Lingnan University

Digital Commons @ Lingnan University

Theses & Dissertations

Department of Chinese

9-13-2013

漢族洪水神話傳說中的神異動物：論鯀禹治水神話及陷湖傳說

Kit Man POON

Follow this and additional works at: https://commons.ln.edu.hk/chi_etd

Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

潘潔汶 (2013)。漢族洪水神話傳說中的神異動物：論鯀禹治水神話及陷湖傳說 (碩士論文，香港嶺南大學)。檢自 http://dx.doi.org/10.14793/chi_etd.30

This Thesis is brought to you for free and open access by the Department of Chinese at Digital Commons @ Lingnan University. It has been accepted for inclusion in Theses & Dissertations by an authorized administrator of Digital Commons @ Lingnan University.

Terms of Use

The copyright of this thesis is owned by its author. Any reproduction, adaptation, distribution or dissemination of this thesis without express authorization is strictly prohibited.

All rights reserved.

漢族洪水神話傳說中的神異動物
——論鯀禹治水神話及陷湖傳說

潘潔汶

哲學碩士

嶺南大學

二零一三年

漢族洪水神話傳說中的神異動物
——論鯀禹治水神話及陷湖傳說

潘潔汶

此論文為中文哲學碩士學位課程之部分要求

嶺南大學

二零一三年

論文撮要

漢族洪水神話傳說中的神異動物 ——論鯀禹治水神話及陷湖傳說

潘潔汶

哲學碩士

洪水，是世界性的神話、傳說母題，中國自古水患頻繁，其中漢族產生大量洪水神話和傳說。鯀禹治水神話和陷湖傳說仍然傳頌至今。

受萬物有靈觀念和動物崇拜影響，人類將動物神格化、形象化，創造大量神異動物。洪水神話傳說中的神異動物擁有怪誕外形和神秘力量，能夠掌治洪災，體現先民的豐富想像和對力量的崇拜。神異動物與人類的互動關係象徵性地展現人類對洪水態度的兩個面向：鯀禹治水神話中全獸形和半人獸形的神祇擔當人類英雄治水的強敵或助力，百靈護佑的禹征伐神異動物反映人類反抗自然的積極精神。陷湖傳說中洪水是神異動物對人類的懲罰，包括報應、報答、報恩三方面的果報概念，呈現神異動物較為人性化的面貌。陷湖傳說中人類不能亦不會逃過洪水，顯示人類無法違背命運的宿命意識，強調神異動物的權威性。除了強烈的宗教意識，陷湖傳說呈現惡者遭殃善者得救的對立，具懲惡揚善的教化作用。陷湖傳說的道德意識結民間信仰，加強傳說的阻嚇性。

歷代的神話和傳說中神異動物以不同形態反覆出現，呈現與人類的不同關係，神異動物在洪水母題中的意義卻未有專門討論。本論文從變形、主題、二元結構三個方面，分析神異動物在鯀禹治水神話和陷湖傳說中扮演的角色及顯示的意義，探討當中的漢族文化思維。

聲明

本人謹此聲明，本論文為原創性之研究成果，所有已發表或未發表著作之引用，均已適當註明出處。

(潘潔汶)

二零一三年八月三十一日

畢業論文核准頁

論漢族洪水神話傳說中的神異動物

潘潔汶

哲學碩士課程

論文審查委員會：

SIGNED

(主席)

汪春泓博士

SIGNED

(校外考試委員)

鄭滋斌博士

SIGNED

(校內考試委員)

劉燕萍教授

SIGNED

(校內考試委員)

許子濱教授

導師：

劉燕萍教授

代教務會核准：

SIGNED

施雅德教授

高級學位課程委員主席

13/9/2013

日期

目錄

謝辭	iv
章節	頁數
第一章：緒論	1
一、研究緣起及目的	1
二、研究概況與研究動機	2
三、研究範圍	6
(一) 漢族的定義	6
(二) 洪水神話及傳說的定義	8
1. 洪水	8
2. 神話與傳說的區別	9
3. 漢族洪水神話傳說的定義與系統	11
1) 治水神話	13
2) 陷湖傳說	14
3) 兄妹遺民神話	16
(三) 神異動物與洪水神話傳說	17
1. 神異動物的定義	17
2. 神異動物在洪水神話傳說的重要性	23
(四) 時間範圍	25
四、研究方法	27
五、研究架構	30
第二章：鯀禹治水神話與陷湖傳說的起源及流播	33
一、鯀禹治水神話流播考	34
(一) 鯀禹治水神話的發源地	34
(二) 鯀禹治水神話的流播	38
1. 山西晉南的禹鑿龍門神話	39
2. 四川的禹感生神話	41
3. 浙江紹興的禹殺防風神話	44
二、陷湖傳說起源	46
(一) 陷湖傳說的地域分佈與類型	47
1. 冀豫的擔生傳說	48
2. 華東的多樣傳說類型	49
3. 四川的靈蛇報仇型傳說	51
4. 湖南的殺食龍魚傳說	51
(二) 陷湖傳說的自然現象本質	52

(三) 陷湖傳說的神話原型	54
小結	60
第三章：神異動物與變形	62
一、變形的定義與分類	63
(一) 變形的定義	63
(二) 變形神話的分類	66
二、動態變形的再生意涵	68
(一) 鯀的治水補償與再生	70
1. 鯀化動物的四種說法	70
2. 鯀變形的補償作用	72
(二) 巨魚遇水難與再生	75
1. 巨魚：原型為龍子的伏筆	76
2. 巨魚變龍子：從俗到聖的自我轉化	78
3. 魚龍互變：中國神話的巨魚不死觀念	79
三、靜態變形的怪誕力量	82
1. 半人半獸的變形	82
1) 河精形象與怪誕	83
2) 人面獸身與頭顱崇拜	86
3) 局位增生的半人獸變形	87
小結	91
第四章：神異動物與主題	93
一、鯀禹的治水精神	93
(一) 神異動物的試煉	94
1. 禹伐水神的英雄歷程	95
2. 水神的形象與試煉	96
(二) 神異動物助力與治水艱辛	98
1. 外在助力	99
1) 神異動物之輔助	99
2) 半人獸神贈寶	104
2. 內在助力：變形的力量	107
二、陷湖傳說的因果報應	110
(一) 中國「報」的文化觀念	110
(二) 「孝子」之報	114
1. 陷湖源於靈蛇之報	114
2. 施水合理化？——孝義與獸性的對立	116
(三) 誤食誤殺之報	120

1. 陷湖源於龍族之報	120
2. 龍族的報仇與報恩	122
小結	124
第五章：神異動物與二元結構	127
一、何謂「二元對立」論	127
二、以正勝邪：人與自然的多重關係	131
（一）英雄與惡神的對峙	131
（二）神異動物的敵友對立	134
（三）人對自然存在矛盾情感？	135
三、殺與不殺：違禁與守禁的對立	138
（一）何謂禁忌	140
（二）善與惡的對立	141
（三）信與不信的對立	145
小結	148
第六章：總結	153
附錄	162
附錄一：鯀禹治水神話（先秦至魏晉）的選取例子	162
附錄二：陷湖傳說（西漢至宋朝）的選取例子	166
附錄三：研究範圍內陷湖傳說的情節列表	169
附錄四：自然崇拜與洪水神話傳說	173
附錄五：入羽淵之水的再生象徵	176
附錄六：共工考	179
附錄七：龍蛇報恩復仇的雙面形象	181
參考資料	183

謝辭

從錄取、搜集資料、撰寫論文到口試，兩年的研究生涯匆匆過去，回想起來，一切辛酸都化作滿懷感恩。受過太多人的幫助和鼓勵，儘管文筆粗拙，謹此獻上真摯的感謝。

承蒙導師劉燕萍教授一直以來的指導和關愛，論文才能順利完成。老師引領我進入奇幻浪漫的神話傳說世界，體會研究的樂趣；又不辭勞苦地細心閱讀和悉心提點，讓我明白研究的細緻與開闊。特別感謝老師的心靈教育，給予缺乏自信的我正能量，每次的安慰勉勵總帶來書寫的動力。劉老師在研究和人生路上的諄諄教誨，點滴在心頭，無盡感激。另外也感謝口試委員許子濱教授和鄭滋斌博士和主持人汪春泓教授的真知灼見，還有黃淑嫻博士、陳蕙英博士等系中老師的建議和鼓勵，使我獲益匪淺。

感謝系中研究生在一路上的陪伴和打氣，閒聊的愉快時光舒緩教與學的壓力。尤其感激辦公室鄰桌兼室友汝沁，「相依為命」的日子幸得你的照顧和包容，寒冬中的愛心粥是最溫暖的回憶。感謝好友嘉儀、嘉穎、芄穎、家瑜、泳恩，你們的幫助和鼓勵讓我的研究歲月並不孤單。謝謝可愛的學生們讓我領會授課的樂趣，校園生活亦因此變得充實多采。

撰寫論文的過程中，家人的關愛是最重要的強心針。謝謝雙親從小的悉心教導和沿路的默默支持，謝謝哥哥的鼓勵。你們的諒解和寬慰總能安撫我不穩定的情緒。

良師益友的恩惠未能一一盡錄，大家的關懷和協助，我將永銘於心。

第一章 緒論

一、研究主題的緣起及目的

洪水，是世界性的神話、傳說母題¹，巴比倫、希臘、美洲、印度和中國等地保留古老的記載。中國自古經常受水患侵擾，倖存者將親歷的災難編成的神話和傳說，以漢族最為多產和最具民族特色。異於東南亞諸民族的兄妹遺民神話強調全人類的毀滅與再生²，漢族流傳的鯀禹治水神話和陷湖傳說有顯著的獨特性：前者開啟人類奮力治水的主題，後者解釋地方性的懲罰性洪水是得罪神異動物的結果。兩者反映先民對洪水來臨截然不同的理解和求生途徑，透視漢族面對災異的兩種心理。

¹ 「母題」一詞是英文 'motif' 的音譯，也可譯作「題旨」或「情節單元」，其定義以美國斯蒂·湯普森 (Stith Thompson, 1885-1976) 在《民間故事》(The Folktale) 的解釋最受認可：「一個母題是一個故事中最小元素，能夠在傳統中延續。要有這種能力，它必然有某些不尋常和動人的力量。」母題可分為三類：(一) 故事之主角；(二) 故事背景之若干物事；(三) 事件。Stith Thompson, *The Folktale* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967), pp. 415-432. 陳建憲 (1954-) 以湯普森的解釋進一步具體說明：作為民間敘事文學作品內容的最小元素，母題既可以是一個物體（如魔笛），也可以是一種觀念（如禁忌），既可以是一種行為（如偷竊），也可以是一個角色（如巨人、魔鬼），它或是一種奇異的動、植物（如會飛的馬、會說話的樹），或是一種人物類型（如傻瓜、騙子），或是一種結構特點（三疊式），或是一個情節單位（如難題求婚）。陳建憲著；王先霈主編，《神話解讀》（武漢：湖北教育出版社，1997），頁 22。乍看來母題無所不包，但從以上分類，包括行為、角色、情節等都是具體、客觀的敘事單位，與經常與之混淆的「主題」(theme) 不同，後者指涉抽象、主觀的故事意蘊，如因果報應、動物報恩等。李福清 (Boris Lyvovich Riftin, 1932-2012) 更將「母題」視為動機，「母題的意義與動機有關，可說在敘述情節中，具有動機功能而反覆出現的特殊行為、實物、情況等等。」見李福清，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》（台北：晨星出版社，1998），頁 13。可見母題並不是神話中任何的事物，而是與敘述動機有關的、具特殊意義的事物。

² 兄妹遺民神話廣泛流傳東南亞，據聞一多 (1899-1946) 的〈伏羲考〉，兄妹遺民神話除了流傳於中國各地，還有印度、越南，此文刊於聞一多，《神話與詩》（北京：中華書局，1956），頁 3-66。中國多個民族的兄妹遺民神話可參考：白族的〈虎氏族〉、獨龍族的〈念堅與念勒姆〉、布依族古歌〈賽胡細妹造人煙〉、哈尼族的〈俄妥努祭與仲墨依〉、〈塔婆的傳說〉、拉祜族的〈傳人種〉，刊於《中國各民族宗教與神話大詞典》編審委員會編，《中國各民族宗教與神話大詞典》（北京：學苑出版社，1993），頁 19、31、44、170、174、374。白族〈兄妹成親和百家的由來〉，刊於李繼緒，《白族文學史略》（昆明：中國民間文藝出版社，1984），頁 14-15。彝族〈阿露剎、洪水和人的祖先〉，刊於《中華民族故事大系》編委會編，《中華民族故事大系》第三卷（上海：上海文藝出版社，1995），頁 35-37。

鯀禹治水神話和陷湖傳說的主題相異，但同樣出現大量神異動物，成為本論文研究的出發點。神異動物是神話和傳說中將人類以外的動物神化和異化之虛構角色，不具備動物原有的生活和行為模式，而擁有怪誕外表和超自然力量。歷代鯀禹治水神話和陷湖傳說中神異動物的多元形象，貫徹動態變形和靜態變形的律則，呈現古代漢族的豐富聯想，反映漢族的文化思維和民間信仰，尤其水崇拜（包括對洪水的畏懼）和動物崇拜的普遍性。另外，神異動物有助說明鯀禹治水神話和陷湖傳說的主題，築起不同組合的對立結構，折射了兩個洪水神話傳說系統的深層意義。

儘管目前漢族洪水神話、傳說的研究逐步累積豐富且深入的研究成果，切入角度廣而多，但鯀禹洪水神話和陷湖傳說暫缺詳細的比較分析，神異動物在漢族洪水母題中的重要意涵亦未引起學術界關注。本文以神異動物作為研究對象，從具體的主角深入分析鯀禹治水神話和陷湖傳說的異同，提供探究漢族洪水神話、傳說的新角度。本文嘗試從變形、主題、二元結構三個方面，集中探討神異動物在鯀禹洪水神話和陷湖傳說中所扮演的角色，聯繫與主要人物的關係，並闡發當中包含的漢族文化思維和民間崇拜信仰觀念，尋找其在敘事以內和敘事以外的重要性。

二、 研究概況與研究動機

自二十世紀中國學術界關注本土的洪水神話傳說，成為神話學的主要研究範疇之一，最早的相關學術論文是梁啟超（1873-1929）於 1922 年發表的〈太古

及三代載記附洪水考》³。洪水神話傳說的研究主要分為兩大類，多個母題的綜合分析或比較與個別母題的探討。宏觀分析方面，林繼富（1964-）在〈從生命延續方略探尋抗拒洪水母題〉、鹿憶鹿（1960-）在《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》及楊利慧（1968-）和安德明（1968-）在《中國神話手冊》（*Handbook of Chinese Mythology*）將中國洪水神話可分為三個系統，即兄妹遺民神話、治水神話和陷湖神話（傾向傳說）⁴，分析三個系統相同和相異之處，呈現中國洪水母題多采多姿的面貌。其中鹿憶鹿的研究涵蓋台灣原住民神話，反映中國南方和台灣原住民神話的相似性。

個別母題分析方面，相關著作和論文繁多，以下僅列舉鯀禹治水神話和陷湖傳說之研究成果。鯀禹治水神話的研究側重其真確性、流變等歷史分析，較具代表性的著作如下：古史辨派的顧頡剛（1893-1980）提出「禹與夏無關」、「禹是蟲」、「社之為禹」等觀點⁵，引起劉掞藜（1899-1935）、胡堇人等人的熱烈爭論⁶。徐旭生（1888-1976）的〈洪水解〉則以神話背景、「洪水」一詞的由來、共工起源等歷史查究作為研究重心。⁷袁珂（1916-2001）《中國神話通論》〈鯀禹篇〉以條目式整理神話資料，引大量典籍以證大禹事蹟。⁸鯀禹治水母題的歷史研究從未中斷，近年王青（1963-）在《中國神話研究》考辨鯀即共工、祝融

³ 梁啟超一文將中國的洪水神話分為三期，並嘗試比較中外神話及推測其成因，開創洪水神話分析的先河，意義重大，見梁啟超，《飲冰室合集》（上海：中華書局，1935），卷四十三，〈太古及三代載記附洪水考〉，頁 20-25。

⁴ 林繼富，〈從生命延續方略探尋抗拒洪水母題——重讀中國洪水神話〉，刊於《民間文學》，1999 年第 1 期，頁 21-23。鹿憶鹿，《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》（台北：里仁書局，2002），頁 18。Lihui Yang and Deming An, with Jessica Anderson Turner, *Handbook of Chinese mythology* (Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2005), pp. 114-117.

⁵ 顧頡剛，〈與錢玄同先生論古史書〉、〈討論古史答劉胡二先生〉，刊於顧頡剛編：《古史辨》第一冊，（上海：上海古籍出版社，1982），頁 59-66、105-150。

⁶ 劉掞藜，〈讀顧頡剛君與錢玄同先生論古史書的疑問〉、胡堇人，〈讀顧頡剛先生論古史書以後〉，刊於同上書，頁 82-93、93-96。

⁷ 徐旭生，《中國古史的傳說時代》（北京：文物出版社，1985），頁 128-162。

⁸ 袁珂，《中國神話通論》（成都：巴蜀書社，1993），頁 251-277。

殺鯀、部落聯姻以及黃河中游和下游兩個神話系統。⁹楊棟（1982- ）的博士論文《神話與歷史：大禹傳說研究》及范穎的碩士論文《論大禹治水及其影響》可貴在於整合前人資料，清楚梳理神話的不同考證和真實性。¹⁰

有關神話角色、原型及文化的論著眾多而零碎，例如蕭兵（1933- ）在《中國文化的精英》集中分析共工、鯀、應龍、相柳等角色及息壤的原型和象徵意義，提出具啟發性的論點。¹¹葉舒憲（1954- ）《中國神話哲學》〈息壤九州〉一章從原型批評角度分析息壤與創世及再創世的神話原型之關係，說明治水其實是圍繞創世母題，將漢族治水神話放在世界神話的框架之內。¹²呂微（1952- ）的《神話何為》提出鯀禹治水神話原型是「潛水取土造地」神話，同樣嘗試尋找與世界神話的共通點。此書梳理鯀禹治水母題神話及民間傳說的演變，又探討息壤與農耕文化意識形態之關聯，從不同視點分析鯀禹神話。¹³程薈（1944- ）的〈鯀禹治水神話的產生和演變〉探索鯀禹治水神話的演變過程，是「各個歷史時期意識形態的一個混合體」。¹⁴歷史或其他角度的論著累積鯀禹治水神話的廣度和深度，奠定本文的研究基礎。

至於陷湖傳說的研究成果，上世紀三十年代鍾敬文（1903-2002）在〈中國

⁹ 王青，《中國神話研究》（北京：中華書局，2010），頁 145-166。

¹⁰ 楊棟，《神話與歷史：大禹傳說研究》（長春：東北師範大學博士論文，2010），頁 29-207。范穎，《論大禹治水及其影響》（武漢：武漢大學碩士論文，2005），頁 1-72。

¹¹ 蕭兵，《中國文化精英——太陽英雄神話比較研究》（上海：上海文藝出版社，1989），頁 581-593、749-776。

¹² 葉舒憲，《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992），頁 340-388。

¹³ 呂微，《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 58-143。

¹⁴ 程薈，〈鯀禹治水神話的產生和演變〉，刊於中國民間文藝研究會研究部編，《民間文學論文選》（長沙：湖南人民出版社，1982），頁 50-68。

的水災神話》¹⁵提出陷湖傳說以伊尹出生神話為原型，得到孫常敘（1908-1994）在〈伊尹生空桑和歷陽沉而為湖〉¹⁶和萬建中（1961- ）在〈地陷型傳說中禁忌母題的歷史流程及其道德話語〉¹⁷的支持，萬建中引申出禁忌母題的探討。何紅一（1954- ）在〈災異、徵兆、犧牲——從「陷湖」傳說到「獻身」故事〉分析陷湖傳說與地震的關係以及預兆與犧牲的主題。劉錫誠（1935- ）在〈陸沉傳說再探〉¹⁸分析傳說的地域性及母題類型。陳佩玫的碩士論文《〈搜神記〉的民間故事類型研究》以「地陷為湖」型故事作為考察對象之一，歸納出禁忌、神諭、徵兆、報恩、復引申仇等主題內涵。¹⁹目前為止陷湖傳說的研究集中於原型、演變、象徵、主題之中其一方面，豐富的研究成果有待梳理。

目前暫未有作品以洪水神話傳說的神異動物作為研究對象。研究其他神話傳說中神異動物的學術論文則有張美卿的《中國古代神話中之靈異動物研究》，分析《山海經》、《穆天子傳》和《楚辭》〈天問〉中（全獸形）「靈異動物」的分類及其屬性和功能。²⁰譚達先（1925-2008）的《中國動物故事研究》則分析以動物異類為題的民間故事之特徵、分類、主題、藝術特點等多方面。²¹印順（1906-2005）在《中國古代民族神話與文化之研究》將民族神話按羊、鳥、魚、

¹⁵ 鍾敬文，〈中國的水災傳說〉，刊於鍾敬文，《鍾敬文民間文學論集》（上海：上海文藝出版社，1985），頁 163-191。

¹⁶ 孫常敘，〈伊尹生空桑和歷陽沉而為湖——故事傳說合二為一以甲足乙例和語變致誤例〉，刊於《社會科學戰線》，1982 年第 4 期，頁 269-277。

¹⁷ 何紅一，〈災異、徵兆、犧牲——從「陷湖」傳說到「獻身」故事〉，刊於《社會科學戰線》，2006 年第 2 期，頁 59-67。

¹⁸ 劉錫誠，〈陸沉傳說再探〉，刊於《民間文化》，1997 年第 1 期，頁 50-57。

¹⁹ 陳佩玫，〈〈搜神記〉的民間故事類型研究——以「地陷為湖」及「羽衣仙女」型故事的演變為主的考察〉（台北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2005），頁 72-134。

²⁰ 張美卿，〈中國古代神話中之靈異動物研究〉（台北：國立政治大學管理科學研究所，1993），頁 1-171。

²¹ 譚達先，〈中國動物故事研究〉（台北：商務印書館，1981），頁 1-117。

龍四種神異動物分類。²²中國神話傳說的神異動物受到不同學者的關注，唯眾多研究鯀禹治水神話的著作、論文暫未專門討論當中的神異動物，尚有許多可供研究的空間和面向，亦是本文的研究動機之一。²³

三、研究範圍

（一）漢族的定義

漢族是中國五十六個民族中佔最多人口的民族，這個概念據王孝廉（1942- ）的解釋：

自殷周而到春秋戰國，到了秦漢時代，由於秦始皇帝的統一，開創了第一個多民族融合而成的帝國，「漢承秦制」，繼續鞏固與發展，周邊的許多民族逐漸融進了中原各族之間，逐漸而形成了一個多民族的統一民族，即是漢族。²⁴

漢族是秦漢以來以中原部族為主並逐漸結合周邊部族的總稱，建在「民族」概

²² 印順，《中國古代民族神話與文化之研究》（台北：正聞出版社，1991），頁 8。

²³ 將個別典籍作為研究對象的神異動物論著為數不少，由於典籍以志怪小說總集為主，正文不作詳細說明。可參考賴采蘋，《〈搜神記〉中的動物類型研究——以動物與人的關係為中心》（嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2004），頁 1-254；《中國水界神異動物象徵研究——以《太平廣記》魚、龜、蛇、龍為例》，頁 1-155。部分著作志怪小說的個別動物故事類型，可參考盧俐文，《太平廣記禽鳥類故事研究》（台北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1999），頁 1-195；陳昭吟，《唐小說中龍故事類型研究》（台南：國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1992），頁 1-214。馮佩兒，《中國白蛇系列小說（唐—清）蛇女變形研究》（香港：嶺南大學中文系碩士論文，2008），頁 1-278。蔡春華的《中日文學中的蛇形象》比較中日古小說蛇形象，見蔡春華，《中日文學中的蛇形象》（上海：上海三聯書局，2004），頁 1-239。

²⁴ 《中原民族的神話與信仰》，頁 8-9。

念的基礎上。古代沒有「民族」之說，十九世紀末「民族」一詞才傳入中國²⁵，梁啟超、章太炎（1869-1963）等人始用「漢民族」一詞。²⁶

古代未有「漢族」一詞，而多以「漢人」一詞作為概括。漢代以後華夏族與邊疆部族融合，加上兩漢國勢強盛，因而產生「漢人」的概念。賈敬顏（1924-1990）提出「漢人」本義是漢朝之人，至北魏末演變為中國人的別稱。²⁷直至中國留學生認識「民族」之說，「漢族」一詞繼而衍生並通用至今。

由於「漢人」一詞有特定漢朝人民的意思，為免發生歧義，本文以「漢族」為題，以漢族聚居處流傳的鯀禹治水神話和陷湖傳說作為研究範圍。「漢族」是晚至十九世紀末產生的詞彙，聚居的地理範圍亦以現今的含義為準。但為數不少的漢族已遷徙到國外，為免研究範圍過大而散亂，本文討論之「漢族」集中於分佈最密的中國境內者。

本文定義「漢族」為：悠久的歷史過程中，以中原華夏族為主匯合多個鄰近部族的統一民族總稱，是相對「少數民族」而言的民族概念。漢族先民經常受洪水侵襲，歷代創造不同主題、傳遞信息的洪水神話、傳說，但同樣以不同形象的神異動物貫穿故事。本研究集中於中國境內漢族流傳之鯀禹治水神話和陷湖傳說，以當中出現的神異動物作為主要研究對象，從而探討漢族的文化思

²⁵ 依照韓錦春、李毅夫的考據，中國古籍不見「民」、「族」二字連綴並用成詞的例子，表達類似概念的字詞則有「民」、「族」、「種」、「部」等單音詞，也有「民人」、「種人」、「民群」、「民種」、「部族」、「部人」、「族類」等雙音詞。見韓錦春、李毅夫，《漢文「民族」一詞考源資料》（北京：中國社會科學院民族研究所民族理論研究室，1985），頁36。。

²⁶ 「漢民族」一詞的考源見《漢文「民族」一詞考源資料》，頁21。曾文經（1917-1979）在〈論漢民族的形成〉也指出漢民族的產生是馬克思主義流入中國後的結果，見曾文經，〈論漢民族的形成〉，刊於歷史研究編輯部，《漢民族形成問題討論集》（北京：三聯書局，1957），頁17-38。

²⁷ 賈敬顏，〈「漢人」考〉，刊於《中國社會科學》，1985年第6期，頁99。

維。

（二）洪水神話及傳說的定義

1. 洪水

「洪」通「洚」，《說文解字》云：「洪（小篆為 ），洚水也」²⁸，《孟子》〈滕文公下〉則曰：「洚水者，洪水也」²⁹，二字可以互訓。「洚」字最初沒有大水的意義，《說文解字》云：「洚（小篆為 ），水不遵道，一曰下也」³⁰，本義是水不順道而流。那麼，為何今人常用的《辭海》和《漢語大字典》皆解釋「洪」為「大水」？³¹《爾雅》〈釋詁〉釋「洪」為「大也」³²，段玉裁（1735-1815）在《說文解字注》云此為「洪」的引申之義³³，可能是由於某條支流不遵道而與另一支流交匯引發暴漲，洪水泛濫。總括而言，「洪」本義指水流不順其道，後來引申為大水，並成為「洪」的常用字義。

中國各地經常面臨洪水侵襲，根據美國的《環境百科全書》（*Environmental Encyclopedia*），當任何水流、河流、海灣、湖泊的水位溢出堤岸，洪水便會出現。

³⁴由於水佔據地球表面約七成範圍³⁵，其他自然現象包括暴雨、暴風、龍捲風和

²⁸ 《說文解字注》，卷十一，〈水部〉，頁 546。

²⁹ 楊伯峻譯注，《孟子譯注》（北京：中華書局，1962），卷六，〈滕文公下〉，頁 154。

³⁰ 《說文解字注》，卷十一，〈水部〉，頁 546。

³¹ 「洪」解作「大水」，見舒新城等編，《辭海合訂本》（香港：中華書局，2008），〈水部〉，頁 33；漢語大字典編輯委員會編，《漢語大字典》（成都：四川辭書出版社，1995），〈水部〉，頁 1130-1131。

³² 《爾雅注疏》，卷一，〈釋詁〉頁 20。

³³ 《說文解字注》，卷十一，〈水部〉，頁 546。

³⁴ Marci Bortman etc. edited, *Environmental Encyclopedia* (Detroit: Gale, 2003), pp. 563-565.

³⁵ 劉興濤、田曦編著，《人類與自然災害》（武漢：湖北教育出版社，2000），頁 128。

地震等亦能促成洪水的發生或加劇其嚴重性³⁶，洪水在世界各地的危害面甚廣。本文定義「洪水」為可由其他自然現象引致的水流暴漲（即水位溢出），按地域範圍分為世界性大洪水和地方性洪水。

2. 神話與傳說的區別

神話和傳說是古代民間文學兩個主要表現形式，均透過口頭傳承反映人類的生活狀態和思維模式。神話是一種古老的民間文學形式，一個人類群體（氏族、部落、國家或民族等）建基於原始³⁷思維和豐富想像，將親歷的現實事物形象化、神聖化，形成口耳相傳的神聖故事。傳說是另一種民間文學形式，同樣以真實事物為基礎的神異故事，然而所載之事的發生時間相對接近，敘述地域通常局限於一個地方。³⁸神話和傳說經常被混作一談，下文參考鍾敬文、俄國李福清（Boris Lyvovich Rytin, 1932-2012）及美國巴斯科姆（William Bascom, 1912-1981）的分析³⁹，探討神話和傳說的異同。

有關神話和傳說的產生和敘述時期，鍾敬文在提出神話和傳說分別產生於

³⁶ 誘發洪水的因素可參考：楊達源，《自然災害學》（北京：測繪出版社，1993），頁 150-151；*Environmental Encyclopedia*, pp. 563-565.

³⁷ 董芳苑（1937- ）指出，原始（primitive）可以從三方面來理解，即「時間」上（chronological）的原始，「文化」上（cultural）的原始，與「心理」上（psychological）的原始。見董芳苑：《原始宗教》（台北：久大文化股份有限公司，1991），頁 31-33。

³⁸ 傳說敘述的時間、地域特點可參考魯迅，《中國小說史略》（台北：里仁書局，1992），頁 13；袁珂，〈中國古代神話〉，刊於玄珠、袁珂、譚達先，《中國古代神話甲編三種》（台北：里仁書局，1982），頁 1；《神話解讀》，頁 11；潛明茲，《中國古代神話與傳說》（北京：商務印書館，1996），頁 3。

³⁹ 鍾敬文，《民俗學概論》（上海：上海文藝出版社，1998），頁 241-244。《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁 34-42。William Bascom, 'The Forms of Folklore: Prose Narratives', in *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes (Berkeley: University of California Press, 1984), pp. 9-17.

³⁹ 《民俗學概論》，頁 242。

原始社會至階級社會初期和原始時期以後至今⁴⁰。神話的產生時期較短，儘管流傳時不斷衍生新的內容，仍然根據神話原型演變而成；相反傳說則可敘述任何時間發生的奇異事情，至今仍會出現新的傳說。另外，神話敘述的時間沒有明確交代，李福清認為是創世至史前時代⁴¹，約在夏朝建立前後，實際上只能推斷神話敘述遠古時代的故事。另一方面，傳說敘述的時間跨度較大，但內容通常交代歷史時間背景，反映不同時代的社會風貌。

再者，古人對神話和傳說信以為真，其態度卻或有差異。神話敘述全人類或全民族的神異故事，如創世、人類起源等，人們嚴肅地視之為神聖。傳說具時間性和地域性，部分傳說主要解釋風俗和地貌的由來，與民間信仰無關，古人也未必視每則傳說為神聖。

至於人物，巴斯科姆認為神話的主角並不一定是人類，可以是神異動物、神明或文化英雄，卻常擁有人類特性；傳說的主要角色則大多是人類。⁴²其說法值得商榷，神話中的神異動物雖有人形或人語能力，但缺乏情感和性格，人的特徵並不明顯。另外，傳說主角除了人類亦包括神異動物，如靈蛇復仇型陷湖傳說中擔生亦是傳說的主角。

以下列表總結三位學者對神話與傳說的主要異同：

⁴⁰ 《民俗學概論》，頁 242。

⁴¹ 《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁 34。

⁴² *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, p.9.

	產生時間	描述時間	描述地域	描述對象	可信性 (時人而言)	宗教色彩
神話	原始社會 至階級社會初期	創世至遠 古時代	全人類、 全民族	自然事物、 文化英雄	真實	必有
傳說	沒有固定	歷史時間	個別有限 地域	個別人物、 事物、歷史、 風貌等	真實	或有

表一：神話和傳說比較

3. 漢族洪水神話傳說的定義與系統

從廣義而言，洪水神話和傳說是與洪水相關的神話傳說；從狹義而言，則是以洪水為母題，敘述人類的洪水經歷並加以解釋的神話傳說。洪水神話和傳說廣泛流傳於世界各地，據弗雷澤（James George Frazer, 1854-1941）：「洪水傳說證明，這一類的故事（無論是傳奇性的或神話性的）已廣泛傳播全世界。」⁴³洪水是世界普遍並帶來嚴重傷亡的自然災害，各地人們將畢生難忘的經歷加以想像，成為口耳相傳的神話、傳說。洪水神話、傳說在中國漢族尤其普遍，一方面是由於洪水泛濫頻繁，另一方面因為洪水對以農立國的漢族禍害甚大。洪水是漢族先民的身心威脅，成為神話和傳說的主要題材之一，累積成數量龐大的洪水神話傳說。

⁴³ James George Frazer, *The Great Flood* (London: Macmillan, 1923), p. 131.

至於神話傳說中洪水的嚴重性和影響程度，由於原始先民很有可能目睹洪災在當地為禍，且無法得知生活範圍以外的情況，神話中的洪水往往影響全人類，正如弗雷澤相信洪水神話是古人將某些地域的洪水回憶擴大成世界大災⁴⁴。然而，人類思維逐漸發展，意識到受災的地域有限，洪水傳說大多局限於某地，更貼近古人的現實生活，《搜神後記》、《太平廣記》等典籍大量收錄以洪水為題材的地方傳說。⁴⁵本文的主要研究範圍之一——鯀禹洪水神話屬於神話，敘述波及全人類、全民族的大洪水；另一範圍——陷湖傳說則屬於傳說，記述地方性的水災，構成民間文學紀錄洪水的兩個面向。⁴⁶

漢族洪水神話和傳說的紀錄數量甚多，內容不一，林繼富、鹿憶鹿、楊利慧和安德明均從敘述內容分為三個系統，即治水神話、陷湖傳說和兄妹遺民神話。⁴⁷三個系統實際上是洪水神話傳說的三個母題，敘述之洪水影響範圍和主題截然不同，下文簡單分述之。

⁴⁴ *The Great Flood*, pp. 135-136.

⁴⁵ 以洪水為題材的地方傳說。參考陶潛撰；汪紹楹校注，《搜神後記》（北京：中華書局，1981），卷十，〈蛟底舍〉，頁 65-66；《紀聞》，見《太平廣記》，卷四五七，蛇二，〈宣州江〉，頁 3740；樂史撰，《太平寰宇記》，卷一四八，〈山南東道夔州〉，輯於《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館，1986），頁 4477。

⁴⁶ 從本文對神話和傳說的定義，鯀禹治水神話屬於神話，陷湖傳說則屬於傳說。鯀禹治水神話方面，先秦已有此母題的紀錄，其產生時期應在更早，描述的是堯、舜傳說時期禍及全民族的大洪水。再者，此母題圍繞英雄的神話，包括鯀和禹，先民視之為神聖，民間出現鯀禹崇拜以托水情穩定的願望。另外，先民視鯀禹治水神話為真實，繼而編入史書。另一方面，陷湖傳說則歸類為傳說，因為故事均發生在明確歷史時間和指定地域，如《太平廣記》〈長水縣〉（出自《神鬼傳》）指明傳說發生在秦代長水縣，見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855。又如唐代《因話錄》敘述當時進士鄭翬敘述高郵縣的陷湖傳說，見李肇、趙璘撰，《因話錄》（上海：上海古籍出版社，1957），卷六，頁 112。再者，從附錄二可見陷湖傳說通常發生在一城、一郡或一縣，以當地地陷為湖之事跡為敘述對象，將湖的形成傳說化。陷湖傳說經常結合動物崇拜和前兆信仰，具鮮明的宗教色彩。

⁴⁷ 洪水神話傳說的三個主要系統，見林繼富，上引文，頁 21-23；《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》，頁 18；*Handbook of Chinese Mythology*, pp. 114-117. 三個論著沒有界定神話和傳說之別，採用神話的廣義，將陷湖傳說歸類為神話，但無損三個系統的本質。本文套用「陷湖傳說」之名，統一全文使用的名稱，避免混淆。

1) 治水神話

漢族的治水神話與別不同之處在於敘述解除洪水的艱辛過程。治水神話敘述大洪水突然湧現，神祇或人類經歷重重考驗，平服水患，拯救人類。謝選駿（1954-）在《中國神話》說明：「『治水』的主題在整個漢族洪水神話佔有極大的份量。」⁴⁸治水神話在漢族神話中具重要意義，表現人類透過自身的力量恢復被洪水摧毀的秩序。⁴⁹治水英雄實際上可分為兩類：一類是由神（非主神）治水，如女媧治水神話⁵⁰，女媧人面蛇身⁵¹，擁有煉五色石補天、殺黑龍的神秘力量，是拯救人類的女神。另一類是由不凡的人類英雄治水，鯀禹神話具開創性和代表性，反映現實中人類平服洪水的堅毅和勇智，後起的李冰神話⁵²亦繼承這份民族精神。

治水神話另一特徵是省略洪水的由來，王三義（1968-）認為「漢族洪水神話的特點是，洪水災難的原因不清楚」⁵³，洪水的由來相對次要，女媧和鯀禹治水神話說明此論的真確性。女媧神話中的洪水沒有任何成因⁵⁴；鯀禹神話的施

⁴⁸ 引文見謝選駿，《中國神話》（杭州：浙江教育出版社，1984），頁 95。劉曄原和王三義亦肯定漢族自治水神話的特殊地位，見劉曄原，〈普羅米修斯之火與鯀之息壤〉，刊於《民間文學論壇》，1986 年第 5 期，頁 59；王三義，〈試析洪水神話的世界性及其認識價值〉，刊於《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》，2006 年第 1 期，頁 100。

⁴⁹ 梁啟超：「唐虞之朝，君臣孳孳，以治水為業。共公鯀禹，相繼從事，前蹶後起，務底厥成，蓋不甘屈服於自然，而常欲以人力抗制自然。我先民之特性，蓋如是也。」見梁啟超，上引文，頁 20。

⁵⁰ 《淮南子集釋》，卷六，〈覽冥訓〉，頁 479。

⁵¹ 郭璞注《山海經》〈大荒西經〉，見《山海經校注》，卷十一，〈大荒西經〉，頁 389。

⁵² 李冰神話見常據撰；任乃強校注，《華陽國志校補國注》（上海：上海古籍出版社，1987），卷三，〈蜀志〉，頁 133。唐代《太平廣記》〈李冰〉（出自《成都記》）更為詳盡，見《太平廣記》，卷二九一，神一，〈李冰〉，頁 2316。

⁵³ 王三義，上引文，頁 100。

⁵⁴ 共工怒觸不周山的神話與女媧治水神話是兩則獨立神話，沒有任何因果關係。考辨可參考張華撰；范寧校證，《博物誌校證》（北京：中華書局，1980），卷一，〈地〉，頁 9-10；何新，《諸神的起源：中國遠古神話與歷史》（北京：三聯書局，1986），頁 57。

水者經常與共工扯上關係⁵⁵，卻沒有交代共工施水的具體原因。總括而言，治水是漢族洪水神話的重要主題，本文以最具代表性的鯀禹治水神話作為主要研究範圍之一。⁵⁶

2) 陷湖傳說

洪水經常受其他自然現象的誘因而產生，張振犁（1924- ）在〈中原洪水神話管窺〉說明：「在很大程度上，世界各地因冰河融化，河流泛濫、地震、海嘯、火山噴發等等自然災害，與有關民族的洪水神話的產生有直接關係。」⁵⁷紀錄始於東漢的陷湖傳說記述人類面對地陷為湖現象的經歷（詳見附錄二），反映的自然現象是地震引發陸沉和水流暴漲繼而積成湖泊的洪災⁵⁸，將一般的洪水區分出來。鹿憶鹿認為由於陸沉神話幾乎都與洪水有關，是「局部性洪水傳說」⁵⁹，說明這個系統的洪水傳說結合「地陷」和「洪水」兩個自然現象。

陷湖傳說暫未有統一類別名稱，傅光宇（1934- ）和何紅一沿用「陷湖傳

⁵⁵ 共工作為鯀禹治水神話的發洪者，見《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578；王先謙撰，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），卷十八，〈成相篇〉，頁 463；《山海經校注》，卷十七，〈大荒北經〉，頁 428。

⁵⁶ 鯀禹為題的仙話不在本文研究範圍之內：袁珂始用「仙話」一詞，指出自春秋戰國時期隨著神話和道家方士所傳述的仙話結合，神話人物漸漸染上仙話色彩，成為一種神話的變種，使神話、仙話、神話人物、仙話人物之間有互相溝通之處。由於仙話道教色彩濃厚，開展原來神話以外的宗教，洪水、治水的過程和主題並不是敘述重心，動物亦沒有作為主要角色或沒有出現，故本文不以敘述鯀禹治水的仙話為研究範圍。見袁珂，〈仙話——中國神話的一個分枝〉，刊於袁珂，《袁珂神話論集》（成都：四川大學出版社，1996），頁 201-203；袁珂，《中國神話傳說——從盤古到秦始皇》（北京：世界圖書出版公司，2012），頁 29。鯀禹治水神話仙話化，貫穿中國神話常見的發展現象。《抱朴子》〈辨問〉借孔子回應吳王謂禹曾服靈寶之方，長生之法，繼而「禹將仙化」，見《抱朴子內篇校釋》，卷十二，〈辨問〉，頁 208。《墉城集仙錄》載禹理水至巫山，向雲華夫人「拜而求助」，逐得百神之書和清寶文，又得庚辰、虞余等神相助，成功治水，當中詳寫雲華夫人以氣幻化和道教觀念，略寫禹治水的過程。《墉城集仙錄·雲華夫人》，見《太平廣記》，卷五十六，〈雲華夫人〉，頁 357。

⁵⁷ 張振犁，〈中原洪水神話管窺〉，刊於《民間文學論壇》，1989 年第 1 期，頁 36。

⁵⁸ 詳見第二章第二節中「陷湖傳說的自然現象本質」的部分。

⁵⁹ 《洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心》，頁 295。

說」⁶⁰，陳志良（1908-1960）、桑秀雲（1934-2002）、馬昌儀（1936- ）、劉錫誠、呂微、萬建中則分別稱之為「沉城的故事」⁶¹、「地陷為湖傳說故事」⁶²、「陸沉神話」⁶³、「陸沉傳說」⁶⁴、「沉城、陷湖洪水傳說」⁶⁵、「地陷型傳說」⁶⁶。本文採用「陷湖傳說」之名扼要地涵蓋陸地下陷和湖泊形成的兩大地理特點，並說明此類傳說敘述地方性洪水（異於神話中的大洪水）和解釋當地湖泊由來的功能。陷湖傳說敘述某地方經歷洪水後沉陷為湖，這場災難是人們違犯預言或得罪動物的結果，然而少數人行善或敬虔則得到神明拯救。

陷湖傳說吻合傳說的特點，敘述地方性洪水，洪水發生地域限於一郡、一縣、一城乃至一家。儘管敘述和流傳範圍縮窄，陷湖傳說仍然屬於洪水故事⁶⁷並具民族代表性。陷湖傳說敘述治水以外的洪水神話傳說主題，轉移至違犯神異動物禁忌的主題，嘗試從民間信仰解釋陷湖之災的由來和不同人類的兩極結果，帶有無法反抗的消極宿命意識。陷湖傳說是治水主題以外同樣具漢族特色的洪水神話傳說類型，除了記述其他自然現象促成洪水的事實，還反映漢族面對天災的另一態度，增加民族心理的複雜性，本文亦將陷湖傳說納入主要研究範圍。

⁶⁰ 傅光宇，〈「陷湖」傳說之型式及其演化〉，刊於《民族文學研究》，1995年第3期，頁9-10。

⁶¹ 陳志良，〈沉城的故事〉，刊於《風土什志》，1943年1卷3期，頁76-84。

⁶² 桑秀雲，〈「地陷為湖」傳說故事形成的探討〉，刊於《國立政治大學邊政研究所年報》，1986年第17期，頁203。

⁶³ 馬昌儀，〈石獅子的象徵與陸沉神話〉，刊於《首都師範大學學報（社會科學版）》，1993年第4期，頁78。

⁶⁴ 劉錫誠，上引文，頁50-57。

⁶⁵ 《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》，頁23。

⁶⁶ 《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁159。

⁶⁷ 傅光宇，上引文，頁80。

3) 兄妹遺民神話

兄妹遺民神話敘述遠古一場滅世大洪水，通常是神祇懲罰人類的結果，過程中只有一對有血緣關係的男女（多半是兄妹，或是姐弟、父女、母子）生還。二人通過種種難題驗婚，成為人類的始祖父母。兄妹遺民神話盛傳於中國各地特別是西南一帶的少數民族，如雲南哈尼族有〈兄妹傳人類〉⁶⁸，彝族有〈阿露剎、洪水和人的祖先〉⁶⁹，苗族有〈兄妹造人煙〉⁷⁰，廣西瑤族有〈伏羲兄妹的故事〉⁷¹。除了中國西南一帶，漢族亦保存兄妹遺民神話，貴州有〈伏羲兄妹造人煙〉⁷²，河南則有〈女媧伏羲避難創世〉⁷³。兄妹遺民神話與西方定義的洪水神話靠為接近，《宗教百科全書》（*The Encyclopedia of Religion*）指出洪水神話中的洪水伴隨世界末日，是人類行為的懲罰性結果，有敘述人類歷史的功能⁷⁴，滅世洪水降臨懲罰人類，少數人得救成為二次創世的始祖神。兄妹遺民神話通常由相近情節組織而成。

本文不探討兄妹遺民神話，主要原因有三。首先，兄妹遺民神話流播的地域範圍甚廣，中國西南一帶大部分的少數民族仍然傳頌這母題的神話。神話吸納當地的文化和宗教內涵，不宜作為漢族洪水神話傳說的研究範圍。再者，流傳的版本各異，神話口頭傳頌至上世紀中葉才有大量記載，經歷悠久的流傳時

⁶⁸ 劉輝豪、阿羅編，《哈尼族民間故事選》（上海：上海文藝出版社，1989），頁 10-13。

⁶⁹ 《中華民族故事大系》第三卷，頁 35-37。

⁷⁰ 《中國民間故事集成》全國編輯委員會編，《中國民間故事集成雲南卷》（北京：中國 ISBN 中心出版社，2003），頁 94-95。

⁷¹ 蘇勝與、劉保元等人編，《瑤族民間故事選》（上海：上海文藝出版社，1980），頁 19-24。

⁷² 《中國民間故事集成》全國編輯委員會編，《中國民間故事集成貴州卷》（北京：中國 ISBN 中心出版社，2003），頁 37-38。

⁷³ 濟源市邵原鎮政府、濟源邵州文化研究會編，《濟源邵原創世神話群》（鄭州：河南人民出版社，2008），頁 4-6。

⁷⁴ Mircea Eliade etc. ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York : Macmillan, 1987), pp. 353-357.

間部分神話經已失去原貌，甚至混合陷湖傳說的主要情節⁷⁵，遠古文化淵源相對模糊。另外，兄妹遺民神話偏重敘述遺民的洪水經歷和成婚生育的過程，神異動物相對次要和數量較少；當中的神異動物經常作為洪水預言者或/和難題求婚過程之助力，形象較為單一，值得探討的地方相對有限。故此，本文不探討兄妹遺民神話，主要以漢族流傳的鯀禹治水神話和陷湖傳說為研究範圍，又以當中的神異動物作為主要研究對象。

（三）神異動物與洪水神話傳說

1. 神異動物的定義

本文以鯀禹治水神話和陷湖傳說中的神異動物為研究對象，本部分說明「神異動物」的含意。「神異」，概括神異動物的外在和內在特徵是異於尋常；「動物」則說明先民虛構神異動物時，經常以動物作為必要取材對象。「神異動物」作為特定用語，表達神話傳說中從真實動物幻想出來的神祇異物。

須先說明，神異動物取材自動物，然而不包括人類。《周禮》〈大司徒〉和《爾雅》證明漢族將人類撇除對動物的認知之外⁷⁶，鯀禹治水神話和陷湖傳說中

⁷⁵ 《鍾敬文民間文學論集》，頁 164-194。

⁷⁶ 古代漢族與現代科學對「動物」的定義不同，古代漢族將人類從動物界區別開來。《周禮》〈大司徒〉從「動物」、「植物」和「其民」三方面說明人類與動物非同類生物：《周禮》〈大司徒〉曰：「以土會之灋辨五地之物生。一曰山林，其動物宜毛物，其植物宜阜物，其民毛而方。二曰川澤，其動物宜鱗物，其植物宜膏物，其民黑而津。三曰丘陵，其動物宜羽物，其植物宜覈物，其民專而長。四曰墳衍，其動物宜介物，其植物宜莢物，其民皙而瘠。五曰原隰，其動物宜羸物，其植物宜叢物，其民豐肉而庠。因此五物者民之常，而施十有二教焉。」見阮元校，《周禮注疏》（北京：中華書局，1957），卷十，〈大司徒〉，頁 354。《爾雅》〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，按動物的外觀和習性分類，「蟲」指昆蟲；「魚」指水生動物，「鳥」指二足而羽的禽類，「獸」指四足而毛的獸類，「畜」人類蓄養的動物，人類不屬於任何一類，再證周代的看法。見阮元校刻，《爾雅注疏》（北京：中華書局，1980），卷九至十，〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，頁 387-470。

神話動物的外形和能力均是按先秦以來定義的動物構想出來。半人獸神則是從這基礎上添加人類的局部外觀，是初步擬人化的現象，但本質上仍屬神異動物，如共工、相柳、河精等與水有關的能力來源是蛇、魚⁷⁷。

至於「神異」的含義，詳見如下：所謂「神」，按《說文解字》〈示部〉解作「天神引出萬物者也」⁷⁸，即創造或主宰萬物的神祇；《辭源》解作「天神」、「神靈」⁷⁹。神是萬物的神化、形象化的超自然體，人類對神的崇拜、敬仰衍生神話和祭祀儀式⁸⁰分別作為紀錄神的神聖故事和敬神的具體方式。所謂「異」，與「尋常」對立，按何休（129-182）注《春秋公羊傳》：「異者，非常可怪」⁸¹，《辭海》則解作意義相近的「奇特」，指「異人」、「異能」皆出自此義⁸²。各地傳說記載不尋常的人類、動物、植物甚至無生物，擁有異於自然的外形和能力，屬於異類或異物，人類視之為怪異而非神聖。「神異」一詞按《辭源》和《漢語大詞典》均解作「神靈奇異」⁸³，用於形容超乎現實、自然的現象、人與物，晚於漢代已有紀錄並作為《神異經》一書的標題⁸⁴。

神話、傳說中的神異動物形容為「神異」，其形軀和能力皆異於現實可見的動物。整體上卻異於動物，從「神」、「異」字義之別，可分為神祇和異物。《山

⁷⁷ 共工神話見《淮南子集釋》，卷四，〈地形訓〉，頁 370。山海經校注》，卷八，〈海外北經〉，頁 233。相柳神話見河精記載見尸子著；江繼培、孫星衍輯，《尸子》（北京：中華書局，1985），〈存疑〉，頁 66。

⁷⁸ 許慎撰；段玉裁注，《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1981），卷一，〈示部〉，頁 3。

⁷⁹ 商務印書館編，《辭源》（北京：商務印書館，1990），頁 2269。

⁸⁰ 《拾遺記》〈夏禹〉載鯀化為玄魚形的河精後，「海民」修立鯀廟，「四時以致祭祀」，禹因「聖德之感」，不踐羽山之地，可見鯀變形為神異動物後被奉為水神，百姓視之為神聖，屬於神祇。見蕭綺錄，《拾遺記》（北京：中華書局，1981），卷二，〈夏禹〉，頁 33。

⁸¹ 何休注，《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，1990），頁 25。

⁸² 台灣中華書局辭海編輯委員會，《辭海》（台北：中華書局，1998）頁 3055。

⁸³ 「神異」一詞的解釋見《辭源》，頁 2272；漢語大詞典編輯委員會編，《漢語大詞典》（香港：三聯書店、漢語大詞典出版社，1992），頁 875。

⁸⁴ 東方朔撰，《神異經》（北京：中華書局，1991），〈提要〉，頁 35-37。

海經》紀錄大量半人獸神，如〈南山三經〉中天虞山至南禺山共十四山「其神皆龍身而人面」，是半人半龍的山神，「其祠皆一白狗祈，糲用稌」⁸⁵，擁有特定的祭祀儀式。另外，神話、傳說中的異物同樣借鑒動物之外形和能力，卻必然經過異化。如「怪哉」之蟲「赤色，頭、牙、齒、耳、鼻盡具」，由憤氣所生，人喝由怪哉浸泡的酒便能消憂⁸⁶，出生、樣貌、功能三方面均異於一般昆蟲，卻不被人奉為神明。以上可見，神異動物包括神祇和異物的形象來自動物，其外觀和能力卻超越真實事物。

神話傳說與「神異」一詞產生密切聯繫，可見東方朔撰的《神異經》。《神異經》沒有解釋「神異」之義，但記載荒外大量「怪誕不經」的神祇及異物，作為本文定義「神異」的重要參照。經中不乏具局部動物特徵且擁有奇特外觀和力量的神祇和異物，屬於神異動物。神祇方面，東王公「人形鳥面而虎尾，載一黑熊」，經常與玉女投壺，可見其半人半獸的神祇地位；共工「人面朱髮，蛇身人手足」，是人蛇糅合的兇惡水神。⁸⁷異物方面，人面菟（即虎）身的訛獸能說話欺人，人食之亦會說謊；橫公魚「長七八尺，形如鯉而赤」，入夜化為人，均是虎、魚的異化。⁸⁸《神異經》中的神祇和異物說明神異動物皆擁有奇特外觀和特殊能力，從外與內展現「神靈奇異」之特點，與《辭海》、《漢語大詞典》對「神異」的理解相近。

⁸⁵ 龍身人面神見袁珂校注，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），卷一，〈南山經〉，頁 19。袁珂解釋「其祠皆一白狗祈，糲用稌」，即祭祀牠們的方法「都是用一隻白狗割出血來塗鐘鼓寶器的縫隙，然後陳牲以祭；祀神的精米用稻米」，見袁珂校譯，《山海經校譯》（上海：上海古籍出版社，1985），卷一，〈南山經〉，頁 18-19。龍身人面神有特定的祭祀方式和祭品，是人類崇敬的神異動物。

⁸⁶ 李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷四七三，昆蟲一，〈怪哉〉，頁 3893。

⁸⁷ 《神異經》〈東荒經〉載東王公神話，〈西北荒經〉載共工神話，屬於神異動物中神祇的例子，見《神異經》，〈東荒經〉，頁 3；〈西北荒經〉，頁 22-23。

⁸⁸ 《神異經》〈西南荒經〉載訛獸神話，〈北方荒經〉載橫公魚神話，屬於神異動物中異物的例子，見同上書，〈西南荒經〉，頁 17；〈北方荒經〉，頁 25-26。

「神異動物」暫未成為研究漢族神話、傳說的專有名詞，然而台灣蘇敏如嘗試此為研究對象，關注《太平廣記》中神異動物的重要性。「神異動物」一詞具有一定的概括性和準確度，適合用作形容神話、傳說中某一類擁有共同特點的角色。成為本研究的關鍵詞。本文參考蘇敏如的定義，加以修改，界定此語的含義。

所謂的神異動物，就是能突破初民能力所及者，或對初民生命具有威脅者皆屬之。它們所顯現的神奇力量，主要是預示天象、天災；其形體強調力量的集中複合，故出現人獸或眾獸合體的奇特外形；其特殊功能不僅偏重身體疾病的醫療，還具有消厄作用，以達到鎮定精神的目的。⁸⁹

蘇敏如的定義呼應了《神異經》中的神異動物形象，指出外在和內在兩方面異於尋常、神秘奇特的特徵。外在方面，神異動物擁有怪誕外形⁹⁰，通常呈人獸或多獸合體，是內在力量的彰顯，《神異經》中人面蛇身的共工和多獸合體的窮奇吻合以上的外觀特點⁹¹。蘇敏如沒有強調神異動物形軀的可變換性，然而從一物化為另一物的變形是部分神異動物的外在特徵，突顯一般人類、動物欠缺的生命變化能力。《神異經》中橫公魚是生命力極強的怪魚，形軀日變，能夠「晝在

⁸⁹ 蘇敏如，《中國水界神異動物象徵研究——以〈太平廣記〉魚、龜、蛇、龍為例》（嘉義：國立中正大學中國文學所碩士論文，2007），頁 24。

⁹⁰ 「怪誕」一詞的解釋詳見第三章第三節「靜態變形的怪誕力量」。

⁹¹ 《神異經》中神異動物均擁有怪誕外形，如共工神話見《神異經》，〈西北荒經〉，頁 22-23。〈西北荒經〉又載一獸名「窮奇」，外形一曰「狀似虎有翼能飛」，一曰「似牛，而色狸，尾長曳地」而狗頭人形，兩說皆指窮奇是多獸或人獸合體。窮奇「知人言語」，「聞人鬪，輒食直者，聞人忠信，輒食其鼻，聞人惡逆不善，輒食獸牲饋之」，通人類語言和懂得分辨善惡，卻是善惡顛倒的惡獸，見《神異經》，〈西北荒經〉，頁 22。

湖中，夜化為人」，且使用烏梅以外「煮之不死」⁹²。共工、窮奇和橫公魚之例從外形變化說明神異動物的生命神異性。

內在方面，神異動物的力量非比尋常，呼應其外形。神異動物的形象借鑒動物，擁有的力量是動物的神異化，《神異經》載南方有似鹿豕首的「無損獸」，「人割取其肉不病，肉復自復」⁹³，人類幻想神異動物有形軀不損的能力。再者，動物是棲於大自然，人類想像神異動物的力量跟天象、天災的出現連結，後來才引申至人類有關（如生死、疾病、福禍、戰爭等）。《神異經》記載扶桑山有玉雞率領天下之雞報曉，使「潮水應之」⁹⁴；溫湖有長八尺的巨大鮒魚，「食之宜暑而辟風寒」⁹⁵，二例說明神異動物有影響自然和人類的力量。按蘇敏如的定義和《神異經》的例子，神異動物擁有異於人類和動物的怪誕外形，突顯神秘的內在力量。

本文定義「神異動物」為：神話和傳說中取材自真實動物而經人類幻想創造出來的虛構角色，或可變形的怪誕外觀異於真實，神秘力量亦超越現實。古代神話傳說中神異動物通常具備掌握自然的超凡能力，降災、消災、預兆尤其常見。神異動物包括神祇和異物，前者帶有神聖性，深受官方或（和）民間崇

⁹² 橫公魚引文見同上書，〈北方荒經〉，頁 25-26。《神異經》中神異動物與另一生物互變的例子獨見於橫公魚，這種變形方式在漢族神話、傳說常見，《山海經》〈西山經〉云欽𪚩（郝懿行注欽𪚩即堪坏，引司馬云是人面獸形）被天帝戮後，「化為大鵑，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鵠，見則有大兵」。見《山海經校注》，卷二，〈西山經〉，頁 42-43。《莊子》〈逍遙遊〉載鯤化為鵬的神話：「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之大，不知其幾千里也。」見郭慶藩輯，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961），卷一，〈逍遙遊〉，頁 2。《玄中記》記載狐精有形體常變的特徵：「狐五十歲，能變化為婦人。百歲為美女，為神巫，或為丈夫與女人交接，能知千里外事，善盅魅，使人迷惑失智。千歲即與天通，為天狐。」見《太平廣記》，卷四四七，狐一，〈說狐〉，頁 3652。

⁹³ 《神異經》，〈南方經〉，頁 15。

⁹⁴ 同上書，〈東荒經〉，頁 6。

⁹⁵ 同上書，〈東南荒經〉，頁 10。

拜，人們修建廟宇、定時祭祀以表崇敬；後者外形和力量怪異，人或敬畏卻不奉為神明，故沒有相應的祭祀。

怪誕外觀是人類察覺事物神異的直接來源，同時是內在能力的外顯。漢族神話傳說敘述簡潔，但神異動物的外形描寫經常佔據一定篇幅。以下按外形為標準，將鯀禹治水神話和陷湖傳說之神異動物分為五類，說明本文研究對象的類別及其異同，界定「神異動物」一詞涵蓋的範圍。

一、全獸形神異動物：由一種或以上動物（以下分類所指的「動物」均不包括人類）形成，例如鯀禹治水神話中應龍是擁有治水神格的有翼神龍；陷湖傳說中的靈蛇是帶來地方洪水的戴角蛇⁹⁶；

二、半人獸形神祇：一種或以上動物和人類糅合而成，建基於人、獸、神混雜的原始思維，如人面蛇身的水神共工和白面長人魚身的河神河精⁹⁷。

由於先民相信生命流動而不靜止，神異動物和人類的形體有變化的靈活性，兩者外形上本無聯繫卻可變換，因而衍生以下三類：

三、動物化人：神異動物為化人類，如禹鑿龍門時遇的豕犬擁有人獸互變的能力，陷湖傳說中巨魚死後化為人形龍子⁹⁸；

⁹⁶ 應龍的記載見洪興祖注，《楚辭補注》（北京：中華書局，1983），卷三，〈天問章句〉，頁 91。陷湖傳說經常出現戴角蛇，疑是龍蛇糅合，參考《後漢書》注引《益州記》，見范曄撰；李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《益州記》，見《太平御覽》，卷七九一，四夷部，〈邛〉，頁 3506。

⁹⁷ 共工神話見《淮南子集釋》，卷四，〈地形訓〉，頁 370。河精記載見尸子著；江繼培、孫星衍輯，《尸子》，〈存疑〉，頁 66。

⁹⁸ 豕、犬記載見《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 38。陷湖傳說的巨魚被吃後化為人形龍子，雖為人形，仍然保留龍的神秘力量，具有人類和龍的特徵，在第三章詳細分析。見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；劉斧撰輯，《青瑣高議》（上海：上海古籍出版社，1983），後

四、人永久化為動物：人類本不是神，非自然死的特殊情況下永久化為神異動物，通常與重生主題有關，以鯀死後化水族為例⁹⁹；

五、人短暫化為動物：人類本不為神，特殊情況下暫時化為神異動物，呈現人獸互變的關係，成為擁有神力的途徑，以禹通轅轅山化熊為例¹⁰⁰。

2. 神異動物在洪水神話傳說的重要性

神話傳說產生大量神異動物，與先民的生活狀態關係密切。原始漢族「百獸相與群居」¹⁰¹，並觀察到不同動物具備人類欠缺的能力和外觀特徵，繼而崇敬和依賴動物¹⁰²。他們相信大自然如同人類擁有生命和靈魂，是為「萬物有靈論」(Animism)¹⁰³，將動物神化、異化為神祇、異物。先民又相信神異動物通常擁有奇特外觀，既強調其特殊能力，又營造神秘氣氛和恐懼感。

神異動物在洪水神話傳說擔當重要角色，羅綱（1954- ）解釋「角色」即「事件的行動者」，能夠引起或經歷故事中的主要事件，在敘事結構具功能作用。¹⁰⁴神異動物在漢族的洪水神話傳說往往是串連整體結構中因果關係的關

集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

⁹⁹ 徐元誥撰；王樹民、沈長雲點校，《國語集解》（北京：中華書局，2002），卷十四，〈晉語〉，頁 437。

¹⁰⁰ 《淮南子》佚文，不見於今本，洪興祖注《楚辭》及顏師古注《漢書》皆引此文，見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97；班固撰；顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1960），卷六，〈武帝本紀〉，頁 190。

¹⁰¹ 《山海經校注》，卷七，〈海外西經〉，頁 222。

¹⁰² 神異動物在世界各地文化的神話傳說尤其普遍，費爾巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804-1872）強調動物對人類的重要性，指出動物對人而言是必要的存在。Ludwig Feuerbach, *The Essence of Religion* (Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2004), p. 4.

¹⁰³ 萬物有靈又名泛靈論，英文原名為 Animism，由英國學者泰勒（Edward Burnett Tylor, 1832-1917）提出原始人對於靈魂的一般概念具有廣泛性和徹底性。人有靈魂的學說擴大，原始人相信動物有靈魂，樹木和其他植物的靈魂也按特殊的和有點不確定的途徑隨之而來。最後，非生物體的靈魂把一切理論引到了極限。Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. 1 (London: John Murray, 1871), pp. 377-453.

¹⁰⁴ 羅綱，《敘事學導論》（昆明：雲南人民出版社，1994），頁 101。

鍵：在因，經常作為發洪者；在果，是人類治水或得救的依靠對象。神異動物和洪水的關係是怎樣建立的？神異動物往往是洪水形象化、神異化的表現方式之一¹⁰⁵，源於動物崇拜和水崇拜（詳見附錄四），王鐘陵（1943- ）分析：

原始人類是真心地相信自然物之有神異的。他們認為，許多人與獸、獸與獸相糅合的怪物的出現，是和自然災害「大水」、「大旱」、「大風」之類相聯繫。¹⁰⁶

原始人不理解洪水的成因，故不視洪水泛濫為單純的自然現象，而是有神靈操控的奇異現象。他們幻想神靈的怪誕外觀，經常取材自真實動物並加以想像，產生大量的神異動物，並通過神異的外形突顯其內在的神秘能力。鯀禹治水神話和陷湖傳說的神異動物多以水族為取材對象，尤其蛇、龜類能夠游走於海陸之間，先民看來神秘而奇異，故想像大量外形與蛇、龜有關的神異動物。除了現實中存在的動物，虛構的複合動物——龍¹⁰⁷亦是洪水神話傳說常見的神祇或異物的（整體或局部）外形。先民將洪水的出現與神話、傳說中神異動物扯上相關，如人面蛇身的共工、靈蛇各自成為鯀禹治水神話和陷湖傳說中的施水者，玄龜則是禹治水的主要助力之一¹⁰⁸。

¹⁰⁵ 向松柏，《中國水崇拜》（上海：三聯書局，1999），頁 81-103。

¹⁰⁶ 《中國前期文化——心理研究》，頁 24。

¹⁰⁷ 龍是神話動物之說法的支持者眾，例如聞一多認為龍是一種圖騰，只存在於圖騰中而不存在於生物界中的一種虛擬生物，是由許多不同圖騰合成的一種綜合體。見聞一多，〈伏羲考〉，刊於《神話與詩》，頁 25-26。龐進（1956- ）又指龍是中國古人對蛇、鱷、魚等動物和雷電、雲、虹霓等自然天象多元融合而產生的一種神物。龍崇拜以自然崇拜為基礎，是自然崇拜的升華。見龐進，《中國龍文化》（重慶：重慶出版社，2007），頁 3。

¹⁰⁸ 洪水來臨與外形取材自水族的神異動物有關，見《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578；《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268；《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 37。

神異動物有三個主要作用：（一）變形是神異動物的重要形象特徵，強調內在的神異性，人獸互變更提供重生的可能，反映古人對生命的理解。（二）至於神異動物在洪水神話、傳說的功能，不單呈現古人的豐富想像，更擔當不同角色表達不同主題。鯀禹治水神話的神異動物惡神充分表現洪水的恐怖威脅，又借神異動物助力突顯治水之難和襯托禹的勇毅；後起的陷湖傳說加強神異動物的權威性，結合禁忌和勸善懲惡的主題。（三）神異動物在多篇文本擔當重要而重複的角色，築起兩類洪水神話傳說的二元對立結構。神異動物在鯀禹治水神話和陷湖傳說擔當不同角色，固然與其他人物形成不同結構。

總括而言，神異動物在鯀禹治水神話和陷湖傳說擔當重要角色，反映不同時代人類對水患的關注和畏懼。神異動物更有表達主題和構築結構的敘事功能，本論文嘗試發掘神異動物在漢族洪水神話傳說的重要性，探討其在敘事和文化思維的意義。

（四）時間範圍

鯀禹治水神話和陷湖傳說經過歷代流傳至今，過大的時間跨度不利以神異動物為切入點，探索古代漢族文化思維和民間信仰。故此，本文必須劃定兩個母題時間上的研究範圍。

蘇聯普洛普（Vladimir Propp, 1895-1970）提出當所要考察的故事不再呈現新的功能時，材料的收集便可以告一段落，並提出囊括過多材料必然引致篇幅過長的結果，所以主要考慮的不是材料的數量，而是對材料所做的分析的質量。

¹⁰⁹ 呂微又說：「當我們發現故事的類型化已經達到成熟階段時，我們的材料收集便可暫告一個段落了。」¹¹⁰ 神話和傳說的版本甚多，然而當中的故事結構和主要人物大致相同，為免篇幅冗長，本文參考以上兩位學者的說法，同樣以類型成熟階段作為時限，研究雛型至成熟的鯀禹治水神話和陷湖傳說。

本文以先秦至魏晉的鯀禹治水神話作為研究範圍（詳見附錄一）。早期神話片斷零碎且缺乏系統¹¹¹，但主要內容和角色相近，神異動物在鯀、禹治水過程頻繁出現，通常作為英雄的大敵或助力；且人類英雄不是神，卻透過變形為神異動物得到再生（鯀化水族）或通山（禹化熊）的神力。換言之，敘述鯀禹治水並以神異動物作為主要角色是神話選取的主要條件。本文以魏晉為限，由於唐以後新的神異動物相繼產生，無支祁和黃牛分別成為禹的大敵和助力¹¹²，卻沒有新的功能出現。另外，神話流播時亦吸納當時文化，唐後的神話紀錄或多或少脫離神話初期面貌，從漢族早期的文化思維和民間崇拜中脫落，逐漸小說化，故本文以先秦至魏晉紀錄的鯀禹治水神話作為主要研究範圍。

陷湖傳說始載於東漢高誘注《淮南子》¹¹³，選取下限則設在宋代。陷湖傳說屬於丁乃通（1915-1989）《中國民間故事索引》中 825A*「懷疑的人促使預言中的洪水到來」型，從東漢至宋代的紀錄基本上符合警告、洪水的來因和結果

¹⁰⁹ Vladimir Propp, *Morphology of the Folktale*, translated by Laurence Scott; with an introduction by Svatava Pirkova-Jakobson (Austin, Texas: University of Texas Press, 1968), pp. 19-24.

¹¹⁰ 《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》，頁 29。

¹¹¹ 參考茅盾，〈中國神話研究初探〉，刊於茅盾，《神話研究》（天津：百花文藝出版社，1981），頁 125-141。

¹¹² 無支祁神話始載於唐代《戎幕閑談》，見《太平廣記》，卷四六七，〈李湯〉，頁 362。出現黃牛鯀禹治水神話始見於宋代，陸游，《陸游集》（北京，中華書局，1976），卷四十八，〈入蜀記〉，頁 2454。

¹¹³ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

三個組織部分¹¹⁴，主要敘述人們吃掉巨魚、（意圖）殺傷靈蛇恩親或故意挑戰神明預言，違犯神諭或動物禁忌，得到地陷為湖的懲罰，少數人得救。傅光宇指出宋代劉斧撰《青瑣高議》〈大姆記〉是「陷湖傳說中情節詳備的最發達的形態」¹¹⁵，這個觀點從對照〈大姆記〉和以前的陷湖傳說言可證¹¹⁶。明代或以後陷湖傳說的預言者由石龜轉為石獅子¹¹⁷，但沒有出現新的功能，本文以宋代為限亦屬合理。近代的陷湖傳說經常融合兄妹遺民神話，如搜集於吉林的〈高公高婆〉¹¹⁸，但陷湖母題的情節結構大多維持不變，為了有效而集中探討陷湖傳說中的神異動物，本文選取陷湖傳說的原則有二，一是以宋代為時限，二是以神異動物作為主要角色（詳見附錄二）。

四、研究方法

闡述研究方法之先，須解釋中國神話學的複雜性。首先，神話學是跨學科的研究範疇¹¹⁹，研究核心始終是神話本身的價值和意義，傳說承接神話而生，傳說研究亦有共同特點。例如本文第二章論及兩個母題的流播，並不是從歷史角度探討鯀禹治水和動物陷湖的真偽或考據地望，而是突顯兩者的流播過程中

¹¹⁴ 丁乃通著，鄭建成等譯，《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，1986），頁 243-244。

¹¹⁵ 傅光宇，上引文，頁 83。

¹¹⁶ 《青瑣高議》〈大姆記〉詳細記敘人類得罪龍族、違犯預言的禁忌到陷湖之災來臨的過程，解釋老婦不吃巨魚的原因和得救方法，並刻畫被人類吃掉之巨魚和老叟的外形，相對以前的陷湖傳說情節最為豐富。見《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

¹¹⁷ 由石龜轉為石獅子的陷湖傳說參考無名氏撰，《包公案》（西寧：青海人民出版社，1982），頁 56-60。從石龜到石獅演變分析見馬昌儀、劉錫誠，《石與石神》（北京：學苑出版社，1995），頁 94-124。劉守華，〈一則古代傳說的民俗依據——「石獅口內出血，地陷為湖」傳說試解〉，刊於劉守華，《口頭文學與民間文化》（北京：中國文聯出版社，1989），頁 200。

¹¹⁸ 中國民間文學集成全國委員會、中國民間文學集成吉林卷委員會編，《中國民間故事集成吉林卷》（北京：中國文聯出版公司，1992），頁 10-12。

¹¹⁹ 神話與文學、史學、民俗學和文化人類學等學科有密切關係，可參考馬昌儀主編，《中國神話學文論選萃》（北京：中國社會科學出版社，1994），頁 1-753。不同論者運用的研究方法各異，研究以神話作為主體，屬於神話學研究。

的演變。神話傳說研究亦有別於文學研究，文學性不是本文的研究重心，而從神話的象徵、主題、結構等發掘神異動物的重要性和先民的創造力。故此，本文屬於神話學研究，保留跨學科的自由度，增加漢族洪水神話傳說中神異動物研究的切入角度和層次。

再者，由於中國神話學經西方神話學理論傳入逐步發展而成，且中西神話經常出現相同或相近的母題、主題、情節，西方理論適用於中國神話傳說研究。本文透過西方神話學中的變形律（*Metamorphosis*）和二元對立論（*Binary Opposition*）分析神異動物的外觀特徵和擔當之角色，探討當中蘊藏的文化思維和民間信仰。

另外，獨立分析一則神話和傳說，難以突出其獨特性，因此比較研究是中外神話學的常見方法¹²⁰，鹿憶鹿亦言：「神話學是最需要和最適宜進行比較研究的一個領域」¹²¹。本文集中討論漢族的洪水神話和傳說，兩者同樣出現大量神

¹²⁰ 比較神話學在中外神話研究十分普遍，即是將不同地域、時期、母題和主題的神話進行比較，藉以探討社會、歷史、文化之異同，亦為片斷零碎的神話提供全面的解釋。比較神話研究的專書甚多，聞名中外的有英國學者繆勒（*Friedrich Max Muller, 1823-1900*）的《比較神話學》（*Comparative Mythology*）。他早在 1856 年將比較方法用於神話學，發表 ‘*Essay on Comparative Mythology*’ 主張印歐民族宗教同源之說，後來著有《比較神話學》（*Comparative Mythology*），詳細分析不同語系（如閃含語、雅利安語〔即印歐語〕和突厥語乃至由雅安語語系分化的日耳曼、拉祜、希臘和梵語語系）的民族皆擁有同一母題——太陽神話，提出各地最早的神話一定與太陽有關。See *Friedrich Max Muller, Comparative Mythology* (Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2003), p.181. 李福清認為「如果我們作故事情節之比較，會發現某一個故事（常常會發生在許多故事中）的情節，許多民族一樣類似，並提出三個可能原因：一、民族有共同來源，二、在同樣的社會有同樣的觀念、信仰基礎上產生了類似的母題與情節，那是類型學的例子；三、也可能是從一個民族流傳說另一個民族的故事。見《神話與鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，頁 12。民族之間不同主題的神話比較常見，可參考謝選駿，《神話與民族精神——幾個文化圈的比較》（濟南：山東文藝出版社，1986），頁 1-420；蔡茂松，《比較神話學》（烏魯木齊：新疆大學出版社，1993），頁 1-251。按同一母題的漢民族神話比較，可參考《中國文化的精英：太陽英雄神話比較研究》，頁 1-990。鹿憶鹿則按同一洪水母題的台灣原住民和中原地區神話作比較，見《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》，頁 1-398。

¹²¹ 《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》，頁 24。

異動物，（一）貫穿外觀上的變形定律；（二）並將神異動物和洪水連成親密關聯，卻藉此表現迥異的主題，（三）又與不同角色排列成不同的結構。兩個母題相似而相異之處可從比較研究深入探索。（篇幅所限，中外或漢族與少數民族的洪水神話傳說比較將不作為本文研究重心。）

至於具體的研究方法，以下舉出本文主要運用的兩個神話理論。漢族洪水神話傳說中的動物角色稱之為「神異動物」，其怪誕的外型是重要因素。怪誕外形反映神異動物的神秘能力，其怪異而神聖的形體值得深究。第三章從變形律角度，參考樂蘅軍（1934- ）的變形分類¹²²，分析諸多角色化為神異動物的動態變形，和大量半人半獸神祇的靜態變形，探討古代漢族對生命、自然、力量的想法。

神異動物在鯀禹治水神話和陷湖傳說的重要位置，可從李維史陀（Claude Lévi-Strauss, 1908-2009）的二元對立論，探討神異動物之間或與人類角色之間的聯繫。第五章不著眼於神話和傳說的歷時性、獨立性以及情節、角色的個別意義，而歸納洪水神話、傳說中不同的二元對立結構，從關係上的異處尋找神話的意義及解決矛盾的方法。¹²³鯀禹治水神話和陷湖傳說呈現人與神異動物不同方面的對立關係，並反映洪水帶來生死的深層矛盾，最終試圖化解各自的衝突並消除古人的心理威脅。

¹²² 樂蘅軍，〈中國原始變形神話試探〉，刊於樂蘅軍，《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1977），頁 1-37。

¹²³ Claude Lévi-Strauss, 'The Structural study of Myth', in *Structural Anthropology*, translated by Monique Layton (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1977), pp. 206-231.

五、 研究架構

綜上所述，本文為分六章，除了第一章緒論和第六章總結，第二章至第五章探討神異動物與洪水神話和傳說多方面的互聯性（見圖表一）。

第二章追溯鯀禹治水神話的流播及陷湖傳說的地域分佈，說明洪水神話傳說在漢族的傳承性和地域性。再者，兩個母題指涉不同的洪水真象，且陷湖傳說以伊尹出生神話為原型，跟鯀禹治水神話敘述形象不同的神異動物。第二章釐清陷湖傳說的洪水真象和原型，為往後章節提供清晰的背景基礎。

第三章從動態變形和靜態變形，分析洪水神話傳說中神異動物的形象規律。神異動物的異常外形和神秘力量相關，變形理論有助探討漢族認識和解釋生命、生死的思維模式。

第四章著重分析神異動物在洪水神話傳說擔當的不同角色，藉此表現敘事主題，鯀禹治水神話側重人類英雄艱辛的治水過程和勇毅的治水精神，陷湖傳說則說明洪水的成因和人類結果，表現報應、報復、報恩的因果內涵。

第五章透過歸納神異動物在二元對立結構的位置，先分析鯀禹治水神話和陷湖傳說的表面結構。鯀禹治水神話方面，神異動物既是惡神又是助力，人類對動物乃至大自然時敬時惡，這種複雜心理是否矛盾值得探討。陷湖傳說中，神異動物掌控天災，且人類沒有抵抗的意識和能力，人在天災和兇猛動物當前顯得渺小。兩個母題呈現的結構不同，深層結構卻有共通點，本章的小結分析

兩者如何各自化解洪水帶來的生死衝突。

總括而言，本文以神異動物作為研究核心，從變形、主題、結構三方面分析神異動物的外觀特點和敘事上的重要意義。本文探討鯀禹治水神話和陷湖傳說中神異動物的不同作用，挖掘古代漢族的文化思維和民間信仰。

圖表一：論文架構圖表

第二章 鯀禹治水神話與陷湖傳說的起源及流播

鯀禹治水神話和陷湖傳說的產生時代距今久遠，歷代流傳至中國各地，其發源和流播眾說紛紜。¹²⁴兩個母題指涉的洪水現象有異，前者是成因未明的大水，後者反覆提及「陷」、「反」的字眼表示地質變化與洪水的關聯，洪水真象有待探索。再者，不同地域流傳內容不一的鯀禹治水神話和陷湖傳說，其流播及分佈值得探究。另外，陷湖傳說較晚出現，東漢時始有記載的兩篇地方性洪水傳說發生於今安徽和河北，並已呈現完整的情節發展和結構雛型，原型或與伊尹出生神話有關。

鯀禹治水神話和陷湖傳說的起源及流播存疑，深入分析其中神異動物的重要意義之先，本章探討三方面以釐清背景，包括：劃定兩個母題各自流傳的漢族所在地，區分各自指涉的洪水現象及查究陷湖傳說的原型，為往後漢族洪水神話傳說中的神異動物及漢族思維分析奠定基礎。

¹²⁴ 研究鯀禹治水神話和陷湖傳說起源的著作甚多。學術界探討鯀禹神話起源經常與夏族歷史並談，如徐旭生（1888-1976）的〈1959年夏豫西調查「夏墟」的初步報告〉從豫西夏墟的發現提出鯀禹神話起源於此地，見徐旭生，〈1959年夏豫西調查「夏墟」的初步報告〉，刊於《考古》，1959年11期，頁593。錢穆（1895-1990）在考據夏部落的根據地兼談禹的治水範圍，見錢穆，《國史大綱》（香港：商務印書館，1989），頁12-18。張振犁（1924-）則查究鯀禹治水神話的流變，說明神話傳播擴至各地的過程，見張振犁，《中原古典神話流變論考》（上海：上海文藝出版社，1991），頁210-225。沈長雲（1944-）推敲該場洪水的發生時期和影響程度，兼提出大禹洪水應是信史，見沈長雲，〈論禹治洪水真象兼論夏史研究諸問題〉，刊於《學術月刊》，1994年第6期，頁72。陷湖傳說的起源討論如下：鍾敬文研究陷湖傳說與古代伊尹出生神話的關係，以及傳說流傳至近代的變異，見《鍾敬文民間文學論集》，頁164-172。萬建中將多篇陷湖傳說歸納出演變過程，見萬建中，〈地陷型傳說中禁忌母題的歷史流程及其道德話語〉，刊於《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》，2001年第2期，頁59。何紅一探討陷湖傳說指涉的災異與地震有關，並梳理傳說的流播過程，見何紅一，上引文，頁82。

一、鯀禹治水神話流播考

由於禹的功績惠及周邊部落，夏族後裔隨朝代更替往外遷徙，加上長期受水災侵擾的漢族渴望抗洪者的出現，夏族的鯀禹治水神話流傳至中國各地，禹因此成為歷史上和神話中屹立不搖的人民英雄¹²⁵。本節嘗試從先秦至魏晉重要的鯀禹治水神話包括禹逐共工、通轅轅山、娶塗山氏、鑿龍門、殺防風等，探索此母題的流播過程，說明其重要性和普及性，亦為往後的神話分析劃定地域範圍。

（一）鯀禹治水神話的發源地

顧頡剛、錢穆、徐旭生、王孝廉認為鯀禹治水神話很可能發源於河南中部黃河伊水、洛水一帶。¹²⁶中原是華夏文明的發祥地之一，神話發源於此的說法並不是毫無根據，以下從禹通轅轅山、娶塗山氏及禹都陽城的根據地說明鯀禹治水神話發源於伊洛流域之說的可信性。

¹²⁵ 歷史學派和神話學派研究鯀禹治水神話的重心不同：歷史學派關注神話的歷史意義和價值，具代表性的著作有丁山（1901-1952）的《中國古代宗教與神話考》，當中考據洪水發生的時間以及提出「堯典洪水即中國歷史的起點」，見丁山，《中國古代宗教與神話考》（上海：上海書店出版社，2011），頁 219-223。顧頡剛（1893-1980）在《古史辨》探討神話的來源地、禹是蟲、治水本相、鯀禹與堯舜的關係等問題，關注神話的歷史真相和歷史演變，見顧頡剛，《古史辨》第一冊（上海：上海古籍出版社，1982），頁 142-194。換言之，歷史學派將神話視為史料，著眼於神話與歷史的關係。神話學派則著眼於神話本身的意義和價值，如胡萬川（1947-）分析鯀禹治水神話屬撈泥造陸型神話，見胡萬川，《真實與想像——神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2002），頁 1-42。陳建憲分析鯀禹神話貫穿「英雄戰水怪」的母題，又探討共工與洪水的關係、鯀失敗的原因及息壤的象徵意識，見陳建憲，《神話與英雄：中國古代神話的母題》（北京：三聯書店，1995），頁 213-226。神話學派主要解釋神話及神話中事物的意義，為神話提供不同解讀。

¹²⁶ 顧頡剛、錢穆、徐旭生、王孝廉認為鯀禹治水神話發源河南，見顧頡剛，〈古代巴蜀與中原的關係說及其批判〉，刊於顧頡剛，《論巴蜀與中原的關係》（成都：四川人民出版社，1981），頁 1-72；《國史大綱》，頁 12；《中國古史的傳說時代》，頁 161；王孝廉，《水與水神》（北京：學苑出版社，1994），頁 28。

首先，先秦早已流傳禹伐黃河水神共工的神話。《山海經》〈大荒西經〉是禹伐共工的最早記載：「有禹攻共工國山」¹²⁷，《荀子》〈成相〉又載「禹有功，抑下鴻，辟除民害逐共工」¹²⁸，說明禹逐共工的目的是治水。共工是古共工氏部落首領，後來成為該氏族拜祭的水神，郭沫若（1892-1978）、徐旭生、閔德亮分析共工活動於河南西北部、山西南部的黃河流域。¹²⁹儘管共工成為水神，卻在黃河流域留下惡名，《淮南子》〈本經訓〉載：「舜之時，共工振滔洪水以薄空桑」¹³⁰，共工無疑是這場洪水的元兇，故此禹伐共工是治水神話的重要一環。伊洛屬於黃河支流，禹逐共工的神話證明鯀禹神話很大可能源於伊洛流域。

另外，禹化熊通轆轤山的神話正發生於伊洛流域（見圖三）。宋代洪興祖（1090-1155）《楚辭補注》引《淮南子》：「禹治鴻水，通轆轤山，化為熊，謂塗山氏：欲餉，聞鼓聲乃來。」¹³¹轆轤山的位置明確，據唐代司馬貞索隱《史記》〈曹參世家〉：「《地理志》陽武、緱氏二縣屬河南。轆轤，道名，在緱氏南」¹³²，轆轤山位於古河南緱氏縣，即今偃師縣東南方，屬於伊洛一帶的地域。西漢河南伊洛一帶已傳流禹化熊通山的神話，突顯神話英雄的異能。

¹²⁷ 《山海經校注》，卷十六，〈大荒西經〉，頁 387。

¹²⁸ 《荀子集解》，卷十八，〈成相篇〉，頁 463。

¹²⁹ 共工的活動範圍：郭沫若認為共工族「長期活動的地方應是今河南西部伊水和洛水流域。」見郭沫若，《中國史稿》（北京：人民出版社，1976），頁 109。徐旭生認為與共工活動區域有關的共縣，「今為河南輝縣，共北山就是輝縣西北七里的蘇門山。」見《中國古史的傳說時代》，頁 154-156。閔德亮則綜合《山海經》共山、共水等地，說明共工氏部族的主要聚居地和活動中心位於黃河中游的河南西部、山西南部之間的黃河兩岸，且以「共」為名的地方應是共工氏及甚後裔遷居擴展之處。見閔德亮，《中國古代神話文化尋蹤》（北京：人民出版社，2011），頁 256-258。

¹³⁰ 《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578。

¹³¹ 《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97。

¹³² 司馬遷撰，《史記》（北京：中華書局，1959），卷五十四，〈曹相國世家〉，頁 2024。

圖一：鯀禹治水神話的發源地¹³³

至於禹娶塗山氏的神話，禹妻塗山氏所居之塗山應是伊洛一帶的三塗山（今河南嵩縣，見圖一）。塗山位置暫未有定論，但三塗山之說最為可靠。唐宋塗山有四處，即會稽（位於今浙江紹興）、渝州（今重慶市江北縣）、濠州（今安徽鳳陽縣）、宣州當塗（今安徽當塗）¹³⁴，均在長江流域，按錢穆在〈周初地理志〉考據：「蓋初言大禹治水功績，極於大河而止，未及江淮。」¹³⁵當時的科技、交通所限，大禹治水以黃河為限之說合理，古塗山四說應該不是塗山氏所居之處。禹娶塗山氏的神話可理解作旨在聯盟治水的族外婚¹³⁶，說明塗山位置伊洛一帶的可信性。首先，《楚辭》〈天問〉和《呂氏春秋》〈音初〉均載禹在治水期間娶

¹³³ 此圖輯自顧頡剛、章巽編之《中國歷史地圖集：古代史部分》的「夏代圖」，見顧頡剛、章巽編；譚其驤校，《中國歷史地圖集：古代史部分》（北京：地圖出版社，1955），頁3。鯀禹治水神話經夏族後裔口耳相傳，夏朝的建立是鯀禹神話廣泛流傳的關鍵原因，故以夏代地圖標示發源地域。經過修訂，黑字粗線標示伊水、洛水流域，並以圓形圖案指明三塗山、轅轅山和陽城之地望。三塗山、轅轅山和陽城之地望參考劉守敬等編繪，《水經注圖：外二種》（北京：中華書局，2009），頁167。

¹³⁴ 塗山四說可見：蘇鶚纂，《蘇氏演義》（上海：商務印書館，1956），卷上，頁2。王楙撰，王文錦點校，《野客叢書》（北京：中華書局，1987），卷八，〈南嶽首陽歷山塗山〉，頁81。

¹³⁵ 錢穆接下分析：「禹之行跡，殆亦在大河兩岸，冀雍豫三州之間，當時所謂中國諸夏者耳，本未謂其遠至南越。」見錢穆，《古史地理論叢》（台北：東大圖書有限公司，1982），頁20。

¹³⁶ 提出禹娶塗山氏與治水有關的論著如下：方西生（1934- ）認為：「禹因為治理洪水的共同事業，已與塗山氏結成聯盟，故可以互通婚姻。」見方西生，〈夏與東夷族關係新探〉，刊於《東南文化》，1992年第2期，頁287。劉潔（1979- ）又提出從禹娶塗山氏很大程度上是以婚姻為紐帶進一步加強與南部族的友好關係，以取得他們對治水支持與合作的行為。見劉潔，〈禹娶「塗山氏」考論〉，刊於《許昌學院學報》，2010年第6期，頁82。

塗山氏¹³⁷，塗山部族的所在地應當位於禹治水的範圍內。再者，禹的治水範圍以黃河為限¹³⁸，工程繁複難靠一個部族完成，禹娶塗山氏的婚姻關係應是聯盟抗洪的族外婚¹³⁹。塗山氏很大可能居於黃河流域，即三塗山，此說法得到聞一多、顧頡剛、楊寬證明¹⁴⁰。

古史載禹建都的地方應是夏朝初期夏族的活動範圍，亦可反映鯀禹神話的發源地。《古本竹書紀年》（出自《汲冢書》）載：「禹都陽城。」¹⁴¹陽城位置今有五說¹⁴²，以潁川陽城（河南登封）之說較為可信。韋昭（204-273）注《國語》〈周語上〉可證：「禹都陽城，伊洛所近」，又云：「崇，崇高山也。夏居陽城，崇高所近。」¹⁴³禹都之陽城在伊洛、崇高山（即嵩山¹⁴⁴，今河南省登封市西北面）一帶。再者，據〈周語下〉禹父鯀受封於嵩山¹⁴⁵，父子以嵩地、陽城為管

¹³⁷ 禹在治水期間娶塗山氏的事蹟見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97；《呂氏春秋》，卷六，季夏紀，〈音初〉，頁 48。

¹³⁸ 禹治黃河的證明如下：徐旭生分析洪水發生在兗州，禹疏導黃河下游，見《中國古史的傳說時代》，頁 161。閻德亮認為禹的出生及治水均在河南，見《中國古代神話文化尋蹤》，頁 228。

¹³⁹ 族外婚顧名思義是指同一氏族的男女不得通婚，必須從另一氏族尋找配偶。從古籍可見鯀娶另一氏族女子修己是族外婚的例子，《帝王世紀》載：鯀「納有莘氏女曰志，是為修己。」見皇甫謐撰，《帝王世紀》（北京：中華書局，1985），頁 14。禹的後代帝相繼鯀禹父子秉持夏族領袖有族外婚的傳統，《史記》〈吳太伯世家〉：「帝相之妃後緡方娠」，後緡是有仍氏女，見《史記》，卷三十一，〈吳太伯世家〉，頁 1476。

¹⁴⁰ 塗山即三塗山：見聞一多，《天問疏證》（上海：上海古籍出版社，1985），頁 46-47。《論巴蜀與中原的關係》，頁 47。楊寬：〈中國上古史導論〉，刊於呂思勉、童書業編著，《古史辨》第七冊上（上海：上海古籍出版社，1982），頁 362。《古史地理論叢》，頁 24。

¹⁴¹ 「禹都陽城」的引文見方詩銘、王修齡注，《古本竹書紀年輯證》（上海：上海古籍出版社，1981），〈夏紀〉，頁 1。或曰禹避居陽城，《孟子》〈萬章章句上〉載舜崩後，「禹避舜之子於陽城，天下之民從之。」楊伯峻注：「陽城，山名，在今河南登封縣北三十八裏，閻若璩《四書釋地》以為禹避於此。又邑名，在今河南登封縣東南三十五裏，今為告成鎮，《清一統志》以為禹避於此。」見《孟子譯注》，卷九，〈萬章章句上〉，頁 221。

¹⁴² 古陽城四說包括潁川陽城（河南登封）、陳留俊儀（河南開封）、澤州陽城（山西陽城）、陽唐城（山西翼城），見徐旭生，上引文，頁 592-600。九十年代的濮陽說是由沈長雲提出，見沈長雲，〈禹都陽城即濮陽說〉，刊於《中國史研究》，1997 年第 2 期，頁 11-18。

¹⁴³ 《國語集解》，卷一，〈周語上〉，頁 27。

¹⁴⁴ 王念孫云：「古無『嵩』字以『崇』為之，故《說文》有『崇』無『嵩』，經傳或作『嵩』或作『崧』，皆是『崇』之異文。」見王念孫，《讀書雜誌》（北京：中華書局，1991），卷四，漢書第一，武紀，〈崇高〉，頁 186。

¹⁴⁵ 《國語》〈周語下〉：「其在有虞，有崇伯鯀。」《國語》中「鯀」作「鮪」，是「玄」古字與「系」形近互訛之故。由於鯀受封於崇，故得「崇伯鯀」之稱。見《國語集解》，卷三，〈周

治的核心範圍，早期夏族的活動範圍很可能在河南中部。另外，考古證明河南登封市王城崗與禹都之陽城關係密切¹⁴⁶，王城崗西城和東城保留曾遭洪水沖毀的痕跡¹⁴⁷，證明堯舜時期當地確受洪水侵襲。《國語》和考古資料證明禹都之陽城應在今河南登封，夏族族人隨之聚居此地並傳頌鯀禹治水的神話。

綜合以上分析，鯀禹治水神話的發源地很大可能在河南伊洛一帶，說明此神話是中原地區的漢族洪水神話。

（二）鯀禹治水神話的流播

鯀禹治水神話原是夏族神話，至今成為馳名中外的漢族神話，並隨時間地域的演變出現新的情節。前一部分推論鯀禹治水神話很可能產生於伊洛一帶，然而神話流播範圍極廣，黃河流域的山西晉南出現禹鑿龍門神話，長江流域的四川和浙江分別流傳禹感生神話及殺防風神話。本部分嘗試探究多則鯀禹治水神話的根據地，追溯此母題在中原的流播過程，突顯此母題在漢族的重要性的內容的多元化。

語下》，頁 96。

¹⁴⁶ 從王城崗遺址說明夏代的陽城與潁川陽城有密切關係：1959 年和 1977 年在告成鎮正西王城崗遺址先後發現部分春秋戰國的遺物和陶器印有「陽城」戳記。見李京華、安金槐、楊文和，〈登封戰國陽城貯水輸水設施的發掘〉，刊於《中原文物》，1982 年第 2 期，頁 1-11。官方考古機構指出：「王城崗龍山文化二期東西相連的兩座城址的位置，和文獻記載的夏代陽城的地望十分吻合。我們初步認為王城崗的兩座龍山文化城址有可能就是夏代城址，而且很有可能就是夏代的陽城城址。」河南省文物研究所、中國歷史博物館考古部編，《登封王城崗與陽城》（北京：文物出版社，1992），頁 332。安金槐（1921-2001）認為王城崗城址的年代距今四千多年，約為夏代紀年的早期。安金槐，〈河南夏商周考古綜述〉，刊於《華夏考古》，1987 年第 1 期，頁 159-171。

¹⁴⁷ 《登封王城崗與陽城》，頁 28-33。

圖二：本文討論的地標分佈及夏族遷徙路線圖¹⁴⁸

1. 山西晉南的禹鑿龍門神話

同樣位於黃河中游、接鄰河南省的山西陝西一帶是著名禹鑿龍門神話之根據地。禹鑿龍門的事蹟最早見於戰國《墨子》〈兼愛中〉¹⁴⁹，東晉王嘉《拾遺記》將此事神異化，加插禹走進神秘山洞並從伏羲得玉簡等的奇異內容，成為一則完整的神話¹⁵⁰。龍門的位置說明禹鑿龍門是源於山西晉南的神話，查得龍門位於今陝西韓城和山西河津之間：《水經注》〈河水〉引《魏土地記》曰：「梁山北有龍門山，大禹所鑿」¹⁵¹，〈漸江水、斤江水〉又云：「龍門山在河東皮氏縣西。」

¹⁵²酈道元（約 470-572）認為禹所鑿的龍門山位於河東郡內（見圖二）的皮氏縣

¹⁴⁸ 此圖輯自「西晉的五故雜居和政區劃分」一圖，見《中國歷史地圖集：古代史部分》，頁 12。由於鯀禹治水神話以魏晉作為時代界線，且此圖清楚列明當時的郡名，故採用此圖。圖經修訂，以圓形符號標示潁川（禹都陽城的位置，是夏族活躍地域之內）、河東（禹鑿之龍門在河東皮氏縣）、汶山（《蜀王本紀》云禹為汶山郡廣柔縣人，禹母感生之石紐山亦在汶山郡一帶）及會稽（禹殺防風氏和娶塗山氏事蹟附會之塗山根據地），並標示夏族遷徙的路圖。禹生於汶山郡的神話見揚雄撰，《蜀王本紀》，輯於嚴可均輯，《全上古三代秦漢三朝文》（北京：商務印書館，1999），全漢文，卷五十三，頁 542。

¹⁴⁹ 《墨子》〈兼愛中〉：「古者禹治天下，西為西河、漁竇，以泄渠、孫、皇之水；北為防、原、泝，注后之邸、噉池之竇，灑為底柱，鑿為龍門，以利燕代胡貉與西河之民。」吳毓江撰；孫啟治點校，《墨子校注》（北京：中華書局，1993），卷四，〈兼愛中〉，頁 160。

¹⁵⁰ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 38。

¹⁵¹ 《水經注》引《魏土地記》，見《水經注校證》，卷四，〈河水〉，頁 103。

¹⁵² 同上書，卷四十，〈漸江水、斤江水〉，頁 941。

西面，今山西省西南的河津市附近¹⁵³，此乃龍門之東面。龍門的西面據《史記正義》引《括地志》：「龍門在同州韓城縣北五十里。其山更黃河，夏禹所鑿者也。」¹⁵⁴即今陝西省東部的韓城市。綜合龍門東面和西面的位置，禹鑿龍門的神話發生在今山西河津和陝西韓城之間¹⁵⁵。

山西陝西一帶出現禹鑿龍門神話，應是夏族避商湯北遷並將鯀禹神話帶到當地的結果，而非禹到該地治水的真實反映¹⁵⁶。夏末商湯率兵滅夏，夏桀帶領部分族民逃到晉南。《史記》〈殷本紀〉載夏桀曾與商湯在山西晉南一帶發生戰爭：「桀敗於有娥之虛，桀奔於鳴條，夏師敗績」¹⁵⁷，桀逃亡時與商湯戰於有娥之

¹⁵³ 古河東郡皮氏縣的位置：酈道元指出大禹所鑿的龍門山東岸在古河東郡（即今山西省運城市夏縣）的皮氏縣，而指出皮氏縣的位置之先需要說明皮氏縣、龍門縣和河津縣的關係。（一）根據《元和郡縣誌》：「秦置皮氏縣，漢屬河東郡。後魏太武帝改皮氏為龍門縣，因龍門山為名。」見李吉甫撰，《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983），頁335。換言之，皮氏縣是龍門縣的舊稱。（二）龍門縣與河津縣的關係：《世說新語》引東漢辛氏《三秦記》云：「龍門一名河津，去長安九百里。水懸絕，龜魚之屬莫能上，上則化為龍矣。」見劉義慶撰；劉孝標注，《世說新語》（上海：上海古籍出版社，1982），頁25。可見龍門即河津。（三）總括而言，皮氏縣、龍門縣、河津縣是不同朝代的地名，皆指今山西省西南運城市的河津市。

¹⁵⁴ 《史記》，卷一三〇，〈太史公自序〉，頁2482。

¹⁵⁵ 自明代龍門的位置歸納為在今山西陝西之間，徐嘉（1834-1913）注顧炎武（1613-1682）之詩〈龍門〉引萬曆年間《山西通志圖攷》：「龍門在河津縣西北二十五裏，即大禹所鑿，一名禹門渡，與陝西韓城梁山並峙。」顧炎武著；王適常輯注；吳丕績標校，《顧亭林詩集彙注》（上海：上海古籍出版社，1983），卷四，〈龍門〉，頁881。袁珂亦說：「龍門山據說原是一座大山，它和呂梁山脈連接著，位置在今山西省和陝西省交界的地方。」《中國神話傳說》，頁239。

¹⁵⁶ 禹應未曾至山西治水及夏族未至山西之查據：（一）夏代疆土不包括山西，顧頡剛指：「夏代疆域可能較廣，但其政治中心始終未遠離今河南一省」，「夏都不可能在今山西。故山西之為大夏必在夏亡之後。」見顧頡剛，〈法華讀書記之十四〉，刊於顧頡剛，《顧頡剛讀書筆記》（台北：聯經出版事業公司，1990），頁3420。再者，山西有大夏的稱號始於夏亡之後，參考王煦華，〈關於夏史的論述〉，刊於李學勤主編，《夏文化研究論集》（北京：中華書局，1996），頁126；杜金鵬，〈關於山西境內夏文化辨析〉，刊於山東大學歷史系考古教研室編，《紀念山東大學考古專業創建二十週年文集，1972-1992》（濟南：山東大學出版社，1992），頁198-209。另外，孔疏《左傳》有禹治安邑（今山西夏縣）之說，見杜預注；孔穎達等正義，《春秋左傳正義》（上海：上海古籍出版社，1990），卷五十八，哀公六年，頁1007。據鄒衡（1927-2005）考證，安邑內沒有夏文化遺址，見鄒衡，〈夏商文化研究〉，刊於鄒衡，《夏商周考古學論文集》（北京：文物出版社，1980），頁237。（二）從地勢分析，堯舜時洪水發生於山西晉南機會較微。沈長雲指「臨汾、運城（今禹都山西之處）等地的河谷盆地，是由遠古斷層陷落而形成的，地勢較窄」，晉南一帶亦沒有大洪水的紀錄，降水量偏少，見沈長雲，〈論禹治洪水真象兼論夏史研究諸問題〉，頁72。

¹⁵⁷ 《史記》，卷三，〈殷本紀〉，頁65。

虛和鳴條，分別位於今山西永濟市境內和山西夏縣¹⁵⁸。夏族敗走，其中一支逃至晉南地區¹⁵⁹，夏族北遷而定居晉南，故山西南部有地名「夏墟」表示商至西周初年部分夏族聚居此地¹⁶⁰。夏族後裔繼續在晉南傳頌鯀禹治水神話，並借當地龍門險要之勢創造禹鑿龍門的神話，將禹塑造為天命所歸的神話人物。

2. 四川的禹感生神話

鯀禹治水神話不單流傳於黃河流域的中原地區，傳播至長江流域，四川北川、汶川一帶以禹的感生神話流傳最廣，塑造禹天生異稟的偉人身份。

禹是著名的治水英雄，先民不單歌頌其治水功績，還追究其身世。《蜀王本紀》、《吳越春秋》〈越王無餘外傳〉和《太平御覽》引《遁甲開山圖榮氏解》皆以蜀地作為禹母吞食圓珠形之物而生禹的神話，說法各異。西漢揚雄《蜀王本紀》載：

禹本汶山郡廣柔縣人，生於石紐，其地名痢兒畔。禹母吞珠生禹，坼副而生於縣塗山。¹⁶¹

¹⁵⁸ 有娥之虛和鳴條的位置分析詳見如下：《史記正義》：「有娥當在蒲州也。」見《史記》，卷三，〈殷本紀〉，頁 61。張國碩（1963- ）案：蒲州在今山西永濟市境內，見張國碩，《文明起源與夏商周文明研究》（北京：線裝書局，2006），頁 112。鳴條地望則見《正義》引《括地志》：「鳴條戰地，在安邑（今山西夏縣）西。」見《史記》，卷三，〈殷本紀〉，頁 65。

¹⁵⁹ 錢穆考據夏族北遷的路線「自河南省西部北渡黃河而達今山西省之南部，東及太行山南端盡頭之迤西。」見《國史大綱》，頁 16、19。

¹⁶⁰ 山西夏墟又名大夏，《左傳》杜預注「夏虛（墟），大夏，今大原晉陽也。」見《春秋左傳正義》，卷五十四，定公四年，頁 949。夏墟即「大夏之墟」，「大夏」是夏族遷至晉南後的稱號，據徐中舒：「虞、夏為古代兩個聯盟部族，夏之天下，授自有虞。虞既滅亡，虞亦不能倖存，故湯滅夏後，虞、夏兩族相繼西遷，夏稱大夏，虞稱西虞。」見徐中舒，〈夏史初曙〉，刊於徐中舒，《徐中舒歷史論文選輯》（北京：中華書局，1998），頁 1351。

¹⁶¹ 《蜀王本紀》，輯於《全上古三代秦漢三朝文》，全漢文，卷五十三，頁 542。

四川神話中禹的籍貫為汶山廣柔，突顯人類的身份，然而他由其母感於珠物並「坼副（剖割其體）而生」，又加強禹的神聖性。東漢趙曄《吳越春秋》〈越王無余外傳〉更詳細記敘禹的感生過程：

（女嬉）嬉於砥山，得薏苡而吞之，意若為人所感，因而**姙**孕，剖脅而產高密。家於西羌，地曰石紐，石紐在蜀西川也。¹⁶²

此神話交代禹母女嬉得到感生之物薏苡、懷孕及剖開腋下而生禹的過程，表示禹非凡人。《吳越春秋》繼《蜀王本紀》再次指出禹生於石紐。四川神話又載於《太平御覽》〈泉水〉（出自《遁甲開山圖榮氏解》）：

女狄暮汲石紐山下泉，水中得月精如鷄子，愛而含之，不覺而吞，遂有娠，十四月生夏禹。¹⁶³

這則神話敘述石紐為禹母女狄得到感生之物的地方，而感生之物是屬於天象的月精，十四個月後才分娩說明月精及禹的神異性。

以上三則神話記述禹母感物而生禹，所感之物均呈圓珠狀，是卵的象徵，由於卵具有神秘的生殖魔力¹⁶⁴，女性吞食卵形物體便能有感而孕。三則神話的根據地都在四川，廣柔縣所屬的汶山郡（見圖二），轄境蓋今四川北川、汶川、

¹⁶² 徐天祐注石紐有禹廟，當地流傳禹六月六日生，見周生春撰，《吳越春秋輯校匯考》（上海：上海古籍出版社，1997），卷六，〈越王無余外傳〉，頁101。

¹⁶³ 《遁甲開山圖榮氏解》，見《太平御覽》，卷七十，地部，〈泉水〉，頁331。

¹⁶⁴ 王孝廉，《中國的神話世界》（北京：作家出版社，1991），頁178-179。

理縣、茂縣等地¹⁶⁵；石紐山確實位置未有定論，但從迄今地望的四個說法都在古汶山郡一帶¹⁶⁶。四川出現多篇禹的感生神話，說明禹在當地是著名的英雄人物¹⁶⁷。

四川的禹神話中禹與石紐關係密切，除了以上文獻敘述禹感生之說¹⁶⁸，2006年出土的東漢景雲碑又載禹在石紐。碑文有句「術禹石紐汶川之會」¹⁶⁹，李學勤（1933- ）解釋此句指禹生石紐之事¹⁷⁰，蒙默（1926- ）則解作「禹曾在石紐汶川召開過一次諸侯大會」¹⁷¹。兩個解釋均說明禹神話經常以石紐作為根據地。

四川在漢代才有禹感生神話的紀錄，相對黃河流域的鯀禹治水神話較晚，疑是夏族遺民西遷後將鯀禹神話帶至此地。以當時技術而言，禹不大可能在十

¹⁶⁵ 王明珂，《羌在漢藏之間》（台北：聯經出版社，2003），頁 278。

¹⁶⁶ 石紐地望四說包括汶川飛沙關山嶺、北川羌族自治縣禹里鄉南部石紐山、理縣通化鄉汶山寨石紐山、都江堰市北龍池山，見《中國古代神話文化尋蹤》，頁 229。

¹⁶⁷ 《後漢書》和《水經注》皆載石紐山所在廣柔縣是禹神聖地，《後漢書》〈郡國五〉「廣柔」一條注引《華陽國志》：「夷人營其地，方百里，不敢居牧。有過，逃其野中不敢追，云畏禹神；能藏三年，為人所得，則共原之，云禹神靈祐之。」見《後漢書志》，志卷二十三，〈郡國五〉，頁 3509。《水經注》〈沫水〉記載相近，見《水經注校證》，卷三十六，〈沫水〉，頁 827。

¹⁶⁸ 禹感生神話的記錄並不是始於四川，上海博物館藏戰國楚竹書（簡稱上博簡）《子羔》第十、十一簡講述禹母生禹的神話，見馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》第二冊（上海：上海古籍出版社，2002），頁 193-195。第十簡載「 而畫（劃）於伾（倍、背）而生（生，生）而能言，是 （禹）也」，證明禹母生禹的坼背之說，接近正文引《蜀王本紀》的拆副、剖脅之說，禹母要通過坼裂其體才能產下禹。另外，第十一簡云：「 也，觀於伊而 （得）之 （參）也」，說明禹母感而成孕的地點。許子濱（1966- ）提出「觀於伊」是「指禹母觀於伊水」，見許子濱，〈讀《上海博物館藏戰國楚竹書（一）》小識〉，刊於廖名春編，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》（北京：清華大學中國思想文化研究所，2002），頁 46-47。禹母生禹的感生神話在戰國已有文字紀錄，楚國和羌族的文化交流有待考據。

¹⁶⁹ 景雲碑全拓及譯文，見叢文俊，〈新發現《漢巴郡朐忍令景雲碑》考〉，刊於《中國書法》，2005 年第 5 期，頁 41-46。

¹⁷⁰ 李學勤，〈在「全國大禹文研討會」上的演講〉，收於李學勤，《通向文明之路》（北京：商務印書館，2010），頁 45。李學勤在此文推斷禹生石紐的感生神話在先秦已經出現，但證據不足，此論只作參考。

¹⁷¹ 蒙默，〈「禹生石紐」續辨〉，刊於《西華大學學報（哲學社會科學版）》，2010 年第 4 期，頁 18。

三年¹⁷²內平定黃河和長江水患，且夏朝治轄範圍於河南中西部，夏民活動應不會遠至四川。早在 1940 年代馮漢驥（1899-1977）提出禹生石紐之說「根本為後起之附會，而無事實的根據。」¹⁷³董其祥（1924-1991）、丁山（1901-1952）均認為四川出現禹神話是夏人西遷結果¹⁷⁴。考古資料證明夏末商初禹後遺民入四川的遷徙史，四川中部廣漢三星堆遺址有屬於夏文化（二里頭文化）的遺物¹⁷⁵，證明約在夏朝晚期四川蜀文化和中原夏文化交融，與上文提及商湯滅夏的歷史有莫大關係，部分夏遺民逃至四川，大禹神話隨之移植，結合不同的地理位置，並出於文人好奇，逐漸形成當地的大禹神話。

3. 浙江紹興的禹殺防風神話

隨着中原文化與南方文化融合，長江下游的浙江紹興出現禹殺防風的神話，塑造禹權威、嚴肅的英雄形象。此神話始見於《國語》〈魯語下〉：「丘聞之：昔禹致群神於會稽之山，防風後至，禹殺而戮之，其骨節專車，此為大矣。」¹⁷⁶此則神話發生於江南的吳越之地，徐元誥（1878-1955）注會稽山在今浙江紹興縣

¹⁷² 《史記》〈河渠書〉引《夏書》：「禹抑洪水十三年，過家不入門。」見《史記》，卷二十九，〈河渠書〉，頁 140。「十三」可能是虛數。

¹⁷³ 馮漢驥，〈禹生石紐辨〉，刊於馮漢驥著；張勳燎、白彬編，《川大史學·馮漢驥卷》（成都：四川大學出版社，2006），頁 39。

¹⁷⁴ 四川出現禹神話是夏人西遷結果，見《文史》，頁 14-15；董其祥，〈塗山新考〉，刊於《重慶師範學院學報》，1982 年第 1 期，頁 54。

¹⁷⁵ 范勇、鄒衡、俞偉超考證遺址的陶盃、觚、器蓋、玉石器等可證三星堆二期文化受略早的二里頭文化影響。詳見范勇，〈試論早蜀文化的淵源及族屬〉，刊於李紹明、林向、趙殿增主編，《三星堆與巴蜀文化》（成都：巴蜀書社，1993），頁 18-19；鄒衡，〈三星堆文化與夏商文化的關係〉，刊於四川省文物考古研究所編，《四川考古論文集》（北京：文物出版社，1996），頁 57；俞偉超，〈三星堆文化在我國文化總譜系中的位置、地望及其土地崇拜〉，刊於《四川考古論文集》，頁 62。杜金鵬分析：「二里頭文化因素傳入成都地區的時間，則大致相當於二里頭文化二、三期，或約公元前 1700 年前後幾十年內。」見杜金鵬，〈三星堆文化與二里頭文化的關係及相關問題〉，刊於《四川文物》，1995 年第 1 期，頁 5。

¹⁷⁶ 引文的背景是「吳伐越，墮會稽，獲骨焉，節專車。」見《國語集解》，卷五，〈魯語下〉，頁 202。

東南面¹⁷⁷（見圖二）。後有《述異記》卷上指禹會群神的地點在塗山（此處指的塗山位於會稽，而非河南三塗山¹⁷⁸），並補充防風的形貌：「今吳越間防風廟土木作其形，龍首牛耳，連眉一目」，及記敘越地有祭防風神的習俗。¹⁷⁹禹於會稽殺防風的神話又呼應《史記》、《越絕書》、《吳越春秋》等書載禹會諸侯、巡獵、死葬於會稽的史料¹⁸⁰，鯀禹治水神話流播至紹興，長期受水災威脅的南方百姓崇拜禹，並傳頌禹在當地會諸侯、殺防風等事蹟。

浙江紹興流傳禹殺防風的神話應是越族逐漸被夏族同化和文人好事的結果。先秦古籍沒有記述禹曾到江南吳越一帶，直至西漢才有文獻記載禹在會稽之事，因此禹下江南之事遭古今學者異議：早在東漢會稽人王充（27-約97）撰《論衡》〈書虛篇〉駁回：「禹到會稽，非其實也。」¹⁸¹顧頡剛亦謂會稽當塗成為禹娶塗山氏的古跡，「都是秦漢以後裝點出來的。」¹⁸²再者，夏商時期留下的遺跡亦無法證明夏、越二地文化曾有往來¹⁸³。夏、越文化往後逐漸互為影響，加上文人好事，江南才出現禹神話，禹晚至漢代成為中國各地讚頌的治水英雄。

¹⁷⁷ 同上。

¹⁷⁸ 古塗山四說包括會稽塗山：《蘇氏演義》，卷上，頁2；《野客叢書》，卷八，〈南嶽首陽歷山塗山〉，頁81。

¹⁷⁹ 任昉撰，《述異記》（北京：中華書局，1991），卷上，頁1。

¹⁸⁰ 禹與會稽相關的事蹟如下：《史記》〈夏本紀〉曰：「十年，帝禹東巡獵，至於會稽崩。」〈封禪書〉：「禹封秦山，禪會稽。」見《史記》，卷二，〈夏本紀〉，頁57；卷二十八，〈封禪書〉，頁1115。《越絕書》〈越絕外傳記地傳〉載：「禹始也，憂民救水，到大越，上茅山大會計，爵有德，封有功，更名茅山曰會稽。」見袁康、吳平輯錄：《越絕書》（上海：上海古籍出版社，1985），卷八，〈越絕外傳記地傳〉，頁55。《吳越春秋》〈越王無餘外傳〉云：「（禹）登茅山（即會稽山），以朝四方群臣。」又命群臣：「吾百世之後，葬我會稽之山，葦椁桐棺。」見《吳越春秋輯校匯考》，卷六，〈越王無餘外傳〉，頁100-101。

¹⁸¹ 北京大學歷史系《論衡》注釋小組編，《論衡注釋》（北京：中華書局，1979），卷十六，〈書虛篇〉，頁240。

¹⁸² 《論巴蜀與中原的關係》，頁47。

¹⁸³ 夏商時期夏、越二地文化未有交流，參考：林華東（1951- ）和蔣炳釗（1932- ）考據代表夏文化的河南二里頭文化與夏商時代的上海市馬橋類型在分佈範圍和發掘器物種類不一致，越國時期的「印紋陶文化」亦未見於夏文化。見林華東，〈紹興會稽與禹無涉——兼論於越源流〉，刊於《浙江學刊》，1985年第2期，頁56；蔣炳釗，〈「越為禹後說」質疑——兼論越族的來源〉，刊於《民族研究》，1981年第3期，頁67-68。

鯀是失敗的治水者，或許因此其事跡在流傳的過程中脫落，江南的治水神話沒有提及鯀。

總括而言，鯀禹治水神話發源地很可能位於黃河伊洛流域，由於夏族避商四遷，加上隨交通發展促進各地文化交流，鯀禹神話流播至山西晉南、長江流域的四川和浙江，分別產生禹鑿龍門、感生和殺防風的神話，各具獨有的地域色彩。豐富多姿的鯀禹神話塑造加倍立體多面的治水英雄形象，成為中國各地漢族的景仰對象。

二、陷湖傳說起源

中國水患頻繁，鯀禹治水神話記述治水的過程，由人民英雄克服洪水，反映漢族長期受洪水侵害而期盼英雄的來臨；陷湖傳說則解釋洪災的由來，滿足人們對自然災害的好奇心和疑慮。陷湖傳說的紀錄始於東漢，往後記載文獻之多反映傳說在各地流播之廣泛及時人對傳說的迷信，且不同地方記敘的傳說內容稍異，呈現古人對陷湖現象的多重解讀（見附錄二），其類型的地域分佈值得探討。再者，陷湖傳說除了敘述大水湧來，更強調一個地方一夕間陷沒為湖，陷湖傳說指涉的自然現象有待探究。另外，陷湖傳說的原型亦值得探討。陷湖傳說最晚於東漢已建立人物、情節、主題，最早的三篇紀錄包括東漢高誘注《淮南子》¹⁸⁴、劉珍等撰的《東觀漢紀》¹⁸⁵及三國托名東方朔（前 154-前 93）的《神

¹⁸⁴ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

¹⁸⁵ 見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268。

異傳》¹⁸⁶，分別敘述書生報恩、靈蛇報仇和老婦信童謠的三個陷湖傳說常見內容。三者時間相距不遠卻圍繞三個截然不同的主題，但書生報恩和老婦信童謠型陷湖傳說原型很可能以伊尹出生神話為原型，靈蛇報仇型的內容雖脫離原型，仍保留「預言—洪水」的框架。

本節分為三部分：第一部分整理陷湖傳說的地域分佈，嘗試梳理不同地域的流傳類型¹⁸⁷；第二部分則分析陷湖傳說解釋的自然現象；第三部分探討陷湖傳說根據伊尹出生神話原型而產生的可能性，說明主要類型的產生和演變。本節從三個部分探究陷湖傳說的現象起源、神話起源和分佈情況，提供往後分析的基礎。

（一）陷湖傳說的地域分佈與類型

陷湖傳說在中國流播甚廣，主要分為冀豫（河北、河南）、華東（安徽、江蘇、浙江）、四川和湖南四個地域（見圖三），各個地域的傳說內容略有不同，形成各具地方色彩的傳說類型。

¹⁸⁶ 《水經注》〈沔水〉引《神異傳》，見《水經注校證》，卷二十九，〈沔水〉，頁 686。

¹⁸⁷ 二十世紀以來以類型（type）作為民間故事分類標準的著作陸續出現，如阿爾奈（Antti Aarne）於 1910 出版的《民間故事類型》（*the Types of the Folktale*）、丁乃通的《中國民間故事類型》。See Antti Aarne, *the Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*, translated and enlarged by Stith Thompson (Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987), pp. 1-588. 丁乃通編著，鄭建成等譯，《中國民間故事類型索引》（北京：中國民間文藝出版社，1986），頁 1-596。劉守華定義「類型」：「類型是一個完整的故事。類型是由若干母題按照相對固定的一定順序組合而合成，它是一個『母題序列』或『母題鏈』。」見劉守華，《比較故事學》（上海：上海文藝出版社，1995），頁 83。劉守華又在《中國民間故事類型研究》指「類型是就其相互類同或近似又定型化的主幹情節而言。」見劉守華主編，《中國民間故事類型研究》（武昌：華中師範大學出版社，2002），頁 2。

圖三：中國各地的陷湖傳說分佈圖¹⁸⁸

1. 冀豫的擔生傳說

黃河流域的陷湖傳說自東漢有文獻記載，至宋代共有四篇，以擔生、恩親和縣令的關係貫穿，屬靈蛇報仇的類型。東漢劉珍等撰《東觀漢紀》¹⁸⁹、《太平寰宇記》〈白馬故溝〉(出自《隋圖經》)¹⁹⁰及宋李石(1108-?)撰《續博物志》¹⁹¹的陷湖傳說發生在河北武強縣一帶，內容相若，敘述有邑人或里人飼養名為「擔生」的靈蛇，靈蛇長大後噬人，主人受牽連被捕，忽然邑陷淪為湖，縣長及吏皆作魚，擔生主人則獲救，暗示擔生為主人向官吏報仇。河南範縣亦有陷湖傳

¹⁸⁸ 此圖輯自「北宋時代的中國」，見《中國歷史地圖集：古代史部分》，頁18。由於陷湖傳說以宋作為時代界線，且此圖清楚列明當時的州名，故採用此圖。圖經修訂，標示陷湖傳說分佈之州份，並以四種圖案指示紀錄之朝代(見圖例)。附錄二列的發生地點除郴州是按州為單位，其他則以縣、郡或都為單位，以下說明所在之郡：武邑郡、武強淵、武強縣在深州之內；邛都、嵩縣在昌州之內；歷陽郡、歷陽縣在和州之內；由卷縣、由拳縣、長水縣在秀州之內；朐山縣在海州之內；高郵在揚州之內；范縣在濮州之內；巢湖、巢縣在廬州之內。

¹⁸⁹ 《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁268。

¹⁹⁰ 《太平寰宇記》，卷六十三，河北道十二，〈白馬故溝〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁2054-2053。

¹⁹¹ 李石撰，《續博物志》(北京：中華書局，1985)，卷八，頁105。

說，紀錄較晚，唐戴孚《廣異記》〈檐生〉¹⁹²改靈蛇之名「檐生」（疑是口傳筆錄之誤），情節稍微不同¹⁹³，主題相近。冀豫一帶流傳的陷湖傳說自東漢至宋共有四篇，均是檐生傳說，屬靈蛇復仇型。

2. 華東的多樣傳說類型

陷湖傳說的流播在華東包括浙江、江蘇、安徽最為活躍，從東漢至宋的文獻合得十三篇。發生在今浙江嘉興的陷湖傳說見於《水經注》引三國《神異傳》¹⁹⁴、晉干寶（276-336）撰《搜神記》〈城陷為湖〉¹⁹⁵南北朝的《神鬼傳》¹⁹⁶及劉之遴（478-549）《神錄》¹⁹⁷，皆屬老婦信童謠類型。四篇敘述秦時由拳縣（或曰由卷縣、長水縣）有老婦信童謠，每天往窺城門，門衛用血塗門，繼而一地陷為湖，縣令及其下屬變形為魚，老婦則成功逃去，突顯「信者得救，不信者遭殃」的信息。此類型記述秦時的陷湖傳說，隨時間過去而失去影響力，不見於隋唐或以後的文獻。

另外，江蘇有兩則陷湖傳說紀錄，則屬於不同類型。《太平寰宇記》〈碩護

¹⁹² 戴君字撰，《廣異記》（北京：中華書局，1985），卷十三，〈檐生〉，頁 227。

¹⁹³ 《廣異記》〈檐生〉與《東觀漢紀》、《太平寰宇記》〈白馬故溝〉（出自《隋圖經》）及《續博物志》之比較：一、飼養者改為書生；二、強調檐生體形過大而放於大澤，經歷四十餘年號為「神鱗」，突顯「物老成精」的觀念；三、書生被判死刑的原因書生見蛇不死，縣令以為異；四、直接指出陷湖之災是檐生引致，從縣令不分青紅皂白冤枉無辜，對比靈蛇善惡分明知恩圖報。所謂「物老成精」，王充《論衡》〈訂鬼〉解釋：「鬼者，老物精也。夫物之老者，其精為人，亦有未老，性能變化，象人之形。」從氣的概念解釋老物可成人形，甚至為鬼，見《論衡注釋》，卷二十二，〈訂鬼〉，頁 1278。《搜神記》卷十九〈五西〉又借孔子之口云：「吾聞：物老則群精依之，因衰而至。……五西者，五行之方，皆有其物。西者老也，物老則為怪，殺之則已，夫何患焉。」物老便有群精依附，因而為精怪，見《搜神記》，卷十九，〈五西〉，頁 234。《論衡》和《搜神記》均表示人類、動物等生物老去，生命亦隨之轉變而成精。

¹⁹⁴ 《水經注》〈沔水〉引《神異傳》，見《水經注校證》，卷二十九，〈沔水〉，頁 686。

¹⁹⁵ 干寶撰；汪紹楹校註，《搜神記》（北京：中華書局，1979），卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162。

¹⁹⁶ 《太平廣記》引《神鬼傳》，見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855。

¹⁹⁷ 魯迅《古小說鉤沉》引《神錄》，見魯迅校錄，《古小說鉤沉》（北京：人民文學出版社，1951），頁 137。

湖) (出處《神異傳》)¹⁹⁸與《水經注》引之傳說內容相近¹⁹⁹，屬老婦信童謠型。另一篇見於唐趙璘(836-846 前後在世)撰《因話錄》²⁰⁰，內容是揚州高郵盧氏的鄰人共殺一白蛇，忽有洪水，數家陷溺，唯盧氏一家無恙。此則傳說可能受到安徽誤吃龍子型的陷湖傳說影響，強調人們傷害神異動物招至惡果。

至於安徽傳說的紀錄最多，發生於和縣、巢湖市的陷湖傳說合共七篇，分別屬三個類型。其中四篇是書生報恩型，高誘注《淮南子》²⁰¹、《太平寰宇記》〈歷陽湖〉引《後漢書》〈郡國志〉²⁰²、任昉(460-508)《述異記》卷上²⁰³和李冗《獨異志》卷上²⁰⁴記載歷陽郡有老婦厚待書生(或曰少年)得預言，門吏以動物的血或朱墨塗抹城門或龜眼，預言應驗，一地陷為湖。其中《後漢書》和《述異記》的傳說記載人化為魚。誤吃龍子型的陷湖傳說均發生於古巢縣，晉干寶撰《搜神記》〈古巢老姥〉²⁰⁵和宋劉斧撰《青瑣高議》〈大姆記〉²⁰⁶記載郡人誤吃原形為龍子的巨魚，有一老婦拒吃而得老叟預言，稚子以朱傳龜目，預言應驗，城陷為湖，老婦得龍子引路避水，圍繞不可殺害神異動物的禁忌。宋樂史(930-1007)撰《太平寰宇記》〈淮南道〉中的陷湖傳說自成一類²⁰⁷，敘述巢縣有一巫媼預言，鄉人以豬血置龜口中，立刻地陷為湖，巫媼南走避災，是

¹⁹⁸ 《太平寰宇記》，卷二十二，河南道二十二，〈碩護湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 747-748。

¹⁹⁹ 異處主要有二，一是地點改至朐山縣(今江蘇東海縣)，二是沒有提及令、縣的下場。

²⁰⁰ 《因話錄》，卷六，頁 112。

²⁰¹ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

²⁰² 今本《後漢書》〈郡國志〉無，見《太平寰宇記》，卷一二四，淮南道二，〈歷陽湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3794-2795。

²⁰³ 《述異記》，卷上，頁 10。

²⁰⁴ 李冗撰，《獨異志》(北京：中華書局，1985)，卷上，頁 18。

²⁰⁵ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

²⁰⁶ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

²⁰⁷ 《太平寰宇記》，卷一二六，〈淮南道〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3853-3854。

老婦有預言能力並自救的特例。²⁰⁸綜觀華東三地的陷湖傳說篇數、類型之多，可見傳說在當地的普遍性和廣泛性。

3. 四川的靈蛇報仇型傳說

另外，由晉代至唐代，四川西昌出現四則靈蛇報仇型的陷湖傳說，記敘靈蛇為人類恩親向官吏報復。干寶撰《搜神記》〈邛都陷落〉²⁰⁹、《後漢書》注引梁李膺撰《益州記》²¹⁰、《太平廣記》〈陷河神〉（出自唐王仁裕(880-956)撰《王氏見聞》）²¹¹及《太平廣記》〈邛都老姥〉（出自《窮神秘苑》）²¹²敘述邛都或巂縣有靈蛇吞縣令之馬，養母或親父受牽連被殺，靈蛇揚言或入夢向縣令發報仇宣言，城陷為湖，百姓戴魚²¹³。一方面將人蛇之間的親密關係對比縣令的無情；另一方面百姓無辜受害展現靈蛇的兇殘。

4. 湖南的殺食龍魚傳說

發生於湖南郴州的陷湖傳說在宋代始有文字紀錄，合共兩篇，均屬於誤吃龍子型的亞型。《青瑣高議》〈陷池〉引《郴州圖經》²¹⁴敘述民家殺龍子，一夕間全家乃陷。《青瑣高議》〈陷池〉又引《風俗記》²¹⁵敘述曹恩烹吃巨魚，其屋

²⁰⁸ 桑秀雲認為〈淮南道〉「和歷陽的故事相較，此處將生與媼合而為巫媼一人，似為在流傳演變過程中，內容精簡所致。」見桑秀雲，上引文，頁 202。巫媼具備預言和老婦逃出的角色特徵，且此傳說紀錄較晚，不排除時人吸收以前陷湖傳說的可能性，桑秀雲的見解可作參考。

²⁰⁹ 《搜神記》，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242。

²¹⁰ 《益州記》佚文引用或輯於其他典籍，見《後漢書》注引《益州記》，《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《太平御覽》，卷七九一，四夷部，〈邛〉，頁 3506；《太平寰宇記》，卷七十五，劍南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412。

²¹¹ 《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467。

²¹² 《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730。

²¹³ 只有《太平廣記》〈陷河神〉（出自唐王仁裕《王氏見聞》）沒交代百姓下場，見《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467。

²¹⁴ 《青瑣高議》，後集卷一，〈陷池〉，頁 113。

²¹⁵ 同上。

焚燒後乃陷，曹恩又被吏擲於陷池。此則傳說中沒有出現魚龍互變，並透過官吏作為社會的制裁。

總括而言，陷湖傳說在漢族聚居地廣泛流傳，集中在冀豫、華東、四川和湖南四個地域。敘述內容絕非千篇一律，不同的類型和主題是漢族先民對陷湖現象的多重解釋，且反映他們對神異動物的敬畏和前兆的迷信。簡單來說，陷湖傳說反映東漢至宋代的民間信仰及時人對周遭事物的豐富想像。

（二）陷湖傳說的自然現象本質

傳說不僅是奇幻的虛構故事，更有解釋自然現象的實際功能，陷湖傳說便是一例，反映漢族長期抵受陷湖之災。漢至宋的陷湖傳說有別於一般的洪水神話傳說，每場洪水扣連瞬間構成的地質變化，描述一個地方（家、城、郡縣乃至國）一夕間陷沒為湖（或曰池、河），驟來驟去的天災摧毀力甚大。孫常敘、馬昌儀、何紅一、傅光宇、劉錫誠皆認為陷湖傳說指涉的自然現象是地殼運動，即地震²¹⁶，這個說法的真實性值得探究。

何紅一就災異性質的分析最為詳細，指出傳說解釋的水災並非一般洪水：

「陷湖」傳說的發展過程中，固然有與洪水故事交叉、融合的現象，但傳說展示的水災背景，非同於一般性的洪水，而是特指由地震引起的地

²¹⁶ 陷湖傳說指涉的自然現象即地震之說見孫常敘，上引文，頁 262 馬昌儀，上引文，頁 78；何紅一，上引文，頁 82；傅光宇，上引文，頁 82-83；劉錫誠，上引文，頁 54。

陷水湧、山崩海嘯，大地塌方等突然陷沒的災異現象。²¹⁷

何紅一提出陷湖傳說紀錄之災異有三個特徵：一、陷湖傳說與洪水現象有關；二、洪水是由地震引起，地質亦產生變化；三、災害不可預料。平地一夕間化為湖泊，說明當地出現洪水現象，但何以證明災難是從地震引起？何紅一接著提出陷湖傳說描述水患時常用「反」、「陷」、「沉」、「塌」等字眼，是與地震有關，且《搜神記》〈邛都老姥〉記載水下有城郭樓櫓的遺跡明顯是地震造成的奇觀。²¹⁸查據所得，陷湖傳說的自然現象基礎很可能是地震²¹⁹。

中國境內發生多次地震，按中國地震局監測預報司統計公元 1 年至 999 年的地震活分佈，流傳陷湖傳說的冀豫、華東及四川地域均有五級以上的地震活動紀錄²²⁰，唯宋代才有文獻記載的湖南則沒有地震紀錄²²¹。中國地震頻繁²²²，地震引起海嘯是常見的地殼運動現象²²³，地底或水底發生的地震往往帶來水流變化，導致地震和洪水一起出現。陷湖傳說分佈的地點都是接近海洋、江河的臨水地域，不排除地震以致水患的可能性。中國的堰塞湖大多由地震、暴雨、風

²¹⁷ 何紅一，上引文，頁 82。

²¹⁸ 同上。

²¹⁹ 本部分按陷湖傳說的內容中敘述之現象探究傳說紀錄之自然災害。因為陷湖傳說至漢代已有紀錄，直至宋代人們科學和地理知識有限，或會影響對災異的描述。本部分按傳說「一夕化地為湖」和「陷」、「沉」等字眼，配合真實的地震數據，推斷指涉的是地震現象。

²²⁰ 公元 1 年至 999 年的地震活分佈見中國地震局監測預報司編，《中國地震活動分佈統計圖集》（長沙：湖南地圖出版社，2001），頁 1。遠古至元的地震資料可參考王會安、聞黎明主編，《中國地震歷史資料匯編》（北京：科學出版社，1983），頁 1-215；中國的地殼構造和地震活動，可參考李善邦，《中國地震》（北京：地震出版社，1981），頁 245-359。

²²¹ 湖南未有地震紀錄，有兩個可能性，一是目前暫未發現古代文獻記載湖南曾有五級以上的地震，二是湖南未曾發生較為嚴重的地震，陷湖傳說往外流傳而移植至當地。

²²² 中國經常地震，與地理位置有關：位於環太平洋火山帶和歐亞地震帶之間，所在的地殼板塊經常移動釀成地震。Alexander E. Gates, David Ritchie, *Encyclopedia of Earthquakes and Volcanoes* (New York: Facts On File, Inc. 2007), p. 49.

²²³ 地震引起海嘯在中國十分常見，參考《中國地震》，頁 40-43。古人已觀察到兩個自然現象的緊密關係，南朝宋范曄（398-445）在《後漢書》〈孝靈帝紀〉將地震和海潮變化並提：「二月癸卯，地震，海水溢，河水清。」見《後漢書》，卷八，〈孝靈帝紀〉，頁 332。地震引起海嘯在中國十分常見，參考《中國地震》，頁 40-43。

災等天災造成，其中 2008 年的汶川大地震形成唐家山堰塞湖。古人目睹某地一夕間下陷而成湖的奇異景象並以為是神靈作為，編寫成具民間信仰色彩的地方傳說。

近年的考古資料說明陷湖傳說具有真實依據，地陷為湖與地震關係密切。自 2001 年巢湖的湖床陸續浮出陶片，地質學者解釋巢湖在秦漢以前在地殼運動期間下陷而成，王心源（1964- ）又指湖邊龜山上有斷層，證明巢湖東部曾發生地震和陸沉。²²⁴安徽巢湖的傳說與秦漢以前的地震活動有關，增加中國陷湖傳說源於地震現象的可信性，吻合「一夕反而為湖」²²⁵、「方四十里，與城一時俱陷為湖」²²⁶等地質劇變的描述。地震及後隨的水患都是古時無法預測又極具毀滅性的自然現象，古人嘗試從陷湖傳說解釋原由及提出善者、信者得救的避災方法。

（三）陷湖傳說的神話原型

鍾敬文、孫常叙、陳建憲、萬建中等人都提出伊尹出生神話和陷湖傳說的演變關係，說明前者是後者的原型（archetype）。²²⁷分析兩個母題之先，需要闡釋原型的定義。榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）從精神分析角度，提出原型

²²⁴ 劉峰主編，〈巢湖水底發現漢代古城〉，刊於《人民日報》2003 年 1 月 22 日，取自《人民網》：<http://www.people.com.cn/GB/shehui/47/20030122/912855.html>（擷取日期：2013 年 4 月 10 日）。

²²⁵ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160。

²²⁶ 《搜神記》，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242。

²²⁷ 提出「伊尹出生神話是陷湖傳說的原型」之說的著作見：《鍾敬文民間論文集》，頁 165-172；孫常叙，上引文，頁 261-269；陳建憲，〈中國洪水神話的類型與分佈——對 433 篇異文的初步宏觀分析〉，刊於《民間文學論壇》，1996 年第 3 期，頁 4-5；《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁 159-184。

是集體無意識的內容²²⁸，且神話是原型的主要表達方式之一，用來為人類擺脫心理困境，一切被當作神話的自然過程絕非客觀事件的寓言，而是內心衝突的反映。²²⁹換言之，世界各地神話、傳說的題材、內容、表現方法不一，但某些重疊內涵反映人類某些普世的心理意象。另一位學者弗萊（Northrop Frye, 1912-1991）則著眼於文學的原型批評，認為文學是一種文明技術，關係到社會事實並與其他文學交際而成為共同體，這種可交際的單位就是原型，即一種典型而反復出現的意象。²³⁰神話和傳說屬於民間口傳文學的形式，一則神話傳說可與另一則互相關聯，透過相同的象徵、敘述結構產生緊密聯繫。

至於伊尹出生神話，伊尹是商湯丞相，其身世為人傳頌，《列子》〈天瑞〉只云：「伊尹生乎空桑」²³¹，直至《呂氏春秋》〈本味篇〉出現較為完整的敘述：

有伋氏女子採桑，得嬰兒于空桑之中，獻之其君。其君令嫫人養之。察其所以然，曰：「其母居伊水之上，孕，夢有神告之曰：『臼出水而東走，毋顧。』」明日，視臼出水，告其鄰，東走十里，而顧其邑盡為水，身因化為空桑」，故命之曰伊尹。此伊尹生空桑之故也。

伊尹之母在夢中得到神諭，翌日應驗而東走，卻違犯不要回望（「毋顧」）的禁忌，隨大水化身空桑。伊尹出生神話的整體結構於戰國時代成型，東漢王逸〈天

²²⁸ 集體無意識具兩個主要特徵，一是並非源自個人經驗和個人後天習得，而是與生俱來的；二是「集體」的一詞強調這種無意識是普世的，其內容與行為模式在所在地方、所有個體身上大體相同，普遍存在於我們身上。Carl Gustav Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious*, translated by R.F.C. Hull, (London: Routledge & Kegan Paul, 1968), pp. 5-7.

²²⁹ *The Archetypes and the Collective Unconscious*, pp. 1-28.

²³⁰ 弗萊的原型分析以詩歌為主。Northrop Frye, *Anatomy of Criticism: Four Essays* (Princeton: Princeton University Press, 1971), pp. 95-110.

²³¹ 《列子集釋》，卷一，〈天瑞篇〉，頁16。

問〉注中的記載只在小處增補²³²。

以《呂氏春秋》〈本味篇〉記載的伊尹神話為例，神異人物預言、預言應驗則有洪水、老婦逃難等方面與陷湖傳說相似，鍾敬文等人提出的原型觀點似乎合理。具體比較見下表：

	伊尹出生神話 ²³³	陷湖傳說	
		靈蛇報仇型 ²³⁴	其他類型 ²³⁵
故事性質	偉人感生神話	地方傳說，解釋當地景點的形成	
自然現象	地盡為水（洪水）	地陷為湖（地震引致洪水）	
預言來源	有神、人或神女人	靈蛇在真實或夢中現	以下其一來源： ²³⁶

²³² 〈天問〉王逸注中，預言內容由「臼出水」改為「臼竈中生鼃」，預言來源由神改為神女，補充伊尹回顧而溺死，並化為「空桑之木」，見《楚辭補注》，卷三，〈天問〉，頁 108。

²³³ 伊尹出生神話以《呂氏春秋》的版本較完整，見《呂氏春秋》，卷十四，〈本味篇〉，頁 102。王逸注〈天問〉、《論衡》〈吉驗篇〉、張湛注《列子》〈天瑞〉引《傳說》及水經注等記載內容與《呂氏春秋》的記載相似，見《楚辭集注》，卷三，〈天問章句〉，頁 65；《論衡注釋》，卷二，〈吉驗篇〉，頁 128；《列子集釋》，卷一，〈天瑞篇〉，頁 16-17；《水經注校證》，卷十五，〈伊水〉，頁 375。

²³⁴ 靈蛇報仇型的陷湖傳說見《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。《太平寰宇記》，卷一二六，〈淮南道〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3853-3854。《搜神記》，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242。《後漢書》注引《益州記》，《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852。《益州記》，見《太平御覽》，卷七九一，四夷部，〈邛〉，頁 3506；《太平寰宇記》，卷七十五，劔南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412。《王氏見聞》，見《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467。《窮神秘苑》，見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730。這型陷湖傳說均敘述靈蛇釀成陷湖之災，作為報仇報應的途徑。

²³⁵ 以下例舉其他類型的陷湖傳說：老婦信童謠型見《水經注》〈沔水〉引《神異傳》，見《水經注校證》，卷二十九，〈沔水〉，頁 686；《神鬼傳》，見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855；《搜神記》，卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162；《神錄》，見《古小說鉤沉》，頁 137；《神異傳》，見《太平寰宇記》，卷二十二，河南道二十二，〈碩護湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 747-748。書生報恩型見《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161；《後漢書》〈郡國志〉佚文，見《太平寰宇記》，卷一二四，淮南道二，〈歷陽湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3794-2795；《獨異志》，卷上，頁 18；《述異記》，卷上，頁 10。誤食龍子型見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112；《青瑣高議》，後集卷一，〈陷池〉，頁 113。《太平寰宇記》〈淮南道〉則自成巫媼預言一類，見《太平寰宇記》，卷一二六，〈淮南道〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3853-3854。

²³⁶ 唐代趙璘《因話錄》、《青瑣高議》〈陷池〉引《郴州圖經》、《風俗記》沒有出現預言，見《因

(如有)	夢	身	<ul style="list-style-type: none"> • 童謠 • 報恩書生或少年 • 龍族的老叟 • 巫媼預言
預言內容 (如有)	<ul style="list-style-type: none"> • 臼出水或臼竈中生龜 • 通常叮囑毋顧 	揚言為恩親報仇，沒有預言水患何時來臨	<ul style="list-style-type: none"> • 某物（城門、石龜或其目）出血
得悉預言 (如有)	伊尹之母	縣令	通常是老婦
預言原因 (如有)	沒有原因	縣令（欲）殺或拘捕靈蛇恩親	善良或虔信的人得到回報
預言應驗 (如有)	沒有成因	出現陷湖現象	門吏或稚子故意戲弄以血或其象徵物塗某物
人物下落	伊母化為空桑，伊尹生於其中，有莘(佻)氏女取而養之	<ul style="list-style-type: none"> • 靈蛇恩親如沒被縣令殺，皆能避災 • 部分傳說中令幹或百姓作魚（或戴魚） 	<ul style="list-style-type: none"> • 聽信預言者得救 • 不信、行惡者遭殃 • 部分傳說中令幹、明府、奴隸作魚

表二：伊尹出生神話及陷湖傳說的主要內容比較

從表二可見，伊尹出生神話和陷湖傳說中「預言—洪水—逃難」的故事架

構大致相同，從《淮南子》〈俶真訓〉及高誘注中陷湖傳說的演變，可證伊尹出生神話跟陷湖傳說兩個不同母題，到東漢紀錄才出現兩者匯合，增加傳說的故事性和主題意義。《淮南子》〈俶真訓〉載：

夫歷陽之都，一夕反而為湖。

高誘注：昔有老嫗，常行仁義。有二諸生過之，謂曰：「此國當沒為湖。」謂嫗視東城門閭有血，便走上北山，勿顧也。自此，嫗便往視門閭。閭者問之，嫗對曰如是。其暮，門吏故殺雞，血塗門閭。明旦，老嫗早往視門，見血，便上北山，國沒為湖。與門吏言其事，適一宿耳。²³⁷

西漢《淮南子》所載單純是現象的紀錄，暫未出現神異動物或人物有關的內容，但到了東漢高誘注則出現「預言—洪水—逃難」的故事結構，且保留「勿顧」的禁忌，神秘的二諸生和伊尹夢中的神實際上是異曲同工。其實東漢初王充已在《論衡》〈吉驗篇〉云：「歷陽之都，其策命若伊尹之類，必有先時感動在他地之效」²³⁸，論及伊尹出世神話和歷陽陷湖傳說的聯繫，伊母和老婦均有預兆感動她逃到別處。由於兩個母題呈現一個地方一天突然被洪水淹沒，約在東漢時人挪用伊尹出世神話的內容解釋陷湖現象亦屬合理。陷湖傳說中的靈蛇報仇型則與伊尹神話呈現相對疏遠的關係²³⁹，重點在靈蛇為主人或恩親報仇，傳說仍然保留「預言—洪水」的架構，且跟其他陷湖傳說強調善惡對立：陷湖現象

²³⁷ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

²³⁸ 《論衡注釋》，卷二，〈吉驗篇〉，頁 128。

²³⁹ 鍾敬文認為老嫗與蛇的陷湖傳說和伊尹出生神話是「樹幹與枝葉或大河與支流的關係而已」，聽信童謠和誤吃龍子型的陷湖傳說跟伊尹神話則「有着嫡系的親切」。見《鍾敬文民間論文集》，頁 171。

的出現讓善者得救或得到無辜被殺的彌補。

伊尹出生神話和陷湖傳說的敘事結構相似，然而洪水在兩個母題有不同作用。伊尹出生神話的主旨在於解釋伊尹的神異出生，正如李劍平主編在《中國神話人物辭典》明言「神話人物是神話的核心」²⁴⁰，洪水只是伊尹出生的背景；陷湖傳說則是地方傳說，解釋冀豫、華東、西川、湖南等地出現陸沉、陷湖的原因，地陷為湖現象是陷湖傳說的重心。²⁴¹

從以上比較，伊尹出生神話和不同類型的陷湖傳說相關程度不一。其實神話原型和後來衍生的民間故事往往有着或親或疏的關係，正如陳寅恪（1890-1969）曾說：「夫說經多引故事，而故事一經演講，不得不隨其說者聽者本身之程度及環境，而生變易，故有原為一故事，而歧為二者，亦有原為二故事，而混為一者。」²⁴²伊尹出世神話和陷湖傳說原是兩則不同母題的故事，約在東漢人們參照前者為後者增加情節，成為一則具故事性、主題性的民間傳說。兩則母題的演變切合弗萊的文學原型觀點，即是文學中的原型絕大部分是素樸、原始而通俗的文學。²⁴³伊尹出生神話在民間廣泛傳頌至一定程度才有文獻記載，是歷時甚久而為人知曉的民間文學，可能因此作為陷湖傳說的原型。再

²⁴⁰ 李劍平主編，《中國神話人物辭典》（陝西：人民出版社，1998），頁2。

²⁴¹ 伊尹出生神話與陷湖傳說的同異之處歸納如下：相同之處在於預言是兩者的重要內容，說明神人、神異動物、神物的預兆功能、自然災難來臨的原因和逃難者的身份；然而明顯的差異在於伊尹神話重點在於伊母逃難過程，神話沒有提及伊母得知神諭、預言應驗的原因和其他人的下落，陷湖傳說則以這三方面作為主要內容。陷湖傳說除了靈蛇報仇型均記載部分人（通常是老婦）因行善、虔信，得到並遵守神靈預言，另一部分人故意以血或其象徵物塗城門或石龜讓預言應驗，以致兩種人得到不同下場，從道德、信仰方面說明陷湖的避災方法。而靈蛇報仇的陷湖傳說中，得到神靈預言的是縣令，其性質卻是得罪靈蛇的報復宣言，靈蛇透過陷湖之災懲罰縣令乃至百姓，發洩恩親被傷害的怒潮。

²⁴² 陳寅恪，〈西遊記玄奘弟子故事之演變〉，刊於陳寅恪，《陳寅恪文集之三金明館叢稿二編》（上海：上海古籍出版社，1980），頁192-193。

²⁴³ *Anatomy of Criticism: Four Essays*, p.121

者，原型與傳說之間一對一的關係，因為傳說隨著流播而產生新的故事類型。陷湖傳說中老婦信童謠、誤食龍子和靈蛇復仇三個類型同樣受伊尹出世神話影響，卻因為內容和主題不同，與原型的關係亦不同。

綜合以上三個部分，陷湖傳說主要在黃河下游的冀豫和長江流域的華東、四川和湖南一帶流傳。有別於一般神話傳說的洪水描述，陷湖傳說強調地方忽然在一天內產生地質變化，說明當地很有可能因地震而發生洪災。這個母題似乎又以「伊尹生於空桑」神話作為原型，參照其故事結構和主要內容，增加傳說的故事性，繼而引申出「信者得救，善者得救」的主題。

小結：

本章探究鯀禹治水神話和陷湖傳說的起源，一方面說明兩個漢族重要洪水母題的廣泛傳播及內容演變，另一方面為往後分析確立背景基礎。本文的研究範圍是漢族洪水神話傳說，以鯀禹治水神話和陷湖傳說為中心，洪水現象在當中的呈現相當重要。再者，漢族是中國主體民族，分佈各地，而本文探討兩個母題的神異動物意義時經常論及漢族文化思維，有必要在此劃定鯀禹神話和陷湖傳說各自指涉之漢族地域範圍。

鯀禹治水神話和陷湖傳說是中國各地廣泛流播的民間文學母題，分別代表先民面對洪災（包括地震引致的洪水）的兩種聯想。鯀禹治水神話開創人類英雄治水的主题，經常遭受水災侵擾的漢族渴望英雄救世，促進神話晚至漢代從黃河流域的伊洛一帶流播至山西、四川、浙江等地，成為傳播至全國各地的著

名神話。

另一方面，陷湖傳說同樣具普遍性，從漢至宋陸續有文獻紀錄冀豫、華東、四川、湖南流傳的民間傳說。陷湖傳說的題材相對複雜，主要作用是解釋陷湖現象，然而不同地域形成不同類型的陷湖傳說，如聽信童謠型、書生報恩型、誤吃龍子型、靈蛇復仇型，敘述紛繁多姿的主題。再者，神話原型對陷湖傳說形成的重要性不應忽略，陷湖傳說的完整記述始於東漢，很大程度上吸收先秦流傳的伊尹出生神話，並加入善者或虔信者避災或心理補償的情節，成為具道德或宗教意義的傳說。

第三章 神異動物與變形

神話傳說世界是古人按自然現象、現實生活的虛構、幻想而成，內容光怪陸離，角色形象同樣詭異荒誕。變形與中外神話傳說關係密不可分，是塑造神異動物外形的重要元素，是結合神、人、獸的體現，是先民對生命的反思。《山海經》早已記載精衛填海、天吳人首虎身等神話²⁴⁴，說明變形在漢族神話的普遍性。鯀禹治水神話和陷湖傳說作為漢族具代表性的洪水母題，貫徹變形律則，出現許多奇形怪狀、人獸糅合的神異動物，形態尤以水族最為常見，具像地顯示與洪水有關的神秘力量，既反映古人豐富的想像力、創造力，也體現他們怪誕的審美趣味。

神異動物在歷代以來的洪水神話傳說擔當重要角色，大多呈現超脫現實的外形。部分神異動物的形軀是多獸或人獸的合體：鯀禹治水神話中惡神的共工²⁴⁵及其臣相柳²⁴⁶和治水助力伏羲²⁴⁷皆半人半蛇，帶來人獸糅合的視覺衝擊。陷湖傳說則出現多獸糅合的神異動物，戴角蛇結合龍蛇的特徵²⁴⁸。再者，神異動物的外形具靈活性，人或動物可以變化為神異動物。鯀死後化為水族²⁴⁹，禹治水

²⁴⁴ 《山海經》中變形例子如下：〈北山三經〉載：「有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙于東海。」〈大荒東經〉載：「有神人，八首人面，虎身十尾，名曰天吳。」見《山海經校注》，卷三，〈北山三經〉，頁 92；卷九，〈大荒東經〉，頁 348。

²⁴⁵ 《神異經》，卷一，〈西北荒經〉，頁 25。

²⁴⁶ 《山海經校注》，卷十七，〈大荒北經〉，頁 233

²⁴⁷ 尸子著；江繼培、孫星衍輯，《尸子》（北京：中華書局，1985），〈存疑〉，頁 66。

²⁴⁸ 戴角蛇的陷湖傳說見：《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《益州記》，見《太平御覽》，卷七九一，四夷部，〈邛〉，頁 3506。

²⁴⁹ 鯀死後化為水族的神話見《山海經校注》，卷十八，〈海內經〉，頁 473；《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762；《國語集解》，卷十四，〈晉語〉，頁 437；《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 100。

時化熊²⁵⁰，皆從人類變成神異動物；陷湖傳說中巨魚化為龍子²⁵¹，則從動物化為人形龍族，突顯萬物互變的可能性。本章嘗試探究神異動物如何在洪水神話傳說實踐變形律之問題，從動態變形和靜態變形分析洪水神話傳說中神異動物形象的規律，探究漢族對生命、生死的思維模式。²⁵²

一、變形的定義與分類

（一）變形的定義

「變形」²⁵³一詞意譯自英文 ‘metamorphosis’²⁵⁴，指的是人類、動物、植物

²⁵⁰ 《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97。

²⁵¹ 巨魚化為龍子的陷湖傳說見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；劉斧撰輯，《青瑣高議》（上海：上海古籍出版社，1983），後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

²⁵² 樂衛軍、浦忠成（1957- ）、李豐楙從圖騰分析變形神話，大抵認為人類死後變形為動物，是視該動物為圖騰，即一個族群崇拜的始祖動物，藉以回歸於永恒；危難時變形，也是藉圖騰動物的力量的庇佑脫險。參考樂衛軍，〈中國原始變形神話試探〉，刊於《古典小說散論》，頁 1-37。浦忠成，〈神話中之變形〉，刊於浦忠成，《原住民的神話與文學》（台北：台原出版社，1999），頁 78。李豐楙，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》（北京，中華書局，2010），頁 46-76。本文不從圖騰崇拜分析變形神話，因為圖騰崇拜對比動物崇拜存在很多的限制。圖騰建立的首要條件是人類相信自身與某種動物、植物、自然現象乃至無生物之間存在密切聯繫，為表崇敬，漸漸形成一系列的圖騰標誌、禁忌（禁止傷害或食用圖騰動植物）、儀式、聖地和神話等。詳細圖騰信仰原則可參考 Sigmund Freud, *Totem and taboo: some points of agreement between the mental lives of savages and neurotics*, authorised translation by James Strachey (London; New York: Routledge, 2001), pp.112-113. 言簡意賅、多處留白的神話、傳說內容不能符合圖騰信仰的大部分條件，仍然需要上古資料、考古發現、田野調查的證明，以及瞭解神話傳說記載的歷史性。圖騰理論在神話分析仍存在種種疑慮，礙於目前圖騰崇拜和洪水神話傳說相關的證據的不足，不宜作出圖騰信仰在神話和傳說必然存在的前設。

²⁵³ 「變形」二字初見於《後漢書》〈夏馥〉：「（馥）乃自翦須變形，入林慮山中，隱匿姓名，為冶家傭。」夏馥透過剪掉鬚鬚改變容貌，「變形」在古代漢語從字面意義解釋，指形貌改變，並不含一物轉化為另一物之意。見《後漢書》，卷六十七，〈黨錮列傳〉，頁 2202。

²⁵⁴ 奧維德（Publius Ovidius Naso, 43 B.C.-17 or 18 A.D.）的《變形記》（*Metamorphoses*）和卡夫卡（Franz Kafka, 1883-1924）短篇小說〈變形記〉（“The metamorphosis”）說明「變形」和“metamorphosis”之間的中英對譯。奧維德的著作英譯本見 Ovid, *Metamorphoses*, translated by A. D. Melville (Oxford: Oxford University Press, 1987), pp. 1-480. 中譯本見奧維德原著；呂健中譯注，《變形記》（台北：書林出版有限公司，2008），頁 1-509。卡夫卡著作英譯本見 Franz Kafka, “Metamorphosis”, *Metamorphosis and Other Stories* (Harmondsworth: Penguin Books, 1965), pp. 1-46. 中譯本見卡夫卡，〈變形記〉，刊於卡夫卡著；李文俊譯，《變形記》（台北：洪範書局，1998），頁 1-88。

或無生物互相變化，在各地神話反覆出現，故神話學上有「變形神話」之類型。神話是口頭傳頌的文化養分，儘管人類已脫離原始的生活和思維模式，長久以來受神話的薰陶及本身感情思維影響，將現實的浪漫想像並注入傳說之中，使「變形」成為神話和傳說的共同內涵。

「變形」雖是西方概念，不尋常的形體轉換在中國古代已有所載，稱之為「化」，故林惠祥（1901-1958）和李豐楙（1947- ）稱變形神話為「變化神話」²⁵⁵。《荀子》〈正名〉云：「狀變而實無別而為異者，謂之化，有化而無別，謂之一實。」²⁵⁶「化」是外在形態之變換，肉眼觀察下物象「化」後改變原來模樣，本質上仍是同一實體，正如變形神話中角色外形轉化為另一物類，內在精神、情緒、記憶不變。唐代孔穎達（574-648）闡述「化」的概念更為詳細，《禮記正義》〈月令〉云：「《易》云乾道變化，謂先有舊形，漸漸改者謂之變；雖有舊形，忽改者謂之化；及本無舊形，非類而改亦謂之化。」²⁵⁷區別「變」與「化」，同樣說明舊形變更，卻在時間跨度上具鮮明差異：「變」含逐漸轉變的緩慢過程，「化」則強調忽然、短暫、非同類的轉變。中國神話和傳說中的「變形」，呼應古人對「化」的詮釋，某人或某物變形，皆是（一）透過時間短促的突然轉換過程，（二）形軀化為另一物種。

卡西勒（Ernst Cassirer, 1874-1945）在《人論》（*Essay on Man*）說明變形神

²⁵⁵ 林惠祥指「人類與動物或他物的互相變化，也常有神話說明他。如云某處的石頭原來是人，由於某項原因而化成的。」林惠祥，《文化人類學》（台北：商務印書館，1993），頁336。李豐楙同樣稱此主題為「變化神話」，見李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義——「常與非常」觀點的考察〉，刊於《中國文哲研究集刊》，1994年第4期，頁287-318。

²⁵⁶ 《荀子集解》，卷十六，〈正名〉，頁420。

²⁵⁷ 鄭玄注；孔穎達等正義，《禮記正義附校勘記》（上海：上海古籍出版社，1990），卷十五，〈月令〉頁301。

話蘊藏的原始思維：

生命不被分為類和次類，而且認為是一個不斷的、連續的全體，不容許任何清楚明晰的分別。不同生命領域之間的限制並非不能超越的障礙，卻是流動、波盪的。不同生命領域之間並沒有種類的區別。任何事物都沒有一定的、不變的、固定的形狀。透過一種突然的變形，一切事物可以轉化為一切事物。如果神話世界有鮮明和突出的特點，及有任何支配它的律法，那就是變形的律法。²⁵⁸

「變形的律法」有以下特徵：（一）原始人認為任何生命沒有明顯區別，無分種、類；（二）任何事物都不會永遠靜止在固定的形態，能夠透過變形化為另一事物。卡西勒認為這是生命的常態，成為變形神話的基礎。古人信變形為實，建基於原始思維：初民從外界表象認識萬物，抽象思維未完全發達，未能瞭解事物之間的本質差異，因此他們從具象性、直觀性的自由聯想產生變形的生命變化模式，萬物之間都能互相轉化。

再者，遠古時代，人類還沒有「萬物之中有知（智）慧者」²⁵⁹的自覺，相信萬物地位平等，甚至感於自身的渺小而崇拜動物、植物和死物。這種思維模式造就變形神話的出現。原始人經常透過從動物想像經歷變形的神異動物²⁶⁰，產生大量以神異動物為主角的變形神話傳說。何觀洲分析《山海經》〈山經〉中

²⁵⁸ Ernst Cassirer, *An Essay on Man: an Introduction to the Philosophy of Human Culture* (New Haven: Yale university press; London : H. Milford, Oxford university press, 1944), p. 68.

²⁵⁹ 《論衡校釋》，卷二十四，〈辨崇〉，頁 1011。

²⁶⁰ 楊義（1946- ）贊成人類的想像源於現實，並認為神話口耳相傳的過程中敘述往往有所增減，加上參雜人類的想像與誇大，異獸大多擁有神奇、誇張的外貌。見楊義，《中國歷朝小說與文化》（台北：業強出版社，1993），頁 3-18。

的動物變形，「都是用已知的實際動物作基礎，運用類推、增數、減數、混合、易位、神化的方法，幻想出種種形態性格來。」²⁶¹變化模糊了動物之間以及人獸之間的區別，塑造不同奇特形象的神異動物。

（二）變形神話的分類

變形是中外的神話傳說普及的律則，樂蘅軍、浦忠成（1957- ）先後為變形文學分類²⁶²。本章參考樂蘅軍在〈中國原始變形神話試探〉，將變形的表現方式分為「動態變形」和「靜態變形」，探究鯀禹治水神話和陷湖傳說中神異動物的變形及其中的文化思維。

樂蘅軍將變形從表現方法分為「力動變形」和「靜態變形」，解釋：

所謂力動的變形，指從某種形象蛻化為另一種形象，包括人、動植物、和無生物之間的互變。

力動變形呈現形體轉變的過程，某一形體擺脫現實、物理束縛，化為另一形體。

²⁶¹ 何觀洲歸納《山海經》中六種「構成各複雜形式的動物的方法」，包括「類推的變化」、「增數的變化」、「減數的變化」、「混合的變化」、「易位的變化」、「神異的變化」，見何觀洲，〈《山海經》在科學上之批判及作者之時代考〉，刊於《燕京學報》，1930年第7期，頁1350-1354。

²⁶² 樂蘅軍，〈中國原始變形神話試探〉，刊於《古典小說散論》，頁2-9。浦忠成在〈神話中之變形〉，從變形動機和因由觀察到變形有主動和被動的驅力之別，再分為四種類型：一是圖騰變形，包括圖騰物化為人類，或人化為圖騰物；二是遭遇危機的變形，主角為扭轉或逃避危險轉換原來形體；三是懲罰性變形，某人違背承諾或違犯禁忌，被神明懲罰或報應而變形，屬於非自願性的被動變形；四是解脫死亡的變形，主角企圖衝破死亡為終點的限制，讓生命的本質昇華，透過形體變化，重生並獲得另一個生命模式，見《原住民的神話與文學》，頁78。

樂蘅軍以「力動」之名強調「信心做內在動力」在這種變形方式的重要性²⁶³：

生命的重要變化在頃刻完成，源於原始信仰的堅信。《莊子》〈逍遙遊〉中鯢化為鵬的神話²⁶⁴和《山海經》〈中次七經〉中炎帝之女瑤姬屍化為菴²⁶⁵，都是力動變形的典型例子。

至於「靜態變形」，樂蘅軍解釋：

無論如何力動變形總是顯而易見的，靜態變形則須待稍周折的會解。它是如圖書一般來陳述的，例如《山海經》裡許多人獸同體互生的神話.....因為這類神話絕少動態上的敘述，只是靜態的形象呈現，所以通常只看他是原始初民荒誕心理下產生的怪物，而不是形象的蛻變。²⁶⁶

樂蘅軍將兩種或以上異類合體的生命形態歸納於變形類型之內，稱之為「靜態變形」。她將半人獸形象視為「正在進行式的變形」²⁶⁷，某些原因停留在轉變中的半人獸面貌。從多處留白的神話可推想半人獸應曾經「合」的過程，不過變形過程何時發生，如何發生，我們不得而知，樂蘅軍認為靜態變形是正在進行式，暗示半人獸有朝一日或會化為全人或全獸。目前暫未找到半人獸再變形的例子，故亦可理解為變形完成的結果。開明獸「身大類虎而九首，皆人面」，奢比之尸「獸身、人面、大耳，珥兩青蛇」²⁶⁸，皆是靜態變形的代表例子。

²⁶³ 《古典小說散論》，頁 5。

²⁶⁴ 《莊子集釋》，卷一，〈逍遙遊〉，頁 2。

²⁶⁵ 《山海經校注》，卷五，〈中山經〉，頁 142。

²⁶⁶ 《古典小說散論》，頁 2、7。

²⁶⁷ 同上書，頁 8。

²⁶⁸ 奢比之尸和開明獸的靜態變形見《山海經校注》，卷九，〈海外東經〉，頁 253；卷十一，〈海內西經〉，頁 298。

有關變形方式的類別命名，由於變形神話以民間信仰為基礎，先民對生命形軀突然轉換或兩種以上生物的黏合信以為真。樂衡軍指出「力動變形」乃有「信心」作為原動力，然而信心動力是兩類變形模式頻密出現在神話傳說的條件，故無需強調「力」之必要。本章將變形表現方式分為「動態變形」和「靜態變形」，鯀禹治水神話及陷湖傳說將按此上分類，從神異動物經歷兩種變形的存在形態，探討兩種洪水神話傳說中神異動物變形的異同及當中因由。

二、動態變形的再生意涵

動態變形是漢族洪水神話傳說中神異動物常常經歷的生命過程：鯀禹神話中，鯀死後化為神異動物²⁶⁹；陷湖傳說中，巨魚回復龍子原形²⁷⁰，重要角色從某一生命體化為另一生命體。兩例的共通點在於鯀和巨魚變形後脫離死亡，吻合變形神話的特性：神異動物變形經常與再生相關。鯀禹神話和陷湖傳說的產生時代相距甚遠，卻用同一途徑——變形，解決同一疑慮——死亡。

不論古今，死亡是人類必然面對的恐懼，人們透過人類或動物變形的想像，舒緩或破除畏懼、無助的心理。李豐楙分析：

在這些原始神話中，邏輯及概念思維，並不能滿足人們對生命初始與歸

²⁶⁹ 鯀化神異動物的神話見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 100；《國語集解》，卷十四，〈晉語〉，頁 437；《述異記》，卷上，頁 2；《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

²⁷⁰ 巨魚回復龍子原型的傳說可見《搜神記》卷二十〈古巢老姥〉及北宋劉斧撰《青瑣高議》輯〈大姆記〉「巢湖」條。見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

向的探究，為試圖解決生死的終極關懷，人們以神話的隱喻，保存延續生命的可能性，藉著變化神話，先民也得以寄託內心的深層願望。²⁷¹

變形從非現實、非理性的神話式手段，消除原始人內心對死亡的恐懼。死後變形建基於靈魂不滅的原始觀念²⁷²，古人相信肉體雖死但靈魂仍在，可轉移至另一個形軀繼續存在。變形神話中角色肉身死亡後化作神異動物或植物，靈魂藉此重生。漢族洪水神話傳說中變形是其一重要內容，表達人類對永恆生命的冀盼：鯀禹治水神話中，鯀本為人類英雄，其死後變形反映先民對人類變形重生的可能性，貫穿解除死亡恐懼的實際用途；陷湖傳說相對後起，變形再生不以人類作為本體，而是透過巨魚回復龍子原形，反映神異動物的生命流動性。

變形是神話、傳說中常見的律則，體現人類衝破生命局限的豐富想像，然而人與動物死後變形通常發生在特殊情況。鯀殛於羽山而化為水族，巨魚遭人吃掉而回復龍子之形，同樣是不尋常、不自願或不幸的冤死，繼而獲得變形重生的補償。²⁷³本節旨在分析鯀禹神話和陷湖傳說中不幸者的動態變形聯繫「神異動物」、「洪水」、「再生」的模式及其蘊藏的文化思維。

²⁷¹ 李豐楙，上引文，頁 302-303。

²⁷² 泰勒提出二個觀念，一是原始人相信靈魂不滅，二是靈魂拋棄肉體導致人類會有疾病和死亡。*Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, pp. 417-502.

²⁷³ 徐志平（1956- ）、李豐楙、王鐘陵同樣留意到冤死帶來動態變形的情節模式：徐志平總結先秦神話「人化異類」的特徵在於，不幸的受害者或鬥爭中的失敗者透過變形的方式代替死亡，這種變形稱為「死生變形」。見徐志平：〈「人化異類」的故事從先秦神話到唐代傳奇之間的轉變〉，刊於《台大中文學報》，第 6 期，頁 397。李豐楙提出「非常死」的概念，指出「凡是非自然的終結、非正常的處理，都會遺存着『冤』與『怨』的情緒，中國先民是確信有靈魂的存在的……這股怨氣成為一股企求回歸安定的力量，就成為『人』的生命終結之後變化形體以延續生命的主要動機。」見《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，頁 73。王鐘陵又指：「在中國上古神話中，凡死後化為異物者，往往是死於非命的。」見《中國前期文化：心理研究》，頁 236。

（一）鯀的治水補償與再生

1. 鯀化動物的四種說法

探討變形再生與治水補償之先，需要釐清鯀化神異動物的四種說法。鯀死後變形的神話始載於先秦古籍《歸藏》²⁷⁴，經過歷代的流傳內容略有增改，變化而成的神異動物說法各異，除了《歸藏》〈啟筮〉述之黃龍，《楚辭》〈天問〉²⁷⁵、《左傳》昭公七年²⁷⁶、《國語》〈晉語〉²⁷⁷皆曰黃熊，《述異記》卷上曰黃能²⁷⁸，及《拾遺記》卷二曰玄魚²⁷⁹，其中「黃熊」和「黃能」之說令人費解。

圖四：三足鯀（刊於清代汪紱《山海經存》本²⁸⁰）

「黃能」為何物？《爾雅》〈釋魚〉曰，「鼃三足，能」²⁸¹，即三足鯀（見圖四），異於尋常的四足鯀。郭璞（276-324）注：「今吳興郡陽羨縣山上有池，池中出三足鯀」，但從未有此物生存的真實證明，疑是神話傳說虛擬之神異動物。

²⁷⁴ 郭璞注《山海經》〈海內經〉引《歸藏》：「鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍也。」見《山海經校注》，卷十三，〈海內經〉，頁 473。

²⁷⁵ 《楚辭》〈天問〉：「（鯀）化為黃熊，巫何活焉」，見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 100。

²⁷⁶ 《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762。

²⁷⁷ 《國語》〈晉語〉載鯀「殛之於羽山，化為黃熊，以入於羽淵」，見《國語集解》，卷十四，〈晉語〉，頁 437。

²⁷⁸ 《述異記》卷上謂「（鯀）化為黃能，入於羽泉」，「黃能，即黃熊也。陸居曰熊。水居曰能」，兩者等同，只是棲息處不同，見《述異記》，卷上，頁 2。

²⁷⁹ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

²⁸⁰ 《古本山海經圖說》，第五卷，〈中山經〉，頁 600。

²⁸¹ 《爾雅注疏》，卷九，〈釋魚〉，頁 398。

對照漢族神話中的日神三足鳥²⁸²，民間信三足動物為神異，其原型皆是現實存在的動物，三足鳥從二足烏鴉衍生，能則從四足鰲意想出來。黃龍主要軀幹為蛇身，黃能是龜鰲類，兩者皆為可水棲動物，玄魚是水族，鯀入羽淵化為這三種神異動物可以理解。然而，熊乃哺乳類動物，鯀化熊與其餘三說格格不入。熊的外形、習性早已紀錄在《說文解字》：「熊，熊獸，侶豕，山尻，冬蟄，從能炎省聲」²⁸³，形貌似豬，棲於山的習性和冬眠的生理特徵與今人對熊的理解相若。《述異記》卷上更明確區別熊和能，曰：「陸居曰熊。水居曰能。」²⁸⁴然而從古代漢語的通假現象解釋，最晚於西晉「熊」因字形相似通假作「能」，據唐代張守節《史記正義》〈夏本紀〉引西晉束皙《發蒙記》：「鰲三足曰熊」²⁸⁵，證明「熊」、「能」是一對通假字，「熊」又可解作三足鰲。換言之，鯀變形化作的是黃色的三足鰲，而非黃熊。

鯀死後變形為黃龍、黃能或玄魚，其形均取材自水族，吻合其治水英雄的形象，入水變形後成為水神。鯀的動態變形反映先秦至魏晉人們不以水族為低等，相反，由於漢族長期受到洪水威脅，藉着崇拜水中的神異動物，尋救心理上的抒解。黃龍、黃能是漢人虛構的神異動物，玄魚從色澤表現神異性，鯀變形後轉為「海民四時以致祭祀」且有「聖德之感」的水神（《拾遺記》〈夏禹〉）²⁸⁶，雖敗猶榮，反映先民對鯀治水功績的肯定及不幸犧牲的同情。

²⁸² 《論衡》〈說日〉曰：「儒者曰：日中有三足鳥，月中有兔、蟾蜍。」見《論衡校釋》，卷十一，〈說日篇〉，頁 190。

²⁸³ 《說文解字注》，卷十一，〈熊部〉，頁 479。

²⁸⁴ 《述異記》，卷上，頁 2。

²⁸⁵ 《史記》，卷二，〈夏本紀〉，頁 50。

²⁸⁶ 鯀本為神話英雄，變形為玄魚後與蛟龍同游，「海民」修立鯀廟及定時拜祭，成為水神，見《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。王孝廉在《水與水神》指出鯀是夏民族祭祀的水神，見《水與水神》，頁 28。

2. 鯀變形的補償作用

鯀死後化為神異動物，是他「非常死」但治水有勞的回饋。鯀有勞亦有過，其過導致非常死：一說是鯀為民治水，不惜偷天帝的息壤，《山海經》〈海內經〉云：「洪水滔天，鯀竊帝之寶物息壤以湮水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊」²⁸⁷，死因是違抗帝命。二說是鯀治水九年（或作為多年的虛數），沒有成效，後漢趙曄撰《吳越春秋》〈越王無余外傳〉云：「（堯）觀鯀之治水無有形狀，乃殛鯀于羽山」²⁸⁸，「殛」作解「誅」²⁸⁹，鯀治水多年無功，被誅作懲處。三說是鯀自愧於未能成功治水，《拾遺記》卷二云：「堯命夏鯀治水，九載無績。鯀自沉于羽淵，化為玄魚」²⁹⁰，事業難成，寧願自沉於羽山深淵。鯀未能盡責成功治水，甚至竊息壤得罪天帝，不論是他者懲罰抑或自我懲罰，皆落得「非常死」的下場。

鯀治水無功又犯下彌天大罪，固然得到懲處，但他為民犧牲的勞苦也不容忽視，死後得以變形重生是化解其冤憤的回饋。鍾宗憲（1966-）指：「對於死亡，尤其是非常態的死亡，以變形的方式，委婉證成死亡的虛幻，更藉由死後意志的延續，強烈地表達了對死亡的蔑視與對死者的補償。」²⁹¹鯀的動態變形表現治水意志的延續和死亡的補償。鯀的治水意志可從三年不腐的神話證明。《歸藏》〈啟筮〉佚文云「鯀殛死，三歲不腐」，「是用出禹」²⁹²，鯀的治水決心沒有隨

²⁸⁷ 《山海經校注》卷十三，〈海內經〉，頁 473。

²⁸⁸ 《吳越春秋輯校匯考》，卷六，〈越王無余外傳〉，頁 102。

²⁸⁹ 「殛」解同「誅」為多。《爾雅》〈釋言〉：「殛，誅也。」《爾雅注疏》，卷三，〈釋言〉，頁 102。《說文解字》〈歹部〉又云：「殛，殊也。」段玉裁注：「殊謂死也。《廣韻》曰：殊，陟輪切，殊殺字也。」並引多本文獻解「殛」字，見《說文解字注》，卷五，〈歹部〉，頁 162。

²⁹⁰ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

²⁹¹ 鍾宗憲：〈《管錐篇》對於「變形」的相關論述與思辨〉，刊於《輔仁學誌：人文藝術之部》，第 31 期，頁 68-69。

²⁹² 《歸藏》〈啟筮〉佚文輯於嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，

肉體死亡而消失，反而在三年間孕育禹並將治水重任交托子嗣，才化為黃龍²⁹³，說明鯀意志堅定，死後對治水之事耿耿於懷，並帶出子承父業的漢族倫理概念。

再者，治水使命後繼有人後變形，沒有因此脫離與水有關的事業，而是以水神身份延續穩定水情的意志。《拾遺記》〈夏禹〉記載鯀化為玄魚形的河精，「海民于羽山之中，修立鯀廟，四時以致祭祀，常見玄魚與蛟龍跳躍而出，觀者驚而畏矣。」²⁹⁴海民祭祀水神旨在尋求水況平靜，航海平安，引文中海民對鯀化的河精態度敬虔，說明鯀是掌握羽淵之神，作為生前治水事業的延伸。另外，鯀化為玄魚也是對鯀冤死的補償。首先，蛟龍是漢族崇高的神異動物，鯀死後化魚與龍並齊，形象正面且崇高。其次，禹治水時「惟不踐羽山之地，皆聖德之感」²⁹⁵，禹畏鯀，非出於敬父之孝，而是聖德之敬。以上情節說明鯀化為河精後，解脫三年裡非人、非鬼、非神的窘態，得到肉體和精神的重生。鯀的變形再生作為補償，反映民間對他的同情和敬崇。〈天問〉提出鯀遭殛刑的疑惑：「順欲成功，帝何刑焉？」²⁹⁶，表明鯀順應民眾之願，治水快將成功，卻被帝所殺，流露為鯀打抱不平的語調。歷代亦有鯀奉為夏族祖先和水神的記載²⁹⁷，說明民間沒有單憑成敗評價鯀，其治水意志獲得民間的同情，繼而得到變形、再生、聖化的補償。

1958)，卷十五，〈全上古三代文〉，頁 104。

²⁹³ 《山海經》〈海內經〉郭璞注引《歸藏》〈啟筮〉：「鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍也。」見〈海內經〉見《山海經校注》，卷十三，〈海內經〉，頁 473；

²⁹⁴ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

²⁹⁵ 同上。

²⁹⁶ 洪興祖補注：「言鯀（即「鯀」）設能順眾人之欲，而成其功，堯當何為刑戮之乎？」見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 90。〈惜誦〉又云：「行婞直而不豫兮，鯀功用而不就。」，表揚鯀為人正直，治水有勞，見《楚辭補注》，卷四，〈九章章句〉，頁 126。

²⁹⁷ 《左傳》昭公七年：「昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。」見《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762。

以上可見，鯀是悲劇英雄，卻獲得變形為神異動物的補償，以另一形體，另一空間繼續生存。朱光潛（1897-1986）曾說：「凡是文藝都是一種彌補，實際生活上有缺陷，於是在想像中求彌補。」又云「最早的文藝要算神話，而神話就是民族的夢，就是全社會的公（共）同欲望之表現。」²⁹⁸死亡是人類生命的終結，變形則是彌補這種生理缺陷的途徑，神話和傳說反覆出現變形情節，反映人們求生的強烈集體欲望。

至於人物變形為神異動物如何產生再生的意涵？王孝廉解釋：

以死亡作為取得再生的契機也就是說他們必須以死亡或出家來結束自然原有的生命（俗性時間），始能回歸他們原來的神話生命中去（再生、聖性時間的回歸），超自然的權威（神、命運、不可逃避的天數）……讓他們經過死亡來完成這種更新，死亡的通往隔離的過渡，也是精神的再生，是由俗到聖，由死再生所不可或缺的過程。²⁹⁹

古人面對死亡態度樂觀，他們明白死亡的必然性，卻不當作生命的終結，而是再生的前提和渠道。變形是神話傳說中聖俗交替的具體呈現，人物死後化成另一種物類，擺脫現實時間、自然秩序的枷鎖，達到肉體和精神的昇華，也就是透過外在形態的變化獲得不死的生命。冤死後變形為神異動物，包括黃龍、黃能和玄魚，突顯他死後化生的神異性，肉體雖死，精神卻藉此昇華為動物形水

²⁹⁸ 朱光潛，《變態心理學派別》（北京：商務印書館，1999），頁 64。

²⁹⁹ 《中原民族的神話與信仰》，頁 141。

神，獲得夏族代後裔和「海民」的崇拜³⁰⁰。

至於變形再生的渠道，鯀並不是單靠人類力量或貿然化為神異動物，而是借助水的神異性。儘管洪水在神話、文學經常作為再生的象徵，鯀變形的再生意涵並不是從洪水直接帶來。王孝廉歸納「原型回歸」的神話，分析大洪水後人類和萬物回復秩序³⁰¹，中國瑤族〈伏羲兄妹的故事〉³⁰²以及希伯來（Hebrew）「挪亞方舟（Noah's Ark）」神話³⁰³的例子呼應洪水既是破壞又是再生的象徵。鯀禹治水神話開啟治水型的洪水神話，儘管洪水泛濫與消退同樣勾勒神話的始末框架，治水才是神話內容的重心。換言之，鯀禹神話中洪水本身沒有再生的意義，鯀並不是隨洪水死去或獲天神揀選成為遺民而再生，或藉洪水的象徵力量而變形。鯀作為人類英雄，需要依靠外界助力而變形，入羽淵便是變形再生的關鍵過程。水象徵淨化、變化、再生，「入水」便是從死復生的過渡（水的再生象徵詳見附錄五）：鯀經羽淵之水洗淨竊息壤、治水失敗之過，化為神異動物，獲得新的生命，更從人類英雄昇華至水神。

（二）巨魚遇水難與再生

變形化生是中國神話傳說的常見律則，後起的陷湖傳說出現動態變形的兩個

³⁰⁰ 鯀成為祭祀對象，見《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762；《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

³⁰¹ 「原型回歸」結構：(1) 宇宙洪水後，(2) 萬物死絕，(3) 只有二人得救，(4) 此二人再生人類，宇宙秩序復舊。見《中原民族的神話與信仰》，頁 141。

³⁰² 《瑤族民間故事選》，頁 19-24。

³⁰³ 漢語聖經協會編，《聖經——中英對照（和合本）》（香港：漢語聖經協會有限公司，2008），〈創世紀〉，頁 9-13。

情況，《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》記載邑陷為湖後人化為魚作懲罰³⁰⁴，《搜神記》〈古巢老姥〉則記載巨魚化龍子³⁰⁵。本節集中分析巨魚化龍子的情節，探討陷湖傳說中變形為神異動物與再生的緊密關聯。

1. 巨魚：原型為龍子的伏筆

異於鯀從人類化為與原形無關的神異動物，巨魚變形則是化為人貌的龍子，回復原來模樣。魏晉至宋代的陷湖傳說紀錄先民對巨魚的想像，且具地域性。《後漢書》注引《南中八郡志》曰：「邛河縱廣岸二十里，深百餘丈。多大魚，長一二丈，頭特大，遙視如戴鐵釜狀。」³⁰⁶，邛河多怪魚，因此邛都一帶流傳將巨魚異化的陷湖傳說。首先，巨魚不屬於古巢水域，是隨「江水暴漲」而來的異物，巨魚和洪水相繼出現，暗示兩者之間的微妙關聯。再者，巨魚外形奇異，《搜神記》〈古巢老姥〉只云「港有巨魚，重萬斤」³⁰⁷，〈大姆記〉則云「城溝有巨魚，長數十丈，血鬣金鱗，電目赭尾」³⁰⁸，長度及鰭、鱗、目、尾的部位極不尋常，故「傾郡人觀焉」。民間對體積龐大的動物存在莫名的崇敬，柳宗元（773-819）的〈黔之驢〉云：「虎見之，龐然大物也，以為神，蔽林間窺之」³⁰⁹，畏於巨物是人類、動物皆有的自然心理反應，「以為神」則是站在人的立場而言。故此老姥云：「我聞魚之數百斤者，皆異物也；今此魚萬斤，我恐是龍焉，固不

³⁰⁴ 《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》：「耆宿云：邑人有行於途者，見一小蛇，疑其有靈，持而養之，名曰擔生。長而吞噬人，里中患之，遂捕繫獄，擔生負而奔，邑淪為湖，縣長及吏咸為魚矣。」見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268。

³⁰⁵ 干寶撰《搜神記》卷二十〈古巢老姥〉：「古巢，一日江水暴漲，尋復故道，港有巨魚，重萬斤，三日乃死，合郡皆食之。一老姥獨不食。忽有老叟曰：『此吾子也。不幸罹此禍，汝獨不食，吾厚報汝。若東門石龜目赤，城當陷。』姥日往視。有稚子訝之，姥以實告。稚子欺之，以朱傅龜目；姥見，急出城。有青衣童子曰：『吾龍之子。』乃引姥登山，而城陷為湖。」見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

³⁰⁶ 《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852。

³⁰⁷ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

³⁰⁸ 《青瑣高議後集》，卷一，〈大姆記〉，頁 111。

³⁰⁹ 柳宗元，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979），卷二，〈三戒〉，頁 534。

可食。」³¹⁰龐大怪異的外形是現實中大魚的異化，渲染神秘色彩，鋪墊後來化為龍子原形的異能。

至於巨魚化為龍子的過程，是陷湖傳說的留白處，然而從內容可尋暗示。首先，〈大姆記〉中老姥不敢吃魚的理由是「我恐是龍焉，固不可食」³¹¹，藉傳說的人物帶出巨魚實際上是龍。接下來巨魚與老叟的關係說明人形龍子是舊形非新形。巨魚被吃後，「霜鬢雪須，行步語言甚異」的老叟突然出現，其怪異言行暗示他非常人，白鬚又讓人聯想起龍顏兩旁的觸鬚。人貌的老叟說巨魚乃其子，又能預言石龜目赤而城當陷，留下神秘的懸念，當青衣童子謂「吾龍之幼子」，同樣預示洪水來臨並在陷湖之先領老姥上山，從形貌和先知能力可推論老叟和青衣童子皆是龍族而呈人形。相反，老叟與巨魚卻沒有相似之處，魚形只是暫時形態，龍族才是巨魚的原來身份。龍族父子保留龍作為水神的文化象徵，人形只是符合志怪小說漸趨人格化、人格化的發展特點³¹²。再者，《中國民間故事類型索引》中有一類型名為 555*「感恩的龍公子（公主）」³¹³，證明化形為魚的

³¹⁰ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111。

³¹¹ 同上。

³¹² 神異動物人格化的小說傳統可參考《中國動物故事研究》，頁 1-4。朱迪光，《信仰·母題·敘事：中國古典小說新探索》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁 171-183。由於人類的自我意識逐漸提高，動物形神祇或異物被人形取代，神靈形象由最初的全獸形，半人半獸，最後發現為人神。以狐為例：六朝時代的《搜神記》〈阿紫〉中阿紫是不懂人語、沒有情感的狐精，只有媚惑男人的刻板形象，見《搜神記》，卷十八，〈阿紫〉，頁 222。唐代沈既濟〈任氏傳〉仍然擁有媚人的狐性，供少女讓韋崙淫樂，卻又具人性，一具羞愧之心，恐鄭六嫌棄狐精，「事可愧恥。難施面目」；二重貞節有大義，多次拒絕韋崙求愛，並以死隨夫調官，見汪辟疆校：《唐人小說》，（上海：上海古籍出版社，1978），頁 43-47。清代《聊齋誌異》卷二〈嬰寧〉中嬰寧雖是狐精，在蒲松齡筆下是愛笑、愛花、「少教誨」的天真少女，卻又聰明、勤勞，擅長女紅，有着深沉感情，不同與俗世女子，見張友鶴校，《聊齋志異》會校會註會評本（上海：上海古籍出版社，1992），卷二，〈嬰寧〉，頁 57。

³¹³ 「感恩的龍公子」類型情節如下：I.〔賜恩魚類〕主角救了(a)一條大鯉魚、海龜或一條被漁人抓到的小蛇，把它放回水裏，(b)一條魚（或一條蛇）被捉住，釘在一個妖怪洞裏的牆上。或者(c)好幾年他把祭品扔到湖裏，湖神深感他的厚意。或(d)他救了一隻金鶯，實際上它是位龍王公主。II.〔善報〕這條魚實際上是龍王之子（太子或公主）。(a)救主角免于淹死。(b)變為龍形，把主角帶出洞。(c)邀請主角到他的宮殿，有時在那裏渡過許多非常快活的日子。III.

龍子報恩的情節在中國傳說中常見。巨魚化龍的陷湖傳說中大魚實際是龍子，龍子出於感恩救老姥免於水災的情節與「感恩的龍公子」類型相似，說明巨魚原形很可能是龍子。

2. 巨魚變龍子：從俗到聖的自我轉化

巨魚的原形是尊貴龍子，變成巨魚之身則命喪洪水，似乎不太合理。然而從生物現象角度看，〈大姆記〉云：「因臥淺水」³¹⁴，是先民對大魚擱淺的現實觀察，由於水流方向或水勢影響，深海生物無法抵抗阻力順流沖往淺水港口，缺水致亡。宗教角度而言，中國的民間信仰沒有掌控萬物的全能主神，眾多神靈各有其位，各有強弱，龍子亦不例外。神靈的外在形態直接聯繫內在能力，龍子本是掌握水的神靈，能人語、預言；但當呈現巨魚之形，保留龍子的情感思想，卻只是異物而非水神，更擁有魚的生理缺憾，在遼闊江河顯得渺小，也無法逃避死亡威脅。

陷湖傳說中巨魚經歷「非常死」，藉着變形作為慘死的補償，回復龍子身份。以發生在古巢的陷湖傳說為例，巨魚的冤死可從兩個層面分析，第一是江水暴漲，巨魚擱淺三天而死，命喪異鄉；第二是被古巢郡人吃掉，屍骨無存。漢族自古視客死異鄉為大忌³¹⁵，身首異處亦是不幸，擁有神異能力的龍子無需借助

〔以法寶為酬〕主角即將告別回家，龍王公主（太子）告訴主角，不要接受龍王別的禮物，而只要一個看上去像是不值錢的箱子等等。因為它實際上(a)會滿足主人所有的願望(b)裏面有一件小東西，(b1)一隻雛、一隻白母雞，等等，那是龍王公主的化身，主角依計而行，回到家打開箱子，得到仙妻。IV.（遺失法寶）主角把法寶借給一位朋友或兄弟，法寶很快就回歸海裏，或是不靈了。見《中國民間故事類型索引》，頁 57。其中 I(a)、II(a)、(b) [陷湖傳說是帶到山上] 與誤食龍子型陷湖傳說相近。

³¹⁴ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111。

³¹⁵ 客死異鄉是古今漢族的大忌：《史記》〈屈原賈生列傳〉載：「兵挫地削，亡其六郡，身客死於秦，為天下笑」。客死異鄉落得「天下笑」的下場，帶有強烈的負面意義。《史記》，卷八

外物變形（鯀需靠入水完成變形過程），脫離困境。回復原貌的龍子一方面重獲龍族身份，重獲掌握洪水的能力；另一方面重獲完整的外在形體，化為青衣童子，擺脫死時慘遭破壞、吞噬的軀體。

3. 魚龍互變：中國神話的巨魚不死觀念

神話中的水是造就變形、再生的場所，從原始類比思維推論水生動物應具相同特徵，水中常見的魚類則成為神話常見的投射對象。儘管傳說距離神話產生時期甚晚，神話久經傳頌，動物互變、人化動物、死後再生等情節影響後來的傳說創作。陷湖傳說中巨魚死後變形重生的情節體現先民以巨魚作為水神、水獸之想像，參照不同朝代記載的神話、傳說，魚確有不死、變形的神格。

陷湖傳說如《搜神記》〈古巢老姥〉和《青瑣高議》〈大姆記〉中巨魚已死，更慘被宰吃，驟然化為龍子身分的青衣童子³¹⁶，貫穿古代漢族對大魚的神話想像。《山海經》〈南山經〉記載鯪有冬死夏生的變形能力：

有魚焉，其狀如牛，陵居，蛇尾有翼，有羽在鮐下，其音如留牛，其名曰鯪，冬死而夏生，食之無腫疾。³¹⁷

鯪的形軀糅合牛、蛇、鳥、魚，形象神異；其生命循環正如外形非比尋常，更能隨季節生死循環不斷。鯪死而復生的神格呼應王孝廉的看法：「魚在中國古代

十四，〈屈原賈生列傳〉，頁 2481-2482。郭於華又云中國人看重「落葉歸根」，生於斯、死於斯的鄉土觀念在中國人心目中極為重要，客死異鄉被視為非常不幸。郭於華，《死的困惑與生的執著》（北京：中國人民大學出版社，1992），頁 83。

³¹⁶ 巨魚化龍子的陷湖傳說見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

³¹⁷ 《山海經校注》，卷一，〈南山經〉，頁 4。

是被視為具神秘再生力（不死）和變化力的神聖動物。」³¹⁸時至晚起的陷湖傳說，巨魚仍貫徹生生不息、形體可變的魚象徵。

至於魚龍互變的變形關係，更在漢族傳說常見：西漢劉向（約前 77-前 6）撰《說苑》〈正諫〉云：「昔白龍下清泠之淵，化為魚，漁者豫且，射中其目。」³¹⁹白龍「下淵」化魚，一為神異動物，一為普通動物，突顯龍魚地位的差異，故漁人不以為神奇而射之。此傳說衍生出「白龍魚服」，比喻帝王或達致隱藏身份出行。陷湖傳說中巨魚化龍或許受此典故及其他魚龍互變的神話影響，尊貴的龍子同樣隱藏身分化為巨魚。³²⁰陷湖傳說中的龍子不呈龍形或半人半龍形，而是「青衣童子」的人類模樣，呼應魏晉志怪小說以來神靈漸趨人格化的文藝傳統，但保留龍在神話中常見的神秘力量（得罪龍得水禍、預知洪水來臨而帶老婦上山）。當巨魚化為青衣童子，不單能擺脫動物生命的局限，更回復龍子身份，也就是水神身份，重獲神異動物的能力。

總括而言，鯀禹治水神話的鯀化為神異動物，陷湖傳說的巨魚回復人形龍子之貌，說明動態變形在洪水神話傳說的普遍性。洪水母題經常扣連生死主題，鯀和巨魚同樣透過變形為神異動物，獲得重生的機會，說明古漢族面對死亡的積極態度。張錯（1943- ）在〈魚服夢幻〉提出：

當一種生命形態被困於它本身的極限，而這些極限又無法解除當前的危

³¹⁸ 《華夏諸神——水神卷》，頁 34。

³¹⁹ 劉向撰；向宗魯校證，《說苑校證》（北京，中華書局，1987），卷九，〈正諫〉，頁 237。

³²⁰ 《晉書》載古時長安有謠言：「東海大魚化作龍，男便為王，女為公。問在何所？洛城東。」《晉書》，見《太平御覽》，卷九二九，頁 4428。以魚龍變化象徵東海王苻堅奪權的預言，反映民間相信魚可變形為龍，這種變形關係更有地位提昇的意味。

機，再進而產生高度的焦慮時，它的潛意識動作就是把目前的危機狀態「轉化」為另一種非危機狀態，而唯一的轉化就是變形。³²¹

張錯視變形為化解危機的方法，而在陷湖治水神話和陷湖傳說中鯨和巨魚所面對的危機則是死亡。故此，兩者困於目前的生命形態時，無法擺脫死亡，繼而透過動態變形，兩者化為神異動物，獲得生命的延續。換言之，鯨化神異動物和巨魚化龍子，按張錯的解釋是改變危機，從再生主題看來是角色透過轉換形軀延續生命。值得注意的是，洪水神話傳說中角色變形而成的神異動物往往取材自水族動物，呼應其變形後與水有關的神異力量（鯨守護羽淵；龍子在洪水時為老婦引路）。³²²

另外，鯨和巨魚的變形呈現動態變形的不同面向。鯨有著人類的限制，即使恐懼死亡卻無法靠自己的力量求生，需要藉著羽淵之水的神異性才能變形，所變之形是新形態；巨魚原形為龍子，死後無需借助外力，所化之形固然是龍子。然而巨魚並沒有變形為龍形，而是人形的「青衣童子」，吻合發展至魏晉神靈精怪人格化的文學現象。

³²¹ 張錯，〈魚服夢幻〉，刊於陳鵬翔、張靜二合編，《從影響研究到中國文學》（台北：書林出版公司，1992），頁85。

³²² 能水棲的動物經常作為變形的參考對象，尤其龜和蛇，郭芬的《中國上古民族復生神話中龜、蛇意象探究》研究變形再生神話中龜、蛇的象徵意義。見郭芬，《中國上古民族復生神話中龜、蛇意象探究——以鰲靈、顓頊等為例》（昆明：雲南大學民俗學碩士論文，2010），頁1-50。

三、靜態變形的怪誕力量

鯀禹治水神話中，人面魚身的河精授禹河圖³²³，蛇身人面的伏羲向禹示八卦圖、授玉簡³²⁴，九首蛇身的相柳食於九土³²⁵；陷湖傳說中，石龜目赤帶來洪水，戴角蛇復仇而陷湖³²⁶，洪水母題的神話傳說不乏糅合不同物類外形的神異動物。某一動物可與另一動物、人類、植物或無生之物黏合，並靜止在兩種以上物類交融的狀態，成為形軀怪異的神異動物，稱之為「靜態變形」。這些擁有怪誕形象的異類皆有一個共同點，就是擁有超自然的神秘能力或持人間難求的寶物，怪誕色彩的外形與神力互為關係。本節集中討論靜態變形中的半人獸神，探究先民的物我認知，兼論半人獸的變形模式在後代衰落的因由。

1. 半人半獸的變形

鯀禹治水神話描述超自然和超現實的治水經歷，從神異動物的外觀形象可見一斑。鯀禹神話中半人半獸神始見於《歸藏》³²⁷，河精和伏羲擔當人類英雄的治水助力，共工、相柳擔當治水的阻力、大敵³²⁸，人與動物合為一體，能力卻超越一般的人類和動物，是為水神。本節以河精為例，從原始思維探討神祇的人面獸身外形是源於物我認知和頭顱崇拜³²⁹的可能性。

³²³ 《尸子》，〈存疑〉，頁 66。

³²⁴ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 38。

³²⁵ 《山海經校注》，卷八，〈海外北經〉，頁 233。

³²⁶ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

³²⁷ 鯀禹神話出現半人獸神的最早記載是《歸藏》〈啟筮〉，《山海經》〈大荒西經〉郭璞注引《歸藏》〈啟筮〉：「共工人面，蛇身，朱髮。」見《山海經校注》，卷十六，〈大荒西經〉，頁 387-388。

³²⁸ 《神異經》，卷一，〈西北荒經〉，頁 25。

³²⁹ 頭顱崇拜是以頭部作為崇拜對象的民間信仰。古人相信靈魂寄居於人類的頭部，頭部是獨立於其他身體部位的特殊存在。從新石器時代的文物可以證明：如仰韶文化的西安半坡、洛陽王灣遺址，以及中原龍山文化的山西陶寺墓地，遺留先民在顱骨、前額、眉骨或下頷等頭部各處塗上紅色染料的歷史證據。塗朱儀式旨在為死者頭骨除穢，以免鬼魂作祟；以朱象徵血或生命，期盼死者能在另一世界得到永生。見中國社會科學院考古研究所主編，《新中國的

1) 河精形象與怪誕

河精是援助禹治水的神異動物之一，《尸子》〈存疑〉云：「禹理洪水，觀於河，見白面長人魚身出，曰『吾河精也。』授禹河圖而還於淵中。」³³⁰河精顧名思義是黃河水神，擁有「白面長人魚身」的異相，是靜態變形的表現。河精外形和力量均集合人魚的特徵，既能游於淵中，又通人語，與尋常人類和動物區別開來，屬於神異動物，說明怪誕外形與特殊力量的關係。

圖五：河伯（刊於蔣應鎬《山海經》繪圖本）³³¹

至於河精的身份，經常與另一黃河水神的河伯混為一談，《博物志》〈異聞〉

考古發現和研究》（北京，文物出版社，1984），頁 63-66。大量文物說明原始人相信頭部是人類最重要的部位之一，直接影響人的生命。再者，汪寧生指出，頭顱崇拜不僅出現於中國，過去亞洲南部和太平洋島嶼地區某些民族亦會獵取敵方部族頭顱以祭神，望以庇佑部族農業；或以祖先頭顱代表祖先本身，保存在家中或氏族神房供奉祈福。汪寧生，〈雲南青銅器叢考〉，刊於汪寧生，《民族考古學論集》（北京：文物出版社，1989），頁 407-410。換而言之，世界各地的先民相信祭祀人類（尤其祖先和氏族英雄）頭骨，藉以獲得某種超自然力量保佑全家、全村，甚至全族，而這股神秘力量源於頭顱是人類靈魂的居所，以供奉實體對象來祈求先靈祝福。

³³⁰ 《尸子》，〈存疑〉，頁 66。

³³¹ 馬昌儀輯明蔣應鎬《山海經》繪圖本，見《古本山海經圖說》，卷十二，〈海內北經〉，頁 531。

亦有同問：「昔夏禹觀河，見長人魚身出，曰：『吾河精。』豈河伯也？」³³²提出禹觀河時遇見之人魚神是否河伯的問題。《山海經》〈海內北經〉中有名為冰夷或曰馮夷的河伯同居深水處，然而「人面，乘兩龍」³³³（見圖五），並不是半人半魚之形。河伯具明確身世³³⁴，且與河圖無關，說明並非河精。其實鯀禹神話中的「河精」泛指黃河的精靈，並不特指河伯。另外，《拾遺記》又載鯀化為玄魚，見者稱之為「河精」³³⁵，與授河圖的河精為二神。原因之一是河精半人半魚的形象與鯀化之玄魚不同，前者是半人獸神，後者是全獸形神祇。再者，鯀化玄魚的記載獨見於《拾遺記》，鯀乃河精之說疑是後人將禹遇河精的典故附會到鯀化水族神話的結果。總括而言，禹觀河所見的河精，人面魚身，非河伯冰夷或死後變形為神異動物的鯀。

河精為何呈現半人半魚之形，可從怪誕（grotesque）理論³³⁶尋找線索。雨果（Victor Hugo, 1802-1885）詮釋「怪誕」結合兩個特點，一是帶來畸形與恐怖，二是製造喜劇和滑稽效果，這種既可怖又可笑的畫面產合不協調性（incongruity），成為「怪誕」的基調。³³⁷人類、動物和植物糅合，既陌生又熟悉的形體惹人發笑又由哀害怕，不過水神是先民崇拜水和動物衍生的神祇，人們的態度傾向敬畏。半人半獸神的怪誕形象切實反映人類對於水的畏懼，河精

³³² 張華撰；范寧校證，《博物志校證》（北京：中華書局，1980），卷七，〈異聞〉，頁 83。

³³³ 郭璞注：「冰夷，馮夷也。淮南云：『馮夷得道，以潛大川。』即河伯也。」見《山海經校注》，卷七，〈海內北經〉，頁 317。

³³⁴ 《楚辭》〈九歌〉洪興祖補注引《抱朴子》〈釋鬼〉（今本無）：「馮夷以八月上庚日渡河溺死，天帝署為河伯。」見《楚辭補注》，卷二，〈九歌〉，頁 78。

³³⁵ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

³³⁶ 怪誕是一種從視覺藝術引申到文學的藝術風格，詞源於意大利語“grotta”，意謂洞穴，十五世紀下旬考古學家在羅馬發現尼祿皇帝（Nero）的地下黃金宮殿（Golden Palace），宮殿的壁畫、裝飾怪異，作品中的人物混合人類、動物、植物等，因而得名。Arthur Clayborough, *The Grotesque in English Literature* (London: Oxford University Press, 1965), pp. 2-3.

³³⁷ Wolfgang Kayser, *The Grotesque In Art and Literature* (New York: Columbia University Press, 1981), p. 57.

半人魚的奇特外觀象徵讓人望而生畏的水。水時而平靜如鏡，時而洶湧澎湃，猶如人的性情難以捉摸，直覺地將變化多端的水神格化、形象化，產生大量外形怪誕可怖並能掌控水源的神異動物。

靜態變形的神異動物擁有怪誕形軀，彰顯力量之特殊、神秘。先民想像神異動物呈現半人半獸之形，從體形上與某種動物建立聯繫，達至動物力量的過渡，整體的怪誕觀感使力量變得神秘，將抽象的人類對力量之期盼以具體方式表達出來。楊義亦言：「怪誕也是一種力量，一種震懾人心的神秘力量。」³³⁸神異動物透過靜態變形產生的怪誕形象往往與神秘力量掛勾。治水神話中河精停留在「白面長人魚身」的怪誕形軀，正是神秘力量之反映，成為人、獸、神的合體。所謂人、獸、神混合的概念，樂蘅軍解釋：「所謂神，是人和獸的構成；所謂人，是兼獸形而具神性，所謂獸，是共人形而可通神，三者混而為一，不知其名。」³³⁹神話和傳說中人獸混合的神祇皆具神異性，擁有常人不能及的力量和神格。擁有河圖是河精「神異」的體現，因為河圖是「治水地圖」³⁴⁰，讓禹得悉治水的途徑。河精擁有此寶物，與其外形相符，其軀幹由魚構成，扣連瞭解水情、控制洪水的神格，成為贈寶型的治水助力。

原始思維角度而言，靜態變形作為中國神話的常見模式，受到先民的類比思維影響。人獸糅合的神祇，一方面把人類動物化，另一方面把動物人格化，反映上古先民的物我認知，類比思維是神話得以形成的基礎。現實中半人半獸的生物不可能存在，然而在原始思維人獸可以自由黏合。俞建章（1899-1980）、

³³⁸ 《中國歷朝小說與文化》，頁 12。

³³⁹ 《古典小說散論》，頁 9。

³⁴⁰ 袁珂，《古神話選釋》（北京：人民文學出版社，1979），頁 303。

葉舒憲指出，類比的神話思維是一種「意指性活動」，先民根據有限的經驗重組世界、賦予事物意義、為現象找出原因，不斷「把主體對象化到客體之中，把客體同化於主體自身之中。」³⁴¹簡單來說，先民對於物我之別處於模糊階段，種類、性質、形式區別不明顯，呼應本章第一節引用卡西勒的理論。然而，從神話中角色無意識地重複人首獸身的變形組合，水神以水生或兩棲動物黏合居多的方面來看，先民早就意識到人類和動物之間具形態、力量、生活方式等不同，卻又不是全然理性地科學地分門別類。正如王鐘陵曾說「這種人面獸身的形象應該說，正是當時人類已經區別與動物界而還沒有真正自覺地意識到這種區別這一歷史狀況的形象寫照。」³⁴²先民對萬物的理解仍處於曖昧、渾沌的狀態，故此，他們想像協助治水或施水的水神比人類擁有更強大的力量，光是人類的外貌顯得單調、說服力不足，加上動物的部分才能意味著擁有掌握大自然現象的能力，成為人、獸、神三者為一的神異動物。鯀禹神話中人魚可以黏合成河精，體現先民自由聯想的類比思維。

2) 人面獸身與頭顱崇拜

半人半獸的神祇以人首獸身居多，如女媧、伏羲、鐘山之神燭陰都是人面蛇身，互人人面魚身³⁴³，及禹強人面鳥身，珥兩青蛇，踐兩赤蛇³⁴⁴。不論身體由哪種動物組成，半人獸神普遍擁有人首，鯀禹神話中河精同樣體現這特徵。人為首獸為體是靜態變形的最常見組合模式之一，其隱含的文化思維卻暫未引起學術界關注，從原始宗教角度頭顱崇拜是這種怪誕外形形成的重要因素。

³⁴¹ 俞建章、葉舒憲，《符號：語言與藝術》（上海：上海人民出版社，1988），頁 127-130。

³⁴² 《中國前期文化——心理研究》，頁 34。

³⁴³ 《山海經校注》，卷十一，〈大荒西經〉，頁 415。

³⁴⁴ 同上書，卷十二，〈大荒北經〉，頁 425。

由於先民從自身立場想像神祇模樣，儘管半人獸神擁有動物身軀，暗喻神力的來源；其精神價值仍然由人類佔據，故此人首為頭較獸首為頭常見。古時漢族對頭部尤其著重，《黃帝內經素問》〈脈要精微論第十七〉：「頭者精明之府，頭傾視深，精神將奪矣」³⁴⁵，頭是人類精神智慧的住處；《春秋元命苞》：「頭者，神所居，上圓象天」³⁴⁶，頭是人神所注之處，故此人對頭部格外重視，產生頭顱崇拜。半人獸神多是人首獸身的樣式出現，意味著先民想像的神祇應擁有人類的精神。人類在變形主題的重要參與，反映人類已脫離最原始的動物崇拜，雖保留對神秘、兇猛動物的敬畏，同時肯定了人類的能力。

鯀禹神話中的半人獸神既有非人的能力，又有人類的智慧，更能分辨正邪。人面魚身的河精協助拯救百姓的禹完成繼承父願的治水任務，贈河圖側面呼應黃河水神能洞察黃河水情的神格；又能說人語，熟諳人類文明、文化。河精並不單純是自然間的動物，更是先民從自身出發、擁有人類精神的半人魚神。

2. 局部增生的半人獸變形

神話中的靜態變形呈現怪誕畫面，除了兩類生物一頭一身的拼合，其一部位增至複數的變形亦為常見，《山海經》〈海外東經〉載水伯天吳「其為獸也，八首人面，人足八尾，皆青黃」，是人獸首足倍增的半人獸神，以此彰顯其水伯的地位；青丘國有「四足九尾」之狐，象徵子孫繁息的祥瑞³⁴⁷；〈大荒西經〉載顓

³⁴⁵ 佚名撰，《黃帝內經素問》（北京：中醫古籍出版社，1997），〈脈要精微論〉，頁 25。

³⁴⁶ 《藝文類聚》引《春秋元命苞》，見歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》（北京，中華書局，1965），卷十七，人部一，〈頭〉，頁 311。

³⁴⁷ 《山海經校注》，卷四，〈海外東經〉，頁 256、257。

項之子「三面一臂」，「三面之人不死」³⁴⁸，怪異的三面顯露不死能力。本節第一部分提出靜態變形的模式中怪誕形象和神異力量互有關聯，局部增生的情況如是，鯀禹治水神話相柳是局部增生的半人獸神，帶來極大的破壞力，貫穿中西神話中「九頭蛇」³⁴⁹作為大自然惡勢力的共同文化象徵。

《山海經》〈海外北經〉和〈大荒北經〉記述北方有共工之臣相柳，或曰相繇，「九首人面，蛇身面青」，「自環」，呈現詭異可怖的形象³⁵⁰（見圖六），具體地象徵作為惡水神的猙獰。相柳擁有與外觀相應的強大殺傷力，不但「食于九土」，「其所歛所卮，即為源澤」³⁵¹，吐土而化源澤，大大影響農業社會的人們的生活、生存，又使「百獸莫能處」，帶來人、獸的生命威脅。治水英雄禹身兼消滅惡水神的勇士，治水之際殺相柳，然而「其血腥臭，不可生穀；其地多水，不可居也」，死後仍後患不斷。

圖六：相柳（刊於明代胡文煥格致叢書本《山海經圖》³⁵²）

³⁴⁸ 同上書，卷十一，〈大荒西經〉，頁 413。

³⁴⁹ *The Greek Myths*, pp. 469-472.

³⁵⁰ 《山海經校注》，卷三，〈海外北經〉，頁 233；卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

³⁵¹ 同上書，卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

³⁵² 《古本山海經圖說》，卷八，〈海外北經〉，頁 465。

先民將自然事物和現象想像成具體、鮮活的動物形神祇，反過來說，神祇的特徵曲折地反映現實。首先，上古人類已觀察到蛇是兩棲動物，住在潮濕的環境，其血通常帶致命的毒性，故被人幻想為釀成沼澤、污染農地的元兇。另外，相柳作為惡神，側面反映現實的洪水現象。由於先民以「水用土掩」的方法治水，土壤是阻礙洪水暴發湧來的主要工具，故此息壤是神話中的治水寶物，相柳「食于九土」象徵洪水掩過高土吞噬大地。「自環」，郭璞注「言轉旋也」³⁵³，以蛇身體捲曲成環的意象代表洪水水波快速旋轉流動的情態。另外，相柳的血造成「不可生穀」的後患³⁵⁴，反映洪水後土地鹽化的現象；且血象徵危險、死亡，又呼應洪水帶來的傷亡。洪水在原始意識中經常被神格化、具體化，成為一種由水神、水靈有意識的、故意的行動，相柳呈現九首人面的形象，隱喻同樣令人膽戰心驚的洪水。

九頭蛇作為大自然惡神無獨有偶，希臘神話中居於勒拿湖沼澤（Lernaean swamp）的許德拉（Hydra）是著名的九頭蛇神。許德拉是英雄赫拉克勒斯（Heracles）第二個挑戰對象，身形巨大像犬，長了九個蛇頭³⁵⁵，中央的頭具不死能力，且當一個頭被砍，兩個新頭又長出來。怪誕外形的許德拉擁有嚴重的破壞力，吃羊群，滅田地，其呼吸和行軌的氣味帶致命毒性，並能號召螃蟹決戰赫拉克勒斯。許德拉不單是沼澤中的水蛇精，更掌控地下河流，導致水災。³⁵⁶希臘的許德拉和中國的相柳都具九頭蛇身，帶毒性，於陰暗多水的沼澤出沒，能致水災，是典型外在與力量相應的自然惡勢力，反映不同文化場域都存在對

³⁵³ 《山海經校注》，卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

³⁵⁴ 同上。

³⁵⁵ 頭數目的說法各異，以九頭居多，亦有十五個，甚至以百、千計的說法。

³⁵⁶ *The Greek Myths*, pp. 469-472.

多頭蛇的想像並視之為水災來臨的源頭。

至於中西神話中頭部增生的蛇精同樣以九個居多，「九」是中國文化的神秘數字，楊希牧、葉舒憲曾探討「九」的特殊含意³⁵⁷。古有「九州」、「九土」、「九族」、「九圉」等說法，「九」除了作為實際數字，更有表達無限、高、大之意。

《楚辭》〈九歌〉有十一篇，「九」是虛數，故馬其昶（1855-1930）在《屈賦微》〈前序〉說：「凡其多之數，皆可以九約之，文不限於九也」³⁵⁸，九是在陰陽術數中的陽數之極，象徵繁多、極終的神秘數字，引申出不同變化。相柳九首蛇身，當中的「九」可以作為頭數量繁多的虛數，無疑是將蛇塑造為超自然的蛇神，詭異可怖的密集頭部外形呼應神秘力量，象徵洪水的洶湧和變化無常，上古人類對洪水的內心恐懼不言而喻。

半人半魚的河精和九人首蛇身的相柳，說明人、獸糅合為神的靜態變形是鯀禹治水神話中常見的現象。先民從自身角度出現，想像與大自然事物合為一體，不分屬、類、性質的區分。面對大自然威脅，渺小的人類期盼從龐大、神秘的動物得到力量，繼而產生想像大量能夠人獸混合的神異動物。洪水是自古常見的嚴重水災，先民想像背後有神祇控制、自導，怪誕形軀除了人首，多由水生或兩棲動物如魚、蛇構成，呼應掌握水源的神秘力量。以上可見，靜態變形不單作為怪誕外觀特徵，更突顯內在的神秘力量，成為鯀禹治水神話神祇的主要特點之一。

³⁵⁷ 探討數字「九」的著作見《中國神話哲學》，頁 325-331；楊希牧，〈論神秘數字七十二〉，刊於楊希牧，《先秦文化史論集》（北京：中國社會科學出版社，1995），頁 700。

³⁵⁸ 馬其昶撰《屈賦微》，〈序〉，輯於《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），集部楚辭類，頁 659。

小結：

變形律在漢族洪水神話傳說反覆出現，人類與動物互為變化，構成奇幻異常的神異動物，突破個體生命和生物類屬的局限性。鯀禹治水神話和陷湖傳說皆出現人獸互變的動態變形，分別以鯀化水族和巨魚化龍子為例，呈現人或動物化為神異動物的可能性。再者，人類對洪水的恐懼建基於對死亡抗拒，神話傳說中的動態變形則是將死化生的途徑。鯀入羽淵化為神異動物（黃龍、黃熊或玄魚三說），巨魚化為龍子，貫穿了水的再生意涵，藉著轉換形體獲得永生，以非理性非現實的神話想像解除人類對死亡的恐懼。值得注意的是，龍子擁有神聖虛構動物——「龍」掌握水的神異性，外形卻是人形的青衣童子，反映漢族傳說和志怪小說中神異動物逐步擬人化、人格化的形象演變，故此擁有人的性情、思考，拯救老婦以報恩，同時施洪水以懲罰民眾。

鯀禹治水神話的神異動物不乏靜態變形的例子，禹治水助力河精和治水大敵相柳代表先民對水的兩種想像，分別具體地象徵人類必需的生命之源和摧毀一切的洪水之災³⁵⁹，將原本沒有固定形態的水塑造成形象化的動物形神祇。半人半獸的外在形態反映人、獸、神的統一概念，外形上的人獸糅合產生神異力量，水族動物的局部外觀呼應內在掌控洪水的能力。自先秦以來人們對周遭事物的浪漫想像歷久不衰，洪水神話傳說中神異動物作為變形律的重要元素，反映自古以來人類對再生和動物力量的渴望、羨慕。³⁶⁰

³⁵⁹ 王孝廉在《水與水神》提及水的善惡的雙重性：「一方面水是豐饒、創造、不死、再生的生命力量的象徵，另一方面水又是破壞、死亡、毀滅、斷絕的反面力量。因為出現在宗教與神話中的水神，……因為人類對水的感情的不同，而有諸多形相的水神。」《水與水神》，頁 2。

³⁶⁰ 變形的奇想仍然存在於現代人的思維，尤其能體現當代文藝作品中。如台灣藝術家李小鏡的

陷湖傳說則沒有出現人獸雜糅的靜態變形，反映漢代以來人類意識到自身與動物外形上、屬類上、性質上的差別，降低人獸結合的可能性。再者，文明發展逐漸建立「人是萬物之靈」³⁶¹的觀念，傾向將自然事物擬人化³⁶²，跟從前渴求動物力量的想法截然不同。隨著人類思維改變，不再相信人與動物可糅合，陷湖傳說只有動物之間的靜態變形例子。例如靈蛇復仇型的陷湖傳說經常出頭上有角的靈蛇³⁶³，很大程度與龍糅合³⁶⁴，呈現異於尋常蛇類的怪誕外形，並擁有施陷湖之災的特殊力量。戴角蛇內外的形象，說明陷湖傳說中的神異動物亦可透過靜態變形，具體表現突破一般動物的能力。

《十二生肖》(Manimals, 1993)、《審判》(Judgement, 1994) 等系列作品便展現了人獸混合的個人風格，從半人獸外形，反映人類內在的獸性。

³⁶¹ 《論衡校釋》，卷二十四，〈辨崇〉，頁 1011。

³⁶² 下章的主題分析可見神異動物擁有復仇、報恩的思想，是古人把人的感情、想法灌注到動物的反映。

³⁶³ 《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《益州記》，見《太平御覽》，卷七九一，四夷部，〈邛〉，頁 3506。

³⁶⁴ 《爾雅翼》引王符的，「世俗畫龍之狀，馬首蛇尾」，又有「三停九似之說」，龍有「角似鹿」、「項似蛇」的特徵。見洪焱祖、羅願撰，《爾雅翼》（北京：中華書局，1985），卷二十八，〈釋魚〉，頁 297。龍的形象眾說紛紜，常見的外觀特徵是頭上有角和以蛇為主幹。

第四章 神異動物與主題

漢族久受洪水侵害，紛繁多元的洪水神話傳說相繼出現，至今洪水成為重要的母題之一。鯀禹神話和陷湖傳說便是漢族耳熟能詳的兩個例子：前者開啓人類英雄治水的主題，彰顯人類抵抗自然的堅毅、勇氣和克服洪水的決心；後者將果報主題融入洪水母題，解釋洪水來源及人類得救的途徑。積極抗洪和洪水果報是漢族洪水故事主題的兩個面向。

人類的經歷固然是洪水神話傳說的敘述核心，神異動物推展主題的功能亦相當重要。鯀禹神話顧名思義敘述鯀、禹父子治水的事蹟，人面蛇身惡神共工³⁶⁵，半人獸和全獸形神祇助力如伏羲、神龍、神龜³⁶⁶，側面說明治水之難，襯托出英雄的勇毅。另一方面，縣民吃巨魚而得罪龍族之報應³⁶⁷，或官吏傷害無辜遭到戴角靈蛇報復³⁶⁸，敘述了陷湖傳說的果報主題。本章探討神異動物在洪水神話傳說擔當的不同功能，如何說明隱沒其中的主題。

一、鯀禹的治水精神

鯀禹治水的事蹟紀錄成引人入勝的神話、傳說、歷史故事，歌頌遠古英雄鯀、禹為民解憂，排除萬難治水。《吳越春秋》讚揚禹「得以除天下之災，令民

³⁶⁵ 《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578。

³⁶⁶ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 37-38。

³⁶⁷ 巨魚被吃的陷湖傳說見：《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

³⁶⁸ 靈蛇報復的陷湖傳說見：《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《續博物志》，卷八，頁 105。

歸於里閭，其德彰彰若斯，豈可忘乎？」³⁶⁹禹成功抵抗天災，其治水功績和精神可敬，故漢族將禹塑造為擁有神異力量和百靈護佑的神話英雄。另外，其父鯀亦雖敗猶榮，袁珂形容他是普羅米修斯（Prometheus）式的悲劇英雄³⁷⁰，仍然得到後世尊重。鯀禹父子的治水神話成為漢族最著名的神話之一。

專論鯀禹治水精神的文獻甚多³⁷¹，集中分析歷史上父子二人的治水功績和信念；神話敘事往往加入超自然的元素，擁用怪誕外表、神秘力量的神異動物在人類英雄治水過程中擔當重要角色，卻未見論文討論神異動物在鯀禹神話中表達主題的功能。本節將從惡神試煉和治水助力兩方面，探討神異動物在人類為主角的治水神話中突顯鯀禹治水精神的作用。

（一）神異動物的試煉

「英雄戰水神」是漢族治水型洪水神話、傳說的常見模式，先秦時期初見禹伐半人蛇水神共工的神話³⁷²，晉代出現蜀守李冰鬥江神的傳說³⁷³。古人相信水神擁有怪異的外形和神秘力量，是振起洪水的始作俑者，而水神的形軀經常由動物組成。禹殺逐引起水患的神異動物，彰顯人類治水的力量和意志。

³⁶⁹ 《吳越春秋輯校匯考》，卷六，〈越王無余外傳〉，頁 108。

³⁷⁰ 普羅米修斯是希臘神話中的造人之神，為拯救人類不惜上天盜火，被天神懲罰鎖在懸崖，天天被老鷹啄其肝臟。See Ingri D'Aulaire and Edgar Parin D'Aulaire, *Ingri aIngri and Edgar Parin D'Aulaire's Book of Greek Myths* (New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1999), p. 72. 袁珂讚揚鯀為治水竊息壤，被帝殛於羽山，與普羅米修斯同樣為人類犧牲。見《中國神話傳說——從盤古到秦始皇》，頁 233。

³⁷¹ 分析或讚揚禹治水精神的相關論文可見陳瑞苗，〈論大禹〉；盛鴻郎，〈大禹治水新探〉；謝德銑，〈大禹，中國的脊梁〉；朱順佐，〈周恩來崇揚大禹精神〉，均刊於陳瑞苗、周幼濤主編，《大禹研究》（杭州：浙江人民出版社，1995），頁 1-35、151-173。

³⁷² 《荀子集解》，卷十八，〈成相篇〉，頁 463。

³⁷³ 李冰神話見《華陽國志校補國注》，卷三，〈蜀志〉，頁 133。《成都記》〈李冰〉更為詳盡，見《太平廣記》，卷二九一，神一，〈李冰〉，頁 2316。

1. 禹伐水神的英雄歷程

神話敘事中禹降服惡神是治水的必經難關。《山海經》〈大荒西經〉載：「有禹攻共工國山」³⁷⁴，惡神共工是禹的主要敵人之一³⁷⁵。禹治水、除民害，為何跟共工扯上關係？據《淮南子》〈本經訓〉，堯舜時期歷時甚久的洪水正是由共工所施：「舜之時，共工振滔洪水，以薄空桑」³⁷⁶，故由禹擊敗共工及其臣相柳以消除洪水根源。

禹受命治水，經歷重重難關，最終完成任務，成為平治洪水的神話英雄。從坎伯（Joseph Campbell, 1904-1987）的英雄歷險理論角度切入³⁷⁷，禹敵對共工及其臣相柳是他治水過程中的「試煉之路」（the road of trials）。坎伯提出英雄一旦跨越了門檻，便進入怪異而流動不定的夢境，他必須在此通過一連串的試煉。³⁷⁸禹的使命是為天下百姓治理洪水，要完成英雄的大業，需要通過艱難的試煉，神話中禹必須征服神異動物——「四凶」之一³⁷⁹的水神共工和滅地為澤溪的相柳。兩位半人獸神誇張、具體地刻畫禹治水時遇到的阻礙和威脅，他積極抵抗惡神，最終通過試煉，成為從俗至聖的人類英雄。

³⁷⁴ 《山海經校注》，卷十六，〈大荒西經〉，頁 387。

³⁷⁵ 禹伐之共工和與高辛、顓頊爭帝之共工並非同一神祇，詳見附錄六。

³⁷⁶ 《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578。

³⁷⁷ 坎伯歸納多國神話的英雄冒險原型：「英雄的冒險通常是遵循前述的原子核心模式，亦即與俗世隔離，穿透到達某種能量來源，然後是滋養生命（life-enhancing）的回歸。」英雄經歷「隔離—啟蒙—回歸」的模式，也就是現實中成長儀式的放大。See Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Oxford: Princeton University, 2004), pp.33-97. 坎伯著眼於個體的身心成長或轉變，本文只取其框架，指出禹要經歷神異動物的試煉，才能治水成功，成為真正的英雄。

³⁷⁸ *The Hero with a Thousand Faces*, p. 89.

³⁷⁹ 《左傳》文公十八年載：「舜臣堯，賓於四門，流四凶族混沌、窮奇、檮杌、饕餮，投諸四裔，以御魑魅。」杜預注窮奇「即共工」。見楊伯峻編著，《春秋左傳注》（北京，中華書局，1995），卷六，文公十八年，頁 641。

2. 水神的形象與試煉

水神共工及其臣相柳是禹治水時遭遇的試煉，皆人面蛇身，強調對人類的強烈威脅。《神異經》〈西北荒經〉載「共工人面朱髮，蛇身人手足。」³⁸⁰共工擁有人類控制思考、身心活動的頭部，以及人、蛇最靈巧敏捷的身體部位，又披著象徵危險、生命力的紅髮，呈現施水惡神具獸性的可怖外表。至於蛇作為共工、相柳外觀的組織部分，同樣象徵危險。蛇在中國各地出沒頻繁，加上天生的毒性，為人類帶來極大威脅，故《說文解字》載：「上古艸疋患它（「蛇」的古字），故相問無它乎」³⁸¹，猶如問無恙的寒暄語，說明上古蛇患尋常。另外，蛇具感知天災降臨的動物本能，災禍前四出竄避。《孟子》〈滕文公章句下〉云：「禹掘地而注之海，驅蛇龍而放之菑」³⁸²，禹治水時驅逐蛇龍是由於蛇龍是洪水泛濫時可見的動物，漢族眼中蛇是釀成自然災害之獸。動物的出現與天災人禍的發生是古代神話中的常見聯繫，楊義（1946- ）曾說《山海經》中「似乎處處潛藏怪獸異禽在不可理喻地製造著吉凶災祥」³⁸³，以非邏輯、非理性的原始思維推斷偶然事件背後的必然性，蛇被斥為施洪水的元兇，故此由蛇神異化的半人蛇神共工和相柳亦具此神格³⁸⁴。

³⁸⁰ 《神異經》，卷一，〈西北荒經〉，頁 25。

³⁸¹ 《說文解字注》，卷十四，〈它部〉，頁 678。

³⁸² 《孟子譯注》，卷六，〈滕文公章句下〉，頁 156。

³⁸³ 《中國歷朝小說與文化》，頁 5。

³⁸⁴ 上古人類相信全獸形和半人獸形的蛇神能施洪水，是蛇崇拜的反映。聞一多曾說：「揣想起來，在半人半獸型的人首蛇身神以前，必有一個全獸型的蛇神階段。」見《神話與詩》，頁 17。共工、相柳皆從人面蛇身，前者振滔洪水，後者化地為澤，均與水有關，卻並不是巧合，上古人類相信見蛇神便有水災。《山海經》〈中山二經〉云：「（陽山）其中多化蛇，其狀如人面而豺身，鳥翼而蛇行，其音如叱呼，見則其邑大水。」見《山海經校注》，卷五，〈中山二經〉，頁 122。靜態變形的全半獸形神可帶來大水。朱天順分析：「它們（半人獸神）是由動物自然崇拜向擬人形態的社會神過渡的中間形態，具有這種形態的神靈，絕大多數都是起源於對某種動物的神化和崇拜。」見《中國古代宗教初探》，頁 98。隨著人類主體意識增加，神異動物的形驅與人體黏合，擬人化的蛇神仍然保留施水的神格。

至於共工、相柳半人蛇形象的象徵意義，是將洪水擬人化。程薔認為「洪水在先民意識中被人格化」，「把洪水看成某個有意志者故事所為」³⁸⁵，二神以怪誕兇惡的外貌象徵兇猛的洪水。蛇能水棲，又是漢族常見的災患，與洪水同樣為漢族帶來威脅，因此人們將半人蛇神類比作施水者。禹伐共工、殺相柳的行徑正呼應世界性的水崇拜，王孝廉在《水與水神》說：「人類對他們信奉的水神，通常是征伐與獻犧兩種心態」³⁸⁶，禹征伐水神是平治洪水的隱喻。禹平治洪水的神話以英雄歷險的原型而言，兇悍水神是禹的大敵，禹必須殺伐水神以完成治水任務的試煉。至於水神共工和相柳人面蛇身，是將掌控水的神秘力量外化，突出了試煉的艱鉅。禹沒有神異動物般的怪誕外表及奇特力量，與共工、相柳站在懸殊而對立的位置，人與神之間本應存在能力上的鴻溝。然而，禹最終成功征服水神，全靠人類的力量和意志，彰顯堅毅不屈的治水精神。

神異動物的試煉，一方面是人神角力之難，突顯禹的勇毅；另一方面是處於孤寂之難，刻劃了禹治水時的堅定鬥志。《山海經》〈海內經〉載：「帝乃命禹卒布土以定九州」³⁸⁷，《拾遺記》載：「舜命禹疏川奠岳」³⁸⁸，禹受舜或天帝之命治水，按坎伯英雄理論，禹回應了「歷險的召喚」(the call to adventure)³⁸⁹。英雄冒險要脫離原來所處的社會，轉移到未知的地方，必須獨自面對種種難關，禹作為治水英雄也經歷同一境況。神話中禹踏上治水歷程後，過家門而不入，獨自征伐水神共工和相柳，二神從外貌以至能力與禹的明顯差異，說明禹正身處充斥異類的神秘場域：共工和相柳雖有部分的人類外形特徵，他們始終不是

³⁸⁵ 程薔，〈鯀禹治水神話的產生和演變〉，刊於《中國神話學文論選萃》，頁 202。

³⁸⁶ 《水與水神》，頁 29。

³⁸⁷ 《山海經校注》，卷十三，〈海內經〉，頁 472。

³⁸⁸ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

³⁸⁹ *The Hero with a Thousand Face*, pp. 33-40.

人類，而是人、獸、神混合的神異動物。再者，抵抗惡神的過程中，禹亦無其他人類相伴或輔助，進入徹底孤立的隔離地帶，呼應禹「受命於天，竭力以勞萬民」³⁹⁰的悲壯。從禹治水成功的結局可以推斷，禹憑自己的堅定意志，戰勝水神，也戰勝孤寂，成為勇毅並俱的治水英雄。

禹抵抗神異動物的神話與希臘、希伯萊洪水神話呈現不同的人神關係。希臘宙斯施水和希伯萊挪亞方舟的神話強調人與神之間的對立，十二主神之一的宙斯和《聖經》中的主神耶和華都不滿人類作惡、不義，為了懲罰人類而施滅世洪水，只有極少量善良虔誠的人類得救，人類沒有反抗的能力和意念，突顯天神的權威。³⁹¹漢族的洪水神話卻有人類英雄的出現，積極抵抗神異動物，不存在講求順從敬虔的人神對立關係。由於漢族信仰沒有主神的概念，人類不視任何一神為至高無上，半人蛇神共工和相柳是為人類帶來水禍的惡神，禹為了整頓社會和大自然的秩序，展現反抗惡神的意志和力量。由此可見，對比西方洪水神話中人類的無能和順從，禹殺逐惡水神象徵著人類主動抵抗天災，成為受漢族崇拜的治水英雄。

（二）神異動物助力與治水艱辛

從禹伐惡水神的神話，禹看來是獨自對抗天命的英雄；然而從其他治水神話可見，禹在治水過程中得到大量神異動物的扶助。戰國《尸子》載禹獲河精授河圖³⁹²，晉代神話更強調禹有伏羲、神龍、玄龜等相助³⁹³，突顯禹百靈護佑

³⁹⁰ 《論衡校釋》，卷五，〈異虛篇〉，頁 225。

³⁹¹ 希臘洪水神話見 Robert Graves, *the Greek Myths* (London: Penguin Books Ltd., 1992), pp. 44-48. 希伯萊洪水神話見《聖經——中英對照（和合本）》，〈創世紀〉，頁 9-13。

³⁹² 《尸子》，〈存疑〉，頁 66。

的英雄地位，鋪墊最終治水工程的成功。博德（Derk Bodde, 1909-2003）分析中國古代神話中的文化英雄有時得到保護性（protective）動物的援助³⁹⁴，鯀禹治水神話中神異動物擔當舉足輕重的外在與內在輔助元素，既烘托禹治水過程的艱鉅，又襯托英雄的治水才能和精神。

1. 外在助力

魏晉時期記載的禹治水神話對比前朝的紀錄，更強調神異動物作為超自然的助力（supernatural aid）。坎伯描述這類角色是：英雄旅程中首先會遭遇的人物，乃是提供他護身符以對抗即將經歷之龍力量（dragon force）的保護者，所代表的是命運中和善與保護的力量³⁹⁵。禹得到神異動物的輔助，既說明治水之難，又顯示禹是百靈護佑的人類英雄。

1) 神異動物之輔助

晉代治水神話中禹經常得到神異動物之輔助，強調人的局限，須依靠超自然力量，說明治水是人神合力完成的難關。《拾遺記》〈夏禹〉有兩則記載禹疏導河川時有珍禽異獸一同治水：

至舜命禹疏川奠岳，濟巨海則鼃鼃而為梁，逾翠岑則神龍而為馭，行遍日月之墟，惟不踐羽山之地。³⁹⁶

³⁹³ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33、37、38。

³⁹⁴ Derk Bodde, 'Myths of Ancient China', edited and with an introduction by Samuel Noah Kramer, *Mythologies of the Ancient World* (Garden City, New York: Anchor Book Doubleday & Company, Inc, 1961), p.402.

³⁹⁵ *The Hero with a Thousand Faces*, pp. 63, 66.

³⁹⁶ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

禹受舜之命治水，渡過大海時以鼃、鼃為橋樑，跨越山嶺時以神龍為座駕。同篇又記述：

禹盡力溝洫，導川夷岳，黃龍曳尾於前，玄龜負青泥於後。玄龜，河精之使者也。龜額下有印，文皆古篆，字作九州山川之字。禹所穿鑿之處，皆以青泥封記其所，使玄龜印其上。今人聚土為界，此之遺象也。³⁹⁷

禹疏導河川時有黃龍在前方擺尾指示可鑿之處，又有河精使者玄龜（即黑色的龜，與「黃龍」相對）在後方背着青泥，並以此封記在禹所鑿之處。兩段引文皆說明晉代神話的禹導川夷岳需要神異動物的協助，相對禹伐水神的治水神話中地位稍降。

至於以上神異動物擔當治水助力的成因，可從其外形及意象推論。《拾遺記》所載之鼃鼃是神異動物³⁹⁸，形象奇特。鼃方面，《說文解字》曰「大鼃也」³⁹⁹（見圖七），《爾雅翼》云：「先龍生元鼃」⁴⁰⁰，是由另一神異動物所生的大型異類。鼃方面，郭璞注《山海經》云：「似蜥易，大者長二丈，有鱗彩，皮可以冒鼓。」⁴⁰¹鼃在漢族神話中是狀似蜥蜴和魚的巨型神異動物（見圖八）。鼃鼃都是形軀異常大的神異動物，在漢族神話和傳說經常作為橋樑，戰國《竹書紀年》已有

³⁹⁷ 同上書，卷二，〈夏禹〉，頁 37。

³⁹⁸ 清代徐珂（1869-1928）編撰的《清稗類鈔》收鼃、鼃入〈動物類〉，卻是指真實存在的動物，與《拾遺記》記載的神異動物不同。徐珂解釋「鼃」，狀似鼃而甚大，頭有磊塊，故俗稱癩頭鼃，背青黃色，居於江湖。古以其肉為珍味。鼃，與鱷魚為近屬，俗稱鼃龍，又曰豬婆龍。長二丈餘，四足，背尾鱗甲，俱似鱷魚，惟後足僅具半蹠。生於江湖，我國之特產也。相傳力猛，能損蝕隄岸，鳴聲驚人。」見徐珂編撰，《清稗類鈔》（北京：中華書局 1984），〈動物類〉，頁 5623-5624。然而《拾遺記》載之鼃鼃形象應呼應漢族早期神話之形象，不是徐珂所指的癩頭鼃和豬婆龍（或揚子鱷）。

³⁹⁹ 《說文解字注》，十三篇下，〈鼃部〉，頁 679。

⁴⁰⁰ 《爾雅翼》，卷三十一，〈釋魚四〉，頁 326。

⁴⁰¹ 《山海經校注》，卷五，〈中山經〉，頁 156。

「鼃鼃為樑」的說法⁴⁰²，在晉代《拾遺記》成為禹渡河的關鍵助力。另外，禹得到玄龜輔助。龜擁有人類欽羨的長壽特徵，《述異記》卷上云：「龜千年生毛，龜壽五千年，謂之神龜，萬年曰靈龜」⁴⁰³，屬於漢文化的祥獸。龜本是水陸兩棲類動物，神異化為鯀禹父子治水的超自然助力：〈天問〉云：「鳴龜曳銜，鯀何聽焉」，記載鯀聽鳴龜之言築隄的神話⁴⁰⁴，禹則有玄龜負土作印。玄龜作為負土使者，貫穿了世界創世神話中「撈泥造陸」母題。胡萬川歸納此類的神話是撈泥的生物以水族為主，然後造物者把泥土放在龜背上，長成大地，從此龜便馱負大地⁴⁰⁵。古人從龜因背甲浮在水上的特徵想像為陸地，引申出玄龜負土的神格。

圖七：商代青銅器「作冊般銅鼃」⁴⁰⁶，背上插

上四箭，箭下是鼃的外形

圖八：鼃，刊於汪本《山海經》⁴⁰⁷

⁴⁰² 《拾遺記》撰於晉代，鼃鼃為樑的說法則自戰國已有記載。《竹書紀年》：「周穆王三十七年，伐楚大起九師，至于九江，比鼃鼃為梁。」見《藝文類聚》，卷九，水部下，〈橋〉，頁 181。《拾遺記》的記載疑是王嘉運用《紀年》的典故，體現時人對鼃鼃的神話性印象。

⁴⁰³ 《述異記》，卷上，頁 5。

⁴⁰⁴ 鯀聽鳴龜之言的神話載於〈天問〉，聞一多疏證：「言鳴龜曳銜而行，鯀何得用其法以築隄哉？」說明聽鳴龜之言的目的是築隄，見《天問疏證》，頁 17。

⁴⁰⁵ 胡萬川，《真實與想像——神話傳說探微》（新竹：國立清華大學出版社，2002），頁 1-42。

⁴⁰⁶ 此圖輯自《中國歷史文物》，2005 年第 1 期，封面。

⁴⁰⁷ 《古本山海經圖說》，卷五，〈中山經〉，頁 366。

圖九：應龍，刊於蔣本《山海經》⁴⁰⁸

另外，《拾遺記》載神龍協助禹治水，一是作為座駕，二是疏導河水。袁珂提出《拾遺記》卷二云「黃龍」即「應龍」⁴⁰⁹（圖九），從兩者治水功能可證此論。《山海經廣注》輯〈山海經佚文〉：「禹治水，有應龍以尾畫地，即水泉流通。」⁴¹⁰，應龍能夠擺尾畫地為水泉，讓水流順暢。黃龍則「曳尾於前」，引領禹疏水的方向，黃龍與應龍的神格相似，都是導川的「水衛」⁴¹¹，應是同一神異動物⁴¹²。以龍為座駕，是由於龍是集合多種動物特徵的虛構動物，既有主幹——蛇的兩棲屬性，又具飛翔的異能。胡文煥在《山海經圖》說應龍是「有翼龍也」⁴¹³，故神話中禹依靠應龍越嶺。神龍是中國文化中崇高的神話動物，又屬「水物」⁴¹⁴，擔當引導治水方向的角色頗為恰當。

⁴⁰⁸ 《古本山海經圖說》，卷十四，〈大荒東經〉，頁 552。

⁴⁰⁹ 《古神話選釋》，頁 300。

⁴¹⁰ 吳任臣注，《山海經廣注》，〈山海經佚文〉，輯於《欽定四庫全書》（上海，上海古籍出版社，1987），〈子部〉，頁 217。

⁴¹¹ 胡文煥《山海經圖》：「恭丘山有應龍者，有翼龍也。……禹治水，有應龍以尾畫地，即水衛。」見《古本山海經圖說》，卷十四，〈大荒東經〉，頁 551。

⁴¹² 尹榮方（1952- ）亦提出黃龍即應龍，並分析應龍即泥鯁。龍本身是複合的虛構動物，應龍的原型是泥鯁之論有待商榷。見尹榮方，《神話求原》（上海：上海古籍出版社，2003），頁 88。

⁴¹³ 同上。

⁴¹⁴ 《左傳》昭公二十九年云：「龍，水物也。」見《春秋左傳注》，昭公二十九年，頁 1502。

晉代神話中，鼃、鼉作橋樑，玄龜負青泥，神龍為坐騎和以尾畫地，都是舉足輕重的關鍵助力，說明治水非禹一人可完成的艱鉅任務，反映治水工程的複雜和天人和諧的觀念。從先秦似神似人的英雄形象，可以獨戰水神；到晉代神話突顯禹作為人類的生理局限，不能單靠己力過河、越嶺、負土和熟悉治水路向。藉著神異動物的輔助，構成人與自然力量的結合，禹完成治水任務。

神異動物的援助或多或少減低禹的神話色彩，從象徵意義上卻顯露人類的才智和膽識，玄龜負土和應龍畫地正象徵禹堙塞、疏導並用的文明治水方法。禹疏導河川的功績受後人讚揚，但兼用堙法的事跡不應被忽略，《山海經》〈海內經〉：「帝乃命禹卒布土以定九州」⁴¹⁵，說明早期文獻曾載禹曾用堙法，跟玄龜負土異曲同工。《拾遺記》中玄龜擔負之青泥用來封緘標記禹鑿之處，又記述時人「聚土為界」，旁證玄龜堆土，堆土的動作亦即「堙」⁴¹⁶，結合「神話作為象徵表現形式」⁴¹⁷理解，玄龜負土象徵堙法。再者，袁珂指出玄龜負之青泥即鯀、禹治水用之息壤⁴¹⁸，神異動物以背負土壤的姿態，正是禹用土治水的形象化象徵。

另一方面，禹更為人稱頌之處是始用疏導之法，《國語》〈周語下〉：「高高

⁴¹⁵ 禹用堙法的文獻見：《山海經校注》，卷十八，〈海內經〉，頁 473。《詩經》〈長發〉：「洪水芒芒，禹敷下土方。」謂禹施土填洪水。周振甫譯注，《詩經譯注》（北京：中華書局，2002），卷八，商頌，〈長發〉，頁 549。《淮南子》〈墜形訓〉：「禹乃以息土填洪水，以為名山。」謂禹與父鯀同樣用息土治水，築起大山。《淮南子集釋》，卷四，〈墜形訓〉，頁 322。

⁴¹⁶ 林佑注《孫子兵法》曰：「積土為山曰堙」，見陳啟天校釋，《孫子兵法校釋》（北京：中華書局，1944），卷三，〈謀功〉，頁 192。

⁴¹⁷ 芬蘭學者航柯（Lauri Honko, 1932-2002）指出神話的作用之一是作為象徵表現的形式（Myth as forms of symbolic expression），指神話有其的法則、事實和表達形式，被視為人類內心的投射和世界的象徵結構。Lauri Honko, "The Problem of Defining Myth", in *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*, ed. by Alan Dundes (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984), p.46.

⁴¹⁸ 《山海經校注》，卷十八，〈海內經〉，頁 475。

下下，疏川導滯」⁴¹⁹，《孟子》〈滕文公上〉又云：「禹疏九河，濬濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而注之江，然後中國可得而食也」⁴²⁰，反映禹疏導河川有功，人民生活得以保障，神話經常曲折呈現現實，禹疏洪水借龍尾畫地反映出來。《拾遺記》載「黃龍曳尾於前」，強調尾部的重要性，不單呼應《楚辭》〈天問〉中應龍游於急流的能力，更結連以尾畫地的神格。⁴²¹禹神話中龍尾畫地的用處有二，一是直接畫地成水泉（《山海經》佚文），一是指引門鑿河川道路的方向⁴²²（〈天問〉、《拾遺記》），實際上反映禹運用疏導之法得以治水成功。由此可見，神話用玄龜和應龍分別作為堙土擋水和疏導河川的象徵⁴²³，將刻板的治水工程想像成鮮活具體的神異動物，反映禹「因水之力」⁴²⁴、治水得宜的聰明才智。

2) 半人獸神贈寶

晉代神話中禹除了得到神異動物親身輔助，還獲掌控水的半人獸神贈寶，超自然助力說明他是天命所歸的治水英雄。《拾遺記》卷二記載禹鑿龍門神話：

禹鑿龍關之山，亦謂之龍門。至一空巖，深數十里，幽暗不可復行，禹乃負火而進。有獸狀如豕，銜夜明之珠，其光如燭。又有青犬，行吠於前。禹計可十里，迷於晝夜，既覺漸明，見向來豕犬變為人形，皆著玄衣。又見一神，蛇身人面。禹因與語。神即示禹八卦之圖，列於金版之

⁴¹⁹ 《國語集解》，卷三，〈周語下〉，頁 95。

⁴²⁰ 《孟子譯注》，卷五，〈滕文公章句上〉，頁 124。

⁴²¹ 應龍的神格見：《楚辭》〈天問〉曾有一問：「河海應龍，何盡何歷？」側面表達帶翼的應龍並非尋常動物，古人驚訝其游歷之遠。王逸注：「禹治洪水時，有神龍以尾畫地，導水所注當決者，因而治之也。」《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 91。

⁴²² 袁珂認為應龍「拿牠的尾巴畫地，在前面開路，應龍尾巴指引的地方，禹所開鑿的河川道路也就跟著它走。見《古神話選釋》，頁 300。

⁴²³ 袁珂指龍與龜分別參與疏導與堙塞工作，所以禹最後治水成功。見同上。

⁴²⁴ 《呂氏春秋》〈貴因〉載：「禹通三江五湖，決伊闕，溝洫陸，注之東海，因水之力也。」見《呂氏春秋》，卷十五，慎大覽三，〈貴因〉，頁 125。

上。又有八神侍側。禹曰：「華胥生聖子，是汝耶？」答曰：「華胥是九河神女，以生余也。」乃探玉簡授禹，長一尺二寸，以合十二時之數，使量度天地。禹即執持此簡，以平定水土。蛇身之神，即羲皇也。⁴²⁵

禹走進龍門巖穴，得到能變形為玄衣使者的靈豕和青犬引路，又獲到華胥神女之子、人面蛇身的伏羲（見圖十）授玉簡以量天地。龍門水患是治水難題之一，《呂氏春秋》〈愛類〉：「昔上古龍門未開，呂梁未發，河出孟門，大溢逆流。無有丘陵沃衍平原高阜，盡皆減之。」⁴²⁶「龍門」地勢險要，河水逆流，不易平治⁴²⁷。古史載鑿龍門乃「禹之功也」⁴²⁸，晉代神話將此事神異化，載禹得到亦獸亦人的引路使者和伏羲相助。

圖十：漢代畫像石伏羲（河南南陽出土）⁴²⁹

⁴²⁵ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 38。

⁴²⁶ 《呂氏春秋》，卷二十一，〈愛類〉，頁 282。

⁴²⁷ 魚躍龍門的傳說旁證龍門的高聳險要，漢代辛氏撰《三秦記》：「河津一名龍門，水險不通，魚鱉之屬莫能上，江海大魚薄集龍門下數千，不得上，上則為龍也。」直接表明龍門是「水險不通」之地，且從魚躍上便成龍而數千不得上，間接說明龍門之高，即使江海大魚亦不能渡。見張澍編輯，《辛氏三秦記》（北京：中華書局，1991），卷一，頁 2。

⁴²⁸ 《呂氏春秋》，卷二十一，〈愛類〉，頁 282。

⁴²⁹ 鄭小娟編，《楚漢裝飾藝術集》（長沙：湖南美術出版社，2000），頁 34。

至於伏羲的身份，東漢班固謂伏羲是三皇之一⁴³⁰，且靈豕、青犬順服於伏羲⁴³¹，作為神、人之間的中介角色，更彰顯神的地位。伏羲擁有「量度天地」的玉簡，配合人皇身份，站在天地之間；九河神女之子的身份固然尊貴，人面蛇身的形軀亦呼應其具治水寶物的能力。以上可見伏羲站在崇高而神祕的神祇位置，故此祂始終沒有離開空巖，僅授玉簡能讓禹成功治水，異於神異動物親自輔助。

聖天子有百靈護佑，禹得到半人獸神贈寶，映襯出不凡的英雄地位。中國神話思維普遍認為非凡的神人、英雄遇到危險和難關時，將有萬物出來保護，如《抱朴子》〈極言〉云：「昔黃帝生而能言，役使百靈，可謂天授自然之體者也，猶復不能端坐而得道」⁴³²，黃帝使喚百靈的能力是與生俱來。治水神話中的神異動物輔助禹排除難關，超自然力量的保護表示治水是禹的天職。禹受命執行神聖而艱苦的治水任務，除了有四靈⁴³³之中的龍、龜均為伴，還得到半人蛇神贈寶，說明他是百靈護佑、受命於天的人類英雄，加上自身的勇毅，「抑洪水十三年」⁴³⁴，成功平治洪水。

⁴³⁰ 班固撰，《白虎通》（北京：中華書局，1985），卷一上，〈號〉，頁 21。

⁴³¹ 趙沛霖（1938- ）認為「在原始宗教和神話中，除了圖騰動物本身就是神靈之外，其他動物與神之間也有種種特殊關係。」「很多神都有動物相隨，神任意指揮和操縱動物，動物則馴服地聽從支配和調遣。」「神的意志最先為動物所知，並可以通過動物反映出來，動物因而也就成為宣諭神意的符號和人類了解神意的中介。」見趙沛霖，《先秦神話思想史論》（北京：學苑出版社，2002），頁 95。

⁴³² 《抱朴子內篇校釋》，卷十三，〈極言〉，頁 219。

⁴³³ 《禮記集解》，卷二十二，〈禮運〉，頁 614。

⁴³⁴ 《史記》，卷二十九，〈河渠書〉，頁 140。

2. 內在助力：變形的力量

不同神話塑造禹不同的英雄形象：前一部分說明禹需要神異動物的協助，禹的地位傾向人類；本部分說明禹能變形，形象則傾向神祇。神話記載稍異，但其主題同樣是敘述禹治水的過程，塑造禹英勇、堅毅的正面形象。

洪興祖注《楚辭》引《淮南子》記載禹變形為熊，擁有神異動物的力量。動態變形的外在轉變象徵禹非一般人類能及的能力：

禹治鴻水，通轆轤山，化為熊，謂塗山氏曰：欲餉，聞鼓聲乃來。禹跳石，誤中鼓，塗山氏往，見禹方作熊，慚而去。至嵩高山下，化為石，方生啟。禹曰：歸我子。石破北方而啟生。⁴³⁵

打通轆轤山在上古甚為困難，禹每天化為大熊鑿通轆轤山，塑造誇張化、神格化的英雄形象。禹變形，跨越人類的形軀局限，處於介乎人與神之間的聖化地位；化熊，將治水能力神異化、具體化，展現剛勁有力的男性形象。先秦時代，先民已經將熊和男子聯想在一起，《詩經》〈斯干〉云：「大人占之，維熊維羆，男子之祥」⁴³⁶，人們聯想兇猛、健壯的熊為魁梧有力的男子，夢見熊羆是生男的吉兆。再者，熊在狩獵社會的中國被視為珍獸，熊皮可作為貢物，熊蹯更是珍味⁴³⁷，加上熊又擁有尖牙銳爪，獵熊者是僅次於獵徒的勇士⁴³⁸，北方狩獵民

⁴³⁵ 《淮南子》佚文，不見於今本。洪興祖注《楚辭》及顏師古注《漢書》皆引此文，見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97；《漢書》，卷六，〈武帝紀〉，頁 190。

⁴³⁶ 《詩經譯注》，卷五，小雅，〈斯干〉，頁 286。

⁴³⁷ 《尚書》〈禹貢〉：「熊、羆、狐、貉，織皮」，熊皮是古時梁州的貢品，具經濟效益和使用價值，見孔安國傳；孔穎達等正義：《尚書正義》（上海：上海古籍出版社，2007），卷六，夏書，〈禹貢〉，頁 220。《纏子》：「紂王天下，熊蹯不熟而殺庖人。」「熊蹯」即熊掌，是只供君主、貴族享用的珍饈，見《太平御覽》，卷九百零八，獸部二十，〈熊〉，頁 4024。

族至今仍稱熊為「森林之王」⁴³⁹，說明熊是珍貴而兇猛的動物。葛志毅（1947- ）分析：

熊作為猛獸，其雄壯勇武被賦予人類精神品格上的價值意義，因而它成為勇猛精神的化身。其次，熊作為百獸之雄的地位，在社會制度禮儀上被用在最高等級的象徵。熊者，雄也，因而熊被作為男子陽剛之性的象徵。⁴⁴⁰

熊從兇悍的外形引申到精神層面，成為勇猛雄壯的象徵。變形是人類得到神秘力量的途徑之一，禹化熊通山，即是從外形結合將熊的「雄壯勇武」特質轉移到人身上，藉以跨過通轅轅山的難關。神話往往是現實中人類心理的反映，禹化熊的神話代表後人對禹的想像。神格化的大禹能夠打通堅固的大山，刻劃成高大壯碩的治水英雄，擁有勇猛雄偉的形象，流露人們對禹的崇敬。

總結而言，鯀禹治水神話一方面反映人類面對大自然侵害渴望英雄拯救的普遍心態，另一面透過指定對象的英雄崇拜增加民族的凝聚力。坎伯的英雄冒險的神話原型呈現「出發—試煉—回歸」的模式⁴⁴¹，禹治水神話呈現相似模式，從禹獨自履行帝的命令，到經歷伐惡神、鑿龍門、通轅轅山等難關，最終成功治水，回歸社會。由於治水過程艱辛，試煉接踵而至，禹需要神異動物的助力，最後獲取成功及個人地位的提升。

⁴³⁸ 《胡非子》：「吾聞勇有五等：夫負長劍，赴藁薄，折兕豹，搏熊羆，獵徒之勇也。」見《太平御覽》，卷四三七，人事部七八，〈勇五〉，頁 2014。

⁴³⁹ 呂光天，《北方民族原始社會形態研究》（銀川：寧夏人民出版社，1981），頁 267。

⁴⁴⁰ 葛志毅，〈試論中國古代的熊崇拜之風〉，刊於《齊魯學刊》，1994 年第 4 期，頁 79。

⁴⁴¹ *The Hero with a Thousand Face*, pp. 33-97.

神異動物在治水神話擔當重要角色，有助表達鯀禹治水的主題（見圖表二）。首先，半人獸形惡神形象化治水過程的險惡，大量神異動物助力又說明治水之艱鉅，禹明知治水是艱苦任務卻願意為民犧牲，反映禹積極抗洪的無私精神。再者，神異動物作為惡神和助力從兩方面塑造禹的英雄形象：一方面，禹獨力抵抗共工和相柳，展現人類的力量和意志，突顯英雄主題。另一方面，禹得到大量神異動物作為治水助力，包括鼃、鼉、神龍、靈豕、青犬等輔助，人面蛇身的伏羲贈寶，以及禹治水途中變形為熊，說明人與神之間並不只有衝突、對峙，塑造禹百靈護佑的英雄形象。鯀禹治水神話說明禹具備勇、毅、智的英雄條件外，更增添神異動物的輔助，兩者的結合最終能夠平治洪水，反映漢族抵抗天災的主動、樂觀態度。

圖表二：神異動物與試煉

二、陷湖傳說的因果報應

鯀禹治水神話記述上古漢族的治水過程，不著重洪水的成因；陷湖傳說則解釋地陷為湖的由來，帶着善惡皆有果的教化意識。傳說中一地忽成湖不是自然而然的現象，而是由神異動物帶來的懲罰性水患，貫穿因果報應的主題。陷湖傳說主要敘述龍蛇降災，本節分為「孝子」戴角蛇為恩親殺官之報和巨魚遭殺食變回龍子施水之報，展現宗教色彩濃厚的報應主題往往跟帶著個人情緒的復仇主題連結在一起。本節從「孝子」之報和誤食誤殺之報二方面，分析神異動物施水陷湖背後的果報主題。

（一）中國「報」的文化觀念

探討神異動物和陷湖傳說主題的關係之先，這部分將釐清「報」的定義及三個層面。「報」是中國文學經常出現的文化觀念，楊聯陞(1914-1990)在〈報——中國社會關係的一個基礎〉提出「報」即「復」的見解，其中心意義在於「反應」、「還報」，即人行動的交互性及某種因果關係。這中心意義是中國社會關係中重要的基礎，存在於人與人之間，或人與超自然之間。⁴⁴²不論是報應、報仇、報恩，都是圍繞故事角色之間的互動和情節的因果關係，陷湖傳說目的正在解釋陷湖現象的成因，神異動物為施水者，同樣強調與人類互動的因果聯繫，「報」的觀念正好作為串連傳說始末的中心思想。

⁴⁴² 楊聯陞著；段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，刊於楊聯陞，《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》（香港：中文大學出版社，2009），頁49。

「報」主要分為報應、報仇、報恩，其中報應是具神本意識的普及觀念。人們相信萬事自有天理，行善得好報，行惡得惡報。《尚書》〈湯誥〉云：「天道福善、禍淫」⁴⁴³，謂天道向善良的人賜福，向邪惡淫亂的人施懲罰，說明漢族早已有超自然力量向人類賞善罰惡的信念。《周易》〈文言〉更說明報應的牽連範圍：「積善之家，必有餘慶，積不善之家，必有餘殃」⁴⁴⁴，說明人們平日行善或行惡，都會日積月累而帶來吉凶，牽連整個家族。報應是民間信仰的普遍內涵，收錄自漢至北宋初年傳奇、野史、小說的《太平廣記》中，報應類佔三十三卷，卷一二五中〈唐紹〉一則引《異雜篇》：「報應蓋理之常，爾無駭焉」⁴⁴⁵，謂人得到報應是常理。人們顧念大自然，想像人與自然之間存在互動關係，不尋常的自然現象正是人與大自然不和諧的結果。迷信的社會風氣下，古人相信某種動物擁有超自然力量，又像人類擁有分辨善惡的能力和仇恨、執著的性情，當不知情的人類惹來神異動物的報復時，宿命般報應便隨之而來。

中國社會的因果觀念在佛教傳入後進一步植根在漢族思維。據任繼愈的《中國佛教史》，佛教始於西漢末年至東漢初年傳到中國，受朝廷官員的信奉⁴⁴⁶，魏晉時期民間流行對佛、菩薩如觀世音、彌勒等的信仰，至隋唐佛教進入全盛時期⁴⁴⁷。佛教和中國哲學觀念皆有因果報應之說，佛教強調「種善因得善果」⁴⁴⁸，人們有所造作，必有相應的果報。佛教不單有果報的概念，更按報應時效分為三種模式《慈悲三昧水懺》云：「有三種業：何等為三？一者，現報；二者，生

⁴⁴³ 《尚書正義》，卷八，商書，〈湯誥〉，頁 295。

⁴⁴⁴ 孔穎達等正義，《周易正義》（上海：上海古籍出版社，1990），卷一，坤，〈文言〉，頁 23。

⁴⁴⁵ 《異雜篇》，見《太平廣記》，卷 125，報應二十四，〈唐紹〉，頁 882-883。

⁴⁴⁶ 任繼愈主編，《中國佛教史》（北京：中國社會科學出版社，1981），頁 105。

⁴⁴⁷ 黃懺華，《中國佛教史》（上海：上海文藝出版社，1990），頁 165、566-604。

⁴⁴⁸ 何彤編著，《因果報應之理論與事實》（台北：大覺精舍，1990），頁 20。

報；三者，後報。」⁴⁴⁹，三種報意謂今生受報、來生受報和過去因今生報（或曰未來無量生受報）。佛教無疑將因果報應的觀念強化，成為民間社會的普遍價值。陷湖傳說的筆錄自北魏開始出現，且傳說的流傳過程經常受到當時的文化思潮、信仰影響，故此帶着濃厚的因果意識亦不足為奇。

至於報仇，則是「報」在人間或俗世層面而言。報仇行為在原始社會經已出現，部落成員遭異族殺傷，等同整個部落被害，其他部落成員理應復仇，直至對偶婚發展成熟，復仇成為家庭成員的義務，報復的大宗才以血族復仇演化為血親復仇。儘管復仇的本質是「以暴制暴」，中國古代社會對大限度的復仇普遍持理解甚至嘉許態度，強調盡孝、盡忠、盡義的道德價值⁴⁵⁰。《春秋公羊傳》隱公十一年甚至提倡復仇：「君弑，臣不討賊，非臣也；不復讎，非子也。」⁴⁵¹，臣為君和子為父復仇，是其身份的義務。報仇在中國的人治社會是義舉，其中以血族報仇最為人讚揚，周天游（1944- ）指出：「復仇建立在『孝道』這一倫理道德規範之上，因此為父報仇，為兄弟報仇，為族人報仇，為外親報仇，都是義舉，原則上理所當然地受到國家法律的保護和支持。」⁴⁵²復仇的重要意義在於堅決意志和道德價值，兼備緊湊的戲劇效果，是中國文學的常見主題。⁴⁵³

人間界的另一種「報」是報恩，成語「一飯之恩」和諺言「滴水之恩，湧

⁴⁴⁹ 白金銑譯，《慈悲水懺法譯注》（台北：老古文化事業股份有限公司，2004），卷中，〈懺悔業障功德生〉，頁254。

⁴⁵⁰ 復仇雖是義舉，朝廷對復仇行為有適度限制，早至西周已有復仇制度，東漢末年建安時期有禁復仇法令，約束私自復仇，民間又有公認的復仇道德準則，詳見周天游，《古代復仇面面觀》（西安：陝西人民教育出版社，1992），頁7-18、111-124。

⁴⁵¹ 何休注；徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》（上海：上海古籍出版社，1990），卷三，隱公十一年，頁41。

⁴⁵² 《古代復仇面面觀》，頁5。

⁴⁵³ 詳見王立，《中國古代復仇文學文題》（長春：東北師範大學出版社，1998），頁1-554。

泉相報」，說明報恩也是中國古代社會情感、倫理的重要價值。恩與仇，看似二元對立，實際上互為對照，人願意鋌而走險親身復仇或助人復仇，經常出於報恩。除了子復父仇的為孝恩報，中國歷史上「士為知己者死」的復仇義舉亦很尋常，《史記》〈刺客列傳〉就有專諸替公子光殺吳王僚、荊軻為太子丹刺秦王等例⁴⁵⁴，都是為恩主親身復仇。至於間接助人復仇，西漢劉向撰《說苑》專立〈復恩〉篇，從報恩角度分析趙氏孤兒的故事：「故人安可以無恩？夫有恩於此，攻（故）復於彼。非程嬰則趙孤不全，非韓厥則趙後不復，韓厥可謂不忘恩矣。」⁴⁵⁵劉向將趙孤順利復仇歸功於韓厥報恩。中國歷史、文學不乏將恩仇結合的故事，冤仇必雪是知恩圖報的表現之一。

總括而言，漢族重視人與人和人與萬物之間的互動，相信人的舉動會帶來相應的後果，果報是民間普遍的宗教和倫理概念。報應是果報具宗教性的體現，人類得罪神靈精怪（包括本文討論的神異動物），便會帶來嚴重的後果，無法逃避或抵抗。另外，報復和報恩則是具倫理意識的體現。害於他人，得到報復；施恩他人，得到回報，兩者都是民間普遍認可的觀念。漢族的報復通常是為他人所報，尤以血族復仇最為常見並得到人們敬重，且為令一人鋌而走險的原因經常與報恩有關，報復和報恩可以是一個行動的同共目的。

陷湖傳說中神異動物帶來陷湖現象，貫穿漢族「報」的觀念。神本意識角度而言這是對人類得罪神異動物的報應，人間的情感、倫理角度切入則是為血

⁴⁵⁴ 《史記》，卷八十六，〈刺客列傳〉，頁 2515-2538。

⁴⁵⁵ 《說苑校證》，卷六，〈復恩〉，頁 135。

親、恩人的報仇，蛇為恩親報仇⁴⁵⁶具回饋恩德的意義。這個母題都是帶奇異色彩解釋洪災，呈現非現實、非理性的因果關係。陷湖傳說省略大水湧來的情況，然而讀者能想像，短時間內數戶、一縣甚至一城淹沒為湖的震撼。水勢之大象徵龍子或巨蛇復仇、冤念之強烈，具體呈現時人心目中因果報應的威力。

（二）「孝子」之報

1. 陷湖源於靈蛇之報

靈蛇報復是陷湖傳說的常見類型，四川流傳靈蛇為人類恩親復仇的傳說。李賢注《後漢書》引《益州記》已紀錄此類型的基本情節：

邛都縣下有一老姥，家貧孤獨，每食，輒有小蛇頭上戴角在牀間，姥憐人飴之。後稍長大，遂長丈餘。令有駿馬，蛇遂吸殺之。令因忿恨，責姥出蛇。姥云在牀下。令即掘地，愈深愈大，而無所見。令又遷怒殺姥。蛇乃感人以靈言瞋令：「何殺我母？當為母報讎。」此後每夜輒聞若雷若風，四十許日，百姓相見咸驚語：「汝頭那忽戴魚？」是夜方四十里與城一時俱陷為湖，土人謂之為「陷河」。唯姥宅無恙，訖今猶存。漁人採捕，必依止宿，每有風浪，輒居宅側，恬靜無它。風靜水清，猶見城郭樓櫓晏然。⁴⁵⁷

邛都有老姥飼養一條戴角小蛇，實際上反映冷血動物的蛇類為保持體溫移往較

⁴⁵⁶ 《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852。

⁴⁵⁷ 引文見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852。《後漢書》只記錄邛池的由來，是邛都縣地陷為澤而成，李賢注時補充《益州記》記載的陷湖傳說。

溫暖的人類住處。靈蛇吃掉縣令的駿馬，老姥被縣令所殺，長蛇揚言：「何殺我母？當為母報讎（即報仇）。」因為縣令一人殺老姥之錯，連累全縣百姓得到變形（頭上戴魚）、遭遇陷湖的報應。不過，這則傳說的積極意義在於：現實中的官民衝突無法利用法律調解，當無辜老姥被殺，縣令的制裁訴諸於神異動物施水報仇，作為時人的精神寄托。

中國傳說敘事簡單，雖沒指明靈蛇掌握雷風和直接促成陷湖之災，然而牠立下報仇之誓詞，水患此後醞釀四十多天而至，可以推論牠正是陷湖的主使者。靈蛇戴角的奇異形象證明牠並不是一般的蛇類，而且畸形動物在古人眼中是異類，經常被視為帶來天災人禍的不祥之兆。靈蛇經常作為施洪水的神異動物，陷湖傳說中地陷、地震現象又與靈蛇有關，呼應蛇的兩棲屬性，故地震和洪水結合的陷湖之災是靈蛇予人類的報復、報應。

胡應川和鹿憶鹿認為邛都的陷湖傳說受到印度摩奴（Manu）養魚的神話影響。⁴⁵⁸印度神話中摩奴王得到魚的洪水預言作救養之報，造船並繫綁在魚角上，避到喜馬拉雅山。⁴⁵⁹儘管這則神話的神異動物是魚，跟邛都傳說的共通點在：

（一）某一人救神異動物，將之從小養到異常的大；（二）神異動物頭上有角，將神秘力量外化。邛都位於中國西南，接近印度，且三國康僧會（?-280）在《六度集經》曾譯摩奴神話而傳入中國⁴⁶⁰，邛都的陷湖傳說很可能吸收印度摩奴神

⁴⁵⁸ 胡應川和鹿憶鹿認為陷湖傳說受印度摩奴王神話影響的說法，見《真實與想像——神話傳說探微》，頁 131-170；《洪水神話——以中國南方民族與台灣原住民為中心》，頁 298-300。

⁴⁵⁹ Alan Dundes ed., *The Flood Myth* (Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1988), pp. 281-291.

⁴⁶⁰ 康僧譯之神話將摩奴王改為菩薩，魚改為鼈。見康僧譯，《六度集經》，卷三，〈佛說四姓經〉，輯於高楠順次郎編，《大正新修大藏經》（東京：大正一切經刊行會，1924），第 152 部，頁 15-16。

話。然而，邛都傳說的主題從善良、慈悲的報恩，轉移至孝的報恩，突顯漢族重孝的道德規範；「報」在此則陷湖傳說相對複雜，靈蛇除了向老姥的報恩，亦對其他人報復和報應，可見報應、報復、報恩三者結合，體現在靈蛇發陷湖之災的結果。

2. 施水合理化？——孝義與獸性的對立

縣令一人之錯，卻連累全縣無辜百姓一同受災，傳說嘗試將戴角蛇的復仇行為以孝義之名合理化、倫理化。傳說世界是人間世界的側面投射，《後漢書》注引《益州記》的邛都傳說中，老姥和蛇本來應是主人和家畜的關係，蛇的復仇宣言「何殺我母？」即表明兩者的母子關係，將中國傳統文化的五倫思想套入果報主題。儒家道統允許有條件的復仇行為，孝義倫理凌駕於法理之上，《孟子》〈盡心章句下〉云：「吾今而後知殺人親之重也：殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一間耳。」⁴⁶¹說明殺害別人的父親兄長，自己的父兄都也遭報仇。《禮記》在〈曲禮上〉云：「父之讎弗與共戴天」，孔穎達疏：「父是子之天，彼殺己之父，是殺己之天，故必報殺之，不可與共處於天下也。天在上，故曰戴。」⁴⁶²子為父報仇是天經地義之事。儒家學說包容人為血親報仇之論，晉至宋朝亦有律法允許一定情況下的血親復仇⁴⁶³。在親疏有別的五倫，尤以父子最為重要，故孝是儒家的重要價值。神異動物懲罰凡人，原是殘酷無情，然而蛇為養母報仇是出於孝心、真情，故陷湖時只有姥宅無恙，

⁴⁶¹ 《孟子譯注》，卷十四，〈盡心章句下〉，頁 326。

⁴⁶² 《禮記集解》，卷四，〈曲禮上〉，頁 87。

⁴⁶³ 晉代至宋代有律法允許血親復仇：《晉書》〈刑法志〉：「賊鬪殺人，以劾而亡，許依古義，聽子弟得追殺之。」見房玄齡等著，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷三十，〈刑法志〉，頁 925。《宋史》列傳第二百一十五〈孝義〉：「太祖、太宗以來，子有復父仇而殺人者，壯而釋之。」「冠冕百行莫大于孝。」「先王興孝以教民厚，民用不薄。」見脫脫等撰，《宋史》（北京：中華書局，1977），列傳第二百一十五，〈孝義〉，頁 13386。

後來漁人躲於那裡避風浪，暗示蛇的保佑，嘗試合理化靈蛇的懲罰。

《王氏見聞》又載陷湖傳說，更強調人、蛇的倫理關係，從養母養子躍至血緣父子。《太平廣記》〈陷河神〉（出自《王氏見聞》）：

陷河神者，嵩州嵩縣有張翁夫婦，老而無子。翁日往溪谷采薪以自給。無何一日，於巖竇間刃傷其指。其血滂注，滴在一石穴中，以木葉窒之而歸。他日復至其所，因抽木葉視之，仍化為一小蛇。翁取于掌中，戲玩移時。此物紛紛然，似有所戀，因截竹貯而懷之。至家則啖以雜肉，如是甚馴擾。經時漸長。一年後，夜盜雞犬而食。二年後，盜羊豕。鄰家頗怪失其所畜，翁嫗不言。其後縣令失一蜀馬，尋其跡，入翁之居，迫而訪之，已吞在蛇腹矣。令驚異，因責翁蓄此毒物。翁伏罪，欲殺之。忽一夕，雷電大震，一縣並陷巨湫，渺彌無際，唯張翁夫婦獨存。其後人蛇俱失，因改為陷河縣，曰蛇為張惡子。⁴⁶⁴

人與靈蛇之間有著血緣關係，嵩州嵩縣出現的靈蛇由張翁的血滴在木葉封之石穴所化，並獲張翁夫婦養育成長，增加人蛇之間的親密關係。靈蛇吃掉鄰家禽畜和縣令蜀馬，縣令意圖殺害張翁等同傷害靈蛇的親父，忽然嵩縣陷為河，只有張翁夫婦倖存，增加了陷湖作為報應、報復的說服力。本篇的蛇沒有戴角的特徵，卻有吞馬之異能，張翁對蛇有生養之恩，蛇應當護父免於受難，故使縣陷為河，拯救張翁夫婦順利渡過人禍和天災。

⁴⁶⁴ 《太平廣記》，卷三一二，〈陷河神〉，頁 292。

陷湖傳說以孝義解釋靈蛇之報的合理性值得商榷。結合《後漢書》注引《益州記》和《太平廣記》〈陷河神〉（出自《王氏見聞》）的陷湖傳說，戴角蛇、老人（老姥或老翁）呈現以下的三角關係：

圖十一：靈蛇復仇型陷湖傳說的主要人物關係

縣令殺老姥或意圖殺老翁而遇陷湖之災，可從宗教和倫理兩個角度理解：從宗教角度，戴角蛇是神異動物，縣令傷害異類恩主固然得到報應；從倫理角度，戴角蛇為報養親（《益州記》）或血親（《王氏見聞》）的撫育之恩，向縣令施水報復。換言之，陷湖現象是龍蛇對人類施的報應，而這報應源於孝義，在古時中國重孝的基礎看似合理。然而唐朝王仁裕撰《王氏見聞》時，民間稱這條施水靈蛇為「張惡子」，承認了張翁與蛇之間的父子關係，以貶義詞「惡」稱之，表達民間對牠的不良印象。

靈蛇的獸性是建構不良印象的主要元素，可以從兩方面說明。首先，蛇自古有兇殘、毒辣的印象，靈蛇吞馬呼應《山海經》〈海內南經〉中巴蛇食象的典故⁴⁶⁵（見圖十二）。「巴蛇吞象」成為形容人貪得無厭的成語，證明民間普遍相

⁴⁶⁵ 巴蛇食象的典故見《山海經》〈海內南經〉：「巴蛇食象，三歲而出其骨，君子服之，無心腹之疾。其為蛇青黃赤黑。一曰黑蛇青首，在犀牛西。」見《山海經校注》，卷十，〈海內南經〉，

信纖長的蛇能吞吃巨形動物，感到厭惡和害怕。全獸形的外貌與人類截然不同，其行為亦無法用人類思維全然理解。儘管牠為父、母報仇是人性、獸性兼備的舉動，水淹縣令固然是出於孝心，禍及大多數無辜百姓卻帶着野性，陷湖報應不能單從人的常理（包括孝義）合理化。再者，靈蛇吞食鄰人的禽畜，視他人私有財產與野獸無異，不明白文明社會的規矩。馬是古時常見的交通工具，成為官方和民間私有財富的一部分，然而在「他類」（非人類）的蛇眼中縣令的馬不過是動物，故吞食之，但在人類社會則是違規。靈蛇違犯人類秩序在先，更施陷湖之災禍及無辜，故人稱「張惡子」點出其行之不舉。總括而來，靈蛇施災並不能借孝義、報恩的名義，被完全合理化。

圖十二：巴蛇食象圖（刊於蔣本《山海經》）⁴⁶⁶

陷湖傳說保留自神話時代巨大、異樣的蛇形異類施洪水的形象，然而開展鯀禹治水主題以外的果報主題，解釋陷湖現象的由來，並體現盡孝和報應同時作為一個行為動機的可能性。

頁 281。

⁴⁶⁶ 《古本山海經圖說》，卷十，〈海內南經〉，頁 501。

（三）誤食誤殺之報

1. 陷湖源於龍族之報

動物崇拜和萬物有靈的原始思維遺留至文明時代，古人仍然相信某些神異動物擁有掌握自然和死後靈魂不滅，誤吃龍子型的陷湖傳說敘述人類誤食龍子化成的巨魚後得到嚴重報應。《搜神記》卷二十〈古巢老姥〉：

古巢，一日江水暴漲，尋復故道，港有巨魚，重萬斤，三日乃死，合郡皆食之。一老姥獨不食。忽有老叟曰：「此吾子也。不幸罹此禍，汝獨不食，吾厚報汝。若東門石龜目赤，城當陷。」姥日往視。有稚子訝之，姥以實告。稚子欺之，以朱傅龜目；姥見，急出城。有青衣童子曰：「吾龍之子。」乃引姥登山，而城陷為湖。⁴⁶⁷

巨魚屍體遭郡人分吃，拒吃的老姥得龍族的老叟預言，有小孩故意戲弄老姥，讓預言應驗，城遂陷為湖，僅有老姥得救。至於施水者的身份，〈古巢老姥〉沒有明言，只提到老叟和青衣童子有預知水災將至的神秘力量，陷湖現象的出現很可能與二人有關。及至宋代的誤吃龍子型陷湖傳說《青瑣高議》〈大姆記〉才有指定施水者，老叟宣言復仇：「此乃吾子之肉也，不幸罹此大禍，反膏人口腹，痛淪骨髓，吾誓不舍食吾子之肉者也」⁴⁶⁸，謂不會放過啖其子之肉的縣民。由於青衣童子是龍族成員，吃掉他化成的巨魚之肉也就是傷害龍族，龍是掌治水

⁴⁶⁷ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁴⁶⁸ 《青瑣高議後集》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

的神聖動物，故此龍族老叟施陷城為湖之災為子報仇。

民間流傳人們殺、吃神異動物而遭遇陷湖的傳說，《因話錄》所載的陷湖傳說屬於誤吃龍子型的亞型，敘述與龍形相近的靈蛇被殺：

進士鄭翬說，家在高郵，有親表盧氏，莊近水。有鄰人數家，共殺一白蛇，未久，忽大震雷電雨，發洪，數家皆陷溺無遺，惟盧氏當中一家無恙。⁴⁶⁹

這則傳說扼要地紀錄高郵曾發生陷湖之災，盧氏幾戶鄰居合力殺死一條白蛇，忽然被洪水淹沒，但沒有參與殺蛇的盧氏一家無恙，說明洪水是對幾家人殺蛇的報應。龍蛇體形相似，都是古人視為理水、施水的神異動物象徵，又能棲於水陸，故此龍子化為巨魚被吃和白蛇被殺，牽涉的人類都遭逢地陷而成的水禍。

巨魚與龍子從外形上毫無關聯，古人卻想像龍子是其原形，及從巨魚被吃到人類遭殃的因果關係，反映民間對巨大奇異動物的恐懼。民間普遍存在「物老成精」、「物老成怪」的精魅觀念，巨魚的龐大體形具體地說明其不凡之處，為其龍子身分作鋪墊。民間一向忌諱巨魚，如白族不能捕食五六尺以上的大魚，無意捕到則須燒香祈禱，然後放回水中；漢族也視大魚為精怪，不可殺食。⁴⁷⁰ 呂微分析：「（陷湖傳說）故事中被食的基本上都是生活在水中的神異動物」，「無論是何種動物，其實都是神的化身。神異動物的被食是引發洪水的直接的也是

⁴⁶⁹ 《因話錄》，卷六，〈羽部〉，頁 112。

⁴⁷⁰ 任聘，《中國民間禁忌》（石家莊：花山文藝出版社，1998），頁 464。。

終極的原因。」⁴⁷¹魚、龍、蛇的動物崇拜在民間普遍，傳說將動物神異化為神異動物，當人類誤吃、誤殺牠們時，自然得到陷湖的果報。

2. 龍族的報仇與報恩

誤殺誤吃型陷湖傳說的「報」從宗教層面解釋屬於報應，即陷湖現象是人類傷害神異動物得到的懲罰⁴⁷²；從道德層面而言，龍族老叟為血親復仇，施天災懲罰誤食龍子的百姓；又為子報恩，拯救拒吃巨魚的老姥，包含普遍存在於日常生活的報之兩種面向。霍存福（1958- ）指出：「從文化學的角度看，『報』與『施』實際是中國人建立並據以生活的文化結構，報仇和報恩分別是這個文化結構的兩個在性質和方向上相反的文化叢。」⁴⁷³復仇和報恩是中國社會常見的待人處事概念，兩者環環相扣，同時體現在誤吃龍子型陷湖傳說。

誤吃龍子型的陷湖傳說中，龍子沒有親自向人類報仇，而是由其父施水，貫徹強調群體價值的中國報仇觀。王立（1953- ）指出「中國古代的復仇者常將報親仇、雪友（恩主）耻同個體價值實現於社會聯繫起來，在偏重於家族利

⁴⁷¹ 《神話何為——神聖敘事的傳承與闡釋》，頁 36。

⁴⁷² 佛教強調不能殺生：《雜阿含經》卷三十三云：「優婆塞離殺生、不與取、邪淫、妄語、飲酒，不樂作。摩訶男！是名優婆塞戒具足。」見中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》（北京：宗教文化出版社，1999），卷三十三，頁 744-745。可見不殺生是佛教提倡的五戒之一。《十善業道經》提出不殺生可以遠離煩惱：「若離殺生，即得成就十離惱法。何等為十？一、於諸眾生普施無畏。二、常於眾生起大慈心。三、永斷一切瞋恚習氣。四、身常無病。五、壽命長遠。六、恆為非人之所守護。七、常無惡夢，寢覺快樂。八、滅除怨結，眾怨自解。九、無惡道怖。十、命終生天。是為十。若能迴向阿耨多羅三藐三菩提者，後成佛時，得佛隨心自在壽命。」見淨空法師講述；華藏講記組整理，《十善道經講記》（台北：華藏淨宗學會，2004），頁 168。可見不離生在佛教而言是利無害。值得注意的是，陷湖傳說雖然帶有不殺生的意識，不過異於佛教教義。佛教主張不應殺吃的對象是「眾生」，抱著眾生平等而有生存權利的「大慈心」，然而陷湖傳說主張不應殺吃的對象只是異類，尤指巨魚及其原型——龍，只有傷害他們才招至惡果。佛教的「離殺生」主張或許引起民間對殺生的顧慮和反思，然而和陷湖傳說的對象差距頗大，佛教的殺生戒只作參考，不作詳細討論。

⁴⁷³ 霍存福，《復仇·報復刑·報應說：中國人法律觀念的文化解說》（長春：吉林人民出版社，2005），頁 13。

益、倫理信條中突出復仇的群體性。」⁴⁷⁴陷湖傳說同樣強調老叟和龍子之間以家族、父子為聯繫的群體性，故此，龍子受害時，由其父履行家族義務，施陷湖之災，懲罰吃巨魚的百姓。

圖表三：誤食龍子型陷湖傳說中「報」的群體性

至於報恩，除了龍子親自引老婦上山，老叟傳達重要的洪水預言，同樣突顯漢族之報的群體性（見圖表三）。《青瑣高議》〈大姆記〉中大姆懷疑巨魚是龍，出於對龍的敬畏或迷信拒吃巨魚⁴⁷⁵，便是有恩於龍族。果報為主題的陷湖傳說，龍子固然需要報恩，為凡人引路避水，鞏固「報」在民間的重要性；其父早前的預言讓老婦有所警惕，趕及逃脫，強調報恩是整個家族的責任，不論人類或神異動物皆重視血緣的倫理關係。龍族父子報恩的途徑均須靠人語，賴采蘋提出動物獎賞人類善行或報恩的其一方式是通過「各種動物精怪，都要透過變形才能與人言語、與人交往。畢竟，人是站在人的角度來看異類世界，於是也認

⁴⁷⁴ 《中國古代復仇文學主題》，頁 13。

⁴⁷⁵ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

為，要變成人形才可能讓異類的能力盡情發揮。」⁴⁷⁶陷湖傳說中呈現人與神異動物的懸殊，龍族透過人語向老姥直接傳達預言報恩，並減低人類對異類的恐懼，故此龍父預言石龜目赤則有水災，以及龍子引路都呈現人類的姿勢。老姥跟龍族父子溝通的過程中獲救，避過陷湖之災，作為拒吃巨魚的報答。

總括而言，靈蛇和龍族施水的陷湖傳說圍繞果報主題。宗教角度而言，神異動物懲罰傷害自己的人類，是報應是具體表現。道德角度而言，神異動物人格化懂得倫理、分辨善惡。靈蛇拯救恩親並為恩親向縣令報復，龍族拯救善良的老婦和讓百姓遭遇陷湖，目的是報恩和報復。蔡春華（1973- ）在《中日文學中的蛇形象》分析：「借用蛇來宣傳善惡倫理也是普遍流傳於民間的一種故事類型，其中心主題基本為勸善懲惡。」⁴⁷⁷陷湖傳說貫穿以蛇為主角的民間故事，不單解釋地陷為湖的現象成因，更表達果報的主題，旨在強化漢族重視的倫理概念和傳遞勸善懲罰的信息。陷湖之災威脅人類性命，傳說中由神異動物所施，迷信的民間風氣下帶來管束人類行為的阻嚇作用。

小結：

不論是呈現半人獸神、全獸形姿態的神異動物，在鯀禹治水神話和陷湖傳說擔任重要的角色，透過其形象、神格及跟人類的關係表達截然不同的主題。

鯀禹神話的主題是人類英雄平治洪水，治水過程中不同神異動物各自擔當

⁴⁷⁶ 《搜神記中的動物類型研究——以動物與人類的關係為中心》，頁 72。

⁴⁷⁷ 蔡春華，《中日文學中的蛇形象》（上海：上海三聯書局，2004），頁 150。

破壞或協助治水的重要角色。人面蛇身的共工、相柳呼應蛇能水棲、帶毒性的生理特性，成為與禹為敵的施水惡神，具像地呈現治水之難和為民治水隔離於世的孤寂。人神能力懸殊的狀況下，禹最終殺逐惡神，成功治水，彰顯人類英雄的力量和意志。另一方面，禹得到神異動物相助，雖然將禹亦神亦人的英雄地位降為凡人，但能突顯其天命所歸的身份和不畏天災的勇毅。再者，神龜、神龍象徵堙、疏二種主要的治水方法，塑造禹智勇兼備的英雄形象。另外，禹化熊通轅轅山的神話卻藉著熊巨壯、雄性的外形突顯禹異於常人的能力。綜合多篇鯀禹治水神話，神異動物既說明治水艱鉅，又正襯或反襯出禹堅毅勇智的治水精神，深受漢族讚頌。

至於陷湖傳說，敘述地方的神異動物以陷湖之災懲治百姓，具有解釋天災的作用，並傳遞傷害動物遭遇果報的信息。靈蛇復仇和誤吃龍子兩個類型，皆圍繞「報」的主題。民間信仰的氛圍下，靈蛇、巨魚皆擁有異相和怪力，反映物老成精的概念。陷湖傳說中的果報無需借助上帝或冥界判官的力量，龍蛇本身便有神異能力，當人們隨意殺傷龍（即使呈現巨魚之形）、蛇時，牠們能夠自行施予刑罰；同時拯救恩人。龍蛇在民間傳說經常帶有報恩、復仇的人格化特質，加上屬於能掌治水的神異動物，例如《搜神記》〈孫登醫治病龍〉中病龍痊癒後透過施水報孫登醫治之恩⁴⁷⁸（龍蛇的報恩復仇形象詳見附錄七）。報恩、報仇、報應是神異動物施陷湖之災的動機，不論是靈蛇為恩親復仇，抑或龍父施水、預言，均反映漢族視報恩和報復為群體（特別是血緣關係）責任的道德價值觀。

⁴⁷⁸ 《搜神記》，卷二十，〈孫登醫治病龍〉，頁 237。

綜合上文分析，鯀禹治水神話和陷湖傳說透過神異動物呈現洪水母題的兩種主題發展。鯀禹神話較早流傳，共工施水，相柳化土為沼澤，兩位惡神無緣無故製造害人天災，呼應現實中洪水驟漲驟退的特性，反映遠古漢族未諳洪水的由來。人們又從自身想像神異動物跟人同樣擁有情感、性格，如人般任性、魯莽，故沒來由地施水。鯀禹神話的水神並不是崇高、威嚴的保護神，人類英雄捍衛百姓的生存與生活，伐神克服洪水。再者，神話顯示多種多樣的神異動物助力與英雄的緊密關聯，反映神話產生的年代可能是人獸雜處的初民年代。萬物有靈的信念支配下，遠古人類想像不同動物如龜、蛇、熊和虛構動物龍皆有靈魂、意識，化成既有治水能力又賞罰分明的神異動物。

陷湖傳說相對後起，表達得罪神異動物而遭遇陷湖的果報主題。因果的嚴謹邏輯結構是人類對事物有一定觀察的結果，加上漢族的果報觀自兩漢以佛教傳入後成為廣泛的民間信念，果報主題是漢族思考事情始末與因果關係的文明產物。陷湖傳說的神異動物施水有一定原由：百姓誤食龍子化作的巨魚或縣令（欲）殺或囚靈蛇的恩親而招至惡果，拒吃或飼養異類的老人卻避過水災，說明龍蛇並不是任意無理施水，人們因其行得到該有的結果，果報意義鮮明。陷湖傳說中的洪水由地震所致，由靈蛇和龍族所施，呼應蛇和龍的兩棲屬性。加上龍、蛇形的神異動物在漢族神話傳說中經常擔當掌治水界的角色，故陷湖傳說中的靈蛇和龍族能夠施陷湖之災，懲罰作惡的人類。

第五章 神異動物與二元結構

漢族洪水神話傳說中的神異動物可以獨立作為一個角色，亦可以與其他角色建立互為牽動的結構關係。鯀禹神話中河精、伏羲、應龍、玄龜、共工、相柳等神異動物⁴⁷⁹，對照跟禹的關係時能夠引申出或敵或友的相反立場。另外，不同類型的陷湖傳說貫穿兩個對立結構，將神異動物禁忌上採取不同態度的人類分為善者/ 信者和惡者/ 不敬者兩類，各自終獲拯救或遭洪災的兩極果報⁴⁸⁰。

對立，是神話傳說中極常見的角色和情節關係，本章試圖發掘鯀禹治水神話和陷湖傳說中的二元對立（binary opposition）結構，探討不同神異動物在對立結構的位置，從形式上分析神異動物反映古代邏輯思維和民間信仰的功能。

一、何謂「二元對立」論

洪水神話傳說出現大量神異動物，擁有不同名字，隸屬不同動物種類。外觀上，或從全獸形，或從虛構怪誕之形；神格上，或發洪水，或助治水，或預言洪水來臨。然而，縱看鯀禹治水神話和陷湖傳說，獨一無二的神異動物在同一結構經常擔當重複性的重要角色。本章從兩個母題的多篇文本歸納出各自的二元對立結構，試圖探索神異動物在結構中的意義。

⁴⁷⁹ 鯀禹治水神話中的神異動物見《尸子》，〈存疑〉，頁 66；《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33、37、38；《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578；《山海經校注》，卷十七，〈大荒北經〉，頁 428。

⁴⁸⁰ 人們對動物禁忌採取不同態度，繼而得到不同結果，見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《續博物志》，卷八，頁 105。

所謂二元對立，指兩件事物或兩方面互相對立，同時透過互相關聯而產生意義。李維史陀將結構主義套入神話學⁴⁸¹，發掘神話中互相對立並互為聯繫的元素，嘗試去發現隱藏在表面上的無秩序背後的一種秩序，藉此尋找神話的意義和價值⁴⁸²：「如果神話有某種意義的話，這個意義不可能存在於構成神話的孤立的單位中，而只能存在於將這些部分組成一個整體的方式中。」⁴⁸³他指出神話的基本單位⁴⁸⁴互為關係，從二元對立的關係中產生意義。換言之，神話分析不能單單著眼於個別的人物、情節或單篇神話，需要參照其他神話中的整體內容。他在《神話學》（*Mythologiques*）從南北美洲神話發現一方面神話結構變化多樣，可以不斷延伸成新的神話；另一方面，內容各異的神話又出現相同結構。⁴⁸⁵李維史陀的研究強調產生於不同時代和地方的神話或傳說即使情節略有改動，卻貫穿同一結構，圍繞同一母題，從而說明神話、傳說的意義。

神話結構如何展現神話的意義？神話不單圍繞二元對立的概念，還在情節推展時企圖化解兩者之間的衝突，李維史陀指出神話思維往往從察覺對立進展

⁴⁸¹ 結構主義的解釋：英國學者霍克斯（Terence Hawkes）提出結構學派的主張是，事物的真正本質不在於事物本身，而是在於我們在各種事物之間的構造，然後又在它們之間感覺到的那種關係。See Terence Hawkes, *Structuralism & Semiotics* (London: Routledge, 1977), pp. 33-34. 巴納德（Alan Barnard）解釋結構主義和人類學的關連，指出結構主義最廣義上全與模式（patterns）有關：乍看沒有關聯的事物如何成為一個互為作用的系統之一部分，而大多數整體可以按區別性特徵和二元對立分成小部分。而李維史陀最大的貢獻是他探索所有可能存在的各種結構，他的人類學最能代表心理一致性的原則，又可稱為人類智慧或集體潛意識。See Alan Barnard, *History and Theory in Anthropology* (Cambridge, U.K; New York: Cambridge University Press, 2000), p. 127.

⁴⁸² Edmund Leach, *Lévi-Strauss* (London: Fontana/ Collins, 1974), p. 50.

⁴⁸³ *Structural Anthropology*, p. 210.

⁴⁸⁴ 李維史陀稱為「神話素」（mytheme），即神話的真正構成單位，它並不是處於孤立關係，而是一束束的關係。同上書，頁 211。

⁴⁸⁵ Claude Lévi-Strauss, *The Raw and the Cooked*, translated from the French by John and Doreen Weightman (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1983), pp.1-387. Claude Lévi-Strauss, *From Honey to Ashes*, translated from the French by John and Doreen Weightman (Chicago: University of Chicago Press, 1983), pp.1-512. Claude Lévi-Strauss, *The Origin of Table Manners*, translated from the French by John and Doreen Weightman (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 1-551. Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), translated from the French by John and Doreen Weightman, pp. 1-746.

到對立的消解⁴⁸⁶，並認為神話的目的在於提供能夠克服矛盾衝突的邏輯模式⁴⁸⁷。李區（Edmund Leach, 1910-1989）補充李維史陀的理論，指出神話內隱藏的訊息都是關於不受歡迎的矛盾的解決辦法⁴⁸⁸。神話和傳說呈現想像中的現實，二元對立結構正呼應現實生活的矛盾衝突：生與死、天與地、文明與自然、善與惡、正與邪等對立關係，每組關係的兩個元素透過對立而帶出彼此的差異，也就是意義之所在。神話、傳說試圖解釋和解除每人也面對和思考的矛盾，讓先民從窘態得到心理解脫。

再者，重複出現的對立神話結構反映原始思維和集體潛意識⁴⁸⁹。柯茲威爾（Edith Kurzweil, 1925- ）認為李維史陀的結構神話學是嘗試系統地披露深層的普遍心理結構，這種心理結構可呈現在文學、哲學、數學等範疇。⁴⁹⁰神話和傳說是文學的一部分，虛構內容實際上揭露人類潛意識的矛盾，人必須面對的生死對立就是神話傳說的常見衝突⁴⁹¹。神話中的二元結構乃原始思維，先天的集體潛意識（collective unconsciousness）和神話的流傳影響後世對事物的觀察及文學創作，人類總嘗試在一切事物尋找對立關係，並把它化解。

⁴⁸⁶ *Structural Anthropology*, p. 224.

⁴⁸⁷ Claude Lévi-Strauss, 'the Structural Study of Myth', in *Journal of American Folk-lore*, vol. 68, p.443.

⁴⁸⁸ *Lévi-Strauss*, p. 58.

⁴⁸⁹ 榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）將普遍人類共有的潛意識稱為「集體潛意識」。人類先祖的共同經驗透過遺傳、潛移默化成為人類與生俱來的無意識，不是後天學習得來。See C. G. Jung, "On the Psychology of the Unconscious", in *Two Essays on Analytical Psychology*, Collected Works of C.G. Jung Vol.7 (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1977), pp. 5-42.

⁴⁹⁰ Edith Kurzweil, *the Age of structuralism: Lévi-Strauss to Foucault* (New York: Columbia University Press, 1980), p. 1.

⁴⁹¹ 世界各地均有圍繞生死對立的神話傳說，中國徐整《三五曆紀》載盤古屍化的創世神話，展現從死化生的積極生死觀，見《藝文類聚》，卷一，天部上，〈天〉，頁2。希臘有普羅米修斯神話，為救人類從天取火，宙斯將他鎖在高加索山並派鷹每天啄其肝作懲罰，而普羅米修斯的肝每天重新生長，永劫回歸的主題建基於不死概念。See Ingri aIngri and Edgar Parin D'Aulaire's *Book of Greek Myths*, p. 72.

世界神話經常有解釋或化解矛盾、衝突的功能，李維史陀的二元對立論以美洲神話為研究對象，但亦適用於分析中國神話傳說。《山海經》〈大荒北經〉嘗試解釋日與夜的對立，燭龍「其瞑乃晦，其視乃明」⁴⁹²，開眼、閉眼象徵天地光明與黑暗，說明日與夜的由來。再者，中國神話傳說篇幅簡單零碎，需要參照相同主題或母題的神話、傳說來瞭解單篇的意義，有利進行結構分析。一則神話或傳說從古流傳至今，從一處傳播到另一處，後人講述中不免增減或改變部分內容，因此文獻紀錄不同版本，然而它們通常擁有相似角色，類近情節，相同結構。以「黃帝戰蚩尤」神話為例，《山海經》〈大荒北經〉⁴⁹³、《史記》〈五帝本紀〉⁴⁹⁴乃至《墉城集仙錄》〈金母元君〉⁴⁹⁵將黃帝和蚩尤分別置於正與邪的對立面，反映上古的部落戰爭，敗者蚩尤遂被妖魔化為惡神，透過黃帝連同其臣及神人助力奮力擊退，解決雙方對峙的衝突。

鯀禹治水神話和陷湖傳說除了解釋和解決洪水帶來的生死矛盾，角色之間亦呈現不同對立結構。神異動物形態和能力各異，但從宏觀角度分析，神話呈現神異動物之間或與人類形成對立而對應的關係。動物和原始人類同棲大自然，被人類挪用為神話角色，並納入神話的敘事結構中。傳說雖然較後起，人們受神話的啟發和與生俱來的想像，仍然慣性地以神異動物作為重要角色，實踐潛意識的二元秩序。本章不以個別神異動物的獨特性質作為研究重心，而著眼於神異動物與其他角色在神話、傳說整體結構的意義，透過形式分析探討先民思維和民間信仰。

⁴⁹² 《山海經校注》，卷十七，〈大荒北經〉，頁 438。

⁴⁹³ 同上書，卷十七，〈大荒北經〉，頁 430。

⁴⁹⁴ 《史記》，卷一，〈五帝本紀〉，頁 3。

⁴⁹⁵ 《墉城集仙錄·金母元君》，見《太平廣記》，卷五十六，〈西王母〉，頁 344-346。

二、以正勝邪：人與自然的多重關係

漢族自治水神話敘述英雄平治洪水的過程，展現人類勇於抵抗天災的積極態度。神話的內容跟結構密不可分，由於對結構的理解同時是對內容的確認，歸納不同結構不能不取決於其內容⁴⁹⁶，故此分析鯀禹治水神話的結構是理解其中思想的方法。一方面，兇殘的半人獸神如共工、相柳與人類英雄對立，反映人類對洪水和動物的恐懼、憎恨、厭惡；另一方面，神異動物助力如應龍、玄龜跟禹合力治水並與惡神立場對立，呈現人類對水與動物的顧念和依賴。兩組二元結構呈現人類對自然的兩類極端態度，形成愛與懼對立的深層結構。故此，本節從「人類 / 半人獸惡神」，及「神異動物作為助力 / 惡神」的兩組二元結構，探討人與自然的多重關係。

（一）英雄與惡神的對峙

鯀禹治水神話中，半人獸水神共工及其臣相柳是禹治水的主要大敵⁴⁹⁷，從二元對立論分析，禹、共工、相柳不再視為獨立角色，而是彼此關聯產生神話結構，解釋鯀禹治水神話的意義。李維史陀曾說，透過劃分神話中情節次序和組合可以產生意義的次序，便能解釋神話的基礎特徵。⁴⁹⁸禹與共工、相柳可分別歸類為英雄和惡神，兩者的對立關係鮮明，鋪展鯀禹治水神話中人類英雄積極

⁴⁹⁶ Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis* (London: Macmillan, 1979), p. 20.

⁴⁹⁷ 共工和相柳是禹治水時遇到的半人獸水神，禹逐共工的神話見《荀子集解》，卷十八，〈成相篇〉，頁 463；《山海經校注》，卷十七，〈大荒北經〉，頁 428。禹殺相柳的神話見《山海經校注》，卷三，〈海外北經〉，頁 233；卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

⁴⁹⁸ *The Origin of Table Manners*, p. 199.

抵抗洪水的核心思想。

禹戰水神是治水神話的常見情節，先民用人類世界不斷發生的戰爭敘述治水過程，用意何在？從人類與神異動物的二元對立而言，鯀禹治水神話展現人類與自然災害的矛盾衝突。禹是治水英雄，共工和相柳則象徵洪災，屬自然神。何星亮（1956- ）解釋：「所謂自然神，即自然物、自然現象和自然力的神靈化。它既有人格，又有神性、神職。」⁴⁹⁹共工和相柳從兩方面體現其自然神的身份：一是擁有人面蛇身的形軀，從外形上已見二神自然物神格化及人格化的特徵；二是具掌控水的破壞力⁵⁰⁰，象徵著水災的神化。共工和相柳破壞環境以至人們「不可生谷」、「不可居」⁵⁰¹，「辟除民害」⁵⁰²是禹伐二神的合理原由，禹與人民和兩位動物形惡神的敵對關係鮮明，形象化地展現現實中人類與威脅性命的兇猛動物和洪水之對立。

共工和相柳在二元結構的深層意義是代表動物和洪水對人類的威脅。儘管人類崇拜動物，為了生存亦要殺掉為害於人的猛獸。《淮南子》〈本經訓〉載羿的事蹟：「上射十日而下殺獬豸」⁵⁰³，斷脩蛇於洞庭，禽封豨於桑林⁵⁰⁴。萬民皆喜。」

⁴⁹⁹ 《中國自然神與自然崇拜》，頁 15。

⁵⁰⁰ 共工和相柳有掌控水的破壞力，共工能「振滔洪水」，見《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 578。相柳「食于九土，其所歃所居，即為源澤」，見《山海經校注》，卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

⁵⁰¹ 《山海經校注》，卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。

⁵⁰² 《荀子集解》，卷十，〈論兵篇〉，頁 280。

⁵⁰³ 「獬豸」即「獬廌」，是神異動物，形軀有二說，一是《山海經》〈北山經〉云：「有獸焉，其狀如牛，而赤身、人面、馬足，名曰獬廌，其音如嬰兒，是食人。」一是《山海經》〈海內南經〉云：「獬廌龍首，居弱水中，在狌狌知人名之西，其狀如龍首，食人。」郭璞注：「獬廌，本蛇身人，為貳負臣所殺，復化而成此物也。」見《山海經校注》，卷三，〈北三經〉，頁 76；卷五，〈海內南經〉，頁 278。

⁵⁰⁴ 高誘注《淮南子》〈本經訓〉：「封豨，大豕，楚人謂豕為豨也。脩蛇，大蛇，吞象三年而出其骨之類。」見《淮南子集釋》，卷八，〈本經訓〉，頁 574。

⁵⁰⁵羿殺獬豸、脩蛇和封豨之異獸，而人民擁護，可見當猛獸威脅人類生命時，動物與人類形成敵對關係，英雄殺動物是受人民允許甚至讚揚的行為。至於洪水，甲骨文的「𩇛」（一期乙一九六八）⁵⁰⁶即楷書的「昔」，紀錄了殷商時代人類經歷洪災，葉玉森（1880-1933）分析「𩇛乃象洪水，即古𩇛字，從日。古人殆不忘洪水之𩇛，故制昔字，取誼於洪水之日。」⁵⁰⁷「昔」字呈現洪水滔天的情景，警戒後人不要遺忘這段歷史和洪水的危險性。漢族面對洪水的積極精神在於從不妥協，除了鯀禹治水，漢族神話還有女媧治水、殺黑龍⁵⁰⁸，李冰鬥江神⁵⁰⁹等，敘述神祇、英雄戰神異動物，帶平治洪水的象徵意義。自古人類經常抵抗猛獸、洪水的事實，鯀禹神話透過禹與神異動物的二元對立關係形象化地展現出來。

神話目的是為二元對立的矛盾提供解決方法，鯀禹治水神話敘述禹與共工、相柳之間的神話戰爭，通過人成功殺逐神異動物的結果象徵性地化解現實中動物和洪水帶來衝突關係。禹與共工、相柳對立的治水神話中，禹最終必定取勝，消除禍根，成功治水，象徵著人類文明抗洪的勝利，既刻寫抗洪的實際經歷，又表達成功克服自然災害的冀盼。洪水作為漢族經常抵受的天災，人民都希望有禹這等英雄剷除惡神，也就是治洪水，故鯀禹治水神話歷史不衰。

⁵⁰⁵ 同上書，頁 577。

⁵⁰⁶ 徐中舒主編，《甲骨文字典》（成都：四川辭書出版社，1990），卷七，頁 725。

⁵⁰⁷ 同上。

⁵⁰⁸ 《淮南子集釋》，卷六，〈覽冥訓〉，頁 479。

⁵⁰⁹ 李冰神話見《華陽國志校補國注》，卷三，〈蜀志〉，頁 133；《成都記》，見《太平廣記》，卷二九一，神一，〈李冰〉，頁 2316。

（二）神異動物的敵友對立

鯀禹治水神話中，既有共工、相柳這些半人獸惡神，又有輔助治水的神異動物，站在禹的角度，前者為敵，後者為友，兩者互相對立。禹治水過程中得到大量神異動物助力，《拾遺記》〈夏禹〉紀錄尤多，包括為樑的鼃鼃、為馭的神龍、曳尾於前的黃龍、負青泥於後的玄龜、引路入龍門之穴的神豕、青犬以及贈玉簡的伏羲。⁵¹⁰再者，歷代文獻亦紀錄禹治水依靠的神異動物：《楚辭》〈天問〉王逸注和胡文煥《山海經圖》圖說均有以尾畫地的應龍⁵¹¹，《尚書》〈洪範〉載負洛書讓禹治理天下的神龜⁵¹²，《尸子》卷下又載授禹河圖的河精⁵¹³。以上列舉的神異動物都是作為輔助治水的超自然力量，儘管沒有參與禹伐惡神的過程，在禹的立場上跟治水大敵共工、相柳形成正邪對立。

二元對立結構反映原始思維，禹與動物形惡神的對立反映人與部分自然事物的抗衡，神異動物作為助力與惡神的對立反映大自然在人類心目中的兩極印象。從禹過河越嶺、堙疏洪水、鑿龍門進黑穴等挑戰，皆需要神異動物的援助，體現現實中人類依賴、顧念自然的和諧關係。遠古人類衣、食、住、行的生活資源全靠大自然的賜予，《禮記》〈禮運〉紀錄古人用鳥獸的羽皮作「衣」，以草

⁵¹⁰ 《拾遺記》〈夏禹〉敘述大量神異動物出於的禹神話，見《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33、37、38。《北堂書鈔》引《拾遺記》，改長十丈、頭有角的黑蛇導禹見人身如蛇鱗的神（暗示伏羲），此神點明禹是匡世者。見虞世南撰；孔廣陶校註，《北堂書鈔》，卷一五八，地部二，〈穴篇〉，輯於《續修四庫全書》，子部，類書類，頁 127。

⁵¹¹ 應龍神話見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 91；《古本山海經圖說》，卷十四，〈大荒東經〉，頁 551。

⁵¹² 神龜負洛書的神話見《尚書正義》：「洛書者，禹治水時，神龜負文而列於背，有數至九，禹遂因而第之，以成九類。」見《尚書正義》，卷十二，〈洪範〉，165。

⁵¹³ 《尸子》，〈存疑〉，頁 66。

木之實，鳥獸之肉為「食」，又以櫓巢、營窟以「住」⁵¹⁴。「行」方面，苞咸（前7-65）注《論語》〈為政〉：「大車，牛車。」「小車，駟馬車也。」⁵¹⁵兩句說明古人牛車和馬車代步。踏入農耕社會，人類能夠控制耕作的種類和數量，仍由土壤和雨水決定收成。以上例子可證人類生活與自然不可分割的緊密關係。

人類需要動物作為維持生活的自然資源，出於顧念與感激形成「天人合一」的概念。季羨林（1911-2009）解釋「天」即大自然，「人」即人類，「天人合一」表現人與自然為一整體，「人類與自然交朋友，了解自然，認識自然」⁵¹⁶。動物除了滿足人類生活需要，更具人類欠缺的各種生理特徵，成為人類求助、羨慕的對象，鍾敬文認為：「古代人之於其他動物，不但當做和自己一樣看待，並且往往當做遙勝於人群的『神聖』看待」⁵¹⁷，故動物受人崇拜並神異化，成為神話傳說能力超越人類的神異角色。鯀禹神話敘述禹借助神異動物治水，屬於水族兼中國四獸的龍、龜出現頻率較高，現實生活常見的豬、犬、蛇、魚分別神格化為神豕、青犬、伏羲和河精。鯀禹治水神話中，治水勝利是禹和神異動物助力共同奮鬥的成果，象徵人與自然互為牽繫的和諧力量。

（三）人對自然存在矛盾情感？

鯀禹治水神話中神異動物擔當惡神和助力，呈現亦正亦邪、亦敵亦友的對立。禹殺伐惡神，象徵著人類對洪水的憎厭和恐懼；禹依靠神異動物的輔助，

⁵¹⁴ 《禮記集解》，卷二十一，〈禮運〉，頁 587。

⁵¹⁵ 程樹德撰；程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），卷四，〈為政下〉，頁 144。

⁵¹⁶ 季羨林，〈「天人合一」新解〉，刊於季羨林著；季羨林研究所編，《季羨林說國學》（北京：中國書店，2007），頁 35-48。

⁵¹⁷ 鍾敬文，〈中國的地方傳說〉，刊於《鍾敬文民間文學論集》，頁 88。

則象徵著人類對動物以至大自然的依賴。神異動物擔當的角色殊異，是否說明人對整體大自然情感上存在矛盾？

英雄戰水神可以理解為讓自然回復秩序的途徑，是同時顧念自然和百姓的表現。龔鵬程（1956- ）在〈神話與幻想的世界：人文創造與自然秩序〉說：

類似寶劍誅妖、靈物厭怪的幻想與傳說，似乎可以視為人間秩序的重建。

原始初建的自然秩序，偶因脫序而產生許多異狀，即不得不假借另一種力量予以祓服，如劍、鏡、符錄、官印之類辟除濁惡的接物，其實只象徵了人類重返秩序的意願。⁵¹⁸

人間秩序除了社會秩序，也包括自然秩序。鯀禹治水神話中禹消滅作惡的半人獸形水神共工和相柳，目的是回復大自然的平靜，並非破壞自然。這正呼應遠古人類對洪水等天災的認知：面對偶然、危險、奇異的大洪水，人類視為反常、脫序的現象而非自然定律的一部分，反而是大自然受損的主因。⁵¹⁹《孟子》〈滕文公上〉云：堯之時「洪水橫流，泛濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不

⁵¹⁸ 龔鵬程，〈神話與幻想的世界：人文創造與自然秩序〉，刊於龔鵬程，《中國小說史論》（台北：學生書局，2003），頁 123。

⁵¹⁹ 中國不乏神祇或英雄平服突如其來的災禍，而這些災禍往往同時影響自然及人類。如《淮南子》〈覽冥訓〉載女媧補天的神話：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾炎而不滅，水浩洋而不息，猛獸食顓食，鷙鳥攫老弱。於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鼇足以立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。蒼天補，四極正，淫水涸，冀州平，狡蟲死，顓民生。」見《淮南子》，卷六，〈覽冥訓〉，頁 479-480。女媧是人面蛇身的女神，兼具動物和人類的外在特徵，她斷鼇足，殺黑龍不是無故殘殺神異動物，而是透過不同方法回復大自然和社會的平靜。再者，黃河經常泛濫，形象化、神化為河伯所為，高誘注《淮南子》〈汜論訓〉：「河伯溺殺人，羿射其左目」，雖以人作為遇害對象，羿射河伯是使黃河停止泛濫的途徑。羿傷及黃河神異化的河伯，目的是保持黃河水勢穩定。二例可見神祇或英雄抗天災，殺神祇並不是對抗自然，反而是顧念自然和人類的表現。見《淮南子》，卷十三，〈汜論訓〉，頁 986。

登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道交于中國。」⁵²⁰，洪水泛濫打亂草木、鳥獸的生長規律，又破壞原先鳥獸與人類之間的和諧。神話中的半人獸形惡神釀成以上的紛亂，是擾亂自然秩序的人格化、神格化力量，禹與惡神的對峙代表人類對異常自然災害的敵視，逐惡神、治洪水其實是對大自然的顧念。

再者，禹治水的神授性可證人與自然並不是絕對對立。《論衡》〈異虛〉、《呂氏春秋》〈知分〉等載禹「受命於（或曰于）天」⁵²¹，為禹克服自然災害、殺逐惡神提供合理性、合法性。禹按天的命令治水，途中殺伐施水惡神，最終讓人民和大自然回復安定。

從鯀禹治水神話的兩組對立結構可見（見圖表四），人只與擾亂人類和大自然的洪水對立，與大自然整體維繫很大程度上的和諧關係，藉著消除象徵洪水的惡神維持自然秩序。禹借助的不是劍、官印之類的人工物品，而是神異動物如應龍、玄龜的直接協助或半人獸神賜予的寶物如河圖、洛書⁵²²，強調的是人類與自然的互助，呼應禹「受命於天」的治水職責。禹不但是維護自然秩序的人類英雄，更與神異動物合為一體，對抗製造洪水擾亂平衡的惡神，象徵人與整體的大自然並不存在矛盾。

⁵²⁰ 《孟子譯注》，卷五，〈滕文公章句上〉，頁 124。

⁵²¹ 禹受命於天的記載見《論衡校釋》，卷五，〈異虛篇〉，頁 225；《呂氏春秋》，卷二十，恃君覽，〈知分〉，頁 179。《淮南子集釋》，卷七，〈精神訓〉，頁 33；《吳越春秋輯校匯考》，卷六，〈越王無余外傳〉，頁 106。

⁵²² 河圖、洛書與道教相關，鯀禹治水神話受流傳時間的文藝思潮影響，吸收道教的元素，但相對仙話化的《墉城集仙錄·雲華夫人》保留神話色彩，參考《墉城集仙錄·雲華夫人》，見《太平廣記》，卷五十六，〈雲華夫人〉，頁 357。河圖、洛書與道教的關係，參考章偉文，〈河圖洛書的道教文化內涵〉，刊於《中國宗教》，2007 年 11 期，頁 34-36；許地山，《道教史》（北京：團結出版社，2007），頁 188。

總括而言，神異動物在鯀禹治水神話擔當英雄的敵方或助力，呈現正邪對立的結構，反映看似矛盾的漢族自然觀。然而，禹治水且殺半人獸神是以回復大自然秩序為目的，可見漢族對整體大自然的顧念、愛護。故此，禹受命於天，聯同神異動物助力與半人獸形惡神對立，象徵著人類抵抗自然災害達至天人和諧的意念。

圖表四：鯀禹治水神話角色對立

三、殺與不殺：違禁與守禁的對立

漢族陷湖傳說同樣以二元結構說明此母題的意義。李維史陀只研究神話中的二元對立結構，其實傳說同樣擁有對立結構特徵。登地斯（Alan Dundes, 1934-2005）提出二元對立具普遍性，除了神話也能出現在民間故事、諺語、迷語等⁵²³，李維史陀的神話結構理論亦適用於民間文學的其他文類。歐立克（Axel

⁵²³ Alan Dundes, 'Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect', in 138

Olrik, 1864-1917) 提出民間文學敘事結構的主要法則是非常基本的對立，如幼與老，大與小，人與怪物，善與惡，也就是「對比律」。⁵²⁴西方民間文學理論可用在中國傳說研究，由於二元對立有助向普羅大眾說明傳說的中心思想，中國傳說同樣體現對立結構的敘事特色。陷湖傳說圍繞不同的二元結構，敘述一個地方的洪水由來，強調人物之間的相反行為和後果（詳見附錄三）。

從民間信仰的禁忌理解陷湖傳說，一部分人飼養靈蛇⁵²⁵、拒吃巨魚⁵²⁶、聽信童謠⁵²⁷、相信預言⁵²⁸，屬於守禁行徑，故避過陷湖之災；另一部分人直接或間接傷害神異動物⁵²⁹，又不信預言、童謠甚至戲弄守禁者⁵³⁰，則屬於違禁行為，故遭遇陷湖，還得到變形為魚的懲罰⁵³¹。神異動物經常在陷湖傳說擔當制裁者，人類因與牠們的關係而得到相應的獎賞或懲治，本節歸納出陷湖傳說的兩組二元對立結構，從「善對異類 / 惡對異類」和「聽信動物預言 / 違犯動物預言」的角色對立（見圖表五），探討當中的禁忌意識和教化意義。

Western Folklore, Vol. 56, (1997, No. 1), p. 47.

⁵²⁴ Axel Olrik, 'Epic Laws of Folk Narrative'. In *The Study of Folklore*, ed. Alan Dundes (Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965). p. 135.

⁵²⁵ 《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268。

⁵²⁶ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁵²⁷ 《水經注校證》，卷二十九，〈沔水〉，頁 686。

⁵²⁸ 《述異記》，卷上，頁 10。

⁵²⁹ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁵³⁰ 《搜神記》，卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162。

⁵³¹ 人化魚的陷湖傳說載於《神鬼傳》，見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855。

圖表五：陷湖傳說的兩組二元結構

(一) 何謂禁忌

「禁忌」，詞源自波里尼西亞(Polynesia)及其他南太平洋國家的土語‘Tabu’或作‘Taboo’，音譯「塔布」，表示「神聖」和「不可接觸」的含義，後來成為人類學、民俗學通用的學術名稱。⁵³²據弗洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)在《圖騰與禁忌》(*Totem and Taboo*)解釋：「指某種含有被限制或禁止而不可觸摸等性質的東西之存在」⁵³³，原始人認為某些物件屬於神聖或不潔，觸碰到等同觸犯禁忌，危險便會隨之而來。故此，出於迷信和自我保護，人們遵守禁忌以避免惡果⁵³⁴。

⁵³² 禁忌的命名詳見《中國民間禁忌》，頁1；《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁7。

⁵³³ *Totem and Taboo: Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*, pp. 19-20。

⁵³⁴ 弗雷澤也提出相近觀點：「如果某種特定行為的後果對他將是不愉快和危險的，他就自然要很小心地不要那樣行動，以免承受這種後果。」See James George Frazer, *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion* (London: Macmillan, 1971), pp. 294-295.

至於禁忌對象和犯禁懲罰不應按理性解釋，由於禁忌是建構在共同信仰的風俗習慣，應該看作一種個別文化約定俗成的社會禁約。異於對人類構成外在阻力的法律，任聘（1948- ）在《中國民間禁忌》提出：

「禁忌」的意義，也完全是來自於共同的忌諱，來自於「自我抑制」的集體意識，而不存在「意志的強加」和「觀念的強求」。其實施的過程必然是通過心意，因而它屬於一種民間的自然狀態下的禁制形態。⁵³⁵

換言之，本著對民間信仰的篤信，禁忌是百姓心甘情願、自然而然地服從的禁制、約束。

禁忌在世界各地普遍存在，在民間影響力極大，漢族也不例外，並成為傳說的重要內容之一。萬建中的《解讀禁忌》專門研究中國神話、傳說和民間故事的禁忌主題，歸納出三個關鍵模式——禁令、違禁和懲罰⁵³⁶，其中「地陷型禁忌主題」就以陷湖傳說作為研究對象。陷湖傳說敘述神異動物為中心的禁忌，守禁者和違禁者行為和後果形成二元對立結構，以下將從二元對立論分析陷湖傳說的禁忌意識和隱含的教化意義。

（二）善與惡的對立

陷湖傳說按對神異動物的態度將人類分為兩類，形成善待者和惡對者的對立。善待者和惡對者的具體行徑又可分為兩組二元結構，一組是飼養動物和傷

⁵³⁵ 《中國民間禁忌》，頁 4。

⁵³⁶ 《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁 10-11。

害動物恩親的對立：《水經注》引《東觀漢紀》、《益州記》、《王氏見聞》等大量文獻⁵³⁷記載某一人養育一條靈蛇，後來因靈蛇噬人或吞縣令之馬，縣令拘捕或殺害無辜的養蛇人，間接觸犯傷害靈蛇的禁忌，陷湖之災隨之而來。另一組是殺吃異類和拒殺異類的對立，《搜神記》〈古巢老姥〉⁵³⁸、《青瑣高議》〈大姆記〉⁵³⁹和《因話錄》⁵⁴⁰載部分人吃龍子原形的巨魚或共殺一蛇，少數人沒有參與，呈現殺害龍蛇和拒絕殺害龍蛇的人類之對立，陷湖之災中得到不同下場。兩組的二元對立結構，在神異動物角度是善與惡的對立，繼而選擇拯救或懲罰兩類人。

從禁忌而言，以上兩組善惡對立的二元結構亦即守禁和違禁的對立。巨大、奇異、神秘的動物在民間普遍視為異甚至受人崇拜，不容許直接或間接得罪異類是約定俗成的限制。例如《太平廣記》〈趙平原〉（出自《博物志》）中劉簡辭對武威段說「此魚狀貌異常，不可殺之」⁵⁴¹，殺怪魚卻不明文的民間禁忌。民間自古有「暴殄天物，神道所惡」⁵⁴²的信念，儘管民間沒有明確設禁，陷湖傳說中惡者觸犯了傷害神異動物的禁忌，人們不論知情與否而犯禁都得到處罰。另一方面，陷湖傳說的神異動物賞罰分明，拒絕傷害或飼養異類的小眾堅守禁

⁵³⁷ 觸犯靈蛇禁忌的陷湖傳說詳見《水經注》引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268；《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《王氏見聞》，見《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467；《隋圖經》，見《太平寰宇記》，卷六十三，河北道十二，〈白馬故溝〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2054-2053；《窮神秘苑》，見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730；《廣異記》，卷十三，〈檐生〉，頁 227；《續博物志》，卷八，頁 105。

⁵³⁸ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁵³⁹ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

⁵⁴⁰ 《因話錄》，卷六，〈羽部〉，頁 112。

⁵⁴¹ 趙平原傳說出自《博物志》，見《太平廣記》，卷四百七十，水族七，〈趙平原〉，頁 3873-3874。

⁵⁴² 同上。

忌，避過陷湖之災。雖然《後漢書》注引《益州記》⁵⁴³和《太平廣記》〈邛都老姥〉（出自《窮神秘苑》）⁵⁴⁴的老姥被縣令所殺，但其宅卻不受洪災侵襲，暗示靈蛇的保佑。惡者違禁，善者守禁，兩者對神異動物態度不同，繼而得到不同後果。

陷湖傳說隱藏著聖與俗動物的二元對立，巨魚化龍子、小蛇戴角皆與龍產生聯繫，與一般的魚蛇區別出來。人類違禁就是對神異動物心存不敬。人類違禁隨即得到懲罰，懲罰的嚴重性則按神異動物的神秘力量而定。任聘分析：「禁忌事物的危險性是與該種禁忌事物所具備的靈力的大小成正比的」⁵⁴⁵，故此觸犯龍族禁忌的人自然會得到與龍族神格相應的懲罰。再者，李豐楙指出，「水中的魚蛇也是大水的象徵」，又說「蛇龍能作雲雨，自然也掌握雲水之權。」⁵⁴⁶魚、蛇、龍形的神異動物在中國神話傳說經常有掌控大水的神格，陷湖傳說中人們觸犯牠們的禁忌，便得到一般動物無法釀成的天災，配合龍蛇的兩棲特徵，陷湖之災來臨作為人類不敬的懲罰。

陷湖傳說中當有恩於神異動物的人類獲救或庇佑，得罪牠們或無辜的人類⁵⁴⁷下場則有天壤之別，形成環環相扣的二元關係。神異動物的外形、能力皆與

⁵⁴³ 《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852

⁵⁴⁴ 邛都老姥被殺的傳說出自《窮神秘苑》，見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730。

⁵⁴⁵ 《中國民間禁忌》，頁 11。

⁵⁴⁶ 李豐楙，《神話的故鄉——山海經》（台北：時報出版社，1981），頁 67-68。

⁵⁴⁷ 一人之錯眾人陪罪的禁忌懲罰在其他民族亦屬常見，波利尼西亞人崇拜一種被稱之為瑪那（Mana）的神秘力量，相信凡有瑪那附身的人或物都是不可觸碰，否則必將受到超自然的災難性懲罰，不但危險自己，還會牽連他人以至民族。見《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁 7。

一般動物對立，施的災禍足以牽連整城、縣或邑的人民遭受「懲罰性變形」⁵⁴⁸。

《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》、《太平廣記》〈長水縣〉（出自《神鬼傳》）等文獻載縣令、幹員變形為魚⁵⁴⁹，《後漢書》〈南蠻西南夷列傳〉注引《益州記》則載百姓頭上戴魚，其實皆謂遭懲罰的人變成人、魚混合體⁵⁵⁰。儘管外形上呈現全魚形或半人魚形，犯禁和被牽連的人都保留說人語的能力，卻沒有因而得到神異力量，反而失去正常人類的形軀，以作懲罰。從陷湖和變形的懲罰可見，人類違犯神異動物的禁忌便要接受嚴重後果。

總括而言，遇見神異動物是人類不能決定、控制的命運，卻有自由意志採取不同態度，換來不同後果。陷湖傳說中人類對神異動物善惡態度對立：惡者觸犯神異動物禁忌，得到遭遇陷湖和變形作魚的懲罰；反之，善者堅守神異動物禁忌，對異類崇敬或施恩，大多無恙渡過此場災難，強調福善懲惡的定律。龔鵬程認為「天道之善善惡惡的因果推衍，其實也仍是奠基於此不可知的天命之上」，然而「修德即是爭取天命的一種方法」。⁵⁵¹陷湖傳說也傳遞相似信息，人類不知情下違犯神異動物禁忌而招至水禍是天命，然而小部分人出於自我約束拒絕殺傷⁵⁵²或出於惻隱之心飼養神異動物，便是積善修德的行為，得到保命的回報。陷湖傳說的迷信色彩和道德意識交疊，內容建在動物崇拜之上，同時

⁵⁴⁸ 變形作為懲罰手段常見於中國神話，安娜·比勒爾（Anne Birrell）提出，神話敘事中變形母題肯定與懲罰主題連在一起。見 Anne Birrell, *Chinese Myth: An Introduction* (Austin: University of Texas Press and British Museum Press, 2000), p. 214. 袁珂指嫦娥變形為蟾蜍是懲罰，見《古神話選釋》，頁 284。

⁵⁴⁹ 縣令、幹員變形為魚的陷湖傳說見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268；《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855；《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730；《續博物志》，卷八，頁 105。

⁵⁵⁰ 《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852

⁵⁵¹ 《中國小說史論》，頁 165。

⁵⁵² 《青瑣高議》〈大姆記〉中老姥並不一定出於憐憫或善心，大姆明言懷疑巨魚是龍，出於對龍的敬畏或迷信拒吃，屬於民間信仰帶來的自我約束，見《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

貫穿惻隱、慈悲的重要性，抨擊對人類胡亂宰殺動物和縣令恃勢欺民的思想，宣揚勸善懲惡的教化意義，見下表：

圖表六：陷湖傳說的善惡對立

（三）信與不信的對立

建基於前兆信仰⁵⁵³，預言是陷湖傳說的重要情節之一，藉此呈現另一組二元結構，將地方百姓分為信言者和戲言者。至於陷湖傳說中的洪水先知，包括童謠⁵⁵⁴、報恩者⁵⁵⁵以及神異動物，《搜神記》〈古巢老姥〉⁵⁵⁶和《青瑣高議》〈大姆記〉⁵⁵⁷記載龍族老叟向拒吃巨魚的老婦預言。以下按神異動物預言的兩則陷湖傳說作為主要討論對象。

⁵⁵³ 《中國古代宗教初探》，頁 120-145。

⁵⁵⁴ 老婦人聽信童謠，每天往窺城門，預言應驗時走去不敢顧的例子眾多，見《水經注校證》，卷二十九，〈汧水〉，頁 686；《搜神記》，卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162；《神鬼傳》，見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855；《神錄》，輯於《古小說鉤沉》，頁 137。

⁵⁵⁵ 《述異記》卷上記述書生為報答老姥厚待而預言，見《述異記》，卷上，頁 10。

⁵⁵⁶ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁵⁵⁷ 《青瑣高議》後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

兩則傳說的預言內容也和神異動物禁忌關係密切。龍族老叟向老婦傳報洪水來臨的預言，內容在《搜神記》〈古巢老姥〉是「若東門石龜赤，城當陷」⁵⁵⁸；在《青瑣高議》〈大姆記〉則是：「若東寺門石龜目赤，此城當陷」⁵⁵⁹，點明禁忌對象是石龜的眼睛，將其目塗成紅色就是觸犯禁忌。石龜是石物，卻具有龜的形象和保留龜的神異性：自商代龜作為占卜工具，能夠預測萬事吉凶，成為神與人之間的溝通媒介⁵⁶⁰；再者龜是兩棲動物，既知人事，知水情不足為奇，是民間傳說中預告洪水或讓人類避水的重要角色⁵⁶¹。陷湖傳說中的石龜顯然不僅是有靈性的石頭，更有龜的神秘力量，能夠預言陷湖之災的來臨，所以鍾敬文又稱動物形狀的石頭為「石的動物」⁵⁶²而非「動物的石」。因此，以朱墨點石龜之眼仍然屬於神異動物禁忌。那麼石龜眼睛變紅和陷湖現象有何關係？萬建中提出「物兆式禁忌主題闡述的是神靈通過事物的反常來諭示災禍將至」，「因此，怪異的事物和現象便被視為禁忌。」⁵⁶³神秘事物反常往往帶來災難，石龜目赤是異常的現象，讓石龜反常的行徑即屬違禁，促使城陷為湖。

信與不信亦是陷湖傳說展現的二元結構，老婦聽信龍族老叟的預示，每天觀察石龜的狀況是守禁，避過陷湖之災；反觀稚子得知預言，故意以紅墨塗石龜

⁵⁵⁸ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁵⁵⁹ 《青瑣高議》後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

⁵⁶⁰ 龜便作為占卜工具可見《禮記》〈禮運〉方慤注曰：「龜兆吉凶」，《禮記集解》，卷二十二，〈禮運〉，頁 614。朱天順說：「龜卜和筮占成為殷、周兩朝統治階級中流行的占卜方式」，見《中國古代宗教初探》，頁 119。

⁵⁶¹ 陳建憲在文中提出三國康僧會《六度集經》是最早記載烏龜（石龜）預告洪水的文獻，然而《六度集經》所載的是鰲，非陳建憲所引的鼃。不過可以證明龜鰲類是在民間傳說中經常擔當預告洪水的角色，與本身水族的屬類有關。見陳建憲，〈論中原洪水神話中的烏龜與石獅〉，刊於《中原文化研究》，2013 年第 2 期，頁 108-109。

⁵⁶² 《鍾敬文民間文學論集》，頁 94。

⁵⁶³ 《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁 226。

（或指明其眼），是嚴重的違禁行為。稚子不但不信龍族的神諭，還戲弄神異的預言者石龜，屬於雙重的叛逆神明表現。

人們如何違犯神異動物禁忌，可從血的多重象徵理解。首先，朱墨有血的象徵，胡亂塗污石龜的「血」隱含不潔、疼痛、傷亡的意義⁵⁶⁴，稚子將朱墨塗在石龜的關鍵部分，無疑觸犯血液禁忌和動物禁忌。⁵⁶⁵再者，血又有保持生命力的作用，原始山頂洞人在屍骨上抹赤鐵礦粉末象徵血液，藉此喚醒死者的生命力⁵⁶⁶。故此，給石龜眼睛塗上紅墨，象徵血喚醒石龜作為龜的生命力，恢復預兆能力。不信預言和塗污石龜都是違犯神異動物禁忌的行為，惹來陷湖之災，累及整個地方的百姓。守禁者（信）與違禁者（不信）以及下場好壞的對立，強調神異動物預言的權威性，反映時人的迷信心理。民間相信神異動物有預言的超自然能力，又將前兆和自然現象的偶然結合當作必然聯繫，從人與神異動物的關係尋找陷湖之災突如其來的因由。

總括而言，陷湖傳說透過層層遞進的二元對立關係，從神異動物與一般動物的區別、人類對神異動物的不同態度、守禁與違禁的對立及兩類人結局的殊異，構成此母題的傳說結構。藉著一系列的對立結構，將多則傳說的情節連繫起來，

⁵⁶⁴ 血液禁忌詳看《中國民間禁忌》，頁 42-43。

⁵⁶⁵ 以血塗石龜的禁忌：高誘注《淮南子》和《水經注》〈汙水〉引《神異傳》等文獻紀錄的陷湖傳說中，門待以雞血或犬血塗門。民間認為雞血、犬血是辟邪驅鬼之物，其中在陰陽觀念屬於陽性的雞，其血有為神明開光點眼之用，達到驅邪平安的作用。雞血作用見李秀娥，〈辟邪神獸的類型與意義〉，刊於謝宗榮主編，《驅邪納福：辟邪文物與文化圖像》（宜蘭：傳統藝術中心，2004），頁 68。狗血辟邪的習俗在《史記》〈秦本紀〉已有記載：「（德公）二年，初伏，以狗禦蠱。」《正義》云：「狗，陽畜也。以狗張礫於郭四門，攘卻熱毒氣也。」見《史記》第一冊，卷五，〈秦本紀〉，頁 184。後來石龜作為預言者的陷湖傳說則改為以朱傳塗抹，由於朱傳從早期陷湖傳說傳說中的雞血犬血引伸出來，作為血的象徵，很可能具辟邪的意涵。石龜之目接觸血或其象徵物而顯靈，預言洪水來臨，是人類故意戲弄善者所為，屬違禁之舉。

⁵⁶⁶ 黃淑娉、程德祺、莊孔韶、王培英，《中國原始社會史話》（北京：北京出版社，1982），頁 56。

說明陷湖傳說的價值在於宣揚勸善懲惡的道德意識，同時具勸人信守禁忌的宗教意義（見圖表七）。

圖表七：陷湖傳說中信與不信的對立

小結：

洪水在中國出現頻繁，輕易奪取人類性命，然而人皆有生存欲望，洪水致死和人類求生成為人類的內心矛盾，洪水神話傳說深刻地反映這組對立心理。從鯀禹治水神話和陷湖傳說中人與神異動物的關係，可歸納出本章第二至三節探討的不同神話結構，實際上均潛藏生與死的深層結構，最終目的是解決洪水帶來死亡的心理威脅。

李維史陀曾說「神話的發展是一個連續不斷的過程，而它的結構卻是非連

續性。」⁵⁶⁷生與死的衝突無間斷出現於神話和傳說的二元對立，繼而透過不同情節化解矛盾。《山海經》已有「不死民」（見〈海外南經〉⁵⁶⁸）、「不死之藥」（見〈海內西經〉）⁵⁶⁹的記載；《淮南子》〈時則訓〉又記載三危之國有「飲氣之民，不死之野」⁵⁷⁰。三例說明漢族早已意識到生與死的對立，渴望不死。洪水母題神話傳說隱藏在表層結構之中，生與死的二元對立已經植根在原始人類的潛意識。紀登斯總括李維史陀著作的主要目的是識別人類的潛意識心理結構⁵⁷¹，而死亡則是人類潛意識中最大的恐懼⁵⁷²。卡西勒在《國家的神話》（*The Myth of the State*）提出，最原始的萬物有靈論與最前衛深奧的哲學、神學體系皆圍繞同一中心旋轉——死亡。停頓的奇蹟和停頓的恐懼對於人來說，在任何時候都是死亡的現象。⁵⁷³生與死是人類自古以來必須接受的自然定律，對死亡的恐懼、死去親友的不捨、死後世界的迷思一直困擾人類。故此，人類在神話和傳說不自覺地反覆提及死亡，解釋死亡的由來並化解生與死之間的矛盾。

⁵⁶⁷ *Structural Anthropology*, p. 229.

⁵⁶⁸ 〈海外南經〉載不死民神話：「不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。」見《山海經校注》，卷一，〈海外南經〉，頁 196。「不死」是不死民的特徵，將「會死」的人們區別出來。

⁵⁶⁹ 〈海內西經〉載不死之藥神話：「：開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窺窳之尸，皆操不死之藥以距之。窺窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。」《山海經校注》，卷六，〈海內西經〉，頁 301。窺窳無辜被貳負之臣殺害，故「帝命羣巫，操藥夾守」，讓窺窳再生，見《山海經校注》注引郭璞《山海經圖讚》見《山海經校注》，卷六，〈海內西經〉，頁 302。《淮南子集釋》，卷五，〈時則訓〉，頁 435。

⁵⁷¹ *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis*, p. 20.

⁵⁷² 死亡恐懼植根在人類的潛意識：佛洛伊德提出人類對死亡保持一種潛意識的態度，肯定死亡在潛意識的位置，然而人類文化使我們小心地抑制這種態度。See Sigmund Freud, 'Thoughts for the Times on War and Death', in *Collected Papers*, translated by Joan Riviere (New York: Basic Books, 1959), pp. 216-317. 齊爾布哥 (Gregory Zilboorg, 1890-1959) 曾說沒有人能夠擺脫死亡恐懼，這種恐懼是特定的精神病理學情境中各種主要衝突的必要成份，甚至認為死亡的恐懼永遠存在於人類的精神活動之中。See Gregory Zilboorg, 'Fear of Death', in *Psychoanalytic Quarterly*, 1943, vol.12, pp. 465-467. 「潛意識」特點總括可參考宋廣文，〈譯序〉，見弗洛伊德著；宋廣文譯，《精神分析引論》（台北：胡桃木文化出版社，2006），頁 16-18。

⁵⁷³ Ernst Cassirer, *The Myth of the State* (New Haven: Yale University Press, 1946), p. 10.

李維史陀既肯定事物之間存在對立⁵⁷⁴，同時認為結構主義的本質是對和諧的追尋，故此他往往在對立關係中尋找和諧，也就是解決矛盾⁵⁷⁵。李維史陀在《憂鬱的熱帶》(*Tristes Tropiques*)提到解決問題的三種看法，第一種是支持，第二種是否定，第三種則是將原來對立的看法變成互補關係。⁵⁷⁶以上三種看法也就是正、反、合三位一體的概念，並能用於神話研究。李維史陀認為儘管現實中的悖論 (paradoxes) 和衝突 (conflicts) 不能最終或完全地解除，神話則嘗試或逐漸達到消解。從「合」的概念解釋，神話往往通過解除二元對立，嘗試尋找和諧的可能性。鯀禹治水神話和陷湖傳說並不止於呈現二元對立，而是從二元對立再發展消解、和諧的結果，最終解決人類對死亡的疑慮。

鯀禹治水神話和陷湖傳說從人與神異動物的互動，反映人類解釋洪水的死亡威脅時兩種截然不同的態度，說明漢族複雜多樣的思維。博德分析洪水神話的特點在於：

中國神話中的洪水並非神對人類犯罪施下的懲罰，而是人類社會尚未變得井然有序以前，對世界事物的概括。故此，神話著眼點不在洪水本身，而是說明人類如何平治洪水，讓百姓安居樂業。⁵⁷⁷

鯀禹治水神話的敘述重心可透過禹與半人獸惡神的對立結構展示。禹與水神外

⁵⁷⁴ 李維史陀固然肯定神話呈現兩個元素的對立關係，尤其有形 (tangible)、可察覺 (perceptible) 的對立，如天與地，地與水，男與女，光與暗等。See Claude Lévi-Strauss and Peter B. Kussell, 'Interview: Claude Lévi-Strauss', in *Diacritics*, Vol. 1, No. 1 (Autumn, 1971), p. 48.

⁵⁷⁵ See L. L. Thomas, J. Z. Kronenfeld and D. B. Kronenfeld, 'Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis', in *American Ethnologist*, Vol. 3, No. 1 (Feb., 1976), p. 147.

⁵⁷⁶ See Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, translated from the French by John and Doreen Weightman (New York: Atheneum, 1974), p.32.

⁵⁷⁷ *Mythologies of the Ancient World*, pp. 402-403.

形和能力懸殊，仍然積極抵抗惡神。禹最後殺逐惡神，解除角色之間的二元結構。人類積極抵抗洪水，消除死亡的威脅，不死而生，即是消解洪水帶來的生死矛盾，達到生命的和諧。神話另一重心則是英雄與神異動物的共同努力，呈現與惡神相反的助力角色，形成神話的深層結構，表面上突顯英雄的神授性，實際上反映人類顧念、崇拜自然，不是為了私欲不斷無理地征服自然，說明人與大自然並不是完全對立。

陷湖傳說相對後起，因果報應、神異動物預兆的民間信仰經已確立，宗教性的禁忌概念解釋生與死的衝突。對比鯀禹神話的積極、樂觀，陷湖傳說化解死亡的途徑相對消極，不論是吃巨魚、傷害神異動物恩親、不信神諭的禁忌都是不知情下觸犯，陷湖現象和懲罰性變形更是人類無法抵抗。另一方面，部分人類倖存不是因為能力或智慧，而是靠神異動物才避過水災⁵⁷⁸，違禁者和守禁者的結果全不能自我控制。陷湖傳說中神異動物的能夠掌握陷湖之災，人類如要得到生命的延續就是遵守禁忌。據弗雷澤分析，禁忌是一種消極巫術（sympathetic magic）⁵⁷⁹。任聘又說明：「禁忌是以制止和抑制的方式去回避矛盾和鬥爭的。」⁵⁸⁰面對不可違抗的禁忌，人們只能妥協，即守禁，換取生命，否則隨陷湖之災降臨而喪生。求生途徑儘管消極，始終能夠化消解陷湖之災帶來的生死衝突，不死而生。

總括而言，鯀禹治水神話和陷湖傳說同樣透過人與神異動物的關係試圖化

⁵⁷⁸ 陷湖傳說中倖存者經常依靠神異動物才避過水災，靈蛇復仇型陷湖傳說中的善者得到靈蛇所救，免除入獄或判死之苦，並毋須經歷陷湖之禍；誤吃龍子型陷湖傳說中倖存的老姥儘管得知預言但單靠一己之力無法避過洪災，需要龍子引路登山。

⁵⁷⁹ 「消極巫術」的宗旨是宗旨是「別這樣做，以免發生什麼事」。See *The Golden Bough*, pp. 11-16.

⁵⁸⁰ 《中國民間禁忌》，頁 24-25。

解洪水帶來的生死矛盾，追求生死之間的和諧關係。然而兩者提出截然不同的解決方法：前者在人類與半人獸惡神的對立中奮力對抗，又與其他神異動物合力抵抗帶來生死的洪水，兩方面反映原始人類化解生死矛盾的積極精神；後者的對立結構圍繞禁忌，守禁者和違禁者得到兩極結果，人們得救的唯一方法是堅守神異動物的禁忌，反映古人相對消極的求生態度。兩則神話傳說仍然流傳至今，說明漢族複雜多樣的思維模式（見圖表八）。

圖表八：洪水母題的生死對立結構和矛盾化解方法

第六章 總結

洪水神話傳說遍佈世界各地，記述各地先民的真實經驗和解釋洪災的由來。漢族的鯀禹治水神話和陷湖傳說分別敘述全人類和地方性洪水，歷代廣泛流傳，富有獨特的民族色彩。時至今日神話和傳說已失去實用性和神聖性，仍為人津津樂道，源於當中奇幻浪漫的想像世界引人入勝，歷久不衰。神異動物在漢族的洪水神話佔重要地位，呈現人們對神祇異類的豐富想像，又作為洪水的神格化、形象化，人物與神異動物的互動反映先民面對洪水的不同取態。

漢族洪水神話、傳說流傳已久，從流播分佈、災害本質和原型可以追溯鯀禹治水神話和陷湖傳說的起源。鯀禹神話是聞名中外的洪水神話，敘述一場侵害全民族的洪災，開啟治水母題。此母題在漢族極具影響力，從河南伊洛流播至山西晉南、長江上游的四川和下游的浙江。先秦至晉代的文字紀錄累積神話不同版本，不變的不僅是治水母題，還有神異動物的重要性。鯀禹神話出現繁多的神異動物，包括半人獸神共工、相柳、河精；及全獸形神祇神豕、青犬、應龍、玄龜⁵⁸¹等，是治水過程中不可忽視的角色。

陷湖傳說雖然不及鯀禹治水神話為人熟悉，然而流播範圍不可不可小覷，廣傳於冀豫、華夏、四川、湖南等地。鯀湖傳說敘述一場地域性洪水，地陷為

⁵⁸¹ 鯀禹治水神話中神異動物眾多，共工神話見《山海經校注》，卷十二，〈大荒北經〉，頁 428。相柳神話見《山海經校注》卷十八，〈海內經〉，頁 473。應龍神話見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 91。河精神話見《博物志校證》，卷七，〈異聞〉，頁 83；《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。應龍（作神龍或黃龍）和龜鰲類助力的神話見《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33、37。禹鑿龍門遇神豕、青犬的神話見《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 38；《北堂書鈔》引《拾遺記》，見《北堂書鈔》，卷一五八，地部二，〈穴篇〉，輯於《續修四庫全書》，子部，類書類，頁 127。

湖的關鍵情節說明洪水源於地震之類的地質活動，異於鯀禹治水神話的洪災。先民無法解釋震撼的自然現象，以伊尹出世神話作為原型，套用「預言－洪水－逃難」的架構，追溯陷湖之災是得罪神異動物的惡報。增加傳說的故事性。東漢至宋代的紀錄產生不同傳說類型，均有神異動物貫穿故事的發展，特別是誤吃龍子型和靈蛇復仇型的陷湖傳說⁵⁸²，敘述人類對神異動物行善或施惡分別導致或得救或遭殃的結果。

至於鯀禹治水神話和陷湖傳說中神異動物的功能，動態變形和靜態變形表現神異動物的外形與神格的關聯，呈現先民的創造力和想像力。洪水，原是固定形狀的液體，作為水神或水獸的神異動物取材自真實動物，將水具體化、形象化、神異化。動態變形呈現人類或動物化為神異動物的轉變，動態變形而再生的情況通常出現在非自然死亡的角色身上，作為補償：治水神話中的鯀被殛於羽淵，產下禹繼續完成使命後，化為黃龍、黃能或玄魚，得到拯救百姓而自我犧牲的回饋。陷湖傳說中巨魚淺擱而死後遭人們吃掉，終能回復龍子的身份，作為神異動物慘死的補償。鯀和巨魚透過形體上的動態變形，從世俗的生命轉為聖化的生命，不受現實中老、死的生命局限，獲得再生。這反映漢族對生命的思索，不論是人類或動物能夠藉著外觀轉換脫離現實的束縛，解除人類對死

⁵⁸² 神異動物常見於誤吃龍子型和靈蛇復仇型陷湖傳說，誤吃龍子型陷湖傳說見《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239；《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112；《青瑣高議》，後集卷一，〈陷池〉，頁 113。宋代《青瑣高議》〈陷池〉疑是誤吃龍子型的訛變，敘述有民家人殺龍子遭陷湖之報。靈蛇復仇型陷湖傳說見：《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268；《搜神記》，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242；《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《益州記》，見《太平御覽》，卷七九一，四九部，〈邛〉，頁 3506；《益州記》，見《太平寰宇記》，卷七十五，劍南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412；《隋圖經》，見《太平寰宇記》，卷六十三，河北道十二，〈白馬故溝〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2054-2053；《王氏見聞》，見《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467；《因話錄》，卷六，〈羽部〉，頁 112；《廣異記》，卷十三，〈檐生〉，頁 227；《窮神秘苑》，見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730；《續博物志》，卷八，頁 105。

亡的心理恐懼。

神異動物在變形律的另一種體現是靜態變形。鯀禹治水神話中人獸糅合的神祇尤多，共工、相柳皆是人面蛇身，河精則是白面長人魚身。蛇與魚均是可水棲的動物，被人類神異化並賦予控制水的能力，更跟人體黏合成為神祇。半人半獸神擁有恐怖且神聖的怪誕形軀，結合人、獸、神的概念，是內在神力的外化。靜態變形一方面突破生物類屬的界限，人類和其他動物可以合二為一，反映原始先民還沒有嚴謹的生命限制；另一方面，從人與動物的外形糅合，可見先秦以來兩者的親密關連，人與動物地位平等，「萬物之中有知（智）慧者」⁵⁸³的自我膨脹心態暫未植根在人類思維之中。然而，陷湖傳說沒有出現半人半獸的靜態變形，說明人類已經意識到自身與動物合為一體的不可能性。《周禮》和《爾雅》等書的「動物」概念已經根深柢固⁵⁸⁴，人類與動物界有著類屬之別，兩者的形軀不能任意糅合。即使《搜神記》〈邛都陷落〉⁵⁸⁵和李膺撰《益州記》⁵⁸⁶等紀錄的陷湖傳說交代戴角蛇擁有靈性，懂得人語和孝道、報恩、復仇的人類社會概念，其實是隨神異動物逐漸擬人化、人格化的演變而成，這個現象常見於傳說和志怪小說。神異動物擁有人的部分內在特徵，但相對原始的人與動物之間外觀變形則不存在。

⁵⁸³ 《論衡校釋》，卷二十四，〈辨崇〉，頁 1011。

⁵⁸⁴ 動物的定義可見《周禮注疏》，卷十，〈大司徒〉，頁 354。《爾雅》將動物分為「蟲」、「魚」、「鳥」、「獸」、「畜」，但不包括人類。《爾雅注疏》，卷九至十，〈釋蟲〉、〈釋魚〉、〈釋鳥〉、〈釋獸〉、〈釋畜〉，頁 387-470。

⁵⁸⁵ 《搜神記》，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242。

⁵⁸⁶ 《益州記》佚文載於不同文獻，見《後漢書》引《益州記》，《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《太平御覽》，卷七九一，四九部，〈邛〉，頁 3506；《太平寰宇記》，卷七十五，劍南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412。各書記述的情節略有不同，《後漢書》引、《太平御覽》載蛇向縣令說靈言，《太平寰宇記》則載蛇夢於令。

洪水神話和傳說中的神異動物作為重要角色，有利突顯鯀禹治水神話和陷湖傳說的主題，直接影響故事情節的發展。不同神異動物在鯀禹治水神話擔負不同角色，在人類英雄治水歷程中不可或缺，貫穿坎伯的神話理論中英雄必須經歷重重試煉，途中得到超自然力量的幫助才能完成任務⁵⁸⁷，漢族的治水英雄禹亦遇到不同試煉和助力，均由神異動物擔當：半人獸神共工及其臣相柳是禹的強敵，亦是大洪水的始作俑者，要把牠們鏟除才能回復自然秩序，將禹治水過程具體化、神異化。魏晉前的神話記載中禹的力量相對強大，不需要借助其他事物的幫忙便能殺逐惡神，然而在晉代《拾遺記》，禹作為人類英雄的地位更加明顯，人的形體和能力限制下需要大量神異動物助力參與治水工程。⁵⁸⁸禹既得到龍、龜、鰲形神異動物的直接協助，又有伏羲和河精贈寶型神祇賜玉簡、河圖，最終能夠平治洪水，完成承繼自鯀的治水使命，不但救百姓脫離水患，還成為獲得人民讚頌的神話英雄⁵⁸⁹。

神異動物作為治水試煉能夠突顯治水之難和英雄的治水精神，然而作為不可或缺的助力是否削弱禹的英雄地位？禹治水過程中需要神異動物所助，固然反映現實中人類對動物的依靠，卻揭露禹作為人類的局限性，不敵洪水侵襲和不熟治水方向。但從形式、手法的角度理解，動物角色起了對比和襯托的作用。不論是洪水本身還是形象化、神格化的動物惡神（共工、相柳，參考《山海經》〈大荒北經〉、〈海內經〉）皆是兇猛而危險，禹不畏艱難奮力抵抗，難怪受到人民愛戴。另外，大量的動物助力（河精、應龍、玄龜等，參考《博物志》〈異聞〉、

⁵⁸⁷ *The Hero with a Thousand Faces*, pp. 33-97.

⁵⁸⁸ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33、37。

⁵⁸⁹ 禹在神話和史載皆是造福漢族的英雄，歷史中的禹更因治水，「帝舜薦禹於天，為嗣，」奠定其帝王之位。見《史記》，卷二，〈夏本紀〉，頁 53。

《拾遺記》〈夏禹〉)突顯禹百靈護佑，神異動物均為伴，是天命所歸的英雄。禹與神異動物合力才能治水，加強治水的難度，而禹亦不畏險阻，刻畫英雄堅毅不屈、勇而無懼的治水精神。再者，神異動物中神龍以尾畫地和神龜負土具象徵意義，形象化、神格化地表現禹兼用疏、堙的治水方法，有著因勢利導的智慧。以上可見，先秦或魏晉的鯀禹治水神話中，神異動物擔當不同角色，共同作用是刻畫艱鉅的治水過程和強調英雄勇、毅、智俱全的治水精神。

至於陷湖傳說，神異動物成為主要角色，說明不同類型陷湖傳說之主題。對比鯀禹治水神話敘述解決洪水的過程，陷湖傳說關注的是洪水的由來，敘述人類得罪神異動物至洪水來臨的因果關係。陷湖傳說貫穿「報」的主題，分開「報應」、「報仇」和「報恩」三個層次。一方面，靈蛇復仇型陷湖傳說嘗試以孝和報恩為名合理化靈蛇為恩親施水的報仇行為，人格化的靈蛇對人有情更突顯縣令傷害無辜的無情。另一方面，由於靈蛇是神異動物，陷湖之災從宗教角度屬於人類得罪靈蛇的報應。然而《太平廣記》〈陷河神〉(出自《王氏見聞》)人們謂靈蛇為張惡子⁵⁹⁰，說明一人之過連累整個地方百姓的懲罰過重，呼應蛇在民間文學中常見的兇殘形象。至於誤吃龍子型陷湖傳說，龍子貫穿龍在漢文化的神聖形象，人們集體吃掉化為巨魚的龍子本是無心之過，卻得罪龍族而遭遇陷湖之災(參考《青瑣高議》〈大姆記〉)。物老成精的概念和龍崇拜是陷湖傳說形成的基礎，故百姓傷害龍族後遇上陷湖之災，民間信仰而言是報應，從道德規範而言是報復；相反百姓拒吃巨魚而避過水災，獲龍子親自引路以報恩。

賞罰分明的龍族沒有得到惡名，異於傷害無辜的靈蛇。陷湖傳說以民間信

⁵⁹⁰ 《王氏見聞》，見《太平廣記》，卷三一二，〈陷河神〉，頁 292。

仰為基礎，神異動物施水表現「報」的主題，然而龍和靈蛇的形象存在明顯差異：靈蛇保留獸性，令無辜百姓受害；龍族公正處決，讓人們獲得應得的下場，呼應民間對龍蛇的不同印象。龍被視為神聖，受人敬重；蛇則是兇暴的動物，即使作為傳說中的異物，仍然構成對人類的威脅。

神異動物另一個有關敘事的功能，是在鯀禹治水神話和陷湖傳說的對立結構站在重要位置。神話和傳說隨時間推展流播到不同地域，產生不同版本，情節和角色必然改變或增減，然而敘事結構卻大致相同。先秦至晉的鯀禹治水神話以及東漢至宋的陷湖傳說同樣各自透過主要人物和神異動物的關係，多篇文獻紀錄築起相同結構，帶出兩個母題的意義和重點。李維史陀提出不同版本的神話紀錄通常維繫相同二元對立結構，透過兩極的差異產生神話的意義，神話進而提出解決矛盾的辦法。⁵⁹¹漢族的洪水神話傳說同樣呈現二元結構，神異動物是結構的重要組織部分。鯀禹治水神話的角色主要分為三類，人類英雄、神異動物助力和神異動物惡神，歸納為兩個對立結構：惡神無故振滔洪水，擾亂自然和社會秩序與抗洪的人類英雄形成正邪對峙的二元結構；大量神異動物又作為治水助力，從治水立場上與惡神形成另一組的正邪對立關係。禹治水的出發點是回復自然秩序，卻殺逐屬於自然神（水神）的神異動物，是否出現矛盾？實際上，先民視洪水是異常現象，是侵害自然環境和人類社會的災難，故洪水形象化、妖魔化為擁有怪誕外觀的惡神，且共工和相柳無理造成水災呼應洪水來去無法預料的災異特徵，更重要的是塑造惡神兇殘的形象。由於惡神與整個大自然和人類形成敵對關係，禹驅逐或殺伐水神的行為被合理化。禹最終成功消除惡神，化解正邪對立的神話結構，象徵整頓混亂的自然秩序，突顯英雄正

⁵⁹¹ *Structural Anthropology*, pp. 205-233.

義而勇毅的形象。

至於陷湖傳說，不同類型皆圍繞遵守禁忌和違犯禁忌的對立結構。萬建中提出「設禁－違禁－懲罰」的架構⁵⁹²，陷湖傳說中此母題沒有明確的設禁者，卻有人類在不知情下違禁繼而得到嚴重懲罰；又有人類守禁而得救，兩類人對禁忌的不同回應和結果突顯民間約定俗成的禁忌威力。靈蛇和龍族均是漢族可敬可畏的神異動物。養育靈蛇（參考《太平廣記》〈邛都老姥〉）和拒吃龍子所化的巨魚（參考《搜神記》〈古巢老姥〉）善待神異動物，屬於守禁，繼而獲得拯救，避過陷湖；相反，傷害蛇的恩親和殺吃巨魚是惡對神異動物，嚴重違禁，人們因而遭遇陷湖，甚至得到化為魚的懲罰性變形。另一方面，陷湖傳說透過人類信與不信預言的對立結構強調神異動物的可畏性。龍的神諭不容冒犯，門吏或稚子故意戲弄得知預言者，導致預言成真，促成陷湖之災的出現；相反，老婦相信龍族預言，獲龍子相救，相信神異動物預言與否直接影響人類生命的去留。信與不信的對立中石龜作為預言媒介，呼應龜在民間作為智慧、長壽的水族形象，藉着與血或象徵血的東西接觸（作為注入生命力或傷害），繼而發出洪水來臨的前兆。神異動物及其預言皆因人的信念而存在，民間信仰的影響下，故意冒犯必然遭受惡果。陷湖傳說以人們對神異動物禁忌的對立態度形成二元結構，善者和信者得救，惡者和不信者遭殃，表現強烈的宗教和道德意識。

綜觀上述所言，鯀禹治水神話和陷湖傳說同樣運用大量神異動物。這些神異動物具有以下四個主要功能：一是多以水族動物為形軀部分的神異動物結合水崇拜和動物崇拜，反映兩者在民間信仰的重要性和普遍性。二是經歷動態變

⁵⁹² 《解讀禁忌：中國神話、傳說和故事中的禁忌主題》，頁 10-11。

形或靜態變形，呈現先民對動物、生命的想像，提供生物之間轉換變化的可能性，表現先民豐富的想像力和創造力。三是表現主題，治水神話中神異動物形象化地描述鯀禹治水過程之艱難，繼而說明漢族抵抗天災的積極精神；在陷湖傳說則擔當施水者的角色，強調得罪神異動物便會得到報應的信息，並塑造動物報恩復仇的複合形象，鞏固敬仰動物的民間宗教基礎。四是建構敘事結構，不同神異動物角色與主要人物的關係串連多樣的二元對立關係。鯀禹治水神話禹既與半人獸形惡神對立，又需要神異動物的助力，呈現人類對整體大自然和威脅性命的洪水猛獸持不同態度。一方面人類是自然界的一分子，生活上依賴各種自然資源，因而產生顧念、敬畏心理，但另一方面自然災難和兇猛動物帶來嚴重傷亡，先民無法解釋突如其來的異常現象和恐懼動物的侵襲，希望有勇毅過人的英雄出現。至於陷湖傳說，對立結構建構在人類面對神異動物的不同態度：部分人遵守神異動物禁忌，另一部分的人或無意或故意違犯神異動物禁忌，繼而得到相應的結果。神異動物在此是人類行為的裁判，人們無法躲避這種非現實、超自然的制裁，說明漢至宋代的民間信仰普遍存在宿命意識。

鯀禹治水神話和陷湖傳說中的神異動物主要功能相近，但本質上有著明顯差異。鯀禹治水神話中的神異動物不論作為惡神和助力均缺乏情感、思想和意志，完全異於人類思維，反映人類對自然萬物的看法。例如惡神共工無故施水，呼應洪水驟來驟去的特點，因為在科學知識有限的先民看來洪水的出現帶着無理性。再者，助力主動幫忙同樣沒有言明因由，說明人類自古受大自然（包括水、動物）的眷顧。如半人獸神伏羲雖能跟禹對話，但人的情性並不明顯，只是提供治水寶物，沒有交代主動幫助禹的原因（見《拾遺記》）。以上可見，神

話中的神異動物角色扁平而單調，反映古人未能全然瞭解自然現象的成因，亦未自我膨漲而將神異動物大幅度擬人化。至於相對後起的陷湖傳說中，神異動物包括靈蛇和龍子均擁有豐富情感，能夠與人對話，分辨人類的善惡。尤其龍子回復身份時是呈現人形，不論在外觀上和心理上已擬人化，行為和性情較近於人類（參考《益州記》見《太平御覽》〈邛〉、《青瑣高議》〈大姆記〉）。陷湖傳說中的靈蛇、龍擁有感情和思辨能力，像人類般能分辨善惡、恩仇，角色立體而深刻。

另一方面，鯀禹治水神話和陷湖傳說呈現人與神異動物地位的差異。治水神話中人與神異動物的地位相對平等，半人獸形惡神侵害自然和人類社會，禹極力與之對抗，而不是任由惡神擺佈或向天神求助。再者，禹跟應龍、玄龜等神異動物不存在其中一方使喚、支派或控制另一方的不對等關係，反而是互相支持平治洪水的合作關係，一共重建自然秩序，象徵現實中人與動物之間緊密連繫。然而，陷湖傳說中人與神異動物地位相對懸殊，人類無法挑戰神異動物的權威。守禁者和違禁者的下場受神異動物控制，一方面，得罪神異動物的人無一能夠逃過陷湖之災，亦沒有人嘗試逃避或治水；另一方面，少數人獲救全靠神異動物的預言和引路。另外，石龜表面上是石像，內藏神龜的神異性，同樣不可欺，故此有人以血（或血的象徵物）點睛時，石龜預言的神格便發揮出來（參考《青瑣高議》〈陷池〉）。陷湖傳說強調順服的宿命意識，反映民間的動物崇拜根深柢固，神異動物擁有支配人類命運的能力。

總括而言，從變形的外觀特點、表現敘事主題和歸納故事結構三方面可見，神異動物從不同角度透視在漢族洪水神話傳說擔當的角色。鯀禹治水神話和陷湖傳說中神異動物的形象作為洪水、動物乃至大自然的象徵，與人類的關係並不單一，豐富了洪水神話傳說的內容，增加人與洪水為敘述對象之故事的戲劇色彩。另一方面，神異動物大量出現並成為重要角色，與漢族的文化思維和民間信仰息息相關。神異動物作為研究鯀禹治水神話和陷湖傳說的切入點，可以發掘兩個母題的文化意義。

附錄一：鯀禹治水神話（先秦至魏晉）的選取例子
（按成書先後排序）

	出處	節錄
先秦至漢初		
1.	《歸藏》〈啟筮〉佚文 （見郭璞注《山海經》）	「鯀殛死三歲不腐，剖之以吳刀，是用出禹。」 ⁵⁹³
2.	《歸藏》〈啟筮〉佚文 （見郭璞注《山海經》）	「共工人面，蛇身，朱髮。」 ⁵⁹⁴
3.	《左傳》昭公七年	「昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。」 ⁵⁹⁵
4.	《國語》〈晉語〉	「昔者鯀違帝命，殛之于羽山，化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代舉之。」 ⁵⁹⁶
5.	《山海經》〈海外北經〉	「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。」 ⁵⁹⁷
6.	《山海經》〈大荒北經〉	「共工臣名曰相繇，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，群帝是因以為臺。」 ⁵⁹⁸
7.	《山海經》〈海內經〉	「洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀于羽郊。鯀復生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。」 ⁵⁹⁹
8.	《尸子》卷上	「(禹) 長頸鳥喙，面貌亦惡，天下從而賢之，好學也。」 ⁶⁰⁰
9.	《尸子》卷下	「禹理水，觀於河，見白面長人魚身出，曰：『吾河精也。』授禹河圖而還於淵中。」 ⁶⁰¹

⁵⁹³ 郭璞注引《歸藏》，見《山海經校注》，卷十八，〈海內經〉，頁 473。《歸藏》〈啟筮〉佚文亦輯於嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958），卷十五，〈全上古三代文〉，頁 104。

⁵⁹⁴ 郭璞注引《歸藏》，見同上書，卷十六，〈大荒西經〉，頁 388。

⁵⁹⁵ 《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762。

⁵⁹⁶ 《國語集解》，卷十四，〈晉語〉，頁 437。

⁵⁹⁷ 《山海經校注》，卷八，〈海外北經〉，頁 233

⁵⁹⁸ 同上書，卷十七，〈大荒北經〉，頁 428。

⁵⁹⁹ 同上書，卷十八，〈海內經〉，頁 473。

⁶⁰⁰ 《尸子》，卷下，頁 36、38。

⁶⁰¹ 同上，〈存疑〉，頁 66。

10	《楚辭》〈天問〉	「(鯀)化為黃熊，巫何活焉？」 ⁶⁰²
11	《楚辭》〈天問〉	「河海應龍，何盡何歷？」(王逸注：「禹治洪水時，有神龍以尾畫地，導水所注當決者，因而治之也。」) ⁶⁰³
兩漢		
12	東方朔《神異經》〈西北荒經〉	「西北荒有人焉，人面朱髮，蛇身人手足，而食五穀禽獸。貪惡愚頑，名曰共工。」 ⁶⁰⁴
13	《淮南子》(今本無，見洪興祖注《楚辭》及顏師古注《漢書》)	「禹治鴻水，通轅轅山，化為熊，謂塗山氏曰：『欲餉，聞鼓聲乃來。』禹跳石，誤中鼓。塗山氏往，見禹方作熊，慚而去，至嵩高山下化為石，方生啟。禹曰：『歸我子。』石破北方而啟生。」 ⁶⁰⁵
14	高誘注《淮南子》〈地形訓〉	「共工，天神也。人面蛇身，離為景風。」 ⁶⁰⁶
魏晉南北朝		
15	張華《博物志》〈異聞〉	「昔夏禹觀河，見長人魚身出，曰：『吾河精』。豈河伯也？馮夷，華陰潼鄉人也。得仙道，化為河伯，豈道同哉？」 ⁶⁰⁷
16	王嘉《拾遺記》〈夏禹〉	「堯命夏鯀治水，九載無績。鯀自沉於羽淵，化為玄魚，時揚須振鱗，橫修波之上，見者謂為河精。羽淵與河海通源也。海民於羽山之中，修立鯀廟，四時以致祭祀。至舜命禹疏川奠岳，濟巨海則鼃鼃而為梁，逾翠岑則神龍而為馭，行遍日月之墟，惟不踐羽山之地，皆聖德之感也。」 ⁶⁰⁸
17	王嘉《拾遺記》〈夏禹〉	「禹盡力溝洫，導川夷岳。黃龍曳尾於前，玄龜負青泥於後。玄龜，河精之使者也。龜領下有印，文皆古篆，字作九州山川之字。禹所穿鑿之處，皆以青泥封記其所，使玄龜印其上。今人聚土為界，此之遺像也。」 ⁶⁰⁹
18	王嘉《拾遺記》〈夏禹〉	「禹鑿龍關之山，亦謂之龍門。至一空巖，深數十里，幽暗不可復行，禹乃負火而進。有獸狀如豕，銜夜明之珠，其光如燭。又有青犬，行吠於

⁶⁰² 《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 100。

⁶⁰³ 《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 91。

⁶⁰⁴ 《神異經》，〈西北荒經〉，頁 22-23。

⁶⁰⁵ 《淮南子》佚文，不見於今本，以上引自洪興祖注《楚辭》，見《楚辭補注》，卷三，〈天問章句〉，頁 97。顏師古注《漢書》又引此佚文，見《漢書》，卷六，〈武帝紀〉，頁 190。

⁶⁰⁶ 《淮南子集釋》，卷四，〈地形訓〉，頁 370。

⁶⁰⁷ 《博物志校證》，卷七，〈異聞〉，頁 83。

⁶⁰⁸ 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁 33。

⁶⁰⁹ 同上書，卷二，〈夏禹〉，頁 37。

		<p>前。禹計可十里，迷於晝夜。既覺漸明，見向來豕犬變為人形，皆著玄衣。又見一神，蛇身人面。禹因與語，神即示禹八卦之圖，列於金版之上。又有八神侍側。禹曰：華胥生聖子，是汝耶？答曰：華胥是九河神女，以生余也。乃探玉簡授禹，長一尺二寸，以合十二時之數，使量度天地。禹即執持此簡，以平定水土。蛇身之神，即羲皇也。」⁶¹⁰</p>
19	王嘉《拾遺記》〈夏禹〉 （今本無，收到《北堂書鈔》〈穴篇〉）	<p>「昔伯禹隨山浚川，起自積石，鑿龍門，至一空穴。禹初入穴之時，孔方七尺，稍入，幽闇不可復行。禹乃負火而入，有黑蛇長十丈，頭有角，銜夜明之珠，以導於禹。禹乃晝夜並行，計可三十餘里，魑魅莫逢，穴亦積廣。乃至一室裏，有人身如蛇鱗，坐于石上，禹與言焉。說日月初明之時，又言今之世，洪波冠天起而天火灼，石土皆焦，謂堯湯之世是也。」⁶¹¹</p>

⁶¹⁰ 同上書，卷二，〈夏禹〉，頁 38。

⁶¹¹ 見《北堂書鈔》，卷一五八，地部二，〈穴篇〉，輯於《續修四庫全書》，子部，類書類，頁 127。

附錄二：陷湖傳說（西漢至宋朝）的選取例子
（按成書先後排序）

	出處	發生地點	概要
兩漢			
1.	高誘注《淮南子》	歷陽之都(今安徽和縣)	老嫗常行仁義，獲書生預言並囑勿反顧。門吏殺雞以血塗門，國沒為湖。 ⁶¹²
2.	劉珍等撰《東觀漢紀》佚文(《水經注》〈濁漳水〉引)	武邑郡(今河北武強縣)	小蛇擔生噬人，邑人被捕，邑淪為湖，縣長及吏作魚。 ⁶¹³
魏晉南北朝			
3.	托名東方朔《神異傳》佚文(《水經注》〈汧水〉引)	由卷縣(今浙江嘉興縣)	秦時嫗信童謠，門侍殺犬以血塗門，縣陷為湖，縣令、幹員變形為魚。 ⁶¹⁴
4.	托名東方朔《神異傳》佚文(見《太平寰宇記》〈碩護湖〉)	朐山縣(今江蘇東海縣)	秦時老母信童謠，門侍殺犬以血塗門。郡縣陷沒為湖，老母牽狗北走。 ⁶¹⁵
5.	干寶撰《搜神記》〈城陷為湖〉	由拳縣(今浙江嘉興縣)	秦時嫗信童謠，門將以犬血塗門，城陷為湖，縣令、幹員變形為魚。 ⁶¹⁶
6.	干寶撰《搜神記》〈古巢老姥〉	古巢(今安徽巢湖市)	郡人吃巨魚，老姥不食而得老叟預言。稚子欺老姥以朱傅龜目。老姥得青衣童子引路登山。城陷為湖。 ⁶¹⁷
7.	干寶撰《搜神記》〈邛都陷落〉	邛都(今四川西昌)	戴角蛇吞縣令之馬，飼養牠的老姥被縣令所殺，靈蛇揚言為老姥復仇，城陷為湖，百姓頭上戴魚。 ⁶¹⁸

⁶¹² 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

⁶¹³ 《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268。

⁶¹⁴ 《水經注》〈汧水〉引《神異傳》，見同上書，卷二十九，〈汧水〉，頁 686。

⁶¹⁵ 見《太平寰宇記》，卷二十二，河南道二十二，〈碩護湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 747-748。

⁶¹⁶ 《搜神記》，卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162。

⁶¹⁷ 同上書，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

⁶¹⁸ 同上書，卷二十，〈邛都陷落〉，頁 242。

8.	《神鬼傳》佚文(見《太平廣記》〈長水縣〉)	長水縣(今浙江嘉興)	秦時嫗信童謠，門衛殺犬以血塗門，老嫗走去不敢顧，縣陷為湖，縣令、幹員變形為魚。 ⁶¹⁹
9.	《後漢書》佚文(見《太平寰宇記》〈歷陽湖〉)	和州歷陽郡(今安徽和縣)	書生報答姥姥預言。門吏以朱點龜眼，姥登西山，城陷為湖，湖有明府魚、婢魚、奴魚。 ⁶²⁰
10	李膺《益州記》佚文(劉昭注《後漢書》引)	邛都(今四川西昌)	戴角蛇吞縣令之馬，飼養牠的老姥被縣令所殺，靈蛇揚言為老姥復仇，城陷為湖，百姓頭上戴魚。 ⁶²¹
11	劉之遴《神錄》佚文(見《古小說鉤沉》)	由拳縣(今浙江嘉興縣)	秦時嫗信童謠，門侍殺犬以血塗門，縣陷為谷，縣令、幹員變形為魚。 ⁶²²
12	任昉《述異記》卷上	和州陽歷(今安徽和縣)	老姥厚待書生得預言，門吏以朱點龜眼，城陷為湖，湖有明府魚、奴魚、婢魚。 ⁶²³
隋唐			
13	無名氏《隋圖經》佚文(見《太平寰宇記》〈白馬故溝〉)	深縣武強淵(今河北深州，武強西)	邑人養靈蛇擔生，擔生噬人，邑人被捕，邑淪為河，縣長及吏作魚。 ⁶²⁴
14	李冗《獨異志》卷上	歷陽縣(今安徽和縣)	嫗待少年甚恭，被告知預言。門吏戲嫗以雞血塗門，嫗攜籠上山。其夕縣陷為湖。 ⁶²⁵
15	戴孚《廣異記》	范縣(今河南濮陽市範縣)	書生養小蛇檐生，後放於大澤。大蛇食人，老書生受牽連被捕，檐生報仇，縣陷為湖，書生獲免。 ⁶²⁶

⁶¹⁹ 見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855。

⁶²⁰ 今本《後漢書》〈郡國志〉無，見《太平寰宇記》，卷一二四，淮南道二，〈歷陽湖〉，頁 3794-2795。

⁶²¹ 《益州記》已佚，佚文輯或引於不同文獻：《後漢書》注引《益州記》，見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《太平御覽》，卷七九一，四九部，〈邛〉，頁 3506；《太平寰宇記》，卷七十五，劍南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412。各書的用字略有不同，《後漢書》、《太平御覽》云蛇向縣令說靈言，《太平寰宇記》則云蛇夢於令。

⁶²² 輯於《古小說鉤沉》，頁 137。

⁶²³ 《述異記》，卷上，頁 10。

⁶²⁴ 見《太平寰宇記》，卷六十三，河北道十二，〈白馬故溝〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2054-2053。

⁶²⁵ 《獨異志》，卷上，頁 18。

⁶²⁶ 《廣異記》，卷十三，〈檐生〉，頁 227。

16	趙璘《因話錄》	高郵(今江蘇揚州高郵市)	盧氏鄰人共殺白蛇，忽發洪，數家陷溺，盧氏一家無恙。 ⁶²⁷
17	焦璐《窮神秘苑》佚文(見《太平廣記》〈邛都老姥〉)	邛都(今四川西昌)	戴角蛇吞縣令之馬，飼養牠的老姥被縣令所殺，靈夢於令為老姥復仇，城陷為湖，百姓頭上戴魚。 ⁶²⁸
18	王仁裕《王氏見聞》佚文(見《太平廣記》〈陷河神〉)	嵩州嵩縣(今四川西昌)	張翁血化小蛇，蛇吞馬，縣陷為湖。 ⁶²⁹
宋代			
19	李石撰《續博物志》	武強縣(今河北武強縣)	里人養小蛇擔生，蛇長大後噬人，里人被捕，邑淪為湖，縣官吏為魚。 ⁶³⁰
20	樂史《太平寰宇記》	巢縣(今安徽巢湖)	一巫媼預言，鄉邑有人以豬血置龜口中，巫媼南走，地陷為湖。 ⁶³¹
21	劉斧撰《青瑣高議》〈大姆記〉	巢湖(安徽巢湖)	郡人吃巨魚，姆不食，老叟向姆預言。稚子以朱傳龜目，姆出城，有青衣童子引路上山，城陷為湖。 ⁶³²
22	佚名《郴州圖經》佚文(《青瑣高議》〈陷池〉引)	郴州(今湖南郴州)	民家殺龍子，一夕，大風雷，全家乃陷。 ⁶³³
23	佚名《風俗記》佚文(《青瑣高議》〈陷池〉引)	郴州(今湖南郴州)	郴人曹恩烹食巨魚，怪雲聚積，烈火發於屋，屋乃陷。後被吏擲於陷池。 ⁶³⁴

⁶²⁷ 《因話錄》，卷六，頁 112。

⁶²⁸ 見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730。

⁶²⁹ 見《太平廣記》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467。

⁶³⁰ 《續博物志》，卷八，頁 105。

⁶³¹ 《太平寰宇記》，卷一二六，〈淮南道〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3853-3854。

⁶³² 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

⁶³³ 《青瑣高議》，後集卷一，〈陷池〉，頁 113。

⁶³⁴ 《青瑣高議》，後集卷一，〈陷池〉，頁 113。

附錄三：研究範圍內陷湖傳說的情節列表
(按成書先後排序)

出處	情節	守禁／善舉	犯禁／惡行	預言	災殃	倖存
高誘注《淮南子》 ⁶³⁵		老姥常行仁義，東城門閭有血而登北山	門吏殺雞，血塗門閭	二諸生預言	國沒為湖	老嫗
《東觀漢紀》佚文(《水經注》〈濁漳水〉引) ⁶³⁶		邑人養靈蛇	里人捕邑人入獄		邑淪為湖，縣長、吏化為魚	邑人被擔生所救
《神異傳》佚文(《水經注》〈沔水〉引) ⁶³⁷		老姥聽信童謠，應驗時走去不敢顧	門侍以血塗門		縣淪陷為谷，令、幹化為魚	嫗見血，走去不敢顧
《神異傳》佚文(見《太平寰宇記》〈碩護湖〉) ⁶³⁸		老母聽信童日往窺城門，應驗時北去	門衛以血塗門		郡縣陷沒	老母牽狗向北走
《搜神記》〈城陷為湖〉 ⁶³⁹		嫗聽信童謠，日往窺城門，應驗時走去	門將以血塗門		縣淪為湖，令、幹化為魚	老姥逃難
《搜神記》〈古巢老姥〉 ⁶⁴⁰		老姥不吃巨魚	郡人吃巨魚	老叟報答女姥	城陷為湖	老姥獲青衣童子引路登山
		老姥日往視石龜，預言應驗時急出城	稚子以朱傅東門石龜			

⁶³⁵ 《淮南子集釋》，卷二，〈俶真訓〉，頁 160-161。

⁶³⁶ 《水經注》〈濁漳水〉引《東觀漢紀》，見《水經注校證》，卷十，〈濁漳水〉，頁 268。

⁶³⁷ 見《水經注校證》，卷二十九，〈沔水〉，頁 686。

⁶³⁸ 見《太平寰宇記》，卷二十二，河南道二十二，〈碩護湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 747-748。

⁶³⁹ 《搜神記》，卷十三，〈城陷為湖〉，頁 161-162。

⁶⁴⁰ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 239。

《搜神記》〈邛都陷落〉 ⁶⁴¹	老姥飼戴角蛇	縣令失馬，殺女姥	蛇靈言為母報讎	城陷為湖，百姓頭上戴魚	無 （唯宅無恙）
《神鬼傳》佚文（見《太平廣記》〈長水縣〉） ⁶⁴²	老嫗聽信童謠，日往窺城門	門衛以血塗門		縣陷為湖，縣令、幹員化為魚	老嫗在預言應驗時逃走，不敢回望
《後漢書》佚文（見《太平寰宇記》〈歷陽湖〉） ⁶⁴³	姥姥厚待書生，相信預言	門吏以朱點石龜眼	書生報答老姥	城陷為湖，明府、奴婢作魚	老姥走上西山
李膺《益州記》佚文（劉昭注《後漢書》引，又見於《太平御覽》〈邛〉） ⁶⁴⁴	老姥餵養戴角蛇	縣令失馬殺女姥	蛇靈言為母報讎	城陷為湖，百姓戴魚	無 （唯宅無恙）
《益州記》佚文（見《太平寰宇記》〈邛池〉） ⁶⁴⁵	老姥飼養戴角蛇	縣令失馬殺女姥	蛇向縣令報夢，揚言為母報仇	城陷為湖，百姓戴魚	無 （唯宅無恙）
劉之遴《神錄》佚文（見《古小說鉤沉》） ⁶⁴⁶	嫗聽信童謠，日往窺城門，應驗時走去不敢回顧	門侍以血塗門		縣淪陷為谷，令、幹作魚	嫗見血走到伊萊山
《述異記》卷上 ⁶⁴⁷	女姥厚待書生並相信預言	門吏以朱點石龜眼	書生報答老姥	城陷為湖，明府、奴婢作魚	老姥走上北山
無名氏《隋圖經》	邑人養靈蛇擔生	縣長及吏捕邑人		城淪為縣，縣長及	邑人被擔生所

⁶⁴¹ 《搜神記》，卷二十，〈古巢老姥〉，頁 242。

⁶⁴² 見《太平廣記》，卷四六八，水族五，〈長水縣〉，頁 3854-3855。

⁶⁴³ 見《太平寰宇記》，卷一二四，淮南道二，〈歷陽湖〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3794-3795。

⁶⁴⁴ 《益州記》佚文見《後漢書》，卷八十六，〈南蠻西南夷列傳〉，頁 2852；《太平御覽》，卷七九一，四九部，〈邛〉，頁 3506。

⁶⁴⁵ 見《太平寰宇記》，卷七十五，劍南西道四，〈邛池〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2412。

⁶⁴⁶ 魯迅《古小說鉤沉》引《神錄》，見魯迅校錄，《古小說鉤沉》，頁 137。

⁶⁴⁷ 《述異記》，卷上，頁 10。

佚文（見《太平寰宇記》〈白馬故溝〉） ⁶⁴⁸				吏作魚	救
《獨異志》卷上 ⁶⁴⁹	媼待少年甚恭並聽信預言	門吏以雞血塗門，不信預言	少年報答媼	其夕縣陷為湖	媼攜雞籠上山避災
《廣異記》 ⁶⁵⁰	書生養擔生	縣令欲判書生死刑		蛇攻陷一縣為湖，獨獄不陷	書生獲免
《因話錄》 ⁶⁵¹	盧氏沒殺白蛇	鄰人數家共殺一白蛇		大震雷電雨，數家皆陷溺無遺	盧氏一家無恙
焦璐《窮神秘苑》佚文（見《太平廣記》〈邛都老姥〉） ⁶⁵²	老姥飼戴角蛇	縣令殺姥	靈蛇向縣令報夢，揚言當報仇	風雨三十日，百姓戴魚。城陷為湖	無（老姥宅沒恙）
王仁裕《王氏見聞》佚文（見《太平廣記》〈陷河神〉） ⁶⁵³	張翁夫婦飼養小虵	縣令失一蜀馬，欲殺張翁		縣並陷巨湫	張翁夫婦獨存
《續博物志》 ⁶⁵⁴	里人養擔生	縣官捕里人入獄		邑淪為湖，縣官吏為魚	里人被擔生救
《太平寰宇記》〈淮南道〉 ⁶⁵⁵	巫媼信預言	鄉邑有人以豬血置龜口	巫媼預言	地陷為湖	巫媼南走

⁶⁴⁸ 見《太平寰宇記》，卷六十三，河北道十二，〈白馬故溝〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 2054-2053。

⁶⁴⁹ 《獨異志》，卷上，頁 18。

⁶⁵⁰ 《廣異記》，卷十三，〈擔生〉，頁 227。

⁶⁵¹ 《因話錄》，卷六，頁 112。

⁶⁵² 見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈邛都老姥〉，頁 3730。

⁶⁵³ 見《王氏見聞》，卷三一二，神二十二，〈陷河神〉，頁 2466-2467。

⁶⁵⁴ 《續博物志》，卷八，頁 105。

⁶⁵⁵ 《太平寰宇記》，卷一二六，〈淮南道〉，輯於《文淵閣四庫全書》，頁 3853-3854。

《青瑣高議》〈大姆記〉 ⁶⁵⁶	姆不吃巨魚	郡人吃巨魚	老叟報答姆	城陷於驚波巨浪， 魚龍交現	姆獲龍子引上山
	姆日往視，預言應驗時急出城	稚子以朱傳東寺門石龜目			
《郴州圖經》佚文 （《青瑣高議》〈陷池〉引） ⁶⁵⁷	／	民家殺龍子		一夕，大風雷，全家乃陷	／
《風俗記》佚文 （《青瑣高議》〈陷池〉引） ⁶⁵⁸	／	郴人曹恩食巨魚		曹恩的屋陷沒，曹恩被擲於陷池	

⁶⁵⁶ 《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 111-112。

⁶⁵⁷ 見《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 113。

⁶⁵⁸ 見《青瑣高議》，後集卷一，〈大姆記〉，頁 113。

附錄四：自然崇拜與洪水神話傳說

洪水母題的神話、傳說產生大量神異動物，反覆說明動物對人類而言的重要性和神異性。動物擁有超自然力量固然是出於先民幻想，然而他們並不是胡思亂想，這種豐富想像蘊含古人對現實的觀察、理解和敬仰。大禹神話和陷湖傳說中的神異動物擁有奇特外形和神異能力，建基於原始的自然崇拜，從感性想像理解無法用理性解釋的洪水現象。

人類對大自然崇敬之情，一方面出於依賴顧念，一方面出於恐懼羨慕。原始人類靠直接捕取自然資源為生，不論是獵取鳥獸、捕撈魚蝦或採摘植物，大自然提供維繫生命的食物。儘管後來農業興起改變人與自然的關係，初民能夠製作農耕工具和選擇種植對象，天氣和土地直接影響收成，人類長久以來依賴自然而活。另一方面，大自然變幻無常，缺乏科技支援的人類無法抵抗天災的侵襲，洪水、旱災、颶風、暴雪、地震都是肆虐全球的常見天災。不論出於依賴或敬畏心態，原始人類在大自然面前，充分感受到自身的渺小和脆弱。自然崇拜成為原始先民的主要信仰，水崇拜和動物崇拜是其中的重要範圍。

（一）水崇拜

水如同空氣一樣，是生命之源、滋養萬物的重要成份，為人類或其他所有生物的必需品。先秦古籍《山海經》記載各地山水的地理、風土物產以及神話，北魏古籍《水經》記載中國河流水道及相關的地理、歷史、政治等社會狀態，可以證明漢族自古傍水而居。⁶⁵⁹異於空氣無形的存在，水是可見、可喝、可觸的客體，能夠成為初民的崇拜對象。然而，水又構成滅世天災，如暴雨、海嘯、洪水等，無不歷來為人類帶來嚴重傷亡。中國自上古已進入農業社會時期，水是種植農作物的必備元素，又是常見的天災，尤其洪水迫使初民遷離固定的生活環境並瞬間摧毀農作物和人命。總而言之，人類自古對水有敬畏、恐懼交織的複雜態度，對水充滿幻想，為其賦予人性和神性，逐漸形成水崇拜。

中國水崇拜以祈雨求豐年和生殖繁衍為主，由於水源能促進生產，改善人們生活，水崇拜繼而引申到吉祥、驅邪、治病甚至占卜等意涵；水是萬物之源，人們向水祈求生殖力，後來演變為求生長、再生的祝願，繼而產生別具特色的祭祀儀式和習俗。⁶⁶⁰祈水如願的內容與洪水母題關係不大，本論文不作詳細分析。鯀禹治水神話和陷湖傳說中的水神和水靈是古人將水形象化、人格化的具體呈現，也是水崇拜的重要內容。古人除了以水作為崇拜對象，還把水神格化，認為水的神異性背後有超自然力量主宰。民間日漸累積管轄不同水域且具備不同神格的水神、水靈，大部分屬於神異動物。牠們通常擁有如同人類的情感、思維，其人格化特徵在傳說更表露無遺，懂得復仇和報恩，救善而懲惡。從單純的水衍生出多樣的水神水靈，折射著水崇拜在中國的普遍性和複雜性。

（二）動物崇拜

動物崇拜亦是隨人類生活自然而生。動物是人類不可缺少的食物，獵、漁

⁶⁵⁹ 《山海經校注》，頁 1-495；《水經注校證》，頁 1-988。

⁶⁶⁰ 《中國水崇拜》，頁 30-44。

的勞動方式早已有之，其骨、角、牙、皮、毛等身體部分都能製成人類的衣飾和使用工具。此外，牛是農業社會中的勞動力，馬是古時的交通工具。人類與動物的關係至今仍然非常緊密。再者，動物擁用人類缺乏的身體部分和生存能力，不論是長尖牙利爪或龐大軀體，力大無窮或身手敏捷，居於天上或海裡，都讓人類敬佩不已；但正因為動物具有異於人類的特徵，同時帶致命攻擊性，《韓非子》〈五蠹〉亦言：「上古之世，人民少而禽獸眾，人民不勝禽獸蟲蛇」⁶⁶¹。動物種類繁多，成為人類隨處可見的食物和工具，其特徵使人類又讚嘆又懼怕，是民間信仰的對象之一。

（三）洪水神話傳說與自然崇拜

洪水神話傳說包括鯀禹治水神話和陷湖傳說，皆能具現水崇拜和動物崇拜的原始思維。首先，古人相信洪水並不是自然而然，卻是受神秘力量主宰，天氣轉換和雨量多寡都歸因於神的意志。自然現象神化與人格化，是源於人類與萬物皆在靈魂的類比思維。原始人類脫離蒙昧時代的動物狀態，但思維能力仍未相當發達，加上對世界事物的認知貧乏，他們習慣「以己度物」，發掘兩物或兩類之間的相似性和關聯性。⁶⁶²原始人類認為大自然事物包括自然現象、生物和無生物如同人類，都擁用生命、靈魂乃至於思想、感覺、情緒等，「萬物有靈」的概念⁶⁶³能體現在中國以及世界各地的神話傳說。初民將水形象化和神格化，創造無數神異動物，並借怪誕形象呼應其內在的起自然力量。

先民觀察到自然異變出現時動物出現異常反應，直覺認為動物有主宰自然的能力。如下雨時蛙鳴頻繁，成為民間的報雨神或農業神；水災前蛇類到處竄逃，成為既施水又助治水的水神。再者，農耕時期，動物經常為人類提供勞動力，感於動物能力之大對比人類之脆弱，動物崇拜隨之而生，在洪水當前更設法利用自然力保護自己。動物神格化、人格化，在洪水母題的神話傳說擔當不同角色，作為或正或邪、或施水或治水、或復仇或預言的神異動物，反映人類掌握自然的期盼：認知方面，相信自然現象是神異動物所致；生存途徑方面，渴望得到神異動物的幫助，並透過征服神異動物克服天災。

洪水母題的神異動物，包括施水者、預言者或治水助力外形或能力方面擁有局部的動物特徵。魯迅曾言：「原始民族，穴居野處，見天地萬物，變化不常——如風、雨、地震等——，有非人力所可捉摸抵抗，很為驚怪，以為必有個主宰萬物者在，因之擬名為神；並想像神的生活、動作……這便成功了『神話』。」

⁶⁶¹ 王先慎撰，《韓非子集解》（北京：中華書局，1954），卷十九，〈五蠹〉，頁339。

⁶⁶² 鄧啟耀在〈中國神話的邏輯結構〉將中國神話中的類比邏輯分為「形態類比」、「屬性類比」、「以類度類」及「以己度物」，定義如下：形態類比是較為初級的類比，可能是形態的類比；屬性類比是對事物屬性的認識，反映思維能力已有所發展，對事物情態或屬性的一種較高的擬人化類比；以類度類則關注相對抽象、同構對應的類比關係，不論前提、形態、屬性、性質的異同，只要一項成立便能推理下去；以己度物是通過各種具象的事物的某一特徵進行類比，從己身揣度萬物，用已知推測未知，是最常見的類比推理方式。見鄧啟耀，〈中國神話的邏輯結構〉，刊於《民間文學論壇》，1989年第三期，頁42-48。初民認為萬物如同人類擁有靈魂的想法便是出於「以己度物」的類比思維。

⁶⁶³ *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. 1, pp. 377-453.

⁶⁶⁴先民認為「神」是自然現象的主宰者，擁有神秘能力，其外表必然是異於常人，故從同樣神秘的動物、植物甚至無生命物件取材。洪水母題的神祇、異物大多數是神異動物，反映現實中動物既幫助人類又野性難馴，雖有思想、慣性卻不為人瞭解，如同水的利弊和自然規律。總括而言，洪水母題的神話傳說中，神異動物是水崇拜和動物崇拜聯繫起來的具像體現。

⁶⁶⁴ 《中國小說史略》，頁 10。

附錄五：入羽淵之水的再生象徵

鯀並不是單靠人類力量或貿然化為神異動物，而是借助水的神異性。鯀被殛於羽山，藉著變形為水族與投入羽淵獲得再生。羽山不應視作鯀生命終結之地，而是與人間、俗世隔離的再生空間。

洪災總有消退之日，羽淵之水則流動不息，鯀接觸充滿生命力的水而變形正是象徵他從凡人短暫生命過渡至祇永恆生命，體現原始思維中水作為萬物本源和新生力量的象徵⁶⁶⁵。從先秦到魏晉的文獻記載，「入水」的鯀死後變形過程中反覆出現，《左傳》昭公七年和《國語》〈晉語〉皆云鯀「化為黃熊，以入羽淵」⁶⁶⁶，先變形後入羽淵；《拾遺記》卷二及《吳越春秋》〈越王無余外傳〉則分別載鯀「自沉于羽淵，化為玄魚」和「鯀投于水，化為黃能」⁶⁶⁷，先投進羽淵，後化為玄魚或黃能。兩種說法雖然次序有別，從變形再生的意義上卻無衝突。上文提及變形使人物從俗性時間跨到聖性時間，不受現實局限而獲得再生，鯀「入水」則是俗聖時間過渡的締造空間。

「聖性空間」與「俗性空間」相對，羽淵成為聖與俗之間的隔閡貫穿水的象徵。上古水利和交通限制下，水是隔絕兩地往來的界限，故此鯀投入羽淵後便進入新生的活動空間。從心理學對水意象的理解，佛洛伊德指出「人入水或出水，也就是人分娩或自己出生」⁶⁶⁸，羊水是水的其一形態，人類入水正象徵回於胚胎生活在母親子宮的生命階段。鯀入羽淵又象徵重返母體，神話中入水和變形交疊出現，以動物之形開展新生。再者，鯀化為水族與入水成為環環相扣的情節，反映先民已注意到兩棲類動物和水生動物水中生活的習性，想像成人類英雄入淵化為神異動物的神話。

晉代《拾遺記》載鯀先入水後變形，呼應水的再生象徵，其實中國神話傳說不乏動物入水變形之例。《禮記》〈月令〉：「季秋之月……鴻雁來賓，爵入大水為蛤。孟冬之月……水始冰，地始凍，雉入大水為蜃。」⁶⁶⁹先民無法理解一些鳥類春秋季節南北往來遷徙，冬季在南方越冬的習性，看見海岸只剩下蛤、蜃等蚌類，富神話色彩地想像爵、雉入水化為水生動物。入水變形亦見於《山海經》〈大荒西經〉：

有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦，顓頊死即復蘇。⁶⁷⁰

顓頊從蛇化為偏癱的魚婦重生（見圖十三），袁珂認為北風吹讓大水泉湧來是顓頊化為魚婦的契機⁶⁷¹。先民眼中的水既生生不息，滋養萬物；又神秘莫測，濫

⁶⁶⁵ N. J. Girardot's explanation on 'chaos', see *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, p. 214.

⁶⁶⁶ 《春秋左傳正義》，卷四十四，昭公七年，頁 762。《國語集解》，卷十四，〈晉語〉，頁 437。

⁶⁶⁷ 《拾遺記》，卷二，頁 33。《吳越春秋輯校匯考》，卷下，〈越王無余外傳〉，頁 102。

⁶⁶⁸ Sigmund Freud, *A General Introduction to Psychoanalysis*, authorized translation by G. Stanley Hall (New York: Boni and Liveright, 1920), p. 132.

⁶⁶⁹ 《禮記集解》，卷十七，〈月令〉，頁 477、485-486。

⁶⁷⁰ 《山海經校注》，卷十一，〈大荒西經〉，頁 416-417。

⁶⁷¹ 袁珂注：「魚婦當即顓頊之所化。其所以稱為『魚婦』者，或以其因風起泉湧、蛇化為魚之機，得魚與之合體而復蘇，體仍為人軀，半體已化為魚，故稱『魚婦』也。」同上註。

無常，具無窮生命力的水是神話角色得以變形、變換身分、重生的關鍵⁶⁷²，這種概念延續至唐代仍相當普遍，《太平廣記》輯錄多篇人類遇水變形為動物的傳說⁶⁷³。

圖十三：魚婦（刊於清代汪紱《山海經存》本⁶⁷⁴）

如果說變形是讓人物死後再生的途徑，入水則是進入死亡邁向重生的儀式。水是中國靈魂歸處的組織部分，「幽都」是古時漢族人死後魂歸之處⁶⁷⁵，《山海經》形容幽都的環境，「北海之內，有山，名曰幽都之山，黑水出焉。」⁶⁷⁶北方是神話常見的死亡方位⁶⁷⁷，黑水營造幽都陰冷的氛圍，又呼應極北無光的地理特點⁶⁷⁸。再者，冥界與水府的關聯想像可見在漢代馬王堆一號漢墓T型彩繪帛畫，幽冥是奇異的水世界（見圖十四），巨人、巨魚、大蛇、大龜棲身其中⁶⁷⁹，說明死亡不代表生命靜止，生物離開地面世界，在地下水府繼續存活，與鯨入羽淵化生的情況相似。除了中國，西方的水意象同樣指向死亡和重生。羅馬尼亞學者耶律亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）在《聖與俗：宗教的本質》（*The Sacred*

⁶⁷² 水循環不斷的特點在先秦已被發現，《呂氏春秋》〈圜道〉云：「水泉東流，日夜不休，上不竭，下不滿，小為大，重為輕，圜道也。」呂不韋著；高誘注，《呂氏春秋》（上海：上海古籍出版社，1989），卷三，季春紀，〈圜道〉，頁31。水流而不竭，形變而不滅，初民觀察到水生不息的特徵，又不知其故，引申出水的變幻莫測的特徵。神話人物能夠入水變形彰顯著水能帶來變化、變形的象徵意思。

⁶⁷³ 《太平廣記》卷第四百七十一〈水族八〉載有多篇「水族為人」的傳說，如〈宣騫母〉、〈江州人〉及〈獨角〉，見《太平廣記》，卷第四百七十一，水族八，〈宣騫母〉、〈江州人〉及〈獨角〉，頁421-425。二篇分別記述老婦因浴化龍、頭上生角的江州人入江化帶角鯉魚、頭生一角的巴郡人入江化帶角鯉魚的故事。

⁶⁷⁴ 《古本山海經圖說》，第十六卷，〈大荒西經〉，頁600。

⁶⁷⁵ 《楚辭》〈招魂〉曰：「寃（「魂」之異體字）兮歸來！君無下此幽都些」，意謂詩人招死人的魂魄別到幽冥地府，說明戰國時代中國已有「幽都」之說。王逸注：「幽都，地下后土所治也。地下幽冥。」《楚辭補注》，卷九，〈招魂〉，頁201。

⁶⁷⁶ 《山海經校注》，卷十三，〈海內經〉，頁462。

⁶⁷⁷ 詳見《中國神話哲學》，頁91-106。

⁶⁷⁸ 幽都之山的動物和山丘都呈黑色，「其上有玄鳥、玄蛇、玄豹、玄虎、玄狐蓬尾。有大玄之山。有玄丘之民。有大幽之國。有赤脰之民。」玄即黑色。同上註。

⁶⁷⁹ 王孝廉詳細地將帛畫中冥府出現的動物逐一分析，從《山海經》等典籍解釋圖中動物的神話形象，見解精闢，本文不作多論。參考王孝廉，《華夏諸神——水神卷》（台北：雲龍出版社，2000），頁37-47。

and the Profane: the Nature of Religion)分析：

水域象徵各種宇宙實質的總和，是泉源也是起源……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。

水域的象徵同時指向死亡，也指向再生。與水有關聯的，總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洗淨並孕育了生命的潛能。⁶⁸⁰

耶律亞德從宗教洗禮分析水的象徵意義，信徒隨水象徵性地經歷死亡和潔淨，脫離罪惡，得以復活。自古以來，中西哲學皆有「入水」象徵從死過渡重生的過程。

圖十四：攝取自長沙馬王堆一號漢墓T型彩繪帛畫⁶⁸¹

鯀變形再生的神話異於「原型回歸」的洪水神話，洪水沒有賦予再生的意思，投入羽淵才是關鍵的再生儀式。入水隱喻進入超脫現實的聖性空間，人化為神異動物則是帶影像性地說明再生的結果。貫通中西水意象，水象徵淨化、變化、再生，鯀竊天帝之息壤和治水失敗的罪孽藉羽淵之水得以洗淨，化為神異動物，從死亡和三年不腐過渡到肉體和精神再生，從失敗者昇華為海民「四時以致祭祀」、「觀者驚而畏」的水神⁶⁸²，並擁水族之生理特徵，在羽淵繼續生存。鯀禹治水神話中鯀能夠入水、變形、再生，作為治水有勞的補償和罪不致死的救贖，反映古人對鯀的同情和認同。

⁶⁸⁰ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*, translated from French by Willard R. Trask (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1987), p.41.

⁶⁸¹ 湖南省博物館、中國科學院考古研究所編，《馬王堆一號漢墓》（北京：文物出版社，1973），頁39。

⁶⁸² 《拾遺記》，卷二，〈夏禹〉，頁33。

附錄六：共工考

漢族神話中共工是剛烈而好戰的水神，曾與高辛、顓頊爭帝，又成為禹治水過程中的大敵。本文主要證明禹伐之共工和與高辛、顓頊爭帝之共工並非同一神祇。

《淮南子》在〈原道訓〉、〈天文訓〉紀錄：

昔共工之力，觸不周之山，使地東南傾，與高辛爭為帝，遂潛于淵，宗族殘滅，繼嗣絕祀。⁶⁸³（〈原道訓〉）

昔者，共工與顓頊為帝，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。⁶⁸⁴（〈天文訓〉）

《淮南子》記載共工與高辛、顓頊爭帝，其間觸不周山，使天柱折裂⁶⁸⁵，解釋了日、月、星移轉和水往東流的自然現象。

姑勿論共工究竟是與誰爭帝才為真確，從《史記》所列的帝系可見二帝和舜是相距甚久的歷史人物。《史記》〈五帝本紀〉載顓頊為黃帝之孫，高辛即帝嚳為黃帝之曾孫，舜則是與顓頊相隔六代的後人⁶⁸⁶，共工的出現橫跨六代，顯然不是同一人。禹在堯舜時期出現，禹伐之共工應是堯舜時期振滔洪水者，而非遠至六代以前者。

與顓頊、高辛為敵的共工與禹伐之共工不是同一神祇，古人卻以同一名字呼之，兩者有何關係？高誘注《淮南子》察覺共工並非人名，在古代神話、歷史中反覆出現：「共工，以水行霸於伏羲、神農間者也，非堯時共工也」，「共工，官名，伯于慮羲神農之間。」⁶⁸⁷高誘認為共工是一個官名，其名同時出現於伏羲、神農及舜之時的事蹟記載，伏羲、神農之時有一共工，堯時又有另一共工。《左傳》昭公十七年稱「共工」為「共工氏」，然而官名不會加上「氏」於詞末，這裡的「共工氏」是一個氏族名稱，並且與水關係親密，故云：「共工氏以水紀，故為水師而水名」，共工氏是執掌、管治水的氏族。《管子》〈揆度〉又云：「共工之王，水處什之三，乘天勢以隘制天下」⁶⁸⁸，共工氏是居於水多之處的氏族，水是人類的生存之源和頻繁天災，共工藉地理優勢控制天下，相信是當時顯赫的氏部，可能因此而成為水神。故此，伏羲神農、顓頊高辛、堯舜三個遠古時代出現的共工不是同一人，只是同一氏族的水官。

共工妖魔化⁶⁸⁹為惡神主要原因有二，一是部落戰爭中戰敗。古時氏族或部

⁶⁸³ 《淮南子集釋》，卷一，〈原道訓〉，頁 44-45。

⁶⁸⁴ 同上書，卷三，〈天文訓〉，頁 167-168。

⁶⁸⁵ 上古人認為天圓地方，由四支天柱撐起，共工之舉引發日月星移的天象，水往東南流去，其實是解釋天象地貌由來。

⁶⁸⁶ 《史記》，卷一，〈五帝本紀〉，頁 11、15、31。

⁶⁸⁷ 《淮南子集釋》，卷一及卷三，〈原道訓〉及〈天文訓〉，頁 44、167。

⁶⁸⁸ 房玄齡注；劉績增注，《管子》（上海：上海古籍出版社，1989），卷二十三，〈揆度〉，頁 214。

⁶⁸⁹ 陳建憲：「戰爭的結果有勝有負，勝利一方的保護受到熱烈的歌頌與誇張粉飾，失敗一方的保護神則被貶斥和醜化。由於歷史是勝利者寫下的，因此那些失敗民族的神靈，就被變成凶

落為了擴大居住和索取自然資源的範圍，往往與鄰近的部落發生戰爭，《淮南子》〈原道訓〉、〈天文訓〉⁶⁹⁰共工與顓頊、高辛爭帝便是部落戰爭的曲折反映。由於共工氏是戰敗的一方，神話中雖為水神，其形象卻負面，成為不忿敗陣、惱羞成怒而觸不周山的惡神。二是治水失利禍及他族。共工氏歷代為水官，又居於黃河轉折、水患嚴重之處⁶⁹¹，經常要防範、治理洪水。《國語》〈周語下〉記載共工用的是原始治水方法：「欲壅防百川，墮高堙庠，以害天下。」⁶⁹²共工用了堙法，堤堰只能作暫時抵擋，不能根治洪水湧來的問題。水流受土牆所阻，自然流向其他地方，禍及其他位於黃河的部族包括夏族⁶⁹³。禹和共工同為治水者，前者成功，恩及天下百姓；後者失敗，只能防止己族被洪水淹沒，失敗者遭妖魔化的神話傳統下共工成了華夏神話中的兇惡水神。

總括而言，共工氏近水而居，是治水世家的顯赫氏族。遠古時在部落戰爭中二次失敗，治水失利，在華夏民族的神話中保持具破壞力的水神形象。顓頊、高辛爭帝神話中，共工被塑造為釀成水往東流的始作俑者，禹伐共工的神話中，他又是振滔洪水工的惡神，並且都站在戰敗的一方。

殘醜惡的叛逆之神。」見陳建憲，《神祇與英雄：中國古代神話的母題》（北京：三聯書店，1994），頁 202。

⁶⁹⁰ 見《淮南子集釋》，卷一，〈原道訓〉，頁 44；卷三，〈天文訓〉，頁 167。

⁶⁹¹ 《中國古史的傳說時代》，頁 136-144。

⁶⁹² 《國語集解》，卷三，〈周語下〉，頁 94。

⁶⁹³ 徐旭生指出「共工」的「共」指位於河南輝縣的共水，由於他流入黃河後黃河開始為患，時人用共水指黃河下游的水患，今作「洪水」。共工氏是輝縣的一個部族，很可能是古人見洪水自那邊湧來，相信共工氏是始作俑者，加上治水失敗，成為中國神話中施水惡神。見《中國古史的傳說時代》，頁 136-144。

附錄七：龍蛇報恩復仇的雙面形象

陷湖傳說在各朝代流傳甚廣，塑造、加深民間信仰中龍蛇有仇必復，有恩必報的鮮明形象。

蛇類是多帶毒性的冷血動物，經人類賦予狠毒記仇的個性，如《太平廣記》〈報冤蛇〉（出自《朝野僉載》）載：「嶺南有報冤蛇，人觸之，即三五里隨身即到。若打殺一蛇，則百蛇相集。將蜈蚣自防，乃免。」⁶⁹⁴報冤蛇顧名思義是復仇之蛇，甚至會團結一起對付打死同種蛇的人。

另外，與蛇形軀相似的龍亦有向人類復仇的形象。《太平廣記》〈崔道紀〉（出自《錄異記》）載：「唐前進士崔道紀，及第後，游江淮間。遇酒醉甚，臥于客館中。其仆使井中汲水，有一魚隨桶而上，仆者得之，以告道紀。道紀喜曰：魚羹甚能醒酒，可速烹之。既食良久，有黃衣使者，自天而下，立於庭中，連呼道紀，使人執捉，宣敕曰：崔道紀，下士小民，敢殺龍子，官合至宰相，壽命七十，並宜除。言訖，升天而去。是夜道紀暴卒，時年三十五。」⁶⁹⁵崔道紀誤殺誤吃化為魚形的龍子，本有高職長壽的好運卻因殺龍子而除去。黃衣使者的預言即夜應驗，崔道紀暴斃，作為他得罪龍子的報應。龍為中國文化的象徵符號，是漢族神聖的神異動物，故不能傷害。從以上傳說可見，蛇和龍均會向人類施懲罰作為報復，從宗教角度屬於報應，說明龍蛇有仇必復的神異動物形象。

另一方面，龍蛇亦有知恩圖報的正面形象。《搜神記》〈孫登醫治病龍〉載：「晉魏郡亢陽，農夫禱於龍洞，得雨，將祭謝之。孫登見曰：『此病龍雨，安能蘇禾稼乎？如弗信，請嗅之。』」水果腥穢。龍時背生大疽，聞登言，變為一翁，求治，曰：『疾痊，當有報。』不數日，果大雨。見大石中裂開一井，其水湛然，龍蓋穿此井以報也。」⁶⁹⁶此則傳說塑造龍多方面的形象。首先，亢陽農夫在龍洞求雨，說明龍的雨神形象。其次，漢族神話沒有主神，神異動物的形象並不是全知全能，故此龍會生病，生大疽，形軀的局限性明顯，成為孫登有恩於龍的背景。龍雖不是至高無上的主神，卻有變形為人、司雨的特殊能力，故此能夠以降大雨作為對孫登的報答。龍在這則傳說中是有恩必報的神異動物。

再者，蛇在漢族傳說亦經常作為神異動物，蛇類大多身帶劇毒，作為神異動物時卻擁有相反的報恩形象。《搜神記》〈隋侯珠〉載：「隋縣澠水側，有斷蛇邱。隋侯出行，見大蛇被傷，中斷，疑其靈異，使人以藥封之，蛇乃能走，因號其處斷蛇邱。歲餘，蛇銜明珠以報之。珠盈徑寸，純白，而夜有光，明如月之照，可以燭室。故謂之隋侯珠，亦曰靈蛇珠，又曰明月珠。邱南有隋季良大夫池。」⁶⁹⁷物老成精的觀念下，體型巨大的蛇在民間經常視為神異動物，靈蛇為報答受傷時隋侯使人封藥醫治之恩，一年後向恩公贈寶。夜明珠便是古來神秘稀有的寶物，為靈蛇所有，突顯其神異性。

⁶⁹⁴ 見《太平廣記》，卷四五六，蛇一，〈報冤蛇〉，頁 363-364。

⁶⁹⁵ 見《太平廣記》，卷一三三，報應三十二，〈崔道紀〉，頁 948。

⁶⁹⁶ 《搜神記》，卷二十，〈孫登醫治病龍〉，頁 237。

⁶⁹⁷ 《搜神記》，卷二十，〈隋侯珠〉，頁 238。

總括而言，民間傳說中的神龍、靈蛇有復仇報恩的雙重形象。道德角度而言，龍蛇分辨善惡，是思想人格化的神異動物；宗教角度而言，龍蛇重視人類對其敬虔的態度，突顯其權威形象。陷湖傳說中神異的龍蛇有報復全縣的兇殘，又有知恩圖報的心腸，貫穿了古代民間信仰的龍蛇形象，表達報恩、報復、報應一體的主題。

參考資料

(按作者或編者姓氏筆劃排序)

一、 中文專書：

- 《中國民間故事集成》全國編輯委員會編，《中國民間故事集成貴州卷》，北京：中國 ISBN 中心出版社，2003。
- 《中國民間故事集成雲南卷》，北京：中國 ISBN 中心出版社，2003。
- 《中國各民族宗教與神話大詞典》編審委員會編，《中國各民族宗教與神話大詞典》，北京：學苑出版社，1993。
- 《中華民族故事大系》編委會編，《中華民族故事大系》第三卷，上海：上海文藝出版社，1995。
- 《文史》編輯部，《文史》第三十四輯，北京：中華書局，1992。
- 丁乃通著，鄭建成等譯，《中國民間故事類型索引》，北京：中國民間文藝出版社，1986。
- 尸子著；江繼培、孫星衍輯，《尸子》，北京：中華書局，1985。
- 山東大學歷史系考古教研室編，《紀念山東大學考古專業創建二十週年文集，1972-1992》，濟南：山東大學出版社，1992。
- 干寶撰；汪紹楹校註，《搜神記》，北京：中華書局，1979。
- 中國民間文學集成全國委員會、中國民間文學集成吉林卷委員會編，《中國民間故事集成吉林卷》，北京：中國文聯出版公司，1992。
- 中國民間文藝研究會研究部編，《民間文學論文選》，長沙：湖南人民出版社，1982。
- 中國地震局監測預報司編，《中國地震活動分佈統計圖集》，長沙：湖南地圖出版社，2001。
- 中國佛教文化研究所點校，《雜阿含經》，北京：宗教文化出版社，1999。
- 中國社會科學院考古研究所主編，《新中國的考古發現和研究》，北京，文物出版社，1984。
- 孔安國傳；孔穎達等正義：《尚書正義》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 孔穎達等正義，《周易正義》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 尹榮方，《神話求原》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 方詩銘、王修齡，《古本竹書紀年輯證》，上海：上海古籍出版社，1981。
- 王立，《中國古代復仇文學文題》，長春：東北師範大學出版社，1998。
- 王先謙撰，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 王先慎撰，《韓非子集解》，北京：中華書局，1954。
- 王孝廉，《中原民族的神話與信仰》，台北：時報文化出版社，1987。
- 《中國的神話世界》，北京：作家出版社，1991。
- 《水與水神》，北京：學苑出版社，1994。
- 《華夏諸神——水神卷》，台北：雲龍出版社，2000。
- 王念孫，《讀書雜誌》，北京：中華書局，1991。
- 王明珂，《羌在漢藏之間》，台北：聯經出版社，2003。
- 王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1980。
- 王青，《中國神話研究》，北京：中華書局，2010。
- 王會安、聞黎明主編，《中國地震歷史資料匯編》，北京：科學出版社，1983。

王楙撰；鄭明、王義耀校點，《野客叢書》，上海：上海古籍出版社，1991。
 王嘉撰；蕭綺錄，《拾遺記》，北京：中華書局，1981。
 王鐘陵，《中國前期文化——心理研究》，上海：上海古籍出版社，2006。
 北京大學歷史系《論衡》注釋小組編，《論衡注釋》，北京：中華書局，1979。
 卡夫卡著；李文俊譯，《變形記》，台北：洪範書局，1998。
 司馬遷撰，《史記》，北京：中華書局，1959。
 四川省文物考古研究所編，《四川考古論文集》，北京：文物出版社，1996。
 弗洛伊德著；宋廣文譯，《精神分析引論》，台北：胡桃木文化出版社，2006。
 玄珠、袁珂、譚達先，《中國古代神話甲編三種》，台北：里仁書局，1982。
 白金銑譯，《慈悲水懺法譯注》，台北：老古文化事業股份有限公司，2004。
 任昉撰，《述異記》，北京：中華書局，1991。
 任聘，《中國民間禁忌》，石家莊：花山文藝出版社，1998。
 任繼愈主編，《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1981。
 印順，《中國古代民族神話與文化之研究》，台北：正聞出版社，1991。
 向松柏，《中國水崇拜》，上海：三聯書局，1999。
 朱天順，《中國古代宗教初探》，上海：上海人民出版社，1982。
 朱光潛，《變態心理學派別》，合肥：安徽教育出版社，1997。
 朱迪光，《信仰·母題·敘事：中國古典小說新探索》，北京：中國社會科學出版社，2007。
 朱熹集注，《楚辭集注》，上海：上海古籍出版社，1979。
 何休注；徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，上海：上海古籍出版社，1990。
 何彤編著，《因果報應之理論與事實》，台北：大覺精舍，1990。
 何建章釋，《戰國策》，北京：中華書局，1990。
 何星亮，《中國自然神與自然崇拜》，上海：三聯書店，1992。
 何新，《龍：神話與真相》，上海，上海人民出版社，1990。
 ——《諸神的起源：中國遠古神話與歷史》，北京：三聯書局，1986。
 何寧撰，《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998。
 佚名撰，《黃帝內經素問》，北京：中醫古籍出版社，1997。
 吳任臣注，《山海經廣注》，輯於《欽定四庫全書》，上海，上海古籍出版社，1987。
 吳曾德，《漢代畫像石》，北京：文物出版社，1984。
 吳毓江撰；孫啟治點校，《墨子校注》，北京：中華書局，1993。
 呂不韋著；高誘注，《呂氏春秋》，上海：上海古籍出版社，1989。
 呂光天，《北方民族原始社會形態研究》，銀川：寧夏人民出版社，1981。
 呂思勉、童書業編著，《古史辨》第七冊上，上海：上海古籍出版社，1982。
 呂微，《神話何為：神聖敘事的傳承與闡釋》，北京：社會科學文獻出版社，2001。
 李冗撰，《獨異志》，北京：中華書局，1985。
 李石撰，《續博物志》，北京：中華書局，1985。
 李吉甫撰，《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983。
 李昉等編，《太平御覽》，北京：中華書局，1960。
 ——《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
 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。
 李善邦，《中國地震》，北京：地震出版社，1981。
 李福清，《從神話到鬼話：台灣原住民神話故事比較研究》，台北：晨星出版社，1998。

- 李肇、趙璘撰，《因話錄》，上海：上海古籍出版社，1957。
- 李劍平主編，《中國神話人物辭典》，陝西：人民出版社，1998。
- 李學勤，《通向文明之路》，北京：商務印書館，2010。
- 李學勤主編，《夏文化研究論集》，北京：中華書局，1996。
- 李豐楙，《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，北京，中華書局，2010。
- ，《神話的故鄉——山海經》，台北：時報出版社，1981。
- 李纘緒，《白族文學史略》，昆明：中國民間文藝出版社，1984。
- 杜預注；孔穎達等正義，《春秋左傳正義》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 汪辟疆校：《唐人小說》，上海：上海古籍出版社，1978。
- 汪寧生，《民族考古學論集》，北京：文物出版社，1989。
- 阮元校，《周禮注疏》，北京：中華書局，1957。
- 阮元校刻，《爾雅注疏》，北京：中華書局，1980。
- 周天游，《古代復仇面面觀》，西安：陝西人民教育出版社，1992。
- 周生春撰，《吳越春秋輯校匯考》，上海：上海古籍出版社，1997。
- 周振甫譯注，《詩經譯注》，北京：中華書局，2002。
- 季羨林著；季羨林研究所編，《季羨林說國學》，北京：中國書店，2007。
- 房玄齡注；劉續增注，《管子》，上海：上海古籍出版社，1989。
- 房玄齡等著，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 東方朔，《神異經》，北京：中華書局，1991。
- 林惠祥，《文化人類學》，台北：商務印書館，1993。
- 河南省文物研究所、中國歷史博物館考古部編，《登封王城崗與陽城》，北京：文物出版社，1992。
- 俞建章、葉舒憲，《符號：語言與藝術》，上海：上海人民出版社，1988。
- 柳宗元，《柳宗元集》，北京：中華書局，1979。
- 洪焱祖、羅願撰，《爾雅翼》，北京：中華書局，1985。
- 洪興祖注，《楚辭補注》，北京：中華書局，1983。
- 皇甫謐撰，《帝王世紀》，北京：中華書局 1985。
- 胡萬川，《真實與想像——神話傳說探微》，新竹：國立清華大學出版社，2002。
- 范曄撰；李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 茅盾，《神話研究》，天津：百花文藝出版社，1981。
- 孫希旦撰；沈嘯寰、王星賢點校，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- 徐中舒，《先秦史論稿》，成都：巴蜀書社，1992。
- 《徐中舒歷史論文選輯》，北京：中華書局，1998。
- 徐中舒主編，《甲骨文字典》，成都：四川辭書出版社，1990。
- 徐元誥撰；王樹民、沈長雲點校，《國語集解》，北京：中華書局，2002。
- 徐旭生，《中國古史的傳說時代》，北京：文物出版社，1985。
- 徐珂編撰，《清稗類鈔》，北京：中華書局 1984。
- 浦忠成，《原住民的神話與文學》，台北：台原出版社，1999。
- 班固撰，《白虎通》，北京：中華書局，1985。
- 顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 袁珂，《中國神話通論》，成都：巴蜀書社，1993。
- 《中國神話傳說——從盤古到秦始皇》，北京：世界圖書出版公司，2012。
- 《古神話選釋》，北京：人民文學出版社，1979。
- 袁珂校注，《山海經校注》，上海：上海古籍出版社，1980。

袁珂校譯，《山海經校譯》，上海：上海古籍出版社，1985。

袁康、吳平輯錄：《越絕書》，上海：上海古籍出版社，1985。

馬其昶撰，《屈賦微》，輯於《續修四庫全書》編纂委員會編，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995。

馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書》第二冊，上海：上海古籍出版社，2002。

馬昌儀，《古本山海經圖說》，濟南：山東畫報出版社，2001。

馬昌儀、劉錫誠：《石與石神》，北京：學苑出版社，1995。

馬昌儀編，《中國神話學文論選萃》，北京：中國廣播電視，1994。

常據撰；任乃強校注，《華陽國志校補國注》，上海：上海古籍出版社，1987。

張友鶴校，《聊齋志異》會校會註會評本，上海：上海古籍出版社，1992。

張振犁，《中原古典神話流變論考》，上海：上海文藝出版社，1991。

張國碩，《文明起源與夏商周文明研究》，北京：線裝書局，2006。

張華撰；范寧校證，《博物志校證》，北京：中華書局，1980。

梁啟超，《飲冰室合集》，上海：中華書局，1935。

淨空法師講述；華藏講記組整理，《十善道經講記》，台北：華藏淨宗學會，2004。

脫脫等撰，《宋史》，北京：中華書局，1977。

許地山，《道教史》，北京：團結出版社，2007。

許慎撰；段玉裁注，《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981。

郭於華，《死的困惑與生的執著》，北京：中國人民大學出版社，1992。

郭沫若，《中國史稿》，北京：人民出版社，1976。

郭慶藩輯，《莊子集釋》，北京：中華書局，1961。

閔德亮，《中國古代神話文化尋蹤》，北京：人民出版社，2011。

陳建憲，《神祇與英雄：中國古代神話的母題》，北京：三聯書店，1994。

——王先霈主編，《神話解讀》，武漢：湖北教育出版社，1997。

陳啟天校釋，《孫子兵法校釋》，北京：中華書局，1944。

陳寅恪，《陳寅恪文集之三金明館叢稿二編》，上海：上海古籍出版社，1980。

陳瑞苗、周幼濤主編，《大禹研究》，杭州：浙江人民出版社，1995。

陳鵬翔、張靜二合編，《從影響研究到中國文學》，台北：書林出版公司，1992。

陶潛撰；汪紹楹校注，《搜神後記》，北京：中華書局，1981。

陸游，《陸游集》，北京，中華書局，1976。

鹿憶鹿，《洪水神話：以中國南方民族與台灣原住民為中心》，台北：里仁書局，2002。

湖南省博物館、中國科學院考古研究所編，《馬王堆一號漢墓》，北京：文物出版社，1973。

無名氏撰，《包公案》，西寧：青海人民出版社，1982。

程樹德撰；程俊英、蔣見元點校，《論語集釋》，北京：中華書局，1990。

舒新城等編，《辭海合訂本》，香港：中華書局，2008。

馮漢驥著；張勳燎、白彬編，《川大史學·馮漢驥卷》，成都：四川大學出版社，2006。

黃淑娉、程德祺、莊孔韶、王培英，《中國原始社會史話》，北京：北京出版社，1982。

黃暉撰，《論衡校釋》，北京：中華書局，1990。

黃懋華，《中國佛教史》，上海：上海文藝出版社，1990。

奧維德原著；呂健中譯注，《變形記》，台北：書林出版有限公司，2008。

- 楊伯峻撰，《列子集釋》，北京：中華書局，1979。
- 楊伯峻編著，《春秋左傳注》，北京，中華書局，1995。
- 楊伯峻譯注，《孟子譯注》，北京：中華書局，1962。
- 楊希牧，《先秦文化史論集》，北京：中國社會科學出版社，1995。
- 楊義，《中國歷朝小說與文化》，台北：業強出版社，1993。
- 楊達源，《自然災害學》，北京：測繪出版社，1993。
- 楊聯陞，《中國文化中「報」、「保」、「包」之意義》，香港：中文大學出版社，2009。
- 葉舒憲，《中國神話哲學》，北京：中國社會科學出版社，1992。
- 董芳苑：《原始宗教》，台北：久大文化股份有限公司，1991。
- 虞世南輯，《北堂書鈔》，輯於《續修四庫全書》，上海，上海古籍出版社，1995。
- 鄒衡，《夏商周考古學論文集》，北京：文物出版社，1980。
- 廖名春編，《新出楚簡與儒學思想國際學術研討會論文集》，北京：清華大學中國思想文化研究所，2002。
- 漢語大字典編輯委員會編，《漢語大字典》，成都：四川辭書出版社，1995。
- 漢語聖經協會編，《聖經——中英對照（和合本）》，香港：漢語聖經協會有限公司，2008。
- 聞一多，《天問疏證》，上海：上海古籍出版社，1985。
- 《神話與詩》，北京：中華書局，1956。
- 趙沛霖，《先秦神話思想史論》，北京：學苑出版社，2002。
- 劉向撰；向宗魯校證，《說苑校證》，北京，中華書局，1987。
- 劉守敬等編繪，《水經注圖：外二種》，北京：中華書局，2009。
- 劉守華，《口頭文學與民間文化》，北京：中國文聯出版社，1989。
- 《比較故事學》，上海：上海文藝出版社，1995。
- 劉守華主編，《中國民間故事類型研究》，武昌：華中師範大學出版社，2002。
- 劉斧撰輯，《青瑣高議》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 劉義慶撰；劉孝標注，《世說新語》，上海：上海古籍出版社，1982。
- 劉輝豪、阿羅編，《哈尼族民間故事選》，上海：上海文藝出版社，1989。
- 劉燕萍，《怪誕與諷刺：明清通俗小說詮釋》，上海：學林出版社，2003。
- 劉興濤、田曦編著，《人類與自然災害》，武漢：湖北教育出版社，2000。
- 樂史撰，《太平寰宇記》，輯於《文淵閣四庫全書》，台北：商務印書館，1986。
- 樂蘅軍，《古典小說散論》，台北：純文學出版社，1976。
- 歐陽詢撰；汪紹楹校，《藝文類聚》，北京，中華書局，1965。
- 潛明茲，《中國古代神話與傳說》，北京：商務印書館，1996。
- 蔡春華，《中日文學中的蛇形象》，上海：上海三聯書局，2004。
- 蔡茂松，《比較神話學》，烏魯木齊：新疆大學出版社，1993。
- 鄭小娟編，《楚漢裝飾藝術集》，長沙：湖南美術出版社，2000。
- 鄭玄注；孔穎達等正義，《禮記正義附校勘記》，上海：上海古籍出版社，1990。
- 魯迅，《中國小說史略》，台北：里仁書局，1992。
- 魯迅校錄，《古小說鉤沉》，北京：人民文學出版社，1951。
- 歷史研究編輯部，《漢民族形成問題討論集》，北京：三聯書局，1957。
- 蕭兵，《中國文化精英——太陽英雄神話比較研究》，上海：上海文藝出版社，1989。
- 錢穆，《古史地理論叢》，台北：東大圖書有限公司，1982。

- 《古史地理論叢》，台北：東大圖書有限公司，1982。
- 《國史大綱》，香港：商務印書館，1989。
- 霍存福，《復仇·報復刑·報應說：中國人法律觀念的文化解說》，長春：吉林人民出版社，2005。
- 戴君字撰，《廣異記》，北京：中華書局，1985。
- 濟源市邵原鎮政府、濟源邵州文化研究會編，《濟源邵原創世神話群》，鄭州：河南人民出版社，2008。
- 謝選駿，《中國神話》，杭州：浙江教育出版社，1984。
- 《神話與民族精神——幾個文化圈的比較》，濟南：山東文藝出版社，1986。
- 鍾敬文，《民俗學概論》，上海：上海文藝出版社，1998。
- 《鍾敬文民間文學論集》，上海：上海文藝出版社，1985。
- 韓錦春、李毅夫，《漢文「民族」一詞考源資料》，北京：中國社會科學院民族研究所民族理論研究室，1985。
- 羅鋼，《敘事學導論》，昆明：雲南人民出版社，1994。
- 譚達先，《中國動物故事研究》，台北：商務印書館，1981。
- 龐進，《中國龍文化》，重慶：重慶出版社，2007。
- 嚴可均輯，《全上古三代秦漢三朝六朝文》，北京：商務印書館，1999。
- 蘇勝與、劉保元等人編，《瑤族民間故事選》，上海：上海文藝出版社，1980。
- 蘇鶚撰，《蘇氏演義》，卷上，輯於《影印文淵閣四庫全書》，台北：商務印書館，1986。
- 顧炎武著；王適常輯注；吳丕績標校，《顧亭林詩集彙注》，上海：上海古籍出版社，1983。
- 顧頡剛，《論巴蜀與中原的關係》，成都：四川人民出版社，1981。
- 《顧頡剛讀書筆記》，台北：聯經出版事業公司，1990。
- 顧頡剛編：《古史辨》第一冊，上海：上海古籍出版社，1982。
- 酈道元著；陳橋驛校證，《水經注校證》，北京：中華書局，2007。
- 龔鵬程，《中國小說史論》，台北：學生書局，2003。

二、 中文期刊：

- 方西生，〈夏與東夷族關係新探〉，刊於《東南文化》，1992年第2期，頁287-289。
- 王三義，〈試析洪水神話的世界性及其認識價值〉，刊於《遼寧大學學報（哲學社會科學版）》，2006年第1期，頁96-101。
- 王健，〈洪水·神話·宗教〉，刊於《世界宗教文化》，1998年第3期，頁30-32。
- 安金槐，〈河南夏商周考古綜述〉，刊於《華夏考古》，1987年第1期，頁159-171。
- 朱大可，〈洪水神話及其大災異背景〉，刊於《上海師範大學學報》，1993年第1期，頁61-67。
- 何紅一，〈災異、徵兆、犧牲——從「陷湖」傳說到「獻身」故事〉，刊於《社會科學戰線》，2006年第2期，頁59-67。
- 何觀洲，〈《山海經》在科學上之批判及作者之時代考〉，刊於《燕京學報》，第7期，頁1350-1354。
- 李京華、安金槐、楊文和，〈登封戰國陽城貯水輸水設施的發掘〉，刊於《中原文物》，1982年第2期，頁1-11。
- 李豐楙，〈先秦變化神話的結構性意義——「常與非常」觀點的考察〉，刊於《中

- 國文哲研究集刊》第4期，頁287-318。
- 杜金鵬，〈三星堆文化與二里頭文化的關係及相關問題〉，刊於《四川文物》，1995年第1期，頁3-9。
- 沈長雲，〈禹都陽城即濮陽說〉，刊於《中國史研究》，1997年第二期，頁11-18。
- 〈論禹治洪水真象兼論夏史研究諸問題〉，刊於《學術月刊》，1994年第6期，頁71-77。
- 林華東，〈紹興會稽與禹無涉——兼論於越源流〉，刊於《浙江學刊》，1985年第2期，頁55-59。
- 林繼富，〈從生命延續方略探尋抗拒洪水母題——重讀中國洪水神話〉，刊於《民間文學》，1999年第1期，頁21-23。
- 孫常敘，〈伊尹生空桑和歷陽沉而為湖——故事傳說合二為一以甲足乙例和語變致誤例〉，刊於《社會科學戰線》，1982年第4期，頁269-277。
- 徐旭生，〈1959年夏豫西調查「夏墟」的初步報告〉，刊於《考古》，1959年11期，頁592-600。
- 徐志平：〈「人化異類」的故事從先秦神話到唐代傳奇之間的轉變〉，刊於《台大中文學報》，第六期，頁357-397。
- 桑秀雲，〈「地陷為湖」傳說故事形成的探討〉，刊於《國立政治大學邊研究所年報》，1986年第17期，頁195-207。
- 馬昌儀，〈石獅子的象徵與陸沉神話〉，刊於《首都師範大學學報（社會科學版）》，1993年第4期，頁77-82。
- 張振犁，〈中原洪水神話管窺〉，刊於《民間文學論壇》，1989年第1期，頁32-37。
- 陳志良，〈沉城的故事〉，刊於《風土什志》，1943年1卷3期，頁76-84。
- 陳建憲，〈中國洪水神話的類型與分佈——對433篇異文的初步宏觀分析〉，刊於《民間文學論壇》，1996年第3期，頁2-10。
- 〈論中原洪水神話中的烏龜與石獅〉，刊於《中原文化研究》，2013年第2期，頁108-112。
- 章偉文，〈河圖洛書的道教文化內涵〉，刊於《中國宗教》，2007年11期，頁34-36。
- 傅光宇：〈「陷湖」傳說之型式及其演化〉，刊於《民族文學研究》，1995年第3期，頁8-15。
- 萬建中，〈地陷型傳說中禁忌母題的歷史流程及其道德話語〉，刊於《廣西民族學院學報（哲學社會科學版）》，2001年02期，頁59-67。
- 葛志毅，〈試論中國古代的熊崇拜之風〉，刊於《齊魯學刊》，1994年第4期，頁77-81。
- 董其祥，〈塗山新考〉，刊於《重慶師範學院學報》，1982年第1期，頁52-60。
- 賈敬顏，〈「漢人」考〉，刊於《中國社會科學》，1985年第6期，頁99-109。
- 蒙默，〈「禹生石紐」續辨〉，刊於《西華大學學報（哲學社會科學版）》，2010年第4期，頁18-23。
- 劉潔，〈禹娶「塗山氏」考論〉，刊於《許昌學院學報》，2010年第6期，頁81-84。
- 劉曄原，〈普羅米修斯之火與鯀之息壤〉，刊於《民間文學論壇》，1986年第5期，頁55-61。
- 劉錫誠，〈陸沉傳說再探〉，刊於《民間文化》，1997年第1期，頁50-57。
- 蔣炳釗，〈「越為禹後說」質疑——兼論越族的來源〉，刊於《民族研究》，1981年第3期，頁63-72。
- 鄧啟耀，〈中國神話的邏輯結構〉，刊於《民間文學論壇》，1989年第三期，頁

42-48。

鍾宗憲：〈《管錐篇》對於「變形」的相關論述與思辨〉，刊於《輔仁學誌：人文藝術之部》，第31期，頁68-69。

叢文俊，〈新發現《漢巴郡胸忍令景雲碑》考〉，刊於《中國書法》，2005年第5期，頁41-46。

龔維英，〈原始人「植物生人」觀念初探〉，刊於《民間文學論壇》，1985年第1期，頁80-87。

三、 學位論文：

張美卿，《中國古代神話中之靈異動物研究》，台北：國立政治大學管理科學研究所，1993。

郭芬，《中國上古民族復生神話中龜、蛇意象探究——以鰲靈、顓頊等為例》，昆明：雲南大學民俗學碩士論文，2010。

陳佩玫，〈《搜神記》的民間故事類型研究——以「地陷為湖」及「羽衣仙女」型故事的演變為主的考察〉，台北：國立政治大學中文研究所碩士論文，2005。

陳昭吟，《唐小說中龍故事類型研究》，台南：國立成功大學歷史語言研究所碩士論文，1992。

馮佩兒，《中國白蛇系列小說（唐一清）蛇女變形研究》，香港：嶺南大學中文系碩士論文，2008。

楊棟，《神話與歷史：大禹傳說研究》，長春：東北師範大學中國古代文學博士論文，2010。

盧俐文，《太平廣記禽鳥類故事研究》，台北：國立政治大學中國文學系碩士論文，1999。

賴采蘋，〈《搜神記》中的動物類型研究——以動物與人的關係為中心〉，嘉義：中正大學中國文學研究所碩士論文，2004。

蘇敏如，《中國水界神異動物象徵研究——以《太平廣記》魚、龜、蛇、龍為例》，嘉義：國立中正大學中國文學所碩士論文，2007。

范穎，《論大禹治水及其影響》，武漢：武漢大學科學技術史碩士論文，2005。

四、 英文專書：

Aarne, Antti. *The Types of the Folktale: a Classification and Bibliography*. Translated and enlarged by Stith Thompson. Helsinki: Academia Scientiarum Fennica, 1987.

Barnard, Alan. *History and Theory in Anthropology*. Cambridge, U.K.; New York: Cambridge University Press, 2000.

Bascom, William. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Ed. by Dundes, Alan. Berkeley: University of California Press, 1984.

Birrell, Anne. *Chinese Myth*. Austin: University of Texas Press and British Museum Press, 2000.

Bortman, Marci etc. edited. *Environmental Encyclopedia*. Detroit: Gale, 2003.

Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Oxford: Princeton University, 2004.

Cassirer, Ernst. *An Essay on Man: an Introduction to the Philosophy of Human*

- Culture*. New Haven: Yale university press; London: H. Milford, Oxford university press, 1944.
- The Myth of the State*, New Haven: Yale University Press, 1946.
- Clayborough, Arthur. *The Grotesque in English Literature*. London: Oxford Univeristy Press, 1965.
- D'Aulaire, Ingri and D'Aulaire, Edgar Parin. *Ingri aIngri and Edgar Parin D'Aulaire's Book of Greek Myths*. New York: Bantam Doubleday Dell Publishing Group, 1999.
- Dundes, Alan ed. *Sacred Narrative: Readings in the Theory of Myth*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press, 1984.
- Dundes, Alan ed. *The Study of Folklore*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1965.
- Eliade, Mircea etc. ed. *the Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 1987.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: the Nature of Religion*. Translated from French by Willard R. Trask. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- Frazer, James George. *The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*. London: Macmillan, 1971.
- The Great Flood*. London: Macmillan, 1923.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Religion*. Amherst, N.Y.: Prometheus Books, 2004.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction to Psychoanalysis*. Authorized translation by G. Stanley Hall. New York: Boni and Liveright, 1920.
- Collected Papers*. Translated by Joan Riviere. New York: Basic Books, 1959.
- Totem and Taboo: Some Points of Agreement between the Mental Lives of Savages and Neurotics*. Authorised translation by James Strachey. London; New York: Routledge, 2001.
- Frye, Northrop. *Anatomy of Criticism: Four Essays*. Princeton: Princeton University Press, 1971.
- Gates, Alexander E., David Ritchie. *Encyclopedia of Earthquakes and Volcanoes*. New York: Facts On File, Inc. 2007.
- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradictions in Social Analysis*. London: Macmillan, 1979.
- Graves, Robert. *the Greek Myths*. London: Penguin Books Ltd., 1992.
- Jung, Carl Gustav. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Translated by R.F.C. Hull. London: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- Two Essays on Analytical Psychology*. Collected Works of C.G. Jung Vol.7. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Kafka, Franz. *Metamorphosis and Other Stories*. Harmondsworth: Penguin Books, 1965.
- Kayser, Wolfgang. *The Grotesque In Art and Literature*. New York: Columbia University Press, 1981.
- Kramer, Samuel Noah. *Mythologies of the Ancient World*. New York: Anchor Book Doubleday & Company, Inc, 1961.
- Kurzweil, Edith. *the Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault*. New York: Columbia University Press, 1980.
- Leach, Edmund. *Lévi-Strauss*. London: Fontana/ Collins, 1974.
- Lévi-Strauss, Claude. *From Honey to Ashes*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Structural Anthropology*. Translated by Monique Layton. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- The Naked Man*. Translated from the French by John and Doreen Weightman.

- Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- The Origin of Table Manners*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. Chicago: University of Chicago Press, 1990.
- The Raw and the Cooked*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. Chicago: University of Chicago Press, 1983.
- Lévi-Strauss, Claude. *Tristes Tropiques*. Translated from the French by John and Doreen Weightman. New York: Atheneum, 1974.
- Muller, Friedrich Max. *Comparative Mythology*. Whitefish, Montana: Kessinger Publishing, 2003.
- Propp, Vladimir. *Morphology of the folktale*. Translated by Laurence Scott; with an introduction by Svatava Pirkova-Jakobson. Austin, Texas: University of Texas Press, 1968.
- Ovid. *Metamorphoses*. Translated by A. D. Melville. Oxford: Oxford University Press, 1987.
- Thompson, Stith. *The Folktale*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1967.
- Hawkes, Terence. *Structuralism & Semiotics*. London: Routledge, 1977.
- Tylor, Edward Burnett. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, vol. 1. London: John Murray, 1871.
- Yang, Lihui and An, Deming with Turner, Jessica Anderson. *Handbook of Chinese Mythology*. Santa Barbara, Calif.: ABC-CLIO, 2005.

五、 英文期刊：

- Dundes, Alan. 'Binary Opposition in Myth: The Propp/Lévi-Strauss Debate in Retrospect'. *Western Folklore*, Vol. 56, (1997, No. 1), pp. 39-50.
- Lévi-Strauss, Claude. 'the Structural Study of Myth'. *Journal of American Folk-lore*, vol.68, pp. 428-444.
- Lévi-Strauss, Claude and Kussell, Peter B. 'Interview: Claude Lévi-Strauss'. *Diacritics*, Vol. 1, No. 1 (Autumn, 1971), pp. 44-50.
- Thomas, L. L., Kronenfeld, J. Z. and Kronenfeld, D. B. 'Asdiwal Crumbles: A Critique of Lévi-Straussian Myth Analysis'. *American Ethnologist*, Vol. 3, No. 1 (Feb., 1976), pp. 147-173.
- Zilboorg, Gregory. 'Fear of Death'. *Psychoanalytic Quarterly*, 1943, vol.12, pp.465-475.

六、 其他資料：

劉峰主編，〈巢湖水底發現漢代古城〉，刊於《人民日報》2003年1月22日，取自《人民網》：<http://www.people.com.cn/GB/shehui/47/20030122/912855.html>（擷取日期：2013年4月10日）。