

【新論新探】

陶潛〈讀《山海經》十三首〉詩之 神仙思想探微

鄧瑞卿

摘要：《山海經》是一部上古時代充滿神秘詭奇的典籍。《山海經》涵蓋範圍寬廣，從天文地理至名物狀摹，動植物類門之敘，乃至古科技探索等多元面向，均在《山海經》。《山海經》神仙色彩尤為鮮明，在上古時期民智未開，先民對未知的自然現象難以從科學角度詮釋，只能假以神仙思維，生發對自然界的景仰與敬崇。披上了神秘面紗，則待後人探索與解密。

陶潛身處政潮暗流，進不得言，只能退而保其身。詩人寄託己志於讀書之際，心領神會，悟出心得。在〈讀《山海經》十三首〉組詩之篇首，即已明言「汎覽周王傳，流觀山海圖。俯仰終宇宙，不樂復何如？」遍覽《山海經》圖帙裡的神靈怪奇，詩人假以神仙之意象，藉言以明志，透過組詩系列，傳達心中那股隱隱的悲憤，詠懷述志。

關鍵詞：山海經、陶潛、陶潛詩、神仙思想

壹、前言

自生民以來，人對神的信仰敬崇，未隨著歷史川流而歇止，因時空遞轉而有所變化。從原始社會的發展，形成對抗自然現象的解釋，以神話仙話系統來詮釋自然界不可知的現象。隨著初民知識的積累，漸漸地和宇宙自然、宗教文化等作一合理的解釋，並形塑一套結合生活與精神層次的領域。人要不死，能長生不老，就是要成仙，擺開世俗的枷鎖進入到快樂逍遙的美好仙境。透過文學創作，追求永恆不朽。因此當作品中，有了詠歎神仙思想的素材，使用「原始語言」（注一），憑想像來詮釋，組架構模式，進行與神溝通的語言。在這樣的原始運作的思維中，以文字載具，表現人對神仙的景仰，以修煉的工夫，臻於長生不老與不死。

本文擬從陶潛〈讀《山海經》十三首〉組詩作品中，探討《山海經》中神仙系統的架構，並探析陶潛讀《山海經》的啟示意義的價值為何？兩者之間的串聯關係，作一論述探究。

貳、《山海經》中的神話與神仙之原型

古籍中最初始與神仙攸關的故事題材，莫過於《山海經》。

《山經》算是陳述相當完整規律的系統，由不同層級的細項部分，構成了山、水、神、物等主流項目，是具有高度複雜與規律的精緻性的邏輯結構，算是從小型、中型部落的社會體制到大型原始文明的開始。然《海經》則以海內、海外各經的地域性加以分類敘述。《山海經》是一部豐富奇特的典籍，內容講述許多神類、怪物，以及令人無法解釋的神話故事源流。

《漢書·藝文志》將《山海經》十三篇列為形法之首。其云：

形法者，大舉九州之勢以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數、器物之形容以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。（注二）

《山海經》內容蒐羅記載廣泛，甚至連司馬遷《史記·大宛列傳》言：「至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也。」（注三）足見司馬遷觀察的態度是為客觀嚴謹，承認不知道，所以「不敢言」。《山海經》裡的怪物，如在自然界當然都不是，也找不到，若是看作神話中的東西，確有其存在的意義價值，故

《山海經》乃為神話根據的原始文獻，也是連結古代社會少數民族的圖騰文化以及圖騰神的見解（注四）。而其中尋求仙藥和長生不死的載錄，不就賦予人類一種對生命的延續延長的希望與企盼，歷代多少有關神仙性質的文學作品均淵源於此（注五）。因此，《山海經》中對山神與海神的神靈架構，以草木、蟲魚、鳥獸等動植物圖騰的描述，種種紀錄呈現初民的生活智慧與思想。

《山海經》有云：「不死之國，阿姓，甘木是食。」（注六）「不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。」（注七）、「流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。」（注八）「開明北有祝肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。」（注九）「開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窾窾之尸，皆操不死之藥以距之。」（注一〇）《山海經》出現了不死民、不死山、不死樹、不死藥，都是以「長生不死」（注一一）的觀點為其核心。長生不死的追求模式，投射了先民的幻想與願望。它所宣揚的是不必過於與自然爭競，不必用太多的力氣及艱辛付出，就可達成願望到達仙鄉樂土甚或長生不死。這樣觀念的衍生，讓身處在政治經濟劇變的時代人們，藉此逃避及躲進幻想中的樂土，始可脫離冷酷現實，從此過著一種神仙般快樂逍遙無憂的生活。

人們對生命延續的盼望，是亙古久長、是美滿幸福，藉以文字的表达，傳遞歌頌生命的價值。於是追求長生不老、不死的神仙說，成為超越世間煩惱，拋卻憂慮、利祿，與凡俗截然不同的觀點。

「長生不死」與「神仙樂園」正是古人大夢中的一場夢境，

自古以來中國人對於不死成仙的神話傳說與宗教信仰，表達了這兩項重要的意願；個人的長壽永生與社會的和諧安樂。（注一一）

《山海經》神話原型故事，最初仍處於天地混沌未開化「渾敦無面目」（注一三）的型態。它無法如人類般具有「視聽食息」（注一四）感官知覺，卻能「識歌舞」。因此，遠古先民在文化智識未啟蒙前，對天地萬物間的一種探索冒險的方式，是採神話渾沌說來解釋其所觀察及體驗上的合理現象（注一五）。

《山海經·西山經》，言：

又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黃。英水出焉，而西南流注于湯谷。有神焉，其狀如黃囊，赤如丹火，六足四翼，渾敦無面目，是識歌舞，實為帝江也。（袁珂注：

《山海經第二·西山經》，山經東釋卷二，頁五五）

《藝文類聚》卷一引《三五曆紀》，言：

天地渾沌如雞子，盤古生在其中，萬八千歲，天地開闢，陽清為天，陰濁為地。盤古在其中，一日九變，神於天，聖於地。天日高一丈，地日厚一丈，盤古日長一丈。如此萬八千歲，天數極高，地數極深，盤古極長。後乃有三皇。數起於一，立於三，成於五，盛於七，處於九，故天去地九萬里。（注一六）

古籍中最早記載為盤古開天闢地的故事，天地未開闢之時，其形如卵。開闢者盤古就是從雞子裡化生，繼而創造萬物。當人類採以天地未鑿開前的渾沌說，它是謎樣神祕且幽暗，使人摸不透。先民們對混沌初開意境，神話本身演進歷程，從自發行為進程到

自覺行為，於是有了新的覺醒與認知。它並非憑空塑造，而是呈現出先民們的生活狀態及心理層次的必然產物。

《莊子·應帝王》中談及：

南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。（郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》〈應帝王第七〉，卷三下，頁三〇九）

儵與忽欲報渾沌善待之德，試為其鑿七竅，俟七竅鑿畢後，渾沌卻已亡。渾沌之所以為渾沌，乃因其無窮，一旦開鑿始通，也不成渾沌，必死。這意味著先民們處在渾沌的原始意識狀態，神話思維的方式，以象徵手法的表現，孕育著初民社會的一種信息文化的傳遞（注一七）。

又《淮南子·精神訓》言：

古未有天地之時，惟像無形，窈窕冥冥，芒芟漠閔，頌蒙鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形。煩氣為蟲，精氣為人。是故精神，天之有也，而骨骸者，地之有也。精神入其門，而骨骸反其根，我尚何存？（注一八）

遠古時期尚無天地形成時，即是渾沌暗昧，虛無飄渺，只有在陰陽並濟時，一起運作造天造地。此刻的元氣區分陰陽二氣，各自離散為天與地的八方之極，陰陽調和相互影響，才形成宇宙萬物。這樣的渾沌狀態形成與意象，成為遠古先民們的原始思維模

式（注一九）。因此神話的產生，就變成是先民們內在意識結合特殊的精神境界，是超越俗世的限制而有一種無遠弗屆的神遊方式，開展了人類歷史的源頭，藉著文學與藝術的傳導輸入，滋養灌溉這片土地（注二〇）。

《山海經》內容形成神話架構體系，反映了上古先民對生活意識形態的投射。沒有科技大數據的依歸；沒有人文文化的墨染，有的只是對自然神靈的順服與敬拜。透過以神靈思維，框架出人與自然間必須取得一種協調與平衡，不致彼此破壞滅絕，卻又有一份超乎人類的力量。他有足夠的想像空間，可以飛天遁地；可以長生不老不死，超乎一切現實，這就是《山海經》賦予後人發揮無限的遐思，有著異想世界的精彩與魅力。

參、陶潛〈讀《山海經》十三首〉神仙意象之架構

魏晉時局不安寧的動向，政治勢力拉扯分攏，道德泯滅，人人自危只求苟安的環境裡，對生命存活的志忑之憂，帶來生活上的不定與不便，於是轉向虛無飄渺的神仙世界，尋求內心的寧靜與歸宿。

張俐盈〈遊仙與仙遊——論魏晉詩人開拓生命向度的幾種嘗試〉，言：

魏晉詩人透過遊仙、仙遊，乃至藉助個體的觀察而從現有空間中營造樂境，種種嘗試與突破，皆希望讓轉瞬即逝的生命，擁有無限遼闊的天空，這些努力都值得肯定。（注

二一）

從曹魏時期單純的慕仙進入到以詠懷的方式，希望藉神仙吟詠「長與俗人別，誰能覩其蹤」（注二二）。與世俗凡人分別，結交新知常駐崑崙仙境，藉以脫離恐怖的政治迫害，憤世嫉俗溢於言表。神仙的虛幻美好，「思欲登仙，以濟不朽」（注二三）。對詩人而言，歲月軌跡之無常，登仙即是追求永恆，可豁免不必要的困擾。以詠懷寄寓的模式，開啟神仙吟詠變體的先聲，不單單只是吟詠仙境仙界之美，而是承繼先風，創新未來。

李豐楙《憂與遊六朝隋唐遊仙詩論集》一文，言：

東晉詩人多能擺脫清商舊曲的遺風，而發展五言新體的新風格，其語言文字較為華麗，講究對偶句式，只有陶潛一仍其平淡之體。在遊仙詩的衍變中具有飛躍性表現的，為結合隱逸思想表現域內名山與地仙的新仙說，也強調服食的修練方法。東晉文士多能閱讀神仙圖笈，頗有助於神仙形象的塑造，恰與道教史的發展相一致。（注二四）

東晉的「玄」理，蔚為風潮，玄風雖擴大，卻也受到批判反省，正好適時地矯正西晉的浮華，從華靡轉為簡樸之風。在宗教上，求長生者，要遯世求人世的解脫，臻於美好的神仙世界，於是總體趨勢，追求列仙之趣者，或是修為釋迦之行者愈多，探討道、佛理的各種「論」的文體漸顯增多。所以，東晉的說理詩的詩風漸是簡樸，但又喜談討論生命的議題，說理詩遂得以發展，當時玄言論理的趨勢，打開了詩歌情理辯證的格局，因「理」不可廢，這是詩人吟志感物的途徑，其志其所感於心，對人生、對社會的一種思慮反饋所得所思。

東晉文士多能閱讀神仙圖笈，助於神仙之形象塑造，如陶潛

〈讀《山海經》十三首〉其一，詩云：「汎覽周王傳，流觀山海圖。」（注二五）既是明證，亦為其嗜好，讀起《穆天子傳》和《山海經》圖，心神嚮往之，沉浸在神話傳說中，俯仰宇宙洪荒，其樂無窮。溫汝能《陶詩彙評》卷四：「此篇是淵明偶有所得，自然流出，所謂不見斧鑿痕也。大約詩之妙以自然為造極。陶詩率近自然，而此首更令人不可思議，神妙極矣。」（注二六）陶潛是魏晉思想的淨化者（注二七），在其作品中，融匯各家思想的精萃，他不必瘋癲佯狂，也沒有所謂的憤激，更無須索隱行徑，無人世酬酢的機心巧詐，只有一份純然的真誠。樸拙的語言中，表現精確與洗鍊的特徵，是平淡但非寡味，更是一種繁華落盡後的真淳呈現，返璞歸真的自然蘊致。陶潛詩既富理趣情致，其隱逸詩風備受後世景仰及推崇。

陶潛〈讀《山海經》十三首〉有相當多首的詩，是與神話神仙有關的故事題材，如〈讀《山海經》十三首〉·其二，詩云：

玉臺凌霞秀，王母怡妙顏。天地共俱生，不知幾何年。靈化無窮已，館宇非一山。高酣發新謠，寧效俗中言！（陶潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》

十三首·其二〉，卷四，頁一八六）

玉臺，是西王母居住之所。《山海經·西山經》云：「西王母其狀如人，豹尾虎齒而善嘯，蓬髮戴勝，是司天之厲及五殘。」

（注二八）西王母的形象，在《山海經》是豹尾、虎齒、善嘯、蓬髮，猙獰懾人的原型，及擁有「司天之厲及五殘」的絕對權柄，後經文學墨染變易轉為瑤池仙闕中的神仙。除此，在組詩中，攸關形容西王母的詩句，尚有「我欲因此鳥，具向王母言」（注

二九）、「雖非世上寶，爰得王母心」（注三〇），陶潛將西王母轉化成神仙應有的美好形象。「向其言」、「得其心」向仙人傾吐心聲，消解現實中化不開的雜症，在神仙意境中自有迎刃而解的出口。

〈讀《山海經》十三首〉·其四，詩云：

丹木生何許？迺在崑山陽。黃花復朱實，食之壽命長。白玉凝素液，瑾瑜發奇光。豈伊君子寶，見重我軒黃。（注

三一）

神仙價值核心，乃追求不老、不死。神仙非自然不可違逆的，得全憑修煉而成。然神仙，就是以煉丹手法達成目的，如能飲得玉膏瓊漿，再輔以煉丹修道，必得長生。諸如崑山裡的丹木，是「員葉而赤莖，黃華而赤實，其味如飴，食之不飢」（注三二）。陶潛引用了《山海經》，莫不冀望自己能「黃花復朱實，食之壽命長」，得崑山之寶，食之而延年益壽。

〈讀《山海經》十三首〉·其五，詩云：

翩翩三青鳥，毛色奇可憐。朝為王母使，暮歸三危山。我欲因此鳥，具向王母言。在世無所須，惟酒與長年。（陶潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》

十三首·其五〉，卷四，頁一八九）

《山海經·大荒西經》云：「有三青鳥，赤首黑目，一名曰大鷲，一名少鷲，一名曰青鳥。」（注三三）郭璞云：「皆西王母所使也。」（注三四）西王母之使者為三青鳥，詩人寄託仙禽青鳥向西王母祈求，表示只要有「汎此忘憂物，遠我遺世情」（注三五）。醇酒可飲，以及求長生的宿願，今生即已足矣，何須強

求他物！溫汝能《陶詩彙評》卷四：「人世長飲酒與享長年，何用別求神仙。以放筆寫諧趣，其襟懷慨可想見。」（注三六）簡單宿願，惟杜康與長年。

〈讀《山海經》十三首〉其七，詩云：

祭祭三珠樹，寄生赤水陰。亭亭凌風桂，八幹共成林。靈鳳撫雲舞，神鸞調玉音。雖非世上寶，爰得王母心。（陶潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》十三首·其七〉，卷四，頁一九〇—一九一）

《山海經·海外南經》言：「三株樹在厭火北，生赤水上，其為樹如柏，葉皆為珠。」（注三七）神話中的三株樹如柏，葉皆為珠，光彩奪目耀人。又《山海經·海外西經》云：「此諸天之野，鸞鳥自歌，鳳鳥自舞；鳳皇卵，民食之；甘露，民飲之，所欲自從也。百獸相與群居。在四蛇北，其人兩手操卵食之，兩鳥居前導之。」（注三八）桂樹成林，有靈鳥鳳凰翔集撫雲舞動，調玉音和鳴的景致。詩人雖說不上是世上珍寶，卻能擄獲西王母歡心。歡樂祥和的景象，不就是詩人所傾慕的理想藍圖！黃文煥《陶詩析義》卷四：「王母之山，鳳自歌，鸞自舞，三珠在赤水，八桂在番禺，不屬王母山中，却拈來合詠，直欲將山川世界更移一番，以他處所有，添補神仙地方之所無，想頭奇絕。『雖非世上寶』一語，翻駁尤深。」（注三九）神仙世界雖有炫目的三株樹；有高聳成林的桂樹；有鳳鸞神鳥和鳴神曲，即使地域不同，依然能討得西王母的喜悅歡愉。詩人在此，寄寓對現實時局安穩之世的另類渴望。

〈讀《山海經》十三首〉·其八，詩云：

自古皆有沒，何人得靈長？不死復不老，萬歲如平常。赤泉給我飲，員丘足我糧。方與三辰游，壽考豈渠央！（陶潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》十三首·其八〉，卷四，頁一九一—一九二）

人乃食五穀，皆有生命短脩。此首陶潛認為只要是人，「自古皆有沒」誰都躲不了。究竟是誰？可以「不死復不老，萬歲如平常」，唯有神仙可致之。《山海經·海外南經》云：「不死民在其東，其為人黑色，壽，不死。」（注四〇）又《博物志·物產》言：「員丘山上有不死樹，食之乃壽。有赤泉，飲之不老。」（注四一）陶潛發現在《山海經》裡的「不死民」的長壽，有「不死樹」、有「玉泉」，食之、飲之皆可長生的記載。在陶潛身處的時代中，不正投射出對生命能延長壽的一種慕想與企盼。

〈讀《山海經》十三首〉其九，詩云：

夸父誕宏志，乃與日競走。俱至虞淵下，似若無勝負。神力既殊妙，傾河焉足有！餘跡寄鄧林，功竟在身後。（陶潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》十三首·其九〉，卷四，頁一九二）

《山海經·海外北經》：「夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲于河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。」（注四二）以神話夸父逐日故事，藉詩詠懷，寄託壯志難酬的慷慨悲憤之情。另有一說，夸父神話為陶潛政治寄託的寓意形象（注四三）。不論是何種寄寓的手法，夸父逐日的神話傳說，是人們心目中最美麗、最壯闊的神話原型故事。

〈讀《山海經》十三首〉其十，詩云：

精衛銜微木，將以填滄海。刑天舞干戚，猛志固常在。同物既無慮，化去不復悔。徒設在昔心，良辰詎可得！（陶

潛撰，李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》

十三首·其十〉，卷四，頁一九三）

《山海經·北山經》云：「北二百里，曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如烏，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詠。是炎帝之少女，名曰女娃，女娃遊于東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙于東海。漳水出焉，東流注于河。」（注四四）以及《山海經·海外西經》云：「形天與帝至此爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。」（注四五）以精衛銜木填滄海、刑天舞干戚的神話故事，說明著神話中的英雄，即使形體改變，精神仍存的意志與毅力。詩人反觀自己，依舊流露出「有志不獲聘」（注四六）慷慨奮發的情志，在有限生命的長度，而發出壯志未酬之嘆。

梁啟超〈陶淵明之文藝及其品格〉一文，謂此詩及前「夸父誕宏志」等篇，「不知不覺把他的『潛在意識』衝動出來了」；魯迅〈且介亭雜文二集題未定草（六）〉稱此詩表現了淵明的「金剛怒目式」（注四七）。故陶潛〈讀《山海經》十三首〉中，運用神話中如「夸父」、「精衛」、「刑天」不死精神的壯烈與悲憤，讚頌英雄人物不屈不撓的奮鬥毅力，也寄託自己對時代的悲憤情感。

不論後人評語是潛在意識的衝動或是一種金剛怒目式的表達方法，陶潛就是陶潛，擺脫眼前暗黑時代環境，歸返至最真淳、

最初始的純樸生活。魯紘曰：「余嘗評陶公詩，語造平淡，而寓意深遠。外若枯槁，中實敷腴，真詩人之冠冕也。」（注四八）外枯槁，實敷腴的風格，真詩人冠冕。「陶淵明也藉由神話人物事蹟，反省人類的有限性，既是尊重自然，也是尊重自己」（注四九）。詩人用自己的思想模式與生活態度，藉神仙吟詠方式化作文學養分，追求生命的永恆，作為創作藝術的素材來源。

肆、結語

《山海經》內容裡的山川異物、神靈人物、諸神與人類的誕生，以及人神間矛盾、戰爭等近乎原始型態地呈現出歷史的真實感。《山海經》裡的神話故事原型，不論是山川名物之狀寫，賦予神話神仙的彩衣，多一份遐思的想像，雖為詭譎但不失逸趣。

魏晉時代，環境因子使然，隨著神仙思想的興盛，漸為人們接受重視，並揉入宗教範疇，發展出一套屬於當世代的神仙論，使心靈精神也有所依託與慰藉。神仙之好，被當作理想的象徵，能登遊仙界、煉丹成仙是凡人企望的求仙活動。仙境中的祥和美妙，能摒棄現實黑暗，用隱微的方式淡化世間的醜惡，唯有在神仙世界，才是快樂逍遙的桃源聖地，世人何樂不往、不為乎？

陶潛藉此讀《山海經》，將其神話中故事原型予以還原化，將夸父與日競走的宏志；精衛銜木填海的堅持、刑天與天帝爭神座，操持盾斧的猛志；西王母怡妙顏的美好，在在訴求著詩人內心對神仙仙境的渴望與寄託，祇因冷酷現實的摧滅，澆熄詩人內心純良之美。唯有神仙，才能將純淨的心靈有所轉移，且是真善美的良圖。因此，在所謂人為的世界中，如能克服了智、慮、欲

等因素，追求的是永恆自由、長生的信仰，就能與萬化冥合一體，做個快樂自由的神仙人。再進一層次地藉由文學創作的藝術，以吟詠的方式抒發對神仙的遐思與崇敬，也是一種文化意象的建立，反映出當代社會的多元文化現象。（作者為淡江大學中國文學學系博士）

注釋

- 注一：參酌鍾宗憲：《中國神話的基礎研究》（臺北：洪葉文化事業有限公司，二〇〇六年二月），頁一一一。
- 注二：〔東漢〕班固著，楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》（藝文志第十）（臺北：鼎文書局，一九八三年十月），卷三〇，頁一七七五。
- 注三：〔西漢〕司馬遷著，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（大宛列傳第六十三）（臺北：鼎文書局，一九八一年八月），卷一二三，頁三一七九。
- 注四：參酌張岩：《〈山海經〉與古代社會》（北京：文化藝術出版社，一九九九年六月），頁三。
- 注五：神話不完全是虛妄嗎？基本上不是虛妄，因為有原始宗教信仰作後盾。譬如，《山海經》的內容和《易經》說卦中的月象很相似。《穆天子傳》、《楚辭》、《神異經》、《十洲記》、《洞冥記》等，都似響應《山海經》的論調。杜而未：《山海經神話系統》（臺北：臺灣學生書局，一九八四年三月），頁一五二。
- 注六：袁珂注：《山海經第十五·大荒南經》（臺北：里仁書局，一九八一年十一月），海經新釋卷一〇，頁三七〇。

- 注七：珂案：《遠遊》之所謂「羽人」、「不死」，乃人學道登仙之兩階段。初則不死而為地仙，久乃身生毛羽，遐舉而為天仙矣。又「岐舌國在其東。一曰在不死民東」。見袁珂注：《山海經第六·海外南經》，海經新釋卷一，頁一九六。
- 注八：郭璞注：「即員丘也。」員丘山上有不死樹，食之乃壽。袁珂注：《山海經第十八·海內經》，海經新釋卷一三，頁四四四。
- 注九：袁珂注：《山海經第十一·海內西經》，海經新釋卷六，頁二九九。
- 注一〇：袁珂注：《山海經第十一·海內西經》，海經新釋卷六，頁三〇一。
- 注一一：袁珂：《中國神話傳說》（北京：中國民間文藝出版社，一九八四年九月），頁四三。
- 注一二：李豐楙：《不死的探求——道教信仰的介紹與分析（上）》，《宗教世界》第一〇卷第二／三期，頁三八／三九期（一九八九年四月），頁一九。
- 注一三：袁珂注：《山海經第二·西山經》，山經東釋卷二，頁五五。
- 注一四：〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（應帝王第七）（臺北：木鐸出版社，一九八八年元月），卷三下，頁三〇九。
- 注一五：鄧啟耀：《中國神話的思維結構》（四川：重慶出版社，二〇〇五年四月），頁一。
- 注一六：〔唐〕歐陽詢等撰著，于大成主編：《藝文類聚》引《三五曆紀·天部上·天》（臺北：文光出版社，

一九七四年八月），卷一，頁二。

注一七：「神話反映了古代先民對某一問題的困惑以及盡自己的智力限度所做的回答。儘管這種回答與現代科學和『理性』相去很遠，卻是早期人類認識世界的一種自足的解釋體系，成為他們思維結構的基礎，成為他們心裡活動的外在表現。可以說，神話是原始先民『不可求證』

但能『悠然意會』的原始哲學、科學、宗教，以及原始的道德、歷史、文學的統一體、混沌體。神話所反映的思維結構，一方面，仍包含著許多渾沌不清的成分；另一方面，又正處於分化之中，作為人類前綜合思維的成熟階段，它孕育著未來各種思維方式的萌芽。」

參見鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，頁一三。

注一八：〔漢〕劉安撰，〔漢〕高誘註：《淮南子》〈精神訓〉（臺北：中國子學名著集成編印基金會），卷七，頁二二七。

注一九：「原始是意象思維，審美——藝術也是意象思維；領悟——洞察思維主要是意象思維（也可以無意象思維）；推導——運算思維主要是無意象思維（也可以意象思維）。從原始思維中派生出的三種思維活動或思維方式，是互相影響、互相作用和彼此滲透的，很難以各自純粹形態出現在思維的領域之中。」參見鄧啟耀：《中國神話的思維結構》，頁三五。

注二〇：參見王志健：《神話流金》（臺北：文史哲出版社，一九九五年八月），頁一。

注二一：張俐盈：〈遊仙與仙遊——論魏晉詩人開拓生命向度的幾種嘗試〉，《漢學研究集刊》第一〇期（二〇一〇

年六月），頁八五。

注二二：〔三國魏〕嵇康撰：《嵇中散集》〈游仙詩〉（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，一九七二年三月），卷一，頁五。

注二三：〔三國魏〕嵇康撰：《嵇中散集》〈兄秀才公穆入軍贈詩十九首·其七〉，卷一，頁二。

注二四：李豐楙：《憂與遊六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，一九九六年三月），頁四六。

注二五：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》〈讀《山海經》十三首·其一〉（臺北：國立中央圖書館，一九九一年二月），卷四，頁一八六。

注二六：〔晉〕陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》〈讀《山海經》十三首·其一〉（上海：上海古籍出版社，一九九九年十二月），卷四，頁三三七。

注二七：在他的思想裡，有儒道佛三家的精華而去其落後的部份。他有律已嚴正肯負責任的儒家精神，而不為那種虛偽的禮法與破碎的經文所限；他愛慕老莊那種清靜逍遙的境界，而不與那些頹廢荒唐的清談名士同流；他有佛家的空觀與慈愛，而不沾染一點騙人的宗教色彩。因此我們在他的作品裡，時時發現各家思想的精義：而又不為某家所獨占。在這種地方，就正顯出他思想背景的豐富和他的作品的偉大。華正書局編輯部：《校訂本中國文學發展史》（臺北：華正書局，一九八二年五月版），頁二七三。

注二八：袁珂注：《山海經第二·西山經》，山經東釋卷二，頁五〇。

注二九：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈讀《山海經》十三首·其五〉，卷四，頁一八九。

注三〇：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈讀《山海經》十三首·其七〉，卷四，頁一九一。

注三一：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈讀《山海經》十三首·其四〉，卷四，頁一八八。

注三二：袁珂注：《山海經第二·西山經》，山經東釋卷二，頁

四一。

注三三：袁珂注：《山海經第十六·大荒西經》，海經新釋卷

一一，頁三九九。

注三四：袁珂注：《山海經第十六·大荒西經》，海經新釋卷

一一，頁三九九。

注三五：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈飲酒·其七〉，卷三，頁一一一。

注三六：〔晉〕陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》〈讀《山

海經》十三首·其五〉，卷四，頁三四三。

注三七：袁珂注：《山海經第六·海外南經》，海經新釋卷一，

頁一九二。

注三八：袁珂注：《山海經第七·海外西經》，海經新釋卷二，

頁二二二。

注三九：〔晉〕陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》〈讀《山

海經》十三首·其五〉，卷四，頁三四五。

注四〇：袁珂注：《山海經第六·海外南經》，海經新釋卷一，

頁一九六。

注四一：〔晉〕張華撰：《博物志》〈物產〉收入《諸子百家叢書》

（上海：上海古籍出版社，一九九〇年十月），卷一，頁七。

注四二：袁珂注：《山海經第八·海外北經》，海經新釋卷三，

頁二三八。

注四三：【集說】邱嘉穗《東山草堂陶詩箋》卷四則稱淵明借夸

父自況，「欲誅討劉裕，恢復晉室，而不可得也」。

陶注謂嘲笑劉裕暮年「急圖禪代」。古注論證本篇詠

夸父是「悼司馬休之之死」，謂休之抗表討裕是與日

競走；奔於秦是飲於河渭；「餘迹」二句是淵明寄希

望於休之餘黨云云。見〔晉〕陶潛著，龔斌校箋：《陶

淵明集校箋》〈讀《山海經》十三首·其五〉，卷四，

頁三四七。

注四四：袁珂注：《山海經第三·北山經》，山經東釋卷三，頁

九二。

注四五：袁珂注：《山海經第七·海外西經》，海經新釋卷二，

頁二一四。

注四六：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈雜詩十二首·其二〉，卷四，頁一六〇。

注四七：〔晉〕陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》〈讀《山

海經》十三首·其五〉，卷四，頁三五〇。

注四八：〔晉〕陶潛撰，〔宋〕李公煥箋註：《箋註陶淵明集》

〈讀《山海經》十三首·其十〉，卷四，頁一九四。

注四九：張俐盈：〈遊仙與仙遊——論魏晉詩人開拓生命向度的

幾種嘗試〉，《漢學研究集刊》第一〇期（二〇一〇

年六月），頁八八。