

國立政治大學韓國語文學系

碩士論文

以榮格原型理論分析韓國神話中之性別對立與融合

—以「檀君神話」與「鉢里公主」為中心



研究生：王姿晴撰

指導教授：陳慶智

中華民國一〇九年七月

中文摘要

本研究是以榮格理論為架構，分析韓國建國神話與口傳神話中各具男女代表性的檀君神話與鉢里公主。建國神話中最具代表性的神話可說是開國神話的檀君神話（단군신화），檀君神話是建國神話的最初神話，可藉此理解韓國先民的心靈原型樣貌，而口傳神話中鉢里公主（바리공주）一文敘述架構完整且流傳度擴及各地，以其跨越地域的傳播性可知各地區對它的認同，另因檀君神話的主角為男性，鉢里公主的主角則為女性之特性，故本研究選擇檀君神話代表男性神話與鉢里公主代表女性神話作為分析之文本。

由韓國不同的神話類型看男女在社會上地位的變化，可得知社會制度加深男女性別之間的差異，差異造成的不平等現象導致性別衝突的產生。但若以榮格理論從心理層面出發，男女之間的差異不一定只能對立，而是需要經過了解、接受，最後兩者融合並昇華為一個完整的個體。

本研究從韓國神話中有關婚姻型態的轉變探討性別在社會地位的高低變化，再透過了解榮格理論中各用語的概念，進而分析韓國兩大類型神話。兩個不同個性類型的神話分別代表韓國的兩性，透過榮格心理學分析兩文本，個體在潛意識裡與自身內在的阿尼瑪（或阿尼姆斯）融合達到個體化、昇華成全新的樣貌的歷程，期許現今的社會也能藉此在性別議題上消除對立，摸索出和諧的平衡。

關鍵字：榮格、韓國神話、性別、阿尼瑪、阿尼姆斯

Abstract

Based on Jung's theory, this research analyzes the myth of Dangun and the Princess Bari, who are respectively representative figures of male and female of the founding of Korea and oral myths. Dangun myth (단군신화) can be the most representative myth in the founding myth. We can understand the spiritual prototype of the Korean ancestors by study it; The narrative structure of Princess Bari (바리공주) is complete. As the story was told across geographic region, we can tell it was well-identified and representative. Dangun mythology and Bari Princess are chosen to represent male and female mythology as the text of this analysis because they are representative figure in both gender.

By studying the social status of men and women in different types of myths in South Korea, we observed that the ways men and women were treated differently in the social structure, and this inequality cause gender conflicts. However, if we start from psychological perspective based on Jung's theory, the difference between men and women is not necessarily to be antagonistic. Between mutual understanding and acceptance, the two can finally merge and sublimate into a complete individual.

This research explores the changes of social status in gender from the transition of marriage patterns in Korean mythology, and then analyzes the two major types of Korean myths by various terms understood in the concept of Jung's theory. The two figures and their personality represent men and women in Korea. Through the analysis of the two texts by Jung's theory, the individual subconsciously merges with his inner Anima (or Animus) to achieve individualization and sublimation into a brand-new appearance. The research aims to eliminate opposition on gender issues and find a harmonious balance.

Key word: Anima, Animus, Gender, Jung, Korean myths

요약

본 연구는 융의 분석심리학이론을 바탕으로 한국 신화 중에서 남녀의 대표성을 지닌 건국신화 단군신화와 구비신화 바리공주를 분석하고자 한다. 건국신화 중 가장 대표적인 신화는 단군신화라고 할 수 있다. 단군신화는 최초의 한국 건국신화로서 이를 통해 한국 민족 시조의 심리적 원형을 이해할 수 있다. 구비신화인 바리공주는 작품의 서술구조가 완전하며 여러 지역에 전승되었다. 그러한 여러 지역으로의 전파성을 통해 각지역이 바리공주신화에 대해 인정하고 있음을 알 수 있다. 또한 단군신화의 주인공은 남성이며, 바리공주의 주인공은 여성인 것이 특징이므로 본 연구는 단군신화를 남성신화의 대표신화로, 바리공주를 여성신화의 대표신화로 선택하여 두 신화의 텍스트를 분석하고자 한다. 또한 신화 텍스트에 나타난 결혼양식의 변화를 살펴봄으로써 남녀 간의 사회적 지위가 어떻게 변화하였는지 살펴볼 것이다.

한국의 다양한 신화유형에 따른 남녀의 사회적 지위의 변화를 살펴보면 사회제도가 남녀 간의 차이를 심화시키고, 그 차이로 인한 남녀 불평등 현상이 성별 갈등을 초래하고 있음을 알 수 있다. 그러나 융의 이론에 근거한 심리학적 측면에서 살펴본다면 남녀 간의 차이는 반드시 대립하는 것은 아니며 서로에 대한 이해와 수용을 통해 마침내 양자는 통합되어 조화를 이루어 완전한 개체로서 승화되어 자기 자신을 있는 그대로 표출할 수 있다.

본 논문은 먼저 융 이론에서 나오는 다양한 용어의 개념을 이해한 후 두가지 유형의 한국신화를 분석한다. 두 가지 서로 다른 유형의 신화는 각각 한국의 남녀 성별을 대표하는 신화로서 융의 심리학 이론을 통해 이 두 신화의 텍스트를 분석한다. 이 두 가지 신화는 각각 한국의 대표적인 남성과 여성의 성격을 나타내고 있는 대표적 신화이다. 따라서 융 심리학이론에 따

른 두 신화의 텍스트 분석을 통해 개인이 무의식적으로 자신의 내면의 애니
마 (또는 애니무스)와 통합되어 개성화를 이루고 승화하여 한 차원 높은 성
숙된 자기화를 실현할 수 있게 된다는 것을 살펴볼 수 있다. 나아가 본 연구
를 통해 오늘날의 젠더 문제에 대한 대립을 해소하고 조화로운 균형을 모색
해 나가는데 조금이나마 도움이 되기를 바란다.

키워드: 용, 한국 신화, 성별, 애니마, 애니무스



目錄

I.緒論	1
1.研究動機與目的	1
2.文獻回顧	4
3.研究方法與範圍	8
II.從韓國神話看兩性地位的變遷.....	10
1.女神神話與母系社會	10
2.兄妹婚	12
3.父系社會的來臨	16
III.榮格的原型理論.....	20
1.意識、集體無意識	21
2.情結	23
3.原型	23
4.人格面具	24
5.阿尼瑪與阿尼姆斯	24
6.自我、本我	25
7.個體化過程	26

IV.韓國神話裡的原型	28
1.分析對象	28
1.1 檀君神話文本	28
1.2 鉢里公主文本	30
2.分析步驟與方式	32
3.檀君神話的原型分析	35
3.1 檀君神話的時空背景與出場人物	35
3.2 檀君神話的問題與困境	37
3.3 檀君神話的轉折與結局	40
4.鉢里公主的原型分析	41
4.1 鉢里公主的時空背景與出場人物	41
4.2 鉢里公主的問題與困境	42
4.3 鉢里公主的轉折與結局	45
V.結論	47
參考文獻	50
韓文	50
中文	51
英文	52



表目錄

〈表 1〉 韓國以榮格理論分析之神話、傳說相關學位論文	4
〈表 2〉 韓國以榮格理論分析之兩性相關學位論文	6
〈表 3〉 韓國六地區之兄妹婚敘事構造	14



圖目錄

〈圖 1〉 兄妹婚成因與其相對應之結果	16
〈圖 2〉 榮格原型理論用語關係圖	21



1.緒論

1.研究動機與目的

臺灣與韓國同處東亞地區，在歷史上有許多相似之處，對彼此卻了解甚少，雙方交流遠不及臺灣與日本間頻繁。近年來「韓流」盛行，使得臺灣更樂於提升對韓國的認識。然而當問起臺灣人對韓國的印象時，常會有「大男人主義」的形容出現，起因與近年來韓國不斷發生的性別紛爭議題有很大的關係。

如同臺灣社會中的男性「仇女」的論述，韓國社會上亦有「女性厭惡」(여성혐오)¹的風氣，例如 2016 年韓國江南地區無差別刺殺女性案件，以及書寫關於女性在社會上遭受貶抑的小說《82 年生金智英》等等，這樣的現象愈趨白熱化。性別議題之所以在韓國社會引起軒然大波，主因來自社會對男女角色的期待與對待有所差異所致。韓國社會長期以來傾向壓抑女性的自我發展，但相對地男性在其他方面上也背負許多社會期待，一家之主的稱呼下代表著沈重的責任。有許多人將現今韓國男女不平等的現象歸咎於儒家思想，然而臺灣過往也同屬儒教文化圈的一員，但男女在社會上的差別卻沒有韓國社會來得大，顯示儒教文化的影響可能不是最主要的原因。長期觀察韓國社會的人類學家 Laurel Kendall 在其所編輯的《Under Construction》²一書中為性別不平等的社會現象提出另一種觀點，他認為韓國自 1960 末以來經歷了許多變化，今日韓國社會性別角色的樣貌便是在這變化過程中慢慢形塑而成。這些變化主要是來自於韓國 1960—1970 年代的工業化與都市發展，鄉鎮人口外移到都市。在家庭方面，1970—1980 年代韓國政府實施節育，導致過往的大家庭型態漸漸轉變為小家庭型態³。1960 末以來的變化造就了韓國「財閥」

¹[단독]'여성혐오당신도 빠져들고 있다'.서울신문, 2015.07

<https://news.naver.com/main/read.nhn?mode=LSD&mid=sec&sid1=102&oid=081&aid=0002580267>

²Laurel Kendall(2002), *Introduction*, *Under Construction*

³林雅音、黃迺毓，2013，〈韓國「健康家庭法」的內容、特色與啟示〉，《人類發展與家庭學報》，第 15 期，國立臺灣師範大學人類發展與家庭學系，頁 26。

(재벌)的出現，Laurel Kendall 認為韓國性別分工思想強化的起因之一與財閥的出現有很大的關係⁴。因財閥要求男性員工全心全意奉獻給公司，將每天大多數的時間用於通勤與工作上，因此切割了男性工作與家庭生活，造成男性大部分的時間專注於職場，而家庭部分委由女性來主導。該研究中也指出臺灣、日本與韓國雖都擁有儒家文化，然因國家政策鼓勵中小企業發展，男性員工可以選擇離居住地較近的公司上班。已婚女性的就業機會也較當時的韓國社會多，職場與家庭被切割、對立的情形沒有韓國來得明顯，間接說明性別的分工不全然受儒家影響而致，反而受政策的影響更大。到了 1970—1980 年代，韓國推廣娛樂產業時，將女性視為交易附屬品，更是深化了性別上的不平等⁵。韓國政府更明確地定義女性在社會中的職責，即是幫助丈夫在工作上有所成就⁶。如此外與內、主與副、男與女的區分，使性別在社會中的對立更為深刻。

男女不對等的現象成因以不同觀點來看皆有不同看法，以心理學的角度分析性別的研究也不在少數。其中心理學家榮格 (Carl G Jung) 不同於人類學家去分析男女生理差異造成的對立現象，嘗試以心靈面向探討性別。他藉中世紀時流傳的一種說法試圖詮釋性別，認為每位男性潛意識中都有女性 (陰性) 要素稱之為「阿尼瑪」(Anima)，相對地女性潛意識裡也有男性 (陽性) 的要素「阿尼姆斯」(Animus)。人藉由平衡阿尼瑪 (或阿尼姆斯) 達到自我認同的過程中，潛意識會改變阿尼瑪 (或阿尼姆斯) 的支配性格，並以新的象徵形式來呈現本我 (Self)⁷⁸。榮格從心靈的角度出發，將性別視為一個整體，而非一個對立的觀念。不論我們是男性或女性，

⁴ 'The chaebol have thus had a profound influence on the gendering of work and domesticity and on the construction of new social class.' 《Under Construction》

⁵ 'One of Hei-soo Shin's (1991, 141) businessman informants summarized the strategy behind the encounters: "Drinks make all men become friends, especially when they get naked and sleep women"' 《Under Construction》 p.7.

⁶ 'Korean government directives explicitly define a woman's primary responsibility as facilitating her husband's work "in society"'. 《Under Construction》 p8.

⁷ 卡爾榮格 (Carl G Jung) 主編，龔卓軍譯，2007年，《人及其象徵》，立緒文化，頁231。

⁸ 榮格認為在我們的心靈系統中，具有制約力的結構中心像是一種「核原子」(nuclear atom)，是全部心靈的整體，即「本我」(self)。與「本我」區別開來的「自我」(ego) 僅構成心靈整體的一小部分-取自《人及其象徵》，頁187。

在我們的內在都有一個與我們共存的阿尼瑪（或阿尼姆斯）。

人類學家 **Laurel Kendall** 為韓國社會的男女差異成因提出一個有別於儒教文化的看法，解釋韓國在近現代所經歷的時空背景下，性別間的差異形成對立現象，但若依榮格的理論回歸人類最原始心靈層面上看性別，兩者的差異不一定會造成對立，要從差異中了解彼此，一直到最後的融合，一個人才能成為完整。若能透過這樣的觀念應用在現今社會中，讓不同性別間多一些了解，社會便能朝向和諧、完整的方向前進。至於要如何探討人類原始心靈的途徑，榮格認為與其直接理解人類（*Homo Sapiens*）這樣抽象的概念，不如趨近了解個體這個真實的存在。為了達到此目的必須先了解與人類相關的事物以及人類的過去與現在，而能夠觸及這些面向的就非「神話」莫屬。在神話被創造、流傳的過程中，人們使用口語、文字、圖像、動作等等來表達，有些可能可以精確的傳達出意涵，但有些模糊、曖昧的意義潛藏在我們所能見的表面之下。在傳遞訊息過程中的我們經常使用「象徵（*Symbol*）」，即當一個字或是一個形象所隱含的東西超過了它直接的意義時，就具有象徵性⁹。透過古人所留下的象徵意象與神話可以讓我們了解更多關於古代人類的心靈世界，象徵連結了古代與現代。榮格提出的集體無意識（*the collective unconscious*）是認為人類在學習、經驗以前，已經承接了從祖先留傳下來的知識。也是不同的地區、文化以及時間下，人們行為與思考相似的原因。早期世界間的交流並不頻繁，不同地區的神話卻在母題或內容上有許多的雷同也是因為集體無意識的緣故。也許我們並不自覺，我們心靈深處傳承了人類共通的心靈遺產，也就是說透過集體無意識，我們可以連接回現代社會了解現代社會的人類。

韓國神話以文字記錄與否分為為建國神話(건국신화)與口傳神話(구비신화)。兩者因性質不同，在主角的性別設定上也凸顯出差異。建國神話的特色是主角皆為男性英雄，出生或身份具有神聖性，在統治與管理一個國家上，建國神話確立了

⁹同註7，頁3。

統治的正統與正當性。相反地，口傳神話類別裡，則以女性為主角，不受期待的出生，透過種種的試煉後，最後獲得神格的過程。韓國神話在不同類別的神話主角性別上的差異乍看之下看似涇渭分明，但若以榮格的理論理解，對立的兩方可以透過互相理解與調和，最終融合為一體。本文從兩個不同個性類型的神話中選擇具代表性的男性神話與女性神話做為韓國兩性的研究素材，再透過榮格心理學分析兩文本中，個體在潛意識裡與自身內在的阿尼瑪或阿尼姆斯來融合達到個體化、昇華成全新的樣貌的歷程，期許現今的社會也能藉此在性別議題上消除對立，摸索出和諧的平衡。

因此本文將聚焦在以下問題：

- 1.以榮格的原型理論分別分析韓國神話中角色、故事情節所表現出的象徵與其可能意義。
- 2.透過解讀神話中性別象徵的對立與融合看現今社會的性別議題。

2.文獻回顧

榮格認為童話跟神話皆為集體無意識中最原始的結構。神話會受到起源地的影響，反映出在地族群的文化與歷史。綜觀文學與神話相關論文，如表 1 所而在韓國學位論文的部分，如同臺灣眾多領域研究皆會使用榮格理論分析文本，不僅論文中關注個體化過程，亦有多篇探討性別議題的論文，羅列如下：

(1) 神話相關：

〈表 1〉韓國以榮格理論分析之神話、傳說相關學位論文

出版年	學校	科系	學位	論文名稱	姓名
1980	이화여자 대학교	국어국 문학과	碩士	「沈清傳」과 「달아달아 밝은달아」에 나타난	오경복

				再生原形研究	
1996	강남대학교	신학과	碩士	단군신화의 분석심리학적 연구	이종국
2007	성균관대학교	교육학과	碩士	女性英雄敘事의 原型性研究－巫歌「바리공주」를 中心으로	金允牙
2008	감리교신학대학교	구약신학전공	碩士	창세기에 나타난 요셉이야기 원형비평 연구 : 조셉 캠벨의 『영웅』 신화와 융의 『분석심리학』 을 중심으로	박정은
2009	경성대학교	상담심리전공	碩士	주몽신화에 대한 분석심리학적 해석	이형미
2016	국민대학교	콘텐츠디자인전공	博士	영원회귀 신화에 기반한 비주얼 내러티브 콘텐츠 연구	최승선
2017	세종대학교	공연예술학과	博士	신화의 서사구조를 활용한 희곡화 방법론 연구 : - 무속신화 ‘세경본풀이’와 설화 ‘이상한 우물’을 중심으로	오일영

以榮格來分析韓國神話並非少見，1996 年江南大學神學院的碩士論文「檀君

神話的分析心理學研究」(단군신화의 분석심리학적 연구) 便已將檀君神話中的象徵以榮格理論裡的專有名詞為個別單元分析，不過此篇論文的榮格分析內容在全文的比例分配上相對較少，其餘很大的篇幅是在介紹不同領域研究檀君神話的成果，結論上也將焦點放置在慾望調和與韓國人心靈的關聯，並連結至教會諮商課題等。而 1984 年的期刊論文「檀君神話 研究」¹⁰一文在研究結論中，也早已使用榮格的理論分析檀君神話，試圖以心理學角度了解韓國人最初的心靈狀態，而文章的結論認為檀君神話是無意識裡的自我實現，體現了人類共有的欲求。「檀君神話 研究」將融合與完整的重點放在人調節自身的慾望，過程中雖有提及阿尼瑪的出現，但在其他方並無特別提及性別差異形成的影響。2007 年成均館大學教育學科的碩士論文「女性英雄敘事的原型性研究－以巫歌「鉢里公主」為例」(女性英雄敘사의 原型性研究－巫歌「바리공주」를 中心으로) 裡與上述不同，一樣是使用榮格心理學分析文本，但在文章中特別提及建國神話與口傳神話中主角性別設定上的差異，口傳神話中以女性為主角的神話相對來說要比建國神話多出許多。女性在口傳神話中多是積極向上、克服困難的形象，男性在這裡則通常是拋棄女兒或是將自己過錯轉嫁給女性的形象與建國神話中將男性塑造為神聖的形象不同。最終文章的結論重點在於女性靠自身的努力克服限制，給予現代「超越性」的啟示。以榮格理論分析韓國建國神話(以男性主角為主)時，普遍會將重點放至於人類個體，探討個體慾望層面的協調與完整；而若以韓國口傳神話(多以女性主角為主)時，則是會強調女性的性別特徵與所面臨的限制，較無針對性別融合達成的個體化歷程做比較研究。

(2) 兩性相關：

〈表 2〉韓國以榮格理論分析之兩性相關學位論文

¹⁰박승준 (1984), 「檀君神話 研究」, 『培花論叢vo3.』, 培花女子大學.

出版年	學校	科系	學位	論文名稱	姓名
1993	숙명여자 대학교	국어 국문학과	博士	1920 년대 단편소설에 나타난 페미니즘 연구 : 양성성을 중심으로	류남옥
2001	中央大學校 尖端映像大 學院	映像 藝術學科	博士	영화의 兩性性(Androgyny) 개념 연구 : 칼 구스타프 융(Carl Gustav Jung)의 분석심리학 적 해석	鄭在亨
2013	홍익 대학교	프로덕션 디자인전공	碩士	한국의 TV 드라마 속 남성상 유형 연구 : 리먼브라더스 사태에 따른 금융위기 이후를 중심으로	최로사

「1920年代短篇小說中所出現的女性主義研究－以兩性性為中心-」(1920년대 단편소설에 나타난 페미니즘 연구-양성성 중심으로-)一文中,藉由榮格理論分析性別議題。此篇論文的開端便針對女權主義興起後,各流派立場與批評作一統整概述。其中,學者 Carolyn G Heilbrun 所提出之兩性性(양성성, Androgyny)的概念在文中被深入的探究。兩性性 Androgyny 一詞是古希臘語的男性 andro 與代表女性的 gyn 合成而來,含有兩者間的組合與和好的意思¹¹。藉此概念引述研究

¹¹류남옥(1993), 「1920년대 단편소설에 나타난 페미니즘 연구-양성성을 중심으로-」, 석사 논문, 국어국문학과, 숙명여자대학교, p.28.

的動機與目的—即想推倒男性/女性二分法的體制，讓男性與女性和好並共存，恢復其「人性」為其目標，此概念與榮格的阿尼瑪與阿尼姆斯雷同並被使用於此篇論文分析中。

由以上韓文論文可知，以榮格理論基礎撰寫文本分析，在韓國亦受到相當程度的認可。但當前論文中，尚未有以兩個神話為文本、依榮格理論為分析方式探討性別議題者。本文希望藉由前述研究為基礎，論述神話對於現代社會的重要性，並期望能從古典神話中為兩性爭端找到新的和諧。

3.研究方法與範圍

本文希望藉韓國神話深入理解韓國社會文化。然文化一詞十分廣泛，需要多個領域與角度來描述，以接近文化一詞的全貌。《文化研究-理論與實踐》¹²一書中便提到文化研究是一種論述形構（Discursive formation），並引用學者霍爾對於文化研究的解釋，指「思想、形象與實踐的一個群集（或形構），提供與社會上特定主題、社會活動或制度性場域有關的討論、知識形式與形式的各種方式」¹³。

在文化研究的主要方法中，本研究選用文本分析方法（textual studies）為主，藉榮格的分析心理學為分析基礎。榮格認為要解讀神話（或是夢），就必須要去了解其象徵，探究它所隱藏的意涵。以文本分析文化時，常用符號學（semiotics）解構文化符碼（codes）所建造出來的世界，這些符碼並非是客觀、真實的。當我們選擇一個符碼來隱藏我們真正的意思時，就是一種價值觀的文化表現。另外，本研究也會使用由瑪麗·路惹絲·弗蘭絲¹⁴引用之榮格觀點延伸出的心理詮釋法則，以分析故事脈落、擴大與比較，最後將象徵語言轉化為心理語言。

¹²Chirs Barker著，羅世宏等譯，2008年初版六刷，《文化研究-理論與實踐》，五南文化。

¹³同註12，頁7。

¹⁴瑪麗·路惹絲·弗蘭絲（Marie-Louise von Franz），1915-1998，瑞士榮格心理學家，創辦蘇黎世榮格學院，著有20多本著作，其中以童話分析最為著名。

韓國神話選用上，本研究從建國神話和口傳神話中，各挑選一個具性別代表性的神話作為分析對象。建國神話中最具代表性的神話可說是開國神話的檀君神話(단군신화)，檀君神話是建國神話的最初神話，雖然紀錄篇幅不長，但可藉此理解韓國先民的心靈原型樣貌。而口傳神話不像建國神話有文字記載，較為眾人所知，口傳的特性讓故事侷限在鄰近地區裡傳播。口傳神話中鉢里公主(바리공주)一文，其敘述架構完整且流傳度跨越地域、擴及各地。雖故事情節隨地域不同而有變化，但以其跨越地域的傳播性可知各地區對它的認同，且神話主角為女性，恰可與檀君神話之男性主角為對照，因此本研究選擇代表建國神話的檀君神話與代表口傳神話的鉢里公主作為分析之文本，文本之異本探究與選用將於第四章第一節再做詳述。



II.從韓國神話看兩性地位的變遷

1.女神神話與母系社會

神話的重要性在於它與歷史的一體兩面性，透過神話可以了解到當時的社會情境。若要觀察男女在社會地位之消長過程，探討結婚制度的演進便是一個極佳的途徑。根據文化人類學的理论，婚姻制度是人類社會成立的最重要的條件，婚姻制度的轉變影響社會形態的變化，凸顯出婚姻與社會組織密不可分的關係¹⁵。「婚姻神話考-以三國遺事為中心」¹⁶一文中也強調婚姻的重要性，認為人類的歷史也可以說是婚姻的歷史。韓國「三國遺事」一書所記載的建國神話也多是以婚姻為背景展開的內容。透過解讀文字記載的「三國遺事」婚姻神話，可以窺探出上古代婚姻各種的樣貌。

但就如同神話並不一定能夠代表真正的歷史，神話裡的婚姻演變也非能確保正確。流傳下來的創世神話裡，有三種形式：第一種是傳抄原本，這種形式可以帶領讀者窺見過去先祖生活的樣貌，第二種是編撰後的神話，神話的作者會受到個人身處時代的文化影響，將當時年代對於神話的理解套入創世神話中，因此在創世神話裡，可以同時看見過去（神話內容的時空）與當時（記載神話當下的時空）。第三種則是透過中間抄錄者或整理者處理過的神話，這種形式的神話會因不同的閱讀理解者背景而對文本各有不同解釋¹⁷。如此複雜的因素影響下，要從神話中釐清正確的時代、社會變遷是極為困難的，只能透過分析各別神話的過程中，嘗試拼湊出可能的樣貌。

口傳的神話的出現早於文字記載的神話，若要了解早於口傳以前先民的生活樣態，可透過其遺留物品推論他們的習俗、邏輯與文化。在人類的發展過程中，史

¹⁵康靜宜，1998，《中國神話傳說中的兩性地位之演進研究》，碩士論文，中文學系，淡江大學。

¹⁶박정혜 (1989), 「婚姻神話考 - 三國遺事를 中心으로」, 『돈암어문학(2)』, 돈암어문학회, pp.140-161.

¹⁷林炳僖著，2012年，《韓國神話歷史》，中國，南方日報出版社。

前時代和歷史時代初期，廣泛存在將女性視為最高創造主而崇拜的宗教。從公元前 7000 年前的新石器時代初期開始，一直到公元 50 年左右封閉女神神殿，這種將女性視為是偉大的女神、神聖女性祖先以及以女性為禮拜對象的習俗才逐漸消失，社會權力中心從母系社會轉移到父系社會前，女性是最高神¹⁸。

母系社會是否存在仍眾說紛紜，而女性崇拜的現象主要是因女性與生產的意象連結，世界各地的創世神話裡創世神有很大一部分是以女神的形象出現。特別是早期人類生活知識不足，難以將性交與生產連結在一起，可以輕易地識別出小孩的母親是誰，但要識別出生父相對來說不容易，「知母不知父」的意象便是西方學者摩爾根等所提出的「群婚」的概念¹⁹。以此可推論出因女性得以確認親權並接續傳承的特性，自然而然地會形成女性的社群。

「韓國女神相關研究」(한국의 여신에 대한 연구)²⁰一文中，同樣探討女神神話存在的機能，第一種機能如前所述，是女性與生產意象的結合，將女神神話用於解釋宇宙與人類創造。然而並非所有創世神話皆以女神神話為主，像韓國的「創世歌」是 1923 年採錄巫歌²¹而成的，內容為關於彌勒與釋迦爭奪統治世界的過程。另外，如中國的創世神話中亦有出現盤古開天闢地的男性巨人形象。康靜宜在《中國神話傳說中的兩性地位之演進研究》²²中探討男女神的創世神話提到女創世神多以其巨大之神力變造萬物，屬創造型；男神的部分則較多著墨在身軀化萬物，具開闢性。故該研究認為女神創世神話表現的意涵為一種先前存在的致高無上神，由此推斷女神的神性權威高於男神。韓國創世神話中的女神神話也顯現出此種特性，如麻姑奶奶和濟州島的雪慢頭姑形象，都是巨人且以奶奶（媽媽）的樣態出現，這些巨大的形象反映了母系社會中女性至上的思想。

¹⁸同註 17，頁 176-177。

¹⁹同註 15，頁 10-11。

²⁰곽결위 (2010), 「한국의 여신에 대한 연구」, 석사논문, 한국학과, 부산외국어대학교.

²¹同註 17，頁 48。

²²同註 15。

第二個機能則是對於女性的教化，特別是後期由母系社會轉移到男性社會時，透過神話揭示女性應該遵守的規矩與應該表現出來的樣態。韓國口傳神話中的女性雖可獨當一面成為主角，卻與建國神話不同，女性主角並非一開始就是神，而是需要通過重重苦難，最終才能夠昇華為女神；文字出現後，在使用文字記載的建國神話裡，女性的角色逐漸從主角轉變為男性英雄的輔助者。相異於韓國，中國受道教影響，將道教對女性的思想投射到女神的形象中，創造出美麗的女仙²³，完美且遙不可及。

從最初巨人形象的女神可見母系社會中留下的大地女神形象，顯示出女性崇拜與母系社會存在的痕跡。至文字出現後，文獻神話中女性轉變為成就英雄的輔助者又或者如口頭傳承神話中，憑藉個人努力通過試驗、獲得神格的女性。如此的轉變，顯現出韓國的女神從最初的偉大女神轉為從屬的女神，反映母系社會轉為父系社會的過程，而神話中蘊含對女性的教化機能，更彰顯女性在當時社會受到的束縛。

2. 兄妹婚

神話與傳說在狹義定義上，依據主角、敘事主軸以及時空背景等，可將兩者做出區別，但在神話與傳說的流傳過程中，神的形象中開始有人的性格參雜在內、歷史人物開始有神的特徵，漸漸地兩者的區隔不再那麼明顯。本章節是想透過探討先民所遺留的敘事內容來理解當時的生活樣貌與社會制度，故在此將傳說與神話並列討論。

洪水兄妹婚的敘事形式在許多民族的始祖神話或是重新繁衍人類的神話傳說母題中都可以看得到，雖然常以洪水兄妹婚來稱呼此一神話母題，洪水的母題與兄

²³송정화 (2003), 「韓·中 神話에 나타난 女神 비교」, 『도교문화연구19』, 한국도교문화학회, pp.218-333.

妹婚的母題卻並非密不可分。中國學者李子賢提出單一兄妹婚的神話型態²⁴，認為洪水與兄妹婚是兩個不同的母題。在中國神話中，若出現洪水毀壞世界的情節，則必然會有兄妹婚的情節隨之而生；反之，有兄妹婚的情節，卻不一定會伴隨洪水的情節²⁵。會有此種情況的產生，應是因毀壞世界後，人類亟需繼續繁衍下去，原本禁止兄弟姊妹間成婚的禁忌不得不打破，可視為是合理化兄妹婚的一種方式。兄妹婚的母題與文明社會中為維持血統純正而進行的血緣內婚制不同，是在早期先民對於群體生活中，婚姻關係沒有限制時，可能出現的血緣內婚制。韓國的洪水敘事構造中，牽涉到重新繁衍人類神話母題時，便會出現兄妹婚的情節²⁶，強調兄妹之所以會進行婚姻是在「迫不得已」的背景因素下，為繁衍人類而結合。兄妹婚情節的構成要素在於繁衍後代、違反禁忌、天意試驗，最後則是結婚²⁷。從兄妹婚的要素中，可以看出先民在此時已知不能血緣內結婚（違反禁忌），經過上天種種的暗示或試煉（天意試驗），最後才成婚。

「韓中神話比較研究-以洪水、兄妹婚為例」²⁸（한·중 신화 비교연구-홍수·남매혼 중심으로）一文中整理出韓國有兄妹婚情節的敘事構造有流傳於慶北漆谷地區的大戰爭傳說、咸南咸興地區的大洪水傳說、慶北月城地區的兄弟峰或兄弟山傳說、忠北中原地區的戰亂男妹婚傳說、全南咸平地區的石磨合一而結婚的兄妹與全北完州的人類始祖傳說。並將上述地區流傳的兄妹婚敘事構造情節整理成表 3，情節大略可以整理成動亂或災難→兄妹倖存→絕孫危機→天意的試驗→兄妹結婚→始祖。

²⁴李子賢(2012)，〈東亞視野下的兄妹婚神話與始祖信仰-以中國彝族的相關神話為切入點〉，《중국어문학논집(72)》，중국어문학연구회，頁343。

²⁵同註15，頁47。

²⁶林秋杏(2011)，「한(韓), 대(臺) 홍수남매혼신화(洪水男妹婚神話)의 서사구조(敘事構造) 고찰(考察)」，《比較文學vol.55》，한국비교문학회，pp.109-140。

²⁷同註26，p.117。

²⁸양미(2007)，「한·중 신화 비교연구-홍수·남매혼 중심으로」，한국어문학과 석사논문，신라대학교。

〈表 3〉韓國六地區之兄妹婚敘事構造²⁹

地區- 傳說 情節	慶北漆谷 -大戰爭 傳說	咸南咸興 -大洪水 傳說	慶北月城 -兄弟峰/ 兄弟山傳 說	忠北中原 -戰亂男 妹婚傳說	全南咸平 -石磨合 一而結婚 的兄妹	全北完州 -人類始 祖傳說
動亂/災 難	壬辰倭亂 發生	很久以前 發生大洪 水	很久以前 發生海嘯 的情形	壬辰倭亂 發生	壬辰倭亂 發生	發生大洪 水
兄妹 倖存	逃到山中 的兄妹活 下來	漂流至山 的兄妹存 活	兄妹存活	避難的兄 妹存活	逃到山中 的兄妹活 下來	兄妹存活
	沒有其他 倖存者	沒有其他 倖存者	沒有其他 倖存者	沒有其他 倖存者	弟弟想與 姊姊結 婚，姊姊 拒絕的十 年間，到 處探訪， 沒有找到 其他人	其他人皆 死亡
絕孫 危機	憂慮絕孫 的危機	憂慮絕孫 的危機	年紀到了 以後，了 解性	憂慮絕孫 的危機	(無)	憂慮絕孫 的危機

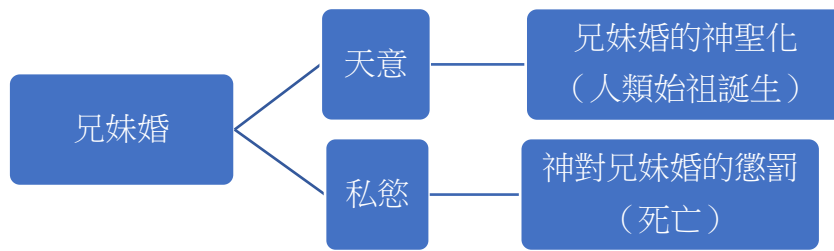
²⁹同註28，p.12，表2-2。

天意	因兄妹無法結婚，故問天	兄妹無法結婚	兄妹無法結婚	因兄妹無法結婚，故問天	跟隨上天的旨意	問天
	煙在天空中相合	滾動的石墨在山下堆疊在一起	弟弟改為金氏，姊姊改為許氏	滾動的石墨在山下堆疊在一起	滾動的石墨在山下堆疊在一起	煙在天空中相合
兄妹結婚	兄妹結婚	兄妹結婚	兄妹結婚	兄妹結婚	兄妹結婚	兄妹結婚

由〈表 3〉中可以看到兄妹婚的起因都是因為動亂或是災難導致世界只剩下兄妹二人的絕境，在沒辦法找到其他人類繁衍的情況下，二人勉為其難地成婚，重新繁衍人類的敘事構造。特別的是中間皆有穿插經由異象的出現代表上天旨意的情節，表示兄妹結婚的契機在於異象，強調兄妹婚是經過上天同意，而非因為私慾。若不是因面臨人類滅絕，而是因個人情慾的兄妹婚，則通常會有譴責或懲罰的後果產生。像是赫哲族的〈姐弟倆〉中說到洪水過後，世界上剩姊弟兩人，姊姊騙弟弟說兩人原是不同的姓，於是兩人結婚生下小孩，但後來因姊弟成婚的事被鳥恥笑，最終姊姊羞愧地投河自盡。像是這樣的敘事內容在韓國的兄妹婚傳說「達川傳說」(달래강)中也可以看到³⁰。

綜合上面兄妹婚的種類，可以歸納出若兄妹婚是天上的旨意，就會產下始祖，相反，若是因為自己的私慾而兄妹間成婚的話，結果就會是遭受上天的懲罰。

³⁰박종성(2001), 「긍정의神話, 부정의神話-忠州達川(달래강)傳說 읽으며」, 『제 4 회 호서문화 학술대회 발표논문집』, 서원대학교 미래창조연구원 학술대회지, pp.69-72.



〈圖 1〉兄妹婚成因與其相對應之結果³¹

洪水兄妹婚神話雖然反應了兄妹血緣婚的存在，但其意圖主要是在表明非血緣婚的概念。從一些兄妹婚神話中，男女主角不好的收場來推斷，血緣內婚可能曾經對人類造成災難，所以透過神話去告誡後世的人不得血緣內婚，需找尋族外婚的必要。當婚姻對象轉為外族人士時，也代表婚姻對象的挑選已較過往嚴謹且侷限也，規範了人類起源和姓氏。兄妹神話的傳承方式主要是透過口傳來傳播，因此各區對於相同的母題，都會有一些些微的差別，而兄妹婚並未記載到建國神話的原因也許是因兄妹間近親的忌諱會削弱傳承的緣故。

3. 父系社會的來臨

以男性為主的神話出現，宣告了父系社會的來臨。舊石器時代早期由採集為主，男女性在經濟來源上無特別大的差異，在到後期漁獵方式大幅改善，男性以體力上的優勢成為經濟來源主力，加上已了解生育的來源與懷胎時間的基本知識，女性在生產能力上已不再佔有優勢，取而代之的是男人的生產能力³²。高麗時代的國師一然所編撰的「三國遺事」中，記載的建國神話裡清一色是男性主角，這便充分地展現出以男性為主的特點。而韓國的開國神話檀君神話也是首次出現在此書中。天神的兒子桓雄，因對人世間感到興趣，便率領部下降臨人間。當時住在山洞裡的熊跟老虎，懇求桓雄將他們轉變為人，桓雄給他們一根艾草與二十顆蒜，並要牠們百日之內不得見到陽光。虎無法忍受，最終無法變為人。熊苦無人可成婚，再次請

³¹千惠淑 (1988), 「男妹婚神話와 反神話」, 『한국어문연구』 제4집, 한국어문연구학회, p.17.

³²同註15, 頁17。

求桓雄，希望能讓他懷上孩子。因此桓雄化身成人與熊女結婚，並產下一子，即為檀君。

檀君神話即是圖騰始祖創生神話中的一種，由男子與雌性圖騰物婚配的神話，由此可知男子是天神下降到人間的外來族群，而女子是熊的化身，即是代表著崇拜熊圖騰的族群，兩個族群的人相遇並結婚產下後嗣，象徵兩個族群融合成為一個新的族群。從檀君神話中我們可以看到天與地的結合，展現出神聖婚的特性，這也是韓國記錄在文獻上最初的異族婚，即族外婚。此神話中亦可知，熊女族群要與天神族群融合時，並非由天神改變，而是熊女族群需經過一番的試煉，才能與其融合。這裡顯現出的是婚姻（族群）融合過的不平等，但過程是相對平和的，此外從檀君神話中並未提及其他配偶的現象來看可以得知婚姻型態由群婚轉變為對偶婚³³。

比起檀君神話，接續的朱蒙神話³⁴在內容上相對豐富。朱蒙是高句麗的建國者。朱蒙神話的開端是天神派遣兒子解慕漱前往扶餘，來到河邊時，強行與河伯的大女兒柳花通情，而後丟下柳花一人獨自升天。河伯見此大怒，將柳花流放到優渤水。柳花來到東扶餘的金蛙王這，金蛙王得知柳花是天子之妃，就將她置於別宮，後來陽光照射到柳花使她懷孕，並由左邊腋下生出一個巨型的卵。金蛙王將卵丟棄，但牛馬都主動避開那顆卵，鳥也用羽毛保護卵，金蛙王不得已只好將卵交還給柳花，而後一男孩破殼而出，取名為朱蒙。

朱蒙神話中的一個特點便是感生神話，中國三皇五帝的出生事蹟中，皆有感

³³對偶婚是指不同於群婚，男性與女性都有相對穩定的一名配偶，同時間也有其他不穩定但有正式關係的對象。

³⁴高句麗即卒本扶餘也。或云今和州又成州等皆誤矣。卒本州在遼東界。國史高麗本記云。始祖東明聖帝姓高諱朱蒙。先是北扶餘王解夫婁。既避地于東扶餘。及夫婁薨。金蛙嗣位。于時得一女子於太伯山南優渤水。問之。云我是河伯之女。名柳花。與諸弟出遊。時有一男子。自言天帝子解慕漱。誘我於熊神山下鴨綠邊室中知之而往不返(檀君記云。君與西河河伯之女要親。有產子名曰夫婁。今按此記。則解慕漱私河伯之女而後產朱蒙。檀君記云產子名曰夫婁。夫婁與朱蒙異母兄弟也) 父母責我無媒而從人。遂謫居于此。金蛙異之。幽閉於室中。為日光所照。引身避之。日影又逐而照之。因而有孕。生一卵。大五升許。王棄之與犬豬。皆不食。又棄之路。牛馬避之棄之野。鳥獸覆之。王欲剖之而不能破。乃還其母。母以物裹之。置於暖處。有一兒破殼而出。骨表英奇。年甫七歲。嶷異常。自作弓矢。百發百中。國俗謂善射為朱蒙。故以名焉。(略) —出自「三國遺事」紀異卷第一 高句麗(參考自一然著，末松保和校訂，朝鮮史學會編(1974)，「三國遺事」，國書刊行會發行之版本)。

生的敘述。像是《帝王世紀》、《史記·三皇本紀》、《詩緯·含神霧》等中記載伏羲的誕生是因為其母華胥踏巨人腳印後而感生；又或是黃帝是母親附寶感「大電附北斗樞星」而孕等等的諸多敘述。感生是指女性不一定需要經過性交的過程，或是說處女，在感應了某種靈物、天地異象後懷孕。感生的敘述很符合前述原民社會中，不知性交與生產的關係，會將生產的原因歸咎於當時的情況，而群婚的狀況更是無法辨別出誰是孩子的父親？感生神話中強調母親受孕的過程，模糊父親的身份與「知母不知父」的群婚一致。

感生神話出現的原因有許多說法，其中一個是認為感生神話是產生於崇敬聖賢豪傑的心理，認為三皇五帝既可以統治天下，絕非凡人，聖賢誕生時的情景也必定與一般人不同，所以在韓國的建國神話中，主角皆有奇異的出生過程；還有一種說法是因為原始人類認為先聖之所以有超人之能力，是因為從天上而來的緣故，絕對不是凡人；也有一說是認為聖潔的超人不應由女性的不潔器官中出生，感生神話的出現是為了要迴避出生是來自於女性生殖器的事實。有些說法被認為是後人在揣摩先民的說法，加諸道德性的思想在先民身上；也有一些被視為是政治上的謀略。感生神話可以說是一種政治神話，基於某種目的而作的文明神話。韓國建國神話即是一種文明神話，藉由神話來確立統治的正統性。然而不能將所有的感生神話皆視為政治操作，感生神話的出現也有可能是缺乏群婚與生產相關的知識³⁵。

朱蒙神話的另一個特點便是棄子情節，柳花已與解慕漱婚配，解慕漱卻獨自升天，獨留柳花。而後柳花被金蛙王所收留，雖沒有明示金蛙王與柳花的關係，但從金蛙王將柳花所生的卵丟棄、最後再由母親扶養的過程，族外婚是由女子嫁去男方部落為避免自己的私有財產跟隨女子到別的氏族部落，而讓男性成為繼承的受益者。自此重男輕女、男尊女卑等觀念相應而生的，在此觀念下可由父系社會中強調

³⁵同註15，頁16。

親生子女與非親生子女的差別來判斷朱蒙神話當時社會環境為父系社會的事實。

朱蒙神話與檀君神話為了要凸顯統治的正統性與神聖性，皆是天與地的神聖婚型態，不同的點在於熊女融入天神族的族群時，雖是不平等的單方面改變，不過熊女族群並無抗爭。反之在朱蒙神話裡，天神族群的解慕漱與河伯族群有一番鬥法的描述，顯示出兩族群在融合的過程有過爭鬥。

先民曾有過對自然、女性崇拜的時期，由此因應而生母系社會與女神創世神話，透過不同神話中對於婚配的敘述，也可看到先民對圖騰的崇拜，以及開始異族結合，最後來到人祖崇拜。早期女性的生產能力為女性博得崇高的地位，但後因男性生產能力的崛起，男性漸漸取得社會主導權，至此男女地位出現交叉變化，也從母系社會過渡到了父系社會。雖然很難單從神話中確切得知時代的變遷，但由神話透露出的先民婚配制度可以看到男女社會地位的消長。歷史的社會層面所顯現的婚制改變可能導致男女地位與關係的失衡，社會對於男女性別的差別對待，無可避免地容易造成兩性的對立。社會制度由來已久，若只從社會層面上去理解兩性，容易掉入差異性的窠臼，須從人類最根本的心靈層面上去理解，方得以消除對立，融合成完整的個體。透過榮格理論來剖析神話，深入了解兩性在神話中的特質，即接下來的章節要討論的內容。

III.榮格的原型理論

現代社會中，跨領域結合已然是一種趨勢，從而產生的理論與方法也提供了不一樣的角度來分析過往的作品，二十世紀文學研究方法中一個相當重要的流派即為神話原型批評。神話原型批評在發展的過程中，主要得益於三個領域的學者：文化人類學的弗雷澤(J.G. Frazer)，從神話和儀式的角度來研究文學，興起一番風潮；分析心理學的榮格(Carl Gustav Jung)則是以心理學的角度，來分析藝術、文學等與文藝相關的領域；象徵哲學的卡西爾(Ernst Cassirer)，探討思維符號與思維對象之間的隱喻³⁶。

原型(Archetype)源自於希臘文“Archetypes”，“Arche”有「最初的」、「原始的」的意涵，“Aypos”則是形式之意³⁷。原型在不同領域上的定義有些許的差別，榮格對於原型概念的解釋是人類的集體無意識中，都有以神話角色出現的原型存在，這也就是神話學中所提到的母題。對於原型的概念榮格並不是第一人，許多學者在之前就提出的其他名稱雖不是原型，但概念相同的理論。他認為原型從字面上看就是「預先存在的形式」，並不是一個孤立的現象，而是某種在其他知識領域中已被認可和命名的事物³⁸。

榮格原型理論不只有分析神話，近來有許多以榮格的原型理論來分析童話的書籍在臺灣出版，像是師承榮格的童話心理學大師瑪麗·路薏絲·弗蘭絲(Marie-Louise von Franz)的著作，有《解讀童話：從榮格觀點探索童話世界》、《童話中的女性：從榮格觀點探索童話世界》、《童話中的陰影與邪惡：從榮格觀點探索童話世界》、《公主變成貓：從榮格觀點探索童話世界》等一系列的著作，臺灣也有一位榮格心理分析師也以童話中的女性為主要視角，出版了一本書《公主走進黑森林：榮

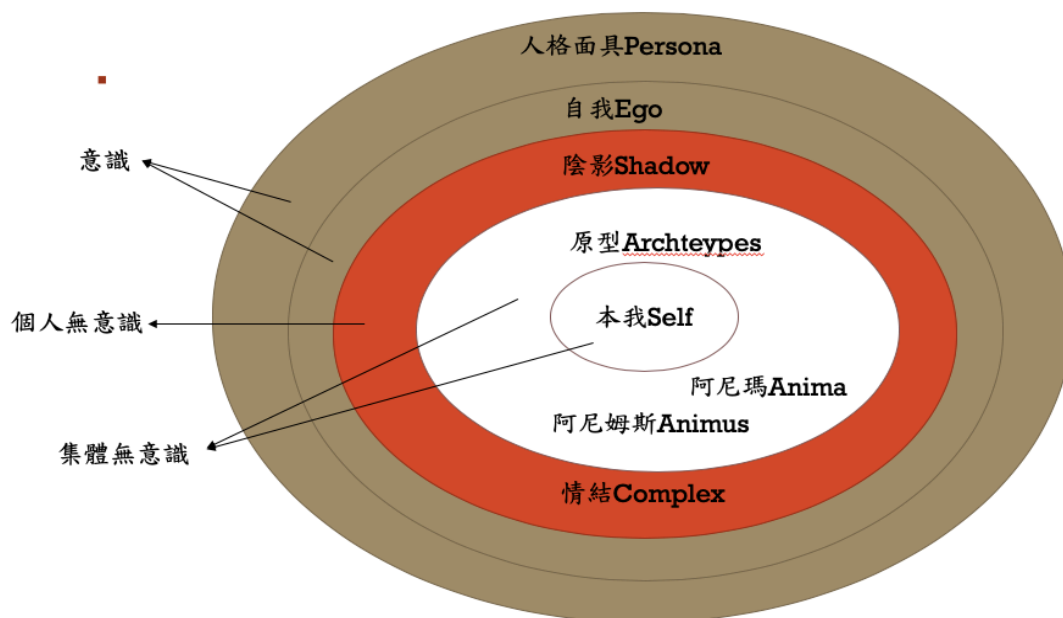
³⁶葉舒憲編選，2011年，《神話-原型批評》，陝西師範大學出版總社有限公司，頁6-7。

³⁷同註36，頁9。

³⁸同註36，頁100。

格取向的心理分析》³⁹，探討故事中女性自身內在的「安尼姆斯」。

榮格的原型理論對於原型的說明十分抽象，以榮格的原型概念來分析神話之前，了解其用語的定義與相互關係是十分重要的。



〈圖 2〉榮格原型理論用語關係圖（由研究者自行整理）

1. 意識、集體無意識

佛洛伊德提出關於我們人的意識有意識（Consciousness）、前意識（Preconscious）與無意識（或潛意識，Subconsciousness）。像冰山一樣，能被我們覺察到的意識只是一小部分，無法覺察到的無意識佔了大部分，其中少部分可以經由提取到我們意識層面的便是前意識。換句話說，每一刻經由感官接受到的訊息量因過於龐大，受限於有限的注意力，專注到的資訊便會進到意識層，其他相對沒被注意的資訊則存放至無意識的區域。

榮格與佛洛伊德一樣，認同意識有無意識的存在，也認為解析夢對於了解無意識的運作相當重要。但兩人在對於夢的理解上出現了分歧，主因是起於對里比多

³⁹呂旭亞，2017年，《公主走進黑森林：榮格取向的心理分析》，心靈工坊。

(Libido) 性能量的看法。對佛洛伊德而言，性驅力存在於心靈生活的底端，並且是心靈活動的主要泉源，他認為所有個人與集體生活中，至少有很重要的一部分可以歸屬於性驅力，以及它的昇華與壓抑。他想證明的是，性衝突是深埋於所有精神官能與精神失常的疾病中⁴⁰。但對榮格來說，並不是所有心靈活動的表現都有性的根源或是目的，即便最初有，但隨著人類意識與文化的演進後，已經從性的領域分離出來了⁴¹。根據榮格的說法，佛洛伊德對於解夢的錯誤是假設夢是以喬裝的方式來表達不被接受的無意識慾望，這使我們在解讀夢境時常常碰壁。榮格則認為夢所使用的語言，不是我們日常的語言，而是另一種不同的語言，即象徵語言。榮格在解析夢時，有兩個很重要的概念，一是聯想 (Association)，二是象徵擴展 (Symbol amplification)，每個人對象徵都有自己的解讀，夢中的象徵須由作夢者自己來破解。

所以在病人敘述其夢境後，榮格會要求他自由聯想夢中的各種象徵與形象，而在獲取到聯想及其含意的解釋後，尋求更高層次的理解。尋找那些與個人夢境中所蘊涵的思想相似或相同的神話傳說主題，對於理解夢境有很大的力量⁴²。這個解夢的過程，讓榮格在研究病人的幻想時，發現了病人的意象與從世界各地蒐集而來的神話傳說類似。他將這個經驗與自己做夢的經驗連結起來，認為這是無意識集體層面存在的證據，表示無意識中有某些東西，不是由意識壓抑到無意識的，而是本來就存在的，由此發展出了不同於佛洛伊德的集體無意識概念。

榮格定義集體無意識為人類心理的一部分，與個體無意識不同的地方在於個體無意識是根據個人的經驗而存在，是曾經被意識到但因遺忘或壓抑而消失；而集體無意識的內容卻不曾在意識中，它的存在是透過遺傳。個體無意識大部分是由“情結”組成，集體無意識則主要是“原型”組成的。⁴³

⁴⁰Murray Stein著，朱侃如譯，2006年，《榮格的心靈地圖》，立緒文化事業有限公司，頁78。

⁴¹同註40，頁83。

⁴²Robert H. Hopcke著，蔣韜譯，1997年，《導讀榮格》，立緒文化事業有限公司，頁14-15。

⁴³同註36，頁100。

2. 情結

上述提到的情結 (Complex) 與原型和集體無意識息息相關，榮格在觀察受測者時，了解到談論到某些字詞時的激烈情緒大多有創傷在其中。這些字詞引發出被埋在無意識中的痛苦聯想，也是干擾意識的原因，要對意識干擾負責的無意識的內容即是情結⁴⁴。情結可以是無意識的，但也可以轉為有意識的，並得到消解⁴⁵。

情結一般來說是因為創傷而形成，情結是心靈在消化經驗、將它重建為內在客體後的殘留物，夢境就是由這些無意識的意象或是情結所造就的。情結基本上不會有太大的變動，我們可以從自己的過往經驗中，觀察到我們會不斷地重複相同的情緒反應與釋放的模式，以及犯相同的錯誤或不幸的選擇。情結的結構是由創傷時刻的意象和冰凍記憶，埋藏在無意識中，是受到壓抑的記憶⁴⁶。創傷以前，原型是以某種意象和驅力所存在，創傷產生後，原型意象與情緒連結在一起，形成相當穩定的結構。但榮格也指出，情結也有可能是因為「人類終究無法成為完人的道德衝突」所造成或觸發的⁴⁷。

3. 原型

原型雖然不是榮格所創，但對他來說，原型是「理解的典型方式」，即身為人類所共同擁有的心理認知與理解的模式。榮格擁有與神話學、人類學、宗教以及古代藝術相關的廣博知識，讓他能有能力發現有許多反覆出現在他病人的夢中的象徵符號、人物形象，與千百年來世界各地的神話和宗教中所出現的符號與形象相符。透過追蹤病人夢中的象徵符號，他也不知不覺地體驗到病人個人生活的經歷。

原型的概念無法用我們已知的方式去解讀，大眾對於原型的認識很容易會誤

⁴⁴同註40，頁50。

⁴⁵同註42，頁7-8。

⁴⁶同註40，頁63-67。

⁴⁷同註40，頁70。

解為用來形容它的文字內容，而不是原型本身。原型並不是一種思想、也不是共同的形象，是需要個人與集體經驗加工後方能使它成型。會將原型內容與其本身混淆主要是因為在提及原型時，所借用的各種象徵符號或形象，像是阿尼瑪、阿尼姆斯、智慧老人、聖童等等⁴⁸...。透過這些已知的符號意義，可以讓我們稍微了解原型的意涵。原型是一種傾向所形構出來的一個母題下的各種表象，這些表象在細節上可以千變萬化，但是基本的組合不會改變⁴⁹。

4.人格面具

人格面具 (Persona) 指的是人在面對自己在社會上的不同身份時，所表現出來的不同樣貌，是為某種特殊目的而採用的心理建構與社會建構，人格面具的意思是「呈現的人」而不是「真正的人」⁵⁰。人格面具是自我與外在世界連接的一個工具，並不代表完全的自我，自我的核心不會輕易地改變，人格面具會依據環境、情境的變化而改變其互動的能力⁵¹。

5.阿尼瑪與阿尼姆斯

榮格發覺雖然自己的意識是由男性人格壟斷，但在無意識之下，藏有女性的一面。榮格將那個時代女性與男性的社會定義，分別稱之為愛洛斯 (Eros) 和邏格斯 (Logos) ⁵²。榮格所提的這兩個新術語並不是區分男女框架，是為了指出代表男性與女性的集體形象。每一個人的集體無意識裡則會有一個性異原型 (Contrasexual archetype)，即男性的無意識層面中會有女性的一面，稱之為阿尼瑪；反之，女性

⁴⁸同註42，頁3-5。

⁴⁹卡爾·榮格 (Carl G. Jung) 主編，張舉文、榮文庫譯，1988，《人格及其象徵》，遼寧教育出版社出版，頁78。

⁵⁰同註40，頁143-144。

⁵¹同註40，頁154-155。

⁵²同註42，頁38。

會有男性的一面，稱為阿尼姆斯。他還注意到，由於阿尼瑪與阿尼姆斯存在於無意識中，沒有得到應有的發展，所以有時他將阿尼瑪稱為男人的虛陰（*Inferior femininity*），阿尼姆斯稱為女人的虛陽（*Inferior masculinity*）。

阿尼瑪與阿尼姆斯這個原型在榮格的理論佔有很重要的比例，可見其對這個原型的重視。阿尼瑪與阿尼姆斯在榮格的病人夢中，常常轉化為做夢者的伴侶或救星出現，這在民間傳說和神話中經常出現，如主角受到異性的幫助，最終完成任務的情節。韓國建國神話中，亦有這樣的情節設定：男性為主角，女性為一個輔助者角色，幫助主角完成任務。榮格在談及婚姻相關議題時，更是提到「每個男人都在內心藏帶著女性的永恆意象，不是這個或那個女人，而是一個明確的女性意象。」⁵³榮格提到每個原型皆有其正負面的意義，阿尼瑪與阿尼姆斯也是相同的。男人最初的阿尼瑪形象來自於他的母親，他與母親的經驗將會影響他內在人格中的性格。阿尼瑪也可能透過投射的效應顯現在男人尋求伴侶時。榮格在探討婚姻與愛情時，便是使用阿尼瑪與阿尼姆斯來解釋男女之間的吸引力。如同男性的阿尼瑪來自於母親的影響，女性的阿尼姆斯則是來自父親的影響。阿尼姆斯若為消極性的形象，可能為女性帶來無力或攻擊性的思維，但若為正向積極的形象時，則能轉變為勇氣、真誠等正向特質。阿尼瑪與阿尼姆斯各自有不同的轉換階段，幫助個體整合而一，成為一個完整的個體，而首要步驟就是覺察自我的內在，進而與本我連接。

6.自我、本我

佛洛伊德將我分為理想的超我（*Superego*）、人格核心的自我（*Ego*）和與生俱來的本我（*Id*），但榮格所提的自我（*Ego*）和本我（*Self*）跟佛洛伊德談的「我」卻不完全相同。榮格為自我下的定義是：「它彷彿是構成意識場域的中心；就它構成人格這個事實而言，自我是所有個人意識作為的主體。」，我們從外在接受刺激

⁵³同註40，頁184。

進到意識，透過意識累積組成，慢慢的形成自我。自我和意識相互影響，對榮格而言，自我是形塑意識的關鍵核心，它可以決定哪些可以留在意識領域內。人並非一開始就覺知到「我」的存在，在達到自我瞭解與覺察到自我以後，我們的意識就有別於動物⁵⁴。自我在榮格的理論同時也是一種情結，是人對自己的看法，是一個參雜情感的集合。

而「本我」在榮格的理論裡，代表著集體無意識中健全完美的原型。榮格認為「本我」不是由心靈領域所界定，而是超越它，甚至界定了心靈領域。如果個體能夠協調內在的阿尼瑪與阿尼姆斯，不讓任何一邊偏重支配，無意識裡便會改變內在的支配性格，以新的象徵形式來呈現「本我」。人類若將心轉向內在世界，不靠思考其主觀的思想和感情，而是用心聆聽他的夢和幻想所告訴他的象徵表達，盡力的去認識與覺察自己，終有一天「本我」會出現，讓「自我」能夠找到內在的力量，進而促使全面再生的可能。

7.個體化過程

榮格從分析病人的所有夢中，發現到所有的夢都與夢者的各個生命階段相關，而這些夢會遵循某種模式，他將這稱之為個體化過程(The process of individuation)。用個體化過程來說明心理的發展，心理發展的定義為，成為一個統合而獨特的個人，一個不可分割的整合個人。完成個體化過程的個體會出現更開闊與成熟的人格(Personality)。

榮格藉由探索夢裡的象徵語言，摸索原型的存在，人的一生都在發展成長，但不是每個個體都能完成整合，自己雖然與自己朝夕相處，但若不仔細聆聽內在的聲音，正視那透過夢境傳達給我們的象徵語言，我們難以窺探自己的內在。

神話學家坎貝爾(Joseph Campbel)說：「夢是個人的神話，神話是眾人的夢。」

⁵⁴同註40，頁18-32。

透過研究神話中的象徵性語言，練習覺察無意識嘗試傳達的徵兆，將能讓我們更接近完整，達成個體化的歷程。



IV.韓國神話裡的原型

1.分析對象

本章節經步驟化方式理解象徵之解釋，並援用榮格分析心理學的概念，分析韓國兩大類型的神話-建國神話與口傳神話。兩者在傳播方式或內容的描寫上有極大差異，特別是在性別角色的呈現上有明顯的不同。建國神話中男性特點是神聖非凡的，而女性在建國神話中是被動、助人的。男性是絕對性的存在，而女性則透過輔佐、成就男性，再由男性來賦予存在的價值。與建國神話相反，口傳神話類型中有一部分是以女性作為主角，但與建國神話中男性主角一出生便擁有神聖的身份不同，口傳神話的女性需要透過不斷地努力，最後才能獲得神聖的地位。風格與傳播族群截然不同的兩個神話卻同時存在於韓國社會中，表面上是兩股對立的能量，但若深入探討這兩類型神話，可以看到兩者共同擁有的內涵—主角從原有的樣態，經過試煉最後達到融合的過程。

本研究以建國神話的檀君神話與口傳神話中的鉢里公主作為分析對象，神話的異本源流如下所述。

1.1 檀君神話文本

建國神話是以文字紀錄為主的神話，主角清一色為男性，內容是與韓國國家始祖相關的奇人軼事。根據始祖的國家地理位置不同，可以從始祖神話的敘事重點中歸納出相異之處。像是北方的建國神話，多將重點置於始祖出生，目的是強調始祖的神聖性，南方的建國神話則是在始祖結婚、繼位過程中有較多描述⁵⁵。以本文列舉之檀君神話為例，雖名為檀君神話，但主要內容聚焦在檀君父親-桓雄如何來到人間，和熊女成婚生子的歷程。

⁵⁵서대석(2001), 『한국 신화의 연구』, 집문당, p.17.

檀君神話為韓國民族始祖神話，其紀錄最早可追溯至僧侶一然(일연)大師所著之「三國遺事」所見，另外還有李承休(이승휴)『帝王韻記』(제왕운기)、權覽『應製詩注』(응제시주)和『世宗實錄地理志』(세종실록지리지)等古籍中皆有記載檀君神話，不同記載中對於檀君神話敘述的最大差異來自檀君的血統。「三國遺事」裡對於檀君血緣的起源敘述為天神桓雄與熊女的結合；而『帝王韻紀』與『世宗實錄地理志』中則將檀君的父母紀錄作檀樹神(단수신)和檀雄(단웅)孫女；『帝王韻紀』中檀雄是天神桓因(환인)的兒子，下凡至太白山神壇樹，後餵孫女吃藥成人形，讓其孫女與檀樹神成婚的敘述。『帝王韻紀』與「三國遺事」對於桓雄與檀雄的敘述相同，可推測為同一人。

學者徐大錫深入探討不同版本對於檀君父母來源不一的情形⁵⁶：「三國遺事」裡天神桓雄與熊女的婚配是為了強調父系血統，表示神聖性來自父親，由此推測當時可能是父系社會；另一種檀樹神與檀雄孫女結合的說法裡，檀雄孫女為天神血脈象徵，檀樹神則未在書籍明確記載是天神或是地神。這個版本的神話比「三國遺事」中對於母親的血統有更詳盡的敘述是為了要強化其神聖性，由此可推論當時社會可能為母系社會。一樣是天神桓因的兒子下凡人間，一說是與熊女結合產下檀君，另一說卻是其孫女與檀樹神結合，而徐大錫便對檀樹神與檀雄孫女結合提出一個疑問點：韓國村莊時有以樹為信仰中心的例子，檀樹神的登場，表示曾有個集團是以崇拜神樹為信仰中心。但在神祉的設定上，樹神大部分以夫婦神或是以女神的樣貌出現，以男神的身分出現不大符合韓國民間對於樹神的設定⁵⁷。基於檀樹神與檀雄孫女結合的說法有疑問存在，加上廣泛流傳於各地的內容為「三國遺事」版本，故本文將以「三國遺事」所記載的內容為分析文本。主要內容情節擷取如下：

①魏書記載，古有檀君王儉，立都在阿斯達。

②天帝桓因的庶子桓雄因為對人間有興趣，便向父親要求下人間。

⁵⁶同註55，pp.27-29.

⁵⁷同註55，p.36.

- 3桓因給了桓雄三個「天符印」，讓他去人間。
- 4桓雄帶三千人來到太白山的神壇樹下，在那裡創立一個叫「神市」的地方。
- 5桓雄設置了風伯、雨師、雲師主管農事、責罰、善惡與疾病來治理人間。
- 6原本同居在洞穴裡的一隻老虎與熊，有天來到神壇樹，祈求能變成人。
- 7桓雄給了他們一根艾草與二十個蒜，並囑咐入洞穴百日，若都不見陽光，則可美夢成真。
- 8撐不過百日的老虎跑出，功虧一簣；獨留下來的熊百日後變成了女人。
- 9熊女沒有配偶可以生子嗣，再一次來到神壇樹下祈求。
- 10桓雄化身為人形，和熊女生下檀君。⁵⁸

1.2 鉢里公主文本

口傳神話是以口語傳播方式為主的神話類型，與建國神話主要以文字流傳方式不同，相對地傳承的階層也有所不同，經過長時間的發展，這兩個類型的神話在構造與價值觀的差異也漸趨明顯。有人認為建國神話是統治階層為確立權力的正當性而建造出的產物，而口傳神話則是大眾對於現實不滿時抒發的一個管道。口傳神話通常流傳於某些特定區域，流傳度無建國神話廣闊。其中最為韓國人所知的口傳神話，就是「鉢里公主」。在不同的地區有不同版本流傳，已知的版本有四十餘篇。傳承的區域主要有四個，分別是韓國的中西部地區、咸南地區、關北地區與湖南地區，各地區特色皆不同。

學者徐大錫⁵⁹將各地區流傳的「鉢里公主」特色整理如下：

(1)中西部地區：首爾、仁川、京畿道。

主要在實現因果論，敘事構造以禁忌-違反禁忌-懲罰-逃避懲罰的補救-成功-再

⁵⁸一然著，末松保和校訂，朝鮮史學會編(1974)，「三國遺事」，國書刊行會，pp.1-2.

⁵⁹同註55，pp.271-287.

一次違反禁忌的循環完成敘述，構造完整。

(2)咸南地區：目前隸屬於北韓的咸鏡南道興源與咸興。

咸南地區的版本在神話內容上神聖性消減，取而代之的是人性與滑稽插敘情節的增加，敘事過程中脫離中西部地區所強調的因果論。

(3)東海岸地區：安東、東萊、迎日、統營、束草、江陵、金海、襄陽。

此版本的構造大致依據因果論，有許多滑稽的情節穿插其中，卻又不失其神聖性，是同時保有神聖性又有敘事詩滑稽效果的版本。

(4)湖南地區：光州、扶安、高敞、高興、光陽、身安、寶城、海南、靈岩。

湖南地區的版本與其他地區比起來內容要簡略許多，有基本架構，但少了許多敘事段落。有可能是「鉢里公主」最早開始流傳的原始版本，但也有可能是在傳承的過程中所疏漏。

以上四個地區的版本裡又以中西部地區版本整體敘事因果最為完整。女主角-鉢里公主在中西區版本中的行動描述極為強調其英雄行為外，也保有神聖性⁶⁰。赤松智誠、秋葉隆於 1937 年所編撰「朝鮮巫俗の研究」(上卷)⁶¹所收錄之版本便是中西部地區，收錄情節完整且豐富，故本文將使用此版本來進行原型分析。

主要內容情節擷取如下：

- ①國王為成婚大事前去問卜。
- ②算命告知國王，今年成婚將生下七名公主，若能待至之後成婚將可得三名王子。
- ③國王在那年舉行了婚禮。
- ④王妃生了六個公主。
- ⑤國王明白是預言實現，便誠心祈求上天。
- ⑥王妃在做了吉祥的胎夢後懷孕，期待生下王子卻大失所望。

⁶⁰이유경 (2006), 「여성영웅의 형성의 신화적 원형과 서사문학사적 의미」, 淑明女子大學校 國語國文學科, 박사 학위논문, p.62.

⁶¹赤松智誠、秋葉隆(1937), 「朝鮮巫俗の研究」(上卷), 朝鮮印刷株式會社印行, pp.3-60.

- ⑦國王將第七個公主-鉢里公主丟到江中。
- ⑧鉢里公主被救，平安長大。
- ⑨鉢里公主的父母得病，神的使者在夢中告訴他們，得病原因為拋棄鉢里公主，要想痊癒就得找到公主，治癒疾病的方法是要去未知世界獲取藥水與藥草。
- ⑩鉢里公主被找到帶回宮中與父母相認。
- ⑪前面六個姊姊都拒絕去找藥水，只有鉢里公主獨自一人前去尋找。
- ⑫鉢里公主中途遇到援助者，給了她尋求藥水、藥草會需要的物品。
- ⑬鉢里公主在尋找的路上，經過了地獄，救濟了在那裡的罪人們。
- ⑭鉢里公主找到了守護藥水與藥草的人，看守者開出了條件來交換藥水，他要鉢里公主替他打水三年、生火三年和砍柴三年。
- ⑮完成九年的工作後，最後看守者向鉢里公主求婚，鉢里公主與其結婚後生下七兄弟，生完七兄弟後，鉢里公主與丈夫協議先自行趕回王國，丈夫與兒子隨後出發。
- ⑯鉢里公主趕到的時候，國王已去世正要舉行葬禮，帶著藥水的鉢里公主將他救起。
- ⑰活過來的國王滿足了鉢里公主的願望讓她成為巫祖神，她的丈夫跟兒子也都被封為神。

2.分析步驟與方式

神話的產生與民族文化密不可分，民族集體無意識經由神話的形式化於意識層面上。榮格分析心理學分析文本的過程並無確切地闡述於榮格的著作中，但在榮格學派中被公認是最傑出的繼承者瑪麗·路意絲·弗蘭絲，在其著作中將榮格的理論整理並歸納出分析步驟，並用此來理解童話，本研究借用弗蘭絲整理出的分析步驟有組織地剖析神話。

分析的第一步驟是解析文本時空背景與出場人物，如同童話多以「很久很久以

前...」為開場白，未明示時間與空間，許多古老神話也如童話一般，對於故事發生的時間與場域含糊帶過，這種表現象徵了心理內在沒有時間及沒有空間的狀態⁶²。另外架構中設定的人物角色稱呼也都代表著一種原型象徵，透過人物在文本中的角色設定，能夠對敘事整體的心靈情況有初步了解，同時「缺少」的人物也有其獨特意義。

分析的第二步驟為文本中遇到的問題與困境，完整的敘事內容通常會有適當的起承轉合，敘事的開頭通常為介紹所在時空與出場人物，鋪陳背景。接著是故事的轉折帶我們進入主題。在敘事學與比較神話學中知名的「英雄旅程」(Hero's Journey)中之啟蒙階段與此概念相同，英雄旅程是神話學家約瑟夫·坎伯(Joseph John Campbell)受到榮格神話觀影響而提出的公式，約瑟夫·坎伯的英雄旅程公式主要架構可劃分為啟程、啟蒙與歸返三個階段。其中啟蒙階段的觀念即為問題與困境步驟中所要探討。主角會有一個需要進行試煉的機會事件(問題)，接著在這個試煉中遇到困難(困境)，主角順利通過的同時也獲得了新的力量。藉由神話中顯現出的問題，意識到隱含於個人內在需要去改變情況，在嘗試改變的過程中，過去的能力不足以應付這個問題而面臨困境中。

分析的最後一個步驟為轉折與結局，敘事的架構繼續連結到轉折，個體無法順利解決問題便會導致困境的產生。要突破這個僵局，通常會有一個方法或是其他角色來幫助離開這個困境，這便是情節中的轉折，為原本的僵局帶來一絲曙光。隨著方法的出現，主角可以破解危機又或是相反地情況沒有改善而讓事態雪上加霜，最後不管是一個好或壞的結局，最終會回歸到原來的世界。

分析步驟主要是透過循序漸進的步驟來梳理神話的脈絡，掌握大致架構後，敘事情節中所遇到的人事物，甚至是數量等中所隱藏的意涵，則透過解讀象徵的方式來解析其中的內涵。象徵與符號看似相似，但兩者有一個很大的差異，便是能否被

⁶²瑪麗-路惹絲·馮·法蘭茲著，徐碧貞譯，2016年，《解讀童話：從榮格觀點來探索童話世界》，心靈工坊文化，頁66。

完整清楚地定義。所謂象徵是一個術語、名稱，除了它表面的意涵以外，可以隱約、模糊地知道象徵藏有的某種特殊內涵，而那卻是我們無法一視即知的東西。象徵的這個部份牽涉了潛意識的層面，這是無法被誰確切地規定或說明。而當象徵所代表的意涵已經轉變為公認的一個確切的內容時，意即當你看到它就能夠立刻辨識出它所要表達的意思時，象徵轉變成了符號。近年來有許多符號學學者探討文化文本與文學文本的關係，文化文本的構成即是從表述到編碼，研究這個的便是所謂的符號學⁶³。分析心理學在研究與探討象徵語言所要表達的意義的過程就如同是符號學者在解析文本，而符號學家羅蘭·巴特更以「神話學」來比喻符號學，可看出象徵、符號與神話的密不可分。

以弗蘭絲所在書中所提到的童話〈三根羽毛〉為例，童話的開頭是一個國王與他的三個兒子，兩個聰明，最後一個有點笨，總共是四個人，有些人認為可能是代表榮格所提的意識四大功能⁶⁴。國王是父親，同時也是權威者，自然是屬於優勢功能，而駑鈍的兒子代表的則是劣勢功能，兩個聰明的兒子則是輔助功能。但弗蘭絲認為可以將此象徵擴大來看世界其他母題中，提到男子四位一體的母題來解釋。象徵的一個特性即是不同人對於同一象徵會有的不同解讀，透過解析隱藏在各個細節裡的象徵意涵，再來將它擴大解釋，搜尋世界各地出現過的意涵來分析可能的意涵，轉化為心理語言。

下節將依循介紹時空背景與出場人物-問題與困境-轉折與結局的步驟分別解析「檀君神話」與「鉢里公主」神話意涵。

⁶³葉舒憲、章米力、柳倩月編，2013年，《文化符號學——大小傳統新視野》〈導論：N級編碼-文化的歷史符號學〉，中國，陝西師範大學出版社。

⁶⁴榮格將人格類型分為兩種態度，四種心理功能。個體根據他探索世界的方式，可以分為向內思考的內傾型與向外探求的外傾型，並細分四種心理功能：思維（理性）、情感（感性）、感官（非理性）與直覺（非理性）。我們擅長的部分就是主要優勢功能，與它互補的就是我們的劣勢功能，而剩餘的兩個則是幫助我們適應的輔助功能。

3.檀君神話的原型分析

3.1 檀君神話的時空背景與出場人物

檀君神話的開頭以「乃往二千載」說明檀君的年代是公元前兩千餘年，而「立都於阿斯達」也告訴讀者確切的位置⁶⁵，清楚的時空背景代表的是表層意識世界，接續提到的“昔有桓因(謂帝釋也)庶子桓雄”則是將時空轉移至檀君的父親桓雄身上，與檀君不同的是關於桓雄所處的時空背景，僅以“昔”一字表示久遠的以前，空間也是遙不可及的天上，並無法得知確切的時間地點，說明這個時空並非我們所熟悉的意識世界，神話起頭的無時空感，暗示著無法用意識讀取的無意識，象徵桓因與桓雄所在的世界是無意識的世界。

登場人物中除了開頭第一段明示出的神話主角-檀君外，真正在神話敘事內容中最初登場的人物為天神-桓因，桓因的角色在檀君神話中具有神與父親的雙重角色。在情感原型中，神的原型同時也是完美父親形象的來源。「神」是至高無上、無所不能的全能象徵。即使我們在人生中遭遇到苦難，但神讓我們相信善有善報、惡有惡報，支撐著我們。神的光明面即是不管在任何情境中，都保持對真善美的相信。以另一個角度來看，神的原型陰影面是陷入超越人性的自我期待，為滿足對於完美要求的自我期待，需要關閉人的情感功能⁶⁶。榮格認為人類在心靈最深層的集體無意識中都擁有相同的原型與本能⁶⁷，人是透過人格的其他部分來尋找個體的特色。要求完美的天神原型象徵約束本能驅動以符合社會中對於道德的要求，神原型就像是佛洛伊德心理動力論裡超我（Super Ego）的角色，與個人生物慾望的本我（Id）站在相反的角色。桓因的角色由其代表心靈原型可看出個體對自己完美、高標準的自我要求意涵，在追求自己能像神一樣完美的目標下，那些被我們認為是醜

⁶⁵魏書云。乃往二千載有壇君王儉。立都阿斯達，開國號朝鮮-出自「三國遺事」（參考自一然著，末松保和校訂，朝鮮史學會編(1974)，「三國遺事」，国書刊行会發行之版本）。

⁶⁶許皓宜著，2016年，《情緒陰影》，遠流，頁65。

⁶⁷同註 40，頁 113。

惡而被拒絕的部分，被壓抑至無意識變成陰影，它們不會自然消失，而是會慢慢累積，當壓抑過多的情緒至無意識，終有一天意識與無意識的衝突會造成精神官能症。人本就生而為人，不是為神，窮極一生追求的不應是完美，而是完整。榮格認為「必須經歷地獄，不然不可能升到天堂」，個體首先要接納自己生為人與生俱來的情感，學習所謂的「新神」便是能接納自己醜惡的真善美，理解完整的神是帶有情感的人性層面⁶⁸。

承接接納、完整個體任務的人就是檀君父親-桓雄，桓雄的名字“雄”具有強而有力的意思，同樣地強而有力的人也是英雄的解釋⁶⁹，這是神話中暗示桓雄為英雄原型的線索，榮格在分析個案的夢時，經由研究世界各地許多歷史資料，勾勒出英雄神話的聚合，賦予英雄創造意識的角色。英雄是基本的人類模式，男女皆有此特性；它必須犧牲「母親」，擺脫幼稚思考，並承擔責任⁷⁰。桓雄的母親並無出現在檀君神話中，為了成就英雄，讓桓雄義無反顧地展開旅程，在一開始的設定中就讓母親缺席。繼承祖先而來的集體無意識母親原型，代表對母性關懷的依賴與渴望，母親缺席的原型讓桓雄無法依賴，只好成長、成熟面對自己的未來。而角色設定中父親、桓雄以及跟隨至人間的部屬們皆是男性角色，整體中過多的男性（陽性）對比缺乏的女性（陰性）也預示問題的發生。

桓雄是庶子的設定也是桓雄的人格面具，意識層面的社會給了庶子這個地位的制度，意謂著他並不能透過繼承來取得權力，除非安於現狀，不然必須自己去找立足之地。檀君神話中旅程的開展是桓雄因愛好人間而遠離家鄉，另一個層面也可以說是在原有社會中無法獲得新成就，所以選擇另至他地，開創屬於自己的新世界。佛洛伊德認為里比多是驅動心靈活動的泉源，特別是性慾上的里比多，所有人的心靈能量顯現都大部分都與性驅力相關，榮格與佛洛伊德對於里比多的見解不

⁶⁸同註66，頁69。

⁶⁹이종국 (1996), 「단군신화의 분석심리학적 연구」, 강남대학교대학원 신학과 석사학위논문.

⁷⁰同註40，頁117。

同就在於榮格認為性慾的里比多只不過是眾多分支中的一個罷了，並不是所有的心靈活動都有性的目的。桓雄若安於現狀，順從的留在天國中，雖無法獲得權力，但基於庶子的身份，基本的生活需求應也是供應無虞。對於權力的欲望驅使桓雄來到人間，也是這個欲望驅動桓雄個體化歷程的進行。

3.2 檀君神話的問題與困境

人物的起始設定中預示元素失衡的問題，桓雄到達人間後遇到熊與老虎向他發出的求助⁷¹，想要變成人。英雄原型中的一個特質是幫助與被幫助，熊與老虎的求助是桓雄面臨的問題，同時也是他自己需要去克服的議題。動物的主題通常是人類原始本能的本質性象徵⁷²，榮格認為本能是生理上的衝動，且被感官所感知。桓因如果代表的是個體對自己完美的要求，那麼這裡所出現的動物便是個體最為原始的本能，桓雄代表的意識在整合的過程中，最重要的就是要去認知本能的的存在，並將它融合在生活中，才不致引起危險。

老虎兇猛的威力在讓牠在韓國民俗中具有避邪與引渡的象徵，而在韓國歷史與鄉野奇談記載中的韓國老虎形象分別有猛獸的老虎、神格化的老虎與擬人化的老虎⁷³。其中最為主要的是擬人化的老虎。擬人化的老虎，不只投射出人的美德外，也有人的惡與缺點。而根據神話傳說的內容又可分為守護人的老虎、報恩的老虎、象徵兩班威嚴的老虎以及愚蠢又貪心的老虎等。比起在韓國傳說中老虎具有孝順與報恩的特性，在民間故事⁷⁴中則是常常以愚蠢且貪心的形象登場⁷⁵。同樣位於東

⁷¹「檀君神話」“時有一熊一虎。同穴而居。常祈于神雄。願化為人。”

⁷²同註49，頁217。

⁷³송홍익, 피종삼, (2012), 「옛이야기 그림책에 나타난 호랑이 상징과 개성화 연구」, 『기초조형학연구 13 권 2 호』, 한국기초조형학회, p.284.

⁷⁴廣義來說，傳說與民間故事相同。狹義上的民間故事則較傳說更為貼近人們的生活，較不具有鬼神事蹟的特色。

⁷⁵韓國文化象徵辭典編纂委員會編(1992), 『韓國文化상징사전』, 東亞出版社, p.340.

洋文化圈的中國認為老虎是權力的象徵，新加坡是有智慧、力量與勇氣的象徵⁷⁶，印度女神難近母（Durga）騎著老虎，象徵善於控制獸性⁷⁷，比喻和危險的事物周旋，有代表殘忍與憤怒的象徵⁷⁸。老虎在現代與西方文化中，除了有本能、神靈、犧牲與奉獻的阿尼瑪象徵之外，因強烈的支配慾、貪欲也常被用來象徵負向的阿尼姆斯⁷⁹。因老虎的特性而衍生出的各地象徵意涵，可以看出不離與力量相關的聯想。

熊因其體積以及其強大的力量，讓許多部族崇拜且想擁有牠的力量，許多人便選擇熊來當作氏族的圖騰象徵⁸⁰。物理上熊有巨大的力量，同樣的，人們覺得這樣的力量也可看在精神層面上，因此熊同時也有象徵勇氣的意涵⁸¹。在韓國中有許多以熊為名的地區可以看出韓民族從很早就與熊有密切的關聯。熊在韓國文化裡除了檀君神話中因熊女而有變身、女性的象徵外，流傳於韓國公州的熊傳說也有相同的設定。一名樵夫在去砍柴的路上遇見了一個美女，因她不知回家的路而跟著樵夫回家，開始了同居生活。某天樵夫發現了美女是由熊變成的，便嚇得落荒而逃，熊也隨之趕上。樵夫跳入江中逃亡，熊卻在江中溺斃身亡⁸²。而原始的部落認為動物優於人類，牠們不但有比人類敏銳的感官，還能在黑夜中自由行動，日本原住民愛努語中，熊是 Kamui，此外這個詞同時也有神的意思，可以推測出在原始部落中熊與神的連結⁸³。黑夜中自由行動的特性也讓榮格將熊比喻成心靈的危險，他將無意識中危險的層面和熊連結，可以在黑暗中自由行走的強大力量也有心理學家解讀成黑暗心理的一種投射⁸⁴。

⁷⁶同註 75，pp.339-340.

⁷⁷Miranda Bruce-Mitford&Philip Wilkinson 著，李時芬、林淑媚譯，2009 年，《符號與象徵：圖解世界的秘密》，時報文化出版企業股份有限公司，頁 57。

⁷⁸Jack Tresidder 著，蔡心語譯，2010年初版三刷，《符號全書：解讀1001種圖文象徵》，春光出版，頁170。

⁷⁹同註75，p.341.

⁸⁰同註78，頁73。

⁸¹同註78，頁125。

⁸²同註 75, p.63.

⁸³同註 75, p.63.

⁸⁴同註78，頁178。

桓雄給老虎與熊一根艾草和二十顆大蒜，並要他們在洞穴待滿一百天便可變成人。像是回教有齋戒月、佛教也有八關齋戒等一樣，世界各地有許多在特定時間內限制飲食的文化傳統，這象徵了淨化⁸⁵。限制飲食的行為除象徵淨化外，桓雄給他們的也都是具有避凶驅邪的食物。像是大蒜是常在西方用來驅除吸血鬼的聖物，東方也有很多以大蒜來避邪的習俗，大蒜具有可以移轉邪惡、保護的意義⁸⁶。而艾草因它的特性有散寒、驅毒的特性，在端午節氣時會用來避邪與去除節氣所帶來的不適，在臺灣也有參加完喪禮後會用艾草來擦身體去掉不好的氣息再進家門的習俗。大蒜與艾草同時一起使用，強化淨化的象徵。桓雄給虎跟熊的試煉象徵成年禮的進行，世界各地皆有成人禮的習俗，當人成長到一定階段時，部落會為成員舉行成年禮，代表由一個階段跨越到另一個階段，這樣的開始儀式具有死而復生、轉化的意義。個體透過成年禮或是儀式來獲得新生，成年禮的新生代表與父母分離（個體）並融入至社會（群體）的階段。原始部落的成年禮具有轉變的精神意義存在。透過成年禮，才能真正成為人。而檀君神話中的老虎與熊則是透過飲食的限制來進行淨化的轉化儀式，檀君神話中的老虎無法忍受一點點的痛苦與嗜吃的本性，最終錯失了變成人的機會，這個形象與韓國民間故事中常出現的貪婪、愚蠢的老虎形象相符。這裡的老虎便代表桓雄內在對於權力的貪婪欲望，東方社會崇尚謙虛、謙讓且孝順的品德，讓桓雄無法輕易展現出對權力的渴求，不與家人爭取已有的統治領域，而是以喜好人間為由，離開家中。熊則是代表了桓雄陰暗潛意識裡的強大力量，韓國文化中熊的象徵意涵連結到變形與女性，也暗示了熊成功通過考驗變成人類女性，這股力量也就是桓雄內心深處的阿尼瑪。

然而老虎對於桓雄要求他們得在洞穴裡，百日內不能照日光，只能食用大蒜與艾草才能變成人的方法，嘗試了一半便受不了、離開洞穴，喪失成為人的機會。當意識在直視過往被壓抑下的情緒感受時，必然會經過痛苦的過程，老虎逃離代表桓

⁸⁵同註78，頁44。

⁸⁶同註78，頁21。

雄最終無法面對自我對於渴求權力的本能。本能需要經過忍耐犧牲，才得以脫除獸性，被我們的意識接納、控制，進而融合一體。捱不到百日便逃走的老虎，便是禁不起試煉的本能，就此躲回無意識中成為桓雄的陰影。如同電影《少年 Pi 的奇幻漂流》裡，陪伴著男主角度過船難的老虎-理查.帕克是男主角的本能象徵，老虎在結局並未跟隨主角回家，而是朝反方向離開的設定，暗示著牠已成為陰影。而後主角時不時的夢到牠也代表理查.帕克從未離開主角，只是活在無意識的黑暗中罷了。本能如果未能被意識到、接納，會形成自我無法控制的陰影。老虎的轉化失敗、熊找不到人產下後代的故事至此出現了困境。

3.3 檀君神話的轉折與結局

從檀君神話中熊變身為人後的性別為女性，並與天神生下始祖來看，可以看到母神的特性⁸⁷。韓國的檀君神話中將熊轉為人後的性別選擇為女性，另外還賦予其母親的身份，這樣的設定在其他的傳說中也可以看到，母熊的傳說常常與撫育寶寶有緊密的關係⁸⁸。熊在冬天的時候，會進到洞穴冬眠，春天時會再出洞穴的特性，週而復始的循環被視為是死而復生的一種象徵。除了冬眠的特性之外，洞穴也普遍被當作是子宮的象徵，與大地之母的意象連結，而熊不只在韓國的神話傳說中有變成女性的特性，在其他地區因熊的生殖器與乳房與人相似，而有了生育女神的象徵性，檀君神話中的阿尼瑪選擇以熊的樣貌出現，也有這一層含義存在其中。桓雄在面對熊與老虎想變成人的求助時，即代表著自我開始面對無意識中的本能。老虎沒有通過考驗，留在無意識，成為陰影。通過考驗的熊女即是整個神話中最為關鍵的角色。在神話最初所預示的問題，即陰性的缺乏即是在熊成為女性後，出現了轉機。熊變成人以後，在性別上選擇了女性，除了上述熊的特性與象徵外，熊女也代表了

⁸⁷김혜선(Kim, Hye sun), (2018), 「곰의 상징적 의미」, 『Vol.14 No.1 모래놀이치료연구』, 한국모래놀이치료학회, p.5.

⁸⁸同註78, 頁84。

桓雄（自我）的內在女性-阿尼瑪。榮格在阿尼瑪與阿尼姆斯的定義中提到阿尼瑪基本上與人格面具的性質是互補關係，阿尼瑪所蘊藏的人類共同特質都是意識的態度所欠缺的。桓雄代表的意識為庶子受到權力慾望的驅使，不甘於現狀的離開，熊女在試煉中展現的順從與忍耐恰好便是桓雄所欠缺的特質。而熊女祈求結婚也代表著內在渴望完成個體化的過程，桓雄與熊女結合生下檀君代表個體中對立的力量統合，與阿尼瑪的相遇代表自我與無意識結合的深度超越了陰影與無意識的結合⁸⁹，引導心靈發展為一個完整的個體，桓雄所代表的意識自我與熊女的阿尼瑪結合而成的檀君即是完整的本我象徵。

4. 鉢里公主的原型分析

4.1 鉢里公主的時空背景與出場人物

鉢里公主最初主要角色為國王，國王即位後去問卜得到不要急迫著結婚的預言，若急著結婚可能誕下七個公主；若能較晚結婚，則會誕下三個王子。國王耐不住等待即刻結婚的結果就是連生六個女兒，國王知道是預言實現了，便誠心祈禱，祈求能有兒子。王妃做了吉祥的胎夢，以為這次終於能夠達成心願，卻沒想到第七個孩子依舊是女兒，國王便命令使臣將第七個孩子送走。

國王是前半段敘事中的主導人物，一般而言，國王是代表了集體意識（相對於集體無意識，集體意識則是指團體內的成員認識與認同某些特定規範、價值觀、目標等）的主導原則，雖然他前去問卜，但是卻獨斷決行地不從預言。違反禁忌(若想生兒子就需等待的預言)後，理所當然地應該要接受懲罰，結果卻是將懲罰轉嫁給剛出生的小孩。國王藉由責備、怪罪或是否定他人來逃避自己的心魔。國王知道是自己沒有遵從禁忌，他害怕承認錯誤，便將錯誤投射給新出生的孩子。

國王丟棄的第七位公主就是鉢里公主中的女主角-鉢里公主，鉢里的韓文有丟

⁸⁹ 同註 40，頁 183。

棄之意，從名字可以看出這是世界各地都有的棄子母題，例如知名的「伊底帕斯情結」便是來自希臘神話的人物伊底帕斯（Oedipus），底比斯的國王在兒子出生時得到神諭說他將會被兒子殺死，為了避免預言成真，他將兒子丟棄野外等死，負責執行者不忍心，於是將他送給別國的國王撫養。伊底帕斯長大成人後，也曾詢問過自己的命運，得到的答案是他將會弑父娶母，不知情的他遠離養育他的父母，卻在半路上失手殺了自己的親生父親，之後又陰錯陽差地娶了自己的親生母親。不管是希臘神話還是鉢里公主都是藉由人與天爭權的情節，包覆著天意難違的思想。

出場人物除了鉢里公主與國王、王后以外，還有前六位公主，顯現出陰性過剩、陽性不足的情形，預告將來會出現補償的問題。國王因為當時社會重男輕女的思想，而將無法繼承王位的公主丟棄，公主最初是被釋迦摩尼救起，但又因女兒身的身份，遭遇到二度拋棄，最後被飛履功德爺爺與飛履功德婆婆扶養長大，二度被拋棄的鉢里公主，是原型中的孤單小孩原型。在需要培養信任與安全感的年齡，離開了原本應可受到無條件關愛的家，生存變成了孤單小孩自一出生就需要面對的課題。孤單小孩原型即使成長成人，內心的不安感常常會使他覺得與周遭格格不入，這種歸屬感的不安將昇華到與真實自我之間，找不到自己是誰。孤單小孩是能夠推動我們去探尋內心自我的原型類型，當克服了生存恐懼時，便能得到心靈的獨立與自由⁹⁰。

4.2 鉢里公主的問題與困境

最初在預言中提到，選項有生七個公主與生三個兒子。不管是哪一個選項，都會使得原本一王一后平衡的陰陽元素，變得不平衡。國王拋棄了第七個女兒，七在韓國神話中的象徵有神聖性與完成性，而在韓國風俗中也常有以七年為限的俗語像是以“七年大旱求雨”(칠년 대한(大旱)에 비바라듯 한다.)的說法形容急迫的心

⁹⁰同註66，頁174。

情，或是“沒有七年大旱不下雨的日子，也沒有九年下梅雨還不出太陽的日子。”(칠년 대한에 비 안오는 날 없고, 구년 장마에 별 안 쥘 날 없다.)⁹¹，在其他地方中也被認為是改革歷程的數字⁹²，在在象徵著第七個女兒是改變的契機。拋棄公主時，陰陽失衡造成的後果還未顯現，而在公主十五歲時，國王病重並得知會得此病是因拋棄幼女所致，同時也獲知若想治病，就得去遠方尋找藥水與藥草，國王派人尋回女兒。十五歲為青春期，是許多精神官能症好發的年紀，也是過渡至成人的一個時期，這一股新興的力量的竄起對應到國王病重，代表集體意識的國王已開始虛弱衰退，陰陽不平衡的問題，也浮出水面。

其他女兒都拒絕前往未知的遠方為爸爸前去取藥，只有被拋棄的鉢里公主，毅然決然地獨自前往，以社會意義的角度來看鉢里公主，會接收到社會上認為兒女不應論斷父母的過錯，父母有難便須赴湯蹈火地去解救父母的「孝」思想。若回到心靈層面上來看，在正常情況下，當知道自己是被拋棄時，通常會有憤恨、埋怨的情緒出現，但在鉢里公主中，並沒有這些情緒的出現，神話中出現的是鉢里公主對父母生下她的感謝。榮格發掘出人格面具具有兩個來源：符合社會條件與要求的社會性角色，一方面受到社會期待與要求的引導，另外一面也受到個人的社會目標與抱負的影響⁹³。兒女與公主是鉢里公主的人格面具，社會對於兒女的期待是天下無不是的父母，即使父母做錯事在先，只要父母有需要，兒女都需滿足父母的需要來報答生育之恩，女兒加上公主的角色加深個體對於自己人格面具的認同，為達成人格面具所需的要求，就算對父母有所埋怨也必須將它壓抑在意識之外，使自己行為舉止符合社會期待。然而人格面具與自我各自朝向的目標不同，在鉢里公主認同人格面具努力加深與社會的聯繫以及建立歸屬感的同時，屆齡十五歲的自我也到了成年儀式的分水嶺，面臨內在分離與個體化的需求。個體化歷程中必須經歷分離，孤單

⁹¹ 同註 75，p.581.

⁹² 瑪麗-路薏絲·馮·法蘭茲著，黃璧惠譯，2018年，《童話中的女性：從榮格觀點探索童話世界》，心靈工坊文化，頁282。

⁹³ 同註 40，頁 149。

小孩原型的課題卻是需要歸屬感，兩者的衝突為個人帶來許多焦慮。自我如何在獨立與連結間都獲得滿足的同時，人格面具也能發展俱全⁹⁴，這便是自我所要面對的課題。鉢里公主的尋藥之旅表面上是孝順為父母求藥，以求社會認同的人格面具發展歷程，實質上是在尋藥的過程中，訓練分離與獨立，完成個體化的歷程。

尋藥之旅遵循著約瑟夫·坎伯提出的英雄旅程公式：啟程、啟蒙與歸來，鉢里公主從原本的王國前往另一未知世界去尋找藥水，換句話說公主是由已知、意識的世界出發，前往至未知、無意識的世界。過程中，鉢里公主不但經過地獄，還救贖了苦難的人。名為地獄的空間所散發出陰森、可怕的感覺，是除非已別無選擇（死亡），不然我們不會想踏進的空間，這就像是我們為不想經驗的負面情緒設立的區隔空間，將我們不想面對的情緒、感覺封印在此。鉢里公主經過地獄沒有快步走過反而停留下來引渡那些苦難的人，代表著自我面對痛苦，直視那些隱藏在無意識中的陰影，鉢里公主在救贖罪人的同時也是救贖自己，透過擁抱被自己丟棄的陰影，達到自己與自己的和解。最終抵達目的地，遇見了守護藥水、藥草的「武壯勝」⁹⁵。武壯勝卻不讓鉢里公主輕易地拿走藥草與藥水。守候在最終點的武壯勝，對於要取走藥水與藥草的鉢里公主提出了替他打水三年、生火三年與砍柴三年的代價。

三與九的數字反覆穿插在「鉢里公主」中，三在韓國神話中代表天、地、人之意，而巫俗神話的帝釋本（제석본풀이）裡三胞胎成為神、濟州島的初公本解（초공본풀이）與三公本解（삼공본풀이）裡都有出現三兄弟與三姐妹，還有在其他的的神話中也都有三以不同面貌登場的情節，顯示出三在韓國中聖數的意涵⁹⁶。在韓國風俗民情上，三也常常拿來形容很長時間，像是“富不過三代，窮不過三代”（삼대 부자 없고, 삼대 가난 없다.）。韓國黃海道有個故事是講述媳婦聽從娘家的建議，三年當盲人、三年當聾子、三年當啞巴，婆家決定將她送回娘家，

⁹⁴同註 40，頁 150-151。

⁹⁵中文譯名是參考韓國國立民俗博物館建立之網站韓國民俗大百科全書中所用。

⁹⁶同註 75，p422.

最後媳婦開口時，大家才知被騙⁹⁷。與鉢里公主打水三年、生火三年與砍柴三年相似，都泛指漫長的歲月。而三同時也有突破僵局、幸運的象徵，童話故事中給予主角的試驗常常都是三次，而男女主角通常就是在第三次的時候成功⁹⁸。韓國神話中，九也有苦痛之數與完全之數的意涵⁹⁹，九是最靠近完整數十的數字，像女性通常懷胎也是九個月左右後經過劇烈苦痛的過程後會迎來新生命般，黃海道媳婦與鉢里公主在經過極端的苦難考驗（苦痛之數），最終會迎來新世界的完成（完全之數）。鉢里公主完成漫長的九年勞動後，即將取得拯救父母的藥草藥水並踏上歸途。

4.3 鉢里公主的轉折與結局

經歷了大半無意識的旅程，克服了陰影，終於來到心靈深處，守在最深處的武壯勝便是鉢里公主的阿尼姆斯。武壯勝在鉢里公主完成藥水與藥草的代價勞動後，向她求婚，並生下七個兒子。陽性與陰性並非勢不兩立，阿尼瑪與阿尼姆斯是幫助男女能夠進入適應他們內心深層的工具，也是男女內在另一個性別的人格意象，這個人格意象通常會受到母親或父親的影響。鉢里公主最初的阿尼姆斯是來自於拋棄自己的父親，對於自我認同與價值觀等思想皆受到國王的影響。受制於父親強硬的阿尼姆斯。而武壯勝與鉢里公主的結合顯示出，在自我療癒與試煉過後來到終點的此時，內在的阿尼姆斯已夠強大到顯現在鉢里公主面前，並與她結合，完成個體化的歷程。在漫長的歲月與旅程中，鉢里公主已發展出自我的阿尼姆斯。自此鉢里公主正式地與父母分離，成為一個獨立的個體。

在神話的最後，鉢里公主帶著藥水與藥草回到王國救回父母，顯現在社會制度上，父權思想下受害的不只是女性，背負著傳宗接代壓力的男性也是受害者。鉢里公主在完整自我後，回到王國拯救代表是集體意識的國王。當國王問她想要什麼願

⁹⁷同註 75, p424.

⁹⁸同註78，頁48。

⁹⁹同註 75，p477.

望時，已經成為獨立個體的她，並沒有順從父親，繼承王國；而是重視自己內在的聲音，告訴父親要成為始祖神。而最初王國所遭遇的陰陽不平衡問題，也因為鉢里公主帶著新家庭回歸王國而得到解決。故事的一開頭是國王皇后與七個女兒，結尾是鉢里公主、武壯勝與他們的七個兒子，開始與結尾相互呼應，為個體化歷程劃下完美的句點。



V. 結論

現代社會對於男女平權議題之衝突現況，是來自於社會期待與對待有所差異而致。透過神話，不僅可以探討男女在社會上因生理性的差異而產生的社會地位不同，同時也能看富含集體無意識的神話中所揭示的深層心靈意義。要看男女社會地位的變化過程，研究婚姻制度的改變是一個方法。

創世神話是祖先對於社會的初步認識，對於無法解釋的人類來源、自然改變等等，藉著神話的出現，得以解釋與合理化自己所無法掌控的自然世界。而創世神話中有許多都是以女神的樣貌出現，根據《中國神話傳說中的兩性地位之演進研究》一文中認為因女性具生產的能力，故世界的產生自然而然地會連結到女性生產的意象。中國神話中有女媧搏土造人，希臘神話中有神祇與宇宙之母蓋婭，韓國神話中有麻姑奶奶等的女性造人的神話存在。後期轉換到父系社會時出現的女神神話，各國也漸漸地有不同的走向。以中韓女神神話來看，中國女神的形象走向美麗且遙不可及的方向；相對地，韓國神話中的女性根據其流傳方式的不同，有不同的角色定位。以男性為主導的建國神話中，女性雖是不可或缺的存在，但角色卻多以被動、犧牲、與輔助的定位為多。而口傳神話中以女性為主角的神話不少，定位與建國神話最大的不同在於女性的主動性，但與建國神話相同的是對女性角色的期待與限制，從口傳神話中依舊可以看出。

早期缺乏生育相關概念，沒有婚姻關係限制時，血緣內婚的出現並不會太過稀奇。兄妹婚神話傳說的母題廣泛地出現在世界各地，除了兄妹結婚為一大重點之外，其中一同伴隨出現天意或是懲罰，是先祖藉以警告後人血緣內婚的禁忌，這個禁忌可以視為先祖在血緣內婚後發生問題後而成的產物。男性為主的神話大量出現顯示了進入父系社會的時代，這可以從韓國建國神話中皆以男性為主角看出。韓國的開國神話檀君神話為圖騰始祖創生神話中的一種，天神桓雄與熊女的結合，象徵著外來的部落與崇拜動物圖騰的部落結合的一種族外婚形式。從熊需要經過考

驗才能變成人與天神婚配的設定中也可得知，兩個部落的文明是有背景的落差，另外從將崇拜熊圖騰的部落設定為女性的設定中也可推測從這個時期開始女性社會地位就已開始低於男性社會地位了。

社會層面上因利益的糾葛與權力的鬥爭，男女地位不平等已是不爭的事實，但若回歸到心靈本質，男女本是一個完整的個體，榮格並不特別強調男與女的用詞，而以陰陽較為中性的詞來替代。不論目前是哪一個元素較多，都因與另一元素調和平衡，兩者不應是對立而是融合。檀君神話裡，桓雄生長環境中缺乏的陰性、不甘於庶子的現狀與對權力的欲望驅使下他離開家鄉於來到人間，之後遇到老虎與熊向他求助變成人的過程，是個體化發展的契機，老虎與熊所代表的是無意識中的本能，尋求轉化與昇華成人。老虎無法忍住轉化與昇華中帶來的痛苦，逃跑的意涵為個體無法直面自己的陰影，並將它再次封存回無意識中。熊女擁有的忍耐與穩定特質，剛好是意識中所欠缺的忍耐與順從，桓雄透過與熊女的結合，最終超越自我的陰影，與自我的阿尼瑪融合為一個整體。表面上建國神話的設置是為了鞏固統治的正當性，所以在角色安排上皆是大量的男性在其中，過於陽性的世界容易缺乏情感、無法宣洩的情感就容易在無意識深處中伺機而動，終有一天會泛濫成災。因此陰性所代表的女性也是不可或缺，即使是父權體制下的神話產物，在心靈層面上依舊是陰陽共存的完整體。

鉢里公主的神話以女英雄為出發點的設定，是父權體制下女性們的寄託。藉由神話中鉢里公主主動性的追求與探索，彷彿自己也像鉢里公主般勇敢找尋自己的天地，即使在神話中不免俗地還是套入了重男與孝順的社會思想，如何在人格面具與自我發展中取得平衡點是鉢里公主個體化歷程的重點，鉢里公主發展出屬於自己的阿尼姆斯來取代最初父親所代表的負向阿尼姆斯，與代表阿尼姆斯的武壯勝結婚生下的七個兒子象徵著鉢里公主完整的象徵，帶著孩子與丈夫回到王國的鉢里公主拯救了父母，也達成了自己變成始祖神的心願。鉢里公主顯現出即使身為父權體制下的受害者，只要內心夠強大，不僅能夠自我療癒，還能夠反過來拯救其他

體制下的受害者。

帶回現今社會，從歷史中神話的變遷可以看到男女在社會地位的消長，不對等的社會地位造成目前兩者間劍拔弩張的對立關係，但若以心靈層次來看，陰與陽從不曾因時間的堆疊而有厚此薄彼的情形發生，陰與陽的調和是一生的課題。然而榮格認為我們過於發展外在事物，卻對自己內在的發展漠不關心，尤其在目前步調越來越快的現代，留給內心的時間更是少得可憐，現代人也比過往的人有更多的精神疾病。日本研究榮格的心理學家河合隼雄便認為人需要更為認識自己，並與生活周圍的事物重新連結、尋找生命意義，而閱讀神話可以幫助我們重新理解神話的啟發並檢閱內心¹⁰⁰。

本研究嘗試以主角性別與類型相反的兩個韓國知名神話來分析，得出最終不論是否活在對自己有利的社會制度下，終須與自我內在中的阿尼瑪/阿尼姆斯融合並完成個體化歷程。社會制度下優勢與劣勢的性別所造就出的對立只是一時的表象，唯有回歸內心、尋求與內在的融合才是一生需完成的功課。然而單一神話本身所蘊含的資訊量即不少，本研究以榮格分析心理學粗略地分析兩個神話，在文本來源、差異整理、文本內容中許多待需探討之象徵與各象徵需更深入探究等不足之處甚多，期望將來能有機會做更進一步、更為完整的研究。

¹⁰⁰河合隼雄著，林詠純譯，2019年，《神話心理學-來自眾神的處方來自眾神的處方箋》，心靈工坊。

參考文獻

韓文

(1) 專書

서대석(2001), 『한국 신화의 연구』, 집문당.

(2) 學位論文:

곽결위 (2010), 「한국의 여신에 대한 연구」, 석사논문, 한국학과, 부산외국어대학교.

류남옥 (1993), 「1920년대 단편소설에 나타난 페미니즘 연구-양성성을 중심으로-」, 석사논문, 국어국문학과, 숙명여자대학교.

이유경 (2006), 「여성영웅의 형성의 신화적 원형과 서사문학사적 의미」, 淑明女子大學校 國語國文學科 박사 학위논문.

이종국 (1996), 「단군신화의 분석심리학적 연구」, 강남대학교대학원 신학과 석사학위논문.

양미 (2007), 「한·중 신화 비교연구-홍수·남매혼 중심으로」, 한국어문학과 석사논문, 신라대학교.

(3) 期刊:

김혜선 (2018), 「곰의 상징적 의미」, 『Vol.14 No.1 모래놀이치료연구』, 한국모래놀이치료학회.

박정혜 (1989), 「婚姻神話考 - 三國遺事를 中心으로」, 『돈암어문학(2)』, 돈암어문학회.

박종성(2001), 「공정의神話, 부정의神話-忠州達川(달래강) 傳說 읽으며」, 『제4회 호서문화 학술대회 발표논문집』, 서원대학교 미래창조연구원 학술대회지.

송정화 (2003), 「韓.中 神話에 나타난 女神 비교」, 『도교문화연구 19』, 한국도교문화학회.

송홍익, 피종삼 (2012), 「옛이야기 그림책에 나타난 호랑이 상징과 개성화 연

구」,『기초조형학연구 13 권 2 호』, 한국기초조형학회.

임추행林秋杏 (2011),「한(韓), 대(臺) 홍수남매혼신화(洪水男妹婚神話)의 서사 구조(敍事構造) 고찰(考察)」,『比較文學 vol.55』, 한국비교문학회.

천혜숙千惠淑 (1988),「男妹婚神話와 反神話」,『한국어문연구』 제 4 집, 한국어문연구학회.

(4) 字典：

韓國文化象徵辭典編纂委員會編(1992),『韓國文化상징사전』, 東亞出版社.

中文

(1) 專書：

Chirs Barker 著, 羅世宏等譯, 2008 年,《文化研究-理論與實踐》, 五南文化。

Jack Tresidder 著, 蔡心語譯, 2010 年,《符號全書：解讀 1001 種圖文象徵》, 春光出版。

Miranda Bruce-Mitford&Philip Wilkinson 著, 李時芬、林淑媚譯, 2009 年,《符號與象徵：圖解世界的秘密》, 時報文化出版企業股份有限公司。

Murray Stein 著, 朱侃如譯, 2006 年,《榮格的心靈地圖》, 立緒文化事業有限公司。

Robert H. Hopcke 著, 蔣韜譯, 1997 年,《導讀榮格》, 立緒文化事業有限公司。

卡爾·榮格 (Carl G. Jung) 主編, 張舉文、榮文庫譯, 1988,《人格及其象徵》, 遼寧教育出版社出版。

卡爾榮格 (Carl G. Jung) 主編, 龔卓軍譯, 2007 年,《人及其象徵》, 立緒文化

呂旭亞著, 2017 年,《公主走進黑森林》, 心靈工坊。

河合隼雄著, 林詠純譯, 2019 年,《神話心理學-來自眾神的處方來自眾神的處方箋》, 心靈工坊。

林炳禧著, 2012 年,《韓國神話歷史》, 中國, 南方日報出版社。

許皓宜著，2016年，《情緒陰影》，遠流。

葉舒憲編選，2011年，《神話-原型批評》，陝西師範大學出版總社有限公司

葉舒憲、章米力、柳倩月編，2013年，《文化符號學——大小傳統新視野》〈導論：N級編碼-文化的歷史符號學〉，中國，陝西師範大學出版社。

瑪麗-路薏絲·馮·法蘭茲著，徐碧貞譯，2016年，《解讀童話：從榮格觀點來探索童話世界》，心靈工坊。

瑪麗-路薏絲·馮·法蘭茲著，黃璧惠譯，2018年，《童話中的女性：從榮格觀點探索童話世界》，心靈工坊。

(2) 學位論文：

康靜宜，《中國神話傳說中的兩性地位之演進研究》，碩士論文，中文學系，淡江大學，1998。

釋聖玄，《由榮格「阿尼瑪」與「阿尼姆斯」論臺灣佛教性別平權發展》，碩士論文，宗教學系，輔仁大學，2006。

(3) 期刊：

李子賢(2012)，〈東亞視野下的兄妹婚神話與始祖信仰-以中國彝族的相關神話為切入點〉，《중국어문학논집(72)》，중국어문학연구회。

林雅音、黃迺毓，2013，〈韓國「健康家庭法」的內容、特色與啟示〉，《人類發展與家庭學報》，201312，15期，國立臺灣師範大學人類發展與家庭學系。

英文

(1) 專書

Laurel Kendall(2002) ，Introduction ，Under Construction.

日文

(1) 專書：

一然著，朝鮮史學會編(1974)，「三國遺事」，国書刊行会

赤松智誠、秋葉隆(1937)，「朝鮮巫俗の研究」(上卷)，朝鮮印刷株式會社印行

