

古代中國「化生觀」之探討— 從《山海經》變形神話到莊子氣化論

沈曉柔

國立成功大學歷史研究所博士

提要

有生必有死，是人類共同的命運。死亡的現象可以觀察，但死亡的真相卻是永遠無解，因此人類害怕死亡。可是，死亡畢竟是一項事實，對它有所詮釋，才能讓人明白如何面對死亡。原始人類集體創作神話來解釋死亡謎團，透過「變形」此一律則，產生「生命一體化」的信念。莊子繼承「生命一體化」的信念，從「變形」概念發展出「氣」的觀念，藉此說明他對於死亡的態度。

關鍵詞：山海經、神話、變形、氣化、莊子

投稿時間：2017.10.17；接受刊登：2019.10.08；責任編輯：陳藝勻

壹、前言

漢武帝劉徹十六歲即位（140 B.C.），崩於後元二年（87 B.C.），在長達半個世紀的統治時間，武帝特重宗教祭祀活動，尤其對於求仙極為狂熱，終其一生，都活在神仙禱祀中，環繞在他身邊的方士不可計數。其中漢武帝最初遇見且寵信的方士，是一名叫作李少君的方士。《史記·孝武本紀》載：

是時李少君亦以祠竈、穀道、卻老方見上，上尊之。……居久之，李少君病死。天子以為化去不死。

《正義》：漢書起居云，李少君將去，武帝夢與共登嵩高山，半道有使乘龍，時從雲中云，太一請少君。帝謂左右，將舍我去矣，數月而少君病死，又發棺看，唯衣冠在也。（司馬遷撰，瀧川龜太郎著，2000：205）

根據《史記正義》的引證，漢武帝事後派人查驗李少君之棺，發現棺內徒留衣冠，卻不見其屍首，於是推斷李少君不死。一個因病身亡的方士，死後發棺卻未見其屍，《史記》載「天子以為化去不死」，從這句話來推論漢武帝的想法，皇帝認為李少君憑藉一己之修為得以「化身」，故能變化為病弱之軀，也能從棺中變化於無形，最重要的是，從一開始「李少君病死」就不是事實，因為李少君是不死之人。若死亡乃人類必然遭逢的命運，何以李少君能逃脫既定命運呢？這就涉及到戰國中晚期東方諸國流行的神仙道。傅勤家言道：「戰國諸王，貴極富溢，所不足者，長生不老，升為神仙耳。然欲使彼等效呼吸引申靜坐默想之功，決所不耐。方士乃迎合之，為之求仙及長生藥，使可不勞而獲成仙。」（2005：48）神仙是長生不老之人，李少君就是以「祠竈、穀道、卻老方」等方術，獲得漢武帝的尊寵。武帝以為李少君不死，屍首僅是「化去」，消失的屍首究竟是灰飛煙滅？抑或變化為某物離開棺木？我們不得而知。但是從司馬遷的紀載「天子以為化去不死」，我們可以了解漢武帝認為李少君具有變化身體的能力，這種能力或許可以稱為「化身」，這是一種無須經由死亡關卡，而是依憑一己之修為而獲得的能力。對於這種「化身」能力的最初想像，或許我們可以從古代中國的變形神話追尋其源頭。

首先，關於「化」字，《說文》：「教行也，从匕，从人。」「匕」是何義？根據《說文》：「匕，變也。」段玉裁注：「變者，更也。凡變匕當做匕，教化

當作化。今變匕盡作化，化行而匕廢矣。大宗伯以禮樂合天地之化，百物之產。注曰：能生非類曰化，生其種曰產。」（許慎撰，段玉裁注，2012：384）「化」的甲骨文作化，一正一反，象兩人相背之形，含有「變化」之意。《山海經·大荒西經》言女媧之「化」：

有神十人，名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野，橫道而處。
郭璞注：女媧，古神女而帝者，人面蛇身，一日中七十變，其腹化為此神。（袁珂，1995：389）

郭璞認為「化」乃「變」之意也。女媧的腸子（或腹部）化為十位神人，頗似盤古垂死化身為四極五岳、日月星辰的神話紀錄。盤古神話被認為出現於東漢以後，較之《山海經》當屬後起之秀，但是，女媧以其腸化為處栗廣之野的十神，或許也能解釋為女媧如同盤古面臨死亡命運，但是她的身軀卻化為十神，意謂著死亡並非真正的滅絕，而是能經由「化」將「生的意志」傳遞下去。我們透過西方學者考察原始民族對於死亡的態度與處理方式，得以發現死亡對於原始民族的生活是極具破壞力的一項重大事實。路先·列維-布留爾（Lucién Lévy-Bruhl, 1857-1939）就言道：「對於原始民族而言，死亡永遠是橫死。」（2001：282）馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942）也說：

個人間的感情和「死亡」一事實的存在——死亡是人生一切事件中最有破壞性和組性的一種——恐怕就是宗教信仰的泉源。在樸素的人類心理上，或者說在生理上，有一種自然對於死亡的反對。覺得死原不是真的，或以為人還有一個靈魂，而這靈魂是永生的，這種觀念都是由於一種否認個人毀滅的深刻需要而產生的。（2001：83）

正因為原始人民不把死亡當成自然的事情，為了解答死亡所帶來的困惑與挫敗感，人們開始尋求死亡的解釋，神話創作就是這份追尋之下的產物。卡西爾（Ernst Cassirer, 1874-1945）告訴我們：

在人類歷史中，神話所履行的剛好是解釋死亡的艱鉅任務。神話教誨人們，死亡絕不意味著人的生命的終結，而是意味著生命形式的一種變化，即由一種生存方式向另一種生存方式的簡單轉換。在生與死之間，沒有任何鮮明的正式界限。在神話思想中，死亡的奧秘轉變為一

種想像。通過這種轉變，死亡不再是一件難以忍受的自然事實，而變得可以體會也可以忍受了。（1992：67-68）

卡西爾分析神話：「如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。」（Ernst Cassirer, 甘陽譯，2017：138）樂蘅軍在探討中國原始變形神話時指出，神話在描述這個世界時，極盡其幻設的能事，它無視於生存境遇裡現實情理的阻礙，卻無限地展露著創造的天真。而表現這創造的天真最淋漓盡致的，又莫過於變形的神話。在神話學的理論中，變形乃被視為是構建神話思想的一個基因。（2004：3）中國古籍《山海經》¹記錄許多原始神話資料，它曾被認為是奇詭怪誕之書，但是其豐富的內涵以及特殊的宇宙觀，讓我們得以了解古代人民對於天地萬物的認識與想像。《山海經》有許多死亡紀載，其中包含死後化生的變形神話，這些變形神話多半有一個共通律則，那就是：「主角死亡因而喪失原有軀體，再以新的形態重新面世，並延續生前的意志特徵。」（邱宜文，2002：196-198）此共通定律，不僅是變形神話的最大特色，同時也化解了死亡帶給人們的恐懼。

貳、《山海經》的變形神話

《山海經》有近十則死後變形的神話紀錄，其中不乏耳熟能詳的著名神人，像是夸父、蚩尤、顛頊、鯀等。在這些變形神話，夸父與蚩尤的變形，並非死後其軀體有所轉變，而是個人用品產生變化。我們就先以夸父與蚩尤的變形神話作為討論的開端。《山海經》在〈海外北經〉與〈大荒北經〉中²都有「夸父追日」的記載：

夸父與日逐走，入日，飲于河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。弃其杖，化為鄧林。

郭璞注：夸父者，蓋神人之名也；其能即日景而傾河渭，豈以走飲哉，

¹ 袁珂認為《山海經》的著作時代，是從戰國中葉到漢代初年，著作地點是戰國時代的楚國和漢代初年的楚地，作者是楚國和楚地的人。（1995：497-516）

² 如〈大荒北經〉載：「大荒之中有山名成都載天，有人珥兩黃蛇，把兩黃蛇，名曰夸父。后土生信，信生夸父，夸父不量力，欲追日景，逮之于禺谷。將飲河而不足。將走大澤，未至，死于此。」（袁珂，1995：427）

寄用於走飲耳。幾乎不疾而速，不行而至者矣。此以一體為萬殊，存亡代謝，寄鄧林而遯形，惡得尋其靈化哉！

畢沅注：鄧林即桃林也，鄧、桃音相近；蓋即〈中山經〉所云：「夸父之山，北有桃林。」（《山海經·海外北經》；袁珂，1995：238）

夸父逐日，最後因口渴而死，死後，「弃其杖，化為鄧林」，他的手杖成為展現他生前意志的象徵，手杖化為一片鄧林，藉其林蔭抵擋太陽的照射。³鄧林即桃林，桃木的果實味酸甜可食，可解渴。即使夸父屍首未曾變化，但是他生前的兩大憾事—未逮日，與未及解渴，藉由其杖化為桃林的變形，也將兩項未竟之志延續下去，成為新的生命形態的特色。在《山海經》與夸父杖化林相近的故事，尚有蚩尤神話：

有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰楓木。楓木，蚩尤所棄其桎梏，是為楓木。

郭璞注：蚩尤為黃帝所得，械而殺之，已摘棄其械，化而為樹也。（《山海經·大荒南經》；袁珂，1995：373）

黃帝與蚩尤的戰爭是古代中國一大神話系統，最後蚩尤戰敗，遭黃帝擒殺。根據〈大荒南經〉記載，蚩尤死後，曾用來禁錮蚩尤的桎梏丟棄後化為楓木，楓葉紅艷，猶如蚩尤之血沾染桎梏。蚩尤雖已死，但楓木之紅葉或許隱喻蚩尤之心有不甘與抱憾而死的遺恨。夸父與蚩尤的變形神話，皆表露主人翁壯志未酬的遺憾心緒，從夸父杖與蚩尤桎梏分別化為鄧林、楓木的記述，我們得以了解夸父與蚩尤死後變形是為了解除憾恨，將生前意志傳遞至死後變化再生的生命形態裡。「主體的部份或觸染皆可發出相同影響。一切事物均可變形為其他任何事物，沒有範疇的區分與設限，生命在所有管道都是交流暢通的。」（邱宜文，2002：205）雖然夸父與蚩尤死後屍身並未有變化，但是藉由身邊物品的變形，倒也明確地將自己的生前意志傳遞下去，直至今日依然生長於我們周圍的桃林與楓木，在古代神話其實扮演釋疑死亡的重要角色，也蘊含著古人對

³ 《列子·湯問》：「夸父不量力，欲追日影，逐之於隅谷之際。渴欲得飲，赴飲河渭。河渭不足，將走北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，尸膏肉所浸，生鄧林。鄧林彌廣數千里焉。」（楊伯峻，1979：161-162）無生命的夸父杖得到主人屍體的浸潤滋養，彷彿也繼承主人生前意志，進而變化為一大片鄧林來抵禦太陽強烈的照射。

於生命的想像與期待。

夸父與蚩尤的變形神話，是藉由身邊物改變存在形態，接下來討論死後改變己身、轉化他物的死亡神話。

又北二百里，曰發鳩之山，其上多柘木。有鳥焉，其狀如鳥，文首、白喙、赤足，名曰精衛，其鳴自詒。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游于東海，溺而不反，故為精衛，常銜西山之木石，以堙于東海。（《山海經·北山經》；袁珂，1995：92）

又東二百里，曰姑媯之山。帝女死焉，其名曰女尸，化為薺草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚於人。（《山海經·中山經》；袁珂，1995：142）

這兩則神話的主角皆為炎帝之女，女娃是「炎帝之少女」，女尸是「帝女」，根據袁珂的考證，薺草神話後演變為瑤姬神話，瑤姬亦是炎帝之女。⁴女娃神話就是著名的「精衛填海」故事，女娃不幸溺斃東海，死後化生精衛鳥，日夜銜著西山的小石子、小樹枝飛往東海，意欲填平東海，而這看似徒勞無功的努力，其實是堅忍不屈的意志力展現。女尸紅顏薄命，死後則將少女愛美之心與未字之憾，化為薺草，「服之媚於人」，助世人為人所愛。這兩則帝女神話，一如夸父與蚩尤生前的遺憾並未隨著死亡消滅，所不同的是，化生為他物，將未竟之志以另一種生命形態延續下去。

在《山海經》的〈西山經〉與〈海內西經〉，記載了兩則謀殺案及其後續發展的紀錄。根據〈西山經〉的記載，鍾山神之子鼓，其形貌原為人面龍身，不知何故與欽鴉合謀殺害葆江，此事為天帝知曉後，天帝決定處死鼓與欽鴉：

又西北四百二十里，曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽鴉殺于昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東曰嶠崖，欽鴉化為大鴞，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鷓，見則有大兵；鼓亦化為鷓

⁴ 袁珂根據《昭明文選·高唐賦》注引《襄陽耆舊傳》云：「赤帝（炎帝）女曰瑤姬，未行而卒，葬於巫山之陽，故曰巫山之女。楚懷王遊於高唐，晝寢，夢見與神遇，王因幸之。遂為置觀於巫山之南，號為朝雲。後至襄王時，復遊高唐。」推測此為瑤姬神話之概畧。〈別賦〉引〈高唐賦〉記瑤姬之言：「我帝之季女，名曰瑤姬，未行而亡，封于巫山之臺，精魂為草，實曰靈芝。」此與《山海經·中山經》所記之女尸化為薺草契合焉，故知瑤姬神話乃薺草神話的演變也。（1995：142-143）

鳥，其狀如鷓，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鷓，見則其邑大旱。

(《山海經·西山經》；袁珂，1995：42-43)

奇妙的是，這兩位加害者死後居然產生變化，只是，二者皆化生為不祥之物。「鼓化為鷓鳥，其狀如鷓」，這與鼓生前「人面龍身」的形貌截然不同，且「見則其邑大旱」；欽鴆則化為大鸚，但卻非普通的鸚鳥，其面貌如雕，發出的聲音似晨鷓，化生的形貌聚集多種生物特徵，凡人見之則有「大兵」。欽鴆與鼓的化生都帶有興災作亂的特質，或許就是為了回應他們生前具備的殘虐性格。按照袁珂的說法，這段神話可以視為黃帝神話（文中所說「帝」即黃帝⁵）的零片：「山神內訌，謀殺無辜，作為神國最高統治者的黃帝予以嚴厲的懲罰，將他們殺死，而他們又各自化為異物。」（2007：20）類似情節尚有〈海內西經〉記載的窫窳神話，貳負與其臣屬危共謀殺害窫窳，天帝懲戒貳負與危，將二神人的手腳以刑具禁錮在疏屬山上：

貳負之臣曰危，危與貳負殺窫窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其左足，反縛兩手與髮，繫之山上木，在開題西北。（袁珂，1995：285）

不同於前一則〈西山經〉的加害者死後變形，在窫窳神話中無辜慘死的窫窳可能受到天帝垂憐，下令由群巫持不死藥祛除窫窳屍身死氣，欲使其重生。可是復活後的窫窳，卻由本來的人面蛇身，轉化為「龍首、食人」的怪物。⁶

開明東有巫彭、巫抵、巫陽、巫履、巫凡、巫相，夾窫窳之尸，皆操不死之藥以距之。⁷窫窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。（《山海經·海內西經》；袁珂，1995：301）

窫窳龍首，居弱水中，在狺狺知人名⁸之西，其狀如龍首，食人。（《山海經·海內南經》；袁珂，1995：278）

⁵ 袁珂指出，《山海經》所載未著主名之「帝」，皆天帝，除〈中山經〉「姑媯之山，帝女死焉」之「帝」指炎帝；〈中山經〉「洞庭之山，帝之二女居之」之「帝」指堯；〈海外東經〉「帝令豎亥」之「帝」指禹而外，餘均指黃帝。（1995：285-286）

⁶ 《山海經·海內經》：「有窫窳，龍首，是食人。」（袁珂，1995：452）

⁷ 郭璞云：「為距卻死氣，求更生。」（袁珂，1995：302）

⁸ 王念孫云：「知人名三字疑衍。」（袁珂，1995：278）

兩則古天神的謀殺案，欽鴟與鼓因殺害無辜者遭天帝處死，死後化生的形態都帶有大凶的預兆；而窳穰莫名慘死，群巫以不死藥使之復活，形貌由「蛇身人面」化為「龍首」，並再生後，變化為一食人之怪物。

中國上古時期，大洪水肆虐，導致民不聊生，鯀上天竊取天帝寶物——息壤以平災。根據郭璞解釋：「息壤者言土自長息無限，故可以塞洪水也。」（袁珂，1995：472）鯀想藉息壤之力平定人間洪災，可惜壯志未酬，遭到天帝處死。⁹

洪水滔天。鯀竊帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融殺鯀於羽郊。
鯀復生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。

郭璞云：《開筮》曰「鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍」也。
袁珂注：《初學記》卷二十二引《歸藏》云：「大副之吳刀，是用出禹。」
亦其事也。（《山海經·海內經》；袁珂，1995：472）

「復」即「腹」之借字。鯀死後，「復生禹」，孕育其大名鼎鼎的兒子——禹，天帝命令禹繼承父親未竟之業。依據郭璞的注解，鯀的屍身長達三年未曾腐爛，以吳刀剖之，出現了一隻黃龍，黃龍即是禹。鯀雖然「壯志未酬身先死」，平定洪水的心願並未隨著他的死亡而消失，反而孕育出繼承其意志的新生命——禹，如果以變形神話「死即生」的觀念來看，禹就是鯀的化生，鯀生前未能完成之志業，在禹的生命裡得到完美的結果，「纂就前緒，遂成考功」（《楚辭·天問》；洪興祖，2002：90）。《山海經·中山經》另一則鯀化生的記載：

又東十里，曰青要之山，實惟帝之密都。是多駕鳥。南望瑯渚，禹父之所化，是多僕隳、蒲盧。（袁珂，1995：125）

「禹父」就是鯀，渚是水中小洲，鯀化為一座爬滿了蝸牛或蛤類生物的水中小洲，這個化生形態與鯀竊取息壤的故事頗有連結性，息壤是可以無限生長的土壤，鯀欲藉此填塞洪水，解救人民，再現世間生機。而「瑯渚」是水中的一塊

⁹ 《楚辭·天問》曾探討鯀、禹父子的治水事蹟，其描述與《山海經》的相關紀錄有很大部分的雷同。「鴟龜曳銜，鯀何聽焉？順欲成功，帝何刑焉？永遏在羽山，夫何三年不施？伯禹復鯀，夫何以變化？纂就前緒，遂成考功。」（洪興祖，2002：89-90）鯀，堯臣也。亦作鯀。「伯禹復鯀」，聞一多指出：「禹、鯀二字當互易，復當從一本作腹。」（2002：41）

小洲，小洲上展現了生氣蓬勃的面貌。鯀的兩種化生形態——禹和殫渚，都與其生前防治洪水的心願相關。禹承父志，最後成功完成治水大業；化生殫渚，可能意謂著大水之中的小小沙洲，仍可保有眾多生命，頗似鯀以息壤治水，增生的土地使人民得以生存的意義，只是將其微型化、縮小化。康韻梅指出：「變形神話的迷人之處，在於藉由變化所展現出的遼闊生命觀。死亡並不意味著生命的終止，反得以改變生命形態而繼續存在，如此一來，死亡便具有積極的作用。」（1994：12）

最後討論一則特殊的變形神話，即「顓頊死即復蘇」的記載。帝顓頊對於中國上古時期的宗教改革有著重要貢獻，最主要的事蹟就是「絕地天通」。¹⁰「絕地天通」之前，天與人的關係密切，人人都可逕自與神溝通，無須假手他人。¹¹然而在「絕地天通」後，僅剩少數特殊人物得以交通天地，傳達神意。徐旭生認為使用「帝顓頊」一詞，主要因為遠古時期宗教勢力龐大，專名前面加一「帝」字，很恰切地表現他們那半神半人的性質。（1999：85）半神半人的帝顓頊，在《山海經》有不少相關記載，其中最特殊的是關於顓頊死後復蘇的神話：

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。

郭璞曰：《淮南子》曰：「后稷龍在建木西，其人死復蘇，其中為魚。」

蓋謂此也。（《山海經·大荒西經》；袁珂，1995：416）

「顓頊死即復蘇」，從經文來看，顓頊生前死後的形態並無任何改變。特別之處在於顓頊死後復蘇的過程，顓頊的形貌轉為蛇，後化為魚，袁珂注解：

¹⁰ 「絕地天通」是帝顓頊的一大政績，標誌著古代中國宗教史及社會政治史上的重要課題，詳細內容見於《國語·楚語》（左丘明，1980：559-564）。楚昭王（515-489B.C. 在位）問於觀射父：「《周書》所謂重、黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」觀射父解釋：古昔民神不雜，神人間有著適當的距離與相互聯繫，但是九黎亂德之後，民神雜揉，家家自為巫史，人人都可以直接和神祇交通，不必再經過巫覡的中介。經過帝顓頊「絕地天通」，天（神界）、地（人世）間產生連續性的斷裂。斷裂之後兩界的溝通媒介則由少數人所壟斷，這些人因而取得交通神人的特殊身分，同時也在政治、社會上取得了權威。（王健文，1996：190-191）

¹¹ 「人之初，天下通，人上通，旦上天，夕上天，天與人，旦有語，夕有語。」（龔自珍，1975：13）

魚婦當即顓頊之所化。其所以稱為「魚婦」者，或似其因風起泉湧、蛇化為魚之機，得魚與之合體而復蘇，半體仍為人軀，半體已化為魚，故稱「魚婦」也。（《山海經·大荒西經》；袁珂，1995：417）

《淮南子·墜形訓》也有「其人死復蘇，其中為魚」的說法。（何寧，1998：362）森安太郎認為〈大荒西經〉的記載為蛇入於水而化為魚：蛇在北風吹來的時候，入大水泉化為偏枯魚。偏枯魚生活在冬天的死之世界，等待生之世界再臨而復蘇。復蘇的時令為春季。金文「蘇」字蘇從「禾」、從「魚」，禾是生長於陸地的植物，以示陸地，魚復蘇而上陸地，正是「死而復生」的蘇字本義。（1988：53-61）白川靜則指出，顓頊「死即復蘇」，與洪水之神的基本性格有關，「如果古代人從對於隨著季節性而來的洪水所持的恐懼，以及克服之後，對農耕豐穰的約定之事來看，神必須是死即復蘇，也必須是因時期而改變形態的。」（1983：44）根據經文「風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦」解釋顓頊復活之謎，「風道北來」正是描述冬天，因為北風是冬天的特徵，冬天是一年中萬物蟄伏的季節，大地靜默、乾枯，宛如死之世界，必須等到春天降臨，萬物復甦，大地才能回復欣欣向榮、生機盎然。「天乃大水泉」，水具有生生不息的特色，前述夸父逐日欲至大澤飲水的「大澤」也是位於北方，可以想像在北方有一片大水，「蛇乃化為魚，是為魚婦」，¹²蛇和魚都被認為擁有生殖繁衍的性質，¹³而且二者皆屬水族及冥府之物。¹⁴高誘注解《呂氏春秋·孟冬紀》：「壬癸，水日。顓頊，黃帝之孫，昌意之子，以水德王天下，號高陽氏，死祀為北方水德之帝。」¹⁵顓頊與北方、冬季，以及水有極大的關聯性，雖然

¹² 蛇有再生力量，《淮南子·精神訓》言「抱素守精，蟬蛻蛇解。」魚也有「神變」之能，《淮南子·墜形訓》曰：「后稷壟在建木西，其人死復蘇，其半魚死其間。」高誘注解：「南方人死復生，或化魚，在都廣建木間。」（何寧，1998：537、362）

¹³ 在中國民俗文化中，蛇，除簡單化的男性意義外，更多的是以兩蛇變體代表男女合歡與生死繁衍。「蛇交」圖案出現在祭祀用物上及獵取圖案中寓有祈祝促進人畜繁衍的意義。（王政，2000：222）半坡仰韶文化遺址出土的彩陶盆上有對稱的魚，又有對稱的魚網的圖樣，這是通過魚類繁殖巫術祈求捕魚豐收的有力佐證。還應該指出，魚也象徵多產，甚至作為母體的崇拜物。由此看出，半坡人已經把魚作為繁殖的象徵了。（宋兆麟，1990：173）

¹⁴ 1972年發現的湖南長沙馬王堆一號漢墓T形帛畫，內容可分為天界、人間界與幽冥界，在下端幽冥界繪有一條赤蛇與兩隻大魚。（陳鐸，2005：149-151）

¹⁵ 「孟冬之月：日在尾，昏危中，旦七星中。其日壬癸。其帝顓頊。其神玄冥。」（陳奇猷，2002：522）

在中原禮書系統，顓頊是死後被奉為北方水德之帝，但是在《山海經》的神話系統裡，帝顓頊正是憑藉與北方、冬季，以及水的緊密連結而得以復蘇。死之世界的力量從北而來，那也是孕育生命的世界，顓頊藉著擁有「再生」力量的蛇化魚婦的狀態，透過大水神聖強大的力量，得以穿越生死，「顓頊死即復蘇」。

觀察《山海經》的變形神話，雖然死後化生的形態似乎都帶有將生前意志延續至死後的涵義，但是像欽鴟與鼓，以及窳窳的化生，和顓頊「死即復蘇」，較難以清楚地看出四位神人的生前意志。但是從這些死亡神話，可以看到一個很明確的共通律則：死後的化生形態沒有任何的界限限制。夸父杖化為鄧林，蚩尤桎梏化為楓木，女娃化為精衛鳥，女尸化為蓍草，「人面龍身」的鼓化為狀如鴟的鷓鴣，欽鴟化為狀如雕的大鸚，窳窳則是由原先的「蛇身人面」化為「龍首、食人」的怪物，鯀化生為禹和禪渚，以及帝顓頊的魚婦神話，這些神話主角的死亡多是「橫死」，這個特徵符合人類學家的觀察，原始人從不認為死亡是自然的。在神話的創作過程，為了回應現實的苦難與挫折，常以逆向思考的方式來尋求解釋，像是人原本是不死的，因為遭到陷害，才會「橫死」。由於化生狀態（實際上就是死後狀態）並沒有明確的形式，因此人們可以極盡幻想之能事，在神話裡展現無盡的創作能力，最明顯的證據就是來自變形神話的主人翁，其死後化生的形態各形各色，可以是植物、動物，甚至是多種生物的複合體，死亡僅是一道關，生命與生命之間的轉化，完全沒有任何界限的限制。上述的古代中國變形神話，皆可發現死亡並非生命的結束，反而像是另一階段生命的展開，所有事物均可變形成為另外不同的事物，之間沒有任何規範的劃分與界限，生命是流動不定的。這與卡西爾對於原始人民的觀察頗為一致：

原始人的生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看成是一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止形態：由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化為一切事物。如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。……原始人絕不缺乏把握事物的經驗區別的能力，但是在他關於自然與生命的概念中，所有這些區別都被一種更強烈的情感湮沒了：他深深地相信，有一種基本的不可磨滅的生命一體化（solidarity of life）溝通了多種多樣形形色色的個別生命形式。（Ernst Cassirer, 甘陽譯，2017：138-140）

對於原始人而言，所有的生命體並非是固定的、不可跨越的形式與界限，天地間隨時隨地都會發生變形。神話藉著變形法則，不僅釋疑死亡，化解人們對於死亡的恐懼，同時也更加堅定「生命一體化」的信念，這個信念消弭了各種生命形式之間的界限，死亡僅僅只是形體的變化。

參、莊子的「氣化」論

戰國時期的哲學家莊子，不諱言死亡，他認為生死本為自然變化的必然現象，人應該要順應自然，方能擁有解脫的快樂。「《莊子》一書，正面提出了死生問題，這是表明當時的人，非常關心此一問題。莊子認為人馳心於死生的問題，是精神的大束縛，所以他要解除死生問題的束縛。」（徐復觀，1969：405）莊子採集了大量的古代神話資料，來堅實自己的思想基礎，「莊子的成長時代是生在一個文化已經成熟的階段，原始的神話思想已經逐漸沒落，莊子並非是停滯於或是想延續神話，而是經由吸收、轉化神話中思維，進而發展出一種新的，屬於莊子的哲學風貌。」（張亨，1997：123-124）神話中最典型也最突出的變形律則，在《莊子》也可見到，如〈逍遙遊〉中載鯤化為鳥最為著名：

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。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。（郭慶藩，2004：2）

身軀龐大的大鯤魚與大鵬鳥，似乎都不存在於真實世界，更不可思議的是，大鯤魚竟能變化為大鵬鳥。這種行文敘事說明莊子受到原始神話的影響，同時也反映了「變形」觀點。在莊子思想中，各種不同的生命領域的界限並非不可跨越，萬物之間是可以互相流動轉變的，「變形」隨時隨地都會發生，這一切都是因為「生命一體化」，所以鯤化鵬也就不是值得驚訝之事。〈雜篇·寓言〉所謂「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫。」（郭慶藩，2004：950）萬物以不同形狀相傳接，始終如循環。因此，對莊子而言生死無差別，因為生物死後將會變化成另一種生物，死生相繼將千秋萬世，這麼一來，死亡就不是劃分生與死的界限。如〈內篇·齊物論〉莊周夢蝶的寓說：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，

則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？周與胡蝶，則必然有分矣。此之謂物化。(郭慶藩，2004：112)

王叔岷言道：「在覺適於覺，在夢適於夢，則無所謂覺夢；然則在生適於生，在死適於死，則無所謂生死。破覺夢猶外生死矣。」(2007：96)人清醒與做夢就像面臨生與死，莊子以「物化」來說明死亡其實不可怕，以人與蝴蝶這兩種不同的生命形態做比喻，轉瞬間的變化，就悄悄地跨越了彼此的分際，暗喻死亡並非完全滅絕，反而是另一種生命形態的開始。陳鼓應認為莊子夢蝶的寓說，最大的用意乃在於化除人們對死亡痛苦的憂慮意識，藉變了形的蝴蝶美化死亡之事。人的初始，本來就沒有形體，由形體的形成，以至於復歸消解，這種形體的變化過程是不足悲的。莊子藉「物化」的觀念，融死生的對立於和諧之中。可知「物化」是莊子對死生看法的一個基要觀念。(1992：28-35)〈外篇·達生〉言「凡有貌象聲色者，皆物也。」〈外篇·天道〉另言「其死也物化」，其中「物化」即為形體的變化，死生的差異僅在於形貌的分別。康韻梅明白指出：「莊子哲學所體認的死亡，便是〈天地〉：『其死，生也』，這和原始變形神話中所表現的「死生相繼」的意涵，基本上是相同的。」(1994：20-21)

《莊子·外篇·至樂》載有一則具層次與體系的變形記載，充分說明「生命一體化」的觀念：

種有幾？得水則為，得水土之際則為龜嬴之衣，生於陵屯則為陵烏，陵烏得鬱棲則為烏足，烏足之根為蟻螯，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於竈下，其狀若脫，其名為鴝掇。鴝掇千日為鳥，其名曰乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頤輅生乎食醢，黃軻生乎九猷，瞽芮生乎腐蠶。羊奚比乎不筭，久竹生青寧；青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。(郭慶藩，2004：624-625)

〈至樂〉這段文字，看似滿紙荒唐言，然而，由「青寧生程，程生馬，馬生人」就可以明白莊子討論的並非是生物學上的問題，而是有關宇宙萬物的生成、變化以及消失的根本原理，即「萬物一體」。楊儒賓指出：「〈至樂〉篇所述及的一連串遞傳的變形神話，其目的正如結尾所說：『皆出於機，皆入於機。』主要是想表達所有生命的一體之感。」(1989：240)莊子認為世間萬物的形貌雖

各有所不同，但是在形貌背後其實都擁有相同的本質。回頭來看莊子與神話間的類似性（或說連續性），可以發現莊子是吸收了神話思想並加以轉化，最顯著的特點就是「變形」。對原始人而言，變形並非是邏輯的、道德的，而是因為強烈情感，故認同萬物有著連續、無法分割的性質。¹⁶但是莊子運用變形法則，是出於他對這個現象有著明確且極富思辯性的想法。「莊子雖然假借了變形的題材，也承認它的價值，但他認為當達到至高境界時，『變形』的思想應該由『化』的概念來取代。」（楊儒賓，1989：246-247）根據〈至樂〉的描述，「萬物」可以不斷的遞衍、改變，然最終都必須回歸原點，以此說明天地萬物之異只是形貌之不同，不管外在形貌如何轉換，其本質都是一樣的。莊子不斷地告訴我們，萬物擁有相同的本質，然此本質究竟是什麼呢？即「萬物通天下—氣」。《莊子·外篇·知北遊》言：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患！故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐；臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰：「通天下—氣耳。」（郭慶藩，2004：733）

人的生死源自氣的聚散，氣聚而生，氣散則死，天地萬物亦是如此，所以萬物通天下—氣，因此，物與物之間能夠互相流轉、變化，這與〈至樂〉篇「萬物皆出於機，皆入於機」意義是相同的。「莊子以為萬物皆由天道—氣或物種—源之流行，分裂，轉變；而後更迭出入此世界之中，『始卒若環』，永無停止之時。這就是莊子對於萬物由來之觀念也。」（蔣錫昌，1992：8）有生有死是生命最大的變化，有始有終使得變化繼續不絕，而變化無所不在，亦無時不在，形成一種環狀循環。張亨認為：「『氣』應該是物質性的名詞，但是它無形無相，變化無方，亦可通向「虛」的層次；同時，『天地—氣』，所以氣也可以涵括現象界的一切。」（2001：212）在莊子思想中，「氣」是構成宇宙萬物的本質，「氣」非「物」。因為莊子思想有濃厚的「變形」觀念，而「變形」與「氣」的息息相關，所以萬物的形貌都是假象，那些看似固定不變的形狀，事實上是

¹⁶ 卡西爾認為：「神話是情感的產物，它的情感背景使它的所有產品都染上了他自己所特有的色彩。原始人絕不缺乏把握事務的經驗區別的能力，但是在他關於自然與生命的概念中，所有這些區別都被一種更強烈的情感湮沒了：他深深地相信，有一種基本的不可磨滅的生命—體化溝通了多種多樣形形色色的個別生命形式。」（甘陽譯，2017：139-140）

剎那萬變的。「莊子因主張宇宙之間無非是氣的變化，因此，沒有任何的存在物是絕對自足的、堅定不變的。」(楊儒賓，1991：51-52)「氣」的特質是運動聚散，莊子的哲學術語稱為「化」。〈至樂〉篇從「種有幾(機)」出發，屢數苔蘚地衣、昆蟲禽獸之轉化生殖，總歸都是「化生說」。馬生人云云，看似荒誕不經，「其實《莊子》要解答的是『未嘗死，未嘗生』的命題。誠如〈至樂〉篇中所言，萬物原本無生、無形，甚至無氣，芒芴間便而有氣，再變而有形、有生，從天下一氣的觀點說，馬是氣，人也是氣。」(杜正勝，2005：328)明白萬物的流轉變化的都是因為氣的運動聚散，那麼，究竟是什麼東西控制氣的變化呢？莊子以「道」來解釋這個問題。

莊子的思想，以老子為宗，後代人遂常以老莊代表道家。老子的「道」，指的是「創生宇宙萬物的一種基本動力」。《莊子·外篇·知北遊》說道：

舜問乎丞：「道可得而有乎？」

曰：「汝身非汝有也，汝何得有夫道？」

舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」

曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；子孫非汝有，是天地之委蛻也。故行不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪！」。(郭慶藩，2004：739)

「道」是支配萬物的力量，萬物的形體都只是受到道的委託而已，道使氣聚而生，道使氣散而亡，道使氣在天地之間運動流轉，道使物有終始而自身卻沒有終始，道使物有聚散而自身卻沒有聚散。人因氣散而消失，而道仍會繼續主宰氣的變化。在莊子思想裡，死生僅僅是為天地萬物因氣之散聚而變化的過程，死亡不代表永遠的消失，死亡只是形體的消失，形體背後的「氣」將會變化為另一種形體，氣是天地萬物的本質，氣聚而生，氣散而亡。主宰氣聚氣散的是「道」，「道」是宇宙萬物存在與變化的根本。天地之間唯一恆久不變的，就是「變化」，各種生命領域之間的界限並非絕對，因為變化將會使得一個「存有物」轉化為另一個不同種的「存有物」，莊子稱此種變化為「物化」。莊子認為萬物的生來死歸，本就是自然的規律，毋須為了死亡而感到悲痛或恐懼，對莊子而言，生命其實是一種束縛，人生在世必須學習、認識大自然的規律，宇宙的真理，了解生命形成的原因，方能忘卻死生，順任自然的變化，與道為友，

最終從束縛中解脫，「古者謂是帝之縣解」（《莊子·內篇·養生主》；郭慶藩：128）。

肆、結語

從古代變形神話到莊子的氣化論，所欲化解的是死亡所帶給人類的巨大恐懼與悲痛，「化生」使得生命並不因死亡戛然而止，反而開啟了另一種生命形態，生生不息。「在某種意義上，整個神話可以被解釋為對死亡現象的堅定而頑強的否認。」（Ernst Cassirer, 甘陽譯，2017：143）人類學家觀察原始人看待死亡的態度，指出他們並不認為死亡是人類必然的命運。「變形」是神話用來釋疑死亡的最佳工具，透過形體變化的描述，使人們不再恐懼死亡；相反地，因為生命是休戚相感，是不中斷的整體，所以，死亡僅僅是各種生命形態之間流轉的必經歷程，死亡並不意謂生命乃完全地滅絕。變形神話所闡述的「生命一體化」信念，亦見於莊子思想，「周之夢為胡蝶與，胡蝶之夢為周與？」人的生與死亦如人的覺與夢，是莊周化蝶，或蝶化莊周，生命形態在人與蝶之間相互流轉，死亡只是一道轉換過程而已。莊子更進一步地論述「萬物通天下—氣」，氣是物的本質，氣的聚散乃天下萬物形成的主因，死亡源於氣散，但是氣會重聚，新的生命於焉誕生，這是莊子生命觀的核心思想，藉以說明世間萬物、生死變化的道理，生與死並非對立，而是氣的兩種面向，人當順時而來，亦應時而去，故無需憂煩生死。

「化生」釋疑死亡，但是終究無法全面消弭人們對於死亡的恐懼。戰國中晚期流行的神仙學說，追求長生不老，即不死之道，前引漢武帝認為李少君「化去不死」的故事，便是神仙家透過仙藥，或長期修練而達到長生境界，逃脫死亡，甚至獲得變化自己形貌的「化身」能力。「化生」必須經歷死亡，但「化身」則不然，兩種不同的生命觀，後者可以說是人們經歷長時間對於死亡的觀察、體認，理解生命本質後，積極面對死亡，嘗試抵抗死亡而產生的結果。神仙能夠超越生死，無視生命的界限，自由地變化形貌，這種「化身」能力當與古代變形神話，以及莊子的氣化思想之間有相當程度的繼承關係。

參考文獻

一、古代典籍（以朝代為順序）

- 司馬遷撰〔漢〕，瀧川龜太郎〔日〕。《史記會注考證》（2000）。高雄：麗文文化。
- 左丘明〔春秋〕，韋昭注〔三國吳〕。《國語》（1980）。台北：宏業書局。
- 何寧（1998）。《淮南子集釋》。北京：中華書局。
- 洪興祖〔宋〕。《楚辭補注》（2002）。北京：中華書局。
- 袁珂（1995）。《山海經校注》。台北：里仁書局。
- 許慎撰〔漢〕，段玉裁注〔清〕。《說文解字注》（2012重印）。杭州：浙江古籍出版社。
- 郭慶藩〔清〕。《莊子集釋》（2004）。北京：中華書局。
- 陳奇猷（2002）。《呂氏春秋新校釋》。上海：上海古籍出版社。
- 楊伯峻（1979）。《列子集釋》。北京：中華書局。
- 龔自珍〔清〕。《龔自珍全集》（1975）。台北：河洛圖書出版社。

二、近人著作（含中、外文）

- Bronislaw Malinowski. *The Scientific Theory of Culture*; 費孝通譯（2001）。《文化論》。北京：華夏出版社。
- Ernst Cassirer. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*; 甘陽譯（2017）。《人論：人類文化哲學導引》。上海：上海譯文出版社。
- Ernst Cassirer. *The Myth of the State*; 范進、楊君游、柯錦華譯（1992）。《國家的神話》。台北：桂冠圖書。
- Lucién Lévy-Brühl, 丁由譯（2001）。《原始思維》。台北：臺灣商務印書館。
- 王叔岷（2007）。《莊子校詮》。北京：中華書局。
- 王政（2000）。〈死為生之門：中國葬俗的繁衍再生意識〉，氏著，《美學與宗教人類學》，頁215-223。北京：中國文聯出版社。
- 王健文（1996）。〈「死亡」與「不朽」：古典中國關於「死亡」的觀念〉，《國立成功大學歷史學報》，22：163-207。
- 白川靜著，王孝廉譯（1983）。《中國神話》。台北：長安出版社。

- 宋兆麟（1990）。《生育神與性巫術研究》。北京：文物出版社。
- 杜正勝（2005）。《從眉壽到長生—醫療文化與中國古代生命觀》。台北：三民書局。
- 邱宜文（2002）。《山海經的神話思維》。台北：文津出版社。
- 徐旭生（1999）。《中國古史的傳說時代》。台北：里仁書局。
- 徐復觀（1969）。《中國人性論史：先秦篇》。台北：台灣商務印書館。
- 袁珂（2007）。《中國神話史》。重慶：重慶出版社。
- 康韻梅（1994）。《中國古代死亡觀之探究》（國立臺灣大學文史叢刊之 95）。台北：國立臺灣大學出版委員會。
- 張亨（1997）。〈莊子哲學與神話思想：道家思想溯源〉，氏著，《思文之際論集：儒道思想的現代詮釋》。台北：允晨文化。
- 張亨（2001）。〈《莊子》中「化」的幾重涵義〉，國立臺灣大學中國文學系主編，《臺靜農先生百歲冥誕學術研討會論文集》。台北：國立臺灣大學中國文學系。
- 陳鼓應（1992）。《莊子哲學》。台北：台灣商務印書館。
- 陳鎧（2005）。《古代帛畫》。北京：文物出版社。
- 傅勤家（2005）。《中國道教史》。北京：團結出版社。
- 森安太郎著，王孝廉譯（1988）。《黃帝的傳說—中國古代神話研究》。台北：時報文化。
- 楊儒賓（1989）。〈昇天變形與不懼水火—論莊子思想中與原始宗教相關的三個主題〉，《漢學研究》，7（1）：223-253。
- 楊儒賓（1991）。《莊周風貌》。台北：黎明文化。
- 聞一多（2002）。《楚辭校補》。成都：巴蜀書社。
- 樂蘅軍（2004）。《中國原始變形神話試探》，氏著，《古典小說散論》。台北：大安出版社。
- 蔣錫昌（1992）。《民國叢書：莊子哲學》。上海：上海書店。

A Study of “Metaplasia” in the Ancient China: From the Myths of Metamorphosis in the *Shanhai Jing* to Chuang-tzu’s Theory of “Qi”

SHEN Hsiao-Jou

PhD (National Cheng Kung University Department of History)

Abstract

That life comes with death is the fate common to all human beings. One can observe the phenomenon of death but never understand its reality, which explains why humans have such a great fear of death. Death is a brutal fact but only with an adequate interpretation of it can we face up to death. Early humans employed collective myth-making to explain the riddle of death and create belief in the “solidarity of life”. Chuang-tzu accepted such a belief and, through his concept of “metamorphosis”, developed, in addition, the idea of “qi” to illustrate his attitude towards death.

Keywords: *Shanhai Jing*, Myth, Metamorphosis, Transformation of Qi, Chuang-tzu

輔仁
宗教研究