

先秦變化神話的結構性意義 ——一個「常與非常」觀點的考察

李 豐 楙*

在人類文化的較早階段，對於宇宙間萬物的生成變化既已逐漸形成諸種解說，其中保存於神話中的變化主題，就受到學者的格外注意，視為一種神話思維的產物，如有名的德國猶太哲學家卡西勒(Ernst Cassirer, 1874—1945)即有深刻的闡述。^①中國古神話中也出現過這類素材，臺灣學界也曾嘗試引述卡西勒的觀念，並進一步擴大解說「變形神話」的複雜問題，如樂衡軍(1934—)等，^②這是從中外神話的比較中發現其心同理同的作法。不過神話即是一種民族文化集體意識的折射地反映，除了從比較文化的觀點以見其同外，其實應該更進一層地分析：同一種變化主題在不同的歷史文化脈絡中，是否具有不同的文化意義？對於先秦所流傳的變化神話，從當時直至漢、晉，都曾引起諸子的注意，分從不同的思想立場予以解釋，它代表了中國人的觀點，也反映出民族文化下共同的心理結構。對此一關繫及宇宙生成論、萬物生死的諸般問題，將試著從當時的解釋中尋繹出一些理則作新的詮釋，就是自然與非自然、常與非常兩組對立性的結構，從中解讀出神話語言所隱藏的豐富意義，而這一神話文

*本處研究員。

① 劉述先譯：《論人——人類文化哲學導論》（臺中：東海大學，1959年）（An Essay on Man—An Introduction to a Philosophy of Human Culture）。

② 樂衡軍對此類中國古神話的詮釋自有其見解。可參〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》（臺北：純文學出版社，1976年），頁1-38。

化也正是中國人所共同具有的文化心理，與其他的民族互有異同之處。

一、種、類與生、產諸字的語義分析

在中國文化的較早階段，先民對於宇宙間萬物的生成變化，在長時間的仰觀俯察之後，逐漸累積了豐富的經驗。因而採用諸般符號形式加以紀錄，其中有關生產與變化的生命奧秘，即以不同的思惟方式表達出來，先秦的古文獻以及諸子的思考、論辯中，就清楚而有力地表現出當時人探究這些問題的興趣所在。當中所引用、闡述的正是古來舊傳的材料，諸如語言文字、神話信仰等，正是保存遠古文化遺跡的一批紀錄。因此要理解古人如何解說宇宙萬物的生成秩序？萬物的生死歸趨？就需要細心解讀這些散見於古文獻中的經文、字詞。由於語言文字等符號即是將經驗、知識穩固化的紀錄，這些語言媒介對於萬物間的彼此界限與關係，經由大家共同的把握和認知後，設定並制定其基本意義。因此有關生命源始、繁衍的規律，宇宙萬物生成、變化的秩序，就隱藏於一些語言符號之中，雖則時經千萬年仍可解讀出其中所透露出來的清晰訊息。

關於萬物的生命狀態，鄭玄（127—200）在注《周禮·春官·大宗伯》的禮樂功能「合天地之化，百物之產」一句時，有一條扼要的注語：「能生非類曰化，生其種曰產。」清人孫詒讓（1848—1908）所作的疏解，則從生理有無的徵實立場作進一步的闡述：

天地之化，謂金玉錫石之等，本無生理，皆由純氣微質凝積變化以成形者。《聘禮記·注》云：「貨，天地所化生，謂玉也。」即其義也。百物之產，則謂〈大司徒〉五地動植諸物，種類蕃孳，自有生理者。^③在清儒的旁徵博引中解說化與產的差異，自是增加許多後人的觀念，諸如氣的生成變化之類。不過較值得討論的仍在變化之物一定是「本無生理」嗎？根據鄭

③ 孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987年點校本），卷35，冊5，頁1403。

玄注語中所反映的先秦、兩漢人的觀念，清楚表明凡是種、類相生即是生或生產，而非類相生則為化、為變。在王充（27—91）《論衡·物勢篇》也從氣化論的觀點說：「因氣而生，種類相產。」就是陳述同一種類的蕃孳，即為生產。而劉安的食客集團助編的《淮南子·齊俗篇》則敘及「夫蝦蟆為鵝，水蠶為蠃（蜻蛉也），皆生非其類，唯聖人知其化。」也都屬於這一種生命非類相生為化的現象。

對於生命的繁衍、生殖現象，諸如種、類與生、產，變、化等關鍵字的出現，顯示人為了理解世界、為了統一他的經驗，使之條理化、系統化。於是經由語言文字的創制、運用，逐漸對他所生存的客觀世界進行概念的掌握。在仰觀俯察之際，紛繁的動植飛潛都自有其形狀、位置，初民從經驗中不斷地累積其觀察心得，然後加以分類、組織，概括為對於實在世界的認知印象。因而使得一些日常經驗凝聚為日常語言，隨著使用性的提高，就用以指稱其他的事物，逐漸增強其意蘊，歸納其共同點。因此這些關鍵字就成為表達普遍經驗、普遍法則的邏輯語言、科學語言，表述了他們對於宇宙萬物的思惟，也逐步建立了宇宙萬物的圖式。

從中國文字的發展史言，至遲在六千年前的大汶口陶文中既已出現意符文字，以作為表達語言和思惟的符號，實際的情況則應該經歷更長的時期，也就是累積了更長的觀察經驗，像萬物的「物」字，許慎（30—124）《說文解字》解其字形為「從牛勿聲」，其義為雜色牛；「勿」字則甲骨文學者多訓解為雜帛旗，這已是從事游牧的經驗，並作為族羣標幟的旗幟之物，都是符合「能近取譬」的造字原則。許慎解為「萬物」，已從日常語言提昇為指涉萬有不齊之庶物的概念語言，用以指稱宇宙間林林總總諸現家的大共名。類此從具體到抽象的中國語言構字原則，不僅表現出中國式思惟方法的特色，也是原始民族在較早階段的共同歷程。物與萬物的關鍵字詞，從指稱紛雜、眾多的牛與旗，只是單一的、個別的物的總名，引申為宇宙間整體的、全部的物，這一抽象概念

的使用，顯示先民已對整個世界圖式作了嶄新的概念掌握，用以描述其森羅萬象的觀察經驗。

種與類兩個關鍵字的構造初誼（本義）及其延伸（引申義），也就標幟了先民的種、類概念的發展，從日常認識萬物的認知方式進而成為傳統認識論的基礎。根據中國造字的六書原則，在象形的圖象性認知基礎上，經由視覺的觀象識意外；也從聽覺感知中模擬外在世界的聲音，因而有形聲；並進而運用簡單的心識作用，形成會意等方法。對於萬物的命名就是基於這些準則，都要找到每一事物的特徵：諸如形狀、顏色及性能等，從它不同的外觀、存在的位置、所表現的功能等，找出不同事物所具有的特殊屬性，從而據之辨識諸事物間的相似與否，根據其中的區別性特徵，賦予一種符號、一個名稱，名稱的確定、符號的固定，在初民的認知中就是通過命名法來建立世界的秩序，一個名稱經固定化之後，這些事物就不再是個別的、孤立的存在狀態，而與其他事物聯繫起來，發生密切的關係，共同表現出同一性、共同被納入一個整體的大秩序中，這就是種、類意識的形成。

在中國古文字中即以現存較早、字數也較多的甲骨文為例，有關植物的名稱從禾的就有稷、秭、稻等二十餘個；從米的也有糲等，目前則尚未見到「種」字。^④前者每一個別的名稱都因它所具有的植物性特徵，既與其他的具有區別性，又與相同相似物有同一性，因而不管所據的是聲符或意符，既經命名也就表示人發現其中所共具的恆常不變的屬性，在長久的觀察中已具有一定的精確度。而「種」則是一個較具概括性、綜合性的概念，並非某一個別性植物所獨有，而是所有的植物所共具的，許慎解為「先種後孰，從禾重聲。」突顯出指稱不同狀態的意義：生命根源意為種子（名詞）、產生生命的動作為種植（動詞），等經歷生命的成長而成熟後，又回歸為種子，從植物世界的圓道循環

^④ 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1974年）。

言，「種」即是一個具體而微的生命世界的象徵。不過在植物繁衍生命的同一特性外，植物世界又是眾多個別、個體的存在，所以《正字解》解說種的語意就從「肖似」、「種類」的區別義作解，因為肖似或不肖似可據以辨識不同的種屬。由此可知種作為一種共名較諸「稻」字等別名，即為人採用語言符號所作的智性工作，是一種較抽象的概念的概括。

類字的創造、運用更是抽象的概念，也是傳統認識論的基本理念。不過它也從日常生活取譬而後作為隱喻性的符號，許慎解為「種類相似，惟犬為甚。從犬類聲。」從游牧到固定的農業生活中，從野生到畜養的犬種其種類繁多，但都可歸屬到一個相似的同—性之中，此即為「類」概念。而所從的「類」，許慎又解為「難曉也，從頁米」，段玉裁（1735—1815）所注的即頗為切近實意：「頁猶種也，言種多如米也，米多而不可別，會意。一說黔首之多如米也。」其實更深一層解釋「類」的本義，即有肖似、相似意。就是米雖是繁多卻又粒粒相似，即為類似的同—性；又有固定化某一種米，而區別於百種米之意，即為類別的區別性。在先民的實際生活經驗中，這是運用簡單的概念思惟所形成的認知，因而從犬則為類、從系則為類，或有用於祭儀的即為類祭。不過類意識都已逐漸成為概念、思惟的表述，用以類分、組織和概括客觀世界的現象，是綜合諸般個別的名稱而成為統一宇宙秩序的概念。

種與類的相繼運用，因而形成先民認識宇宙萬物的形式，在個別與整體之間，每一個分別的種、類都必須被安排、結合於整體、統一體之中，被歸屬於一較高的大類；而每一種、類卻又能保存其獨立的分別性。由這兩個字所構成的複合詞都從此一分別與整體的關係出發，凡是強調內延的肖似性，即為種類、同類、類似；而以一類而拒斥他類的排他性，即是非類、類別；結合這一對內、對外的屬性，表達概念的第級、次第，就成為分類、屬類。在語言文字的創制過程中，至少在先秦時期，先民既已通過命名將事物、概念固定化，將生存的客觀世界秩序化，凡此一智性作業都遠在先秦諸子之前既已完成。就因

他們能經由語言的固定化、也將其認識的世界秩序固定化，因此對於萬物的生成過程，即採用種、類／非種、非類的對立觀念，表達他們的觀察所得，這是經由語言、概念的掌握，作為理解並掌握宇宙秩序的一種努力。

從同種相生、種類相產而得出的生、產意義，許慎所解的「生」字，只表述了「象艸木生出土上」的象形造字本義，而段玉裁則多了一句「以類相從」的注解。對於從生得字的「產」，基本上許慎也未再多予訓解，段玉裁則多收了「鬻犢」的動物生殖概念。雖則從文字的象形構造言，生與產只是表述了植物出生、成長的狀態，不過卻是蘊含有同一種類的植物、動物生命的延續，即為同種、同類相生的根本理解。從種、類的同一性與區別性意義來認識生命的生成、蕃孳過程，是屬於生物學、科學的認知，也就是以科學思惟、邏輯思惟發現並把握事物之間的內在性質和恆常關係，這是日常、習常的認識，也是經驗的、熟悉的現象，即為正常、經常、通常的世界。在這一認知關係中，人經由普遍規則的確認、肯定後，發現宇宙中運化、發生萬物的一套規律、秩序。因而在常道、常理之下，同一種類的相生相產，動植飛潛，森羅萬象，自然形成一個和諧而安定的世界，此即「常」觀下的生命觀照。

在古文獻中對於符合類概念的生、產，基於其相生相產所形成的宇宙萬物的生命型態，乃是自然的——自己如此而並非人為的，所以所有常態下的生命延續都不必特別注意、特別敘述，此即常中見道。《禮記·月令》敘述不同季候下的正常出生：諸如「螳螂生」、「芸始生」即是，正如經文中所說的「五穀所殖，以教道民」，凡孩蟲、胎夭、飛鳥及麤卵等卵生胎生，均屬平常、正常的生殖，乃為一般性概念、普遍性的知識。就是《山海經》所用的「某生某」的世系關係，郭璞（276—324）即注明：「諸言生者多謂其苗裔，未必是親所產。」（《山海經》，卷14〈大荒東經〉）也仍是人以血緣關係相生而延續種族生命，都是符合種、類概念的宇宙生命秩序。

大概說來，從種類意識所觀察的生、產意義，是屬於生物發生學的知識，

近於一種科學（經驗科學）的觀物態度與方法。古來以人爲本位的認知立場，發現包含人在內的萬物都遵循著一種因果關係在延續生命：即是「種豆得豆，種瓜得瓜」，在某物必生某物的邏輯關係中，中國應是在文化發展的早期既已確定這一認識的原則，從而相信它才是宇宙間物類生命的蕃衍法則。這是從日常、經常的經驗中所建立的常道、常理，先民所保存在語言符號中的即是他們所發現的物種源始、物類傳續的恆常關係，經由類意識的邏輯思惟，將人類生存的世界類分、組織，並由此概括爲一個概念世界、一個名實相稱的世界。從這一角度就可以發現許慎所整理的《說文解字》，其中有關諸般動、植物的名稱與解說，就不僅只是識字的小學工具，而是經由語言符號來認識世界的一種方式與過程，種、類及生、產諸字又是其中的關鍵，由此建立了物類的綱目，建構了宇宙間有統屬、有秩序的世界。

二、變與化—先秦、兩漢諸子的詮釋

先秦時期另一種生命型態即是生物變化，相較於同類相生的生、產關係，這類非類相生的例證並不多，卻不斷地出現在曆書式的月令記事，因而深受名實論、氣化論者的注意，從先秦、兩漢到魏晉都成爲變化論史上反覆闡述的事例。爲何這些被現代科學史家視爲錯誤的生物觀察，卻在千百年間成爲熱門的變化事實？其實隱藏在語言符號及生物學敘述之下的，應是先民的觀物方式乃是超越邏輯思惟，而爲神話隱喻思惟的想像力的創造。這些直述式的短句中包含著當時人大膽突破類、種的拘限性，相信他們所觀的物相，能對於「非類」的常律形成另一種「非常」的變化律，用以對照「常」觀下的生產律。類似的民間素樸的觀物知識其實一直流傳至近世，如果只簡單地將它認爲是粗糙的、錯誤的生物觀察、或是違反了概念的、科學的邏輯思惟，那就未免忽略了這些觀相之下的一種原始的野性思惟，其實保存了人類文化在發展初期童稚純樸而富於想像的能力，它在長久時間內實已積澱成爲一種文化心理：一種非常

觀照中的生命世界。

變與化這兩個關鍵字應是先民所認識的生命型態的文化遺存，不過許慎所錄存的文字解釋卻已不易表明其原始思惟：解「化」為「教化」意，自是人文化成的意義；而解「匕」為「倒人」的變體象形，其意為人而倒變，應是取象於人的緩慢變化其形狀，可說是能近取譬、以人為本的造字實例。「變」字解為「更」，蘊含有更改、改變意；所從的「緝」，訓為亂、治、不絕，而構字的言絲，段玉裁注為「治絲易棼，絲亦不絕」，既已觸及治理蠶絲的生產經驗；「絲」字解為「蠶所吐，從二絲。」仍只是叩緊先民養蠶取絲的蠶桑文化而已。但為何會蘊含有變更、改變意？這才是自古至今使用「變」字時至為關鍵性的本義及引申義。其實蠶變的生物生命型態，歷經成長——擬似死亡——改變形體而再生，正是養蠶人所觀察到的生命奧秘：在蠶的生命史中同一形體卻能從蠕動的條狀，經吐絲結繭後變化為蛾，其中蘊含著形體的改變、變形後生命的持續、不絕，在原始的生命信仰中，蠶變與蟬蛻、蛇解之類常成為不死的再生的隱喻物，在這一神秘的生命不朽觀中，只有「非常」的生命才能突破「常」的生命限制，成為人類在生、產關係之外另一種變、化的神話式生命思惟。

中國文字的單音孤立語特性在先秦期表現得較清楚，所以變與化即各取象於蠶與人也各有其區別性特徵：「變」隱喻著蠶為同一形體而完全改變，且是較短時間的突變；而「化」則是同一形體的緩變、漸變，是人由少至老的形狀上的緩慢的改變。由於兩個字都具有改變的基本意義，雖與生、產兩字的同一語源、字源關係有所不同，後來引申使用時卻也可因意同、意近而複合為「變化」的語詞結構。從變與化的取象構字而言，基本上仍屬同類同種的形體改變，所表現的其實仍是「常」態下的生命現象。真正的非常變化則是指非類相生、異類相生，經由這種方式的改變才是徹底而完全的：就是不同形體的改變形狀，始得謂之化。它保存於月令的曆書式敘述中，原本應是原始初民的觀物知識，具有野性思惟的創造力與想像力。這些表現原始心靈的紀錄被納入王

制中成爲明堂月令的設計：《管子》的〈幼官圖〉、《呂氏春秋·十二月紀》與《禮記·月令》及被編入《大戴禮記》的〈夏小正〉，因而與陰陽五行家的觀念有關，將原本素樸的生物變化賦予新的解釋。不過這些變化事跡卻是較集中地表現非類相生的一批文字敘述。

《禮記·月令》的敘述是配合月令節候及相關物類的生化事跡，分別排列於每條之末的。

仲春之月……始雨水，桃始華，倉庚鳴，鷹化爲鳩。

季春之月……桐始華，田鼠化爲鴽，虹始見，萍始生。

季夏之月……溫風始至，蟋蟀居壁，鷹乃學習，腐草爲螢。

季秋之月……鴻雁來賓，爵入大水爲蛤。鞠有黃華。

孟冬之月……水始冰，地始凍。雉入大水爲蜃。

在此清楚區別生與化的兩種生命型態：對於平常、正常的生產、生殖，顯然因其爲普遍的、熟悉的、經驗的，故只採用舉隅式的列舉方式；卻搜羅了多條變化的事例，被認爲是較爲特殊的、非經驗的非常現象。由於只是條目式的短句，故只敘述了變化的結果，既未敘述變化形體的過程，也未述明變化的因果關係。但它分別出現在四個不同的節令中，既已表明生產與變化的萬物化生都與陰陽二氣的消長有關，是在宇宙的生生不息的力量作用下，物類乃是隨順陰陽兩種力量的運作自然變化而成的，所以也是符合宇宙圖式的一種秩序。

類此月令式的生物觀察，李約瑟(J. Needham, 1900—)在論及中國科學思想時，認爲屬於古代的「昆蟲變態說」(insect metamorphosis)，爲錯誤、不正確的生物知識。^⑤這種解說自是現代科學的生物學認知，那爲何當時會形成這種觀物方式：即認爲某些事物之間不必然有恆常的因果關係，種與類的限制性被突破，生命可以通過變形而被延續，它到底在何種情況下才會發生？按

^⑤ 李約瑟(Joseph Needham)：《中國之科學與文明(二)·道家與道教》(臺北：臺灣商務印書館，1973年)。

照類分的原則，即被鑄為某物就已擁有某物的屬性，物類之間自然呈現（或遵守）其特殊性、個別性而不容混淆、渾沌，如此依照種屬標準才能類分、組織了生命的秩序，它構成了人類觀照宇宙萬物後所發現的常道、常理，也符合人在日常生活世界中的分類準則。不過根據國人陰、陽的思惟習慣，既有「常」也就相對的有「非常」，宇宙之中既有陰也就有陽、既有常也就有非常，因而符合經驗的生產現象是常見常有的常態，也必然容許存在一些違反經驗的變化現象，讓它們并行於宇宙之間。

對於《禮記·月令》的生物變化，在後來的解經上就會因註解者的思想而出現新的詮釋，孔穎達在「萍始生」句下的疏解：「易乾道變化，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。」他所引據的正是《易經》哲理在類概念及變易說多有建樹的一個系統，至遲在戰國晚期既已完成的〈繫辭傳〉等易傳中，一方面提出分類、類推思惟的類概念，所謂「方以類聚，物以羣分」，對於《周易》中的分類思惟作進一步的概括，以此進行類別的區別作用及類推的推理作用，以建立事物的類屬關係。一方面又闡述變易觀，作為事物運動、變化的基本形式，並以此解說宇宙間，「萬物化生」的根源。在易傳中除複合出「變化」一詞以象徵宇宙萬物的生成原理，並說明事物的變易是經歷漸變到突變的過程，此即〈繫辭傳〉所說的：「化而裁之謂之變」。就在這種既以類分建立宇宙秩序又以變化說明萬物生成力量的易傳傳統下，孔穎達對於變與化乃提出新解，用以解說生物變化的非類相生，確是能夠把握其中否定種類的限制性，這是從概念思惟、邏輯思惟所推論的變化觀。

在先秦時期對於生物變化從認識論加以思考的，還有名實論一個系統，他們也正是建立類範疇的學說，從類分、組織及概括為大類屬的邏輯思惟，進而確定名（名稱）與實（實體）的相應關係。名家如惠施、公孫龍的現存資料中，雖未見直接論及變化問題；但是其他諸子為因應當時的名辯風尚而論名實

時，卻都要面對非類相生的變化事例，將其作為認識事物的方法。墨辯學派就曾提出較有系統的一套方法，就是〈經上〉所說的「知：聞、說、親；名、實、合、為」，前三者是論知識的來源，後四者論其內容，最後一種在〈經說〉中說：「志行，為也」，即作事的目的與行動為作為；在〈經上〉又細論之：「為：存、亡、易、蕩、治、化。」〈經說上〉特別針對「化」的認識方法，就有「蛙鵠，化也」的解說，^⑥正是舉用變化的事例。對於這一現象〈經上〉還再解說一次：「化，徵易也。」而〈經說上〉即舉例說明「化，若鼃為鵠」。也就是墨家後學較具有民間的知識，而嘗試對於化的事件加以解說，這是與惠施、公孫龍的純作思辨有所不同的。鼃，《說文》說是蝦蟆屬，對於蝦蟆化為鵠、田鼠化為鴛（鵠鵠），墨辯認為這些事物可以驗證其變易、變化，可見在他們的認識論中，是將它作為一種客觀的現象而加以認識的，不過也只是作為一種邏輯概念的形式問題，而不觸及生物發生學或神話思惟的問題。

從文字學所保存的變與化的本義，基本上是符合先秦諸子的宇宙論的；尤其是儒家學派的荀子（約 313B. C. —238B. C.）對於宇宙萬物的觀察，是承認客觀世界中生產、變化有其規律的，《荀子·禮論篇》說：「天地合而萬物生，陰陽接而變化起」，凡是天地四時乃至從幼到老的變化，都是規律的，是不能違反的自然法則。所以他在〈正名篇〉中就曾對於事物的分別，按照形狀及所佔空間而論名實，特別論及「化」的意義：

物有同狀而異所者，有異狀而同所者，可別也。狀同而為異所者，雖可合，謂之二實；狀變而實無別而為異者謂之化，有化而無別，謂之一實。

⑥ 〈墨經〉原文「鼃買，化也」，高亨：《墨經校詁》（北京：科學出版社，1958年），頁 85-86。解此買字當為鼃，形近而誤，鼃 = 鼃 = 鵠。蓋用孫詒讓：《墨子閒詁》，卷10所引之「或云」；又引《列子·天瑞》「田鼠」之為鵠，故也有作「蛙鼠」句者。此條承柳存仁先生指正，特此註明。

對於二實與一實的差別可從所佔的不同空間作區別，但對於一實的解說就可看出在變化論史的發展，荀子已較詳細地提出形狀改變與實體的關係，由於未舉出實例，所以歷來注家多以人之從幼到老的倒變為例，說明其為同所同體而異狀。其實以「田鼠化為鴛」作為例子，何嘗不可說也是同所同實而只是狀變？它與蠶之化蛾仍是相近的生物變化。這是認識論者雖強調類分的特殊性、區別性，卻又接納萬物化生的變易事實，尤其不敢懷疑〈月令〉等相關經文的敘述。所以對於神話隱喻思惟的非類變化，都只將它當作概念形式來處理，認為是人認識萬物中某種生命型態的方法之一。

針對名家只從認識論上歸類生物變化的邏輯思惟，戰國時期也興起另一採用氣化論的學派，主要是以道家、黃老學派及方士等為主，他們並不滿足於生物變化的概念分析，而要進一步追溯其源始，從宇宙發生學解說生物形體可變化的原理，即是氣化學說。有趣的是名家與道家的不同思惟，在《莊子·至樂篇》正是經由惠施與莊周的對話表現出來的，篇中借莊子（約369 B. C. —？）之口回答惠施解說生命的本始：

雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春夏秋冬四時行也。

宇宙的生成力量是氣，它的特質就是普遍流動、變化生成，〈天地篇〉就明白地說：「留動而生物，物成生理謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。」萬物在氣的變化作用下，乃有一定的形狀、性質，所以即可生、產萬物，也可變化形體而維持生命，這就是莊子採用神話隱喻思惟以解說「無己」的境界。在〈大宗師篇〉即說「浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴟炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉？」就是運用變化神話的思惟以隱喻其精神修持的境界。可知類似的神話隱喻，諸如蝴蝶變化及生物以不同形相禪等，都有意否定形體的限制、種類的固定。戰國中晚期方士者流在觀察自然時，應該即轉化、運用了古

來的神話思惟，因而形成一種異於名家的概念思惟的氣化論。現存《管子》及《呂氏春秋》中就保存一些神秘的生物變化，諸如《管子·水地篇》有螻、慶忌等涸澤之精如何由水化生之類。

不過對於生物變化所引發的論述重點，從氣變學說以後幾乎為氣類說一再徵引為證，顯示這批事例不多的非常變化，它否定生物種類的固定性，確是引起兩種相異的看法。相信的就以此論證人也可能突破形體的限制而變化，相反的則仍接受生物可變而人卻不可變，但這些正反兩方的論證卻都成為魏晉時期神仙變化學說的主要論據。前者如《國語·晉語》卷九就記載趙簡子與竇犢的一段對話：趙簡子歎曰：「雀入于海為蛤，雉入于淮為蜃，黿鼉魚鱉，莫不能化，唯人不能，哀夫！」竇犢則在勸告的話中強調德、名諸不朽的重要，近於儒家的合理主義者；而趙簡子則是道家自然主義的思想，確信生命可以經由變化而超越種類的拘限，成為探求神仙不死的神話式思惟。淮南王劉安（179B. C.—122B. C.）本人是好求仙者，方士集團中也不乏對於神仙神話有深刻瞭解的，對於非類相生的情況就從陰陽變化的論點加以解說，《淮南子》即多次引證，除〈齊俗篇〉所引的「生非其類」的兩個例子外，還有〈墜形篇〉的一段：

鳥魚皆生於陰，陰屬於陽，故鳥魚皆卵生。魚游於水，鳥飛於雲，故立冬燕雀入海化為蛤。萬物之生而各異類，蠶食而不飲，蟬飲而不食，蜉蝣不飲不食。

在此所引的生物變化中，解說了燕雀能飛屬陽，而立冬後節氣轉陰，故可化為水中屬陰的蛤(或蚘)，這是對於月令的生物變化現象加以合理化的解釋，當時博物者要對非常狀態加以圓滿的解說，確是一種極其用心的合理化過程。而在古生物學上另一組狀變而同所的實例，就是蠶化、蟬解，盧辯注《大戴禮記》引《淮南子·說林篇》即云：「蠶食而不飲，二十二日而化；蟬飲而不食，三十日而死；蜉蝣不飲不食，三日而終」，可知蠶化與前述的蝦蟆之化是兩種情

況，化與死、終都是生物終極的生命狀態，其中關繫及死或擬死狀態是否可以變化形體而延續生命的課題，它正是方士在漢朝初期有關傳說的一種論題。

從氣變說反覆申論的是王充，不過他是分別檢討三種變化以確定人是不可能變化的命題者，在批判中有深刻的唯物辯證精神。首先即狀變而實無別而同所的從幼到老的變化現象，改變的是外形：「人生至老身變者，髮與膚也。人少則髮黑，老則髮白，白久則黃。髮之變形，非變也。人少則膚白，老則膚黑；黑久則黯，若有垢矣。髮黃而膚爲垢，故禮曰：『黃者無疆。』髮變異，故人老壽遲死。骨肉不可變更，壽極則死矣。」外形改變而人終不變，其原因即：「至人獨不變者，稟得正也。生爲嬰兒，長爲丈夫，老爲父翁。從生至死，未嘗變更者，天性然也。天性不變者，不可令復變。」（無形篇）基本上他承認「人，物也，萬物之中有智慧者也」（辨崇篇），即得氣之正就不變其外形與天性；其他物類就可變化，〈無形篇〉與〈道虛篇〉均有物類變化中的蠶與蟬變形的敘述：

蠶食桑老，績而爲繭；繭又化而爲蛾，蛾有兩翼，變去蠶形。蟻蟪化爲復育，復轉而爲蟬，蟬生兩翼，不類蟻蟪。凡諸命蠕蜚之類，多變其形，易其體。（〈無形篇〉）

這段文字即清楚地敘述蠶化、蟬化的現象，爲生物觀察的描述。不過如果要將它類比爲人也可變化羽翼，成爲羽人，王充即一再提出質疑，對人也可變化成仙的類比關係加以否定。而對於古來舊傳共信的生物變化，王充則並未加以懷疑，反而從氣變的理論加以解說，在〈講瑞篇〉論氣變時說眾物變化即舉此爲證：「猶春則鷹變爲鳩，秋則鳩化爲鷹；蛇鼠之類輒爲魚鼈，蝦蟆爲鶉，雀爲蜃蛤，物隨氣變，不可謂無。」但對於當時變化成仙論者以此爲證，王充在〈無形篇〉卻加以質疑：

歲月推移，氣變物類，蝦蟆爲鶉，雀爲蜃蛤，人願身之變，冀若鶉與蜃蛤魚鱉之類也。人設捕蜃蛤，得者食之，雖身之不化，壽命不得長，非

所冀也。

王充認為天候變化、節氣變化的物類變化，能使「蟲蛇變化，化爲魚鼈」，是自然界的正常現象，承認這種相生是非類、非常的，因而近於擬科學（*pseudoscience*）的生物觀察。不過由於當時人多接受其爲真實並予以合理化，因而成爲一種生命可以否定生物種類的固定性而轉化的信念，並被引申思索及人是否也可能以「化」來延續生命。在漢初以來既已盛行的神仙思想，漢武帝劉徹（156B. C. —87B. C.）、劉安等均以貴上階層而求仙，將前此的養生求仙的風尚更推進一步，造成漢世的神仙變化的思想。由於這是涉及變化的課題，就出現諸如物可變其形則人是否也可變形成仙的命題，類此命題在初期的僊說中，由於形神問題——氣與形是否可養，就已蘊含著形體變化的可能性，但在王充所批判的漢人風尚之前，類此問題並未被充分討論，因而隱而不彰。王充爲了解決問題就設定了兩個命題：（一）是承認物類由於氣變也有變形的，這是爲了解說古生物變化學說；（二）則反論人既是人，就不值得變成物類而延壽，其前題即是人即高於一切物類故不必變爲其他物類以延續生命。有關古生物學的生物變態的記載，是變化成仙說的正反兩方都認爲是事實的，卻又各有其論證的目的。從莊子學派、黃老學派到陰陽五行家的發展，對變化現象從氣化哲學的觀點加以解說，這是不同於知識論的立場的，他們努力綜合了科學知識、巫術信仰及神話思惟，將生物變態的現象從氣變物類的觀點解說，使之合理化後就完成了初期的變化學說。王充雖則具有敏銳的觀察力，卻因受限於時代環境而不敢徹底否定、批判傳統的舊說，對它也是確認實有其事，在批判這一批材料後，反而確定自然界的同類相生相召是自然現象，而非類相生也是自然力量的一種作用，從同類／非類的對立、氣正／氣變的對立，他在《自紀篇》得到一個結論：就是「氣無漸而卒至曰變，物無類而妄生曰異。」凡是無類、非類的相生、妄生，即爲非常、異常；而生命變化、事物變化，凡是漸變、同一形體的改變即爲常；反之則忽變舊形、或本無舊形非類而改，也就屬於非常、異

常。因此「非常／常」的結構，既是語言符號、〈月令〉敘述中所隱藏的變化與生產的意義，也是中國先民在觀相下所形成的文化心理結構。

三、變化神話的非常性意義

在先秦時期與生物變化同屬變化主題的，就是古神話中的變化神話。由於生物變態的非類相化仍只在物類中互變，是人以外的氣類、物類變化；不過變化神話卻涉及人與物類的變化問題。兩漢諸子可依據氣變學說解釋物類的形變，然則如何解說神話中人為何會變為異類？現存的古神話資料中這一變化類型的比例並不高，卻是典型的使用隱喻思惟而表述的，它的形成時間是否一定先於邏輯思惟的認識論？卡西勒對此所採取的肯定態度，多少是從西洋文化背景及進化論的時代情境立說的。不過至少中國古代這批變化神話確是保存了原始心靈的隱喻思惟，表現出詩的、想像的特質，與名家從種類概念來類分、概括地認識世界，確是形成截然不同的思惟傾向。在這些簡潔的古文言敘述中，由於簡缺至於不足的符號特性，在此將試著解讀以破譯符號下所傳達的訊息，並論證兩組中國式的結構：自然／非自然、常／非常，是否能深入觀照其中所隱藏的文化心理。

變化神話所具有的神話特質，就是其敘述重點不在事物實然狀態的描述，而是以豐富的想像力追溯物類的起源，具有解說性、原始性的特性。它清晰而精細地描述，遵照其內在的規則，將其情感和想像力加以組織、條理。因此在這些想像客觀化的神話意象中，隱藏著古老年代的追憶，是一種人與其崇拜對象（或是神）間溝通、交流的信仰習俗的遺跡。因此神話的敘述常成為諸神行動的世界、是一個戲劇世界的呈現。中國古神話中與變化有關的，也就是先民所敬仰、甚或怖懼的諸神、或半神半人（英雄）所表現的，即是一種超越常人的非常行為。它通常是與生、死有關，人類透過神話隱喻思惟試圖解決終極關懷的問題，這是在探究生命的起源與歸趨時，不易完全採用邏輯思惟、概念思

惟而可以滿足的。因此在敘述變化神話時通常具有一種生的莊嚴、死的尊嚴，其神聖的事跡多與遠古的神人、聖帝有關，甚或是聖史的一部分，不過在中國一些歷史化、合理化的帝王神話中，多少已減少了這類變理事跡的敘述。

對於宇宙萬物的形成爲人類仰觀俯察之後所必須面臨的大根源、大問題，哲學家對此一宇宙發生學，可以數學式的概念思惟：一生二而二生三而三生萬物，也可以抽象的氣化學說來解說其遍在性。而神話學則以巨人軀體化生的類型作形象的呈現，中國古神話即以盤古化生表現變化的過程，也就是宇宙秩序的締造。由於都是被紀錄在較晚的曆紀類古書中，多少已在原始的敘述中增加數學化宇宙的痕跡，如徐整《三五歷紀》就敘述盤古從渾沌中生，「一日九變」，^⑦九卽是聖數、成數之極，象徵數多的急速變化而成。成長之後至於死亡，然後以化身完成再生，締造了有秩序的宇宙萬物。徐整在另一部《五運歷年紀》中就保存了這一古老的神話式記憶：

首生盤古，垂死化身。氣成風雲，聲爲雷霆，左眼爲日，右眼爲月，四肢五體，爲四極五嶽，血液爲江河，筋脈爲地里，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲珠玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿，（馬驥《釋史》，卷1引）。

在行文的體例中，多使用「爲」字以表示化爲，這是古神話的通例之一。經由戲劇化的動作，巨人軀體的變化演出了創世紀，先造出宇宙圖，最後再集中焦點於芸芸眾生之上，正是神話中巨人化生的人本思想的折射地反映。類此神聖的創造也見於另一系統的女媧神話中，許慎所綜合的「媧」字的本義卽具有神話痕跡：「媧，古之神聖女，化萬物者也。」（《說文》，卷12下）這個「化」字袁珂強調不能採用郭璞所解的變化，而應爲化育、化生。^⑧根據古書所述的

⑦ 有關變化神話的注解、闡述，袁珂：《古神話選釋》（臺北：長安出版社，1982年翻印本），有詳盡的資料，此篇即參用之，以下不再詳注。

⑧ 同上註，袁珂前引書，頁18—19。

凡有兩則：

傳言女媧人頭蛇身，一日七十化。（《楚辭·天問》「女媧有體，孰制匠之」句王逸注）

黃帝生陰陽，上駢生耳目，桑林生臂手，此女媧所以七十化也。（《淮南子·說林篇》）

七十在此也是虛數、聖數，表示經由快速而多數的變化生成，「陰陽」可如袁氏解為陰性和陽性的性器官，也可解為男女的象徵。凡此都與應劭《風俗通》所說的造人神話相符合：「俗說天地開闢，未有人民，女媧搏黃土作人，務劇力不暇供，乃引絙於泥中，舉以為人。」（《太平御覽》，卷76及360引）此一說法與女媧為高謀之神的信仰相契合。神話所隱喻的都與「創造」主題有關，經由形象思惟而完成宇宙主體「人」的創造，比較「七十化」與描述造人的過程，就可知現存的神話語言中，「化」字常是省略了敘述過程的關鍵字。

女媧氏的變化神話還有另一種意義即是圖騰神物的變化主題，在《山海經·大荒西經》所保存的一則：「有神十人名曰女媧之腸，化為神，處栗廣之野，橫道而處。」從腸的形狀、橫道而處的情形可知是蛇形神，而女媧氏在古神話及文物圖形上正是「人頭蛇身」的蛇軀之形，所以「化」字也可解為圖騰變化。在圖騰神物的信仰中，部落中的首領多與之有神聖的關係，既有表現為合體的形象：人與聖物結合為人首而某身，成為固定化的人物合體圖式；也可在語言敘述中成為流動的變化過程，是動態地與圖騰神物間的互變狀態的呈現。由於神話常是歷經長久的口傳，經紀錄以後而成為語言化石式的保存狀態，其中所敘述的或是部族內特殊事件的隱喻式表達，或如《山海經》是配合山海經圖的文字解說，經久之後就逐漸失落了其中所蘊含的真實意義，諸如魚與人的互化神話就可能隱藏著豐富的訊息。〈大荒西經〉所載的「有魚偏枯，名曰魚婦，顛頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化為魚，是為魚婦。顛頊死即復蘇。」（《山海經》，卷16，採袁珂之說）另在《山海經》郭注中引

《淮南子·墜形篇》也有另一則：「后稷醜在建木西，其人死復蘇，其半魚在其間。」類此變化魚婦疑與出土的陝西西安半坡彩陶鮭魚紋有關，在人魚合體中象徵圖騰神物，是作為宗教性的祭器。由於兩則都不約而同地點出偏枯、其半，及死即復蘇，是否圖案上的人魚各半與神話中的死即復蘇，隱喻著顛頊或后稷等聖王在生命終結之後就回歸於圖騰？其復活的時間在風、水相契的神聖時間，地點則在聖木建木旁：「都廣之野，后稷葬焉。其城三百里，蓋天地之中」（《山海經·海內經》，卷18），屬於薩滿教區所說的神聖中心，半神半人的聖王或英雄可經由此回到天上。類此神秘的圖案、語言符號下所隱藏的「變化」主題，其實仍與盤古、女媧一樣都與死亡、復活有密切的關係。

變化是半神半人的部族英雄回歸圖騰神物的方式，在生命終結時就會出現，尤其非自然、非常的死亡情境，使得自然生命忽然中止，就會以變化形體而回歸於永恒的圖騰，鯀神話中所傳述的鯀並非如《尚書·堯典》所說的是「方命圯族」的叛逆者，而是《歸藏·啓筮》所述的「以息石息壤以填洪水」（《史記·甘茂傳》索隱引）的救難英雄，所以死後乃得變化：「鯀死三歲不腐，剖之以吳刀，化為黃龍。」（《山海經·海內經》注引），鯀所化的應與圖騰神物有關，不過除黃龍外，還有黃能、黃熊的兩種異說：

昔者鮌違帝命，殛之于羽山，化為黃能，以入于羽淵。（《國語·晉語八》）

阻窮西征，巖何越焉？化為黃熊，巫何活焉？咸播秬黍，藿莆是營；何由並投，而鮌疾修盈？（《楚辭·天問》）

鯀或鮌到底化為何物？從屈原在〈天問〉所問的「永遏在羽山，夫何三年不弛？伯鮌腹禹，夫何以變化？」鮌是由玄魚所構字的，鯀又與黃能、黃龍、黃熊諸圖騰神物有關。所以《淮南子》的佚文中正有一段鯀被殛於委羽之山而化熊之說。這段化熊絕非可簡單地用異文「黃能」（熊）即三足鼈即可加以臆改

的。^⑨其中應隱藏著鯀在治水失敗後，被殛死於羽山，而其部族所面臨的圖騰神物的信仰改變問題？在此殛死的橫逆死亡應是促使其變化的契機——非常的終結而有非常的變化。

在中國古代對於生命的非自然終結、即凶死而變化者，特別具有極其複雜的恐懼與憐憫情緒，因而激發加以神話化的動機，這一情況也見於《山海經》卷二〈西山經〉中：

鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽鴉殺葆江于昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東曰嶠崖，欽鴉化爲大鵑，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鶴，見則有大兵；鼓亦化爲鷓鴣，其狀如鷓，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鶴，見則其邑大旱。

鍾山之神「名曰燭陰，其爲物人面蛇身」（《山海經》，卷8〈海外北經〉），也稱燭龍，故其子鼓也有人面龍身的形狀。鼓因與欽鴉合力殺了葆江後，天帝乃處以極刑的懲罰，也就是一種凶死、橫逆的死亡，爲另一非自然死亡的方式，故也具有變化的條件。根據郝懿行對《山海經》的注釋：欽鴉即欽駝、欽負，也是堪坏，本就是「人神獸形」，故可化爲另一雕狀的大鵑；而人面龍身的鼓也可化爲鷓鴣狀的鷓鴣。諸如此類圖騰神物的互相變化的符號應如鯀之化爲黃熊一樣，隱藏著某種部族被遷移、改變圖騰的訊息。不過在後來久經傳述後卻成爲推原神話，爲惡鳥的起源乃由於是被戮死，形體雖變而其怨靈、凶靈仍舊存在，故依然是凶險的不吉之物，只要一現就是大兵、大旱的凶兆，可知古人將生前有大神力的怨靈理解爲變化的變因。

對於凶死惡死的生命深信其具有可怕的靈力，因而在推原神話中，甚至會從失敗英雄之死而根據「部分可影響全體」的象徵律，賦予所使用、接觸過的

^⑨ 有關三足鼈的問題，參看郝懿行：《爾雅義疏》下之四〈釋魚〉「鼈三足能」注；及《山海經》，卷5，〈中山經·中治一十一山經〉「其中多三足鼈、枝尾」句下郭〈注〉。此注蒙柳先生補正，特此註明。

物體也會經由生命變化而獲致再生，這就是有關夸父與蚩尤的神話事跡：

夸父與日逐走，入日。渴欲得飲，飲於河渭；河渭不足，北飲大澤。未至，道渴而死。棄其杖，化爲鄧林。（《山海經》，卷8〈海外北經〉）

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，是爲楓木（《山海經》，卷9〈大荒南經〉）

〈大荒北經〉說夸父是「珥兩黃蛇，把兩黃蛇」的巨人族，他「不量力」的追逐行動，卒使自己中途渴死，敘述至此即中止，反映出古人對於熾熱太陽下行旅者對於「夸父誕宏志」（陶潛〈詠山海經〉詩句）的禮讚。從後世民間所保存的諸多夸父遺跡，就可知逐日或與日競走之後，被曬死、渴死的非自然死亡、非正常處理者的悲苦情緒，經由神話的隱喻思惟後，乃將夸父之死轉移於所持的手杖變化而繼續生命，也是回復了杖的原本的生命力，而有棄杖化爲鄧林的地方遺跡神話。而在歷史文獻中對於蚩尤的貶抑，雖則在黃帝系的神話中被視爲失敗的負面人物，其中應折射地反映炎黃兩部族間的持久抗爭，炎帝族的苗裔蚩尤最後因戰敗而被逐，因而該部族原本流傳的聖史中的英雄也被醜化，郭璞所注的則是較明白說是變化現象：「蚩尤爲黃帝所得，械而殺之，已揚棄其械，化而爲樹。」也是爲了解說楓葉之赤源始於桎梏刑具所發生的變化，紅色是血、是被刑殺之後的見血凶跡，壯烈而淒美至極，因而這一顏色的隱喻表現遍見於後世所有有關蚩尤的處死遺跡，凡有解州鹽澤的「滷色正赤，……俚俗謂之蚩尤血」（沈括《夢溪筆談》，卷3）；或蚩尤冢有「赤氣出互天，如匹絳帛，民名爲蚩尤旗。」（孫馮翼輯《皇覽冢墓記》）凡此均顯示其壯烈之死、遍灑於地的赤血變化而成各地的地方風物傳說，而楓木神話即表現出南楚子民所感動的隱喻物，剛好可與夸父枯乾之杖所化成的一大片鄧林之綠，成爲對照的顏色象徵，各自折射地反映神話思惟下的集體願望。

變化形體成爲異類，即都發生於男性的失敗英雄或橫死凶死者身上，在

古代嚴格區分男女性別，並具體實踐於家庭、家族及社會的喪祭制度中，女性與變化就另有其特殊的社會文化意義，其典型例證保存於《山海經》的凡有兩則，另在後世流傳的神話傳說中主人翁同屬少女的還有一些，都是未成年少女的變化之例，首先是少女死後變化為植物之類：

姑媯之山，帝女死焉，其名曰女尸，化為蒼草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚于人。（〈中山經·中次七經〉）

帝女死後化為蒼草的簡要敘述，需要配合其他相關的民間傳說才能明瞭帝女的身分、性格，這些資料在《文選》注引的都有相當一致之處，不管是〈襄陽耆舊傳〉的（卷19，〈高唐賦〉注引）、抑是〈高唐賦〉（卷16，江淹〈別賦〉注引）所述的，都說這位早夭的女子是赤（炎）帝的亡女瑤姬，「未行而亡，封于巫山之臺，精靈為草，實曰靈芝。」（〈高唐賦〉）未行而亡就是未婚即死的情況，郭璞注〈中山經〉所說的「荒夫草」，也意指未婚。為何未婚、夭亡的帝女要化為蒼草、憑依於蒼草，這就涉及古中國所形成的婚姻制，女子需要「于歸」夫家，死後其魂始得憑依於神主而得享祭拜。既然未婚，縱使貴為帝女，也需行封葬於山以憑依之。而死後又如何了此未了的心願，一是表現於蒼草的性能，這種菟絲服用後可悅顏色，滋陰養顏，確是為女性、尤其是未婚女子所喜愛之物；二是作為高禖神的職能，宋玉所撰的賦文中，指稱高唐神女對前來祠祭的楚懷王，託夢相期而自訴：「妾巫山之女也，為高唐之客，聞君遊於高唐，願薦枕席。」寵幸之後，並殷殷以朝雲、行雨相期，而懷王也為之立館。神女即高禖神，猶如宋的桑林之神一樣，是職掌祈夢、生殖的豐饒女神。^⑩可證瑤姬之死是非自然、非常的生命中止狀態，因而其精魂變化為蒼草、或求置祠廟，都是藉以憑依並滿足其未遂的心願，而草之被摘服、觀之被祈求，則是讓祈願的男女各遂所願。在這則推原神話中，其實反映出古人以一

^⑩ 聞一多：〈高唐神女傳說之分析〉，《神話與詩》（臺中：藍燈文化公司，1975年），頁81-116。

未完成婚姻的未婚女性作為護佑婚配的女神。

在古神話的不斷傳述中，凡世間的平凡女性將其願望集中表現為帝女的典型，這些非常的生命終結的女性也就反映了女性的集體願望，凡流傳有兩則水死的帝女神話：一在海邊、一在江濱：

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，其鳴自詵。是炎帝之少女名曰女娃，女娃游於東海，溺而不返，故為精衛，常銜西山之木石，以堙於東海。（〈中山經·北次三經〉）
雷蒙氏之女，竊黃帝玄珠，沉江而死，化為此神，即今江濱廟也。
（宋·張唐英《蜀壽杙》，卷上）

精衛神話是屬於溺海而亡的，顯然炎帝的另一個少女也是未婚的天亡女子，其未遂的願望在其他後來傳述的版本中則有較清楚的敘述其獲得補償的情況，此即梁、任昉（460—508）《述異記》卷上所錄的一則：

昔炎帝女溺死東海中，化為精衛。偶海燕而生子，生雌狀如精衛，生雄如海燕。今東海精衛誓水處，曾溺於此川，誓不飲其水。一名誓鳥，一名冤禽，又名志鳥，俗呼帝女雀。

冤禽的命名就明白點明女娃之魂具有「冤」與「怨」，既冤又怨的精魂一方面以誓（不飲水）、志（堙東海）的不屈意志來表現，一方面則以海燕為偶並生子而彌補其未婚的缺憾，可知變化之物正是在這一非常終結後怨魂冤魂的憑依之所。雷蒙氏之女的傳說雖較晚出，但也是宋張唐英（1029—1071）據《前蜀開國記》、《後蜀實錄》撰輯而成的，玄珠是黃帝遊乎赤水之北，登崑崙之丘，而南望還歸時所遺的那顆寶石，其後由罔象求而得之的。（《莊子·天地篇》）後來的民間傳說才接續而成的雷蒙氏之女奇相氏竊珠，乃自沈而死後又變化為神，它是民間所崇信的江濱廟神，與高禰廟神一樣同屬女子未婚而死後成神的神話。

關於女性成神而與變化形體有關的，在漢、晉時期仍有持續的發展，都是

在先秦的女神信仰上附會而成的，顯示這類神話思惟隱喻著不同時空所詮釋的不同意義，其創造的動機雖則不盡相同，卻都較集中地關注女性與婚姻的關係，這是古代女子一生中最為緊要的大事。因此每則變化神話也各隱喻著同一命運，首一則即啓母化石的神話，正是與禹娶塗山氏女的婚配有關：

禹治鴻水，通轅轅山，化爲熊。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，化爲石，方生啓。禹曰：『歸我子！』石破北方而啓生。（《漢書·武帝紀》元封元年春正月行幸緱氏詔，顏師古注引《淮南子》）

爲何塗山氏女要化爲石，經禹的叩求後才破而生啓？屈原早就在〈天問〉有此一問：「禹之力獻功，降省下土四方，焉得彼翕山女而通之于臺桑？閔妃匹合，厥身是繼，胡爲嚙不同味而快朝飯（飼）？」根據近人方孝岳的解讀，從血緣婚姻制與民族的關係，認爲禹在治水時所娶的塗山女，是不符部落的聯婚制，因而不爲族中長老所諒，證之於後來伯益與啓的九年爭權，啓在成功之後特別祭天以昭告天下。^①可知啓母化爲石而生啓的神話敘述應隱藏這一段違逆制度的婚姻悲劇，在神話的創造行動中，塗山氏所遭遇的危機與困境，經隱喻爲化石的非常狀態。

婚配的不幸竟以變化爲異類作爲解決危機的符號形式，嫦娥原爲浴月儀式的常儀，職在觀測月曆，但在馬王堆帛畫的圖案上月亮旁既有蟾蜍的形象，而早在戰國初《歸藏》（已佚）既有「昔嫦娥以西王母不死之藥服之，遂奔月爲月精。」（《文選》，卷60王僧達〈祭顏光祿文〉注引），漢初《淮南子·覽冥篇》也載有同一件事，發展到張衡（78—139）《靈憲》則已成爲變化的神話敘述：

嫦娥，羿妻也，竊西王母不死藥服之，奔月。將往，枚占於有黃，有黃

^① 方孝岳：〈關於屈原天問〉，《楚辭研究論文集》（北京：作家出版社，1957年），頁166—171。

占之，曰：『吉。翩翩歸妹，獨將西行，逢天晦芒，毋驚毋恐，後且大昌。』嫦娥遂託身於月，是為蟾蜍。（《全上古三代秦漢三國六朝文》輯）

奔月後化為蟾蜍而永得不死，從服不死之藥的長生需求言確是大昌，不過嫦娥之與后羿中止的婚配關係，放棄、斷絕了夫妻的名分與情意，是否民眾想經由神話思惟隱喻些什麼？在另一晚出的推原神話中，晉·干寶《搜神記》卷十四所錄存的是先蠶嫫祖信仰的世俗說話，原本《山海經·海外北經》卷八歐絲之野，「一女子跪，據樹歐絲」的圖畫，與崇祀先蠶的蠶桑信仰，被一通俗說話所取代後，即成為有名的馬頭娘說話，少女在應允尋父即嫁之的承諾後，因其反悔而未能完成婚配的期約，故縱使異類如馬仍能以非常的方式，捲走女子合為一體，「女及馬皮化為蠶而積於樹上」，經由非常的死亡後終得完成婚約。類此被神話所加強的就在婚姻制的維護，它對比著永遠孤單的月娥，這些生生不息的蠶寶寶雖是平凡但卻平實地蕃衍了無窮的後代。

從盤古、女媧的化生到馬頭娘的化生，中國的變化神話都是以神話隱喻思惟追溯起源，鉅大如天地、微小如草蟲，都是在非自然、非常的生命終結後，經由變化才得以突破種類的固定化限制，萃然改變其外形而得以延續、蕃衍生命？這類違反、或對抗邏輯思惟的因果關係，打破了經驗法則的平常的認識方式，到底變化的神話其意境為何？在古中國的神話世界中，這些富於情感與想像的神話意象之下，應該隱藏著諸多豐富的訊息、深刻的意蘊，在中國文明的較早階段既已鑄造為一種民族文化心理？

四、結語——非常觀的變化說

在中國古神話中變化神話雖只是其中的類型之一，不過卻是較深刻地表現一種文化心理的，在這些素樸而荒誕、奇幻的敘述中，簡單的語言符號下其實蘊藏著先民獨特的生命觀，它表現出古人對於終極問題的關懷。卡西勒基於其

文化哲學的理念，從符號形式的觀點分析了神話思惟、隱喻思惟與邏輯思惟、科學思惟，形成兩種截然不同的思惟方式。這一深刻的觀察也剛好啓發後之學者，在解讀古中國的語言、神話符號中，發現也存在生產與變化的兩種思惟生命型態的系統，分別由文字學家、哲學家從認識論及氣化論解析其中的意蘊，就可確定古中國人確能清晰地區別這是兩種生命蕃衍的方式。因而如樂蘅軍所理解的變化神話在中國古神話中的真實意義，認為古人相信宇宙萬物的生成完全是變化而來，即使生命也是變化，而不是生殖。又說原始信仰傳達著一個共同基本的信念，「就是宇宙和萬物，是在變化中產生的。」^⑫類此說法多少是演繹自卡西勒論神話的生命觀，但卻疏忽了西洋文化與中華文化之間的不同特質。

基本上中國先民在並用神話思惟與邏輯思惟時，早就清楚地辨明這是兩種不同的思惟對象與方式，絕不會混淆、也不渾沌地以部分完全代替全體。基於國人現實、平實的務實性格，他們明確地將生產的歸生產、變化的歸變化，絕不認為宇宙萬物的生命全是經由變化來的，而相反的是絕大多數是經由生殖、生產而蕃衍的。也因此生物變化的事例從古至今都只流傳那六、七條，而變化神話也只在十條左右而已！其原因實在於國人基於陰與陽的相對思惟模式，因而容許對立而運化的現象存在，在那林林總總的觀相之下，所隱藏的是「自然／非自然」、「常／非常」的結構性思考，所有的變化的事例都可置於非自然、非常觀之下獲得解釋。因為這些都並非日常、平常經驗所及，並不被視為通常、經常與正常，也是不符合常道、常理的。凡是常態的生命從生到死都需符合經驗、普遍原則，不過由於宇宙之大、萬物之多，一些在認識上所不能經驗的，先民即遵照其認知習慣與限制，特別留下「非常」的空間加以容納。

古人在觀察宇宙萬物的存在後，即以當時的知識與智慧，建立了合理的認

^⑫ 同註②，樂蘅軍前引文，頁5。

知生產的方式，也有能力爲人所生存的世界安排了秩序規律，它直接運用於生存以滿足基本需求，並爲精神世界建立井然有序的安定感。不過對於非類、非種的相生，特別安排了一個非常的想像天地，所有的變化神話思惟都指向一個目的：對於違反自然與正常的死亡，特別爲它保存一個延續生命的可能性。基於宗教信仰的最初動機，一種混合了莊嚴與憐憫、尊敬與怖懼的複雜情緒，凡是非自然的終結、非正常的處理，都會遺存「冤」與「怨」的情緒，古人是確信有靈魂的存在的，所有的變化神話中的主人翁，無論性別、死因都在制度、文化的拘限下，因非自然的死亡、非常的處理而成爲冤而又怨的精魂，絲或是女娃都在一種不屈的意志下，其魂恆處於不安定、不安寧的狀態。這股怨氣、這股企求回復安定的力量，就成爲變化形體的主要動機。

從宗教學所關心的魂到哲學家所提出的氣，其實只是一體的兩面，都是用以描述一種不可言述而又可體驗的存在體，凡是自然終結正常處理的都有神主可資憑依，祖先崇拜即是安定、安息的信仰形式，使得人神均安，此界彼界得以溝通，而成爲一種延續的家族生命共同體。而冤魂怨魂將何所憑依？尤其在中國的家族、社會制度下，未婚或婚事不諧的女性，在自然或非自然的生命終結後，都將面臨「歸」——歸依、回歸的問題，而變化神話即是類此集體心靈所創造的補償行爲，任何物類都可因同爲氣類、形類而成爲可資以憑依的對象，這是漢代諸子爲先秦的憑依說所提出的新理論架構。今人絕不可以現代人的觀點而輕忽這一努力，氣與魂可經由改變形體而獲得憑依，基本上解決了當時人所困惑的難題，相信只要有所憑依則改變爲新形體後，可以新生命繼續存在，並延續其種類而成爲一種新類，如精衛可偶海燕、或茗草可讓人採摘服用。

在先秦無論是生物間的變化、或是人變爲異類，名實論者將它視爲一種「爲」、「一實」的認識形式；而道家、神仙家則相信在氣化中，能突破形體的限制是可以繼續存在的，就像趙簡子的慨歎，或者莊子之取作隱喻式的表

達。不過對於古老的傳述中所紀錄的變化現象，其實並非毫無條件的都可出現的，基本上需要一定的條件，「變化」始能成爲一種律則，就是「非常」：非常人物、非常情境及非常能力，由於能夠變化的都是與圖騰神物有關的英雄、古帝及帝女等，舜受到瞽叟與象的謀殺時，堯之二女「娥皇、女英」即幫他「鵲汝裳，衣鳥工」及「汝去裳，衣龍工」，^⑬可在焚廩時飛出、挖井時潛出，也就是變成鳥及龍，表現舜的聖帝性格；禹也化熊打通轆轤山。至於神本身所具有的變化能力，更是本即當有，如廩君神話，鹽神「旦即化爲飛蟲，與諸蟲羣飛，掩蔽目光，天地晦冥」，使廩君七日夜爲之不知方向；^⑭或如河伯「化爲白龍」出遊河中之類。^⑮就常人的觀點，這些都是非常人所表現的非常能力；要不就是非常的死亡後，才具有非常的變化，可知變化是在非常的情況下才能出現的。

漢代諸子較多論及生物的變化，而對於神話人物的變化較不直接引證，有一則記載於《淮南子·俶真篇》的公牛哀記事，敍及他病七日後，化爲虎而搏殺其兄，被評爲「志與心變，神與形化。」其後成爲論辯變化時一再被提及的特例，王充在《論衡·論死篇》也視爲「以生形轉爲生類」的例子，而批判非常死亡不能變化，「未有以死身化爲生象者也。」這是明白表明不相信死後可變的神話敘述，又在〈無形篇〉敍及此事，並從人本的地位提出新論點：

魯公牛哀寢疾，七日變而成虎；繇殛羽山，化爲黃能。願身變者，冀牛哀之爲虎，繇之爲能乎？則夫虎能之壽，不能過人。天地之性，人最爲貴；變人之形，更爲禽獸，非所冀也。

將繇之化熊與公牛哀化虎並舉，已觸及死身與生形轉爲生形、生象的狀態。因

^⑬ 同註⑦，袁珂前引書，頁243，引《楚辭·天問》洪興祖〈補注〉引《列女傳》，保存一種較近於古神話的面貌，尚未被完全歷史化。

^⑭ 同註⑦，袁珂前引書，頁66，引《世本》秦嘉謨輯補本。

^⑮ 同註⑦，袁珂前引書，頁274，引《楚辭·天問》王逸〈注〉。

而進一步涉及另一個人與物類的對立問題，就是物類之間因氣而可以互變，但人要變成物類就是不可冀、也不必求的情況，這是正常與非常、類與非類間的核心問題，也是傳統知識分子所作的較直截而有力的批判。

在神話學中自不必如王充的嚴肅對待變化的真假，而是將它作為一種文化現象，從神話思惟隱喻思惟的神話特質，希冀理解這些符號形式所蘊含的意義，視它為強調邏輯思惟的認識方式外，另一種觀物、感知的思惟方式，確是表現出原始心靈中富於想像的創造力，對於突破物種限制、超越死亡大限，提供了一種活潑潑的生命力，莊子的善用寓言，正是先秦諸子中最透徹體認神話、變化神話的奧妙，而能驅遣神話語言以隱喻其哲學旨趣，並建立其超越生死大限的思想特質。而今之讀莊者也不必拘泥於神話本身，直探其隱喻符號之下的奧旨。不過若能進一步探索神話意象的原始意諦，窮本溯源以探索其創造的文化情境，則應可增加吾人較深入地理解其中的生命意趣。尤其從常與非常的結構辨別生產與變化的特質，應是從文化哲學理解中國古神話古文化的一種途徑，由此應可較深切地體認任一民族所形成的神話與語言符號，也就是該一民族文化心理結構的產物吧！

附註：本篇與筆者另篇〈正常與非常：生產、變化說結構性意義——試論干寶《搜神記》的變化思想〉可以互相參看，該篇著重在干寶變化思想的淵源及所闡發的重點，《第二屆魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學中文系，1993年）。本篇撰成後，承蒙 柳存仁先生提供寶貴的意見，多予修正，特此致謝。

先秦變化神話的結構性意義

——一個「常與非常」觀點的考察

李 豐 楙

提 要

在中國古代神話中，凡有生物變化和變化神話都相信物類之間可以互相變化，如腐草化為螢或女娃化為精衛鳥之類，本篇論文針對這些變化，分別從語言學討論種、類兩個關鍵字的造字本義，進一步從同類相生即為生、產；非類相生即為變、化，前者是「常」態的生命蕃衍的方式，而後者則是非常的生命狀態。從先秦到兩漢，名實論從認識論、從邏輯思惟的觀點，討論「化」為生命變化形體的形式，主要的討論材料就是以生物變化作為例證，論證它為生命的型態，如墨辯學派、荀子正名篇；而氣化論者則從神話思惟、從氣的變化說明物類可以突破種類的限制，改變形體，成為另一種形式而延續生命。不過這是特別針對非常態的情況，也就是非自然的生命終結，如繇之被殛死、瑤姬之未行（未婚）而死等，它是一種與自然、正常的死亡不同的終結方式。在這種神話思惟中隱喻著中國人對於非常死亡者的集體意識，對於凶死者的畏懼與彌補、對於死後無可憑依的冤魂也讓它有形體可依。本論文從靈魂觀、憑依說解說變化的意義，證實它是非常觀的生命型態。

The Structural Significance of the Metamorphosis Mythology in Pre- Ch'in—A Study of “the Ordinary and the Extraordinary”

Lee Fong-mao

In the Ancient Chinese mythology, both the human and the non-human metamorphosis mythologies believe that different kinds or species of beings are interchangeable, such as the decayed grass' transforming into a firefly or Nu-wa's transforming into the Ching-wei bird. Aiming at these metamorphoses, this paper attempts to explore the original meaning of the two key words, *chung* (species) and *lei* (kind), from the linguistic point of view, and analyse further that the “bearing” or “producing” from the same kind of beings is *sheng* (bear) or *ch'an* (produce), and that the “interchange” between different species of beings are *bien* (change) or *hua* (transform). While the former refers to the way of multiplying for the “ordinary” state of life, the latter designates the extraordinary living state. From Pre-Ch'in to Han, taking the nonhuman metamorphosis as their evidences, the School of Logicians, such as the Schools of Mo-tzu and Hsun-tzu (for example, in the “Cheng-ming” chapter), interpreted *hua* as the form of metamorphosis from the epistemological and the logical standpoints, arguing that *hua*

is a life form. On the other hand, basing on the mythological thinking and the transformation of *ch'i* (vitality), those who advocated the *ch'i-hua* (the cosmic process basing on an air-like matter) theory explicated that things may break the limit of species and kinds to transform their bodies into other kinds of forms to continue their lives. However, as an extraordinary condition, that is, an unnatural ending of life like Kun's execution, *Yao-chi's* remaining unmarried till death, etc., the *hua* is an ending way different from natural, ordinary death. Within this type of mythological thinking, there exist metaphors for the Chinese collective consciousness, men's fear and compensation for the dead, and the belief in reliable body for the wandering wronged soul after death. By the concept of soul and soul's attaching to different life forms for continuation, this paper explicates the significance of metamorphosis to prove that it is an extraordinary state of life.