

# 中國古代死亡觀之探究

康韻梅

臺大出版中心

國立臺灣大學文史叢刊



臺大出版中心

此頁空白

# 中國古代死亡觀之探究

康韻梅

臺大出版中心

康韻梅君本校八十一學年度中國文學研究所博士班畢業。  
本論文由葉慶炳教授、樂蘅軍教授指導。

臺大出版中心

## 目 錄

第一章 緒論	1
註釋	6
第二章 死生相繼的思維	9
第一節 中國古代變形神話的死亡思維	9
一、死即生的變形意涵	10
二、生命一體化的信念	13
第二節 莊子的物化生死觀	17
一、由「吾」轉入「道」的認知	18
二、有變化而無死生	19
三、一氣而萬形	23
四、應於化而解於物	26
註釋	34
第三章 長生久視的「迷思」	47
第一節 不死境域中長生不死的實現	48
一、《山海經》的不死境域與崑崙神山傳說	48
二、海上三神山傳說與不死信仰	68
第二節 老莊思想中長生久視的意蘊	74
一、道與得道者的超越性	76
二、老莊虛靜無爲入道的主張與長生久視的展現	81
註釋	96

(2) 中國古代死亡觀之探究

第四章 死而不亡的信仰	128
第一節 中國古代墓葬形制所顯示死後如生的觀點	129
一、陪葬品	129
二、殺殉制度	131
三、葬式	134
第二節 死後的存在	136
一、中國古代葬俗中所展現的靈魂觀念	136
二、鬼神作為死後存在	142
三、魂魄的觀念	154
第三節 死後存在的歸處	166
一、天上帝所	168
二、黃泉幽都	170
註釋	180
第五章 以生制死的理性	198
第一節 儒家以生者情感詮解喪祭之禮的觀點及其意義	199
一、以生者情感詮解喪祭之禮的觀點	199
二、以生者情感詮解喪祭之禮的觀點所顯示的 意義	204
第二節 儒家以生制死的機制及其對生死的界義	213
一、重視生命延續的生物學之不死	213
二、樹立生命價值的理想之不朽	216
註釋	230
第六章 結論	237
註釋	246
參考書目	248

## 第一章 緒論

福斯特（E·M·Forster）曾言死亡是人們必須參與卻無法理解的經驗（註一），這說明了死亡的現象可以觀察，但死亡的真相則注定無解，然而它畢竟是相對於生必然存在事實，有生即有死，死亡是所有生命個體的必然遭遇，生命的結束本身就令人驚懼，又加上對其真相無從掌握的宿命，死亡在人心理上帶來了極大的撞擊（註二）。對於已成爲人類生活不可擺脫的部份，人並未就此束手無策，反而是幾乎出自本能地去詮解它，欲以建構出一面對死亡的方式，亦即人類需要一個參考座標（註三），來安頓所面對的最大疑懼。而由於死亡此一人類經驗不可留傳的特性，致使這個參考座標的建構成爲開放性的，即人類可以對死亡有種種不同的詮解和界定，在這些詮解和界定中必然會包含著對宇宙、生命的形構和本質的認知及生命價值的建立，似乎觸及死亡才能真正地去理解世界、生命。

對死亡的思索是人類生命存在極度關懷的表現，所引發的是一個極爲複雜的文化現象，因爲在不斷地嘗試思索死亡的真相之

際，亦同時開創出生命意義的豐富內容，更直接地來說，就是人類是藉著「死」來認識「生」的。「就人類認識過程而言，對死亡的認識先於對生的認識，後者是以前者為基礎和前提的。也就是說，死亡意識的發生奠定了人類對生命本質的真正理解的基礎。」（註四）思索死亡的真正意義在於了解生命。

在所有人類文化的形式中，與死亡這個主題最為密切的殆為神話、宗教和哲學了，人類對於死亡的思索，往往呈顯在這些文化領域之中。德國的哲學人類學家卡西勒（Ernst Cassirer）在討論神話在社會生活裡的功能時，明白地揭示了神話、宗教和哲學的深刻意義，就在於其對死亡的思維。

神話和宗教經常被認為只是恐懼的產物。但是人的宗教生活中，最根本的不是恐懼的事實，而是恐懼的變形。恐懼是普遍的生理本能。無法完全克服或抑制，但是可以改變它的形式。神話充滿最激烈的情緒，和駭人聽聞的場面。但是在神話裡，人開始學習一種新的而且陌生的藝術——表現藝術。此意謂著組織他最根深柢固的本能，他的希望和恐懼。這種組織力在面對最嚴重的問題——死亡——時，最能展現出它的力量。探詢死亡的原因，乃人類最初而且是最熱切的問題之一。論及死亡的神話所在都有——從人類最低級的文明到高級的文明，無不涉及這個問題。

人類學家已經大力在尋找他們所謂的「宗教最低限度的定

義」——一個可以容括宗教生活的基礎和根本事實的定義。各個學派對這些事實的本質尚無定論。……然而乃源於「生與死」的問題，似乎是無可爭議的事實。馬林諾斯基問道：「與人類靈魂有關，與死後的生存有關，以及與宇宙中精神成分有關的一切信仰的根本是什麼？我認為以汎靈信仰，祖先崇拜或神鬼信仰等語詞來描述的一切現象，它們的根本在於人們對於死亡的態度。死亡這件事實，始終不為人類的理智所理解，而且在根本上困擾人的感情結構……於此，宗教的啓示涉入，並肯定：死後的生命，靈魂的不朽，以及生者與死者之間互相溝通的可能性。這種啓示使得生命有了意義，並解決了與人類存在世界上的虛幻無常有關的衝突和矛盾。」

柏拉圖在費多篇（Phaedo）裡為哲學家下了一個定義，根據他的定義：哲學家是習得最偉大最困難之藝術的人：他知道如何死亡。現代的思想家從柏拉圖那裡引進這種思想。他們宣稱人類得到自由的唯一途徑，就是去除他心裡的死亡恐懼。（註五）

在這幾段話中，卡西勒意圖給予這個人類永恆課題在這些文化形式中一個根源性的意義，當然他特別注重神話和宗教對生命思維的體現，因為他認為「宗教和神話始於對生命普遍性的認知和生命的根本認同」（註六）。而神話早在哲學家之前擔負起詮解死

亡的困難工作（註七）。面對死亡，人類在神話、宗教的領域中，發展出諸多觀念，然亦如卡西勒所述，哲學家亦戮力地去將死亡定位。事實上，在柏拉圖之前，蘇格拉底已把哲學家本身定義為「死亡的準備」，他死前的演說正顯示他對死亡的一種解釋（註八）。其後培根、叔本華、斯賓格勒等西方哲學大師莫不提出一己的死亡觀（註九），我們可以說死亡始終被視為哲學思考的起點，亦是貫穿西方思想史的根本課題（註一〇）。基於這樣的事實，使得探索這些文化形式展現的死亡思考，成為一極具意義的事。

檢視卡西勒對死亡與文化形式之間根源關係的省思，亦可適用於我們中國的文化，在悠久的歷史進程中，中國文化亦於不同的文化形式中，展現了人們對死亡——此一生命的最大危機，所衍生出的種種感受和認知觀點。本文嘗試對中國古代環繞著死亡所發展出的文化諸象作一重點式的探討，以尋索出其中所涵攝的解釋死亡的觀點和面對死亡的機制，亦即本文的研究方式是集中研究一個主題在一固定期時中如何展現（註一一）。

在此首先要說明的是本文所謂的「古代」是指先秦之前，然這樣的劃分，並沒有完全以時間截斷研究範圍，若與探討主題密切相關的材料，本文亦一併納入討論內容，以求詳盡表達觀點的完善。探討的範圍界定在這個時期的原因，一是由於這段時間可以說是中國文化發展的萌生奠基階段，日後許多的觀念和行徑都是由此或承、或易、或拒的展開，所以對於此一時期的死亡觀念

和態度有一了解，可掌握相關的文化形式發展的基礎；此外，這個時期許多對死亡的看法皆沈潛於大眾的無意識中（註一二），尤其在中國古代神話和宗教的領域，對死亡的詮解和面對的態度多出於一種信念，其所蘊含的意義則待我們去掘發，同時由此延伸出一個非常重要的問題，即是這些信念與同時期有意識的去思考死亡所得之觀念的關聯性如何？亦值得探究。

在說明討論範圍限於此時期的緣由後，本文的探討理路已大致成形，即盡可能的去陳述這個時期人類無意識或有意識面對死亡所作的詮解及發展出的機制，更重要的是尋找出理解的角度，思考兩個層面彼此的關係。是故本文在實際進行討論時，便是由觀念和機制的相關性，作一有機發展的陳述。本文針對現有的文獻資料和考古材料，將先秦時期面對死亡的觀點和態度，提挈出四個重要類型：一是死生相繼的思維——以「化」言死。其所顯示的是認為死亡只是生命形式的轉化，在此討論的是變形再生的神話和《莊子》中以變化釋生死的哲思，並分析二者思維模式的相關性和境界上的差異。二是長生久視的迷思——追求永生，逃避死亡。所述的是神話傳說中不死之境所體現的永生不死的信念，以及老莊思想中道與得道者的永在性和虛靜無為入道方式所蘊含的長生久視的觀念，進而討論不死之境和渾沌之道原始象徵及意義上的相關性。三是死而不亡的信仰——相信死後的存在和存在的世界，並深信生者與死者之間相涉。所以討論的是死後存在的設想和死後存在世界的觀念，和生死之間相互往來的信念。四

是以生制死的理性——正視死亡存在的事實，並從中發展出生的價值，以克服死亡。所討論的是儒家以禮節情，以情定禮的主張，對於死亡予人的痛苦之安頓，及由此一安頓中所開創的意義，此外，儒家亦在身軀存在的意義，別樹人生命的價值，對生死展開另一層次的闡釋。當然中國古代面對死亡的觀點和態度，並不限於此四種類型，然此四類型已大體涵蓋了中國古代重要的死亡觀點和態度；同時從本文推展的論點，實可解析本文將中國古代死亡的觀點，納於此四種的因由，即立意在討論化解死亡的觀點，是故所論為在文化形式上基於此一意念而發展出的觀念和機制。本文將對此四點作詳細的分析，並試著去掘發其對死亡此一人類生命現象的詮釋或面對態度的意義，同時也探討四者之間相互關涉的部份。

## 註 釋

註 一：見佛斯特著、李文彬譯《小說面面觀》（台北：志文出版社，1985.2、再版），頁四一。

註 二：人類學家馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski）從其對一些原始民族所做的田野研究中，得知原始民族對於死亡有強烈恐懼，同時也產生許多複雜的情緒。詳見馬凌諾斯基著、朱岑樓譯《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業，1989.1、三版）頁二八至二四。

- 註 三：雷夫金（Jeremy Rifkin）認為「自古以來，人類即感覺到有必要建構一套參考座標，以組織其生活上的活動。事實上，建立一種秩序，以解釋日常生活上有關如何與為何之疑問的必要性，一向是每一社會的基要文化要素。」見雷夫金著、蔡伸章譯《能趨疲：新世界觀》（台北：志文出版社，1985.2），頁三二。
- 註 四：見葉舒憲《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》（上海社會科學出版社，1991.7），頁一八四。
- 註 五：見卡西勒著、黃漢青、陳衛平譯《國家的神話》（台北：成均出版社，1983.5、初版），頁五六至五八。
- 註 六：見《國家的神話》，頁四三。
- 註 七：卡西勒認為「……早在哲學之前，神話已經成為先民們的教師，乃唯一能夠提出並解決死亡問題者，而其語言為原始人的心智所能理解。」見《國家的神話》，頁五八。
- 註 八：同註四，頁一八四至一八五。
- 註 九：同註四，頁一八六至一八八。
- 註一〇：同註四，頁一八八。
- 註一一：法國的史學家艾琳娜·帕特拉讓（Evelyne Patlagean）在討論想像史學時，述及一些開創性的研究，其中之一為集中研究一個主題並在一個時期的所有資料中跟蹤追尋這一主題的變化；如中世紀末期的死亡問題

的研究等。見氏著〈想像史學〉，收錄於《新史學》（上海譯文出版社，1989.1），頁二九五。本文大體依循此一研究徑路，不過本文更側重在中國古代中，不同死亡觀點的呈現。

註一二：法國的史學家菲利普·阿里埃斯（Philippe Aries），曾界定「集體無意識」，他認為「集體的，是指某個時刻整個社會人人都有的。沒有意識，是說有的東西很少或絲毫未曾被當時的人們所意識，因為這些東西是理所當然的，是自然的永恆內容的一部份，……。」詳見氏著〈心態史學〉，收錄於《新史學》，頁一九五。

## 第二章 死生相繼的思維

在中國古代對於死亡的詮解中，最弔詭的莫過於生即死，死即生，生死相繼的思維，這一種生死相繼的觀點，自然消解了死亡的絕對意義，對於生死別有界定，今試以展現此觀點最為突顯的中國古代變形神話和莊子學說的死亡觀作一探討（註一），分別論述二者詮釋死亡的方式及思維基礎，並由此申述二者的相關性。

### 第一節 中國古代變形神話的死亡思維

神話基本上具有敘述的表面通性（註二），但在其所敘述的事件之後則有深厚的意蘊，因為它是初民面對生活所有事物所產生的心理和情感的反映，正如蕭兵所說：「上古時代的儀式和神話都蘊藏著某種意義、某種功能、某種價值，初民的心理和情感也每每在尋找和選擇某種意象或模式（pattern）來表達它最隱

蔽、最原始的衝動和意願。」（註三），而與人類最切身的生命諸象往往成爲神話關注的焦點，「『生命』，生命的變化和循環，生命的擴延和轉移，生命的永恆和超越，便是儀式和神話裡最常見的意象、模式或母題。」（註四），從近來一些神話學者認爲神秘不可測的事物是神話進入的前提的觀點來看（註五），生命諸多現象的複雜難解，正是使它們成爲初民所最關切的主題的原因。關於中國古代變形神話表現出死亡的主題已有學者論及（註六），然而由於論述的重點之故，未以死亡爲定點，對變形神話解釋死亡的方式和此方式的基礎作更深入的討論（註七），而本文則希望藉由初民所選擇的變形意象去尋繹初民對死亡的思索是什麼？並試著去掌握這個思索的基礎。

### 一、死即生的變形意涵

在緒論中已提及卡西勒認爲在神話中最能展現人組織自我的希望和恐懼的本能，特別是在面對死亡的時候，馬凌諾斯基亦認爲有關死亡的神話真正處理的是死亡帶來的恐怖（註八），所以在神話中對死亡的構設和理解，往往有更積極的意義——化解死亡的作用（註九），不只是消極地去解釋死亡的原因。根據現存的文獻資料，在中國古代關涉死亡的神話中，甚少出現一般神話分類所劃分的死亡神話，這一類的神話內容多爲解釋死亡的起源，即人本是不死的，後來因爲某些原因導致死亡的產生（註一〇），然而保存中國古代神話題材最多的典籍——《山海經》，卻

有許多關於死亡事實的陳述，值得注意的是其中的變形故事，往往有積極化解死亡的意義。

又西北四百二十里曰鍾山，其子曰鼓，其狀如人面而龍身，是與欽鴆殺葆江于昆侖之陽，帝乃戮之鍾山之東曰嵒崖。欽鴆化爲大鶚，其狀如雕而黑文白首，赤喙而虎爪，其音如晨鵠，見則有大兵；鼓亦化爲鵠鳥，其狀如鷗，赤足而直喙，黃文而白首，其音如鵠，見則其邑大旱。（〈西山經〉）

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，女娃遊於東海，溺而不返，故爲精衛。常銜西山之木石以堙於東海。（〈北山經〉）

又東二百里曰姑媯之山，帝女死焉。其名曰女尸，化爲菘草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚于人。（〈中山經〉）

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，化爲鄧林。（〈海外北經〉）（註一一）

有宋山者，有赤蛇，名曰育蛇。有木生山上，名曰楓木，楓木，蚩尤所棄其桎梏爲楓木。（〈大荒南經〉）

在這些記述中，神話人物遭遇了特殊事件而死亡，死後其人或其擁有之物卻轉化爲另一生命形體而存在（註一二），簡而言之，

就是死而變形再生，我們可以說這個變形的情節就是神話的表現形式，經由「變形」，死亡的恐懼轉變為再生的希望。在這幾則敘述中，很明顯地，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，與生形成極為強烈的因果關係，死亡為變形之因，變形再生則為死亡之果。而內在於神話系統來看，神話人物的神性意義也必須在變形終了方得完成，因為神話主體不但是變形之前的神或其物，亦在於變形之後的物類，唯有後者的存在才能證明前者的不死，同時也顯示了死即生的創造意義，這些變形故事的確跨越了兩個時間層，然而並非只是由俗而聖的過程（註一三），事實上我們可以由相反的角度來思考，固然故事中的變形主體因變形而再生，但是從存在的事實來看，所變之物實為一新的創造，更具體地說，這些神話故事亦具有說明所變之物起源的意義，卡西勒認為「只要涉及到萬物之起源、宇宙之起源，神話就把這種產生解釋為單純的變形。」（註一四），伊利亞德（Mircea Eliade）曾言「神話每每是關於一件『創造』的說明；陳述某件事物如何產生、如何開始『有』（to be）。」（註一五），根據「創世的這些行動是完成於一個與我們生命過往的時間不同的時間裡。這就是神話事件的『昔時』、『神聖時間』了。」的說法（註一六），由變形的神話人物至所變的物類，亦可說是一由聖而俗的過程，於是這些變形神話所顯示的便是神話人物的死亡是一種創造，表現這個意念最為強烈的就是盤古化生的故事（註一七）。

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，筋脈爲地理，肌肉爲田土，髮髭爲星辰，皮毛爲草木，齒骨爲金石，精髓爲金玉，汗流爲雨澤，身之諸蟲，因風所感，化爲黎甿。（註一八）

在這個神話中，萬物都是由盤古一身所衍化，而「垂死」爲轉化的關鍵。我們可以明顯的看出死生在神話中被視爲一種因果關係，用於解釋萬物的起源（註一九）。

由以上的分析可知，變形神話所展現的死即生的內容，實具有兩層意涵，一是原有的神話人物的再生，一是另一種物類的創生，如採取卡西勒的觀點，認爲神話形式創造的過程，是一個思維的過程（註二〇），我們可以說所有關涉死亡的變形神話，呈現的就是一種破壞——創生的思維，這些神話中的死亡充滿了積極的創生意義，個體生命並不因死亡而絕斷，反得以藉由另一生命形式繼續存在，而這死即生、生即死的思維方式亦爲日後人們思索死亡所參照遵循。（註二一）

## 二、生命一體化的信念

以改變存在的形式來解釋死亡，事實上已消解了死亡，這是早期人類對死亡的認識，然而更值得我們去追究的是這種認識的根據是什麼？亦即變形的產生是基於什麼信念？卡西勒認爲神話是感情的產物，在所有的神話背後都有一深厚的感情基礎，因爲

它萌發自人類深邃的感情，可以說感情是神話最根本的要素（註二二），他在《神話思維》中對此觀點闡釋地更清楚：

我們在神話中絕找不到對事物被動的沈思；其中所有的思索都源於一種態度、一種情感和意志的作用。神話凝結成持久的構型，它把客觀的形式世界之穩定輪廓呈現在我們面前，就此而言，只有當我們能在其背後感受到它最初由之產生的生命情感之原動力，我們才能了解這個意義。（註二三）

卡西勒特別指陳原始初民關於自然與生命的概念，完全為一強烈的情感所籠罩，那就是「生命一體化（solidarity of life）」的信念（註二四），他們以此信念溝通了所有形形色色的生命形式，並不認為自己在自然中處於一特出的地位。而所有的生命形式都有親族關係似乎成為神話思維的一個普遍預設（註二五），於是「對於神話和宗教的情感來說，自然成了一個巨大的社會——生命的社會。」（註二六），而此「生命的社會——此乃唯一而且同一的社會——包括並涵蓋一切生物和無生物。」（註二七），基於此情感上的統一性，原始初民的生命觀點便是一個綜合的生命觀：

他們的生命觀是綜合的，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。各不同的生命領域間的界線並不是不可逾越的柵欄，而是流動不定的。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爲一切事物。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。（註二八）

所有的生命爲一沒有區別、不中斷的連續整體，生命形式自然可以相互轉化，在前述的變形神話中，欽鴉化爲大鶚，鼓化爲鷓鴣，女娃化爲精衛，帝女化爲菖草，夸父杖化爲鄧林，蚩尤桎梏化爲楓木，盤古化爲萬物，都是存在形式的轉變，如此一來，死亡僅成爲存在形式的改變，因爲可以「化」——變形，死亡便不具絕對的意義，我們可以說正是因爲變形而化解了死亡，非常弔詭地使死轉變爲生，所以卡西勒認爲在某種意義上，整個神話可以被解釋爲對死亡現象堅定而頑強的否定（註二九）。

基於生命一體化的信念，所有的生命形式是相連續的，個體的死亡便成爲一種表象，僅意味著形體的改變。而關於這原始初民所展現的情感上的統一性，卡西勒有更深入的分析，他認爲「凡是神話確立了某種關係的地方，它都要促使這種關係的各種成份共同流動並溶爲一體，這是神話思維的本質所在。」（註三〇），而這種關係的確立所依循的是交感的（sympathetic）直覺，而不是邏輯的法則，原始初民之所以對所有的生命產生統一性的感受，那是因爲他們感覺到人、動物、植物都有著生命和生命的節奏，所有的生命在各時、各處、各確定的階段都得以顯現，

可以說是由於這種體認，所以原始初民認為促使人、獸、鳥、樹、草生長的是同樣一種生命力，因此可以互相代替（註三一），基於此對時間的直覺，原始初民把握了所有生命的同質之處，「對於神話，每一種可知覺的相似，都是本質統一性的直接表達。」（註三二），初民「在生命得以展現的無數客觀形態中，可以處處感到它具有唯一的動力和節律。」（註三三），由於這同一的生命力，將所有的生命結合為一整體：

在這裏，外在形式和現實特徵無疑又被看成僅是偽裝而已，因為對所有的生物的感覺從一開始就抹煞了一切可見的區別，消除一切可以在分析——因果思維中設定的區別，或者只把這把這些差別看作偶性事件。在神話的時間感中，這種感覺找到自己的最有力的支持，因為對這種時間感而言，一切生命都以非常確定的、無論何時何地都相似的階段標誌出來。這些階段不是我們據以人為地和隨意地截斷變化的單純尺度；相反，它們代表作為質統一體的生命自身之本質和根本特性。（註三四）

這便是神話物類在神秘始源上的統一（註三五），這樣的生命統一性，使所有物類的差異只在於存在的形式，個體的存在與萬物緊密相連，形成一「生命總體鏈條」，「在這鏈條中，每一種個別生物和事物都與總體有著神秘的關係，因而，持續不斷的轉化，看來就不只是可能的，而且也是必然的，是生命本身的『天然』形式。」（註三六），這個生命一體化的信念正是神話中變形

再生的思維基礎，藉由同質的生命力所有的生命形式緊密相連，死經由變形的化解，轉變為生，生死的界線不再分明，因變形致使死亡不再是存在的冥滅，而是通向存在的另一形式。

客觀世界的死亡現象在神話的主觀世界的情感中得到一種解釋，神話依其特有的思維方式，通過其所認定的生命的同質性，將所有的生命連為一體，認為生死是形體之間的轉化，並未將二者區別為存在與非存在，這是原始初民對生命的感受，於是死亡被視為存在形式的變化，在上述那些關涉死亡的變形神話中，便充分地顯示死即是「化」——存在形態的改變的意涵。在此詮解之下，不但消除了死亡帶來的恐懼，更賦予死亡積極的意義——死即是生。

## 第二節 莊子的物化生死觀

中國古代思想中只有莊子的思想是對生命本質、意義的全面思索，莊子思想的源起根本在於人生存所遭逢的困境，既然死亡是人生最終極的問題，莊子對於死亡自然有深切的反省（註三七）。在前述一節中，中國古代變形神話所體現的是生即死、死即生，生死相續的意涵，由進一步的探索中得知，在初民的心靈中有著生命一體化的信念，他們認為萬物為一流轉變化的整體，死亡僅為形體上的改變，而莊子對死亡的思考也有極類似的觀點。

然而莊子的思想是哲學的反思，並非為質樸心靈的呈現，在莊子以近似神話思維的觀點來看待死亡時，必然有一思辨過程（註三八），即如何由知識分類、價值判斷等人們所建構的分別體系中，回歸至以非分析、綜合的觀點看待事物的原始心靈，在這一節中將詳加闡釋莊子如何建構其對死亡的詮解，並藉以探討在對死亡的思考上，莊子哲學和原始變形神話的相關性，同時申述在死亡觀點上，莊子所開展的人生境界。

### 一、由「吾」轉入「道」的認知

莊子深切體會「人們是被死亡所束縛的不自由的存在。」（註三九），束縛的根源在於人受到對死亡認知的轄制，認為死亡就是生命的結束，因而產生悅生惡死的想法，但是死亡為生命之必然，所以人感受到痛苦，莊子認為這種認知是限制的、偏頗的。

予惡乎知說生之非惑邪？予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪？麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！（〈齊物論〉）

在此莊子並不是要提出相對的樂死惡生的觀點（註四〇），而是要闡釋「庸詎知吾所謂知之非不知邪！庸詎知吾所謂不知之非知邪！」（〈齊物論〉），由主觀的「吾」去認知，必然無法把握

事物的真相，因為「……知有所待而後當，其所待者特未定也。」（〈大宗師〉），由「吾」所得之「知」，無法具有確實的普遍性、真實性，所以我們以人的主觀立場所認識的死，並非是它的真相，莊子則將認知的觀點由主觀的「吾」移開，放置在「道」的標準上。「道」在道家哲學中，為一切存在的根源、本質，及生成、變動的依據，而莊子對死亡的詮解，即是從這兩點來陳述（註四一），所以莊子對死亡的詮解，是從死亡之所以存在來探討死亡是什麼？

## 二、有變化而無死生

老子認為「反者，道之動」〈四十章〉，道的律動是一循環、反覆的過程，但老子對政治的關懷遠多於人生諸相的著意，至莊子才將人生所有的問題循道而釋，生死也不例外。老子以「反」來描述道的律動必然趨向，而莊子則以「化」來敘述道之律動的具體內涵（註四二），萬物的生死亦為一種「化」，化而為生，又化而為死，如同晝夜一般輪轉，自然而然。

日出東方，而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入而亡。萬物亦然，有待也而死，有待也而生，吾一受其形，而不化以待盡，效物而動，日夜無隙，而不知其所終。（〈田子方〉）

生死如同自然界中日夜無隙交替的現象不斷地往復變動，莊子認為「死生為晝夜」（〈至樂〉），在此則可能隱含了一原始心理

，即日升日落的現象被初民視為認識宇宙規律的媒介，他們亦由此去體認生死（註四三），莊子的生死觀與這日夜交替發展出來的循環的時間觀，必然有密切的關係（註四四），莊子不但以日夜來陳述生死的往復變動，亦將生命的生滅納入四時的循環來解釋，認為生死「是相與為春夏秋冬夏四時行也」（〈至樂〉），所以在表面上，莊子是由自覺的反省，以自然的必然性來說明生死；更深層的意義則是日夜、四時的循環蘊含了生死由對立而轉化的思維，只是莊子將此律動歸於道的作用。萬物在此自然而然的趨勢下，必然不斷地變動，無法為固定的狀態，所謂「道無終始，物有死生，不恃其成；」（〈秋水〉）；而這變動是必然而無法干與的，莊子稱之為「命」（註四五）：

死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。日夜相代乎前，而不能規乎其始者也。  
（〈德充符〉）

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。（〈大宗師〉）

所以死是命之行的結果，是道之律動的一環，這才是它的真實。而在往復的變動中，生和死皆不具絕對性，因為生、死都不是停駐的，永遠在相互的轉換，生蘊含了死，死孕育了生，可以說是「方生方死，方死方生」（〈齊物論〉），死生互相為徒，「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！」（〈知北游〉）。

由以上的陳述，可以得知莊子哲學以「道」的觀點所體認的

死亡，便是「其死，生也；」（〈天地〉），這和原始變形神話中所表現死即生的意涵，基本上是一致的，莊子對此由死至生的過程有詳細的闡述：

俄而子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝爲？將奚以汝適？以汝爲鼠肝乎？以汝爲蟲臂乎」（〈大宗師〉）

這就是萬物在造化（道）之中，化而爲死，又化而爲生的具體內容，子來死後化爲鼠肝或蟲臂，和變形神話中神話人物的變形直接相應（註四六），皆是由一種「有」變化爲另一種「有」（註四七），死亡即是形體的改變，莊子稱此爲「物化」，以物化來解釋死亡，所謂「其死也物化」（〈天道〉）（註四八），根據〈達生〉：「凡有貌相聲色者，皆物也，」來看，物化所指就是形相的改變，對於物化闡釋地最清楚的是〈齊物論〉中莊周夢蝶的寓言（註四九）。

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然其周也。不知周之夢爲胡蝶與！胡蝶之夢爲周與！周與胡蝶，則必然有分矣。此之謂物化。

周與胡蝶之間的變化爲物化，在此，夢覺所喻爲生死（註五〇），莊周夢（死），胡蝶覺（生）；莊周覺（生），胡蝶夢（死）。充分顯現了死即生，生即死的思維，生死的差異僅在於形相的

分別，這和卡西勒所闡釋神話思維中，萬物為一流轉變化的整體，所有的生命形式是連續的，只要經過變形（死亡），一切事物可以轉化為一切事物的綜合生命觀，非常相近。在〈至樂〉中，很清楚地強調了以形變釋生死的觀點。

列子行食於道從，見百歲鬻體，撻蓬而指之，曰：「唯予與女知，而未嘗死、未嘗生也。若果養乎？予果歡乎？」種有幾，得水則為鼃，得水土之際則為鼃蟻之衣，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，其名為鳩掇。鳩掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醯，頤輅生乎食醯，黃輓生乎九猷，瞿芮生乎腐蠶，羊奚比不羶久竹生青寧。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。

在列子見鬻體之後，緊接著一連串生物之間的變化，實饒富深意，列子與鬻體之間和所述的生物一樣，是一種「生」——生發、變化的關係，所以生即為死，死即為生，生死在不斷的變化（機）下，實難判定，列子所說的「未嘗死、未嘗生」的意義即在此，鬻體未嘗死，列子未嘗生（註五一），只不過是萬物的流轉變化罷了！前述莊周夢蝶的寓言中，「不知周之夢為胡蝶與！胡蝶之夢為周與！」的意旨亦與此相類。莊子非常具體地以不同物類間的流轉變化，使生死失去了絕對性，這和神話思維中，以生命

一體化的信念抗拒死亡，極為相似。「萬物皆出於機，皆入於機。」，萬物的出入（生死）都是源於此幾微的變化，正是所謂「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均。」（〈寓言〉），萬物彼此之間互為生發的契機——種（註五二），不斷的變動循環。這是由「道」的觀點去看萬物之生，亦是萬物之死。個體的存在在萬化一流中，便無生死可言。

### 三、一氣而萬形

莊子對死亡的思考是放在萬物循環變動上來看的，這樣的解釋必然會出現的問題是：這個變動的實有型態是什麼？莊子的思想中亦觸及了這個問題。在上述一節中，莊子經由道的律動，發展出萬物有變化而無死生的觀點，在此則必須從道為萬物根源的角度去探索此一變化的實有型態。

老子以「道」作為形上實體，道是先於萬物的真實存在，雖不為我們的感官、知覺所認知（註五三），卻為萬物的根源（註五四），《老子》〈四二章〉敘述了道創生萬物的過程。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。

混沌不分的道（一），分為陰陽二元素（二），而在陰陽合勻的狀態中（三），產生萬物。陰陽可說是道創生萬物的存有實體，亦為構成萬物的基本原質，而由「沖氣以為和」來看，陰陽的性質是氣，換言之，氣是萬物生成的始源，為形上的道創生形下萬

物的原質，相當於《老子》〈四〇章〉中「……天下萬物生於有，有生於無。」的「有」（註五五）。莊子雖未明顯地建構道為一創生的形上實體，但是對於道亦有類似的觀點，以道作為萬物的根源，同時也是以陰陽二氣作為道創生萬物的原質，在〈田子方〉中，老聃為孔子說明「物之初」（道）（註五六）的內容，足以顯現這個觀點。

……至陰肅肅，至陽赫赫；肅肅出乎天，赫赫發乎地；兩者交通成和而物生焉，或為之紀而莫見其形。消息滿虛，一晦一明，日改月化，日有所為，而莫見其功。生有所乎萌，死有所乎歸，始終相反乎無端，而莫知其所窮。非是也，且孰為之宗！

在此，天地的意指並非是自然之物，而是與陰陽對等的始源，同為「一」分為「二」那個層次的「有」（註五七）。陰陽分別由天地展開，二者「交通成和」生成萬物，而萬物的盈虛變化也是源於陰陽的不斷變動，生死亦是如此，生萌於陰陽未聚，死則歸於陰陽的離散，這是終而復始，往而復返，無窮的變動，而這變動的宗本就是「道」。莊子亦以陰陽作為道創生萬物的實有型態，陰陽的具體內容即是「氣」，「……陰陽者，氣之大者也。」（〈則陽〉），「……受氣於陰陽」（〈秋水〉），莊子亦以氣作為道創生萬物和物之生死的實際內容。

……察其始而本無生；非徒無生也，而本無形；非徒無形也，而本無氣。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，是相與爲春夏秋冬四時行也。（〈至樂〉）

由芒芴（道）——氣——形——生——死，形成一生發的序列，然而這必須分兩個階段來看，芒芴（道）——氣，是道生萬物之始源，氣——形——生——死，是萬物的生死變化，而如四時的循環變動，則是由死——氣展開，再由氣——形——生——死的過程變化，這就是形（萬物）的生死變化的內容，很明顯地，生死變化的關鍵在於「氣」，「人之生，氣之聚也，聚則爲生，散則爲死。」（〈知北游〉），生死爲氣之聚散，「聚」爲陰陽「交通成和」的狀態，「散」爲陰陽離散的狀態，而這樣的聚散是不斷往復變動的，生死自然不是絕對的狀態，永遠向相反的一方變動，生死的差異僅在於物之形而已，其本質皆爲道所生成的氣，所謂「通乎天下一氣耳」（〈知北游〉）和「……遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）中的「一氣」，都必須從此去解釋。而根據這「氣」之變動的分析，我們便很容易明白〈大宗師〉中「子祀子輿子犁子來四人相與語曰：『孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻，孰知死生存亡之一體者，吾與之爲友矣。四人相視而笑，莫逆於心，遂相與爲友。』（註五八）的「死生爲一條」（〈德充符〉）之寓意。

莊子以「氣」具體說明道創生萬物及萬物生死的狀態，於是萬物的存在成爲同一本質，不同的展現，這正是「假於異物，託於同體。」（〈大宗師〉）的真義所在，萬物之形皆是氣之所假

，所謂「生者，假借也，假之而生」（〈至樂〉），氣為生命的本源，萬物之形由於氣之變動而改易，形成了生死，這就是生或死的真相。而這個作為生命原質的氣和前述神話思維中支持所有的生命統一性感受的萬物同一的生命力非常相似，當然神話是經由交感（Sympathy）的原則而感受物類神秘始源的統一，進而使所有的物類統一，莊子則是循著近似宇宙論的思維方式來思索萬物的本源及萬物在此本源上所產生的統一性，不過兩者都從萬物始源同一的觀點去泯滅物類之間的差異，並以它的移轉替代解釋生死，所以死亡並不是真正的消亡，而是形體的改變，兩者都泯除了死亡的絕對性。

由以上的分析可以了解，「一氣而萬形」（註五九）是「物化」的實際內容，而以此「氣」作為萬物始源的觀點則和原始神話中遍在於萬物的生命力的思維相應。

#### 四、應於化而解於物

一氣而萬形，有變化而無死生，可以說是莊子以道釋生死的心得，由萬物的本質上去把握便無所謂的生死，然而莊子最終還是要將這思維付諸實踐的，不但要知、更需要去體悟。由「道」所了解的生死真相是「化」，那麼人面對死亡的態度應是因順，毋需有好惡之情，更不必對自我的形體過於執著。

對於死亡的因應，〈大宗師〉中子祀和子輿的對話有極生動的陳述：

……子輿有病，子祀往問之，曰：「偉哉！夫造物者，將以予爲此拘拘也？」曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天，陰陽之氣有沴，其心閒而無事。跼蹐而鑑於井，曰：「嗟乎！夫造物者又將以予爲此拘拘也！」子祀曰「女惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因而乘之，豈更駕哉！且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂縣解也。而不能自解者，物有結之。且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉！」

在這個寓言中揭示了莊子對於人應如何面對死亡的見解，即是安時處順，因任大化的態度，順任自然加諸我們的變化，而不去阻拒，正是所謂「未生不可忌，已死不可阻」（〈則陽〉），事實上生死也不是我們能夠禁違的，「生之來不能卻，其去不能止。」（〈達生〉），面臨死亡，作爲主體的「予」唯有以「因以」的方式應對。而因任的實際作爲則表現在對生死無好惡之情和不執著於人形之上，子輿坦然受化而無懼惡，在〈至樂〉中，滑介叔亦是如此：

支離叔與滑介叔觀於冥伯之丘崑崙之虛，黃帝之所休。俄而柳生其左肘，其意蹙蹙然惡之。支離叔曰：「子惡之乎？」滑介叔曰：「亡，予何惡！生者，假借也，假之

而生；生者，塵垢也。死生爲晝夜。且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉！」

子輿和滑介叔都體認到化（死亡）的真實意涵，所以不會因之而有惡斥的情緒，正是「明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。」（〈秋水〉），生死已不足好惡，壽夭的價值判斷更是無謂，所以說「不樂壽，不哀夭」（〈天地〉），不僅對於自身的死亡是如此，對於他人的死亡亦須如此看待，〈至樂〉中莊子妻死，他內心由「概然」至「箕踞鼓盆而歌」的轉折，就是因爲體悟到死是「偃然寢於巨室」（化爲氣以至散而雜乎芒芴之間），所以他應該要「通命」（順化），這是通於道的釋然，當然氣散而又聚，死必化而爲生，生死互爲徒，「是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。」（〈知北游〉），在相互的變動下，美惡自然失去意義，〈德充符〉中所說的「人而無情」（註六〇）就必須從此處去解釋，在對生死的態度上，人不必做是非的判斷，更不必有任何的好惡之情。

子輿和滑介叔順化的另一體現是不執著於自我的人形，他們化爲其他的物類，卻不以爲忤，〈大宗師〉中子來對於自己將死化爲其他的物類，有如下的釋然：

父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生

者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踴躍曰：「我且必爲鑊錙。」大冶必以爲不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳。」夫造物者必以爲不祥之人。今一以天地爲大鑪，以造化爲大冶，惡乎往而不可哉！

子來真正地視己身非己有，而「是天地之委形也」（〈知北游〉）（註六一），天地陰陽不斷地變動，萬物之形亦隨之變化，實在沒有必要在形體上作判別，堅持以人之形爲貴，「特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其爲樂可勝計邪！」（〈大宗師〉），這幾句話道破了對人形執著的限制，正如郭象的註解所說的：「人形方是萬化之一遇耳，未足獨喜也。」（註六二），人必須放下以人形爲貴的觀念，才能真正地因順大化。

由以上的敘述可知，莊子以「物化」詮解死亡，人若能體認死亡爲大化的一環，便可以開拓出「萬物一府，死生同狀」（〈天地〉）的境界，亦即能齊萬物，一生死，當然這個境界的達成，必須要有主體的修爲的工夫，成疏所云「忘於物我，故萬物可以爲一府；冥於變化，故死生同其形狀。」，「忘」和「冥」就是修爲工夫的著力之處，其根本在於人必須由所有事物的本質上去思考自我的處境，如同子輿、滑介叔和子來一般，換言之，就是將自我的生命回返於道，融入到它的律動中，順任這個律動所帶來的必然的變化——生死，如此便能掙脫出死亡的捆綁，即死亡這個「物」不會成爲一個「結」來束縛自我，而生死的內容是

萬物原質的聚散變化，自然物我的分際也因之而打開了，所以存在的形體也不會成爲結我之「物」，這就是子輿所謂「縣解」的真義，正是〈天下〉對於莊子學說的評價「其應於化而解於物也」（註六三），能夠應化達物，將生命主體置於客觀的道體中，諸多事物皆不致構成生命的迷障。生命中最困厄人們的死亡便在這體悟中化解了，人亦可因之得到主體的自由，在《莊子》中出現的理想人格——真人，皆是不受生死桎梏的自由生命主體：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；翛然而往，翛然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天，是之謂真人。（〈大宗師〉）（註六四）

……古之真人，……死生亦大矣，而無變乎己，……。（〈田子方〉）

……古之真人，以天待之，不以人入天。古之真人，得之也生，失之也死；得之也死，失之也生。（〈徐无鬼〉）（註六五）

真人隨化移易，「遊於物之所不得遯而皆存」（〈大宗師〉），故不爲生死所拘繫，即因其「與化爲人」（〈天運〉），得以入於「不生不死」（〈大宗師〉）的境界，至此則不僅是一生死，而是外生死，成就的是一獨立自由的精神世界，〈大宗師〉中假借孔子所述的子桑戶、孟子反、子琴張和孟孫氏則充分地顯現此一人格特色：

子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友，曰：「孰能相與於無相與，相爲於無相爲？孰能登天遊霧，撓挑無極，相忘以生，無所終窮？」三人相視而笑，莫逆於心，遂相與友。莫如有閒，而子桑戶死，未葬。孔子聞之，使子貢往待事焉。或編曲，或鼓琴，相和而歌曰：「嗟來桑戶乎！嗟來桑戶乎！而已反其真，而我猶爲人猗！」……子貢反，以告孔子，曰：「彼何人者邪？脩行無有，而外其形骸，臨尸而歌，顏色不變，無以命之，彼何人者邪？」孔子曰：「……彼方且與造物者爲人，而遊乎天地之一氣。彼以生爲附贅縣疣，以死爲決疢潰癰，夫若然者，又惡知死生先後之所在！假於異物，託於同體。忘其肝膽，遺其耳目，反覆終始，不知端倪。芒然彷徨乎塵垢之外，逍遙乎無爲之業，……」。

顏回問仲尼曰：「孟孫才其母死，哭泣無涕，中心不感，居喪不哀，無是三者，以善喪蓋魯國。固有無其實而得其名者乎？回壹怪之！」仲尼曰：「夫孟孫氏盡之矣！進於知矣！唯簡之而不得，夫已有所簡矣。孟孫氏不知所以生，不知所以死；不知就先，不知就後。若化爲物，以待其所不知之化已乎！且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？吾特與汝其夢未始覺者邪！且彼有駭形而無損心，有且宅而無情死。孟孫氏特覺人哭亦哭，是自其所以乃。且也相與吾之耳矣，庸詎知吾所謂

吾之乎？且汝夢爲鳥而厲乎天，夢爲魚而沒乎淵，不識今之言者，其覺者乎？其夢者乎？造適不及笑，獻笑不及排，安排而去化，乃入於寥天一。」

因其對生死的體認是「日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌。使日夜無隙，而與物爲春，是接而生時於心者也。」（〈德充符〉），所以他們不去分別生死，完全順任造化，是故形骸雖然變易，卻保持了心靈和精神的自由，即「順化以入道」（註六六），體認生死爲一永恆的律動，將一己置於其中，即〈田子方〉所說的「日徂」（註六七），便能與道同體，反而得到主體精神永恆的自由，〈知北游〉所說的「外化而內不化」和「與物化者，一不化者也。」便是這個意思，所以可知莊子哲學並非是消極的命定論（註六八），雖然莊子對於萬事萬物存在的永恆秩序認識地非常清楚，亦希望人們有此體認，但並不認爲面對這個處境就完全束手無策，反而非常巧妙地主張順任此永恆變動的秩序，由被動地接受轉爲主動地投入，將「他化」變爲「自化」（〈秋水〉），讓自我成爲那個永恆秩序，而不致隨著變動而消亡，得到心靈上的真自由，至此方是臻於逍遙之境，所以莊子認爲這樣的主體體認非常重要，強調「命物之化，而守其宗」（〈德充符〉），面對生死的變化，卻保持一與道並生的常心，而認爲「其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！」（〈齊物論〉），人的整體生命必須歸回於道，返其真樸，如此不但能齊一生死，更能外於生死

，開展出「上與造物者遊，而下與外生死、無終始者爲友」（〈天下〉）的「應於化而解於物」（〈天下〉）絕對的精神境界。面對最困頓人的死亡，莊子以其建構宇宙萬物的根本和變動的律則——道，來解釋它，從道的觀點來看，生死爲生命流轉變化的現象，莊子並以「氣」來說明此一變化的實有形態，在這個變化下，生死僅爲存在形式的改變，不是絕對的，而是可以互相轉化的，這就是生、死的真諦，徹底扭轉了一般人認爲死亡就是存在的消滅的觀念，而死亡所帶來的痛苦也成爲徒然，在了解了生死的真相之後，莊子則認爲人應順任這必然的變化，與道爲偶，保持主體的心靈自由，真正超越生死對人的桎梏。

從以上的探討可以得知，中國古代變形神話和莊子的物化思想對死亡的解釋，都是由一種存有物到一種存有物的變化來詮釋的，兩者都非常具體地將死亡視爲存有物之間的變化，這樣的一種解釋，實有一個生命的觀點在其後支持，變形神話和莊子的物化思想都顯示了對生命的同一態度（註六九），認爲生命是一連續的整體，所有的存在都有一相同的生命本質，這樣一個生命觀點最重要的意義是，人並未將自我封閉在一己的存在模式中，而是將自我置於天地萬物整個自然中，與其他的物類齊一。當然在莊子的思想中，這種生命一體的觀念，是由其近似於宇宙論的思維方式所建立的，莊子以「道」作爲萬物創生、變化的根本，並以「氣」貫穿天下萬物，作爲道創生萬物的始源，以之說明生死變化的現象，具體地陳述了變化的實有形態；而變形神話所表現

的生命一體化的信念，則是原始初民對生命的感受而產生的生命的統一性，直覺地相信其為生命的真實，但是其未推及至一類似於「道」的根源性的最高準則，而是直接由生命去感受所有的存在本質相同。正如張亨先生認為原始神話只經驗到「未始有封」的境地，原始初民是在實在的生命裏去認識自身和世界，莊子哲學則是從自我與自然萬物的分離，重新去認識生命和世界，以「道」、「氣」這些理性的觀念，突破人與萬物的對立，建構出一具體而真實的精神境界，不但體會至「未始有封」不去區別萬物的境地，更達到了「未始有物」的最高理境（註七〇）。所以神話是原始初民訴諸直覺的相信，所有的存在具有一相同的生命力而連為一體，且彼此可以轉換，莊子則是經過反省，追溯至萬物的根源，以一完整的觀點去看存在的同質性，進而齊一生死，超越生死，要達到這樣的境界則必須依靠主體的體認和修為。

變形神話和莊子的物化思想皆把死亡釋為通向另一種生存形式，生死是於現實世界的存在形式的變化，如此一來，我們可以說在兩者的思維中，生和死在本質上並無差異，這樣的觀點自然不會涉及靈肉二元和死後世界的觀念，事實上這正顯示兩者對死亡的詮解，並未有積極的不朽意義，而認為這種變化是生命的本然。

## 註 釋

- 註 一：本章討論所採納的涉及死亡的變形神話，主要以《山海經》記載的神話材料為主，並參酌可信為原始神話的題材；至於莊子哲學的部分，則是以《莊子》全書為主，將內篇、外篇和雜篇中，有關生死物化的內容皆納入討論。
- 註 二：林惠祥認為神話的表面通性之一是敘述的（Narrative），神話像歷史或故事一樣敘述一件事情的始末。見氏著《神話論》（台灣商務印書館，1979. 11），頁二。
- 註 三：見蕭兵〈火鳳凰：它的來源、意義和影響〉一文，收於氏著《黑馬——中國民俗神話學文集》（台北：時報文化，1991.3），頁一三四。
- 註 四：同註三。
- 註 五：這個觀點主要是卡西勒針對列維·布留爾（Lucien Levy-Brühl）認為原始人的智力必然是原邏輯的或神秘的而提出，他認為我們稱為非理性的、原邏輯的、神秘的東西，都是神話解釋或宗教解釋由之出發的諸前提，而不是解釋的方式。他並引述馬凌諾斯基的類似看法，馬凌諾斯基亦認為關於巫術和宗教儀式的最基本的特點就是：它只有在知識退步不前的地方才能登堂入室。內容詳見《人論》（台北：結構群，1989.9），頁一二四至一二七。

註 六：最主要的論著有樂師蘅軍的〈中國原始變形神話試探〉，收於氏著的《古典小說散論》（台北：純文學出版社，1984），頁一至三八。王孝廉先生的〈死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉，收於氏著的《神話與小說》（台北：時報文化，1986.5），頁九一至一二五。

註 七：樂師蘅軍在〈中國原始變形神話試探〉一文中，已提及「變形神話無可掩飾地是在試圖解釋生和死。簡單地說，神話用變形來代替生命死亡的這一事實。」揭示了變形的底蘊，為變形與死亡的關係的研究奠下基礎，然全文是以變形為核心，作比較全面的探討；而王孝廉的〈死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉，則是運用原型回歸的神話結構，將變形神話納於圓形的時間觀念來討論，雖論及死亡可經由改變形體而再生，但是討論的重心完全在於由俗性時間至聖性時間的永恆回歸上，對於變形與死亡的內在連繫則相形忽略。

註 八：他認為這些神話是一種明確的信仰活動，該行動為一份最可怕的恐怖念頭而產生於深藏在內心深處的本能的和情緒的反應。見馬凌諾斯基著、朱岑樓譯《巫術、科學與宗教》（台北：協志工業叢書，1989.1），頁八九。

註九：馬凌諾斯基認為人們恐懼死亡，所以希望死亡是不存在的，這不是解釋死亡本身，而是將死亡予以化解。見《巫術、科學與宗教》，頁八九。

註一〇：詳見林惠祥《神話論》，頁二七。

註一一：〈大荒北經〉有同一神話的異文，其中未敘及變形之事。

註一二：雖然其中夸父是其杖化爲鄧林，蚩尤是其桎梏化爲楓木，但根據卡西勒所提出的部分即整體的神話思維方式，詳見氏著的《神話思維》（北京：中國社會科學出版社，1992.3），頁五八至六〇，杖和桎梏則分別代表了夸父和蚩尤的生命。

註一三：王孝廉在〈死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰〉一文中，指出其所列舉的變形神話，從古代人的圓形循環的時間信仰來看，「都是借著通過死亡以及原來形體的解消而結束一個俗性時間（現實時間），然後經過變形而回歸到原始永恆的聖性時間（神話時間）裏去，在神話的主題上，死亡與再生所代表的，正是這種由俗到聖所必經的『通過儀禮』（Rites of passage）。」，見《神話與小說》，頁一二三。

註一四：見《神話思維》，頁二二九。

註一五：「Myth, then, is always an account of a "creation"; it relates how something was

produced, began to be.」，見《Myth and Reality》（New York: Harper & Row, 1963），頁六。譯文則採Michael polanyi & Harry prosch著、彭懷棟譯的《意義》（台北：聯經，1984），頁一五〇所引述。

註一六：同註十五，頁一五一。

註一七：此則盤古故事見於《釋史》卷一所引三國時徐整的《五運歷年記》，袁珂則認為這樣的內容，肯定還是初民的設想，詳見氏著的《古神話選釋》（台北：長安出版社，1986.7），頁一〇。

註一八：在所此段文字之前尚有「元氣濛鴻，萌芽滋始，遂分天地，肇立乾坤，啓陰感陽，分布元氣，乃孕中和，是爲人也。」一段話，「元氣」、「陰陽」等皆爲後起的觀念，表示這個故事已受到後代思想的影響。

註一九：卡西勒認為「神話思想決不缺少原因和結果的普遍性範疇，在某種意義上可以說，因果範疇正是神話思想的基礎之一。這一點在下列兩方面的表現都是明顯的：不僅在爲尋求世界起源和眾神誕生問題答案的神秘起源論和神譜方面，而且各種具有整體性伸展性質的神話傳說方面。這種伸展就是爲有形物體，例如太陽、月亮、人、某種動物或植物的起源提供一種『解釋』的探求。」，見《神話思維》，頁四九。這一段話正

可以啓示我們生死爲一因果，以作爲萬物起源的解釋。

註二〇：見劉大基《人類文化及生命形式——恩·卡西勒、蘇珊·朗格研究》（北京：中國社會科學出版社，1990.7），頁一四四至一四五。

註二一：後世仍然有許多模擬此一思維的變形故事出現，可參見拙撰《六朝小說變形觀之探究》（台大碩士論文，1987、修訂本），頁四二至四七。

註二二：見《國家的神話》，頁五一。

註二三：同註十四，頁七八。

註二四：即生命的一體性和不間斷的統一性，見《人論》，頁一二八至一三三，卡西勒認爲這個原則不但適用於同時性秩序，亦適用於連續性秩序，然其論述的重點是放在前者，本文此處亦是掌握其涵蓋所有存在的同等性的意義作討論，即是他在《神話思維》中提及的「生命統一性」，見《神話思維》，頁二〇一至二一四。

註二五：見《人論》，頁一二九至一三〇。

註二六：同註二五，頁一三一。

註二七：同註二二，頁四六。

註二八：同註二五，頁一二八。

註二九：同註二五，頁一三二。

註三〇：同註一四，頁一二五。

註三一：同註二〇，頁一六一。

註三二：同註一四，頁七六。

註三三：同註一四，頁二〇六。

註三四：同註一四，頁二〇七。

註三五：同註一四，頁二〇二。

註三六：同註一四，頁二一四。

註三七：莊子對死亡有深刻的反省，直接的原因是其所處的現實，福永光司認為莊子的哲學就是從個人面對實際的痛苦和死亡而思索如何生存的這種精神極限狀態出發。詳見福永光司著、李君爽譯《古代存在主義——莊子》（台北：專心企業有限公司出版社，1978.8）。

註三八：莊子思想與神話思維的連續性，亦可說是一種「由『對』而『在』其傳統」的模式，參見楊儒賓〈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》（第七卷、第一期、1989.6），頁二四四。

註三九：見《古代存在主義——莊子》，頁二。

註四〇：莊子在此主要駁斥一般人以生為樂，以死為苦的觀念，但並非以相反的價值觀來取代，在〈至樂〉中，莊子與髑髏對話的寓言，顯示的以死為大樂的觀點亦非莊子對死的真正看法，王夫之認為莊子非以悅生惡死為宗，亦非以悅死惡生為宗，詳見《莊子解》（台北：

里仁書局，1983.1）頁一四九。而從這個寓言的內容來看，其所取喻的應是現實環境的艱困，令人寧死不從生。

註四一：莊子對死亡的討論採取了近似於宇宙論和本體論的方式，陳秉璋便認為莊子的死亡觀點屬於「生死整合型」，這一死亡觀點是形而上學的產物，見氏著〈死亡與自殺的社會學分析〉《當代》（第五八期、1991.2），頁一八。

註四二：有關莊子思想中「化」的觀念，可參看張亨師〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉《東方文化》（二卷、第二期、1983），頁一一九。

註四三：卡西勒認為「神話意識理解日夜更迭，植物的花開花落和季節的循環秩序，其途徑只是把這些現象投射到人的存在上，……它必須把隨時間運動，以固定節律生生滅滅的萬事萬物，都轉換和化解為生命的形式。」，見《神話思維》，頁一二四至一二五。

註四四：見《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁二〇一。

註四五：樂師蘅軍認為莊子所謂的「命」是人類存在中必然的法則，其本源是來自泰初自然，人的生命活動都統攝於此「命」之中，詳見氏著〈宋明話本的命運人生〉《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》（台北：

大安出版社，1992.4），頁一〇八至一一二。由「未形者有分，且然無閒謂之命」（〈天地〉）來看，人生受之於命的變動是不間斷的、往復的。

註四六：兩者皆具體呈現由一存在變至另一存在，表現出一種神話的當下性質性，詳見〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉《東方文化》（二一卷、第二期），頁一二三。

註四七：同註四六，頁一一九。

註四八：「知天樂者，其生也天行，其死也物化，……。」（〈天道〉），亦見於〈刻意〉。

註四九：張亨師認為莊周夢蝶寓言中的「物化」顯示的是物我一體的最高境界，詳見〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉《東方文化》（二一卷、第二期），頁一二八，然此物我一體境界的基礎仍在於物我之間的生命流轉。

註五〇：成疏云：「託夢覺於死生，寄自他於物化。生死往來，物理之變化也。」，王師叔岷謂莊子由夢覺體悟「物化」之理，即死生變化之理也。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。見《莊子校詮》（台北：中央研究院歷史語言研究所專刊之八八，1988.3），頁九六。而此處的夢覺與「夢飲酒者旦而哭

泣，夢哭泣者且而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢，覺而後知其夢也。且有大覺，而後知此其大夢也。而愚者自以為覺，竊竊然知之。君乎，牧乎，固哉！丘也與女，皆夢也；予謂女夢，亦夢也。」（〈齊物論〉）中的夢覺喻意相似，然後者覺中有夢，夢中有覺，更有外於生死的涵意。

註五一：王師叔岷云：「蓋列子與鬻髓共知，鬻髓未嘗死、列子未嘗生，此外生死之說也。」，見《莊子校詮》，頁六五九。

註五二：郭注云：「雖變化相代，原其氣則一。」，成疏云：「禪，代也。夫物云云，稟之造化，受氣一種而形質不同，運運遷流而更相代謝。」可知種即氣，為萬物生發的原質。見郭慶藩輯《莊子集釋》（台北：華正書局，1982.8），頁九五—。

註五三：見《老子》，〈四章〉、〈一四章〉、〈二一章〉。

註五四：見《老子》，〈一章〉、〈四章〉、〈二五章〉、〈三四章〉、〈四二章〉、〈五一章〉。

註五五：陳鼓應先生認為此處之「有」為老子用來形容形上的「道」向下落實時介乎無形質與有形質之間的一種狀態。詳見氏著《老子今註今譯及評介》（台灣商務印書館，1986.10），頁一五三至一五二及頁五一。

註五六：於文中老聃曰：「吾遊於物之初」，王師叔岷云：「『

遊於物之初，」猶〈山木篇〉所謂『浮遊乎萬物之祖』也。……，『物之初』『物之祖』皆謂道也。」見《莊子校詮》，頁七八〇。

註五七：由「天地者，萬物之父母也，」（〈達生〉）和「陰陽於人，不翅於父母。」（〈大宗師〉）的敘述可知，天地、陰陽具同等的地位。

註五八：〈庚桑楚〉中亦有類似的敘述。

註五九：郭象注「萬物皆出於機，皆入於機。」（〈至樂〉）云：「此言一氣而萬形，有變化而無死生。」，見《莊子集釋》，頁六二九。

註六〇：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人。無人之情，故是非不得於身。」；「惠子謂莊子曰：『人故無情乎？』莊子曰：『然。』惠子曰：『人而無情，何以謂之人？』莊子曰：『道與之貌，天與之形，惡得不謂之人？』惠子曰：『既謂之人，惡得無情？』莊子曰：『是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。』」。

註六一：「舜問乎丞曰：『道可得而有乎？』曰：『汝身非汝有也，汝何得有乎道！』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；孫子非汝有，是天地之委蛻也。』……。」文中「孫子」當作

「子孫」，詳見《莊子校詮》，頁八一七。

註六二：見《莊子集釋》，頁二四五。

註六三：成疏云：「言此莊書，雖復諛詭，而應機變化，解釋物情，莫之先也。」言莊子書之特色為應機變化解釋萬物的真實，將「解」釋為「解釋」，見《莊子集釋》，頁一一〇二；陸長庚云：「謂順天地自然之化，以解萬物之懸解也。」其解則側重於莊子書之於人的意義，在於順化以解脫萬物的拘繫，將「解」釋為「解脫」之意，見《南華真經副墨》（台北：中國子學名著集成編印委員會），頁一一八六。本文採陸氏的觀點解釋此句文意。

註六四：「不忘其所始」之「忘」當作「志」，詳見《莊子校詮》，頁二一一。

註六五：「以天待之」之「之」當作「人」，詳見《莊子校詮》，頁九八三。

註六六：此為王師叔岷為顏回問仲尼的一段下的結語，見《莊子校詮》，頁二六四。

註六七：「日出東方，而入於西極，萬物莫不比方，有目有趾者，待是而後成功，是出則存，是入則亡。萬物亦然，有待也而生，吾一受其形，而不化以待盡，效物而動，日夜無隙，而不知其所終。薰然其成形，知命不能規乎其前，丘以是日徂。」

註六八：張季平認為莊子把一切委之於命，撒手不管，見氏著〈莊子的反傳統宗教思想〉，收錄於《中國無神論文集》（湖北：湖北人民出版社、1980.10），頁一六四。樂師衡軍已指出莊子的命觀不同於順命主義的宿命論，實已將「命」以自然之性化成生命的意境。詳見〈宋明話本的命運人生〉《意志與命運——中國古典小說世界觀綜論》，頁一〇八至一一三。

註六九：卡西勒言：「神話的『變形』（metamorphosis）經常是一種個別事件的記載——從一個別的和具體的物質形式轉變為另一形式。……，由於它們的內容本身的混亂和無規律性，展示了對世界的同一態度。」。見《神話思維》，頁五三。莊子的「物化」亦可同觀。

註七〇：《莊子》〈齊物論〉：「古之人，其知有所至矣。惡乎至？有以爲未始有物者，至矣、盡矣，不可以加矣；其次以爲有物矣，而未始有封也；其次以爲有封焉，而未始有是非也。是非之彰也，道之所以虧也。道之所以虧，愛之所以成。」張亨師認為莊子由自我的反省已達到「未始有物」的境界。詳見〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉《東方文化》（二一卷、第二期），頁一二六至一二七。

## 第三章

# 長生久視的「迷思」 (註一)

視生命爲一體，以死生爲變化，便消弭了死亡的絕對意義，這是原始心理面對死亡的一種機制，其所顯示的便是生死無別的判斷，但在另一方面，面對死亡的恐懼，自然也會使人產生逃避死亡的想法，即遏止死亡的發生，永保生命的長存，當然這不是生死的渾同，而是擇生避死的取捨，這樣一種面對死亡的方式，必然包括了兩個基本假定，一是死亡是存在的滅絕，所以才要避免它的發生，即是生命的存在超乎死亡之上，而肯定生否定死；其次是長生久視可以實現的可能，必須有不必要論證的先驗事實，決定人可以永恆的存在，這個先驗的事實則預示人必須經過一尋索的歷程，才能獲致永生，即在現實中死亡是一自然現象，唯有超越的力量能避免它的發生，人必須獲得這個超越性，才得以避免死亡。這樣的觀點或顯或隱地呈現在中國古代文化中，本章欲詳加探討這些呈現出長生久視的內容，並嘗試詮解其涵括的意蘊

## 第一節 不死境域中長生不死的實現

在中國古代出現了有關長生久視的的記載，使得不死不但是一種願望，而為可以達成的事實。在這一節中要討論的就是中國古代有關不死境域的記述，即先民設想在這所有生命生存的空間中，有某些特殊的境域，生命可以不必遭逢死亡。

### 一、《山海經》的不死境域與崑崙神山傳說

《山海經》中有諸多關於不死境域的記載，袁珂認為這些記載滲有神仙思想的影響（註二），由於神話的傳述時代未足以斷限神話發生的時間，對於神話的原始性判別，只有盡可能從神話的內容去審定，《山海經》中關於不死的記述，是否為受到春秋以至戰國燕齊一帶仙人傳說的影響下的必然結果，則因神話產生和記述上時間的差異性，以及神話傳說未見影響關係的相似性，實難成為定論，是故本文不從後世成型的神仙觀念來闡釋《山海經》中有關不死的神話題材，而是從《山海經》中對不死境物的記敘，探索人類對長生不死的企求如何在其中實現，並嘗試詮釋這個實現的基礎，同時也界定這實現在神仙思想上的意義是什麼？

在探索《山海經》中有關不死境物的題材時，最引人注目的便是一些不死國度的敘述。

不死民在其東，其爲人黑色，壽，不死。一曰在穿匈國東。  
。（〈海外南經〉）（註三）

有不死之國，阿姓，甘木是食。（〈大荒南經〉）

大荒之中，有山名曰大荒之山，日月所入。有人焉三面，是顓頊之子，三面一臂，三面之人不死，是謂大荒之野。  
。（〈大荒西經〉）

甚至軒轅之國中不壽者八百歲，也超越了尋常。

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。在女子國北。  
人面蛇身，尾交首上。（〈海外西經〉）（註四）

這些記載明白顯示「不死」僅爲某些境域屬民的專利，不是遍在的事實，相形於《山海經》異國異民的特殊，不死或長生爲其突出的特徵，我們自然可以將其所以如此的因由歸諸「天賦異稟」（註五），正如〈海經〉記述異國異民之始，一段類似序言之文所云：「地之所載，六合之間，四海之內，照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲，神靈所生，其物異形，或夭或壽，唯聖人能通其道。」（〈海外南經〉）（註六），長生不死即是一種稟賦，然而不死之國的人（即不死民）（註七）食甘木，則給予我們一些設想的空間，是否食甘木與不死有因果上的關係？郭璞便注云：「甘木即不死樹，食之不老」，如果這個解釋能夠成立，不死民的不死便在於某些特殊的存在，其中便蘊含了

同能致用，果必致因的巫術性的思考（註八），換言之，長生不死是可以經由某些方式來達到的，袁珂在郭璞的注解下，特別加上「不死樹在昆侖山上」的案語（註九），事實上，《山海經》所記述的崑崙與不死的觀念有密切的關係。

### （一）崑崙境域與長生不死的實現

《山海經》中出現的不死境域與崑崙密切相關，今爲了討論方便，將《山海經》所見之崑崙面貌，羅列於下：

西南四百里，曰昆侖之丘，是實惟帝之下都，神陸吾司之。其神狀虎身而九尾。人面而虎爪；是神也，司天之九部及帝之囿時。有獸焉，其狀如羊而四角，名曰土螻，是食人。有鳥焉，其狀如蜂，大如鴛鴦，名曰欽原，蠹鳥獸則死，蠹木則枯。有鳥焉，其名曰鶉鳥，是司帝之百服。有木焉，其狀如棠，黃華赤實，其味如李而無核，名曰沙棠，可以禦水，食之使人不溺。有草焉，名曰蒼草，其葉如葵，其味如蔥，食之已勞。河水出焉，而南流東注于無達。赤水出焉，而東南流注于氾天之水。洋水出焉，而西南流注于醜塗之水。黑水出焉，而西流于大杆。是多怪鳥獸。（〈西山經〉）（註一〇）

海內昆侖之虛，在西北，帝之下都。昆侖之虛，方八百里，高萬仞。上有木禾，長五尋，大五圍。面有九井，以玉爲檻。面有九門，門有開明獸守之，百神之所在。在

八隅之巖，赤水之際，非仁羿莫能上岡之巖。

赤水出東南隅，以行其東北。

河水出東北隅，以行其北，西南又入渤海，又出海外，即西而北，入禹所導積石山。

洋水、黑水出西北隅，以東，東行，又東北，南入海，羽民南。

弱水、青水出西南隅，以東，又北，又西南，過畢方鳥東。

昆侖南淵深三百仞。開明獸身大類虎而九首，皆人面，東嚮立昆侖上。

開明西有鳳皇、鸞鳥，皆戴蛇踐蛇，膺有赤蛇。

開明北有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹。鳳皇、鸞鳥皆戴馘。又有離朱、木禾、柏樹、甘水、聖木、曼兌，一曰挺木牙交。

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。窫窳者，蛇身人面，貳負臣所殺也。

服常樹，其上有三頭人，伺琅玕樹。

開明南有樹鳥，六首；蛟、蝮、蛇、蝮、豹、鳥秩樹，于表池樹木，誦鳥、鶉、視肉。（〈海內西經〉）

西海之南，流沙之濱，赤水之後，黑水之前，有大山，名曰昆侖之丘。有神——人面虎身，有文有尾，皆白——

處之。其下有弱水之淵環之，其外有炎火之山，投物輒然。有人，戴勝，虎齒，有豹尾，穴處，名曰西王母。此山萬物盡有。（〈大荒西經〉）

由這些記述可以得知崑崙爲一非常特殊的境域，此一高大形製的丘墟，爲帝之下都，百神所在，巫活動的場所，及眾水之源，顯示出濃厚的神聖性，同時其食之不溺的沙棠、食之已勞的蒼草、鳳凰、鸞鳥、視肉、種種珠玉之樹、不死樹、聖木等等珍奇產物，並有不死藥、以及其萬物盡有的特性，則構成了一樂園意象，然而由食人的土螻、螫害鳥獸和樹木的欽原、多怪鳥獸、開明獸和三頭人的伺守、弱水之淵環繞、炎火之山在外、以及非仁羿莫能上岡之巖等這些景物和敘述看來，崑崙亦充滿了禁制的意象。事實上崑崙的禁制的意象與崑崙所展現的樂園意象有關。

在諸多崑崙的樂園意象中最爲神異的是具有不死質性的事物，如視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、琅玕樹、不死樹和不死藥等。

視肉根據郭璞的注解是「聚肉形如牛肝，有兩目也；食之盡，尋復生如故。」之物，並有圖贊云：「聚肉有眼，而無腸胃，與彼馬勃，頗相髣髴；奇在不盡，食人薄味。」（註一一），可見視肉具有更生之性。在傳爲東方朔撰的《神異經》〈西北荒經〉有記云：「西北荒中……，有脯焉，味如麋鹿脯……，其脯名曰追復，食一片復一片」（註一二），殆爲視肉一類之物。

珠樹、文玉樹、玕琪樹和琅玕樹殆爲同類，袁珂根據《列子

》〈湯問〉所記「珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之不老不死。」認為其皆為不死之樹（註一三），這些樹明顯地為玉質之屬，而玉的質性恒定而不易腐化，自然易產生服食而獲致其性的想法，在《楚辭》中便出現諸多以玉為食的敘述，李豐楙先生認為其中蘊含了巫俗信仰（註一四）。而〈九章、涉江〉：「登崑崙兮食玉英，與天地兮同壽，與日月兮同光」，將崑崙玉英與長生並述，證實了《山海經》中崑崙這些玉樹具有服之令人不死的特性。事實上，在《山海經》中亦有關於玉的神異性的記載。

又西北四百二十里，曰崑崙山，其上多丹木，員葉而赤莖，黃華而赤實，其味如飴，食之不飢。丹水出焉，西流注于稷澤，其中多白玉，是有玉膏，其原沸沸湯湯，黃帝是食是饗。是生玄玉。玉膏所出，以灌丹木。丹木五歲，五色乃清，五味乃馨。黃帝乃取崑崙山之玉榮，而投之鍾山之陽。瑾瑜之玉為良，堅栗精密，濁澤有而光。五色發作，以和柔剛。天地鬼神，是食是饗；君子服之，以禦不祥。（〈西山經〉）（註一五）

味如飴且食之不飢的丹木是由玉膏所出的丹水所灌溉，又玉為黃帝和天地鬼神食饗，而君子服之可以抵禦不祥，可見它的神異，以玉為食，更突顯出玉在生命力上的神奇意義。《楚辭》〈遠遊〉言「懷琬琰之華英」，儼然以食玉為改變體質而登仙之道。在後世的神仙道教中，玉則成為不死之仙藥（一六）。

至於崑崙所出之不死樹，郭璞註云：「長生也。」（註一七）

），即表示樹之質性為長生不死，袁珂指出《文選》〈思玄賦〉李善注引《山海經》云：「崑崙開明北有不死樹，食之長壽。」，而今本未見此語（註十八）。李善注所引之語，非常明顯地傳達了不死樹的作用。此外，在前述中已見郭璞將甘木與不死釋為一種因果關係，不死樹應具有使人長生的積極意義。袁珂甚至認為崑崙的不死藥是由不死之樹提煉而成的（註十九）。

以上崑崙所出神異之物，其本身皆具有再生、長生的特質，這樣的特性使致它們蘊含巫術性的作用，在《淮南子》中則明白的陳述崑崙眾水的神異，可飲之而致不死，或可製百藥以潤眾生（註二〇）。而在《山海經》中，崑崙上的不死藥則具體地呈顯出其本身神奇的效用。

我們可以說有關崑崙的記述中，所涉及的兩則神話事件都與不死藥密切相關，一是窺窳變形復活之事，一是羿向西王母求取不死之藥的故事。

窺窳的故事除了在〈海內西經〉有關崑崙的記述中出現外，《山海經》中尚有兩處值得注意。

貳負之臣曰危，危與貳負殺窺窳。帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手與髮，繫之山上木。在開題西北。（〈海內西經〉）

窺窳龍首，居弱水中，在狺狺知人名之西，其狀如龍首，食人。（〈海內南經〉）（註二一）

郭璞注〈海外南經〉一則云：「窺窳，本蛇身人面，為貳負臣所

殺，復化而成此物也。」（註二二），袁珂亦認為「原本蛇身人面之天神窺窳，被殺而治活後，復化而成此怪物也。」（註二三），窺窳由「蛇身人面」化爲「龍首」顯示一變形的過程，但變形的根由卻是諸巫操持運作不死之藥的結果，即諸巫以不死之藥爲窺窳「距卻死氣，求更生。」（註二四），所以郭璞有圖贊云：「窺窳無罪，見害貳負；帝命群巫，操藥夾守；遂淪弱淵，變爲龍首。」（註二五），窺窳變形再生，不僅是基於「生命一體化」的信念，而必須有「不死之藥」這個必要條件，關於不死之藥，袁珂認爲其涵義爲起死回生之藥：

……推情度理，不死藥當即採自不死樹上的花實煉製而成的。然而值得注意的，是正式見諸神話專集《山海經》所記敘的這種不死藥的功用，卻非吃了使人長生不死，而是吃了（或塗擦了，多半是後者）使人起死回生的。這大約是不死藥的最初涵義。（註二六）

在窺窳的故事中，不死之藥的確是發揮了起死回生的功效，然而不死國之民食甘木壽考不死，則意味這些不死之殊物的「不死」具有使人長生和再生兩種意義，即「它一方面可以使人永不衰老，另一方面又可使死者復生。」（註二七）

除了窺窳之外，〈海內西經〉提及了「非仁羿莫能上岡之巖」，而根據《淮南子》〈覽冥篇〉：「羿請不死之藥於西王母，姮娥竊以奔月，悵然有喪，無以續之。」的記述，羿和崑崙的不死之藥亦有密切的關係，袁珂便認爲「『非仁羿莫能上岡之巖』

者，羿登此（昆侖山）岡巖向西王母請不死藥也。」（註二八），而葉舒憲則引述《山海經》〈海外南經〉中，羿于壽華之野射殺鑿齒的故事，認為鑿齒應與崑崙的把關者開明獸為同類，是看守不死藥的怪獸，羿射殺了它，方能至崑崙得不死之藥（註二九），由於《山海經》本身沒有直接的資料，顯示鑿齒為駐守崑崙的怪獸，所以這只能是一種說法，但是「非仁羿莫能上岡之巖」有一尋不死之藥的背景則無可疑，由《淮南子》的故事看來，不死藥卻為姮娥所得，高誘有注云：「姮娥，羿妻，羿請不死之藥於西王母，未及服之，姮娥盜食之，得仙，奔入月中，為月精也。」（註三〇），姮娥為羿之妻，《靈憲》中亦言「嫦娥，羿妻也」（註三一），姮娥之所以盜食不死藥的原因，固然可以從有關二者的傳說中尋求（註三二），但其根由應是在於人長生的冀望，《楚辭》〈天問〉：「安得夫良藥，不能固臧。」，便是為羿得而復失不死藥而惋惜（註三三），羿失去了不死的機會（註三四），至於姮娥，根據《初學記》卷一引古本《淮南子》有「託身於月，是為蟾蜍，而為月精。」十二字（註三五），又《文選》〈祭顏光祿文〉注引成書於戰國初年，現已散佚的《歸藏》所記「昔常娥以西王母不死之藥服之，遂奔月為月精。」（註三六），可知姮娥（常娥）得不死之藥升至月中，化為蟾蜍，成為月精，袁珂認為這是服不死藥可以長生不死乃至升天成神的唯一神話傳說，但他又引述《淮南子》〈覽冥篇〉高誘注：「奔月或作烝肉，藥烝肉，以為死畜之，肉可復生也。」，設想當時可能

有嫦娥所竊不死之藥的功用，是起死回生的另一說法（註三七），無論是變形長生或變形再生，這個故事強烈地傳達對不死的企求（註三八），而這企求需藉助崑崙的不死藥得以實現。

上述二者為崑崙不死之藥使長生不死得以實現的證明，雖然這個證明因主人翁的變形而顯得委曲（註三九），但不死藥的存在確提供了一條尋求不死的徑路。由不死藥的擁有者為天帝（註四〇），操持者為巫看來，長生不死必須藉著神聖的力量達成，《山海經》中尚有一些與此藥相關的記載。

有巫山者，西有黃鳥。帝藥，八齋。黃鳥于巫山，司此玄蛇。（〈大荒南經〉）

有靈山，巫咸、巫即、巫盼、巫彭、巫姑、巫真、巫禮、巫抵、巫謝、巫羅十巫，從此升降，百藥爰在。（〈大荒西經〉）

大荒之中，有山名殤塗之山，青水窮焉。有雲雨之山，有木名曰欒。禹攻雲雨，有赤石焉生欒，黃本，赤枝，青葉，群帝焉取藥。（〈大荒南經〉）

郭璞認為帝藥為天帝神仙藥（註四一），而袁珂以為郭注的神仙藥，即是神仙不死藥（註四二），二者皆是從神仙思想的觀點去解釋帝藥，其著眼點便在於天帝擁有、巫所操持的神秘性，在巫山、靈山和雲雨之山的藥，當有非常之效，自無可疑，若作大膽的推想，〈大荒西經〉所述夏耕之尸逃避被成湯所斬的事實，而降于巫山（註四三），為的就是求取用神藥，得以復活。袁珂根

據《說文》：「靈，巫也，以玉事神。」，和《楚辭》〈九歌〉中兩處出現的「靈」，王逸皆以「巫」釋之，認為靈、巫本是一字（註四四），又參酌巫山有朝雲暮雨的傳說，懷疑雲雨山與靈山均即巫山之異名（註四五），換言之，此三則記述可能所指為一處近似崑崙具有神藥的聖所，而由進一步的推索，〈大荒南經〉所記巫山一則中提及玄蛇，而玄蛇居於黑水之南（註四六），巫山與崑崙在地理上相關；〈大荒南經〉中雲雨之山與殤塗之山並列，郝懿行認為殤、醜音近，殤塗即醜塗，醜塗已見於〈西山經〉的崑崙之丘（註四七），又青水自崑崙流出，可見雲雨之山亦與崑崙相涉。基於以上的探索，可以作出這些與生命相關的特殊之地應統攝在崑崙聖域下的推論。

由以上的探討可知，崑崙在先民追求長生不死的觀念上具有非常特殊的意義，除了上述與崑崙直接相涉的長生不死的事件外，《山海經》中尚有一些具有生命長生意象的所在，在地理方位上，如同神藥所在的巫山一般，亦納屬於崑崙的領域，其中包括了軒轅之國、諸夭之野、都廣之野、不死之山、犬封國。

軒轅之國、諸夭之野：

軒轅之國已見前述，其不壽者八百歲，而它與崑崙的關涉可由下列數則尋索：

又西四百八十里，曰軒轅之丘，無草木。洵水出焉，南流注于黑水，其中多丹粟，多青雄黃。（〈西山經〉）

軒轅之國在此窮山之際，其不壽者八百歲。……。（〈海

外西經》)

窮山在其北，不敢西射，畏軒轅之丘。在軒轅國北。其丘方，四蛇相繞。（〈海外西經〉）

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。（〈海外西經〉）

西有王母之山、壑山、海山。有沃之國，沃民是處。沃之野，鳳鳥之卵是食，甘露是飲。凡其所欲，其味盡存。爰有甘華、甘祖、白柳、視肉、三騶、璇瑰、瑤碧、白木、琅玕、白丹、青丹，多銀鐵。鸞鳳自歌，鳳鳥自舞，爰有百獸，相群是處，是謂沃之野。（〈大荒西經〉）

沃之國即是諸天之野（註四八），而由上引〈海外西經〉三則相續並列記述的情形來看，諸天之野在地理上與軒轅國相近，故可並論，而出於軒轅之丘的洵水流注于黑水，便與崑崙有關；又沃民國與王母之山並述，和西王母相涉；參照《呂氏春秋》〈本味〉：「流沙之西，丹山之南，有鳳之丸，沃民所食。」的記述，亦肯定了沃民與崑崙的關係。根據〈海外西經〉的記載，軒轅之國位於窮山，在《楚辭》〈天問〉中出現「阻窮西征，巖何越焉？化爲黃熊，巫何活焉？」數語，歷來諸家解釋不一（註四九），臺靜農先生認爲此事所指爲鯀越巖西征求不死之藥於群巫也（註五〇），參酌童書業和唐蘭的說法，「阻」作往解，「窮」爲

窮山（註五一），〈天問〉所述便更強調了此境域的神奇性，同時也使得鯀化黃熊之事（註五二），又有另一層面的解釋（註五三）。

都廣之野：

西南黑水之間，有都廣之野，后稷葬焉。爰有膏菽、膏稻、膏黍、膏稷，百穀自生，冬夏播琴。鸞鳥自歌，鳳鳥自儷，靈壽實華，草木所聚。爰有百獸，相群爰處。此草也，冬夏不死。（〈海內經〉）

都廣之野充盈著豐盛的生命意象，而其所出產的「靈壽」則具有特殊的性質，吳承志云：「《呂氏春秋》〈本味篇〉『菜之美者，壽木之華。』高誘注：『壽木，崑崙山木也；華，實也，食其實者不死，故曰壽木。』壽木蓋即靈壽，都廣之野在黑水間，於崑崙山相近也。」（註五四），吳承志的注解不但指陳出靈壽近似不死樹的殊異性，並提及都廣之野與崑崙相近的事實，而都廣之野的草冬夏不死，亦易予人其具巫術性質的聯想。

不死之山：

流沙之東，黑水之間，有山名不死之山。（〈海內經〉）郭璞認為不死之山就是員丘山，亦為不死國的所在（註五五），《博物志》〈物產〉：「員丘山上，有不死樹，食之乃壽；有赤泉，飲之不老」，而《水經注》〈禹貢山水澤地所在〉：「流沙又歷員丘不死之山西。」的敘述，即確認此點。無論不死之山是否為員丘山，山名為不死，必然有其神異之處，根據巫術性的思

考原則，至其域必可得以不死。不死之山在黑水之間，而黑水出於崑崙，不死之山與崑崙的關係，不言可喻。

犬封國：

犬封國曰犬戎國，狀如犬。有一女子，方跪進杯食。有文馬，縞身朱鬣，目若黃金，名曰吉量，乘之壽千歲。（〈海內北經〉）

《周書》、《六韜》皆述及文馬（註五六），但未提到「乘之壽千歲」，在此卻有致人長壽的特性，《伊尹》〈四方令〉：「正西昆侖狗國。」（註五七），此狗國殆即犬戎國，又《淮南子》〈地形篇〉：「狗國在其（建木）東。」，而建木「在窳窳西弱水上。」（〈海內南經〉）（註五八），亦與崑崙相關。

這些境域皆有不死或長壽的風物，又多屬崑崙所出眾水的領域，不但顯示致使長生之物的存在，保證了追求長生的可能，亦再次地突顯崑崙的神秘力量，《楚辭》〈天問〉又有言云：「黑水玄趾，三危安在？延年不死，壽何所止？」，黑水自崑崙流出，而在《山海經》中，三危山為三青鳥所居之地（註五九），三青鳥又為西王母取食，居於崑崙之境（註六〇），所以這裡亦是表明在崑崙境域得以延年不死。崑崙已然成為長生不死的象徵，與崑崙關涉的地、物，確與人的不死命運息息相關，崑崙之所以具有此意義的緣由何在？便是極重要的問題，因為只有追溯出這個根由，方得以解釋上述所有與崑崙相關而展現出的長生、不死的意象，亦才能找出先民以這種境物克服死亡的方式的憑據，即

他們如何能夠構設出死亡不至的境域，而相信人可以長生或是不死。

## (二) 崑崙山的原始象徵意義

崑崙的殊異性實與其為連接天地的宇宙山（the Cosmic Mountain）的象徵意義有關，伊利亞德認為在原始文化中，直接與天交通是一相當普及的信念，由整個宇宙來看，這個信念往往以貫穿天地的軸（the Axis）來顯現，而這個軸，則出之以樹、山、柱等形象，此即為神聖的天地之中（Center of the World），宇宙山為天地之中的象徵之一（註六一）。已有許多中外的學者從連接天地的宇宙山（the Cosmic Mountain）觀點，來界定崑崙存在的性質（註六二），而古人早已把握了這個宗教性的觀念。郭璞在注解〈海內西經〉所述「昆侖之虛，方八百里，高萬仞。」時，便云：「皆謂其虛基廣輪之高庫耳。自此以上二千五百餘里，上有醴泉華池，去嵩高五萬里，蓋天地之中也。見《禹本紀》。」（註六三），明白地指出崑崙為「天地之中」，他並且以「天柱」稱之（註六四），事實上，一些漢代典籍已認定崑崙是為「天柱」，近年出土的漢代文物也證實了這個觀點（註六五）。「天地之中」和「天柱」正相應了原始宗教文化連結不同宇宙之域的「Center of the world」和「the World Pillar」的觀念（註六六）。在《山海經》中作為天地相往媒介的尚有登葆山、建木、肇山、天穆之野。

登葆山：

巫咸國在女丑北，右手操青蛇，左手操赤蛇，在登葆山，群巫所從上下也。（〈海外西經〉）

大荒之中，有不姜之山，黑水窮焉。……，又有登備之山。……。（〈大荒南經〉）

郭璞注登備山云：「即登葆山，群巫所從上下者也。」（註六七），此登備之山與黑水所窮的不姜之山相近，可見其與崑崙相關；袁珂甚至懷疑靈山為登葆山之異名（註六八）。

建木：

有木，其狀如牛，引之有皮，若纓、黃蛇。其葉如羅，其實如欒，其木若葦，其名曰建木。在窰窰西弱水上。（〈海內南經〉）

有九丘，以水絡之：名曰陶唐之丘、有叔得之丘、孟盈之丘、昆吾之丘、黑白之丘、赤望之丘、參衛之丘、武夫之丘、神民之丘。有木，青葉紫莖，玄華黃實，名曰建木，百仞無枝，有九櫚，下有九枸，其實如麻，其葉如芒，大皞爰過，黃帝所爲。（〈海內經〉）

袁珂根據《淮南子》〈地形篇〉：「建木在都廣，眾帝所自上下。」，認為建木為一天梯（註六九），「大皞爰過」便是指緣建木以登天，建木即是所謂的宇宙樹（The Cosmic Tree）（註七〇），此外，互人能上下於天，亦是據此天梯。

有互人之國。炎帝之孫名曰靈愬，靈愬生互人，是能上下

於天。（〈大荒西經〉）

氐人國在建木西，其爲人，人面而魚身，無足。（〈海內南經〉）

氐人國即是互人國，已經諸家考定（註七一），氐人國在建木西，就明示出互人上下於天之途徑。建木在弱水上，則表示建木亦位於天地之中的崑崙領域。值得注意的是氐人國在建木西，而《淮南子》〈地形篇〉：「后稷壘在建木西，其人死復蘇，其半魚在其間。」，〈大荒西經〉記述互人國後，則記「有魚偏枯，名曰魚婦。顓頊死即復蘇。風道北來，天乃大水泉，蛇乃化爲魚，是爲魚婦。顓頊死即復蘇。」袁珂認爲據經文之意，魚婦當爲顓頊所化（註七二），〈大荒西經〉所記之三面人爲顓頊之子，其不死應與此有關。

肇山：

華山青水之東，有山名肇山，有人名曰柏高，柏高上下于此，至于天。（〈海內經〉）

明顯地，肇山亦爲一天梯，其位於青水之東，亦近於崑崙。

天穆之野：

西南海之外，赤水之南，流沙之西，有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開三嬪于天，得〈九辯〉與〈九歌〉以下。此天穆之野，高二千仞，開焉得始歌〈九招〉。  
（〈大荒西經〉）

夏后開於此天穆之野賓於天，天穆之野在赤水之南，流沙之西，

亦不出崑崙天地之中。

以上這些天梯皆位於崑崙天地之中，更突顯了崑崙的超越性，人至此亦會得到超越性，與神相通，生命不死。《淮南子》〈地形篇〉對於登至崑崙所得的超越性有此描述：「昆侖之丘，或上倍之，是謂涼風之山，登之而不死。或上倍之，是謂縣圃，登之乃靈，能使風雨。或上倍之，乃維上天，登之乃神，是謂太帝之居。」，層層攀登，上天成神，是維世人想望。日本學者御水洗勝認為崑崙為宇宙原始生命力的象徵，崑崙為此一天柱，且存在著不死樹，而不死樹即是生命樹（註七三），御水洗勝是由伊利亞德所述宇宙樹的象徵隱含著一些宗教的的觀念所立論的，即宇宙樹代表著持續再生的萬有（the universe in continual regeneration），永不枯竭的宇宙生命泉源（the inexhaustible spring of cosmic life）和神聖之物的至高貯藏之處（the paramount reservoir of the sacred）（註七四）。我們還可以根據伊利亞德對宇宙樹的論述，進一步掌握宇宙樹為生命樹之義。伊利亞德在分析宇宙樹時指出，在一些古老的傳統中它往往表示著世界的神聖，它的肥美和長青，與創生、豐饒、創始等觀念有關，甚而涉及絕對的真實和不朽，宇宙樹便成為了生命和不朽之樹，宇宙樹不但是長存的樹，亦是給予生命的樹（註七五）。崑崙山上的不死樹，即具有此生命樹的性質，郭璞的圖贊：「不死之樹，壽蔽天地；」則已具有這個觀點（註七六）。而從宇宙樹的象徵往往補充了宇宙山的意義，這兩個象徵有

時合而爲一的情形來看（註七七），崑崙山和不死樹並存可以作此解釋，御水洗勝認爲這是世界普遍存在的信仰，崑崙的存在正是否定現實世界，而爲天地未分離的世界的象徵所在，代表了天地未分離的超越界的生命力（註七八）。若從死亡的觀點思考，天地相通時便意味著人可得永遠的生命，而由一些絕地天通的記載來看，確實存有天地相通的時代。

顓頊生老童，老童生重及黎，帝令重獻上天，令黎邛下地，下地是生噎，處於西極，以行日月星辰之次。（《山海經》〈大荒西經〉）

若古有訓，蚩尤惟始作亂，延及于平民；罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫爲劓、刵、椽、黥，越茲欒刑并制，罔差有辭。民興胥漸，泯泯棼棼，罔中于信，以覆詛盟。虐威庶戮，方告無辜于上。上帝監民，罔有馨香德，刑發聞惟腥。皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。（《尚書》〈呂刑〉）

昭王問於觀射父，曰：「《周書》所謂重、黎寔使天地不通者，何也？若無然，民將能登天乎？」對曰：「非此之謂也。古者民神不雜。……，及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物。……，顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相

侵瀆，是絕地天通。」（《國語》〈楚語下〉）

〈大荒西經〉的記述，頗能表現出天地始分、時序始作的原始樣態，但未記敘天地分離的原因，〈呂刑〉和〈楚語下〉則表明天地分離為人的行爲所導致，其中〈楚語下〉的說法顯然是文明進化的飾詞，顛倒了天地相通時的真相（註七九），袁珂認為「民神雜糅，不可方物。」才是原始生活的真實面貌（註八〇），即伊利亞德所說的，在樂園時代，人可以登天，並和神維持著親密關係（註八一），但這一切都因人不當的行爲而失去，此也喻示人因之亦失去了不死性。御水洗勝認為崑崙是太初時，天地（神人）交通空間化的表現（註八二），人必須回到此天地之中，方可再得永遠的生命，然而崑崙樂園充滿了禁制意象（註八三），只有巫者（群巫、柏高）（註八四）、英雄（羿）、帝王（群帝、太皞、互人、夏后開）方得以升登，不是人人可至，換言之，長生不死不是人人可得，必須經過重重的考驗（註八五），羿即代表通過此嚴厲考驗的英雄，或者要經由特定的宗教媒介，例如巫者（註八六），這正符合了伊利亞德所述神話英雄和薩滿經由連結天地之象徵升天的說法（註八七）。總之，崑崙此一不死的境域存在表示人對死亡巫術性的逃避，並揭示了人本具不死性的潛藏心理，也因之隱然地詮解了死亡的起源。

從天地之中、宇宙天柱的觀點審視，長生不死確實有原始文化上的根據，正如杜而未所云：「不死不是事實，但不死觀念是事實，古人真信人可以不死；崑崙仙境不是事實，但崑崙仙境的

信念是事實，」（註八八），崑崙是建構在人類相信自己本來可以不死的信念上，而又倒果為因地，以其存在保證長生不死的可能，不死的觀念與崑崙密切相關。漢代以後的典籍中崑崙儼然成為仙鄉的化身，其境域的神祇，特別是西王母已為神仙的代表，而不死藥更為仙家所欲修煉長生之物，鳳凰、鸞鳥、蝮蛇、玉樹、琅玕、木禾等等都構成一種仙境的氛圍；而當代以來陸續出土的漢代墓葬考古文物，亦顯示崑崙為死者靈魂昇仙之徑或目的地（註八九）。

## 二、海上三神山傳說與不死信仰

古人不死的信念在崑崙傳說中展現無遺，關於不死的境域則有另一系統的記述，即是東方神山的傳說，因見於史書的記載，並傳述著帝王實際企望肉體長生的求仙活動，致使其神聖性變得更為真實。

自威、宣、燕昭使人入海求蓬萊、方丈、瀛洲。此三神山者，其傳在勃海中，去人不遠；患且至，則船風引而去。蓋嘗有至者，諸僊人及不死之藥皆在焉。其物禽獸盡白，而黃金銀為宮闕。未至，望之如雲；及到，三神山反居水下。臨之，風輒引去，終莫能至云。世主莫不甘心焉。（《史記》〈封禪書〉）

僊人、不死之藥、求仙，此三神山的傳說已然具有神仙思想的意義，在《列子》〈湯問〉中，亦出現有關東方神山的傳說。

渤海之東不知幾億萬里，有大壑焉，實惟無底之谷，其下無底，名曰歸墟。八紘九野之水，天漢之流，莫不注之，而無增無減焉。其中有五山焉：一曰岱輿，二曰員嶠，三曰方壺，四曰瀛洲，五曰蓬萊。其山高下周旋三萬里，其頂平處九千里，山之中間相去七萬里，以爲鄰居焉。其上臺觀皆金玉，其上禽獸皆純縞。珠玕之樹皆叢生，華實皆有滋味，食之皆不老不死。所居皆仙聖之種，一日一夕飛相往還者不可數焉。而五山之根無所連箸，常隨潮波上下往還，不得暫峙焉。仙聖毒之，訴之於帝。帝恐流於西極，失群仙聖之居，乃命禺彊使巨鼈十五舉首而戴之，迭爲三番，六萬歲一交焉，五山始峙而不動。而龍伯國有大人，舉足不盈數步而暨五山之所，一釣而連六龜，合負而趨，歸其國，灼其骨以數焉。於是岱輿、員嶠二山流於北極，沈於大海，仙聖之播遷者巨億計。（註九〇）

這個傳說詳盡而完備，又有明顯解釋神山之數由五至三之因由的意圖，必爲晚出，然其所述及的龜負神山、龍伯大人則涉及到東方神山傳說的源始，《楚辭》〈天問〉有云：「鼈戴山抃，何以安之？釋舟陵行，何以遷之？」，王逸注引《列仙傳》：「有巨靈之鼈，背負蓬萊之山，而抃舞，戲滄海之中。」（註九一），洪興祖補注則引《列子》〈湯問〉所記，可見鼈負神山的傳說早已流傳；至於《列子》所述的龍伯大人所展現的東方大人傳說，

亦出現於較早的典籍，《山海經》中記有「大人之國」（註九二），而〈海內北經〉中「蓬萊山在海中。」，「大人之市在海中。」二則並述，亦可見大人與神山的關係，最耐人尋味的是《楚辭》〈天問〉：「何所不死？長人何守？」的記敘，王逸注引《括地象》：「有不死之國，長人長狄。」（註九三），再參酌《楚辭》〈招魂〉：「東方之海，長人千仞。」的記述，便可肯定東方長人不死之境亦為先民所深信的一處聖境，海上三神山的傳說殆由其敷演而來，形成與崑崙相應的另一人類可得長生不死之所。接續以上的討論必然引發的問題是三神山的存在是否與崑崙相關？亦即其不死的根由與崑崙相同，來自宇宙大山的生命信仰，還是別有依據予人不死的希望。

對於三神山與崑崙的關係歷來皆有人討論，杜而未認為《列子》中出現的方丈、瀛洲、蓬萊諸山，都等於崑崙山，主要根據蓬萊與崑崙音近，並引述「至於東海方丈，亦有崑崙之稱」（《水經注》〈河水注〉），至於瀛洲則未作說明（註九四），《水經注》的敘述，其用意在於說明「同名異域」（註九五），可見當時方丈確有崑崙之稱，但並非就是崑崙山，所以畢沅認為《山海經》〈海外南經〉所記的崑崙虛即是東海的方丈山（註九六）的說法，有待商榷，不過他引述「三成爲崑崙丘」（《爾雅》〈釋地〉）（註九七），而認為「是『昆侖』者，高山皆得名之」，倒是解釋了「昆侖」的泛稱意義，這可能即是三神山被視爲崑崙的原因，《尸子》中蓬萊在崑崙之墟的東方記述（註九八），也

可同觀。

顧頡剛認為東方的神仙觀念受到西方崑崙傳說的影響，「西方的崑崙說傳到了東方，東方人就擷取了這中心意義，加上了自己的地理環境，創造出這一套說法。」（註九九），上述所探討的名稱上的承襲，亦可說是形成影響關係的一個例證，不過這樣的一種影響關係主要建立在後人的認識上，海上三神山的傳說的確不如崑崙傳說原始，其展現的是人的求仙活動，而非為神祇的生命事件，而由前述的討論亦顯示東方長人不死境域的傳說早已出現，所以崑崙不死的境域傳說並不是東方三神山的起源，換言之，兩者並非有著因果的影響關係。日本學者杉本直治郎和御水洗勝認為三神山實為歸墟——海中無底的谷——所孕育，歸墟傳說的發生是人解釋海水漲落的現象，而設想海中有一海水出入之口，此即為三神山的所在（註一〇〇），這樣的說解固然給予三神山發生的獨立性，但未能解釋其為不死之境的因由。而由於三神山的求仙活動是與帝王的祭祀山川行動並記，或許其中能有一些線索可供探尋，〈封禪書〉所記秦始皇東遊祭祀山川求仙人的一段頗能顯示其域的殊異性。

始皇遂東遊海上，行禮祠名山大川及八神，求僊人羨門之屬。八神將自古而有之，或曰太公以來作之。齊所以為齊，以天齊也。其祀絕，莫知起時。八神：一曰天主，祠天齊。天齊淵水，居臨菑南郊山下者。二曰地主，祠泰山梁父。蓋天好陰，祠之必於高山之下，小山之上，

命曰「時」；地貴陽，祭之必於澤中圓丘云。三曰兵主，祠蚩尤。蚩尤在東平陸監鄉，齊之西境也。四曰陰主，祠三山。五曰陽主，祠之罘。六曰月主，祠之萊山。皆在齊北，並勃海。七曰日主，祠成山。成山斗入海，最居齊東北隅，以迎日出云。八曰四時主，祠琅邪，琅邪在齊東方，蓋歲之所始。

由此段記述可知始皇禮祠山川八神，是為其求仙活動之一環，而其中引人注目的是「齊所以為齊，以天齊也。」，《集解》云：「蘇林曰：『當天中央齊』」（註一〇一），可見齊為地之中，以相應於天之中，而「中央齊」的「齊」可能為臍之意，下文中「祠天齊，天齊淵水」，《索隱》云：「顧氏案：解道彪《齊記》云『臨菑』城南有天齊泉，五泉並出，有異於常，言如天之腹齊也。」（註一〇二），伊利亞德曾指出巴勒斯坦人稱其境連接天地之山為地臍（navel of the earth）（註一〇三），齊境殆亦具有「天地之中」的性質，事實上〈封禪書〉中亦將泰山封禪賦予求仙不死的意義。

祠竈則致物，致物而丹沙可化為黃金，黃金成以為飲食器則益壽，益壽而海中蓬萊僊者乃可見，見之以封禪則不死，黃帝是也。

封禪七十二王，唯黃帝得上泰山封。……，上封則能僊登天矣。

封禪者，合不死之名也。……，天子既聞公孫卿及方士之

言，黃帝以上封禪，皆致怪物與神通，欲放黃帝以上接神僊人蓬萊士，……。

黃帝時雖封泰山，然風后、封巨、岐伯令黃帝封東泰山，禪凡山，合符，然後不死焉。

以上所見多為方士助武帝求仙之言，神山傳說已由封禪來展現，日本學者福永光司認為蓬萊神山的神僊可以自由飛翔，自然出沒於相鄰的齊之海岸地帶，所以封禪的場所就是蓬萊神僊信仰的場所，亦即見蓬萊神僊而登僊不死的場所（註一〇四），而上泰山封便得不死，所表現的即是人神溝通（註一〇五），求取長生的形式，這是東方神山不死之境與崑崙聖域本質上相似之處。所以於齊境的祭祀山川活動應囊括在三神山的傳說中，特別是封禪泰山，顧炎武就認為封禪之說為仙論之始（註一〇六），或恐由居於天地之中，可以解釋泰山的神聖性（註一〇七），福永光司從泰山的高峻論其為天地交通之處，是往天之通路，與鬼神相接的場所，亦是古來祭祀之地（註一〇八），或許也可以由人神相通的角度，理解死後魂魄歸於泰山的說法於漢代以後產生。此外，以天地之中的觀點來討論三神山時，於《山海經》中出現的東方水中大木——扶桑（註一〇九），實具有天柱的性質，為一連接天地的世界樹——生命樹，而其為日出之處，亦反應了東方光明之源為生命源泉的象徵意義（註一一〇），而後《十洲記》將扶桑與東王公結合形成一仙處（註一一一）。

崑崙和東方神山都為可得不死的神聖境域，其所象徵的是，

人以空間的殊異，克服時間的流轉，逃避死亡，以空間區隔生死，正反應了「每一種質的區別似乎都有空間性的外觀，而每一空間性區別都是并始終是質的區別。」的神話思維（註一一二）。渴求生命的長存，便設想出死亡不到的境域，而設想的根基主要建立在人本居於樂園可以不死的信息，所以人必須再回到象徵樂園的所在，才得以恢復其本具的不死性，這正是文學批評家所歸納出「不死」的原型模式之一。

從時間中逃脫：重返樂園的理想境界，也就是人類失去不死性之前所享有的那種永生極樂境界。（註一一三）

然而失去要再復得，並不容易，所以要經由特定的方式和人物來達成，然而崑崙的禁制意象，三神山的終不得至，是否意味著這回歸必將失落，畢竟竇窳、嫦娥的不死是經由變形來展現，這便顯現出人意識到死亡是難以克服的，但是不死境物卻是一條可以遵循的徑路，這也是為什麼上天界、登山嶽、服丹藥成為神仙思想中，導致長生不死的條件的原因。

## 第二節 老莊思想中長生久視的意蘊

在上一節中，古代崑崙和三神山不死境域的傳說，是藉由人神相通的形制，展現人的長生、不死，並由此發展出仙境和仙藥克服死亡的方式，這可以說是訴諸外在的神聖之境以致不死，而

先秦的道家思想則蘊含了人經由自體的修為，亦可長生不死的意義。在第二章的討論中，知道莊子以「道」的永恆變動來釋生死，甚而超越生死，但是道家歷來被視為神仙長生思想的背景，而成仙的修練工夫也被溯源至老莊，何以老莊思想在死亡的詮解上有此分歧呢？在面對死亡時，莊子強調其為道恆常律動的結果，生死相互循環，人必須與道同體，才能化解死亡的痛苦，不為其所拘繫，道是一切事物的本源，得道是人生最高境界，這是莊子思想的根本，但在陳述這個面對人生的觀點的同時，則顯露了另一側面，即道的超越性和得道者的超越性，塑造了超越時空的存在形象，而老莊中遍見的欲與道合體的修為徑路，則成為人尋求克服時空限制的依循方式，換言之，老莊的思想中確實也展現出長生不死的意涵，對此我們固然可以將此一意涵，視為老莊陳述其思想時呈現出的表徵意義（註一一四），然而更根本的因由則在於老莊思想的源流與原始宗教的密切關係（註一一五），赤塚忠認為「道家並不把神與人之關係，當作問題所在，而是要追求人類的真智與真實。這個追求的逐漸深刻，即表示其思想的發展。不過溯其源流，蓋亦由上述信仰體認出發。」（註一一六），在其探求個人生存的真實上，老莊的確由此神秘主義的徑路出發。本節亦意欲由此角度去探究老莊思想中有關道和得道者的超越性的根源，以及其顯現的長生不死的意蘊，和對後世神仙形象的影響，並詳論老莊由人入道的修為路徑和其所呈現的身體真實的情狀，亦論其與神仙修練方式的相關之處。

## 一、道與得道者的超越性

老莊思想中在陳述道和得道者時，皆顯示出一超越時空的特性，於其中我們可以掌握到與長生久視有關的意蘊。

### (一)道的超越性與渾沌思維

生命的存在是受到時空限制的，道家的得道者卻超越了這個限制，根本的原因在於道家的「道」有一純粹的永恆性。

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。湛兮似或存，吾不知誰之子，象帝之先。（《老子》〈四章〉）（註一一七）

谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。（《老子》〈六章〉）

孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去；以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。（《老子》〈二一章〉）

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以爲天下母。吾不知其名，字之曰道，強爲之名曰大。……。（《老子》〈二五章〉）

夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生

天生地；在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。（《莊子》〈大宗師〉）

「象帝之先」，「谷神不死」，「自古及今，其名不去」，「先天地生，……，周行而不殆」，「自本自根，未有天地，自古以固存；……，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老。」等等的描述，顯示出道的先在性和永恆性，「道家以爲道無時不在，永遠存在，也可以說就等於時間本身。」（註一一八），而從其先於天地萬物的先在性來看，道可以說是在天地未分的狀態，御水洗勝就認爲《莊子》〈天地〉所云：「泰初有無。無有無名。一之所起。有一而未形。」的「泰初」爲天地（神人）交通的時間化的表現（註一一九），換言之，他是從宗教的體驗去看待泰初——道，而《老子》〈六章〉中的「谷神不死」亦顯露原始宗教信仰體驗的痕跡（註一二〇）；此外，這些對道體的描述，亦突顯了道混沌未明的意象，如「淵兮似萬物之宗，湛兮似或存」，「緜緜若存」，「道之爲物，惟恍惟惚」，「有物混成，先天地生，寂兮寥兮」，「有情有信，無爲無形」等都強調了道的混同性，正如彭毅先生所說的「老子的道體本身是永恆及無限的混同。」（註一二一），這混沌的特性，亦有助我們從天地未分的象徵去思考道及其所代表的超越性，《莊子》〈應帝王〉中的渾沌寓言更具體地表現出這樣的觀點。

南海之帝爲儻，北海之帝爲忽，中央之帝爲渾沌。儻與忽

時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，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。

渾沌的故事有神話的背景，已不容置疑（註一二二），在此，莊子以之作爲道的具體象徵，N. J. Girardot對於道家的渾沌有深入的研究（註一二三），基本上他認爲渾沌象徵宇宙和諧的樂園時代（paradise time of cosmic harmony）（註一二四），當然我們可以從社會學的觀點去思考這個象徵意義，諸如文明的發展對人類的影響的課題，Girardot便在這方面作了探討（註一二五），但是他也指出渾沌和崑崙有同樣的象徵意義，代表著宇宙創生之始的神秘混同狀態（the mythic chaos）（註一二六），兩者皆指向同一母題，是故崑崙在原始宗教信仰中所象徵的意涵，亦可運用於渾沌之中，在渾沌的寓言中，渾沌因得七竅面目而死，便意味著渾沌未明的失去，導致死亡的產生，正呼應了前一節所述死亡的起源的因由，從渾沌象徵的意義，我們可以理解道不受時間限制的超越性，道家的「道」可以說是一個絕對者，它是一切表象背後的實在，不受條件的限制（註一二七）。

## （二）得道者的超越形象

至於在《莊子》中出現的得道者，亦具有超越時空的形象。

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子，不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……，之人也，將旁

礪萬物以爲一，世蘄乎亂，孰弊弊焉以天下爲事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱。是其塵垢秕糠將猶陶鑄堯舜，孰肯以物爲事！（〈逍遙遊〉）

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山、風震海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！（〈齊物論〉）

古之真人，……，若然者，登高不慄，入水不濡，入火不熱。是知之能登假於道也若此。（〈大宗師〉）

狝韋氏得之（道），以挈天地；伏戲得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傅說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。（〈大宗師〉）

廣成子曰：「……，得吾道者，上爲皇而下爲王；失吾道者，上見光而下爲土。今夫百昌皆生於土而反於土，故余將去女，入無窮之門，以遊無極之野。吾與日月參光，吾與天地爲常。當我，緡乎！遠我，昏乎！人其盡死

，而我獨存乎！」（〈在宥〉）

夫聖人鶉居而鷔食，鳥行而無彰。天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒。千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉。（〈天地〉）

與道冥合者皆具有超越的形象，這一點在〈大宗師〉中所列舉神話傳說的人物，表現的最為具體，道的超越性特質於得道者來展現，道之純粹的永在性亦為得道者所稟賦，我們可以說生存的持久性為得道者形象的重要特徵，法國學者馬伯樂（Henri Maspero）便認為延長的生命是《莊子》中聖人的本具屬性（註一二八），後世神仙長生、僊去的特質已在莊子所述的得道者的形象中展現（註一二九），特別是〈在宥〉中的廣成子和〈天地〉中出現的聖人則非常顯明地強調了長生不死和臻於超現實之境的特性。福永光司認為道與人或物的次元不同，有所隔絕，因為人或物是受時空限制的形態，而道是無限的（註一三〇），然與道冥合，便可達於道之次元，成為不受時空限制的形態，《莊子》中的得道者正證實了此點；然而要體認道，與之冥合，則必然要經過一個超越的過程（註一三一）。如果我們只針對得道者長生的形象而言，這一個過程，便成為一個追求長生的過程。老莊標舉道，以之作為人生真實的依據，非常強調人必須體認道，自然於文中出現很多體道之方和體道對生存產生的效用，這些都被追求生命長存者奉為力求實踐的圭臬。

## 二、老莊虛靜無爲入道的主張與長生久視的展現

與道冥合的超越過程，事實上是一個回復的過程，因為道是創生萬物的根源，道實因之而內在於萬物，但由於人的向外逐求，導致失落，失去原有的超越性，也就是說人必須再進入混沌之中，才能獲得原具的不死性；Girardot認為道家的思想基礎即在這個失落（註一三二），其義即是福永光司所說道與人在不同的次元，是在道與人分離的狀況下才成立的，得道者則是回復至本然狀態。在道爲萬物存在的內在因的前提下，每一個個體都可以不假外求地去體認道，如何回復至道的次元自然成爲非常重要的課題，如何體道是老莊思想的重點，其目的是在於「與道爲偶」而獲至主體的精神自由，然而在這冥合中同時亦達到不死的效果（註一三三）。在詳細討論老莊所陳述的體道進程之前，我們可以提挈出一個根本的體道原則，那就是模擬道的無爲玄德，卡西勒曾言「道家倫理也以靜止和無爲學說爲最高原理：因為靜與寂是道本身的基本性質。如果誰分有道，即上天之固定歷程和永恆秩序，他首先必須在自身中形成道之『虛』。道生萬物，卻不占有萬物；道成萬物，卻捨棄萬物。此即道之玄德：生而不有。所以，無爲成了中國神秘主義的一個原則：『爲無爲，事無事』是其最高律條。」（註一三四），「無爲」即是他所謂的道家尋求和許諾長生不老的獨特方式（註一三五），他認為「道家神秘主義的無爲旨在維持時間，不僅使普遍的存在永恆，而且最根本的是使人身體永恆不朽。」（註一三六），道家「從事於道者，道

者同於道」(《老子》〈二三章〉)的體道方式，確實呈顯出長生久視的意蘊。

### (一)老莊虛靜無爲入道方式中長生久視之意蘊

老莊無爲入道的主張中所蘊含的長生久視的意義，主要展現在與道合體的修爲所獲致超越時空的特性和此一修爲所達到的實際養生效果。關於無爲入道的方式，老莊之中多有陳述，在《老子》中出現的是比較原則性的見解，至於冥於玄德的詳細步驟，則見於《莊子》之中。

與道冥合方式所展現的生命永在性：

老子雖未提出具體復歸於道的方式，但虛靜是他強調的歸復原則。

致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作，凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。(《老子》〈十六章〉)

致虛守靜，便能回歸存在的根本，而得性命之常，與道合一，存在才能長久而終身不危殆，即復歸於存在的根源——無限而完全的「道」，擺脫自身的有限性和不完全性(註一三七)，使自身成爲一道體。至於人如何使一己虛靜，老子則認爲人應該消解以感官和知覺對應外物的方式，這也就是〈五十六章〉所說的「玄同」。

塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，是謂「玄同」。

閉塞一己感官知覺，即不順任嗜欲，不作價值分判，使自身形成一混同狀態，事實上也正是相應於道之渾沌，這在老子對修道者的形容上表現得最爲清楚。

古之善爲士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強爲之容。豫焉若冬涉川，猶兮若畏四鄰，儼兮其若容，渙兮若冰之將釋，敦兮其若樸，曠兮其若谷，混兮其若濁。孰能濁以靜之徐清？孰能安以動之徐生？（〈十五章〉）（註一三八）

絕學無憂。唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如登春臺。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮！俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，飂兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑似鄙。我獨異於人，而貴食母。（〈二十章〉）

Girardot認爲這兩則對修道者的狀態的形容都涉及到渾沌的主題（註一三九），特別是「敦兮」、「曠兮」、「混兮」、「沌沌兮」等的形容，都可以說是在渾沌這個神話主題下，一系列具有相關意義的術語（註一四〇），一切形式、價值的分辨都在這意義下消解，要回復至此萬物創始之初的渾沌狀態，則必須依循與

世俗相反的徑路，不騁馳自己的智能，所以表現出來的是「愚」、「昏昏」、「悶悶」、「頑鄙」，這正是不以一己的感官知覺去識別分判萬物的表現，廓然地無形可名，無兆可舉，像尚未懂得笑的嬰兒一般（註一四一），〈四十一章〉所謂的「明道若昧，進道若退」的意義即在此。以此消解智識的方式，回歸至所有生命的根源，而得到了完全性，而〈二十章〉中以「食母」象徵道，則更強調了道為生命源泉的意義（註一四二），換言之，與道冥合，即獲致了生命的永恆性。

基本上莊子亦是由閉守自己的視聽、停止知覺活動來實踐無為復道，但對於實踐的過程陳述地比較詳細，首先我們可以看看在〈大宗師〉中年長卻面若孺子的女偶，和〈在宥〉中脩身千二百歲、形未嘗衰的廣成子達於至道之方。

南伯子葵問乎女偶曰：「子之年長矣，而色若孺子，何也？」曰：「吾聞道矣。」南伯子葵曰：「道可得學邪？」曰：「惡！惡可！子非其人也。夫卜梁矣有聖人之才，而無聖人之道。我有聖人之道，而無聖人之才，吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣，吾猶守而告之。參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物已，吾又守之，九日而後能外生，已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今而後能入於不生不死。殺生者不死，生生者不生。其為物，無

不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。其名爲撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。」

……廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：「聞吾子達於至道，敢問：治身奈何而可以長久？」廣成子蹶然而起，曰：「善哉問乎！來，吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知爲敗。我爲女遂於大明之上矣，至彼至陽之原也；爲女入於窈冥之門矣，至彼至陰之原也。天地有官，陰陽有藏，慎守女身，物將自壯。我守一以處其和，故我脩身千二百歲矣，吾形未嘗衰。」……。

女偶一則中提出了九個入道次第，由對外在事物的擺脫（外天下、外物、外生），而成一虛己（朝徹、見獨），進而入道而歸於一，達於絕對（無古今、不生不死），馬伯樂認爲這是生的神秘的實踐（註一四三）；廣成子一則中則對於「外」——擺脫外在事物，提出具體的作法，「目無所見，耳無所聞，心無所知」，禁絕視聽，清靜自守，方能達於陰陽之和，入於至道，這就是廣成子所謂的「守其一以處其和」，在《莊子》中亦多處述及了此體道之方，如〈人間世〉的「心齋」、〈大宗師〉的「坐忘」和〈在宥〉的「心養」：

……，若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。

……，墮枝體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。

……，心養。汝徒處無爲而物自化。墮爾形體，吐爾聰明，倫與物忘；大同乎溟溟，解心釋神，莫然無魂。萬物云云，各復其根而不知，渾渾沌沌，終身不離。若彼知之，乃是離之。無問其名，無闕其情，物故自生。

與道冥合必須先消解自我的感知能力，甚而停止心智的作用，亦即必須喪我，回歸至生命之初的混同狀態，由上述〈在宥〉所說的「窈窈冥冥」、「昏昏默默」，和此處出現的「渾渾沌沌」看來，這些無爲復道的敘述，和《老子》一樣，都關涉及渾沌此一神話母題，在〈天地〉中，假孔子對子貢論述爲圃丈人，就提出了「渾沌氏之術」。

……，孔子曰：「彼假脩渾沌氏之術者也。識其一不知其二，治其內而不治其外，夫明白入素，無爲復朴，體性抱神，以遊世俗之間者，汝將固驚邪？且渾沌氏之術，予與汝何足以識之哉！」

〈應帝王〉中渾沌的無面目意象正是象徵著感官知覺的消弭，在此成爲「無爲復朴」的入道之術，亦屬自然。由於得道，是由忘我而入於渾沌的狀態，而表現出世俗所見的愚、昏的狀態，所以

「若愚若昏，是謂玄德」（〈天地〉），「愚故道。道可載而與之俱也」（〈天運〉），而〈天地〉中象罔得玄珠的寓言，亦有同樣的喻示。

黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得。使離朱索之而不得。使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」

在此，玄珠所喻為道，而知代表著智慧，離朱代表著視明，喫詬代表著力強，三者皆無法找到玄珠，只有罔象才能索得（註一四四），而罔象則代表的是純真無心（註一四五），這個寓言生動地表現了莊子「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」（〈知北遊〉）的無為復道的觀點。

與道冥合方式所具有的養生意義：

除了上述與道冥合的根源性的永生意義外，與道冥合亦具有現實生活上養生的意義，這可以說是「道之用」。

含德之厚，比於赤子。蜂虿虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也。終日號而不嘎，和之至也。知和曰常，知常曰明，益生曰祥，心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。（〈五十五章〉）

當人「常德不離，復歸於嬰兒」（〈二十八章〉）後，便可不受到外物的侵擾，內心和明，己身因而得以全長，這不是以生為務

而得致的，而是自然無爲的結果，益生反而是有損於生，所以說「無以生爲者，是賢於貴生」（〈七十五章〉），而〈五十五章〉則更具體地呈現了這個看法。

出生入死。生之徒十有三，死之徒十有三。人之生動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兇虎，入軍不被甲兵，兇無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。

人以其生生之厚，反而入於死地，即前述所謂「益生曰祥」，真正善於養生者則是處於道之常，王弼注云：「……，善攝生者，無以生爲生，故無死地也。……，故物，苟不以求離其本，不以欲渝其真，雖入軍而不害，陸行而不犯，可也，赤子之可則而貴，信矣。」（註一四六），正闡釋了《老子》處常道以養生的觀點，〈五十二章〉中所謂「無遺身殃，是謂習常」的意義也在此，養生的極致即是長生，老子提出的長生久視之道亦在於無爲入道。

治人事天莫若嗇。夫唯嗇，是謂早服。早服謂之重積德，重積德則無不克，無不克則莫知其極，莫知其極，可以有國。有國之母，可以長久。是謂深根固柢，長生久視之道。（〈五十九章〉）

本章指涉了兩個方向，一是治人爲國，一是事天養生，都必須做到「嗇」，即無爲入道，厚藏己德，如此才能保國、身之長久；在此充分顯示無爲入道在維護自然生命的效用，老子中確是有以

無爲來許諾形體的長生不死之意蘊。

一如《老子》，使己身進入渾沌的狀態，不但意味著回歸道體，獲致永恆的生命，亦可以長養自然的生命，前述《莊子》中女偶和廣成子與道合體的永在的生命，亦可落實在這一層意義上來看，此外在〈庚桑楚〉中假老子所述的「衛生之經」就是以無爲復歸躲避外物之害，與《老子》〈五十五章〉的意旨相同。

……，老子曰：「衛生之經，能抱一乎？能勿失乎？能無卜筮而知吉凶乎？能止乎？能已乎？能捨諸人而求諸己乎！能儻然乎？能侗然乎？能兒子乎？兒子終日嗶而嗑不嘎，和之至也；終日握而手不掬，共其德也；終日視而目不瞬，偏不在外也。行不知所之，居不知所爲，與物委蛇，而同其波。是衛生之經已。」

衛護生命，必須處於嬰兒的無識狀態，即虛而與外物委蛇，在〈養生主〉中，著名的「庖丁解牛」的寓言，所寄寓的亦是此理，其中所述庖丁解牛時，「以神遇而不以目視，官知止而神欲行。」正是虛己的工夫，「彼節者有閒，而刀刃者無厚。以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。」則是「與物委蛇」，全生要在無爲虛靜而已，如此無爲虛靜，則外物不能侵擾，如〈達生〉中所謂的「純氣之守」：「彼將處不淫之度，而藏乎無端之紀，遊乎萬物之所終始，壹其性，養其氣，合其德，以通物之所造。夫若是者，其天守全，其神無隙，物奚自入焉！」，在〈山木〉中以意怠鳥喻「不死之道」（註一四七），意怠的寓意一如罔象

，無爲守樸，含藏己德，如此「純純常常」無心自守，方不至爲外物所害。此外，〈達生〉的「醉者墮車」和「呆若木雞」的寓意，都爲此義的引申。至於在〈天道〉所記無爲年壽長，則落於術之層次（註一四八）。

經由以上的討論，老莊所主張的無爲復道，在長生不死的展現上，實含蘊了兩層意義，一是從道之體著眼，即在原始宗教信仰的體驗中，渾沌的道體爲造物之初，不受時空限制的超越存在，爲人神相通樂園時代的象徵，人如復歸於道體，即能獲得道之超越時空的特性，自然具備了生命的永在性，這和前一節所探討的崑崙與三神山的信仰，所實現的長生不死，可以說是同出一源；另一則是由道之用考量，在實際的生命中，復道的進程亦成爲養生的方法，可以衛護、增長人的生命，甚而長生久視。

## （二）無爲入道方式的生理意義

老莊以無爲的方式，致使人與道玄同冥合，體現了人長生不死的祈嚮，基本上是採取了神秘主義的徑路，在原始宗教的信仰中，象徵人歸復宇宙創造之初的生命源泉，而得生命的長存，然而由此虛靜無爲的修養，何以能夠導致現實形體的長存呢？亦即其之所以達成養生、甚而長生的實際效果的根據是什麼呢？這是在掘發老莊以無爲求取長生的兩層意義後，必然引發的問題，楊儒賓先生從傳統醫學對生理的認識和歷代諸家對老莊所作的偏重修鍊的注解，論證老莊以無爲虛靜自守所導致的意識結構的轉化，也歷經了生理結構轉化的過程（註一四九），也就是說，與道

冥合可以落實在身體上成一真實的狀態，關鍵就在於「氣」，在上一章中，已經探討出老莊以「氣」作為一切生命的原質，這是從形上學的角度探索的結果，福永光司在討論道家的氣論時，則指出道家在宇宙生成論上所論之氣，與養生所論之氣，在根本上相互關連（註一五〇），換言之，「氣」不但是構成萬物的原質，亦是形體的生命力，而在《黃帝內經》中亦將人生命現象的發展都歸於氣的作用（註一五一），在老莊中出現的與道冥合的精氣之論，都指向了身體上的真實狀態，如《老子》中的「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？」（〈十章〉），「含德之厚，比於赤子，……，精之至也，……，和之至也。」（〈五十五章〉），《莊子》中的「純氣之守」（〈達生〉），「無視無聽，抱神以靜，……，無勞女形，無搖女精」（〈在宥〉），應和《內經》《素問》〈上古天真論〉中歧伯所述上古聖人教下長壽之法的「恬憺虛無，真氣從之，精神內守」的意涵一致，無為虛靜有生理上的作用，楊儒賓先生根據《內經》所述，認為真氣為人本受之於天的先天之氣（註一五二），保此真氣以通天便可獲得長生久視的效果（註一五三），《莊子》中所謂的「緣督以為經」（〈養生主〉）和「真人之息以踵」（〈大宗師〉）都是調攝真氣的實際工夫（註一五四），事實上，《老子》〈五十九章〉的「深根固柢」亦可從生理的構造上，視其為調息之工夫（註一五五）；除此之外，虛靜無為，在體氣上亦能成為一養生之道，《內經》中言：「人有五藏化五氣，以生喜、怒、悲、

憂、恐。」（《素問》〈陰陽應象大論〉），將五臟經由氣與情緒反應連結在一起，身心未分，且能彼此作用，精神意識的起伏必會影響身體的功能，〈陰陽應象大論〉便歸納出「怒傷肝」、「喜傷心」、「思傷脾」、「憂傷肺」、「恐傷腎」，情緒不波動，自然不會影響身體，虛靜無為在此觀點下便為一種實際的衛生的方式了；在《莊子》〈刻意〉中出現的「平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲，」也在《素問》〈上古天真論〉：「虛邪賊風，避之有時」的養生之法下，致使虛靜無為具有了非常真切的養生意義；無論由「真氣」、「五臟之氣」、「賊風之氣」看來，老莊所述與道冥合的無為虛靜工夫，都在傳統的生理認知上，具有修養長生的意涵，所以老莊主張虛靜無為體道，不但是「修養真氣的通天型態」，亦是「交融體氣天氣的通天型態」（註一五六）。在「氣」的思維前提下，天人相通，身心不離，《莊子》〈天道〉所言：「執道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者，聖人之道也。」可以在此得到解釋，「形全精復，與天為一」（《莊子》〈達生〉）的體道理想，在人的身體上呈現，在這層次上，老莊中精神的修養和生理的鍛鍊實融為一體。

### （三）無為入道的成仙方式具體呈現

將老莊精神修養和生理鍛鍊融為一體的觀點表現的最為突出的是《楚辭》〈遠遊〉。福永光司認為〈遠遊〉為《楚辭》諸篇中受老莊哲學影響顯著的作品，其中的字句多襲用老莊之書（註一五七）。王逸言〈遠遊〉為屈原「託配仙人，與俱遊戲。」之

作（註一五八），文中出現了傳說中的仙人，而這些仙人所揭示的成仙之道，可以說是無為入道的成仙方式的具體呈現。

聞赤松之清塵兮，願承風乎遺則；貴真人之休德兮，美往世之登仙；與化去而不見兮，名聲著而日延；奇傳說之託辰星兮，羨韓眾之得一。

見王子而宿之兮，審壹氣之和德；曰：「道可受兮，不可傳；其小無內兮，其大無垠；無滑而魂兮，彼將自然；壹氣孔神兮，於中夜存；虛以待之兮，無為之先；庶類以成兮，此德之門。」

赤松、傳說、韓眾和王子喬皆為傳說中的仙人（註一五九），而其成仙之道是虛靜無為，壹氣孔德，即是以虛靜無為，使受之於道的壹氣於自身呈顯，與道家的「專氣致柔」、「含德」、「純氣之守」等無為體道工夫並無二致，而此處的「真人之休德」，亦為登仙之道，道家體道所涵括的長生久視的意義，至此完全轉向為神仙思想了。在〈遠遊〉中，渴慕仙道的屈原，便依循虛靜無為，致使壹氣和德、升天成仙。

內惟省以端操兮，求正氣之所由；漠虛靜以恬愉兮；澹無為而自得。

軒轅不可攀援兮，吾將從王喬而娛戲；餐六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞；保神明之清澈兮，精氣入而羶穢除。

吸飛泉之微液兮，懷琬琰之華英，玉色頰以晚顏兮，精醇

粹而始壯；質銷鑠以汨約兮，神要眇以淫放。

由〈遠遊〉記述，很明顯地呈現出一鍊氣的過程，經由內（專氣）外（服氣、服食）的修為（註一六〇），改變體質，升登成仙，由「質菲薄而無因」而「形穆穆以浸遠兮，離人群而遁逸；以氣變而曾舉兮，忽神奔而鬼怪；時髣髴以遙見兮，精皎皎以往來；絕氛埃而淑尤兮，終不反其故都；免眾患而不懼兮，世莫知其所如。」，以致「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。」，最後終至混沌的「泰初」之境，成為超越時空的存在。

經營四荒兮，周流六漠；上至列缺兮，降望大壑，下崢嶸而無地兮，上寥廓而無天；視儻忽而無見兮，聽恂怳而無聞；超無為以至清兮；與泰初以為鄰。

至此，正如楊儒賓先生所言「求道與求仙，已融合在一起，真人、至人、神人的人格意義，和仙人幾不可分。」（註一六一），〈遠遊〉可以說標舉出道家體道的修為即是神仙的修為，康德謨（Max Kaltenmark）的一段話適足以闡釋道家思想所涵括的精神和肉體淨化所展現的長生意義，必然會成為神仙思想的淵源。

精神的修養與生理的鍛鍊一向並行：彼此的鵠的皆在藉養氣以增加生命力，最後在與「道」相適而合一，甚至與宇宙的生命成為一體。到達了這個神秘的淨化階段之後，古時候的道教聖人「千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉。」（見《莊子》〈天地篇〉）在加強及淨

化其生命之根本後，聖人事實上已經不再與神仙有所區別了；他已經超越了死與時空的限制。（註一六二）

本節嘗試從老莊所述的道和得道者的超越性，闡述其隱含的古代宗教神人交通象徵的永生意蘊，掘發出其中渾沌的神話母題，相應了在原始神話傳說中所流露的不死信念；道家所主張的無為復道，在這意義層次上便成為不死的實現，事實上，在傳統醫學對人體身心不分的觀點下，老莊無為入道的精神修養亦具有實際的生理意義，即其所述的修養功夫皆可落實為養生的技術。這個角度的探討，是從道家宗教性的根源，來掌握其神人交通意義上的永生象徵，和在古代醫學身心未分的觀念，使老莊無為復道的精神修養同時具有獲致長生久視的效果，如此一來，老莊的思想亦具有長生不死的典型意義。對於老莊思想這一層側面意義的掘發，並非是強調長生不死為老莊學說的宗旨，畢竟老莊哲學屬於精神境界型態，然而其所隱含的長生久視的宗教和生理上的意義，卻讓我們更了解其來龍——古代的宗教思想，和去脈——神仙道教，事實上，老莊思想將前者「昇華」，從神人交通的永生象徵轉為精神境界的超然，而後者將老莊思想「俗化」（註一六三），以追逐肉體的永生。

本章討論了古代兩種展現長生久視的典型，一是不死的境域的神山信仰，一是老莊無為復道的修為，前者可以說是他律的，後者可以說是自律的，將超越內化，使長生久視更具普遍性；然而在其根源意涵上，兩者有相似之處，即崑崙、道和得道者都源

於宇宙創造之初的渾沌母題（註一六四），正印證了「聖為基本的不死之術」（註一六五）；此外，這兩種典型對於中國特殊的神仙不死的文化（註一六六）有深遠的影響，仙境的塑造、不死藥的迷思、仙者的形象和長生久視之術種種神仙文化的氛圍，都源出自這兩者；不死之境的神話傳說和老莊無為入道的修為在神聖的意義上實現了人永生的企望，亦保證了後世追求長生的可能，形成了中國最特殊的抗拒死亡的生命觀點。

## 註 釋

- 註 一：本題「迷思」是「Myth」的音譯之名，所指為原始宗教神話蘊含的普遍性和延續性的信念，並非一般習用於政治範疇所流行的信念及政治象徵之意，不具評價意義。
- 註 二：參見袁珂〈略論山海經的神話〉一文中的第三部份，收於氏著《山海經校注》頁五三三至五三六。
- 註 三：此處「壽，不死」當作「壽考不死」，詳見袁珂《山海經校注》，頁一九七。
- 註 四：此則之異文亦見於〈大荒西經〉。〈大荒西經〉：「有軒轅之國，江山之南棲為吉。不壽者乃八百歲。」
- 註 五：袁珂便是持這種看法，見氏著《山海經校注》，頁一

九六至一九七。

- 註 六：「其物異形」當作「其物其形」，詳見《山海經校注》，頁一八四。
- 註 七：袁珂認為不死之國，即不死民。見《山海經校注》，頁三七〇。
- 註 八：弗雷澤（J. G. Frazer）認為在巫術的實踐上，野蠻人常常爲了獲得某些他所希望的素質，而去吃那些他相信具有這些素質的動物或植物，這是積極巫術（法術）的運用，詳見弗雷澤著、汪培基譯、陳敏慧校閱的《金枝——巫術與宗教之研究》（台北：久大、桂冠，1991），頁三五。
- 註 九：見《山海經校注》，頁三七〇。
- 註 一〇：「是實惟帝之下都」當作「寔惟帝之下都」，詳見《山海經校注》，頁四八。
- 註 一一：同註九，頁二〇四，頁二〇五。
- 註 一二：見《增訂漢魏叢書（四）》（台北：大化書局，1983.12、初版），頁三三〇六。
- 註 一三：同註九，頁三〇〇。
- 註 一四：詳見李豐楙先生〈服飾、服食與巫俗傳說〉，收錄於《古典文學第三集》（台北：學生書局，1981），頁八八。
- 註 一五：「堅粟精密」之「粟」，王念孫校正作「栗」；又「

濁澤有而光」之「有而」當作「而有」。見《山海經校注》，頁四二。

註 一六：《抱朴子》〈仙藥篇〉云：「玉亦仙藥，但難得耳。《玉經》曰：服金者壽如金，服玉者壽如玉也。又曰：服玄真者，其命不極。玄真者，玉之別名也。令人身飛輕舉，不但地仙而已。……。玉……，服之一年已上，入水不濡，入火不灼，刀之不傷，百毒不犯也。……。玉屑服之與水餌之，俱令人不死。」。見王明《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1988.7），頁二〇四。

註 一七：同註九，頁三〇〇。

註 一八：同註一七。

註 一九：見袁珂《中國神話史》（上海文藝出版社，1988.10），頁一二六。

註 二〇：《淮南子》對於崑崙山其域之眾水的神異性有更明確的敘述。

……，疏圃之池，浸以黃水，黃水三周復其原，是謂丹水，飲之不死。河水出昆侖東北陬，貫渤海，入禹所導積石山。赤水出其東南陬，西南注南海丹澤之東。赤水之東，弱水出自窮石，至于合黎，餘波入于流沙。絕流沙，南至南海，洋水出其西北陬，入于南海羽民之南。凡四水者，帝之神泉，以和百

藥，以潤萬物。……。（〈地形篇〉）

白水出崑侖之原，飲之不死。（《御覽》〈地部〉二十三引，與今本異。）

註 二一：「窺窺龍首」當作「窺窺」，「龍首」為衍文，詳見《山海經校注》，頁二七八。

註 二二：同註二一。

註 二三：同註二一。

註 二四：同註九，頁三〇二。

註 二五：同註二四。

註 二六：同註一九。

註 二七：見葉舒憲《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一四二。

註 二八：同註九，頁二九六。

註 二九：〈海外南經〉：「羿與鑿齒戰於壽華之野，羿射殺之。在崑侖虛東。羿持弓矢，鑿齒持盾。一曰戈。」，葉舒憲認為鑿齒同開明獸類似，行使著看守崑崙山的把關職能，詳見氏著《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一二六至一二八。

註 三〇：見劉安撰，劉文典集解《淮南鴻烈集解》（台灣商務印書館，1978.5、臺三版），卷六，葉一六。

註 三一：見《全上古三代秦漢三國六朝文》（卷五十五）（京都：中文出版社，1981.6），頁七七七。

- 註 三二：袁珂認為姮娥竊藥奔月，可能是為求長生而不擇手段，也有可能與宓妃與羿的傳說，或羿射十日的神話有關。詳見氏著《古神話選釋》（台北：長安出版社，1986.6、三版）
- 註 三三：王逸認為此事所指為崔文子學仙於王子喬之事，臺靜農先生認為「臧」為「藏」之假借，應為姮娥與羿事。詳見氏著《天問新箋》《靜農論文集》（台北：聯經，1989.10），頁四〇七至四〇八。
- 註 三四：《孟子》〈離婁〉言：「逢蒙學射於羿，盡羿之道，思天下惟羿為愈己，於是殺羿。」，《淮南子》〈詮言篇〉云：「羿死於桃棗」，〈汜論篇〉亦云：「羿除天下之害死，而為宗布。」雖三則傳說內容不同，但都述及了羿的死。
- 註 三五：見《初學記》（台北：新興書局、1972.2），頁四八。
- 註 三六：見《增補六臣文選注》（台北：漢京，1980.7），頁一一二三。
- 註 三七：同註一九，頁一二八。
- 註 三八：窳窳是被動地接受不死藥，而羿和姮娥卻是以積極的行動去爭取。
- 註 三九：畢竟窳窳和嫦娥的不死，經過了一個形體轉化的過程，樂師衛軍從證實不死的困境和危機來解釋這個轉

化，詳見〈中國原始變形神話試探〉《古典小說散論》，頁三二至三五。

註 四〇：〈西山經〉言崑崙爲「帝之下都」，郭璞注云：「天帝都邑之在下者。」，袁珂引述《穆天子傳》卷二云：「吉日辛酉，天子升于昆侖之丘，以觀黃帝之宮。」，認爲天帝實黃帝也。見《山海經校注》，頁四八，二九五。

註 四一：同註九，頁三六六。

註 四二：同註九，頁三六七。

註 四三：〈大荒西經〉：「有人無首，操戈盾立，名曰夏耕之尸。故成湯伐夏桀于章山，克之，斬耕厥前。耕既立，無首，走厥咎，乃降於巫山。」

註 四四：同註九，頁三九六。

註 四五：同註九，頁三六六，頁三七六。

註 四六：〈大荒南經〉：「有榮山，榮水出焉。黑水之南，有玄蛇，食塵。」

註 四七：同註九，頁三七六。

註 四八：「沃之國」應作「沃民之國」，「沃之野」即「諸夭之野」，詳見《山海經校注》，頁三九八，頁二二二至二二三。

註 四九：主要的歧義在於此事件的主角人物是鯀亦或是羿，各家的持論不同，詳見臺靜農先生〈天問新箋〉，〈

靜農論文集》，頁四二六至四二七。

註 五〇：見臺靜農先生〈天問新箋〉，《靜農論文集》，頁四二七。

註 五一：同註四九

註 五二：鯀化黃熊是古代著名的神話，在典籍中多處見載此事。

昔堯殛鯀于羽山，其神化爲黃熊，以入于羽淵，……  
。（《左傳》〈昭公七年〉）

昔者鯀違帝命，殛之于羽山，化爲黃熊以入于羽淵。  
（《國語》〈晉語八〉）

註 五三：即鯀化爲黃熊並不意謂自體的真正復活，同時也強調了復活必須依靠巫的不死術。

註 五四：見《山海經校注》，頁四四六。又《呂氏春秋》〈本味篇〉原文應作「菜之美者，昆侖之蘋，壽木之華。」

註 五五：註九，頁四四四。

註 五六：註九，頁三一〇至三一—。

註 五七：同註五六。

註 五八：〈海內南經〉：「有木，其狀如牛，引之有皮，若纓、黃蛇。其葉如羅，其實樂，其木若菴，其名曰建木。在窰窰西弱水上。」

註 五九：〈西次山經〉：「又西二百二十里，曰三危之山，三

青鳥居之。是山也，廣員百里。……。」

註 六〇：〈海內北經〉：「西王母梯几而戴勝，其南有三青鳥，爲西王母取食。在昆侖虛北。」

註 六一：詳見伊利亞德《Shamanism》（Princeton, 1974、Second Printing），頁二五九至二六九。

註 六二：蘇雪林先生認爲崑崙是上居天中且下應地中絕大神話性的高山，即是西亞所謂的「世界大山」。見楊希枚先生〈蘇雪林先生〈天問研究〉評介〉一文所引，見《大陸雜誌特刊第二輯》（1962）。

日本學者御水洗勝認爲崑崙的性質是天地連結的天柱，是爲天地交通，神人合一的象徵。詳見氏著〈崑崙傳承と永劫回歸——中國古代思想民族學的考察〉《日本中國學會報》（第十四集、1962），頁一至二一；和〈《穆天子傳》成立の背景〉《東方學》（第二十六輯、1963），頁一七至三〇。

曾布川康亦認爲崑崙山位於大地的中央，爲連結天地的聖域，詳見氏著《崑崙山への昇仙》（東京：中公新書，1981），頁一五至二六。

王孝廉先生認爲崑崙爲天地的中央，是連接天地的天柱。見氏著〈試論中國仙鄉傳說的一些問題〉，收錄於《神話與小說》（台北：時報文化，1987.12）

楊儒賓先生認爲崑崙山最重要的神話意義是它代表「

天地之中」的宇宙山。並對此宇宙山的意涵有詳細的討論，見氏著《中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義》（台大中研所博士論文，1987），頁六八至七三。

葉舒憲亦以宇宙山的觀點，闡釋崑崙為宇宙樞紐的意蘊，具有死亡與永生分水嶺的象徵，為生命樹、不死藥之類神話寶物的所在。詳見氏著《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一二一至一二六。

張光直先生亦引用了伊利亞德通天地之柱的觀點，來解釋《山海經》中登天之山的性質。見氏著《考古學專題六講》（台北：稻鄉出版社，1988.9）。

註 六三：同註九，頁二九五。

註 六四：郭璞《山海經圖贊》〈崑崙丘贊〉云：「崑崙月精，水之靈府，唯帝下都，西邦之宇，礚然中峙，號曰天柱。」，見《全上古三代秦漢三國六朝文》（卷一二二），頁二一六〇。

註 六五：崑崙山，天中柱也。（《龍魚河圖》），見黃奭輯《黃氏逸書考》第十五冊（台北：藝文，影印本），頁一二。

崑崙之山乃地之柱，上承皇天，氣吐宇內，下居后土，稟受無外，滋聖生神，嘔養帝會。（《吳越春秋

》〈勾踐歸國外傳第八〉）（四部叢刊正編）（台灣商務印書館），頁五六至五七。

崑崙山爲天柱，氣上通天，崑崙者，地之中也。（《河圖括地象》，見《黃氏逸書考》）第十五冊，頁一二。

崑崙……，此乃天地之根紐，萬度之綱柄。（《十洲記》），見《增訂漢魏叢書（四）》，頁三三一三至三三一四。

崑崙之山有銅柱焉，其高入天，所謂天柱也。圍三千里，周圓如削。（《神異經》〈中荒經〉），見《增訂漢魏叢書（四）》，頁三三〇七。

如屬前漢初期的長沙砂子塘墓外棺漆畫中央部份如柱之山岳，和馬王堆一號墓朱地彩繪棺左側板中央赤色山岳，殆爲崑崙天柱意象。詳見曾布川寬《崑崙山への昇仙》，頁二二至二三，頁三三至三四。

註 六六：根據伊利亞德的研究，天柱爲天地之中的意象之一；天地之中是位於世界之中的神聖之地，其具有破隙的性質，可通於不同的宇宙領域，通常以一固定形象表示與天地的溝通。此外於人們的居處也展現天地之中的觀點。詳見氏著《The Sacred and the Profane》（New York: Harcourt, Brace & World, 1959），頁三六至四七。《Shamanism》，

頁二五九至二六六。

註 六七：同註九，頁三六九。

註 六八：同註九，頁四五一。

註 六九：袁珂認為古人設想登天，必循階而登，則有所謂的「天梯」存在，自然物中可憑而以爲天梯者有二：一曰山，二曰樹，山之天梯有崑崙、肇山、登葆山、靈山；至於樹之天梯，古籍可考者唯此建木。詳見《山海經校注》，頁四五〇至四五一。

註 七〇：宇宙樹（The Cosmic Tree）亦可稱世界樹（The World Tree），爲天地之間相連的天柱意象之一，伊利亞德對其有詳盡的研究，見《Shamanism》，頁二六九至二七四。

註 七一：郝懿行認爲氏、互二字形近而談，因氏之俗字正作互字，王念孫、孫星衍均校改互爲氏。詳見《山海經校注》，頁二八〇。

註 七二：同註九，頁四一七。

註 七三：御水洗勝認爲崑崙等於天柱，不死樹等於生命樹，並未再作申述，見〈崑崙傳承と永劫回歸〉《日本中國學會報》（第十四集、1963），頁九。

註 七四：詳見《Shamanism》，頁二七一。

註 七五：… in a number of archaic traditions the Cosmic tree, expressing the sacrality of the

world, its fertility and perenniality, is related to the ideas of creation, fecundity, and initiation, and finally to the idea of absolute reality and immortality. Thus the World Tree becomes a Tree of Life and Immortality as well.……the World Tree is a Tree that lives and gives life. 見《Shamanism》，頁二七一至二七二。

註 七六：見《山海經校注》，頁二九七。

註 七七：而宇宙山和宇宙樹的象徵有時合而為一的說法，亦見《Shamanism》，頁二六九。

註 七八：見御水洗勝〈崑崙傳承と永劫回歸〉《日本中國學會報》（第十四集、1962），頁一一。

註 七九：御水洗勝認為《國語》〈楚語上〉和《尚書》〈呂刑〉所述的天地交通應為同一旨趣，即代表著至福的狀態，而〈楚語上〉中觀射父的解釋，是知識份子站在支配階層立場的解釋。詳見氏著〈崑崙傳承と永劫回歸〉《日本中國學會報》（第十四集，1962），頁九至一〇。楊儒賓先生認為「民神不雜」是人神不能直接交通，或社會文化理性化以後的產物，觀射父所言，顛倒了神話事件的秩序，也顛倒了神話事件的意義。見氏著《中國古代天人鬼神交通之

四種類型及意義》，頁七三；楊儒賓先生並在〈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〉一文中，進一步指出觀射父的解釋瀰漫了當時儒家的文化理想，未必符合神話的「真實情況」，見《漢學研究》（第七卷、第一期、1989.6），頁二三七。

註 八〇：同註九，頁四〇三。

註 八一：同註七四，頁二六五。

註 八二：見御水洗勝〈《穆天子傳》成立の背景〉《東方學》（第二十六輯、1963），頁二七。

註 八三：《山海經》描述的崑崙山，為帝之下都、百神所在；又有陸吾神、開明獸司守；其中又多怪鳥獸；都顯示出崑崙山的非凡神聖，尤其〈西山經〉「非仁羿莫能上岡之巖」之語，非常明顯地表示了這個意義。

註 八四：郭璞注云：「柏子高，仙者也。」，郝懿行則作了更詳盡的補充，云：「據郭注，經文當為柏子高，《藏經》本正如是，今本脫子字也。《莊子》〈天地篇〉云：『堯治天下，伯成子高立為諸侯，禹時伯成子高辭為諸侯而耕。』《史記》〈封禪書〉說神僊之屬有羨門子高，未審即一人否？又郭注《穆天子傳》（卷一）云：『古伯字多從木。』然則柏高

即伯高矣。伯高者，《管子》〈地數篇〉有黃帝問於伯高云云，蓋黃帝之臣也。帝乘龍鼎湖而伯高從焉，故高亦仙者也。」，見《山海經校注》，頁四四四。按照郝懿行的注解，似肯定柏高即為伯高，為黃帝之臣，隨黃帝仙去，很明顯地，這是趨附郭璞注的推論，黃帝問於伯高，伯高不一定即為其臣，隨黃帝仙去的七十餘人中，又無法證實必有伯高。《山海經》所述的柏高，有可能是伯成子高、羨門子高，或是伯高，為一傳說人物，本文則將其平行於上下靈山和登葆山的群巫看待。

註 八五：楊儒賓先生認為崑崙山上食人的「土螻」、「蠹鳥獸則死，蠹木則枯」的「欽原」、「開明獸」、「其水不勝鴻毛」（郭璞注）的「弱淵」和「投物則然」的「炎火之山」，所有這些障礙，主要構成一嚴厲的考驗（ordeal），使「非仁羿莫能上岡之巖」。見《中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義》，頁七二。

註 八六：帝王亦可統攝於巫者之下，帝王可能有巫的本事而為巫的身份，陳夢家研究商代的巫術時，便指出「由巫而史，而為王者的行政官吏，王者自己雖為政治領袖，同時仍為群巫之長。」，他認為「王為巫者」，並舉例申述，詳見氏著〈商代的神話與巫術〉

《燕京學報》（第二〇期、1936.12），頁五三五至五三六。李宗侗亦有相近的見解，認為「君及官吏皆出自巫。」，見氏著《中國古代社會史》（台北：中華出版事業委員會，1954），頁一一八至一一九。張光直亦認為「殷商王室的人可能都是巫，或者至少都有巫的本事。」見氏著《中國青銅時代第二集》，（台北：聯經，1990.11），頁四五。殷商之時如此，在此之前的情形，亦可由之推得。這個觀點亦可以用來證實柏高為一巫者。

註 八七：同註七四，頁二五九至二六六。

註 八八：見杜而未《崑崙文化與不死觀念》（台北：學生書局，1977.5）之序言。

註 八九：日本學者曾布川寬有專書討論這個問題，詳見氏著《崑崙山への昇仙》一書。

註 九〇：「失群仙聖」原無「仙」字，「五山始峙而不動」原無「而不動」三字，詳見楊伯峻《列子集釋》（台北：華正書局，1987.9）頁一五〇至一五二。

註 九一：見《楚辭補注》（台北：藝文，1977.9、五版），頁一七二。

註 九二：《山海經》中有三處述及大人國。

大人國在其北，爲人大，坐而削船。一曰在蹉丘北。  
（〈海外東經〉）

有波谷山者，有大人之國。有大人之市，名曰大人之堂。有一大人踰其上，張其兩耳。（〈大荒東經〉）

有人名曰大人。有大人之國，鰲姓，黍食。有大青蛇，黃頭，食塵。（〈大荒北經〉）

註 九三：同註九一，頁一六一。

註 九四：同註八八，頁二四至二五。

註 九五：《水經注》〈河水注〉云：「六合之內，水澤之藏，大非爲巨，小非爲細，存非爲有，隱非爲無，其所苞者廣矣。于中同名異域，稱謂相亂，亦不爲寡。至如東海方丈，亦有崑崙之稱，西洲銅柱，又有九府之治。」，見《水經注疏》上（江蘇古籍出版社，1989.6），頁六四。

註 九六：同註九，頁一九八。

註 九七：同註九六。

註 九八：《尸子》卷下云：「赤縣州者，實爲崑崙之墟，其東則滷水島山，左右蓬萊，玉紅之草生焉。食其一實而醉臥，三百歲而後悟。」見《尸子》（台北：世界書局，1958.10、初版）

註 九九：見顧頡剛〈《莊子》和《楚辭》中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合〉《中華文史論叢》（第二集、上海古籍出版社、1979.4）

註一〇〇：見杉本直治郎、御水洗勝〈神山傳說と歸墟傳說〉《東方學論集》（第二集、1954.3），頁六三至八四。

註一〇一：見《史記》（台北：啓業書局，1978），頁一三六八。

註一〇二：同註一〇一。

註一〇三：見《Shamanism》，頁二六八，同樣的敘述亦見於其所著的《The Sacred and the Profane》，頁三八。

註一〇四：詳見福永光司〈封禪說の形成〉《道教思想史研究》（東京：岩波書店，1988.4），頁二三七。

註一〇五：福永光司認為蓬萊的僊人，和神一般具有超越者的性格，不但在〈封禪書〉中，以「神僊人」和「神人」稱蓬萊的僊人，福永光司還以〈始皇本紀〉中徐福上奏秦始皇，言海上僊人須齋戒與童男女求之，和〈封禪書〉記述李少君言蓬萊僊者安期生食巨棗，而後公孫卿勸漢武帝爲觀、置脯棗、致神人，來說明僊者爲祭祀對象，並以《漢書》〈地理志〉記錄的僊人祠，強調此點，蓬萊的僊人和神實具有相同的性質。詳見氏著〈封禪說の形成〉《道教思想史研究》，頁二三四至二三五，及頁二六〇註二二的部份。

註一〇六：顧炎武在《日知錄》卷三十〈泰山治鬼〉一則中主張仙論起於周末，因《左傳》、《國語》未有封禪之文，故三代以上應無仙論。詳見《日知錄集釋》（河北：花山文藝出版社，1990），頁一三五三。

註一〇七：杜正勝先生認為根據漢朝人的想法，泰山的神聖性蓋由五行思想東方主生而來，但也可能還有其他更早的淵源。他並述及陳槃〈泰山主生亦主死〉《歷史語言研究所集刊》（五一本三分、1977）一文的想法，即治鬼的泰山信仰可能與出自先秦時代晉國的霍泰山崇拜有淵源關係。詳見氏著〈生死之間是連繫還是斷裂——中國人的生死觀〉《當代》（第五八期、1991.2），頁三二至三三。陳槃的看法，涉及姜姓國族東移建國的歷史過程，何況霍泰山的信仰基礎亦是在上通於天之上，是故天地之中的觀點，更能解釋泰山神聖性的本質。

註一〇八：同註一〇四，頁二四四至二四五。

註一〇九：《山海經》有關扶桑的記敘有二處。

下有湯谷。湯谷上有扶桑，十日所浴，在黑齒北。居水中，有大木，九日居下枝，一日居上枝。（〈海外東經〉）

大荒之中，有山名曰孽搖顛羝，上有扶木，柱三百里，其葉如芥。有谷曰溫源谷。湯谷上有扶木。一日

方至，一日方出，皆載于鳥。（〈大荒東經〉）

註一一〇：見《神話思維》，頁一一一。

註一一一：見《十洲記》《增訂漢魏叢書（四）》，頁二七八至二九七。

註一一二：見《神話思維》，頁九七。

註一一三：見 Wilfred L. Guerin、Earle G. Labor、Lee Morgan、John R. Willingham 著《A Handbook of Critical Approaches to Literature》（New York And London: Harper & Row, 1966），頁一二〇。「Escape from Time: the "Return to Paradise," the state of perfect, timeless bliss enjoyed by man before his tragic Fall into corruption and mortality.」。所述採用葉舒憲的譯文，見《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁二〇二。另一原型模式則是加入時間循環，獲取一種周而復始的不死性，前章所述生死相繼的思維，殆與之相近。

註一一四：楊儒賓先生認為老莊思想中很多有關長生久視說之類的言論，與其解作象徵，不如解作「表徵」，其所謂的「表徵」是「意指這些言論所傳述的內容，是某種實在的外在顯現。因此，『表徵』雖然指向了

更深層的意義，但『表徵』本身也有獨立的意義，它不是過渡性的指向其他層次，純為工具而已。」，見氏著《先秦道家『道』的觀念的發展》（台大文史叢刊之七七、1987.6），頁一三一。

註一一五：聞一多於〈道教的精神〉一文中認為道家思想的前身，為一神秘思想的原始宗教。中外學者亦有類似的看法，認為道家與原始宗教有關。詳見楊儒賓〈昇天、變形與水火不入——論莊子思想與原始宗教相關的三個主題〉《漢學研究》（第七卷、第一期、1989.6），頁二二三至二五三。

註一一六：見赤塚忠〈道家思想之本質〉，收錄於宇野精一主編，邱榮錫譯《中國思想之研究（二）道家與道教思想》（台北：幼獅，1977），頁一七。

註一一七：「淵兮似萬物之宗」下，本有「挫其銳，解其紛，和其光，同其塵。」四句，高亨曰：「此四句重見五十六章，譚獻、馬敘倫併謂此處衍文」，見氏著《老子正詁》（台灣開明書店，1968.3、臺一版），頁一二。

註一一八：同註一一六，頁一九。

註一一九：見御水洗勝〈《穆天子傳》成立の背景〉《東方學》（第二十六輯、1963），頁二七。《楚辭》〈遠遊〉中遠遊者最後「與泰初以為鄰」，則是以泰初為天

地未闢的原始之境，成仙後歸依之所。

註一二〇：赤塚忠認為「谷神不死」即使它是譬喻也罷，可以看出神仍然帶有教唆性。見氏著〈道家思想之本質〉，《中國思想之研究（二）道家與道教思想》，頁一七。

註一二一：見彭毅師〈在中國古代文學裡遊仙思想的形成〉，收錄於《鄭因百先生壽慶論文集》（台灣商務印書館，1985），頁五八九。

註一二二：張亨師認為渾沌沒有知覺感官，明顯地襲用了《山海經》「渾敦」的神話，詳見氏著〈莊子哲學與神話思想——道家思想溯源〉《東方文化》（二一卷、第二期、1983），頁一二〇。《山海經》〈西山經〉：「又西三百五十里，曰天山，多金玉，有青雄黃。英水出焉，而西南流注於湯谷。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。」

註一二三：詳見Girardot《Myth and Meaning in Early Taoism——The Theme of Chaos (hun-tun)》（Berkeley, 1983）。

註一二四：同註一二三，頁五四。

註一二五：見Girardot《Myth And Meaning in Early Taoism》第四章和第五章。李約瑟（Joseph

Needham) 也從這個角度作了探析，詳見氏著《中國之科學與文明》第二冊（台灣商務印書館，1985. 2、修訂四版），頁一六三至一七五。

註一二六：Girardot認為渾沌代表宇宙創造之初的和諧，為道家思想的重要母題，特別是和崑崙宇宙山的天地之中的象徵有關。見氏著《Myth and Meaning in Early Taoism》，頁九〇。

註一二七：王煜在討論道家泛道論的神秘主義傾向時，以羅素的分析作藍本，論述神秘主義的五大特徵，其中之一為「信仰憑直覺的透識，人與絕對者（the Absolute）得以玄同冥合。絕對者就是表象（appearance）背後的實在（reality），即是超越者（the Transcendent），可指上帝或神、太極（Supreme Ultimate）、不受條件限制者（the Unconditioned）、不可知者（the Unknowable）、大我（Atman）、阿剌（Allah）、梵天與道」，然而他是將道家的道從境界形態來看待，詳見氏著〈泛神（道）論與神秘主義：泯小我歸大我〉《老莊思想論集》（台北：聯經，1986），頁二四七。本節則側重在道家的道所象徵具超越性的不受條件限制者來討論。

註一二八：他認為基本上，莊子在他的學說中僅給予追求生命的

不朽一次要的地位，但我們不能忽視延長的生命是得道聖人的自然屬性之一。（The notion is so fundamental that Chuang-tzu, who accorded the search for immortality only a secondary place in his system, could nevertheless not forget that prolonged life is one of the natural attributes of the Saint）見氏著《Taoism and Chinese religion》（Amherst: University of Massachusetts Press, 1981），頁四一四。

註一二九：《說文解字》以「長生僊去」解「僊」字之義。見《說文解字注》（卷十五）（台北：漢京，1980.3），頁三八七。

註一三〇：同註一一六。

註一三一：赤塚忠認為道家強調道與人或物的次元不同，人若要體認道，必然非飛躍不可。同註一一六。

註一三二：Girardot認為道家的烏托邦和神秘的原始主義最主要的基礎是人的墮落或是樂園的失落。在很久以前完美的和諧時代，道為人直接而自然所賦有，但某件事的發生破壞了這最初的冥合。（The essential basis for Taoist utopian and mystical primitivism is the notion of the fall or

paradise lost. There was a time of perfect harmony in the distant past when the Tao was immediately and naturally present to men, but something happened to destroy the primal unity.) 見氏著《Myth and Meaning in Early Taoism》，頁六九。

註一三三：康德謨（Max Kaltenmark）指出馬伯樂認為道家有一種神秘學的方法用以達到長生或不死。見氏著〈法國兩位先哲對於中國道家思想的看法——葛蘭（M. Granet）和馬伯樂（H. Maspero）〉《中國學誌》（第五本）（東京：泰山文物社，1969），頁三八二。馬伯樂認為與道冥合能獲致不朽，詳見氏著《Taoism and Chinese Religion》，頁四一三至四三〇，討論莊子時代道家學派的追求不朽和神秘生命的方式（〈Techniques of Immortality and Mystical Life in the Taoist School of Chuang-Tzu's Time〉）的部份。

註一三四：同註一一二，頁一四一。

註一三五：同註一三四。

註一三六：同註一三四。

註一三七：福永光司在闡釋「復命」時云：「老子的復歸思想與後來宋學之復性說有密切的關係。但就一般言之，

老子此一思想，其特色所在，實是在認現象個物之根源有個本體之道的永恆不滅；即是說，一切個物就其自身而言，雖是有限不完全，但是其存在之根源，卻是穩踏著無限而完全的『道』，因與『道』有著連續的本末關係，故由自末歸本的復歸，而得脫出其自身之有限性和不完全性。——這便是復歸思想的本質。」，引自陳鼓應註譯《老子今註今譯及評介》，頁九一。

註一三八：王弼注本「安以」下有「久」字，陳鼓應參依各家意見刪之，詳見氏著《老子今註今譯及評介》，頁八六。

註一三九：同註一二三，頁七一至七四。

註一四〇：這些詞語在聲音和象徵意義皆與渾沌相應，詳見《Myth and Meaning in Early Taoism》，頁七一、七二和七四。

註一四一：在《老子》中常以純真的嬰兒象徵得道者，認為嬰兒的無知無識正是回復至道的整全狀態，這是《老子》常見的主題，除此以外，尚見〈二十八章〉「常德不離，復歸於嬰兒」和〈五十五章〉「含德之厚，比於赤子」等；Girardot認為這個主題和所有有關「抱一」的觀念相關，或與歸復「食母」相關。詳見氏著《Myth and Meaning in Early Taoism

》，頁七四至七五。

註一四二：「食母」所指為滋養萬物的道，歷來注家便從生之根源的意義去解釋，如王弼言其為「生之本」，吳澄謂其為「萬物之母」，並指其本意是「乳母」，使「食母」之意更具象化。詳見《老子今註今譯及評介》，頁一〇二至一〇三。而Girardot在闡釋此章時，將「食母」生之根本的意思發揮地更詳盡，他認為得道者回復至生命源泉，便得到一完全狀態，與創造之母的合一提供了生命的滋養。由於得一，與食母冥合，得道者具有德，並再獲致天地創造之初的完全強化和自然的生命。藉由吸吮宇宙之母的乳汁，得道者吸收了宇宙的活力，重建了與生命源泉的親密關係。（The Taoist attains a condition of wholeness by returning to the source of all life. His identification with the "Mother" of creation provides him sustenance. By "obtaining" the One, the Mother, he has te (德) and reattains the full intensity and spontaneity of life that existed at the beginning of the world. By sucking the breast of the Cosmic Mother, he is drinking the sap of the universe, reestablishing the

intimate closed communication with the wellsprings of life …….)，見氏著《Myth and Meaning in Early Taoism》，頁七五至七六。

註一四三：他認為這一則所述很清楚地表現神秘的生三階段，第一是對外在世界的解脫時期，第二階段是坐忘時期，第三階段是入道。見康德謨〈法國兩位先哲對於中國道家思想的想法〉《中國學誌》（第五本），頁三八五。

註一四四：「象罔」當作「罔象」，詳見《莊子校詮》，頁四二五至四二六。

註一四五：成玄英疏：「罔象，無心之謂。離聲色，絕思慮，……。」，見《莊子集釋》，頁四一五。

註一四六：見樓宇烈校釋《老子周易王弼註校釋》（台北：華正書局，1981.9），頁一四五。

註一四七：〈山木〉：「孔子圍於陳、蔡之間，七日不火食。太公任往弔之，曰：『子幾死乎？』曰：『然。』『子惡死乎？』曰：『然。』任曰：『予嘗言不死之道。東海有鳥焉，其名曰意怠。其為鳥也，玃玃狝狝，而似無能；引援而飛，迫脅而棲；進不敢為前，退不敢無後；食不敢先嘗，必取其緒。是故其行列不斥，而外人卒不得害，是以免於患。』」

註一四八：〈天道〉云：「夫虛靜恬淡、寂寞無為者，天地之平

，而道德之致。故帝王聖人休焉。休則虛，虛則實，實則倫矣。虛則靜，靜則動，動則得矣。靜則無爲，無爲也則任事責矣。無爲則俞俞，俞俞者憂患不能處，年壽長矣。」

註一四九：詳見楊儒賓《中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義》，頁一〇二至一〇七。

註一五〇：見福永光司〈道家の氣論と《淮南子》の氣〉一文，收錄於《氣の思想》（東京大學出版會，1980.1），頁一二七。

註一五一：詳見《素問》〈上古天真論〉和《靈樞》〈天年〉。

註一五二：其言「《內經》裡的氣，似乎可分爲兩種。第一種，方便的說，可以稱爲『後天之氣』。後天之氣的來源又可分爲二：其一是可透過呼吸系統，自空中吸入的氣；另一則是透過脾胃，所消化的而得的水穀之氣。」《靈樞》〈五味篇〉云：『穀始入于胃，且其精微者先出于胃之兩焦，以溉五臟。別出兩行，營衛之道。其大氣之搏而不行者，積于胸中，命曰氣海。出于肺，循喉咽，故呼則出，吸則入。』（卷八）空中之氣，即爲氣海之氣，據《靈樞》〈邪客篇〉所云，又可稱爲『宗氣』。水穀之氣則化爲兩道，一爲行於經脈內的榮氣；一爲散之於外，慄疾悍禦之衛氣。此三者的分別，自然只是功能性

的，事實上一體難分，皆可通於天氣。……。與後天之氣並論的，我們不妨方便稱爲『先天之氣』。

《靈樞》〈刺節真邪篇〉云：『真氣者，所受於天，於穀氣并而充身也』（卷十一）真氣，又可稱爲「經氣」（〈離合真邪論〉）《內經》此處所說的真氣，因言簡意澀，所以稍有異議。然而我們如配合『精』的觀念：『人始生，先成精。』（《靈樞》〈精脈篇〉）、『生之來，謂之精。兩精相搏，謂之神。隨神往來，謂之魂。並精而出入者，謂之魄。……』（《靈樞》〈本神篇〉）等等來看，「真氣」當與此種構成人身軀本質的『精』，有相當的關聯。」見楊儒賓《中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義》，頁九八至九九。

註一五三：同註一四九，頁一〇四至一〇五。

註一五四：同註一四九，頁一〇五至一〇七。

註一五五：杜正勝先生亦從體內之氣與天地之氣通融的角度，闡釋此章。詳見氏著〈從眉壽到長生〉，（台北：中央研究院歷史語言研究所講論會稿，1989.11.6）頁七九至八一。

註一五六：《素問》〈上古天真論〉將上古養生的典型分爲四種。

黃帝曰：余聞上古有真人者，提挈天地，把握陰陽，

呼吸精氣，獨立守神，肌肉若一。故能壽敝天地，無有終時，此其道生。中古之時，有至人者，淳德全道，和於陰陽，調於四時，去世離俗，積精全神，遊行天地之間，視聽八達之外。此蓋益其壽命而強者也，亦歸於真人。其次，有聖人者，處天地之和，從八風之理，適嗜欲於世俗之間，無恚嗔之心，行不欲離於世被服章，舉不欲觀於俗，外不勞形於事，內無思想之患，以恬愉為務，以自得為功。形體不敝，精神不散，亦可以百數。其次，有賢人者，法則天地，象似日月，辨列星辰，逆從陰陽，分別四時，將從上古，合同於道。亦可使益壽，而有極時。

楊儒賓先生將真人、至人歸為一類，認為他們的境界與「恬淡虛無，真氣從之，精神內守」相近，稱之為「先天的通天型態」或「修養真氣的通天型態」。聖人、賢人為一類，其境界與「虛邪賊風，避之有時」相近，稱之為「後天的通天型態」或「交融體氣的通天型態」。並認為老莊的思想所涉及的為前者，而《內經》所重為後者。詳見氏著《中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義》，頁九九至一〇〇，頁一〇二至一〇七。

註一五七：詳見福永光司〈大人賦の思想的系譜〉，收錄於《道

教思想史研究》，頁二七二至二七三。

註一五八：同註九一，頁二六九。

註一五九：赤松、韓眾、王喬於《列仙傳》皆有傳，而《莊子》〈大宗師〉言傳說「乘東維，騎箕尾，而比於列星。」《釋文》引崔本則有「其生無父母，死登遐，三年而形遁，此言神之無能名者。」見《莊子校詮》所輯〈《莊子》佚文〉部份，頁一三九七。

註一六〇：同註一四九，頁七九。

註一六一：見楊儒賓《先秦道家「道」的觀念的發展》，頁一五一。

註一六二：見康德謨〈《列仙傳》與列仙——《列仙傳》法文譯本序文〉《中國學誌》（第五本），頁六六至六七。

註一六三：同註一二一，頁五五九。

註一六四：Girardot便曾言得道涉及一偉大的回歸，是一種至渾沌帝之中域的崑崙的神秘之旅。「"Getting" the Tao, then, involves a "great return" which is a kind of mythical journey to the K'unlun mountains in the "central" realm of the Emperor Hun-tun.」見《Myth and Meaning in Early Taoism》，頁一〇三。他把得道與崑崙和渾沌並而論之，實因皆具聖之意涵，事實上，黃帝亦

涉及此一母題，因《山海經》〈西山經〉所述「渾沌無面目」的「帝江」為「帝鴻」，即是黃帝，詳見森安太郎著、王孝廉譯〈黃帝傳說〉《黃帝的傳說》（台北：時報文化，1988.2），頁一七九。

註一六五：此為葛蘭的看法，見康德謨〈法國兩位先哲對於中國道家思想的想法〉《中國學誌》（第五本），頁一九〇。

註一六六：李約瑟認為中國人的長生觀念深受道家思想的影響，詳見《中國之科學與文明》第二冊，頁二一五。

臺大出版中心

## 第四章 死而不亡的信仰

前二章所闡述的中國古代的死亡觀點和態度，都具有積極地消解死亡的意義，其中顯示的死亡為一生命形式的轉換或死後藉由神聖之物的再生，都可以說是死而不亡的展現，但面對死亡此一真切的事實，古人亦經由對死亡現象的認知，設想了種種人死後的情狀和處境，以及生死之間的互動關係，即他們對於死後的存在和歸屬的世界，有一些想法，死亡並不是真正的滅絕，它還有著作用，這就是本章所要討論的重點。

首先，針對中國古代具體的墓葬形製中展現死而不亡的特點，作一要述，其次則詳細討論先秦文化中對死而不亡的存在之設想及死後歸趨之觀點。

## 第一節 中國古代墓葬形制所顯示 死後如生的觀點

中國古代最直接而具體地表現出死亡並非是完全的滅絕的便是墓葬的形制，當代以來的豐碩考古成果，提供了我們探索這個問題的一個途徑，在此節中將以實物材料所呈現的形制和文獻所記的相關資料為主，嘗試去探討其中所含有的死而不亡的觀點。

根據實際的考古發現，舊石器時代末期就有了墓葬，而自新石器時代始，便有明確的制度（註一），雖然在歷史的進程中，墓葬形制代有變革，但基本上展現了人類社會中常見的信仰，即相信人死後存在，並將生前生活必須品攜至死後世界（註二），此正顯示出死為生之延續的觀念，今試從中國古代墓葬的幾個特點來思索這個觀念。

### 一、陪葬品

在掘發出的古代墓葬中，幾乎都有陪葬品的發現，內容和數量各有不同，但都可以說是出於死後信仰的產物。

在新石器時代的墓葬遺址中，普遍出現的是陶器皿、石製和骨製的工具，在有些墓地裡，男子墓內多石斧、石鏟、石刀之類

的工具，女子則是陶製和石製的紡輪，有的墓地還有穀物 and 家畜，有的亦出現了一些裝飾品（註三），大抵上都反映出死為生之延續的設想，死之世界一如生之世界，所以生前生活所需，亦為死之「生活」所需，而生前之所有，亦為死後之所有，所以雖然到了大汶口文化的中晚期，陪葬品的多寡非常懸殊，陪葬品也有了社會階層的意義（註四），但是基本上仍不離上述的意涵，豐厚的陪葬品，既表示生前的富有，同時也意味著這個富有的狀況延續至死後。

除了各類生活、生產用具和裝飾品以外，新石器時代的隨葬品中已有禮器、明器的出現，前者如齊家的玉斧、玉鏹、玉琮，龍山文化三里河的成組玉器、蛋殼陶高足杯等，後者如大墩子墓地的陶屋（註五），雖然明器的出現是散見的現象，不足以判定為當時普遍的習俗（註六），但由後世明器的大量出現的情形看來，新石器時代的明器未嘗不具有起源的意義，若從這個角度思考，或許這些明器的出現顯露當時人對死後存在的思索，在此有了變化，甚而這些禮器，除了表示社會階層分化的意義外（註七），亦可放在這個層面思考，正如同殷商時代墓葬中的青銅禮器，顯示生者與死者的祭享關係（註八），雖漸脫原始的信仰，而具有制度性的宗教意義，但是基本上還是相信有死後存在的，在《禮記》〈檀弓上〉有一敘述：

仲憲言於曾子曰：「夏后氏用明器，示民無知也；殷人用祭器，示民有知也；周人兼用之，示民疑也。」曾子曰

：「其不然乎！其不然乎！夫明器，鬼器也；祭器，人器也，夫古之人，胡爲而死其親乎？」

王明珂先生認爲此處所指的明器，大多爲陶製日用品器皿，在喪葬中代表的意義是給死者使用，故稱爲「鬼器」；祭器可能指的是銅制禮器，是用來祭先人或鬼神的，故稱爲「人器」（註九），若從這個觀點來看，這段話所顯示的是明器和祭器的不同在於明器爲死者所用，而祭器則是人用以致祭死者，然二者皆是從死後有知的觀點而設置，從其中所述周人兼用之，而實際的考古材料亦顯示周代墓葬遺址出現日用陶器的情形（註一〇）看來，周代的陪葬品中，應包括了陶製實物和模擬物，而後者可能是先民對死後存在更進一步設想的結果。

自商以後，青銅禮器成爲商周貴族墓葬中的重要隨葬之物，到了西周中期，以銅器組合代表死者身份的「列鼎制度」出現（註一一），它當然充滿了尊卑秩序的倫理政治色彩，但從另一角度思索，仍可以說是信仰死爲生之延續的產物，生前的身份地位亦維持至死後，禮器便具有維護死後身份地位的作用，自然會產生逾禮的現象（註一二）。

## 二、殺殉制度

在掘發出的商代王室貴族墓葬中，發現有人和畜牲殉葬的情形，這些人和牲畜事實上亦可視作隨葬品，根據考古的材料，商王和大貴族的陵墓，殉葬者少則數十，多則一、兩百，他們大都

爲墓主生前的侍衛僕從，並有完全爲殺殉用的人牲，殉葬人的身份和地位各有不同，但都是墓主的奴隸，殉葬的牲畜以馬狗爲多（註一三）；在各類型的墳墓基底正中都有設一長方形的小型坑穴，其位置在墓主之屍的腰部以下，故稱「腰坑」，坑內埋一殉葬的人或狗，即使是平民的墓亦有埋狗的腰坑（註一四）。奴隸、狗馬皆是供人役使之物，他們的隨葬便意味著其與墓主生前關係的延續。

殺人殉葬的情形，在西周前期仍很普遍，西周中期以後稍爲減少，直到春秋戰國時代，在有些諸侯大墓還可見到人殉的情形（註一五），而文獻資料也有記載，《墨子》〈節葬下〉云：「天子殺殉，眾者數百，寡者數十。將軍大夫殺殉，眾者數十，寡者數人。」《左傳》中有數處提及殉葬之事。如〈文公六年〉記秦穆公卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎爲殉（註一六），根據《史記》〈秦本紀〉的記述，從穆公死者有一百七十七人（註一七），可見殉者必爲數眾多；〈宣公十五年〉則述及魏武子病危時命其子魏顆以嬖妾爲殉之事（詳見後）；〈成公二年〉記宋文公卒始厚葬用殉（註一八）；〈成公十年〉亦言晉景公卒，以小臣爲殉（詳見後）；〈昭公十三年〉也敘述了申亥以其二女殉葬楚靈王事（註一九）；〈定公三年〉邾莊公以五人爲殉（註二〇）；可見在春秋時，殉葬之風仍見於各諸侯貴族。《禮記》〈檀弓下〉中亦記載了兩則有關殉葬之事，一爲齊大夫陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬事，一爲陳乾昔寢疾，囑其兄弟

，並命其子，死後使其二妃殉葬，共處一棺之事，兩者皆因不合禮，而未被執行（註二一），這是基於人情考慮的必然結果，同時，也有命令殺殉者理性地意識死後無知的想法出現（註二二），而後以木俑、陶俑隨葬的風俗漸盛，以俑隨葬可以看作人殉的替代（註二三），從「仲尼曰：『始為俑者，其無後乎！』為其象人而用之也。」（《孟子》〈梁惠王〉）及「塗車芻靈，自古有之，明器之道也。孔子謂為芻靈者善，謂為俑者不仁，不殆於用人乎哉。」（《禮記》〈檀弓下〉）看來，孔子反對用俑殉葬，即是因為俑太近似人之故。而由「芻靈」可知古有以草製假人隨葬之俗，只是未於實際的考古材料中發現，大概因材質之故，無法遺存。雖然春秋以後以俑殉葬之風日盛，但於今日漸挖掘出的秦始皇陵墓，除了大批的陶俑、銅俑之外，尚有真人、真馬的殉葬遺跡（註二四）。

此外，商周的貴族大墓中亦有「車馬坑」的存在，即是在陵寢的附近，另設坑道，埋置車馬，其規模大小視墓主身份而定（註二五），這些馬自然是殉葬之物。

商周的殉葬的確顯示了社會階級的等差意義，但其之所以存在的根由，仍是基於死後需要的信念，特別是臨死之際的命殉，即表示面臨死亡時，人幾乎是本能地相信「死後生」，如前述的魏武子和陳乾昔便是如此，尤其是魏武子始疾之時，並非要嬖妾為殉，而更能將此種心理表露無遺，對死亡降臨的恐懼，致使人類的文化產生了相信死為生之延續的機制。

### 三、葬式

從考古遺址所發現的葬式中，亦存有死為生之延續的死後觀念，例如在新石器時代的仰韶文化和大汶口文化前期的合葬墓，往往是將許多已經埋葬的屍骨遷移而葬入同一墓坑內，他們是同一家族的成員，表現出母系社會的緊密的血緣關係（註二六），事實上，這是屬於二次葬的葬俗，邵望平先生在分析橫陣仰韶文化基地的葬俗時，認為實行二次葬的動機之一，是爲了達到家人死後團聚的目的（註二七），而推測橫陣氏族對死者實行二次葬，是受到原始的靈魂不死的觀念所支配，他們依據氏族生活的現實來臆測，死後的靈魂在另一個世界中，必定也以血緣紐帶連結而爲氏族，共同生活在一起，因之才產生了氏族墓地，橫陣氏族甚至還實行氏族集體葬。由於人死有先有後，爲了達到氏族合葬的目的，必須對死者實行二次葬（註二八）。這一段對橫陣仰韶文化基地的分析，殆可以說明這些氏族合葬墓的產生的原因。到了大汶口文化後期及龍山文化、齊家文化的合葬墓，則多爲兩個成年男女的完整屍體，這說明了父系社會比較固定的婚姻關係（註二九），而這個葬式的本質，應該還是承續氏族合葬所代表的死後觀點。而齊家文化的合葬墓則證明男子死後有以妻妾殉葬的情形（註三〇），這可以說是商周殉葬的先河，然而在此殉葬的意義主要是維繫生前的家族關係，不同於商周王室貴族大墓所顯示的社會階層維護意義。

以上是就中國古代墓葬中幾點可能蘊含死爲生之延續的特色，來看古人死而不亡的信仰，由於考古材料的出土是一個點一個點的累積，不能全面地恢復古代原貌，何況一個墓葬的出土必涉及許多主客觀條件，尤其經過長遠的年代，恐怕一些足以顯現古代死亡觀點的材料，早已湮滅，所以僅能就現今可掌握的一些普遍而可考的事實，試著去探索其中對死亡的設想，畢竟「葬俗是一種上層建築，也是古代民族對靈魂、來生、神鬼等問題認識的一種綜合反映。」（註三一）。由前所述古代葬式、隨葬品和殉葬的情形看來，大抵上顯示出一種死後生的觀點，而這樣的一種死後仍如生前的設想，亦隱然涵括了對於死後存在和死後世界的想法，從陪葬品和殉葬物看來，即顯示死後的存在，仍指向且限於物質世界之內（註三二）。又從葬俗中血緣家族關係、生活需要、社會地位所顯示的生死的平行對應關係來看，古人似乎認爲死後世界與生前世界有很大的類似性，這可能是人類對死後世界的一個最初設想，正如卡西勒所說的「彼岸世界首先呈現爲此岸世界的一種純粹的複製品和一種簡單的感覺摹本。……，這種生命的社會秩序規則也延續到冥國：因爲每位死者像地球上的活人一樣佔據同等的地位，從事相同的職業，履行同樣的職責。」（註三三）雖然於墓葬的形制中未能見出死後世界真正所指，卻充分地流露出這樣的想法。

## 第二節 死後的存在

考古的墓葬材料顯示出一個如生的世界，此即說明了古人預設死後必有感知，這個有感知的存在是什麼，便是一個非常重要的問題。在討論掘發出的墓葬遺跡時，許多學者專家把諸多現象都歸因於靈魂信仰和鬼魂崇拜，這是從一種普世原始宗教信仰的觀點所作的籠統說法，實際上，中國古代文化對於這個課題已發展出相當豐富的內容，本節將從考古實物和文獻材料去探討這些想法，並將死後存在形質所必然涉及的生命觀點一併討論。

本節首先就考古所得的墓葬形制中顯現的靈魂觀點，作一討論，其次將探索古代典籍中對死後存在的設想，及對靈魂觀念有意識的反省。

### 一、中國古代葬俗中所展現的靈魂觀念

在文獻出現死後存在的解釋之前，史前時代的墓葬材料中已有顯露死後存在的跡象，甚而有學者認為埋葬死者即是靈魂崇拜的主要形式（註三四），最為人注意的是新石器時代甕棺葬具上所鑿的一個小孔，往往被視為靈魂出入的管道（註三五），然而這裡所謂的「靈魂」的形質意義是什麼？才是最根柢的問題。

在前一節中的的墓葬材料表現出古人死猶如生的設想，山頂

洞人的墓葬中已存有隨葬品的事實，即被用來證實當時已有鬼魂觀念（註三六），事實上，從墓葬的形製看來，無論是鬼魂或是靈魂，這些死後的存在，正如卡西勒所說的，都具有感覺的現世生命的簡單延伸的意義，因為靈魂的需要都指向了物質世界（註三七），這死後的存在也具有一種物質實在和物質形式（註三八）。「死者仍然『存在』，這種存在能被看到，並且只有用物質術語才能加以描述。即使不像活人那樣，死者表現為一種沒有活力的幽靈，但這個幽靈本身仍然是完全的實在；幽靈不僅在形式和特徵方面而且在它的感覺和肉體需要方面同活人相似。」（註三九），卡西勒認為在最原始之初「靈魂還沒有作為一種與肉體分離的獨立單一的實體；靈魂並不超越生命本身，靈魂存在于並且必然依附于肉體，……，死亡決不意味著靈魂與肉體明顯地分隔和分離。」（註四〇）。古代墓葬處理屍骸的一些特點，可以在這一種對靈魂的意識上得到解釋。

如前所述，埋葬死者可以說是一種鬼魂崇拜的形式，對屍骸的處理便反應了對靈魂的形質的認識，基本上，墓葬對於屍骸採取保存的態度，更值得追溯的是一些生者刻意為死者為之的現象，如屍骨塗朱、屍骸完整的要求和屍體防腐的措施。

在最早的墓葬遺跡，山頂洞人已有在遺骨四周散布赭石的埋葬之習，張光直先生認為其顯示了死後信仰（註四一）。而新石器時代二次葬出現屍骨塗朱的現象，蒲慕州先生認為這應該是一種與靈魂或再生觀念有關的宗教性習俗，朱紅為血之顏色，在人

骨上塗朱，很可能是象徵白骨已被賦予血肉，而死者之靈得以再生（註四二）。在殷商和西周的墓葬中亦出現類似的情形，如殷商時代，有些基底鋪上一層薄薄的硃砂土，西周時，有些墓葬在人骨的四周或著上部散佈有硃砂或硃紅，形成墓葬的特徵（註四三），殆亦具有同樣的作用。

這並非為中國早期人類所具有的現象，十九世紀中旬在德國發現的著名的尼安德特人遺骨，許多的遺骸的四周，亦撒著紅色的碎石片（註四四），可見這是原始人類所共有的現象，這些相類似的葬俗可能皆指向了同一意義，即在先民的觀念中，血為靈魂的所在，為生命的象徵，散布赭石赤粉、屍骨塗朱即象徵著靈魂的回歸，生命的再生（註四五）。鮮血代表靈魂生命的觀點，很明顯地，並非是將肉體與靈魂截然劃分，即顯示了靈魂並未超離肉體本身。

要求完整的屍骸的情形，也可能與古人的靈魂的觀念有關。在比半坡類型更早的北首領遺址中，有一座單人墓的挖掘，十分值得注意，發掘簡報云：「……無頭，人頭的位置側放著一個畫有符號樣黑彩裝飾的尖底罐，其下墊有皮毛樣的灰痕，再下又有木板灰痕，珍重之意十分明顯，看來是用來代替失去之頭顱的。」（註四六），此可以作為一要求全屍的典型例子，但亦可能蘊含有頭骸崇拜的意味，池田末利認為許多原始民族存在著頭骸崇拜的信仰，以頭為人的代表、為人的精神寄宿之處，故特別神聖，保存頭骸，亦意味著保存生命、精神（註四七），弗雷則便曾

述及盧特卡人以爲靈魂的形體是一個很小很小的人，住在人的頭部正中（註四八），這個信仰或許可以說明先民對死屍的頭骸特別注重的原因，在法國穆斯特累洞，所發現的早期人類遺骸，死者的頭部和肩部亦被石塊保護著（註四九），顯示了頭部必在原始人類的靈魂和生命的觀念中，扮演非常重要的角色。貝塚茂樹曾分析春秋時代的人最恐懼的是死後五體不能保持完足，在戰爭中遭受砍頭的刑罰是最大的悲劇，因爲唯有五體的完整，才能享受後代子孫的祭祀（註五〇）。這必然與靈魂的觀念有關，受祭祀的是死後不滅的靈魂，五體的不完整則不具靈魂，尤其以無首者爲最，可能與原始的頭骸崇拜有關。《左傳》中，便屢次出現「獲保首領以歿」的敘述，如〈隱公三年〉、〈襄公十三年〉和〈昭公二十五年〉，即成充分顯示，當時人認爲完屍而卒是非常重要的事，特別是「首領」的部分。對於死者全屍的保存，甚或由此保存所顯示的頭骸崇拜的意涵，都將靈魂與肉體結合，保障死後存在的是屍骸的整全，或者可說是頭骸的保存。

相擬於赭石、硃砂等象徵鮮血使屍骸再具生命的現象，在古代的墓葬中以玉作爲陪葬、斂屍之物，亦具有特殊的宗教意義。玉在原始宗教、社會活動中非常重要（註五一），在神話傳說中，玉爲鬼神所食饗，《說文》以「巫也，以玉事神」釋「靈」（註五二），可見在古人的觀念中，玉具有特殊的神異性。在新石器時代的墓葬中，已見陪葬的玉製的禮器，但值得注意的是商周的墓葬中出現的玉蟬陪葬物，由於蟬蛻蛇解在原始文化中具有不

死的象徵意義，玉蟬陪葬則明顯地表露出使生命再生的意義。而《周禮》〈春官〉〈典瑞〉：「駟圭璋璧宗琮琥璜之渠眉，疏璧琮，以斂屍。」所述為玉斂屍的情形，在墓葬中亦得到證實，自春秋以來的墓葬，皆可見到以玉斂屍的情形（註五三），林巳奈夫認為以玉斂屍，是先民期待玉保存屍體，冀使生命再生（註五四），《呂氏春秋》〈節葬篇〉所記「含珠鱗施」，高誘注云：「含珠，口實也；鱗施，施玉於死者之體如魚鱗也。」（註五五），將珠玉綴於死者之體多如魚鱗，固然可視作一厚葬現象，但其根由還是在於對玉的神異信仰，而至漢代玉匣、玉襦的盛行，亦是基於對玉神秘功能的信仰，至《抱朴子》中仍可見「金玉在於九竅，則死人為之不朽。」（〈對俗〉）之語。

至於在《呂氏春秋》中所述屍體含珠的情形，即是古代喪禮的所述及的飯含，《荀子》〈禮論〉云：「飯以生稻，含以槁骨，反生術矣。」，槁骨為貝（註五六），《禮記》〈檀弓下〉：「飯用米貝，弗忍虛也。」，章景明先生認為屍骸口含米、貝和玉，皆有再生的意義（註五七），飯含之禮實源自於原始的信仰，《荀子》和《禮記》則分別以「反生術」、「弗忍虛」的理性觀點來解釋。而飯含禮所蘊含的原始信仰，可能來源甚早，在大汶口文化遺址中，已見人頭骨含石、陶小球的情形（註五八）。

這些於墓葬中所存有的現象，顯示死後的存在與肉體有著必然的關連，保護屍骸或屍骸的特定部份，即表示靈魂的存在，才能真正獲得「死後生」。幾乎所有採取埋葬方式處理死屍的葬俗

背後，都可能有這樣的信仰。然而在不同的葬俗中，則表現出另一種對死後存在的思考，與前述相反的是，這些葬俗對於屍體採取毀滅的方式來處理，由於這種方式無法留下遺跡，所以只有參考文獻資料，在《墨子》〈節葬下〉有一則記述秦西儀渠之國的葬俗，足以為代表。

秦之西有儀渠之國者，其親戚死，聚柴薪而焚之，燻上，謂之登遐。

事實上這是一種火葬方式，若從死後存在的觀點去考慮，極可能意味著肉體的消滅才能得到「死後生」，也就是說這樣的葬俗，是將靈魂和肉體分開的，死後的存在不包括肉體的部份，在分析〈古代宗教觀念中靈魂與肉體的關係〉時，周慶基先生特別指出實行火葬、天葬葬俗的部落和民族是「認為人死後肉體是靈魂的桎梏，它禁錮著靈魂，必須毀掉肉體才能將靈魂釋放出來，所以他們實行火葬、天葬等等，為的是釋放靈魂。」（註五九）。《呂氏春秋》〈義賞〉云：「氐羌之民，其虜也，不憂其係累，而憂其死而不焚也，……。」，《荀子》〈大略篇〉亦見類似之語（註六〇）。雖然二者引述氐羌之俗，皆為陳述他論，但就此敘述本身來看，氐羌應與《墨子》中所記的儀渠國一樣，都行火葬，正反映了西部地方民族的特色，最堪尋味的是氐羌之民被虜不憂係累，甚至不憂死，憂的卻是死而不焚，或許在此傳達了他們的死後信仰，唯有焚毀屍體，才能得到死後的生命，如從死後存在靈魂的觀點視之，正表現了前述的設想。

從先民的葬俗中，探索其中可能蘊含的死後存在的觀念，幾乎所有出之以墓葬形制的葬俗，正如卡西勒所述，基本上是以物質的形式來展現死後的生命，如果說死後的存在以靈魂稱之，這個靈魂是必須依附肉體來表現的，事實上在描述死者時，也是運用物質的形式來形容，在許多記述鬼魂的文獻中，也充分地證實此點，詳論見後。至於先秦典籍所述西部地方民族的火葬葬俗，則是設想死後的靈魂存在是與肉體完全分離的，靈魂已成為一獨立單元的實體。

## 二、鬼神作為死後存在

人死成為鬼神是中國古代文化中，常見的現象。這個現象普遍存在的事實，已經是對死後存在性質思索的結果。

### (一) 商周祖先崇拜所顯現的死後存在之性質

在殷周的文字和典籍中，所顯示的祖先崇拜，即是對死後存在的一種設想，由祭祀的內容而觀，這些逝去的先公、先王或先祖都是有人格、作用的存在。基本上也是一種死而不亡的信仰，今嘗試探索其顯現死後存在的性質。

殷商的卜辭中顯示先公先王死後升天賓於帝所，在帝左右。

貞：大甲不賓于帝（〈合一四〇二〉）

貞：下乙不賓于帝（〈合一四〇二〉）

貞：咸不賓于帝（〈合一四〇二〉）

父乙不賓于祖乙（〈合一四〇二〉）

這些卜辭中「賓于帝」、「賓于祖乙」的「賓」為配享的意思，可見殷人認為先王死後配享於「帝」或更早的先祖，帝為殷人的至上神，由卜辭中「帝降若」、「帝降不若」、「帝其降」等詞語看來，帝應位於天上。那麼殷人先祖死後升天的推論，應不為過。由「父乙賓于祖乙」之類的卜辭來看，似乎在殷人的觀點中，在死後於天上也建立起相應於生前的世系。

由祭祀的卜辭來看，這些先公先王在當時人的想法中，具有禍福子孫的作用。

甲申卜，即貞：王賓大甲，翌，亡尤。在四月（〈合二二七八一〉）

甲申卜，貞：王賓祖甲，祭亡尤。（〈合三五八九九〉）

……卜貞：王賓康祖丁祭亡尤（〈合三五八八九〉）

……乙巳……祭于祖乙（〈合二二七八八〉）

己巳卜，王曰貞：其侑于祖乙爽（〈合二三三二二〉）

貞：唯父甲巷王。（〈合一六五九〉）

其奉在父甲，王受祐。（〈合二七三七〇〉）

正壬寅卜，般貞？王曰唯父乙巷。（〈合二二三五〉）

丁未卜，爭貞：王告于祖乙。（〈合一五八三〉）

壬子卜，……貞：王賓大庚爽壘，叔，亡囚。（〈合二三三一三〉）

先公先王死後並非絕滅，反而具有更大的支配力，作用於人間，伊藤道治認為這是基於死靈崇拜所表現的祖靈崇拜（註六一），

換言之，殷人的祖先崇拜是基於靈魂信仰，只不過是集中顯現在先公先王上，而此死後存在不但維持生前的身份，更具有了超自然的力量，性質則近於神。殷末人的述古之作《尚書》〈盤庚〉，則更清晰地呈顯出祖先能降禍福予在世的子孫。

予念我先神后之勞爾先；予丕克羞爾，用懷爾然。失于政，陳于茲，高后丕乃崇降罪疾；曰：「曷虐朕民！」汝萬民乃不生生，暨予一人猷同心，先后丕降與汝罪疾；曰：「曷不暨朕幼孫有比！」故有爽德，自上其罰汝，汝罔能迪。

古我先后，既勞乃祖乃父，汝共作我畜民。汝有戕則在乃心，我先后綏乃祖乃父；乃祖乃父，乃斷棄汝，不救乃死。茲予有亂政同位，具乃貝玉。乃祖乃父，丕乃告我高后曰：「作丕刑于朕孫」迪高后丕乃崇降弗祥。

盤庚透過死後祖神的力量，解決遷殷之事，即顯示死後的先祖，對於人世之事仍有洞鑒和管理的能力，死並不是滅絕，而是「活」在另一個世界，那個世界與人世仍能相通相感，這是古人的設想。

周亦秉此祖靈觀念，先王死後賓于天（註六二），一樣具有禍福後代的能力，金文所顯示的周代的祭祀亦明顯地表達了這個信念。

……，顯考文王，事喜（禧）上帝，文王<sub>才</sub>才上，……。  
（〈大豐簋〉）

……先王其嚴，才帝左右……。（〈畢狄鐘〉）

不顯皇且考穆穆，克誓（哲）<sub>十</sub>德，嚴才上。……。（〈番生簋蓋〉）

□□□□乍朕皇考弔（叔）氏寶<sub>十</sub>鐘，用喜侃皇考。其嚴才上，<sub>十</sub>豐<sub>十</sub>豐<sub>十</sub>，降休魯多福亡（無）疆……。（〈士父鐘〉）

……用邵（昭）各（格）不顯且考先王，先王其嚴才上，<sub>十</sub>彙<sub>十</sub>彙<sub>十</sub>，降余多福。……。（〈宗周鐘〉）

……乍朕皇且幽大弔（叔）尊<sub>十</sub>，其才上，降余多福<sub>十</sub>。  
。〈叔向父禹簋〉

……皇考嚴才上，異（翼）才下，<sub>十</sub>豐<sub>十</sub>彙<sub>十</sub>，降旅多福。  
……。（〈虢叔旅鐘〉）

……<sub>十</sub>虞<sub>十</sub>成唐，又（有）敢（嚴）才帝所。（〈齊叔夷罇〉）

作<sub>十</sub>宗<sub>十</sub>、<sub>十</sub>日（以）邵（昭）皇且。<sub>十</sub>嚴<sub>十</sub>（其）嚴<sub>十</sub>各。（〈秦公簋〉）

……用乍大<sub>十</sub>禘<sub>十</sub>（禘）于<sub>十</sub>且<sub>十</sub>且父母多申（神）。……。（〈作冊嗇卣〉）

……其用享孝于皇申（神）祖考。……。（〈杜伯盥〉）

很明顯地，周之貴族亦認為先祖死後升天，在於帝所，成為有能力降福於子孫的神祇。在《尚書》、《詩經》亦見類似的記述。

《尚書》〈金縢〉記載周公告祭大王、王季、文王之事，顯

現了周人先祖主宰子孫禍福和天上、地下兩個世界的觀點。

既克商二年，王有疾，弗豫。二公曰：「我其爲王穆卜。」周公曰：「未可以戚我先王。」公乃自以爲功，爲三壇同墀。爲壇於南方，北面、周公立焉；植璧秉珪，乃告大王、王季、文王。史乃冊祝曰：「惟爾元孫某，遭厲虐疾；若爾三王，是有丕子之責于天，以旦代某之身。予仁若考，能多材多藝，能事鬼神；乃元孫不若旦多材多藝，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定爾子孫下地；四方之民，罔不祇畏。嗚呼！無墜天之降寶命，我先王亦永有依歸。今我即命于元龜，爾之許我，我其以璧與珪，歸俟爾命；爾不許我，我乃屏璧與珪。」

由周公之祝辭不但充分顯露周之先王人格神的特色，同時也展現了死後關係是生前關係之延續。

《詩經》〈雅〉、〈頌〉之作中多見祖靈信仰。由祭祀的內容可以掌握古人對死後存在的設想。

《詩經》中展現了祖靈在天，可以陟降，自由來去於天上、人間，予子孫禍福的觀念。

……。赫赫厥聲，濯濯厥靈。壽考且寧，以保我後生。（〈商頌〉〈殷武〉）

文王在上，於穆於天。……，文王陟降，在帝左右。……。（〈大雅〉〈文王〉）

……。念茲皇祖，陟降廷止。……。（〈周頌〉〈閔予小子〉）

有來雝雝，至止肅肅。相維辟公，天子穆穆。於薦廣牡，相予肆祀。假哉皇考，綏予孝子。宣哲維人，文武維后。燕及皇天，克昌厥後。綏我眉壽，介以繁祉。既右烈考，亦右文母。（〈周頌〉〈雝〉）

這幾則篇章明顯地表示出先祖死後在天且與人世往來相涉。而生者則以具體的物質祭祀，與先祖溝通，請其降止。

……。來假來饗，降福無疆。顧予烝嘗，湯孫之將。（〈商頌〉〈烈祖〉）

……。爲酒爲醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆。（〈周頌〉〈豐年〉）

有瞽有瞽，在周之庭。……。喤喤厥聲，肅雝和鳴，先祖是聽。（〈周頌〉〈有瞽〉）

……。籥舞笙鼓，樂既和奏。烝衍烈祖，以洽百禮。百禮既至，有壬有林。錫爾純嘏，子孫其湛。……。（〈小雅〉〈賓之初筵〉）

……，靡神不舉，靡愛斯牲，圭璧既卒，寧莫我聽！……。先祖于摧。旱既大甚，則不可沮。……。群公先正，則不我助。父母先祖，胡寧忍予！……。大夫君子，昭假無贏。（〈大雅〉〈雲漢〉）

雖然在這些祭祀的詩篇中，皆以樂舞酒食昭假祖先死後的靈，可

以說是事死如生的表現，但從原始宗教的意義來看，唯有藉由這些具體物質，方能顯現祖先的存在，反言之，這正表示先人對祖靈的設想是非常物質性的，可以說在此信仰中，這些祭品尚未表現為純粹的符號形式，而是被設想為真實的，並且指定供死者實際使用（註六三）。基於這個觀點，才能理解祭祀中尸的意義。在《詩經》許多詩篇中，可以看到尸展現了祖先的真實的生命力，享食祭品，賜福子孫。

……，既醉既飽，福祿來反。（〈周頌〉〈執競〉）

……。禴祠烝嘗，予公先王。君曰：「卜爾，萬壽無疆」。  
。（〈小雅〉〈天保〉）

……，先祖是皇，神保是饗。孝孫有慶。報以介福，萬壽無疆。……。苾芬孝祀，神祀飲食。卜爾百福，如幾如式。……。禮儀既備，鍾鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鍾送尸，神保聿歸。……。  
（〈小雅〉〈楚茨〉）

……，曾孫之穡，以為酒食。畀我尸賓，壽考萬年。……。  
。（〈小雅〉〈信南山〉）

這些詩篇生動地傳達出代表祖先的尸，享用祭品和賜福子孫的情形，在《儀禮》〈士虞禮〉、〈特牲饋食禮〉和〈少牢饋食禮〉中，對於立尸之禮，有詳盡的描述，意味著立尸已為祭禮中重要的儀式。而根據扮神的尸必須與所祭祖先同姓同族的原則，立尸的背景，殆有一原始宗教的觀念（註六四），而從靈魂形質意義

來說，卻是藉由尸真切的飲食言語，賦予靈魂肉體的屬性，即死後的存在仍有物質上的需求，在《左傳》中，亦有類似的觀點。

初，楚司馬子良生子越椒。子文曰：「必殺之！是子也，熊虎之狀而豺狼之聲，弗殺，必滅若敖氏矣。諺曰：『狼子野心。』是乃狼也，其可畜乎？」子良不可。子文以爲大憾。及將死，聚其族，曰：「椒也知政，乃速行矣，無及於難。」且泣曰：「鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！」（〈宣公四年〉）

衛甯惠子疾，召悼子曰：「吾得罪於君，悔而無及也。名藏在諸侯之策，曰『孫林父、甯殖出其君』。君入，則掩之。若能掩之，則吾子也。若不能，猶有鬼神，吾有餒而矣，不來食矣。」悼子許諾，惠子遂卒。（〈襄公二十年〉）

「鬼猶求食，若敖氏之鬼不其餒而！」和「猶有鬼神，吾有餒而已，不來食矣。」正傳達出當時對死後存在的設想，人死爲鬼卻仍有需求感受，這也是祭祀的意義所在，然這祭祀是設定在血緣關係上，突顯出死爲生之延續的信念，死者和生者的血緣關係不因死而斷絕，反而更形重要。

商周的祖先崇拜所展現的靈魂觀念主要集中在祖靈上，這祖靈信仰的內容是先祖死後並未亡滅，反而具有禍福子孫的力量；至於靈魂的去處，似乎都是升登至天，特別是先公先王皆上登於天廷，在至高神——帝之左右，可以說是死後成神。而子孫可以

祭祀來昭假祖先的靈魂，可見祖先的靈有非常自由的行動能力。在此祖先崇拜所顯示的靈魂觀點的大致歸趨下，對於祖先死去的存在本身，在當時則存有更深入一點的分別。

池田末利認為在金文中出現的嚴、異已分判了形而上和形而下的祖神的意義，是為魂魄的原型（註六五）。郭沫若認為死後其靈不滅曰嚴（註六六），從金文行文本身來看，嚴確是指祖先之靈，池田末利則從文字上進一步考索，認為嚴、魂音通假而意義相關，故具形而上的祖靈義；而異由兩手持鬼頭而得義，與鬼原為一字，所指為形骸，具形而下意味的祖神之義（註六七）。他並認為《詩經》〈小雅〉〈六月〉：「四牡脩廣，共大有顛。薄伐玁狁，以奏膚公。有嚴有翼，共武之服。共武之服，以定王國。」的嚴、翼，即是金文所見之嚴、異，意指祖先的魂魄（註六八）。

## （二）人死為鬼的記述中所顯示的死後存在之設想

《禮記》〈祭法〉云：「大凡生於天地之間者，皆曰命。其萬物死，皆曰折；人死，曰鬼；此五代之所不變也。」人死為鬼可以說是中國古代對死的一種認定，關於人死後為鬼，先秦的典籍中亦多有記載，從其描述便可掌握鬼的特性，也是一種死後存在的設想。

墨子認為鬼神的存在由其賞賢罰暴的事實認定，在〈明鬼下〉中，墨子舉了許多實例，其中亦有其所謂「人死為鬼者」（〈明鬼下〉）。

周宣王殺其臣杜伯而不辜，杜伯曰：「吾君殺我而不辜，若以死者爲無知則止矣，若死而有知，不出三年，必使吾君知之。」其三年，周宣王合諸侯而田於圃，田車數百乘，從數千，人滿野。日中，杜伯乘白馬素車，朱衣冠，執朱弓，挾朱矢，追周宣王，射之車上，中心折脊，殪車中，當是之時，周人從者莫不見，遠者莫不聞，著在周之春秋。

昔者，燕簡公殺其臣莊子儀而不辜，莊子儀曰：「吾君王殺我而不辜，死人毋知亦已，死人有知，不出三年，必使吾君知之」。期年，燕將馳祖，……，此男女之所屬而觀也。日中，燕簡公方將馳於祖塗，莊子儀荷朱仗而擊之，殪之車上。當是時，燕人從者莫不見，遠者莫不聞，著在燕之春秋。

墨子的敘述即是強調事件的真實性，所以他訴諸眾人共見共聞的耳目之實爲證，這是墨子立論的三表法原則（註六九），但我們從死後存在的角度來看，杜伯和莊子儀死後爲鬼，卻具有具體的形體和作用，可爲人所感知，同時也是造成某些事實的力量，若追溯死後存在的性質，我們可以說墨子所述的「鬼」，有很強的物質性，非常接近池田末利對靈魂所做的解釋，爲另一複製的自我（註七〇）。

這些都可說是對死後存在的設想，在《左傳》中亦可見類似的記述。

冬十二月，齊侯游於姑棼，遂田于貝丘。見大豕。從者曰：「公子彭生也。」公怒，曰：「彭生敢見。」射之。豕人立而啼。公懼，隊于車。傷足，喪屨。……。（〈莊公八年〉）

秋，狐突適下國，遇大子。大子使登，僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑、乏祀，君其圖之！」君曰：「諾。吾將復請。七日，新城西偏將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，敝於韓。」（〈僖公十年〉）

初，魏武子有嬖妾，無子。武子疾，命顛曰：「必嫁是。」疾病，則曰：「必以爲殉！」及卒，顛嫁之，曰：「疾病則亂，吾從其治也。」及輔氏之役，顛見老人結草以亢杜回。杜回躡而顛，故獲之。夜夢之曰：「余，而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命，余是以報。」（〈宣公十五年〉）

這幾個故事所顯示的死後存在的設想，亦同於《墨子》中所見，爲生前之我的複製，依然有形體和行爲動作，同時也能根據意志降人以災，予人以福，與前述祖靈相似，而太子申生顯靈，也同樣的表示出死後歸於帝所的想法。這些故事證實的不但是人死後仍可持續生前感知而存在，甚至可以回至世間表達自己的意念，

爲人所見所感。

《墨子》和《左傳》對人死後存在的真實都訴諸生者的見聞，而《左傳》中則常以夢作爲人鬼相通的情境，如上述魏顆一則所見。而著名的伯有死後的復仇，亦是藉由夢作宣示。

鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」則皆走，不知所往。鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。（〈昭公七年〉）

這些夢顯示的是死者之魂，可在睡眠中，拜訪生者靈魂的原始信念（註七一），其基礎是在靈魂的信仰，子產對伯有爲鬼的詮釋，自然必會涉及靈魂的問題。

以上先秦典籍所見是當時對死後存在的描述，大致可歸納出人死後爲鬼，而爲一有作用的實體存在，與人世互滲。

對於先秦典籍中所記述的死後的存在大致作一探討，已觸及了鬼神的問題，即死後人並未消逝，其個體的靈魂依然存在，繼續有種種的需求和作用，然而這個存在畢竟有別於生時，由前述可知古人以鬼神稱述死後的存在，或曰鬼，或曰神，或鬼神並稱。聞一多先生認爲鬼神是「生活在一種不同狀態的人，他和生人同樣是一種物質，不是一種幻想的存在。」（七二）而這些神鬼仍與人世有著密切的關係。正如德·格魯特（J. J. M. de Groot）所說的：

在中國人那裡，鞏固地確立了這樣一種信仰、學說、公理，即是死人的鬼魂與活人保持著最密切的接觸，其密切的程度，差不多就跟活人彼此接觸一樣。當然在活人與死人之間是劃著分界線的，但這個分界線非常模糊，幾乎分辨不出來，不論從哪個方面來看，這兩個世界之間的交往都是十分活躍的，這種交往既是福之源，也是禍之根，因而鬼魂實際上支配著活人的命運。（註七三）

這個觀點適足以說明前所引述的人死後成爲鬼神的意義，即是與人世相涉，如此也證明了其自身的存在，當然這個存在的本質是什麼，亦是必要討論的問題。

### 三、魂魄的觀念

前述從古代葬俗討論了其中含有的靈魂觀念，和這些靈魂觀念所具有的內容，然而這是從先人的生活遺跡中去掌握的，換言之，可以說是由這些活動形式去詮釋它可能代表的意義，固然其間的形式表現有時間歷程的發展所衍生的差異，但傳達的普遍信念，卻是非常原始的。這些葬俗材料是爲集體意識的反應，但對於靈魂的自覺，在中國也出現的極早，這一課題的討論，是伴隨著生命的觀點而生發的，古人往往由生的形質來論死之形質，在這一小節將試著析論先秦對於靈魂有意識地反省的情形。

古人對於靈魂的認識是界定在「魂魄」之上，即古人是以魂魄來指稱死後的存在，但在文獻的記述中，魂魄的界定已多有歧

義，亦涉及死後存在性質的問題。而後代學者對魂魄的探討亦各持其度，更使這個課題益形複雜。在此，以文獻原典為主，參酌諸家的意見，試著探索當時對人死後存在的一些思考。而表現古代魂魄觀點的典籍，以《左傳》、《楚辭》和《禮記》為最，故以之作爲討論的題材。

論及魂魄，最足以代表先秦的觀點之一的是《左傳》中子產對魂魄的闡釋。

……，及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能爲鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依人，以爲淫厲，況良霄，我先君穆公之冑，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰『蕞爾國』，而三世執其政柄，其用物也弘，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能爲鬼，不亦宜乎！」（〈昭公七年〉）

在這段話中顯示了好幾個對於死後存在設想的觀念，死後爲鬼，而鬼的實質內容是魂魄，而魂魄的關係是魄先生魂後現，魂魄的強弱與生前的取精用弘的物質滋養有關，換言之，子產認爲死後的存在與生前的生命力密切相關。在此子產並未解釋魂魄之義，但所述「陽曰魂」似碰觸了魂的質性，亦引發了後之注家針對此點界定魂魄所指。

杜預注以魄爲形；以陽爲神氣（註七四），而「陽曰魂」，

魂即爲神氣。可見杜預以形氣分別魂魄，但由魂魄能憑依人的陳述看來，魄並非是具體的「形」之義（註七五），竹添光鴻認爲杜預如此注解，是「明魄之即不出始化之形，而神氣之即魂，非解魄以爲形也。」（註七六）。杜預注雖對魂魄作了分別，但未解釋二者的關係。其以形氣分別魂魄，殆受到《禮記》形魄、魂氣的二元觀點的影響，這一點在孔穎達的疏中表現的最明顯。

人稟五常以生，感陰陽以靈。有身體之質，名之曰形。有噓吸之動，謂之爲氣。形氣合而爲用，知力以此而彊，故得成爲人也。此將說淫厲，故遠本其初。人之生也，始變化爲形，形之靈者，名之曰魄也。既生魄矣，魄內自有陽氣。氣之神者，名之曰魂也。魂魄，神靈之名，本從形氣而有。形氣既殊，魂魄亦異。附形之靈爲魄，附氣之神爲魂也。附形之靈者，謂初生之時，耳目心識，手足運動，啼呼爲聲，此則魄之靈也。附氣之神者，謂精神性識，漸有所知，此則附氣之神也。是魄在於前，而魂在於後，故云既生魄，陽曰魂。魂魄雖俱是性靈，但魄識少而魂識多。《孝經說》曰：「魄，白也，魂，芸也。白，明白也。芸，芸動也。」形有體質，取明白爲名，氣唯噓吸，取芸動爲義。（註七七）

孔穎達是從形氣來解釋魂魄的，形是身體之質，氣是噓吸之動，兩者合而表現出人的生命力，魂魄爲氣之神和形之靈，魂魄即是神靈之名，是由形氣而生的。而附形之靈的具體內容是「初生之

時，耳目心識，手足運動，啼呼爲聲」，魄可以說是人本能的感官肢體的生命力量；附氣之神則是「精神性識，漸有所知」，魂則意謂人持續發展的精神性識。所以魂主掌了精神層面的生命力的表現，魄則主在形體層面，故「魄識少而魂識多」。孔穎達的解釋已綜合了《禮記》以來魂魄的生命二元觀，不但區分了魂魄，也界定了兩者的關係，即形——魄（形之靈）——陽氣——魂（氣之神），所以魄先魂後。朱熹大體亦是這樣去解釋魂魄。

蓋嘗推之，「物生始化」云者，謂受形之初，精血之聚，其間有靈者，名之曰「魄」也。「既生魄，陽曰魂」者，既生此魄，便有暖氣，其間有神者，名之曰「魂」也。二者既合，然後有物，《易》所謂「精氣爲物」者是也。及其散也，則魂游而爲神，魄降而爲鬼矣。（註七八）

朱熹認爲魄爲精血之靈，魂爲從魄生之暖氣之神，死後魄爲鬼，魂爲神，他並以「精氣爲物，游魂爲變。」（《易》〈繫辭〉）來說明這個觀點。在此詮釋下，魂魄的關係即是：精血（形）——魄（精血之靈）——暖氣——魂（暖氣之神）。由精氣（精血、暖氣）散，魂游爲神，魄降爲鬼看來，這個說法，亦融合了《禮記》中解釋魂魄的觀點。而後竹添光鴻的《左傳會箋》亦在前述二者的觀點上作了一些修正來闡釋魂魄之義。

耳目鼻口之靈漸生，而後神識知慧從而生，此辭之敘也。人之始生，目不能見，耳不能聞，手不能執，足不能行

。既而目能見，耳能聞，手能執，足能行，此之謂化，即所謂魄也。魂魄相將之物，魄生則魂亦從而生矣。陽曰魂則魄為陰而屬形可知。易曰：「精氣為物，遊魂為變。」所謂精氣即魄也。神識智慧皆魂之所為也。昭昭靈靈者是魂，運動作為者是魄，依形而立，魂無形可見，譬之於燭，其柱是形，其焰是魄，其光明是魂。（註七九）

首先，他認為「化」，並非徑指「生」，而是指由初生之時肢體感官不能運動作為，至能運動作為的轉變，亦即是魄，所以人所表現的運動作為就是魄，須依形而立，而人的神識智慧則是魂所為，故昭昭靈靈的是魂，無形可見，形、魄、魂的關係，如同燭之柱、焰、光。三者一體，魂魄實為相將之物，他並認為「精氣為物，遊魂為變」（《易》〈繫辭傳〉）的「精氣」即為魄，因魄為陰屬形，精氣為生命運動作為的本源，故為魄，這和注疏中以魂屬氣的界定不同，魂的意義亦更為抽象。

上述的注家皆將子產所云：「人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。」的「化」釋為生、或化育之義，來詮解魂魄，即是視魂魄為生靈。然「化」亦具有死之義，楊伯峻即言「化猶死也。」（註八〇），若化為死義，則魂魄所指為死靈。錢穆先生認為「就字形言，魂魄字皆從鬼，其原始意義，應指人死後，關於鬼一方面者而言。」（註八一）。《說文》以陽氣釋魂，以陰神釋魄（註八二），是漢代對魂魄分配天地、陰陽的觀念，必非魂魄的原

義。池田末利從文字上考定，認為「魂」由「鬼」和「云」組成，「云」為「魂」之本字，魂的原義是鬼回轉上昇之義；而「魄」是暴白的鬼骸（註八三）。二者皆與「鬼」有關，「鬼」所指為死者（註八四），這解釋正呼應了錢先生的說法。事實上，池田末利認為對生命靈質所具有的生靈觀是由對死者具體崇拜的死靈崇拜所發展出來的（註八五）。魂魄原指死靈，是可以肯定的。池田末利認為《左傳》中子產所言，表現的則是死靈是生靈的延長的靈魂不滅的思想，呈現出生靈與死靈結合的現實（註八六）。故此處的魂魄可說為既是生靈，亦是死靈，具有生命的基質之意義。根據子產之言，魂魄與形體密切相關，生前物質的滋養關係著魂魄的強弱。

以上是就後世諸家對《左傳》中這一段著名的話的解釋，作一討論。接著就《左傳》本身深究魂魄的意涵。事實上，魂魄本為生命所有應是當時人的觀念，在《左傳》中可見數例。

宋公享昭子，賦新宮。昭子賦車轄。明日宴，飲酒，樂，宋公使昭子右座，語相泣也。樂祈佐，退而告人曰：「今茲君與叔孫其皆死乎！吾聞之：『哀樂而樂哀，皆喪心也。』心之精爽，是謂魂魄。魂魄去之，何以能久？」（〈昭公二十五年〉）

樂祈以為宋公和叔孫「可樂而哀」、「可哀而樂」是喪心的表現，心之精爽就是魂魄，喪心表示失去魂魄，失去魂魄即將面臨死亡。在這一段話中，似乎已予魂魄一個定義，「心之精爽，是謂

魂魄。」明顯地，以魂魄做爲生命的精神意識，爲生命最重要的質素，可以說是一種生命力，魂魄的離去即意味著死亡。在《左傳》中，以天奪人之魄表達死亡之意。

……天又除之，奪伯有魄。（〈襄公二十九年〉）

晉侯使趙同獻狄伏于周，不敬。劉康公曰：「不及十年，原叔必有大咎，天奪之魄矣。」（〈宣公十五年〉）

又《國語》〈晉語三〉云：「……，公子重耳其入乎？其魄兆於民矣。……。魄，意之術也。……。」在此，魄所指應爲重耳的精神意識（註八七），與《左傳》的觀點相同。

魂魄的離去導致死亡，魂魄並未消逝，而成爲死後的存在內容，繼續保有生前原有的精神意識，並具有活動的力量，這便是鬼。《左傳》對於魂魄的設想，大抵若是。我們可就《左傳》的記述，掌握魂魄所指爲人的精神意識，關係著人的生死，但魂魄的分際卻無從得知。

在《楚辭》中，亦常見魂魄之詞來解釋生命的現象。根據〈九歌、國殤〉「身既死兮神以靈，子魂魄兮爲鬼雄。」所述，可以得知在此亦顯現出魂魄是死後存在的實質內容，其名稱爲鬼的觀點，和《左傳》中對死後的設想一致。同時《楚辭》中之篇章也視魂魄爲生命重要基質，關係著生死。〈招魂〉已涉及了魂魄離散的課題，然歷來諸家對於〈招魂〉的招魂者和招魂對象見解不一，引發了是招生魂還是招死魂的問題，王逸認爲〈招魂〉爲宋玉招屈原之魂而作，「屈原忠而斥棄，愁懣山澤，魂魄放佚，

厥命將落，故作招魂，欲以復其精神，延其年壽。」（註八八）  
 ，依此觀點，魂魄離散即顯現生命現象的衰退，預示著死亡。魂魄在身，精神歸復，年壽得存，所以王逸釋魂魄為「魂者，身之精也，魄者，性之決也，所以經緯五藏，保守形體也。」（註八九）魂魄為維繫生命的根本，招魂在生命觀點所現的意義，由此可見。王逸對靈魂的觀點，近似靈魂為個體存在媒介，靈魂若是離開身體，身體就會瀕於垂死的狀態，靈魂不回來，人就會死，所以必須要招魂的看法（註九〇）。《楚辭》中並未明確界定魂魄，但〈招魂〉所述是「外陳四方之惡，內崇楚國之美。」（註九一）魂有所懼惡、有所美好，魂帶有十足的物質性，非常近似自我生命載體的意義。在〈大招〉中出現的「魂」或「魂魄」，亦可同觀。錢穆先生認為〈招魂〉〈大招〉所述的「魂」、「魂魄」為人生肉體外另有一靈體，可以游離肉體，而自有其存在（註九二）。

〈九章〉對於這個自我生命載體，有許多陳述。

昔余夢登天兮，魂中道而無杭。（〈惜誦〉）

去終古之所居兮，今逍遙而來東；羌靈魂之欲歸兮，何須與而忘反。（〈哀郢〉）

惟郢路之遼遠兮，魂一夕而九逝；……，願徑逝而未得兮，魂識路之營營；何靈魂之信直兮，人之心不與吾心同。（〈抽思〉）

值得注意的是這些皆是於夢中靈魂遠離肉體的描寫，正如王逸所

注：「精神夢游，反故居也。」（註九三），是「從魂出體外的『夢』的體驗生發出來的『魂游』描寫。」（註九四）而夢境被人類學者視為靈魂觀念的基礎，即原始人類由夢境中，體認到他們的思維和感覺是獨立於身體之外的靈魂活動（註九五），許多民族學的資料顯示，原始民族相信睡眠做夢是靈魂離開了肉體（註九六）。由於在此皆以「魂」稱述靈魂，在〈招魂〉、〈大招〉中，亦主要以「魂」為呼招的對象，余英時先生便認為魂主要為南方人的靈魂觀念（註九七），但是由〈招魂〉中「魂魄離散，汝筮予之」，〈大招〉中「魂魄歸徠，無遠遙只」和「魂魄歸徠，無東無西無南無北只」、「魂魄歸來，閒以靜只」看來，魄並非指的是「魂兮歸來，去君之恒幹，何為四方些？」的「恒幹」（註九八），即魄在此並不是軀體之義，仍為靈魂的意義。

《楚辭》中這些「魂」或是「靈魂」皆可以離開肉體，具有存在的實體性。其亦強烈地顯示出代表真正自我的精神意識的意義。

真正對魂魄有清楚界定的是《禮記》的記述。《禮記》基本上亦以魂魄為人死後所存之質，即是將魂魄界定為死靈，但將魂魄的意義擴及更廣的層面。

魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。（〈郊特牲〉）

宰我曰：「吾聞鬼神之名，而不知其所謂。」子曰：「氣也者，神之盛也；魄也者，鬼之盛也；合鬼與神，教之

至也。眾生必死，死必歸土：此之謂鬼。骨肉斃於下，陰爲野土：其氣發揚于上，爲昭明，焄蒿，悽愴，此百物之精也，神之著也。因物之精，制爲之極，明命鬼神，以爲黔首則。……。二端既立，報以二禮。建設朝事，燔燎羶薌，見以蕭光，以報氣也。此教眾反始也。薦黍稷，羞肝肺首心，見閒以俠飶，加以鬱鬯，以報魄也。……。」（〈祭義〉）

從〈郊特牲〉和〈祭義〉的陳述，可清楚地掌握魂和魄的屬性分別爲「氣」及「形」，各係屬著天地、陰陽和鬼神的觀念，顯示一較完整的二元靈魂觀，《左傳》和《楚辭》中魂魄並舉，以之爲人生前死後的生命基質的意義，在此已有了轉變，由「氣也者，神之盛；魄也者，鬼之盛也」看來，魂魄似專從死後來論；而魂氣爲神，形魄爲鬼的界定，也不同於以魂魄爲鬼的觀念；尋思〈祭義〉的記述，其所謂的鬼魄神魂，則是指同一生命死後不同的歸趨，不但分判了魂魄，亦區別了鬼神。

根據死亡是魂魄離散的觀點，人死後有招魂的儀式則是可以理解的。希望藉此儀式保留死者的靈魂，冀其復生，表達對死者的眷戀之情。於記述先秦禮儀的典籍中，所出現的「復」禮，即是招魂之禮。

大喪……。復，衣裳。（《周禮》〈天官〉〈玉府〉）  
 掌大喪，以冕服復于大祖，以乘車建綏，復于四郊。（《周禮》〈天官〉〈夏采〉）

復，有林麓則虞人設階，無林麓則狄人設階。……。小臣復，復者朝服。……。皆升自東榮，中屋履危，北面三號，……。（《禮記》〈喪大記〉）

及其死也，升屋而號。告曰：「臯！某復。」……，體魄則降，知氣在上，故死者北首，生者南鄉，皆從其初。（《禮記》〈禮運〉）

復，……。望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面求諸幽之義也。（《禮記》〈檀弓下〉）

復者一人……。升自前東榮，中屋北面招以衣曰：「臯！某復。」三，降衣于前，……。（《儀禮》〈士喪禮〉）

復禮是基於魂魄的信仰而產生的，當為招魂復魄的儀式，從典籍的記載看來，復禮的重點是在招魂上，如「設階」、「升屋而號」、「升自東榮」等，都具向天招魂的意味。在《周禮》〈天官〉〈玉府〉一則，賈疏云：「人之死者，魂氣上歸于天，形魄仍在，欲招其魂復其魄內。……。」（註九九），這是基於魂氣、形魄劃分的觀點，然由《禮記》〈檀弓下〉延陵季子所云：「骨肉歸復于土，……魂氣則無不之也」（註一〇〇）來看，則是魂屬氣而有更自由的活動力（註一〇一）。而由「北面三號」、「死者北首」、「北面求諸幽」和「北面招以衣」看來，魂並非上登至天，而是往北之幽地。又《周禮》〈天官〉〈夏采〉提及「復于大祖，……，復于四郊」，亦顯示魂的游動是未定的。在《

楚辭》中所述的「魂」，亦可往向天地四方，不是定於一個趨向。這兩者也意味著對死後的歸處，有不同的認定。對於行復禮時，以死者衣服作為招魂之物，蕭兵先生認為衣服代表死者之形，象徵魂魄的聚合（註一〇二）。

魂魄的課題實涉及廣泛，魂魄的原義和出現的時代先後很難完全確切地掌握，余英時先生在這方面已提出一種看法（註一〇三）。就文獻所呈先秦時人的觀點來看，魂魄可以說是個人生命和思維的本源，與生命現象密切相關，但從古人由生論死，由形至靈的反思上，可知魂魄表現出的是靈魂信仰中，死後靈魂的繼續存在的部份，並未涉及靈魂的轉世（註一〇四），故人死後魂魄仍具個體性地存在著，並非如錢穆先生所認為的只是指生前的形體和其種種作用（註一〇五），錢先生的這個觀點，實將魂魄等同於生命的二元看法，如同先秦中，《墨子》的形知、《荀子》的形神、《管子》的形精的二元的生命觀（註一〇六），魂魄應是二元的靈魂觀，其顯示個體的意識和精神並未隨死亡而消逝，《左傳》〈昭公七年〉所述伯有的故事，伯有的魂魄為厲鬼，及子產為之立祀，都顯示出魂魄為死後的實有，是時人所意識到的靈魂觀念。

在這一節中，從中國古代文化中的三個面向來探索古人對死後存在的設想。葬俗中一些特殊處理屍體的方式，提供了我們追溯古人對死後存在的想法的一些線索，由埋葬的習俗中，可以掌握到其中所蘊含的死後存在觀念是靈魂與肉體的相附，而其他的

一些葬俗則是顯示死後的存在是建構在肉體的毀壞上。在人死為鬼神的信仰中，我們也清晰地把握到人死後仍保有生前感知而存在，亦有一如生前的需求，甚而具有超越的力量，與人世相涉，後者的記述更突顯出古人死而不亡的信念。也因這些神鬼的存在，致使死後存在世界的必然產生，這是下一節中所要討論的問題。前所述皆是就已然發生的事實，去掘取其中包含的死後存在的觀念，而古人亦有對死後存在的形質的自覺反思，意識到死後存在即是生命現象的原因，就是或隱或顯地表現在先秦典籍中的魂魄觀念，這是古人從生命本身反省出魂魄為死後存在的實質內容，而發展出的二元靈魂觀念。

再進一步地思索，這些對死後存在的設想，反應出對死後存在認知的發展性意義。在葬俗中呈現出一種直接而樸素的信仰，即相信死後存在，但此死後存在或與肉體相成，或與肉體相妨，至於人死後為鬼神，則是古人將死後存在具體化的展現，而魂魄的觀念則意味古人已經意識到死後存在與生命形質的關係，以之解釋生死，使死後存在有觀念上的依據。

### 第三節 死後存在的歸處

靈魂的信仰將死亡界定在身軀之上，死者仍以靈魂的形式「活著」，從前述的探討得知死後的存在，仍可藉由各種方式與生

者相涉，繼續在這個世界有作用，這也是靈魂信仰的主要內容。然生死的分際不但由存在的形質——人與鬼神表現，而存在必涉及的空間亦是死而不亡信仰的一個重點。古人釋人死為鬼，而鬼者歸也（註一〇七），這樣的解釋，使得鬼不單為一死後的實體之義，還為一述詞，形容人死後必有所歸處。

林惠祥先生認為靈魂的歸處便涉及來世（future life），即死後世界的信仰。由上一節的討論，可以知道中國古代對死後存在的思索，主要表現在不附物體的靈魂信仰上。而不附物體的靈魂主要的去處有二：一是雜居人世，一是到別個世界，即陰間（The Other World）。雜居人世的鬼魂，大都滯留在生時所住地的近處，或屍體所在的地方。而陰間的所在，各民族所見不同，或在天上，或在地下，或在日落處，或遠方的離島。（註一〇八）仰韶文化的瓮棺葬多葬於居住房屋的近處（註一〇九），明顯地傳達出死後仍留於住處附近的意思。甲骨卜辭中已出現表示藏祖先木主的所在，如宗、升、家、室、亞、且和一些難以隸定的建築名稱，祭祀祖先的場所則有宗和各種名稱的宮和室。（註一一〇）而後由禮書的記載可得知古人於喪禮中欲將死者之靈留於人世，如設重、主，於寢虞祭、於廟祔祭，日後則於廟、寢祭薦祖先，廟、寢便可說是古人設想死者於人世的居處（註一一一），但由前述祖先神、及諸厲鬼與人間互滲的情形看來，鬼魂確可雜居人世，但似乎只是暫時的停留，而非真正的歸處。關於死後的真正歸處，先秦大體已呈現出天上和地下兩處死後所歸之處

。

根據《禮記》〈祭義〉魂氣升天，形魄下地的說法，人死後魂升天為神，魄下地為鬼，即是所謂的「改生之魂為神，改生之魄為鬼。」（註一一二），死後歸趨之所，便為天和地。而就先秦對於靈魂歸處的設想考索，大致亦呈現了這樣的情形，當然並未嚴格地區分魂魄鬼神。今即試就這兩種死後的歸處分作討論。

### 一、天上帝所

由上一節的敘述，商周的祖靈信仰，表現了死後升天存在的設想，即天為死後存在的彼岸世界所在。陳夢家先生在討論古文字所顯示的商周祭祀之後，即認為商周二代劃分了上下兩個有關係的世界（註一一三）。

商周的先公先王死後至於天上帝所，輔佐至高神，由前一節引述的資料，殆已得證實。蕭登福先生認為於甲骨卜辭中，已見有人死登天的記載（註一一四）。死後先祖升天的觀點至周代更為明顯。上節所舉金文和詩書之例，皆為先祖之靈在天，即在帝所，能陟降上下，聆聽子孫的祈求，而予以福祐，其實具有神的性質。於商周的祖神崇拜中已隱然以天為一死後的歸處。

而此天上的世界大體是人間的持續，這一點，在前引《尚書》〈盤庚〉中盤庚之言，表現地極為明顯，盤庚的先王與國人的先祖在天上仍維繫著生前的關係，形成一與人世息息相關並與之對照的世界。而《左傳》〈成公十年〉記載晉景公夢大厲後卒之

事，也顯示出類似的觀點。

晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊，曰：「殺余孫，不義。余得請於帝矣！」壞大門及寢門而入。公懼，入於室。又壞戶。公覺，召桑田巫。巫言如夢。公曰：「何如？」曰：「不食新矣。」……六月丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人爲之。召桑田巫，示而殺之。將食，張，如廁，陷而卒。小臣有晨夢負公以登天，及日中，負晉侯出諸廁，遂以爲殉。

小臣夢背負晉景公登天，後果真負晉侯出諸廁，而爲殉，也表示出主僕的關係延至死後所至天界。由此看來，死後升天並不限於貴族的先祖（註一一五），死後升天也不意味著必成爲神。在這一則的記載中，亦明顯地表露出「帝」爲死後世界的主宰的意思。由商周的祭祀中已視帝爲至高神，且統攝一切的死後存在，前引《左傳》〈僖公十年〉晉太子申生現靈施罰之事，也顯示死後存在的作爲受到「帝」之轄治；作爲死後世界的主宰的「天」或「帝」也成爲正義的象徵。

范氏之徒在臺後，欒氏乘公門。宣子謂鞅曰：「矢及君屋，死之！」鞅用劍以帥卒，欒氏退，攝車從之。遇欒樂，曰：「樂免之。死，將訟女於天。」（《左傳》〈襄公二十三年〉）

衛侯夢于北宮，見人登昆吾之觀，被髮北面而譟曰：「登此昆吾之墟，縣縣生之瓜。余爲渾良夫，叫天無辜。」

（《左傳》〈哀公十七年〉）

這兩則記事不但再強調了死後升天的觀念，同時也顯示死後世界的主宰者，可以弭平人的冤屈，死後仍可訴諸超自然的力量，討回公道。這都是構築在死為生之延續的死後世界信仰上。在此，死後世界的賞罰亦成為制約人間行為的力量。

無論是有關先秦的文字或文獻資料，都顯示在中國古代有一死後世界是位於天上的，這個天上世界最初是由帝之至高神信仰所產生的觀念，天帝亦自然成為死後歸所的主宰，而由其藉由鬼神與人世相涉的情形看來，甚至可說是人間的主宰。

## 二、黃泉幽都

關於死後歸於地下的觀念，則和墓葬的形制密切相關，同時其中也蘊含了原始的幽冥信仰。

最為人注意的地下歸處，殆是《左傳》〈隱公元年〉所述及的「黃泉」。

（鄭莊公）遂寘姜氏于城穎，而誓之曰：「不及黃泉，無相見也！」既而悔之。穎考叔為穎谷封人，聞之，有獻於公。公賜之食。食舍肉。公問之。對曰：「小人有母，皆嘗小人之食矣；未嘗君之羹，請以遺之。」公曰：「爾有母遺，繁我獨無！」穎考叔曰：「敢問何謂也？」公語之故，且告之悔。對曰：「君何患焉？若闕地及泉，隧而相見，其誰曰不然？」公從之。公入而賦：「

大隧之中，其樂也融融。」姜出而賦：「大隧之外，其樂也洩洩。」遂爲母子如初。

余英時先生認爲如果此處出現的「黃泉」已有漢代以來的黃泉觀念，即表示中國古代地下世界信仰出現得非常早，蒲慕州先生由考古學的角度思考，則認爲「黃泉」一詞很可能最初指的是挖掘墓室時到達一定深度所湧出的地下水，後來便成爲墓穴的代稱，並不一定可以引申爲「死後世界」（註一一六），他並舉出先秦典籍出現的黃泉一詞，皆不必有死後世界的涵意（註一一七）。蒲慕州先生的解釋從〈隱公元年〉所記「闕地及泉」即可爲證。又前節所引《禮記》〈檀弓下〉中言季札爲其子葬，掘地不及泉，亦可支持這個觀點，「黃泉」一詞可能得自實際的墓葬行爲，所指爲墓穴。杜正勝先生亦認爲黃泉所指爲野外墓地（註一一八），他並以殷婦好墓和戰國魏國墓地的享堂遺跡和戰國中山王陵一號墓出土的「兆域圖」，以及《詩》〈唐風〉〈葛生〉爲證，認爲墓穴即是死後所歸的世界（註一一九）。然由記述中鄭莊公所說的「不及黃泉，無相見也！」而觀，「黃泉」的意涵則不止於墓穴之義，母子於死後仍爲母子，即表示「黃泉」是一延續生的所在，這個所在因墓葬之故而位於地下，鄭莊公與姜氏於隧中相見，則充分顯現這個意義。此外《禮記》中所述的「九京」、「九原」亦有同樣的意涵。

晉獻文子成室，晉大夫發焉。張老曰：「美哉輪焉！美哉奐焉！歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。」文子曰：「武

也得歌於斯，哭於斯，聚國族於斯。是全要領以從先大夫於九京也。」北面再拜稽首。君子謂之善頌、善禱。  
(〈檀弓下〉)

趙文子與叔譽觀乎九原。文子曰：「死者如可作也，吾誰與歸？」(〈檀弓下〉)

九京即九原，指其塚之高曰京，指其地之廣曰原。由此看來，九京或九原所指的是墓地。同樣地，晉獻文子所言「從先大夫於九京」，亦表示時人死後一如生前的信仰，九京之義則超於墓地之外，具有死後歸趨之地的意義。是故我們可應說黃泉、九京、九原大致上是由墓葬之處所衍生出的死後歸趨之地，具有生前世界的延續意義。

黃泉、九原皆為死後歸趨的地下之所，此外，《楚辭》〈招魂〉中出現的「幽都」，亦被近人釋為一死後歸趨的地下世界。以下則探討這個說法，並進一步追溯幽都的意涵和與黃泉的關係。

〈招魂〉所述幽都之貌為：

魂兮歸來，君無下此幽都些；土伯九約，其角觺觺些。敦  
胢血拇，逐人駸駸些，參目虎首，其身若牛些，此皆甘  
人，歸來，恐自遺災些。

王逸注云：「幽都，地下后土所治也，地下幽冥，故稱幽都。」  
、「土伯，后土之侯伯也。」(註一二〇)，後世注家亦有類似的見解。(註一二一)郭沫若先生對「土伯九約」有如下的看法

：

我推想土伯是九個人，因為古人言天有九重，地亦有九層，故地又稱九地、九京、九泉、九原。大約每一層地就有一位土伯掌管，故稱九約。（註一二二）

郭氏的意見，不但進一步的解釋幽都的組織，甚而連結了九原、九京的觀念，似更鞏固了黃泉、九原等所指涉為一地下世界。余英時先生大體同意此一新解，不過對「九」之義採取了保留的態度，認為「九」不一定為一實數，而是很多之義。（註一二三）這樣一來，「幽都」則更具有「地獄」前身的意涵。（註一二四）

上述對王逸注解的推衍，實受到後來的地獄觀念的影響，「九約」的「約」王逸將之釋為「屈也」，即言土伯「其身九屈」（註一二五），而蔣驥釋「約」為「尾」（註一二六），所指亦為土伯的形貌。在〈招魂〉中，「幽都」確為一地下世界，但根據〈招魂〉的內容而觀，招魂者是向天地四方招魂，換言之「幽都」僅為其中之一，並不是靈魂必然的歸趨，同時就〈招魂〉本身而論，「幽都」不是一延續前生的死後世界，而是一個有駭人土伯的可怕所在，與前述時人對黃泉、九原的設想所賦予黃泉、九原的意義是不同的。故在〈招魂〉中，姑且不論所招為生魂抑或是死魂的問題，「幽都」並非是死後世界，依〈招魂〉的記述，「幽都」為天地四方的「地」之空間世界所在。

雖然「幽都」在《楚辭》〈招魂〉中的意義並不是死後的世

界，反而近似於《山海經》所述的遠人異國，不過方位位於地下而已，然而諸家對「幽都」為一死後世界的看法，仍然是相當值得注意的，因其具有原始幽冥信仰的意義，在〈招魂〉中僅表現出它應用層面的意義。

在先秦的典籍中，「幽都」為位於北方的所在。

北海之內，有山，名曰幽都之山，……。（《山海經》〈海內經〉）

申命和叔，宅朔方，曰幽都。（《尚書》〈堯典〉）

古者堯治天下，南撫交趾，北降幽都，東西至日所出入，莫不賓服。（《墨子》〈節用中〉）

以北方為「幽都」的所在，然北方在中國古代的死亡觀念中具有重要的意義。由考古資料來看，仰韶文化、大溪文化和大汶口文化，死者頭向北的葬俗，葉舒憲先生認為此顯示在史前時代，北方已具有陰間的意義。（註一二七），當然由考古的挖掘報告來看，新石器時代的墓葬中的頭向亦有朝向其它方向的情形，其中殆有不同的生命信仰的意涵，就向北的情況來說，北方為陰間所在，可以為一種說法，而值得注意的是，中原地區的戰國墓，頭向以朝北為主（註一二八）。《禮記》〈禮運〉中言「死者北首，生者南鄉，皆從其初。」認為「北首」是遠古留傳下來的習俗。

關於《禮記》〈檀弓下〉對「九原」的記載，顧炎武提及「古者卿大夫之葬，必在國都之北」。（註一二九）《禮記》中明

述北方爲死去歸趨的所在。

復，……；望反諸幽，求諸鬼神之道也。北面求諸幽之義也。（〈檀弓下〉）

葬於北方，北首，三代之達禮也，之幽之故也。（〈檀弓下〉）

招魂向北，因鬼神處於幽暗的北方；而埋葬於北郊，屍體頭向北方，是三代通行的禮俗，因爲人死後是往向幽暗的地方。北方何以是死後歸趨的幽暗所在呢？這必須要從原始的方位觀念去尋求解釋。葉舒憲先生認爲北方幽都實謂地下陰間，這和人類觀察太陽升落所產生的方位認識密切相關，涉及到原型的循環模式。即太陽早晨從東方升起，中午至南方，黃昏落入西方，夜間則潛行於北方地下，次日則又從東方升起。所以東、南、西爲白晝太陽運行照耀之處，北方則爲陰暗之處。故北方與「陰」的觀念發生必然的象徵關係。（註一三〇）事實上，在先秦的典籍中，已具體呈現這個觀念。

關於太陽運行形成的晝夜和方位的關係，《楚辭》中已見。

出自湯谷，次于蒙汜；自明及晦，所行幾里。（〈天問〉）

暾將出兮東方，照吾檻兮扶桑，撫余馬兮安驅，夜皎皎兮既明。……。撰余轡兮高駝翔，杳冥冥兮以東行。（〈九歌〉〈東君〉）

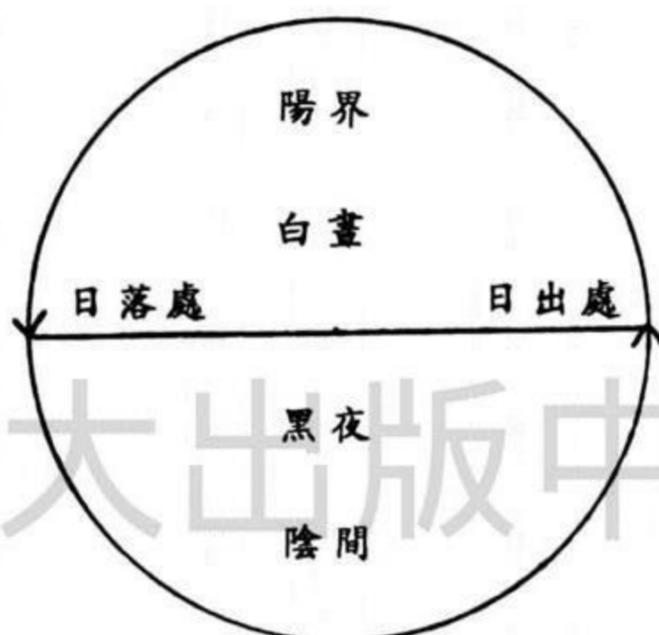
〈東君〉描述的是太陽神，對太陽的運行予人格化的描寫，「暾

將出兮東方」，明述太陽運行從東方始；至於〈天問〉：「出自湯谷，次于蒙汜」，王逸注云：「日出東方湯谷之中，暮入西極蒙水之涯也。」（註一三一），更確立了太陽的運行方位。至後之《淮南子》更將太陽的運行系統化。

日出于暘谷，浴于咸池，拂于扶桑，是謂晨明。登于扶桑，爰始將行，是謂朏明。……至于桑野，是謂晏食。……至于昆吾，是謂正中。……至于悲谷，是謂餽時。……至于虞淵，是謂黃昏。至于蒙谷，是謂定昏。日入于虞淵之汜，曙于蒙谷之浦，行九州七舍，有五億萬七千三百九里，禹以為朝晝昏夜。（〈天文篇〉）

「昆吾」位於南方（註一三二），太陽運行方位是自東、往南、向西、至北，形成朝晝昏夜。於夜間，太陽由北向東，即為〈東君〉所述「杳冥冥兮以東行」，王逸注云：「言日過太陰，不見其光。出杳杳入冥冥，直東行而復出。」（註一三三），陰陽的對立大約可見，而此對立是由太陽的明晦所使然。又〈天問〉：「自明及晦，所行幾里？」，洪興祖補注云：「《論衡》云：『晝行千里，夜行千里，行太陰則無光，行太陽則能照。』《物理論》云：『極南為太陽，極北為太陰。』」（註一三四），更突顯了陰陽對立的觀點以及此對立與特定方位的關係。太陽的運行造成了晝與夜、光明與黑暗的對立，亦使人產生了關於空間的原始情感，每一空間就獲致不同的性格，日落之後所行的北方為幽冥的陰間與光明的陽世相對，形成生死的對立即由此原始的空間

情感而產生。以太陽的起落循環為基礎的兩個世界的對立觀念，是極為普遍的現象，巴比倫人和埃及人便以太陽運行圓周的兩等份，劃出陽世與地獄的對立（註一三五），提泰（M. Titiev）於《人的科學》一書中，以圖示出以太陽為日周期所形成兩個世界對立的模式，如圖。



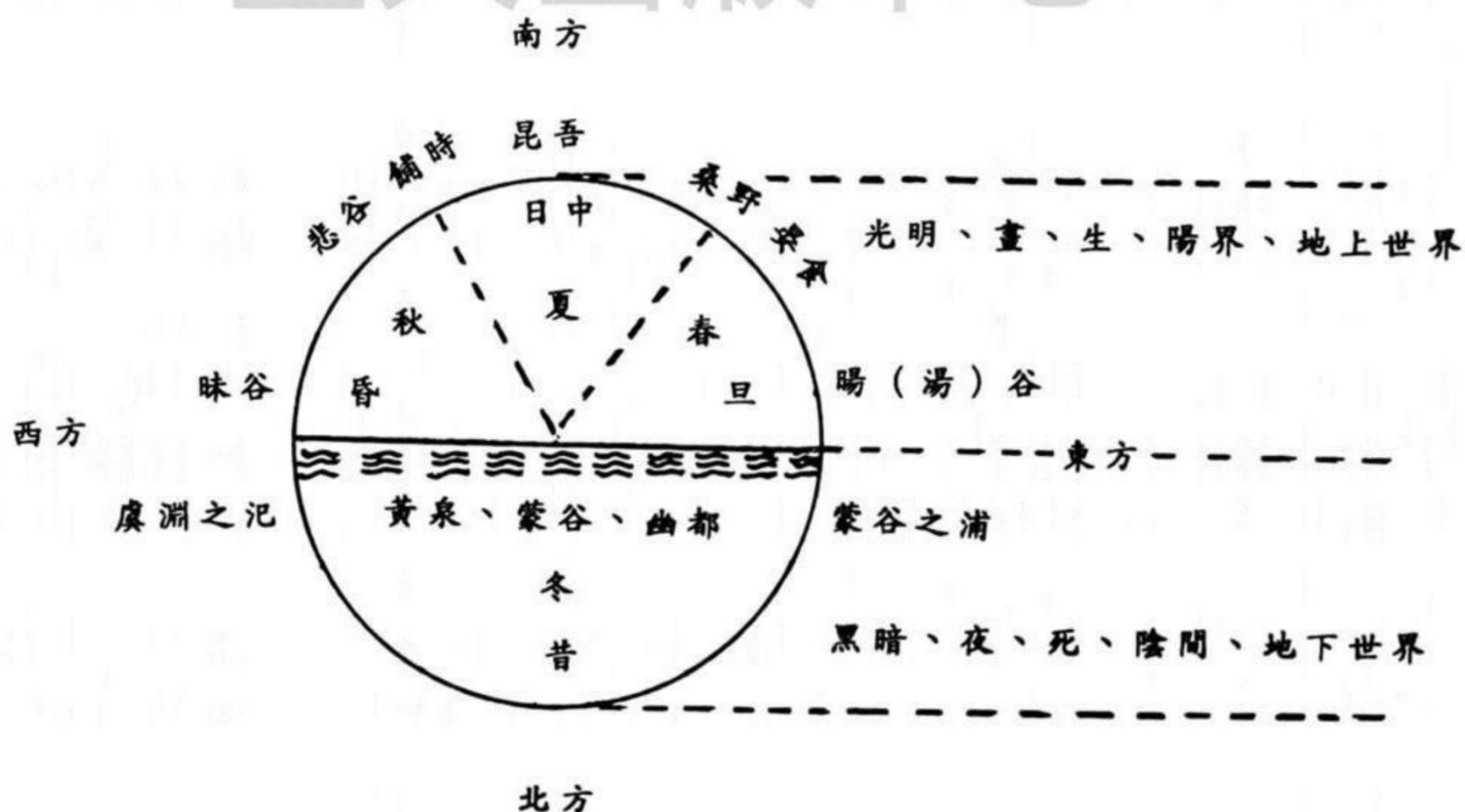
提泰認為原始人觀察到太陽每天從東方升起，到西方落下，人們相信這意味著太陽在另一個世界從西向東運行。這樣，地上的白天就恰恰相應于陰間的黑夜（註一三六）。前述太陽升落之處皆為「湯谷（暘谷）」、「蒙汜（蒙谷）」等，具有水之意象的所在，葉舒憲先生從代表夜晚的「昔」的原初字形，像日在浩漫大水之下，認為其反映出地底大水下的另一世界的觀念。（註一三七）此亦為世界所常見的一個幽冥觀念，或許可以由這個原始象徵意義的觀點去解釋黃泉。

從以上的探討，中國古代的幽都地下世界的產生殆基於太陽

運行所形成的空間觀念和情感，正如葉舒憲先生所說的：

中國上古地獄觀念的形成，實與太陽運行的方位有關。太陽白晝自東向西運行，夜晚潛入地底自西向東回返。古人認為太陽在夜晚所經行的是另一世界，由於該世界處於地底和水下，所以被想像成黑暗的陰間，諸如「玄」、「冥」、「蒙」、「昧」、「幽」等詞。（註一三八）

他並由前述典籍所記太陽運行時空觀念，同時納入已將原始社會共同信仰的宇宙秩序法典化的《尚書》〈堯典〉，所顯露了四時與四方認同的原型觀念（註一三九），圖示出來。（註一四〇）



這個圖示使我們了解了以太陽運行周期爲其發生根源的陰間和地獄觀念、地載於水的觀念和天圓地方的觀念（註一四一）

於典籍中零星所見的死後歸於地下、北方幽冥之處的記載，可以從上述原始的空間觀念中得到詮解。至於這個死後歸趨所在的面貌，僅在《楚辭》〈招魂〉述及的「土伯」略可得見（註一四二），然於其他述及死後歸於地下典籍，則未見述及。

經由以上的討論，可以得知中國古代的墓葬形制致使墓穴發展出一如生地下歸處，而墓葬所呈顯的方位特點，則顯露了此一地下歸處所具有的原始的幽冥信仰的意涵。

《禮記》〈祭義〉所說的死後魂氣升天，形魄入地，這是靈魂觀念成熟後的劃分，然中國古代文化中自然發展出位於天、地的死後歸趨所在，兩者雖各自不同，但其中都含有對原始信仰的觀念。更重要的是，就「死亡」而言，死後世界的存在，便證明了死不是一種滅絕，由時人的看法中，亦流露出死後世界爲生前世界的延續的信念。

死後世界是伴隨死亡之必然而生的，正如葉慶炳先生所說的「人遲早要死亡。於是，死後面對的是怎樣一個世界，就成了世人極度關懷和好奇的話題。」（註一四三）以上陳述了中國古代死後的歸趨和彼岸世界的設想，可以知道並非爲統一而完整的觀念世界，不似漢代以後發展出的有組織的死後世界，我們可以說有關中國古代的死後世界種種設想，不是理性反思的結果，而是出之以相信如此的態度的信仰內容。

本章主要討論中國古代文化中所顯現的死後存在的信仰，由考古所得的墓葬資料，大抵表現出死後如生的信念，死後的存在亦具有強烈的物質性；而商周的祖先崇拜和先秦典籍中人死為鬼的記述，都延續了這個觀點，但也顯露出死後存在往往具有比生前更強的力量，可以禍福人間。至於死後的歸處在先秦已發展出天上帝所和地下幽都兩處，兩者皆不是完整的死後觀念世界，但根據時人的想法，都具有延續生之所在的意義。

這些死後存在和死後歸趨的設想，都是對死亡現象的解釋，雖然呈顯出多樣的風貌，但基本上都表現出死後如生的信念，這即表示古人是由生的角度去設想死後的種種，正如列維·布留爾所說「對原始人的思維來說，……，『彼世』和『現世』只是構成了同時被他們想像到、感覺到和體驗到的同一實在。」（註一四四）生者和死者也因之緊密相關。「人儘管死了，還是以某種方式活著，死人與活人的生命互滲。」（註一四五）這個信念也遍見於前面所述的事實。

## 註 釋

註 一：見王仲殊〈中國古代墓葬概說〉，《考古》（1981、第五期），頁四四九。

註 二：弗萊則研究了許多原始民族此一信念。詳見氏著《The Belief in Immortality and the Worship of

the Dead》V.1 (London: Macmillan and Co., 1911-1912)

註 三 : 同註一。

註 四 : 王明珂先生認為大汶口中晚期陪葬品多寡懸殊的現象，表示社會經濟階層已有了明顯的分化，陪葬品中有豬頭骨，少則一、兩個，多則達十四個；豬可代表農業定居社會的財產，陪葬豬頭骨是誇耀財富，已不完全是在「靈魂不滅」的信念下為死者享用了。見氏著〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，收錄於《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，（台北：聯經，1981），頁三一三。王仲殊先生亦認為大汶口後期少數較大的墓，隨葬的陶器有多至一百餘件，豬頭多達十餘個的，說明墓主人擁有遠比一般人多的財富，表示社會出現貧富分化的現象。見同註一。

註 五 : 見蒲慕州先生《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》（台北：聯經，1993）頁三七，頁三四。

註 六 : 同註五，頁三四至三五。

註 七 : 同註五，頁三七。

註 八 : 見王明珂先生〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，頁三一五。

註 九：〈檀弓上〉中所謂的「明器」和「祭器」，於文中不易掌握其確切的意涵，根據孔疏，所謂的「明器」是「不堪用之器」，「鬼器」是「祭祀之器」、「恭敬之器」。見《禮記》《十三經注疏》（台北：藝文印書館），頁二七九二。孔疏將「明器」釋為日常用品的模擬物，將「鬼器」釋為祭祀禮器；王明珂先生的解釋近之，不過將「明器」的意涵擴大，王先生的意見，見於氏著〈慎終追遠——歷代的喪禮〉《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，頁三一五。

註 一〇：王明珂先生指出在洛陽中州路，有隨葬品的一六五座墓，墓中的陶器組合在春秋早期完全是鬲、盆、罐等日用品。見氏著〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，頁三二〇至三二一。

註 一一：周代諸侯貴族的青銅禮器隨葬品以鼎和簋最重要，周代禮制規定，天子用九鼎，諸侯用七鼎，大夫用五鼎，士用三鼎或一鼎。到了東周，則是天子、諸侯用九鼎，卿用七鼎，大夫用五鼎，士用三鼎或一鼎。簋與鼎配合使用，八簋配九鼎，六簋配七鼎，四簋配五鼎，二簋配三鼎。這禮制亦在實際的考古中得到證明。例如河南省陝縣上村嶺西周晚期至東周

初期的虢國墓地中，有一些大型和中型的貴族墓分別隨葬著七鼎、五鼎、三鼎或一鼎。墓的規模以七鼎墓為最大，五鼎墓次之，三鼎墓和一鼎墓又次之，七鼎墓已被證實為虢太子的墓。見王仲殊先生〈中國古代墓葬概說〉《考古》（1981、第五期），頁四五—。

註 一二：禮器既然代表死者生前或死後的政治或社會地位，因此陪葬禮器常有超過死者身份的現象，由貴族至平民的墓都可見到這種情形。詳見王明珂先生〈慎終追遠——歷代的喪禮〉，《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，頁三二〇至三二一。

註 一三：同註一，頁四五〇。

註 一四：同註一三。

註 一五：同註一，頁四五二。

註 一六：「秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎為殉，皆秦之良也。國人哀之，為之賦黃鳥。」

註 一七：「繆公卒，葬雍。從死者百七十七人，秦之良臣子輿氏三人名曰奄息、仲行、鍼虎，亦在從死之中。秦人哀之，為作歌黃鳥之詩。」

註 一八：「八月，宋文公卒，始厚葬，用蜃灰，益車馬，始用殉。」

註 一九：「夏五月癸亥，王縊于芋尹申亥氏。申亥以其二女殉

而葬之。」

註 二〇：「三年春二月辛卯，邾子在門臺，臨廷。閻以餅水沃廷，邾子望見之，怒。閻曰：『夷射姑旋焉。』命執之。弗得，滋怒，自投于床，廢于鑪炭，爛，遂卒。先葬以車五乘，殉五人。」

註 二一：「陳子車死於衛，其妻與其家大夫謀以殉葬，定，而后陳子亢至，以告曰：『夫子疾，莫養於下，請以殉葬。』子亢曰：『以殉葬，非禮也。雖然，則彼疾當養者，孰若妻與宰？得已，則吾欲已；不得已，則吾欲以二子者之爲之也。』於是弗果用。」

「陳乾昔寢疾，屬其兄弟，而命其子尊已曰：『如我死，則必大爲我棺，使吾二婢子夾我。』陳乾昔死，其子曰：『以殉葬，非禮也，況又同棺乎！』弗果殺。」

註 二二：《戰國策》〈秦策〉：「秦宣太后愛魏醜夫，太后病將死，出令曰：『爲我葬，必以魏子爲殉。』魏子患之。庸芮爲魏子說太后。曰：『以死者爲有知乎？』太后曰：『無知也。』曰：『若太后之神靈明知死者之無知矣，何爲空以生所愛，葬於無知之死人哉？若死者有知，先王積怒之日久矣，太后救過不贖，何暇乃私魏醜夫乎？』太后曰：『善。』乃止。」

註 二三：同註一五。

註 二四：見朱天順《中國古代宗教初探》（台北：谷風出版社，1986.10）。

註 二五：同註一，頁四五一。

註 二六：同註一。

註 二七：見邵望平〈橫陣仰韶文化基地的性質與葬俗〉《考古》（1976、第三期），頁一七一。

註 二八：同註二七。

註 二九：同註一。

註 三〇：同註一。

註 三一：見童恩正〈四川西南地區大石墓族屬試探——附談有關古代濮族的幾個問題〉，《考古》（1978、第二期），頁一〇七。

註 三二：見卡西勒《神話思維》，頁一八〇。

註 三三：同註三二。

註 三四：見許宏〈略論我國史前時期瓮棺葬〉，《考古》（1989、第四期）。頁三三六

註 三五：同註三四。

註 三六：見馬德鄰、吾淳、汪曉魯《宗教——一種文化現象》（上海人民出版社，1987.8），頁三一。

註 三七：同註三二。

註 三八：同註三二，頁一七九。

註 三九：同註三二，頁一七八至一七九。

註 四〇：同註三二，頁一七八。

註 四一：見張光直《The Archaeology of Ancient China》（New Haven: Yale University Press, 1977），頁七三。

註 四二：同註五，頁三二。

註 四三：見鄭良樹《儀禮士喪禮墓葬研究》（台灣中華書局、1971.9）頁二五〇，頁二五三。

註 四四：同註三六。

註 四五：許進雄先生認為墓葬中出現的赤砂、赤礦粉，甚而棺木塗朱漆，皆是代表血，表示賦予了新生命，其意亦為這些現象象徵屍骸被賦予血肉，使死者之靈再生。然而許先生亦提出一放血死亡儀式的觀點，認為古人以血破體而出，代表靈魂破體而出，如此靈魂方能重新投胎作人。詳見氏著《中國古代社會》（台灣商務，1988.9、初版），頁二九九至三〇五。關於許先生所述之投胎的觀點，殆為後世佛教信仰的觀念，在先秦時尚未有如此成熟的靈魂觀念。由其所舉放血儀式之例，多為中土以外的民族風俗，此放血以冀靈魂脫離身體再生的觀念，可能與本文下述氏羌之民的火葬習俗具有的意涵相近。

註 四六：見中國社會科學院考古研究所寶雞工作隊〈一九七七

年寶雞北首嶺遺址發掘簡報》《考古》（1979、第三期），頁一〇〇。

註 四七：見池田末利《中國古代宗教史研究》（東京：東海大學出版會，1981.2），頁一七九。

註 四八：見《金枝》，頁二七六。

註 四九：同註三六。

註 五〇：見金谷治《死と運命——中國古代的思索》（京都：法藏館，1986、初版），頁一六至一七。

註 五一：日本學者林巳奈夫對玉在中國古代宗教和社會活動中所扮演的角色，有非常詳盡的討論。見氏著〈中國古代の祭玉、瑞玉〉《東方學報》（第四十期、1969）。

註 五二：《說文解字注》，頁一九。

註 五三：詳見林巳奈夫〈中國古代の祭玉、瑞玉〉《東方學報》（第四〇期、1969），頁二一四至二三四。

註 五四：同註五三，頁三〇五。

註 五五：見《呂氏春秋校釋》，頁五三一。

註 五六：見王先謙《荀子集解》（北京：中華書局，1988.9），頁三六七。

註 五七：此為章先生口述意見。一九九三年四月二十二於台大中文系第一研究室。

註 五八：詳見中國社會科學院考古研究所山東工作隊〈山東兗

州王因新石器時代遺址發掘簡報》，《考古》（1980、第三期）。

註 五九：見周慶基〈古代宗教觀念中靈魂與肉體的關係〉《世界宗教研究》（1985、第四期），頁七〇至七一。事實上，聞一多先生於〈神仙考〉一文中，亦提及西方羌族的毀盡肉體，以釋放靈魂的觀念，其引述《後漢書》〈西羌傳〉：「以戰死為吉利，病終為不祥。」，以說明西羌民族，毀壞軀體，解放靈魂的觀念，適與上文所述強調軀體完整的觀念，形成強烈的對比。詳見氏著《神話與詩》（北京：中華書局，1959.9），頁一五六至一五七。

註 六〇：《荀子》〈大略篇〉：「氏、羌之虜也。不憂其係壘也，而憂其不焚也。」

註 六一：見伊藤道治〈殷代史的研究〉，收錄於《中國考古學研究論文集》（東京：東方書店，1990.3、初版），頁二〇六至二二一。

註 六二：陳夢家先生認為周承繼商有帝之至高神的觀念外，更以實質的天為天神之代稱。詳見氏著〈古文字中的商周祭祀〉《燕京學報》（第十九期、1936.6），頁一四六。

註 六三：同註三二。

註 六四：卡西勒認為在神話和宗教的信念中，一代代的人形成

了一個獨一無二的不間斷的鏈條。上一階段的生命被新生命所保存。祖先的靈魂返老還童似地又顯現在新生嬰兒身上。見《人論》，頁一三一。胡新生先生認為「立尸禮就是在這種信仰的基礎上產生的。立尸強調同姓，只不過是從血緣觀念出發對生命連續性作了某種限定，即認為只有同姓、同血緣的人才具有生命及靈魂的相通性。」，詳見氏著〈周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義〉，《世界宗教研究》（1990、第四期）

註 六五：見池田末利〈魂魄考〉一文，收錄於《中國古代宗教史研究》，頁一九九至二一五。

註 六六：見郭沫若《金文叢考》（東京：文求堂，1932、印行本），頁三。

註 六七：同註六五，頁二〇〇至二〇一。

註 六八：同註六五，頁一九九。

註 六九：《墨子》〈非命上〉：「何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表。』」

註 七〇：同註六五，頁二〇七。

註 七一：列維·布留爾認為「夢」對原始人來說，主要是未來

的預見，是與精靈、靈魂、神的交往。見《原始思維》（北京：商務印書館，1981），頁四八。

註 七二：見聞一多〈道教的精神〉，《神話與詩》（北京：中華書局，1956.6、一版），頁一四八。

註 七三：見《原始思維》，頁二九八。

註 七四：見《左傳》《十三經注疏》（台北：藝文印書館），頁七六四。

註 七五：錢穆先生亦將此處之魄解釋為形之義，認為「魄則是似指人之形體，魂則指人之因有此形體而產生出之種種覺識與活動。」見氏著〈中國思想史中之鬼神觀〉，收錄於《靈魂與心》（台北：聯經，1976），頁六一。

註 七六：見竹添光鴻《左傳會箋》（台北：鳳凰出版社，1978.9、景印四版），頁六五。

註 七七：同註七四。

註 七八：見朱熹《楚辭辨證》，收錄於《楚辭集注》（上海古籍出版社，1987.10），頁一九〇。

註 七九：同註七六。

註 八〇：見楊伯峻《左氏春秋注》（台北：源流出版社，1982.3、初版），頁一二九二。

註 八一：見錢穆〈中國思想史中之鬼神觀〉，收錄於《靈魂與心》，頁六一。

- 註 八二：《說文解字注》，頁四三九。
- 註 八三：同註六五，頁二〇三至二〇五。
- 註 八四：同註六五，頁二〇七。
- 註 八五：同註六五，頁二〇七至二〇八。
- 註 八六：同註八五。
- 註 八七：韋昭以「形」釋「魄」，恐非。見《國語》（台北：里仁書局，1981.2），頁三一八。
- 註 八八：見《楚辭補註》，頁三二五。
- 註 八九：同註八八，頁三二六。
- 註 九〇：同註七三，頁七七。
- 註 九一：同註八八。
- 註 九二：同註八一。
- 註 九三：同註八八，頁二二四。
- 註 九四：見蕭兵《楚辭的文化破譯》（湖北人民出版社，1991.11），頁一〇一五。
- 註 九五：恩格斯認為「在遠古時代，人們還完全不知道自己身體的構造，並且受夢中景象的影響，於是就產生一種觀念：他們的思維和感覺不是他們身體的活動，而是一種獨特的、寓於這個身體之中而在人死亡時就離開身體的靈魂的活動。」轉引自《楚辭文化的破譯》，頁一〇一一。
- 註 九六：同註四八，頁二七九至二八一。

註 九七：見余英時〈中國古代死後世界觀的轉變〉，收錄於《中國傳統思想的現代詮釋》（台北：聯經，1987.3、初版），頁一三〇。

註 九八：蕭兵先生認為「恒幹」所指為「魄」。見氏著《楚辭文化的破譯》，頁一〇〇七。

註 九九：《周禮》《十三經注疏》（台北：藝文印書館），頁九六至九七。

註一〇〇：延陵季子適齊，於其反也，其長子死，葬於贏、博之間。孔子曰：「延陵季子，吳之習禮者也。」往而觀其葬焉。其坎深不至於泉，其斂以時服，既葬而封，廣輪揜坎，其高可隱也。既封，左袒，右還其封且號者三，曰：「骨肉歸復于土，命也！若魂氣則無不之也。」而遂行。……。（〈檀弓下〉）

註一〇一：余英時先生認為魂是比較具有活動性和活力的靈魂，見氏著〈"O Soul, Come Back!" A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China〉，《Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.47, No.2》（1987.12），頁三七三，頁三七五。

註一〇二：同註九四，頁一〇五四至一〇五六。

註一〇三：余先生認為魂魄是來自兩個不同的關於靈魂觀念的傳統。他從《尚書》和金文常見的「既生霸」，以及

近來周原出土的甲骨文已有的「既魄」、「既死魄」思索，以魄爲月質，「明白」爲月光之義的引申。人之有魄即能「有精爽，至於神明。」一如月有魄成其白光。魄爲南方傳統的的靈魂觀。詳見氏著〈中國古代死後世界觀的轉變〉，收錄於《中國傳統思想的現代詮釋》，頁一三〇至一三二。及〈"O Soul Come Back!" A Study in the Changing Conceptions of the Soul and Afterlife in Pre-Buddhist China〉，《Harvard Journal of Asiatic Studies, Vol.47, No.2》（1987.12），頁三七〇至三七四。

註一〇四：泰勒認爲「人類偉大的宗教教義之一，就是深信靈魂在一個生命體死亡後能繼續存在和生活，而這種對來世的信仰可以分爲兩個主要部份：第一是靈魂的轉世論；第二是死後靈魂的繼續存在。」見朱狄《原始文化研究》（北京：三聯書店，1988.2），頁二六至二七。

註一〇五：同註八一。

註一〇六：《墨子》〈經上〉：「生，刑與知處。」

《荀子》〈天論〉：「形具而神生。」

《管子》〈內業〉：「天出其精，地出其形，合此以爲人。」

註一〇七：《爾雅》〈釋訓〉：「鬼之爲言歸也。」李巡注引《尸子》云：「鬼者，歸也，故古者謂死人爲歸人。」漢代則多見此種觀念。《文淵閣四庫全書》（台灣商務印書館），二二一冊，頁七五。

註一〇八：見林惠祥《文化人類學》（台灣商務印書館，1981.9、臺七版），頁三〇四至三〇五。

註一〇九：同註三四，頁三三五，頁三三六。

註一一〇：詳見陳夢家《殷墟卜辭綜述》（台北：大通書局，1971.5、初版），頁四六八至四八二。

註一一一：《禮記》〈王制〉：「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五。大夫三廟，一昭一穆，與太祖之廟而三。士一廟，庶人祭于寢。」

註一一二：《左傳》〈昭公七年〉孔穎達《正義》，同註七三。

註一一三：見陳夢家〈古文字中之商周祭祀〉《燕京學報》（第十九期、1936.6），頁一五〇。

註一一四：詳見蕭登福先生《先秦兩漢冥界及神仙思想探原》（台北：文津出版社，1990.8），頁二七。

註一一五：余英時先生認爲殷周時代的死後信仰主要表現在天上有帝廷的觀念上。但這個天上的帝廷，只對死去的王、公開放而已。見氏著〈中國古代死後世界觀的演變〉《中國思想傳統的現代詮釋》，頁一二七至

一二八。蕭登福先生則認為死後歸天並不限於貴族，見氏著《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》，頁六七至六八。

註一一六：同註五，頁二〇七。

註一一七：如《孟子》〈滕文公下〉：「蚓上食槁壤，下飲黃泉」；《莊子》〈秋水篇〉：「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉」；《管子》〈小匡篇〉：「殺之黃泉，死且不朽」等。見蒲慕州先生《墓葬與生死——中國古代宗教之省思》，頁二〇七。

註一一八：見杜正勝〈生死之間是連繫還是斷裂？——中國人的生死觀〉《當代》(第五十八期、1991.2)，頁二八。

註一一九：同註一一八，頁二七至二八。

註一二〇：同註八八，頁三三二。

註一二一：王夫之《楚辭通釋》：「幽都、地下也。土伯、土神。」見《清人楚辭注三種》(台北：長安出版社，1980.9、三版)，頁一四三。

註一二二：轉引自余英時〈中國古代死後世界觀的演變〉《中國思想傳統的現代詮釋》，頁一三二。

註一二三：同註九七，頁一三二。

註一二四：同註一二三。

註一二五：同註一二〇。

- 註一二六：見蔣驥《山帶閣注楚辭》，《清人楚辭注三種》，頁一六一。
- 註一二七：見葉舒憲《探索非理性的世界》（四川人民出版社，1988.5），頁一五八。
- 註一二八：見葉小燕〈中原地區戰國墓初探〉《考古》（1984、第十一期），頁一六二。
- 註一二九：見《日知錄》〈九原〉一則，《日知錄集釋》，頁一三九七。
- 註一三〇：同註一二七，頁一五七。
- 註一三一：同註八八，頁一五〇。
- 註一三二：《淮南子》〈地形篇〉：「凡海外有三十六國，昆吾丘在南方。」
- 註一三三：同註八八，頁一三一至一三二。
- 註一三四：同註八八，頁一五一。
- 註一三五：見葉舒憲《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一六四。
- 註一三六：轉引自葉舒憲《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一六五。
- 註一三七：見葉舒憲《探索非理性的世界》，頁一五六至一五七。及氏著《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》，頁一六八。
- 註一三八：同註一二七，頁一五六。

註一三九：《尚書》〈堯典〉：「乃命羲和，欽若昊天，麻象日月星辰，敬授人時。分命羲仲，宅嵎夷，曰暘谷。……。以殷仲春。……。申命羲叔，宅南郊。……。以正仲夏。……。分命和仲，宅西，曰昧谷。……。以殷仲秋。……。申命和叔，宅朔方，曰幽都。……。以正仲冬。」

註一四〇：同註一二七，頁一五五。

註一四一：同註一二七，頁一六四。此處葉先生所言的「地獄觀念」應指的幽冥觀念。

註一四二：王孝廉先生認為土伯即是《山海經》中的「燭龍」，與希臘神話守地獄入口的三頭龍身怪狗相似。其並探討了神話中幽冥世界以考索馬王堆一號漢墓帛畫的幽冥世界。詳見氏著〈夸父神話——古代的幽冥信仰之一〉《中國的神話世界》（台北：時報文化，1987.6、初版）。

註一四三：見葉師慶炳〈六朝至唐代的他界結構小說〉《台大中文學報》（第三期、1989.12），頁八。

註一四四：同註七三，頁二九五。

註一四五：同註七三。

## 第五章 以生制死的理性

在這一章中將要討論中國古代完全以「生」的觀點和立場去面對死亡的思想。當然前述三種面對死亡的觀點和態度，亦是採取了以「生」究「死」的角度，但都界定了死亡的意義和地位，即使是長生久視的體現，也是正面的去否定死亡，而這個否定亦正顯示出死亡的重要，即它之於生命本身有絕對的作用。但在中國古代尚有一種「論生不論死」的面對死亡的觀點，這並非意味求取生命的無限延長，或生命形式轉換的存有，而是理性地將死亡視為生命的結束，並以造就生命的內涵和意義，去克服死亡。最能代表這個觀點的是先秦的儒家思想。

儒家的思想並未如莊子哲學對死亡有正面的回應，所以我們不能從儒家典籍中尋索出有關死亡本身的詮解，但仍可以經由儒家對喪祭之禮的重視和對生命存在價值的構設，探討其中所涵蓋的面對死亡的觀點和態度。本章試從儒家這兩方面的主張，分作討論，並進一步地去揭示其中關涉死亡的觀點和態度所顯示的意義。

## 第一節 儒家以生者情感詮解喪祭之禮的觀點及其意義

針對死亡予人情感的波動，儒家顯然與莊子的態度不同，不是從生死的本質上去取得釋然而鼓盆而歌，反而採取了承受的立場，同時以禮來宣洩這種情感，從而取得一種中和的狀態。然而在這以禮調節人面對死亡所產生的情感的同時，儒家亦從人性的本質上反思，賦予從原始宗教的死後信仰而形成的禮制儀式，一種新的理性精神和人倫價值。本節將詳細討論儒家以生者面對死亡的情感去詮解喪祭之禮的觀點和對待死者的態度，及此觀點和態度所顯示的意義。

### 一、以生者情感詮解喪祭之禮的觀點

儒家正視了相對於生的死亡為人生所不欲的負面事件，且必然導致深切的哀傷，其因應的是節文人之情的禮，將此原發性的情感得到合宜的安頓。這個觀點已見於《左傳》：

生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。（〈昭公二十五年〉）

杜預注云：「爲禮以制好惡喜怒哀樂六志，使不過節。」

（註一）

李澤厚先生認爲禮是由原始巫術而來的那宇宙（天）——社會（人）的統一體的各種制度、秩序、規範，其中便包括對與生死連繫著的人的喜怒哀樂的情感心理的規範。（註二）唯有藉由「禮」才能宣洩出人的欲惡之情，甚而從「禮」的執行中，可以察知人的情思。

飲食男女，人之大欲存焉。死亡貧苦，人之大惡存焉。故欲惡者，心之大端也。人藏其心，不可測度也，美惡皆在其心不見其色也，欲一以窮之，舍禮何以哉？（《禮記》〈禮運〉）

而禮最主要的還是在於它的節制和文飾的作用，使情感得以適切的抒發。正如《禮記》〈坊記〉所云：「禮者，因人之情而爲之節文，以爲民坊者也。」禮是所以節文人之常情的，然而〈坊記〉在此彷彿已將其納至制約人民的規範而論，《孟子》中則是集中在人倫之常來界定禮。

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；禮之實，節文此二者是也。（〈離婁〉）

對於親人之情適宜的表達就是禮，所以孔子以「生，事之以禮。死，葬之以禮，祭之以禮。」（《論語》〈爲政〉）爲孝之實際內涵。以禮事生死是儒家人倫思想的重心，而對於事死之禮，尤特別注重。

禮者，謹於治生死者也。生，人之始也；死，人之終也：終始俱善，人道畢矣。故君子敬始而慎終。終始如一，是君子之道，禮義之文也。夫厚其生而薄其死，是敬有知而慢其無知也，是姦人之道而倍叛之心也。君子以倍叛之心接臧穀，猶且羞之，而況以事其所隆親乎！故死之爲道也，一而不可得再復也，臣之所以致重其君，子之所以致重其親，於是盡矣。（《荀子》〈禮論〉）

因爲其意識到死亡是生命的「不可得再復」。所以對喪祭之禮特別隆重，然其立意則在生者對死者應盡之心意的人道精神。

儒家對於事死的喪祭之禮的關注，特別值得我們注意的是自始就是從人的情感著眼，此即顯示其已從原始宗教死後存在的信仰中另闢蹊徑，所有的喪祭之禮表達的都是至死無窮的盡愛之道。

凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。……故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。（《荀子》〈禮論〉）

因爲此人倫上至死無渝的情感，所以喪祭之禮所表現的始終若一、事亡如事存的意義，自然就不在於死後存在的信仰上，而是表達出生者的情義和文飾死之事實的悲哀。

復，盡愛之道也。（《禮記》〈檀弓下〉）

故三月之葬，其類以生設飾死者也，殆非直留死者以安生也，是致隆思慕之義也。（《荀子》〈禮論〉）

喪禮者，以生者飾死者也，大象其生以送其死也。故如死如生，如亡如存，終始一也。（《荀子》〈禮論〉）

唯祭祀之禮，主人自盡焉爾；豈知神之所饗，亦以主人有齊敬之心也。（《禮記》〈檀弓下〉）

這些「禮」可以說是由原始的宗教信仰而來，其根本是死後信仰，但儒家已在其中灌注了理性的精神，即側重在生者「亡則弗之忘矣。」（《禮記》〈檀弓上〉）的精神。死後有知與否？不再是關注的重心。就儒家所重的喪祭之禮而言，其最核心的意義在於，對死者不忍死之的精神，這也是儒家維繫這些禮的意義所在，*《墨子》〈非儒篇〉*中批評儒家「其親死，列尸弗斂，登屋窺井，挑鼠穴，探滌器，而求其人矣。以為實在則贖愚甚矣；如其亡也必求焉，偽亦大矣！」實為不理解儒家的立意而批之之言。由於儒家強調「不忍死之」的情感，致使喪祭之禮跳脫出死為生之延續的信仰，如在喪葬的陪葬品的設置上，儒家的主張特別突顯出這個意義。

孔子曰：「之死而致死之，不仁而不可為也；之死而致生之，不知而不可為也。是故，竹不成用，瓦不成味，木不成斲，琴瑟張而不平，竽笙備而不和，有鐘磬而無簋虞，其曰明器，神明之也。」（《禮記》〈檀弓上〉）

孔子謂為明器者，知喪道矣，備物而不可用也。（《禮記》〈檀弓上〉）

薦器則冠有釐而毋縱，褻、廡虛而不實，有簟席而無床第

，木器不成斲，陶器不成物，薄器不成內，笙竽具而不和，琴瑟張而不均，輿藏而馬反，告不用也。具生器以適墓，象徙道也。略而不盡，貺而不功，趨輿而藏之，金革轡鞞而不入，明不用也。象徙道，又明不用也，是皆所以重哀也。故生器文而不功，明器貺而不用。（《荀子》〈禮論〉）

《禮記》中所記孔子之言，即表明了儒家對於死者不忍死之的立場，是故在陪葬物的設置上，表現出這一層微妙的心理，致使陪葬之物的意義如同前述的禮儀，在儒家的觀點下皆是爲了「重哀」而存。故馮友蘭先生指出儒家對於祭祀之理論，「皆就主觀的情感方面立論，蓋喪禮之本意，本只以求情感之慰安耳。」（註三）

既然不是從宗教的觀點去界定禮，儒家則從人性上建構喪祭之禮的根源基礎，《孟子》中一段話最能劃分出其間的分野。

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之，其顙有泚，睨而不視。夫泚也，非爲人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之，誠是也。則孝子仁人之掩且其親，亦必有道矣。（〈滕文公〉）

孟子從此不忍之心來說明埋葬之制的起源，是從人性的角度思考埋葬死者的意義，而完全不從死後存在的立場去考慮。使此制度具有了人倫道德之價值。《左傳》〈文公二年〉：「孝，禮之始

也。」亦具有同樣的意涵。

禮是由人內心所自然生發的，《禮記》〈祭統〉陳述祭禮便言：「夫祭者，非物自外至者也，自中出生於心也；心怵而奉之以禮。」，所以面對親者的死亡，人往往自盡其情感於喪祭之中。

曾子曰：「吾聞諸夫子：『人未有自致者也，必也親喪乎？』」（《論語》〈子張〉）

親喪，固所自盡也。（《孟子》〈滕文公〉）

較諸他事，人唯對父母之喪，竭盡心力，儒家認為這是一普遍的人性反應。故孔子回答宰我問三年之喪，即是從「女安」與否的人性基礎為考量（註四）。所以李澤厚先生認為其意義為：

把一種宗教性神秘性的東西變而為人情日用之常，從而使倫理規範與心理欲求融為一體。……由「神」的準繩命令變而為人的內在欲求和自覺意識，由服從於神變而為服從於人、服從於自己，……。（註五）

儒家由面對死亡的主觀情感著眼，從人性考量，掌握到喪祭之禮的精髓，乃是生者不忍死之的情感，而非死後存在的信仰，故其兼顧情感和理智來詮解喪祭之禮，以面對死者。是故我們得知在儒家面對他人死亡的態度上，具有既依附禮又進而超脫禮的特性。

## 二、以生者情感詮解喪祭之禮的觀點所顯示的意義

儒家以人性情感的觀點詮解禮制，將喪祭之禮的主體置於生者，顯現了三個重要的意義：一是面對死亡的哀敬之情重於禮儀本身；一是死後的存在是經由此生者哀敬之心而呈現，不必訴諸於死後的信仰；一則是安頓死亡所帶來的悲傷之時，創發出積極的人倫道德價值。

### (一) 哀敬之情重於禮儀

儒家著重喪祭之禮中生者對死者的哀敬之情，所謂「祭思敬，喪思哀。」（《論語》〈子張〉），此哀敬之情的重要甚而超越了「禮」。

子路曰：「吾聞諸夫子：『喪禮，與其哀不足而禮有餘也，不若禮不足而哀有餘也。祭禮，與其敬不足而禮有餘也。不若禮不足而敬有餘也。』」（《禮記》〈祭統〉）

此即孔子所認為的「繪事後素」的「禮後」的精神，喪祭之禮的根本，在於哀敬的仁心，從中便發展出「喪則觀其哀也，祭則觀其敬而時也」（《禮記》〈祭統〉）的評價人格的觀點。

### (二) 死後存在由生者的哀敬之心呈現

儒家將祭祀的重心自死者死後存在的信仰移轉至生者對死者哀敬的感情，致祭者成為祭祀的主體，體現出不忍死之的精神，《論語》〈八佾〉所云：「祭如在。祭神如神在。子曰：『吾不與祭，如不祭。』」即是著意於此，強調了祭祀者存心的重要，若祭祀者未能於祭祀中誠心的感受被祭祀者的存在，表現出「祭

如在」的精神，這祭祀實不具任何意義，不如不祭。「吾與祭」是儒家所極力主張的態度，如此才能真切的表達對死者的思念之情。

在儒家的觀念中，死後的存在便不再是一外在的客觀事實，而是落於生者主觀的感知上。

致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。（《禮記》〈祭義〉）

祭之日，入室，僂然必有見乎其位，周還出戶，肅然必有聞乎其容聲，出戶而聽，愀然必有聞乎其嘆息之聲。是故，先王之孝也，色不忘乎目，聲不絕乎耳，心志耆欲不忘乎心。致愛則存，致愨則著，著存不忘乎心，夫安得不敬乎？（《禮記》〈祭義〉）

在全心的思慕之中，逝去的親人便復存於此著存不忘之心。這樣的一個祭祀的精神，明顯地呈現出對祭祀者心意的著重甚於對死後存在與否的關懷，甚至將死後的存在置於生者的心念之中。唐君毅先生對此有一適切的解釋：

「凡吾人所嘗確知其為存在者，若無說其不存在之理由，則吾人恒自然的思其為存在」，應用於此人亡之後，其生命心靈精神或其鬼神是否存在之一問題；則吾人亦只須無決定之理由謂其不存在，即可任吾人之自然的依此原則，以思其為存在，而無任何不當之處。而此一思其

爲存在之思想，即正爲合乎人對死者之至情，不忍謂其一死而無復餘，而必有之思念之心，祭祀之禮，以對鬼神求生命上心靈上精神上之感通者也。

則鬼神果在思念與祭祀之禮之中，爲人之感通之所及，自然存在於此感通之中。（註六）

儒家是從生者誠懇的心意中來論鬼神，生者與死者能夠相通，在於祭祀者的孝敬之心，即《禮記》〈祭義〉所謂「諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之，庶或饗之，孝子之志也。」故祭祀先人必盡「孝子之志」。

唯聖人爲能饗帝，孝子爲能饗親。饗者，鄉也。鄉之，然後能饗焉。（〈祭義〉）

孝子之祭也，盡其愨而愨焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。（〈祭義〉）

此一孝敬先人的志意，則是從事死如生的精神來展現。

文王之祭也，事死者如事生，思死者如不欲生，……。（〈祭義〉）

事死如事生，事亡如事存，孝之至也。（《中庸》）

是故這樣的精神終究是歸結到生者對死者「至死無窮」的情意。唯有祭祀主體由此情意敬思、致愛死者，才能顯示祭祀的意義，亦才能顯示出死者的「存在」。當然這個解釋祭祀、死後存在和生死相通的角度，所表現的不是一死後存在的宗教信念，而是注重生者情意的人倫精神。

### (三)以哀敬之心發展出喪祭之禮的人倫道德之意涵

儒家從生者面對死亡的主觀感情立論，在以禮節情的態度中，我們可以得知其賦予自原始信仰而來的禮以嶄新的意義。儒家雖亦認為生死如一，但其從生者的觀點而言，而不就死者論述，致使喪祭之禮此一應對死亡的機制從「鬼事」移向「人道」，這是儒者的覺識。《荀子》對於喪祭之禮意義的解釋，即是從「儒者」應具的禮義之式，「聖人」「君子」的道德修養的觀點而論的。

故喪禮者，無它焉，明死生之義，送以哀敬而終周藏也。故葬埋，敬藏其形也，祭祀，敬事其神也；其銘、誄、繫世，敬傳其名也。事生，飾始也；送死，飾終也。終始具而孝子之事畢，聖人之道備矣。刻死而附生謂之墨，刻生而附死謂之惑，殺生而送死謂之賊。大象其生以送其死，使死生終始莫不稱宜而好善，是禮義之法式也，儒者是矣。（〈禮論〉）

祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。聖人明知之，士君子安行之，官人以為守，百姓以成俗。其在君子，以為人道也；其在百姓，以為鬼事也。（〈禮論〉）

這種「事死如生」的人道觀念，在《左傳》中已見，《左傳》〈哀公十五年〉記述楚伐吳，陳閔公使公孫貞子弔之，可是公孫貞子卻卒於近吳之地，陳人欲以尸柩而入，吳派大宰嚭以水潦辭之

，陳之上介芋尹蓋嚴詞以對，認為尸不入吳門，即表示陳君之命委於草莽，且斥吳失禮，有言曰：

且臣聞之曰：「事死如事生，禮也。」於是乎有朝聘而終、以尸將事之禮，又有朝聘而遭喪之禮。若不以尸將命，是遭喪而還也，無乃不可乎！以禮防民，猶或踰之，今大夫曰『死而棄之』，是棄禮也，其何以爲諸侯主？先民有言曰：『無穢虐士。』備使奉尸將命，……。（〈哀公十五年〉）

由此充分顯示「事死如生」的意義，不是建立在死後的信仰上，而是一種生者對死者的尊重所表現的禮之精神，行之於生者。儒家則是將此行諸所有生者與死者之間當有的態度，表現在喪祭之禮的執行中，並特別關注此精神在子女對父母之親情的展現，認爲是行之於子女與父母之間孝的實踐。

「儒家喪祭之理論以主觀情感上立論，追求人倫道義上的完備。」（註七）如此一來，使得人面對死者的態度，形成了一種品德價值，如前述《荀子》所謂「儒者」、「君子」或「聖人」當有的行誼。儒家從面對死亡中，反思到人與人之間真摯的情感和應有的尊重，這殆爲後之儒者雖論「無鬼神」，但仍主張「君子必學祭祀」的原因所在（註八）。徐復觀先生認爲「孔子及由孔子發展下來的祭祀，則是推自身誠敬仁愛之德，以肯定祭祀的價值。」（註九）儒家以祭祀爲道德實踐的重要方式，故儒家所追究的是生者於喪祭禮中表現的行爲的作用，而非死者於禮儀中

的意義。《說苑》〈辯物〉中引述孔子的一段話，頗能表達儒家的這種立場。

子貢問孔子：「死人有知，將無知也？」孔子曰：「吾欲言死者有知也。恐孝子順孫妨生以送死也；欲言無知，恐不肖子孫棄不葬也。賜欲知死人有知將無知也，死後自知之，猶未晚也。」

此則很清楚地傳達出儒家以生來衡酌死的觀點，其完全就生者當有的行徑來看待死後存在的問題，王充則進一步申述此意，認為：

孔子非不明死生之實，其意不分別者，亦陸賈之語指也。夫言死無知，則臣子倍其君父，故曰：「喪祭禮廢，則臣子恩泊，臣子恩泊則倍死亡先，倍死亡先，則不孝獄多。」（《論衡》〈薄葬〉）

王充是無鬼神論者，所以他相信孔子必明白生死之異，以死者為無知。但從人倫教化的立場而論，必不能廢以死為有知而來的喪祭之禮。姑且不論《說苑》所載是否實為孔子之言及孔子是否如王充所論為無鬼神論者的問題。但其所表明的確是儒家認為喪祭之禮中所表露不倍死忘先的情感，可以達到教化的功效，如同《論語》〈學而〉曾子所深信的「慎終追遠，民德歸厚矣！」所以儒家將喪祭之禮視為為政所重之事。

所重民：食、喪、祭。（《論語》〈堯曰〉）

既葬而食之，未有見其饗之者也；自上世以來，未之有舍

也，爲使人勿倍也。（《禮記》〈檀弓下〉）

聖人以是爲未足也，築爲宮室，設爲宗祧，以別親疏遠邇，教民復古復始，不忘其所由生也。（《禮記》〈祭義〉）

喪祭之禮，所以教仁愛也，致愛故能致喪祭，春秋祭祀之不絕，致思慕之心也。夫祭祀，致饋養之道也。死且思慕饋養，況於生而存乎。故曰：「喪祭之禮明，則民孝矣。」（《大戴禮》〈盛德〉）

面對死亡的態度，維繫著人倫教化，人之所以祭祀，並非出於吉凶福報心理，而是人與人之間至死不渝的情義，死亡所給予儒家的反思指向了人倫、社會和政治等方面，並開拓出道德價值的意義。

馮友蘭先生認爲「《荀子》及《禮記》中所說的喪禮祭禮，是詩與藝術而非宗教。其對待死者的態度，是詩的，藝術的，而非宗教的。」，因《荀子》和《禮記》對喪祭之禮的理論與解釋是兼顧理智與情感的。（註一〇），李澤厚先生進一步闡釋馮先生之義，認爲其「論證喪禮、祭禮（『禮』的首要部份）與表達、宣洩、滿足人的感情，服務於人類作爲生物群體存在有關。所以它才不是偏重於靈魂超脫的宗教，而是與感性密切相關的『藝術』。」（註一一）

儒家對於人的死亡最可貴的是表現出生死如一的精神，不過這一精神的呈現，是藉由生者生死不渝的情感來達成的，不同於

原始宗教中所表現的相信死後生的情感，但二者之間並不是一種取代的關係，畢竟「民以為鬼事」的宗教信仰，仍普遍而持久地存在著，然而儒家由其中開闢了另一安頓死亡的路徑，甚而積極地拓展出人文理性的精神價值。李澤厚先生詮釋孔子對於「三年之喪」的觀點之意義，適足以說明儒家面對死亡產生的情感之真切意涵。

孔子沒有把人的情感心理引導向外在的崇拜對象或神秘境界，而是把它消溶滿足在以親子關係為核心的人與人的世間關係之中，使構成宗教三要素的觀念、情感和儀式統統環繞和沉浸在這一世俗倫理和日常心理的綜合統一體中，……。（註一二）

儒家將喪祭之禮實行的意義由原始宗教信仰轉化為人情之常，即把行禮的重心由死者移至生者，換言之，禮所表達的是生者對死者的敬虔與感念，由此不忍死之之仁心而永遠惦記懷念，構成了一人與人之間緊密相繫之網絡，使逝去的生命在此情感的架構中，得到不朽。

而這種透過主體敬虔、感通的方式面對死者，不但顯示出主體性的道德意義，更重要的是轉變了死後存在和死後世界的信仰，而將不朽置於現世生者的存在上。

## 第二節 儒家以生制死的機制及其對生死的界義

儒家雖然不針對死亡明言人之生命存續的信念，但儒家對於生命意義的理解和創造上，已發展出克服死亡的機制。馮友蘭先生認為「某人之於某時曾經生於某地，乃宇宙間之一固定的事實，無論如何，不能磨滅；蓋已有之事，無論何人，不能使之再為無有。」（註一三）生命既然曾經存在，必然有過作用，儒家便從生之本身的作用掌握到生命的不朽意義。儒家對生命的永恆性的理性認知，主要展現在子孫延續為生命的延續，和生命價值的樹立所得之不朽，而後者是儒家面對生死所關切的重心。

### 一、重視生命延續的生物學之不死

從儒家賦予喪祭之禮人倫教化的意義，而根著於生命本身來看，此一注重主體感通的喪祭之禮，也呈現出生物性的意義。

馮友蘭先生指出「特別注重祭祀祖先，則人人皆得在其子孫之記憶中，得受人知之不朽。此儒家所理論化之喪禮祭禮所應有之涵義。」（註一四）由此而觀，行祭祀之禮的主體——子孫，其存在便是非常重要的事，《左傳》中已顯露了這一個觀念，子嗣絕而斷祭祀，先祖則遭飢餓，不過其著眼點是在死者死後所需

，表現的是死後信仰。然而在著重生者禮敬之心而感念死者的祭祀形態下，表現出報本反始的精神，致使子孫的存在亦具有生命承續的意義。前人的生命因子孫之生命延續而存在，如此一來，落於生命的實際來看，這一種延續便具有如馮友蘭先生所謂的「生物學的不死」的意義（註一五）。馮先生認為儒家：

對於人死之意見，不以爲人死後尚有靈魂繼續存在。然靈魂不死之說，雖爲理智所不能承認，而人死之可不即等於完全斷滅，則爲事實。蓋人之所生之子孫，即其身體一部之繼續存在生活著；故人若有後，即爲不死。（註一六）

這一種以子嗣繁衍爲生命的延續的觀點，是注重祭祀祖先的傳統之必然發展的結果，亦爲人情心理所接受。楊懋春先生認為這是儒家的「永生」之說（註一七）。即唐君毅先生所謂「子孫之生命，自我之生命而來，則子孫之存在，即可視爲我之生命未嘗朽壞之直接證明。」（註一八）

馮友蘭先生認為在儒家對婚禮的理論中，亦顯示了儒家對不死問題的注意。（註一九）。

昏禮者，將合兩姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。（《禮記》〈昏義〉）

婚姻的意義即在於繁衍子嗣，這也成爲孝道的表現，《孟子》〈離婁〉所謂「不孝有三，無後爲大。」，以無子絕先祖祀爲於禮不孝者三事之最（註二〇），此一價值觀點的本質，實亦不出生

命的延續性。當然儒家並非將子孫延續先人的生命只是限於此生物性的意義而已。儒家更注重「子孫之延續我生命，其所延續者，除生物性的部份外，更是此社會的、文化的及道義的生命。」（註二一）孔子所說的「……；父沒，觀其行。三年無改於父之道，可謂孝矣。」（《論語》〈學而〉），即是從為人處事的方式來看這承繼的精神。《中庸》中亦出現類似的觀點，「夫孝者，善繼人之志，善述人之事。」即把生命精神的承繼作為孝的實際內容。

這樣的一種生命的延續，至終仍是要歸結到生命內容的建造上，形成了一雙向且內在的反省，即父母祖宗必須先體現出於社會、文化和道義上有意義的生命，子孫有以思之感念，進而踵繼此一生命精神，致使由血緣關係展現的生命延續顯示出更深刻的意涵。

故人之以父母祖宗之心為心，亦即在吾人自己心中，體現一「生吾之生」之生命精神。而吾之體現一「生吾之生」之生命精神，即可當下使吾人感我之生，為生之所護持，而不見有死亡，而當下感一生命之永存或悠久。（註二二）

生命的延續造就了生物性的不死意義，為儒家所掌握和重視，但儒家將此延續推向了更高的層次，即是下文所要討論的生命價值的塑造。

## 二、樹立生命價值的理想之不朽

由上述子嗣繁衍為生命延續的觀點來看，子嗣的存在事實，固可推得凡人皆可不死之論，但這是無價值的，而「人能有所立，則即能為人所知，為人所記憶，而不死而不朽。」（註二三）的於生命中建立理想的不死之道，是為儒家所致力的生命趨向。

在《左傳》中已可見樹立其他事物之價值以取代生命在世的長久或死後靈魂的信仰之觀點，在〈文公六年〉中記載了對秦穆公以三良為殉之事的批評。

古之王者知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲，分之采物，著之話言，為之律度，陳之藝極，引之表儀，予之法制，告之訓典，教之防利，委之常秩，道之禮則，使毋失其土宜，眾隸賴之，而後即命。聖王同之。今縱無法以遺後嗣，而又收其良以死，難以在上矣。

這是理性認知生命的必然終結、不可長存而得的省思，不過其省思的內容是針對為君王者而言，認為君王應於在世之時，致力於任用賢能，為之樹立風化聲教，建立典章制度，使百姓皆有所安頓，這就是君王所立的功蹟，亦是遺留給後人的德業。更進一步來說，如前所述，此即為君王為後人所知所記憶的內容，以此批評秦穆公以三良為殉，即表示當時已將對「死」的著重挪移至「生」之上，隱然已有以生之戮力以取代死後的信仰的涵意。至〈襄公二十四年〉，則出現了對此一命題的深切反省，標舉出一深具個體自覺意義的生命價值。

二十四年春，穆叔如晉，范宣子逆之，問焉，曰：「古人有言曰『死而不朽』，何謂也？」穆叔未對。宣子曰：「昔卞之祖，自虞以上爲陶唐氏，在夏爲御龍氏，在商爲豕韋氏，在周爲唐杜氏，晉主夏盟爲范氏，其是之謂乎！」穆叔曰：「以豹所聞，此之謂世祿，非不朽也。魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其言立，其是之謂乎！豹聞之：『大上有立德，其次有立功，其次有立言。』雖久不廢，此之謂三不朽。若夫保姓受氏，以守宗枋，世不絕祀，無國無之。祿之大者，不可謂不朽。」

《左傳》〈僖公三十三年〉、〈成公三年〉、〈成公十六年〉和〈昭公三十一年〉皆見「死而不朽」的記述，楊伯峻先生認爲這是當時的慣語，猶言死而不死（註二四），可見當時有此一信念，但是由文中的記述，卻難以掌握其涵意。〈襄公二十四年〉所記則是對這句話的一種省思，在這一段話中顯示了「死而不朽」的二層意義，范宣子所言是後世子孫的承衍，近於前所述的「生物學的不死」，穆叔所言則是樹立生命價值的不朽，則是「理想的不死或不朽」。二者的路徑不同，卻同顯示了一重要意義，那就是迥異於死後的信仰，將不死的信念在人世之中實現。錢穆先生便指出了此點。

范宣子以家世傳襲食祿不輟爲不朽，叔孫穆子則以在社會人群中立德立功立言爲不朽，只能不朽在此人生圈子之內，不能逃離此人生圈子，在另一世界中獲得不朽。（

註二五)

無論是范宣子所言的不朽或叔孫穆子所主張的不朽，都已超脫出宗教的死後信仰的意義，徐復觀先生亦認為：

晉范宣子以家世之世祿相承為不朽，此已異於宗教之永生。而魯叔孫豹則以立德立功立言為三不朽，是直以人文成就於人類歷史中的價值，代替宗教中永生之要求，因此而加強了人的歷史地意識；以歷史的世界，代替了「彼岸」的世界。宗教係在彼岸中擴展人之生命；而中國的傳統，則係在歷史中擴展人之生命。（註二六）

「不朽」不是建構在死後的信仰上，而是落於現實的人世，自然其義所指不是存在的本身，而是存在的價值。

《左傳》〈襄公二十四年〉的這一段話亦見載於《國語》〈晉語八〉，韋昭以「身死而名不朽滅」釋「死而不朽」（註二七），這是就叔孫穆子的觀點而作的解釋。由文中所述此「名」所指的實際內容是生前所樹立的「德」「功」「言」，在此已界定了人生的價值，這個價值有超於存活或世代延續的意義，故「保姓受氏，以守宗祊，世不絕祀」的遍見現象，並非是「不朽」。錢穆先生認為叔孫穆子所啓示的是「人應該活在其他人的心裡。立德立功立言，便使其人在後代人心裡永遠保存出現，這即是其人之復活，即是其人之不朽。」（註二八）這就是有價值的不死。其後孔子所說的「君子疾沒世而名不稱焉！」（《論語》〈衛靈公〉），殆由此立論，《史記》〈孔子世家〉以此為孔子作〈

春秋》時語（註二九）。則將此「名」定為「立言之名」，然從孔子思想思索，充實此名者似更偏重在「立德」上。而這句話所顯示的最大意義，則在於將《左傳》中叔孫穆子的認知分判，轉為個體的反省自覺，在此才能發展出更積極的實踐力行的力量。

孔子言「君子疾沒世而名不稱焉」，並不是意味汲汲於名的追逐，如《莊子》之中所批評的「殉名之士」（註三〇），「沒世名稱」不是一功利目的，而是一自我的期許和激勵，其所關注的是人必須思索如何活得有價值，並主張這個價值的建立應置於倫常的人群生命世界之中，《荀子》中有一段記載表示出孔子認為人所應致力者。

子貢問於孔子曰：「賜倦於學矣，願息事君。」孔子曰：「《詩》云：『溫恭朝夕，執事有恪。』事君焉可息哉！」「然則賜願息事親。」孔子曰：「《詩》云：『孝子不匱，永錫爾類。』事親難，事親焉可息哉！」「然則賜願息於妻子。」孔子曰：「《詩》云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御於家邦。』妻子難，妻子焉可息哉！」「然則賜願息於朋友。」孔子曰：「《詩》云：『朋友攸攝，攝以威儀。』朋友難，朋友焉可息哉！」「然則賜願息耕。」孔子曰：「詩云：『晝爾于茅，宵爾索綯，亟其乘屋，其始播百穀。』耕難，耕焉可息哉！」「然則賜無息者乎？」孔子曰：「望其墳，皋如也，嶼如也，鬲如也，此則知所息矣。」子貢曰：「大哉死乎

！君子息焉，小人休焉。」（〈大略〉）

這段話囊括了人生應盡的責任，特別是把人放在與他人之間的關係上來面對，非常近似《莊子》對於人生「無所逃於天地之間」的意識（註三一），全力擔當這個負荷，直至生命的結束。盡心於生命，體現所認定的價值，這落於現實人生的人倫關係和生活責任的戮力與追求，是儒家所標舉出的生命的完善，而造就出一道道德境界。在此境界中對生死有很清楚的界定，即是馮友蘭先生說的「生是盡倫盡職的所以（所以使人能盡倫盡職者），死是盡倫盡職的結束。」（註三二）他並對此有詳細的說明。

在道德境界中底人，作事所以盡倫盡職。他竭其力之所能以作其所應作底事。他一日未死，則一日有他所應作底事。這是他的任務。他一日既死，則他的任務即時終了。……。盡倫盡職底人，都是「鞠躬盡瘁，死而後已」。死而後已，亦即是死了即已。所以對於在道德境界中底人，死是盡倫盡職的結束。《禮記》〈檀弓〉記子張將死之言，說：「君子曰終，小人曰死。」……。對於小人，死是其個人身體的不存在，所以死對於他是死。對於君子死是其在社會中底任務的終了，所以死對他是終。……終即是結束之義。（註三三）

從這個觀點來看，死亡對於一「盡倫盡職」的人來說，不僅是「身體的不存在」，且更是卸下人生之責的重擔，而「士不可不弘毅，任重而道遠。仁以爲己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎

？」（《論語》〈泰伯〉）之「死而後已」亦是指死之際即生之當盡之責的結束。

在這樣的一個生命的觀點下，儒家所關懷的自然是在「仁以為己任」的「生」，故其著力於應盡之倫、當為之事，並使之完善。

在道德境界中底人，不注意死後，只注意生前。只注意於，使其一生行事，皆充分表現道德價值，使其一生，如一完全底藝術品，自始至終，全幅無一敗筆。

照在道德境界中人底看法，一個人於未死之前，總有他所應作的事。這些事，他如不用心注意去作，都有作錯的可能。所以在未死之前，無論於何時何地，他都應該兢兢業業，去作他所應該作底事。直到死，方可休息。（註三四）

在典籍中我們可以看到儒家人物具體實踐此一信念的記載。如《論語》〈泰伯〉記述曾子終身為盡孝而對身體的珍重。

曾子有疾，召門弟子曰：「啓予足！啓予手！《詩》云：『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰。』而今而後，吾知免夫？小子！」

此外，《論語》記載孔子於臨終之際，斥責子路為安慰孔子使門人為家臣之事（註三五），又如在《禮記》〈檀弓上〉臨死猶求「得正而斃焉」（註三六），都表現出一種自始至終持守人格的精神，從中反映了儒家對道德生命的虔誠態度。

由此可見，道德境界的生命，是必須窮盡一生始能達到的理想，絕不能「半途而廢」（註三七），如此生命的重心，便不在於生命的存在而已，而是「以仁德為本向前發展的生命價值歷程」（註三八），所以儒家重視的是如何於有限的生命中去建立此一生命價值，所關懷的是「生」而非「死」，在《論語》兩則記述孔子的話中，就很清楚的表達了這個觀點。

樊遲問知。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」（〈雍也〉）

季路問事鬼神。子曰：「未能事人，焉能事鬼？」曰：「敢問死。」曰：「未知生，焉知死？」（〈先進〉）

生是如此的戰戰兢兢，又何暇顧及死呢？因為生命的價值必須在這「一次性」的生命中完成，死後便成餘事，「知生」、「事人」是迫切需要去做的「民之義」，「鬼神」與「死」不是生命的重心。而從努力於生過程，事實上也就是「知死」、「事鬼」了。即程子所謂「知生之道，則知死之道。」（註三九）

李澤厚先生認為「未知生，焉知死？」、「未能事人，焉能事鬼？」，「講的既是死的自覺，更是生的自覺。正因為『生』是有價值有意義的，對於死亡就可以無所謂甚至不屑一顧。……。如果生有意義和價值，就讓個體生命自然終結而無需恐懼哀傷，這便是儒家哲人所追求的生死理想。」（註四〇）儒家對於死亡並非是無所謂或是不屑一顧，由前節所述儒家對喪祭之禮的誠敬，便可得知，然而儒家對於一己之死確實懷持著一種理性了然

的態度。而儒家最動人心魄的是，以死來完成生的價值。

更高的理想還在於爲了成就一己所當行而捨棄生命，在《左傳》、《國語》中已有自覺個體生命的生存不是高於一切的絕對價值，而爲了更高的價值而以死成就之的事件。

邾文公卜遷于繹。史曰：「利於民而不利於君。」邾子曰：「苟利於民，孤之利也，天生民而樹之君，以利之也。民既利矣，孤必與焉。」左右曰：「命可長也，君何弗爲？」邾子曰：「命在養民。死之短長，時也。民苟利矣，遷也，吉莫如之！」遂遷于繹。五月，邾文公卒。君子曰：「知命。」（〈文公十三年〉）

這個記載最有意義的地方即是通過一個歸於天命的事件，表現出個體的自我選擇，而這個選擇是利民爲公的，即使面對的是一己的死亡，亦在所不辭。同時也使天命具有了道德性的意義。

《左傳》〈宣公十五年〉亦記載了解揚忠於職守，不顧楚王之威脅，勇於致其君命之事，其慷慨陳言：

臣聞之，君能制命爲義，臣能承命爲信，信載義而行之爲利。謀不失利，以衛社稷，民之主也。義無二信，君之賂臣，不知命也。受命以出，有死無隕，又可賂乎？臣之許君以成命也。死而成命，臣之祿也。寡君有信臣，下臣獲考死，又何求？（〈宣公十五年〉）

解揚意識到臣有「受命以出，有死無隕」之義，而認爲「死而成命」就是爲人臣最好的報償，此已非常明顯地表達出死可以成就

爲臣之義，也認定了人世有比生命存在還要高的價值。

而《國語》中亦可見爲人臣盡其責而棄生命於不顧的抉擇。二十六年，獻公卒。里克將殺奚齊，先告荀息曰：「三公子之徒將殺孺子，子將如何？」荀息曰：「死吾君而殺其孤，吾有死而已，吾蔑從之矣！」里克曰：「子死，孺子立，不亦可乎？子死，孺子廢，焉用死？」荀息曰：「昔君問臣事君於我，我對以忠貞。君曰：『何謂也？』我對曰：『可以利公室，力有所能，無不爲，忠也。葬死者，養生者，死人復生不悔，生人不媿，貞也。』吾言既往矣，豈能欲行吾言而又愛吾身乎？雖死，焉避之？」（〈晉語二〉）

荀息面對生死，所考量的是我之於他人的責任，而非是自我生命的存在或現實的利害。故自認義之所當行，雖死亦不避。

邾文公、解揚和荀息，皆是從一己的身份來界定自我的存在，實踐了其自身以爲當行的精神，雖然其所執守的未必是合於事理的公是公非，如荀息爲奚齊死，奚齊爲君本不合禮法，但就一己的責任和所處的立場來看，荀息作了從君死的選擇，還是如邾文公、解揚一般，造就了爲君爲臣的價值。而後儒家則將於必要時以死來成就生命價值作爲實踐道德所當具之精神。

孔子、孟子和荀子皆提及生死在道德的實踐上相互抵觸的命題，並一致地作出捨生就死成就道德的結論。

子曰：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（

《論語》〈衛靈公〉)

孔子認為成德弘道之人，將仁置於生存之上，甚而能夠犧牲生命體現道德。

孟子曰：「……。生，亦我所欲也。義，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取義者也。生亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也。死亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。如使人之所欲，莫甚於生，則凡可以得生者，何不用也？使人之所惡，莫甚於死者，則凡可以辟患者，何不為也？由是則生而有不用也，由是可以辟患而有不為也。是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也。人皆有之，賢者能勿喪耳。」（《孟子》〈告子〉）

孟子認為生命中有高於生命本身的價值，使人捨生取死，而此取捨是為人皆有之的人性表現，即為人之本然。

人之所欲，生甚矣，人之所惡，死甚矣，然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。（《荀子》〈正名〉）

荀子以心知可與不可的判斷取代人原始的生死之欲，雖不同於孟子就人性本然而論，但其顯示的意義，仍在於有高於生命本身的價值存在。孔子、孟子和荀子的觀點，都使得死亡具有造就生命價值的意義。

儒家對生死的取捨完全在其所認定的道德價值，正如馮友蘭

先生所謂「在道德境界中底人，於必要時，寧可犧牲其身體的存在，而不肯使其行爲有在道德方面底不完全。」（註四一）這種死具有宗教性，但卻是道德意識使然的結果，重要的是經由自體的覺識達成。在這樣的觀點下，生命的長短並不具意義，關鍵是在於生命的價值，而孔子所說：「朝聞道，夕死可矣！」《論語》〈里仁〉的意義，便在此。杜維明先生認爲這句話體現了以身殉道的奉獻精神的證道語（註四二）。

《論語》〈顏淵〉所謂「死生有命」，將人的生死之期，訴諸於不可知的命運，然「無求生以害人，有殺身以成仁」的主體抉擇卻取代、超越了命運。至孟子並不以夭壽爲命，而以脩身立命，認爲「盡其道而死者，正命也。」〈盡心〉將決定生死掌握在「道德主體」之上。由此儒家開展出一條強調道德主體性的生命價值之路。牟宗三先生認爲「儒家的思想開闢價值之源，挺立道德主體，這方面沒有能超過儒家者。開闢價值之源，所謂價值就是道德價值、人生價值。」（註四三）而此一生命價值的塑造，即具有超越性。李澤厚先生認爲「孔子所追求的超越，也並不是對感性世界和時空的超越，而恰恰就在此感性時空之中。它不是『在』（Being），而勿寧是『生』（Becoming）。」（註四四）即是以處於群體社會中之個體人格的完成爲不朽，也以此來面對死亡。所以儒家對生命的意義界定，即包括了對死亡意義的界定，生之完成亦是死之不朽。正如李澤厚先生所分析的，儒家是將「死的意義建築生的價值之上。」

從巫術、宗教中脫身出來的先秦儒家持守的是一種執著於現實人生的實用理性。它拒絕作抽象思辨，也沒有狂熱的信仰，它以直接服務於當時的政教倫常、調協人際關係和建構社會秩序為目標。……，個體的生死之謎便溶解在時間性的人際關係和人性情感之中。……。這裡是將死的意義建築生的價值之上，將死的個體自覺作為生的群體勉勵。在儒家的哲人看來，只有懂得生，才能懂得死，才能在死的自覺中感受到存在。人之所以在走向死亡中痛切感受存在本身，正因為存在本身畢竟在於生的意義。而生的意義也就是過程，是生成，它是與群體相聯繫才獲得的。（註四五）

以生命為一「生成」，生命即「具有不可逆性質的時間在雕塑中既凝凍又流逝。」（註四六）的意義，時間的流逝是本然且必然的，但在流逝的歷程卻可以雕塑、創造，儒家將被時間限定的生命當作樸素的質材，以仁德雕塑它的價值，有限的生命在此雕塑中便「凝凍」了，亦是所謂的「不朽」。這就是孔子「疾沒世名不稱焉」的內涵所指。儒家「堅信個人本性的充分體現，以取代塵世的永生，或天堂的永生」（註四七），因為「是生則不可奪志，死則不可奪名」（《禮記》〈緇衣〉）。所以「道盛德至善，民之不能忘」的「有斐君子」（註四八）是為儒家的典型人格，也是生命的價值所在，而這是死亡所不能斷滅的。

從以上的分析，很明顯地看出無論是對於他人之死心理情

緒的抒發，或是經由生命價值的抉擇所衍生的面對死亡的態度，都是建立在人的主體上，正如前述唐君毅先生對孔子的鬼神觀念的解釋，死者可以由於生者之心的「感通」而存在，死亡在人的這種普遍意識中，同樣的也不具有絕對性，甚至在超於身軀的存亡的生命價值樹立下，人寧死不生的決定，更加强了這「感通」的強度。從無意識至有意識的去感受這個「感通」，依循高於生命存在本身的行徑，都在歷史之中得到被存念的證明，此一於現世完成的不朽，的確是從原始宗教所關注的死移轉至生，但也非常弔詭的，此「生」亦涵蓋了「死」，「死」亦完成了「生」。

人的「感通」係乎人生命的不朽，這個「感通」的前提，則是建立在人的心性之上，儒家的典籍中已見賦予人之心性本質以「善」，並以超越的形上實體為其根源（註四九）。《論語》中即出現了「天生德於予」（〈述而〉），已顯示出人秉受天生之善德，至《孟子》、《中庸》則將此義發揮更為精進。

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（《孟子》〈盡心上〉）

誠者，天之道也。思誠者，人之道也。（《孟子》〈離婁〉）（註五〇）

天命之謂性，率性之謂道。（《中庸》）

遍在而永恆的天，為一道德的形上實體，以之為根源的人性亦遍在而永恆，是故這個善之心性的永恆，亦保證了由之塑造的人生的價值的永恆，因體現這個形上實體而獲致不朽。即徐復觀

先生所說的「每一個人的自身，即是一個宇宙，即是一個普遍，即是一個永恆。」（註五一）至此可以說是第三章中「聖為不死之術」另一層面的發展。不是從個體的身軀上起念，而是在人與人之間的關係上，建立生命的價值，可以說儒家於此道德理性展現了「宗教性」（註五二）。儒家論生不究死，卻於無形中克服了死亡，錢穆先生認為儒家是「人在人中生，還向人中死，人死後亦當還在人中。」（註五三），「人死亦當還在人中」，是另一層次的「人中生」，而這個「生」不是生存之意，而是在人倫道德完備上所樹立的生命價值以得到的不朽。由此我們可以很清楚地知道儒家是以人的人倫社會性價值來界定人的存在並面對死亡。

儒家面對死亡的態度和觀點大致可以從兩個方面來看，一是面對死亡這個事件，儒家所注重的是如何安頓生者的情感和表示對死者的悼念，其所循的徑路是以理性地表達人之情感的禮儀來宣洩喪亡的哀傷。這可以說是儒家針對他人的死亡所持的態度。由於儒家重視喪祭之禮，並將死後的存在置於生者的心念之中，也導致儒家對子孫延續生命的注重。然而最有意義的，則是對於死亡此一生命必然發生的事實，儒家作了生命價值的選擇來面對，即規避了解釋死亡是什麼的問題，而專注於生之事，其所欲完成的是在有限的生命時間中，成就生命的價值，甚至這個價值必須以死亡來成就亦在所不辭，我們可以說，在這樣的觀點下，儒家基本上，只是視死亡為一人生的現象，但相當弔詭的是在粹鍊

生命價值的同時，儒家也發展出一條超越死亡的道路，完成不朽。

## 註 釋

註 一：見《左傳》《十三經注疏》（台北：藝文印書館），頁八九一。

註 二：見李澤厚《華夏美學》（香港：三聯書店，1988.10），頁一三。

註 三：見馮友蘭《中國哲學史綱》（台北：影印本），頁四二二。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，收錄於《三松堂學術文集》（北京：北京大學出版社，1984.12），頁一三八。

註 四：《論語》〈陽貨〉：「宰我問三年之喪：『期已久矣！君子三年不為禮，禮必壞；三年不為樂，樂必崩。舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣！』子曰：『食夫稻，衣夫錦，於女安乎？』曰：『安。』『女安，則為之！夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也，今女安，則為之。』宰我出，子曰：『予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷，夫三年之喪，天下之通喪也。予也，有三年之愛於其父母乎？』」

- 註 五：見李澤厚《中國古代思想史論》（台北：漢京，1987.2），頁一九。
- 註 六：見唐君毅《中國哲學原論原道篇卷一》（台灣學生書局，1986.10、校訂版），頁一四〇，頁一四二。
- 註 七：見李宏〈追求不朽——漢代畫像石主題論〉《中原文物》（1990、第一期），頁六九。
- 註 八：《墨子》〈公孟〉：「公孟子曰：『無鬼神。』又曰：『君子必學祭祀。』子墨子曰：『執無鬼而學祭禮，是猶無客而學客禮也，是猶無魚而爲魚罟也。』」
- 註 九：見徐復觀《中國人性論史》（台灣商務印書館，1982.7、六版），頁八二。
- 註一〇：見馮友蘭《中國哲學史綱》，頁四一八。
- 註一一：同註二，頁一四。
- 註一二：同註五。
- 註一三：見馮友蘭《中國哲學史綱》，頁四三〇。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，《三松堂學術文集》，頁一四三。
- 註一四：見馮友蘭《中國哲學史綱》，頁四三一。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，《三松堂學術文集》，頁一四四。
- 註一五：即「蓋人所生之子孫，即其身體一部之繼續存在生活著；故人若有後，即爲不死。凡生物皆如此，更無須特

別證明。此種不死，可名爲生物學的不死。」見氏著《中國哲學史綱》，頁四三〇。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，《三松堂學術文集》，頁一四三。

註一六：同註一三。

註一七：見楊懋春〈中國家族主義與國民性格〉，收錄於李亦園、楊國樞編《中國人的性格》（台北：中央研究院民族學研究所，1974.6、三版），頁一三五。

註一八：見唐君毅《中國文化之精神價值》（台北：正中書局，1979、修訂本），頁四四〇。

註一九：見馮友蘭《中國哲學史綱》，頁四三一至四三二。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，《三松堂學術文集》，頁一四四至一四五。

註二〇：趙岐注云：「於禮，有不孝者三事。謂阿意曲從，陷親不義，一也；家貧親老，不爲祿仕，二也；不娶無子，絕先祖祀，三也。三者之中，無後爲大也。」見蔣伯潛廣解、宋朱熹集註《四書讀本——孟子》（台北：啓明書局），頁一八三。

註二一：同註一七。

註二二：同註一八。

註二三：見馮友蘭《中國哲學史綱》，頁四三〇。亦見氏著〈儒家對婚喪祭禮之理論〉，《三松堂學術文集》，頁一四四。

註二四：見《春秋左傳注》，頁五〇〇。

註二五：見錢穆《中國思想史》（台灣學生書局，1985.11、五版），頁七。

註二六：同註九，頁五五至五六。

註二七：見《國語》，頁四五四。

註二八：同註二五。

註二九：《史記》〈孔子世家〉：「子曰『弗乎弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？』乃因史記作《春秋》，……。」

註三〇：《莊子》〈盜跖〉：「小人殉財，君子殉名。」，其義指君子為「名」而殉，儒家所重視的則為「德」。

註三一：《莊子》〈人間世〉：「天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。」

註三二：見馮友蘭《三松堂全集（第四卷）》（河南人民出版社，1986.8），頁六八四。

註三三：同註三二，頁六九〇。

註三四：同註三二，頁六九〇，六九二。

註三五：《論語》〈子罕〉：「子疾病，子路使門人為臣。病閒曰：『久矣哉！由之行詐也。無臣而為有臣，吾誰欺？欺天乎？且予與其死於臣之手也，無寧死於二三子

之手乎？且予縱不得大葬，予死於道路乎？」」

註三六：《禮記》〈檀弓上〉：「曾子寢疾，病。樂正子春坐於床下，曾元、曾申坐於足，童子隅坐而執燭。童子曰：『華而晬，大夫之簀與？』子春曰：『止！』曾子聞之，瞿然曰：『呼！』曰：『華而晬，大夫之簀與？』曾子曰：『然，斯季孫之賜也，我未之能易也，元，起易簀。』曾元曰：『夫子之病革矣，不可以變，幸而至旦，請敬易之。』曾子曰：『爾之愛我也不如彼；君子之愛人也以德，細人之愛人也以姑息。吾何求哉？吾得正而斃焉斯已矣。』舉扶而易之。反席未安而沒。」

註三七：《中庸》：「……。君子遵道而行，半途而廢；吾弗能已矣。……。」

註三八：見劉述先《生命情調的抉擇》（台北：志文出版社，1978.9、三版），頁七〇。

註三九：見蔣伯潛廣解、朱熹集註《四書讀本——論語》（台北：啓明書局），頁一五九。

註四〇：註二，頁四九。

註四一：同註三二，頁六九一。

註四二：見杜維明〈孔子仁學中的道學政〉，收錄於《中國文化的危機與展望——當代研究與趨向》（台北：時報文化，1986），頁二八。

- 註四三：見牟宗三《中國哲學十九講》（台灣學生書局，1986、重印本），頁六二。
- 註四四：同註二，頁四七。
- 註四五：同註二，頁四八。
- 註四六：同註二，頁五一。
- 註四七：見陳榮捷〈中國宗教中之個人〉，收錄於《中國人的心靈》（台北：聯經，1987），頁二七七。
- 註四八：《大學》：「……。有斐君子，終不可諠兮者，道盛德至善，民之不能忘也。」
- 註四九：事實上，天由原始的主宰性之人格意義轉化為道德性的形上實體，是由下而上的，由工夫到本體的，即是「從內在德性的充盡證成天道之為道德的無限義。」見張亨師〈「天人合一」觀的原始及其轉化〉，收錄於《中國人的價值觀國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1992.6），頁八三一。在該文中，張亨師對此轉化有詳盡的討論。
- 註五〇：《中庸》亦見有類似之語。「誠者，天之道也。誠之者，人之道也。」
- 註五一：同註九，頁一八二。
- 註五二：杜維明先生認為「由孔子仁學所規定的道德理性雖有保羅·田立克（Paul Tillich）指稱的『終極關切』（ultimate concern），但其『宗教性』（

religiousness) 不走向靈魂的超升和理想的天國，而是依循『天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教』的中庸路線，落實到廣大社會的日常人生之中。」，見氏著〈孔子仁學中的道學政〉，《中國文化的危機與展望——當代研究與趨向》，頁二三。

註五三：見《靈魂與心》，頁一六三。

臺大出版中心

## 第六章 結 論

《莊子》〈德充符〉記述一則引人深思的寓言。其云：「仲尼曰：『丘也嘗使於楚矣，適見狔子食於其死母者，少焉眴若，皆棄之而走。不見已焉爾，不見類焉爾。』」這個寓言生動地傳達出小豚對於死亡的驚懼，其意識到死亡，卻只能「棄之而走」，唯有人類能從對死亡的直接感受中，進一步地嘗試去了解死亡。

本文討論了古代文化形式中四種嘗試了解死亡的意向，這四種面對死亡的觀點和態度所具有的意涵分別為：

在中國古代原始神話和莊子哲學中表現了生死相繼的思維，以詮解和面對死亡。原始神話以「化」——物類之間的變化，來敘述神話人物的死亡，即在神話中以變形事件取代了死亡的事實，致使死具有生的意涵，以變形解釋死亡含藏著初民生命一體化的情感，基於此生命一體化的信念，初民認為死亡為生命形式的改變。莊子亦有與神話相近的思維來解釋死亡，但不是出自於對生命的直接感受，而是經由一對生命真相深切反省的思辨過程，

建構出一哲學體系，來理解死亡。首先莊子挪移了以主觀的「吾」對死有限的認知，認為應從一切存在的根源、本質和萬物生成、變動的依據——道，來認識死亡的真相。由於道的律動是循環反覆的，所有的事物皆依循此一律動而變化，生死亦是如此，所以生死是一相繼而生的變化，如同晝夜、四時。是故生死皆不具絕對意義，兩者由相互對立而轉化，死即蘊含了生，莊子並以「物化」來解釋死亡的現象，由《莊子》的寓言所示，莊子所說的「物化」的基本涵義，就是物類之間形體的變化，生死便為形相上的差異，萬物為一流轉變化的整體，莊子並以「氣」——道創生萬物的原質，來說明此一流轉變化的具體型態，以氣的聚散為生死，將萬物的生死置於一氣流轉中，致使萬物的存在成為同一本質的不同展現。莊子認為人能順任生死永恆變動的秩序，理解死亡的真相，自能跳脫出死亡的痛苦，得到精神逍遙之境。所以莊子對死亡的思索不是消極地化解死亡的恐懼，而是積極地超越死亡。

神話和莊子哲學皆是由物類間形體的變化，來解釋死亡，表現出生死相繼的思維，致使生死由對立而轉化，如此，死不具有絕對的意義。

中國古代另一特出詮解和面對死亡的方式，為長生、不死的追求和實現，即認為生命可以長生、不死，神話傳說和老莊思想中，已呈現了這個抗拒死亡的觀念。而神話傳說中實現長生、不死，皆集中於神山傳說來表現，最主要的是《山海經》的崑崙神

山傳說和海上三神山的傳說。《山海經》中，有許多關於不死境界的記載，而這些特殊的存在皆與崑崙密切相關。由《山海經》的描述，可知崑崙充滿了諸多的長生意象。而崑崙的殊異性與其為天地之中的原始象徵有關，即崑崙為人神相通的所在，具有天地未分的超越界的生命力，故人入其境，便能與神相通，得到不死的超越性。而根據人神相通為本然的狀態的記載來看，人本具不死性，在人神斷絕後，唯有進入此天地之中方可得不死、長生。而海外三神山之所以成為一不死之境，亦是由於具有與崑崙相似的天地之中的原始象徵意涵，而封禪的求仙活動，實具人神相通以得不死的意義。由此可見，崑崙和海外三神山皆為神聖的不死之境，至其域便可得不死，這是人向原具不死性的復歸，但此復歸著實不易，然人追求不死的信念卻未動搖，致使崑崙和海外三神山成為神仙思想中仙境的所在。神話傳說中實現的長生、不死，實藉由一超越性而獲致，而這個超越性，亦是老莊思想展現出長生久視的意義的關鍵，老莊思想中的渾沌之道亦具有天地未分、神人相通的原始象徵意義，與神話傳說的崑崙相應，同樣代表著宇宙創生的神秘混同，不受時空的限制；而得道者與道冥合，亦具有長生的形象，《莊子》中所述之得道者，已展現了後世神仙長生、僊去的特質，所以老莊與道冥合的虛靜無為的主張，便具有了展現長生久視的意義。而由道創生萬物，為萬物的本源來看，此一虛靜無為的入道修為，實是一回歸過程，即人必須回復至渾沌之中，方可獲致原有的不死性。老莊所主張的虛靜無為

的具體內容，則是消解一己的感官和知覺，回復本然的渾沌狀態，此即為與道冥合，而得至長生久視。此外，老莊無為虛靜的修為方式，在傳統的身心未分的觀念上，亦具有實際的養生作用，致使老莊的精神修養與生理鍛鍊融為一體，在《楚辭》〈遠遊〉中，將此方式具體呈現，並將之轉化為成仙之道。

神話傳說和老莊思想中所展現長生久視的意義，是將死亡視為人性的失落，必須藉由追尋和修為，方可獲得原具的不死性。這可以說是日後神仙思想的背景。

其次，於中國古代尚有死而不亡的信仰，以詮解和面對死亡，即以死後存在和死後歸處世界來解釋死亡，亦可說是克服死亡。大量出土的考古資料直接證明了此一信仰，墓葬中對死後的設想，意味著死後存在和死後歸處為生前存在和所在的延伸，且具有物質性的意義。而在中國古代已發展出死後存在的觀念，亦是所謂的靈魂或鬼魂的觀念，大抵由三方面呈現：首先是古代葬俗所顯示的兩種觀念，一是根據考古的資料，中土埋葬的習俗，顯示了死後存在與肉體密切相關；二是據先秦的文獻所記，中土以外民族所採取的火葬方式，則表示經由屍骸的毀滅方可得致死後的生命。此外，在先秦文字和典籍資料中記載了人死後為鬼神繼續與人世相涉，與人世持續著生前的種種關係，並在死後使這些關係仍得到延續、發展，而對人世具有了禍福的作用，這是對死後存在最具體的表現。除了上述兩種訴諸信仰的活動形式表現出死後存在的設想外，在先秦已對靈魂這個觀念作了有意識的反省

，即是春秋以後出現的魂魄觀念。由典籍所記，時人認為魂魄是生命的精神意識，為生命中最重要原素，生命力由之而展現，人失魂魄就會死亡，而魂魄成為死後的存在，這便解釋了死後存在仍保有生前人格的原因，在《左傳》、《楚辭》中的魂魄之意，所指為一個體生命於死後的存在，統稱為「鬼」，而《禮記》所言之魂魄，則分別繫屬於氣、形，就死後存在而言，前者為神，後者為鬼，已發展為死後的二元靈魂觀。死後的歸處亦是死後信仰的表現，由死後的存在內容而觀，中國古代死後的歸處大抵不出人世和他界，先秦已出現的他界，包括了天上帝所和地下幽冥世界，在時人的觀念中，兩者皆被視為平行於人世的所在，然從其原始根源追究，則知死後歸於天上帝所，是源於至高上帝神的信仰，而地下黃泉幽冥的世界的產生殆是由於埋葬的習俗，而其中亦含藏了宇宙原始秩序的信仰，不過兩者皆不是完整而有組織的他界，一如後世佛道二教的天堂地獄觀。

死而不亡的信仰，是由從死後設想死亡，認為死亡是個體生命假於另一形式和空間而繼續存在，死則具有生之延續的意義。

除了對存在本身的關注之外，生命存在的價值亦成為克服死亡的觀點，即是從生命價值的開展來面對死亡之必然，中國古代的儒家就表現出這一種理性的精神。儒家意識到死亡為生命的不可再復，正視人因他人之死，特別是自己的親人，而產生的悲傷情感，儒家主張以喪祭之禮來安頓，但儒家將喪祭之禮的主體置於生者的不忍死之的哀敬之情，因而轉化了這些喪祭之禮原所具

有的死後信仰，開展出人倫道德的意義，將死亡所帶來情感的衝激，導向人與人的世間關係。死亡在儒家對喪祭之禮的詮解下，似乎成爲一展現道德精神的媒介，甚可說是力量來源。就自身的生命來看，儒家深信生必存在著作用，並依此而掌握到生命的不朽之道。首先是重視子孫綿延的生物學的不死，儒家著重生者感通的心念的喪祭之禮，也呈現出這一層意義。儒家雖然重視子孫繁衍的生物性生命延續，但更注重超於生物性生命的社會、文化和道德的生命延續，這也是儒家掌握到的生命價值。儒家最重視生命價值樹立的理想之不朽，而生命價值的樹立，即在於社會人群中盡倫盡職，而開展出道德境界的生命內容，並竭盡一生以實踐力行，即使要犧牲生命，亦在所不辭。而此一價值生命的完成，便具有了超越性，有限的生命因價值的建立而不朽，其所依循的是來自一道德形上實體的心性的充分體現，以完成生命的價值。在此以生命價值論生命不朽的觀點下，生之完成，即是死之不朽，在建立了生之價值的同時，也造就了死之意義，儒家「論生」的另一面實則爲「究死」。

在理性的思索下，死亡是生命的必然現象，人所應關注的是生命人倫道德價值的建立，死亡的存在之意義亦包括在此建立之中。同時一個人的存在價值，不會因爲死亡而滅絕，在踵繼的生命中，仍具有作用和意義，儒家的觀點亦泯除了死亡爲生命絕滅的絕對意義。

死亡和拒絕死亡——長生，常常形成人類預感最強烈的一個

主題（註一），上述所有的文化諸象皆是此一主題的展現，面對死亡——此一終極的生命危機，中國古代的人們，藉由生命的交感、形上的見解、宗教的信念和理性的認知，這些試圖理解死亡的參考座標，已發展出與之抗衡的機制，死即為生的思維、長生久視的信念、死後生命存在的信仰和生命價值的創造，這些面對死亡的態度和理解死亡的觀點帶有著積極的化解死亡意義，致使人類的死亡從生物性的生命結束的意義中超拔出來，而這些觀點也形成了豐富的文化內涵。

從最原始的生命直觀感受，至宗教不死的信念，至死而不亡的信仰，以至於面對死亡的理性和超然，事實上，上述中所討論的死亡觀點，呈現出一累進的趨向，當然不是一直線的取代發展，而是由原始神話的思維觀點和宗教信仰的根柢上，繁生多枝，共存在一文化的大樁之上。

除了上述四種死亡觀點所呈顯出的意涵外，在這些面對死亡的觀點和態度中，涵攝了許多重要的觀念，亦值得我們注意，如生命存在的本質、最高的存在和生命存在的世界，交互地出現在這些觀點和態度之中。

在神話中，原始初民以直接的情感面對死亡時，其直覺地感受到萬物同一的生命力，使所有的生命形式緊密相連；而莊子的哲學以氣為萬物根源之道的具體原質，以氣的聚散言生死，這是莊子所知覺的生命本質；神話和莊子所認為的生命本質，是就所有生命同一本質而論，此一本質不但流通於萬物，亦存於生命形

式的生前死後。而在死後信仰中由死後存在的設想所發展出的魂魄觀念，亦不出生命本質的課題，但其所界定的是個體的生命本質，而不是神話思維中展現的萬物同一的生命力或莊子所謂的萬物的具體原質。同時儒家所謂的天賦善性，基本上，也是儒家所認定的人人具有的生命本質。

最高的存在亦是中國古代死亡觀點中，所包括的一個重要的觀念，在神話傳說中，至高的存在主要是以空間的意象來展現，如崑崙和海外三神山，皆象徵人神相通的神聖，和宇宙創始之初的無盡的生命源泉。老莊哲學中的道，為創造萬物的永在的形上本體，具虛靜無為的特性，即是所謂的渾沌之道，道同時也為宇宙永恆的變動規律，生死亦在此變動規律中，生死相繼，便無所謂生死，這是從近似宇宙論的觀點所發展出的精神境界。若從渾沌之道所蘊含的人神相通、天地未分的原始信仰來看，人復歸此道，亦可得致道之永在性。而老莊哲學之所以同時呈現這兩種不同的生死觀，殆是由於道不同層次的涵義使然。死後存在的信仰中，也出現了至高者的存在，為統領一切的存在的人格神，包括了死後的存在。儒家面對死亡的觀點，亦涉及了至高存在的課題，儒家將原始信仰的至高神轉化為道德的形上實體，認為人盡己得自此形上實體善之心性，亦會得到形上實體的超越性，儒家充分顯現將至高存在價值化的特色。這一種對至高存在的觀念，非常近似老莊所論具有原始信仰意涵的渾沌之道，兩者皆從與道同體來論人的超越性的獲得，皆須經由一自律的實踐工夫，不過老

莊是就存在本身而論。兩者同樣顯現了「聖為不死之術」的觀點，但對於「聖」和「不死」，卻有不同的界義。當然莊子所論入道順化，開闢出與道為偶的主體精神境界，則是超越了價值和生死。

關於存在的世界，神話和莊子哲學中對生死的觀點，並沒有導致另一個存在世界的產生，因生死為同一生存空間存在形式的改變。而長生久視的實現則是建構在天地相通之上，更無生前死後世界之別。在死而不亡的信仰中，雖然有了死後的歸趨，但死為生之延續，致使死後世界亦是與現實世界相即不離的世界，深具人世延長的意味（註二），並沒有一美好的天堂，或是懲罪的地獄為死後的歸趨。而儒家對生死的觀點，將死後的存在置於人的心念之中，意味著儒家並不認為除了現實世界以外，尚有另一個存在世界。

死亡激發出古人對生命、宇宙本質的設想，事實上，中國古代化解死亡的絕對意義之機制，即是從這些觀點著眼的。余英時先生認為中國人的生死觀，為「人與天地萬物為一體」的延伸（註三），神話中生命一體化的信念及莊子哲學中一氣萬形的觀點，皆將生命視為一統一體，並不斷地轉化。而神話傳說的不死之境和老莊思想中的超越而永在的道與得道者，其原始象徵意義，即是天地未分、人神相通的創始之初，人之永生亦與天地和至高者渾為一體。而在死後的信仰中，以魂魄為生前死後存在的本質，以天地為死後歸趨之所，便是將人與鬼神和現實界與他界相連

繫。儒家以道德價值導致人與人生命的連續和天與人的合一，也展現出與天地萬物為一體的意涵。這些皆顯示中國古代克服死亡的機制是將個體的生命融入於天地萬物中而達成的。

而由死即生的思維、長生不死的信念、死後生命的延續和生命價值的創造，皆表現出以生超越死的傾向，由此可以看出中國古代面對死亡的態度和解釋觀點，致使生命具有積極且現實的意義，並不是一個為了天堂或前生來世而存在的「階段」（註四），而是將受限於時空的生命存在，經由這些態度和觀點，而在時間和空間中根本沒有確定的界限。如此也顯示出「人與天地萬物為一體」的意義。

本文從四個角度探索中國古代文化中對死亡主題的展現，和這個展現所納含的意義。這些出於信念、意識去面對死亡之已然事實的觀點，形成日後大小傳統中，面對死亡的基調，特別是在動亂頻仍、死亡枕籍的時代，尤能顯示出這些文化內涵所產生的影響，這也是值得繼續深究的課題。

## 註 釋

註一：見《巫術、科學與宗教》，頁二九。

註二：余英時先生認為「……中國古代雖也有關於『天堂』和『地獄』的想像，然而並不十分發達。最重要的還是人世，天堂與地獄也是人世的延長。簡言之，生前世界和死

後世界的關係也表現出一種不即不離的特色。」見氏著〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收錄於《中國思想傳統的現代詮釋》，頁四六。

註三：同註二。

註四：陳秉章先生認為古今中外人類社會演化過程中，人類面對死亡問題所抱持的觀點與態度有一類型為「生死階段型」，這一種面對死亡的觀點認為死亡並不可怕，只是人生必經的階段而已。在西方的基督教觀點中，活於今世是爲了贖罪，死亡象徵贖罪階段的結束。而中國的民間信仰中，死亡爲另一種生命的開始，依其生前行爲的好壞，決定另一種生命的存在和存在世界。詳見氏著〈死亡與自殺的社會學分析〉，《當代》第五八期，頁一六至一七。

## 參考書目

### (一)

- 詩經釋義，屈萬里，台北：中國文化大學出版部（1980）
- 尚書釋義，屈萬里，台北：中國文化大學出版部（1980）
- 周禮，十三經注疏，台北：藝文印書館（1955）
- 儀禮，十三經注疏，台北：藝文印書館（1955）
- 禮記，十三經注疏，台北：藝文印書館（1955）
- 禮記集解，孫希旦，北京：中華書局（1989.2）
- 大戴禮記，四部叢刊正編，台灣商務印書館（1979、臺一版）
- 左傳，十三經注疏，台北：藝文印書館（1955）
- 春秋左傳注，楊伯峻，台北：源流出版社（1982.3）
- 左傳會箋，竹添光鴻，台北：鳳凰出版社（1987.9、影印四版）
- 四書讀本，蔣伯潛廣解、朱熹集註，台北：啓明書局
- 老子正詁，高亨，台灣開明書店（1968.3、臺三版）
- 老子周易王弼注校釋，樞宇烈，台北：華正書局（1981.9）
- 老子今註今譯及評介，陳鼓應，台灣商務印書館（1986.10）

- 南華真經副墨，陸西星，台北：中國子學名著集成編印委員會（1978）
- 莊子通莊子解，王夫之，台北：里仁書局（1983.1）
- 莊子集釋，郭慶藩輯，台北：華正書局（1982.8）
- 莊子校詮，王叔岷，台北：中央研究院歷史語言研究所專刊之八十八（1988. 3）
- 墨子閒詁，孫詒讓，台北：華正書局（1987.3、初版）
- 荀子集解，王先謙，北京：中華書局（1988.9）
- 管子校正，尹知章注、戴望校正，台北：世界書局（1955）
- 呂氏春秋校釋，陳奇猷，台北：華正書局（1985.8）
- 尸子，汪繼培輯，台北：世界書局（1958.10、初版）
- 淮南鴻烈集解，劉安撰、劉文典集解，台灣商務印書館（1978.5、臺三版）
- 說苑疏證，劉向撰，趙善詒疏證，台北：文史哲出版社（1986.10、臺一版）
- 論衡集解，劉盼遂，台北：世界書局（1976.4、三版）
- 列子集釋，楊伯峻，台北：華正書局（1987.9）
- 抱朴子內篇校釋，王明，北京：中華書局（1985.3、第二版）
- 黃帝內經——素問、靈樞，台北：先知出版社（1976）
- 國語，台北：里仁書局（1981.12）
- 戰國策，台北：藝文印書館（1974、三版）
- 史記，司馬遷撰、裴駰集解、司馬貞索隱、張守節正義，台北：

啓業書局（1978）

吳越春秋，四部叢刊正編，臺灣商務印書館（1979、臺一版）

山海經校注，袁珂，台北：里仁書局（1981. 11）

水經注疏，酈道元注、楊守敬、熊會貞疏，江蘇古籍出版社（1986.6）

日知錄集釋，顧炎武著、黃汝成集釋，河北：花山文藝出版社（1990）

增訂漢魏叢書（四），王謨輯，台北：大化書局（1983.12、初版）

黃氏逸書考第十五冊，黃奭輯，台北：藝文印書館（影印本）

甲骨文總集，嚴一萍主編，台北：藝文印書館

殷墟甲骨刻辭類纂，姚孝遂主編，北京：中華書局（1981.1）

商周青銅器銘文選，馬承源主編，北京：文物出版社（1988.4）

說文解字注，段玉裁，台北：漢京（1980）

爾雅注疏，郭璞注、邢昺疏、陸德明音義，文淵閣四庫全書，臺灣商務印書館（1983）

楚辭補注，洪興祖，台北：藝文印書館（1977.9、五版）

楚辭集注，朱熹，上海古籍出版社（1987.10）

清人楚辭注三種，台北：長安出版社（1980.9、三版）

增補六臣文選注，台北：漢京（1980.7）

全上古三代秦漢三國六朝文，京都：中文出版社（1981.6）

(二)

- 靈魂與心，錢穆，台北：聯經（1976）
- 生命情調的抉擇，劉述先，台北：志文出版社（1978.9、三版）
- 中國哲學史綱，馮友蘭，台北（影印本）
- 中國思想史，錢穆，台灣學生書局（1985.11、五版）
- 中國哲學十九講，牟宗三，台灣學生書局（1986、重印本）
- 中國哲學原論原道篇卷一，唐君毅，台灣學生書局（1986.10、校訂版）
- 中國文化之精神價值，唐君毅，台北：正中書局（1979、修訂本）
- 中國人性論史，徐復觀，台灣商務印書館（1982.7、六版）
- 中國古代思想史論，李澤厚，台北：漢京（1987.2）
- 三松堂全集（第四卷），馮友蘭，河南人民出版社（1986.8）
- 老莊思想論集，王煜，台北：聯經（1986）
- 古代存在主義——莊子，福永光司著、李君爽譯，台北：專心企業有限公司出版社（1978.8）
- 中國思想之研究（二）——道家與道教思想，宇野精一主編、邱榮錫譯，台北：幼獅文化（1977）
- 先秦道家「道」的觀念的發展，楊儒賓，國立臺灣大學文史叢刊之七十七（1987.6）
- 意義，Michael polany & Harry prosch 著、彭懷棟譯，台北：聯經（1984）

能趨疲：新世界觀，雷夫金著、蔡伸章譯，台北：志文出版社（1985.2、初版）

華夏美學，李澤厚，香港：三聯書店（1988.10）

宗教學通論，北京：中國社會科學出版社（1990.10）

宗教——一種文化現象，馬德鄰、吾淳、汪曉魯，上海人民出版社（1987.8）

中國古代宗教初探，朱天順，台北：谷風出版社（1986.10）

神話論，林惠祥，台灣商務印書館（1979.11）

中國神話史，袁珂，上海文藝出版社（1988.10）

古神話選釋，袁珂，台北：長安出版社（1986.6、三版）

神話與詩，聞一多，北京：中華書局（1956.6、一版）

中國之科學與文明（二），李約瑟著、陳維綸等譯，台灣商務印書館（1985.2、修訂四版）

文化人類學，林惠祥，台灣商務印書館（1981.9、臺七版）

金枝，弗雷澤著、汪培基譯、陳敏慧校閱，台北：久大、桂冠（1991）

原始思維，列維·布留爾著、丁由譯，北京：商務印書館（1981）

神話思維，恩斯特·卡西爾著、黃龍保、周振選譯，北京：中國社會科學出版社（1992.3）

人論，卡西爾著、結構群審譯，台北：結構群（1989.9）

國家的神話，卡西勒著、黃漢青、陳衛平譯，台北：成均出版社

(1983.5、初版)

巫術、科學與宗教，馬凌諾斯基著、朱岑樓譯，台北：協志工業叢書（1989.1、三版）

原始文化研究，朱狄，北京：三聯書店（1988.2）

人類文化及生命形式，劉大基，北京社會科學出版社（1990.7）

探索非理性的世界——原型批評的理論與方法，葉舒憲，四川人民出版社（1988）

英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構，葉舒憲，上海社會科學出版社（1991.7）

楚辭的文化破譯，蕭兵，湖北人民出版社（1991.11）

先秦兩漢冥界及神仙思想探源，蕭登福，台北：文津出版社（1990.8）

中國古代社會史，李宗侗，台北：中華出版事業委員會（1954）

考古學專題六講，張光直，台北：稻鄉出版社（1988.9）

中國青銅時代第二集，張光直，台北：聯經（1990.11）

中國古代社會，許進雄，台灣商務印書館（1988.9、初版）

墓葬與生死——中國古代宗教之省思，蒲慕州，台北：聯經（1993.6）

儀禮士喪禮墓葬的研究，鄭良樹，台灣中華書局（1971.9）

殷墟卜辭綜述，陳夢家，台北：大通書局（1971.5、初版）

金文叢考，郭沫若，東京：文求堂（1932、印行本）

新史學，J.勒高夫、P.諾拉、R.夏蒂埃、J.勒韋爾主編、姚蒙編

譯，上海譯文出版社（1989.8）

小說面面觀，佛斯特著、李文彬譯，台北：志文出版社（1985.2  
、再版）

中國古代天人鬼神交通之四種類型及意義，楊儒賓，台大博士論  
文（1987.6）

六朝小說變形觀之探究，康韻梅，台大碩士論文（1987.6、修訂  
本）

(三)

從價值系統看中國文化的現代意義，余英時，收錄於《中國思想  
傳統的現代詮釋》，台北：聯經（1987）

「天人合一」觀的原始及其轉化，張亨，收錄於《中國人的價值  
觀國際研討會論文集》，台北：漢學研究中心（1992.6）

生死之間是連繫還是斷裂——中國人的生死觀，杜正勝，《當代  
》第五十八期（1991.2）

從眉壽到長生——中國古代生命觀念的轉變，杜正勝，台北：中  
央研究院歷史語言研究所講論會稿（1989.11.6）

中國古代死後世界觀的演變，余英時，收錄於《中國思想傳統的  
現代詮釋》，台北：聯經（1987）

孔子仁學中的道學政，杜維明，收錄於《中國文化的危機與展望  
——當代研究與趨向》，台北：時報文化（1981）

儒家對婚喪祭禮之理論，馮友蘭，收錄於《三松堂學術文集》，

- 北京：北京大學出版社（1984.12）
- 儒家思想與中國宗教之間的功能關係，楊慶堃著、段昌國譯，收錄於《中國思想與制度論集》，台北：聯經（1976.9）
- 莊子哲學與神話思想——道家思想溯源，張亨，《東方文化》二卷、第二期（1983）
- 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，楊儒賓，《漢學研究》第七卷、第一期（1986.6）
- 莊子的反傳統宗教思想，張季平，收錄於《中國無神論文集》，湖北：湖北人民出版社（1980.10）
- 法國兩位先哲對於中國道家思想的看法——葛蘭（M. Granet）和馬伯樂（H. Maspero），康德謨（Max Kaltenmark），《中國學誌》第五本（1969）
- 古代宗教觀念中靈魂與肉體的關係，周慶基，《世界宗教研究》（1985、第四期）
- 中國宗教中之個人，陳榮捷，收錄於《中國人的心靈》，台北：聯經（1987）
- 中國古代墓葬概說，王仲殊，《考古》（1981、第五期）
- 橫陣仰韶文化墓地的性質與葬俗，邵望平，《考古》（1976、第三期）
- 略論我國史前時期瓮棺葬，許宏，《考古》（1989、第四期）
- 一九七七年寶雞北首嶺遺址發掘簡報，中國社會科學院考古研究所寶雞工作隊，《考古》（1979、第三期）

山東兗州王因新石器時代遺址發掘報告，中國社會科學院考古研究所山東工作隊，《考古》（1980、第三期）

四川西南地區大石墓族屬試探——附談有關古代濮族的幾個問題，童恩正，《考古》（1978、第二期）

中原地區戰國墓初探，葉小燕，《考古》（1984、第十一期）

慎終追遠——歷代的喪禮，王明珂，收錄於《中國文化新論宗教禮俗篇——敬天與親人》，台北：聯經（1981）

古文字中之商周祭祀，陳夢家，《燕京學報》第十九期（1936.6）

周代祭祀中的立尸禮及其宗教意義，胡新生，《世界宗教研究》（1990、第四期）

商代的神話與巫術，陳夢家，《燕京學報》第二十期（1936.12）

服飾、服食與巫俗傳說，李豐楙，收錄於《古典文學第三集》，台北：學生書局（1981）

中國原始變形神話試探，樂蘅軍，收錄於《古典小說散論》，台北：純文學出版社（1984）

死與再生——原型回歸的神話主題與古代時間信仰，王孝廉，收錄於《神話與小說》，台北：時報文化（1986.5）

火鳳凰：它的來源、意義和影響，蕭兵，收錄於《黑馬——中國民俗神話學文集》，台北：時報文化（1991.3）

夸父神話——古代的幽冥信仰之一，王孝廉，收錄於《中國的神話世界》，台北：時報文化（1987.6、初版）

- 《莊子》和《楚辭》中崑崙和蓬萊兩個神話系統的融合，顧頡剛，  
《中華文史論叢》第二集（1974.4）
- 在中國古代文學裡遊仙思想的形成，彭毅，收錄於《鄭因百先生  
壽慶論文集》，台灣商務印書館（1985）
- 試論中國仙鄉傳說的一些問題，王孝廉，收錄於《神話與小說》  
，台北：時報文化（1987.12）
- 《列仙傳》與列仙——《列仙傳》法文譯本序文，康德謨（  
Max Kaltenmark），《中國學誌》第五本（1969）
- 黃帝傳說，森安太郎著、王孝廉譯，收錄於《黃帝的傳說》，台  
北：時報文化（1988.2）
- 泰山主生亦主死，陳槃，《歷史語言研究所集刊》五一本三分（  
1977）
- 追求不朽——漢代畫像石主題論，李宏，《中原文物》（1990、  
第一期）
- 蘇雪林先生「天問研究」評介，楊希枚，《大陸雜誌特刊第二輯  
》（1962）
- 天問新箋，臺靜農，收錄於《靜農論文集》，台北：聯經（  
1989.10）
- 死亡與自殺的社會學分析，陳秉璋，《當代》第五十八期（  
1991.2）
- 中國家族主義與國民性格，楊懋春，收錄於《中國人的性格》，  
台北：中央研究院民族學研究所（1974.6、三版）

六朝至唐代的他界結構小說，葉慶炳，《臺大中文學報》第三期  
(1989.12)

宋明話本的命運人生，樂蘅軍，收錄於《意志與命運——中國古  
典小說世界觀綜論》，台北：大安出版社（1992.4）

(四)

中國古代宗教史研究，池田末利，東京：東海大學出版會（  
1981.2）

死と運命——中國古代の思索，金谷治，京都：法藏館（1986、  
初版）

崑崙山への昇仙，曾布川康，東京：中公新書（1981）

殷代史的研究，伊藤道治，收錄於樋口隆康主編、蔡鳳書翻譯《  
中國考古學研究論文集》，東京：東方書店（1990.3、初  
版）

新中國の考古學，中國社會科學院考古研究所編著、關野雄監譯  
，東京：平凡社（1988.2、初版）

道家の氣論と《淮南子》の氣，福永光司，收錄於小野澤精一、  
福永光司、山井湧編《氣の思想》，東京大學出版會（  
1980.1）

中國古代の祭玉、瑞玉，林巳奈夫，《東方學報》第四十期（  
1969）

神山傳説と歸墟傳説，御水洗勝，《東方學論集》第二集（

1954.3)

崑崙傳承と永劫回歸——中國古代思想民族學的考察，御水洗勝  
，《日本中國學會報》第十四集（1962）

《穆天子傳》成立の背景，御水洗勝，《東方學》第二十六輯（  
1963）

封禪說の形成，福永光司，收錄於《道教思想史研究》，東京：  
岩波書店（1988.4）

〈大人賦〉の思想的系譜，福永光司，收錄於《道教思想史研究  
》，東京：岩波書店（1988.4）

(五) 臺大出版中心

The Belief in Immortality and the Worship of the Dead  
V1, J. G. Frazer, London: Macmillan and Co.  
(1911-1912)

Shamanism -- Archaic Techniques of Ecstasy, Mircea  
Eliade, Princeton (1974、Second Printing)

The Sacred and the Profane, Mircea Eliade, New York:  
Harcourt, Brace & World (1959)

Myth and Meaning in Early Taoism -- The Theme of  
Chaos (hun-tun), N. J. Girardot, Berkeley (1983)

Taoism and Chinese Religion, H. Maspero, Amherst:  
University of Massachusetts Press (1981)

The Archaeology of Ancient China, Chang Kwang-Chih,  
New Heaven: Yale University Press, (1977、3rd  
edition)

A Handbook of Critical Approaches to Literature,  
Wilfred L. Guerin、Earle G. Labor、Lee Morgan、  
John R. Willingham, New York and London:  
Harper & Row (1966)

"O Soul Come Back!" A Study in the Changing  
Conceptions of the Soul and Afterlife in  
Pre-Buddhist China, Ying-Shih Yu, 《Harvard  
Journal of Asiatic Studies》 Vol.47、No.2 (1987.12)

# An exploration of the ancient Chinese view of death

Kang Yun-mei

Death is a topic that most occupy human thought. For example, Ernst Cassirer, the German philosopher, believes that human races' thoughts on death evolved into important contents of our cultural forms such as myths, religions and philosophies. I will attempt to discuss in summary, cultural phenomena emanating from the contemplation of this inevitable process, so as to trace how the ancient faced and explained it during the period preceding Han, a period of Chinese cultural formation. In short, I aim to research the development of the topos 'Death' during the historic period prior to Han.

I made use of both textual and archeological sources, and have divided the great and little traditions' view of death into four parts on which I shall analyze both separately and as a whole. They are first the

concept of the cyclic succession of life and death, where I shall discuss primitive metamorphosis myths and the philosophy of Chuang Tzu in which he explained the meaning of death by 'hua' (transformation). I shall also compare their formal similarities and differences in philosophical attainment. Second, it is the faith in immortality as exemplified in myths and legends, and the meaning of immortality implicit in Chuang Tzu's thought. I shall explore their symbolic meaning in primitive religion and their influences on later beliefs in 'Shen-xian' (immortals with magical powers). Third, it is the belief in death without annulment, where I shall discuss the suppositions of the ancient regarding existence after death, the post-mortal world and intercourse between the living and the dead. Fourth, it is the rationality of life overpowering death, where I shall provide an exegesis on the Confucian attitude of balancing both ch'ing (emotion) and 'li'(ceremony) when facing death, and the conquering of death by the value of one's living.

All four views on death outlined above actively attempt to deconstruct it. After careful analysis, we see how ancient Chinese culture annulled the absolute totality of death through life-death sympathy, religious faith, metaphysical and rational understanding. From

myths and primitive thought, to religious faith, rationality, and finally to value transcendence, we see a cumulative progression to a multifarious cultural content. Furthermore, the understanding of the essence of life and the universe implicit in these thoughts put into bold relief the belief in universal unity in the ancients' view of death; that is, they deconstruct death by merging it into the living universe, removing thus from life, its eternal constraints of time and space.

臺大出版中心

臺大出版中心

- |      |              |    |
|------|--------------|----|
| ⑧劉家駒 | 清朝初期的八旗圈地（缺） | 歷史 |
| ⑦陳捷先 | 滿州叢考（缺）      | 歷史 |
| ⑥周富美 | 墨子假借子集證（缺）   | 中文 |
|      | 的考實（缺）       | 歷史 |
| ⑤陶晉生 | 金海陵帝的伐宋與采石戰役 |    |
| ④張 亨 | 荀子假借字譜（缺）    | 中文 |
| ③孫同助 | 拓拔氏的漢化（缺）    | 歷史 |
| ②金嘉錫 | 說苑補正（缺）      | 中文 |
|      | （缺）          | 歷史 |
| ①杜維運 | 清乾嘉時代之史學與史家  |    |
| ⑮鄭再發 | 韻書（缺）        | 中文 |
|      | 蒙古字韻跟八思巴字有關的 |    |
| ⑭鄭欽仁 | 北魏中書省考（缺）    | 歷史 |
| ⑬田宗堯 | 論衡校証（缺）      | 中文 |
|      | （缺）          | 歷史 |
| ⑫張奕善 | 明代中國與馬西亞的關係  |    |
| ⑪楊承祖 | 張九齡年譜附論五種（缺） | 中文 |
| ⑩彭 毅 | 錢牧齋箋註詩補（缺）   | 中文 |
|      | 思想（缺）        | 歷史 |
| ⑨王家儉 | 魏源對西方的認識及其海防 |    |

國立臺灣大學文史叢刊出版書目

- ②⑥ 許進雄 (缺) 中文  
殷卜辭中五種祭祀的研究
- ②⑤ 齊益壽 陶淵明的政治立場與政治理想 中文  
(缺)
- ②④ 李永熾 福澤諭吉社會思想之研究 歷史  
②③ 黃然偉 殷禮考實 中文  
(缺)
- ②② 孫會文 梁啓超的民權與君憲思想 歷史  
②① 張 健 滄浪詩話研究 (缺) 中文
- ②⑦ 陳文石 明洪武嘉靖間的海禁政策 歷史  
②⑨ 蕭啓慶 西域人與元初政治 (缺) 歷史  
②⑧ 王貴苓 陶淵明及其詩的研究 (缺) 中文  
②⑦ 林文月 謝靈運及其詩 (缺) 中文  
②⑥ 莊 因 話本楔子彙說 (缺) 中文
- ③⑥ 李元貞 黃山谷的詩與詩論 中文  
③⑤ 吳春山 陳同甫的思想 中文  
③④ b 張光裕 先秦泉幣文字辨疑 中文  
③④ a 羅龍治 進士科與唐代的文學社會 歷史  
③③ b 邵 紅 敦煌石室講經文研究 中文  
③③ a 黃敏枝 唐代寺院經濟的研究 歷史  
③② 莊吉發 京師大學堂 歷史  
楚辭文學精神的探討 (缺) 中文
- ③① 施淑女 九歌天問二招的成立背景與狀況 歷史
- ③⑦ 趙雅書 宋代的田賦制度與田賦收入 中文  
③⑥ 樂蘅軍 宋代話本研究 (缺) 中文  
(缺) 歷史
- ③⑤ 阮芝生 從公羊學論春秋的性質 中文  
③④ 王保珍 增補蘇東坡年譜會證 (缺) 中文

- ④⑧ 夏長樸 兩漢儒學研究 中文
- ④⑦ 林麗真 王弼及其易學 中文
- ④⑥ 梁庚堯 南宋的農地利用政策 歷史
- ④⑤ 黃清蓮 元代戶計制度研究 歷史
- ④④ 胡平生 梁蔡師生與護國之役的影響 歷史
- ④③ 李偉泰 兩漢尚書學及其對當時政治的影響 中文
- ④② 陳萬益 金聖歎的文學批評考述 歷史
- ④① 蕭 璠 春秋至兩漢時期中國向南方 歷史
- ④① 周學武 唐說齋研究 中文
- ③⑨ 姜公韜 王弼州的生平與著述 歷史
- ③⑧ 林能士 清季湖南的新政運動 歷史
- ③⑦ 黃沛榮 關三正問題的研究 中文
- ③⑦ 黃沛榮 周書周月篇著成的時代及有 中文
- ⑥① 陳幸蕙 「二十年目睹之怪現狀」研究 中文
- ⑥① 賴芳伶 閱微草堂筆記研究 中文
- ⑤⑨ 謝碧霞 水滸戲曲二十種研究 中文
- ⑤⑧ 鄒繼萬 兩漢土地問題研究 歷史
- ⑤⑦ 曾華璧 民初時期的閻錫山 歷史
- ⑤⑥ 林瑞明 晚清譴責小說的歷史意義 歷史
- ⑤⑤ 葉國良 宋人疑經改經考 中文
- ⑤④ 何澤恆 歐陽修之經史學 中文
- ⑤③ 戴景賢 北宋周張二程思想之分析 中文
- ⑤② 陳 華 捻亂之研究 歷史
- ⑤① 康 樂 唐代前期的邊防 歷史
- ⑤① 黃寬重 宗時代的和戰、邊防與流民 歷史
- ⑤① 黃寬重 晚宋朝臣對國是的爭議——理 歷史
- ④⑨ 古清美 黃梨洲之生平及其學術思想 中文

- ⑦④ 翁佳音 臺灣漢人武裝抗日史研究——
- ⑦③ 沈 冬 南管音樂體制及歷史初探 中文
- ⑦② 蔣秋華 宋人洪範學 中文
- ⑦① 張蓓蓓 東漢士風及其轉變 中文
- ⑦⑦ 吳慧蓮 東晉劉宋時期之北府 歷史
- ⑦⑨ 黃福得 邁涅克的國家觀念 歷史
- ⑦⑧ 沈松僑 學衡派與五四時期的反新文化運動 歷史
- ⑦⑦ 魏岫明 國語演變之研究 中文
- ⑦⑥ 洪國樑 王國維之詩書學 中文
- 關文學之研究 中文
- ⑦⑤ 陳芳英 目蓮救母故事之演進及其有
- ⑦④ 方惠芳 曹錕賄選之研究 歷史
- ⑦③ 賴惠敏 明代直隸賦稅制度的研究 歷史
- ⑦② 王碧華 王翬研究 歷史
- ⑧④ 江淑惠 齊國彝銘彙考 中文
- ⑧③ 徐芳敏 釋名研究 中文
- ⑧② 王世宗 南宋高宗朝變亂之研究 歷史
- ⑧① 李榮泰 湘鄉曾氏研究 歷史
- ▽初探 歷史
- ⑧⑦ 簡惠美 韋伯論中國——中國的宗教 歷史
- ⑧⑨ 鄭毓瑜 六朝文氣論探究 中文
- ⑧⑧ 李隆獻 晉文公復國定霸考 中文
- 展 中文
- ⑧⑦ 楊儒賓 先秦道家「道」的觀念的發展 中文
- 思想史意義 歷史
- ⑧⑥ 王健文 戰國諸子的古聖王傳說及其原因之考察 歷史
- ⑧⑤ 呂春盛 北齊政治史研究——北齊衰亡 歷史
- 一八九五——一九〇二 歷史

- |    |     |                               |    |
|----|-----|-------------------------------|----|
| ⑧5 | 蔡瑜  | 高棟詩學研究                        | 中文 |
| ⑧6 | 邱澎生 | 十八、十九世紀蘇州城的新興工商業團體            | 歷史 |
| ⑧7 | 張隆志 | 清代臺灣平埔族群史的重建<br>族群關係與鄉村臺灣——一個 | 歷史 |
| ⑧8 | 李訓詳 | 先秦的兵家<br>和理解                  | 歷史 |
| ⑧9 | 張素卿 | 左傳稱詩研究                        | 中文 |
| ⑨0 | 李惠綿 | 王驥德曲論研究                       | 中文 |
| ⑨1 | 曾陽晴 | 無善無惡的理想道德主義                   | 中文 |
| ⑨2 | 李君山 | 為政略殉——論抗戰初期京滬地區作戰             | 歷史 |
| ⑨3 | 劉馨珺 | 南宋荆湖南路的變亂之研究                  | 歷史 |
| ⑨4 | 王鴻泰 | 《三言二拍》的精神研究                   | 歷史 |
| ⑨5 | 康韻梅 | 中國古代死亡觀之探究                    | 中文 |

臺大出版中心

An Exploration of the Ancient  
Chinese view of Death

History and Chinese Literature Series No. 95  
Taipei, National Taiwan University, 1994

版權所有  
不准翻印

中華民國八十三年六月初版

文史叢刊之九十五：  
中國古代死亡觀之探究

- 出版者：國立臺灣大學出版委員會
- 主編者：張秀蓉  
周學武
- 著作者：康韻梅
- 發行者：國立臺灣大學文學院
- 印刷者：大進印刷有限公司  
台北市西藏路二五一巷十號

臺大出版中心

國立中央圖書館出版品預行編目資料

中國古代死亡觀之探究 = An exploration of  
the ancient Chinese view of death / 康  
韻梅著。——初版。——〔臺北市〕：臺大，民83  
面；公分。——（文史叢刊；95）  
參考書目：面  
ISBN 957-9019-50-9（平裝）  
1. 哲學—中國 2. 死亡  
120.1 83003448

臺大出版中心

臺大出版中心

非賣品

ISBN 957-9019-50-9



9 789579 019507