

論文題目：

從神話學與民族學的觀點試釋莊子物化觀的內涵 - 兼論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

發表人：劉普珍（本名：劉文星）

教史編纂委員會委員

文化大學博士班研究生

摘 要

本教《三期匯宗天寶應元寶誥》中的〈無生聖母聖誥〉謂：「有生有死，死而復生，無始無源，源而返始……」，這數句話透露出生與死是一種生命變化的過程。生不足悅，因為生不過是死亡的起點；死不必哀，因為死正是新生命的發端。不論是人或其他萬物，只要出生就必然一步步走向死亡。而此生生命的結束，亦一步步走向來生。因此，就〈無生聖母聖誥〉中的這幾句話來講，所呈現的正是一種「生即死，死即生」的思維。換言之，整體宇宙的生命本來就沒有開始，也沒有結束，生與死的變化是一種不斷交替與循環的過程。

值得注意的是，莊子對於生死問題亦有相當的思考深度，他的「物化觀」實為其生死觀的核心。本文的第一節從「莊周夢蝶」的寓言，試釋「物化」的內涵。透過本節的討論，可知莊子與蝴蝶只是不同時空中的生命型態。一方面莊子就是蝴蝶，蝴蝶就是莊子；但另一方面，莊子與蝴蝶不可能同時存在於同一時空，因此若說莊周是生，則蝴蝶即是死。若說蝴蝶是生，則莊周即是死。是以，生即是死，死即是生。所謂的生與死，只是「立場」不同的問題，而非生命本質的問題。實言之，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。

第二節則是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」中的生命一體化概念。在本

節中，吾人自神話學與民族學考察，可以發現莊子「物化觀」很可能有「生命一體化」的原始思維背景。只不過，莊子在這個基礎上，透過進一步的反觀自省，轉化古老的傳統想法，而創立一新學說。他認為，生命既沒有開始，也沒有結束，它是一個永無止境的大化之流，生與死只在氣的作用變化而已。

第三節則嘗試以弗雷澤(J.G.Frazer)的觀點，探討季節性儀式與莊子「物化觀」間的可能聯繫。在此處，我嘗試從弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節性巫術的論點，探討莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的可能關係。我認為，莊子「物化觀」的出現，最初可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。所以，乃有古代的智者從季節變化的原理中，領略出萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理，從而解決了季節性巫術不能無限延續有形生命的困境。此後，再加上時代性的因素，便有可能造就莊子「物化觀」的出現，發展出「以道為四時循環與萬物消長的律動根源」的生命之學。

總之，本文是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」的。當然，光從這兩個範疇討論問題，不能盡其完善。因為，莊子「物化觀」已經脫離了原始思維的層次，而有其思想上的境界。這就應當透過其他學門的理論來看問題，或許更能契入此說的宗旨。而莊子「物化觀」對於生死的觀念實可與〈無生聖母寶誥〉相對照。

從神話學與民族學的觀點試釋莊子物化觀的內涵

- 兼論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

在中國古代思想家中，對於生死問題著墨最多的，大概就推莊子。他的思想，自然見諸《莊子》一書中。該書共分內篇、外篇與雜篇三大部分，其中，內篇一般被認定是莊子本人的作品，至於外篇及雜篇，則是莊周弟子的著作。儘管內篇與外篇、雜篇間，在思想傾向和文風方面有些不同，但基本精神總是相通，¹因此在探討莊子的思想時，不必刻意區分何篇方代表莊子本人的思想。

在《莊子》一書中，作者對於生死問題有相當的思考深度，本文標題所謂的「物化」觀正是莊子生死觀的核心。在莊子以前，中國神話中已出現所謂的「變形」思想，這跟「物化」觀是有深刻關聯的。關於「變形」思維，恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

……原始人……的生命觀是綜合的，不是分析的。生命沒有被劃分為類和亞類；它被看做一個不中斷的連續整體，容不得任何涇渭分明的區別。在不同的生命領域之間絕沒有特別的差異。沒有什麼東西具有一種限定不變的靜止形態；由於一種突如其來的變形，一切事物都可以轉化為一切事物。如果神話世界有什麼典型特點和突出特性的話，如果它有什麼支配它的法則的話，那就是這種變形的法則。²

在中國古代「變形」神話中，《山海經》中有好幾則可為代表，這容我稍後再談。

此外，根據世界民族學的考察，原始民族普遍存有一種「靈魂不滅」的想法，這在中國也不例外。至於「靈魂不滅」的思維，馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)說：

……野蠻人不願意把死亡看成結束，不敢毅然承受完全停止和毀滅的想法，於是靈魂和精神不死的概念就自然而然出現了。抓住這一點，精神長存和死後復生的自慰信仰，便油然而生。……(在)生死交關，惶惶不安之際，宗教翩然降臨，在不朽上，在獨立於軀體外的精神上，在死後生命猶存上，選擇積極的教義，令人感覺愉快的觀點，具有文化價值的信仰。……³

¹參見謝皓祥，〈莊子導讀〉，附於郭慶藩，〈莊子集釋〉(台北：爾雅文化事業公司，1991)之後，p.42-43。

²參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，〈人論〉(台北：桂冠圖書公司，1997 再版四刷)，p.122。

在中國，「靈魂不滅」的信仰起源甚早。以殷商時期為例，大批出土的殷墟甲骨、殉葬品、陪葬人與動物的骨骸等等，正足以說明一種死後世界的信仰。‘倘使當時的人不相信死後世界的存在，又何須大費周章地營建墓室及擺設殉葬品，並要生人、動物陪同墓主到地下？又何須定期透過占卜與祖靈溝通呢？

總之，不論是「變形」思維也好，或是「靈魂不滅」也罷，所體現的正是一種生命延續性的問題。就莊子的「物化觀」而言，實際上亦是緊扣著這個主題的。我相信，他的思想並不是無中生有的，而是根源於民俗信仰或原始思維。

呂大吉說：

……原始宗教的靈魂觀念給原始人的想像添上了超自然的羽翼，使之解脫人類生理本能的自然束縛，翱翔於超自然的無限空間；正是這種具超自然性質的宗教觀念和靈魂—神靈觀念，孕育了人與超人、自然與超自然的思考，成了文明時代各種哲學思辨和科學探索的起點。³

根據這個論點，我試圖採用神話學與民族學的理论及資料，探討莊子「物化觀」的起源。要說明的是，我所運用的理論或資料，泰半都是西方學者所提出的。他們在從事研究之時，對於中國的材料並未多作注意，因此，恐有不盡客觀之嫌。但是，我們如果同意恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)所說的「人類學家和人種學家們常常極為驚訝地發現，同樣的一些基本思想遍佈於全世界，並且在相當不同的社會文化環境中都得到傳播」⁶這個觀點的話，則盡可大膽嘗試以新的方法探索文明的源頭。也許所得出的結果具有爭議性，但吾人如果缺乏創新的精神，則學術研究將永遠只在原地踏步。

此外，在討論莊子物化觀之前，毋寧需先了解一下「化」字的定義。《說文解字》匕部說，「匕變也」，「化教行也」。段玉裁注曰：「凡變匕當作匕，教化當作化。」⁷「匕」就是原來的「化」字，即「變化」之意。「化」從匕從人，教行於上則成化於下，「化」即「教化」之意。後來，「匕」漸漸為「化」所取代，是以「化」乃有「變化」或「教化」之意。⁷以本文標題而言，「物化」的「化」自然與「教化」無關，而是和「變化」有關。《周禮》

³參見馬凌諾斯基(Bronislaw Malinowski)著，朱岑樓譯，《巫術、科學與宗教》(台北：協志工業社，1989三版)，p.32。

⁴關於此點，可參見楊景鵬的〈殉與用人祭〉(上)、(中)、(下)，收入：《大陸雜誌》13卷6、7、9期；胡適，〈中國人思想中的不朽觀念〉，收入：《中央研究院歷史語言研究所及刊》34本；胡厚宣的〈中國奴隸社會的人殉和人祭〉(上)、(下)，收入：《文物》1974：7、8；王克林的〈試論我國人祭和人殉的起源〉，收入：《文物》1982：2等著。

⁵參見呂大吉、何耀華主編，《中國各民族原始宗教資料集成》(北京：中國社會科學出版社，1996)之〈總序〉。

⁶恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997再版四刷)，p.109。

⁷參見漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》(台北：洪葉文化公司，1998初版一刷)，p.388。

〈春官·大宗伯〉說：「以禮樂合天地之化，百物之產。」鄭玄注云：「能生非類曰化生，其種曰產。」《荀子》〈正名〉也說「狀變而實無別而為異者，謂之化。」申言之，化即形態變化之意，如《列子》〈天瑞〉所謂「田鼠之為鶉也，朽瓜之為魚，老韭之為菹也」云云是也。討論莊子的物化觀，當從此處著眼，並探索其背後意義。

本文共分四個部分，第一節從「莊周夢蝶」的寓言，試釋「物化」的內涵。第二節則是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」中的生命一體化概念。第三節則嘗試以弗雷澤(J.G.Frazer)的觀點，探討季節性儀式與莊子「物化觀」間的可能聯繫。第四節小結。

一、從「莊周夢蝶」試釋「物化」的內涵

《莊子》「物化」一詞，見於該書的〈齊物論〉「莊周夢蝶」一段，文謂：

昔者莊周夢為蝴蝶，栩栩然蝴蝶也。自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為蝴蝶與？蝴蝶之夢為周與？周與蝴蝶則必有分矣。此之謂物化。

郭慶藩疏云：「夫新新變化，物物遷流，譬彼窮指，方茲交臂。是以周蝶覺夢，俄傾之間，後不知前，此不知彼。而何為當生慮死，妄起憂悲！故之生死往來，物理之變化也。」⁸王叔岷更進一步說，莊子由夢覺體悟「物化」之理，即生死變化之理也。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。⁹要注意的是，莊子藉夢蝶來喻生死，誠然是一種象徵的手法，但作夢在原始人看來，卻是一件大事。像列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)就認為，夢對原始人來說，是一種實在的知覺，它和清醒時的知覺一樣，可以預見未來，並且是與精靈、靈魂、神交往的最佳手段，因為此時來自物質的有形因素干擾最小，故而最能直接與無形力量的交流。¹⁰另外，涂爾幹(Emile Durkheim)也說，在野蠻人看來，人在作夢時孿身(double)－靈魂離開軀體遠遊，它比我們的軀體更有活力，可以瞬間越過漫長的距離，具有更大的延展性與可塑性。¹¹而錢穆也說，在《楚辭》中，〈招魂〉、〈大招〉所述的「魂」或「魂魄」是人生肉體外的另一靈體，可以遠離肉體而另有其存在。¹²如上對夢所作的解釋，正是《夢書》所謂：「夢

⁸參見郭慶藩，《莊子集釋》（台北：爾雅文化事業公司，1991初版），p.114。

⁹參見王叔岷，《莊子校詮》（台北：中研院史語所專刊之八八，1988），p.96。

¹⁰參見列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著，丁由譯，《原始思維》（北京：商務印書館，1994），p.48、52。

¹¹參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》（台北：桂冠圖書公司，1992），p.57。

¹²參見錢穆，《靈魂與心》（台北：聯經出版公司，1990七刷），p.66。

者像也，精氣動也。魂魄離身，神來往也。陰陽感成，吉凶驗也。……夢者告也，告其形也。目無所見，耳無所聞，鼻不喘嗅，口不言也。魂出遊(而)身獨在，心所思念(而)忘身也。受天神戒，還告人也。」¹³可見，夢境實為靈魂觀念的基礎。

靈魂既是可以獨立於軀體之外而遠遊的存在，又可以自由穿梭於不同的時空，那麼以其特性形容人類的記憶力與想像力，似乎也是可行的。吳光明說：

身體能夠設身處地的能力是雙重的；透過想像而超越空間；透過記憶而超越時間。記憶和想像是我們「出神」的動力，使身體透過記憶而超越到以往，透過想像超越到未來，或融入他人的經驗之中。這即是「超越自身」的能力，也是「和所有的事物冥合一體的能力」；……

記憶和想像內在於身體之中，使我們認知上的比喻功能成為可能；而我們平常認知的方式是借助於已知來認識未知，即用「比喻」來擴己—由對於已知事物的記憶開始，作想像性的擴展，朝向對新事物的理解。這就是透過比興思考，將自我渡向未知事物的能力。¹⁴

要說明的是，吳光明所說的身體，是一種可以「虛己」、「擴己」的身體，它的動態彈性產生了「泛身體性」(pan-bodiness)。¹⁵換言之，透過記憶與想像，我們的身體得以突破有限而進入無限。此時，身體不再侷限於有限的軀殼，而得以漫遊於無際無垠的世界，這樣的精神作用，像極了靈魂的特性。其實，哲學上所謂「泛身體性」(pan-bodiness)與民族學上所謂的「孿身」(double)，應當是有密切關係的。它們二者間即或指涉的範疇不同(前者以有形軀體為基礎，透過想像與記憶更擴而廣之於萬事萬物；後者則認為靈魂可以脫離形體而獨存，上天下地，無所不之。前者所謂的想像與記憶，實則包含夢的意境，是一種理智的思考；後者則視夢為靈魂出遊的狀態，與想像、記憶是不同的兩回事)，但形容人精神作用則有異曲同工之妙。如果我們承認這點，就可以了解莊周夢蝶的過程，不論是「作夢」或是「想像」、「記憶」，都是一種跨越不同時空背景的「精神作用」。一轉念間，莊周成了蝴蝶，念頭一轉，蝴蝶又成了莊周。站在「齊物」的立場看，究竟是莊周在此世空夢見彼時空的蝴蝶，還是蝴蝶在彼世空夢見此時空的莊周呢？如果我們記得前面提到的「作夢是一種靈魂預見未來的手段」的話，就可以把「莊周夢蝶」的現象解釋成「此世莊周的靈魂和彼世蝴蝶的靈魂相互交流」。若依吳光明的論點來看，則可釋之為「莊周透過想像與記憶超越到未來，融入蝴蝶的經驗之中，和蝴蝶冥合為一；蝴蝶透過想像與記憶回溯到

¹³轉引自李昉等撰，《太平御覽》(三)(台北：商務印書館，1997台一版七刷)，p.1964。

¹⁴參見吳光明著，蔡麗玲譯，〈莊子的身體思維〉，收入：楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》(台北：巨流圖書公司，1993一版一印)，p.398-99。並見 J. Glenn Gray, *On Understanding Violence Philosophy and Other Essays*, NY:Harper Torchbooks, 1970, p.7

¹⁵參見參見吳光明著，蔡麗玲譯，〈莊子的身體思維〉，收入：楊儒賓主編，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，p.389。

現在，融入莊周的經驗之中，和莊周冥合為一」。所以，站在此世來看，莊周夢見自己死了而變成蝴蝶；站在彼世來看，蝴蝶夢見自己死了而變成莊周。如果莊周是生，蝴蝶就是死；如果蝴蝶是生，莊周就是死。究竟誰是生，誰是死呢？足見生非生，死非死，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。這種由一物變成另一物的思維，莊子稱之為「物化」。

二、從神話學與民族學的觀點試

論莊子「物化觀」中的生命一體化概念

前面說到，在《山海經》中有好幾則和「變形法則」有關的神話，其中最具代表性的如：

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

夸父與日逐走，入日，渴欲得飲，飲於河渭，河渭不足，北飲大澤，未至，道渴而死。棄其杖，化為鄧林。〈海外北經〉

……發鳩之山……有鳥焉，……名曰精衛。……是炎帝之少女，名曰女娃，女娃遊於東海，溺而不返，故為精衛。常銜西山之木石以堙於東海。〈北山經〉

……姑媯之山，帝女死焉。其名曰女尸，化為蕞草，其葉胥成，其華黃，其實如菟丘，服之媚於人。〈中山經〉

形夭與帝……爭神，帝斷其首，葬之常羊之山，乃以乳為目，以臍為口，操干戚以舞。〈海外西經〉

如上五則神話，皆言一物化為一物。特別是後面三者，更是明顯強調「精神不滅」。事實上，很多原始民族都有類似的思維。像涂爾幹(Emile Durkheim)就說：

許多民族相信，人死後靈魂不會永不轉生，而是不久就賦予另一活物以生命，另一方面，「低等心理由於在人獸靈魂之間並不劃有明確界線，所

以至少能毫無困難地接受人類靈魂轉入低等動物軀體的說法」。¹⁶

以「形天」神話為例，其所呈現的顯然就是「化身鬥法」的觀念。而《楚辭》〈天問〉與《說苑》〈正詩〉所提及后羿爲了洛妃射瞎了河伯，河伯就化身爲龍、魚、龜來和他鬥法的神話，亦與「形天」神話所呈現出相同的精神，二者不只皆強調生命的不朽，更重要的是，它們都對死亡抱以強烈的否定態度。¹⁷

此外，關於「精衛」與「菘草」神話，亦皆含有一種巫術思維，謝選駿說：

現代人在面對「填海」的壯舉時，僅視之為意志的表現，其實，精衛填海並非是空頭洩憤，而有實際效用，即含有巫術功能。作為處女死去的炎帝少女，死後還保有生前的情感。……這種情感是復仇的、死本能的，而非愛戀的、生本能的。……(而)瑤姬是一位處女，沒有實現她的女性使命變夭折了。她「精魂依草」，使菘草獲得了巫術之神力。(換言之，)死去的瑤姬通過「精魂」所依的菘草，把未了之願傳送給世人，以巫術間接實現了自己的女性使命與宿願。¹⁸

根據如上的分析，可以看出「變形」神話所堅持的，正是一種對生命的統一性與連續性的信念。恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

原始人不甘心承認死亡的事實，並不能接受關於他作為一個必然消亡的自然現象的個體存在，……(他)否認並「駁斥」這一事實，(而)教誨人們，死亡絕不意味著人的生命的終結，而是意味著生命形式的一種變化，即由一種生存方式向另一種生存方式的簡單轉換。在生與死之間，沒有任何鮮明的正式界線。劃分生死的界線是模糊的、難以分辨的。甚至這兩個概念可以交替使用。……在神話思想中，死亡的奧秘轉變成一種想像。通過這種轉變，死亡不再是一件難以忍受的自然事實，而變得可以體會也可

¹⁶參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.196。其中，引文所引「」部分，爲作者所引用泰勒(Edward Tylor)的《原始文化》(Primitive Culture)觀點。該書現有連樹聲中譯本，一九九二年由上海文藝出版社出版。

¹⁷關於「化身鬥法」的論點，可參見蕭兵，《太陽英雄神話的奇蹟—治水英雄篇》(台北：桂冠圖書公司，1992出版一刷)，p.223。

¹⁸關於「菘草」神話，除了《山海經》最早提及之外，後世尚有兩種不同的版本，一出自《襄陽舊傳》(《文選》〈高唐賦〉注引)，一出自《襄陽耆舊記》(《太平御覽》卷三九九引)。至於謝選駿對於「精衛」與「菘草」神話的論點，參見氏著，《中國古籍中的女神—她們的生活、愛情、文化象徵》，收入：王孝廉、吳繼文編，《神與神話》(台北：聯經出版公司，1988初版)，p.182-83。

以忍受了。¹⁹

死亡既是生命形式的一種變化，是一種生存方式過渡到另一種生存方式的歷程，那麼，它所呈現出的正是「生命一體化」(solidarity of life)的思維，這個思維溝通了形形色色的個別生命形態。²⁰而這也與莊子的「物化」觀有某種內在的聯繫。在《莊子》〈至樂〉中有一段關於生命形式演化過程的描述：

種有幾？得水則為鱓，得水土之際則為龜蠃之液，生於陵屯則為陵鳥，陵鳥得鬱棲則為鳥足，鳥足之根為蟻蟻，其葉為胡蝶。胡蝶胥也化而為蟲，生於灶下，其狀若脫，其名為鴟掇。鴟掇千日為鳥，其名為乾餘骨。乾餘骨之沫為斯彌，斯彌為食醢。頤輅生乎食醢，黃軼生乎九猷，贅芮生乎腐蠹。羊奚比乎不羶，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。²¹

這一段話中，有許多晦澀的字眼，語意不明確，但大體可以看出是在描述萬物演化的循環過程。胡適認為這是《莊子》生物進化論的大旨。他說：

……幾自從茲，茲字從巛，本象生物包胎之形。我以為此處的幾字是指物種最初時代的種子。也可叫做元子。……從這個極細微的「幾」，一步一步的「以不同形相禪」(《莊子》〈寓言〉)直到人類；人死了，還腐化成細微的「幾」，所以說：「萬物皆出於機，皆入於機。」(《寓言》)這就是《寓言篇》所說：「始卒若環，莫得其倫」了。這都是天然的變化，所以叫做「天均」。²²

由於「馬生人，人又反入於機」，所以莊子以為，物物相禪是生命形式的常態，這應當也屬於原始思維。吾人在民族學的調查中，亦可發現相關的若干蛛絲馬跡。弗雷澤(J.G.Frazer)在分析北歐、中歐、東歐等地的農作收割習俗時說，當地人往往認為穀精會變化成許多動物的形象，穀精以這種型態藏在穀物中，並在最後一捆穀物中被捉住或被殺

¹⁹參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，范進、楊君遊、柯錦華譯，《國家的神話》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.67-68。

²⁰參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997 再版四刷)，p.122。

²¹《列子》〈天瑞〉也有一段類似的話，惟內容較《莊子》〈至樂〉為長，可參照。

²²參見胡適，《中國古代哲學史》(台北：遠流出版公司，1988 遠流三版)，p.230。除了胡適以外，還有一些現代學者認為這段話呈現出的生物進化論特點，可參見朱泚，《化生說的進化》，收入：中山大學《自然科學》4卷4期(1933)及趙雲鮮，《化生說與中國傳統生命觀》，收入：《自然科學史研究》14卷4期(1995)。

掉。²³又說：

在原始人看來，魔術式的變換形體似乎完全是可信的，他們覺得再自然不過的事就是穀物的精靈被人從他成熟穀粒的老家裡趕出來，它會變成動物逃走，當最後一塊地裡的穀物在收割者的鐮刀下割倒的時候，人們眼見這個動物從最後一塊田地裡竄出去。所以，說穀精是動物與說穀精是過路人二者互相類似。陌生人突然在田地旁邊或打穀場旁邊出現，在原始人看來，這就可以說他是從割下的或脫粒的穀物中逃走的穀精。同樣，一個動物突然從割下的穀物中跑出來，也可以說他是從他被毀的家中逃走的穀精。兩種等同的說法彼此很相像，任何解釋都很難將二者間的等同關係抹掉。²⁴

當然，以歐洲農民對於穀物化身為動物的這種想法，來等同認為中國古代先民亦具有相似的思維是不盡客觀的。但是，吾人亦不能否認古代沒有類似的思想存在於民間。特別是當我們以「化身鬥法」的神話與「穀精化身動物」的思維相比較之時，就可以發現這兩者都存有一種「生命的連續性」想法。申言之，若前者以河伯鬥后羿代表的話，則可發現河伯不論是變成龍、魚、龜，都仍然是河伯；以後者言，穀精不論變成田雞、豬、羊或是人，都被認為仍是穀精。足見不論形態如何變化，河伯終是河伯，穀精終是穀精，形態雖變，本質卻無異。對於這樣的思維，列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)說：

被感知或者被發現的事件連續性可以引起它們的關聯。……關聯是包含在原始人所想像的和他一旦想像到了就相信的前件和後件的神秘聯繫中；前者擁有引起後件的出現和使之顯而易見的能力。²⁵

站在現代人的立場，許多事情若同個時期先後出現，通常我們不會判定它們彼此間必然具有任何因果關係。但在原始人看來，如果這些事物的發生具有一種時間上的先後順序的話，就可能認為它們之間存有一種「神秘聯繫」。因此，先民會認為河伯化身為龍、魚、龜，或是穀精化為雞、羊、豬、人，都是可以理解的事。若從這個角度來看〈至樂〉所說的「青寧生程，程生馬，馬生人」的那一段引文，便可以知道一物之所以能演化成另一物，就導因於它們彼此間的「神秘聯繫」，這個「神秘聯繫」就是「生命的一體性」。

此外，物與物之間既然可以相互演化，那麼人類在自然界中的地位事實上是與其他萬物平等的。這種想法應當也和原始思維有關。恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)說：

²³參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(下)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.661。

²⁴參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，《金枝》(下)，p.683。

²⁵參見列維·布留爾(Levy-Bruhl, Lucien)著，丁由譯，《原始思維》(北京：商務印書館，1994)，p.67。

對神話和宗教的感情來說，自然成了一個巨大的社會—生命的社會(society of life)。人在這個社會中並沒有被賦予突出的地位。他是這個社會的一部份，但他在任何方面都不比任何其他成員更高。生命在其最低級的形式和最高級的形式中都具有同樣的宗教尊嚴。人與動物、動物與植物全部處在同一層次上。……而且如果我們從空間轉到時間，仍然可以發現同樣的原則—生命的一體性和不間斷性的統一原則。這個原則不僅是用於同時性秩序，而且也是用於連續性秩序。²⁶

如果我們以卡西勒(Ernst Cassirer)的論點對照莊子「物化」觀，就可發現莊子對於生命形式演化的概念，竟也呈現出生命一體性與不間斷性的統一原則，這就是「通乎天下一氣」(〈知北遊〉)與「遊乎天地一氣」(〈大宗師〉)的「氣」。
〈至樂〉中有一段話解釋道：

……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，是相與為春夏秋冬四時行也。……

這裡是說，萬物的生死變化，猶如四季之循環不已，生死變化的關鍵只在於「氣」。「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。……是其所美者為神奇，其所惡者為腐朽；腐朽復化為神奇，神奇復化為腐朽。故曰：『通天下一氣耳。』」(〈知北遊〉)正因氣之聚散構成生死的交替循環，故而就生命的本質而論，生命實無生與死的區別，有的只是氣的聚散變化而已，昨日之我與今日之我、今日之我與明日之我，以及死後所化生的萬事萬物，都是這一氣在變化，並且，構成我之「氣」與構成萬物之「氣」源頭相同。因此，就時間的縱軸來看，生死是一體的，就空間的橫軸來看，萬物是一體的。莊子「物化觀」和神話學的「變形法則」一樣，也呈現出生命一體化的思維。因此，如果說莊子「物化觀」中所謂生命形式間的變化存有什麼「神秘聯繫」的話？答案就是氣的變化而已。類似的思維亦出現於澳洲住民靈魂觀及其「轉生說」中。涂爾幹(Emile Durkheim)謂：

在澳大利亞人看來，靈魂是個非常模糊的東西，形狀不確定和飄忽不定，並且散佈至整個有機體。它雖然特別明顯地體現某些部分，但是可能沒有一處不存在。所以它具有和馬納類同的擴散性、傳染性和無所不在性。它馬納一樣能無窮分類與複製，而每個部分仍保持著完整性；大多數靈魂正是導源於這些部分和複製品。另一方面，……轉生說也顯示了靈魂觀念

²⁶參見恩斯特·卡西勒(Ernst Cassirer)著，甘陽譯，《人論》(台北：桂冠圖書公司，1997再版四刷)，p.123。

是由許多非個人成分構成的，以及這些成分是非常基本的。因為，如果同一靈魂表現每一代裡的新個性，那麼它逐次體現自己的那些個體外形就必須都是完全外表的東西，必須對靈魂的真正本性毫無影響。它是一般的基質，其個性化只是次要的和表面的。……²⁷

令人驚訝的是，澳洲原住民所描述的靈魂特徵竟與《莊子》〈知北遊〉所謂「無所不在」之「道」如此相近。因為，莊子認為「道」就在「螻蟻」中，就在「稊稗」中，就在「瓦甓」中，就在「尿溺」中。如根據前述所謂「萬物一體」的原則，此處所言的道即是氣。此外，「轉生說」所說的靈魂在轉世過程中，儘管形態與個性有異，但其基質卻不無不同的想法，不就近似於莊子「物化觀」中的「假於異物，託於同體」(〈大宗師〉)的觀念嗎？當然，靈魂與氣在定義上並不完全相同，站在莊子的看點看，他只將氣視為構成世間萬物的質料，靈魂或肉體都是由氣所構成。因此，氣所涵蓋的範圍要比靈魂更廣泛。

總之，莊子從「物化觀」中，教人從「道」創生萬物的永恆變化中透悟生死之理，認識到「生死為一條」。²⁸這種精神境界，自與觀察萬物的生命形態變化有關，這或當根植於先民原始思維的習慣。因為，我們不論是透過神話學與民族學考察，都可以找到「生命一體化」這個交集點。若此說得以成立，我們就可以說莊子的「物化觀」是奠基於原始思維，然後透過反觀自省，再有所轉化的學說。²⁹ 透過如上的討論，我們知道莊子視生命為一永無止境的大化之流，站在這個觀點看生死，就不覺得其中有何區別。換言之，生命既沒有開始，也沒有結束，「始終相反乎無端而莫知其所窮」(〈田子方〉)，生與死只在氣的作用變化而已。

三、四時與生死： 試論季節性儀式與莊子物化觀的可能聯繫

《莊子》〈至樂〉中有一段莊子與惠子的對話。內容是說，莊子的死了妻子，竟「箕

²⁷參見涂爾幹(Emile Durkheim)著，芮傳明、趙學元譯，《宗教生活的基本形式》(台北：桂冠圖書公司，1992)，p.297。此外，引文所見「馬納」(Mana)的概念，最早出於科德林頓(R.H.Codrington)在美拉尼西亞的人類學調查報告中。根據科德林頓的描述，他認為馬納是一種神秘力量，人們可以因其致福，但也能因之召禍。這種力量寓居於神聖物體中，或寓於活人身上的神聖部位和死人的靈魂之中。……根據他的說法，足證馬納與引文所謂的靈魂觀念並不完全相同。科德林頓(R.H.Codrington)的說法轉引自托卡列夫等所著，李毅夫等譯，《澳大利亞和大洋洲各族人民》(上)(北京：三聯書店，1980)，p.605。

²⁸參見鄭曉江，《中國死亡智慧》(台北：東大圖書公司，1994)，p.66-67。

²⁹康韻梅說，神話是原始初民訴諸直覺的相信，所有存在具有一相同的生命力而連為一體，並且彼此間可以轉換，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。參見氏著，《中國古代死亡觀之探究》(國立台灣大學文史叢刊，1994)，p.34。

踞鼓盆而樂」。惠子覺得奇怪，他認為，親人死了，不嚎啕大哭也就罷了，但居然表現出一副快樂的模樣。這樣的舉止實在異於常人，於是惠子便問他為何這麼做。他答道：

……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，是相與為春夏秋冬四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。

這段話的大意是說，從「物化」的觀點來看，人不過是因氣的變化而誕生於世的。今天，人因氣的變化而回歸自然這個巨室，就好比人在未來到這世界之前一樣，是「雜乎芒芴之間」，如此，人死又有何悲傷的呢！值得注意的是，在上述引文中，莊子視氣—形—生—死這個生命過程，如同春夏秋冬四季的流轉一般。這當然是一種比喻的手法，但會以四時比喻生死，則牽涉到了古人的思維方式。本節即試圖先自神話學的角度，看看原始民族如何透過日夜、四時的變化比附生死。然後再從民族學的觀點，探討季節性儀式的原理與目的。

弗拉亥(Northrop Frye)指出，太陽的升降等宇宙間的循環運動，在原始思維中往往跟「人的生命的有機循環」互相滲透或「對位」，「一天日出日落的循環，一年不同季節的循環，以及人的生命的有機循環，其中都具有同樣意義的模式(pattern)，依據這一模式，神話環繞某個形象(figure)構成了具有中心地位的敘述。」³⁰蕭兵更說：

原始思維的特徵是混合性，不能把主體和客體清楚地區別開來。自然界的生命或類似生命的現象特別使原始人驚奇和激動。在它們的意識深處，首先關心的是自己和種的生存，但是，這種生存怎樣都離不開自然界。天人同一，主客一體。特別是當他們發現自然界也有類似人的節律生命現象，像睡眠—覺醒，昏病—康復，死亡—誕生等等，他們就更認為自然也具有人的生命、人的行為直至人性、人格、人形。於是就發生類比、對位、互滲，即所謂「進取諸身，遠譬於物」。……³¹

正因為原始民族認為人、萬物與自然息息相關，且人類之生老病死亦如同日夜與春夏秋冬的變化，故而形成了類比、對位、互滲的觀念。但神話學者之所以提出這樣的論點，實基於他們承認民族學家所提及的原始民族認為人、萬物與自然之間，存有一種「神秘聯

³⁰弗拉亥(Northrop Frye)之語，出自莊海驊譯，〈文學的若干原型〉中，收入：《現代西方文論選》，p.345。今轉引自蕭兵，〈太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄篇〉(台北：桂冠圖書公司，1992 初版一刷)，p.25。

³¹參見蕭兵，〈太陽英雄神話的奇蹟—射手英雄篇〉(台北：桂冠圖書公司，1992 初版一刷)，p.23。

繫」的理論。並且這個理論也說，原始民族認為，透過這個「神秘聯繫」，可以象徵季節性的儀式或戲劇間接影響自然界的變化，或利用自然界變化的力量增進身體健康與提高生活品質，此即所謂「順勢巫術」或「模擬巫術」。³²弗雷澤 (J.G.Frazer) 說：

……他們為目的而進行的儀式，實質上是對原本屬於自然界進成的戲劇性表現，他們只不過是想要予以促進罷了。因為大家熟悉巫術的一條原則就是只要模仿就能產生預期的效果，由於他們現在以神的婚媾、死亡、重生或復活來解釋生長與衰朽、繁殖與消滅等現象，因而他們宗教的一或者更確切說些巫術的一戲劇大部分都是在重彈這些主題。……關於季節帶來的變化，最令人注目的是溫帶植物所受的影響。……因此再設計驅除嚴冬召回春暖的巫術戲劇時，很自然的把重點放在植物方面，草木形象比鳥獸更為突出。然而生命的這兩方面，植物的方面和動物的方面，在進行這些儀式的人們的腦子裡都並非互不相關的。他們都相信動物世界和植物世界之間的關係比他們的表面現象實更為密切。所以他們往往將復活植物的戲劇性表演同真正的或戲劇性的兩性交配結合在一起進行，用意就在於借助這同一做法同時繁殖果實、牲畜和人。在他們看來，無論動物或植物的生命與繁殖，原理都是一個，並且是不可分開的。³³

弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節巫術的觀察是具有世界性的。在古代中國，兩性交合儀式亦與繁殖巫術同時在春季舉行。例如，《周禮》〈地官·媒氏〉：言：「媒氏掌萬民之判。……仲春之月，令會男女，於是時也，奔者不禁；若無故不用令者，罰之。司男女之無夫家者而會之。」而《禮記》〈月令〉亦說：「孟春之月，……天子乃以元日祈穀於上帝。乃擇元辰，天子親載耒耜，措之於參保介之卿間，帥三公、九卿、諸侯、大夫躬耕帝籍。仲春之月，……玄鳥至。至之日，以大牢祀於高禘，天子親往，后妃帥九嬪御。乃禮天子所御，帶以弓韜，受以弓矢，於高禘之前。」按高禘之意，蔡邕《月令章句》謂：「高禘，神名也；高猶高也，禘猶媒也。故事先見之象謂人之先，所以祈子孫之祀也。……后妃將嬪御，皆會於高禘，以祈孕妊。」可見，高禘即天子祈求子孫繁衍之儀。陳夢家更進一步溯其淵源，以高禘即社祭。他說，所謂「社」，最初是統治者行求雨儀式的祭壇，其地點最早是選在山丘隱密之所，那是一處天然形式的堂室，三面有牆，一面無牆，君主祈雨之時，在此行「男女交合」的「感應巫術」(sympathetic magic)，以感應天上下雨。是以，「社」到

³²原始人認為，基於「相似律」或「同類相生」的原則，甲物能夠透過一種類似「以太」之物遠距離影響乙物。這在民族學上稱之為「順勢巫術」或「模擬巫術」。參見：弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(上)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.21-23。

³³參見：弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(上)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.475-76。

了後來，就被認為是種族發祥地。若陳夢家所言為確，則所謂的社祭或高禘本即具有祈求種族繁衍及農作豐收兩重性。聞一多對此也有類似的看法。³⁴再者，如根據《周禮》〈地官·媒氏〉與《禮記》〈月令〉的資料，可知在春季舉行兩性交合儀式與繁殖巫術，在古代中國不僅存在過，而且可能還是官方認可的。二者之所以同在春季舉行，即如弗雷澤(J.G.Frazer)所說，「用意就在於借助這同一做法同時繁殖果實、牲畜和人。在他們看來，無論動物或植物的生命與繁殖，原理都是一個，並且是不可分開的。」所謂原理，即「順勢巫術」或「模擬巫術」的原理。因古人認為春季之時，萬物發芽滋長，象徵著自然界的開始與重生。此時，「天氣下降，地氣上騰，天地和同，草木萌動。」（《禮記》〈月令〉）人身為自然界的一份子，自應在生活作息上與萬物同順其變化。當此生機勃發之時，萬物莫不繁榮滋長，人類亦當趁著此時為種姓的繁衍作打算。且不論祈求種族繁衍及農作豐收是合併於同一個時間舉行(如陳夢家所言)，抑或是在同一時節的兩個不同時間舉行(如《禮記》〈月令〉所言)，都可以從氣溫變化、生產活動及人的生理機能三方面解釋古人於春季舉行兩性交合儀式與繁殖巫術的原因。宋兆麟說：

第一、從季節變化上看，二月底三月初，氣溫上升，雨量增加，大地復蘇，萬物生長，是一年從寒冷到溫熱的轉折關頭。

第二、從生產活動來看，無論是採集、漁獵等攫取經濟，還是農耕、畜牧等生產經濟，都是從春天開始的。

第三、從人的生理上看，春天是人類春心旺盛的季節，是求偶的最活躍時期。……人類的身體機能在冬天處於最低潮，死亡率也高，春天的身體機能開始走出谷底，趨於上升，性慾旺盛，自然對異性的追求也更為強烈。³⁵

總之，兩性交合儀式與繁殖巫術同於春天舉行，確實有季節變化、生產活動及人的身體機能三方面的因素。只不過在先民看來，這三種不同因素(或表象)的背後，應當有一「神秘力量」左右著它們的發生，人們可以透過巫術性儀式，來影響這個「神秘力量」，進而達到子孫繁衍與作物豐收的目的。

再者，則要討論祓禊與招魂儀式。這兩種季節性儀式，隱然具有迎接新生的意義，至於舉行的時間則在夏曆三月上巳節。以前者言，《周禮》〈春官·女巫〉說：「女巫，掌歲時祓除鬻浴。」鄭玄注曰：「歲時祓除，如今三月上巳，如水上之類，鬻浴以香薰草沐浴。」

³⁴參見陳夢家，〈高禘郊社祖廟通考〉，《清華學報》12卷3期(1937)。此外，聞一多也說，在農業時代，神能賜予人類的最大恩惠就是雨。先民最初大概以為先妣是天神的配偶，因此若想求雨，唯一的辦法，就是禱於先妣，或在社行交合之禮。於是，後代的人漸將降雨和先妣聯想在一起，認為降雨即先妣的施為。³⁴參見：氏著，〈高唐神女傳說之分析〉，《清華學報》10卷4期(1935)。

³⁵參見宋兆麟，〈兩性同體與繁殖巫術〉，收入：《世界宗教研究》1989：3。

而《後漢書》〈禮儀志上〉說：「是月上巳，官民皆絜於東流水上，日洗濯祓除，去宿垢疾，為大絜。」「絜」即「禊」也。以後者言，《藝文類聚》卷四引《韓詩章句》說：「三月桃花水之時，鄭國之俗，三月上巳溱洧兩水之上，執蘭招魂續魄，拂除不祥。」這「招魂續魄」實指招生人之魂魄。如《楚辭》〈大招〉說：「青春受讒，白日招只。春氣奮發，萬物遽只。冥凌泱行，魂無逃只。魂魄歸徠！無遠遙只。魂乎歸徠！無東無西，無南無北只。」這幾句話的意思大致是說，春天到來了，此時氣候溫和，大地呈現出一片欣欣向榮的景象，我們應當趁著這個時機招回自己遠遊的魂魄，好讓個人更加奮發精明。³⁶根據如上所述，可知祓禊與招魂是兩種不同的儀式。前者是說，人們可以透過灑浴香薰以拂除舊日的晦氣(運勢不順)與宿疾，希望新的一年能過得快活些；至於後者，則是透過招回昔日遠遊的魂魄回到身上的方式，以收延年益壽之效。³⁷儘管這兩種儀式是不同的，但它們的目的卻只有一個，即是要在一年之始迎接一個全新的自我。

此外，冬月的蠟祭與旁磔，亦同樣具有迎新之意。以蠟祭為例，《禮記》〈郊特牲〉說：

天子大臘八。伊耆氏始為蠟。蠟也者，索也，歲十二月，合聚萬物而所饗之也。蠟之祭也，主先嗇而祭司嗇也，祭百種以報嗇也。饗農及郵表畷、禽獸，仁之至，義之盡也。古之君子，使之必報之：迎貓，為其時田鼠也，迎虎，為其食田豕也，迎而祭之也。祭坊與水庸，事也。曰：「土反其宅，水歸其壑，昆蟲毋作，草木歸其澤。」皮弁、素服而祭。素服，以送終也。葛帶、榛杖，喪殺也。

可見，蠟祭的儀式主要分兩部分，一即恭迎八種有利於農事的神物，另一即希望土不崩塌，水不氾濫，昆蟲不為災，雜草不生於良田。為了後者，特別為了昆蟲與雜草，乃有「息老物」的儀式，³⁸此即引文所謂「皮弁、素服而祭。素服，以送終也。葛帶、榛杖，喪殺也」這幾句話。孫希旦釋之謂：

皮弁，以白鹿皮為弁。素服，以素繒為衣裳。……送終，謂送老物之終也。素服色白，故曰：「以送終。」《周禮》〈籥章〉（按：在「春官」之部）：「蠟祭則吹豳頌，擊土鼓，以息老物。」……喪服變除有葛帶，喪服又有杖，今蠟祭以葛為帶，以榛為杖，喪服之減殺者也。為物之將終也，故素服以送之；為物之已終也，故喪服以哀之。……³⁹

³⁶此為東漢王逸的解釋，參見宋·洪興祖，《楚辭補注》（台北：天工書局，1994），p.216-17。

³⁷王逸注曰：「魂者，陽之精也。魄者，陰之行也。言人體含陰陽之氣，失之則死，得之則生。……言宜順陽氣始生而徠歸己，無遠漂遙，將遇害也。」參見宋·洪興祖，《楚辭補注》，p.216-17。

³⁸在《禮記》〈郊特牲〉中，沒有特別指明「息老物」的對象為何？但我認為，應該就是昆蟲、雜草一類危害農作的生靈。

³⁹參見清·孫希旦，《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1990 初版）（上），p.696-97。

爲何古人要於蠶祭時如此隆重地替「老物」送終呢？其真正目的，實在是爲了農事的需要。事實上，當嚴冬將盡、大地回春之時，天地間的萬事萬物，亦將隨著季節的轉變而繁滋。當此之時，不只農耕即將展開，就連爲害作物生長的雜草、昆蟲也蠢蠢欲動。站在人類的主觀立場，當然希望雜草、昆蟲不要過度滋生繁殖，以致侵犯到作物的生長。於是才有模仿爲亡者送終的「息老物」巫術性儀式。至於爲何「皮弁、宿服而祭」，並且「以葛爲帶，以榛爲杖」？我想，那是因爲爲今冬死去的昆蟲、雜草「送終」，並期望它們不要在新年過度繁衍滋生，本即扼殺或限制了其在自然界的生存權利和空間，爲了安撫這些有害於農作之物的亡靈，於是人們才爲它們舉辦一場盛大的「喪禮」。

次以旁磔爲例，《禮記》〈月令〉說：

季冬之月，……天子……命有司大難，旁磔，出土牛，以送寒氣。

「難」即「儼」也。《說文解字》人部說：「儼，行有節也。」但段玉裁說，「其毆疫字，本作難。自假儼爲毆疫字，而儼之本義廢矣。」⁴⁰可見，「難」爲「儼」的本字，意即「毆疫」。執掌此事的人，《周禮》稱之爲「方相氏」。〈夏官·方相氏〉曰：

方相氏掌蒙熊皮，黃金四目，玄衣朱裳，執戈揚盾，帥百隸而時難，以所室毆疫。大喪，先廛；及墓，入壙，以戈擊四隅，毆方良。

可知，方相氏行毆疫或毆方良(按：「方良」即「魍魎」)時，大概時頭戴面具，身穿法衣做法的。季冬時節，他有一重大任務，就是「旁磔，出土牛，以送寒氣。」鄭玄對此解釋道：

此難，儼陰氣也。難陰始於此者，陰氣右行於此月之中，日歷虛危，虛危有墳墓四司之氣，爲厲鬼將隨強陰出害人也。旁磔於四方之門，磔禳也。出猶作也。作土牛者，丑爲牛，牛可牽止也。送猶畢也。

所謂虛危，是指廿八宿中的虛宿與危宿。《史記》〈天官書〉說：「危爲蓋屋，虛爲哭泣之事。」按虛宿由司命、司祿、司危、司非、哭、泣等十個星座組成(按：司命、司祿、司危、司非四星座即引文所謂「四司」)，危宿由墳墓、人、杵、臼、蓋屋、虛梁等十個星座組成。⁴¹顧名思義，二宿在占星學上的特殊意涵，即是分主哭泣與墳墓等事。古人觀察天象，以爲冬至日時，太陽行經此二宿。⁴²二宿之「墳墓四司之氣」導致自然界的陰氣

⁴⁰參見漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》(台北：洪葉文化公司，1998 初版一刷)，p.372。

⁴¹參見陳遵媯，《中國天文學史》(二)(台北：明文書局，1985)，p.104-07。

⁴²《禮記》〈月令〉說：「季冬之月，日在婺女。」又《淮南子》〈天文訓〉說：「十二月建虛。」

走向頂點，厲鬼即隨此強陰出而害人，故而應設法驅離。至於「大難旁磔出土牛，以送寒氣」一語，孔穎達解釋說：

大難旁磔者，旁謂四方之門，皆披磔其牲以禳除陰氣。出土牛以送寒氣者，……此時陰氣既盛，年歲已終，陰若不去，凶邪恐來歲更為人害。其時月建丑，又土能剋水，持水之陰氣，故特作土牛以畢送寒氣也。

值得注意的是「土牛」的問題。按鄭、孔二氏所言，是時「月建丑」，⁴³故以當月的生肖牛作為磔禳的工具。又按五行家的說法，北方屬水，是時太陽「隱沒」在北方的時間較長，自然界的陰氣亦因之甚盛。土本身剋水，故用土牛「以畢送寒氣」。⁴⁴

根據如上分析，可知古人於季冬行大儺的真正目的亦是拂除不祥。所謂的不祥，就是陰氣與鬼厲。而帶走不祥的工具，就是土牛。因此，大儺顯然是一種年度性的轉移災禍的巫術。這種季節性的消除邪惡的巫術性儀式，也是世界性的。弗雷澤(J.G.Frazer)對此提出了四個總認識。其中，第一與第二點頗符合大儺實行的動機。他說：

第一、……儀式的主要目的，……就是要把一直攪擾某民族的一切邪惡全部清除。……在這種做法裡，一方面邪惡是不可見的、不可觸及的，而另一方面又用可見、可觸及的工具將它們送走。……

第二、就定期普遍驅邪這一方式而言，前一次和後一次兩次儀式之間的時間通常是一年，而舉行儀式的時間一般又和季節的某種明顯轉變恰好一致。如北極和溫帶地區於冬季開始或結束時，熱帶地區則在雨季開始或結束時。這種氣候的轉變容易增加死亡率，在吃、穿、住條件都很差的野蠻人中尤其如此，故原始人認為這是妖魔作祟，必須驅遣。……⁴⁵

王引之認爲當云：「十二月建須女、虛、危。」蓋須女與虛、危在同一方位上。

⁴³《淮南子》〈天文訓〉說：「正月建寅。」若向前推算，即「十二月建丑」。至於「以丑屬牛」的這種地支配生肖的配對法起源於何時，即連清儒孫希旦亦不知。參見氏著，《禮記集解》(台北：文史哲出版社，1990)，p.500。

⁴⁴按五行、五方與四時是起源很早的概念，彼此之間互不相屬，大約在先秦時期，三者才產生的密切關係，至鄒衍集其大成，但其說早亡。參見《史記》〈孟子荀卿列傳〉。至於五行、五方與四時彼此之間的關係，《五行大義》說：「五行爲萬物之先，形用資於造化，豈不先立其名，然後名其體用。……木者，冒也。言冒地而出，字從於中下，象其根也，其時春。……春之爲言蠢也，產萬物者也，其位在東方。……火者，炎上也，其字炎而上，象形者也，其時夏。……何以謂之夏？夏，假也。……夏假者，寬假萬物，使生長也，其位南方。……土者，吐生者也。……其字，二以象地之下，與地之中以一直畫，象物初出地也，其時季夏，……萬物於此成就。……金者，禁也，陰氣始起，萬物禁止也。……其時秋也，……秋之爲言愁也，……天地反物爲秋，其位西方。……水者，五行始焉，元氣湊液也。……其字象泉並流，中有微陽之氣，其時冬，……萬物至此終藏也。……冬之爲言中也。中者，藏也。其位北方。」參見隋·蕭吉撰，《五行大義》(台北：新文豐出版公司，1987)，p.1-2。至於五行相剋之說，即「木剋土，土剋水，水剋火，火剋金，金剋木。」參見《五行大義》，p.39。

⁴⁵參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》(下)(台北：桂冠圖書公司，1994 初版二刷)，p.832。

弗雷澤(J.G.Frazer)的說明，正可和鄭玄與孔穎達解釋相互對照。

根據如上的探討，可知旁磔的作用與蠶祭並不相同。蠶祭的目的在「迎八神」、「息老物」，施行的對象在於對人類生存有關的神物及有害於農作的昆蟲、雜草等，⁴⁶是一種「迎新送舊」的行爲；旁磔的目的則在「送寒氣」（馭疫與馭方良），施行的對象在人，是一種「迎新除舊」的行爲。不論是「迎新送舊」還是「迎新除舊」，都是人們試圖利用「模擬巫術」或「順勢巫術」的原理舉行的季節性儀式。

既然如此，莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的關係又如何呢？我想，弗雷澤(J.G.Frazer)的話足以發人深省。他說：

在人類歷史發展的一定階段，人們似乎曾經想像防止威脅人類的災害的手段是掌握在自己手中的，他們可以運用巫術加速獲阻攔季節的飛逝。於是他們進行各種儀式，唸誦咒語，要老天降雨、太陽放晴、牲畜繁殖，果實成長。經過一定的時間，知識逐漸增長，排除了許許多多一廂情願的幻想，使得至少是至少是附於思想的一部分人相信：春夏秋冬、節序更替，並非他們巫術儀式的結果，而是由於在自然景象轉換的後面有著深刻的原因、更強大的力量在起作用。……這樣，關於季節的古老巫術理論就被一種宗教理論所替代或補充。⁴⁷

換言之，弗雷澤(J.G.Frazer)認為，古代宗教或哲學思想的誕生，可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。試想，當他們在執行這些儀式後，就算可以達到增加生產、延續生命的目的，但卻不能無限延續有形的肉體生命。爲了解決這種困頓，乃有古代的智者從探索季節變化的原理中，發現萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理：嚴冬到來，大地一片死寂；暖春又至，萬物重現生機。萬物的生長消息，與四季的變化等同，形成了一個週期性循環。以此原則解釋天地間萬事萬物的生滅現象，便認爲生死只是生命之流中的循環現象，所謂死亡只是一種「變形」。換言之，生命本身根本沒有死亡的問題。這個觀點超越了季節性巫術不能無限延續有形生命的困頓，體現出「生命一體化」的精神。隨著歲月的推移，如果再加上時代性的因素，如知識開放、社會變動、戰禍頻仍、人民生命朝不保夕的戰國晚期，或許就會刺激莊子一類的學者進一步發展出「以道爲四時循環與萬物消長的律動根源」的深刻的生命之學。康韻梅說：

莊子認爲「生死為晝夜」（〈至樂〉），在此則可能還隱含了一原始心理，即日升日落的現象被初民視爲認識宇宙規律的媒介，他們亦由此去體

⁴⁶蠶祭的對象有八，孫希旦說：「先蠶一，司蠶二，百種三，農四，郵表畷五，禽獸六，坊七，水庸八。」參見氏著，《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1990初版）（上），p.694。

⁴⁷參見弗雷澤(J.G.Frazer)著，汪培基譯，《金枝》（下）（台北：桂冠圖書公司，1994初版二刷），p.475。

認生死，莊子的生命觀與這日夜交替發展出來的循環的時間觀，必然有密切關係，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「是相與為春夏秋冬四時行也」（〈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；更深刻的意義則是日夜、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。⁴⁸

換言之，在道的作用下，生命形式隨日夜四時的變化而變化，那是一種不可逆轉的趨勢。如果拿季節性儀式與莊子「物化觀」相較，就可發現這二者都強調順應外在環境的變化。只是，前者是想透過「模擬巫術」或「順應巫術」的方式，達到延續有形生命的目的。至於後者，則提供了一種思想上的解釋，認為生命根本不生不滅，人除了此世的有形生命之外，尚有身後的生命流轉不息。既然客觀環境或自然界的變化是不可扭轉的，人們為何不投入這大化之流，隨物俱化呢？〈大宗師〉說：

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。今之大冶鑄金，金踴躍曰「我且必為鏃邪」，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰「人耳人耳」，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！

〈秋水〉說：

……道無終始，物有死生，不恃其成；一虛一滿，不位乎其形。年不可舉，時不可止；消息盈虛，終則有始。是所以語大義之方，論萬物之理也。物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。何為乎，何不為乎？夫固將自化。

〈山木〉說：

化其萬物而不知其禪之者，焉知其所終？焉知其所始？正而待之而已耳。

〈田子方〉說：

⁴⁸參見康韻梅，《中國古代死亡觀之探究》（國立台灣大學文史叢刊，1994），p.19-20。

……夫天下也者，萬物之所一也。得其所一而同焉，則四肢百體將為塵垢，而死生終始將為晝夜，而莫之能滑，而況得喪禍福之所介乎！……且萬化未始有極也，夫孰足以患心！已為道者解乎此。

〈知北遊〉說：

……人生天地之間，若白駒之過郤，忽然而已。注然勃然，莫不出焉；油然溲然，莫不入焉。已化而生，又化而死，生物哀之，人類悲之。解其天弢，墮其天袞，紛乎宛乎，魂魄將往，乃身從之，乃大歸乎！不形之形，形之不形，是人之知也，非將至之所務也，此眾人之所同論也。

總之，如此深刻的生命觀，實已跳脫出原始思維，特別是季節性儀式延續有形生命的想法，而進入理智的層次。並且，它和原始思維的最大不同處，即在於沒有濃烈的排拒死亡的感情色彩，而以一种超越的態度看待生死，讓生命找到永恆的歸宿。

四、小 結

根據如上的討論，可知莊子的「物化觀」與原始思維有密切關聯。首先，透過第一部分的討論，可知莊子與蝴蝶只是不同時空中的生命型態。一方面莊子就是蝴蝶，蝴蝶就是莊子；但另一方面，莊子與蝴蝶不可能同時存在於同一時空，因此若說莊周是生，則蝴蝶即是死。若說蝴蝶是生，則莊周即是死。是以，生即是死，死即是生。所謂的生與死，只是「立場」不同的問題，而非生命本質的問題。實言之，生與死的界線是模糊的，生與死的差異只在形體的不同。其次，在第二部分中，吾人自神話學與民族學考察，可以發現莊子「物化觀」很可能有「生命一體化」的原始思維背景。只不過，莊子在這個基礎上，透過進一步的反觀自省，轉化古老的傳統想法，而創立一新學說。他認為，生命既沒有開始，也沒有結束，它是一個永無止境的大化之流，生與死只在氣的作用變化而已。最後，在第三部分中，我嘗試從弗雷澤(J.G.Frazer)對於季節性巫術的論點，探討莊子「物化觀」的形成與季節性儀式間的可能關係。本文認為，莊子「物化觀」的出現，最初可能肇端於先民對季節性巫術儀式的失望。所以，乃有古代的智者從季節變化的原理中，領略出萬物的生死循環與日夜四時的交替具有密切聯繫的道理，從而解決了季節性巫術不能無限延續有形生命的困頓。此後，再加上時代性的因素，便有可能造就莊子「物化觀」的出現，發展出「以道為四時循環與萬物消長的律動根源」的生命之學。

總之，本文是從神話學與民族學的觀點試論莊子「物化觀」的。當然，光從這兩個範

疇討論問題，不能盡其完善。因為，莊子「物化觀」已經脫離了原始思維的層次，而有其思想上的境界。這就應當透過其他學門的理論來看問題，或許更能契入此說的宗旨。