

道家與原始思維**

鄭 振 偉*

摘 要

本文以卡西爾、布留爾、李維史陀等人之理論說明原始思維的特點，並以朱光潛主客體關係之美學觀點為線索，討論道家思想中有關「遊」的觀念，即一種忘卻主體的行為，進而從精神自由與軀體限制，論述道家之生死觀。本文將「不死」的觀念，結合現代學界對原始宗教和神話思維的研究，嘗試推論道家所追求的不死，實質是原始人追求不死的遺留，而「尸解」則是原始思維對生命延續的一種獨特思考模式。至於原始思維對時間的感受，乃一種緣於季節變化的循環觀，在《老子》中至為明顯，故可視作原始思維的痕跡。《莊子》則進而以「變化」擺脫時間的束縛，在周而復始的時間中追求與天地同壽，達至無始無終的境界。從道家的圓型時間觀來看，筆者以為道家的思維，較儒家的思維更接近原始思維。

關鍵詞：道家、原始思維、主客關係、不死、循環時間

一、緒 論

聞一多(1899-1946)在《道教的精神》中說：「我常疑心這哲學或玄學的道家思想必有一個前身，而這個前身便很可能是某種富有神秘思想的原始宗教，或更具體點講，一種巫教。」¹先秦兩漢，並沒有獨立的文學觀念，

* 作者係澳門大學教育學院助理教授。

** 本文蒙兩位匿名學者審評，提出寶貴意見，謹此申謝。

1 聞一多，《聞一多全集》(上海：開明書店，1948，複印本)，第1集，頁143。

更不要說批評的觀念。但從人類思維的發展歷程來看，道家的思想，應保留著原始的思維方式，而原始思維與神話思維又密不可分。² 例如神話中的「破壞」和「創造」，用《莊子》的話來說，就是「其分也，成也；其成也，毀也。」³ 這似乎是一種不變的定律，不斷在運動，即如《易經》所提出來的「易」的觀念。既然道家的思想可以上溯於遠古的神話思維，那麼，它就應是一種與人類想像和創作幻想有親緣關係的前邏輯象徵體系。

道家思想保留著原始思維的種種特徵，這些特徵應是人類仍然處於混沌階段樣態的思維，且早已隱沒潛藏於人類的無意識世界。藝術和創作源於人類的無意識世界，故兩者又有關連。這些特徵影響著人類意識的世界——文學、藝術、心理。因此，探索道家的思想，或許可以一窺遠古人類的精神和心靈世界。

當人類尚未有獨立意識的意識，內外或主客是完全同一的，也就是一種主客未分的狀態。這是一種原始的無意識狀態，仿如初生嬰兒的精神狀態，《老子》謂之「恍惚」。當主體意識逐漸出現的時候，就會逐漸分辨內外和主客體，在這個過程中，投射 (projection) 的情況也就出現，即不斷以內在的主體觀念替代外在的客體觀念。正如弗朗茲 (Marie-Louise von Franz, 1915-1998) 所言，在某些創生神話中，描述的明顯不是宇宙的起源，反而是人類有意識地察覺到世界的起源。⁴ 因此，在意識以前，即前意識或無意識的階段中，人類的思維早已經驗過很多現象，只是思維和客體之間仍處於未分的狀態——原始的同一性 (archaic identity)。⁵ 現代人只有在夢和無意識的材料中才可以經驗得到。當主體和客體的距離越來越遠，也就強調了內外和二極的對立，而主體和客體就不再處於渾同的混沌狀態。人作為主體，當涉及客體

2 柳存仁 (1917-) 在《薩滿與南巫——道教前史之一——文即開宗明義指出道教未成立以前，必已承繼許多早已產生的文化現象，諸如鬼神、魂魄、術數，甚至陰陽五行的觀念。該文見龔鵬程編，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文》(臺北：臺灣學生書局，1996.10)，上冊，頁 1-11。故本文徵引之資料，除《老子》、《莊子》、《列子》、《淮南子》一類重要道家經典外，《山海經》一類神話文獻資料，亦必須兼採。

3 《莊子》齊物論，見陳鼓應，《莊子今注今譯》(香港：中華書局，1985.9)，頁 62。

4 Marie-Louise von Franz, *Creation Myths* (Boston & London: Shambhala, 1995), p. 5.

5 榮格 (Carl Gustav Jung) 著，吳康等譯，《心理類型》(*Psychological Types*) (臺北：桂冠，1999.10)，頁 478。

的時候，這個主體的思維就開始作用。「道生一」，「一」在道家思想中非常重要，「天得『一』以清；地得『一』以寧；神得『一』以靈；谷得『一』以盈；萬物得『一』以生；侯王得『一』以為天下正」(39章)，⁶這個時候，道已不再處於混沌的狀態，而是一種有的秩序的結合。當意識開始判別主客，就出現二元的觀念，只不過意識會認為他們仍結合在一起。因此，本文擬從神遊觀念，脫離時間羈絆，追求不死永生，以及神聖時間諸方面描述其與道家思想之潛在契合。

二、原始思維

原始思維，似乎是無法驗證，因為它已經是一種不再存在的思維，但說它不曾存在，與客觀事實卻又不符，因為相對於原始思維的文明思維，不可能是無所承襲。基於這個假設，道家思想中所表現的思維方式，跟原始思維也就不可能是割斷的，這正是本文的切入點，即從神話學和人類學的研究成果探討道家的思想。

恩斯特 卡西爾 (Ernst Cassirer, 1874-1945) 的神話觀，主要是循著主體認知的能力來尋求神話的基本因素，相信人類創造神話是源於本身的神話意識 (mythical consciousness)。他指出：「神話觀念的開端既不是設想出獨特的神的概念，也不是心理和人格概念，而是始於對事物內部固有的神秘效驗、神秘力量的一種仍舊全未分化的直觀。」⁷ 至於原始思維的研究，路先列維 - 布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl, 1857-1939) 的「原邏輯思維」(prelogical) 和克勞德 列維 - 斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss, 1908-) 的「野性思維」，更是兩個重要的觀念。⁸

6 本文所引《老子》原文，除陳鼓應之《老子註譯及評介》(香港：中華書局，1987.1) 為本外，另旁參其他註本；下引文只標章數，不另作註。

7 恩斯特 卡西爾 (Ernst Cassirer) 著，黃龍保等譯，《神話思維》(Mythical Thought) (北京：中國社會科學出版社，1992.3)，頁 18。

8 布留爾論原始思維基本上是神秘的，這跟列維 - 斯特勞斯所強調的「神話具智性結構」之基本預設是相反的。關於兩人的學說，可參布萊恩 莫里斯 (Brian Morris) 著，張慧端譯，《宗教人類學導讀》(Anthropological Studies of Religion: An Introductory Text)，頁 211-216、303-335。

(一) 原邏輯思維和野性思維

列維 - 布留爾將原始思維的特徵概括為三個概念：1. 集體表象；2. 原邏輯；3. 互滲律。「集體表象」是指群體共用並世代相傳的神秘觀念，是每個集體的成員身上的烙印，它令每個成員對有關客體都會產生尊敬、恐懼和崇拜的感情。⁹列維 - 布留爾認為：

這些集體表象中，客體、存在物、現象能夠以我們不可思議的方式同時是它們自身，又是其他什麼東西。它們也以差不多同樣不可思議的方式發出和接受那些在它們之外被感覺的、繼續留在它們裏面的神秘的力量、能力、性質、作用。¹⁰

「互滲」是指存在物或客體以既定的方式，如轉移、接觸、傳染、褻瀆，或距離作用，從而佔有客體的神秘屬性。原邏輯思維以神秘的互滲來想像客體事物之間的關係，沒有自然和超自然的區分，對邏輯思維所不能容忍的矛盾也並不關心。

列維 - 布留爾指出在原邏輯思維中，有一種「對於看不見的和感官所不能及的力量的存在和作用」的信賴：

對他們來說，看不見的東西與看得見的東西是分不開的。彼世的人也像現世的人一樣直接出現；彼世的人更有力更可怕。因此，彼世比現世更完全地控制著他們的精神，它引導著他們的意識避開對於我們所說的客觀材料的推理。¹¹

現代人的意識能區分的主觀和客觀，但列維 - 布留爾卻認為原始意識中是完全沒有的。在原始的意識中，只有一個神秘的世界；原始思維只專注於神秘力量的作用和表現，而這種力量是事物的共性，而並非某事物的特殊屬性。

列維 - 斯特勞斯認為思維方式可以分為「野性的」和「文明的」兩大類。《野性的思維》(*The Savage Mind*)一書中提出了「野性思維」，這種思維有著「具體性」和「整體性」的特徵，相對於現代人的抽象思維，是屬於未開化人類的思維特點。列維 - 斯特勞斯認為，分類和秩序是原始思維中的基礎，他舉出一位土著思想家的見解：

「一切神聖事物都應有其位置」 人們甚至可以說，使得它們成為神聖的東西就

9 路先 列維 - 布留爾 (Lucien Lévy-Bruhl) 著，丁由譯，《原始思維》(*Primitive Mentality*) (北京：商務印書館，1987.1)，頁 5。

10 列維 - 布留爾，《原始思維》，頁 69-70。

11 列維 - 布留爾，《原始思維》，頁 376。

是各有其位，因為如果廢除其位，哪怕只是在思想中，宇宙的整個秩序就會被摧毀。因此神聖事物由於佔據著分配給它們的位置而有助於維持宇宙的秩序。¹²

「野性思維」的一個特徵是它的非時間性，它要把握既作為同時性又作為歷時性整體的世界，而儀式系統的功能是克服和綜合了兩者的對立。歷史性的儀式把過去帶入現在，悼念儀式把現在帶入過去。野性的思維也借助於形象的世界，深化自己的知識，建立各種與世界相像的心智系統，從而推進對世界的理解，列維 - 斯特勞斯認為在這個意義上，野性的思維是一種模擬式 (*analogique*) 的思維。¹³

(二) 原始思維與物我同一

徐復觀 (1902-1982) 曾經指出，《老子》最大的貢獻，「在於對此自然性的天的生成、創造，提供了新地、有系統地解釋。在這一解釋之下，才把古代原始宗教的殘渣，滌蕩得一乾二淨；中國才出現了由合理思維所構成的形上學的宇宙論。」¹⁴ 原始宗教的「殘渣」如巫術或迷信，雖過濾淨盡，但道家思維與原始 / 神話思維的延續關係，卻是明顯的。道家思維是否是一種停留在野性思維進展到理性思維之間的一種過渡性思維？文學假如完全為一種理性的表現的話，也就會把野獸、荒誕、達達等排斥在外，只會是一種客觀邏輯思維的產物，但實際的藝術並非如此，藝術還可以表現一些深層的事物或東西。正如列維 - 斯特勞斯所言，藝術是處於科學知識和神話或巫術思想二者之間的。¹⁵

朱光潛 (1897-1986) 曾經指出，審美經驗的特徵在於物我兩忘，以致於物我同一：

觀賞者在興高采烈之際，無暇區別物我，於是我的生命和物的生命往復交流，在無意之中我以我的性格灌輸到物，同時也把物的姿態吸收於我。在美經驗中，我和物的界限完全消滅，我沒入大自然，大自然也沒入我，我和大自然打成一氣。¹⁶

12 克勞德 列維 - 斯特勞斯 (Claude Lévi-Strauss) 著，李幼蒸譯，《野性的思維》(*The Savage Mind*) (北京：商務印書館，1987.5)，頁 14。

13 列維 - 斯特勞斯，《野性的思維》，頁 301，頁 270。

14 徐復觀，《中國人性論史》(臺北：臺灣商務印書館，1984.4)，頁 325。

15 列維 - 斯特勞斯，《野性的思維》，頁 29。

16 朱光潛，《文藝心理學》，《朱光潛全集》(合肥：安徽教育出版社，1987.8)，第 1 卷，頁 214。

這種「物我同一」的審美經驗，可以簡單地理解為主體自我意識的消失，這跟原始思維中的萬物有靈論（詳見第四節），把人或物視為主體自己或自己的同類，無分彼此的精神狀態，極其相似。這種心態表現在藝術中，就成為各種象徵或擬人手法。朱光潛討論「移情」時，曾作出詳細的闡述：

詩人、藝術家和狂熱的宗教信徒大半都憑移情作用替宇宙造出一個靈魂，把人和自然的隔閡打破，把人和神的距離縮小。分析起來，神秘主義的來源仍是移情作用。各民族的神話和宗教大半都起於擬人作用，這就是推己及物，自己覺得一切舉動有靈魂意志或心做主宰，便以為外物也是如此，於是風有風神、水有水神、橋有橋神、谷有谷神了。全體宇宙的運行也似乎是心靈意志的表現，宇宙也似應有一種主宰，於是一神教就起來了。無論如何，神都是人所創造的，都是他自己的返照，都是擬人作用或移情作用的結果。¹⁷

朱光潛基於擬人和移情的觀念，認為宇宙的運行，也可能是人類心靈意志的表現，筆者以為這正好是原始思維、道家思維和文藝思維的另一個接合點。

三、山水與遊仙

道家的思想，發展至魏晉，藉著遊仙文學這個載體，得以再度演化宏揚。最能表現遊仙與文學兩者的結合，自是《楚辭》。如「遠遊」「滄六氣而飲沆瀣兮，漱正陽而含朝霞。保神明之清澄兮，精氣入而羸穢除」，「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。」¹⁸文學可以構想出另一個脫離現世或與現世平衡的世界，在這個構想的世界中有本身的時間和空間，然而，這又牽涉到文學所產生的效用問題——滿足願望和寄託情懷。

（一）山與水的神聖象徵

從神話的角度來詮釋，山標誌著一個垂直向上與天相接觸的點，象徵與上界接觸的神聖空間，山中的洞穴則標誌著進入大地母親入口的標誌，那是另一個使人渴望回歸的地方。¹⁹《意識革命》一書中，提到人與自然界及其力

17 朱光潛，《文藝心理學》，《朱光潛全集》，第1卷，頁237-238。

18 馬茂元編，《楚辭注釋》（武漢：湖北人民出版社，1985.6），頁438、442-443。

19 Mircea Eliade, *Myths, Dreams and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and*

量產生的認同作用，認為那正代表著原始文化的靈魂世界觀形成的力量。尤其是「水」，正代表一種神秘的無意識狀態。²⁰ 霧作為水的一種形態而出現在仙境中，亦象徵著一種混沌。但水或液體要成為霧或氣體，是需要熱力推動的；這種熱力來自大地，因為地心本就是一團火。中國的仙境是一個迷濛的世界，一般以虛無縹渺為主，也可以看作是「水」的世界。合山究(Goyama Kiwamu, 1942-) 就曾指出神仙和雲（雲氣 / 雲霧 / 雲霞 / 雲煙等）有密切的關係。仙人住在雲當中，乘雲，以雲為衣裳，吸食雲以維生，懂興起雲霧和隱於雲霧之術。²¹ 由此可見，「遊山玩水」跟無意識和神話的關係是明顯的。道家的「遊」，就是要尋找一個神聖的居所——空間可以是內在的，也可以是外在的。山林作為另一個場所，是道家意識 / 想像力藉以建立神仙世界的場所；遊又將主體與眾多客體之間原來所存在的距離消弭——遊是一種忘卻主體的行為。在遊仙詩中，所描述主體與神人遊的情節，都是相當突出的。

李幼蒸（1936-）曾將中西詩歌中的山和海作對比研究，得出有關山是「與世隔絕和道德升華的象徵」的結論，原因是：1. 崇山峻嶺，深澗空谷，是可靠的隱居處；2. 山居靜謐孤獨，可讓詩人遐想；3. 於山巔俯覽村舍田野，對同類將萌發憐愛，對昏君則能暫時寬宥，從而撫平受挫之心；4. 深山幽谷是理想的修鍊之所，可強化詩人道德意志；5. 觀賞山林之美有撫慰和消除疲頓的作用，且徜徉於山林中前賢聖哲的踪跡和遺墨，能獲致精神上的溝通。²²

遊仙文學從道家思想中借取很多的典故和比喻。道家的中間觀念，回歸意識，神仙的形態所表現的與遊仙文學的傳統有相同處。大量的自然景物作

Archaic Realities, trans. Philip Mairet (New York: Harper, 1960), p. 171. 又《太上洞玄靈寶天尊說救苦妙經註解》：「洞者，通也。上通於天，下通於地，中有神仙幽相往來。一人一身之中，亦有洞者——真氣幽相往來。」見《道藏》（上海：上海書店；北京：文物出版社；天津：天津古籍出版社，1996），第6冊，頁488-489。可資參照。

20 史坦尼斯拉夫·葛羅夫（Stanislav Grof）·赫爾·吉那·班奈特（Hal Zina Bennett）著，方明譯，《意識革命——人類心靈的終極探索》（*The Holotropic Mind*）（臺北：生命潛能文化，1997.1），頁152、154。

21 合山究（Goyama Kiwamu），「*中国の風土と文化に對する試論——儒佛道三教による自然空間の棲み分け*」，《*中国關係論說資料*》（哲學、宗教、文化），34：1下（1992），頁457-458。

22 李幼蒸，「*海和山的對比——西方和中國詩歌象徵方式的一個比較*」，《*結構與意義*》（北京：中國社會科學出版社，1996.9），頁424-445。

為素材，以文學的語言連綴和鋪排，尤其是田園詩、遊仙詩（明顯是道家回歸樂園的另一模子）和山水詩的出現，道家的思想給轉化成另一種形態。概括地說，遊，不論是肉體或精神上，本身就是享樂的一種方式，是一種渴求長生的隱喻。

（二）遊的模式

《說文解字》：「游，旌旗之流也」，²³ 故其本義應是飾於旗幟上下垂的纓帶。「出遊」或「嬉遊」屬引申義。遊戲是一個重要的審美理論，但論述遊戲與藝術和自由之間的關係，則源自康德（Immanuel Kant, 1724-1804）《判斷力批判》一書中的「自由遊戲」（free play）。²⁴ 關於「遊」，《老子》一書似無記載，但《莊子》田子方 有一則孔子向老聃問「遊」：

[孔子]曰：「丘也眩與，其信然與？向者先生形體掘若槁木，似遺物離人而立於獨也。」

老聃曰：「吾遊心於物之初。」

孔子曰：「請問『遊』是？」

老聃曰：「夫得是，至美至樂也。得至美而遊乎至樂，謂之至人。」²⁵

徐復觀曾以遊來說明莊子（約前 369-約 286）的藝術精神，認為「遊」是一種精神的自由解放。²⁶ 應理解為一種主體的自由活動，它可以給主體帶來一種至美和至樂，所以遊和美兩者，似乎有一種內在的關係。席勒（Friedrich Schiller, 1759-1805）認為藝術是一種「遊戲衝動」（*Spieltrieb*），這種衝動是「形式衝動」和「感性衝動」的綜合；前者源於人的絕對存在，是理性給道德意志和認識判斷建立法則，後者源於人的物質存在，是人類感性天性中的各種欲望和衝動。人在這兩種衝動中是不自由的，只有當兩者結合，人才會「既意識到自己的自由同時又感覺到他的生存，他既感到自己是物質同時又感到自己是精神」，當這種情在經驗中出現，即出現「遊戲衝動」，指向的目標

23 見段玉裁，《說文解字注》（臺北：漢京文化事業，1980.3），7 篇上，頁 314。

24 Julius Elias，藝術與遊戲（“Art and Play”），見幼獅文化事業公司編譯部主編，《觀念史大辭典》（*Dictionary of the History of Ideas*）（臺北：幼獅文化事業，1988.3），第 3 卷，頁 572-589。

25 《莊子》田子方，見陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁 539。

26 徐復觀，《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1974），頁 60-64。

將會是「在時間中揚棄時間，使演變與絕對存在，使變與不變合而為一。」²⁷

「遊」，可以簡單地區分為思想上和行為上的遊，前者是主體的精神活動，後者則屬主體的身體活動，兩者分別是精神和肉體上的暫時解脫。不被物所縛，自由自在的精神。「不死的尋求」，可以說是神仙思想的核心，道家所追求的正是這種永恆的生命。李豐楙（1947-）在《憂與遊》²⁸一書中，就是嘗試從《楚辭》中的遠遊、兩漢賦，以及六朝的詩文，歸納出一個發展的模式。「夫神仙之書，道家之言其為虛妄，甚矣哉」，²⁹可見神仙和道家兩者的思想是並列一起的。遊仙詩基本上可溯源於楚辭和上古神話，而道家的思想也可以同樣上溯這個源頭。

遊並不限於腳踏實地的旅遊，它可以憑藉想像力的馳騁，遊向主體的內心的世界，也就是《莊子》逍遙遊所謂：「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者。」³⁰其他如「乘夫莽眇之鳥，以出六極之外，而遊無何有之鄉，以處墳垠之野」；「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」；「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。內外不相及」，³¹明顯分別了精神和物象的世界，藉此超越了時空和經驗的限制，但不管是「方之外」或「六極之外」，都是主體心靈的一種作用。原始人相信人體內有靈魂，它在睡眠或死亡的時候，可以離開軀體，假若靈魂即神即主體的話，這種主體遊觀天地的能力，也就是「神與物遊」。³²

（三）神與物遊

神遊就是讓想像力馳騁，這種神仙觀念，不著重物質的想法，是跟現實脫離的。《淮南子》有一則關於遊的敘述：

27 參弗里德里希 席勒 (Friedrich Schiller) 著，馮至、范大燦譯，《審美教育書簡》(Letters upon the Aesthetic Education of Man) (北京：北京大學出版社，1985.12)，第 12 封及第 14 封信。引文見頁 73。

28 李豐楙，《憂與遊——六朝隋唐遊仙詩論集》(臺北：臺灣學生書局，1996.3)。

29 曹植，辯道論，見《弘明集 廣弘明集》(上海：上海古籍出版社，1991.8)，第 5 卷，頁 123。

30 《莊子》逍遙遊，見《莊子今注今譯》，頁 14。

31 應帝王，齊物論，大宗師，見《莊子今注今譯》，頁 215、81、193。

32 劉勰，《文心雕龍》神思，見范文瀾註，《文心雕龍注》(北京：人民文學出版社，1998)，第 6 卷，下冊，頁 493。

是故大丈夫恬然無思，澹然無慮；以天為蓋，以地為輿；四時為馬，陰陽為御；乘雲陵霄，與造化者俱。縱志舒節，以馳大區。可以步而步，可以驟而驟。令雨師灑道，使風伯埽塵。電以為鞭策，雷以為車輪。上游於霄霓之野，下出於無垠之間。³³

劉勰（約 466-539）：「故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里；吟詠之間，吐納珠玉之聲；眉睫之前，卷舒風雲之色；其思理之致乎。故思理為妙，神與物遊。」³⁴ 五官可以感覺的範圍，包括影像、聲音、感覺、味息和氣息，但這些並不是真實的全部。現代人可以清楚地感覺到一些非眼前的時光和非目前所在的位置，這些都是在我們的想像之中，人的想像可以虛擬出這些時間和空間，正如小說家創造了小說中的人物和情景。這是一種文學的想像能力的認識，可上溯至陸機（261-303）文賦：「精鶩八極，心游萬仞 觀古今於須臾，撫四海於一瞬 籠天地於形內，挫萬物於筆端。」³⁵ 這種想像的能力，可以是緣此知彼，也可以是即物求同，但無論如何，都離不開「物沿耳目」³⁶ 以直觀的「物」為前提。

一般所說的「神交已久」，是指精神上的一種交往，文人以詩文表述自己的幻想和願望，是一種心理上的滿足，也是一種審美的活動。實際生活中不能遇上神仙，於是只好藉著文字世界來抒懷。一般論者認為不得志才寄情山水，但我們發現很多在位和得志的士大夫，也同樣嚮慕與神人交往，原因是他們的內心也有同樣的渴求 精神上的歸宿，心靈上的和諧。魏晉南北朝時期，因戰爭而出現種種禍亂，靜極思動，動極思靜，道家思想剛好應合這個思潮。

（四）神遊與薩滿

33 《淮南子》原道訓，見劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1997.1），上冊，頁 8-9。

34 劉勰，《文心雕龍》神思，見《文心雕龍注》，第 6 卷，下冊，頁 493。《文心雕龍》中的「神遊」和「神思」的觀念，除想像力的作用外，其中應還有「氣」的感應能力，所謂「志氣統其關鍵」。參施友忠（1902-2001）在其英譯《文心雕龍》引言的論述，見 Shih Yu-chung, "Introduction," *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1983), pp. xlii-xliii. 又劉若愚（1924-1986）亦指出「神」受制於「氣」與「志」，而「氣」實際指一種生命力（vital force）。參杜國清譯，《中國文學理論》（*Chinese Theory of Literature*）（臺北：聯經出版事業公司，1985.8），頁 152。

35 郭紹虞編，《中國歷代文論選》（上海：上海古籍出版社，1984.2），第 1 冊，頁 170-171。

36 劉勰，《文心雕龍》神思，見《文心雕龍注》，第 6 卷，下冊，頁 493。

道家對仙境的觀念，可能源於薩滿。「薩滿」一詞，原意為「因興奮而狂舞的人」，而薩滿教的基本特徵就是以巫祝為人神交往的媒介。中國古代有所謂神道，《易》觀：「聖人以神道設教」，³⁷而主持神道者，正是巫祝。《說文》云：「巫祝也，女能事無形，以舞降神者也。象人兩袂舞形。」³⁸按《國語》周語 所載：「古者民神不雜。民之精爽不攜貳者，而又能齋肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫 及少皞之衰也，九黎亂德，民神雜糅，不可方物，夫人作享，家為巫史」，³⁹可見三代以前已有巫祝。而殷人尚鬼，甚至以巫為相，如巫咸和巫賢。正如米爾希 埃利亞代 (Mircea Eliade, 1907-1986) 所說，由於一種迷狂的經驗，即到天國或冥界旅行的創造性經驗，給十分細緻地描繪出來，因而天國或冥界都有了形式，而且依照特殊的型式組織起來，隨著時間的推移，便益為人們所熟悉和接受。⁴⁰埃利亞代只提到冥界的超自然居民變得具有可見性，但天國的一切其實也同樣。

《列子》黃帝篇 中記載黃帝晝寢，夢遊華胥之國，這個地方，「非舟車足力之所及，神游而已」，但值得注意的是，在神遊以前，黃帝是先「放萬機，舍宮寢，去直侍，徹鐘懸，減廚膳，退而間居大庭之館，齋心服形」，⁴¹這些行為彷彿是一種儀式似的。在《莊子》中，也有多處提及神遊的說法。這裏暫且把神看作是寄託於軀體的一種東西，神仙所居住的地方，肉體是無法涉足，這種境界只有寄寓於軀體的神才能抵達，這種精神觀，假如和文學觀的神與物遊，追求一種境界的觀念並列，不難發覺兩者的契合之處。

(五) 神仙與不死的追求

《說文》：「真，僊人變形而登天也」，⁴²《釋名》釋長幼：「老而不

37 高亨，《周易大傳今注》(濟南：齊魯書社，1987.2)，頁214。

38 見段玉裁，《說文解字注》，5篇上，頁203。

39 《國語》楚語下 (上海：上海古籍出版社，1978.3)，下冊，頁559-562。

40 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1964), p.15.

41 《列子》黃帝篇，見嚴北溟、嚴捷，《列子譯注》(上海：上海古籍出版社，1986.9)，頁28。

42 見《說文解字注》，8篇上，頁388。

死曰仙，仙，遷也，遷入山也，故其制字人旁作山也」，⁴³ 又《說文》：「僊，長生僊去」，「仝，人在山上兒，娠入山。」⁴⁴ 「僊」的本義原是遷入山中，為何成仙要入山，這可能源於遠古人類對自然山岳的崇拜觀念。根據埃利亞代的說法，山同於其他表現天地連接的形象，宇宙山被認為是位於世界的中央，聖山是宇宙軸，把地與天連在一起，它碰到了天，標定了世界的高點，這使得圍繞著它的土地，成為最高的國家。⁴⁵ 山是一道天梯，與天最接近，要登天或與天溝通，山自是必然的途徑。另外，中國神人亦常居於山中修鍊。

在現世既不能達到長生的願望，於是就往另一個世界去完成，但通往另一世界的方式，包括：1. 入山；2. 通過（儀式性的）死亡；3. 入夢。要滿足無意識的願望，文人通過文字謳歌另一個世界。六朝的遊仙詩，就是一種在精神上背離俗世的表現，那種遨遊仙界的超然姿態，以及仙境中所見的事物，諸如神人、飛鳥、異物，完完全全是一種精神的物化。

服藥成仙以後，也就是離開大地，所以葛洪（283-363）在《抱朴子》曾引《神農四經》曰：「上藥令人身安命延，升為天神，遨遊上下，使役萬靈，體生毛羽，行廚立至。」⁴⁶ 引文中特別提及「遨遊」和「毛羽」，其實是一種藉著攝取「上藥」，讓個體脫離現世羈絆的思維表現。

魏晉時代，知識分子在詩文中往往表現出一種留戀生命，卻又無可奈何的思想，最典型的莫如曹操《蒿里行》中對酒當歌，慨嘆人生幾何，而神龜雖壽，猶有竟時，騰蛇乘霧，亦終為灰土。知識分子與道家，在詩文中企求道家所追尋的長生不老，洞天福地，特別是經過魏晉玄學階段的洗禮，更加讓後世知識分子沉醉在這另一世界。

神仙是一個長生不死的生命境界，人可以通過修道成仙，而修仙之前一定要修德。作為神仙，則可以取得存在的自由，把握永恆，以至解脫現世的

43 《釋名》釋長幼，見王先謙，《釋名疏證補》（上海：上海古籍出版社，1984.3），卷3 12，頁150。據上海圖書館藏清光緒22年本影印。

44 見《說文解字注》，8篇上，頁387。

45 艾利亞代（Mircea Eliade）著，黃海鳴譯，《神聖空間及世界之神聖化》，《雄獅美術》，1992：6，頁119。

46 葛洪，《抱朴子》仙藥，見顧久譯註，《抱朴子內篇全譯》（貴陽：貴州人民出版社，1995.3），頁261。

痛苦。現實社會是一種秩序，受各種限制，若要追求個人的自由，與道家的思想剛好應合。擺脫空間（社會束縛）和時間（人生短促）的限制，小南一郎（Kominami Ichirō, 1942- ）更提出神仙思想是一種「超越家長父權」的看法，⁴⁷可聊備一說。

四、道家的永生信仰

榮格（Carl Gustav Jung, 1875-1961）指出，原始人認為靈魂本質上是一種生命力，在懷孕期或誕生之時，就有了空間的和肉體的形式，當人停止呼吸後，又再離開死去的肉體，故靈魂被認為是沒有時間性，因而也是不朽的。⁴⁸埃德蒙 R 利奇（Edmund R. Richmond）也認為原始人並沒有朝同一方向前進或不斷旋轉的時間意識，而是把時間體驗為某種不斷繼續的東西，某種不斷的逆轉，或兩極之間擺動的序列，如日夜、冬夏、生死。時間是兩極之間的擺動的想法，暗含著一個第三者，即「我」或「靈魂」。⁴⁹楊樹達（1885-1956）認為：「精魂與體魄合則為人，精魂去而體魄殘存則為死。」⁵⁰

（一）死與魂魄

「眾生必死，死必歸土，此之謂鬼」；⁵¹「人所歸為鬼」；⁵²「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」；⁵³「生寄也，死歸也」。⁵⁴遠古的時候，死可能是一種對屍體的崇拜，甲骨文中

47 小南一郎（Kominami Ichirō）著，孫昌武譯，《中國的神話傳說與古小說》（北京：中華書局，1993.6），頁215。

48 榮格著，馮川、蘇克譯，《分析心理學的基本假設（“Basic Postulates of Analytical Psychology”）》，《心理學與文學》（北京：三聯書店，1987.11），頁37。

49 埃德蒙 R 利奇，關於時間的象徵表示，見史宗編，金澤等譯，《20世紀西方宗教人類學文選》（上海：上海三聯書店，1995.4），下冊，頁490-491。

50 楊樹達，《積微居小學金石論叢》（北京：中華書局，1983.7，增訂本），頁22。

51 《禮記》祭義，見《禮記正義》，第47卷，《十三經注疏》（北京：中華書局，1980.10），下冊，頁1595。

52 見《說文解字注》，9篇上，頁439。

53 《禮記》祭法，見《禮記正義》，第46卷，見《十三經注疏》，下冊，頁1588。

54 《淮南子》精神訓，見《淮南鴻烈集解》，上冊，頁233。

的「死」字，按羅振玉（1866-1940）之說為「象人跪形，生人拜于朽骨之旁。」⁵⁵ 以上是一些有關死和鬼的理解，人死後有魂魄的觀念，在漢代應是非常流行。魂屬於天，故能上升，魄屬於地，故回歸於大地，故保存肉身不滅的觀念可能源於魄的觀念。關於死亡的問題，按馬丁·海德格爾（Martin Heidegger, 1889-1976）的說法，是一種「此在」（*Dasein*）的「存在」（*Sein*）：

每一此在向來都必須自己接受自己的死。只要死亡「存在」，它依其本質就向來是我自己的死亡。死亡確乎意味著一種獨特的存在之可能性：在死亡中，關鍵完完全全就是向來是自己的此在的存在。⁵⁶

道家思想追求的是要回歸本真，但從生物學的角度看是不可能達到的，只能在精神上如此。道家要與道契合，或許可以看作是一種失落，否則無復歸的必要。復歸於道或嬰兒，只能視作一種精神上的行為，而這種復歸的精神和思想，最能表現在詩文當中，自然而然也影響到詩文（文學）觀念的形成。

《老子》提出「出生入死」（50章），按《韓非子》解老的解釋，「人始於生而卒於死。始之謂出，卒之謂入，故曰：『出生入死。』」⁵⁷ 人的一生，有開始和終結，也即意識到人的軀體是受制於時間和空間，但「出」和「入」，只表示一種「來」和「回」的想法，而不是一種直線的起始和終結。

《老子》又提出「死而不亡者壽」（33章），此說或許近似《莊子》中悟道者心境之清明洞徹，洞見獨立無待之道，而後突破時間限制，進入不受死生觀念拘執的精神境界。⁵⁸ 但關於《老子》這一句的解釋，古棣和周英在

55 見《增訂殷虛書契考釋》（臺北：藝文印書館，1969.12），葉53下。另商承祚（1902-1991）說文中之古文考：「象人跪形，生人拜于朽骨之旁」，見周法高等編：《金文詁林》（香港：中文大學出版社，1974），第4卷，0539條，頁2599。李孝定（1918-1997）《甲骨文字集釋》：「死字象人拜于朽骨之旁會意」，又《讀契識小錄之二》：「象人跪於朽骨之旁」，見于省吾主編，《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996.5），第4冊，頁2877、2878。

56 馬丁·海德格爾（Martin Heidegger）著，陳嘉映、王慶節譯，《存在與時間》（*Being and Time*）（北京：三聯書店，1987.12），頁288-289。「此在」指的是人的存在而不是人的存在者身分。參同書頁52-53。

57 王先慎，《韓非子集解》，見《諸子集成》（香港：中華書局，1978.8），第5輯，第6卷，頁109。

58 《莊子》大宗師：「朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。」見《莊子今注今譯》，頁184-185。此說承審評人賜教，不敢掠美，謹註。

《老子校詁》一書中把這句話跟第 13 章的「吾所以有大患者，為吾有身；及吾無身，吾有何患？」（此句指出無「身」以後還有「吾」——靈魂的存在）一併理解，傾向於把這句解作「身體死了而靈魂不亡。」⁵⁹

至於死亡如何引起？《老子》只說過「人之生也柔弱，其死也堅強。草木之生也柔脆，其死也枯槁。」（76 章）用柔弱和堅硬作為生機的一種表現，這大概是對死的一種直接的認識。《莊子》則用氣的概念來界定生死，「人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。」⁶⁰ 有呼吸和無呼吸也是一個非常直接的認識。但後來的文氣觀，可能即源於此。

「載營魄抱一，能無離乎？」（10 章）指的就是「精神和形體的合一」，即間接道出精神和形體的二分觀念。「吾」字在《老子》一書中，出現凡 22 次，均作第一人稱代詞。梁燕城就曾經提出：「老子極少獨立客觀地討論外在世界的真象，反而每連於『吾』或『我』的心靈去『觀』或『知』天地萬物而言。」⁶¹ 由此可見，軀體和心靈並存的觀念，在《老子》一書中是存在的。原始人認為萬物有靈，⁶² 軀體即靈魂的居所，在《老子》書中顯然有一點痕跡。牟融的《理惑篇》曾對上引文作出解釋：

牟子曰：人臨死，其家上屋呼之。死已，復呼誰？或曰：「呼其魂魄。」牟子曰：神

59 古棣、周英認為《河上公章句》注「目不妄視，耳不妄聽，口不妄言，則無怨惡於天下，故長壽」乃修鍊家之言，非老子本意，而高亨的「死而不朽」說於義理亦不通。參《老子通》（長春：吉林人民出版社，1991.8），上冊，頁 240-241。

60 《莊子》知北游，見《莊子今注今譯》，頁 559。

61 梁燕城，《哲學與符號世界》（香港：華漢，1995.5），頁 166。施舟人（Kristofer M. Schipper, 1934-）亦曾提出在早期道家思想中，「吾」具有某種特定的意義。施氏指出《老子中經》即有多個例子把道和身內的神明當做「吾」。見《道與吾》，《道家文化研究》，15 輯（1999.3），頁 399-403。

62 萬物有靈論（“Animism”）是愛德華·泰勒（Edward B. Tylor, 1832-1917）《原始文化》（*Primitive Culture*）（連樹聲譯；上海：上海文藝出版社，1992.8）一書的基本理論，他認為：「原始社會靈魂學說的性質，可以根據對其發展的觀察來闡明。顯然，處在低級文化階段上的能獨立思考的人，尤其關心兩類生物學的問題。他們力求瞭解，第一，是什麼構成生和死的肉體之間的差別，是什麼引起清醒、夢、失神、疾病和死亡？第二，出現在夢幻中的人的形象究竟是怎麼回事？看到了這兩類現象，古代的蒙昧人——哲學家們大概首先就自己做出了顯而易見的推論，每個人都有生命，也有幽靈。顯然，兩者同身體有密切聯繫：生命給予它以感覺、思想和活動的能力，而幽靈則構成了它的形象，或者第二個『我』。由此看來，兩者跟肉體是可以離開的：生命可以離開它出走而使它失去感覺或死亡；幽靈則向人表明遠離肉體。」見《原始文化》，頁 415-416。

還則生，不還神何之呼？曰：「成鬼神。」牟子曰：是也，魂神固不滅矣，但身自朽爛耳。身譬如五穀之根葉，魂神如五穀之種實，根葉生必當死，種實豈有終亡？得道身滅耳。老子曰：「吾所以有大患，以吾有身也；若吾無身，吾有何患！」⁶³

有些觀點認為象徵主義詩人，即「具有兒童和原始人（即兒童的原型）的萬物有靈的觀點。」⁶⁴

（二）原始人對死亡的理解

關於不死的觀念，先秦時期已經出現，而典籍中，以《山海經》中的神話資料最為豐富。《山海經》所見有關長生的記述，如：「顓頊死即復蘇」；⁶⁵「不死民在其東，其為人黑色，壽，不死」；⁶⁶「羽人之國，不死之民」；⁶⁷「海內昆侖之虛，在西北，帝之下都 有視肉、珠樹、文玉樹、玕琪樹、不死樹」；⁶⁸「流沙之東，黑水之間，有山名不死之山」；⁶⁹「皆操不死之藥」⁷⁰等。得往仙境後，便無須為衣食憂，如「戴民之國 不績不經，服也；不稼不穡，食也」。⁷¹但這些不死樹、不死藥、不死民與羽人之類，都是在一特定的時間和空間之外，這或許可以看作是對世俗社會（空間）和歲月無情（時間）的拘限的一種投射。

原始人根本不相信死亡，死亡只是屬於一種偶然現象，原因可能是巫術、魔法或其他人不利的影响，卡西爾在《神話與宗教》中指出：

對生命的不可毀滅的統一性的感情是如此強烈如此不可動搖，以致到了否定和蔑視死亡這個事實的地步。在原始思維中，死亡絕沒有被看成是服從一般法則的一種自然現象。 原始人在他的個人情感和社會情感中都充滿了這種信念：人的生命在

63 牟子理惑篇，《弘明集》，第1卷，見《弘明集 廣弘明集》，頁3。

64 韋勒克（René Wellek）沃倫（Austin Warren）著，劉象愚等譯，《文學原理》（*Theory of Literature*）（北京：三聯書店，1984.11），頁229。

65 《山海經》大荒西經，見袁珂，《山海經校譯》（上海：上海古籍出版社，1985.9），頁273。

66 《山海經》海內南經，見《山海經校譯》，頁148。

67 《楚辭》遠遊：「仍羽人于丹丘兮，留不死之舊鄉」，王逸註：「《山海經》言有羽人之國，不死之民。或曰，人得道，身生羽毛也。」見《楚辭注釋》，頁441。

68 《山海經》海內西經，見《山海經校譯》，頁225-226。

69 《山海經》海內經，見《山海經校譯》，頁297。

70 《山海經》海內西經，見《山海經校譯》，頁226。

71 《山海經》大荒南經，見《山海經校譯》，頁259。

空間和時間中根本沒有確定的界限，它擴展於自然的全部領域和人的全部歷史。⁷²

原始人對死亡的理解，死亡的原因和防止死亡的方法，詹喬弗雷澤（James G. Frazer, 1854-1941）在《金枝》（*The Golden Bough*）有詳細說明。未開化的人在解釋無生命的自然過程時，會認為是活人在自然現象之中或背後操作。同樣道理，一個動物活著並行動，是因它身體內有一個小動物使它行動，一個人活著並且行動，也是因為人體內有一個小人或小動物——靈魂使他行動。因此，睡眠和死亡則分別被解釋為靈魂暫時和永恆離體。⁷³而靈魂離開身體，是經由軀體的天然孔竅，特別是經由口腔和鼻腔。⁷⁴這個可以跟《莊子》中有關混沌被日鑿一竅，七日即死的記述可以相互參照。

中國古代的人相信，除了形體以外，尚有一種東西，不管名稱（神、鬼、魂、魄）為何，但卻可以超越形體所不能超越的生死。《淮南子》說山訓 有一則魂與魄的對話：

魄問於魂曰：「道何以為體？」曰：「以無有為體。」魄曰：「無有有形乎？」魂曰：「無有。」〔魄曰：「無有」何得而聞也？」魂曰：「吾直有所遇之耳！視之無形，聽之無聲，謂之幽冥。幽冥者，所以喻道，而非道也。」⁷⁵

《說文》謂：「魂陽氣也」；「魄陰神也」，⁷⁶再看《淮南子》精神訓 謂：「有二神混生，經天營地 於是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人」，⁷⁷魂魄大概也就是陰陽。司馬談的 論六家要指 中曾論及道家，謂：「凡人所生者神也，所託者形也。神大用則竭，形大勞則敝，形神離則死。 神者生之本也，形者生之具也。」⁷⁸「神與物遊」，正是以這種觀念為基礎。

原始人並無死的觀念，道家所追求的不死，實質上是原始人追求不死的

72 卡西爾著，甘陽譯，《人論》（*An Essay on Man*）（上海：上海譯文出版社，1985.12），頁107-108。

73 弗雷澤（James G. Frazer）著，徐育新等譯，《金枝》（*The Golden Bough*）（北京：中國民間文藝出版社，1987.6），上冊，頁269。

74 弗雷澤，《金枝》，上冊，頁272。

75 《淮南子》說山訓，見《淮南鴻烈集解》，下冊，頁520。

76 見《說文解字注》，9篇上，頁439。

77 《淮南子》精神訓，見《淮南鴻烈集解》，上冊，頁218。

78 司馬遷，太史公自序，見馬持盈，《史記今註》（臺北：臺灣商務印書館，1994.7），第6冊，頁3349。

一種遺留。

(三) 不死、再生與變形

《老子》曾提出「長生久視」之道，「治人事天，莫曰嗇 有國之母，可以長久；是謂深根固抵，長生久視之道」(59章)，也就是說要愛惜和養護身心。道家在精神上相信有「不死」的可能，這完全是一種原始思維，因為他們仍然存有一種觀念，即靈魂(思維和感覺)寄寓於軀體，於個體死亡時即離去。當然，他們是意識到個體有可能死亡的事實。上文已提及《老子》舉出死時的狀況，《莊子》則認為是「氣」散而死，所以要不死的話，就要保持柔弱，亦即「守柔曰強」(52章)。更值得注意的是，「儒」這個字，按《說文解字》的解釋，是「柔也」。⁷⁹

《抱朴子》：「金玉在九竅，則死人為之不朽。」⁸⁰「夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百煉不消，埋之，畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。此蓋假求於外物以自堅固。」⁸¹「金性不敗朽，故為萬物寶。」⁸¹這些都是藉著與不朽的東西接觸，轉移其不朽的屬性，完全是一種在「互滲律」支配下的一種觀念。

莊子曾經將死亡看作是一次再生，亦即一個新的、精神的存在的開端。這種想法，普遍存在於其他民族的神話中。埃利亞代指出：

為了重新降生到一種新的、更優越的狀態，人們必須要死去，回復到先前的狀況。在青春期的成年儀式上，成熟的青年先要死去，回復到他那自然的、生物的狀態，然後再作為一個文化上的存在者再生出來。⁸²

弗雷澤在《永生的信仰和對死者的崇拜》一書中，把死亡神話分成四種類型：1.兩個使者；2.月亮圓缺；⁸³ 3.蛇及其蛻皮；4.香蕉樹。其中第三種類

79 見《說文解字注》，8篇上，頁370。

80 葛洪，《抱朴子》對俗，見《抱朴子內篇全譯》，頁68；《抱朴子》金丹，見《抱朴子內篇全譯》，頁85。

81 仇兆鰲註「五金之主」，引：「傳云：金性不敗朽，故為萬物寶。」見《古本周易參同契集註》(上海：上海古籍出版社，1989.12)，頁143。

82 埃利亞代(Mircea Eliade)著，宋立道等譯，《神秘主義、巫術與文化風尚》(*Occultism, Witchcraft and Cultural Fashion*)(北京：光明日報出版社，1990.11)，頁48。

83 余英時(1930-)曾推測，中國人原始的生死觀與月魄的生死有關，故古代流行的與生死有關的神話必然牽涉到月亮。參余英時，中國古代死後世界觀的演變，見《湯用彤先生紀念

型，是原始人認為蛇及其他蜥蜴類的動物以周期性的蛻皮來更新其生命，並永遠不死。⁸⁴ 道家有尸解之說，⁸⁵ 即元神離開軀體。《神仙傳》記王遠：「視其被內，唯有皮頭足具，如蟬蛻也。去十餘年，忽還家。容色少壯，鬢髮鬢黑。」⁸⁶ 又《藝文類聚》引《中興書》謂葛洪「亡時年八十一，視其貌如平生，體亦軟弱，舉屍入棺，其輕如空衣，時咸以為屍解得仙。」⁸⁷

弗雷澤指出，許多野蠻人相信憑藉蛻皮的能力，一些特別的動物如蛇，可以更新其青春，永不死亡，所以才出現一些故事來解釋這些生靈得到不死恩惠的由來。⁸⁸ 《藝文類聚》引郭璞 蟬贊：「蟲之精絜，可貴惟蟬。潛蛻棄歲，飲露恒鮮。萬物皆化，人胡不然。」⁸⁹ 基本上蟬蛻蛇解就是尸解說的依據，這種「變化說」也就是原始思維對生命如何延續的一種思考模式。其他民族也有相同的想法。

其實，在遠古人類的思維中，死亡可能只是一種形體更替的觀念，可以證諸中國的許多神話。例如盤古死後化身萬物，炎帝之女女娃死後化為精衛，帝女死於姑媯之山後化為蓍草。⁹⁰ 王充在論變形和延壽時也指出：「凡可冀者，以老翁變為嬰兒，其次，白髮復黑，齒落復生，身氣丁彊，超乘不衰，乃可貴也。」⁹¹

五、超脫時間 長生的追求

論文集》編輯委員會編，《燕國論學集》（北京：北京大學出版社，1984.4），頁184。

84 弗雷澤著，李新萍等譯，《永生的信仰和對死者的崇拜》（*The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*）（北京：中國文聯，1992.10）

85 《抱朴子內篇》論仙 引《仙經》云：「上士舉形升虛，謂之『天仙』；中士游于名山，謂之『地仙』；下士先死後蛻，謂之『尸解仙』。」見《抱朴子內篇全譯》，頁43。

86 葛洪，《神仙傳》王遠，見捷幼出版社編輯部編，《中國神仙傳記文獻初編》（臺北：捷幼出版社，1992.3），第1冊，頁69。

87 歐陽詢，《藝文類聚》（汪紹楹校，上海：上海古籍出版社，1986.2），頁1326。

88 弗雷澤，人類的墮落，見阿蘭 鄧迪斯（Alan Dundes）編，朝戈金等譯，《西方神話學論文選》（*Sacred Narrative, Readings in the Theory of Myth*）（上海：上海文藝出版社，1994.1），頁119。

89 見《藝文類聚》，頁1681。

90 《山海經》北山經、中山經，分見《山海經校譯》，頁69、124。

91 《論衡》無形，見黃暉，《論衡校釋》（北京：中華書局，1990.2），頁620。

古人在何種意義底下理解時間？他們並不是時計上的指針，所以要理解他們的時間感覺，必先擺脫現代人對時間的感覺。古人心目中的時間可能是氣候的變化，可能是日出和日入，也可能是溫度的變化。「日往則月來，月往則日來，日月相推而明生焉。寒往則暑來，暑往則寒來，寒暑相推而歲成焉。」⁹²將時間以量度的方式來表達，是一種非常進步的表現。

春夏秋冬的往復，身體的變化 嘆老意識，是中國詩歌的基調。劉若愚在《中國詩學之精神》中曾謂：「時間感受，乃是中國詩歌藝術思維的一支極敏感極深細的觸角，深深探入生命的底蘊。」⁹³對出生地的懷念，時刻希望回到出生的地方，應當是一種共同的願望，因此才会有鄉愁。即使是「樂不思蜀」，也只是暫時的忘記，主體仍是紮根於土地上。至於時間的流逝，希望返回出生時的時間 回歸嬰兒，或者將時間停留下來，如入山，進入仙鄉，夢境，即逃到另一個世界；進入另一個世界後，原來的那個世界的時間仍然是在前進的。兩種時間只有在神聖和世俗空間接合的剎那才會接合。仙鄉的時間永遠是比現世的時間要緩慢，「山中方七日，世上已千年」，就是人們希望時間流逝的速度能夠緩慢下來 體現在軀體的衰老，甚至是停止（最好的辦法，就是有抗衰老的仙丹，當他們在物質的世界中，發現某些具有不滅和永恆特性的東西，便想辦法把它們吸收，提取）。但現實世界的人，始終要受到時間的折騰 經歷生老病死的階段。現世的短暫快樂，與永恆來世的幸福，相比之下，實在微不足道。因此，天子或將相，因其身分與地位，自然戀棧現世的享樂，而一般平民百姓，自然盼望早登彼岸的洞天福地。洞天福地也就是樂園的一種形態。列維 - 布留爾指出：「對原邏輯思維來說，人儘管死了，也以某種方式活著。死人與活人的生命互滲，同時又是死人群中的一員」，⁹⁴所以傳說中的神人能夠穿梭於現世和彼世，所以才有可能偶然遇見，完全是一種原始思維。

（一）循環與古代人的時間意識

「循環」這個概念，是以「時間」為前提的，而所謂循環，亦暗含「等待」

92 《周易》繫辭下，見高亨，《周易大傳今注》（濟南：齊魯書社，1987.2），頁570。

93 劉若愚著，趙帆聲等譯，《中國詩學之精神》（鄭州：河南人民出版社，1990），頁238。

94 列維 - 布留爾，《原始思維》，頁298。

和「始終」等概念。四季和朝暮的自然變化，在在說明了古代人對時間的感受。如能脫離時間的羈絆，也就是一種超越。

古列維奇 (A. J. Gurevich) 曾指出在一些新的社會體系中仍然發現循環時間觀念，這跟人類未擺脫自然，意識仍然從服於季節性的周期有關。⁹⁵ 人類有否擺脫自然的需要，暫且不論，但《老子》重視自然，以「道法自然」，又有「反者道之動」的循環觀，卻是個事實。

在神話或原始人的意識中，時間並不是以抽象的形式存在的。抽象的思維要待文明有相當的發展才會出現。據古列維奇所說，原始意識是「從同時和歷時的兩種總體性來理解世界的。」⁹⁶ 原始人或神話意識當中，從前和現在發生的事情會被看作是同一個平面的事件。

原始社會的時間感覺僅僅延伸至最近的將來、剛剛消逝的過去，以及目前正在進行的活動，即僅僅延伸至發生在人的直接環境中的現象；超越了這些限度，種種事件旋即就被看作是非常模糊的、難以協調的、已屬於傳說和神話的領域。⁹⁷

有關人類時間意識的由來，從人類的發展史來看，最直接的當然是與人類聯繫著大自然規律，例如晝夜和四時的交替，其次是當自覺意識出現時，認識到自身的生長、衰老和死亡，最後是當人類有過去和現在的一種歷史意識。

埃利亞代在《意象與象徵》(*Images and Symbols*)一書中指出：神話敘述的故事，是發生在神聖的、神話的時間內，與日常的時間不一樣。日常的時間是世俗的、歷史的時間 (historical time)，不斷流逝，剎那生滅，去不復返的。然而，神話時間 (mythical time) 卻是循環的、重複地被實現的。⁹⁸ 《老子》一書中所表現出來的時間觀念，正是一種循環觀念。歷史時間的性質是編年的 (chronological)，歷史的 (historical)，不倒流的 (irreversible)，個別的 (individual)；神話的時間則是非時間性的 (non-temporal)，超歷史的 (supra-historical)，可倒流的 (reversible) 和永恆的 (eternal)。

95 古列維奇 (A. J. Gurevich)，時間：文化史的一個課題 (Time as a Problem of Cultural History)，見路易 加迪 (Louis Gardet) 等著，鄭樂平等譯，《文化與時間》(*Cultures and Time*) (杭州：浙江人民出版社，1988.7)，頁 316。

96 古列維奇，時間：文化史的一個課題，見《文化與時間》，頁 315。

97 同上註。

98 Mircea Eliade, *Images and Symbols* (London: Harvill, 1961), pp. 57-58.

神話中的時間，相等於神秘家所指的永恆，在永恆的境遇中，人再感覺不到過去與將來，一切的時間都被濃縮為一個圓滿的現在。埃利亞代認為神話時間是偉大時間（the great time），神話時間等於永恆。⁹⁹ 從消極面說，永恆是時間的消失（timelessness）；從積極面說，永恆是時間的完滿（fullness of time）。永恆是時間的消失，因它超越了時間的流轉，不再擴延，它是時間的完滿，因人在其中保有時間整體。按埃利亞代的說法，時間在原始社會並非過去到將來的線性流逝；它要麼是靜止的，要麼是循環的。時間的循環觀，在很大程度上是人類並未使自己擺脫自然，意識仍然服從於季節性的週期變化。中國人從來就沒有跟自然脫離，尤其是道家，把人與自然視為一體，要求天地與我並生，萬物與我齊一。他們的時間沒有現代人的那種綿延性，他們的時間只像季節那樣的承先啟後，循環往復。

卡西爾指出，神聖時間（指節日時間、獻祭時間等等）的存在具有「切斷」世俗時間的效果。神話思維中的時間觀：過去、現在和將來是在同一個平面上的，也就是時間空間化現象。因此，時間必須按照跟空間一樣的方式來理解。¹⁰⁰ 古列維奇在《時間：文化史的一個課題》¹⁰¹ 一文的結論中曾指出：

在原始社會和古代文明中 如同在某些非歐洲的民族中還能看到的 居支配地位的時間概念不是矢量的，而是循環的，它是由不同的生活方式、特殊的世界觀以及某種在社會中佔優勢的人格類型造成的。

這種時間觀念，在道家的思想中最为明顯，《老子》一書中所表現的完全是一種循環的時間觀，這可以歸因於生活方式，世界觀以及人格類型。從時間觀念來看，《老子》一書仍然保留著原始思維的痕跡。

《莊子》要人類放棄形軀，從循環的時間觀來看，一切均為創造、破壞，再創造的原型回歸。莊子慨嘆人類一生下來，就受到現實時間的限制：「一受其成形，不化〔亡〕以待盡。與物相刃相靡，其行進如馳，而莫之能止，不亦悲乎！」¹⁰² 形體的改變就成為逆轉死亡的唯一方式。身軀是俗性時間的

⁹⁹ Mircea Eliade, *Myth and Reality*, trans. Willard R. Trask (New York: Harper, 1963), pp. 75-76, 88.

¹⁰⁰ 卡西爾著，黃龍保等譯，《神話思維》，頁 118-134。

¹⁰¹ 古列維奇，《時間：文化史的一個課題》，見《文化與時間》，頁 337。

¹⁰² 《莊子》齊物論，見《莊子今注今譯》，頁 46。

表現，人的消亡也就象徵著俗性時間的結束和對俗性時間的超越。¹⁰³ 道家的羽化和尸解，就是藉著變形而回歸到永恆的聖性時間中去。¹⁰⁴ 這即《淮南子》所謂：「若此人者，抱素守精，蟬蛻蛇解，游於太清，輕舉獨住，忽然入冥。」¹⁰⁵ 正如葉舒憲（1954-）所指出，道家思想中的循環生命觀常用原始神話中的變形物作為表現原型，即《莊子》中所謂的蝸甲（即蟬蛻）和蛇蛻。¹⁰⁶

（二）仿天地造化

「變化者，乃天地之自然。」¹⁰⁷ 卡西爾指出，所有煉金術的操作，都有一種基本觀念，即：1. 屬性和狀態可以轉換；2. 物質可以分離。

煉金術把物體看成若干簡單性質的複合體，物體通過純粹的聚合從那些性質中產生來。每一屬性代表一特定的基本物質，而這些構成世界之基本物質的總合，形成經驗物體的世界。因而瞭解這些基本物質相互混合狀況的人，就知曉它們的秘密並玩其於股掌之上，因為他不僅理解這些變化，而且能自己動手造成這些變化。¹⁰⁸

有謂「修丹與天地造化同途」，即以人工的方法模擬天地變化的過程，目的固然是要讓「體變純陽」。¹⁰⁹

道家所追求的是個體的不朽，跟部分儒家要立功、立德、立言的思想大異其趣。¹¹⁰ 儒家強調族類的永恆綿續，使個體的有限生命成為無限家族生命綿續中的一個環節，從而使有限加入無限的序列，短暫的人生融進了與天地同壽的進程。¹¹¹

103 道家的循環時間觀，並沒有將個體束縛在恆定不變的循環當中，相反，道家積極重視個體，千方百計擺脫時間對個體的束縛，由是產生種種有關形軀的觀念。

104 王孝廉，《神話與小說》（臺北：時報文化，1986.5），頁123。

105 《淮南子》精神訓，見《淮南鴻烈集解》，上冊，頁235。

106 葉舒憲，《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》（上海：上海社會科學院出版社，1991.7），頁204-206。

107 《抱朴子》黃白篇，見《抱朴子內篇全譯》，頁399。

108 卡西爾，《神話思維》，頁74。

109 彭曉，《周易參同契通真義序》，見《古本周易參同契集注》，頁11、12。

110 《左傳》「襄公二十四年」，叔孫豹答范宣子：「豹聞之，大上有立德，其次有立功，其次有立言。雖久不廢，此之謂不朽。」見孔穎達，《春秋左傳正義》，第35卷，《十三經注疏》，下冊，頁1979。

111 葉舒憲，《英雄與太陽——中國上古史詩的原型重構》第7章。

「仙人是借著一定的修行或者服用某種藥物（仙藥、丹藥）而獲得超人的能力以及永遠生命的人。」¹¹² 這亦是超越時間和空間的一種辦法，要超越現世的時空，逃避死亡的來臨，從人類的經驗所知，是不大可能的事情，因此，唯有藉著丹藥或自身的修鍊，從而超越現世的時間和空間。

（三）永生的模式

生、老、死是時間的一種指標，是個體的一種表現／狀態，要脫離這種狀態，道家就尋求不死之藥，以及企望返老還童。由於人類／身體與外界接觸，自然會因四時代序等自然環境的改變而凸顯生老死這個過程，於是通過登天或訪求仙山，尋求另一個世界。古爾靈（Wilfred L. Guerin）等所著的《文學批評方法手冊》，歸納出「永生」這個原型主題的兩種基本敘述模式：

1. 逃避時間：「返回天堂」，即返回人類悲劇性地墮入塵世前所享有的那種完美、永恆的極樂境界；
2. 神秘地融化在周而復始的時間之中：無止境的死亡與再生的主題 人類通過順應大自然的永恆周期（尤其是季節周期）的無限神秘的節奏而達到一種永生。¹¹³

道家所追求的上古之世，以及順應自然的哲學，完全應合著這兩種模式。當然，這兩種模式是歸納所得，但亦可見其在上古文化中的普遍意義。《莊子》大宗師 中有一節神話，有學者疑是後人添加的，¹¹⁴ 但亦不妨以神話的角度來看待：

豨韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，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；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。¹¹⁵

112 小川環樹（Ogawa Tamaki）著，中國魏晉以後（三世紀以降）的仙鄉故事，見王孝廉編譯，《哲學 文學 藝術 日本漢學研究論集》（臺北：時報文化，1986.5），頁149。

113 威爾弗雷德 L 古爾靈（Wilfred L. Guerin）等著，姚錦清等譯，《文學批評方法手冊》（*A Handbook of Critical Approaches to Literature*）（瀋陽：春風文藝出版社，1988），頁223。

114 陳鼓應，《莊子今注今譯》，頁182，註5。

115 《莊子》大宗師，見《莊子今注今譯》，頁181。

這些人物，都是得「道」者，到達齊生死和無始無終的境界。

王孝廉指出：《老子》的「復歸於嬰兒」(28章)、「比於赤子」(55章)、「能嬰兒乎」(10章)完全是一種盼望時間能夠逆轉的表現。而《莊子》逍遙遊所提出的「生也死之徒，死也生之始，孰知其紀」，則是完整的圓型時間觀。¹¹⁶他指出孔子把時間比喻為不捨晝夜的流水，因而教人珍惜現在的時間，完成個體的人格和理想，然而孔子明知時間不可逆轉，於是主張順人事而聽天命。這是一種直線時間觀念所引伸出來的時間感慨和道德教訓的意義。假若循環的時間觀是原始的思維模式，《老子》一書所表現的觀念比孔子的觀念就更加接近原始的思維。

六、小 結

不死(或不朽)是否即軀體的永遠存在?這個可說不定，因為除了軀體以外，精神也可以不朽。馬林諾夫斯基(Bronislaw Malinowski, 1884-1942)指出，人類的靈魂觀念，來自於不承認死是生的盡頭，不相信死是完全的消滅。¹¹⁷生老死，對個體來說，跟晝夜和四季，同樣是時間的一種指標，是個體的一種表現/狀態。宗教於是給人確定死後的生活、精神的不朽，以及在生死之間聯繫的可能性，使人類脫離世俗生命消滅的恐懼感。¹¹⁸

渴求不老不死，或許源於對於死亡的擔憂，道家的服藥和修鍊，可以撫平這種心理上的擔憂。個人的力量可以達至不老和不死的渴求，換句話說，這是個體本能的一種表現。

在中國文學中的嘆老思想中，自《楚辭》開始已經是一個重要的主題，其後發展出悲四時，這都是由於人類/身體與外界接觸，自然環境因時序而改變，突顯生老死這個過程，於是他們採取的途徑有二：一是在現世尋求不死的仙藥，二是尋找另一個世界/時空，最常見的是登山，當然入山這種行

116 參王孝廉，《中國的神話世界——中原民族的神話與信仰》(臺北：時報文化，1992.12)，頁132。

117 馬林諾夫斯基(Bronislaw Malinowski)著，李安宅譯，《巫術科學宗教與神話》(*Magic, Science and Religion, and Other Essays*)(北京：中國民間文藝出版社，1986.5)，頁32。

118 馬林諾夫斯基，《巫術科學宗教與神話》，頁33。

為有它的來源。在現世除了追求不死藥以外，更切實的方法是修鍊身體，減慢身體的衰老。當然，他們或許仍沒有新陳代謝的觀念，但「存氣」的觀念卻是有的，因為生死之間，最直接的認識，就是有沒有呼吸「氣」，而道家所發展出來的一套養生之道，調節呼吸是最重要的一環；往時間過得較慢的地方，這可能是一種內在時間的外化——兒童和成年人的時間，感覺上前者是較緩慢的。《列子》天瑞篇：「人自生至終，大化有四：嬰孩也，少壯也，老耄也，死亡也。」¹¹⁹如《老子》書中所言：「復歸於嬰兒」(28章)；「能嬰兒乎」(10章)；「比於赤子」(55章)等，就是希望回到「生命的開始。嬰兒，象徵著生命的無限潛力和自我的新生。如果能回到起點的話，即一切生命可重新演繹一遍，但「物壯則老，是謂不道，不道早已」(30章)。這可以視作一種逆轉時間的企望，一種精神上的回歸。恆定和循環是大自然的秩序，人們能夠做到的就是順應這種循環，但作為個體，要保存自我的個體，就不得不千方百計去改變這種恆定的秩序，設法使之逆轉。然而，人們竭力要否定的，並不是時間本身，而是時間中的變易。

119 《列子》天瑞篇，見《列子譯注》，頁10。

The Daoist and the Primitive Mind

George Chun Wai Cheng^{*}

Abstract

This paper employs the theories of Ernst Cassirer, Lucien Lévy-Brühl, and Claude Lévi-Strauss to examine the characteristics of the primitive mind. With the aesthetics of subject-object relationship put forward by Zhu Guangqian 朱光潛, the author discusses the concept of *you* 遊 (rambling), an activity that can transcend the existence of being, in the Daoist thought. The Daoist views of life and death are also discussed with reference to spiritual freedom and the mortal body. By relating the concept of immortality with modern studies on primitive religions and mythical thought, the author argues that the quest for immortality by the Daoists actually is identical to that of the primitive human beings. In addition, the idea of *shijie* 尸解 (the transformation of the body into a spirit) is a peculiar thought of life continuation in the primitive mind. The primitive mind in the book *Laozi* can also be manifested by the perception of cyclical time, originating from the progression of seasons. The book *Zhuangzi* 莊子 takes a further step by transcending the constraint of time with the idea of *bianhua* 變化 (change), seeking longevity comparable to that of the Earth and the Heaven in the reversal of time, so as to reach the Infinite. Judging from the existence of the cyclical time in Daoism, the author believes that the Daoist mind is closer to the primitive mind than that of the Confucians.

* George Chun Wai Cheng is an assistant professor in Faculty of Education at University of Macao.

Keywords: Daoism, primitive mind, subject-object relationship, immortality, cyclical time