

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

聖巫關涉與文化人格之探勘 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 100-2410-H-343-012-
執行期間：100年08月01日至101年07月31日
執行單位：南華大學文學系

計畫主持人：陳旻志

計畫參與人員：碩士班研究生-兼任助理人員：王毓璋

公開資訊：本計畫涉及專利或其他智慧財產權，1年後可公開查詢

中華民國 101 年 11 月 28 日

中文摘要：本計畫乃將本人近年研究計畫成果，進一步擴充改寫成為專書，乃以聖巫關涉的向度，探討聖人原型與文化人格的深層結構。試圖結合儒道思想與文學理論的視野，通過《中庸》、《禮記》、《山海經》、《易傳》、《人物志》、《世說新語》等經典作品，在傳述與接受的歷程中，體現「神」「聖」象徵體系的形塑與鋪陳，進一步探勘「殷人尚聲」、「周人尚臭」、「晉人尚韻」等崇拜模式的解讀。其中反映的「神聖性作者觀」，認為創作的所有權是開放的，任何人皆可參與，並視為神聖性的傳述活動，無法壟斷。在此啟發之下，透過文本中潛在的文化模式分析，揭示以仁顯聖、以誠顯聖、以聲顯聖、以詩顯聖、圖像顯聖等義理架構。有助於將集體深層心理的文化「原型」加以闡釋，對於族群心靈的神話遺產，「召喚」的幅度將無遠弗屆；將結合中國思想史、文化人類學、文化研究、榮格心理學等跨領域的視野，進行綜合性研究的歸納。

第一個義理向度的開啟，將探討「聖人原型與文化人格」的議題，透過上古史「絕地天通」前後，儒道思想的神話探勘，將開展為文學人類學的視野。對於文學與思想「原型」與「召喚」之間，整體交感的參贊經驗，得以在「存有的連續觀」的文化模式之下，塑造為「神聖」的文學美感經驗。採行黃仁宇「大歷史」觀的方式，將本議題的「基點」，進一步聚焦於明末清初黃宗羲的「文道合一」論，下迄當代散文家余秋雨揭示「文化人格」的構建論述。通過榮格心理學的系統分析，本人認為兩者俱為「浙東文化」今昔前後接榫的「原型」結構；這裡也牽涉到黃氏「文道合一」的宗旨，隱涵著「人道合一」的哲理結構。亦即藉由文化思想與心理模式的照察，肯定「文化人格」價值自覺主體的實踐。

第二個義理向度的開啟，將探討「文化人格與文化書寫」的議題，通過余秋雨散文與「文化書寫」模式的折射，余氏擅長將象徵的表意層次與文本符號學的演繹，讓讀者在他所扮演的「文化中介者」嚮導之下，經由他個人東方主義式的過濾分類，陳列為文化人格標本，持續評論編纂特有的拒諫話語。歷經他多年的苦心孤詣，遂將此一「大詞」與「聖詞」的「文化擬像」，通過各色傳媒，不斷複製給現代消費者閱覽，儼然形成文化書寫與「多角反饋」的劇場效應。另一方面並觸及「神聖性作者觀」的文化書寫創作「所有權」之辨，進一步接榫於上述聖人崇拜研究的「再現」與「盲點」。

相關議題之形成與開展，現階段乃將「聖人原型」的意涵，界定為神聖作者／神聖文化人格的探勘。屆此而言「文化人格」的研究，本人認為應當包括文化人格與「神聖」象徵體

系的建構，以及文化書寫創作所有權的文化再現問題，試圖歸納神聖文化人格本體的「交感結構」論。將有助於疏導文學理論中「文」「道」分合、文以載道、文道合一的譜系；以及儒道思想上關於天人合一、絕地天通、聖巫關涉、儒道合一等論題，並充分詮釋其中「神聖文化人格」與召喚儀式既存的關係。進一步具體闡釋中國「道德—哲學—宗教—文學」綜合意識的文化原型，重新賦予創造性的詮釋，期待能寓有嶄新向度的多層面啟發。

中文關鍵詞： 聖巫、文化人格、聖人、儒道思想、余秋雨、文化書寫

英文摘要： This project is a plan to expand my recent research results into a book, which focuses on the sage-sorcerer interaction and discusses the deep structure of the archetype of the sage and cultural personality. Confucian and Taoist thoughts as well as literary theories are combined to present the formation and manifestation of godly and divine symbol system through such classics as Doctrine of Mean (中庸), Book of Rites (禮記), Book of Mountains and Seas (山海經), Commentary on the Book of Changes (易傳), The Classified Characters and Political Abilities (人物志) and A New Account of the Tales of the World (世說新語), further interpreting Shang people 's notion of ' sound' , Zhou people 's notion of ' odor' , and Chin (晉) people 's emphasize the notion of ' charm' . In the idea of ' divine authorship' , creation, as a divine act of narration, is open to everyone and never monopolized. In light of this idea, the analysis of cultural models have been taken to present the philosophical structure of the manifestation of sanctity through the implement of ' Ren' (仁), ' Cheng' (誠), sounds, poetry and images. Though the interpretation of the cultural ' archetype' in collective underlying mentality, it is found that the power of ' invoking' is comprehensive in the myth legacy of ethnic groups ' minds. Chinese thoughts, cultural anthropology, cultural studies and C. G. Jung 's psychology are taken in the interdisciplinary studies to process comprehensive researches

英文關鍵詞： sage-sorcerer, cultural personality, sage, Confucian and Taoist thoughts, Yu Qiuyu, cultural writing

專題研究計畫 (學術性專書寫作計畫)	<u>聖巫關涉與文化人格之探勘</u> 100-2410-H-343-012-	2011/08/01~2012/07/31
-----------------------	--	-----------------------

陳旻志 100 年 國科會

學術性專書寫作計畫成果報告

壹、目錄：

1. 報告內容 p. 1
2. 參考文獻 p. 12
3. 計畫成果自評 p. 13
4. 附錄 (全書目錄、前三章內容) p. 14

貳、報告內容：

一、前言

本書奠基於筆者近年關於「聖人原型與文化人格」，以及「聖巫關涉」與文化人格的儀式研究的成果，具體歸納聖人神話崇拜的體系，並闡釋「神聖」文化人格的理則結構。主要考量到崇聖模式的形成，以及自我境界的獨立思考。以及實際進行文化書寫與批評的向度。

本書將以中國原始巫術中「神降與巫陟」的儀式進行參照，例如《尚書》與《周禮》中載記的巫術與神的溝通方式，可區別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」。亦即通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。¹一如早期樂論的文本中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的「交感」境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式。方東美即認為所謂的「陟」，當為一精神的提升，是以由清廟之祭祀到「對越在天」的祭祀祖宗精神，表示文王死後，其精神乃由現實世界，「超升」到神聖的世界，「在

¹楊陽：《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》台北：星定石文化出版社，2002年，頁146、168。

帝左右」環繞在上帝之旁，是以祭祖與祭天的意涵密切攸關。²「以巫致神」的模式，誠是神「降」—巫「陟」的型態。

此外對於聖人觀的「再現」與「型變」，此一意識的趨向，勞思光認為倘若能保持文化意識的活動，即能彼此相容；設若發揮其排他性，朝向獨尊為一主導性的地位，對於自我定位以及文化創造性之開展而言，將是一大反動。³有鑒於此，如何將前述的泛「神—聖」活動（以聖代神、以神為聖），進一步轉化為「人—我」的活動，本書並且探討由「文人政治」到「文人王朝」的神聖文化人格圖像；試圖揭示唐人思想「物類感應」與獨特「命」論的向度。見諸唐傳奇文本中，可以〈古鏡記〉系列視為基調；蘊含著「鏡鑑」命運歸宿的特質，作為閱覽者鑑照與觀照的向度。再者通過古鏡與銅鏡文化的底蘊，以及「文人政治」到「文人王朝」之間，唐代士階層的兩難與處境。如何通過由理性化為感性、由社會化為個體、由歷史化為心理的建構行程，模塑為科舉與官僚「複合」的心理情感構造。亦可視為唐人命論思想的原型結構；乃以宇宙氣化的觀念，一反道德覺察的進路，進而統攝自然命定、陰鷲因果以及思想啟悟的層面。本文通過「以鏡原命」的意向，試圖闡釋此一糾葛於科舉、儒釋道三教，以及天命數勢觀的思維方式。此一論述，乃有別於過去儒家論命與性「性能則命通」的觀點，一轉而為「命通性能」的意識型態，實為此一階段特殊的「命論」義理架局。誠如青銅古鏡之照物，儼然自成一有機與「交感」的世界。得以重建吾人與萬物、神異繫聯與對話的模式；在中國哲學普遍關懷「天人關係」的義理框架之外，確立另一個「物類感應」的表述型態。

二、研究目的

崇「聖」理念的形，表現為一種社會共同體「集體精神」的象徵，並具有政治符號的「神聖性」意涵，置諸文學與思想的領域，往往也呈現諸多「代聖立言」、「述而不作」的價值取向。透過歷來儒家意識型態的「再現」模式，同樣一位孔子的人格原型面目，在歷史傳承與詮釋之下，即能「型變」為聖（素）王、史學家、教育家、乃至於教主的多重複合形象。屆此也使得聖人文化人格的論述，呈現出「一綱多本」、各自表述的困境。

本書探討聖人原型與文化人格書寫此一論題，將分別為兩階段研究路向：

其一為「聖巫關涉與文化人格研究」：探討文化人格與崇「聖」象徵的體系的建構

其二為「神聖性作者觀與文學人類學研究」：探討文化書寫創作所有權的文化再現問題

試圖歸納聖人本體由「情理結構」論，朝向「交感結構」論的探勘，作為聖人原型觀的實質內容。對於聖人原型的貞定，有助於進一步疏導文學理論史中「文」「道」分合、文以載道、文道合一的譜系，以及儒道思想上關於天人合一、絕地天通、軸心突破、儒道合一等論題，以充分詮釋其中神聖性人格與召喚儀式的實質意涵。將結合李維史陀、潘乃德、卡西勒、涂爾幹學派、李澤厚、勞思光等人相關之文化視域，進一步論述中國「道德—哲學—宗教—文學」綜合意識的原型。期待能透過本架構之持恆探勘，重新賦予創造性的詮釋。

本書主張「以人顯聖」的義理向度，乃相對於「以巫致神」的模式，將開展之向度如下：

以誠顯聖 以仁顯聖 以聲顯聖

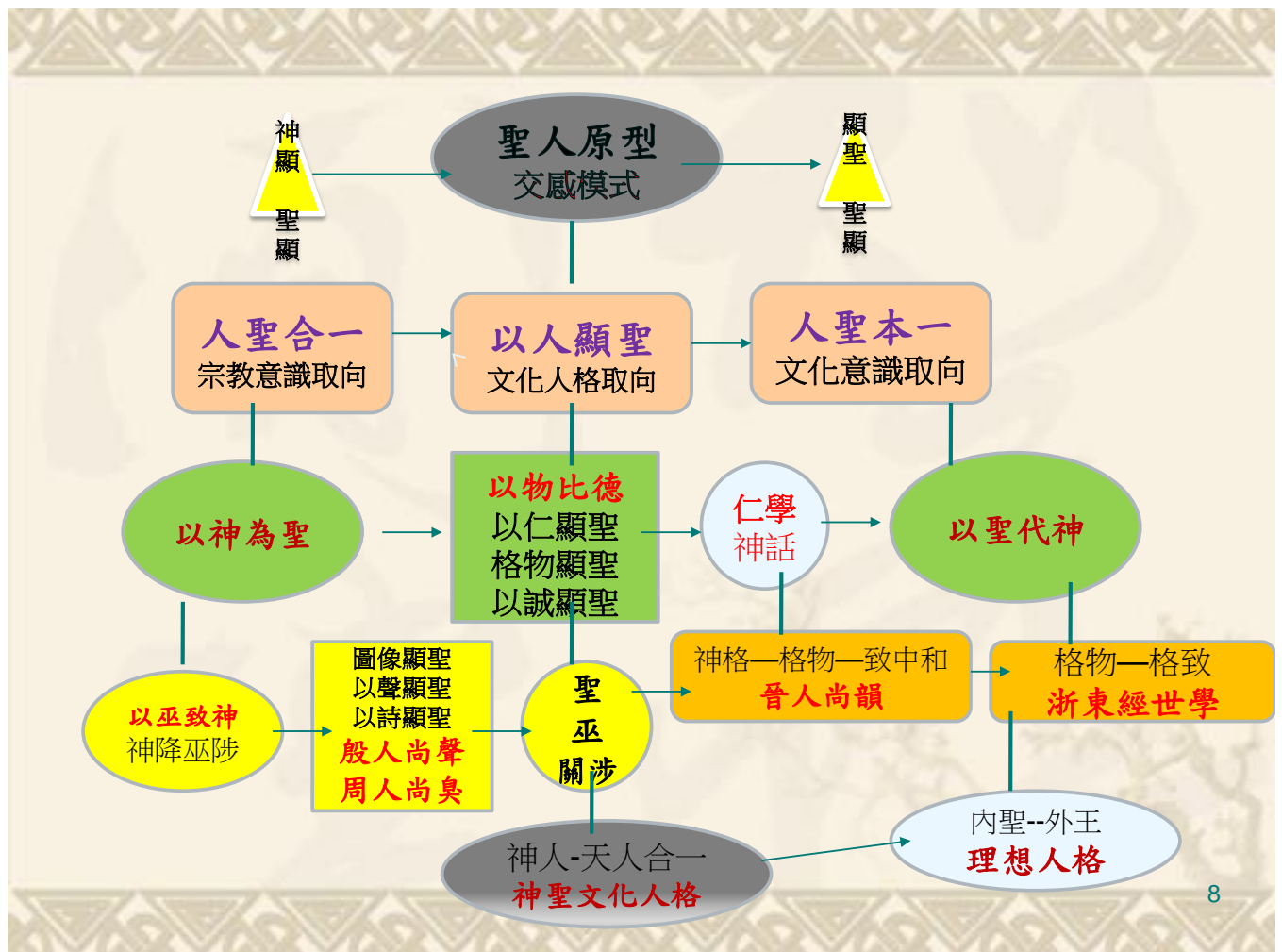
² 方東美：《原始儒家道家哲學》台北：黎明文化事業公司，1987年，頁116.117。

³ 勞思光：《文化哲學講演錄》香港：中文大學出版社，2002年，頁84。

圖像顯聖 以詩顯聖 格物顯聖

余英時指出，此一天人之際「內向超越」型態的轉向，乃將初民的原始宗教觀提昇至哲學的高度，戰國「心學」疏通「巫」文化的人格「神」，原本是一種超越而外在的力量，屆此將其轉化為「道」進而納入人「心」之內。「道」與「神」截然相異，但俱為一種超越力量，「道」則遞進一層而為精神價值的源頭，並常留駐此「心」之中。是以將精神實體的「道」，代替了「巫」所信奉的人格「神」；再者更以「心」，代替了「巫」的功能，成為「天—人」之間溝通的樞紐。⁴這一層面的歸納，對於本書探勘「仁學」神話的論述有很大的推進，乃由「聖／神」之辯，遞進而為儒學與宗教（儒教）向度如何定位的可能。

本文在現階段的研究成果下，認為「神」與「聖」的靈性需求，對於吾人而言，實「再現」為宗教與道德的價值取向，一但轉入「以神為聖」的討論模式，則不能忽略「神的形象」與「人的形象」之間，彼此指涉的依存關係，亦即存在著神話思維的集體潛意識。⁵本文則進一步試圖闡釋由「以聖代神」、「以神為聖」兩極的的對比與參照，遞進探討潛在的「以人顯聖」文化人格的「應然」向度；透過原始巫術與獻祭儀式的探勘，對於「以人（身）顯聖」的可能性，將獲得更充份的展示：



⁴余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007，頁 77、78。

⁵榮格（C.G.Jung）著、林宏濤譯：《人的形象和神的形象》臺北：桂冠圖書公司，2006 年。

此外，本書之探討案例，並聚焦於唐人命論思想的原型結構；乃以宇宙氣化的觀念，一反道德覺察的進路，進而統攝自然命定、陰鷲因果以及思想啟悟的層面。本文通過「以鏡原命」的意向，試圖闡釋此一糾葛於科舉、儒釋道三教，以及天命數勢觀的思維方式。證諸〈古鏡記〉以及多元的銅鏡文化脈絡，唐人傳奇至為顯著的義理，即是統攝於「物類相感」的文化模式，關涉了巫、釋、道等中介角色的敘事功能；是以「物類感應」的模式，當可與天人與神鬼交感的文化模式，互為補充。誠如青銅古鏡之照物，儼然自成一有機與「交感」的世界。得以重建吾人與萬物、神異繫聯與對話的模式；在中國哲學普遍關懷「天人關係」的義理框架之外，確立另一個「物類感應」的表述型態。

準此，氣化宇宙論的基調，就「感應」而言，針對「物類感應」的表述型態而言，如何建立此一「同構」與「同質」，乃至於「同類相動」的效應？本文現階段乃以**古鏡—夢卜**為中介，試圖由「物感」論，復歸於土巫關涉的「交感」論。顯然應該持續強化此一關鍵環節，多方舉證，方能證成此一擬議的論點。

再者如何還原文本中**文人王朝**的「原型」與「召喚」關係？誠為本計畫最大的挑戰，特別是對於疏通儒道思想的歸趨，如何具體鋪陳唐代「文學崇拜」與社會習尚的深層結構，顯然尚需要更長的研究期限，相信當能有突破性的成果。

三、文獻探討

關於「交感」儀式的探討，乃以《詩經·大雅雲漢》之祭天祈雨儀式的轉移上天意向分析，與《史記·封禪書》之祭天報功謝恩模式，進行參照。本文認為原始巫術的研究向度，其一在於將糾葛的「神—人」關係，確立為兩者的「中介」，畢竟巫覡不是神，只能扮演神的代言與中介。⁶其二是透過原始巫術的探勘，有助於開啟身體深層「神聖」（神秘）經驗的論述，對於靈性本體的覺察，以及藝術創造之潛能，寓有豐饒的層面尚待釋放。本文即運用文化人類學與榮格心理學的視野，亦即前述原始巫術與身體運作的向度，探勘潛在其中的理則結構。試圖在「周文疲弊」與「絕地天通」之間，將文明與原始思維作一有機的接榫。

關於神聖文化人格之擬議，《山海經》中的神祇，大多為數種獸類之合體／半人半獸／人獸合一。再者，此一「超然力量」的特質，又多半為獸類的秉賦，而非所謂萬物之靈的人類所持有。¹⁹再者「神樹」興象—建木神話與圖騰柱崇拜，乃與登天神話與族群認同、宗教儀式活動攸關。這一「內向超越」的身心靈模式，顯然仍舊保存動物神祇原型，以及圖騰柱的「昇天」意涵，實為現代巫術透過整體神權—人文—物化的價值取向，加以貞定所謂的「境界」觀，應該視其為一中性的概念，亦即當以自覺意識與價值取向的確認，進而得以開啟文化秩序的建構。

這一崇聖形象，也表現在「以物比德」思維的演繹，誠如文化模式的「統合」傾向，此即文化內部會積澱一套潛意識的選擇標準。由此審視儒道等思想主流，為何慣於傾向「天人合一」、「天人感應」、「陰陽調和」等等系列思維特質，正是通過此一崇聖「以物比德」的架構中，獲致一「天人同構」的生活積澱模式，以便於讀者對於意味層的體悟與接受，對於本書論證「以誠顯聖」、「以仁顯聖」、「格物顯聖」、「以聲顯聖」等義理向度的鋪陳，奠定一內在理路的有機繫聯。

⁶原始巫術的類型，一者是強調傳統薩滿式的「神靈附體」通神方式；另一方面則是著重「代神言巫」，通過占卜主祭等神職活動，進一步建立文字、文化、曆法、醫藥與舞儀，成為知識份子的雛型。詳見宋兆麟：《巫覡—人與鬼神之間》北京：學苑出版社，2001年，頁3。

本書之研究向度，除了文化人格與聖巫關涉的原型探勘之外，並探討《中庸》、《禮記》、《山海經》、《論語》等經典作品，在傳述與接受歷程中，「神」「聖」象徵體系的形塑，以及「殷人尚聲」、「周人尚臭」、「晉人尚韻」等崇拜模式的解讀；其中反映的「神聖性作者觀」，認為創作的所有權是開放的，任何人皆可參與，並視為神聖性的傳述活動，無法壟斷。在此啟發之下，本文將針對「崇聖」現象與文化人格的深層積澱關係，透過文本中潛在的文化模式分析，有助於將集體深層心理的原型加以揭示；進而運用原始「興象」與「圖騰」的閱聽與表述，深信對於族群心靈「召喚儀式」的鋪陳，將有助於作品與群體民族的神話遺產的關係，也就更加密切。面對此一既存的文化模式，近五年來的研究主題，即採行三個面向：**聖巫關涉與神話議題、聖人原型與崇拜議題、文化人格與文化書寫議題**，進行論題的疏鑿與開展

這一論述的基調，現階段之研究成果，本文初步歸納為：

稷（自然／禾穀）—后稷（聖王）—稷神（穀神）—社稷（土穀神—家國代稱）

得以與本人關於《中庸》誠體寂感的義理，彼此表裡參照，相互印證：⁷

（神）—「格」物以「致」—知（中和）的「致中和—三層面和諧均衡的宇宙觀」

此一仁學神話探索的脈絡，誠如《禮記·郊特牲》論及每年歲末，主祭農業相關諸神的「八蜡祭」：「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。蜡之祭，仁之至，義之盡也。」此祭主要針對神農、后稷、百穀諸神等教民墾植的功績，乃要求「**仁之至，義之盡也。**」為祭祀的宗旨。⁸《禮記·祭義》論及此一「致」中和的文化模式：「天下之禮，致反始也，致鬼神也，致和用也，致義也，致讓也。致反始，以厚其本也；致鬼神，以尊上也；致物用，以立民紀也。致義，則上下不悖逆矣。致讓，以去爭也。」這一推原極至的功夫，無論是反本溯源、調和鬼神、達於物用，或是建立規範、發揚謙讓以去爭執，俱為治禮之根本。⁹

朱義祿《儒家理想人格與中國文化》一書，乃將**聖人崇拜**與聖人史觀進行推原與批判。並且以「道統」與「治統」的合一作為核心，進行一系列歷時性與共時性的尊孔與崇聖的活動。在此一配景之下，有助於將儒家理想人格的多層面範型，予以具體歸納。¹⁰饒宗頤採史溯的向度，論述巫與薩滿主義之反思，探勘巫之義界，應當視為官名、氏名以及巫的神格底蘊。進論巫步（禹步）與巫醫的特點，對於疏通巫術與巫教、魔法的分野，極為精闢。並進論「玄鳥」崇拜的系譜，以及神話思維、三重證據等推原的成果。¹¹

葉舒憲、彭兆榮等主編：《2009 中國文學人類學研究會通訊》創刊號，此一文學人類學本土化研究的視野，則主張在王國維所倡導的「二重證據法」之外，進一步結合民族志等多民族風俗材料的第三重證據，以復原**聖人的現實原型—溝通神人之際** 和 **天人之際的中介角色**。再通過第四重證據：考古發現的聖物譜系以及實物圖像（法器與禮器傳統），以探勘聖人神話的史前原型。在此

⁷詳見陳旻志：〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉「哲學與文化」月刊，426期，98年11月號：「中國哲學「誠」論專題」（臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2009年），頁120。A&HCI。

⁸姜義華注釋：《新譯禮記讀本·郊特牲》（臺北：三民書局，1988年），頁382、383。

⁹姜義華：《新譯禮記讀本》（臺北：三民書局，2007年），頁677.678。

¹⁰朱義祿：《儒家理想人格與中國文化》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁210.17.57。

¹¹饒宗頤：《饒宗頤二十世紀學術文集1·卷一·史溯》（臺北：新文豐出版社，2003年），頁471.500.178.12.85。

文化視域之下，關於不同族群間的神聖崇拜之文化模式，以及神話原型之批評，即能提供深層次對話；並且對於文化人格模塑與範型的貞定，提供視域交融的可能。¹²

彭兆榮強調「儀式」一詞的原初指涉，乃試圖將歐洲文化和宗教與其他宗教文化之間進行對比，許多古典的人類學家，也奠基在此一廣大的背景下，對儀式的範式（paradigms）進行定義與詮釋。肆後的社會功能主義者，並不滿足於此一儀式的宗教理解向度，遞進一層通過儀式行為和活動來分析社會以及社會現象的自然特性；更為晚近的解釋人類學，則聚焦於儀式的符號「隱喻性敘事」中，發現所謂的文化動力。整體而言，彭兆榮歸納此一儀式研究的範疇，認為實乃契屬於比較文化研究的語境，並樹立一獨特的的學科性質；其一為宗教學的儀式向度，乃從屬於宗教教義的規範與假定，其二乃為人類學的儀式向度，將其視為導入與分析詮釋社會的物質型態。蘊含著形式上的物質性，以及分析方法的雙重價值。也因此提供當代的儀式研究，在學術意義上，得以與文學批評有了交叉與交通的廣闊腹地。¹³

剋就儀式主要的指示內容而言，包括：1. 作為動物進化過程中的組成部分。2. 作為限定性的、有邊界範圍的社會關係組合形式的結構框架。3. 作為象徵符號和社會價值的話語系統。4. 作為表演行為和過程的的活動程序。5. 作為人類社會實踐的經歷與經驗表述。概而言之，透過社會的「儀式化」（Ritualization），將使得此一現象在社會許多層面，大量出現，由社會儀式（日常生活、政治、體育運動）到美學儀式（整編形式、傳習形式）與宗教儀式（宗教儀式、通過儀式）等分枝茂盛，指涉也越加縝密，儼然一株豐饒的「儀式樹」。¹⁴

再者，通過「圖騰柱」這一同時兼具動物與植物的「圖像化」接受模式，亦即所有的文化形式，俱視為符號的形式。強調吾人的符號活動能力與物理實在之間的「交感」關係，亦即仰賴於這些圖像的中介，方能看見或認識任何事物。例如「神話動物」興象—動物神祇崇拜，乃與超然能力以及神異興象活動攸關。特別是「召喚動（植）物」（如饕餮、龍、虎、鳳、神樹等原始薩滿式象徵），扮演著原始思維「溝通天地」的中介轉化關係。誠如潛在其間的「存有的連續觀」，以及「圖騰柱」崇拜的思維模式，對於天人、物我、人己之間，已然具備連貫一體的義理間架。特別是對於「超然力量」的理解，就包括神域、神祇以及特殊動植物的「神異」觀念，包括其屬性、特質以及價值取向的探勘，即為此一面向的具體鋪陳。¹⁵本文認為此一環節之批導，將有助於疏通先秦以來的儒道思想，關於神聖文化人格之擬議。《山海經》中的神祇，大多為數種獸類之合體／半人半獸／人獸合一。再者，此一「超然力量」的特質，又多半為獸類的秉賦，而非所謂萬物之靈的人類所持有。¹⁶再者「神樹」興象—建木神話與圖騰柱崇拜，乃與登天神話與族群認同、宗教儀式活動攸關。這一「內向超越」的身心靈模式，顯然仍舊保存動物神祇原型，以及圖騰柱的「昇天」意涵，實為現代巫術透過整體神權—人文—物化的價值取向，加以貞定所謂的「境界」觀，應該視其為一中性的概念，亦即當以自覺意識與價值取向的確認，進而得以開啟文化秩序的建構。¹⁷誠如榮格論述個體化之過程，實為一心靈成長的模式，一種更為開闊與成熟的人格，將會浮現出來。並且會在當事人的夢境中，往往以「樹」為象徵，以緩慢、強而有力、無意識的成長，達成一個確定的模式。誠如山松的「種子」，乃以潛在的形式，包涵整棵樹的未來。松樹的形象只是一種可能性，一個抽象的觀念；對於個別的人來說，此一獨特個性的實現，正是個體化過程的目的。榮格即認為莊子〈人間世〉中無用之用的「大樹」，以及樹下天然石頭的「社祀」，俱為此一「個體化的象徵」，大凡生活在文化根基深厚的心靈，比較能正視此一創造性本我的實現，傾向於促進人格內在發展的道

¹²葉舒憲、彭兆榮等主編：《2009 中國文學人類學研究會通訊》創刊號（成都：中國文學人類學研究會青年委員會，2009 年），頁 2.26。

¹³彭兆榮：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 18、19。

¹⁴彭兆榮：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野》（北京：北京大學出版社，2004 年），頁 18、19。

¹⁵邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002 年），頁 101。

¹⁶邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002 年），頁 137。

¹⁷勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002 年），頁 85。

路。¹⁸再者，榮格亦強調，個體化的過程，不獨為天生胚種的整體與命運協調的結果，過程中尚且存在著某些超個人力量，正以創造性的方式介入其中。也就是說潛意識正主導著一種與神祕設計一致的途徑，也許是所謂的「高靈」(Great Man)，祂藉由夢境的方式傳達出來。¹⁹

這一探勘的成果，本文即運於用於文化書寫「以詩顯聖」的義理向度，提出現代詩領域的「神祕詩學」範疇。²⁰透過席慕蓉、洛夫、周夢蝶、林亨泰、白萩、李魁賢、顏艾琳、詹澈等人的詩作，以及白靈與毛峰等詩論，探勘神祕體驗交融的「神話樹」思維向度。亦即將樹神書寫的秘意與神境，契屬於形象情欲層與藝術積澱的探勘。這一「見樹又見林」的共通題材，可視為詩學中託物起「興」之深層結構；本文試圖推原於如何由「興」作為原始宗教「召喚」的形式與中介，進一步成為有意味的形式，可作為社會與個體、理性與感性、歷史心理的統一的中介，亦即是積澱了特定社會（觀念）內容的自然形式。本文將以詩作文本的意象結構與意向呈現為主軸，認為顯層的技巧性結構，實蘊含著深層的哲理性結構，才能體現出此一一系列敘事詩作的企圖心。無論是對於自我的發現，或是對於世界的揭露，都可說是此一「神話樹」思維向度的共同趨向。亦即結合上述「神樹」與象一建木神話與圖騰柱崇拜，並與榮格論述「個體化」之過程，平行參照，俱視為一靈性成長模式的體現。通過本文此一「神」與成「聖」的靈性向度，鋪陳為一「以詩顯聖」應然範式的論述，對於中國詩學的深厚積澱，得以形成一「樹生」說的嶄新義理型態。

四、研究方法

本次計畫之執行，主要運用文化人類學之文化模式論，剋就「文化模式論」的方法而言，乃奠基在文化人類學的架構下，潘乃德 (R.Benedict) 試圖闡釋民族精神的理論向度。其中容易產生「類型」(type) 與「模式」(pattern) 之間的混淆，最主要的訴求必須以文化的「整合型態」為縱深，方能具有科學與藝術之間「科學的直觀」的特點，並兼具一種共感的洞察力，方能對於文化探勘的「可能性」，賦與創造性的詮釋。²¹

潘乃德 (R.Benedict) 1934 年出版的《文化模式》一書。在這本書中，他對居住在美國西北部新墨西哥州的閃族與平原印第安人，以及美國西海岸的庫阿伽特魯族進行了比較。為了說明上述民族在民族精神方面的差異，她借鑒了哲學家尼采在古希臘悲劇的研究(《悲劇的誕生》)中所採用的、將兩種具有不同精神特徵的文化稱為「阿波羅型」文化和「狄奧尼斯型」文化的概念。所謂「阿波羅型」，乃指古希臘神話中太陽神阿波羅，所具有的精神特徵：安穩，遵守秩序，沒有競爭心，將中庸之道奉為生命的準則。而所謂「狄奧尼斯型」，則是以古希臘神話中酒神狄奧尼斯，所具有的精神特徵作為藍本：充滿熱情，愛好幻想，富有競爭心，崇尚優越並視之為最高美德。²²這兩種人格的特點，也是余秋雨在《新文化苦旅》中關涉於「文人王朝」的系列主角原型，他試圖歸納文化人格，體現在「理」、「勢」衝突之中，依然堅持的精神底蘊。也提供本計畫在處理「文人政治」以及「文人王朝」之間，唐代士階層的兩難與處境。余秋雨在詮釋司馬遷之後，特別以魏晉南北朝時期，三種不同方式的人格書寫，作為往後變異時期，文化轉型期間的文化人格系列：

¹⁸ 卡爾·榮格 Carl G.Jung 著，龔卓軍譯：《人及其象徵》(臺北：立緒出版社，1999 年)，頁 191-193。

¹⁹ 卡爾·榮格 Carl G.Jung 著，龔卓軍譯：《人及其象徵》(臺北：立緒出版社，1999 年)，頁 188-191。

²⁰ 陳旻志：〈以詩顯聖：現代詩林的「神話樹」思維向度〉發表於「兩岸三地文史哲研討會」，廈門大學、香港大學、輔仁大學中文系、明道大學中文系聯合主辦，2010 年 4 月 4 日於廈門大學海外教育學院。

²¹ 莊錫昌、孫志民編著：《文化人類學的理論構架》(臺北：淑馨出版社，1998 年)，頁 87、89。

²² 莊錫昌、孫志民，《文化人類學的理論構架》(台北：淑馨出版社，1991)，頁 80。

第一重，慷慨英雄型的文化人格；

第二種，遊戲反叛型的文化人格；

第三種，安然自立型的文化人格。

這三重文化人格，層層推進，逐一替代，構成了那個時期文化演進的深層原因。也模塑了余秋雨「文人王朝」裡的大部份人物，例如〈唐詩幾男子〉裡的李白，就具有慷慨英雄型的文化人格，王維則具有安然自立型的文化人格，〈亂麻背後的蘊藏〉中王安石、范仲淹也是有著慷慨英雄型的文化人格。〈黃州突圍〉與〈青雲譜〉裡，蘇東坡以自我解嘲的態度面對困境，徐渭、朱耷、原濟這些人以近乎瘋狂的舉動面對艱困時勢，以及破滅的家園。如斯這些與現實世界格格不入的態度，可視之為〈遙遠的絕響〉裡阮籍、嵇康，所代表遊戲反叛型文化人格上的系譜。從服務於儒家的遠古「聖王」之下，到獵取功名之用，詩經的哀怨精神，顯然仍在文人的血脈裡流轉迴盪。

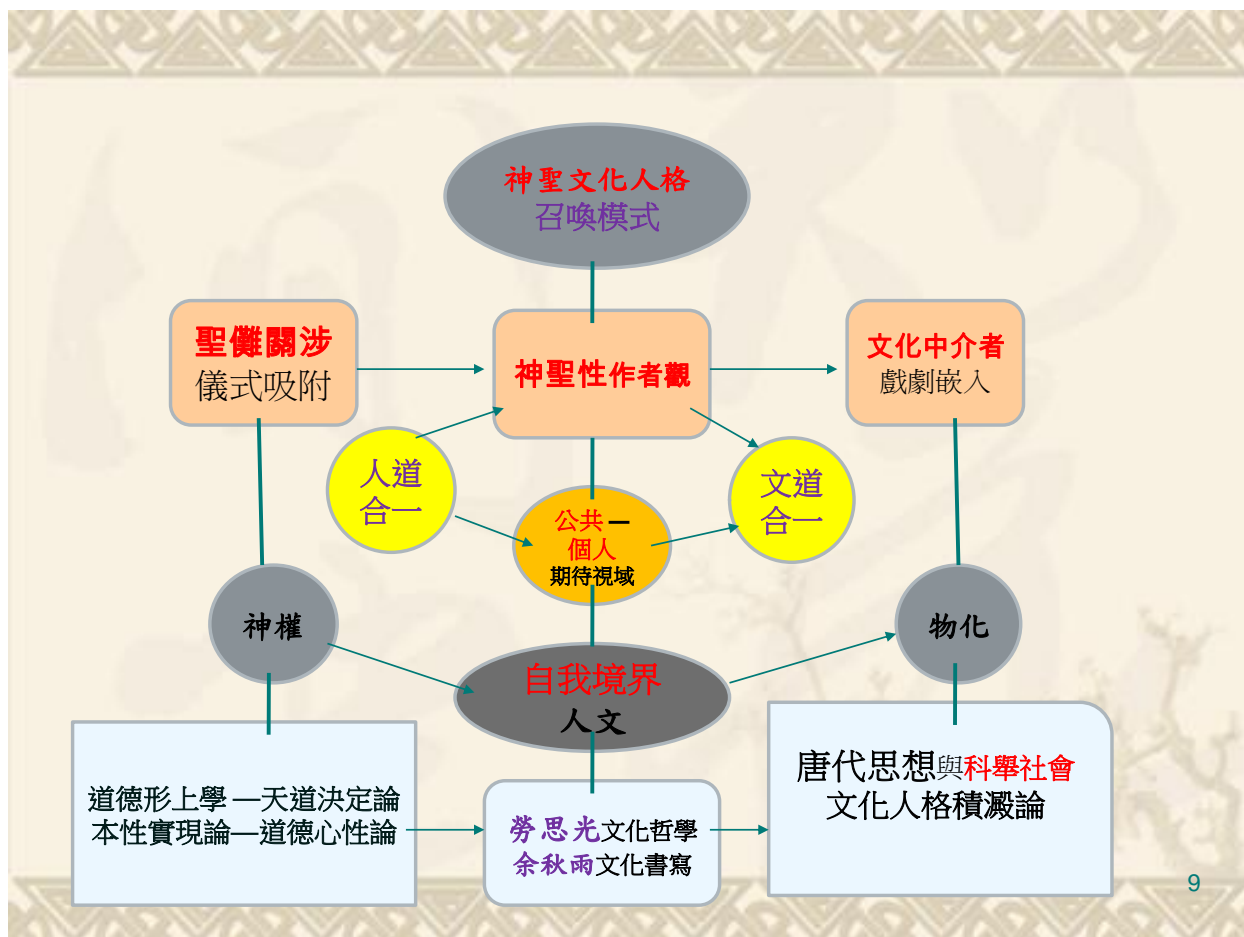
本文認為余秋雨「文人王朝」中的三型觀，尚有過度化約的盲點，特別是復歸於「文化模式」的義理向度，進一步運用李澤厚所謂的「積澱」論，將更能如實歸結唐代文人階層「士巫關涉」的理則結構。廣義而言，乃指由「文人政治」到「文人王朝」之間，唐代士階層的兩難與處境。如何通過由理性化為感性、由社會化為個體、由歷史化為心理的建構行程，模塑為科舉與官僚「複合」的心理情感構造。²³

五、結果與討論

由傳統將聖人研究視為「理想人格」的論述，到本書主張通過希「神」與成「聖」的靈性向度，鋪陳為「神聖文化人格」的應然範式；對於人類「崇聖」現象的分析，此一範式代表了社會共同體「集體精神」的象徵，並兼具政治符號的「神聖性」意涵，對於民族認同的影響甚劇。²⁴

²³李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁177。

²⁴蕭延中：〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》第36期（2003年12月）。



本書現階段的探勘，亦承接上述的文化思維模式，對於聖人觀的「再現」與「型變」，結合「人一聖」接受模式的視域，本計畫將導入「神聖文化人格」如何可能的向度。此一意識的趨向，勞思光認為倘若能保持文化意識的活動，即能彼此相容；設若發揮其排他性，朝向獨尊為一主導性的地位，對於自我定位以及文化創造性之開展而言，將是一大反動。²⁵有鑒於此，如何將前述的泛「神—聖」活動（以聖代神、以神為聖），進一步轉化為「人—我」的活動，勞氏認為誠屬文化意識能力的特殊表現。本文即在此文化哲學的視域下，進一步將「人—聖」的架構界定為三種接受模式：

「人聖合一」（宗教意識取向）以神為聖

「人聖本一」（文化意識取向）以聖代神

「以人顯聖」（文化人格取向）以仁顯聖、以聲顯聖、圖像顯聖、以詩顯聖

如何通過前兩種接受模式的探勘，遞進一層論述第三種「以人顯聖」（文化人格取向）的接受模式，將有助於疏通先秦以來儒道思想，關於理想人格與聖人觀的擬議。²⁶本計畫透過神聖符號、神域與神物的界說，體現為「聖巫關涉」的重要環節；弗雷澤《金枝》則以交感巫術、化身為人的神、祭祀儀式等議題，揭示此一研究的向度。

²⁵勞思光：《文化哲學講演錄》香港：中文大學出版社，2002年，頁84。

²⁶參見陳曼旻：〈自我境界與「聖」「人」接受模式的貞定—勞思光「文化整體觀」與詩學中的文化人格圖象〉，收錄於劉國英主編：《萬戶千門任卷舒—勞思光先生八十華誕祝壽論文集》，香港中文大學出版社，2010年。

就中國敘事學的底蘊而言，亦即是以「結構之道」貫穿「結構之技」的「雙構性思維」方式；顯層的「技巧性結構」，實蘊含著深層的「哲理性結構」，才能體現出作為敘事作品結構之雙重性。此一論點大大放寬了文章之道的格局，顯然也將思想、學術與民間文學共同捲裹一體納入。無論是對「自我的發現」，或是對「世界的揭露」，都可說是任何一種文體的共同趨向。歸納唐人思想與命論的「交感」模式論，將有助於進一步疏導「文」「道」分合、文以載道、文以貫道的譜系，以及儒道思想上關於天人交感、物類感應等論題，重新賦予創造性的詮釋。就中國敘事學的觀點而言，此一「雙構性思維」說，乃將「結構」視為一個過程，並且寓有將「敘事結構」呼應「天人之道」的寫作意圖，兩者的合一，是超越辨證的綜合。²⁷持續探討余秋雨《新文化苦旅》中，觸及本計畫中的巫—史—王神話的深層結構，以及儒—道—墨家文化人格的積澱型態。將以**聖雩關涉**的向度，結合林河《雩史》的探勘向度，探討「巫祝文化」與「史官文化」發展之關涉，巫祝與雩巫，以及巫、史分途的結果，使得「雩文化」分成技藝性與學術性，包括以歌舞來娛樂神明，用卜算來表達天意，甚至為人民醫病。史的工作則走向帶領著儒家文化發展出現。²⁸

《新文化苦旅》中〈猜測黃帝〉〈蚩尤的後代〉〈我本是樹〉等篇，²⁹觸及及炎帝所代表的「雩文化」與黃帝代表的「龍文化」，對於「華夏」文化人格的塑造，寓有駁雜而多元的意涵。關於「華文化」的書寫，余秋雨在〈我本是樹〉以及〈蚩尤的後代〉所顯示的楓樹信仰，以及〈古道西風〉中，商民族從原先較為潮溼的濱海地區，往內陸前進，也形成一種由「雩文化」往「龍文化」牽徙的型態。再者巫文化所代表的楚地文化的「博聞強記、明於忠亂、嫻於辭令」的「巫官制度」特質，在〈詩人是什麼〉文中，則由屈原所體現，以一種類似「巫儀」的祭祀手法，為屈原寫出頌歌，在瀰漫著巫風神話傳統的山水間，投江是一種凄美的儀式。他投江後，民眾把原來祭祀東君的日子轉移到他的名下。再者由〈問卜殷墟〉裡的甲骨文，往後延伸到〈古道西風〉裡的孔子，再成為〈歷史的母本〉裡的司馬遷。「雩文化」的敘述能力由長篇小說所繼承，另一項特質「替身扮演」，則由戲劇所接收，呼喚出了明清時代的崑曲：與長篇敘事小說一樣，崑曲也結合雩文化中重情愛的慾望成份，喚醒中華民族中的化身扮演意識與多情觀賞欲望，推動中華民族集體潛意識中儀式與戲劇的中介。特別是聖巫關涉中豐富而且駁雜的審美「積澱」（原始、藝術、生活積澱），對於神聖文化人格的塑造與範式，將有決定性的影響。

本書並進行唐代文人階層「物類交感」的意識型態剖析，貞定此一階段「哲學突破」的基調。同時也將此一**士巫關涉**的意向，納入具體的現世行為，表現為上述「文人政治」與「文人王朝」交光疊影的特殊現象。亦即文人集團各自有其「以道自重」的詮釋，形成相互仰賴或是對立的集團；政治意義的王朝，乃與文人集體構成的王朝實體，未必全然符應；並且承載此一階段儒道哲學突破的成果，遞進而為「道統」與「政統」之間，多重交感的文化模式。儼然自成一個「以文人為本」、「以事繫人」文學手法的「文人王朝」；而不是「以人繫事」以及「以時繫事」的史學與政治的正統論述。³⁰

²⁷此一「雙構性思維」說，參見楊義：《中國敘事學》頁 41~51，南華管理學院出版。楊義與龔鵬程咸認為西方的結構主義敘事理論，乃以「語言學」為優勢領域，而中國敘事理論（敘事學）當以「史學」（歷史的書寫活動，史文的敘事功能）為優勢文體，文史相通的結果，也奠定了中國敘事學（文字—文學—文化）一體性和陰陽變異的雙構性思維，不同於西方敘事學的研究傾向，較著重敘事文本內在的抽象研究，詳見楊義：《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998年）。導言，頁 6，7，結構，頁 38，39。以及龔鵬程：《文化符號學》，（台北：台灣學生書局，1992年），頁 278，279。

²⁸林河：《雩史—中國雩文化概論》台北：東大出版社，1994，頁 212。

²⁹余秋雨：《新文化苦旅》台北：爾雅出版社，2010。

³⁰遼耀東《抑鬱與超越》指出《史記》一書中，〈列傳〉確是「以人繫事」的筆法，用來解釋以編年為筆法的〈本紀〉「以時繫事」之寫法。相對於此，余秋雨解讀的《史記》則是「以人為本」的敘寫方式，企圖建立的「文人王朝」則可以說是一個「以事繫人」的文學手法，即是以所有的事繫於文化人格的手法。余秋雨意圖為文化歷史的文化人為載體，呈現中華民族「集體潛意識」的印證。詳見遼耀東，《抑鬱與超越—司馬遷與漢武帝時代》，台北：東大圖書，2007，頁 458-459。余秋雨，《新文化苦旅》，台北：爾雅，2008，頁 136-138。

「文人王朝」的擬議，本文乃結合余秋雨《文化苦旅》、《山居筆記》、《新文化苦旅》的義理向度，進行探勘。並詳見本人指導之碩士學位論文成果，蔡玄宗《由《文化苦旅》到《新文化苦旅》—余秋雨「文化人格」書寫向度之研究》。³¹余秋雨以「日神精神」與「酒神精神」作為一系列文化人士的基本精神向度。在日神精神方面，大批的科舉考生懷著科舉美夢，離鄉背景，來到京城，一旦中舉之後，又天南地北的到各地赴任，看似美好的人生，其實有著虛假的美好，一旦厄運臨頭，沾惹上文字獄，幸運者或許像蘇東坡一樣，被貶到天涯海角看管，命運不濟者，落個人頭落地，在如同太陽光環的背影下，是一場又一場對讀書人永無止境的折磨。王堯在《遇見秋雨—余秋雨評論》中，乃以〈遠去的王朝〉，以及原本《山居筆記》裡〈流放者的土地〉、〈蘇東坡突圍〉、〈遙遠的絕響〉、〈歷史的暗角〉這四篇文章中的文人，進行分析余秋雨如何以這些文人的遭遇，架構余氏版的「文人王朝」，並以這些文人在中國傳統命運裡的「理」和「勢」的衝突，形成長達幾千年的文人悲劇命運，³²而文化人格就在這些文人「理」、「勢」衝突中閃閃發光。

唐代士階層文化人格的形塑，宏觀而言，實與科舉制度的糾葛，密不可分。傳統的「士」階層，以及文人集團的價值取向，乃與科舉文化的積澱，表現出面對現實情境的認同作用，抑或是因應挫折狀態的生活情境，給予合理化作用。準此而觀，也具體批導出人格發展的衝突、實現與合致的行為模式。除了體現「命通性能」以及「目擊／鏡鑑」的敘述視角，也將復歸於士巫關涉的大傳統中，知識階層「以道自重」的理則結構；如何由超越的「天命」義理架局，轉向「天道」與「人道」，「道統」與「政統」之間的理性範疇。並且將道視為文的「哲理結構」，方得以和「馭文之術」相輔相成，儼然形成一類似宗教行為的社會模式，而為一多重交感「神聖」的義理向度

進一步結合牟宗三《政道與治道》一書，論及政治神話的型態，以及漢唐政道與治道的道德判斷與歷史判斷。³³將參照與印證余英時《士與中國文化》界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」的必然性。³⁴特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係，此一獨特的文化屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。

龔鵬程《中國文人階層史論》指出，「文人階層」反而形成長期慣於被忽略「消失的階層」，將與陳寅恪《唐朝政治史述論稿》、《隋唐制度淵源略論稿》，以及包弼德《斯文：唐宋思想的轉型》指出唐代文學之士與文儒之士的議題進行觀察。將證成李福長《唐代學士與文人政治》的觀點，此一身份的意涵，作為政治主體，並具有政治職官的性質，也大大超越了過去「儒士」的範圍，形成一「文人政治」的基調。

整體而言「神聖文化人格」的研究，應可包括兩大向度：

1. 「人道合一」與神聖人格的「吸附性召喚結構」，著重「自我境界」的儀式性整體交感境界。
2. 「文道合一」與文化散文的「嵌入性召喚結構」，著重「文化書寫」的戲劇中介原理。

兩個向度相互影響，彼此參照，是本人嘗試將義理之學與文化哲學批評領域，作一綜合性研究的企圖。將持續探討余秋雨《新文化苦旅》中，觸及本計畫的巫—史—王神話的深層結構，以及儒—道—墨家文化人格的積澱型態的環節。結合聖讎關涉的向度，探討「巫祝文化」與「史官文化」

³¹蔡玄宗《由《文化苦旅》到《新文化苦旅》—余秋雨「文化人格」書寫向度之研究》，嘉義，南華大學文學研究所碩士論文，2011年1月，頁48。

³²王堯、谷鵬，《遇見秋雨—余秋雨評論》，頁118

³³牟宗三《政道與治道》，台北，台灣學生書局，1991，頁80,225。

³⁴余英時《士與中國文化》，上海，上海人民出版社，1988年，頁84。

發展之關涉；巫祝與儺巫，以及巫、史分途的結果，使得「儺文化」分成技藝性與學術性，包括儺巫以歌舞來娛樂神明，用卜算來表達天意，甚至為人民醫病；相對於此，史的工作則走向帶領著儒家文化，次第發展禮樂文明之規模。

由此揆諸「文」與「道」，以及「人」與「道」的契屬及形著關係，實有高度的自覺性及實踐性。本文試圖透過神聖文化人格的詮釋向度，奠基於文學本源與本體論的視野，探勘「文道合一」的表層馭文之術，以及「人道合一」（文化人格）的深層敘事理則，兩者之間形成的「召喚結構」關係，乃著重精神效能的儀式營造，以及文學思想的體用合一之道。這一向度的揭示，固然有其文化本位主義的立場，但是衡諸異質文化「外啟式」的更新模式，「外緣／內核」文化彼此交融與涵攝的歷程，此一立場即為價值取向上應然的態度；這一向度的後續影響，又為清代阮元等學人步武黃宗羲其後塵，具體倡言「西學東源」說。³⁵宏觀而言，中西曆學之交匯，也促成以西洋「格致之學」，改變中國核心文化「受容」模式的主客立場。梁啟超即剖析此期學術時尚，暢論學術之勢力，得以左右世界。特別是天文學之肇興也，不僅挑戰宗教神學之宇宙觀，種種「格致實學」也從此應運而生。故謂天文學為宗教改革之強援，並為諸種格致學之鼻祖，非過言也，他更推崇哥白尼的學說，對於世界觀的意義至鉅！³⁶

就中國敘事學的底蘊而言，亦即是以「結構之道」貫穿「結構之技」的思維方式；再者顯層的「技巧性結構」，實蘊含著深層的「哲理性結構」，才能體現出作為敘事作品結構之雙重性。此一論點大大放寬了文章之道的格局，顯然也將思想、學術與民間文學共同捲裹一體納入。無論是對「自我的發現」，或是對「世界的揭露」，都可說是任何一種文體的共同趨向。

此一「以文顯道」關涉的探勘進路，則需由上溯「文始」邃古論文的向度觀察，龔鵬程指出中國文學乃由「感通」原則建立文論的核心觀念，而與西洋文學尚「模仿」的傳統分道揚鑣

參、參考文獻

目前與本計畫之相關研究成果如下：

1. 以仁顯聖：〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉。³⁷
2. 以聲顯聖：〈以聲顯聖－阮籍與嵇康儒道思想之「聖人論」與「樂論」的深層結構〉³⁸
〈文化人格的官能論－魏晉儒道思想的感官調和論〉³⁹。
3. 圖像顯聖：〈聖巫關涉與《山海經》神話思維模式的貞定〉。⁴⁰

³⁵夏瑰琦：〈黃宗羲與西學關係之探討〉收錄於吳光主編：《黃梨洲三百年祭》（北京：當代中國出版社，1997年），頁173。

³⁶梁啟超：《梁啟超經典文存》（浙江：上海大學出版社，2003年）。

³⁷陳旻志：〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉，「哲學與文化」月刊，426期，98年11月號：「中國哲學「誠」論專題」（臺北：哲學與文化月刊雜誌社，2009年），頁123。A&HCI。

³⁸陳旻志：〈以聲顯聖－阮籍與嵇康儒道思想之「聖人論」與「樂論」的深層結構〉，成功大學中文系主編《第6屆魏晉南北朝文學與思想國際學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，2010年）。

³⁹陳旻志：〈文化人格的官能論－魏晉儒道思想的感官調和論〉，《國立臺北教育大學語文集刊》，第16期，（臺北：台北教育大學語文創作系，2009年）。

⁴⁰陳旻志：〈聖巫關涉與《山海經》神話思維模式的貞定〉，第16屆國際中國哲學大會國際學術研討會，輔仁大學哲學系主辦，98.7.9會議論文。

〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉⁴¹

4. 以文(詩)顯聖:〈「文道合一」的召喚結構論—黃宗義的文學思想與文化人格之探勘〉。⁴²

〈以詩顯聖:現代詩林的「神話樹」思維向度〉⁴³

〈「格物」與「格致」之學的內核與外緣

—黃宗義「西學東源」說的文化人格複合論〉⁴⁴

肆、計畫成果自評

本計畫奠基於聖人原型與崇拜研究的基礎，試圖進一步歸納**聖巫關涉與神話議題、聖人原型與崇拜議題、文化人格與文化書寫議題**等文化現象。近五年之研究向度，除了文化人格與聖巫關涉的原型探勘之外，並探討《中庸》、《禮記》、《山海經》、《論語》等經典作品，在傳述與接受歷程中，「神」「聖」象徵體系的形塑，以及「殷人尚聲」、「周人尚臭」、「晉人尚韻」等崇拜模式的解讀；深信對於族群心靈「召喚儀式」的鋪陳，將有助於作品與群體民族的神話遺產的關係，也就更加密切。

近五年研究成果，並獲選【**哲學與文化**】月刊社 (A&HCI 期刊) 專題計劃之審查，擔任 101 年 6 月，【**儒道思想與巫文化**】專題主編。面對此一既存的文化模式，期待能持續開展此一義理向度的多元視域。

共計發表 2 篇期刊論文 (A&HCI 期刊) 論文成果。

1. 《哲學與文化月刊》「中國哲學【命】論專題」(A&HCI) 發表〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉期刊論文，100 年 11 月，450 期。

2. 《哲學與文化月刊》「儒道思想與巫文化專題」(A&HCI) 發表〈聖巫關涉與文化人格之探勘〉期刊論文，101 年 6 月，457 期。

【執行進度驗收】

時程	執行進度	相關計畫及成果
(1) 2011 年 8 月	1. 著重神話學理論之探討。 2. 「絕地天通」神話與儒道「原型回歸」的意向	

⁴¹收錄於殷善培主編：《文學視域》專書論文，台灣學生書局，2009.3 出版。

⁴²陳旻志：〈「文道合一」的召喚結構論—黃宗義的文學思想與文化人格之探勘〉，2009 明代文學與思想國際學術研討會，南華大學文學系主辦，98.11.28 會議論文。

⁴³陳旻志：〈以詩顯聖：現代詩林的「神話樹」思維向度〉發表於「兩岸三地文史哲研討會」，廈門大學、香港大學、輔仁大學中文系、明道大學中文系聯合主辦，2010 年 4 月 4 日於廈門大學海外教育學院。

⁴⁴陳旻志：〈「格物」與「格致」之學的內核與外緣—黃宗義「西學東源」說的文化人格複合論〉論文題綱通過審查，將發表於 2010 年 4 月 19 日至 22 日，輔仁大學哲學系主辦「紀念利瑪竇逝世四百週年國際學術會議—東西方對話的初啟與開展」。

(2) 2011年 9-12月	1. 「桑林」意象的神聖空間 桑林「感生」聖人的神話 2 探討「舞雩」以及師巫求雨舞祭的現場與祭壇模式。	參與【哲學與文化】月刊社 (A&HCI 期刊) 100年11月, 450期「中國哲學【命】論專題」(A&HCI) 發表〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉期刊論文。
(3) 2012年 1-3月:	1. 《新文化苦旅》與華夏「儼」神話人格原型 2. 巫 - 史 - 王神話的文化書寫	
(4) 2012年 4-7月:	1. 統整聖巫關涉與原始社會中既存的「交感」聯繫, 亦即「社會中的儀式」。 2. 發表本計畫共同傳習成果。	1. 參與勞思光院士《勞思光韋齋詩存述解新編》共同撰述, 專書出版, 101年5月, 萬卷樓出版社。 2. 擔任【哲學與文化】月刊社 (A&HCI 期刊) 101年6月, 457期【儒道思想與巫文化】專題主編, 發表〈聖巫關涉與文化人格之探勘〉期刊論文。

這一視角的開展, 深信對於傳統的思想史論述, 以及「聖人觀」的文化人格研究, 如何在成聖的根據、功夫與境界的問題上, 以及希聖希賢、內聖外王、格物致知、以及天人合一的系列傳統命題上, 將寓有全新論述的可塑性。期待貴會與評審, 能持續支持本計畫之開展, 以圓成此一階段之學術志業。

4. 附錄 (全書目錄、前三章內容)

章節 內容
第壹章. 聖巫關涉與儒道思想
第一節. 由「聖人」崇拜到「人一聖」接受模式的分析 一 聖巫關涉與「神話推原」的義理向度 二 由「道德化身」轉向為「天人中介」的聖人原型
第二節. 「瞽蒙傳頌」與「以道自任」的儒道文化人格範式 一 神降巫陟與「以道自任」的原始型態 二 仁學與舞雩神話的探勘 三 「內聖外王」與「心齋坐忘」

第貳章. 聖人原型與文化人格

第一節. 「理想」文化人格與「神聖」文化人格之貞定

- 一 聖人「原型」的義理向度
- 二 「神聖顯現」與文化人格

第二節. 神聖文化人格的積澱論

- 一 「以物比德」與神聖積澱
- 二 「自我境界」與成聖接受模式
- 三 「以聖代神」與「以神為聖」的義理向度

第參章. 「神聖」文化人格的理則結構

第一節. 「以誠顯聖」與「誠」體寂感的再現模式

- 一 「誠」體寂感與超越人格的貞定
- 二 仁心誠體與格物致知「整體交感」的擬議
- 三 交感巫術與聖人崇拜的象徵範式

第二節. 「以聲顯聖」與「樂論」的深層結構

- 一 儒道互補思維的文化模式
- 二 「聖人論」與「樂論」的深層結構
- 三 「聖」的原型與「聲」的召喚關係

肆. 文化人格與文化書寫批評

第一節. 神聖性作者觀

- 一 「文道合一」與文化散文的「嵌入性召喚結構」
- 二 「人道合一」與神聖人格的「吸附性召喚結構」

第二節. 文化人格與「文化中介者」圖像

- 一 余秋雨文化散文的原型與定位
- 二 勞思光文化哲學與詩學批評

第三節. 聖「儼」關涉與文化人格的積澱論

- 一 《新文化苦旅》與華夏「儼」神話人格原型
- 二 巫—史—王神話的文化書寫與積澱

五. 結論

(前三章)

第壹章

聖巫關涉與儒道思想

本書通過神話「推原」的進路，重新將「聖人」的意涵，由「道德化身」的概念，上溯為「天人中介」與聖巫關涉的聖人原型。⁴⁵進而由「以聖代神」與「以神為聖」彼此糾葛的義理向度，歸納神聖文化人格本體的「交感結構」論。將有助於疏導儒道思想上關於天人合一、絕地天通、聖巫關涉、格物致知等相關論題的縱深。

檢視「聖人」崇拜的再現與盲點，透過神話推原的向度，闡釋儒道兩家「聖人」原型的貞定，實為一「崇聖」現象「符號表像」的體現。反映出大凡聰、明、智、聖者，皆與巫覡攸關；正在於他（她）們具足「通天地」的特質，在古史初民尚未進入「絕地天通」的時期，扮演天地人三者之間的重要媒介。

第一節. 由「聖人」崇拜到「人一聖」接受模式的分析

聖人崇拜觀念的提出，乃為探討中國思想的起源問題，如何由「絕地天通」前後階段的轉變，下迄「周文疲弊」的處境，代之以諸子之學的予以救正，進而開啟了思想史論述的義理格局。關於「周文疲弊」的研究論述，業已十分可觀，然而前一階段「絕地天通」前後的神話文化模式，對於後者的影響，特別是關於儒道兩家思維方式的積澱，在探討上呈現出相當大的斷層。勞思光以哲學史的角度，認為絕地天通階段，乃為中國上古思想的起源時期，涉及古代巫教與人神相雜的神權時期，一般認為經歷東夷區域顛頊氏「絕地天通」之宗教性改革，始將常人與神的直接相通性斷然切除，代之以一統的政教合一型態，方有助於民族之融合。⁴⁶由於此一階段涉及諸多未經綜合的傳說與神話論述，因此思想史家多半列為原始觀念或背景參考資料。⁴⁷顯然仰賴更多文化研究的視野，將此一表層看似與先秦思想不相連續的議題，重新探勘文化模式上潛在的深層結構，進一步推導出「聖人原型」與「神聖文化人格」的義理關係。

一、聖巫關涉與「神話推原」的義理向度

傳統思想史的義理向度，乃將聖人研究視為「理想人格」的論述，然則所謂的「理想」與「人格」之間的理則結構，如何予以充分的揭示？朱義祿透過儒家理想人格與中國文化的探勘，乃將聖

⁴⁵ 推原的事物，通常是人文性質或社會性質的事物。此外推原的思維方向，無論是為了解疑而主動追問，或被動追問，旨在尋求對於現實事物的詮釋，而其動機，大多具有社會內部凝聚與教育的意義。參見鍾宗憲，《民間文學與民間文化采風》（臺北：里仁書局，2007），頁184、152。

⁴⁶ 參見勞思光，《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1989），頁56、57。以及張京華，〈古史研究的三條途徑：以現代學者對「絕地天通」一語的闡釋為中心〉，《漢學研究通訊》26.2(2007.5): 1。蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，中國政治學會《政治學報》36(2003.12)。

⁴⁷ 現階段較能正視兩階段連續觀的學人，可以李澤厚與林安梧的研究為代表，對於中國思想史的論述，較能兼顧文化人類學與思想義理視野，詳見李澤厚，《中國古代思想史論》（臺北：漢京文化公司，1987），李澤厚，《華夏美學》（臺北：時報出版公司，1989）。林安梧，《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》（臺北：臺灣學生書局，2006年）。

人崇拜與聖人史觀進行推原與批判。並且以「道統」與「治統」的合一作為核心，進行一系列歷時性與共時性的尊孔與崇聖活動的考索。⁴⁸在此一配景之下，有助於將儒家理想人格的多層面範型予以具體歸納。

這一聖人史觀的開展，下迄清代的學術思潮，也存在著懸而未決的差異。即便是學貫百家的黃宗羲，也標舉著「通天地人曰儒」的吶喊，推崇西漢揚雄《法言·君子》號召的「通天地人者曰儒」之論，實有其重大的寓意。這一「通天地人」希「神」與成「聖」的儒家人格理想，黃宗羲在其晚年自署的〈梨洲末命〉一文，即自栩「詔鈔著述，同虞喜之傳文。」⁴⁹黃式自比東晉的虞喜，不僅博學多才，更在天文學上成就了重大之發現。實以「通天地人」的虞喜視為理想的文化人格自況，同時也為自己完成了「通天地人」的志業俯仰無憾。黃氏的同門學友姜希轍在為黃氏《曆學假如》題序時謂：「揚子雲曰：『通天地人曰儒。』後之儒者懲玩物喪志之害，於是孤守此心，一切開物成務之學面牆不理，此吾夫子所謂小人儒也。……余友黃梨洲先生，所謂通天地人之儒也，精於性命之學。與余裁量諸儒宗旨，徹其堂奧。」，正是黃宗羲與姜希轍裁量古今儒者的判準，乃以經緯天地的向度，視為理想文化人格的底蘊。⁵⁰

顯然此一儒道思想重要的「深層結構」，蘊藏著豐富的語義潛能，尚未窮盡。以接受美學的視野而觀，此一向度的「語義潛能」(神／人—神／聖—聖／巫—聖／人)，仰賴在不斷延伸的「接受之鍊」中，才能逐漸由讀者的反應遞進而開展。也就是說，伴隨著歷史的推移，讀者、批評家、傳道者對於聖人崇拜(希聖希賢與經典詮釋)的不同看法，不斷積累下來，逐步進入讀者視野，繼而成為人文傳統；此時關於聖人觀的視野之間，發生「視野交融」的現象，將會具體調節聖人崇拜的接受效果。

有鑒於此，如何將前述的泛「神—聖」活動(神／人—神／聖—聖／巫—聖／人)，進一步轉化為「人—我」的活動，勞思光認為誠屬文化意識能力的特殊表現。本文即在此文化哲學的視域下，進一步將「人—聖」的架構界定為三種接受模式：

「人聖合一」(宗教意識取向)以神為聖

「人聖本一」(文化意識取向)以聖代神

「以人顯聖」(文化人格取向)以仁顯聖、以聲顯聖、以誠顯聖等

如何通過前兩種接受模式的探勘，遞進一層論述第三種「以人顯聖」(文化人格取向)的接受模式，將有助於疏通先秦以來儒道思想，關於理想人格與聖人觀的擬議。⁵¹本文將透過神聖符號、神域與神物的界說，體現為「聖巫關涉」的重要環節；弗雷澤《金枝》則以交感巫術、化身為人的神、祭祀儀式等議題，揭示此一研究的向度。⁵²

本文採行將傳統「聖人」觀的討論，區別為「聖」與「人」的兩組概念，主要考量到崇聖模式的形成，以及自我境界的獨立思考。進而探索神聖性「超越人格」如何可能的議題，進一步反思「天人合一」境界的可能性。特別是「天人合一」思想的形成，乃與中國早期宗教的人文化取向攸關，實反映出宗教思想的特性，以及神—人之間的親和關係。聖人崇拜觀念的提出，乃為探討中國

48 朱義祿，《儒家理想人格與中國文化》(上海：復旦大學出版社，2006)，頁210.17.57。

49 黃宗羲〈梨洲末命〉，見沈善洪主編《黃宗羲全集》第1冊頁191，杭州浙江古籍出版社1985年版。

50 楊小明：〈黃宗羲與科學〉，《世界弘明哲學季刊》，2002年9月號。

51 參見陳旻志：〈自我境界與「聖」「人」接受模式的貞定—勞思光「文化整體觀」與詩學中的文化人格圖象〉，收錄於劉國英主編：《萬戶千門任卷舒—勞思光先生八十華誕祝壽論文集》，香港中文大學出版社，2010年。

52 弗雷澤：《金枝》臺北：桂冠圖書出版公司，2004年。

思想的起源問題，涉及原始巫術與人神相雜的神權時期。這種共同主觀意念的再造，往往是不自覺、甚至於來自亙古的「召喚」；透過此一模式，一個民族集體潛意識中的某些「原型」，才有顯影的機會。誠如聖人崇拜的「原型」意涵，關涉於集體潛意識所引發的「基本象徵」，以及吾人製造基本象徵的良能與傾向。「崇聖」文化的心理機制的形成，一方面符合閱聽人的召喚需求，同時也體現更大的文化結構意涵。誠如孔子之於周公禮樂神話的期待與塑造，以及孟子對於孔子仁學神話的塑造。也就是說，在吾人的潛意識中，每個人都嚮往著一個超越的境界，而且準備接受他它。⁵³兩者之間的視域交集，則共同體現出神—聖象徵體系，以及召喚儀式的建構。特別是對於神的臨現，我們一方面感到驚懼，另一方面卻又感到嚮往；誠如神話啟示出絕對的神聖，包括神的氛圍、呈現與臨在，以及顯示神的創生德能與化工。⁵⁴本文將探勘潛在其中的巫術與哲學文化心理結構，期許能體現出「神聖」文化人格的象徵體系，以及召喚儀式的整體建構。

神—聖象徵體系的存在，此一價值取向，體現出吾人對於「超乎能力」範圍的事物，始終存在著強烈的內在欲望。有鑒於人類各種欲望之不易滿足，甚且欲望的最終目的，又往往彼此衝突，遂在各種極端——理智與感情、精神與物質、神與人之間，形成張力與創造性的妥協，進而尋求平衡之心理機制。⁵⁵這也是本文企圖揭示「神／聖」文化人格的論述，進而由神話原型，探勘集體的民族心智與性格。此一「超凡入聖」的渴望，亦觸及吾人對於人類始終「無法」臻至「完美」境界的盲點而來。有鑑於此，本文通過神話與儀式的探勘，將有助於疏通「神聖」文化人格原型，以及「召喚」儀式之間，此一中國思想義理展現的新向度。⁵⁶

儒道思想中「天人合一」觀的形成，乃與原始「巫祝」的文化模式接榫；透過具有「通天」能力的「巫」，凝聚族群精神，並與專屬的「神」溝通。所謂的「通天」，誠為尋找上述「精神實在」的必經歷程，而「象徵符號」的模式，則表示這一尋找過程的逐步完成：這個過程實際上就是崇聖觀念的生產過程，也是文化模式的積澱過程。所謂的神聖文化人格的義理向度，俱屬於傳統聖人觀「理想人格範式」的擬議，探索神聖性「超越人格」如何可能的理則結構。亦即「聖人」與「文化人格」之間，代表了吾人的「文化心理結構」已然逐漸形成，作為此一「聖人崇拜」接受模式的依據。例如周公透過再現「文王」的道德準化身模式，以大詞、聖詞書寫文化人格圖像，儼然是儒家道統觀的主要意識型態。聖人崇拜的議題，屆此開始具有共時性與歷時性的意涵。並且「再現」了吾人的靈性需求與神性期待，實為一神話思維的召喚結構。

本文乃採行神話「推原」的進路，通過希「神」與成「聖」的靈性向度，具體將「理想人格」的義理，鋪陳為「神聖文化人格」的應然範式；並視為文化人類學視野下，「範式人格」(modal personality)的具體歸納。⁵⁷

⁵³關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年），頁107、108

⁵⁴關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年），頁116。

⁵⁵關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年）。李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁528。

⁵⁶大凡重要的文本都具有所謂的「召喚性」，來自於文本的整體結構系統，伊瑟爾的接受美學稱之為「召喚結構」，成為聯結創作意識與接受意識的橋樑。存在於文本的音節句法結構、語義暗示、情節曲折處、人物性格的多重內涵、以及語義單位之間的空缺與斷裂，皆契屬於結構內既存的空白與未定之處。有助於呼籲、導引、邀請、召喚讀者，進一步「填補」文本意義空白的開放性設計，達到更多的接受效應。參見金元浦：〈接受美學與中國文學批評〉，收錄於朱棟霖、陳信元主編：《中國文學新思維》下冊，（嘉義：南華大學出版，2000年），頁352、361。屆此，藝術結構與集體深層心理的「原型」相契合，「召喚」的幅度越大，作品與群體民族以至於人類的神話遺產的關係，也就愈加密切。參見余秋雨：《藝術創造工程》，（上海：上海文藝出版社，1987年初版），（臺北：允晨文化，1990年），頁275、284。

⁵⁷「範式人格」乃指一團體成員之人格特徵的中心趨向，亦為團體人格類型之平均值。代表一整體概括性的趨勢，有助於理解團體之間的社會關係，以及比較研究，例如同一社區中原住民與非原住民的價值觀。詳見Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯，《文化人類學》（臺北：弘智文化事業公司，1997），頁382。並詳見陳曼志，〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉《哲學與文化》36.11[426](2009.11): 120。

二、由「道德化身」轉向為「天人中介」的聖人原型

審視此一人類「崇聖」現象的分析，蕭延中認為此一範式，代表了社會共同體「集體精神」的象徵，並兼具政治符號的「神聖性」意涵，對於民族認同的影響甚劇。⁵⁸ 本文進一步將儒道思想問題的幅員，貞定於聖人「原型」(archetype)的探索。⁵⁹ 檢視現行儒道思想研究的趨勢，「聖人」概念的提出，乃與「內聖外王」命題的揭示十分密切，道家莊學的信徒有感於：「天下大亂，聖賢不明，道德不一」的處境下，諸家各派多以一察之見，自以為是，非但不能齊備於天地之美，也無法體現神明之容。百家論道的眾多的現象，只能說明大道「往而不返」的無奈。《莊子·天下篇》乃以：「譬如耳目鼻口，皆有所明、不能相通」的困境，⁶⁰ 批判百家眾技不見天地之純，「道術」將為天下裂變，如同感官之間，彼此無法相容互動的根本憂慮。由此觀點出發，如何對於這一議題進行深度的探勘，余英時乃以韋伯(Max Weber)與雅斯貝斯(Karl Jaspers)的「軸心突破」宗教哲學史之觀點，處理中國禮樂傳統的議題。認為儒、道、墨三家的思想，乃以哲學「突破」上古三代的禮樂傳統而踵繼代興，並以「揚棄」了「巫」(術信仰)，進而成就自身學說的「超越」，並且對於禮樂本身賦與新的闡釋。⁶¹ 代之以孔子的「仁」學為禮的精神內核，以及老莊所謂的天「道」與「心齋」。亦即「天」與「人」之間的溝通，不再需要「巫」(術信仰)的環節，代之以「心」的「內向超越」型態，⁶² 並且迥異於同一時期希臘和以色列的「外向超越」的型態，儼然成為中國思維的特色。

余英時認為前述因應「軸心突破」而開顯「內向超越」的型態，對於文化的性格具有定型的影響，特別是中國的「**道德—哲學—宗教意識的混合型**」模式；此一軸心突破，直接導致現實世界與超越世界的判然二分，但是中國由於著重「歷史的連續性」，是以突破雖然出現，也尚未與此傳統完全斷裂。⁶³ 然而透過本人的觀察，認為「巫」(術信仰)的中介，並未全然因此消失，結合張光直與杜維明的「存有的連續觀」，以及李亦園的「致中和—三層面和諧均衡的宇宙觀」的探勘，得以發現此一「巫」(術信仰)的「整體交感」文化模式的存在。⁶⁴ 這也是對於余英時試圖釐清為何中國「軸心突破」的表現，如此相對的保守，未能形成明確的理性精神，以及純粹的神學體系，⁶⁵ 提供一可能性的解釋。也就是說，進一步推論「巫」(術信仰)的中介功能，表面上雖然代之以「心」的「內向超越」型態，實質上卻形成「潛在的文化心理結構」，有賴於後續研究，深入探索此一擺盪於**道德—哲學—宗教意識混合型**之間，「整體交感」文化模式的存在。

亦即由「家為巫史」到「絕地天通」階段，乃將天與人之間的直接連繫切斷，形成必須仰

58 蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》36(2003)。

⁵⁹ 榮格所謂的「原型」，乃意圖掘發吾人想像、思想或行為上，與生俱來的潛在模式。「原型」的存在，乃植根於特定社會的神話體系，由於是早期神聖性質的幻想與經驗的遺產，因此一方面潛在於社會意識之中，更有助於創造自成一格的文化史。諾斯洛普·弗萊的原型批評，乃源於英國古典學界崛起的儀式學派(劍橋學派)，並以《批評的解剖》為集大成之經典，詳見葉舒憲：《文學與人類學——知識全球化時代的文學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2003，頁88、89。本文採行「原型」批評法，關注於文化人類學與人格心理學的議題，包括神話、巫術與宗教、儀式的原始型式、以及投射過程中的象徵與隱喻關係，進而探究如何體現在一個符號的宇宙之中。由於原型是可以「交際」的象徵，特別是探勘文化與文學的交際模式；並且可以與讀者反應理論(接受美學)共同結合研究，將問題的意向貞定在「接受之鍊」與「期待視野」的關係，對於本研究之開展，較能相輔相成。參見徐志強：〈原型批評與中國文學批評〉，《中國文學新思維》上冊，嘉義：南華大學出版，2000，頁164、171、175、177。

60 《莊子·天下篇》，黃錦鉉註釋，《新譯莊子讀本》(臺北：三民書局，1986年)，頁454。

61 余英時，《知識人與中國文化的價值》(臺北：時報文化出版，2007年)，頁75。

62 余英時，《知識人與中國文化的價值》(臺北：時報文化出版，2007年)，頁73、75。

63 余英時，《知識人與中國文化的價值》(臺北：時報文化出版，2007年)，頁77、78。

64 詳見喬健編著，《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》(臺北：立緒出版，2005年)，頁10、14、22、23。

65 余英時，《知識人與中國文化的價值》(臺北：時報文化出版，2007年)，頁77、78。

賴某種「仲介」，才能恢復天人之間正常溝通的格局。此即許多研究指出，隨著社會的分化，「史」取代了「巫」，進而與「王」構成相互對立卻又互為依賴的局面，對於中國社會「倫理政治」的歷史格局，從而凸顯了「聖」的地位，成為聯結兩方局面的中介點，開啟推崇禮義特質的文明。⁶⁶

張光直乃由巫覡與政治之關涉，乃探討青銅器藝術與動物紋樣，以及甲骨與青銅銘文符號，作為以「遠方圖物」與「溝通天地」攫取權力的手段，繼而形成對於此一手段之獨佔，方能形成政治權威的崛起。⁶⁷再者，高至喜乃由楚人「信巫重祀」的傳統探討其圖騰崇拜，以及娛神之法器、樂器樂備之巫學藝術向度。⁶⁸

詹鄞鑫認為將巫術與宗教區分為二的心態，並以科學的立場否定巫術與靈感的精神體驗，實為人類心智發展的誤區。應該正視此一心靈體驗的精神形式，以及站在信仰的神聖立場進行宏觀。⁶⁹鄭志明主張巫術的定位，應界定為人類最早與終極實體相互交感的宗教行為模式，並不屬於物質文明的科學真假範疇；進而反映出「人」與「天地鬼神」神聖體驗下的靈感思維，是靈性相互交流的密契領悟，是在特殊的文化經驗中，呈現出人性的精神體驗。⁷⁰ Frederick J. Streng 探討此一神聖經驗下的精神體，稱為「終極實體」，或稱為上帝、神、道、天、涅槃等，乃象徵著至上的真理與價值的實現。人們經由對此終極實體的神聖體驗，得以淨化心靈，導引行為，用來實現與終極實體合一的生命境界。⁷¹

結合具體實例的考察而觀，李豐楙指出關涉於「絕地天通」的顛頊與重黎神話，則可視為祝融神話演變；其中重黎的角色，可能為一人的分化，乃由圖騰變化的通例，演變為天，成為司天之神。亦即「絕地天通」依此思維模式而觀，當指人之誕生，乃肇因於圖騰的下降自天，同理，人之死亡，也當是由於圖騰的由地界重返天界。此一階段的人類沒有任何個性可言，俱為圖騰的分化使然，尚且能夠自由來往於天地；不僅如此，圖騰團的「團員」，也俱為由圖騰所降生，形成此一天地往返的神話系統。嗣後由於人類始具備個性化，唯有「始祖」是圖騰所生，而族群的成員開始與圖騰形成間接關係，「絕地天通」的分水嶺於焉形成；嗣後圖騰不再下降於地，團員也無法能再上天，遂逐漸形成一圖騰觀點的史觀。⁷²此一論點，說明了顛頊透過重黎的協助，得以將王權與神權合一，結束了家為巫史、人人逕行與神交通的階段，唯有顛頊才能擁有祭天，以及代傳天意此一絕對與威權的條件。屆此，也反映了古代政教與宗教權的統一史觀，作為參照。

王孝廉即指出，許多民族的創世神話，往往具有一種「原型回歸」（祖型回歸）的神話類型，表現出獨特的圓形時間結構，通常以如下的程式呈現：

1.神話樂園（原始的宇宙秩序）—2.樂園破壞（人類叛神、諸神鬥爭、洪水歷劫的失樂園過程） —3.樂園重建（恢復宇宙原初的秩序，祖型回歸）

再者，潛藏的中心母題，大致不外乎涵蓋天地開闢、神造人與萬物、宇宙洪水、人類幾近滅絕，唯有超自然神靈的選民獲救、近親結合再生人類的神婚行為，以及宇宙秩序復舊，圓形循環的完成。⁷³此一神話的思維向度，可以希伯來的創世神話為典型，如以回歸中國的系統而觀，可結合《淮南子·天文訓》、《淮南子·覽冥訓》、《尚書·呂刑》以及《山海經·海內西經》、《山海經·大荒西經》等系列文本，探勘此一「**原始—歷劫—回歸**」的圓形循環結構之理則。倘

66 參見蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，中國政治學會《政治學報》36(2003.12): 60-61。

67 張光直：《美術、神話與祭祀》臺北：稻鄉出版社，1989年，頁74.83.99。

68 高至喜：《楚文化的南漸》漢口：湖北教育出版社，1996年，頁262.269。

69 詹鄞鑫：《心智的誤區—巫術與中國巫術文化》上海：上海教育出版社，2001年，頁67。

70 鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》台北：文津出版社，2009年，頁17。

71 Frederick J. Streng 著，金澤、何其敏譯：《人與神—宗教生活的理解》上海：上海人民出版社，1991年，頁33。

72 李豐楙，《神話的故鄉—山海經》（臺北：時報出版社，1983年），頁255。

73 王孝廉，《中國神話世界》下編（臺北：洪葉出版社，2009），頁120。

若依本文的角度而觀，上述「原型回歸」（祖型回歸）的神話向度，對於「神聖」文化人格模式的積澱，應該如何體現？特別是針對聖巫關涉的深層結構而言，儒道思想中普遍表現的「天人合一」以及「致中和」的義理，是否即為上述「原型回歸」的意向所在？

王孝廉認為顛頂帝「絕地天通」的神話，誠是提供上述「原型回歸」（祖型回歸）的論證，亦即「絕地天通」（宇宙秩序的破壞）之後，人類無法直接回歸樂園，必須透過神巫的中介，才能回歸此一神人「上下往返」的模式，亦為一「瀕死與再生」的信仰。此一「原型回歸」模式，同時也保留古代神巫以及「入巫」的儀禮，亦即透過巫者肉身的解體，還原為骸骨的狀態，進而獲得新的生命。其間巫師進入恍惚狀態時，即是現實生命的脫離進入靈感與神的境域；此一巫術的程式亦與印度教以及西藏密教等神秘宗教的基型，可以互相參照。⁷⁴伊利亞德(Mircea Eliade)透過「聖顯」的概念，認為種種攸關於「人與宇宙」對應的體系，以及聖化的生活與儀式；如此一來，無論是飲食乃至於婚姻與各種生活儀節，俱可成為聖事(sacraments)，吾人得以活在一個開放的世界中，同時他的存在也向世界開放。伊利亞德認為這一宗教與神聖的向度，能達到一種連續而無窮盡的經驗，可稱為宇宙性的經驗，這樣的經驗可以說是宗教性的。屆此而言，世界是神聖的，再者，通過聖事與儀式的表現，都具有重複原初的「神聖結合」的意向，亦即天與地的結合⁷⁵

特別是「原型」與「召喚」之間的關係，本文將以意識型態與文化模式的探勘為縱深；進一步疏導儒道思想上關於絕地天通、軸心突破、儒道合一、工夫論與境界觀等論題，以充分詮釋其中神聖性文化人格與召喚儀式的實質意涵。

潛明茲認為處理古史神話觀的立場，應辨別古史神話中「合理內核」的存在，以及演變過程中偽造部分的區分。特別是對於神話傳說中「折射」出的史影，應予以重視，隨著社會的變遷發展，許多後起的新神話，乃與歷史的關係越顯密切。剋就詩與神話的向度而言，潛明茲認為「神話詩人」便是巫系文化中最為活躍的巫，人類藝術誕生前的藝術稱之為神話的詩學。一方面表現為神話的詩話，例如少數明民族的史詩；其二則表現為詩向神話的吸收與繼承，包括民族精神、題材與手法等特點。基於此，可以將神話的創造者，視之為神話詩人，同時神話本身的詩性，必然為後世的詩人提供無限的靈感、智慧與題材。潛明茲總結此一向度，認為神話在詩人作品中已經不是信仰，也不是作為真實的存在，也沒有崇拜的情感。因此不能不能視為神話的再現，而是詩人主體內在情緒的表現。⁷⁶

如何充分運用前述神話「推原」的義理向度，作為「積澱」了特定社會（觀念）內容的自然形式。深信對於儒道思想的探勘，將邁入一個新的里程。弗雷澤《金枝》則以交感巫術、化身為人的神、祭祀儀式等議題，揭示此一研究的向度。⁷⁷巫術的起源俱為「交感」的，深信有一個將一切事物統一起來共同紐帶。並且創造出整體交感(sympathy of Whole)論點，將這種瀰漫於整個宇宙之中的呼吸，給予一切事物以一種張力，靠著此一張力，將諸多事物結合在一起。此誠卡西勒(Ernst Cassirer)《人論》體系所開顯的價值，乃以交感(sympathetic)為特徵，結合神話精神為底蘊，認為神話最初的感知，並不是客觀的特徵，而是觀相學的特徵；真正的基質也非思維的基質，而是情感的基質。屆此，所有的生命形式，都具有「親族」的關係，儼然是此一思維普遍的預設；亦即強調生命的「一體化」(solidarity of life)，才得以溝通多樣性的個別生命形式。⁷⁸這重神聖崇拜的揭示，乃由人我的相通感，進一步調適上遂，達到整體存在感的密切契合，將文化人格深層次的本體，加以感通聯繫。此一「整體交感」脈絡的本土探勘，在李柄海《部族文化與先秦文學》一書，則廣泛及於巫術與族群祭儀的層面，還原禮樂制度前後，提出此一向

74 王孝廉，《中國神話世界》下編（臺北：洪葉出版社，2009），頁127。

75 伊利亞德(Mircea Eliade)，《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2006），頁210。

76 潛明茲：《中國神話學》上海：上海人民出版社，2008年，頁551-553。

77 弗雷澤，《金枝》（臺北：桂冠圖書出版公司，2004）。

78 卡西勒(Ernst Cassirer)：《人論》（臺灣：桂冠出版社，1997年），頁121、122、124。

度變遷的諸種類型，例如夏尚水菜（祭儀）、殷人尚聲（樂音）、周人尚臭（氣味）的文化模式。⁷⁹胡適《說儒》中即指出，原始儒者當為殷商的教士，以治喪相禮為業；章太炎亦考證原始儒者的角色，本為祈雨的巫師。⁸⁰此一理論之參照，將有助於論證神聖文化人格如何積澱為「以神為聖」、「以聖代神」以及「以人顯聖」的文化模式，進而納入儒道思想整合的視域交融。

本文即是通過神話推原的進路，重新將「聖人」的意涵，由「道德化身」的概念，上溯為「天人中介」的聖人原型，意圖架構一如實相應的聖人崇拜模式。準此，通過聖巫關涉與巫祝文化的視野，乃有助於復原聖人崇拜的現實原型；葉舒憲乃以文學人類學本土化之進路，在王國維所倡導的「二重證據法」之外，進一步結合民族志等多民族風俗材料的「第三重證據」，復原聖人的現實原型—溝通神人之際 以及 天人之際的中介角色。並且再通過「第四重證據」考古發現的聖物譜系，以及實物圖像（法器與禮器傳統），具體探勘聖人神話的史前原型。在此文化視域之下，關於不同族群間的神聖崇拜之文化模式，以及神話原型之批評，即能提供深層次對話；並且對於文化人格模塑與範型的貞定，提供視域交融的可能。⁸¹此一突破，並不全然以後世聖人所代表的道德象徵為其底蘊，而是正視此一概念在不斷延伸的「接受之鍊」中，逐漸由讀者反應及開展。此誠仰賴伴隨著歷史推移，以及讀者、批評家、傳道者對其看法的積累下來，進入讀者視野，繼而成為傳統，此時不同視野之間發生「視野交融」，以調節歷史與現實的接受效果。⁸²將有助於疏導儒道思想上關於天人合一、絕地天通、聖巫關涉、格物致知等相關論題的縱深。

伊利亞德（Mircea Eliade）的論述，進一步透過「聖顯」與「聖—俗」的辨証性，以及反思現代社會「剔除神聖」之後的歸宿問題。旨在強調所謂的神聖，乃藉由各種「聖顯」（hierophany，神聖的介入）以顯示自身，同時也是使世界得以被建構起來，予人「定向」的作用。同時也可以使一地，由凡俗轉為神聖。伊利亞德進一步論述「生命的聖化」之義理向度，他認為宗教人（特別是原始民族）的存在，是向全世界開放的，宗教人從未是孤立的，整體生命向世界開放的存在，是能夠被聖化的存有。此一重要的向度，揭示了吾人的人性乃存在於自身的過程，以及分享了超人性的生命，亦即宇宙與諸神的生命。⁸³

第二節. 「瞽蒙傳頌」與「以道自任」的儒道文化人格範式

方東美探勘原始儒家與道家哲學的成果，乃針對中國哲學的精神溯源，以及聖人的精神人格，進行探勘索隱的工夫；包括從神權到德治、原始宗教特質、哲學與宗教的「雙迴向」關係等議題，對於神聖文化人格的具體鋪陳，極有啟發。⁸⁴他特別以孔子所謂「若聖與仁，則吾豈敢」尚且不敢自稱為聖與仁的訊息，以及論及「大人」，則可以受之無愧的議題進行反思。《易經·文言傳》所言的大人，乃一與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶的大儒者。由此斷言儒家不是一個單純個體的人，而當是「超升」的個人。⁸⁵其中孔子對於聖與仁的推崇，顯然已達至神聖與超越的境界。此外馬王堆漢墓帛書中《易傳》中〈要〉篇引述孔子言論「吾與史、巫同途而殊歸也」，皆可視為本議題之重要觸角。葛兆光深入探勘此一命題意涵，認

79 李柄海，《部族文化與先秦文學》（北京：高等教育出版社，1995年）。

80 俱見胡適，《說儒》（臺北：遠流出版公司，1986年），頁5、187。

81 葉舒憲、彭兆榮等主編：《2009中國文學人類學研究會通訊》創刊號（成都：中國文學人類學研究會青年委員會，2009年），頁2.26。

82 金元浦：〈接受美學與中國文學批評〉，《中國文學新思維》下冊，（嘉義，南華大學出版，2000年），頁349。

83 伊利亞德（Mircea Eliade），《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2006），頁207.209。

84 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1987），頁119。

85 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1987），頁35。

為聖巫關係在周文與孔子時期代表的意涵，代表著「義理」上的轉向，亦即孔門乃由溝通神鬼的巫「祝」、與精於曆算推步的「數」，進一步轉向為講求人心覺察與實踐的「德」，故能由史巫「同途」（巫與聖）而「殊歸」（巫與仁）。⁸⁶

一 神降巫陟與「以道自任」的原始型態

再者，結合中國原始巫術中「神降與巫陟」的儀式進行參照，方東美即認為所謂的「陟」，當為一精神的提升，是以由清廟之祭祀到「對越在天」的祭祀祖宗精神，表示文王死後，其精神乃由現實世界，「超升」到神聖的世界，「在帝左右」環繞在上帝之旁，是以祭祖與祭天的意涵密切攸關。⁸⁷再如《尚書》與《周禮》中載記的巫術與神的溝通方式，可區別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」。⁸⁸亦即通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。⁸⁹一如早期關涉於樂論的文本中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的「交感」境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式。

是以祭祖與祭天的意涵密切攸關。⁹⁰「以巫致神」的模式，誠是神「降」—巫「陟」的型態，其中巫師迎神的程序，鄭志明歸納有下述類型可為代表：

- 1.齋戒致神：巫師如何由凡人，得以讓神明附體，必須進行自身的靈性修持，開始潔淨的儀式，以乾淨的身體與齋戒恭敬的心境，迎接神的屆臨。《禮記·祭義》云：「齋三日，乃見其所為齋者」。此外齋戒除了淨身之外，也有拔除消災的作用。如《周禮·春官》有謂「女巫掌歲時拔除鬻浴」，鄭玄注云「鬻浴，謂以香熏草藥沐浴。」顯見此一巫儀，除了淨身清淨的意涵之外，更寓有以其香味來與神靈相交的可能。⁹¹
- 2.裝扮致神：身穿神衣，頭戴神帽，手執刀劍與寶物。《說文解字》解巫：「靈，巫也，巫以玉事神，從玉，或從巫。」巫師佩玉，既是神物也是法器，才能讓神靈降臨。此外《楚辭》中廣泛載記祭祀不同神靈，巫師的神服容止也各自不同；例如東君的「青雲衣兮白霓裳」，東皇太一的「靈偃蹇兮姣服」，雲中君穿戴「華采衣兮若英」，大司命的「玉佩兮陸離」，少司命的「荷衣兮蕙帶」，山鬼穿的是「被石蘭兮帶杜衡」；大致而言，巫師降神時的穿戴極為講究，是神靈形象的裝扮，象徵了神靈的親自現身。⁹²
- 3.祭壇（祭品）致神：此一致神心理，乃依長期的社會文化積澱，形成了各種犧牲規模、糧食供品、祭壇形式、器物選用等供獻制度。《墨子·尚同》尚且云：「其事鬼神也，圭璧幣帛，不敢不中度量。」。圭璧幣帛即是所謂的玉器與皮帛，皆依特定的制度，作為供神用品；將針對《周禮》的〈大宗伯〉、〈典瑞〉、〈玉人〉等篇對周代的用玉制度進行探勘。此外關於「祭品致神」的脈絡，乃以動物犧牲、五穀雜糧供品以及祭祀用酒的模式，進行剖析。關於「祭壇致神」的脈絡，可視為由祭祀鬼神，設壇迎靈的場地，遞嬗為陳列神主的宮廟。將針對《九歌》的〈雲中君〉、〈河伯〉、〈湘夫人〉等篇，對於壽宮、珠宮龍堂，以及紫壇等宮室形態的祀神場地，進行探討。

86 葛兆光，《古代中國文化講義》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁45、46。

87 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1987），頁116-117。

88 相關文獻之線索例如《說文解字》：登也。《廣韻》：進也。又如《書·舜典》：汝陟帝位。《書·太甲》：若陟遐，必自邇。又《書·立政》：其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。《詩·周南》：陟彼崔嵬。《書·君奭》：在太戊時則有若伊陟臣扈。《周禮·春官》：大卜掌三夢之灋，一曰致夢，二曰箛夢，三曰咸陟。

89 楊陽，《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（臺北：星石文化出版社，2002），頁146、168。

90 方東美：《原始儒家道家哲學》臺北：黎明文化事業公司，1987年，頁116-117。

⁹¹鄭志明：《中國神話與儀式》臺北：文津出版社，2009年，86。

⁹²詳見邱宜文：《巫風與九歌》臺北：文津出版社，1996年，頁86-98。

4.歌舞致神：亦為古老的巫祝儀式，將針對《禮記·郊特牲》云「殷人尚聲」與「周人尚臭」的周代成型的廟堂歌樂形態，以及原始巫師降神的通過隨意性的歌舞，達到與神靈相交的精神恍惚狀態，進行比較。⁹³亦即巫師的盤旋狀態，似有神靈附身而舞，進而證明神明已然降臨。將具體透過《九歌》的〈東君〉等篇，考察鼓聲箏瑟以及舞蹈，如何將巫師引入昏迷狀態，達到與神靈相交的神秘體驗之中，進而開啟「神降」—「娛神」—「送神」整體儀式的鋪陳。⁹⁴朱存民即認為通過祭典來裝神、通神與娛神，乃側重人與神的靈感交通上，承際了原始巫術文化中，神與人是互相感通，甚至是「神人同性」，神也具有與人相同的思想、感情與意欲。⁹⁵

本文主張「以人顯聖」的義理向度，乃相對於此一傳統「以巫致神」的模式，余英時指出，此一天人之際「內向超越」型態的轉向，乃將初民的原始宗教觀提昇至哲學的高度，戰國「心學」疏通「巫」文化的人格「神」，原本是一種超越而外在的力量，屆此將其轉化為「道」進而納入人「心」之內。「道」與「神」截然相異，但俱為一種超越力量，「道」則遞進一層而為精神價值的源頭，並常留駐此「心」之中。是以將精神實體的「道」，代替了「巫」所信奉的人格「神」；再者更以「心」，代替了「巫」的功能，成為「天—人」之間溝通的樞紐。⁹⁶這一層面的歸納，對於本書探勘「仁學」神話的論述有很大的推進，乃由「聖／神」之辯，遞進而為儒學與宗教（儒教）向度如何定位的可能。

再者，由孔子標誌「士志于道」的宗旨，即已鮮明規定了「士」乃基本價值的維護者，余英時更界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」。⁹⁷特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係，而非截然不同的分化。他並認定孔子當為中國文化獨特傳統下「士」的原型，兼具此一兩重性格。再者，此一超越性，除了「道」的關注外，也代表了超越他既定的社會屬性；也就是說「士」可以是「官僚」，然而其功能卻可以不限是「官僚」：例如漢代的循吏，在奉行法令上固然是為「吏」，同時在推行教化時，卻能超越此一身份，兼有承擔文化任務的「師」者。此一獨特的文化人格屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。整體而言，也未曾如同西方文化，將此「超越」與「現實」世界，全然分化與對立。另一方面，也得以與近世論及「知識份子」的崛起，相互參照。⁹⁸

也就是說古代知識階層的興起，皆與前述「哲學的突破」密切攸關；此一突破之後，中國的知識階層，即以「道」的承擔者自居，「以道自任」與「士志於道」的精神，屆此構成士與中國文化的重要底蘊。⁹⁹縱使各家各自代表的「道」未必盡同，先秦諸子學說競起，望風披靡卻也是他們深獲國君器重的特點。《淮南子·俶真訓》乃云「周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟」。至此由「道術將為天下裂」，下迄「列道而議」，奠定了古代士階層的興起，乃成為文化秩序（周文）壞崩之際，以及「哲學的突破」如何因應的重要配景。

二 仁學與「舞雩」神話的探勘

⁹³鄭志明：《中國神話與儀式》台北：文津出版社，2009年，頁89。

⁹⁴鄭志明：《中國神話與儀式》台北：文津出版社，2009年，頁89—97。

⁹⁵朱存民：《靈感思維與原始文化》上海：學林出版社，1995年，頁83。

⁹⁶余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007年，頁77、78。

⁹⁷余英時，《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，1988），頁84。

⁹⁸余英時，《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，1988），自序7.8.11。

⁹⁹余英時，《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，1988），頁27.30.31.34。

剋究儒道思想的脈絡，章太炎《原儒》認為儒與士，俱是起源於殷商前後時期的巫覡。章氏認為在最廣義上（達名）儒乃指一切有術之士，理解為知曉天文氣候、作法求雨的術士，這種術士實即祝史、史巫，而這種「達名之儒」實際上是法術之士。楊向奎參照民族學的視域，認為原始的儒，也從事巫祝活動，原始的儒是術士，可能起于殷商，殷商是最講究喪葬之禮的，相禮成為儒家所長。¹⁰⁰閻步克則主張溯源上古「瞽史、樂師」的可能性。認為所謂儒，最初當指受教于樂師、並參與以舞祈雨等事的舞人，教授者相當于儒師或師儒。其義兼今之學者、學生之稱，或古之所謂術士。特別是參與「雩祭」本是儒之舊業，它在儒家所傳承的古禮中有一席之地。王充《論衡·明雩》：何以言必當雩也？其中探討《論語》風乎舞雩一節，王充認為，以春二月雩乃魯國舊禮，揭示了浴乎沂、風乎舞雩之真相，以及冠者、童子的身份。也就是說曾子之志在雩，以不忘儒者舊業，而深為孔子贊賞。¹⁰¹

推原此一仁學與舞雩神話的儀式關係，將聚焦於「魯城禮樂文化圖像」的擬議，亦即還原與周公—孔子密切關涉的「曲阜魯城」之文化積澱，再現為稷神—社稷—穀神—仁學之意向，以及關於禮樂祭祀儀式的具體參照。據孟祥才、傅崇蘭、曲英杰、吳承照等人之探勘，認為周代的魯城規劃，實已具足了禮樂文化圖像的格局，故城共計有十二座城門，每面三座。其中以「稷」為正南門，並且輔以左「章」右「雩」門之架式，宮殿前之主幹道直通正南門，門外有兩觀台，並有行雩禮的祭壇。宮城東側有宗廟，西側有社稷壇。屆此由宮城—南門—兩觀—祭壇，構成了中國建築史上出現最早的「中軸線」。¹⁰²

考察此一左壇右社的布局，結合此一空間中軸線之設定，具體型塑為禮樂與仁學中軸線的文化圖象意涵。¹⁰³再者以泰山、曲阜為中心的大汶口與龍山文化，向來是考古學中關於禮器與祭器的起源重鎮，並為五帝神話傳說的少昊文化時代。無論是觚、爵、鼎、豆、壺的組成，此一區塊作為文化綠洲，以及禮樂邦國的文化層累與深厚的積澱，實寓有豐饒的獻祭以及儀式意涵。¹⁰⁴特別是稷門—社稷壇—雩壇的禮樂與仁學中軸線，其中行雩之祭，起舞而呼雩，乃預為「百穀祈雨」之儀式。¹⁰⁵實與孔子在《論語·先進》與弟子曾皙、子路、冉有、公西華等人各言志趣的一節，正因孔子常與弟子在舞雩臺演禮遊歷，孔子是以欣於回應：「吾與點也」，風乎舞雩，詠而歸的情懷取得一致，並與天人合一的藝術精神與哲思彼此相應。《周禮·司巫》：「若國大旱，則帥巫而舞雩。」具體考察《論語·顏淵》樊遲從遊於舞雩之下。樊遲向孔子請教說：「敢問『崇德、修慝、辨惑』的意義？」一節的深層結構。清代劉寶楠《論語正義》指出：「此當是雩禱之詞。以德、慝、惑為韻。」「德、慝、惑」都是入聲字，押「德」韻，應該是古代禱雨求晴疏文中的詞句，所以樊遲才會隨機而問。《論語·顏淵》還有一章子張問崇德辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死；既欲其生，又欲其死，是惑也！」雖然沒有載明子張是否在舞雩臺的提問，依《論語正義》引吳佳賓的說法：「克己復禮，崇德辨惑，皆古之言也。古訓多協韻，以便蒙誦。」可見「崇德、辨惑」與舞雩臺的禱詞不無關連，俱屬本文探勘此一禮樂與仁學中軸線的重要環節。¹⁰⁶

100 楊向奎，《宗周與禮樂文明》（北京，人民出版社，1992），頁414。

101 閻步克〈樂師與儒之文化起源〉，《北京大學學報》（北京，北京大學學報，1995），第5期。

102 孟祥才、傅崇蘭、曲英杰、吳承照，《曲阜廟城與中國儒學》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁12-13。





103 陳旻志，〈《洛陽伽藍記》與文化人格的美學教育〉，殷善培主編：《叩問經典》（臺北：臺灣學生書局，2005）。

104 孟祥才、傅崇蘭、曲英杰、吳承照，《曲阜廟城與中國儒學》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁8。

105 孟祥才、傅崇蘭、曲英杰、吳承照，《曲阜廟城與中國儒學》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁22、40。

106 當大地久旱不雨，或澇雨成災，主政者就會自省有那些不足之處，因此召感風不調而雨不順，例如商湯時，大旱七年，天氣熱得「煎沙爛石」，商湯親自向上蒼祝禱，以六件事向老天反省《說苑·君道》即載：「政不節耶？使人疾耶？苞苴行耶？讒夫昌耶？宮室營耶？女謁盛耶？」求晴禱雨的國君，誠心向上天懺悔，真心改過修善，這是真正懂得禱雨求晴大旨的國君。一說樊遲問到求雨的大本了，所以孔子稱讚他是「善哉問」。

劉方煒的《孔子紀》一書更大膽提出，結合「仁」與「王」字的意涵，進行深層結構的觀察，主要取材自《尚書·皋陶謨》：「何畏乎巧言令色孔王」一語，過去如《尚書正義·皋陶謨》乃以「奸佞」釋「王」，「孔王」則釋為「甚佞」。此一生硬之解，劉方煒認為不足為訓，他主張應結合《論語·學而》：「巧言令色，鮮矣仁！」之句式用語，將「仁」與「王」互訓，方能迎刃而解。再者「仁」與「王」之間是否尚存在極大的語義潛能，值得深入探勘？劉方煒提供一有意義的聯想，「仁」與「王」兩詞不僅筆畫相同，兩詞的符號本身亦存在「人」筆畫位置的移動關係，以今字而觀，將「人」筆畫向左移即為「仁」字，將「人」筆畫往右移，即為「王」字。¹⁰⁷這一向度的開啟，亦即「仁」與「王」之字源是否相符，有助於現階段關於孔門「仁」學神話的再建構。「仁」與「王」之間，是否存在著聖巫關涉的義理向度，仰賴於具體的揭示？

本文認為若能接榫於上述「絕地天通」神話的內在理路，剋究「聖」與「巫」的關係，則可進一步疏通其原型意涵。其中甲骨文「王」字與「巫」的關係十分密切。¹⁰⁸《說文解字》中云：「王與巫同意，王字乃居北方，陰極陽生，並兼有家人裹妊之形。此外，王「像人腹大也」，而巫「像人兩袖舞」。¹⁰⁹森安太郎指出其甲骨文字形，又與「矩」字同形（象人持矩，矩當為神器之用，進而又延伸為規、矩之制定）；同時甲骨文「巫」字乃象巫「在神幄中，而兩手奉玉以事神」。¹¹⁰亦為手持神器之取象（甲骨文之巫字，乃以兩個矩，十字相交而成）。¹¹¹此外又有詛楚文「巫」字，與「矩」字金文可以合觀。森安太郎認為乃象人「持矩定規」，規代表天、矩代表地（天圓地方），上古「伏羲氏」之傳說，據他考證「伏者象天，羲和儀相通」當為「有天地氏」之意涵。¹¹²《說文解字》並謂女巫能事於無形，而男巫（覡）則能齊（齋）肅以事神明。¹¹³在殷商時期，巫乃司天文天數的官職，甚至於在諸子的經典的線索中，舉凡天文、地數、土木事業、平地劃區、削材建立等「天地事業」，都與之攸關。¹¹⁴

這一向度亦觸及了「瞽蒙傳頌」此一文化的深層結構。《周語上》：瞽史教誨。《周禮·春官》：眡瞭三百人，凡樂事，相瞽。其中瞽、工皆指樂師。所謂的瞽，乃盲人樂師也。《春官》則有瞽矇，其所司掌為諷誦詩。此外針對「樂師、瞽史」之傳誦史詩、史事，徐中舒認為瞽矇傳誦的歷史，再經後人紀錄下來就如《周語》、《魯語》之類；《國語》就是記錄了各國瞽矇傳誦的總集。《春秋左氏傳》作者的左丘明，本身即是瞽史，《國語》、《左傳》此兩書大部分史料，都應出于左丘明的傳誦。樂師之評議政事，《左傳》、《國語》屢見。潛明茲的《中國神話學》即探討「瞽史」此一盲師官職，如何作為神話傳播，以及口傳歷史角色的意涵，包括《國語·晉語四》：「瞽史之記曰，唐叔世，將如商數。」以及「瞽史記曰，嗣續其祖，如穀之滋，必有晉國。」以及《國語·楚語上》：「左史倚相曰，昔衛武公年數九十有五矣，臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦。」顯見此一獨特的職司，扮

107 劉方煒，《孔子紀》（桂林：廣西師大出版社，2009），頁 171。

108 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁 236。

109 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985），頁 742。

110 羅振玉，《甲骨學文字篇》，轉引自森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁 232。

111 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁 233。

112 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁 233、234。

113 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985），頁 201。

114 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說—中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁 235。

演著預知國家吉須凶禍福，以及國君之參謀，實不能等閒視之。¹¹⁵

復次，結合儀式研究的具體探勘，特別是神聖/世俗的關係與行為，將有助於詮釋人類的屬性、人與自然、人與非經驗所能及的想像性存在之間，滲入交流與深層次的邏輯關係。張光直《美術、神話與祭祀》，以及李零《中國方術考》關於先秦原始巫術與儀式之研究。¹¹⁶並結合江文也《孔子的樂論》中，關於原始樂儀的脈絡，例如《周禮·春官》「凡國祈年于田祖，吹豳雅，擊土鼓以樂田畷。」等載記，以吹奏豳雅，伴奏土鼓向農神祈求豐年，並且愉悅農事。《周禮·春官宗伯下》對於樂制的規劃涵蓋教育軍聲詩舞等層面，此外樂長也同時身兼教育長官，體現了周朝禮樂昌盛的規模。《論語·述而》以及《史記·孔子世家》均載記孔子致力於韶樂的傳習，甚至於有三月不知肉味的熱衷不懈。此一盡美又盡善的樂教，據聞乃由舜帝制定為朝廷音樂，計有九章，規模龐大。《尚書·益稷》有謂「蕭韶九成」，《竹書紀年》上卷亦謂舜帝即位居冀，作大韶之樂。《尚書·益稷》並敘述演奏此樂「祖考來格，虞賓在位，群后德讓」以及「笙鏞以間，鳥獸蹢躅，蕭韶九成，鳳凰來儀。」，可以傳達吉慶祥熙的光景。笙的形狀以及鐘的裝飾，猶如鳥獸參與其間；此樂上以歌頌舜之明德，下以協和夔之明曲，甚且聚聞就連鳳凰也會飛來，一齊共舞。此樂能在齊國保存傳唱，孔子於諦聽之餘，對於樂教的旨趣感動得無以復加。《御覽·引樂動聲儀》亦云此樂「溫潤以和，似南風之至；其為音，如寒暑風雨之動物，如物之動人。雷動獸禽，風雨動魚龍，仁義動君子，財色動小人，是以聖人務其本。」¹¹⁷江文也特別推崇孔廟大成樂章「法悅境」超越情感，並與以太消融的音樂境界。

楊儒賓認為此一神聖意向的探勘，實與「仁」以及「禮樂」的關涉十分密切。認為此一「法悅境」的論述當以身體感應，視為宇宙的韻律與生命的節拍，並與文化意識中「通古今之變，究天人之際」的原型基調相互呼應與共鳴。¹¹⁸此書並通盤檢證孔子系列樂論與樂教的議題，並鏡考一系列孔子音樂資料文本之源流。本文將結合潛明茲《中國神話學》探討「瞽史」此一盲師官職，如何作為神話傳播，以及口傳歷史角色的意涵，包括《國語·晉語四》：「瞽史之記曰，唐叔世，將如商數。」以及「瞽史記曰，嗣續其祖，如穀之滋，必有晉國。」以及《國語·楚語上》：「左史倚相曰，昔衛武公年數九十有五矣，臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦。」顯見此一獨特的職司，扮演著預知國家吉須凶禍福，以及國君之參謀，實不能等閒視之，有助於進一步鋪陳孔門仁學，以及樂教與聖人文化人格之義理結構。¹¹⁹

再者進一步探勘巫術與「儻文化」的關涉，早在《論語·鄉黨》即已提到「鄉人儻，朝服而立於阼階。」，是一起源於祭祀的文化，隨後發展成一種娛神的歌舞表演。從祭祀文化，到娛樂文化，有一種向底層發展的性質存在，林河在《儻史—中國儻文化概論》條細分析了古人對儻的認識後，認為「儻」有以下數種意義：1.驅逐疫鬼也。2.驅盡陰氣為陽導也。3.行有節也。4.盛也。5.柔順也。¹²⁰這樣的儻文化構成了中國原始文化的積澱，儻文明產生於長江流域，是一種崇拜「鳳凰」的稻米文化，與中原地帶崇祀「龍蛇」的大米文化形成中國文明的兩大主軸，林河認為龍蛇文化因孔子「倡禮做樂」而盛行於上層社會，而儻文化則一直影響著中國底層文化，成為一種顯性的「儒文化」與隱性的「儻文化」對揚的態勢，有助於深入探勘「儻」對於神聖文化人格的「召喚」意涵與向度。

通過前述余英時勘定「以道自任」與「士志於道」的底蘊，說明了「士」階層所代表與體現一「神聖」(Sacred)的傳統。此一神聖傳統，自然已非原來的宗教與神學意涵，而當是一最終極的價值而言—相當於中國所謂的「道」。「天道」轉入「人道」的向度，以及士子「以道自任」自重，所憑恃的，也正是道的人間性格；亦即政治秩序的重建，也遠較客觀的局「勢」，更具召喚效果。

115 潛明茲，《中國神話學》（上海：上海人民出版社，2008），頁 231-232。

116 李零《中國方術考》北京：人民中國出版社，1993。張光直《美術、神話與祭祀》，台北：稻鄉出版社，1989年。

117 江文也著，楊儒賓譯：《孔子的樂論》台北：台灣大學出版中心，2004年。

118 江文也著，楊儒賓譯：《孔子的樂論》台北：台灣大學出版中心，2004年，譯序 3 至 5 頁。

119 潛明茲：《中國神話學》上海：上海人民出版社，2008年，頁 231.232。

120 林河，《儻史—中國儻文化概論》台北：東大，1994，頁 14。

這一向度的寓意，也與人類史上知識份子如柏拉圖、亞里斯多德等人慣於「以道自重」的普遍現象一致，故爾能自居為「王者師」的態勢。誠如《貞觀政要·求諫》即載有唐初諫議大夫王珪，直言無隱，仍自稱其「罄其狂瞽」，顯見與前述的「樂師、瞽史」傳統一致。¹²¹此事並見於《舊唐書·列傳》王珪對太宗的應對十分重要：「臣聞木從繩則正，後從諫則聖。故古者聖主，必有諍臣七人，言而不用，則相繼以死。陛下開聖慮，納芻蕘，臣處不諱之朝，實願罄其狂瞽。」太宗稱善，敕自今後中書門下及三品以上入閣，必遣諫官隨之。珪每推誠納忠，多所獻替，以見其狂士以及「以道自任」的本懷。牟宗三《政道與治道》一書，亦已論及政治神話的型態，以及漢唐政道與治道的道德判斷與歷史判斷。¹²²參照與印證余英時界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」的必然性。¹²³特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係。此一獨特的文化屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。

三 「內聖外王」與「心齋坐忘」

這一崇聖文化模式的「統合」傾向，此即文化內部會積澱一套潛意識的選擇標準。¹²⁴由此審視儒道等思想主流，為何慣於傾向「天人合一」、「天人感應」、「陰陽調和」等等系列思維特質，正是通過此一崇聖的架構中，獲致一「天人同構」的文化積澱模式。其中至為顯著的「成聖」模式，乃在於「內聖外王」與「心齋坐忘」的關係，不外乎試圖對於「天人合一」境界有所調適上遂。儒道兩家如何「成聖」的轉化模式，儒家採取德行實踐論的進路，道家則採行氣化宇宙論的進路，而談其合一。¹²⁵特別是莊子學說體系中，強調的「整體存在感」與「人我相通感」，對於疏通此一內聖成德之學的底蘊極有啟發。莊子的「心齋」體系，乃揭示「聽之以氣」、天籟與神話理論的交涉關係，曾昭旭認為莊子在「吾喪我」（通過一番隔離工夫，或所謂超越的逆覺體證，釐析出吾與我）的命題中，界劃形軀我與真我的獨立思考，進一步透過既內在於「地籟」、「人籟」之中，又能超乎其外的「天籟」之生命原理。¹²⁶亦即是確認自我的完成，方能作為人我相通的開始，進而復歸一體存在、無揀擇的整體存在感，亦即「天人合一」之道。

進而由〈養生主〉中的庖丁解牛之論，亦透過由目視一心知的進程，再由心知以臻神遇的功夫境界，王邦雄認為此與〈人間世〉中重要的「心齋」體系，有著若合符節的參照關係：

目視——聽之以耳

心知——聽之以心

神遇——聽之以氣¹²⁷

文本中所言的「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」¹²⁸

121 余英時，《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，1988），119、121、117。

122 牟宗三，《政道與治道》（臺北，臺灣學生書局，1991），頁80、225。

123 余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1988），頁84。

124 潘乃德（R.Benedict）著，黃道琳譯，《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1998年），頁66、61、62。

125 林安梧，《「儒學革命論」—後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁303。

126 曾昭旭，〈從莊子論文學的兩大奧秘〉，《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006年），頁82、86、87、89。

127 王邦雄，〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006），頁108、114。

128 《莊子·人間世》，黃錦鉉，《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1988），頁47。

王邦雄認為如何由聽之以耳的耳目官能，達到聽之以氣的形氣材質，關鍵在於第二層的「心止於符」應該如何詮釋的問題。其中的鑑別，有兩重超越區分的意涵：

- 1.聽之以心的「心止於符」—此即「境合吾心」，亦即責求天下物象，僅只於「符合」自己執取的價值標準，難免心知介入有所制約。
- 2.德充於內，物應於外，外內玄合的「德充符」—乃「心與境合」，與萬物無隔，有若信符般，一體無間所開顯的境界。¹²⁹

總而言之，德充於內是「無聽之以心」，物應於外是「聽之以氣」，內是虛靜的「無」、外是符應的「有」，遂能通過主體無待，而開放萬物讓萬物自在自得。這兩重超越的區分，亦與前述所揭示的，由人我相通感，進一步調適上遂，達到整體存在感相接榫。

劉笑敢則認為「心齋」的實質意涵，則當視之為「神祕的直覺」，並與「坐忘」比觀，認為不能仰賴感覺與思慮，當是與道合一，同於大通的經驗：「既是一種直覺的認識，也是一種個人與最高存在，合為一體的神秘經驗。」¹³⁰歐崇敬則認為「心齋」是反映訊息論的一個理論性說明，乃是使人的大腦暫停感官知覺的片面性反映訊息即加以判斷的習慣，而是以人的整體知覺系統中，使人的訊息接受度，達到與「大道」相通的程度。人的內在「神魂」即是最能與「大道」相通，亦即是最可把握到細微反映訊息的所在，中國哲學的傳統上，則用「氣」一詞語加以表達。¹³¹王孝廉則引述日本漢學研究的視野，認為《莊子》中普遍突顯「神僊家」（至人、神人、真人、聖人）的體悟，乃於原始「天地交通」的宇宙中，「偏重其創造性的側面，而以祭祀的方法突入此宇宙的原始之中，以冀求永遠的生命。」而此一「神僊家」的本質即是「巫」，乃往來於天神之處，屬於宗教性體驗內容的象徵化人物。¹³²

由此一心齋與心術體系，復歸於整體觀之文化模式，方能通過讀者（體驗者）在感悟活動中，由目視—聽之以耳、心知—聽之以心、神遇—聽之以氣，將分割的經驗與認知，融合導致被動綜合，從而達到自我審美意識的不斷否定與提昇。這重超越的區分，乃由「人我相通感」，進一步調適上遂，達到與「整體存在感」相接榫。對於疏通聖人原型的「交感」特質，應可獲致相應的詮釋。

整體而觀之，「以道自任」的神聖文化人格範式，一方面反映在上古氏族部落，逐漸演進為華夏酋邦體制的論述，由不同氏族個別具有的族群精神（殊別的「德」與「神」），透過具有「通天」能力的「巫」，凝聚族群精神，並與專屬的「神」溝通，形成上古九黎亂德、民神雜揉、家為巫史的局面。蕭延中認為所謂的「通天」，誠為尋找上述「精神實在」的必經歷程，而「象徵符號」的模式，則表示這一尋找過程的逐步完成：這個過程實際上就是崇聖觀念的生產過程，也是文化模式的型塑過程，從而使中國所以成其為中國。¹³³

循此向度而言，乃有助於將原始興象與圖騰崇拜之聯結，加以統合；得以聚焦於《山海經》、《楚辭》、《中庸》、《莊子》等文本，重新探勘「崇聖」現象，如何與集體深層心理的「原型」彼

129 王邦雄，〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006），頁125、126。

130 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁175。

131 歐崇敬，《後後現代的中國存有學—後解構與後差異的中國哲學導論》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2006），頁205-206。

132 王孝廉，〈日本學者的中國神話研究〉，《黃帝的傳說—中國古代神話研究》（臺北：時報出版社，1988），頁316。

¹³³蕭延中：〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《中國政治學會《政治學報》第36期（2003年12月），頁57、59。

此契合，傳述過程「召喚」的幅度將無遠弗屆，經典與群體民族的神話遺產的關係，也就更加密切。

透過文化人類學的視野，所謂「聖人」神話的超越意識與神聖文化人格，實屬於傳統「理想人格範式」的擬議，亦即「戰國諸子」的聖人觀，大體保留了聖人的「巫師原型」，賦予其「通人」的特徵與貫通天人的本領。楊陽即以政教合一的「王權圖騰化」視野，指出此一範式的要求：必須具備對於宇宙和人類社會的雙重統攝能力，同時帶有神秘感與超越性。也具備著無所不知、無所不能的法力，乃至於掌控人們的吉凶禍福。再者又能具備解惑與解說宇宙人生問題的理論功能，自成一套完整而穩定的知識與秩序。¹³⁴顯見此一兼具「多重向度」以及「正反兩面」的性格組合，較能符合「出神入化」的神聖人格範式。相對於此，「儒家」的聖人觀，則較能涵蘊宗教—人倫—政治符號的集合體；充分提供理想人格超越性、主宰性與絕對性的「應然」範式設定。¹³⁵才能夠成為歷來知識份子黽勉不懈、明夷待訪的精神信仰。對於文化人格以及成聖模式的意義，將寓有更多層次的啟發。

由傳統將聖人研究視為「理想人格」的論述，到本文張通過希「神」與成「聖」的靈性向度，鋪陳為「神聖文化人格」的應然範式；對於人類「崇聖」現象的分析，此一範式代表了社會共同體「集體精神」的象徵，並兼具政治符號的「神聖性」意涵，對於民族認同的影響甚劇。¹³⁶證諸文化人格的神聖性論述，也能如實的感受到此一「超凡入聖（神）」的需求，尚存在著多重義涵，有賴於具體揭示，誠為疏通聖巫關涉視野之下，如何有效貞定聖人原型的模式與具體內涵。

134 楊陽，《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（臺北：星定石文化出版社，2002年），頁300、301。

135 楊陽，《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（臺北：星定石文化出版社，2002年），頁301、304。

136 蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，中國政治學會《政治學報》36(2003.12)。

第貳章

聖人原型與文化人格

葉舒憲通過神話學與人類學的視野指出，最能代表中國本土神話的關鍵概念，應該聚焦於「聖」而不是「神」；「聖人神話」之研究，即為中國文化中最具原型意蘊的一次「造神」運動。不僅儒家的四代聖王與政治理想的得以投射；道家中論道成肉身、至人、真人與神人，皆能納入此一文化視野。同時，由於先秦思想普遍有一「推崇聖而迴避神」的傾向，從而提供華夏的本土神話帶來特殊的「人學」意蘊。顯然此一聖人崇拜的範疇，仍有豐富而多向度的「語義潛能」尚未窮盡，如何具體疏通這一向度的（神／人—神／聖—聖／巫—聖／人）理則結構？通過「聖巫關涉」的向度，也觸及了「巫文化」如何的貞定問題。再者，由巫延伸為「巫祝」與「巫史」文化，實為原始知識階層的興起。有賴於疏通去礙，正視此一心靈體驗的精神形式。

第一節. 「理想」文化人格與「神聖」文化人格之貞定

通過此一「聖人神話」的文化視野，進一步探勘聖巫關涉與文化象徵儀式的連結，將還原既存的巫儀與交感神靈模式，特別是關於「巫」（女能事無形，以舞降神者也）、「祝」（祭主贊詞者）、「覲」（齋肅神明者，男曰覲）、「靈」（以玉事神）等通神角色的區分與意涵。並且探討「降神」儀式表現涉神活動，以及集體交感對於生存與疑慮的貞定作用。再者，也不能忽視「巫文化」作為療癒的意義向度，「巫」的起興，就心理學的角度而言，原本是人類在苦難經驗下，企圖解脫的基本現象。嗣後因應文明之開展，巫的現象才被制度化為祭師或巫祝等神職人員。余德慧即指出巫的制度分化，下衍為巫術、巫官、巫史與巫醫的系統知識，仍不能忽略巫的自身本質，乃在於正視生命的處境，例如受苦、落難、惡夢、洞穴、奇獸等人心暗底的深淵經驗。進一步在文明開展的歷程中，如何解除文明的遮蔽，願意將自我引領進行揭露生命奧秘的問題。「巫」作為心理文化原初本體的形構，將有助於闡釋儒道兩家思想背後的深層文化基因，以及原型編碼。

儒道思想中普遍表現的「天人合一」以及「致中和」的義理，通過此一向度的開啟，才能重構此一神人「上下往返」的「原型回歸」模式。原始巫術的研究向度，其一在於將糾葛的「神—人」關係，確立為兩者的「中介」，畢竟巫覲不是神，只能扮演神的代言與中介。宋兆麟等學人指出巫術的類型，一者是強調傳統薩滿式的「神靈附體」通神方式；另一方面則是著重「代神言巫」，通過占卜主祭等神職活動，進一步建立文字、文化、曆法、醫藥與舞儀，成為知識份子的雛型。其二是透過原始巫術的探勘，有助於開啟身體深層「神聖」（神秘）經驗的論述，對於靈性本體的覺察，以及藝術創造之潛能，寓有豐饒的層面尚待釋放。饒宗頤則強調「史溯」之推原向度，論述巫與薩滿主義之反思，探勘巫之義界，應當視為官名、氏名以及巫的神格底蘊。進而論及巫步（禹步）與巫醫的特點，對於疏通巫術與巫教、魔法的分野，極為精闢。運用跨領域文化的視野，探勘潛在其中的理則結構。將有助於當代儒道思想研究，如何在「周文疲弊」與「絕地天通」之間，將文明與原始思維作一有機的接榫。

林安梧則強調由「巫祝」的傳統，演進到「道德」的傳統，開啟的儒道兩家傳統，實有一非常複雜的人文化過程，值得正視。他吸收張光直與杜維明的觀點，指出中國與馬雅文化，同屬「馬雅—中國文化連續體」，在天人、物我、人己關係，連續通貫為一體類型的觀點，有別於西方基督教神、人，物、我，人、己分離的斷裂觀。潛在其間的「存有的連續觀」，有助於疏通先秦以來儒

道思想，關於理想人格與聖人觀的擬議。此一必須仰賴實證與體驗的環節，結合近年興起的「印加薩滿能量光啟與自我療癒」思潮，深入見習與體驗此一美洲古老部落之靈性治療技術。亦即阿貝托·維洛多博士（Alberto Villoldo, Ph.D.）《印加巫士的智慧洞見》、《印加能量療法》等書，深入傳習薩滿的神聖經驗與縱深。楊儒賓則關注於「身體感」理論的建構，認為吾人的身體既是「中」（喜怒哀樂未發前，或陰陽交合黃中通理時）的體現者，絕對不獨為生理的構架，而當是參與自然的運化，成為道德宇宙的根基。

一 聖人「原型」的義理向度

神—聖象徵體系的存在，誠是疏通「聖人崇拜」與「聖人原型」的關鍵；此一價值取向，表現出吾人對於「超乎能力」範圍的事物，始終存在著強烈的內在欲望。有鑒於人類各種欲望之不易滿足，甚且欲望的最終目的，又往往彼此衝突，遂在各種極端——理智與感情、精神與物質、神與人之間，形成張力與創造性的妥協，進而尋求平衡之心理機制。¹³⁷這也是本文企圖揭示「神／聖」文化人格的論述，取代既往以「理想」人格，作為「聖人」觀的傳統論述。進而由神話原型的貞定，探勘集體的民族心智與性格。也就是說，此一「超凡入聖」的渴望，觸及吾人對於人類始終「無法」臻至「完美」境界的盲點而來。有鑑於此，本文通過神話與儀式的探勘，將有助於確認「神聖」文化人格原型，以及「召喚」儀式之間，此一中國思想義理展現的新向度。¹³⁸

反溯儒道思想中「天人合一」觀的形成，乃與原始「巫祝」的文化模式接榫；透過具有「通天」能力的「巫」，凝聚族群精神，並與專屬的「神」溝通。所謂的「通天」，誠為尋找上述「精神實在」的必經歷程，而「象徵符號」的模式，則表示這一尋找過程的逐步完成：這個過程實際上就是「崇聖」觀念的生產過程，也是文化模式的積澱過程。如何將此一「表層」看似與先秦思想不連續的議題，重新探勘文化模式上潛在的「深層」結構，進一步推導出「聖人原型」與「神聖文化人格」的義理關係。

本書主要採行榮格**原型**（archetype）理論，進行聖人原型與神聖文化模式之探勘；並輔以弗萊的**神話原型**批評，進行文本中文學類型的共性，以及演變規律之實際剖析。最後更進一步結合李澤厚之**審美積澱論**，試圖揭示聖巫關涉的深層結構之內涵。榮格的「原型」與「集體潛意識」論，乃接榫於佛洛伊德的潛意識學說，針對個人內在世界中未知事物的探索，包括先天遺傳與諸多潛抑部份的解讀。榮格則進一步關注於在夢境、病理與文化上，更深層次的本能衝動與人格中本已俱足的「原型」（想像、思想或行為與生俱來的潛在模式）關係。本能與原型一起形成此一集體潛意識，也就是個人內在世界中，尚且具有涉及種族、神話等普遍意義的最底層，仰賴覺察與取得聯繫，加以釋出完滿自足的心靈超越功能。¹³⁹

原型批評依據榮格的敘述，則有如下之分梳：

1. 「原型」乃指潛意識深層，由遺傳形成的原始積澱。

¹³⁷關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年）。李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁528。

¹³⁸大凡重要的文本都具有所謂的「召喚性」，來自於文本的整體結構系統，伊瑟爾的接受美學稱之為「召喚結構」，成為聯結創作意識與接受意識的橋樑。存在於文本的音節句法結構、語義暗示、情節曲折處、人物性格的多重內涵、以及語義單位之間的空缺與斷裂，皆契屬於結構內既存的空白與未定之處。有助於呼籲、導引、邀請、召喚讀者，進一步「填補」文本意義空白的開放性設計，達到更多的接受效應。參見金元浦：〈接受美學與中國文學批評〉，收錄於朱棟霖、陳信元主編：《中國文學新思維》下冊，（嘉義：南華大學出版，2000年），頁352、361。屆此，藝術結構與集體深層心理的「原型」相契合，「召喚」的幅度越大，作品與群體民族以至於人類的神話遺產的關係，也就愈加密切。參見余秋雨：《藝術創造工程》，（上海：上海文藝出版社，1987年初版），（臺北：允晨文化，1990年），頁275、284。

¹³⁹參見榮格主編，龔卓軍譯：《人及其象徵》，台北：立緒出版社，1999年，頁6、172。以及榮格原著，劉國彬、楊德友譯，《榮格自傳》，台北：張老師文化出版社，1997年頁470、471。

2.「**原型意象**」乃謂初始意象，是原型在意識中高度濃縮的表現，非因遺傳，但是可以在不同文化民族中，可以有相似的表現。

3.「**原型具象**」則是原型意象在特定人群的特定展現，可以因時空的不同而有千變萬化。例如偉大的母親之原型意象，代表人們對於母親象徵（土地、森林、海洋）的崇拜，其表現即可以有地母、聖母、十字架等具象表現。

相對於此，弗萊的**神話原型批評**，其原型意涵，已不全然取決於宗教、民俗，也不再決定於遺傳所賦予的潛意識內容；而是轉向於文學的普遍狀態，接近於意識的淺層次形式，乃與神話密切攸關。¹⁴⁰

弗萊《批評的解剖》的神話原型批評，乃試圖由整體上把握文學類型的共性，以及演變規律。此時所謂的原型，即是發現文學作品中反復出現的意象、敘事結構和人物類型，找出她們背後的基本形式。最基本的文學原型就是「神話」，亦即神話乃是一種形式結構的模型，各種文學類型實可視為神話之延續或演變。批評家強調作品中的神話類型，並把一系列原型廣泛應用於對作品的分析、闡釋和評價。¹⁴¹

再者，藉重於**儀式**作為傳統與歷史的儲存功能，亦即具備了社會記憶以及歷史記憶的能力與事實。儀式研究的向度，就學術探勘的意涵而言，彭兆榮認為可以視為一種詩性的回歸，意指現代詩學在其緣生紐帶上找回了豐富的元語言敘事；同時也在比較文化的背景下，發現了人類學儀式理論具有高度整合性價值。¹⁴²特別是通過儀式的展演，可以在族群中開啟調整其內部的變化，進而適應外部環境的作用；再者，儀式的象徵成為社會行為的一種因素，亦為社會活動領域的積極力量。同時並作為文化的儲存器以及記憶的識別物，其中內存與積澱了大量的**原型**要素以及**召喚**的模式；兩者之間密切攸關，原型的文學敘事，更具有形象化的特質，然而儀式的表現，則更具有實踐行為的特徵。例如文學中的生死母題，本與儀式中的生死主題並無二致，俱為人類早期對於自然律動的互滲與理解。再如酒神祭儀與酒神精神，之所以成為重要的文學敘事類型，不外乎其中再現了人類生命體驗，以及生死的母題。如何忘卻死的煩惱，甚至於希冀死後再生的執著，也就成為吾人永恆的「心理情結」。

榮格指出此一實際過程中，往往人格會感受到受到傷害，以及伴隨而來的痛苦作為開端。然而事實上此一瓶頸階段，正是意識與本我（Self 個人內在的心靈核心，以及全部心靈的整體），試圖達成協調的必經過程；此時感受到啟蒙式的衝擊，相當於一種「**召喚**」（call），只是自我在此一關鍵時刻往往會將這些阻礙，投射到責怪宗教信仰、環境與親人，從而忽略了此一逐漸覺醒的契機。¹⁴³本文認為審視其中，即有一由外在圖像之投射（動物神祇／圖騰柱），轉向為內在圖像之歸宿化（動物原型／境界內觀）之義理向度，並且在美洲的印加文明，以及西藏密續的體系中，具體展現。

¹⁴⁴

彭兆榮強調「儀式」一詞的原初指涉，乃試圖將歐洲文化和宗教與其他宗教文化之間進行對比，許多古典的人類學家，也奠基在此一廣大的背景下，對儀式的範式進行定義與詮釋。肆後的社會功能主義者，並不滿足於此一儀式的宗教理解向度，遞進一層通過儀式行為和活動來分析社會以及社會現象的自然特性；更為晚近的解釋人類學，則聚焦於儀式的符號「隱喻性敘事」中，發現所謂的文化動力。整體而言，彭兆榮歸納此一儀式研究的範疇，認為實乃契屬於比較文化研究的語境，並

¹⁴⁰朱剛：《二十世紀西方文藝文化批評理論》臺北：揚智出版社，2002年，頁93.98。

¹⁴¹諾思羅普·弗萊 Northrop Frey 著，陳慧、袁憲軍、吳偉仁等譯：《批評的解剖》天津：百花文藝出版社，2006年，頁3。

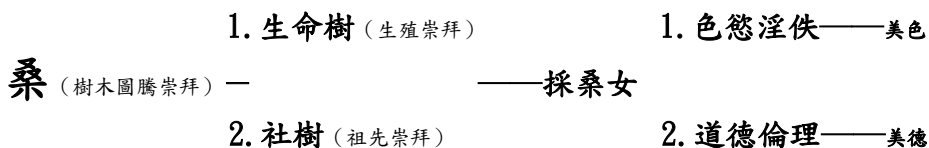
¹⁴²彭兆榮：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野》北京：北京大學出版社，2004年，頁2.3

¹⁴³卡爾·榮格 Carl G.Jung 著，龔卓軍譯：《人及其象徵》臺北：立緒出版社，1999年，頁197.187。

¹⁴⁴參見阿貝托·維洛多博士（Alberto Villoldo, Ph）著，許桂綿譯：《印加靈魂復元療法》台北：生命潛能出版，2006年，頁178-184。以及薩姜·米龐仁波切著，蔡雅琴譯：《統御你的世界》，台北：橡樹林出版，2006年，頁187-190。

樹立一獨特的的學科性質；其一為宗教學的儀式向度，乃從屬於宗教教義的規範與假定，其二乃為人類學的儀式向度，將其視為導入與分析詮釋社會的物質型態。蘊含著形式上的物質性，以及分析方法的雙重價值。也因此提供當代的儀式研究，在學術意義上，得以與文學批評有了交叉與交通的廣闊腹地。¹⁴⁵

譬如十分顯著的「神樹」興象—建木神話與圖騰柱崇拜，乃與登天神話以及族群認同、宗教儀式活動攸關。結合相關文本，進一步探勘「桑林」意象的原型，乃與商湯「禱雨」神話的處所攸關，《呂氏春秋·順民》有謂「湯克夏而正天下，天大旱五年不收，湯乃以身禱于桑林」成湯沐浴齋戒，修剪頭髮、指甲，身上纏繞著白茅，作為向神祈雨的犧牲品，在桑林曠野中向神禱告，民乃悅服，雨乃大至。《淮南子》亦謂「湯之時，七年旱，以身禱于桑林之際，而四海之雲湊，千里之雨至。」此一桑林祈雨神話的解讀，陳炳良在其《神話·禮儀·文學》認為桑林實為一神聖的地方，殷人也把桑樹視為非常神聖，並且成為殷人的「社」。下及周代桑林變成生殖崇拜的意蘊，因為桑林乃太陽的所在地，太陽同時能助長生物的成長。¹⁴⁶高莉芬《絕唱：漢代歌詩人類學》進一步以「桑生神話」的原型批評視角，指出中國古史傳說中契、稷、伊尹等聖王賢人，也都既存著「桑林感生」的神話，《拾遺記·殷湯》謂神女簡狄，遊於桑野，見黑鳥遺卵於地，懷卵生契。《藝文類聚·春秋元命苞》謂姜嫄遊閼宮，其地扶桑，履大人跡而生稷。《呂氏春秋·本味》謂有姒氏採桑得伊尹於空桑之中，大凡這些聖王、聖人感生，皆與「桑林」獨特的神聖空間攸關。此外王孝廉亦指出，由於桑葉具備了播了再生、繼續不衰的實際現象，使得古人將其與「不死」與「再生」的原始信仰加以結合，並與扶桑、博桑、若木等桑神神話成為完整體系。再者殷商的後裔宋國，乃以「桑社」作為土地的氏祖母神。而與神聖文化人格之積澱密切攸關的顓頊與孔子，兩人的誕生神話亦與聖樹扶桑產生繫聯。¹⁴⁷《呂氏春秋·古樂》謂顓頊生自若水，實處空桑，亦與前述伊尹生於空桑之說類似。《春秋緯·演孔圖》謂孔子母遊大澤，睡夢之後，生丘空桑之中。此一系列相關文本之演繹，將是本計畫整體探討之觸角。商湯祈雨之桑林，乃與宋之桑林，以及楚之雲夢，皆為能興雲致雨，求雨祭祀，以及祭祀生殖女神的聖地。¹⁴⁸高莉芬並指出「桑生神話」原型意涵的向度：



結合採桑女形象在漢魏詩歌中的原型輻射，以及多重文化意涵，有助於本書持續深入探勘。¹⁴⁹特別是本書充分吸收榮格與弗萊兩家的「原型」理論，又能在不同的文本意向與脈絡中，有所檢別與運用，可作為本書方法操作上之借鑑。榮格的「原型」作為原始意象，並且是集體潛意識的結構形式，亦即先天、集體的種族記憶，創作者通過文本作品的中的原型意象，喚醒我們內在千萬個集體本我的吶喊，得以重返生命最深層的源頭。亦即原型的顯現，必然映照著深層的文化心理意涵，誠如本書所觸及的聖人原型意涵，若剋就人類共通的「神聖」崇拜模式而言，包括宗教與靈性的向度而觀，當屬此一原始意象的探勘。再者，若聚焦於經典文本中的「聖人」論述而觀，例如儒道典籍中鋪陳的「神聖」意向，往往有迥異的版本，本計畫則採行弗萊（Northrop Frye）的原型意涵，乃以可交流的象徵單位，指涉作品中重複出現的特殊典型或意象，方能將一首詩作與別的詩作連繫

¹⁴⁵彭兆榮：《文學與儀式：文學人類學的一個文化視野》北京：北京大學出版社，2004年，頁18、19。

¹⁴⁶陳炳良：《神話·禮儀·文學》台北：聯經出版事業公司，1985年。

¹⁴⁷王孝廉：《中國神話世界》下編，台北：洪葉出版社，2009年，頁153。

¹⁴⁸高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》（台北：里仁書局，1985年）頁211.212。

¹⁴⁹高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》（台北：里仁書局，1985年）頁237。

起來，從而統一與整合文學經驗的鋪陳。¹⁵⁰

二「神聖顯現」與文化人格

文化人格的議題，如何與聖巫關涉產生有機的繫聯，此一神話思維的義理架局，乃取決於：**神權—人文—物化**三者之間的價值取向，作為自我境界定位的座標。所謂的「自我境界」依勞思光所論，即「在自覺心活動中，心自身留駐的一層即指述為自我境界」，亦即指「**以什麼為我**」之自覺說。¹⁵¹其中「**人文—物化**」的取向，勞氏認為此一向度，並不採行吾人正面發揮創造文化的能力，反而是把自己「化成一個自然的存在」，如同動物的活動；實為人的主宰性之一種展向，並透顯一辯證的意味。亦即一方面可以自主，也可以否定自我，純粹是一個定位或意志的問題。¹⁵²此外就「**神權—人文**」的取向而言，則觸及「主宰性如何存有化」以及「超越性如何圖像化」的議題。亦即自我的超越性如何證成？涉及了「教化」與「渡化」的差異。前者乃以自我與社會的轉化為核心，雖有所謂形上學與主體意識、超越意識的成份，仍舊著眼於「此世」的改變¹⁵³。然而後者則將超越性寄託在「彼世」等觀念，遂開啟超越性圖像化，以及神力觀念與主宰性之存有化的「**神權**」模式。¹⁵⁴

這一「**人文—物化**」向度的開啟，誠為本書聚焦於《山海經》與「圖騰柱」崇拜的環節，試圖闡述「圖像顯聖」的可能性。再者，「**神權—人文**」的向度，乃以「誠體」寂感的文化原型，作為探勘的目標，也觸及了聖巫關涉對於神聖文化人格的「積澱」，實寓有一曲折而無法迴避的處境。至於整體**神權—人文—物化**的義理架局，則歸宿於儒家「**仁學**」神話的全景，以及本書即將展開的「**仁學**」**神聖空間中軸線**的文化圖象探勘。其中涉及的議題與跨度可想而知，如何在相關文本與具體印證之間，取得協調與相應，實為本計畫必須克服的挑戰。

整體而言，本書的論述，亦將參照伊利亞德（Mircea Eliade）《聖與俗—宗教的本質》論述「生命的聖化」之義理向度；他認為宗教人（特別是原始民族）的存在，是向全世界開放的，宗教人從未是孤立的，整體生命向世界開放的存在，是能夠被聖化的存有。此一重要的向度，揭示了吾人的人性乃存在於自身的過程，以及分享了超人性的生命，亦即宇宙與諸神的生命。¹⁵⁵特別是種種攸關於「人與宇宙」對應的體系，以及聖化的生活與儀式；如此一來，無論是飲食乃至於婚姻與各種生活儀節，俱可成為聖事（sacraments），吾人得以活在一個開放的世界中，同時他的存在也向世界開放。伊利亞德認為這一宗教與神聖的向度，能達到一種連續而無窮盡的經驗，可稱為宇宙性的經驗，這樣的經驗可以說是宗教性的。屆此而言，世界是神聖的，再者，通過聖事與儀式的表現，都具有重複原初的「神聖結合」的意向，亦即天與地的結合¹⁵⁶伊利亞德的論述，透過「**聖顯**」與「**聖—俗**」的辨證性，以及反思現代社會「剔除神聖」之後的歸宿問題。旨在強調所謂的神聖，乃藉由各種「**聖顯**」（hierophany，神聖的介入）以顯示自身，同時也是使世界得以被建構起來，予人「定向」的作用。同時也可以使一地，由凡俗轉為神聖，對於本書企圖論證孔門「**仁學**」神話，以及魯城「**神聖空間**」的意涵，極有啟發。¹⁵⁷

伊利亞德關於「**神聖顯現**」的觀念，計有三種型態，其一為「**神顯**」（theophany）專指神聖乃

¹⁵⁰高莉芬：《絕唱：漢代歌詩人類學》（台北：里仁書局，1985年）頁209。

¹⁵¹勞思光著，劉國英、張燦輝合編：《哲學問題源流論》香港：中文大學出版社，2001年，頁8、15。

¹⁵²勞思光：《文化哲學講演錄》香港：中文大學出版社，2002年，頁74。

¹⁵³勞思光：《文化哲學講演錄》香港：中文大學出版社，2002年，頁81、111、112。

¹⁵⁴勞思光：《文化哲學講演錄》香港：中文大學出版社，2002年，頁79、81。

¹⁵⁵伊利亞德（Mircea Eliade）：《聖與俗—宗教的本質》台北：桂冠出版社，2006年，頁207、209。

¹⁵⁶伊利亞德（Mircea Eliade）：《聖與俗—宗教的本質》台北：桂冠出版社，2006年，頁210。

¹⁵⁷伊利亞德（Mircea Eliade）：《聖與俗—宗教的本質》台北：桂冠出版社，2006年，頁29、28。

以位格神的形式顯現出來，例如天主顯現，或各民族的至上神。其二為「力顯」(kratophany)乃特指神聖以非位格的巨大能力形式顯現出來。其三則是所謂的「聖顯」(hierophany)觀，乃總括性包含所有不同型態的神聖顯現，在於表述「神聖」向我們顯示出他自己；乃由最初步的聖顯(如物質上的石頭、樹木崇拜)，到最高度的聖顯(如基督徒所言，即是上帝在耶穌基督中的道成肉身)，並在每一次的聖顯實例中，顯現一不同於一般世界的奧秘行動。¹⁵⁸此一理論之參照，將有助於本書論證「以神為聖」、「以聖代神」以及「以人顯聖」的文化模式，將具體吸收與轉化，納入現階段修改與整合的視域交融。

此一必須仰賴實證與體驗的環節，預計結合**巫術實踐—祭祀劇場—靈性療癒**的文化模式參證與體證進路。以便疏通神聖崇拜關於儀式、積澱與意義治療方面的連結。《中國神廟劇場史》以及《中國祭祀戲劇研究》等書以及、《Daramaw 卑南族大巴六九部落的巫覡文化》¹⁵⁹等著作提供的現地研究，以及參與觀察模式，深信對於本議題之啟發，將有參照與聚焦之意涵，有助於日後展開曲阜魯城之移地研究之基石。再者更結合近年興起的「印加薩滿能量光啟與自我療癒」思潮，深入見習與體驗此一美洲古老部落之靈性治療技術。亦即阿貝托·維洛多博士(Alberto Villoldo, Ph.D.)¹⁶⁰著有《印加巫士的智慧洞見》、《印加能量療法》以及《印加靈魂復元療法》等書的深入傳習。方能通過讀者(體驗者)在感悟活動中，得以在不斷揚棄與提昇的辯證歷程中，將神聖經驗與文化人格的開展，無遠弗屆。

第二節. 神聖文化人格的積澱論

所謂的神聖文化人格之義理向度，俱屬於傳統聖人觀「理想人格範式」的擬議，這裡所謂的神聖性，乃意圖說明「超越人格」如何可能的理則結構。亦即在「聖人」與「文化人格」之間，代表了吾人的「文化心理結構」已然逐漸積澱形成，並且作為此一「聖人崇拜」接受模式的依據。例如周公透過再現「文王」—孔子透過「文王」—以及孟子透過「孔子」—再現了道德準化身的模式，儼然形塑儒家「道統」觀的意識型態。聖人崇拜的議題，屆此開始具有文化積澱的意涵。並且「再現」了吾人的靈性需求，以及神性期待的召喚結構。

然則宗教經驗的存在，實為一不能忽略的層面；勞思光亦指出其中的「情執」成分，往往大於「超越自覺」的成分。如果我們接受上述「聖」是「必然可能」以及「現實成就」的論證；將如何進一步避免「聖」在現實中傾向絕對化、乃致於圖像化的極端？亦即「崇聖」之追隨者，會不會演變為類似信教者「情執」的宗教化心理？本文進一步認為，縱然我們可以朝向此一「以聖代神」的崇聖模式，亦即是轉化為儒道諸子之學的人文取向，卻不能根本改變人類對於「神聖」文化人格，在意識型態上的「依待」關係。亦即表面上雖標舉人人皆可以成為聖人，實質上仍潛在繼承著「聖人不可學不可至」的「以神為聖」向度。如此一來，吾人所能致力者，唯有「學聖人」之所為，強調道統、專注於經典之傳述系譜。勢必形成主客對峙的架局，人—聖之間的接受模式，不得不遞嬗為人—神關係「相隔不入」的糾葛。

¹⁵⁸伊利亞德(Mircea Eliade)：《聖與俗—宗教的本質》台北：桂冠出版社，2006年，頁62，以及譯註3。

¹⁵⁹《中國神廟劇場史》以及《中國祭祀戲劇研究》等書以及、《Daramaw 卑南族大巴六九部落的巫覡文化》分別為羅麗蓉著，里仁書局出版。日本 田仲一成著，布和譯，北京大學出版社。巴代著，耶魯國際出版社。

¹⁶⁰《印加巫士的智慧洞見》、《印加能量療法》以及《印加靈魂復元療法》等書，均由生命潛能出版。阿貝托·維洛多博士(Alberto Villoldo, Ph)曾在舊金山州立大學創立「生物自制實驗室」，研究心理如何引發身心症及健康。後毅然決定深入祕魯的安地斯山區、海岸區和巴西亞馬遜雨林，跟隨當地巫士學習，研究亞馬遜及印加巫術治療超過二十五年，整理出印加人傳統的靈魂治療術——能量醫術。目前在猶他州公園城主持「四風協會」，訓練世界各地而來的學生，施行能量療法和靈魂復元術。

一 「以物比德」與神聖積澱

準此，通過聖巫關涉與巫祝文化的視野，乃有助於復原聖人崇拜的現實原型。¹⁶¹通過上古顓頊神話「絕地天通」的設譬，反映出採行巫教與政治合一的基本模式。另一方面對於上古「巫—史—王」三位一體的意涵與結構，亦有所更動，形成「史」取代「巫」，並與「王」相互對立又彼此依賴的「倫理政治」歷史格局。再者由「絕地天通」到《山海經·大荒西經》中顓頊「死而復甦，化而為偏枯之魚」的神話觸角，特別是其中人獸互體神話變形中，揭露的人類「心理蛻化」過程，對於神聖文化人格之積澱，極有啟發。¹⁶²此一攸關變形神話的意向，王孝廉認為顓頊帝之此一意向，觸及了「神與獸」的存在，反映出「原型回歸」意向中，由「純粹的自然」，提升至「超自然存在」的層境，亦即人類只能視為自然的一份子，而非萬物之靈。¹⁶³是以許多民族乃以動物為圖騰或始祖，或如殷商以玄鳥為始祖的具體象徵，皆是作為持續探索之課題。楊寬與趙沛霖的考察向度，則聚焦於探討關於神話的「歷史化」的議題，牽涉到祖先觀念與上帝崇拜之關涉與混淆，導致於上帝與人間帝王形象的交疊現象。這一糾葛乃觸及古史問題中神話演變為古史，進而由「天帝」悉變為「人王」的發展。¹⁶⁴

透過「絕地天通」前後的對比，呈現出「原始」與「文明」思維的對立。特別是周文的禮樂制度（文明的），與巫覡的地天相通（原始的）的關係，即有著根本的轉向。最主要觸及了整體思維模式的需求，這一視角的開展，對於傳統的思想史論述，以及儒釋道三家關於「聖人觀」的文化人格研究，特別是戰國與西漢初期前後，聖人由可以「下學上達」的境界，演變為「聖不可及論」的「先知」地位。¹⁶⁵如何在成聖的根據、功夫與境界的問題上，以及希聖希賢、內聖外王、格物致知、以及天人合一的系列傳統命題上，將寓有全新論述的可塑性。

透過神話學與人類學、心理學「複合」的研究方法，有助於商榷「希聖希賢」文化人格的擬議，如何組織根本心智意象的語言，指陳最終現實的啟示與價值觀。亦即透過心理學揭示個人人格，進而由神話探勘集體的民族心智與性格，亦為民族殷切寄望之象徵投射。如此一來通過種族記憶與原始類型理論，乃得以反溯神聖崇拜相關之祭祀儀式，以及心靈現象的投射關係。¹⁶⁶

參照伊利亞德（Mircea Eliade）透過「聖顯」的概念進行詮釋，認為種種攸關於「人與宇宙」對應的體系，以及聖化的生活與儀式；如此一來，無論是飲食乃至於婚姻與各種生活儀節，俱可成為聖事（sacraments），吾人得以活在一個開放的世界中，同時他的存在也向世界開放。伊利亞德認為這一宗教與神聖的向度，能達到一種連續而無窮盡的經驗，可稱為宇宙性的經驗，這樣的經驗可以說是宗教性的。屆此而言，世界是神聖的，再者，通過聖事與儀式的表現，都具有重複原初的「神聖結合」的意向，亦即天與地的結合¹⁶⁷。如以孔門仁學的體系而觀，《論語·雍也第六》有謂：「觚不觚，觚哉！觚哉！」即透顯出孔子此一「以物比德」的思維模式。其中觚或曰「酒器」，皆器之

¹⁶¹蕭延中：〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》第36期（2003年12月），頁60。

¹⁶²樂蘅軍：〈中國原始變形神話試探〉，《古典小說散論》台北：純文學出版社，1976年。

¹⁶³王孝廉：《中國神話世界》下編台北：洪葉出版社，2009年，頁133。

¹⁶⁴楊寬：〈中國上古史導論〉，收於《古史辨》第7冊，頁126。趙沛霖：《先秦神話思想史論》台北：五南圖書出版公司，1998年，頁176。

¹⁶⁵參見胡正之：〈儒家聖人觀念在戰國的發展〉，《輔仁國文學報》第22期，（臺北：輔仁大學中文系，2006年），頁4、5。

¹⁶⁶歸納自李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁530、535、536、540、558。

¹⁶⁷伊利亞德（Mircea Eliade），《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠出版社，2006），頁210。

有稜者也。觚之腹部及足部共有八條稜角，其容量有限，盛酒容受當時二升 若盛三升則名「觶」，四升則名「角」。本文乃以李澤厚的美學「積澱論」，結合「以物比德」的思維模式，將此一文本之層次加以梳理：¹⁶⁸

1. 觚：酒器的原型 **形式層與原始積澱**
3. 不觚：禮器的形象思維 **形象層與藝術積澱**
4. 觚哉觚哉：以物比德有意味的形式 **意味層與生活積澱**

作為禮器的觚，若是沒有扉稜的形象，怎能代表酒器稱之為觚呢？又怎能代表禮器稱之為觚呢？「觚不觚，觚哉。」酒器的形狀與容量要符合規矩，遵守等次，以免有礙食禮。「觚哉觚哉」，這才應該是「以物比德」有意味的形式。再者，觚之作為「禮器」，原本應該是有扉稜角的，然而當時的人破觚為圓，或改變容量，仍稱為觚。¹⁶⁹乃喻名實不符或不合禮制。所謂「不觚」者，蓋當時許多禮制與名分皆失其制，誠如是觚也。觚哉觚哉，言不得為觚也。程子曰：「觚而失其形制，則非觚也。舉一器，而天下之物莫不皆然。故君而失其君之道，則為不君；臣而失其臣之職，則為虛位。」，顯見當時許多禮制與名分皆失其制，孔子的喟嘆，實有深切的寄託。復次，結合儀式研究的具體探勘，特別是神聖/世俗的關係與行為，將有助於詮釋人類的屬性、人與自然、人與非經驗所能及的想像性存在之間，滲入交流與深層次的邏輯關係。凸顯原始社會中既存的「交感」聯繫，亦即「社會中的儀式」。另一方面，儀式系統的建立，也體現了社會關係與交流價值。此一向度的揭示，對於儒道思想，以及文學人類學進行文學文本中，探勘深層喻義與象徵符號、母題與結構、原型與母題等內在理路，提供了更為寬廣的視野。

儒家源於古代的方士、術士。是溝通天地之間、鬼神與人之間的角色。溝通的方法就是祭祀，因此他們都嫻熟於禮，懂得烹飪之道。此外觚的腹部與圈足上往往飾有夔紋，通身有三稜突起形成扉稜四道。扉稜的形狀、圈足上的卷曲夔紋，乃關涉於「巫」與「器」的形象思維與藝術積澱，張光直認為在於探勘天地之間，祖靈神祇與生者之間的溝通，往往需仰仗巫祝與巫術之中介，牲器與動物犧牲，則是天地溝通儀中必須配備之物。¹⁷⁰

進一步運用李澤厚的美學「積澱」論進行參照，廣義乃指所有「由理性化為感性、由社會化為個體、由歷史化為心理」的建構行程。狹義而觀，乃特指審美的心理情感構造；¹⁷¹李澤厚乃以三個層面，論述此一開展：

1.形式感知層與原始積澱旨在於論述審美源於勞動的規律性與秩序的掌握，並在此一合規律性與合目的性的感性中獲得情感之愉快，在此一積澱之下，開始形成審美的心理結構，亦即證明審美乃先於藝術而存在。¹⁷²

¹⁶⁸李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁138.140.72.173.174。

¹⁶⁹觚必限盛二升，容量只有二升使人飲後不致酒醉。如非二升，則非觚矣；後來之巧匠將下半部稜角，改造成圓形，增大容量用以便豪飲，仍名為觚，乃喻名實不符或不合禮制。

¹⁷⁰張光直：《美術、神話與祭祀》，台北，稻鄉出版社，1995年，頁59.60。

¹⁷¹李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁177。

¹⁷²李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁138.140。

2.形象情欲層與藝術積澱，進一步說明藝術並不等於審美，乃源出於先民的巫術禮儀活動，以祭神為中心，而有音樂、舞蹈與詩歌之展現與產生；此外也唯有通過巫術禮儀，得以將原始積澱階段分散零亂的感受，予以統整集中，構成巫術禮儀中感性行式的方面。也因此仰賴於神話史詩與傳奇，才能組織群體動員群眾，亦即視藝術為人類之集體記憶，並為自我之意識，亦即藝術並非為審美而存在與創造。嗣後並分化為科學、政教與道德規範以及藝術；在這裡藝術乃意指過程型態的形式，主要在於面對現實生活、生產現象性的模擬活動，亦即「形象」。其中關涉於以情感為中介，本質化與個性化同時進行的形象思維論；以及藝術作品的形象情欲層，如何表達情節與人物表面形象之下無意識深層結構。¹⁷³探勘藝術如何由再現到表現，以及由表現到裝飾；亦即從具體意義形象中的意味，臻至有意味的形式。

3.意味層與生活積澱，乃探討吾人獨特的文化—心理結構，並不獨為經驗客科學的個體主觀心理狀態，而是具有歷史性的超越之哲學本體存在，同裡藝術正是此一本體物態化延伸的確證；再者此一偏重神秘意味，以及人生、生命以及命運的獨特體驗，也觸及形象層中與潛意識原型聯結的探索，特別是「天人合一」意向的聚焦¹⁷⁴。唯有如此，通過生活積澱，才能突破上述藝術積澱走向裝飾化的處境，開放與引進新的社會氛圍，才能將藝術與審美，展現為人生境界、生命感受以及審美能力的獨特理境，力臻積澱常新，才能保證藝術之永續常新。

此一神話意向的功能，乃具有文化習俗之殷鑑，以及壓抑的解脫與心理上的清滌意涵等特點。伴隨神話思維的「集合」作用，產生團結社會的力量，其目的在於穩定自然界與社會中的現存秩序，更進一步具有「終止」變遷的意涵，關涉於將無窮性、永恆性與周期性的事物，視為「神聖的重複現象」¹⁷⁵；倘使失去此一神話意識，則一切事物的根本意義，即有毀滅殆盡之虞。¹⁷⁶運用此一聖巫關涉的文化視觀，進而分析「崇聖」現象的文化模式，則可視為一「符號表像」(Symbolic Representation) 的接受歷程，余英時亦指出，此一天人之際「內向超越」型態的轉向，乃將初民的原始宗教觀提昇至哲學的高度，戰國「心學」疏通了「巫」文化的人格「神」，原本是一種超越而外在的力量，屆此將其轉化為「道」，進而納入吾「心」之內。「道」與「神」截然相異，但俱為一種超越力量，「道」則遞進一層而為精神價值的源頭，並常留駐此「心」之中。是以將精神實體的「道」，代替了「巫」所信奉的人格「神」；再者更以「心」，代替了「巫」的功能，成為「天—人」之間溝通的樞紐。

準此，「積澱」為一「以道自任」的神聖文化人格範式，一方面反映在上古氏族部落，逐漸演進為華夏酋邦體制的論述，由不同氏族個別具有的族群精神（殊別的「德」與「神」），透過具有「通天」能力的「巫」，凝聚族群精神，並與專屬的「神」溝通，形成上古九黎亂德、民神雜糅、家為巫史的局面。蕭延中認為所謂的「通天」，誠為尋找上述「精神實在」的必經歷程，而「象徵符號」的模式，則表示這一尋找過程的逐步完成：這個過程實際上就是崇聖觀念的生產過程，也是文化模式的型塑過程，從而使中國所以成其為中國。¹⁷⁷余英時並認定孔子當為中國文化獨特傳統「士」的原型，兼具此一兩重性格。再者，此一超越性，除了「道」的關注外，也代表了超越他既定的社會屬性；也就是說「士」可以是「官僚」，然而其功能卻可以不限是「官僚」；例如漢代的循

¹⁷³李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁147-150。

¹⁷⁴李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁172-173、174。

¹⁷⁵ 歸納自李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁530、535、536、540、558。

¹⁷⁶李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁555、556。

¹⁷⁷蕭延中：〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》第36期（2003年12月），頁57、59。

吏，在奉行法令上固然是為「吏」，同時在推行教化時，卻能超越此一身份，兼有承擔文化任務的「師」者。此一獨特的文化人格屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。整體而言，也未曾如同西方文化，將此「超越」與「現實」世界，全然分化與對立。另一方面，也得以與近世論及「知識份子」的崛起，相互參照。¹⁷⁸

如以崇聖文化攸關的線索考察，易經「鼎」卦中「以物比德」的神聖意涵，亦可以視為此一神話向度的鋪陳：

聖人亨以享上帝，而大亨以養聖賢。巽而耳目聰明，柔進而上行。得中而應乎剛，是以元亨。¹⁷⁹

以木入火由此得以烹飪，卦詞中的亨、享與烹三字在古代通用。¹⁸⁰「調和鼎鼐」的意義大矣。此一敘述兼具有意義的完形與崇聖文化的整體觀，一方面強調獻祭的神聖性，再者更以取象於鼎，作為「變革」（鼎革易代）事物的象徵。強調開創新局，自然以「亨通」為貴，故謂取得中位，並與剛強者應和，因此最為通達。其中元與亨的判辭（即元亨利貞），「元」乃原也，強調萬物由此創始；「亨」乃通也，傅佩榮認為體現為「萬物有其共同來源，並且形成一個整體，所以彼此之間通順暢達。」¹⁸¹特別是著眼於天地之間，陰陽不斷消長，只要有所往來都可以名為「亨」。

先知以鼎卦為喻，顯然即有多重向度的指涉，一如神話與歷史的複合關係。〈序卦〉有謂：「革物者莫若鼎，故受之以鼎」，〈雜卦〉亦云：「革，去故也，鼎，取新也」，作為炊煮之具的鼎，不僅使生食變為熟食，在烹煮上，又能同時滿足祭獻上帝與養育聖賢為民謀福的條件。探討其取象擬議的特點，正在於「下巽（為木、入、隨順）上離（為火、日、明）」的卦象，傳達聖人兼有「耳聰目明」的稟賦。進一步審視與本卦為來源關係的「遯」卦，亦標舉遯亨通達，與時而行之義。正覆關係的「革」卦亦謂「天地革而四時成」，先革而後鼎，才是真正的去舊更新。其來源為「大壯」卦，強調「正大而天地之情可見」，「大壯」卦與「遯」卦具為十二消息卦，皆有陰陽消長往來「通達」之義。

二 「自我境界」與成聖接受模式

上述的文化思維模式，體現了聖人觀的「再現」與影響。對於吾人（人）與聖賢境界（聖）同質或者異質的對應關係，可以有如下三種不同的理則結構；並輔以希聖希賢理論較為成熟的宋明理學階段，透過牟宗三關於心體與性體義理的組合分析，結合本文探討神聖文化人格的向度，作為具體的參照框架：¹⁸²

1. **同質同層關係**：「人聖本一」式，（孟子、象山、陽明一系「即心即性即理」的義理相近），**偏重內發與自覺的自律道德型態**，強調文化創造的主體。
2. **異質異層關係**：「人聖合一」式，（伊川、朱子一系「析心與理為二」、心性情三分的義理格局相近），**偏重後天的涵養與察識**，**仰賴格物窮理**，才能將天理內化到本心。**偏重他律道德的基本型態**，屬於文化傳承的載體。

178 余英時，《士與中國文化》（上海，上海人民出版社，1988），自序 7.8.11。

179 朱維煥：《周易經傳象義闡釋》（臺北：學生出版社，1993年），頁 356。

¹⁸⁰ 傅佩榮：《傅佩榮解讀易經》（臺北：時報出版社，1989年），頁 395。

¹⁸¹ 傅佩榮：《傅佩榮解讀易經》（臺北：時報出版社，1989年），頁 4 與 262。

¹⁸² 牟宗三以「心體」與「性體」的組合關係，視為分系問題的依據，而有心性合一、心性分立、以心著（形著）性三大體系。並參見蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁 34。

3.形著關係：「以人顯聖」式，（中庸、易傳、張橫渠、胡五峰、劉戡山一系強調「盡心以成性」的義理相近），在此「聖」為「自性」原則，一如性所本具足的客觀性原則，同時「人」得以成為彰顯的「形著」原則，一如心是主觀性原則。也因此一原則的彰著，方能將客觀潛隱自存的天命之性，在生命與生活中步步彰顯、具體呈現，契屬於自我境界的本體。

蔡仁厚即指出，無論是由「本體」的覺察（追問道德實踐所以可能的超越客觀的根據），抑或「工夫」（追問道德實踐所以可能的內在主觀根據）側重的差異，此三種型態，大體上完成了一個內聖成德之學的系統。¹⁸³不僅如此，上述的認知，還同時反映了「文化模式」對於形成所謂的「人性」，具有決定性的作用，文化因素與生理因素的交融歷程中，前者給予後者以更確定的形式，並促成前者的開展。李澤厚則以其著名的「積澱說」賦予詮釋，認為代表了吾人內在自然（五官身心）的人化，即為人的「文化心理結構」已然逐漸形成。¹⁸⁴

其中關乎「以人顯聖」的交感模式，本文乃由勞思光的文化哲學獲得啟發，具體論述為撥亂反正的人才之論，誠為勞氏面對客觀情勢與前述文化建設意識「觀念失效」的處境下，「自我境界」如何因應與定位的基本理念。勞思光屆此而有四種類型的具體區分：

- 1.聖哲型：能夠明道與守道，故能獨自承當重建觀念與秩序的工作，就算不得志時，其存在也代表理與道的正面光芒。
- 2.豪傑或英雄型：在觀念上有所建立與開創，力排眾議，亦可為守理者，但對於世人而言主要在於表現之機會。
- 3.正人型：對於撥亂反正的工作有培育贊助作用，不似前兩類從事觀念建立的工作，但能以善良心思寄予厚望。
- 4.事業家或野心家型：不需要明道守理的工夫，只要有不甘平庸的野心，具備對於事業的忠誠與勇氣，都能成為這種在客觀上有益於撥亂反正的人才。¹⁸⁵

面對客觀情勢與觀念失效的處境，勞思光即認為必須重視關係界域中，各個部分特性的豁顯，以及此四種類型的協調。如此一來，重視主體性價值並立的真肯定，方能一方面如聖哲般謹守理分，並且能有餘力擴張力量。¹⁸⁶再者，勞氏亦坦承此一文化的整體觀的圖像，尚有理論上的虛歉：

- 1.不同的文化系統之間，如何有效「交通」的可能。
- 2.個別文化系統內部關聯的確定性的建立，自然亦指向自足與封閉的圖像，亦存在內部如何交通的限度。¹⁸⁷

¹⁸³ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁34。

¹⁸⁴ 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報出版社，1989年），頁10。

¹⁸⁵ 勞思光：〈人才與亂世〉，《哲學與歷史》（台北：時報文化出版社，1986年），頁218、219。

¹⁸⁶ 參見黃慧英：〈人在歷史中的作用—勞思光先生關於歷史的哲學省思〉，《勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會論文集》（台北：行政院文化建設委員會出版，2002年），頁165。

¹⁸⁷ 勞思光：《虛境與希望—當代哲學與文化》（香港：中文大學出版社，2003年），頁69。

也就是說，對於文化變革的特定情況與模式，尚需一因應與轉化的機制。此一環節，勞氏更進一步揭示了「眾多主體並立的境域」的世界主義（cosmopolitanism）意識，乃針對主體與主體之間的傳達問題，作為一應然的路向，當是文化的貫通發展。此一理路的界說，旨在避免將其化歸為「單一主體」境域，造成唯有「聖君賢相」的狹隘主體，錯失正當制度建立之基礎；或者徒有教化的形式，卻無法開展客觀傳達的知識体系的窘態。¹⁸⁸亦即諸多文化上的差異，必須承認其不同，進而在文化上平等對話，將兩者精神彼此融攝成就，方能作進一步之推動。

有鑒於此，如何將此一宗教意識派下的泛「神」活動，進一步轉化為「人」與「聖」的活動？勞氏認為誠屬文化意識能力的特殊表現。本文即在此一視域中，將勞氏關乎「自我境界」的架構，進一步具體界定為三種接受模式的義理向度：

「人聖本一」（文化意識取向）—強調德性我與自覺心之開顯與體現。

「人聖合一」（宗教意識取向）—側重圖像化情結與心理上的投射作用。

「以人顯聖」（文化人格取向）—朝向一體轉化與交感模式不斷解放的歷程。

如何由前二種已然廣泛討論的取向，遞進一層論述第三種「以人顯聖」（文化人格取向）的接受模式，通過中國「道德—哲學—宗教—文學綜合意識」的文化模式而觀，這一議題同時將神聖經驗與文化人格的論述，進行理論的建構。「以仁顯聖」即是此一「以人顯聖」向度最為代表性的印證，除了關涉於仁學神話的原始積澱之外，也接榫於孔子所轉化過的儒家之祭祀，乃著重「自盡」祭祀者本人之情感，而不是計量「神之所饗」與否。亦即強調儀式的「過程」，以及祭祀「主體」本身的情感轉化；相對而言，祭祀「對象」則缺乏主體性，明顯傾向於符號化與象徵意識。不像一般宗教活動，強調祭祀對象的真實存在，並且得以與祭祀者相對待而有情感、境遇、場景等宗教想像的細節互動。¹⁸⁹這一儀式的向度，王國維考察《尚書》等文本，即認為在周初的大典上，即有此一強調「自祭」而非「祭神」的祭祀；亦即這些典禮與儀式，縱然訴諸於崇敬或莊嚴的情感，但是這些典禮與儀式本身是非宗教性的，而是形塑為恆定的世俗性禮儀意識；此一意識有助於人們對於現存的生活方式，增加合法性的信念。陳詠明即指出，此一祭禮中，因不求福報，所以鬼神的意志和神性則無從體現，因此這種祭祀應歸納為世俗之典禮儀式意涵。¹⁹⁰

這一典禮儀式過程中，乃由人的感情，朝向道德意識的轉化，包括教民化俗的目的；亦即強調祭祀主體本身對於生命的尊重，以及儒家自身對於道德體系的固守。¹⁹¹誠為本文試圖探勘「以人顯聖」的幾種可能的「應然」向度。亦即透過「儀式」的中介，聖巫關涉中豐富而且駁雜的「積澱」（原始、藝術、生活積澱），對於神聖文化人格的塑造與範式，將有決定性的影響。

三、「以聖代神」與「以神為聖」的義理向度

伊利亞德（Mircea Eliade）的論述，透過「聖顯」與「聖—俗」的辨證性，以及反思現代社會「剔除神聖」之後的歸宿問題。旨在強調所謂的神聖，乃藉由各種「聖顯」（hierophany，神聖的介

¹⁸⁸ 勞思光：《文化問題論集新編》（香港，中文大學出版社，2001年），頁134、135。

¹⁸⁹ 陳詠明：《儒學與中國宗教傳統》（臺北：台灣商務印書館，2004年），頁384、385。

¹⁹⁰ 陳詠明：《儒學與中國宗教傳統》（臺北：台灣商務印書館，2004年），頁378—380。

¹⁹¹ 陳詠明：《儒學與中國宗教傳統》（臺北：台灣商務印書館，2004年），頁384、383。

入)以顯示自身,同時也是使世界得以被建構起來,予人「定向」的作用。同時也可以使一地,由凡俗轉為神聖。伊利亞德進一步論述「生命的聖化」之義理向度,他認為宗教人(特別是原始民族)的存在,是向全世界開放的,宗教人從未是孤立的,整體生命向世界開放的存在,是能夠被聖化的存有。此一重要的向度,揭示了吾人的人性乃存在於自身的過程,以及分享了超人性的生命,亦即宇宙與諸神的生命。¹⁹²

本文試圖在「周文疲弊」與「絕地天通」之間,將文明與原始的思維作一有機的接榫;特別是在潛在其間的「存有的連續觀」,強調天人、物我、人已連續通貫為一體,對於疏通先秦以來,各家學說理想人格的基本模型,期待能有所裨益。透過涂爾幹主義的宗教社會學理論,對於人類「崇聖」現象的分析,此一模式代表了社會共同體「集體精神」的象徵,並兼具政治符號的「神聖性」意涵,對於民族認同的影響甚劇。¹⁹³這一方面誠如涂爾幹主義深刻的指出,人類圖騰崇拜與宗教禁忌的「秘密」,亦即這些被人們頂禮膜拜的偶像,其實質具為社會共同體內在精神的象徵,人類崇拜的其實就是他「自己」,只不過是以倫理為名義的社會性自我罷了。¹⁹⁴這些觀點的提出,誠可視為上述希聖希賢觀,以及人聖關係,同質、異質或是形著關係的擬議。

復次,伊利亞德關於「神聖顯現」的觀念,則計有三種型態,其一為「神顯」(theophany)專指神聖乃以位格神的形式顯現出來,例如天主顯現,或各民族的至上神。其二為「力顯」(kratophany)乃特指神聖以非位格的巨大能力形式顯現出來。其三則是所謂的「聖顯」(hierophany)觀,乃總括性包含所有不同型態的神聖顯現,在於表述「神聖」向我們顯示出他自己;乃由最初步的聖顯(如物質上的石頭、樹木崇拜),到最高度的聖顯(如基督徒所言,即是上帝在耶穌基督中的道成肉身),並在每一次的聖顯實例中,顯現一不同於一般世界的奧秘行動。¹⁹⁵羅傑·渥許(Roger Walsh)則以超個人心理學的進路,檢視巫術與禪修、瑜伽、冥契、精神分裂、神秘主義等相關向度的參照關係,提供本議題諸多的啟發。¹⁹⁶

同時在開展過程中又呈現出「神聖」(宗教)與「世俗」(政治)相混合的型態,從而衍生出世俗王權的合法性問題,亦即「神化—聖化」、「聖—王」、「聖—德」問題,以及「聖人可及與否」、「聖人是否與我同類」的爭議。¹⁹⁷

究其實質,勞思光認為所謂的「神」,是不能有其對象性,然而吾人總不免對之強加以存有之認定。遂導致明明無對象性,而強立之為對象,又常與智性衝突,尤其易與情緒相混的局面。勞思光乃認為此一「隔閡」的形成,乃在於主體之昇進與虛設超越對象(神)之結果;主體對此皈依處而言,凡有神之超越對象,必與主體產生相隔,並產生與其對峙的結果。¹⁹⁸

「神」與「聖」的靈性需求,對於吾人而言,實「再現」為宗教與道德的價值取向,一但轉入「以神為聖」的模式,則不能忽略榮格所揭示「神的形象」與「人的形象」之間,彼此指涉的依存關係,亦即存在著神話思維的集體潛意識。¹⁹⁹屆此,得以充分闡釋前文如何將精神實體的「道」,

192 伊利亞德(Mircea Eliade),《聖與俗——宗教的本質》(臺北:桂冠出版社,2006),頁207.209。

¹⁹³蕭延中:〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析:一項關於起源與結構的邏輯解釋〉,《政治學報》第36期(2003年12月)。

¹⁹⁴蕭延中:〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析:一項關於起源與結構的邏輯解釋〉,《政治學報》第36期(2003年12月),頁46。

¹⁹⁵伊利亞德(Mircea Eliade):《聖與俗——宗教的本質》台北:桂冠出版社,2006年,頁62,以及譯註3。

196 羅傑·渥許(Roger Walsh)主編,《超越自我之道》(臺北:心靈工坊,2006)。

¹⁹⁷參見胡正之:〈儒家聖人觀念在戰國之發展〉,《輔仁國文學報》第36期(2006年7月),頁5。以及龔鵬程:《漢代思潮》(嘉義:南華大學,1999年)。

¹⁹⁸勞思光:《書簡與雜記—思光少作集(七)》(台灣:時報文化出版社),頁267。

¹⁹⁹參見榮格(C.G.Jung)著、林宏濤譯:《人的形象和神的形象》(台北:桂冠圖書公司,2006年)。

代替了「巫」所信奉的人格「神」；並且更以「心」的價值自覺，取代「巫」的交感功能。進而觸及了由原始崇拜的「神—人」關係，是否充分轉化成為「天—人」或「聖—人」之間內向超越的樞紐。²⁰⁰

此一爭議，也反映在近當代思想家的教化觀，例如當代新儒家所提出「人文教」、「攝宗教於人文」、「宗教人文化」等主張，並與「孔教」或「儒教」論者有所關涉。²⁰¹以上諸型，皆可係屬於「以聖代神」脈絡的探勘。²⁰²杜維明則認為如何安頓宗教超越性的神聖體驗，一直是建構天人之間存有關係的樞紐，亦即在終極的超越性，轉化為自我生命的內在性，使吾人如同天一般，成為宇宙的共同創造者。當是處理天人合一理論中，探討其中既存本源、規律與宗教意義關係的向度。²⁰³休士頓·史密斯（Huston Smith）認為宗教向度的意義，在於感召靈魂去參與最高的探險，去跨越人類精神的叢林、山巔和沙漠；這項「感召」其實是以生命提供最重大的選擇，來加諸於個人身上，亦即是要面對真實，主宰自己。大凡敢於聆聽和追隨那秘密感召的人，很快將體認到這一孤獨旅程中的危險與困難。再者，通過宗教的此一向度，特別是神話與儀式，提供了多種象徵，激發生命中的創造核心，將歷史推進，直到生命用盡，再重新等候新的救贖。²⁰⁴他並且將中國的儒家與道家，納入了「人的宗教」向度，與基督宗教、伊斯蘭教等教派，俱屬於人類偉大的智慧傳統。並主張孔子的《論語》，創造了中國人性格應該成就的原型；並引用了前述樊遲從遊於舞雩之下，曰：「敢問崇德、修匿、辨惑。」一節，認為孔子已然為國人創造「第二天性」，相對於第一而原始的天性而言，「第二天性」乃依照人民生活的目的與理想，所應有的形象而造成，並且之於社群的全幅忠貞，已經變成他自己的內在律令。這一向度的開啟，有助於探討儒家的定位，如何在「宗教」或是「倫理」中賦予相應的位格。²⁰⁵

休士頓·史密斯正視了孔門儒家的超越層面，以及關於天人關係中「連續統一體」的特質，並以「終極關懷所編織成的生活方式」以及「關懷人與其存在的超越基礎之結盟」，為儒家在廣狹兩義的宗教向度之間，試圖加以貞定，將有助於持續參照儒道思想與基督宗教、伊斯蘭教等教派，在神聖文化人格的積澱上，表現出獨特而具體的義理結構。²⁰⁶

另一方面，本文認為縱然我們可以朝向「以聖代神」的崇聖模式，即是轉化為儒道心性義理之學的人文取向，卻不能根本改變人類對於「神聖」文化人格，在意識型態上的「依待」關係。亦即表面上雖標舉聖人崇拜，實質上仍潛在繼承「聖人不可學不可至」的「以神為聖」之意識型態。如此一來吾人所能致力者，唯有「學聖人」之所為，強調道統、專注於經典之傳述系譜。如此一來勢必形成主客對峙的架局，人一聖之間的接受模式，不得不遞嬗為人—神關係「相隔不入」的糾葛。²⁰⁷

如是擺盪在「以聖代神」與「以神為聖」彼此糾葛的義理向度，實已積澱為前述「以人顯聖」文化人格的「應然」範式，著重於一體轉化與交感模式的體現形著。事實上人類的心理，無法全然逃避關於個人宗教和意義感的向度，這種宗教衝動的感受與匱乏本身，就心理學的層面而觀，就是一種真實的體驗。²⁰⁸此一文化模式的存在，本文認為乃與「崇聖」的原型攸關，亦即「神」「聖」的觀念的形成，實為此一崇聖文化模式應然之發展。其中的疏鑿處，勞思光指出，在於「超越外在」

²⁰⁰余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁100、101。

²⁰¹相關研究與探討，參見鄭志明：〈徐復觀《中國人性論史》中的宗教觀〉，《成大宗教與文化學報》第3期，台南：成功大學，2004年，頁227。林維杰：〈牟宗三先生論儒教〉，《揭諦》第7期，嘉義：南華大學，2004年，頁77。葉海煙：〈當代新儒學與基督宗教的哲學對話—以唐君毅為例〉，《哲學與文化》第28卷第5期，臺北：宗教與文化月刊社，2001年，頁396。

²⁰²勞思光：《書簡與雜記—思光少作集（七）》臺灣：時報文化出版社，頁260。

²⁰³杜維明著，段德智譯：《論儒學的宗教性—對中庸的現代詮釋》（湖北武漢：武漢大學出版社，1999年），頁110。

²⁰⁴Huston Smith 著，劉安雲譯：《人的宗教》台北：立緒出版社，1996年，頁12.13。

²⁰⁵Huston Smith 著，劉安雲譯：《人的宗教》台北：立緒出版社，1996年，頁230—232。

²⁰⁶Huston Smith 著，劉安雲譯：《人的宗教》台北：立緒出版社，1996年，頁246。

²⁰⁷參見勞思光：《書簡與雜記—思光少作集（七）》（台灣：時報文化出版社），頁267。

²⁰⁸Stephen Segaller 等合著，龔卓軍等譯：《夢的智慧—榮格的世界》（臺北：立緒出版社，2000年），頁8。

與「超越內在」之不同，亦即人人皆可以成「聖」，但是無人能成為「神」²⁰⁹。

其中值得注意上古「巫—史—王」三位一體的可能性，對於氏族部落，擴張為華夏酋邦歷程的影響；以及由「家為巫史」到「絕地天通」階段，將天與人之間的直接連繫切斷，形成必須仰賴某種「仲介」，才能恢復天人之間正常溝通的格局。此即許多研究指出，隨著社會的分化，「史」取代了「巫」，進而與「王」構成相互對立卻又互為依賴的局面，對於中國社會「倫理政治」的歷史格局，從而凸顯了「聖」的地位，成為聯結兩方局面的中介點，開啟推崇禮義特質的文明。²¹⁰亦即說明上述的探索，不應該視為思想與文化演進的「外緣」與「早期」資料，對於今日重新詮釋文化人格的相關議題，極有可能提供「內在理路」的意義。例如科舉制度、經學傳統、官僚制度、書院與官學教育，以及明心見性、內聖外王之道的影響，實與此一環節攸關。這也是林安梧認為其中存在着「咒術型的轉出」與「解咒型的轉出」之對比，有必要回歸良知、專制與咒術一體的源頭，重新勘定其中特殊性、神聖性與儀式的實質意涵，才能有效重新真定價值取向，以豁顯儒學轉向的願景。²¹¹

聖巫關涉的原型，乃與聰、明、智、聖者攸關；在於巫覡他（她）們具足「通天地」的特質，在古史初民尚未進入「絕地天通」的時期，扮演著天一地一人三者的重要媒介。許進雄認為甲骨文的「聖」字意涵，需結合人類學的田野探勘視域；進而還原了聖人的意涵，當是一具有聰敏聽力，以聆聽口所發出的聲音。在遠古時代，此人所「傾聽」的聲響可能是野獸的走步聲，對於偵察、狩獵成果，較容易成為眾人信服的領袖。進而所聆聽的訊息，就可能是神的指示，能夠與神靈交通，進而獲致趨吉避凶者，自是受人擁戴的才能超常之人。此外對於能夠創造器用、造福社會者，也能獲致「聖人」之尊號，²¹²

《考工記》有謂：「知者創物巧者述之、守之，世謂之工。百工之事，皆聖人之作也。鑠金以為刃、凝土以為器，作車以行陸、作舟以行水，此皆聖人之所作也。」。嗣後並由此一「**聖人的作物時代—帝王的創制時代—建立王朝的信史時代**」，²¹³開啟「**聖—黃（帝）—王（皇）**」的複合式聖人崇拜模式。

嗣後「士」階層的崛起，本為思想史重要的議題，亦可視為聖巫關涉的開展。溯源自「士者，事也，言能理庶事也」之界說，《說文》故謂：「事也。數始於一，終於十。从一从十。孔子曰：推十合一為士。」引伸而言，凡能事其事者稱士。上述數始於一，終於十；以及孔子所謂「推十合一」為士。乃謂學者由博返約，故云推十合一。誠如博學、審問、慎思、明辨、篤行，惟以求其至是也。若能一以貫之，則聖人之極致矣。《毛詩傳》曰：士者事也。《白虎通》曰：士者事也，任事之稱也。是以大凡能夠通古今，辨然否，任事之稱也，俱可謂之士。

此誠所謂的「士巫關涉」，乃由「聖巫關涉」的原始積澱下，具體型塑士階層文化人格的形象與意味層面，俱屬於「理想人格範式」朝向「神聖文化人格」的擬議。楊陽認為「戰國諸子」的聖人觀，大體保留了聖人的「巫師原型」，賦予其「通人」的特徵與貫通天人的本領。相對於此，「儒家」的聖人觀，則較能「全面」涵蘊所有的範式，並為一**宗教—人倫—政治符號**的集合體；提供理想人格超越性、主宰性與絕對性的「應然」範式設定。²¹⁴是以能夠成為歷來知識份子黽勉不懈、明夷待訪的精神信仰。

鄭志明認為巫術的定位，應界定為人類最早與終極實體相互交感的宗教行為模式，並不屬於

²⁰⁹ 勞思光：《哲學問題源流論》（香港：香港中文大學出版社，2001年），頁11、12。

²¹⁰ 參見蕭延中：〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》第36期（2003年12月），頁60、61。

²¹¹ 林安梧：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》（臺北：台灣學生書局，2006年），頁53-54。

²¹² 許進雄：《中國古代社會—文字與人類學的透視》（臺北：台灣商務印書館，2005年），頁26、27。

²¹³ 許進雄：《中國古代社會—文字與人類學的透視》（臺北：台灣商務印書館，2005年），頁26、27、32。

²¹⁴ 楊陽：《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（臺北：星定石文化出版社，2002年），頁301、304。

物質文明的科學真假範疇；反映出「人」與「天地鬼神」神聖體驗下的靈感思維，是靈性相互交流的密契領悟，是在特殊的文化經驗中，呈現出人性的精神體驗。²¹⁵ Frederick J. Streng 探討此一神聖經驗下的精神體，可以稱為「終極實體」，或稱為上帝、神、道、天、涅槃等，象徵著至上的真理與價值的實現。人們經由對此終極實體的神聖體驗，得以淨化心靈，導引行為，用來實現與終極實體合一的生命境界。²¹⁶

通過巫文化所強調的整體交感（sympathy of Whole）特質，顯然乃依此一張力，將諸多事物密切結合在一起。²¹⁷這重神聖崇拜的揭示，乃由人我的相通感，進一步調適上遂，達到整體存在感的密切契合，有助於深層次的本體，加以感通聯繫。陶席格(Michael Taussig)認為，這一向度也可以「意象巫術」視之，乃將人與外界的互動，理解為感知者試圖「模擬」對象，以便與之相似並產生連結的狀態。該連結具有弔詭的雙重特質：其一為感知者能適切地理解、呈現、融入乃至於「成為」對象，因而「模擬」不僅關乎如何知覺與再現，更涉及感知者身心狀態的轉變；二為將對象「模擬」為想像的樣子，甚而最後以那想像代表、取代與抹煞對象。這弔詭的雙重性，即為「意象巫術」所展現的效果。²¹⁸

由此遞進一層，探勘魏晉思想中廣泛討論的「儒道互補」之思維模式，除了表現在自然與名教的調和關目之外，「聖人」論與「樂論」之間的微妙關聯，本文試圖結合思想史與文學人類學的視野，探勘其中既存的深層結構。其中阮籍與嵇康等人的音樂理論，是否得以視為聖人崇拜的隱喻與象徵，甚至於在儒道兩家潛在的義理系統下，「積澱」為一套獨特的「神聖」文化人格論述；觸及了「聖」之「尚聽」的文化原型，乃與巫覡祝禱以聞「神啟」意涵攸關，實為「以聲顯聖」此一應然範式的向度。²¹⁹

進一步考察《漢書·藝文志》有謂「六藝之文，《樂》以和神，仁之表也；《詩》以正言，義之用也。」乃將五經視為五常之道，相須而備，《樂》所代表致中和的角色，尚有其豐饒的深層結構，仰賴揭示。饒宗頤論「德音」乃指合神人之音樂。《左傳·昭公四年》即謂先王務修德音，以享神人。預計結合饒宗頤的觀點，探勘《詩經》《周禮》《堯典》《周禮》與《樂記》論樂教之「聲別」與「臣德」之再現。遞進而言此一神道思想背後的理性精神，亦即天樂一人禮之「內外報返」模式之架構。更結合樂統與「琴德」的關係，以古琴所表徵的琴德、琴操理論，作為雅頌與性命之學的具體參證。²²⁰

「以聲顯聖」的向度，實為以人顯聖的範式之一，意圖鋪陳為一聲律交感，以及聞聲知風的「聲教」論述，並反溯「師瞽」掌握聲樂，以「致鬼神」的藝術積澱。²²¹亦即透過「師瞽」此一盲人樂師集團進行「聲教」，以溝通神人親疏的關係，除了《禮記·郊特牲》論「殷人尚聲」之外，《楚辭·大招》論伏羲作瑟造曲，《山海經·大荒西經》論夏啟從天神處攜回九歌等曲，《呂氏春秋·仲夏記 古樂篇》論黃帝命伶倫造作十二律管等傳說之外，《詩經·那》、《詩經·有瞽》等系列文本，更著重於聲召風—風召氣—氣召神的召喚模式，亦即商人「尊鬼而尚聲」的傳統，咸以為心以精氣

²¹⁵鄭志明：《傳統宗教的文化詮釋—天地人鬼神五位一體》台北：文津出版社，2009年，頁17。

²¹⁶ Frederick J. Streng 著，金澤、何其敏譯：《人與神—宗教生活的理解》上海：上海人民出版社，1991年，頁33。

²¹⁷卡西勒(Ernst Cassirer)：《人論》(臺灣：桂冠出版社，1997年)，頁121、122、124。

²¹⁸不論在共感巫術的實作中，還是在影像技術的顯象裡，「意象」皆被充分地表現為感知者與對象相連的中介。此中介的必要性，是陶席格(Michael Taussig)「文化」觀的重點：「文化」作為人們模擬之「第二自然」——視日常事象間的尋常關聯如同自然的存在——意味著「拜物」的生活方式從未被取代，而是持續地轉換和衍生於現行的生活當中。在「文化」中，感知者不僅是個模擬者，也是個被模擬的對象。詳見朱慧芸：《意象巫術：邁可·陶席格(Michael Taussig)的文化觀》(台北：東吳大學社會學系碩士論文，2008年)。

²¹⁹陳旻志：〈以聲顯聖—阮籍與嵇康儒道思想之「聖人論」與「樂論」的深層結構〉，成功大學中文系主編《第6屆魏晉南北朝文學與思想國際學術研討會論文集》(臺北：里仁書局，2009年)。

²²⁰饒宗頤：《饒宗頤二十世紀學術文集6·卷四·經術、禮樂》(臺北：新文豐出版社，2003年)，頁370.371.373.553.555。

²²¹龔鵬程：《中國傳統文化十五講》(北京：北京大學出版社，2006年)，頁159.161.164。

進而借聲召喚，則神無不來「格」矣。²²²顯然崇聖「尚聽」，乃至於遞進「中和」品鑒的文化模式分析，本文認為應復歸於祭祀與巫術的集體潛意識而言。即便是文明如周朝者，尚且借重於「瞽蒙」這一批執掌教育、詩歌與音樂的盲人集團，持續而全面推動「聲教」的體系。此一批以盲樂師為中心的「非文字」傳授的「聲教」代言人，不僅生前是溝通神人的聖者，死後又被進一步神化為「神瞽」，同時又成為宗廟與學校的代稱，實為殷周階段重要的文化模式。例如《周禮·春官》即鋪陳這些師瞽掌握以聲樂「致鬼神」以及「教國子」的宗教與教育大權，協調五聲（宮商角徵羽）—八音（金石土革絲木匏竹）—六詩（風雅頌賦比興）—以及六律六同六舞等等，以致鬼神、以和邦國以及諧調萬民。甚至於《禮記·文王世子》、《禮記·春官 大司樂》、《禮記·明堂位》亦提及瞽宗在禮樂政教的地位²²³，嵇康在〈聲無哀樂論〉中亦論及先王得以動天地、驚鬼神之至樂，是否應交附瞽史演奏，或當由聖人「理其弦管，爾乃雅音得全也」的議論²²⁴。

藉由「聲」與「音」的傳達與共鳴，這一聲教尚「和」模式的深層結構，本文初步認為應可視為中國原始巫術中「神降與巫陟」儀式的藝術積澱。《尚書》與《周禮》中載記的巫術與神的溝通方式，可別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」²²⁵。通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。²²⁶一如上述樂論中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的交感境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與巫文化中神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式。

宏觀而言，余英時認為諸子之「道」，比較能夠擺脫宗教與宇宙論的糾纏，從而強調人間秩序的安排，最後都歸結為治國平天下；格外關注現實政治，就必然成為士階層最基本的選擇。戰國時期各國君主迫切需要一套理論，爭相羅致知識界的代表人物，例如齊國稷下學宮的出現，意圖強化他們政治權威的合法性，方能在群雄逐鹿過程中佔盡制高點。這一時期「道」的優位性，得到前所未有的重視，甚至在某種程度上，取得了與政治權勢抗衡的地位。同時「道」的現實品格，知識階層必然直接與政治客觀存在的「勢」，彼此互動與關涉。戰國時期，士的階層「以道自任」可以周遊列國，尚且不治而議論，具有較大程度上的自主性。漢代以後的知識階層，在身份上已經轉型為一身二任——既是官僚又是文人。屆此如何重新貞定士的原型，並復歸於上述士階層抗懷當代，逆流而上的角色與志業，顯然是後世知識份子黽勉不懈的向度。

總而言之，此一「崇聖」現象當可視為一「符號表像」(Symbolic Representation)的探討，符號本身即是社會與信仰的「再現」，方能將抽象性轉換為具體性、精神才可以成為物質、分散的個體感覺才能轉變為整體的族群意志。進一步將族群共同體的精神本質與倫理依據，體現為「人」、或者體現為「程式」。然而不論是存在於神話或者真實的處境，這兩者都只能視為符號。同時通過崇拜與禁忌的種種指令與規訓，得以將符號與倫理一體兩面的共同作用，將其替代物「聖人」與「經典」，相應的擁有神聖的權威。

除了聖人原型的再現問題之外，甚至於由儒家推崇的「禮樂制度」本身，除了思想史上普遍

²²²龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁165。

²²³龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁166。

²²⁴嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1383。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁262。

²²⁵ 相關文獻之線索例如《說文解字》：登也。《廣韻》：進也。又如《書·舜典》：汝陟帝位。《書·太甲》：若陟遐，必自邇。又《書·立政》：其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。《詩·周南》：陟彼崔嵬。《書·君奭》：在太戊時則有若伊陟臣扈。《周禮·春官》：大卜掌三夢之灋，一曰致夢，二曰箝夢，三曰咸陟。

²²⁶楊陽：《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（台北：星定石文化出版社，2002年），頁146、168。

接受的「周文疲弊」問題，促成先秦諸子之學的興起與回應之道。李澤厚在其《華夏美學》中，更認為觸及了「神聖儀式」的人類學觀點；具有由超個體，進而塑造個體的生活規範、並與原始巫術的祭儀有所淵源。所謂「人性」的探討，也與群體、氏族、部族的影響有機連結；方能在「神聖性」的「禮」中成熟為人，具備「自覺」以脫離動物性，進一步獲得「人性」。²²⁷

此誠卡西勒（Ernst Cassirer）《人論》的體系所開顯的價值，乃以交感（sympathetic）為特徵，結合神話精神為底蘊，認為神話最初的感知，並不是客觀的特徵，而是觀相學的特徵；真正的基質也非思維的基質，而是情感的基質。屆此，所有的生命形式，都具有「親族」的關係，儼然是此一思維普遍的預設；亦即強調生命的「一體化」（solidarity of life），才得以溝通多樣性的個別生命形式。²²⁸確認了此一神話思維的精神結構，將有助於直接進入與「體驗」神聖崇拜，以及聖巫關涉彼此相應的理路。

第參章.

「神聖」文化人格的理則結構

勞思光認為中國哲學的基本性格是「引導」的哲學，目的乃在於促使人的「自我轉化」。此外在文化世界的發展脈絡中，他不認為有所謂歷史的必然方向，反而積極倡議人在價值意識的引導之下，當有一應然意義的路向。有鑑於此，勞思光提出「聖人與我（自我）」的座標，作為這一路向重要的轉折點，避免落入「聖人與凡人」對比的困境。事實上對於聖人「再現」的文化進路，卻往往呈現出循環論證式的困境，只能開啟超越性圖像化的譬喻與寄託庇護的層面，無法與吾人的性情自然交感。²²⁹儼然形成被存有化的主宰性（例如《中庸》《易傳》的思維模式）或是圖像化的超越性（例如道統之論）。

勞氏本人亦反對道德的形上學，認為儒學所強調的主體性當由「心性工夫論」為正路，以「自我轉化」為鵠的。相對於當代新儒家所揭示的「道德形上學」，則表示無法認同。這一分別即表現在宋明理學的「分系」問題上；他認為「天道論」與「本性論」所代表的程朱之學，只能視為儒學開展的階段，整體而言，應以陸王之學的「心性論」，最能相應於先秦孔孟學說的底蘊。所以他不認取牟宗三的「三系說」²³⁰，力主「一系三階段」的史觀，此一見解，實乃反映勞氏一貫的文化哲學判準²³¹，認為有必要疏通任何學說的「開放成素」與「封閉成素」。此一見解實乃反映勞氏一貫的文化哲學判準²³²，認為有必要疏通任何學說的「開放成素」與「封閉成素」。上述的心性工夫論正是足以導引現代人的道德與文化生活，是儒家學說迄今持恆開展的重要特質，也即為思想系統中具有普遍性意義的部分（即「開放成素」）。然而濃厚的天道決定論基調，即便是倡言「天道性命相貫通」的境界，他認為在學理上難以提供「自由如何可能」以及「道德秩序即宇宙秩序」的有效

²²⁷李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報出版公司，1989年），頁15、16。

²²⁸卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（臺灣：桂冠出版社，1997年），頁121、122、124。

²²⁹勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁82。

²³⁰牟宗三的「三系說」湖湘之學「以心著性」；胡五峰知言識仁之論；朱熹「心性分立」：理/氣、心/理二分架局，靜養動察心統性情的「繼別為宗」；象山「心性合一」：復其本心、義利之辨的樸實之學。參見牟宗三：《心體與性體》第1冊，（台北：正中書局，1999年）。

²³¹陳旻志：〈勞思光基源問題研究法之省察（下）〉，《鵝湖月刊》，228期，（1994）。

²³²陳旻志（1994）。〈勞思光基源問題研究法之省察（下）〉，《鵝湖月刊》，228。

論証。再者，勞氏亦堅持儘管儒家學說中具有多少形上學的成份，但是最終實現價值的場所，始終都是此一世界，而非以另一個世界為歸宿：

它的目的是要把此世改變，所以它才講教化，所以我們說儒家基本上是講「自我的轉化」與「社會的轉化」。²³³

屆此也觸及了思想史上「道德形上學」、「天道決定論」、「本性實現論」以及「道德心性論」四大向度，對於「實然」與「應然」問題的探討，更具體形塑了聖人觀的文化面相。這些向度的差異，正是勞氏竭誠闡發「文化哲學」的志業。

本文即在勞思光文化哲學啟發的配景之下，採行將傳統「聖人」觀的討論，區別為「聖」與「人」的兩組概念，亦即上述「聖人與我（自我）」的座標；主要考量到崇聖模式的形成，以及「自我境界」的獨立思考。進而探索神聖性「超越人格」如何可能的議題，並與「天人合一」思維模式如何構成一獨特的深層結構。特別是「天人合一」思想的形成，乃與中國早期宗教的人文化取向攸關，實反映出宗教思想的特性，以及神一人之間的親和關係。準此，「聖人崇拜」觀念的提出，誠是進一步詮釋勞思光「聖人與我（自我）」境界的具體論述，亦可作為探討中國思想的起源問題，涉及了原始巫術與人神相雜的神權時期。聖人崇拜的「原型」意涵，關涉於集體潛意識所引發的「基本象徵」，以及吾人製造基本象徵的良能與傾向。「崇聖」文化的心理機制的形成，一方面符合閱聽人的召喚需求，同時也體現更大的文化結構意涵。這種共同主觀意念的再造，往往是不自覺、甚至於來自亙古的「召喚」；透過此一模式，一個民族集體潛意識中的某些「原型」，才有顯影的機會。誠如孔子之於周公禮樂神話的期待與塑造，以及孟子對於孔子仁學神話的塑造。也就是說，在吾人的潛意識中，每個人都嚮往著一個超越的境界，而且準備接受他它。²³⁴兩者之間的視域交集，則共同體現出神一聖的象徵體系，以及召喚儀式的建構。特別是對於神的臨現，我們一方面感到驚懼，另一方面卻又感到嚮往；誠如神話啟示出絕對的神聖，包括神的氛圍、呈現與臨在，以及顯示神的創生德能與化工。²³⁵本文將持續探勘「聖人崇拜」與「聖人原型」的義理關涉，疏通潛在其中的巫術與哲學文化心理結構，期許能體現出「神聖」文化人格的象徵體系，以及崇聖召喚儀式的整體建構。

第一節「以誠顯聖」與「誠」體寂感的再現模式

《中庸》與《大學》二書，原出於《禮記》所代表的祭祀體系之重要章節，格外強調如何將「道體」的創造性與「道德」的超越性，密切結合，進而塑造為理想文化人格（聖人）之存有的連續觀。²³⁶並且論證「於穆不已」的天道規律，如何與日常生活，乃至於格物致知、修齊治平的內聖外王工夫，不偏不倚，彼此有機連結。再者《中庸》強調其為物不貳，生物不測的特質，又與《易傳》所言「寂然不動，感而遂通」的理境相近；皆是以道德來說明存在，試圖說明天道誠體的超越性，乃為道德實踐以及宇宙生化不已的本體，更是創造性的真幾，而為當代新儒家，視為道德形上學的重要張本。²³⁷

²³³ 勞思光（2002）。《文化哲學講演錄》。香港：中文大學出版社，頁 81。

²³⁴ 關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年），頁 107、108。

²³⁵ 關永中：《神話與時間》（臺北：臺灣學生書局，2007年），頁 116。

²³⁶ 張光直指出中國與馬雅文化，同屬「馬雅—中國文化連續體」，在天人、物我、人己關係，連續通貫為一體類型的觀點，有別於西方基督教神、人、物、我、人、己分離的斷裂觀。潛在其間的「存有的連續觀」，有助於疏通先秦以來儒道思想，關於理想人格與聖人觀的擬議。張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1999，頁 19、21、24。

²³⁷ 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1990，頁 12。

現行的儒道「聖人」觀研究，主要聚焦於哲學思想的體系，關涉於聖人的內涵、境界、成聖的依據與途徑等基本面向²³⁸，成果已見大觀；本文則將議題透過《中庸》「誠」體寂感的文化原型探勘，反溯此一聖人「崇拜」的文化模式，呈現在文化人類學與榮格心理學、以及儒學思想研究上的旨趣，期待能夠提供一複合性的視野交融。亦即將「誠」體寂感，視為聖人「崇拜」文化原型的投射，探勘潛在其中的巫術文化心理結構。企圖闡釋此一擺盪於**道德—哲學—宗教—文學綜合意識**之間，「整體交感」文化模式的底蘊。²³⁹

《國語·楚語》關於聖巫關涉的描述有謂：「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，在男曰覡，在女曰巫。」反映出大凡聰、明、智、聖者，皆與巫覡攸關；正在於他（她）們具足「通天地」的特質，在古史初民尚未「絕地天通」的時期，扮演天地人三者的重要媒介。再者，原始巫覡嗣後則由神職人員的角色，次第「分化」為宗教、思想、史學、醫療、詩歌與戲劇等領域，可視為中國神聖人格崇拜的源起。特別是巫覡善於運作身體的本能，充份以展演「示現」的方式，進行儀式演出、或者神諭交感，進而配合頌讚，形成獨特的療癒體系。李亦園強調巫者借由軀體的展演（巫與舞的關涉），進而理解身體內部，種種「隱喻」天（神）人均衡和諧的意義，有助於解讀此一認知與道德宇宙觀的「胚型」。²⁴⁰

以接受美學的視野而觀，此一領域仍有豐富而多向度的「語義潛能」（神／人—神／聖—聖／巫—聖／人）尚未窮盡，仰賴在不斷延伸的「接受之鍊」中，才能逐漸由讀者的反應遞進而開展。也就是說，伴隨著歷史的推移，讀者、批評家、傳道者對於聖人崇拜（希聖希賢與經典詮釋）的不同看法，不斷積累下來，逐步進入讀者視野，繼而成為人文傳統；此時關於聖人觀的視野之間，發生「視野交融」的現象，將會具體調節聖人崇拜的接受效果。²⁴¹此一向度的揭示，有助於開啟「文化人格」論述的全幅視野，是為本文進行具體詮釋上的重要旨趣。²⁴²

一 「誠」體寂感與超越人格的貞定

針對「天道」與「誠體」之間的義理而言，楊祖漢指出誠體即是道德實踐的「超越根據」；也體現出不離人倫日用，卻同時能夠成就盡心與盡性，進而參贊倫常關係背後的形上規律，以及賦予創造價值實踐的契機。²⁴³《中庸》乃謂：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能

²³⁸ 詳見蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版，2000，頁127。

²³⁹ 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007，頁77、78。

²⁴⁰ 詳見喬健編著：《印第安人的誦歌——美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁37。

²⁴¹ 金元浦：〈接受美學與中國文學批評〉，《中國文學新思維》下冊，嘉義，南華大學出版，2000，頁349。

²⁴² 「文化人格」方面的議題，是本人近期持續探勘的範疇，目前已發表之相關研究參見：〈文化人格的官能論——魏晉儒道思想的感官調和論〉，臺北教育大學語文創作系：《國立臺北教育大學語文集刊》，2009年7月，第16期。〈原型與召喚——神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月。〈文化人格的鍊金術——余秋雨散文與榮格、黃宗義學說的比較文化研究〉，台灣師範大學國文系：《國文學報》，2005年6月，第37期。〈文化人格的原型論——黃宗義與余秋雨的文學思想溯源〉，《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版社，2005。〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，成功大學中文系：《成大中文學報》，2006年6月，第14期。

²⁴³ 同註2，頁78。

盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。（22章）²⁴⁴

顯見此一形態乃有別於一般宗教神學的模式，卻仍保有究元決疑的超越意識，值得深入探勘。本文試圖探討「誠」體寂感，如何「彰顯」超越意識以及神聖性的文化模式，特別是透過「聖巫關涉」的視野，不僅觸及了「絕地天通」之後，聖人崇拜的文化模式，如何復歸於「天人合一」的原始信仰。儘管余英時已透過「軸心突破」的觀點，指出儒、道、墨諸家轉化為「內向超越」的型態，但是仍舊無法全然排除原始巫術潛在其中的影響。²⁴⁵亦即儒道思想中慣於論述的「格物致知」、「致中和」乃至於「內聖外王」的體系，不容忽視巫術模式對於心性義理之學，潛在支配的關係。更何況中國思想特重的工夫論，開展出具體實踐的進路，已然不純粹是心性之學的意涵所能蓋括；應當正視由養氣、呼吸、踐形與修身開啟的多元向度。²⁴⁶進一步揭示了「身體經驗」對於儒道思想系統的重要性²⁴⁷，傳統上被漠視的「形軀我」的論述開始上揚，以取得與德性我、認知我、情意我等量齊觀的態勢。本人近期的研究，乃採行「以人顯聖」的立場，探勘文化人格的「應然」向度，觸及了原始巫術與身體經驗「整體交感」的密切關係，試圖疏通與「以神為聖」以及「以聖代神」之間糾葛的關係，則是本文試圖闡明的義理問架。²⁴⁸

由〈易傳〉與《中庸》反映出「人身是中和」的重要命題，楊儒賓認為展示了兩個面相，其一為中和是動態的身心深層的平衡，應是因地、因人、因時而有各種變化表現，而不是一種數量的平均化。其二為道德的規範，〈易傳〉與《中庸》俱強調，當人處在始源的「中」（喜怒哀樂未發前，或陰陽交合黃中通理時）人身是純然至善的；可以說是人事的大本，也可以美化四肢軀體以及道德事業。亦即吾人的身體既是「中」的體現者，絕對不獨為生理的構架，而當是參與自然的運化，成為道德宇宙的根基。

「誠」體寂感的論述，在宋明理學的義理系統中，進一步獲得完整的詮釋。周濂溪在《通書》首章，乃將中庸之「誠體」發揮其創生、改變、轉化的底蘊。一切事物皆由「誠」而「成就」其為一個具體而真實的存在。並以〈易傳〉之「寂然不動，感而遂通」來表現中庸的誠體，進言「寂然不動，誠也；感而遂通，神也」。誠體儼然是賦予創生之用的寂感真幾，並蘊含「太極之理」。他的〈太極圖說〉中由太極—陰陽—五行之生化萬物，以彰顯「由天道以立人極」之義，便是根據《通書》而言誠體寂感的義旨推衍而來。²⁴⁹

周濂溪《通書·誠下》續言「聖，誠而已矣」，乃將「誠」視為聖人獨特的底蘊，也即是聖人之所以為聖人的形上本體。這一向度顯然與《中庸》的誠論，原本作為宇宙的形而上原理、或視之為面對鬼神時的精神狀態，大有突破與進境。再者亦可視為將誠論的淵源，由「神人」之間感應與交涉的悟性，遞進反省此一至善的覺察，一旦離開了神，純然轉變為人的自覺時，此刻「轉化」後的誠論，已然是全新開啟的階段。²⁵⁰宋代理學家如伊川與朱熹等人，乃以「真實無妄」之意涵，作為論「誠」的基調，於焉確立了此一誠體寂感的義理架局。

周濂溪之「默契道妙」，固然是為宋明理學的內聖成德之教，開啟了嶄新的端倪。將先秦儒

²⁴⁴ 本文《中庸》引文，皆直接標明章次，不再重複詳注。版本皆採行〔宋〕朱熹集注：〈中庸〉，《四書》，臺北：台灣古籍出版社，1996，頁58。

²⁴⁵ 同註5，頁77、78。

²⁴⁶ 楊儒賓：〈中國古代思想中的氣論及身體觀：導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，台北：巨流圖書公司，1997，頁24。

²⁴⁷ 楊儒賓：《儒家身體觀》，台灣：中研院文哲所，1996。祝平次、楊儒賓：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》，台灣：臺大出版中心，2005。楊儒賓：〈中國古代思想中的氣論及身體觀：導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997。

²⁴⁸ 勞思光：《書簡與雜記——思光少作集（七）》，台灣：時報文化出版社，1987，頁267。

²⁴⁹ 〔宋〕周濂溪：《通書》、〈太極圖說〉，陳榮捷編注：《中國哲學文獻選編》下冊，臺北：巨流圖書公司，1993，頁584、587。

²⁵⁰ 藤井倫明：〈宋代道學中「真實無妄」之「誠」析論〉《漢學研究集刊》第二期，雲林：國立雲林科技大學漢學資料研究所，2006，頁168，注釋16，關於赤塚忠以及板野長八兩學者論誠之觀點。

家本有的形上智慧，因應佛老之學的衝擊，自成一內在理路之傳承，終能在北宋中期的儒學復興運動下，文化慧命得以復甦與開顯。然而此一既存的內在理路，自是從《中庸》、〈易傳〉入手，對於誠體之神、以及寂感真幾的體悟而具體開啟。朱熹認為「誠者，真實無妄之謂」，所謂的「盡性」，亦即是將真實無妄的本性表現出來，此誠《中庸》所言「唯天下至誠，為能盡其性」（第 22 章）。不僅如此，誠者並非獨自「成己」而已，更涵蘊如何成物的任務：

成己，仁也。成物，知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。（25 章）

推己及人，成己成物的歷程中，涉及了「仁」學與格物致「知」的理則結構，也同時需要滿足於內外親疏、天人一體的超越意識，顯然不只是文本表層的德性遍潤意義，還仰賴於深層潛在的象徵體系，需要加以揭示；如此才能達到誠體寂感具體實踐之下，「不見而章，不動而變，無為而成」的歸宿所在。

第三十二章所言「唯天下至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」顯然認為誠體寂感的為物不貳，生物不測，當與天地萬物的千彙萬狀，彼此參照印證：

今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華岳而不重，振河海而不洩，萬物載焉。今夫山，一卷石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。（26 章）

其中除了提撕警策吾人道德實踐應有的格局，也投射出吾人內在的神體，即是天道之呈現，此一得以呈現無限價值之神體，應是人人本有，甚至於也當是物物（天地山水等）原本潛存的實有。端在於吾人一心之呈露時，便可具有此一天道神體不貳、不測之無限價值。再者《大學》之論誠，主要在於格致之學的進路，乃落實於審視「意」之警策，尚且與《中庸》之論誠，乃在彰顯「天道之誠」有著相當的差別。²⁵¹《中庸》論誠，主要在於贊嘆「至誠」與「至聖」的境界陳述。²⁵²亦即企圖將形上的境界予以道德化，以及奠定道德實踐的形上基礎。其中「至誠如神」的案斷，吳怡認為實與〈易傳〉之論「知幾」與「通神」相應，亦與嗣後朱熹論格物所言「一旦豁然貫通」，則能達到「衆物之表裏精粗無不到」以及「吾心之全體大用無不明」的出神入化理境，相得益彰。並且更進一步，意圖以「至誠」來替代「神」。²⁵³楊祖漢則就儒學的超越意識而觀，認為同時具有「泛神論」（一切人、一切物皆可如此）與「一神論」（一切俱為天道之流行與再現，本無各自獨立的人與物）的並存現象。²⁵⁴此一超越意識的探勘，本文認為當是原始巫術思想的子遺；卡西勒（Ernst Cassirer）即認為巫術的起源，俱為「交感」的特質，深信有一個將一切事物統一起來共同紐帶。並且創造出整體交感（sympathy of Whole）論點，將這種瀰漫於整個宇宙之中的呼吸，給予一切事物以一種張力，靠著此一張力，將諸多事物結合在一起。²⁵⁵也誠如榮格所界定的「集體潛意識」，實奠基於種族的心理真實，通過集體的認同而獲得，乃與「所有人的象徵性行為密切結合」²⁵⁶的基調攸關。

屆此探勘「仁心誠體」與「格物致知」之間，神聖崇拜與文化人格「召喚」模式的密切關係，將大有裨益。特別是勞思光的文化哲學²⁵⁷、張光直的「殷商—馬雅文明」起源模式、李亦園與喬

²⁵¹ 吳怡：《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書公司，2004，頁 29。

²⁵² 同上註，頁 34。

²⁵³ 同註 18，頁 59、60。

²⁵⁴ 同註 2，頁 84。

²⁵⁵ 卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》，台灣：桂冠出版社，1997，頁 139、140。

²⁵⁶ Stephen Segaller 等合著，龔卓軍等譯：《夢的智慧——榮格的世界》，臺北：立緒出版社，2000，頁 230。

²⁵⁷ 勞思光：《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002，頁 82。

健的美亞文化關聯模式等跨領域的研究成果。²⁵⁸對於人類「崇聖」（聖人崇拜）現象的理解，咸認為此一模式代表了社會共同體集體精神的象徵，並兼具政治符號的神聖性意涵，對於民族認同的影響甚巨。潛在其間的「存有的連續觀」，強調天人、物我、人已連續通貫為一體，對於疏通儒道思想的文化模式極有啟發。

二 仁心誠體與格物致知「整體交感」的擬議

原始巫術與身體經驗「整體交感」模式的形成，本文認為一方面是作為天人或神人關係的經驗媒介，另一方面也是印證與補充張光直與余英時等人，對於中國思維模式的斷言。除了張光直論馬雅文明與中國殷商的「存有的連續」模式之外，喬健論拿瓦侯的沙畫、祭儀誦唱與藏族的曼陀羅、史詩誦唱的文化關聯。對於原始印第安文明與漢藏民族對於知識傳承，皆視為「整合成為其身體的一部分」，乃致於形成「呼吸與生命的一部分」之文化模式，顯然有著若合符節的關係。²⁵⁹對於文化人格與神聖經驗的體現，寓有重要的啟示。

所謂的「仁心／誠體」理則結構，即可以視為《中庸》誠體寂感這一超越意識的擬議，並且在具體實踐下，彰顯為**形著一明動一以成其變化之道**的目標。「誠」體的精神狀態，本文則認為可以視為一精神上的「齋戒」，兼具宗教式的袪禳與清明，從潔身祭神、洗除不祥的「袪禳」儀式，有助於疏通人神交感的環節。此即《中庸》所屢言「齋明盛服」相關章節中得到佐證：

使天下之人齊（齋）明盛服，以承祭祀。洋洋乎！如在其上，如在其左右。（16章）

齊（齋）明盛服，非禮不動，所以修身也。（20章）

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊（齋）莊中正，足以有敬也。（31章）

此外在江戶時期日本儒學的交流與融攝歷程中，《中庸》誠體寂感的底蘊，亦為日人神道信仰所吸收，格外強調神垂祈禱與（神）「如在」的「袪禳」儀式，以及祭祀「齋戒」的意涵，進而要求精神上潔白性的「內面化」，並以日本既存的「稻農共同體」文化模式為其底蘊；兩者的差別，童長義認為在於日系「神道」設教的尚「清淨赤誠」的神儒交涉模式，與中式「天道」設教以論誠體寂感，在意識型態上立場的不同。²⁶⁰

通過「齋明盛服」的意向以界說誠體寂感，或謂「誠明」（自誠明謂之性，自明誠謂之教）關係，進一步奠定心性義理的覺察與揀擇，對於道德實踐的開啟，實為重要之樞紐。此一祭祀之前的齋戒禮儀，乃強調與祭者「主敬」時的心理狀態，目的在於透過「儀式」的隔離作用，使與祭者和祭拜對象之間形成一心理距離，方得以區分神聖與世俗的空間。《禮記·祭義》所言「致齊（齋）於內，散齊於外」乃致於齋三日之後，乃見其所為齋者。²⁶¹當祭之日，才能如實體驗到肅然必有所聞、所聽之感應，呈現一超越現實功利之神聖經驗。²⁶²李申則認為所謂的「敬」，原本當是儒者的祭祀神明的原則，直到程朱理學，才將其轉化為心性修養的原則；程門理學認為此一原則須達到終日乾乾「對越在天」，「神」也能感應到如在其上，如在其左右的功夫；「誠之不可掩如此夫」，是以誠敬之事，當是一徹上徹下的理境。朱熹更將之內化為修養的規條與程

²⁵⁸ 參見喬健編著：《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁10、14、22、23、27。

²⁵⁹ 同上註，頁10、14、22、23。

²⁶⁰ 童長義：《神儒交涉——江戶儒學中「誠」的思想研究》，臺北：商鼎出版，1993，頁54、45、76、13。

²⁶¹ 孫希旦編撰：《禮記集解·祭義》，臺北：文史哲出版社，1988，頁1107。

²⁶² 林素玟：《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版，2001，頁265。

序，〈敬齋箴〉故謂「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」實為嗣後儒者普遍遵行之信念，實與宗教之如臨「至上神」之監禁與自律，相去不遠。²⁶³「至誠」之論乃至於「致中和」的理境，正是仰賴於以此一超越的道體作為義理之性，並以天地萬物之化育為己任，達到至誠盡性，進而「參贊」天地萬物的「一體」之感。

《中庸》與〈易傳〉所貞定的「誠體」與「寂感」意涵，本文認為當是「絕地天通」之後，儒家思想尚存「天（神）人交感」巫術的孑遺，以及提供「參贊」超越意識的「召喚」心理結構，並轉化為「下學上達」的文化模式。屆此而言「天人交感」，實際上包含了「人與天」與「人與神」兩個層次；其中《中庸》第十六至十九章，保留相關祭祀的環節，一般咸以為當是與本文無關的歧出部分，或是保留禮學家雜入的部分，²⁶⁴然而本文認為應當視為獻祭與象徵體系的深層結構，誠如《禮記》重視郊社之敬天地，禘嘗之順應規律的宗教精神一致。

《中庸》尚且認為「齋明盛服」與「神之格思」，俱為不可怠慢與漠視的大事。祭神如神在，鬼神之德乃以內心之誠為底據，仁心如何體物不遺，關鍵亦在此。²⁶⁵亦即歷來爭訟的「格物致知」意涵，是否可通過此一「誠體」與「寂感」的文化模式，重新貞定其價值取向²⁶⁶。本文初步擬議，乃將「格物致知」意涵，轉化為如下的基本句型：

（神）—「格」物以「致」—知（中和）

為何以「格」？所「格」何「物」？所致何「知」？顯然未必全然契屬於道德自覺抑或是純然認知的範疇。「格」之本義即有「來／至」之意涵，敘述祭祀當時神之降臨的神秘（聖）狀態。其中的「格」義乃採行原義「來」，一如誠體祭祀以敬。²⁶⁷勞思光則由「齋明盛服」的文本脈絡，認為「格」兼有「來享」與「感通」之意涵。²⁶⁸孫希旦《禮記集解》引輔廣之言「祭祀以誠感格，故以內心之敬為主」²⁶⁹。再者《尚書·大禹謨》有謂「至誠感神，矧茲有苗？」以及《尚書·太甲下》：「鬼神無常享，享于克誠」雖出於東晉偽古文尚書所假託，尚且保持以宗教色彩為其基調。²⁷⁰再者如《禮記·曲禮上》論誠「禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊」，亦即還原為神「降」與巫「陟」的原始巫術文化模式。

誠如《尚書·君奭》所謂成湯既受天命，時有伊尹「格於皇天」，嗣後太甲與太戊與祖乙時期，又有像保衡、伊陟、臣扈、巫咸等人，具有「格於上帝」精誠感召的溝通天人秉賦。亦即「絕地天通」前後，乃與後起的「格物致知」觀念之間，似乎亦有潛在的深層結構關係，「有神來格」即是此一天人關係的體現。《尚書·君奭》所言「格於皇天上帝」，以及《史記·殷本紀》、李翱〈復性書〉的理解，大體皆符應此一脈絡。²⁷¹司馬遷《史記·五帝本記》：「舜格於文祖」以及「歸格于藝祖」實與《國語》論述「有虞式禘黃帝而祖顓頊」，以及〈堯典〉所記「禋于六宗」的載記攸關於禘郊祖宗顓頊與黃帝的儀式，²⁷²闡述了舜受命統攝帝位，乃禋于六宗、望于山川、

²⁶³ 李申：《上帝：儒教的至上神》，臺北：東大圖書公司，2004，頁 217。

²⁶⁴ 同註 2，頁 166。

²⁶⁵ 同註 2，頁 166。

²⁶⁶ 潘乃德（R.Benedict）認為「文化模式」具有統合的傾向，實與「完形」Gestalt（格式塔）意涵相近，特別是主觀的知覺架構，也即是過去經驗所塑造的模式，有助於進一步研究整體性質與整體傾向。此即文化內部會發展一套潛意識的選擇標準，如同藝術風格的演變。所有為了滿足生存、求偶、戰爭、祭神等各種行為，都會統合而成一致的模式。由此進一步審視中國儒道思想的傳統，試圖說明為何慣於傾向「天人合一」、「天人合德」、「陰陽調和」等等系列思維特質的表述，並以「聖人」崇拜，共同視之為理想的文化人格境界。參見潘乃德（R.Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》，臺北：巨流圖書公司，1998，頁 66、61、62。

²⁶⁷ 同註 2，頁 164。

²⁶⁸ 勞思光：《大學及中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2001，頁 60、61。

²⁶⁹ 同註 29，頁 249。

²⁷⁰ 同註 18，頁 16。

²⁷¹ 吳文璋：《巫師傳統和儒家的深層結構——以先秦到西漢的儒家為研究對象》，台灣：復文圖書出版社，2001，頁 35。

²⁷² 黃彰健：《中國遠古史研究》中央研究院史語所專刊之 97，臺北：中央研究院史語所，1996，頁 91、93、94。

遍于群神巡守之後，歸格于藝祖。此外「禋」之意涵《說文解字》：「潔祀也。一曰精意以享為禋」有潔祀之訓與以衣禮合祭文王、武王二種可能，皆與祖祭密切連繫。²⁷³

葛兆光即歸納所謂「格」，應兼有「迫近與召致的意涵」，亦即這一階段的神職人員，皆具有能接近與「召致」神界的任務；其職能是雙重的，其一是以祭祀儀式溝通神界，運用「占卜」的方式傳達神明的旨意，此即通稱為「巫」；其二的職能則將人們的願望與行為載記下來，以印證神明的旨意，並傳之於後世，此即為「史」²⁷⁴。其中巫術與神的溝通方式，亦可別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」²⁷⁵。通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。²⁷⁶無論是殷墟中可見名字的「卜人」或言「巫史」，俱可視為中國第一代的知識人。再者據《孟子·梁惠王下》所言「天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方」乃謂上帝降生下界民眾，並且為他們設置了君主與導師，目的在於協助上帝，將恩惠與理念，宣導與傳達，廣佈於四面八方。²⁷⁷李申更進一步探討「至聖先師」與「儒教」的深層關係，指出君師的職能，皆為上帝所賦予；並且作為上帝的代言人，儒者、儒教與儒術的關涉，實與「至上神」的上帝信仰暗合。²⁷⁸推其極致，則莫過於透過「封禪」的登高告禮，向上帝報告君王的功績。再者即便是聖王死後，他的精神也是上與天合，誠如《詩經·維天之命》所言「文王陟降，在帝左右」。

也就是說，「天人合一」思想乃與中國早期宗教的人文化取向攸關，實反映出宗教思想的特性，以及神一人之間的親和關係。溯源自殷人階段的天神、地祇、人鬼的神靈崇拜，繼而發展出「賓（配享）於帝」的「祖先崇拜」，乃作為人與天神之間的中介關係，可視為氏族群體彼此連繫的宗神地位。進一步到了周代，天神與天帝的位階，始充分發展為「至上神」的特性，乃擺脫與祖先崇拜的環節，從而與人產生密切的關連。²⁷⁹周代的神人關係，主要表現在天帝愛民，以及監觀四方的特質；亦即如要測知天意，可以由民意去觀察，此即《尚書·酒誥》所言「人無於水監，當於民監」。²⁸⁰執政者為求永續發展勢必有所戒慎恐懼，遂使得神的目的與人的目的有相當的一致性；同時鬼神的世界亦可視為人間社會的反映。²⁸¹

繼而在執政者如何成為「聖王」的脈絡之下，審視天人關係的演變，王者修德的目的，未必全然是達到天人合德的目標，而當是「祈天永命」永保王位；王者在嗣受天命的同時，所謂「今天其命哲」的意謂，即是詩與書經中稱頌的哲王、明王或聖王。如《詩經·大雅下武》：「不武維周，世有哲王」、《尚書·康誥》：「別求聞由古先哲王，用康保民」²⁸²等線索，其中「命哲」一義，「哲」有德的意涵，即具有賦予王者道德的生命，王者具有道德的天性，才能進一步提出修德的要求，形成一股道德氛圍的制約關係。同時周人重視王者的德行，又與「天命靡常」、「德一命」符應的憂患意識攸關。誠如《詩經·大雅文王》所言「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。」，王是否能敬德，是要監之於民，尚未開展嗣後儒家嚴密的心性工夫體系。

這一神人消長的脈絡，體現出由楊雄所謂的「史以天占人」下迄「聖人以人占天」的階段；

²⁷³ 同上註，頁 102。

²⁷⁴ 葛兆光：《中國思想史》第 1 卷，上海：復旦大學出版社，2001，頁 28、29。

²⁷⁵ 相關文獻之線索例如《說文解字》：登也。《廣韻》：進也。又如《書·舜典》：汝陟帝位。《書·太甲》：若陟遐，必自邇。又《書·立政》：其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。《詩·周南》：陟彼崔嵬。《書·君奭》：在太戊時則有若伊陟臣扈。《周禮·春官》：大卜掌三夢之灋，一曰致夢，二曰箚夢，三曰咸陟。

²⁷⁶ 楊陽：《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，臺北：星定石文化出版社，2002，頁 146、168。

²⁷⁷ 同註 30，頁 27。

²⁷⁸ 同上註，頁 28。

²⁷⁹ 楊慧傑：《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994，頁 24、25。

²⁸⁰ 錢宗武譯注：《尚書》，臺北：台灣古籍有限公司，2001，頁 314。

²⁸¹ 同註 46，頁 28。

²⁸² 同註 47，頁 297。

此一轉折所代表的意義，顯然「以人占天」的天，已經不是天帝的意指，當是「天道」的蘊涵。²⁸³前者純為宗教活動，而後者契屬於道德法則與人文活動，神人之間的主從易位。

至於諸家「格」物說，或以「至」義窮理、或如以「正」物誠心，皆可視為前義的延伸意涵。此一「神」的意涵，也由「天」神轉為內向的「心」神，而為後起的程朱與王學兩系的格物說。再者「格物」所言之「物」，是萬事萬物，或訴諸於行為意念，也是歷來眾說紛紜。本文認為應當將《大學》與《中庸》重新復歸於《禮記》的祭祀體系；亦即因應原始巫術與宗教的價值取向，乃與相關儀式中交感、解惑的需求密切連繫，方能具體說明此一意識型態的依存關係。何澤恆即指出，當由《易傳》論「占卜」之「爻一物一文」之遠近、貴賤、等差、不齊之位的「物」義，進一步會通於《大學》的「物有本末」、「事有終始」大義，方能將「知止」於何「至善」處，以及「知止而後能定、靜、安、慮、得」的架構若合符節。²⁸⁴此即《中庸》二十九章中所謂「質諸鬼神而無疑」，透過「占卜」解惑而無可疑義之象：²⁸⁵

至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。（第 24 章）

龜殼與蓍草俱為「無思無為」的占卜工具，不經由人的叩問與施用，就不會產生意義。占卜問惑，應當如同齋戒祭儀，必需誠心求問才能如實感應。誠體寂感與至誠者，「感格天地」以明通萬物，才能體現至誠如神。²⁸⁶誠體本身也是無思無為，故曰「寂然不動」，至誠者「知幾」，乃因天地鬼神，以及人間禍福事物之幽微難測，唯有通過內在於人的誠體本身，其神感應妙參贊天道，以見微知著，方可「感而遂通」以剖辨是非、斷案曲直，一如龜殼與蓍草之效驗，竟然能夠達到料事如神。²⁸⁷

張光直認為獻祭過程中的「神物」或者「犧牲之物」，並非一般物件之義，實為一象徵性的文化體系。²⁸⁸此一祭祀的特點，也表現於《禮記·郊特牲》所謂的「殷人尚聲」與「周人尚臭（嗅）」的文化模式²⁸⁹。如此一來，祭祀的歷程乃貴在「樂音與氣味」的體現，咸以為唯有如此虔敬之信念，才能與天地神明「交接」，達到溝通與象徵作用。不僅如此，殷商與周朝的祭儀，皆崇尚具有「生氣」的祭品，採行「血—鮮血」「腥—生肉」「燔祭—稍微燙過的骨肉」²⁹⁰成為獻祭模式的主體。乃著重於飲食的「溝通」鬼神功能。是以凡祭祀皆需獻牲敬酒。再如《小雅·楚茨》所言神嗜飲食、神具醉止、以及獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲，神保是格，不外乎透過祭祀飲食得當，傳達使君既壽且考的福報。又如《豐年》、《信南山》、《大雅·旱麓》等作，大體皆能呼應此一基調。²⁹¹

特別是天人同「氣」，彼此可以共感；樂音的聲律基礎乃天地氣運所生，故能印證《呂氏春秋·音律篇》所言天地之氣，實與十二律呂，以及聞聲知風的「聲教」論述。²⁹²透過「聲教」以溝通神人親疏的關係，除了《禮記·教特牲》論「殷人尚聲」之外，《楚辭·大招》論伏羲作瑟造曲，《山海經·大荒西經》論夏啟從天神處攜回九歌等曲，《呂氏春秋·仲夏記 古樂篇》論

²⁸³ 同註 46，頁 43。

²⁸⁴ 何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004，頁 265-270。

²⁸⁵ 同註 2，頁 237。

²⁸⁶ 同註 2，頁 214。

²⁸⁷ 亦即祭祀時無論是所薦之牲、草木、水陸之物，乃致於與祭者的服飾儀容，都能透過審美主體「自盡」之方法，臻「至」一合天地、祖先、聖賢之人文化的宗教境界。詳見林素玟：《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版，2001，頁 252。

²⁸⁸ 張光直：《美術、神話與祭祀》，臺北：稻鄉出版社，1995，頁 60、61。

²⁸⁹ 姜義華注釋：《新譯禮記讀本·郊特牲》：「殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲。樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後燔蕭合羶薌。凡祭，慎諸此。」，臺北：三民書局，1988，頁 374、375。

²⁹⁰ 同上註，頁 392。

²⁹¹ 龔鵬程：《飲食：禮文肇興》，《中國傳統文化十五講》，北京：北京大學出版社，2006，頁 31。

²⁹² 龔鵬程：《中國傳統文化十五講》，北京：北京大學出版社，2006，頁 159.161.164。

黃帝命伶倫造作十二律管等傳說之外，《詩經·那》、《詩經·有瞽》等系列文本，更著重於聲召風—風召氣—氣召神的召喚模式，亦即殷商人「尊鬼而尚聲」的傳統，咸以為心以精氣進而借聲召喚，則神無不來「格」矣。²⁹³

踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。（19章）

由格「物」以進論「致」知，其中所謂的郊社之禮，乃祀天與祭地之儀節；禘乃天子宗廟之大祭，嘗乃秋祭也。²⁹⁴闡明宗廟之禮，皆以「貴始」之親親尊尊為大義，亦為周文制禮作樂之本懷。禘禮乃祭祀先祖所源出的上帝，一如《禮記·祭法》所載記有虞氏「禘」黃帝而「郊」嚳，「祖」顓頊而「宗」堯。以及夏后氏「禘」黃帝而「郊」鯀，「祖」顓頊而「宗」禹。皆能透過此一祭祀體系，作為彰顯「祖宗」親族傳承的系譜，密切將神話與歷史的經緯，賦予一有機的接榫關係。²⁹⁵《禮記·檀弓下》則謂「唯祭祀之禮，主人自盡焉爾；豈知神之所饗，亦以主人有齊（齋）敬之心也。」²⁹⁶，以及《禮記·郊特牲》所言「祭祀之相，主人自致其敬。」²⁹⁷與《禮記·祭統》謂「是故君子之祭也，必身自盡也，所以明重也。」²⁹⁸「身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。」²⁹⁸皆以「自盡」吾人心中之「誠敬」為宗旨。史作樾也指出「盡」之極至，即為「誠」的表現，同時亦成為中國獨特之美學性整體生命之探勘。乃以矛盾為起始，以至於生命中「最大統合可能之極限」，當名之為中國式「盡心性，以至於誠」的思維。²⁹⁹亦即祭祀時無論是所薦之牲、草木、水陸之物，乃致於與祭者的服飾儀容，都能透過審美主體「自盡」之方法，臻「至」一合天地、祖先、聖賢之人文化的宗教境界。³⁰⁰

喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。（1章）

至誠之心常存敬畏，所以存天理之本然，所謂的「中」乃是超越的道（中）體。喜、怒、哀、樂，乃人之常情也。當吾人常保此一戒慎自盡之心，道體、性體便會炯然呈現。其間須加以鑑別此一超越的道（中）體，乃與情未交接（未發）於外物時的心境，兩者實為不同層次。復次，所謂的發而皆中節，乃為情之正也，無所乖戾，此即道體性體之呈現，生命活動皆為合理之發用，俱是道體的發用，致使氣化流行恰如其分，而非片面的情緒反應、恰當與否的作用，故謂之和，是為天下的達道。³⁰¹是以，「天道」之於「人」而言，就當代新儒家心性之學而觀，是「超越而為其體，又內在而為其性」的義理；對於「物」而言，只能視為「超越而為其體」，而非內在為其性，亦即物不能如人之「逆覺」以呈顯天道，唯有聖人至誠盡性時，得以體現「與物無隔」的境界。

³⁰²

本文由此一「人一神」交感歷程中獲得的啟發，認為致「知」之論，既非認知之知解，亦不全然是道德實踐之理念；認為應有一超越而整體之覺察，並加以揀別，方能呼應於前述神聖崇拜與齋戒祭祀之需求。剋就文化模式而觀，應契屬於「致中和」體系之內在理路，方能完成「知

²⁹³ 同上註，頁 165。

²⁹⁴ 同註 2，頁 178。

²⁹⁵ 同註 30，頁 20。

²⁹⁶ 孫希旦編撰：《禮記集解·檀弓下》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 232。

²⁹⁷ 孫希旦編撰：《禮記集解·郊特牲》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 656。

²⁹⁸ 孫希旦編撰：《禮記集解·祭統》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 1137。

²⁹⁹ 史作樾：《形上美學導言》，臺北：仰哲出版，1988，頁 74。

³⁰⁰ 同註 29，頁 252。

³⁰¹ 同註 2，頁 216。

³⁰² 同註 2，頁 104。

止」於「至善」的義理規模。此一「致中和」之「知」，勞思光認為當是成就主體自覺的顯出，以及自覺主體的「如理」運行於萬象之中；亦即是宋儒強調的「寂然不動」與「感而遂通」。³⁰³然而無論是「良知」或「窮理」之「知」，本文認為當是以李亦園所歸納「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」，作為「知所歸宿」較為諦當，方能彰顯儒家超越意識中，整體交感以及物我一體的全幅底蘊：

1. 個體系統（人）的和諧：內在／外在的和諧；
2. 自然系統（天）的和諧：時間／空間的和諧；
3. 人際關係（社會）的和諧：人間／超自然界的和諧。³⁰⁴

這一宏觀的義理架構，證諸《中庸》文本中強調所謂王天下者，無不重視議禮、制度與考文三事，並且由「本諸於身」為期許，意圖達到「考諸三王而不繆、建諸天地而不悖、質諸鬼神而無疑、百世以俟聖人而不惑」（29章）的天人理境。此一思想史上普遍既存的「致中和」宇宙觀，李亦園認為應該溯源於古代的「巫覡」或「巫醫」的體系，進而形成認知與道德宇宙觀的「胚型」。

吳怡亦認為《中庸》的誠論，實為內聖外王之道，包括「仁：成己之仁的擴充」以及「知：成物之知的運用」的兩大向度，遞進而言「盡性—至誠以參贊天地之化育」與「致曲—誠則形著明動變化」的方法，作為合天人、通內外以及「致中和」的可能；方能奠定親親之仁，以及平天下之義理基礎。³⁰⁵

三 交感巫術與聖人崇拜的象徵範式

通過前述「齋明盛服」的宗教視野，作為界說誠體寂感的文化模式，有助於持續探勘「理想（神聖）人格範式」的具體擬議。藉由文化人類學與榮格心理學的疏導，原始巫術的重新揭示，觸及了心靈史的救贖，也正視了文字系統制約以外，語言與口述系統與生命的如實交會。是以透過身體經驗與文化人格的「神／聖」模式剖析之下，「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」；同理，所謂的「魔法」應可視為一種特殊的「方法」。「巫」的起興，就心理學的角度而言，原本是人類在苦難經驗下，企圖解脫的基本現象。嗣後因應文明之開展，巫的現象才被制度化為祭師或巫祝的神職人員。³⁰⁶

無論是「天人感應」或者「物類感應」，共同的目標不外乎提出之於神祕經驗的「解釋」或者「解決」之道。³⁰⁷但是更重要的特點，在於處理過程中，企圖通過「模擬」與「佔有」的法則，將萬物積極的以「象徵」性的儀式連繫起來，³⁰⁸密切產生「集體交感」的效應。這也是通過「誠

³⁰³ 同註 35，頁 46。

³⁰⁴ 李亦園具體歸納「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」之架構，詳見喬健編著：《印第安人的誦歌——美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁 27。

³⁰⁵ 同註 18，頁 77、82、87。

³⁰⁶ 固然巫的制度化，下行為巫術、巫官、巫史與巫醫的系統知識，仍不能忽略巫的自身本質，應該在於正視生命的處境，例如受苦、落難、惡夢、洞穴、奇獸等人心暗底的深淵經驗。進一步在文明開展的歷程中，解除文明的遮蔽，願意自我進行揭露生命奧秘的問題。參見余德慧：〈心靈史的救贖〉。收入卡羅斯卡斯塔尼達（Carlos Castaneda）著，魯宓譯：《巫士唐望的世界》，臺北：張老師文化出版社，1997，頁 9。

³⁰⁷ 葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006，頁 141。

³⁰⁸ 同註 41，頁 57。

體寂感」的自覺發軔之下的聖人之道，既是發育萬物，峻極於天的宏觀；也彰顯著禮儀三百，威儀三千的格局。在這樣充滿「神／聖」文化人格模式之下的「君子」形象，被塑造為尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，兼且溫故而知新，敦厚以崇禮。遂形成一套完備的道德崇拜體系，不僅如此，更在歷史縱深與接受者的頂禮膜拜之下，陶鑄為一全知全能、上天下地的聖（神）王圖像：

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。（30章）

此一「出神入化」的聖人之道，格局與影響無所不在、遍潤廣袤，簡直無法想像其極限，此誠為《中庸》後半段，普遍論證與歌頌的基調：

唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。溥博淵泉，而時出之。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊；舟車所至，人力所通；天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜；凡有血氣者，莫不尊親，故曰配天。（31章）

這一宏規鉅制的聖人「神話」，充分反映出前述「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」的文化模式；再者透過文化人類學的視野，本文所謂的聖人超越意識與神聖人格，實屬於「理想人格範式」的擬議，³⁰⁹亦即具備如下幾大特徵，可與上述的中庸本文擬議，彼此參照：

1. 具備對於宇宙和人類社會的雙重統攝能力，同時帶有神秘感與超越性，以催動人們的宗教情感，塑造成為偶像的力量。
2. 具備無所不知無所不能的法力，並能操控主宰宇宙與社會，乃至於掌控人們的吉凶禍福，使人民臣服唯命是從。
3. 具備解惑與解說宇宙人生問題的理論功能，自成一套完整而穩定的知識與秩序。進而開啟人民心智，訴諸於適度的理性，以符合軸心時代以降的宗教與文化秩序之需要。
4. 具備統攝人們生活的倫理與宗教信仰，整合為一套價值符號，呈現出相當程度之禁欲主義傾向，形成人們達到終極信仰的前提條件。
5. 具備文化統合能力的理想人格範式，內涵一套切實可行的行動方案，引導人們達成理想的實踐路徑。³¹⁰

整體而言，楊陽認為「戰國諸子」的聖人觀，大體保留了聖人的「巫師原型」，賦予其「通人」的特徵與貫通天人的本領，較符合前三項的人格範式。相對於此，「儒家」的聖人觀，則更能「全面」涵蘊以上的所有的範式，並蔚為一宗教—人倫—政治符號的集合體；提供理想人格超越性、主宰性與絕對性的「應然」範式設定。³¹¹是以能夠成為歷來知識份子黽勉不懈、明夷待訪的精神信仰；在此認知之下，並且進言君子之道：

³⁰⁹ 範式人格（moldal personality）乃指一團體成員之人格特徵的中心趨向，亦為團體人格類型之平均值。代表一整體概括性的趨勢，有助於理解團體之間的社會關係，以及比較研究，例如同一社區中原住民與非原住民的價值觀。詳見 Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》，臺北：弘智文化事業公司，1997，頁 382。

³¹⁰ 同註 43，頁 300、301。

³¹¹ 同註 43，頁 301、304。

闇然而日章，淡而不厭，簡而文，溫而理，知遠之近，知風之自，知微之顯，可與人德矣。（33章）

屆此，仁心與《中庸》的誠體性體密切攸關，也就是說，為物不貳，生物不測的天道與萬物，皆具備了「誠」的特質。一如孔子愷切的呼籲：「天何言哉！四時行焉，百物生焉；天何言哉？」當人之本性呈顯，也即是吾人真實生命之呈顯。成己仁也，進而及物、潤物。本文探勘的焦點，正在透過仁心與誠體寂感的剖析，試圖疏通心性成德之教，與孔門「仁」學的神話原型關係。

余英時以其精深的史家精神探勘，亦指出「仁」在某種程度上，實與上古以來一直和禮樂傳統密不可分的「巫文化」尚有若即若離的關係，只是重新找尋禮的基礎，不外向天地，而是內向人心；特別是對於「禮儀的神聖範式」以及「天人合一」的理論，實有相當豐富的意涵值得探勘。³¹²本文初步的擬議，認為「仁」學之覺察，應起興於原始「穀神」崇拜或謂「種子信仰」，亦即當為核「仁」與果「仁」之謂也。³¹³孔門儒生長期擔任宗廟祭祀之專職，對於巫祝傳統之損益，以及天人交感模式之革新，實有極為迫切的憂患意識。如何轉化「獻祭」的形式以及神聖性，「仁」之本能與開啟的成果，一方面著重生命本能「內在具足」的必然性，復次，仁之開顯又必須兼具潛移默化與因材施教的相對性，才能確保個體的獨特性。蔣勳乃以美學覺醒的視角，詮釋「仁」學的原型，著眼於孔子強調的生生之德，以及生生不息的「種子」意涵；取象於「核仁」與「果仁」的詮釋，亦即是著眼於生命萌芽的起點。不僅避免了將仁學變成抽象的哲學或者知識的概念，也有助於引導學人復歸於心性覺察與揀擇的始源狀態。³¹⁴

剋就孔門與儒家重視的禮樂制度而觀，孔子以「仁」代「禮」的價值取向，乃具由一種獨特的宗教情操，進而遞嬗為人文主義的歷程。龔鵬程依文化符號學之詮釋視角，認為孔子乃扮演神聖性作者的使命（述而不作），在精神上亦等同於降神通靈的「巫覡」。不僅參贊《周易》整理《尚書》，也謀及占卜巫醫，夢寐通靈的載記，對於其人紹述崇聖的意志，極有啟發，進一步形成儒家的基本性格：強調先王之道，乃不可移易之真理、推崇神聖性作者的功績，並成為真理之源，一切是非皆當不謬或折衷於聖人的體系，於焉形成。³¹⁵這一義理的轉向，促使孔子之「仁」學與儒術，提供了兩千年以來的儒學，進行「克己復禮」的群體創造。

依人類學的角度而觀，弗雷澤《金枝》也指出儀式與宗教實踐的關係，認為取悅於神，未必一定要以供獻祭物、背頌禱辭等外在的形式；如果這些神喜歡仁愛慈悲，更甚於帶血的祭品、讚歌和香火，那麼它的信徒們使它高興最好的作法，就不再是拜倒在它的腳下，而是代之以廉潔、寬厚仁慈去面對芸芸眾生。這一著重對於上帝的神聖性與倫理學的向度，李申認為誠是《新約》、《舊約》，以及孔門儒家至為可貴的價值取向。³¹⁶

前述蔣勳取象於「種子」論仁，以及本文提出「核仁」原型的詮釋，並非純然是以今解古的聯想，本文認為此一向度，實寓有神話思維的積澱，並與穀神與社稷崇拜之間，存在著深層結構上的關係。依文化批評的理論而觀，朱剛認為社稷崇拜，乃是結合了土地崇拜（社祭的地母之生殖力）與穀物神崇拜（稷神）的雙重意涵。「春祈秋報」的祭祀方式，亦即春祈的對象為華夏女祖先的化身，秋報的對象則為周人祖先后稷（穀神）；此一神話意涵，乃兼具「展示靈魂本質」

³¹² 同註 5，頁 82。

³¹³ 關於孔門提出「仁」學的道德體系，學界一般皆已充份闡釋其中義蘊，並且在當代新儒家牟宗三與唐君毅等人努力之下，疏通心性成德之教的旨趣。然而對於「仁」的原型象徵與實質，孔子是如何「取象」與確認，甚至於獲得廣泛的認同？本文認為不單是道德層面的理由所能概括，也未必全然如胡適認為是儒學加上殺身成「仁」的武士精神所能證成。應該聚焦於「原型」與「召喚」的關係，運用文化人類學與人格心理學的視野，探勘潛在其中的理則結構。參見陳旻志：〈原型與召喚－神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，收錄於殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月，頁718。

³¹⁴ 蔣勳：《美的覺醒》，臺北：遠流出版社，2006，頁176。

³¹⁵ 龔鵬程：《文化符號學》，臺北：學生書局，2001，頁13、14。

³¹⁶ 同註 30，頁 211。

的心理現象，秋報的行為誠如弗雷澤所謂的贖罪祭模式，表示在收割碾打之前，祈求穀神的原諒，呈現出調節人與自然的「施受」關係。可以視為植根於弗雷澤「金枝王國」中，跨文化之間，共通的交感巫術儀式。同時，在春季舉行象徵生命繁殖的儀式，乃著重於動植物的交媾與豐產，一者以保證人類社會的生殖綿延，再者也慶祝大地的回春與萬物之復甦，並且也代表慶典者死而復活的成年人社禮。儀式中體現死而復生的象徵與隱喻，大自然也因此而有草木之枯榮。³¹⁷

剋就神話與歷史的脈絡而言，周之始祖「后稷」（棄）的事蹟，後世並尊威為五穀之「穀神」信仰。《詩經·大雅·生民》中歌頌后稷，儼是農藝始祖的化身。這一論述的基調，本文由此進一步歸納為：³¹⁸

稷神（穀神）—稷（自然／禾穀）—后稷（聖王）—社稷壇（皇帝祭土穀神的壇）

—社稷（土穀神—家國象徵）

《孝經》即載有周公曾經「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」顯見儒教在南郊的園丘（或稱為天壇），進行祭天之外，並修建明堂以祭祀上帝，李申認為實為重要的宗教活動現場。³¹⁹再者所謂的山川「社稷」這類「公神」，原為諸侯擔任祭祀，秦朝之後由於施行郡縣之制，改由地方官吏代行此一職能。祭拜包括本地山川社稷，一方面既要祭孔，亦要肩負「祈雨」的任務。³²⁰這一脈絡的探勘，將有助於與前述《中庸》的誠體寂感義理，彼此表裡參照，相互印證：

（神）—「格」物以「致」—知（中和）

「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」

「儒」的原型本為術士的名義，又特別與求雨的巫術攸關；說穿了乃將儒者賦與通達天文氣候、作法祈雨的術士，義近於祝史或史巫的角色。³²¹有助於探勘「仁」學與「儒」學，兩者的內在理路關係。再者，審思前述所謂的穀神（種子）崇拜與祭祀，祭格認為「穀物的靈」，乃與吾人的「內在法則」之間彼此相應，構成有機的象徵。藉由「獻祭」的行為（例如中國皇帝祭土穀神的「社稷壇」），得以將祭品裡的自然、人和神，進一步「合而為一」；透過獻祭的行為，隱喻著「自我犧牲」，並證明了「擁有自我」。所謂的「自己」，其實就是獻祭者，也正是祭品的象徵。並準此進一步透過「儀式轉化」的象徵程序，以及「犧牲」的提供，則可以視為具有中國特色的「交感巫術」。³²²

再者，遞進衡定「巫」與「聖」，在「通神」與「通天」上的特點，本文準此探索「誠體寂

³¹⁷ 文化人類學家弗雷澤的「金枝王國」中，考察古代內米湖畔的義大利人，在王位繼承儀式上，必須自聖樹上折下樹枝，並在搏殺中以取得王位。類似的神話原型，例如古埃及和西亞人，此時的表演，乃以阿都尼斯神的名義，演示生命的循環，此外阿都尼斯形象還出現在古希臘、猶太教以及巴比倫的神話原型，皆與萬物的繁衍攸關，詳見朱剛：《二十世紀西方文藝文化批評理論》，臺北：揚智出版社，2006，頁 87.88。

³¹⁸ 參見陳旻志：〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，收錄於殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月，頁 694。

³¹⁹ 同註 30，頁 88。

³²⁰ 同註 30，頁 206。

³²¹ 儒之名蓋出於需，而需者乃雲上於天，說穿了乃將儒者賦與通達天文氣候、作法祈雨的術士，義近於祝史或史巫的角色。再者甲骨文中的「濡」當為儒字的初文，其原義乃指齋戒沐浴，狀似以水沖洗沐浴濡身之形；徐中舒認為當是商代扮演宗教性的神職人員，與巫祝相似。白川靜更具體指出，往昔犧牲係用巫祝，亦即被當作斷髮而請雨的犧牲者，亦即為需求降雨而所需之巫祝而言，此所以言需。同時此一扮演犧牲者的巫祝，有時甚而會有為求祈雨而被焚殺的命運。詳見吳文章：《巫師傳統和儒家的深層結構——以先秦到西漢的儒家為研究對象》，臺灣：復文圖書出版社，2001，頁 25。

³²² 楊儒賓則進一步由「人助宣氣，與天地相參」的角度立論，認為在自然與人文之間，吾人可以「參贊」繼而影響自然的韻律，有助於宣暢與融入天地之氣的具體流動之中；並且此時祭祀的心態在轉化後，已體現出與神聖者相同的屬性。在這種儀式轉化的結構底下，此一「助宣氣」的模式，誠如《中庸》所言「參贊天地化育」的前身，可以視為具有中國特色的「交感巫術」。同註 12，頁 9。

感」與「仁」學原型的深層結構關係，乃以「自我獻祭」的隱喻方式，並與儒者扮演巫祝「以身祈雨」的獻祭模式，取得一致。即便是孔門儒風廣為稱道的《論語》「風乎舞雩」的意境，究其實質而觀，「舞雩」本身，即為巫師舞蹈祈求降雨的舞台現場。以甲骨卜辭與《周禮·司巫》等線索，指出「舞雩」實為巫師求雨舞祭的現場，若國有大旱，則師巫而舞雩；「雩」為求雨的專字，而「舞」的初文則是「巫」，在甲骨文中兩字俱為同一個字。³²³這一層「聖巫關涉」的揭示，旨在還原巫文化對於儒學思想而言，應有其密切的「召喚」關係，並不能只為因應理性人文精神的建構，予以揚棄，甚至於全面抹煞。同時不能忽略巫術與身體經驗（以身體獻祭、犧牲以及舞蹈酬神），對於天地自然與穀物收成的「參贊」，形成「整體交感」的文化模式。如何奠基於此一自我獻祭以及療癒儀式，將有助於提供族群與其亙古的文化傳統，密切的達到深層次的和諧關係（致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀）。

通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。³²⁴誠如前述的樂論中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的交感境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式，是以音樂已非單純的「常情哀樂」意涵所能概括，而寓有神聖崇拜的價值取向，「以聲顯聖」誠為此一義理架局的形著。

進一步審視「聖」字的名義，依許慎《說文解字》之說乃謂：「通也，從耳呈聲」，並歸屬「耳」部，謂其耳順，聞聲知情；並且「聖」、「聲」兩字有古相假借的現象，兼有睿智之義³²⁵；此外在郭店楚簡中，「聖」、「聲」兩字通用的現象，亦為具體佐證之參照³²⁶。

這一由「通神」，遞嬗而為「通天」向度的揭示，乃由「人神相通感」，進一步調適上遂，達到「整體存在感」的密切接榫。此一脈絡並可在嵇康〈聲無哀樂論〉的樂音調養形神論中，述及「聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。」³²⁷以及〈養生論〉中標舉養之以和，並且和以五絃方能達到「無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。」³²⁸的身體交感體驗，將人格本體與音樂的本體，深層次的加以感通聯繫，對於疏通天人原型的「感通」特質，亦即聖之「尚聽」本義，極有啟發，並且獲致相應的理解與詮釋。

聖人之樂不僅運用五聲以合六律，就連祖先的神靈都會屆此「感通」降臨，甚至於雅樂調和陰陽，可使鳳鳥來儀、百獸率舞，達到萬物各得其所，神與人和的境界。³²⁹並且以尚「和」的理境，

³²³ 李澤厚更進一步指出此一基調，實為「儒道互補」的文化心理模式，對於禮樂傳統與天人模式的關係，可以說十分密切。參見李澤厚：《華夏美學》，臺北：時報文化出版，1989，頁5。此外楊慧傑即歸納此一強烈的內在與大自然之「調和感」，實與孔子在《論語·先進》與弟子曾皙、子路、冉有、公西華等人各言志趣的一節，孔子欣於回應：「吾與點也」風乎舞雩，詠而歸的情懷取得一致，並與莊子天人合一的藝術精神與哲思彼此相應。參見楊慧傑：《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994，頁216。

³²⁴ 同註43，頁146、168。再者透過身體經驗（聽覺與聲音）與文化人格的「神／聖」模式的剖析之下，葛兆光認為「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」，葛兆光：《中國思想史》第1卷，上海：復旦大學出版社，2001，頁39。再者巫術中慣用的「魔法」即是一種特殊的「方法」，無論是「天人感應」或者「物類感應」，共同的目標不外乎提出之於神祕經驗的「解釋」或者「解決」之道。葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006，頁141。

³²⁵ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北，漢京文化事業有限公司，1985，頁592。許進雄透過甲骨文「聖」字與人類學的田野探勘，還原了聖人的意涵，當是一具有聰敏聽力，以聆聽「口」所發出的聲音。在遠古時代，此人所「傾聽」的聲響可能是野獸的走步聲，對於偵察、狩獵成果，較容易成為眾人信服的領袖。進而所聆聽的訊息，就可能是神的指示，能夠與神靈交通，進而獲致趨吉避凶者，自是受人擁戴的才能超常之人。溯源於「聖人」崇拜的文化模式，實與狩獵、創製攸關，並具備洞悉神諭或天命的神聖特質，特別是能對於天道、天命有所迴應。詳見許進雄：《中國古代社會—文字與人類學的透視》，臺北：台灣商務印書館，2005，頁26、27。

³²⁶ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》〈性命自出〉章，頁180、148。轉引自朱心怡：《天之道與人之道—郭店楚簡儒道思想研究》，臺北：文津出版社，2004，頁103、98。

³²⁷ 嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部，臺北：文津出版社，1979，頁1378。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，臺北，三民書局，1998，頁110。

³²⁸ 同註96，頁1367。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，臺北，三民書局，1998，頁110。

³²⁹ 同註3，頁231。

視為風俗移易而「同於是樂」的自然之道。³³⁰此一「以聲顯聖」文化模式的存在，本文認為當為「崇聖」原型的具體印證。

《中庸》故謂：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣；明則誠矣」。由此而觀，天道有其真實無妄的本性，並且在「仁心誠體」的形著義理之下，自然能如理得宜，產生若合符節、無遠弗屆的作用。如此則能使「不誠」盡歸於誠，「至誠如神」也就能「感而遂通」天下之事。唯有至誠之人，方能見微知幾，也才能召喚如神。果能參贊此道的本懷，《中庸》的集體作者，則竭力呼籲每一代的接受者，雖愚必明，雖柔必強。其次致曲，曲能有誠，誠則形著，明動，變化。亦即透過誠體寂感的理則結構，將陶鑄而為內聖外王「一以貫之」的有機體系，無遠弗屆。

本文企圖通過《中庸》文本中，「齋明盛服」之意向，界說誠體寂感，作為「精神齋戒」，以及巫術傳統與儒家深層結構的關係。在此一寬廣的文化視野下，原始巫術的可貴之處，其一在於將「神—人」關係，確立為兩者的「中介」，畢竟巫覡不是神，只能扮演神的代言與中介。此是天人關係與道德實踐重要的啟發，以避免落入「以神為聖」的取向；致使聖人成為「神人」，只能投射為絕對化與圖像化的模式，卻無法達到「超凡入聖」的普遍性與必然性。其二透過原始巫術的探勘，有助於開啟身體深層經驗(神聖性如拙火、恰克拉等修行潛能觀)的確認，對於「以人(身)顯聖」的可能性，將獲得更充份的展示。誠如近代對於中國與歐洲「鍊金術」的重新探勘，不僅擺脫神秘與迷信的表象，更是形成完整的化學、中醫、養生以及榮格心理學的系譜。

「誠」體寂感的文化原型與實踐模式之探勘，乃以「祭祀」與「獻祭」行為的剖析，彰顯自然與人和神的合一，並經由儀式的轉化，可視為「參贊天地化育」之具體印證。這一由廣而狹的「原聖(儒)」意涵的轉變，也說明了由巫師的制度化、祭司化，進而遞善嬗為理性化「儒者」的歷程。³³¹「聖巫關涉」的象徵符號本身，即是社會與信仰的集體「再現」，方能將抽象性轉換為具體性、精神才可以成為物質、分散的個體感覺、也才能轉變為整體的族群意志。聖巫關係在孔子時期，代表著義理轉向，實可以說是「同途」(聖巫)而「殊歸」(神/人)。然而「聖巫關涉」的存在，卻可視為儒道思想的「深層結構」，尚且蘊藏著豐富的語義潛能與可塑性，³³²仰賴於更多層面之深入探勘，以掘發中國精神遺產的獨特向度，進而歸納文化人格的總體特徵。

第二節. 「以聲顯聖」與「樂論」的深層結構

魏晉思想中廣泛討論的「儒道互補」之思維模式，除了表現在自然與名教的調和關目之外，「聖人」論與「樂論」之間的微妙關聯，本文試圖結合思想史與文學人類學的視野，探勘其中既存的深層結構。其中阮籍與嵇康等人的音樂理論，是否得以視為聖人崇拜的隱喻與象徵，甚至於在儒道兩家潛在的義理系統下，積澱為一套獨特的「神話」論述；觸及了聖之「尚聽」文化原型，乃與巫覡祝禱以聞「神啟」意涵的密切關涉。

³³⁰ 阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部，臺北：文津出版社，1979，頁1299。並參見阮籍著，林家儷注釋：《新譯阮籍詩文集》，臺北：三民書局，2001，頁87、91、104。

³³¹ 同註38，頁24。

³³² 同註38，頁371。

嵇康與阮籍的觀點，皆將樂的問題提昇到宇宙本體的視野，不僅八音有其本體，五音也有其自然。透過音樂的感官經驗，並不局限於個人好惡，以及情感的偏執，而是接通於天地自然的調和系統。此一意向，對於聖人崇拜的符號建構，十分耐人尋味。如此一來，透過聖巫關涉與尚聽意向的歸納，批導出統一而直感的官能經驗，顯然與《莊子·天下篇》的「內聖」之道詮釋相近，皆為天人同構、地天相通的文化人格模式；並與原始思維中語言、神話與音樂之間的關係，產生有機聯繫。

一、 儒道互補思維的文化模式

魏晉儒道思想的探勘，本文著重在於玄學與「人格審美」的義理向度，特別是對於文化人格之陶鑄與形塑，將寓有深層次的啟發。³³³李澤厚即認為玄學研究中，關於有情與無情、名教與自然的討論，格外關注於個體的情感、人格與外在的事物、自然的欲望和社會倫理道德的關係，並且強調了個體的情感、以及人格的純任自然的表現。具有超出於外物、慾望、倫理的獨立意義和價值。因此關於主體的情感、人格的地位，不僅得到了空前的提高；甚至於對於情感和人格所具有的無限價值的追求，俱成為玄學的主題。³³⁴

整體而言，此一階段的思潮，需要關注於思想本質與外緣政治之間，互為表裏的關係；例如言意之辨—才性之辨（緣於漢末仁孝—智行之辨），名理之辨—政權之辨（惠施：合同異—司馬氏政權。公孫龍：離堅白—曹魏政權）。有識之士如何因應當前現實的客觀處境，進而體現理想的「聖人人格」？實為此一階段的中心思想，而有「自然」與「名教」之辨，³³⁵亦即對於聖人圓教範型的探勘，其中的發展大勢如下：³³⁶

正始期：儒道同。 貴無派：名教出於自然（王弼、何晏）

元康期：儒道異。 曠達派：越名教任自然（阮籍、嵇康）

永嘉期：儒道離。 崇有派：以名教代自然（裴頠）

儒道合。 名教合於自然（向秀、郭象）

東晉期：儒道佛合。玄佛融合派：名教、自然、般若相通

（慧遠、竺法蘊、道林、道安）

準此，傳統心性論在此一階段的開展，乃由先秦「性與天道」的視域，從性分善惡論（孟子、荀子）、陰陽論（董仲舒）、下迄動靜論（劉向、荀悅）與體用論（王弼）的系統，變得更加繁複而

³³³ 「文化人格」理論為本人近年學術研究的義理向度，嘗試將文化思想與文學理論領域密切接榫，朝向「文學人類學」跨學科綜合性研究的企圖。目前已發表之相關研究參見陳旻志：〈文化人格的鍊金術—余秋雨散文與榮格、黃宗義學說的比較文化研究〉，台灣師範大學國文系《國文學報》第37期（2005年6月）。〈文化人格的原型論—黃宗義與余秋雨的文學思想溯源〉，《傳播、交流與融合—明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》（臺北：新文豐出版社，2005年）。〈文化人格的才性論—《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，《成大中文學報》第14期，（2006年6月）。〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，《文學視域》（臺北：台灣學生書局，2009年）。〈《洛陽伽藍記》與文化人格的美學教育〉，《叩問經典》（臺北：台灣學生書局，2005年）。

³³⁴ 李澤厚、劉綱紀編：《中國美學史—魏晉南北朝美學思想》（臺北：谷風出版社，1987年），頁173。

³³⁵ 湯用彤：《魏晉玄學論稿》收錄於《魏晉思想》甲編五種、第四部（臺北：里仁書局，1984年），頁127。

³³⁶ 歸納自王葆玟：《玄學通論》（臺北：五南出版公司，1996年）；唐翼明：《魏晉清談》（臺北：東大圖書，1996年）；林啟彥著：《中國學術思想史》（臺北：書林出版社，2002年）三書中，魏晉階段之相關議題。

駁雜。再者，聖人與理想文化人格的界定，亦通過「立象以盡意」的模式，而有「有情—無情—重情—忘情」的「性情之辨」。進而試圖建立一套本（自然）末、體用（名教）的思想架構。周大興即指出，玄風南渡之後，自然與名教的衝突，從原本政治秩序的問題，轉變擴大為社會秩序家族倫理方面。東晉的玄學即在一股玄禮雙修、綜合儒道的學術風氣中逐漸成形，其中王坦之的〈廢莊論〉即為主要代表。〈廢莊論〉認為莊子獨構之唱，有體無用。以及莊子之學導致蕩肆風氣；唯有回歸「在儒非儒，非道有道」的孔老之學，才是拔本塞源的正軌。反映了前述東晉「綜合儒道」的整體方向，試圖重返正始玄學「會通孔老」的立場。³³⁷

孔子儼然是「體無而說有」的代言人，如何「融合儒道」乃成為此一系譜的總體趨勢；遂有言意才性、形神心迹、本末有無、自然名教等問題，經過諸家清談與論辯之時尚，展現出「宛轉關生，無所不入」的思潮。在此一配景之下，本文認為透過魏晉「儒道互補」思想之探勘，³³⁸有助於文化人格研究與文學人類學的視域交融，其中尤以「聖人論」與「樂論」之間，既存的深層結構關係，對於具體揭示中國禮樂神話的文化模式，將是重要的環節。³³⁹

探討此一聖人「崇拜」與「接受」模式的差異，透過魏晉階段關於文化人格的「才性論」，可以提供一比較性的視域。當時所謂的人物觀，即是針對人的才性或體別差異，性格與風格的論題，構成一才性品鑒的系統，其中闡發的實為藝術性的「才性主體」，已非儒家所謂的德性主體，而是強調「情性」的剛柔五行材質，以供具體品鑒。湯用彤指出，此一「情性」之論乃針對情性之用，故「品美其性，狀顯其才」；當時的性情與才性之辨，實與政治需求密切攸關，而有才與性之間，同、異、離、合的論爭。³⁴⁰特別是《人物志》一書，在劉邵的整體歸納之下，審視了人性在「非善即惡」的思維之間，尚且存在著相當多元的「可塑性」。本書提出應該先按其材理，方能判別「因人制宜」的角色，進而發揮分工整合的意義；並積極地以聖人所秉持的「中庸」特質，以及英雄特具「大業」之職能，作為所有才性的軸心與參照座標。

當時普遍的才性「同、異、離、合」觀察視角的差異，並不獨為前述立場上的差別，更形成「接受」上的演進關係。亦即表面看來立場看似兩兩相對，岑溢成則認為實質上卻是三個不同階段的接受歷程：

1. 才性同：原為漢儒獨尊儒術，以及漢代徵辟和察舉制，對於人才之選拔首重品行操守，故以道德而觀。

2. 才性異與才性離：主要標示對「才」的不同理解，遂將才由道德的範圍中釋放。

3. 才性合：更進一步，不僅將「才」，同時也將「性」，

³³⁷周大興：〈王坦之「廢莊論」的反莊思想：從玄學與反玄學、莊學與反莊學的互動談起〉，《中國文哲研究集刊》第18期（2001年3月），頁323、324。

³³⁸蔡忠道即指出「儒道互補」當是魏晉玄學的基源問題，並且透過自然與名教、聖人論、樂論等三個向度，展示此一論題的義理型態，詳見蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（台北：文津出版社，2000年）。本文則聚焦於聖人論與樂論之間的神話隱喻，以及神聖象徵之文化模式關係。

³³⁹文學人類學的探勘，此一領域著重通過更廣闊的文化視野，對於文學文本進行整體的研究與分析；並且關注於作者與讀者雙方，在符號接受活動中的特定作用，進行深層結構的探勘。採行文學批評系統下的文學人類學為主軸，並輔以文化人類學的田野參與作為視野；特別是以「原型」批評為進路，試圖說明神話與儀式需求的文化模式，對於文學的結構與人類學的本體論覺察，有助於疏通「單一現象」與「文學（化）整體」的有機聯結。詳見葉舒憲：《文學與人類學—知識全球化時代的文學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁104。以及伊瑟爾（Wolfgang Iser）：《虛構與想像—文學人類學疆界》（長春：吉林人民出版社，2003年）。

³⁴⁰湯用彤，〈讀人物志〉，《魏晉玄學論稿》，頁13，收錄於《魏晉思想。甲編五種》，（台北：里仁書局，1984）。

誠如接受者對於理想文化人格的詮釋上，各有擷取程度的差別，乃導致各種意識型態（名教與自然之辨）之下，形成「一綱多本」的聖人論述。儒道思想的「合一」與否問題，也與上述的接受模式攸關，學界目前普遍形成的接受程度，依蔡忠道之歸納，即可別為如下諸型：³⁴²

1. **會通儒道**：湯用彤《魏晉玄學論稿》、錢穆《莊老通辨》認為魏晉思想之基調在於調和孔老、會（匯）通儒道、聖人人格與自然名教之辨。牟宗三《中國哲學十九講》則聚焦於「會通孔老」與跡冥圓融之論旨，作為進一步疏通。
2. **儒道兼綜**：許抗生《魏晉玄學史》認為調合儒道、調和自然與名教，以彌補經學與儒家學說之不足，形成漢魏之際兼綜思想發展的結果
3. **綜合儒道**：唐長孺《魏晉南北朝史論》乃以名教本於自然的觀點，貫串玄學與政治局勢的互動，認為綜合儒道，乃有助於聖人理論之健全。
4. **儒道互補**：李澤厚《美的歷程》與《華夏美學》認為儒道兩家的對立互補關係，主要在於儒家與道家兩者文化模式的彼此參照。

本文之探勘乃傾向於「儒道互補」的觀點，李澤厚採行「對立的補充」意涵，將孔門仁學所偏重的「自然的人化」基調，與老莊道家側重「人的自然化」基調，視為既對立又互為彼此補充的模式。³⁴³其中所謂的儒道意涵，他認為又兼有兩種不同的人生觀：

歷時性的順序：在人際功業與道德有所成就之後，進一步追求或實現超脫的志趣與理想。

共時性的同步：即在勞碌奔波救世濟民之際，仍然保持一種超脫精神，並因此一超功利超死生的出世精神與態度，方能達到以不執著任何世俗的態度去對待世俗；甚而以天地胸懷來處理人間事務、或以道家精神來從事儒家的志業的天地境界。³⁴⁴

李澤厚認為此一天地境界，事實上是一種對人生的審美境界。在根本的意向上，在儒道之間當有一共同點，作為彼此相互的滲透與補充。此即關涉於儒道「互補」之所以可能，應該有一「中介」的理論存在。本文認為這一關鍵性的環節，其義理應該復歸於典型的「天人合一」模式，方能進行有機的結合。特別是天（神）人關係之下的「聖巫關涉」議題，實與「儒道互補」之思維模式密切攸關。除了表現在自然與名教「如何調和」的關目之外，先秦以迄魏晉階段，普遍的「聖人」論與「樂論」之間的微妙關聯，實為一值得探勘的「深層結構」。這一向度的探索，吳文璋即剋就巫師傳統和儒家的深層結構，進行深入之研究，認為聖巫關涉的存在，當視為儒道思想重要的「深層結構」，

³⁴¹岑溢成、王邦雄等著：《中國哲學史》上冊（臺北：里仁出版社，1987年），頁285。

³⁴²蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版，2000年），頁2-6。

³⁴³李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁86。

³⁴⁴李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁97、98。

尚且蘊藏著豐富的議題與可塑性，仰賴於結合更多層面跨領域之深入探勘，以掘發中國人文精神的向度以及總體價值。³⁴⁵

特別是中國禮樂思維的「**道德—哲學—宗教意識的混合型**」模式，此一儒、道、墨三家思想的「軸心突破」，對於禮樂本身賦予新的闡釋，直接導致現實世界與超越世界的判然二分。³⁴⁶並由此一「突破」所帶來儒道思想進一步的「超越」，余英時認為此一「超越」並非與禮樂傳統一刀兩斷，而是傾向於「內向超越」；但是中國由於著重「歷史的連續性」，是以突破雖然出現，也尚未與此傳統完全斷裂。³⁴⁷余氏之論，認為主要在於現實與超越世界的改觀關係，擺脫了「巫」（術信仰）的中介，代之以「內向超越」的型態。然而本人近年的初步考察，認為「巫」（術信仰）的中介，並未全然消失；³⁴⁸例如通過張光直與杜維明的「存有的連續觀」，以及李亦園的「致中和—三層面和諧均衡的宇宙觀」的探勘，得以發現此一「巫」（術信仰）的「整體交感」文化模式的存在。³⁴⁹這也是對於余英時尚未釐清，為何中國「軸心突破」的表現，相對的比較保守，未能形成明確的理性精神，抑或純粹的神學體系的補充與說明。³⁵⁰再者，本文認為「巫」（術信仰）的中介功能，表面上雖然代之以「心」的「內向超越」型態，實質上卻形成「潛在的文化心理結構」，有賴於後續深入探勘的研究成果，試圖說明此一擺盪於**道德—哲學—宗教意識**之間「整體交感」文化模式的存在。

由此審思阮籍與嵇康的音樂理論，皆慣於將「樂」的問題，提昇到宇宙本體的視野，不僅認為八音有其本體，五音也有其自然。藉由音樂與感官經驗之疏導，顯然並不局限於個人閱聽的好惡、以及情感的偏執，而是進一步接通於天地自然的調和系統。此一意向的展開，阮籍的〈樂論〉一文，即是此一意識形態投射的圖像，強調唯有達道之化者，才具有「審樂」的條件；與此相對的閱聽人，只能視為純然喜好音聲的層次，尚且不足以討論音律的領域。「昔先王制樂，非以縱耳目之觀，崇曲房之嬖也；必通天地之氣，靜萬物之神也。」³⁵¹此一道理看似過度神秘與誇大，其實復返樂律本體的覺察，此一原始思維的確與「天地自然」密切連繫。古人每以葭莖（蘆葦）之灰，亦即燒葦膜成灰，置於十二律管之中，放密室內，以占氣候，某一節候至，與之對應的律管，箇中的葭灰即應時飛出，表示該節候已到。例如「冬至」的節氣屆臨，則相應之「黃鐘」律管內的葭灰，即能當令傾刻飛動。³⁵²此一關於樂律和天地「陰陽之氣」的消長關係，則歸納為「律呂之氣」的剖析，表現出古人對於音樂和節氣之間，如何取得相應以及協調的重視。鄭芷人認為其動機也是基於整體思維

³⁴⁵吳文璋：《巫師傳統和儒家的深層結構—以先秦到西漢的儒家為研究對象》（台灣：復文圖書出版社，2001年），頁371。再者原始巫覡嗣後固然「分化」為宗教、思想、史學、醫療、詩歌與戲劇等等，可視為中國聖人崇拜的「原型」。卻不能忽略巫覡善於運作身體的本能，充份以展演「示現」的方式，進行儀式演出、或者神諭交感，進而配合頌讚，以形成獨特的療癒體系。李亦園認為應該溯源於古代的「巫覡」或「巫醫」的體系，特別是強調巫者借由軀體的展演（巫與舞的關涉），進而理解身體內部種種「隱喻」天（神）人均衡和諧的意義，進而形成認知與道德宇宙觀的「胚型」。詳見喬健編著：《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》（臺北：立緒出版，2005年），頁37。

³⁴⁶余英時乃以韋伯（Max Weber）與雅斯貝斯（Karl Jaspers）的「軸心突破」宗教哲學史之觀點，處理中國禮樂傳統的議題。認為儒、道、墨三家的思想，乃以哲學「突破」上古三代的禮樂傳統而踵繼代興，並以「揚棄」了「巫」（術信仰），進而成就自身學說的「超越」，並且對於禮樂本身賦予新的闡釋。余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁75。

³⁴⁷余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁77、78。

³⁴⁸詳見陳晏志：〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，《文學視域》（臺北：台灣學生書局，2009年）。

³⁴⁹詳見喬健編著：《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》（臺北：立緒出版，2005年），頁10、14、22、23。

³⁵⁰余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁77、78。

³⁵¹阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁100。

³⁵²《後漢書·律曆志上》即言：「候氣之法為室三重，戶閉，塗罅必周，密布緹縵，室中以木為案，每律各一，內庫外高，從其方位，加律其上，以葭莖灰抑其內端，案曆而候之，候極者灰動。」俱參見《辭源》（台北：遠流出版公司，1997年），頁1456，「葭灰」條例。

的要求，十二律原是指音的高度而言，也就是指音調，企圖把天籟與音調之間構成有機的整體理論，進而闡明十二律呂、三分損益與一年節氣的彼此呼應關係。³⁵³

由審樂到音律的規範，目標在於力臻「至樂使人無欲，心平氣定，不以肉為滋味也；以此觀之，知聖人之樂和而已。」剋就名教與自然的關係而觀，「音樂」背後所傳達最深層的精神嚮往，實與「聖人」境界並無二致。準此，好的音樂，能夠達到的理境，不僅出神入化，亦能無遠弗屆，阮籍的〈樂論〉一文的理念概括而言：

八音克諧，無相奪倫—神人以和，祖考來格
正樂聲希，和氣均通—陰陽調達，故遠鳥來儀
韶樂通平易簡，質而不文—四海合同，鳥獸率舞
雅樂周通，質靜易簡—故天下懷其德而化其神³⁵⁴

只要樂律的揀擇能夠與五聲相應和，並且與金石絲竹等八類屬性不同的樂器演奏取得和諧，進一步從中聽理政情與宣達仁、義、禮、智、信的五德之言。不僅祖靈降臨有所感應，就連神鳥與百獸，或是代表動物圖騰崇拜，原始祭儀的樂人舞步，屆此乃得以齊整與諧合整體節奏；如此則能感應萬物，臻至神人和諧，這是聖人與音樂彼此共通的底蘊。

嵇康〈琴賦〉一文，進一步指出，必須具足此一胸次，方能深層次體驗，樂音與宇宙之間的錯綜與變化：

及其初調，則角羽俱起，宮徵相証；參發竝趣，上下累應。
或閒聲錯糅，狀若詭赴，雙美竝進，駢馳翼驅。初若將乖，
後卒同趣。

或曲而不屈，或直而不倨；或相凌而不亂，或相雜而不殊。³⁵⁵

琴聲之乖離與和諧統一，箇中的瑰麗奇偉處，唯至人之「和平聚神」能夠鑒察。再者琴音之體制結構，本為一有機之生命體「器和故響逸，張急故聲清；間遼故音卑，弦長故徽鳴」此是辨析琴音，以及弦距遠近、鬆緊技法之原理；琴之與人的關係格外密切「性潔淨以端禮，含至德之和平；誠可以感盪心志，而發洩幽情矣。」³⁵⁶稟性如此者，才能與琴德同樂閑處、無私而明裡。這也是嵇康認為琴能使伯夷高風亮節、顏回保持仁愛、使比干保持忠貞、尾生保持信義等琴德之效驗。而一般聞之者，僅能隨琴聲之抒發感動，難以自禁。這一獨特的神聖閱聽「文化模式」，有助於進一步研究儒道關係的整體性質與傾向；亦即透過人類學的視域，認為文化內部會發展一套潛意識的選擇標

³⁵³十二律分陰陽五行之說，見於《漢書·律曆志》：「五聲之本，生於黃鐘之律，九寸為宮，或損或益，以定商、角、徵、羽。九六相生，陰陽之應也。律十有二，陽六為律，陰六為呂。律以統氣類物，一曰黃鐘、二曰太簇、三曰姑洗、四曰蕤賓、五曰夷則、六曰亡射。呂以旅陽宣氣，一曰林鐘、二曰南呂、三曰應鐘、四曰大呂、五曰夾鐘、六曰中呂。」

《史記》則把律數用來疏通「五行八正之氣」（八正之氣是指八方之風，如不周氣、廣莫風等），其動機也是整體思維的要求。十二律原是指音的高度而言，也就是指音調，企圖把天籟與音調構成整體理論。所以，當史記從自然現象解釋十二律時，這其實就表現這種想法。十二律配陰陽五行，其法是把十二律所對應的律數（律管之長度按照多寡而排列先後，例如黃鐘的律數為八十一，故排於首位，而應鐘的律數為四十二（約數），故排在最終位。然用十二地支表示此先後次第，於是便有黃鐘配子，大呂配丑，最後而應鐘配亥等。在這種情形下，奇位（子寅辰午甲戌）為陽，偶位（丑卯巳未酉亥）為陰。至於五行方面，則又按照天干之所屬（如甲乙木）。利用陰陽五行的思維架構，整體的及系統的討論音律，這在方法論上是值得推崇的，因為個別性常要藉整體性或系統性才能加以解釋。鄭芷人：《陰陽五行及其體系》（台北：文津出版社，1992年），頁181-185。

³⁵⁴阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驩：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁103.106。

³⁵⁵嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1353。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁114.116。

³⁵⁶嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1353。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁123。

準，如同藝術風格的演變。所有為了滿足生存、求偶、戰爭、祭神等各種行為，都會統合而成一致的模式。³⁵⁷

這一原始思維，體現出聖巫關涉下存有的連續觀，也是一交感巫術的認知取向。余英時即闡釋此一擺盪於道德—哲學—宗教綜合意識之間，特殊的文化模式，認為當是型塑為中國文化價值的神聖範式³⁵⁸。亦即通過「聖／巫」意涵的轉變，試圖說明由巫師的制度化、祭司化，進而遞善嬗為理性化「儒者」的歷程。象徵著社會與信仰的集體「再現」，方能將抽象性與精神性的神—人關係，轉變為理性自覺的族群意志。此一特質的貞定，的確是天人關係與道德實踐重要的關鍵。

由此進一步審視中國儒道思想的傳統，試圖說明為何慣於傾向「天人合一」、「天人合德」、「陰陽調和」等等系列思維特質的表述，並以「聖人」崇拜，共同視之為理想的文化人格境界³⁵⁹。誠如「天人合一」的文化模式，即便是在儒道分途之後，依舊與內聖外王思想，形成既對立而互補的關係。甚且表現為上述聖巫關涉的深層結構問題，並不因為禮樂制度的興起而斷裂，反而形成一潛在的神話思維。剋就存有的連續觀而言，透過儒道兩家在天人、物我、與人已關係上，俱有連續通貫為一體的共同意向³⁶⁰，顯然「儒道合一」的可能性，並非是一個假設性的問題；如何透過魏晉時期，樂論與聖人論的關係，重新復歸於聖人崇拜的神話原型體系，值得持續進行關注。³⁶¹

在這一視野之下，儒道兩家能否合一的關鍵，就「學術」的層面而論，應恪守概念語言與哲學系統的義理性格，注意如下的鑒別：**同一律**：儒家就是儒家，道家亦然。**不矛盾律**：儒家不是道家，道家亦然。**排中律**：儒道兩家不能混淆。³⁶²

曾昭旭認為此即「學術之儒（道）家」的基本限定，但是剋就「實踐之儒（道）家」而言，則是以生命實踐來充分體現此一義理者，對於不同義理之間如何由扞格矛盾、形成生命之破裂、消化進而相融為一體³⁶³。前者乃主知的思維，偏重於分析建構與運作的探索，而後者則是正視中國學術的本質，當為生命之學，故以重實踐體驗與證悟為宗旨，「主於辯證而非主於分解」。³⁶⁴ 這一義理向度的展示，在後期的中國思想史中，逐漸演化為即儒即道即佛，形成三教同源、儒道一體之潛在思維方式，以及價值取向。特別是魏晉與宋明階段，關於儒道異同、孔老會通、聖人體無、以及佛老異端與會通之辨，儼然成為深厚的文化積澱，不容忽視其中糾葛的意識型態。

³⁵⁷文化人類學家潘乃德（R.Benedict）認為「文化模式」的存在，具有統合的傾向，實與「完形」Gestalt（格式塔）意涵相近，特別是主觀的知覺架構，也即是過去經驗所塑造的模式，有助於進一步研究整體性質與整體傾向。參見潘乃德（R.Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1998年），頁66、61、62。

³⁵⁸余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁77、78、81。

³⁵⁹傳統上的聖人研究主要聚焦於哲學思想的體系，關涉於聖人的內涵、境界、成聖的依據與途徑等基本面向，參見蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版，2000年），頁127。本文則將議題還原並反溯此一聖人「崇拜」的模式在文化人類學與心理學、以及文化研究上的旨趣，提供一複合性的期待視野。

³⁶⁰人類學者張光直《考古學專題六講》中的觀點，指出中國與馬雅文化，同屬「馬雅—中國文化連續體」，在天人、物我、人已關係，連續通貫為一體類型的觀點，有別於西方基督教神、人、物、我、人、己分離的斷裂觀。參見張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999年），頁19、21、24。

³⁶¹事實上所謂的「神話」乃是運用故事與儀式，對於生活與生命源頭所做的宗教解釋，榮格更進一步指出「如果缺少生活的神話或宗教，人就不會完整。」，參見Stephen Segaller等合著，龔卓軍等譯：《夢的智慧—榮格的世界》（臺北：立緒出版社，2000年），頁252。

³⁶²曾昭旭：〈論儒道兩家之互為體用義〉，《鵝湖月刊》第244期，頁6。

³⁶³曾昭旭：〈論儒道兩家之互為體用義〉，《鵝湖月刊》第244期，頁6、7。

³⁶⁴所謂儒家的本質、道家的性格、儒道之異同等等問題，都不能僅通過認知的辨析、語言概念的釐訂，就可以獲得明確的答案；而必需通過每一生命主體的真誠自覺、一一體驗，才能融會貫通。參見曾昭旭：〈論儒道兩家之互為體用義〉，《鵝湖月刊》第244期，頁6。

杜保瑞認為應側重「原型」與「體系」的關係，亦即必須對於形成觀念的論證體系，進行方法論的檢視³⁶⁵，要求在同一世界觀與哲學體系之下，才能論証在修養實踐中，是否獲致相應的層次。如果體系不明，實踐即有含混之虞，即無由証成「理想人格」的達致，³⁶⁶他認為兩家之原型當是：

孔學原型：性善論的人性論、擴充本心的功夫論、仁義本體的天道論、收攝鬼神與此在世界而非它在世界的宇宙論。吾人遂在實踐圓滿之際，成為參贊天地化育的聖人。

老學原型：無為乃價值義的本體、亦為功夫論之蘄向，聖人境界與道體俱為淵深難測；必須通過持續除欲，才能在無為的境界中，自可導出仁義價值的實現。³⁶⁷

在此一判準的檢視之下，他認為莊學與儒學兩者無法互補，乃因莊子價值觀並非設立在此世，並且其功夫論乃指向不死不生的逍遙境界，亦與儒家淑世型的理想人格無法相容。³⁶⁸唯有儒學系統內的孔老互補，乃以「仁義為終極價值，以無為作為境界」的型態，得以與老學系統內的孔老互補，方能「以無為為終極價值，而以仁義為次德目」彼此參照，並且皆以現世價值的批導為主旨，方能有機接榫；例如魏晉王弼注老子、周易與論語，即是此一互補模式的合構範例。³⁶⁹

此一論點畢竟是站在上述「學術之儒（道）家」的基本限定而觀，倘若剋就「實踐之儒（道）家」而言，則是以生命實踐來充分體現此一義理者；李澤厚即指出，莊子通篇往往以嘲諷儒家人物與思想為取徑，卻又以肯定生命追求和諧的精神、以及對於感性生命的肯定態度上，卻與儒家的態度取得一致。在根本的意向上，莊子哲學與儒家的「人與天地參贊」的精神十分密切，在儒道之間方有一共同點，作為知識份子與士大夫在入世基調上，起興彼此相互的滲透與補充。³⁷⁰

二、「聖人論」與「樂論」的深層結構

儒道兩家既存的聖人崇拜意涵，透過上述「原型」(Archetypes)批評的視域，乃體現出關涉於集體潛意識所引發的「基本象徵」，以及吾人製造基本象徵的良能與傾向。亦即在吾人的潛意識中，無不嚮往著一個超越的境界，一如神話中啟示出絕對的神聖，包括神的氛圍、呈現與臨在；以及顯示神的創生德能與化工，我們一方面感到驚懼，另一方面卻又感到嚮往，而且準備接受他它。

³⁶⁵榮格的「原型」與「集體潛意識」論，乃接榫於佛洛伊德的潛意識學說，針對個人內在世界中未知事物的探索，包括先天遺傳與諸多潛抑部份的解讀。榮格則進一步關注於在夢境、病理與文化上，更深層次的本能衝動與人格中本已俱足的「原型」(想像、思想或行為與生俱來的潛在模式)關係。本能與原型一起形成此一集體潛意識，也就是個人內在世界中，尚且具有涉及種族、神話等普遍意義的最底層，仰賴覺察與取得聯繫，加以釋出完滿自足的心靈超越功能。參見榮格主編，龔卓軍譯：《人及其象徵》，(台北：立緒出版社，1999年)頁6、172。以及榮格原著，劉國彬、楊德友譯，《榮格自傳》，(台北：張老師文化出版社，1997年)頁470、471。

³⁶⁶杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》第28卷、11期，(臺北：哲學與文化出版社，2001年)，頁1002。

³⁶⁷杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》第28卷、11期，(臺北：哲學與文化出版社，2001年)，頁1005、1006。

³⁶⁸杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》第28卷、11期，(臺北：哲學與文化出版社，2001年)，頁1003。

³⁶⁹杜保瑞：〈儒道互補價值觀念的方法論探究〉，《哲學與文化》第28卷、11期，(臺北：哲學與文化出版社，2001年)，頁1007、1008。

³⁷⁰李澤厚：《華夏美學》(臺北：時報文化出版，1989年)，頁100。

³⁷¹即便是上述的「自然與名教」之辨，也可視為對於聖人圓教理想範型的探勘；諸家論難最主要的期待視野，本文結合文學人類學的初步探勘，³⁷²認為整體而觀，不外乎對於如下兩個意向的取捨與批判：

1. 合乎「名教」的「自然」

2. 合乎「自然」的「名教」

剋就「合乎名教的自然」而言，阮籍〈樂論〉主張樂器的表現，當以調和均平為尚，才能達到聲氣相宜的效果。亦即所謂的八音與五聲，俱有其象法「自然」的對象，同類樂器，乃以形體大小，區分其尊卑高低，並應和黃鐘律呂所對應的節氣，是以必有其恆定的標準（合乎名教），方能在演奏之時不會錯亂：「有常處，故其器貴重，有常數，故其制不妄。貴重，故可得以事神；不妄，故可得以化人」³⁷³。所以樂器之尚貴重，一者可以用來祭祀神靈；再者，形制規律不相紊亂，也才能作為教化群眾之依據。此一論斷，誠是聖人觀與樂論之間，兩者相互界定關係的核心價值，如此則有助於審視「樂教」之形上與形下兩層意涵，才有必然貫通之理據：

雅頌有分，故人神不雜；節會有數，故曲折不亂；周旋有度，故頹仰不惑；歌詠有主，故言辭不悖。³⁷⁴

由樂音與樂器制定的理則，到樂音之曲折轉承、舞蹈的俯仰動作、乃至於歌詠領唱的規範，俱能有機而一體掌握，這正是聖王教化的奧秘。〈樂論〉故謂「尊卑有分，上下有等謂之禮；人安其生，情意無哀，謂之樂。」同樣的道理，倘若禮已廢馳，則樂也無法確立；所謂的禮壞樂崩，正是鐘失其制，則聲失其主。而人無法安於天性，則樂有哀樂。³⁷⁵是以聖教一旦廢毀，則自以為聰慧之人竝造奇音。大鐘之律、師延之曲皆悖於正樂之理，是以周景王因心疾而亡，再者殷紂王的亡國之曲，以及晉國之大旱等等。無論是身體、國運，以及天象之感應，史書所載記，皆攸關於樂音之規律（合乎自然），是否尚能秉持其特定的理則結構（合乎名教的自然）。

如何能夠透過「音樂」達到陰陽調達，以及和氣均通的「聖人」境界？通平易簡，固然是大的原則，阮籍〈樂論〉進言「易簡，則節制全神，靜重，則服人心。」顯然樂教與心性功夫，有著若合符節的關係。阮籍強調唯有心澄氣清的狀態，方能以聞音律。是以樂的本質，屆此格外明朗：

樂者使人精神平和，衰氣不入。天地交泰，遠物來集，故謂之樂也。³⁷⁶

在此一設準之下，流涕感動、俯仰嘆息，雖出於音樂與情感的表現，卻不能視之為樂的本源與本體（天地之體，萬物之性）。³⁷⁷亦即「以哀為樂」故然能感人於一時一域，卻違背了聖人之樂以

³⁷¹關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年），頁107、108、116。

³⁷²關於「文學人類學」的跨學科構想，主要源於文學理論批評與文化人類學兩大領域的匯流，並與人類學詩學、民族誌詩學等派別密切攸關。繼而形成「文學人類學」與「文學的人類學」的區分。除了這兩種學科建構方向的差別之外，更應該注意此一領域，格外著重於通過更廣闊的「文化視野」，對於文學與文本，進行跨領域的研究與分析；因此如何兼顧文學文本中，社會文化的實存狀況，將作者與讀者在符號活動中的特定作用，進行深層次的探勘。本文採行「文學批評」系統下的文學人類學為主軸，並輔以「文化人類學」的輔助作為視野；特別是以「原型」批評為進路，試圖說明神話與儀式文化模式關係，對於文學的結構模式與人類學的本體論之影響，有助於疏通「單一作品」與「文學整體」的有機聯結。葉舒憲：《文學與人類學—知識全球化時代的文學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁104。

³⁷³阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁93。

³⁷⁴阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁93。

³⁷⁵阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁97、98。

³⁷⁶阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁106、108。

「和」為原則的宗旨（合乎名教的自然，合其體，得其性），遂導致陰陽失調，只能耽於片面之哀樂的氛圍，君子必需加以深鑒。

李美燕認為以「中和」視為音樂本質的論述，實為一道德的音樂觀。一方面強調以「德音」為主的「樂教」，作為「反道以修德，正德以出樂」的表現，方能發為適中和平的音樂，進而達到風俗移易，趨於淳美和諧的人文願景。³⁷⁸再者所謂的「音樂之和」，乃在於「和六律以聰耳」，亦即五音之表現必須雜然相和，才能動聽，也才能使耳聰敏，達到人心與政體的圓滿：

一氣、二體、三類、四物、五聲、六律、七音、八風、九歌以相成也；

清濁、小大、短長、疾徐、哀樂、剛柔、遲速、高下、出入、周疏以相濟也³⁷⁹。

也就是將「和」，視為兩兩相對的屬性，乃由「相輔相成」或「相反相成」的特性以成，方能由和心以和政，形成樂教理論的雛形。顯見這一「合乎名教的自然」，乃以「尚和」的樂論作為基調，李澤厚進一步認為，大凡具有神聖性能的「禮」，不只是「儀」而已，乃由原始巫術而來的宇宙（天）—社會（人）的統一體，涵蘊了各種制度秩序規範，特別是與生死密切聯繫的情感心理規範，特別是此一《中庸》所言「喜怒哀樂之未發，謂之中，發而皆中節，謂之和」的「致中和」系統。³⁸⁰並進一步與「樂」的交融系統表裡接榫，形成一「上下和」的尊卑秩序與「天地和」的神鬼人間秩序，以及「天人和」的情感官能之協同秩序。將這整體身心的情感和節奏韻律對照呼應，建構一個相互感應的同構系統，以臻音樂的「和」、人際的「和」乃致於宇宙的「和」。這不僅體現了圖騰巫術，接通神人觀念的孑遺，更是成為情感的形式以及普遍的生命節律。³⁸¹

再者針對「合乎自然的名教」而觀，林家驪認為阮籍的意識型態，仍不脫「儒道合一」的向度，強調自然結構當是人類社會結構的根源，採行「以天合人」的進路，認為四時有常序，鳥獸有所集，方圓有形體，當與吾人建天下之位，定尊卑之制其理同然，方能達到序陰陽之適，別剛柔之節的「合德天地」之理想社會。³⁸²阮籍〈通易論〉中即闡釋與自然界一但無法對應之時，也就是易教所謂「天地不交」的失和狀態，此時正需仰賴於聖人、君子與先王通過調節的方法，包括求同一作樂—設教—省方觀民—明罰—施仁布澤，使失和趨於和諧。亦即聖人應效法與順應天的自然法則，亦即應時與當務，方能重構非恆定變數下的和諧。³⁸³〈達莊論〉中，則強調儒家之名教，實與莊子齊物之論，兩者應該整體宏觀與統一而言「六經之言，分處之教；莊周之言，致意之辭也。大而臨之，則至極無外；小而理之，則物有其制」³⁸⁴承認儒家名教在處理社會事務上的作用，至於他所深惡痛絕的，乃是當時禮法之士，所片面宣揚的虛偽名教。

阮籍的〈樂論〉並主張「刑教一體，禮樂內外」的理念，亦即禮與樂兩者乃為表理相成、內外相輔的關係，亦為儒家強調禮制社會的擬議。同時又標舉完美的音樂，實為自然本身具有的現象，亦即當是「天地之體，萬物之性」的自然之道的完美體現。此一論述實繼承孔子「移風易俗，莫善於樂」的基本命題，同時又以為「禮逾其制，則尊卑乖；樂失其序，則親疏亂。」主張採行以禮定

³⁷⁷阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁111。

³⁷⁸李美燕：《中國古代樂教思想—先秦兩漢篇》（高雄：麗文文化公司出版，1998年），頁157。

³⁷⁹原文為《左傳》昭公二十年晏嬰與齊景公論樂教一節，並詳見李美燕：《中國古代樂教思想—先秦兩漢篇》（高雄：麗文文化公司出版，1998年），頁166。

³⁸⁰李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁18。

³⁸¹李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁28、29。

³⁸²林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁144、145。

³⁸³阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1304。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁144、145。

³⁸⁴阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1310。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁169。

其象，而以樂平其心的進路。並且認為唯有尚「和」的雅正之樂，才能夠充分滿足道家的自然之道，以及儒家的教化目標。此一思維模式的本意，林家驪認為即在於「折衷調和」儒道兩家的理想，並同時與其〈通易論〉的「道不可逆，德不可拂也」的理解取得一致³⁸⁵，認為關鍵在於明天道而審人德，天地萬物的理則，以及人類社會之秩序井然（合乎名教），背後皆有一套通則（合乎自然的名教），才能滿足道家強調的理想與儒家著重的現實。³⁸⁶

阮籍的〈達莊論〉中闡述的「六經之言，分處之教也，莊周之言，致意之辭也。大而臨之，則致極無外，小而理之，則物有其制。」認為君子應秉持自然之道（合乎自然的名教），以追求「得之道而正」。進一步批判當時所謂的「名教」（不合乎自然的名教），實已為依附於司馬氏集團的禮法之士，「異化」為謀取私利與政治鬥爭的工具。阮籍的〈獼猴賦〉則可視為針對禮法名教之士的深刻隱喻，說明統治者當權時針對異類的兩面手法，可嘆的是異類自身尚且以其自以為是的特點沾沾自喜，最後為當權者利誘與坑殺，還渾無自覺：

是以神姦形於九鼎，而異物來臻；故豐狐文豹釋其表，間尾騶虞獻其珍，夸父獨鹿被其豪，青馬三騅棄其群；此以其壯而殘其生者也。³⁸⁷

無論是大禹治水、伯益驅禽或是信史以後的時代，像豐狐、文豹、騶虞、獨鹿、青馬三騅等這些神異獨具的生物，縱然被統治者格外重視，甚且被精鑄於神鼎之上，以昭告世人與萬物，讓人多所防備與敬畏。卻也因自身之特殊，導致被蔚集一處，或被進貢祭祀作為犧牲，甚至於被強迫離群，乃至剝皮招禍及身。再如像夔這樣的神物，之所以受到注目，正是因其其聲如雷、其光如日月，才被擒獲，而以其皮為鼓，當能聲聞五百里以威震天下。這些雖貴為希有之神物，卻淪為人主擒獲的異物，多半只能供人取娛炫耀於目前，不能頤養天年，實屬不幸。特別是靈巧如獼猴者，其物性與表現，十足為當時「名教」中人之具體投射：

內在性情—外察慧而內無度，性褊淺而干進。

動作特徵—舉頭吻而作態，姿便捷而好技。

以猴喻人，實為託物詠懷之作。³⁸⁸準此，無論是韓非囚禁於秦國，或如孔子在宋國受挫，或者心懷項王的思歸之情，或如司馬長卿之作態；凡此多端，皆以其多才多能，卻自以為能在體制的羅網下機靈出入，卻在兇險的鬥爭中，扭曲人格性情、無法分辨是非善惡。是以無論是獼猴抑或名士，最終皆是淪為「斯伏死於堂下，長滅沒於形神」的下場。

在此意識形態之下，顯然唯有復歸於「合乎自然之道」的名教，才是正途，阮籍〈大人先生傳〉中針對禮法之士、隱士與採薪者的提點，以及〈東平賦〉一文中，標舉儒家的「好政教之有儀」以及道家的「樂寂寞之無知」的兩種人生理想，³⁸⁹其中寓寄的理境，亦即一方面期待化民成俗，能夠有法有則，另一方面，又能常保道家自在而無知無識的狀態。此一「兩難」的理境，恐怕不易在斯邦斯世獲得具體的實踐，卻頗能彰顯阮籍企圖「折衷調和」儒道兩家的用心良苦。

³⁸⁵ 林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），導讀，頁8、9。

³⁸⁶ 林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），導讀，頁8。

³⁸⁷ 阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1294。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁45。

³⁸⁸ 阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1294。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁48.50。

³⁸⁹ 阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1287。並參見林家驪：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁11。

復次，嵇康的〈聲無哀樂論〉中，則謂「聲音有自然之和，而無繫於人情。克諧之音，成於金石；至和之聲，得於管弦也」，其理由不外乎以確立樂音的本體論為己任，而非隸屬於倫理學的規範：

此為聲音之體，盡於舒疾；情之應聲，亦止於躁靜耳。夫曲用每舒，而情之處變，猶滋味異美，而口輒識之也。五味萬殊，而大同於美；曲變雖眾，亦大同於和。美有甘，和有樂；然隨曲之情，盡乎和域；應美之口，絕於甘境。³⁹⁰

嵇康的體會與阮籍〈樂論〉相似，皆將樂的問題提昇到宇宙本體的視野，不僅八音有其本體，五音也有其自然。感官經驗並不局限於個人好惡，以及情感的慣性型態，而是接通於天地自然的感應調和系統，對於魏晉思想「尚聽」的感官本能意向所在，十分耐人尋味。

此一「合乎名教的自然」以及「合乎自然的自然」，本文認為當是「儒道互補」的義理基礎，這一義理向度的揭示，亦可證諸於美學史上「晉人尚韻」的命題，作為魏晉文化人格評騭的具體實踐。魏晉哲人的興情悟理，多由「五感」（眼、耳、鼻、舌、身的綜合經驗分析）經驗立論，再遞一層，進入「主情」的心志意圖。例如當時著重的人物識鑒風氣，即以「目」或「品題」的品藻立論，體現在視覺與味覺象徵上，高度洗練與意味深長的論述型態，即是獨特的味、聽覺協調論。再者，也與《人物志》中，著重五行體系與表相的視、觸覺「中和」協調論一致。《人物志》中強調著乎形容、見乎聲色、發乎情味、各如其象的甄別之道，所呈現出「中和之質」與「偏至之質」的對揚，就已然不能恪遵傳統儒家的心性論視野，必需重新勘察吾人先天命定的氣質稟性，如何在具體生活情境中如實徵驗，寓有《春秋》別嫌明微的精神。論及「聖人」一格，則言其必須「九徵」皆至（精、神、筋、骨、氣、色、儀、容、言），既聰明又能平淡，故能調成五材，又是德、法、術三者皆備，實乃純粹之德，具有超越性的位階。³⁹¹

甚至於整體的「晉人尚韻」，也必須通過「目」（獨特的視覺，進行人、事、物的評騭與品評）與「品」（獨特的味覺，進行詩、書、畫與人的品題）。例如殷浩平素善於「以通和接物」，就算是處理自己的短處，也能勝過俗情，才能將長處相得益彰。而謝鯤有勝情遠概，素為朝廷之冀望，卻又能箕踞丘壑之快意，無論身在職場抑或沉潛山林，皆能有相應的自知之明。透過才性的全幅觀照，魏晉名士的風神與簡散，展現了人類心靈深處躍動的餘韻，一方面是環境氛圍的自覺反動，另一方面是「情意我」所著重人性本源的生命力，屆此有了波瀾壯闊的型塑與遍潤。《世說新語》中推崇謝安的從容大懷，儼然是魏晉人物人格賞鑒的中心，王羲之的風采俊逸，嵇康的清峻颯爽、阮籍的曠懷，支道林的玄遠、劉琨、祖逖、桓溫的慷慨任氣等等，都是《人物志》中衡論才性之彊毅、雄偉、凌楷、弘普、休動，樸露、柔順、懼慎、辨博、狷介、沉靜、韜譎之人的活靈活現。二書前後接榫，將才性美學的千彙萬狀，體現為「魏晉風度」的獨特定位。

例如《世說新語》中的「雅量」「識鑒」「賞譽」「品藻」「容止」等篇，都建立在「人物品藻」的哲學。特別是奠基於「晉韻」的表現向度，繼而興起一系列針對氣韻、神韻與情韻審美的作品，例如鍾嶸的「詩品」，劉勰的「文品」（《文心雕龍》），謝赫的「畫品」，袁昂、庾肩吾的「書品」，以及楊銜之的「寺品」（即《洛陽伽藍記》）。大大開拓了過去較為狹隘與單薄的美感範疇，有助於

³⁹⁰嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1378。並參見嵇康著，崔富章注釋：《新譯嵇中散集》，（臺北：三民書局，1998年），頁276。

³⁹¹劉邵著，劉君祖編，《人物志》（台北：金楓出版社，1986）頁91。

修正過去儒學論述中對於「氣質之性」的偏見。³⁹²在此一疏辨之下，才性美學即有較為充份的探討空間，不僅是與兩漢時期的氣化宇宙觀在這裡可以銜接，又能同時對照於文論、詩論、畫論以及史論對於人物評鑑的範疇與意義，對於理想文化人格的建構，將有更高的可塑性。

徐復觀認為此一將與音響有關的「韻」，運用人倫鑒識上的意向，可以推論是因為音樂和文學上的韻，實際上是「各種音響的諧和統一」而成的；也是不即不離各種音響，但同時又是超越於各音響之上，成為一種統一的音響。³⁹³並由此演進為一形神分析的審美層境，並具體概括為氣韻生動的「神聖」性論述：

氣與韻，都是神的分解性的說法，都是神的一面；所以氣常稱為『神氣』，而韻亦常稱為『神韻』。若謂一般地形貌為人的第一自然；則形神合一的『風姿神貌』，亦是這裏的所謂氣韻，是人的第二自然。藝術之美，只能成立於第二自然之上。當時的人倫鑒識，所以成為藝術地人倫鑒識，正是藉玄學—莊學之助，在人的第一自然中發現了這種第二自然。顧愷之所說的『傳神』，正是在繪畫上要表現出人的第二自然。而氣韻生動，正是傳神思想的精密化，正是對繪畫為了表現人的第二自然提出了更深刻的陳述。所以『韻』和骨氣之『氣』一樣，都是直接從人倫品鑒上轉出來的觀念，是說明形神合一的兩種形相之美。³⁹⁴

進而將人物之美與自然美、藝術美三者密切溝通，方能達到體「沖和」以通「無」（無限可能與可塑性），能暢萬物之情，卻也能不為哀樂所制約的境界。聖人體無而尚韻，正為儒道調和的內在理路關係，賦予了積極而豐饒的詮釋。

這一超越意識的探勘，本文認為當是原始巫術思想的孑遺；特別是奠基於巫術的「交感」特質，深信有一個將一切事物統一起來共同紐帶，將這種瀰漫於整個宇宙之中的存在，賦予一種張力，將諸多事物密切結合在一起。³⁹⁵進一步通過集體的認同而獲得，乃與所有人「象徵性」的崇拜行為密切結合的基調攸關。

三「聖」的原型與「聲」的召喚關係

阮籍與嵇康的音樂理論，是否得以視為聖人崇拜的隱喻與象徵？甚至於在儒道兩家潛在的義理系統下，積澱為一套獨特的「神話」論述。本文透過上述「樂音尚和」以及「晉人尚韻」（各種音響的諧和統一）意向的展開，認為觸及了崇聖模式的「尚聽」文化原型，乃與上古史所謂的「絕地天通」前後，聖人原型與巫覡透過祝禱，以聽聞神啟意涵的脈絡密切攸關。³⁹⁶

王弼在《老子指略》即指出：

³⁹²牟宗三認為宋儒說氣質之性乃是道德實踐中由實現「義理之性」而開出的。它是在義理之性的壟罩下而視為被變化的對象。因此，它的涵義拘束而不開展，單調而不豐富。在品鑒的論述下，才性並無一個更高的層面來冒之。它可以全幅舒展開。因此顯出它的涵義之廣大。而吾人亦可以全幅展開之，而觀其底蘊。這是「美學性的品鑒」之解放的意義。牟宗三，《才性與玄理》（台北：台灣學生書局，1989），頁46、47。

³⁹³徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1988年），頁176-177。

³⁹⁴可知韻是當時在人倫鑒識上所用的重要觀念。他指的是一個人的情調、個性，有清遠，通達，放曠之美，而這種美是流注於人的形相之間，從形相中可以看得出來的。把這種形神相融的韻，在繪畫上表現出來，這即是氣韻的韻。後來董其昌把「氣韻」一詞，只當作「韻」來體會，所以在「氣韻」之外，又添一「骨」字，而稱為「骨韻」，已如前所述。而他以一個「淡」字作為氣韻的內容，到與韻的原義相合。以玄學為基柢的作品，從超俗方面去加以把握，其風格當然是淡的，這正是此處的所謂韻了。參見徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1988年），頁178。

³⁹⁵卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（台灣：桂冠出版社，1997年），頁139、140。

³⁹⁶《國語·楚語》關於聖人描述有謂：「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，在男曰覡，在女曰巫。」反映出大凡聰、明、智、聖者，皆與巫覡攸關；正在於他（她）們具足「通天地」的特質，在古史初民尚未「絕地天通」的時期，扮演天地人三者的重要媒介。

聽之不可得而聞，視之不可得而彰；體之不可得而知，味之不可得而嘗。故其為物也則混成，為象也則無形，為音也則希聲，為味也則無呈，故能為品物之宗王。³⁹⁷

他認為得以具足通天地的大音、大象與至味當是「四象形而物無所主焉，則大象暢矣；五音聲而心無所適焉，則大音至矣。」進而「無形暢，天下雖往，往而不能釋也；希聲至，風俗雖移，移而不能辯也。」顯然將感官經驗與整體存在感，等量齊觀；在其《論語釋疑》中並以「中和備質」作為至和之調與大成之樂的判準。復次南朝梁劉勰的《文心雕龍》在其「原道—宗經—徵聖」的體系下，亦特別標舉「知音」之重要，認為「音實難知，知實難逢」。³⁹⁸劉氏認為具備深度聆聽與如實回應的態度，必須擺脫先入為主與黨同伐異的偏見，才能復歸於感官知覺的養成。此外也仰賴於鑒賞活動中，「直感」能力進行整體性的綜合工作。徐復觀即認為「知音」的獨特意義，正在於此一直感能力的接受模式，雖有不能避免的分析過程，卻不能忽略直感能力，對於實物經驗而言，乃始於統一並且終於統一的經驗。也唯有這種全體的「統一」的經驗，方能培養出必須由統一而出的「直感」，也才能獨立於貴古賤今、崇己抑人的意識型態隔閡，或是信偽迷真者種種不相干之謬誤。³⁹⁹

宏觀而言，本文主張將此一整體「知音尚聽」的基調，聚焦於「原型」與「召喚」的關係之下，界定一共同得以「接受與認同」的文化模式。龔鵬程即具體鋪陳為一「風氣聲樂以生萬物—聲歌舞踊以成君子—君子興詩感情成樂」的論述，作為闡釋此一抒情與氣感的文化模式底蘊，特別是天人同氣，彼此可以共感；聲律乃天地氣運所生，故能印證《呂氏春秋·音律篇》所言天地之氣，實與十二律呂，以及聞聲知風的「聲教」論述。⁴⁰⁰透過「聲教」以溝通神人親疏的關係，除了《禮記·教特牲》論「殷人尚聲」之外，《楚辭·大招》論伏羲作瑟造曲，《山海經·大荒西經》論夏啟從天神處攜回九歌等曲，《呂氏春秋·仲夏記 古樂篇》論黃帝命伶倫造作十二律管等傳說之外，《詩經·那》、《詩經·有瞽》等系列文本，更著重於聲召風—風召氣—氣召神的召喚模式，亦即商人「尊鬼而尚聲」的傳統，咸以為心以精氣進而借聲召喚，則神無不來「格」矣。⁴⁰¹

阮籍〈清思賦〉即主張「形之可見，非色之美，音之可聞，非聲之善。」的理念；倡言微妙無形與寂寞無聽，才能臻「覩窈窕而淑清」的境界：

昔黃帝登僊於荆山之上，振《咸池》於南嶽之崗，鬼神其幽，而夔、牙不聞其章。女娃耀榮於東海之濱，而翩翩於洪西之旁，林石之隕從，而瑤台不照其光。⁴⁰²

闡述了至樂乃與祭祀與神話彼此關涉，而非純為娛人耳目之功能。荆山傳為黃帝鑄鼎與龍垂胡髯下迎黃帝所在，《咸池》樂章亦本為祭祀地神之作。其基調幽隱如鬼神之莫測，即便是樂官與琴師都無法全然聽聞，更何況是女娃神鳥精衛，其娟好的容顏，縱是炎帝以美玉砌成的瑤台，亦無法映襯其美麗無匹。並進一步主張唯有心性純正「清虛寥廓，則神物來集」，縱然如燕穀山之地寒不生五穀，只要「感激以達神」，鄒衍吹律尚能始溫氣始生，寒風遠邁，黍谷回春。處境雖窮，只要作到

³⁹⁷王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》35章注，（臺北：華正書局，1992年），頁195。

³⁹⁸劉勰著，周振甫注釋：《文心雕龍注釋》，（臺北：里仁書局，1998年），頁887。

³⁹⁹徐復觀：《中國文學論集》（臺北：學生書局，1966年），頁417。

⁴⁰⁰龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁159.161.164。

⁴⁰¹龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁165。

⁴⁰²阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1291。並參見林家驩：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁32。

「志不覬而神正，心不蕩而自誠」的貞定功夫，天地之間自是能充分交感。⁴⁰³故而有佳人神境，有類楚懷王於雲夢會巫山神女之氛圍；為其開丹山之琴瑟，樂聲超遙茫渺「驚奇聲之異造兮，鑑殊色之在斯」，將樂音與神話之密切交涉，最終又復歸於道家之「不以萬物累心」的理境。

阮籍〈樂論〉一文，乃以「和」作為聖人之樂的底蘊，以合其天地之體，得其萬物之性，視為聖人作樂的宗旨。故有調律呂協則陰陽和，音聲適而萬物類的既定規律：

奏之園山而天神下，奏之方岳而地祇上。天地合其德，則萬物合其生，刑罰不用而民自安矣。

404

在此亦本於原始巫術的整體交感模式，論證移風易俗的樂教，實本於自然之道的精神。所以藉由調節黃鐘中正平和的樂律，開啟眾人與萬物的本性。此即聖人之所以重視立調適之音，建平和之聲，以利移易風俗與吾人性情，實本於此一形上本體的照察。倘使「八方殊風，九州異俗」也需要進一步檢視各地之歌其所好、詠其所為為何，並由「氣發於中，聲入於耳」以及「音異氣別，曲節不齊」的模式，探勘何以各區乖離分背，莫能相通的原委。⁴⁰⁵

崇聖「尚聽」，乃至於遞進「中和」品鑒的文化模式分析，本文認為應復歸於祭祀與巫術的集體潛意識而言。即便是文明如周朝者，尚且借重於「瞽蒙」這一批執掌教育、詩歌與音樂的盲人集團，持續而全面推動「聲教」的體系。例如《周禮·春官》即鋪陳這些師瞽掌握以聲樂「致鬼神」以及「教國子」的宗教與教育大權，協調五聲（宮商角徵羽）—八音（金石土革絲木匏竹）—六詩（風雅頌賦比興）—以及六律六同六舞等等，以致鬼神、以和邦國以及諧調萬民。甚至於《禮記·文王世子》、《禮記·春官 大司樂》、《禮記·明堂位》亦提及瞽宗在禮樂政教的地位⁴⁰⁶，嵇康在〈聲無哀樂論〉中亦論及先王得以動天地、驚鬼神之至樂，是否應交附瞽史演奏，或當由聖人「理其弦管，爾乃雅音得全也」的議論⁴⁰⁷。龔鵬程認為此一批以盲樂師為中心的「非文字」傳授的「聲教」代言人，不僅生前是溝通神人的聖者，死後又被進一步神化為「神瞽」，同時又成為宗廟與學校的代稱，實為殷周階段重要的文化模式。⁴⁰⁸

除了反溯師瞽掌握聲樂以「致鬼神」的歷史之外，本文的初步探勘，認為藉由「聲」與「音」的傳達與共鳴，樂律與聲教所強調的尚「和」境界，應可視為一神聖崇拜行為下的「共鳴與共頻」現象。亦即進行聲音傳達的往返振動模式，得以伴隨著心念的與頻率的導引，進行整體而深度的療癒作用。此一心靈和宇宙的共振，並體現出聲音的潛能與「轉化」人事物的力量。⁴⁰⁹這一獨特的「療癒之聲」，強調揚昇和音的信念，強化吾人超常的意識型態，實為一契屬於「薩滿」的內在之旅與儀式⁴¹⁰；同時這一神聖而多維度的和聲，義近泛音頌唱、西藏頌鉢、脈輪療癒等進路，乃以「啟動」人類意識之轉化，進而達到「共鳴的振動」為終極關懷。⁴¹¹

⁴⁰³阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1291。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁34.35。

⁴⁰⁴阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁87。

⁴⁰⁵阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見林家驥：《新譯阮籍詩文集》，（台北，三民書局，2001年），頁87。

⁴⁰⁶龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁166。

⁴⁰⁷嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1383。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁262。

⁴⁰⁸龔鵬程：《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁166。

⁴⁰⁹Jonathan Goldman 著 奕蘭譯：《聲音療法的7個秘密》（台北：生命潛能出版社，2009年），頁133。

⁴¹⁰原始巫術的類型，一者是強調傳統薩滿式的「神靈附體」通神方式；另一方面則是著重「代神言巫」，通過占卜主祭等神職活動，進一步建立文字、文化、曆法、醫藥與舞儀，成為知識份子的雛型。宋兆麟：《巫覡一人與鬼神之間》（北京：學苑出版社，2001年），頁3。

⁴¹¹ Jonathan Goldman 著 奕蘭譯：《聲音療法的7個秘密》（台北：生命潛能出版社，2009年），頁45.138。

藉由「聲」與「音」的傳達與共鳴，這一聲教尚「和」模式的深層結構，本文初步認為應可視為中國原始巫術中「神降與巫陟」儀式的參照。《尚書》與《周禮》中載記的巫術與神的溝通方式，可別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」⁴¹²。通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。⁴¹³一如上述樂論中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的交感境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式，是以音樂已非單純的「常情哀樂」意涵所能概括，而寓有神聖崇拜的價值取向，「以聲顯聖」誠為此一義理架局的形著。再者進一步審視「聖」字的名義，依許慎《說文解字》之說乃謂：「通也，從耳呈聲」，並歸屬「耳」部，謂其耳順，聞聲知情；並且「聖」、「聲」兩字有古相假借的現象，兼有睿智之義⁴¹⁴；此外在郭店楚簡中，「聖」、「聲」兩字通用的現象，亦為具體佐證之參照⁴¹⁵。

通過文化人類學的視野，張光直認為即便是獻祭過程中的「神物」或者「犧牲之物」，並非一般物件之義，實為一象徵性的文化體系（上述的音樂亦然）。⁴¹⁶但是更重要的特點，在於處理過程中，企圖通過「模擬」與「佔有」的法則，將萬物積極的以「象徵」性的儀式連繫起來，密切產生「集體交感」的效應。⁴¹⁷此一祭祀的特點，乃表現於《禮記·郊特牲》所謂的「殷人尚聲」與「周人尚臭（嗅）」的文化模式：「殷人尚聲，臭味未成，滌蕩其聲。樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尚臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後炳蕭合羶薌。凡祭，慎諸此。」⁴¹⁸如此一來，祭祀的歷程乃貴在「樂音與氣味」的體現，咸以為唯有如此虔敬之信念，才能與天地神明「交接」，達到溝通與象徵作用。不僅如此，殷商與周朝的祭儀，皆崇尚具有「生氣」的祭品，採行「血—鮮血」「腥—生肉」「燔祭—稍微燙過的骨肉」⁴¹⁹，進而成為獻祭模式的主體。⁴²⁰

⁴¹² 相關文獻之線索例如《說文解字》：登也。《廣韻》：進也。又如《書·舜典》：汝陟帝位。《書·太甲》：若陟遐，必自邇。又《書·立政》：其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。《詩·周南》：陟彼崔嵬。《書·君奭》：在太戊時則有若伊陟臣扈。《周禮·春官》：大卜掌三夢之灋，一曰致夢，二曰箴夢，三曰咸陟。

⁴¹³ 楊陽：《王權的圖騰化—政教合一與中國社會》（台北：星定石文化出版社，2002年），頁146、168。再者透過身體經驗（聽覺與聲音）與文化人格的「神／聖」模式的剖析之下，葛兆光認為「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」，葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁39。再者巫術中慣用的「魔法」即是一種特殊的「方法」，無論是「天人感應」或者「物類感應」，共同的目標不外乎提出之於神祕經驗的「解釋」或者「解決」之道。葛兆光：《古代中國文化講義》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁141。

⁴¹⁴ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（臺北，漢京文化事業有限公司，1985年），頁592。許進雄透過甲骨文「聖」字與人類學的田野探勘，還原了聖人的意涵，當是一具有聰敏聽力，以聆聽「口」所發出的聲音。在遠古時代，此人所「傾聽」的聲響可能是野獸的走步聲，對於偵察、狩獵成果，較容易成為眾人信服的領袖。進而所聆聽的訊息，就可能是神的指示，能夠與神靈交通，進而獲致趨吉避凶者，自是受人擁戴的才能超常之人。溯源於「聖人」崇拜的文化模式，實與狩獵、創製攸關，並具備洞悉神諭或天命的神聖特質，特別是能對於天道、天命有所迴應。詳見許進雄：《中國古代社會—文字與人類學的透視》（臺北：台灣商務印書館，2005年），頁26、27。

⁴¹⁵ 荊門市博物館：《郭店楚墓竹簡》〈性自命出〉章，頁180、148。轉引自朱心怡：《天之道與人之道—郭店楚簡儒道思想研究》（臺北：文津出版社，2004年），頁103、98。

⁴¹⁶ 張光直：《美術、神話與祭祀》（臺北：稻鄉出版社，1995年），頁60、61。

⁴¹⁷ 葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁57。

⁴¹⁸ 姜義華注釋：《新譯禮記讀本·郊特牲》，（臺北：三民書局，1988年），頁374、375。

⁴¹⁹ 姜義華注釋：《新譯禮記讀本·郊特牲》，（臺北：三民書局，1988年），頁392。

⁴²⁰ 龔鵬程認為中國人的宗教觀，乃著重於飲食的「溝通」鬼神功能。是以凡祭祀皆需獻牲敬酒。再如《小雅·楚茨》所言神嗜飲食、神具醉止、以及獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲，神保是格，不外乎透過祭祀飲食得當，傳達使君既壽且考的福報。又如《豐年》、《信南山》、《大雅·旱麓》等作，大體皆能呼應此一基調。龔鵬程：〈飲食：禮文肇興〉，《中國傳統文化十五講》（北京：北京大學出版社，2006年），頁31。

這重超越的區分，亦與前述所揭示的，由「人我相通感」，進一步調適上遂，達到「整體存在感」相接榫。此一脈絡並可在嵇康〈聲無哀樂論〉的樂音調養形神論中，述及「聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。」⁴²¹以及〈養生論〉中標舉養之以和，並且和以五絃方能達到「無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。」⁴²²的身體交感體驗，將人格本體與音樂的本體，深層次的加以感通聯繫，對於疏通天人原型的「感通」特質，亦即聖之「尚聽」本義，極有啟發，較能獲致相應的理解。

再者阮籍〈樂論〉標舉聖人樂教乃以「和」為宗旨，立「調適」之音，建平和之聲，使天下為樂者以為法度。而先王制樂，亦必通天地之氣，以靜萬物之神，其中原則：「乾坤易簡，故雅樂不煩，道德平淡，故五聲無味。不煩則陰陽自通，無味則百物自樂。」的以味論樂觀，似乎與前述崇聖文化中的「絕地天通」脈絡攸關，並且主張「達道之化者可與審樂」，其中特別標榜「詩言志，歌詠言，操磬鳴琴，以聲依律，述先生之德，故祖考之神來格也」⁴²³聖人之樂不僅用五聲合六律，就連祖先的神靈都會屆此「感通」降臨，甚至於雅樂調和陰陽，可使鳳鳥來儀、百獸率舞，達到萬物各得其所，神與人和的境界。⁴²⁴以尚「和」的理境，視為風俗移易而同於是樂的自然之道。⁴²⁵

嵇康〈琴賦〉則遞進一層，將聽眾區分為「聞之者」與「聽之者」：

聞之者—不解音聲，未盡其理；聲激心移，善懷多感，觸續動情的懷戚與康樂者。

聽之者—聚精會神，領略音樂本體，無哀無樂的和平者。⁴²⁶

認為唯有「和平者」才是解音識音，以及具備能盡琴德的「至人」，「至人攄思，制為雅琴」，無論是夔襄薦法、般倕騁神或如伯牙揮手、鍾期聽聲，乃至於伶倫比律、田連操張，這些能工巧匠之於樂理與樂教的啟發，無不凝聚著山林之士的見識與氣象。⁴²⁷表現出既無哀無樂，又能怡養悅愉，淑穆玄真的理境。

此一論旨實與他的〈養生論〉與〈答難養生論〉義近，認為養神之要領，乃在於泊然無感而體氣和平，「愛憎不棲於情，憂喜不留于意」常保此一充虛盈態的平和境界。故有一系列標舉「以大和為至樂」、「使智止于恬、性足于和，神以默醇，禮以和成」，以及「被天和以自然，以道德為師友，習陰陽之變化，樂長生之永久」等論調。〈聲無哀樂論〉更明確揭示「聲音以平和為體」「音聲有自然之和」的主張，以推類以辨物，當先求之自然之理，理已足，然後才借古義以彰明。誠如滋味乃以甘、苦為名，而不以人之愛憎加以命稱為喜味與怒味。同理：

聲音自當以善惡為主，則無關於哀樂；哀樂自當以情感而後發，則無係于聲音，名實俱去，則盡然可見。⁴²⁸

「聲無哀樂」的義理關係，當以表現的好壞為主，乃得之于金石管弦的樂器之表現，並復歸於

⁴²¹嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1378。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁110。

⁴²²嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1367。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁110。

⁴²³阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見阮籍著，林家儼注釋：《新譯阮籍詩文集》（臺北：三民書局，2001年），頁103。

⁴²⁴蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》（臺北：文津出版，2000年），頁231。

⁴²⁵阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1299。並參見阮籍著，林家儼注釋：《新譯阮籍詩文集》（臺北：三民書局，2001年），頁87、91、104。

⁴²⁶嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1353。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁123。

⁴²⁷嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1353。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁110。

⁴²⁸嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部（臺北：文津出版社，1979年），頁1378。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，（台北，三民書局，1998年），頁248。

天地自然的整體和諧關係，而不繫於一己之情緒與好惡。音樂的自然之理，並不因人的哀樂與愛憎而有所改變。他認為當是「和聲無象」，沒有特定的呈現方式，以及「音聲無常」，不在於表現人為的哀樂與具體內容。強調音樂有其自身的屬性與規律，方能具足超越於俗情層面，並予以整體之照察，企圖展現和諧與自然之和的理境。

此一「以聲顯聖」文化模式的存在，本文認為當為「崇聖」原型的具體印證；依《說文解字》之義界，「往曰聽」、「來曰聞」⁴²⁹顯然偏重原始神話（歷史）之「傾聽」經驗，傾聽能力的喪失，重要的線索不僅會消失，生命的軌跡以及與世界的交通也會隔絕。此一壓抑與隔閡的形成，對於成德之教如何臻於聖境的心理關連，本文認為多少也與「絕地天通」前後，對於神話原始思維的漠視有關。此一義界，亦與《莊子·天下篇》以：「譬如耳目鼻口，皆有所明、不能相通」的「內聖」之道詮釋相近。準此，回顧魏晉「聖人論」與「樂論」之間，共同強調「尚聽」以致「中和」的深層結構，實為一隱喻關係，本文認為當是企圖追尋 **個體與群體—時間與空間—自然與超自然**「完美音樂神話」的具體展現。⁴³⁰不僅有助於疏通儒道文化人格，如何調和與一體的基調；復次透過「神話學」的人文研究方法，關永中與李達三皆認為，人類的「原始神話」信仰，主要表現為「完美神話」的價值取向，亦即吾人對於「超乎能力範圍的事物之內在欲望」。有鑒於人類各種欲望之不易滿足，甚且欲望的最終目的，又往往彼此相交，遂在各種極端——理智與感情、精神與物質、神與人之間，形成衝突與創造性的妥協，進而尋求平衡之心理機制。⁴³¹

是以神話的功能，乃具有文化習俗之殷鑑，以及壓抑的解脫與心理上的清滌意涵等特點。伴隨神話思維的「集合」作用，產生團結社會的力量，其目的在於穩定自然界與社會中的現存秩序，更進一步具有「終止」變遷的意涵。並且關涉於將無窮性、永恆性與周期性的事物，視為「神聖的重複現象」；倘使失去此一神話意識，則一切事物的根本意義，即有毀滅殆盡之虞。⁴³²

本文運用文學人類學與榮格心理學的視野，亦即前述原始巫術與身體運作的向度，探勘魏晉思想潛在其中的理則結構。試圖在「周文疲弊」與「絕地天通」之間，將文明與原始思維作一有機的接榫，有助於後續剖辨禮樂神話體系的斷言。進而由原始崇拜的「神—人」關係，轉化成為「天—人」或「聖—人」之間，內向超越的樞紐。⁴³³

本文強調藉由「聲」與「音」的傳達與共鳴，這一聲教尚「和」模式的深層結構向度；將此一「共鳴與共頻」現象，亦即聲音傳達的往返振動模式，得以伴隨著心念的與頻率的導引，進行整體而深度的療癒作用。對於「以人顯聖」的可能性，期待能獲得充份的展示。

再者，透過聖巫關涉的深層結構論述，其中體現的神話思維，余德慧認為我們所關注者，並不在於神話象徵的解讀，亦非神話的想像自身；應當是透過語言的魔力，解放目今日常生活的殖民，

⁴²⁹ 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》（臺北，漢京文化事業有限公司，1985年），頁592。

⁴³⁰ 李亦園更具體歸納為「致中和—三層面和諧均衡的宇宙觀」之架構，提供參照：1.個體系統（人）的和諧：內在/外在的和諧。2.自然系統（天）的和諧：時間/空間的和諧。3.人際關係（社會）的和諧：人間/超自然界的和諧。他認為思想史上既存的「致中和」宇宙觀，應該溯源於古代的「巫覡」或「巫醫」的體系，特別是強調巫者借由軀體的展演（巫與舞的關涉）進而理解身體內部種種均衡和諧意義，進而形成認知與道德宇宙觀的胚型展現。喬健編著：《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》（臺北：立緒出版，2005年），頁27.37。

⁴³¹ 關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年）。李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁528。

⁴³² 李達三著、蔡源煌譯：〈神話的文學研究〉，收入李正治主編《政府遷台以來文學研究理論及方法之探索》（台北：台灣學生書局，1988年），頁555、556。

⁴³³ 余英時即指出，此一天人之際「內向超越」型態的轉向，乃將初民的原始宗教觀提昇至哲學的高度，戰國「心學」疏通「巫」文化的人格「神」，原本是一種超越而外在的力量，屆此將其轉化為「道」進而納入人「心」之內。「道」與「神」截然相異，但俱為一種超越力量，「道」則遞進一層而為精神價值的源頭，並常留駐此「心」之中，成為「天—人」之間溝通的樞紐。余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版，2007年），頁100、101。

回歸到生命的再度思維，包括人與大地、人與植物動物共同依存的关系，人與方位、時間的关系，人的生殖與親情的思維；⁴³⁴ 這一向度俱為神話思維下，生命與語言之間的「原初處境」，透過神話得以再次被揭露。如此一來，透過聖巫關涉與尚聽意向的歸納，批導出統一而直感的官能經驗，顯然與《莊子·天下篇》的「內聖」之道詮釋相近，皆為天人同構、地天相通的文化人格模式；並與原始思維中語言、神話與音樂之間的关系，產生有機聯繫。

⁴³⁴余德慧：〈心靈史的救贖〉。收入 卡羅斯卡斯塔尼達（Carlos Castaneda）著，魯宓譯：《巫士唐望的世界》（台北：張老師文化出版社，1997年），頁19、20。

國科會補助計畫衍生研發成果推廣資料表

日期:2012/11/28

國科會補助計畫	計畫名稱: 聖巫關涉與文化人格之探勘
	計畫主持人: 陳旻志
	計畫編號: 100-2410-H-343-012- 學門領域: 文學與文化
無研發成果推廣資料	

100 年度專題研究計畫研究成果彙整表

計畫主持人：陳旻志		計畫編號：100-2410-H-343-012-					
計畫名稱：聖巫關涉與文化人格之探勘							
成果項目		量化			單位	備註（質化說明：如數個計畫共同成果、成果列為該期刊之封面故事...等）	
		實際已達成數（被接受或已發表）	預期總達成數(含實際已達成數)	本計畫實際貢獻百分比			
國內	論文著作	期刊論文	0	0	100%	篇	
		研究報告/技術報告	0	0	100%		
		研討會論文	0	0	100%		
		專書	1	1	100%		參與勞思光院士《勞思光韋齊詩存述解新編》共同撰述，專書出版，101年5月，萬卷樓出版社。
	專利	申請中件數	0	0	100%	件	
		已獲得件數	0	0	100%		
	技術移轉	件數	0	0	100%	件	
		權利金	0	0	100%	千元	
	參與計畫人力（本國籍）	碩士生	1	1	100%	人次	
		博士生	0	0	100%		
		博士後研究員	0	0	100%		
		專任助理	0	0	100%		
國外	論文著作	期刊論文	2	2	100%	篇	<p>參與【哲學與文化】月刊社（A&HCI 期刊）100年11月，450期「中國哲學【命】論專題」（A&HCI）發表〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉期刊論文。</p> <p>擔任【哲學與文化】月刊社（A&HCI 期刊）101年6月，457期【儒道思想與巫文化】專題主編，發表〈聖巫關涉與文化人格之探勘〉期刊論文。</p>

		研究報告/技術報告	0	0	100%	章/本
		研討會論文	0	0	100%	
		專書	0	0	100%	
	專利	申請中件數	0	0	100%	件
		已獲得件數	0	0	100%	
	技術移轉	件數	0	0	100%	件
		權利金	0	0	100%	
	參與計畫人力 (外國籍)	碩士生	0	0	100%	人次
		博士生	0	0	100%	
		博士後研究員	0	0	100%	
		專任助理	0	0	100%	

其他成果
(無法以量化表達之成果如辦理學術活動、獲得獎項、重要國際合作、研究成果國際影響力及其他協助產業技術發展之具體效益事項等，請以文字敘述填列。)

本計畫奠基於聖人原型與崇拜研究的基礎，試圖進一步歸納聖巫關涉與神話議題、聖人原型與崇拜議題、文化人格與文化書寫議題等文化現象。近五年之研究向度，除了文化人格與聖巫關涉的原型探勘之外，並探討《中庸》、《禮記》、《山海經》、《論語》等經典作品，在傳述與接受歷程中，「神」「聖」象徵體系的形塑，以及「殷人尚聲」、「周人尚臭」、「晉人尚韻」等崇拜模式的解讀；深信對於族群心靈「召喚儀式」的鋪陳，將有助於作品與群體民族的神話遺產的關係，也就更加密切。

近五年研究成果，並獲選【哲學與文化】月刊社（A&HCI 期刊）專題計劃之審查，擔任 101 年 6 月，【儒道思想與巫文化】專題主編。101 年 6 月，457 期。面對此一既存的文化模式，期待能持續開展此一義理向度的多元視域。

本專書將由心靈工坊出版社，並配合貴會專書審查方案，進行正式出版程序。現正努力於初稿之修訂。

	成果項目	量化	名稱或內容性質簡述
科 教 處 計 畫 加 填 項 目	測驗工具(含質性與量性)	0	
	課程/模組	0	
	電腦及網路系統或工具	0	
	教材	0	
	舉辦之活動/競賽	0	
	研討會/工作坊	0	
	電子報、網站	0	
	計畫成果推廣之參與(閱聽)人數	0	

國科會補助專題研究計畫成果報告自評表

請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況、研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）、是否適合在學術期刊發表或申請專利、主要發現或其他有關價值等，作一綜合評估。

1. 請就研究內容與原計畫相符程度、達成預期目標情況作一綜合評估

達成目標

未達成目標（請說明，以 100 字為限）

實驗失敗

因故實驗中斷

其他原因

說明：

2. 研究成果在學術期刊發表或申請專利等情形：

論文： 已發表 未發表之文稿 撰寫中 無

專利： 已獲得 申請中 無

技轉： 已技轉 洽談中 無

其他：（以 100 字為限）

1. 參與勞思光院士《勞思光韋齋詩存述解新編》共同撰述，專書出版，101 年 5 月，萬卷樓出版社。

2. 擔任【哲學與文化】月刊社（A&HCI 期刊）101 年 6 月，457 期【儒道思想與巫文化】專題主編，發表〈聖巫關涉與文化人格之探勘〉期刊論文。

3. 參與【哲學與文化】月刊社（A&HCI 期刊）100 年 11 月，450 期「中國哲學【命】論專題」（A&HCI）發表〈以鏡原命—唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉期刊論文。

3. 請依學術成就、技術創新、社會影響等方面，評估研究成果之學術或應用價值（簡要敘述成果所代表之意義、價值、影響或進一步發展之可能性）（以 500 字為限）

這一視角的開展，深信對於傳統的思想史論述，以及「聖人觀」的文化人格研究，如何在成聖的根據、功夫與境界的問題上，以及希聖希賢、內聖外王、格物致知、以及天人合一的系列傳統命題上，將寓有全新論述的可塑性。期待貴會與評審，能持續支持本計畫之開展，以圓成此一階段之學術志業。

本書探討聖人原型與文化人格書寫此一論題，將分別為兩階段研究路向：

其一為「聖巫關涉與文化人格研究」：探討文化人格與崇「聖」象徵的體系的建構

其二為「神聖性作者觀與文學人類學研究」：探討文化書寫創作所有權的文化再現問題試圖歸納聖人本體由「情理結構」論，朝向「交感結構」論的探勘，作為聖人原型觀的實質內容。對於聖人原型的貞定，有助於進一步疏導文學理論史中「文」「道」分合、文以載道、文道合一的譜系，以及儒道思想上關於天人合一、絕地天通、軸心突破、儒道合一等論題，以充分詮釋其中神聖性人格與召喚儀式的實質意涵。