

行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告

聖人原型與文化人格之研究(Ⅱ) 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 97-2410-H-343-018-
執行期間：97年08月01日至98年07月31日
執行單位：南華大學文學系

計畫主持人：陳旻志

報告附件：出席國際會議研究心得報告及發表論文

處理方式：本計畫可公開查詢

中華民國 98年08月19日

聖人原型與文化人格之研究

NSC 96-2411-H-343-010- 成果報告

壹、中英文摘要：

本文旨在檢視「聖人」文化的再現與盲點，透過儒、道兩家相關觀念的探勘，推測「聖人」概念的提出，實為一「完形」Gestalt（格式塔）的意涵，並與伊瑟爾接受美學中著重的「自關連」意涵相近，提供接受者在體驗過程中的「投射」作用。並將一系列象徵與隱喻的關係，在被動綜合之下，達到自我意識的提升。文化上的「崇聖」情結（聖人崇拜）與意義格式塔的建構，往往取決於主體介入的情形，「接受」者不同的視角和態度，直接影響著意義的「完形」，這也正是歷史上關於聖人境界，呈現出「一網多本」的聚訟所在。

此一「崇聖」現象可視為一「符號表像」（Symbolic Representation）的探討，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。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」（例如希聖希賢、內聖外王、格物致知、天人合一的系列命題）。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替代物，亦即是「聖人」與「經典」，都能轉化為擁有神聖性的權威。

因此對於崇聖文化模式的理解，有助疏通現代儒學轉向，以及提供當代文化研究關於首邦社會與儀式象徵的參照，並進一步推導出「聖人原型」與「理想文化人格」的密切關係。

關鍵字：聖人、原型、文化人格、接受美學、巫覡

Abstract

This purpose of this paper is to look into the representation and blind spots of the "Sage" culture. By the investigation into related notions in Confucianism and Taoism, it is found that the notion of "Sage" is embodied in the idea of Gestalt and is related to Wolfgang Iser's idea of self-relationship, which expresses receivers' projection effects in experiences, as well as the progress of self-consciousness in terms of symbols and metaphors. The complex of worship and the construction of Gestalt depend on how much the subject is involved. Different viewpoints and attitudes of receivers have direct impacts on Gestalt. This is why there have been controversies about the notion of "Sage".

The worship of sages can be discussed in terms of symbolic representation. Sages are related to sorcerers/sorceresses, who are capable of communicating between Heaven and Earth and are the media among Heaven, Earth and humans. A symbol itself is the representation of the society and the belief, and this makes the abstract become concrete, the spiritual become material, and the individual become communal. The spiritual and ethical essence of the community is further carried into the ideals or patterns of being humans, such as managing

to be sages, being an inner sage so as to rule the outer world, pursuit of morals in the inner mind, the unity of Heaven and Humans. In myths and in reality, any binary opposition is a mere symbol. However, once being worshipped and mythologicalized, sages and canons turn sacred.

The understanding of this worship helps investigate the development of the modern Confucianism as well as provide references to the ideas of chiefdoms and ritual symbols in the modern cultural studies. In all, this will lead to the connection between the prototype of Sage and the ideal cultural personality.

Key words: Sage, prototype, cultural personality, Reception Aesthetics, sorcerer/sorceress

貳、報告內容：

一、前言

本計畫的研究動機，乃著眼於思想史上聖人崇拜的「原型」與文化再現的問題，進一步推導出「聖人原型」與「理想文化人格」的密切關係。這一文化人格擬像的結果，也與聖人文化中的「再現」與「盲點」之形成互為表裡，成為本階段探勘的主軸。

事實上崇「聖」理念的形成，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。君不見學術史上的漢、清兩朝皆有今文與古文學派的爭訟；由此延伸為聖王、經典與宗旨、內聖功夫、聖人境界等議題，也因為各家的思想道術立場，進一步型塑的聖人論述，也就延伸為非理性的意氣與門戶之爭，同時也積澱為文化人格多層次的底蘊。

二、研究目的

本計畫主要關注下述的幾項線索，對於聖人「原型」探勘所開啟的問題向度：

其一是古史「絕地天通」前後，聖之「尚聽」本義，與巫覡祝禱以聞神啓意涵的轉向。

其二是孔孟儒學以「仁」為聖人的核心價值，貫穿物理與倫理的本體內涵。

其三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。

本計畫現階段成果的初步擬議，認為「聖人」概念的提出，實為一「完形」Gestalt（格式塔）的意涵。此一「完形」的特質，可以表述為對於人格「理想化」的期待與焦慮，王溢嘉認為每每儲藏於民族的深層心理與集體潛意識，形成「文化的篩孔」，特別容易過濾、含攝符合此一心靈模式的歷史觀與人物塑造，然後以想像力來「填補」其不足，並且設法「再現」。¹一方面也與伊瑟爾的接受美學中，著重的「自關連」意涵相近，亦即本文符號之間，存在著先於個體接受刺激的既定關聯，方能提供接受者在體驗過程中的「投射」，在被動綜合之下，逐步達到自我審美意識的

¹王溢嘉：〈古典文學的新詮釋〉，《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006年），頁277。

不斷否定與提升。²此一「完形」意識型態的探勘，亦能在文化人類學的視野下印證，潘乃德（R. Benedict）即指出，「文化模式」的存在，具有「統合」的傾向，實與 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。³這也是本人近年來，持續探索文化人格與聖人原型等系列議題，所共同觸及的深層結構。上述的意涵，李澤厚認為關涉於「文化模式」的存在，不僅具有社會集體的理性性質，方能將原始混沌的經驗，以及人類的生活與意識，賦予符號的形式。同時又是簇集著巫術、宗教、道德、審美、政治範疇於於一身的整體觀，具有社會集體的理性與非理性的性質，對於探勘潛在的思維方式與文化心理結構的脈絡，具有相當的挑戰性。⁴

「聖人」的原型意涵，誠如意義格式塔的建構，往往取決於主體介入的情形，「接受」者不同的視角和態度，直接影響著意義的「完形」。再者  「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，凡精於一事者亦可謂之聖。⁵續探聖字母型，依甲骨文之造型，乃作「一人有敏銳的聽力，能辨別各種音響，以表達有過人的才能」。⁶此一義界，亦與上述《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。許進雄認為甲骨文「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。此外對於能夠創造器用、造福社會者，也能獲致「聖人」之尊號，⁷亦即《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。」，並由此一論述，呈現一「聖人的作物時代—帝王的創制時代—建立王朝的信史時代」，⁸開啟「聖—黃（帝）—王（皇）」的複合式「聖人崇拜」模式。

這一宏規鉅制的聖人「神話」文化模式，透過文化人類學的視野，乃強調聖人的超越意識與神聖人格，實屬於「理想人格範式」的擬議，亦即具備如下幾大特徵，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 朱棟霖、陳信元主編：《中國文學新思維》下冊，南華大學出版，頁 355、356、373

³ 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。

⁴ 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989 年），頁 3、4。

⁵ 〔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 年），頁 592。

⁶ 今日辭典部首則歸入「耳部」，小篆中「聖」字的原型，乃為「从耳壬（呈）聲」的形聲會意字。《說文解字》本義作「通」解，乃意謂於事無所不通之稱。《白虎通》則謂：「聖者，通也，聞聲知情故曰聖也。」。朱駿聲則謂：「耳順謂之聖」此外，前述所謂又從壬聲，本作「象物出地挺生」解。徐鍇謂：「人在土上壬然而立」如同精通事理的聖者，挺立人群之中。又謂「聖則萬物皆呈其情也，从耳者，非任耳也，言心通萬物之情，若耳之通聲。」詳見高樹藩編：《正中形音義綜合大字典》「聖」字條例（臺北：正中書局，1998），頁 1385—1386。

⁷ 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。

⁸ 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。

- 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。進而開啓人民心智，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念，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。⁹

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，則較能「全面」涵蘊以上的所有的範式，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。¹⁰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。

由此進一步審視中國儒道思想的傳統，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」視之為「理想的」文化人格境界。¹¹亦即通過各派「內聖外王」的本體與工夫論，試圖在此一崇聖「完形」的架構中，獲致一「天人同構」的共識，以便於「召喚」接受者的體驗與參贊。例如《國語·楚語》關於聖人描述有謂：「其聖能光遠宣朗，其明光照之，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。進一步探索「儒」者的原型，實為術士的名義，又特別與求雨的巫術攸關，《說文解字》乃謂：「柔也，術士之稱，從人需聲」的形聲字。進一步依形聲多兼會意的原則，考索「需」字的原義，可以發現乃為一有鬚鬚者，站著等待雨水降臨之意謂。¹²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，有時為求作法祈雨，甚而有會被焚殺的命運。

¹³

章太炎則疏通儒者的廣狹三義而有「達名」之儒：乃具備有術有能之，即為史巫類之術士。「類名」之儒：乃以道得名，教之以禮樂六藝。「私名」之儒：乃助人君順陰陽名教化，內容以六經仁

⁹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300、301。

¹⁰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301、304。

¹¹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。

¹²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21、23。

¹³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25。

義，文武堯舜之道為主，並以孔子為宗師。這一由廣而狹的「原儒」意涵的轉變，也說明由巫師的制度化、祭司化，進而遞善壇為理性化「儒者」的歷程。¹⁴本人認為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」。巫覡不是神，只能扮演神的代言與中介，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」，只能絕對化與圖像化，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）的確認，對於「以人顯聖」的可能性，獲得充份的展示。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。近年來跨文化的學風影響之下，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。余德慧即認為應當還原「巫」的現象與本質，亦即「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。¹⁵例如男巫掌管祀望衍（司牲禮）、授號（召神）、旁招以茅，以及驅邪與以除疾病等任務；而女巫則掌制時拔除鬢浴，以及旱嘆則舞雩等任務。他認為固然巫的制度化，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，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。¹⁶

透過身體經驗與文化人格的「神／聖」模式剖析之下，葛兆光認為「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」¹⁷；「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秘經驗的「解釋」或者「解決」之道。¹⁸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，¹⁹密切產生「集體交感」的效應。亦即由巫現象中體現的神話思維，余德慧認為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，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關係，人與方位、時間的關係，人的生殖、親情乃至於情色的思維；俱為神話思維下，生命與語言之間的「原初處境」，得以再次被揭露。²⁰

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，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。上述的文化思維模式，對於聖人觀的「再現」與「型變」有相當大決定性的影響。透過心體與性體的組合關係，以及前述接受者不同的視角和態度，直接影響著意義的「完形」，對於吾人（人）與聖賢境界（聖）的對應關係，初步推測應有三

¹⁴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24。

¹⁵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9。

¹⁶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。

¹⁷葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁39。

¹⁸葛兆光：《古代中國文化講義》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁141。

¹⁹葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，2001年），頁57。

²⁰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。

種不同的可能：

- 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」、心性情三分的義理架构相近)，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**。
- 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**。

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。²¹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。²²特別是潛在其間的「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表徵，亦為禮教成熟的文化基本模型理念，極有啟發。這一方面就前述的涂爾幹主義的視野下，亦深刻的指出人類圖騰崇拜與宗教禁忌的秘密，亦即這些被人们頂禮膜拜的偶像，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自我罷了。²³這些觀點的提出，可視為上述希聖希賢「聖人觀」，三大類型擬議與修正之線索，作為進一步勘定「原型」之依據。

這一由廣而狹的「原聖(儒)」意涵的轉變，亦即前述由巫師的制度化、祭司化，進而遞善壇為理性化「儒者」的歷程。象徵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。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」(神人或聖人)。人類一直仰賴於雅斯貝斯強調「軸心時代」所提供的思考，作為每一更新階段的回顧座標與潛力的甦醒，「聖巫關涉」的存在，即可視為儒道思想的「深層結構」，蘊藏著豐富的生機與可塑性，²⁴仰賴於更多層面之深入探勘，以掘發中國人文精神的向度以及總體價值。

如此一來審視  「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，凡精於一事者亦可謂之聖。²⁵ 依《說文解字》之義界，「往曰聽」、「來曰聞」²⁶顯然偏重原始神話

²¹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。

²²參見胡正之：〈儒家聖人觀念在戰國之發展〉，《輔仁國文學報》第36期，台北：輔仁大學中文系出版，2006年7月。頁5。以及龔鵬程《漢代思潮》，嘉義：南華大學，1999年8月。

²³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。

²⁴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。

²⁵〔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年)，頁592。

²⁶〔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年)，頁592。

(歷史)之「傾聽」經驗，而非新近之「來聞」。若以感官文化研究之探索，聽覺的「喪失」或「隔絕」，其嚴重性更甚於失明與其他的殘廢，阿拉伯文之「愚蠢荒謬」，意即無法聽見，就其字源學的關係，又與拉丁文的「聾或啞」、「聾的根源」、甚至與希臘文「啞的或非理性的」攸關。黛安·愛克曼(Diane Ackerman)認為傾聽能力的喪失，重要的線索不僅會消失，生命的軌跡以及與世界的交通隔絕，彷彿成為埋藏在土壤之中的根莖。²⁷此一壓抑或者不自覺的隔閡的形成，對於成德之教如何臻於聖境的心理關連，多少也與「絕地天通」前後，對於神話原始思維的漠視有關，李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)表示：

神話終止於何處？而歷史又從何處開始？一個我們全然陌生的案例，一段沒有文獻可徵的過去，當然更沒有文字記錄，只有口耳相傳的傳說，卻同樣也被宣稱為歷史。²⁸

當神話變成了歷史，關鍵在於透過口耳相傳的「全然傾聽」與否，神話與歷史的連續性仰賴更多的關注，理性與非理性之間才有一體兩面的思考。李維史陀強調所謂「神話」與「歷史」之間並非全然的對立，兩者之間其實還存在著一個中介的層次。神話元素具有無限多種組合與重組的可能，再加上歷史是一個開放的系統，得以提供不同群落氏族分別建構一套套獨具創意的描述。

29

更重要的特質，是代表了社會「共同體精神」與「文化符號」之間的關係，前者往往是被一種「看不見的實在」(社會與信仰)聯結在一起的「總和」，必須通過「看得見的實在」(象徵符號)來表徵。其中扮演中介的文化符號，本身即為社會或信仰的「再現」，方能將抽象性轉換為具體性、精神才可成為物質、分散的個體感覺，也才能塑造為整體的族群意志，最終形成倫理道德和風俗習慣。³⁰一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，則表示這一聖人「原型」與「崇拜」探勘過程的逐步完成：

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。³¹

成中英即認為現代新儒學建立的基礎，應當回歸於「仁學」與「人學」合一之道，他認為孔子開出的「仁」學架構，根本的精神就是「不隔」：現象與本體、天與人、人與我、人與物之間都渾然一體，沒有任何既定的隔閡，方能表明「人能超出主體而接納、包含、潤澤外在之人之物」。這誠是孔子彰明的「仁民愛物」亦即是「感應萬物」的能力。將「仁學」(聖人)的論述，跨越以往過度揭示道德主體、綱常倫理規範，抑或急於開展與民主、科學的內在理路關係，不如正視與「人學」的基本面關係，本計畫有鑑於此一「聖人人格」論述的盲點，重新疏通漢魏之際，攸關人物評價系統的分歧，認為此一階段的探索，對於傳統儒家「聖人」觀的詮釋，將有莫大的裨益。

²⁷黛安·愛克曼(Diane Ackerman):《感官之旅》(臺北:時報出版社,2002年),頁166。

²⁸李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)著,楊德睿譯:《神話與意義》(臺北:麥田出版,2001年),頁67。

²⁹李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)著,楊德睿譯:《神話與意義》(臺北:麥田出版,2001年),頁70、71。

³⁰參見蕭延中:〈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45。

³¹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。

乃將「聖人」的特質，貞定在吾人應當心通萬物之情，有若「聲來耳應」之相通無礙，方能達到精通事理、萬物皆呈其情的「超凡入聖」境界。如此一來，較能與前文論及崇聖現象中，「絕地天通」之前，聖人原型的「感通」特質相呼應。

三、文獻探討

本計畫因應此一崇聖文化的體系龐大，將採行多年期的研究方案，以聖人原型之探討為起點，運用前一階段文化人格研究的義理基礎，重新探討思想史與文化研究中，儒家聖人教化觀的模式，如何正視其中潛在的盲點，疏通去礙；重新建立文學本體吸附性的召喚結構，對於現當代的文化研究與實踐，以及儒學轉型的議題，提供足資參考的視野。

一般以為上述  聖字「从耳呈聲」的定義，許進雄認為並不恰當，依周法高之擬音，先秦時代「聖」讀如 st, jieng,「呈」讀如 dieng, 聲母類別不同，是以就分類轄屬上，無法簡單歸入象形、象意或形聲的範疇，呈現出「分類」上的一致性。³²可見「從耳」強調聽覺的部分殆無疑義，對於聖字原型理解的出入，乃聚焦於「呈」的定位，本人認為或許可分解為「口」與「王」或「壬」的組合型態，尚有很大的討論空間。

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，可進一步疏通其原型意涵。其中甲骨文  ³³「壬」字與「巫」的關係十分密切，《說文解字》中云：「壬與巫同意」，壬字乃居北方，陰極陽生，並兼有家人裹妊之形。此外，壬「像人腹大也」，而巫「像人兩袖舞」。³⁴

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），而甲骨文  ³⁵「巫」字乃象巫「在神幄中，而兩手奉玉以事神」。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）。³⁶此外又有  詛楚文「巫」字，與 「矩」字金文³⁷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，義和儀相通」當為「有天地氏」之意涵。《說文解字》並謂女巫能事於無形，而男巫（覡）則能齊肅以事神明。³⁸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。³⁹

再者進一步探勘絕地天通與「格物致知」之間，亦有潛在的深層結構關係，例如《尚書·呂刑》：「乃命重黎絕地天通，罔有降格。群後之逮在下，明明斐常，鰥寡無愛蓋。」，一說有鑑於蚩尤之暴亂酷刑，遂使民不聊生，甚至於連在神前的祝導都不願意；上帝審顧民間充滿殺伐之氣，

³²許進雄：《簡明中國文字學》（臺北：學海出版社，2002年），頁110。

³³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年），頁236。

³⁴〔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年），頁742。

³⁵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年），頁232。

³⁶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年），頁233。

³⁷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年），頁233、234。

³⁸〔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年），頁201。

³⁹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年），頁235。

遂改採以暴制暴法則，命令重與黎兩人，採行斷絕人天交通的手段，同時天神也不再降臨。再者《國語·楚語》中則強調上古民神不相混雜的時期，唯有精爽不二、又能齊肅衷正者，包括智慧上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之的女巫男覡，才能溝通天人，而有太祝宗伯與天、地、民、神、物的五官等神職分工，「如是則明神降之」神明才能如斯降臨。繼而「神是以能有明德」才能「神降之嘉生」；百姓獻祭，不僅穀物豐收，神靈降福。等到嗣後民神混雜，家家自以為巫史的階段，不得以才有上述「絕地天通」的措施。此一載記也大體與文化人類學中探討「薩滿」通過癡狂以升舉天界，作為人在天地之間交往的模式相近。此外家為巫史的現象，也與許多民族經歷過人人是巫師，試圖透過交感巫術，以參贊世界與萬物的模式彼此印證。⁴⁰

在此一理解下，黃俊傑認為此一仁聖與道勢間架下的「自我」(self)問題，遂有「認知我」(探索真理的知識人)、「德性我」(針對善的實踐之道德人)、「政治我」(針對群體生活如何安排的政治人)等三個向度。儒學傳統往往強調此三者之不可分割的一體性，然而由人類歷史與人間活動的實際經驗看來，這三方面常有某種程度的「不相容性」，遂形成在知識、道德與政治之間，自我內外如何一貫而且必然的「兩難」處境。⁴¹林安梧亦強調由「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。⁴²

顯然透過前述「聖巫關涉」的初步探勘，以接受美學而觀，仍有豐富而多向度的「語義潛能」尚未窮盡，仰賴在不斷延伸的接受之鍊中，才能逐漸由讀者反應及開展。隨著歷史推移，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。⁴³這一特點在中國「巫」的文化模式上至為鮮明，固然巫的起源與其他部族人類的起源有所異同，但是就政治符號學的分析視野下，卻具備了幾項特質，依蕭延中之觀點指出：

- 1.由個體禮儀制度行爲，轉向群體社會化與集團化，並具有明確的功利導向，不純爲幻覺的膜拜與慰藉。
- 2.謀求建立一整體的世界觀和道德觀，增進社會通約性，以避免巫師主觀解釋的任意性。
- 3.群體精神的象徵和表像，也同時成爲國家機器和強權的代表。
- 4.保持適當神秘外衣，確保神聖化，以避免淪爲世俗化之必要措施。⁴⁴

嗣後由顛項神話「絕地天通」的舉措，採行巫教與政治合一的基本模式，將「家為巫史」變革到「絕地天通」，切斷了天與人之間的連續體。固然對於整合「世俗」與「神聖」的機制有其歷

⁴⁰吳文璋：《巫師傳統和儒家的深層結構—以先秦到西漢的儒家爲研究對象》（台灣：復文圖書出版社，2001年），頁32、33。

⁴¹黃俊傑，〈內聖與外王：儒家傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，收入《中國文化新論·思想篇二：天道與人道》，台北：聯經出版社，1993年，頁247、248。

⁴²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9、11、210、296。以及張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999年），頁19、21、24。

⁴³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。

⁴⁴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。

史的必然，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。此外由《春秋》開始由「巫」變為「史」的思想先驅，乃有司馬遷上繼孔子與其父司馬談，下啟巫史文化傳承的史家志業。〈報任安書〉中所謂的：「究天人之際、通古今之變、成一家之言」的天人格局，也才能獲得相應的理解。⁴⁵林安梧亦指出，通古今之變，是要指向究天人之際的目標；前者是代表歷史的形下之器，而後者則指向「造化之源」的形上之道。亦即如何通過道德理性的轉化，創造並納入「天地人交與為參贊的場域」。不僅將原先帶有超越意識的思考，內在化於生活的世界之中，並且將死生幽冥，過去現在未來皆通而為一，以一「存有的連續觀」進行理解與詮釋。此當為中國所重視一交與參贊、相互滲透、融通通貫的連續體，顯見此一歷史意識，並不是橫面歷史事實的認知，當是通向縱貫的歷史之道的深刻體悟。⁴⁶

四、研究方法

本計畫最主要的研究方法乃為「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）、以及敘事學、符號學、現象學的「意向」論共同結合研究，對於本計畫之開展，較能相輔相成。⁴⁷

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。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。⁴⁸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。⁴⁹並且可以進一步與讀者反應理論（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。⁵⁰畢竟「聖人境界」的提出，在接受的歷程中，不可能在「信息真空」中，以絕對嶄新的姿態展示自身；應該是在早期神話閱聽的經驗下，喚醒讀者關注於神聖經驗的集體潛意識，使之進入一種特定的情感態度，並呈現某種閱讀的期待。此外「接受之鍊」以「鍊條」為喻，乃隱喻觀念史上的連續性，特別是思想的「連續性歷史」，固有的思想資源不斷被歷史記憶喚醒，繼而在新的生活處境中，重新賦予詮釋，並且在重新詮釋時再度重構的此一接受模式。⁵¹

檢視「聖人」文化的再現與盲點，對於華人歷史信仰與文化積澱，儼然是文化上重要的「吸附

⁴⁵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61。

⁴⁶林安梧：《「儒學革命論」—後新儒家哲學的問題向度》（臺北：台灣學生書局，1998年），頁209。

⁴⁷朱棟霖、陳信元主編：《中國文學新思維》上冊，南華大學出版，頁164、171、175、177。

⁴⁸關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年），頁107、108。

⁴⁹關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年），頁116。

⁵⁰「接受之鍊」乃接受美學派姚斯（Hans Robert Jauss）主張，透過文本與讀者相互關係的「能動」過程，在歷時性與共時性的接受行為下，所體現作品的不同理解與存在價值。「期待視野」則由此一接受之鍊中形成，作為閱讀行為中既存的先在理解，以喚醒讀者以往的閱讀期待，並在實際接受歷程中，加以修正與改變，以構成新的審美感覺的經驗語境，詳見金元浦：〈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346、347。

⁵¹詳見姚斯（Hans Robert Jauss）著，金元浦譯：《接受美學與接受理論》，（瀋陽，遼寧人民出版社，1987年），頁29。以及廖棟樑：〈建構與定型—論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路—傳播與接受》（臺北：洪葉文化出版，2004年），頁108、109。

性召喚結構」，⁵²也成為人格塑造上多重糾葛的意識型態，反映出歷代不同階段讀者（學人）「接受行為」的差異，展開而成歷時性的接受畫廊。例如儒家學派內部，關於孔子形象與定位的爭訟。又包括同一時期不同學派，文化參照構架差異下，呈現各自不同的理解，例如先秦諸子之學，對於「內聖外王」理解的分歧，往往透過各家所奉行的經典系譜與規訓，將如何「宗經—徵聖—原道」體系，以及何謂「聖人境界」等命題，作為「期待視野」。卻也因為諸家特定與既存的崇聖經驗，未必彼此相應，遂造成接受視野的變化。也難怪造成各家莫衷一是的論爭，所謂的聖人形象，變得日益駁雜，無法取得一致性的共識。

屆此運用勞思光「文化哲學」的剖析，對於此一接受視野的變化，將有深刻的啟發。在其《文化哲學講演錄》與《中國文化路向問題的新檢討》系列論著中，即鮮明的以「文化二重結構觀」，表達他既著重文化的創生發展、變遷模仿，亦即「建設」意識這一端；也不忽略「解放」意識這一端，對於文化功能「失效」時，仍能確保文化維持「開放」的成素。⁵³並且著重文化陶鍊，將受限制的處境通過文化的作用，以獲致超越限制的途徑；此即勞氏所謂的「昇進心態」，可避免「文化人格」退化為「自然人格」的狀態，這誠為勞氏苦心孤詣為文明立法的衷曲。⁵⁴

勞氏認為哲學的基本性格是「引導」(orientative)的哲學，特別是在文化活動的世界中，保有認知或引導功能，目的乃在於促使人的自我轉化（意在轉化自我與世界）。⁵⁵基本上屬於文化哲學的層面，若就語言的功能角度而言，主要是引導的(orientative)而不是解釋的(explanatory)⁵⁶；必以動力與活動歷程為主要的觀念。如此一來文化將不被視為一堆事實的集合體，而被看成為一套活動的歷程；就其實踐意義而言，即落在對於自覺意識的引導上，將文化世界與成果俱視為動力所生，進而顯出一整體的「圖像」。對於勞氏而言，所謂的文化本指「人的文化」，因此這一文化圖像，必以人的自覺意識為主脈。於焉所謂的「整體觀」，不僅在於引導吾人面對這樣一個文化圖像，而且更進一步引導人意識到自我活動與文化生命的不可割離；諸多的文化活動軌跡，綜合起來即成為文化成果的根源。⁵⁷他即針對聖人文化論述，提出「自我轉化」的界說，揭示「眾多主體並立之境域」，以及「世界轉化」的期許而觀。⁵⁸提醒主體與主體之間的傳達問題，避免將其化歸單一主體境域，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體系的窘態。他更進一步強調文化陶鍊的縱深，唯有達到「眾多主體並立的境域」，方能開物成務，實現價值。

「人」與「聖」兩者的合一，是否為一超越辯證的綜合？前述「希聖希賢」的三種類型的擬議

⁵² 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 (Wolfgang Iser) 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。此外「召喚結構」又有所區分，其一為「嵌入性召喚結構」，運用了時間倒轉、空間跳躍、境遇隨意、身份游移等預留疏空的手法；凝聚接受者一種「總體」的印象及情緒，提供我們切換角色、身歷其境的閱讀經驗。其二為「吸附性召喚結構」，乃發揮藝術本體的聚合力量；以接受者的參與，構成最為理想的審美心理儀式，營造人生普遍的壟礙偏執；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》，（臺北：允晨文化，1990年），頁 275、284。

⁵³ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁 167、189。勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》（台北：東大出版社，1993年），頁 19。

⁵⁴ 劉國英：〈勞思光與後現代思潮〉，《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 205。

⁵⁵ 張善穎：〈情意我與心靈境界—從《思光詩選》一探勞思光勞氏的哲學生命〉，《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 110。

⁵⁶ 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 68。

⁵⁷ 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 68。

⁵⁸ 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。

(人聖本一、人聖合一、以人顯聖)，觸及了中國文化潛在的「雙構性」敘事思維模式。⁵⁹提供本計畫針對牟宗三關於「才性與玄理」、「心體與性體」的體系、李澤厚的華夏美學架構、勞思光的文化哲學的觀點，以及成中英主張儒學應當回歸於「仁學」與「人學」合一之道的論述，試圖歸納為聖人本體的「情理結構」論，作為聖人原型觀的實質內容。藉此進一步對照孔子開出的「仁」學架構，根本的精神應是一「不隔」的模式：現象與本體、天與人、人與我、人與物之間都渾然一體，沒有任何既定的隔閡，方能表明人能超出主體而接納、包含、潤澤外在之人之物。對於聖人原型的貞定，本計畫希望能結合上述各家提供的視野與方法，釐清聖人「原型」與「型變」之間，觸及的文化再現與盲點，竭誠探勘此一崇聖文化模式的可能面貌。

五、結果與討論

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，⁶⁰下迄「周文疲弊」，代之以諸子之學的予以救正，開啟了思想史論述的義理格局。關於後者的研究論述，業已十分可觀，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保留空間。⁶¹仰賴更多文化研究的視野，將此一表層看似不相連續的議題，採取接受理論與思想史觀的接榫，進一步推導出「聖人原型」與「文化人格」深層次的依存關係。⁶²

筆者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格局，人一聖之間的接受模式，不得不遞嬗為人一神關係「相隔不入」的糾葛。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。遂導致明無對象性，而立之為對象，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。「神」與「聖」的靈性需求，對

⁵⁹ 楊義：《中國敘事學》（嘉義：南華管理學院，1998年），頁23。指出內中和而外兩極，這是中國眾多敘事原則的深處潛原則。無中和，兩極就會凝固和沉落。中和與兩極，二者也是對立統一的，以中和使審美動力學形成一個完整的境界。本人先前處理黃宗義文道合一思想時，也觸及此一「兩極中和」的理則結構，將中國敘事學基本原理的「對立者可以共構，互殊者可以相通」在兩兩相對立與殊異的品格之中，必然存在著某種相互連繫與融合的「張力場」，進而呈現出近似易經「序卦」以及「陰陽變易」的思維型態。

⁶⁰ 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項氏之宗教性改革，始將常人與神的直接相通性切除，代之以一統的政教合一型態，方有助於民族之融合。由於涉及未經綜合的傳說與神話論述，因此史家多半列為原始觀念或參考資料，詳細爭議參見張京華：〈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》第26卷第2期（2007年5月），頁1。以及勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1989年），頁56、57。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）。

⁶¹ 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，較能兼顧文化研究與人類學與美學的週邊視野，詳見李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：漢京文化公司，1987年），李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報出版公司，1989年）。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）。

⁶² 本人目前在「文化人格」方面的探勘，主要屬於跨領域的綜合性研究，試圖結合文學理論與文化研究的視野，進一步提供思想史論述上嶄新的向度。目前已發表之相關研究參見：〈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）。〈《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）。

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。本文則進一步試圖闡釋「以人顯聖」文化人格的「應然」向度；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）的確認，對於「以人顯聖」的可能性，獲得充份的展示。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。⁶³

探勘的焦點，主要在於孔子「仁學」的神話體系，以及聖人「尚聽」的感官經驗原型，對於禮樂制度，以及此一「仁學」神話的鋪陳與展示。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。亦即前述原始巫術與身體運作的向度，仰賴於如實的揭示。

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。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。屆此牟宗三亦概括仁的兩大特質：「覺」與「健」。並指出仁當以「感通」為主，並以「潤物」為用。⁶⁴本文將準此探索「仁」的神聖象徵，如何以「獻祭」心理上之隱喻，並與儒者「原型」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，其實「舞雩」本為巫師舞蹈祈求降雨的舞台現場。是以「召喚」眾人共時性的仁學神話，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。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），這一模式在拿瓦侯與藏族的文化傳承，亦十分顯著。事實上這些北美最古老的原住民的文化模式，榮格亦認為他們密切的與族群共同的歷史、神話、宗教與曆法都交織一起；並與神祇、大地和四季的循環相融無礙。⁶⁵此外榮格學派學者，結合人類學與分析心理學的途徑，對於他們的宗教觀，如何奠基於此一療癒儀式與唱誦系統，提供治療疾病，以及使部落的成員，與其傳統「達成和諧」關係。咸認為與心理分析有著不少顯著的「平行」關係，如同在分析時病患會帶出夢境一樣，所以在進行療癒過程中，病患了解治療過程的「神話」與「文化象徵」背景，並相信其療效，十分重要。

再者以道家系統的「接受」與「完形」而觀，莊子「心齋」體系，揭示「聽之以氣」、天籟與神話理論的交涉關係，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。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

⁶³相關討論參見勞思光：《書簡與雜記—思光少作集（七）》（台灣：時報文化出版社），頁 267。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）。

⁶⁴牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：台灣學生書局，1989 年），頁 35、36。

⁶⁵ 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 232。

在於「地籟」、「人籟」之中，又能超乎其外的「天籟」之生命原理。⁶⁶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，此與〈人間世〉中重要的「心齋」體系，有著若合符節的參照關係，王邦雄認為：

目視——聽之以耳

心知——聽之以心

神遇——聽之以氣⁶⁷

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」⁶⁸王氏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。⁶⁹

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。此一接受理論，大體仍契屬於牟宗三「縱貫橫講」的境界型態。劉笑敢則認為「心齋」的實質意涵，則當視之為「神秘的直覺」，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。」⁷⁰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。⁷¹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。⁷²

由此一心齋與心術體系，復歸整體觀之文化模式，體現了前述意義「格式塔」重建的既定關連。方能通過讀者（體驗者）在感悟活動中，將個別符碼之間聯結投射，並在游移視點中（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

⁶⁶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。

⁶⁷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年），頁108、114。

⁶⁸《莊子·人間世》，黃錦銘：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1988年），頁47。

⁶⁹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年），頁125、126。

⁷⁰劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁175。

⁷¹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年），頁205-206。

⁷²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年），頁316。

合，從而達到自我審美意識的不斷否定與提昇。⁷³

參、參考文獻

- 王孝廉：《黃帝的傳說—中國古代神話研究》（臺北：時報出版社，1988年）。
- 丹青藝術編委會主編：《當代美學論集》（臺北：丹青圖書公司，1986年）。
- 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）。
- 李澤厚：《中國古代思想史論》（臺北：漢京文化公司，1987年）。
- 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報出版社，1989年）。
- 李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北：麥田出版，2001年）。
- 余秋雨：《藝術創造工程》，（臺北：允晨文化，1990年）。
- 林明德主編：《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006年）。
- 林安梧：《「儒學革命論」—後新儒家哲學的問題向度》（臺北：台灣學生書局，1998年）。
- 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）。
- 許進雄：《簡明中國文字學》（臺北：學海出版社，2002年）。
- 張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999年）。
- 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》第26卷第2期（2007年5月）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局，1989年）。
- 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）。
- 姚斯(Hans Robert Jauss)著，金元浦譯：《接受美學與接受理論》，（瀋陽，遼寧人民出版社，1987年）。
- 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）。
- 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年）。
- 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年）。
- 黛安·愛克曼(Diane Ackerman)：《感官之旅》（臺北：時報出版社，2002年）。
- 潘乃德(R. Benedict)著，黃道琳譯：《文化模式》（臺北：巨流圖書公司，1998年）。
- 趙中偉：〈從「物理之後」到「倫理之後」：「元亨利貞」詮釋意涵解析〉，《輔仁國文學報》第22期，（臺北：輔仁大學中文系，2006年）。
- 陳昱志：《殘霞與心焚的夜燈如舊——一代儒俠黃宗義的「文道合一」論》（臺北：萬卷樓出版社，2002年）。
- 陳昱志：〈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）。
- 陳昱志：〈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）。
- 陳昱志：〈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）。

肆、計畫成果自評

本計畫因涉及「崇聖」文化模式的起源與結構，不僅涉及史料龐大，關於聖人之界說，各家亦自成體系。並且跨越考古、宗教、政治、社會、文學、思想等領域，需要較長的研究時程，方能疏導其中糾葛的觀念。因此以「文學」與「文化」的比較研究為起點，採行跨領域綜合性研究之進路；牽涉到不同學科的學術規範，乃以過去處理余秋雨研究的成果：「文化人格」芻論，作為綜合性研究的模式，並與中研院民族所、暨南國際大學人類所的友人，以及勞思光讀書會之師友，

⁷³接受美學中認為意義格式塔的構築，只能通過預期或現實的解釋框架，在文本符號的先在聯結關係中構築，並由讀者中呈現出來，又受到將它們投射進讀者大腦的信號導引，形成「被動綜合」，導致在閱讀中讀者內部不斷分裂與變異，從而達到自我審美意識的不斷否定與提昇。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355、356。

組成學術社群，將各領域的啟發，聚焦在「文學」與「人學」的理則結構，期待達成接受美學中「視野交融」的目標。

為避免流於泛論之缺失，乃以儒家聖人「原型」的共時性研究為主軸，將各時期的「型變」作為歷時性研究的參照，試圖闡釋崇聖文化中「人」與「聖」的對應關係，進而形成的「人格」與「思想」議題。同時採行「原型」批評研究法，較能兼容許多文學與文化理論，對於本計畫如何兼顧理論與詮釋，應能達成整合性的研究成果。

本文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，特別是潛在其間的「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。這一方面就前述的涂爾幹主義的視野下，亦深刻的指出，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。⁷⁴這些觀點的提出，可視為上述希聖希賢「聖」「人」觀三大類型擬議與修正之線索，作為進一步勘定「原型」與「完型」之依據。

李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)即有感而發：

縱然文化所陶鑄的心靈要比較複雜得多，也需要參酌更多的變項，這是理所當然的，但是，我們至少可以將相同的問題，歸根溯源到我們可以在天性的層次上，觀察得到的心靈。⁷⁵

本文之基本關懷，正是期待還原「人」與「聖」之間的密切連結，進而試圖說明儒道之間在整體存在感以及人我相通感之間，既存的文化模式。亦即在聖巫關涉之下，「天人合一」觀的形塑與開展，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。

預期目標與成果方面，依原定計畫參加臺灣師範大學國文學系主辦「第三屆儒道國際學術研討會-魏晉南北朝」，發表〈聖人觀的「原型」與「型變」--魏晉思想中「文化人格」的官能調和論〉一文。此外原本 4.27-28 預計於參加中山大學。清代研究中心主辦的「第四屆國際清代學術研討會」，發表〈聖人與達人--黃宗羲與勞思光文化人格書寫之比較研究〉，以及《華梵人文學報第九期--勞思光先生八十壽慶專刊》發表「勞思光文化哲學研究」兩文，皆因主辦單位經費與行政之因素，決定停辦與改期。兩文之寫作計畫，乃集中處理議題，作為〈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像〉一文，並順利發表於香港中文大學哲學系主辦之「哲學詮釋、文化批判與詩藝探索—勞思光教授八十大壽學術會議」。其它相關進度，並與本計畫案之架構統整規劃，育乃以「原型與召喚—聖人崇拜與文化人格研究」為主題，目前已完成成果整理如下：

⁷⁴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。

⁷⁵李維斯陀(Claude L'evi-Strauss)著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北：麥田出版，2001 年），頁 29-30。

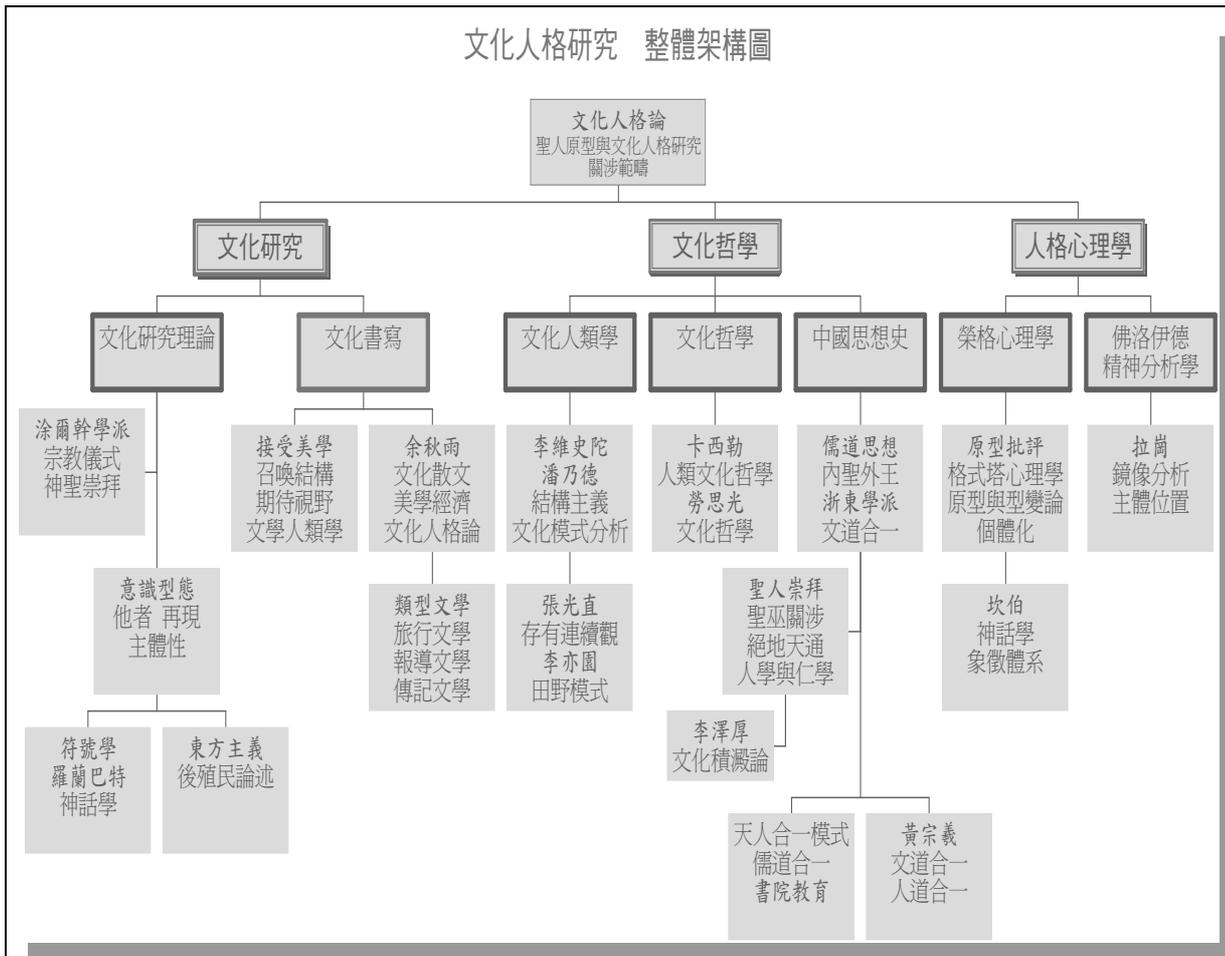
「原型與召喚—聖人崇拜與文化人格研究」

論文名稱	使用語言	字數	所屬學術領域	會議名稱	會議地點	發表時間	是否具審查機制
1. 原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀	中文	12383	文學理論	第 12 屆社會與文化國際學術研討會	淡江大學 中國文學系	97.5	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否
				※通過審查，將收錄於淡江大學中文系主編：《第 12 屆社會與文化國際學術研討會論集》一書，台灣學生書局，2008 年 12 月出版。			
2. 聖巫關涉與文化人格之探勘	中文	11322	文論與思想	第 22 屆。世界哲學會「Rethinking Philosophy Today」	韓國 首爾大學	97.8	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否
3. 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像	中文	16693	文論與思想	哲學詮釋、文化批判與詩藝探索—勞思光教授八十大壽學術會議	香港 香港中文大學 哲學系	96.10	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否
				※通過審查，將收錄於劉國英主編：《哲學詮釋、文化批判與詩藝探索—勞思光教授八十華誕祝壽論文集》一書，香港中文大學出版社，2009 年 1 月出版。			
4. 文化人格的崇聖論—聖人原型與儒道兩家成聖模式	中文	15336	文論與思想	2007 中國文學學理與應用國際學術研討會—中國文學的傳承與拓新	銘傳大學 應用中文系	96.3	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否
5. 聖人觀的「原型」與「型變」—魏晉儒道思想中「文化人格」的官能調和論	中文	11267	文論與思想	第 3 屆儒道國際學術研討會—魏晉南北朝	臺灣師範大學 國文學系	96.4	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否
6. 聖人崇拜與「儒道合一」之文化模式探討	中文	14183	文論與思想	2007 哲學的反思學術研討會暨中國哲學會年會	輔仁大學 哲學系 中國哲學會	96.12	<input checked="" type="checkbox"/> 是 <input type="checkbox"/> 否

各篇會議論文均於會後持續修改，並投稿學報或專書審查中，預計結合原先開拓「文化書寫」的寫作企劃，於未來一年內，先行完成此論文集之出版計畫，進一步作為完成「文化書寫」選文與讀本之依據。

未來預計由接受美學轉為「文學人類學」的向度，探勘此一議題的深層結構。特別是潛在其

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。進而延展為「聖人崇拜」的系譜勘定，深化為如下「文化人格論」的整體架構：



上述架構圖，旨在探討「聖人原型與文化人格」此一文化現象，將分別為兩階段研究路向：

其一為「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

其二為「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

試圖歸納聖人本體的「交感結構」論，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。



香港中文大學哲學系

哲學詮釋、文化批判與詩藝探索——勞思光教授八十大壽學術會議

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像

陳旻志

南華大學文學系副教授

摘要

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，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。強調「文化」本指「人的文化」，這樣的「文化圖像」必以人的自覺意識為主脈。他所謂的「整體觀」，不僅在於引導吾人面對這樣一個文化圖像，而且引導人意識到自我活動與文化生命的不可割離。諸多的文化活動軌跡，綜合起來即成為文化成果的根源。

本文同時透過勞氏系列感時憂患的詩作，貼近其人的哲學生命，以顯發勞思光所謂「自我轉化」與「世界轉化」的理境。勞氏的文化哲學，實乃為一深切反省自我境界的主張；一方面彰顯自我的「最高自由」或「自我的主宰性」，再者更揭示「交互主體性」與平等論辯的觀念，希冀進一步開啟「眾多心靈並列」的客觀精神。

本文將探討潛在其間的「存有的連續觀」，對於天人、物我、人己之間，如何連續通貫為一體的義理間架，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。進一步探討「人一聖」組合型態的義理結構，作為聖人崇拜與「天人合一」文化模式的具體印證。

關鍵詞：勞思光、聖人崇拜、文化人格、文化整體觀、自我境界

Self-boundaries and Definition of Sage-Man Receptive Models Lao Sze-kwang's General Cultural Perspectives and Cultural Personality in Poetics

Abstract

For Lao Sze-kwang, the basic characteristic of Chinese philosophy is conductivity, and this characteristic help humans transform themselves. Additionally, in the development of cultures, there is no inevitable course. On the contrary, humans take meaningful courses consciously. Cultures are human cultures, and their cores are human self-consciousness. His general perspectives conduct us facing such a cultural configuration as well as realizing the connection between self actions and cultural lives. The total of all cultural activities is the root of cultural efforts.

Through Lao's hard-time poems, this paper looks into his philosophical life to disclose what he calls "self transformation" and "world transformation". Lao's cultural philosophy is a way of self-reflection. The self's supreme freedom and its supreme being are both manifest, and the notion of inter-subjectivity and equality are further interpreted to present the idea of juxtaposition of numerous spirits.

This paper examines the underlying continuants such heaven/humans, object/subject and self/other to further discuss the notions of the ideal personality and sages since pre-Chin Confucian and Taoist thoughts. The combination of humans and sages is further examined as the proof of the sage-worship and the unity of heaven and man.

Key word: Lao Sze-kwang, Sage-worship, Cultural Personality, General Cultural Perspectives, Self-boundaries

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像⁷⁶

壹、自我境界之圖像化情結

勞思光認為中國思想傳統上著重的自我境界問題，應該可視為自我的定位問題；所謂的「境界」當是一中性概念，並以自覺意識與價值意識，開啟文化秩序的建構。⁷⁷並以：神權—人文—物化三者之間取捨的意向，作為自我定位的座標。所謂的「自我境界」依勞氏所論，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。⁷⁸其中「人文—物化」的取向，勞氏認為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。⁷⁹此外就「神權—人文」的取向而言，則觸及「超越性如何圖像化」以及「主宰性如何存有化」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⁸⁰。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⁸¹。

此一宗教意識之圖像化的癥結，其實正與傳統「聖人」觀的再現問題，呈現同樣的困境。⁸²關於如何成聖的「根據」，理論上必須滿足平等而無差別，同時又能表現為人人具有的普遍原則。⁸³事實上對於聖人「再現」的進路，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。⁸⁴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）。相對於此，勞思光則提出「聖人與我（自我）」的座標，此為一重要的轉折點，避免落入「聖人與凡人」對比的困境。勞氏本人亦反對道德

⁷⁶本文為筆者國科會計畫的部分成果，探討主題「聖人原型與文化人格之研究」（計畫編號：NSC 96-2411-H-343-010），有鑒於此一聖人「崇拜」與「接受」模式的眾聲喧嘩，本人認為有必要進一步疏通「人—聖」組合型態的義理結構。乃以勞思光先生之「文化哲學」架構，開展此一崇聖文化模式探勘的縱深。期間並獲國科會人文學研究中心【年輕學者學術輔導與諮詢】計畫補助，進行〈聖人崇拜與文化哲學之探勘〉的系列研究，並由勞先生擔任本專案之「薪傳學者」，對於現階段之探索將有更全面之啟發。作為進一步結合近三年來，本人與詩友參與【思光詩選讀書會】，共同撰述勞先生《韋齋詩存述解新編》一書的具體成果，特此誌謝。

⁷⁷ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁85。

⁷⁸ 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。

⁷⁹ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁74。

⁸⁰ 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。

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

⁸² 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，在歷史傳承與詮釋之下，即能「型變」為聖王、史學家、教育家、乃至於教主的多重複合形象。屆此也使得關於「聖人」文化人格的論述呈現出「一網多本」、各自表述的困境。參見陳旻志：〈勞思光「情意我」與文化人格的書寫研究〉，《華梵人文學報》第8期（2007年1月），頁2。

⁸³ 王邦雄等著：《中國哲學史》（上冊）（台北：時報出版社，1989年），頁8、9。

⁸⁴ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁82。

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」⁸⁵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⁸⁶，認為有必要疏通任何學說的「開放成素」與「封閉成素」。

勞氏認為哲學的基本性格是「引導」(orientative)的哲學，特別是在文化活動的世界中，保有認知或引導功能，目的乃在於促使人的自我轉化（意在轉化自我與世界）。⁸⁷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，在其《文化哲學講演錄》與《中國文化路向問題的新檢討》系列論著中，即鮮明的以「文化二重結構觀」，表達他既著重文化的創生發展、變遷模仿，亦即「建設」意識這一端；也不忽略「解放」意識這一端，對於文化功能失效時，仍能確保文化維持開放的成素。⁸⁸並且著重文化陶鍊，將受制限的處境通過文化的作用，以獲致超越制限的途徑；此即勞氏所謂的「昇進心態」，可避免「文化人格」退化為「自然人格」的狀態，這誠為勞氏苦心孤詣為文明立法的哀曲。⁸⁹

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。強調「文化」本指「人的文化」，這樣的「文化圖像」必以人的自覺意識為主脈。他所謂的「整體觀」(holistic view)：

1. 一方面判定文化內層有一基本動力的存在，並且由此動力步步開展衍生出不同層面的文化成果—例如觀念、制度與生活方式等。
2. 文化系統的各部分中若有一部分變化時，即必使其他部份隨之而變化。
3. 如果吾人自覺地要求變革一文化系統時，無法僅改變一部份，換言之，文化的變化必須是整體的改變。⁹⁰

此一觀念前者涉及結構的分析，後者則涉及發展的規定。基本上屬於文化哲學的層面，若就語言的功能角度而言，主要是引導的(orientative)而不是解釋的(explanatory)⁹¹；必以動力與活動歷程為主要的觀念。如此一來文化將不被視為一堆事實的集合體，而被看成為一套活動的

⁸⁵ 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）。

⁸⁶ 陳旻志：〈勞思光基源問題研究法之省察（下）〉，《鵝湖月刊》，228期，（1994）。

⁸⁷ 張善穎：〈情意我與心靈境界—從《思光詩選》一探勞思光勞氏的哲學生命〉，《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110。

⁸⁸ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁167、189。勞思光：《中國文化路向問題的新檢討》（台北：東大出版社，1993年），頁19。

⁸⁹ 劉國英：〈勞思光與後現代思潮〉，《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），頁205。

⁹⁰ 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67。

⁹¹ 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68。

歷程；就其實踐意義而言，即落在對於自覺意識的引導上，將文化世界與成果俱視為動力所生，進而顯出一整體的「圖像」。對於勞氏而言，所謂的文化本指「人的文化」，因此這一文化圖像必以人的自覺意識為主脈。於焉所謂的「整體觀」，不僅在於引導吾人面對這樣一個文化圖像，而且更進一步引導人意識到自我活動與文化生命的不可割離；諸多的文化活動軌跡，綜合起來即成為文化成果的根源。⁹²

勞氏即以自身的遭逢，坦露自己學思歷程所見到的理境，以及自覺所達到的自我境界：⁹³

若就我內在的氣質與心態講，我實在並非一個學究式的人。即以從事哲學研究而論，我並不是像現代學究人物那樣一味只重視外在表現；反之，我所真正關切的是我自己所見到的理境及所達到的自我境界。我治學之基本目的在於自己的所成與所得，至於對外的表現原只是「餘事」。

就此視域而言，思光哲學與詩學的文化人格研究，應該即是「勞思光哲學生命研究」的一個重要面向；再者透過對《思光詩選》的研究，可以體察勞氏之於「情意我」之開展及其心靈境界，也是探究勞氏之哲學生命的一個獨特進路。⁹⁴

張善穎認為「哲學生命」的主體，當是涵蓋認知我、情意我與德性我的「全提」用法，表現為在認知的或引導的面向上，所呈現的反省性生命歷程：

「認知我」涉及勞氏在思想視域的開拓和理境的濬深

「德性我」涉及德性主體的體驗以及社會關懷

「情意我」則涉及人生的感受與個人懷抱的抒發⁹⁵

勞氏的情意我與德性我、認知我的整合關係，不僅關乎勞氏的自我認同，以及確立他人對「勞思光哲學生命研究」的評論標準；綜觀勞氏的生命開展與內涵，也的確有如是的彰顯與風範。因此縱觀勞氏詩作中體現的情意我境界，林碧玲認為乃是植基在「知情意貫融安立的自我」之下的藝術流露⁹⁶但不管就理論面向，或就生命的實踐與歷程而言，勞氏所肯定的自我境界圖像，置諸前述的文化整體觀，應該是上述三層自我境界如實的貫融及安立。

⁹²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68。

⁹³勞思光：《思辯錄——思光近作集》自序2（臺北：東大圖書公司，1996年）。

⁹⁴勞氏在《思辯錄——思光近作集》〈自序〉中，也用「哲學生命歷程」與「哲學生命」二詞；「哲學生命歷程」指的是哲學理境探索與開展的歷程，「哲學生命」則關乎哲學視域的交融，因此勞氏所謂的「哲學生命」，應該以認知我為主。

⁹⁵張善穎：〈情意我與心靈境界—從《思光詩選》一探勞思光勞氏的哲學生命〉，《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111。

⁹⁶林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，（台北，華梵大學文學院，2005年），頁29。

勞詩的書寫基調，即依此自我境界之視野應運而生，透過〈唐君毅先生輓辭〉一詩，筆者認為最能寄託勞氏個人學思所見到的理境，以及自覺所達到的自我境界。時值勞氏摯友唐君毅先生辭世之慟。⁹⁷撫今追昔，審視彼此文化志業上未竟的願景，輓詞中筆端揮寫的，誠然是時代的典型，以及難以摹畫的況味。特別是兩人在哲學、教育、性情與學界立場上，往往大異其趣，卻能和而不同、同而不和，勞氏認為關鍵在於一個「共」字，唯有彼此在論學、論世上，咸有此一共識，方能在學術上獲致相應的共評。

其詩所言「五百推名世，天心未易求」勞氏則不免以思想史家的本色，為唐氏的一生志業作一鳥瞰。並援引《孟子·公孫丑》所謂：「五百年必有王者興，其間必有名世者。」的史觀加以詮釋，認為抗懷當代、逆流而上的信念，正是唐氏不為人惑的可貴之處，尤其對於當時身處國民黨政權之氛圍，唐氏仍試圖以其個人的思想學問，進言感化當局，勞氏卻認為當局既然無意改革，此舉無異於緣木求魚。儘管學人議政不合時宜，然而不能忽略唐氏平生建樹的可貴之處，正在於他出入於中、西、印等文化領域，勞氏更指出，當代新儒家中，唯有唐氏如實完成功夫論的體系，並以成德功夫的境界，視為終身奉行不懈的學人。

詩中有謂「離明傷入地，震泥感重陰」乃回顧昔時唐氏眼睛視網膜之傷，曾在新年卜易得一明夷卦，即有此一「傷明」的卦象。意指勞氏對於唐君毅本人雖是一代人豪，惜哉長期深陷學界與行政之糾葛，故有此一「傷明」之痛。此例也與宋代陳亮對於朱熹的建言一致，當時陳亮曾為朱子卜易，得一「重陰所錮」的震卦之象，陳亮即力勸朱子應出山共謀國事，方能解噩紓困，只可惜陳朱二家，在政治與學術進路上，未能取得一致，徒留歷史浩歎。對照勞、唐兩人乃因徐復觀主編《民主評論》之故而結識，但在論學上對於儒學復興的立場，兩人的看法也大不相同。勞氏認為要先疏通儒學何以衰微的歷史脈絡，並對於儒學內在理路的盲點有所批判，故與唐君毅、牟宗三等人標舉「新儒家」的立場不同。但是在〈輓熊十力先生〉詩中仍謂：「四十年睥睨狂流，以參天地為心，老臥孤樓爭絕學。九萬里河山浩劫，念壹死生之義，佇看雙樹發奇光。」將天縱奇才的新儒家開山宗師，平生治學的壁立千仞，迥異流俗的心影如實側寫，並不自限於學派之間的既定立場。

另一方面對於教育哲學的看法，兩人也有不同的認知與價值取向。唐氏著重傳承文化慧命的

⁹⁷勞思光：《思光詩選》（台北：東大圖書出版，1992年），頁101。此詩作於丁巳年，民國66（1977）年，原詩共計四則，分別為：

1、赤手爭文運，堅誠啓士林。離明傷入地，震泥感重陰。

直論求全切，前期負望深。塵箱檢遺札，汗背淚沾襟。

2、逼眼玄黃血，人間患作師。曹隨寧自畫，杜斷舊相知。

儒效非朝夕，才難況亂離。平生弘道志，成敗莫輕疑。

3、深密宣三性，華嚴演十玄。眾長歸役使，孤詣攝通圓。

堅白觀兒戲，雌黃付世緣。江河終不廢，百卷視遺編。

4、五百推名世，天心未易求。說難人藐藐，窮變事悠悠。

司馬無私語，春秋重復仇。騎箕儻回首，遺憾望神州。

志業，乃與錢穆創辦新亞書院，推闡人物養成教育，以儒門道統之興廢繼絕，可以為一家之言的典範。而勞氏則認同大學之理念，認為應該廣泛知識選擇的面向，提昇學人理論與批判的能力，供其自由發展，並不局限在一家之言。兩人所見的文教「理境」與「圖像」固然不同，卻俱為反映出當時亂世興學，知識份子急切為國的寫照。前述勞詩〈唐君毅先生輓辭〉中述寫的「赤手爭文運，堅誠啟士林」以及「逼眼玄黃血，人間患作師」等情景，宛若如在目前。同時此番現實逼仄，卻又滿腔壯懷激烈的弘道志趣，俱為彼此多年來心照不宣以及砥礪學術的默契所在。「曹隨寧自畫，杜斷舊相知」一語，乃指出唐氏雖與勞氏在學術與教育上立場不同，甚至於對於嗣後新亞書院，如何納入香港中文大學的體系，兩人在法規以及制度上，每有意見上的衝突。但是對於勞氏著重審議決斷與謀事待人的定見，唐氏不僅具有雅量接納，並對勞氏的文教志業寄予厚望。斯人斯景，而今細加揀擇昔日往返的信件，豈不教人痛失人間知音。

本詩並推崇唐氏蔚為大觀的哲學成就，首聯所謂「深密宣三性，華嚴演十玄」指出唐氏為學之進路，深受佛教唯識學與華嚴宗之啟發；再者唐君毅的著作甚多，其重要的有：《人生之體驗》、《人生之體驗續編》、《中國人文精神之發展》、《道德自我之建立》、《人文精神之重建》、《中華人文與當今世界》、《中國文化之精神與價值》、《文化意識與道德理性》、《生命存在與心靈境界》、《青年與學問》等。特別是《中國哲學原論》乃針對原道、原性、與原教等系列重大命題的疏通去礙，猶如佛教之判教與圓教勘定之功，建樹非凡。將中國哲學之開展與糾葛，以其畢生縱恣的才情與精深的學養，驅遣自如、觸類旁通。遠非俗儒或淺薄學人，妄論學統。甚至對於文化道統的隔閡，正仰賴於唐氏等人的學術洞察與願力，方能盈科而後進，成就宏觀的視域。

然而就客觀形勢而言，勞詩對於海峽兩岸的分裂，仍不免喟嘆「司馬無私語，春秋重復仇」，縱然像唐氏此一為國無私的典型，雖已仙逝，但是那股反共復國、壯歲心旌的書生情懷與喟嘆，依舊迴盪在彼此的心靈深處，永難平息。「騎箕儻回首，遺憾望神州」唐氏生前尚且期待大陸文化大革命之後，能夠重返神州，以寬慰撥亂返正的心願，已然無法實現，勞氏在此詩中，不免喟歎這正是知識份子平生最大的遺憾。

凡此人間倫誼之系列詩作，例如〈辛亥閏月，幼樁先生以新編《學鈍室詩草》見示，讀後率爾得句，即以東幼樁先生，並乞吟正〉一詩，有謂「同氣忘年誼轉深，壯懷長笑井無禽。酒樽北海當時夢，詩曆南雷萬劫心。」⁹⁸不外乎師友朋輩之間，關切世事詠懷之作，卻能彰顯學人詩心獨具隻眼分明，印證詩情理境，無分古今的基調。對於前述「思光哲學生命之研究」而言，林碧玲認為皆可見勞氏「尊理達情」的性情特色，足以與其「樂道窮理」的美學特色相互輝映，⁹⁹當然也是了解勞氏情意生命的重要參考資料。對於他所昌言「眾多主體並立」的交感境域而言，如何深入探勘聖人「崇拜」與「接受」模式的差異，應有莫大之啟發。

貳、「人一聖」分合的接受模式與詩境的闡發

勞詩整體的基調，筆者認為呈現出古今、興亡、天人、世境與孤懷密切合一的「存有連續觀」。在此一思維模式之下，自我境界的擬議與世情史觀的案斷，遂大不同於一般斷裂與分化的知識人史觀。本文認為此一彰顯在知、情、意層境中自覺的理境，有助於進一步探討「人一聖」組合型態的義理結構，特別是關乎「聖人崇拜」模式的具體印證。此種文化模式實為一獨特的心理機制，透過研究勞氏的詩作，來貼近勞氏的哲學生命，本人認為其中尤以「孤懷」的況味，與「世境」

⁹⁸勞思光：《思光詩選》（台北，東大圖書出版，1992年），頁85。

⁹⁹林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，（台北，華梵大學文學院，2005年），頁10。

的覺察，這一組兩極化並舉的意象指涉，最為耐人尋味。「孤」與「世」的命意，在其字裡行間出現甚夥，然而兩者又是「單一」與「整體」的相對概念，如何兩相調適上遂，通過辯證的歷程，以顯發文化人格與情意我之間的隱喻關係？達到勞思光所謂「自我轉化」與「世界轉化」的理境，正是探勘其中潛在的文化人格圖像¹⁰⁰。

針對「人一聖」分合的接受模式而言，¹⁰¹此一文化視觀，在於分析「崇聖」現象，實可視為一「符號表像」(Symbolic Representation)的接受歷程，不外乎對於超越性的追求，以及主宰性的體驗兩端。勞氏認為宗教的特質，在於將主宰性視為一種存在，成為一種神秘的力量，是不受制約的最高境界。此即將主宰性存有化，好像它就真的存在於外面，成為崇拜與讚頌的對象。¹⁰²然而這一意向，並非契屬於上述關於自我的超越，當是從屬於外在的庇護作用，當宗教進一步把超越性「圖像化」的時候，儼然是那裡有一個「自我」以外的超越領域，得以增強存有化的主宰性。勞氏認為這一取向，實為投射出去的外在「圖像」，將其存有化，於焉形成所謂的「宗教意識」。¹⁰³

這一圖像化的接受模式，誠如卡西勒(Ernst Cassirer)的「人論」(人類文化哲學)體系的具體分析，乃將人定義為符號(animalsymbolicum)的動物，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，亦即揭示我們置身於語言的形式、藝術的想像、神話的符號以及宗教的儀式的包圍之中。¹⁰⁴仰賴於這些中介，方能看見或認識任何事物；也就是說讓人攪亂和驚駭的並不純然是事物本身，應該大部分是人對於事物「投射」的意見和幻想。

此一宗教意識的趨向，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。¹⁰⁵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，將勞氏自我境界的架構，進一步界定為三種接受模式：

「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。

「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。

「以人顯聖」(文化人格取向)正視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，本人認為有必要修正勞氏在上述對於「人文一物化」的取向，亦即對於「物化」、「形軀我」(physical self)的成見攸關。¹⁰⁶勞氏認為這一趨向，並不採行吾人正面發揮創造文化的能

¹⁰⁰陳旻志：〈勞思光「情意我」與文化人格的書寫研究〉，《華梵人文學報》第8期（2007年1月），頁8。

¹⁰¹對於「內聖外王」理解的分歧，往往透過各家所奉行的經典系譜與規訓，將如何「宗經—徵聖—原道」體系，以及何謂「聖人境界」等命題，作為「期待視野」。卻也因為諸家特定與既存的崇聖經驗，未必彼此相應，遂造成接受視野的變化。也難怪造成各家莫衷一是的論爭，所謂的聖人形象，變得日益駁雜，無法取得一致性的共識。本人認為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，畢竟「聖人境界」的提出，在接受的歷程中，不可能在「信息真空」中，以絕對嶄新的姿態展示自身；應該是在閱聽的經驗下，喚醒讀者的閱聽記憶，使之進入一種特定的情感態度，並呈現某種閱讀的期待。「接受之鍊」以「鍊條」為喻，乃隱喻觀念史上的連續性，特別是思想的「連續性歷史」，固有的思想資源不斷被歷史記憶喚醒，繼而在新的生活處境中，重新賦予詮釋，並且在重新詮釋時再度重構的此一接受模式。

¹⁰²勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁82、83。

¹⁰³勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁84。

¹⁰⁴卡西勒(Ernst Cassirer)：《人論》（台灣：桂冠出版社，1997年），頁38、39。

¹⁰⁵勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁84。

¹⁰⁶以生理及心理欲求為內容的「形軀我」，在《哲學問題源流論》中，勞先生並未提出「形軀我」。《新編中國哲學史（一）》之「形

力，反而是把自己化成一個自然的存在，如同動物的活動；雖然亦屬於一種自我的活動，亦即對於情欲以及動物性欲望的一大肯定。¹⁰⁷然而剋就文化人類學與分析心理學的視野，對於人格與本能的探勘，反而將此一「人文—物化」的取向予以正視。特別是張光直主張對於「召喚動物」（如饕餮、龍、虎、鳳等原始薩滿式文化），扮演著原始思維「溝通天地」的中介轉化關係，潛在其間的「存有的連續觀」，對於天人、物我、人己之間，如何連續通貫為一體的義理間架，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。¹⁰⁸

亦即區分「人文—物化」與「物化」取向兩者的差異，此一「人文—物化」體系乃以交感（sympathetic）為特徵，以神話精神為底蘊，強調生命的一體化（solidarity of life）得以溝通多樣性的個別生命形式。¹⁰⁹進一步形成生命的一體性與不間斷的統一性原則；此一原則不僅適用於同時性秩序，也適用於連續性秩序，對於神話思維與原始宗教的信仰啟發甚巨。再者「形軀」本身原本即具備「交感本能」的既存事實，例如脈輪（chakra）、拙火（kundalini）等身體論述等領域¹¹⁰；以及榮格心理學探討「個體化」（the process of individuation）的學說，涉及了密宗曼陀羅、瑜伽、道教鍊丹術、西洋的鍊金術，達到身心靈與萬物彼此對應的「一如」境界。將有助於論述吾人形軀潛在的「神聖性」超越人格（以人顯聖）。¹¹¹

楊儒賓即關注於「身體感」與聖人崇拜的關係，認為吾人的軀體並未全然是伴隨君子的威儀概念，而是可以「有機」的呈現內在自我，在道家的《莊子·天運》、《列子·黃帝》等文本系統中皆可以探勘，陰陽氣化對於生理定性結構的「轉化」的載記，繼而將身心結構帶進一氣而化的流行之中。這種身體觀凸顯出人的感官具備可以融合互通，吾人的身心結構也沒有彼此的疆界，亦即道家認為「通感」不是一種假設，而當是可以證成的自然現象。¹¹²

再者由《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，其一為此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。其二為一道德的規範，《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。¹¹³此一途徑又與公孫尼子、孟子的「踐形」理論，以及《管子》

軀我」並未有譯名，本文之譯名，乃2005年6月8日與勞先生確認。參見林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，（台北：華梵大學文學院，2005年）。

¹⁰⁷勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁84。

¹⁰⁸張光直：《考古學專題六講》（台灣：稻鄉出版社，1999年），頁8、9、21。

¹⁰⁹卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（台灣：桂冠出版社，1997年），頁121、122、124。

¹¹⁰七脈輪的觀點來自於瑜伽科學、印度傳統和猶太秘教之傳統，認為人體有七個靈妙體能量的對應點，如同七個開關，稱之為七脈輪。七脈輪判讀較類似一種先驗醫學，前三輪是人生存在世界的物質基礎，和身體意識相關。後三輪是人的精神基礎，和我意識及靈魂相關。心輪位於中間，代表愛，是連接人性和神性，物質和精神的橋樑。「拙火」（kundalini）梵文字的字義是「蜷臥的她」（she who is coiled），是蛇的意象。它是「意識的能量」，可視為一身心靈劇烈與徹底轉化過程。在靜坐修行者的體驗中，這自然的「再生」（rebirth）過程，這是身心的轉化，重新成就一位心靈轉化過的人類。詳見 <http://www.douban.com/subject/1462604/>

¹¹¹榮格以「個體化」（the process of individuation）來說明吾人心理的發展，預示了我們心靈整體的結構，已然有著共通的祖靈，扮演吾人內在嚮導的功能。進而如何成爲一個不可分割、具體獨特的個人，方爲較高層次的統合狀態。借重西洋的鍊金術士，在「哲人石」（lapis）中萃取靈魂與能量，進而揭露「本我」所象徵的永恆世界，加以統合過去既存的對立，值得關注的，鍊金術士個人的身心靈也在此一不斷試煉的歷程中，同步完成個人精神上的轉化。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〉，《國文學報》第37期，（台北：台灣師範大學國文系，2007年），頁168。

¹¹²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年），頁23。

¹¹³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年），頁

四篇與帛書《五行篇》承此端緒，若合符節。¹¹⁴

透過人類學對於神聖性的考察視野，許多人類文明的發展階段，儘管並沒有任何明確的神聖力量的觀念，卻不約而同的發展出一套完整且繁複的禁忌體系；耐人尋味的意向在於所謂的「禁忌」(塔怖 taboo)一語，同時代表「聖潔的侵染」與「不潔的污染」的雙重意涵，神聖崇高與可憎事物、滌罪的儀式與沐浴的儀式之間，包括了宗教與道德的全部領域，甚至於成為道德與宗教思想的先天原則。¹¹⁵佛洛伊德更剖析「塔怖」(禁忌 taboo)情結，認為此一糾葛，雖然同時兼具神聖與不潔「一體兩面」的矛盾意涵，但是剋就心理上的「投射」作用而言，亦存在著意識與潛意識之間微妙的並存關係，實為情感的衝突以及導致心裡症的重要心理狀態。即便是在沒有衝突的時候，此一外在的投射，仍然是一種基本的機轉；一如作家筆下的所創造的人格，實為當事人內在掙扎的外在化表現。¹¹⁶甚至於所謂「良心」與「自覺」的語義溯源，也實與罪惡意識、罪惡感攸關，乃至於形容為良心的懼怕的潛伏焦慮感。¹¹⁷

由此一禁忌觀，遞進一步則延展成所謂的「監禁」與「規約」系統，透過傅柯(Michel Foucault)的規訓機制剖析，論述吾人「訓育化」的「身體」觀；如同看與被看的凝視(監視)關係，由監禁的規訓技術(監獄化連續統一體)，形塑我們的身體觀。¹¹⁸如同是馴化的動物，對於信號的反應是極其敏感。其目的在於使人的個體性變成同一化，將反叛的異類的身體，排斥於體制之外，透過一連串儀式性的規訓技術(如校規、家訓、規章等)，培養出溫馴良善的個體。¹¹⁹

通過上述「存有的連續觀」與「監獄化連續統一體」的對比考察，將「以人顯聖」的交感模式，以及悖反的投射作用等量齊觀，進一步檢視勞思光的文化哲學，乃採行文化意識的基本劃分：

120

建設意識／文化定向性與文化活動之原始目的

解放意識／文化活動之功能限制

他認為任何文化成果都有可修正性，建設意識不可避免的所形成之流弊，也正是解放意識客觀的源頭或根據所在。一但建設意識失效時，才能即時在觀念上檢查與修正原初的制度，誠如法蘭克福學派所強調的批判思維。¹²¹這一文化哲學理念，也實與卡西勒對於整體文化人類體系的願景一致，亦即

作為一個整體的人類文化，可以被稱作人不斷解放自身的歷程。¹²²

所謂的語言、藝術、宗教與科學，只是這一歷程中不同階段的期待視野，這些力量無法被歸

24。

¹¹⁴楊儒賓：《儒家身體觀》(台灣：中研院文哲所，1996年)、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年)。

¹¹⁵卡西勒(Ernst Cassirer)：《人論》(台灣：桂冠出版社，1997年)，頁153、154。

¹¹⁶佛洛伊德：《圖騰與禁忌》(台灣：志文出版社，2007年)，頁105、39、102。

¹¹⁷佛洛伊德：《圖騰與禁忌》(台灣：志文出版社，2007年)，頁107、108。

¹¹⁸傅柯(Michel Foucault)：《規訓與懲罰－監獄的誕生》(台灣：桂冠出版社，2003年)，頁310。

¹¹⁹吳逸驊：《圖解社會學》(台灣：易博士出版社，2003年)，頁167、168。

¹²⁰勞思光：《文化哲學講演錄》(香港：中文大學出版社，2002年)，頁162、167、183。

¹²¹勞思光：《文化哲學講演錄》(香港：中文大學出版社，2002年)，頁189。

¹²²卡西勒(Ernst Cassirer)：《人論》(台灣：桂冠出版社，1997年)，頁329。

結為一個公分母，他們各自有不同的趨向，不同的原則。然而此一多樣性和相異性「對立造成和諧，正如弓與六弦琴」，每一種功能都開啟一新的境域，不和諧者就是與他自身的相和諧，並向我們展現人性的一個向度¹²³，對於論述「人一聖」的接受模式而言，具備了由文化意識（人聖本一）朝向文化人格（以人顯聖）建構的歸趨。

透過前述「存有的連續觀」與交感模式的疏通去礙，本文認為有助於開啟勞氏詩學與哲學密切接榫的關節。勞氏雅好為詩，寓居香港時期即曾與饒宗頤、潘重規、夏書枚、曾克崙、左舜生、李幼樵等人結組「芳洲詩社」。¹²⁴顯然兼具哲人與詩人的雙重性格，對於知識份子的文化書寫而觀而言，亦獨具提撕警策的意義。林碧玲認為勞氏「哲人詩家」的特質，足以與理學家詩人遙相輝映成趣，且與晚清「學人之詩」一路彼此應和。因此「論時與窮理」主題，成為勞氏在其詩作中最為獨特的情意流露。¹²⁵尤其是從中透顯出勞氏以人類歷史與世界哲學為背景，所顯豁的開放思維與交融視域，可謂最足以昭顯勞氏之懷抱。從而使勞氏之情意境界，大有別於清末民初以來之詩家。此一特質本人認為實與清初黃宗羲的浙東「傳記詩學」底蘊密切接榫，對於自我境界，以及學術世事之間的「擬議」與「案斷」思維密切攸關。¹²⁶此外勞詩又特具時代擔當與社會批判之懷抱，更有別於清季同光詩人之遺老遺少之意味，勞氏詩作〈曾履川以新刊范伯子詩見贈，讀後成三律識感即東曾勞氏〉，就對所承之同光體詩家，有一定之論評，實為詩學傳承系譜的一大進境。

127

這一探勘的理路，得以通過勞氏詩境中開展的自我定位充分展示，例如〈辛丑人日〉一詩則謂：「過江冠帶真如鯽，落紙名銜屢應牛」¹²⁸，反映當時海外自由主義知識份子流亡置身海外甚眾，一如東晉南渡士人的處境，總不免因為不同場合，而有牛馬任呼「身分」無奈的多重性，時值亂離的世局，一切俯仰隨人，只能說隨遇而安。然而對於經世抱負的知識份子而言，面對世事逼仄，總不免憂患是否年年如故？

流亡知識份子的處境，在此期更目擊中國大陸的政事紊亂，顯然敗象已露，如同當年秦始皇東遊，縱然遍境刻石表彰立功，依舊無法挽回氣數將竭的命運。末聯感慨「艱辛世味投荒意，爭使潘郎不白頭」，生為感時憂國的學人，本應是懷抱經世策略，勞詩中卻透顯著壯士撫劍，浩然彌哀的困惑。心理年齡的沉鬱跌宕，此中時不我與的況味，兩相煎熬，儼然不是世俗少壯中人，汲

¹²³ 卡西勒 (Ernst Cassirer)：《人論》(台灣：桂冠出版社，1997年)，頁 329。

¹²⁴ 勞思光：《思光詩選》(台北，東大圖書出版，1992年)，頁 16。九十三年度《思光詩選》第四次讀書月會，林碧玲主講，勞思光指導：「《思光詩選》述解之三」，2004年5月29日。

¹²⁵ 林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，(台北，華梵大學文學院，2005年)，頁 12。

¹²⁶ 陳旻志：〈勞思光「情意我」與文化人格的書寫研究〉，《華梵人文學報》第8期(2007年1月)，頁 10。

¹²⁷ 此段言涉史實部份，林碧玲指出先後聞之於勞氏之口述有兩次。第一次為2002年11月24日，在台灣大學舉行「勞思光思想與中國哲學世界化學術研討會」的午宴上。第二次為九十三年度《思光詩選》第一次讀書月會，勞思光勞氏主講：「《思光詩選》的形成與思光詩的路數」，2004年3月6日。在此次的詩會中，勞氏嘗舉陳寅恪的詩句：「千秋故壘英雄盡，萬里長江日夜流。食蛤寧知天下事？看花愁盡最高樓」，論「遺老遺少」的心態。參見林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，(台北，華梵大學文學院，2005年)，頁 13。

¹²⁸ 勞思光：《思光詩選》(台北，東大圖書出版，1992年)，頁 42。此詩作於辛丑年，民國 50 年 (1961)，原詩為

細雨飄寒暮入樓，十年繁夢酒邊收。過江冠帶真如鯽，落紙名銜屢應牛。

嘶馬只今仍北向，祖龍終古笑東遊。艱辛世味投荒意，爭使潘郎不白頭。

汲營營於眼前榮華者，所能相提並論。

再者勞詩「以世為體」的精神，與時俱進的底蘊，對於知識份子的志業，依舊抱持念茲在茲的關懷。〈六四夜坐〉一詩乃針砭中國大陸鎮壓六四天安門學運有感：

密檄深宵出，千軍向鳳城。群呼驚國賊，赤手歎書生。

浩浩蒼黎劫，悠悠末世名。傷時無涕淚，坐聽雨連明。¹²⁹

是詩目擊當日北京大舉鎮壓民運，香港風雨終宵，獨坐不能成寐，誠如多年來他始終未嘗放棄的入世關懷，更擔心身限危局之中的知識份子與學生。同時亦對於中共當局視為亂源之一的嚴家其先生，深表不安。蓋此時嚴既發表「五一七」宣言在前，人皆度其不能免禍。勞氏曾在嚴氏來港出席「人文研究學會」主辦之「華人地區政經現代國際會議」時，彼此深談，頗知其懷抱，「雷車一夕震神州，十載空勞借箸謀」此時愴然不已。嗣後嚴家其終能脫網，勞氏遂以「莫向天涯傷客寄，建安龍鳳尚依劉。」喜聞嚴家其脫險詩，作為詠嘆。

即便是年歲已高，也不忘有所興寄。〈七十初度〉本詩雖題為感慨之作，卻寓有迷「悟」之境。「莫憶豪情說放顛，青燈高枕慣無眠。姓名已任呼牛馬，蹤跡真看溷市塵。」雖說鎮日慣看現實生活的迎拒，卻又不能忘情於詭譎多變的世局，企盼剖辨個人志業的定位。縱然已屆七十而有所自嘲「頻年世味消磨後，悵絕生徒敝壽筵」詩中真正的沉鬱與跌宕之處，此一番迷悟之間，啟發的正是勞氏夙夜匪懈的史家襟懷。

參、存有的連續與眾多主體並立的境域

勞思光於今昔史事與人心的寤寐之間，了悟經世致用的哲理，說穿了不外乎得力於長年治史的學養。目擊世事，往往起興苦心孤見，無力扶正陸沉的悲哀。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。¹³⁰

也就是說，對於文化變革的特定情況與模式，尚需一因應的機制。此一環節勞氏認為必更須進一步揭示「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，此為一應然的路向，當是文化的貫通發展；此一理路旨在避免將其化歸「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。¹³¹亦即東西方文化的差異，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。

勞詩整體的基調，本文認為即呈現出古今、興亡、天人、世境與孤懷的存有連續觀。此種文化思維模式實為一獨特的心理機制，特別是攸關於前述「神聖」人格的心理矛盾與糾葛；一方面張揚崇高的理境與代言人，另一方面卻又形成制約的張力，在人類學與心理學的探勘之下，形成人類

¹²⁹勞思光：《思光詩選》（台北，東大圖書出版，1992年），頁118。

¹³⁰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。

¹³¹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。

集體潛意識的根源。¹³²本文乃將「以人顯聖」的交感模式，並與原始巫術的信仰密切連繫。這一認知取向，乃深植在生命「一體化」的信念。

由此觀點出發，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。¹³³余英時認為此一「突破」乃有鑑於禮樂崩壞的處境，亦即莊子所謂「混沌之死」以及「道為天下裂」的局面；並由此一「突破」所帶來進一步的「超越」，此一「超越」並非與禮樂傳統一刀兩斷，而是傾向於「內向超越」；亦即在處理現實世界與超越世界之間，擺脫了「巫」(術信仰)的中介，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，¹³⁴乃迥異於同一時期希臘和以色列的「外向超越」的型態，繼而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」，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。¹³⁵余氏之論認為主要的改觀在於現實與超越世界的關係，擺脫了「巫」(術信仰)的中介，代之以「內向超越」的型態。然而透過本人的初步觀察，認為「巫」(術信仰)的中介，並未全然消失，例如通過張光直與杜維民的「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。¹³⁶這也是對於余英時尚未釐清為何中國「軸心突破」的表現，為何相對的保守，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。¹³⁷再者更可以進一步推論「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。

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。一如斯多葛哲學學派，乃以關懷一切、同情一切、參與一切為格言；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。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。李澤厚認為具有神聖性能的「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。¹³⁸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

¹³²佛洛依德：《圖騰與禁忌》(台灣：志文出版社，2007年)。

¹³³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。

¹³⁴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。

¹³⁵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。

¹³⁶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。

¹³⁷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。

¹³⁸李澤厚：《華夏美學》(臺北：時報文化出版，1989年)，頁18。

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，¹³⁹以臻音樂的「和」、人際的「和」乃至於宇宙的「和」。這不僅體現了圖騰巫術接通神人觀念的子遺，而是成為情感的形式與普遍的生命節律。¹⁴⁰

由此一「天人合一」模式形成的調和感，對於中國文化與文學的深厚積澱，即為前述形成一種「永續」的境界型態，劉若愚認為中國文學的歷史，可以說是一個連續又不斷更新的雙重探索之過程。一方面是「世界」的探索，另一方面是「語文」的探索。其中「世界的探索」即兼有作者對其生活世界（自然與人類界）以及內心的探索。實與錢穆認為中國文化之精神，當是本於「心天合一」的人生共相密切攸關。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。¹⁴¹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¹⁴²；不僅如此更以「地天相通」的文化心理結構層面，以甲骨卜辭與《周禮·司巫》等線索，指出「舞雩」實為師巫求雨舞祭的現場，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。¹⁴³對於禮樂傳統與天人模式的關係，可以說十分密切。

即便是司馬遷〈報任安書〉標榜的史學理想：「亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」其中的「天人之際」正是探勘文化模式的重要環節，一般而言「際」有「界」的意涵，錢穆認為當是在人事和天道之間應有一分際，誠為史學家所要追尋的歷史哲學。李長之認為當是客觀力量和主觀行為之間消長的結果。徐復觀則認為應該是把歷史中的理性與非理性、必然的與偶然的、劃分界線，繼而由此從歷史現象中突破出來，看出歷史中的「應然」的方向。¹⁴⁴楊慧傑以天人關係的系譜觀，則認為當有「會」與「合」的意涵，此一基本模式形成史家解釋歷史現象時，對於非人事的因素，以及當時盛行的天人感應信仰的敬畏與接受模式。¹⁴⁵

在此必須疏通由《春秋》開始由「巫」變為「史」的思想先驅，乃有司馬遷上繼孔子與其父司馬談，下啟巫史文化傳承的天人格局，才能獲得相應的理解。¹⁴⁶林安梧亦指出，通古今之變，是要指向究「天人之際」的目標；前者是代表歷史的形下之器，而後者則指向「造化之源」的形上之道。亦即如何通過道德理性的轉化，創造並納入「天地人交與為參贊的場域」。不僅將原先帶有超越意識的思考，內在化於生活的世界之中，並且將死生幽冥，過去現在未來皆通而為一，以一「存有的連續觀」進行理解與詮釋。此當為中國所重視一交與參贊、相互滲透、融通通貫的連續體，顯見此一歷史意識，並不是橫面歷史事實的認知，當是通向縱貫的歷史之道的深刻體悟。¹⁴⁷

具體而言，勞詩整體呈現出古今、興亡、天人、世境與孤懷的存有連續觀，誠為勞詩中格外

¹³⁹李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁22。

¹⁴⁰李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁28、29。

¹⁴¹劉若愚與錢穆之觀點，參見楊慧傑：《天人關係論》（臺北：水牛出版社，1994年），頁216。

¹⁴²李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁96、97。

¹⁴³李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年），頁5。

¹⁴⁴諸家論天人之際之析論，參見楊慧傑：《天人關係論》（臺北：水牛出版社，1994年），頁212、213。

¹⁴⁵楊慧傑：《天人關係論》（臺北：水牛出版社，1994年），頁213、214。

¹⁴⁶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61。

¹⁴⁷林安梧：《「儒學革命論」—後新儒家哲學的問題向度》（臺北：台灣學生書局，1998年），頁209。

彰顯「與世為體」的理境，顯然和現下學者為文治學的「為人之學」大相逕庭。勞詩寓目時艱的筆觸，更應與其一系列議政的時論，等量齊觀。¹⁴⁸學術志業之探勘與理境，都不自外於「時局」的感悟，故能成就學問與生命境界的千彙萬狀。演繹為「世境」的宏觀，不外乎世途、世道、世局等等系列複合的意象，因此可見勞氏一直是眷顧世情的黽勉儒者。箇中沉鬱的詩質基調，值得我輩今日提撕警策。

勞氏的思想雖不與當代新儒家同調，但輓牟宗三先生之作，則肯定其「講席孤懷爭剝復」，並真心慨歎「當時曾證道，世情多變感滄桑」；而輓唐君毅詩中勞氏更悲慟緬懷而長吟「塵箱檢遺札，汗背淚沾襟」¹⁴⁹林碧玲即指出勞氏的「文化工作夥伴觀」，將過去、現在、未來致力於中國文化的改造問題的一群人，都看成是一大群共同工作者，面對共同志業的恢弘氣度¹⁵⁰。因此勞氏的情意我雖然不乏孤懷的基調，卻能充分彰顯上述「眾多主體」並立的理想境域。將「以人顯聖」的交感模式，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。勞氏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。¹⁵¹

面對客觀情勢與觀念失效的處境，勞氏即認為必須重視關係界域中各部分特性的豁顯以及此四種類型的協調，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。¹⁵²勞詩中對於自我與友朋並肩論道的期許，正是緣此而來。〈端正步韻答前寄之作，有勸予勿談禪學之意，再作長句謝之〉¹⁵³本詩為酬謝學友覆詩之作，雖聚焦於前詩中誤認為論禪的環節，卻又寓寄個人學思心境的轉變。歷來知識份子往往有「逃禪」的顧忌，就算是友朋之間論學，也以此為議題。勞氏對於那些醉心於彼岸解脫、倡言頓悟之學的領域，勞氏並非一意的排

¹⁴⁸陳旻志：〈勞思光「情意我」與文化人格的書寫研究〉，《華梵人文學報》第8期（2007年1月），頁15。

¹⁴⁹以上所引，參見勞思光：〈唐君毅先生輓辭〉四首之一，《思光詩選》（台北：東大圖書出版，1992年），頁101。

¹⁵⁰林碧玲：〈「思光詩研究」的價值與文獻之考察〉，《華梵人文學報》第5期，（台北：華梵大學文學院，2005年），頁52。

¹⁵¹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。

¹⁵²參見黃慧英：〈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。

¹⁵³勞思光：《思光詩選》（台北：東大圖書出版，1992年），頁103。此詩作於己未年，民國68（1979）年。原詩為

稷下荀卿笑賤儒，廿年吾亦愧生徒。寧耽彼岸忘人極，將爽斯文痛世途。

隱德自嘲觀否塞，元夫偶遇解睽孤。邇來漸證圓通理，萬戶千門任卷舒。

拒，而是法效儒林稷下游學立說，矢志於講明正學的人文化成之道，而非俗儒之輩的價值取向。更何況勞氏浸淫於易學的視域，當不忘奠基人極，方能拯救斯文，確立天地人的三才格局。

此詩中所謂「隱德自嘲觀否塞，元夫偶遇解睽孤」乃指出極為重要、不尋常的論學同道，即是指友人唐端正而言。尾聯所言「邇來漸證圓通理，萬戶千門任卷舒」，這也是暢通文化慧命，正仰賴於如何對治天地不交、萬物不通以及睽違乖異的瓶頸。

〈春日偶成〉一作有謂「狗腳訶呼向夜闌，涼溫覆掌靜中看」¹⁵⁴此詩針對台灣政黨輪替目擊所作，既憂心於亂象，又不忘針砭執政者神話變調的種種流言。頗有歲晚酒邊身老大，夜闌枕畔書縱橫的況味。腹聯「默照此心忘解脫，閒吟何事競高寒」一段誠屬快語，書寫詩人出入於娑婆世間，尚有一分根清心意，不為閒言與俗情所牽絆。任憑長夜犬吠莫名，對照著書案丹青，起興的是一分化外的存在感受。審顧台灣政黨輪替當，時尚且有人居中，力邀勞氏出面諮詢國事，奈何志不在此，更何況韶華如斯可貴，不如寄情於童稚的笑語歡顏，尚能常保無比欣慰的況味，不知老之將至。

肆、結論

勞氏的文化哲學，實乃為一深切反省自我境界的主張；一方面彰顯自我的「最高自由」或「自我的主宰性」，再者更揭示「交互主體性」與平等論辯的觀念，希冀進一步開啟「眾多心靈並列」的客觀精神。同時這也是勞思光個人的志向所繫，亦即「自己所見到的理境及所達到的自我境界」，這種反省思考，一方面表現於認知活動，再者更意圖轉化自我與世界；張善穎認為勞氏的哲學生命即在認知的（cognitive）與引導的（orientative）面向上，呈現出反省性的生命歷程¹⁵⁵。由此觀詩，乃以踵繼往聖先哲的自許，方能在世情與孤懷中獨立思考，不為人惑，洞悉詭譎舛變的時代精神。通過勞氏詩境的觸發，顯然必須仰賴深入探勘聖人本體的情理結構，方能充分檢擇此一亙古的孤懷，以及難以懸解的世情況味。

勞氏所謂「情意我」的內容與訴求，對於聖人觀的文化論述將有充分的啟發。此即本文認為應該結合勞思光文化哲學與古典詩學中，體現的「孤懷」與「世境」為基調。並正視「形軀我」與「存有的連續」交感模式潛在的意涵，對於文化人格圖像之體現，方能獲致充分之印證。亦即「孤懷」乃針對聖人觀文化論述的「自我轉化」立論與抒發，「世境」乃揭示「眾多主體並立之境域」，以及「世界轉化」的期許而言。

勞思光在中國哲學與文化哲學的造詣，進而深入其古典詩學的底蘊，必須肯認「思光詩」之為「學人之詩」，且具「哲理詩」的特色。是以《思光詩選》的內容可謂感懷深遠，詩中「與世為體」的志業情懷，兼且學問森羅雅贍，可以說研讀勞詩的體悟，本身即具備知性與感性的反省。

¹⁵⁴此詩作於庚辰年，民國 89（2000）年，時值台灣民選總統政黨輪替，國內政局生態丕變，有感而發，語多史觀興寄之意。原詩為：

狗腳訶呼向夜闌，涼溫覆掌靜中看。流言牛鬼真成笑，餘景鶯花漫作歡。

默照此心忘解脫，閒吟何事競高寒。邇來慣伴兒童語，遠避華軒謝病殘。

¹⁵⁵張善穎：〈情意我與心靈境界—從《思光詩選》—探勞思光勞氏的哲學生命〉，《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 110。

他甘於靜守靈智的清冷，確認朦朧才是生命的享受。在驚夢中覺醒，一切的「有」，如同海上蜃樓的存在；他可以介入其中，又能欣賞置身於外。勞詩之耐人尋味處，正是那一份契屬於理性的優容，方能以哀矜勿喜的層境，充分品味生命的晚步。

〈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像〉

【授權書】

香港 新界 沙田 台灣 台北 台灣 台北
香港中文大學哲學系 華梵大學哲學系 華梵大學中國文學系
劉國英教授 伍至學教授 林碧玲教授

Dear Professors Lau, Wu and Lin,

MY CONTRIBUTION TO 勞思光教授八十華誕祝壽論文集

〔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像〕

With this letter confirmed by my signature below, I hereby:

1. assign the entire copyright including but not limiting to all the translation and subsidiary rights of my above-captioned essay to Professors Kwok-ying Lau 劉國英, Wu Zhi-xue 伍至學, and Lin Bi-ling 林碧玲 (hereinafter referred to as the *EDITORS*) and authorize the *EDITORS* to use the material submitted by myself (as a contributing author) in the book entitled 勞思光教授八十華誕祝壽論文集 (hereinafter referred to as the *WORK*), to be published by The Chinese University Press;
2. warrant that my essay is an original work and does not violate any existing copyright and that I am the sole owner of the copyright therein and that I have not made any assignment or granted any licence in respect of any of the rights granted herein;
3. agree not to receive any royalty or fees on the sale of the *WORK* and on the sale or lease of any of all its translation and subsidiary rights and to receive one free copy of the *WORK* on its first publication.

My Current Address is :

Sincerely yours,

台灣 622嘉義縣大林鎮中坑里32號

南華大學文學系

(Signature)

(Name)

陳旻志

(Date) 2008/10/29

原型與召喚

— 神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀

陳旻志

南華大學 文學系副教授

摘要

本文嘗試將文學與文化領域密切接榫，朝向「文學人類學」綜合性研究的企圖。探討經典作品在傳述與接受歷程中，象徵體系的解讀與崇拜模式的形成；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關係，透過文本中潛在的「圖騰」崇拜分析，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」的閱聽與表述，對於族群心靈「召喚」的幅度將無遠弗屆，作品與群體民族的神話遺產的關係，也就更加密切。

此即伊瑟爾（Wolfgang Iser）的接受美學理論中，關於「召喚結構」的開放性設計，乃發揮藝術本體的聚合力量；以接受者的參與，構成最為理想的審美心理儀式，並且進一步擴充為「文學人類學」的視野。再者「感性主體」的覺醒，對於文學與文化整體交感的參贊經驗，將賦予一「同一關係」；以綜合萬象，得以在「存有的連續觀」之文化模式下，塑造為「神聖」的文學美感經驗。

如此一來，關乎作者與神聖原型的「交感」文化模式，也較能獲得相應的理解。因應此一崇聖文化的體系龐大，將採行本人近年來關注「文化人格」研究的義理基礎，重新探討「神聖崇拜」的文化模式，對於現當代的文化研究與實踐，以及文學人類學的建構，將提供一永續而更新的視野。

關鍵詞：文學人類學、文化人格、圖騰崇拜、原型、興、聖人

—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀

陳旻志

南華大學 文學系副教授

壹、前言

「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。¹⁵⁷是以神話學與比較宗教學，將成為確認原型模式、構建文學人類學體系的基礎層次；即便是進入科學取代神話的「時間與空間」的現代，神話體系的中心線索，仍舊可以在詩人的筆端與文本中再現還魂。甚至於許多小說家的創作，無論是自覺或不自覺汲取了人類學的成果，就此一批評的觀點而言，他們同時也將自己的文學創作，轉化為一宗教意識的人類學¹⁵⁸

本文進一步探討關於「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。¹⁵⁹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¹⁶⁰。

¹⁵⁶ 本文為作者國科會計畫「聖人原型與文化人格之研究」(NSC96-2411-H-343-010)之部分成果。並於2008年5月24日，發表於淡江大學中文系主辦「第十二屆社會與文化國際學術研討會」，感謝講評人以及與會者之意見，本文已進行改寫。嗣後並於6月至9月，擔任四川大學【文學人類學】訪問學者期間，進一步確認「圖騰」崇拜與原始「興象」之間的關係，作為原型批評與召喚結構理論之間的重要關鍵；在此感謝川大提供之學術支援，以及文化田野現場之參與觀察，有助於本議題之探勘與後續研究。

¹⁵⁷ 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90。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。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年），頁164、171、175、177。

¹⁵⁸ 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90、91。

¹⁵⁹ 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。

¹⁶⁰ 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

貳、內向超越與「圖騰崇拜」的原型觀

經典作品在傳述與接受歷程中，往往仰賴象徵體系的解讀與崇拜模式的形成；其中「神聖性作者觀」的揭示，龔鵬程在其《文化符號學》中指出，經典創作的「所有權」是開放的，任何人皆可以參與，並視為「神聖性」的「集體傳述」活動，無法以個人獨創的形式壟斷。¹⁶¹亦即由「聖」者（作者之神聖性）制作，而其他人參與傳述與彰明。相對於此，即便是漢代以後個人「所有權」作者觀興起，固然與文人階層興起的寫作傳統攸關，遂有「知音」論之企求，以及「興」的復甦。¹⁶²然而在民間文學的傳述系統，「神聖性作者觀」仍大行其道。本文認為，此即針對文化模式中「聖人崇拜」現象與文化人格的深層關係，透過藝術結構的接榫，將集體深層心理的「原型」彼此契合。屆此傳述過程中，讀者與作者背後的宇宙觀之間，「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。¹⁶³

追溯這一「崇聖」文化模式（聖人崇拜、神聖性作者）與原型的關係，藉由余英時的「內向超越」說，得以展示相應的文化脈絡。余氏乃以韋伯（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」，並且對於禮樂思想本身賦與新的闡釋。¹⁶⁴余英時認為此一「突破」，乃有鑑於禮樂崩壞的處境，亦即莊子所謂「混沌之死」以及「道為天下裂」的局面；並由此一「突破」所帶來進一步的「超越」。然而此一「超越」並非與禮樂傳統一刀兩斷，而是傾向於「內向超越」；亦即在處理現實世界與超越世界之間，擺脫了「巫」（術信仰）的「中介」，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，繼而成為中國思維的特色。乃迥異於同一時期希臘和以色列的「外向超越」的型態，偏向於明確的理性精神、抑或純粹的神學體系。¹⁶⁵

余英時進一步認為中國的「**道德—哲學—宗教意識的混合型**」思想，雖然經歷軸心突破，代之以「內向超越」的型態。但是他還關注於到，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，這一糾葛的特點（「巫」（術信仰）與自身學說的「超越」），對於「傳統觀」以及「士階層」的崛起與更新，實寓有重大的啓示¹⁶⁶。然而本文透過文學人類學的視野，則進一步認為「巫」（術信仰）的中介，並未全然消失；初步推論「巫」（術信仰）的中介功

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年），頁88、89。

¹⁶¹詳見龔鵬程：《文化符號學》（臺北：學生書局，2001年），頁12，41。

¹⁶²龔鵬程著：《文化符號學》（臺北：學生書局，2001年），頁12，41。

¹⁶³王溢嘉即認為這種共同主觀意念的再造，往往是不自覺的甚至於來自亙古的「召喚」，唯有透過此一模式，一個民族集體潛意識中的某些「原型」，才有顯影的機會。並且一再重複出現於歷代的演義小說，符合說書人宣講與閱聽人的召喚需求，同時也體現更大的文化結構意涵。王溢嘉：〈古典文學的新詮釋〉，《中國文學新詮釋》，（臺北：立緒文化出版社，2006年），頁278、279。

¹⁶⁴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。

¹⁶⁵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。

¹⁶⁶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。《史學與傳統》（台灣：時報文化，1996年）。《中國知識階層史論/古代篇》（台灣：聯經出版社，1980年）。

能，「表面」上雖然代之以「心」的「內向超越」型態，實質上對於超凡入聖的渴望，卻未嘗全然為其取代，反而形成「潛在的文化心理結構」，¹⁶⁷有賴於後續深入探勘的研究，才能充分說明說明此一擺盪於**道德—哲學—宗教，甚至於文學意識**之間「整體交感」文化模式的存在。

這一方面通過張光直在《考古學專題六講》、《美術、神話與祭祀》，以及李澤厚《華夏美學》等書，傾向「存有的連續觀」論述，以及李亦園、喬健等人合著《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》關於「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。¹⁶⁸再者王慶光通過中國上古「中和」學說的演變，指出音樂、導引術以及儒道思想文本之間，關涉於以合神人、和平用均等「致中和」模式的體系，¹⁶⁹對於進一步說明前述中國「軸心突破」的表現，為何相對的保守？未能形成明確的理性精神、抑或純粹的神學體系，提供更充分的展示，也是對於前述「原型」意蘊的內涵極有助益。¹⁷⁰此外，吳文璋即明白確認巫師傳統，實為儒家的深層結構，具體探討先秦下迄西漢儒家「綜合巫師」傳統的歷程，認為此一「深層結構」的存在，實為神聖祭儀，以及宗教召喚向度的忠實體現。¹⁷¹

李澤厚即指出莊子所指涉的「天地有大美而不言」以及「聖人原天地之美而達萬物之理」的價值取向，¹⁷²實質上所謂的「至人」人格，即為「儒道互補」的理想人格，亦即透過莊子的這一補充，得以將儒家理想人格試圖臻至「與天地參贊」的理境，轉變得更為深厚自如。並且與孟子所言的，以「聖」、「神」為人格之極致，遂在審美的突破與補充的面相上，形成重要的環節。¹⁷³屆此莊子的理想人格（至人、真人與神人），實為與天地、宇宙同一自然的人格。此一特點也表現在文學與美學層面，形成引道入儒、儒道合一的基本面相。¹⁷⁴君不見藝術品鑒上「畫聖」、「詩聖」的推崇，「神品」、「逸品」的提出，有助於進一步疏導文學思想中「文」「道」分合關係的環節，以及儒道思想上，關於絕地天通、軸心突破、儒道合一、工夫論與境界觀等論題。對於知識份子的審美情感與人生況味的啟發，特別是「技進於道」的思維模式，關涉「原型」與「召喚」之間，如何會通的關係，儼然成為前述種種脈絡的縱深。

剋就神話與歷史的脈絡而言，周之始祖「后稷」（棄）的事蹟，其神話「原型」的塑造，即與善種樹麻、菽，麻、等作物相關。嗣後成人遂好耕農與相地之宜，宜穀者稼穡焉，民皆法則之。《詩經·生民》中歌頌后稷，儼是農藝始祖的化身。上天賜給后稷良種，他則善於規劃與耕種「**藝**

¹⁶⁷ 聖巫關涉的推論，旨在歸納聖人崇拜的「文化模式」，由此審視儒道等思想，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，才能在此一崇聖「完形」的架構中，獲致一「天人同構」的文化模式，以便於歷史的理解。林安梧亦強調由「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。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9、11、210、296。以及張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999年），頁19、21、24。

¹⁶⁸ 張光直：《考古學專題六講》（台灣：稻鄉出版社，1999年）。

李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年）。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年），頁27。

¹⁶⁹ 王慶光：〈中國上古「中和」學說的演變〉，《國立中興大學人文社會學報》第七期（1998年6月），頁107-128。

¹⁷⁰ 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。

¹⁷¹ 吳文璋：《巫師傳統和儒家的深層結構》（高雄：復文書局，2001年）。

¹⁷² 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年）頁103、117。

¹⁷³ 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年）頁104、105。

¹⁷⁴ 李澤厚：《華夏美學》（臺北：時報文化出版，1989年）頁107。

之荏菽，荏菽旆旆，禾役穰穰，麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。」描寫他所經手農作物的茂盛，由他種植的豆類，枝繁葉茂；禾苗旺盛美好；麻和麥茂密無比，大瓜小瓜，果實累累。堯、舜皆大相提拔，號曰「后稷」¹⁷⁵，「后稷肇祀」的象徵，開啓了後世並尊爲五穀之「穀神」信仰，甚至於結合「社（土地）神」崇拜，延申爲後世的「土穀神」祭壇信仰，最後更以「社稷」作爲家國的代稱。此外《淮南子·齊俗訓》亦謂「有虞氏之禮其社用土（杜樹），夏后氏其社用松，殷人之禮其社用石，周人之禮其社用栗」。這一由禾穀種子、社樹到社稷崇拜論述的基調，本文由此進一步歸納爲：

稷（自然／禾穀）—**后稷**（農藝之官／聖王）—**稷神**（穀神）—**社稷**（土穀神—家國象徵）

本文認爲原型的內涵，即是「圖騰」崇拜的孑遺¹⁷⁶，「興」則是作爲原始宗教召喚的形式與中介；亦即「他物起興」或謂「有意味的形式」，作爲社會與個體、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。¹⁷⁷圖騰崇拜是原始宗教的一種重要形式，並且作爲凝聚部族團結的精神力量。涂爾幹（Emile Durkheim）則以「集體符號」界定之，認爲是具有宗教性質的神聖事物。¹⁷⁸在此一集體表象中，圖騰祖先多半爲人與動物的複合形象，並具有超自然的神奇形象；屆此就連部族的成員也依此一圖騰祖先的樣貌裝扮自身。例如鳥圖騰的成員「被服容止，皆象鳥也。」並認爲如此一來即能獲得圖騰的庇護。¹⁷⁹甚至於透過舞蹈時達到「圖騰同樣化」的效果，百獸率舞、鳥舞魚躍、鳳凰來儀，試圖取悅圖騰神，達到乞求其保佑的目的。¹⁸⁰例如《詩經·燕燕》即爲玄鳥崇拜，懷思殷民族先祖的詩歌：

燕燕于飛，頡之頡之。
之子于歸，遠于將之，
瞻望弗及，佇立以泣。

燕燕于飛，下上其音。
之子于歸，遠送于南，
瞻望弗及，實勞我心。¹⁸¹

此詩表面書寫送別遠嫁之意，句式卻慣用託物（他物）起興的模式，依文學人類學之視野，

¹⁷⁵ 滕志賢編注：《新譯詩經讀本》下冊，（臺北：三民書局，2007年），頁808、810。

¹⁷⁶ 這一圖像化的接受模式，誠如卡西勒（Ernst Cassirer）的「人論」（人類文化哲學）體系的具體分析，乃將人定義爲符號（animalsymbolicum）的動物，亦即所有的文化形式，俱視爲符號的形式。強調吾人的符號活動能力與物理實在之間的「交感」關係，亦即揭示我們置身於語言的形式、藝術的想像、神話的符號以及宗教的儀式的包圍之中。仰賴於這些中介，方能看見或認識任何事物；也就是說讓人攪亂和驚駭的並不純然是事物本身，應該大部分是人對於事物「投射」的意見和幻想。卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（台灣：桂冠出版社，1997年），頁38、39。

¹⁷⁷ 趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁287。

¹⁷⁸ 涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明譯：《宗教生活的基本形式》（台北：桂冠圖書出版社，2007年），頁127。

¹⁷⁹ 趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁18。

¹⁸⁰ 趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁131。

¹⁸¹ 滕志賢編注：《新譯詩經讀本》上冊，（臺北：三民書局，2007年），頁68、69。

則側重文本中體現出鳥類與祖先之間，既定的聯想與淵源；並且將圖騰崇拜的原始宗教生活，以及自然物象密切統一。同一句式的文本，例如《詩經·雄雉》：「雄雉于飛，泄泄其羽。我之懷矣，自詒伊阻。雄雉于飛，下上其音。展矣君子，實勞我心。」以及《詩經·東山》：「倉庚于飛，熠熠其羽。之子于歸，皇駁其馬。」《詩經·鴻雁》：「鴻雁于飛，肅肅其羽。之子于征，劬勞于野。爰及矜人，哀此鰥寡。」¹⁸²。再者《周易·明夷》：「明夷于飛，垂其翼，君子於行，三日不實。」等等，亦為託物起興通用的句式，趙沛霖的研究即指出，「興象」與「易象」之間，往往皆具有共同特徵；其物象均與圖騰神物有關，都具有氏族圖騰的神聖涵意。甚至於「圖象」與「集體表象」在原始民族看來，往往比「物象本」身具有更多的神祕屬性。¹⁸³剋就文化人類學與分析心理學的視野，對於人格與原始本能的探勘，反而將此一「人文—物化」的取向予以正視。特別是張光直主張對於「召喚動物」（如饕餮、龍、虎、鳳等原始薩滿式文化），扮演著原始思維「溝通天地」的中介轉化關係，潛在其間的「存有的連續觀」，對於天人、物我、人己之間，如何連續通貫為一體的義理間架，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。¹⁸⁴

循此向度進一步探勘文本中的限索，可以將原始興象與圖騰崇拜之聯結，加以整合，例如：

1. 生殖崇拜—魚類興象《詩經·何彼穠矣》、《詩經·新台》、《詩經·竹竿》、《詩經·匪風》等所詠之辭，皆與匹偶、愛情與婚媾攸關。
2. 社樹崇拜—樹木興象《詩經·南山有台》、《詩經·小弁》、《詩經·杕杜》、《詩經·有杕之杜》等所詠之辭，皆與土地崇拜與宗族團結、鄉里之情的祭社宗教活動攸關。
3. 祥瑞觀念—神話動物興象《詩經·卷阿》、《論語·微子》、《莊子·人間世》等鳳凰神物起興，所詠之辭，皆與國家安危與民族命運、物占興象活動攸關。¹⁸⁵

此一「人文—物化」體系，乃以交感（sympathetic）為特徵，結合神話精神為底蘊，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。¹⁸⁶進一步形成生命的一體性，以及不間斷的統一性原則。此一原則不僅適用於同時性秩序，也適用於連續性秩序，對於神話思維與原始宗教的信仰啟發甚巨。將有助於論述吾人在《山海經》、《詩經》、《楚辭》、《莊子》等經典文本中，對於「神聖性」、「個體化」超越人格的塑造與期待。¹⁸⁷如此一來，關乎作者與神聖原型的「整體交感」文化模式，也較能獲得相應的理解。因應此一崇聖文化的體系龐大，將採行本人近年來關注「文化人格」研究的義理基礎¹⁸⁸，重新探討「神聖崇拜」的文化模式，對於現當代的

¹⁸² 分見滕志賢編注：《新譯詩經讀本》，（臺北：三民書局，2007年），頁83、423、517。

¹⁸³ 趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁80、81。

¹⁸⁴ 張光直：《考古學專題六講》（台灣：稻鄉出版社，1999年），頁8、9、21。

¹⁸⁵ 趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁28、41、55、56、62。

¹⁸⁶ 卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（台灣：桂冠出版社，1997年），頁121、122、124。

¹⁸⁷ 榮格以「個體化」（the process of individuation）來說明吾人心理的發展，預示了我們心靈整體的結構，已然有著共通的祖靈，扮演吾人內在嚮導的功能。進而如何成為一個不可分割、具體獨特的個人，方為較高層次的統合狀態。借重西洋的鍊金術士，在「哲人石」（lapis）中萃取靈魂與能量，進而揭露「本我」所象徵的永恆世界，加以統合過去既存的對立，值得關注的，鍊金術士個人的身心靈也在此一不斷試煉的歷程中，同步完成個人精神上的轉化。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〉《國文學報》第37期，（台北：台灣師範大學國文系，2007年），頁168。

¹⁸⁸ 本人在「文化人格」方面的議題，目前已發表之相關研究參見：〈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

文化研究與實踐，以及文學人類學的建構，將提供一永續而更新的視野。

這一崇聖軸心的遞嬗，通過文化符號的解讀，龔鵬程即指出此一天人「感應」模式的再現，實接榫於《呂氏春秋》下迄《文心雕龍》，關乎自然氣類感應與抒情自我的內在理路。特別是在先秦所強調的道德主體、認知主體之外，「感性主體」的覺醒，即為此一脈絡的重大分野。對於共感互動的審美「神聖經驗」，將賦予一「同一關係」以綜合萬象，自我得以轉位，形成同一關係，藉由於物物相等的精神，因而有一心物無礙的世界觀；漢人之言天人感應，遂在本質上成為一「神聖」的美感經驗的闡釋。¹⁸⁹

由「神聖性作者」觀朝向「文學祭儀」的探勘，乃反映出「期待視野」的存在，提供接受者在接受作品前的「定向預期」，亦即觸及接受者的心理並非以「信息真空」的狀態存在，反而是早已存在於審美與生活經驗的預置結構，作為創作心理與接受心理之間感知定向的依據。進一步形成「作品展現」與「期待視野」之間，如何調整差距的機制。¹⁹⁰余秋雨認為由於此一期待視域與先前文本所形成的準則，則處在不斷變化與修正的狀態，不僅改變與決定了類型結構的界限，更反應出一種「集體期待」，也就是「公共期待視域」對於「個人期待視域」的決定性影響。藝術家勢必面對的挑戰正是由「觀眾」所表徵的「接受者群體」，在心理活動上的預設性與誤讀性，此一集體期待的可塑性與可影響性，決定了這個群眾的深層特徵。¹⁹¹儼然形成了「多角反饋」的劇場效應與觀眾心理學的課題¹⁹²。「反饋」一語又稱為「回授」，本為心理學上關於人類反射機制產生的反應，以及形成反應回路的連接。在戲劇上則延伸為不斷地根據「效果」來調節「活動」的意識作用，許多戲劇家的種種改革，往往以改變「舞台」與「觀眾」的關係，也就是調節反饋關係作為基點。¹⁹³余秋雨十分重視這一「接受」與「召喚」的關鍵，¹⁹⁴認為這正是觸發集體心理體驗的機緣，是戲劇與儀式之間同源相通的部分。

此一心理學「完形」（意義格式塔）的期待與焦慮，每每儲藏於民族的深層心理與集體潛意識，形成「文化的篩孔」，特別容易過濾、含攝符合此一心靈模式的歷史觀與人物塑造，然後以想

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）。〈《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）。

¹⁸⁹龔鵬程依文化符號學之詮釋視角，認為孔子扮演「神聖性作者」的使者（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，一切是非的判斷，皆折衷於聖人的文化體系，於焉形成。龔鵬程著：《文化符號學》（臺北：學生書局，2001年），頁64、71以及13、14。

¹⁹⁰余秋雨：《觀眾心理學》（臺北：天下文化出版公司，2006年），頁38、39。

¹⁹¹余秋雨：《觀眾心理學》（臺北：天下文化出版公司，2006年），頁40。

¹⁹²余秋雨：《觀眾心理學》（臺北：天下文化出版，2006年），頁80。

¹⁹³余秋雨：《觀眾心理學》（臺北：天下文化出版，2006年），頁67、69。

¹⁹⁴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。此外「召喚結構」又有所區分，其一為「嵌入性召喚結構」，運用了時間倒轉、空間跳躍、境遇隨意、身份游移等預留疏空的手法；凝聚接受者一種「總體」的印象及情緒，提供我們切換角色、身歷其境的閱讀經驗。其二為「吸附性召喚結構」，乃發揮藝術本體的聚合力量；以接受者的參與，構成最為理想的審美心理儀式，營造人生普遍的墨礙偏執；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。

像力來「填補」其不足，並且設法「再現」。王溢嘉即認為這種共同主觀意念的再造，往往是不自覺的甚至於來自亙古的「召喚」，唯有透過此一模式，一個民族集體潛意識中的某些「原型」，才有顯影的機會。例如大家樂於接受「扭曲歷史」的文化孔明，王溢嘉認為反映出漢文化人格上「軍師原型」的顯影，一再重複出現於歷代的開國演義小說，如同姜子牙、張良、劉伯溫等近乎道家色彩的論述，符合說書人宣講與閱聽人的召喚需求，同時也體現更大的文化結構意涵：

1. 「主公」與「軍師」二元結構：

劉備—孔明 儒家—道家 王道—天道

常—變 陽—陰 兩者互補相濟。

2. 「本質先於存在」意識型態的投影：孔明（軍師）的聰明睿智，是先驗的與生所俱，此一神化英明的模式，或強調「真人而有真知」的文化，容易傾向於保守順應與文化閉塞的盲點。¹⁹⁵

「孔明」形象的再現，就存在著史書《三國志》裡較近真實的孔明，以及經由此一文化模式所塑造《三國演義》中的孔明。前者真實存在的孔明，是法家的信仰者與實踐者，既堅持軍令如山、也無法法外開恩，在人格上誠如〈出師表〉中的特點，具有謹慎與拘謹的樣貌，事必躬親。陳壽總評其人，認為其奇謀為短，「蓋應變將略，非其所長」。這些敘述，顯然與大眾普遍「接受」的頭戴綸巾、身批鶴氅、飄飄然有神仙氣概的「文化孔明」，落差極大。不僅如此，文化再現下的孔明，神機妙算又兼具從容颯爽的儀態，遂能應運產生草船借箭、空城計等引人入勝的「神話」章回。

無論是共時性或歷時性的讀者，總是依自己的「期待視野」，取捨神話與相關文本，並遵循特定的闡釋範式，加以建構意義格式塔；甚至於閱讀的對象與時代的文化的背景，又反過來制約讀者的選擇與意義建構，¹⁹⁶於焉「崇聖」文化的心理機制的形成，大體也是與此文化模式相提並論。亦即是通過文化模式的論證，乃「倒過來」探討「作品」如何塑造出「作者」的歷程；例如《史記》（文化模式）創造了司馬遷、《紅樓夢》（文化模式）創造了曹雪芹。另一方面則側重在「讀者」對於「作品」的接受視野，例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。兩者之間的視域交集，則共同體現出神—聖象徵體系的建構。

參、「神—聖」接受模式的原始「興象」分析

前述關於集體創作的分析，最主要批判的文學盲點，在於限定以「書寫」文字為作品中心的視觀；是以作者觀不外乎以「個人」創作，視為整體文學鑑賞的本位中心。但是通過人類學的視野，我們將發現文學的定義，應該擴大為「語言與行動」—透過「集體創作」所傳達的作品觀。李亦園即指出兩者的差別與特點，歸納而言「集體創作」的口語文學—由個人創作經由不同人，因時、因

¹⁹⁵ 王溢嘉：〈古典文學的新詮釋〉，《中國文學新詮釋》，（臺北：立緒文化出版社，2006年），頁278、279。

¹⁹⁶ 金元浦：〈閱讀模式的轉換與意義格式塔的重構〉，《中國文學新思維》下冊，（嘉義：南華大學出版，2000年），頁368。

地的身份與情境傳誦，而有所隨機應變。他認為這正是發揮文學功效最佳的方法，也更適應大眾的需要。此外，因為口語傳誦之需求，集體創作的口語文學的接受者為「聽眾」（書寫文學的接受者則為『讀者』），如以傳播的模式而言，乃強調「雙線的交通」，聽者一方面出現於作者或傳誦者之前，是以聽者（眾）的反應十分重要，將決定作者或傳誦者表達內容與技巧的改變。相對於此，傳統的「書寫」文字為中心的模式，一但印刷出版就容易定型且不易變化，同時作者與「讀者」不會直接面對；如以傳播的模式而言，則為「單線的交通」，作者不易與讀者的反應同步進行。¹⁹⁷

這一文學傳播與接受模式的比較分析，有助於將問題聚焦於**集體創作—口傳文本—文學「過程」**的定位，提供過去既定的**個體創作—書寫文字—文學「作品」中心觀**的對立與補充。¹⁹⁸也是批判傳統文明史慣於以文字本位，判斷文明與蒙昧的意識型態。文學人類學的視野，正是提供我們重新審視與「傾聽」：**文本能否說話？以及繆思女神倘使學會書寫，她所「書寫」與「歌唱」的內容會不會一致？**屆此與書寫的文本相比較，說唱與展演的文化模式，勢必提供我們更為健全的文學視觀。¹⁹⁹也有助於我們進一步探勘文學與人類學的交叉點：「神話學」的範疇，特別是聚焦於神話學的核心意蘊：**神人關係**的論述展開。²⁰⁰

透過「神話學」的人文研究方法，李達三認為人類的「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。²⁰¹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。透過神話學與人類學、心理學「複合」的方法，有助於商榷如下的議題：

- (1) **組織根本心智意象的語言，指陳最終現實的啟示與價值觀。**
- (2) **神話乃儀式的語言表徵，也是儀式傳播的媒介。**
- (3) **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。**
- (4) **通過種族記憶與原始類型理論，反溯神聖崇拜相關之祭祀儀式與心靈現象的投射關係。**
- (5) **透過語言與神話所創造的思想體系，以緩和矛盾，有助於與生命現實取得妥協的歷程。**

202

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，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。²⁰³準此，運用

¹⁹⁷ 李亦園：〈從文化看文學〉收入葉舒憲主編：《文化與文本》（中央編譯出版社，1998年），頁3-4。

¹⁹⁸ 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119、120。

¹⁹⁹ 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121。

²⁰⁰ 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199。

²⁰¹ 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。

²⁰² 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。

²⁰³ 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：

此一方法啟發的視野，將有助於文本之深層結構探勘。

誠如屈原在《楚辭》中，廣泛結合比興與楚國一域，人神交感的「靈巫」意象，結合鮮花香草與衣冠佩飾，出入於神界，上下求索；企圖將情與景、物象與思想總體的統一²⁰⁴。《楚辭·離騷》一作即表現詩人意圖馳騁想像的渴求，朝發蒼梧，夕至懸圃，他以望舒、飛廉、鸞皇、鳳鳥、飄風、雲霓為侍從倚仗，上叩天閭，下求佚女。屈原在《離騷》中借助神話傳說和宇宙現象，來抒發他的悲憤。現實中的難堪，遂在以詩興為中介，恣意於神界漫遊。詩人滿腔悲憤又曲折萬端，現實之逼仄與企慕解脫的興象，於焉密切交光疊影：

朝飲木蘭之墜露兮，夕餐秋菊之落英。
苟余情其信姱以練要兮，長顛頷亦何傷。
擘木根以結芷兮，貫薜荔之落蕊。
矯菌桂以紉蕙兮，索胡繩之纒纒。

他恣意效法先賢之遺風，卻不為世俗所慣用，儘管如此，他仍舊因此九死也不悔傷：

製芰荷以為衣兮，集芙蓉以為裳。
不吾知其亦已兮，苟余情其信芳。
高余冠之岌岌兮，長余佩之陸離。
芳與澤其雜糅兮，唯昭質其猶未虧。
忽反顧以遊目兮，將往觀乎四荒。
佩繽紛其繁飾兮，芳菲菲其彌章。
民生各有所樂兮，余獨好脩以為常。
雖體解吾猶未變兮，豈余心之可懲。²⁰⁵

當舉世皆熱衷於相互推舉而結黨，獨見孤芳自賞的詩人，穿戴出神，卻滿是愁悵，其中糾葛的心靈意緒，如何才能超越與懸解？趙沛霖即指出，屈賦中慣用擘木根、貫薜荔、矯菌桂、製芰荷、集芙蓉等比興，實與南郢之邑、沅湘之間的巫史文化，以及傳說中的靈巫形象攸關。²⁰⁶可見屈賦的比興手法，從不游離於全詩之外；注重物象與思想的統一，採用神巫的視角進行比興的技巧，活用形象的譬喻、比附與象徵。²⁰⁷屈原誠不愧自詡為為顛頷帝之苗裔，對於「絕地天通」之神話譜系之繼承，特別是通過比興，乃將詩人的形象，進一步與靈巫、與仙界連繫起來；是以《離騷》中詩人因此一「神」化的比興手法，得以升天入地、上下求索、神思飛馳，密切地將神話、歷史與現實生活合而為一。²⁰⁸透過原始興象的召喚手法，人神交感的「通天」象徵，蕭延中認為乃是尋找上述「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

台灣學生書局，1988年），頁555、556。

²⁰⁴趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁224、225、228。

²⁰⁵傅錫壬編注：《新譯楚辭讀本》，（臺北：三民書局，2007年），頁6、10。

²⁰⁶趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁224。

²⁰⁷趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁224、227。

²⁰⁸趙沛霖：《興的源起—歷史積澱與詩歌藝術》（臺北：明鏡出版社，1988年），頁229。

為「中國」。²⁰⁹當然我們亦可以表述為：《楚辭》之所以「成為」《楚辭》的道理。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，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、文道合一、人道合一、技進於道、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。

特別是「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。儒道思想中「天人合一」觀的形成，乃與前述原始「巫祝」的傳統接榫，開啓「存有連續體」之文化模式，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，聖人崇拜屆此開始具有共時性與歷時性的意涵。「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。

然則本文認為宗教經驗的存在，實為一不能忽略的層面；勞氏亦指出其中的「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？本文則進一步認為，縱然我們可以朝向此一「以聖代神」的崇聖模式，即便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—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。

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。遂導致明無對象性，而立之為對象，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。²¹⁰「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。²¹¹

本文則更進一步，試圖闡釋另一「以人顯聖」文化人格的「應然」向度；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。例如莊子「心齋」的意涵，亦即「心」是「道」的集聚之地，所以必需如同「巫」之迎「神」般沐浴無塵之功夫，否則無法將「道」

²⁰⁹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。

²¹⁰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。

²¹¹參見榮格（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）。

留駐；故謂齋戒疏淪之意，誠如《管子·內業》所言之「精舍」以及韓非之所謂「道舍」。²¹²

透過原始巫術的探勘，有助於開啓身體深層經驗（神聖性如拙火、恰克拉）的確認，對於「以人顯聖」的可能性，獲得充份的展示。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。

肆、象徵體系與召喚祭儀的探勘

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。」²¹³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。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。²¹⁴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，誠如神話啓示出絕對的神聖，包括神的氛圍、呈現與臨在，以及顯示神的創生德能與化工。²¹⁵

文學人類學格外強調文本中的「非語言」交流系統的分析，特別是對於作品中描寫的超語言的活動和人體動作的分析，認為這些環節的剖析，有助於把握整體的文化模式。透過此一信息的作用，足以始讀者「重構」出作者心目中完整的感覺世界。²¹⁶在此一基礎上，文學人類學之開展，可以進一步運用符號與傳播的方法，借以分析敘事文學中，人類的普遍要素與文化的特殊要素，並且描述這些要素，在敘述者和讀者之間相互作用的過程，特別是「文化素模式」、以及歷時性與共時性方法：²¹⁷

1. **文化素模式**，乃指稱通過符號感覺到或認識的文化單位，人類學家慣於分解出文化素的方式，作為分析文化整體的進路；文學人類學則進一步運用下述兩種分析法，作為體現文學中的人類學因素：

符號的分析—文學中一系列描述的符號，可因文化差異構成一個文化素。

文化素的分析—涵蘊多種符號系統、子系統、範疇、子範疇、形式和類型。

2. **歷時性與共時性方法**，屬於人類學的比較研究，得以在橫向與縱向時空維度中，展開具體詮釋：

歷時性分析—時間意義上先在與後繼的作品考察，探索變遷和進化的歷程。

共時性分析—空間意義上的文化與跨文化考察，比較和揭示跨文化的相似性和差異性。

整體而言，旨在考察文化對於文學表現形式的「鑄塑作用」，由此獲致的模式分析，又可以與其他文化中的文學模式進行比較，進一步掘發相似性中的差異性。²¹⁸

²¹² 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。

²¹³ 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。

²¹⁴ 關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年），頁107、108。

²¹⁵ 關永中：《神話與時間》（臺北：台灣學生書局，2007年），頁116。

²¹⁶ 此類行為的分析，在過去往往視為是現實主義的要素，例如狄更斯與史坦貝克的小說，波亞托斯更進一步根據非語言交流的作用方式，將現實主義區分為物理、變形、個人化、心理、相互作用、與文獻式等六類，參見葉舒憲：《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99。

²¹⁷ 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100—102。

²¹⁸ 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102。

通過此一番折射與解析，我們可以發現文學人類學的方法，乃覺察到文學本身並非一封閉而自足的實體，在廣闊的文化視野下的文學文本觀，應該擴大各種口頭與書寫的文本，包括審美的、描述性的、表現性的、意欲的文本；特別是在建構過程中，格外關注文本外部的因素：**作者以及接受者彼此關涉的世界**。

此外更應自覺到語言的文本（書面或口頭的），只能視為文化文本的一個層面，所謂文化的知識，還廣泛儲存於其他文本：**身體的文本、對象的文本、環境的文本；這些文本其實俱為文化知識的對象化，亦即對象化到符號系統之中。**²¹⁹

繼而深入探勘「文化模式論」的方法，乃奠基在文化人類學的架構下進行歸納，此即為潘乃德（R. Benedict）學說中，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，最主要的鑑別，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。²²⁰進一步結合 E. 薩皮爾（Edward Sapir）「文化與基本人格論」的觀點，吸收心理學中「人格」概念的基礎，著眼於社會系統中的文化組成、文化傳統的傳遞延續，以及發展的心理過程，有助於分析下述的相關議題：²²¹

- (1) 文化與人性的關係
- (2) 文化和典型人格的關係
- (3) 文化和個別人格的關係

此即本文論述的基調，乃著重文化人格與神聖崇拜之間的內在理路環節；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，表面上看似有著根本的轉向，實質上卻形成對立與補充的文化模式。最主要觸及了整體思維模式（內向超越）的需求，以及前述「**道德—哲學—宗教—文學綜合意識**」的原型觀，李維斯陀則認為：

野蠻的心靈的這種『一舉而窮宇宙萬理』的野心，迥然不同於科學思維的程序。兩者之間的最大差別，當然是在於這種野心沒能成功。運用科學的思維，使我們能夠成功地駕御自然——這個事實已經足夠明確，毋需我多所贅言，而神話卻無法給人更多物質性的力量以克服環境。不過，極其重要的一點是：神話給人一種『他的確了解宇宙萬物』的幻覺。²²²

此即伊瑟爾（Wolfgang Iser）的接受美學理論中，關於「召喚結構」的開放性設計，乃發揮藝術本體的聚合力量；以接受者的參與，構成最為理想的審美心理儀式，並且進一步擴充為「文學人類學」的視野。再者龔鵬程提出「感性主體」的覺醒，對於共感互動的審美經驗，將賦予一「同一關係」，以綜合萬象，得以在前述「存有的連續觀」之模式下，塑造為「神聖」的美感經驗。

楊儒賓則由「人助宣氣，與天地相參」的角度立論，認為在自然與人文之間，透過「儀式轉化」的象徵程序，例如《國語·魯語上》等載記初民往往於大寒之際，透過嘗之寢廟祭典的實施，以及名魚與川禽等「犧牲」的提供，有助於宣暢與融入天地之氣的具體流動之中；吾人可以「參

²¹⁹ 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103。

²²⁰ 莊錫昌、孫志民編著：《文化人類學的理論構架》（台北：淑馨出版社，1998年），頁87、89。

²²¹ 莊錫昌、孫志民編著：《文化人類學的理論構架》（台北：淑馨出版社，1998年），頁107、108。

²²² 李維斯陀（Claude L'evi-Strauss）著，楊德睿譯：《神話與意義》（臺北：麥田出版，2001年），頁39。

贊」繼而影響自然的韻律：因為此時祭祀的心態在轉化後，已體現出與神聖者相同的屬性²²³。初民此一模式雖然業已逐步轉變，但是在這種儀式轉化的結構底下，其意圖並未全然消失。甚至於此一「助宣氣」的模式，可以被視為《中庸》所言「參贊天地化育」的前身；前者從屬於初民儀式，而後者進一步經由體驗，再加上思辯證成，楊儒賓認為皆可以視為具有中國特色的「交感巫術」。²²⁴

由「宣養六氣九德」、「揚伏沉而黜散越」等一系列助時、助宣物、宣中氣的文化模式，楊儒賓認為審視禮樂制度中的「樂」之為物，純為韻律，其屈伏轉折又易與吾人的深層心境相應，往往被賦與諸多神秘功能，進而與「宣養六氣」，將陰陽兩氣之沉伏散越各得其位，乃是其參與造化之流的重要面相。屆此並不能純由「君子以文之也」的局部觀點立論，其中蘊藏著獨特的感官向度，乃在於揭示人可以和超越的神聖的宇宙，彼此感通互動。²²⁵同理在道家的身體觀點中，也凸顯人的感官可以融合互通，身心結構也沒有此疆彼界，亦即道家認為「通感」並不是假設，而是可以証成的一種自然現象。²²⁶

除了前述偏向大歷史敘述的視野之外，楊儒賓則更關注於「身體感」與聖人崇拜的關係，認為吾人的軀體展示，並未全然是伴隨君子的威儀概念，而是可以「有機」的呈現內在自我，在道家的《莊子·天運》、《列子·黃帝》等文本系統中皆可以探勘，陰陽氣化對於生理定性結構的「轉化」的載記，繼而將身心結構帶進一氣而化的流行之中。這種身體觀，凸顯出人的感官本已「具備」可以融合互通的底蘊，吾人的身心結構也沒有彼此的疆界。再者由《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。²²⁷此一途徑又與公孫尼子、孟子的「踐形」理論，以及《管子》四篇與帛書《五行篇》承此端緒，若合符節。此外關於變化氣質、養氣、觀聖賢氣象以及知言、踐形與聖人觀的系列成果，可以視為持續探勘的脈絡。²²⁸

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。²²⁹此一文化模式的存在，本文認為乃與「崇

²²³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年），頁8。

²²⁴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年），頁9。

²²⁵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年），頁9。

²²⁶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年），頁23。

²²⁷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年），頁24。

²²⁸楊儒賓：《儒家身體觀》（台灣：中研院文哲所，1996年）、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年）。

²²⁹Stephen 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。

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，在於「超越外在」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」

230,

事實上反觀「內聖外王」原初的體系，在莊子思想中，「聖人」一格的提出只能視為一系列理想文化人格的起點，在此之上尚有真人、神人、至人等層境的極致表現。此外就算是復歸孟子的心性論立場，亦言「大而化之」等神聖人格之詮釋。是以勞思光認為「聖」乃為「自我諸境」之一，與人的主體性是不隔不離的；遂不必求其歸宿於外，唯需抱持不息之工夫，方能下學上達。所謂「成聖」之關鍵處在於「成聖之意志本身」畢竟在此一意志下，實無其他關係界的因素，可對自體之昇進作決定，如此則「必然可能」自然彰顯，即所謂「我欲仁，斯仁至矣」。²³¹

余英時亦坦承，孔子所標舉的「仁」學，是一個無所不包的倫理概念，無法如實產生對應的定義，而且也不容易納入任何西方的範疇，是兼具任何可能方式的理性與感性的複雜成份。代表著某種由人生發出「轉化」力量的內在德性而言，以其精深的史家精神而言，他亦不得不指出，「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；但是「天」的意涵，對於聖人而言，仍然是重要的，對於「禮儀的神聖範式」以及「天人合一」的理論，實有必要深入考掘。²³²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。

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；亦即前文述及，周之始祖「后稷」神話「原型」的文化模式：

稷（自然／禾穀）—**后稷**（農藝之官／聖王）—**稷神**（穀神）—**社稷**（土穀神—家國象徵）

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。由五穀之「穀神」信仰，甚至於結合「社（土地）神」崇拜，延申為後世的「土穀神」祭壇信仰，最後更以「社稷」作為家國的代稱。在此一整體儀式的繁文縟節當中，如何轉化「獻祭」的形式以及神聖性？透過榮格心裡學對於神聖性的探索，有助於探勘「仁」學與「儒」學，兩者內在理路的關係。儒的原型為術士的名義，又特別與求雨的巫術攸關；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。²³³

「仁」之本能與原始「興象」開啓的成果，一方面著重生命本能「內在具足」的必然性，復

²³⁰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。

²³¹勞思光：《文化問題論集新編》（香港：香港中文大學出版社，1999年），頁256、260。

²³²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82。

²³³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25。

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與應然的價值取向。屆此牟宗三亦概括仁的兩大特質：「覺」與「健」。並指出仁當以「感通」為主，並以「潤物」為用。²³⁴榮格即認為「穀物的靈」當與吾人的「內在法則」之間彼此相應，構成有機的象徵。藉由獻祭的行為，得以將祭品裡的自然與人和神「合而為一」；透過獻祭隱喻著「自我犧牲」，並證明了「擁有自我」。所謂的自己，其實就是獻祭者也是祭品的象徵，並準此構成「個體化」的實現歷程。²³⁵

肆、結論

本文希望對於中國的「**道德—哲學—宗教—文學綜合意識**」的原型模式，這一文學人類學的議題進行深度的探勘，同時將神聖經驗與文化人格的論述，進行理論的建構。例如透過前述「聖巫關涉」與「文學人類學」的初步探勘，以接受美學而觀，仍有豐富而多向度的「語義潛能」尚未窮盡，仰賴在不斷延伸的「接受之鍊」中，才能在不同視野之間發生「視野交融」的現象，具體調節歷史與現實的接受效果。²³⁶

事實上由接受美學轉為文學人類學的向度，是可以理解的意圖，特別是伊瑟爾的「召喚結構」觀與「虛構行為」的探討，對於文學中的文學性、以及詩歌中的詩意為何物的探勘，試圖對於文學中的崇高、優美這些特質的形成，以溯源與自我啓蒙的方式，密切與人類學的根源接榫；作為持續不斷「揭示」我們自身境域的前提、亦即揭示出形成我們見解的東西。²³⁷亦即所謂的「潛在的文化心理結構」，有賴於後續深入探勘的研究，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」文化模式的存在之道。

²³⁴ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：台灣學生書局，1989年），頁35、36。

²³⁵ 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）頁179、182、183。

²³⁶ 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。

²³⁷ 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93—95。

「第 12 屆社會與文化國際學術研討會」

論文修正通知

一、因主辦單位將於會後出版或刊載本次會議發表之論文，請主講者撥冗再次確認論文內文、注釋及參考書目等相關資料。

二、如需修正者，請先生於 2008 年 10 月 31 日(星期五)前將本表擲寄或傳真至(02)2620-9930，並將論文電子檔 e-mail 至 cyjjanel005@yahoo.com.tw，逾時大會將以原稿所校稿為準印製出版。多所煩勞，不勝感激。

授 權 書

茲同意本人在「第 12 屆社會與文化國際學術研討會」(2008 年 5 月 23 至 24 日)，所發表論文「原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀」，無條件刊登於淡江大學中文系網站或其他學術刊物。

同意人：陳旻志

南華大學 文學系副教授

_____ (簽章)

2008 年 10 月 28 日

出席國際學術會議心得報告

計畫編號	NSC 97-2410-H-343-018
計畫名稱	聖人原型與文化人格之研究(II)
出國人員姓名 服務機關及職稱	陳旻志 南華大學文學系 副教授
會議時間地點	97年7月29日-8月3日 韓國 國立首爾大學哲學系
會議名稱	「第二十二屆 世界哲學會」 會議主題為「Rethinking Philosophy Today」 WCP 2008 Secretariat 世界哲學會主辦
發表論文題目	聖巫關涉與文化人格之探勘 —跨文化溝通與儒道思想的視域交融

一、參加會議經過

本人自 96 年擔任「中國哲學會」會員，共同參與一系列兩岸三地之學術交流活動，作為個人學術視野與思辨能力持恆精進之契機。適逢 WCP 2008 Secretariat 世界哲學會主辦「第二十二屆 世界哲學會」會議，本人榮膺「中國哲學會」台灣代表團之殊榮，即於 97 年 7 月 29 日與團友共同啟程，前往赴會。

本人參與該會於國立首爾大學哲學系「全球化中亞洲的價值與信仰」論壇（97 年 8 月 2 日 11:00-13:00），乃由輔仁大學哲學系陳福濱教授擔任主持人，共同與談人計有：

郭朝順 華梵大學哲學系副教授（台灣）

羅亞納 盧布爾雅那大學亞非學系教授（斯洛文尼亞）

聶達安 輔仁大學全人教育通識課程中心（波蘭）

高凌霞 輔仁大學哲學系兼任教授（台灣）

本人發表講題為「聖巫關涉與文化人格之探勘—跨文化溝通與儒道思想的視域交融」，作為本計畫之部分研究成果。本議題乃聚焦於亞洲儒道文化與思想的「交際與接受」模式，關注於文化人類學與人格心理學的議題，並涉及神話、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。對於由原始「巫祝」的傳統，開啟儒道兩家「存有連續體」之文化模式，將關注崇聖心態與官能層次的策略分析，亦即「聖人」與「文化人格」之間，應為一「完形」Gestalt（格式塔）的思維方式，存在著先於個體接受刺激的既定關聯，方能提供接受者在體驗過程中的「投射」，在被動綜合之下，逐步達到自我定位的不斷揚棄與提升。

上述的認知，同時反映了「文化模式」對於「人性」的形塑，具有決定性的作用，

文化因素與生理因素的交融歷程中，前者賦予後者更確定的形式，並促成前者的開展。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分析依據。

本文將以意識型態與文化模式的探勘為縱深，疏導儒道思想上關於絕地天通、軸心突破、存有觀的連續與斷裂等論題，詮釋其中特殊性、神聖性與儀式的實質意涵，重新貞定儒道文化與思想的當代願景。

二、與會心得

本人近年來主要研究領域，在於探勘神聖崇拜與文化人格「召喚」模式的密切關係，關注于勞思光的文化哲學、張光直的「殷商—馬雅文明」起源模式、李亦園與喬健的美亞文化關聯模式等跨領域的研究成果。對於人類「崇聖」現象的理解，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。特別是張光直認為潛在其間的「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。進而影響本人延展「聖人崇拜」研究的系列課題，作為日後完整建構「文化人格」論的學術志業。

基於此一配景，試圖探討身體感如何「彰顯」神聖性的文化模式，特別是在過去處理「聖巫關涉」的議題，不僅觸及了「絕地天通」之後，聖人崇拜的文化模式，如何進一步達到「天人合一」的普遍性與必然性。儘管余英時已指出「內向超越」的觀點，但是仍舊無法全然排除原始巫術潛在其中的影響。亦即儒道思想中慣於論述的「格物致知」、「誠體寂感」、「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。更何況中國思想著重的工夫論，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、踐形與修身的一貫性；楊儒賓等人近年的研究成果，已進一步揭示了身體經驗對於儒道思想系統的重要性；本人近期的研究，認為大致可以採行「以人顯聖」的進路，觸及原始巫術與身體經驗「整體交感」的密切關係，則是本計畫試圖闡明的義理向度。卡西勒認為巫術的起源，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。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」的基調攸關。

本人認為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」，巫覡不是神，只能扮演神的代言與中介，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，只能絕對化與圖像化，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）的確認，對於「以人顯聖」的可能性，獲得充份的展示。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。

探勘的焦點，主要在於孔子「仁學」的神話體系，以及聖人「尚聽」的感官經驗原型，對於禮樂制度，以及此一「仁學」神話的鋪陳與展示。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。亦即前述原始巫術與身體運作的向度，仰賴於如實的揭示。

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。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。屆此牟宗三亦概括仁的兩大特質：「覺」與「健」。並指出仁當以「感通」為主，並以「潤物」為用。

剋就神話與歷史的脈絡而言，周之始祖「后稷」（棄）的事蹟，即以善種樹麻、菽，麻、等作物知名。及為成人遂好耕農，相地之宜，宜穀者稼穡焉，民皆法則之。堯、舜皆大相提拔，號曰「后稷」，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。「蓺之荏菽，荏菽旆旆，禾役穰穰，麻麥幪幪，瓜瓞嗶嗶。」描寫他所種農作物的茂盛，由他種植的豆類，枝繁葉茂；禾苗旺盛美好；麻和麥茂密無比，大瓜小瓜，果實累累。這一論述的基調，本文由此進一步歸納為：

稷（自然／禾穀）—后稷（聖王）—稷神（穀神）—社稷（土穀神—家國代稱）

此外透過榮格心裡學對於神聖性的探索，有助於探勘「仁」學與「儒」學，兩者內在理路的關係。儒的原型為術士的名義，又特別與求雨的巫術攸關；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。

榮格認為「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與人和神「合而為一」；透過獻祭隱喻著「自我犧牲」，並證明了「擁有自我」。所謂的「自己」，其實就是獻祭者也是祭品的象徵，並準此構成「個體化」的實現歷程。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，透過「儀式轉化」的象徵程序，以及「犧牲」的提供，有助於宣暢與融入天地之氣的具體流動之中；吾人可以「參贊」繼而影響自然的韻律，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，可以被視為《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」。

本文將準此探索「仁」的神聖象徵，如何以「獻祭」心理上之隱喻，並與儒者「原型」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，其實「舞雩」本為巫師舞蹈祈求降雨的舞台現場。是以「召喚」眾人共時性的仁學神話，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。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），這一模式在拿瓦侯與藏族的文化傳承，亦十分顯著。事實上這些北美最古老的原住民的文化模式，榮格亦認為他們密切的與族群共同的歷史、神話、宗教與曆法都交織一起；並與神祇、大地和四季的循環相融無礙。此外榮格學派學者，結合人類學與分析心理學的途徑，對於他們的宗教觀，如何奠基於此一療癒儀式與唱誦系統，提供治療疾病，以及使部落的成員，與其傳統「達成和諧」關係。咸認為與心理分析有著不少顯著的「平行」關係，如同在分析時病患會帶出夢境一樣，所以在進行療癒過程中，病患了解治療過程的「神話」與「文化象徵」背景，並相信其療效，十分重要。

本文希望在此一進路下，能在這兩年內持續對於中國的「道德—哲學—宗教—文學綜合意識」的文化人格原型模式，此一「文學人類學」的議題進行深度的探勘。以接受美學而觀，此一領域仍有豐富而多向度的「語義潛能」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進而開展。隨著歷史的推移，讀者、批評家、傳道者對其看法的積累下來，逐步進入讀者視野，繼而成為傳統；此時不同視野之間發生「視野交融」的現象，方能具體調節歷史與現實的接受效果。亦即所謂的「潛在的文化心理結構」，有賴於後續深入探勘的研究，充分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」文化模式的存在之道；進而開啟文化人格的全幅視野，俱為本文企圖研究的重要旨趣。