

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的儀式論 研究成果報告(精簡版)

計畫類別：個別型
計畫編號：NSC 98-2410-H-343-035-
執行期間：98年08月01日至99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：藍秀虹
大專生-兼任助理人員：胡詩專

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 99 年 10 月 29 日

聖巫關涉與文化人格的儀式論

NSC 98-2410-H-343-035 成果報告

◎ 陳旻志 南華大學文學系副教授

壹、目錄：

1. 報告內容 p. 1
2. 參考文獻 p. 10
3. 計畫成果自評 p. 11

貳、報告內容：

一、前言

本文為筆者前一階段「聖人原型與文化人格」研究成果的持續探勘。¹通過「聖巫關涉」與文化人格的儀式研究，將有助於歸納聖人神話崇拜的體系。此一儒道思想重要的「深層結構」，尚且蘊藏著豐富的語義潛能，對於現行的思想史論述，應可賦予多元的文化詮釋向度。有鑑於此，現階段之計畫，乃通過「神話」與「儀式」的探勘，聚焦於「神聖」文化人格與獻祭儀式的理則結構。

二、研究目的

現階段已初步探討如下兩階段之議題：

其一為「聖巫關涉與崇拜模式」研究：探討「誠」體寂感與「殷人尚聲」的召喚儀式關係。

其二為「至上神與獻祭儀式之文化模式」研究：探討儒家「仁學」神話與「圖騰」獻祭儀式的擬議。

意圖由「神聖」文化人格的理則結構，探討「以人顯聖」的「應然」向度，亦即將此一「神聖」文化人格，視為文化人類學視野下，「範式人格」(modal personality)的歸納。²目前已開展之向度如下：

¹包括「聖人原型與文化人格之研究(Ⅰ)」(NSC 96-2411-H-343-010)，以及「聖人原型與文化人格之研究(Ⅱ)」(NSC 97-2410-H-343-018)。

²「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。

1. 以仁顯聖
2. 以聲顯聖
3. 圖像顯聖
4. 以文（詩）顯聖

希望對於中國「**道德—哲學—宗教—文學綜合意識**」的文化模式，這一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。葉舒憲以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。³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「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。

由此重新探勘**后稷神話**展現的向度，亦涵括此一尚「祭祀」的意涵，周人推原於后稷的信仰，除了因其勤於百穀之事，更感念於他乃舉行「**上帝**」**祭禮**之首創者；《詩經·大雅 生民》即詳載后稷因感於上天降誕嘉種才能豐收，於是創始祭祀，並且將米糧蒸得熱氣上騰（烝之浮浮），也把香蒿塗上脂肪作為祭品、牡羊以烈火焚燒，以使「氣味」上騰，祈求來年豐收。此一模式，本文認為實與「**周人尚臭（氣味）**」攸關，而與「**殷人尚聲（樂音）**」的文化模式有所區別。再者周人之「郊」祭，所祭者正是后稷，《書·召誥》、《逸周書·作雒》指出「郊」祭時，要「用牲」於南郊，以祀上帝，方能配以后稷。同時香氣得以上升，並為上帝所領受，此一祭祀上帝之儀式，直到當時百姓庶民，尚且能夠享受其福。⁴就連《禮記·表記》所載孔子也盛贊「**后稷之祀**易富（福）也，其辭恭，其欲簡，其祿及子孫。詩曰：『后稷兆祀，庶無罪悔，以迄於今。』」。

本文認為顯然在「**稷神**」「**年祀**」與「**祭祀**」，甚至於「**仁學**」神話的內在理路之間，尚存在許多有意味的關係。同時西周的農官之首亦名后稷，除農事職官之外，並重視上述「**藉禮**」之舉行，行禮前，立春前九天，要求將太史觀察天時與土壤變化的情形，通報給稷；再由稷報告天子。嗣典禮之進行時，「后稷監之，膳夫、農正陳藉禮」。儀式完畢後，再由庶民在藉田上勞動，並由后稷省功，太史監之。如是視察耕作成績，以奠定西周建全之農官系統。⁵直到戰國時代，后稷的神話，在諸子之學中，仍具有無比的魅力。《禮記·祭義》也進言此一天子、諸侯的「**籍（藉）田**」之禮，乃為回報**天地—山川—社稷—先輩**而設，此一儀式並且需要親自執耒耜，以開墾田地：「是故昔者天子為藉千畝，冕而朱紘，躬秉耒。諸侯為藉百畝，冕而青紘，躬秉耒，以事天地、山川、社稷、先古，以為醴酪齊盛，於是乎取之，敬之至也。」同時放在祭器裡的穀物，也都是取之於籍田的收穫物，這正是表現於行禮與儀式的最高敬意。

「**以仁顯聖**」這一向度的觀察，除了前述關於仁學神話的**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

³葉舒憲等主編：《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 26。

⁴楊寬：《西周史》（臺北：台灣商務印書館，1999 年），頁 23. 20。

⁵楊寬：《西周史》（臺北：台灣商務印書館，1999 年），頁 25

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。⁶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。透過張光直的考察，亦即由過去交感巫術的形成，逐一轉化為內在的象徵。⁷本文認為可謂一由在「德」而不在「鼎」的意向，遞嬗為在「仁」而非在「祭」的歸趨。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。⁸

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。⁹誠為本文第二階段試圖探勘「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），對於文化人格的塑造與範式，將有決定性的影響。

三、文獻探討

近期之研究向度，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：¹⁰

（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」：「祭百種以報畷也。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，

⁶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。

⁷張光直：《美術、神話與祭祀》（臺北：稻鄉出版社，1995年），頁60。

⁸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。

⁹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。

¹⁰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。

義之盡也。」為祭祀的宗旨。¹¹《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。¹²

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。¹³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。¹⁴

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。¹⁵

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。¹⁶

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」。¹⁷

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**」與**象—動物神祇崇拜，乃與超然能**

¹¹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。

¹²姜義華：《新譯禮記讀本》（臺北：三民書局，2007年），頁677、678。

¹³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。

¹⁴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。

¹⁵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。

¹⁶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。

¹⁷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。

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、特質以及價值取向上的探勘,即為此一面向的具體鋪陳。¹⁸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。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,進而得以開啓文化秩序的建構。²⁰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路。²¹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。²²

這一探勘的成果,本文即聚焦於「**以詩顯聖**」的義理向度,提出現代詩領域的「**神秘詩學**」範疇。²³透過席慕容、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,探勘神秘體驗交融的「**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**」興象—**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。通過本文此一希「**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。

「**以文顯聖**」的向度,本文乃聚焦於黃宗羲獨樹一格的「**文道合一**」論,強調文學本體超越而整體的照察,認為所有的文著及作品,雖體類風格不一,卻都存在著一種「**深層的共同性**」意向。這一層共同性的理解,儼然形成了他在評騭文作高下優劣的基本要求。也就是只要能體現「**心之所明**」的境界,當能成就鼓盪風雷、移易性情的「**至文**」典範。這裡也涉及黃宗羲在審視「**表層**」文

¹⁸ 邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁101。

¹⁹ 邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁137。

²⁰ 勞思光：《文化哲學講演錄》（香港：中文大學出版社，2002年），頁85。

²¹ 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。

²² 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。

²³ 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。

學書寫與思潮的領域之外，更傾向於將文學思考轉入潛存的「深層結構」。由此揆諸整體的浙東之學，有助於歸納「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「**以文顯聖**」的神聖文化人格向度。

此外黃宗羲身值明清之際，西學東漸的文化衝突階段，不僅與東林黨人咸信利瑪竇所引介的嶄新思潮，並親身與湯若望等傳教士研習曆法與西學，充分吸收並擴充為個人學說之印證，著述《授時曆故》、《大統曆推法》、《勾股圖說》等一系列西學與格物窮理並重的作品。再者黃宗羲在甬上證人書院的講學內容，乃以經術為本，輔之以史學，統之以文學、天文、地理、數學等範疇，採取的是「集講式」的教學方法，偏重於演繹推理的訓練；實為黃氏「學案式」思維在教育上的實踐，也促成了明末清初階段，西學與經世實學文化轉型期的指標，與方以智等友人，同為此期著重「智測」之學的代表。黃氏在海昌講學時，乃向許三禮等人傳授授時曆、西洋曆、回回曆等方面的心血。也向陳言揚傳授了中國和西洋的數學知識，而有《勾股定理》一書的問世；黃氏慨切陳述了中國數學史的曲折發展，並希冀因著陳氏是書的發揚光大，將中國的自然科學得以復甦挺立。他除了將畢生所學盡以相授，更論斷像數學與物理等格物窮理之學，可復歸於「西學東源」說的主張；此說固然呈現本位主義之論調，然而本文試圖返回黃氏「文道合一」思想，著重雙構性思維的內在理路，詮釋其中內核與外緣關係的比較文化視野。

四、研究方法

聖巫關涉與文化儀式的體系，本計畫乃以「交感」(sympathetic)模式的詮釋為進路，一方面強調神話精神為底蘊，強調生命的一體化(solidarity of life)，方得以溝通多樣性的個別生命形式。²⁴進一步形成生命的一體性與不間斷的統一性為原則；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「形驅」本身，乃具備交感本能的既存事實，也在此視野下，獲得彰顯。例如脈輪(chakra)、拙火(kundalini)等身體論述等領域²⁵；再者，榮格探討「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，試圖達到身心靈與萬物彼此對應的「一如」境界。這一向度的開啓，將有助於論述吾人潛在的「神聖性」超越人格(神聖文化人格)，如何通過「自我獻祭」的文化儀式，全然的甦醒與行動。²⁶

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，或曰木簡，皆器之有稜者也。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；乃比喻名實不符或不合禮制。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。」，蓋當時許多禮制與名分皆失其制，而不僅是觚也。復次，

²⁴ 卡西勒(Ernst Cassirer):《人論》(臺灣:桂冠出版社,1997年),頁121、122、124。

²⁵ 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,和高我意識及靈魂相關。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/>

²⁶ 參見陳昊志:〈文化人格的鍊金術—余秋雨散文與榮格、黃宗羲學說的比較文化研究〉《國文學報》第37期,(臺北:臺灣師範大學國文系,2007年),頁168。

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。本文乃以李澤厚的審美積澱論，結合「以物比德」的思維模式，將此一文本之層次加以梳理：²⁷

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**

也就是說，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？觚哉觚哉，這才應該是「**以物比德**」有意味的形式。「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**。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。²⁸

五、結果與討論

由傳統將聖人研究視為「理想人格」的論述，到本計畫主張通過**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。²⁹並且由此一前提，進而推論「**圖像顯聖**」的應然向度；本次計劃的開展，已初步試圖通過《山海經》的神話思維向度，探勘動物與植物圖騰的「**聖巫**」關涉向度。³⁰後續的計畫，將結合「**圖騰柱**」的神話思維，以及榮格「**個體化**」之學說，進行參照與具體探勘。

「**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；因此《周易》論文，視文為陰陽相交，感而遂通的原則，亦即「**天地感而萬物化生，聖人感人心而太平**」。是以《**文心雕龍**》「**原道**」論文，也將「**文**」視為「**道之文**」（**道之顯現**），而有天文、地文與人文，凡有形質，莫不成文。故歷來論文者，須推原於道，或謂明道、達道、載道，乃開啓中國文論之特殊思路。³¹

²⁷李澤厚：《美學四講》，台北，三民書局，1999年，頁138.140.72.173.174。

²⁸張光直：《美術、神話與祭祀》，台北，稻鄉出版社，1995年，頁59.60。

²⁹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）。

³⁰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。

³¹龔鵬程：〈文始〉，《1998龔鵬程年度學思報告》（嘉義：南華管理學院出版中新心，1998年），頁74。

本計畫持續深入本人博士論文探討黃宗義的「文道合一」論，乃強調文學本體超越而整體的觀察，認為所有的文著及作品，雖體類風格不一，卻都存在著一種「深層的共同性」意向。³²這一層共同性的理解，儼然形成了他在評騭文作高下優劣的基本要求。也就是只要能體現「心之所明」的境界，當能成就鼓盪風雷、移易性情的「至文」典範。³³

「個人」創作文集	南雷文案	南雷文定	南雷文約	期待 視野
	明文案	明文海	明文授讀	
明代「整體」創作總集	盈天地皆文 深層結構			深層 共同性
「文道合一」文學思想				

黃宗義文學思想的「期待視野」，則表現於他在探勘明文「三盛三衰」的歷史潮差中，乃將「個人」創作的文學生命，以及「整體」宏觀的明代文學波瀾，共同涵詠及推移。除了直接深入各家各派的作品中，加以論斷得失；另一方面也挹注前賢可貴的文學創作經驗，作為他個人鼓盪貞元之氣，發而為風雷之文的客觀依據。由此可見，他絕非載沉載浮的泅泳者，而是文海掣鯨的豪傑志士。他在〈明文案序〉自謂：「有某茲選，彼千家之文集龐然大物，即盡投之水火，不為過矣。」³⁴對於明文的興衰原委，了然於胸。《四庫提要》對是書的評語，則言「宗義之意，在掃除摹擬，空所依傍，以情至為宗」誠非溢美之言。³⁵試觀其中開展的一組平行文學視觀，亦即將黃氏個人創作文集的刊定歷程，以及由他編選明代各家的創作總集歷程，試作一組對照。

這裡也涉及本文試圖在審視「表層」文學書寫與思潮的領域之外，更傾向於將文學思考轉入潛存的「深層結構」；亦即由「文道合一」的期待視野，探勘「盈天地皆文」的深層結構。陰陽交感、異類相交皆為文之體現，「章」亦為異類相交之象《說文》釋文亦言錯畫之義，天地相遇，品物咸章，文章合稱具有文始與異類相交寓意。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，任何人皆可參，與並視為神聖性的「集體傳述」活動，無法壟斷。³⁶聖者（作者之神聖性）制作，而其他參與傳述與彰明。漢代以後「所有權」作者觀興起，與文人階層興起與寫作傳統攸關，遂有「知音」論之企求以及「興」的復甦，然而在民間文學的系統，神聖性作者觀仍大行其道。此即針對「崇聖」現象與文化人格的深層關係，透過藝術結構的分析，將集體深層心理的「原型」彼此契合，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。

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。

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」

³²詳見陳旻志：《殘霞與心焚的夜燈如舊—代儒俠黃宗義的「文道合一」論》（台北：萬卷樓出版社，2002年），頁76。

³³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。

³⁴〈明文案序〉·《南雷文定·前集》卷一，收錄於楊家駱主編：《中國文學名著第六集》第16冊（台北：世界書局），頁2。

³⁵〔清〕黃宗義著：《黃宗義全集（十二）》（浙江：古籍出版社，1994年），頁199。

³⁶詳見龔鵬程：《文化符號學》（臺北：學生書局，2001年），頁12，41。

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「外啓式」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。³⁷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！³⁸

面對此一局面，浙東學派的因應之道，也是刻不容緩，萬經在《寒村七十壽序》中具體描述當時的氛圍：「維時經學、史學以及天文、地理、六書、九章至遠西測量推步之學，爭各磨厲，奮氣怒生，皆卓然有以自見。」可以說甬上的傳習，乃以「經學」為主課，「哲學」是必修課，史學、文學、曆算、地理、六書、西學等為選修的自學課³⁹。此外，還有天文、地理、數學等自然科技知識。書院中開啓這麼多學門的探索領域，除了彰顯黃宗羲個人平素的博學視野之外，最重要的旨趣，仍契屬於他對道體規律的探討，始終認為：「道非一家之私，聖賢之思路，散殊於百家，求之愈艱，則得之愈真」⁴⁰。唯能秉持這種鏗而不捨的信念，方能掘發真知灼見，無論訴諸駁辯或下筆著述，才能不落俗套陳見，自闢新局。再者剋就「格物」內核與文化人格的價值取向而言，乃著重原儒以明道的整體交感境界。通過前述的分析，我們看到黃宗羲在甬上證人書院所採取的教學方法，類似宋明書院中，學生自訂學程表的方式；⁴¹貫串著一個基本精神，即強調學生的自由思想和獨立思考。學生在自學時，不專主一家經說，而「參伍而觀」，「積思自悟」；在集講時，也不唯司講者是從，「各取諸家同異相辨析，務擇所安」；即使對於黃宗羲自己的答疑，也不主張學生一味盲從。一如學案式的思維及治術，偏重於推理的過程，不盲信權威時風，而以問題的依據及整體考察為主，不輕易加諸斷言。

康熙十八年起，黃氏甬上書院一門如萬斯同、萬言、黃百家等先後北上參預明史館之編務，提供了黃氏「遙參史局」的有利情勢。前述的「原儒」以明道的定位問題，正是黃氏極力爭取的契機，亟欲逆推而上，以見原儒大義。黃氏秉持立場，批判宋史之別立〈道學傳〉乃為元儒之陋規，而今整編明史自當別開生面；當時明史之纂修，總裁徐元文尚且修凡例理學四款，乃欲倡立〈道學傳〉，而且以程朱一派為正統；黃氏即以〈移史館論不宜立理學傳〉一文駁之。認為一切「總歸儒林，則學術之異同，皆可無論，以待後之學者，擇而取之。」此文一出，顯著了扭轉史館之裁定；黃氏遙參史局之影響，不僅《儒林傳》多本其《明儒學案》，並且〈劉宗周傳〉也是本其〈子劉子行狀〉

³⁷ 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。

³⁸ 梁啟超：《梁啟超經典文存》（浙江：上海大學出版社，2003年）。

³⁹ 方祖猷：《萬斯同傳》（台北：允晨文化，1998年），頁104。

⁴⁰ 〈清溪錢先生墓誌銘〉·《黃宗羲全集》第10冊，頁341。

⁴¹ 自訂學程的作法，乃宋元以來許多書院的傳習型態，可由朱熹提倡的讀書方法逐一改良，由學人依個人人才具自行安排讀書日程進度，下迄元代程端禮發展為「程式家塾讀書分年日程法」，以「寬著期限，緊著課程」為原則，並包含經、史、文以及「讀法」及「日程」，成為日後許多書院及官學所取法，參見陳旻志：《中國書院教育哲學之研究》（台北：淡江大學中文研究所碩士論文，1996年），頁324，325。

而訂定。但是終其心力，仍以不能合〈文苑〉傳於〈儒林〉的體例，是其抱憾所在。在這個立場上，顯然「文道合一」的信念，仍是他念茲在茲、鏗而不捨的志業。

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〉。⁴²
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〉⁴³
〈文化人格的官能論—魏晉儒道思想的感官調和論〉⁴⁴。
3. 圖像顯聖：〈聖巫關涉與《山海經》神話思維模式的貞定〉。⁴⁵
〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉⁴⁶
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〉。⁴⁷
〈以詩顯聖：現代詩林的「神話樹」思維向度〉⁴⁸
〈「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〉⁴⁹

肆、計畫成果自評

本次執行計畫乃採行三個面向：**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；共計發表**3篇會議論文**（皆已投稿學報審查中，其中1篇已由韓國核心期刊海外評審推薦，進入最後審查出刊階段）：

⁴²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。

⁴³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）。

⁴⁴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）。

⁴⁵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。

⁴⁶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。

⁴⁷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。

⁴⁸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。

⁴⁹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」。

1. 〈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。

2. 〈「格物」與「格致」之學的內核與外緣－黃宗羲「西學東源」說的文化人格複合論〉發表於「紀念利瑪竇逝世四百週年國際學術會議－東西方對話的初啓與開展」2010年4月19日至22日，輔仁大學哲學系主辦。

3. 〈「文道合一」的召喚結構論－黃宗羲的文學思想與文化人格之探勘〉發表於「2009 明代文學與思想國際學術研討會」，2009.11.28 南華大學文學系主辦。

韓國核心期刊《韓中言語文化研究》海外編委 香港大學 黎活仁教授 推薦證明

陳旻志：《現代詩林的「神話樹」思維向度》

ckcn@hanmail.net

投稿論文于《韓中言語文化研究》第 23 輯。

致《韓中言語文化研究》第 23 輯編輯先生：

由：海外編委 香港大學黎活仁

茲推薦台灣南華大學陳旻志教授的大作， 謝謝！



Xiamen U conference 擬推薦給韓國核心期刊《韓中言語文化研究》 10.4.

21_10:58

致：陳旻志教授 _10.04.21_10:48

由：黎活仁

拜讀大作，感到內容十分豐富，擬推薦給韓國核心期刊《韓中言語文化研究》，我是該刊的海外編委；該刊只登載大學老師的論文，

該刊一年出版四次，刊登中文韓文以及英語論文，印刷十分精美；

有審稿制度(兩位匿名評審)；

【執行進度驗收】

第一年 時程	已執行進度	成果
(1) 2009 年 8 月：	7.7-15 參加中國哲學會、輔仁大學哲學系主辦的「第 16 屆國際中國哲學大會」，發表〈聖巫關涉與《山海經》接受模式的圖象貞定〉。 8 月計畫撰寫〈「格物」與「格致」之學的內核與外緣－黃宗羲「西學東源」說的文化人格複合論〉一文	

(2) 2009 年 9-12 月	11 月發表〈「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。	1.〈「誠」體寂感的文化原型與實踐模式之探勘〉一文修改題目:〈「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘〉發表於「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), A&HCI。
(3) 2010 年 1-7 月	1-2 月參與中研院院士勞思光先生《韋齋詩存述解新編》一書之出版暨發表事宜。 3 月起,將於埔里本人擔任主持工作之【紫荆書院】,進行「文化人格研究室」系列成果體驗展,試圖疏通島國移民社會論述上的盲點,重建「潮間帶族群」文化多元植被的心靈縱深。 4 月 4 日於廈門大學海外教育學院,參與「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。	1. 參與中研院院士勞思光先生《韋齋詩存述解新編》一書之出版,已順利交稿。 2.〈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。 3.〈「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〉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－東西方對話的初啓與開展」。 4. 擔任台南市【新文化頭殼論壇—好市要發聲】第 2 季主講人,講題:「◎台南,文學、藝術、歷史的負載體—台灣之光 與「潮間帶」文化人格的積澱論」2010.9.29 (週三)台南市瑪莎羅芙咖啡。
	4-7 月改寫編定本人碩士論文關於「中國書院教育哲學」之架構。	1.碩士論文「中國書院教育哲學」已授權,將由花木蘭出版社於 2010 年正式出版。

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。此一近期研究成果,獲得 2008 年首屆【中國教育部 直屬高校聘請台灣教師交流計畫】之重視與肯定,並於川震期間同時獲選為四川大學【文學人類學】訪問學者,進行「聖巫關涉與天人模式之探勘」計畫。⁵⁰結合川大提供之學術支援,以及三星堆與金沙遺址文化田野現場之參與觀察,有助於本議題之探勘與研究。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。

上述的訪學成果,闡釋了透過文學人類學的視野,有助於後續探勘聖巫關涉與天人模式之間的深層結構,也是人文療癒以及文創企劃的轉機。嗣後並於 2009.6 應邀加入慈濟大學【人文臨床與療癒社群】,並擔任社群資料庫「文學」領域主編;這個資料庫主要是建製各學門領域中,涵蓋影音、圖像、繪畫、舞蹈、劇場、紀錄片及其他藝術作品等。以及人文臨床與療癒概念相關的文獻資料,希望藉由資料庫的建置,能持續人文臨床與療癒概念的推展,以及在教學研究工作的交流和學習。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。

⁵⁰ 本案同時為 2008 年首屆【中國教育部 直屬高校聘請台灣教師交流計畫】。

出席國際學術會議心得報告

計畫編號	NSC 98-2410-H-343-035
計畫名稱	聖巫關涉與文化人格的儀式論
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	99年4月2至6日前往 中國大陸 廈門大學
會議名稱	「兩岸三地文史哲（小說詩詞）研討會」
發表論文題目	〈以詩顯聖:現代詩林中的〔神話樹〕思維向度〉

一、參加會議經過

本次會議乃由廈門大學、香港大學、輔仁大學、明道大學中文系聯合主辦，成員計有廈大、港大、輔仁、北教大、元智等校中文系學者四十餘人，進行文史哲（小說詩詞）議程。期間並進行一系列學術交流與參訪活動，作為當代文學與哲學研究的具體成果。本人發表〈以詩顯聖:現代詩林中的〔神話樹〕思維向度〉一文，作為本計畫之部分研究成果。感謝與會講評與學者，提供本文詳實的修訂意見。發表會後，本文修訂版，亦由韓國核心期刊海外評審推薦，進入最後審查出刊階段。

二、與會心得

本文試圖推原於現代詩林的群樹書寫，如何由樹神起「興」，作為多重向度交感的「召喚」形式，進一步透過詩家的藝術與生活積澱，轉化為有意味的形式。期待通過此一希「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，乃得以形成一「樹生」說的義理型態。透過神話與原型批評的視野，反映出人類的「原始神話」（神話樹）信仰，有助於組織根本心智意象的語言，進一步指陳最終現實的啓示與價值觀。亦即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，以及心靈現象的投射關係。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。這也是本文企圖由神話原型，探勘集體的民族心智與性格；將有助於疏通「神聖」文化人格原型，以及「召喚」儀式之間，此一詩學義理展現的向度。

本文探勘的源起，乃觀察較近期新詩選本的取材意向，其中白靈、蕭蕭主編：《新詩讀本》（台北：二魚出版社，2002年）一書中，乃由「台灣現代文學教程」編審委員會中，多位委員選出的詩家中，每人平均採錄的3首代表作中，普遍都有一首與樹木題材攸關的創作，此一現象啓發本文的研究，試圖以文學人類學的視野，揭示此一「以詩顯聖」的「樹生」說之詩學向度。再者，來臺之後紀弦的詩結集成書時，俱冠以「檳榔樹」之名，從一九四九年到一九七三年，共出了由《檳榔樹甲集》、《檳榔樹乙集》、《檳榔樹丙集》、《檳榔樹丁集》到《檳榔樹戊集》五集詩作，乃以檳榔樹自況與建立象徵，對於本議題之視野與探勘極有啓發。

本文乃聚焦於現代詩作的神秘詩學範疇，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，探勘神秘體驗交融的「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「神樹」興象—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。期待通過本文此一希「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。

詩人寫詩，書寫與被書寫，筆耕者以樹為詩，持恆為不懈的熱望；縱然是一尾悠然游離梵音的木魚，也要莫負花謝水枯，叩問今朝。

無衍生研發成果推廣資料

98 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：98-2410-H-343-035-					
計畫名稱：聖巫關涉與文化人格的儀式論							
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	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%	千元	
	參與計畫人力 （本國籍）	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%		
國外	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	0	0	100%		章/本
	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 （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%		

<p>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。)</p>	<p>無</p>
--	----------

	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. 〈現代詩林的「神話樹」思維向度〉已由韓國核心期刊《韓中言語文化研究》海外編委黎活仁教授推薦，即將刊登中。

2. 〈「格物」與「格致」之學的內核與外緣〉會議論文，投稿學報審查中。

3. 〈「文道合一」的召喚結構論〉會議論文，投稿學報審查中。

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）

透過「聖巫關涉」的探勘，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，逐步進入讀者視野，繼而成為視野交融，以調節歷史與現實的接受效果。此一近期研究成果，獲得2008年首屆【中國教育部直屬高校聘請台灣教師交流計畫】之重視與肯定，並於川震期間同時獲選為四川大學【文學人類學】訪問學者，進行「聖巫關涉與天人模式之探勘」計畫。透過文學人類學的視野，有助於後續探勘聖巫關涉與天人模式之間的深層結構，也是人文療癒以及文創企劃的實踐。2009年6月應邀加入慈濟大學【人文臨床與療癒社群】，擔任社群資料庫「文學」領域主編；希望藉由資料庫的建置，能持續人文臨床與療癒模式的歸納，以及在教學研究工作的交流和學習。並且參與紅十字會小林村災後重建社區報報導，協助該區平埔族文創產業重建與行銷。期待能有更寬廣的文化參與，以及經世致用之貢獻。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。