

「誠」體寂感的文化原型與聖巫關涉之探勘*

陳旻志

南華大學文學系副教授

內容摘要：本文結合文化人類學與榮格心理學的視野，試圖探討誠體寂感，如何「彰顯」超越意識以及神聖性的文化模式，特別是透過「聖巫關涉」的深層結構，乃觸及了「絕地天通」之後，聖人崇拜的文化模式，如何復歸於「天人合一」的原始信仰。亦即儒道思想中慣於論述的「格物致知」、「致中和」乃至於「內聖外王」的體系，不容忽視巫術模式對於心性義理之學，潛在支配的關係。屆此探勘「仁心誠體」與歷來爭訟的「格物致知」意涵，是否得以通過此一「誠體」與「寂感」的文化模式，重新貞定其價值取向。本文初步擬議，試圖將「格物致知」意涵，轉化為如下的基本句型：

(神) — 「格」物 以「致」 — 知 (中和)

其中「誠」體的精神狀態，通過文本中一系列關於「齋明盛服」的意向，界說誠體寂感，可以視為一精神上的「齋戒」，兼具祓禊與清明的儀式，有助於疏通人神交感的環節。本文進一步認為「誠」體與儒家「仁」學之覺察，應起興於原始「穀神」崇拜或謂「種子信仰」；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，通過「穀物的靈」的揀擇，乃得以與吾人的「內在法則」之間，彼此相應，構成有機的象徵。再者藉由「獻祭」的行為，一者得以將祭品裡的自然、人與神「合而為一」；不僅隱喻著「自我犧牲」，並藉此進一步證明了「擁有自我」。所謂的「自

* 本文原題目：「誠」體寂感的文化原型與實踐模式之探勘，是為作者國科會計畫「聖人原型與文化人格之研究（II）」（NSC 97-2410-H-343-018）之部分成果，並於「第22屆世界哲學會：Rethinking Philosophy Today 國際學術會議」之「全球化下亞洲的價值與信仰」論壇，發表〈聖巫關涉與文化人格之探勘〉講綱（97年8月2日，世界哲學會、韓國首爾大學主辦）；會後依據與會學人提供之觀點啟發，進一步撰寫本文。嗣後並於「第7屆生命實踐學術研討會」中發表，（97年11月9日，華梵大學中文系主辦），感謝與會講評人，以及本刊兩位匿名審查人，提供專業意見，已作為本文題目以及內容修改之基礎。本文並結合國科會人文學研究中心「年輕學者學術輔導與諮詢專案：聖人崇拜與文化哲學之探勘」（勞思光教授擔任「薪傳學者」指導）之部分成果，以誌問學之感念。

己」，其實就是獻祭者，也是祭品的象徵，並準此構成心理學「個體化」的實現歷程。在這種儀式轉化的結構底下，此一文化模式，可以被視為《中庸》所言「參贊天地化育」的印證，儼然成為中國特色的「交感巫術」。

關鍵詞：中庸、仁、誠體寂感、格物致知、聖巫、交感巫術

壹、前言

《中庸》與《大學》二書，原出於《禮記》所代表的祭祀體系之重要章節，格外強調如何將「道體」的創造性與「道德」的超越性，密切結合，進而塑造為理想文化人格（聖人）之存有的連續觀。¹並且論證「於穆不已」的天道規律，如何與日常生活，乃至於格物致知、修齊治平的內聖外王工夫，不偏不倚，彼此有機連結。再者《中庸》強調其為物不貳，生物不測的特質，又與《易傳》所言「寂然不動，感而遂通」的理境相近；皆是以道德來說明存在，試圖說明天道誠體的超越性，乃為道德實踐以及宇宙生化不已的本體，更是創造性的真幾，而為當代新儒家，視為道德形上學的重要張本。²

現行的儒道「聖人」觀研究，主要聚焦於哲學思想的體系，關涉於聖人的內涵、境界、成聖的依據與途徑等基本面向³，成果已見大觀；本文則將議題透過《中庸》「誠」體寂感的文化原型探勘，反溯此一聖人「崇拜」的文化模式，呈現在文化人類學與榮格心理學、以及儒學思想研究上的旨趣，期待能夠提供一複合性的視野交融。亦即將「誠」體寂感，視為聖人「崇拜」文化原型的投射，探勘潛在其中的巫術文化心理結構；⁴企圖闡釋此一擺盪於**道德—哲學—宗教—文學**綜合意識之間，「整

¹ 張光直指出中國與馬雅文化，同屬「馬雅—中國文化連續體」，在天人、物我、人已關係，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。潛在其間的「存有的連續觀」，有助於疏通先秦以來儒道思想，關於理想人格與聖人觀的擬議。張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1999，頁19、21、24。

² 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1990，頁12。

³ 詳見蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版，2000，頁127。

⁴ 榮格所謂的「原型」，乃意圖掘發吾人想像、思想或行為上，與生俱來的潛在模式。「原型」的存在，乃植根於特定社會的神話體系，由於是早期神聖性質的幻想與經驗的遺產，因此

體交感」文化模式的底蘊。⁵

《國語·楚語》關於聖巫關涉的描述有謂：「其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。」反映出大凡聰、明、智、聖者，皆與巫覲攸關；正在於他（她）們具足「通天地」的特質，在古史初民尚未「絕地天通」的時期，扮演天地人三者的重要媒介。再者，原始巫覲嗣後則由神職人員的角色，次第「分化」為宗教、思想、史學、醫療、詩歌與戲劇等領域，可視為中國神聖人格崇拜的源起。特別是巫覲善於運作身體的本能，充份以展演「示現」的方式，進行儀式演出、或者神諭交感，進而配合頌讚，形成獨特的療癒體系。李亦園強調巫者借由軀體的展演（巫與舞的關涉），進而理解身體內部，種種「隱喻」天（神）人均衡和諧的意義，有助於解讀此一認知與道德宇宙觀的「胚型」。⁶

以接受美學的視野而觀，此一領域仍有豐富而多向度的「語義潛能」（神／人—神／聖—聖／巫—聖／人）尚未窮盡，仰賴在不斷延伸的「接受之鍊」中，才能逐漸由讀者的反應遞進而開展。也就是說，伴隨著歷史的推移，讀者、批評家、傳道者對於聖人崇拜（希聖希賢與經典詮釋）的不同看法，不斷積累下來，逐步進入讀者視野，繼而成為人文傳統；此時關於聖人觀的視野之間，發生「視野交融」的現象，將會具體調節聖人崇拜的接受效果。⁷此一向度的揭示，有助於開啓「文化人格」論述的全幅視野，是為本文進行具體詮釋上的重要旨趣。⁸

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

⁵ 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007，頁 77、78。

⁶ 詳見喬健編著：《印第安人的誦歌——美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁 37。

⁷ 金元浦：〈接受美學與中國文學批評〉，《中國文學新思維》下冊，嘉義，南華大學出版，2000，頁 349。

⁸ 「文化人格」方面的議題，是本人近期持續探勘的範疇，目前已發表之相關研究參見：〈文化人格的官能論——魏晉儒道思想的感官調和論〉，臺北教育大學語文創作系：《國立臺北教育大學語文集刊》，2009年7月，第16期。〈原型與召喚——神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月。〈文化人格的鍊金

貳、「誠」體寂感與超越人格的文化模式

針對「天道」與「誠體」之間的義理而言，楊祖漢指出誠體即是道德實踐的「超越根據」；也體現出不離人倫日用，卻同時能夠成就盡心與盡性，進而參贊倫常關係背後的形上規律，以及賦予創造價值實踐的契機。⁹《中庸》乃謂：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性。能盡人之性，則能盡物之性。能盡物之性，則可以贊天地之化育。可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。(22章)¹⁰

顯見此一形態乃有別於一般宗教神學的模式，卻仍保有究元決疑的超越意識，值得深入探勘。本文試圖探討「誠」體寂感，如何「彰顯」超越意識以及神聖性的文化模式，特別是透過「聖巫關涉」的視野，不僅觸及了「絕地天通」之後，聖人崇拜的文化模式，如何復歸於「天人合一」的原始信仰。儘管余英時已透過「軸心突破」的觀點，指出儒、道、墨諸家轉化為「內向超越」的型態，但是仍舊無法全然排除原始巫術潛在其中的影響。¹¹亦即儒道思想中慣於論述的「格物致知」、「致中和」乃至於「內聖外王」的體系，不容忽視巫術模式對於心性義理之學，潛在支配的關係。更何況中國思想特重的工夫論，開展出具體實踐的進路，已然不純粹是心性之學的意涵所能蓋括；應當正視由養氣、呼吸、踐形與修身開啓的多元向度。¹²進一步揭示了「身體經驗」對於儒道思想系統的重要性¹³，傳統上被漠視的「形軀我」的論述開始上揚，以取得與德性我、認知我、情意我等量齊觀的態勢。本人近期的

術——余秋雨散文與榮格、黃宗羲學說的比較文化研究》，台灣師範大學國文系：《國文學報》，2005年6月，第37期。〈文化人格的原型論——黃宗羲與余秋雨的文學思想溯源〉，《傳播、交流與融合——明代文學、思想與宗教國際學術研討會論文集》，臺北：新文豐出版社，2005。〈文化人格的才性論——《人物志》與《世說新語》的才性美學系譜〉，成功大學中文系：《成大中文學報》，2006年6月，第14期。

⁹ 同註2，頁78。

¹⁰ 本文《中庸》引文，皆直接標明章次，不再重複詳注。版本皆採行〔宋〕朱熹集注：《中庸》，《四書》，臺北：台灣古籍出版社，1996，頁58。

¹¹ 同註5，頁77、78。

¹² 楊儒賓：〈中國古代思想中的氣論及身體觀：導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997，頁24。

¹³ 楊儒賓：《儒家身體觀》，台灣：中研院文哲所，1996。祝平次、楊儒賓：《天體、身體與國體：迴向世界的漢學》，台灣：臺大出版中心，2005。楊儒賓：〈中國古代思想中的氣論及身體觀：導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997。

研究，乃採行「以人顯聖」的立場，探勘文化人格的「應然」向度，觸及了原始巫術與身體經驗「整體交感」的密切關係，試圖疏通與「以神為聖」以及「以聖代神」之間糾葛的關係，則是本文試圖闡明的義理間架。¹⁴

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。¹⁵

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

¹⁴ 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架局，人一聖之間的接受模式，不得不遞嬗為人—神關係「相隔不入」的糾葛。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。相關討論參見勞思光：《書簡與雜記——思光少作集（七）》，臺灣：時報文化出版社，1987，頁267。楊儒賓：〈中國古代思想中的氣論及身體觀：導論〉，《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997。

¹⁵ 同註12，頁24。

而言誠體寂感的義旨推衍而來。¹⁶

周濂溪《通書·誠下》續言「聖，誠而已矣」，乃將「誠」視為聖人獨特的底蘊，也即是聖人之所以為聖人的形上本體。這一向度顯然與《中庸》的誠論，原本作為宇宙的形而上原理、或視之為面對鬼神時的精神狀態，大有突破與進境。再者亦可視為將誠論的淵源，由「神人」之間感應與交涉的悟性，遞進反省此一至善的覺察，一旦離開了神，純然轉變為人的自覺時，此刻「轉化」後的誠論，已然是全新開啓的階段。¹⁷宋代理學家如伊川與朱熹等人，乃以「真實無妄」之意涵，作為論「誠」的基調，於焉確立了此一誠體寂感的義理架局。

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

成己，仁也。成物，知也。性之德也，合外內之道也。故時措之宜也。（25章）

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

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

¹⁶ 〔宋〕周濂溪：《通書》、《太極圖說》，陳榮捷編注：《中國哲學文獻選編》下冊，臺北：巨流圖書公司，1993，頁584、587。

¹⁷ 藤井倫明：〈宋代道學中「真實無妄」之「誠」析論〉《漢學研究集刊》第二期，雲林：國立雲林科技大學漢學資料研究所，2006，頁168，注釋16，關於赤塚忠以及板野長八兩學者論誠之觀點。

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

其中除了提撕警策吾人道德實踐應有的格局，也投射出吾人內在的神體，即是天道之呈現，此一得以呈現無限價值之神體，應是人人本有，甚至於也當是物物（天地山水等）原本潛存的實有。端在於吾人一心之呈露時，便可具有此一天道神體不貳、不測之無限價值。再者《大學》之論誠，主要在於格致之學的進路，乃落實於審視「意」之警策，尙且與《中庸》之論誠，乃在彰顯「天道之誠」有著相當的差別。¹⁸《中庸》論誠，主要在於贊嘆「至誠」與「至聖」的境界陳述。¹⁹亦即企圖將形上的境界予以道德化，以及奠定道德實踐的形上基礎。其中「至誠如神」的案斷，吳怡認為實與《易傳》之論「知幾」與「通神」相應，亦與嗣後朱熹論格物所言「一旦豁然貫通」，則能達到「衆物之表裏精粗無不到」以及「吾心之全體大用無不明」的出神入化理境，相得益彰。並且更進一步，意圖以「至誠」來替代「神」。²⁰楊祖漢則就儒學的超越意識而觀，認為同時具有「泛神論」（一切人、一切物皆可如此）與「一神論」（一切俱為天道之流行與再現，本無各自獨立的人與物）的並存現象。²¹此一超越意識的探勘，本文認為當是原始巫術思想的子遺；卡西勒（Ernst Cassirer）即認為巫術的起源，俱為「交感」的特質，深信有一個將一切事物統一起來共同紐帶。並且創造出整體交感（*sympathy of Whole*）論點，將這種瀰漫於整個宇宙之中的呼吸，給予一切事物以一種張力，靠著此一張力，將諸多事物結合在一起。²²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」²³的基調攸關。

屆此探勘「仁心誠體」與「格物致知」之間，神聖崇拜與文化人格「召喚」模式的密切關係，將大有裨益。特別是勞思光的文化哲學²⁴、張光直的「殷商—馬雅

¹⁸ 吳怡：《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書公司，2004，頁29。

¹⁹ 同上註，頁34。

²⁰ 同註18，頁59、60。

²¹ 同註2，頁84。

²² 卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》，台灣：桂冠出版社，1997，頁139、140。

²³ Stephen Segaller 等合著，龔卓軍等譯：《夢的智慧——榮格的世界》，臺北：立緒出版社，2000，頁230。

²⁴ 勞思光：《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002，頁82。

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。²⁵對於人類「崇聖」（聖人崇拜）現象的理解，咸認為此一模式代表了社會共同體集體精神的象徵，並兼具政治符號的神聖性意涵，對於民族認同的影響甚巨。潛在其間的「存有的連續觀」，強調天人、物我、人已連續通貫為一體，對於疏通儒道思想的文化模式極有啟發。

參、仁心誠體與格物致知「整體交感」的擬議

原始巫術與身體經驗「整體交感」模式的形成，本文認為一方面是作為天人或神人關係的經驗媒介，另一方面也是印證與補充張光直與余英時等人，對於中國思維模式的斷言。除了張光直論馬雅文明與中國殷商的「存有的連續」模式之外，喬健論拿瓦侯的沙畫、祭儀誦唱與藏族的曼陀羅、史詩誦唱的文化關聯。對於原始印第安文明與漢藏民族對於知識傳承，皆視為「整合成為其身體的一部分」，乃致於形成「呼吸與生命的一部分」之文化模式，顯然有著若合符節的關係。²⁶對於文化人格與神聖經驗的體現，寓有重要的啟示。

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

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

齊（齋）明盛服，非禮不動，所以修身也。（20章）

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

²⁵ 參見喬健編著：《印第安人的誦歌—美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁10、14、22、23、27。

²⁶ 同上註，頁10、14、22、23。

此外在江戶時期日本儒學的交流與融攝歷程中，《中庸》誠體寂感的底蘊，亦為日人神道信仰所吸收，格外強調神垂祈禱與（神）「如在」的「祓禊」儀式，以及祭祀「齋戒」的意涵，進而要求精神上潔白性的「內面化」，並以日本既存的「稻農共同體」文化模式為其底蘊；兩者的差別，童長義認為在於日系「神道」設教的尚「清淨赤誠」的神儒交涉模式，與中式「天道」設教以論誠體寂感，在意識型態上立場的不同。²⁷

通過「齋明盛服」的意向以界說誠體寂感，或謂「誠明」（自誠明謂之性，自明誠謂之教）關係，進一步奠定心性義理的覺察與揀擇，對於道德實踐的開啓，實為重要之樞紐。此一祭祀之前的齋戒禮儀，乃強調與祭者「主敬」時的心理狀態，目的在於透過「儀式」的隔離作用，使與祭者和祭拜對象之間形成一心理距離，方得以區分神聖與世俗的空間。《禮記·祭義》所言「致齋（齋）於內，散齋於外」乃致於齋三日之後，乃見其所為齋者。²⁸當祭之日，才能如實體驗到肅然必有所聞、所聽之感應，呈現一超越現實功利之神聖經驗。²⁹李申則認為所謂的「敬」，原本當是儒者的祭祀神明的原則，直到程朱理學，才將其轉化為心性修養的原則；程門理學認為此一原則須達到終日乾乾「對越在天」，「神」也能感應到如在其上，如在其左右的功夫；「誠之不可掩如此夫」，是以誠敬之事，當是一徹上徹下的理境。朱熹更將之內化為修養的規條與程序，〈敬齋箴〉故謂「正其衣冠，尊其瞻視，潛心以居，對越上帝」實為嗣後儒者普遍遵行之信念，實與宗教之如臨「至上神」之監禁與自律，相去不遠。³⁰「至誠」之論乃至於「致中和」的理境，正是仰賴於以此一超越的道體作為義理之性，並以天地萬物之化育為己任，達到至誠盡性，進而「參贊」天地萬物的「一體」之感。

《中庸》與《易傳》所貞定的「誠體」與「寂感」意涵，本文認為當是「絕地天通」之後，儒家思想尚存「天（神）人交感」巫術的子遺，以及提供「參贊」超越意識的「召喚」心理結構，並轉化為「下學上達」的文化模式。屆此而言「天人交感」，實際上包含了「人與天」與「人與神」兩個層次；其中《中庸》第十六至十九章，保留相關祭祀的環節，一般咸以為當是與本文無關的歧出部分，或是保留禮

²⁷ 童長義：《神儒交涉——江戶儒學中「誠」的思想研究》，臺北：商鼎出版，1993，頁54、45、76、13。

²⁸ 孫希旦編撰：《禮記集解·祭義》，臺北：文史哲出版社，1988，頁1107。

²⁹ 林素玟：《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版，2001，頁265。

³⁰ 李申：《上帝：儒教的至上神》，臺北：東大圖書公司，2004，頁217。

學家雜入的部分，³¹然而本文認為應當視為獻祭與象徵體系的深層結構，誠如《禮記》重視郊社之敬天地，禘嘗之順應規律的宗教精神一致。

《中庸》尚且認為「齋明盛服」與「神之格思」，俱為不可怠慢與漠視的大事。祭神如神在，鬼神之德乃以內心之誠為底據，仁心如何體物不遺，關鍵亦在此。³²亦即歷來爭訟的「格物致知」意涵，是否可通過此一「誠體」與「寂感」的文化模式，重新貞定其價值取向³³。本文初步擬議，乃將「格物致知」意涵，轉化為如下的基本句型：

(神) — 「格」物以「致」 — 知 (中和)

為何以「格」？所「格」何「物」？所致何「知」？顯然未必全然契屬於道德自覺抑或是純然認知的範疇。「格」之本義即有「來／至」之意涵，敘述祭祀當時神之降臨的神秘（聖）狀態。其中的「格」義乃採行原義「來」，一如誠體祭祀以敬。³⁴勞思光則由「齋明盛服」的文本脈絡，認為「格」兼有「來享」與「感通」之意涵。³⁵孫希旦《禮記集解》引輔廣之言「祭祀以誠感格，故以內心之敬為主」³⁶。再者《尚書·大禹謨》有謂「至誠感神，矧茲有苗？」以及《尚書·太甲下》：「鬼神無常享，享于克誠」雖出於東晉偽古文尚書所假託，尚且保持以宗教色彩為其基調。³⁷再者如《禮記·曲禮上》論誠「禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊」，亦即還原為神「降」與巫「陟」的原始巫術文化模式。

誠如《尚書·君奭》所謂成湯既受天命，時有伊尹「格於皇天」，嗣後太甲與太戊與祖乙時期，又有像保衡、伊陟、臣扈、巫咸等人，具有「格於上帝」精誠感召

³¹ 同註 2，頁 166。

³² 同註 2，頁 166。

³³ 潘乃德 (R.Benedict) 認為「文化模式」具有統合的傾向，實與「完形」Gestalt (格式塔) 意涵相近，特別是主觀的知覺架構，也即是過去經驗所塑造的模式，有助於進一步研究整體性質與整體傾向。此即文化內部會發展一套潛意識的選擇標準，如同藝術風格的演變。所有為了滿足生存、求偶、戰爭、祭神等各種行為，都會統合而成一致的模式。由此進一步審視中國儒道思想的傳統，試圖說明為何慣於傾向「天人合一」、「天人合德」、「陰陽調和」等等系列思維特質的表述，並以「聖人」崇拜，共同視之為理想的文化人格境界。參見潘乃德 (R.Benedict) 著，黃道琳譯：《文化模式》，臺北：巨流圖書公司，1998，頁 66、61、62。

³⁴ 同註 2，頁 164。

³⁵ 勞思光：《大學及中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2001，頁 60、61。

³⁶ 同註 29，頁 249。

³⁷ 同註 18，頁 16。

的溝通天人秉賦。亦即「絕地天通」前後，乃與後起的「格物致知」觀念之間，似乎亦有潛在的深層結構關係，「有神來格」即是此一天人關係的體現。《尚書·君奭》所言「格於皇天上帝」，以及《史記·股本紀》、李翱〈復性書〉的理解，大體皆符應此一脈絡。³⁸司馬遷《史記·五帝本記》：「舜格於文祖」以及「歸格于藝祖」實與《國語》論述「有虞式禘黃帝而祖顓頊」，以及〈堯典〉所記「禋于六宗」的載記攸關於禘郊祖宗顓頊與黃帝的儀式，³⁹闡述了舜受命統攝帝位，乃禋于六宗、望于山川、遍于群神巡守之後，歸格于藝祖。此外「禋」之意涵《說文解字》：「潔祀也。一曰精意以享為禋」有潔祀之訓與以衣禮合祭文王、武王二種可能，皆與祖祭密切連繫。⁴⁰

葛兆光即歸納所謂「格」，應兼有「迫近與召致的意涵」，亦即這一階段的神職人員，皆具有能接近與「召致」神界的任務；其職能是雙重的，其一是以祭祀儀式溝通神界，運用「占卜」的方式傳達神明的旨意，此即通稱為「巫」；其二的職能則將人們的願望與行為載記下來，以印證神明的旨意，並傳之於後世，此即為「史」⁴¹。其中巫術與神的溝通方式，亦可別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」⁴²。通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。⁴³無論是殷墟中可見名字的「卜人」或言「巫史」，俱可視為中國第一代的知識人。再者據《孟子·梁惠王下》所言「天降下民，作之君，作之師，惟曰其助上帝，寵之四方」乃謂上帝降生下界民眾，並且為他們設置了君主與導師，目的在於協助上帝，將恩惠與理念，宣導與傳達，廣佈於四面八方。⁴⁴李申更進一步探討「至聖先師」與「儒教」的深層關係，指出君師的職能，皆為上帝所賦予；並且作為上帝的代言人，儒

³⁸ 吳文璋：《巫師傳統和儒家的深層結構——以先秦到西漢的儒家為研究對象》，台灣：復文圖書出版社，2001，頁35。

³⁹ 黃彰健：《中國遠古史研究》中央研究院史語所專刊之97，臺北：中央研究院史語所，1996，頁91、93、94。

⁴⁰ 同上註，頁102。

⁴¹ 葛兆光：《中國思想史》第1卷，上海：復旦大學出版社，2001，頁28、29。

⁴² 相關文獻之線索例如《說文解字》：登也。《廣韻》：進也。又如《書·舜典》：汝陟帝位。《書·太甲》：若陟遐，必自邇。又《書·立政》：其克詰爾戎兵，以陟禹之迹。《詩·周南》：陟彼崔嵬。《書·君奭》：在太戊時則有若伊陟臣扈。《周禮·春官》：大卜掌三夢之灋，一曰致夢，二曰箴夢，三曰咸陟。

⁴³ 楊陽：《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，臺北：星定石文化出版社，2002，頁146、168。

⁴⁴ 同註30，頁27。

者、儒教與儒術的關涉，實與「至上神」的上帝信仰暗合。⁴⁵推其極致，則莫過於透過「封禪」的登高告禮，向上帝報告君王的功績。再者即便是聖王死後，他的精神也是上與天合，誠如《詩經·維天之命》所言「文王陟降，在帝左右」。

也就是說，「天人合一」思想乃與中國早期宗教的人文化取向攸關，實反映出宗教思想的特性，以及神一人之間的親和關係。溯源自殷人階段的天神、地祇、人鬼的神靈崇拜，繼而發展出「賓（配享）於帝」的「祖先崇拜」，乃作為人與天神之間的中介關係，可視為氏族群體彼此連繫的宗神地位。進一步到了周代，天神與天帝的位階，始充分發展為「至上神」的特性，乃擺脫與祖先崇拜的環節，從而與人產生密切的關連。⁴⁶周代的神人關係，主要表現在天帝愛民，以及監觀四方的特質；亦即如要測知天意，可以由民意去觀察，此即《尚書·酒誥》所言「人無於水監，當於民監」。⁴⁷執政者為求永續發展勢必有所戒慎恐懼，遂使得神的目的與人的目的有相當的一致性；同時鬼神的世界亦可視為人間社會的反映。⁴⁸

繼而在執政者如何成為「聖王」的脈絡之下，審視天人關係的演變，王者修德的目的，未必全然是達到天人合德的目標，而當是「祈天永命」永保王位；王者在嗣受天命的同時，所謂「今天其命哲」的意謂，即是詩與書經中稱頌的哲王、明王或聖王。如《詩經·大雅下武》：「不武維周，世有哲王」、《尚書·康誥》：「別求聞由古先哲王，用康保民」⁴⁹等線索，其中「命哲」一義，「哲」有德的意涵，即具有賦予王者道德的生命，王者具有道德的天性，才能進一步提出修德的要求，形成一股道德氛圍的制約關係。同時周人重視王者的德行，又與「天命靡常」、「德一命」符應的憂患意識攸關。誠如《詩經·大雅文王》所言「無念爾祖，聿修厥德。永言配命，自求多福。殷之未喪師，克配上帝。宜鑒于殷，駿命不易。」，王是否能敬德，是要監之於民，尙未開展嗣後儒家嚴密的心性工夫體系。

這一神人消長的脈絡，體現出由楊雄所謂的「史以天占人」下迄「聖人以人占天」的階段；此一轉折所代表的意義，顯然「以人占天」的天，已經不是天帝的意指，當是「天道」的蘊涵。⁵⁰前者純為宗教活動，而後者契屬於道德法則與人文活動，神人之間的主從易位。

⁴⁵ 同上註，頁 28。

⁴⁶ 楊慧傑：《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994，頁 24、25。

⁴⁷ 錢宗武、將灝譯注：《尚書》，臺北：台灣古籍有限公司，2001，頁 314。

⁴⁸ 同註 46，頁 28。

⁴⁹ 同註 47，頁 297。

⁵⁰ 同註 46，頁 43。

至於諸家「格」物說，或以「至」義窮理、或如以「正」物誠心，皆可視為前義的延伸意涵。此一「神」的意涵，也由「天」神轉為內向的「心」神，而為後起的程朱與王學兩系的格物說。再者「格物」所言之「物」，是萬事萬物，或訴諸於行為意念，也是歷來眾說紛紜。本文認為應當將《大學》與《中庸》重新復歸於《禮記》的祭祀體系；亦即因應原始巫術與宗教的價值取向，乃與相關儀式中交感、解惑的需求密切連繫，方能具體說明此一意識型態的依存關係。何澤恆即指出，當由〈易傳〉論「占卜」之「爻一物一文」之遠近、貴賤、等差、不齊之位的「物」義，進一步會通於《大學》的「物有本末」、「事有終始」大義，方能將「知止」於何「至善」處，以及「知止而後能定、靜、安、慮、得」的架構若合符節。⁵¹此即《中庸》二十九章中所謂「質諸鬼神而無疑」，透過「占卜」解惑而無可疑義之象：⁵²

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

龜殼與蓍草俱為「無思無為」的占卜工具，不經由人的叩問與施用，就不會產生意義。占卜問惑，應當如同齋戒祭儀，必需誠心求問才能如實感應。誠體寂感與至誠者，「感格天地」以明通萬物，才能體現至誠如神。⁵³誠體本身也是無思無為，故曰「寂然不動」，至誠者「知幾」，乃因天地鬼神，以及人間禍福事物之幽微難測，唯有通過內在於人的誠體本身，其神感應妙參贊天道，以見微知著，方可「感而遂通」以剖辨是非、斷案曲直，一如龜殼與蓍草之效驗，竟然能夠達到料事如神。⁵⁴

張光直認為獻祭過程中的「神物」或者「犧牲之物」，並非一般物件之義，實為一象徵性的文化體系。⁵⁵此一祭祀的特點，也表現於《禮記·郊特牲》所謂的「殷

⁵¹ 何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004，頁 265-270。

⁵² 同註 2，頁 237。

⁵³ 同註 2，頁 214。

⁵⁴ 亦即祭祀時無論是所薦之牲、草木、水陸之物，乃致於與祭者的服飾儀容，都能透過審美主體「自盡」之方法，臻「至」一合天地、祖先、聖賢之人文化的宗教境界。詳見林素玫：《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版，2001，頁 252。

⁵⁵ 張光直：《美術、神話與祭祀》，臺北：稻鄉出版社，1995，頁 60、61。

人尙聲」與「周人尙臭（嗅）」的文化模式⁵⁶。如此一來，祭祀的歷程乃貴在「樂音與氣味」的體現，咸以為唯有如此虔敬之信念，才能與天地神明「交接」，達到溝通與象徵作用。不僅如此，殷商與周朝的祭儀，皆崇尚具有「生氣」的祭品，採行「血一鮮血」「腥一牲肉」「燔祭一稍微燙過的骨肉」⁵⁷成為獻祭模式的主體。乃著重於飲食的「溝通」鬼神功能。是以凡祭祀皆需獻牲敬酒。再如《小雅·楚茨》所言神嗜飲食、神具醉止、以及獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲，神保是格，不外乎透過祭祀飲食得當，傳達使君既壽且考的福報。又如《豐年》、《信南山》、《大雅·旱麓》等作，大體皆能呼應此一基調。⁵⁸

特別是天人同「氣」，彼此可以共感；樂音的聲律基礎乃天地氣運所生，故能印證《呂氏春秋·音律篇》所言天地之氣，實與十二律呂，以及聞聲知風的「聲教」論述。⁵⁹透過「聲教」以溝通天人親疏的關係，除了《禮記·教特牲》論「殷人尙聲」之外，《楚辭·大招》論伏羲作瑟造曲，《山海經·大荒西經》論夏啓從天神處攜回九歌等曲，《呂氏春秋·仲夏記 古樂篇》論黃帝命伶倫造作十二律管等傳說之外，《詩經·那》、《詩經·有瞽》等系列文本，更著重於**聲召風一風召氣一氣召神**的召喚模式，亦即殷商人「尊鬼而尙聲」的傳統，咸以為心以精氣進而借聲召喚，則神無不來「格」矣。⁶⁰

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

由格「物」以進論「致」知，其中所謂的郊社之禮，乃祀天與祭地之儀節；禘乃天子宗廟之大祭，嘗乃秋祭也。⁶¹闡明宗廟之禮，皆以「貴始」之親親尊尊為大義，亦為周文制禮作樂之本懷。禘禮乃祭祀先祖所源出的上帝，一如《禮記·祭法》所

⁵⁶ 姜義華注釋：《新譯禮記讀本·郊特牲》：「殷人尙聲，臭味未成，滌蕩其聲。樂三闋，然後出迎牲。聲音之號，所以詔告於天地之間也。周人尙臭，灌用鬯臭，鬱合鬯，臭陰達於淵泉。灌以圭璋，用玉氣也。既灌，然後迎牲，致陰氣也。蕭合黍稷，臭陽達於牆屋。故既奠，然後炳蕭合羶薌。凡祭，慎諸此。」，臺北：三民書局，1988，頁374、375。

⁵⁷ 同上註，頁392。

⁵⁸ 龔鵬程：〈飲食：禮文肇興〉，《中國傳統文化十五講》，北京：北京大學出版社，2006，頁31。

⁵⁹ 龔鵬程：《中國傳統文化十五講》，北京：北京大學出版社，2006，頁159.161.164。

⁶⁰ 同上註，頁165。

⁶¹ 同註2，頁178。

載記有虞氏「禘」黃帝而「郊」饗，「祖」顓頊而「宗」堯。以及夏后氏「禘」黃帝而「郊」繇，「祖」顓頊而「宗」禹。皆能透過此一祭祀體系，作為彰顯「祖宗」親族傳承的系譜，密切將神話與歷史的經緯，賦予一有機的接榫關係。⁶²《禮記·檀弓下》則謂「唯祭祀之禮，主人自盡焉爾；豈知神之所饗，亦以主人有齊（齋）敬之心也。」⁶³，以及《禮記·郊特牲》所言「祭祀之相，主人自致其敬。」⁶⁴與《禮記·祭統》謂「是故君子之祭也，必身自盡也，所以明重也。」⁶⁵「身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬，敬盡然後可以事神明，此祭之道也。」⁶⁶皆以「自盡」吾人心中之「誠敬」為宗旨。史作裡也指出「盡」之極至，即為「誠」的表現，同時亦成為中國獨特之美學性整體生命之探勘。乃以矛盾為起始，以至於生命中「最大統合可能之極限」，當名之為中國式「盡心性，以至於誠」的思維。⁶⁶亦即祭祀時無論是所薦之牲、草木、水陸之物，乃致於與祭者的服飾儀容，都能透過審美主體「自盡」之方法，臻「至」一合天地、祖先、聖賢之人文化的宗教境界。⁶⁷

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

至誠之心常存敬畏，所以存天理之本然，所謂的「中」乃是超越的道（中）體。喜、怒、哀、樂，乃人之常情也。當吾人常保此一戒慎自盡之心，道體、性體便會燦然呈現。其間須加以鑑別此一超越的道（中）體，乃與情未交接（未發）於外物時的心境，兩者實為不同層次。復次，所謂的發而皆中節，乃為情之正也，無所乖戾，此即道體性體之呈現，生命活動皆為合理之發用，俱是道體的發用，致使氣化流行恰如其分，而非片面的情緒反應、恰當與否的作用，故謂之和，是為天下的達道。⁶⁸是以，「天道」之於「人」而言，就當代新儒家心性之學而觀，是「超越而為其體，又內在而為其性」的義理；對於「物」而言，只能視為「超越而為其體」，而非內在為其性，亦即物不能如人之「逆覺」以呈顯天道，唯有聖人至誠盡性時，得以體現

⁶² 同註 30，頁 20。

⁶³ 孫希旦編撰：《禮記集解·檀弓下》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 232。

⁶⁴ 孫希旦編撰：《禮記集解·郊特牲》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 656。

⁶⁵ 孫希旦編撰：《禮記集解·祭統》，臺北：文史哲出版社，1988，頁 1137。

⁶⁶ 史作裡：《形上美學導言》，臺北：仰哲出版，1988，頁 74。

⁶⁷ 同註 29，頁 252。

⁶⁸ 同註 2，頁 216。

「與物無隔」的境界。⁶⁹

本文由此一「人一神」交感歷程中獲得的啓發，認為致「知」之論，既非認知之知解，亦不全是道德實踐之理念；認為應有一超越而整體之覺察，並加以揀別，方能呼應於前述神聖崇拜與齋戒祭祀之需求。剋就文化模式而觀，應契屬於「致中和」體系之內在理路，方能完成「知止」於「至善」的義理規模。此一「致中和」之「知」，勞思光認為當是成就主體自覺的顯出，以及自覺主體的「如理」運行於萬象之中；亦即是宋儒強調的「寂然不動」與「感而遂通」。⁷⁰然而無論是「良知」或「窮理」之「知」，本文認為當是以李亦園所歸納「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」，作為「知所歸宿」較為諦當，方能彰顯儒家超越意識中，整體交感以及物我一體的全幅底蘊：

1. 個體系統（人）的和諧：內在／外在的和諧；
2. 自然系統（天）的和諧：時間／空間的和諧；
3. 人際關係（社會）的和諧：人間／超自然界的和諧。⁷¹

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

吳怡亦認為《中庸》的誠論，實為內聖外王之道，包括「仁：成己之仁的擴充」以及「知：成物之知的運用」的兩大向度，遞進而言「盡性—至誠以參贊天地之化育」與「致曲—誠則形著明動變化」的方法，作為合天人、通內外以及「致中和」的可能；方能奠定親親之仁，以及平天下之義理基礎。⁷²

⁶⁹ 同註 2，頁 104。

⁷⁰ 同註 35，頁 46。

⁷¹ 李亦園具體歸納「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」之架構，詳見喬健編著：《印第安人的誦歌——美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005，頁 27。

⁷² 同註 18，頁 77、82、87。

肆、交感巫術的貞定與聖人崇拜的象徵範式

通過前述「齋明盛服」的宗教視野，作為界說誠體寂感的文化模式，有助於持續探勘「理想（神聖）人格範式」的具體擬議。藉由文化人類學與榮格心理學的疏導，原始巫術的重新揭示，觸及了心靈史的救贖，也正視了文字系統制約以外，語言與口述系統與生命的如實交會。是以透過身體經驗與文化人格的「神／聖」模式剖析之下，「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」；同理，所謂的「魔法」應可視為一種特殊的「方法」。「巫」的起興，就心理學的角度而言，原本是人類在苦難經驗下，企圖解脫的基本現象。嗣後因應文明之開展，巫的現象才被制度化為祭師或巫祝的神職人員。⁷³

無論是「天人感應」或者「物類感應」，共同的目標不外乎提出之於神祕經驗的「解釋」或者「解決」之道。⁷⁴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，⁷⁵密切產生「集體交感」的效應。這也是通過「誠體寂感」的自覺發軔之下的聖人之道，既是發育萬物，峻極於天的宏觀；也彰顯著禮儀三百，威儀三千的格局。在這樣充滿「神／聖」文化人格模式之下的「君子」形象，被塑造為尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，兼且溫故而知新，敦厚以崇禮。遂形成一套完備的道德崇拜體系，不僅如此，更在歷史縱深與接受者的頂禮膜拜之下，陶鑄為一全知全能、上天下地的聖（神）王圖像：

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

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

⁷³ 固然巫的制度化，下衍為巫術、巫官、巫史與巫醫的系統知識，仍不能忽略巫的自身本質，應該在於正視生命的處境，例如受苦、落難、惡夢、洞穴、奇獸等人心暗底的深淵經驗。進一步在文明開展的歷程中，解除文明的遮蔽，願意自我進行揭露生命奧秘的問題。參見余德慧：〈心靈史的救贖〉。收入卡羅斯卡斯塔尼達（Carlos Castaneda）著，魯宓譯：《巫士唐望的世界》，臺北：張老師文化出版社，1997，頁9。

⁷⁴ 葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006，頁141。

⁷⁵ 同註41，頁57。

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

這一宏規鉅制的聖人「神話」，充分反映出前述「致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀」的文化模式；再者透過文化人類學的視野，本文所謂的聖人超越意識與神聖人格，實屬於「理想人格範式」的擬議，⁷⁶亦即具備如下幾大特徵，可與上述的中庸本文擬議，彼此參照：

1. 具備對於宇宙和人類社會的雙重統攝能力，同時帶有神秘感與超越性，以催動人們的宗教情感，塑造成為偶像的力量。
2. 具備無所不知無所不能的法力，並能操控主宰宇宙與社會，乃至於掌控人們的吉凶禍福，使人民臣服唯命是從。
3. 具備解惑與解說宇宙人生問題的理論功能，自成一套完整而穩定的知識與秩序。進而開啟人民心智，訴諸於適度的理性，以符合軸心時代以降的宗教與文化秩序之需要。
4. 具備統攝人們生活的倫理與宗教信念，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。⁷⁷

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

⁷⁶ 範式人格 (modal personality) 乃指一團體成員之人格特徵的中心趨向，亦為團體人格類型之平均值。代表一整體概括性的趨勢，有助於理解團體之間的社會關係，以及比較研究，例如同一社區中原住民與非原住民的價值觀。詳見 Michael C. Howard 著，李茂興、藍美華譯：《文化人類學》，臺北：弘智文化事業公司，1997，頁 382。

⁷⁷ 同註 43，頁 300、301。

其「通人」的特徵與貫通天人的本領，較符合前三項的人格範式。相對於此，「儒家」的聖人觀，則更能「全面」涵蘊以上的所有的範式，並蔚為一**宗教—人倫—政治符號**的集合體；提供理想人格超越性、主宰性與絕對性的「應然」範式設定。⁷⁸是以能夠成為歷來知識份子匪勉不懈、明夷待訪的精神信仰；在此認知之下，並且進言君子之道：

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

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

余英時以其精深的史家精神探勘，亦指出「仁」在某種程度上，實與上古以來一直和禮樂傳統密不可分的「巫文化」尚有若即若離的關係，只是重新找尋禮的基礎，不外向天地，而是內向人心；特別是對於「禮儀的神聖範式」以及「天人合一」的理論，實有相當豐富的意涵值得探勘。⁷⁹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。⁸⁰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」之本能與開啓的成果，一方面著重生命本能「內在具足」的必然性，復次，仁之開顯又必須兼具潛移默化與因材施教的相對性，才能確保個體的獨特性。蔣勳乃以美學覺醒的視角，詮釋「仁」學的原型，著眼於孔子強調的生生之德，以及生生不息的「種子」意涵；取象於「核仁」與「果仁」的詮釋，亦即是著眼於生命萌芽的起點。不僅避

⁷⁸ 同註 43，頁 301、304。

⁷⁹ 同註 5，頁 82。

⁸⁰ 關於孔門提出「仁」學的道德體系，學界一般皆已充份闡釋其中義蘊，並且在當代新儒家牟宗三與唐君毅等人努力之下，疏通心性成德之教的旨趣。然而對於「仁」的原型象徵與實質，孔子是如何「取象」與確認，甚至於獲得廣泛的認同？本文認為不單是道德層面的理由所能概括，也未必全然如胡適認為是儒學加上殺身成「仁」的武士精神所能證成。應該聚焦於「原型」與「召喚」的關係，運用文化人類學與人格心理學的視野，探勘潛在其中的理則結構。參見陳旻志：〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，收錄於殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月，頁718。

免了將仁學變成抽象的哲學或者知識的概念，也有助於引導學人復歸於心性覺察與揀擇的始源狀態。⁸¹

剋就孔門與儒家重視的禮樂制度而觀，孔子以「仁」代「禮」的價值取向，乃具由一種獨特的宗教情操，進而遞嬗為人文主義的歷程。龔鵬程依文化符號學之詮釋視角，認為孔子乃扮演神聖性作者的使命（述而不作），在精神上亦等同於降神通靈的「巫覡」。不僅參贊《周易》整理《尚書》，也謀及占卜巫醫，夢寐通靈的載記，對於其人紹述崇聖的意志，極有啟發，進一步形成儒家的基本性格：強調先王之道，乃不可移易之真理、推崇神聖性作者的功績，並成為真理之源，一切是非皆當不謬或折衷於聖人的體系，於焉形成。⁸²這一義理的轉向，促使孔子之「仁」學與儒術，提供了兩千年以來的儒學，進行「克己復禮」的群體創造。

依人類學的角度而觀，弗雷澤《金枝》也指出儀式與宗教實踐的關係，認為取悅於神，未必一定要以供獻祭物、背頌禱辭等外在的形式；如果這些神喜歡仁慈慈悲，更甚於帶血的祭品、讚歌和香火，那麼它的信徒們使它高興最好的作法，就不再是拜倒在它的腳下，而是代之以廉潔、寬厚仁慈去面對芸芸眾生。這一著重對於上帝的神聖性與倫理學的向度，李申認為誠是《新約》、《舊約》，以及孔門儒家至為可貴的價值取向。⁸³

前述蔣勳取象於「種子」論仁，以及本文提出「核仁」原型的詮釋，並非純然是以今解古的聯想，本文認為此一向度，實寓有神話思維的積澱，並與穀神與社稷崇拜之間，存在著深層結構上的關係。依文化批評的理論而觀，朱剛認為社稷崇拜，乃是結合了土地崇拜（社祭的地母之生殖力）與穀物神崇拜（稷神）的雙重意涵。「春祈秋報」的祭祀方式，亦即春祈的對象為華夏女祖先的化身，秋報的對象則為周人祖先后稷（穀神）；此一神話意涵，乃兼具「展示靈魂本質」的心理現象，秋報的行為誠如弗雷澤所謂的贖罪祭模式，表示在收割碾打之前，祈求穀神的原諒，呈現出調節人與自然的「施受」關係。可以視為植根於弗雷澤「金枝王國」中，跨文化之間，共通的交感巫術儀式。同時，在春季舉行象徵生命繁殖的儀式，乃著重於動植物的交媾與豐產，一者以保證人類社會的生殖綿延，再者也慶祝大地的回春與萬物之復甦，並且也代表慶典者死而復活的成年入社禮。儀式中體現死而復生的象徵與

⁸¹ 蔣勳：《美的覺醒》，臺北：遠流出版社，2006，頁176。

⁸² 龔鵬程：《文化符號學》，臺北：學生書局，2001，頁13、14。

⁸³ 同註30，頁211。

隱喻，大自然也因此而有草木之枯榮。⁸⁴

剋就神話與歷史的脈絡而言，周之始祖「后稷」（棄）的事蹟，後世並尊威為五穀之「穀神」信仰。《詩經·大雅·生民》中歌頌后稷，儼是農藝始祖的化身。這一論述的基調，本文由此進一步歸納為：⁸⁵

稷神（穀神）—稷（自然／禾穀）—后稷（聖王）—社稷壇（皇帝祭土穀神的壇）

—社稷（土穀神一家國象徵）

《孝經》即載有周公曾經「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。」顯見儒教在南郊的圜丘（或稱為天壇），進行祭天之外，並修建明堂以祭祀上帝，李申認為實為重要的宗教活動現場。⁸⁶再者所謂的山川「社稷」這類「公神」，原為諸侯擔任祭祀，秦朝之後由於施行郡縣之制，改由地方官吏代行此一職能。祭拜包括本地山川社稷，一方面既要祭孔，亦要肩負「祈雨」的任務。⁸⁷這一脈絡的探勘，將有助於與前述《中庸》的誠體寂感義理，彼此表裡參照，相互印證：

（神）—「格」物以「致」—知（中和）的「致中和——三層面和諧均
衡的宇宙觀」

「儒」的原型本為術士的名義，又特別與求雨的巫術攸關；說穿了乃將儒者賦與通達天文氣候、作法祈雨的術士，義近於祝史或史巫的角色。⁸⁸有助於探勘「仁」學

⁸⁴ 文化人類學家弗雷澤的「金枝王國」中，考察古代內米湖畔的義大利人，在王位繼承儀式上，必須自聖樹上折下樹枝，並在搏殺中以取得王位。類似的神話原型，例如古埃及和西亞人，此時的表演，乃以阿都尼斯神的名義，演示生命的循環，此外阿都尼斯形象還出現在古希臘、猶太教以及巴比倫的神話原型，皆與萬物的繁衍攸關，詳見朱剛：《二十世紀西方文藝文化批評理論》，臺北：揚智出版社，2006，頁 87.88。

⁸⁵ 參見陳旻志：〈原型與召喚—神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，收錄於殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月，頁 694。

⁸⁶ 同註 30，頁 88。

⁸⁷ 同註 30，頁 206。

⁸⁸ 儒之名蓋出於需，而需者乃雲上於天，說穿了乃將儒者賦與通達天文氣候、作法祈雨的術士，義近於祝史或史巫的角色。再者甲骨文中的「濡」當為儒字的初文，其原義乃指齋戒沐浴，狀似以水沖洗沐浴濡身之形；徐中舒認為當是商代扮演宗教性的神職人員，與巫祝相似。白川靜更具體指出，往昔犧牲係用巫祝，亦即被當作斷髮而請雨的犧牲者，亦即為需求降雨而所需之巫祝而言，此所以言需。同時此一扮演犧牲者的巫祝，有時甚而會有為求祈雨而被焚殺的命運。詳見吳文璋：《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》，臺灣：復文圖書出版社，2001，頁 25。

與「儒」學，兩者的內在理路關係。再者，審思前述所謂的穀神（種子）崇拜與祭祀，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、人和神，進一步「合而為一」；透過獻祭的行為，隱喻著「自我犧牲」，並證明了「擁有自我」。所謂的「自己」，其實就是獻祭者，也正是祭品的象徵。並準此進一步透過「儀式轉化」的象徵程序，以及「犧牲」的提供，則可以視為具有中國特色的「交感巫術」。⁸⁹

再者，遞進衡定「巫」與「聖」，在「通神」與「通天」上的特點，本文準此探索「誠體寂感」與「仁」學原型的深層結構關係，乃以「自我獻祭」的隱喻方式，並與儒者扮演巫祝「以身祈雨」的獻祭模式，取得一致。即便是孔門儒風廣為稱道的《論語》「風乎舞雩」的意境，究其實質而觀，「舞雩」本身，即為巫師舞蹈祈求降雨的舞台現場。以甲骨卜辭與《周禮·司巫》等線索，指出「舞雩」實為巫師求雨舞祭的現場，若國有大旱，則師巫而舞雩；「雩」為求雨的專字，而「舞」的初文則是「巫」，在甲骨文中兩字俱為同一個字。⁹⁰這一層「聖巫關涉」的揭示，旨在還原巫文化對於儒學思想而言，應有其密切的「召喚」關係，並不能只為因應理性人文精神的建構，予以揚棄，甚至於全面抹煞。同時不能忽略巫術與身體經驗（以身體獻祭、犧牲以及舞蹈酬神），對於天地自然與穀物收成的「參贊」，形成「整體交感」的文化模式。如何奠基於此一自我獻祭以及療癒儀式，將有助於提供族群與其互古的文化傳統，密切的達到深層次的和諧關係（致中和——三層面和諧均衡的宇宙觀）。

⁸⁹ 楊儒賓則進一步由「人助宣氣，與天地相參」的角度立論，認為在自然與人文之間，吾人可以「參贊」繼而影響自然的韻律，有助於宣暢與融入天地之氣的具體流動之中；並且此時祭祀的心態在轉化後，已體現出與神聖者相同的屬性。在這種儀式轉化的結構底下，此一「助宣氣」的模式，誠如《中庸》所言「參贊天地化育」的前身，可以視為具有中國特色的「交感巫術」。同註 12，頁 9。

⁹⁰ 李澤厚更進一步指出此一基調，實為「儒道互補」的文化心理模式，對於禮樂傳統與天人模式的關係，可以說十分密切。參見李澤厚：《華夏美學》，臺北：時報文化出版，1989，頁 5。此外楊慧傑即歸納此一強烈的內在與大自然之「調和感」，實與孔子在《論語·先進》與弟子曾皙、子路、冉有、公西華等人各言志趣的一節，孔子欣於回應：「吾與點也」風乎舞雩，詠而歸的情懷取得一致，並與莊子天人合一的藝術精神與哲思彼此相應。參見楊慧傑：《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1994，頁 216。

通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。⁹¹誠如前述的樂論中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的交感境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式，是以音樂已非單純的「常情哀樂」意涵所能概括，而寓有神聖崇拜的價值取向，「以聲顯聖」誠為此一義理架局的形著。

進一步審視「聖」字的名義，依許慎《說文解字》之說乃謂：「通也，從耳呈聲，並歸屬「耳」部，謂其耳順，聞聲知情；並且「聖」、「聲」兩字有古相假借的現象，兼有睿智之義⁹²；此外在郭店楚簡中，「聖」、「聲」兩字通用的現象，亦為具體佐證之參照⁹³。

這一由「通神」，遞嬗而為「通天」向度的揭示，乃由「人神相通感」，進一步調適上遂，達到「整體存在感」的密切接榫。此一脈絡並可在嵇康〈聲無哀樂論〉的樂音調養形神論中，述及「聲音以平和為體，而感物無常；心志以所俟為主，應感而發。」⁹⁴以及〈養生論〉中標舉養之以和，並且和以五絃方能達到「無為自得，體妙心玄，忘歡而後樂足，遺生而後身存。」⁹⁵的身體交感體驗，將人格本體與音樂的本體，深層次的加以感通聯繫，對於疏通天人原型的「感通」特質，亦即聖之「尚聽」本義，極有啟發，並且獲致相應的理解與詮釋。

⁹¹ 同註 43，頁 146、168。再者透過身體經驗（聽覺與聲音）與文化人格的「神／聖」模式的剖析之下，葛兆光認為「巫術」其實是一種溝通天人的「心術」與「技術」，葛兆光：《中國思想史》第 1 卷，上海：復旦大學出版社，2001，頁 39。再者巫術中慣用的「魔法」即是一種特殊的「方法」，無論是「天人感應」或者「物類感應」，共同的目標不外乎提出之於神祕經驗的「解釋」或者「解決」之道。葛兆光：《古代中國文化講義》，上海：復旦大學出版社，2006，頁 141。

⁹² 許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，臺北，漢京文化事業有限公司，1985，頁 592。許進雄透過甲骨文「聖」字與人類學的田野探勘，還原了聖人的意涵，當是一具有聰敏聽力，以聆聽「口」所發出的聲音。在遠古時代，此人所「傾聽」的聲響可能是野獸的走步聲，對於偵察、狩獵成果，較容易成為眾人信服的領袖。進而所聆聽的訊息，就可能是神的指示，能夠與神靈交通，進而獲致趨吉避凶者，自是受人擁戴的才能超常之人。溯源於「聖人」崇拜的文化模式，實與狩獵、創製攸關，並具備洞悉神諭或天命的神聖特質，特別是能對於天道、天命有所迴應。詳見許進雄：《中國古代社會—文字與人類學的透視》，臺北：台灣商務印書館，2005，頁 26、27。

⁹³ 荆門市博物館：《郭店楚墓竹簡》〈性命自命出〉章，頁 180、148。轉引自朱心怡：《天之道與人之道—郭店楚簡儒道思想研究》，台北：文津出版社，2004，頁 103、98。

⁹⁴ 嵇康：《嵇中散集》收錄於《漢魏六朝百三家集》第二部，臺北：文津出版社，1979，頁 1378。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，台北，三民書局，1998，頁 110。

⁹⁵ 同註 96，頁 1367。並參見崔富章：《新譯嵇中散集》，台北，三民書局，1998，頁 110。

聖人之樂不僅運用五聲以合六律，就連祖先的神靈都會屆此「感通」降臨，甚至於雅樂調和陰陽，可使鳳鳥來儀、百獸率舞，達到萬物各得其所，神與人和的境界。⁹⁶並且以尚「和」的理境，視為風俗移易而「同於是樂」的自然之道。⁹⁷此一「以聲顯聖」文化模式的存在，本文認為當為「崇聖」原型的具體印證。

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

伍、結論

本文企圖通過《中庸》文本中，「齋明盛服」之意向，界說誠體寂感，作為「精神齋戒」，以及巫術傳統與儒家深層結構的關係。在此一寬廣的文化視野下，原始巫術的可貴之處，其一在於將「神一人」關係，確立為兩者的「中介」，畢竟巫覡不是神，只能扮演神的代言與中介。此是天人關係與道德實踐重要的啟發，以避免落入「以神為聖」的取向；致使聖人成為「神人」，只能投射為絕對化與圖像化的模式，卻無法達到「超凡入聖」的普遍性與必然性。其二透過原始巫術的探勘，有助於開啓身體深層經驗（神聖性如拙火、恰克拉等修行潛能觀）的確認，對於「以人（身）顯聖」的可能性，將獲得更充份的展示。誠如近代對於中國與歐洲「鍊金術」的重新探勘，不僅擺脫神秘與迷信的表象，更是形成完整的化學、中醫、養生以及榮格心理學的系譜。

「誠」體寂感的文化原型與實踐模式之探勘，乃以「祭祀」與「獻祭」行為的剖析，彰顯自然與人和神的合一，並經由儀式的轉化，可視為「參贊天地化育」之具體印證。這一由廣而狹的「原聖（儒）」意涵的轉變，也說明了由巫師的制度化、

⁹⁶ 同註 3，頁 231。

⁹⁷ 阮籍：《阮步兵集》收錄於《漢魏六朝百三名家集》第二部，臺北：文津出版社，1979，頁 1299。並參見阮籍著，林家儷注釋：《新譯阮籍詩文集》，臺北：三民書局，2001，頁 87、91、104。

祭司化，進而遞善嬗為理性化「儒者」的歷程。⁹⁸「聖巫關涉」的象徵符號本身，即是社會與信仰的集體「再現」，方能將抽象性轉換為具體性、精神才可以成為物質、分散的個體感覺、也才能轉變為整體的族群意志。聖巫關係在孔子時期，代表著義理轉向，實可以說是「同途」（聖巫）而「殊歸」（神／人）。然而「聖巫關涉」的存在，卻可視為儒道思想的「深層結構」，尙且蘊藏著豐富的語義潛能與可塑性，⁹⁹仰賴於更多層面之深入探勘，以掘發中國精神遺產的獨特向度，進而歸納文化人格的總體特徵。

參考文獻

- 〔宋〕朱熹集注：〈中庸〉，《四書》，臺北：台灣古籍出版社，1996，頁 58。
- 〔宋〕周濂溪：《通書》，陳榮捷編注：《中國哲學文獻選編》下冊，臺北：巨流圖書公司，1993。
- 卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》，臺灣：桂冠出版社，1997。
- 卡羅斯卡斯塔尼達（Carlos Castaneda）著，魯宓譯：《巫士唐望的世界》，臺北：張老師文化出版社，1997。
- 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。
- 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。
- 李申：《上帝：儒教的至上神》，臺北：東大圖書公司，2004。
- 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版，2007。
- 李澤厚：《華夏美學》，臺北：時報文化出版，1989。
- 何澤恆：《先秦儒道舊義新知錄》，臺北：大安出版社，2004。
- 吳文章：《巫師傳統和儒家的深層結構——以先秦到西漢的儒家為研究對象》，台灣：復文圖書出版社，2001。
- 吳怡：《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書公司，2004。
- 林素玫：《禮記人文美學探究》，臺北：文津出版，2001。

⁹⁸ 同註 38，頁 24。

⁹⁹ 同註 38，頁 371。

- 孫希旦編撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1988。
- 張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1999。
- 陳旻志：〈原型與召喚——神聖性作者觀與文化人格的文學祭儀〉，殷善培主編：《文學視域》，臺北：里仁書局，2009年3月。
- 陳旻志：〈文化人格的官能論——魏晉儒道思想的感官調和論〉，語文創作系：《國立臺北教育大學語文集刊》2009年7月，第16期。
- 陳信元主編：《中國文學新思維》，嘉義：南華大學出版，2000。
- 黃彰健：《中國遠古史研究》中央研究院史語所專刊之97，臺北：中央研究院史語所，1996。
- 童長義：《神儒交涉——江戶儒學中「誠」的思想研究》，臺北：商鼎出版，1993。
- 勞思光：《大學及中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2001。
- 勞思光：《文化哲學講演錄》，香港：中文大學出版社，2002。
- 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。
- 葛兆光：《中國思想史》第1卷，上海：復旦大學出版社，2001。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1990。
- 楊陽：《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，臺北：星定石文化出版社，2002。
- 楊儒賓主編：《中國古代思想中的氣論及身體觀》，臺北：巨流圖書公司，1997。
- 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。
- 潘乃德（R.Benedict）著，黃道琳譯：《文化模式》，臺北：巨流圖書公司，1998。
- 蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》，臺北：文津出版，2000。
- 藤井倫明：〈宋代道學中「真實無妄」之「誠」析論〉《漢學研究集刊》第二期，雲林：國立雲林科技大學漢學資料研究所，2006。

初稿收件：2009 年 10 月 4 日

審查通過：2009 年 10 月 30 日

責任編輯：劉耀仁

作者簡介：

陳旻志：

東海大學中文研究所博士

南華大學文學系副教授

紫荊書院主持人

通訊處：545 南投縣埔里鎮愛蘭里梅村路 213 巷 25 號

E-mail：mcchen@mail.nhu.edu.tw

陳旻志的紫荊書院 <http://www.blueguevara.url.tw/>

A Survey on Cultural Archetype of Model of Moral Ontology With Quiet Sense and Sage-Sorcerer Interaction

Min Chih Chen

Assistant Professor, Departure of Literature, Nan Hua University

Abstract: This paper attempts to discuss how “moral ontology with quiet sense” (誠體寂感) manifests the cultural patterns of Transcendentalism and sanctity through the combination of cultural anthropology and C. G. Jung's psychology. Through the horizons of Sage-Sorcerer Interaction, the universality and inevitability of “the heaven-humans unity” (天人合一) are discussed in terms of the cultural pattern of sage worship after the “isolation of Heaven and Earth”. In the Confucian doctrines of human nature, to which “pursuit of morals in the inner mind”, “Equilibrium” (致中和) as well as “being an inner sage so as to rule the outer world” (內聖外王) belong, the sympathetic magic is potentially dominant. Eventually, benevolence and moral ontology as well as the long-argued purport of “pursuit of morals in the inner mind” (格物致知) would be redefined through the cultural pattern of “moral ontology” and “quiet sense”. In this paper, the purport of “pursuit of morals in the inner mind” is presented with the following pattern: deities → pursuit of morals in the inner mind → Equilibrium.

Through the notion of “abstinence and ceremonial dress” (齋明盛服) to define “moral ontology with quiet sense”, the mental status of moral ontology can be considered as spiritual abstinence, and exorcising rituals are the link between deities and humans. The relation between “moral ontology” and “Ren Studies” arises from the primitive worship of the corn deity or the seed faith. Confucian learners had been devoted to worship ceremonies in ancestral temples for a long time, and they had a deep sense about of the transition of the primitive sorcerer traditions and the renovation of the pattern in “interaction between heaven and humans”. Eventually, the form and sacredness of sacrifice-offering are

transformed into an organic symbol through the selection of the corn god and humans' internal principles. With the action of sacrifice-offering, humans, the deity, and the nature, represented by sacrificial items, become one. In one way, self-sacrifice becomes the evidence of self-owning. In another, the self, represented by the sacrifice contributor, is also the sacrifice itself. It is a process of individuation, and this pattern of regulation is the verification of partaking and achieving the work of nature in Zhong-yong and can be viewed as the Chinese way of sympathetic magic.

Key Terms: Moral Ontology With Quiet Sense, Zhong-yong, Ren, Pursuit of Morals in the Inner Mind, Sage, Sympathetic Magic