

# 聖巫關涉與文化人格之探勘\*

陳旻志

南華大學文學系副教授

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

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圖像。

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。

**關鍵詞：**儒道文化、巫祝、軸心突破、文化模式、文化人格、聖人

## 壹、前言

勞思光以哲學史的角度，認為「絕地天通」階段，乃為中國上古思想的起源時期，涉及古代巫教與人神相雜的神權時期，一般認為經歷東夷區域顛頊氏「絕地天通」之宗教性改革，始將常人與神的直接相通性斷然切除，代之以一統的政教合一

---

\* 本文為作者國科會計劃「聖巫關涉與文化人格之探勘」NSC 100-2410-H-343-012 部分成果。

型態，方有助於民族之融合。<sup>1</sup>由於此一階段涉及諸多未經綜合的傳說與神話論述，因此思想史家多半列為原始觀念或背景參考資料。<sup>2</sup>顯然仰賴更多文化研究的視野，將此一表層看似與先秦思想不相連續的議題，重新探勘文化模式上潛在的深層結構，進一步推導出「聖人原型」與「神聖文化人格」的義理關係。

## 貳、聖巫關涉與「神話推原」的義理向度

傳統思想史的義理向度，乃將聖人研究視為「理想人格」的論述，然則所謂的「理想」與「人格」之間的理則結構，如何予以充分的揭示？朱義祿透過儒家理想人格與中國文化的探勘，乃將聖人崇拜與聖人史觀進行推原與批判。並且以「道統」與「治統」的合一作為核心，進行一系列歷時性與共時性的尊孔與崇聖活動的考索。<sup>3</sup>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。本文乃採行神話「推原」的進路，通過希「神」與成「聖」的靈性向度，具體將「理想人格」的義理，轉化為「神聖文化人格」的應然範式；並視為文化人類學視野下，「範式人格」(modal personality)的具體歸納。<sup>4</sup>神話推原的事物，往往是人文性質或社會性質的事物。此外推原的思維方向，鍾宗憲認為無論是為了解疑而主動追問，或被動追問，旨在尋求對於現實事物的詮釋，而其動機，大多具有社會內部凝聚與教

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

<sup>2</sup> 現階段較能正視兩階段連續觀的學人，可以李澤厚與林安梧的研究為代表，對於中國思想史的論述，較能兼顧文化人類學與思想義理視野，詳見李澤厚，《中國古代思想史論》(臺北：漢京文化公司，1987)；李澤厚，《華夏美學》(臺北：時報出版公司，1989)。林安梧，《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》(臺北：臺灣學生書局，2006)。

<sup>3</sup> 朱義祿，《儒家理想人格與中國文化》(上海：復旦大學出版社，2006)，頁210、17、57。

<sup>4</sup> 「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》36.11[426](2009.11): 120。

育的意義。<sup>5</sup>

檢視此一人類「崇聖」現象的分析，蕭延中認為此一範式，代表了社會共同體「集體精神」的象徵，並兼具政治符號的「神聖性」意涵，對於民族認同的影響甚劇。<sup>6</sup>本文進一步將儒道思想問題的幅員，貞定於聖人「原型」(archetype)的探索。檢視現行儒道思想研究的趨勢，「聖人」概念的提出，乃與「內聖外王」命題的揭示十分密切，道家莊學的信徒有感於：「天下大亂，聖賢不明，道德不一」的處境下，諸家各派多以一察之見，自以為是，非但不能齊備於天地之美，也無法體現神明之容。百家論道的眾多的現象，只能說明大道「往而不返」的無奈。《莊子·天下篇》乃以：「譬如耳目鼻口，皆有所明、不能相通」的困境，<sup>7</sup>批判百家眾技不見天地之純，「道術」將為天下裂變，如同感官之間，彼此無法相容互動的根本憂慮。由此觀點出發，如何對於這一議題進行深度的探索？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。<sup>8</sup>並且代之以孔子的「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，<sup>9</sup>此一特點乃迥異於同一時期希臘和以色列的「外向超越」的型態，儼然成為中國思維的特色。

余英時認為前述因應「軸心突破」而開顯「內向超越」的型態，對於文化的性格具有定型的影響，特別是中國的「道德—哲學—宗教意識的混合型」模式；此一軸心突破，直接導致現實世界與超越世界的判然二分，但是中國由於著重「歷史的連續性」，是以突破雖然出現，也尚未與此傳統完全斷裂。<sup>10</sup>然而透過文化人類學的觀察，咸認為「巫」的中介，並未全然因此消失；結合張光直與杜維明的「存有的連續觀」，以及李亦園的「致中和—三層面和諧均衡的宇宙觀」的探勘，我們得

<sup>5</sup> 鍾宗憲，《民間文學與民間文化采風》(臺北：里仁書局，2007)，頁184、152。

<sup>6</sup> 蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《政治學報》36(2003)。

<sup>7</sup> 《莊子·天下篇》，黃錦銘註釋，《新譯莊子讀本》(臺北：三民書局，1986)，頁454。

<sup>8</sup> 余英時，《知識人與中國文化的價值》(臺北：時報文化出版，2007)，頁75。

<sup>9</sup> 余英時，《知識人與中國文化的價值》，頁73、75。

<sup>10</sup> 余英時，《知識人與中國文化的價值》，頁77、78。

以發現此一「巫」的「整體交感」文化模式的存在。<sup>11</sup>這也是對於余英時試圖釐清為何中國「軸心突破」的表現，如此相對的保守，未能形成明確的理性精神，以及純粹的神學體系，<sup>12</sup>提供一可能性的解釋。也就是說，進一步推論「巫」的中介功能，表面上雖然代之以「心」的「內向超越」型態，實質上卻形成「潛在的文化心理結構」，有賴於後續研究，深入探索此一擺盪於道德—哲學—宗教意識混合型之間，「整體交感」文化模式的存在。

亦即由「家爲巫史」到「絕地天通」階段，乃將天與人之間的直接連繫切斷，形成必須仰賴某種「仲介」，才能恢復天人之間正常溝通的格局。此即許多研究指出，隨著社會的分化，「史」取代了「巫」，進而與「王」構成相互對立卻又互爲依賴的局面，對於中國社會「倫理政治」的歷史格局，從而凸顯了「聖」的地位，成爲聯結兩方局面的中介點，開啓推崇禮義特質的文明。<sup>13</sup>李豐楙指出關涉於「絕地天通」的顛頊與重黎神話，可視爲祝融神話演變。其中重黎的角色，可能爲一人的分化，乃由圖騰變化的通例，演變爲天，成爲司天之神。亦即「絕地天通」依此思維模式而觀，此一階段的人類沒有任何個性可言，俱爲圖騰的分化使然，尙且能夠自由來往於天地。嗣後圖騰不再下降於地，團員也無法能再上天，遂逐漸形成一圖騰觀點的史觀。<sup>14</sup>此一論點，說明了顛頊透過重黎的協助，得以將王權與神權合一，結束了家爲巫史、人人逕行與神交通的階段，唯有顛頊才能擁有祭天，以及代傳天意此一絕對與威權的條件。屆此，也反映了古代政教與宗教權的統一史觀，作爲參照。

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

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

<sup>11</sup> 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10、14、22、23。

<sup>12</sup> 余英時，《知識人與中國文化的價值》，頁77、78。

<sup>13</sup> 參見蕭延中，〈中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋〉，《中國政治學會《政治學報》36(2003.12): 60-61。

<sup>14</sup> 李豐楙，《神話的故鄉——山海經》（臺北：時報出版社，1983），頁255。

再者，潛藏的中心母題，大致不外乎涵蓋天地開闢、神造人與萬物、宇宙洪水、人類幾近滅絕，唯有超自然神靈的選民獲救、近親結合再生人類的神婚行爲，以及宇宙秩序復舊，圓形循環的完成。<sup>15</sup>此一神話的思維向度，可以希伯來的創世神話爲典型，如以回歸中國的系統而觀，可結合《淮南子·天文訓》、《淮南子·覽冥訓》、《尚書·呂刑》以及《山海經·海內西經》、《山海經·大荒西經》等系列文本，探勘此一「原始—歷劫—回歸」的圓形循環結構之理則。倘若依本文的角度而觀，上述「原型回歸」（祖型回歸）的神話向度，對於「神聖」文化人格模式的積澱，應該如何體現？特別是針對聖巫關涉的深層結構而言，儒道思想中普遍表現的「天人合一」以及「致中和」的義理，是否即爲上述「原型回歸」的意向所在？

王孝廉認爲上述顛項帝「絕地天通」的神話，誠是提供「原型回歸」（祖型回歸）的論證，亦即「絕地天通」（宇宙秩序的破壞）之後，人類無法直接回歸樂園，必須透過神巫的中介，才能回歸此一神人「上下往返」的模式，亦爲一「瀕死與再生」的信仰。此一「原型回歸」模式，同時也保留古代神巫以及「入巫」的儀禮，亦即透過巫者肉身的解體，還原爲骸骨的狀態，進而獲得新的生命。其間巫師進入恍惚狀態時，即是現實生命的脫離進入靈感與神的境域；此一巫術的程式亦與印度教以及西藏密教等神秘宗教的基型，可以互相參照。<sup>16</sup>

如何充分運用前述神話「推原」的義理向度，作爲積澱了特定社會（觀念）內容的自然形式。深信對於儒道思想的探勘，將邁入一個新的里程。此誠卡西勒（Ernst Cassirer）《人論》體系所開顯的價值，乃以交感（sympathetic）爲特徵，結合神話精神爲底蘊，認爲神話最初的感知，並不是客觀的特徵，而是觀相學的特徵；真正的基質也非思維的基質，而是情感的基質。屆此，所有的生命形式，都具有「親族」的關係，儼然是此一思維普遍的預設；亦即強調生命的「一體化」（solidarity of life），才得以溝通多樣性的個別生命形式。<sup>17</sup>這重神聖崇拜的揭示，乃由人我的相通感，進一步調適上遂，達到整體存在感的密切契合，將文化人格深層次的本體，加以感通聯繫。此一脈絡的本土探勘，在李柄海《部族文化與先秦文學》一書，則廣泛及於巫術與族群祭儀的層面，還原禮樂制度前後，提出此一向度變遷的諸種類型，例如夏尙水菜（祭儀）、殷人尙聲（樂音）、周人尙臭（氣味）

<sup>15</sup> 王孝廉，《中國神話世界》下編，頁120。

<sup>16</sup> 王孝廉，《中國神話世界》下編，頁127。

<sup>17</sup> 卡西勒（Ernst Cassirer），《人論》（臺灣：桂冠出版社，1997），頁121、122、124。

的文化模式。<sup>18</sup>

此一理論之參照，將有助於論證神聖文化人格，如何表現為「以神為聖」、「以聖代神」的價值取向。旨在探索神聖性「超越人格」如何可能的理則結構。亦即「聖人」與「文化人格」之間，代表了吾人的「文化心理結構」已然逐漸形成，作為此一「聖人崇拜」接受模式的依據。並且「再現」了吾人的靈性需求與神性期待，實為一神話思維的召喚結構。

然則勞思光亦指出其中的「情執」成分，往往大於「超越自覺」的成分。如果我們接受上述「聖」是「必然可能」以及「現實成就」的論證；將如何進一步避免「聖」在現實中傾向絕對化，乃致於圖像化的極端？亦即「崇聖」之追隨者，會不會演變為類似信教者「情執」的宗教化心理？<sup>19</sup>縱然我們可以朝向此一「以聖代神」的崇聖模式，即是轉化為儒道諸子之學的人文取向，卻不能根本改變人類對於「神聖」文化人格，在意識型態上的「依待」關係。亦即表面上雖標舉人人皆可以成為聖人，實質上仍潛在繼承著「聖人不可學不可至」的「以神為聖」向度。如此一來吾人所能致力者，唯有「學聖人」之所為，強調道統、專注於經典之傳述系譜。勢必形成主客對峙的格局，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。

此一「以聖代神」與「以神為聖」彼此糾葛的義理向度，誠是體現了神聖文化人格本體的特質。將有助於疏導儒道思想上關於天人合一、絕地天通、聖巫關涉、格物致知等相關論題的縱深。通過神話推原的進路，重新將「聖人」的意涵，由「道德化身」的概念，上溯為「天人中介」的聖人原型，意圖架構一如實相應的聖人「交感」模式。準此，通過聖巫關涉與巫祝文化的視野，乃有助於復原聖人崇拜的現實原型；葉舒憲乃以文學人類學本土化之進路，在王國維所倡導的「二重證據法」之外，進一步結合民族志等多民族風俗材料的「第三重證據」，復原聖人的現實原型—**溝通神人之際 以及 天人之際的中介角色**。並且再通過「第四重證據」考古發現的聖物譜系，以及實物圖像（法器與禮器傳統），具體探勘聖人神話的史前原型。在此文化視域之下，關於不同族群間的神聖崇拜之文化模式，以及神話原型之批評，即能提供深層次對話；並且對於文化人格模塑與範型的貞定，提供視域交融的可能。<sup>20</sup>

<sup>18</sup> 李柄海，《部族文化與先秦文學》（北京：高等教育出版社，1995）。

<sup>19</sup> 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。

<sup>20</sup> 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），頁2、26。

## 參、「瞽蒙傳頌」與「以道自任」的儒道文化人格範式

方東美探勘原始儒家與道家哲學的成果，乃針對中國哲學的精神溯源，以及聖人的精神人格，進行探勘索隱的工夫；包括從神權到德治、原始宗教特質、哲學與宗教的「雙迴向」關係等議題，對於本論題關於神聖文化人格的具體鋪陳，極有啓發。<sup>21</sup>他特別以孔子所謂「若聖與仁，則吾豈敢」尚且不敢自稱為聖與仁的訊息，以及論及「大人」，則可以受之無愧的議題進行反思。他認為《易經·文言傳》所言的大人，乃一與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶的大儒者。由此斷言儒家不是一個單純個體的人，而當是「超升」的個人。<sup>22</sup>其中孔子對於聖與仁的推崇，顯然已達至神聖與超越的境界。

再者，結合中國原始巫術中「神降與巫陟」的儀式進行參照，方東美認為所謂的「陟」，當為一精神的提升，是以由清廟之祭祀到「對越在天」的祭祀祖宗精神，表示文王死後，其精神乃由現實世界，「超升」到神聖的世界，「在帝左右」環繞在上帝之旁，是以祭祖與祭天的意涵密切攸關。<sup>23</sup>再如《尚書》與《周禮》中載記的巫術與神的溝通方式，可區別為迎請神明前來下界，傳達意志的「降」，以及巫師舉行特定儀式，使其升入上界，進而將下界的意圖傳達給神明的「陟」。<sup>24</sup>亦即通過神「降」與巫「陟」之間的神諭與傳達，巫師都是扮演中介的重要環節。<sup>25</sup>一如早期關涉於樂論的文本中，格外強調樂者使人精神平和，衰氣不入。又能達到天地交泰，遠物來集的「交感」境界。此一樂音與共鳴的一「來」一「往」，正與上述的神「降」與巫「陟」之間，俱為一天地上下彼此「交泰感應」的文化模式。

剷究儒道文化人格的脈絡，章太炎《原儒》認為儒與士，俱是起源於殷商前後時期的巫覡。章氏認為在最廣義上（達名）儒乃指一切有術之士，理解為知曉天文氣候、作法求雨的術士，這種術士實即祝史、史巫，「達名之儒」實際上誠是法術

<sup>21</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》（臺北：黎明文化事業公司，1987），頁119。

<sup>22</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，頁35。

<sup>23</sup> 方東美，《原始儒家道家哲學》，頁116、117。

<sup>24</sup> 《尚書》與《周禮》等相關文獻之線索，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，二曰觭夢，三曰咸陟。

<sup>25</sup> 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。

之士。楊向奎參照民族學的視域，認為原始的儒，也從事巫祝活動，原始的儒是術士，可能起於殷商，殷商是最講究喪葬之禮的，相禮成為儒家所長。<sup>26</sup>閻步克則主張溯源上古「瞽史、樂師」的可能性。認為所謂儒，最初當指受教于樂師、並參與以舞祈雨等事的舞人，教授者相當于儒師或師儒。其義兼今之學者、學生之稱，或古之所謂術士。特別是參與「雩祭」本是儒之舊業，它在儒家所傳承的古禮中有一席之地。閻步克指出王充《論衡·明雩》：何以言必當雩也？<sup>27</sup>其中探討《論語》風乎舞雩一節，王充認為，以春二月雩乃魯國舊禮，揭示了浴乎沂、風乎舞雩之真相，以及冠者、童子的身份。也就是說曾皙之志在雩，以不忘儒者舊業，而深為孔子贊賞。<sup>28</sup>

推原此一仁學與「舞雩」神話的儀式關係，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，孔子是以欣於回應：「吾與點也」，風乎舞雩，詠而歸的情懷，乃廣為後世稱頌。然而不能忽略舞雩台作為行雩之祭，起舞而呼雩，乃預為「百穀祈雨」之儀式。<sup>29</sup>《周禮·司巫》有謂：「司巫掌群巫之政令，若國大旱，則帥巫而舞雩。」，<sup>30</sup>顯見其中既存聖巫關涉的深層結構。

劉方煒的《孔子紀》一書更大膽提出，結合「仁」與「壬」字的意涵，進行深層結構的觀察，主要取材自《尚書·皋陶謨》：「何畏乎巧言令色孔壬」一語，過去如《尚書正義·皋陶謨》乃以「奸佞」釋「壬」，「孔壬」則釋為「甚佞」。此一生硬之解，劉方煒認為不足為訓，他主張應結合《論語·學而》：「巧言令色，鮮矣仁！」之句式用語，將「仁」與「壬」互訓，方能迎刃而解。再者「仁」與「壬」之間是否尚存在極大的語義潛能，值得深入探勘？劉方煒提供一有意義的聯想，「仁」與「壬」兩詞不僅筆畫相同，兩詞的符號本身亦存在「人」筆畫位置的移動關係，以今字而觀，將「人」筆畫向左移即為「仁」字，將「人」筆畫往右移，即為「壬」字。<sup>31</sup>這一向度的開啓，亦即「仁」與「壬」之字源是否相符，有助於現階段關於

<sup>26</sup> 楊向奎，《宗周與禮樂文明》（北京：人民出版社，1992），頁414。

<sup>27</sup> 漢·王充撰，《論衡》（臺北：中華書局，1976），頁10。

<sup>28</sup> 閻步克，〈樂師與儒之文化起源〉，《北京大學學報》（北京：北京大學學報，1995），第5期。




<sup>29</sup> 孟祥才、傅崇蘭、曲英杰、吳承照，《曲阜廟城與中國儒學》（北京：中國社會科學出版社，2002），頁22、40。

<sup>30</sup> 清·孫詒讓撰，《周禮正義》第8冊，（臺北：中華書局，1976），頁2062。

<sup>31</sup> 劉方煒，《孔子紀》（桂林：廣西師大出版社，2009），頁171。



孔門「仁」學神話的再建構。「仁」與「壬」之間，是否存在著聖巫關涉的義理向度，仰賴於具體的揭示？

本文認為若能接榫於上述「絕地天通」神話的內在理路，剋究「聖」與「巫」的關係，則可進一步疏通其原型意涵。其中甲骨文「壬」字與「巫」的關係十分密切。<sup>32</sup>《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」。<sup>33</sup>森安太郎指出其甲骨文字形，又與「矩」字同形（象人持矩，矩當為神器之用，進而又延伸為規、矩之制定）；同時甲骨文「巫」字乃象巫「在神幄中，而兩手奉玉以事神」。<sup>34</sup>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）。<sup>35</sup>此外又有「矩」字，與「巫」字金文可以合觀。森安太郎認為乃象人「持矩定規」，規代表天、矩代表地（天圓地方），上古「伏羲氏」之傳說，據他考證「伏羲象天，羲和儀相通」當為「有天地氏」之意涵。<sup>36</sup>《說文解字》並謂女巫能事於無形，而男巫（覲）則能齊（齋）肅以事神明。<sup>37</sup>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。<sup>38</sup>

這一向度也觸及了前述瞽史、樂師所代表「瞽蒙傳頌」此一文化的深層結構。《國語·周語上》：瞽、史教誨，耆、艾修之，而後王斟酌焉，是以事行而不悖。<sup>39</sup>《周禮·春官·眡瞭》：凡樂事，相瞽。<sup>40</sup>其中瞽、工皆指樂師。所謂的瞽，乃盲人樂師也。《春官》中亦有瞽矇一職，其所司掌為諷誦詩。針對「樂師、瞽史」之

<sup>32</sup> 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說——中國古代神化研究》（臺北：時報文化出版，1988），頁236。

<sup>33</sup> 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985），頁742。

<sup>34</sup> 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》，頁232。

<sup>35</sup> 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說——中國古代神化研究》，頁233。

<sup>36</sup> 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說——中國古代神化研究》，頁233、234。

<sup>37</sup> 漢·許慎撰，清·段玉裁注，《說文解字注》，頁201。

<sup>38</sup> 森安太郎著，王孝廉譯，《黃帝的傳說——中國古代神化研究》，頁235。

<sup>39</sup> 春秋·左丘明撰，《國語》（臺北：里仁書局，1980），頁10。

<sup>40</sup> 清·孫詒讓撰：《周禮正義》第8冊，（臺北，中華書局，1976），頁1870。

傳誦史詩、史事，徐中舒認為瞽矇傳誦的歷史，再經後人紀錄下來就如《周語》、《魯語》之類；甚至於《國語》一書，就是記錄了各國瞽矇傳誦的總集。<sup>41</sup>《春秋左氏傳》作者的左丘明，本身即是瞽史，《國語》、《左傳》此兩書大部分史料，都應出于左丘明的傳誦。樂師之評議政事，《左傳》、《國語》屢見。潛明茲的《中國神話學》即探討「瞽史」此一盲師官職，如何作為神話傳播，以及口傳歷史角色的意涵，包括《國語·晉語四》：「瞽史之記曰，唐叔世，將如商數。」以及「瞽史記曰，嗣續其祖，如穀之滋，必有晉國。」以及《國語·楚語上》：「臨事有瞽史之導，宴居有師工之誦。」<sup>42</sup>顯見此一獨特的職司，扮演著預知國家吉須凶禍福，以及國君之參謀，實不能等閒視之。<sup>43</sup>有助於進一步鋪陳樂教與神聖文化人格之義理結構。

再者，由孔子標誌「士志于道」的宗旨，即已鮮明規定了「士」乃基本價值的維護者，余英時更界定以「道統」與「政統」之間，作為中國知識份子的「原始型態」。<sup>44</sup>特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係，而非截然不同的分化。也就是說古代知識階層的興起，皆與前述「哲學的突破」密切攸關；此一突破之後，中國的知識階層，即以「道」的承擔者自居，「以道自任」與「士志於道」的精神，屆此構成士與中國文化的重要底蘊。<sup>45</sup>縱使各家各自代表的「道」未必盡同，先秦諸子學說競起，望風披靡卻也是他們深獲國君器重的特點。

《淮南子·俶真》乃云「周室衰而王道廢，儒墨乃始列道而議，分徒而訟」。<sup>46</sup>至此由「道術將為天下裂」，下迄「列道而議」，奠定了古代士階層的興起，乃成為文化秩序（周文）壞崩之際，以及「哲學的突破」如何因應的重要配景。通過前述余英時勘定「以道自任」與「士志於道」的底蘊，說明了「士」階層所代表與體現一「神聖」（Sacred）的傳統。此一神聖傳統，自然已非原來的宗教與神學意涵，

<sup>41</sup> 閻步克，〈樂師與儒之文化起源〉，《北京大學學報》（北京，北京大學學報，1995），第5期。

<sup>42</sup> 春秋·左丘明撰，《國語》，頁337.527。

<sup>43</sup> 潛明茲，《中國神話學》（上海：上海人民出版社，2008），頁231-232。

<sup>44</sup> 余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1988），頁84。

<sup>45</sup> 余英時，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1988），頁27、30、31、34。

<sup>46</sup> 熊禮匯注釋，《新譯淮南子》（臺北：三民書局，1997），頁75。

而當是一最終極的價值而言—相當於中國所謂的「道」。「天道」轉入「人道」的向度，以及士子「以道自任」自重，所憑恃的，也正是道的人間性格；亦即政治秩序的重建，也遠較客觀的局「勢」，更具召喚效果。誠如《貞觀政要·求諫》即載有唐初諫議大夫王珪，直言無隱，仍自稱其「罄其狂瞽」，顯見與前述的「樂師、瞽史」傳統一致。<sup>47</sup>此事並見於《舊唐書·列傳》王珪對太宗的應對十分重要：「臣聞木從繩則正，後從諫則聖。故古者聖主，必有諍臣七人，言而不用，則相繼以死。陛下開聖慮，納芻蕘，臣處不諱之朝，實願罄其狂瞽。」<sup>48</sup>太宗稱善，以見其狂士以及「以道自任」的本懷。特別是關注於超越世界的「道」，以及現實世界的「人倫日用」，同時將此兩者，視為一種不即不離的關係。此一獨特的文化屬性，余英時認為自先秦以降，大體上未嘗中斷，方能在異代，陸續出現了為民請命的「士大夫」現象。

這一崇聖文化模式的「統合」傾向，此即文化內部會積澱一套潛意識的選擇標準。<sup>49</sup>由此審視儒道等思想主流，為何慣於傾向「天人合一」、「天人感應」、「陰陽調和」等等系列思維特質，正是通過此一崇聖的架構中，獲致一「天人同構」的文化積澱模式。其中至為顯著的「成聖」模式，乃在於「內聖外王」與「心齋坐忘」的關係，不外乎試圖對於「天人合一」境界有所調適上遂。儒道兩家如何「成聖」的轉化模式，儒家採取德行實踐論的進路，道家則採行氣化宇宙論的進路，而談其合一。<sup>50</sup>特別是莊子學說體系中，強調的「整體存在感」與「人我相通感」，對於疏通此一內聖成德之學的底蘊極有啟發。莊子的「心齋」體系，乃揭示「聽之以氣」、天籟與神話理論的交涉關係，曾昭旭認為莊子在「吾喪我」（通過一番隔離工夫，或所謂超越的逆覺體證，釐析出吾與我）的命題中，界劃形軀我與真我的獨立思考，進一步透過既內在於「地籟」、「人籟」之中，又能超乎其外的「天籟」之生命原理。<sup>51</sup>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

<sup>47</sup> 唐·吳兢撰，《貞觀政要》（臺北：河洛出版社，1975），頁 80。

<sup>48</sup> 後晉·劉昫等撰，《舊唐書》中冊（臺北：臺灣商務印書館，1976），頁 14934。

<sup>49</sup> 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。

<sup>50</sup> 林安梧，《「儒學革命論」——後新儒家哲學的問題向度》（臺北：臺灣學生書局，1998），頁 303。

<sup>51</sup> 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），頁 82、86、87、89。

揀擇的整體存在感，亦即「天人合一」之道。

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

目視—聽之以耳

心知—聽之以心

神遇—聽之以氣<sup>52</sup>

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」<sup>53</sup>王邦雄認為如何由聽之以耳的耳目官能，達到聽之以氣的形氣材質，關鍵在於第二層的「心止於符」應該如何詮釋的問題。其中的鑑別，乃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。<sup>54</sup>

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

劉笑敢則認為「心齋」的實質意涵，則當視之為「神祕的直覺」，並與「坐忘」

<sup>52</sup> 王邦雄，〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《中國文學新詮釋》（臺北：立緒文化出版社，2006），頁108、114。

<sup>53</sup> 黃錦鈺，《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1988），頁47。

<sup>54</sup> 王邦雄，〈莊子心齋「氣」觀念的詮釋問題〉，《中國文學新詮釋》，頁125、126。

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。」<sup>55</sup>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。<sup>56</sup>

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

總而言之，通過「瞽蒙傳頌」與「以道自任」的角度，意圖闡述儒道兩家獨特的神聖文化人格範式，不能忽略上古氏族部落，逐漸演進為華夏酋邦體制的論述，借由不同氏族個別具有的族群精神（殊別的「德」與「神」），並透過具有「通天」能力的「巫」，凝聚族群精神，並與專屬的「神」溝通，形成上古民神雜揉、家為巫史的局面。再者，蕭延中認為所謂的「通天」，誠為尋找上述「精神實在」的必經歷程，而「象徵符號」的模式，則表示這一尋找過程的逐步完成；這個過程實際上就是崇聖觀念的生產過程，也是文化模式的型塑過程，從而使中國所以成其為中國。<sup>57</sup>

## 肆、結論

由傳統將聖人研究視為「理想人格」的論述，到本文張通過希「神」與成「聖」的靈性向度，具體鋪陳為「神聖文化人格」的應然範式。楊陽即以政教合一的「王權圖騰化」視野，指出此一範式的要求：必須具備對於宇宙和人類社會的雙重統攝能力，同時帶有神秘感與超越性。也具備著無所不知、無所不能的法力，乃至於掌控

<sup>55</sup> 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988），頁175。

<sup>56</sup> 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》，頁316。

<sup>57</sup> 蕭延中，《中國傳統符號中崇「聖」現象的政治符號學分析：一項關於起源與結構的邏輯解釋》，中國政治學會《政治學報》36(2003.12): 57, 59。

人們的吉凶禍福。再者又能具備解惑與解說宇宙人生問題的理論功能，自成一套完整而穩定的知識與秩序。<sup>58</sup>

顯見此一兼具「多重向度」的性格組合，較能符合「出神入化」的神聖人格範式。也才能夠成爲歷來知識份子屢勉不懈、明夷待訪的精神信仰。對於文化人格以及成聖模式的意義，將寓有更多層次的啓發。

## 參考文獻

### 傳統文獻

後晉·劉昫等撰，《舊唐書》，臺北：臺灣商務印書館，1976。

春秋·左丘明撰：《國語》，臺北：里仁書局，1980。

唐·吳兢撰，《貞觀政要》，臺北：河洛出版社，1975。

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。

熊禮匯注釋，《新譯淮南子》，臺北：三民書局，1997。

戰國·莊周著，黃錦鉉註釋：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，1986。

### 近人論著

王孝廉，《中國神話世界》，臺北：洪葉出版社，2009。

王孝廉，《黃帝的傳說——中國古代神話研究》，臺北：時報出版社，1988。

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，《中國古代思想史論》，臺北：漢京文化公司，1987。

李澤厚，《華夏美學》，臺北：時報出版社，1989。

李豐楙，《神話的故鄉——山海經》，臺北：時報出版社，1983。

許進雄，《簡明中國文字學》，臺北：學海出版社，2002。

陳旻志，〈「誠」體寂感的文化原型與實踐模式之探勘〉，《哲學與文化月刊》

---

<sup>58</sup> 楊陽，《王權的圖騰化——政教合一與中國社會》，頁 300、301。

36.11[426](2009.11)。

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學報》16(2009)。

陳旻志，〈以鏡原命——唐人傳奇「物類交感」的命論模式〉，《哲學與文化月刊》38.11[450](2011.11)。

勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1989。

喬健編著，《印第安的誦歌——美洲與亞洲的文化關聯》，臺北：立緒出版，2005。

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

初稿收件：2012年3月28日 審查通過：2012年5月22日

責任編輯：張雅嵐

作者簡介：

陳旻志：

東海大學中國文學博士

南華大學文學系副教授 四川大學訪問學者

紫荊書院主持人

通訊處：南投縣埔里鎮愛蘭里梅村路213巷25號

E-Mail：mcchen@mail.nhu.edu.tw

# Sage-Sorcerer Interaction and the Studies on Cultural Personality

Ming-Chih CHEN

Assistant Professor, Departure of Literature, Nan Hua University

**Abstract:** 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.

With the notions of ideology and cultural modals, this paper discusses such issues as disconnection between Heaven and Earth, axial breakthrough, continuity/discontinuity of the notion of existence and also looks into the distinguishing, sacred and ritual aspects of these issues, with the purpose of redefining the modern Confucian-Taoist cultures and thoughts.

The cultural models play important roles ion the molding of personality. In the cultural models, culture and mentality are key elements. Culture provides the form of mentality, and mentality facilitates the development of culture. Cultural mental structure is thus formed and becomes the basis of the analysis of sage-worship receptive modals.



**Key Terms:** Confucian-Taoist Culture, Sorcerer, Axial Breakthrough, Cultural Model, Cultural Personality, Sage