

社區文化的宇宙圖式與神聖空間

鄭志明

輔仁大學宗教學系教授

一、前 言

社區不單是地理的自然空間，同時也是社會的人文空間，是在長期歷史文化脈絡下所形成的地緣群體。群體間不只是居存的同區關係，也存在著命運與共的我群意識，彼此間有著相互對應的空間關係。此一空間是以人作為主體的存在空間¹，是文化的整體傳承與創造，延續了適應生態環境的社會行為與維生方式，發展出共同生活秩序規範的文化社群。

漢人來台開墾、建莊、立街，發展成臺灣漢文化區域大約只有三、四百年的歷史，但是漢人以其「原鄉的生活方式」²來建造新鄉的生存環境時，即傳承與發揚了漢人的文化傳統，繼承了漢人歷史縱深的生活方式³，各個社區的文化景觀，都是連續與貫通於漢人整體文化脈絡之中，不是數百年，而是數千年歷史背景下傳統文化構造。

社區的營建，不能只是外在自然景觀的改造或創新，而是要進入到深層的社會結構之中，生活環境的物質建設是表層的文化空間，還有中層的社會行為空間，以及深層的觀念系統空間，這三個文化空間是彼此關連，其核心在於深層的觀念系統上，是文化形成與發展的基礎⁴，深層的觀念變化也必然導致整個文化結構的變遷。

本文將探討漢人深層的宇宙觀與空間觀，追溯其自成系統的文化意識與價值觀念，以及這些觀念如何落實於外在的人文環境上，建構出集體生存規範的文化秩序，理解到社區的文化經營不能只考慮到外在的經濟條件與物質形式，而是價值理念的踐履與文化系統的完成，重點在於凝聚共同的感情願望，形成互動調適

¹這是根據詮釋學的觀點，認為存在空間是以人作為主體的存在活動，環境不只是居住世界，同時是生活世界的空間，由文化所界定的空間。參閱陳文尚，《臺灣傳統三合院式家屋的身體意象－地理知識學的例證研究之二》（中國文化大學地理學系，1993），頁 23。

²施添福，《清代在台漢人的祖籍分布與原鄉生活方式》（師範大學地理學系，1987）。正式用「原鄉生活方式」一詞來說明漢人移墾的文化形態。

³潘朝陽，《臺灣傳統漢文化區域構成及其空間性－以貓裏區域為例的文化歷史地理註釋》（臺灣師範大學地理研究所博士論文，1994），頁 15。

⁴何星亮，《中國自然神與自然崇拜》（上海三聯書店，1992），頁 5。

的居存環境。

二、圓形的空間觀

漢人的社會生活實際上是幾千年來整體觀念系統的展現，其內容極為豐富龐雜，經過長期的累積與消化，成為社會成員共同信奉與遵循的宇宙觀、社會觀、價值觀與人生觀等，其中又以宇宙觀最為重要，統攝或指導一切意識形態與社會心理，提供了一定的「宇宙圖式」，作為民眾社會生活模式的價值尺度，提供了明確的精神支柱與行動指南⁵。

所謂「宇宙圖式」，是指傳統的宇宙認知模式，是各種宇宙觀念的集大成，可以整合成基本的平面圖式，建構出認識宇宙的空間模式。漢人對宇宙的認知有多重的，其對應的宇宙圖式也不是單一，在生活傳統中各路思想也可能如百川匯流的情勢融合成宇宙觀的概型⁶。此一概型是從神話時代渾沌的宇宙創生模型延續下來⁷，視宇宙為一個極大的圓，這個圓在神話時代就已被切割，有著「四神三光」、「兩河三界」、「四極八柱」等構想與觀念⁸。

學者指出「天圓地方」為古代中國人一個宇宙認知的基調⁹，如錢幣、式盤、日晷等受此一宇宙觀念的影響所形成的器物形態，以圓形與方形的組合，來表達「方圓」或「圓方」的宇宙圖式，以制器尚象來滿足天地人互相和諧的企求¹⁰。圓形與方形都是空間的範疇觀念，都可以在寰宇之內作無限的開展，如此方形與圓形的辨識就不是很重要，重要的是有一個相應於方形或圓形的核心存在，形構成圓心與圓的對應形態，即是一個「中心」與一個「環」的「圓形」基型¹¹。

這個圓形的空間觀念，似乎是中國文化流傳最為普遍的宇宙認知模式，「中心」與「環」構成了一個龐大的生成世界，如《莊子》則陽篇云：「得其環中以隨成，與物無終無始，無幾無時。」楊儒賓認為「環中」形成文化「中」與「圓」的兩個象徵系統，中國古代神話與思想體系同時兼具著「中」與「圓」的象徵意義，展現了又圓又中的宇宙認知圖式¹²，又圓又中說明了「中心」與「圓」是互為一體。

⁵馮天策，《信仰導論》（廣西人民出版社，1992），頁1。

⁶呂理政，《天、人、社會－試論中國傳統的宇宙認知模式》（中央研究院民族學研究所，1990），頁31。

⁷何新，《中國遠古神話與歷史新探》（黑龍江教育出版社，1988），頁264。

⁸陶思炎，〈中國宇宙神話略論〉（《中國神話學文論選粹》，中國廣播電視出版社，1994），頁761。

⁹張光直，〈談「琮」及其在古史上的意義〉（《中國青銅器時代（第二集）》，聯經出版事業公司，1990），頁70。

¹⁰邱博舜，〈從「天圓地方」的觀點看「八宅」的操作架構〉（《空間、力與社會》，中央研究院民族學研究所，1995），頁289。

¹¹潘朝陽，〈存在空間的一個詮釋〉（《建築現象學導論》，桂冠圖書公司，1992），頁340。

¹²楊儒賓，〈道家的原始樂園思想〉（《中國神話與傳說學術研討會論文集（上冊）》，漢學研究中心，1996），頁146。

又圓又中的宇宙圖式，中心與圓環是緊密結合的整合體，是以中心為核開展出來的空間世界，確立中心是空間建構的基礎，安置了核心性的存在，成為宇宙創生的動力源頭，賦給了空間居有者生活存在的意義與價值。所謂「核心性的存在」，即是文化的核心，或宇宙論的核心，是群體的主體意向性與文化歷史長期辯證結構，累積了集體共識的價值觀念與實踐系統。此一系統最大的特徵，是從「天地人」三位一體到「天地人神」四位一體。

中國文化的特色就是系統思維，從龐雜的宇宙現象中建構出一個整體對應的全息系統，把一切萬有安置在「天」、「地」、「人」等三大要素構成的宇宙框架之中來分析與衡量，探索萬有存在的本質與規律¹³。天地人等成為不可切割的宇宙核心，此一核心原本是立體的結構，也可以在平面上合而為一，這又與中國文化的合一思維有關，強調以人作為主體參與宇宙造化，進而與天地合其序，人可以與天地並列，成為萬物化育的核心¹⁴，強調人與天地之間的互相協作與和諧一致。

天地人的和諧共鳴，形成了三位一體的渾沌共感，有著主客一體化的直覺統一，人與天地合為一體。從形上的認知到宗教的體驗，人們在信仰的態度上進一步形成了天地人神四位一體的宇宙觀念，並以這樣的觀念建構了人安居的存在空間。所謂「天地人神四位一體」實際上是引用了德國哲學家海德格（Martin Heidegger, 1889—1976）的觀念與用語，認為天地人神等四者是相連歸一，是四不相分的渾然整一，而謂之「四位一體（fourfold）」，人的定居環境即是四位一體的顯現，使天與地、神與人的渾然統一體進駐場地，庇護與安置人的生活，這種宇宙觀念在生存空間上的實踐，是人類定居需求的性質與顯現¹⁵。

傳統社會的定居空間，即是從核心的營建開始，進行四位一體的場所安頓，展現出空間存在的意義性內涵。不管是三位一體或四位一體都是形上的觀念體系，是抽象的文化價值系統，卻能貞定人在聚落中的生活場域，獲得了神聖性的安穩庇護。中心的安置是確立了人主體存在的意義性網絡，從形下世界跨入到形上世界，從世俗領域跨入到神聖領域，不僅在天地之間創造了一個安居的地方，同時也是人神交感的空間，滿足了群體的主體意向的整體和諧。

中心是價值觀念的象徵體系，必然要向外作具體的營建，圓環即是向著核心而來的有形運作軌跡，作為空間界定的符號，仍是一個整體意象的符號，象徵了由核心向外環狀放射的空間模式。實際的操作則攝及到方位的切割，即在圓環上定出了數個與圓心相應的點來，進行實際空間的場所安置。傳統對方位的界定，大致上不出四、八、十二、二十四等方位¹⁶。其中又以「四方」與「八方」等為最基本的方位意識與原型。

「四方」與「八方」的觀念系統由來已久，大約可以追溯到神話時代的「四

¹³劉長林，《中國系統思維》（中國社會科學出版社，1990），頁 416。

¹⁴蒙培元主編，《中國傳統哲學思維方式》（浙江人民出版社，1993），頁 164。

¹⁵海德格，陳伯沖譯，〈建、居、思〉（《建築現象學導論》，桂冠圖書公司，1992），頁 59。

¹⁶杜正勝，〈內外與八方—中國傳統居室空間的倫理觀與宇宙觀〉（《空間、力與社會》，中央研究院民族學研究所，1995），頁 250。

方神」與「八方神」，是與季節、風向等自然環境的變化有關，在殷商時代就已有著隨四方風而來的四方神名¹⁷。八風、八方等是由四方風引伸，也是一種流行很廣的方位崇拜¹⁸。「四方」與「八方」不只是空間的切割與劃分，同時也是宇宙觀念與模式的建構，發展出各種程式化的象徵禮儀活動與神話傳說¹⁹。即空間的方位形式可以傳達整體文化的內在訊息，形成了特定的符號與象徵體系。

「四方」是在圓環上作四點定位，形成了東南西北，將圓形切分成四等分，或稱為「四面」或「四土」。「四方」是相對於核心而來，有著內外的對應關係，形成了與生活對應的信仰觀念。「四方」不是獨立存在，是從核心發展出來，是一個向心性的空間方位，進而與中心相結合，形成了「五方」，這種空間觀念是後代「五行」知識的濫觴。當「五方」與「五行」進行觀念的相互整合，其象徵的內容與形式就更為豐富而多樣。

「五方」的宇宙圖式，將核心作四方的平面展開，擴大了觀念體系操作的程序與空間，掌握到從宇宙到人生的變易法則，五方代表了五種氣運的模式，對應了四季的氣候變化，以安頓社會生存的文化秩序，建構了一個互應互滲的生命世界。這是核心向四方的動態體驗，將天地人神四位一體的生命力，投向於外在的體驗世界，理解到其中的運行秩序，從宇宙的天體運行與季節變化，推算到社會人事與個人命運的吉凶禍福，用五方的簡易概念，可以統攝複雜的生態環境，追求人類與自然圓融以及自我與他人圓融的生存規律與法則²⁰。

「八方」是在圓環上作八點定位，除了原來的東南西北外，又加上了東北、東南、西南、西北等，將圓形劃分成八等分，在時令上可以相應於立冬、冬至、立春、春分、立夏、夏至、立秋與秋分等八節，形成了比「四方」更為複雜的時空對應法則。「八方」與「八卦」原本是二種不同的數術系統，卻可形成對應的關係，擴大了其內在的宇宙論體系。「八卦」是由陽爻、陰爻等組合成的符號系統，從陰陽流動的各種關係用來對應自然變化，意識到宇宙間陰陽相輔互補的存在現象，當與「八方」的空間方位作觀念的組合後，豐富了其消長與相勝的作用，從消息盈虛中掌握到宇宙運行的空間規律。「八方」也不是獨立存在，是對應著核心才能形成豐富的運動變化關係，同樣是向心性的空間方位，與中心結合為「九方」。

「九方」是核心與八方相對應的平面空間，有的稱「九天」或「九宮」，如《天問》已有核心對應八方位的九天說，用九等分法來切割天界²¹。「九天」是從八方與中央的方位劃分所形成的數字符號系統，說明了九方的宇宙秩序，是另一種方位的對應系統，如《淮南子》天文訓云：「天有九野，中央及四方四隅，故曰九天。」一般易學有所謂「九宮八卦」之說，是在八卦之宮加上了中央宮，

¹⁷丁山，《中國古代宗教與神話考》（上海文藝出版社，1988），頁94。

¹⁸同註釋17，頁348。

¹⁹葉舒憲，《中國神話哲學》（中國社會科學出版社，1992），頁60。

²⁰謝松齡，《天人象：陰陽五行學說史導論》（山東文藝出版社，1989），頁356。

²¹葉舒憲、田大憲，《中國古代神祕數字》（社會科學文獻出版社，1996），頁204。

形成了「九宮圖」，結合了《洛書》的術數系統，有著豐富的數位組合²²。九方基本上是建立在五方的基礎，建構了空間與時間的對應關係，豐富了中心與方位之間的活動樣態，讓圓形的宇宙空間更能生生不息，加入了八卦九宮等推算符號系統，更使圓形世界有著多樣性與無限性的運動方向與內容。

核心也可以立體的，將天地拉成爲上下二個定點，如此平面圓形的宇宙圖式就成爲立體球形的宇宙圖式，形成「六方」與「十方」的立體空間。「六方」的空間觀念起源也早，或稱「六極」，如《莊子》應帝王篇，或稱「六合」，如《淮南子》地形訓，都是立體的空間觀念。「十方」的空間觀念在《河圖》裏已有類似的想法，但古籍少有記載，佛經大量地利用十方的概念，將八方加上了上下二方，稱爲「十方世界」，「十方」一詞經常被使用，如「十方國土」、「十方佛」、「十方羅刹」、「遍照十方」等。立體空間還是對應中心而來，將中心轉爲立體的軸線，區分了天、地、人不同的位階，而有「三界」的觀念²³，但在中心軸線上，天地人還是三位一體，仍是形而上的意義中心。

不管是圓形或球形，說明了宇宙是一個對應中心而來的整體循環結構，空間是不斷地循環運動，有來自於核心的客觀規律，讓萬物的生成變化有一定的秩序，所有的自然現象與社會人事的發生、成長與消亡等都有環周的運動之道。循環的繞周運動形式都是扣著中心，形成了形上與形下的連接，神聖與世俗的融合，主要是以「人」作爲主體的空間操作模式，沒有人的參與，這樣的空間就沒有意義了。平面也好，立體也好，人是對應著天地神的中心，是以自我意識加入到空間圖式之中，人不是空間的附屬物，而是處於空間的中心地位，向外在的任何方位進行真實而具體的體驗²⁴。

三、「環境」與「境界」的兩個進路

「環境」與「境界」是圓形的宇宙圖式下的專有詞語，代表了空間兩種不同的運動方式。「環境」一詞是由「環」與「境」所組合，「環」是指外在的圓環，即是有形的空間界定；「境」則是外環所圍而成的內在空間，包含核心在內，形成了依於環的存在場所。「境界」一詞是由「境」與「界」所組合，「境」是由中心向外擴展的空間，即是抽象的中心在具體空間上的實踐；「界」是「境」的終點，最後落實而成的具體界限。

「環境」一詞，代表了由外而內的空間運動進路，從外環回到內境，逐漸地逼進核心，或回到核心。「環」象徵了具體的世俗空間，「境」象徵了往核心回歸的神聖空間，「環境」可以視爲「由俗入聖」的存在空間。「境界」一詞，代表了

²²李零，《中國方術考》（東方出版社，2000），頁 147。

²³「三界」即是三分世界，也是古老的神話概念，是立體圖像的宇宙觀，可以分成「天地水」或「人鬼神」等信仰世界。同註釋 19，頁 36。

²⁴王貴祥，《文化、空間圖式與東西方建築空間》（田園城市文化公司，1998），頁 38。

由內而外的空間運動進路，從核心出發不斷地擴充其外環，將抽象的理念作動態的延伸，外環可以一再地拉長，甚至形成無止境的界。「境」象徵了由核心所發展出來的神聖空間，「界」象徵了最後完成的世俗空間，「境界」可以視為「由聖返俗」的存在空間。

「環境」是指客觀存在的具體空間，重點在「環」上，是歷史文化長期實踐的場域，積累著深遠流長的價值網絡與文化景觀。「環」實際上就是生活與習俗的承載空間，運行著代代相傳的共同記憶與深層結構，是漫長時空下群居者整體性生命力展現的文化範域。這種安居的生活世界，實際上是有著強烈向心性的回歸活動，其各種世俗的生活形態，除了維生的生產需求外，連續著精神性的價值認知與實踐模式，背後有著「神聖中心」信仰的空間領域，而且時時呼應與回歸此一神聖中心，注入了對「環」護佑的「境」，「境」是連著「中心」而來的的神聖空間，是天地人神四位一體所進駐的場域，以深層的形上體驗來安頓生存場所，其活動的方向與路徑都朝著中心的精神空間，以建構平安和祥的世俗場域。

「環境」即是從生態的物質空間進入到精神的生命空間，是以人的生命形態與觀念主體，去營造一個自然的器物世界。器物世界只是環境的附屬物，非終極目的，而是向心性的人文構造，器物世界與精神世界是緊密結合的，「環」不是單獨存在的，必須由「境」來加以貞定，在現實環境中的各種具體活動，是人精神生命下的觀念建構，以合理化其活動內涵，優化了其生存條件。「環境」即是現實的自然世界與生命的觀念世界相互完成的空間，也是人類運用智慧所營造的生存空間。「環境」是由「環」到「境」，是從現實世界進入到精神的觀念系統之中，即進入到人類的思維世界之中，哲學與宗教是人類兩大套抽象思維下的觀念系統，進而成為人類行為依據的兩大信仰系統，是生活的精神支柱與活動指南，在空間的營造上即是信仰系統的充分展現，形成了「由俗入聖」的運動方向。

所謂「由俗入聖」，或可稱為「由實入虛」，從世俗的實在世界進入到神聖的虛象世界。就哲學來說，其精神的觀念系統是以「人」作為主體，宗教表面敬崇的是「神」，實際上還是以「人」作為主體，只是偏向於「人神」的一體性，而哲學較強調的是人與天地的一體性。不管是人與天地或人與神，都是抽象的觀念領域或神聖領域，是長期人類智慧的結晶所形成的信仰理據，是集體傳承的共命文化，環境正是這種共命文化實踐的場所，帶領人們不斷地進行虛實相滲的景觀安置。實的景觀來自於虛的觀念，虛實成為一體的思維映象。這種思維映象即是人類的心靈活動，其所面對的環境不單是實在的世俗世界，同時也是抽象的觀念世界，二者是緊密的滲透與並存，人們必須在虛實兩界確立自己的生存活動與行為²⁵。

所謂「虛實相滲」就是「環」與「境」的相滲，實環與虛境是彼此相關且相互交融，實環的世俗空間雖以器物的地理區域為主要的展現方式，卻是依附於社會的各種人文活動與相關制度，其背後是整套的精神觀念與維生方式，「實」的器物與制度是由「虛」的主體觀念所主導與實踐的，「實」靠「虛」來指導，「虛」

²⁵苗啓明、溫益群，《原始社會的精神歷史構架》（雲南人民出版社，1993），頁 43。

靠「實」來實踐，虛實是相伴隨、相交織與相滲透，進行了各種行為與活動的設定與安置，器物是依著社會制度與儀式而來，社會制度與儀式是依著精神的觀念系統而來的。在實環裏觀念系統是潛藏的，導致人們往往只重視具體的實象，忽略了抽象觀念的心象與意象，停留在對實象的仰慕與崇拜，迷失在外環中，缺乏了與內境相繫的智慧，彼此無法相滲，反而有疏離隔開的趨勢。

「有環無境」是環境物化的危機，只重視實環的物質形式與活動形態，無法與精神觀念系統相連繫，以毫無章法的生存模式在空間中迷失。這是宇宙圖式的迷失，也是人主體性的迷失，切斷了與核心相應的空間意識，喪失掉虛境的精神價值，人無法再回到中心，與天地一體或人神一體。人的「有環無境」不知道是科學意識的最大成就，還是人類有史以來的最大迷失呢？「環」需要科學，更需要人文，講人文就必須有「境」的主體自覺，重視由外向內的文化運動路徑，回到中心的空間體驗之中。「境」是用來化解「環」的無序與混亂，意識到人的主體觀念是與現實社會相互糾纏，實現人在核心上的自我價值，不只是人求優的個體保存，同時也是集體安寧的生存需求，幫助人從有限進入到無限的境地，即「由實入虛」或「由俗入聖」，人與天地或神一體的境地，與抽象神聖的終極實體溝通起來，這是以人主體需要為核心，以精神還鄉為目的，所形成的空間活動系統²⁶。

「境界」是指主體運作的抽象空間，重點在「境」上，是來自於中心的精神活動，是天地人三位一體或天地人神四位一體的自我文化顯現，開展出從中心到圓環的運動方向與路徑，基本上是採中心放射的方式，對應著「環」，形成了與中心相應的「界」。「境」與「界」形成了一個動態的精神活動空間，認為「界」是由「境」所派生的，是觀念的意識形態在空間實踐下的產物，彼此雖然是一脈相生，主要卻在「境」的自我覺醒上，偏重在核心的主體性上，在其意志創造下所投射出來的意義網絡，轉化成內在深層性的主體空間。

「境界」是從主體的生命空間出發，以自我存在的意義與價值，落實在存在的活動世界，形成了具有實存意義的「界」。「界」不是獨立存在，而是「境」主體作用下的發射、抉擇與創造，是中心價值體系的擴張與完成。「境」是中心的體驗內容，是人參與天地的自然法則，追求的是人與自然和諧一體的存在原理，意識到宇宙中有著自然運行的規律，人與萬物相同，要應著此一規律而生，形成法天地的思想觀念，探求天經地義的生存法則²⁷。在中心裏人是應著天地神而來的主體，人可以參與天地的造化，也可以決定人事的吉凶，此種能力是要不斷地自我開發，以人道去印證天道，形成了天人和諧的共命結構，提昇了「境」的生命形態。這種生命形態是以人體為中心的，如孟子的「盡心知性以知天」，人體具有意識的主體、形氣的主體、自然的主體與文化的主體，即同時含有意識、形

²⁶盧紅、黃盛華、周金生，《宗教：精神還鄉的信仰系統》（南開大學出版社，1990），頁 13。

²⁷周尙意、趙世瑜，《天地生民－中國古代關於人與自然的關係的認識》（浙江人民出版社，1994），頁 40。

氣、自然、文化等向度，四體互攝互入，形成一有機的共同體²⁸，即是「境」的擴充。精神上的「境」還是返回到外在具體操作的「界」上，形成了「由聖返俗」的運動方向。

所謂「由聖返俗」，是主體觀念系統的價值實現，回到世俗領域成就生命存在的完善價值，正是「由虛返實」，觀念不是抽象的，而是具體的理性實踐，是「境」的精神昇華圓滿了生存的「界」，將核心的價值主體展現在具體的生活空間中，豐富了世俗的生活模式與人生境遇，以成就空間的穩定與和諧。這是一種返本開新的運動，回到核心的源頭，重新獲得價值的定位，並積極地向外實現，在世俗中貞定了神聖的生命力，美化了外在具體的生存世界。「境界」是一種理想的空間進路，是由內到外的主體活動，直接從核心而來的文化創造活動，是從哲學與宗教的整體觀念系統中，支撐著人的心理宇宙，同時安頓了外在營生的世界。「由聖返俗」說明了聖俗最終是合為一體，虛實是相應相生，主體虛的觀念系統，是空間歸復與實現的理據。

所謂「聖俗一體」就是「境」與「界」的一貫相成，從精神的寄託到現實的滿足，虛實在空間上是直接照應的，聖俗不再是對立的二種情境，俗是聖的實現場域，俗界是離不開聖境，隨時以聖境來護持俗界，即俗界是以聖境來進行文化的貞定，返回聖境的俗界，已不是原來俗界，而是進入到聖境之中，成為聖境本身，滋潤了俗界的生靈，以抽象的神聖體驗來獲得生存空間的具體利益。

「由俗入聖」與「由聖返俗」等兩種空間運動的進路，即是中心與外環的兩種對應形態，其路徑不是對立背反，而是循環往復，也構成了圓形的運動形態，說明了俗與聖也是循環交流。在現實的生活環境下，在變動的過程中聖與俗經常對立起來，導致中心與圓環的兩不相干，彼此互不相應，傳統圓形的宇宙圖式，表達了其獨特的宇宙觀念，認為人與天地之間是永恆周而復返的環周運動，聖境與俗界不是對立的兩種生活空間，彼此可以經由對立而統一，掌握到生命的整體價值與終極意義²⁹。「環境」與「境界」等兩種進路可以是辯證的統一體，展現出「俗—聖—俗」的運動空間，完全結合了俗界與聖境，導致「俗中有聖」與「聖中有俗」，讓真實生活的俗界，已不是俗界，而是一個經過聖境洗禮或淨化的俗界。

四、儀式的「神聖空間」

傳統社區的空間經營基本上是一直傳承著這種圓形的宇宙圖式，由內部居有者為主體共同建構出向中心凝聚的文化價值網絡。社區的生活空間不是外在客觀的地理環境與自然景觀，而是歷史文化結構下集體的經驗場域，是居有者經由主

²⁸楊儒賓，《儒家身體觀》（中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁9。

²⁹ Louis Dupre，傅佩榮譯，《人的宗教向度》（幼獅文化公司，1986），頁16。

體意向與經驗模式體驗出來的空間，開顯或積累了共同認可的意義系統，而將空間轉化成文化操作下的場所³⁰。這個場所是主體性的空間，是集體文化記憶的意義所在，是共同感情所附著的地方，形成了感情價值的中心，讓居有者產生了認同與關懷。

在社區裏，能讓居有者共同記憶的東西是什麼呢？一般大多著重在有形的文物上，尤其是建築景觀，具有著地理性、歷史性與社會性等相互交織關係的具體落實³¹，是地表上可以觀察知覺到的外觀景域。問題是任何建築都不只是實用或美感的空間形式而已，而是展現出主體與客體之間種種象徵互動的過程³²。這個過程不是靜態的環境形式，建築物不單是與大地緊密聯繫在一起的物質形式，同時也是一種精神文化形式，提供了一切適用於建築環境中進行生活活動的實用性功能³³。建築物不是單獨存在的物質形式，反映出社會、文化等人生態度、生活情趣與行為方式³⁴。簡單說，建築物是緊隨著生活的「儀式」而來。

社區共同記憶的形成，來自於集體生活的「儀式」文化，即「儀式」才是生存空間的文化主體。「儀式」是建立在集體的行動主體上，其行動的程序與結構，儲存了集體的知識、記憶與感情，儀式的每一次演出是對文化的再一次書寫，每一次的書寫是對文化再一次的解讀與理解，即儀式保有著「文化書寫與文化體現」的基本意涵³⁵。

什麼是「儀式」呢？此詞在認知上有些紛歧，一般人是用來指稱信仰的宗教儀式，實際上應該也包含了生活的禮俗儀式，在傳統社會裏，信仰的宗教儀式與生活的禮俗儀式是緊密結合的，成為集體共有的行為模式。「儀式」是在日常生活下日積月累社群共同生存的秩序規範，發展出共有的感情願望與行為模式，是約定俗成的活動方式，傳達了集體的生活文化理念，來實現和諧生存的共通理想。

「儀式」是核心與圓環的中介者，是抽象與具體的轉換者，是神聖與世俗的溝通者。儀式是以具體的行為操作在時空座標中形成了統一性的觀念系統與文化模式，是將核心的生命主體在世俗圓環上擴散了其神聖向度，進行了社會文化的創造與形塑，將價值的抽象理念轉化成具體生活的存有哲學，建構出行為背後的精神境界。「儀式」是以「人」作為主體的，是從中心出發的，扣緊在天地人神四位一體的文化理念上，一切的行為操作都具有著中心抽理的象徵意義，以實現主體存在的生命價值。

「儀式」主要可以分成人與人、人與天地、人與神等三種主體運作的模式，這也是來自中心的三種價值系統，本質上是天地人神四位一體，是以「人」為本位所形成了三種認知程序，首先面對人自身，意識到人與人之間的對應存在，形

³⁰蕭百興，〈「兒時記憶空間」演練作為建築設計基礎認知課程之意義暨其檢討〉（《華梵學報》3卷1期，1995），頁127。

³¹同註釋1，頁6。

³²夏鑄久，《理論建築—朝向空間實踐的理論建構》（臺灣社會研究季刊社，1992），頁30。

³³王振復，《中國古代文化中的建築美》（博遠出版公司，1993），頁178。

³⁴余東升，《中西建築美學比較研究》（洪業文化公司，1995），頁216。

³⁵潘英海，〈儀式：文化書寫與體現的過程〉（《臺灣媽祖的香火與儀式》，自立晚報文化出版社，1994），頁17。

成了族群性的生活體，人的主體從個體轉為群體，關心了群體共同的生活空間。其次是人對天地認知，注意到自然的生存空間，以及其時間的轉換，進行安置適應的維生方式，產生了主體認知的文化時空向度。再來，就是人對神的認知，主體的生存需求仰賴了超越的神靈，來進行空間的護持，以助人成就其存在的和諧需求。

人與人的儀式，主要是以人自身儀式為主，從個體的生死關懷擴大到集體的養生送死上，此即「生命禮儀」，是人一生中重要的社會儀式操作，這是傳統生活習俗的主要內容，形成了生活的禮制儀節。所謂「生命禮儀」是指人生命中在幾個重要的關卡上所舉行的儀式，最常見的是出生禮、成人禮、婚禮、喪禮等，這是從人一生的循環擴充到社會整體一生的循環，儀式不僅要成就人自身的意義，也要圓滿群體生存的價值。這種「生命禮儀」是從「死而不絕」的生命觀念而來³⁶，意識到生命連續性的秩序，人在生死的過程中才能綿延不絕，儀式就是用來安頓生與死，建立從個人到家族、社會的整體生存和諧，不僅要突破個體生命的種種限制，還擴大到群體人際的文化網絡上，創立了人與人之間交際的人文價值世界。

人與天地的儀式，涉及到宇宙秩序的生存之道，及其陰陽變化的運作之理，人有必要參與天地化育，才能成為宇宙中的主體，最具有代表性的是「歲時禮儀」。所謂「歲時禮儀」是指一年的時空循環下，對應著季節推移與物候轉換而來的歲時活動，形成了依時令而來的節日文化。這種禮儀的目的在於通過歲時轉移下的生存挑戰，以集體的節日儀式來迎接天地的變化，以相關的對應行為來滿足生存的種種需要。歲時儀式也是從主體生命出發的，重視人在一年節候中的各種養生之道，以及人際之間倫常關係的維護，儀式表達出重親情與重孝道的心理因素與操作內容³⁷。歲時儀式在於社群的倫理觀念與價值觀念，形成了群體的凝聚力，有著共同時空下的社群認同作用³⁸，傳達了集體共有的文化記憶，也表達出對應天地變化的思維方式與行為模式。

人與神的儀式，即是信仰的宗教儀式，意識到人以外，在天地間另有鬼神的存在，人與鬼神是處在相混同居的關係上³⁹，進而產生了各種敬神、畏鬼與辟邪等宗教儀式，經由這些宗教儀式，讓人獲得神聖的護持，保佑天地的風調雨順，農作的五穀豐登，以及社會的國泰民安，導致各種酬祭百神的宗教活動，成為民間文化的歷史記憶與集體共識，成為社區群眾組合的象徵性符號，建構出共同的我群意識。信仰儀式擴大了人主體存在的意義價值，在信仰的認同下，進行儀式的文化安置，成為社會集體共有的制度化行為，與生命禮儀、歲時禮儀等作用相同，成為共同認可的文化感情，傳達了生活的意義體系與文化結構。信仰儀式早已成為社群重要生命狀態的儀式行為，以儀式的操作來滿足生活存在的願望與目

³⁶林素英，《古代生命禮儀中的生死觀—以《禮記》為主的現代詮釋》（文津出版社，1997），頁 227。

³⁷張君，《神祕的節俗》（廣西人民出版社，1994），頁 17。

³⁸范勇、張建世，《中國年節文化》（三環出版社，1990），頁 82。

³⁹劉仲宇，《中國精怪文化》（上海人民出版社，1997），頁 20

的。

「儀式」是生存空間的主要象徵符號，是主體的文化記憶與傳承活動，經由儀式的長期複寫，累積了生存的經驗形成了意義體系，且經由不斷重複的行為傳達了集體性的共識與社會性的記憶。「儀式」是空間共有的文化形式，是經由共同認可的儀式表演，將生活的世俗空間轉換成精神的神聖空間，進入到文化深層的意義世界之中，主體與空間緊密地連在一起，形成了人與天地神同構互滲的精神交流，轉而成爲合境平安的生存目的，空間經由儀式的轉換，把主體的生存環境置身於宇宙萬有的整個秩序中，增添了超自然力量來爲人們服務，滿足了人們與天地神同源同體同命運的主觀願望。

「儀式」是要在現實空間上建立起一個虛擬空間，這個空間仍建立在現實的情境裏，利用現有空間的陳設物，一切的裝置都是具體存有的，是儀式前物質形式的空間，但是這個空間在儀式的操作下，形成了精神性的儀式空間。所謂「儀式空間」是集體意識下的形而上空間，呈現出主體活動的形上理念，進入到與天地神一體交流的世界。這個虛擬空間不是「虛擬實境」，而是「實境虛擬」，空間仍是實境，精神則進入到宇宙的神聖空間。「儀式空間」是一個經驗神聖化的空間，每一個儀式行為都具有著神聖的象徵，讓參與者經由儀式的帶領過程，逐漸從現實的空間領域進入到神聖的空間領域，此時空間雖然還是實有的，在意識上卻已虛擬，逐漸成爲意義化的空間。

「儀式空間」是行為空間，是建立在一整套的儀式行為上，任何物質的空間裝置都是配合著儀式行為而來，儀式行為可以說是使空間聖化的行為，人在儀式中的行為模式，就構成了這個空間內在的一種模式⁴⁰。儀式行為是造成空間位移的行為，在行為過程中形成虛擬性空間，具有著虛構性與想像性，將空間位移到觀念的聖化世界，獲得了來自神聖的內在意義，進入到宇宙論的存有空間，是一個象徵性的空間，隔離了世俗空間，朝向宇宙起源的價值空間，即是「由俗入聖」與「由聖返俗」的儀式空間。

儀式的過程即是展現「俗—聖—俗」的運動空間，形成了以神聖貞定世俗的意義力量或信念力量，實現了人們合境平安的共同願望。「儀式」就是聖俗之間的空間運動，進行圓環與中心間的定向運動，從世俗進入神聖，從神聖返回世俗，儀式行為彰顯了宇宙圖式的存有關懷，本身就具有著符號的象徵意義，在操作的過程中展現了象徵體系的功能作用。儀式行為本身是一種文化表演，也是一種文化意識的體現，不僅保留了文化形式，還傳承了文化的觀念與感情，是文化在時空中的聚合與實現，在行禮如儀的過程中有著新的空間佈置，在行為形式的轉移下空間產生了變化，其變化的歷程主要有三：

第一、迎接聖境：在圓環的俗界中迎接中心聖境的到來，表達了對中心的強烈渴望，企圖經由儀式邁向中心的聖境，其方法則是在俗界迎向聖境，意識到聖境的到來。俗界可以經由儀式來溝通聖境，儀式是溝通的媒介，讓中心的聖境得以降臨與展現，說明了中心是隨時相應圓環而來，聖境與俗界是可以經由儀式而

⁴⁰張健健，《沖儺還願》（貴州人民出版社，1997），頁 169。

統一，二者也具有著同體合一的可能，這種可能是經由儀式來加以完成的，儀式讓聖境降臨俗界，展現出來自中心的生命力。這種迎接聖境的儀式，是以儀式來脫離世俗的常態情境，脫離原來的生活結構，準備進入聖境的生活結構。儀式是一種象徵性的行為，帶領參與群眾改變原來現實的生命狀態，迎接來自中心神聖力量的到來。即原先的生存世界是世俗的，是無序與混亂的，渴望能經由儀式來接引中心，進入到完整的宇宙圖式中，感受到其秩序的神聖力量來改變其生活的結構與環境。

第二、安置聖境：聖境原本是隱藏的，儀式不只用來感受到聖境的存有，而是要轉俗界為聖境，在俗界中安置了聖境，讓參與者真正進入到聖境的意義結構之中，此時的空間是聖俗交織，俗界已被聖境所取代，完全進入到神聖狀態，與中心合為一體，直接體驗到昇華的神聖感情。安置聖境的儀式，在儀式的過程中一切都已是聖化的象徵，建構了形而上的精神領域，體驗了天地人神四位一體的內在感情，停頓了原先世俗化的時空，轉而成為全面神聖化的時空。安置聖境可以說是一種淨化的儀式，排除了各種邪惡的世俗情境，回歸原善的秩序，造就了空間的潔淨，象徵了聖境的落實與安置。空間的淨化，是精神性文化價值的體現，讓天地萬物都能各安其位，獲得形而上的安頓與滿足，是人精神需求的空間實現，在儀式的過程中，儼除凶頑與禳逐災禍，以致迎納吉祥，展現主體生命的聖化境界。

第三、打破聖境：不可能永遠停留在安置聖境的儀式上，儀式到最後，要打破聖境返回俗界，以脫離聖境的儀式來象徵聖俗一體的完成。儀式的目的是要滿足世俗生活的願望，是獲得神聖護持的世俗。打破聖境大多採用非常態的儀式行為，比如以狂歡的嘉年華會，呈現了混亂的浪漫氣氛。表面看起來，似乎逸出了生活常規，實際上這是一種特意的行為安排，神聖的宇宙世界是用來圓滿現世生活的，暫時背離原先的生活秩序，以戲謔的歡樂氣氛顛倒了原來的文化規範，發展出從神聖返回世俗的相關儀式，用來象徵悖反原秩序結構，不是原來的世俗情境，也不是後來的的神聖情境，而是聖俗交混的情境，在世俗領域中完成了神聖整合的文化作用。異於常態的儀式狂歡，就是要打破聖境的嚴肅氣氛，讓聖境能與俗界真實的結合，使儀式完成了空間轉換的效用，以神聖的常存，建立交感的生存秩序。

任何空間都有其宇宙圖式下的文化體系，其內容極為豐富，都是世代傳承的精神與文化場域，包含了有形的建築空間與無形的觀念系統，但是其文化意識真正體現的管道，是儀式活動的操作，是有形與無形文化得以凝聚的載體，將內在的觀念系統通過儀式形成了外顯的文化體系。地區文化經由儀式得以保存與繼承，進而形塑出自己獨特的文化品味，即儀式具有著文化統攝的作用，是居民集體的文化參與，而且是具有互動性質的雙向參與，居民與文化在儀式的操作下，建構了生存的社會秩序，形成共同文化的行為體系，來為生命存在謀取最大的秩序福利。

五、結 論

集體的社區生活是建立在文化的共同體上，是長期生活傳承下的生存記憶，是主體生命活動多元融溶且靈動流韻的神聖空間⁴¹。社區空間展現的是居民整體的文化素養，是意向與行動的中心，累積了日常生活的生命經驗與文化傳承，有其主體神聖的中心，及其對應而成的宇宙空間圖式，可以說是具有歷史文化脈絡的人文與生命意義的空間。

社區的經營要面對的是傳統的觀念系統與生活方式，必須掌握到文化族群共同生活的秩序規範，進入到其連續貫通的文化體系之中。圓形的宇宙圖式，以及環境、境界的兩種空間進路，建構了傳統空間的意義網絡，發展出「由俗入聖」與「由聖返俗」的運動方向，使中心與圓環是緊密結合，彼此可以相互的出行與返回，在生活上建立起具有文化典範意義的秩序結構。社區的文化聚合與拼裝，大多是在儀式活動中所綜合完成的。儀式具有著既穩定而又易變的文化特色，也可能在社會結構的變遷下，導致整個文化系統的亡失，今日社區的經營要真實面對的應該是這樣的文化問題，社區是否還能提供深層的宇宙圖式與文化原型，重建生活的共命系統。

空間的主體是人，儀式是用來維持生命活動的秩序，背後是有整套的文化體系賦給了神聖的意義，讓主體的生命能充分對應存在的環境，建立了人自身與社會的存在秩序。這種秩序的圓滿是仰賴文化的經營，是集體自發性的創造與整合，清楚地理解到自身的文化傳統，合理化其整體的價值走向，讓集體生命作有意義與有價值的集中體現。

⁴¹潘朝陽，〈空間、地方觀與「大地具現」暨「經典訴說」的宗教性詮釋〉（《中國文哲研究通訊》39期，2000），頁181。