

2019 生命教育、博雅教育與跨域研究學術研討會議程

主辦單位：南華大學通識教育中心、教育部生命教育中心、南華大學生命教育中心

2019 年 02 月 15 日 (五)			
地點：南華大學學慧樓 H207			
09:00-09:30	報到		
09:30-10:00	開幕式－貴賓致詞 (團體照)		
10:00-11:00 論文發表一	主題一(生命教育)		
	主持人：許忠仁副教授(嘉義大學輔諮系)		
	發表人	題目	評論人
	蔡明昌教授(嘉義大學師培中心)	〈大學生果報信念現況及其生命教育意涵〉	許忠仁老師 (嘉義大學)
	林俊宏副教授(南華大學通識中心)	〈學生危害認知學習成效評估——以環境安全與衛生通識課程為例〉	蔡明昌老師 (嘉義大學)
	王枝燦助理教授(南華大學生死系) 關秉寅教授(政治大學社會系)	〈台灣父母教養風格對子女學習成就之影響-以國、高中生做為驗證〉	鄧秀梅老師 (環球科大)
11:00-11:10	茶敘時間 Tea Break		
11:10-12:10 論文發表(二)	主題二(經典教育)		
	主持人：林俊宏副教授(南華大學通識中心)		
	發表人	題目	評論人
	許忠仁副教授(嘉義大學輔諮系)	〈易經諮商的人觀與若愚的占卜敘說〉	王枝燦老師 (南華大學)
	洪鑑昌助理教授(長庚科大通識中心)	〈易經八卦關係之探討及其在晤談實務中的運用〉	謝青龍老師 (南華大學)
	蘇子敬教授(嘉義大學中文系)	〈從當代新儒家程兆熊《九十回憶》看其襟懷與性情之	王雪卿老師 (吳鳳科大)

		教〉	
12:10-13:30	午餐 Lunch (80 分鐘)		
13:30-14:30 論文發表 (三)	主題三(博雅教育)		
	主持人：王雪卿副教授 (吳鳳科大通識中心)		
	發表人	題目	評論人
	陳旻志副教授(南華大學文學系)	〈《山海經》的物類交感與動物崇拜之探勘〉	洪鑑昌老師 (長庚科大)
	廖俊裕副教授(南華大學生死系)	〈易筋經下部功法初探〉	林俊宏老師 (南華大學)
	謝青龍教授、葉裕民副教授(南華大學通識中心)	〈大學生入學管道與在校通識成績排名之相關研究——以南華大學為例〉	曾賢熙老師 (大葉大學)

《山海經》的物類交感與動物崇拜之探勘

陳旻志

南華大學文學系副教授

摘要

神話思維模式的啟發，以及動物崇拜的意向，可視為神聖文化人格積澱的深層結構，蘊藏著豐富的語義潛能，尚待窮盡。本文將通過《山海經》動物的神聖崇拜以及創傷療癒之關涉，聚焦於「圖騰柱」崇拜的文化模式，如何在天人、物我、人己之間，連續通貫為一體的義理間架；特別是原住民族的存在，恰好介於人類與物類交感的中介，具體形塑此一議題的面向。

圖騰祖先多半為人與動植物的複合形象，並具有超自然的神奇與療癒功能。如何向我們的「親族」學習，在能量開啟的簇擁之下，體驗無限，並且持續追蹤深層的本質、以及療癒自我的創傷。

關鍵辭：動物崇拜、創傷療癒、原住民族、神聖、圖騰柱

An exploration of object sympathia and animal worshipping

Abstract

Enlightenment of mythical thinking model and animal worshipping intention can be regarded as in-depth structure of sacred culture personality accumulation. This study will be based on animal sacred worshipping and trauma healing and attempts to find how aborigines' "totem pole" cultural model becomes medium between "human beings" and "objects" to specifically establish the dimensions of this issue.

Totem ancestors are mostly the compound images of human beings, animals and plants and they possess supernatural healing function. How can we learn from the "relatives", experience the infinity with the launching energy, continuously trace the in-depth essence and heal personal trauma?

Keywords: animal worshipping, trauma healing, aborigines, sacred, totem pole

一. 前言

神話的產生，實為一人心「如何」面對客觀世界的內在需求，仰賴於神話的文化模式提出因應的供需關係。袁珂乃以「幻想的三稜鏡」為喻，說明此一歷程，前提乃為：

客觀事物的不斷向前發展 — 是永無止境

人類認識事物的能力 — 是有其侷限

此一主客觀之間既存的矛盾與衝突，有助於新的神話產生了可能性；亦即當人類對於現實懷著不滿，並冀圖對它有所變革，卻有欠缺實際的力量之際，這一幻想的「三稜鏡」，恰好提供了「折射」新神話的誕生。是以牛郎織女、韓憑鳥、白蛇傳一系列激勵人心、超克困境的神話故事，乃與群眾的所思所感相應，進一步獲致批准與接受。¹從而信仰並心生敬畏，或稱美於壇廟，並歌頌威靈顯赫、久而愈進，無遠弗屆。

《山海經·海外南經》有謂：「地之所載，六合之間，四海之內，照之以日月，經之以星辰，紀之以四時，要之以太歲，神靈所生；其物異形，或夭或壽，唯聖人能通其達。」顯見唯有開擴心胸，加以接納異域與異族，如斯迥然不同的風土民俗，方能成就聖人通達的視域與襟懷。²本文乃以此一《山海經》的聖人「通達」論為軸心，反思如何窮理盡性，審視動植物變化神話之信仰，進而輻射於海內外、遠方異國的範疇，論證「物類交感」模式的視域融合。此誠卡西勒（Ernst Cassirer）《人論》的體系所開顯的價值，乃以交感（sympathetic）為特徵，結合神話精神為底蘊，認為神話最初的感知，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。³確認了此一神話思維的精神結構，將有助於直接進入與「體驗」神聖崇拜的情境。

探勘物類交感與動物崇拜之間的關涉，此一神話思維的理則結構，本文認為觸及了動物神話涵蘊的「神聖崇拜」與「創傷療癒」兩極化意向，有助於開啟物／我之間，如何「交感」的世界。並且體現為原住民族「圖騰柱」文化模式的運作，進一步得以重建吾人與萬物、族群繫聯與對話的表述型態。亦即是在傳統「天人關係」的義理框架之外，確立另一個互為參照「物類交感」的表述型態。

二. 圖騰崇拜與物類交感的神話思維

《山海經》文本中簇集的山川萬物「圖象」，往往具有神祕屬性與「圖騰」集體表象的意涵，圖騰祖先多半為人與動植物的複合形象，並具有超自然的神異與療癒功能。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。⁴

¹袁珂：《中國神話傳說》（一）（台北，里仁書局，2000年），頁61、62。

²袁珂：《山海經校注》（台北，里仁書局，2004年），頁184。此為現存《山海經·海外南經》前的一段短序，郝懿行認為是後人附加之作，李豐楙認為頗可參考，反映了聖人如何以開放的心靈去接納異域文化，才能體現通達的見識。李豐楙：《〈山海經〉神話的故鄉》（台北：時報出版社，2012年），頁170、171。

³卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》（臺北：桂冠出版社，1997年），頁120、122、124。

⁴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。

凡此信仰上與神聖攸關的「溝通」模式，強調吾人仰賴符號活動的能力，以及物理實在之間的「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。潛在其間崇拜的思維模式，對於「超然力量」的理解，包括神域、神祇以及特殊動植物的「神異」觀念，包括其屬性、特質以及價值取向的吸納。⁵特別是正視巫術的起源俱為「交感」的，深信有一個將一切事物統一起來共同紐帶。此一整體交感（sympathy of Whole）的論點，靠著此一張力，乃將諸多事物密切結合在一起。⁶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，有助於深層次的本體，加以感通聯繫。然則如何通過神話思維的探勘，擴充「物類交感」的表述型態及其視野？余德慧指出神話思維正是語言的初始狀態：這種思維是以「身同感受」（不是一般的感同身受）的方式出現，而不是以理性與邏輯。它沒有文字的魔咒，卻有著生命的蘊味；神話思維總是在概念形成之前活著，而在概念形成之後死亡；文明是由理性文字養著，並且驅逐概念之前的神話思維。⁷

《山海經》文本中簇集的「召喚動（植）物」，例如饕餮、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。事實上文學與文化史上慣於出現的「興象」與「易象」之間，往往也具有此一共同特徵，亦即其物象均與圖騰神物有關，兼具有氏族圖騰的神聖涵意。⁸原始興象與圖騰崇拜之聯結，趙沛霖指出相關類型例如：

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。⁹

進一步探討圖騰現象與神話思維的深層關係，「圖騰」（totem, tatam 亦作 dodaim）的概念，本是一種神聖的象徵記號，乃源於北美 Ojibwa (Algoakim tribe) 語，此等符號多半為與族群認同與禁忌攸關的動植物居多，族人用來作為識別嗣系之間的神秘與祭禮關係，並具備親屬與始祖的關係。亦即族人運用圖騰作為團體的神聖象徵，圖騰也作為他們的守護神。¹⁰例如鳥圖騰的成員「被服容止，皆象鳥也。」並認為如此一來即能獲得圖騰的庇護。甚至於透過舞蹈的形式，可以達到「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。¹¹再者，圖騰崇拜可以視為原始宗教的一種重要形式，並且作為凝聚部族團結的精神力量；涂爾幹（Emile Durkheim）認為可以「集體符號」界定之，亦即是具有宗教性質的神

⁵邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁101。

⁶弗雷澤《金枝》則以交感巫術、化身為人的神、祭祀儀式等議題，揭示此一研究的向度。弗雷澤：《金枝》（臺北：桂冠圖書出版公司，2004年）。

⁷余德慧「心靈史的救濟《巫士唐望的世界》導讀」，收錄於卡羅斯·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，1997年），頁8。

⁸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。

⁹詳見趙沛霖：《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。

¹⁰劉奇偉：《文化探險—業餘人類學初階》（台中：台灣省立美術館，1996年），頁86、87。

¹¹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與131。

聖事物。¹²

李亦園則依循李維史陀結構人類學的向度，認為「圖騰」的溯源，應該是一種「思維模式」的運作，而不單獨作為「宗教的崇拜」。意指其最初乃為運用自然界的類別，來比喻作為人群的類別；進一步由對標幟的認同，形成對於標幟動物的感情，甚至崇拜它；並衍生將它當作群體的祖先，發展一系列傳說神話，具體肯定族群與該標幟動物的關係。¹³此一區分，有助於疏通一般混為一談的圖騰崇拜現象，區分圖騰動物的比喻性分類意義，以及守護動物神作為宗教性的始祖崇拜兩者的分際。亦即強調圖騰觀的符號與標幟的意義，遠大於崇拜的意義；縱然圖騰標幟的發展，嗣後經常會走上崇拜與儀式禁忌的方向，然則兩者之間的鑑別，以及兩者反覆與互為表裡的歷程，實為考察圖騰文化與人類學研究之重要環節。¹⁴

佛洛伊德在其《圖騰與禁忌》中，則認為觸及了亂倫的畏懼與敏感，奇特的以圖騰關係，替代了血親關係。同時以很慎重以圖騰動物當作祖先，每一個來自同圖騰者都是血親，俱屬同一家族。同時也觸及了原始禁忌以及神聖誡命的矛盾情感，形成此一神秘力量來源與傳導作用，卻也同時成為攸關此一事物的禁制。形成兼具了神聖的、超出尋常的，以及危險的、不潔的、怪誕的等等矛盾的敘事。特別是對於動物的禁忌，也正是構成「圖騰觀」的核心，如何正視此一對於禁忌的解釋，誠然是有助於疏通關於神聖誡命的神秘來源，進行適當的瞭解。¹⁵循此意向持續考察，將發現所謂「神聖的」和「不潔的」兩種意義，在禁忌的原始起源中，尚未加以區別，嗣後形成對立的觀念，應歸屬於後天形成的判斷。¹⁶不僅如此，就連「動物」與「祭物」的意義，也有所改變，經過一段時期的遞嬗，動物逐漸失去其神聖性，而祭物也慢慢地與圖騰動物脫離原有之關連，最後終於變成一種純粹用於取悅和祈求神的物件，同時神也被誇大成遠遠超越人類，只有經由僧侶等中間媒介，才能溝通的型態。¹⁷

在此一集體表象中，圖騰祖先多半為人與動物的「複合」形象，並具有超自然的神奇形象；就連部族的成員，也依此一圖騰祖先的樣貌裝扮自身，形成自我認同的途徑。《山海經》中「絕地天通」的顓頊與重黎神話，不僅形成思想史上天人關係重要的事件，李豐楙指出，當可視為祝融神話的演變；其中重黎的角色，可能為一人的分化，乃由圖騰變化的通例，演變為天，成為司天之神。亦即「絕地天通」依此思維模式而觀，當指人之誕生，乃肇因於圖騰的下降自天，同理，人之死亡，也當是由於圖騰的由地界重返天界。此一階段的人類沒有任何個性可言，俱為圖騰的分化使然，尚且能夠自由來往於天地；不僅如此，圖騰團的「團員」，也俱為由圖騰所降生，形成此一「天地往返」的神話系統。嗣後由於人類開始具備個性化，唯有「始祖」是圖騰所生，而族群的成員開始與圖騰形成間接關係，「絕地天通」的分水嶺於焉形成。如此一來，圖騰不再下降於地，團員也無法能再上升於天，遂逐漸形成一圖騰觀點的史觀。¹⁸此一論點，李豐楙認為，說明了顓頊透過重黎的協助，將王權與神權合一，結束家為巫史、逕

¹² 涂爾幹 (Emile Durkheim) 著，芮傳明譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書出版社，2007 年），頁 127。

¹³ 李亦園：《宗教與神話論集》（臺北：立緒出版社，2004 年），頁 364. 365。

¹⁴ 李亦園：《宗教與神話論集》（臺北：立緒出版社，2004 年），頁 363. 369。

¹⁵ 佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》（台北：志文出版社，2007 年），頁 23. 45-47。

¹⁶ 佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》（台北：志文出版社，2007 年），頁 49。

¹⁷ 佛洛伊德著，楊庸一譯：《圖騰與禁忌》（台北：志文出版社，2007 年），頁 218. 219。

¹⁸ 李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（台北：時報出版社，1983 年），頁 255。

行與神交通的階段，唯有顓頊擁有祭天以及代傳天意，此一絕對與威權的條件，反映著古代政教與宗教權的統一史觀。

這一議題特別是關注於所謂的「神聖個性」(chrisma)的原則，余英時即認為傳統文獻中往往將皇帝描述為與天合德、天縱英武等境界，正表現出這些當事人的特質中含有超人的、與神異的成份，一般屬於常俗的語言觀念，是無法用來形容與契合的。此一「神聖個性」(chrisma)的論點，乃源自韋伯所言的「卡里斯馬性」(chrismatic)，乃迥異於「理性」與「傳統性」此兩種合法性統治；此一特殊品質的鋪陳，乃高踞於一般人之上，並且作為君主權威與登基的表徵；這一現象同時也存在著弔詭，亦即誰真正具有成為皇帝的 chrisma？如何有效進行檢證？卻永遠無法於事先斷定，唯有在登上寶座之後，才能明朗知曉。¹⁹縱然此一盲點的存在是不爭的事實，本文認為我們卻可以深入其中，探索所謂「神聖個性」(chrisma)的意向所在，亦即是反思何以社會集體的期待，是如何簇集於上述的個體（皇帝）之上？歷史的演進是如何化約為心理的模式？也就是說，對於「聖王」與「聖人」的描述與期待，實體現出吾人面對神聖個性與神聖文化人格的需求與嚮往。本文試圖通過《山海經》的神話思維向度，以及上述此一既存的「神聖個性」意向，探勘彼此互為關涉的「原型」內涵，以及「圖騰」崇拜之間的深層契合關係。將分別以「植物」神樹興象，以及「動物」神祇超然能力崇拜的向度，考察潛在其中的神話思維，歸結對於神聖文化人格型塑與積澱的影響。

「植物」的神樹興象，乃與原始巫師相信「樹木」得以象徵世界之柱攸關，遂普遍矗立在廣場之中，柱旁則為陳列犧牲與禱祝的所在，以作為動作象徵。進一步表現在語言象徵的向度，則擴充為建木神話。²⁰《山海經·海內南經》即載記：「有木，其狀如牛，引之有皮，若纓、黃蛇。其葉如羅，其實如櫟，其木若藹，其名曰建木。在窫窬西弱水上。」²¹此一建木樹幹約百仞，樹頂盤生彎彎曲曲的樹枝，猶如華蓋。伏羲就曾透過建木上天，亦如許多上古神話的帝王，也同樣具有通天的稟賦。建木是生長在弱水的岸邊；亦即西方崑崙區域中，乃有一種實際也兼具神話的聖木。²²建木自然形成昇往天界，以及作為世界中心的「世界之柱」。

《山海經·海內經》即載記九座山丘上，乃有建木在此生長茁壯，是黃帝栽種培育，大皞也曾從此經過；「大皞爰過」的神話，正象徵以巫王身份在昇天儀禮中，扮演主祭者的角色；他禱祝天地，通達天意。經過神話之塑造，就形成緣「建木」上下天地的圖像。²³古代銅鏡的圖飾，也常見建木神樹的圖像，一些神人攀登在樹幹上，他們的身份或為「眾帝」、或為人神媒介的「靈巫」，經由此一天梯，往返於天地之間，這一圖像化的陳述，實為原始巫術「神降巫陟」的具體展示，亦能作為「絕地天通」前後，天（神）人關係意識型態轉變的佐證。再者聖林崇拜，以及夸父鄧林，以及桂林八樹等樹木崇拜的遺跡，並與聖山、聖地崇拜相互關涉。²⁴遞進而言乃為「森林家園」象徵，以及「金枝」神話密切連結的紐帶。一方面是世界上普遍

¹⁹ 余英時：《歷史與思想》（台北：聯經出版社，1976年），頁67。相關討論並參見吳銳：《中國思想的起源》第二卷（山東：山東教育出版社，1976年），頁519.520。

²⁰ 李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（台北：時報出版社，1983年），頁284。

²¹ 楊錫彭：《新譯山海經》（台北：三民書局，2007年），頁202。

²² 李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（台北：時報出版社，1983年），頁286。

²³ 李豐楙：《神話的故鄉—山海經》（台北：時報出版社，1983年），頁285。

²⁴ 李豐楙：《《山海經》：神話的故鄉》（台北：時報出版社，2012年），頁279.280。

流行的樹木崇拜遺風，乃具有世界生命之樹（World Lifetrees）的意涵；再者，此一生命樹乃是圖騰，亦是創造全部生命的神，因而受到人們的崇敬與守候。²⁵誠如人類學家弗雷澤（J.G.Frazer）《金枝》一書中，取象於「金枝」，正是意味著森林神聖的象徵，以及陳述森林之王如何誕生的傳奇故事。此一古羅馬內米湖畔，森林女神狄安娜神廟保衛「金枝」的風俗，也成為企圖成為森林之王者，必須通過逃亡—聖樹折枝—與祭司決鬥—成王—持續守護神廟旁的「聖樹」等必經過程。亦即通過金枝與森林家園的文化脈絡，得以具體省視人類「樹木崇拜」的象徵物，以及崇拜森林神聖情感的集約表現。²⁶

透過神話聖樹的向度而言，乃與「社」祭，延展而為「社稷」的象徵體系繫連。《白虎通義·社稷》曰：「社稷所以有樹何？尊而識之，使民望見師敬之，又所以表功也。」儼然萬物莫善於木，故以樹木師事與表功為大事。並進言「大社唯松，東社唯柏，南社為梓，西社唯栗，北社唯槐。」以及《周禮·地官·大司徒》曰：「設其社稷之遺，而樹之田主，各以其野之所宜木，遂以名其社與其野。」縱然祭木各異，以因地制宜，然而人們之於神樹，所表現出來的神聖與敬畏的情感，卻是無比莊嚴。再者針對森林意境與家園的象徵而言，前述的森林與樹神崇拜，可視為原始家園的體現，一但原始家園的喪失，包括家園的成員—動植物的割裂開來，如以神話原型批評的視域而觀，傅道彬指出標誌著「人與自然」的分離。是以當吾人試圖透過森林與樹神的連結，尋找家園之際，意圖正是要泯除物我的分離，以及找回物我渾融、天人合一的原始情結。²⁷溯其脈絡，從古羅馬的金枝，到中國的社樹崇拜，以及從祭木風俗到詩意的森林意境，依原型批評的視野，乃積澱著**森林—樹木**的文化情結。也形成詩人文士在仕隱糾葛，以及文化反思下，不斷回反與詩化的林泉之志與森林原型。譬如由**桑林—桑園—桑女—扶桑**，亦即《墨子·明鬼》、《淮南子·修務訓》以及《呂氏春秋·慎大》等文本中，以桑林社樹為中心，興風作雨、普降甘霖之寄託，作為殷商人的金枝崇拜。²⁸甚至於《離騷》所言「引余馬于咸池，總余轡乎扶桑」以及《九歌·東君》中神國漫遊的扶桑神樹，乃至《詩經·桑中》、《詩經·氓》、《詩經·隰桑》、《詩經·七月》漢樂府《陌上桑》等作中的桑園與愛情主題、桑女主題等，傅道彬指出皆可以「興」的向度，探勘愛情的隱喻以及詩歌原型的貞定。繼而在**桑園主題**，又得以與**田園文學**的發軔，以及士大夫的林泉高志的情感模式密切攸關，皆可視為此一脈絡的審美積澱與展開的觸角。²⁹

繼而由「**神樹**」興象的擴充，得以與「**神話動物**」興象產生有機的繫連，特別是關於少昊神話的帝鸞圖騰家族蔚為大觀，載記於《山海經·大荒東經》：「東海之外大壑，少昊之國。」這一名為「窮桑」之所，為一棵萬丈高的孤桑之樹，也誠為聖地桑林的處所，不僅是人神交通的神聖空間，也是男女鄉相會與求嗣的情愛之所。少昊其母皇娥也正是在此處「感通」而

²⁵傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007年），頁91。

²⁶傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007年），頁92。以及弗雷澤J.G.Frazer著，汪培基譯：《金枝》上冊（臺北：桂冠出版社，2004年），第九、十章。

²⁷傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007年），頁106、107。

²⁸傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007年），頁96—101。

²⁹傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》（北京：北京大學出版社，2007年），頁96—99。

生少昊。³⁰《左傳·昭公十七年》有謂「少皞摯之立出，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啟者也；丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也；鵲鳩氏，司馬也；鳩鳩氏，司空也；爽鳩氏，司寇也；鷦鷯氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉，為五工正，得器用，正度量，夷民者也。九扈，為九農正，扈民無淫者也。」「紀於鳥，為鳥師而鳥名」者，實謂百官即百鳥；少皞摯（鷦）即百鳥之王。少昊在魯北名叫窮桑的地方登帝位，后徙都曲阜，建立了一個以百鳥之王鳳鳥為主圖騰的氏族部落式東方鳥國——少昊之國。³¹他以五鳥、五鳩、五雉、九扈等 24 種鳥命名氏官，如以玄鳥氏作司馬，掌官兵權；以祝鳩氏作司徒，管理民事；以鷦鷯氏（布谷鳥）作司空，掌管建築；以爽鳩氏作司寇，主管法律；以鵲鳩氏擔任司事。如用五種雉鳥分別作為掌管金、木、陶、皮、染等五位「工正」的官名，主管手工業。把九扈鳥作為九位農工官員的名稱，掌管農業耕種收穫。此外，以玄鳥為司分，掌管春分和秋分；以伯勞為司至，管理夏至和冬至；以青鳥司啟，管理立春和立夏；以丹鳥司閉，管理立秋和立冬。他以鳥設職封官，各司其責，把一個國家式原始部落治理得井然有序，使「民無淫，天下大治，諸福之物畢至」。因此，《稽古道統之傳》稱：「三皇而後少昊，實為五帝之冠」。

通過上述東方鳥國——少昊之國的案例，顯見圖騰崇拜的模式，有助於擬議如何處理「人類」與「物類」（異族、異類）交感的理想願景。特別是原住民族的存在，恰好介於「人類」與「物類」交感的中介，具體形塑此一議題的面向。熊心（Bear Hert）以身為印第安薩滿巫醫的角色，在《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》一書中闡明，吾人應致力於向我們的「親緣」學習，每種動物都有獨特的溝通系統。例如海豚、海豹、飛鳥、樹木也都有。地球生物的溝通遍佈我們周遭。³²很久很久以前我的族人就被教導：「每條溪河都是宇宙的靜脈，都是你的生命線，一定要好好照料。」³³熊心進一步指出，美國原住民的祭典，都反應著對於地球的尊敬，而這已是我們日常生活的一部分。時至今日，出於對這片大地的崇敬，如果原住民要從地上拿走什麼東西，哪怕只是一株香草、一塊石子、甚至一把泥土，我們都會先奉上祭品，通常是煙草，然後溫柔地拔取香草、拿起石子。甚至包括為了療癒我們的病痛或傷口而調配的藥品，而我要敬致謝意的也不只是地球或植物的生命，還希望能超越大地、上達使得這一切成為可能的大能。我們真正想致意與致謝的，其實是造物者與祂供給我們的一切，這就是原住民對地球的尊重方式。³⁴

³⁰履跡生子的神話，當屬於一種郊媒、求生產的祭祀儀式。乃由神尸在前舞蹈，求子者隨後踐履他的腳印，然後舞畢相偕止息於幽靜之處，以行男女交合之事。聞一多探討姜源履大人神跡，以及周策縱探究古代巫醫與祭祀樂舞的關係，皆有觸及。詳見聞一多：「姜源履大人跡考」，《神話與詩》（台北：藍燈出版社，1975 年），以及周策縱：「中國古代的巫醫與祭祀、歷史、樂舞及詩的關係」，《清華學報》新 12 卷 1、2 合期（1979 年）。李豐楙：《《山海經》：神話的故鄉》（台北：時報出版社，2012 年），頁 129、130、162。

³¹李豐楙：《《山海經》：神話的故鄉》（台北：時報出版社，2012 年），頁 129-131。

³²熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，鄭初音譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 204。

³³熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，鄭初音譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 201。

³⁴熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，鄭初音譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 199、200。

然而今日原住民族的處境，卻是反映了「人類」與「物類」之間無法「交感」的困局。熊心即剴切的指出，一百年前美國政府打算用給付拉柯達族補償金的方式，來取得黑山的合法權力後，再售出或釋出採礦權給礦業公司，然而拉柯達族長者不要補償金，他們只想要回土地，但如今主權仍懸而未決。你能想像為了開採鉍礦，而拆毀梵諦岡的情景嗎？但這些採礦公司之所以要買黑山，想做的正式這樣的事。同例可證，很多愛斯基摩人因為同意讓油管通過家園而獲得報酬，一夕致富。油商是這麼告訴他們：「這些錢對你很有幫助。」只不過，部分阿拉斯加印第安人向來不諳理財，結果便是，許多突然有錢的印第安人都成了酒鬼，傳統訓誡和技能失落淨盡。金錢絕非萬能。「人類」與「物類」之間無法「交感」的代價為何？如果地球與她的資源沒有得到相對應的回饋，我們就會面對帶來死亡與重創的自然災難。³⁵

這一原住民族向度的揭示，也有助於更進一步，將過去以「地球」(earth)為概念的意識型態，轉向為「海洋星球」(The Planet as Ocean)的座標，不僅較如實說明了海洋構成了生物圈的最大部分，將其視為物種的起源與終點。並闡述了鯨豚、珊瑚礁與海洋微生物等更具世界性的共生(co-dwelling)感之必要，以跨越各種規模的肺.腦.血液.水.空氣.血統連繫的生命。³⁶誠如熊心 Bear Hert 的呼籲：我們已經和環境失聯很久很久了，不再懂得它的語言。我們以了不起的智能達到不少成就——製造了每一種環境污染，讓臭氧層破了個洞，開創了溫室效應，只因為我們是如此地聰明。現在，該是回歸本源的時候了。³⁷

黃心雅則遞進一層，認為如何跨越國族、殖民與區域框架的限制，突顯海洋環境如何形塑島嶼的歷史，可以視為重要的研究進路。並且進一步將原住民社群的輪廓，跨越了國家、區域與國際邊界，體現一環太平洋原住民生態詩學的跨文化比較，提供一個「跨原住民族」範疇，有助於形塑與聚焦在「從原住民到原住民」的關係，進行論述，對於鋪陳「物類交感」的文化模式，極有啟發。³⁸她並選擇以《靠鯨生活的人》、《鯨騎士》、《天空的眼睛》等三個文本，匯集為一太平洋區域橫跨各個原住民的共通海洋詩學。³⁹一如太平洋上札根關路的原住民，這些作品始於海水、地表下土層和蓄水層，並追溯整個水域的生態連結。除了提供一太平洋海景，同時又需要一種星球意識。這三部作品，正好引導我們曳出帝國主義與殖民主義建立的軌道，轉而支持一個跨原住民族的範式，一個根植路徑的、在身體上或文化上，不受陸地邊界限制移動與航行的主體。特別是聚焦在人類與海洋非人類生物之間，重建連續性，以及根植於原住民

³⁵熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，鄭初音譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 199. 200. 206。

³⁶黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016 年），頁 60。

³⁷熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 209。

³⁸黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016 年），頁 57。

³⁹琳達·霍根 Linda Hogan 著，刁筱華譯：《靠鯨生活的人》（台北，書林出版，2010 年）。威提·伊希麥拉著，陳靜芳譯：《鯨騎士》（台北，允晨文化，2006 年）。夏曼·藍波安著：《天空的眼睛》（台北，聯經出版，2012 年）。

故事和太平洋神話之多元物種生態詩學的浮現。他們的作品不只超越了國族、國際和文化邊界，也跨越了人與非人「物種」之間的分界線，誠然揭示了跨原住民性，相對於跨國性的批評範式。⁴⁰

誠如達悟族作家夏曼·藍波安等人的海族書寫，達悟族先祖跟隨飛魚與黑潮的遷徙路線，反過來也形塑原住島民的遷徙路線，太平洋上的島民將社群意識擴大到非人類的物種，產生一不斷擴大的交流圈，不僅飛魚的移動為其儀式與曆法的中心，更意味著人類與非人類物種，穿越了太平洋，並將海洋去領土化。夏曼·藍波安《黑色的翅膀》以飛魚的視角進行的敘事：「只有游到故鄉方真正體驗到我們跟人類的地位是平等的，甚至被看待為善神。」於焉人類與飛魚之間相互連結的故事，代表由祖先傳下的重要敘事，也是世代傳承的重要資產。在其《冷海情深》中更具體指出一飛魚的酋長「黑色翅膀」如是教育我們祖先，如何食用撈捕與祭祀牠們。⁴¹再者通過「鯨豚」的眼睛，將如何傳達海洋星球如何可能的面向？所謂的環境主義者意象中的「鯨目動物轉向」的意涵，一如有關鯨豚與原住民創作的共同點「界閼性和曖昧性」都被描繪成引人注目的形象；就像鯨豚作為海洋哺乳類，得費力協調著空氣和水世界之間，一如原住民則往往協調擺盪在，支配性的文明與野生的自然之間。⁴²

《靠鯨生活的人》、《鯨騎士》、《天空的眼睛》三個文本中，《天空的眼睛》藉由巨大海洋的鯨豚故事，復甦了達悟族人的海洋生態傳統知識。《鯨騎士》則鋪陳人類如何在鯨背上行至紐西蘭毛利人的神話。《靠鯨生活的人》則將人類織連到居住地的同伴、物種與生態系統，並以鯨豚接連了陸地與海洋、人與非人的區分，模糊掉我們慣於理性二分的界線。三者都朝向將瀕危海洋生物視為祖先，並復返「人類動物」的概念，有助於邁向「多元物種」的連結性，指涉著不局限於人類，而是關注著與其他物種，包括一度被畫歸於自然生命或「裸命」一可任意宰殺的範圍的對象。⁴³

然則為何以「鯨目動物轉向」作為聚焦？事實上鯨豚類誠是作為超自然現象的中介者，也是靈性修鍊領域「生命之花」原理中，扮演淨化恐懼的角色。⁴⁴鯨魚更是肩負導航系統與校正地球磁場的任務，牠們是在為地球上所有隨季節遷徙的動物，播放全新版本的地球磁場。牠們得讓自己體內的與地球的磁場同步，體內的導航系統，才可設定成地球的磁場，如此才能正確的導航。誠如行動電話的基地台，同時更新其他與此攸關的電磁網絡，也如同飛行員必須適時更新目的地的座標，以因應地球磁場隨時進行的移動與變化。⁴⁵

二. 動物崇拜與創傷療癒原理

由圖騰崇拜開啟「物類」交感的神話思維，觸及了人類與動（植）物等「物類」之間，

⁴⁰黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016年），頁58-59。

⁴¹黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016年），頁63-64。

⁴²黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016年），頁64。

⁴³黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016年），頁66。

⁴⁴《超越生命之花》（台北：立緒文化事業有限公司，2008年），頁177。

⁴⁵《超越生命之花》（台北：立緒文化事業有限公司，2008年），頁189-190。

仰賴於重新建立的關係。返觀《山海經》中的神祇，大多為數種獸類之合體／半人半獸／人獸合一等型態。反映出關於**神—聖**模式的傳說與模寫，應可視為一集體期待的公共視域，而非一單純文字書寫載體的解讀。再者，此一「超然力量」的特質，又多半吸收為獸類的秉賦，而非所謂「萬物之靈」的人類所持有。⁴⁶此一獸類崇拜的模式，一者可視為圖騰崇拜的初形，其二則為獸形神的具體塑造。同時亦為文化人類學田野現場之實証，例如巴西北部的特魯瑪伊人，認為自己是水生動物；而鄰近部落的波羅羅人，自誇自己是紅金鋼鸚鵡（長尾鸚鵡）之血脈相連。⁴⁷再者，中國的《淮南子·原道篇》與〈泰族篇〉亦敘述南方民族以捕魚為業「於是民人被髮文身，以象鱗蟲」認為刺青紋身，裝扮成蛟龍模樣，有助於庇佑與增加漁獲。甚至於越人被創流血，以箴刺皮為「龍文」；其特異的行徑，乃為求尊榮，肇因於自視為「龍子」（蛇）之特徵，呈現為一蛇類崇拜的關係，希冀能透過崇拜敬仰，以獲致相應的力量。⁴⁸

返觀《山海經》中普遍出現的獸形神祇，大致上乃以蛇形、龍形與鳥形、虎形居多。其中除了「龍」與「麟」是純粹的想像生物以外，其他均為現實生活中「切身經驗」之物類。總體而觀，無論是人獸合一，或是兼取眾獸顯著特徵的策略，諸神的形貌，均彰顯出多種生物密切結合的模式；邱宜文認為此一採行「眾力複合」的超然力量理念，乃透過多種生物合體，或者肢體數目增生，得以強調生物技能之誇大，有助於力量之結合。再者，亦深信聚集動物的種類與器官功能的數目，也得以與「超然力量」的強弱，形成正比關係。⁴⁹凡此種種一廂情願的理解，表現出神話思維，偏重於觀相學的層面，也體現出原始族群對於「神」性之崇拜特質，亦即為「生存能力」之具體表現。同時透過「崇拜」動物之選擇，以及神異動物之種類，乃能凸顯民族獨特的本性，以及行為傾向。此一特點，倘若以生物演化的軌跡而觀，許多民族對於祖先壯麗的傳說與崇拜，極有可能並不全然是之於超自然神祇的描述，而是膜拜自己的祖先，乃源於掌握了生命秘密的關鍵鎖鑰。當大部分的生物都無法突破存活與繁衍的局限，卻僅有少數的生物，能完成讓子孫後裔從此綿延千代而不絕，這或許誠是值得族群後裔頂禮與崇拜的祖先底蘊。⁵⁰甚至於乃被視之為造物者存在的示現，並且認定此一完美的結構與型態，心中充滿無比的敬畏與贊嘆，將此一滿溢的情續形成近乎宗教的崇敬。⁵¹

整體而觀「物類交感」與「動物崇拜」互為關涉的模式，反映了多重物類「交感」與「溝通」的可能性，例如民間信仰常見的「四靈獸物」設定，可溯源《禮記·禮運》所載記：⁵²

何謂四靈？麟鳳龜龍，謂之四靈。故龍以為畜，故魚鮪不泔。鳳以為畜，故鳥不獮。麟以為畜，故獸不狘。龜以為畜，故人情不失。故先王秉蓍龜，列祭祀，瘞繒，宣祝嘏辭說，設制度，故國有禮，官有御，事有職，禮有序。

⁴⁶ 邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁137。

⁴⁷ 列維·布留爾著，丁由譯：《原始思維》（北京：北京商務印書館，1987年），頁70。並參見邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁138。

⁴⁸ 邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁138。

⁴⁹ 邱宜文：《《山海經》的神話思維》（台北：文津出版社，2002年），頁285、287。

⁵⁰ 道金斯（Richard Dawkins）著，楊玉齡譯：《伊甸園外的生命長河》（台北：天下文化出版社，1995年），頁3。

⁵¹ 道金斯（Richard Dawkins）著，楊玉齡譯：《伊甸園外的生命長河》（台北：天下文化出版社，1995年），頁71。

⁵² 孫希旦：《禮記集解》（台北：文史哲出版社，1988年），頁559。

李亦園指出，四靈獸物設定與接受上的共同特點，俱屬一「兩者兼有」的曖昧動物，並因此一模稜兩可的特性，反而有助於「溝通」。例如鳳乃兼有鳥一獸兩者的形象與特徵，正所謂「鴻前麟後，蛇頸魚尾」，假如成為人類的畜物，則天上的鳥就不會驚飛。同理可證，畜龍則可以捕魚、畜麒麟則可以捕獸。⁵³

循此意向的開展，諸多「物類感應」的環節，也會觸及此一環節。誠如中西文化原型，也往往以「龍」作為最高的象徵，《山海經》中龍蛇同源與合體的神祇，大體上亦是反映吾人內心的意向。從神話中掘發人性，探勘人性中各種矛盾，以及多重複雜面的向度，應當是神話與原型研究的關懷所在。亦即神話之所以不朽，正在於它涵容了特定的真實。⁵⁴史考特·派克(M.Scott Peck, M.D.)即以「龍」形象與「心靈地圖」的神話原型關係，作一精闢的詮釋：

牠們（龍在國際之間的各種形象）是人類的象徵。龍是長翅膀的蛇，能飛翔的爬蟲，那就是我們。我們像爬蟲類一般局限於地面，陷於罪惡傾向和狹隘文化偏見的泥淖中，但也能像鳥或天使高飛天際，超越所有罪惡和文化偏見。⁵⁵

龍之所以成為跨文化常見之神話形象，正在於牠「召喚」著吾人，各種超越與超然力量的可能；同時也忠實呈現了人性與神聖崇拜中，「多重向度」以及「正反兩面」的價值取向，代表一種「矛盾」的層面與意涵，這一特點，也正是何以神話得以反映人性的底蘊。

無怪乎坎伯如此表示，「神話學」誠然是「生物學」的一種功能。亦即承認吾人自己是本能性動物，且與我們的生物共同性互相連結；我們不僅因此共通的脆弱性，也因與生俱來能夠「轉化」此項經驗的能力而連結在一起。無論是從神話裡或動物兄弟身上，亦即透過英雄神話與生物學之交織融合，幫助人們理解「創傷」的根源，與其令人畏懼的神秘本質。⁵⁶彼得·列文(Peter A. Levine)指出，傳統的薩滿教巫術的治療文化，強調靈療者必需與靈魂受折磨者攜手合作，再度體驗案主的恐怖經歷，並且召喚宇宙神靈的力量給予協助，以釋放惡魔的捆綁。在獲得靈魂治療者的頭銜之前，薩滿巫醫總是最先踏上靈魂探索的旅程，他們需要深入體驗內心無助與支離破碎的感覺。此一模式不僅與現行以孤立案主為導向的治療模式迥異，不似治療師往往會指示受 PTSD（創傷後壓力症候群）之苦的案主，務須壓抑內心的情緒，並被要求將盤旋腦海的各種偏差念頭導正回來。此外，也能提供現今一般的治療師更多的啟示，也就是在治療別人之前，他們更需要先認清與處理，自我的心理創傷與各種情緒傷口。⁵⁷

彼得·列文(Peter A. Levine)進一步指出，神話是直截了當碰觸生命核心的原型故事，提醒人類內心深處的渴望，以及向我們揭露內在隱藏的力量與資源。人類透過神話指引的途徑，一方面得以與內在的彼此連結，同時也可以與偉大的自然和宇宙產生連結。誠如希臘神話中梅杜莎

⁵³ 李亦園：《人類學與現代社會》，（台北：華藝數位公司，2010年），頁118、119。

⁵⁴ 史考特·派克(M.Scott Peck, M.D.)著，張定琦譯：《心靈地圖》二（台北：桂冠出版社，1997年），頁109。

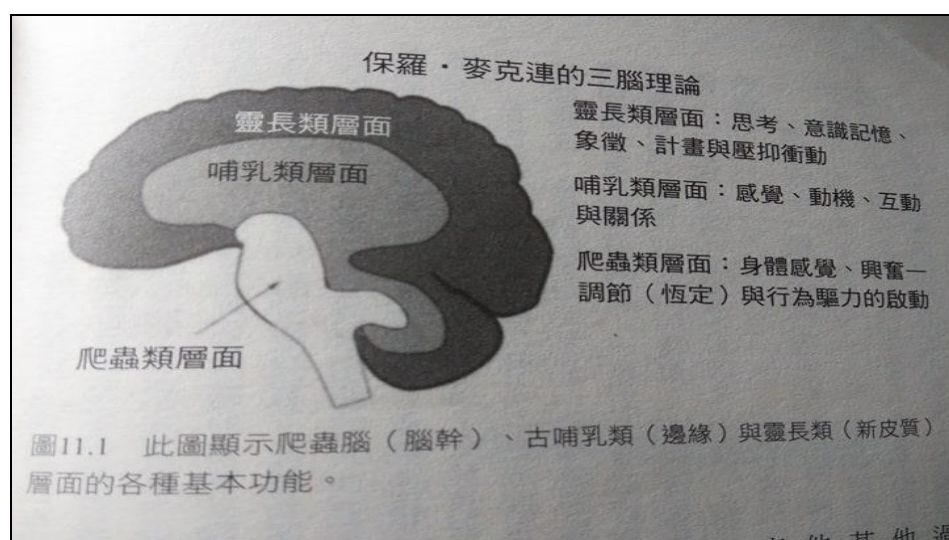
⁵⁵ 史考特·派克(M.Scott Peck, M.D.)著，張定琦譯：《心靈地圖》二（台北：桂冠出版社，1997年），頁113。

⁵⁶ 約瑟夫·坎伯：《神話與身體》，並參見彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁55、56。

⁵⁷ 彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁55。

故事的原型，正好可以描繪創傷的真實面貌，以及探討通往內在轉化的途徑。⁵⁸凡人若膽敢直視梅杜莎的眼睛，將於瞬間化為石雕。神話英雄柏修斯，乃以護盾固定於手臂，用以反射出女妖的倒影，果然順利砍下女妖的頭顱，逃過劫數並且完成任務。顯然若要轉化內在創傷，必須學會如何以迂迴的方式向它挑戰，同時以身體回應創傷的方式，彼得·列文(Peter A. Levine)認為相當於柏修斯那個返照敵人的盾牌，以及充滿活力的身體，如何具體呈現靈活性與幸福感。再者，創傷的矛盾之處，正在於它兼具了破壞轉化，以及再生的力量，也就是說，創傷會展現出殘酷且懲罰性的破壞力量，還是促進生命昇華轉化與自我掌控的正面力量，完全取決於人們以何種方式面對它。⁵⁹

藉由了解「恐懼」的生物性特質，人們得以深入了解「創傷」的根源，此一訊息也說明人類以及所有進化的動物，天生具有從驚懼的困陷狀態，反彈回來的能力；許多靈長類動物隨時需要面對掠食者或同伴毫無預警的攻擊，總是生存在戒慎恐懼的警覺狀態。唯有能在瞬間將強烈的恐懼情緒，反應「轉化」成逃生動力的動物，才是適合存活的強者。⁶⁰彼得·列文(Peter A. Levine)指出此一關於「恐懼」與「癱瘓」的特點，正是動物古老的本性，也是治療師與案主在身體或姿勢方面，在引導與情緒回溯方面，如何透過身體姿勢與情緒的表達，進一步感同身受「產生共鳴」的治療基礎。⁶¹



關於人類的「動物」根源之探勘，保羅·麥克連的三腦理論影響甚巨，此圖顯示了人類演化迄今，三腦所涵蓋的「爬蟲類」、「哺乳類」與「靈長類」層面，俱備了物種與遠古祖先的原始形式，依舊深植吾人的腦中。⁶²此一進路的揭示，彼得·列文(Peter A. Levine)認為諳合於榮格

⁵⁸彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁56。

⁵⁹彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁57。

⁶⁰彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁59、67。

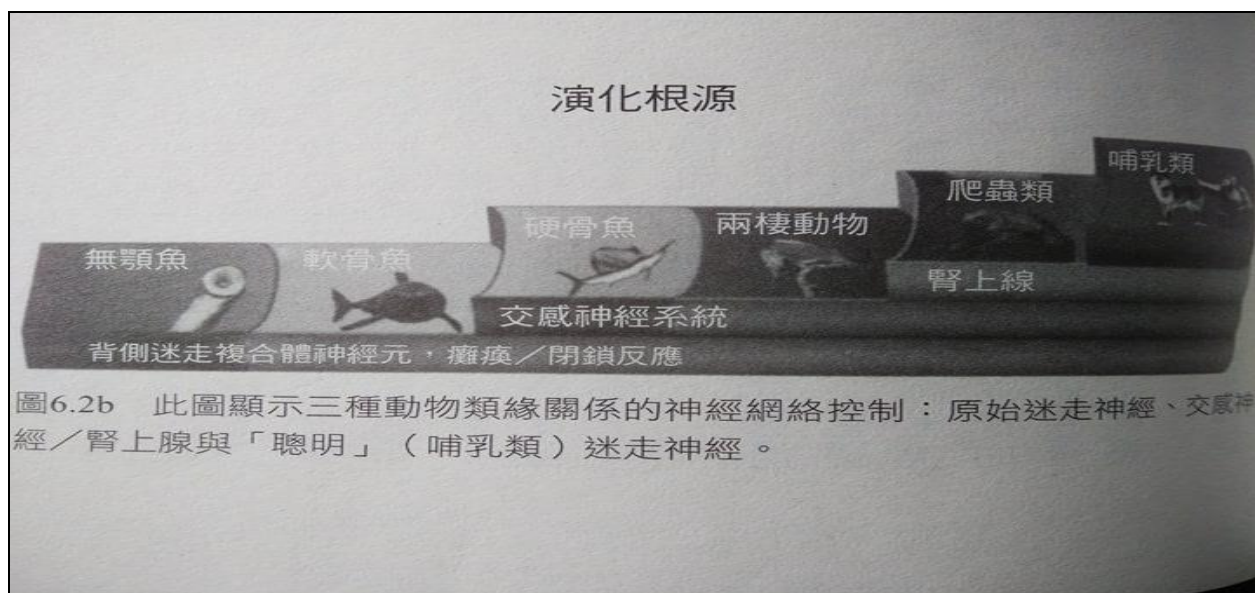
⁶¹彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁62。

⁶²彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，

的集體潛意識意向，了解人類需要透過心理上的「個體化」過程，來整合我們不同層次的本能，亦即在集體潛意識的同化中，每個人逐漸邁向生命的完整性。此一集體潛意識的鋪陳，並非是抽象與象徵性的概念，而是某種身體／生物層面的體現。亦即榮格所著重的環節，乃為整個心理有機體與身體完全對應，在其發展與結構方面，依然保存各種元素，讓它得以與無脊椎動物，以及原生動物產生連結，甚至於進入蟲類的心理狀態。⁶³不僅如此，在佛洛伊德的理論中，也不乏關於人類「物種」根源的苦思與探究，也挑戰其固有理論的假設，亦即觸及到「動物根源」的問題，往往容易始人警覺與逃避，然則考慮到物種根源的傳承，佛洛伊德也不免承認我們需要對人類的動物根源，在治療過程的影響性整合某種共識。⁶⁴

保羅·麥克連的三腦理論，吸收了前輩雅可列夫的模式，並非是將腦區分為三個部分，而是整體性融合的「三合一腦」，也可以具體闡釋了爬蟲類奮勇保護自己的疆域，初期的哺乳類發展出照顧與家庭的行為，具有新皮質的人類產生了象徵和語言能力之歷程。彼得·列文認為，倘若再追加上演化初期的跟魚類共有的 水—恆定—成分，就變成四個腦；同時再具備「一個心」的挑戰，它同時具備了束縛與解放的力量，於焉加速了我們選擇毀滅抑或是救贖的契機。

65



▲從癱瘓到「轉化」的歷程，在創傷與復原的融合途徑，人體中有三組神經能量次系統，支撐著整個神經系統的狀態。

從癱瘓到「轉化」的歷程，實為一曲折的治療地圖。在創傷與復原的融合途徑，人體中有三組神經能量次系統，支撐著整個神經系統的狀態。最原始者可溯源早其「魚類」，其功能為癱瘓、代謝守恆與身體閉鎖反應。其二為交感系統，此一整體亢奮系統，乃由「爬蟲類」時

2013 年），頁 268. 269。

⁶³彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013 年），頁 268. 269。

⁶⁴彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013 年），頁 269。

⁶⁵彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013 年），頁 270。

期演化而來，其功能為動員身體能量與行動能力（戰／逃），最後第三組為出現在「哺乳類」動物，可於「靈長類」體內見到此一神經次系統，其功能為調節複雜的社會與依戀行為，並與副交感神經系統同屬自律神經；此一演化精微的系統能夠啟動喉嚨、臉部、中耳、心臟、肺臟等非自主性肌肉，彼此協調，以便於自己與他人在情緒上的溝通功能，除了掌控關係依戀與連結，還能調節情緒智能。⁶⁶此一「大腦三體」的學說，深受榮格學派的重視，並與「原型」在大腦的地位優先，以及物種發展的歷史，相輔相成。⁶⁷榮格即曾經推測，集體潛意識的原型系統的神經原基質，一定在大腦中最原始的發展部位。上述的保羅·麥克連在一九六零年代提出此一「大腦三體」的學說，大多以動物的研究為依據，嗣後的弗羅亨利等團隊，則進一步証實也適用於人類。⁶⁸榮格認為此一模式的存在，更構成了原型夢境的要角，特別是童年皆有的恐懼與怕黑、怕快速迫切的物體，可視為遠古的殘餘物，以及夢魘中殘存的掠食者原型，可溯源自人類遠祖經常處於潛伏危險的環境，早期的進化便安排了此一警示的機制。⁶⁹

阿貝托·維洛多 & 蒲大衛《當薩滿巫士遇上腦神經醫學》一書，更進一步結合腦神經系統的探勘，以及運用印加薩滿巫士能量療法，有助於開啟動物崇拜與創傷療癒原理的論證。⁷⁰事實上古老的薩滿巫士，透過與自然神靈的溝通，為我們帶來恢復身心靈完整與和諧狀態的解答。現代的腦神經醫師，則藉由高科技儀器來探索大腦的奧秘，尋找達到內在平靜與發揮創造力的方法。腦神經專家蒲大衛醫師發現，人體細胞內的能量發電廠「粒腺體」是我們生命力的重要來源，卻在現代生活的壓力與生化毒素的影響下逐漸崩解。研習薩滿醫術的人類學家阿貝托博士，則示範古老的薩滿療癒技巧，包括祈禱、斷食與靜心，可修復粒腺體的功能，並開啟大腦內具備開悟潛力的區域「前額葉皮質」，使我們告別有害的情緒與壓力，個人的潛能得以順利展現。⁷¹有助於疏通神聖經驗的生理與病理分析，並與上述此一「大腦三體」的學說，相互參照。

三. 「圖騰柱」模式與物類交感療法

由《山海經》中既存的 **建木—崑崙—天梯—北辰** 模式整體而觀，實為一「世界之柱」的芻形。這一契屬於原始信仰的「聖木」觀，本文認為可與印第安文化的「圖騰柱」象徵模式平行參照。「圖騰柱」主要是西北太平洋沿海部落的美洲原住民巫術，以

⁶⁶彼得·列文(Peter A. Levine)著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》（台北：張老師文化出版社，2013年），頁115-117。

⁶⁷安東尼·史蒂芬斯著，薛綸譯：《大夢兩千天》（台北，立緒出版社，2006年），頁125-127。

⁶⁸安東尼·史蒂芬斯著，薛綸譯：《大夢兩千天》（台北，立緒出版社，2006年），頁125-127。

⁶⁹安東尼·史蒂芬斯著，薛綸譯：《大夢兩千天》（台北，立緒出版社，2006年），頁132

⁷⁰阿貝托·維洛多 Alberto Villoldo, 蒲大衛 David Perlmutter, 著，李育青譯：《當薩滿巫士遇上腦神經醫學》（台北，生命潛能出版社，2012年）。

⁷¹阿貝托·維洛多 Alberto Villoldo, 蒲大衛 David Perlmutter, 著，李育青譯：《當薩滿巫士遇上腦神經醫學》（台北，生命潛能出版社，2012年）。

原木立柱以及動物圖騰雕刻為表現，印第安文化共同以神秘意識認為天地間所有的植物與動物，都是一體的。⁷²此外圖騰柱在婆羅洲以加央族又稱為「墓柱」或「魂柱」，此一墓藏專用的木雕藝術多立於雨林之中，用以紀念酋長或高層階級的豐功偉績，柱上所刻文樣多為神祇與族群文字。⁷³對於印第安原住民而言，圖騰柱就是一「會說話的柱子」，敘述著各氏族的身份與象徵，以及英雄傳說的神話紀錄，並藉此提供部族社會溝通與認同的管道。

北美西北海岸地區的印第安人，文化藝術風格自成體系，無論是繪畫、雕刻、建築都緊密地與圖騰崇拜聯系一體，甚至於屋宇器具，或是人體服裝上，都慣於雕繪著熊、狼、鯨、海豹、鮭魚、鷹鵠、烏鴉等各種圖騰動物與神怪。此一現象反映了在印第安人心目中，特定動物即為他們的祖先，也是他們現在的親屬，彼此有著血緣關係。例如薩爾蒙人的英譯名為 Salmon，原意為鮭魚，即暗示著薩爾蒙人即是鮭魚，鮭魚即是薩爾蒙人。此乃典型的圖騰崇拜，不僅是此區部落中根深柢固，同時也成為印第安人創作的源泉。⁷⁴此區的創作手法，別具一格，他們注重人與動物的內在聯系，特別強調主觀意象的作用，努力表現兩者之間共有的特徵。並將其大膽誇張變形，組成固定的模式。例如雷鳥的圖騰形象，在此區廣受崇拜，通常以類似鷹的形象出現，如同中國的鳳凰，實為一超現實的生靈。由於雷鳥主司生育，並能喚起雷電與風雨，為印第安人帶來豐收昌盛，是以被視為守護神祇。⁷⁵圖騰柱作為特殊的藝術形式，更在此區的特林基特人與海達人中更為盛行，亦為各部族文化藝術的核心。此一立柱多半使用高大的雪松進行雕刻，不僅是圖騰的標誌，也是氏族的紀念碑，載記了氏族的歷史、神話傳說與圖騰故事。此外，他們也運用獸骨進行雕刻，體現出精靈象徵主義與表現主義的傾向。例如運用鯨魚骨雕刻的作品，正面為北極熊的頭像，背面則為人的頭像，表述了人類靈魂的面孔，只有通過巫師的幻像，才可以在北極熊中顯現，其中人與熊的靈魂，相互轉換的雙重寓意，通過鯨魚的脊椎骨的中孔，才得以溝通。⁷⁶



▲【九族文化村】內的「印第安圖騰區」的圖騰柱

由於圖騰柱之取材，乃以自然界之象徵物視為家徽，並且認為自然界中的動植物乃與各部族之間存在著獨特的特殊關係，例如海達族有兩個氏族，分別以「渡鴨」與「鷺」為家徽圖

⁷² 希爾 (Douglas Hill) 著，謝儀菲譯：《魔法與巫師》（台北：貓頭鷹出版社，2005年），頁44。

⁷³ 劉奇偉：《文化探險—業餘人類學初階》（台中：台灣省立美術館，1996年），頁114。

⁷⁴ 李森、劉方編繪，金文馨翻譯：《北美原始藝術》（北京：中國工人出版社，1992年），頁6.7。

⁷⁵ 李森、劉方編繪，金文馨翻譯：《北美原始藝術》（北京：中國工人出版社，1992年），頁7。

⁷⁶ 李森、劉方編繪，金文馨翻譯：《北美原始藝術》（北京：中國工人出版社，1992年），頁8。

案，予以尊崇膜拜，亦即存在著所謂的「圖騰信仰」。⁷⁷

一般而言，此一圖騰柱木柱之基本架構與各層次內解說如下，左右圖文可參照：⁷⁸



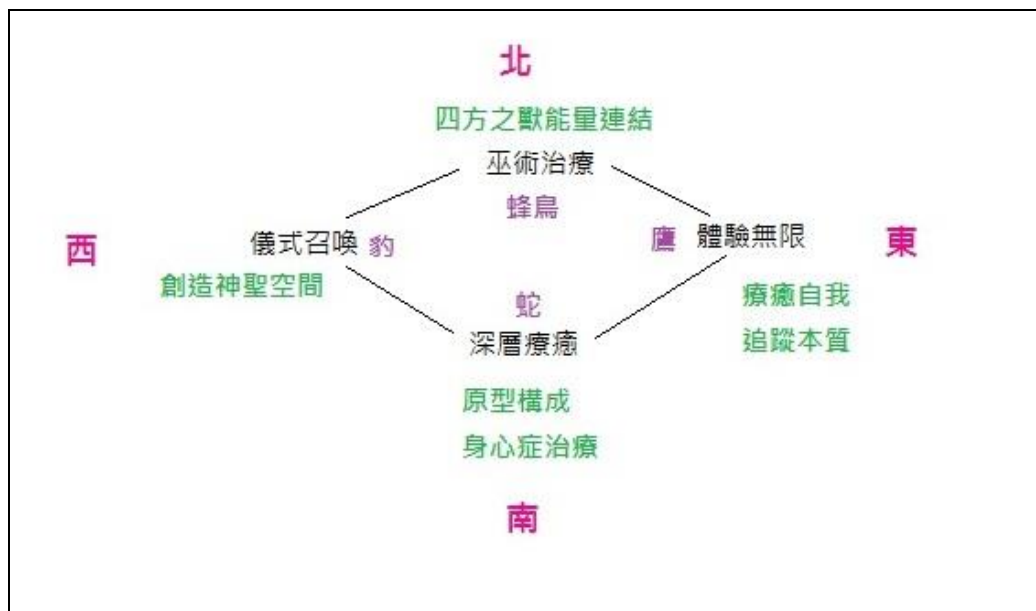
層次	圖象	意涵
5.頂端	動物或渡鴨 雷鳥圖騰	部族的守護神，氏族傳說與神話， 圖騰的雕刻者，被認為具有咒術能力。
4.氏族圖騰	家徽	屋主所屬之族群識別，以及誇耀的象徵。
3.敘事傳奇	英雄、獵人 與捕獲物	表述族群戰爭與遷移故事、家族輝煌歷史， 以及紀念故人。
2.氏族圖騰	家徽	與各家族家徽最速配之象徵圖案， 例如鷺家徽乃與海狸、青蛙圖案結合敘事。
1.出入口口	入口柱	矗立於家門前柱，或立於廣場之紀念柱， 提供遠方同胞確認之座標，並能提醒迴避同族結 婚之作用。

結合本節《山海經》之「建木昇天」神話，以及上節「動物神祇」崇拜之脈絡，此一「圖騰柱」模式，恰好結合「植物」與「動物」形象思維的具體呈現，有助於前後接榫，提供「物類」交感的印證。進一步結合「印加薩滿能量光啟與自我療癒」思潮，體證此一美洲古老部落之靈性治療技術。亦即前述阿貝托·維洛多博士（Alberto Villoldo, Ph.D.）的印加能量療法。此一義理向度的開啟，乃以召喚構成宇宙的四大原則為特點，巫士稱呼這宇宙的四大原則的特質為 蛇、美洲豹、蜂鳥、老鷹。進一步創造神聖空間，誠是我們與大靈之間的協議，亦即當我們召喚，大靈即予以回應。以巫師之術與大靈接繫，由四方能量的動物原型所構成，蛇象徵南方能量，代表知識與性的能量以及大自然的療癒力、豹象徵西方能量，代表轉化、蛻變與新生、蜂鳥象徵北方能量，代表勇氣與進化，踏上個人精神長征的史詩、鷹象徵東方能量，代表超越世俗的

⁷⁷ 〈圖騰柱文化－黑潮海流與巨木文化〉《古代文明》週刊，45 期（台北：雨禾國際有限公司），頁 45－11，45－13，45－14。

⁷⁸ 〈圖騰柱文化－黑潮海流與巨木文化〉《古代文明》週刊，45 期（台北：雨禾國際有限公司），頁 45－13，45－14。

潛力。此一原理，誠如許多原住民的舞蹈，往往藉由穿上獸衣，以體現此獸物的精神，如蛇舞、老鷹之舞、馴鹿之舞，使他們在狩獵或探索時，移動更為輕盈。同時藉由召喚動物的精神，體現其精髓、穿戴其皮毛或羽毛，以獲得其力量。透過巫師所舉行的儀式，召喚四方能量，創造出神聖空間，在儀式之中，我們更新苦痛與舊創，準備在四方能量的簇擁之下，體驗無限，持續追蹤深層的本質、以及療癒自我的創傷。⁷⁹



四個方位和美洲原住民信仰之中共通的「原型獸物」，牠們既新奇又古老，當你的祈禱由衷而發時，就可以延用創造出神聖空間，你仍舊可把個人想要表達的期盼帶進來。⁸⁰ 此四種能量與四個方向開啟的規律，倘若將上述概念，改為垂直的概念表述，儼然則形塑為神聖象徵與動物崇拜的「圖騰柱」：

⁷⁹阿貝托博士跟隨亞馬遜及安地斯山的當地薩滿，研習巫術治療的技巧超過二十五年，著有《印加能量療法》、《印加巫士的智慧洞見》、《印加靈魂復元療法》、《印加大夢》（均由生命潛能出版）等十餘本書。並整理出印加人傳統的靈魂治療術——能量醫術。目前在猶他州公園城主持「四風協會」，訓練來自世界各地的人士薩滿能量療癒的技巧。他也是「光體能量療癒學校」的創立者，並帶領四風協會與智利的能量醫學中心，考察與實踐神經科學的啟蒙之道。

⁸⁰阿貝托·維洛多 Alberto Villoldo 著，許桂綿譯：《印加能量療法》（台北，生命潛能出版社，2008年）



身為印第安薩滿巫醫的熊心 Bear Hert 即指出，我們仍然擁有一些與環境對話、取得協助的途徑。我們也擁有陽光、四個方向，以及地球與天空，都可以把這些自然元素用在療癒的藝術上。⁸¹

如果你心中有個難解的問題，面向東方在思考，答案就會不請自來。

如果你不但痛失所愛、而且用了很多時間都擺脫不了失落的煎熬，為了往後的人生，你就得面向南方尋求協助。

白日將盡，面向西方禱告：「不論好壞，感謝您讓我經歷今天的每一件事。」

望向北方時，我們祈求的則是心理、生理與性靈的健康。⁸²

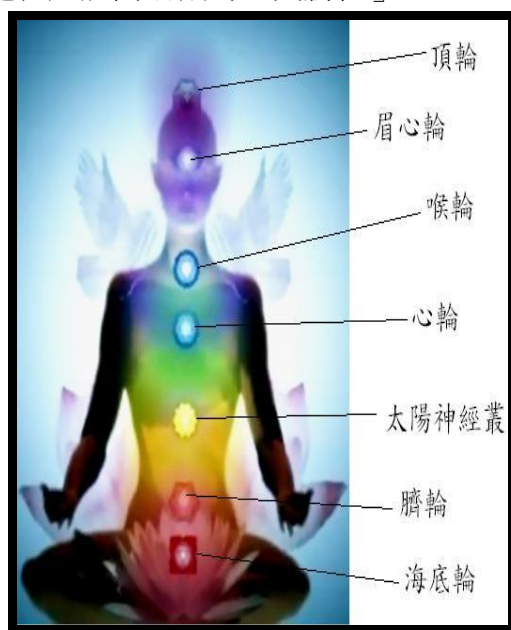
每一個原型獸物都會發散出與眾不同的能量。其中最為奇特與費解者，西方的代表獸物是美洲豹，牠為雨林中的生命帶來更新和轉化。他們深知穩固不移的狀態只是暫時性，因為宇宙間一切事物皆不斷流動。北美洲的巫師往往會有所節制地放把火燒掉一些矮樹叢，以釋放美洲豹所象徵的力量，如此可以避免突如其來的閃電導致大火，而吞噬整座叢林。他們明白，混沌和秩序、擴張和退縮，不過都是生命的自然循環。整個美洲大陸上遍布著被遺棄村落的考古證據（例如規模完善的金字塔群），而人們皆找不到足以讓他們遺棄的明顯理由。他們此舉是為了順應自然界混沌與秩序生生不息循環的本質。美國西南方的阿納薩齊人、馬雅人、印加人，每隔一段時間就會離棄家園，在別處建立新的村落，凡此行為模式的表現，皆與美洲豹的特點

⁸¹熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》，（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 209-210。

⁸²熊心 Bear Hert、茉莉·拉肯 Molly Larkin 著，譯：《風是我的母親——一位印第安薩滿巫醫的傳奇與智慧》，（台北，橡樹林文化出版，2014 年），頁 209-212。

攸關。⁸³也啟發了阿貝托·維洛多的印加能量療法的體悟，在跟隨巫師研究的過程中，發現到「醫治」(cure)和「療癒」(heal)是有所不同的。醫治屬於處方性質，在於補救外顯得問題，治療的意義則更為深廣、範圍大而全面。治療能轉化一個人的生命，療癒源自於對「無限」的體驗，當一個人步上療癒之路，她會以身體的健全、從新發現心靈的平靜、力量，和一種與生命萬物連結的感覺來衡量所謂成功。⁸⁴體驗無限可以治癒、進而轉化我們，把我們從俗務鎖鏈上解放出來，是那鎖鏈把人永遠和疾病、年老銹在一起。對於無限的體驗則是「光啟」過程(IlluminationProcess)的核心，也是本文將深入討論的治療技術之精隨。

再者，吾人的「形驅」本身，也具備著交感本能的可塑性，例如脈輪(chakra)、拙火(kundalini)等身體論述領域，儼然是吾人體內潛藏的「圖騰柱」。⁸⁵



▲【脈輪圖】：覺知意識的七個能量中心⁸⁶

這一向度的開啟，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

⁸³ 阿貝托·維洛多 Alberto Villoldo 著，許桂綿譯：《印加能量療法》（台北，生命潛能，2008年），頁184-188

⁸⁴ 阿貝托·維洛多 Alberto Villoldo 著，許桂綿譯：《印加能量療法》（台北，生命潛能，2008年），頁28.29

⁸⁵ 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（下部與土地）是人生存在世界的物質基礎，和身體意識相關。後三輪（上部與天空）是人的精神基礎，和高我意識及靈魂相關。「心輪」位於上下兩部分之軸心位址，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。詳見阿貝托·維洛多博士 (Alberto Villoldo, Ph) 著，許桂綿譯：《印加靈魂復元療法》（台北：生命潛能出版，2006年），頁16—22。以及圖敦·耶喜喇嘛著，項慧齡譯：《拙火之樂》（台北：橡樹林出版，2007年），頁50。

⁸⁶ 圖片取自 瑜伽練習小屋 <http://www.driller.idv.tw/> 並詳見肯恩·戴特沃德著：《身心合一》（台北：生命潛能出版，1998年），頁93

通過「自我獻祭」的文化儀式，成就全然的甦醒與行動。亦即由外在圖像化的「圖騰柱」，進而轉向內在超越的原型意象。亦即「自我境界」應該如何界定「**以什麼為我**」之自覺，本文認為應有一由**外在圖像**之投射化（動物神祇／圖騰柱），轉向為**內在圖像**之歸宿化（動物原型／脈輪內觀）之義理向度，並且在美洲的印加文明，以及西藏密續的體系中，具體展現與參照：

87

類型／ 境界層次	印加能量自我療癒	西藏統御修心之道
4. 究竟層	蜂鳥 —精神壯遊、召喚與進化	龍 —智慧的自信
3. 高層	老鷹 —洞察整體實相、自我超越	金翅鳥 —平等心的確信
2. 上層	美洲豹 —改變與轉化的力量、守護者與祭司	獅子 —戒律與能量
1. 基層	蛇 —根本的生命力、生存蛻變與能量	老虎 —知足的信心與欣賞當下
意涵說明	召喚四種精神「 原型獸物 」	身體內部反射具現，生起風馬，展開智慧

這一內向超越的身心靈模式，顯然仍舊保存動物神祇原型，以及圖騰柱的昇天與轉化意涵，誠如中西文化的神話原型，往往以「龍」作為最高的象徵，《山海經》中龍蛇同源與合體的神祇，大體上亦是反映吾人內心的意向。從神話中掘發人性，探勘人性中各種矛盾，以及多重複雜面的向度，應當是神話與原型研究的關懷所在。神話之所以不朽，也正正在於它涵容了特定的真實。

倘若以台灣本土的「鯤鯨」意象與潮間帶神話地景進行考察，通過「鯤鯨」意象的甦醒，繫聯「台灣」地景、神話與文學的複合關係，探勘西南沿海濕地生態地景，以及「鯨骨之海」（台江內海）與「倒風內海」的生態神話踏查。溯源「鯤鯨」的神話原型，以及鄭成功在神話中，被形容成「冠帶騎鯨」騎著鯨魚進入鹿耳門。此一奇景的傳述，對於荷軍方面的衝擊，也不在話下。⁸⁸彷彿「東海長鯨」完成人間游歷的任務，鄭成功誕生與騎鯨登陸的異象，應可視為「魚圖騰」崇拜的現象，亦即依海為生的族群，在心理上對於魚圖騰有其歷史與地理上崇拜的雙重因素。⁸⁹《臺海使槎錄》則稱成功未疾時，轄下夢見前導稱成功至，視之，乃鯨首冠帶乘馬，由鯨身東入於海外；未幾成功病卒。正符「歸東即逝」之語；則其子若孫皆鯨種也。今鯉魚登岸而死，識者知其兆不佳。至六月，彭師戰敗歸誠，亦應登山結果之兆焉⁹⁰。本文最特別者，乃由轄下指稱夢見前導稱鄭成功將至，視之乃「鯨首冠帶乘馬」，看到的鄭成功形象是「鯨首」，

⁸⁷ 參見阿貝托·維洛多博士 Alberto Villoldo, Ph 著，許桂綿譯：《印加靈魂復元療法》（台北：生命潛能出版，2006 年），頁 178—184。以及薩姜·米龐仁波切著，蔡雅琴譯：《統御你的世界》（台北：橡樹林出版，2006 年），頁 187—190。

⁸⁸ 林朝成、鄭水萍主修：《安平區志》（台南，安平區公所出版，2008 年），下冊，頁 849。

⁸⁹ 林朝成、鄭水萍主修：《安平區志》（台南，安平區公所出版，2008 年），下冊，頁 849.850。

⁹⁰ 黃叔璥：《臺海使槎錄》（台北：台灣銀行，1957 年），頁 79。

與一般入台傳說「冠帶騎鯨」不同。亦即入台傳說是「人騎鯨」，病卒前則是「鯨乘馬」十分神異的版本。並進一步申說鄭氏子孫「皆鯨種」轉世，再言鯉魚之死乃應驗鄭氏之亡，耐人尋味⁹¹。以本文的視角而觀，或許可解讀為鯨圖騰文化崇拜，並與「鯤鯨」意象，繫聯「台灣」地景、神話與文學的複合關係。再者莊子逍遙遊中，又採集了「鯤可化為鵬」的海空「兩棲」神話，參照潛明茲《中國神話學》探討魚神話的開展，並且與鯤鵬轉變的軌跡，歸納出神話思唯混沌一體，往往呈現「此物可以喻為彼物，彼物又可等同於此物」的特點。⁹²袁珂進一步指出，如斯由「魚」變而為「鳥」的取象，實為一由「海神」變為「風神」的神話。此一《山海經·海外北經》中的海神禺強，乃是天地嫡親的孫兒，又兼風神。當他以風神形象現身時，乃一人臉一鳥身一耳掛雙青蛇一足踏雙青蛇的威猛形象。並鼓盪巨翅，扇動無比巨風，並夾帶疫癘與病毒。當其以海神形象現身之時，乃較為和善，外觀誠如「陵魚」，乃魚身一有手有足一駕雙龍的北方大魚形象。⁹³此一大魚即為「鯨」，每年冬天，當海潮運轉的時候，他就將從北海遷到南海，由魚變而為鳥，亦即由「海神」變成「風神」。⁹⁴事實上台南安平一域，存在於海洋信仰的淵源中，原本即十分看重王爺千歲信仰。再者福建地區，閩南一帶「以海為田」，自古即對「風神」、「海神」崇拜十分虔敬，甚而廣設專祀風神的「風神廟」，並例行性於十月至十一月舉行「遣舶祈風」，四月舉行「回舶祈風」等傳統，形塑海洋文化圖像至深。⁹⁵對於後續持恆考察「鯤鵬」神話之圖騰柱模式，極有啟發。

四．結論

通過物類交感的幅員，詹姆斯·克里弗德（James Clifford）《復返：21世紀成為原住民》一書，觸及了阿拉斯加原住民足「身分政治」和「遺產工作」，以及大洋洲「原民世界」等議題的論述。可以與前述的黃心雅「邁向環太平洋生態詩學」的視野相互接榫。如何跨越國族、殖民與區域框架的限制，突顯海洋環境如何形塑島嶼的歷史，可以視為重要的研究進路。並且進一步將原住民社群的輪廓，跨越了國家、區域與國際邊界，體現一環太平洋原住民生態詩學的跨文化比較，提供一個「跨原住民族」範疇，有助於形塑與聚焦在「從原住民到原住民」的關係進行論述。⁹⁶再者星野道夫《極地的呼喚：森林、冰河與鯨——阿拉斯加性靈與神話之旅》一書，穿梭於森林、冰河與鯨的意向，完成阿拉斯加性靈與神話之旅的史詩。通過印第安圖騰柱的腳蹤，在覆蓋著森林和冰河的世界中，星野道夫和一名印地安人彼此契合，共同踏上了跨越極圈的壯遊，一步步接近人類最初的神話世界。並收錄了星野道夫行程中被熊吞噬生前最後的日誌，通過踏查與影像誌的追躡，不斷反思古代的遺物，應該搬到博物館中收藏，還是任其在原

⁹¹ 李宜靜：〈清代臺灣文獻中的鯨魚傳說〉，《康寧學報》第14期，（2012年），頁75-76。

⁹² 潛明茲：《中國神話學》（台北，聯經出版公司，1994年），頁33.34.35.252.253.382.443。

⁹³ 「陵魚」乃中國人魚傳說，亦即陸居的魚，並與龍魚、蛟人的傳說相關。臨海鯨寡居多捕取回家，養於池沼，當作伴侶。袁珂：《中國神話傳說》（一）（台北，里仁書局出版，2010年），頁206、212。

⁹⁴ 袁珂：《中國神話傳說》（一）（台北，里仁書局出版，2010年），頁208、209、213、214。

⁹⁵ 林朝成、鄭水萍主修：《安平區志》，（台南，安平區公所出版，2008年），下冊，頁881。

⁹⁶ 黃心雅著，陳佩甄譯：「邁向環太平洋生態詩學：以三個原住民文本為例」，收入朱惠足主編：《全球生態論述與另類想像》（台北，書林出版有限公司，2016年），頁57。

來的地方腐朽、回歸自然？⁹⁷

這一向度亦從屬於泛靈信仰（animism）中常見的一種形式，乃指超自然力附生於某自然體之中，並且是一精靈能量的唯一主宰。此一信仰的進程，也有一由下層遞進為上層的階段，如是則從「圖騰」演變為「象徵」符號，此一符號可以視為宗教思想的具體圖案。民族學家即可以透過這一神聖符號的探勘，有助於理解特定文化的凝集性，以及符號對於文化的團結作用。

這一有機的聯繫，分別存在於兩個層次之上，其一是心理，其二是形上學的範疇。猶如樹木的「年輪」剖面，乃以意象與潛意識為核心，展開「外向」的作品象徵表現，以及「內向」的神話指涉半徑，此一義理的向度大體為如下：

1. 心理學向度：神話故事表面上敘述發現、探索與歷險的奇妙世界，乃「象徵」他發現了自己「內心」的奧秘。

2. 形上學向度：由神話探勘終極真實的可能，提示超越於二元對立世界的神聖經驗。以此審顧神話與宗教敘事的苦難情節、英雄試煉、大地與聖河、犧牲與祝禱、先知的聖蹟，都在此一義理向度中，解讀箇中的隱喻與象徵。進而開啟神、人、物、我，人、己多重向度的連結，形塑整體交感的文化模式，賦予上述關於終極真實的闡釋。

神話是富有詩意的「隱喻」，宗教上的觀念表述，也都需要從它們「象徵」的角度加以理解，透過此一隱喻與象徵的思考，我們才能在日常生活的「現象」與神話的情境之間，建立起有意義的聯繫。特別是與多重物類之間的互動與連結，如何在風中感受到灰熊，聽見與回溯印地安人渡鴉的傳說，並復返世界最初的樣貌？透過神話敘事的鏡頭，我們得以聽見的極地的召喚，也能感受到一個多重物類交感的世界，等待著被觀看、被瞭解與被改變的契機。

徵引文獻

一.古籍

（清）孫希旦：《禮記集解》台北：文史哲出版社，1988 年

（清）黃叔璥：《台海使槎錄》台北：台灣銀行，1957 年

袁珂校注：《山海經校注》台北：里仁書局，2004 年

二、近人論著

李豐楙：《神話的故鄉—山海經》台北：時報出版社，1983 年

李焯、劉方編繪，金文馨翻譯：《北美原始藝術》北京：中國工人出版社，1992 年

阿貝托·維洛多博士（Alberto Villoldo, Ph）著，許桂綿譯：《印加靈魂復元療法》，台北：生命潛能出版，2006 年

彼得·列文（Peter A. Levine）著，周和君譯：《解鎖—創傷療癒地圖》臺北：張老師文化出版社

卡西勒（Ernst Cassirer）：《人論》臺北：桂冠出版社，1997 年

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

余德慧：《臺灣巫宗教與心靈療癒》，臺北：心靈工坊，2006 年

⁹⁷ 星野道夫著，吳怡文譯：《極地的呼喚：森林、冰河與鯨——阿拉斯加性靈與神話之旅》（台北，晴天出版，2009 年）。

宋兆麟：《巫覡一人與鬼神之間》北京：學苑出版社，2001 年
邱宜文：《《山海經》的神話思維》台北：文津出版社，2002 年
涂爾幹 (Emile Durkheim) 著，芮傳明譯：《宗教生活的基本形式》臺北：桂冠圖書出版社，2007 年
楊錫彭：《新譯山海經》台北：三民書局，2007 年
喬瑟夫·坎伯 (Joseph Campbell) 著，李子寧譯：《神話的智慧》臺北：立緒出版社，1998 年
劉奇偉：《文化探險－業餘人類學初階》台中：台灣省立美術館，1996 年
佛洛伊德：《圖騰與禁忌》台北：志文出版社，2007 年
傅道彬：《晚唐鐘聲：中國文學的原型批評》，北京：北京大學出版社，2007 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
趙沛霖：《興的源起－歷史積澱與詩歌藝術》臺北：明鏡出版社，1988 年
弗雷澤：《金枝》臺北：桂冠圖書出版公司，2004 年