

古典詩歌研究彙刊



彭程

第十六輯 第一冊

采菊：「菊」的原始意象與文學象徵
——以屈賦陶詩為主

李珮慈 著

花木蘭文化出版社 出版

古典詩歌研究彙刊

第十六輯

龔鵬程 主編

第 1 冊

采菊：「菊」的原始意象與文學象徵
——以屈賦陶詩為主

李 珮 慈 著

國家圖書館出版品預行編目資料

采菊：「菊」的原始意象與文學象徵——以屈賦陶詩為主／李珮

慈 著 -- 初版 -- 新北市：花木蘭文化出版社，2014〔民 103〕

目 2+136 面；17×24 公分

（古典詩歌研究彙刊 第十六輯：第 1 冊）

ISBN 978-986-322-819-6（精裝）

1.中國文學 2.文學評論 3.菊花

820.91

103013513

ISBN-978-986-322-819-6



9 789863 228196

古典詩歌研究彙刊

第十六輯 第一冊

ISBN：978-986-322-819-6

采菊：「菊」的原始意象與文學象徵 ——以屈賦陶詩為主

作 者 李珮慈

主 編 龔鵬程

總 編 輯 杜潔祥

副總編輯 楊嘉樂

編 輯 許郁翎

出 版 花木蘭文化出版社

社 長 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 hml810518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2014 年 9 月

定 價 第十六輯 21 冊（精裝）新台幣 32,000 元

版權所有・請勿翻印

采菊：「菊」的原始意象與文學象徵
——以屈賦陶詩為主

李珮慈 著

作者簡介

李珮慈，1982年生，出生於臺北。政治大學中文系學士、東華大學中文所碩士，現為中正大學中文所博士生。以讀書為人生之樂事，為尋求生命的靈光，於北、東、南各地旅居與閱讀。碩士班論文，師事高莉芬教授，從事神話與古典文學的跨領域研究，尤以文化人類學為主要研究路徑。目前的研究興趣則朝向神話、文學與思想結合的古典新義研究。並於博士班在學期間參與毛文芳教授主持的中國女詩人作品選注團隊，共同編訂有《中國歷代才媛詩選》（臺灣學生書局）。

提 要

恩斯特·卡西勒在其所建構的「象徵形式哲學」中提出了「人是符號的動物」之名言。可知人之所以為人的主體價值在於其能在符號的交互作用當中，以語言、藝術等符號活動完成文化的創造與傳承。「象」是代表中國文化的符號範疇，歷代的文學家紛紛以「意象」與「象徵」的符號形式來遙承傳統文化與表現生命情調。而在中國文學作品中出現的「菊」意象正是經由各代不同書寫方式的符號象徵——「菊」在文學中的價值溯源於屈原將「菊」與他作品中所推崇的「蘭」並列等同，同時又提出所謂的「夕餐秋菊」的主張，此後在其「香草美人」傳統的推波助瀾之下，「菊」在楚騷系統的發展上，繼承了「巫系文學」的精神，歷經了崇「菊」的魏晉時代，到了陶淵明的「采菊東籬」則成為「菊」的典型。本論文則試圖由「原型批評」的視角進入，輔以民俗學、文化人類學的方式進行比較的視野，討論「菊」這個原始意象從屈賦到陶詩文本中的「衍型」，同時探究各朝代以「菊」為人心寄託之願的多重文化意涵與象徵。



目

次

第一章 緒 論	1
第一節 研究動機與目的	1
壹、關於「菊」的傳世文獻與研究動機	1
貳、「采菊」的巫俗意義與「原始意象」的探究	5
第二節 研究對象與範圍之界定	9
壹、巫系文學與研究對象	9
貳、研究範圍的界定	12
第三節 前人研究成果	21
壹、巫俗爲主的相關研究	22
貳、身體爲主的相關研究	24
參、儀式爲主的相關研究	26
第四節 研究方法	28
第五節 研究內容概述	33
第二章 「菊」的原始意象——「采菊」的巫俗意義	35
第一節 菊與植物——植物符號中的巫術思維	37
壹、植物崇拜與模仿、舞蹈儀式	39
貳、服食／服佩的身體想像	43
參、採摘植物與咒術幻相	48
第二節 菊與民俗——「菊」意象的民俗禮儀探析	54
壹、採摘與登高儀式：菊花慶典的原型	55
貳、「菊」水源與延齡	59
參、登高飲「菊」酒與避邪	63
第三章 屈賦中的「菊」與漢魏晉辭賦的發展	67
第一節 香草儀式——屈賦中的佩「蘭」與服「菊」	69
壹、巫系文化與香草美人	69
貳、比德好脩與幽「蘭」芳「菊」	72
第二節 生的呼喚——不遇情結與漢魏辭賦中的詠「蘭」	76

壹、儀式回歸：〈招魂〉、〈大招〉與招魂回朝	76
貳、澤蘭美女：士不遇傳統與含「蘭」吐芳書寫	79
第三節 死的自覺——時間推移與魏晉辭賦中的頌「菊」	83
壹、服菊求壽：神仙思想與菊花頌	83
貳、菊花饗宴：重九避邪與菊文化	86
第四章 陶詩與「采菊」書寫	89
第一節 陶詩對漢魏晉辭賦中服「菊」的改寫	89
壹、中古時期服「菊」養生的時代風氣	89
貳、陶詩對服「菊」求仙的反思	95
第二節 仕與歸去——歸田文學中的「菊」書寫	99
壹、〈歸去來辭〉與魂歸田園	99
貳、「菊——松」書寫與懷古意識	102
第三節 隱與歸來——「采菊」的巫俗意義與人境樂園的建構	106
壹、酣觴賦詩：陶詩中的「菊」、「酒」主題	106
貳、忘懷得失：南朝詩中的「菊——酒」詩	112
第五章 結論——菊與文學	117
第一節 研究發現：「蘭」、「菊」變衍與抒情接受	117
第二節 研究展望：「和」的文化精神與「菊」的雙重象徵	119
第三節 研究省思：「菊」的原始意象在文學象徵中的顯現	121
參考書目	123

第一章 緒 論

第一節 研究動機與目的

壹、關於「菊」的傳世文獻與研究動機

「菊」屬多年生草本植物，原產中國，自周、秦栽培以來，已有三千年以上的歷史。《禮記·月令》對於「季秋之月」曾云：「鞠（菊）有黃華。」〔註1〕」說明了在秋天萬物凋零之時，「菊」正是在此嚴霜下綻放之花，李時珍則在前人的說法上進一步闡釋說：「按陸佃《埤雅》云：菊本作鞠，從鞠。鞠，窮也。《月令》：九月，菊有黃華，華事至此而窮盡，故謂之鞠。節華之名，亦取其應節候也。」〔註2〕」即使節氣表徵是後來對「菊」名稱由來的一種解釋，但也不應否認在秋霜抖擻之「菊」的特殊性格或許也是成為歷代文人歌詠「菊」意象的原因之一。而此種做為野生栽植的「菊」是如何走進文人書寫的世界呢？打從屈原在〈九歌·禮魂〉中說道：

〔註1〕 參見〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，〔清〕阮元審定：《十三經注疏》（臺北：新文豐，1977年），《禮記注疏》卷17，頁337。

〔註2〕 參見〔明〕李時珍：《本草綱目》（臺北市：新文豐出版公司，1987年），卷15，頁421。

春蘭兮秋菊，長無絕兮終古。〔註3〕（〈九歌·禮魂〉）

可見屈原已將「菊」與他所推崇的蘭並置讚美，若再進一步探索《補註》以古語所云「春蘭秋菊，各一時之秀」的說法〔註4〕，也讓我們更明白「言春祀以蘭，秋祀以菊，為芬芳長相繼承，無絕於終古之道」〔註5〕的原因，或許是由於春蘭、秋菊的芳潔之性，所以成為祭祀時使用的對象。又屈原在〈離騷〉中更提出了「餐菊」的驚人創舉：

朝飲木蘭之墜露兮，夕餐秋菊之落英。〔註6〕（〈離騷〉）

按《五臣注》云：「取其香潔以合己之德。〔註7〕」說明了屈原飲食木蘭、菊的內在涵義在於能以其香潔來比德自身。在此可以說屈原已為「菊」開啓了兩種重要的文學意涵：一是在蘭、菊並列等同中賦予君子高潔的人格象徵，一是傳達服食菊花的意義。《楚辭》中的「香草意象群」數量豐富，雖然提到「菊」的次數只有三處〔註8〕，但從「菊」受屈原垂青的描述，其重要性已不容小覷。又「香草意象群」在藝術技巧的使用上已成為歷來學者重視的課題〔註9〕，那麼屈原在文學創作中的「菊」與「香草意象群」之間有何內在的聯

〔註3〕 參見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年），頁121。

〔註4〕 參見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年），頁121。

〔註5〕 關於「春蘭兮秋菊，長無絕兮終古。」一語的註解，參見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年），頁121。

〔註6〕 參見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：大安出版社，1995年），頁17。

〔註7〕 參見〔梁〕蕭統選編，〔唐〕呂延濟、劉良、張銑、呂向、李周翰、李善注：《日本足利學校藏宋刊明州本六臣注文選》（北京：人民文學，2008年），卷32，頁500。

〔註8〕 第三處見〈九章·惜誦〉：「播江離與滋菊兮，原春日以為糗芳。」也說到把菊製成乾糧而食的紀錄。

〔註9〕 參見蕭兵：《楚辭與美學》（臺北：文津出版社，2002年）。游國恩：《論屈原文學的比興作風》，《楚辭論文集》（臺北：九思出版社，1977年）。陳怡良：《〈離騷〉的諷刺手法與意涵》，《中國古典文學研究》第4期（2002年）。

繫？以及為何屈原要在眾芳爭艷的情況下特別標榜「菊」這種植物？許又方先生曾以時間焦慮的論點探析屈原「食菊」與「輔體延年」養生觀間的關係〔註10〕，這也提供本文一個思考的方向：屈原的「餐菊」之舉除了可以是文學象徵性的描述外，是否有其他解釋的可能？即使《楚辭》中書寫的「菊」為數不多，但卻已開啓本文對「菊」意象的想像視野。

試觀「菊」意象在文學中的發展，除了在屈原「香草美人」的傳統下，展現「士不遇」的比德內涵外，也可以發現屈原的「餐菊」到了漢魏晉時期已和服食求仙的風氣結合，故詩賦中出現了具有神奇效果的「菊」意象，像是魏文帝〈九日與鍾繇書〉：

歲往月來，忽復九月九日。九為陽數，而日月並應，俗嘉其名，以為宜於長久，故以享宴高會。是月律中無射，言群木庶草，無有射地而生。至於芳菊，紛然獨榮，非夫含乾坤之純和、體芬芳之淑氣，孰能如此。故屈平悲冉冉之將老，思飡秋菊之樂英。輔體延年，莫斯之貴。謹奉一束，以助彭祖之術。〔註11〕（〈九日與鍾繇書〉）

由「輔體延年」與「助彭祖之術」的說法來看，可以說屈原的「餐菊」之舉已與延年益壽之說合流，同時加入了重九與「菊」之間的民俗意義。而「菊」意象的發展到了東晉陶淵明之時，也在屈原所賦予君子比德的文學傳統下有所開展：

芳菊開林耀，青松冠巖列。懷此貞秀姿，卓為霜下傑。

〔註12〕（〈和郭主簿〉二首之二）

〔註10〕許又方先生指出：「植物的敘述每與『時』有極密切的關係，而所謂『時』，一指『時間』，一指『時局』，卻都聯繫著過去、現在與未來，形成一個連貫的焦慮體。」參見許又方：《時間的影跡——〈離騷〉碎論》（臺北市：秀威資訊科技，2003年），頁124～126。

〔註11〕參見〔清〕嚴可均輯校：《全三國文》卷7，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），頁1088。

〔註12〕參見逯欽立輯校：《晉詩》卷16，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998年），頁978。

三徑就荒，松菊猶存。〔註13〕（〈歸去來辭〉）

陶淵明在「松」、「菊」並列之下，抒出其高潔君子之德的深意，使得「菊」的象徵意涵有承繼屈原「士不遇」傳統中高潔人格的延續，同時陶淵明也在屈原「餐菊」的脈絡下表達對「菊」的喜愛之情，其在〈九日閒居〉的詩序中提到「秋菊盈園」正可以為例：

酒能祛百慮，菊解制頹齡。〔註14〕（〈九日閒居〉）

關於陶淵明九日坐菊的典故，沈約對此亦有記載：「嘗九月九日無酒，出宅邊菊叢中坐久，值弘送酒至，即便就酌，醉而後歸。〔註15〕」不只重陽飲菊酒的民俗內涵〔註16〕與陶淵明產生連繫，「菊」與酒的關係也由陶淵明賦予隱逸的情調意涵，其〈飲酒詩〉有兩處可見陶淵明藉由「菊」所欲表達的人生情懷：

採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。

此中有真意，欲辯以忘言。〔註17〕（〈飲酒詩〉之五）

秋菊有佳色，夏露掇其英。汎此忘憂物，遠我遺世情。

〔註18〕（〈飲酒詩〉之七）

可以見得「菊」對陶淵明來說，已在詩人「採菊東籬」的活動過程中注入了其生命力量的展現，於是，「菊」自然就成為詩人「遺世情」的忘憂之物了。雖然陶詩詠菊不過以上五則，但在陶淵明與「菊」

〔註13〕參見〔清〕嚴可均輯校：《全晉文》卷111，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），頁2097。

〔註14〕參見遼欽立輯校：《晉詩》卷17，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998年），頁990～991。

〔註15〕參見〔梁〕沈約：〈隱逸·陶潛傳〉，《宋書》（北京：中華書局，1974年），卷93，頁2288。

〔註16〕關於重陽節飲菊酒的民俗記載，見《西京雜記》載：「戚夫人侍兒賈佩蘭，後出為扶風人段儒妻。說在宮內時見……九月九日，佩茱萸、食蓬餌、飲菊萸酒，令人長壽。菊萸舒時，並採莖葉雜秫米釀之，至來年九月九日始熟就飲焉，故謂之菊萸酒。」

〔註17〕參見遼欽立輯校：《晉詩》卷17，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998年），頁998。

〔註18〕參見遼欽立輯校：《晉詩》卷17，《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1998年），頁998。

交相輝映的情感交織下，視陶淵明的「采菊」為詩人生命實踐的文學書寫，應可以是合理的說法。加以前文所談由屈原「餐菊」到陶淵明「采菊」中「菊」意象的文學流變，則可以發現其文學象徵的表現手法不論是受「服菊」養生的風氣影響，或是為重陽民俗「飲菊」的習慣所成，皆與詩人欲藉由「菊」書寫來表達自身的生命體驗有關，故本文要探析的是「采菊」的意義除了可以是文學抒情的表現手法，是否也隱含其他深層意涵的闡釋呢？對於至陶淵明才明顯確立的「采菊」書寫，以及在「菊」與詩人相互關係下所產生的「菊——身體——儀式」的討論面向，其背後原始意義的探索與文學象徵下多重面貌的展演，應有進一步探究的可能。

貳、「采菊」的巫俗意義與「原始意象」的探究

由陶淵明最富代表性的「採菊東籬」一語來看，「菊」與陶淵明的生命情境似乎劃上了等號，同時也成為後世約定俗成的一組象徵性符號關係，可以說陶淵明的「采菊」書寫的確建立了「菊」的典範意義，為了探討「菊」書寫與詩人生命的內在依據，回溯「菊」文學的發展狀況，始能深入「菊」意象內緣與外延因素的討論。而從「菊」意象書寫的起源——屈原「夕餐秋菊」的主張談起時，同時可發現歷來學者對楚地巫風巫俗與宗教性質的看法不可忽視，又魯瑞菁先生以巫術儀式的視角考察《楚辭》中的香草巫俗，其香草愛情巫術的儀式與楚國神巫以色媚神來祈求消災增殖相關，故反映在《楚辭》上即顯出一種由巫俗香草（巫祭儀式）向文藝香草（文學比興）過渡與轉換的歷程〔註19〕，由此可進一步推知，屈原書寫的「菊」意象除了是文學的象徵手法，應該與巫術祭儀有密切關係，於是屈原藉由「菊」意象所表達的抒情方式就有更深一層可以探討的空間。這也引發本文思索「菊」的研究角度，陶淵明所奠定的「采

〔註19〕參見魯瑞菁：《諷諫抒情與神話儀式：楚辭文心論》（臺北市：里仁書局，2002年），頁295。

菊」典型其所承繼的巫俗性意涵為何？歷代文人在書寫「菊」意象時是否也逃離不了此原始意義的內在驅力而進行文學創作？這些都是本文所要深究的問題。

而以巫俗的方式重新檢視陶淵明「采菊」的內在意義時，可以發現到「植物意象」與人的行為活動類似一種出現在《詩經》中「採物摘植」的起興套語（註20），其「植物意象」並非只是文學藝術中審美的認知對象而已，而是具有與人們現實生活密切相關的儀式性意義，這種「採物摘植」母題的巫俗性痕跡，就像弗雷澤（Frazer, J. G, 1854-1941）在《金枝：巫術與宗教之研究》（*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*）中所提到的「交感巫術」的作用，其賴以建立的思想原則，又可分為基於「相似律」的法術（順勢巫術），與基於「接觸律」的法術（接觸巫術）：

第一是「同類相生」或果必同因；第二是「物體一經互相接觸，在中斷實體接觸後還會繼續遠距離的互相作用」。前者可稱之為「相似律」，後者可稱作「接觸律」或「觸染律」。巫術根據第一個原則即「相似律」引申出，他能夠僅僅通過模仿就實現任何他想做的事；從第二個原則出發，他斷定，他能通過一個物體來對一個人施加影響，只要該物體曾被那個人接觸過，不論該物體是否為該人身體之一部分。（註21）

〔註20〕關於《詩經》中「採物摘植」的套語形式，列舉以下數則做為參考，如〈周南·關雎〉：「參差荇菜，左右采之，窈窕淑女，琴瑟友之。」〈周南·芣苢〉：「采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。」〈召南·草蟲〉：「陟彼南山，言采其蕨，未見君子，憂心惓惓。」〈鄘風·桑中〉：「爰采唐矣，沫之鄉矣，云誰之思？美孟姜矣。」而高師莉芬在〈原型與象徵：漢魏六朝詩歌中的採桑女及其多重文化意涵〉一文中，討論「採物摘植」的母題，認為「詩經中之『採桑』又同樣與其他採物相應，所採之草或用於祭祖，或用於藥物，或用以祈願思人，具有春會儀式中，祈子祝願的原始巫術儀式意義。」參見高師莉芬：《漢代歌詩人類學》（臺北市：里仁書局，2007年），頁205～249。

〔註21〕參見〔英〕弗雷澤著，汪培基譯：《金枝：巫術與宗教之研究》（臺北市：桂冠圖書，1991年），頁21。

可以說「採物摘植」的儀式意涵正是由「交感律」中接觸、轉移、感應、遠距離等神秘作用的思維結果〔註22〕，並以此來聯繫人的咒願與植物之間的關係。而陶淵明與「采菊」間的關係，就在文學抒情的意義下有了與現實生活的實際意涵，「采菊」不只是詩人對生命終極關懷的表現，同時可以說是繼承「採物摘植」母題的深層心理追索，詩人祝願的達成在「採物摘植」的模仿動作底下，以文學書寫完成身體與儀式的生命真意。

所以假如能夠貼近陶淵明「采菊」的內在脈絡，瞭解其與「採物摘植」巫俗性意涵的聯繫，那麼對於進入文本情境，理解詩人生命，進一步揭示表層的文學抒情手法與深層的文學象徵意義的關係，應可以有不同的詮釋角度。歷代學者在「採物摘植」的巫俗研究上已有相當成果，如日本漢學家白川靜先生對《詩經》的民俗研究，則認為「採物摘植」的母題與原始信仰中的預祝、咒歌性質相關，是人們欲表達咒祝願望的方式〔註23〕，葉舒憲先生則以為原始民族巫術性「采摘植物」的愛情咒語是《詩經》中「採物摘植」的民俗深層心理反應〔註24〕，兩者雖論及巫俗對文學創作的影響，但《詩經》源流與信仰習俗的關係，也成為其只以《詩經》文本做為探析的對象，不過對於采摘行為與神秘祝願的巫俗問題，卻有清楚的論證與文化意涵闡釋。因此，本文擬以采摘動作本身所引發的「身體」與「儀式」間的關係，試圖探討在文學作創中陶淵明「采菊」所開展出的「菊——身體——儀式」的研究角度，以對「菊」的原

〔註22〕「交感律」的觀念類同於路先·列維-布留爾「互滲律」的說法，即「原始人以最多樣的形式來想像的『互滲』：如接觸、轉移、感應、遠距離作用等等。」參見〔法〕路先·列維-布留爾著，丁由譯：《原始思維》（臺北市：臺灣商務，2001年），頁76～77。

〔註23〕參見〔日〕白川靜著，王巍譯：《中國古代民俗》（瀋陽：春風文藝出版社，1991年），頁81～92。〔日〕白川靜著，杜正勝譯：《詩經研究》（臺北：幼獅文化公司，1982年）。

〔註24〕參見葉舒憲：《詩經的文化闡釋》（西安：陝西人民出版社，2004年），頁73～86。

始意義與文學象徵進行重新挖掘的可能。

因此，「菊」的「原始意象」〔註25〕與文學象徵遂成為本文在探析「采菊」巫俗意義時的另一研究面向。試觀「菊」意象的發展，始自屈原提出，並在陶淵明著名的「采菊」之後，其符號象徵方為歷代文人自我認同的符碼，於是在文學中逐漸形成了「東籬菊」（包括「陶菊」、「陶酒」）的典型，如宋代蘇軾即有〈和陶詩〉除了表現對陶淵明的推崇外，對於詠菊更是追隨屈、陶亦步亦趨，到了清代曹雪芹的《紅樓夢》中更出現了憶菊、訪菊、種菊、對菊、供菊、詠菊、畫菊、問菊、簪菊、菊影、菊夢、殘菊的歌詠菊花詩，林黛玉在詠菊中的一句：「一從陶令評章後，千古高風說到今。」也具體的表現出中國文學中「菊」意象的象徵與傳承典範。另外，在菊文學自成格局的同時也促進了菊文化的傳播與發展，對於「菊」的認識與應用，更在通俗化的宋代出現了大量的《菊譜》書籍〔註26〕，因此，可以說「菊」意象在屈、陶開展以來，已成為中國文學發展中頗具象徵意義的典型。

又葉嘉瑩先生對於文學中的「花意象」之所以能成為最重要的感人之物，亦說道：

當然是因為花的顏色、香氣、姿態，都最具有引人之力，人自花所得的意象既最鮮明，所以由花所觸發的聯想也最豐富，此外還有一個重要的原因，我以為是因為花所予人的生命感最深切也最完整的緣故。〔註27〕

〔註25〕瑞士心理學家榮格提出「原始意象」即所謂的「原型」，此種在文藝作品中反覆出現的意象是「集體無意識」的顯現方式，其結構形式是先天集體的「種族記憶」，它作為一種深層的心理動力，並映照出其深刻的內在文化意涵。關於本文對「原始意象」的說明詳見研究方法的部份。

〔註26〕參見〔宋〕劉蒙撰：《菊譜》（臺北：藝文印書館，1966年）。〔宋〕范成大撰：《石湖菊譜》（臺北：藝文印書館，1966年）。〔宋〕史正志撰：《史老圃菊譜》（臺北：藝文印書館，1966年）。〔明〕周履靖撰：《菊譜》（臺北：藝文印書館，1966年）。

〔註27〕參見葉嘉瑩著：〈幾首詠花的詩和一些有關詩歌的話〉，《中國文學批評》第1冊（臺北：聯經出版事業，1977年），頁28。

自古以來花的生命力和人之間有著交相容攝的相互關係，因此往往成為文人筆中所傳詠的對象，而不與春花爭艷，反在秋霜綻放的「菊」意象，在屈原與陶淵明筆下究竟各自呈現著何種文學與文化象徵意涵呢？這種造成歷代文人反覆書寫的「菊」意象其深層動力為何？是否可以說這是受到原始巫儀遺痕的影響所致？其「菊」意象對於文學書寫又呈現出何種神奇的效力以至於成為文人著迷的對象？這些都是本文所要討論的問題。

第二節 研究對象與範圍之界定

壹、巫系文學與研究對象

前文提及「菊」意象的發展始於屈原的「餐菊」，直到陶淵明的「采菊」才正式奠定了「菊」的典型，成為歷代仿效的文學象徵，究竟是何因素使得屈、陶成為「菊」意象的傳承代言人？又兩者所開展的文學象徵承載了「菊」在「原始意象」中的何種神奇魔力致使歷代書寫不脫其藩籬？這些都牽涉到本文以屈、陶為主要探討對象的原因。

所謂「文學即是人學」一語道出了文學藝術與人類文化間的相互作用問題，而其中聯繫兩者的交集點則是——語言與藝術等符號的功能形態問題，而由發生學的立場來說，符號實際上是一種古老的象徵性交際行為，其思維特徵的發展從身體動作的儀式展演到語言構成的文學表現，其符號的象徵性意義成為人類文化的載體，於是對於文學背後精神信仰的再挖掘，也許能夠在文化的層面上重探文學功能在人類精神家園上的作用，葉舒憲先生亦認為解決危機的儀式活動與文學的語言藝術間有著密不可分的關係：

儀式行為也好，文學創作也好，作為人類符號活動的兩大領域，在制造虛擬情境宣泄釋放內在心理能量，以便保持精神健康方面，確實具有類似的功效。……從歷時關係著

眼，史前社會中儀式表演（薩滿、巫醫等法術）乃是文學滋生的溫床和土壤。到了文明社會之中，儀式表演轉化為戲劇藝術，儀式的敘述模擬轉化為神話程式，儀式歌辭轉化為詩賦，巫者特有的治療功能也自然遺傳給了後世的文學藝術家。在枚乘作《七發》為楚太子治好病的著名情節中，可以清楚的看到這種歷史轉換完成之際，文學家得自巫醫的虛構致幻技術如何發揮著強有力的精神醫學作用。

〔註28〕

可以說巫術性的儀式在原始社會中表現為實際性治療作用，發展到後世文學時則置換為歷久不衰而不同形式的文學主題，這種帶動精神生存的本體動力跨時代的殘存在人類的心理之中，並成為「原始意象」存在的形式媒介與歷代文人在文學象徵中建構的編碼系統，而在屈賦開展下順著楚騷系統脈絡發展而來的「菊」意象是否也繼承其濃厚的巫風色彩呢？於是在追溯「菊」的「原始意象」與文學象徵時，也必須注意到《楚辭》文化的知識背景因素，宋人黃伯思曾在〈翼騷序〉強調《楚辭》之所以得名的原由在於「書楚語、作楚聲、紀楚地、名楚物」，但楚地特殊的風俗民情一直以來是造成《楚辭》浪漫色彩的原因，因此「用楚俗」卻為現今《楚辭》研究的另一重要課題〔註29〕，但本文在上溯楚地流行巫風巫俗原因的同時，日本藤野岩友先生的《巫系文學論》以民俗學的角度，建構了上古時代巫系文學的說法值得注意，他論證了先秦巫祝文化與楚辭之間的關係，認為「《楚辭》起源於古代祭祀及咒術等儀禮所用的文辭。這種文辭是由巫覡或工祝

〔註28〕參見葉舒憲主編：〈文學與治療關於文學功能的人類學研究〉，《文學與治療》（北京：社會科學文獻出版社，1999年），頁275～276。

〔註29〕20世紀20年代以來，出土大批地下考古材料，對於楚文化的民俗研究提供了具體的資料。關於《楚辭》民俗文化的研究著作豐富，以下擇要列舉。參見文崇一：《楚文化研究》（臺北：中央研究院民族學研究所，1967年）。蕭兵：《楚辭文化的破譯》（武漢：湖北人民出版社，1991年）。宋公文、張君：《楚國風俗志》（武漢：湖北人民出版社，1995年）。趙輝：《楚辭文化背景研究》（武漢：湖北人民出版社，1995年）。