

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

五 編

林 慶 彰 主 編

第 20 冊

靜觀詩學論文集

李 霖 生 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

靜觀詩學論文集／李霖生 著 — 初版 — 台北縣永和市：花木
蘭文化出版社，2009〔民98〕

序 8+ 目 2+162 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 五編；第 20 冊）

ISBN：978-986-254-049-7（精裝）

1. 中國詩 2. 詩學 3. 文集

821.8807

98014960

ISBN - 978-986-2540-49-7



中國學術思想研究輯刊

五編 第二十冊

ISBN：978-986-254-049-7

靜觀詩學論文集

作 者 李霖生

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2009 年 9 月

定 價 五編 20 冊（精裝）新台幣 33,000 元

版權所有・請勿翻印

靜觀詩學論文集

李霖生 著

作者簡介

李霖生，一九七七年第一志願入國立臺灣大學哲學系就學，一九九六年春，獲國立臺灣大學哲學系文學博士學位。歷任長庚大學通識中心兼任講師、靜宜大學通識中心兼任副教授、輔仁大學哲學系兼任副教授、玄奘大學中研所專任副教授、玄奘大學中文系專任教授、玄奘大學中文系系主任、玄奘大學師資培育中心主任。

多年來僕皆相信「由小學入經學者，其經學可信。由經學入史學者，其史學可信。由經學史學入理學者，其理學可信。以經學史學兼詞章者，其詞章有用。以經學史學兼經濟者，其經濟成就遠大。」雖不能，心嚮往之。

自序

《靜觀詩學論文集》僕任教玄奘大學十年應卯之作，雖欲棄諸記憶之荒城，恐違乘物遊心之旨，乃奉長者之命，以此自市於紅塵。靜觀者，出於《老子》：「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。」詩學者，即俗稱文學理論。據文學理念組織成系統性論述，敷衍為完備之理論者即為詩學。或謂，就一作者、一作品，探索其技藝而成文者。以此觀之，任何文本皆可有其詩學，不必作者有意命之詩學方得稱之為詩學也。

僕自幼嚮慕神學，寄身於修道院，反覆辯證於神明。弱冠始讀尼采書，乍聞上帝已死，遂由形上學轉趨詩學之途。自忖思路循形上學已死，人類學轉向而語言學轉向，如今傾心詩學，並非一時激情所致。此中心路縷述於十年文集矣。不揣淺陋，唯就正於方家。

觀人之初，中國人如何產生原始的自我意識？「我」這個字的甲骨文字形，象一上有三鋒的長兵器。Karl Marx 主張「不是意識決定人的生活，而是人的生活決定人的意識。」〔註1〕古人似乎由他手中的生產工具產生了他的自我意識。當然這不是所謂專家學者認可的說法，因為資本主義的學術體制是以「佔有」與「宰制」為最高指導原則，詩意的表現將會使專家學者更無法「佔有」與「宰制」原本就充滿「歧異性」(ambiguity)的語言。

〔註1〕 Nicht das Bewußtsein bestimmt das Leben, sondern das Leben bestimmt das Bewußtsein. In der ersten Betrachtungsweise geht man von dem Bewußtsein als dem lebendigen Individuum aus. In der zweiten, dem wirklichen Leben entsprechenden, von den wirklichen lebendigen Individuen selbst und betrachtet das Bewußtsein nur als ihr Bewußtsein. — Karl Marx / Friedrich Engels, *Die deutsche Ideologie*.

資本主義對人的價值判準基於他所擁有的傢伙，而非基於他是誰。所以一個謹慎的學者應該抓緊他就手的傢伙，本分的佔好他既有的地位。張之洞說：「由小學入經學者，其經學可信。由經學入史學者，其史學可信。由經學史學入理學者，其理學可信。以經學史學兼詞章者，其詞章有用。以經學史學兼經濟者，其經濟成就遠大。」朱維錚笑他迂闊。（註 2）或許朱維錚誤解了張氏的本意，小學、經學、史學、理學、詞章、經濟者不是分列的專業，而是讀書人的一輩子。實在該從開始鑽研小學就有了「登車攬轡，慨然澄清天下之志。」

雖然我在研讀甲骨文字的時候頗得趣，卻不被多數專業之士所許可。但是由文化密碼本裡解出某字的本義與修詞格，我也顧不得同儕團體的壓力，所幸宗教裁判只是隱隱的雷聲，得到師長的知遇升等為教授，巧扮黑暗之子肆意演說學術異端，只是有時候識得幾個甲骨文的晚輩還是會暗地裡詬厲。其實這個議題無關乎個人的興趣與主觀的愛好，而是一個根本的方法論的爭議。一般研究中國哲學的學者似乎不太著意於小學，愚意深不以為然。但是因為沒有證書加持（identification），我對小學的堅持又不被業界認同。每回講到《孟子》盡心上篇的時候，我都會追問究竟如何盡心？

《論語》曰：「詩三百，一言以蔽之，曰思無邪。」如何得以思無邪呢？《老子》章十六曰：「致虛極、守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。」何以致虛極呢？《莊子》人間世曰：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣！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。」又是如何虛而待物呢？

Immanuel Kant 說物自體不可知，學者始不敢妄議形上學。Edmund Husserl 追求嚴格的科學，卻返歸意識本質之學。研究中國古典義理的學者，與研究詩學的學者都必須先疏通。以《孟子》告子上篇的人性議論為例，如果以邏輯推理為原理，《孟子》似乎缺乏合理的論證。但是孟子並不認同以邏輯推理遂行對於人自身的議論。《孟子》明確指出所謂「人性」不是根據經驗法則歸納既存的事實而來，《孟子》離婁下篇曰：「天下之言性也，則故而已矣。故者，以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者，若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天

（註 2）朱維錚《書目答問二種—導言》（香港：三聯書店，1998 年 7 月一版一刷）頁 17。

之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。」

人生的特質在於他是拋向未來的企畫（project），不是人的過去決定人生的意義，而是他的未來決定了人生的意義。有人說「活在當下」，其實所謂「當下」已是過去。「現在」是一指向未來的記號，乃時間不絕的綻放。我常說生命的意義湧現於時間的地平線（horizon），時間的意義具現於時間的度量，時間的度量依計時器之不同而有差異，計時器則因其材質不同而相異。我們手腕上的手錶其實是資本主義帝國統治者賞給奴工的手銬。正如 Albert Einstein 所說每一個人都帶著自己獨有的時鐘（clocks）。〔註3〕

向未來投射的企畫是詩，是畫，絕不是可以歸納推證的既存事實（given facts）。此一方法論的議題《莊子》齊物論曰：「六合之外，聖人存而不論。」六合即所謂宇宙，宇宙外事曰「宇宙的起源與歸宿」，此乃形上學之主要帝題。何謂「存而不論」？「存」非儲存之存，《周易》繫辭上傳曰：「成性存存，道義之門。」「存」乃存恤之存，是體恤、體會、體貼之意。

意識之學或心學返歸意識之初，即所謂「致虛極」「聽止於耳，心止於符。」是「思無邪」之道，也是「盡心」之道。前賢於此多傾向養氣與冥觀之途。其實「思無邪」之言說盡在於「神話」矣。Claude Lévi-Strauss 以星雲喻神話，神話邏輯（Mythologiques）〔註4〕放諸四海皆準之意識學也。因此以《周易》為本，融合《孟子》盡心之學，《老子》《莊子》之唯名論（Nominalism）〔註5〕，兼攝經學與詩學，則中國固有之經典，非關西方近代自然科學，足以證成嚴格之意識學。卻不能符應當今學術分科，蓋因必須貫通語言學與傳統小學、經學與思想、近現代文學、古典文學之封限也。

世人耽於辨認分類名目，「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」〔註6〕以求安身，然無關乎聖賢之教也。當今審查學術積效的效標恰可斲喪人

〔註3〕 Albert Einstein *Relativity* (London and New York: Routledge 2008) pp.98-9.

〔註4〕 Claude Lévi-Strauss *Coffret les Mythologiques 4 Volumes* (Librairie Plon, 2009) 他用的書名是 *Mythologiques*，而非 *Mythologie*。

〔註5〕 《老子》：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼。此兩者同出而異名……」《莊子》：「天地一指也，萬物一馬也。」凡「天地……，萬物……」應該是宇宙論之語句，《老》《莊》皆歸諸名，姑命之為唯名論。

〔註6〕 語出《莊子》逍遙遊，由此漸論及於聖人無名，神人無功，至人無己，此乃《莊子》之現象學，此一構想受 Edmund Husserl 經典之作 *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie: Zweites Buch*：

文學術的生命。生長於資本主義帝國體制下的臣民固然無知，次殖民之島民更無知矣。少年耽讀 Karl Marx 的經典，醉心於社會革命。如今年已半百，每日在資本主義官僚淫虐下乞食，無可如何矣。因此花木蘭出版社竟然願意出版如此不中繩墨的論文集，令人感激莫名。

不文何以載道？劉申叔於其〈論文雜記〉有云：「君子之學，繼往開來，舍文何達？若夫廢修詞之功，崇淺質之文，則文與道分，安望其文載道哉？」引述劉氏讜論於自敘，實有感於當今學風之令人詫異。學術論文不僅不應以樸拙無文自矜，反而宜其富於文采，啓發驚才絕艷之想也。以下略述各篇旨趣。

1. 《周易·觀卦》：論古典之存在與注視

時興的記號蘊涵時代的集體意向與激情，而記號承載的隱喻亟待正當的詮釋。詮釋的呼喚引發生命的緊張，超度這生命緊張的神學可將記號啟動的被壓抑的痛苦，超昇到神祕的宗教象限。以上是《周易·觀卦》在周禮範疇內，啓發的詮釋學。

2. 《周易》宇宙詩學

本文首先確立修辭學取代形上學的哲學轉向，其次將「爻實體」的意象轉變為「爻事件」，然後以原子式的時空事件演繹新的「易序」。大海浮漚或許可以比擬《周易》空間史詩隱涵的蒙太奇手法，但引進量子力學的世界觀可以豁開我們想像力枯竭的脆薄腦殼。

3. 《孟子》天命述考

孟子言人性乃透視未來以貞定生命當下之意義，當下之不忍即預示未來之企向，未來之自我期許實乃當下生命力之意志也。人生反顧進而默存生命真理，並非僅囿於一己之私，而是透過倫理網絡，照見應然而未然之我，以此啓發生命再生之願行。生命投射出之模範雖非生命全幅，卻依然反映其倫理脈絡與肌理，所謂：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（孟子·盡心上）以及「悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。」（孟子·離婁上）天命在其中矣。

4. 《孟子》天命述考續篇

由盡心而知性，知性以知天，關鍵在於盡心之知非向外求客觀之知，而

是返回生命原點之知。這是人類返回天命之道，返回生命的形上學原點，重新找回人的自覺，那人性源自莫之爲而爲，莫之致而致的天命。然而切莫以爲此乃唯心主觀之知，世人誤解多由不明於盡心之道。盡心之道首在於不必憂食憂貧，返回生命原點的心路艱難，一般人專心慕道必先無生事之憂。先解決養生送死之憂，方得以盡其心。故有續篇之作。

5. 《莊子》的身體哲學

本文所議論的「身體」是一個四維的思考對象，所謂思考的四維即：顯象、隱喻、死亡、眚視。「顯象」指謂身體形象 (body-image)，「隱喻」即視身體爲生命之隱喻也，而作爲思想對象的身體是以「死亡」的姿態爲推理的原點，眚視則是復活 (resurrection) 的起點，因此也含有默存之義。

顯象意即呈現於視域 (horizon)，湧現於視覺想像世界可見之形象 (visible image)。所以我們並不試圖自命爲「唯實論者」，卻也不標舉「唯名論」。我們並不議論宇宙萬物的實有性 (reality)。顯象乃相對於「默存」，「存」並非儲蓄之意，實「存恤」之存也。因此默存近於「存而不論」之義，於是類於天主教義之「默想 commune with oneself」，其義遂連於眚視 (regard)。

6. 《金剛般若波羅蜜多經》玄義疏論

宗教的定義在於教，是人類終極關懷精神向度的表現。(Tillich 1964 : 7) 宗教墮落之路：宗教如何墮入流俗所謂制度化宗教模型，或出於個人悲情的宗教風貌？宗教的墮落源自人類現世生活 (existence) 與性命 (true being) 的悲劇性異化 (tragic estrangement)。(Tillich 1964 : 8-9)

《金剛般若波羅蜜多經》的議題可以說就是針對上述宗教的墮落而來，試規宗教哲學的目的：基本以存有學 (ontological) 方法，超度上述異化爲基礎，再輔以宇宙論 (cosmological) 方法，藉增益新知以尋找存有的根源。(Tillich 1964 : 10)

終極關懷貞定人生的歸宿，終極的覺悟安頓生命的懸疑，超度存有的焦慮，意義的焦慮，以及道德的焦慮 (anxiety)。(Tillich 191-201) 此經的價值即所謂：「何況有人盡能受持讀誦，須菩提，當知是人成就最上第一希有之法。」(金剛般若波羅蜜多經集註，頁 116-7)

《金剛般若波羅蜜多經》的旨趣不僅關乎「實相」，毋寧更切於「解經」與「傳經」。例如「若善男子善女人於此經中，乃至受持四句偈等，爲他人說，

而此福德勝前（布施）福德。」（《金剛般若波羅蜜多經集註》，頁 112）「解經」與「傳經」的福德竟然遠勝於布施所得福德，可見「解經」與「傳經」的價值。

下述議題是本經之大宗：「云何為人演說？不取於相，如如不動。」（《金剛般若波羅蜜多經集註》284）雖云不取於相，但卻不斷的提到「我相人相眾生相壽者相」「如來有三十二相」，本經對於「相」是很講究的。

7. 《金剛經》的夢幻詩學

《金剛經》：「一切有爲法，如夢幻泡影，如露亦如電，應作如是觀。」如何「不可以三十二相見如來」？如何「若見諸相非相，則見如來。」「三十二相」代表了一種神話的思維、神話的邏輯，這一組神話的隱喻和轉喻，以遮詮如來。三十二相就是人藉以自我認知的身體形象，這些身體形象以隱喻/轉喻啓示生命的真理，超度困頓窮窘的人生。

能常保覺醒的人必是生命力極強的人，只有極強的生命力可以確保終極的悲願。生命力逐級顯現，源源不絕。覺醒的生命力就是「聞是章句，乃至一念生淨信者，須菩提，如來悉知悉見，是諸眾生得如是無量福德。」而無相爲體正說明了三十二相的神話，只有作爲無處不在的永恆意志凝視無限時空的唯一例證時，化爲鮮明可感的真理。（Nietzsche Werke I:112）

8. 《金剛經》隱喻學

章學誠《文史通義》易教下篇曰：「佛氏之學……其所謂心性理道，名目有殊，推其義指，初不異於聖人之言。……至於丈六金身，莊嚴色相，以至天堂清明，地獄陰慘，天女散花，夜叉披髮，種種詭幻，非人所見儒者斥之爲妄，不知彼以象教，不啻《易》之龍血玄黃，張弧載鬼。是以閻摩變相，皆即人心營構之象而言，非彼造作誑誣以惑世也。」章氏以爲《易》之象與《詩》之興，變化而不可方物，深切於隱喻之旨也。

隱喻意謂其衍義與本義共享同一意義範疇，以及連續存在之存有物的接續關係，則指萬物流轉先後相繼的歷時性。因於歷時性的隱喻則從參與同一意義結構，始得成就其意義之轉輸。

轉喻則建立在較具空間意義的並存關係網中，且將讀者引往事件與情境的歷史世界，Roman Jakobson 於是因建構語言的兩軸，即同時存在之存有物的並存關係，指當下萬物競流所呈現的共時性，因於共時性的轉喻基於特定

文本演繹出的聯想，成就其意義之轉輸。

故曰「如來所得法，此法無實無虛。」（《金剛般若波羅蜜經集註》160）因為「虛」「實」無非假名，所謂假名意謂可假借之名也。如此就可呼應上述 Umberto Eco 的名言（If something cannot be used to tell a lie, conversely it cannot be used to tell the truth: it cannot in fact be used 'to tell' at all.）。（Eco1976：7）

9. 「靈山」：文學虛無的歸宿

語言若是存有（*Sein*）的居所，文學似乎必須還生命一個歸宿。詩學的原理如果在於：「以語言為媒介形構意象，以意象表現生命的理解。」那麼文學作品理應成為我們生命意義寄頓之所。雖然語言終究是社會契約的虛構，但託不得已以養中，誰云不可？因此，文類（*genre*）豈不決定了我們生命的風格，足以彰顯生命的意境。我們對生命的理解固然經由文學而得以表現（*representation*），生命理解的高下其實也決定於文學表現的成就，我們真實存活於其中的宇宙是我們差能論述的宇宙。

《靈山》一直透露著作者對文類的省思，而其作品也表現著出入各種文類的嘗試，所以本文先由小說與史詩的分類嘗試，展開我們對《靈山》的推理與玩味。但是最終我們要回到寄頓生命理解的文學歸宿，藉此為《靈山》找尋文學評論上的定位。

本文之所以選擇黑格爾（G. W. F. Hegel）與尼采（Friedrich Nietzsche）的詩學為理論的框架，當然基於個人對西方詩學與所評論的文本《靈山》的認知。

其次，《靈山》明顯提示的文類（*genre*）意識，引導我們在其駁雜的敘事脈絡之間，拾起一條理論的線索。而 M. M. Bakhtin 在文類與小說研究上的貢獻，以及他在黑格爾與尼采的 Symposium 中的傑出表現，說明了本文為何藉 M. M. Bakhtin 的理論地圖以展開我們的評析。

基於以上兩點前提，本文乃有以下三層布局：首先參考《靈山》啓示的文類梗概（*generic skeleton*）切入文本，亦即回到理解的分類學基線，而以「小說」為分類的起點。前文已聲明這個決定乃根據文本《靈山》的啓示，如此遂得以 M. M. Bakhtin 綿密的小說理論與文類學，鋪張開本文評論的基準線。但是逡巡各種小說類型之餘，雖然本文選擇了最切近《靈山》的文類，卻廢然而返。

因為《靈山》複雜的表現，無論支持或反對其小說屬性，我們都必須釐

清其間小說與非小說的特徵。因此提出了另一層分析，亦即以小說與史詩為分類參考。此時我們不僅參照 M. M. Bakhtin 關於「史詩」的定義，更進而將詩學的評論布置於黑格爾（G. W. F. Hegel）知識的饗宴裡。

黑格爾的定義更切近詩學的首要課題，亦即表現（representation）。我們藉著他的界定，遂能將議論的焦點對準了能指（signifier, signans）與所指（signified, signatum）繃起的意義軸線。

《靈山》虛無的論述使我們無法將它留在上述的文類之中，因此啓發了另一種可能，亦即是否它歸屬於那虛無主義陶成的悲劇？虛無主義陶成的悲劇，這是尼采開示的議題，所以本文的第三重布局在於尼采的詩學，尤其在於其悲劇的論述。

10. 萬商帝君之流亡

生命之弱勢在於無法說出自身存在之正當性。陳映真小說《萬商帝君》，以世紀末臺灣殖民主義現象為本事，批判資本主義於人性之異化（alienation）。上帝是基督教徒終極之價值判準，資本主義興起，價值判準迥異昔日，然而信徒仍然相信積聚財富是為了榮耀上帝。陳映真《萬商帝君》由一殖民地之弱者顛倒衣裳，強扮海盜帝君，以出言不遜爭生存權，荒唐中見真情，流亡間有生機。

陳映真也啓示了以語言與言語救贖之道。那就是繼續言語，繼續說出整個宇宙，你也再生了宇宙。浪費時間，休葺空間理念，修飾空間印象，足以擴充言詮時間，閱讀時間，以及故事時間的關係，此即再生之餘裕。敘事節奏明快乃敘事學之常軌。敘事學固然以明快為常軌，卻不意謂喪失悠然自得之敘事規範。需要讀者自己動起來。任何敘事作品都必然且致命的快轉，因為建構一個由無數事物組成的世界，你無法縷述此世界中的一切事物。所以你並非複製世界，而是在虛構與閱讀中，以你的形象創生了你的宇宙。

最應感謝花木蘭出版社高明寬厚之風範，於當今臺灣學術官僚橫行，文化市儈囂張，鄉愿粗鄙無聊如瘟疫漫延之際，竟不辭辛勞出版此一荒野蒼狼之聲。

李霖生 己丑年立夏書於靜庵



目

次

自序	
《周易·觀卦》：論古典存在與注視	1
《周易》宇宙詩學	15
《孟子》天命述考	39
《孟子》天命述考續篇	49
《莊子》的身體哲學	61
《金剛般若波羅蜜多經》玄義疏論	79
《金剛經》的夢幻詩學	93
《金剛經》隱喻學	113
《靈山》：文學虛無的歸宿	131
萬商帝君之流亡	147

《周易·觀卦》：論古典之存在與注視

第一節 緒論

《周易·賁卦》傳曰「觀乎人文以化成天下。」注視預設觀者於所視物之評價，注視不僅是感性被動接外物之形象，其實為觀者豐富之言語。值此文化淪喪，天下陸沉際，勾挾《周易·觀卦》所蘊古典文化之存在與注視大義，不亦宜乎。《周易》關乎存在與注視大義者又不僅「觀卦」，無論「艮卦」「睽卦」「豐卦」皆有豐富的注視活動。本文將以《周易·觀卦》為本，參以相關文獻，一探古典文化之存在與注視大義。為什麼關於一隻鳥的意象？注視的三個條件：光，時間，距離。當鳥飛出我們的視閥，飛向幽暗的未來，光不再啓蒙，千里之遙的距離造成想像與認知的障蔽，一隻不在眼前的鳥反而啓發更多的想像。



時間是注視的第三個條件，因為時間的界限也就是宇宙的界限。我們的視線沿著一隻隱形的時間之箭射向未來，那是我們度量存在的界限，也是想像力的界線。

記號是一個載體，它以它的間接性建構生命的迴路，形成視網膜上殘餘的影象，當生命已逝，它卻似乎為生命營構了一種抽象的不朽。其實當下的生活只是溫暖的膚觸與飽足的口腹。

超越我個體生命之上有一神聖的注視，祂不需要我，更不需要任何人事物。祂以超越萬有的生命凝視著萬物，但不是以眼睛。祂的生命超出了我們的視閥，因此也超乎我們的想像，所以想像起來不近人情，說起來更是沒邊了。

牠的超卓獨立不在物理學層面，而是形上學的隱喻。牠絕對完美的生命不與我們相對，牠超乎我們以己度人的想像，卻又迴光返照這缺陷的相對論世界，牠立於此世完美憧憬的域外。

第二節 觀之祭

爲了建立《周易》「觀」卦的新詮釋，我們借助《周易》革卦九五爻的爻辭，說明「觀之祭」的內容，並且證明其合理性。此即觀之祭的人類學與宗教性。革卦九五爻辭曰：「大人虎變，未占有孚。」「虞」字金文如「」「

《詩經·騶虞》曰：「彼茁者葭，壹發五豝，于嗟乎騶虞。彼茁者蓬，壹發五豝，于嗟乎騶虞。」一般學者多以騶虞爲掌天子囿之官，〔註3〕《孟子·萬章下》：「齊景公招虞人以旌，不至，將殺之。志士不忘在溝壑，勇士不忘喪其元。孔子奚取焉？取其招不往也。曰：敢問招虞人何以？曰：以皮冠。庶人以旃，士以旂，大夫以旌。以大夫之招招虞人，虞人死不敢往。以士之招招庶人，庶人豈敢往哉。」由此可知虞人的社會地位，以及虞人是戴皮冠的士。

《詩經·魯頌·閟宮》：「后稷之孫，實爲大王，居岐之陽，實始翦商。至于文武，纘大王之緒，致天之屆。于牧之野，無貳無虞，上帝臨汝。敦商之旅，克咸厥功。」高本漢引《左傳》宣公十五年：「我無爾詐，爾無我虞。」朱駿聲的詮釋，將虞釋爲「欺瞞」，而一般人釋之曰「提防」。另據《毛傳》釋此虞借爲誤，作欺騙解。〔註4〕但是我們如果從祭禮本身的流程來看，武王伐紂而誓于牧野，需要天命的保證以確認革命的正當性。身爲擁有最高權力者，必須能壟斷詮釋天意的權威。因此他受命典禮的過程中，必然有一段屏絕眾人獨對上帝的處境。「貳」「虞」可能是典禮中王的輔祭，當天地通，神人會之際，只允許王一人親謁上帝，連助理的巫師輔祭也須屏退。如此「虞」應是王在田獵或戰爭祭祀時貼身的輔祭，他的特徵或即在於執虎頭面具而

〔註1〕 陳初生《金文常用字典》（高雄：復文圖書，1992年），頁526。

〔註2〕 《金文常用字典》，頁530。

〔註3〕 王靜芝《詩經通釋》（臺北：輔仁大學文學院，1995年3月十四版），頁76。

〔註4〕 高本漢《高本漢詩經注釋》，頁1094。

舞。〔註5〕

《尚書·呂刑》：「皇帝哀矜庶戮之不辜，報虐以威，遏絕苗民，無世在下。乃命重黎，絕地天通，罔有降格。」人因為在地上暴虐的惡行，受到上帝的懲罰，也就是斷絕了天地間的通道。隔絕了天人間的溝通，統治者的地位就突顯了出來：「三后成功，惟殷于民。士制百姓于刑中，以教祇德。……敬忌，罔有擇言在身。惟克天德，自作元命，配享在下。」（尚書·呂刑）統治者擔任上帝與人民之間的使者，伸張上帝的天命。張光直由甲骨卜辭確認：商王是巫的首領，而巫是能以舞降神的人。〔註6〕

根據青銅器上的紋飾，人與獸並存的主題未必是指涉獸食人，或以人為犧牲。「張開的獸口可能是把彼岸（如死者的世界）同此岸（如生者的世界）分隔開的最初象徵。」「張開的獸口……它也可以表示動物張口噓氣；當時的人相信風便起源於此。風是另一個在天地交通的基本工具。」〔註7〕人在獸頭之下或之前，表述的是親近，而非敵對。獸張口噓氣是要助巫師升天之力。中國青銅器上人獸並存紋飾中，獸皆為虎，所以虎紋或許不僅是巫師的代表，而且還是商王或他某位近親的代表。〔註8〕

楊寬據《左傳》論斷先秦的田獵禮「大蒐」：有武裝的民眾大會，整頓兵制，甄補人才制頒法令，統計人口，教示禮儀。田獵不僅是田獵，而且是軍事訓練。〔註9〕但是田獵或軍事訓練都不能忽略其禮儀的因素，正如張光直所言，依據中國古代史的資料，我們觀察政治權力集中到某個統治集團，約有幾個條件：〔註10〕

- 一、血親系譜學階層結構中的位置。
- 二、掌握主要資源互相影響的城國網絡。
- 三、軍事裝備。
- 四、證實天命的聖王明德。

〔註5〕 這一段議論首見於數年前拙著《周易神話與哲學》（臺北：臺灣學生書局，2002年），頁261。當時並未提示參考的文本，或許如此的類比太局限於個人的心得，缺乏足以說服他人的考察，參考文本即《聖經·新約》路加福音第九章第28～36節。

〔註6〕 張光直《美術·神話與祭祀》（臺北：稻香出版社，1995年），頁40～41。

〔註7〕 張光直，同上，頁68。

〔註8〕 張光直，同上，頁70～71。

〔註9〕 楊寬《西周史》（臺北：商務印書館，1999年），頁670。

〔註10〕 張光直，同上，頁113～4。