

「文」的發源——從「天文」與「人文」的類比談起

鄭毓瑜

摘 要

當代重寫「文學史」，重點應該是一個「文學史」的歷史，亦即是談如何構成「文學」的歷史，談論的焦點是“history of literary history”，而不是所謂的“history of literature”。而當我們是要談「文學如何構成」的歷程，背後必然牽涉龐大的意義認定體系，這當中最重要莫過於所謂「文」的意義發源，以及在什麼樣的概念架構下，所謂「文」、「人文」乃至於「文學」會呈現完整的意義圖式，而這顯然又必須從「文學史」進一步拓展到「文學文化史」的領域。

本文因此將結合過去數年探討的成果，為所謂「文學文化史」提供一個初始架構，尤其關注上古所謂「文」，如何發源於一個既垂直又平行的「譬喻」運作體系。首先將從《易傳》中「天文」與「人文」的類比談起，討論「人文」的宇宙視野，主要聚焦在連類與氣感說；其次討論重複與譬喻如何標記這全幅宇宙視野的「人文」；最後，呈現在「文」（不論天文或人文）的建構史上，還應該是一個原型意象的召喚行動，也是與一場場概念理解活動的往來拉鋸與相互促進。「意象」與「概念」兩極之間相對又相關的拉引編織，如跨類的聯繫或重複的標記，都是這些引力相互作用的蹤跡，而最後所謂「文明」也許就可以視作這兩極之間的會通狀態，那發端於一個光明整體，也是完成後的整體光明。

關鍵詞：文、天文、人文、文明、文學文化史

2011/02/21 投稿，2011/05/05 審查通過，2011/06/05 修訂稿收件。

* 鄭毓瑜現職為國立臺灣大學中文系特聘教授。

“Wen”文 and “Ming”明: Based on the Analogy of “Tian Wen” and “Ren Wen”

Cheng Yu-yu

Abstract

In a contemporary rewriting of “Literary History”, the focal point should be a history of “Literary History,” that is it discusses the history of “Literature” formation. In other words, the focus of discussion is the “History of Literary History,” rather than a “History of Literature,” as it is called. Moreover, as we mean to discuss the process of “Literature Formation,” an enormous system of meaning signification will inevitably be implicated, within which nothing is more important than the derivation of the meaning of “wen” as well as its conceptual frameworks, which will situate “wen,” “renwen,” and even “wenxue” and embody a comprehensive signification schema.

Beginning with the analogy, found in the *Yi zhuan* 《易傳》, between “tian wen” (“the pattern of heaven”) and “ren wen” (“the pattern of people”), the paper will first discuss the worldview of “ren wen”, primarily focusing on “categorical association” (“lian lei”) and “energy correspondence” (“qi gan”). Next, it will discuss how verbal repetition and figural language mark this ren wen worldview. Finally, this worldview will be placed in the history of the construction of “wen” (both heavenly and human), where it should be seen both as calling forth archetypal images, and at the same time as an interplay with distinct conceptual domains.

* Distinguished Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

The interweaving of opposed yet related polarities (as in cross-categorical connections and repetitive illustration) are the traces of this interplay. In the end, what is called “wen ming” (“patterned brilliance”) is perhaps the condition in which these polarities achieve total interpenetration. In which case, that which began as a brilliant whole is also a whole brilliance after completion.

Key word : Wen (文), Ming (明), Tian Wen (天文), Ren Wen (人文), Analogy (類比)

一、「人文」與「天文」的類比

《周易》〈賁〉卦下〈彖〉傳云：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」，¹大概是「人文」一詞最早出現的地方。劉若愚先生認為這是「文學顯示自然之道」的概念之起源，而這個句子將「天文」與「人文」作為「類比」，這一個類比，後來被用於自然現象與文學之間，「認為是道的兩種平行顯示」。從《易傳》中，劉若愚先生因此整理出包括一系列光譜的「文」的意義：

記號——樣式——文飾——文化——學問——著作——文學²

且徵引摯虞〈文章流別志論〉、陸機〈文賦〉、劉勰《文心·原道》以及蕭統〈文選序〉等，或是將文學的淵源追溯到宇宙開端，或者認為文學就是宇宙原理之顯示，魏晉南朝可以說是中國文學理論中「形上」概念的「全盛時期」。不過，以劉勰〈原道〉篇為例，劉若愚先生認為劉勰是利用了與「其他形式或文飾間的類比」來談「文學」，換言之，劉若愚先生以許慎所謂「錯畫」為「文」——圖樣、表象或修飾，作為現在我們所理解的「文學」、「文章」的原始意義。³但是問題也就在這裡，表象的圖案或文飾也許是起點，卻很難以完整說明是如何發展到所謂的「文學」，「文學」與「圖案」是形成了類比，卻沒有說明如何在兩個意指間順利越界。

宇文所安教授也引用劉若愚先生的說法來解釋《文心·原道》，不過，針對〈原道〉篇並列天地到動、植物乃至於人的各種「文」，宇文教授認為這是一系列潛在秩序的外顯，每一種自然物象都有其合宜的「文」。但是，人並不是直接展現在物質形體上，而是透過人最重要的

¹ 引自〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，十三經注疏本，1979年）卷3，頁62。

² 引上參見劉若愚 Liu Ruoyu 著，杜國清 Du Guoqing 譯：《中國文學理論》*Zhongguo wenxue lilun*（臺北[Taipei]：聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi]，1981），第二章〈形上理論〉“Xingshang lilun”，頁29-32。

³ 詳見劉若愚 Liu Ruoyu 著，杜國清 Du Guoqing 譯：《中國文學理論》*Zhongguo wenxue lilun*，第一章〈導論〉“Daolun”，頁9-12，第二章〈形上理論〉“Xingshang lilun”，頁38-42。

本質——也就是「心」來展現成為「文學」（書寫）的形式。宇文教授強調，這「心」其實是在「宇宙的身體」中運作（man serves the function of mind in the cosmic body），不同於西方的模仿說，人心的活動不是為了再現外在世界，反而就是完成各種「文」（從天地、動植到人）的圓滿顯現的最後一步。針對完成「文」的終極顯現，宇文教授因此說到：

書寫的「文（字）」不是符號，而是將一切圖式化，這因此沒有主宰權的競爭關係。每一個層次的「文」，既屬於宇宙、也屬於詩，並且妥適地存在於相關的類域中，而「詩」是最後的外顯形式，也是完足的階段。⁴

這裡最值得注意的是將「文學」書寫視為「圖式化」過程（schematization），可以連結各種不同類域（correlative realm）的物象，而發動連類作用；這個「類」（natural category），並非出自有意的比喻或比附，而是因為彼此的組成元素基本上屬於同一類（of the same kind）。⁵宇文所安教授也引用〈物色〉篇的段落，而談到中國文學中的「連類」作用（categorical association），並說明連類作用使每件事物都是整體的一部分，比如〈物色〉篇提及的四時感物，讓人與自然都處在一個共感的循環中。宇文教授是藉助劉勰的看法，來處理中西比較文學的問題，尤其透過對於杜甫與 Wordsworth 詩作的分析，說明東西雙方讀詩態度的差異。對西方讀者而言，詩是一個被創造出來的封閉符號系統，是虛構的；但是對於杜詩的讀者而言，詩不是虛構的，而是如其所述的真實，是在一個歷史時刻的遭遇、經驗，以及對世界的回應，亦即中國詩歌的讀者，很自動地將許多甚至是相反的事物，都視作在一個相互關聯的架構中彼此應和（they echo in correlative frames of reference）。

顯然，透過「天地之心」（在宇宙之中）來談「圖式化」或「連類」作用，一方面可以落實所謂「形上」概念，使之不成為虛化的話頭，另一方面，似乎也揭示出一個中國文學的龐大背景，那同時也是中國「人文」學研究必須正視的連類的整體。關於連類，宇文教授簡單提及是「同

⁴ 參見 Stephen Owen, *Traditional Chinese Poetry and Poetics* (Madison: The University of Wisconsin Press, 1985), ch.1, "Omen of the World: Meaning in the Chinese Lyric", pp.12-27。引文出自頁 21。

⁵ 同前注，頁 18。

類」關係，我們可以進一步說在中國人文學中最基本的看待世界的方式就是「類推」，所謂「方以類聚，物以羣分」⁶，是這種類推的模式賦予世界萬象以意義，同時建構宇宙和諧的秩序；如果依照宇文教授的說法，「文」既屬於宇宙、也屬於詩，那麼，詩與宇宙同樣都在類推所建構的意義世界裡。這基本上會觸及兩個相互關聯的問題，其一，在後代被認為具有「個別性」的文學創作，尤其是個體「心」、「志」，如何說是參與一種集體的類推運作，宇文教授所謂在「宇宙身體中」的「人心」是否可以有進一步的解釋？其二，這樣一種文學中的類推運作，如何就是「成為世界」的最後一步（the last phase of the world's coming-to-be），「心之文」或「言之文」又如何就是「物」與「意」的在場，而能參與宇宙大化，並與天文相比並？很明顯這都牽涉「跨類」（cross category）「越界」（cross boundary）的問題，在「宇宙之身」與「個體心志」間的聯結是什麼？而在「心（志、情、意）」與「言」、「物」之間又是什麼樣的通道？

二、「宇宙——身體」之「文」——氣感與連類

最先引發我們注意的是劉勰在〈物色〉篇所說的：

（是以）詩人感物，聯類不窮。流連萬象之際，沉吟視聽之區；
寫氣圖貌，既隨物以宛轉；屬采附聲，亦與心而徘徊。⁷

劉勰總是同時提舉兩個面向，其一，「隨物宛轉」與「與心徘徊」，這牽涉心與物；其二，「寫氣圖貌、屬采附聲」與「隨物宛轉、與心徘徊」，則關涉言與意、詞與物的層次。而所謂「宛轉」、「徘徊」則描述了兩兩界域之間相互往來、彼此周旋的情狀，當然不是直接、明確的對應指涉。更值得注意當然是「感物」與「連類」，既稱「感」，則「感物」當屬心的活動（「沉吟視聽之區」），但這活動的作用又是在「連類」——聯繫相關物類（「流連萬象之際」），換言之，「感物」引發「連類」，而「連類」

⁶ 引自〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷7，〈繫辭〉“Xici”上，頁143。

⁷ 引自〔梁〕Liang 劉勰 Liu Xie 著，范文瀾 Fan Wenlan 注：《文心雕龍注》*Wenxin diaolong zhu*（臺北[Taipei]：臺灣開明書局[Taiwan kaiming shuju]，1978年，臺十四版）卷10〈物色〉“Wuse”篇，頁1a。

就是「感物」的內容與體現。而「人」在這個類推體系中是唯一能「感知」同時又「應顯」的樞紐；人身能夠接收來自天地萬物的訊息（包括陰陽慘舒、四時動物、日影短長），同時又將這訊息反應給原本發出訊息的世界（寒暖、舒躁、淒遲）。就「文」的共同成效——「顯示」（manifestation）作用而言，宇文教授談到這連類作用最後一環，也就是語文的書寫，然而其實我們不能不先注意到這當中最關鍵的一環，正是作為宇宙類推中心的「人」。傅柯在《詞與物》這本書中，討論到四種表現相似性的模式（similitude），其中一種就是「類推」（analogy），傅柯認為「類推」的力量巨大，只要細微關連性，就可以從一個單點連結出無限的關係，而成為人與宇宙萬物相互靠近的場所，他也提到「人」是這個類推世界特別幸運的焦點：

（它）充滿了類推（所有類推都可由其中尋得必要觀點），而且所有類推通過這個點的時候，即便是有所轉折，也不會失去本身的力量。……這個點就是人，……他還是所有類推關係的支撐點，所以我們又在一系列關於人類、動物、所居住的地球之類推中發現這些絲毫無損的相似性：他的肌肉是土塊，他的骨頭是岩石，他的血管是大河，……人的身體總有可能是一半的世界全圖。⁸

這說法中的人身與宇宙的關係已經不是模仿或複製，兩者之間沒有因為類別差異所產生的隔閡，也就是沒有以誰為主所分別出的「客體」或「外在」，人感應出世界，也身處世界之中；更重要的是，世界的整體於是在人的個體上顯現，而出自個體身心的文學就是整體世界的舞臺。這是彼此相互包含與顯現的「個人——整體」，「人身」不只是如傅柯所說可能佔有「一半的世界全圖」，當他們相互成為對方，嚴格說來，根本沒有「另一半」。

在這樣的「連類」角度下，我們也許可以想像，在「宇宙——身體」中其實沒有以物質形軀出現或者僅僅以封閉在內的心志所呈現的「人」，反而是瀰漫擴張、彼此穿通而無所窒礙的「氣態」存在，亦即

⁸ 引自 Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science* (New York: Random House, Inc. 1970), p.22。又可參見莫偉民 Mo Weimin 譯：《詞與物》*Ci yu wu*（上海[Shanghai]：上海三聯書局[Shanghai sanlian shuju]，2001年），頁30-31。

如果我們要談到屬於宇宙也屬於人之身心的「文」，我們首先就不能忽略這樣一種「(體)氣」的顯示。在先秦到漢代的文獻裡，比如《左傳》、《禮記·樂記》、《黃帝內經》以及辭賦作品中，其實很容易發現關於如何療救、養護「體氣」的種種說法，出現在對於君王、太子的勸諫上，也出現在自我抒懷上，這麼普遍應用的現象說明了「體氣」是一個思想家、醫家或君侯身邊各家道術的進言者所共同關注的話題，而針對這話題的種種說法或評論同時也不停地累積成更大的共識集合。⁹換言之，任何有關「體氣」的論述，都不應該被縮小解釋為只是出乎個別心志或才智的修辭策略或說服技巧；而是自先秦以來，已經存在或被認同的一種熟悉的「『體』驗」，就像學者 Kuriyama 這個比喻：人身表面如同具有個別「通氣孔」(orifices)，而成為宇宙的、地域的以及個人的風氣的匯聚之處。¹⁰

這個仿如「通氣孔」的身體經驗，可以促進我們對於相關文學書寫提出更有效地詮釋，最明顯的例子是辭賦作品。宋玉的〈風賦〉、枚乘的〈七發〉明顯承繼《左傳》所謂「節宣其(體)氣」¹¹或者《素問》所說「此皆陰陽表裡上下雌雄相輸應也」¹²的看法，諫止或是不免於勸

⁹ 根據曹逢甫先生的研究，漢語是趨向「以言談為中心的語言」(discourse-oriented language)，話題句具有言談與交際功能，必須是參予者(聽說讀寫雙方)的確共享這主題所牽涉的事物集合(set)，因此不論是已經在對話中提過的事物、出現在行為發生的情景中的事物，或者是更大情景的集合(因為同一國族、地域等關係)，以及透過某些知識聯想的集合(如由房子聯想到屋頂、窗戶等)，是這些集合讓所有的論述或評述都具有可理解的意義。詳參曹逢甫 Cao Fengfu 著，謝天蔚 Xie Tianwei 譯：《主題在漢語中的功能研究——邁向語段分析的第一步》*Zhuti zai hanyu zhong de gongneng yanjiu: maixiang yuduan fenxi de diyibu* (北京[Beijing]: 北京語文出版社 [Beijing yuwen chubanshe], 1998年, 第二次印刷), 尤其見第五章〈主題的指稱要求〉“Zhuti de zhicheng yaoqiu”, 頁 75-91。

¹⁰ Shigehisa Kuriyama (栗山茂久), “The Imagination of Winds and the Development of the Chinese Conception of the Body”, in Angela Zito and Tani E. Barlow (ed.), *Body, Subject, and Power in China* (Chicago: the University of Chicago Press, 1994), p.34。

¹¹ 《左傳》昭公元年子產答覆叔向對於晉侯病情的詢問，說到：「君子有四時，朝以聽政，晝以訪問，夕以脩令，夜以安身。於是乎節宣其氣，勿使有所壅閉淤底以露(羸也)其體，茲心不爽，而昏亂百度。今無乃壹之，則生疾矣。」引自〔晉〕Jin 杜預 Du yu 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《春秋左傳正義》*Chunqiu zuochuan zhengyi* (臺北[Taipei]: 藝文印書館[Yiwen yinshuguan], 十三經注疏本, 1979年)卷 41, 頁 707。

¹² 《黃帝內經·素問》*Huangdi neijing · Suwen* 第 75 〈著至教論〉“Zhu zhiliao lun”曰：「此皆陰陽、表裏、上下、雌雄相輸應也」，見戴新民 Dai Xinmin: 《素問今釋》*Suwen*

往往就是一體之兩面，個體因此彷彿是個氣流出入的安全閥，因應體外大氣的入侵，從而形成個體內兩股氣流迎應消長所產生的紓放或緊縮的狀態，而正是這些狀態，直接「書寫」了「宇宙——身體」的處境。至於《楚辭》作品中糾結纏繞的悲秋氣息，其實說話者在編織「情緒」的同時，彷彿也被「氣息」所編織；是這些「飄風」、「邪氣」的侵襲所形成的憔悴、於邑、衰老的「病體」之上，愁苦以一種不可遏抑、不容自己的震顫狀態顯示出來。所謂「心踊躍其若湯」、「心沸熱其若湯」或是「氣洶沸其若波」，不但是「心」與「氣」相互詮釋、彼此包含，這「踊躍」、「沸熱」傳導了人與宇宙（物／我）、物質與精神（心／物、身／心）相互感通所形成的內、外在一體的動盪視野。這樣巨幅的詮釋視野，很難在「抒情自我」中完全開展，反而是在「體氣」、「氣感」的主題所形成的集體共識中，可以讓外在於我的宇宙，成為內在於我的一部分，而在如波沸動的體氣中，顯現完整的「宇宙——身體」之「文」。¹³

三、標記「相似性」——重複與譬喻

通過「氣感」說，我們呈現了「整體——個人」與「宇宙——身體」所以可能相互關涉、彼此連結的氣化通流，亦即這兩個界域間的「連類」，其實就作用在由個體趨向整體或者整體召喚個體，也可以說就是身體嵌入宇宙中或者宇宙在人身中體現，這有助於解決原本「個體性／整體性」的二分，當然也有助於解釋「天文／人文」如何類比的通聯之道。不過，「氣感」固然解釋了「連類」發生的可能性，也呈現了「連類」所傳動的「文」是怎樣一種天人與身心相互震顫的視野，然而，這些詮釋其實建立在一個還沒有被仔細討論的假設或暗示之上：我們假設有一個可供辨認與理解的作業系統，所以我們理所當然可以領會物與物之間相互靠近的趨向，彷彿完全熟悉這些一眼可辨的暗示而順利將任一物歸類乃至於進行連類。然而問題也就在這裡，我們也許揭示了「文」

jinshi（臺北[Taipei]：啟業書局[Qiyeshuju]，1988年），頁983。

¹³ 關於「體氣」與「抒情」的關係，參見鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈從病體到個體——「體氣」與早期抒情說〉“Cong bingtǐ dào gètǐ——「體氣」與早期抒情說”“Cong bingtǐ dào geti: tiqi yu zaoqi shuqingshuo”，收入楊儒賓 Yang Rubin、祝平次 Zhu Pingci 主編：《儒學的氣論與工夫論》*Ruxue de qilun yu gongfulun*（臺北[Taipei]：臺灣大學出版中心[Taiwan daxue chuban zhongxin]，2005年），頁417-459。

的各種層次間的「連類」模式及其意義，但是，我們其實還不太清楚這些「文」的模式與意義是如何成為「標記化」的「文」；我們也許感知或體驗了「宇宙之文」、「人身（心）之文」，但是，這如何就自動轉化到「語文之文」或是「文學之文」？「感物」、「連類」的經驗在透過氣化的身體來傳導之後，又是如何進一步在語境或文本中被順利傳譯或陳述出來？

以古代中國所流傳下來的《詩經》、《楚辭》或漢賦為例，重言疊字以及連綿詞（複音詞）在這些作品中大量出現。如果由「語用」的角度來看待這個語言重疊的現象，由於重言並不直接指示事物的性質，反而只是以重疊的音節來朦朧地烘托事物狀態，亦即，由於重言、複音詞是藉助語音（而非個別文字字義）來提供語義的訊息，關於這事物狀態的理解因此很難要求如同字義或事物定義一般準確。¹⁴但是這並非是缺點，我們發現「摹狀」複音詞的朦朧而不要求準確，讓這些描摹狀態的重言或連綿詞並沒有固定的歸屬類別，連帶消弭了事物間的界線，而方便於「跨類」的呈現。比如「灼灼」不只描寫桃花的美盛，而能巧妙地體現「（女）年」、「（花、婚嫁）時」相互適合的狀態；「崔嵬」一詞可以適用於形容高峻，不論是高山、山雲或冠帽；¹⁵而「逶迤」同時可以用來形容水勢、衣飾與隨風蜿蜒的旗幟。¹⁶這些使用現象，也許可以說

¹⁴ 參見楊秀芳 Yang Xiufang：〈聲韻學與經典詮釋〉“Shengyunxue yu jingdian quanshi”，收入葉國良 Ye Guoliang 編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》*Wenxian ji yuyan zhishi yu jingdian quanshi de guanxi*（臺北[Taipei]：臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin，2004年），頁119-133，與連綿詞相關者，見第四節「語言的重疊現象」“Yuyan de chongdie xianxiang”，頁126-128。

¹⁵ 如「習習谷風，維山崔嵬」(《小雅·谷風》“Xiaoya·Gufeng”)、「冠切雲之崔嵬」(《九章·涉江》“Jiuzhang·Shejiang”)、「山氣龍嵒兮石嵯峨」(《招隱士》“Zhao yinshi”)等，分引自〔漢〕Han 毛公 Maogong 傳、鄭玄 Zheng Xuan 箋，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 正義：《毛詩正義》*Maoshi zhengyi*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，十三經注疏本，1979年）卷13，頁435，〔漢〕Han 王逸 Wang Yi：《楚辭章句》*Chuci zhangju*（臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，1967年）卷4，頁163，卷12，頁326。

¹⁶ 如「駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇」(《離騷》“Lisao”)、「艷鎬潦漓，紆餘逶迤，經營乎其內」(《上林賦》“Shanglin Fu”)、「襞積褰縐，紆徐委曲，鬱橈谿谷」(《子虛賦》“Zixu Fu”)等，分引自〔漢〕Han 王逸 Wang Yi：《楚辭章句》*Chuci zhangju* 卷1，頁67，〔漢〕Han 司馬相如 Sima Xiangru 著，金國永 Jin Guoyong 校注：《司馬相如集校注》*Sima Xiangru ji jiaozhu*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji

明劉勰為何在「詩人感物，聯類不窮」之後，要以重言疊字為例，強調「以少總多」而得以「情貌無遺」，因為正是透過語言的「重複」現象，就可以形成穿通連結的「連類」效應。

從這個「跨類」或「連類」的效應來看，「重複」的語言現象應該被重新分析，而不應當只認為是因襲、套用，或是為了加強效果的形容、襯托。換言之，重複不是複製或從屬於另一個外在已知的事物，如果重複可以發動跨類，那麼它真正的作用在於引起類與類之間的對應往還，並且在這個互動過程中呈現出類別「間」（而不是原本任一類自身）其實貫通的底層。劉勰曾說：「物色之動，心亦搖焉」，並且談到「一葉且或迎意」、「蟲聲有足引心」，然而重點並不是這些微物本身，也不僅僅著重個我心志的擬設，而是因為「微蟲猶或入感，四時之動物深矣」，亦即「身心」與「物」在相互迎應引生之間，是超越個別兩端而重新召喚出一個人與萬物共存共感、也同步顯現的「相似所在」——那就是宇宙間陰陽消長、四時迭代的氣化流行。那麼，語言的「重複」，也應該就在於「標記」（mark）這個超越表象而共存共感的「相似性」，否則這個語言就無法達成所謂「文」的終極功能——也就是前述宇文所安教授所謂完成各種不同層次之「文」（從天地、動植到人）之圓滿顯現的「圖式化」（schematization）過程。

如此看來，所謂「圖式化」（schematization），必須奠基於不同類域之間的互動（interaction）與融合，而不僅僅是因為兩個類域共同擁有某些質性，也就是說，這不是現今一般文學修辭上根據現成相似狀況而有的比喻，或者以部分代全體的轉喻，反而比較接近晚近西方學界討論的「譬喻」（metaphor），是在互動過程中「創造」、「發現」的「新相似」。以「轉喻」（metonymy）來說，通常發生在同一類域中藉由一個實體來代替整體，雖然也有助於理解，但是最主要是發揮提示功能（referential function），但是「譬喻」卻是藉由其他不同類域的事物來設想某一類域之事物，著重的可能跨越不同時空處境而來的動態式的相互理解。¹⁷如

chubanshe]，1993年），頁32、19。關於複音詞（連綿詞）所引發的「跨類」的聯想作用，詳見鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈連類、諷誦與嗜欲體驗的傳譯——從七發的療疾效能談起〉“Lianlei, fengsong yu shiyu tiyan de chuanyi: cong qifa de liaoji xiaoneng tanqi”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 新36卷第2期（2006年12月），頁399-425。

¹⁷ 此處關於「隱喻」與「轉喻」的分別，參考 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors*

美國學者 Lakoff 和 Johnson 所提出的「概念譬喻」(conceptual metaphor) 的說法，這並不將譬喻視為文本內靜態修辭技巧而已，而認為譬喻其實充滿在我們的日常生活中，當然也存在思考與行動裡，亦即思考與行動中的概念系統其實和用語中相一致，於是容易透過譬喻式的語言，可以同步觸動或發引一種看待、經歷事物的方式與處身世界的狀態。¹⁸因此，像 Mark Johnson 就特別揭示，我們應該將「譬喻」視為：

在一個非命題的、而且是意象圖式 (image-schematic) 的向度中運作，正是在此，我們的經驗浮現出鮮明的架構；這結合了真純的創意，讓譬喻成為組織經驗的行動模式。¹⁹

既然是「非命題」，就是指「譬喻」這個結合思考、言說與生活行動的「概念」架構，無法透過一般對於任一「概念」的命題式定義來描述，而是「前概念的身體行動」(a preconceptual bodily activity) 所反覆累積而成；同時這個「前概念」的身體經驗，也正是完成在不再有意識地進行任何原則的時刻，在這個時刻，有一個模式 (pattern) 發動了合宜的身體行動。這所謂身體行動「模式」，其實是透過一個「意象圖式的結構 (image-schematic structure)」所完成，首先，這是「意象圖式」，並不是文學批評上常用來託寄情志的「意象」，而是指賦予我們種種的身體動作、感知以秩序及關連性的前概念架構，比如措手不及的失足狀況下，常會透過一個想像的中軸 (axis) 來重建身體的平衡。這裡說的「想

We Live By (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), ch.8, pp.36。同時可參見周世箴 Zhou Shizhen 譯注：《我們賴以生存的譬喻》*Women lai yi shengcun de piyu* (臺北[Taipei]: 聯經出版公司[Lianjing chuban gongsi], 2006年) 中譯導讀，頁77-78。

¹⁸ 對於 Lakoff and Johnson 所謂「概念譬喻」的說法，參考曹逢甫 Cao Fengfu: 《身體與譬喻——語言與認知的首要介面》*Shenti yu piyu: yuyan yu renzhi de shouyao jiemian* (臺北[Taipei]: 文鶴出版有限公司[Wenhe chuban youxian gongsi], 2001年) 2-2〈概念譬喻〉“Gainian piyu”的簡介，頁10，主要是簡介以下這本書的重點，George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By*。

¹⁹ 原文為：“one must treat metaphors as operating in a non propositional, image-schematic dimension where structures emerge in our experience. That would constitute genuine creativity, in that metaphor would be taken as a mode of activity in the structuring of experience”，引自 Mark Johnson, *The Body in the Mind* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), p.70。

像的」，因為這架構不是眼前可見、也不是成竹在胸，更不是命題或原則，但是卻又反覆出現的、彷彿隱藏的（hidden structure）體驗模式。²⁰

從一個體驗模式或譬喻圖示出發，我們因此可以將語言重複的功能，定位在「顯現」或「彰顯」這個構成存有世界的「隱藏架構」，是這個「隱藏架構」的作用，讓居處環境與情志狀態交互對話並形成有意義的連結，同時透過用語而「置位」（situate）於字裡行間。我們可以說「置位」，或者具體說是找到一個如 Mark Johnson 所說的想像的中軸或中心點（imagined axis or center point）正是讓具體的身體經驗順利地「譬喻」情志或抽象概念的關鍵；因為這個在隱藏架構中的想像的中軸，主導了我們視域流轉的角度與幅員。如果以上古賦誦中反覆出現的嗜欲論述而言，一般大致是由「治身如治國」來解釋，認為兩者之間道理如一，「節制」嗜欲就如同「節儉」治國；因此，要不是批評連篇類聚是「麗靡閎侈」，²¹就是由末尾的教訓而辯護「雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉」，²²。然而，只是提出「節度」這道理，明顯扁平化了嗜欲論述的規模與必要性；君王明知最後的道理不出「節儉」，為何還興致勃勃來聽「賦誦」，甚至覺得這具有療救病體的功效？

我們認為「賦誦」中所反覆堆疊的關於嗜欲的記憶組塊，其實是一套奠基於名物知識、卻又超越於個別所欲對象（如音聲）的連類策略，這些勸諫並不只是訴說不同的事物種類或使用守則。以「至悲之音」最常被提起的「龍門之桐」為例，君王之意不在音準或曲度，而是「別有所指」：音聲曲律不是這個意象圖式的中軸（axis），而是這張琴、琴材，或者應該說就是這株「龍門之桐」，才是所有時空、風物與人為相與迴繞、交互映發的中心點；那些峰谿間的俯仰、波流中的搖盪，冬雪夏雷的感激，那些鳥獸微蟲的棲息，以及琴音人歌的迴盪，是這些反覆不已

²⁰ 參見 Mark Johnson, *The Body in the Mind*, pp.74-76。

²¹ 《漢書·揚雄傳》*Hanshu · Yang Xiong zhuan* 中曾如此記載：「雄以為賦者，將以風也，必推類而言，極麗靡之辭，閎侈鉅衍，競於使人不能加也，既乃歸之於正，然覽者已過矣」，引自〔漢〕Han 班固 Ban Gu：《漢書》*Hanshu*（臺北[Taipei]：鼎文書局[Dingwen shuju]，1977年）卷87下，〈揚雄傳〉“Yang Xiong zhuan”，頁3575。

²² 引自〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕Liusong 裴駘 Pei Yin 集解，〔唐〕Tang 司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu*，臺北[Taipei]：洪氏出版社[Hongshi chubanshe]，1974）卷117〈司馬相如列傳〉“Sima Xiangru liezhuan”，頁3073。

的互動經驗連繫起「龍門之桐」的前世今生，同時也成為「理解」所謂「至悲之音」的意象圖式。換言之，名物類聚不是只列敘所「意欲的對象物」(所以重點不在多寡的調節)，而是跨越也開啟了「意欲之物所在」的層層延伸的情境，聽聞者從賦誦的語文類聚中被召喚出的是彷彿運作或體現在己身的新世界，正是從這個感通無礙的「隱藏架構」，來談論身體療救、治理國政以及理解宇宙萬物秩序的一「氣」流行才「浮顯」(emerge)出整全的圖式意義。

透過這樣的「譬喻」的理論，「重複」因此不是語言修辭的設計，而是某一種身體經驗「圖式」的反覆符顯與連結；「圖式」不是在一張已知圖表或一個孤立意象上，而是透過可以反覆的經驗模式與架構(repeatable pattern and structure)，而讓我們感覺到世界是一個有意義的相互連結與整合的地方。²³那麼，所謂「概念的譬喻」，因此不可能憑藉一個意象的描述或只是字詞的對譯去完成，任一概念的理解其實是出乎一種譬喻性的聯結(mapping)作用，通常是讓抽象的概念與先前已經熟悉上手的具體的身體經驗模式相連結，或者說是由一種成系統的意象圖式架構來浮顯(emerge)出一個抽象的概念義。換言之，「譬喻」本身就是「重複」與「聯結」的集合體，正是在「重複」與「聯結」中，不斷協調出合適處身的世界圖景，同時又不斷進行再理解的衍伸與對應。這樣的說法對於我們詮釋《詩經》的「興」式相同句，尤其是如何由自然景物「聯結(mapping)」抽象情感，有值得借鏡之處。

「興式」相同句，常出現在不同篇章作為起興，比方「山有……隰有……」、「南有……」，在傳注中似乎僅將詩中的山與隰視為一般的山與隰，並附加草木種類的知識，或者解釋江、漢為南國大水，以帶出西周對於南國的經營，其餘大抵是藉景興情的說解；但是，更關鍵的問題應該是，這個重複出現的關於「自然風物」的興句，如何引起所詠的「人情事理」，兩者之間究竟是藉助什麼來進行彼此越界與相互聯繫？「興式」相同句如果可以被視為一個譬喻架構(或schema圖式)，它必須內含一個反覆累積的身體經驗模式，同時這模式也必須足以聯結或映射另一個抽象概念，這樣才算是一個具有功能性的整體架構。仔細考察在《詩

²³ 參見 Mark Johnson, *The Body in the Mind*, p.79。

經》中可以算是出現七篇次的「山有……隰有……」，²⁴發現這些詩篇所代表的地域，在當時主要是以半乾早草原為主的黃土區，山或隰的草木景觀相對之下較為稀罕難得、甚至必須人為培育才可得見。在這個人與外在環境不斷的接觸、互動所形成的意義架構下，「山有……隰有……」的起興之後，所以會應發的「既見（君子）」與「不見（君子）」的感慨，正是透過「山有……隰有……」所代表的水分充足、林木茂盛的地景，來表達「渴」望相見或相得的情態。

同時自周初逐漸形成的嚴寒或周中期以後轉而旱災頻仍的黃土區域所產生的詩篇，當然也就可以進一步透過南國、南土、南行等牽連起一系列相關於溼潤的風物，來傳達某種對應於生存環境的憂心或甚至是對反於處境的想望。如「南山」在《詩經》中總共就出現了十一次，²⁵我們發現這些「南山」都是草木茂盛，同時代表雲雨豐沛、雨露潤澤的地區，詩中往往牽連起風雲雷電的種種徵候及其成效，這些是決定「南山」景觀生成的關鍵性因素，也是「南」作為溼潤象徵的發源。但是這些詩都不只是描述自然景觀中的雲雨致生草木而已，而是將自然界的致（滋）生效用「看成」或是「想成」（seeing-as or conceiving-as）²⁶政治上君王惠及天下的效用，所以可以將致雨「潤天下」的雷比喻成號令，說是「召南大夫以王命施號令於四方，猶雷殷殷然發聲於山之陽」²⁷。換言之，「溼潤」或「潤澤」的身體經驗模式，可能才是最能概括草木與人情兩類別之間的關鍵；溼潤是山與隰生長草木的關鍵，同時也是周

²⁴ 「山有……隰有……」的完整句法，出現在《詩經》*Shijing* 以下五篇：〈邶風·簡兮〉“Benfeng · Jianxi”、〈鄭風·山有扶蘇〉“Zhengfeng · Shanyou fusu”、〈唐風·山有樞〉“Tangfeng · Shanyou shu”、〈秦風·晨風〉“Qinfeng · Chenfeng”、〈小雅·四月〉“Xiaoya · Siyue”，如果包含稍作變化的〈秦風·車鄰〉“Qinfeng · Chelin”「阪有……隰有……」，與只有出現「隰有……」的〈檜風·隰有萋楚〉“Kuaiifeng · Xiyou changchu”，總共有七篇次。

²⁵ 可參考譚德興 Tan Dexing：〈論詩經之方位話語及其文化意蘊〉“Lun *Shijing* zhi fangwei huayu ji qi wenhua yiyun”，《衡陽師範學院學報》*Hengyang shifan xueyuan xuebao* 第 27 卷第 2 期（2006 年 8 月），頁 45-51，其中方位物象就專談南山。

²⁶ Mark Johnson 認為隱喻（如「時間即金錢」）就是讓兩個不同領域在「看成（seeing-as）」或「想成（conceiving-as）」的認知行為為中完成互動，參見 *The Body in the Mind*, p.70。

²⁷ 引自〈召南·殷其雷〉“Shaonan · Yanqilei”鄭箋，〔漢〕Han 毛公 Maogong 傳、鄭玄 Zheng Xuan 箋，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 正義：《毛詩正義》*Maoshi zhengyi* 卷 1-4，頁 59。

朝南向經營的重要原由，亦即「溼潤」成為促使這些系列物象（山、隰、木、草……）或事項（君子、南國、大小國）出現或發生關係的一個原動力，也才足以成為一個整體性的意象圖示。亦即譬喻的形成不只要注意譬類關係的兩端所具有的相似性，更必須召喚出譬類關係中最能會通並發動所有（衍生的）關係情境的要則——它一方面可以循風土經驗去具體地理解人情事理，一方面也將人情事理投射回自然景物，而形成如此「多義」的風土狀態。²⁸

四、「文明」——「文」之大「觀」

前文我們從「氣感」來談「身體（個別）——宇宙（整體）」之間的聯通，同時由「重複」所形成的譬喻圖式，來探討物類之間彼此親近、感通的「相似性」，是如何透過重言、連綿字以及比興、賦誦被「標記」出來；換言之，這呈現了人在使用語文時所牽涉的一個同步湧現感知、思考與行動的完整圖式，也許能夠比較深入解釋所以類比「天文」與「人文」的中國傳統看法。如果回到《文心雕龍·原道》，劉勰的確也這樣連繫起「道之文」與「心之文」，而且值得注意的是，都透過「光明」來描述所達成的美好狀態：

日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形。……

仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣。……

心生而言立，言立而文明，自然之道也。²⁹

我們當然可以簡要地將「明」解釋成「顯現」（manifest），但是由〈原道〉篇屢屢徵引《易傳》的文句看來，劉勰很可能就是透過《易傳》本體宇宙論的角度，來論述「道」在氣化活動中既生成萬物、又在萬象中顯豁遍在之「道心、神理」的一種體用不離的境界。換言之，「道」與「文」沒有主從、先後的分別，天地萬象不是客觀的、物質性的存在，

²⁸ 關於《詩經》中重複套語「山有……隰有……」或「南有……」與風土譬喻的關係，詳見鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈重複短語與風土譬喻——從詩經「山有……隰有……」、「南有……」談起〉“Chongfu duanyu yu fengtu piyu: cong ‘Shijing shanyou...xiyou...’, ‘nanyou...tanqi’”，《清華學報》*Qinghua xuebao* 新 39 卷第 1 期（2009 年 3 月），頁 1-29。

²⁹ 引自〔梁〕Liang 劉勰 Liu Xie 著，范文瀾 FanWenlan 注：《文心雕龍注》*Wenxin diaolong zhu* 卷 1 〈原道〉“Yuandao”，頁 1a。

「文」因此也應該具有「本體論」的作用 (ontological function)。³⁰由天人相參的角度來看待「心生——言立」之後的「文明」，這當然也應該是描述一種既由「心」與「言」所構造，卻同時也體現「道」的整體，並共同沐浴於無所不在的「道之文」的光華中的狀態。換言之，對於文學研究者而言，不但應該將「文」放回與「人文」相對應的「天文」視野，更重要的是，還要置位於「天文」、「人文」或者說是所有相整合的「文」，所共同聚顯彰明的本體中。

楊儒賓先生在〈先秦思想的明暗象徵〉一文中，提到這種原本是屬於各氏族與宗教的創世神話中極常見的光明意象，在先秦被整編到道家、儒家與陰陽家的思想中，最明顯的就是與陰陽概念相融合，使得明暗的神話因素轉化到哲學性的陰陽概念。其中比如先秦儒家就偏好光明的意象，大致是從太陽神話的神聖性質出發，然後轉入心性道體的層次；楊教授特別強調，雖然像是「明德」、「光明」等詞語很快就轉而指稱人格心性的屬性，但是，明暗的意義仍包含在陰陽觀念中，而我們也應該注意到像是「明德」這類詞語，一開始所描繪的是在祭祀儀典中共同體現出來的敬穆狀態。³¹楊教授由思想研究的角度，提示必須掌握這作為根源的「原型感性意象」思維，才有助於形成同情共感而親切體會所謂天人相通、體用一如的光明道體。而對於文學研究者而言，這個光明的「原型意象」的提示，等於也為「心之文」所以得與「道之文」相類比，找到了神話性根源，不論是在氣感作用下「連類」的身體經驗架構，或是在隱藏架構上絮絮叨叨的「重複」的用語，都「譬喻」了一個無所遮蔽、沒有隔閡的通感底層，而那「道（心）」就從幽闇濃稠的底層發光。

然而另一方面，光明若是「原型意象」，也就留下了一個後續值得追索的現象，因為在共享「原型意象」的語文書寫傳統中，最精采的可能在於這「意象」與衍生的種種情性與德行「概念」間複雜的交互支撐與相互詮釋。楊教授曾舉出同樣由「明」與「中」這原型意象貫穿的五

³⁰ 參見鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈劉鯤的原道觀〉“Liu Xie de yuandaoguan”，《中外文學》*Zhongwai wenxue* 第 14 卷第 3 期（1985 年 8 月），頁 119-132。

³¹ 詳見楊儒賓 Yang Yubin：〈先秦思想的明暗象徵〉“Xianqin sixiang de mingan xiangzheng”，收入何寅 He Yin 主編：《中國文化與世界》*Zhongguo wenhua yu shijie* 第六輯（上海[Shanghai]：上海外語教育出版社[Shanghai waiyu jiaoyu chubanshe]，1998），頁 134-170。

組卦（同人、大有、大畜、離、艮），說明光明與中正的結合，成為儒家論道體與論心體的基本模式，並且推出了剛健與壯美的道德人格。³²若不只是針對德行概念，擴大來說，《易傳》中關於天人之「文」其實都涵蘊了「明」的象徵。比如〈賁〉卦〈彖〉傳所云：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」，「天文」方面，王弼由「賁」卦所象的「剛柔交錯為文」（陰陽相濟）來談「天文」，³³至於「人文」，〈彖〉傳說到「文明以止，人文也」，孔穎達特別將「文明」與「以止」分屬〈離〉卦與〈艮〉卦，〈賁〉卦卦體正為「離下艮上」，因此兼具兩卦在概念上的衍申義，首先關於「離」卦：

離也者，明也。³⁴

離者，麗也。日月麗乎天，百穀草木麗乎土。

明兩作離，大人以繼明，照于四方。³⁵

所謂「麗」是附著的意思，而且還是附著得宜、各得其所；³⁶而「大人繼明」是指「大人」體會「離」卦象義時，直接就處在萬物貞定諧和、天地光明遍照的狀態中。因此不論是文王或湯、武「內懷文明之德」或「能思文明之德」，³⁷都是將「文明」當作與「道」共享的質性，是執持、懷抱或能夠喚引出來的思考座標；其次，這樣的懷抱或思考

³² 見楊儒賓 Yang Yubin：〈先秦思想的明暗象徵〉“Xianqin sixiang de mingan xiangzheng”，頁 156-157。

³³ 王弼注「天文」曰：「剛柔交錯而成文焉，天之文也」，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷 3，頁 62。

³⁴ 見〈說卦〉“Shuogua”，〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷 9，頁 184。

³⁵ 後二則分別引自〈離〉“Li”卦之〈彖〉“Tuan”傳與〈象〉“Xiang”傳，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷 3，頁 73-74。

³⁶ 王弼注：「各得所著之宜」，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷 3，頁 73。

³⁷ 此引自〈明夷〉“Mingyi”、〈革〉“Ge”卦，此二卦象下半皆含〈離〉“Li”畫，〈象〉“Tuan”曰：「明入地中，明夷，內文明而外柔順，以蒙大難，文王以之」、「革，水火相息，……革而信之，文明以說。……天地革而四時成，湯武革命順乎天而應乎人，革之時大矣哉。」見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷 4、5，頁 88、111。

重點並非專屬人事（文王或湯、武的遭遇與己見），也是天地之間各種物象的關係理路，人是在天地四方、草木百穀的大環境中蓄養這樣的思考與操持，同時也在行為實踐中呼應了天地的運行。於是這裡所謂的「文明」，「明」字顯然並不作為「（天或人）文」的形容詞，「明」不是「文」的從屬狀態，兩個字比較像是同義複詞的關係，「文明」所以與「柔順」相對，同樣的，「文明」也與「中正」或「剛健」等同義複詞相互比並，如：

文明以健，中正而應，君子正也。

其德剛健而文明，應乎天而時行。³⁸

王弼注云：「行健不以武而以文明用之，相應不以邪而以中正應之」，³⁹乃為君子之正道，亦即在行動過程中必須保持「文明」或「中正」，而避免威武或邪僻，如此才符應天道運行（「天行健」）之理。換言之，「文明」是大人或君子在行動過程所體現，也是天地運行中所體現，強調「應乎天而時行」其實是將大人或君子所承繼之「文明」放置在天人一體的動靜消息中，這也就正是〈賁〉卦之〈彖〉傳所以要說「文明以止，人文也」的原由。「以止」來自〈艮〉卦，〈彖〉傳曰：

艮，止也，時止則止，時行則行，動靜不失其時，其道光明。⁴⁰

如果係屬於〈離〉卦之「文明」，是指「大人」承繼了天地萬物因為附麗得宜所煥發的光明，那麼「以止」顯然是對於這「文明」或光明狀態的補充說明，尤其是隱含透過四時運行、萬物動息所諭示出的時運、時機或時宜，彷彿指向一個四時萬物各得其所地伸展至於合該到達、輻射至於合該照臨的理想狀態；正是在這理想狀態中，事物（包含人）之間不相侵犯或度越，也就沒有任何事物被遮蔽或遮蔽其他，因此，文明或光明狀態可以如其所在的體現出來。

³⁸ 出自〈同人〉“Tongren”及〈大有〉“Dayou”之〈彖〉“Tuan”傳，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》Zhouyi zhengyi 卷 2，頁 44，46。

³⁹ 引自〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》Zhouyi zhengyi 卷 2，頁 44。

⁴⁰ 引自〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》Zhouyi zhengyi 卷 5，頁 116。

我們從《易傳》中對於「文明」或「(人)文」的說法看來，可以發現神話性或神聖性的光明在轉入道德心性的概念之前，明顯歷經一個無限擴張而無法縮減的聯繫過程，原型意象所照臨而遍在的幾乎已經是一個由天地日月、草木百穀鳥獸以及人世所共在的一切，這些無所不包，又看起來不是樣樣確實必然的關係詮釋，新建了原型意象與各種天人物事概念的兩極之間的種種對應，那已經不只是思想概念的類型化，而是生活經驗中一個又一個挑戰成功的連結。也許所謂「人文」或「文明」的論述，重點不全在於建立了哪些概念，也在於聯繫概念或輻射概念過程中，那種創意的會通。這個會通過程及其重要性也許可以透過「觀」這個字來說明。

Hellmut Wilhelm (衛德明) 教授將《易傳》中的「觀」字翻譯成“contemplate”(沉思)，而不同於一般將「觀」解釋成「觀視」(天文)或「觀察」(人文)，⁴¹他舉〈繫辭〉為例，如庖犧「仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦」或者「聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶」⁴²，而說到：

「觀」的過程不是簡單的認知，透過「觀」能使得自身與意象獲得圓滿交會(如「近取諸身，遠取諸物」)。……一旦開始「觀」象，……另一個心理的程序也會開始作用，(引文略)這個心理行動執行並說出判斷(如「繫辭焉以斷其吉凶」)，這帶來另一種形式的洞見，這洞見深入了行動與禮儀法典之間的相互對應的關係。換句話說，這是看到一個觀念上的洞見，這是追求一個相對於意象卻又相對於意象的概念。而人心，沉思(「觀」)並且傳遞判斷，於是在意象與概念間建立了兩極性。⁴³

⁴¹ 如孔穎達〈賁〉“Bi”卦下〈彖〉“Tuan”傳「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」句下之疏解，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》Zhouyi zhengyi 卷3，頁62。

⁴² 分別引自〈繫辭〉“Xici”下、〈繫辭〉“Xici”上，見〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》Zhouyi zhengyi 卷8，頁166，及卷7，頁158。

⁴³ 引自 Hellmut Wilhelm, *Heaven, Hearth, and Man in the Book of Changes* (Seattle:

意象與概念所以分處相對兩極，是因為這裡 Wilhelm 教授所謂的「意象」，其實是從宇宙蛋神話（the Myth of the Cosmogonic Egg）講起，宇宙初始仿如一團無可分辨的「混沌」，接著才有盤古鑿開天地，進而最值得注意的是，中國哲學從宇宙蛋神話進展到陰陽二氣的概念，整個宇宙彷彿成為兩個相對立的秩序世界。從這點而言，「意象」與「概念」在整全與相對、渾融與析分上的確如同不能相容的兩極。但是 Wilhelm 教授認為人心的作用會將這兩極性巧妙融會在一起，一方面他企圖將這原型意象在適當的語言與敘述形式中表現出來，另一方面人類具有一種為事物找尋關連性的能力，於是：

意象與概念在此相遇，並不是敵對雙方，而是錯綜複雜的相互作用。以不同的方式相互支持與闡釋，以便清楚說明關於物世界與在此世界的人類生活之兩極狀況，亦即在人心呈現一個複製出來的兩極性世界。⁴⁴

在 Wilhelm 教授的說法裡，這意象與概念的相互作用（interplay）所產生的關聯性，最大的功能正在於跨越界線，即便是完全對反的兩極之間。於是，《易傳》中從日月風雷到耳目口鼻的相擬設，從禮儀法典到生活行動的應變，我們因此看到像「離」卦既為火、為日、為電，同時也為目，而基於這些感知經驗，又能發動與事件、行為之間具有創意的連結，如〈離〉卦由火、日、電、目的相類似經驗，而推出所謂「離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也」，⁴⁵這其實是擬設「帝（天帝）」的生成萬物的過程，一方面由南方承續萬物始生的東方，再接續西方與北方的致養、收成的往復循環；然後對應這一套關於萌生、嚮明、養成的象徵，提出聖人取法乎天（日出所以萬物皆相見）的南面聽政的行為或事件，以解釋或印證「嚮明而治」這個近乎抽象總則的揭示。

University of Washington Press, 1977), ch.VII “The Interplay of Image and Concept”, pp.190-221, 此段引文見 pp.198-199。這個「觀」字的中譯要感謝康達維教授的提醒。

⁴⁴ 以上引文見 Hellmut Wilhelm, *Heaven, Hearth, and Man in the Book of Changes*, pp.190-192。

⁴⁵ 引自〈說卦〉“Shuogua”，〔魏〕Wei 王弼 Wang Bi、〔晉〕Jin 韓康伯 Han Kangbo 注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi* 卷9，頁184。

從「觀」作為「沉思」的角度說來，「天文」與「人文」因此可以說都是在跨界的觀想中連綴而成的有意義的關係世界，這就如同前文我們依據上古文獻所呈現的：透過連類所牽涉的隱喻作用，是在種種熟悉的模式中去反覆重建新的概念理解的視野；換言之，這是一個動態的人文建構過程，我們透過連類向通感的底層趨近，我們不斷重複以便琢磨或調諧出理解世界的譬喻圖式。而在「文」（不論天文或人文）的建構史上，這還應該是一個原型意象的召喚行動，正因為原出一個「光明」的神話原型意象，「文」的聯想可以不斷跨越而延伸得最為廣遠；它為一場場概念（道、德、禮、經典等）的理解活動鋪設了接繫的橋樑，讓光明與隱闇交流共舞出原本彷彿不存在的整體，這在原型意象與抽象概念的兩極之間相對又相關的拉引編織，不論是跨類的聯繫或重複的圖式，都是這些引力相互作用的蹤跡；而最後所謂「文明」也許就可以視作這兩極之間的會通狀態，那發端於一個光明整體，也是完成後的整體光明。

五、「經緯」譬喻：文學文化史的向度

在 Lakoff 與 Johnson 的「譬喻」理論中，以「來源域」到「目標域」的映射為主，通常是指由具體經驗到抽象概念的理解，比較屬於「平行」的對應關係的呈現。而若是由「（神話）原型意象」到事物概念的觀想，則比較像是「垂直」型的譬喻，「原型意象」既具有彷彿生發的作用，同時又體現在事物概念之間，這就不僅僅是兩個類域間的平行對應，而像是多元派生最後所貫通與串聯的整一。從這樣「概念譬喻」的角度，去重新解析中國的「文」、「人文」乃至於「文學」的傳統，我們掌握的因此是一個既平行又垂直的觀想圖式，任何字詞、名物、句型、文類或作家乃至於風格，都是在「（橫向）系列」或「（縱向）成串」的「意象圖式」中顯現；換言之，所謂的「文學傳統」或「文學發展史」，與其限定在個別時期、某些題材或體類，乃至於某些作品或作家，它更應該被放置在融合思考、身體經驗與語文所構成的「譬喻架構」中來加以檢視，正是這樣看待世界、組合事物的方式，在逐步的擴增或刪減中，在或宏觀或聚焦的伸縮出入之中，讓我們重新發現「文學」世界的輪廓，以及它如何深植在社會文化環境中的狀態。

以上古為例，「替代（比興）」與「類推（賦誦）」很可能就是這個隱喻座標的縱橫雙軸線。如果以後代文學評論中最常論及的「感物」說為例，我們發現它原本是存在「感物造端」的賦詩對話行為中最基本的替代法，被班固有意挪借來進行辭、賦的文體批評，之後，王逸進一步由語言的替換與意象的替換來分析楚騷，至於鄭玄更由替換意象的角度，大規模地箋注《詩經》，強調兩類域之間（不論是兩種語言之間或語言與事物之間）的關係拉引，而為後來的「情—物」對應說奠立了基礎。除此之外，我們同時發現在「賦」或「誦」環境中出現的推類會聚的論述模式，早在漢代以前即成為方士遊說的習慣性選擇，同時諷誦記憶也成為天子聽政途徑之一，從伊尹、鄒衍、司馬相如、董仲舒皆慣用這種推類法。⁴⁶如果仍以前引《易傳》為例，關於「離」卦的說法如：「離也者，明也，萬物皆相見，南方之卦也。聖人南面而聽天下，嚮明而治，蓋取諸此也」，《春秋繁露·天辨人在》也有進一步論述：

當陽者，君父是也。故人主南面，以陽為位也。陽貴而陰賤，天之制也。⁴⁷

「明（光明）」作為一個神話「原型意象」，在《易傳》中引申出時物長養與治理天下的「南向」概念，而〈天辨人在〉中所言，明顯進一步抽象為「陰／陽」所主導的整體宇宙圖式，所謂「陽貴而陰賤，天之制也」：是這個天地造設的根本原理—陽貴陰賤，使原本天人間不同類域的群體，次第有序地整合在一個理路系統中，並且在同一個感知模式裡出入有序地排列出來，於是，在〈天辨人在〉中，由陰、陽變化引生四時消長、人情哀樂，然後有草木生落與施政刑德，最後又可以連結君臣、尊卑與貴賤等社會階級概念。這種雖然羅列眾類，但是「輻輳於一（不論是「天」、「道」或「陰陽」、「五行」）」的概念觀想，顯然是上古包括盲樂師、遊說之士、文學侍從等早已熟悉且共享的「垂直式」的「概念隱喻」模式，因此面對以推類會聚形式出現的長篇諷誦，不論是鄒衍的五

⁴⁶ 參見鄭毓瑜 Cheng Yuyu:〈替代與類推——感知模式與上古文學傳統〉“Tidai yu leitui: ganzhi moshi yu shanggu wenxue chuantong”，《漢學研究》*Hanxue yanjiu* 第 28 卷第 1 期（2010 年 3 月），頁 35-67。

⁴⁷ 引自〔漢〕Han 董仲舒 Dong Zhongshu 著，〔清〕Qing 凌曙 Ling Shu 注：《春秋繁露》*Chunqiu fanlou*（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shang wu yinshuguan]，1979 年），卷 11〈天辨人在〉“Tianbian renzai”第 46，頁 187-189。

德終始、大九州說或是司馬相如複現天下萬物的〈天子遊獵賦〉，司馬遷總是如此寬容又放心的說：「雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉」（〈司馬相如列傳〉，「太史公曰」）⁴⁸、「其語闕大不經，……然其要歸，必止乎仁義節儉」（〈孟子荀卿列傳〉）⁴⁹，因為他認為背後有一個可以掌握所有分殊最後的指歸，也就是一個隱藏在背後而足以憑依的思考框架。

如果「概念譬喻」或「思考框架」是不斷經緯編織的意象圖式，它一方面不斷自我重複，當然也在跨越衍生的過程中不斷自我調整或重構；換句話說，「概念譬喻」不會完全受限於個別的時代流風、政治制度、宗教思想或語文環境。以中國上古將「類推法」使用的最為淋漓盡致的鄒衍而言，在當時的語境裡，所謂「以為儒者所謂中國者，于天下乃八十一分居其一分耳」的「九州」說⁵⁰，一直以來大都是歸屬在惑亂諸侯的「不軌」之言、「怪迂」之說，而不見得被接受，⁵¹因此，即便到了晚清，出使日本而面對維新世界的黃遵憲，當他要反過來批評中國知識份子狹隘的世界觀時，也就舉出「鄒衍之談九州」作為類比，用翻案的語氣，指責當時認為「六合之外荒誕不足議論」者的故步自封。⁵²如果我們把黃遵憲，以及明末清初以來為中譯的西方地理學著作寫序的中國士人對於「九州」一詞翻案性的使用，放在這個「概念譬喻」的框

⁴⁸ 〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕Liusong 裴駟 Pei Yin 集解，〔唐〕Tang 司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu* 卷 117，〈司馬相如列傳〉“Sima Xiangru liezhuan”，頁 3073。

⁴⁹ 〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕Liusong 裴駟 Pei Yin 集解，〔唐〕Tang 司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu* 卷 74，〈孟子荀卿列傳〉“Mengzi Xunqing liezhuan”，頁 2344。

⁵⁰ 〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕Liusong 裴駟 Pei Yin 集解，〔唐〕Tang 司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu* 卷 74，〈孟子荀卿列傳〉“Mengzi Xunqing liezhuan”，頁 2344。

⁵¹ 司馬遷說鄒衍之說「乃深觀陰陽消息而作怪迂之變」、「鄒衍其言雖不軌，倘亦有牛鼎之意乎」，引自〔漢〕Han 司馬遷 Sima Qian 著，〔劉宋〕Liusong 裴駟 Pei Yin 集解，〔唐〕Tang 司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu* 卷 74，〈孟子荀卿列傳〉“Mengzi Xunqing liezhuan”，頁 2344-2345。

⁵² 引自《日本國志》*Riben guozhi* 序曰：「（而中國士夫）好談古義，足以自封，于外事不屑措意。……即日本與我，僅隔一衣帶水，……亦視之若海外三神山，可望而不可即，若鄒衍之談九州，一似六合之外荒誕不足議論也者，可不謂狹隘歟？」陳鐸 Chen Zheng 編：《黃遵憲全集》*Huang Zunxian quanji*（北京[Beijing]：中華書局 [Zhonghua shuju]，2005 年），頁 819。

架上來討論，那麼會發現這個用語的行動，其實牽涉了一個譬喻「架構（結構）」的重新設定。到了晚清，所謂「九州」說一方面已經成為批評荒誕或借喻新奇同時可用的符號，同時，這個舊語詞的原意，不論認為中國是居天下的九分之一或八十一分之一，⁵³到了清末這些使用者的手裡，明顯已經從以自我為中心的夷夏傳統，轉變為建立一種世界意識，承認域外多元族裔、文化存在的態度；可以說十九世紀的中國人已經「開始拋棄傳統的天下觀念，而建立起一種全球意識」，這固然不見得是新事物、新大陸的發現，卻是新的地理意識的產生，因此這足以稱之為是晚清中國的一次「地理大發現」。⁵⁴

從這裡我們同時可以進一步看出，晚清舊體詩存在於西潮衝擊下的新世界所具有的重要意義。一方面，我們不再只是關注因應時代變化的新舊詩體，另一方面，也不只是對於新事物或新語詞的追新獵奇，更重要的是這些舊體詩以一種看似不相干的「舊」卻探照出或體現出支撐「新」的共同性與必要性。那是一個用已知的譬喻框架（傳統類物與類應世界觀）去連結與理解未知的新世界，同時又利用這些已經理解、可以溝通的連結，進一步巧妙去重新架設或甚至翻轉概念理解的框架。「九州」正是由原本荒誕不經的評述框架中，轉而以一種全球萬國的概念架構被重新使用；這是一個詞語的生命史，也就正是「感知模式」或「思考框架」活動的演變史。正是在一個集體內化時又不斷遷變的觀想與表述的譬喻活動中，我們可以穿越世代與地域，發現新舊衝擊中那層層

⁵³ 王夢鷗 Wang Mengou 先生曾引用《鹽鐵論》與《論衡》所載鄒衍相關說法，而比較同意《論衡》中鄒衍以中國乃居天下九州之一，見氏著《鄒衍遺說考》Zou Yan yishuokao（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwuyinshuguan]，1966年），頁129-130。

⁵⁴ 鄒振環認為晚清因為大量翻譯西方地理學，而開啟對域外多元文化的發現，進而改變傳統的天下觀念，這可以視同中國歷史上重要的「地理大發現」。參見鄒振環 Zou Zhenhuan：《晚清西方地理學在中國：以1815至1911年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》Wan Qing xifang dilixue zai Zhongguo: yi 1815 zhi 1911 nian xifang dilixue yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongwin（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，2000年），頁139-145。而關於黃遵憲如何藉舊詩體以面對新世界，詳見鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈舊詩語的地理尺度——以黃遵憲《日本雜事詩》的典故運用為例〉“Jiushiye de dili chidu: yi Huang Zunxian Riben zashishi de diangu yunyong weili”，收錄於王瓊玲 Wang Ailing 主編：《空間與文化場域：空間移動之文化詮釋》Kongjian yu wenhua changyu: kongjian yidong zhi wenhua quanshi（臺北[Taipei]：國家圖書館[Guojia tushuguan]，2009年），頁251-292。

的「文」(字詞記號、事物、生活秩序、天文知識等等)的堆累與融合所構成的新圖式,也才成就了這個中、日與東、西乃至於古、今相互連類、上下貫穿的「人文」蹤跡,以及值得我們繼續追索的關於文學的廣遠「文化史」。

【責任編校：林俶萍】

主要參考文獻

古籍

- 毛公 Maogong 傳、鄭玄 Zheng Xuan 箋，孔穎達 Kong Yingda 正義：《毛詩正義》*Maoshi zhengyi*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwēn yinshuguan，十三經注疏本，1979 年。
- 司馬相如 Sima Xiangru 著，金國永 Jin Guoyong 校注：《司馬相如集校注》*Sima Xiangru ji jiaozhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1993 年。
- 董仲舒 Dong Zhongshu 著，凌曙 Ling Shu 注：《春秋繁露》*Chunqiu fanlou*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shang wu yinshuguan，1979 年。
- 司馬遷 Sima Qian 著，裴駟 Pei Yin 集解，司馬貞 Sima Zhen 索引、張守節 Zhang Shoujie 正義：《史記三家注》*Shiji sanjia zhu*，臺北 Taipei：洪氏出版社 Hongshi chubanshe，1974 年。
- 班固 Ban Gu：《漢書》*Hanshu*，臺北 Taipei：鼎文書局 Dingwen shuju，1977 年。
- 王逸 Wang Yi：《楚辭章句》*Chuci zhangju*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwēn yinshuguan，1967 年。
- 王弼 Wang Bi、韓康伯 Han Kangbo 注，孔穎達 Kong Yingda 等正義：《周易正義》*Zhouyi zhengyi*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwēn yinshuguan，十三經注疏本，1979 年。
- 杜預 Du Yu 注，孔穎達 Kong Yingda 等正義：《春秋左傳正義》*Chunqiu zuochuan zhengyi*，臺北 Taipei：藝文印書館 Yiwēn yinshuguan，十三經注疏本，1979 年。

劉緄 Liu Xie 著，范文瀾 FanWenlan 注：《文心雕龍注》*Wenxin diaolong zhu*，臺北 Taipei：臺灣開明書局 Taiwan kaiming shuju，1978 年，臺十四版。

近人論著

王夢鷗 Wang Mengou：《鄒衍遺說考》*Zou Yan yishuo kao*，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1966 年。

曹逢甫 Cao Fengfu：《身體與譬喻——語言與認知的首要介面》*Shenti yu piyu: yuyan yu renzhi de shouyao jiemian*，臺北 Taipei：文鶴出版有限公司 Wenhe chuban youxian gongsi，2001 年。

曹逢甫 Cao Fengfu 著，謝天蔚 XieTianwei 譯：《主題在漢語中的功能研究——邁向語段分析的第一步》*Zhuti zai hanyu zhong de gongneng yanjiu: maixiang yuduan fenxi de diyibu*，北京 Beijing：北京語文出版社 Beijing yuwen chubanshe，1998，第二次印刷。

陳錚 Chen Zheng 編：《黃遵憲全集》*Huang Zunxian quanji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2005 年。

鄒振環 Zou Zhenhuan：《晚清西方地理學在中國：以 1815 至 1911 年西方地理學譯著的傳播與影響為中心》*Wan Qing xifang dilixue zai Zhongguo: yi 1815 zhi 1911 nian xifang dilixue yizhu de chuanbo yu yingxiang wei zhongxin*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2000 年。

劉若愚 Liu Ruoyu：《中國文學理論》*Zhongguo wenxue lilun*，臺北 Taipei：聯經出版公司 Lianjing chuban gongsi，1981 年。

戴新民 Dai Xinmin：《素問今釋》*Suwen jinshi*，臺北 Taipei：啟業書局 Qiye shuju，1988 年。

Foucault, Michel 著，莫偉民 Mo Weimin 譯：《詞與物》*Ci yu wu*，上海 Shanghai：上海三聯書局 Shanghai sanlian shuju，2001 年。

Lakoff, George、Johnson, Mark 著，周世箴 Zhou Shizhen 譯注：《我們賴以生存的譬喻》*Women lai yi shengcun de piyu*，臺北 Taipei：聯經出版公司 Lianjing chuban gongsi，2006 年。

楊秀芳 Yang Xiufang：〈聲韻學與經典詮釋〉“Shengyunxue yu jingdian quanshi”，收入葉國良 Ye Guoliang 編：《文獻及語言知識與經典

詮釋的關係》*Wenxian ji yuyan zhishi yu jingdian quanshi de guanxi*，臺北 Taipei：臺灣大學出版中心 Taiwan daxue chuban zhongxin，2004 年。

楊儒賓 Yang Yubin：〈先秦思想的明暗象徵〉“Xian Qin sixiang de mingan xiangzheng”，收入何寅 He Yin 主編：《中國文化與世界》*Zhongguo wenhua yu shijie* 第六輯，上海 Shanghai：上海外語教育出版社 Shanghai waiyu jiaoyu chubanshe，1998 年。

鄭毓瑜 Cheng Yuyu：〈劉勰的原道觀〉“Liu Xie de yuandaoguan”，《中外文學》*Zhongwai wenxue* 第 14 卷第 3 期，1985 年 8 月。

譚德興 Tan Dexing：〈論詩經之方位話語及其文化意蘊〉“Lun Shijing zhi fangwei huayu ji qi wenhua yiyun”，《衡陽師範學院學報》*Hengyang shifan xueyuan xuebao* 第 27 卷第 2 期，2006 年 8 月。

外文論著

Foucault, Michel. *The Order of Things: An Archaeology of the Human Science*. New York: Random House, Inc. 1970.

Johnson, Mark. *The Body in the Mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

Kuriyama, Shigehisa. (栗山茂久) “The Imagination of Winds and the Development of the Chinese Conception of the Body.” In Angela Zito and Tani E. Barlow ed., *Body, Subject, and Power in China*. Chicago: the University of Chicago Press, 1994.

Lakoff, George and Johnson, Mark. *Metaphors We Live By*. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.

Owen, Stephen. *Traditional Chinese Poetry and Poetics*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985.

Wilhelm, Hellmut. *Heaven, Hearth, and Man in the Book of Changes*. Seattle: University of Washington Press, 1977.

審查意見摘要

第一位審查人：

「文」於中國文學史以至批評史，都是一個最基本的議題；尤其要擺落近代西方對「文學」一義的支配，更有需要從中國文化本源以作思考。本文可說這個思考方向的一次有力的推進。作者從《周易》的「天文」與「人文」出發，探討其間如何透過人「心」而互動，尋索「心」——包括志、情、意——與「言」、「物」之間的通道。這是歷代文學論述所罕見的深入探索，作者亦能提出有效的解釋；特別是對「譬喻」的解釋，以之為「重複」與「聯結」的集合體，並在其活動中達致跨類越界。作者又由其間衍化之趨向，見到由「心生」、「言立」，到「文明」的軌跡。這是非常精彩的觀測和解析，可說對中國文學和文化根本作出非常重要的詮解，為更全面探索文學史的歷史奠下重要的基石。

第二位審查人：

- 一、本論文提出一個「文學史」書寫方法論的新問題。「文學史」不僅是「當然如此」之現成的歷史現象描述，而更應該是「文學如何構成的歷程」之詮釋。文學如何構成的歷程？背後隱涵著一個複雜的意義認定體系，而其首出的概念即是「文」的意義發源，以及在何種觀念架構下，所謂「文」、「人文」乃至「文學」會呈現完整的意義圖式。此即本文的主要論題。
- 二、整體觀之，這是一篇很有創意的論文。「文學史」的書寫已經百年，史料紛陳所顯現在語言表層的歷史經驗現象，一切都被視為當然；因此「文學史」的書寫，便只是缺乏「文學」及「歷史」之本質論、方法論的文獻鋪陳。而最重要的根源性問題，卻還沒有人去提問與解答。例如本論文所探討「『文』的發源」，就是一個涉及到文學及歷史本質的根源性問題；從方法論而言，在書寫「文學史」之先，「文學如何構成的歷程」也是一個前提性的

問題，必須給予回答。本論文以《易傳》中「天文」與「人文」的類比為討論起點，從人們生命存在所對的宇宙實在層，就古人所論述的「連類」與「氣感」解釋「天文」如何成為「人文」建構的宇宙視野；然後推到語言層，探討「重複」與「譬喻」如何表現這全幅宇宙視野的人文圖像。最後深入追究呈現在「文」的建構史上，其所隱藏著的一個原型意象的召喚行動。這樣的論述程序，層層推演，很有邏輯性，的確是一篇學術品質甚高的論文。