

氣化宇宙創生下的空間展演 ——再讀王延壽〈魯靈光殿賦〉*

許漢祥

國立清華大學中國文學系博士候選人

提 要

東漢王延壽〈魯靈光殿賦〉賦頌的宮殿營造，乃是一足以體現宇宙創生過程的空間結構。他自踏入靈光便歸返至渾沌幽冥的宇宙創生之初，並接連見證天地開闢以及人文始建等創制偉業，而漢家的功績與德音也在兩漢氣化宇宙論的圖示裡重獲定位。本文將透過〈靈光〉以「渾沌—天文—人文」三階段所組成的宇宙創生變化，梳理王延壽是如何將兩漢氣化宇宙論透過出入靈光殿的觀覽經歷，在賦頌宮殿空間的同時昭顯兩漢人文創制的美盛。最後，我們將得證在王延壽眼中，此能夠超越人事興廢並和六藝一爭高下的靈光殿，代表著匯通天、人空間的天道意志，對漢儒而言此乃一切人文制作得以受「神明依憑」始終永垂不朽的理想目標。

關鍵詞：王延壽 魯靈光殿賦 宮殿賦 氣化宇宙

* 本文初稿曾於輔仁大學中文系主辦第四屆文華初綻論文發表會宣讀（2022年6月24日），後根據會議講評人中央大學郭永吉教授的寶貴意見增添修訂，在此與對《淡江中文學報》兩位匿名審查人的建議一併致謝。

氣化宇宙創生下的空間展演 ——再讀王延壽〈魯靈光殿賦〉

許漢祥

國立清華大學中國文學系博士候選人

一、前言

〈魯靈光殿賦〉^①為東漢王延壽留世的少數作品之一。賦成後，文人為其輟翰，^②評論者稱為辭賦英杰、^③後人或傳誦賞玩或競相習讀，^④又《昭明文選》宮殿賦選錄唯二作品佔其一。〈靈光〉的影響力不可謂不大。基本上，王生撰寫〈靈光〉的背景大抵基於賦序說明無太大爭議：

① (梁)蕭統編，(唐)李善注：《文選》(臺北：五南圖書出版，1991年)，卷11，頁278-285。本文所引〈魯靈光殿賦〉皆據此《文選》本，僅於引文後標註頁碼，除有必要者不另作註。又基於行文便利，後文將〈魯靈光殿賦〉簡稱為〈靈光〉。

② (清)王先謙：《後漢書集解·文苑列傳上》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)，卷80上，頁934。

③ 「辭賦英杰」見范文瀾：《文心雕龍注·詮賦》(臺北：學海出版社，1991年)，卷2，頁135；又(晉)葛洪：《抱朴子·鈞世編》，收於蕭天石主編：《中國子學名著集成》(臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年)，卷30，頁630。「若夫俱論宮室，而奚斯路寢之頌，何如王生之賦靈光乎？」

④ (清)盧弼：《三國志集解·劉琰傳》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)，卷40，頁848。「(劉琰)車服飲食，號為侈靡，侍婢數十，皆能為聲樂，又悉教誦讀魯靈光殿賦。」(清)盧文弨校：《顏氏家訓·勉學》，收於蕭天石主編：《中國子學名著集成》，卷3，頁138。「吾七歲時，誦魯靈光殿賦」

魯靈光殿者，蓋景帝程姬之子恭王餘之所立也。初，恭王始都下國，好治宮室，遂因魯僖基兆而營焉。遭漢中微，盜賊奔突，自西京未央建章之殿，皆見隳壞，而靈光巋然獨存。意者豈非神明依憑支持以保漢室者也。然其規矩制度，上應星宿，亦所以永安也。予客自南鄙，觀藝於魯，睹斯而眙曰：嗟乎！詩人之興，感物而作。故奚斯頌僖，歌其路寢，而功績存乎辭，德音昭乎聲。物以賦顯，事以頌宣，匪賦匪頌，將何述焉？（頁278）

可知文考⁵效法先秦詩頌傳統，藉由靈光「獨存」的一物一事，昭顯、宣揚漢家的德音與功績，欲以漢賦成就漢家之頌。然而，有關「神明依憑」漢室的理由何在？「規矩制度」究竟所指？「帝漢」是指西漢、東漢還是某位帝王？以及觀覽過程的內部詮釋……等，卻仍因前人學者各所偏重的段落釋讀尚未有一致的說法，或使文考出入宮殿的不同階段行止各自孤立難以串聯，又或者無以回應「神明依憑」的賦頌前提。⁶可以說〈靈光〉所賦頌的漢家之德依舊隱而未顯。但是，〈魯靈光殿賦〉對宮殿的頌美，其實是基於一無比清晰且連貫的解讀框架而起，也就是影響兩漢數百年的氣化宇宙圖式。無論西漢的《淮南子》、《春秋繁露》，或至東漢的《白虎通》、《論衡》，漢人早已透過氣之運行變化與聚散解釋宇宙所創造的一切存在，並定義存在之間的關係、規律以及秩序。⁷同理，作為「漢室」化身的靈光殿，其存在的價值與意義也必得置放在兩漢氣化宇宙的間架中，才能使文考頌揚的漢家功、德契合時人之認知。因此，王延壽筆下的靈光殿不只是魯地的封王朝宮，更成爲了足以體現宇宙創生過程的空間結構。他從踏

⁵ 張載注引《後漢書》：「（王逸）子延壽，字文考，有雋才，遊魯作魯靈光殿賦。」（《文選》，頁278）

⁶ 前人既有成果的討論請見後文第一章說明。

⁷ 好比董仲舒的天人感應、劉向父子的五行相生說、西漢末年興起的符瑞讖緯以及經《白虎通》明文確立的三綱五常等觀念，然兩漢氣化思想沿革與代表學說的差異非本文重點，在此不詳述，可另行參考其他學者專著如陳德興：《兩漢氣化宇宙論之研究》（新北：輔仁大學哲學系博士論文，2005年），第4章，頁54-68。

入靈光殿的一刻便歸返至渾沌幽冥的創生之初，便接連見證了天地開闢以及人文始建的創制偉業。其中，〈靈光〉尤其重視兩漢以倫常綱紀所建立的人文秩序，因它等同上承天道意志的天文制度，故根據天人感應及氣類相從理論引動祥瑞現世、實現了天人合德，故被〈靈光〉盛讚為有人文以來所能實踐的最高成就：「棟宇已來，未之有兮」。

既然靈光殿被文考視作集結兩漢人文創制的菁華，於是透過宮殿的空間展演和王延壽的行止所及，本文將以三個步驟重讀〈魯靈光殿賦〉。首先，配合〈靈光〉賦序為「靈光獨存」所預設的頌德背景，回顧既有的前人研究並說明本文的詮解立場。其次，以兩漢的氣化宇宙創生論為解讀框架，逐步疏理王延壽的觀覽過程，確立〈靈光〉將宮殿營造作為展演「渾沌、天文、人文」三層宇宙圖示的空間結構。最後，以天人感應和符瑞讖緯等漢儒思維，說明在兩漢（帝漢）治理下人文創制所能實現的美麗和壯盛；以天、人的空間交融與匯聚得證〈靈光〉賦頌的漢家之德已不僅是能與六藝齊同「告於神明」的成功，更是在「神明依憑」下與天道意志一體同在的美盛之德。⁸

二、回顧靈光殿的獨存背景

據〈靈光〉賦序可知，王延壽前往魯國本欲「觀藝」，卻反為靈光殿的遊覽經驗深感贊歎。由於文考二十餘歲逝世，推算其活躍文壇的時間約在桓帝延熹年間（158-167 A.C.），⁹ 距孝景帝前三年（154 B.C）魯恭王就封國已近三百年，靈光殿自不可能毫無理由的憑自身「獨存」。然而，文考卻以賦序將靈光殿之獨存定位在超越政權興廢的「遭漢中微」背景下，此乃刻意無視常理與事實一心將

⁸ （清）阮元校：《重校宋本毛詩注疏附校勘記·詩大序》（臺北：新文豐出版社，1978年，清嘉慶二十年南昌府學刊本），卷1-1，頁18。「頌者，美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」

⁹ 王延壽生卒年據陸侃如之說，約為漢安二年至延熹六年（143-163）。陸侃如：《中古文學系年上》（北京：人民文版出版社，1998年），卷4，頁186及225。

其歸為「神明依憑」的頌德前提。因為，由人事角度論，自西漢魯恭王建靈光殿作為魯國朝宮，¹⁰ 魯王之位直到哀帝建平三年（4B.C.）仍有劉閔繼位，至王莽始建國二年（10 A.C.）才被拔除；¹¹ 到了東漢光武帝建武二十八年（52 A.C.），下詔東海王劉彊以靈光殿「都魯」，¹² 至桓帝年間東海王位亦未曾間斷。可見靈光殿的獨存至王延壽親歷之時早與「神明依憑」一事脫勾，因至少在明帝永平元年（58A.C.）劉彊死前靈光殿仍有作為封王朝宮的客觀需要。¹³ 另外，若改由賦序裡「獨存」的對照組——未央、建章宮的「隳壞」論，兩座西漢宮殿確在新莽時期毀壞，¹⁴ 但未央宮理當在建武十九（43A.C.）重新修復，¹⁵ 所以桓帝、獻帝年間仍有御駕至長安「幸未央宮」的紀錄。¹⁶ 可知，無論就靈光殿之存或未央之壞，王延壽親歷靈光殿之際所陳述的獨存云云，並非是以既定的事實經驗陳述宮殿的保存情況。那麼靈光殿之獨存又如何解？

對於上述提問，前人學者有以下幾個極具參考性的分析視角：

高莉芬先生據宗教現象學者伊利亞德（Mircea Eliade）的理論，認為不同於兩漢宇宙中心的政治王權象徵——長安、洛陽；靈光殿是超越時空及政治更迭的「聖顯」（hierophany）存在。¹⁷ 伊氏對神聖空間與世界建構的觀點確實為靈光

¹⁰ 據曲英傑：〈漢魯城靈光殿考辨〉，《中國史研究》第1期（1994年），頁128-135。劉餘就封國後應是先入主前任魯王張偃新營的朝宮（於今周公廟附近），而後劉餘再至今孔府一帶據僖公舊基建靈光殿，並移為魯朝宮。

¹¹ （清）王先謙：《漢書補注·景十三王傳》（臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》），卷53，頁1132。

¹² 見（清）王先謙：《後漢書集解·光武十王列傳》，卷42，頁510。

¹³ 在此之後繼任的東海王是否另移朝宮則不可知，故將最晚的時間定於此，可就算如此也能得證靈光殿既有東漢皇家參與維護，其存續本與「遭漢中微」無必然的關聯。

¹⁴ （清）王先謙：《漢書補注·王莽傳下》，卷99下，頁1749及1759。地皇二年（21A.C.）毀建章宮，取其建材另起九廟；更始帝入長安為攻陷王莽而焚燒未央宮。

¹⁵ （清）王先謙：《後漢書·光武帝紀下》，卷1下，頁58。「復置函谷關都尉，修西京宮室。」

¹⁶ 同前註，卷7〈孝桓帝紀〉，頁128。「冬十月壬申，行幸長安。乙酉，幸未央宮。」及卷9〈孝獻帝紀〉，頁145。「三月乙巳，車駕入長安，幸未央宮。」

¹⁷ （羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》

的獨存提供了許多宗教現象的詮釋面向。然而，高先生卻將靈光殿的神聖性源頭歸諸「粵若嵇古帝漢」一段，以王延壽透過漢室開國部族史的神聖歷史書寫，使漢室王權神聖化、並將漢帝功績典範化。¹⁸ 可是，且不說漢家國族史與魯地難有牽涉，上承堯統雖是受東漢皇家承認的改制，卻也被自居舜後的王莽挪用為西漢禪讓新朝的藉口，¹⁹ 故若僅以重溯部族歷史建立神聖性，政權交替的後繼者自有其神聖源頭。在五德終始說的架構下，聖王之後只是上承天命的資格，並非長治久安的保證，君不見「桀紂皆聖王之後」同樣「大亡天下」？²⁰

另外，周煜先生由漢宮殿建築形制論證了〈靈光〉的空間結構與漢人宇宙觀的相互呼應，他配合漢代石畫像解讀靈光殿的建築部件及符號象徵，認為宮殿乃是體現漢代宇宙圖示的微小縮影。²¹ 張玖青先生進一步補充，靈光殿除了居中以外，還因與宇宙天體的相應獲得了神聖永恆性，並因其「規矩制度」能合德天地，故根據讖緯傳統靈光殿成為孔子為漢制法（「神明依憑」）的聖徵，是漢代雖遭中微但天命未改的象徵。²² 周、張連結靈光的空間結構與漢代宇宙圖示對本文撰寫有很大的啟發。不過，可惜的是兩位先生的論述，卻無以將漢代宇宙觀擴展至〈靈光〉全文，兩人皆僅以「於是詳察棟宇」以下兩段的崑崙仙界涵蓋〈靈光〉整體空間；孔子為漢制法的正當性也無法延伸至「下及三后」以前的人文譜

（臺北：桂冠圖書出版公司，2000年），頁62-64。

- ¹⁸ 高莉芬：〈圖寫神聖：王延壽《魯靈光殿賦》與辭賦宮殿書寫的轉變〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》第5期（2012年），頁132-140及160。
- ¹⁹ 漢為火德並為帝堯之後的說法，乃結合元成以降包括劉向〈五德譜〉及劉歆〈三統曆〉一系列對帝王譜系溯源的改革成果，到後來被自居帝舜之後的王莽以實現上古禪讓之治所挪用。見楊權：〈王莽對「堯後火德」說的移植利用〉，《玉林師範學院學報（哲學社會科學版）》第26卷第4期（2005年），頁16-22。
- ²⁰ （清）蘇輿：《春秋繁露義證·王道》（北京：新華書店，1992年），卷4，頁105及107。本文所引（清）蘇輿：《春秋繁露義證》皆據此本，僅於引文後標註頁碼，除有必要者不另作註。
- ²¹ 周煜：《漢賦中的建築認知》（杭州：浙江大學建築與土木工程碩士專業學位論文，2013年）。
- ²² 張玖青：〈聖域發現與王延壽《魯靈光殿賦》之神聖書寫〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第1期（2018年），頁66-73。

系。類似的情況亦見孫少華先生從東漢士人對孝道及家庭倫理的重視，把西漢盛世的儒家教化及漢家制度視為王延壽的政治理想，並認為王延壽赴魯意在朝聖周孔、六經，欲效法先秦詩諫傳統規勸桓帝，明示孝道倫常才是政權長治久安的良方。²³但同時，孫先生的詮釋重點只在涉及儒家教化、倫理制度的賦文，並將賦文對宮殿空間的描繪理解為親歷的寫實轉述，佔據極大篇幅的建築實景在其文中也未能對建構儒家制度的理想世界提供任何幫助。

相較之下，繆哲先生考察建築藝術史及帝國意識形態的發展，論證靈光殿的裝飾多來自光武帝加寵其子劉彊所為。繆氏主張靈光殿為配合光武巡魯駐蹕而重新修整，留有光武時期「天子禮樂之遺存」，充份反應元成以降的意識形態及建築風格。故不同於桓帝年間已順應時代風尚盡失先皇儀制的洛陽宮飾；靈光殿仍保有先帝對魯王家的榮寵，而成為王延壽及王逸、蔡邕等人相競作賦的對象。²⁴然而，正如繆先生極力由經驗事實還原靈光殿於東漢的修建狀況，似乎已偏離文考一心將靈光的存續歸諸非關事理邏輯的「神明依憑」，此判斷的思路若證明靈光殿的獨存乃東漢積極投入人力脩繕的結果，也就反向得證靈光殿本無以成為抗衡時間考驗及天災人禍的頌德標的，故縱使文考眼見的殿內裝飾足以反映東漢一時的禮儀制度，恐怕也並非文考「睹斯而貽」的根本原由。

承上述，學界對〈靈光〉的既有解讀若不是可能背離賦序的預設前提，或者便尚待能將王延壽出入靈光所見聞的事、物全部串聯的詮釋框架。〈靈光〉不同階段的觀覽經歷只能暫且各自為政，文考所欲昭顯的事物似乎仍就隱而未顯。然

²³ 孫少華：〈由「諷上」到「頌德」〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第44卷第5期（2017年9月），頁67-73。

²⁴ 繆哲：〈從靈光殿到武梁祠——漢代帝國藝術的重建〉，《浙江大學藝術與考古研究》第3輯（2018年），頁26-90。繆先生根據王延壽賦文所載錄的繪畫內容，如古皇、三皇的歷史系譜、忠臣孝子的人倫規範以及「則天」、「稽古」的意識形態皆屬西漢元成至東漢光武明章年間所重新建構出的帝國意識形態，故認為王延壽所描繪的宮殿裝飾不該歸諸景帝年間的劉餘所為，詳見頁34-57。再者，賦文所載祥瑞和符命的「越禮」情況甚重，若不是本自帝王授意，猜忌心甚重的光武帝和明帝不可能容許，更不用說處境尷尬、又同時自知「宮室禮樂，事事殊異」的東海王劉彊，詳見頁58-59。至於藻井的設置，可能源自保加利亞地區，經中亞東傳，當在武帝通西域之後，詳見頁54-55。

而，上述五位學者所關切的部族歷史、天人關係、讖緯思想、詩賦傳統以及儒家倫常和東漢的政教背景等，卻是構成〈靈光〉不可或缺的賦頌部件，亦是本文疏理段落要旨的重要基礎。是以，今且就前人既有研究成果為基礎，另尋一詮釋視角再讀〈魯靈光殿賦〉。

本文對〈靈光〉的解讀將增添過去詮解時總被忽略的「瞻彼靈光之為狀」一段，並和崑崙仙界和人文世界整合為氣化宇宙創生的三個階段：「渾沌—天文—人文」，以梳理王延壽如何透過出入靈光殿的觀覽經歷體悟到「規矩制度」從無到有以及由天至人的建立過程。最後，當他把靈光殿視為兩漢三百年間文明創制的成果體現，我們將得證能夠超越人事興廢並足以勝出六藝的宮殿營造，正代表著那貫穿宇宙空間的天道意志，此〈靈光〉所稱的「神明依憑」不僅可能保佑漢室屹立不搖，也將在動蕩不安的局勢裡賦予王延壽挺身面對的勇氣與信心。

三、空間展演：氣化宇宙的創生變化

王延壽面對象徵兩漢人文制作菁華的靈光殿，上繼六藝開創〈魯靈光殿賦〉的漢家之頌。表面上，除開頭賦序之外，〈靈光〉的頌德元素與〈闕宮〉無二致，包括頌揚之對象、文明創制的系譜、對事功與德行的評判標準以及制作的影響等四方面。然而，王延壽卻將人文創制類比成空間結構以形成「人文空間」，並將其置入在「渾沌、天文、人文」的宇宙創生變化當中。靈光殿不僅承載了氣化宇宙的創生歷程，他還配合空間類比，將「文」的實踐轉化成建築結構的「規矩制度」，故天文以及人文的極致之美，也就得以透過空間——靈光殿的存續一覽無遺。因此，王延壽出入靈光殿的經歷不只見證了宇宙創生的過程，還意識到靈光殿所承載的人文世界，已是宇宙開闢以來（「棟宇已來，未之有兮」）人類所能實現的最高成就。

（一）幽冥無有的渾沌

首先，由外部見靈光殿的整體形貌：

瞻彼靈光之為狀也，則嵯峨嶒嶸，崑崙嶮嶮。吁！可畏乎其駭人也。迢嶢倜儻，豐麗博敞，洞轆轤乎其無垠也。邈希世而特出，羌瑰譎而鴻紛。屹山峙以紆鬱，隆崛岉乎青雲。……狀若積石之鏘鏘，又似乎帝室之威神。崇墉岡連以嶺屬，朱闕巖巖而雙立。高門擬于閭闔，方二軌而並入。（頁 279-280）

此段形容不出兩種類型組成。一、高大貌：嵯峨嶒嶸、崑崙嶮嶮、迢嶢倜儻、屹山峙、隆崛岉、磴磴、崇墉、朱闕；二、廣博無垠：豐麗博敞、轆轤、坳坳、嶒嶸。兩種特性結合成一無以明白究竟形態、說不清楚到底是什麼以及難以掌握全部體勢的第一印象。王延壽面對這無以名狀的存在，他先從有限的知識裡選擇雷同的事物比擬，暫且推論乃「積石、帝室」此非人間所有的仙界產物，但又「狀若、似乎」的不敢論定。此後，他滿懷疑問踏入堂內，正式參訪其中：

於是乎乃歷夫太階，以造其堂。俯仰顧眄，東西周章。彤彩之飾，徒何為乎？浩浩汨汨，流離爛漫。皓壁皜曜以月照，丹柱欽葩而電燄。霞駁雲蔚，若陰若陽。濯瀟燐亂，煒煒煌煌。隱陰夏以中處，霏寥竊以崢嶸。鴻爚爚以燻闕，颺蕭條而清冷。動滴瀝以成響，殷雷應其若驚。耳嘈嘈以失聽，目矍矍而喪精。（頁 280）

沒想到，一入堂內，立刻受到四面八方襲來的感官衝擊。視覺上來自月照、丹柱、電燄、雲霞變化無常的光彩眩曜，接以體感上的清涼陰冷，續以聽覺上的滴瀝成響、殷雷若驚。震撼力度之強大竟使他無以承受的「失聽、喪精」。他以近似竄逃的模樣，來回奔走，可是：

遂排金扉而北入，霄靄靄而曖曖。旋室姬娟以窈窕，洞房叫窸而幽邃。西廂踟躕以閑宴，東序重深而奧祕。屹鏗暝以勿罔，屑厲翳以懿漚。（頁 281）

無論逃往何處，迎接他的只是毫無區別的奧秘與幽邃。最終只能逃無可逃的再度回歸到寂寞無形當中，並以「魂悚悚其驚斯，心惴惴而發悸」總結他的靈光初體驗。綜合前述所形容的物象特質：一個始終幽深、寂寞無以言狀的莫名之物，一旦與其接觸便遠遠超過人之經驗所能體感的承受限度，但卻又難以逃脫的困囿其中被它無所不在的全面籠罩，豈不與「道」之「混沌」狀態極為雷同？據《老子》：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。（頁 17-18）

河上公注：「道無形，混沌而成萬物，乃在天地之前。」²⁵ 此以「道」之「渾沌」來理解的「無形」階段，乃在一切萬有、人文甚至宇宙開闢的原初之先。道之「大」因它無所不在，故其高深、遠闊而無垠的無所不包。²⁶ 又因它乃「無狀之狀，無象之象」²⁷ 且「無度量」²⁸ 故「高不可際、深不可測」，²⁹ 因道已然不在語言文字、知識、度量以及感官等形下範疇，³⁰ 自然也就「無物類之可儀比」。³¹ 王延壽欲以賦頌昭顯事物故必然「述」之，此雖違背「道不可言，言而非也」³² 卻是不得已的權宜之計，但為免讀者誤解，於是他將先於天地的混沌之

²⁵ （漢）河上公注：《老子道德經·象元》，收於嚴靈峰編：《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年），卷上，頁 17-18。

²⁶ 河上公：「強曰大者，高而無上，羅而無外，無不包容，故曰大也。」同前註，卷上，頁 18。

²⁷ 同前註，〈贊玄〉，卷上，頁 10。

²⁸ （漢）高誘：《淮南子注·齊俗訓》（上海：上海書店，1986年），卷 11，頁 178。「道至眇者無度量，故天之圓也不得規，地之方也不得矩。」以下所引（漢）高誘：《淮南子注》皆據此本，僅於引文後標註頁碼，除有必要者不另作註。

²⁹ 同前註，卷 1〈原道訓〉，頁 1。

³⁰ （清）郭慶藩：《莊子集釋·知北遊》（臺北：萬卷樓圖書，1993年），卷 7 下，頁 757。「道不可聞，聞而非也；道不可見，見而非也；道不可言，言而非也。」

³¹ 見宋玉：〈高唐賦〉，收於（梁）蕭統編，（唐）李善注：《文選》，卷 19，頁 472。

³² （清）郭慶藩：《莊子集釋·知北遊》，卷 7 下，頁 757。

道錯比爲「積石、帝室」此天地開闢後的仙界產物，透過類比的失誤，以「深不可識」³³彌補了「強爲之名」的缺憾。

東漢儒生對混沌的概念並不陌生。帶有儒家官方立場的《白虎通》便同樣採用混沌建構氣化宇宙的創生源頭：

始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素。混沌相連，視之不見，聽之不聞，然後判清濁，既分，精曜出布，庶物施生……。³⁴

從「混沌」至於「判清濁」的氣化順序，其實就是《淮南子·俶眞訓》描繪天地開闢、陰陽判剖的簡明版：

有無者，視之不見其形，聽之不聞其聲，捫之不可得也，望之不可極也。…有未始有有無者，包裹天地，陶冶萬物，大通混冥，深閔廣大，不可為外，析毫剖芒，不可為內，無環堵之宇而生有無之根。有未始有夫未始有有無者，天地未剖，陰陽未判，四時未分，萬物未生，汪然平靜，寂然清澄，莫見其形，若光耀之間於無有，退而自失也。（頁 19-20）

從「無」的不可感知上溯至天地判剖前的「莫見其形」，幾乎和王延壽自殿外步入堂內的反應如出一轍。所以，當文考踏入渾沌，於堂內首先撞見的「月照、丹柱、電燄、霞駁、雲蔚、滴瀝（雨）、殷雷、密石、琅玕、玉璫、璧英」等氣化感生習見的交感對象：月、火、電、雲、水、石。³⁵「彤彩之飾」一段可理解爲他正好撞見了道正由「混沌一天地剖判」以氣化交感創生天地的過程，卻反而

³³（漢）河上公注：《老子道德經·顯德》，卷上，頁 11。

³⁴（清）陳立：《白虎通疏證·天地》（北京：中華書局，1994 年），卷 9，頁 421。本文所引（清）陳立：《白虎通疏證》皆據此本，僅於引文後標註頁碼，除有必要者不另作註。

³⁵林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》第 28 期（2010 年 4 月），頁 40-47。（DOI：10.29907/JRTR.201004.0002）

使他的感官能力被剝奪。此配合《莊子》「日鑿一竅，七日而渾沌死」³⁶ 描繪時空開創和感官開竅對渾沌造成的破壞，³⁷ 以及《淮南子·天文訓》：「道始于虛霫，虛廓生宇宙，宇宙生元氣，氣有涯垠。」（頁 35）從無形之虛廓到「有涯垠」的創生順序。雷電火石的交感，便是道經「無」之渾沌消散為「有」的宇宙（時空）之生；反之，文考之所以失聽喪精，便是他由靈光殿外的人文世界——「氣有涯垠」踏入回歸至道的原始狀態——虛霫的未形之時。此因歸返、逆行回到宇宙創生前的渾沌而經歷的感官剝奪，故以《老子》「視之不見、聽之不聞、搏之不得」³⁸ 描述人面對道的不可經驗。³⁹ 這也就理解文考首次踏入渾沌，何以會如此恐懼和不安，因不同於道家式的聖人能夠「甘瞑於溷濶之域，而徙倚於汗漫之宇」，將渾沌視為「至德之世」而怡然自得；⁴⁰ 世俗之人，又或如文考這安於儒家秩序的士人當然無以面對一遠超過其識覺能力和知識系統的無序狀態。⁴¹

王文考踏入堂內喪失五感的過程，讓人想到伊利亞德提到某些地區仍舉辦的「通道儀式」（rites of passage）。在儀式裡人們被帶至象徵渾沌的前宇宙（precosmic）空間讓其經歷身心上的苦痛折磨（死亡），並再次體驗宇宙的創生。⁴² 正如《老子》的渾沌之道有著孕育出萬物之有的必然，⁴³ 《淮南子》亦

³⁶ （清）郭慶藩：《莊子集釋·應帝王》，卷 3 下，頁 309。

³⁷ 袁珂先生指出儻、忽代表迅疾的時間；葉舒憲先生則進一步補充南北之帝亦可視為空間的人格化形象。分見袁珂：《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，1987 年），頁 88；葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992 年），頁 255-261。

³⁸ （漢）河上公注：《老子道德經·贊玄》，收於嚴靈峰編：《無求備齋老子集成初編》，卷上，頁 9。

³⁹ 「搏之不得」指「撫、循」等觸覺感知，可參考王曦：〈《老子》「搏之不得」辨正〉，《東華漢學》第 6 期（2007 年 12 月），頁 1-13。（DOI：10.6999/DHJCS.200712.0001）

⁴⁰ （漢）高誘：《淮南子注·俶真訓》，卷 2，頁 27。

⁴¹ 類似的情況亦見〈高唐賦〉：「悠悠忽忽，怛悵自失。使人心動，無故自恐」（《文選》，頁 474）描繪穿梭道體之人的驚恐與不安。

⁴² （羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，頁 224-236。

⁴³ 《老子》渾沌之道「無性」與「物性」的矛盾與弔詭，請見賴錫三：〈《老子》的渾沌思想與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第 49 期（2015 年 6 月），頁 1-42。（DOI：10.6281/

言：「冥冥之中獨見曉焉，寂漠之中獨有照焉。」（頁 25）文考難以安心佇立的「隱陰夏以中處，靈寥竊以崢嶸」實是「中央之帝」渾沌的處所，⁴⁴ 他三度奔走往外（東、北、西）雖皆無功而返歸回中堂，但這反覆「離、返」最終所止之「中處」實為一切萬物存在的根源。因此，當他配合渾沌之道稍作靜默，靈光殿的空間也將隨著氣化清濁的分散和凝聚，開始宇宙創生的下一階段：宇宙、天地的開闢。

（二）宇宙開闢的天文結構

文考在渾沌中因「欲安心定意審其事」（《文選》，頁 281）而拾回了「觀、察」的識覺能力。他重省眼下四周，原先混成難分的奧秘，也配合意識的再興逐步遠離幽冥。⁴⁵ 他與靈光殿的第二段接觸，彷彿也隨著《淮南子·天文訓》「虛廓生宇宙」後的氣化凝聚形成天地、陰陽、四時與萬物，⁴⁶ 構成〈靈光〉所頌揚的天文內容：

於是詳察其棟宇，觀其結構。規矩應天，上憲觜陬。倨倨雲起，嶽嶽離樓。三間四表，八維九隅。萬楹叢倚，磊砢相扶。浮柱峇嶸以星懸，漂嶢峴而枝拄。飛梁偃蹇以虹指，揭蓬蓬而騰湊。層櫨磔堦以岌峨，曲枅要紹而環句。芝栢攢羅以戢昏，枝掌杈枒而斜據。傍夭矯以橫出，互黝糾而搏負。下崑蔚以璀錯，上崎嶇而重注。捷獵鱗集，支離分赴。縱橫駱駝，各

NTUCL.2015.06.49.01)

- ⁴⁴ （清）郭慶藩：《莊子集釋·應帝王》，卷 3 下，頁 309。「中央之帝為渾沌」
- ⁴⁵ 正如楊儒賓先生解釋《莊子·在宥》：「渾渾沌沌，終身不離，若彼知之，乃是離之。」所言「渾沌之死」乃有情世間的必然發展，人既為個體，便必有氣質之性，且能有反思能力，故意識必然分化。見楊儒賓：〈道家的原始樂園思想〉，收於李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996 年），頁 156-157。（DOI：10.29529/ZGSHYCS.199603.0125）
- ⁴⁶ 「清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」（《淮南子·天文訓》，頁 35）

有所趣。(頁 281-282)

渾沌散去，「棟宇」的形成提供了可供「詳察」、「觀」識的「結構」，也就脫離了前段不成方圓、難有「規矩」的無序階段。「宇」的空間展現是井然有序的方位確立，⁴⁷由「三間四表，八維九隅」的天地分離明辨上下；以及東、南、西、北所定位出的四面八方。用以比擬宇宙的宮殿，有以「八山爲柱」⁴⁸鞏固八維結構穩定的樑柱，⁴⁹再集中刻劃支撐屋瓦、梁柱的「層櫨、曲栒、芝栒、枝莖」等模擬宇宙山形象的斗拱形制。⁵⁰天道，也就在這能夠往來天地的崑崙山裡孕育萬物、創造天文：

爾乃懸棟結阿，天窗綺疏。圓淵方井，反植荷葉。發秀吐榮，菡萏披敷。綠房紫葍，窈窕垂珠。雲綫藻梲，龍栒雕鏤。飛禽走獸，因木生姿。奔虎攫挈以梁倚，佗奮豐而軒髻。虯龍騰驤以蜿蟺，頷若動而躩踞。朱鳥舒翼以峙衡，騰蛇蠲虺而遠裊。白鹿子蛻於樽櫨，蟠螭宛轉而承楣。狡兔踈伏於拊側，猿狖攀椽而相追。玄熊珣琫以斷斷，卻負載而蹲踞。……。胡人遙集於上楹，儼雅跽而相對。佗欺猥以鵬眈，鷓類顛而睽睨，狀若悲愁於危處，慄嘖蹙而含悴。神仙嶽嶽於棟間，玉女闚窗而下視。忽矚眇以響像，若鬼神之髣髴。(頁 282-283)

將此制作階段稱爲天文，可理解爲由天道所爲之創造。不僅是因上述圖像皆在「天窗、方井、梲、栒、樽櫨、楣、拊、椽、楹、棟」等建築上層結構，又呈現「騰、飛、翼」等飛翔姿態，而更是因爲崑崙山的仙界景象顯然屬於天之造化，

⁴⁷ 「往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」(《淮南子·齊俗訓》，頁 178)

⁴⁸ 詳見王逸之注，(宋)洪興祖：《楚辭補注·天問》(臺北：漢京文化，1983年)，頁 87。

⁴⁹ 賦家為符合對仗強行改「八維八隅」為「八維九隅」，見朱曉海：《漢賦史略新證》(西安：陝西人民出版社，2004年)，323-324。

⁵⁰ 季宏、朱永春：〈漢畫像升仙圖中斗拱的文化意義解讀〉，《華中建築》第 26 卷第 1 期(2008年)，頁 24-26。

與後續人文制作的歷程有別，以表天、人之分。在天文方面，天地、四方定位所建立的「結構」被崑崙山的仙草、瑞獸所充實。宇宙中心高懸的蓮花，為建木的象徵。建木不僅是通天神樹能使「眾帝所自上下」和崑崙山同為串聯宇宙、天地的管道，也因為居「天地之中」而「日中無景（影）」，⁵¹ 很契合藻井採光的實際功用。至於四表、八維等方位則被奔虎、虯龍、朱鳥、騰蛇四象取代；而白鹿、狡兔、猿狖、羽獸（鷗、鸕）等瑞獸的聚集，正與胡人、神仙圍繞在仙界的統治者西王母（玉女）的四周，高居在上俯視人間。⁵² 這自宇宙開闢所形成的天文圖示，讓脫離渾沌後的萬物創生，構成了宇宙生成之下的理想景象。可是，崑崙山這不屬人間世界的「盛世瑞景」⁵³ 又是如何而來？想必跟佔據崑崙山最重要位置的西王母有極大的關係。《莊子·大宗師》明言：「夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見」，然而西王母為得道者，因此祂就算脫離渾沌之初，卻仍能「坐乎少廣，莫知其始，莫知其終。」⁵⁴ 成為超越時空的不朽存在；也正是因為祂的得道、居中而能統御溝通天地的宇宙神山，⁵⁵ 使役著穿梭生死界域的配屬們、掌握不死秘藥的仙方，成為超脫俗世進入仙界的把關者。⁵⁶

⁵¹ （漢）高誘：《淮南子·墜形訓》，頁 57。

⁵² 瑞獸和西王母的玉女形象在漢代石像畫裡的對照與說明，請參考周煜：《漢賦中的建築認知》，頁 15-25。至於周氏以蓮花為若木之說，雖提供採光功用與日月意象的連結，但若木位居西極，不太符合宇宙中心之意，故此改正。關於胡人的形象，無論是指求仙者在西行旅途可能遭遇的阻礙者，又或能夠提供指引求仙信息的使者，都與崑崙位處西方的地緣想像有關。見朱澍：〈漢畫像中胡人圖像的宗教意義〉，《江蘇師範大學學報（哲學社會科學版）》第 39 卷第 6 期（2013 年 11 月），頁 87-92。

⁵³ 借用張玫青將此段「祥瑞圖譜，嘉應頻出」的宮殿雕飾稱為「盛世瑞景」。見張玫青：〈聖域發現與王延壽《魯靈光殿賦》之神聖書寫〉，頁 70。

⁵⁴ （清）郭慶藩：《莊子集釋·大宗師》，卷 3 上，頁 247。

⁵⁵ 《莊子》稱西王母「莫知其始，莫知其終」故超越生死，但也當是「圓」的象徵，配合統御崑崙山的「居中」位，即是神話體道者的常見特徵：「中、圓」。後文討論奠定人文空間秩序的黃帝亦是同具中、圓特徵的體道者。關於「中、圓」的體道意義與古代聖王的形象，請見楊儒賓：〈道家的原始樂園思想〉，收於李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》，頁 134-146。

⁵⁶ 后羿請不死藥於西王母，事見（漢）高誘：《淮南子注·覽冥訓》，頁 98。另外，據高莉芬

上述仙界秩序的理想化景象當是因西王母的居中而得以建立。另外，配合漢代流行的星氣感生說，太一帝星以「斗爲帝車，運于中央，臨制四鄉」⁵⁷被賦予主宰宇宙秩序之威能。太一不僅有著優於其它星神的至尊地位，更是主氣之神乃五帝布氣的根源，故受眾星拱繞統領著井然有序的天河，⁵⁸亦展示了由天之所爲的穩固結構和空間秩序。換言之，無論是仙界還是星氣形成的宇宙天文，當渾沌消散形成空間結構，萬物之間便仰賴著秩序與制度的確立形成理想的空間運作，而足以擔當此責的管理者，無一不是因其位居貫通天地的宇宙之中（「居中」與「得道」）而成爲了絕對性的至高主宰。同理，人間世界亦是如此。

（三）由倫常綱紀建立人間秩序

王文考描繪完居中的神人、帝星所主宰的天文空間，接著將視角自堂室上方延伸至四周壁畫。他以「圖類群生、雜物奇怪」一語帶過不可盡言的神祉、祥瑞，⁵⁹並直接鎖定「上紀開闢，遂古之初」的人文階段。〈靈光〉所見的人文系譜：

五龍比翼，人皇九頭。伏羲鱗身，女媧蛇軀。鴻荒朴略，厥狀睢盱。煥炳可觀，黃帝唐虞。軒冕以庸，衣裳有殊。下及三後，姪妃亂主。忠臣孝子，烈士貞女。賢愚成敗，靡不載敘。惡以誡世，善以示後。（頁 283-284）

對漢代石畫像的西王母研究，西王母的配屬皆與她主掌超越生死限度—時間的能力有關。好比〈靈光〉賦文的鵬、很可能就是石畫像裡神禽扁鵲的形貌，其象徵著跨越生死界域的醫藥療癒系統。高莉芬：〈女神與神醫：漢畫像西王母及其配屬鳥形扁鵲圖像考察〉，《東華漢學》夏季特刊（2011年7月），頁97-124。

⁵⁷（唐）張守節：《史記正義·天官書》（臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》），卷27，頁510。

⁵⁸林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，頁50-61。

⁵⁹繆哲認為「圖畫天地」為對秦一鹵簿的描繪、「山神海靈」為山神、水神鹵簿、「雜物怪奇」中的「物」、「怪」二字漢人多指為禳祥。見繆哲：〈從靈光殿到武梁祠——漢代帝國藝術的重建〉，頁34-47。

雖由五龍、人皇、三皇（伏羲、女媧）開啓，但文考卻將三皇以前歸類為「鴻荒朴略」的質樸無文，還特意強調「比翼、九頭、鱗身、蛇軀」等非人的形象；以區別黃帝至堯舜等五帝時代已有「軒冕、服儀」等「煥炳可觀」的人文制作。

〈靈光〉把黃帝當作人文制度建立的關鍵當是兩漢本有觀念。根據《白虎通》評論黃帝「始作制度，得其中和」（頁53）、「始制法度、得道之中」（頁70）兩度稱他的創制之功本自「得中」。楊儒賓先生指出黃帝形象與土德的中央帝有關，且在軒轅氏（黃帝）的圖象也見到了「圓」、「中」的象徵（同於西王母的莫知其終始）。又由於傳說他是建木的建造者並一度以崑崙山為居所，因此可將他視為一「堅守宇宙軸，壟斷通天管道」的領導人物。另外，黃帝體道後最重要的事功，便是上承天道意志擊敗蚩尤所代表的失序混亂，於人間完成「秩序—失序—再秩序」的創制過程。⁶⁰ 賴錫三先生補充黃帝發明器物及建置制度，充實了人文文化的內涵，他所建構的秩序不是純粹從無到有的創生，而是「已生之創生」，屬於「文化英雄」的創造。⁶¹ 可見，黃帝的形象與遵循天道及建構人文秩序密切相關。黃帝和天文的統治者西王母、帝星一樣，皆因能夠握有溝通天地、宇宙的居中管道而得以承擔各個空間秩序的創制。漢人對黃帝的看法，基本上未超出兩位先生所言，好比賈誼《新書》以「職道義，經天地，紀人倫，序萬物」歸納黃帝功業，後續再紀錄「取綠圖、登積石（山）及崑崙山」然後還歸中國平天下的「躬道」過程。⁶² 「職道義，經天地」與「躬道」屬行為原則；「紀人倫，序萬物」則是事功的總稱，而紀、序本就有確定秩序的意義。至於《淮南子·覽冥訓》則強調黃帝建置秩序時的無微不至：

昔者黃帝治天下……，以治日月之行律，治陰陽之氣，節四時之度，正律曆之數，別男女，異雌雄，明上下，等貴賤，使強不掩弱，眾不暴寡，人

⁶⁰ 見楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁99-136。

⁶¹ 見賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》第34卷第2期（2004年12月），頁349-367。

⁶² （漢）賈誼：《新書·脩政語上》，收於蕭天石主編：《中國子學名著集成》，頁562-563。

民保命而不夭，歲時孰而不凶，百官正而無私，上下調而無尤，法令明而不暗，輔佐公而不阿，田者不侵畔，漁者不爭隈。（頁 94）

他不僅以「別、異、明、等」建立秩序，還透過否定「掩、暴、凶、私」賦予倫常規範，並將「不暗、不阿、不侵、不爭」等原則納入官制、法令、主從、民生等政治體系確保秩序於人間的如常發揮。可見，黃帝所建立的秩序本是無所不包、無所不及的，但為何〈靈光〉獨獨僅用「軒冕以庸，衣裳有殊」涵蓋黃帝至堯舜的事功而稱此「煥炳」有文？

車服、冠冕，乃禮制的一環，而無論禮制或衣飾，在漢人眼中最重要的功能都是「別尊卑」。極重禮制的賈誼《新書·服疑》力主「制服之道」意在彰顯「卑尊已著，上下已分，則人倫法矣」；⁶³到了董仲舒的賢良對策：「臣聞制度文采玄黃之飾，所以明尊卑，異貴賤，而勸有德也。」⁶⁴且在《春秋繁露》重申衣裳之存在「非以為益肌膚血氣之情也，將以貴貴尊賢，而明別上下之倫」（〈度制〉，頁 232）；稍晚的宣帝年間，王吉對當時宮車衣服逾越禮制上諫：「古者衣服車馬貴賤有章，以褒有德而別尊卑。」⁶⁵東漢《白虎通》甚至再強化衣飾的尊卑之別：

聖人所以制衣服何？以為絺綌蔽形，表德勸善，別尊卑也。所以名為衣裳何？衣者，隱也；裳者，障也。所以隱形自障閉也。《易》曰：「黃帝堯舜垂衣裳而天下治。」何以知上為衣下為裳？以其先言衣也。（頁 432-433）

連衣著的部位都可分尊卑上下。再依據「黃帝堯舜垂衣裳而天下治」的連結，《白虎通》提出「禮始於黃帝，至舜堯而備」（頁 535）的斷代結論，此或許就

⁶³ （漢）賈誼：《新書·脩政語上》，收於蕭天石主編：《中國子學名著集成》，頁 349 及 351。

⁶⁴ （清）王先謙：《漢書補注·董仲舒傳》，卷 56，頁 1167。

⁶⁵ 同前註，卷 72 〈王貢兩龔鮑傳〉，頁 1366。

是〈靈光〉何以將「軒冕以庸，衣裳有殊」的禮制初創歸諸在「黃帝唐虞」之下的理由。再反觀將禮制視為「衰世之造」的《淮南子》，直指當今之世「純樸散」的罪魁禍首便是「別尊卑、異貴賤」的「禮樂飾」。⁶⁶可見，無論對別尊卑的立場為何，兩漢普遍認同人文由質樸轉向煥炳的關鍵，乃是由衣飾——禮制所確立的尊卑、上下之分。

然而，在人文創制的諸多成果裡，文考為何獨獨青睞以尊卑秩序所形成的禮制觀？按照〈靈光〉脈絡：因為上下、尊卑便是由「人」自身所形成的空間「結構」，故〈靈光〉將兩漢的倫常綱紀比擬為人文效法天文所創造出屬於人文空間的「規矩制度」。若天文的空間結構由氣之清、濁凝聚為天、地定位上下；⁶⁷人文的空間結構便由尊卑上下所形成。這同樣可根據氣化理論解釋，好比星氣感生說，王充《論衡》提到人一出生便基於稟氣、受氣的狀況決定性、命。：

天有百官，有眾星，天施氣而眾星布精，天所施氣，眾星之氣在其中矣。人稟氣而生，舍氣而長，得貴則貴，得賤則賤。貴或秩有高下，富或貲有多少，皆星位尊卑小大之所授也。故天有百官，天有眾星，地有萬民、五帝、三王之精。⁶⁸

俱稟元氣，或獨為人，或為禽獸。並為人，或貴或賤，或貧或富。富或累金，貧或乞食；貴至封侯，賤至奴僕。⁶⁹

人之貴賤、尊卑皆由授氣於人的眾星之位決定。故凡尊貴者，無不稟氣非凡，又以聖王直接「稟精於天」而有異於常人的形貌。⁷⁰正因為人之稟氣受星位影響，

⁶⁶ (漢)高誘：《淮南子注·齊俗訓》，卷11，頁169。

⁶⁷ 同前註，卷1〈天文訓〉，頁35。

⁶⁸ 黃暉：《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷2〈命義〉，頁44-45。

⁶⁹ 同前註，〈幸偶〉，頁38。

⁷⁰ 漢代的星氣感生說見林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，頁50-72。

透過別尊卑展現天意亦是理所當然，而又唯有聖王（五帝、三王）能夠曉喻天意，便以衣裳、車冕等飾物的創置，建構禮制協助世人明尊卑、定上下。上承天意的人文空間便根據尊卑上下所形成的秩序結構而構築。此外，既然人稟氣於天，人與人之間的相處對待，也理當遵循天意，故若「君臣、父子、夫婦之義，皆取陰陽之道」（《春秋繁露義證·基義》，頁350）、「君臣法天，取象日月…父子法地，取象五行…夫婦法人，取像人合陰陽」（《白虎通疏證·三綱六紀》，頁375），再將陽尊陰卑、以土為貴等天道秩序轉化為人倫綱紀。⁷¹ 如此一來，無論主客、尊卑、貴賤、大小…等禮制內的倫常全都有了「繼天地，體陰陽」的本源規範。⁷² 故當哀帝即位欲加尊傅太后、丁后，其中最要緊的儀制更動便是「車馬衣服宜皆稱皇之意」而遭師丹反對：「聖王制禮取法於天地，故尊卑之禮明則人倫之序正，人倫之序正則乾坤得其位而陰陽順其節，人主與萬民俱蒙祐福，尊卑者，所以正天地之位，不可亂也。」⁷³ 天地、禮制、人倫、福祐環環相扣。最終，兩漢上參天道的禮制形象化為文考眼中的「忠臣孝子、貞女烈士」，這本為西漢元成以後所建構出的倫理典範，⁷⁴ 卻被〈靈光〉統攝為「下及三后」所有朝代的帝王事功，理由無他，蓋王文考已將兩漢所樹立的倫常綱紀，視為人文制度裡最足以體現天道秩序的模擬與再現，故將其訂為人類共同的終極目標。兩漢以尊卑、上下秩序有別所形成的倫常綱紀，竟也就成了〈靈光〉唯一昭顯的人文創制。

當兩漢的倫常綱紀成為人文空間唯一的秩序結構，我們也就可以理解〈靈光〉開頭所描繪的帝漢形象為何可以「勳兼乎在昔，事勤乎三五」⁷⁵ 的集歷代聖

⁷¹ （清）蘇輿：《春秋繁露義證·陽尊陰卑》，卷11，頁324；卷10〈五行對〉，頁316。董仲舒將尊卑套用至陰陽、五行觀念的脈絡，可參考徐復觀：《兩漢思想史（二）》（臺北：臺灣學生書局，1976年），頁373-384。

⁷² （清）蘇輿：《春秋繁露義證·奏本》，卷9，頁275-276。

⁷³ （清）王先謙：《漢書補注·何武王嘉師丹傳》，卷86，頁1511-1512

⁷⁴ 忠孝節義成為倫理典範的形成時間，請見繆哲：〈從靈光殿到武梁祠——漢代帝國藝術的重建〉，頁51-54。

⁷⁵ 班固：〈東都賦〉，收於（梁）蕭統編，（唐）李善注：《文選》，頁18。

王事業於一身：

粵若稽古帝漢，祖宗濬哲欽明。殷五代之純熙，紹伊唐之炎精。荷天衢以元亨，廓宇宙而作京。敷皇極以創業，協神道而大寧。於是百姓昭明，九族敦序，乃命孝孫，俾侯於魯。錫介珪以作瑞，宅附庸而開宇。乃立靈光之秘殿，配紫微而為輔。承明堂於少陽，昭列顯於奎之分野。（頁 278-279）

前八句由時、空定位，說明帝漢因稟氣純正而能上承天命、居中始業。「於是」以後的作為無一例外全屬倫常綱紀範疇：「百姓昭明，九族敦序」挪用《尚書·堯典》及〈臯陶謨〉代表親疏遠近關係；「乃命孝孫，俾侯於魯」本自《詩經·閟宮》成王封伯禽事，⁷⁶ 則用來強調君臣及主從的上下關係。前者的人倫關係涉及主觀情感，後者則屬客觀事務上的需求。可見凡《詩》、《書》所載、五帝與三代所建立的人文秩序此刻在帝漢治下各安其位，顯然已是「黃帝唐虞、下及三后」的集大成者。此所以賦序王延壽贊嘆這由倫常綱紀所「建構」出的人文空間（靈光殿、兩漢）不僅正恰如其分的「規矩制度，上應星宿」而且還「棟宇以來未之有！」意味著前人（先王）所為尚有不足，要一直到漢室重新整頓才堪稱圓滿。故早溢出「觀藝於魯」所能見聞。然而，文考何以能夠作出上述今猶勝古的論斷，理由無他，因無可否定眼下「平居中央，制御四方」⁷⁷ 坐擁天命的仍是稟受炎精的「帝漢」，並非他家的天下。

四、空間的交感與匯聚

既然人文空間已由王者建置的倫常綱紀提供了能讓眾人參考的「戒、示」規範，也就宣告人人皆可成為「忠臣孝子，烈士貞女」的立德方式已然完成。接下

⁷⁶ （梁）蕭統編，（唐）李善注：《文選》，卷 11，張載及善注引，頁 278-279。

⁷⁷ （清）陳立：《白虎通疏證·禮樂》，卷 3，頁 118。

來便說明由此王政教化施行後的人文空間所能成就的景像：兩漢以倫常綱紀所構築的人間秩序因「上應星宿」而引動天文與人文的氣感類應，宇宙開闢後的天、人空間開始交融匯聚，靈光殿亦因此受到神明依憑形成祥瑞現世，它的「獨存」成爲「帝漢」坐擁天命的象徵，並宣告與天道秩序合爲一體的人文空間已然完成。

（一）天、人的交匯和相感

於是他走出堂外，視角向四方擴散：

連閣承宮，馳道周環。陽榭外望，高樓飛觀。長途升降，軒檻曼延。漸臺臨池，層曲九成。屹然特立，的爾殊形。高徑華蓋，仰看天庭。飛陛揭孽，緣雲上征。中坐垂景，頰視流星。千門相似，萬戶如一。巖突洞出，逶迤詰屈。周行數里，仰不見日。（頁 284）

文考攀高一覽魯地，看到天文與人文正和諧的交融與匯聚成爲一體。首先，以靈光殿爲輻輳點往外看，自天地開闢以來的人文實踐正順著他的行止、隨著「連閣、馳道」等外緣結構和聯絡交通向四方擴張；至於行所不及處則登高遠眺，極目於天下，以至「千門、萬戶、周行數里」。本形容西京建章宮弘肆規模的語彙，⁷⁸ 卻被轉用來表述王政的無所不及。其次，他由下往上，看著地表形制殊異的人文建物不約而同的朝往天際，因而「屹然特立、仰看天庭、緣雲上征」；同樣，他由上往下俯視城區，各自獨立的民生百態，正因爲倫常綱紀發揮著「張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心」（《白虎通疏證·三綱六紀》，頁 374）的教化功用，使得家家戶戶「相似、如一」，盡在王道網羅之內，⁷⁹ 故宛如自銀漢傾瀉而下的眾星正圍繞著靈光殿在人間地表持續閃耀。這由

⁷⁸ （唐）張守節：《史記正義·孝武本紀》，卷 12，頁 218。

⁷⁹ 董仲舒亦如此形容受王政引導下的人民：「民修德而美好，被發銜哺而游，不慕富貴，恥惡不犯。父不哭子；兄不哭弟。」（《春秋繁露義證·王道》，頁 102）

天文和人文協同匯聚的治世景象，恰好符合董仲舒對「王」字的理解。他認為能將天、地、人所代表的「三」貫通「取天地與人之中以爲貫而參通之」便是王者之「道」。⁸⁰若將董仲舒的「三」替換成〈靈光〉的三個空間階段，便等同帝漢因能居中參通天道，創建人倫綱紀以彰顯天志，並使天道流布（重回）人間。此世間君王作爲「天之子」而能夠德合父母——天地的帝王之德，⁸¹正使得人文空間在王治之下的「天一人」關係維持著無比的和諧及正面。此所以王文考不禁讚歎眼前所見：「何宏麗之靡靡，咨用力之妙勤。非夫通神之俊才，誰能剋成乎此勳？」若不是天賦異稟（「殷五代之純熙，紹伊唐之炎精」）而有「通神」（通天、居中）之才（「氣」），常人確實無以成就此功。

帝漢以天地之德成就非凡的人文創制，「頌」之要件至此完備。然而，不同於〈闕宮〉將評判主上事功的責任最終交付于萬民之心；⁸²有資格決斷帝漢成就的存在，只能是宇宙創生的根源及主宰——天道。於是，當〈靈光〉以「據坤靈之寶勢，承蒼昊之純殷。包陰陽之變化，含元氣之煙燼」將「宮殿」作爲「人文世界」的象徵呈上示天，天亦基於天人感應展現其對君王的肯定：

玄醴騰涌於陰溝，甘靈被宇而下臻。朱桂黝儵於南北，蘭芝阿那於東西。
祥風翕習以颯灑，激芳香而常芬。神靈扶其棟宇，歷千載而彌堅。永安寧
以祉福，長與大漢而久存。（頁 284-285）

南北出現象徵尊卑有別的朱草（朱桂）；東西則是代表王政平和、陰陽協調的蘭芝；能夠滋養萬物的甘露、醴泉則湧自天上、地下；再配上「德至八方」引動的祥風吹拂著仙草孕育的馨香德；⁸³靈光殿居其中。仔細觀察這受王德感召及天

⁸⁰（清）蘇輿：《春秋繫露義證·王道》，頁 329。

⁸¹「王者父天母地，為天之子也」（《白虎通疏證·爵》，頁 2）；「德合天地者稱帝，仁義合者稱王。」（《白虎通疏證·號》，頁 43）

⁸²（清）阮元校：《重校宋本毛詩注疏附校勘記·魯頌·闕宮》，卷 20-2，頁 783。「新廟奕奕，奚斯所作，孔曼且碩，萬民是若」

⁸³甘露、醴泉、朱桂、祥風見於「甘露者，美露也，降則物無不盛者也。朱草者，赤草也，可以

意示下的瑞象⁸⁴所組成的空間定位不就是宇宙開闢之初被崑崙山的瑞獸、仙草逐漸充實「三間四表、八維九隅」的天文結構，而靈光殿的「中」位便是宇宙樹建木所在。只是，當初祥瑞充實的天文空間是由宇宙氣化所形式，乃天所為；此刻則是由人倫綱紀的尊卑定位所建立的人文空間，屬人之制作。此意味本因渾沌消散、宇宙開闢而相互隔絕的天、人管道⁸⁵再次因為王者居中而貫通，身在仙界的祥瑞受到人間的「元氣和順、休氣充塞」⁸⁶所引動，故紛紛依循王「道」（path）跨越至地表。天文與人文因為天道連結而重新交匯，「道一天一人」也復歸為「宇宙」一體；可是，復歸一體不等於返回宇宙開闢、原初之先的渾沌與幽冥，因在天道建置的秩序結構裡，天人關係將以和諧與條理為目標，把「考天人之心，察陰陽之會，揆星辰之證驗，為萬物獲福無方之元」（《白虎通疏證·辟雍》，頁263）視為一切作為的方針，這由帝漢的創制所匯聚的宇宙整體既非「一」也非「三」，而將是會「王」的樣貌。故當天、人的空間在帝漢的治理下維持貫通，受到「神靈扶其棟宇」之靈光殿，便成為漢室受命的象徵。至於何以象徵天命的瑞物會以靈光殿的形式現身魯地？根據同類相動的原則，符瑞往往順應氣類選擇出現地點，好比鳳凰翔於鳥群、景雲依山陵、龍圖龜書出河洛、黃龍飛淵泉；⁸⁷亦會配合時間：春出朱草、夏鳳凰翔、秋麒麟至、冬湧醴泉，⁸⁸等皆是「各從其類」⁸⁹由於靈光殿受神明依憑的理由本自它以人倫秩序所構築的「規

染絳，別尊卑也。醴泉者，美泉也，狀若醴酒，可以養老也。」（《白虎通疏證·封禪》，頁287）蘭芝見《文選》善注引《禮斗威儀》：「君乘金而王則政平，則蘭芝常生」及鄭玄：「主調和也。」（頁284）

⁸⁴ 有趣的是同樣描述封禪前的符瑞現世，董仲舒《春秋繁露》特別強調「天為之下」以突顯「天」的意志來制衡王權（頁102）；但帶有官方立場的《白虎通疏證》則改由突顯君王主動性的「應德而致」（頁283），並利用大量符瑞類型勾勒王德的無所不及。

⁸⁵ 絕地天通事見屈萬里：《尚書集釋·呂刑》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁253。

⁸⁶ 見（清）蘇輿：《春秋繁露義證·王道》，卷4，頁101；（清）陳立：《白虎通疏證·封禪》，卷6，頁283。

⁸⁷ （清）陳立：《白虎通疏證·封禪》，卷6，頁284-285。

⁸⁸ （清）蘇輿：《春秋繁露義證·五行逆順》，卷13，頁372-376。

⁸⁹ （清）阮元校：《重校宋本周易注疏附校勘記·乾》（臺北：新文豐出版社，1978年，清嘉

矩制度」能夠與天同志。⁹⁰ 故最適合孕育靈光瑞象的地點，無怪乎是與倫常綱紀有著最緊密關聯的孔子故鄉以及周文禮制的保存地—魯國。

伊利亞德提到當神聖進入世界時所形成的「突破點」（a break）將創造出開啓天、地之間的連繫「中心」。人也就可透過「中心」以另一個空間的共融交往來建立起我們所在的這一個空間；用屬於天的建築模式，建立人的世界，並由此分享到神聖性。而由於模式是從天得來，故縱使建築可能遭受損毀，模式本身卻是不朽。⁹¹ 同理，〈靈光殿〉的獨存從來就不是指建物外在的表面維繫，而是效法天道意志所得來的建築模式——秩序的空間結構。王文考透過靈光殿見到漢家以人倫綱紀的模式所築起的世界正與天文相互映襯。天道秩序既不因君王之德的得失、優劣而毀傷，縱使新王受命改制作科也依舊：「非改其道，非變其理」、「有改制之名，無易道之實」，⁹² 故只要「至尊之所御」不偏離天道，此與天地合德的人文空間自然「歷千載而彌堅、長與大漢而久存」。

（二）現實與理想的交聚：漢文盡在靈光殿

漢儒以陰陽五行的宇宙圖示為基礎，建立起一套涵蓋上稟天命、改制應天到與天合德的天人相應政治思想。他們透過天的指導原則，為帝國制度、君王政權以及儒家所重視的傳統價值觀找到正當性的解釋理據。⁹³ 在此其中，符瑞因作為理解天意的途徑，分別在新君受命以及當權者對政績的反省兩階段扮演著重要功

慶二十年南昌府學刊本），卷1，頁15。「同聲相應，同氣相求。水流濕，火就燥，雲從龍，風從虎，聖人作而萬物。本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也。」

⁹⁰ 《白虎通疏證·喪服》中回應周公喪禮以王制乃是：「周公踐祚理政，與天同志，展興周道，顯天度數，萬物咸得，休氣允塞，原天之意，予愛周公與文武無異。」（頁532）

⁹¹ （羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》，頁107-114。宇宙中心的空間象徵，也可另外參考（羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版公司，2006年），頁9-13

⁹² （清）蘇輿：《春秋繫露義證·楚莊王》，頁17及19。

⁹³ 其中最具有代表性當屬董仲舒《春秋繫露》，其政治思想內涵請另行參考徐復觀：《兩漢思想史（卷二）》，頁295-428。

能。然而，王延壽撰寫〈魯靈光殿賦〉的時間點約在東漢桓帝延熹年間，東漢政權自光武即位已近 140 年，似乎無需再以祥瑞現世向天下宣示漢家受命的正當性。另一方面，文考在世期間，掌權多年的外戚梁冀毒殺質帝，另捧桓帝上位；延熹二年（159 A.C），桓帝聯合宦官除掉梁氏，權力轉移到「五侯」，朝政反更加荒唐。⁹⁴ 雖然和帝也曾借助宦官勢力除去外戚竇氏，但此後他事必躬親，縱使宦官勢力稍長，《後漢書》也僅書「中官始盛焉」；⁹⁵ 反觀五侯時期，亦一度動念為靈光殿作賦的蔡邕，⁹⁶ 在徐璜的淫威下被迫赴京鼓琴，憤而撰寫〈述行賦〉痛斥時政的無道慘況，所謂「人徒凍餓，不得其命者甚眾。」⁹⁷ 桓帝的放任使得宦官權力如日中天，各個「舉動回山河，呼吸變霜露」，《後漢書》至此改云：「漢之綱紀大亂矣。」⁹⁸ 同義另見〈黨錮列傳〉：「是時朝廷日亂，綱紀隳弛。」⁹⁹ 換言之，把綱紀倫常視作人文創制以來最值得頌揚的王文考，卻身在一個毫無綱紀可言的時代，此自然不是可以大肆歌頌祥瑞的背景。畢竟，東漢自和帝後，君王權力屢次下移外戚或由宦官掌控，若按此態勢發展，則賦序「遭漢中微」的前車之鑑，不早明示我朝的最終結局？

於是我們反向推想〈靈光〉所言那可能引動祥瑞的盛世偉業：當西京政權毀於王莽篡逆導致「天人致誅，六合相滅」，後逢劉秀天地革命，班固〈東都賦〉第一個贊揚的帝王功績便是「四海之內，更造夫婦，肇有父子。君臣初建，人倫寔始。」（《文選》，頁 17-19）綱紀、倫常再次被重整！秩序復歸人間，接連迎來光武中興、明章之治持續 60 餘年的東漢盛世，漢家皇權重新達到高峰。此外，〈靈光〉末段的祥瑞並呈，明顯參考了《春秋繁露》及《白虎通》所討論

⁹⁴ （清）王先謙：《後漢書集解·宦者列傳》，卷 78，頁 896。

⁹⁵ 同前註，頁 896

⁹⁶ 同前註，〈文苑列傳上〉，卷 80 上，頁 934。

⁹⁷ （漢）蔡邕：《蔡中郎集·述行賦》（臺北：臺灣中華書局，1971 年，海原閣校刊本），外紀，頁 5。

⁹⁸ （清）王先謙：《後漢書集解·宦者列傳》，卷 78，頁 897

⁹⁹ 同前註，〈黨錮列傳〉，卷 67，頁 786。不過就算如此，仍比不上黨錮之亂後緊接而來的黃巾之亂，終於「朝野崩離，綱紀文章蕩然」。

的封禪始末。於此回頭檢視光武建武 32 年封泰山後，同年夏季《後漢書》出現少見的祥瑞群現紀錄：「京師醴泉涌出，……。又有赤草生於水崖。郡國頻上甘露」；¹⁰⁰ 又，漢武帝首次封禪隔年，於祭祀太一的甘泉宮中出「芝草」。¹⁰¹ 在〈靈光〉出現的四種祥瑞全部取自兩漢皇權最為集中的武帝、光武帝封禪之後，魯國又是封禪泰山所在，故將靈光殿比為祥瑞應該不會是巧合，因它正好見證帝漢：「受命之日，改制應天，天下太平功成，封禪以告太平也。」（《白虎通疏證·封禪》，頁 278）此無異於能夠「告於神明」之盛德，自不會是專屬於洛陽亦或長安的專利，而乃是在三百餘年間由兩漢共同協力制作的成果。

事實上，〈靈光〉所勾勒出的宇宙圖示並不獨特，基本上全都源自兩漢既有文獻。但賦文卻充份集結了兩漢思想自文景以降曾佔一席之地的各家學說，從儒、道（黃老）、法、陰陽，到涉及先秦詩教、天人感應、三綱六紀、讖緯圖錄……等三百年間漢代人文的實踐成果，全都已化為梁柱屋瓦、圖像雕飾形構成出漢家天下的棟宇。將王延壽筆下的「靈光殿」稱為兩漢人文薈萃的菁華並不為過。我們試著將此觀察結果配合〈靈光〉賦序，再次回顧文考至魯觀藝一段：

予客自南鄙，觀藝於魯，睹斯而眙曰：嗟乎！詩人之興，感物而作。故奚斯頌僖，歌其路寢，而功績存乎辭，德音昭乎聲。物以賦顯，事以頌宣，匪賦匪頌，將何述焉？（頁 278）

文考所記載的觀殿原由，明顯化用了《左傳·襄公二十九年》吳公子季札觀樂一事。¹⁰² 文考出身荊州，自稱南鄙則闇合吳人立國於「荊蠻」¹⁰³ 之地緣關係。就觀覽對象看，季札所觀之樂涵蓋《詩》之國風、雅、頌，則無異於文考有感「奚斯頌僖，歌其路寢」之〈魯頌·閟宮〉；而感受方面，〈靈光〉「嗟乎！」所欲昭

¹⁰⁰ （清）王先謙：《後漢書集解·光武帝紀下》，卷 1 下，頁 61。

¹⁰¹ （唐）張守節：《史記正義·武帝本紀》，卷 12，地封二年，頁 216

¹⁰² 楊伯峻：《春秋左傳注·襄公二十九年》（臺北：源流出版社，1982 年），頁 1161-1167。

¹⁰³ （唐）張守節：《史記正義·吳太伯世家》，卷 31，頁 572。

顯之漢家「功績」與「德音」便乃季札對周之「盛德」「美哉、至矣」的贊歎。當然，既是觀「藝」便不必僅限《詩》、樂。所以季札觀樂後隔三年，韓宣子適魯：

觀書於大史氏，見易、象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德，與周之所以王也。」¹⁰⁴

對漢人來說，《易》與《春秋》本就涵蓋在六藝等先王之道的範疇，¹⁰⁵而韓宣子在魯國窺見之「周禮」，自然不是後世所稱的特定文籍，指的是周人在先王之道的帶領下所創造出的禮樂制度——顯見周德之「周文」的別名。¹⁰⁶此外，若以時代背景論，春秋末年和東漢中期的社會、政治制度固然有別。但正如同桓帝年間東漢王權前後因被外戚與宦官掌控而逐漸貧弱；至於春秋自平王東遷始：「周室衰微，諸侯彊并弱，齊楚秦晉始大，政由方伯」¹⁰⁷的情況從未改變。再進一步來到季札和韓起適魯的時機點（分別是 544B.C 與 540B.C），我們大概可以猜測當時的天下情勢亦不會和文考的時代感受相差太遠。且不說一向在強權夾縫中求生存的小國在晉楚第二次弭兵會盟（546B.C）後依舊得「請晉楚之從，交相

¹⁰⁴ 楊伯峻：《春秋左傳注·昭公二年》，頁 1226-1227。

¹⁰⁵ 按：雖韓起所見魯國之《春秋》非孔子所作《春秋》，但大抵上仍可視為是孔子為「繼前聖之業」的參考材料，此處無需強行分別。見《漢書·藝文志》：「周室既微，載籍殘缺，仲尼思存前聖之業，乃稱曰：『夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。』以魯周公之國，禮文備物，史官有法，故與左丘明觀其史記，據行事，仍人道，因興以立功，就敗以成罰，假日月以定曆數，藉朝聘以正禮樂。有所褒諱貶損，不可書見，口授弟子，弟子退而異言。丘明恐弟子各安其意，以失其真，故論本事而作傳，明夫子不以空言說經也。」即「禮文備物」、「觀其史記」之屬。（清）王先謙：《漢書補注》，卷 30，頁 882-883。

¹⁰⁶ （清）阮元校：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》（臺北：新文豐出版社，1978 年，清嘉慶二十年南昌府學刊本），卷 39，頁 701。「先王之道，禮樂可謂盛矣。」

¹⁰⁷ （唐）張守節：《史記正義·周本紀》，卷 4，頁 81。

見也」的疲於奔命；¹⁰⁸ 就連大國內部，楚康王在位期間（559-545 B.C.）外得應付吳國的壯大和其內部「今楚多淫刑，其大夫逃死於四方，而爲之謀主，以害楚國」¹⁰⁹ 的隱憂；至於季札觀樂後往晉國見韓宣子並言：「晉國其萃於三族乎。」一語亦揭露了眼下晉國的六卿紛爭也只會越演越烈。可見，制度崩解所帶來的失序情況，從無古今、周漢之分。總而言之，「觀藝於魯」一段即可視爲季札觀樂和韓起適魯的漢賦別撰。因此，對應著季札、韓起藉由觀樂習《易》所見之周德與周文（禮樂），王生透過出入靈光殿所驚見的便是轉化成規矩結構所承載的漢德與漢文，那麼王文考的靈光殿經歷就不僅只是因天人交匯「見識」了漢德之盛，更是實際的身處在由王道理想與現實時政所重疊匯聚而成的漢家天下——靈光殿當中。三百年間漢文的繁盛與富麗以及漢德的興盛與微弱，皆已氣化成屋宇棟梁聳立於前並展演著宇宙創生下的人文之美，實可謂：「漢文盡在靈光矣」。

五、結論

一個身處無序世道之人，卻因出入靈光殿體驗到自己早已錯過的王道盛世，並起身頌贊，這究竟是何種心態？或許可以參考與王生同時期的蔡邕所寫〈述行賦〉。在「霖雨逾月」的無道世局裡，蔡邕於赴洛路上滿懷憂愁，因對險惡的未來已不抱任何希望，但卻在短暫休憩之時，從「陽光之顯顯兮，懷少弭而有欣」看到人生還有一線光明的方向，世道必會流轉的規律，使他獲得尚能繼續前行的動力。¹¹⁰ 同樣的，身在衰微之世的王延壽，本欲借遊魯觀藝一探恆久之至道，卻意識到原來天道秩序並非遙不可及。靈光殿的獨存，讓他的理想找到能夠落實於現下的一絲希望。他見到兩漢由倫常綱紀建立出如此鞏固的人間秩序。人們原先身處幽冥混沌的不安與惶恐，皆在帝王所建置的結構中，找到與自身稟氣類應的安身處所。他看到帝王居中體道所串聯的每一個空間、世界、萬物與人皆因爲秩

¹⁰⁸ 楊伯峻：《春秋左傳注·襄公二十七年》，頁 1130。

¹⁰⁹ 同前註，〈襄公二十六年〉，頁 1121。

¹¹⁰ （漢）蔡邕：《蔡中郎集·述行賦》，外紀，頁 5-8。

序的流布，有著明朗且清晰的共同方向，且受到神明福祉的庇佑與安寧。這個美好的現實世界既不在三代、周孔之世、也不見於六經所載，就在漢家受命所治理的天下。既然渾沌的世界必定會隨著天地四方的開闢脫離幽暗，人文的質樸也總會迎來煥炳可觀。那麼就算一時身處無序世道，他對靈光殿的賦頌也不是為逃避現實的消極作為，亦不帶有任何的諷刺或晦暗，反到是他從未對天道失去信念的積極心態，才能夠在「雲覆靈臺，洞杳冥兮」的幽冥之時，便看到它已透露出「蔥翠紫蔚，礪礪瑰璋，含光晷兮」的未來。只要靈光殿的獨存證明了天道秩序從未離開，他所賦頌的就不會只是單純的理想、過去與想像，而是早由親身體驗所驗證，那一份對漢代人文創制的理解與明白。

王文考未因現實人事的一時晦暗便忽視漢代的輝煌成就。他反而透過宮殿的空間展演釐清了人事能夠伴隨天道長存的軌跡，為身在衰微之際來不及參與／建立那盛世偉業的自己／當權者揭示了永垂不朽的人文創制之道，並期盼世人能更加堅毅的坦然回頭面對自身所處的時代，以及只能活在現在的自己。〈靈光〉賦成後又歷經數次政權交替。蕭梁時所編的《昭明文選》將〈魯靈光殿賦〉收錄在〈蕪城賦〉及〈景福殿賦〉之間。〈蕪城賦〉描繪廣陵城歷經竟陵王的謀反，竟也使得一度繁盛的人文景象最終「出入三代，五百餘載，竟瓜剖而豆分」。蕪城之歌對於人文終將隨著時間煙銷雲散唱出了「千齡兮萬代，共盡兮何言！」的無限感慨。¹¹¹然而，〈靈光〉卻以一超越人事興廢而能獨存於世的制作成果接續其後，豈不有對人文制作深感無望者續以興廢繼絕的意味。雖然，王延壽去世後，黨錮之亂與黃巾之亂接續爆發，漢家天下未如王生之願重新迎來光明，並在〈景福殿賦〉「體天作制，順時立政」的歌頌下，由曹魏成為接緒天命的繼任者。¹¹²但王延壽憑藉自己對漢家至德的賦頌宣揚，使得後世人文空間的一隅，都依然聳立著他以筆墨所構築的靈光殿。天下易主的千百年間，天道秩序確實仍舊屹立不搖；同時，帝漢所成就的德音與功績，仍因為〈靈光〉的賦頌而得以留存不改，亦是至今不朽。

¹¹¹ 鮑照：〈蕪城賦〉，收於（梁）蕭統編，（唐）李善注：《文選》，卷 11，頁 275-277。

¹¹² 何晏：〈景福殿賦〉，同前註，頁 285-297。

徵引書目

一、傳統文獻

- (漢) 蔡邕：《蔡中郎集》(臺北：臺灣中華書局，1971年，海原閣校刊本)。
- (漢) 高誘：《淮南子注》(上海：上海書店，1986年)。
- (梁) 蕭統編，(唐) 李善注：《文選》(臺北：五南圖書出版，1991年)。
- (唐) 張守節：《史記正義·天官書》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)。
- (宋) 洪興祖：《楚辭補注》(臺北：漢京文化，1983年)。
- (清) 阮元校：《重刊宋本毛詩注疏附校勘記》(臺北：新文豐出版社，1978年，清嘉慶二十年南昌府學刊本)。
- (清) 阮元校：《重刊宋本周易注疏附校勘記》(臺北：新文豐出版社，1978年，清嘉慶二十年南昌府學刊本)。
- (清) 阮元校：《重刊宋本禮記注疏附校勘記》(臺北：新文豐出版社，1978年，清嘉慶二十年南昌府學刊本)。
- (清) 陳立：《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994年)。
- (清) 王先謙：《漢書補注》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)。
- (清) 王先謙：《後漢書集解》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)。
- (清) 郭慶藩：《莊子集釋》(臺北：萬卷樓圖書，1993年)。
- (清) 蘇輿：《春秋繁露義證》(北京：新華書店，1992年)。
- (清) 盧弼：《三國志集解》(臺北：藝文印書館，1982年，清乾隆武英殿刊本景印《二十五史》)。

二、近人論著

(一) 專書

- 朱曉海：《漢賦史略新證》(西安：陝西人民出版社，2004年)。

- 屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版公司，1983年）。
- 范文瀾：《文心雕龍注》（臺北：學海出版社，1991年）。
- 徐復觀：《兩漢思想史（二）》（臺北：臺灣學生書局，1976年）。
- 袁珂：《中國神話傳說》（臺北：里仁書局，1987年）。
- 黃暉：《論衡校釋》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 陸侃如：《中古文學系年上》（北京：人民文版出版社，1998年）。
- 葉舒憲：《中國神話哲學》（北京：中國社會科學出版社，1992年）。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982年）。
- 蕭天石主編：《中國子學名著集成》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年）。
- 嚴靈峰編：《無求備齋老子集成初編》（臺北：藝文印書館，1965年）。
- （羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗：宗教的本質》（臺北：桂冠圖書出版公司，2000年）。
- （羅馬尼亞）米爾恰·伊利亞德（Mircea Eliade）著、楊儒賓譯：《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》（臺北：聯經出版公司，2006年）。
- （二）期刊論文
- 王曦：〈《老子》「搏之不得」辨正〉，《東華漢學》第6期（2007年12月），頁1-13。（DOI：10.6999/DHJCS.200712.0001）
- 曲英傑：〈漢魯城靈光殿考辨〉，《中國史研究》第1期（1994年），頁128-135。
- 朱澍：〈漢畫像中胡人圖像的宗教意義〉，《江蘇師範大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第6期（2013年11月），頁87-92。
- 季宏、朱永春：〈漢畫像升仙圖中斗拱的文化意義解讀〉，《華中建築》第26卷第1期（2008年），頁24-26。
- 林素娟：〈漢代感生神話所傳達的宇宙觀及其在政教上的意義〉，《成大中文學報》第28期（2010年4月），頁35-81。（DOI：10.29907/JRTR.201004.0002）
- 高莉芬：〈女神與神醫：漢畫像西王母及其配屬鳥形扁鵲圖像考察〉，《東華漢

學》夏季特刊（2011年7月），頁97-124。

高莉芬：〈圖寫神聖：王延壽《魯靈光殿賦》與辭賦宮殿書寫的轉變〉，《南京大學學報（哲學·人文科學·社會科學）》第5期（2012年），頁132-140及160。

孫少華：〈由「諷上」到「頌德」〉，《湖北大學學報（哲學社會科學版）》第44卷第5期（2017年9月），頁67-73。

張玖青：〈聖域發現與王延壽《魯靈光殿賦》之神聖書寫〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第1期（2018年），頁66-73。

楊權：〈王莽對「堯後火德」說的移植利用〉，《玉林師範學院學報（哲學社會科學版）》第26卷第4期（2005年），頁16-22。

楊儒賓：〈黃帝與堯舜——先秦思想的兩種天子觀〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第2卷第2期（2005年12月），頁99-136。

賴錫三：〈道家的神話哲學之系統詮釋——意識的「起源、發展」與「回歸、圓融」〉，《清華學報》第34卷第2期（2004年12月），頁349-367。

賴錫三：〈《老子》的渾沌思想與倫理關懷〉，《臺大中文學報》第49期（2015年6月），頁1-42。（DOI：10.6281/NTUCL.2015.06.49.01）

繆哲：〈從靈光殿到武梁祠——漢代帝國藝術的重建〉，《浙江大學藝術與考古研究》第3輯（2018年），頁26-90。

（三）論文集論文

楊儒賓：〈道家的原始樂園思想〉，收於李亦園、王秋桂主編：《中國神話與傳說學術研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1996年），頁125-169。（DOI：10.29529/ZGSHYCS.199603.0125）

（四）學位論文

周煜：《漢賦中的建築認知》（杭州：浙江大學建築與土木工程碩士專業學位論文，2013年）。

陳德興：《兩漢氣化宇宙論之研究》（新北：輔仁大學哲學系博士論文，2005年）。

Space Display in the Creation of Qi Cosmology—Re-reading Wang Yan-shou’s “Lu Ling Guang Dian Fu”

Hsu, Han-Hsiang

Doctoral Candidate, Department of Chinese Literature,
National Tsing Hua University

Abstract

The palace construction praised in Wang Yanshou’s “Lu Ling Guang Dian Fu” is a spatial structure that displays the creative process of universe. From stepping into the palace, Wang witnessed the chaos and the beginning of humanities. In the mean times, the achievements and reputation of Han dynasty were repositioned in the cosmology of qi. Based on the three stages of the creation of the universe “chaos–astronomy–humanities”, as mentioned in “Lu Ling Guang Dian Fu”, this article organizes Wang’s touring experiences and discusses how the great cause of Han dynasty was formed by the palace building of praise. Finally, this article verifies that Ling Guang Dian, which transcends the vicissitudes of civilization and is comparable to Liu Yi, because it represents the will of Dao and blessed by deities. To Han Confucianism, this is the ultimate ideal for all human creation.

Keywords: Wang Yang-shou, “Lu Ling Guang Dian Fu”, Gong Dian Fu, Cosmology of Qi