

# 虞官與巫者：傳世及出土文獻中所記載的「伯益」 及其相關神話傳說

謝秀卉\*

## 摘要

伯益，做為秦人的先祖，在傳世文獻的記載中，他以「調馴鳥獸」、「烈山澤」、「辟山萊」而成為古史傳說中山川草木禽獸的管理者，亦即古代的「虞」官。伯益除了做為舜的虞官，在傳世以及出土文獻中與伯益相關的神話傳說尚有以下三種類型：第一類是與伯益能夠「知禽獸」、「綜聲於鳥語」有關的敘事；第二類敘事則是與伯益「議百物」、「類物善惡」有關；第三類則主要是描寫大禹傳位啟與禹子啟和伯益爭位之事。上述這三種類型的神話傳說，實際上還透露著伯益做為虞官之外的另一種身分，本文即依循傳世及出土文獻資料所透露的蛛絲馬跡，以及參考相關宗教學、民族誌資料為佐證，對於伯益做為虞官之外的身分展開追蹤探索。

## 一、前言

「伯益」，做為秦人的先祖，又稱為「益」、「柏益」、「化益」、「柏翳」、「伯翳」、「伯繫」。<sup>1</sup>在傳世文獻的記載中，他以「調馴鳥獸」、「烈山澤」、

\* 謝秀卉現職為國立政治大學中國文學系博士班學生。

<sup>1</sup> 楊寬在〈伯益考〉中詳細列舉了自《史記索隱》以降對於伯益異稱的討論，文中還提到崔述《唐虞考信錄》將伯益、伯翳視為兩人，但楊寬也認為「伯益」與「伯翳」應指同一人。見楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁135-137；劉節在〈釋嬴〉一文中亦將「伯翳」、「栢翳」、「伯繫」、「伯益」視為不同的異稱，見劉節，〈釋嬴〉，《古史考存》（北京：人民出版社，1958年），頁346。在楊、劉二

「辟山萊」而成為古史傳說中山川草木禽獸的管理者，亦即古代的「虞」官。在《尚書》的記錄與描述裏，伯益即是以做為替國主管理山川草木鳥獸的管理者而現身，《尚書·虞書·舜典》曰：

帝曰：「疇若予上下草木鳥獸？」僉曰：「益哉！」帝曰：「俞，咨益，汝作朕虞。」<sup>2</sup>

根據《尚書·虞書·舜典》之注，其將「疇若予上下草木鳥獸」之「上下」解釋為「上謂山，下謂澤」，<sup>3</sup>又補充說明：「施其政教，取之有時，用之有節，言伯益能之。」<sup>4</sup>伯益所擔任的職務就是為帝舜管理「草木鳥獸」的虞官，虞官就是「掌山澤之官」。<sup>5</sup>在《尚書·夏書·益稷》中也有：

禹曰：洪水滔天，浩浩懷山襄陵，下民昏墊，予乘四載，隨山刊木，暨益奏庶鮮食。<sup>6</sup>

所謂「益奏庶鮮食」注曰：「奏謂進於民。鳥獸新殺曰鮮。與益槎木獲鳥獸，民以進食。」<sup>7</sup>在這段描述中，益與禹「獲鳥獸」而進鮮食於民，仍與益做為「虞官」之身分有關。<sup>8</sup>綜合上述文獻，透過聯結經典及其注釋來加以理解，則伯益乃是負責管理國境之內「上下草木鳥獸」，使國家財用「取之有時，用之有節」的「掌山澤之官」。古人對於「伯益」的記憶往往也聚焦於此，如《孟子·滕文公上》曰：「舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。」<sup>9</sup>而《大戴禮記·五帝德》亦曰：「使益行火，以辟山萊。」<sup>10</sup>《史

---

氏的研究中，皆傾向於將傳世文獻中所出現的異稱視為表述同一人的異稱。若檢視傳世文獻，關於伯益的異名雖多，但皆不約而同地與馴服鳥獸之事相關，因此本文採用楊寬與劉節的說法，在合理的詮釋範圍內將其視為表述「伯益」的不同異稱。底下為行文之便，主要採用「伯益」一詞。

<sup>2</sup> 舊本題〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷3，頁24b-25a。本文所引之〈舜典〉、〈益稷〉分別見於今文《尚書》〈堯典〉、〈皋陶謨〉，此處以藝文印書館所刊印之版本為主。

<sup>3</sup> 同上註，頁25a。

<sup>4</sup> 同上註。

<sup>5</sup> 同上註。

<sup>6</sup> 同上註，卷5，頁1a-1b。

<sup>7</sup> 同上註，頁1b。

<sup>8</sup> 除了《尚書》之外，《史記·五帝本紀》亦有關於伯益為舜虞官的記錄：「舜曰：『誰能馴予上下草木鳥獸。』皆曰：『益可。』於是益為朕虞。」見〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》（臺北：樂天出版社，1972年），卷1，頁56。

<sup>9</sup> 〔漢〕趙岐注，舊本題〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，2002年），卷第5下，頁3a。

記·五帝本紀·帝舜》亦云：「益主虞，山澤辟。」<sup>11</sup>這一類的傳世文獻反映出古人對於伯益及其所司掌之官職的認識。在傳世以及出土文獻中與伯益相關的神話傳說，尚有以下三種類型：第一類是與伯益能夠「知禽獸」、「綜聲於鳥語」有關的敘事，如：「伯益知禽獸」（《漢書·地理志》）「昔伯翳綜聲于鳥語」（《後漢書·蔡邕列傳》）「伯益知禽獸之言」（雷學淇《介庵經說》卷三）；第二類則是與伯益「議百物」、「類物善惡」相關的敘事，如：「伯翳能議百物以佐舜者」（《國語·鄭語》）「禹主治水，益主記異物」（《論衡·別通》）「禹別九州，任土作貢；而益等類物善惡」（劉歆〈上《山海經》表〉）；第三類則是大禹薦舉伯益以及禹子啟和伯益爭位有關的敘事，如「禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。」（《孟子·萬章上》）「益干啟位，啟殺之」（《竹書紀年》）「啟代益作后」（《楚辭·天問》）「禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。」（《墨子·尚賢上》），上述這三種類型的敘事，實際上還透露著伯益做為虞官之外的另一種身分，本文即依循傳世及出土文獻資料所透露的蛛絲馬跡，以及參考相關宗教學、民族誌資料為佐證，對於伯益做為虞官之外的身分展開追蹤探索。

## 二、伯益與古代虞官的職能

### （一）先祖與「調馴鳥獸」的傳統

司馬遷在《史記·秦本紀》中記載秦人之先祖時寫道：

秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵。女脩吞之，生子大業。大業取少典之子曰女華，女華生大費，與禹平水土，已成。帝錫玄圭，禹受曰：非予能成，亦大費為輔。帝舜曰：咨爾費，贊禹功，其賜爾阜游，爾後嗣將大出，乃妻之姚姓之玉女，大費拜受，佐舜調馴鳥獸，鳥獸多馴服，是為柏翳，舜賜姓嬴氏。大費生子二人，一曰大廉，實鳥俗氏。二曰若木，實費氏。其玄孫曰費昌，子孫或在中國，或在夷狄。費昌當夏桀之時，去夏歸商，為湯御以敗桀於鳴條。大廉玄孫曰孟戲、中衍，鳥身人言，帝太戊聞而卜

<sup>10</sup> 高明註譯，〈五帝德〉，《大戴禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1984年），第62篇，頁253。

<sup>11</sup> 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷1，頁59。

之使御，而妻之。自太戊以下，中衍之後，遂世有功，以佐殷國，故嬴姓多顯，遂為諸侯。<sup>12</sup>

上述這段引文集中地指出了秦人先祖的誕生神話及其輔佐大禹與舜的功蹟，更言及其後嗣發展繁衍歷史。在這段引文中，司馬遷提到了「大費」，《史記索隱》曰：

此則秦趙之祖，嬴姓之先，一名伯翳，《尚書》謂之伯益，系本《漢書》謂之伯益是也。<sup>13</sup>

瀧川資言也認為「大費」指的是「伯益」的封國：

《史記》之大費，不見於《尚書》，胡應麟據《汲冢書》有費侯伯益之語，則大費則伯益之封國。<sup>14</sup>

司馬遷於《史記·秦本紀》所提到的「大費」，亦即《尚書》中的「益」，也就是本文所討論的「伯益」。根據《史記·秦本紀》的描述，伯益在協助大禹治水功成後，接受封賜而成為替舜「調馴鳥獸」的官員。在伯益之後，秦人先祖亦繼承了此一擅長「調馴鳥獸」的傳統，其先祖或為國主之御者，如費昌「為湯御」，孟戲、中衍則是太戊的「御」者，皆因輔佐「殷」有功而「多顯」、「為諸侯」。周時，秦人先祖「造父」亦因「善御」而「幸於周繆王」，《史記·秦本紀》曰：「造父為繆王御，長驅歸周，一日千里以救亂。」<sup>15</sup>除了「善御」之外，秦人先祖又因「善畜」而獲得國主的重用，如「非子」因「好馬及畜，善養息之」而獲得周孝王之召，而為王「主馬于汧、渭之間」。<sup>16</sup>《史記·秦本紀》中記錄了周孝王所說的一段話，這段話總結秦人因「調馴鳥獸」的專長而為君王所重用的歷史：

昔伯翳為舜主畜，畜多息。故有土賜姓嬴，今其後世亦為朕息。朕其分土為附庸，邑之秦，使復續嬴氏祀，號曰秦嬴。<sup>17</sup>

<sup>12</sup> 同上註，卷5，頁2-5。

<sup>13</sup> 同上註，頁2。

<sup>14</sup> 同上註，頁3。

<sup>15</sup> 同上註，頁6-7。

<sup>16</sup> 同上註，頁8-9。

<sup>17</sup> 同上註，頁9。

無論是「調馴鳥獸」還是「善御」或是「善畜」，都說明了秦人先祖於飼養管理鳥獸及駕御的天賦，而在《史記·秦本紀》的記載之中，伯益因替舜調馴鳥獸有功而得以獲賜「嬴」姓，伯益乃是與秦人擅長馴調鳥獸傳統具有密切聯繫的先祖。

## （二）《周禮》中的「山虞」與「澤虞」

根據《尚書·虞書·舜典》的記載，伯益是舜的「虞」官，而「虞」字之義為何呢？許慎在《說文解字》做出了如下的解釋，其曰：

虞，騶虞也。白虎黑文，尾長於身，仁獸也。食自死之肉。<sup>18</sup>

許慎將之解為「仁獸」，這樣的解釋乃是運用了以「虞」來構詞的「騶虞」解釋「虞」字。「騶虞」一詞見於《山海經·海內北經》曰：

林氏國有珍獸，大若虎，五采畢具，尾長於身，名曰騶吾，乘之日行千里。<sup>19</sup>

郭璞注曰：「吾宜作虞也。」<sup>20</sup>《詩經·召南·騶虞》也有：「于嗟乎騶虞。」<sup>21</sup>《毛傳》解為：「騶虞，義獸也。白虎黑文，不食生物，有至信之德。」<sup>22</sup>凡此皆是將「騶虞」視為「獸」而做的解釋。相較於毛詩的解釋，韓、魯二詩則將「騶虞」解釋「天子掌鳥獸官」，<sup>23</sup>這樣的解釋與上文將「虞」做為古代官職之名的解釋較為相似。在《易·屯卦·六三》中即有：「即鹿無虞，惟入於林中。」<sup>24</sup>孔穎達疏曰：

即鹿無虞者。即，就也；虞謂虞官，如人之田獵，欲從就於鹿，當有虞官助己商度形勢可否，乃始得鹿。<sup>25</sup>

<sup>18</sup>〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1994年），第5篇上，頁41a-41b。

<sup>19</sup>袁珂，《山海經校注》（臺北：里仁書局，2004年），頁315。

<sup>20</sup>同上註，頁316。

<sup>21</sup>〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏，《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷1之5，頁14b。

<sup>22</sup>同上註。

<sup>23</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，2002年），卷24，頁3b。

<sup>24</sup>〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷1，頁30a。

<sup>25</sup>同上註，卷1，頁30b。

孔穎達之疏即將「虞」解為「虞官」，由此可知「虞」字之義雖與「獸」有聯，但應與「掌山澤」、「掌鳥獸」有著更為密切的關係。在《周禮·地官·司徒》中即有「山虞」以及「澤虞」。所謂「山虞」，《周禮》解釋曰：

山虞掌山林之政令，物為之厲，而為之守禁。仲冬斬陽木，仲夏斬陰木。凡服耜，斬季材，以時入之。令萬民時新材，有期日。凡邦工入山林而掄材，不禁。春秋之斬木不入禁。凡竊木者有刑罰。若祭山林，則為主而脩除，且蹕。若大田獵，則萊山田之野，及弊田，植虞旗于中，致禽而珥焉<sup>26</sup>

「山虞」的工作主要有四項：第一，使民以時入山林「斬木」；第二，在國家舉行山林祭典之時，負責「脩除」與「蹕」的工作，據鄭玄之注，「脩除」指的是「治道路場壇」，<sup>27</sup>賈公彥疏曰：「鄭云有司恆主脩除，謂掃除糞灑。場謂壇，即除地之處；壇，神位之所也。」據詹鄞鑫研究，「壇」與「壇」皆是古代祭壇之形式，「壇」就是「『除地為壇』，把一塊平地掃除乾淨，就稱為『壇』，這是最原始最簡單的祭壇。」而「壇」就是「『封土為壇』，即用石塊堆砌成一個高出地面的祭壇。」<sup>28</sup>因此「山虞」所負責的工作就是為國主整理灑掃祭祀神靈之處所，而「蹕」就是「蹕止行人」，<sup>29</sup>也就是國主入山林參與祭典時，為國主行走之路途實施交通管制；第三，在國君欲舉行田獵活動之前，「萊山田之野」，「萊」者亦即「除其草萊」；第四，「植虞旗于中，致禽而珥焉」，也就是在國主田獵的場所樹立旗幟，以做為存放以及計算所獲獵物之處。整體看來，「山虞」乃是做為古代王畿境內山林以及其中所棲居之草木鳥獸的看守管理人。又《周禮·地官·司徒·澤虞》：

澤虞掌國澤之政令，為之厲禁。使其地之人，守其財物，以時入之于玉府，頒其餘于萬民。凡祭祀賓客，共澤物之奠；喪紀共其葦蒲之事。若大田獵。則萊澤野，及弊田，植虞旗以屬禽。<sup>30</sup>

<sup>26</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷16，頁10b-12a。

<sup>27</sup> 同上註，頁11b。

<sup>28</sup> 詹鄞鑫，《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》（南京：江蘇古籍出版社，1992年），頁186-187。

<sup>29</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷16，頁12a。

<sup>30</sup> 同上註，13b-14a。

相對於「山虞」掌「山林」，「澤虞」的司掌區域為「國澤」，負責管控民人入國澤的時間，此外，還要「共澤物之奠」，亦即提供國澤所出之水產以饗神與宴會賓客，還要於喪事時提供「葦浦」以做為草席和遮掩墓穴之用，而當國君欲至國澤打獵時，澤虞還必須「萊澤野」以利國君之田獵活動。從「澤虞」的職能看來，其與「山虞」不同處僅在於一在「山」，一在「澤」，兩者的職能主要是為國主看守管理古代王畿境內山林與川澤。

綜合上述《秦本紀》對於秦人先祖「調馴鳥獸」傳統的記載以及《周禮》對於「山虞」與「澤虞」職能之界定，是則「虞」官除了「調馴鳥獸」的專長之外，同時更是山林川澤的看守管理人。根據《尚書》的描述，伯益乃是舜的「虞」官，是則我們對於伯益所司掌職務的理解，除了傳世文獻中明顯提到的「調馴鳥獸」的專長之外，實應兼及伯益與看守山林川澤的關係，而伯益與山林川澤之間的關係，將幫助我們進一步探索伯益所司掌之職能所具有的意義。

### 三、秩序的貞定者：「商度山川」與「議百物」的伯益

#### （一）對於伯益「調馴鳥獸」的再思考

本文在「二、伯益與古代虞官的職能」中曾論及秦人先祖與「調馴鳥獸」的傳統，「調馴鳥獸」除了反映古人畜養鳥獸的歷史之外，另一面也反映出古人歷史悠久的田獵傳統，畜養的牲畜原先即有部分乃是來自於田獵所得，然後再加以人工的豢養與繁殖。根據姚孝遂的研究，在甲骨刻辭中已大量記錄了商人的田獵活動，如田獵的手段以及各式各樣的獵物種類等等，甚至還提到了當時的畜牧活動；<sup>31</sup>《詩經》中亦有多首田獵詩，如〈小雅·車攻〉與〈小雅·吉日〉即是描寫周宣王出外打獵之詩歌，再如〈秦風·駟驥〉即是記錄描寫秦襄公的游獵活動，另外尚有〈周南·兔置〉、〈召南·騶虞〉、〈鄭風·叔于田〉、〈鄭風·大叔于田〉、〈齊風·盧令〉、〈齊風·還〉等多首田獵詩。<sup>32</sup>姚孝遂在〈甲骨刻辭狩獵考〉將田獵方式分成以下四種：「設陷阱以獵」、「設網罟以獵」、「利用弓箭以獵」以及「圍獵」<sup>33</sup>四

<sup>31</sup> 姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，收入四川大學歷史系古文字研究室編，《古文字研究》（第6輯）（北京：中華書局，1981年11月），頁60-61。

<sup>32</sup> 詳細討論可見殷光熹，〈《詩經》中的田獵詩〉，《楚雄師範學院學報》第19卷第1期（2004年2月），頁1-9。

<sup>33</sup> 姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，頁34-45。

種，在這幾種田獵方式中，「設陷阱以獵」以及「圍獵」中所提到的「焚」、「藪」與傳世文獻中提到伯益所擔任的虞官之職密切相關。其中「設陷阱以獵」一項，如《呂氏春秋·勿躬》曰：「伯益作井」<sup>34</sup>、《淮南子·本經》亦曰：「伯益作井，而龍登玄雲，神棲昆侖。」<sup>35</sup>聞一多和袁珂皆從伯益做為虞官而以為「作井」之「井」乃指「陷阱」而言。<sup>36</sup>另外，《孟子·滕文公上》曰：

舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。<sup>37</sup>

趙岐注曰：

掌，主也。主火之官，猶古之火正也。烈，熾。益視山澤草木燬者而焚之，故禽獸逃匿而奔走遠竄也。<sup>38</sup>

而《大戴禮記·五帝德》亦曰：

使益行火，以辟山萊。<sup>39</sup>

《史記·五帝本紀》亦云：

益主虞，山澤辟。<sup>40</sup>

在這條文獻中，伯益「掌火」、「行火」、「烈山澤」、「辟山萊」最末的結果是使「禽獸逃匿」，這種田獵方式同於姚孝遂所整理的「圍獵」中的「焚」、「藪」兩種方式，姚孝遂指出：

圍獵的主要方式是焚燒山林以驅逐野獸，然後聚而捕殺之。<sup>41</sup>

他又推測「焚」、「藪」之間的差別乃是：

「焚」是焚燒草木以驅獸，而「藪」則只是執火炬以驅獸。<sup>42</sup>

<sup>34</sup>〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注，《呂氏春秋新校釋》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1078。

<sup>35</sup>〔漢〕高誘注，《淮南子注》（臺北：世界書局，1962年），卷8，頁117。

<sup>36</sup>皆見袁珂，《古神話選釋》（北京：人民文學出版社，1996年），頁325。

<sup>37</sup>〔漢〕趙岐注，舊本題〔宋〕孫奭疏，《孟子注疏》，卷第5下，頁98-1。

<sup>38</sup>同上註。

<sup>39</sup>高明註譯，〈五帝德〉，《大戴禮記今註今譯》，第62篇，頁253。

<sup>40</sup>〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷1，頁59。

<sup>41</sup>姚孝遂，〈甲骨刻辭狩獵考〉，頁44。

是則在這一類的描述中，伯益做為虞官，其「掌火」、「行火」、「烈山澤」、「辟山萊」，乃是於圍獵行動中利用焚燒草木或執火炬替國主驅趕獵物以供國主射獵，此中亦可見圍獵的範圍遍及整個山林川澤。這幾條文獻也透露出伯益做為古代的虞官，他所負責看管的乃是以山林川澤為範圍的飛禽走獸，而非僅是園囿之中的被馴養的禽獸而已。<sup>43</sup>因此，伯益為舜「調馴鳥獸」的解釋若做畜養解，則「調馴鳥獸」的範圍僅僅侷限於宮苑苑囿，但當伯益負責的範圍廣及苑囿之外的山林川澤，「調馴」一詞所具有的意義就值得進一步深入探究。《周禮·地官·司徒》所提供的線索值得注意，在《周禮·地官·司徒》中有「山虞」以及「澤虞」，關於「山虞」，《周禮》解釋說：

山虞掌山林之政令，物為之厲，而為之守禁。<sup>44</sup>

又《周禮》解釋「澤虞」曰：

澤虞掌國澤之政令，為之厲禁。<sup>45</sup>

《周禮》在「山虞」以及「澤虞」的描述中，共同提到了「厲」與「禁」兩項職能。「厲」者，所謂「物為之厲」，鄭玄注曰：

每物有蕃界也。<sup>46</sup>

賈公彥疏曰：

山內林木，金、玉、錫、石、禽、獸所有不同，每物各有蕃界，設禁亦不同。<sup>47</sup>

---

<sup>42</sup> 同上註。

<sup>43</sup> 《孟子·滕文公下》：「招虞人以旌，不至，將殺之。」趙岐注曰：「虞人，守苑囿之吏也。」見〔宋〕朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），卷6，頁264。事實上，古代負責管理園林中的的動物者稱為「囿人」，《周禮·地官司徒·囿人》曰：「囿人掌囿游之獸禁」，鄭玄注曰：「囿游，囿之離宮小苑觀處也。養獸以宴樂視之，禁者，其蕃衛也。」見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷16，頁17b。

<sup>44</sup> 同上註，頁10b。

<sup>45</sup> 同上註，頁13b。

<sup>46</sup> 同上註，頁10b。

<sup>47</sup> 同上註。

根據賈疏：「每物各有蕃界，設禁亦不同」乃是先有「物為之屬」，而後才有「為之守禁」。在順序上，「屬物」在先，而「守禁」在後。「守禁」者，「為守者設禁令也」，「守」者意謂「其地之民占林木者也」以及「其地之人占取澤物者」，這也就是上文所提及的「山虞」及「澤虞」的主要職能，也就是負責監督看管山林水澤之物產，使民人能夠以時入山林，而保國家財用不匱的官員，在這樣的解釋之下，《周禮》所記載的「山虞」與「澤虞」之職能已偏重於「為之守禁」的層面，而少於著墨於「物為之屬」一項職能，然而也正是「物為之屬」凸顯伯益做為虞官的另一重要職能。要瞭解「物為之屬」的意義，就得兼及虞官「商度山川」的職能來加以理解，《漢書·百官公卿表》曰：

棘作朕虞，育草木鳥獸。<sup>48</sup>

應劭曰：

棘，伯益也。虞，掌山澤禽獸官名也。<sup>49</sup>

顏師古注曰：

棘，古益字也。虞，度也，主商度山川之事。<sup>50</sup>

應劭以及顏師古的注釋分別從「掌山澤禽獸」以及「商度山川」來對「虞」加以定義，顏師古所提到的「商度山川」其具體內容就是鄭玄注釋「虞」時所言：

虞，度也。度知山之大小及所生者。<sup>51</sup>

顏師古曰：「商度山川」，意義仍不甚明朗，鄭玄之注則明確指出「度」的對象為「山之大小及所生者」。從上述的討論可知，虞官兼有「商度山川」與「物為之屬」的職能，「商度山川」與「物為之屬」之間的關聯如何接上呢？《左傳》襄公四年所記錄的〈虞人之箴〉提供了思考的方向，其曰：

<sup>48</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），卷19上，頁721。

<sup>49</sup> 同上註，頁724。

<sup>50</sup> 同上註。

<sup>51</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，《周禮注疏》，卷9，頁13b。

芒芒禹迹，畫為九州，經啟九道。民有寢廟，獸有茂草，各有攸處，德用不擾。<sup>52</sup>

在解釋這段話中的意涵之前，必須先對〈虞人之箴〉有所了解。何謂「箴」呢？《文心雕龍·銘箴》釋「箴」曰：

箴者，所以攻疾防患，喻鍼石也。斯文之興，盛於三代。夏商二箴，餘句猶存。<sup>53</sup>

「箴」乃是一種具有規勸告誡功用的應用文，《漢書·揚雄傳讚》曰：

箴莫善於虞箴，作《州箴》。<sup>54</sup>

顏師古注曰：「晉灼曰：『九州之箴也。』」<sup>55</sup>《文章流別論》則曰：「揚雄依〈虞箴〉作十二州、二十五官箴而傳于世。」<sup>56</sup>根據《全漢文》所輯揚雄所做之箴，計有〈冀州箴〉、〈青州箴〉、〈兗州箴〉、〈徐州箴〉、〈揚州箴〉、〈荊州箴〉、〈豫州箴〉、〈益州箴〉、〈雍州箴〉、〈幽州箴〉、〈并州箴〉、〈交州箴〉。以〈青州箴〉為例：

茫茫青州，海岱是極。鹽鐵之地，鉛松怪石。羣水攸歸，萊夷作牧。貢篚以時，莫怠莫違。昔在文武，封呂于齊。厥土塗泥，在丘之營。五侯九伯，是討是征。馬殆其銜，御失其度。周室荒亂，小白以霸，諸侯僉服，復尊京師。小白既沒，周卒陵遲。嗟茲天王，附命下土。失其法度，喪其文武。牧臣司青，敢告執矩。<sup>57</sup>

再如〈徐州箴〉：

海岱伊淮，東海是渚。徐州之土，邑于蕃宇。大野既濶，有羽有蒙。孤桐蠙珠，泗沂攸同。實列蕃蔽。侯衛東方，民好

<sup>52</sup>〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳正義》（臺北：藝文印書館，2002年），卷29，頁24b-25a。

<sup>53</sup>〔梁〕劉勰撰，黃叔林註，《文心雕龍》（臺北：臺灣商務印書館，1967年），頁31。

<sup>54</sup>〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷87下，頁3583。

<sup>55</sup>同上註。

<sup>56</sup>〔清〕嚴可均輯校，《全晉文》卷77，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），頁1906-1。

<sup>57</sup>同上註，《全漢文》卷54，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁417-1。

農蠶。大野以康。帝癸及辛，不祗不恪，沈恤于酒，而忘其東作。天命湯武，勦絕其緒祚。降周任姜，鎮于琅邪，姜氏絕苗，田氏攸都，事由細微。不慮不圖，禍如丘山，本在萌芽。牧臣司徐，敢告僕夫。<sup>58</sup>

根據《漢書·揚雄傳》的描述，揚雄以為「經莫大於《易》，故作《太玄》；傳莫大於《論語》，作《法言》；史篇莫善於《倉頡》，作《訓纂》；箴莫善於《虞箴》，作《州箴》；賦莫深於《離騷》，反而廣之；辭莫麗於相如，作四賦；皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。」<sup>59</sup>《州箴》正是揚雄以《虞箴》為模仿對象「斟酌其本，相與放依而馳騁」的情況下做出來的，而且《青州箴》、《徐州箴》篇幅遠大於《虞人之箴》，對照《虞人之箴》與《青州箴》、《徐州箴》的書寫方式，《虞人之箴》先述地理，而曰：「芒芒禹迹，畫為九州，經啟九道。」接著再寫禹迹之上的民與獸，而曰：「民有寢廟，獸有茂草」。揚雄依仿之，先述地理方位：「茫茫青州，海岱是極」、「海岱伊准，東海是渚。徐州之土，邑于蕃宇。」接續或敘明其地理之歷史變遷，或記錄當地的物產類型，最後再以「牧臣」作結，由「敢告執矩」、「敢告僕夫」可知，《州箴》乃以君王為告誡對象，而《虞人之箴》是否亦有誡勸君王之意則不甚明顯。但可知的是，《州箴》與《虞人之箴》因記錄地理方位、描述地理上所發生的歷史變遷而具有「商度山川」的色彩。另一方面，「物為之厲」，根據鄭玄之注，其義為「每物有蕃界也」，鄭玄所謂的「每物」，賈公彥將之定義為：「山內林木，金、玉、錫、石、禽、獸各有不同」，也就是說，「物」指的是山林川澤之中的草木、禽獸、金玉、錫石等所有包含有生命、無生命的各種物類，虞官的職能在於「厲物」，使物各在其所應居的蕃界。在與伯益相關的敘事中，即有「議百物」一類，如《國語·鄭語》曰：

伯翳能議百物，以佐舜者也。<sup>60</sup>

韋昭注曰：

百物，草木鳥獸。議，使各得其宜。<sup>61</sup>

<sup>58</sup> 同上註，頁 417-2。

<sup>59</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷 87 下，頁 3583。

<sup>60</sup> 〔三國〕韋昭註，《國語》（臺北：臺灣商務印書館，1956 年），卷 16，頁 59。

《漢書·敘傳》云：

羸取威於百儀兮。<sup>62</sup>

注曰：

應劭曰：「羸，秦姓也，伯益之後也。伯益為虞，有儀鳥獸百物之功，秦所以取威於六國也。」<sup>63</sup>

在此，伯益「議百物」、「儀鳥獸百物」的功能，與前述所提到虞官「厲物」，亦即使物各有蕃界的職能有關。因此，此時回頭檢視〈虞人之箴〉，從「芒芒禹迹，畫為九州」到「民有寢廟，獸有茂草」，其間體現的正是從空間到居於空間之中的民人、草木禽獸「各有攸處，德用不擾」的秩序感，因此杜預注曰：

人神各有所歸，故德不亂。<sup>64</sup>

若將「商度山川」一項與「物為之厲」並置思考，前者涉及山川地理的空間秩序，而後者則涉及生存於其間的生物的生存秩序。秩序感的建立乃是神話講述中極為重要的一部分，惟有在秩序感已獲確定的情況下，而後才有可供各種抽象經驗、具體行為活動的時間與空間。高師莉芬即從「秩序」的角度探討〈楚帛書·甲篇〉中的創世論及其宇宙觀，由此而開展出其中所蘊含的創世神話思維及其神聖的宇宙秩序圖式，<sup>65</sup>這一點對於筆者從「秩序的貞定者」來思考伯益虞官之職的意義具有高度啟發性，人們對於「秩序」的需求，除了在創世神話體現之外，是否亦會在其他類型的神話傳說中展現？在這樣的思索之上，亦從「秩序」的角度思考虞官之職的意義，「商度山川」與「物為之厲」以及「議百物」三者的共同點在於「度」、「厲」以及「議」，這三個字皆與「秩序」之貞定有關，特別是各在其位，各有其界所帶來的秩序感。在傳世文獻之中的伯益具備了「商度山川」與「議百物」的能力，能夠貞定山川地理空

---

<sup>61</sup> 同上註。

<sup>62</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷100上，頁4218。

<sup>63</sup> 同上註。

<sup>64</sup> 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏，《左傳正義》，卷29，頁25a。

<sup>65</sup> 高莉芬，〈附論：神聖的秩序，〈楚帛書·甲篇〉中的創世神話及其宇宙觀〉，《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》（臺北：里仁書局，2008年），頁191。

間秩序以及生存於其間的萬物秩序，因此做為虞官的伯益，又是做為秩序的貞定者而存在的一號人物。

## （二）伯益與大禹、啟的「巫」者身分

做為虞官的伯益為何具有「商度山川」與「厲物」、「議百物」的能力？此可以從與伯益相關的第三類敘事，亦即大禹薦舉伯益以及禹子啟和伯益爭位有關的敘事來探討之，這一類型的敘事出現於傳世文獻以及出土文獻之中，《墨子·尚賢上》曰：

禹舉益於陰方之中，授之政，九州成。<sup>66</sup>

再如《孟子·萬章上》：

禹薦益於天，七年，禹崩。三年之喪畢，益避禹之子於箕山之陰。朝覲訟獄者不之益而之啟，曰：『吾君之子也。』謳歌者不謳歌益而謳歌啟，曰：『吾君之子也。』<sup>67</sup>

《韓非子·外儲說·右下》：

啟與友黨攻益而奪之天下。<sup>68</sup>

《楚辭·天問》亦曰：

啟代益作后。<sup>69</sup>

《晉書·束皙傳》引《紀年》曰：

益干啟位，啟殺之。<sup>70</sup>

在《楚竹書·容成氏》第三十四簡中亦有：

壺（禹）於是壞（讓）益，啟於是虐（乎）攻益自取。<sup>71</sup>

<sup>66</sup> [清]孫詒讓著，孫以楷點校，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1987年），卷2，頁42。

<sup>67</sup> [宋]朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），卷9，頁308。

<sup>68</sup> [戰國]韓非子撰，陳奇猷校注，《韓非子集釋》（北京：中華書局，1959年），卷14，頁776。

<sup>69</sup> [宋]洪興祖撰，《楚辭補注》（臺北：大安出版社，2004年），頁140。

<sup>70</sup> [唐]房玄齡等撰，《晉書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷51，頁1432。

<sup>71</sup> 馬承源主編，《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁276。

在這些傳世以及出土文獻的記錄中，反映出「伯益」的另一種面貌，伯益乃是做為大禹的接班人出現於歷史的記載之中，而大禹之子啟最終取代了伯益的位置，無論是如《孟子·萬章上》所說的「不歸益而歸啟」的民心最終歸於有德者，還是「益干啟位，啟殺之」充滿血腥的殺戮事件等描述，伯益能夠繼承大禹之位，提供的訊息正是伯益與大禹在身分上的相近或類似。在傳世文獻的紀錄裏，大禹與「巫」有著密切的關係，「巫步」即被以「禹步」加以命名，<sup>72</sup>除了傳世文獻的記載之外，出土文獻中亦有「禹步」之記錄，如《睡虎地秦簡竹簡》日書甲種第 112 簡背面曰：

行到邦門困（閫），禹步三，勉壹步，諄（呼）：「臬，敢告曰：『某行毋（無）咎』，先為禹除道。」即五畫地，俶其畫中央土而懷之。<sup>73</sup>

劉增貴將此條視為「出行時在城門舉行的儀式及法術」，<sup>74</sup>並說：「行者將自身模擬為禹，以便役使鬼神，為其清除出行中的險害。」<sup>75</sup>關於禹步的描述皆顯示出禹與「巫」溝通鬼神之間的密切聯繫。另外，禹子啟在《山海經》中的描述也集中於啟上賓於天的能力，如《山海經·大荒西經》：

有人珥兩青蛇，乘兩龍，名曰夏后開。開上三嬪於天，得九辯與九歌以下。<sup>76</sup>

關於「嬪」字的解釋，郭璞解為：「嬪，婦也。」<sup>77</sup>郝懿行不同意郭注，而證曰：

<sup>72</sup> 關於禹步的相關討論可見饒宗頤、曾憲通《雲夢秦簡日書研究》（香港：中文大學出版社，1982年），頁 21-23；胡新生，〈禹步探源〉，《文史哲》1996 年第 1 期，頁 72-77；余健，〈禹及禹步考〉，《東南大學學報（哲學社會科學版）》第 4 卷第 1 期（2002 年 1 月），頁 78-83。李劍國、張玉蓮，〈“禹步”考論〉，《求是學刊》第 33 卷第 5 期（2006 年 9 月），頁 93-100。

<sup>73</sup> 睡虎地秦墓竹簡整理小組編，《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，2001 年），頁 223

<sup>74</sup> 劉增貴，〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 72 本第 3 分（2001 年 9 月），頁 523。

<sup>75</sup> 同上註。

<sup>76</sup> 袁珂，《山海經校注》，頁 414。

<sup>77</sup> 見〔清〕郝懿行撰，《山海經箋疏》，卷 16，頁 9b。收入文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第 8 卷）（西安：西安地圖出版社，2006 年），頁 3747。

〈離騷〉云：「啟〈九辯〉與〈九歌〉。」〈天問〉云：「啟棘賓商，九辯九歌。」是賓與嬪古字通。棘與亟同。蓋謂啟三度賓于天帝，而得九奏之樂也。故《歸藏·鄭母經》云：「夏后啟筮，御飛龍登于天，吉。」正謂此事。《周書·王子晉篇》云：「吾後三年，上賓於帝所。」亦其證也，郭注大誤。<sup>78</sup>

「嬪」字的解釋按郝疏應解為「賓」，亦即啟能夠上賓於天。啟藉由「珥兩青蛇」、「乘兩龍」以及〈九辯〉、〈九歌〉之協助得以上賓於天，使得啟具備了巫者的色彩<sup>79</sup>。從上述討論可知，無論是禹或益，在傳世文獻及出土文獻的記載中，其皆被描述為具有溝通人神的能力，而能接受禹之讓位以及與啟爭位的伯益應當也是具有溝通人神能力的巫者，正是因兼有巫者的身分，做為虞官的伯益才有了「商度山川」與「厲物」、「議百物」的能力。

### （三）秩序感的建立與類物善惡的判斷

在《列子》一書中，記錄了所謂「太古神聖之人」，《列子·黃帝》記載：

太古神聖之人，備知萬物情態，悉解異類音聲。會而聚之，訓而受之，同于人民。故先會鬼神魑魅，次達八方人民，未聚禽獸蟲蛾。言血氣之類心智不殊遠也。神聖知其如此，故其所教訓者無所遺逸焉。<sup>80</sup>

此一「太古神聖之人」乃具有「會聚」、「訓受」萬物的能力，在「太古神聖之人」的安排之下，「鬼神魑魅」、「八方人民」、「禽獸蟲蛾」各得其位而「無所遺逸」，一切皆在秩序井然中獲得安頓。對照於此「太古神聖之人」，伯益「知禽獸之言，能與鳥語」即是「悉解異類音聲」的能力，而《列子·黃帝篇》所記「太古神聖之人，備知萬物情態」，「會而聚之，訓而受之，同于人民」正可以與傳世文獻中所提到伯益能夠「議百物」使「各得其宜」相互對照。《列子·黃帝》表明的是從超自然界的「鬼神魑魅」、遠

<sup>78</sup> 同上註。

<sup>79</sup> 關於巫者賈天或溝通人神的方式與工具，張光直曾指出幾種不同的媒介，如聖山、聖木、龜策、青銅器上的動物紋樣、歌舞、音樂、酒等。見張光直，《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1999年），頁6-10。啟正是藉由動物與音樂以上賓於天。

<sup>80</sup> 〔晉〕張湛注，《列子注》（臺北：世界書局，1955年），卷2，頁27-28。

方異國「八方人民」到自然界的「禽獸蟲蛾」皆在「會訓」、「訓受」的過程中「同於人民」。此處的「同」應從兩方面來加以解讀，一方面指的是從人類自身的觀點出發將未知的轉化為已知，「人民」指的是企圖尋求宇宙秩序感的人類自身，「同」指的是將來自四面八方的「鬼神魑魅」、「八方人民」到「禽獸蟲蛾」，加以人類自身的「會聚」、「訓受」過程，使之由未知之物轉化成已知之物；另一方面則是從整個宇宙自然的觀點出發，將人類自身的位置擺置於整個宇宙自然之中，人類自身與宇宙萬物乃是「血氣之類心智不殊遠」的「存有連續」，<sup>81</sup>人類在宇宙自然之中，只能佔有一處安頓自身的空間。像《列子·黃帝篇》這樣的描述還能在《國語·楚語下》找到，它指出了巫者對於天、地、人、神、物之分類秩序的掌握：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其智能上下比義，其聖能光遠宣明，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫，是使制神之處位次主，而為之牲器時服，而後使先聖之後之有光烈，而能知山川之號，高祖之主，宗廟之事，昭穆之世，齊敬之勤，禮節之宜，威儀之則，容貌之崇，忠信之質，禋絜之服，而敬恭明神者，以為之祝。使名姓之後，能知四時之生，犧牲之物，玉帛之類，采服之儀，彝器之量，次主之度，屏攝之位，壇場之所，上下之神，氏姓之出，而心率舊典者，為之宗。於是乎有天、地、神、民、類物之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。民以是能有忠信，神是以能有明德，民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，禍災不至，至用不匱。<sup>82</sup>

在這一段文獻中，說明了中國古代「巫」所必要的條件及其職能，要成為巫者首先必須具備以下條件：「精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正」、「其聖能光遠宣明」、「其明能光照之」、「其聰能聽徹之」等能力，<sup>83</sup>具備了上

<sup>81</sup> 杜維明：「中國哲學的基調之一，是把無生物、植物、動物、人類和靈魂統統視為在宇宙巨流中息息相關乃至相互交融的實體。」杜維明即將此人與萬物生靈「息息相關乃至相互交融」的本體觀稱有“存有連續”。見杜維明，〈試談中國哲學中的三個基調〉，收入《杜維明文集》（第五卷）（武漢：武漢出版社，2002年），頁4。

<sup>82</sup> 〔三國〕韋昭註，《國語》，卷18，頁73-74。

<sup>83</sup> 同上註，頁73。

述條件方始能稱為「巫」，而巫者最重要的工作即是通神與降神。無論是下宣神旨，上達民情，其皆是在一秩序井然的情境中執行，從「上下之神」、「氏姓之出」、「山川名號」、「四時之生」、「犧牲之物」、「玉帛之類」、「采服之儀」、「彝器之量」、「屏攝之位」、「壇場之所」皆有其尊卑先後、名位之分、毛色之別、服色之異、器量小大等區分，而這種區別乃是在一天、地、神、民、物有所分類區判的秩序感中展現，亦即「天、地、神、民、類物之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。」<sup>84</sup>對於天、地、神、民、物的分類乃是巫者重要的職能，分類乃使秩序感得以產生。透過《列子·黃帝篇》以及《國語·楚語下》的傳世文獻的參照，伯益「商度山川」與「議百物」之職同於《列子》所記太古神聖之人備知萬物情態，以及《國語·楚語下》巫者對於天、地、神、民、物的分類秩序的掌握。伯益「商度山川」與「議百物」之職安頓了人所居處之環境，人所居住的山川地理空間由未知之域轉變為已知之域，而生存於其間的萬物生靈亦因「議百物」而能「各得其宜」，這種秩序化的過程是帶著神秘性與神聖性的，它安頓地是山林川澤及其生存於其間的百物生靈。應當進一步思考的是，分類不僅帶來「各得其宜」的秩序感，同時也在秩序之中產生二元對立的區判，伯益這種「議百物」、「屬物」的專長，反映在劉歆〈上《山海經》表〉中，伯益就具備了「類物善惡」的能力，〈上《山海經》表〉曰：

禹乘四載，隨山刊木，定高山大川。蓋與伯翳主驅禽獸，命山川，類草木，別水土。四嶽佐之，以周四方，逮人跡之所希至，及舟輿之所罕到。內別五方之山，外分八方之海，紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人。禹別九州，任土作貢；而益等類物善惡，著《山海經》。<sup>85</sup>

趙曄《吳越春秋·越王無余外傳》亦曰：

（禹）遂循行四瀆，與益、夔共謀，行到名山大澤，召其神而問之。山川脈理，金玉所有，鳥獸昆蟲之類及八方之

<sup>84</sup> 同上註。

<sup>85</sup> 〔漢〕劉歆，〈上《山海經》表〉，宋淳熙七年（一一八〇）池陽郡齋刻本《山海經》，收入文清閣編委會，《歷代山海經文獻集成》（第一卷）（西安：西安地圖出版社，2006年），頁10。

民俗，殊國異域，土地里數。使益疏而記之，故名之曰《山海經》。<sup>86</sup>

劉歆所指出的「命山川」、「類草木」、「別水土」、「內別五方之山」、「外分八方之海」以及趙曄所指出的「山川脈理」、「殊國異域」、「土地里數」正同於伯益「商度山川」之職能；而劉歆所云：「紀其珍寶奇物，異方之所生，水土草木禽獸昆蟲麟鳳之所止，禎祥之所隱，及四海之外，絕域之國，殊類之人」、「類物善惡」以及趙曄所說的「鳥獸昆蟲之類及八方之民俗」也正是伯益「厲物」、「議百物」的另一種說法。《周易·繫辭上》曰：

方以類聚，物以群分，吉凶生矣。<sup>87</sup>

韓康伯注曰：

方有類，物有群，則有同、有異、有聚、有分也。<sup>88</sup>

類聚與群分給予人們以穩定和秩序感，但從人類的生存經驗出發，在「有同」、「有異」、「有聚」、「有分」的情況下，它同時也帶來了人們給予萬物以「善／惡」、「吉／凶」的判斷，在「善／惡」、「吉／凶」的思考背後，是更趨於從人自身的處境出發而來的優劣判斷。<sup>89</sup>伯益「調馴鳥獸」在愈趨後期的傳世文獻所做出的人文化、合理化的解釋之下，「調馴鳥獸」普遍被視為管理、掌控鳥獸之意，或是「善畜」、「烈山澤」、「辟山萊」等這一類的描述，其主要說明的是人類如何趨使自然之物為己所用。這是將伯益視為僅有世俗意義的虞官來加以理解，透過上文的分析對於伯益身分的討論，伯益「調馴鳥獸」的另一層意涵如果應置於伯益巫者身分的脈絡中來加以思考，「調馴鳥獸」即是「議百物」的另一種說法，「議百物」乃是萬物的秩序化，而「調馴」一詞正有將自然的、蠻荒的、未知的轉換為

<sup>86</sup>〔後漢〕趙曄撰，〈越王無余外傳〉，《吳越春秋》（臺北：世界書局，1962年），頁178。

<sup>87</sup>〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，《周易正義》，卷7，頁2b。

<sup>88</sup>同上註。

<sup>89</sup>高師莉芬曾從「自我」與「他者」的研究視角指出，《山海經》對於屬於文化他者的遠國異人的圖寫，乃是透過對文化他者的物種分類與空間定位來秩序化自我存在的世界。見高師莉芬，〈遠國異人，《山海經》中的文化他者與身體想像〉，《東西思想文化傳統中的「自我」與「他者」學術研討會議論文》（臺北：臺灣大學，2007年）一文的討論。

人文的、馴化的、已知的之意。「調馴鳥獸」、「議百物」以及「商度山川」之「調」、「議」、「度」皆有尋求秩序之意，根據《漢語大詞典》對於「調」的解釋，其中有「協調」、「調和」、「調理」、「治理」、「馴養」之意；<sup>90</sup>又「議」則有「謀度」、「斟酌」、「選擇」、「適宜」之意；<sup>91</sup>度則有「計量」、「衡量」、「謀畫」之意，<sup>92</sup>這一類的詞語反映的是透過治理、謀度、衡量而找到一和諧適宜的秩序感。結合「調」、「議」、「度」而綜觀之，此正同於《列子·黃帝篇》所言之「會聚」、「訓受」與《國語·楚語下》的所強調的對天、地、神、民、物分類，伯益「調馴鳥獸」與「商度山川」乃是在於透過人文的「馴化」，將未知的萬物置入人類理想中兼有自然宇宙與人文文化成的秩序框架中，使萬物各有其位，並且在此之中尋得各得其宜的秩序感。

#### 四、綜聲於鳥語：做為一種溝通人神的技術

伯益做為秩序的貞定者以及其所具有的巫者身分對於解讀伯益「綜聲於鳥語」甚有啟發。《漢書·地理志》：「伯益知禽獸」、<sup>93</sup>《後漢書·蔡邕列傳》：「昔伯翳綜聲於鳥語」、<sup>94</sup>《介庵經說》卷三：「伯益知禽獸之言，子孫分世其術」<sup>95</sup>在這僅有的幾條文獻之中，或言伯益「知禽獸」，或言「綜聲于鳥語」、「知禽獸之言」，這一類的描述多凸顯出伯益對於鳥語獸言之掌握，同時也透露出伯益能夠運用鳥獸之語與鳥獸溝通之特長。這幾條文獻所透露的線索，我們若從除魅化以後的文明觀點加以審視，這充其量只是馴獸師的專業技能罷了，但在檢視這幾條資料之時，卻必須將眼光放回那山林水澤之間充滿魑魅魍魎的古老中國，古人對於世界及其所居處環境的認識，乃是一充滿活潑生機的天地，生機之背後是遍佈於天地自然之間的諸多神靈，那是一處如同愛德華·泰勒(Edward

<sup>90</sup> 漢語大詞典編輯委員會，《漢語大詞典》(第11卷)(海外版)(香港：三聯書店，1994年)，頁296-297。

<sup>91</sup> 同上註，頁450。

<sup>92</sup> 漢語大詞典編輯委員會，《漢語大詞典》(第3卷)(海外版)(香港：三聯書店，1989年)，頁1223-1224。

<sup>93</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷28下，頁1641。

<sup>94</sup> 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，《後漢書》(臺北：鼎文書局，1981年)，卷60下，頁1987。

<sup>95</sup> 〔清〕雷學淇，《介庵經說》(臺北：新文豐出版公司，1984年)，卷3，頁105。

Burnett Tylor, 1832-1917)所指出的「萬物有靈」<sup>96</sup>的天與地，對於伯益「知禽獸之言，能與鳥語」也應當是奠基於這樣的認識與思考之下，而要進一步分析「知禽獸之言，能與鳥語」的意涵則必須聯結相關的訊息以及線索來加以思考，而最直接的訊息來自於《史記·秦本紀》中關於秦人先祖之誕生神話，藉這條線索思考的是秦人與殷人之間的關係為何？聯結學界對於此一論題的關注，包含秦人與殷人的關係、殷人與古代東夷族之關係的探討，並從上文伯益巫者身分之凸顯下，從東夷族所分佈區域下盛行的薩滿教信仰脈絡中來思考「知禽獸之言，能與鳥語」的意義。

### (一) 秦人、殷人與古代東夷族的聯繫

在《史記·秦本紀》中，司馬遷記載：

秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵。女脩吞之，生子大業。<sup>97</sup>

秦人的祖先乃是透過女脩吞食鳥卵而生，而這種吃鳥卵產生後代的傳說也見於《史記·殷本紀》的描述：

殷契母曰簡狄，有娥氏之女，為帝譽次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。<sup>98</sup>

秦之先祖與殷之先祖在始祖誕生神話上有著類似性，這樣的類似性是否透露出兩者之間的關聯性呢？學者對此疑問業已提出回答，如傅斯年於

---

<sup>96</sup> 愛德華·泰勒指出：「萬物有靈觀的理論分解為兩個主要的信條：它們構成一個完整學說的各部分。其中的第一條，包括各個生物的靈魂，這靈魂在肉體死亡或消滅之後能夠繼續存在。另一條則包括各個精靈本身，上升到威力強大的諸神行列。神靈被認為影響或控制著物質世界的現象和人的今生和來世的生活，並且認為神靈和人是相通的，人的一舉一動都可以引起神靈高興或不悅；於是對於它們存在的信仰就或早或晚自然地甚至可以說必不可免地導致對它們的實際崇拜或希望得到它們的憐憫。這樣一來，充分發展起來的萬物有靈觀就包括了信奉靈魂和未來的生活，信奉主管神和附屬神，這些信奉在實踐中轉化為某種實際的崇拜。」見〔英〕愛德華·泰勒著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校，《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術、和習俗發展之研究》（重譯本）（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁349-350。

<sup>97</sup> 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜太郎考證，《史記會注考證》，卷5，頁2。

<sup>98</sup> 同上註，卷3，頁2。

〈夷夏東西說〉考證「諸夷姓」而指出「少皞之後今可考見者，竟有嬴、巳、偃、允四箸姓」，<sup>99</sup>他於「嬴」姓之下考證說：

嬴姓國今可考者有商末之奄，淮夷之徐，西方之秦、趙、梁。中原之葛，東南之江，黃。據史記，伯翳為秦趙之祖，嬴姓之所宗。秦趙以西方之國，而用東方之姓者，蓋商代西向拓土，嬴姓東夷在商人旗幟下入於西戎。<sup>100</sup>

傅斯年一方面指出秦人所屬之「嬴」姓與商人有關，另一方面又認為《史記·秦本紀》所記的「秦先祖」也就是「淮夷之祖」，<sup>101</sup>他認為《詩經·商頌·玄鳥》以及相關殷代始祖神話的敘事之核心在於「宗祖以卵生而創業」，而這是流傳於「東北民族及淮夷」的共同神話類型，<sup>102</sup>傅斯年即將上述《史記·秦本紀》所記秦先祖傳說歸入「淮夷」一系之中，<sup>103</sup>在傅斯年「夷夏東西」的思考下，秦人被畫分入「東夷」一系「少皞之族」，則秦人、殷人與「東夷」之間的聯繫來自於其皆屬於相同的族源。<sup>104</sup>另外，「夷」與「殷」之間的關係，學者業已加以討論，學者如凌純聲、陳夢家已指出周人稱呼商人為「夷」，他們梳理傳世文獻皆說明周人以「夷」稱呼殷人。殷人除了有「夷」名之外，其活動地域亦在中國東方，凌純聲即在余永梁、徐中舒二位學者考察殷代遷都歷史及地理位置變遷的基礎上得出「商民族是東夷，至少亦可以說是東夷的一支」<sup>105</sup>這樣的結論，而除了活動的地域之外，夷人和殷

<sup>99</sup> 傅斯年，〈夷夏東西說〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所編，《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》（北平：國立中央研究院，1933年），頁1121。

<sup>100</sup> 同上註。

<sup>101</sup> 同上註，頁1099。

<sup>102</sup> 同上註，頁1094。

<sup>103</sup> 同上註，頁1099。

<sup>104</sup> 學界對於秦文化之來源，主要是以「西來說」與「東來說」兩種看法為主，傅斯年的觀點被歸類為秦文化「東來說」一派。關於「西來說」與「東來說」可參林劍鳴，《秦史稿》（上冊）（臺北：谷風出版社，1986年），頁37-41頁之註釋的討論以及黃留珠，〈秦文化兩源說〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1995年第3期，頁28-34一文。近來亦有學者透過考古學之專業，而有「嬴秦族群起源似不可能來自西方」見滕銘予，《秦文化：從封國到帝國的考古學觀察》（北京：學苑出版社，2003年），頁56。秦文化「東來說」在學界獲得較多的支持，本文是站在秦文化「東來說」的立場上進一步解釋「伯益」及其相關神話傳說。

<sup>105</sup> 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991年），頁19。

人活動的地點又屬於中國「鳥生傳說」<sup>106</sup>的分佈範圍，文崇一在討論「中國東北的鳥生傳說」時則將伯益所屬的「嬴姓」歸入「少昊」之下。<sup>107</sup>另外，秦人與殷人、東夷族的相同點，除了上文中所提到的族群淵源上的聯繫以及始祖誕生神話皆與鳥生有關之外，前面提到秦人先祖擅長馴養鳥獸，檢視甲骨文，王亥亦是擅於「服牛」者，陳夢家即謂王亥為商人「畜牧之祖」。<sup>108</sup>另外，《禮記·王制》曰：「東方曰夷」、<sup>109</sup>《漢書·地理志》曰：「鳥夷皮服。」顏師古注曰：「此東北之夷，搏取鳥獸，食其肉而衣其皮也。」<sup>110</sup>而陳夢家〈佳夷考〉則說：「由夷字之構形，及弓矢制作傳說，知夷為東方雉射之民族，或者以夷雉鳥禽為主，故號佳夷。」<sup>111</sup>而在今日屬於東夷一支的赫哲族仍保存狩獵的傳統，<sup>112</sup>是則秦人與殷人、夷人在馴養、狩獵鳥獸的傳統上又有著相似點，若要思考伯益「綜聲於鳥語」一詞所具有的意義實應將其置於東夷與殷人的文化的脈絡下來思考，而東夷、殷人所活動或曾經活動的東北區域正是薩滿教所分佈之區域，<sup>113</sup>因此本文即從薩滿信仰的文化脈絡對「綜聲於鳥語」以詮釋之。

## (二)「鳥語」在薩滿教以及中國傳世文獻中的意義

在本文一開始，筆者即將伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」列為與伯益相關的一類型敘事，值得進一步追問的是，為何在「伯益知禽獸之言」的描述中，「鳥語」會被凸顯而標明呢？從「秦人、殷人與古代東夷族的聯繫」的討論可知，伯益屬於秦人的先祖，而秦人與殷人的在族源上有著密切的聯繫，在《史記·秦本紀》中記載伯益之後，秦人先祖中既有

<sup>106</sup> 中國「鳥生傳說」的討論，見文崇一，〈亞洲東北與北美西北及太平洋的鳥生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第12期（1961年秋季），頁75-92。

<sup>107</sup> 同上註，頁84-85。

<sup>108</sup> 陳夢家，〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期（1936年12月），頁507。

<sup>109</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，2002年），卷12，頁26b。

<sup>110</sup> 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》，卷28上，頁1524。

<sup>111</sup> 陳夢家，〈佳夷考〉，《禹貢半月刊》第5卷第10期（1936年7月），頁17。

<sup>112</sup> 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁87-94。

<sup>113</sup> 凌純聲在《松花江下游的赫哲族》中探討赫哲族宗教即是將其置於薩滿教的文化脈絡中加以討論，詳見凌純聲在《松花江下游的赫哲族》一書關於「精神生活」的討論；另外趙容俊在《殷商甲骨卜辭所見之巫術》亦是從薩滿教的信仰來探討殷商甲骨卜辭中所呈現的「巫」事。見趙容俊，《殷商甲骨卜辭所見之巫術》（臺北：文津出版社，2003年）。

以鳥名姓的「鳥俗氏」，亦有「鳥身人言」的孟戲、中衍，而根據吳其昌研究甲骨卜辭中商人高祖「夔」字諸形，考證得出「夔為玄鳥，宜夔狀為鳥喙人身矣。」<sup>114</sup>而據楊寬考證，伯益之「益」，古文或作「啞」，「啞」又寫作「赫」亦與「燕」之古字「燕」類同，楊寬即推測燕與玄鳥之間的密切關係，<sup>115</sup>可知「伯益」「綜聲於鳥語」可能即與伯益來自同樣文化脈絡的商人的鳥生神話以及鳥圖騰信仰密切相關，<sup>116</sup>但這樣的推論，僅僅因鳥語、鳥生神話以及鳥圖騰皆與鳥有關而得以類比，但我們必須找到更充分的證據來解釋「鳥語」一詞所具有的意涵。對於此一問題，耶律亞德（Mircea Eliade, 1907-1986）《薩滿教：古老的出神之技》提供了很好的參照，這種知曉禽言獸語的能力，乃是做為薩滿學習通神的方式。在耶律亞德在《薩滿教：古老的出神之技》將薩滿學習模仿禽獸之語言稱為「神秘的語言」，他指出這種「神秘的語言」是一個即將成為薩滿的人所必須學習的語言，耶律亞德說：

In the course of his initiation the future shaman has to learn the secret language that he will use during his séances to communicate with the spirits and animal spirits.<sup>117</sup>

一個即將成為薩滿的人，在他的啟蒙過程中，他必須學習神秘語言。這種神秘語言乃是他於出神狀態之中用以溝通神靈以及動物靈的媒介。

Very often this secret language is actually the 『animal language』 or originates in animal cries.<sup>118</sup>

這種神秘語言往往實際上即是『動物語言』，或者說來自於動物們的鳴叫聲。

<sup>114</sup> 吳其昌，〈卜辭所見殷先公先王三續考〉，《古史辨》（第七冊下編）（臺北：藍燈文化事業公司，1987年），頁335-336。

<sup>115</sup> 楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁137-140。

<sup>116</sup> 衛惠林即指出，在「族祖感生神話」中「這位始祖與其祖住居地的某一種圖騰神物有著神秘的關係。」見衛惠林，〈中國古代圖騰制度範疇〉，《中央研究院民族學研究所期刊》第25期（1968年春季），頁15。

<sup>117</sup> Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., *SHAMANISM: Archaic Techniques of Ecstasy* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1974), p. 96.

<sup>118</sup> 同上註，頁97。

當薩滿學會神秘的語言，他就能夠在出神的狀態下與天地萬物的靈魂相互溝通，而這種「神秘語言」常常是「動物語言」或動物們的叫聲。薩滿學習神秘語言的方式，往往是透過模仿動物的叫聲：或如犬吠，或如公牛低鳴、吼叫，或如小羊咩咩叫，或如豬的呼嚕聲，或如馬兒嘶鳴，或如鴿子咕咕叫等等，<sup>119</sup>這種唯妙唯肖的模仿皆為了與相對於此界的彼界的神們與動物的靈魂溝通而來，耶律亞德引用了 Lehtisalo 的文章說明通古斯族在出神的狀態中乃具有瞭解萬物語言的能力，他說：

During his trance the Tugus shaman is believed to understand the language of all nature.<sup>120</sup>

人們相信通古斯薩滿在出神的狀態中能夠理解自然萬物之語言。

而「通古斯族」據凌純聲之考證正屬於「東夷」的一種，<sup>121</sup>是則具有「知禽獸」、「綜聲於鳥語」的伯益應類似於薩滿做為溝通人神的中介者的角色，伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」表達的是伯益透過「鳥語」與神靈以及動物靈之間的溝通，在耶律亞德所引用的相關研究中，「鳥語」(Bird Language) 還是出現頻率最高的動物語言。<sup>122</sup>耶律亞德在薩滿教的文化脈絡中對於「鳥語」的解釋對於我們理解伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」提供了一個良好的參照，而在今日滿族的薩滿神歌中仍可見「鳥語」之蹤跡，據宋和平所搜錄之薩滿神歌的「大神神歌」中有一首名為「愛心克庫、蒙文克庫」，歌詞節錄如下：

是什麼原因，為誰家之事，在此時請神？居住在白山山峰上，從高高的天層上，第五層山峰的金樓中，第三層的雲霄裡降臨的，金舌鳥神，銀舌鳥神，請沿著胡敦河而降臨。

金舌鳥神，全身火紅色，深紅的雙唇，雪白的肚腹。展翅飛翔，俯衝降落，玩耍的神鳥啊！

今有石姓子孫，合族商量議定，乞請神靈，薩滿何屬相？在

<sup>119</sup> 同上註。

<sup>120</sup> 同上註，頁 96。

<sup>121</sup> 凌純聲，《松花江下游的赫哲族》，頁 17-44。

<sup>122</sup> Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., SHAMANISM: Archaic Techniques of Ecstasy, p. 98.

今天晚上，點燃了一把把漢香，逐一響起了抓鼓，敲動了大鼓，善于扭轉困境，爭強好勝的，金舌鳥，銀舌鳥神，請附薩滿之身。<sup>123</sup>

這段引文乃是由滿文翻譯而來，其中「金舌鳥神」和「銀舌鳥神」據宋和平之注釋即為滿文「愛心克庫」和「蒙文克庫」兩詞的中譯。「愛心」和「蒙文」為「金」和「銀」，而「克庫」(keku)即是杜鵑鳥之叫聲，因此「金舌鳥神」、「銀舌鳥神」在滿文中乃因其叫聲而得名，<sup>124</sup>在這首薩滿降神之歌中，「克庫」雖是杜鵑鳥之代稱，但若從「克庫」做為杜鵑鳥的鳴叫聲看來，此也是「鳥語」在降神之歌中的再度復現。除了薩滿教的參照之外，我們透過檢視中國的傳世文獻也可以對「鳥語」一詞所具有的神秘性有更深入的了解，在《後漢書·南蠻西南夷列傳》中記載：

哀牢夷者，其先有婦人名沙壹。居于牢山。嘗捕魚水中，觸沈木若有感，因懷孕，十月，產子男十人。後沈木化為龍，出水上。沙壹忽聞龍語曰：「若為我生子，今悉何在？」九子見龍驚走，獨小子不能去，背龍而坐，龍因舐之。其母鳥語，謂背為九，謂坐為隆，因名子曰九隆。及後長大，諸兄以九隆能為父所舐而黠，遂共推以為王。<sup>125</sup>

沙壹做為哀牢夷的祖先，因觸水中沈木而感生龍子十人，沙壹做為哀牢夷之先妣就擁有「鳥語」的能力，而「鳥語」更是運用於感生龍子的沙壹為其子命名的神聖時刻。再如《博物志》卷六「人名考」記載：

平原管輅善卜筮，解鳥語。<sup>126</sup>

另外如《太平廣記》卷四百六十「禽鳥一」也有一段關於識鳥語的記載：

唐翰林學士陳王友元庭堅者，昔罷遂州參軍，於州界居山讀書。忽有人身而鳥首，來造庭堅，衣冠甚偉，眾鳥隨之數千，

<sup>123</sup> 宋和平譯注，《滿族薩滿神歌譯注》（北京：社會科學文獻出版社，1993年），頁137。

<sup>124</sup> 同上註。

<sup>125</sup> 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，《後漢書》，卷86，頁2848。

<sup>126</sup> 〔晉〕張華撰，范寧校證，《博物志校證》（臺北：明文書局，1981年），卷6，頁71。

而言曰：吾眾鳥之王也。聞君子好音律，故來見君。因留數夕，教庭堅音律清濁、文字音義，兼教之以百鳥語。如是來往歲餘。庭堅由是曉音律，善文字，當時莫及。陰陽術數，無不通達。<sup>127</sup>

在這兩則記載裏，《博物志》中記載擅長卜筮之術的平原管輅之專長即是「解鳥語」，而《太平廣記》中學會了「百鳥語」的元庭堅也成為「陰陽術數，無不通達」之人，「鳥語」不僅僅是「知禽獸語」而已，更進一步來說，「鳥語」也是人們可以掌握天地人事之變化之重要媒介，當然除了「鳥語」之外，尚有「牛語」、「馬語」、「蛇語」，如《萬曆野獲編》卷二十四記載：

昔有能解牛語馬語鳥語者矣，若契丹太祖從兄名鐸骨札者。以帳下蛇鳴，命知蛇語者神速姑解之。乃云：蛇謂穴旁樹中有金。往取之，果得金以為帶。<sup>128</sup>

這種「知禽獸之言」的能力乃在人事現象與天地神靈之間搭起了溝通的橋樑，透過「知禽獸之言」的中介，人得以掌握人事現象的吉凶與休咎。<sup>129</sup>伯益「知禽獸之言，能與鳥語」在聯繫耶德亞德《薩滿教：古老的出神之技》與中國傳世文獻對於「鳥語」的詮釋後，可知「知禽獸之言，能與鳥語」實具有其超出於人文意義下的「調馴鳥獸」之意涵，而指涉著伯益因「悉解異類音聲」而具有的巫者身分。

## 五、結語

張光直於《考古學專題六講》一書曾指出：

中國古代文明是所謂薩滿式（shamanistic）的文明。這是中國古代文明最重要的一個特徵。<sup>130</sup>

<sup>127</sup> 〔宋〕李昉等編，《太平廣記》（北京：中華書局，1995年），卷460，頁3764。

<sup>128</sup> 〔明〕沈德符著，《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1997年），卷24，頁627。

<sup>129</sup> 「鳥語」是一種溝通天人的語言，但不可否認地，精通「鳥語」指的也有通解鳥獸之意及知其嗜欲的意思，王國維對於「解鳥獸語」的見解便是後一種看法。見王國維著，趙利棟輯校，《王國維學術隨筆》（北京：社會科學文獻出版社，2000年），頁113。但在本文的詮釋裏，將「鳥語」視為一種溝通天人的語言，乃與一般意義上的「解鳥獸語」不同，本文的詮釋脈絡乃是在將伯益視為巫者的情況下所做出的判斷。

<sup>130</sup> 張光直，《考古學專題六講》，頁4。

本文即是試圖從「薩滿式的文明」脈絡中檢視傳世及出土文獻中與伯益相關的幾種敘事，此既有別於法國漢學家馬伯樂對於伯益所做的觀察，他認為禹與伯益的聯繫乃是「秦伯嘗試將其譜系掛在禹的傳說上，使其祖先伯益變為禹的助手。」<sup>131</sup>又說：「在這些情況中，與禹的傳說無涉的祖先，顯然於事後方被介紹到傳說內」<sup>132</sup>那樣的觀點；也不同于楊寬在「古史傳說之聖帝賢王，一經吾人分析，知其原形無非上天下土之神物」<sup>133</sup>的思考脈絡中而將伯益還原為「鳥獸草木之神」。<sup>134</sup>本文以「調馴鳥獸」為線索展開了一連串的思考，首先透過對於伯益與古代虞官職能的聯繫，而得出伯益於「馴調鳥獸」之外，「商度山川」以及「厲物」、「議物」的能力，這樣的能力凸顯出伯益做為秩序的貞定者的身分而使他具有了巫者的色彩。因此，對於伯益「知禽獸」、「綜聲於鳥語」的解讀，遂在世界性的薩滿教研究的對照與中國傳世文獻的印證中，將「鳥語」視為一種溝通人神的媒介，「綜聲於鳥語」反映的是伯益做為巫者所具有的溝通人神的特殊技能。本文並不在全盤推翻伯益既有的虞官身分，只是嘗試在已被儒家人文化、理性化的與伯益相關的訊息之中找到它人文化、理性化之外的特質，這樣的特質或許在中國史家的筆下受到程度或輕或重的壓抑與忽視，但它又始終是靜默地、蟄伏著地等待被解碼的訊息。馬凌諾斯基（Bronislaw Malinowski, 1884-1942）曾經說：

人們只有在知識不能完全控制處境及機會的時候才使用巫術。<sup>135</sup>

在傳世文獻的講述裏，伯益既是虞官也是巫者，兩者之間並不矛盾，在從自然山澤汲取衣食的時代裏，對於山澤、鳥獸以及遍佈於此界的一切

<sup>131</sup> 〔法〕馬伯樂（H. Maspero）著，馮沅君譯，《書經中的神話》（商務印書館，1939年），頁41。收入林慶彰主編，《民國時期經學叢書》（第一輯）（第30號）（臺中：文叢閣圖書公司，2008年）。

<sup>132</sup> 同上註。

<sup>133</sup> 楊寬，《先秦史十講》（上海：復旦大學出版社，2006年），頁7。楊寬在本書中總結歸納其上古神話之研究成果，特別是在〈中國上古神話傳說綜論〉一書，此章亦見於《古史辨》第七冊上編第十八篇。而對於伯益的詳細考證則可參見楊寬，〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月），頁135-137。

<sup>134</sup> 楊寬，《先秦史十講》，頁13。

<sup>135</sup> 〔英〕馬凌諾斯基著，費孝通譯，《文化論》（北京：華夏出版社，2002年），頁59。

生靈的掌握是非常重要的事，它不僅僅是一件世俗的事業，它與族群的生命維繫息息相關，因此「商度山川」、「厲物」、「議物」就不會是一件只在人文化、理性化的氛圍中完成的事，它涉及的是人如何安頓自身的生存處境以及從中獲得秩序感與安定感，此間即涉及人如何與天、與神交涉溝通。伯益「商度山川」、「厲物」、「議物」的職能以及接受禹位以及啟與之爭位等相關敘事凸顯出他的巫者色彩。在史家的筆下，伯益的巫者的色彩逐漸淡化，而伯益做為舜之虞官也因後人根據《周禮》對於「虞官」的瞭解而被視為是山川草木鳥獸的看守管理人。神聖性的失落與世俗性的逐步提高，兩者之間並非全然的對立，而是比例濃淡的問題，以傳世及出土文獻中與伯益相關的神話傳說為例，某些類型的敘事明顯地出現人文化、理性化的色彩，但某些類型卻隱微地保留了更古老的訊息，透過解析傳世及出土文獻中的伯益及其相關神話傳說，可以更深刻地理解法國漢學家馬伯樂（Henri Maspero, 1883-1945）所指出的中國學者解釋神話「愛凡變化」的傾向，<sup>136</sup>同時也因憑藉著這一批被人文化、理性化的歷史資料而得以拾取神話記憶所遺留下的吉光片羽。

## 參考書目

### 一、古籍叢刊

- 〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《左傳正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔戰國〕韓非子著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》，北京：中華書局，1959年。
- 〔戰國〕呂不韋著，陳奇猷校注：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔漢〕司馬遷撰，〔日〕瀧川龜次郎考證：《史記會注考證》，臺北：樂天出版社，1972年。
- 〔漢〕趙歧注，舊本題〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2002年。

<sup>136</sup> 〔法〕馬伯樂（H. Maspero）著，馮沅君譯，《書經中的神話》，頁1。

- 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔漢〕高誘注：《淮南子注》，臺北：世界書局，1962年。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1994年。
- 〔後漢〕趙曄撰：《吳越春秋》，臺北：世界書局，1962年。
- 〔三國〕韋昭註：《國語》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。
- 〔魏〕王弼，〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，臺北：藝文印書館，2002年。
- 〔晉〕張湛注：《列子注》，臺北：世界書局，1955年。
- 〔晉〕張華撰，范寧校證：《博物志校證》，臺北：明文書局，1981年。
- 〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔梁〕劉勰撰，黃叔林註：《文心雕龍》，臺北：臺灣商務印書館，1967年。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔宋〕朱熹撰，《孟子集注》，收入《點校四書章句集注》，北京：中華書局，2003年。
- 〔宋〕洪興祖撰：《楚辭補注》，臺北：大安出版社，2004年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1995年。
- 〔明〕沈德符著：《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1997年。
- 〔清〕孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1987年。
- 〔清〕嚴可均輯校：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995年。
- 〔清〕雷學淇：《介庵經說》，臺北：新文豐出版公司，1984年。
- 文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第一卷），西安：西安地圖出版社，2006年。
- 文清閣編委會：《歷代山海經文獻集成》（第八卷），西安：西安地圖出版社，2006年。

## 二、中文專著

王國維著，趙利棟輯校：《王國維學術隨筆》，北京：社會科學文獻出版社，2000年。

宋和平譯注：《滿族薩滿神歌譯注》，北京：社會科學文獻出版社，1993年。

杜維明：《杜維明文集》（第五卷），武漢：武漢出版社，2002年。

林劍鳴：《秦史稿》（上冊），臺北：谷風出版社，1986年。

凌純聲：《松花江下游的赫哲族》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1991年。

袁珂：《山海經校注》，臺北：里仁書局，2004年。

袁珂：《古神話選釋》，北京：人民文學出版社，1996年。

馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002年。

高明註譯：《大戴禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1984年。

高莉芬：《蓬萊神話——神山、海洋與洲島的神聖敘事》，臺北：里仁書局，2008年。

張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1999年。

楊寬：《先秦史十講》，上海：復旦大學出版社，2006年。

詹鄞鑫：《神靈與祭祀——中國傳統宗教綜論》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。

漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（第11卷）（海外版），香港：三聯書店，1994年。

漢語大詞典編輯委員會：《漢語大詞典》（第3卷）（海外版），香港：三聯書店，1989年。

睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》，北京：文物出版社，2001年。

趙容俊：《殷商甲骨卜辭所見之巫術》，臺北：文津出版社，2003年。

劉節：《古史考存》，北京：人民出版社，1958年。

滕銘予：《秦文化：從封國到帝國的考古學觀察》，北京：學苑出版社，2003年。

藍燈文化事業公司編：《古史辨》（第七冊下編），臺北：藍燈文化事業公司，1987年。

饒宗頤、曾憲通《雲夢秦簡日書研究》，香港：中文大學出版社，1982年。

### 三、外文譯著

- 〔英〕愛德華·泰勒 (Edward Burnett Tyor) 著，連樹聲譯，謝繼勝、尹虎彬、姜德順校：《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術、和習俗發展之研究》(重譯本)，桂林：廣西師範大學出版社，2005年。
- 〔法〕馬伯樂 (Henri Maspero) 著，馮沅君譯：《書經中的神話》，商務印書館，1939年。收入林慶彰主編：《民國時期經學叢書》(第一輯)(第30號)，臺中：文听閣圖書公司，2008年。
- 〔英〕馬凌諾斯基 (Bronislaw Malinowski) 著，費孝通譯：《文化論》，北京：華夏出版社，2002年。

### 四、外文專書

Mircea Eliade, Willard R. Trask trans., SHAMANISM: Archaic Techniques of Ecstasy, Princeton, N.J.: Princeton UP, 1974.

### 五、期刊論文、專書論文、會議論文

- 文崇一：〈亞洲東北與北美西北及太平洋的鳥生傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》第12期(1961年秋季)。
- 余健：〈岍及禹步考〉，《東南大學學報(哲學社會科學版)》第4卷第1期(2002年1月)。
- 李劍國、張玉蓮：〈『禹步』考論〉，《求是學刊》第33卷第5期(2006年9月)。
- 姚孝遂：〈甲骨刻辭狩獵考〉，收入四川大學歷史系古文字研究室編：《古文字研究》(第6輯)，北京：中華書局，1981年11月。
- 胡新生：〈禹步探源〉，《文史哲》1996年第1期。
- 殷光熹：〈《詩經》中的田獵詩〉，《楚雄師範學院學報》第19卷第1期(2004年2月)。
- 高莉芬：〈遠國異人：《山海經》中的文化他者與身體想像〉，《東西思想文化傳統中的「自我」與「他者」學術研討會議論文》，臺北：臺灣大學，2007年。
- 陳夢家：〈佳夷考〉，《禹貢半月刊》第5卷第10期(1936年7月)。
- 陳夢家：〈商代的神話與巫術〉，《燕京學報》第20期(1936年12月)。

傅斯年：〈夷夏東西說〉，收入國立中央研究院歷史語言研究所編：《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，北平：國立中央研究院，1933年。

黃留珠：〈秦文化兩源說〉，《西北大學學報（哲學社會科學版）》1995年第3期。

楊寬：〈伯益考〉，《齊魯學報》第1期（1941年1月）。

劉增貴：〈秦簡《日書》中的出行禮俗與信仰〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第72本第3分（2001年9月）。

衛惠林：〈中國古代圖騰制度範疇〉，《中央研究院民族學研究所期刊》第25期（1968年春季）。

