

ISSN 1027-1163

東吳中文學報

第十九期

中華民國九十九年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.19

May 2010



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第十九期

中華民國九十九年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.19

May 2010

發行人 黃鎮台

Publisher: Huang, Chen-tai

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：林伯謙（召集人・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Lin, Po-chien

朱岐祥（東海大學教授） 何寄澎（臺灣大學教授）

Chu, Chi-hsiang Hsu, Ching-yun

林慶勳（中山大學教授） 崔成宗（淡江大學教授）

Lin, Ching-hsun Tsui, Cheng-tsung

楊晉龍（中研院文哲所） 劉玉國（東吳大學教授）

Yang, Chin-lung Liu, Yu-kuo

執行編輯：曾甲一

EXECUTIVE EDITOR: Tseng, Chia-yi

校對：曾甲一

PROOFREADER: Tseng, Chia-yi

（以姓氏繁簡為序）

封面題字：潘重規教授

東吳大學出版

臺灣 11102 臺北市士林區臨溪路 70 號

Published by Soochow University, No. 70,

Lin-hsi Road, Shih Lin, Taipei, 11102

Taiwan, Republic of China

東吳中文學報

第十九期

中華民國九十九年五月

目 錄

- 老莊與南朝麗辭 ····· 陳松雄 1
- 戰國秦漢幾種《老子》注養生思想的遞變
——從全身保身、精神境界、技術化導向
到宗教教訓的發展 ····· 羅 因 25
- 《建武三年候栗君所責寇恩》簡再探 ····· 周敏華 55
- 王充《論衡·非韓》的批判精神 ····· 黃紹梅 83
- 《說文》釋義變例舉要
——以一日類及疊釋多義類為討論範圍
····· 許鏌輝 109
- 劉伶〈酒德頌〉析論 ····· 陳素素 129
- 《唐律疏議·名例律》「天」與「刑」關係之探析
——兼論經學與律學之交涉 ····· 劉怡君 153

從元祐黨爭看蘇軾學禁及其發展	涂美雲	179
蘇軾惠州時期飲食重蔬食因素探論	林宜陵	213
心學語境下的《詩經》詮釋		
——楊簡《慈湖詩傳》析論	黃忠慎	231
論《樂府指迷》的詞學觀	林佳蓉	255
笑話／文化・漢化／和化		
江戶漢文笑話中所凸顯的文化思想意涵		
.....	金培懿	279
進化思想與梁啟超的「史界革命」	王文仁	309
胡樸安《樸學齋集》及《樸學齋叢書》的		
文獻價值	沈心慧	329
「地方」與「世界」的辯證：		
台灣三〇年代鄉土文學論述及其文化意涵		
.....	林中力	369

老莊與南朝麗辭

陳松雄*

提 要

載籍浩瀚，書辭沉深，群言斟酌之區，眾士取資之府。古文典則，後士楷模，或沿襲以增華，或激揚而變體。老莊奧妙，善喻博文，既成顯學之宗，復啟後生之慮。才穎之士，刻意學文，故瞻仰步趨，擬為典範。

南朝承運，沐浴最深，藝文飛軒，造乎絕詣：一曰老莊用偶，溉沾麗辭最深；二曰老莊寓言，衣被典事最大；三曰老莊自由虛靜，激重文崇藝之思潮；四曰老莊離經論道，啟南士遺理存異之筆調。

南朝麗體，郁哉稱奇，文藝之價無疆，學術之基有本。後進之士，欲美其辭，不能不沉酣於聖哲之書，尤不能不寢饋乎老莊之作也。

關鍵詞：老莊、南朝麗辭

* 現任東吳大學中國文學系所專任教授

前言

夫諸子顯學，文章所宗，儒術謹嚴以敷辭，道流芒忽以騁論。謹嚴博辯，芒忽多恣，博辯成經國之篇，多恣展屬詞之技。蓋古以老莊之旨，發為麗駢之辭；浪漫之風，成就美術之體。故老莊之作，雖以「立意」為宗；情采所關，則成「能文」之本。麗體捷足，用能先登，鎔其詞以作駢，鑄其事以成典，「既非得意，正可忘言。¹」「寄言上德，託意玄珠。²」此鎔其詞以作駢也。「披莊子之七篇，逍遙物外；玩老氏之兩卷，恍惚懷中。³」「學遁東魯，習隱南郭。⁴」此援其事以成典也。澤膏瀰漫，麗辭取注之源；典事縱橫，駢士依傍之本。他如思想啟發，精神感召，逍遙於重江之關，馳騁乎四會之路。詞如鵬運，文無檢而八通⁵；思似泉流，心暢遊而九達。詞章軒翥，庶與泰恆比高；文藝奮飛，幾同鷹隼程速。蓋以虛靜凝慮，乃陶鈞之正途；自由結詞，實杼軸之彝準。蔑棄禮法，隨興雕章；優遊山林，緣情搦翰。而南士約簡，得其英華，麗典與新聲並馳，名章共迴句齊發。則莊老恍惚，蓄逸思於篇中；道流逍遙，竄麗藻於簡上。開疆拓土，實雕章之沃壤；決汝排淮⁶，乃滋「麗」之活水。南朝學者，以為「耕耨」之善區；駢體摘家，當作「漁田」之靈所。東周南代，時序懸乎千年；莊老麗辭，質文出自

¹ 《莊子·外物》：「筌者所以在魚，得魚而忘筌；歸者所以在兔，得兔而忘歸；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉？」《莊子·卷七》，臺灣中華書局，中華民國 56 年 5 月台二版。蕭統〈錦帶書十二月啟·林鍾六月〉：「……既非得意，正可忘言。……」《昭明太子集·卷三》，臺北：新興書局，中華民國 48 年。

² 老子：「上德不德，是以有德。」《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠。」《莊子·卷七》，臺灣：中華書局，中華民國 56 年 5 月台二版。沈約《宋書·謝靈運傳論》：「……雖比響聯辭，波屬雲委，莫不寄言上德，託意玄珠。……」，洪氏出版社，中華民國 64 年元月，頁 1779。

³ 蕭統〈錦帶書十二月啟·林鍾六月〉：「披莊子之七篇，逍遙物外；玩老氏之兩卷，恍惚懷中。……」《昭明太子集·卷三》，臺北：新興書局，中華民國 48 年。

⁴ 《莊子·讓王》：魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉，顏守陋閭，苴布之衣，而自飯牛、魯君之使者至，顏闔自對之，使者曰：此顏闔之家與，顏闔對曰：「此闔之家也，使者致幣，顏闔對曰：恐聽者謬而遺使者罪，不若審之。使者還，反審之，復來求之，則不得已，故顏闔者，真惡富貴也。」，臺灣中華書局，卷 9，中華民國 56 年 5 月。《莊子·齊物論》：「南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。」，臺灣中華書局，卷 1，中華民國 56 年 5 月。《韓非子·內儲》：「齊宣王使人吹竽，必三百人，南郭處士請為王吹竽，宣王說之，廩食以數百人，宣王死，湣王立，好一一聽之，處士逃。」，臺灣中華書局，中國民國 54 年 6 月。孔稚圭〈北山移文〉：「……然而學遁東魯，習隱南郭，偶吹草堂，濫巾北岳。……」，蕭統《昭明文選》，華正書局，中華民國 76 年 9 月。

⁵ 劉勰《文心·夸飾贊》：「……文豈循檢，言必鵬運。……」，臺灣開明書店，中華民國 82 年 5 月。

⁶ 《孟子·滕文公》：「……禹疏九河，淪濟漯而注諸海，決汝漢，排淮泗而之江。……」《四書集注》，《孟子·卷 3·滕文公上》，臺北：世界書局，中華民國 86 年 3 月。

一體。譬諸椎輪大輅，寧非起於同源；積水層冰，豈是別為二物哉？物理如此，文章亦然，固酌古篇則其業新，參莊老則其端肆也。

一、老莊用偶，溉沾麗辭最深

老莊之學，總稱道家，恍惚物象之中，逍遙凡塵之外。或理精辭簡，闡上德之崇深；或思遠意幽，探玄珠之茫昧。仰觀宇宙，不知始終；俯察人間，莫辨生死。文非發憤，常隨性而儻來；事本荒唐，輒假想而鬱起。儻來之作，無務雕詞之工；鬱起之文，不勞排偶之縟。而發微抉奧，多假駢儷之詞；辯道窮言，每依複雙之藻。然後道明義盡，理愜情周，豈好為繁詞，徒事麗製哉？是知偶思間構，非有意於鋪張；麗句時聞，本無情於刻畫。南朝之士，善於摹擬，體偶思而成駢，依麗句而拓字。並施杼軸，但以踵事而增華，同鑄模型，徒因趨時而入麗。故柱下馳論，已成麗辭之端；漆園辯雕，遂造駢偶之體。春秋戰國，特論道德之旨歸；江左南朝，惟談藝文之餘事。立意雖異，益時則同，或原道以敷章，或翫華而騁術。原道則散文竄麗，自然天成；翫華則麗體雕詞，人力自致。豈非時序百世，散駢既出同源，文思萬千，古今遂成異體哉？

（一）老子

老子論道，疾偽求真，而述理析情，多據事義。事兩體植，骨勁氣充之徵；義雙理周，筆酣墨飽之象。蓋為論一證不足，再舉而成，隻言未該，雙詞可盡。故五千精妙，麗藻盈篇，皆屬自然之章，非為強力所致也。

單句對

飄風不終朝，
驟雨不終日。 (二十三章)

大器晚成，
大音希聲。 (四十一章)

嚴霜慘節，
悲風斷肌。 (鮑照〈登大雷岸與妹書〉)

坐視帶長，
轉看腰細。 (梁元帝〈蕩婦秋思賦〉)

疊字對

俗人昭昭，我獨察察。
俗人察察，我獨悶悶。 (十二章)

瓊瓊如玉，
落落如石。 (三十九章)

日黯黯而將暮，
風騷騷而渡河。 (梁元帝〈蕩婦秋思婦〉)

風騷騷而樹急，
天慘慘而雲低。 (庾信〈小園賦〉)

同類對

以正治國，
以奇用兵。 (五十七章)

既以為人已愈有，
既以與人已愈多。 (八十一章)

才過吞鳥之聲，
德邁懷蛟之智。 (蕭統〈錦帶書十二月啟·無射九月〉)

傳鼓瑟於楊家，
得吹簫於秦女。 (徐陵〈玉臺新詠序〉)

迴文對

知者不言，
言者不知。 (五十六章)

信言不美，
美言不信。 (八十一章)

秋何月而不清，
月何秋而不明。 (梁元帝〈蕩婦秋思婦〉)

春草暮兮秋風驚，
秋風罷兮春草生。 (江淹〈恨賦〉)

亦有偶語潤簡，和聲成歌，駢對全章，曼聲累帙。南士才氣，依傍而鑄偉辭；辭家睿情，拈摭而成麗製。

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。 (十二章)

天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。……天無以清將恐裂，地無以寧將發，神無以靈將恐歇，谷無以盈將恐竭，萬物無以生將恐滅，侯王無以貴將恐蹶。(三十九章)

(二) 莊子

莊子悟道，瀟灑出塵，感宇宙之無窮，識盈虛之有數。方術宗旨，芴漠無形，茫然不知所歸，忽乎莫識所往。謬悠之說，語意難明；荒唐之言，旨歸易隱。欲鉤深致遠⁷，詞以麗雙為歸；發蘊疏壅，語依駢偶為主。是以麗句盈簡，腴詞錯編，南人饜飫之淵泉，麗體規模之典範也。

隔句對

鷓鴣巢林，不過一枝；
偃鼠飲河，不過滿腹。 (〈逍遙遊〉)

六合之外，聖人存而不論；
六合之內，聖人論而不議。 (〈齊物論〉)

萋萋萱草，忘憂之言不實；
團團輕扇，合歡之用為虛。 (何遜〈為衡山侯與婦書〉)

⁷ 《易·繫辭上》：「探頤索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者。莫大乎蓍龜。」
《十三經注疏·周易》，臺北：藝文印書館，中華民國 54 年 6 月。

陶匏異器，並為入耳之娛；
黼黻不同，俱為悅目之翫。
(蕭統〈文選序〉)

單句對

朝菌不知晦朔，
蟪蛄不知春秋。
(〈逍遙遊〉)

天地與我並生，
萬物與我為一。
(〈齊物論〉)

正體毓德於少陽，
王宰宣哲於元輔。
(顏延之〈三月三日曲水詩序〉)

聞鳳吹於洛浦，
值薪歌於延瀨。
(孔稚珪〈北山移文〉)

迴文對

方生方死，
方死方生。
(〈齊物論〉)

因是因非，
因非因是。
(〈齊物論〉)

道沿聖以垂文，
聖因文而明道。
(劉勰《文心雕龍·原道》)

周宣王之母弟，俾侯於鄭；
鄭莊公之重世，卿士於周。
(庾信〈周安昌夫人鄭氏墓誌銘〉)

異類對

一盛一衰，文武倫經；
一清一濁，陰陽調和。
(〈天運〉)

山林自寇也，
膏火自煎也。

(〈人間世〉)

謹憑黃耳之傳，
佇望白雲之信。

(蕭統〈錦帶書十二月啟·太簇
正月〉)

虹入漢而藏形，
鶴臨橋而送語。

(蕭統〈錦帶書十二月啟·黃鐘
九月〉)

他如偶辭連簡，動人觀瞻，剖抽幽渺之思，探討隱微之義。博聞廣識，道藝兼通，遺玄珠而悟方，鋪儷藻以明道。

〈逍遙遊〉

……小知不及大知，小年不及大年。……楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋。上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。……舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟。……乘天地之正，而御六氣之辯。……鷦鷯巢林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。……瞽者無以與乎文章之觀，聾者無以與乎鐘鼓之聲。……其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩。

〈齊物論〉

大知閑閑，小知閒閒；大言炎炎，小言詹詹。……小恐惴惴，大恐縵縵。……道惡乎往而不存，言惡乎存而不可，道隱於小成，言隱於榮華。……方生方死，方死方生。……因是因非，因非因是。……天地與我並生，萬物與我為一。……六合之外，聖人存而不論；六合之內，聖人論而不議。……大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛。……

老子疾偽，論道妙而意深；莊生尚玄，陳詞隱而語詭。疾偽崇樸，不求藻飾之詞；尚玄貴奇，但務精通之理。是以聯詞結采，唯「道」是從；擬地置心，以「真」為務。而言在諧美，籠罩柱下之篇；義呈辯離，飛騰漆園之作。乃以麗詞依諸本性，綺思自飛；駢句兆乎常情，偶義天鑄。老莊論道，本無意於騁辭；南士摘文，實有心於排偶。無意騁辭，自然吐露之對；有心排偶，人事經營之駢。自然人事，暨合德而增華；無意有心，若交歡而加麗。則老莊鋪藻，偶詞間聞，既扇江左之駢風，復開南人之麗則。

二、老莊寓言，衣被典事為大

寓言之義，寄託比擬，老氏創作於前，莊生唱喁於後。前後體製，大相逕庭，老援義以比擬，莊述事以寄託。比擬定論，宗旨可知；寄託該情，幾神無隱。兩露後士，潤霑詞壇，如甘霖之滋秀苗，陽日之暴萌蘖。而南朝之士，好援古以入篇；麗體之辭，多用典以徵實。布浩瀚之事類，勁其骨髓；摛沉深之寓言，美其章義。故議論連簡，全以立意為宗；書辭累編，盡關摛文之術。積學儲寶之士，乞靈而高⁸；懷鉛摛文之徒，假寵而貴⁹。譬典型在昔，瞻仰者擁其神髓；規矩當前，步趨者得其體貌。況南人簡約，常鎔前言以成篇；駢製光華，每依麗典而表義者哉？

（一）老氏論道，常援義以比擬

老子論道，剖析毫端，設辭比擬於前，結論歸納於後。設辭似典，比擬如珠，典珠成文，麗體雛構。夫老氏之論，條理分明，先設煙波，後呈旨義。一簡之內，起合成章，乍明德以通玄，或達幽而抉妙。似若珠體，歷歷可觀，常援事而徵言，必假喻以達旨。五千精術，豈止演義之深；二德妙方，寧無雕章之巧也夫！先秦以降，閱載千餘，研術者多，練辭者少。余才不佞，研練再三，此祕獨窺，信無先覺¹⁰。茫茫學海，其從吾聞，如曰不然，請待來哲。老道誠玄，實乃眾妙之所出；麗辭致美，絕非一時之儻來。故麗辭之作，必緣老道而精；老道之弘，有待麗辭而盡焉。

1、設辭似典，比擬如珠，典珠成文，麗體雛構。

甲、先設定理，有如煙波，再提正題，以為結論：

重為輕根，靜為躁君。是以聖人終日不離輕重，雖有榮觀，燕處超然。奈何以萬乘之主而以身輕天下，輕則失本，躁則失君。（第二十六章）

不出戶，知天下；不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知，不見而名，不為而成。（第四十七章）

乙、先定一理，引入正題，復援事以申明，再述論以作結：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，

⁸ 乞靈而高：因得老莊之靈氣而崇高。乞靈：《左傳·哀公二十四年》：「寡君欲徼福於周公，願乞靈於臧氏」。《春秋左傳注》，漢京文化公司，中華民國76年9月。

⁹ 假寵而貴：因假老莊之寵恩而珍貴。假寵：《左傳·昭公四年》：「則願假寵以請於諸侯」。《春秋左傳注》，漢京文化公司，中華民國76年9月。

¹⁰ 信無先覺：即或有之，亦屬所謂：「雖杼軸於余懷，怵他人之我先」之類也。見《陸平原集·文賦》，文津出版社，頁1885。

難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭，生而不有，為而不恃，功成而不居。夫唯弗居，是以不去。(第二章)

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。(第六十六章)

故知老子論道，文呈二端，先設理以寓言，後申論而歸結。連珠之作，隱然成形。殆以麗辭未達精工，體制未臻詳備耳。蓋東京之際，珠體初成¹¹，魏晉之時，演連大作¹²。南朝承運，沿波追風¹³，士因摹擬而見高，文以雕縵而成體。究理原道，雖踵漢魏之途；探本溯源，實追守藏之史。又五千精妙，文皆綺華，陳理道以敷章，保虛柔以應世。或澤膏積簡，沾溉群言之區；或故實彌章，徘徊南士之筆。鑄鎔為典，用古雅而有徵；採掇成辭，位言穩而無玷。

2、鑄鎔為典，用古雅而有徵；採掇成辭，位言穩而無玷。

甲、鑄鎔為典，用古雅而有徵：

〈宋書謝靈運傳論〉：「……為學窮於柱下，博物止乎七篇。…莫不寄言上德，託意玄珠。……」

按：老子之先曾為殷之柱下史，又曾云：「上德不德，是以有德。」故沈約用柱下之典以喻老子，又採「上德」二字以入文，至顯雅而有徵。

王褒〈與周弘讓書〉：「上經說道，屢聽玄牝之談。」

《老子·第六章》：「谷神不死，是謂元牝，玄牝之門，是謂天地根。緜緜若存，用之不勤。」

按：老子《道德經》，上篇為《道經》，下篇為《德經》。《道經·第六章》：「谷神不死，是謂元牝。」故王褒用《道德經》之典，又採「玄牝」二字而謂：「上經說道，屢聽玄牝之談。」文意明確，言辭有據。

乙、採掇成辭，位言隱而無玷：

蕭統〈錦帶書十二月啟·林鍾六月〉：「玩老氏之兩卷，恍惚懷中。」

《老子·第二十一章》：「孔德之容，惟道是從。道之為物，惟恍惟惚，

¹¹ 傅玄〈連珠序〉：「所謂連珠者，興於漢章帝之世，班固、賈逵、傅毅三子受詔作之，而蔡邕、張華之徒又廣焉。」《漢魏六朝百三家集·晉傅鸞集》，文津出版社，頁1538。

¹² 陸機作〈演連珠〉五十首。《漢魏六朝百三家集·晉陸平原集》，文津出版社，頁1909。

¹³ 庾信作〈擬連珠〉四十四首。《庾子山集注》，卷9，中華民國55年3月。

惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。……」

按：蕭統用老子《道德》二經為卷之典，又採掇「恍惚」二字入文，故云。

蕭統〈錦帶書十二月啟·應鍾十月〉：「終朝息爨，若孔子之為貧。……」
何遜〈為衡山侯與婦書〉：「……思等流波，終朝不息。……」

《老子·第二十二章》：「希言自然，故飄風不終朝，驟雨不終日。」

按：蕭統、何遜各採掇《老子》「終朝」一詞入文，令人讀之，倍覺典雅。

顏延之〈陶徵士誄〉：「同塵往世。」

《老子·第四章》：「……和其光，同其塵。」

按：顏延之鎔化「同其塵」而為「同塵」，配合往世而為「同塵往世」。

（二）莊生寓言，必述事以寄託

莊生寓言，絕俗離塵，蛻乎穢濁之中，遊乎汗垢之外。難說之妙，假寓言以洞明；致虛之真，因傍託而詳悉。「前言」積簡，滋味橫生；成語連篇，巧思直構。汪洋恣肆，謬悠荒唐，趣聞鋪擲於前，宏議歸結於後。文踵事而起伏，震懾心弦；事因文而昭明，益增智慧。文事映帶，辭情交融，觀者暢心而樂飢，詠者移晷而忘倦。載籍立意，富哉不足為多；篇章雕辭，美乎難程其巧也。

南士好古，積典成章，常援事以誇才，每寓言而達意。博聞廣識，擷浩瀚之群書；多採善鎔，鑄精工之麗典。使夫眾美輻輳¹⁴，前言鋪陳，成辭穩當而安，故實精通而覈。為文佳惡，定之毫端，初非「摛術」之妍媸，實乃「隸工」之雅俗也。蓋營麗之道，用典為高，藉先典以表情，鎔舊事以達意。彌篇故實，如抒昔人之懷；累簡英華，直取先士之語。南人愛道，世士慕莊，麗典鎔自寓言，腴辭取乎成語。明理徵義，旨豐而工；設情裁文，辭約而雅。

1、麗典鎔自寓言

孔稚珪〈北山移文〉：「學遁東魯，習隱南郭。」

《莊子·讓王》：「魯君聞顏闔得道之人也，使人以幣先焉。顏闔守陋閭，苴布之衣而自飯牛。魯君之使者至，顏闔自對之。使者曰：『此顏闔之家與？』顏闔對曰：『此闔之家也。』使者致幣，顏闔對曰：『恐聽謬而遺使者罪，不若審之。』使者還，反審之，復來求之，則不得已。故若顏闔者，真惡富貴也。」《莊子·齊物論》：「南郭子綦隱几而坐，仰天

¹⁴ 眾美輻輳：《文心雕龍·事類》：「眾美輻輳，表裏發揮。」，臺灣開明書店，中華民國 85 年 5 月。

而噓，蒼焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：『何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？』」

按：孔氏〈北山移文〉「學遁東魯，習隱南郭」二典即鑄自《莊子》〈讓王〉、〈齊物論〉二寓言故實而成。文約意贍，偶對精工，修辭綺妍，譬喻貼切。

孔稚珪〈北山移文〉：「雖情殷於魏闕，或假步於山烏。」

《莊子·讓王》：「身在江海之上，心居魏闕之下。」

按：孔氏乃化用莊生之典，措辭雖殊，而寓意則一也。

徐陵〈與李那書〉：「木雁可嗤。」

《莊子·山木》：「莊子行於山中，見大木，枝葉盛茂。伐木者止其旁而不取也。問其故，曰：『無所可用。』莊子曰：『此木以不材得終其天年。』夫子出於山，舍於故人之家。故人喜，命豎子殺雁而烹之。豎子請曰：「其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺？」主人曰：『殺不能鳴者。』明日，弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年；今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處夫材與不材之間。似之而非也，故未免乎累。』」

按：徐陵用莊生之寓言，而鑄此偉詞，以喻好惡莫辨。言約旨豐，練詞術方，莫精於此。

庾信〈小園賦序〉：「蝸角蚊睫，又足相容者也。」

《莊子·則陽》：「有國於蝸之左角者曰觸氏，有國於蝸之右角者曰蠻氏，相與爭地而戰，伏尸數萬。」

按：庾信「蝸角蚊睫」之蝸角乃取義於《莊子》「蝸之左角、蝸之右角」寓言而來，以喻其小。據物表義，尺樞運關，以見南人愛莊生之寓言，鑄故實以成藻也。

庾信〈小園賦〉：「鳥何事而逐酒，魚何情而聽琴。」

《莊子·則陽》：「昔者海鳥止於魯郊，魯侯御而觴之於廟，奏九韶以為樂，具太牢以為膳，鳥乃眩視憂悲，不敢食一鸞，不敢飲一杯，三日而死。」

按：庾信此言乃鑄鑄《莊子》「海鳥不敢飲魯侯之酒」而成，再益以《韓詩外傳》「昔伯牙鼓琴而淵魚出聽」而鑄成「魚何情而聽琴」。兩言互對，既精工於聲辭，；二事交輝，復雅麗於典實。

庾信〈謝滕王集序啟〉：「匠石迴顧，朽木變於雕梁。」

《莊子·逍遙遊》：「惠子謂莊子曰：『吾有大樹，人謂之樗，其大本擁腫而不中繩墨，其小枝卷曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。』」《莊子·人間世》：「匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山，十仞而后有枝，……觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。……匠石曰：『自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行而不輟，何邪？』匠石曰：『此散木也。以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液樞，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。』匠石歸，櫟社見夢曰：『……而幾死之散人，又烏知散木。』」

按：庾信用《莊子》二寓言之意，鑄鑄名句：「匠石迴顧，朽木變於雕梁。」文詞簡潔，意義宏深，用典術方，登乎絕詣。

2、腴辭取乎成語

顏延之〈陶徵士誄序〉：「織絢緯蕭，以充糧粒之費。」

《莊子·列禦寇》：「河上有家貧持緯蕭而食者。」

按：《春秋穀梁傳》：「織絢邯鄲。」顏氏既取「織絢」一詞，配合《莊子》「緯蕭」而成「織絢緯蕭」以喻女子營生之小技。

顏延之〈陶徵士誄序〉：「……殆所謂國爵屏貴，家人忘貧者歟！」

《莊子·天運》：「……至貴，國爵屏焉；至富，國財屏焉！是以道不渝。」又〈則陽〉：「故聖人其窮也，使家人忘其貧；其達也，使王公忘爵祿而化卑。」

按：身忘顯貴，國爵何言？家安貧窮，陋居不苦。《莊子》二典，理至昭明，顏延擇而增華，鎔而轉綺。

謝朓〈拜中運記室辭隨王箋〉：「去德滋永，思德滋深。」

《莊子·徐無鬼》：「……徐無鬼謂女商曰：『子不聞夫越之流人乎？去國數日，見其所知而喜；去國旬月，見所嘗見於國中者喜；及期年也，見似人者而喜矣。不亦去人滋久，思人滋深乎？』」

按：《莊子》謂：「去人滋久，思人滋深。」而謝朓則曰：「去德滋永，思德滋深。」略易數字，句型猶存，手法精工，至為奇妙。而知《莊子》善寓，寄去國之思情；謝朓工擬，表離君之苦狀也。

蕭統〈錦帶書十二月啟·夾鐘二月〉：「走野馬於桃源。」

《莊子·逍遙遊》：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，野馬也，塵埃也，生物以息相吹也。」

按：陽春開運，遊氣飛揚，如野馬之奔馳，似埃塵之散逸。昭明二月之啟，皇祇發生¹⁵；《莊子》鳥鵬之飛，陽氣馳騁。野馬為喻，時節相符，拈摭¹⁶陳詞，自然妥適。

庾信〈哀江南賦序〉：「魯酒無忘憂之用。」

《莊子·胠篋》：「魯酒薄而邯鄲危。」

按：獻酒於楚，魯薄趙醇，吏使詐而易瓶，王因怒而伐趙。魯酒既薄，雖飲不醺，故難消庾信之憂，不免邯鄲之厄。前後所用，意皆相同，採掇陳言，益覺穩當。

庾信〈哀江南賦〉：「況乃少微真人，天山逸民。」

《莊子·天下》：「……關尹老聃乎！古之博大真人哉！」

按：真人一語，古來罕聞，莊子尊老聃之稱，道家奉仙人之號。庾信旅北，情切鄉關，緬懷祖德之清高，比況真人之淡薄，以今方昔，必假前言，寓詞而書，優乎獨創。

南人隸事，據援多方，或陶鎔經史之書，或拈摭老莊之作。經史典雅，陳義正而詞嚴；老莊荒唐，拓思恢而旨隱。論述理道，則鎔經史以暢通；鋪摛文章，則取老莊以夸飾。好奇愛詭，盡態極妍，詞呈輕綺之風，篇競靡華之貌。故道旨高妙，學者取資之區；寓言隱幽，辭家隸事之府。況南士之雕詞務奇，遺理存異者乎？

三、老莊自由虛靜，激重文崇藝之思潮

摛文以清靜為法，發慮取自由之方，清靜致虛，自由招廣。蓋虛則能受，措萬物於筆端；廣則善容，籠乾坤於形內。才之多少，隨江山而並驅；思之敏遲，共氣物而齊競。自昔墨客，咸皆知茲，而南朝辭人，體會尤篤。蓋南朝時當魏晉

¹⁵ 皇祇發生：皇，天也。祇，地也。《爾雅·釋天》：「春為發生。」《十三經注疏·爾雅》，臺北：藝文印書館，中華民國54年6月。

¹⁶ 拈摭：謂採集也。《文心·事類》：「拈摭經史，華實布濩。」《文心雕龍》，臺灣開明書店，中華民國82年5月。

之後，虛微猶存；士競雕龍之風，禮法尚缺。是以構思凝慮，務自由而不拘；鋪采摛文，守清靜而無擾。故筆端飛越，蛟鳳起乾坤之間；心緒動搖，芬芳盈宇宙之內。猶鴻雁起陸，巨鵬圖南，必假清靜之虛，用騰自由之志。驚八極而遊萬仞，陸機眇焉沉思¹⁷；淪五臟而澡精神，劉勰寂然凝慮¹⁸。二家文論，百世宗師，皆以心、境相得為歸，神理周浹為務。非夫自由虛靜，庸能致功，所以處戶牖而得天倪，用璇璣以運大象¹⁹者也。

故自由致想象之大，物無藏形；虛靜使凝思之深，事靡隱貌。談方載道，既窮理而飛文；記事言情，亦秉心而盡致。惟常人茫昧，不知疏通，阻自由之樞機，塞虛靜之關鍵。故思緒難發，若隔山河之遙；蓬心易填，如嬰蠱管之囿。是乃臨篇綴慮，恆感苦思，理翳而鴻道難伸，辭窮而至情不顯。愈抽愈伏，萬緒紛紜於胸中；彌取彌深，千言蘊結於齒際。心欲書而手不逮，志往神留；情多阻而道無窮，意萌辭滯。廣開自由之路，萬塗交通；拓啟清靜之虛，百慮會注。山情水意，畢吐露而不遺；雲態風姿，全形容以盡致。構思結慮，何患奇想不來？搦筆為文，胡憂睿篇不至？然則修養之術，惟資神思，自由以啟文疆，虛靜以儲翰藻。老莊之學，最富文思，去來自由之塗，奔放虛靜之域。所以啟發南士，澡雪精神之無窮；沾焉麗辭，沉思翰藻之不盡。蓋為文之術，要在治心，通塞之間，成敗關鍵。老莊之道，守靜致虛，既是處世之方，復為摛文之術。尤其南朝麗體，崇藝貴妍，更重自由以開遠疆，虛靜以蓄鴻藻者乎？

（一）自由

自由無礙，筆端飛軒，言在眉睫之前，思飛雲霄之外。物沿耳目，心赴景觀，登山則情溢於山，觀水則意盈於水。為文之術，心境交融，譬無厚入有間，致庖丁之滿志也。

《老子·第十三章》：「……吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」

《老子·第二十章》：「絕學無憂，唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮其未央哉！眾人熙熙，如享太牢，如春登台，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩，儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉！沌沌兮俗人昭昭，我獨昏昏；俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止。眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨

¹⁷ 陸機〈文賦〉：「……其始也，皆收視反聽，耽心傍訊，精驚八極，心遊萬仞。……」見《漢魏六朝百三家集·陸平原集》，文津出版社，頁 1883。

¹⁸ 劉勰《文心·神思》：「故寂然凝慮……疏淪五臟，澡雪精神。……」，臺灣開明書店，中華民國 82 年 5 月。

¹⁹ 黃季剛《文心雕龍札記·神思》：「故璇璣以運大象，處戶牖而得天倪，唯虛與靜之故也。」文史哲出版社，中華民國 62 年 6 月再版。

異於人而貴食母。」

按：眾人有志，我獨無為，有志則有所拘，無為則無所羈。老子之道，無所羈拘，淡然情無可觀瞻，心無所繫執。學者仰自由之路，騁千里而不勞；發自由之思，成百章而不亂也。

《莊子·逍遙遊》：「鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。……水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里……子有大樹，患其無用，何不樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下。不夭斤斧，物無害者，無所可用，安所困苦哉？」

《莊子·養生主》：「澤雉十步一啄，百步一飲，不斂畜乎樊中。神雖王，不善也。……適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也。古者謂是帝之縣解。」

按：鵬怒而翔，意欲圖南，舒翼戾天，志可萬里。

廣莫之野，無何之鄉，彷徨逍遙，無所困滯。

澤雉在外，無所束拘，不期樊籠，去來自適。

安時處順，哀樂無懷，帝既解懸，何所拘囿。

觀其自由閒適，隨遇而安，心無掛牽，情必通達，百憂無擾乎心，萬事不侵乎體。待人應世，訢合天地之融；構慮綴思，滾流原泉之出。南朝辭士，假寵乞靈，方能發滾滾之藻思，吐娟娟之綺語也。

南人文非發憤，意出自然，依情而書，盡興而止。不受羈束，窮力發揮，情來則大塊文章，興至則彌篇錦繡。自由發慮，情興無窮，率爾操觚，書辭不盡。老莊自由之筆，陶融至深，曠達之思，沾溉為大也。謝莊詠月之賦，發抒深情；稚珪北山之移，譏刺俗士。或假人立局，或借物諷人，皆妙趣橫生，淋漓盡致。倘非乞靈自由之路，假寵老莊之思，烏能創此奇觀，臻斯絕詣哉？

謝莊〈月賦〉

陳王初喪應、劉，端憂多暇。綠苔生閣，芳塵凝榭。悄焉疚懷，不怡中夜。乃清蘭路，肅桂苑，騰吹寒山，弭蓋秋阪。臨濬壑而怨遙，登崇岫而傷遠。於時斜漢左界，北陸南躔；白露曖空，素月流天，沉吟齊章，殷勤陳篇。抽豪進牘，以命仲宣。仲宣跪而稱曰：臣東鄙幽介，長自丘樊，昧道愾學，孤奉明恩。臣聞沉潛既義，高明既經，日以陽德，月以陰靈。擅扶光於東沼，嗣若英於西冥。引玄兔於帝台，集素娥於後庭。朧朧警闕，朧朧示沖。順辰通燭，從星澤風。增華台室，揚采軒宮。委照而吳業昌，淪精而漢道融。若夫氣霽地表，雲斂天末，洞庭始波，木葉微脫。菊散芳於山椒，雁流哀於江瀨；升清質之悠悠，降澄輝之藹藹。列宿掩綉，長河韜映。柔祗

雪凝，圓靈水鏡。連觀霜縞，周除冰淨。君王乃厭晨歡，樂宵宴；收妙舞，馳清縣；去燭房，即月殿；芳酒登，鳴琴薦。若乃涼夜自淒，風篁成韻，親懿莫從，羈孤遞進。聆泉禽之夕聞，聽朔管之秋引。於是弦桐練響，音容選和。徘徊《房露》，惆悵《陽阿》，聲林虛籟，淪池滅波。情紆軫其何托？訴皓月而長歌。歌曰：「美人邁兮音塵闕，隔千里兮共明月。臨風嘆兮將焉歇？川路長兮不可越。」歌響未終，余景就畢。滿堂變容，回徨如失。又稱歌曰：「月既沒兮露欲晞，歲方晏兮無與歸。佳期可以還，微霜沾人衣！」陳王曰：「善。」乃命執事，獻壽羞璧。敬佩玉音，復之無斁。

孔稚珪〈北山移文〉

……使我高霞孤映，明月獨舉。青松落蔭，白雲誰侶？澗戶摧絕無與歸，石徑荒涼徒延佇。至於還飈入幕，寫霧出楹，蕙帳空兮夜鶴怨，山人去兮曉猿驚。昔聞投簪逸海岸，今見解蘭縛塵纓。於是南嶽獻嘲，北隴騰笑，列壑爭譏，攢峰竦諠。慨游子之我欺，悲無人以赴弔。故其林慚無盡，澗愧不歇，秋桂遣風，春蘿罷月。騁西山之逸議，馳東臯之素謁。今又促裝下邑，浪棹上京，雖情投於魏闕，或假步於山烏。豈可使芳杜厚顏，薜荔蒙恥，碧嶺再辱，丹崖重滓，塵游躅於蕙路，汙淥池以洗耳？宜烏岫幌，掩雲關，斂輕霧，藏鳴湍，截來轅於谷口，杜妄轡於郊端。於是叢條瞋膽，疊穎怒魄。或飛柯以折輪，乍低枝而掃跡。請迴俗士駕，為君謝逋客。

按：二文奇妙，比擬縱橫，來去無蹤，上下無外。富於想像，工於織詞，自由馳思，神韻綿邈。雖曰才多詞贍，會心必書，豈非采烈興高，揮霍不盡者乎！

（二）虛靜

虛靜一語，來自老莊，始作養性之方，後成摛文之術。蓋以心、境二體，訢合交融，天巧物情，庶乎有主。篇章之作，質文並生，蓄素以實乎中，雕詞而彪乎外。蓄素歸於學問，雕辭本乎才華，兩者兼資，文采必霸。而才之練擇，學之涵容，繆巧非他，惟在虛靜耳。陸機「課虛無以責有，叩寂寞以求音。涵繇邈於尺素，吐滂沛乎寸心。²⁰」劉勰「寂然凝慮，思接千載……是以陶鈞文思，貴在虛靜。²¹」陸、劉文論，異口同聲，責有以虛，凝思以靜。創作典範，仰之彌高，固百家指南之針，萬世取則之準也。

《老子·第四章》：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。挫其銳，解其紛，和其光，同其塵，湛兮似或存。吾不知誰之子，象帝之先。」

《老子·第五章》：「天地不仁，以萬物為芻狗；聖人不仁，以百姓為芻狗。」

²⁰ 見《文賦》。漢魏六朝百三家集·陸平原集》天津出版社

²¹ 見《文心雕龍·神思》。台灣開明書店。中華民國82年5月。

天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。多言數窮，不如守中。」

《老子·第十一章》：「三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」

《老子·第十六章》：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。……」

按：道沖而用，其用不窮，滿實而居，其居必溢。
虛而不屈，故能無窮，橐籥常空，故可荷任。
先無後有，物類之常，有必依無，利始可用。
致虛守靜，萬有以生，百物歸根，然後有命。

《莊子·人間世》：「仲尼曰：『若一志，無聽之以耳，而聽之以心，無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符，氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。』」

《莊子·德充符》：「仲尼曰：『人莫鑑於流水而鑑於止水，唯止能止眾止。……』」

按：虛能容物，萬流不遺，靜以待人，百事不忤。
止以致鑑，方能有明，靜以居人，始可止眾。
故知老莊之學，守靜致虛，廓其有容，淵而能納，致虛應物，返璞還真，守靜待人，歸根復命。以言處世，則善牧而多容；以論摛文，則覃思而博發。

南人小品，水淨風清，空谷長煙，得乎虛靜。譬如友朋往返，小簡短章，寄情山水之中，高志塵埃之外。揮灑無礙，抽旋不拘，既潔淨以清虛，復空明而壑達。吳均之與宋元思，宏景之答謝中書，皆此類也。

吳均〈與宋元思書〉

風煙俱淨，天山共色，從流飄蕩，任意東西。自富陽至桐廬，一百許里，奇山異水，天下獨絕。水皆縹碧，千丈見底，游魚細石，直視無礙，急湍甚箭，猛浪若奔。夾岸高山，皆生寒樹，負勢競上，互相軒邈，爭高直指，千百成峰。泉水激石，泠泠作響，好鳥相鳴，嚶嚶成韻；蟬則千轉不窮，猿則百叫無絕。鳶飛戾天者，望峰息心；經綸世務者，窺谷忘返。橫柯上蔽，在晝猶昏，疏條交映，有時見日。

陶宏景〈答謝中書書〉

山川之美，古來共談。高峰入雲，清流見底，兩岸石壁，五色交暉，青林翠竹，四時俱備，曉霧將歇，猿鳥亂鳴，夕日欲頽，沈鱗競躍，實是欲界

之仙都，自康樂以來，未復有能與其奇者。

四、老莊離經論道，啟南士遺理存異之筆調

老莊立說，恍惚成文，棄義絕仁，離經論道，察乎得失之故，洞始達終；明乎興衰之由，瞻前知後。殆以或體道知本，作論以挺其慧心；聞風識微，纂編以宏其才智。老耽世故，以退為進之方；莊樂逍遙，將「無」作「宗」之術²²。故忽芒無主，芴漠無形，說離經而謬悠，事悖俗而詭異。然固本守道，責實於虛；浚源通流，追終於始。常人務表，未得厥中；士子翫辭，不詳其旨。但知無為之說，荒唐之言，不悟有為所藏，寓言所託也。

南人得其表相，遺其精髓，既瞻鋪藻之方，更察構思之祕。疊疊不倦，翫藝逐文，不惟尚虛而貴華，又復遺理而存異。尚虛棄實，飾華藻以見工；遺理修詞，雕詭章以呈異。故文風丕變，辭體逕遷，趨時者視為奇葩，守古者譏為淺體。趨時守古，觀念各殊，而滋長發展，未嘗稍止。離經遊藝，不重儒術之尊；遺理尚奇，多崇道家之誕。風教漸落，文華日興，以荒唐為清虛，視樸質為古拙。齊梁以降，異象更形，詩競吐音之奇，文爭用典之巧。連篇累簡，唯見月露之形，積案盈箱，不離風雲之狀。

用知麗辭體製，玄風催化而成；南士情靈，老道激揚而出。南朝筆調，異乎昔時，矯健之風不存，空靈之氣丕扇。遺理存異，貴奇尚玄，儒效摒棄於篇章，詭辭奔騰於翰墨。詩書禮易，比諸鴻毛之輕；蟲藝聲辭，視若鼎鼐之重。爭妍逐韻，以誕誕為新奇；畫羽飾華，以典文為古奧。文運轉變，固為時序所趨；士心遷移，自是老莊所教。

李諤〈上書正文體〉：「五教六行，為訓人之本；詩書禮易，為道義之門。故能家復孝慈，人知禮讓，正俗調風，莫大於此。其有上書獻賦，制誅鐫銘，皆以褒德序賢，明勳證理。苟非懲勸，義不徒然。降及後代，風教漸落。魏之三祖，更尚文詞，忽君人之大道，好雕蟲之小藝。下之從上，有同影響，競聘文華，遂成風俗。江左齊梁，其弊彌甚，貴賤賢愚，唯務吟詠。遂復遺理存異，尋虛逐微，競一韻之奇，爭一字之巧。連篇累牘，不出月露之形；積案盈箱，唯是風雲之狀。世俗以此相高，朝廷據茲擢士。祿利之路既開，愛尚之情愈篤。於是閭里童昏，貴遊總卯，未窺六甲，先制五言。……以傲誕為清虛，以緣情為勳績，指儒素為古拙，用詞賦為君子。故文筆日繁，其政日亂，良由棄大聖之軌模，構無用以為用也。」

²² 先師林景伊先生《中國學術史大綱》論莊子之思想云：「……然其要旨，則原於《老子》，而更精密明晰，但其偏向於玄虛之道，以無用為處世之良方，以無為為守宗之大本。」臺北：學生書局，中華民國64年10月。

《老子·第十九章》：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。……」

按：經傳所載司徒之職，典樂之官，所以勵俗敦風，尊賢啟知。而老氏絕聖棄智，蔑義輕仁，徒見違離常經，道其所道耳。

《老子·五十七章》：「以正治國，以奇用兵，以無事取天下。吾何以知其然哉以此。天下多忌諱，而民彌貧，民多利器，國家滋昏，人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有。故聖人云：『我無為而民自化，我好靜而民自正，我無事而民自富，我無欲而民自樸。』」

按：上古政簡，故可無為，後世緯國經邦，當內聖外王。

《老子·第六十三章》：「為無為，事無事，大小多少，報怨以德。……」

按：報怨以德，有違常經，孔子主「以直報怨，以德報德」。

《老子·第八十章》：「小國寡民。使有什伯之器而不用，使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗。鄰國相望，雞犬之聲相聞，民至老死，不相往來。」

按：老子離經論政，悖乎時宜，小國寡民，豈合實際？未若孔子之為政以德，修身經邦，己立立人，方屬正道。

《莊子·天下》云：「芴漠無形，變化無常，死與生與，天地並與，神明往與，芒乎何之，忽乎何適，萬物畢羅，莫足以歸。古之道術有在於是者，莊周聞其風而悅之。以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也。」

按：載籍以經為正，謹嚴不隨；莊生論道集虛，荒誕無實。謹嚴敬業，乃成事之坦途；荒誕拓思，實馭文之首術。

《莊子·讓王》：「堯以天下讓許由，許由不受。又讓於子州支父，子州支父曰：『以我為天子，猶之可也。雖然，我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。』夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎！唯無以天下為者，可以托天下也。舜讓天下於子州支伯，子州支伯曰：『予適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。』故天下大器也，而不以易生。此有道者之所以異乎俗者也。舜以天下讓善卷，善卷曰：『余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得。吾何以天下為哉！悲夫，子之不知余也。』遂不受。於是去而入深山，莫知其處。舜以天下讓其

友石戶之農。石戶之農曰：『卷卷乎後之為人，葆力之士也。』以舜之德為未至也。於是夫負妻戴，攜子以入於海，終身不反也。」

按：天下神器，歷數歸乎賢君；唐虞聖朝，心傳定其大統。百史頌贊，美盛德之形容；群經對揚，推高風於禪讓。而莊子所述，浮說荒唐，既違經典之言，更悖史家之筆。

老莊層層論道，事事離經，詭譎其言，荒唐其說。南人厭飫道術，鋪摛麗篇，好雕辭以索奇，常遺理而存異。

江淹〈恨賦〉

試望平原，蔓草縈骨，拱木斂魂。人生到此，天道寧論！於是僕本恨人，心驚不已。直念古者，伏恨而死。至如秦帝按劍，諸侯西馳，削乎天下，同文共規，華山為城，紫淵為池。雄圖既溢，武力未畢。方架黿鼉以為梁，巡海右以送日。一旦魂斷，宮車晚出。……若乃騎疊迹，車屯軌。黃塵布地，歌吹四起。無不煙斷火絕，閉骨泉裏。已矣哉！春草暮兮秋風驚，秋風罷兮春草生。綺羅畢兮池館盡，琴瑟滅兮邱隴平。自古皆有死，莫不飲恨而舌聲。

按：江淹心無怨恨，文有哀傷，但見搜細探奇，古意盡失。蓋緣老道奧祕，而逐奧祕之懷；漆園玄虛，乃搜玄虛之事耳。

庾信〈春賦〉

宜春苑中春已歸，披香殿裏作春衣。新年鳥聲千種轉，二月楊花滿路飛。河陽一縣併是花，金谷從來滿園樹。一叢香草足礙人，數尺遊絲即橫路。開上林而競入，擁河橋而爭渡。出麗華之金屋，下飛燕之蘭宮。釵朵多而訝重，髻鬟高而畏風。眉將柳而爭綠，面共桃而競紅。影來池裏，花落衫中。苔始綠而藏魚，麥纔青而覆雉。吹簫弄玉之臺，鳴珮凌波之水。移戚里而家富，入新豐而酒美。石榴聊泛，蒲桃醞醕。芙蓉玉碗，蓮子金杯。新芽竹笋，細核楊梅。綠珠捧琴至，文君送酒來。玉管初調，鳴絃暫撫。陽春淶水之曲，對鳳迴鸞之舞。更炙笙簧，還移箏柱。月入歌扇，花承節鼓。協律都尉，射雉中郎。停車小苑，連騎長楊。金鞍始被，柘弓新張。拂塵看馬將，分明入射堂。馬是天池之龍種，帶乃荊山之玉梁。豔錦安天鹿，新綾織鳳皇。三日曲水向河津，日晚河邊多解神。樹下流杯客，沙頭度水人。縷薄窄衫袖，穿珠帖領巾。百丈山頭日欲斜，三晡未醉莫還家。池中水影懸勝鏡，屋裏衣香不如花。

按：本文既非體物，又異論思，但見詩賦雜陳，寓言百出。長於想像，謬悠荒唐，乃以老莊之思，發為駢麗之作也。

老莊離經論道，屢興玄牝之談；遺世乖時，常出謬悠之說。顯學未墜，啟文則以靡窮；惠心無疆，構藻思而不盡。歷代學子，咸承恩於道玄；南朝辭家，獨沐澤於文術。蓋南朝之士，風流多資，辭尚雕而多妍，篇崇藝而寡實。遺理存異，逐奇競新，好詭巧而悖常，追華艷而成習。然清綺不如魏晉，滿目鉛華；貞剛遜乎北朝，瀾篇月露。宮商發越，和若球鎗；熠燿飛騰，炫如錦繡。千年文運，極擁藝術之工；百世作家，獨領風騷之美。殆將工作造化，縛如雕師，苟有情靈，孰不心醉？況乎沉酣吟賞，累月窮年；發憤鋪摛，焚膏繼晷者乎？

結 語

古昔述造，皆為創作之篇；聖賢書辭，率屬雕章之範。士能積學儲寶，鍊辭富才，發為言談，文采始霸。吟詠物象，必出金玉之聲；鋪摛胸情，難藏炳輝之采。安有丈夫博學，而乏「能文」之工；士子多聞，而遺「散采」之巧者乎？

老莊隱逸，術成顯學之宗；道理荒唐，篇啟才思之府。蓋其恍惚有象²³，謬悠無端，實以立意為宗，華歸修辭之務。道德奧旨，文質附乎性靈；玄珠²⁴妙言，華侈溢乎篇籍。寄情道旨，藻工而情自生；託意玄言，詞縛而意自顯。李老述道，義歸精妙之辭；蒙莊窮言，事出綺華之藻。後人研術繹理，鍊辭摛文，或得「道言」之廣崇，或增詞藻之工麗。道言奧妙，魏晉明其術方；詞藻華妍，南人飫其膏澤。是以玄風熾扇，如羽化而登仙；錦繡鋪陳，若鳳鳴而展翼。學子鋪藻，術在因書立功；老莊述方，貴能列腴饗士也。時序代變，詞風有殊，各取所需之長，獨呈一代之勝。劉勰《文心》謂：「五千精妙，文非棄美。²⁵」莊周亦云：「辯雕萬物。²⁶」不其然乎？

南風不競，士氣飛軒，藝文蒸騰，麗體蔚起。鋪辭欲綺，營麗至工，構思盡奇，用事尚雅。志合老道，吸其粹而吮其精；心吞寓言，鎔其意而鑄其藻。面瞻麗句，踵事增華；心構奇思，鉤深取極²⁷。古今一揆，前後同模，語其關連，約可四則。一曰：老莊用偶，溉沾麗辭最深。二曰：老莊寓言，衣被典事最大。三

²³ 恍惚有象：《老子·第二十一章》：「道之為物，惟恍惟惚，恍兮惚兮，有中有象。」臺灣中華書局，中華民國 56 年 5 月。

²⁴ 玄珠：玄妙之道也。《莊子·天地》：「黃帝遊乎赤水之上，登乎崑崙之丘，而南望還歸，遺其玄珠。」郭象注：「此明得道之由。」臺灣中華書局，中華民國 56 年 5 月。

²⁵ 見《文心·情采》。臺灣開明書店，中華民國 82 年 2 月。

²⁶ 見《莊子·天道》。臺灣中華書局，中華民國 56 年 5 月。

²⁷ 鉤深取極：鉤考深妙之處，以窮其極致也。《文心·論說》：「原夫論之為體，所以辨正然否，窮于有數，迫于無形，迹堅求通，鉤深取極。」臺灣開明書店，中華民國 82 年 5 月。

曰：老莊虛靜自由，激重文崇藝之思潮。四曰：老莊離經論道，啟南士遺理存異之筆調。

然六經聖道，深通性靈之微；諸子驪淵，博辯思理之致。性靈微妙，發之以成文章；思理濬深，闡之以炳辭義。故載籍浩瀚，學子耕耨之區；聖文崇深，辭家步趨之範。習文之士，務本尋根，欲託錦心於毫端，必吞經子於腹理。南朝學士，博極群書，可掇眾美以為功，何須眷眷於老莊哉？惟老莊博物，辭義淵深，南士沈吟，才情煥發。況千載咫尺，風流不殊，同騁虛靜之思，共趨逍遙之致者哉！後進之士，研術鍊辭，安可不棲遲於漆園，遊憩於柱下乎？

引用書目

（一）傳統文獻

- 《周易》（藝文印書館，中華民國 54 年 6 月）。
- 《左傳》（漢京文化事業公司，中華民國 76 年 9 月）。
- 《爾雅》（藝文印書館，中華民國 54 年 6 月）。
- 《四書集注》（世界書局，1956 年 11 月）。
- 《老子莊子》（臺灣中華書局，中華民國 56 年 5 月）。
- 〔南朝·梁〕劉勰：《文心雕龍》（臺灣開明書店，中華民國 82 年 5 月）。
- 〔南朝·梁〕蕭統：《昭明文選》（華正書局，中華民國 76 年 9 月）。
- 〔南朝·梁〕蕭統：《昭明太子集》（臺北新興書局，中華民國 48 年）。
- 〔南朝·陳〕徐陵：《徐孝穆集箋》（世界書局，中華民國 52 年 12 月）。
- 〔北周〕庾信：《庾子山集注》（臺灣中華書局，中華民國 53 年 5 月）。

（二）近人論著

- 王文儒：《南北朝文評註讀本》（廣文書局，中華民國 70 年 12 月）。
- 林師尹：《中國學術思想大綱》（臺北：學生書局，中華民國 64 年 10 月）。
- 黃季剛：《文心雕龍札記》（文史哲出版社，中華民國 62 年 6 月）。
- 華師仲壽：《文心雕龍要義申說》（臺北：學生書局，1998 年 10 月）。
- 張仁青：《中國駢文發展史》（臺灣中華書局，中華民國 59 年 5 月）。

Laozi, Zhuangzi and Parallel Prose in the Nan Dynasty

Chen, Song-shyong*

Abstract

Various magnum opuses with meaningful languages are influential on young writers' composition. Writers may follow a canon's models to enhance an article's aesthetics, or deviate a former style to show strong emotion. Laozi's and Zhuangzi's works are popular references. The works' rich metaphors and thoughtful philosophy stimulate young writers' inspiration. A talented writer will learn their style as well as follow a canon.

In the Nan Dynasty, Laozi and Zhuangzi's influences on aesthetics move to its peak, and are reflected on four aspects. First, Laozi and Zhuangzi's compositions influence the analogized style of Parallel Prose (Lichi). Second, their metaphors use affects writers' adoption of illustrations. Third, their liberal thoughts uplift people's yearning of arts. The last one, their rebellion of conventions begins a critic tone on orthodoxy. Under the influences of majestic philosophers, especially Laozi and Zhuangzi, young writers enriches the aesthetics of Nan Dynasty's Parallel Prose.

Keywords: Laozi, Zhuangzi, Parallel Prose (Lichi) in the Nan Dynasty

* Dr. Chen, Song-shyong is a professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

戰國秦漢幾種《老子》注養生思想的遞變

——從全身保身、精神境界、技術化導向到宗教教訓的發展

羅 因*

提 要

韓非〈解老〉、〈喻老〉，嚴遵《老子指歸》，《老子河上公注》和《老子想爾注》是今存戰國秦漢四本《老子》注。本文分別從道論、身體的定位與養生之道三方面，討論了這四本《老子》注的養生思想。在道論上，韓非以理釋道，亦兼採以氣釋道的傳統。《指歸》、《河上公注》和《想爾注》均大量吸收氣化宇宙論來充實《老子》「道」論的詮釋，其中《想爾注》更把「道」神格化，視老子其人為道成肉身。在身體定位上，韓非把「身」安置在政治社會架構之中，因此，他所說的養生，其實是透過養氣來達到智慧明達，從而遠禍保身。《指歸》、《河上公注》和《想爾注》都把身體放置在自然宇宙的氣化過程之中，因此，這三本《注》所說的養生，都是講究人在自然宇宙中的養生益壽。在養生論上，《指歸》特別重視「神明」的清靜無為，而少講養氣之方。《河上公注》除了強調「神明」的虛靜之外，更講究節滋味、清五臟以及用氣之方。《想爾注》最大的特色是以「道誡」作為道徒的生活規範，認為必須去除心中的惡念，積集善功，節制男女欲望，才能與精氣相通，長生久壽。在討論了戰國秦漢四本《老子》注的養生思想之後，可以發現：愈後期的作品，養生思想愈來愈有從生命境界往神秘化、技術化導向的發展。

關鍵詞：養生、解老、喻老、老子指歸、老子河上公注、老子想爾注

* 現任國立臺灣大學中國文學系專任副教授

一、前言

有關《老子》一書的學說內容，有言道德、治術、軍事、養身者，所涉及的面向多元而豐富，要之，如司馬遷所說的：「老子脩道德，其學以自隱無名為務」。¹據《史記·老子韓非列傳》所載：老子至關，關令尹喜請老子著書，乃著書五千餘言而去，「莫知其所終」。又說：「蓋老子百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也」²。太史公既說老子歸隱，莫知其所終，又說老子百有六十餘歲。這似乎是兩種不能相容的說法，既然說「莫知其所終」，就不可能知道「老子百有六十餘歲」；既然說「老子百有六十餘歲」，就不該說「莫知其所終」。良史如司馬遷，難道沒有覺察到這兩種說法的矛盾嗎？不過，我認為這裡的記述，不當視為自相矛盾的說法，而是太史公真正的實錄：「莫知其所終」是客觀事實的描寫，「百有六十餘歲，或言二百餘歲，以其脩道而養壽也」，應該視為太史公對當時有關老子傳聞的記錄。可見，在太史公時代，老子已經與修道、養生、長壽結下不解之緣了。事實上，起源於戰國時期的黃老之學，即堅信治身治國一理相通，而治身養生更是治國之本。這樣，養生思想即使不是《老子》思想或《老子》詮釋歷史的全部，卻肯定是相當重要的一部分。本文即擬就韓非〈解老〉、〈喻老〉，嚴遵《老子指歸》，《老子河上公注》和《老子想爾注》等四種《老子》注（以下簡稱《指歸》、《河上公注》和《想爾注》），探討戰國秦漢在《老子》養生思想詮釋上的遞變：從〈解老〉、〈喻老〉到《老子想爾注》之間，四種《老子》注在《老子》「道論」的詮釋上，到底有何差異呢？他們對於「身體」在社會政治架構乃至在自然宇宙中的定位有著怎樣的轉變呢？基於他們對《老子》「道論」的不同詮釋，以及對「身體」的不同定位，所衍生出來的養生思想和方法又有何差別呢？這些都是本文所要探討的問題。

有關《韓非子》的真偽及思想歸趨的問題，早期胡適、容肇祖等人曾經提出異議，後經張純、王曉波的論證，基本上肯定了《韓非子》的真確性及其思想取向乃「歸本於黃老」。³韓非是法家思想集大成的人物，其著書立說的目的，在於

¹ 《新校本史記·老子韓非列傳》（臺北：鼎文書局，1999年），頁2141。

² 《新校本史記·老子韓非列傳》，頁2141、2142。

³ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版社，1986年），頁319-320。容肇祖：《韓非子考證》（臺北：臺聯國風出版社，1972年）。張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》（臺北：聯經出版社，1983年），頁33-39。又《韓非子》思想雖然「歸本於黃老」，但其立論重點在於建立客觀的法制社會以尊君強國，這一點與「黃老」又不完全相同。且〈解老〉、〈喻老〉亦多改造《老子》之「道論」，以建立其法家思想。詳見王曉波：〈〈解老〉、〈喻老〉——韓非對老子哲學的詮釋和改造〉，《文史哲學報》第五十一期，1999年12月，頁1-30。熊鐵基：〈讀韓非子〈解老〉和〈喻老〉〉，《政大中文學報》第八期，2007年12月，頁15-28。

論證以法治國的必然，他根據黃老的形名學說，改造《老子》的道德論，建立了中國法治主義的政治哲學體系。⁴因此，韓非〈解老〉、〈喻老〉的詮釋重點，乃在於轉化和運用《老子》哲學於政治統御之上，而非關注養生、修道、長壽的問題。本文討論戰國秦漢《老子》養生思想的詮釋遞變，之所以把韓非〈解老〉、〈喻老〉納入討論，除了〈解老〉、〈喻老〉是目前所見戰國時期唯一的《老子》注之外，更重要的是透過〈解老〉、〈喻老〉在道、德、身體、理、氣等核心觀念的詮釋，與漢代三本《老子》注作比對，突顯戰國秦漢《老子》注在這些重要觀念的詮釋上的轉變。

關於漢代的《老子》注，據《漢書藝文志》所載，《老子》的相關著述僅見老子鄰氏經傳四篇、老子傅氏經說三十七篇、老子徐氏經說六篇、劉向說老子四篇。⁵今存的《指歸》、《河上公注》和《想爾注》都不見著錄，因此，這三本《老子》注的作者、真偽及時代問題，曾引起學界的激烈討論。目前比較被接受的說法是：《指歸》成書於漢元、成之間，作者是嚴遵。⁶《河上公注》成書時代較王充《論衡》為早，較嚴遵《老子指歸》為晚，大抵在西漢末至東漢中期以前。⁷《想爾注》是中國思想史上第一部站在道教立場來注解《老子》的書，⁸與五斗米道教團有密切的關係，成書年代大抵在東漢末年，⁹被認為是張魯為了化導西蜀民

⁴ 王曉波：〈論「歸本於黃老」——韓非子論「道」〉，《臺大哲學論評》（第二十二期），2005年3月，頁187-211。

⁵ 《新校本漢書·藝文志》（臺北：鼎文書局，1997年），頁1729。

⁶ 有關嚴遵其人及《道德指歸》真偽問題的歷代論證，詳見王德有校：《老子指歸》（北京：中華書局，1994年）。張岱年：《中國哲學史史料學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1982年），頁112。王利器：〈道藏本道德真經指歸提要〉，《王利器論學雜著》（臺北：貫雅出版社，1992年），頁425-426。嚴靈峰：〈辨嚴遵道德指歸論非偽書〉，《無求備齋老子集成·初編·道德指歸論卷前》（臺北：藝文印書館，1965年），頁1-20。鄭良樹：〈論嚴遵及其道德指歸〉，收於鄭良樹：《老子論集》（臺北：世界書局，1983年），頁143-172。

⁷ 有關《老子河上公注》的年代問題，參見王明：〈老子河上公章句考〉，載《道家與道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1984年），頁293-323。王卡：《老子道德經河上公章句·前言》（北京：中華書局，1997年），頁1-8。吳相武：〈關於《河上公注》成書年代〉，見陳鼓應主編：《道家文化研究》第十五輯，（北京：三聯書店，1999年），頁209-246。陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》，第二十一期，2000年3月，頁177-210。金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁334-348。

⁸ 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南圖書公司，2001年），頁134。又陳世驥：〈老子想爾注校箋〉也說：《想爾注》是把《老子》本經解作道教通俗義理的最早津梁，《清華大學學報》，1957年新第一卷第二期，頁41-59。

⁹ 有關《老子想爾注》的道派出處與成書年代，參考饒宗頤：《老子想爾注校箋》（香港：香港大學，1956年），頁1-5。李豐楙：〈《老子想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》，1990

眾之所作。¹⁰本文即就以上四種《老子》注中有關養生思想的詮釋展開討論。

二、關於「道」的詮釋：從「萬理之所稽」到「道」至尊

(一)〈解老〉〈喻老〉的道論：重「理」略「氣」

「道」是《老子》的核心觀念，是養生修道的終極境界，也是治國理民的根本方向和原則，因此，無論是往治國哲學的方向或是往養生長壽的方向詮釋，都必須以「道」為根基而展開。因此，在討論這四種《老子》注的養生思想之前，我還是從他們對於「道」的詮釋切入。「道」在《老子》中，是萬物的根本，形上之本體，《韓非子·主道》說：

道者、萬物之始，是非之紀也。¹¹

韓非雖然也承認「道」是萬物之源始，但是，他更著重的是「是非之紀」。在《老子》中，有不少章節都在論述「道」為萬物之始，如第一章：「無名天地之始，有名萬物之母」。第四章：「淵兮似萬物之宗……象帝之先」，第六章：「玄牝之門，是謂天地根」，二十五章：「有物混成，先天地生」等。¹²然而，以「道」作為是非之紀的部分，《老子》並沒有太多的論述，只有在十四章：「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀」中，提及「道紀」之概念。但是，韓非似乎對「萬物之始」的興趣不大，而整篇〈主道〉都在論述「是非之紀」。¹³韓非之所以如此，主要是因為他要籍著《老子》思想來發揮其政治哲學。「道」之所以能成為「是非之紀」，是因為「道」是「萬物之所然」、「萬理之所稽」：

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：『道，理之者也。』物有理不可以相薄，物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，萬物各異理而道盡。稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操；無常操，是以死生氣稟焉，萬智斟酌

年 10 月新一期，頁 151-180。大淵忍爾：〈老子想爾注の成立〉，《岡山史學》1967 年 19 號。

¹⁰ 有關「係師」即張魯一事，參考饒宗頤：《老子想爾注校牋·解題》，頁 1-5。李豐楙：〈老子《想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》1990 年 10 月，新一期，頁 151-179。牟鍾鑒認為：「張魯作《想爾注》可能性最大。……當然，《想爾注》未必由張魯單獨完成，可能先有眾祭酒講解《老子》的文本，最後由張魯總其成」。見任繼愈主編：《中國道教史》（北京，上海人民出版社，1990 年），頁 32。

¹¹ 陳奇猷：《韓非子集釋·主道》（臺北，華正書局，1987 年），頁 67。

¹² 王弼：《老子注》，見《老子四種》（臺北，大安出版社，1999 年）。

¹³ 王曉波：〈論「歸本於黃老」——韓非子論「道」〉，《臺大哲學論評》第二十二期，頁 187-213。

焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四時得之以御其變氣，軒轅得之以擅四方，赤松得之與天地統，聖人得之以成文章。道與堯、舜俱智，與接輿俱狂，與桀、紂俱滅，與湯、武俱昌。¹⁴

這一段是韓非對《老子》第三十九章的注釋，《老子》三十九章說：「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞」。¹⁵這裡的「一」當然是指「道」。為什麼天地萬物皆因「道」而得以成全呢？韓非以「萬物之所然」、「萬理之所稽」詮釋「道」，這樣，「道」便成了萬事萬物的內在條理和自然規律。因此，天之高，地之藏，維斗之威，日月之光，乃至堯舜之昌，桀紂之滅，都有其不得不如此之「理」。在養生問題上，也必得此「理」，然後赤松方得與天地統。

以「理」訓釋《老子》之「道」，在《黃帝四經》中已經有這樣的思想萌芽，如《十大經·果童》說「觀天於上，視地於下，而稽之男女」。《十大經·成法》說：「一者，道其本也……一之解，察於天地」。¹⁶在《十大經》中，上觀於天，下視於地，稽於男女所得之「道」或「一」，在《經法·四度》中，更直接地說：「天地之道也，人之理也」。然而，「道」在《老子》的思想體系中，並不是透過上觀於天，下視於地，稽於男女的方式把握的，而是透過「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復」（十六章）、「為學日益，為道日損，損之又損，以至於無為」（四十八章）的方式把握的。四十七章更說：「不出戶，知天下，不闚牖，見天道。其出彌遠，其知彌少」。¹⁷《黃帝四經》觀察天地、稽之男女人事的求道方式，恐怕正是《老子》所說的「其出彌遠，其知彌少」了。所以王曉波說：「《西經》的『道』的理論在這裡開始脫離了老子哲學，也出現了矛盾。……這樣的『道』或『一』的本體必須包含在現象之後或現象之中，不能脫離現象，……也不可能『先天地生』，這樣的『道』就必須是與天地合一的，也就必須是『唯夫與天地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者』」¹⁸。由於「道」乃內含於萬事萬物之中，故必須要透過對萬事萬物之理之觀察，才能把握「道」，〈解老〉就說：「萬物各異理而道盡」，又說：「凡理者，方圓、短長、麤靡、堅脆之分也。故理定而後可得道也」。¹⁹

¹⁴ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 365。

¹⁵ 王弼：《老子注》，見《老子四種》，頁 35。

¹⁶ 《黃帝四經》，收入《帛書老子》（臺北：河洛圖書出版社，1975 年，初版），頁 214。

¹⁷ 王弼：《老子注》，《老子四種》頁 13、41、40。

¹⁸ 王曉波：〈「道生法」——《黃帝四經》的道法思想和哲學〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期，2006 年 10 月，頁 75-114。

¹⁹ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 365、369。

然而，雖然以「理」釋「道」是韓非道論的首要義，但是，他並沒有完全摒棄以「氣」釋「道」的傳統，尤其是論及生死之變時，他說「死生氣稟焉」，認為生死都是一氣之變。《老子》曾經說「天下萬物生於有，有生於無」(四十章)，又說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」(四十二章)，²⁰除了說明萬物之起源之外，似乎也說明了道生成萬物是有其由虛無而層層落實的一連串序列的，但是，在《老子》中雖然提到了陰、陽、沖氣、和等概念，但是，卻沒有對這些觀念多作論述，也沒有把「道」顯實化為「氣」。但是，在《黃帝四經》、《管子》四篇等著述中，則可以看到後世黃老道家對於《老子》宇宙論思想的推展：

恆先之初，迥同大(太)虛。虛同為一，恆一而止，濕濕夢夢，未有明晦，神微周盈，精靜不熙。……一其號也，虛其舍也，無為其素也，和其用也。

21

這是《道原》一段關於「道」的文字，「濕濕夢夢，未有明晦」，已經把「道」描述成一種近乎原始物質的狀態了。²²在《管子》四篇中，往往把「道」視同於「氣」，如〈內業〉說：「夫道者，所以充形也」；〈心術上〉則說：「氣者，身之充」。²³《莊子·知北遊》說：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。……是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐。故曰通天下一氣耳。²⁴

神奇化為臭腐，臭腐復化為神奇，生死死生，皆是一氣之化，氣聚則為生，氣散則為死，這就是「通天下一氣」。韓非「死生氣稟」的思想，應該正是來源自戰國以來興起的氣化宇宙論。而韓非一切言及養生修養的言論，亦建立在以「氣」釋「道」的基本預設之上(詳下文)。只是，以「氣」釋「道」畢竟不是韓非道論的重點，所以，在其道論中，也就詳於以「理」釋「道」，對於道與氣、氣與理的關係，則沒有作清晰的交代，因為這並不是韓非的論說重點。

(二) 《指歸》的道論：虛無之極

《指歸》和《河上公注》是自〈解老〉、〈喻老〉以下，目前所見最早的兩本《老子》注。《指歸》的作者嚴遵，元成間人，本姓莊，名遵，字君平，為避漢

²⁰ 王弼：《老子注》，《老子四種》頁35、37。

²¹ 《黃帝四經·道原》，收入《帛書老子》(臺北：河洛圖書出版社，1975年，初版)，頁235。

²² 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，(臺北：文津出版社，1997年)，頁12。

²³ 王冬珍、徐文助、陳郁夫、陳麗桂校注：《新編管子》(臺北：國立編譯館，2002年)，頁1069、912。

²⁴ 錢穆：《莊子纂箋》(臺北：東大圖書公司，1989年)，頁173。

明帝（劉莊）諱，史書改稱「嚴遵」。談到萬物的起源與生成，自戰國以來，便產生了以氣釋道的思想，到了《呂氏春秋》，便把「道」視為太一混沌未分之「氣」，並建構起太一生兩儀，兩儀生陰陽，陰陽生萬物的宇宙發生圖式。²⁵《淮南子》在《老子》的道論基礎上，並吸收戰國以來的「氣」觀念，完成了一套由太始→虛霩→宇宙→元氣→清妙、重濁→天、地→陰、陽→四時→萬物的氣化宇宙論。²⁶從「太始」至「宇宙」仍然屬於「惘像無形」的階段，到了「元氣」以下，便是「有」的範疇了。然而，儘管《淮南子》一再強調道體的虛無無形，但是，一旦落在道用上來說，則仍然不出一氣之化。²⁷嚴遵的宇宙論思想，便是在戰國秦漢氣化宇宙論傳統，尤其是《淮南子》道論的基礎上，建立起一套「道→德→神明→清、濁、（太）和→陰、陽、和氣→萬物」的宇宙發生圖式。有關嚴遵的宇宙論思想，詳細論述已見於拙作〈《老子指歸》的養生思想〉一文，本文僅稍作論述。《指歸·上德不德篇》說：

天地所由，物類所以，道為之元，德為之始，神明為宗，太和為祖。²⁸

「道」在《老子》思想中，雖然是視之不見、聽之不聞、搏之不得的「無」，卻是萬物的根本。嚴遵在《老子》道論的基礎上，吸收了《莊子》的思辨方式，²⁹在《指歸》中，把「道」描述成極度之虛、無，說「道」是「無無無之無」、「始未始之始」，但是，卻是萬物生化之所由，如〈道生一篇〉說：

無無無始，不可存在，無形無聲，不可視聽，稟無授有，不可言道，無無

²⁵ 《呂氏春秋·仲夏紀第五·大樂》：「太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章。混混沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常」、「萬物所出，造於太一，化於陰陽」、「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一」。王利器：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年第1版），頁196-497、499、506-507。

²⁶ 《淮南子》的氣化宇宙論，乃參考陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁61-75。

²⁷ 《淮南子·原道》：「夫道者覆天載地，廓四方，析八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟受無形，源流泉淖，沖而徐盈，混混滑滑，濁而徐清」。〈本經〉則說：「天地之合和，陰陽之陶化萬物，皆乘一氣者也。」陳廣忠：《淮南子譯注》（吉林，吉林文史出版社，1990年，第1版），頁21、344。

²⁸ 王德有點校：《老子指歸·上德不德篇》，頁3。

²⁹ 《莊子·齊物論》：「今且有言於此，不知其與是類乎？其與是不類乎？類與不類，相與為類，則與彼無以異矣。雖然，請嘗言之。有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无也者。俄而有無矣，而未始有无之果孰有孰无也。今我則已有謂矣，而未始吾所謂之其果有謂乎，其果无謂乎？」清·郭慶藩：《莊子集釋》（臺北，貫雅文化，1991年），頁79。

無之無，始未始之始，萬物所由，性命所以，無有所名者謂之道。³⁰

嚴遵的宇宙成生思想，仍然不出《老子》「天下萬物生於有，有生於無」（四十章）的基本模式。³¹嚴遵對「道」的詮釋，不同於《管子》或《呂氏春秋》，而較接近《淮南子》，沒有直接把「道」理解成「氣」，依然保留了「道」在《老子》中虛無的基本性格。說「道」是無無無之無，不可存在、無形無聲、不可視聽的完全超驗的本體，而萬物皆由此極度虛無的本體中流出。

（三）《河上公注》的道論：「道」有「元氣」、「空間」二義

《河上公注》成書年代大抵在西漢末年至東漢中葉以前，代表了黃老養生思想盛行、氣化宇宙論成熟，但尚未道教化的作品。《河上公注》把「道」分為可道之經術政教之「道」，和不可道之自然長生無為之「道」。³²而他所著力詮說的，當然是自然長生無為之道：

無名者，謂道。道無形，故不可名也，始者，道本也。吐氣布化，出於虛無，為天地本始也。（第一章「無名天地之始」注）

元氣生萬物而不有。（第二章：「生而不有」注）

「道」是無形無名，始成天地萬物的本始，故言：「道自在天地之前」、「道乃先天地生」（第四章「象帝之先」注）。「道」吐氣布化而萬物生。第二章「生而不有」注說：「元氣生萬物而不有」，第十章和五十一章「生而不有」注，同樣都說：「道生萬物，無（不）有所取」。³³可見，《河上公注》是以「元氣」詮釋《老子》之「道」，所以說：「萬物始生，從道受氣」，又說：「萬物皆得道精炁而生，動作起居，非道不然」（二十一章「以閱眾甫」注）。《河上公注》把「道」理解為「氣」或「元氣」，這是漢代氣化宇宙論的主流思想，如《呂氏春秋》把「道」視為太一未分之「氣」。³⁴《淮南子》在「道」用論的層次上，

³⁰ 王德有點校：《老子指歸·道生一篇》，頁 17。

³¹ 王德有點校：《老子指歸·道生一篇》，頁 17：「有生於無，實生於虛，亦以明矣。」

³² 《老子河上公注·體道第一》：「『道可道』，謂經、術、政、教之道也。『非常道』，非自然長生之道也，常道當以無為養神，無事安民，含光藏暉，滅跡匿端，不可稱道。」《老子四種》頁 1。

³³ 《老子河上公注》，《老子四種》，頁 12、62。

³⁴ 王利器：《呂氏春秋注疏》：「太一出兩儀，兩儀出陰陽，陰陽變化，一上一下，合而成章。混混沌沌，離則復合，合則復離，是謂天常」。又說：「萬物所出，造於太一，化於陰陽」、「道也者，至精也，不可為形，不可為名，彊為之謂之太一」。（成都：巴蜀書社，2002 年第 1 版），頁 196-497、499、506-507。

帶入了一氣之化的概念，充實了《老子》道用論的生化圖式。³⁵王充《論衡·言毒》：「萬物之生，皆稟元氣」。³⁶可見，《河上公注》以「元氣」釋「道」，體現了漢代氣化宇宙論的時代特徵。

為了要說明「道」無形無名的特性，《老子》中常以「無」來稱「道」，並以「無」來作為「道」之譬喻指況，如十一章說：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用」。在本章的語言脈絡中，這裡的「無」，確實是指有無之「無」，而非指超驗之「無」。然而，若聯繫著《老子》道論的整體思想來說，這章所說的「無」應是作為無形無名、超越感官認知之「道」的譬喻指況。但是，《河上公注》卻根據這裡的「無」，衍生出以「空虛」、「空無」解「道」的詮釋：

古者車三十轂，法月數也。共轂者，轂中有孔，故眾輻共湊之。……無，謂空虛，轂中空虛，車得其行，輦中空虛，人能載其上。……器中空虛，故得有所盛受。……言戶牖空虛，人得以出入觀視，室中空虛，人得以居處，是其用。……言虛空者，乃可用盛受萬物，故曰，虛無能制有形，道者空也。³⁷

在這一段資料中，《河上公注》使用了「空虛」、「虛無」、「空」三個概念，他以「空虛」釋「無」，而「空虛」是指轂中之孔穴，車中、器中、室中之空間，正因為這些空虛之處，才能使它們發揮作用，故曰：「言虛空者，乃可以盛受萬物」。因此，《河上公注》的「空虛」其實是指「空間」的意思，他正是以「空間」釋此章的「無」。然而，《老子》十一章是以「無」譬喻指況「道」的。《河上公注》既然以「空間」釋「無」，那麼，自然便引生出以「道」為「空間」之一義，故曰：「道者空也」。不過，前此，《河上公注》都是說「空虛」，而今卻說「虛無能制有形，道者空也」，沒有直接說「空虛能制有形，道者空虛也」，則「虛無」、「空虛」、「空」三者之間，似乎是《河上公注》中隱微之處。若「空虛」是取「空間」義，那麼，「虛無能制有形，道者空也」一句，最簡單的，可以理解為「空間能制有形，道者，空間也」。然而，這樣的解釋顯然是不通的，而且，上文已經說過《河上公注》是以「元氣」釋「道」的，「元氣」無形無名，超越感官認知，說其為「虛無」無形是可以的，說其為「空間」便不通了。因此，我以為《河上公注》於此處，是刻意從「空虛」義滑動至「虛無」義，說「虛無能制有形」，而不說「空虛能制有形」，這並不是簡單的用語上的不統一而已。不過，「空間」義也是《河上公注》「道」論中的特色之處（詳下文），因此，

³⁵ 有關《淮南子》的宇宙論圖式，參見陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》，頁 61-75。

³⁶ 蕭登福：《新編論衡》（臺北：臺灣古籍出版社，2000 年），頁 1961。

³⁷ 《老子河上公注》，《老子四種》，頁 13。

他往上再翻出一「空」，以「空」釋「道」，這樣，「空」既不拘於「空虛」，也不限於「虛無」，而是統攝「空虛」與「虛無」。這樣，《河上公注》的「道」論，便統攝了「空間」與「元氣」二義。

（四）《想爾注》的道論：「道」的神格化詮釋

《想爾注》繼承了道家學說的傳統，以「道」為天地萬物之根本，說「道者天下萬事之本」³⁸。與《老子》哲學不同的是，「道」在《老子》之中，是現象世界的根本，是不可形名的形上實體，但是，在《想爾注》中，「道」不僅是現象世界的根源，更被賦予了最高的神格，是人間善惡的仲裁者：

吾，道也。帝先者，亦道也。（《老子》第四章注）

吾，道也。我者，吾同。道至尊，常畏患不敢求榮，思欲損身；彼貪寵之人，身豈能勝道乎？（《老子》第十三章注）

天地像道，仁於諸善，不仁於諸惡；故煞萬物，惡者不愛也，視之如芻草如苟畜耳。（《老子》第五章注）

一者道也，……一散形為氣，聚形為太上老君，常治崑崙，或言虛無，或言自然，或言无名，皆同一耳。（《老子》第十章注）³⁹

在《想爾注》中，「道」的地位至尊無上，此外，又用第一人稱的「吾」、「我」指稱「道」，已經賦予了「道」人格神的意味。道之畏、患、不敢求榮，仁於諸善，不仁於諸惡，不愛惡者，在在都顯示了「道」的意志和好惡。在第十章注中，《想爾注》以太上老君為「道」的顯現，更頗有道成肉身的意味。不過，《想爾注》雖然賦予「道」至尊的人格神意味，但是，仍然認為道相是清微不可見、無狀無形的，如十四章注就說：「道至尊，微而隱，無狀貌形像也」。

三、「身」的定位：從社會政治架構到自然宇宙的轉移

韓非論說重點原不在養生長壽，他對「道」的詮釋，也著重在「萬物之所然」、「萬理之所稽」的「理」的闡發。《韓非子》中，有不少「身」字，從《韓非子》

³⁸ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 18。

³⁹ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 8、17、13。《老子想爾注》的敦煌殘卷，現藏於倫敦大英博物館。此本經、註連書，未分章句，字體大小相同。參考李豐楙：〈《老子想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》，1990 年 10 月新一期，頁 151-180。饒宗頤：《老子爾注校牋》則參照河上本劃分章節。

的文本來看，仍然可以看得出他對於「身」的觀點，主要是從社會政治架構中來定位的，如說：「萬物莫如身之至貴也，位之至尊也，主威之重，主勢之隆也」，⁴⁰又說：「行僻自用，無禮諸侯，則亡身之至也」。⁴¹但是，在〈解老〉中，有一二處是從天道自然的宇宙論架構來談「身」的，如說：「神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也」，⁴²又說：「身以積精為德」。⁴³似乎，若從宇宙論架構來談「身」或「養身」問題時，韓非仍然不出精、氣、神的學說，不過，這不是他立論的重點。

治道論和修道論本來就是《老子》中的兩大主軸，修道論是治道論的根本原理，治道論是修道論要達到的終極理想。黃老學在《老子》哲學的基礎上，發展出「治國治身一理相通」的思想，這是我們判斷黃老思想的重要標記之一。⁴⁴漢武帝以前，漢代崇尚黃老之治，漢武帝之後，罷黜百家，獨尊儒術，黃老學說日漸失去政治舞臺，轉而談修道養生問題，甚至漸向追求長生不死的宗教之路前進。⁴⁵從《指歸》、《河上公注》到《想爾注》，正是呈現了這樣的兩漢《老子》注釋的發展走向。

基本上秦漢思想家把人視為萬物之一，因此，要談這三家《老子》注對於「身」的定位，就必須要從他們的宇宙生化理論來探討。

嚴遵的身體觀，是把「身」放在其氣化宇宙論的圖式之下，他在《老子》四十二章的基礎上，吸收戰國秦漢以來的氣化宇宙論，充實道的生化歷程：

一者，道之子，神明之母，太和之宗，天地之祖。於神為無，於道為有，於神為大，於道為小。故其為物也，虛而實，無而有，圓而不規，方而不矩，……無無之無，始始之始，無外無內，混混沌沌，……陶冶神明，不與之同，造化天地，不與之處。……一，其名也；德，其號也；⁴⁶

一以虛，故能生二，二物並興，妙妙纖微，生生存存，因物變化，滑淖無形。生息不衰，光耀玄冥。無嚮無存，包裹天地，莫睹其元，不可逐以聲，不可逃以形：謂之神明。存物物存，去物物亡，智力不能接而威德不能運

⁴⁰ 陳奇猷：《韓非子集釋·愛臣》，頁 60。

⁴¹ 陳奇猷：《韓非子集釋·十過》，頁 169。

⁴² 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 326。

⁴³ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 384。

⁴⁴ 陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》第二十一期，2000 年 3 月，頁 177-210。

⁴⁵ 陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》第二十一期，2000 年 3 月，頁 177-210。

⁴⁶ 王德有校：《老子指歸·得一篇》，頁 9-10。

者，謂之二。

二以無之無，故能生三。三物俱生，渾渾茫茫，……一清一濁，與和俱行，天人所始，未有形朕圻圻，根繫於一，受命於神者，謂之三。

三以無，故能生萬物。清濁以分，高卑以陳，陰陽始別，和氣流行，三光運，群類生。有形變可因循者，有聲色可見聞者，謂之萬物。⁴⁷

在嚴遵的宇宙論架構中，「道」是「無無無之無」；「道生一」之「一」，是「道」之子，即是「德」，是「無無之無」；「一生二」之「二」是指「神明」，是「無之無」；「二生三」之「三」是指「陰、陽、和氣」，是「無」；「三生萬物」，萬物是有形有色的「有」。然而，嚴遵所說的「無無無之無」、「無無之無」、「無之無」和「無」，其實都是在相對關係之中說的，他要表達的是「道」如何從極度虛無（無無無之無），層層落實為天下萬物之「有」的演化歷程。⁴⁸嚴遵的宇宙發生圖像是相當清晰的，在這樣的宇宙論架構之下，人與天地萬物都是來自於無無無之無的「道」，在根源上，人與天地萬物都是同源的，只是清濁、精粗各有不同，而呈現出千差萬別的殊異性。

在「道→德→神明→陰、陽、和氣→萬物」環環相扣的生化歷程中，嚴遵特別突顯了「神明」的作用：

有物俱生，無有形聲，既無色味，又不臭香。出入無戶，往來無門，上無所蒂，下無所根，清靜不改，以存其常，和淖纖微，變化無方。與物糅和，而生乎三，為天地始，陰陽祖宗。在物物存，去物物亡，無以名之，號曰神明。生於太虛，長於無物，稟而不衰，授而不屈，動極無窮，靜極恍惚，大無不包，小無不入，周流無物之外，經歷有有之內。⁴⁹

「神明」是混沌初分，變化兆始的階段，若無此動靜屈伸的神妙變化，則萬物將不可能出現。由於「神明」是上接「道」、「德」，下開「清、濁、和」乃至萬物的關鍵，所以「神明」有著「周流無物之外，經歷有有之內」的神妙作用，故「在物物存，去物物亡」，是操萬物生死之關鍵。若落實在人體而言，人是根源於道、德，稟受陰、陽、和氣，而以神明為主導的存在。

《河上公注》的宇宙論思想，基本上襲用戰國秦漢氣化宇宙論的模式，其論

⁴⁷ 王德有點校：《老子指歸·道生一篇》，頁 18。

⁴⁸ 嚴遵氣化宇宙論的詳細分析，詳見拙作：〈《老子指歸》的養生思想〉，《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中文系，2008 年），頁 203-228。

⁴⁹ 王德有點校：《老子指歸·生也柔弱篇》，頁 110。

宇宙演化歷程，與嚴遵《指歸》有點接近：

道始所生者一。一生陰與陽也。陰陽生，和氣濁，三氣分為天地人也。天地共生萬物也，天施地化，人長養之也。（四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」注。）

德一也。一主布氣而畜養。（五十一章「德畜之」注）⁵⁰

「道」在《老子》中，是超驗的形上本體，而在《河上公注》中，雖然仍保留了「道」淵深微妙的特質，如說「道無形，混沌而成萬物，乃在天地之前」（「有物混成，先天地生」注），又說：「道淵深不可知，似為萬物之宗祖」（「第四章「淵乎似萬物之宗」注」）。但是，在說「道」之生化作用時，便帶入了「氣」的觀念，如說「道唯恍惚，其中有一，經營主化，因氣立質」（「淵兮似萬物之宗」注），「道育養萬物精氣，如母之養子」（「可以為天下母」注），又說：「道唯窈冥無形，其中有精實，神明相薄，陰陽交會也」（「窈兮冥兮，其中有精」注）。在四十二章注中，《河上公注》根據《老子》「道生一」章，把陰、陽、和氣的概念，系統化地帶進了《老子》的宇宙論詮釋之中。對照五十一章注，可知「道生一」之「一」即是「德」，從「一生陰陽」和「一主布氣而畜養」，可知「一」是陰陽二氣未分之混沌狀態，「二」是指陰、陽，「三」是指陰、陽、和氣。這種以陰、陽、和氣充實《老子》一、二、三的詮釋方式，與《指歸》相當接近。但是，在《指歸》中，氣的概念，要到「二生三」的階段才正式攜入，前此，嚴遵仍然極力維持「道」在《老子》中的虛無特性。但是，在《河上公注》中，雖然有些地方仍然也說「道無形」、「出於虛無」（第一章「無名天地之始」注），又說「道」是「無音聲」、「空無形」（二十五章「寂兮寥兮」注），但是，他事實上是以前述「元氣」來詮釋「道」體的（詳上文），而陰陽二氣可以說是「道」或「元氣」的分化，所以在三十二章「道常無名」注說：「道能陰能陽，能弛能張，能存能亡，故無常名也」。

然而，如果「道」是陰、陽未分化之「元氣」，那麼，「道」應該就是「一」，這樣，「道始所生者一，一生陰與陽也」的「一」或「德」所指到底為何呢？二十五章注說：

道通行天地，無所不入，在陽不焦，託陰不腐，無不貫穿……道育養萬物精氣，如母之養子。（「周行而不殆，可以為天下母」注）

道清淨不言，陰行精氣，萬物自成也。（「天法道」注）

⁵⁰ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 54、62。

「道」雖然在陽託陰，但是，在「道」（元氣）與陰、陽之間，《河上公注》加入了精氣的概念，使精氣成為了「道」（元氣）與陰、陽之間的過渡階段，此階段是元氣逐漸落實而尚未分化為陰陽二氣的階段。精氣的概念始於《管子·內業》，⁵¹，「精氣」雖然是指氣之精微者，然而，相對於「淵深不可知」的「道」（元氣）來說，精氣是「道」顯露形跡的微兆，相當於「道」始所生者之「一」。就陰陽未分之狀態而言，「道」與「一」都是混然未分之統體。所以，在《河上公注》中，有些地方便乾脆以「道」釋「一」，如三十九章「萬物得一以生」注說：「言萬物皆須道以生成也」，直接把「一」解釋為「道」。⁵²因此，若以氣化的概念，完整地表詮《河上公注》的理論架構，他的生化圖式應該是：元氣（道）→精氣（一）→陰、陽（二）→陰、陽、和氣（三）→萬物。

上文在論述《河上公注》的「道」論時，已經說過《河上公注》的「道」統攝了「元氣」與「空間」二義，在其宇宙生化論中，「空間」義便顯出其大用，第五章「天地之間」注說：

天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生。⁵³

四十二章「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」注說：

萬物中皆有元氣，得以和柔，若胸中有藏，骨中有髓，草木中有空虛與氣通，故得久生也。⁵⁴

天地之間必須要有空間場域，才能使陰、陽、和氣流行，萬物才能長生。不僅天地之間需要有空虛場域讓和氣流行，萬物之中，不管人物草木，其中亦必有空虛之處，如人身中有五臟、骨中有髓、草木中有空虛，才能與氣相通，才能得到生存長養的能量。因此，「空間」是讓元氣得以實現其長養畜育萬物功能的重要場域，沒有「空間」，則一切氣化流行皆不能實現，我想，這正是《河上公注》「道」論兼「空間」、「元氣」二義的原因所在。

元氣化生萬物，是《河上公注》宇宙論思想的基本論述，但是，若要討論人的問題時，便要更進一步探討神明的問題，即人的精神活動的根源性問題。在《指歸》中，「神明」是上接道、德，下開陰、陽、和氣的重要環節，人之精神亦得自微妙玄通之神明。但是，在《河上公注》中，「神明」並不見於「元氣（道）→精氣（一）→陰、陽（二）→陰、陽、和氣（三）→萬物」的生化圖式，那麼，

⁵¹ 《管子·內業》：「精也者，氣之精者也」。王冬珍、徐文助、陳郁夫、陳麗桂校注：《新編管子》，頁 1071。

⁵² 《老子河上公注》中「道」與「一」之關係，詳見陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》第二十一期，2000年3月，頁 178-210。

⁵³ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 6。

⁵⁴ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 54。

人的精神活動根源何處呢？第六章「是謂玄牝」注說：

天食人以五氣，從鼻入，藏於心，五氣清微為精神聰明，音聲五性。……
地食人以五味，從口入，藏於胃，五味濁辱，為形骸骨肉，血脈六情。⁵⁵

從這一章注可見，《河上公注》認為人之精神來源於「五氣」。何謂「五氣」？《河上公注》僅此一見，沒有詳論。查《黃帝內經素問》，「五氣」應該是指春氣、夏氣、秋氣、冬氣、土氣，而非一般所理解的金、木、水、火、土五氣。⁵⁶《黃帝內經素問》並就「五氣」、「五味」與「神」的關係有更細緻的說明：

天食人以五氣，地食人以五味。五氣入鼻，藏於心肺，上使五色修明，音聲能彰；五味入口，藏於腸胃，味有所藏，以養五氣，氣和而生，津液相成，神乃自生。⁵⁷

《黃帝內經素問》五氣、五味之說，應該是《河上公注》之所本。《河上公注》只說天食人以五氣，五氣清微為精神聰明、音聲五性。卻沒有說明五味與五氣之關係。根據《黃帝內經素問》所述，人呼吸五氣，藏於心肺，能使五臟之氣暢旺，外顯為五色修明，音聲能彰。人食五味，藏於腸胃，經消化吸收，成為滋養人體五臟的養份，以養五臟之氣，五氣和順，津液相成，神乃自生，精神飽滿。在《黃帝內經素問》中，天之五氣、地之五味、同為五臟之氣的重要來源，因此，不僅要重視天之五氣，也要重視五味之調節，才能使精神旺盛，身體健康，並以此建構中國古代的醫藥衛生理論。與《黃帝內經素問》比較，《河上公注》在五氣、五味、精神的相互關係的論述上，顯然不及《黃帝內經素問》來得周密。只說五氣清微為精神聰明，卻沒有討論五氣與五味的關係。不過，《河上公注》的養生思想，卻是基於對五氣與精神聰明的關係的認知而發展出來的。

《想爾注》雖然賦予「道」至尊的人格神意味，而其生化萬物的作用，仍不離秦漢氣化宇宙論的模式：

道氣在間，清微不見，含血之類，莫不欽仰。（《老子》第五章注）

夷者，平且廣；希者，大度形；微者，道炁清，此三事欲歎道之德美耳。……
道炁常上下，經營天地內外，所以不見，清微故也。（《老子》十四章注）

⁵⁵ 《老子河上公注》，《老子四種》頁7。

⁵⁶ 山東中醫學院、河北醫學院校釋：《黃帝內經素問·六節藏象論》（北京：人民衛生出版社，1993年），頁143-144。有關「五氣」的解釋，有不同的說法，光是《校釋》就有：（1）木、火、土、金、水。（2）風、暑、濕、燥、寒兩種解釋。但是，根據〈六節藏象論〉本篇的說法，應該是指春、夏、秋、冬、土五氣。

⁵⁷ 山東中醫學院、河北醫學院校釋：《黃帝內經素問·六節藏象論》，頁142。

大除中也，有道精，分之與萬物，萬物精共一本。生死之官也，精其（甚）真，當寶之也。……所以精者，道之別氣也，入人身中為根本。（《老子》二十一章注）⁵⁸

以「氣」釋「道」，或以「氣」充實「道」之宇宙生化理論，並不始於《想爾注》，在《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》、《指歸》、《河上公注》中，早就以「氣」充實「道」的詮釋。然而，值得注意的是『道炁』一詞的出現，李豐楙說：「『炁』出現在東漢末的練養家、醫家的觀念中，是較『氣』更能體現經驗性的修練性的一種感覺。後來成為內丹術的重要術語。在十四章「視之不見名曰夷」特別提出「微者，道炁清」，這是訓注《想爾注》者有意將不可見的至尊之道，導向道炁、微氣、精氣的修練，修練正是道教的實踐工夫」。⁵⁹修道工夫的技術性發展，的確是由道家思想轉向道教練養的特色之一。「道」不僅有氣，又有精，《想爾注》並沒有論證氣與精的關係，只說精是道之別氣，其實，「道精」就是「道氣」。道精分散於萬物，為萬物的根本，進入人身體當中，也成為了人體的根本。《想爾注》在第六章注中，又說「精結為神」，⁶⁰這就奠定了《想爾注》中結精成神的修練基礎。

四、養生之道：從「保身」到「長生」

（一）韓非的治國保身

韓非關心的議題是治國問題，然而，因為《老子》中確實有論述身與國關係的章節，加上「治國養身一理相通」是黃老學的基本預設之一，所以，韓非在注釋《老子》時，也不能避免地談及治身養生的問題：

德者，內也。得者，外也。上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也。凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。為之欲之，則德無舍，德無舍則不全。⁶¹

「神不淫於外」，陳奇猷認為是「神不遊於外」的意思，⁶²也就是說，若能精神內守，不為外物所擾，則身全，身全就是所謂德。如何才能有德呢？韓非認為應

⁵⁸ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 9、17-18、29。

⁵⁹ 李豐楙：〈《老子想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》，1990 年 10 月新一期，頁 151-180。

⁶⁰ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》：「精結為神，欲令神不死，當結精自守」，頁 9。

⁶¹ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 326。

⁶² 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》集釋二，頁 326。

「以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固」。他在注釋「治人事天莫如嗇」章時，把他的治國養生思想作了淋漓盡致的闡明：

聰明睿智天也，動靜思慮人也。人也者，乘於天明以視，寄於天聰以聽，託於天智以思慮。故視強則目不明，聽甚則耳不聰，思慮過度則智識亂。目不明則不能決黑白之分，耳不聰則不能別清濁之聲，智識亂則不能審得失之地。目不能決黑白之色則謂之盲，耳不能別清濁之聲則謂之聾，心不能審得失之地則謂之狂。盲則不能避晝日之險，聾則不能知雷霆之害，狂則不能免人間法令之禍。書之所謂治人者，適動靜之節，省思慮之費也。所謂事天者，不極聰明之力，不盡智識之任。苟極盡則費神多，費神多則盲聾悖狂之禍至，是以嗇之。嗇之者，愛其精神，嗇其智識也。故曰：「治人事天莫如嗇。」⁶³

韓非認為聰明睿智屬於天，人若用眼過度則視不明，用耳過度則聽不聰，思慮過度則智識昏亂。目不明則不能辨黑白之色，耳不聰則不能別清濁之聲，智識昏亂則不審得失之地。盲聾狂亂則不能避免自然界乃至人間法令之險境，最終導致喪身命危的結果。因此，愛養生命，就必須動靜適節，省思慮之費，愛惜精神，這樣才能耳聰目明心智明達，遠禍避危，而保身。⁶⁴聖人愛養精神，不但自己耳聰目明，身體強健，智慧明達，更能收到統御萬物的效果：

知治人者其思慮靜，知事天者其孔竅虛。思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣日入。故曰：「重積德。」夫能令故德不去，新和氣日至者，蚤服者也。故曰：「蚤服是謂重積德。」積德而後神靜，神靜而後和多，和多而後計得，計得而後能御萬物，能御萬物則戰易勝敵，戰易勝敵而論必蓋世，論必蓋世，故曰「無不克」。無不克本於重積德，故曰：「重積德則無不克」。

聖人不然，一建其趨舍，雖見所好之物不能引，不能引之謂不拔。一於其情，雖有可欲之類，神不為動，神不為動之謂不脫。為人子孫者體此道，以守宗廟不滅之謂祭祀不絕。身以積精為德，家以資財為德，鄉國天下皆

⁶³ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 349。

⁶⁴ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 350：「眾人之用神也躁，躁則多費，多費之謂侈。聖人之用神也靜，靜則少費，少費之謂嗇。嗇之謂術也生於道理。夫能嗇也，是從於道而服於理者也。眾人離於患，陷於禍，猶未知退，而不服從道理。聖人雖未見禍患之形，虛無服從於道理，以稱蚤服。故曰：『夫謂嗇，是以蚤服。』」

以民為德。今治身而外物不能亂其精神，故曰：「脩之身，其德乃真」。⁶⁵

要懂得統御臣民的人，必須思慮明靜，思慮明靜須要智識明達，要智識明達，就要愛養屬天之聰明睿智。事天者必須思慮靜、孔竅虛，如此，則和氣日至，和氣日至而神愈靜。精神愈明靜，而計謀愈周全，計得而後能統御萬物，能統御萬物，則戰無不勝，攻無不克。在這一段注釋中，韓非把「重積德」解釋為孔竅虛、和氣日至，與戰國以來的養生學說並無異致。他並且把孔竅虛、和氣入、思慮靜、計謀得、御萬物作了系統性的論述，貫通了養生與治國兩個不同的領域，表現了「養生治國一理相通」的黃老本色。韓非說：

夫能有其國、保其身者必且體道，體道則其智深，其智深則其會遠。其會遠，眾人莫能見其所極。唯夫能令人不見其事極，不見事極者為保其身、有其國」。⁶⁶

在這一段文字中，韓非論述了有國保身與體道的關係，認為：欲有國保身者，必須體道。也就是說體道是有國保身的充要條件。這應該如何理解呢？若聯繫韓非理、氣兼攝（重理略氣）的道論而言，我們可以對韓非體道與保身的關係條理如下：

一、因為「道」是萬物之所然，萬理之所稽，故若能體察萬事萬物之理，則能智深會遠，能制萬物。能制萬物，故能有國保身。

二、要能體察萬物之理，必須視聽明達。要視聽明達，必須孔竅虛、思慮靜，才能和氣日入，使身體強健，頭腦清晰。如此，才能體察萬物之理而制萬物，達到有國保身之效果。

所以韓非說孔竅虛、思慮靜、和氣入、重積精的目的，並不是為了長生不死，而是為了精神不為外物所擾亂，神不亂才能智深明達，智深明達才能統御臣民，統御臣民才能有其國、保其身。因此，他所說的保身，仍然是在社會政治架構之下說的保存性命，而不是在自然宇宙的角度談養生長壽。

有關養生問題的相關理論，如精神、和氣等，在《韓非子》中並沒有納入其理論體系的重點論述之中，只是在〈解老〉〈喻老〉中，碰觸到養生問題時，稍有提及。其精神靜、孔竅虛、重積精等說，也不出先秦成說。⁶⁷

「虛靜無為」本來就是貫通《老子》治國養生思想的要旨，然而，韓非對《老子》的無為，進行了大幅的改造：

⁶⁵ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 351、384。

⁶⁶ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 353。

⁶⁷ 如《經法·論》就說：「靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神。至神之口，（見）知不惑。」

《帛書老子》（臺北，河洛圖書出版社，1975年），頁 203。《管子·內業》說：「敬除其舍，精將自來。」王冬珍、徐文助、陳郁夫、陳麗桂校注：《新編管子》，頁 1071。

所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：「上德無為而無不為也。」⁶⁸

韓非雖然說：「虛靜無為，道之情也」，又說：「去喜去惡，虛心以為道舍」，⁶⁹然而，韓非所貴之「虛」，是意無所制，不但不讓外物擾亂心神，也不受「無為無思」的限制，他認為以無為無思為虛，是受制於虛，是無術者之所為，真正的「虛」，是擺脫無為無思的限制，才能真正達到「無為而無不為」。所以，韓非「虛者之無為」是虛說，真實的說，他所說的「虛靜無為」，是說國君必須要去掉自己的好惡、欲望（虛靜），從而達到精神明靜，智識深達（養神），統御臣民的治國保身的效果（無不為）。

（二）《指歸》超越存亡、清虛自然的養生觀

在《指歸》的宇宙論體系中，「道」是「無無無之無」的極度虛無。「神明」是上接道、德，下開陰、陽、和氣的重要環節，也是往上貫通宇宙創生之道，往下落實為人體精神心志的關鍵。神在物物存，去物物亡，且神比形大上數千萬倍，一以載萬，故能輕舉，⁷⁰在這樣的宇宙論思想之下，也就決定了嚴遵的養生思想必然會傾向於虛靜的精神境界，養神重於養氣，他把呼吸吐納的養形之士，稱為治身之有為：

貪生利壽，唯恐不得，強藏心意，閉塞耳目。導引翔步，動搖百節。吐故納新，吹煦呼吸。被服五星，飲食日月。形神並作，未嘗休息。此治身之有為也。⁷¹

嚴遵認為強藏心意，閉塞耳目，使心念不起；或呼吸導引，動搖身體百節；或被服五星，吸收日月光華之氣，都是貪生怕死之徒，為了追求長生久壽，使形神皆勞，未嘗休息，這是治身之有為，與《老子》清靜無為的本旨全不相應。他主張的是治身之無為：

夫立則遺其身，坐則忘其心。澹如赤子，泊如無形，不視不聽，不為不言，

⁶⁸ 陳奇猷：《韓非子集釋·解老》，頁 328。

⁶⁹ 陳奇猷：《韓非子集釋·揚權》，頁 122、123。

⁷⁰ 王德有點校：《老子指歸·方而不割篇》，頁 67：「形小神大，至於萬倍，一以載萬，故能輕舉。一以物然，與天同道，根深蒂固，與神明處。真人所體，聖人所保也。」

⁷¹ 王德有點校：《老子指歸·出生入死篇》，頁 42。

變化消息，動靜無常。與道俯仰，與德浮沉，與神合體，與和屈伸。不賤為物，不貴為人，與王侯異利，與萬性殊患。死生為一，故不別存亡，此治身之無為也。⁷²

與治身有為者比較，嚴遵所說的治身之無為，最顯著的差異是心境完全不同，治身有為者「貪生利壽，唯恐不得」，對於身體壽命念茲在茲，非常執著；而治身無為者「立則遺其身，坐則忘其心」，超然於身體壽命之計度之外，忘懷死生，不別存亡，亦無絲毫名利權勢之希冀，和順自然，與道德浮沉，與神明合體，所表現出來的是一種超然物外的灑脫與自然的精神境界，這與他極度虛無的道論和著重「神明」作用的宇宙論體系是息息相關的。在他筆下的攝生之士，正是得道真人精神風貌的寫照：

攝生之士，超然大度，卓爾遠逝。不拘於俗，不繫於世。損形於無境，浮神於無內。不以生為利，不以死為害。兼施無窮，物無細大，視之如身，無所憎愛。精神隆盛，福德並會，道為中主，光見於外。⁷³

嚴遵理想中的攝生之士，不是孜孜於求長生不死的貪生利壽之徒，而是忘懷生死，超脫世俗是非得失榮辱之囿限，平等兼施，無所憎愛，精神隆盛，感通萬物的得道之士。頗有《莊子》「獨與天地精神往來，而不傲睨於萬物」的精神氣象。而其修道養生的重點，主要是本於《老子》的虛靜無為，故〈聖人無常心篇〉就說：「託道之術，留神之方，清靜為本，虛無為常」，⁷⁴又說：「虛心以原道德，靜氣以存神明」。⁷⁵對於呼吸導引的技術性操作並不著重。⁷⁶

（三）《河上公注》愛氣則身全的養生觀

上文在討論《河上公注》的「道」論和氣化宇宙論時，已經帶出了道、元氣、精氣、陰、陽、和氣、精神、空間等概念，而《河上公注》的養生論，也是圍繞著這些概念而展開的。

首先，「道」在《老子》中是天地萬物的形上本體，《河上公注》也在《老子》的基礎上說：「萬物皆恃道而生」（三十四章「萬物恃之而生」注）、「萬物皆須道以生成」（三十九章「萬物得一以生」注）。然而，因為《河上公注》以「氣」充實「道」之生化歷程，故又說：「萬物皆歸道受氣」（三十四章「萬物歸焉而不

⁷² 王德有點校：《老子指歸·出生入死篇》，頁 42。

⁷³ 王德有點校：《老子指歸·出生入死篇》，頁 44。

⁷⁴ 王德有點校：《老子指歸·聖人無常心篇》，頁 39。

⁷⁵ 王德有點校：《老子指歸·至柔篇》，頁 22。

⁷⁶ 有關嚴遵養生思想的詳細論述，詳見拙作：〈《老子指歸》的養生思想〉，《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，頁 203-228。今從略。

為主」注)。儘管氣可以細分為元氣、精氣、陰陽和氣、五氣等種種名目，然而，總的來說都是氣，所以說：「治身者，愛氣則身全」(第十章「愛民治國」注)。但是，分解地說，則又可以分為元氣、精氣、和氣、神等。所以，《河上公注》在討論養生問題時，有時會說到「元氣」，如說「言鼻口之門，是乃通天地之元氣所從往來」(第六章「玄牝之門，是謂天地根」注)。有時會提到「精氣」，如說「治身者，呼吸精氣，無令耳聞也」(第十章「能無知」注)、「守精氣使不亂，則形體能應之而柔順」(第十章「專氣致柔」注)。有的場合會說「和氣」，如說「人生含和氣，抱精神，故柔弱也。人死，和氣竭，精神亡，故堅強也」(七十六章「人之生也柔弱，其死也堅強」注)。77此外，《河上公注》有時也會說「神」，如說「人能養神則不死也」(第六章「谷神不死」注)。總之，《河上公注》會根據《老子》章節巧妙地而使用道、元氣、精氣、和氣、神等不同的詞彙，然而，不管是元氣、精氣還是和氣，在本質上他們都是同質的，只是層次不同而已。因此，在討論《河上公注》的詞彙用例時，細緻化分析這些詞彙之間的分際也許是有必要的，但是，這並不是本文的討論重點，將另文討論，在此暫且從略了。在討論《河上公注》的養生思想時，我認為「空虛」與「用氣」兩點是《河上公注》比較特別的地方，茲略述如下：

1、空虛

《河上公注》認為天地間空虛，和氣流行，才能萬物生育並作，故云「天地之間空虛，和氣流行，故萬物自生」(第五章「天地之間」注)，落實在人體之中，人胸中有臟，骨中有髓，草木中空，才能與天地之氣相通(詳上文)。因此，養生之要，亦在於「空虛」：

人所以生者，為有精神，託空虛，喜清淨，飲食不節，忽道念色，邪僻滿腹，為伐本厭神。(七十二章「無厭其所生」注)

由於精神託空虛、喜清淨，因此，養生亦應重空虛清淨。分析《河上公注》的養生思想，可以分為情欲空虛和五臟空虛兩個層次，而以情欲空虛為主導：

夫唯獨不厭精神之人，洗心濯垢，恬泊無欲，則精神居之不厭也。(七十二章「夫唯不厭，是以不厭」注)。

人能除情欲，節滋味，清五藏，則神明居之也。(第五章「天地之間」注)

77 鄭燦山就元氣也可以稱為和氣一點而言，已經注意到此「和」乃「大和」之意，而非清濁和三氣對言之「和氣」，並說這是中國古人立言不甚重概念應用之分際。氏著：〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》第77期，1999年9月，頁175-200。

治身者當除情去欲，使五藏空虛，神乃歸之也。(十一章「三十輻共一轂」注)⁷⁸

洗心濯垢、恬泊無欲、除情去欲都是說情欲空虛的，情欲空虛有兩方面的效益：一方面是因為情欲空虛，因而能節制飲食滋味，使五臟空虛，神乃來歸，七十二章「無厭其所生」注，說「飲食不節，忽道念色，邪僻滿腹，為伐本厭神」⁷⁹，可見《河上公注》對節制飲食是相當重視的，可能與辟穀術有關。另一方面，若情欲充斥，忽道念色，就會害神傷身，如能情欲空虛，則能保守精神元氣，不致泄精傷身，十二章注說：

貪淫好色則傷精失明也。好聽五音則和氣去心，不能聽無聲之聲。人嗜五味於口，則口亡，言失於道味也。……難得之貨謂金銀珠玉，心貪意欲，不知厭足，則行傷身辱也。守五性，去六情，節志氣，養神明。目不妄視，妄視泄精於外。⁸⁰

《河上公注》所說的傷精泄精，並不僅指於男女色欲之泄精漏精，而是更廣泛地指一切色聲五欲等欲望，目好色、耳好聲、口好味、心貪財貨，若不知節制，都足以傷精泄精，傷害身體，第六章「谷神不死」注，說：「人能養神則不死也。神，謂五藏之神也。肝藏魂，肺藏魄，心藏神，腎藏精，脾藏志，五藏盡傷，則五神去矣」。因此，若情欲熾盛，五臟精神受傷，則五神離去，人體夭亡。因此，養生之要，在於節制情欲，使精神、五臟空虛，以養神明。

2、用氣

如果說情欲空虛以養神明，是消極的留神、養神的方法，那麼，在清心寡欲，五臟空虛的基礎之上，《河上公注》更進一步提出積極的「用氣」之方：

言不死之有在於玄牝。玄，天也，於人為鼻。牝，地也，於人為口。天食人以五氣，從鼻入，藏於心，五氣清微為精神聰明音聲五性，其鬼曰兆魂者，雄生也。主出入人鼻，與天通，故鼻為玄也。地食人以五味，從口入，藏於胃，五性濁厚為形骸骨肉血脈六情，其鬼曰魄魄者，雌也。主出入於口，與天地通，故曰，為牝也。(第六章「是謂玄牝」注)

《河上公注》把「玄牝」比附為天、地，落實於人體為鼻、口。天地生人物，故人要求長生不死，重點在於鼻口。天有五氣，人呼吸五氣與天通，故能養人之精神、聰明、音聲、五性。地出五味，人食五味藏於胃，化為營養，滋長形骸、骨

⁷⁸ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 88、6、13。

⁷⁹ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 88。

⁸⁰ 《老子河上公注》，《老子四種》頁 13-14。

肉、血脈、六情。雖然在第六章注釋中，《河上公注》以天地、五氣五味對舉，理論上來說，應該用氣與飲食並重，然而，在其討論養生之方時，卻明顯只偏重「用氣」的說明，而對於飲食之方，並沒有多加論述：

根，元也。言鼻口之門，是乃通天地之元氣所從往來。（第六章「玄牝之門，是謂天地根」注）

鼻口呼吸喘息，當綿綿微妙，若可存復，若無有。用氣常寬舒，不當急疾勤勞也。（第六章「綿綿若存，用之不懈」注）

人精神好安靜，馳騁呼吸，精神散亡，故發狂也。（十二章「馳騁田獵令人心發狂」注）⁸¹

上文已經說過，在《河上公注》中元氣、精氣、和氣、五氣，雖然有不同的名稱，然而，他們基本上都是同質的，只是在氣化生物的流行過程中精粗層次不同而已。既然鼻口之門能通天地元氣，那麼，呼吸之術便要特別講究。《河上公注》既然說精神託空虛、喜清靜，那麼，用氣之方亦應符合空虛清靜的原則，當綿綿微妙，若有若無，寬舒安靜，勿使馳騁呼吸，使精神散亡。這裡說的顯然是呼吸吐納之法。

《河上公注》的養生思想與《指歸》比較，雖然仍強調情欲空虛的心靈境界，但是，卻更多地談及節制飲食、五臟空虛和用氣寬舒的技術性問題，與《指歸》重境界而輕技術的取向，明顯不同。這與《河上公注》道論中，以「元氣」釋「道」，又兼攝「空間」一義是互相呼應的。

（四）《想爾注》以「道誠」為中心的養生思想

《想爾注》乃張魯以五斗米道教化西蜀民眾之作品，「道」在《想爾注》中，被神格化為至高無上的至尊神祇，「道」透過道誠，教導警戒萬民，使人民過著合道的生活。但是，若擺脫其神道設教的色彩，還原其養生思想，亦不外是以「氣」作為養生術的核心觀念：

心者，規也，中有吉凶善惡。腹者，道囊，氣常欲實。心為凶惡，道去囊空；空者耶（邪）入，便煞人。虛去心中凶惡，道來歸之，腹則實矣。⁸²

精神心志與「氣」的關係，早在《孟子》就已經說過「夫志，氣之帥也」、「志壹

⁸¹ 《老子河上公注》，《老子四種》頁7、8、14。

⁸² 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁6。

則動氣」，並說「我善養吾浩然之氣」。⁸³戰國以來多以清靜無為作為養氣之心要，如《經法·論》說：「靜則平，平則寧，寧則素，素則精，精則神。至神之□，（見）知不惑」。⁸⁴《管子·內業》說：「敬除其舍，精將自來」。⁸⁵《淮南子·精神》說：「虛無者，道之所居也」。⁸⁶嚴遵《指歸》說：「虛心以原道德，靜氣以存神明」。⁸⁷《河上公注》說：「洗心濯垢，恬泊無欲，則精神居之不厭也」。⁸⁸在黃老學的傳統中，認為存養天地精氣之要，必先洗心滌垢，除情去欲。《想爾注》也說：「道貴中和，當中和行之；志意不可盈溢，違道誠」。⁸⁹這基本上並不違背《老子》清靜無為的核心價值。但是，在《老子》思想中加上善惡等道德判斷的，卻是《想爾注》的顯著特色，這大概與其作為宗教教訓有關。又《河上公注》中開始注意到「空虛」的概念，認為天地有空虛，才能使元氣周流無礙，人物草木中有空虛，才能呼吸天地之氣。到了《想爾注》更直接以腹為道囊，人若能革除心中凶惡，則氣常欲實，所謂「弱其惡志，氣歸髓滿」。⁹⁰反之，則邪乘虛而入，人便受傷害，氣去骨枯。

虛去心中凶惡是洗心的工夫，在養生工夫上是最基本的，若更進一步的做法，應該更積極地行善積德：

人當積善功，其精神與天通，設欲侵害者，天即救之。庸庸之人皆是葛葛之徒耳，精神不能通天。所以者，譬如盜賊懷惡不敢見部史也，精氣自然與天不親，生死之際，天不知也。（《老子》第五章注）⁹¹

只要虛去心中之凶惡，道、氣已經來歸，若能進一步積集善功，理當可以積極地與天地之氣相通。因此，積集善功，就成了求道養氣的工夫。與《河上公注》的呼吸用氣不同，《想爾注》少說呼吸用氣之術，而以積集善功取而代之，這應該與其神格化之道論有關，更多地表現出其宗教教訓的本色。

《想爾注》是教導蜀中人民生活規範的聖典，而兩性生活是人民生活必須面對的事情，因此，在這方面也有其不同於當時房中術的教訓。案精、精氣的概念，最早見於《管子·內業》，而在戰國秦漢的宇宙論學說中，被廣泛地使用。在《河上公注》中，精仍然是指精氣，是使人體眼、耳、鼻、口、乃至聰明智慧得以充

⁸³ 《孟子·公孫丑》，蔣伯潛：《廣解四書》（臺北：臺灣東華，2000年），頁271、272。

⁸⁴ 《帛書老子》，頁203。

⁸⁵ 王冬珍、徐文助、陳郁夫、陳麗桂校注：《新編管子》，頁1071。

⁸⁶ 陳廣忠：《淮南子譯注》，頁303、673。

⁸⁷ 王德有點校：《老子指歸·至柔篇》，頁22。

⁸⁸ 《老子河上公注》，《老子四種》頁88。

⁸⁹ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁7。

⁹⁰ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁6。

⁹¹ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁8。

分發揮其功能的動能，因此，要保養精氣，勿使泄失。到了《想爾注》，把天地本根的精、精氣與人身連結，具體化、落實化為人身的精液：

精白與元炁同，同色；黑，太陰中也，於人在腎（腎），精藏之。安如不用為守黑，天下常法式也。（《老子》二十八章注）⁹²

《想爾注》著重「安如不用」，對當時的房中術相當不滿，斥為「世間偽伎」。⁹³他重視的是「絕心閉念」，從意念中節制情欲，減少性生活，以保養腎精，故曰：「知守黑者，道德常在」。⁹⁴但是，他對於年輕人的性生活並沒有完全禁絕，而只要求微省即可：

道重繼嗣，種類不絕，欲令合精產生，故教之。年少，微省，不絕，不教之勲力也。……上德之人，志操堅彊，能不戀結產生，少時便絕。又善神早成，言此者道精也。……能用此道，應得仙壽，男女之事，不可不（不字疑衍）勤也。（《老子》第六章注）⁹⁵

「道」重視人類的種族繁衍，因此，使兩性交合，並不完全禁絕兩性之事。但是，卻必須知所節制，即使是血氣方剛的青年，也應適可而止。至於上德之人，少年時即絕男女之事，善神早成，能如此修道，應得仙壽。總之，《想爾注》的養生思想，包括虛去心中凶惡的洗心工夫、積集善功乃至保守腎精的守黑，這都是圍繞著神格化的道論而展開的。

四、結論

韓非〈解老〉、〈喻老〉是目前所見最早的《老子》注。《指歸》、《河上公注》、《想爾注》是保留至今的兩漢《老子》注。韓非以「理」釋「道」，說「道」是「萬理之所稽」，他對於「身」在氣化宇宙論中的定位，並無細緻化的論述，其所提及氣、精等概念，大抵不出戰國以來氣化宇宙論的體系。韓非論及治氣、養生的問題，重點是著重省思慮、愛精神，能使人耳聰目明，心智明達，動靜合理而遠禍保身。聖人愛養精神，不但能使自己耳聰目明，身體強健，智慧明達，更能體察萬事萬物之理以制萬物，收到統御萬物的政治效益，能御萬物則身安而國

⁹² 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 38。

⁹³ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 12：「道教人結精成神。今世間偽伎，詐稱道：託黃帝、玄女、龔子、容成之文相教，從女不施，思還精補腦，心神不一，失其所守，為揣悅不可長寶。（《老子》第九章注）。

⁹⁴ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 10。

⁹⁵ 饒宗頤：《老子想爾注校牋》，頁 10。

治。因此，韓非所說的，其實不是養生，而是保身、全身之道。這是因為他的論說重點不是從自然宇宙的角度來定位「身」，而是把「身」安放在社會政治架構之中，從而談的都是如何在政治社會架構中謀求全身、保身之道。他之所以談及養生問題，是從耳聰目明，心智明達，體理而制物，達到遠禍保身、家平國治的效果來談的。

若韓非〈解老〉、〈喻老〉是漢初以前兼談治國養生而傾向治國的作品，那麼，隨著漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，黃老道家逐漸失去政治舞臺，漢代的三本《老子注》都呈現出兼談治國養生而側重養生的傾向。

嚴遵的《指歸》兼談治國養生，而他對於「身」的定位，與韓非有了顯著的不同，他大量吸收了戰國秦漢以來的氣化宇宙論，把「身」安放在自然宇宙的氣化過程之中，因此，他說的養生，是真正講究人在自然宇宙中的養生益壽，而非在政治社會架構中的保身、全身。《指歸》以下的《河上公注》和《想爾注》，有關「身」的定位，大概都是如此。

《指歸》在其氣化宇宙論體系中，特別突顯了「道」之極度虛無和「神明」的作用，他處理養生問題時，也特別突顯了清靜、虛無的養神之方，說：「虛心以原道德，靜氣以存神明」，對於呼吸吹噓，導引翔步的養生術，一概視之為「養生之有為」，而他推崇的是死生為一、不別存亡的「治身之無為」。頗有《莊子》「獨與天地精神往來」的精神風貌。亦與《老子》虛靜無為的核心思想頗為相應。如果我們說一個思想要從此端發展到彼端，那麼，必須要先回歸原點，才能重新出發。那麼，《指歸》正是《老子》注由戰國著重治國兼談養生的此端，過度到漢代著重養生兼談治國的彼端的原點。當然，我所說的原點，只是就《指歸》相應於《老子》虛靜無為的精神境界這一點說而已，而在氣化宇宙論的論述上，則是大大地發展了《老子》思想。

《河上公注》的宇宙論思想，大抵不出漢以來的氣化宇宙論學說，與《指歸》嚴密的宇宙論思想相較，《河上公注》顯得簡要粗略得多。如果說《指歸》是在精神上回歸《老子》的原點，那麼，《河上公注》則是從原點往另一端重新出發。在《河上公注》中，明顯地偏重養生問題的論述。而且，《指歸》強調虛靜以養神明，而斥呼吸導引為養生之有為。《河上公注》不但論述了恬泊無欲、洗心濯垢的養神之方。也討論了節滋味、清五臟的重要性。更論述了用氣的原理、方法和原則。這些，都是所謂的「養生之有為」，在《指歸》中甚少論述，而在《河上公注》中卻成為了他養生思想的特色。於此，亦可以看到養生思想從一種精神境界形態，逐漸發展為技術化導向的趨勢。

《想爾注》是第一部從道教立場注釋《老子》的作品。他最大的特色是把「道」神格化，並把《老子》虛靜無為的思想與善惡的道德判斷結合而具體化為「道誡」，成為道徒生活的規範。認為遵守「道誡」，去除心中凶惡，積集善功，就能夠與天地精氣相通，得到「道」的庇佑。又把戰國以來興起的精氣的概念，與人身連結，具體化、落實化為人身的精液，而要求道民節制情欲，上德之人若能少年守

黑，應得仙壽。

《河上公注》對《老子》的養生思想，加以技術化論述；《想爾注》在技術化論述之餘，又加上了神道設教、去惡勸善的宗教色彩以及神仙不死的追求。與韓非〈解老〉、〈喻老〉相較，可謂相去有如河漢之無極。那麼，到底一種《老子》注更接近《老子》原本的養生思想呢？我想這樣的問題並無意義，畢竟每一種詮釋都是一種創作，文化思想也在這種不斷詮釋和創作之中繼往開來。戰國秦漢的四種《老子》注釋向我們呈現的正是這種文化思想的遞變和不斷創新的歷程。

引用書目

（一）傳統文獻

《新校本史記》（臺北：鼎文書局，1999年）。

《新校本漢書》（臺北：鼎文書局，1997年）。

王弼：《老子注》見《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年）。

河上公：《老子河上公注》見《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年）。

《黃帝四經》，收入《帛書老子》（臺北：河洛圖書出版社，1975年）。

〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化，1991年）。

（二）近人論著

山東中醫學院、河北醫學院校釋：《黃帝內經素問》（北京：人民衛生出版社，1993年）。

大淵忍爾：〈老子想爾注の成立〉，《岡山史學》19號（1967年）。

王卡：《老子道德經河上公章句》（北京：中華書局，1997年）。

王冬珍、徐文助、陳郁夫、陳麗桂校注：《新編管子》（臺北：國立編譯館，2002年）。

王德有點校：《老子指歸》（北京：中華書局，1994年）。

王利器：《王利器論學雜著》（臺北：貫雅出版社，1992年）。

王利器：《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀書社，2002年）。

王明：〈老子河上公章句考〉，《道家與道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1984年），頁293-323。

王曉波：〈〈解老〉、〈喻老〉——韓非對老子哲學的詮釋和改造〉，《文史哲學報》第51期（1999年12月），頁1-30。

王曉波：〈論「歸本於黃老」——韓非子論「道」〉，《臺大哲學論評》第22期，（2005年3月），頁187-211。

王曉波：〈「道生法」——《黃帝四經》的道法思想和哲學〉，《臺灣大學哲學論評》

- 第 32 期（2006 年 10 月），頁 75-114。
- 任繼愈主編：《中國道教史》（北京：上海人民出版社，1990 年）。
- 吳相武：〈關於《河上公注》成書年代〉，陳鼓應主編：《道家文化研究》第 15 輯，（北京：三聯書店，1999 年），頁 209-246。
- 李豐楙：〈《老子想爾注》的形成及其道教思想〉，《東方宗教研究》（1990 年 10 月新 1 期），頁 151-180。
- 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：遠流出版社，1986 年）。
- 金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，2006 年）。
- 容肇祖：《韓非子考證》（臺北：臺聯國風出版社，1972 年）。
- 陳世驥：〈老子想爾注校箋〉，《清華大學學報》（1957 年新第一卷第二期），頁 41-59。
- 陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：華正書局，1987 年）。
- 陳廣忠：《淮南子譯注》（吉林：吉林文史出版社，1990 年）。
- 陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》（臺北：文津出版社，1997 年）。
- 陳麗桂：〈《老子河上公章句》所顯現的黃老養生之理〉，《中國學術年刊》，第 21 期（2000 年 3 月），頁 177-210。
- 張純、王曉波：《韓非思想的歷史研究》（臺北：聯經出版社，1983 年）。
- 張岱年：《中國哲學史史料學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1982 年）。
- 曾春海：《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南圖書公司，2001 年）。
- 蔣伯潛：《廣解四書》（臺北：臺灣東華書局，2000 年）。
- 熊鐵基：〈讀韓非子〈解老〉和〈喻老〉〉，《政大中文學報》第 8 期（2007 年 12 月），頁 15-28。
- 鄭良樹：《老子論集》（臺北：世界書局，1983 年）。
- 鄭燦山：〈老子河上公注長生思想析論〉，《孔孟學報》第 77 期（1999 年 9 月），頁 175-200。
- 錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1989 年）。
- 羅因：〈《老子指歸》的養生思想〉，《第六屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中文系，2008 年），頁 203-228。
- 饒宗頤：《老子想爾注校箋》（香港：香港大學，1956 年）。
- 蕭登福：《新編論衡》（臺北：臺灣古籍出版社，2000 年）。
- 嚴靈峰：《無求備齋老子集成》（臺北：藝文印書館，1965 年）。

The Changes in the Thinking of Keeping in Good Health from “*Laozi*’s Annotations from QinHan during the War Period

Law, Yan*

Abstract

Hanfei’s “Explanation of Laozi” and “Analogy of Laozi” and Yanzun’s “Principles of Laozi,” “Laozi’s Heshanggong Annotation” and “Annotation of Laozi Xianger” are the present existing “Laozi” annotations from QinHan during the War Period. This article is aimed to use the three aspects of “Taoism,” the physical orientation, and keeping in good health to discuss the thoughts of preserving the health from “Laozi” annotations. In Taoism, Hanfei uses reason to explain Taoism and adopts the tradition of the mental status explaining Taoism. “Principles of Laozi,” “Laozi’s Heshanggong Annotation” and “Annotation of Laozi Xianger” greatly absorbs the mental status from cosmology to enrich the annotations in Taoism from “Laozi.” Among them, “Annotation of Laozi Xianger” even makes Taoists become deities and views Laozi as God. In the physical orientation, Hanfei arranges the “body” in the political and social structure. Therefore, keeping in good health, he says, is in fact to achieve the wisdom and further avoid the disaster and protect the body by preserving the mental status. “Principles of Laozi,” “Laozi’s Heshanggong Annotation” and “Annotation of Laozi Xianger” all arrange the body in the mental status process of the natural universe. Therefore, keeping in good health from these three annotations emphasizes how people preserve their health and increase their longevity. In the study of

* Dr. Law, Yan is an associate professor in the Department of Chinese at the National Taiwan University.

keeping in good health, “Principles of Laozi,” especially emphasizes the quietness and the inaction of the preternatural instead of the method of preserving the mental status. Besides emphasizing the quietness of the deity, “Laozi’s Heshanggong Annotation” even emphasizes the flavor, clearing the internal organs of the body in general, and the method of using the mental status. “Annotation of Laozi Xianger” chiefly adopts “Taoism warnings” to regulate Taoists in their lives. That is, the evil thinking in the minds must be rid of. Do more good things and control the gender desires. In this way, people can preserve their mental status and live long. After discussing the thoughts of keeping healthy from “Laozi” annotations in QinHan during the War Period, we can find that the later works show more mysteries and skill operations in the thinking of preserving good health.

Keyword: Keep in Good Health, Explanation of Laozi, Analogy of Laozi, Principles of Laozi, Laozi’s Heshanggong Annotation, Annotation of Laozi Xianger

《建武三年候粟君所責寇恩事》簡再探

周敏華*

提 要

《建武三年候粟君所責寇恩事》簡載東漢光武帝建武三年（27），居延地區所發生的一樁民間債務糾紛。從《居延漢簡》的相關記錄，知當時處理債務事宜，已有一套完善的法定程序。債權人與債務人階級無論差距多大，皆不會影響債款的收取。既然如此，甲渠候官與客商寇恩的債務糾紛，為什麼還需要透過縣廷來裁決？此外，本案裁決與否？都尉府究竟有沒有裁決權？何以寇恩是由都鄉嗇夫來問訊？這些相關問題，都是了解本篇簡文的重要內容。值得注意的是，這則簡文雖是民事糾紛，但縣廷在處置時，仍是依照漢代刑事訴訟的規定辦理。因此透過此簡，我們既可以認識漢代司法制度的發展狀態，也能理解居延地區處置債務糾紛的辦法。此外，該簡由於只保存了上半部程序，以致於某些相關內容，若無後續秦、漢簡牘的出土，實在很難釐清其中的若干疑點。本文之撰寫，既在前人的研究成果上展開，也因後續所出土的簡牘材料，而得到了相關重要佐證。本文除了吸收前人論述之精華，也參考後續所出土的相關簡牘，期望能對其中難解的疑點，儘可能地做出接近合理的推論。

關鍵詞：居延漢簡、候粟君、寇恩、建武三年、爰書、訴訟制度

* 現任南亞技術學院通識教育中心兼任講師

一、前言

1972—1974年甘肅居延考古隊，在今甘肅省北部的額濟納河流域進行發掘，獲得了約兩萬支的漢代簡牘¹。為了有別於1930年，由中瑞等國的科學家所組成的西北科學考察團，所發掘的一萬餘枚漢簡，整理者便將這批簡牘命名為「居延新簡」。在這批新簡中，出土於破城子甲渠候官遺址（EP）塢內東側文書檔案室（F22），有一份《建武三年候粟君所責寇恩事》簡（EPF22：1-36）²。過去學界對這份簡文，早已做了若干專文探討，但由於當時關於秦、漢訴訟制度的法律條文尚未出土或整理，以致於各家在論述訴訟程序時，多半只能依據簡文內容，做接近合理的論證。然文獻畢竟不足，許多無法釐清的成分，也只能等待更多的新出材料問世。今出土的秦、漢律令中，記載了若干的訴訟程序及規定，這對重新理解《建武三年候粟君所責寇恩事》簡（以下簡稱「責寇恩冊」）中，何以遠離居延縣廷的寇恩，要由都鄉嗇夫來問訊？第30號簡候粟君為何要奏報到「府」裡，「府」所指為何？有沒有審理權？第34號簡，居延縣廷何以需移文給「甲渠候官」？最令人費解的第35號簡：「須以政不直者法亟極。如律令。」當做何解？此外，這宗案件究竟裁決與否，學界至今仍處於分歧的意見。以上疑點，若無秦、漢訴訟制度的相關法令出土，確實難解這些疑團。筆者吸取前人的研究成果，並參考秦、漢律令中的相關訴訟規定，試圖對以上所提出的若干問題進行探討。「責寇恩冊」共三十六枚簡，整理小組依據出土的情況，編排了序號³，雖說徐蘋芳、日人大庭脩及張建國三位先生⁴，詮釋了「爰書」定義後，對整理者所編排的簡

¹ 徐蘋芳：「這次出土的漢簡近二萬枚之多，不僅數量比1930年出土的多兩倍，更重要的是，它是通過科學發掘出土的。」〈居延考古發掘的新收穫〉，《文物》，1978年第1期，頁26。

² 甘肅居延考古隊：〈居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物〉，《文物》，1978年第1期，頁9。

³ 甘肅居延考古隊：「出土時呈捲狀，文字面朝內。注明年月、名稱的木籤就在近旁。……簡36號是檔案的標籤。」〈居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物〉，《文物》，1978年第1期，頁9。甘肅居延考古隊：「出土時，分兩部分捲在一起，1-20號為一束，裹在裡面；21-35號為一編，捲在外面；36號出於附近。原編繩已朽爛脫落。」〈居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物〉，《文物》，1978年第1期，頁20。

⁴ 徐蘋芳：〈居延考古發掘的新收穫〉，《文物》，1978年第1期，頁26-29。〔日〕大庭脩：《秦漢法制史研究》（上海：上海人民出版社，1991年3月），頁525-541。其中張建國也參考前二家之說，並總結曰：「關於33簡即『右爰書』簡的位置，徐蘋芳主張放在28簡和29簡之間。筆者也同意把它放在28簡後，作為鄉嗇夫寫移的自證爰書和上報文書之間的『尾題簡』一類的標識簡也許較恰當。『右』是右面的文書即指十六日爰書，因為當時書寫順序是豎簡從右到左，就像我們今天從上到下寫字時說『以上』類同。當然，『右爰書』簡的問題並不在於該簡本身，而是涉及到『十九日（辛未）文書』是否為爰書，如果是爰書，就應排在其右。但是，徐蘋芳認為它不是爰書，大庭脩論文同意徐說。筆者也認為如果根據爰書的性質來看，十九日文書不能視為爰書。因為第一，從爰書的一般性特徵來看，它首先是依法由具有官方身分的人所作的一種原始記錄，其次這一記錄中的內容是對有關人員的言詞或有關事物的狀況等所作的客觀性記載。再次是這一記錄具有法律效力。第二，對十九日文書內容如何理解也容易造成意

號秩序略做更動，主張第 33 號簡「·右爰書」，應移至 28 號簡之後。三位先生的觀點皆相當可取，只是「責寇恩冊」是甲渠候官文書檔案室（EPF22）所存檔的文書，且發掘時並未散亂，無論簡文是否需移位，由於不影響到本文探討，故筆者仍是依據整理者的編號次第，以說明內容。

二、「責寇恩冊」簡文內容及相關問題

關於「責寇恩冊」簡的相關問題，筆者依據整理者所排序的簡文順序，分成以下五個部分進行討論。

（一）訴訟的受理及驗問程序

第 1-20 號簡的「乙卯爰書」（以下簡稱「初三日爰書」⁵），是由張掖郡居延縣都鄉嗇夫宮，所撰寫驗問寇恩的第一份自證爰書。這份爰書記載了驗問時間，在東漢建武三年（27）十二月初三。第 1-3 號簡中也清楚地說明，都鄉嗇夫宮是依據居延縣廷移文之要求，而召寇恩來驗問。以下先摘錄簡文內容：

建武三年十二月癸丑朔乙卯，都鄉嗇夫宮以廷所移甲渠候書召恩詣鄉。先以「證財物故不（EPF22：1）以實，臧（贓，下同）五百以上；辭已定，滿三日而不更言請者，以辭所出入，罪反罪」之律辨告，乃（EPF22：2）爰書驗問（EPF22：2）⁶。

分析這段內容前，我們需先理解漢代的訴訟程序。今本《二年律令·具律》記錄了案情受理及審理的相關規定，這份材料可以幫助我們理解，在「初三日爰書」裡，為何居延縣廷要移文給寇恩所居地的都鄉，以及都鄉嗇夫的權責。《二年律令·具律》簡 101 言：

諸欲告罪人，及有罪先自告而遠其縣廷者，皆得告所在鄉，鄉官謹聽，書其告，上縣道官【簡 101】⁷。

見的不一致。但凡是認為此件文書是爰書的，舉出的理由並不充足，不僅在論證時過於含糊，而且往往在對十九日文書的文字以及層次的理解上都或多或少有誤會之處，所以，與其在分析本案之前預先為這一文書定性，不如在理解了本案整體面貌後再作結論。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》1996 年第 5 期，頁 16。

⁵ 本文說明各爰書名稱，參考張建國先生的解釋方式。張建國：「『乙卯爰書』稱為『初三日爰書』、『戊辰爰書』稱為『十六日爰書』、『辛未文書』稱為『十九日文書』、『縣廷移甲渠候官文』稱作『二十七日文書』，這樣既簡捷又方便、日期前後一目了然，體例也較統一。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996 年第 5 期（總第 47 期），頁 16。

⁶ 本文所引簡文，均依據甘肅居延考古隊簡冊整理小組：〈「建武三年候粟君所責寇恩事」釋文〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 20-21。所公布之釋文。

⁷ 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡·二年律令·具律》（北京：文物出版社，

《漢書·百官公卿表》：「鄉有三老、有秩、嗇夫、遊徼。……嗇夫職聽訟、收賦稅。⁸」都鄉嗇夫是鄉裡的官員，其職責為聽訟和收取賦稅。漢律規定，無論是自首或提告，受理及審理訴訟的基本單位在縣廷。自首或提告者若遠離縣廷，可以在就近的都鄉辦理，由都鄉嗇夫負責聽訟，並將驗問的結果製成爰書，上呈縣廷⁹。《居延新簡》E.P.S4.T2：101 載：「移人在所縣道官，縣道官獄訊以報之，勿征逮。征逮者以擅移獄論。」這條簡文規定，被告人若不居住在受理案情的縣道範圍，就要移文給被告人居住地的縣道，請求其審理¹⁰。因此，本案雖由候粟君向居延縣廷提告，但居延縣廷衡量寇恩居住地離縣廷太遠，便移文請當地負責聽訟的都鄉嗇夫協助驗問。都鄉嗇夫接到居延縣廷的移文，大概包含了兩項文書，除了指示其驗問，另外還可能附上候粟君在居延縣廷提告時，由居延縣丞所記下的提告爰書¹¹。

透過《二年律令·具律》簡 101 所規定，知漢初無論是民事或刑事訴訟，受理單位都在縣廷。所以需移文給寇恩所居都鄉，完全是以寇恩居地遠離縣廷做考量¹²。即使所告發的對象屬於刑事案件，也同樣要移文通知所在地機關處置。關

2001 年 11 月)，頁 148。

⁸ 〔東漢〕班固：《漢書·百官公卿表》（北京：中華書局，1962 年），頁 742。

⁹ 程政舉：「該條律令規定了告發及自告的受理機構，即欲告發罪人及有罪先自告者，可到行為人住所地的鄉政府機構所在地或縣廷所在地告發或自告；如果告發人或自告人的住所地遠離縣廷，可直接到鄉政府機構所在地告發或自告，鄉官應認真聽取告發人或自告人的告訴，作好記錄，並將記錄情況報告縣廷。」〈《二年律令》所反映的漢代告訴制度〉，《華東政法大學學報》，2007 年第 3 期（總第 52 期），頁 98-99。

¹⁰ 高恒：「這條法律規定了一項審判制度，即被告人若不居住在受理此案的縣道官管轄範圍內，該縣道官不得征逮此被告人，而是將此案移交到被告人現住縣道官，令其審理。而後將審理結果報予原受理此案的縣道官。」《秦漢簡牘中法制文書輯考》（北京：社會科學文獻出版社，2008 年 9 月），頁 156。

¹¹ 張建國：「在寇恩的自證爰書起首部分，記載的是都鄉嗇夫按照縣廷轉來的甲渠候粟君的控告書傳訊寇恩。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996 年第 5 期（總第 47 期），頁 19。邢義田：「縣廷接到狀子（簡冊中稱之為「甲渠候書」）後，必曾移文都鄉嗇夫宮說明狀子內容或附上『甲渠候書』，並要求嗇夫宮召被告寇恩進行驗問。因為接到這個文件，都鄉嗇夫宮才有了召寇恩進行驗問的依據。這個文件應該是不可少的。」〈漢代書佐、文書用語「它如某某」及「建武三年十二月候粟君所責寇恩事」簡冊檔案的構成〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第七十本，第三分，1999 年 9 月，頁 577。范曄：「責署文書，典知倉獄。」《後漢書·百官志》（北京：中華書局，1965 年），頁 3623。「責寇恩冊」第 34 號簡：「十二月己卯，居廷令 守丞勝移甲渠候官。」知縣廷所移文之文書，應由縣丞主理。

¹² 張建國：「從本案來看，民事訴訟的程序與刑事案件有所不同，立案後的驗問證辭開始是在法庭外進行的，而負責此事的鄉嗇夫可能只是記錄下當事人的話，沒有審理判決的權力。也就是說，處理民事案件的方式是，當出現爭議時，一方告訴到官府，官府並不像刑事案件那樣，把被告拘捕，而是先移送原告的起訴文書到被告所在地，然後讓被告自己提供證辭，為其作自證辭筆錄的可以是非司法機關的鄉官。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996 年第 5 期（總第 47 期），頁 20。張先生以刑事訴訟需要拘捕罪犯，民事訴訟不必如此，相當合理。但依據秦、漢規定即使不需拘捕，也要考量涉案人員的居所，而決定是否至縣廷或就近都鄉審理訴訟。

於這項規定，可以從《雲夢睡虎地秦墓竹簡》的《封診式》觀之。

在《封診式》「封守」篇裡，鄉裡收到縣丞的指示，要求查封某里的士伍甲。所查封的內容，除了產業，還包含了士伍甲的妻子、兒女及奴婢¹³。查封之理由，簡文並未交待，但透過《二年律令·收律》簡 174-175 所規定：「罪人完城旦舂、鬼薪以上，及坐奸府（腐）者，皆收其妻、子、財、田宅。」不難估計，這位士伍甲大抵犯了腐刑以上的罪行。士伍甲居所因遠離縣廷，縣丞才需移文至鄉裡，請求代為執行查封。

都鄉嗇夫僅負責聽訟，並將聽訟結果寫成爰書，呈報縣廷。除非攸關死罪，否則縣廷即可自行裁決，無需再上呈給郡守¹⁴。「責寇恩冊」的提告者是甲渠候粟君，雇佣寇恩，替他到三百里外的鱒得賣魚¹⁵。當時他倆口頭約定¹⁶，給予寇恩的酬佣是一頭價值六十石的黃牛及廿七石穀，寇恩到鱒得賣掉這五千條魚，要帶回四十萬的行錢給候粟君。孰料寇恩賣了魚後，竟然賣不到預計的四十萬錢。回程，寇恩除了沿途買十斤肉和大麥二石（共值穀三石），另外留下了他自己的大車軸、羊皮口袋、大竹筍、去盧及兩條繩子。這些物品連同買回的肉及大麥，共值二萬四千六百錢。臨行前候粟君所借予他運魚的黑牛，寇恩也賣了，連同在鱒得賣魚的錢，只給了候粟君三十二萬。候粟君並沒有將前列的物品列入抵償，執意認為寇恩除了尚欠八萬錢，且認為借給寇恩的那條黑牛，比原先約定酬佣且留在候粟君身邊的黃牛貴廿石。因此，候粟君向居延縣廷提告，要求寇恩除了要償還賣魚貨款不足的八萬，還要再補足黑牛與黃牛的價差——廿石穀¹⁷。

¹³ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：「封守 鄉某爰書：以某縣丞某書，封有鞠者某里士五（伍）甲家室、妻、子、臣妾、衣器、畜產。·甲室、人：一【簡 8】字二內，各有戶，內室皆瓦蓋，木大具，門桑十木。·妻曰某，亡，不會封。·子大女子某，未有夫【簡 9】。·子小男子某，高六尺五寸。·臣某，妾小女子某。·牡犬一。·幾訊典某某、甲伍公士某某：「甲黨（倘）有【它】【簡 10】當封守而某等脫弗占書，且有罪。」某等皆言曰：「甲封具此，毋（無）它當封者。」即以甲封付某【簡 11】等，與里人更守之，待（待）令【簡 12】。」《睡虎地秦墓竹簡·封診式·封守》（北京：文物出版社，2001 年 12 月），頁 149。

¹⁴ 《二年律令·興律》：「縣道官所治死罪及過失、戲而殺人，獄已具，毋庸論，上獄屬所二千石官。二千石官令毋害都吏復案，問（聞）二千石官，二千石官【簡 396】丞謹掾，當論，乃告縣道官以從事。徹侯邑上在所郡守【簡 397】。」頁 186。

¹⁵ 李均明：「債權人一方在居延（今內蒙額濟納旗），債務人一方在鱒得（今甘肅張掖縣西北），兩地相距近三百公里。」〈居延漢簡債務文書述略〉，《文物》，1986 年第 11 期，頁 40。

¹⁶ 【美】宋格文：「首先，沒有書面契約存在的證據，為了確認事實，縣廷兩次傳訊寇恩，然後對比了他的證詞和粟君的書面陳述。」《天人之間：漢代的契約與國家》（北京：中國政法大學出版社，1994 年 6 月），頁 184。于振波：「居延漢簡中的一份簡冊《建武三年十二月候粟君所責寇恩事》（簡號為 EPF22:1-36）就記錄了三人合夥出資並僱人做生意的案例，而從事件的整個過程來看，他們並沒有簽訂契約。……這起合夥出資並僱人販魚的活動，所涉及的資金數額較大，試想，如果當初雙方簽訂了書面契約，並請了證人，也許不會出現後來的爭議。這一案例說明，漢代人在經濟交往中締結契約，仍然處於自發階段，對於其在經濟生活中所發揮的作用，不可估價過高。」〈秦漢法律與經濟發展〉，《秦漢法律與社會》，2000 年 3 月，頁 167-168。

¹⁷ 裘錫圭：「關於粟君責寇恩「牛不相當穀」的問題，以都鄉嗇夫上報縣廷的辛未文書來看，甲渠候粟君告寇恩的事件有兩件。第一件，寇恩為粟君運魚到鱒縣出賣，本來約定賣四十萬錢，

從《居延漢簡》之記載，知當時居延地區類似的債務糾紛，是由官方充當債權代理人，協助追討債務¹⁸，「債務人在外部門的，則移文托由債務人所在部門索取」¹⁹。今《居延新簡》裡，已可見相關的法律條文：

□丑朔甲寅，居延庫守丞慶敢言之：繕治車卒南朝自言賞賣衣財物客民卒所。各如牒。「律：□辭官，移書人在所。在所以次。」唯府令甲渠收責（債），得錢與朝，敢言之。掾破胡佐護充光。（E.P.T58：45A、B）

這是居延庫守丞慶上書給居延都尉府，請求居延都尉府令甲渠候官協助收債，並將所收債款，交給債權人繕治車卒南朝的案例。在這則案例中，繕治車卒南朝所賞賣衣物的債務情況，一定要登入債名籍中，此外還需出示債券為證²⁰。然「責寇恩冊」最大的問題，卻在根本沒有債券。這份爰書雖然記錄地極為簡略，但可以推測，候粟君與寇恩的合作關係可能不是第一次，否則寇恩在訊辭中，何以能對華商、周育兩人不能為候粟君賣魚，而各自拿出牛、穀的數額瞭若指掌。寇恩一再強調，華商所提供的八歲黃色公牛，與周育提供的五歲黑色公牛等值，都價值六十石穀。寇恩敢如此斬釘截鐵地應訊，難道不擔心鄉嗇夫在問訊前，曾警告他：「證財物故不以實，臧五百以上；辭已定，滿三日而不更言請者，以辭所出入，罪反罪。」他的兒子寇欽也在居延替候粟君捕魚，顯然這對父子與候粟君關係匪淺，這可能也是候粟君當初沒有和寇恩簽下任何契約的其中原因。

此外，候粟君要將價值四十萬的魚，交給寇恩跋涉三百里到鱒得去賣，若沒

結果只賣了三十二萬。第二件，寇恩從粟君那裡借了一條牛運魚，後來他把這條牛賣了，用粟君給他作運魚工價的那條牛來抵償。但是寇恩借的牛比作工價的牛貴二十石穀，二者不能相抵。在都鄉驗問寇恩的記錄，即乙卯、戊辰兩份爰書裡，記著寇恩對粟君所告二事的答辯。他對第二件事的答辯，大意是說，粟君本來準備給他作僦值的那條牛和他牽去運魚的那頭牛，都值六十石穀，兩者價格相等，所以粟君所要求的「牛不相當穀二十石」，即補償二牛價格差額的二十石穀，他不應該拿出來。「釋文」把爰書中「不當予粟君牛不相當穀二十石」句，斷成「不當予粟君牛」和「不相當穀廿石」兩句，是不正確的。」〈新發現的居延漢簡的幾個問題〉，《中國史研究》，1979年第4期，頁105。

¹⁸ 李振宏：「官方的積極介入和干預，債務糾紛一般都能得到及時處理，而不會因此起到渙散軍隊戰鬥力的腐蝕作用。特別是各級官署都嚴禁戍吏對戍卒的債務拖欠，能夠嚴格清查『吏負卒賞』現象，於是就保護了屯戍組織中經濟生活的有序性和公平性。」〈漢代居延屯戍吏卒的經濟生活〉，《歷史與思想》（北京：中華書局，2006年10月），頁341-342。

¹⁹ 李均明：「居延漢簡所見，通常是由官方（債權人、債務人所在部門）充當代理人角色，這是漢代邊塞債務關係中的一大特色。」〈居延漢簡債務文書述略〉，《文物》，1986年第11期，頁40、41。

²⁰ 關於債名籍的內容，如《居延漢簡甲乙編》3·6：「燧長徐宗 自言責故三泉亭長石延壽芡錢少二百八十，數責不可得。」關於債券的內容，如《居延漢簡甲乙編》262·29：「七月十日鄣卒張中功賞買皂布單衣一領，直三百五十三候史張君長所，錢約至十二月盡畢已，旁人臨桐史解子房知券。」李均明：「官方作為債權代理人，須將本部門所屬人員的債權登記入冊，……債名籍即是。債名籍通常是根據債權人的報告制定的。債權人向官方報告債權的存在時，或須出示……所見契券一類字據為證。」〈居延漢簡債務文書述略〉，《文物》，1986年第11期，頁40。

有足夠的信任，豈會單憑口頭約定，便將貨品交予他。候粟君的妻子業還與寇恩同行，這一趟舟車往返少說也要超過二十天²¹。寇恩在回程除了替業趕車，還一路買肉、買大麥，讓業帶回去，說明兩家應該有相當程度的熟識。寇恩對自己未能如約地將魚賣出四十萬錢，或深感理虧，故他做出了賣黑色公牛的抉擇，目的就是為彌補販魚金額的不足。由於寇恩認定黃牛與黑牛等值，皆值六十石穀，故在賣黑牛時，並不認為所賣的實是向候粟君借來拖車的牛。他一廂情願地，只是放棄了留在候粟君處的黃牛，並盡力地補足其中差額。

這場雇佣交易，除了候粟君覺得賠本，寇恩也一樣得不償失。他除了不計工資，還得自付食、宿，另外又買東西及抵償物品，金額也高達兩萬四千六百錢。寇恩並不願候粟君吃虧，所剩餘額，便想到可以用兒子寇欽的工錢來抵償。因寇欽從去年十二月二十日起，替候粟君捕魚，共捕了三個月又十日，值穀廿石。無論是以居延的物價一石三千錢，或籐得的物價一石四千錢，皆能抵償賣魚不足的差額²²。因此，寇恩堅持自己並沒有虧欠候粟君八萬，而賣掉的黑牛與留在候粟君處的黃牛，既然完全等值，故也不當有廿石穀的價差問題。

以上分析，無非是在釐清候粟君與寇恩雖是雇佣關係，但彼此確實有相當地熟識及信任度。因此，在寇恩臨行前三天，候粟君覺得寇恩的黃牛太瘦弱，恐怕無法承擔運魚到籐得的重任時，才建議他改牽黑牛。學界或有人主張，這是候粟君的詭計²³。然試想，候粟君大概不會預估到魚賣不了四十萬，他倆儘管是口頭約定，但寇恩肯攬下這筆交易，以他從事客商的經驗，應也是估量過籐得物價後，才做出的決定。候粟君若有意設計寇恩，以寇恩的精明度，大概不會察覺不出。候粟君勸寇恩換成黑牛運魚，應是為了確保魚貨能即時且順利地運到籐得，這應是經商的自然反應。

（二）居延都尉府是否有決獄權

居延都尉府是否有決獄權，最主要是因第 30-31 號簡中，出現了「府」移文，且縣廷也因此而請求都鄉再度驗問寇的內容：

前言解廷郵書曰：「恩辭不與候書相應」，疑非實。今候奏記府：願詣鄉爰書是證。府錄：令明處更詳驗問、治決言。

²¹ 甘肅居延考古隊簡冊整理小組：「恩從籐得自食為業寸車到居延，〔積〕行道廿餘日，不計賈直。」（EPF22：18-19）〈「建武三年候粟君所責寇恩事」釋文〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 20。

²² 李振宏：「寇恩不欠候粟君分文，反倒是候粟君尚欠著寇恩兒子寇欽的一部分工錢，即合穀 6.15 石。」，〈漢代屯戍生活山的古典人道精神〉，《歷史與思想》，頁 368。

²³ 初仕賓、蕭亢達：「其實，雙方的爭執焦點在牛而不是穀，冊文已明言粟君原有兩條等價的牛，原定的工錢是黃牛，只因粟君誘說，寇恩才臨時換作黑牛（簡 7、8、9）。粟君於是就趁機誣告寇恩取『僦價用（黃）牛一頭』，『又借（黑）牛一頭（簡 29）』。」，〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981 年第 3 期，頁 108。

候粟君對鄉嗇夫兩次驗問寇恩的結果不滿，遂一狀告到「府」裡，「府」便發文給居延縣廷。居延縣廷收到「府」來的發文，便移文都鄉，要求都鄉再次驗問寇恩。何以候粟君需要向「府」報告，居延縣廷為何收到「府」所來的移文，遂要求都鄉再審？簡文中的「府」究竟是那個單位？是否有決獄權？學界至今仍處分歧意見。下文將羅列各家觀點，並透過相關史料及文獻，以釐清其中疑點。

1、判決權在「府」

認為「責寇恩冊」之決斷權在「府」者，如徐蘋芳先生。他指出：

居延縣廷應將此案的全部材料呈報其上級（府），縣的上級當然是指太守府，但在「責寇恩事」中所說的府，究竟是太守府還是都尉府則難以斷定。這件案子既然已經到了府這一級，並且縣廷還接受了府的指令，最高的判決權應在府。從另一方面考慮，漢代邊郡上的都尉及其所屬的軍事系統的官吏，有很大的權力，與甲渠候官秩別相同的地方行政系統的居延縣令，根本無權干涉甲渠候官，所以居延縣廷明知甲渠候粟君責寇恩事「不直」，但也無權處理。處理甲渠官的權力必在他們的上級（府）²⁴。

徐先生的意見可以分成幾點：（1）依照體制，居延縣廷的上級應是太守府，但這則案例中候粟君所提告的，或為候粟君的上司，故「府」究竟是太守府或都尉府，實在難以確定。（2）居延縣廷沒有處置甲渠候官的權利，因處置權在都尉府，故推測居延縣廷明知甲渠候官「不直」，也僅能聽命於他們的上級府裁決。（3）漢代邊郡軍事系統都尉府的權力極大，與甲渠候秩級相同的居延縣廷，也無權處置甲渠候，如此他們的上級府，應當指的就是軍事系統的居延都尉府。

2、判決權不明

初仕賓、蕭亢達兩位先生以為，「責寇恩冊」並未下達判決結果，很難斷定判決權究竟在都尉府，亦在縣廷。其言：

東漢初年的居延縣廷有權對軍事系統的官吏論報，鄉級的嗇夫則不可，此視乙卯、戊辰、辛未三書無一語論及粟君之罪即可明瞭。但此權為縣廷本職，抑或代都尉行事？尚不便遽斷。冊中都尉府批轉粟君書，已過問此案，縣廷理應經府審批，處罰粟君必經都尉批准。故辛未到再卯下文之間，應還有報府和「訊鞠」粟君的步驟，但這已無從知曉了²⁵。

兩位先生因為簡文少了報府和訊鞠候粟君的內容，而難以斷定最終判決權在縣廷或在府。但又說：「冊中都尉府批轉粟君書，已過問此案，縣廷理應經府審批，

²⁴ 徐蘋芳：〈居延考古發掘的新收穫〉，《文物》，1978年第1期，頁34。

²⁵ 初仕賓、蕭亢達：〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981年第3期，頁114。

處罰粟君必經都尉批准。」似乎還是比較偏向，都尉府才有裁決權。

3、判決權在縣廷

對「責寇恩冊」簡明確指出判決權在縣廷者，如俞偉超先生。他主張：「『須以政不直者亟法』為縣廷的最後斷決²⁶。」張建國先生也持相同意見，他從兩個方面，提出論說根據。即：

居延縣是否對候粟君提出的本案有司法管轄權？我想，這應當也是沒有疑問的。因為第一，候粟君為這一債務糾紛已經告到居延縣，他要求縣廷令寇恩清償債務的起訴已經被立案。這可能表示當時的債務訴訟案採取的是類似今天的原告就被告的原則。第二，候粟君的級別雖然相當於縣令長，但他是軍官，並不理民。……漢代基層司法機關是縣一級的縣廷，也就是後世所謂的縣衙門，這是從秦代沿襲下來的。本案處理初期承擔事務較多的鄉嗇夫，並不構成司法機關的一個審級²⁷。

張先生從兩點評估判決權在縣廷，一是受理此案的單位是縣廷，而漢代的基層司法機構也正是縣廷。其次，候粟君秩級雖等同縣廷，都是六百石，但彼此職屬不同，候粟君是軍事系統，縣廷為司法機構。訴訟的權責在縣廷，候粟君沒有權利干預司法審判，任何糾紛，皆只能請求縣廷審理。至於都鄉嗇夫，也同樣不具審判權限。

另外，高恒先生除了斷定此案已經判決，並指出送達給甲渠候的文書，還有縣丞的相關屬吏一同署名，故斷定判決權就在縣廷²⁸。

判決權在縣廷，前文已經論述。此處比較爭議的是，「責寇恩冊」簡中所出現的「府」，究是是「太守府」還是「都尉府」？這將是釐清簡文中的「府」，究竟有無判決權的至要關鍵。

《漢書·百官公卿表》載：「郡尉，秦官，掌佐守典武職甲卒，秩比二千石。……景帝中二年更名都尉。」又：「武帝元狩三年昆邪王降，復增屬國，置都尉、丞、候、千人。²⁹」《漢官舊儀》：「邊郡太守……置部都尉、千人、司馬、侯、農都尉，皆不治民。³⁰」都尉職掌軍隊，甲渠候是都尉的下屬，二者皆不理民。陳夢家先生也指出：「候與候長皆居塞上警戒。³¹」此皆說明，都尉府和甲渠候都是漢代邊

²⁶ 俞偉超：〈略釋漢代獄辭文例——一份治獄材料初探〉，《文物》，1978年第1期，頁40。

²⁷ 張建國：〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996年第5期（總第47期），頁19。

²⁸ 高恒：「由縣令、縣丞斷決。判決書上還要署明縣府具體承辦此案人的姓名。《粟君責寇恩事》一案是由居延縣令某、守丞勝判決，掾黨、守令史賞承辦。」〈漢簡牘中的債務文書輯證〉，《秦漢簡牘中法制文書輯考》，頁292。

²⁹ 〔東漢〕班固《漢書·百官公卿表》，頁742、735。

³⁰ 〔西漢〕叔孫通：《漢官舊儀·中宮及號位》，（北京：中華書局，1985年），頁15。

³¹ 陳夢家：《漢簡綴述·漢簡所見居延邊塞與防禦組織》（北京：中華書局，2004年4月），頁46。

塞的軍事系統，他們管轄軍隊，不管理人民。管理人民，是另一個行政系統的職責。

《漢書·百官公卿表》：「郡守，秦官，掌治其郡，秩二千石。有丞，邊郡又有長史，掌兵馬，秩皆六百石。景帝中二年更名太守。³²」陳夢家先生從漢簡中考證，而得出：「都尉是太守下專佐武職者。³³」〔日〕人永田英正根據地灣出土的元康五年詔書冊，考察張掖郡的軍事系統組織，亦得出：「張掖郡下（太守）置有居延都尉和肩水都尉這兩個部都尉，居延都尉下有居延、殄北、甲渠、卅井四個候官。³⁴」透過兩位先生的說明，可知甲渠候是都尉府的下屬，而都尉府又隸屬於太守府之下。秦律《語書》簡 1：「南郡守騰謂縣、道嗇夫。³⁵」為南郡郡守騰，行文給他所管轄的縣道官吏。《後漢書·百官志》：「每郡置太守一人，二千石，……本注曰：凡郡國皆掌治民，進賢勸功，決訟檢姦。常以春行所主縣，勸民農桑，振救乏絕。秋冬遣無害吏案訊諸囚，平其罪法，論課殿最。³⁶」皆說明縣廷是居於郡之下，歸郡所管轄。

由此我們可得知，居延縣廷儘管秩級與甲渠候相等，但縣廷只需對郡守（太守）負責。候粟君縱使不滿都鄉驗問的結果，而告到他的上級都尉府，都尉府也無權管轄縣廷。都尉府只能行文於縣廷，請求縣廷據候粟君所提告內容，與寇恩訊詞抵觸之處，請求都鄉再行驗問。如此，我們可以估計，簡文中的「府」應當不是郡守（太守）府。

為什麼能確定不是郡守（太守）府？此從《二年律令·興律》的一則法律條文，得知縣廷在什麼情況下，審理訟獄才需提交郡守（太守）。《興律》簡 396-397 規定：

縣道官所治死罪及過失、戲而殺人，獄已具，毋庸論，上獄屬所二千石官。二千石官令毋害都吏復案，問（聞）二千石官，二千石官【簡 396】丞謹掾，當論，乃告縣道官以從事【簡 397】³⁷。

只有審理死刑、過失殺人罪，縣廷才需將案情上呈郡守，由郡守派遣都吏復案。都吏將復案的結果報告郡守，由郡守做最終裁決。郡守裁決後，才又移文給縣廷。

候粟君儘管對都鄉驗問的結果不服，但他的案情還不至於判及死罪，大概無需呈報到郡守。除非縣廷無法審理，需要奏讞，才需向郡守陳書³⁸，但呈報的權

³² 〔東漢〕班固《漢書·百官公卿表》，頁 742。

³³ 陳夢家：《漢簡綴述·漢簡所見居延邊塞與防禦組織》，頁 38。

³⁴ 〔日〕永田英正：《居延漢簡研究（下）·簡牘所見漢代邊郡的統治組織》，（桂林：廣西師範大學出版社，2007 年 7 月），頁 343。

³⁵ 《睡虎地秦墓竹簡·語書》，頁 13。

³⁶ 〔南朝〕范曄：《後漢書·百官志·州郡》（北京：中華書局，1965 年），頁 3621。

³⁷ 《張家山漢墓竹簡·二年律令·興律》，186。

³⁸ 〔東漢〕班固：「獄之疑者，吏或不敢決，有罪者久而不論，無罪者久繫不決。自今以來，縣道官獄疑者，各讞所屬二千石官，二千石以其罪名當報之。所不能決者，皆移廷尉，廷尉亦當報之。廷尉所不能決，謹具為奏，傳所當比律以聞。」《漢書·高帝紀》，頁 1106。

責也在縣廷。故簡文中所提及的「今候奏記府」，候粟君所奏恐只能是都尉府³⁹，而不太可能是郡守（太守）府。若如此，居延都尉府最多只能替其下屬，行文於縣廷，應當沒有裁決權。

既然都尉府沒有裁決權，候粟君為何還需要奏報到都尉府？這或許可由兩點來詮釋。首先，前文已提及漢代邊塞的債務糾紛，皆可由上級代其催討。雖說此椿糾紛尚未定奪，但候粟君既然認定寇恩欠債，自然會依照常規，向上級奏報。其次，都鄉驗問寇恩的證辭，皆顯示寇恩沒有欠債，黃牛與黑牛也無價差。候粟君不滿這樣的驗問結果，決意要親赴都鄉，與寇恩一起對簿公堂。但寇恩居所的都鄉與居延尚有一段距離，候粟君不能擅離職守，除非得到上屬都尉府的同意，或者授與他符傳，才能通行。都尉府接受候粟君的奏報後，認為這件糾紛有必要釐清，也同意候粟君詣鄉爰書是正。於是，都尉府便需要將候粟君的請求，行文給居延縣廷，且由居延縣廷行文給都鄉，請求再次驗問寇恩，及接受候粟君詣鄉驗問的申請。

（三）此案裁決與否

對於「責寇恩冊」簡究竟裁決與否，學界呈現兩種結論。有的主張已經裁決，且認為是候粟君敗訴。有的以為，案情還沒定論，需要繼續審理。究竟是什麼環節，造成截然相反的結果，其關鍵就在第 34 及 35 號簡文上。今摘錄內容如下：

十二月己卯，居延令 守丞勝移甲渠候官。候[所]責男子寇恩[事]，鄉□
辭，爰書自證。寫移書[到] □□□□□辭，爰書自證。(EPF22: 34)
須以政不直者法，亟報。如律令。
掾黨、守令史賞。(EPF22: 35)

十二月二十七日居延縣丞勝發文給甲渠候官，言甲渠候請求裁決他和寇恩之間的債務糾紛，已請都鄉嗇夫宮驗問寇恩三次了，驗問的結果皆已寫成爰書，今將爰書附上，連移文一併送達，之後則出現了缺文。在第 34 號簡裡，反覆出現了兩次「爰書自證」。前一個是驗問寇恩的自證爰書⁴⁰，應當不成問題，但後一個如何解，關係到後文「須以政不直者法，亟報。如律令」，究竟是不是判詞。

後一則「爰書自證」，學界出現兩種觀點：一是主張，為鄉嗇夫宮再次驗問寇恩的自證爰書。二是認為，縣廷要求候粟君也要到鄉裡進行驗問，而得出的自證爰書。以下分別列舉二說內容，並進行討論。

1、寇恩自證爰書

³⁹ 李振宏：「甲渠候官的上級官署只能是居延都尉府。直接報送到都尉府，說明了問題的嚴重性。」〈漢代居延屯戍吏卒的經濟生活〉，《歷史與思想》，頁 319。

⁴⁰ 俞偉超：「其中兩見的『爰書自證』，前一處所指疑即頭二次驗問時的寇恩自證。」〈略釋漢代獄辭文例——一份治獄材料初探〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 40。

俞偉超先生以為：「後一處所指當是（寇恩）復問時的自證。⁴¹」言下之意，候粟君不滿都鄉嗇夫宮兩次驗問寇恩的結果，而上報其上屬都尉府，都尉府請求縣廷行文給都鄉再次驗問，第三次驗問也完成了。如今驗問的結果，還是與前兩次的自證爰書相同，所以可以確定候粟君是敗訴。此外，候粟君還要受罰，其刑責是「政不直者」。什麼是「政不直者」，俞先生解釋曰：

「不直」亦漢時獄辭常語，指不公正。……秦漢時對所謂為政、行法不直者，皆致刑罰。如《史記·始皇本紀》「三十四年，適治獄吏不直者，築長城及南越地」；《漢書·張敞傳》「賊殺無辜、鞠獄故不直，雖伏明法，皆致刑罰，所無所恨」；《景武昭宣元成功臣表》「商利侯王山壽……元康元年坐為代郡太守故劾十人不直免」。《功臣表》「新時候趙弟」條晉灼注引《律說》又云「出入罪為故縱，入罪為故不直」，贓罪正是入罪，故縣廷即以「政不直法」論決。「不直」並非具體罪目，決以「不直」就是不改變原來所決的「臧五百以上」，……，就要免官奪爵。第二十二號房內另出數簡云「建武四年于月辛巳朔戊子，甲渠塞尉枚行候事敢言之（下略）」（如 E.P.F22:45A.圖二），此案論決後不過五個月，甲渠郭候即由塞尉枚來代行，粟君顯然就因此「反罪」而免官⁴²。

俞先生引建武四年簡文，甲渠郭候已替換他人，而估計候粟君因犯「贓罪」而遭免官，唯甲渠候是否因此案而免官，恐怕還需要更多的材料做佐證。另外，俞先生所引數則「不直」罪史料，皆和官吏治獄有關，這似乎也為「不直」的詮釋，提供了若干思考的線索。

秦律和漢律裡，皆有關於「不直」罪的規定，如《法律答問》簡 93：「罪當重而端輕之，當輕而端重之，是謂不直。」審理訴訟時，故意地重罪輕判或輕罪重判，都觸犯了「不直」罪。《二年律令·具律》裡也有二則關於不直罪的法律：

劾人不審，為失；其輕罪也而故以重罪劾之，為不直【簡 112】。（頁 149）
治獄者，各以其告劾治之。敢放訊杜雅，求其它罪，及人毋告劾而擅覆治之，皆以鞠獄故不直論【簡 113】⁴³。

「劾」是由官吏所做的提告⁴⁴，提告的原因多是因公務上的需要，如上級官員監臨卑官，發現卑官失職，可以提出告劾⁴⁵。官吏審獄時蓄意地將罪行加重或減輕，

⁴¹ 俞偉超：〈略釋漢代獄辭文例——一份治獄材料初探〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 40。

⁴² 俞偉超：〈略釋漢代獄辭文例——一份治獄材料初探〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 40。

⁴³ 《張家山漢墓竹簡·二年律令·具律》，頁 149。

⁴⁴ 彭浩：「『劾』應理解為官吏列舉犯罪人的罪行並提出控告，是審訊過程中的一個步驟。……『告』則是由百姓向官府提出控告。」〈談《二年律令》中幾種律的分類與編連〉，《出土文獻研究（第六輯）》（上海：上海古籍出版社，2004 年 12 月），頁 64。

⁴⁵ 《二年律令·具律》：「縣道官守丞毋得斷獄及灋（讞）。相國、御史及二千石官所置守、段（假）吏，若丞缺，令一尉為守丞，皆得斷獄、灋（讞）獄，【簡 102】皆令監臨庫（卑）官，

或者根本無人舉告，卻肆意地進行審理，都是犯了不直罪。根據《二年律令·具律》簡 93 規定，因審案不直，而將他人判成死罪，要處以斬左趾為城旦，其餘則與罪犯之罪名同罪⁴⁶。

「責寇恩冊」第 35 號簡有「不直者」三字，此三字若為判決內容，便絕不可能是針對寇恩，因在秦、漢律中，只有官吏才會犯下「不直」罪。候粟君雖是官吏，但他控告寇恩，並不是積於公務，而是他私人的財務糾紛所造成的提告。當與不當，僅能以「初三日爰書」所言「證財物故不以實……，罪反罪」，「不直」似嫌過之。也有學者指出，「證財物故不以實……，罪反罪」是針對平民，候粟君是軍官，應當適用為政不直的法律⁴⁷。究竟當時有沒有「為政不直」的法律，文獻不足，未能知曉。唯欲判處候粟君為政不直，恐怕也該針對他在職務上所犯下的疏失，與寇恩之間的糾紛並不相干。第 4-6 及 22 號簡都提到「甲渠令史華商、尉史周育當為候粟君載魚之鱮得賣」，因為不能行，而各自提供牛一頭及穀物，做為僱傭寇恩去販魚的費用。兩人提供的數額值一百七十五石，但候粟君只給了寇恩值八十七石，這一轉手候粟君就賺了八十八石，折合居延物價，也達二十六萬四千錢。何以會出現這樣的結果，初仕賓和蕭亢達兩位先生比較偏向，是上級壓榨下屬官吏⁴⁸。孔慶明先生則以為，這是候粟君與華商、周育三人合夥經商⁴⁹。若是合夥，出資額多寡本無一定，更何況候粟君提供的是貨品五千條魚，他拿到最多金額，應當合乎常理。

而勿令坐官【簡 103】。」，頁 148。

⁴⁶ 《二年律令·具律》：「鞠（鞠）獄故縱、不直，及診、報、辟故弗窮審者，死罪，斬左止（趾）為城旦，它各以其罪論之【簡 93】。」，頁 147。

⁴⁷ 張建國：「寇恩是平民，適用偽證罪的法律；而候粟君是軍官，對官員適用為政不直的法律，最後如果案件審決結果否定了候粟君自證辭，他要因『政不直』而受到法定的處罰。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996 年第 5 期（總第 47 期），頁 19。初仕賓、蕭亢達：「表示履行某種司法程序的公文例辭，意為：已經向犯者講明（關於案情、審訊的）某某律，然後審訊得爰書。具錄此語，既是驗問爰書程式的要求，又表明此次審訊是合乎法律規定。」〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981 年第 3 期，頁 110。李均明：「即官方預先聲明如果當事人所反映的情況不屬實，要反坐。」〈居延漢簡債務文書述略〉，《文物》，1986 年第 11 期，頁 38。〔日〕初山明：「自證爰書是作為證明自己沒有歸還債務義務的證書而製作、送達，並保管起來，……為了使這類證言具有效力，便有必要在驗問之前宣告『證不言請律』。換言之，負責審訊的官吏只有經過這道程式之後所作成的自證爰書，才能認可其具有公開證明的效力。本稿中，暫且將它叫作『公證書』。」〈爰書新探——兼論漢代的訴訟〉，《簡帛研究譯叢》（長沙：湖南出版社，1996 年 6 月），頁 174。高恒：「律文中的『贓五百以上』……不是這條律文組成部分，而是審判官問案時，根據審問案情的需要引用的有關令文。」《秦漢簡牘中法制文書輯考》，頁 151。顯然引用這條法律條文，只是因案情需要，與對方是軍官或平民無關。

⁴⁸ 初仕賓、蕭亢達：「憑藉政治上的權勢，役使下官吏為其到鱮得販賣。」〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981 年第 3 期，頁 115。

⁴⁹ 孔慶明：「甲渠令史華商、尉史周育、候粟君三個官吏合夥經營販魚的生意。候粟君有魚，令史華商和尉史周育出牛出穀，以作為雇牛載運的『僦直』。」《秦漢法律》（西安：陝西人民出版社，1992 年 3 月），頁 368。于振波：「這起合夥出資並僱人販魚的活動，所涉及的資金數額較大。」〈秦漢法律與經濟發展〉，《秦漢法律與社會》，2000 年 3 月，頁 167-168。

亦有學者認為，候粟君當判「不直」罪，因整椿案件候粟君純屬「誣告⁵⁰」。檢視秦、漢律可知，「誣告」本是一條罪名。《法律答問》簡 43 曰：

甲告乙盜牛若賊傷人，今乙不盜牛、不傷人，問甲可（何）論？端為，為誣人；不端，為告不審【簡 43】⁵¹。

秦律規定，凡是蓄意捏造罪名告人，就是「誣告」，否則為「告不審」。《二年律令·告律》簡 126-127，也針對誣告和告不審，訂出了懲處標準。即：

誣告人以死罪，黥為城旦舂；它各反其罪。【簡 126】告不審及有罪先自告，各減其罪一等【簡 127】⁵²。

誣告致人被判死罪，告者要判處黥為城旦舂，其餘則反坐其罪。若是無心之過所造成的告不審，就減罪一等。

由此可知，秦、漢律中「不直」和「誣告」是兩個不同的罪名。「不直」罪針對的是審理訴訟的官員；觸犯「誣告」罪的對象，則多為一般民眾。「責寇恩冊」第 35 號簡中的「不直者」，若是罪名，只能是針對審理此案的縣廷，而不是提告的候粟君。若審理結果為候粟君誣告，判決書也應當寫成「誣告」罪，而不是「不直」罪。

初仕賓、蕭亢達兩位先生釋不直為「吏治奸猾不正」。並說：

粟君之罪，按反罪律本應判誣告、財物故不實、贓罪等數罪，其賦值當判為：誣人一牛價六十石（每石三千錢），加原欠共合二十萬四千六百錢。但此案為官誣民，粟君依勢恐嚇侵吞民財，又欲加罪於人，按漢法律「一人有罪，以重者論之」，故判「政不直」⁵³。

依兩位先生所論，候粟君所犯至少包含了誣告、強質⁵⁴、依勢恐嚇侵吞民財等罪，其行徑屬於「吏治奸猾不正」。若以上罪名屬實，候粟君確實屬於該罪，唯此椿糾紛的源頭，是在判定寇恩究竟有無欠債。三十六支簡至今僅見寇恩證辭，候粟

⁵⁰ 初仕賓、蕭亢達：「粟君之罪，按反罪律本應判誣告、財物故不實、贓罪等數罪，其賦值當判為：誣人一牛價六十石（每石三千錢），加原欠共合二十萬四千六百錢。但此案為官誣民，粟君依勢恐嚇侵吞民財，又欲加罪於人，按漢法律『一人有罪，以重者論之』，故判『政不直』。」〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981 年第 3 期，頁 114。【日】永田英正：「甲渠候（甲渠候官之長）粟君控告庶民寇恩負債不還，調查的結果，發現粟君是誣告，粟君反而因『政不直者法』被問罪。」〈評陳夢家「破城子為居延都尉府」說〉，《居延漢簡研究》，頁 369。李樹春、梁瑞：「可是粟君卻致書居延縣廷，反誣寇恩賣掉他的牛不賠而欠他的錢。」〈《居延漢簡》中的戍吏經商、雇佣現象〉《殷都學刊》，2009 年，頁 45。

⁵¹ 《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》，頁 103。

⁵² 《張家山漢墓竹簡·二年律令·告律》，頁 151。

⁵³ 初仕賓、蕭亢達：〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》，1981 年第 3 期，頁 114。

⁵⁴ 《二年律令·雜律》簡 187：「諸有責（債）而敢強質者，罰金四兩。」，頁 158。

君詣鄉驗問尚未進行，縣廷恐難以遽下定論，故徐蘋芳先生曰：「它只保存了全案程序的前半段，至於後半段，即論報判決的部分，沒有見到。⁵⁵」

2、侯粟君自證爰書

裘錫圭先生以為，第 34 簡文中的第二個「爰書自證」，應該是指侯粟君要進行驗問而自證。他說：

居延縣給甲渠候官這份爰書……，應該是為了要甲渠候「爰書自證」。甲渠候把這件事捅到府裡去的時候，曾表示自己「願意詣鄉爰書是正」。既然都鄉對寇恩已經驗問明白，當然就輪到他來「爰書自證」了。甲渠候不屬縣、鄉管轄，所以用居延縣移文甲渠候官的形式來通知他⁵⁶。

裘先生之語，主要是回溯到第 30 號簡裡有：「今候奏記府：願詣鄉，爰書自證。」侯粟君一狀告到都尉府，甚至提出自己願意到寇恩的居所都鄉一同接受驗問。如今都鄉嗇夫已經按照縣廷的要求，第三度驗問寇恩完畢。且第三度的爰書中還進一步地說明：「粟君用恩器物幣（敝）敗，今欲歸恩，不肯受。」（EPF22：32）事隔三日，寇恩的供辭便有了極重要的轉折。在「十六日爰書」中，寇恩曾強調與業同回居延時，想將放置在業車上的車軸等器物取回，但侯粟君發怒，曰：「汝負我錢八萬，欲持器物？」（EPF22：26）到了「十九日爰書」，竟立即出現侯粟君想退還器物的內容。此事是否為此三天之內所為，無法確知，但這份訊辭，無疑在強調侯粟君的心虛，也為寇恩的勝訴加分⁵⁷。儘管如此，縣廷也不能因此就裁決侯粟君有罪，因為這畢竟只是寇恩的一面之辭，在縣廷尚未進行診驗結果前，這份證辭只是提供釐清糾紛的其中線索而已。

「責寇恩冊」既尚未判決，則第 34 號簡之「須以政不直者法」，當做何解？裘錫圭先生以為：

「政」應該為「正」。……「須」是「待」的意思。……己卯文書的「須以政（正）不直者法」，應該解釋為等待甲渠候的自證爰書以斷案，使不直的那個人（可以是寇恩，也可以是甲渠候）依法懲處。「亟報」就是要甲渠候官馬上回報那個意思⁵⁸。

⁵⁵ 徐蘋芳：〈居延考古發掘的新收穫〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 34。

⁵⁶ 裘錫圭：〈新發現的居延漢簡的幾個問題〉，《中國史研究》1979 年第 4 期，頁 106。

⁵⁷ 張建國：「這一補充很可能是，粟君在看到寇恩的自證爰書後，為消除自己扣留寇恩器物的事實，主動退還東西，可是遭到寇恩的拒絕。……案件調查過程中粟君退還器物的行為，也許顯得有些愚蠢，因為任何人包括縣廷和都尉府的人都難免產生如下的想法：如果粟君不是有些心虛，那麼他何必在這時歸還寇恩的器物？縣廷接到文書後沒有再卻，也許表明不再對寇恩與粟君截然不同的話『疑非實』了。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996 年第 5 期（總第 47 期），頁 18-19。

⁵⁸ 裘錫圭：〈新發現的居延漢簡的幾個問題〉，《中國史研究》1979 年第 4 期，頁 106。

裘先生釋「政」為「正」，即候粟君和寇恩至都鄉爰書自證後，那一方所屬不實，便將其正法。裘先生之解釋相當精闢，只是當時秦、漢簡牘尚未整理，「不直」之義，遂未得及時顯明，此處「不直」恐不適於當作罪名看待，其原因前文已做過說明。儘管如此，裘先生的詮釋，已為我們開啓了重要的關鍵之鎖，即「正」具有判定的成分。其判定的內容，就是後文所接續的「不直者」。

（四）「責寇恩冊」案例性質的再探討

「責寇恩冊」是居延地區所發生的一宗債務糾紛，候粟君所以要請縣廷受理，實是因他和寇恩之間沒有任何的書面契約。從寇恩三度驗問的爰書內容，知兩人的糾紛，全是肇端於二人對債權的認知不同。寇恩以為黑牛和黃牛並無價差，且留在候粟君處的車軸等器物，買肉、買大麥的金額，加上兒子寇欽的工錢，皆足以補足八萬差額，但候粟君的認知，顯然與寇恩有著極大的差距。首先，他不認為那些舊器物是用來抵償價差，故之後可能才會想將器物全數退還予寇恩。其次是寇欽的工錢，本與此椿雇傭內容無關，寇恩認為可以用來抵免，是否得到候粟君的認可，可能也是造成糾紛的其中原因。如今兩造各持己見，唯一的方法，就是透過官方做裁決。

如此，我們或可將問題簡單化，即此案本是一則判定有無欠債的民事訴訟糾紛⁵⁹，和刑事訴訟無關。縣廷裁決的結果，旨在解決糾紛，並不必如刑事訴訟，非得從兩造中找出訂罪對象。縣廷只需釐清候粟君所提出的那兩件內容，即寇恩是否該補足所欠貨款八萬，黑牛與黃牛是否有廿石穀價差。

《居延漢簡》中也有一椿債務糾紛的案例，或可做為研究「責寇恩冊」簡的參考：

□書曰：大昌里男子張宗責（債）居延甲渠收虜隧長趙宣馬錢凡四千九百二十。將召宣詣官，「□以□財物故不實，減二百五十以上」□已□□□□□□辟□趙氏故為收虜隧長，屬士吏張禹。宣與禹同治，乃永始二年正月中，禹病，禹弟宗自將驛牝胡馬一匹來視禹。禹死，其月不審日。宗見塞外有野橐佗，□□□□□宗馬出塞逐橐佗行可卅餘里，得橐佗一匹，還。未到隧，宗馬萃僵死。宣以死馬更所得橐佗歸宗。宗不肯受。宣謂宗曰，強使宣行馬幸萃死，不以償宗馬也。□□共平宗馬直（值）七千，令宣償宗。宣立以□錢千六百付宗。其三年四月中，宗使肩水府功曹受子淵責（債）宣，子淵從故甲渠候楊君取直。⁶⁰（229. 1, 229. 2）

這則簡文（以下簡稱「張宗責趙宣簡」）記載發生在漢成帝永始二年（15BC）正

⁵⁹ 張建國：「像本案這樣的民事糾紛，已經由一方起訴到縣官府。」〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》，1996年第5期（總第47期），頁20。

⁶⁰ 謝桂華、李均明、朱國等編：《居延漢簡釋文合校》（北京：文物出版社，1987年），頁371。

月的一樁債務糾紛⁶¹。張宗因為兄長張禹病了，便騎著馬到居延甲渠收虜隧探病。同月某日，張宗望見塞外有野駱駝，收虜隧隊長趙宣，便騎著張宗的馬去追捕。跑了三十里後，終於捕獲了一頭野駱駝，但回程時，張宗的馬竟猝死於途中，趙宣只好將捕到的野駱駝，做為給張宗馬匹的賠償。張宗不接受這樣的結果，便向收虜隧的上級肩水都尉府提告。肩水都尉府受理後，評估張宗的馬值七千錢，趙宣即使給了他野駱駝，還是差價一千六百錢，於是判定趙宣必需補足差額。隔年四月，張宗便依照居延地區債務糾紛的處理規定，委托肩水府功曹向趙宣之子趙淵收取債款。

在這樁案件中，肩水都尉府只評估趙宣抵償的野駱駝，夠不夠清償張宗的馬錢。評估的結果還差價一千六百錢，就判定趙宣要再補足差額，之後都尉府還可以替張宗充當債權代理人，向趙宣收取債款。都尉府並沒有因為趙宣是其下屬，便官官相護地包庇他，顯然當時處理這樣的債務糾紛，已經相當成熟。「責寇恩冊」簡中的寇欽替候粟君捕魚的工資，其實也可以透過都尉府幫他催討，應當不成問題。寇恩直接將寇欽的工資拿來抵償，顯然並不符合當時債務糾紛處理的程序。寇恩長期在居延客商，應該知道這個道理，然為何不按照正常管道處理，簡文沒有記錄，也不好妄測了。

（五）「政不直」義的再探討

「政不直」三字，前文已略做討論，裘錫圭先生釋「政」為「正」也。「不直」在此恐怕也不適合當成罪名，因為秦、漢律中的「不直」罪，是針對官員審案不當所做的懲處，無論是候粟君或寇恩，此次糾紛都與「不直罪」無關。由此我們對「不直」二字，或可學習裘先生釋「政」字的方法，為簡文找出是否有通假的現象。

在「責寇恩冊」及「張宗責趙宣簡」中皆可以注意到，關於金額的表述，全寫作「直」。如「責寇恩冊」簡第 5 號簡「平賈直六十石」、第 11-12 號簡「恩以大車半柵軸一，直萬錢；羊羴一枚為橐，直三千；大筥一合，直千；一石去盧一，直六百；擘索二枚，直千」等。「張宗責趙宣簡」言張宗的馬評估結果，「直（值）七千」。

這種現象不僅出現在《居延漢簡》，其他的秦、漢簡中也同樣如此。如《睡虎地秦墓竹簡》中有：

將牧公馬牛，馬【牛】死者，亟謁死所縣，縣亟診而入之，其入之其弗亟而令敗者，令以其未敗直（值）賞（償）之【簡 16】。（《廋苑律》，頁 24）

縣、都官坐效、計以負賞（償）（者，已論，嗇夫即以其直（值）（錢分負其官長及冗吏【簡 80】）。（《金布律》，頁 39）

⁶¹ 陳公柔：「此簡為涉訟爰書。案因馬價不平而起。」《先秦兩漢考古學論叢·居延出土漢律散簡釋義》（北京：文物出版社，2005 年 5 月），頁 269。

受（授）衣者，夏衣以四月盡六月稟之，冬衣以九月盡十一月稟之，過時者勿稟。後計冬衣來年。囚有寒者為褐衣【簡 90】。為布一，用臬三斤。為褐以稟衣；大褐一，用臬十八斤，直（值）六十錢；中褐一，用臬十四斤，直（值）六錢；小褐一，用【簡 91】臬十一斤，直（值）卅六錢【簡 92】。（《金布律》，頁 41）

甲乙雅不相智（知），甲往盜丙，臯（纜）到，乙亦往盜丙，與甲言，即各盜，其臧（贓）直（值）各四百，已去而偕得。其前謀，當並臧（贓）以論；不謀，各坐臧（贓）【簡 12】。（《法律答問》，頁 96）

這些簡文中，價值的「值」皆寫成「直」，這個情況在《二年律令》裡也同樣出現。如：

盜臧直（值）過六百六十錢，黥為城旦舂。六百六十到二百廿錢，完為城旦舂。不盈二百廿到百一十錢，耐為隸臣妾。不【簡 55】盈百一十錢到廿二錢，罰金四兩。不盈廿二錢到一錢，罰金一兩【簡 56】。（《盜律》，頁 141）

謀偕盜而各取也，並直（值）其臧（贓）以論之【簡 58】。（《盜律》，頁 142）

諸盜□，皆以罪（？）所平賈（價）直（值）論之【簡 80】。（《盜律》，頁 145）

□□□□兩，購、沒入、負債，各以其直（值）數負之【簡 95】。（《具律》，頁 147）

除了秦、漢簡牘，史料中亦可見如此現象。如《史記·孝文本紀》：「孝文帝代來，即位二十三年，宮室苑囿狗馬服御無所增益，有不便，輒弛以利民。嘗欲作露臺，召匠計之，直百金。」《史記·平準書》：「請置賞官，命曰武功爵。級十七萬，凡直三十餘萬金。」又：「乃以白鹿皮方尺，緣以藻績，為皮幣，直四十萬。」⁶²《漢書·竇田灌韓傳·韓安國》：「太后、長公主更賜安國直千餘金。」《漢書·張湯傳》：「湯死，家產直不過五百金。」《漢書·張騫李廣利傳·張騫》：「齎金幣帛直數千鉅萬」⁶³。顯然秦、漢時期，價值之「值」，文獻中多寫成「直」。

「責寇恩冊」第 35 號簡中的「不直者」之「直」，經對照前後文，並參酌當代之簡牘、史料，或也可直接釋為價值，即金額的總值。如此「政不直者」或可釋為：縣廷依據兩造的自證爰書內容，評估究竟那一方收受及給付的金額不合理，以做出正確的裁決。若候粟君所言黑牛與黃牛價值確實有別，且寇欽的工錢與這筆生意無關，那些車軸等器物是否太舊，能不能做為抵償……。總之，縣廷

⁶² 〔西漢〕司馬遷撰、〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證·孝文帝本紀》（臺北：大安出版社，2006 年 8 月），頁 191。《史記會注考證·平準書》，頁 512。

⁶³ 〔東漢〕班固：《漢書·竇田灌韓傳·韓安國》，頁 2395；《漢書·張湯傳》，頁 2646；《漢書·張騫李廣利傳·張騫》，頁 2692。

在評估完究竟是寇恩該還錢，還是候粟君在抵償完一切物品及寇欽工資後，仍需將積欠寇欽的剩餘工資還清……。縣廷一旦裁決，兩造便要遵照裁決的結果，委託官方做債權代理人，於一定期限內，向債務人催收欠款，這些法定程序，都是當時居延縣廷處理債務糾紛的規定。如今都鄉已第三度驗問寇恩完畢，居延縣廷於是移文給甲渠候官，通知輪到他去都鄉驗問。

這則債務糾紛結果如何，惜相關簡文尚未發掘。但可以想見，縣廷一旦裁奪後，債權人便可依法請求上級官府，為其充當債務催討。上級官府可以行文至對方的上級或管轄官府，請求代為催收，或從債務人的工資中按月扣除。如《居延漢簡甲乙編》279·17：「出吞遠士吏平四月奉。 四月庚戌令史博付倉曹史孫卿償縣麗卒陳。」債務人若無力償還債務，也可由官府代為清償，債務人再依據清償的金額，而至官府服役。這項法律程序，可以參照《二年律令·田律》簡254：「貧弗能賞（償）者，令居縣官。」在官府服勞役，秦律規定一日可抵償八錢；漢律一年可抵償八兩⁶⁴。

如此「責寇恩冊」第35號簡之「如律令」，應當就是處理債務糾紛的相關法定程序。即從驗問兩造，以釐清債權、債務關係和債務的實際金額，之後官府也可充當債權人代為催收債款。若債務人無力償還，官府也能為其代償，債務人再到官府裡服役，以抵償欠款。如此，兩造的債務糾紛便不是只僅於裁決階段，而是處理到債務清償完畢為止的一套法定章程。

三、結語

「責寇恩冊」簡中的財務糾紛，導源於雙方的僱傭合作，並未簽訂任何契券，且各自對債務的認知，顯然有極大的差距。從《居延漢簡》的相關簡牘所記載，知居延地區，債務雙方只要備有契約，便可以請求上級為債權代理人，替其催討債款。候粟君與寇恩之間沒有契券，即使候粟君認為寇恩尚欠他八萬行錢及廿石穀差價，但沒有憑據，便不可登入債名籍，也無法按照當時的法定程序，請求上級代為催收欠款。

今破城子甲渠候遺址第二十二號房所出土的「責寇恩冊」簡，只保存了三份都鄉嗇夫宮驗問寇恩的爰書，這些爰書內容只是呈現了寇恩的單方之詞，無法做為裁決此樁糾紛的根據。候粟君不滿寇恩前兩次的爰書自證，而向他的上級都尉府報告，並請求批准讓他到寇恩的都鄉接受驗問。都尉府將候粟君的請求行文縣廷，希望這場債務糾紛能得到全盤釐清。縣廷收到都尉府移文後，通知都鄉再次驗問寇恩，都鄉第三度驗問寇恩完畢，依然回報同樣的結果，即寇恩沒有欠款，也不必補足黃牛與黑牛的價差。縣廷將寇恩驗問的自證爰書寄給候粟君，並通知

⁶⁴ 《睡虎地秦墓竹簡·秦律十八種·司空律》簡133：「其弗能入及賞（償）者，以令日居之，日居八錢。」，頁51。《二年律令·具律》簡93-94：「作官府償日者，歲罰金八兩。」，頁147。

輪到他到都鄉驗問。只有待兩造爰書自證皆齊備，縣廷方可裁奪這場糾紛，究竟是那一方所陳述的給付金額不符。「政不直」估計就是在判定債務人為那一方，一旦確定，便可依據居延地區處理債務糾紛的法定程序，由官方充當債權人，向債務人或其主管機官申請催討。債務人若無力償還，也可由官府代償，債務人再依照所償金額，至官府服役抵債。

由《居延漢簡》的相關簡文記載，可以察覺居延地區關於債務糾紛的處置，已規劃且運作地極為成熟。絕不因雙方的身份、官階有別，而影響到債務的正常處置。候粟君和寇恩對這次到饒得賣魚的價差清償內容，及黃牛、黑牛的所有權與價差判定，認知顯然有著極大的差距。候粟君選擇由官方來進行裁奪，故至居延縣廷請求受理。居延縣廷考量寇恩居住地離縣廷較遠，而移文請求都鄉驗問。都鄉便按照驗問的相關程序，將驗問的結果製成爰書，呈給縣廷。

由於「責寇恩冊」簡只記錄到縣廷通知候粟君，至都鄉驗問的移文，故無法得知最終裁奪的結果。不過，由第三次都鄉所送達寇恩的自證爰書，便可發覺，都鄉並沒有因為都尉府的介入，而影響訊問作業；縣廷也僅止於轉達都鄉，關於都尉府批准候粟君至都鄉驗問的移文。縣廷並未因都尉府的參與，而左右這場糾紛的裁決；都尉府儘管是甲渠候官的上屬，但他是軍事系統，故也無權利過問司法體系。我們因此而推測，都尉府不僅沒有裁決權，也不得干預縣廷的裁決結果。

第 35 號簡中的「政不直」，一直是個難以釐清的疑點，但透過秦、漢簡牘的出土，使我們得知「不直」一旦做為罪名，就是在懲處審案不實的官員。候粟君和寇恩不可能遭此罪名，故「不直罪」的可能性應當可剔除。又裘錫圭先生釋「政」為「正」之通假，今沿著裘先生此線索，亦可察覺秦、漢簡牘及史料，「價值」之「值」多寫作「直」。我們因此估計，「政不直」或為「正不值」，即縣廷要研究兩造的爰書自證後，才可斷定那一方所供訴的給付金額不實。無論是候粟君或寇恩，一旦敗訴，都要償還應當支付的差額。

本文內容都是擷取前人研究的豐碩成果，再輔以後來出土的相關簡牘文獻，而做出的大膽推論。由於簡文僅記錄全案程序的前半段，筆者的推論是否合理，恐怕也只能期待陸續出土的文獻，而給與證實或推翻。「責寇恩冊」簡是一件極為有趣且鮮活的漢代邊陲，處置債務糾紛的重要史料記載。其中許多錯綜複雜的成份，若不是前人披荊斬棘地從中梳理出清晰頭緒，即使有再多的出土材料，筆者恐怕也難以續做探討。秦、漢時期的法律文書和訴訟簡牘，已陸續地出土和公布，使我們因此而認識到更多更豐富，史料所缺載的當代社會現況。「責寇恩冊」簡使我們看到西北的屯戍地區，竟然有著如此完善的債務、債權處置管理。以軍事嚴防為主的邊郡地區，軍官與小小客商的經濟權益完全等同，即使是都尉府介入，也不影響驗問的作業。如此珍貴的史料，補足了我們對漢代經濟的認識，也看到了司法及人權，在漢代發展的成熟實況。

〈附錄一〉

甘肅居延考古隊簡冊整理小組《建武三年候粟君所責寇恩事》釋文⁶⁵〉

1. 建武三年十二月癸丑朔乙卯，都鄉嗇夫宮以廷所移甲渠候書召恩詣鄉。先以「證財物故不
2. 以實，臧（贓，下同）五百以上；辭已定，滿三日而不更言請者，以辭所出入，罪反罪」之律辨告。乃
3. 爰書驗問。恩辭曰：「潁川昆陽市南里，年六十六歲，姓寇氏。去年十二月中，甲渠令史
4. 華商、尉史周育當為候粟君載魚之鱒得賣。商、育不能行。商即出牛一頭：黃、特、齒
5. 八歲，平賈（價，下同）直六十石，與它穀十五石，為（據第 22 號簡，此處脫一「穀」字）七十五石；育出牛一頭：黑、特、齒五歲，平賈直六十石，與它
6. 穀卅石，凡為穀百石，皆與粟君，以當載魚就（儗，下同）直。時，粟君借恩為就，載魚五千頭
7. 到鱒得，賈直：牛一頭穀廿七石，約為粟君賣魚沽出時行錢卅萬。時粟君以所得商牛黃
8. 特齒八歲，以穀廿七石予恩顧就直。後二、三（據第 23 號簡，脫「日」字）當發，粟君謂恩曰：「黃牛微瘕，所得
9. 育牛黑特雖小，肥，賈直等耳，擇可用者持行」。恩即取黑牛去，留黃牛，非從
10. 粟君借牝牛。恩到鱒得賣魚盡，錢少，因賣黑牛，並以錢卅二萬付粟君妻業
11. 少八歲（應為「萬」），恩以大車半柵軸一，直萬錢；羊羴一枚為橐，直三千；大筭一合，直千；一石
12. 去盧一，直六百；犍索二枚，直千。皆置業車上，與業俱來還。到第三置
13. 恩糴大麥二石付業，直六千；又到北部為業賣（買）肉十斤，直穀一石，石三千。凡並
14. 為錢二萬四千六百，皆在粟君所。恩以負粟君錢，故不從取器物。又恩子男欽
15. 以去年十二月廿日為粟君捕魚，盡今（據第 26 號簡，脫一「年」字）正月、閏月、二月，積作三月十日，不得賈直。時
16. 市庸平賈大男日二斗為穀廿石，恩居鱒得付業錢時，市穀決石四千。以欽

⁶⁵甘肅居延考古隊簡冊整理小組：〈「建武三年候粟君所責寇恩事」釋文〉，《文物》，1978 年第 1 期，頁 20-21。

作

17. 賈穀十三石八斗五升，直鰾得錢五萬五千四。凡為錢八萬，用償所負錢
18. 畢。恩當得欵作賈餘穀六石一斗五升付。恩從鰾得自食為業將車到居延
19. (積)(據第 27 號簡補)行道廿餘日，不計賈直。時，商、育皆平牛直六十石與粟君，粟君因以其
20. 賈予恩已決，恩不當與粟君牛，不相當穀廿石。皆證它，如爰書。」
21. 建武三年十二月癸丑朔戊辰，都鄉嗇夫宮以廷所移甲渠候書召恩詣鄉。先以「證財物故不以實，臧五百以上，辭以定，滿三日而不更言請者，以辭所出入，罪反罪」之律辨告，乃爰書驗問。恩辭曰：「潁川昆陽市南里，年六十六歲，姓寇氏。去年十二月
22. 中，甲渠令史華商、尉史周育當為候粟君載魚之鰾得賣。商、育不能行。商即出牛一頭，黃、特、齒八歲，平賈值六十石，與交穀十五石，為穀七十五石。育出牛一頭，黑、特、齒五歲，平賈值六十石，與它穀卅石，凡為穀百石，皆予粟君
23. 以當載魚就直。時，粟君借恩為就，載魚五千頭到鰾得。賈直：牛一頭、穀廿七石，[約](據 7 號簡補)為粟君賣魚沽出時行錢卅萬。時，粟君以所得商牛黃特齒八歲、穀廿七石予恩顧(雇)就直。後二~三日當發，粟君謂恩曰：「黃牛
24. 微瘠，所將(據第 8 號簡，應為「得」)育牛黑特雖小，肥，賈直俱等耳，擇可用者持行。恩即取黑牛去，留黃牛，非從粟君借牛。恩到鰾得賣魚盡，錢少，因賣黑牛，並以錢卅二萬付粟君妻業，少八萬。恩以大車半橈軸一，直萬錢；羊韋一枚為橐，
25. 直三千；大笥一合，直千；一石去盧一，直六百；橈索二枚，直千；皆在業車上。與業俱來還，到北部，為業買肉十斤，直穀一石；到弟(第)三置，為業糴大麥二石。凡為穀三石，錢萬五千六百，皆在業所。恩與業俱來到居延後，恩
26. 欲取軸、器物去。粟君謂恩：汝負我錢八萬，欲持器物？怒。恩不取器物去。又恩子男欵，以去年十二月廿日為粟君捕魚，盡今年正月、閏月、二月，積作三月十日，不得賈直。時，市庸平賈大男日二斗，為穀廿石。恩居
27. 鰾得付業錢時，市穀決石四千，並以欵作賈穀，當所負粟君錢畢。恩又從鰾得自食為業將車、
莖斬來到居延，積行道廿餘日，不計賈直。時，商、育皆平直牛六十石與粟君，因以其賈與恩，牛已
28. 決，不當予粟君牛，不相當穀廿石。皆證也，如爰書。」
29. 建武三年十二月癸丑朔辛未，都鄉嗇夫宮敢言之。廷移甲渠候書曰：「去年十二月中，取客寇恩為就，載魚五千頭到鰾得，就賈用牛一頭、穀廿七石。恩願沽出時行錢卅萬，以得卅二萬。又借牛一頭

30. 以為糶，因賣，不肯歸以所得就直牛，償不相當廿石」。書到。驗問、治決言。前言解廷郵書曰：「恩辭不與候書相應」，疑非實。今候奏記府：願詣鄉爰書是證。府錄：令明處
31. 更詳驗問、治決言。謹驗問，恩辭，不當與粟君牛，不相當穀廿石；又以在粟君所器物直錢萬五千六百；又為粟君買肉、糴三石，又子男欽為粟君作賈直廿石，皆[盡][償][所][負]
32. 粟君錢畢。粟君用恩器物幣（敝）敗，今欲歸恩，不肯受。爰書自證。寫移爰書，叩頭死罪死罪敢言之。
33. ●右爰書
34. 十二日己卯，居延令 守丞勝移甲渠候官。候[所]責男子寇恩[事]，鄉□辭，爰書自證。寫移書[到] □□□□□辭，爰書自證。
35. 須以政不直者法，亟報。如律令。掾黨、守令史賞。
建武三年十二月候粟君所責（債）寇恩事

引用書目

(一) 傳統文獻

1、古代文獻

- 〔西漢〕叔孫通：《漢官舊儀》（北京：中華書局，1985年）。
- 〔西漢〕司馬遷撰、〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：大安出版社，2006年8月）。
- 〔東漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年）。
- 〔南朝〕范曄：《後漢書·百官志》（北京：中華書局，1965年）。

2、簡牘

- 謝桂華、李均明、朱國等編：《居延漢簡釋文合校》（北京：文物出版社，1987年）。
- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡·二年律令》（北京：文物出版社，2001年11月）。
- 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·封診式·封守》（北京：文物出版社，2001年12月）。

(二) 近人論著

1、專著

- 孔慶明：《秦漢法律》（西安：陝西人民出版社，1992年3月）。
- 李振宏：《歷史與思想》（北京：中華書局，2006年10月）。
- 高恒：《秦漢簡牘中法制文書輯考》（北京：社會科學文獻出版社，2008年9月）。
- 陳夢家：《漢簡綴述》（北京：中華書局，2004年4月）。
- 〔日〕大庭脩：《秦漢法制史研究》（上海：上海人民出版社，1991年3月）。
- 〔日〕永田英正：《居延漢簡研究（下）》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年7月）。
- 〔美〕宋格文：《天人之間》（北京：中國政法大學出版社，1994年6月）。

2、單篇論文

- 于振波：〈秦漢法律與經濟發展〉，《秦漢法律與社會》（2000年3月）。
- 甘肅居延考古隊：〈居延漢代遺址的發掘和新出土的簡冊文物〉，《文物》（1978

- 年第 1 期)。
- 甘肅居延考古隊簡冊整理小組：〈「建武三年候粟君所責寇恩事」釋文〉，《文物》(1978 年第 1 期)。
- 李均明：〈居延漢簡債務文書述略〉，《文物》(1986 年第 11 期)。
- 初仕賓、蕭亢達：〈居延新簡《責寇恩事》的幾個問題〉，《考古與文物》(1981 年第 3 期)。
- 邢義田：〈漢代書佐、文書用語「它如某某」及「建武三年十二月候粟君所責寇恩事」簡冊檔案的構成〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第七十本，第三分(1999 年 9 月)。
- 俞偉超：〈略釋漢代獄辭文例——一份治獄材料初探〉，《文物》(1978 年第 1 期)。
- 徐蘋芳：〈居延考古發掘的新收穫〉，《文物》(1978 年第 1 期)。
- 陳公柔：〈居延出土漢律散簡釋義〉，《先秦兩漢考古學論叢》(北京：文物出版社，2005 年 5 月)。
- 彭浩：〈談《二年律令》中幾種律的分類與編連〉，《出土文獻研究(第六輯)》(上海：上海古籍出版社，2004 年 12 月)。
- 張建國：〈居延新漢簡「粟君債寇恩」民事訴訟個案研究〉，《中外法學》(1996 年第 5 期)。
- 程政舉：〈《二年律令》所反映的漢代告訴制度〉，《華東政法大學學報》(2007 年第 3 期【總第 52 期】)。
- 裘錫圭：〈新發現的居延漢簡的幾個問題〉，《中國史研究》(1979 年第 4 期)。
- 〔日〕初山明：〈爰書新探——兼論漢代的訴訟〉，《簡帛研究譯叢》(長沙：湖南出版社，1996 年 6 月)。

“Jianwu three years Designate Su Jun The thing responsible Cohen” Jane Revisited

Chou, Min-hwa*

Abstract

“Jianwu three years Designate Su Jun The thing responsible Cohen”
Jane Revisited

Jane Han Guangwu Jianwu contains three (27), in the Bamboo area occurred one thing, private debt disputes. From "Juyan Han Dynasty" and related records, can be learned at the dunning for debts, has a comprehensive statutory procedures. Whatever the creditor and the debtor class gap, did not affect the debt collection. Being the case, designate a channel between the government and businessmen Cohen disputes the debt, why it is necessary to rule through the County Mountain? It involves related issues, all content of this article will explore. It is worth noting that although the text is simply a civil dispute, but the County Mountain at the disposal, still in accordance with the provisions of the Criminal Han handle. Through this simple, we can understand the development of state of the Han Dynasty of the judicial system, but also understand the Bamboo area approach to disposal of debt disputes. In addition, the simple preserved because only the first half of procedures, so that some of the relevant content, if not follow the Qin, Han bamboo slips unearthed, it is difficult to sort out their doubts. Writing of this paper, both in previous research results on the launch, will have to follow the bamboo slips excavated material, which has been related to important

* Lecturer, the Center for General Education, Nanay Institute of Technology.

evidence. This attempt by the relevant follow-up by the bamboo slips unearthed, the heel of the previous discourse, and one of a number of mysteries, so close to a reasonable inference, and then explore the full text content.

Keywords: Juyan Han Dynasty, Designate Su Jun, Cohen, Yuan Book, Litigation

王充《論衡·非韓》的批判精神

黃紹梅*

提 要

王充自述《論衡》之作「其本皆起人間有非，故盡思極心以譏世俗。」也就是說，當時社會偏離正軌，對這不實風氣的批判和導正是《論衡》立論的重點。近代學者也稱其為「批評的哲學」、「漢代批評哲學第一奇書」。至於王充〈非韓〉是一篇辨章法家的理論文章，文中大多篇幅在闡述法家「任刑用誅」不重視德治的學說現象。王充為什麼要非韓呢？也就是王充質疑法家「任刑用誅」之說與漢代的政治或法律背景是否有關呢？

因此，本文首先回歸到漢代的律令，探討漢律令與法家韓非學說的關聯性，試圖理解王充〈非韓〉是否在反映漢代陰法現象？其次，分析王充〈非韓〉篇中對韓非學說的質疑內容為何？並論述其對韓非學說的批判是否合理？最後，說明王充個人認為道德和法律皆不可偏廢的理念。希望藉由漢代現實問題的探索中，瞭解王充寫作不離「皆起人間有非」的宗旨，以及其對德治的理想。

關鍵詞：王充、《論衡》、非韓、漢代

* 現任國立臺灣師範大學國際與僑教學院華語文學科專任副教授

一、前言

王充曾自述其創作《論衡》的原因是「起眾書並失實，虛妄之言勝真美也。」¹也就是他痛惜「偽書俗文多不實誠」(〈自紀篇〉頁 1194)，面對「虛妄顯於真，實誠亂於偽，世人不悟，是非不定，紫朱雜廁，瓦玉集糅」的亂象，在「豈吾心所能忍哉！」(〈對作篇〉頁 1179)「安能不言？」(同上，頁 1183)的心境下，為了辨明是非的道理、解釋世俗的疑惑，避免「是反為非，虛轉為實」(同上，頁 1183)所以有《論衡》之作。他又解釋「論衡者，論之平也。」(〈自紀篇〉頁 1196)「論衡者，所以銓輕重之言，立真偽之平。」(〈對作篇〉頁 1179)顯然是實事求是，對虛妄風氣的批判和導正，以達到去偽存真的理想。近代學者即稱《論衡》「幾乎沒有一篇不是批評的文章」，稱王充哲學是「批評的哲學」，他的精神是「評判的精神」。²

由於王充對漢代社會的評論涉及層面相當廣泛，顯然其中有強烈的社會意涵。以批判先秦諸子學說的〈非韓〉、〈問孔〉、〈刺孟〉等篇章為例：〈非韓〉是非難韓非法家學說的部分論點，〈問孔〉、〈刺孟〉是對孔孟言行矛盾處提出質疑或譏刺。由於王充《論衡》之作「其本皆起人間有非，故盡思極心以譏世俗。」(〈對作篇〉頁 1179)當時社會偏離正軌，對這不實風氣的批判和導正是《論衡》立論的重點。不過，王充曾稱道孔子是「道德之祖」(〈本性篇〉頁 137)、「百世之聖」(〈別通篇〉頁 600)、「諸子之中最卓者」(〈本性篇〉頁 137)，又說：「可效放者，莫過孔子」(〈自紀篇〉頁 1191)。基本上對孔孟儒家學說是持正面肯定的態度，但是卻創作了〈問孔〉、〈刺孟〉等篇章。至於《韓非子》的法家理論，也不屬於「虛妄」之詞，卻也寫下了〈非韓〉一篇。所以王充質疑諸子的原因很值得玩味。王充曾說明其質疑孔孟言行原因是：

世儒學者，好信師而是古，以為賢聖所言皆無非，專精講習，不知難問。夫賢聖下筆造文，用意詳審，尚未可謂盡得實，況倉卒吐言，安能皆是？不能皆是，時人不知難；或是，而意沉難見，時人不知問。案賢聖之言，上下多相違，其文，前後多相伐者，世之學者，不能知也。……凡學問之法，不為無才，難於距師，核道實義，證定是非也。問難之道，非必對聖人及生時也。世之解說說人者，非必須聖人教告乃敢言也。苟有不曉解之問，追難孔子，何傷於義？誠有傳聖業之知，伐孔子之說，何逆於理？(〈問孔篇〉頁 395)

¹ 《論衡·對作篇》，黃暉：《論衡校釋》，第 29 卷，第 4 冊（北京：中華書局，1990 年出版），頁 1179。文中所引《論衡》出自此書，以下凡引及《論衡》只在正文註明篇名及頁數，其餘從略。

² 胡適〈王充的論衡〉一文，見黃暉：《論衡校釋·附編四》第 4 冊，頁 1275。

此段之意是王充雖然推崇孔子，但也反對迷信聖人，強調聖人是人，不是神，聖賢所說的話也有缺點和錯誤，漢代儒生由於過度信師好古，而不知懷疑和問難。王充就其所考察聖賢所說的話也有相違背，他們的文章，前後也多有相互矛盾之處，於是有〈問孔〉〈刺孟〉。從孔孟學說的矛盾和錯誤之處，試圖破解漢代儒者對聖人的迷思，提醒世人不要盲從信師好古而不知思考。至於王充為什麼要非韓呢？或王充非韓與漢代政治現象有什麼關聯呢？王充雖未明言其原因，若從〈問孔篇〉類推，其與漢代政治環境應有聯繫。

王充有借質疑孔、孟言論來以古諷今，同理，其非韓的言論，應也有相同用意。徐復觀曾說：

若不能首先把握到兩漢知識分子的這種壓力感，便等於不了解兩漢的知識分子。若不對這種壓力感的根源——大一統的一人專制政治及在此種政治下的社會——作一確切的解析、透視，則兩漢知識分子的行為與言論，將成為脫離了時間與空間的飄浮無根之物，不可能看出它有任何確切意義。

3

這段話意思是將思想家的觀念與政治和社會背景聯繫起來，這也是本文研究的目的，所以從漢代的政治和社會背景，探討、解讀王充非韓的用意，進而了解其所表現的現實批判意義。

二、王充〈非韓〉的用意

〈非韓〉是一篇評論法家學說的文章，篇中闡述的重點有二：一是法家「任刑用誅」不重視德治的學說特色，例如他說：

宋人有御馬者，不進，拔劍剄而棄之於溝中。又駕一馬，馬又不進，又剄而棄之於溝。若是者三。以此威馬，至矣，然非王良之法也。王良登車，馬無罷驚；堯、舜治世，民無狂悖。王良馴馬之心，堯、舜順民之意。……治國之道，當任德也。韓子任刑，獨以治世，是則治身之人，任傷害也。（〈非韓篇〉頁 441）

此段之意無疑是藉王良馴馬的心，和宋人殘忍剄馬的比較，非難韓非的「任刑」之說，強調治國之道不可專任刑法，施行仁義才是上策的政治理念。王充〈非韓〉篇中又引用《韓非子》的故事：

齊有高節之士，曰狂譎、華士。二人，昆弟也，義不降志，不仕非其主。太公封於齊，以此二子解沮齊眾，開不為上用之路，同時誅之。韓子善之，

³ 徐復觀：《兩漢思想史》，卷 1（臺北：學生書局，1990 年出版），頁 283。

以為二子無益而有損也。……周公聞太公諸二子，非而不是，然而身執贄以下白屋之士。白屋之士，二子之類也。周公禮之，太公誅之。二子之操，孰為是者？（〈非韓篇〉頁 435 至 440）

內容是陳述姜太公與周公之爭，姜太公尚力重耕戰，狂譎及華士有賢才但不為所用，故殺之。反之，周公重賢則欲禮賢之。韓非認同姜太公的作法，此例又涉及「尊君」與「尚賢」觀念的爭論。韓非認為理想的君臣關係是順從、竭力為上，奉其主若高天泰山之尊，賤己身若壑谷隔洧之卑。如同《韓非子·說疑篇》所列的后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔等賢臣，「皆夙興夜寐，卑身賤體」、「明刑辟，治官職」以事其君。進善言，則「不敢矜其善」；立事功，而「不敢伐其勞」，才可稱作賢臣。至於許由、卞隨、務光、伯夷、叔齊之類，「見利不善，臨難不恐」，不慕厚賞，乃不畏嚴刑之不令之民。⁴而王充〈非韓〉所引的狂譎、華士二人，行事風格類似許由、卞隨、務光、伯夷、叔齊一類，在韓非強化君權的思路中並不屬於賢臣之列，王充批評韓非此例是觸犯了「賞無功，罰無罪」的錯誤。他說：

夫執不仕者，未必有正罪也，太公誅之。如出仕未有功，太公肯賞之乎？賞須功而加，罰待罪而施。使太公不賞出仕未有功之人，則其誅不仕未有罪之民，非也，而韓子是之，失誤之言也。（〈非韓篇〉頁 439）

由王充的評論可見他對法家名實觀念的重視，但不認同「任刑用誅」。

除此之外，〈非韓〉篇闡述的另一重點，是評論韓非「非儒」的不當。王充曾陳述當時人的風氣是：

世俗學問者，……義理略具，同趨（趨）學史書，讀律諷令，治作情奏，習對向，滑習跪拜，家成室就，召署輒能。徇今不顧古，趨讎不存志，競進不案禮，廢經不念學。（〈程材篇〉頁 538）

此為一般俗儒汲汲於利祿的價值趨向，是粗識義理就一窩蜂的學習律令，習作公文，為迎合此風氣，已不修習先王之道，而習文法吏事以舞文弄法，並非修習經書的儒士。例如西漢薛宣曾說：

吏道以法令為師，可問而知。及能與不能，自有資材，何可學也。⁵

「吏道以法令為師」一語反映漢代吏職仍限於執行法令的角色，仍未發揮「民之師帥」的教化功能。⁶成帝時琅邪太守朱博也說：

⁴ 陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983 年出版），頁 917-919。文中所引《韓非子》出自此書，以下只註明頁數。

⁵ 《漢書·薛宣傳》，楊家駱主編：《新校本漢書》第 4 冊（臺北：鼎文書局，1986 年出版），頁 3397。文中所引《漢書》出自此書，以下只註明頁數。

⁶ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987 年出

博尤不愛諸生，所至郡輒罷去議曹，曰：「豈可復置謀曹邪！」文學儒吏時有奏記稱說云云，博見謂曰：「如太守漢吏，奉三尺律令以從事耳，亡奈生所言聖人道，何也！且持此道歸，堯、舜君出，為陳說之」。其折逆人如此。⁷

朱博擔任太守要職，但拒聽聖人之道，代表儒術對負責實際政務的「吏」仍起不了作用。所以：「禮樂教化如果是出於朝廷的旨意，則朱博何敢如此理直氣壯地拒斥『聖人之道』？……這時儒教表面上定於一尊已超過了一個世紀，然而像朱博這樣一個鄙薄儒教的人竟能一帆風順地攀登至官僚系統的頂峰。這一事實也逼使我們不能不重新思考漢廷和儒教之間的微妙關係。」⁸以下即從上述〈非韓〉篇論述的二項要點，討論漢代律法是否有「任刑用誅」的現象，以及文吏輕視儒教的時代意涵：

（一）批判漢代「任刑用誅」的律法

梁玉繩曾記載：

《漢書·刑法志》曰：漢興，約法三章，網漏吞舟之魚，然其大辟尚有夷三族之令。又考惠帝四年，始除挾書律。呂后元年，始除三族罪、妖言令。文帝元年，始除收孥諸相坐律令。二年，始除誹謗律。十三年，除肉刑。然則秦法未嘗悉除，三章徒為虛語，《續古今考》所謂一時姑為大言以慰民也。蓋三章不足禁姦，蕭何為相，采摭秦法，作律九章，疑此等皆在九章之內。⁹

這段記載，明白說「秦法未嘗悉除，三章徒為虛語」，所以分別在漢惠帝四年（西元前一九一年）除挾書律，文帝元年、二年及十三年（西元前一六七年）除相坐律、誹謗律及肉刑。蕭何作《九章律》也是以秦法為本，此說若成立，則漢律基礎仍為嚴厲的秦法。

根據程樹德《九朝律考》之〈漢律考〉，漢律令有律、令、科、比四種形式。¹⁰

（1）「律」是漢代法律的主要形式。漢以律命名的綜合性法典，有下列幾部：《九章律》：共有九篇：盜律、賊律、囚律、捕律、雜律、具律、興律、廩律、戶律。為蕭何受劉邦之命，「摭摭秦法，取其宜於時者，作律九章。」

版），頁 216 至 223。

⁷ 《漢書·朱博傳》，頁 3400。

⁸ 同注 6，頁 220-221。

⁹ 梁玉繩：《史記志疑》，卷 6，收入《叢書集成新編》第 6 冊（臺北：新文豐出版公司，1085 年出版），頁 179。

¹⁰ 薛梅卿、葉峰：《中國法制史稿》（北京：高等教育出版社，1990 年出版）第 4 章。

- 《傍章律》：叔孫通制定，共十八篇。¹¹其篇目名稱已不可考，據《漢書》記載：「今叔孫通所撰禮儀，與律令同錄，臧於理官，……今學者不能昭見……故君臣長幼交接之道寢以不章。」¹²所以叔孫通益律所不及，而著作的《傍章律》，可推知是有關禮儀制度的儀法。¹³
- 《越宮律》：由張湯制定，共二十七篇，¹⁴篇目名稱已無從考查。據沈家本考證，有「闌入宮殿門」、「闌入甘泉上林」、「無引籍入宮司馬殿門」以及「犯蹕」等法條，乃有關宮廷護衛之法律。
- 《朝律》：由趙禹制定，共六篇，¹⁵篇目已無存。此外，見於文獻者又有以律命名之單行法規，如〈尉律〉、〈耐金律〉、〈上計律〉、〈錢律〉、〈左官律〉、〈大樂律〉、〈田律〉、〈田租稅律〉、〈尚方律〉、〈挾書律〉。
- (2)「令」為律的補充，乃國君更改法律的重要法寶。¹⁶令所涉及的範圍廣泛，今所知篇目有〈令甲〉、〈令乙〉、〈令丙〉、〈功令〉、〈金布令〉、〈宮衛令〉、〈秩祿令〉、〈品令〉、〈祠令〉、〈祀令〉、〈齋令〉、〈公令〉、〈獄令〉、〈箠令〉、〈小令〉、〈田令〉、〈馬復令〉、〈胎養令〉、〈養老令〉、〈任子令〉、〈緡錢令〉、〈廷尉挈令〉、〈光祿挈令〉、〈樂浪挈令〉，數量亦多。成帝時律令繁多已達百萬餘言，¹⁷令甲以下即有三百餘篇。¹⁸
- (3)「科」，顏師古說「科謂事條」¹⁹及《釋名》記載「科，課也。課其不如法者，罪責之也」。²⁰科有依法論罪科刑之意，數量繁多，所以說「憲令稍增，科條無限。」²¹

¹¹ 《晉書·刑法志》說：「叔孫通益律所不及，傍章十八篇。」見《晉書》第2冊，卷30（臺北：中華書局，1971年出版），頁6。

¹² 《漢書·禮樂志》，頁1035。

¹³ 漢律有禮與法不分之現象，程樹德曾說：「漢時去古未遠，合禮與律為一，禮樂志謂叔孫通所撰禮儀與律同錄藏於理官，應劭傳亦言刪定律令為漢儀，此漢以禮入律之證，是朝觀享廟之儀，吉凶喪祭之典，後人以之入禮者，而漢時多屬於律也」參閱程樹德：《九朝律考》之〈漢律律名考〉（臺北：商務印書館，1965年出版），頁11。又陶希聖提及漢律，禮與律不分時曾說：「禮既是身份等級的規範，刑祇是擔保此種規範的執行的手段。漢代的禮刑已漸從對立變為相輔。蕭何九章之律固然是刑的規定，叔孫通傍章十八篇大約是朝儀，也算是律的一部。張湯越宮律二十七篇，趙禹朝律六篇，都是禮儀，也以刑罰作擔保，而為律的一部。」參見《中國政治思想史》第2冊（臺北：食貨出版社，1972年出版），頁151。

¹⁴ 《晉書·刑法志》，同註11。

¹⁵ 《晉書·刑法志》，同註11。

¹⁶ 《史記·酷吏列傳》載：「前主所是著為律，後主所是疏為令。」瀧川龜太郎：《史記會注考證》卷122（臺北：洪氏出版社，1983年出版），頁1303。

¹⁷ 《漢書·刑法志》，頁1103。

¹⁸ 《晉書·刑法志》，同註11。

¹⁹ 《後漢書·桓譚傳上》，宋范曄撰，唐李賢等注《新校後漢書注》卷18上，第2冊（臺北：世界書局，1981年出版），頁959。文中所引《後漢書》出自此書，以下只註明頁數。

²⁰ 劉熙：《釋名》卷6〈釋典藝〉第20。王雲五主編：《叢書集成簡編》（臺北：商務印書館，1966年出版），頁101。

²¹ 《後漢書·陳寵傳》，頁1554。

- (4)「比」，《周禮》注疏記載：「今律有斷事皆依舊事斷之，其無，條取比類以決之，故云決事比也。」²²說明此乃經朝廷批准，具有法律效力的斷案成例。武帝時「死罪決事比萬三千四百七十二事」²³，運用十分普遍。

上述漢律令與韓非學說相通者可歸納為三點：

- (1)「令」為律的補充，由國君增修。換言之，漢代國君掌握制定、增刪等修改法令及決定賞罰之權，²⁴與韓非主張立法權原自國君「無慶賞之勸，刑罰之威，釋勢委法，堯舜之說而人辯之，不能治三家。」²⁵「賞罰者，邦之利器也。在君則制臣，在臣則勝君。」²⁶認為「賞罰下共則威分」²⁷，國君掌握法令才足以鞏固權威的思想相通。
- (2)漢律條目詳細明白，且內容涉及範圍寬廣，與韓非所說的：「書約而弟子辯，法省而民萌訟。是以聖人之書必著論，明主之法必詳事。」²⁸的觀點相似。
- (3)漢律條目繁多，班固曾感慨的說：「今郡國被刑而死者歲以萬數，天下獄二千餘所。」²⁹人民受刑法的威脅可想而知。這與韓非所說的：「夫嚴刑重罰者，民之所惡也，而國之所以治也；哀憐百姓，輕刑罰者，民之所喜也，而國之所以危也。」³⁰「誅莫如重，使民畏之。毀莫如惡，使民恥之。」³¹嚴刑峻法相通。重罰的目的無非想要以刑去刑，韓非曾比喻說：「十仞之城，樓季弗能踰者，峭也。千仞之山，跛牂易牧者，夷也。故明主峭其法而嚴其刑也。」³²漢興律法多承襲秦制，受韓非影響，而刑重繁多。

至於漢初雖然實行黃老之治，但是根據《史記·張釋之馮唐列傳》記載文帝

²² 《周禮·大司寇》，十三經注疏本，卷第三十四（臺北：藝文印書館，1985年出版），頁518。

²³ 《漢書·刑法志》，頁1101。

²⁴ 《漢書·酷吏傳》記載：「武帝時，禹以刀筆吏積勞，遷為御史。上以為能，至中大夫與張湯論定律令，作見知，吏傳相監司以法，盡自此始。」（楊家駱主編《新校本漢書》，頁3651。）說明武帝曾修改漢律，《魏書·刑罰志》亦有記載：「孝武世以姦宄滋甚，增律五十餘篇。」（《魏書》卷一百一十一，志第十六。四部備要·史部，二十四史第七冊，臺北：中華書局，1960年出版，頁893。）主持者為張湯、趙禹。張湯制定〈越官律〉二十七篇，趙禹作〈朝律〉六篇。武帝修改律令後之現象，據《漢書》記載說：「律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。文書盈於几閣，典者不能遍睹。是以郡國承用者駁，或罪同而論異。姦吏因緣為市，所欲活則傅生議，所欲陷則予死比，議者咸冤傷之。」（見《漢書·刑法志》，頁1101。）漢律經此修改後，條目更加增多，內容亦更加龐雜。迄於成帝，漢律已發展為「大辟之刑千有餘條，律令煩多，百有餘萬言，奇請它比，日益以滋，自明習者不知所由。」成帝遂「與中二千石、二千石、博士及明習律令者議減死刑及可除約省者。」（見《漢書·刑法志》，頁1103。）

²⁵ 《韓非子·難勢篇》，頁888-889。

²⁶ 《韓非子·喻老篇》，頁392。

²⁷ 《韓非子·八經篇》，頁996。

²⁸ 《韓非子·八說篇》，頁976。

²⁹ 《漢書·刑法志》，頁1109。

³⁰ 《韓非子·姦劫弑臣篇》，頁248。

³¹ 《韓非子·八經篇》，頁997。

³² 《韓非子·五蠹篇》，頁1052。

乘輿，有人犯蹕，張釋之依法罰金，文帝則以為罪輕。〈酷吏列傳〉記載景帝重用酷吏鄧都、寧成之屬，人人惶恐。文景時期的政治運作中，黃老之治與嚴刑峻罰實際上是並存的。

又武帝奉儒術為正統，有「春秋斷獄」的政策，也就是用《春秋》的觀點作為定罪量刑的依據。因此，事實上並不是不用律法，而是用儒術來包裝律法罷了。³³舉例如下：

陵王荊有罪，帝以至親悼傷之，詔儵與羽林監南陽任隗雜理其獄。事竟，奏請誅荊。引見宣明殿，帝怒曰：「諸卿以我弟故，欲誅之，即我子，卿等敢爾耶！」儵仰而對曰：「天下高帝天下，非陛下之天下也。春秋之義，『君親無將，將而誅焉。』……如令陛下子，臣等專誅而已。」³⁴

文中「春秋之義，君親無將，將而誅焉」的「將」是叛逆之義。廣陵王有犯上作亂的思想，於是引春秋之義認為應受死刑。春秋斷獄是有流弊的，因為經典文字簡約，非規範性文字，直接引用往往斷章取義。甚至執政者可拋開法律，根據主觀意識決定刑罰，並無固定標準。當時執行法律者多「習文法吏事」者，所以反而讓有心人，得外藉儒術而內行嚴刑峻法。³⁵

由上述，漢代有形成酷吏的環境。而酷吏橫行也是漢代普遍的現象，³⁶司馬遷就是生長在這一酷吏橫行的時代，而且深受其害。所以在《史記·循吏列傳》中，介紹五位善良官吏：孫叔敖、子產、公儀休、石奢及李離，多是春秋時代之人物。反之，〈酷吏列傳〉所介紹之人物，例如：寧成、周陽由、趙禹、張湯、

³³ 所謂儒術，「術」的涵義為何呢？晁錯曾說：「人主所以尊顯功名，揚於萬世之後者，以知術數也。」（見《漢書·晁錯傳》頁 2277。）依顏師古注，此術數之意為：法制治國之術。（見《漢書·晁錯傳》頁 2278。）公孫弘則說：「擅殺生之柄，通壅塞之塗，權輕重之數，論得失之道，使遠近情偽必見於上，謂之術。」（《漢書·公孫弘列傳》頁 2616。）因此，所謂儒術，限指儒家學說中尊君御下之方法，並未涵蓋所有的儒家學說。所以熊十力先生認為兩漢所尊之儒術絕非真孔學。他說：「孔門群籍，雖自漢興，多獻於朝，而漢朝固任其廢棄，莫肯護惜。所以然者，漢武與董仲舒定孔子為一尊，實則其所尊者非真孔學，乃以祿利誘一世之儒生，盡力發揚封建思想與擁護君主統治之邪說，而托於孔子，以便號召。故漢儒所弘宣之六藝經傳，實非孔門真本。」又說：「漢人尊孔，乃以竄亂之經書及其偽說，假藉孔子，以達其擁護皇帝之私圖，自是偽儒學興，而孔門相傳之真儒學，不可睹矣。」參見熊十力《原儒》（臺北：明倫書局，1971年出版），頁 20 及 34。

³⁴ 《後漢書·樊儵傳》，頁 1123。

³⁵ 誠如劉師培所說：「援公羊以傳今律，名曰引經決獄，實則便于酷吏之舞文。時公孫弘亦治春秋，所對之策尚德緩刑，約符仲舒之旨，然諳習文法吏事，緣飾儒術，外寬內深，睚眦必報。此則外避法吏之名，內行法吏之實，以儒術輔法吏，自此始矣。」參見劉師培《儒學法學分岐論》，收入《劉申叔先生遺書》第 2 冊（臺北：大新書局，1965 年出版），頁 1759。

³⁶ 《史記·酷吏列傳》《後漢書·酷吏傳》《漢書·刑法志》多有記載。《史記·酷吏列傳》所記載之酷吏，有鄧都、寧成、周陽由、趙禹、張湯、義縱、王溫舒、尹齊、減宣、杜周等人。其治獄之殘烈，據《漢書》說：「今之聽獄者，求所以殺之；古之聽獄者，求所以生之。……今之獄吏，上下相驅，以刻為明，深者獲功名，平者多後患。」（見《漢書·刑法志》，頁 1109-1110。）可知。《後漢書·酷吏傳》記載東漢光武帝、章帝、順帝及桓帝時期之酷吏亦不乏其人。

義縱、王溫舒、尹齊、減宣、杜周等人，多為漢武帝時代人物。司馬遷曾論述說：

自張湯死後，網密多詆嚴，官事寢以耗廢。九卿碌碌奉其官，救過不贍，何暇論繩墨之外乎！³⁷

張湯修改律令後，律法嚴密繁多，所以官員碌碌奉其官，「救過不贍，何暇論繩墨之外乎！」官吏誠惶誠恐的謹守繩墨，不敢逾越職分也不敢作事。這是酷吏氾濫導致官員碌碌的行徑。加上漢代律令繁多，「今大辟之刑千有餘條，律令煩多，百有餘萬言，奇請它比，日以益滋，自明習者不知所由，欲以曉喻眾庶，不亦難乎！」³⁸可以想見人民並未因「法」而得利，反而深受其刑害。

漢代國君曾有禁止這種酷吏專橫、嚴刑峻法的現象：

（建武二年）三月乙未，大赦天下，詔曰：「頃獄多冤人，用刑深刻，朕甚愍之。孔子云：『刑罰不中，則民無所措手足。』其與中二千石、諸大夫、博士、議郎議省刑法。」³⁹

（建武五年）五月丙子，詔曰：「久旱傷麥，秋種未下，朕甚憂之。將殘吏未勝，獄多冤結，元元愁恨，感動天氣乎？其令中都官、三輔、郡、國出繫囚，罪非犯殊死一切勿案，見徒免為庶人。務進柔良，退貪酷，各正厥事焉。」⁴⁰

（建武十八年四月）詔曰：「今邊郡盜穀五十斛，罪至於死，開殘吏妄殺之路，其蠲除此法，同之內郡。」⁴¹

（中元二年十二月）詔曰：「……今選舉不實，邪佞未去，權門請託，殘吏放手，百姓愁怨，情無告訴。有司明奏罪名，并正舉者。又郡縣每因徵發，輕為姦利，詭責羸弱，先急下貧。其務在均平，無令枉刻。」⁴²

（永平三年正月）詔曰：「……夫春者，歲之始也。始得其正，則三時有成。比者水旱不節，邊人食寡，政失於上，人受其咎。有司其勉順時氣，勸督農桑，去其螟蟻，以及蝥賊，詳刑慎罰，明察單辭，夙夜匪懈，以稱朕意。」⁴³

³⁷ 《史記·酷吏列傳·太史公曰》，頁 1304。

³⁸ 《漢書·刑法志》，頁 1103。

³⁹ 《後漢書·光武帝紀上》，頁 29。

⁴⁰ 《後漢書·光武帝紀上》，頁 39。

⁴¹ 《後漢書·光武帝紀上》，頁 69。

⁴² 《後漢書·明帝紀》，頁 98。

⁴³ 《後漢書·明帝紀》，頁 105。

(永平四年二月)詔曰：「……有司勉遵時政，務平刑罰。」⁴⁴

不過，即便有禁止嚴刑的詔書和想法，卻又與統治者自身的行事作風矛盾，如史書記載「世承二帝（光武、明帝）吏化之後，多以苛刻為能」⁴⁵即反映光武、明帝實行苛政的影響。

如建武十四年群臣請求增設科禁，⁴⁶可說是光武帝苛政的寫照，針對增設「任刑」之策，杜林上疏請緩設：

夫人情挫辱，則義節之風損；法防繁多，則苟免之行興。孔子曰：『導之以政，齊之以刑，民免而無恥。導之以德，齊之以禮，有恥且格。』古之明王，深識遠慮，動居其厚，不務多辟，周之五刑，不過三千。大漢初興，詳覽失得，故破矩為圓，斲彫為樸，蠲除苛政，更立疏網，海內歡欣，人懷寬德。及至其後，漸以滋章，吹毛索疵，詆欺無限。果桃李之饋，集以成臧，小事無妨於義，以為大戮，故國無廉士，家無完行。至於法不能禁，令不能止，上下相遁，為敝彌深。臣愚以為宜如舊制，不合翻移。」帝從之。⁴⁷

此外，朱浮上書說：「陛下哀愍海內新離禍毒，保宥生人，使得蘇息。而今牧人之吏，多未稱職，小違理實，輒見斥罷，豈不粲然黑白分明哉！然以堯舜之盛，猶加三考，大漢之興，亦累功效，吏皆積久，養老於官，至名子孫，因為氏姓。當時吏職，何能悉理，論議之徒，豈不喧譁。……尋其視事日淺，未足昭見其職，既加嚴切，人不自保，各相顧望，無自安之心。有司或因睚眦以騁私怨，苟求長短，求媚上意。二千石及長吏迫於舉劾，懼於刺譏，故爭飾詐偽，以希虛譽。……願陛下遊意於經年之外，望化於一世之後。天下幸甚。」⁴⁸反映光武帝時期苛察官吏，各級長官多有人心不安的負面壓力，而無助於吏治的改善。

又桓譚上書說：「又見法令決事，輕重不齊，或一事殊法，同罪異論，姦吏得因緣為市，所欲活則出生議，所欲陷則與死比，是為刑開二門也。今可令通義理明習法律者，校定科比，一其法度，班下郡國，蠲除故條。如此，天下知方，而獄無怨濫矣。」⁴⁹告知刑法實行不公，有「獄多怨濫」的流弊。

杜林、朱浮、桓譚等大臣的勸戒並無太多實效，從明帝、章帝多沿襲嚴刑重罰的施政風氣可推知，徵之史實：

(曹褒)初舉孝廉，再遷圉令，以禮理人，以德化俗。時它郡盜徒五人來

⁴⁴ 《後漢書·明帝紀》，頁 107。

⁴⁵ 《後漢書·韋彪傳》，頁 918。

⁴⁶ 建武十四年，羣臣上言：「古者肉刑嚴重，則人畏法令，今憲律輕薄，故姦詭不勝，宜增科禁，以防其源。」詔下公卿。參見《後漢書·杜林傳》，頁 937。

⁴⁷ 《後漢書·杜林傳》，頁 937-938。

⁴⁸ 《後漢書·朱浮傳》，頁 1142。

⁴⁹ 《後漢書·桓譚傳》，頁 959。

圍界，吏捕得之，陳留太守馬嚴聞而疾惡，風縣殺之。褒勅吏曰：「夫絕人命者，天亦絕之。臯陶不為盜制死刑，管仲遇盜而升諸公。今承旨而殺之，是逆天心，順府意也，其罰重矣。如得全此人命而身坐之，吾所願也。」遂不為殺。嚴奏褒粟弱，免官歸郡，為功曹。⁵⁰

曹褒於章帝時為官，行「以禮理人，以德化俗」的儒學理念，主張免除盜賊死罪，而被視作軟弱，貶為功曹。

又章帝時，「承永平故事，吏政尚嚴切，尚書決事率近於重。」尚書陳寵以章帝新即位，宜改前世苛俗。乃上疏：

「臣聞先王之政，賞不僭，刑不濫，與其不得已，寧僭不濫。…而有司執事，未悉奉承，典刑用法，猶尚深刻。斷獄者急於筭格酷烈之痛，執憲者煩於詆欺放濫之文，或因公行私，逞縱威福。夫為政猶張琴瑟，大弦急者小弦絕。故子貢非臧孫之猛法，而美鄭喬之仁政。詩云：『不剛不柔，布政優優。』方今聖德充塞，假于上下，宜隆先王之道，蕩滌煩苛之法。輕薄箠楚，以濟羣生；全廣至德，以奉天心。」帝敬納寵言，每事務於寬厚。其後遂詔有司，絕鈇鑕諸慘酷之科，解妖惡之禁，除文致之請讞五十餘事，定著于令。是後人俗和平，屢有嘉瑞。⁵¹

陳寵兒子陳忠「略依寵意，奏上二十三條，為決事比，以省請讞之敝。又上除蠶室刑；解臧吏三世禁錮；狂易殺人，得減重論；母子兄弟相代死，聽，赦所代者。事皆施行。」⁵²是陳寵父子掌管司法，用心務在寬和，上書隆先王之道，蕩滌煩苛之法，而當時施行的是苛政嚴刑就可想而知了。又如和帝時：

建初中，有人侮辱人父者，而其子殺之，肅宗賞其死刑而降宥之，自後因為比。是時遂定其議，以為輕侮法。敏駁議曰：「夫輕侮之法，先帝一切之恩，不有成科班之律令也。夫死生之決，宜從上下，猶天之四時，有生有殺。若開相容恕，著為定法者，則是故設姦萌，生長罪隙。」……臣伏見孔子垂經典，臯陶造法律，原其本意，皆欲禁民為非也。未曉輕侮之法將以何禁？必不能使不相輕侮，而更開相殺之路，執憲之吏復容其姦枉。……臣愚以為天地之性，唯人為貴，殺人者死，三代通制。今欲趣生，反開殺路，一人不死，天下受敝。……和帝從之。⁵³

也是當時犯罪以厲行重典加以制約的例子。所以兩漢政治形勢是一面尊崇儒學，又一面厲行法治的格局。此外，又有大臣加深了任刑的強度。例如：

⁵⁰ 《後漢書·曹褒傳》，頁 1202。

⁵¹ 《後漢書·陳寵傳》，頁 1549。

⁵² 《後漢書·陳忠傳》，頁 1555-1556。

⁵³ 《後漢書·張敏傳》，頁 1503。

至周為廷尉，詔獄亦多矣。……廷尉及中都官詔獄，逮至六七萬人，吏所增加十萬餘人。……天子以為盡力無私，遷為御史大夫。……其治暴酷皆甚於王溫舒等矣。⁵⁴

所以班固說：「今郡國被刑而死者歲以萬數，天下獄二千餘所。」⁵⁵東漢時期亦然：

（光武帝時）董宣……累遷北海相。到官……大姓公孫丹……乃令其子殺道行人，……宣知，即收丹父子殺之。丹宗族親黨三十餘人，操兵詣府，稱冤叫號。……使門下書佐水丘岑盡殺之。

樊曄……為天水太守，政嚴猛，好申韓法，善惡立斷。人有犯其禁者，率不生出獄。

李章……遷千乘太守。坐誅斬盜賊過濫，徵下獄免。

（章帝時）周，……為人刻削少恩，好韓非之術。……收考姦臧，無出獄者。以威名遷齊相，亦頗嚴酷，專任刑法，……坐殺無辜，復左轉博平令。

（順帝時）黃昌……後拜宛令，政尚嚴猛，好發姦伏。人有盜其車蓋者，昌初無所言，後乃密遣親客至門下賊曹家掩取得之，悉收其家，一時殺戮。

（桓帝時）王吉……中常侍甫之養子也，……以父秉權寵，年二十餘，為沛相。

若有生子不養，即斬其父母，合土棘埋之。凡殺人皆磔屍車上，隨其罪目，宣示屬縣。夏月腐爛，則以繩連其骨，周徧一郡乃止，見者駭懼。視事五年，凡殺萬餘人，其餘慘毒刺刻，不可勝數。⁵⁶

形成漢代的任刑現象，其中原因可說是：

國家對於人民，有無上之權威，所以務在嚴刑以臨民。……特是國家與君主不分，刑罰太峻，君權必尊。極其流弊，法律將失效力，此君主之意思，強使人民之必從，造成君主專制之政治。⁵⁷

也就是說，在君主專制體制下，君權無限，最能表現君主權威者，則為賞罰之行使。人君具有制定法律的權力，執行賞罰的權力又出自人君，所以法治中的最高權威並非法律而是國君。漢代酷吏專橫、嚴刑峻法，法不但不能發揮它正面的價

⁵⁴ 《史記·酷吏列傳》，頁 1303-1304。

⁵⁵ 《漢書·刑法志》，頁 1109。

⁵⁶ 以上見《後漢書·酷吏傳》頁 2489-2501。

⁵⁷ 胡樸安：《商君書解詁·初印本胡序》（朱師轍：《商君書解詁定本》，臺北：世界書局，1975年出版），頁 7。

值，反而成為摧殘臣民的殘酷工具，而流於嚴峻，造成「尚法而無法」⁵⁸的現象。至於王充〈非韓〉篇批判韓非「任刑用誅」之說，無疑有不滿漢代陽儒陰法現象，而借非韓來批判漢代律令的嚴苛。

（二）批判文吏的流弊

王充有文吏與儒生的比較，不少學者已認為這涉及法治與禮治之爭。⁵⁹王充對文吏的定位曾說：

五經以道為務，事不道，道行事立，無道不成。然則儒生所學者，道也。文吏所學者，事也。假使材同，當以道學。如比於文吏，洗滌泥者以水，燔腥生者用火。水火，道也。用之者，事也，事末於道。儒生治本，文吏理末。道本與事末比，定尊卑之高下，可得程矣。（〈程材篇〉頁 543）

其意是說，儒生以五經為業，而「五經以道為務」，在學習五經之教的積累下，造就了儒生的「聖人之操」。所以王充曾說：

蓬生麻間，不扶自直；白紗入緇，不染自黑。此言所習善惡，變易質性也。儒生之性，非能皆善也，被服聖教，日夜諷詠，得聖人之操矣。（〈程材篇〉頁 545）

文吏則通曉文法吏事，辦事效率高，行事又能「阿意苟取」（〈程材篇〉頁 535）。是文吏與儒生各有優劣，也就是「儒生、文吏皆有材智，非文吏材高而儒生智下也。文吏更事，儒生不習也。」（〈程材篇〉頁 533）不過，基本上是儒生治本，文吏理末，而且本勝於末，因此說：「儒生治本，文吏理末」「文吏瓦石，儒生珠玉也」（〈程材篇〉頁 534）「儒生能為文吏之事，文吏不能立儒生之學」（〈程材篇〉頁 544）。

王充又將儒生分作俗儒與雅儒二者，意味儒生有其差異性。如同荀子有俗儒、雅儒、大儒之分。⁶⁰王充說俗儒「以儒名而俗行，以實學而偽說，貪官尊榮，故不足貴。」（〈非韓篇〉頁 434）是俗儒心態汲汲功利，雅儒對社會則有助益，他說：「賢明之將，程吏取材，不求習論高，存志不顧文也。稱良吏曰忠，忠之所以為效，非簿書也。夫事可學而知，禮可習而善，忠節公行不可立也。文吏、儒生皆有所志，然而儒生務忠良，文吏趨理事。苟有忠良之業，疏拙於事，無損於高。」（〈程材篇〉頁 541）因此雅儒為官則匡諫規勸，「令將檢身自勅，不敢邪曲」（〈程材篇〉頁 535），為民則在「重禮愛義，率無禮之士，激無義之人，人民為善，愛其主上。」（〈非韓篇〉頁 434）使風俗淳美。不過，儒生在漢代並

⁵⁸ 《荀子·非十二子篇》，王先謙撰：《荀子集解》第三卷（臺北：藝文印書館，1988年出版），頁 228。

⁵⁹ 黃宛峰：〈論王充的儒生觀〉（《齊魯學刊》，2004年第二期），頁 17。

⁶⁰ 《荀子·儒效篇》出處同注 58，頁 289。

不被重視，王充說：「儒生有關，俗共短之；文吏有過，俗不敢訾。歸非於儒生，付是於文吏也。」（〈程材篇〉頁 533）這是因為儒生或直言勸諫，又不善處理吏事，所以「儒生不曉簿書，置之於下第。」（〈程材篇〉頁 541）文吏反受重用，能夠「長大成吏，舞文弄法，徇私為己，勉赴權利。考事則受賂，臨民則采漁，處右則弄權，幸上則賣將。一旦在位，鮮冠利劍。一歲典職，田宅并兼。」（〈程材篇〉頁 545）當時文吏勢力坐大由此可見。王充批評文吏的惡行，說：

孔子曰：「孝悌之至，通於神明。」張釋之曰：「秦任刀筆小吏，陵遲至於二世，天下土崩。」張湯、趙禹，漢之惠吏，太史公序累，置於酷部，而致土崩。孰與通於神明令人填膺也！（〈程材篇〉頁 543）

儘管孔子提倡孝悌德治的修養，張釋之又以秦任法治而滅亡為警戒之例，但是一般人仍認為張湯、趙禹是「漢之惠吏」，武帝修改律令，就是倚重張湯、趙禹。史書記載：

武帝時，禹以刀筆吏積勞，遷為御史。上以為能，至中大夫。與張湯論定律令，作見知，吏轉相監司以法，盡自此始。⁶¹

但是在王充看來，這些文吏包括張湯、趙禹，都不足以成為賢者，所以說：「以敏於筆，文墨兩（兩）集為賢乎？夫筆之與口，一實也。口出以為言，筆書以為文。口辯，才未必高，然則筆敏，知未必多也。且筆用何為敏？以敏於官曹事？事之難者，莫過於獄，獄疑則有請讞。蓋世優者，莫過張湯，張湯文深，在漢之朝，不稱為賢。大史公序累，以湯為酷，酷非賢者之行。魯林中哭婦，虎食其夫，又食其子，不能去者，善政不苛，吏不暴也。夫酷，苛暴之黨也，難以為賢。」（〈定賢篇〉頁 1116 至 1117）

至於漢代文吏又有輕視經書的現象，王充已正視此問題，他曾說：

法令比例，吏斷決也。文吏治事，必問法家。縣官事務，莫大法令。必以吏職程高，是則法令之家宜最為上。或曰：「固然。法令，漢家之經，吏議決焉。事定於法，誠為明矣。」曰：夫五經亦漢家之所立，儒生善政，大義皆出其中。董仲舒表春秋之義，稽合於律，無乖異者。然則春秋，漢之經，孔子制作，垂遺於漢。論者徒尊法家，不高春秋，是闇蔽也。（〈程材篇〉頁 542 至 543）

「比」即「判例」。⁶²漢代凡是在法令上沒有規定，而比照類似條文處理事務或判案，經皇帝批准後具有與法同等的效力的，叫做「比」或「比例」。⁶³王充此段說

⁶¹ 《漢書·酷吏列傳》，頁 3651。

⁶² 黃暉按語。出處同註 1，《論衡·程材篇》，頁 542。

⁶³ 韓復智：《論衡今註今譯》中冊，第十二卷〈程材篇〉（臺北：國立編譯館主編，2005 年出版），頁 1345。

漢人重法令輕乎《春秋》義理的趨向。在他看來《春秋》的義理與法律符合一致，且是孔子制作具有代表性的經書，但世人並不推崇。反到是文吏處理事務，一定要請教精通法令的人，文吏的議論取決於法令，天子政務又以法令最重要，所以世人以法令辦事能力來衡量人才智能的高低，精通法令最受尊重。

由於儒生修習五經，文吏則是「幼則筆墨，手習而行，無篇章之誦，不聞仁義之語。」（〈程材篇〉頁 545）加上社會對文吏的看重，無視文吏忽視經學的風氣，導致「古經廢而不修，舊學闇而不明，儒者寂於空室，文吏譁於朝堂。」（〈程材篇〉頁 538）而改變文吏的方法在研習經典，王充認為：「五經以道為務，事不知道，道行事立，無道不成。」「夫五經亦漢家之所立，儒生善政，大義皆出其中。董仲舒表《春秋》之義，稽合於律，無乖異者。」（〈程材篇〉頁 542）基本上，文吏與儒生二者各有不及之處，倘若文吏學習經學，吏治改觀也有益於教化，並且儒生與文吏之間的對立也可淡化。由於文吏弊端難以修正，之後的王符也說：

君不明則百官亂而奸宄興，法令鬻而役賦繁，則庶民困於吏政……正士懷冤結而不得信，猾吏崇奸宄而不痛坐，郡縣所以易侵小民，而天下所以多饑窮也。⁶⁴

所以王充揭示了文吏為社會所造成的危害，尤其反映了重法治輕禮治的現實困境。

三、王充〈非韓〉的內容

〈非韓〉篇中王充對韓非法家學說的問難內容，可分作三部分說明：

（一）批判韓非「非儒」的不當

首先王充提出韓非非儒原因是：「其論儒也，謂之『不耕而食』，比之於一蠹。」（〈非韓篇〉頁 431）又說：「韓子非儒，謂之無益有損。」（〈非韓篇〉頁 434）

考察《韓非子》其中〈五蠹篇〉將學者、言談者、帶劍者、商人、工人五者列為蠹蟲。他視學者儒生為五蠹之一，由於不能耕戰，無利於富國強兵。他說：

國平養儒俠，難至用介士，所利非所用，所用非所利。是故服事者簡其業，而游學者日眾，是世之所以亂也。⁶⁵

從社會思想上看，韓非排斥知識分子或反知識分子，主張「富國以農，距敵恃卒。」

⁶⁴ 《潛夫論·愛日篇》，彭丙成注譯：《新譯潛夫論》（臺北：三民書局，1998年出版），頁 206-211。

⁶⁵ 《韓非子·五蠹篇》，頁 1058。

⁶⁶此觀念承自李悝盡地力，及商鞅厲農戰，至韓非更屢言耕戰的切要。他說：

簡本教而輕戰攻者，可亡也。⁶⁷

能越（趨）力於地者富，能起（趨）力於敵者強，強不塞者亡。⁶⁸

「簡本教」指廢農事，又「輕戰攻」則甲兵廢弛，國家易於敗亡，是勸民勤於本業，勇於公戰，則霸王之業可期。韓非有感於當時耕戰之士多危苦而不得賞賜，非耕戰者則多富貴。他說：

倉廩之所以實者耕農之本務也，而綦組錦繡刻畫為末作者富。名之所以成，城池之所以廣者戰士也。今死士之孤飢惡乞於道，而優笑酒徒之屬乘車衣絲。賞祿所以盡民力易下死也。今戰勝攻取之士勞而賞不霑，而卜筮視手理狐蠱為順辭於前者日賜。⁶⁹

畏死難，降北之民也，而世尊之曰：「貴生之士」。學道立方，離法之民也，而世尊之曰：「文學之士」。游居厚養，牟食之民也，而世尊之曰：「有能之士」。語曲牟知，詐偽之民也，而世尊之曰：「辯智之士」。行劍攻殺，暴傲之民也，而世尊之曰：「礪勇之民」。活賊匿姦，當死之民也，而世尊之曰：「任譽之士」。此六民者，世之所譽也。……姦偽無益之民六，而世譽之如彼；耕戰有益之民六，而世毀之如此，此之謂六反。⁷⁰

韓非的社會價值標準在耕戰，他將全體人民劃分為兩類：一是農夫及戰士，韓非稱之為有益之民；另一種是貴生之士、文學之士、有能之士、礪智之士、辯勇之士及任譽之士，韓非稱之為「姦偽無益之民」。在韓非社會政策中，農人及戰士最具價值。由於「名賞在乎私惡當罪之民，而毀害在乎公善宜賞之士，索國之富強，不可得也。」⁷¹所以韓非力言事耕戰，則必賞予爵祿。耕戰能致富強，故賞譽之。至於儒士無益於耕戰，韓非則往往加以抨擊。他說：

博習辯智如孔、墨，孔墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？⁷²

上述韓非在富國強兵的理念下推崇耕戰之士，並視儒士為無益之民，王充有不同的看法。他認為儒生有益於社會，不能視為蠹蟲，其理由是：

⁶⁶《韓非子·五蠹篇》，頁 1058。

⁶⁷《韓非子·亡徵篇》，頁 269。

⁶⁸《韓非子·心度篇》，頁 1135。

⁶⁹《韓非子·詭使篇》，頁 939-940。

⁷⁰《韓非子·六反篇》，頁 948。

⁷¹《韓非子·六反篇》，頁 949。

⁷²《韓非子·八說篇》，頁 974。

儒者之在世，禮義之舊防也。有之無益，無之有損。……儒生，道官之吏也，以為無益而廢之，是棄道也。夫道無成效於人，成效者須道而成。……故事或無益，而益者須之，無效，而效者待之。儒生，耕戰所須待也，棄而不存，如何也？（〈非韓篇〉頁 433 至 434）

王充之意說明若儒生無用就將其廢棄，其實也拋棄了禮義，禮義對於人不直接產生具體效果，但是任何能產生效果的事務都要依靠禮義才能成功。王充進一步論證「韓子非儒，謂之無益有損」（〈非韓篇〉頁 434）說法的不可成立。他提出俗儒與禮義之士的不同，他說：

俗儒無行操，舉措不重禮，以儒名而俗行，以實學而偽說，貪官尊榮，故不足貴。（〈非韓篇〉頁 434）

所以「實學偽說」「貪官尊榮」的陋習是針對漢代俗儒而言。王充對漢俗儒的感受，由史實中可舉出其中顯著之例，如：制定博士弟子制度的公孫弘就是典型的例子。司馬遷描述其人言行，說：「固之徵也，薛人公孫弘亦徵，側目而視固。固曰：『公孫子，務正學以言，無曲學以阿世。』」⁷³「公孫弘治春秋不如董仲舒，而弘希世用事，位至公卿。董仲舒以弘為從諛。」⁷⁴對這位位至三公的大儒，認為只不過是「曲學以阿世」、「希世用事」的諛儒。此外，又有「公孫布被」之譏，⁷⁵其矯俗干名，諂媚國君，不敢面折廷爭，與「君語及之，即危言；語不及之，即危行。國有道，即順命；國無道，即衡命。」⁷⁶的人格不同。又「公孫弘以春秋，白衣為天子三公，封以平津侯，天下之學士，靡然鄉風矣！」⁷⁷無疑的儒士末流只是偽託禮儀，以取得博士的官職，其目的只是具官待問。

王充提出俗儒並非禮義之士，真正的禮義之士對國家有具體貢獻，他說：

志潔行顯，不徇爵祿，去卿相之位若脫躡者，居位治職，功雖不立，此禮義為業者也。國之所以存者，禮義也。民無禮義，傾國危主。今儒者之操，重禮愛義，率無禮之士，激無義之人，人民為善，愛其主上，此亦有益也。（〈非韓篇〉頁 434）

他認為重禮愛義的儒士能引導不知禮節之士，鼓勵無道義之人，使人為善向上，愛國敬君，這是對國家社會有益的貢獻。王充舉魏文侯禮敬段干木高士，秦國不

⁷³ 《史記·儒林傳》，頁 1289。

⁷⁴ 《史記·儒林傳》，頁 1291 至 1292。

⁷⁵ 《史記》記載：「弘為布被，食不重肉，……每朝會議，開陳其端，令人主自擇，不肯面折庭爭。……嘗與公卿約議，至上前，皆倍其約以順上旨。汲黯庭詰弘曰：『齊人多詐而無情實，始與臣等建此議，今皆倍之，不忠。』……汲黯曰：『弘位在三公，奉祿甚多，然為布被，此詐也。』」（《史記·平津侯主父列傳》，頁 1215。）

⁷⁶ 《史記·管晏列傳》，頁 851。

⁷⁷ 《史記·儒林傳》，頁 1287。

敢攻魏之例，說明魏文侯靠禮敬段干木穩定國勢，可見禮義之士是有益於國的人，而反駁了韓非以儒者為有損無益的說法。

王充認為韓非重耕戰之力而輕德治的不當，同時也提出重德治無耕戰之力的偏頗。例如：「徐偃王修行仁義，陸地朝者三十二國，強楚聞之，舉兵而滅之。此有德守，無力備者也。」（〈非韓篇〉頁 438）因為二者各有不足，他主張養德與養力並重，所以說：

治國之道，所養有二：一曰養德，二曰養力。養德者，養名高之人，以示能敬賢；養力者，養氣力之士，以明能用兵。此所謂文武張設、德力具足者也。事或可以德懷，或可以力摧。外以德自立，內以力自備，慕德者不戰而服，犯德者畏兵而卻。（〈非韓篇〉頁 438）

主張外以德自立，內以力自備，使有慕德者不戰而屈服，犯德者有畏懼武力而知退。

（二）批判韓非未落實名實主張

王充陳述此論點是舉韓非指責魯繆公的事例來說明，事件詳細內容是：

魯繆公問於子思曰：「吾聞龐攔是子不孝。不孝，其行奚如？」子思對曰：「君子尊賢以崇德，舉善以勸民。若夫過行，是細人之所識也，臣不知也。」子思出，子服厲伯見。君問龐攔是子，子服厲伯對以其過，皆君子（之）所未曾聞。自是之後，君貴子思而賤子服厲伯。（〈非韓篇〉頁 443 至 444）

韓非對這事件看法是：

韓子聞之，以非繆公，以為明君求奸而誅之，子思不以姦聞，而厲伯以姦對，厲伯宜貴，子思宜賤。今繆公貴子思，賤厲伯，失貴賤之宜，故非之也。（〈非韓篇〉頁 444）

也就是魯繆公分別向子思及子服厲伯詢問龐攔是子不孝的事情。子思隱惡揚善，未回答龐攔是子的過錯，子服厲伯則將過錯告知魯繆公。不過魯繆公並未因此看重子服厲伯，反而看重子思。所以韓非斥責魯繆公的不當。

王充對韓非的看法不以為然，提出韓非指責魯繆公的不當，是犯了「虛聞空見，實試未立」的弊端，他說：

使韓子聞善，必將試之，試之有功，乃肯賞之。夫聞善不輒加賞，虛言未必可信也。若此，聞善與不聞，無以異也。夫聞善不輒賞，則聞惡不輒罰矣。聞善必試之，聞惡必考之，試有功乃加賞，考有驗乃加罰。虛聞空見，實試未立，賞罰未加。賞罰未加，善惡未定。未定之事，須術乃立，則欲耳聞之，非也。（〈非韓篇〉頁 444）

在王充看來，道聽塗說，善惡無法確定，須考以實情才可論斷。魯繆公只憑耳聞口問來理解事情真相，不足以取信，須要「試有功乃加賞，考有驗乃加罰」。

王充又舉鄭子產聞婦人哭聲「不哀而懼」而知奸的事例，詳細過程是：

鄭子產晨出，過東匠之宮，聞婦人之哭也，撫其僕之手而聽之。有間，使吏執而問之，手殺其夫者也。翼日，其僕問曰：「夫子何以知之？」子產曰：「其聲不慟。凡人於其所親愛也，知病而憂，臨死而懼，已死而哀。今哭夫已死，不哀而懼，是以知其有姦也。」（〈非韓篇〉頁 444 至 445）

韓非對這事件看法是：

韓子聞而非之曰：「子產不亦多事乎？姦必待耳目之所及而後知之，則鄭國之得姦寡矣。不任典城之吏，察參伍之正，不明度量，待盡聰明、勞知慮而以知姦，不亦無術乎？」韓子之非子產，是也；其非繆公，非也。（〈非韓篇〉頁 445 至 446）

此例中韓非以為鄭子產不依官吏分職制度，不依實情可察，只憑自己耳聞口問去察奸是不正確的。

這二件事例同樣是不任分職官吏，只憑自己耳聞口問去察奸。但是韓非對鄭子產及魯繆公評論是：反對鄭子產以耳聞知姦，也反對魯繆公不以耳聞知姦。韓非理念看似矛盾，所以王充說「韓子之非子產，是也；其非繆公，非也。」

王充的評論有失公允。為什麼這樣說呢？根據韓非的學說分析：韓非藉由鄭子產「聞婦人哭而知姦」一例，表現的是他主張「虛靜無為」的「術」論。至於魯繆公問龐涓是子不孝一例，表現的是韓非「術」的獎告姦的主張。韓非主張告姦，所以曾說：

子思不以過聞，繆公貴之。子服厲伯以姦聞，繆公賤之。人情皆喜貴而惡賤，故季氏之亂成而不上聞。此魯君之所以劫也。（〈非韓篇〉頁 446）

按其意，即是針對魯繆公不重視子服厲伯告姦而發的，結果是魯國有季氏之亂而上不聞。韓非反對魯繆公不以耳聞知姦一例，他的原意是認為：

主道者，使人臣必有言之責，又有不言之責。言無端末，辯無所驗者，此言之責也。以不言避責，持重位者，此不言之責也。人主使人臣言者必知其端以責其實；不言者必問其取捨以為之責，則人臣莫敢妄言矣，又不敢默然矣。言默則皆有責也。⁷⁸

也就是韓非以為不論是言而不當或不言，二者都有罪責。言者要真實正確，使不妄發詭辯。不言者，默然以避責，君上則應詢問而使其回答。所以韓非反對魯繆

⁷⁸ 《韓非子·南面篇》，頁 297-298。

公未看重子服厲伯告姦的態度，其原因是將會導致眾人皆寐、皆默，則無法得知國情。

不過，為了解眾人言論的真確與否，韓非也有一套君主於聽言問對時應具備的原則：一是須具有「聽無門戶」修養。韓非說：「聽有門戶則臣壅塞。」⁷⁹君主聽言問對若只偏這一人，則此人傳達與否，以及是否作正確傳達，皆影響真象的上達。所以「聽無門戶，故智者不得詐欺。」⁸⁰二是具備「不以多為信」的態度。韓非說：「言之為物也以多信。」⁸¹眾口一言有三人成虎現象，「不以多為信」可避免多數人朋黨比周。三是君主當「一聽而公會」⁸²所謂「一聽」，是一一聽取。「公會」的「公」為「眾」之意。會合眾人議論稱之公會。是使臣下各陳其言而一一聽之，可以分別愚智。韓非主張「明君之道，賤得議貴，下必坐上，決誠以參，聽無門戶，故智者不得詐欺。計功而行賞，程能而授事，察端而觀失，有過者罪，有能者得，故愚者不得任事。智者不敢欺，愚者不得斷，則事無失矣。」⁸³所以雖然是獎告姦，但也落實「循名實而定是非，因參驗而審言辭。」的方法。⁸⁴

至於韓非反對鄭子產以耳聞知姦之例，是認為以個人耳目考察百官，則日不足、力不給，且不免為臣下偽飾所欺蒙。他說：「夫為人主而身察百官，則日不足、力不給。且上用目則下飾觀；上用耳則下飾聲；上用慮則下繁辭。」⁸⁵又說：「人主者，非目若離婁乃為明也；非耳若師曠乃為聰也。不任其數，而待目以為明，所見者少矣，非不弊之術也。不因其勢，而待耳以為聰，所聞者寡矣，非不欺之道也。」⁸⁶其因應之道在使臣下能夠目視聽聞，「使天下不得不為己視，天下不得不為己聽。故身在深宮之中而明照四海之內。」⁸⁷

至於王充只從魯繆公問子思和子服厲伯有關龐攔是子不孝的例子，認為韓非有違法家學說重視名實觀的理念，應有以偏概全之嫌。

（三）批判韓非不專意於「明法」

龐攔是子不孝，王充說「子思不言，繆公貴之。韓子非之，以為明君求善而賞之，求奸而誅之。」是認為韓非法不明，不能止姦，所以需要察姦、求姦，他說：

設明法於邦，有盜賊之心，不敢犯矣；不測之者不敢發矣。姦心藏於胸中，

⁷⁹ 《韓非子·內儲說上篇》，頁 518。

⁸⁰ 《韓非子·八說篇》，頁 973。

⁸¹ 《韓非子·八經篇》，頁 1029。

⁸² 《韓非子·八經篇》，頁 1001。

⁸³ 《韓非子·八說篇》，頁 973。

⁸⁴ 《韓非子·姦劫弑臣篇》，頁 246。

⁸⁵ 《韓非子·有度篇》，頁 87。

⁸⁶ 《韓非子·姦劫弑臣篇》，頁 247。

⁸⁷ 《韓非子·姦劫弑臣篇》，頁 247。

不敢以犯罪法，明法恐之也。明法恐之，則不須考姦求邪於下矣。使法峻，民無姦者；使法不峻，民多為姦。……不專意於明法，而專心求姦，韓子之言，與法相違。（〈非韓篇〉頁 448）

此段王充的評論有過當之嫌，此例並無礙於法家「明法」的思想。韓非主張明法，他說：

人主使人臣雖有智能不得背法而專制。雖有賢行不得踰功而先勞。雖有忠信不得釋法而不禁，此之謂明法。⁸⁸

強調以法治國，所謂「明法者強，慢法者弱。」⁸⁹「法」關係一國的強弱盛衰，實為治亂興亡之所繫。至於刑法的施行，也特別講求賞厚罰重，韓非說：「賞莫如厚，使民利之。譽莫如美，使民榮之。誅莫如重，使民畏之。毀莫如惡，使民恥之。」⁹⁰「賞譽薄而漫者，下不用。」「賞譽厚而信者下輕死。」⁹¹他一再強調賞厚罰重效果，認為「重一姦之罪而止境內之邪，此所以為治也。」⁹²不過，韓非除明法之外，也講求察姦之術。他有知五壅、察八姦、六微，又有「倒言反是」等察姦方法。⁹³所以就韓非學說而言，求姦與明法兼用，並無衝突。

韓非十分重視法術勢三者間的相互關係，⁹⁴「術」的因任授官循名責實，要以「法」作為規範，才有實行的標準依據，須有「勢」作憑藉與力量，才得以運作。「法」的信賞必罰、功罪得當，要透過因任授官循名責實的「術」，才有執行的方法，須有「勢」作後盾力量，才得以逐步推行。國君的權「勢」要藉信賞必罰的「法」來確立，也要以「法」來制約使賞罰公正，要有「術」才得以知人任人，責求其功效並察姦止亂。是以「法」與「術」補救君「勢」的不足，君「勢」

⁸⁸ 《韓非子·南面篇》，頁 297。

⁸⁹ 《韓非子·飾邪篇》，頁 309。

⁹⁰ 《韓非子·八經篇》，頁 997。

⁹¹ 《韓非子·內儲說上篇》，頁 521。

⁹² 《韓非子·六反篇》，頁 951。

⁹³ 「人主有五壅：臣蔽其主曰壅，臣制財利曰壅，臣擅行令曰壅，臣得行義曰壅，臣得樹人曰壅。臣閉其主則主失位；臣制財利則主失德；臣擅行令則主失制；臣得行義則主失明；臣得樹人則主失黨。此人主之所以獨擅，非人臣之所以得操也。」（《韓非子·主道篇》，頁 68。）五壅之說即：臣蔽其主，主失明。臣制財利，主失德。臣擅行令，主失制。臣得行義，主失名。臣得樹人，主失黨。八姦為：同床，託於燕處醉飽之時，而求其所欲。在旁，以左右近習移主心。父兄，託側室公子，為進爵益祿。養殃，以美宮室臺池，重賦斂、飾子女、狗馬，娛其主。民萌，散公財，行小惠，使譽己，以塞其主。流行，求諸侯之辯士，養國中之能說者，使之以語其私。為巧言、流辭，以壞其主。威強，聚帶劍之客，養必死之士，以彰其威，而行其私。四方，為人臣者、重賦斂、盡府庫、虛其國，以事大國，而用其威。（《韓非子·八姦篇》，頁 151-152。）所謂「六微」是：「一曰、權借在下，二曰、利異外借，三曰、託於似類，四曰、利害有反，五曰、參疑內爭，六曰、敵國廢置。此六者，主之所察也。」（《韓非子·內儲說下篇》，頁 570。）

⁹⁴ 詳細論述可參見拙著〈韓非學說「法勢術」均衡運作的困難〉一文，（〈僑生大學先修班學報〉第 9 期，2001 年 7 月出版），頁 160-163。

也要以公開、公平、公正的「法」和因任受官、循名責實的「術」，作為運作的依據。三者之間各有作用，更須互相補足與運用，可說是一正三角形的平衡發展關係。⁹⁵但是王充卻說：

水之性勝火，如裹之以釜，水煎而不得勝，必矣。夫君猶火也，臣猶水也，法度釜也，火不求水之姦，君亦不宜求臣之罪也。（〈非韓篇〉頁 448-449）

是王充以火比喻國君，以水喻臣，以鍋釜喻法制。以火沒有被盛在鍋裡的水滅掉為例，認為君主也不用查察舉發姦邪。顯然在王充看來，「明法」即可，不必有察姦之術。這是王充的政治理念與韓非的側重點不同。

四、結語——王充〈非韓〉的檢討

王充對韓非學說提出質疑，看似是抱持否定法家學說的態度，事實上並不然。其中「觀其深斥韓非鹿馬之喻以尊儒」⁹⁶外，亦有重視法家「明法」及「名實」的觀念。是〈非韓〉一文有以「任刑用誅」諷刺漢代律令嚴苛的用心，同時也提出「養德」與「養力」並重的理念。說明於下：

（一）不認同陽儒陰法的現象：

中國政治特色與其說是儒法對立，不如說是外儒內法，清顧炎武說：「漢興以來，承用秦法，以至今日者多矣。」⁹⁷這句話意味秦代不被接受的儒學至漢武帝時定於一尊，獨尊儒術後，孔子之道是否實行於政治並為大多數人所遵循呢？亦或是實行的是「外儒內法」的格局呢？王充〈非韓篇〉無疑的反映了兩漢陽儒陰法的問題，文中批判韓非否定儒士的不當，對照〈程材篇〉對漢代文吏的譴責，格外突顯出兩漢重文吏輕儒生、重律法輕經學的問題，同時兩漢「任刑用誅」的嚴刑峻罰背景，更為文吏提供舞文弄法的環境。顯然的漢代律法與儒術的結合，重點不在減輕刑罰，反而形成「法家儒學化」或「儒學法家化」的運作模式。〈非韓篇〉觸及兩漢儒法顯隱的困局，⁹⁸不過他也試圖建議由研習儒家義理以改善或補救文吏的缺失，無論在思想上或政治上多有一定的貢獻。

（二）重視德治的政治理念：

王充生長在律令嚴苛的時代環境，深有所感，他說：「論者徒尊法家，不高

⁹⁵ 王邦雄已提出此觀點。參見《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1983年出版），頁204。

⁹⁶ 章學誠：《文史通義·匡謬》第2冊，卷4，內篇四（臺北：商務印書館，1968年出版），頁28。

⁹⁷ 顧炎武：《日知錄》，卷13〈秦紀會稽山刻石條〉（萬有文庫第9冊，臺北：商務印書館，1939年出版）。

⁹⁸ 岳宗偉《論衡引書研究》說：「王充對於法家學說的這種否定態度，更為重要的意義，是昭示了當時『任德』與『任刑』之爭的史實。」（復旦大學歷史學系，2006年博士論文）頁161。

春秋，是闇蔽也。」(《程材篇》頁 543) 因此，王充〈非韓〉表達他重視德治的政治理念，主張治國須以道德為重。「推治身以況治國，治國之道，當任德也。韓子任刑，獨以治世，是則治身之人，任傷害也。韓子豈不知任德之為善哉？以為世衰事變，民心靡薄，故作法術，專意於刑也。……謂世衰難以德治，可謂歲亂不可以春生乎？人君治一國，猶天地生萬物。天地不為亂歲去春，人君不以衰世屏德。」(《非韓篇》頁 441) 認為治國之道在行德化，而且道行則事立，無道則事不成。而五經為道德所寄，因此認為治國者須尊重五經，他說「五經亦漢家之所立，儒生善政，大義皆出其中。」(《程材篇》頁 542) 又舉宗叔庠和陳子瑀之例說：

東海相宗叔庠(庠)，廣召幽隱，春秋會饗，設置三科，以第捕吏；一府員吏，儒生什九。陳留太守陳子瑀，開廣儒路，列曹掾史，皆能教授；簿書之吏，什置一二。兩將知道事之理，曉多少之量，故世稱褒其名，書記紀累其行也。(《程材篇》頁 535)

由此可見他抑文吏而揚儒生，以儒生學道，文吏習事，道為事本，事為道末。主張顯用儒生，以揚道德仁義之治。他又有「志在修德，務在立化，則夫文吏瓦石，儒生珠玉也。」(《程材篇》頁 534)「儒生，道官之吏也，以為無益而廢之，是棄道也。」(《非韓篇》頁 433) 等言論，多以儒者為仁義道德的代表，強調治理國家當重仁義道德。

(三) 提出「德主刑輔」的原則：

僅管王充反對「任刑用誅」，但對「法」的作用並未忽略，只是落實「法」的原則在「德主刑輔」。他說：「王法不廢學校之官，不除獄理之吏，欲令凡眾見禮義之教。學校勉其前，法禁防其後，使丹朱之志，亦將可勉。」(《率性篇》頁 80) 所謂「學校勉其前，法禁防其後」即是「德主刑輔」之意。所以〈非韓〉是借古諷今，有批判漢代律令繁多嚴苛之意，實立足於時代的深沉憂患而發，仍不脫《論衡》寫作「其本皆起人間有非」的宗旨。

引用書目

(一) 傳統文獻

〔宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《新校後漢書注》(臺北：世界書局，1981 年出版)。

(二) 近人論著

- 王邦雄：《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1983年出版）。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版社，1987年出版）。
- 岳宗偉：《論衡引書研究》（復旦大學歷史學系，2006年博士論文）。
- 林聰舜：〈漢初黃老思想中的法家傾向〉，《漢學研究》第8卷第2期。
- 高恆：《秦漢法制論考》（福建：廈門大學出版社，1994年出版）。
- 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：學生書局，1990年出版）。
- 陳奇猷：《韓非子集釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年出版）。
- 喬偉：《中國法律制度史》（吉林：人民出版社，1982年出版）。
- 曾俊岳：〈兩漢教化與獨尊儒術之闡析〉，《新竹師專學報》第5期。
- 黃紹梅：〈韓非學說「法勢術」均衡運作的困難〉，《僑生大學先修班學報》第9期。
- 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990年出版）。
- 楊家駱主編：《新校本漢書》（臺北：鼎文書局，1986年出版）。
- 楊樹藩：《兩漢中央政治制度與法儒思想》（臺北：商務印書館，1967年出版）。
- 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：洪氏出版社，1983年出版）。

Chong Wang's spirit of criticism in “Criticize Hen”

Huang, Shao-mei*

Abstract

Lunheng, the book Chong Wang describe himself, says “The origin all begins from the man’s world. So, I try with all my heart to satirize common customs .” On the other hand, the society went the wrong way at that time. Therefore, the importance of *Lunheng* is to criticize and correct it. Recent scholars call this book “philosophy of criticism” and “the most fantastic book about critical philosophy in Han Dynasty”, Chong Wang’s “Criticize Hen” is an article to distinguish and understand the theory of Faism. Much of the content is to talk about the phenomenon that Faism exalts law and advocates achievements but doesn’t govern people with ethics. Why did Chong Wang criticize Hen? Does that mean Chong Wang doubted the theory about exalting law and advocating achievements of Faism had to do with the politics and background of law in Han Dynasty?

Therefore, first, this article goes back to the law in Han Dynasty, talks about the relationship between the law in Han Dynasty and Henfei’s theory of Faism and tries to understand if “Criticize Hen” of Chong Wang reflects the phenomenon of apparently using policy of Confucianism, but actually using cruel discipline and strict law in Han Dynasty. Second, I analyzed what “Criticize Hen” of Chong Wang doubted the theory of Henfei. And discuss whether criticism is reasonable for it. Finally, I

* Dr. Huang, Shao-mei is an associate professor in the Department of Chinese studies(Pre-college) at the National Taiwan Normal University.

illustrate Chong Wang thinks moral and law can't both be ignored. I hope to understand the purpose of Chong Wang's writing clings to "The origin all begins from the man's world .So, I try with all my heart to satirize common customs" and the dream about governing people with ethics.

Keywords: Chong Wang, Lunheng, Criticize Hen, Han Dynasty

《說文》釋義變例舉要

—以一曰類及疊釋多義類為討論範圍

許 鈺 輝*

提 要

造字之初，都是一字一義的。文字使用之後，才有依本義延伸的「引伸義」，和依聲托事的「假借義」，而呈現一字多義的狀態。

《說文解字》說解文字的方式，是依循造字的過程。首先說解字義，其次說解字形，其次說解字音。《說文》收錄 9353 字，其中一字一義者 8413 字，佔 89.5%；一字多義者 926 字，佔 9.90%。然則一字一義是《說文》釋義的常例，一字多義則是《說文》的變例。《說文》一字多義的，類型多種，有一曰類、聲訓類、稱引通人類、稱引方言類、稱引古書類、疊釋多義類等，本文就其變例中佔字最多，最具特色的「一曰類」與「疊釋多義類」為考察對象，分其細類，明其效用，每類各舉數例以相印證。

全文分為五小節，第一節、前言，略說撰寫原委。第二節、《說文》說解字義之類型，綜述《說文》一字多義之六種類型。第三節、《說文》「一曰」釋義例舉要，綜述《說文》一曰例之八種異名，以及一曰類釋義之三種類型與作用。第四節、《說文》「疊釋多義」例舉要，綜述《說文》重疊、連續解釋多義，不稱「一曰」之五種類型與作用。第五節、結語，綜述本文之八點成果。

關鍵詞：說文、段注、一字多義、一曰、疊釋多義

* 現任東吳大學中國文學系所客座教授

壹、前言

許慎《說文解字·序》，對於漢字發生的過程，有簡明扼要的說明，他說：「倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文；其後形聲相益，即謂之字。」意謂漢字最先是利用線條畫出物形、指明事形來表意，這就是六書的「象形」、「指事」，稱之為「文」，《說文》說解「文」字之義為「錯畫」，而用各種交錯的筆劃線條造出的文字，也就稱為「文」；後來才用文字組合的方式來表意，這就是「會意」、「形聲」，稱之為「字」，《說文》說解「字」字之義為「乳也」，而結合兩種以上文字造出的文字，也就稱為「字」。在造字之初，是依事物之類以象事物之形，所以字形與字義之間，形成密切的關係，吾人稱這種形義密合的形為「本形」，義為「本義」，在造字之初，都是一字一義的。文字使用之後，才有依本義延伸的「引伸義」，和依聲托事的「假借義」，而呈現一字多義的狀態。

《說文解字》說解文字的方式，首先說解字義，其次說解字形，其次說解字音。《說文》如此說解文字，應是依循造字的過程所作的安排。造字之初，是依據語言中的某一語義以造形，所以《說文》先釋字義，次釋字形。《說文》所釋字形，多與所釋字義相合，其有不合者，應是許慎釋義有誤，或是釋形有誤所致。經本人檢閱《說文》收錄 9353 字，其中一字一義者 8413 字，佔 89.5%；一字多義者 926 字，佔 9.90%；其他闕義者 9 字，上諱者 5 字，佔 0.15%。

一字一義是《說文》釋義的常例，一字多義則是《說文》的變例。《說文》一字多義的，計有 926 字，其中類型多種，有一曰類、聲訓類、稱引通人類、稱引方言類、稱引古書類、疊釋多義類等，本文擬就其變例中「一曰類」與「疊釋多義類」為考察對象，分其細類，明其效用，每類各舉數例以相印證，題曰「《說文》釋義變例舉要」。

貳、說文說解字義之類型

《說文》說解字義之類型，要而言之，可分二大類：

一、一字一義：

造字之初，據某一語義以造形，所據之義是為本義，所造之形是為本形。本義、本形皆應是單一無二，其後多人、多時、多地用字，乃有引伸義、比擬義、假借義，而呈現一字多義之形態。許慎編撰《說文》，旨在說明文字之本形、本義、本音。《說文》說解文字，一字一義、一字一形、一字一音，佔全書十之八九者，職是之故，此《說文》說解文字之正例。其例多有，茲不贅述。

二、一字多義：

《說文》說解文字，一字多義、多形、多音者，佔全書十之一二，此《說文》說解文字之變例，一字多義又可細分為如下六類：

(一) 一日類

《說文》於每字下釋其本義、本形、本音之外，或又釋其別義、別形、別音，而冠以「一日」二字，是為「一日」例。如：「祝、祭主贊詞者。从示从儿口。一日、从兌省。」（《說文》示部，6 頁）¹此引一日，謂別說釋形作从示从兌省會意。段注：「此字形之別說也。凡一日，有言義者，有言形者，有言聲者。」又如：「禋、絜祀也。一日、精意以享為禋。从示堃聲。」（《說文》示部，3 頁）此引一日，釋別一義也。段注：「凡義有兩歧者，出一日之例。」又如：「因、舌兒。从谷省、象形。 𠂇、古文因。讀若三年導服之導。一日、竹上皮。讀若沾。一日、讀若誓。」（《說文》谷部，88 頁）此引一日，釋別一音也。《說文》「一日例」凡 778 字²，其中釋別義者 709 字。

(二) 聲訓類

《說文》或以同音、音近之字說解字義，是為聲訓。聲訓之例，用以訓釋之字，為被解釋字之引伸義，而許慎或又補述其本義。如：「日、實也。大易之精不虧。从〇一，象形。」（《說文》日部，305 頁）日、實同屬舌音、衣攝入聲³，《說文》以「實」釋「日」，此以疊韻聲近字為訓。《說文》又釋曰「大易之精不虧」，此補述「日」字之本義。凡此聲訓補述本義之例，《說文》全書計 50 條。

(三) 稱引通人類

《說文·序》附錄許沖上安帝表云：「慎博問通人，考之於達，作《說文解字》。」《說文》於每字下釋其本義，或又引「通人」說以釋其別義。如：「虜、鬪相𠂇不解也。从豕虜。豕虎之鬪不相捨。讀若藹艸之藹。司馬相如說：虜、封豕之屬。一日、虎兩足舉。」段注：「此別一說也。毛詩傳曰：『封、大也。』封豕、大豕也。」又「虎兩足舉」下注：「此又別一義。」（《說文》豕部，460 頁）凡此稱引通人以釋別義之例，《說文》全書計 19 字、22 條。

¹ 本文徵引《說文解字》的版本：〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002）。

² 一日、712 條，或曰、29 條，或云、1 條，或說、7 條，又曰、2 條，又、5 條，一說、1 條，一名、21 條。

³ 本文論析聲韻，古聲據黃侃「古聲十九紐」，《正聲變聲表》。見陳新雄：《訓詁學》上冊（臺北：臺灣學生書局，1996 年），頁 111。參以曾運乾「喻三古歸匣」、「喻四古歸定」之說。古韻據曾運乾原著、蔡信發正補「古音三十攝表」。見〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002 年），頁 888-898。

(四) 稱引《方言》類

《說文》於每字下釋其本義，或又引《方言》釋其別義。如：「糞、餼也。从食非聲。陳楚之間，相謁而食麥飯曰糞。」段注：「《方言》曰：『糞、食也。陳楚之內，相謁而食麥餼謂之糞。』」（《說文》食部，222 頁）凡此稱引《方言》以釋別義之例，《說文》全書計 33 字。

(五) 稱引古書類

《說文》於每字下釋其本義，或又釋其別義，而標明古書出處。如：「灑、漬也。从水鉞聲。爾雅曰：泉一見一不為灑。」段注：「〈釋水〉文。此與上文別一義。」（《說文》水部，556 頁）凡此稱引古書以釋別義之例，《說文》全書計 7 字。

(六) 疊釋多義類

《說文》於每字下釋其本義，或又釋其別義，而未標明「一曰」、「一名」、「通人」、「古書」、「方言」者屬之。凡此疊釋多義之例，《說文》全書約 82 字。

參、《說文》「一曰」釋義例舉要

一、《說文》「一曰」的異稱

《說文》說解某字字義、字形、字音之後，或又稱引別說而標明「一曰」二字，此蓋許慎補述前說，或別出他說，或廣列異聞。綜觀《說文》「一曰」之例，「一曰」之外，有如下八種異稱：

(一) 或曰

《說文》冠以「或曰」釋字者 29 字，其中釋義者 27 字。如：「羴、羊未卒歲也。从羊兆聲。或曰、羴羊百斤犮又為羴。」（《說文》羊部，147 頁）

(二) 或說

《說文》冠以「或說」釋義者 7 字。如：「殺、殳也。从殳示聲。或說、城郭市里高懸羊皮，有不當入而欲入者，暫下以驚牛馬曰殺。」（《說文》示部，120 頁）段注：「此別一義。」

(三) 或云

《說文》冠以「或云」釋義者 1 字。如：「螭、若龍而黃。北方謂之地虯。从虫离聲。或云、無角曰螭。」（《說文》虫部，676 頁）

(四) 一說

《說文》冠以「一說」釋義者 1 字。如：「澥、勃澥，海之別也。从水解聲。一說、澥即澥谷也。」（《說文》水部，549 頁）段注：「此別一義也。〈律歷志〉曰：『黃帝使冷綸，自大夏之西，昆侖之陰，取竹之解谷。』孟康曰：『解、脫也。谷、竹溝也。取竹之脫無溝節者也。一說、昆侖之北谷名也。』按：《漢書》解谷，《說文》作澥，《廣韻》作澥。」是谷名之字當作「澥」，《說文》引別說，蓋明假借義也。

(五) 又曰

《說文》冠以「又曰」釋義者 2 字。如：「逌、斂聚也。从辵求聲。〈虞書〉曰：『旁逌孱功。』又曰、怨匹曰逌。」（《說文》辵部，74 頁）段注：「又曰與一曰同，別一義也。」

(六) 又

《說文》冠以「又」釋義者 5 字。如：「奄、覆也。大有餘也。又、欠也。从大申。」（《說文》大部，497 頁）

(七) 亦

《說文》冠以「亦」釋義者 1 字。如：「吳、大言也。从矢口。」（《說文》矢部，498 頁）段注：「大言之上，各本有『姓也。亦郡也。一曰、吳』八字。」

(八) 一名

《說文》於每字下釋其本義，或又釋其別義，而冠以「一名」二字者計有 21 字。如：「雅、楚烏也。一名、鸞。一名、卑居。秦謂之雅。从隹牙聲。」（《說文》隹部，142 頁）

二、《說文》「一曰」釋義的類型

《說文》冠以「一曰」釋義者，計有 712 字，其他冠以「或曰」、「或云」、「或說」、「一說」、「又曰」、「又」、「亦」、「一名」等釋義者，計有 66 字。其所表義，或表同物異名，或表別義而同形，或表同義而異體，或表異義而明假借字。茲就其表義之類型，分別舉例說明如下：

(一) 同物異名

1、藁

《說文》：「藁、藁荷也。一名菑菹。从艸襄聲。」（艸部，25 頁）

段注：「《史記》〈子虛賦〉作獐且，《漢書》作巴且，王逸作蓴菹，顏

師古作蓴苴，《名醫別錄》作覆苴，皆字異音近。」

2、蓴

《說文》：「蓴、蓴楚，銚弋。一曰、羊桃。从艸長聲。」(艸部，27頁)

段注：「陸機，張揖皆曰羊桃也。」

3、藟

《說文》：「藟、艸也。从艸藟聲。一曰、薏苳。」(艸部，30頁)

段注：「《本艸》曰：『一名藟，音感。』即此字。」

4、薊

《說文》：「薊、薊之初生。一曰、薊。一曰、騅。」(艸部，34頁)

段注：「兩一曰謂薊之一名也。」

按：《說文》：「薊、騅也。」二字互補足義。

5、莢

《說文》：「莢、木耳也。从艸莢聲。一曰、菴菴。」(艸部，37頁)

段注：「菴菴、木耳，是謂莢之一名也。」

6、萑

《說文》：「萑、雨衣。一曰、衰衣。从艸卑聲。一曰、萑歷，似烏韭。」(艸部，44頁)

段注：「謂萑一名衰也。」

又注：「此別一義，艸名也。」

按：萑字有二義，一為雨衣，一名衰衣；一為艸名，此別一義。二義皆與字形相合，當是同形異字。《說文》於同形異字，或別為二字，分釋其形義，如：「臺、度也。民所度居也。从回、象城臺之重，兩亭相對也。」(《說文》臺部，231頁)、「墉、城垣也。从土庸聲。臺、古文墉。」(《說文》土部，695頁)；或合為一字，分釋其音義，如：「丨、下上通也。引而上行，讀若凶。引而下行，讀若退。」(《說文》丨部，20頁)萑字分釋二義者，同丨字之例也。

7、雅

《說文》：「雅、楚烏也。一名鸞，一名卑居，秦謂之雅。从隹牙聲。」(隹部，142頁)

段注：「鳥部曰：『鸞、卑居也。』即此物也。……《爾雅》曰：『鸞斯、卑居也。』孫炎曰：『卑居、楚烏，隹為舍人以為壁居，《說文》謂之雅。《莊子》曰雅賈，馬融亦曰賈烏。』」

按：雅、雅賈、賈雅、楚烏、鸞、鸞斯、卑居、壁居，同物之異名。雅、烏、鸞；賈、居；卑、壁，皆字異音近。

8、鳩

《說文》：「鳩、毒鳥也。从鳥尢聲。一曰、運日。」(鳥部，158頁)

段注：「一曰猶一名也。」

9、夔

《說文》：「夔，貪獸也。一曰、母猴，似人。从頁，巳、止、文，其手足。」（夂部，236 頁）

段注：「謂夔一名母猴。」

按：《說文》：「猴、夔也。」（犬部，482 頁）二字互補足義。

10、灤

《說文》：「灤，水出鴈門陰館綦頭山，東入海。从水灤聲。一曰、治水也。」（水部，547 頁）

段注：「各本作或曰，今依《集韻》、《類篇》作一曰，謂灤水一名治水。」

（二）明別一義

段玉裁於《說文》「藿」字下注云：「《說文》言一曰者有二例，一是兼採別說，一是同物二名。」（艸部，27 頁）段氏此云「兼採別說」者，於他字或云：「此別一義」、「此字義之別出」、「此字義之別說」、「又一義」、「別一義」、「二義互相足」等，細味其間，實有差別，分述如下。

1、明本義

（1）窠

《說文》：「窠，空也。从穴果聲。一曰、鳥巢也。在樹曰巢，在穴曰窠。」（穴部 348 頁）

段注：「一曰者，義近而別者也。」

按：「在樹曰巢，在穴曰窠」應是本義。引伸而有「空」義。《說文》此出「一曰」者，補述本義也。

2、明引伸義

（1）禋

《說文》：「禋，絜祀也。一曰、精意以享為禋。从示堽聲。」（示部，3 頁）

段注：「凡義有兩歧者，出一曰之例。」

按：精意以享乃絜祀之引伸義，《說文》旨在說解字之本義，本義之外，許慎或釋其引伸義，或釋其假借義，皆《說文》釋字之變例。段氏此謂「義有兩歧」者，明其引伸義，《說文》之變例也。

（2）荒

《說文》：「荒，蕪也。从艸宀聲。一曰、艸掩地也。」（艸部，40 頁）

段注：「此艸掩地，引伸之義也。」

（3）奇

《說文》：「奇，異也。一曰、不耦。从大从可。」（可部，206 頁）

段注：「按：二義相因。」

按：奇耦義由奇異而引伸，段氏稱「二義相因」，是也。

(4) 餒

《說文》：「餒、飢也。从食妥聲。一曰、魚敗曰餒。」(食部，224 頁)

段注：「按：魚爛自中，亦飢義之引伸也。」

(5) 劫

《說文》：「劫、人欲去，以力脅止曰劫。或曰、以力去曰劫。从力去。」(力部，707 頁)

段注：「二義皆力去也。」

按：用力而逃，乃以力脅止之引伸義。

3、明假借義

(1) 粵

《說文》：「粵、亟詞也。从𠂇从由。或曰、粵、俠也。」(𠂇部，205 頁)

段注：「與一曰同。」

又注：「此謂粵與傳音義同。」

按：《說文》：「傳、俠也。从人粵聲。」(人部，377 頁)是訓俠之字，本作「傳」，「粵」乃假借字。《說文》出「或曰」，明假借義也。

(2) 揆

《說文》：「揆、揆木也。从木癸聲。一曰、度也。」(木部，243 頁)

段注：「此與手部揆，音義皆同。」

按：訓度之字本作「揆」，「揆」乃假借字。《說文》出「一曰」，明假借義也。

(3) 贖

《說文》：「贖、資也。从貝為聲。或曰、此古貨字。」(貝部，282 頁)

段注：「為、化二聲同在十七部，貨古作贖，猶訛、通用耳。」

按：《說文》：「貨、財也。从貝化聲。」貨、呼臥切，曉母、阿攝；贖、詭偽切，見母、阿攝。二字古疊韻聲近。貨古作贖，貨、本字，贖、假借字。《說文》出一曰，明假借義也。

(4) 騰

《說文》：「騰、傳也。从馬朕聲。一曰、牻馬也。」(馬部，473 頁)

段注：「上文牻馬謂之駮，則是騰為駮之假借字也。」

按：駮、食陵切，神母，古歸定母，應攝；騰、徒登切，定母，應攝。二字古同音，訓牻馬之字本作「駮」，「騰」乃假借字。《說文》出「一曰」，明假借義也。

(5) 驩

《說文》：「驩、苑名也。一曰、馬白額。从馬奞聲。」(馬部，473 頁)

段注：「與駮音義皆同。」

按：《說文》：「駮、馬白額也。从馬勺聲。」(馬部，467 頁)是訓馬

白額之字本作「駟」，「騶」乃假借字。《說文》出「一曰」，明假借義也。

(6) 圉

《說文》：「圉、圉圉，所以拘鼻人。从口 𠂔。一曰、圉，垂也。一曰、圉人掌馬者。」(口部，501 頁)

段注：「邊垂者可守之地，養馬者守視之事，疑皆圉字引申之義、各書段圉為之耳。」

按：《說文》：「圉、守之也。」(口部，281 頁)，引伸而為邊垂、掌馬之義。圉、圉，音併魚舉切，疑母、烏攝，二字古同音。《說文》兩引「一曰」，皆明假借義。

(7) 𢇛

《說文》：「𢇛、大兒。从大𠂔聲。或曰、拳勇字。」(大部，503 頁)

段注：「拳當作捲，手部捲，氣勢也。引《國語》曰：有捲勇。」

按：捲、巨員切，群母、古歸溪母，安攝；𢇛、乙獻切，影母、安攝。二字古疊韻。《說文》引別說，所以明假借義也。

(8) 孃

《說文》：「孃、煩擾也。一曰、肥大也。从女襄聲。」(女部，631 頁)

段注：「按：肉部既有孃字矣，此與彼音義皆同也。」

按：《說文》：「孃、益州鄙言人盛，諱其肥，謂之孃。从肉襄聲。」(肉部，173 頁) 訓肥盛之字本作「孃」，「孃」乃假借字。《說文》出「一曰」，明假借義也。

4、補述前義以廣異聞

(1) 岬

《說文》：「岬、岬山也。或曰、溺水之所出。从山几聲。」(山部，443 頁)

段注：「此云或曰者，廣異聞。」

按：《說文》出「或曰、溺水之所出」，補述前釋「岬山」之義。

(2) 沔

《說文》：「沔、沔水出武都沮縣東狼谷，東南入江。从水丐聲。或曰、入夏水。」(水部，527 頁)

段注：「今按：二水相合，互受通稱。謂沔入夏，亦無不可。」

(3) 淇

《說文》：「淇、淇水出河內共北山，東入河。或曰、出隆慮西山。从水其聲。」(水部，532 頁)

按：此出「或曰」，亦廣異聞。

5、明同形異字

《說文》釋義「一曰」之例，段氏或注云「此字義之別說」，細察《說文》稱「一曰」諸字，其所釋義，或補述前義，或明同字異體，或別出一義。別出之

義，或為引伸義，或為假借義，或明其同形。其同形之字，實則本為二字，或同形而音義皆異，或同形而音同義異，當以同形異字相釋。舉例說明如下：

(1) 祐

《說文》：「祐、宗廟主也。《周禮》有郊宗石室。一曰、大夫以石為主。从示石。」(示部，4頁)

段注：「祐以宗廟主為本義，以大夫石主為或義，是也。」

按：二義不相涉，而皆與「从示石」之形相合。同為神主，故从示；以石材為之，故从石。《說文》出「一曰」，蓋明同形異字也。

(2) 瑩

《說文》：「瑩、玉色也。从玉瑩省聲。一曰、石之次玉者。」(玉部，15頁)

段注：「此字義之別說也。」

按：二義不相涉，而皆與「从玉瑩省聲」之形相合。皆關乎玉，故从玉；二義皆讀若瑩。《說文》出「一曰」，蓋明同形異字也。

(3) 藿

《說文》：「藿、葍艸也。一曰、拜商藿。从艸翟聲。」(艸部，27頁)

段注：「《說文》言一曰者有二例，一是兼採別說，一是同物二名，此一曰，未詳何屬。」

按：二義不相涉，而皆與「从艸翟聲」之形相合。皆艸屬，故从艸；二物皆讀若翟。《說文》出「一曰」，蓋明同形異字也。

(4) 役

《說文》：「役、殳也。从殳示聲。或說、城郭市里高懸羊皮，有不當入而欲入者，暫下以驚牛馬曰役。」(示部，120頁)

段注：「此別一義。」

按：二義不相涉，而皆與「从殳示聲」之形相合。役、殳屬，故从殳；別一義蓋某地方言，以殳驚牛馬，故字从殳。二義皆讀若示。《說文》出「一曰」，蓋明同形異字也。

(5) 皂

《說文》：「皂、穀之馨香也。象嘉穀在裹中之形。匕，所以扱之。或說、皂、一粒也。」(皂部，219頁)

段注：「《顏氏家訓》曰：『在益州與數人同坐，初晴，見地下小光，問左右是何物，一蜀豎就視，云：『是豆逼耳』，皆不知所謂，取來，乃小豆也。蜀土呼豆為逼，時莫之解，吾云：『《三蒼》、《說文》皆有皂字，訓粒，《通俗文》音方力反』，眾皆歡悟。」

按：依《說文》釋形，當是从匕、象嘉穀在裹中之形，六書屬合體象形。段注引《顏氏家訓》，謂蜀地土語呼豆為逼，「逼」乃「皂」之借音，《說文》引「或說」一粒者，謂豆一粒也。穀一粒、豆一粒，皆與「从匕、象裹中有物」之

形相合。《說文》出「一曰」，明同形異字也。

(6) 楚

《說文》：「楚、叢木。一名荆也。從木疋聲。」(林部，274 頁)

段注：「一名當作一曰。許書之一曰，有謂別一義者，有謂別一名者。上文叢木，泛詞，則一曰為別一義矣。」

按：段氏謂一名當作一曰，固是。又謂此一曰為別一義，亦是。惟二義不相涉，而皆與「从木疋聲」之形相合，《說文》出「一曰」，蓋明同形異字也。

(7) 汽

《說文》：「汽、水涸也。从水气聲。或曰、泣下。」(水部，564 頁)

段注：「別一義。」

按：二義不相涉，而皆與「从水气聲」之形相合，《說文》出「一曰」，蓋明同形異字。

(8) 戔

《說文》：「戔、絕也。从从持戈。一曰、田器古文。」(戈部，637 頁)

段注：「一說謂田器字之古文如此作也。田器字見於全書者，銛、鉞、鉞、鈐、鎌，皆田器。與戔同音部，未審為何字之古文，疑銛字近之。」

按：《說文》：「銛、畱屬。从金舌聲。」(金部，713 頁) 戔、子廉切，精母、奄攝；銛、息廉切，心母、奄攝。二字疊韻聲近。段氏疑為銛之古文，可信。銛之古文與訓絕之戔同形，二義不相涉。《說文》引此別說，蓋明同形異字也。

(三) 明異體字

1、啖

《說文》：「啖、噍啖也。从口炎聲。一曰、噉。」(口部，59 頁)

段注：「按：口部無噉字，《玉篇》、《廣韻》皆正作噉，云：啖、同。」

按：此謂啖字異體或作噉。

2、迭

《說文》：「達、行不相遇也。从辵牽聲。 迭、達或从大。或曰迭。」(辵部，73 頁)

段注：「或曰、此迭字之異體也。鳥部隼，一曰鷂字；虺部蠃，一曰螟子；彳部𨔵，一曰此與馭同，是其例也。」

按：迭、達二字形近，迭或訛作迭，後世遂衍為迭之異體。又按：《說文》：「鷂、祝鳩也。从鳥隼聲。 隼、鷂或从隼一。一曰鷂字。」(鳥部，151 頁) 段注：「按：此鷂字即鷂字。」段氏又注：「隼與鷂當是同物而異字、異音。隼當在十五部，鷂當在十三部也。祝鳩與鷂，異物而同字同音。」段說未允。隼、思允切、心母、曷攝；鷂、度官切，定母、曷攝。二字古疊韻。《說文》引別說，此明假借義也。

又按：《說文》：「蠹、蠹甘飴也。一曰、螟子。从虫甬聲。」(虫部、681頁)二義皆與「从虫甬聲」之形相合，當是同形異字。

又按：《說文》：「𨔵、行兒。从彳𨔵聲。一曰、此與馭同。」(彳部，77頁)段注：「一說、𨔵即馭字也。」《說文》：「馭、馬行相及也。从馬及、及亦聲。」(馬部，470頁)𨔵、馭並音穌合切，心母、音攝入聲；二字古同音。訓馬行相及之字，本作「馭」，「𨔵」乃假借字，此引一曰，明假借義也。段氏說為明異體字，未允。

3、迭

《說文》：「迭、更迭也。从辵失聲。一曰、达。」(辵部，74頁)

段注：「下脫字字，一曰、此达字之異體。蓋达、迭二字互相為用。」

按：达、迭二字形近，达或訛作迭，後世遂衍為达之異體。段氏曰：「蓋达、迭二字互相為用。」是也。

肆、《說文》「疊釋多義」例舉要

《說文》以重疊、連續解釋多義，不稱「一曰」、「或曰」等語以釋字義者，計有82字。其所表義，或表同義，而同事、同物異名；或表別義而同形；或表同義而異體。茲依其釋義的類型，分別舉例說明如下：

一、前釋本義，後釋引伸義

1、𩑦

《說文》：「𩑦、鳥獸殘骨曰𩑦。𩑦、可惡也。从骨此聲。」(骨部，168頁)

段注：「釋𩑦字音義也。以其殞穢可惡，人所不欲見，故從骨從此、此亦聲。」

按：鳥獸殘骨，應是本義，故字从骨。以其殘穢，引伸為可惡之義。

2、萍

《說文》：「萍、苹也。水艸也。从水苹、苹亦聲。」(水部，572頁)

段注：「水艸也三字，釋从水之意。」

按：《說文》云：「苹、萍也。無根浮水而生者。从艸平聲。」(艸部，25頁)段注：「鄭所據《爾雅》，自作萍、萍，而《毛詩》、《夏小正》以苹為萍，皆屬段借。許君則苹、蕒、萍三字同物，不謂苹為段借。」是「水艸也」三字，泛指萍為水艸，此補述前以「苹」釋「萍」之義，乃引伸義也。

3、力

《說文》：「力、筋也。象人筋之形。治功曰力，能禦大災。」(力部，705頁)

段注：「筋者其體，力者其用也。」

按：力字象人筋之形，力、筋二字同義。《說文》又釋云：「治功曰力，能禦大災。」此釋引伸義也。

二、前釋本義，後釋假借義

1、尚

《說文》：「尚、曾也。庶幾也。从八向聲。」（八部，49頁）

段注：「尚之詞亦舒，故釋尚為曾。」

按：《說文》：「曾、詞之舒也。」（八部，49頁）段注：「曾之言乃也。」

《詩》『曾是不意』、『曾是在位』、『曾是在服』、『曾是莫聽』，《論語》『曾是以為孝乎』、『曾謂林放不如泰山乎』，《孟子》『爾何曾比予於管子』，皆訓為乃。《說文》釋「尚」之本義為「曾」，段氏云：「曾之言乃」，謂「尚」用作副詞，猶言竟然。《說文》又釋「尚」之別義為「庶幾」，用作副詞，猶言也許可以，表希冀、祈使語氣。此明假借義也。

2、鄼

《說文》：「鄼、百家為鄼。鄼、聚也。从邑贊聲。」（邑部，286頁）

段注：「謂鄼與攢、僂音義同。」

按：《說文》：「攢、積竹杖。從木贊聲。一曰、穿也。一曰、叢木。」（木部，266頁）又：「僂、取也。从人贊聲。」（人部，376頁）取，積也。（一部，356頁）《周禮·地官·遂人》：「五家為鄰，五鄰為里，四里為鄼，五鄼為鄙，五鄙為縣，五縣為遂。」是鄼為行政區域單位名稱。積聚之義，當以攢為本字，攢本義為積竹杖，引伸而有叢木、積聚之義。《說文》釋鄼為聚，此明假借義，謂攢或假鄼為之。

3、𦉳

《說文》：「𦉳、𦉳之總名也。𦉳之為言微也。微纖為功。象形。」（𦉳部，339頁）

段注：「𦉳、微音相近。」

按：𦉳、匹卦切，滂母、益攝；微、無非切，微母、古歸明紐，威攝。二字聲同屬唇音，韻屬旁轉，古聲韻俱近。《說文》云：「𦉳之總名」，此釋本義也。又云：「𦉳之為言微也。微纖為功。」此釋假借義也。

三、前釋引伸義，後釋本義

1、爪

《說文》：「爪、𦏧也。覆手曰爪。象形。」（爪部，114頁）

段注：「仰手曰掌，覆手曰爪。」

按：爪字象覆手之形，覆手當是爪之本義。引伸而有𦏧持之義。

2、寸

《說文》：「寸、十分也。人手卻一寸動脈謂之寸口。从又一。」(寸部，122 頁)

段注：「距手十分，動脈之處，謂之寸口，故字從又一會意也。」

按：寸字从又、「一」示寸口脈門之處。此於六書屬合體指事。寸口當是寸字本義，長度十分，應是引伸義。

3、初

《說文》：「初、始也。从刀衣。裁衣之始也。」(刀部，180 頁)

段注：「製衣以鍼，用刀則為製衣之始。引伸為凡始之稱。」

按：裁衣之始為初字本義，引伸為一切初始之義。

4、刺

《說文》：「刺、君殺大夫曰刺。刺、直傷也。从刀束、束亦聲。」(刀部，184 頁)

段注：「『刺、直傷也』，當是正義；君殺大夫曰刺，當為別一義。」

按：直傷為刺字本義，君殺大夫曰刺，引伸義也。

四、前釋假借義，後釋引伸義

1、族

《說文》：「族、矢鏃也。束之族族也。从𠂔从矢。𠂔所以標眾，眾、矢之所集。」(𠂔部，315 頁)

段注：「今字用鏃，古字用族。」

又注：「族族、聚兒。引伸為凡族類之稱。」

按：種族、國族當是族之本義，字从𠂔，示其旗識，从矢，示其自衛之武力。眾也、聚兒，皆其引伸義。矢鏃乃假借義，古借用族字為之，後乃增益金旁作鏃，《說文》：「鏃、利也。」(金部，721 頁)，此引伸義也。

2、子

《說文》：「子、十一月易氣動，萬物滋。人以為稱。」(子部，749 頁)

段注：「子本陽氣動，萬物滋之稱，萬物莫靈於人，故因假借以為人之稱。」

按：子象幼兒在襁褓中之形，幼兒當是其本義，引伸以為凡人之稱，「十一月易氣動，萬物滋」，謂子為干支之名，此乃假借義也。

五、前後同義或義近

1、咸

《說文》：「咸、皆也。悉也。从口从戌。戌、悉也。」(口部，59 頁)

按：《說文》：「悉、詳盡也。」(采部，50 頁)引伸為悉皆之義。《說文》以二義近字疊釋。

2、敦

《說文》：「敦、怒也。詆也。一曰、誰何也。」（女部，126 頁）

段注：「皆責問之意。」

又注：「此字本義訓責問，故從女。」

按：《說文》：「詆、訶也。」（言部，101 頁）又：「訶、大言而怒也。」（言部，100 頁）是怒、詆義近，《說文》以二義近字疊釋。

3、叡

《說文》：「叡、朶明也。从奴从目从谷省。」（奴部，163 頁）

段氏於「朶明也」下注云：「鉉本此下有通也二字。」

按：朶明、通，二義相近。《說文》以二義近字詞疊釋。

4、棧

《說文》：「棧、棚也。竹木之車曰棧。從木戔聲。」（木部，265 頁）

段注：「不言一曰者，其義同也。」

按：《說文》：「棚、棧也。」二字互訓，故於棧字下釋云「竹木之車曰棧」，以補足其義。

5、掩

《說文》：「掩、斂也。小上曰掩。从手奄聲。」（手部，613 頁）

按：《說文》：「斂、收也。」（支部，125 頁）小上謂物形下部侈大，上端收小。小上、斂二義相近，《說文》以二義近字詞疊釋。

六、後義補述前義

1、筵

《說文》：「筵、疾也。長也。从足攸聲。」（足部，82 頁）

段注：「二義相反而相成。」

按：疾者謂其行走疾速，長者謂其可致遠程，《說文》疊釋二義，後義補述前義也。

2、譎

《說文》：「譎、權詐也。益梁曰謬欺天下曰譎。从言喬聲。」（言部，100 頁）

段注：「《方言》：『膠、譎；詐也。涼州西南之間曰膠。自關而東西，或曰譎，或曰膠，詐、通語也。』」

按：權詐、謬欺二義相近，《說文》疊釋二義，後義補述前義也。

3、幾

《說文》：「幾、微也。殆也。从彡从戍。戍、兵守也。彡而兵守者危也。」（彡部，161 頁）

段注：「危與微，二義相成，故兩言之。」

按：《說文》：「殆、危也。」（歹部，165 頁）段注：「危者在高而懼也，

引伸之，凡將然之詞皆曰殆，曰危。」將然之事，見兆於微，故引伸有隱微之義。微、殆二義相近，《說文》疊釋二義，後義補述前義也。

4、斃

《說文》：「斃、汔也。訖事之樂也。从豈幾聲。」（豈部，209 頁）

段注：「汔、各本作，無此字，今正。〈釋詁〉曰：斃，汔也。孫炎曰：汔、近也。〈民勞〉箋云：汔、幾也。幾與斃同，汔與訖同。汔、水涸也。水涸則近於盡矣，故引為凡近之詞。」

按：汔、訖義近，《說文》疊釋二義，後義補述前義也。

5、狄

《說文》：「狄、北狄也。本犬種。狄之為言淫辟也。从犬亦省聲。」（犬部，481 頁）

段注：「此與蠻閩本虵種，貉本豸種，羴本羊種一例。」

又注：「此與孔子曰：貉之言貉貉惡也一例。惡與貉、辟與狄，皆疊韻為訓。」

按：惡與貉、辟與狄，疊韻為訓。惡為貉之引伸義，辟為狄之引伸義。《說文》疊釋三義，以「本犬種」、「狄之為言淫辟也」補述前義也。

6、裘

《說文》：「裘、炮炙也。以微火溫肉。从火衣聲。」（火部，487 頁）

段注：「既云炮炙，又云以微火溫肉者，嫌炮炙為毛燒，故又足之，言不必毛燒也。」

按：《說文》：「炮、毛炙肉也。」段注：「毛炙肉謂肉不去毛炙之也。」《說文》先以「炮炙」釋「裘」，復釋云「以微火溫肉」，此以後義補足前義，謂「裘」義為以微火溫去毛之肉也。

7、霽

《說文》：「霽、齊人謂靄為霽。从雨員聲。一曰、雲轉起也。」（雨部，577 頁）

段注：「各本齊上有雨也二字。」

按：《說文》先釋「霽」義為雨，復云「齊人謂靄為霽」，此引齊地方俗語補足前義，謂霽義為靄雨也。

伍、結語

綜論《說文》一字多義之例，可得如下要點：

（一）《說文》收錄 9353 字，其中一字一義者 8413 字，佔 89.5%，應是《說文》釋義之正例；一字多義者 926 字，佔 9.90%，應是《說文》釋義之變例；其他闕義者 9 字，上諱者 5 字，佔 0.15%。

(二)《說文》一字多義之例多種，本文就其最要者二例論述，其一、釋義之前冠以「一曰」，其二則否，而逕自疊釋多義。

(三)段玉裁於《說文》「藿」字下注云：「《說文》言一曰者有二例，一是兼採別說，一是同物二名。」今考《說文》一字多義之例，其同物二名者，或言「一名」，段氏於「鳩」字「一曰、運日」下亦注云：「一曰猶一名也。」

(四)《說文》一字多義之例，其兼採別說者，或云：「此別一義」，或云：「此字義之別出」，或云：「此字義之別說」，或云：「又一義」，或云：「二義互相足」，其說多名。本文詳考其用，或明本義，或明引伸義，或明假借義，或明同形異字，或明同字異體，於段氏所言兼採別說者，有所補益。

(五)《說文》釋「揆」字別義云：「一曰、度也。」段注：「此與手部揆，音義皆同。」訓度之字本當作「揆」，「揆」乃假借字。《說文》出「一曰」，明假借義也。段氏謂「揆」字與「揆」字音義皆同，此混同本義與假借義為一，未允。

(六)《說文》稱「一曰」諸字，有明其同形之例。其同形之字，實則本為二字，或同形而音義皆異，或同形而音同義異，當以同形異字釋之。段氏注云「此字義之別說」，失之含混。

(七)《說文》釋「𨔵」字別義云：「一曰、此與馭同。」段注：「一說、𨔵即馭字也。」按：𨔵、馭並音穌合切，心母、音攝入聲；二字古同音。訓馬行相及之字，本作「馭」，「𨔵」乃假借字，此引一曰，明假借義也。段氏說為異體字，未允。

(八)《說文》稱「一曰」諸字，有明其異體之例。如「達」下云：「達或从大。或曰迭。」段注：「或曰、此迭字之異體也。」迭、達二字形近，迭或訛作達，後世遂衍為迭之異體。又「迭」下云：「一曰、迭。」段注：「一曰、此迭字之異體。蓋迭、迭二字互相為用。」段說是也。

引用書目

(一) 傳統文獻

〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書公司，2002年）。

〔清〕王筠：《說文釋例》（北京：中華書局，1987年）。

(二) 近人論著

李國英：《說文類釋》（南嶽出版社，1981年）。

林師景伊：《文字學概說》（正中書局，1972年）。

林師景伊：〈《說文》與《釋名》聲訓比較研究〉，《木鐸》第九期，1980年。

許燦輝：《文字學簡編》基礎篇（萬卷樓圖書公司，2003年）。

陳新雄：《訓詁學》上冊（臺灣學生書局，1994年）。

陳新雄：《古音研究》（五南圖書出版有限公司，2000年）。

陳新雄：《聲韻學》（文史哲出版社，2005年）。

潘重規：《中國文字學》（東大圖書公司，1977年）。

蔡信發：《說文答問》（自印本，1995年）。

The Phenomenon of Polysemys and Homonyms in Shuowen Jiezi: Yiyue and Dieshi Duoyi

Hsu, Tan-hui*

Abstract

Originally, Chinese character was created to go along with only one meaning. The polysemys and homonyms are invented in practical writings from origin characters' extended meanings or phonetic borrowing. Shuowen Jiezi demonstrates Chinese characters according to the progress of characters' creation. It first explains the meaning of a character; then explains its construction; finally, its pronunciation. Shuowen Jiezi totally demonstrates 9353 characters: 8413 (89.5%) characters have only single meaning; 926 (9.90%) characters are polysemys or homonyms, which are the exceptions of Shuowen Jiezi.

Polysemys and homonyms can be classified into six groups: Yiyu 一曰 [Homogeneity], Shengxun 聲訓 [Homonym], Chengyin Tongren 稱引通人 [From Expert], Chengyin Fangyan 稱引方言 [From Vernacular], Chengyin Gushu 稱引古書 [From Ancient Text] and Dieshi Duoyi 疊釋多義 [Homonym and Polysemy].

The essay will focus on two largest and most specific groups Yiyue and Dieshi Duoyi, and further assort these two groups into minor sorts to explain their function with examples. The essay is divided into five sections. The first section is an introduction of the writing motive. The

* Dr. Hsu, Tan-hui is a visiting professor in the Department of Chinese at the Soochow University

second section clarifies Shuowen Jiezi's six groups of polysemys and homonyms. The third section synthetically explains the eight other titles of Yiyue and Yiyue's three methods of explaining characters with examples. The fourth section synthetically explains Dieshi Duoyi's five methods of explaining characters that different from Yiyue with examples. The final section is conclusion. It will address the achievement of this essay on eight aspects.

Keywords: Shuowen Jiezi, Duan Yucai's annotation,
polysemy and homonym, Yiyue, Dieshi *Duoyi*

劉伶〈酒德頌〉析論

陳素素*

提 要

劉伶，竹林七賢之一。劉伶所以耽於酒，一以時風使然，一以酒可使人臻乎體道之絕對境界。正始之世，儒教既盡，玄風正熾，故〈酒德頌〉之立意蓋與老莊若合符契，並效莊子寄道於理想人物，而使具體可見焉。其理想人物由於「酒」而臻乎體道之絕對境界，與莊子理想人物之由於「心齋」、「坐忘」，功能相同，此「酒德」之所以可頌也。

「頌」之為體，其內容雖如銘之敬慎，然無銘之規戒；且篇旨當如汪洋之淵深。其形式雖似賦之敷寫，然無賦之華侈也。本篇觀察〈酒德頌〉，意深遠而辭整鍊，信符頌體之規範也。

關鍵詞：古文、頌、劉伶、修辭

* 現任東吳大學中國文學系專任副教授

壹、前言

劉伶（約 221 年～300 年），竹林七賢之一。宋·劉義慶（403 年～444 年）言竹林七賢「常集於竹林之下，肆意酣暢。」¹宋·張瑞義（生卒年不詳）概括晉人總體風貌曰：「晉人尚曠好酒」²，則劉伶之耽於酒，時風使然也。《晉書》之傳劉伶，不過四百餘言，多敘其嗜酒之事，並錄其〈酒德頌〉全文³。〈酒德頌〉蓋稱頌酒德也，酒德所以可稱頌，蓋酒可臻乎體道之絕對境界，此亦劉伶所以耽於酒也。其詳見下文之論述，此處不贅。《世說新語·任誕》第 35 則載王光祿云：「酒正使人人自遠。」第 48 則載王衛軍云：「酒正自引人箸勝地。」⁴二人所言皆酒之德，與劉伶所頌何異？足見魏晉人所以耽於酒者，往往以此，顧未作頌耳。至於如阮籍（210 年～263 年），在「魏、晉之際，天下多故」，「遂酣飲為常」⁵，宋·葉夢得（1077 年～1148 年）《石林詩話》亦以為「時方艱難，人各懼禍」，「惟託於醉」，乃得「疏遠世故」⁶，全身免禍耳。南朝·梁·劉勰（約 465 年～521 年）則具體歸之司馬氏之「務深方術」⁷。而傅庚生（1910 年～1984 年）謂〈酒德頌〉之可貴在出乎至誠，至誠又出乎深情也。⁸言外之意，以為當正始（240 年～249 年）之世，人各懼禍，劉伶參透人生世相，貌為嗜酒，內心實有不能言宣之「沉痛」⁹，若此「至性深情」，實時代之反映也。此避禍之說，固亦言之成理，然在劉伶本傳終不見具體事實，故本文聊備一說爾。

〈酒德頌〉之立意祖述老莊，蓋當時「儒教盡矣」¹⁰，「始盛玄論」¹¹而然也。

¹ 參見楊勇：《世說新語校箋》（臺北：文光圖書有限公司，1974 年 8 月）〈任誕第二十三〉，頁 548。

² 參見宋·張瑞義撰、梁玉璋校點：《貴耳集》（鄭州市：中州古籍出版社，2005 年 4 月）卷下，頁 66。

³ 參見清·吳士鑑、劉承幹：《晉書斟注》（臺北：藝文印書館影印武英殿本，出版年月不詳）〈列傳第十九〉，頁 943-944。

⁴ 同註 1，頁 566 及頁 573。

⁵ 同註 3，頁 930-931。

⁶ 詳見宋·葉夢得：《石林詩話》，收錄於嚴一萍選輯：《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1965—1971 年）。

⁷ 詳見南朝·梁·劉勰：《文心雕龍》（臺北：明倫出版社，1971 年 10 月）〈時序第四十五〉，頁 674。

⁸ 詳見傅庚生：《中國文學欣賞舉隅·深情與至誠》（臺北：學海出版社，1983 年 3 月），頁 26。

⁹ 詳見朱光潛：《朱光潛全集》（合肥：安徽教育出版社，1987 年 8 月）第三卷《詩論》，頁 31。

¹⁰ 詳見梁·沈約：《宋書》（臺北：藝文印書館影印武英殿本，出版年月不詳）〈列傳第十五〉，頁 754-755。

¹¹ 同註 7，〈論說第十八〉，頁 327。

其本傳謂其「常以細宇宙齊萬物為心」，又謂其「嘗為建威參軍。泰始初對策，盛言無為之化。」則其思想非出於老莊乎？敘其「初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰：『死便埋我。』其遺形骸如此。」「嘗醉與俗人相忤，其人攘袂奮拳而往。伶徐曰：『雞肋不足以安尊拳。』其人笑而止。」非老莊思想之體現乎？至於敘「與阮籍、嵇康相遇，欣然神解，攜手入林。」蓋與阮籍、嵇康精神相契合，精神所以相契合，由於同受老莊思想之浸潤也¹²。《老子》第一章開宗明義曰：「道可道，非常道。」¹³意謂「道」者非「言語」可以描述，可以「言語」描述者非「道」；《莊子·齊物論第二》曰：「辯也者有不見也。……大辯不言。」¹⁴《老子》第二十七章亦曰：「善言無瑕譎。」¹⁵意謂「辯」生於「有不見」，「有不見」，則不見真理之全，若然，「辯」之價值何在？故「大辯不言」，「不言」適足以見真理之全也。「善言」者「不言」，「不言」則「無瑕譎」，「無瑕譎」，乃足以見真理之全也。劉伶本傳謂劉伶「澹默少言」，其〈酒德頌〉所呈現者，唯大人先生之思想、思想之實踐與夫其體道之絕對境界耳，亦未嘗一見其「言語」也。然則〈酒德頌〉之立意蓋與老莊若合符契也。

所謂「酒德」，宋文濤以為本乃貶詞，及劉伶則化貶為頌¹⁷。「酒德」之所以可頌者何也？張默生（1895年～1979年）以為莊子之論「道」，有託理想人物使道「具體化」者¹⁸。莊子所託理想人物，有至人（〈齊物論第二〉）、真人（〈大宗師第六〉）、神人（〈逍遙遊第一〉）、聖人（〈達生第十九〉）等，劉伶所託理想人物蓋大人先生，經由此等理想人物，使「道」具體可見也。《莊子》中之至人、真人、神人、聖人莫不臻乎體道之絕對境界，其途徑蓋由「心齋」（《莊子·人間世》）、「坐忘」（《莊子·大宗師》）¹⁹。〈酒德頌〉之大人先生亦臻乎體道之絕對

¹² 臺靜農曰：「於此足證竹林七賢之聚合，其飲酒放誕，實出發於同一思想的基礎。」詳見其〈魏晉文學思想的述論〉載《古今文選》（臺北：國語日報副刊，1976年5月）新第三七〇期。

¹³ 參見陳鼓應：《老子註譯及評介》（北京：中華書局，1992年3月），頁53。

¹⁴ 黃錦鉉先生曰：「關於莊子內篇是莊子所自著，已見上述，至於莊子外、雜篇的文字，後人一致的意見，都認為不是出於一人的手筆。但卻是重要的莊學論文集，也是從莊子到淮南子之間的道家思想的橋樑。關於這一點，劉汝霖和羅根澤都有精闢的見解。」詳見其《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，1991年3月），頁14。本文以下所引莊子諸篇，未必皆內篇，蓋從此說也。

¹⁵ 參見清·郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1994年8月），頁83。

¹⁶ 同註13，頁174。

¹⁷ 詳見宋文濤：〈酒德〉，載《文史知識》第2期（2002年2月）

¹⁸ 詳見張默生：《莊子新釋》（臺北：綠州出版公司，1969年5月）〈莊子研究答問〉，頁29-30。

¹⁹ 所謂「心齋」、「坐忘」，馮友蘭闡釋曰：所謂「心齋」（《莊子·人間世》）、「坐忘」（《莊子·大宗師》）皆主除去思慮知識，使心虛而「同於大通」，在此情形中所有之經驗，即純粹經驗（Pure experience）也。在純粹經驗中，個體即可與宇宙合一。所謂純粹經驗即無知識之經驗，在有純粹經驗之際，經驗者對於所經驗，只覺其是「如此」，而不知其是「什麼」。詳見其《中國哲學史》（上海：華東師範大學出版社，2000年11月第1版，2001年8月），頁182-184。

境界，其媒介蓋由於「酒」，「酒」之功能同乎「心齋」、「坐忘」，此「酒德」之所以可頌也。

貳、頌體之寫作原則

「酒德」既可頌，乃「因情立體」²⁰，名其體為「頌」也。「頌」之為體，南朝·梁·劉勰曰：

頌者，容也，所以美盛德而述形容也。²¹

至於如何美盛德而述形容，則須受頌體之規範，規範已定，然後鎔裁以盡修辭之功。頌體之規範如何？南朝·梁·劉勰曰：

原夫頌惟典懿，辭必清鑠，敷寫似賦，而不入華侈之區；敬慎如銘，而異乎規戒之域；揄揚以發藻，汪洋以樹義，雖纖巧曲致，與情而變，其大體所弘，如斯而已。²²

范文瀾（1893年～1969年）曰：「頌之義，廣之則籠罩成韻之文，狹之則唯取頌美功德。」²³則劉勰所論蓋取「頌美功德」之義爾。細繹劉勰之意，頌體之寫作原則有四：

- （一）就整體而言，必有「典懿」之風格，「典懿」者典雅懿美也。「頌主告神，故義必純美。」²⁴頌體所以義必純美者，溯其始，在告諸神明也。
- （二）就形式而言，「敷寫似賦，而不入華侈之區。」案梁·劉勰言賦體之特點曰：「賦者，鋪也；鋪采摛文，體物寫志也。」²⁵鋪采摛文，或如相如〈上林〉之「繁類以成豔」，或如子淵〈洞簫〉之「窮變於聲貌」，或如張衡〈二京〉之「迅拔以宏富」²⁶此所謂「華侈之區」也。今頌體雖有賦「敷寫」之特點，然無賦「華侈」之特點也。
- （三）就內容而言，「敬慎如銘，而異乎規戒之域。」案梁·劉勰《文心雕龍·銘箴第十一》曰：「昔帝軒刻輿几以弼違，大禹勒筍簏而招諫。成湯盤盂，著日新之規；武王戶席，題必誠之訓。周公慎言于金人，仲尼革容於敬器，列聖鑒戒，其來久矣。」²⁷歷舉帝軒以迄仲尼，證明銘「規戒」之特點。

²⁰ 同註 7，〈定勢第三十〉，頁 529。

²¹ 同註 7，〈頌讚第九〉，頁 156。

²² 同註 7，〈頌讚第九〉，頁 158。

²³ 同註 7，〈頌讚第九〉，頁 171。

²⁴ 同註 7，〈頌讚第九〉，頁 157。

²⁵ 同註 7，〈詮賦第八〉，頁 134。

²⁶ 同註 7，〈詮賦第八〉，頁 135。

²⁷ 同註 7，〈銘箴第十一〉，頁 193。

今頌體雖有銘「敬慎」之特點，然無銘「規戒」之特點也。頌體之內容尚有「汪洋以樹義」之原則，蓋篇旨當如汪洋之淵深也。

(四) 外在之詞藻必須結合內在之文情，「雖纖巧曲致，與情而變」，詞藻雖細密委婉，但宜因不同之文情而變化也。

頌體之寫作原則，既已如上述，今以之檢視〈酒德頌〉。遍觀〈酒德頌〉全文，亦取「頌美功德」之義，頌美道家之理想人格，使「道」具體可見而已，不見「告神」之跡，故「典懿」與否，或可存而不論。至於外在之詞藻宜因不同之文情而變化，此固為文之通則，不獨頌體然耳，故亦可略而不論。今持以檢視〈酒德頌〉者唯第(二)、(三)兩項爾。南朝·梁·劉勰曰：

規範本體謂之鎔，剪截浮詞謂之裁。裁則蕪穢不生，鎔則綱領昭暢，譬繩墨之審分，斧斤之斲削矣。²⁸

〈酒德頌〉既出於老莊思想，則其「本體」有以規範矣，「本體」一經規範，則「綱領」昭暢，「本體」、「綱領」皆就內容而言也。「綱領」雖得昭暢，若「浮詞」不剪，亦有礙「綱領」，故又待「剪截」之功，「剪截」則就形式而言也。

本篇以新校胡刻宋本、南朝·梁·蕭統(501年~531年)編、唐·李善(630年~689年)注《昭明文選》(附胡刻尤刻本異文、篇目及著者索引)²⁹為底本，觀察劉伶〈酒德頌〉，如何於頌體之規範中而盡鎔裁修辭之功，分內容、形式而論之。

修辭學術語以成偉鈞、唐仲揚、向宏業主編《修辭通鑒》³⁰及黃慶萱著《修辭學》³¹為主，文法學術語以許世瑛(1910年~1972年)《中國文法講話》³²及吳士文、馮凭主編《修辭語法學》³³為主，並參酌戴璉璋先生〈語句分析的商確〉³⁴一文所修訂者及其〈左傳造句法研究〉³⁵，若無必要，不另加註，若有徵引其他修辭學、文法學書籍，則另行加註。

參、從〈酒德頌〉之內容探究

〈酒德頌〉出於老莊思想，茲分別論述於後：

²⁸ 同註7，〈鎔裁第三十二〉，頁543。

²⁹ 參見梁蕭統編、李善注：《昭明文選》附胡刻尤刻本異文、篇目及著者索引(臺北：華正書局，1982年11月)。

³⁰ 參見成偉鈞、唐仲揚、向宏業主編：《修辭通鑒》(臺北：建宏出版社，1996年1月)

³¹ 參見黃慶萱：《修辭學》(臺北：三民書局，2002年)

³² 參見許世瑛：《中國文法講話》(臺北：開明書店，1998年11月)

³³ 參見吳士文、馮凭主編：《修辭語法學》(吉林：教育出版社，1985年10月)

³⁴ 載臺北《國文天地》第1卷第1期(1985年6月)

³⁵ 載國立臺灣師範大學《國文學報》第10期(1980年6月)

(一) 以天地為一朝，萬期為須臾，日月為烏牖，八荒為庭衢。

前兩句齊一時間之長短，後兩句齊一空間之遠近，皆出於《莊子》，如《莊子·逍遙遊第一》曰：

楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，以八千歲為秋。³⁶

此非齊一時間長短之思想乎？如《莊子·列御寇第卅二》曰：

莊子將死，弟子欲厚葬之。莊子曰：「吾以天地為棺槨，以日月為連璧，星辰為珠璣，萬物為齎送。吾葬具豈不備邪？何以加此！」³⁷

此非齊一空間遠近之思想乎？

(二) 幕天席地

「幕天席地」者，以天為幕，以地為席也，意出《莊子·列御寇第卅二》：「吾以天地為棺槨」³⁸生之時，「幕天席地」，天地固其「室廬」；死之時，「以天地為棺槨」，天地亦其「室廬」也。生死有別，思想無異也。

(三) 是非鋒起

「是非」兩字《莊子·齊物論第二》再三言之：

道惡乎隱而有真偽？言惡乎隱而有「是非」？³⁹

有儒墨之「是非」，以「是」其所「非」而「非」其所「是」。⁴⁰

彼亦一「是非」，此亦一「是非」。……「是」亦一死窮，「非」亦一死窮也。⁴¹

莊子自問：「言惡乎隱而有是非？」又自答曰：「言隱於榮華」，「言」者至言也，「榮華者謂浮辯之辭，華美之言也。只為滯於華辯，所以隱蔽至言。」（唐·成玄英疏）⁴²且《老子》第八十一章云：「信言不美，美言不信；善者不辯，辯者不善。」⁴³故「言隱於榮華」者，至言為榮華所隱也。「至言」本無「是非」，一有

³⁶ 同註 15，頁 11。

³⁷ 同註 15，頁 11。

³⁸ 同註 15，頁 11。

³⁹ 同註 15，頁 63。

⁴⁰ 同註 15，頁 63。

⁴¹ 同註 15，頁 66。

⁴² 同註 15，頁 64。

⁴³ 同註 13，頁 361。

浮辯，「至言」則為所隱而有「是非」也。儒者以浮辯之故，「是」墨所「非」者，而「非」墨所「是」者，反之，墨者亦以浮辯之故，「是」儒所「非」者，而「非」儒所「是」者，因生儒墨之「是非」。然則儒墨之「是非」適足使「至言」隱耳。「此亦自是而非彼，彼亦自是而非此，此與彼各有一是非於體中也。」（晉·郭象注）⁴⁴此所以「彼亦一『是非』，此亦一『是非』。……『是』亦一无窮，『非』亦一无窮也。」

（四）無思無慮

「無思無慮」出於《莊子·知北遊第廿二》，知向无為謂請教：「何思何慮則知道？何處何服則安道？何從何道則得道？」三問而无為謂不知答也，乃請教狂屈，狂屈中欲言而忘其所欲言。於是又反於帝宮，見黃帝而問焉。黃帝曰：

「无思无慮始知道，无處无服始安道，无从无道始得道。」⁴⁵

《莊子·應帝王第七》曰：

齧缺問於王倪，四問而四不知。齧缺因躍而大喜，行以告蒲衣子。蒲衣子曰：「……泰氏，其臥徐徐，其覺于于；一以己為馬，一以己為牛；其知情信，其德甚真，而未始入於非人。」⁴⁶

齧缺以王倪之「四問而四不知」告蒲衣子。蒲衣子乃王倪之師，更舉泰氏「其覺于于」之無知，論斷曰：「其知情信」，其知乃真知也。《莊子·應帝王第七》疏曰：

四問而四不知，則〈齊物篇〉中四問也。⁴⁷

意謂〈齊物篇〉中用「四問」闡發「無知」之要也。《莊子·應帝王第七》又曰：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。⁴⁸

渾沌七竅既開，變「無知」為「有知」，而渾沌死矣。綜上而觀，莊子或用「重言」，或用「寓言」，一再闡發「無思無慮」之至理。

（五）靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形；不覺寒暑之切肌，（不

⁴⁴ 同註 15，頁 67。

⁴⁵ 同註 15，頁 729-731。

⁴⁶ 同註 15，頁 287。

⁴⁷ 同註 15，頁 287。

⁴⁸ 同註 15，頁 309。

覺) 利欲之感情。

此四句意出《老子》第十二章曰：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂；
難得之貨，令人行妨；是以聖人為腹不為目；故去彼取此。⁴⁹

老子力陳六根追逐六塵⁵⁰之害，令人心生戒懼。此四句又出於《莊子》，莊子則寄理想人格於至人、真人、神人，至人、真人、神人之六根不受六塵之影響，如「不覺寒暑之切肌」、「靜聽不聞雷霆之聲」出於《莊子·齊物論第二》曰：

王倪曰：「至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山，飄風振海而不能驚。」⁵¹

此觸塵之於身根，聲塵之於耳根，皆不能影響之。如「不覺寒暑之切肌」出於《莊子·大宗師第六》曰：

古之真人，……入水不濡，入火不熱。⁵²

又出於《莊子·逍遙遊第一》曰：

(肩吾)曰：「藐姑射之山，有神人居焉。……。」連叔曰：「……之人也，
物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。」⁵³

此觸塵之於身根，不能影響之。「(不覺)利欲之感情」，謂法塵之於意根，不能影響之。《老子》常有闡發，如第三章曰：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜；不見可欲，使民心不亂；
是以聖人之治，……常使民無知無欲，……。⁵⁴

第十九章曰：

……絕巧棄利，盜賊無有。……。見素抱樸，少私寡欲。⁵⁵

第九章曰：

⁴⁹ 同註 13，頁 106。

⁵⁰ 六塵、六根皆佛法術語。六根乃眼、耳、鼻、舌、身、意，六塵乃色、聲、香、味、觸、法。六根、六塵之相應關係如下：眼所見者為色塵，耳所聽者為聲塵，鼻所嗅者為香塵，舌所嘗者為味塵，身所覺者為觸塵，意所分別者為法塵。此處乃借用。

⁵¹ 同註 15，頁 96。

⁵² 同註 15，頁 226。

⁵³ 同註 15，頁 28-31。

⁵⁴ 同註 13，頁 71。

⁵⁵ 同註 13，頁 136。

……金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。⁵⁶

第四十四章曰：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？甚愛必大費，多藏必厚亡。故知足不辱，知止不殆，可以長久！⁵⁷

以上《老子》諸章皆力言「利欲」之害，告誡人君治民之道，消極則不見「利欲」；積極則「常使民無知無欲」，「少私寡欲」也。《莊子》則託諸寓言，如〈徐無鬼〉言：

子綦有八子，陳諸前，召九方歆曰：「為我相吾子，孰為祥。」九方歆曰：「梱也為祥。」子綦瞿然喜曰：「奚若？」曰：「梱也，將與國君同食以終其身。」子綦索然出涕曰：「吾子何為以至於極也？」九方歆曰：「夫與國君同食，澤及三族，而況父母乎！今夫子聞之而泣，是御福也。子則祥矣，父則不祥。」……無幾何而使梱之於燕，盜得之於道，全而鬻之則難，不若刖之則易。於是乎刖而鬻之於齊……。⁵⁸

斯非追逐「利欲」之害乎？又如〈讓王〉言：

子列子窮，容貌有飢色。客有言之於鄭子陽者，……鄭子陽即令官遺之粟。子列子見使者，再拜而辭。使者去，子列子入，其妻望之而拊心曰：「妾聞為有道者之妻子，皆得佚樂。今有飢色，君過而遺先生食，先生不受，豈不命邪？」子列子笑，謂之曰：「君非自知我也，以人之言而遺我粟；至其罪我也，又且以人之言，此吾所以不受也。」其卒，民果作難而殺子陽。⁵⁹

子列子善遠「利欲」之害而全身者也。又如〈列禦寇〉言：

宋人有曹商者，為宋王使秦。其往也，得車數乘；王說之，益車百乘。反於宋，見莊子，曰：「夫處窮閭陋巷，困窘織屨，槁項黃馘者，商之所短也；一悟萬乘之主而從車百乘者，商之所長也。」莊子曰：「秦王有病召醫，破癰潰瘡者得車一乘，舐痔者得車五乘，所治愈下，得車愈多。子豈治其痔邪，何得車之多也？子行矣！」⁶⁰

莊子所鄙者蓋其好「利欲」之醜態也。

大人先生醉後，「靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形；不覺寒暑之切肌，

⁵⁶ 同註 13，頁 93。

⁵⁷ 同註 13，頁 239。

⁵⁸ 同註 15，頁 856-860。

⁵⁹ 同註 15，頁 972-973。

⁶⁰ 同註 15，頁 1049-1050。

（不覺）利欲之感情。」此全於酒者也，蓋亦受《莊子》之啟發，《莊子·達生第十九》於醉者之墜車，雖疾不死，有生動之描述：

夫醉者之墜車，雖疾不死。骨節與人同而犯害與人異，其神全也。乘亦不知也，墜亦不知也，死生驚懼不入乎其胸中，是故運物而不懼。彼得全於酒而猶若是，而況得全於天乎？聖人藏於天，故莫之能傷也。⁶¹

綜上而言，〈酒德頌〉之祖述老莊，可謂「汪洋以樹義」矣；且皆效《莊子》，作狀態、境界之描述，不見「規戒」之跡也。

肆、從〈酒德頌〉之形式探究

〈酒德頌〉襲自老莊思想，而「本體」規範矣，然後「剪截」之，「剪截」之道蓋分謀篇、安章、宅句、鍊詞四項⁶²，茲分述如下：

（一） 謀篇

本篇分四章，其情節依先後次序展開，乃縱式結構。茲依次闡釋於後：

第一章：

開篇先述「大人先生」之思想，點明題旨，此乃主題文眼，然隱而不可見；其次述「大人先生」之生活，生活則昭昭可見，生活分賓主，「行」、「居」為賓，「止則操卮執觚」等四句乃主，賓以陪主，預伏第三章「捧罌承槽」等四句，故「止則操卮執觚」等四句乃線索文眼。此四句，無異亮靶於外，蓋所謂「風聲」也。

⁶¹ 同註 15，頁 636。

⁶² 按梁劉勰《文心雕龍·章句篇》曰：「夫人之立言，因字而生句，積句而為章，積章而成篇。」其一篇之層次，蓋篇、章、句、字，理論固如此，然實際分析，不盡然也，其中章與句之間，層次尤其複雜，故現代學者在章與句之間又提出一層次：「句群」或「語段」，以彌此憾，鄭文貞《篇章修辭學》則列舉兩式，按其說，試改為表列如下：

第一式：

篇／意義段（段落）／獨句段（單句、複句）／詞語

第二式：

1、篇／意義段／段組／段落／獨句段（單句、複句）／詞語

2、篇／意義段／段組／段落／一重多句段／獨句段（單句、複句）／詞語

3、篇／意義段／段組／段落／多重多句段／一重多句段／獨句段（單句、複句）／詞語

此說更符合實際，然用以闡發修辭特色，有時失之瑣碎，今為闡發之便，本文仍以傳統之篇、章、句、字為層次，間或參酌現代學者之說。

第二章：

次章「貴介公子、搢紳處士」乃上承此「風聲」而非議之，非議之內容蓋「陳說禮法，是非鋒起。」乃莊子所「大譴而特譴」⁶³者，一篇《齊物論》汪洋恣肆，所譴者即此也；今劉伶祖述其意，剪截為「陳說禮法，是非鋒起」兩句而已。此雖兩句，然於下章之情節起推進之作用。

第三章：

「貴介公子、搢紳處士」非議之態度雖「奮袂攘襟，怒目切齒。」然「大人先生」耽「酒」如故，於是下啟第三章「大人先生」之以線索文眼「捧鬯承槽」等四句為媒介，而產生主題文眼「酒德」，「酒」與「酒德」，一因一果，依存至密，惟耽乎「酒」，乃見「酒德」，「酒德」既彰，「大人先生」之思想乃具體實現矣。「酒德」之中，又有體用關係，「兀然而醉」、「豁爾而醒」皆臻乎體道之絕對境界，此「酒德」之體也；因體而致用，則「俯觀萬物，擾擾焉，若江海之載浮萍。」此「酒德」之用也。「酒德」之用，上與第二章貴介公子、搢紳處士之「奮袂攘襟」四句呼應之情至密。

第四章：

卒章「貴介公子、搢紳處士」終為主題文眼「大人先生」之「酒德」所化，「酒德」之效有如此者，呼應篇首之主題文眼。篇首之主題文眼為虛，第三章、卒章之主題文眼為實，虛實相應，首尾縮合。

綜觀本篇之謀篇也，「大人先生」乃主線，主線自開篇，歷第三章，貫乎卒章。「貴介公子、搢紳處士」乃副線，副線唯居第二章，未貫穿全篇。「貴介公子、搢紳處士」之相對擾擾，適足烘托「大人先生」之絕對寧靜；上而承接第一章「大人先生」之「風聲」，下而推動第三章、卒章情節之出現。本篇主線所承載者正面之思想、形象，副線則為反面之思想、形象；主線計二十九句，副線不過六句爾，疏密懸殊。一正一反，一疏一密，波瀾生而題旨顯矣。梁·劉勰曰：「章句在篇，如繭之抽緒，原始要終，體必鱗次。啟行之辭，逆萌中篇之意；絕筆之言，追媵前句之旨；故能外文綺交，內義脈注，跗萼相銜，首尾一體。」⁶⁴〈酒德頌〉有之矣。

（二） 安章

1、第一章之安章

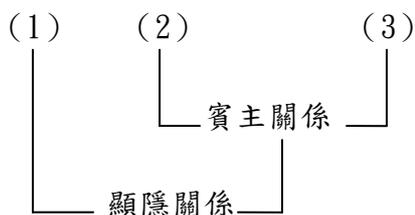
本章分兩層：一為「有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月

⁶³ 同註 15，〈前言〉，頁 14。

⁶⁴ 同註 7，〈章句第三十四〉，頁 570-571。

為扃牖，八荒為庭衢。」一為「行無轍跡，居無室廬，幕天席地，縱意所如。止則操卮執觚，動則挈榼提壺，惟酒是務，焉知其餘？」前者為思想，後者為生活，思想居先，生活隨之；思想固本篇之主題，然思想不可見，生活乃思想之實踐，則歷歷可見，故兩層間有「顯」、「隱」之關係。「顯」之中又有「賓」、「主」之關係，「行無轍跡」等四句為賓，「止則操卮執觚」等四句為主。茲先列原文，標以數字，然後表列以明之：

有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為扃牖，八荒為庭衢。(1)行無轍跡，居無室廬，幕天席地，縱意所如。(2)止則操卮執觚，動則挈榼提壺，惟酒是務，焉知其餘？(3)



2、第二章之安章

本章分兩層，一為「有貴介公子、搢紳處士，聞吾風聲，議其所以。」一為「乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非鋒起。」大人先生之生活，異乎常情，故有貴介公子、搢紳處士之「議其所以」，此第一層也，至於貴介公子、搢紳處士議論之態度、內容，則在第二層具體補充。

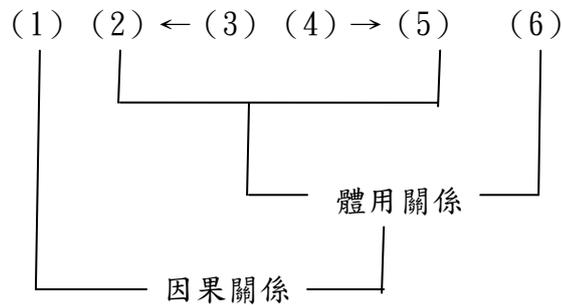
3、第三章之安章

貴介公子、搢紳處士聞吾風聲，態度激烈，議論如鋒刃齊起，銳而難拒。然而大人先生耽「酒」如故，不與爭辯：「捧罌承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟。」此本章第一層也。本章第二層之「酒德」，蓋大人先生耽「酒」所致，故兩層之間因果昭著。此層之敘「酒德」也，有體有用，敘體，則以「兀然而醉，豁爾而醒。」為過渡，「兀然而醉」上承「無思無慮，其樂陶陶。」二句，「豁爾而醒」下啟「靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形；不覺寒暑之切肌，利欲之感情。」四句，如此，臻乎體道之絕對境界，而體備矣；因體而致用，則「俯觀萬物，擾擾焉，若江海之載浮萍。」

本章運思細密，層次曲折，試先列原文，標以數字，然後表列以明之：

先生於是方捧罌承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟。(1)無思無慮，其樂陶陶。(2)兀然而醉(3)，豁爾而醒(4)。靜聽不聞

雷霆之聲，熟視不睹泰山之形；不覺寒暑之切肌，利欲之感情。(5)
俯觀萬物，擾擾焉，若江海之載浮萍。(6)



4、第四章之安章

本章唯一單句：「二豪侍側焉，如螺贏之與螟蛉。」蓋設一「物我合一」之譬喻爾。魯迅（1881年～1936年）〈春末閒談〉曰：

但究竟是夷人可惡，偏要講什麼科學。科學雖然給我們許多驚奇，但也攪壞了我們許多好夢。自從法國的昆蟲學大家發勃耳（Fabre）（發勃耳 1823—1915，通譯法布林，法國昆蟲學家。著有《昆蟲記》等。）仔細觀察之後，給幼蜂做食料的事可就證實了。而且，這細腰蜂不但是普通的兇手，還是一種很殘忍的兇手，又是一個學識技術都極高明的解剖學家。她知道青蟲的神經構造和作用，用了神奇的毒針，向那運動神經球上只一螫，它便麻痺為不死不活狀態，這才在它身上生下蜂卵，封入窠中。青蟲因為不死不活，所以不動，但也因為不活不死，所以不爛，直到她的子女孵化出來的時候，這食料還和被捕當日一樣的新鮮。⁶⁵

孟昭連亦曰：

對這種說法（螟蛉化蜂），不少人是頗為懷疑的，從晉代始便不斷有人對螺贏負螟蛉的現象進行仔細觀察，結果發現滿不是那麼回事，土蜂（螺贏）「自有細卵如粟，寄螟蛉之身以養之。其螟蛉不生不死，蠢然在穴中，久則螟蛉盡枯，其卵日益長大，乃為螺贏之形，穴窵而出。蓋此物不獨取螟蛉，亦取小蜘蛛置穴中，寄卵於蜘蛛腹脇之間。其蜘蛛亦不生不死，久之，蜘蛛盡枯，其子乃成。」（《毛詩陸疏廣要》）實際上，螟蛉只不過被土蜂作為產卵的「溫床」，就如蒼蠅喜歡產卵於腐肉、死蠶等寄生物上一樣。當土蜂的幼蟲出來後，

⁶⁵ 參見《魯迅散文》（北京：中國廣播電視出版社，1992年2月）第1集，頁427。

將螟蛉的屍體作為臨時食物。古人不察，以訛傳訛，誤將螟蛉與蜾蠃說成是「養子」與「養父」的關係，並納入化生理論（化蟲）中，實在是荒謬至極！⁶⁶

魯迅所謂「細腰蜂」即「蜾蠃」，「青蟲」即「螟蛉」，古人以觀察不審，誤為「養父」與「養子」之關係。《文選》李善注引《法言》曰：

螟蛉之子，蜾蠃祝之曰：「類我！類我！」久則肖之矣。速哉！七子之化仲尼也！⁶⁷

則古人以蜾蠃與螟蛉之關係為譬喻，由來已久矣。

第一、二章主副線尚處對立狀態，至第三章主線已入絕對狀態，主副之對立，勢必趨緩，卒章副線終為主線所化。故《文選》李善注曰：

二豪，公子、處士也，隨己而化，類蜾蠃之變螟蛉也。⁶⁸

是故本章之特色，在用中國蟲文化為譬喻，二豪之隨己而化，既具體鮮明，又頗富奇趣。至於其譬喻之特點，則用明喻，本體（二豪侍側焉）、喻詞（如）、喻體（蜾蠃之與螟蛉）皆備，以成分齊全，結構完整，故能彰顯題旨，免生歧義也⁶⁹。

（三） 宅句

1、第一章之宅句

第一層之宅句：

此層為有無句遞繫式：

有 大人先生 以天地為一朝萬期為須臾日月為烏牖八荒為庭衢
述語 兼語 表語
—有無句遞繫式

此有無句遞繫式之表語為四句意謂句遞繫式，四句意謂句遞繫式形成排比，意謂句遞繫式之定義，許世瑛先生曰：

⁶⁶ 參見孟昭連：《中國蟲文化》（天津：天津人民出版社，1993年8月），頁19。

⁶⁷ 參見梁蕭統編、李善注：《昭明文選》附胡刻尤刻本異文、篇目及著者索引（臺北：華正書局，1982年11月），頁662。

⁶⁸ 同上註。

⁶⁹ 此句從文法之角度觀之，蓋屬完全句，主語（二豪侍側焉）、準繫詞（如）、斷語（蜾蠃之與螟蛉）皆備，「成分齊全，結構完整」乃其形式特點，「嚴謹周密，能避免歧義」乃其作用。其詳請參見成偉鈞、唐仲揚、向宏業主編：《修辭通鑒》（臺北：建宏出版社，1996年1月），頁275。

意謂繫句（意謂句遞繫式）裡做述詞的動詞，不像致使繫句（致使句遞繫式）裡做述詞的動詞，可以使止詞有所動作或變化，而表現於事實；它只存在於人的心目中。⁷⁰

然則用意謂句遞繫式「大人先生以天地為一朝」等句表達劉伶之思想，不亦宜乎！上文已從內容見此層出於《莊子》：「楚之南有冥靈者以五百歲為春」等句，此處又見此層並句型亦襲自《莊子》。

綜觀上述，此層宅句之特色蓋襲用《莊子》句型以規範「本體」，並加以剪裁，自第二句後，每句之前皆省略述語「以」。其「句句相銜」⁷¹，精巧整齊，足使「綱領」昭暢也。茲分析一例以見其餘：

以 天地 為 一朝 一 意謂句遞繫式
述語 兼語 準繫詞 斷語

第二層之宅句：

此層行與居合為一組，各用二句描述，操執酒器則獨為一組，用四句描述，兩組貌似並列關係，實為賓主關係，作者之意顯然偏重後者，以後者之故，乃有第三章之「捧罌承槽」四句，有「捧罌承槽」四句，然後「酒德」絕對之境界乃現焉，故「捧罌承槽」四句之於本篇題旨，實有推進之作用。此本層第一特色，此特色緣乎善用疏密也。

此層寫行曰：「行無轍跡」，乍讀誠不合常情，及見「縱意所如」，乃悟其妙，蓋意念藏於內，縱其所如，上天下地，東奔西馳，焉有轍跡？故曰：「行無轍跡」。寫住曰：「居無室廬」，人之常情，居唯室廬，既無室廬，何以為居？顧豁達者自有妙想，曰：「幕天席地」也，以天為幕，以地為席，天地固其「室廬」也。故觀其表面形式，「行無轍跡」、「居無室廬」為一組，蓋對偶，「幕天席地」、「縱意所如」又為一組，蓋偶句；細察其深意，則「行無轍跡」、「縱意所如」雖分居一、四句，實為一組，「居無室廬」、「幕天席地」雖分居二、三句，實為一組，而前呼後應，玄旨以顯，此錢鍾書（1910年～1998年）所謂「丫叉法」也⁷²。對照第一層寫思想之整齊，此層寫行居則有錯落之美，此錯落之美蓋結合內容以窺得也。此本層第二特色也。

至於食，但寫飲而已，不及其餘。所謂「飲」，非「飲水」也，乃「飲酒」也。「飲酒」則動止皆飲，別無他務，先用一對偶：「止則操卮執觚，

⁷⁰ 參見許世瑛：《中國文法講話》（臺北：開明書店，1998年11月），頁182。

⁷¹ 同註7，〈麗辭第三十五〉頁588。

⁷² 按錢鍾書之說，「丫叉法」見於《毛詩》卷論《關雎·序》。其引杜甫〈寄張十二山人彪〉：「草書何太苦，詩興不無神；曹植休前輩，張芝更後身。」並論之曰：「三、四句逆接一、二句。……有意矯避平板。」其他例證甚詳，請參見錢鍾書：《管錘編》（臺北：蘭馨室書齋，出版年月不詳）第3冊，頁857-860。

動則挈榼提壺」，發其端，其中「操卮執觚」、「挈榼提壺」又皆句中對，「操卮」、「執觚」、「挈榼」、「提壺」，皆敘事簡句，意義相近，形成排比，蓋誇飾其嗜酒成性，然後用一偶句：「惟酒是務，焉知其餘？」強調其意，乃順理成章，不覺突然。對照前四句寫行居之錯落，此四句寫飲酒又恢復寫思想之整齊，究其所以，亦在彰顯題旨爾。此本層第三特色也。

2、第二章之宅句

第一層之宅句：

此層寫「大人先生」之生活，不合禮法，驚世駭俗，而引致貴介公子、搢紳處士之非議：「聞吾風聲，議其所以」，議論吾何以飲酒放誕如此。兩句乃時間關係。

第二層之宅句：

非議時情緒激烈：「奮袂攘襟，怒目切齒」，非議之內容蓋「陳說禮法，是非鋒起」，前者之於後者有修飾作用。「奮袂攘襟」乃肢體之動作，為句中對；「怒目切齒」乃面部之表情，亦句中對；兩句前後又形成複句對，整煉精巧。「陳說禮法，是非鋒起。」惟其以儒家「禮法」為標準，乃「非」先生之所「是」，故兩句有因果關係。

3、第三章之宅句

第一層之宅句：

「捧罌承槽，銜杯漱醪」，因酒器之大小不同，先生飲酒之姿態亦異。前後句分別為句中對，前後句又形成對偶，其整齊與第一章「止則操卮執觚，動則挈榼提壺」對偶之整齊，遙相呼應，意在凸顯題旨，非偶然也。「奮髯箕踞」，飲酒放誕之姿態；「枕麴藉糟」為句中對，其整齊與前之「捧罌承槽，銜杯漱醪」呼應。

第二層之宅句：

「無思無慮，其樂陶陶。」蓋「兀然而醉」時精神之絕對狀態，兩句為因果關係。「靜聽不聞雷霆之聲，熟視不睹泰山之形；不覺寒暑之切肌，利欲之感情。」蓋「豁爾而醒」時精神之絕對狀態，前兩句為複句對，先寫耳根，次寫聲塵，先寫眼根，次寫色塵；後兩句為單句對，然根塵易序，先寫觸塵，次寫身根，先寫法塵，次寫意根。茲各表列一句，以見其餘：

靜聽 不聞雷霆之聲—轉折關係複句〔複句〕

第一分句 第二分句

不覺 寒暑之切肌—敘事繁句〔單句〕

副語 述語 賓語

綜上而觀，前兩句、後兩句雖皆為對偶，然根、塵次序不一，單句、複句有

異，整齊中富有變化，所以苦心經營者，以題旨所在也。

「兀然而醉，豁爾而醒。」為對偶，在此層中，有承先啟後之作用。

「俯觀萬物，擾擾焉，若江海之載浮萍。」方先生已臻超然之境，其俯觀萬物之狀態若何？曰：「擾擾焉」⁷³，「擾擾焉」蓋詞根「擾擾」後附詞綴「焉」之合成詞⁷⁴，摹狀既已，又設明喻曰：「若江海之載浮萍」，若不摹狀，何以見譬喻之切？若不譬喻，何以見摹狀之妙？故此處之特色在摹狀、譬喻連用，而先生超然之境界愈彰也。

4、第四章之宅句

本章唯一單句：「二豪侍側焉，如蜾蠃之與螟蛉。」其特色已於「安章」項下論述，此處不再贅。

綜上而觀，〈酒德頌〉但用排比一、對偶八、偶句五、譬喻二、摹狀一，「敷衍」而已，「不入華侈之區」也。

(四) 鍊詞

1、第一章之鍊詞

第一層之鍊詞：

此層「以天地為一朝，萬期為須臾」中「天地」一詞，若獨立觀之，指空間，然合下文以觀之，則指時間，申小龍曰：

古人「句法」意識的流露，往往見於辭句的對照映襯之中。……句法之對應，首先是由於漢族人對世界作價值判斷方式的規定。……句法之對應，又是漢民族辯證思維的一種外化形態，……這種思維方式……反映在句法組織上則是以具有「場」效應的結構對應為基本樣態。……漢語句法之對應在理解上的原因，是由於對應或對舉能在文章的「大氣候」之下形成局部的「場」效應，輔助「意合」理解。……漢語句法之對應在實踐上的原因，是漢字的方塊個體形態和古代文章的不加標點。……這種由形到意的結構對勘之法，實質上傳達出古人對漢語句法的一種約定俗成的語感，即漢語的句子

⁷³ 此處斷句有止於「擾擾」者，如龍晦鑒賞，載《古文鑒賞辭典》（上海：上海辭書出版社，2002年8月第7次印刷），頁521。有止於「擾擾焉」者，如張啟成譯注：「歸本『焉如』連讀，誤。」載《中國歷代名著全譯叢書·文選全譯》（貴陽：貴州人民出版社，1994年11月第1版），頁3375。本文以為後者視前者合理，故從後者。

⁷⁴ 許世瑛先生以為此類蓋屬「帶詞尾焉的衍生複詞」，然張志公校定、劉蘭英、孫全洲主編之《語法與修辭》（臺北：新學識文教出版中心，1993年6月），頁34則屬「合成詞」項下之「附加法」。本文以為後者視前者合理，故從後者。

組織必然是節奏勻稱而辭意對應的。⁷⁵

「以天地為一朝，萬期為須臾」前後兩句對勘，形成「場」效應，是故「天地」一詞乃可理解為「自開天闢地以來之時間」，易言之，「天地」一詞乃由「自開天闢地以來之時間」簡約而來，前句既經簡約，與後句並列，節奏勻稱而辭意對應，足見作者錘鍊之功也。

第二層之鍊詞：

「幕天席地」承「居無室廬」而來，「幕天」、「席地」為兩敘事簡句，此兩敘事簡句由兩意謂句遞繫式：「以天為幕」、「以地為席」簡化而來，茲分別表列一句以見其餘：

幕 天 一敘事簡句〔意謂句遞繫式簡化之結果〕

述語 賓語

以 天 為 幕 一意謂句遞繫式〔原來句型〕

述語 兼語 準繫詞 斷語

「幕」在原來句型為名詞，一經簡化，雖轉品為動詞，具有語法意義，而名詞之具體形象不失⁷⁶，詞凝而意豐矣，此所以「幕天席地」今已為成語也⁷⁷。

「縱意所如」承「行無轍跡」而來，「所」在此處擔任代詞性助詞，「所如」後本有代詞「者」，「縱意所如」即「縱意所如者」，「者」在此處意為「之地」。今上句為「幕天席地」，乃四言，為上下整齊故，下句之「者」字遂省略，意義不變⁷⁸，而有整鍊之美。

「操卮」、「執觚」、「挈榼」、「提壺」，從句型觀之，皆敘事簡句，從意義觀之，皆手執酒器，不見特殊，然動詞「操」、「執」、「挈」、「提」，酒器「卮」、「觚」、「榼」、「壺」，句各不同，自有變化之趣。

2、第二章之鍊詞

第一層之鍊詞：

案「所以」者「何以」、「為何」之意⁷⁹，然衡諸上下文，「所以」之

⁷⁵ 參見申小龍：《語文的闡釋》（臺北：洪葉書店，1994年1月）第5章第二節，頁150-154。

⁷⁶ 參見何淑貞：《古漢語語法與修辭研究》（臺北：福記文化圖書有限公司，1987年4月），頁64。

⁷⁷ 參見《典故出處》（cls.hs.yzu.edu.tw/orig/all_sourcelist.asp）

⁷⁸ 許世瑛先生曰：「『牛所耕者』也可以說成『牛之所耕』，這表示文言裡既用了『所』字表指示，『者』字也可省去。」參見其《常用虛字用法淺釋》（臺北：復興書局，1978年4月），頁21。

⁷⁹ 參見《教育部重編國語辭典修訂本》「所以」詞條。「所以」詞條下，引文選·諸葛亮·出師表：「親賢臣，遠小人，此先漢所以興隆也，親小人，遠賢士，此後漢所以傾頹也。」又引五代史平話·周史·卷下：「若以精兵控守，則契丹無長驅之患，強藩絕借援之謀，一舉兩得，

後當有「然」字，「然」者代詞，「如此」之意⁸⁰，蓋稱代上文之「風聲」。「所以然」，意謂「所以如此」，指原因或道理，古文常用，如《晏子春秋·雜下十》：

橘生淮南則為橘，生於淮北則為枳，葉徒相似，其實味不同。所以然者何？水土異也。⁸¹

今以上句「聞吾風聲」乃四言，故省略之爾，如此，前後皆四言，因有整齊之美。

第二層之鍊詞：

案「怒目」從致使句遞繫式：「使目怒」簡化而來，茲表列如下：

怒 目 一敘事簡句〔致使句遞繫式簡化之結果〕

述語 賓語

使 目 怒 一致使句遞繫式〔原來句型〕

述語 兼語 述語

「怒」在原來句型，為不及物動詞，簡化之後，則為及物動詞，與其後之「切齒」適成對偶，而有整齊之美。「怒目切齒」今已為成語，推其出處，皆曰劉伶〈酒德頌〉⁸²，所以然者蓋劉伶錘鍊之功也。

「是非鋒起」意謂貴介公子、搢紳處士議論先生之是是非非，如鋒刃齊起，銳而難拒。此處蓋兼用譬喻與誇飾，則貴介公子、搢紳處士議論之內容歷歷如在眼前，其「鋒起」之詞約意豐，亦錘鍊而得也。

3、第三章之鍊詞

「捧甕、承槽」，「銜杯、漱醪」，就形式而言，皆為句中對，然前者兩賓語「甕」、「槽」皆酒器名，後者兩賓語「杯」、「醪」則一酒器名、一酒漿名；且因酒器大小之不同，所用動詞亦異，「捧」、「承」用於大酒器，「銜」用於小酒器，變化成趣。「承槽」與其後之「漱醪」乃隔句對，「醪」既為酒漿，「槽」雖為酒器，理當亦釋為酒漿，今用酒器「槽」者蓋以酒器借代酒器中之酒漿，有錯綜之美也。「枕麴、藉糟」就形式而言，亦為句中對，然揆諸實情，其兩賓語「麴」、「糟」，焉可「枕」？

此臣所以拳拳於胡盧河之請也。」

⁸⁰ 參見《教育部重編國語辭典修訂本》「然」詞條。「然」詞條下，引論語·憲問：「子曰：『何必高宗，古之人皆然。』」又引唐·柳宗元·桐葉封弟辯：「周公曰：『天子不可戲。』乃封小弱弟於唐。吾意不然。」

⁸¹ 轉引自《漢典》(zdic.net@gmail.com)，《漢典》尚列有「上因感鬼神事，而問鬼神之本。誼具道所以然之故。至夜半，文帝前席。」(《漢書·賈誼傳》)「絳或無所論諍，帝輒詰所以然。」(《新唐書·李絳傳》)等例。

⁸² 如《成語詞典》(chengyu.911cha.com)、《線上成語詞典》(cy.5156edu.com)。

焉可「藉」？蓋用誇飾以極言其耽溺於「酒」之放誕不羈爾，則用「麴」、用「糟」之妙，從可窺矣。林紓（1852年～1924年）論換字法曰：「字為人人所習用，安置頓異。」⁸³其此之謂乎！

4、第四章之鍊詞

本章唯一單句：「二豪侍側焉，如螺贏之與螟蛉。」其「二豪」稱代第二章副線之「貴介公子、搢紳處士」，其「焉」兼介詞「於」及指代詞「是」⁸⁴，「是」指代第一章、第三章主線之「大人先生」，用詞簡鍊而脈絡昭然。

伍、結論

劉伶，竹林七賢之一。劉伶所以耽於酒，一以時風使然，一以酒可使人臻乎體道之絕對境界。至於如阮籍之以避禍而嗜酒，固亦言之成理，然在劉伶本傳終不見具體事實，故本文聊備一說爾。

當時儒教既盡，玄風正熾，竹林七賢莫不受老莊思想之浸潤，故〈酒德頌〉之立意蓋與老莊若合符契，並效莊子寄道於理想人物，而使具體可見焉。莊子之理想人物由「心齋」、「坐忘」臻乎體道之絕對境界，劉伶之理想人物則由於「酒」，「酒」之功能同乎「心齋」、「坐忘」，此「酒德」之所以可頌也。

「頌」之為體，就內容而言，雖如銘之「敬慎」，然無銘之「規戒」；且「汪洋以樹義」，篇旨當如汪洋之淵深。就形式而言，雖似賦之「敷寫」，然無賦之「華侈」。本篇之要，在觀察劉伶〈酒德頌〉，如何於頌體之規範中，而盡鎔裁修辭之功焉。

從內容觀之：〈酒德頌〉祖述老莊，「汪洋以樹義」；且皆效《莊子》，作狀態、境界之描述，不見「規戒」之跡。故符合頌體之寫作原則也。

從形式觀之：

（一）就謀篇而言，〈酒德頌〉篇分四章。約其要凡六：1、既為點題式開頭，又為亮靶式開頭。2、主線由第一、三章貫乎卒章，副線則唯居第二章，副線之於全篇有承先啟後，推進情節之作用。3、主線所承載者正面之思想、形象，副線則反之，故副線之於主線有烘托之作用。主線計二十九句，副線不過六句爾，疏密懸殊。一正一反，一疏一密，波瀾生而題旨顯矣。4、主線中，主題文眼間虛實相應，氣脈一貫，而篇旨彰矣。5、主線中，主題文眼與線索文眼間，因果依存至密，而篇旨彰矣。6、卒章「酒德」之效，乃篇首篇旨大人先生思想之實

⁸³ 參見林紓：《畏廬論文》（臺北：文津出版社，1978年7月），頁58。

⁸⁴ 參見楊愛民編著 吳福熙審訂《文言虛詞類釋》（蘭州：甘肅教育出版社，1991年9月），頁188。

現，蓋用譬喻點題作結也。

(二) 就安章而言：第一章分兩層：兩層間有顯、隱關係；顯之中又有賓、主關係。第二章亦分兩層，兩層間為補充關係。第三章運思細密，層次曲折，安章最具特色。第四章唯一單句，蓋設一「物我合一」之明喻爾。既具體鮮明，又頗富奇趣，且成分齊全，能彰顯題旨，免生歧義也。

(三) 就宅句而言：本篇凡用排比一、對偶八、偶句五、譬喻二、摹狀一，「敷寫」而已，「不入華侈之區」。至於襲用《莊子》句型，精巧整齊；用疏密法，便利情節之推進；用丫叉法，前呼後應，玄旨以顯，且有錯落之美；用省略法，有整鍊之美，凡此亦皆敷寫簡鍊，符合頌體之寫作原則也。

(四) 就鍊詞而言，用對勘法，詞約而意豐；用簡化法、省略法，有凝鍊之美；用稱代法，用詞簡鍊而脈絡昭然，凡此皆「不入華侈之區」也。至於用換字法，變化成趣；用借代法，有錯綜之美；用誇飾法，則貴介公子、搢紳處士議論之內容，大人先生耽溺於「酒」之放誕不羈，歷歷如在眼前矣，亦皆用詞簡鍊，符合頌體之寫作原則也。

綜上而觀，南朝·宋·顏延年〈五君詠〉曰：「頌酒雖短章，深衷自此見。」⁸⁵信不虛矣。宋·蘇軾詩云：「為文不在多，一頌了伯倫。」⁸⁶一〈酒德頌〉而千古傳誦，劉伶尚何憾哉！

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔南朝·梁〕沈約：《宋書》(臺北：藝文印書館影印武英殿本，出版年月不詳)。
- 〔南朝·梁〕劉勰：《文心雕龍》(臺北：明倫出版社，1971年10月)。
- 〔南朝·梁〕蕭統編、李善注：《昭明文選(附胡刻尤刻本異文、篇目及著者索引)》(臺北：華正書局，1982年11月)。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇軾詩集》(北京：中華書局，1992年4月)。
- 〔宋〕張瑞義撰、梁玉瑋校點《貴耳集》(鄭州市：中州古籍出版社，2005年4月)。
- 〔宋〕葉夢得：《石林詩話》，收錄於嚴一萍選輯《百部叢書集成》(臺北：藝文印書館，1965-1971年)。
- 〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》(臺北：華正書局，1994年8月)。
- 〔清〕吳士鑑、劉承幹：《晉書斟注》(臺北：藝文印書館影印武英殿本，出版年

⁸⁵ 同註 67，卷 21，頁 303-304。

⁸⁶ 參見《蘇軾詩集》(北京：中華書局，1992年4月)卷 45，頁 2442。

月不詳)。

(二) 近人論著

- 申小龍：《語文的闡釋》(臺北：洪葉書店，1994年1月)。
- 朱光潛：《朱光潛全集》(合肥：安徽教育出版社，1987年8月)。
- 成偉鈞、唐仲揚、向宏業主編：《修辭通鑒》(臺北：建宏出版社，1996年1月)。
- 吳士文、馮凭主編：《修辭語法學》(吉林：教育出版社，1985年10月)。
- 宋文濤：〈酒德〉，載《文史知識》第2期(2002年2月)。
- 何淑貞：《古漢語語法與修辭研究》(臺北：福記文化圖書有限公司，1987年4月)。
- 林紓：《畏廬論文》(臺北：文津出版社，1978年7月)。
- 孟昭連：《中國蟲文化》(天津：天津人民出版社，1993年8月)。
- 楊勇：《世說新語校箋》(臺北：文光圖書有限公司，1974年8月)。
- 許世瑛：《常用虛字用法淺釋》(臺北：復興書局，1978年4月)。
- 許世瑛：《中國文法講話》(臺北：開明書店，1998年11月)。
- 陳鼓應：《老子註譯及評介》(北京：中華書局，1992年3月)。
- 張志公校定，劉蘭英、孫全洲主編：《語法與修辭》(臺北：新學識文教出版中心，1993年6月)。
- 張默生：《莊子新釋》(臺北：綠州出版公司，1969年5月)。
- 傅庚生：《中國文學欣賞舉隅·深情與至誠》(臺北：學海出版社，1983年3月)。
- 黃錦鉉：《新譯莊子讀本》(臺北：三民書局，1991年3月)。
- 馮友蘭：《中國哲學史》(上海：華東師範大學出版社，2000年11月第1版，2001年8月)。
- 黃慶萱：《修辭學》(臺北：三民書局，2002年)。
- 楊愛民編著 吳福熙審訂：《文言虛詞類釋》(蘭州：甘肅教育出版社，1991年9月)。
- 魯迅：《魯迅散文》(北京：中國廣播電視出版社，1992年2月)。
- 錢鍾書：《管錐編》(臺北：蘭馨室書齋，出版年月不詳)。
- 《古今文選》(臺北：國語日報副刊，1976年5月)新第370期)。
- 《古文鑒賞辭典》(上海：上海辭書出版社，2002年8月)。
- 《中國歷代名著全譯叢書·文選全譯》(貴陽：貴州人民出版社，1994年11月)。
- 《國文天地》第1卷第1期(1985年6月)。
- 國立臺灣師範大學《國文學報》第10期(1980年6月)。
- 《典故出處》(cls.hs.yzu.edu.tw/orig/all_sourcelist.asp?)
- 《教育部重編國語辭典修訂本》(dict.revised.moe.edu.tw)
- 《漢典》(zdic.net@gmail.com)
- 《成語詞典》(chengyu.911cha.com)、《線上成語詞典》(cy.5156edu.com)。

The Analysis and discussion Of Liu Ling's "Praise of the Wine's Merit"

Chen, Su-su *

Abstract

Liu Ling was one of the Seven Sages of Bamboo Grove in the period of Zhengshi (the dynasty name of Tsaur Fang, the third emperor of the Wei Kindom during the era of the Three Kindoms, 240 年~249 年) The reason that Liu Ling indulged in wine was largely influenced by the atmosphere of his era. The other reason was, through wine, people can reach the highest level of absolute understanding of "Dao". During his time, people completely ignored Confucianism. Instead, they loved the mysticism of philosophers Laozi and Zhuangzi. Therefore, Liu Ling's "Praise of the Wine's Merit" coincided with the philosophy of Laozi and Zhuangzi. Following the example of Zhuangzi, objectifying "Dao" through idealized person, one can reach the highest level of absolute understanding of "Dao" through "wine" in the "Praise of the Wine's Merit", just like Zhuangzi's ideal person can do through "Emptying the Heart" and "Transcendental Meditation". This is the reason why the merit of "Wine" was praised.

The literary style of "Praise" share the common trait of serious and short content as "Motto", but contains no precepts, and the theme of the

* Dr. Chen, Su-su is an associate professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

article runs deep as an ocean. Its structure of article was written the same as “Poetic Essay” but less extravagant and less gregarious. The description above is the principle of “Praise”. Examining “Praise of the Wine’s Merit” based on this principle, it does match the model of a “Praise” with its deep content, succinct and elegant format.

Keywords: Ancient article, Praise, Liu Ling, Rhetoric

《唐律疏議·名例律》「天」與「刑」關係之探析

——兼論經學與律學之交涉

劉怡君*

提 要

自春秋戰國以後，經學與律學不斷地發展，成為中國政治的兩大血脈，這兩大血脈並不是完全平行的兩條血脈，兩者在歷史的洪流裏不斷地相互激盪形成「經律交涉」的視域。然而，經學在中國學術史上波瀾壯闊的發展，蔚為中國思想的巨流，學界的焦點自然也較集中在經學的相關議題上，律學研究便顯得較為沈寂冷清，更遑論從律學的角度審視「經律交涉」的議題。如果我們能認真鉤稽經學與律學交涉的情況，將可以進一步清楚地瞭解經學與律學在歷史的縱深發展脈絡裏所呈現的圖景，有助於宏觀而立體地建構中國學術思想流變衍嬗的完整面貌。唐代是律學發展史上的一個高峰時期，《唐律疏議》被學界盛譽為中華法系的一大傑作，帶有濃厚的經學色彩，將「經義」與「律典」緊密結合，深刻的反映出經學對律學流變發展的影響，是探討「經律交涉」時必須重視的研究對象。因此，本文試圖以《唐律疏議》做為切入點，審視「經律交涉」的學術議題，分析儒家經典的義理底蘊如何與律典的條文注疏相互融攝。

關鍵詞：唐代、《唐律疏議》、經律交涉

* 現任國立政治大學中國文學系兼任講師

一、問題意識的形成

當黃老思想淡出漢代的政治舞臺，漢武帝採納董仲舒「推明孔氏，抑黜百家」¹的建議，儒家學說自此成為中國思想的正統血脈，儒家經典自然成為學者所關注的焦點，以經為學，蔚然成風。西漢時出現一種以儒家經義為指導思想的審判方式——「引經決獄」，這種審判方式使得「經學」與「律學」產生相當密切的關係。「引經決獄」的審判方式流行甚久，隨著時代的推移，儒家思想逐漸律條化，中國古代法典的立法精神與儒家思想相互融攝。到了唐代，《唐律疏議》完整體現「經學」與「律學」結合的中國法制思想，流行七百年的「引經決獄」才告終止。²《宋刑統》、《大明律》、《大清律例》均承襲《唐律》的政教思想，將「經學」與「律學」緊密地結合起來，形成悠遠流長、極具特色的中華法系。因此，王宏治指出：

經學就是關於儒家經典的訓詁注疏、義理闡釋以及其學派承繼、演變等方面的學問。自漢武帝「廢黜百家，獨尊儒術」，將儒家經典定為一尊以來，經學就成為了整個中國文化的主體。……不知、不懂經學，即不可能真正了解中國的歷史，了解中國的文化，當然也就不可能真正了解中國的傳統法律。³

此中說明了不知、不懂經學，就無法了解中國的傳統法律，也揭示了在中國學術史上儒家經學與傳統法律的緊密關係。如果我們能夠後設地分析歷代法典中「經義」與「律典」相互融攝的情形，將可以進一步清楚地瞭解律學思想在歷史的縱深發展脈絡中所呈現的圖景，有助於呈現中國學術史的完整樣貌。

唐朝建立後，唐太宗詔孔穎達等人撰定《五經正義》，整理《周易》、《尚書》、《毛詩》、《禮記》、《春秋》等儒家經典的文字與義理，以解決儒學多門，章句繁雜的問題，使科舉考試能有一個統一的版本。科舉考試既以儒家經典為主要內容，那麼拔擢出來的官員在制定律典與詮釋律典時，是否會受到儒學思想的影響？關於這個問題，近代有不少專家學者提出了自己的觀察結果：

《唐律》引用大量的儒家經句，把它們作為立法的依據，涉及的經句來自

¹ [漢]班固撰：《漢書》卷 56〈董仲舒傳〉（臺北：鼎文書局，1979 年 2 月 2 版），頁 2525。以下所引《漢書》內容之文皆見此版本。

² 黃源盛《中國傳統法制與思想》（臺北：五南圖書出版有限公司，1998 年出版）：指出「春秋折獄」盛行於兩漢以至六朝之末，頁 87。相關論述尚可見於馬作武《中國法律思想史綱》（廣州：中山大學出版社，1998 年 4 月第 1 版）及丁凌華等《中國法律思想史》（上海：華東理工大學出版社，1997 年 3 月第 1 版）等書。

³ 王宏治：〈經學：中華法系的理論基礎——試論《唐律疏議》與經學的關係〉，收入《中華法系國際學術研討會文集》（北京：中國政法大學，2007 年），頁 50。

《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《公羊》、《左傳》、《爾雅》和《孝經》等。有的篇還援引得特別多，如〈名例律〉僅五十七條，但出現經句就有四十餘處。⁴

隋唐立法，採取融經義於刑律之中的指導思想，經的義理已寓於法條之中，如《唐律疏議》在開篇即對〈名例律〉本身進行釋義，幾乎全部運用經典。⁵

我們從《疏議》中也可以看到，完全是以儒家的經典《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》的基本思想來注釋《唐律》，有不少條文，實際上是把禮義道德規範直接納入法律，使儒家學說法典化。⁶

由此可見，《唐律》中大量的援引儒家經句，融攝儒家經義於國家刑律之中，法條即是儒家經義的具體表現，當官員對《唐律》本身進行詮釋時，也援用了大量的儒家經典，這些儒家經典包括了《詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《易》、《春秋》、《公羊》、《左傳》、《爾雅》、《孝經》等。《唐律疏議》可說是中國法制史上「經學」與「律學」相互融攝的一個顛峰。

自春秋戰國以後，「經學」與「律學」不斷地發展，成為中國政治的兩大血脈，這兩大血脈並不是完全平行的兩條血脈，兩者在歷史的洪流裏不斷地相互激盪形成「經律交涉」的視域，學者們已經注意到中國學術中「經律交涉」的情形，也明白「經律交涉」是研究中國學術史時不可忽略的一部分。然而，「經學」在中國學術史上波瀾壯闊的發展，蔚為中國思想的巨流，學界的焦點自然也較集中在「經學」的相關議題上，「律學」研究便顯得較為沈寂冷清，更遑論從「律學」的角度審視「經律交涉」的議題。⁷律典的制定者、注解者常常因著政治需求，促使國家律典與儒家經典相互滲透融攝，若能循著此一思路去建構「律學」流變的軌跡，當有助於「律學」發展史的建立，對於整個學術思想嬗衍的建構也能更加立體而全面。《唐律疏議》緊密的綜合了「經學」與「律學」，形成了「經律交涉」的學術向度，唐代律學「經律交涉」的視角值得我們加以關注。那麼，《唐律疏議》中經學與律學如何融攝？這個問題的解答與建構，是律學史的重要視

⁴ 王立民：《唐律新探》（北京：北京大學出版社，2007年6月），頁59。

⁵ 王宏治：〈經學：中華法系的理論基礎——試論《唐律疏議》與經學的關係〉，收入《中華法系國際學術研討會文集》（北京：中國政法大學，2007年），頁51。

⁶ 張晉藩主編：《中國法制通史》（北京：中國人民大學，1992年），頁126。

⁷ 根據筆者對前人研究成果的觀察，儘管《唐律疏議》的研究者眾多，但側重的焦點並不在經學與律學的相互融攝上，就筆者目力所及，真正切合經學與律學的研究成果僅有：王立民《唐律新探》第十八章〈唐律中的《論語》〉（北京：北京大學出版社，2007年），頁246-251；王宏治：〈經學：中華法系的理論基礎——試論《唐律疏議》與經學的關係〉，收入《中華法系國際學術研討會文集》（北京：中國政法大學，2007年），頁50；張文昌〈《唐律疏議》與「三禮」〉，收入高明士主編《唐律與國家社會研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，1999年），頁23-71。三位學者可能是囿於篇幅的限制，僅能以寥寥數頁提數若干重要的面相，無法全面發掘《唐律疏議》中經學與律學相互交涉的細節，亟待進一步開發探討。

域，同時也是經學史的研究向度。如果我們能夠全面地對《唐律疏議》做一仔細的爬梳與分析，將有助於架構出唐代的律學樣貌，同時也開拓了唐代經學研究的範疇。

二、「天」是「刑」的終極依據

《周易·繫辭》云：「古者包犧氏之王天下也，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，于是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」⁸從中國古代思想的角度觀之，人們相信宇宙萬物的生成變化與人類自身的社會制度有著極為密切的關係。《唐律疏議》卷第一〈名例〉疏文開宗明義指出：

夫三才肇位，萬象斯分。⁹

「三才肇位，萬象斯分」的思想乃是承繼《易經》而來。《易·說卦》曰：

昔者，聖人之作《易》也，將以順性命之理。立天之道曰陰與陽，立地之道曰柔與剛，立人之道曰仁與義，兼三才而兩之，故《易》六畫而成卦。

¹⁰

聖人造作《易經》，是為了探索宇宙萬物性命的根本法則，天之道可以概括為「陰」與「陽」，地之道可以概括為「柔」與「剛」，人之道可以括概為「仁」與「義」。「天」、「地」、「人」合稱「三才」，「天」在上，包覆萬物；「地」在下，承載萬物；而「人」居於天地之間。因此，在《易經》中每個卦象都兼具「天」、「地」、「人」三才，而「天」具有「陰」與「陽」兩個面相，「地」具有「柔」與「剛」兩個面相，「人」具有「仁」與「義」兩個面相，所以每個卦象都由六爻組成。所以，《易經·繫辭上》云：「六爻之動，三極之道也。」¹¹天之極、地之極與人之極皆是道，道即是天地萬物的終極依據，道具有演化生成天地萬物的力量，同時具有本體方面的意義與生成方面的意義。六爻變動，皆依道而行。《易經》中〈乾〉、〈坤〉二卦，〈彖傳〉曰：

大哉乾元，萬物資始，乃統天。雲行雨施，品物流形。大明終始，六位時成。時乘六龍以御天。乾道變化，各正性命。保合太和，乃利貞。首出庶

⁸ 《周易》卷8〈繫辭下傳〉（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第1冊），頁165。此下所引《周易》皆見於此版本。

⁹ 〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉（臺北：臺灣商務印書館，2005年4月），頁1。此下所引《唐律疏議》皆見於此版本。

¹⁰ 《周易》卷9〈說卦傳〉，頁182。

¹¹ 《周易》卷7〈繫辭上〉，頁143。

物，萬國咸寧。¹²

至哉坤元，萬物資生，乃順承天。坤厚載物，德合無疆；含弘光大，品物咸亨。牝馬地類，行地無疆。¹³

乾代表天，上天有開創之功，是萬物獲得生命的根源，宇宙萬物皆由天所統管，雲朵飄行，雨水降落，繁殖萬物，並賦予萬物各種形體。太陽升起與降下有一定的軌迹，東、西、南、北、上、下等六方位置才得以確立，太陽乘著六條飛龍拉著車子，以羲和為御，在空中運行。天道的大化流行，使得萬物各自生存。保持、調整宇宙萬物間和諧的狀態，這就是利於萬物，正常循環。天道的層次超越宇宙萬物，宇宙萬物因天道而得以寧靜平和。坤代表地，大地也有開創之功，是萬物獲得生命的基礎，大地順承著天道的變化而變化，寬厚承載萬物，具有廣大無邊的美德，蘊藏深厚廣博，各種物類皆生長順暢，母馬與大地同類，皆是陰性，在廣大無邊的大地上奔跑，具有柔和、溫順、幫助、貞正的特質。萬物既為乾、坤配合而生成，乾為純陽，坤為純陰，是以萬物生成變化，皆是陰、陽二氣流行交感的結果。《周易·繫辭下》：

天地絪縕，萬物化醇，男女構精，萬物化生。¹⁴

天地之間，陰陽二氣絪縕流行，萬物變化有序，男女交合，萬物變化生成。其中，人稟賦靈秀之氣，實為宇宙萬物之首，所以古先聖哲將人的地位提升，人與天、地並列為「三才」。《唐律疏議》疏文云：

稟氣含靈，人為稱首。¹⁵

關此，可見於《禮記》與《尚書》：

《禮記·禮運》：「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」¹⁶

《書·泰誓》曰：「惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。」¹⁷

所謂的「人」，乃是天地盛德，陰陽二氣交相感應，鬼神交會大化流行，水、火、木、金、土運行時的靈秀之氣所凝聚生成。天地為宇宙萬物的根源，而宇宙萬物中又以人最為靈秀。雖然人為萬物之靈，但並非人人皆是道德完善的聖人，仍有

¹² 《周易》卷1〈乾〉，頁16。

¹³ 《周易》卷1〈坤〉，頁18。

¹⁴ 《周易》卷8〈繫辭下〉，頁171。

¹⁵ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁1。

¹⁶ 《禮記》卷9〈禮運〉（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第5冊），頁431。此下所引《禮記》皆見於此版本。

¹⁷ 《尚書》卷11〈周書·泰誓〉（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第1冊），頁152。此下所引《尚書》皆見於此版本。

為惡的可能性。這裡涉及到「人性觀」的問題，「人性觀」一直是歷代學者關注的議題。《詩經·烝民》：

天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。¹⁸

此四句話透顯出人能秉常懿德的思想，也啟發了孟子的「性善說」，奠定了儒家學說體系的「性善說」的基調。¹⁹孟子云：「仁義禮智，非由外爍，我固有之也，弗思耳矣。」²⁰，又云：「四端之心，人皆有之，聖人先得我心之同然耳。」²¹由此可見，仁義禮智內爍於人性之中，人人皆有四端之心。《禮記·中庸》：「天命之謂性，率性之謂道。」²²人性是由天所命，每個人都來自最高價值實體——「天」，每個人都內賦同質的價值，所以順著人性向外而發為的行為，即是天道。人稟天道而生，人性當然為「善」，既然人性本善，那麼「惡」如何形成？遂成了另一個重要的問題。關此，《唐律疏議》疏文也提出了看法：

有情恣庸愚，識沈愆戾，大則亂其區宇，小則睽其品式，……刑罰不可以弛於國，笞捶不得廢於家。²³

這一段敘述的關鍵在於「情」字，「情」與「性」相對，「性善情惡」是《唐律疏議》「人性觀」的基調。《禮記·禮運》：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，弗學而能。」²⁴人之情包括喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等七情，不學而能，與生俱來。因此，「惡」的主要原因在於放縱情感，這類的人庸俗愚昧，見識沈滯，易有過誤，而陷於罪惡之中。李翱是唐代儒家復興運動的思想家，他「性善情惡」的復性學說對後世有著深刻的影響，開宋明理學的先河。〈復性書〉曰：

人之所以為聖人者，性也；人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣。非性過也，七者循環而交來，故性不能允也。水之渾也，其流不清；火之煙也，其光不明，非水火清明之過。沙不渾，流斯清矣；煙不郁，光斯明矣；情不作，性斯充矣。²⁵

此中指出人之所以成為聖人的原因，是由於「性」；人之所以迷惑本性，是由於

¹⁸ 《詩經》卷 18〈大雅〉（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月，《十三經注疏》第 2 冊），頁 674。

¹⁹ 《孟子》卷 11〈告子〉（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月，《十三經注疏》第 1 冊）篇中說：「詩云：『天生烝民，有物有則，民之秉彝，故好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎？故有物必有則；民之秉彝，故好是懿德。』」，頁 194。此下所引《孟子》皆見於此版本。

²⁰ 《孟子》卷 11〈告子〉，頁 194。

²¹ 《孟子》卷 11〈告子〉，頁 194。

²² 《禮記》卷 52〈中庸〉，頁 879。

²³ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 1、2。

²⁴ 《禮記》卷 9〈禮運〉，頁 430。

²⁵ [清]董誥等編：《全唐文》卷 637〈復性書〉（北京：中華書局，1987 年），頁 6433。

「情」。喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，皆是由於「情」的發動。「情」既造成昏亂，「性」就隱匿沒入。這不是「性」的問題，而是喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲七者，循環不已，交替而來，所以「性」不能朗潤充實。水之所以渾沌，導致水流不清澈；火之所以有煙，導致火芒不亮；並非水火本身不清澈、不明亮。沙不淌渾於其中，水流自然清澈；煙不濃郁漫飛，光芒自然明亮。唯有抑制情緒，本性才得充實朗潤。李翱的學說主張與《唐律疏議》的思想內蘊相互結合契應，《唐律疏議》的主要功能並非闡述儒家學說體系，但透過鈎稽其思想內容將可以使得「性善情惡」的理論脈絡更加清晰完整。這些無法抑制喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲等情感的人，本性已然隱沒無法彰顯，大則叛亂使天下動盪不安，小則違逆法度擾亂社會秩序。自古以來，為止亂息姦，必樹立制度，治國不可廢弛刑罰，治家不得廢除笞捶。《唐律疏議》疏文云：

《易》曰：「天垂象，聖人則之。」觀雷電而制威刑，觀秋霜而有肅殺。²⁶

《周易·繫辭》「天垂象，見吉凶，聖人象之；河出圖，洛出書，聖人則之。」²⁷相傳伏羲時代，黃河出現一匹身文如八卦的龍馬，伏羲遂據此創制八卦²⁸；夏禹時代，洛水出現一隻背上有文字的神龜，夏禹遂據此製作文字。經由對天象的觀察可以判斷人事的吉凶，聖人依據天象行事；河圖、洛書也透露著天人之間的密切關係以及吉凶變化的種種奧秘，聖人據此創制八卦與製作文字，作為行事的依循。聖人觀察到雷電的威力相當驚人，令人震懾懼怕，遂取法於天，制定刑罰，聖人見秋季霜降後，大地充斥肅殺之氣，遂順天時，行誅殺之刑，可見「天」是「刑」制定施行的終極依據。關於雷電與刑罰的關係見於《周易·噬嗑卦》：

噬嗑：亨，利用獄。

〈象〉曰：頤中有物，曰噬嗑。噬嗑而亨，剛柔分，動而明，雷電合而章。

〈象〉曰：雷電，噬嗑；先王以明罰敕法。²⁹

〈噬嗑〉卦，利於訟獄。口中有物，曰噬嗑，剛齒碎物，柔舌試味，剛柔相交。上卦為離，離為陰卦，下卦為震，震為陽卦，陰陽相濟。離為電，震為雷，雷電交合，閃爍明亮，用在刑獄，有寬威並濟之意。聖人觀察雷電交加之天象，遂取法於天，既有嚴明的刑罰，也有寬赦的法令。天之道為陰陽交感，地之道為剛柔相濟，刑之道為寬威並用。長孫無忌等人於〈進律疏表〉中云：

²⁶ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁3。

²⁷ 《周易》卷7〈繫辭上傳〉，頁155。

²⁸ 關於河圖的記載尚可見於《禮記》卷9〈禮運〉：「河出馬圖。」，頁440；《論語》卷9〈子罕〉：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」，頁78；《尚書》卷18〈周書·顧命〉「大玉，夷玉，天球，河圖在東序。」，頁277。

²⁹ 《周易》卷3〈噬嗑〉，頁166。

臣聞三才既分，法星著於玄象，六位斯列，習坎彰於《易經》。³⁰

「天」、「地」、「人」三才既分，刑法之星，上著於天象，關於天象中刑法之星的排列可見於《晉書·刑法志》，其曰：

太微，天子庭也，五帝之坐也，十二諸侯府也。……南蕃中二星間曰端門。東曰左執法，廷尉之象也。西曰右執法，御史大夫之象也。執法，所以舉刺凶奸也。³¹

太微垣，是天子的宮廷，五帝的座位，十二諸侯的官府。南方中的兩星之間叫端門。東邊的星宿稱之為左執法，是廷尉的星象。西邊的星宿稱之為右執法，是御史大夫的星象。所謂的「執法」，即是糾舉制裁凶惡奸邪之人。《易經·習坎卦》，云：

習坎：有孚，維心亨，行有尚。

〈象〉曰：習坎，重險也。水流而不盈，行險而不失其信，維心亨，乃以剛中也。行有尚，往有功也。天險不可升也，地險山川丘陵也，王公設險以守其國。險之時用大矣哉！

〈象〉曰：水流至，習坎；君子以常德行，習教事。³²

〈習坎〉卦，所得卦兆順隨人心，所行必受嘉賞。上卦為坎，下卦亦為坎，坎為陰為水，兩坎相重，表示險阻相重，又指水流長流而不停蓄，代表人行經險峻之地而仍不失其信諾，其心亨美，具有剛健中正之德。所行必受嘉賞，所往必有功績。天險不可踰越，地險在於山川丘陵交錯，王公設置險阻以守護國家。險阻在關鍵時刻的作用是相當巨大的。也就是說，刑罰如同天險和地險，可以守定國家。水流不斷湧至，這就是〈習坎〉卦的卦象，君子觀此象，遂不斷地修養德行，學習教令政事。

《周易·繫辭》：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。何以守位？曰仁。何以聚人？曰財。理財正辭，禁民為非，曰義。」³³天地以陰陽二氣化生萬物，聖人以仁義二德化育萬民，「仁」是內在的修養及情操的蘊蓄，「義」則是外在行為的正當性和合理性。孔子的理想人格是以「仁」為主要內涵的有道君子，問題是——如何判斷一個人是不是道德圓滿充實的君子？孔子云：

君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。³⁴

³⁰ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁1。

³¹ [唐]房玄齡等撰：《晉書》卷11〈天文志〉（臺北：鼎文書局，1979年），頁291、292。

³² 《周易》卷3〈習坎〉，頁71、72。

³³ 《周易》卷8〈繫辭下〉，頁166。

³⁴ 《論語》卷4〈里仁〉，頁37。

可見在孔子的思想內蘊裏，個人行為的評斷，最重要的判準即是「義」。《唐律疏議》疏文摘錄《易經》的文字，以《易經》的思想做為制定刑律的判準：

《易》曰：「理材正辭，禁人為非曰義。」故銓量輕重，依義制律。³⁵

一位有道的君主，當修養德性，以仁為本，管理財稅，使百姓衣食無虞，端正名分，使人人恪守本分，禁止人們做一些不正當與不合理的事，此即「義」的精神之體現。進一步來講，凡是符合「義」的行為，必定符合「仁」的精神，能與「仁」契合的一舉一動，皆是天道的流行大化。所以，權衡罪行與刑罰的輕重，皆以「義」做為判定的標準。「銓量輕重，依義制律」的精神見於《尚書·呂刑》：

上刑適輕下服，下刑適重上服，輕重諸罰有權，刑罰世輕世重，惟齊非齊，有倫有要。³⁶

如果百姓觸犯重刑，但按其情節宜減輕刑罰，那麼就減輕刑罰，相反的，如果百姓觸犯輕刑，但按其情節宜加重刑罰，那麼就加重刑罰。刑罰的輕重都要加以銓量，如此慎重的銓量刑罰輕重，是為了要使不守法的百姓守法，遵守倫理秩序與符合中正之道。《唐律疏議》認為用刑的多寡繁簡取決於時代的澆薄淳厚，當社會風氣淳厚時則用刑寡少，當社會風氣澆薄時則用刑繁重，疏文曰：

時遇澆淳，用有眾寡，於是結繩啟路，盈坎疏源，輕刑明威，大禮崇敬。³⁷

《周易·繫辭》：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察。」³⁸「坎」即險陷，險陷盈滿時就要疏導源頭，就人事而言，當法令繁苛，窒礙難行時，就應該減輕刑罰，當法令寡少，多有疏漏時，就使刑罰更加威嚴。《唐律疏議》疏文云：

懲其未犯而防其未然，平其微繆而存乎博愛，蓋聖王不獲已而用之。³⁹

國家制定刑罰的重點在於懲戒未犯罪的人，以預防犯罪的發生。「微繆」二字出自於《周易》，〈習坎卦〉上六：「繫用微繆，寘于叢棘，三歲不得，凶。」⁴⁰，又《說文》：「微，三糾繩也。」段玉裁注：「三糾謂三合而糾之也。」又引劉表之言，曰：「三股曰微，二股曰繆。」⁴¹可見「微」和「繆」皆是繩索名，凡人犯

³⁵ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁6。

³⁶ 《尚書》卷19〈周書·呂刑〉，頁300。

³⁷ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁2。

³⁸ 《周易》卷8〈繫辭下傳〉，頁167。

³⁹ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1，頁3。

⁴⁰ 《周易》卷3〈習坎〉，頁73。

⁴¹ [漢]許慎著、[清]段玉裁注：《說文解字》（臺北：書銘出版事業有限公司，1997年8月），頁663。以下所引《說文解字》皆見此版本。

罪即以繩索捆綁，投入周圍有叢棘的監獄中，在這裡引申有為刑罰之義，也就是說，當百姓觸法犯罪，審判百姓要心存博愛，刑罰務求寬平。這是因為聖王不喜用刑，是不得已而才用刑的。此外，《唐律疏議》疏文云：

不立制度，則未之前聞，故曰：「以刑止刑，以殺止殺」。⁴²

古先哲王，則天垂法，輔政助化，禁暴防姦，本欲生之，義期止殺。⁴³

不建立法律制度的國家是前所未聞的，建立法律制度是為能夠「以刑止刑，以殺止殺」，「以刑止刑，以殺止殺」的精神出自於《尚書·虞書·大禹謨》：「刑期于無刑」⁴⁴，也就是說制定刑罰的終極目標，是希冀刑罰無所適用。此外，這也與孔子的刑獄思想相當接近，根據《論語·顏淵》所載，孔子曾曰：

聽訟，吾猶人也；必也使無訟乎！⁴⁵

孔子聽訟的能力與一般人無異，但善於聽訟並不是為政者的主要目的，使百姓不涉訟，達到沒有訟爭的境界，才是為政者應當努力的終極目標。律法刑罰的本身雖然重要，但最高理想境界是百姓不觸犯律法刑罰，使律法刑罰無所適用。古代先人聖王，根據天象制定刑罰，目的在於輔助政事與教化，防禁凶暴與奸邪之事，最根本的用意是為了讓百姓安居樂業，真正的意義在於藉由刑罰達到不用刑罰的理想。

三、「刑」與「天」相契相應

《論語·陽貨》云：「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁴⁶四季自然運轉遞行，萬物自然滋生衍息，天道卻不曾言語，天道雖然無言，但其作用不曾停息延誤。值得注意的是，天道運行的秩序與各朝刑官的設置有著相當緊密的關係，兩者相契相應。《唐律疏議》疏文云：

昔白龍、白雲，則伏羲、軒轅之代；西火、西水，則炎帝、共工之年。鷓鴣筮賓於少皞，金政策名於顓頊。⁴⁷

此段敘述援引自《左傳》昭公十七年的記載：

⁴² [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁2。

⁴³ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁14。

⁴⁴ 《尚書》卷4〈虞書·大禹謨〉，頁54。

⁴⁵ 《論語》卷12〈顏淵〉（臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第8冊《論語注疏》），頁109。此下所引《論語》皆見於此版本。

⁴⁶ 《論語》卷17〈陽貨〉，頁157。

⁴⁷ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁3、4。

召昔者黃帝氏以雲紀，故為雲師而雲名；炎帝氏以火紀，故為火師而火名；共工氏以水紀，故為水師而水名；大皞氏以龍紀，故為龍師而龍名。我高祖少皞摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名。鳳鳥氏，歷正也；玄鳥氏，司分者也；伯趙氏，司至者也；青鳥氏，司啟者也；丹鳥氏，司閉者也。祝鳩氏，司徒也；睢鳩氏，司馬也；鴈鳩氏，司空也。爽鳩氏，司寇也；鶡鳩氏，司事也。五鳩，鳩民者也。五雉為五工正，利器用、正度量，夷民者也。九扈為九農正，扈民無淫者也。自顓頊以來，不能紀遠，乃紀於近。為民師而命以民事，則不能故也。⁴⁸

大皞氏即伏羲氏，受天命時，有龍瑞出現，故官名皆以龍為名，五官以青、赤、白、黑、黃為序，其刑官稱為「白龍」；黃帝氏受天命時，有雲瑞出現，故官名皆以雲為名，五官以赤、縉、白、黑、中為序，其刑官稱為「白雲」。炎帝受命時，有火瑞出現，故官名皆以火為名，五官以大、鶉、西、北、中為名，其刑官稱為「西火」。共工氏受命時，有水瑞，故官名皆以水為名，五官以東、南、西、北、中為名，其刑官稱為「西水」。少皞受天命時，有鳥瑞出現，故官名皆以鳩為名，五官以祝、睢、鴈、爽、鶡為名，其刑官稱為「鶡鳩」。金為五行之一，位於西方，亦主刑殺，故顓頊以「金政」為刑官之名。因此，《唐律疏議》疏文云：

咸有天秩，典司刑憲。⁴⁹

一切都皆依天道運行的秩序，分別由「白龍」、「白雲」、「西火」、「西水」、「鶡鳩」、「金政」主管各時期的刑法。《尚書·虞書·皋陶謨》云：「天秩有禮，自我五禮，有庸哉！」孔穎達疏：「天次秩有禮，當用我公、侯、伯、子、男五等之禮，以接之使有常。」⁵⁰即依照天道運行所設置的官位有一定的禮法，遵循著公、侯、伯、子、男這五等禮法，是恆常不變的原則。

《唐律疏議》刑罰的內容以「五刑」為主，《唐律疏議》疏文援引《孝經援神契》說明「五刑」乃法「五行」而來：

《孝經援神契》云：「聖人制五刑，以法五行。」⁵¹

《孝經援神契》指出古先聖人之所以制定「五刑」，是為了與「五行」相契相應。問題是，「五刑」如何法「五行」？《孝經援神契》今已亡佚⁵²，所幸虞世南《北堂書鈔》中尚存《孝經援神契》的文獻，其云：

⁴⁸ 《左傳》卷 48〈昭公〉（臺北：藝文印書館，1997 年 8 月，《十三經注疏》第 6 冊），頁 835-838。

⁴⁹ 〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 4。

⁵⁰ 《尚書》卷 4〈虞書·皋陶謨〉，頁 60。

⁵¹ 〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 13。

⁵² 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》卷第 32〈經籍志〉（臺北：鼎文書局，1979 年）：「《孝經援神契》七卷，宋均注。」，頁 940。以下所引《隋書》皆見此版本。

大辟法水之滅火，宮者法土之雍水，臙者法金之剋木，劓者法木之穿土，
《周禮》云：「墨者額也」，取火之勝金。⁵³

由此可見，「五刑」的內容是「死刑」、「宮刑」、「臙刑」、「劓刑」與「墨刑」，而「五行」的內容是「金」、「木」、「水」、「火」、「土」。「死刑」效法「水」，「水」可以滅「火」；「宮刑」效法「土」，「土」可以雍「水」；「臙刑」效法「金」，「金」可以剋「木」；「劓刑」效法「木」，「木」可以穿「土」；「墨刑」效法「火」，「火」可以勝「金」。「五行」最早見於《尚書·洪範》：

五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土爰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。⁵⁴

《史記》云：

黃帝考定星歷，建立五行。⁵⁵

《漢書》云：

天有五星，地有五行。⁵⁶

五星之合於五行：水合於辰星，火合於熒惑，金合於太白，木合於歲星，土合於填星。⁵⁷

可見古人相信黃帝考定天象星宿運行的軌迹，建立了「五行」，「五行」指地上水、火、金、木、土等五種材質，分別與天上辰星、熒惑、太白、歲星、填星等五星相互扣合。⁵⁸鄒衍將「五行」與「陰陽」結合，對自然天道與人類社會的運行法則提出解釋，強調天能主宰人事，人要與天相契相應。這種學說，一方面促成了政治上「天人感應」的神權觀念，一方面促成學術上講「圖讖符瑞」的讖緯之學盛行。「讖緯」是「陰陽五行」的變形，興起於西漢後期成帝、哀帝之際，大盛於王莽當政時期。「讖書」以詭奇的隱語，預言吉凶興衰；「緯書」從神秘的立場及預言的角度解釋儒家經典。⁵⁹這裏所提及的《孝經援神契》就是一部緯書，將

⁵³ [唐] 虞世南：《北堂書鈔》（臺北：文海出版社，1962年），頁170。

⁵⁴ 《尚書》卷12〈洪範〉，頁168。

⁵⁵ [漢] 司馬遷撰：《史記》卷26〈歷書〉（臺北：鼎文書局，1979年），頁1256。

⁵⁶ [漢] 班固撰：《漢書》卷21〈天文志〉，頁983。

⁵⁷ [漢] 班固撰：《漢書》卷21〈天文志〉，頁983。

⁵⁸ 參見范毓周〈「五行說」起源考論〉、劉起鈞〈五行原始意義及其紛歧蛻變大要〉等文，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年6月），頁133-160。

⁵⁹ 關此，參見顧頡剛《秦漢的方士與儒士》（臺北：里仁書局，1985年8月）。此外，尚可參見孫廣德《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1993年6月）、李漢三《先秦兩漢之陰陽五行學說》（臺北：鐘鼎文化出版公司，1967年5月）及鄺芷

「五刑」與「五行」相契相應。《唐律疏議》疏文援引《禮記》和《孝經鉤命決》說明對刑罰的看法：

《禮》云：「刑者，侗也，成也。一成而不可變，故君子盡心焉。」、《孝經鉤命決》云：「刑者，侗也，質罪示終。」然殺人者死，傷人者刑，百王之所同，其所由來尚矣。

《禮記》云：「刑者，侗也。侗者，成也。一成而不可變，故君子盡心焉。」⁶⁰則說明了「刑」即是「侗」，也就是「成」的意思，刑罰一旦確立後就不可再加以變異，所以官員一定要竭盡心力的審案量刑。此外，《孝經鉤命決》⁶¹云：「刑者，侗也，質罪示終。」也說「刑」是「侗」的意思，是犯罪者受刑抵罪的最終處罰。殺人者處死，傷人者受刑，百年來的帝王的做法都相同，其由來已經相當久遠了。

相傳「五刑」起源於蚩尤時代，《尚書·呂刑》：「蚩尤惟始作亂，延及于平民；罔不寇賊，鴟義姦宄，奪攘矯虔。苗民弗用靈，制以刑，惟作五虐之刑曰法，殺戮無辜。爰始淫為劓、刵、椽、黥，越茲麗刑并制，罔差有辭。」⁶²蚩尤開始作亂後，災難波及平民百姓，天下大亂，紛擾不安。九黎的苗民不聽蚩尤之命，蚩尤遂制作五種酷虐的刑罰，並稱之為「法」，來殺戮無罪的人。蚩尤所制的五刑，包括了：「戮」、「劓」、「刵」、「椽」、「黥」。「戮」是死刑，「劓」是截鼻，「刵」是截耳，「椽」是椽陰，「黥」是黥面⁶³。事實上，在上古時期，刑罰與戰爭的關係相當緊密，《唐律疏議》疏文曰：

古者大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑽笮，薄刑用鞭扑。

⁶⁴

此段文字出自於《國語·魯語》，其云：「大刑用甲兵，其次用斧鉞，中刑用刀鋸，其次用鑽戶，薄刑用鞭扑，以威民也。故大者陳之原野，小者致之市朝，五刑三次，是無隱也。」⁶⁵臣有大逆，被甲聚兵，討伐誅殺，死傷慘烈，是為大刑；其次是以斧鉞殺戮，是為死刑；中刑以刀割鼻，以鋸斷肢；其次以鑽切去膝蓋骨，以笮施行黥刑；薄刑以鞭扑警惕百姓。《唐律疏議》疏文云：

《尚書大傳》曰：「夏刑三千條。」、《周禮》「司刑掌五刑」，其屬二千五

人《陰陽五行及體系》（臺北：文津出版社，1992年12月）等書。

⁶⁰ 《禮記》卷5〈王制〉，頁259。

⁶¹ 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》卷32〈經籍志〉：「《孝經鉤命決》七卷，宋均注。」，頁940。

⁶² 《尚書》卷19〈周書·呂刑〉，頁296。

⁶³ 《尚書》卷19〈周書·呂刑〉孔穎達疏曰：「截人耳鼻、椽陰、黥面。」，頁296

⁶⁴ 〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁3。

⁶⁵ 上海師範大學古籍整理組校點：《國語》卷4〈魯語〉（上海市：上海古籍出版社，1978年），頁163。以下所引《國語》皆見此版本。

百。穆王度時制法，五刑之屬三千。⁶⁶

《尚書大傳》曰：「夏刑三千條。」⁶⁷夏朝刑罰有三千條，鄭玄在注《周禮·秋官·司刑》時有更詳細的解說：「夏刑，大辟二百，臙辟三百，宮辟五百，劓、墨各千。」⁶⁸死罪二百條，臙罪三百條，宮罪五百條，劓罪和墨罪各有一千條，共計三千條。《周禮·秋官·司刑》：「司刑掌五刑之法，以麗萬民之罪。墨罪五百，劓罪五百，宮罪五百，別罪五百，殺罪五百。」⁶⁹共計二千五百條。又《尚書·呂刑》曰：「呂命穆王，訓夏贖刑作呂刑。」孔穎達疏曰：「墨劓皆千，荆刑五百，宮刑三百，大辟二百。」⁷⁰共計三千條。各代的條文數目不一，但「五刑」的內容一致，包括：「大辟」、「別(臙)」、「宮」、「劓」、「墨」。「大辟」即是死刑⁷¹；「別」，即是斷足之刑，周代改「臙」作「別」⁷²；「宮」，男子割勢，女子幽閉⁷³；「劓」，即是截鼻之刑⁷⁴；「墨」，即是黥刑，先刻其面，再以墨填之⁷⁵。隋朝以北周刑制作為基礎，並加以改革，廢除了鞭到、梟首及輓裂等酷刑，並刪去孛戮相坐之法，其刑名有五：「死刑」、「流刑」、「徒刑」、「笞刑」、「杖刑」⁷⁶唐代則承繼隋朝的刑制，進一步完善了「五刑」制度。

依《唐律疏議》的立場與見解，「五刑」當與「天道」相契相應，而「天道」的義理內蘊皆見於儒家經典之中，當國家大法以儒家經典做為依據時，國家大法便能取得正當性、合理性。以下就《唐律疏議》律文所載，分別說明「五刑」的具體內容：「笞刑」依輕重分五等，分別是笞十、笞二十、笞三十、笞四十、笞

⁶⁶ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁7、8。

⁶⁷ 《尚書大傳》卷4，頁22。

⁶⁸ 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉(臺北：藝文印書館，1997年8月，《十三經注疏》第3冊)，頁539。以下所引《周禮》皆見此版本。

⁶⁹ 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉，頁539。

⁷⁰ 《尚書》卷19〈周書·呂刑〉，頁295。

⁷¹ 《尚書》卷19〈周書·呂刑〉孔穎達疏曰：「辟罪也死，是罪之大者，故謂死刑為大辟。」，302頁。

⁷² 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉鄭玄注：「別，斷足也，周改臙作別。」，頁539、《說文》：「別，絕也」段玉裁注曰：「別足則為跖。」，頁183。

⁷³ 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉鄭玄注：「宮者，丈夫則割其勢，女子閉於宮中。」，頁539、《尚書》卷19〈周書·呂刑〉孔安國注：「宮，淫刑也，男子割勢，女子幽閉，次死之刑。」，頁301。

⁷⁴ 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉鄭玄注：「劓，截其鼻也。」，頁539、《尚書》卷19〈周書·呂刑〉孔安國注：「截鼻曰劓」，頁301。

⁷⁵ 《周禮》卷36〈秋官·司刑〉鄭玄注：「墨，黥也，先刻其面，以墨塗之。」、《尚書》卷19〈周書·呂刑〉孔安國注：「刻其額而涅之曰墨刑。」，頁300。

⁷⁶ [唐]魏徵等撰《隋書》卷25〈刑法志〉：「其刑名有五：一曰死刑二，有絞，有斬。二曰流刑三，有一千里、千五百里、二千里。應配者，一千里居作二年，一千五百里居作二年半，二千里居作三年。應住居作者，三流俱役三年。近流加杖一百，一等加三十。三曰徒刑五，有一年、一年半、二年、二年半、三年。四曰杖刑五，自五十至于百。五曰笞刑五，自十至于五十。而蠲除前代鞭刑及梟首輓裂之法。其流徒之罪皆減從輕。……因除孛戮相坐之法。」，頁711、712。

五十。⁷⁷《唐律疏議》疏文對「笞」的解釋如下：

笞者，擊也，又訓為恥。言人有小愆，法須懲誡，故加捶撻以恥之。漢時笞則用竹，今時則用楚。故《書》云「扑作教刑」，即其義也。⁷⁸

「笞」是「擊打」的意思，又解釋為「恥辱」。這是說當人有小過錯時，依法必須懲誡，因此加以捶撻使其感到恥辱。漢代笞打罪人使用竹杖，唐代則是使用荆條⁷⁹。《尚書》云：「扑作教刑」⁸⁰以杖打作為訓教之刑，可見訓教即是笞刑的意義。

「杖刑」依輕重分五等，分別是杖六十、杖七十、杖八十、杖九十、杖一百。⁸¹《唐律疏議》疏文解釋「杖」的意義和歷史淵源如下：

《說文》云：「杖者持也」，而可以擊人者歟？《家語》云：「舜之事父，小杖則受，大杖則走。」、《國語》云：「薄刑用鞭扑。」、《書》云：「鞭作官刑。」猶今之杖刑者也。又蚩尤作五虐之刑，亦用鞭扑。源其濫觴，所從來遠矣。⁸²

根據《說文》的解釋，「杖」的意義是「持握」，那麼杖可否用以擊打人身？《孔子家語》有一段記載：「昔瞽瞍有子曰舜，舜之事瞽瞍，欲使之未嘗不在於側，索而殺之，未嘗可得，小棰則待過，大杖則逃走，故瞽瞍不犯不父之罪，而舜不失蒸蒸之孝。」⁸³虞舜侍候父親時，若父親用小杖擊打他，他就承受小杖的擊打，如父親用大杖擊打他時，他就逃離父親所在的地方，否則萬一被擊打而導致身亡，反陷父親於不義。由此可見，「杖」不僅可以解釋為「持握」，也可以用來擊打人身。此外，《唐律疏議》疏文援引了《國語》、《尚書》等文獻，指出杖刑濫觴於鞭刑，歷史久遠。

「徒刑」依時間分五等，分別是徒一年、徒一年半、徒二年、徒二年半、徒三年。⁸⁴《唐律疏議》疏文解釋「徒」的意義和歷史淵源如下：

徒者，奴也，蓋奴辱之。《周禮》云：「其奴男子入于罪隸」，又「任之以事，寘以園土而收教之。上罪三年而捨，中罪二年而捨，下罪一年而捨」，

⁷⁷ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉律文：「笞刑五：笞一十。笞二十。笞三十。笞四十。笞五十。」，頁12。

⁷⁸ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁12。

⁷⁹ 《說文》：「楚，叢木，一名荆也。」，頁274。

⁸⁰ 《尚書》卷3〈虞書·舜典〉，頁35。

⁸¹ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉律文：「杖刑五：杖六十。杖七十。杖八十。杖九十。杖一百。」，頁13。

⁸² [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁13。

⁸³ [魏]王肅注：《孔子家語》（臺北：世界書局，1991年），頁37。

⁸⁴ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉律文：「徒刑五：一年。一年半。二年。二年半。三年。」，頁13。

此並徒刑也。蓋始於周。⁸⁵

「徒」即是「奴」之意，其用意是以之為奴役，使人感到恥辱。《周禮》中云：「其奴，男子入于罪隸，女子入于舂、槁。」⁸⁶凡是犯罪沒入為奴者，男人令入罪隸⁸⁷，女人撥交舂槁⁸⁸，又說：「司圜：掌收教罷民。凡害人者弗使冠飾，而加明刑焉，任之以事而收教之。能改者，上罪三年而舍，中罪二年而舍，下罪一年而舍。」⁸⁹鄭注云：「去其冠飾，而書其邪惡之狀，著之背也。」⁹⁰司圜的職掌是將犯罪者集中教化，凡危害人者，不可佩戴冠飾，書寫其罪狀，掛在背後，派遣工作給他們做，以收教化之功，如果犯罪者能改過，犯重罪者，三年釋放，犯中罪者，二年釋放，犯輕罪者，一年釋放。這些都是徒刑。由《周禮》的記載可知，徒刑的制度始於周代。

「流刑」依距離分三等，分別是流二千里、流二千五百里、流三千里。⁹¹《唐律疏議》疏文解釋「流」的意義和歷史淵源如下：

《書》云：「流宥五刑。」謂不忍刑殺，宥之于遠也。又曰：「五流有宅，五宅三居。」大罪投之四裔，或流之于海外，次九州之外，次中國之外。蓋始於唐虞。今之三流，即其義也。⁹²

《尚書》說：「流宥五刑。」孔穎達疏：「宥，寬也。以流放之法寬五刑。」⁹³宥是寬恕之意，為聖人不忍心施加刑殺，以流放代替五刑，而寬宥罪犯令去遠方。《尚書》又說：「五流有宅，五宅三居。」孔穎達疏：「謂不忍加刑，則流放之，若四凶者，五刑之流，各有所居，五居之差，有三等之居，大罪四裔，次九州之外，次千里之外。」⁹⁴五刑寬宥流放，各有其去處，這些去處，又分為三等。重罪放逐到四邊極地，或者流放到四海之外，次重的流放九州之外，再次的流放在中土之外。因此，流刑濫觴於唐堯、虞舜之時。現今的三等流刑，就是這種用意。

⁸⁵ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁13。

⁸⁶ 《周禮》卷36〈秋官·司寇〉，頁543。

⁸⁷ 《周禮》卷36〈秋官·司寇〉：「罪隸：掌役百官府與凡有守者，掌使令之小事。凡封國若家，牛助為牽傍。蠻隸：掌役校人，養馬。其在王宮者，執其國之兵以守王宮；在野外，則守厲禁。」，頁546。

⁸⁸ 《周禮》卷16〈地官·司徒〉：「舂人：掌共米物。祭祀，共其齋盛之米。賓客，共其牢禮之米。凡饗食，共其食米。掌凡米事。」，頁253、「槁人：掌共外內朝冗食者之食。若饗耆老、孤子、士庶子，共其食。掌豢祭祀之犬。」，頁254。

⁸⁹ 《周禮》卷36〈秋官·司寇〉，頁543。

⁹⁰ 《周禮》卷14〈地官·司徒〉，頁213。

⁹¹ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉律文：「流刑三：二千里。二千五百里。三千里。」，頁14。

⁹² [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁14。

⁹³ 《尚書》卷3〈虞書·舜典〉，頁35。

⁹⁴ 《尚書》卷3〈虞書·舜典〉，頁43。

「死刑」依屍體損害的程度分二等，即「絞」和「斬」。⁹⁵《唐律疏議》疏文解釋「死」的意義如下：

絞、斬之坐，刑之極也。死者魂氣歸於天，形魄歸於地，與萬化冥然，故鄭注《禮》云：「死者，漸也。消盡為漸。」⁹⁶

此中指出絞、斬之刑，是最嚴厲的刑罰。死去的人魂氣將歸返於天，形魄回歸於地，與萬物大化流行，歸於黑暗深遠。鄭玄在注解《禮記·檀弓》：「君子曰終，小人曰死」時說：「死之語漸也，事卒為終，消盡為漸。」⁹⁷君子和小人品德不同，君子道德圓滿，克盡人事，離世時放下大任，是為「終」，小人道德虧損，做奸犯科，離世時消失散盡，是為「漸」。因此，犯下重罪而被處以極刑之人，只能稱「死」，不能稱「終」。《唐律疏議》疏文同時說明了死刑的歷史淵源如下：

《春秋元命包》云：「黃帝斬蚩尤於涿鹿之野。」《禮》云：「公族有死罪，磬之于甸人。」故知斬自軒轅，絞興周代。二者法陰數也，陰主殺罰，因而則之，即古「大辟」之刑是也。⁹⁸

根據《春秋元命包》⁹⁹的記載，黃帝在涿鹿之野斬殺蚩尤，可見自軒轅時代起就有了斬刑。《禮記》有云：「公族其有死罪，則磬于甸人。」鄭玄注：「不於市朝者，隱之也。甸人，掌郊野之官。縣縊殺之，曰磬。」¹⁰⁰國君的族人犯了死罪，則交由甸師執行絞行，可見周代開始就有了絞刑。按古代陰陽之說，陰主殺，陽主生，二、四、六、八、十是為陰數，一、三、五、七、九是為陽數，死刑設絞與斬二種，正是效法陰數而來，此即古代所稱的「大辟」之刑。「大辟」的名稱見於《禮記》：「獄成，有司讞于公，其死罪，則曰某之罪在大辟，其刑罪，則曰某之罪在小辟。」¹⁰¹刑獄確定後，治獄之官將判決呈報君王，如果應處以死刑者，就說「某之罪在大辟」，如果應處以刑罰，則說「某之罪在小辟」。《唐律疏議》在對「五刑」進行解釋時援引了《周禮》、《禮記》、《尚書》、《尚書大傳》、《孝經援神契》、《孝經鉤命決》、《春秋元命包》、《孔子家語》等書，帶有相當濃厚的經學思想。儒家經典的義理底蘊無非是天道流行，制定刑罰能從儒家經典中找到根據，就符合了天道運行的秩序與法則。

四、經學與律學交涉的視域

⁹⁵ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉律文：「死刑二：絞。斬。」，頁14。

⁹⁶ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁14。

⁹⁷ 《禮記》卷7〈檀弓〉，頁126。

⁹⁸ [唐]長孫無忌等著：《唐律疏議》卷1〈名例〉，頁14。

⁹⁹ [唐]魏徵等撰：《隋書》卷32〈經籍志〉：「《春秋包命》二卷，亡。」，頁940。

¹⁰⁰ 《禮記》卷8〈文王世子〉，頁400。

¹⁰¹ 《禮記》卷8〈文王世子〉，頁400。

經學與律學交融互攝的時代，至少可向上推衍至漢代，漢儒董仲舒以研究《公羊春秋》聞名，除了儒家學說的義理內蘊之外，他還採擷各家學說的精華，重新建構先秦儒家的思想體系，使得儒家思想符合時代需求，終於成功地使儒家思想取得至尊的歷史地位。¹⁰²他提出「德主刑輔」的治國策略，將法家思想攝入儒家體系，同時將儒家思想滲進國家刑罰之中。《漢書·循吏傳》云：

孝武之世，外攘四夷，內改法度，民用彫敝，姦軌不禁。時少能化治稱者，惟江都相董仲舒，內史公孫弘，兒寬，居官可紀。三者皆儒者，過於世務，明習文法，以經術潤飾吏事，天子器之。¹⁰³

可見武帝之時，能以化治天下的董仲舒、公孫弘、兒寬等人，皆是儒生，通達世務，明習文法，以經學處理政務，體現「通經致用」的抱負。其中，董仲舒更是以「《春秋》決獄」聞名天下，使得儒家的經典具有法律的效力。《後漢書·應劭傳》記載：

董仲舒老病致仕，朝廷每有政議，數遣廷尉張湯親至陋巷，問其得失，於是作《春秋決獄》二百三十二事，動以經對，言之詳矣。¹⁰⁴

董仲舒《春秋決獄》共二百三十二事，動輒以儒家經義因應政議，言辭十分詳盡。正因為如此，在歷史的縱深脈絡中，出現經學與律學交涉的景況。韓非曾說：

臣事君、子事父、妻事夫，三者順則天下治，三者逆則天下亂，此天下之常道也。¹⁰⁵

董仲舒將法家的政治思想融攝納入儒家政治策略內，提出「君臣、父子、夫婦之道取之，大禮之終也」¹⁰⁶的論說，認為君為臣綱、父為子綱、夫為妻綱，建立起「可求於天」的「王道三綱」¹⁰⁷。除「三綱」外，董仲舒提出「五常」的概念，「五常」是維繫「三綱」的基本規德規範，即「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」。

¹⁰² 由於漢代大儒董仲舒的儒學融攝各家學說精華，擴充了先秦孔孟的儒學的內涵底蘊，使得漢代儒學與先秦儒學出現相當程度的差異性，因此有部分近代學者漢代儒學為「新儒學」。如黃朴民《董仲舒與新儒學》（臺北：文津出版社，1992年出版）中說：「新儒學的『新』，一是在理論構建中，能夠汲取其他學說的長處，豐富和完善儒家思想體系。二是在實踐上，克服了早期儒學的某些弊端，適合漢代封建統治的最大需要。因此，新儒學在當時具有強大的生命力，長時間統治者整個思想學術界。」，頁16。相關的論述尚可見於曾振宇、范學輝：《天人衡中》（河南：河南大學出版社，1998年8月第1版）、余治平：《唯天為大》（北京：商務印書館，2003年12月第1版）等書。

¹⁰³ 〔漢〕班固撰：《漢書》卷89〈循吏傳〉，頁3623、3624。

¹⁰⁴ 〔漢〕范曄撰：《後漢書》卷48〈應劭傳〉（臺北：鼎文書局，1979年2月），頁1612。

¹⁰⁵ 〔清〕王先謙注：《韓非子集解》卷20〈忠孝〉（臺北：華正書局有限公司，1974年）頁393、394。

¹⁰⁶ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》卷9〈觀德〉（北京：中華書局，1992年12月第1版），頁402。此下所引《春秋繁露》之文皆見於此版本。

¹⁰⁷ 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》卷53〈基義〉，頁351。

「三綱五常」的義理內蘊以儒家經典為依歸，漢儒將「三綱五常」作為制定刑罰的基本精神，並以儒家經義審查案情、評判是非、決斷善惡。

《唐律疏議》隨處可見直接的援引儒家經典的文句，或間接的將儒家經義化入律文的內容，這種「引經注律」的詮解方式，在東漢時代相當盛行。《晉書·刑法志》：

盜律有賊傷之例，賊律有盜章之文，興律有上獄之法，廐律有逮捕之事。若此之比，錯糅無常。後人生意，各為章句。叔孫宣、郭令卿、馬融、鄭玄諸儒章句十有餘家，家數十萬言，凡斷罪所當由用者，合二萬六千二百七十二條，七百七十三萬二千二百餘言，言數益繁，覽者益難，天子於是下詔，但用鄭氏章句，不得雜用餘家。¹⁰⁸

律典的條文錯糅，體例不一，盜律中雜有賊傷之例，賊律中雜有盜章之文，興律中雜有上獄之法，廐律雜有逮捕之事。後人望文生意，各自為之章句，包括了叔孫宣、郭令卿、馬融、鄭玄等十餘家，各家皆有數十萬言，凡斷罪所當由用者，計有二萬六千二百七十二條，共約七百七十三萬二千二百餘言，字數繁多，導致閱覽困難，魏文帝時下令以鄭玄的注釋為基準，經學家對律令的注釋正式成為法律的內容。

曹魏時代的《新律》，「改漢舊律不行於魏者皆除之，更依古義制為五刑。」¹⁰⁹依儒家傳統的經義制定五刑。西晉時代所制定的《泰始律》，「峻禮教之防，準五服以制罪也。」¹¹⁰以禮教作為是否犯罪的判準，並以五服來制定罪刑。永嘉之亂後，晉室東遷，主簿熊遠上奏建議：

凡為駁議者，若違律令節度，當合經傳及前比故事，不得任情以破成法。愚謂宜令錄事更立條制，諸立議者皆當引律令經傳，不得直以情言，無所依准，以虧舊典也。¹¹¹

凡案件有所議論者，當引律令與經傳，不得任情論處。北魏時代，太武帝太平真君六年（西元 445 年）下詔：「諸疑獄皆付中書，依古經義論決之」¹¹²。由此可見，南北朝時代「引經決獄」依然相當盛行。隋唐時代，直接融攝經義於刑律之中，流行六、七百年之久的「引經決獄」遂告終止。¹¹³

¹⁰⁸ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷 30〈刑法志〉，頁 923。

¹⁰⁹ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷 30〈刑法志〉，頁 925。

¹¹⁰ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷 30〈刑法志〉，頁 927。

¹¹¹ 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷 30〈刑法志〉，頁 939。

¹¹² 〔北齊〕魏收等撰：《魏書》卷 111〈刑罰志〉（臺北：鼎文書局，1979 年 2 月），頁 2875。

¹¹³ 黃源盛《中國傳統法制與思想·董仲舒春秋折獄序說》（臺北：五南圖書出版有限公司，1998 年 10 月初版）確切地指出「春秋折獄」盛行於兩漢以至南朝之末。相關論述尚可見於馬作武《中國法律思想史綱·秦漢時期的法律思想》（廣州：中山大學出版社，1998 年 4 月第 1 版）及丁凌華等《中國法律思想史·秦漢時期法律思想的演變與封建正統法律思想的形成》（上海：華東理工大學出版社，1997 年 3 月第 1 版）等書。

貞觀十一年（西元 637 年），唐高宗下詔由太尉長孫無忌、司空李勣、尚書左僕射于志寧、刑部尚書唐臨、大理卿段寶玄、尚書右丞劉燕客、御史中丞賈敏行等人編定律典，分〈名例〉、〈衛禁〉、〈職制〉、〈戶婚〉、〈廩庫〉、〈擅興〉、〈賊盜〉、〈鬥訟〉、〈詐偽〉、〈雜律〉、〈捕亡〉和〈斷獄〉等十二篇，永徽二年（西元 651 年）長孫無忌奉命與律學士對該律典逐條解釋，撰成《律疏》，宋代以後稱《唐律疏議》。《唐律疏議》卷一〈名例〉疏文曰：

德禮為政教之本，刑罰為政教之用，猶昏曉陽秋相須而成者也。¹¹⁴

「德禮」與「刑罰」分別為政教之「本」與「用」，兩者的關係猶如昏曉陽秋一般，相互依存，才得以成其事，揭示了「禮教」與「刑罰」不可分裂的統一關係，而「禮教」含蘊於儒家經典之間，「刑罰」則載錄於國家律典之中。元泰定四年（西元 1327 年），文林郎江西等處儒學提舉柳贊為《唐律疏議》寫序，其曰：

法家之律，猶儒者之經，五經載道以行萬世，十二律垂法以正人心，道不可廢，法豈能獨廢哉！¹¹⁵

指出法家的律典，一如儒家之經書，《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》五經載道，流傳萬世，《唐律》十二篇垂示法條，整飭人心，顯見「道」與「法」皆不可廢，「經」和「律」同樣重要。《唐律疏議》的纂修者有三個特點：通曉律學，熟稔經學，具有豐富的政治經驗。¹¹⁶因此，《唐律疏議》絕非儒家經典簡單的再現、模仿、抄襲而已，而是將儒家經典的義理底蘊和精神內涵融攝在律典的體系之中，以達到安定國家政局與維護社會秩序的目標。

就《唐律疏議》而言，「經律交涉」的視域有二個向度：第一、以經制律：《唐律疏議》將儒家經學作為法學原理，經學義理即為立法根源。余敦康說：「當人類把自己的思維成果用文字記載下來以後，對文字的理解就成了思想進一步發展的必要的中介和前提。這種理解，目的在於從已知推出未知，它的本質是創造，一方面繼承傳統，同時又不斷地推動傳統的革新。從世界史的角度來看，每一個有文化的富有創造性的民族，必然對理解的本質進行過長期的探索。惟有如此，它的文化才能形成一道生命洋溢、奔騰向前的洪流。」¹¹⁷在中國歷史的長河中歷朝歷代都試著「理解」儒家經典，這種「理解」一方面對傳統有所繼承，一方面又對傳統有所革新，使得儒家經義永遠能適合新時代的需求，成為中國政治史上的一股穩定的力量，而制定律典的目的也是為了穩定社會秩序。因此，由於經學與律學對於社會秩序的要求具有高度的一致性，兩者遂產生了千絲萬縷的關係。第二、以經解律：《唐律疏議》以儒家經義說明唐律的正當性、合理性、合法性。

¹¹⁴ 〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 11。

¹¹⁵ 〔元〕柳贊〈唐律疏議序文〉（臺北：臺灣商務印書館，1961 年 7 月），頁 1。

¹¹⁶ 關此，可參見王立民：《唐律新探》（北京：北京大學出版社，2007 年 6 月），頁 250。

¹¹⁷ 余敦康：〈中國哲學對理解的探索與王弼的解釋學〉，《中國詮釋學》第 1 輯（濟南：山東人民出版社，2003 年 10 月），頁 53。

洪漢鼎說：「經典的普遍性並不在於老的永恆不變，而在於它的不斷翻新，永遠是活生生的，永遠與現代和我們的生活聯繫在一起。其實經典要真正發揮作用，就必須要有現代性，經典作為一種文本，無論是歷史的，還是文學的或是其他的等等，都只是一種材料，都是要不斷地獲釋。」¹¹⁸儒家經典，透過各個時代的學者不斷地詮解，不停地展現出新的意義與內涵，這不但反映出詮釋者的思想，更透顯出各個時代思想發展的特徵與動向。唐代以「以經解律」的方式詮解律典，使儒家經典與當時的政治思潮交融互攝，經學與律學相摩相盪，展開精采的對話。

五、結論

葉國良等指出：「我國傳統學術大多導源於經書，如史學、文學、語言文字學等是，而法律、禮俗等現實生活層面也是受經書的影響。」¹¹⁹當我們仔細爬梳《唐律疏議》，就會發現《唐律疏議》確實帶有濃厚的經學色彩，援引儒家經典的情形隨處可見，深刻的反映出經學對律學流變發展的影響。「經學與律學如何交涉？」此一問題的解答與建構，是中國律學史的重要議題，同時也是中國經學史的研究範疇，許多學者在著作中提及這個問題，但並未深入掘發經學與律學交涉的細節，深切的期盼更多的學者加入相關研究，共同開發探索經學與律學在歷史長河中融攝的議題。

唐代律學在中國文化史中具有相當重要的歷史地位，《唐律疏議》汲取歷代法制的經驗，中國的律學成就達到一個新的高度。就前代而言，集秦漢魏晉之大成；就後世而論，立宋元明清之典範。透過對《唐律疏議》的探析，可以看出唐代學術史上的幾個重點：

第一、就唐代經學而言——緯書仍受到重視：縱者為經，橫者為緯，就漢代經學而言，「緯」即解經、補經之書，從神秘的立場及預言的角度和觀點注解儒家經典，主要有七種：《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》、《孝經》。以本文為例，《唐律疏議》援引了《孝經援神契》、《孝經鈎命決》、《春秋元包命》等緯書來詮釋律令，可見緯書在唐代經學仍受到重視。

第二、就唐代律學而言——律學與經學產生交涉：唐代時期，儒、釋、道三教並起，佛教義理與道家思想雖然玄妙高深，但是就政治需求而言，卻不如儒家學說來得實用有效。因此，官方思想以儒家經書的義理底蘊為主要，擢拔出來的官員皆帶有濃厚的儒學息氣。在這種時代氛圍之下，經學向律學滲透，深刻地影響律學在歷史脈絡中的圖象。

第三、就唐代學術而言——經學與律學不可分割：學科分類同時具有兩個面向的評價：一方面促使學術研究更為精深，另一方面卻也造成學術活動有所偏

¹¹⁸ 余敦康、黃俊傑、洪漢鼎、李明輝：〈一邊是經典，一邊是現代，在它們之間——中國詮釋學是一座橋〉，《中國詮釋學》第1輯（濟南：山東人民出版社，2003年10月），頁249。

¹¹⁹ 葉國良、夏長樸、李隆獻編著：《經學通論》（臺北：國立空中大學，1996年），頁45。

限。就前者而言，對於學術專業性的加強，有其不可磨滅的價值；就後者而言，限縮了研究的視野，也是應當加以批評的。任何學科的研究必須將內在義理與社會的橫向關係加以聯繫，才能使得概念命題中所蘊含的文化意義不至於被抽離。因此，論唐代經學，不應忽略律學；論唐代律學，不應忽略經學。

儒家經典與各個時代的人們展開精采的對話，成為汲取不盡的智慧之泉，龔鵬程曾說：「經典乃寫於古老世代之物，然其所謂『永恆』、『不朽』，意義非如木乃伊之不朽那樣，僵硬不動地擱在那兒，供人憑弔，以發思古之幽情。而是不斷與各個時代中人對話的。我們不斷拿我們這個時代的問題、困惑與需要去叩問它，它也提供了某些解答。」¹²⁰唐代官員以時代需求叩問儒家經典，促使儒家經典與新的歷史課題結合，重新理解並再次運用儒家經典，儒家經典得以突破時間與空間的限制，產生巨大的生命力與滲透力，形成了「經律交涉」的視域，從而成為中華法系的特色，奠定了中華法系的理論基礎。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 《尚書》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第1冊)。
《周易》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第1冊)。
《詩經》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第2冊)。
《周禮》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第3冊)。
《禮記》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第5冊)。
《左傳》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第6冊)。
《論語》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊)。
《孟子》(臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》第8冊)。
《國語》(上海市：上海古籍出版社，1978年，上海師範大學古籍整理組校點)。
〔漢〕許慎著、〔清〕段玉裁注：《說文解字》(臺北：書銘出版事業有限公司，1997年)。
〔漢〕司馬遷撰：《史記》(臺北：鼎文書局，1979年)。
〔漢〕班固撰：《漢書》(臺北：鼎文書局，1979年)。
〔漢〕范曄撰：《後漢書》(臺北：鼎文書局，1979年)。
〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》(臺北：鼎文書局，1979年)。
〔唐〕魏徵等撰：《隋書》〈經籍志〉(臺北：鼎文書局，1979年)。
〔唐〕長孫無忌等著：《唐律疏議》(臺北：臺灣商務印書館，2005年)。

¹²⁰ 龔鵬程：〈商戰歷史演義的社會思想史解析〉，「第二屆台灣經驗研討會」論文，1993年11月5、6日，頁15。

- 〔元〕柳贊：〈唐律疏議序文〉（臺北：臺灣商務印書館，1961年）。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔清〕王先謙注：《韓非子集解》（臺北：華正書局有限公司，1974年）。
- 〔清〕蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年12月第1版）。

（二）近人論著

1、專著

- 丁凌華等：《中國法律思想史》（上海：華東理工大學出版社，1997年）。
- 王立民：《唐律新探》（北京：北京大學出版社，2007年）。
- 艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》（南京：江蘇古籍出版社，1998年）。
- 余治平：《唯天為大》（北京：商務印書館，2003年）。
- 李威雄：《中國經學發展史論》（臺北：文史哲出版社，1999年）。
- 李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》（臺北：鐘鼎文化出版公司，1967年）。
- 何勤華編：《律學考》（北京：商務印書館，2004年）。
- 高明士主編：《唐律與國家社會研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，1999年）。
- 高明士主編：《唐代身分法制研究——以唐律名例律為中心》（臺北：五南出版有限公司，2003年）。
- 馬作武：《中國法律思想史綱》（廣州：中山大學出版社，1998年）。
- 孫廣德：《先秦兩漢陰陽五行說的政治思想》（臺北：臺灣商務印書館，1993年）。
- 徐道鄰：《唐律通論》（臺北：臺灣中華書局，1958年）。
- 張晉藩主編：《中國法制通史》（北京：中國人民大學，1992年）。
- 許道勛、徐洪興：《中國經學史》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 曾振宇、范學輝：《天人衡中》（河南：河南大學出版社，1998年）。
- 黃朴民：《董仲舒與新儒學》（臺北：文津出版社，1992年出版）。
- 黃源盛：《中國傳統法制與思想》（臺北：五南圖書出版有限公司，1998年）。
- 黃源盛：《漢唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版有限公司，2009年）。
- 喬偉：《唐律研究》（山東：山東人民出版社，1985年）。
- 葉國良、夏長樸、李隆獻編著：《經學通論》（臺北：國立空中大學，1996年）。
- 劉俊文：《唐律疏議箋解》（北京：中華書局，1996年）。
- 錢大群：《唐律研究》（北京：法律出版社，2000年）。
- 錢大群：《唐律疏議義新注》（南京：南京師範大學出版社，2007年）。
- 戴炎輝：《唐律通論》（臺北：元照出版有限公司，2010年）。
- 鄭芷人：《陰陽五行及體系》（臺北：文津出版社，1992年）。
- 顧頡剛：《秦漢的方士與儒士》（臺北：里仁書局，1985年）。

2、單篇論文

- 王宏治：〈經學：中華法系的理論基礎——試論《唐律疏議》與經學的關係〉，收

- 入《中華法系國際學術研討會文集》（北京：中國政法大學，2007年）。
- 余敦康：〈中國哲學對理解的探索與王弼的解釋學〉，收入《中國詮釋學》第1輯（濟南：山東人民出版社，2003年）。
- 余敦康、黃俊傑、洪漢鼎、李明輝：〈一邊是經典，一邊是現代，在它們之間——中國詮釋學是一座橋〉，收入《中國詮釋學》第1輯（濟南：山東人民出版社，2003年）。
- 張文昌：〈《唐律疏議》與「三禮」〉，收入高明士主編《唐律與國家社會研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，1999年）。
- 龔鵬程：〈商戰歷史演義的社會思想史解析〉，「第二屆台灣經驗研討會」論文（1993年11月5、6日）。

The Relation of “Heaven” and “Punishment” in “Tang Ley Su Yi” and the Reviews of Coordination of Classics and Jurisprudence

Liu, Yi-Chun

Abstract

Classics and jurisprudence have developed continuously since the Pre-Qin period and become two main streams of Chinese political field. The vision of “coordination of classics and jurisprudence” is an important issue of the academic community. If we evaluate the “coordination of classics and jurisprudence” from the perspective of ancient code, we can trace the historical development of classics and jurisprudence and establish a complete content of Chinese academic history. “Tang Ley Su Yi” which has been characterized as “the merging classics in jurisprudence”, is worthy of our thorough research. Therefore, in this paper, I’ll evaluate “the coordination of classics and jurisprudence” from the perspective of “Tang Ley Su Yi” and focus on the relation of “heaven” and “punishment” in “Tang Ley Su Yi”.

Keywords: Tang Dynasty, “Tang Ley Su Yi”,
the Coordination of Classics and Jurisprudence

從元祐黨爭看蘇軾學禁及其發展

涂美雲*

提 要

北宋中後期，哲宗、徽宗相繼即位，然在其親政之前，皆曾有一段太后垂簾聽政時期，哲宗時，為太皇太后高氏；徽宗時，則為太后向氏。其間，由於太后與君王對朝臣的好惡有異，使得哲宗至徽宗時期，朝廷一直經歷著新、舊兩黨官員更迭執政，並相互排斥的情形。由史籍所載，可見太后攝政時期，皆重用舊黨官員，而在哲宗、徽宗親政時期，則多由新黨官員執政。新、舊兩黨在各自執政時，雖不免在政治上對政敵排擠傾軋；然則，新黨執政階段，尤可注意的是，除了對舊黨進行政治報復之外，更進而將報復的觸角延伸至學術層面上，著稱於史冊的「元祐學禁」，便是起於元祐黨爭的背景所產生。所謂的「元祐學禁」，起自哲宗親政時期，酷烈於徽宗親政時期，泛指對元祐舊黨的群體學術之禁，而其中的「蘇軾學禁」，堪稱最為嚴酷者。然則，宋室南渡以後，隨著學禁的解除，諸多有利的因素，又重新聚焦在蘇學身上，使得蘇學大放異彩，箇中緣由，實耐人尋味。因此，本文首先將從元祐黨爭探析「元祐學禁」產生的原因與過程，並針對其中的「蘇軾學禁」作個案探討，一則以見當時「黨禍」牽連「文禍」之慘烈；一則以見蘇學於兩宋時期起伏發展之概況。

關鍵詞：宋代、元祐黨爭、元祐學禁、蘇軾學禁、文禍

* 現任東吳大學中國文學系專任助理教授

一、前言

宋朝是一個黨爭頻仍的朝代，兩宋三百多年之間，黨爭不絕於史。其中，自神宗朝王安石執政起，由於新、舊兩黨的政策與政見歧異，由此所引發的新、舊黨之爭，起自神宗朝，終至北宋沉淪，兩黨之爭，歷時五十餘年。因此，新、舊黨爭可說是北宋中後期主要的政治型態。而由於在神宗、哲宗、徽宗各朝中，新、舊兩黨更迭執政，其中主掌政權的一方，對政敵往往多所迫害，舉凡排擠傾軋、貶謫流放，甚至因人廢書而引發的「文禍」、「學禁」等情事，可謂層出不窮，因此，不僅導致北宋中後期的政局大壞，也使得許多文人的命運及學術層面飽經憂患，堪稱北宋文壇之大厄，這段時期，政治對學術的影響，可謂既廣且深。本文將探析起自哲宗後期、酷烈於徽宗時期的「元祐學禁」其產生的原因與過程；並針對其中的「蘇軾學禁」作一個案探討，嘗試說明「元祐學禁」對蘇學流傳所產生的影響。

二、元祐黨爭的背景探析

（一）元祐時期的新舊黨爭

哲宗元祐時期（1086—1093），其政治環境是極為複雜的，夾雜著新、舊黨爭及舊黨之間的鬥爭，前後八年之間，兩者交錯進行，甚至導致不斷激化的狀況。

首先針對新、舊黨爭方面來說，兩黨之爭，早在神宗熙寧年間王安石變法開始，即已矛盾衝突不斷，當時反對新法之舊黨大臣，或遭受貶黜、或自求外任，多數皆離開朝廷的權力中心。時至元豐八年（1085）三月，神宗駕崩，哲宗繼立，遺詔太皇太后高氏權同處分軍國事¹，原新黨宰執蔡確、韓縝、章惇等，則以顧命大臣而繼續執政²。翌年改元「元祐」³，因哲宗沖齡即位，故自元豐八年（1085）三月起，至元祐八年（1093）九月，為太皇太后高氏攝政時期。自同聽政之日起，

¹ 見〔元〕脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1994年6月第8版，第2冊），卷16，〈神宗本紀三〉，頁313。

² 《宋史》第2冊，卷17，〈哲宗本紀一〉載：「（元豐八年五月）戊午，以蔡確為尚書左僕射兼門下侍郎，韓縝為尚書右僕射兼中書侍郎，章惇知樞密院。」頁319。

³ 〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》附注呂陶記聞云：「元祐之政，調元豐之法不便，即復嘉祐之法以救之，然不可盡變，大率新舊二法並用，貴其便於民也。議者乃云對鈞行法。朝士善謔乃云：『豈獨法令然？至於年號亦對鈞矣。』然戲謔之談亦有味，此可見當時改元意。」見《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年9月第2版，第15冊），卷364，「元祐元年春正月庚寅朔改元」下注，頁8697。

高氏即「諭以復祖宗法度為先務」⁴，於是開始廢除部分熙、豐時期所行新法⁵，更起用司馬光、呂公著等舊黨人士。舊黨回朝，新黨一一遭受貶竄，新法也幾盡廢罷⁶，這即是史上所稱的「元祐更化」時代。

元豐八年（1085）五月，太皇太后高氏以司馬光為門下侍郎，次年與呂公著並相，在此期間，舊黨人士紛紛召還，一時間，朝廷形成以司馬光、呂公著為中心的舊黨集團秉政。據《宋史·司馬光傳》所載：「太皇太后臨政，遣使問所當先，光謂：『開言路。』」⁷指出開放言路乃是今日朝政的當務之急。呂公著也有相同的看法，據《宋史·呂公著傳》所載：「哲宗即位，（呂公著）以侍讀還朝。太皇太后遣使迎，問所欲言，公著曰：『先帝本意，以寬省民力為先。而建議者以變法侵民為務，與己異者一切斥去，故日久而弊愈深，法行而民愈困。誠得中正之士，講求天下利病，協力而為之，宜不難矣。』……又乞備置諫員，以開言路。」⁸從司馬光及呂公著回朝後所表述的首要觀點上，可清楚看出他們的意圖，便是要重新召回舊黨官員——亦即他們心中所謂的「中正之士」，充任諫官，為摒除新黨與新法，開闢一條合理的言路。於是他們推舉了范純仁、劉摯、王巖叟、范祖禹、呂大防、傅堯俞、梁燾、趙君錫、朱光庭、文彥博、蘇軾、蘇轍等舊黨官員，薦之於朝廷⁹。司馬光與呂公著此舉，無非是想藉由掌控臺諫勢力，為廢除新法及打擊新黨，作輿論的準備，於此展開了這一時期的新舊黨之爭。

舊黨在朝廷取得立足之地以後，即視擯斥新黨為首要之事。雖然舊黨之間日益分黨相毀，但對於共同政敵新黨的攻擊，卻始終是志同的。於是隨著主掌言路的優勢，舊黨不分黨派，對新黨的撻伐，便隨即紛至沓來。當蔡確、章惇等人對舊黨企圖控制臺諫的方式及武斷廢止新法表示非議後，紛紛受到舊黨大臣的傾軋，如左正言朱光庭論奏：「蔡確之不恭，章惇之不忠，韓縝之不恥，見於行事已極著明，豈可尚容居位，以累聖政？」監察御史王巖叟彈奏：「朝中之大姦，莫如蔡確之陰邪險刻、章惇之讒賊狠（狠）戾，相為朋比，以蔽天聰。」乞罷確與惇¹⁰。左司諫蘇轍也奏稱：「左僕射蔡確，險佞刻深，以獄吏進；右僕射韓縝，識闇性暴，才疏行污；樞密使章惇，雖有應務之才，而其為人難以獨任。……

⁴ 見《宋史》第11冊，卷242，〈后妃上·英宗宣仁聖烈高皇后傳〉，頁8625-8626。

⁵ 《宋史》第11冊，卷242，〈后妃上·英宗宣仁聖烈高皇后傳〉載：「哲宗嗣位，尊為太皇太后。驛召司馬光、呂公著，未至，迎問今日設施所宜先。未及條上，已散遣修京城役夫，減皇城規卒，止禁庭工役，廢導洛司，出近侍尤亡狀者，戒中外毋苛斂，寬民間保戶馬。事由中旨，王珪等弗預知。」頁8625。

⁶ 《宋史》第11冊，卷242，〈后妃上·英宗宣仁聖烈高皇后傳〉載：「光、公著至，並命為相，使同心輔政，一時知名士彙進於廷。凡熙寧以來政事弗便者，次第罷之。」頁8626。

⁷ 見《宋史》第13冊，卷336，頁10767。

⁸ 見《宋史》第13冊，卷336，頁10775。

⁹ 以上關於薦舉舊黨官員回朝之事，俱見《續資治通鑑長編》第14冊，卷357，元豐八年六月戊子條，頁8550-8554。

¹⁰ 以上所引朱光庭及王巖叟語，見《續資治通鑑長編》第15冊，卷364，元祐元年正月辛丑條，頁8709；及甲辰條，頁8712。

至若張璪、李清臣、安燾，皆斗筭之人，持祿固位，安能為有，安能為無！」請求罷黜諸人，期能「上以肅正群臣異同之論，下以彈壓四海姦雄之心。」¹¹朱光庭甚而將司馬光、范純仁、韓維譽之為「三賢」，將蔡確、章惇、韓縝斥之為「三姦」，奏稱：「今日治亂安危之所繫，惟在陛下退三姦，進三賢一舉措之間爾。」¹²侍御史劉摯，更是累上十餘章疏，乞行罷黜蔡確、章惇。於是，元祐元年（1086）閏二月，宰相蔡確被罷知陳州（今屬河南）；知樞密院章惇罷知汝州（今屬河南）。在朝廷的支持下，舊黨已完全掌控了元祐之政。

舊黨秉政初期，以君子與小人不可同處為由，視新黨成員為群小，故亟欲根除新黨在朝之勢力，其中新黨首腦蔡確於元祐二年（1087）又因故被謫知安州¹³（今屬湖北）。在安州安陸之時，蔡確嘗游車蓋亭，賦詩十章。適逢當時知漢陽軍吳處厚與蔡確有私怨¹⁴，吳處厚偶得其詩文，遂起報復之心，於元祐四年（1089）四月箋而上奏，謂其謗訕君親。尤其以：「矯矯名臣郝甌山，忠言直節上元間。鈞臺蕪沒知何處？歎息思公俯碧灣」一詩，吳處厚認為：「右此一篇，譏謗朝廷，情理切害。……時高宗多疾，欲遜位武后，處俊諫曰……，由是事沮。臣竊以太皇太后垂簾聽政，……而主上奉事太母，莫非盡極孝道，太母保聖躬，莫非盡極慈愛，不似前朝荒亂之政。而蔡確謫守安州，便懷怨恨，公肆譏謗，形於篇什。處今之世，思古之人，不思於它，而思處俊，此其意何也？」¹⁵吳處厚之意，是認為蔡確以武則天篡唐之事影射高太后之攝政，認為悖逆已甚；至於其他篇什，亦多有譏刺時政之「微意」¹⁶。其後，由於「左諫議大夫梁燾、右諫議大夫范祖禹、左司諫吳安詩、右司諫王巖叟、右正言劉安世，連上章乞正確罪」，蔡確雖「自辨甚悉」，但臺諫官員卻認為「確罪狀著明，何待具析」¹⁷，朝廷於是對蔡確一貶再貶，最後於五月丁亥下詔：「蔡確責授英州（今屬廣東）別駕、新州（今屬廣東）安置。」《續資治通鑑長編》載：「呂大防及劉摯等初以確母老，不欲令過嶺，太皇太后曰：『山可移，此州不可移。』大防等遂不敢言。既於簾前畫可而退，范純仁復留身，揖王存進說，以為不宜置確死地，太皇太后不聽。純仁退謂大防曰：『此路荊棘七八十年矣，奈何開之？吾儕正恐亦不免耳。』」¹⁸四年以後，蔡確乃不幸困於新州瘴氣之中，卒于貶所。細勘此案，實乃舊黨為報復新黨

¹¹ 見《續資治通鑑長編》第 15 冊，卷 367，元祐元年二月丙戌條，頁 8819-8820。

¹² 見《續資治通鑑長編》第 15 冊，卷 368，元祐元年閏二月己丑條，頁 8852。

¹³ 《宋史》第 17 冊，卷 471，〈姦臣一·蔡確傳〉載：蔡確於哲宗立，轉左僕射。後為永裕山陵使。「元祐元年閏二月，始罷為觀文殿學士、知陳州。明年，坐弟碩事奪職，徙安州，又徙鄧。」頁 13700。

¹⁴ 《宋史》第 17 冊，卷 471，〈姦臣一·吳處厚傳〉載：「始，蔡確嘗從處厚學賦，及作相，處厚通賤乞憐，確無汲引意。」右相王珪擢吳處厚為大理丞，並「請除處厚館職，確又沮之。」蔡確為永裕山陵使，遂出吳處厚「知通利軍，又徙知漢陽軍，處厚不悅。」頁 13702。

¹⁵ 見《續資治通鑑長編》第 17 冊，卷 425，元祐四年四月壬子條，頁 10271。

¹⁶ 蕭慶偉有〈車蓋亭詩案評議〉一文，析之甚詳。見《河北大學學報》，1995 年第 1 期，頁 50-56。

¹⁷ 見《宋史》第 17 冊，卷 471，〈姦臣一·蔡確傳〉，頁 13700-13701。

¹⁸ 見《續資治通鑑長編》第 17 冊，卷 427，元祐四年五月丁亥條，頁 10326。

所致。追溯其因，本案之發，原係私怨，吳處厚之箋釋，純係刻意曲解附會，不久便悔悟其非¹⁹；然則，箋釋之文至舊黨臺諫手中，則成為報復新黨之絕佳工具，於是臺諫官員頻頻上疏，以此論列蔡確之罪。更甚者，在朝廷貶謫蔡確的同時，其餘新黨成員也紛紛被指以為罪而逐出朝廷。新、舊兩黨勢不兩立，「車蓋亭詩案」被釀製成文字之禍，其黨爭的痕跡，是顯而易見的，而范純仁的擔憂，在數年過後，哲宗親政，新黨重執政權時，即不幸應驗。

（二）元祐時期的舊黨之爭

元祐時期的舊黨之間，在面對相同的政敵新黨方面，原本是屬於志同道合的；然而，政治團體的結構與彼此間的利害關係，卻總是複雜而多變的，大約就在同一時期，舊黨成員中，彼此間由於政治利害問題及種種價值觀的差異，以至逐漸分裂成幾個帶有明顯地域色彩的派別，彼此間或明或暗地相互鬥爭，形成一種不甚和諧的政治氣氛；元祐元年（1086）九月司馬光逝世後，更演變成壁壘分明的形勢，宋·邵伯溫《邵氏聞見錄》載：

哲宗即位，宣仁后垂簾同聽政，群賢畢集於朝，專以忠厚不擾為治，和戎偃武，愛民重穀，庶幾嘉祐之風矣。然雖賢者不免以類相從，故當時，有洛黨、川黨、朔黨之語。洛黨者，以程正叔侍講為領袖，朱光庭、賈易等為羽翼；川黨者，以蘇子瞻為領袖，呂陶等為羽翼；朔黨者，以劉摯、梁燾、王巖叟、劉安世為領袖，羽翼尤眾。諸黨相攻擊不已。²⁰

文中概略說明了元祐時期朝臣分黨的情形，以及各黨的基本成員。在當時，各黨藉由種種事端相互攻擊，而洛、蜀二黨之爭尤為明顯；朔黨則多偏向洛黨，對蜀黨進行夾擊，由此而引發了北宋末年嚴重的政治對抗，這是元祐時期舊黨之間的鬥爭。

至於元祐時期，舊黨之間何以交攻不已？究其原因，首先是來自於蜀黨與朔黨之間的矛盾衝突。哲宗因年幼繼立大統，於是元祐初年乃由太皇太后高氏攝政，而她在政治上所倚重的，是以司馬光、呂公著等人為代表的勢力集團。當二人立朝秉政後，立即援引所親厚者相繼入朝。其中蘇軾、蘇轍兄弟，雖然也曾受司馬光、呂公著相繼推薦而入朝為官，但是，蘇氏兄弟並沒有對他們的施政方針完全支持，反而時或與之分庭抗禮，這使得親近司馬光的朔黨人士懷恨在心，意圖伺機報復。

¹⁹ 〔宋〕王明清：《揮塵錄·第三錄》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，穆公校點），載：吳處厚箋釋蔡確〈車蓋亭〉十詩上奏之後，謂其子柔嘉曰：「我二十年深仇，今報之矣！」柔嘉問知其詳，泣曰：「此非人所為。大人平生學業如此，今何為此？將何以立於世？柔嘉為大人子，亦無容迹于天地之間矣。」處厚悔悟，遣數健步，剩給緡錢追之。」頁3769。

²⁰ 見〔宋〕邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年8月第一版，1997年12月第二次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，李劍雄、劉德權點校），卷13，頁146。

而與蘇氏相對的，洛、朔二黨，如劉摯、王巖叟、傅堯俞、朱光庭等人，卻對司馬光言聽計從，亦步亦趨。蘇軾在面對自己與其他同僚不同的從政觀點上，即曾相當感慨地向摯友楊元素說：「昔之君子，惟荆是師；今之君子，惟溫是隨。所隨不同，其為隨一也。」²¹當時眾人對司馬光的支持與擁護，於此可見一斑。由於政見上的歧異，無疑的，在二蘇與司馬光、呂公著及其親信之間，留下了無形的鴻溝。司馬光執政不到一年，即於元祐元年（1086）九月辭世，因此，個人與二蘇之間的矛盾沒有繼續發展。然而事情並未到此了結，元祐三年（1088），蘇軾上〈乞郡劄子〉中即說：

臣與故相司馬光，雖賢愚不同，而交契最厚。光既大用，臣亦驟遷，在於人情，豈肯異論？但以光所建差役一事，臣實以為未便，不免力爭。而臺諫諸人，皆希合光意，以求進用，及光既歿，則又妄意陛下以為主光之言，結黨橫身，以排異議，有言不便，約共攻之。²²

此外，蘇轍為蘇軾撰寫墓誌銘時也曾追述說：

君實為人，忠信有餘而才智不足，知免役之害而不知其利，欲一切以差役代之。方差官置局，公亦與其選，獨以實告，而君實始不悅矣。嘗見之政事堂，條陳不可，君實忿然。……公知言不用，乞補外，不許。君實始怒，有逐公意矣，會其病卒，乃已。時臺諫官多君實之人，皆希合以求進，惡公以直形己，爭求公瑕疵。既不可得，則因緣熙寧謗訕之說以病公。公自是不安於朝矣。²³

關於新法的存廢問題，舊黨官員的價值判斷不盡相同，其中蘇軾即認為新法歷經多年的實施，應該對其「較量利害，參用所長」，反對不辨利害而一概廢棄的激進作法，尤其針對役法問題，蘇軾認為「差役、免役，各有利害」，因此反對「驟罷免役而行差役」，進而提議去免役之弊，「而不變其法，則民悅而事易成。」然而，「光聞臣言，大以為不然」²⁴。為此，蘇軾曾與司馬光面爭於政事堂，互不相讓，致使司馬光心有不悅。至於親厚司馬光的臺諫官員們，則以司馬光為馬首是瞻，因此在司馬光故後，乃妄度上意，對反對司馬光作為的蘇軾，往往藉公以報私仇，使蘇軾在朝中飽受攻擊。由二蘇所述，足見爭議役法之事，使蘇軾立於極艱難的政治環境中，不僅因為意見相左而激怒司馬光；其後，更受到服膺司馬光的臺諫官員們不斷地滋生事端，對蘇軾（包括蘇轍等蜀黨成員們），進行激烈的

²¹ 見〔宋〕蘇軾：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月第1版，1992年9月第3次印刷，孔凡禮點校，第4冊），卷55，〈與楊元素〉十七首之十七，頁1655。

²² 見《蘇軾文集》第3冊，卷29，〈乞郡劄子〉，頁827。

²³ 見〔宋〕蘇轍：《蘇轍集·欒城後集》（北京：中華書局，1990年8月第1版，2004年5月第3次印刷，陳宏天、高秀芳點校，第3冊），卷22，〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，頁1121。

²⁴ 以上所引俱見《蘇軾文集》第2冊，卷27，〈辯試館職策問劄子二首〉之二，頁791。

傾軋與攻擊，這是蜀、朔兩黨相爭之重要緣由。

除了蜀、朔之爭以外，舊黨之間的矛盾衝突更是來自於「洛蜀黨爭」。對於見稱於史冊的「洛蜀黨爭」，其成因究竟為何？歷來學者評論不一，部分史料曾明白指出洛、蜀二黨交惡之因，原係細故，乃是源自於司馬光喪葬事所引發，如《續資治通鑑長編》載呂陶之言，說：

明堂降赦，臣僚稱賀訖，兩省官欲往奠司馬光。是時程頤言曰：「子於是日哭，則不歌，豈可賀赦纔了，卻往吊喪？」坐客有難之曰：「孔子言『哭則不歌』，即不言『歌則不哭』，今已賀赦了，卻往吊喪，於禮無害。」蘇軾遂戲程頤云：「此乃枉死市叔孫通所制禮也。」眾皆大笑，其結怨之端蓋自此始也。²⁵

這是蜀黨的呂陶追述在元祐元年（1086）九月司馬光去世時，皇帝方領大臣舉行明堂祀典，是故，朝臣無法同時趨奠。至禮成降赦畢，參與祀典之官員們欲趕往司馬相邸弔唁時，為溫公主喪之程頤卻以古禮慶弔不同日為由，阻止官員們的弔喪。座客當中則有人詰難說：孔子雖嘗言「哭則不歌」²⁶，卻未嘗言「歌則不哭」，因此，如今慶禮已畢，再往弔喪，於禮宜無所害。而蘇軾也對程頤的拘執古禮及不近人情的作為予以譏諷，由是二人遂成嫌隙，因戲謔而至結怨。其他如《邵氏聞見後錄》²⁷、《河南程氏外書》²⁸、《孫公談圃》²⁹、《宋史紀事本末》³⁰等書所載，內容大致相同；而除了弔唁之事以外，據宋人之說，尚有「封屍」之議³¹。凡此總總，大抵足以肯定蘇軾曾因司馬光喪葬之事，譏諷過恪守古禮的程頤；程、蘇

²⁵ 見《續資治通鑑長編》第16冊，卷393，元祐元年十二月壬寅條，頁9569。

²⁶ 《論語·述而篇》載：「子食於有喪者之側，未嘗飽也。子於是日哭，則不歌。」見宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年11月第1版），〈論語集注〉，卷4，頁128。

²⁷ 見〔宋〕邵博：《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1983年8月第一版，1997年12月第二次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，李劍雄、劉德權點校），卷20，頁159-160。

²⁸ 見〔宋〕程頤、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月初版，《四部刊要》本第1冊），〈河南程氏外書〉，卷11，頁415-416。

²⁹ 見〔宋〕劉延世：《孫公談圃》（上海：上海古籍出版社，1991年12月第1版，《四庫筆記小說叢書》），卷上，頁99。

³⁰ 見〔明〕陳邦瞻：《宋史紀事本末》（臺北：三民書局，1973年4月再版），卷45，〈雒蜀黨議〉，頁350。

³¹ 如〔宋〕張端義：《貴耳集》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，李保民點校），卷上，云：「元祐初，司馬公薨，東坡欲主喪，遂為伊川所先，東坡不滿意。伊川以古禮殮，用錦囊囊其屍，東坡見而指之曰：『欠一件物事，當寫作信物，一角送上閻羅大王。』東坡由是與伊川失歡。」頁4271。又見宋·沈作喆《寓簡》，曰：「司馬溫公薨時，程頤以臆說斂如封角狀。東坡嫉其怪妄，因怒詆曰：『此豈信物，一角附上閻羅大王者耶？』人以東坡為戲，不知《妖亂志》所載吳堯卿事，已有此語，東坡以比程之陋耳。坡每不假借程氏，誠不堪其迂僻也。」見《寓簡》（鄭州：大象出版社，2008年9月第1版），卷10，頁91。張端義筆下，似突顯蘇軾因爭主喪權不得，而刻意譏諷程頤；而沈作喆載此事，則意在突顯蘇軾破程頤之迂僻。

之間，也確曾因此事而失歡³²。然而，以此口語戲謔之故，是否即足以釀成綿延多年的洛、蜀黨爭？恐須再加商榷。兩黨到底為何而爭？從兩黨相互攻訐的言辭中，可循線看出黨爭的內在動因，實包含著彼此學術及政治立場等方面的深刻分歧，以至於從程、蘇之爭，進而發展為洛、蜀黨爭³³。

從明顯的政治層面來說，洛、蜀兩黨確實存在著政治利害關係的問題。此因洛黨之首——程頤，原係一介布衣，受司馬光、呂公著、韓絳等人之力薦，得在朝廷任官³⁴。其間，程頤屢擢屢辭，迨擢至經筵，方稱「臣亦未敢必辭」³⁵。在如此的位置上，程頤雖無實際的行政之權，卻對當時的政壇頗注關心，這在司馬光逝世後，似乎更為明顯，如《程氏遺書》載程頤在經筵講說，頗受元老重臣稱道，曰：

文潞公嘗與呂、范諸公入侍經筵，聞先生講說，退相與歎曰：「真侍講也。」一時人士歸其門者甚盛，而先生亦以天下自任，論議褒貶，無所顧避。由是，同朝之士有以文章名世者，疾之如讎，與其黨類巧為謗詆。³⁶

從此段記述中，可看出程頤在當時頗為關注政事的訊息；而其中所稱「以文章名世」，卻對程頤「疾之如讎」者，當即指蘇軾而言。此外，《程氏外書》又載：

呂申公為相，凡事有疑，必質於伊川，進退人才，二蘇疑伊川有力，故極口詆之云。³⁷

程頤與呂公著素來親善，在學術上，《宋元學案》將二人列為「講友」關係³⁸；在政治上，程頤曾代呂公著撰寫〈應詔上神宗皇帝書〉³⁹，表示兩人的政治觀點應

³² 此論參考羅家祥：《北宋黨爭研究》（臺北：文津出版社，1993年11月初版），第四章，〈元祐時期的洛蜀朔黨爭〉，頁181。

³³ 諸葛憶兵〈洛蜀黨爭辨析〉一文即指出：「蘇、程終至水火不容，首先是他們學術思想的不同。蘇軾為學崇尚精神自由，儒、道、佛、縱橫諸家，兼收並蓄。宋理學家視之為異端邪說。……其次，宋儒重『道』輕文，對文人素存一份蔑視。程頤曰：『子弟凡百玩好，皆奪志。』醉心於『作文』，即『玩好』之一。蘇軾對藝術的多種門類皆有一份特別的喜愛和深入，與宋儒『正其心，養其性』之主張背道而馳。……如果不是因為蘇、程二人性格上的極大反差而反目為仇，不至於發展到如此尖銳。」見《南京師大學報·社會科學版》，1996年第3期，頁101。

³⁴ 程頤嘗屢屢言及，乃因二三大臣論薦，方蒙朝廷擢任授官，如〈乞歸田里第一狀〉云：「臣本草萊之人，因二三大臣論薦，遂蒙朝廷擢任，以真之經筵，故授以朝階。」見《二程集》第1冊，〈河南程氏文集〉，卷6，頁553。〈第二狀〉又云：「臣畎畝之人，因司馬光、呂公著、韓絳等以行義稱薦，蒙朝廷授官。」見《二程集》第1冊，〈河南程氏文集〉，卷6，頁554。

³⁵ 見《二程集》第1冊，〈河南程氏文集〉，卷6，〈乞再上殿論經筵事劄子〉，頁536。

³⁶ 見《二程集》第1冊，〈河南程氏遺書·伊川先生年譜〉，頁343。

³⁷ 見《二程集》第1冊，〈河南程氏外書〉，卷11，頁416。

³⁸ 〔明〕黃宗羲撰、清·全祖望續修、王梓材校補：《宋元學案》【見《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月第1版，第3冊，《宋元學案》，卷15，〈伊川學案〉），頁709。】

³⁹ 見《二程集》第1冊，〈河南程氏文集〉，卷5，〈代呂公著應詔上神宗皇帝書〉，頁529—532。

是頗為一致，因此，在司馬光故後，呂公著獨當國時⁴⁰，對程頤有所倚重也是極有可能之事。而針對程頤影響著朝廷人事進退的問題，不免引起其他朝臣的不滿與非議，其中或許即包括了蘇軾與蘇轍兄弟。基於政治觀點的差異，遂使程、蘇之間及洛、蜀兩黨之間嫌隙在心。

元祐元年（1086）八月，蘇軾升任翰林學士、知制誥。十一月，蘇軾在學士院試館職時，曾與鄧溫伯共撰策題三首，蘇軾撰有其一，三首皆由蘇軾親書進入，而御筆點用蘇軾所撰之題。題中有云：

今朝廷欲師仁祖之忠厚，而患百官有司不舉其職，或至於媮；欲法神考之勵精，而恐監司守令不識其意，流入於刻。夫使忠厚而不媮，勵精而不刻，亦必有道矣。⁴¹

面對帝王更替的新時代，該如何確立朝廷之制，確實是當時有識之士該深思熟慮的重大問題。然而，時至十二月，程頤門人左司諫朱光庭，卻首先將蘇軾此一嚴肅命題，加以歪曲穿鑿，藉有譏訕先朝皇帝之意，要求朝廷明正其罪，從而展開兩黨政治上的明爭暗鬥。由此所引發的政治局勢，正如《續資治通鑑長編》元祐二年（1087）八月辛巳條所載：

自蘇軾以策題事為臺諫官所言，而言者多與程頤善，軾、頤既交惡，其黨迭相攻。⁴²

元祐七年（1092）三月丁亥條又載：

初頤在經筵，歸其門者甚眾；而蘇軾在翰林，亦多附之者，遂有洛黨、蜀黨之論。二黨道不同，互相非毀。⁴³

凡此，皆明白指出哲宗元祐時期，在數年間，洛、蜀兩黨相攻的歷史事實，以及黨爭發生的原因。

綜合以上所述，蘇軾、司馬光及程頤之間的扞格與衝突，經由彼此門人的推波助瀾後，遂逐漸演變成洛、蜀、朔三黨之間的派系鬥爭。蘇軾在元祐六年（1091）五月撰〈杭州召還乞郡狀〉文中，曾簡述了這段淵源，他說：

始論衙前差顧利害，與孫永、傅堯俞、韓維爭議，因亦與司馬光異論。光初不以此怒臣，而臺諫諸人逆探光意，遂與臣為仇。臣又素疾程頤

⁴⁰ 《宋史》第13冊，卷336，〈呂公著傳〉載：「光薨，（呂公著）獨當國，除吏皆一時之選。」，頁10775。

⁴¹ 見《蘇軾文集》第1冊，卷7，〈試館職策問三首〉，頁210。

⁴² 見《續資治通鑑長編》第16冊，卷404，頁9828。

⁴³ 見《續資治通鑑長編》第19冊，卷471，頁11240。

之姦，未嘗假以色詞，故頤之黨人，無不側目。⁴⁴

正由於蘇軾在以上文中所述及與司馬光、程頤之間的因緣與怨仇，遂使得洛、蜀、朔三黨在元祐時期捲入激烈的政治鬥爭，這在同時持續進行的「新舊黨爭」的氛圍中，又增添了許多不安定的政治因素。

三、紹聖、崇寧時期新黨對舊黨的報復攻擊

(一) 紹聖時期新黨對元祐舊黨的反撲

元祐時期，洛、蜀、朔各舊黨間內鬩不已，到了元祐八年（1093）九月，宣仁太后崩逝，哲宗正式親政。翌年即改元「紹聖」，由此，哲宗的政治意向已頗為顯明，於是復用熙、豐舊臣，紹述神宗之政⁴⁵，政局乃瞬時大為逆轉，致使元祐舊黨大臣紛紛一起罹禍。蓋自「元祐」至「紹聖」，新、舊黨之間的互動作爲，誠如明·王夫之所云：「紹聖之所爲，反元祐而實效之也。」⁴⁶因此，當紹聖時期新黨重掌政權之際，其所作爲，乃一如元祐之始，首先便是確立國策，推翻前期舊政，並援引同黨，掌控言路。《續資治通鑑長編拾補》載元祐八年（1093）十月：「（侍御史楊畏上疏）言：『神宗皇帝更法立制以垂萬世，乞賜講求法制，以成繼述之道。』上即召畏登殿，詢畏以先朝故臣孰可召？朕皆不能盡知，可詳具姓名密以聞。畏即疏章惇、安燾、呂惠卿、鄧溫伯、李清臣等行義，各加題品；且密奏書萬言，具言神宗所以建立法度之意，乞召章惇為宰相。上皆嘉納焉。」⁴⁷於是紹聖元年（1094）二月，按楊畏所密薦，哲宗即特授李清臣為正議大夫、守中書侍郎，鄧溫伯為右光祿大夫、守尚書左丞。隨後，李清臣首倡「紹述」之議，鄧溫伯和之⁴⁸。而為迅速扭轉元祐政局，熙、豐時期的新黨官員漸次召回朝廷。紹聖元年（1094）四月，翟思、上官均、周秩、劉拯、張商英等新黨成員皆躋身臺諫，主掌言路。紹聖元年（1094）四月癸丑，御筭：「改元祐九年為紹聖元年（1094），布告多方，使咸體朕意。」⁴⁹自此，奠定了哲宗親政後的國策方針，新黨人士，也在朝廷立穩了腳步。

其次，黨同伐異的政治鬥爭，無可避免地陸續展開。元祐時期，舊黨人士視

⁴⁴ 見《蘇軾文集》第3冊，卷32，頁913。

⁴⁵ 《宋史》第17冊，卷471，〈姦臣一·章惇傳〉云：「哲宗親政，有復熙寧、元豐之意，首起惇為尚書左僕射兼門下侍郎，於是專以『紹述』為國是，凡元祐所革一切復之。」頁13711。

⁴⁶ 見〔明〕王夫之：《宋論》（臺灣：中華書局，1980年11月臺二版，影印四部備要本），卷7，〈哲宗〉，頁8。

⁴⁷ 見〔清〕黃以周等輯注：《續資治通鑑長編拾補》（北京：中華書局，2004年1月第1版，2008年7月重印，第1冊），卷8，元祐八年十月庚寅條，頁368。

⁴⁸ 見《續資治通鑑長編拾補》第1冊，卷9，紹聖元年二月丁未條，頁385。

⁴⁹ 見《續資治通鑑長編拾補》第1冊，卷9，紹聖元年四月癸丑條，頁402。

新黨為群邪誤國，曾予以無所不至的彈奏和排擠；如今新黨在哲宗的支持下重掌政權，隨即對舊黨進行報復性的傾軋和攻擊，凡在元祐時期論奏過新黨或參與過廢罷新法的元祐黨人，幾乎無一倖免。

元祐黨人所遭彈奏，罪狀非一，其中「朋黨營私」，尤為新黨攻擊的藉口，於是，生者一一遭受彈劾而後竄逐，初議薄責者，甚且一再重貶；並且仿照元祐時期，元祐黨人對新黨人士施以謫守方州、安置嶺表的方式，如今舊黨也同樣遭受到貶謫流放、遠逐惡地的命運⁵⁰。至於已逝的舊黨官員，也無可避免地遭受奪其諡號、或追貶官銜的屈辱⁵¹。

在哲宗親政的紹聖（1094—1097）、元符時期（1098—1100），復用新黨，雖以紹述神宗新法為名，實則專以報復為事，形成政權爭奪的黨同伐異之勢，對舊黨予以一網打盡。關於紹聖之禍的產生，原因雖不一而足，但部分學者認為其重要原因是源自於舊黨相爭，不悟新黨陰伺間隙，乘機報復所致。根據史料所載，此說亦其來有自。元祐時期，洛、蜀、朔黨議紛起之際，即有人對舊黨內部的紛爭作出反省，如元祐六年（1091）八月，朔黨領袖劉摯即說：「伏見蘇軾、趙君錫、賈易、鄭雍輩皆是善人端士，忠於朝廷，陛下擢用至此，他日得力可用之人，今來卻自相攻殘，徒快小人之意，臣深惜之。」⁵²對於舊黨同僚之間的自相鬥爭，劉摯深表遺憾！其後，也有一些學者為元祐諸臣於紹聖、崇寧時期共罹黨禍的遭遇而感到痛惜，紛紛有所評論。如宋·邵伯溫《邵氏聞見錄》說：

哲宗即位，宣仁后垂簾同聽政，群賢畢集於朝。……當時有洛黨、川黨、朔黨之語。……諸黨相攻擊不已。……是時既退元豐大臣於散地，皆銜怨刺骨，陰伺間隙，而諸賢者不悟，自分黨相毀。至紹聖初，章惇為相，同以為元祐黨，盡竄嶺海之外，可哀也。⁵³

宋·呂中《宋大事記講義》說：

嘗謂自古朋黨多矣，未有若元祐之黨難辨也。蓋以小人而攻君子，此其易辨也；以君子而攻小人，此其黨亦易辨也；惟以君子而攻君子，則知也難。……元祐之所謂黨，何人哉？程曰洛黨，蘇曰蜀黨，劉曰朔黨。彼皆君子也，而互相排軋，此小人得以有辭於君子也。程明道謂新法之行，吾黨有過。愚謂紹聖之禍，吾黨亦有過。然熙寧君子之過小，元祐君子之過大。熙寧之爭新法，猶出於公；元祐之自為黨，皆出於私者也。⁵⁴

⁵⁰ 有關舊黨成員被貶逐之事，參考宋·楊仲良：《資治通鑑長編紀事本末》（臺北：文海出版社，1969年），卷102，〈哲宗皇帝·逐元祐黨人下〉，頁3158—3178。

⁵¹ 如司馬光、呂公著、王巖叟等人皆有被追貶之事，參考《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷14，紹聖四年二月己未條，頁549。

⁵² 見《續資治通鑑長編》第18冊，卷463，元祐六年八月壬辰條，頁11069。

⁵³ 見《邵氏聞見錄》，卷13，頁146。

⁵⁴ 見宋·呂中：《宋大事記講義》（臺北：臺灣商務印書館，《四庫全書》珍本二集），卷20，〈哲

明·黃宗羲《宋元學案》說：

洛、蜀相持，使小人收漁人之利，只是見不明也。⁵⁵

明·陳邦瞻《宋史紀事本末》說：

頤、軾之爭，不關臧否，而黨議即興。劉摯、梁燾、王巖叟、劉安世等超然評論，亦稱朔黨，與之鼎立。始以相爭者為黨，既則不爭者亦為黨，小人之害君子，張而大之，惟恐其黨名之不著，迫而乘之，又惟恐其黨名之不成也。朱浮有言：凡舉事無為親厚者所痛，而為見讎者所快。洛、蜀之議，呂公著等所痛，章惇等所快也。文章、理學，百代共師，而其然豆泣，隙生氣類，無黨之凶，反甚於有黨，元祐君子之失，未有大於此者。⁵⁶

清·錢大昕《潛研堂文集》說：

洛、蜀之隙，其端至微，而光庭與賈易首先攻蘇，以致朋黨之說，牢固而不可解，久之為姦臣藉口，遂成一網打盡之局。……其禍乃至如是之烈。吾讀李氏《續通鑑長編》，攷兩家交惡始末，未嘗不三歎息也。⁵⁷

以上所引，由宋至明、清之學者，他們檢視北宋末的這段歷史，釐清黨禍的原因，莫不以惋惜的筆觸評議這段歷史，舊黨之間的分黨交惡原出細故，然日益熾烈的意氣之爭，卻徒使新黨坐收漁利，日後更同被指以為朋黨，終致一網打盡之局，這是洛、蜀、朔等舊黨所必須共同承擔的歷史共業。無可否認的，元祐諸君子分黨相攻，造成朝議紛然，確實留予新黨攻擊的藉口，哲宗親政之初，紹聖元年（1094）四月，張商英即曾上疏論風俗說：

我神考發明道德之意以作成人材，同一風俗，大志未集，神靈在天。宣仁聖烈太后保佑陛下，託心腹於輔弼，寓視聽於臺諫，而勢利之下，是非蠱起，阿諛附會。一旦烏合，或上叛君親之恩，或下背師友之訓。或小合傳緘，白晝告急；或手扇障面，夜半造門。或芑苴結私第之歡，或伏地修門生之敬。於是浮言競作，鄙諺交興；川洛異黨，秦汾分門。⁵⁸

張商英在這段奏章中，即針對元祐時期舊黨人士的辜負聖恩、朋黨營私，以致造成紛紛擾擾的政治亂象，提出強烈批判。宋·岳珂《程史》亦載：

東坡先生，元祐中以翰苑發策試館職，……左正言朱光庭首擿其事，以為

宗皇帝·諸君子自分黨》，頁3。

⁵⁵ 見《黃宗羲全集》第4冊，《宋元學案》，卷30，〈劉李諸儒學案〉，評朱光庭語，頁335。

⁵⁶ 見《宋史紀事本末》，卷45，〈雒蜀黨議〉，頁354。

⁵⁷ 見清·錢大昕：《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1968年12月臺一版，國學基本叢書），卷2，頁31。

⁵⁸ 見《續資治通鑑長編拾補》，卷9，紹聖元年四月甲辰條，頁399—400。

不恭，御史中丞傅堯俞、侍御史王巖叟交章劾奏，一時朝議譁然起。……紹聖、崇寧治黨錮言者，屢以藉口，迄不少置也。⁵⁹

宋·呂中《宋大事記講義》亦載：

元祐之所以為紹聖者，始於朋黨。……夫以君子而攻君子，固必為小人所乘。⁶⁰

可見元祐舊黨之間的相爭，無意中竟種下日後同罹黨禍的禍根，使新黨屢以為藉口，巧詞構陷，羅織入罪。哲宗紹聖、元符時期，舊黨已承受新黨的報復之實；至徽宗親政時期，對待元祐黨人的手段，又更變本加厲。

（二）崇寧時期的黨禁

元符三年（1100）正月，哲宗駕崩，在皇位繼承的問題上，由於哲宗無子，於是兄終弟及。在爭議帝位人選時，皇太后（向后）支持了端王趙佶，成為宋徽宗（1100—1125）。徽宗即位後，乃「命中使宣輔臣面諭，請皇太后權同處分軍國事」⁶¹，於是北宋又出現一段太后攝政的歷史。向后垂簾聽政後，隨著頒布大赦天下的詔令，許多紹聖、元符年間遭受貶竄的元祐舊臣，都得到牽復和量移。據《宋史·徽宗本紀》載：「（元符三年夏四月）丁巳：詔范純仁等復官宮觀，蘇軾等徙內郡居住。……（五月）己丑：詔追復文彥博、王珪、司馬光、呂公著、呂大防、劉摯等三十三人官。」⁶²而朝廷的人事安排也隨即有所易動，韓忠彥與章惇並相，臺諫也轉由傾向元祐黨人的官員控制。隨後，中書舍人曾肇入對，建言：「明詔百官，下及民庶，使得直言時政，無有所隱，然後陛下擇其善者而從之。……庶以鼓動天下敢言之氣，紓發鬱抑堙塞之情。當今先務無易此者。」於是朝廷下詔：「凡朕躬之闕失，若左右之忠邪，政令之否臧，風俗之美惡，朝廷之德澤有不下究，閭閻之疾苦有不上聞，咸聽直言，毋有忌諱。朕方開讜正之路，消壅蔽之風，其於鯁論嘉謀，惟恐不聞；聞而行之，惟恐不及。其言可用，朕則有賞；言而失中，朕不加罪。朕言惟信，非事空文。」⁶³進而，為激勵敢言之風及確保言者無後顧之慮，朝廷也接受韓忠彥及曾肇的建議，詔：「罷編類臣僚章疏局」⁶⁴。由於陳瓘、龔夬、任伯雨、豐稷、陳師錫、陳次升等偏向舊黨的臺諫

⁵⁹ 見〔宋〕岳珂：《程史》（北京：中華書局，1981年12月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，吳企明點校），卷4，頁49-50。

⁶⁰ 見《宋大事記講義》，卷20，〈小人誣君子有調停之說〉，頁5。

⁶¹ 見《續資治通鑑長編》第20冊，卷520，元符三年春正月己卯條，頁12357。

⁶² 見《宋史》第2冊，卷19，〈徽宗本紀一〉，頁359。

⁶³ 以上引文俱見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷15，元符三年三月乙酉條，頁580-581。

⁶⁴ 事詳見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷15，元符三年三月辛酉條，頁587-588。紹聖二年十二月，得哲宗之允，嘗編類元祐以來臣僚章疏，據《續資治通鑑長編拾補》，卷12，紹聖二年十二月乙酉條載：「曾布言：『文彥博、劉摯、王存、王巖叟等，先詆訾先朝，去年施行，元祐之人多漏網者。』惇曰：『三省已得旨編類元祐以來臣僚章疏及申請文字，密院亦合編類。』」

官員相繼彈奏，新黨成員章惇、蔡卞、蔡京、董必、舒亶、路昌衡、呂嘉問等人，皆先後遭受黜責，貶出朝廷。與之相對的，元祐之黨則又相繼還朝，朝政隨之而有新的傾向。

元符三年（1100）七月，向后在垂簾數月之後，即還政於徽宗。翌年改元「建中靖國」，針對如此的年號，蓋當時論者謂元祐、紹聖均為有失，「建中靖國改元，當國者欲和調元祐、紹聖之人，故以『中』為名。」⁶⁵朝廷最初的立意雖好，期許各黨和平共處，但是，這種和平的假象，卻維持不久，其中徽宗個人的政治向背，是值得注意的關鍵問題。起初，關於政治人才的任用，徽宗即已著眼於新黨人士⁶⁶，曾布雖嘗建言：「陛下欲持平用中，破黨人之論以調一天下，孰敢以為不然？而偏見異論之人各私其黨，又有報復怨仇之意，紛紛不已，致聖意厭惡，此誠可罪。然元祐、紹聖兩黨，皆不可偏用。……緣此等人在朝，決不免懷私挾怨，互相仇害，則天下士類為之不安；士類不安，則朝廷亦不安矣。願陛下深思熟計，無使此兩黨得志，則和平安靜，天下無事，陛下垂拱而治矣。」結果，「上頷之而已」⁶⁷，徽宗似乎並不完全悅納曾布的意見。據曾布寫給其弟曾肇的信中所言：「上踐祚之初，深知前日之敝，故盡收元祐竄斥之人，逐紹聖之挾怨不逞者，欲破朋黨之論，泯異同之跡，以調一士類。而元祐之人，持偏如故，凡論議於上前，無非譽元祐，而非熙寧、元豐，欲一切為元祐之政，不顧先朝之逆順，不卹人主之從違，必欲回奪上意，使舍熙、豐而從元祐，以遂其私志。致上意憤鬱，日厭元祐之黨，乃復歸咎於布，合謀併力，詭變百出，必欲逐之而後已，上意益以不平。」⁶⁸信中道出徽宗對元祐黨人還朝後的政治行為日漸感到不滿，於是轉而有起用紹聖之人的意圖。時至建中靖國元年（1101）九月，徽宗排逐元祐之臣的意念益加強烈，認為：「元祐小人，不可不逐」⁶⁹。至十一月，曾布則附益徽宗的想法，「漸進紹述之說」；明年，則改元「崇寧」⁷⁰（1102—1106），自此，更清楚地呈現出紹述神宗政事的政治立場。

據《續資治通鑑長編拾補》所載，建中靖國元年（1101）十一月壬午，三省奏事訖，右僕射曾布獨留，進呈內降起居郎鄧洵武所進〈愛莫助之圖〉，「其說以為陸下方紹述先志，群臣莫助之者。」圖將元祐黨人與助紹述者，分類臚列；並指出「非相蔡京不可」，自此，徽宗決意用蔡京⁷¹。隨後，蔡京一再擢升，崇寧元

上以為然。許將再奏曰：『密院已得指揮編修文字，乞便施行。』上從之。」，頁 492。當時文網之嚴密，可見一斑。

⁶⁵ 見《宋史》第 14 冊，卷 345，〈任伯雨傳〉，頁 10965。

⁶⁶ 《續資治通鑑長編拾補》第 2 冊，卷 17，建中靖國元年七月壬戌條載：「上因言：『元祐中詆毀先朝政事人多不詳姓名，可悉錄來。』」又言：『人才在外有可用者，亦具名進入。』」又言：『張商英莫亦可使否？』」頁 639。

⁶⁷ 見《續資治通鑑長編拾補》第 2 冊，卷 17，建中靖國元年七月壬戌條，頁 639。

⁶⁸ 同前註，頁 640。

⁶⁹ 見《續資治通鑑長編拾補》第 2 冊，卷 18，建中靖國元年九月己未條，頁 657。

⁷⁰ 見《宋史》第 17 冊，卷 471，〈姦臣一·曾布傳〉，頁 13716。

⁷¹ 以上事詳見《續資治通鑑長編拾補》第 2 冊，卷 18，建中靖國元年十一月壬午條，頁 660。

年(1102)二月，為端明殿學士、知大名府，三月又為翰林學士承旨、兼修國史。隨著蔡京的返朝，黨同伐異的政治鬥爭又陸續展開，首當其衝的自然是元祐黨人。崇寧元年(1102)四月，蔡京曾入對；次月即有臣僚上言：「神考在位凡十有九年，所作法度，皆本先王。元祐黨臣秉政，紊亂殆盡，朋姦罔上，更唱迭和。氣焰薰炙，不可嚮邇者，皆神考之罪人也。紹聖追復，雖以竄逐；陛下即位，仁德涵養，使之自新，黨類實繁，所在連結。罪廢者一旦牽復，不以其漸，所與過當，又復紛然，莫之能禦，內外相應，寢以滋蔓，為害彌甚。今皆坐享榮名顯職，厚祿大郡，以至分居要路，疑若昔未嘗有罪者，非所以正名也。」又言：「今姦黨姓名具在，文案甚明，有議法者、有行法者、有為之唱者、有從而和者，罪有輕重，情有淺深，使有司條析區別行遣，使各當其罪，數日可畢，庶幾得罪名者，無所致怨，不憂後禍。」⁷²隨即，朝廷下詔貶責了安燾、王覲、豐稷、陳次升、呂仲甫、李清臣等人。緊接著，又有臣僚上疏，否定向后垂簾時對元祐舊臣敘復的措施，言：「竊見元符之末，簾帷同聽政之日，元祐大臣乘間用事，盡復紹聖間負罪責降之人，或盡復舊官，或超授職任，不問其得罪之因，惟務合黨，扶同異論。」要求朝廷對其人「或削奪官職，或旋行懲戒，各以類舉，必當其罪，即號令簡重，刑罰肅清。」⁷³於是朝廷下詔追奪了司馬光、呂公著、文彥博等數十人在元符末所復之官，視當時的牽復是一種「誤恩」，如今推原罪戾，仍然是「在所當誅」，因而再次「追削故官，置之冗散，庶其黨類，知所創懲。」至於仍在世的蘇轍、范純禮等五十餘人，則被貶竄散地，「並令三省籍記，不得與在京差遣」⁷⁴，以此斷絕了元祐舊臣參與政事的機會。此外，前文述及元符末年嘗詔求直言，並曾給予言者無罪的保證；但是，崇寧元年(1102)九月，朝廷卻政策反覆，「詔中書省開具元符臣僚章疏姓名」，分正邪，各列等級。於是中書奏：正上，鍾世美等六人；正中，耿毅等十三人；正下，許奉世等二十二人；邪上尤甚，范柔中等三十九人；邪上，梁寬等四十一人；邪中，趙越等一百五十人；邪下，王革(案：《十朝綱要》作「王華」)等三百一十二人⁷⁵。按七個等次，分別給予旌擢或黜責。

為了杜絕政局的反覆，確立元祐及元符末「不忠之臣」的罪名，崇寧年間，在蔡京的主持下，甚且三立黨人碑，期以為萬世臣子之戒。

- 〈1〉首次立碑於崇寧元年(1102)九月己亥，「御批付中書省：應係元祐責籍並元符末敘復過當之人，各具元籍定姓名人數進入，仍常切契勘不得與在京差遣。」於是蔡京籍：文臣曾任執政官文彥博等二十二人、曾任待制以上

⁷² 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷19，崇寧元年五月乙丑條，頁677。

⁷³ 同上註，崇寧元年五月庚午條，頁678-679。

⁷⁴ 以上所引見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷19，崇寧元年五月乙亥條，頁681-682。

⁷⁵ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷20，崇寧元年九月乙未條，頁708-713。又見《宋史》第2冊，卷19，〈徽宗本紀一〉，頁365。

官蘇軾等三十五人、餘官秦觀等四十八人、內臣張士良等八人、武臣王獻可等四人，等其罪狀，謂之姦黨，請御書刻石於端禮門⁷⁶。

- (2) 崇寧二年(1103)九月辛丑，根據某臣僚上言：「近出使府界，陳州士人有以端禮門石刻元祐姦黨姓名問臣者，其姓名朝廷雖嘗行下，至於御筆刻石，則未盡知也。……近在畿內輔郡猶有不知者，況四遠乎？欲乞特降睿旨，具列姦黨，以御書刻石端禮門姓名下；外路州軍，於監司長吏廳立石刊記，以示萬世。」於是朝廷下詔從之⁷⁷。從京城至外路州軍，由此擴大了其政治影響。
- (3) 崇寧三年(1104)六月甲辰，朝廷又下詔：「元符末姦黨並通入元祐籍，更不分三等，應係籍姦黨已責降人，並各依舊，除今來入籍人數外，餘並出籍。今後臣僚，更不得彈劾奏陳。」其中包括了文臣曾任宰臣、執政官司馬光等二十七人，待制以上官蘇軾等四十九人，餘官秦觀等一百七十六人，武臣張巽等二十五人，內臣梁惟簡等二十九人，為臣不忠曾任宰臣王珪、章惇二人。詔：「重定元祐、元符黨人及上書邪等事者，合為一籍，通三百九人，刻石朝堂，餘並出籍，自今毋得復彈奏。」⁷⁸根據蔡京所奏，此次的黨碑，乃是由皇帝書而刊之石，置於文德殿門東壁，永為萬世子孫之戒；而後由蔡京書之，頒於天下，令各州縣皆刻石為記。

在這三百零九人中，至少可分為三類人：一是元祐舊黨；二是元符末上疏人；三是與蔡京不相容的新黨中人，如曾布、張商英之屬。針對立黨建碑之事，宋·王明清《玉照新志》曾有一段論述，曰：

元祐黨人，天下後世莫不推尊之。紹聖所定止七十三人，至蔡元長（京）當國，凡所背己者皆著其間，殆至三百九人，皆石刻姓名頒行天下。其中愚智溷淆，不可分別，至于前日詆訾元祐之政者，亦獲廁名矣。唯有識講論之熟者，始能辨之。然而禍根實基于元祐嫉惡太甚焉。呂汲公（大防）、梁況之（燾）、劉器之（安世）定王介甫（安石）親黨呂吉甫（惠卿）、章子厚（惇）而下三十人，蔡持正（確）親黨安厚卿（燾）、曾子宣（布）而下六十人，榜之朝堂。范淳父（祖禹）上疏以為：「殲厥渠魁，脅從罔治。」范忠宣（純仁）太息語同列曰：「吾輩將不免矣！」後來時事既變，章子厚建元祐黨，果如忠宣之言。大抵皆出于士大夫報復，而卒使國家受

⁷⁶ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷20，崇寧元年九月己亥條，頁714-716。又見《宋史》第2冊，卷19，〈徽宗本紀一〉，頁365。

⁷⁷ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷22，崇寧二年九月辛丑條，頁773-774。此所頒石刻，即元年九月己亥徽宗手書之碑，而此所籍記姓名，通計祇九十八人。

⁷⁸ 以上事俱見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷24，頁810-815。又見《宋史》第2冊，卷19，〈徽宗本紀一〉，頁369。

其咎，悲夫！⁷⁹

在舊黨執政時期，不僅貶逐熙寧、元豐新黨，而且開列王安石、蔡確親黨名單，立於朝堂，這實質上是元祐黨人認為君子小人不可並處的觀念反映⁸⁰，然而這一行為，即種下日後新黨反撲的禍因，紹聖之遠逐舊黨及崇寧年間的元祐黨人碑，其對付政敵的手段實如出一轍。

行之數年的元祐姦黨碑，時至崇寧五年（1106）正月乙巳，由於星變才下詔除毀。《續資治通鑑長編拾補》載：「詔：以星文變見，避正殿，損常膳，中外臣僚等並許直言朝廷闕失。」又詔：「應元祐及元符末係籍人等，今既遷謫累年，已足懲戒，可復仕籍，許其自新。朝堂刻石，已令除毀，如外處有姦黨石刻，亦令除毀，今後更不許以前事彈糾，常令御史臺覺察，違者劾奏。」同月庚戌日，三省同奉旨敘復元祐黨籍曾任宰臣、執政官劉摯等十一人，待制以上官蘇軾等十九人，文臣餘官任伯雨等五十五人，選人呂諒卿等六十七人⁸¹。元祐、元符黨人及上書邪等者，所被烙下「姦黨」的歷史印記，自此方得昭雪。這些都是北宋末期黨爭所引發的嚴重政治影響。

四、「元祐學術」之禁

自哲宗至徽宗時期，經歷了數次的政黨輪替。在新黨執政期間，為了徹底顛覆元祐政局，除了在政治層面貶竄元祐舊臣，斷絕其政治勢力，並施予無所不至的打擊之外；更因人而廢其書，將報復的觸角延伸至學術思想層面，這種學術文化之禍，是隨同政治之禍而一併產生的。據史料所載，在哲宗親政時期的紹聖年間，即已開始禁止元祐學術，如宋·何蘧《春渚紀聞》所載：

紹聖間（1094—1097），朝廷貶責元祐大臣及禁毀元祐學術文字。⁸²

又如《宋元學案·元祐黨案》亦載：

紹聖四年（1097）丁丑：「章惇專政，哲宗心惡元祐宰執，二月命追貶溫公、申公、王巖叟……。伊川追毀出身以來文字，放歸田里。」⁸³

⁷⁹ 見宋·王明清：《玉照新志》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，汪新森、朱菊如校點），卷1，頁3897。

⁸⁰ 此論參考蕭慶偉：《北宋新舊黨爭與文學》（北京：人民文學出版社，2001年6月第1版），第一章第三節，〈元祐更化與北宋黨爭的蛻化〉，頁41。

⁸¹ 以上事俱見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷26，頁868。又見《宋史》第2冊，卷20，〈徽宗本紀二〉，頁375。

⁸² 見宋·何蘧：《春渚紀聞》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，鍾振振校點），卷5，〈張山人謔〉，頁2412。

⁸³ 見《黃宗羲全集》第6冊，《宋元學案》，卷96，〈元祐黨案〉，頁709-710。

可見大約即從哲宗紹聖時期，便開始了禁毀元祐學術文字的相關舉措。

至徽宗年間，隨著對付元祐黨人的手段日益酷烈，除了將元祐舊臣列名姦黨、立碑懲戒之外，也在思想層面上，更加嚴厲地全面禁止了元祐學術的施行與傳授。據《宋史·徽宗本紀》所載，朝廷曾一再下令申禁元祐學術，重要政令如下：

崇寧元年（1102）十二月丁丑：「詔：諸邪說詖行非先聖賢之書，及元祐學術政事，並勿施用。」

崇寧二年（1103）四月乙亥：「詔：毀刊行《唐鑑》并三蘇、秦、黃等文集。」

崇寧二年（1103）十一月庚辰：「以元祐學術政事聚徒傳授者，委監司察舉，必罰無赦。」

大觀元年（1107）五月癸卯：「詔：自今凡總一路及監司之任，勿以元祐學術及異議人充選。」

宣和五年（1123）七月庚午：「禁元祐學術。」⁸⁴

從時間上看，此種政令陸陸續續綿延了二十餘年。此外，據《續資治通鑑長編拾補》所載：

崇寧二年（1103）四月乙亥：詔：三蘇集、及蘇門學士黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀及馬涓文集，范祖禹《唐鑑》、范鎮《東齋記事》、劉攽《詩話》、僧文瑩《湘山野錄》等印板，悉行焚毀。⁸⁵

又據《續資治通鑑長編拾補》卷四十七，宣和五年（1123）七月己未條引《九朝編年備要》所載：

中書省言：「福建印造蘇軾、司馬光文集。」詔令毀板，今後舉人傳習元祐學術者，以違制論。明年，又申嚴之。⁸⁶

由以上所引史料可知，崇寧所禁者，在於廣義概念的元祐學術、元祐政事⁸⁷及特別被指名的個人著作等。其中私人著作特別被指名禁毀者，以下略述之：

關於三蘇集，蘇軾、蘇轍皆被籍為元祐黨人，故其集被禁毀，良有以也；至

⁸⁴ 以上五引文同見《宋史》第2冊之〈徽宗本紀〉，其一、其二、其三同見卷19，〈徽宗本紀一〉，頁366、367、368。其四見卷20，〈徽宗本紀二〉，頁378。其五見卷22，〈徽宗本紀四〉，頁412。

⁸⁵ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷21，頁741。

⁸⁶ 見《續資治通鑑長編拾補》第4冊，卷47，頁1455-1456。

⁸⁷ 所謂禁「元祐政事」，如《宋史》第2冊，〈徽宗本紀一〉即載：「（崇寧元年秋七月）己丑，禁元祐法。」頁364。

於蘇洵，並不為元祐黨人，其集之遇禁，疑為受子牽連所致。而黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀四人，為著稱的「蘇門四學士」，元祐初年期間，蘇門師友俱在館閣⁸⁸，彼此聲氣相求，而後卻同罹黨禍，個人著作也隨之同在禁毀之列。馬涓及范祖禹，亦同籍於元祐黨人碑，故其集亦被禁毀。至於范鎮的《東齋記事》之所以被毀，據《四庫全書總目》提要所說，是因為「特以所記諸事皆與熙寧新法隱然相反，殆有寓意於其間，故鎮入黨籍（案：此處恐誤，范鎮未入黨籍），而是書亦與蘇、黃文字同時禁絕。迨南渡以後，黨禁既解，其書復行。是直蔡京以王安石之故，惡其異議耳，非真得罪於朝廷也。」⁸⁹至於劉攽，亦不入元祐黨籍，然其《中山詩話》之所以被毀，原因之一，恐與王安石之間曾經扞格衝突有關，據《宋史》本傳所載：「（攽）嘗詒安石書，論新法不便。安石怒撫前過，斥通判泰州，以集賢校理、判登聞檢院、戶部判官知曹州。曹為盜區，重法不能止。」原因之二，則可能與舊黨人士友好有關，據《宋史》本傳所載：哲宗初，舊黨大臣給事中孫覺、胡宗愈，中書舍人蘇軾、范百祿，同以「攽博記能文章，政事侔古循吏，身兼數器，守道不回，宜優賜之告，使留京師。」薦之於朝廷。此外，又因劉攽尤邃史學，因此嘗「預司馬光修《資治通鑑》，專職漢史」⁹⁰。以此推論，劉攽既反對新法，又與舊黨相善，因此崇寧禁書，劉攽亦名列其中，實其來有自也。至於僧文瑩的《湘山野錄》被禁毀，也疑其與元祐黨人交游有關，尤其與朔黨首領劉摯「相與周旋二十年之間」⁹¹，時相唱和，可見交情甚篤，崇寧的文字之禍，疑與此有關。至於司馬光，堪稱元祐黨人之首，其集之被禁毀，似屬必然，如其所撰《資治通鑑》一書，即險遭禁毀命運，據宋·周輝《清波雜誌》所載：

了齋陳瑩中（瓘）為太學博士。薛昂、林自之徒為正、錄，皆蔡京之黨也。競尊王荊公而擠排元祐，禁戒士人不得習元祐學術。卞方議毀《資治通鑑》板，陳聞之，因策士題特引序文，以明神宗有訓。于是林自駭異，而謂陳曰：「此豈神宗親制耶？」陳曰：「誰言其非也？」自又曰：「亦神宗少年之文耳。」陳曰：「聖人之學，得于天性，有始有卒，豈有少長之異乎？」自辭屈愧嘆，遽以告卞。卞乃密令學中啟高閣，不復敢議毀矣。⁹²

文中所載，薛昂、林自皆為蔡京黨人。當時禁毀元祐學術之議紛騰，蔡卞亦議毀

⁸⁸ 〔宋〕釋惠洪：《石門文字禪》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，影印上海商務印書館縮印江南圖書館藏明徑山寺本，《四部叢刊》本），卷27，〈跋三學士帖〉云：「秦少游、張文潛、晁無咎，元祐間俱在館中，與黃魯直居四學士。而東坡方為翰林，一時文物之盛，自漢、唐已來未有也。」，頁307。

⁸⁹ 見〔清〕紀昀等纂：《欽定四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997年7月初版），卷140，〈子部·小說家類一〉，頁2754。

⁹⁰ 以上言劉攽事，所引俱見《宋史》第13冊，卷319，〈劉敞傳·劉攽附傳〉，頁10388。

⁹¹ 見〔宋〕劉摯：《忠肅集》（北京：中華書局，2002年9月第1版），卷10，〈文瑩詩集序〉，頁213。

⁹² 見〔宋〕周輝：《清波雜誌》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第5冊，秦克校點），卷9，〈毀通鑑〉，頁5111。

司馬光所撰的《資治通鑑》，唯其孤陋，竟不知書中有神宗賜序，陳瓘告之林自，而林自竟又以此乃神宗少年之作為由而不以為然，似仍執意毀之，唯義不敵陳瓘，辭屈乃已，足見當時排斥元祐之嚴酷。而司馬光之《資治通鑑》一書，幸因有神宗之文護庇，方免於禁毀。至於其文集之被毀，則遲至徽宗宣和年間之詔令，蓋崇寧年間，其集尚未梓行於世；宣和間，福建印造司馬光文集，朝廷得知，遂難免禁毀之禍⁹³。

自哲宗至徽宗時期，朝廷禁錮元祐學術長達二十餘年，視之如「邪說詖行、非先聖賢之書」一般，遭受嚴禁，在這期間，士人不得傳習，學校老師亦不得以之教授學生⁹⁴，違者必罰無赦。從朝廷的這些舉措來看，無非是想徹底否定元祐時期的一切思想學問和政事，避免其繼續影響人心。宋廷如此的禁錮措施，直至欽宗即位才有所轉變，據《宋史·崔鷗傳》所載，欽宗即位後，崔鷗授右正言，隨後即上疏針對蔡京禁元祐學術之舉提出批評，他說：「京又以學校之法馭士人，如軍法之馭卒伍，一有異論，累及學官。若蘇軾、黃庭堅之文，范鎮、沈括之雜說，悉以嚴刑重賞，禁其收藏，其苛錮多士，亦已密矣。」⁹⁵於是，欽宗靖康元年（1126）二月壬寅下詔：「除元祐黨籍、學術之禁」⁹⁶。自此，元祐學術才解脫禁錮，得以自由習讀及傳授。

五、蘇氏學術之禁

（一）北宋中期蘇文之初盛

自唐朝中葉，韓愈、柳宗元等倡導古文運動，力圖復興古道；而後，晚唐五代之際，華美的文風相對興起；至北宋初年，則形成這兩種文風各自發展的風氣。然而，其氣有盛有弱，在宋初的文壇上，五代文風顯然更勝一籌，尤其真宗時期，以楊億、劉筠輩為代表，承繼五代文風而起的「西崑體」⁹⁷盛極一時，當時天下學者多所慕效⁹⁸。為了矯正柔靡的文風，自宋初即有如柳開、穆脩、尹洙等人，

⁹³ 以上有關私人著作遭禁毀之論述，部分參考蕭慶偉：《北宋新舊黨爭與文學》，頁 71-76。

⁹⁴ 見〔宋〕李心傳編：《道命錄》（臺北：文海出版社，1981年6月第1版），卷2，〈元祐學術政事不許教授指揮〉，云：「先是元年七月，蔡京拜右僕射，創講議司自領之，至是頒學制於天下，首有元祐學術政事之禁，凡二十有四年，至金人圍京師乃罷。」頁 60-61。

⁹⁵ 見《宋史》第14冊，卷356，〈崔鷗傳〉，頁11216。

⁹⁶ 見《宋史》第2冊，卷23，〈欽宗本紀〉，頁424。

⁹⁷ 〔宋〕劉放：《中山詩話》云：「祥符、天禧中，楊大年、錢文僖、晏元獻、劉子儀以文章立朝，為詩皆宗尚李義山，號西崑體。」收錄於何文煥編訂：《歷代詩話》（臺北：藝文印書館，1974年4月第3版，第5冊），總頁171。

⁹⁸ 〔宋〕歐陽修：《六一詩話》云：「楊大年與錢、劉數公唱和，自西崑集出，時人爭效之，詩體一變。」收錄於何文煥編訂：《歷代詩話》（臺北：藝文印書館，1974年4月第3版，第5冊），總頁160。

力圖重振古文雄風。之後，范仲淹、梅堯臣、蘇舜欽、歐陽修等人繼之而起，遂逐漸促使了古文運動的再次興盛，其中的歐陽修，被視為繼唐朝韓愈之後，主導宋朝古文運動成功的關鍵人物。而在這期間，蘇氏父子的文章一出，應合了歐陽修的古文主張，遂使宋朝的古文創作更添精采，進而深入地影響天下的文風，迨至南宋猶未息。

仁宗嘉祐初年，蘇氏父子三人偕至京師，軾、轍兄弟皆中高第，蘇氏父子三人的文章，更深受當時文壇領袖歐陽修的高度肯定與讚揚，之後，幾乎在旦夕之間，眉山蘇氏父子三人，便同時名揚天下。關於此點，當時及後世學者皆多所稱述，如歐陽修後來為蘇洵所作的墓誌銘即說：

當至和、嘉祐之間，與其二子軾、轍偕至京師。翰林學士歐陽修得其所著書二十二篇，獻諸朝。書既出，而公卿士大夫爭傳之。其二子舉進士，皆在高等，亦以文學稱於時。眉山在西南數千里外，一日，父子隱然名動京師，而蘇氏文章遂擅天下。⁹⁹

曾鞏後來為蘇洵所撰的哀辭也追述說：

嘉祐初，始與其二子軾、轍復去蜀，遊京師。今參知政事歐陽公修為翰林學士，得其文而異之，以獻於上。既而歐陽公為禮部，又得其二子之文，擢之高等。於是三人之文章盛傳於世，得而讀之者，皆為之驚，或嘆不可及，或慕而效之，自京師至於海隅障徼，學士大夫莫不人知其名，家有其書。¹⁰⁰

此外，毛滂曾上書給蘇軾，其中也說：

本朝以文章聳動搢紳之伍者，天下最知有歐陽文忠公。中間先生父子兄弟，懷才抱道，吐秀發奇，又相鳴于翰墨之園，如長江大河，浩無畔岸，崇岩峭壁，萬仞崛起，此天下所以目駭耳回，而披靡於下風也。為兒童者，記誦先生之言；能論撰者，盜竊先生之意。視先生以為規矩繩墨，未有以方圓曲直逃者也。……自先生兄弟入朝，某由二浙歷淮、泗至于京師，有服儒衣冠者，某必問之：「……宜誰師？」必曰：「宜師先生兄弟。」……先生之名滿天下，雖漁樵之人，里巷之兒童，馬醫廝役之徒，深山窮谷之妾婦，莫不能道也，是天下所共知也。¹⁰¹

⁹⁹ 見〔宋〕歐陽修：《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年3月初版，《夏學叢書》），卷2，〈居士集二·故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘并序〉，頁75。

¹⁰⁰ 見〔宋〕曾鞏：《曾鞏集》（北京：中華書局，1998年9月第1版），卷41，〈蘇明允哀辭〉，頁560。

¹⁰¹ 見〔宋〕毛滂：《毛滂集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年12月第1版），卷8，〈上蘇內翰書〉，頁174-175。

宋·晁公武《郡齋讀書志》亦說：

（蘇軾）所作文章才落筆，四海已皆傳誦，下至閭閻田里，外至夷狄，莫不知名。¹⁰²

凡此論述，在在說明蘇氏父子的文章，在北宋仁宗時期崛起以後，廣受肯定與流傳的實際情形，雖不免或有誇飾之處，但也指出一定程度的事實，無論是空間地域上，或是世人的各個階層上，蘇文似乎已達無遠弗屆的境地，這也可說是蘇文的極盛時期。

（二）紹聖、崇寧時期蘇學之禁毀與流傳

1、學禁時期蘇學之禁毀概況

由於新、舊黨爭的激烈，致使兩黨勢不兩立，尤其新黨執政時期，舊黨成員幾乎難逃貶竄的命運，政治際遇如此，由此而引發的「文禍」，更顯酷烈。以蘇軾而言，哲宗元祐時期，蘇軾雖嘗因撰策題事，引發洛、蜀、朔三黨的相互攻詰與傾軋，數年間紛擾不已，但終究未對蘇軾釀成大禍。然則，在新黨執政的紹聖年間，卻為蘇軾招來貶謫嶺南之禍，據《續資治通鑑長編拾補》紹聖元年（1094）四月壬子條所載：

侍御史虞策言：「呂惠卿等指陳蘇軾所作誥詞，語涉譏訕，望核實施行。」殿中侍御史來之邵言：「軾在先朝，久以罷廢，至元祐擢為中書舍人、翰林學士。軾凡作文字，譏斥先朝，援古況今，多引衰世之事，以快忿怨之私。」¹⁰³

《續資治通鑑長編拾補》引《編年備要》載制詞曰：「軾行污而醜正，學僻而欺愚。頃在先朝，自取疏斥，肆予纂服，開以自新，弗說爾心，覆出為惡，輒於書命之職，公肆誣實之辭。凡此立法造令之大經，皆曰蠹國害民之弊政。顧威靈之如在，豈神理之可容！深惟厥辜，宜竄遠服，祇奪近職，尚臨一邦。」於是蘇軾以原端明殿學士兼翰林侍讀學士落職，貶謫至荒遠的嶺南英州（今屬廣東），制詞為中書舍人蔡卞所撰¹⁰⁴。

蘇軾的文字之禍尚不僅如此，隨著元祐學術之禁的影響，在元祐黨人中，身為元祐舊黨大臣的蘇軾、蘇轍兄弟，其學術著作自然也在禁毀之列。而相較於其他元祐學者的著作而言，蘇氏之學（尤其是蘇軾文字），似乎更為執政者所注目，朝廷不僅再三下詔禁毀蘇氏文集，即如隻字片語，亦必毀之無存而後已，據宋·

¹⁰² 〔宋〕晁公武：《郡齋讀書志》【見孫猛：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990年10月第1版，2005年10月重印），卷19，頁997。】此為對蘇軾著作的論述。

¹⁰³ 見《續資治通鑑長編拾補》第1冊，卷9，紹聖元年四月壬子條，頁401。

¹⁰⁴ 以上引文及論述，同見上註。

何籛《春渚紀聞》所載：

紹聖間，朝廷貶責元祐大臣，及禁毀元祐學術文字。有言〈司馬溫公神道碑〉乃蘇軾撰述，合行除毀，於是州牒巡尉毀折碑樓。¹⁰⁵

又據《續資治通鑑長編拾補》所載：

紹聖四年（1097）閏二月丁亥：詔：上清儲祥宮御篆碑文，蘇軾所撰，已令毀棄，宜差蔡京譔文並書。¹⁰⁶

崇寧二年（1103）四月丁巳：詔：焚毀蘇軾《東坡集》、并《後集》印板。¹⁰⁷

崇寧二年（1103）四月乙亥：詔：三蘇集及蘇門學士黃庭堅、張耒、晁補之、秦觀及馬涓文集……等印板，悉行焚毀。¹⁰⁸

又據《續資治通鑑長編拾補》卷四十七，宣和五年（1123）七月己未條引《九朝編年備要》所載：

中書省言：「福建印造蘇軾、司馬光文集。」詔令毀板，今後舉人傳習元祐學術者，以違制論。明年又申嚴之。冬又詔曰：「朕自初服，廢元祐學術，比歲，至復尊事蘇軾、黃庭堅。軾、庭堅獲罪宗廟，義不戴天，片紙隻字，並令焚毀勿存，違者以大不恭論。」¹⁰⁹

其中所言「明年又申嚴之」，即《宋史·徽宗本紀》所載：

宣和六年（1124）十月庚午：詔：有收藏習用蘇、黃之文者，并令焚毀，犯者以大不恭論。¹¹⁰

此外，在宋人筆記小說中也多有論及此者，如宋·陳巖尚《庚溪詩話》說：

崇、觀間，蔡京、蔡卞等用事，拘以黨籍，禁其（指蘇軾）文辭墨跡而毀之。¹¹¹

宋·吳曾《能改齋漫錄》說：

¹⁰⁵ 見《春渚紀聞》，卷5，〈張山人謔〉，頁78。

¹⁰⁶ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷14，頁558。

¹⁰⁷ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷21，頁739。

¹⁰⁸ 見《續資治通鑑長編拾補》第2冊，卷21，頁741。

¹⁰⁹ 見《續資治通鑑長編拾補》第4冊，卷47，頁1455-1456。

¹¹⁰ 見《宋史》第2冊，卷22，〈徽宗本紀四〉，頁414。

¹¹¹ 見〔宋〕陳巖尚：《庚溪詩話》（臺北：新文豐出版社，1985年，《叢書集成新編》，百川叢書），卷上，總頁702。

崇寧二年(1103)，有旨：應天下碑碣榜額，係東坡書撰者，並一例除毀。

112

宋·張世南《游宦紀聞》說：

長橋，元豐元年火。四年，邑宰褚理復立榜曰欣濟。東坡過之，為書曰：晉周孝侯斬蛟之橋。刻石道傍。崇寧禁錮，沉石水中，不知所在。¹¹³

宋·樓鑰《攻媿集》說：

當崇寧中，方諱言蘇氏，但言為守者，至不言坡之姓字。¹¹⁴

宋·費袞《梁溪漫志》說：

宣和間，申禁東坡文字甚嚴。¹¹⁵

由上述諸條引文，可見蘇氏文字在哲宗紹聖以後，至徽宗時期，禁毀之嚴酷，徽宗甚至罪之為「獲罪宗廟，義不戴天」，可謂讎恨之甚也！是故，大至文集，小至碑碣榜額，舉凡蘇氏（尤指蘇軾）文字，皆令焚毀勿存，禁令之嚴峻，可謂無以復加矣！然而人民百姓好蘇之心似乎不減，仍然鋌而走險，私下印製傳習，致使朝廷禁令日益嚴苛。據《宋史·梁師成傳》所載：徽宗年間，「是時，天下禁誦軾文，其尺牘在人間者皆毀去，師成訴於帝曰：『先臣何罪？』自是，軾之文乃稍出。」¹¹⁶關於徽宗時期對蘇學之禁，偶見稍弛的原因，南宋·陳巖尚曾有一段論述，他說：

政和間，忽弛其禁，求軾墨跡甚銳，人莫知其由。或傳徽宗皇帝寶籙宮醮筵，常親臨之。一日啟醮，其主醮道流拜章伏地，久之方起，上詰其故，答曰：「適至上帝所，值奎宿奏事，良久方畢，始能達其章故也。」上歎訝之，問曰：「奎宿何神為之？所奏何事？」對曰：「所奏不可得知，然為此宿者，迺本朝之臣蘇軾也。」上大驚，不惟弛其禁，且欲翫其文辭墨跡。一時士大夫從風而靡。¹¹⁷

¹¹² 見〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（臺北：木鐸出版社，1982年5月初版），卷11，〈除東坡書撰碑額〉，頁327。

¹¹³ 見〔宋〕張世南：《游宦紀聞》（北京：中華書局，1981年1月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，張茂鵬點校），卷7，頁61。

¹¹⁴ 見〔宋〕樓鑰：《攻媿集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，影印上海商務印書館縮印武英殿聚珍版本，《四部叢刊》本），卷77，〈跋袁光祿轂與東坡同官事跡〉，總頁713。

¹¹⁵ 見〔宋〕費袞：《梁溪漫志》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，金圓校點），卷7，頁3412。

¹¹⁶ 見《宋史》第17冊，卷468，〈宦者三·梁師成傳〉，頁13662。

¹¹⁷ 以上事俱見《庚溪詩話》，卷上，頁702。

陳氏之說雖不免虛誕，卻也可聊備一說，重點是指出北宋末年，蘇軾之文在歷經學禁以後，皇帝態度的轉變，以及天下文風所尚的態勢。這是蘇文從禁毀到解禁的一段過渡歷程，因為數年後，徽宗末年的宣和年間，朝廷又一再下詔申禁蘇學；因此，朝廷真正解除學禁，是遲至欽宗即位以後之事。

2、學禁時期蘇學之流傳情況

蘇氏文章雖然廣受世人的愛好，但在北宋的流傳卻遭遇「元祐學禁」的阻礙。然而，透過當時及後世許多學者的述載，可知在哲宗及徽宗時期，朝廷禁毀蘇氏詩文的期間，雖然詔令森嚴，卻仍然阻擋不了學士大夫及民間百姓對蘇氏詩文的喜好，有貴戚家私自印版，重金難買；也有士人鋌而走險，在太學中私自習讀，如宋·楊萬里即云：

在仁宗時，則有若六一先生主斯文之夏盟；在神宗時，則有若東坡先生傳六一之大宗；在哲宗時，則有若山谷先生續〈國風〉、〈雅〉、〈頌〉之絕絃，視漢之遷、固、卿、雲，唐之李、杜、韓、柳，蓋奄有而包舉之矣。中更群小，崇姦紂正，目為僻學，禁而錮之，蓋斯文至此而一厄也。惟我廬陵，有瀘溪之王（庭珪），杉溪之劉（才邵），兩先生身作金城，以郭此道。自王公遊太學，劉公繼至，獨犯大禁，挾六一、坡、谷之書以入，晝則度藏，夜則翻閱，每伺同舍生息燭酣寢，必起坐吹燈，縱觀三書。逮暇，或哦詩句，或續古文，每一篇出，流布輦轂，膾炙薦紳，紙價為高。……是時，書肆畏罪，坡、谷二書，皆毀其印，獨一貴戚家刻印印之，率黃金斤易坡文十，蓋其禁愈急，其文愈貴也。今家有此書，人習此學，有知當時斯文之難得如此者乎？是小人之厄斯文，乃所以昌斯文也。¹¹⁸

宋·費袞《梁溪漫志》亦載：

宣和間，申禁東坡文字甚嚴，有士人竊攜坡集出城，為閹者所獲，執送有司，見集後有一詩云：「文星落處天地泣，此老已亡吾道窮。才力漫超生仲達，功名猶忌死姚崇。人間便覺無清氣，海內何曾識古風。平日萬篇誰愛惜，六丁收拾上瑤宮。」京尹義其人，且畏累己，因陰縱之。¹¹⁹

宋·朱弁《曲洧舊聞》亦載：

崇寧、大觀間，（東坡）海外詩盛行，後生不復有言歐公者。是時朝廷雖嘗禁止，賞錢增至八十萬，禁愈嚴而傳愈多，往往以多相誇。士大夫不能

¹¹⁸ 見〔宋〕楊萬里：《楊萬里詩文集》（南昌：江西人民出版社，2006年1月第1版，中冊），卷83，〈杉溪集後序〉，頁695-696。

¹¹⁹ 見《梁溪漫志》，卷7，頁3412。

誦坡詩，便自覺氣索，而人或謂之不韻。¹²⁰

除了文人雅士珍愛蘇軾之作以外，也有寺僧曾在禁毀時期，戮力保存蘇軾墨跡，如宋·羅大經《鶴林玉露》即載東坡嘗至常州報恩寺，為僧堂題字。

後黨禍作，凡坡之遺墨，所在搜毀，寺僧亟以厚紙糊壁，塗之以漆，字賴以全。至紹興中，詔求蘇、黃墨跡，時僧死久矣，一老頭陀知之，以告郡守，除去漆紙，字畫宛然。¹²¹

嚴酷的「元祐學禁」，一直到北宋徽宗末年才逐漸趨緩，於是蘇氏詩文又再度地盛行，如宋·徐度《卻掃編》即載：

東坡既南竄，議者復請悉除其所為之文，詔從之。于是士大夫家所藏既莫敢出，而吏畏禍所在，石刻多見毀。徐州黃樓，東坡所作，而子由為之賦，坡自書。時為守者獨不忍毀，但投其石城濠中，而易樓名「觀風」。宣和末年，禁稍弛，而一時貴游，以蓄東坡之文相尚。鬻者大見售，故工人稍稍就濠中摹此刻。有苗仲先者適為守，因命出之，日夜摹印。既得數千本，忽語僚屬曰：「蘇氏之學，法禁尚在，此石奈何獨存？」立碎之。人聞石毀，墨本之價益增。仲先秩滿，攜至京師盡鬻之，所獲不貲。¹²²

此外，蘇軾翰墨也是物稀為貴，如宋·何薳《春渚紀聞》載：

先生（東坡）翰墨之妙，既經崇寧、大觀焚毀之餘，人間所藏蓋一二數也。至宣和間，內府復加搜訪，一紙定直萬錢。而梁師成以三百千，取吾族人〈英州石橋銘〉；譚禎以五萬錢，輟沈元弼「月林堂」榜名三字；至於幽人釋子所藏寸紙，皆為利誘，盡歸諸貴近。¹²³

透過以上諸多學者的記載或論述，其實反映了一個鮮明的現象，即蘇氏之文帶給世人難以抗拒的獨特魅力，儘管法令之森嚴，禁毀之酷烈，然而，所產生的結果，卻是禁愈嚴而愈顯蘇文的珍貴。至北宋欽宗即位，終於正式廢除了元祐學術之禁¹²⁴。此後一直到南宋，世人得以自由習讀元祐學術思想文章，蘇文也因此而再顯光采。

¹²⁰ 見〔宋〕朱弁：《曲洧舊聞》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，王根林校點），卷8，頁3016。

¹²¹ 見〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983年8月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，王瑞來點校），卷2，甲編，〈二蘇〉，頁33。

¹²² 見〔宋〕徐度：《卻掃編》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，尚成校點），卷下，頁4511-4512。

¹²³ 見《春渚紀聞》，卷6，〈東坡事實·翰墨之富〉，頁96-97。

¹²⁴ 《宋史》第2冊，卷23，〈欽宗本紀〉載：「（靖康元年二月壬寅）詔：『除元祐黨籍、學術之禁。』」頁424。

(三) 南宋時期蘇學之再興

蘇學在南宋的再度興盛，其中帝王的褒崇，是極重要的原因。進入南宋，朝廷便認為依蘇軾的才學與氣節，「可特贈太師」，制詞有云：

朕承絕學於百聖之後，探微言於六經之中，將興起於斯文，爰緬懷於故老。雖儀刑之莫覲，尚簡策之可求。揭為儒者之宗，用襲帝師之寵。故禮部尚書端明殿學士、贈資政殿學士、諡文忠蘇軾，養其氣以剛大，尊所聞而高明。博觀載籍之傳，幾海涵而地負。遠追正始之作，殆玉振而金聲。知言自況於孟軻，論事肯卑於陸贄？……經綸不究於生前，議論常公於身後。人傳元祐之學，家有眉山之書。朕三復遺編，久欽高躅，王佐之才可大用，恨不同時。……可特贈太師。¹²⁵

此一制詞，代表著朝廷對蘇軾的人格品質與文章議論，賦予正式的肯定與崇高的讚譽。從學術的表現上，視為「儒者之宗」，具有孟子之風，亦兼有陸贄的經世之論，更有卓越的詩文創作；至於對蘇軾的立身氣節，也多所讚許，認為具有王佐之才，足堪大用；此外，也稱頌蘇學大顯於世的盛況。羅大經曾指出說：「孝宗最重大蘇之文」¹²⁶，因此，乾道九年（1173），曾親自為東坡文集御製序贊，其中有言：

成一代之文章，必能立天下之大節，立天下之大節，非其氣足以高天下者，未之能焉。……節也，氣也，合而言之，道也。……故贈太師諡文忠蘇軾，忠言讜論，立朝大節，一時廷臣，無出其右。負其豪氣，志在行其所學。……窮理盡性，貫通天人。……雄視百代，自作一家，渾涵光芒，至是而大成矣。朕萬機餘暇，紬繹詩書，他人之文，或得或失，多所取舍；至於軾所著，讀之終日，亶亶忘倦，常寘左右，以為矜式，信可謂一代文章之宗也歟！¹²⁷

孝宗在此序贊中，表彰蘇軾之文乃是合「節」與「氣」而成的有「道」之文，對蘇軾的學說思想、文章議論可謂極盡尊崇，御筆推舉為「一代文章之宗」；對其氣節的讚揚，更是極盡表彰之意。這是孝宗博覽諸家之文，卻獨好蘇軾文章，並認為足以置之左右，以為矜式的原因。宋·謝枋得《疊山集》說：「淳熙（孝宗年號）天子尊先猷以勸臣節，海內家有眉山書矣。」¹²⁸說明了蘇軾的人格氣節與

¹²⁵ 見〔宋〕郎曄：《經進東坡文集事略》（臺北：世界書局，1960年11月初版），卷首，〈蘇文忠公贈太師制〉，頁2。

¹²⁶ 見《鶴林玉露》，卷2，甲編，〈二蘇〉，頁33。

¹²⁷ 見《經進東坡文集事略》，卷首，〈御製文集序〉，頁1。

¹²⁸ 見〔宋〕謝枋得：《疊山集》（臺北：臺灣商務印書館，1966年，影印上海涵芬樓影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本影本），卷6，〈重刊蘇文忠公詩序〉，頁9。

文章氣度，甚受孝宗皇帝的讚揚；也說明了上之所好，下亦從之的流行風氣。

自北宋末年解除學禁之後，進入南宋，蘇氏的學術文章便廣為流傳，引起許多文人學士以及庶民百姓的愛好與研習。宏觀的來說，在〈蘇文忠公贈太師制〉中所說的：「人傳元祐之學，家有眉山之書」，已道出南宋以降，蘇氏學術文章廣為盛行的風氣，此語在宋·羅大經《鶴林玉露》中有所引述，並認為是紀實之言¹²⁹。楊萬里生存於南宋高宗至寧宗年間（1127—1206），他也敘述說：「今家有此書（概指坡文），人習此學」¹³⁰，道出了蘇氏文章與蘇氏學說思想的普及性。而朱熹雖對蘇氏之學有所不滿，但根據他的觀察，蘇學的盛行狀況也確實如此，他描述當時的「蘇氏之說」，已是「流傳四方，學者家傳而人誦之」¹³¹。凡此論述，皆體現了蘇氏的文章議論與學說思想，在南宋時期已普遍的流傳著，為時人所愛好、習誦，實為一股不可忽視的學術力量。

六、結語

北宋中後期開始，新、舊黨爭綿延了五十餘年，兩黨勢力在此長彼消的局勢中，莫不向對立的一方進行無情的打擊，乃至勢不兩全的地步。在激烈的黨爭中，兩黨為固守各自的政治立場，堅持各自的政治理念，以至相互排擠傾軋，原屬自然的政爭情況。然而，自北宋哲宗紹聖時期起，新黨秉政，除了對元祐舊臣進行了殘酷的人身攻擊和政治報復之外；另有前後長達二十餘年「元祐學禁」的施行，更標識了一場學術文化的浩劫，無數士人的文學創作、學說思想等智慧結晶，就此湮滅於歷史的洪流之中，究其產生的背景原因及歷經的過程，實不得不令後人慨嘆！

而在諸多的元祐黨人中，蘇軾、蘇轍兄弟也在此黨禍中飽嚙了貶竄之苦，不僅削官奪職，甚而放逐嶺海；至徽宗朝，復以姦黨之名，刻石立籍，禁毀著作。直至北宋沉淪，朝廷南渡，高宗立朝，建炎元年（1127）六月大赦後，「還元祐黨籍及上書人恩數」¹³²，自此，元祐黨人所承受的歷史污名才終於獲得平反。又由於北宋欽宗之朝，已解除「元祐學術」之禁，因此，南渡後，隨著元祐學禁的消解，蘇文也得以再見天日，並再次大放異彩。而自北宋中期迄於南宋的歷史過程中，伴隨著政治背景的不斷演變，也襯托出蘇學歷經興衰起伏的發展軌跡，它萌芽於北宋仁宗慶曆、皇祐之際；大顯於仁宗嘉祐至哲宗元祐年間；消伏於哲宗及徽宗親政之時；又再興於宋室南渡之後。雖然在哲宗及徽宗親政之時，「紹述」議起，朝廷對蘇學在內的「元祐學術」，三令五申，進行嚴酷的打壓，毀其書版，

¹²⁹ 見《鶴林玉露》，卷2，甲編，〈二蘇〉，頁33。

¹³⁰ 見《楊萬里詩文集》，卷83，〈杉溪集後序〉，頁696。

¹³¹ 見宋·朱熹：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年10月第1版，1997年5月第2次印刷），卷33，〈答呂伯恭〉，頁1413。

¹³² 見《宋史》第2冊，卷24，〈高宗本紀一〉，頁446。

禁其流布，蘇學也因此受到重創，其中遭受毀滅的詩文創作、學說理論或題書墨跡等，實不知凡幾，從學術文化的角度來說，不得不視為一大遺憾！唯所幸者，是在學禁期間，朝廷禁錮愈嚴，卻愈顯蘇文的珍貴，世人對其愛好，反有增無減。至宋室南渡以後，黨禁、學禁皆除，加上君主的褒崇、世人的喜好，蘇學乃再度展現輝煌，以致「人傳元祐之學，家有眉山之書」。在蘇軾追贈「太師」的制詞中有言「議論常公於身後」，誠然，如前引楊萬里所說：「小人之厄斯文，乃所以昌斯文也」，正印證了這個歷史事實。

引用書目

一、傳統文獻（依《四庫全書》之四部排序）

（一）【經部】

★經部·四書類：

〔宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年11月第1版）。

（二）【史部】

★史部·正史類：

〔元〕脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1994年6月第8版）。

★史部·編年類：

〔宋〕李燾：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，2004年9月第2版）。

〔清〕黃以周等輯注：《續資治通鑑長編拾補》（北京：中華書局，2004年1月第1版，2008年7月重印）。

★史部·紀事本末類：

〔宋〕楊仲良：《資治通鑑長編紀事本末》（臺北：文海出版社，1969年）。

〔明〕陳邦瞻：《宋史紀事本末》（臺北：三民書局，1973年4月再版）。

★史部·傳記類：

〔宋〕李心傳：《道命錄》（臺北：文海出版社，1981年6月第1版）。

〔明〕黃宗羲撰，〔清〕全祖望續修、王梓材校補：《宋元學案》【收錄於《黃宗羲全集》】（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月第1版）。

★史部·目錄類：

〔宋〕晁公武：《郡齋讀書志》【見孫猛：《郡齋讀書志校證》本】（上海：上海古籍出版社，1990年10月第1版，2005年10月重印）。

〔清〕紀昀等纂：《欽定四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1997年7月初版）。

★史部·史評類：

- 〔宋〕呂中：《宋大事記講義》（臺北：臺灣商務印書館，《四庫全書》珍本二集）。
- 〔明〕王夫之：《宋論》（臺灣：中華書局，1980年11月臺二版，影印四部備要本）。

（三）【子部】

★子部·儒家類：

- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月初版，《四部刊要》本）。
- 〔宋〕朱熹：《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年10月第1版，1997年5月第2次印刷）。

★子部·雜家類：

- 〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（臺北：木鐸出版社，1982年5月初版）。
- 〔宋〕朱弁：《曲洧舊聞》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，王根林校點）。
- 〔宋〕何遠：《春渚紀聞》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，鍾振振校點）。
- 〔宋〕徐度：《卻掃編》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，尚成校點）。
- 〔宋〕沈作喆：《寓簡》（鄭州：大象出版社，2008年9月第1版）。
- 〔宋〕張世南：《游宦紀聞》（北京：中華書局，1981年1月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》本，張茂鵬點校）。
- 〔宋〕費袞：《梁溪漫志》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第3冊，金圓校點）。
- 〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》（北京：中華書局，1983年8月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，王瑞來點校）。
- 〔宋〕張端義：《貴耳集》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，李保民點校點）。

★子部·小說家類：

- 〔宋〕劉延世：《孫公談圃》（上海：上海古籍出版社，1991年12月第1版，《四庫筆記小說叢書》本）。
- 〔宋〕王明清：《玉照新志》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，汪新森、朱菊如校點）。
- 〔宋〕王明清：《揮塵錄》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第4冊，穆公校點）。
- 〔宋〕邵伯溫：《邵氏聞見錄》（北京：中華書局，1983年8月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，李劍雄、劉德權點校）。

- 〔宋〕周輝：《清波雜志》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第5冊，秦克校點）。
- 〔宋〕邵博：《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1983年8月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，李劍雄、劉德權點校）。
- 〔宋〕岳珂：《程史》（北京：中華書局，1981年12月第1版，1997年12月第2次印刷，《唐宋史料筆記叢刊》，吳企明點校）。

（四）【集部】

★集部·別集類：

- 〔宋〕歐陽修：《歐陽修全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年3月初版，《夏學叢書》）。
- 〔宋〕曾鞏：《曾鞏集》（北京：中華書局，1998年9月第1版）。
- 〔宋〕劉摯：《忠肅集》（北京：中華書局，2002年9月第1版）。
- 〔宋〕蘇軾：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月第1版，1992年9月第3次印刷，孔凡禮點校）。
- 〔宋〕蘇轍：《蘇轍集·欒城後集》（北京：中華書局，1990年8月第1版，2004年5月第3次印刷，陳宏天、高秀芳點校）。
- 〔宋〕釋惠洪：《石門文字禪》（臺北：臺灣商務印書館，1965年，影印上海商務印書館縮印江南圖書館藏明徑山寺本，《四部叢刊》本）。
- 〔宋〕毛滂：《毛滂集》（杭州：浙江古籍出版社，1999年12月第1版）。
- 〔宋〕樓鑰：《攻媿集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年，影印上海商務印書館縮印武英殿聚珍版本，《四部叢刊》本）。
- 〔宋〕楊萬里：《楊萬里詩文集》（南昌：江西人民出版社，2006年1月第1版）。
- 〔宋〕郎暉：《經進東坡文集事略》（臺北：世界書局，1960年11月初版）。
- 〔宋〕謝枋得：《疊山集》（臺北：臺灣商務印書館，1966年，影印上海涵芬樓影印常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏明刊本影本）。
- 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集》（臺北：臺灣商務印書館，1968年12月臺一版，國學基本叢書）。

★集部·詩文評類：

- 〔宋〕歐陽修：《六一詩話》，收錄於何文煥編訂：《歷代詩話》（臺北：藝文印書館，1974年4月第3版，第5冊）。
- 〔宋〕劉攽：《中山詩話》，收錄於何文煥編訂：《歷代詩話》（臺北：藝文印書館，1974年4月第3版，第5冊）。
- 〔宋〕陳巖尚：《庚溪詩話》（臺北：新文豐出版社，1985年，《叢書集成新編》，百川叢書）。

二、近人論著

(一) 專著：

蕭慶偉：《北宋新舊黨爭與文學》(北京：人民文學出版社，2001年6月第1版)。

羅家祥：《北宋黨爭研究》(臺北：文津出版社，1993年11月初版)。

(二) 期刊論文：

諸葛憶兵撰：〈洛蜀黨爭辨析〉，《南京師大學報·社會科學版》(1996年第3期)。

蕭慶偉撰：〈車蓋亭詩案評議〉，《河北大學學報》(1995年第1期)。

Su Shi Academic Prohibition And Its Consequences Viewed From Yuan-you Factional Struggle

Tu, Mei-yun*

Abstract

In the middle and later parts of northern Song, Zhezong, Huizong had become the emperor of Song sequentially. However, before they control the executive power completely, there was a period of time that the empress dowagers had hold the power and rule from behind the curtains. In Zhezong, there was empress dowager Kao; in Huizong, there was empress dowager Xian. In the meanwhile, according to the empress dowagers and emperors had distinct likes or dislikes about courtiers; that caused the stage of the royal court between Zhezong and Huizong had kept experiencing the transition from old factions to new ones and there were incompatible with most of the situations. It could be seen from the history obviously. As long as there was a factional strife in politics it affected the academic circles. The famous “Yuan-you Academic Prohibition (元祐學禁)” was the result of the Yuan-you factional strife. Yuan-you Academic Prohibition which originated from Zhezong’s dominion and severe upon Huizong’s; generally speaking it was a prohibition to the group of academic of Yuan-you old faction. And the most severe prohibition would be “Su Shi Academic Prohibition (蘇軾

* Dr. Tu, Mei-yun is a Assistant professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

學禁)”。However, while the prohibition absolved, there were lots of advantageous elements had gathered back to Su sect again. Therefore, this text will investigate the result and courses of Yuan-you Academic Prohibition from Yuan-you Factional Strife, and make a case study of “Su Shi Academic Prohibition” especially; to find out how factional strife brought disaster to academic circles. And research the raise and fall of Su sect between the two periods of Song.

Keywords: Song dynasty, Yuan-you Factional Strife,
Yuan-you academic prohibition,
Su Shi academic prohibition, academic disaster

蘇軾惠州時期飲食重蔬食因素探論

林宜陵*

提 要

蘇軾在哲宗親政後因為被認為詩文詆斥朝政，於紹聖二年後被貶惠州至紹聖四年四月責瓊州別駕止，都在惠州生活。惠州是一個靠海的治所，本應海產豐富，不乏美食。但哲宗親政後，政黨輪替，蘇軾處此貶謫異鄉、心力交瘁、憂國憂民之時，如何能有經濟能力與心情享有山珍海味及珍饈，因此在惠州時期東坡只能自給自足，以蔬食為主。

蘇軾至惠州因罹患疾病等因素強調蔬食的食療，與近日文明病猖獗，多因過度食用肉製品的相關醫學報導契合，是以本文以此為研究動機，探討蘇軾在惠州的飲食詩詞文。

此時期的蘇軾可以說是個蔬食主義者。在惠州時期一百二十首詩作中¹，以食物為題者就有十五首，可見這一時期的食物取得與料理食材，是蘇軾生活重要的部分。這些飲食詩中只有〈二月十九日攜白酒鱸魚過詹使君食槐葉冷淘〉²、〈真一酒〉³二首不是蔬食，而〈真一酒〉中所飲之酒也並非殺生而得。

本文由蘇軾在紹聖二年至四年詩詞中所顯現的飲食特色為蔬食，探討該年蔬食之原因，由蘇軾詩詞文中可窺見，得出原因主要還在於：「經濟困頓」、「疾病所苦」、「物我同心」三項。一一深入分析探討，期望更瞭解蘇軾詩詞中對飲食文化的保留貢獻與創新。

* 現任東吳大學中國文學系專任助理教授

¹ 本文所引用之詩，未著明版本者皆出於《蘇文忠公詩編註集成》（〔清〕王文誥輯訂，臺灣學生書局，1987年10月）。

² 同註1，卷39，頁3378。

³ 同註1，卷39，頁3400。

「困頓的經濟」以紹聖二年〈和陶貧士七首〉⁴詩中提及：「余遷惠州一年，衣食漸窘，重九伊邇樽俎蕭然，乃和淵明貧士七篇。」為例說明之。

「疾病所苦」以〈答黃魯直五首之四〉⁵的書信中就說：「惠州已久安之矣。度黔，亦數日來苦痔疾，百藥不效，遂斷肉菜五味，日食淡麵兩碗，胡麻、茯苓麩數杯。其戒又嚴於魯直。」為主軸說明之。

「物我同心」一篇則探討蘇軾在生命遭逢重大變故之後，對牲畜與水族被宰割的苦楚深感不忍，這也是蘇軾在此地以蔬食為主的原因。

關鍵詞：蘇軾、蔬食、惠州

⁴ 同註 1，卷 39，頁 3413。

⁵ 《蘇軾文集》，卷 52（〔宋〕蘇軾，孔凡禮點校，北京：中華書局，1982 年 2 月），頁 1531。

一、前言

蘇軾（1037—1101），字子瞻，號東坡居士，眉州眉山（今四川眉山）人，仁宗嘉祐年間蘇家父子因為仁宗主導的文學革新，重視先秦諸子與秦漢散文的文章義理，被歐陽修與韓琦等人所拔擢；歷經仁宗、英宗二朝，一門三傑，揚名文壇與政界，可謂宋代文壇與政壇之宗師。期間蘇軾更是舉進士，復舉制科，授鳳翔府簽書判官。

然而神宗即位後，由於韓琦在英宗朝時對英宗親政有護駕之功，卻反對英宗駕崩後由神宗即位；造成神宗對於韓琦等人的不悅與防備。影響所及對於歐陽修與蘇家父子也起防備之心；因此神宗重用王安石為相推行新法，培養新一代官吏，急欲分奪韓琦、歐陽修與蘇軾兄弟在文壇與政壇中的影響力；影響所及韓琦罷相，歐陽修退而修著「六一詩話」以表文學主張。

蘇軾更是與歐陽修、司馬光等人勇於批評新法，期望能為民喉舌；然而力難回天，為了表示不苟同新法擾民，蘇軾因而於神宗熙寧四年（1071）時，在任職開封府推官後請求外調，歷任杭州通判、後任密州、徐州、湖州；卻因勇於批評新政擾民之處，被神宗貶謫黃州，處以不得簽書公文之罰，在黃州忍受「也擬哭途窮，死灰吹不起」⁶的困苦生活。之後調任常州、汝州；期間雖被貶謫受盡苦難，對於地方仍屢有德政。

神宗駕崩之後，太皇太后高氏垂簾聽政的元祐年間，蘇軾回歸中央朝政後對於民心安定更有顯著貢獻。

卻在高氏升遐哲宗親政之後，紹聖元年（1094）再度面臨險峻的貶謫。此時新黨再起，御史彈劾蘇軾「詆斥新朝」，續貶蘇軾為寧遠軍節度使，惠州安置，再度被處以不得簽書公事之刑。

蘇軾紹聖二年（1095）被貶惠州，此時蘇軾已經六十歲。以六十歲高齡再次遭遇貶謫，惠州在廣南東路（今廣東東陽縣東），是一個靠海的治所，物產豐富，不乏美食。但哲宗親政後，政黨輪替，蘇軾被貶謫此處，如何有經濟能力與心情享有山珍海味的珍饈；加以心中面對此不平之處罰，與萬物起物我同心之感，更不忍殺生而食。長年的奔波與憂心，身體每況愈下，更了解養生食療的必要性。因此在惠州時期東坡蘇軾選擇自給自足，清貧度日，盡日以蔬食養生為主。

此時期的蘇軾可以說是個蔬食主義者。在惠州時期一百二十首詩作中⁷，以食物為題者就有十五首，是蘇軾生活所重視的部分。

⁶ 引〈寒食兩首〉：「自我來黃州，已過三寒食。年年欲惜春，春去不容惜。今年又苦雨，兩月秋蕭瑟。臥聞海棠花，泥污燕脂雪。暗中偷負去，夜半真有力。何殊病少年，病起頭以白。」「春江欲入戶，雨勢來不已。小屋如漁舟，濛濛水雲裏。空庖煮寒菜，破竈燒濕葦，那知是寒食，但感屋銜紙。君門深九重，墳墓在萬里。也你哭途窮，死灰吹不起。」（《蘇文忠公詩編註集成》，卷21）。

⁷ 同註1，卷39，頁2544。

更以出至惠州的紹聖二年為最重蔬食，該年八十二首詩作中⁸，以食物為題者就有十一首。

其中只有〈二月十九日攜白酒鱸魚過詹使君食槐葉冷淘〉⁹、〈真一酒〉¹⁰二首不是蔬食，而〈真一酒〉中所飲之酒也並非殺生而得，為米、麵所釀製。

紹聖二年所作七首詞作中，就有〈減字木蘭花〉¹¹之西湖食荔支、〈南鄉子〉¹²之雙荔支二首以食物為題，而且都以蔬食為主。

今日對傳統惠州菜的瞭解，在於以廣東客家菜為主的東江菜，菜色偏重於「肥、鹹、熟、香、多油、重鹹」的特點，與蘇軾在該年的飲食特色大相逕庭，其原因值得探討。

由於蘇軾在紹聖二年詩詞中所顯現的飲食特色在於重蔬食，進一步探討該年重蔬食之因素，由蘇軾詩詞文中可窺見，原因主要還在於：「經濟困頓」、「疾病所苦」、「物我同心」三項。以下分別論述之：

二、困頓的經濟

世人都以蘇軾所喜好者為「東坡肉」，誤以蘇軾好食肉食，深入探討後，由據宋代周紫芝的《竹坡詩話》，可了解蘇軾於黃州好食豬肉之因，在於豬肉價格便宜，當時也是因為被貶謫之後，經濟困頓，是以《竹坡詩話》言及：

東坡性喜嗜豬。在黃岡時，嘗戲作〈食豬肉〉詩云：『黃州好豬肉，價賤等糞土。富者不肯喫，貧者不解煮。慢著火，少著水。火候足時他自美。每日起來打一盃，飽得自家君莫管。』此是東坡以文滑稽耳。¹³

可見世人都只了解蘇軾在黃州好食豬肉，其實主因在於因批評新法於烏臺詩案後，被貶至地方，窮困不得已而食黃州最價賤的豬肉；蘇軾在不得已，為生活所困時，只能將賤價之豬肉研發成歷史美食東坡肉。貶謫生活的困頓在黃州時期已見。

綜觀東坡該年以食材為主題的作品，論及葷食者只有二首，即在紹聖二年初提及吃「鱸魚」，及喝〈真一酒〉¹⁴。

〈二月十九日攜白酒鱸魚過詹使君食槐葉冷淘〉¹⁵詩中說道：「得鄭嘉會靖老

⁸ 同註 1，卷 38、卷 39、卷 40，頁 3358- 3483。

⁹ 同註 1，卷 39，頁 3378。

¹⁰ 同註 1，卷 39，頁 3400。

¹¹ 《東坡樂府箋》，卷 3，頁 355（蘇軾著，龍沐勛校箋，1999 年 9 月，臺灣商務印書館）。

¹² 同註 11，頁 307。

¹³ 《宋詩話全編》，頁 2831。吳文治主編，江蘇古籍出版社，1998 年 12 月。

¹⁴ 同註 1，卷 39，頁 3400。

¹⁵ 同註 1，卷 39，頁 3378。

書，欲於海舶載書千餘卷見借。因讀淵明〈贈羊長史〉詩：『生三季後，慨然念黃虞。得知千載事，上賴古人書。』愚次其韻以謝鄭君。」

枇杷已熟粲金珠，桑落初嘗瀦玉蛆。暫借垂蓮十分盞，一澆空腹五車書。

青浮卵碗槐芽餅，紅點冰盤藿葉魚。醉飽高眠真事業，此生有味在三餘。

紹聖二年，之所以在初期還吃得起「鱸魚」之因，從蘇軾在紹聖元年八月因「詆斥先朝」之罪被再貶寧遠軍節度使惠州安置不得簽書公事後，在十月二日到惠州所作之〈十月二日初到惠州〉¹⁶中所言：

彷彿曾遊豈夢中，欣然雞犬識新豐。吏民驚怪坐何事，父老相攜迎此翁。

蘇武豈知還漠北，管寧自欲老遼東。嶺南萬戶皆春色，會有幽人客寓公。

由詩中可見初到惠州，蘇軾以既來之即安之的心態，自我安慰或許此地才是自己應該要安生之處，經濟環境與心態都還是可以調適的。

「吏民驚怪坐何事，父老相攜迎此翁」可以推知在紹聖二年初，還可以有經濟餘力攜酒吃魚。

在〈章質夫送酒六壺書至而酒不達戲作小詩問之〉¹⁷一詩中也說明此時期飲酒多靠友人餽贈，查慎行註此詩曰：「《陳師道談叢》云：東坡居惠，廣守月餽酒六壺，吏嘗跌而亡之，坡以詩謝。」詩云：

白衣送酒舞淵明，急掃風軒洗破觥。豈意青州六從事，化為烏有一先生。

空煩左手持新蟹，漫繞東籬嗅落英。南海使君今北海，定分百榼餉春耕。

詩中表現，此期蘇軾如要飲酒，除賴友人餽贈，必須自己釀造。該年〈寄建安徐得之真一酒法〉¹⁸更有說明〈真一酒〉的釀法：

嶺南不禁酒，近得一釀法，乃是神授。只用白麵、糯米、清水三物，謂之真一法酒。釀之成玉色，有自然香味，絕似王太駙馬家碧玉香也。奇絕！奇絕！白麵乃上等麵，如常法起酵，作蒸餅，蒸熟後，以竹篾穿掛風道中，兩月後可用。每料不過五斗，只三斗尤佳。每米一斗，炊熟，急水淘過，控乾，候令人搗細白麵末三兩，拌勻入甕中，使有力者以手拍實。按中為井子，上廣下銳，如綽面尖底碗狀，於三兩麵末中，預留少許糝蓋醅面裱幕覆之，候漿水滿井中，以刀劃破，仍更炊新飯投之。每斗投三升，令入井子中，以醅蓋合，每斗入熟水兩碗，更三五日，熟，可得好酒六升。其

¹⁶ 同註 1，卷 38，頁 3378。

¹⁷ 同註 1，卷 39，頁 3432。

¹⁸ 同註 5，卷 73。

餘更取醜者四五升，俗謂之二娘子，猶可飲，日數隨天氣冷暖，自以意候之。天大熱，減麴半兩。乾乘法傳人不妨，此法不可傳也。

這樣費盡時間與物力以「白麴、糯米、清水」才釀出的真一酒，被貶惠州的蘇軾實在無法多飲。在該年的〈真一酒〉¹⁹詩中，蘇軾就說：

撥雪披雲得乳泓，蜜蜂又欲醉先生。稻垂麥仰陰陽足，器潔泉新表裏清。

曉日著顏紅有暈，春風入髓散無聲。人間真一東坡老，與作青州從事名。

引：「《世說新語·術解》：恒公有主簿善別酒，有酒則令先嘗，好者謂青州從事，惡者謂‘平原督郵」²⁰一典，稱美得此美酒，如同得一官職般快樂。證明其得來不易。但感念「稻垂麥仰陰陽足，器潔泉新表裏清。」於此地得以得此美酒。

及至遷惠州一年之後，蘇軾紹聖二年〈和陶貧士七首〉²¹中提及：「余遷惠州一年，衣食漸窘，重九伊邇樽俎蕭然，乃和淵明貧士七篇。」，「衣食漸窘」、「樽俎蕭然」貧困的生活，確實能了解蘇軾已沒有能力再食用葷食。

在該年所作〈和陶貧士七首之五〉²²就說：

芙蓉雜金菊，枝葉長闌干。遙憐退朝人，糕酒出大官。豈知江海上，落英亦可餐。

典衣作重陽，徂歲慘將寒。無衣粟我膚，無酒頰我顏。貧居真可嘆，二事長相關。

言明自己在惠州的生活「落英亦可餐」，正因為在此地貧困至要「典衣」才能度過九月九日重陽佳節，因為「徂歲慘將寒」寒冬將至，卻「無衣粟我膚」無冬衣可穿著。值此貧困的生活中，才知食衣二事至關重大。這也正是蘇軾在惠州多蔬食的原因。在〈和陶貧士七首之七〉²³中對於自己在家計之上無法貢獻，也道出歉疚：

我家六兒子，流落三四州。辛苦見不識，今與農圃儔。買田帶修竹，築堂依清流。未能遣一力，分汝薪水憂。坐念北歸日，此勞未易酬。我獨遺以安，鹿門有前修。

「未能遣一力，分汝薪水憂」說明了經濟上的困窘。也說明在哲宗執政之下蘇軾一家的經濟困頓。這樣的生活是無法有餘力食用昂貴的葷食的在〈和陶歸園

¹⁹ 同註 1，卷 39，頁 3400。

²⁰ 同註 1，卷 39，頁 3400。

²¹ 同註 1，卷 39，頁 3413。

²² 同註 1，卷 39，頁 3415。

²³ 同註 1，卷 39，頁 3415。

田居六首之一〉²⁴也說明此時貧困的生活：

環州多白水，際海皆蒼山。以彼無盡景，寓我有限年。東家著孔邱，西家著顏淵。市為不二價，農為不爭田。周公與管蔡，恨不茅三間。我飽一飯足，薇蕨補食前。門生饋薪米，救我廚無煙。斗酒與隻雞，酣歌餞華顛，禽魚豈知道，我適物自閒。悠悠未必爾，聊樂我所然。

「我飽一飯足，薇蕨補食前」是說明自己在此以蔬食為主，除非「門生饋薪米，救我廚無煙。」有人餽贈食物，才有斗酒與雞肉可食。

在被貶的困境之中，不只得酒困難，連蔬果都必須靠自己自給自足。該年〈雨後行菜圃〉²⁵一詩中就說，自己親耕的經歷：

夢回聞雨聲，喜我菜甲長。平明江路濕，並岸飛兩槳。
天公真富有，乳膏瀉黃壤。霜根一蕃滋，風葉漸俯仰。
未任筐筥載，已作杯盤想。艱難生理窄，一味敢專饗。
小摘飯山僧，清安寄真賞。芥藍如菌蕈，脆美牙頰響。
白菘類羔豚，冒土出躡掌。誰能視火候，小灶當自養。

在「艱難生理窄」的生活困境中，蘇軾仍具備「一味敢專饗」與他人分享的胸懷與美德，檢視所種植的「芥藍」、「白菘」、「菌蕈」想像自己烹飪的美味，這些蔬食美味，與豬羊葷石之美味相比，絲毫不遜色。更懂得感謝「天公」的賜與雨水滋潤大地。這樣的意境與杜甫〈春夜喜雨〉²⁶：「好雨知時節，當春乃發生。隨風潛入夜，潤物細無聲。野徑雲俱黑，江船火獨明。曉看紅濕處，花重錦官城。」喜雨謝天，關心民生的精神相比，毫不遜色。

蘇軾值此經濟困頓之時，只能以蔬食為主，但詩人與天地同寬的心胸，卻能更珍惜天地萬物的珍貴，了解蔬食的美味，更懂得謝天。

三、為疾病所苦

除了經濟因素使得東坡以蔬食為主之外，為「疾病所苦」也是使得東坡不得不在此時茹素的原因。在〈答黃魯直五首之四〉²⁷的書信中就說：

某啟。方惠州遣人致所惠書，承中塗相見，尊候甚安。即日想已達黔中，不審起居何如，土風何似？或云大率似長沙，審爾，亦不甚惡也。

²⁴ 同註 1，卷 39，頁 3379。

²⁵ 同註 1，卷 39，頁 3438。

²⁶ 《杜詩鏡銓》（〔唐〕杜甫著，〔清〕楊倫箋著，華正書局出版，中華民國 78 年 8 月），卷 8，頁 344。

²⁷ 同註 5。

惠州已久安之矣。度黔，亦無不可處之道也。聞行囊無一錢，塗中頗有知義者，能相濟否？某雖未至此，然亦近之矣。水到渠成，不須預慮。

數日來苦痔疾，百藥不效，遂斷肉菜五味，日食淡麵兩碗，胡麻、茯苓麩數杯。其戒又嚴於魯直。雖未能作自誓文，且日戒一日，庶幾能終之。非特愈痔，所得多矣。

子由得書，甚能有味於枯槁也。文潛在宣極安，少遊謫居甚自得，淳父亦然，皆可喜。獨元老奄忽，為之流涕。病劇久矣，想非由遠謫也。隔絕，書問難繼，惟倍祝保愛。不宣。（蘇軾文集卷52）

全信分三個段落，先問候黃庭堅，問其被貶至黔中，不知是否如自己沿路幸得友人接濟。

接著訴說自己為「痔疾」所苦，由於「百藥不效」只好從飲食療法著手「斷肉菜五味」，只能「日食淡麵兩碗，胡麻、茯苓麩數杯」。

可見「苦痔疾」是在此地必須重蔬食的重要原因。加以對於兄弟朋友的單心使身體的狀況越來越糟。

最終一一說明被貶朋友的遭遇，書信之中充滿擔憂與祝福。雖「言病劇久矣，想非由遠謫也。隔絕，書問難繼，惟倍祝保愛。」但遠謫地方，與朋友書信往返困難；身心上的折磨，加重其病痛，不得不「斷肉菜五味」實來主因。

這去五味與惠州客家菜重鹹特色就無法符合。

〈與程正輔七十一首之五十三〉²⁸的書信中也說：

軾舊苦痔疾，蓋二十一年矣。近日忽大作，百藥不效，雖知不能為甚害，然痛楚無聊兩月餘，頗亦難當。出於無計，遂欲休糧以清淨勝之，則又未能遽爾。

但擇其近似者，斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜，凡有味物，皆斷，又斷粳米飯，惟食淡麵一味。其間更食胡麻、伏苓少許取飽。胡麻，黑脂麻是也。去皮，九蒸曝白。伏苓去皮，搗羅入少白蜜，為麥少，雜胡麻食之，甚美。

如此服食已多日，氣力不衰，而痔漸退。久不退轉，輔以少氣術，其效殆未易量也。此事極難忍，方勉力必行之。

惟患無好白伏苓，不用赤者，告兄為於韶、英、南雄尋買得十來斤，乃足用，不足且旋致之，亦可。已一面於廣州買去。此藥時有偽者。柳子云盡老芋是也。若有松根貫之，卻是伏神，亦與伏苓同，可用，惟乞辨其偽者。頻有干煩，實為老病切要用者，敢望留念。幸甚！幸甚！軾再拜。

²⁸ 同註5，卷54，頁1589。

寄給程正輔的書信中，有八篇都是在論述自己為痔疾所苦。

本書信中訴說自己為此疾所苦，已二十一年，在惠州更是因為被貶旅途勞累病情惡化至於「百藥不效」。病情惡化的因素可能與紹聖元年初到惠州所，食用當地重鹹、重油的食材相關。

於是運用食物療法「斷酒斷肉，斷鹽酢醬菜，凡有味物，皆斷，又斷粳米飯。改食「淡麵」、「胡麻」、「伏苓」；「胡麻」、「伏苓」還要去皮，加以「九蒸曝白」，只加入少許「白蜜」、「麥」，可使痔疾緩和，有時還要加入氣功運動，教導他人自己以食療得到的療效。

但是在惠州食療所需「白伏苓」不好找，且多以「老芋」冒充之偽藥。於是請程正輔至「韶、英、南雄尋買得十來斤」，並且自己也請人去「廣州」採買。

由文中可見程正輔幫蘇軾四處搜尋藥材，是蘇軾在惠州極為仰賴的朋友。並在詩歌之中歌詠五種植物藥材，分別為「人參」、「地黃」、「枸杞」、「甘菊」、「薏苡」：

〈小圃五詠人參〉²⁹

上黨天下脊，遼東真井底。玄泉傾海腴，白露灑天醴。
靈苗此孕毓，肩股或具體。移根到羅浮，越水灌清泚。
地殊風雨隔，臭味終祖禰。青楸綴紫萼，圓實墮紅米。
窮年生意足，黃土手自啟。上藥無炮炙，齏齧盡根柢。
開心定魂魄，憂恚何足洗。糜身輔吾生，既食首重稽。

蘇軾於是自己種植起人參藥材來，人參產地主產吉林、遼寧、黑龍江等省，蘇軾在惠州無法購得，所以自己親力種植。此藥材主治疾病一般在於：補元氣，複脈固脫，補脾益肺，生津安神。用於體虛欲脫，肢冷脈微，脾虛食少，肺虛喘咳，津傷口渴，內熱消渴，久病虛羸，驚悸失眠。

如同蘇軾在詩中所言：「開心定魂魄，憂恚何足洗。」雖傳言可以治療自己遭受政治迫害所受的驚嚇，但是這種惶恐又豈是藥物可以治療的。

況且此地本非人參產地，所以「地殊風雨隔，臭味終祖禰」只能種植出氣味相近的藥品。

〈小圃五詠地黃〉³⁰

地黃餉老馬，可使光鑑人。吾聞樂天語，喻馬施之身。
我衰正伏櫪，垂耳氣不振。移栽附沃壤，蕃茂爭新春。
沉水得稚根，重湯養陳薪。投以東阿清，和以北海醇。
崖蜜助甘冷，山薑發芳辛。融為寒食餚，嚙作瑞露珍。
丹田自宿火，渴肺還生津。願餉內熱子，一洗胸中塵。

²⁹ 同註 1，卷 39，頁 3433。

³⁰ 同註 1，卷 39，頁 3434。

「地黃」主產在河南省。也是惠州所不產之藥材也是惠州所不產之藥材，功能主治：清熱生津，涼血止血。用於熱病傷陰，舌絳煩渴，發斑發疹，咽喉腫痛。

所以蘇軾說：「丹田自宿火，渴肺還生津。願餉內熱子，一洗胸中塵」，也就是可以將自己被貶謫的怒氣一洗而空。詩中並說明此藥材可以加入「阿膠」、「崖蜜」、「山薑」加米熬成稀飯，或釀成飲料。並舉白居易之詩語稱美此藥材足以使老馬恢復體力。

〈小圃五詠：枸杞〉³¹

神藥不自閩，羅生滿山澤。日有牛羊憂，歲有野火厄。
越俗不好事，過眼等茨棘。青萸春自長，絳珠爛莫摘。
短籬護新植，紫筍生臥節。根莖與花實，收拾無棄物。
大將元吾鬢，小則餉我客。似聞朱明洞，中有千歲質。
靈虬或夜吠，可見不可索。仙人倘許我，借杖扶衰疾。

「枸杞」滋補肝腎，益精明目。用於虛勞精虧，腰膝酸痛，眩暈耳鳴，內熱消渴，血虛萎黃，目昏不明。東坡此詩強調「枸杞」雖是良藥，卻取得容易，在艱困的環境中也能茂盛自如。久服可以黑髮、可以名目，如同仙藥般可以長生不老。對於六十歲的東坡也是急需的養生之藥。

〈小圃五詠：甘菊〉³²

越山春始寒，霜菊晚愈好。朝來出細粟，稍覺芳歲老。
孤根蔭長松，獨秀無眾草。晨光雖照耀，秋雨半摧倒。
先生臥不出，黃葉紛可掃。無人送酒壺，空腹嚼珠寶。
香風入牙頰，楚些發天藻。新萸蔚已滿，宿根寒不槁。
揚揚弄芳蝶，生死何足道。頗訝昌黎翁，恨爾生不早。

「甘菊」主治：散風清熱，平肝明目。用於風熱感冒、頭痛眩暈、目赤腫痛。東坡以食療效用看甘菊，除稱美其美麗的外表之外，並駁斥韓愈〈秋懷〉詩中所提：「鮮鮮霜中菊，既晚何用好。洋洋弄芳媿，爾生還不早。」，認為以食療效果看待「空腹嚼珠寶」，甘菊是一種極為傑出的植物。

〈小圃五詠：薏苡〉³³

伏波飯薏苡，御瘴傳神良。能除五溪毒，不救讒言傷。
讒言風雨過，瘴癘久亦亡。兩俱不足治，但愛草木長。
草木各有宜，珍產駢南荒。絳囊懸荔支，雪粉剖桃榔。
不謂蓬荪姿，中有藥與糧。舂為芡珠圓，炊作菰米香。

³¹ 同註 1，卷 39，頁 3435。

³² 同註 1，卷 39，頁 3436。

³³ 同註 1，卷 39，頁 3437。

子美拾橡栗，黃精誑空腸。今吾獨何者，玉粒照座光。

「薏苡」生於河邊、溪漳邊或陰濕山谷中。中國各地有栽培，以福建、江蘇、河北、遼寧產量較大。功能主治：健脾滲濕，除痹止瀉。用於水腫、脾虛泄瀉。

東坡在詩中強調其「伏波」生長於水邊之特性，功效在於「御瘴傳神良」、「能除五溪毒」，卻不能解除自己為讒言所傷之苦。

一轉而想自己雖與杜甫一般，不得志於朝廷，但是「薏苡」可以代替米糧，填飽肚子，又可當成良藥，況且此地還有，「荔支」、「桃榔」（棕櫚科山棕櫚屬，常綠灌木。葉為羽狀複葉，邊緣呈不規則鉅齒狀，色深綠，花小，香氣濃郁。莖髓可製澱粉，葉柄纖維則可製繩。產於熱帶地方。）等味美珍貴的蔬食，真是足以安慰的。

在〈小圃五詠〉³⁴最後，蘇軾在描寫藥材的情感上，也加入自己被貶謫此地，需要藥材治癒的同理之心。

在貧困的環境中，蘇軾由於身體為病痛所苦，所以只能親耕於惠州，並自己種植養生藥材，在詩文中流傳藥材的功用，想必對於當地人民的醫療知式也多有提升。

〈食檳榔〉³⁵一詩起首先說明此植物長相為：

月照無枝林，夜棟立萬礎。眇眇雲間扇，蔭此八月暑。
上有垂房子，下繞絳刺禦。風欺紫鳳卵，雨暗蒼龍乳。
裂包一墮地，還以皮自煮。

高聳群立，飛禽走獸都無法在其上下方棲息，但是果實落地後可以煮來食用，可見其不用特別照顧的經濟效益。接著說明當地的特有的「食檳榔」習俗：

北客初未諳，勸食俗難阻。中虛畏泄氣，始嚼或半吐。
吸津得微甘，著齒隨亦苦。面目太嚴冷，滋味絕媚嫵。
誅彭勳可策，推轂勇宜賈。瘴風作堅頑，導利時有補。

當地人會以此熱忱的接待，遠道而來的朋友，主要功用在「治消穀、逐水、除痰癖、殺三蟲、宣利臟腑臃滯、破胸中氣，閩廣人當果實以祛瘴痿也，一名洗瘴丹。」此檳榔除瘴消水的功效，如同漢高祖誅殺彭越三姓般，快速而所向披靡。更可增加服用者力氣。但是如服用過多也會造成副作用，所以說：

藥儲固可爾，果錄詎用許。先生失膏粱，便腹委敗鼓。日啖過一粒，腸胃為所侮。蟄雷般臍腎，藜藿腐亭午。書燈看膏盡，鉦漏歷歷數老眼怕少睡，竟使赤背努。渴思梅林嚙，饑念黃獨舉。柰何農經中，收此困羈旅。牛舌

³⁴ 同註 1，卷 39，頁 3433。

³⁵ 同註 1，卷 39，頁 3429。

不餉人，一斛肯多與。乃知見本偏，但可酬惡語。

說明此物也是極為珍貴的食療藥方，但是食用過量仍會造成腸胃不適。

惠州時期紹聖二年身體多病與落花起物我同心之感，也可以從該年詞作〈行香子〉³⁶中得知，詞云：

昨夜霜風。先入梧桐。渾無處。迴避衰容。問公何事，但一回醉，一回病，一回慵。

朝來庭下，華英如霰。似無言，有意傷儂。都將萬事，付與千鐘。任酒花白，眼花亂，燭花紅。

詞中所言「一回醉，一回病，一回慵」顯現病中的無奈，與落花「朝來庭下，華英如霰。似無言，有意傷儂。」同感傷痛。

綜觀東坡以蔬食食療的主要需求在於，「清風解熱—治痔疾」、「大將元吾鬢—防老」、「開心定魂魄—解憂懼」、「平肝明目—改進眼力」、「御瘴傳神良—治療南方瘴癘之氣」、「能除五溪毒—除去此地之濕氣」、「誅彭勳可策，推轂勇宜賈。瘴風作堅頑，導利時有補—除瘴氣外還可增強體力及利尿」。記載食材的醫藥功用有助於讀詩文者進一步了解醫療常識。

四、物我同心

蘇軾在生命遭逢重大變故之後，對牲畜與水族被宰割的苦楚深有所感，這也是蘇軾在此地以蔬食為主的原因。在經歷「魂驚湯火命如雞」的多次政治危機與身體的苦痛之後，蘇軾連在食用蔬食時，都常有物我同悲的同理心，深感世間萬物所受的委屈與苦楚與自己相同。

試問此時的蘇軾又如何忍心多食葷食。在〈四月十一日初食荔支〉³⁷中就說：

南村諸楊北村盧，白華青葉冬不枯。垂黃綴紫煙雨裏，特與荔子為先驅。
海山仙人絳羅襪，紅紗中單白玉膚。不須更待妃子笑，風骨自是傾城姝。
不知天公有意無，遣此尤物生海隅。雲山得伴松檜老，霜雪自困楂梨麤。
先生洗盞酌桂醕，冰盤薦此頰虬珠。似開江鱸斫玉柱，更洗河豚烹腹腴。
我生涉世本為口，一官久已輕蓴鱸。人間何者非夢幻，南來萬里真良圖。

在此第一次食用中原只有得國君恩寵者得以食用之荔枝，深有所感，曾言：「予嘗謂荔支厚味高格兩絕無比，惟江鱸柱河豚魚近之耳」。更覺得此物如同自己身處蠻荒之地，縱使美味如同河豚，豔麗如同海月，終是不為當地人所珍視。

³⁶ 同註 11，頁 368。

³⁷ 同註 1，卷 39，頁 3397。

一轉而想，在人生的旅途之中，口腹之慾也是基本的需求，在此經濟貧困之時，幸而此地有此滿山遍野的美味。

在〈荔支歎〉³⁸中更以古為鑑，期望官方取消閩中鬪茶之競賽：

十里一置飛塵灰，五里一堠兵火催。顛阮仆谷相枕藉，知是荔支龍眼來。
飛車跨山鶻橫海，風枝露葉如新採。宮中美人一破顏，驚塵濺血流千載。
永元荔支來交州，天寶歲貢取之涪。至今欲食林甫肉，無人舉觴酌伯游。
我願天公憐赤子，莫生尤物為瘡痍。雨順風調百穀登，民不飢寒為上瑞。
君不見武夷溪邊粟粒芽，前丁後蔡相籠加。爭新買寵各出意，今年鬥品充官茶。
吾君所乏豈此物，致養口體何陋耶。洛陽相君忠孝家，可憐亦進姚黃花。

以歎荔枝起，說明唐玄宗因為寵愛貴妃，終因貴妃喜食荔枝而勞民傷財；而今官府閩中鬪茶勝出之茶進貢，同樣也犯了唐玄宗的錯誤，將使民眾為此所苦，縱使忠孝之家也要為如何進貢如「姚黃」一般的高級牡丹所苦，才能免於讒言迫害。因物興懷，仍然難忘國事與百姓困苦。

在該年的〈減字木蘭花〉³⁹詞作中也因「西湖食荔支」有感而作：

閩溪珍獻。過海雲帆來似箭。玉坐金盤。不貢奇葩四百年。
輕紅釀白。雅稱佳人纖手擘。骨細肌香。恰是當年十八娘。

感嘆唐玄宗因為不顧民生疾苦終至亡國，荔枝因此蒙上惡名，不得進貢已有四百年。以「十八娘」比（荔枝）之美，色深紅而細長，以少女比之。相傳閩王有女第十八，好噉此品，因是而得名。

〈南鄉子〉⁴⁰以「雙荔支」為題：

天與化工知。賜得衣裳總是緋。每向華堂深處見，憐伊。兩個心腸一片兒。
自小便相隨，綺席歌筵不暫離。苦恨人人分拆破，東西。怎得成雙似舊時。

對於荔枝被撥食，以擬人法的手法表現，將自己與荔枝合而為一，就是這一種民胞物與的感同身受，使得東坡在紹聖二年更不忍心葷食。

在紹聖三年所作〈擷菜〉⁴¹詩序中言及：「吾借玉參軍地，種菜不及半畝，而我與過子終年飽菜，夜半飲醉無以解酒，輒擷菜煮之，味含土膏，氣飽風露，雖梁肉不能及也，人生須底物而貪耶。」自食其力與子蘇過共食自己所重蔬食，其美味更勝於肉食。有感而作詩言及：

³⁸ 同註 1，卷 39，頁 3403。

³⁹ 同註 11。

⁴⁰ 同註 12。

⁴¹ 同註 1，卷 40，頁 3462。

秋來霜露滿東園，蘆菔生兒芥有孫。我與何曾同一飽，不知何苦食雞豚。

說明自己與晉代日食萬錢，華侈於廚食的何曾同得一飽，飲食蔬食時都覺得「蘆菔生兒芥有孫」，已覺不忍。實在沒有必要殺生動物，可見其物我同心之慈悲。

五、結論

蘇軾在惠州紹聖二年多蔬食之因，經過本文探論，已知因素在於「經濟困頓」、「疾病所苦」、「悲憐身世」，其中為疾病所苦，應當是最重要的因素。

被貶惠州的蘇軾在困頓的經濟生活影響之下，必須以便宜的蔬食代替成本與做工繁複的葷食，甚而接受友人的接濟。

綜觀東坡以蔬食食療的主要需求在於：「淡麵」、「胡麻」、「伏苓」、「白蜜」、「麥」功用在清風解熱—治痔疾。並且自己種植藥材食用，「人參」功用主要在開心定魂魄，以解被貶謫憂懼。「枸杞」與「甘菊」主要功用在防老、平肝明目，改進眼力。「薏苡」、「檳榔」則御瘴傳神良、能除五溪毒，主要功用在治療被貶惠州，當地之濕氣與瘴癘之氣。

如同蘇軾自己在〈藥誦〉⁴²中所說：

嵇中散作《幽憤》詩，知不免矣，而卒章乃曰「采薇山阿，散髮巖岫，永嘯長吟，頤性養壽。」者，悼此志之不遂也。司馬景王既殺中散而悔，使悔於未殺之前，中散得免於死者，吾知其掃跡滅景於人間，如脫兔之投林也，采薇散髮，豈其所難哉。

在被貶惠州經歷政治的失意、經濟的困頓、疾病的折磨；蘇軾深深體會，能夠身體健康的在山中，自由自在蔬食的難能可貴。文中又說道：

孫真人著《大風惡疾論》曰：「《神仙傳》有數十人，皆因惡疾而得仙道。何者？割棄塵累，懷潁陽之風，所以因禍而取福也。」吾始得罪遷嶺表，不自意全，既逾年無後命，知不死矣。然舊苦痔，至是大作，呻呼幾百日。地無醫藥，有亦不效。道士教吾去滋味，絕薰血，以清淨勝之。痔有蟲館於吾後，滋味薰血，既以自養，亦以養蟲。自今日以往，旦夕食淡麵四兩，猶復念食，則以胡麻、茯苓麥少足之。飲食之外，不啖一物。主人枯槁，則客自棄去。

說明自己因禍得福，幸得道士教導治療疾病的方法，以「絕薰血」去葷食的方法治療此疾病。除了少量蔬食之外「飲食之外，不啖一物」以「主人枯槁，

⁴² 同註 5，卷 64，頁 1985。

客自棄去」的理論醫治痔疾。

尚恐習性易流，故取中散真人之言，對病為藥，使人誦之日三。曰：「東坡居士，汝忘逾年之憂，百日之苦乎？使汝不幸而有中散之禍，伯牛之疾，雖欲采薇散髮，豈可得哉，今食麻、麥、茯苓多矣」。

居士則歌以答之曰：「事無事之事，百事治兮。味無味之味，五味備兮。茯苓、麻、麥，有時而匱兮。有則食無則已者，與我無既兮。嗚呼噫嘻，館客不終，以是為愧兮。」

最終蘇軾仍做詩自勉，自己雖貶謫地方，罹患惡疾，但有幸得以保有性命，繼續自己對於國家的責任，是難能可貴的，何必在乎五味的馳騁。

因此在觀看瞭解蘇軾在惠州時期的飲食特色以蔬食為主，我們可以推之一地的飲食習慣雖然可以影響一個人的膳食習慣，但是個人長久的生命歷練、哲理思慮與身體狀況，才是個人飲食最重要的決定因素。

蘇軾的惠州時期詩詞文，不僅表現出其個人的飲食嗜好，也幫助當地人民了解「蔬食」的藥用功效，與當地居民教學相長，提供後人極為重要的食療養生方法，在今日崇尚自然飲食的健康風潮之中，蘇軾儘管是釀製「真一酒」的方法，也是極為珍貴的。何況是藥材的食療方法。

這也是蘇軾詩文得以為古今廣大讀者喜好崇拜的原因。更期望藉由本文彰顯蘇軾對飲食養生文學的貢獻。

引用書目

（一）傳統文獻

〔宋〕蘇軾著，〔清〕王文誥輯訂：《蘇文忠公詩編註集成》（臺灣學生書局，1987年10月）。

〔宋〕蘇軾，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1982年2月）。

〔宋〕蘇軾著，龍沐勛校箋：《東坡樂府箋》（臺灣商務印書館，1999年9月）。

〔元〕脫脫：《宋史》（北京：中華書局，1985年6月）。

（二）近人論著

吳文治主編：《宋詩話全編》（江蘇古籍出版社，1998年12月）。

林宜陵：《北宋詩歌論政研究》（臺北：文津出版社，1992年3月）。

劉尚榮等編：《蘇軾年譜》（北京：中華書局，1998年2月）。

An Exploration of a vegetable- meal- style of the literate SU Shih, while he lived in Hui- State.

Lin, Yllin*

Abstract

When the Zhen- King of Song Dynasty had taken over the administration, his subordinate and literate Su Shih had been degraded, due to his composition against the court affairs. On the second year of the Zhen- King of Shao- Shen Reign, SU Shih was expelled to the Hui-State, where an administration state in the South situated on the sea shore and rich in sea-food with excellent cuisine. As Zhen- King of Song Dynasty controlled the government, the party changed. SU Shih was excelled in a strange state, felt exhausted both mentally and physically. He was concerned about his people and his country. He lingered in a shortage economic condition, no delight on delicious meal, and therefore he lived in a simple life, just to make ends meet, particularly, in a vegetable style.

Su Shih suffered from disease, strived to use vegetable therapy to cure. These thinking and action fitted the modern medical reporting status; the fat-meal with meat product caused to the heart attack and hardening of blood vessels. This research focused on the specialty of Su Shih's living

* Dr.Lin, Yllin is a Assistant professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

style in Hui- State.

In this period, Su Shih might be regarded as a vegetarian. 15 pieces of totally 120 poems¹, was subjected to the vegetable ingredients and dish, was an importance from his daily life. Among them, the poem noted about “ On 19th February I brought white wine with bass, visited the Official Zhan, eating bubs leaves of Locust Tree in cold” and the poem named “ A Bottle of a True Schnapps”, except those two pieces, all others composed about vegetables .

This research carefully explored SU shih’s difference of his vegetable program during the second year to the fourth year of Shao- Sheng Reign. Being watched by the fact of his eating vegetable program, read by his poetry, revealed the three points of his pains : “The Economical Insufficiency”, “Suffering Diseases” as well as the sympathy of “All Objects and Self unified in Ones”.

I explained and analyzed them in details, understanding the contribution and new creation of local meal culture in SU Shih’s poetry.

In “The Economical Insufficiency”, I concentrated on the poet of the second year of “Writing verses in the same theme of the honest poet TAO Yuen- Ming with his seven poems”, SU Shih had mentioned that ” I moved to Hui- State over one year, my daily life became to be shorted and worse than before. On Double Nine Festival, I was in a poor condition, and composed the same theme to the honest poet TAO Yuen- Ming”. I investigated above subject carefully.

Referring to the “ Suffering Disease” status, he composed the poem “ Reply to HUANG Lu- Chih the fourth piece of total five poems”, and said in his letter that “the Hui- State has been governed clear and bright. I have left Hui- State for Zhien - State, several days later, suffering from piles, over one hundred medicines was useless, then I stop eating meat, plus stop some vegetables with five flavors. Daily I eat two bowls of noodles in light style, sesames and some cups of Tuckahoe. I follow the vegetarian rules stricter than HUANG Lu- Chih.”² I used the example and discoursed on it.

“All Objects and Self unified in Ones” is the essence point, because he has met a large misery, deep-felt the sympathy of the bitterness of

animals and aqua product while they are killed. This was the reason why he started on the vegetable program.

Keywords: SU Shih, Vegetables meal, Hui- State

-
1. I have quoted the articles of this research, comes from the SU Shih's Works(SU Wen Zhung Kung Shih Pien Zhu Chih Zheng) by the editor WANG Wen- Hau. Published by Taiwan Student Bookstore in October of 1987; The 39th File.
 2. SU Shih's Works(SU Wen Zhung Kung Shih Pien Zhu Chih Zheng) by the editor WANG Wen- Hau. The 39th File.

心學語境下的《詩經》詮釋 ——楊簡《慈湖詩傳》析論

黃忠慎*

提 要

楊簡是陸九淵的高足，他一方面突出了心的本體意義與虛靈妙用，另一方面卻又著書不斷，成為宋代心學家中，學術著作最多的學者。既然楊簡如同陸九淵一般，認為本心涵攝一切道理，以追求本心良能為理論與實踐層次的第一義，如此，面對外延知識學習與展現的解經工作，楊簡必然出之以別具特色的方式與內涵，方能在其理論與踐履中找到一個平衡點。《慈湖詩傳》就是在此一背景之下推出的產品。本文運用統計、歸納、演繹的方法，在前人研究的基礎上，以更為充實的論據析論《慈湖詩傳》，期能確認此書的質性、價值與存在意義。

關鍵詞：楊簡、理學、心學、《慈湖詩傳》

* 現任國立彰化師範大學國文學系專任教授

一、前言

宋代《詩經》學與理學同步發展，理學家讀書不重典籍文字的訓詁探究，而是要藉由經書以明本心之天理，心學家甚至否認了經典存在的絕對必要性。就宋明理學的發展歷史來看，南宋陸九淵（1139—1193）與明代王陽明（1472—1528）是兩座巍峨的高峰，代表宋、明「心學」的高度，長久以來這兩位學者的思想也是重要的學術研究課題。一般來說，心學理論家及其後學對於傳統五經的研究專著較少，通篇解釋的著作也不常見。這與宋代以後理學家重視《四書》勝過五經的傳統有關，當然也牽涉到心學的認識論問題。其中，對經典注疏表現出熱衷態度與積極投入的楊簡（1141—1226）可說是一個例外。¹

楊簡，字敬仲，慈溪人。乾道 5 年（1169）舉進士，授富陽主簿。以寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫致仕。寶慶 2 年（1226）卒，年八十六，諡文元，人稱慈湖先生。²

楊簡是陸九淵的弟子，一生專注於對「心學」的體悟與論述，與其他心學學者不同的是，他除了留下對心學之體悟與感懷的語錄、雜文之外，專門之解經著作數量與種類也極為可觀，其目前傳世的解經著作約共七十九卷，內容則包括了《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《論語》、《孝經》等。³

《慈湖詩傳》是楊簡所寫的一部《詩經》全解（針對所有詩篇作解釋）名著，與傳統《詩經》注疏不同的是，楊簡利用解經的機會大談義理與人心，以心學觀點通貫釋文，闡述詩旨，使其書充滿了時代特色。這部著作能在《詩經》學史上引發話題，或者說能佔有一席之地，就在其沾滿心學色彩的這個特質上。⁴

¹ 與楊簡同為「明州淳熙四先生」之一的袁燮也算一個例外，不過，袁燮注解五經之書僅《絜齋家塾書鈔》、《絜齋毛詩經筵講義》兩種，在量的方面不如楊簡遠甚。

² 詳《宋史》、《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980 年 1 月），第 4 冊，卷 407，頁 3298-3299。《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975 年 3 月），卷 74，頁 57-58，〈慈湖學案〉。

³ 楊簡一生著書不斷，根據趙燦鵬的統計，楊簡的存佚著作數目多達 37 種，詳〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39 卷 4 期（2006 年 3 月），頁 20-21。

⁴ 《四庫提要》：「是書大要，本孔子『無邪』之旨，反覆發明。……簡之學出陸九淵，故高明之過，至於放言自恣，無所畏避。」《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974 年 10 月），第 1 冊，頁 340-341。戴維：「《慈湖詩傳》最主要的特點，是在哲學上發明孔子所提出的思無邪的詩論觀點，是將《詩》與他的哲學思想緊密地聯繫在一起。……隱蔽之義，就本心即可發明，……世界是簡單的，只有人的本心而已。」《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月），頁 369-370。洪湛侯：「楊簡……以理說《詩》，也就是以道說《詩》。……像這樣根據道學教條來解釋和論證詩篇的例子，《慈湖詩傳》中還有很多。」《詩經學史》（北京：中華書局，2002 年 5 月），上冊，頁 347-348。郝桂敏：「《慈湖詩傳》……借《詩經》闡發心學思想。……楊簡認為《詩經》所表現的內容都是『心』的具體體現。……利用解詩來宣傳他的心學理論。」《楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵》，《遼寧教育行政學院學報》第 21 卷第 11 期（2004 年 11 月），頁 99。楊新勛：「楊簡解《詩》的作品是《慈湖詩傳》，他認為《詩經》孔子刪定，所有作品都符合儒家道德倫理，符合『人心』、『道心』，或直接表達，或間接『興起』，或『平

作為一位心學家，楊簡何以一反陸九淵不著書的作法，推出一系列的著作？心學家既然將主觀的自我本心直接銜接天理，《慈湖詩傳》如何處理章句訓詁的問題？宋代《詩經》學向有新舊兩派之分，《慈湖詩傳》如何歸屬？這一部充滿了心學思維與論述的書，在學術史上具有何等意義？本文旨在研究楊簡的《慈湖詩傳》，析論這些問題，尋求合理的解釋，確認其在《詩經》學史上的地位。

二、《慈湖詩傳》的解經態度與特點

楊簡《慈湖詩傳》或稱《詩楊慈湖解》、《詩楊氏傳》、《詩解》，共 20 卷，明代中後期仍有存本，於清初則已罕見。乾隆 38 年（1773），四庫館臣王際華等從《永樂大典》所載，裒集成編，仍為 20 卷。⁵

《慈湖詩傳》是疏解《詩經》全書的作品，行文體例是列出某詩之後，對全詩之音義加以訓釋，而後對句旨、篇旨進行論述，給讀者的初步印象為，此書維持傳統的解經方式與教化觀點。

不過，全書的重心不在這裡，其特色表現在楊簡的心學闡論中。根據筆者統計，《慈湖詩傳》扣除亡佚的 47 篇解詩文字，⁶其餘 258 篇中，有 67 篇以其心學觀點解詩，⁷楊簡利用解經的機會大談義理與人心，以心學觀點通貫釋文，

夷』蘊藏，即使前人認為的譏刺或『淫奔』之詩，他也認為是『憂時』或『刺淫』，是為明『道心』而作。他於此大談『無邪』以發明『本心』、『道心』，不乏穿鑿，是利用經典來闡發其心學思想。」《宋代疑經研究》（北京：中華書局，2007 年 3 月），頁 234。簡澤峰：「楊簡習慣於解《詩》的過程中，宣揚理學思想，有時簡直喧賓奪主的，盡情發揮心學之說，大談義理，而把解釋詩旨的主要工作擺在一旁。」《宋代詩經學新說》（彰化：彰化師範大學國文研究所博士論文，2008 年 5 月），頁 149。

⁵ 詳趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，頁 24。愚案：今《慈湖詩傳》版本有二，一為《四庫全書》本二十卷，題「宋楊簡撰」，另一為《四明叢書》本二十卷附錄一卷，題「宋慈溪楊簡敬仲撰」。後者多出的「附錄一卷」為樓鑰（1137-1213）《攻媿集》第 67 卷中的〈答楊敬仲論詩解〉全文。除了版式行款有異之外，兩種版本文字悉同。本文使用 1983 年臺灣商務印書館據國立故宮博物院藏本影印之《四庫全書》本（總第 73 冊）。

⁶ 《慈湖詩傳》缺佚篇目有：〈周南·麟之趾〉、〈召南·采蘋〉、〈標有梅〉、〈江有汜〉、〈野有死麕〉、〈邶風·綠衣〉、〈簡兮〉、〈衛風·竹竿〉、〈伯兮〉、〈鄭風·緇衣〉、〈籟兮〉、〈唐風·無衣〉、〈秦風·無衣〉、〈權輿〉、〈小雅·皇皇者華〉、〈常棣〉、〈采薇〉、〈沔水〉、〈斯干〉、〈小旻〉、〈裳裳者華〉、〈苑柳〉、〈白華〉、〈苕之華〉、〈何草不黃〉、〈大雅·生民〉、〈鳧鷖〉、〈公劉〉、〈澗酌〉、〈卷阿〉、〈民勞〉、〈板〉、〈蕩〉、〈抑〉、〈桑柔〉、〈雲漢〉、〈崧高〉、〈烝民〉、〈韓奕〉、〈江漢〉、〈常武〉、〈瞻卬〉、〈召旻〉、〈周頌·我將〉、〈噫嘻〉、〈絲衣〉、〈商頌·烈祖〉，以上共計 47 篇。

⁷ 《慈湖詩傳》以「心」或「理」說詩的篇目有：〈周南·關雎〉、〈葛覃〉、〈卷耳〉、〈樛木〉、〈桃夭〉、〈兔置〉、〈芣苢〉、〈漢廣〉、〈汝墳〉、〈召南·采蘋〉、〈甘棠〉、〈行露〉、〈殷其雷〉、〈小星〉、〈何彼穠矣〉、〈邶風·柏舟〉、〈燕燕〉、〈雄雉〉、〈北門〉、〈衛風·氓〉、〈王風·君子于役〉、〈兔爰〉、〈葛藟〉、〈采芣〉、〈大車〉、〈鄭風·將仲子〉、〈叔于田〉、〈清人〉、〈齊風·盧令〉、〈秦風·小戎〉、〈黃鳥〉、〈檜風·隰有萋楚〉、〈豳風·東山〉、〈小雅·伐木〉、〈天保〉、〈魚麗〉、〈六月〉、〈采芣〉、〈節南山〉、〈楚楚者茨〉、〈黃鳥〉、〈桑扈〉、〈瓠葉〉、〈大雅·文

闡述詩旨，在比例上已超過四分之一，若僅論〈大雅〉與〈頌〉，則以心說詩的比例更高達近一半。⁸表面看來，楊簡解詩仍以不涉及心學論述者為多，然而《詩》的屬性大不同於四書、《易傳》，四分之一的心學說詩比例已足以見出《慈湖詩傳》的最大特色。

由於楊簡解詩有機會就帶入心學之說，所以〈大雅〉在僅存的 13 篇中，就有 10 篇是這種充滿著楊氏風格的心學詮釋，如論〈大雅·文王〉強調文王之心即天心、人心，而文王所以能順天應人，成為聖王的代表，主要也是他能掌握此心的特質，永遠保持此心靈明、虛空的狀態，不隨外物而動而起意，不為外物所遮蔽。⁹又如論〈大雅·皇矣〉「不識不知，順帝之則」章旨，楊簡以道心、人心的角度來詮釋，並且大談心的性質與境界：

其心如無所知，如無所識，常靜常敬，常止常一，是謂順帝之則。三才無二道，道在人心，人心即道，故曰道心。是心無形，是心無我，虛明無際，天地無間。惟動乎意，流於邪，故失之，故與天地睽隔。不動乎意則融融渾渾，即帝則也。如水鑑未嘗有知識也，而自能鑑物。如日月未嘗有知識也，而自能照物。文王之赫怒即是心也，文王之遏密伐崇即是心也，即舜之精一也，即禹之安女止也。¹⁰

其餘如論〈大雅·下武〉與〈既醉〉，都是強調此心的「精一執中」、「安女止」等靜止、虛空靈明之特性。因為此心本來「寂然不動」，故能「感而遂通」，因謂：「自廣大自昭明自融一，意動而遷，始昏始雜始卑陋，故此以為高，因言高朗」，強調發揚本心的重要性。¹¹

除了〈大雅〉之外，楊簡對三〈頌〉的詮解也往往流於發揮心學義理，注重以「心」解詩的角度，常常可見他以大段文字來陳述自己對詩文的體會與延伸，如論〈周頌·維天之命〉講天道的變化，先以《中庸》證之，又舉孔子曰「心之精神是謂聖」來闡說「心無形體，清明無際，純一無二。天人道殊，其蹟則一，惟純故不已」之理。¹²論〈周頌·維清〉的後王之道，極力陳述所謂

王〉、〈大明〉、〈緜〉、〈旱麓〉、〈思齊〉、〈皇矣〉、〈下武〉、〈文王有聲〉、〈既醉〉、〈假樂〉、〈周頌·維天之命〉、〈維清〉、〈天作〉、〈昊天有成命〉、〈時邁〉、〈思文〉、〈雝〉、〈賚〉、〈魯頌·駉〉、〈泮水〉、〈閟宮〉、〈商頌·那〉、〈長發〉、〈殷武〉，以上共計 67 篇。

⁸ 若扣除《慈湖詩傳》亡佚的篇章，則現存《慈湖詩傳》中〈大雅〉僅 13 篇，三〈頌〉剩 36 篇，而楊簡在這流傳的 49 篇中，以心學之說來詮釋的地方共計 24 篇，其比例為 48.97%，接近五成。

⁹ 楊簡：「詩人見文王之心即天之心，文王之所為即上帝之所為。……文王之所緝熙者，此也。惟不動乎意，不屬乎思為，故熙順融釋，如點雪之融於水，微雲之散於太虛。其緝熙於思為細微之間融釋於無思無為之妙，如此豈不甚美而可嘆服哉！」《慈湖詩傳》，卷 16，頁 243：2a-244：4b。

¹⁰ 同前註，卷 16，頁 261：37b-38a。

¹¹ 同前註，卷 16，頁 264：44a-45b；卷 17，頁 271：7b-272：9b。

¹² 同前註，卷 18，頁 282：2b。

的「不動乎意」之所指，並及本心之清明狀態，「清明無體、無我，如水如鑑」，故先王能緝熙融合之理。¹³說〈周頌·天作〉則強調道心之平常、正直之性質，並以《尚書》、《禮記》、《易經》等典籍證之。¹⁴說〈周頌·昊天有成命〉的「夙夜基命宥密，於緝熙，單厥心，肆其靖之」之章旨，則以「毋意」、「不起意」之說解之。¹⁵說〈商頌·長發〉則說商湯「惟祇敬上帝而已。祇敬上帝之心，正心也。」¹⁶

楊簡多以「毋意」、「不起意」之義來說解無體無方的人心、道心，用他心學系統中「心善意害」說的架構來闡述心與意之間的關係，¹⁷並且以去意、去蔽為修養的工夫。這是楊簡解釋《詩經》的主要概念，這樣的概念在《慈湖詩傳》中不斷重複。

楊簡對漢唐以來的解釋傳統採取較為尖銳的批判立場，主動徵引讚揚者不多見。¹⁸《慈湖詩傳》不錄《詩序》，在論述過程中引述《序》言，卻又直接駁斥者則不時可見，大約有 112 篇之多，¹⁹其內容、措辭已足以讓研究者斷定楊簡的攻擊《詩序》超過了王質。²⁰整體看來，楊簡批評《詩序》的理據不是堅實的訓詁，而是主觀上對詩旨的認定。楊簡並不否認《詩序》解釋詩旨所蘊含的道德性，他抨擊《詩序》的焦點在其詮釋過度，不符合詩意本旨。如〈芣苢〉之《序》將詩旨解為「后妃之美也。和平則婦人樂有子也」，楊簡以為這種解釋是不了解無邪之道就在人心之中，此即坦夷庸常之道。本詩說的是「庸常日用皆道」的道理，《詩序》將詩旨「推求」太過，成為累贅鋪演之說。²¹又如《詩序》：「〈漢廣〉，德廣所及也。文王之道被于南國，美化行乎江漢之域，無思犯禮，求而不可得也。」楊簡的解釋角度依然從心入手：

此不敢犯禮之心，即正心，亦道心，亦天地鬼神之心。彼不知道者必以

¹³ 同前註，卷 18，頁 282：3b-283：4b。

¹⁴ 同前註，卷 18，頁 284：7a-7b。

¹⁵ 同前註，卷 18，頁 285：8a-285：9a。

¹⁶ 同前註，卷 20，頁 317：9b-318：10b。

¹⁷ 有關楊簡的「心善意害」說，可參張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》（桃園：中央大學中文所博士論文，2003 年 5 月），頁 25-67，第二章，〈楊簡「心善意害說」系統性析論〉；頁 98-113，第三章〈楊簡心學「儒佛定位」之全盤考察〉中的第三節〈「心善意害說」之重新理解與辨正〉、第四節〈楊簡心學主軸：「心善意害」及「意之兩重性」〉。

¹⁸ 楊簡：「《東漢書》謂衛宏作《毛詩序》。夫不聞子夏為書，而毛公始有《傳》，衛宏又成其義，而謂之《序》。蓋子夏親近聖人，無敢支離。毛公、衛宏益差益遠，使聖人大旨沉沒於雲氣塵埃之中，吁其甚矣。」同註 9，卷 1，頁 5a-b。

¹⁹ 據筆者統計，其中〈國風〉有 63 篇，〈小雅〉有 30 篇，〈大雅〉有 8 篇，〈三頌〉有 11 篇。

²⁰ 洪湛侯：「歷來談到南宋的反《序》派，一般都標舉鄭樵、王質和朱熹，其實與朱熹同時代的楊簡，也是一個堅決反對《詩序》的學者，他攻擊《詩序》的言論，即使未逮鄭、朱，但已遠遠超過王質。」註 4 所引洪書，上冊，頁 345。

²¹ 楊簡：「人感於物而為言為音，無非道者。惟流而入於邪，則昏則迷。〈芣苢〉無邪之詩也，無邪則無往而非道。先儒不知道，顧於坦夷無說之中，外起意說。必推及於后妃之和平，和平則婦人樂有子，雖非邪言，實失本旨。」同註 9，卷 1，頁 16：21a。

為粗近之心，非精微之心。吾則曰：「此即不勉而中、不思而得之心。」孔子曰：「下學而上達，知我者其天乎！」知此者奚止千無一、萬無一無惑乎！

接著批評《詩序》：「為《序》者不足於此，而推於文王也。……其為言非不善，惟不明乎道，不明乎是詩之道心，而贅為說焉，則亦足以亂人之道心，故不可用。知夫〈關雎〉太姒之詩，而不言太姒，惟曰后妃之德，則〈漢廣〉不必推文王矣。」批評的重心在於《詩序》作者不明心之理，岐出的解釋不僅使詩的意旨產生偏差，也因而惑亂了人的道心。²²

楊簡常用「外推」、「外求」、「旁推」、「旁求」這樣的用語批評《詩序》詮釋過度，這一部分在《慈湖詩傳》中計有 31 篇。²³在楊簡看來，《詩序》採旁外推求詩義的方式解詩，不知從自己的本心上頭去尋求詩意，所以才往往顯得過於繁雜，流於枝節。心學理論中本含有以一心統攝萬理萬德的思考，這也是楊簡思想中鮮明的特色。²⁴本著此一思維特色，楊簡解釋《詩經》著重發揚本心、正心、道心之義，凡是涉及外部歷史與意義延伸的論述，楊簡都認為這是支離冗雜，旁屈他求的解釋。楊簡還特別強調：

三百篇一旨也，有能達是，則至正至善之心，人所自有，喜怒哀樂無所不通，而非放逸邪僻，是謂寂然不動，感而遂通天下之故。²⁵

《詩經》各篇之旨意一以貫之即在闡發「至正至善之心」，這也是楊簡檢視傳統解釋的唯一標準。

心學重視直覺思維，把認知主體與倫理本體視為一物，只要內求於心，便可成聖，實現最高價值目標。所以陸九淵以後，心學家多重心靈領悟，輕文字傳授，充分體現了心學家以己意說經、輕文字訓詁的特徵。

楊簡與其他心學家不同的是，他著意撰寫許多學術專著，但是在思想上仍是堅決固守心學家重心獨斷的特點。楊簡在詮解詩篇經文時，戮力經營的是義理的發揮辨明，而不是針對單字片詞做詳細的考證訓解，不過，文字訓釋不夠

²² 同註 9，卷 1，頁 17：23b-24a。

²³ 分見《慈湖詩傳》，卷 1〈周南·關雎〉7：4a-4b；〈葛覃〉10：9a-9b；〈蠡斯〉14：17b；〈桃夭〉14：18a；〈采芣苢〉16：21a，22b 二處；〈漢廣〉17：23b；〈汝墳〉19：27b；卷 2〈召南·鵲巢〉20：1b；〈采芣苢〉21：4b；〈草蟲〉22：6a；〈甘棠〉23：8a；〈行露〉24：9a-9b；〈羔羊〉25：12a；卷 5〈衛風·考槃〉60：6a；卷 6〈王風·黍離〉68：2b；〈君子陽陽〉69：4a；〈采葛〉72：10a；〈鄭風·叔于田〉75：6a；卷 7〈齊風·著〉87：5a；〈東方之日〉88：7a；〈盧令〉91：12b；〈魏風·十畝之間〉97：25b-98：26a；卷 8〈唐風·葛生〉108：17a；卷 9〈秦風·小戎〉112：5a；卷 11〈小雅·天保〉148：10a-10b；〈魚麗〉151：17a-17b；〈吉日〉166：47a；卷 12〈黃鳥〉172：5b；卷 13〈谷風〉202：27a；卷 15〈漸漸之石〉241：36a；卷 18〈周頌·天作〉284：7a。共 31 篇。

²⁴ 詳李承貴、賴虹：〈論楊簡的儒學觀〉，《南昌大學學報（社會科學版）》第 28 卷第 1 期（1997 年 3 月），頁 10-13。

²⁵ 同註 9，卷 3，頁 32：4b。

詳盡乃是多數宋儒解經的現象，標榜讀書窮理之重要的朱熹也不例外，²⁶所以讀者不需以此為楊簡解《詩》獨有的特色或缺陷，要特別表明的是，楊簡在訓釋詩文時，會因為個人心理主觀的意願，導致其對字詞訓解往往異於傳統。如〈大雅·皇矣〉「臨衝閑閑，崇墉言言」之句，《毛傳》：「臨，臨車也。衝，衝車也。墉，城也。閑閑，動搖也。言言，高大也。」詩文所謂「閑閑」、「言言」都可釋為用來形容文王之軍隊軍容盛大、強盛之意。²⁷據此，則二句為描寫當時文王伐崇時戰爭的場面。楊簡卻將「閑閑」解為「閑暇不急遽之狀」。將「言言」解為「墉之崇人有順迎王師之言不一」。楊簡改從心理良知的角度進行解說，以為有仁德的文王在攻伐崇城時，仍寄望崇侯能悔改，因為他相信人性本善，而文王這種心念甚至感染了戰場上的士兵，即使面臨生死交關的時刻，大家也能好整以暇地面對，故崇城之人感於文王之德，有順迎王師之意。²⁸楊簡的說法也許是受到前章「帝謂文王，予懷明德，不大聲以色，不長夏以革」詩文的影響，²⁹於是，依其說法，〈大雅·皇矣〉塑造了文王以德服人的溫馨場面，其間充滿著聖人仁愛的光輝，成為正心道心顯揚的明證。

在實際操作層次上，漢儒遺留下來的《詩經》訓詁不需要大量改動即可以有多元的解釋，加上《毛傳》解釋簡易直截，留下的解釋空間更大。但是不容否認的是，某些關鍵字詞的解釋，的確會影響詩旨的貞定，這就是經學家在訓解時必須斟酌之所在。楊簡《慈湖詩傳》直接否定傳統訓詁權威之處，多是這些權威解釋妨礙了他對詩旨的主觀認定，為了捍衛心學式的詩旨，他只能對這些古訓給予不留情面的嚴厲批評。在《慈湖詩傳》常可見楊簡以「多差誤」、「差謬」、「不可信」、「疏謬」、「穿鑿」等用語，指責《毛傳》、《爾雅》的訓解。³⁰楊

²⁶ 關於朱熹《詩集傳》的訓詁過分簡略的批評可參李家樹：《朱熹詩集傳簡評》，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年11月），頁114-118。

²⁷ 《毛傳》所謂的「動搖」、「高大」的解釋，並不是僅有表面字義那樣說城牆的動搖、與高大，還有強盛之意，參見胡承珙：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999年8月），下冊，卷23，頁1290-1291。陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：學生書局，1995年6月），第2冊，頁683-684。

²⁸ 楊簡：「閑閑，閑暇不急遽之狀，文王不得已而攻崇城，猶或覬崇侯之忽悔而改也。人性本善，因物有遷，其本善，終不磨滅。聖人心量如天地，故三軍之士行文王之德，意其狀閑閑。《毛傳》謂言言，高大也。安知非墉之崇人有順迎王師之言不一乎？《毛傳》亦多差，謂此閑閑為動搖，亦非。」同註9，卷16，頁261：38b。

²⁹ 楊簡：「帝謂文王，予懷爾之明德，爾卑恭小心，聲音顏色殊不大肆，不以國勢滋長夏大而變革。其心如無所知，如無所識，常靜常敬，常止常一，是謂順帝之則。三才無二道，道在人心，人心即道，故曰道心。是心無形，是心無我，虛明無際，天地無間。惟動乎意，流於邪，故失之，故與天地睽隔。不動乎意則融融渾渾，即帝則也。如水鑑未嘗有知識也，而自能鑑物。如日月未嘗有知識也，而自能照物。文王之赫怒即是心也，文王之遏密伐崇即是心也，即舜之精一也，即禹之安女止也。」同註9，卷16，頁260：37b-261：38a。

³⁰ 楊簡評《爾雅》「疏謬」、「差謬」、「差誤」、「差失」、「謬誤」、「不可盡信」之語分見《慈湖詩傳》，卷1，頁9：8a；卷3，頁37：15b；卷3，頁38：17a；卷4，頁47：3b；卷8，頁101：2a；卷8，頁105：11b；卷10，頁138：24b；卷11，頁148：10b、11b；卷11，頁165：44a；卷12，頁177：14b；卷12，頁186：33a；卷13，頁207：36b；卷15，頁230：

簡認為《毛傳》、《爾雅》有一些說法是錯誤的，讀者接受了他們的解釋，就往往無法掌握詩意，會偏離了聖人說詩的意旨。楊簡對此類關鍵字詞的解釋相當重視，不過他沒有提出精細的方法或詳密的證據，而是透過直解的方式，將字詞的意義訓釋出來。有時則是就詩文表面之義來解釋，或者拆解字形，從而推敲字義。例如〈葛覃〉「葛之覃兮」之句，《毛傳》將「覃」解釋為「延」，楊簡認為本義應該是「深」。楊簡花了一些篇幅，由字音、字義到字形進行論述，認為「水中深曰潭，加水以別其字」，所以「覃」之本義應為「深」。³¹這種訓詁方式乍看之下理由充分，但是仍恐不能取代舊說。³²再如〈邶風·雄雉〉末章「不伎不求」之「伎」，《毛傳》：「伎，害也。」楊簡對此解的評論是：「《毛傳》曰：『伎，害也。』取義未安。字從心從支，夫由本心以往則正而已，無意無欲。不由本心而支焉，則離正而入邪，離無意無欲之正而入于淫欲。欲則有所求矣，此其末流致害雖多，而伎之本義支而已矣。」³³此一解釋已有研究者直指不能勝過舊說。³⁴又如〈周頌·小毖〉：「予其懲，而毖後患。莫予荇蜂，自求辛螫。」

14b；卷 16，頁 249：15a；卷 16，頁 253：22a；卷 16，頁 258：32b；卷 16，頁 265：47a；卷 17，頁 269：3b；卷 17，頁 272：8a；卷 18，頁 287：12b；卷 18，頁 291：20b；卷 18，頁 292：22b；卷 18，頁 30a。批評《毛傳》「多失」、「差」之語分見卷 6，頁 84：34a；卷 8，頁 105：11a；卷 15，頁 226：6a；卷 16，頁 261：38b；卷 16，頁 263：42a；卷 18，頁 290：18b。

³¹ 楊簡：「《毛詩傳》曰：『覃，延也。』其義未安，覃本義深也。葛葉大而蔓小，故墜焉而深下。俗謂墜下曰覃，徒紺切，而《廣韻》、《集韻》無此音。《釋文》『徒南切』，方音不同，不可知也，而謂延也則未安。〈蕩〉曰：『覃及鬼方。』謂深及鬼方，深、遠義通；〈大田〉『覃耜』，耜端有宛然中深之狀；『實覃實訐』，后稷之聲深廣也。故水中深曰潭，加水以別其字。先儒徒因葛推義，釋覃曰延，然『施』即延也，無乃重複乎？」同註 9，卷 1，頁 9：8a。

³² 愚案：《毛傳》釋「覃」為延，有《爾雅·釋文》為據，而楊氏解為「深」，深或深廣、深長本來就是「覃」的基本義之一，當然也可以找到訓詁上的根據，例如《說文》釋「覃」為長味，引《詩》「實覃實訐」為證。詳《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1974 年 9 月），五篇下，頁 229。《漢書·敘傳第七十上》：「揚雄覃思，《法言》、《大玄》。」，顏師古《注》：「覃，大也，深也。」《漢書》，《正史全文標校讀本》，卷 100 上，頁 4231-4232。唯正如胡承珙所言，「此『葛覃』之『覃』，毛又訓為『延』者，當從延長之義，謂葛引蔓延長。非『延易』之延。下『施于中谷』，《傳》云：『施，移也。』乃延易之義。……雖延蔓之長至於延易，義本相成，然《詩》以『覃』與『施』相承言之，文義自當有別。」《毛詩後箋》，上冊，卷 1，頁 19-20。

³³ 同註 9，卷 3，頁 36：12a-12b。

³⁴ 簡澤峰：「《論語·子罕》馬融之《注》也解為『害』，『害』雖為引伸義，但仍合於詩文『伎』的意思。而文字以『支』為偏旁，用其聲非取其義，楊簡之說全由『支』而發揮，讓人無法接受。」楊簡從『伎』偏旁『支』聯想，再與『心』字旁連著說，得出了他對於『伎』的解釋，……從『伎』推至本心之不正，不正即是入於人欲，離於正道，不能安止於靜（心的本然狀態），所以才會入於邪道。這種詮釋法不只入於望文生義，也說得太過精深，偏離了詩文原本之意。」愚案：《說文·心部》：「伎，很也。」段玉裁釋「很」為「不聽從」，並以「害」為「伎」之引申義，簡澤峰謂《毛傳》解「伎」為「害」，乃是引申義，應該也

肇允彼桃蟲，拏飛維鳥。未堪家多難，予又集于蓼。」楊簡云：「草之相比曰莽，竹之相比曰筴。今俚語相并比曰連莽，曰成莽。當日成王惑於管、蔡之流言而疑周公……始悔昔者信管蔡之非。蜂喻管、蔡，王與管、蔡連比，是莽蜂也。」³⁵按：朱熹：「莽，使也。蜂，小物而有毒。」³⁶宋學家容易以「蜂」蜂蠆之蜂，應該是受到「自求辛螫」之句的影響。《毛傳》：「莽蜂，**摩**曳也。」鄭《箋》：「羣臣小人無敢我**摩**曳，謂為譎詐誑欺，不可信也。」根據毛公的解釋，「莽蜂」二字為「**德**鋒」之假借，此二字《魯詩》省作「**粵**夆」，「**德**」與「**鋒**」二字，《說文》都解釋為「使」，³⁷所以孔《疏》引孫炎之說云：「謂相擊曳入於惡也。」又引孫毓云：「羣臣無肯牽引扶助我，我則自得辛螫之毒。」以上惡善二說，孔氏評後者云：「案：《傳》本無此意，故同之鄭說。」³⁸馬瑞辰則謂：「莽蜂之義止為**摩**曳，故善惡皆通。然從孫毓說謂羣臣莫予牽引扶助，正與《序》言「嗣王求助」義合，則較勝《箋》義矣。」³⁹毛公的解釋源自《爾雅·釋訓》，而《爾雅》作「**粵**夆」，當為《說文》「**德**鋒」之假借。不論「莽蜂」二字在詩中意指引之為善或引之為惡，按照馬瑞辰的說法，此二字為雙聲連綿詞，不可拆為二字來看，所以在《山海經·海外西經》中有「并封」、《大荒西經》有「屏蓬」之國，皆取前後、左右有首則互相牽制之義，⁴⁰而非單取其「相并」、「相連」之義。依此，楊簡以「相并比」解「莽」，以「蜂」喻管、蔡，其說不易成立。類似以上所舉之例的新解在《慈湖詩傳》中並不少見。⁴¹

是假設《說文》解「伎」為「很」，斯為本義。「很」之可以引申為「害」，王禮卿以為是因「很則害人，故引申為害義」。由於金文、甲文「伎」字闕，而《說文·心部》、《廣雅·釋詁》都解為「很」，故暫以「很」為小篆「伎」之本義，似屬合理。高樹藩：「小篆伎：从心，支聲，本義作『很』解，乃指心不與人相從，行不與人相合而言，故从心。又以支本作『撐持』解，有剛勁自持意，」伎很者常剛勁自持而妒人勝己，故伎從支聲。」以上分見簡澤峰：《宋代詩經學新說》，頁150、200。《說文解字注》，十篇下，頁509。王念孫：《廣雅疏證》（臺北：廣文書局，1971年10月），卷3上，頁90。（王念孫並引《莊子·齊物論》云：「大勇不伎。」考《莊子》「大勇不伎」句，成玄英解為「逆」、「忤逆」〔【晉】郭象注，【唐】成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年7月），上冊，卷1，頁45〕，和《說文·段注》所云「不聽從」同義）王禮卿：《四家詩旨會歸》（臺中：青蓮出版社，1995年10月），第1冊，頁365。高樹藩編纂，王修明校正：《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中書局，1990年8月），頁488-489。

³⁵ 同註9，卷18，頁297：32a-32b。

³⁶ 《詩集傳》（臺北：中華書局，1971年10月），卷19，頁233。

³⁷ 見（清）王先謙著，吳格點校：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988年10月），下冊，頁1043-1044。

³⁸ 《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976年5月），卷19之4，頁745。

³⁹ 〔清〕馬瑞辰撰，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992年2月），下冊，卷30，頁1100。

⁴⁰ 同前註，下冊，卷30，頁1100。

⁴¹ 如《慈湖詩傳》，卷3，〈邶風·谷風〉，頁37：15b；〈新臺〉，頁45：30a；卷5，〈衛風·考

如果說，清代考證學是儒學向「智識主義的轉化」，⁴²企圖通過文字訓詁以闡明古聖先賢在六經中所蘊藏的「道」。那麼，宋儒楊簡面對經典訓詁的態度恰好相反，改易前賢的文字解釋，旨在強化重新勘定的心學詩旨的可靠性。就訓詁的理據而言，楊簡所提供的全新訓解，其推論過程是後人在評價楊簡《詩經》學時可以著意之處。⁴³

三、文本與詮釋的關係：心學家如何面對經典文本

楊簡繼承了陸九淵對「心」在思想體系中居於第一義的思路，但是在其體悟與論證過程中，對「心」的理解與定位卻與陸九淵有所差異。陸九淵對心的認識主要是直承孟子而來，在理論上進一步將心與宇宙論連結，並且對「心即理」的關係進行較為詳密的論證。陸九淵之所以能在宋代理學佔一崇高地位，主要是他能針對當時理學發展的討論中，「心」與「理」逐漸分化的觀點進行批評，頗能點出其中侷限之處。加上其論述緊緊與《孟子》結合，在學術系統的傳承上毫無疑問取得相當的高度。因此，著名的鵝湖之會上，陸九淵不落下風，「心學」也成為重要的學術流派。

陸九淵主張之「心」具有「有體有用」、「即體起用」的主體性與創造性意涵。在「心即理」的命定下，可以認識、發用與實踐一切之「理」。雖然陸九淵積極擴充「心」的涵攝與功能，但是其所有的論述幾乎都是為了朝向道德而發，因此其論述之心學，具有濃厚的道德上的功能意義。如果說陸九淵高懸「理」的終極價值依據，使「心」的本體意義有被降落的危險，那麼，楊簡只講「心」，以「心」為萬事萬物的精神性實體，是一個最高的本體範疇，就是比陸九淵更加突出了「心」的自我含意了。⁴⁴由於楊簡對「心」的功能做出更積極的發揮，

繫》，頁 59：5a；〈碩人〉，頁 61：8b；卷 6，〈鄭風·野有蔓草〉，頁 84：33a；卷 8，〈唐風·羔裘〉，頁 106：12b；卷 11，〈小雅·采芣〉，頁 162：38a；卷 13，〈小雅·谷風〉，頁 202：26a-26b；卷 14，〈北山〉，頁 210：3b；〈楚楚者茨〉，頁 216：14a；〈大田〉，頁 221：25a-25b；卷 17，〈大雅·行葦〉，頁 271：6a；卷 18，〈周頌·小毖〉，頁 297：32a……等。

⁴² 參余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1979年7月），頁 142。

⁴³ 楊新勛：「……客觀地看，楊簡、王柏立論雖有脫離外證的一面，但也並非毫無依據，尤其是片面地發展了內證的方法，在認識經書本文方面多有深刻之處，只是其結論用文獻學的標準來衡量往往得不償失。」《宋代疑經研究》，頁 302。愚案：這裡所謂「得不償失」是指楊簡等人的改經之舉，若是談到新的字詞釋義，則其能否勝過甚至取代舊說，更非靠「內證」的方法可以濟事。有如周祖謨所言，好的訓詁得聯繫古今，旁及方言，分別層序，研究詞義發展的各種現象，並尋出一般的規律，甚至還得根據古今不同時代的語音系統，從音與義的關聯上從事詞與詞之間的關係研究才行；又如馮浩菲所說，訓詁工作要出於公心，相信科學，仔細驗證。以上分詳周祖謨：《語言文史論集》（臺北：五南圖書公司，1992年11月），頁 488。馮浩菲：《中國訓詁學》（濟南：山東大學出版社，2003年3月），頁 566-575。

⁴⁴ 石明慶、王素麗：〈楊簡心學及其詩歌思想〉，《河北經貿大學學報》（綜合版）第 6 卷第 3 期

可以說具有統攝一切的絕對性質。⁴⁵因此，楊簡的心學雖然在價值與功能上擴充了陸九淵的論述，但是其對心的絕對性質論述，被視為有向禪宗傾斜的現象。⁴⁶此外，楊簡特別強調心具有「虛明無體」的性質，具有虛靈空明的「形上」色彩，心除了具有主體性之外，還有更高層次的形上意涵。⁴⁷可以說楊簡以為「心」不僅涵攝道德，更是具有形上意義的終極依據。⁴⁸

曾有學生問陸九淵何不著書？陸九淵回答：「六經註我，我註六經」。陸九淵也說過另一句相似的名言：「學苟知本，六經皆我註腳」。⁴⁹對陸九淵來說，心即涵攝一切道理，因此六經雖然具足義理，但僅是印證本心之物。

在陸九淵的理論中，心具有主動性與創造性，但是人必須發動本心為善。楊簡則更進一步，以為人心是自神、自明的，認為人心自然明白，故不需要發揮人心的主觀能動性，只要順應人心，不動思慮，不假外求，便能使萬物得到自然的反映。⁵⁰表面上看來，楊簡主張的似乎是一種忽視人的主觀能動性、不從事意念活動的順應自然之心的認識理論，它忽視對知識的追求和創造性的思維活動，⁵¹所以有論者用「蒙昧主義」來評說楊簡的心學觀念。⁵²由於就楊簡的知識論觀點來說，認識萬物之理將簡約地轉變成「識」此「心」，而「識」此「心」

(2006年9月)，頁40。

⁴⁵ 楊簡：「王道平平，人心至靈至神，虛明無體，如日如鑑，萬物畢照，故日用平常，不假思為，靡不中節，是謂大道。」〈學者請書〉，《慈湖遺書》，《四明叢書》約園刊本（臺北：新文豐出版公司，1988年1月），卷3，頁211：2a-2b。愚案：本文引用《慈湖遺書》，以《四明叢書》與《四庫全書》本互參，以下凡未標明出版訊息者，皆為《四明叢書》本。

⁴⁶ 對於楊簡本心的型態及其心學的特殊性判斷，張念誠持接近佛家的看法，見註17，頁28。劉曉梅以為在楊簡的思維世界裏，自覺不自覺地帶著禪宗關於宇宙的思辨方式。見〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》總第152期（2006年第5期），頁21。

⁴⁷ 楊簡：「人皆有是心，是心皆虛明無體，無體則無際畔，天地萬物盡在吾虛明無體之中變化萬狀，而吾虛明無體者常一也。此虛明無體者，動如此，靜如此；晝如此，夜如此；生如此，死如此。」〈永堂記〉，同註45，卷2，頁210：38a。

⁴⁸ 詳鍾彩鈞：〈楊簡慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第17期（2000年9月），頁329-330。鍾氏又說：「大體可看出象山的本心是道德心，慈湖的心不僅是象山概念進一步發展，而且是走上另一條路，泯去道德色彩，做為人生終極的依據，可以稱做『形上心』。」〈楊簡慈湖心學概述〉，頁330。

⁴⁹ 〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年2月），下冊，卷34，頁393、397，〈語錄上〉。

⁵⁰ 楊簡：「人皆有心，人心皆善、皆正，自神、自明。」《楊氏易傳》（《四明叢書》約園刊本），卷14，〈益·九五〉，頁345：6b。「至哉人心之靈乎！至神、至明、至剛、至健、至廣、至大、至中、至正、至純、至粹、至精，而不假外求也。」〈汎論學〉，同註45，卷15，頁397：9b。

⁵¹ 蔡方鹿：〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《寧波黨校學報》（2004年第4期），頁88。

⁵² 崔大華以為楊簡否定人的本能以外的任何具有能動性、創造性的思維活動，提倡無私無慮無知的蒙昧主義，詳《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984年5月），頁129、146-150。愚案：崔氏之論也引發研究者反對，詳註17，頁98-108，第三節〈「心善意害說」之重新理解與辨正——試以崔大華對楊簡心學誤解為例〉。

之途徑就在體悟本心，⁵³如此，為學的途徑與重點自然也不在於「知識」，而是在本心。

陸九淵與楊簡在思想理路上，都承認本心涵攝一切道理，也都認為追求本心良能是理論與實踐層次的第一義。因此，相對來說外延知識學習的重要性將會降低。

面對「如何詮釋文本」的問題，心學家先得思考另一個問題：「文本需要詮釋嗎？」畢竟在求「本心」的為第一義的理路下，所有的文本都將被視為一種具有隔閡性的義理載具，更嚴重的是還不能保證文本所留存的義理具有正確性。這是心學家面對文本很難避開的一個窘境，放大些來看，這甚至可能造成對整個學術、文化傳統的挑戰。

但無論是陸九淵還是楊簡，都不得不提到為學讀書的重要性，畢竟在當時的時代氛圍下，寓有聖人之義的經書終究是無法迴避的。陸九淵甚至表示讀書要仔細玩味，不可草草，閱讀經書更是必須著重注疏，楊簡則以為須讀聖人之書，且讀書不能意在名利。⁵⁴然而，聖人之書終究是外物，且後儒的解釋有時也沒有義理上的保證性。所以在當時的學術文化態勢下，如何面對聖人之書，是心學家要處理的首要衝突。陸九淵提出的「我註六經，六經註我」，不失為一個高明的理路回應。如此，則闡發本心與聖人之義互為印證，並不衝突。但是如果真要問六經與本心孰輕孰重，則依據心學的思路，還是只能回答：「六經皆我註腳。」也就是說，體悟本心之後，六經不過是用以印證之外物而已。

楊簡對六經與本心關係的立場相當明確，就是堅守心學家的立場。楊簡提到進德修學可先讀聖人之書，以此「開悟」本心，但仍堅持義理的獲取需要「求諸己」。⁵⁵楊簡以為認知的結果絕不是知識的增長，而是人的某種境界的確立。⁵⁶當然境界的開拓要不斷地「求己」，對本心有所體悟。

楊簡比陸九淵更重證悟，他本人從二十歲起持續靜坐沉思的工夫，以為打坐與悟道之間有實質上的關聯，⁵⁷並以「時復反觀」、「毋意」、「不起意」等信

⁵³ 鄭曉江、李承貴：《楊簡》（臺北：東大圖書公司，1996年1月），頁84。

⁵⁴ 陸九淵：「後生看經書，須著看注疏及先儒解釋，不然，執己見議論，恐入自是之域。」「讀書之法，須是平平淡淡去看，子細玩味，不可草草，所謂優而柔之，厭而飫之，自然有渙然冰釋，怡然理順底道理。」註49，下冊，卷35，頁433、434。楊簡：「讀書意或在名利，則失聖人之意。善學者以平昔所見，屏之千里之外，視己空空，絕無所知，而讀聖人之書，則所學正矣。」註45，卷17，頁427：4a。

⁵⁵ 楊簡：「古聖作《易》凡以開悟心之明而已，不求諸己而求諸書，其不明古聖之所指也甚矣。」〈家記一·己易〉，註45，卷7，頁260：7b-8a。又言：「學者當先讀孔子之書，俟心通德純而後可以觀子史。」〈家記九·汎論學〉，註45，卷15，頁393：1b。又言：「經禮三百，曲禮三千，皆吾心所自有。於父母自然孝，於兄弟自然友恭，於夫婦自親敬，於朋友自信。出而事君自竭忠，與賓客交際自然敬，其在鄉黨自謙恭。其在宗廟朝廷自敬，復者復吾所自有之禮，非外取也。」〈復禮齋記〉，註45，卷2，頁207：33a。

⁵⁶ 同註53，頁94。

⁵⁷ 楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》第4期（2004年3月），頁77。

念來體證至道，後來陸續有一連串特殊本心體驗經驗。⁵⁸因此有學者認為楊簡以「生命修行意識」融入聖人經典，因之產生信仰態度。將「追索聖人之道」的「主體內證實踐」融入閱讀聖人經典的過程之中，一旦「修行意識」與「信仰態度」調整妥適，生命向度、頻率與「聖人之道」完整對焦，便能在與經典主客交融的心靈參贊中，對「聖人之道」有更深入的體悟。⁵⁹這種說法面臨的最大問題是忽略心學家對經典、文本的特有認識。因為心學家視文字詮解為第二義，加上經典本身並非價值的終極根源，因此體悟的重點對象是本心或者是天地自然，絕對不會是文本。人的良知本心才是價值唯一可靠的真正根源。當道德主體自己決定道德法則時，經典的學習在邏輯上就不是絕對必要的。⁶⁰

既然經典的學習在心學理論中並非絕對必要，則楊簡作《慈湖詩傳》的用意為何？楊簡在《慈湖詩傳·自序》揭櫫六經可以一以貫之之道，此道就是人心之善正神明，而誦讀《詩經》正可以興起此心。楊簡特別強調，此心在自我之中，人要自知自信地求此「平常」之心。⁶¹所以，作《慈湖詩傳》的緣由不該是闡揚聖人大義，而是要探本心、正心、道心之理。楊簡在《慈湖詩傳·總論》最後提到：「此心人所自有，故三百篇或出於賤夫婦人所為。聖人取焉，取其良心之所發也。」⁶²與傳統學者研究六經旨在發掘聖人之訓不同，楊簡以為經書之義理乃在人心之正，如《詩經》有些作品乃是百姓小民所作，聖人僅是

⁵⁸ 依鍾彩鈞之說，楊簡的學說以覺悟為最重要，亦最為人所知，鍾氏並謂慈湖一生最重要的兩次覺悟是在 28 歲與 32 歲時，更特別的是，楊簡還以覺悟教人，接受其教而覺悟者約有兩百人之多。詳鍾彩鈞：〈楊慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期（2000 年 9 月），頁 308-314。又，楊簡自述類似覺悟的經驗，在他的著作中不少，根據某些學者所作的統計，大約有八次。參見註 53，頁 29-36；劉秀蘭：《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》（臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1999 年 6 月），頁 6-15。愚案：依本文某匿名審查委員的印象，楊慈湖論及覺悟之經驗者恐不止此數，如包含其家族成員之悟覺經驗，其數更是可觀。由於本文旨在析論《慈湖詩傳》之特質，故未能細數楊簡全部著作中有關自述覺悟之次數，特借此註解向審查委員致謝。

⁵⁹ 張念誠：「所謂『知此信此』的心靈態度，便是楊簡以『生命修行意識』融入聖人經典所產生的信仰態度，唯其具備此等類似信仰般的心靈態度，始足以與經典中的『聖人之道』交融、參贊，對心學體證之提昇有所助益。」註 17，頁 82。

⁶⁰ 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991 年 3 月），頁 286-287。

⁶¹ 楊簡：「《易》、《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《春秋》，其文則六，其道則一，故曰吾道一以貫之。……嗚呼至哉，至道在心，奚必遠求？人心自善、自正、自無邪、自廣大、自神明、自無所不通。孔子曰：『心之精神是謂聖。』孟子曰：『仁，人心也。』變化云為，興觀群怨，孰非是心，孰非是正，人心本正，起而為意而後昏，不起不昏，直而達之，則〈關雎〉求淑女以事君子本心也；〈鵲巢〉，昏禮，天地之大義本心也。〈柏舟〉，憂鬱而不失其本心也。〈鄘·柏舟〉，之矢死靡它，本心也，由是心而品節焉，禮也。其和樂，樂也。得失吉凶，易也。是非，春秋也。達之於政事，書也。迨夫動乎意而昏，昏而困，困而學，學者取三百篇中之詩而歌之、詠之，其本有之善心，亦未始不興起也。善心雖興而不自知、不自信者多矣，舍平常而求深遠，舍我所自有而求諸彼。」《慈湖詩傳》，卷前，頁 5：1a-2b，〈自序〉。愚案：四庫本《慈湖詩傳》卷前有楊簡〈自序〉與〈總論〉，館臣以小字標示云：「序文一篇，總論三篇，俱從《慈湖遺書》補錄。」

⁶² 《慈湖詩傳》，卷前，頁 3：6b，〈總論〉。

揀取其中良心所發者成書。研究《詩經》不是研究教化之道，而是了解內蘊之本心之理。是故，楊簡認為「思無邪」的道理並不複雜，僅是很簡潔地說出此心大道。後人解說過於鋪演，導致連篇累牘卻失之穿鑿。⁶³《慈湖詩傳》的推出，就是要從正心、本心、道心出發來解詩，要求讀者能自信自知，⁶⁴從而了解人心之坦夷神明之理。

四、學術史上的意義

《四庫全書總目》在論及中國歷代經學的發展源流時，言及宋代：「……洛、閩繼起，道學大昌，擺落漢、唐，獨研義理，凡經師舊說，俱排斥以為不足信，其學務別是非，及其弊也悍。」⁶⁵說明了宋代學人士子在解經時，受到道學的影響，注重「義理」的發揮，但其務求辨別是非，卻也造成另一種過於主觀直解的弊病。且在道學的影響之下，儒家經典的解釋慢慢走向哲學化、形上化，其中尤以四書的解釋最為明顯，這和四書原來的質性有關。《詩經》雖然不是以談論義理、表現思想為主要取向的經籍，但在宋代理學風潮的影響之下，也出現了許多不同於前代注疏的解釋，這些解說帶有濃厚的理學色彩，呈現出與以往大不相同的面貌。

宋儒強調內具理性的義理開拓，並以此直觀世界，強調倫理學與形上依據的密切結合，理學家尤其擅長以此態度貫穿對學術的解釋與應用。因此，若研究者以「《詩經》的理學化」來標示宋朝《詩經》學的特徵，除了無法涵蓋名物訓詁考據的專門著作之外，這樣的判斷大致可以成立。

從北宋初期開始一直到南宋末年，《詩經》的解釋往往被理學意涵所籠罩，不論後人的接受度如何，筆者大概可以這樣說：宋代《詩經》學研究之思維方式與論理呈現，都與當時流行的理學思潮有密切的關連，而以理學觀點來詮解《詩經》，正是宋代《詩經》學最大的特點。

具有宋學特色的《詩經》學，的確與理學同步發展，而宋代的理學家，不分門派與家數，對於經典與「道」（或「理」）之間的關係，似乎都有一共通的認識，即認為儒家經典是通向「聖人之道」、「聖人之心」的橋樑，經典的價值來自於聖人對於修身之道的表述，而不是源自於經典本身，因此從某個角度而

⁶³ 楊簡：「子曰：『《詩》三百，一言以蔽之，曰思無邪。』學者觀此，往往竊疑三百篇當復有深意，恐不止此，不然則聖言所謂無邪，必非常情所謂無邪。是不然。聖言坦夷，無勞穿鑿。無邪者，無邪而已矣，正而已矣，無越乎常情所云。」〈家記二·論詩〉，註 45，卷 8，頁 293：41a-41b。愚案：此段文字也被四庫館臣放入《慈湖詩傳》卷前之〈總論〉。

⁶⁴ 《慈湖詩傳》中以「心」解詩，強調學者自信自知的篇章參見卷 1，〈周南·卷耳〉，頁 12：14a；〈樛木〉，頁 13：15b；卷 5，〈衛風·氓〉，頁 64：15a；卷 6，〈鄭風·叔于田〉，頁 75：15b；卷 11，〈小雅·六月〉，頁 158：30b；卷 14，〈楚楚者茨〉，頁 216：15b；卷 16，〈大雅·思齊〉，頁 257：30a；卷 18，〈周頌·維天之命〉，頁 282：3a；〈天作〉，頁 284：7a。

⁶⁵ 〈經部總序〉，《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 1，頁 62。

言，經典文本只有工具性的價值，其「重要性」並不在於它所指涉或彰顯的對象。⁶⁶他們讀書的態度，並不是重在典籍文字的訓詁探究之工夫，而仍是要藉經書以明本心之天理。所以即使是強調讀書窮理、格物致知的程頤、朱熹也說出「為學，治經最好。苟不自得，則盡治五經，亦是空言」、「經所以載道也，誦其言辭，解其訓詁，而不及道，乃無用之糟粕耳」、「讀書乃學者第二事」、「讀書已是第二義」的話。⁶⁷

與程朱學派不同的是，宋代心學一派，對於經典價值的看法顯得更為激進。程、朱的理學有其客觀意義，因此比較容易藉由「致知」的理論，為經典留下一個位置，且朱熹「格物」的指向主要也是在經典以及歷史研究方面，⁶⁸至如陸九淵的心是則是一種主體概念，由於心本身便是理的存在，故其本體意味極為深厚，他的思想重點如眾所知是「辨志」、「立其大本」、「義利之辨」、「復其本心」，這些都可以在經典中找到依據，但也都可以不依傍經典而言。陸九淵的名言：「若某則不識一箇字，亦須還我堂堂地做箇人。」⁶⁹這是站在心學的立場上，直接否定經典存在的絕對必要性。

楊簡花費了相當大的心力為傳統經典作注解，在心學學者來說，這樣的作法極為特殊。因為無論寫出再多的研究著作，在心學理論中還不如肯認守默，體察心性。依此，楊簡成為宋代心學家中，專門學術著作最多的學者，其用心應該不尋常。除了楊簡本人的學術性格之外，或許這和當時的學術環境有關。

陸九淵與朱熹針鋒相對的辯論名震天下，但是隨之而起的是更激烈的爭辯。其中陸九淵講求踐履本心的作法，引起相當程度的批評。如朱熹曾批評陸九淵兄弟「盡廢講學」，又說陸九淵教壞了學生，以致弟子們都不讀書。還點名楊簡，稱他跟隨陸九淵學習而不讀書。⁷⁰朱熹還誇耀過陸九淵、楊簡師徒的為

⁶⁶ 祝平次：「宋明理學家大都不認為經典的價值來自於經典本身，而認為經典是聖人對於『理』或如何彰顯修身、治學之道的表述。」〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第1期（2007年6月），頁119。

⁶⁷ 前二則見程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年7月），第1冊，頁2；第2冊，頁671。後二則見黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年1月），第1冊，卷10，頁161。

⁶⁸ 〔美〕狄百瑞（Wm. Theod. de Bary）：「『物』此一名詞，雖然其普遍意義包括自然界之物，卻常為理學家當作『事』的意義來用，所謂『事』，即人類共同之事，以及展示道德法則在人類社會中如何運作的歷史事件。因此，『格物』的較為恰當的意思是道德問題的檢視，而不是我們將之與自然科學連繫的那種實驗。對強調客觀學問的朱熹來說，『格物』的指向主要也是在經典以及歷史研究方面，然而在一個較小的程度上亦包括當代的社會問題的研究。」〈理學家中的一個共同趨勢〉，〔美〕尼微遜（David S. Nivison）等著，孫隆基譯：《儒家思想的實踐》（臺北：臺灣商務印書館，1980年10月），頁45。

⁶⁹ 關於陸九淵等心學派與程朱理學派對於經典的看法差異，參見註66所引祝平次文，頁109-110。陸九淵之語見註49，下冊，卷35，頁449，〈語錄下〉。

⁷⁰ 朱熹：「子壽兄弟氣象甚好，其病卻是盡廢講學而專務踐履。」〈答張敬夫十八〉，《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年2月），第3冊，卷31，頁1197。又言：「……子靜舊年也不如此，後來弄得直恁地差異！如今都教壞了後生，箇箇不肯去讀書，一味顛蹶沒理會處，可惜！可惜。」註67，第7冊，卷104，頁2619。又言：「今要窮理，又無持敬工夫。」

人，唯嫌其空言私見，不肯讀書。甚至說他們的學思已經屬於禪學，不是儒家之學。⁷¹朱熹的弟子陳淳（1153—1217）更批判陸九淵一派不讀書，專講打坐工夫。⁷²陸九淵對這種批評不無委屈地說自己還是要求學生讀書的，只是讀的路徑不同。⁷³

面對「不讀書」的批評，反唇相譏對方讀書不過是「支離事業」，是一個好用的策略，但是對手能否接受則是不言而喻的。⁷⁴更積極地作法當然是展現心學學者「讀書」的成績，以杜天下人悠悠之口。楊簡承陸九淵之後，面對學界對心學的批判不可能毫不措意。或許楊簡積極撰寫學術專著，就是為了以實際的作品證明心學學者讀書成績不容小覷，而從讀者的接受面來看，《慈湖詩傳》的訓詁表現也卻曾引起學者的注意，甚至，編修《四庫全書》的館臣對本書的訓詁考訂還頗為讚賞，稱其「自成一家之言」：

……其於一名一物一字一句，必斟酌去取，旁徵遠引，曲暢其說。其考核六書，則自《說文》、《爾雅》、《釋文》以及史傳之音注，無不悉蒐。其訂正訓詁，則自齊、魯、毛、韓以下，以至方言雜說，無不博引。可謂折衷同異，自成一家之言，非其所作《易傳》以禪詁經者比也。⁷⁵

筆者以為，為了貶低《楊氏易傳》，四庫館臣未免刻意抬高了《慈湖詩傳》的訓詁考訂貢獻。就上述之言觀之，彷彿楊簡成了心學家中難得的訓詁大家。然而就理論層次而言，心學家對於章句訓詁所能獲取的義理知識本已多所質疑，起碼楊簡就對文字語言、章句訓詁的效力的限制提出意見，最終還是堅持自我發

從陸子靜學，如楊敬仲（楊簡）輩，持守得亦好，若肯去窮理，須窮得分明。然它不肯讀書，只任一己私見，有似箇稊稗。今若不做培養工夫，便是五穀不熟，又不如稊稗也。」「敬仲學於陸氏，更不讀書。是要不『實諸所無』；已讀之書，皆欲忘卻，是要『空諸所有』。」註 67，第 8 冊，卷 124，頁 2984。

⁷¹ 《朱子語類》：「先生嘗說：『陸子靜、楊敬仲自是十分好人，只似患淨潔病底。又論說道理，恰似閩中販私鹽底，下面是私鹽，上面以鯨魚蓋之，使人不覺。』蓋謂其本是禪學，卻以吾儒說話遮掩。」「陸子靜、楊敬仲有為己工夫，若肯窮理，當甚有可觀，惜其不改也！」第 8 冊，卷 124，頁 2978、2984。

⁷² 陳淳：「象山之學甚旺……，不讀書，不窮理，專做打坐工夫。求形體之運動知覺者，以為妙訣。大抵全用禪家宗旨，而外面却又假託聖人之言，牽就釋意，以文蓋之，實與孔孟殊宗。」〈與陳寺丞師復一〉，《北溪大全集》，《四庫全書》，總第 1168 冊，卷 23，頁 686：11a。「自到嚴陵，益知得象山之學情狀端的處，大抵其教人，只令終日靜坐，以存本心。」〈與黃寅仲〉，《北溪大全集》，卷 31，頁 745：6a-b。

⁷³ 陸九淵：「人謂某不教人讀書，如敏求前日來問某下手處，某教他讀〈旅獒〉、〈太甲〉、〈告子〉『牛山之木』以下，何嘗不讀書來？只是比他人讀得別些子。」註 49，卷 35，頁 449，〈語錄下〉。

⁷⁴ 陸九淵：「……途中某和得家兄此詩云：『墟墓興哀宗廟欽，斯人千古不磨心。涓流積至滄溟水，拳石崇成太華岑。易簡工夫終久大，支離事業竟浮沈。』舉詩至此，元晦失色，至『欲知自下升高處，真偽先須辨只今』，元晦大不懌……。」註 49，卷 34，頁 428，〈語錄上〉。

⁷⁵ 《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 15，頁 341。

明道心本心的優先性。⁷⁶就實際層次而言，楊簡的訓詁在當時的水準來看，並不算上乘，他本人也不以此名家。但是楊簡在《慈湖詩傳》展現的訓詁，在數量上的確頗有可觀，在形式上也堪稱多元。於是，《慈湖詩傳》體現了一種矛盾：既然章句訓詁對追求本心無積極作用，何以楊簡在書中旁徵博引，竭力取證？或許，楊簡著意於訓詁，是為了向學界展現心學家「讀書」的能力與成績。複雜繁瑣、古奧艱深的章句名物、典謨制度，無法用先天自然明白的清淨本心、善良本性去詮解，除了力學深思實別無他法。這就是楊簡要展現的面向。

但是當主觀認定的詩旨意義與訓詁章句互相衝突時，又該如何解決？《慈湖詩傳》對此毫不妥協，一切以意義的追尋發明為先，訓詁解釋必須遷就。這也是楊簡訓詁解釋上往往出現問題的根源。心學家本來就將主觀的自我本心直接銜接天理，楊簡甚至直接表明，認識的途徑「不假外求，不由外得，自本自根，自神自明」，⁷⁷故其解《詩》若要堅守本心體察的詩旨意義，就必須改定許多造成妨礙的舊有解釋。亦即，楊簡個人心學的體悟與學說預設，牽引了他對經文的詮解。

心學系統對經典的態度決定了《慈湖詩傳》的樣貌。本心便是一切，經典則沒有義理上的具足與保證，既然如此，經典的重要性將會滑落。所以，面對經典的態度，並不是向經典獲取義理，而是藉經典文本闡述自我的體悟。因之，在心學家眼中，經典與自我的主從關係較為特殊。理自心中求，本心的發揚絕對比經典文本意義的獲取重要，這種學術系統上的命定條件很難改變。楊簡《慈湖詩傳》大談心學義理，極力說明正心道心的至大神明、平夷坦蕩。這種解經方式，不是將《詩經》視為研究對象，而是將其當成發表平台。⁷⁸

依照海德格爾(Martin Heidegger, 1889—1976)的意見，「語言是存在之家」，一個歷史性民族的語言的形成，首先應歸功於詩人，在人的不同功能和分位上，詩人最能夠恰當的運用語言，彰顯天道，因此，詩在哲學上有非常重要的正面意義。⁷⁹海氏的論調當然有其時空背景，三百篇中有多少作品可以彰顯天道，姑且不論，顯而易見者，楊簡卻是刻意要在其解《詩》內涵中，運用心學語言彰顯其哲學體系，因此，若論述宋代《詩經》學史時，楊簡《慈湖詩傳》將是

⁷⁶ 楊簡：「覺非言語心思所及。」〈默齋記〉，註 45，卷 2，頁 208：35b；「覺者心通，非告語所可及」〈中庸第十九〉，《先聖大訓》，卷 3，頁 668：21a。楊簡對於《詩經》「嘉善和樂」、「有覺德行，四國順之」等句，稱「蓋君子之形容德行之光輝」、「惟有德者自知，而非章句儒所能識也。」〈論詩〉，註 45，卷 8，頁 296：46a。

⁷⁷ 〈絕四記〉，註 45，卷 2，〈記〉，頁 195：8a。愚案：此據《四明叢書》本，《四庫全書》本在總第 1156 冊，卷 3，〈書〉，頁 637：9a。以〈絕四記〉之內容、性質觀之，《四明叢書》本為是。

⁷⁸ 侯外廬、邱漢生、張豈之：「楊簡的《慈湖詩傳》，解釋詩篇，每每大段發揮他自己的義理，即發揮陸九淵心學的義理。這種作法，完全不像漢儒注經，倒成了他自己的心學講義。」《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984 年 4 月），上卷，頁 12，〈緒論〉。

⁷⁹ 孫祥周興：《說不可說之神秘——海德格爾後期思想研究》（上海：三聯書店，1991 年 12 月），頁 220；陳榮灼：《現代與後現代之間》（臺北：時報出版公司，1992 年 4 月），頁 83。

特殊的存在。如宋代《詩經》學史中所謂的尊《序》、反《序》，新派、舊派劃分問題，《慈湖詩傳》很難列入討論。基本上，新舊兩派的區隔標準在於對《詩序》價值的正反態度，但兩派學者主要是經學家，他們都在解釋經典，企圖發掘其中所蘊藏的深層意義。楊簡對於《詩序》帶有敵意，但其態度和反《序》派的經學家也不能同日而語，後者往往可以認同《詩序》的詮釋方向，但不認為《詩序》交出了良好的解經成績。楊簡當然連《詩序》的解釋途徑都要排斥，因為傳統《詩經》學絕不可能帶出心學的色彩。所以，歷史上的宋代新舊兩派的《詩經》學，主要是指經學家的《詩經》學，當研究者在爭辯朱熹的《詩集傳》的新舊身份時，是把他當經學家來看待的。經學家研究經學的目的在於藉由經典文本探求具有人生價值的意義，也就是說經典文本是意義獲取的根源與依據。但是，《慈湖詩傳》貌似研究經典，實則以文本為舞台，闡發自己的心學觀點。如此，則經典文本稱不上是研究對象，充其量不過是外部載具而已。這樣，當研究者要研判《慈湖詩傳》究竟該歸屬在哪一陣營中時，立刻就會發現其身份頗為尷尬。

由此可知，若要講述宋代所謂經學「理學化」的問題，實則還需進一步區分其間的主從問題。經學「理學化」的現象的確存在於宋代經學研究中，然而那是以經學為研究主題，其間研究者受「視域」(h·riz·n)的影響，在論述中以「理學」觀點闡發更多元而深入的經學意義。但是《慈湖詩傳》展現心學家對經典文本觀點的特殊性，它不能不訓釋經文，但闡發的是心學，不是經學。在宋代《詩經》學詮解專書中，這是一本很特殊的書籍。假若一定要為《慈湖詩傳》貼上一張新舊的標籤，那自然還是新派，因為這本書在解釋音義時雖也不時徵引漢唐儒者之說，但不像舊派著作會引錄全部《詩序》之言，即使在論述過程中插入《序》說，其目地往往也在批評，⁸⁰論其質性實與傳統《詩經》學大異其趣。

書籍為讀者而存在，《慈湖詩傳》出自楊簡之手，如此也就解答了「為誰寫作、誰在閱讀」的問題。⁸¹假設把《慈湖詩傳》中的心學表述悉數抽離，這本書的可讀性就會大幅減低，特色也就蕩然無存，讀者自然也會跟著流失；楊簡旨在以《詩經》「註我」，沒有了「註我」的成分，讀者可以有其他的選擇。綜觀歷代《詩經》學著作，楊簡的《慈湖詩傳》是罕見的、現存的以《詩經》作為談論心學義理平台的詮解之作，僅就這點來看，此書在學術史上自有其獨特

⁸⁰ 除了筆者在前面所引的《慈湖詩傳》批駁《序》言之外，楊簡又云：「孔子不作《詩序》，旨在於《詩》無《序》可也。」《慈湖詩傳》，卷1，頁6：2b-3a。

⁸¹ 法國的呂西安·費弗爾(Lucien Febvre)承接了居斯塔夫·朗松(Gustave Lans·n)「書籍為讀者而存在」的概念，認為研究歷史也要再現當時的環境，並解答誰在寫作，為誰寫作，以及誰在閱讀、為何閱讀等問題。本文運用這樣的概念，提出《慈湖詩傳》「為心學愛好者而寫作」、「心學愛好者在閱讀」的想法。關於朗松與費弗爾的意見參見〔法〕弗朗索爾·多斯(Franç·is D·sse)著，馬勝利譯：《碎片化的歷史學——從《年鑑》到新史學》(北京：北京大學出版社，2008年12月)，頁82-83。

的與象徵上的時代意義。

五、結語

德國的詮釋學家阿斯特（G.A.Fr.Ast, 1776-1841）區分了三種理解：歷史的理解、語法的理解和精神的理解。歷史的理解指對作品的內容的理解，也就是揭示什麼內容構成作品的精神；語法的理解指對作品的形式和語言的理解，也就是揭示作品的精神所表現的具體特殊形式，其中包括訓詁、語法分析和考證；精神的理解指對作者和古代整個精神的理解。⁸²本文考察楊簡的《慈湖詩傳》，正是從阿斯特所謂解釋的三要素——文字、意義和精神——入手，期待能為此書的定位與特質作出較為精準的判斷。

其實，學術史上對宋代理學興盛與豐富的成績已有很多的論述，這讓《詩經》學史的研究者很容易地可以從文化背景的因素解釋宋代經學的理學化傾向。當我們使用「《詩經》的理學化」之語時，是站在全局史的觀點上，用俯瞰的視野對宋代《詩經》學的發展所作的概括描寫。

只是，理學家中的心學派，其解《詩》方式與內容又大不同於程、朱。程、朱取決於理，而不認為心即理，陸九淵以為心即理，遂即取足於心。⁸³表現在讀書態度上，雙方的作為也跟著不同。以朱熹而言，他強調的是使勁用力、熟讀精思，虛心涵泳，切己體察，⁸⁴陸九淵則指出：「若繁且難者果足以為道，勞苦而為之可也。其實本不足以為道，學者何苦於繁難之說！簡且易者又易知易從，又信足以為道，學者何憚而不為簡易之從乎？」「所謂讀書，須當明物理，揣事情、論事勢」，⁸⁵與朱熹呈現出截然不同的讀書心態與方法。楊簡為象山高足，對於讀書的諸多理念也遵循師法，但他一反象山揚言「我註六經」其實「不註六經」的態度，推出眾多的解經成果，只是他畢竟是典型的心學家，其《慈湖詩傳》相對於傳統的《詩經》注疏，顯得頗為奇特，它具有經學研究所需要的要素，從訓詁到義理，從體製到篇幅，在形式上已經具備經學研究專書的樣貌。然而，心學家強調的是道德自覺，自省內心，《慈湖詩傳》表面在解釋經典，內裡卻是以發揮其個人對心學的體悟為主，對傳統經學研究的進展無甚幫助。事實上，從《慈湖詩傳》中對傳統說解與訓詁的改定，與屢屢強調求己正

⁸² 洪漢鼎：《詮釋學史》（臺北：桂冠圖書公司，2002年6月），頁22。

⁸³ 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1979年4月），頁30。

⁸⁴ 朱熹：「讀書……須反覆看來看去，要十分爛熟，方見意味，方快活，令人都不愛去看別段，始得。……須玩味反覆，始得。用力深，便見意味長；意味長，便受用牢固。」「大抵觀書先須熟讀……，熟讀精思既曉得後，又須疑不止如此，庶幾有進。」「學者讀書，須要斂身正坐，緩視微吟，虛心涵泳，切己省察。」「今請歸家正襟危坐，取《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》，逐句逐字分曉精切，求聖賢之意，切己體察，著己踐履，虛心體究。」以上分見註67，第1冊，卷10，頁167、168；卷11，頁179；第8冊，卷121，頁2918。

⁸⁵ 陸九淵之說分見註49，下冊，卷34，頁423；卷35，頁445。

心勝過閱讀經典文本的意見，可以看出本書研究主體不在經典文本，而是楊簡透過詩篇展示自己的體悟，這不免讓人想到朱熹的話：「讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。」⁸⁶把上述話語中的「讀」字改為「解」，就是楊簡的解經態度了。因此，從圖書分類的角度來看，《慈湖詩傳》必須而且也只能歸劃在《詩經》學類中，但就撰述動機與實質內容觀之，我們也可以說《慈湖詩傳》近乎是一部心學專書。正因這樣的屬性，使得心學中人可以回到儒家的《詩經》中找著立論的根據，但也正因這樣的屬性，與楊簡同時或之後的讀者，除非他們對於心學有特殊的偏好，否則無論是入門或進階，《慈湖詩傳》都不能成為認識《詩經》的絕佳著作。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976年5月）。
- 〔漢〕班固：《漢書》，《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980年1月）。
- 〔漢〕許慎：《說文解字注》（臺北：黎明文化公司，1974年9月）。
- 〔晉〕郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年7月）。
- 〔宋〕程頤、程顥著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004年7月）。
- 〔宋〕朱熹：《詩集傳》（臺北：中華書局，1971年10月）。
- 〔宋〕朱熹：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年2月）。
- 〔宋〕陸九淵：《象山先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年2月）。
- 〔宋〕楊簡：《慈湖詩傳》，《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 〔宋〕楊簡：《楊氏易傳》，《四明叢書》約園刊本（臺北：新文豐出版公司，1988年1月）。
- 〔宋〕楊簡：《慈湖遺書》，《四明叢書》約園刊本，臺北：新文豐出版公司，1988年1月
- 〔元〕脫脫：《宋史》，《正史全文標校讀本》（臺北：鼎文書局，1980年1月）。
- 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974年10月）。
- 〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修《宋元學案》（臺北：河洛圖書公司，1975年3月）。
- 〔清〕王念孫：《廣雅疏證》（臺北：廣文書局，1971年10月）。
- 〔清〕王先謙著，吳格點校：《詩三家義集疏》（臺北：明文書局，1988年10月）。

⁸⁶ 註 67，第 1 冊，卷 11，頁 188。

(二) 近人論著

- 王禮卿：《四家詩旨會歸》（臺中：青蓮出版社，1995年10月）。
- 石明慶、王素麗：〈楊簡心學及其詩歌思想〉，《河北經貿大學學報（綜合版）》，第6卷第3期（2006年9月）。
- 余英時：《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1979年7月）。
- 李承貴、賴虹：〈論楊簡的儒學觀〉，《南昌大學學報（社會科學版）》，第28卷第1期（1997年3月）。
- 李家樹：《朱熹詩集傳簡評》，《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年11月）。
- 周祖謨：《語言文史論集》（臺北：五南圖書公司，1992年11月）。
- 祝平次：〈王陽明的經典觀與理學的文本傳統〉，《清華中文學報》第1期（2007年6月）。
- 洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2002年5月）。
- 洪漢鼎：《詮釋學史》（臺北：桂冠圖書公司，2002年6月）。
- 胡承珙：《毛詩後箋》（合肥：黃山書社，1999年8月）。
- 侯外廬、邱漢生、張豈之：《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984年4月）。
- 郝桂敏：〈楊簡慈湖詩傳的闡釋特徵〉，《遼寧教育行政學院學報》第21卷第11期（2004年11月）。
- 高樹藩編纂，王修明校正：《正中形音義綜合大字典》（臺北：正中書局，1990年8月）。
- 馬瑞辰撰，陳金生點校：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992年2月）。
- 孫周興：《說不可說之神秘——海德格爾後期思想研究》（上海：三聯書店，1991年12月）。
- 徐復觀：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1979年4月）。
- 崔大華：《南宋陸學》（北京：中國社會科學出版社，1984年5月）。
- 張念誠：《楊簡心、經學問題的義理考察》（桃園：中央大學中文所博士論文，2003年5月）。
- 陳來：《有無之境：王陽明哲學的精神》（北京：人民出版社，1991年3月）。
- 陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：學生書局，1995年6月）。
- 陳淳：《北溪大全集》，《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 陳榮灼：《現代與後現代之間》（臺北：時報出版公司，1992年4月）。
- 馮浩菲：《中國訓詁學》（濟南：山東大學出版社，2003年3月）。
- 楊新勛：《宋代疑經研究》，北京：中華書局，2007年3月）。
- 楊儒賓：〈宋儒的靜坐說〉，《臺灣哲學研究》第4期（2004年3月）。
- 趙燦鵬：〈宋儒楊慈湖著述考錄〉，《書目季刊》39卷4期，2006年3月）。
- 劉秀蘭：《化經學為心學——論慈湖之經學思想與理學之開新》（臺北：臺灣大學中文研究所碩士論文，1999年6月）。
- 劉曉梅：〈楊簡實心思想探微〉，《蘭州學刊》總第152期（2006年第5期）。

鍾彩鈞：〈楊簡慈湖心學概述〉，《中國文哲研究集刊》第 17 期（2000 年 9 月）。
蔡方鹿：〈楊簡的心學思想及其在心學史上的地位〉，《寧波黨校學報》（2004 年第 4 期）。

鄭曉江、李承貴：《楊簡》（臺北：東大圖書公司，1996 年 1 月）。

黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月）。

戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月）。

簡澤峰：《宋代詩經學新說》（彰化：彰化師範大學國文研究所博士論文，2008 年 5 月）。

〔美〕狄百瑞，Wm. The · d · re Bary）：〈理學家中的一個共同趨勢〉，收於〔美〕尼微遜，David S. Nivis · n）等著，孫隆基譯：《儒家思想的實踐》（臺北：臺灣商務印書館，1980 年 10 月）。

〔法〕弗朗索爾·多斯（Franç · is D · sse）著，馬勝利譯：《碎片化的歷史學——從《年鑑》到新史學》（北京：北京大學出版社，2008 年 12 月）。

The analysis and discussion of Yang Jian, "Tzuhu Poetry Biography"

Huang, Chung-Shen*

Abstract

Yang Jian is Lu Jiu-yuan's outstanding student, he focused on the nature of meaning and clever mind the role of the other hand, have written many studies books. His research work is the largest number of scholars of the Song of philosophy of mind. Since Yang Jian as his teacher, thinks that the hearts and opening up an all-encompassing truth in pursuit of hearts and opening up the moral level of theory and practice of primary importance, and so, in the face extension of knowledge and learning and to demonstrate the interpretation of the classic work of Yang Jian necessarily have clear-cut characteristic ways and content of its theory and practice in order to find a balance. "Tzuhu Poetry Biography" is in this context that introduced works. This paper using statistical, inductive, deductive method, on the basis of previous studies in order to more solid evidence and reasoning, analysis and discussion, "Tzuhu Poetry Biography", hoping the book to confirm the nature, value and existence significance.

Keywords: Yang Jian, philosophy of Truth, philosophy of mind,
"Tzuhu Poetry Biography"

* Professor, Department of Chinese, National Chang-hua University of Education

論《樂府指迷》的詞學觀

林佳蓉*

提 要

沈義父的《樂府指迷》是宋代詞學史上第一部專門討論填詞之法的著作，自此之後，為填詞寫作專論，便形成文人關心的議題。再者，《樂府指迷》於首章揭示創作的四大原則：「蓋音律欲其協，不協則成長短之詩；下字欲其雅，不雅則近乎纏令之體；用字不可太露，露則直突而無深長之味；發意不可太高，高則狂怪而失柔婉之意。」這四點構成整部《樂府指迷》的論述中心。本文論述的要點，即從以下四端分析之：一、協律論；二、崇雅的審美趨向；三、代字用事理論；四、內容的立意觀。本文將以《樂府指迷》為據，透過其詞話之表述方式與內容的探討，彰顯出《樂府指迷》在宋代詞話中所呈現的意義與價值。

關鍵詞：沈義父、樂府指迷、宋代詞話、詞論、詞學

* 現任國立臺灣師範大學國文學系專任副教授

一、前言

《樂府指迷》是宋代詞學史上第一部專門討論填詞創作之法的專著。此書寫作的緣起，沈義父曾自云：¹

余自幼好吟詩。壬寅秋，始識靜翁於澤濱。癸卯，識夢窗。暇日相與唱酬，率多填詞，因講論作詞之法，然後知詞之作難於詩。……子弟輩往往求其法於余，姑以得之所聞，條列下方，觀於此，則思過半矣。²

故知《樂府指迷》原為文人相聚的閑話，是沈義父與翁處靜、³吳夢窗暇日講論作詞之法，進而編纂成教導子侄輩如何填詞的著作。但是當《樂府指迷》從「閑話講論」的形態，發展成為「專書」的表述方式，在價值上，就已從零散的漫語，提升到具有權威性，以及指導性的「詞論」位置。它主要從「創作論」的立場發聲，而兼及「批評論」；原本設定的接受對象是「子弟輩」，但書成之後，則擴及其他的創作者與閱讀者。故而，其意義已遠遠超過原始產生它的場域與功能。這種權威性與指導性的論著形式的展開，實為宋代的詞學批評界豎立重要的標竿，並形塑成一種「推尊詞體」的意義表述方式。此外，其為填詞之法所建立的學習次第、修辭技巧、聲律運用、獨尊清真、崇尚雅化的詞學觀，對後世的填詞者與詞論家，均產生過重要的影響。自此之後，為填詞寫作專論，便形成文人關心的議題，如張炎的《詞源》，雖僅下卷論及作詞之法，但張炎對填詞價值的認取，則是無庸置疑。爾後，此風流行，元代陸輔之的《詞旨》，⁴清代萬樹的《詞律》，

¹ 沈義父，字伯時，一字時齋，學者稱時齋先生，江蘇震澤人，嘉熙元年（1237）以賦領鄉薦，曾為南康軍白鹿洞書院山長，舉行朱子學規。約生於南宋寧宗嘉定元年（1208），卒於元世祖時（1286 前後）。著有《時齋集》、《遺世頌》、《樂府指迷》。其《時齋集》、《遺世頌》皆佚，僅有《樂府指迷》一書與一篇〈昭靈侯廟記〉傳世。參見〔清〕翁大年：〈翁校本舊跋〉，收於唐圭璋編：《詞話叢編》，第 1 冊，《樂府指迷·附錄》，（臺北：新文豐出版公司，1988 年），頁 285；張于忻：《樂府指迷研究》，（臺北：臺北市立師範學院應用語言文學所 2003 年碩士論文），頁 7-15。

² 蔡嵩雲：《樂府指迷箋釋》，（臺北：木鐸出版社，1982 年），頁 43。本文引用《樂府指迷》時，於文字、則次、頁次，均是依照蔡氏的校定本為據，文中將於每段引文之後註明頁碼，不再另作註解。

³ 靜翁，即是翁處靜，原名翁元龍，字時可，號處靜，為吳夢窗（文英）之弟，夢窗蓋本翁氏而出為吳後。見夏承燾：《夏承燾集》第 1 冊〈吳夢窗繫年〉之考證，（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1997 年），頁 453-454。

⁴ 〔元〕陸輔之於《詞旨》，卷上，〈詞說七則〉言：「沈伯時《樂府指迷》，多有好處，中間一兩段，亦非詞家語。」唐圭璋於此則之下有案語曰：「其書今無完本。明人割詞源下卷，合詞旨混雜刊之，題曰樂府指迷，非沈氏之書也。惟花草粹編刻沈伯時樂府指迷凡二十八則，似亦非全本。明人愛割裂古書，隨意刻之，不足據也。輔之所謂非詞家語者，究不知其審也。」見唐圭璋編：《詞話叢編》，第 1 冊，頁 303。說明《樂府指迷》一書至今尚無完本，且在陸輔之的時代，就已雜有他書文字混刊的現象，故陸輔之說：「中間一兩段，亦非詞家語。」

⁵都直接受到《樂府指迷》的影響；而李漁的《窺詞管見》等，也應受到沈義父《樂府指迷》的啟發；甚至有以「填詞」二字為專書命名者，如沈謙的《填詞雜說》、⁶毛先舒的《填詞名解》、謝元淮的《填詞淺說》等，匯為一股屬於為教學實用而作的論作區域，此一創作論區域，便逐漸形成詞學界重要的門類。推本溯源，為填詞開啟寫作專論的《樂府指迷》，實居於不可忽視的地位。

另有一個問題引發筆者研究的興趣，乃在於一個特殊現象的發現。依照翁大年〈翁校本舊跋〉、陳去病〈百尺樓叢書後序〉、以及張于忻《樂府指迷研究》的資料顯示，沈義父生平篤學好古，以程朱為依歸，曾為南康軍白鹿洞書院的山長，舉行過朱子學規，又嘗造三賢堂以祭祀王蘋、陳長方、楊邦弼，做為鄉邑後學的矜式。也就是說，沈義父本身就是一個理學家，用心於程朱之學的教化與發揚。但弔詭的是，沈義父的詞學理論，走的卻不是上扣《尚書·舜典》、《論語》、《孟子》、《禮記·樂記》等傳統儒家的詩論與詩教觀；也未如朱熹所說：「小詞前輩亦有為之者，顧其詞義如何，若出於正，似無甚害，然能不作更好也。」⁷他以極大的熱誠撰寫了這部《樂府指迷》，以教導後學如何填詞。再者，他選擇的詞家典範，不是「指出向上一路」的蘇軾，⁸而是被劉熙載批評為「當不得個貞字」、「未得為君子之詞」的周邦彥！⁹其中的原因何在？其詞學理論與宋代文化的關係為何？在整個宋代的詞壇中有何特殊意義？凡此種種，是本文意欲揭開的底蘊。

本文論述的要點，將從下面幾個方向依次討論：一、首先分析沈義父如何從「音律欲其協」的角度，建構詞乃音樂文學的特質；二、討論《樂府指迷》崇雅的審美趨向，在歷史的脈絡中是如何確立和開展的；三、分析此一雅化精神，在實際的寫作層面，是如何透過代字用事理論定位其詩意性、藝術性的文學視野；四、說明沈氏認為詞之內容「發意不可太高」的立意觀點。本文意欲揭示沈義父《樂府指迷》的詞學觀，於宋代詞論，乃至於整個詞學發展史中的重要價值。

二、協律論

《樂府指迷》於首章即揭示創作的四大原則：「蓋音律欲其協，不協則成長短之詩；下字欲其雅，不雅則近乎纏令之體；用字不可太露，露則直突而無深長

⁵ 如《樂府指迷》言：「上聲字不可用入聲字替」一條，萬樹《詞律》實祖其說。

⁶ 〔清〕沈謙的《填詞雜說》雖以「填詞」二字命名，但是卻非討論填詞之法的專論，該書三十二則，論填詞之法僅八則，餘為講評前人名作雋語等。見唐圭璋編：《詞話叢編》，第1冊，沈謙：《填詞雜說》，頁627-635。

⁷ 〔宋〕朱熹：《朱熹詞話》，鄧子勉編：《宋金元詞話全編》，（南京：鳳凰出版社，2008年），頁960。

⁸ 〔宋〕王灼著，岳珍校正：《碧雞漫志校正》（成都：巴蜀書社，2000年），卷2，頁37。

⁹ 〔清〕劉熙載：《藝概·詞概》，見唐圭璋編：《詞話叢編》，第4冊，頁3692。

之味；發意不可太高，高則狂怪而失柔婉之意。」（第1則，頁43）沈義父以音律（「蓋音律欲其協」兩句）、遣詞（「下字欲其雅」兩句）、作法（「用字不可太露」兩句）、內容（「發意不可太高」兩句），這四點構成整部《樂府指迷》的論述中心。

由於詞是音樂文學，「協律」的必須性問題，便成為沈氏創作方法論中第一個理論重點。與其稍前的王灼於《碧雞漫志》，以三卷的篇幅考證二十九個詞調，探究調名、宮調、詞調演變的過程、唐曲與宋曲互相交涉的關係。¹⁰楊纘於〈作詞五要〉一文，其中四要是：「擇腔」、「擇律」、「填詞按譜」、「隨律押韻」，¹¹均是點明詞之聲律問題。在其稍後的張炎於《詞源·音譜》亦曾言：「詞以協音為先，音者何，譜是也。古人按律製譜，以詞定聲，此正聲依永律和聲之遺意。」¹²乃知沈氏將「音律」置於首句，實為當時論詞之風尚，非虛發也。近人曹保合更進一步說：「沈義父強調這個問題，意在破除這樣一種觀念：音律是詞的創作的一種束縛。沈氏認為，詞協音律不是可協可不協，而是必須協；也不是可寬可嚴，而是必須嚴於協律。」¹³詞須嚴於協律，是詞此一韻文體之獨特處，亦是詞之難填處，沈義父於《樂府指迷》首章言，他與翁處靜、吳夢窗講論作詞之法後，方知「詞之作難於詩」，此難為何？即難在聲律也。

探文學中聲律問題的考辨，起於南北朝時期梁之沈約的「四聲八病」說。¹⁴但是唐詩的詩格卻將平、上、去、入四聲二元化，只分平、仄，上、去、入三聲皆以仄聲視之，三者聲音、聲情上細膩的差別不復重視。但是詞是音樂文學，四聲的調配、分置，聲情的考究、分屬，各別詞牌之間有不同的差異要求。故李清照云：「詩文分平側（仄），而歌詞分五音，又分五聲。」¹⁵因此，沈義父乃從詞以協律為先之本位出發，選擇清真（周邦彥）、康伯可（康與之）、柳耆卿（柳永）、姜白石（姜夔）、施梅川（施岳）五家詞為子弟輩學習的對象，其言云：「蓋清真最為知音。」「康伯可、柳耆卿音律甚協。」「姜白石清勁知音。」「施梅川音律有源流，故其聲無舛誤。」¹⁶蓋此五人之作，音律甚協，是詞而非詩，可為後人學習填詞之範本。此為《樂府指迷》特出之處，因前此之李清照的〈詞論〉、王灼的《碧雞漫志》，雖論詞之聲律，並未標舉於「協律」一事可為典範的作家。又，此四則詞話先置於《樂府指迷》總論之下的第2、3、4、6則，亦可知沈氏重視聲律之意。符合沈氏創作四原則中的第一條：「蓋音律欲其協，不協則成長短之詩。」

¹⁰ 參閱〔宋〕王灼著，岳珍校正《碧雞漫志校正》，卷3至卷5，頁51-135。

¹¹ 〔宋〕楊纘：〈作詞五要〉，見唐圭璋編：《詞話叢編》，第1冊，頁267-268。

¹² 〔宋〕張炎：《詞源·音譜》，見唐圭璋編：《詞話叢編》，第1冊，卷下，頁255。

¹³ 曹保合：〈談沈義父的作詞標準〉，《衡水師專學報》，2001年第3卷第2期，頁18。

¹⁴ 「八病說」，即「平頭、上尾、蜂腰、鶴膝、大韻、小韻、旁紐、正紐」八種聲律上的毛病。

¹⁵ 〔宋〕李清照著，王學初校註：《李清照集校註·詞論》，（臺北：里仁書局，1982年），頁195。「五音」指宮、商、角、徵、羽。「五聲」指陰平、陽平、上、去、入。

¹⁶ 以上四則各見蔡嵩雲：《樂府指迷箋釋》，頁44、頁46、頁48、頁52。

此外，《樂府指迷》中另有四則細論關於聲律的看法，其言云：

腔律豈必人人皆能按簫填譜？但看句中用去聲字，最為緊要。然後更將古知音人曲，一腔三兩隻參訂，如都用去聲，亦必用去聲。其次如平聲，卻用得入聲字替。上聲字最不可用去聲字替。不可以上、去、入，盡道是側聲使用得，更須調停參訂用之。（第 16 則，頁 67）

近世作詞者，不曉音律，乃故為豪放不羈之語，遂借東坡、稼軒諸賢自諉。諸賢之詞，固豪放矣，不豪放處，未嘗不叶律也。如東坡之〈哨遍〉、楊花〈水龍吟〉，稼軒之〈摸魚兒〉之類，則知諸賢非不能也。（第 21 則，頁 75-76）

古曲譜多有異同，至一腔有兩三字多少者，或句法長短不等者，蓋被教師改換。亦有嘌唱一家，多添了字。吾輩只當以古雅為主，如有嘌唱之腔不必作。且必以清真及諸家目前好腔為先可也。（第 24 則，頁 80）

詞中多有句中韻，人多不曉。不惟讀之可聽，而歌時最要叶韻應拍，不可以為閒字而不押。如〈木蘭花〉云：〔傾城。盡尋勝去。〕城字是韻。又如〈滿庭芳〉過處〔年年，如社燕〕，年字是韻。不可不察也。其他皆可類曉。又如〈西江月〉起頭押平聲韻，第二第四就平聲切去，押仄聲韻。如平聲押東字，仄聲須押董字、凍字韻方可。有人隨意押入他韻，尤可笑。（第 25 則，頁 82）

文中第 21 則批評近世之填詞者，不知音律，故為豪放不羈之語，並借東坡、稼軒諸賢以自諉。這是針對南宋蘇、辛派之末流詞人，其狂肆之病而發，沈氏批評此輩中人，模仿蘇、辛「橫放傑出」、¹⁷「大聲鞞鞞」，¹⁸形成李清照嘲諷的「句讀不葺之詩」，¹⁹雖似豪放，其實盡失本色，詞之協雅柔婉，殆乎不存。此則之中，沈氏雖肯定蘇軾之〈哨遍〉、〈水龍吟〉，辛棄疾之〈摸魚兒〉等近婉雅之作，未嘗不叶律；其實肯定這部份的詞作，也就間接委婉批評了蘇、辛二人不合格律的豪放詞。第 24 則並從古今兩方立論，判定古譜多有異同，乃是被樂坊教師改換所致。沈氏認為聲腔當以古雅為主，頗有尊古之意；但又說，必以周邦彥及諸家目前好腔為先，二語看似矛盾，實則不然，其選古擇今的標準，則在於協律與否。特別是周邦彥，乃是北宋審音度律的大家，沈義父將之列於詞人的首位，稱其詞「冠絕」（第 2 則，頁 45）。其詞之平仄格律在南宋幾如詞譜一般，為後學者奉為圭臬，如南宋末楊纘有《圈法周美成詞》、方千里有《和清真詞》93 首、楊澤

¹⁷ 〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（臺北：廣文書局，1970 年），卷 16，頁 1。

¹⁸ 〔宋〕劉克莊：《後村先生大全集》（上海：上海商務印書館，1936 年《四部叢刊》初編本），卷 98，頁 846。

¹⁹ 〔宋〕李清照著，王學初校註：《李清照集校註》，頁 195。

民有《和清真詞》92首、陳允平有《西麓繼周集》125首，²⁰他們均以清真詞之聲律為依準，謹守其法以填詞。

討論聲律問題最為仔細者，是第16則和第25則。第16則強調：一、詞之四聲的運用，以去聲字最為要緊；二、入聲字可替代平聲字；三、上、去、入三聲雖都屬於仄聲（蔡嵩雲本寫為「側聲」），但上、去二聲，劃然有別，古曲中用去聲處，必用去聲，上聲字，不可用去聲字替。此等為四庫館臣讚許為「剖析微芒，最為精核」。²¹萬樹《詞律·發凡》繼承沈氏之說，²²做出進一步的闡釋：

上去之分，判若黑白，其不可假借處，關係一調，不可草草。……蓋上聲舒徐和軟，其腔低；去聲激厲勁遠，其腔高；相配用之，方能抑揚有致。……更有一要訣，曰：「名詞轉折跌宕處，多用去聲」，何也？三聲之中，上入二者可以作平，去則獨異。故余嘗竊謂論聲雖以一平對三仄，論歌則當以去對平上入也。當用去者，非去則激不起，用上且不可，斷斷勿用平上也。

23

上、去二聲，不可假借之故，蓋因上、去二聲與詞樂相配以演歌時，產生的聲情效果不同，故不可用上聲替代去聲，亦不可用平、入相代，故曰「論聲雖以一平對三仄，論歌則當以去對平上入也」。陳廷焯的《白雨齋詞話》則又接續《詞律》之說，謂：「詞之音律，先在分別去聲。不知去聲之為重，雖觀《詞律》，亦知其然而不知其所以然，知猶不知也。」²⁴陳廷焯著重去聲之論，追源溯流，實亦本之於沈義父的《樂府指迷》。由此可見，沈書對清代詞學聲律論的影響何等深切。

第25則主要討論句中押韻的問題。一般論韻，只著重句尾押韻，而忽略句中亦有押韻之處，並舉〈木蘭花〉、〈滿庭芳〉為例，強調不可以為句中韻字為閒字而不押，因為「不惟讀之可聽，而歌時最要叶韻應拍」，此說仍是就「音律欲其協」而發，而音律之協，是為了應歌，詞為未歌之前身，歌為唱詞之後果，因為重視演歌之果，所以聲律問題才顯得如此重要，故而那些「近世作詞者，不曉音律」，方為沈氏所譏。沈氏進而又舉〈西江月〉一詞，講論平仄混押之法，曰，起頭押的是平聲韻字，則第二、第四個韻字也是押平聲韻；押仄聲韻時，則必須是同一部的韻字，如平聲押東字，仄聲須押董字、凍字韻方可，若隨意押入他部韻字，音即不協，音不能協，如何於演歌之時，達其妙美之境？

這林林總總關於詞之聲律的討論，無非是要扣緊一個原則：「蓋音律欲其協，

²⁰ 清真詞在南宋發揮有如詞調定譜的影響力一段，參見吳熊和：《唐宋词通論》，（北京：商務印書館，2003年），頁47。

²¹ 〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目·集部·詞曲類二·詞話》，（北京：中華書局，2003年），下冊，卷199，頁1826。

²² 〔清〕沈祥龍的《論詞隨筆》言：「沈伯時謂上去不宜相替，故萬氏《詞律》於仄聲辨上去最嚴。」見唐圭璋：《詞話叢編》，第5冊，頁4061。

²³ 〔清〕萬樹：《詞律·發凡》，（臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要》本），頁8。

²⁴ 〔清〕陳廷焯：《白雨齋詞話》，見唐圭璋：《詞話叢編》，第4冊，卷7，頁3936。

不協則成長短之詩。」詞是音樂文學，不是詩，這是它與詩體不同的緊要區分，詞體的獨特性正在於此，故沈義父將之做為總則中的第一原則。而在此原則之中，「協」是重要的觀念，「協」是「協和」、「統一」，當文字與詞樂相配演歌時，沒有任何的疙瘩不順，這就能達到最高的美——「協和」之美，這是音樂，也是詞體這種音樂文學所能達到的一種藝術性的極致。理解這點，就能明白沈義父何以如此在乎「上聲字最不可用去聲字替」、「詞中多有句中韻，……不可以為閒字而不押」等細碎的問題，對於聲律細節的照顧，正是對「協」的敬意與發揚。這個方式的追求與完成，或許是沈義父視詞可以澡淪性靈，可以呈現文學之美感，一個文人學者可做，與樂做之事。

三、雅化論

《樂府指迷》揭示創作的第二原則是：「下字欲其雅，不雅則近乎纏令之體。」「下字欲其雅」，固是詞之雅化的問題；而其後言「用字不可太露」、「發意不可太高」，也與詞之雅化的審美趨向有一定的關連。

「崇雅」、「復雅」是南宋詞壇崇尚的審美主流，²⁵但其發展卻可區分為以言志意趣為主和講究詞法形式兩大支脈。「雅詞」一名首次出現於詞學史，是由北宋末年過渡到南宋初期的詞人萬俟詠，曾將其詞集分為「雅詞」與「側豔」兩體開始；²⁶而後南宋曾慥於紹興十六年（1146）編選的《樂府雅詞》，是宋人今存最早以「雅詞」名書的編選詞集；鮑陽居士的《復雅歌詞》，則是最早提出「復雅」口號，並為其理論定調的詞話，其寫於紹興十二年（1142）的〈復雅歌詞序略〉，曾嚴詞批評溫、李之徒的詞作，是「淫豔猥褻不可聞之語」，並慨嘆宋興之後，宗工巨儒的詞作，「其韞騷雅之趣者，百一二而已」，²⁷他走的即是以言志意趣為主之雅。在《樂府雅詞》、《復雅歌詞》二書之後，以「雅」名書者，有佚名編選南渡諸家之《典雅詞》；別集有林正大之《風雅遺音》；理論上響應駿發踔厲，豪放風流之復雅風尚者，如曾慥〈東坡詞拾遺跋〉、胡寅〈酒邊集序〉、湯衡〈張紫

²⁵ 雅、俗之辨，詞應去俗歸雅的主張，在北宋時期早已有之，張舜民《畫墁錄》載宋仁宗、晏殊對柳永詞的批評（故事是否屬真，姑且不論），即是這一現象的表發，但是「復雅」的祈向，尚未在北宋形成主流意見，而是在南宋才全面展開復雅的風氣。

²⁶ 〔宋〕王灼著，岳珍校正：《碧雞漫志校正》云：「雅言初自集分兩體：曰『雅詞』，曰『側豔』，目之曰『勝萱麗藻』。」卷2，頁35。

²⁷ 〔宋〕鮑陽居士的《復雅歌詞》50卷已佚，趙萬里輯得佚文10則，見於唐圭璋：《詞話叢編》，第1冊，頁59-63；其〈復雅歌詞序略〉見於祝穆：《新編古今事文類聚》續集，卷24，引自吳熊和《唐宋詞通論》，頁297。又，劉揚忠於《唐宋詞流派史》云：「最早明確提出『復雅』這一口號並對之進行全面深刻的理論闡述的，是鮑陽居士。」（福州：福建人民出版社，1999年），頁479。唐圭璋《詞話叢編》第1冊云：「余案宋黃昇〈中興以來絕妙好詞選序〉謂復雅一集兼采唐宋迄於宣和之季，凡四千三百餘首，可見此書搜采之繁富。」頁57。〔宋〕黃昇《中興以來絕妙好詞》已著錄其書，則鮑陽居士《復雅歌詞》之成書年代當在此書之前。

微雅詞序)、陳應行〈于湖先生雅詞序〉、朱熹〈書張伯和詩詞後〉等。²⁸而王灼《碧雞漫志》、沈義父《樂府指迷》、張炎《詞源》更是以專書專論之文力倡雅正、雅澹與騷雅。不過，三者雖皆趨「雅」，但是所論同中有異：王灼《碧雞漫志》，以詞需「指出向上一路」為雅，典型是東坡；沈義父《樂府指迷》，以「知音合度」為雅，範式是清真；張炎《詞源》，則以「清空騷雅」為雅，而崇尚白石。王灼明顯將詞帶向言志之路，²⁹沈義父則是傾向形式之路，張炎調和二者，而另闢蹊徑。

南宋初期雅化的詞風，基本是以銅陽居士《復雅歌詞》，以及王灼《碧雞漫志》所定下的言志騷雅之路為主調。³⁰沈義父既是理學家，理應認同銅陽居士、王灼的理論，走往以詩入詞、以經史諸子入詞，可以拔高詞之精神視界的蘇、辛詞風，以剛正詞壇的風氣。但是事實則不然，沈義父走的卻是依循周邦彥開出的詞路，而朝向言情體物、窮極工巧的形式之雅，此中消息，或許得從此書寫作的目的、閱讀的對象與受江西詩派的影響三者來考察。

此書寫作的初階目的，沈義父已於開卷之初表明，是因為「子弟輩往往求其法（填詞之法）於余」，故將暇日講論作詞之法的語則，編纂成書。由於寫作的目的是出於教學用書，閱讀的對象是子弟輩，因此，銅陽居士與王灼等人意欲將詞體等同詩體，將詞之寫作內容與寫作目的導向言志騷雅之路，導向精神性世界的開展，便不是此書撰寫的初始關懷；反而是更具體的，可以實際操作的用字、聲律、結構等方法與形式的講求，才是他教導子弟輩如何填詞之時的金針。

由於沈義父寫作此書的原始關懷是具體的，講求實際的操作方法，因此，影響宋代詩壇長達兩百年的江西詩派之方法論，便極為可能為沈義父之所借鏡。宋詩講求法度，始於梅聖俞、王安石，後由黃庭堅、呂本中等人發揚之。黃庭堅的詩法強調要「領略古法」，要「奪胎換骨」、「點鐵成金」、「鍊字練句」；呂本中則重視「活學」前人，要「活法」，³¹這些理論在一定程度上為沈義父所運用與轉化，將之移植在填詞的方法論中，沈義父說要從「唐宋諸賢詩句」(第2則，頁44-45)學習，「當看溫飛卿、李長吉、李商隱及唐人諸家詩句中字面好而不俗者，采摘用之」(第12則，頁59)等，不就是「領略古法」、「活學前人」的另一種說法？沈義父重鍊字用事，黃庭堅也曾云：「然子勉作唐律五言數十韻，用事穩貼，置字有力，元老亦未能也。」³²「高子勉作詩以杜子美為標準，用一事如軍中之令，

²⁸ 參見劉揚忠：《唐宋詞流派史》，頁480。

²⁹ 本文云：「王灼明顯將詞帶向言志之路」，並非意指王灼忽略詞樂律之美的問題，而是指王灼之所以以東坡為範式，乃是特為強調詞之內容需以言志為尚，此則非沈義父《樂府指迷》中所強調者。

³⁰ 〔宋〕王灼《碧雞漫志》寫於宋高宗紹興十五年至十九年（1145-1149），略晚於銅陽居士〈復雅歌詞序略〉。

³¹ 參閱黃啟方：〈論江西詩派〉，《黃庭堅與江西詩派論集》，（臺北：國家出版社，2006年），頁7-84。

³² 黃庭堅：〈跋歐陽元老詩〉，《豫章先生文集》，（上海：上海商務印書館，1936年《四部叢刊》）

置一字如關門之鍵。」³³這不也是黃庭堅要求（子弟）作詩要著重鍊字用事的明證？只是沈義父鍊字目的的歸向，主要還在於趨「雅」的強調，而不是江西詩派的重新瘦硬。

另一值得觀察的現象是，江西詩派中的呂本中、曾幾等人亦為理學家，同時也是江西詩派的重要詩人，均大力支持過黃庭堅的詩論，宣揚江西詩派的詩法。故而，沈義父雖是一個理學家，其用心於程朱之學的發揚，並不礙於其對詞法與詞格的講求，正如呂本中、曾幾等理學家推動詩法一般。再者，沈義父其屬於義理、精神、形而上的世界，實可安頓在他理學的活動中沉潛與進行，並不需要過渡到文學領域中萌發與生長，理學與文學並茂，以理學與文學各自承載不同的文化功能，³⁴這本是一位作家學者可以擁有的生命的多麗。

雖然此書是為教導子弟輩填詞寫作的教學用書，但並不表示沈義父對詞風的類型毫無選擇，對詞論的見解模糊不清，沈義父在《樂府指迷》中陳述其寫作技巧的安排、詞作優劣的評論、作家良窳的選擇，就是他詞論意見的表發，如前文所論，「音律欲協」、「下字欲雅」、「用字不露」、「發意柔婉」四大寫作原則，即是他詞學理論的中心觀點。其書進階的目的，仍有欲藉《樂府指迷》之理論架構的完成，以彰顯其詞學理論。

雅詞之義，可分字面之雅、詞腔之雅與詞意之雅三者。其填詞總要云：「下字欲其雅」，就是側重講求鍊字之法，以使詞作趨之於雅的要求；此外，他又通過評點前人的詞作，分別論雅，其言云：

施梅川……讀唐詩多，故語雅澹。間有些俗氣，蓋亦漸染教坊之習故也。
（第 6 則，頁 52）

孫花翁有好詞，亦善運意。但雅正中忽有一兩句市井句，可惜。（第 7 則，頁 53）

古曲譜多有異同，至一腔有兩三字多少者，或句法長短不等者，蓋被教師改換。亦有嘌唱一家，多添了字。吾輩只當以古雅為主，如有嘌唱之腔不必作。（第 24 則，頁 80）

文中之雅，即包含文字之雅、詞腔之雅與運意之雅三者，並將雅、俗對舉。沈義父的見解是：一、詞不應染有教坊習氣與市井俗語，即使只是一、兩句市井言語放入詞中，亦不允許，此一崇雅棄俗的審美規準，已明顯遠離詞體賴以發生的原始場域（酒樓、歌肆）。二、詞腔也應以雅為主。但是如何為雅？何者為雅？沈氏指出，應向唐宋諸賢詩句以及清真詞學習，下字運意方能冠絕雅正，而無教坊

初編本），卷 26，頁 298。

³³ 黃庭堅：〈跋高子勉詩〉，《豫章先生文集》，卷 26，頁 298。

³⁴ 理學與文學二者之間，其所打開的世界與承載的文化功能，當然也會有交融、交錯的灰色地帶，但是沈義父《樂府指迷》中載道言志的傾向並不明顯。

市井之習氣與俗氣，沈氏云：

凡作詞，當以清真為主。清真最為知音，且無一點市井氣，下字運意，皆有法度，往往自唐宋諸賢詩句中來，而不用經史中生硬字面，此所以為冠絕也。學者看詞，當以《周詞集解》為冠。（第2則，頁44-45）³⁵

要求字面，當看溫飛卿、李長吉、李商隱及唐人諸家詩句中字面好而不俗者，采摘用之。即如《花間集》小詞，亦多好句。（第12則，頁59）

朝向文學經典學習，尤其是唐詩與周詞，是作品之所以能雅的基本要訣。唐詩中，沈氏特別標舉溫飛卿、李長吉、李商隱諸家，即如《花間集》小詞中的佳句，也是值得關注的作品。至於經史生硬字則不用，染有教坊市井之習氣者，更應排除。就此而論，沈義父的審美趨向已昭然若揭，他以晚唐唯美作家的詩風做為詞之所崇尚的標準，也將《花間集》中的佳句，納入學習的範圍，他一方面將詞帶離產生它的原始氛圍，擺脫教坊、市井的影響，進入士大夫的文學領域與文學品味之中；二方面在選擇詞藻、詞意與詞腔的親靠對象，則是以晚唐唯美詩派的作品做為學習的依歸，目的是扭轉南宋初期詞壇，向蘇辛詞風過度傾斜之病，而同時也呼應當時南宋詞壇風氣的整體走向；第三，由於沈義父以「雅」做為創作之最高指導原則，故「發意太高」者，不可為範式；而「用字太露」者，也難成典型，唯有周邦彥最為符合詞雅、音雅的準則，因此對於宋代典範人物的認取，沈義父以「最為知音」、「下字運意，皆有法度」的周邦彥為最高範式，³⁶故言：「學者看詞，當以《周詞集解》為冠。」³⁷這一選擇，意謂沈義父走的道路是李清照〈詞論〉所言，詞本「別是一家」意義的開展，傾向詞體發展以來的原始基調而略做修正，³⁸故而能達「雅」之高標者，首推周邦彥。由於沈義父審視的角度是「美」，是「藝術」，不是「用」，因此即使劉熙載批評周詞為「當不得箇『貞』字」，「未得為君子之詞」之時，也無礙於沈義父對周詞的選擇；因為「貞」與「君子」的觀念，仍是以詞做為人生修養之資，教化社會之助，這一實用性的價值與目的，並不在沈義父的意識思考之內，沈義父與劉熙載對周詞的觀看視角，根本不同。沈義父無意扭轉南宋當時詞壇崇尚婉媚的流風，反之，是加深其典型化的價值，從「雅」的詞學觀點，開出一條迥異於「言志」、「載道」的文化道路。

³⁵ 《周詞集解》一書，蔡嵩雲《樂府指迷箋釋》云：「必為有注解之《清真集》。伯時既以為冠，必為當時第一善本。惜其佚而不傳。」頁45。

³⁶ 沈義父於《樂府指迷》中對周邦彥，以及各家詞風特色的評語請參附表一。

³⁷ 沈義父以周詞為最高典範的觀點，在《樂府指迷》的論詞範例中也可以看出，王兩容〈《樂府指迷》及《詞源》的論詞範例之比較〉云：「在整個《樂府指迷》的二十九則中引詞的例子共有十七條，而引清真的詞句就有十條，其餘引用的例子則大都是作為反面的例證的。……唯一正面的例子是在『豪放與協律』中的東坡的哨徧和楊花水龍吟，以及稼軒的摸魚兒。……由此可知，沈義父『專主清真』確實如此。」《瓊州大學學報》，2006年第13卷第3期，頁78。

³⁸ 隋唐以來新興的燕樂，是詞賴以生長的母體，由於其音樂形式的制約，詞體基本上是以「要眇宜修」（王國維：《人間詞話》，卷下，頁19。）的風貌出現。

四、代字用事說

詞之創作的第三原則是：「用字不可太露，露則直突而無深長之味。」就典律而言，沈義父以唐宋諸賢詩句做為寫作雅詞的學習對象，以周邦彥之詞做為雅詞的最高範式；而詞之實際操作層面，填詞的作法又該如何雅而不露？沈義父特別強調須從鍊字下語琢磨。鍊字又包含兩方面：一是使用代字，二為多用事典，沈氏云：

鍊句下語，最是緊要。如說桃，不可直說破桃，須用「紅雨」、「劉郎」等字；說柳，不可直說破柳，須用「章臺」、「灞岸」等字。又用事，如曰「銀鉤空滿」，便是書字了，不必更說書字。「玉箸雙垂」，便是淚了，不必更說淚。如「綠雲繚繞」，隱然髻髮；「困便湘竹」，分明是簟；正不必分曉，如教初學小兒，說破這是甚物事，方見妙處。往往淺學俗流，多不曉此妙用，指為不分曉，乃欲直捷說破，卻是賺人與耍曲矣。如說情，不可太露。（第13則，頁61）

如詠物，須時時提調。覺不分曉，須用一兩件事印證方可，如清真詠梨花〈水龍吟〉，第三第四句，須用「樊川」、「靈關」事，又「深閉門」及「一枝帶雨」事。覺後段太寬，又用「玉容」事，方表得梨花。（第11則，頁58）

沈義父認為，詞之鍊句下語有一要訣，即「不可直說破」。說桃，說柳，須用「紅雨」、「劉郎」，「章臺」、「灞岸」等字來替代。詞之題材，以詠物詞最忌說出題字。沈氏以周邦彥為例，說他詠梨花及柳樹，「何曾說出一箇梨、柳字？」（第29則，頁88）詠物，必須用一兩個典故來印證所詠之物，周邦彥詠梨花，乃用漢武帝樊川梨園事，以及齊謝朓〈謝隋王賜紫梨啟〉事以合題（靈關之陰，梨味甘美）。

早在梁朝劉勰的《文心雕龍·隱秀》就說：「深文隱蔚，餘味曲包」，文宜講求深隱婉曲有滋味，故為文要：「鍊字」；要用典，「事類者，蓋文章之外，據事以類義，援古以證今者也。」³⁹沈義父則是說下字要用「代字」，要用「事典」。使用代字或採用事典來更替所欲描寫的對象，是使作品趨雅、近雅、含蓄、委婉，使詞「深長有味」的重要手段，促使閱讀作品時，在理解的過程中多一道轉折的程序，以資激發讀者的情感，豐富想像的深度，增添作品的內涵，以及精簡文辭的敘述，這是詩詞用代字、用典所能產生的藝術效能。這兩種修辭法是文學創作中經常採用的方法。但是《四庫全書總目》批評代字用事理論曰：「謂說桃須用

³⁹ 以上三則出於〔梁〕劉勰撰，范文瀾注：《文心雕龍注》（臺北：學海出版社，1980年），〈隱秀〉篇，頁633；〈鍊字〉篇，頁623；〈事類〉篇，頁614。又，《文心雕龍》中的「事類」即「典故」，意指文學創作中，引用典籍的故事，或有歷史出處的成辭。

「紅雨」、「劉郎」等字，說柳須用「章臺」、「灞岸」等字，說書須用「銀鈎」等事，……不可直說破。其意欲避鄙俗，而不知轉成塗飾，亦非確論。」⁴⁰王國維也嚴苛地說：

詞忌用替代字。美成〈解語花〉之「桂華流瓦」，境界極妙。惜以「桂華」二字代「月」耳。夢窗以下，則用代字更多。其所以然者，非意不足，則語不妙也。蓋意足則不暇代，語妙則不必代。此少游之「小樓連苑」、「繡轂雕鞍」，所以為東坡所譏也。

沈伯時《樂府指迷》云：說桃，不可直說破桃，須用「紅雨」、「劉郎」等字；說柳，不可直說破柳，須用「章臺」、「灞岸」等字。若惟恐人不用代字者。果以是為工，則古今類書俱在，又安用詞為耶？宜其為《提要》所譏也。⁴¹

代字、事典的使用，王國維認為：「果以是為工，則古今類書俱在，又安用詞為耶？」那是工具類書文字的鋪陳，而不是創作。王氏認為，「意足則不暇代，語妙則不必代」，填詞忌用代字，是創作過程中必須避免的，故周邦彥的「桂華流瓦」、秦觀的「小樓連苑橫空」、⁴²以及吳文英多用代字之詞，是「意不足，語不妙」之作。此一說法與沈義父的意見正好相左。今之學者，持論傾向《四庫提要》與王氏之說者，如松尾肇子〈《詞源》和《樂府指迷》〉（1985），⁴³王運熙、顧易生主編《中國文學批評史·宋代詞論》（1993），⁴⁴謝桃坊《中國詞學史》（1993），⁴⁵曲德來〈《樂府指迷》略說〉（1994）等，⁴⁶均對沈氏的代字用事說採取否定的

⁴⁰〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目·集部·詞曲類二·詞話》，沈氏《樂府指迷》條，下冊，卷199，頁1826。

⁴¹ 王國維：《人間詞話》，（上海：上海古籍出版社，2003年），卷上，頁8。

⁴² 〔宋〕曾季狸《艇齋詩話》：「少游詞『小樓連苑橫空』，為都下一妓，姓樓名琬字東玉，詞中欲藏樓琬二字。」頁17。見臺靜農編：《百種詩話類編》，（臺北：藝文印書館，1974年），上冊，頁607。

⁴³ 〔日〕松尾肇子著、周慧珍譯：〈《詞源》和《樂府指迷》〉云：「桃不說桃、柳不說柳，沈義父的這個主張，肯定是繼承了前述周邦彥的表現手法，但未免流於浮淺。」此文原刊於《日本中國學會報》，1985年第37期，後收於王水照、保荊佳昭編選：《日本學者中國詞學論文集》，（上海：上海古籍出版社，1991年），頁360。

⁴⁴ 王運熙、顧易生主編：《中國文學批評史·宋代詞論》云：「《四庫全書總目提要》評其『欲避鄙俗，轉成塗飾』。……王國維《人間詞話》云：『……古今類書俱在，又安用詞為耶？』這些批評都是很中肯的。」又，此書屬多人共同編寫之書，撰稿者包括：王運熙、李慶甲、顧易生、袁震宇、黃霖、楊明等人。由於書中之〈出版說明〉，未標明何人撰寫何章，姑且將主編之意見視同於撰稿者之意見。（臺北：五南出版公司，1993年），頁477。

⁴⁵ 謝桃坊於《中國詞學史》云：「沈義父卻只純從具體的寫作技巧來講詞法，而且由於誇大了向前人作品學習的意義，過多地和錯誤地追求字面的效果，以及取徑狹窄；這樣使其詞法存在嚴重的形式主義傾向。」（成都：巴蜀書社，1993年），頁118。

⁴⁶ 曲德來：〈《樂府指迷》略說〉：「求深長之味的關鍵在於真感情，……如果沒有了真實感情，僅只用代字，多使事，玩弄文字遊戲，那就不是含蓄而是做作了。」《丹東師專學報》，1994

觀點。不過，亦有學者將之視為可以接受的論點，如蔡嵩雲《樂府指迷箋釋》云：

說某物，有時直說破，便了無餘味，倘用一二典故印證，反覺別增境界。但斟酌題情，揣摩辭氣，亦有時以直說破為顯豁者。謂詞必須用替代字，固失之拘，謂詞不可用替代字，亦未免失之迂矣。（頁 62）

蔡嵩雲從兩邊立論，認為替代字之用與不用，需斟酌題情，揣摩辭氣以定，但基本上肯定描述某物時，若用一、二典故加以印證，反有別增境界之助。學者宗廷虎亦支持蔡嵩雲的觀點。⁴⁷然而朱崇才的《詞話史》對沈氏的代字用事說則另有看法：「四庫館臣就批評其『轉成塗飾，亦非確論』。這種批評實亦非『確論』。沈義父所云，只是為初學者舉例而已，其例雖非確論，其理則可進入『確論』之列。」⁴⁸朱氏以為，沈義父不過是為初學者舉例練習而已，例證雖不佳，論理卻甚好。他雖然肯定沈氏的見解，但卻窄化沈義父欲以此構築其詩意性、及藝術性的文學視野，沈義父的舉例是為其代字用事理論而提出，而其理論又是構成其詞學體系的重要組成部份，朱崇才的說法有化約理論的功能與目的之虞。

劉少雄和顏翔林二位學者，則能從美學的角度提出深刻的觀點。劉少雄云：「詞婉約含蓄之特質與使用代字有何關聯，須就詞體本身（尤其是慢詞）做更深一層之美學探討，不能一概而論。」⁴⁹顏翔林亦曰：「綜觀沈義父有關咏物與用事的上述看法，他欣賞咏物在似與不似之間，近與不近之間，追求主觀表現與客觀物象之間的距離，由此而造成陌生化的藝術效果。」⁵⁰劉氏、顏氏都從美學的角度來審視沈義父的代字用事之說，將代字用事說視為可以產生特殊藝術效果的美學方法。

由於沈義父在乎的是文學的內部規律，他特別重視「文學性」本身的表達，而非表達的「所指」（著重於內容之「精神性」的要求），故鍊字、造句、謀篇，聲律、平仄、押韻等詞語的各種藝術技巧，為其關心的重點，目的是要喚起人對熟悉的事物、對萬有的新的感受。因此，他在《樂府指迷》中關注形式方法的問題更甚於內容主題的問題。若將沈義父的《樂府指迷》和王灼的《碧雞漫志》做一比較，便可以清楚的發現，沈義父理論的特點。王灼關注的是詞學如何與傳統詩學的歷史脈絡相連結，詞之社會教化的功能，詞人思想的終極關懷等，從詞的內容與詞之外部因素來設論。但是，沈義父則是立足於文學的創作規律以定調，也就是依據作品本身的聲律、用字、形式等方面來進行分析，藉此彰顯詞作的美

年第 4 期，頁 47。

⁴⁷ 宗廷虎於〈詞論修辭的又一部開創性著作——南宋沈義父《樂府指迷》的修辭論〉云：「近人蔡嵩雲……『謂詞必須用替代字，固失之拘，謂詞不可用替代字，亦不免失之迂矣。』分析得比較辨證。」《西安外國語學院學報》，1997 年第 5 卷第 1 期，頁 86。

⁴⁸ 朱崇才：《詞話史》，（北京：中華書局，2006 年），頁 156。

⁴⁹ 劉少雄：〈宋元詞論要籍敘錄〉，《中國文哲研究通訊》，1992 年第 2 卷第 4 期，頁 74。

⁵⁰ 顏翔林：〈論《樂府指迷》的詞學思想〉，《上海大學學報》，2000 年第 7 卷第 4 期，頁 8。

感與含蘊其內的訊息。他試圖建立一個專門研究文學創作方法的體系，視詞作的完成為藝術技巧介入的產物，技巧是創作過程重要的介面，作者與讀者所應關心的問題是，作者如何經過「加工」、「變形」、「轉化」，而產生的文學作品。蘇聯（俄國）文藝理論家什克洛夫斯基（Виктор Борисович Щкловский，1893—1984）有一段名言，或可做為此一創造價值的註腳：

正是為了恢復對生活的體驗，感覺到事物的存在，為了使石頭成其為石頭，才存在所謂的藝術。藝術的目的是為了把事物提供為一種可觀可見之物，而不是可認可知之物。藝術的手法是將事物「奇異化」（остранение）的手法，是把形式艱深化，從而增加感受的難度和時間的手法，因為在藝術中感受過程本身就是目的，應該使之延長。藝術是對事物的製作進行體驗的一種方式。⁵¹

如果說，桃花用「紅雨」、「劉郎」等字更替；柳樹用「章臺」、「灞岸」等字代換，是為了喚回人對桃花、柳樹重新的感動，在喚回的過程中，加入創造性的轉換，增加理解的難度，以延長讀者對桃花、柳樹感受時間的長度，進而達到更深刻的詩意性的感受，那麼代字用事便不是「轉成塗飾」，而是藝術的建構。例如：「紅雨」是作者對飄落的桃花在形象、色彩上相近的聯想和比喻，必須透過聯想，進而理解描述的對象是桃花。而「劉郎」是事典的運用，此一事典，或指劉禹錫〈玄都觀桃花〉與〈再游玄都觀〉二詩的本事；⁵²或指劉義慶《幽明錄》載東漢劉晨、阮肇兩度共入仙山的故事。⁵³必須先對這兩則典故的背景有先行的理解，而後再進行意義的轉化，將詞作中的「劉郎」等同「桃花」（劉禹錫詩中的「劉郎」與「桃花」原本各自代表對立的意義：劉郎表君子，桃花為小人）。這種奇異化的創造，使閱讀時增加理解的難度，以及欣賞時間的長度，進而產生美感的振動，特別是在創造「紅雨」、「劉郎」語彙的「初始階段」。因為奇異化促使作品有了特殊性與反常性，讓讀者以驚奇和讚賞的眼光停留在這個創造語彙中，進而完成藝術性的審美活動。這是蔡嵩雲同意沈義父的原因之所在，因為「用一二典故印證，反覺別增境界」。所謂「別增境界」，是指完成的作品和所欲描繪的對象之間，產生一定的距離，但又不完全脫離二者之間的相似性或同質性，也就是說詞作和描寫的對象不是線性的關係，而是在不即不離之間，引發無限的可能，無盡的奧

⁵¹ 〔蘇〕維·什克洛夫斯基著，劉宗次譯：《散文理論》，（南昌：百花洲文藝出版社，1997年），頁10。

⁵² 劉禹錫〈玄都觀桃花〉云：「紫陌紅塵拂面來，無人不道看花回。玄都觀裡桃千樹，盡是劉郎去後栽！」又，〈再游玄都觀〉一詩云：「百畝庭中半是苔，桃花淨盡菜花開，種桃道士歸何處，前度劉郎今又來。」

⁵³ 「劉郎」一詞的典故，或指劉禹錫〈玄都觀桃花〉與〈再游玄都觀〉二詩的故事；或指劉晨、阮肇兩度登入仙山的故事，有詞可證，參閱〔宋〕周邦彥著、孫虹校注：《清真集校注》，（北京：中華書局，2002年），〈瑞龍吟〉：「前度劉郎重到」，頁1；〈玉樓春〉：「桃溪不作從容住」，頁133；〈芳草渡〉：「又再宿桃源，醉邀仙侶」，頁383；〈長相思慢〉：「桃溪換世」，頁394。

秘，其境界在智斷之處，不可言說之處湧現。

五、立意說

詞之創作的第四原則是：「發意不可太高，高則狂怪而失柔婉之意。」這也是針對南宋蘇、辛派之末流詞人的狂怪之作而言。沈氏批評此輩中人，除在聲律上有失詞「協律」的本色之外，又指摘其詞「發意太高」。「發意」是指詞之內容而言，即是關於詞的立意問題。「太高」則是說詞不宜以言志、載道為其內容的指標，不需「經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」，⁵⁴這樣立意博大的內容，向來只在詩系傳統呈現與傳播。王灼於《碧雞漫志》曾將之引渡到詞體，言：「詩至于動天地，感鬼神，移風俗，何也？正謂播諸樂歌，有此效耳。」⁵⁵視播諸樂歌的詞，為詩歌歷史發展中的一個新體類，則詩歌言志的傳統，與載道教化的傳統，理所當然也可過渡到詞體，為詞體所含攝與載負，故王灼於詞人中選擇的典範是蘇軾。

蘇軾之重要，除卻其詞立意高遠之外，亦大大打開詞之題材的書寫內容，凡可入詩者，皆可入詞。蘇軾與鮮于子駿書云：「近却頗作小詞，雖無柳七郎風味，亦自是一家。呵呵。數日前，獵於郊外，所獲頗多。作得一闋，令東州壯士抵掌頓足而歌之，吹笛擊鼓以為節，頗壯觀也。」⁵⁶開出「自是一家」之路；而不是囿於音樂文學的「別是一家」⁵⁷之作。唐五代詞之題材多是：「遞葉葉之花箋，文抽麗錦；舉纖纖之玉指，拍按香檀。」⁵⁸的侑酒清歡之詞，到蘇軾染指詞壇以後，幾已解開詞之題材的束縛。發展至南宋辛棄疾，以經、史、子、集等文字，以及用俚語、俗言入詞，更是完全解放詞之內容的限制。但是這樣的解放，在蘇、辛追隨者的手中，則成粗儉浮囂，使詞失卻「協雅柔婉」之美。

因此，沈義父的《樂府指迷》直言不諱地截斷此一發展道路，定位詞發意「不可太高」，發意「不可太野」——《樂府指迷》第9則云：「過處多是自敘，若才高者，方能發起別意，然不可太野，走了原意。」（頁55）即如作小詞，也說「只要些新意，不可太高遠。」（第27則，頁84）把詞的立意內容規範在「雅」的範圍裡。職是之故，《樂府指迷》中所舉論的題材僅有詠物、壽曲、賦情三類，詠物一類又別標「詠花卉」一項。⁵⁹這三類的內容無關太過高遠的立意，但它們

⁵⁴〔周〕《詩經·關雎序》，（臺北：藝文印書館，1882年十三經注疏本），頁15。

⁵⁵〔宋〕王灼著，岳珍校正：〈1.1 歌曲之所起〉，《碧雞漫志校正》，卷1，頁2。

⁵⁶〔宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：〈與鮮于子駿三首〉，《蘇軾文集》，（北京：中華書局，1992年），卷53，頁1560。

⁵⁷〔宋〕李清照著，王學初校註：《李清照集校註·詞論》，頁195。

⁵⁸〔後蜀〕歐陽炯：〈花間集序〉，見〔後蜀〕趙崇祚編，李保民等注評：《花間集·序》，（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1。

⁵⁹參見蔡嵩雲：《樂府指迷箋釋》，第11則〈詠物用事〉，頁58；第18則〈詠花卉及賦情〉，頁

卻是日常生活的抒情、應用與遊戲之作，是南宋詞之題材的大宗。

賦情詞之多，乃因詞之參差形式、音律聲情較詩更易於表達情感的流動與深曲。由於人情有深淺短長的變化，情動於衷時會產生有如波峰與波谷之間高低往來的情緒波流，「情」事最難裁剪整齊，故長短不一的形式，極盡於格律變化的各種詞牌，較之於整齊的四言體、五言體或七言體詩更適合抒情內容的表現，張炎於《詞源》云：「簸弄風月，陶寫性情，詞婉於詩。蓋聲出於鶯吭燕舌間，稍近乎情可也。」⁶⁰今人葉嘉瑩亦云：「詞之參差委曲的形式，原來乃特別合適於表達一種憂危隱曲的難言的情思。」⁶¹情與詞合，情與律協，本就有其外在形式的充分條件，而其表達方式以「宛轉回互」出之，方符合「參差委曲的形式」：

又有直為情賦曲者，尤宜宛轉回互可也。如「怎」字、「恁」字、「奈」字、「這」字、「你」字之類，雖是詞家語，亦不可多用。亦宜斟酌，不得已而用之。（第 18 則，頁 71）

雖說沈義父的創作論是：「發意不可太高，高則狂怪而失柔婉之意。」但也不能多用近俗太露之語，如柳永〈應天長〉：「恁好景良辰，怎忍虛設」等，這類「怎」字、「恁」字、「奈」字、「這」字、「你」字詞彙不宜多用，多用即缺少深婉騷雅之致，故言「如說情，不可太露」，運意填詞以「宛轉回互」為上，正也是扣合「下字欲其雅」、「用字不可太露」的創作原則；同時也是合應詞之參差委曲的形式。

至於壽曲一項，在詞之眾多題材中，一般論者，多將之視為應酬之作，何以壽詞在《樂府指迷》中別受沈氏青睞而寫入詞論？這是因為北宋晚期到南宋之間出現甚多的介壽詞，黃文吉先生曰：「壽詞，在北宋後期以至南宋，可說興盛到極點，這時候幾乎沒有文人不用詞來祝壽慶生的。」⁶²由於南宋朝廷在納貢輸幣下得獲偏安江南，此間約有百年的承平歲月，官宦士族之間往來酬酢，祝壽風氣逐漸盛行，因此祝壽詞得以興盛發展，形成南宋詞壇特殊的文學現象。李紅霞於〈論南宋壽詞的分型及特徵——兼論祝壽文學的歷史演進〉云：

筆者據《全宋詞》和《全宋詞補輯》初步統計，南宋壽詞約 2347 首，占宋詞總數的 1/10，涉及有姓名可考的詞家約 400 人，其中魏了翁以百首壽詞位居眾家之首。壽詞創作如此之豐，以至一些詞人別集中列有「賀生辰」、「壽詞」的類目，張炎《詞源·雜論》和沈義父《樂府指迷·壽曲》

71；第 22 則〈壽曲〉，頁 78。

⁶⁰〔宋〕張炎：《詞源》，卷下。見唐圭璋編：《詞話叢編》，第 1 冊，頁 263。

⁶¹葉嘉瑩、陳邦炎合著：《清詞名家論集·序言》，（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年），頁 10。

⁶²黃文吉：〈壽詞與宋人的生命理想〉，《黃文吉詞學論集》，（臺北：臺灣學生書局，2003 年），頁 70。

中還特別評述了壽詞創作，當時壽詞創作盛況可見一斑。⁶³

從李氏統計的資料可知，壽詞在南宋文人的生活中已佔有相當重要的份量，沈義父於《樂府指迷》對壽詞提出創作的審美理論，便是一個可以理解的現象，其言云：

壽曲最難作。切宜戒「壽酒」、「壽香」、「老人星」、「千春百歲」之類。須打破舊曲規模，只形容當人事業才能，隱然有祝頌之意方好。（第 22 則，頁 78）

祝壽詞無非是祝人神仙富貴，松鶴年年等，但這類的頌讚之詞，實屬俗套，殊無意味，因此沈義父特別戒止祝壽詞中，不宜出現大量「壽酒」、「壽香」、「老人星」、「千春百歲」之類的諛調陳詞，反應從當事者之事業才能加以形容，但也不宜陳義過高，需在其中隱然置入祝頌之意方好。

而詠物詞，也是宋代詞作中重要的題材類型。「托物言志」的題材早在先秦時代已有之，流行至北宋中葉以後，逐漸興盛，到了南宋時期蔚為大觀。清代蔣敦復於《芬陀利室詞話》云：「詞原于詩，即小小咏物，亦貴得風人比興之旨。唐、五代、北宋人詞，不甚咏物，南渡諸公有之，皆有寄託。」⁶⁴詠物詞在唐、五代、北宋初期，確實較少；但在北宋中期以後，經由蘇軾、周邦彥等人的創作，已趨繁茂；到了南宋，更臻於極盛，成為詞裡重要的題材，對此題材，沈義父自然要提出他的審美觀點：「如詠物，須時時提調。」（第 11 則，頁 58）又云：

作詞與詩不同，縱是花卉之類，亦須略用情意，或要入閨房之意。然多流淫豔之語，當自斟酌。如只直詠花卉，而不著些豔語，又不似詞家體例，所以為難。（第 18 則，頁 71）

沈義父認為詠物詞裡的「詠花卉」，若「不著些豔語，又不似詞家體例。」言必須著些美豔的文字，始覺生動，方是詞家體例。但是「豔語」，不是流於「淫豔」之語，沈義父叮嚀創作詞者，「當自斟酌」。雖說詞的書寫立意不可太高，但是不可太高不是等於可以低下，這點，沈義父緊守著「雅詞」應有的分別界線。

沈氏的詞學觀與王灼相較，是將詞拉回詞原始的「抒情傳統」，而非「言志載道」的道路，故其創作的指導原則：「發意不可太高」，落實在題材選擇的討論上，即以賦情、詠物、壽曲三類，為其所分析，而不是指出向上一路的内容，或可正得失，感鬼神，厚人倫，美教化之作。

⁶³ 李紅霞：〈論南宋壽詞的分型及特徵——兼論祝壽文學的歷史演進〉，深圳大學學報（人文社會科學版），2005 年第 22 卷第 3 期，頁 87。

⁶⁴ 〔清〕蔣敦復《芬陀利室詞話》，見唐圭璋：《詞話叢編》，第 4 冊，頁 3675。

六、結語

回到詞體發生的初始，它是並隨燕樂發展而有的音樂文學，始由「綺筵公子，繡幌佳人」揭開它的歷史，以怡情悅性為其最簡單的目的，故詞首當「協律」。但是鮑陽居士、王灼等，卻把詞體拔高到儒門詩學的風騷之義，溫柔敦厚之教的「復雅」精神裡，企圖將「燕歌」之詞轉化為「實踐性」的文學載體。沈義父則不然，他依循詞本「別是一家」之路，重視詞體的特有本質，故不用經、史生硬字以入詞，也緊縮「用字太露」、「發意太高」的可能性，用字太露則易成文，發意太高則易入經，詞是詞，詞不是詩、文，鮑陽居士、王灼等以「復古」儒門詩學的方式意欲高抬詞體的價值，其實反是遠離詞的本質。

但是，詞經文人染指，就不可能只是平康教坊的曲子詞而已，由俗歸雅，是文人走的方向。因此將詞精細化、唯美化的存在價值，是沈義父理論的重點，由此投射而出的關懷視野，與以「言志」、「教化」為創作目的的文學取向當然有別。

由於走的是形式之雅的道路，晚唐唯美詩歌就成其為學習親靠的對象，這些詩，再經過消化與詞律的轉手，便可為詞，溫庭筠許多詩作與詞作在用字、風格、情韻上，都非常近似，便可做為此中轉折消息的證明。明白形式的精細要強過內容的高度要求，就可理解《花間集》中的詞作何以能夠納入學習的範本，而被劉熙載批評為「當不得箇『貞』字」、「未得為君子之詞」的周邦彥可以做為學習的典範。因為《樂府指迷》重視的是「文學性」本身的表達，而非表達的「所指」，那麼以符合「協」、「雅」、「不露」、「柔婉」之風的周詞做為第一範式，則是合理的選擇。周詞未貞，何損於周詞之雅？

眾聲喧嘩，沈義父的《樂府指迷》是一闕奇特別緻的高音。

附表一

編號	詩人/詞人	詞風特色	出處
1	清真（周邦彥）	蓋清真最為知音，且無一點市井氣。下字運意，皆有法度，往往自唐宋諸賢詩句中來，而不用經史中生硬字面。 清真詞多要兩人名對使，亦不可學他。	2 清真詞所以冠絕 23 用事使人姓名

編號	詩人/詞人	詞風特色	出處
		以清真及諸家目前好腔為先可也。 詠物詞，最忌說出題字。如清真梨花及柳，何曾說出一箇梨、柳字？	24 腔以古雅為主 29 詠物忌犯題字
2	康伯可（康與之）	音律甚協，句法亦多有好處。然未免有鄙俗語。	3 康柳得失
3	柳耆卿（柳永）	同上	同上
4	姜白石（姜夔）	清勁知音，亦未免有生硬處。	4 姜詞得失
5	夢窗（吳文英）	深得清真之妙，其失在用事下語太晦處，人不可曉。	5 夢窗得失
6	施梅川（施岳）	音律有源流，故其聲無舛誤。讀唐詩多，故語雅澹。間有些俗氣，蓋亦漸染教坊之習故也。亦有起句不緊切處。 詠物詞，最忌說出題字。……梅川不免犯此戒，如〈月上海棠詠月出〉，兩箇月字，便覺淺露。	6 梅川得失 29 詠物忌犯題字
7	孫花翁（孫惟信）	有好詞，亦善運意，但雅正中忽有一兩句市井句，可惜。	7 花翁得失
8	溫飛卿（溫庭筠）	未評	12 字面
9	李長吉（李賀）	未評	同上
10	李商隱	未評	同上
11	東坡（蘇軾）	諸賢之詞，固豪放矣，不豪放處，未嘗不叶律也。如東坡之〈哨遍〉、楊花〈水龍吟〉，……則知諸賢非不能也。	21 豪放與協律
12	稼軒（辛棄疾）	諸賢之詞，固豪放矣，不豪放處，未嘗不叶律也。如……稼軒之〈摸魚兒〉之類，則知諸賢非不能也。	同上
13	周草窗（周密）	詠物詞，最忌說出題字。……如周草窗諸人，多有此病，宜戒之。	29 詠物忌犯題字

說明：

- (1)、附表一的詩人、詞人姓名均以《樂府指迷》所寫者為準的，未用本名者，則將本名附於括號中。
- (2)、人名依則數出現之先後次第編排。或有一人出於兩處以上者，則依前後順序置於同一欄位中。
- (3)、「出處」欄中之阿拉伯數字，是筆者依照蔡嵩雲：《樂府指迷箋釋》之則數次第所加；而數字後的文字，是蔡嵩雲：《樂府指迷箋釋》所定的條目名稱。
- (4)、文中或有摘選某人之詞作，沈義父卻未對其詞作做出評論者，則標示「未評」二字。

(附記：本文承蒙審查委員提供高見，在此謹申謝忱。)

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔周〕《詩經》(臺北：藝文印書館，1882年十三經注疏本)。
- 〔周〕左丘明著，徐元誥集解：《國語集解》(北京：中華書局，2002年)。
- 〔宋〕王灼著，岳珍校正：《碧雞漫志校正》(成都：巴蜀書社，2000年)。
- 〔宋〕朱熹：《朱子語類》(臺北：文津出版社，1986年)。
- 〔宋〕朱熹：《朱熹詞話》(南京：鳳凰出版社，2008年鄧子勉編：《宋金元詞話全編》本第2冊)。
- 〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》(臺北：廣文書局，1970年)。
- 〔宋〕李清照著，王學初校註：《李清照集校註》(臺北：里仁書局，1982年)。
- 〔宋〕沈義父著：《樂府指迷》(臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本，第1冊)。
- 〔宋〕沈義父著，蔡嵩雲箋釋：《樂府指迷箋釋》(臺北：木鐸出版社，1982年)。
- 〔宋〕周邦彥著，孫虹校注：《清真集校注》，北京：中華書局，2002年)。
- 〔宋〕張炎：《詞源》(臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第1冊)。
- 〔宋〕黃庭堅：《豫章先生文集》(上海：上海商務印書館，1936年《四部叢刊》初編本)。
- 〔宋〕劉克莊：《後村先生大全集》(上海：上海商務印書館，1936年《四部叢刊》初編本)。

- 〔宋〕銅陽居士：《復雅歌詞》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第1冊）。
- 〔宋〕蘇軾著、孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992年）。
- 〔元〕陸輔之：《詞旨》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第1冊）。
- 〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，2003年）。
- 〔清〕沈祥龍：《論詞隨筆》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第5冊）。
- 〔清〕沈謙：《填詞雜說》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第1冊）。
- 〔清〕陳廷焯：《白雨齋詞話》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本第4冊）。
- 〔清〕萬樹：《詞律·發凡》（臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要》本）。
- 〔清〕劉熙載：《藝概》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本，第4冊）。
- 〔清〕蔣敦復：《芬陀利室詞話》（臺北：新文豐出版公司，1988年唐圭璋編《詞話叢編》本，第4冊）。

（二）近人論著

- 王國維：《人間詞話》（上海：上海古籍出版社，2003年）。
- 王運熙、顧易生主編：《中國文學批評史·宋代詞論》（臺北：五南出版公司，1993年）。
- 朱崇才：《詞話史》（北京：中華書局，2006年）。
- 吳熊和：《唐宋词通論》，北京：商務印書館，2003年）。
- 夏承燾：《夏承燾集》（杭州：浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1997年）。
- 黃文吉：《黃文吉詞學論集》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。
- 黃啟方：《黃庭堅與江西詩派論集》（臺北：國家出版社，2006年）。
- 葉嘉瑩、陳邦炎合著：《清詞名家論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年）。
- 臺靜農編：《百種詩話類編》（臺北：藝文印書館，1974年）。
- 劉揚忠：《唐宋词流派史》（福州：福建人民出版社，1999年）。
- 謝桃坊：《中國詞學史》（成都：巴蜀書社，1993年）。
- 張于忻：《樂府指迷研究》（臺北：臺北市立師範學院應用語言文學所，2003年碩士論文）。
- 王雨容：〈《樂府指迷》及《詞源》的論詞範例之比較〉，《瓊州大學學報》，2006年第13卷第3期。
- 曲德來：〈《樂府指迷》略說〉，《丹東師專學報》，1994年第4期。
- 李紅霞：〈論南宋壽詞的分型及特徵——兼論祝壽文學的歷史演進〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》，2005年第22卷第3期。

- 宗廷虎：〈詞論修辭的又一部開創性著作——南宋沈義父《樂府指迷》的修辭論〉，《西安外國語學院學報》，1997年第5卷第1期。
- 曹保合：〈談沈義父的作詞標準〉，《衡水師專學報》，2001年第3卷第2期。
- 劉少雄：〈宋元詞論要籍敘錄〉，《中國文哲研究通訊》，1992年第2卷第4期。
- 顏翔林：〈論《樂府指迷》的詞學思想〉，《上海大學學報》，2000年第7卷第4期。
- 〔日〕松尾肇子著、周慧珍譯：〈《詞源》和《樂府指迷》〉，王水照、保荊佳昭編選：《日本學者中國詞學論文集》，頁345-363，上海：上海古籍出版社，1991年。
- 〔蘇〕維·什克洛夫斯基著，劉宗次譯：《散文理論》，南昌：百花洲文藝出版社，1997年。

On the theory of Ci in *Guide For The Perplexed* in *Institute of Music* (*Yüe Fu Zhi Mi*)

Lin, Jia-rong*

Abstract

Guide For The Perplexed in Institute of Music (*Yüe Fu Zhi Mi* 《樂府指迷》) by Shen Yi Fu (沈義父) is the first treatise specifically on composing Ci (詞) in the history of theory of Ci in Sung Dynasty, since its publication, the literati began to discuss the theory and practice of composing Ci.

In the first chapter of the book, he indicates the four principles of composing Ci: 'The tonality should be harmonious, a inharmonious Ci is nothing but Shi (詩) of long and short sentences; the choices of words should be elegant, inelegant Ci amounts to the genre of vulgar song (Chan Ling 纏令); the using of words should not be too overt, overtness is too straight-forward without any sense of depth; the intent should not be too grand, grandeur will invite bizarreness and loss of graciousness.' The four points constitute the center of discussion in the book, therefore the four problems will be the foci of this essay.

This essay has the following special points: firstly, the harmonious tonality theory of the book; secondly, the aesthetic tendency of adoration of classicism in the book; thirdly, the poetic perspective of using literary terms and allusions; fourthly, the emphasis on the main intent of the

* Dr. Lin, Jia-rong is an associate professor in the Department of Chinese at the National Taiwan Normal University

content should be with reserve. In this essay , the investigation of its modes of expressions and the content therein amongst the discourses of Ci will illustrate the significance and value of *Guide For The Perplexed in Institute of Music* in discourses of Ci in Sung Dynasty.

Keywords: Shen Yi Fu, *Guide For The Perplexed in Institute of Music*, discourses of Ci in Sung Dynasty, theory of Ci, study of Ci

笑話 / 文化・漢化 / 和化

江戶漢文笑話中所凸顯出的文化思想意涵*

金培懿**

提 要

若說兩千年前便已經傳至日本的漢字，要歷時六百多年後才能真正為日本人所使用，又漢文訓讀這一讀漢籍法，要到江戶時代才開花結果，則江戶時代中期以還所出現的漢文笑話集，實堪稱是日本在其自身之漢字、漢文土壤與歷史中，應時代要求而綻放出的漢／和文化花朵。而其同時又是大和民族以一種「遊趣」之心而來「消遣」中國文化的健全平民百姓姿態。換言之，漢文笑話堪稱是源起於中國，結果於日本，依據「遊趣」心而創造出的日本庶民文化。

本文以江戶中期以還問世之五本笑話集《譯準開口新語》、《奇談一笑》、《困譚》、《如是我聞》、《奇譚新編》為考察對象，分別就職業嘲諷、戲謔女性、輕蔑鄉野、歪曲儒典等四個主題，析論江戶漢文笑話之主題內容與書寫技巧。進而探討江戶漢文笑話所具有的文化思想意涵，可歸納為漢學者的「民間」位置、真實人性的復權、男性觀察下的女性解讀等三個重點。最後則由語言漢化／思想和化現象這一視角，釐清江戶漢文笑話背後所具有的複雜、豐富文化思想意涵。指出

* 本文係筆者共同執行國科會計畫「補助社會科學研究圖書計畫規劃主題：東亞漢學研究Ⅱ 日本漢文學傳統之研究(97-2420-H-003-010-)」之研究成果之一。本文初稿於2008年3月29日發表於臺灣大學文學院與日本關西大學アジア文化交流研究センター合辦之「第五屆日本漢學國際學術研討會」，會中承蒙評論人王師國良教授，以及與會學者張寶三教授、廖肇亨教授、川邊雄大教授惠賜寶貴意見，使得本文有機會修改不足之處。本次筆者將修改稿投稿至《東吳中文學報》，承蒙匿名審查委員細心審閱提供高見，使本文能更進一步獲得增修，今謹一併深致謝忱。

** 現任國立臺灣師範大學國文學系專任副教授。

我們應該將漢文笑話視為江戶戲作文學之一環，以及漢文笑話乃是「漢化」下的「和化」轉向，是一種語言與思想上的以「反漢化」為目的的「漢化」，是在以「和聲」顛覆「漢文」。

關鍵詞：漢文笑話、雅、俗、漢化、和化

一、引言

美學大師朱光潛曾說：

笑雖是一種遊戲，卻不完全和遊戲是一件事。……笑是人類所特有的，遊戲則為人和一般動物所公有的。¹

的確，說笑具有多重功能，頗能反映各階層民眾的生活、心理、思想、文化，乃至政治、學術，其因生成於人群之中，故能映照出大眾階層的各個面貌。而談及專門說笑的書面笑話集之來源，鄒維新先生以為其源頭有三：

- 一、是直接記錄民間流傳的笑話。
- 二、常常是從前人的笑話集或者散文、筆記小說、稗官野史中輯錄。
- 三、是歷代文人「襲曼倩之詼諧，學莊周之隱語」摹仿民間和古代流傳下來的書面笑話創作。²

日本江戶時代書面笑話的問世，基本上也不外此三種途徑。蓋隨著唐話學習風氣的興盛，中國明清小說的輸入、翻刻，乃至改寫中國之通俗小說的風氣盛行一時³，據石崎又造的說法，唐話學習的直接或間接意義，就在促進江戶文人對俗語文學的解讀。⁴而言及俗語文學，主要乃是以小說戲曲為代表，故青木正兒主張江戶時代的中國小說戲曲甚為流行，青木因此把中國小說戲曲在江戶時代的流傳與發展分為三個時期：⁵

- 第一期：元祿（1688—1703）以前，此期間流行的主要是以古文體書寫而成的小說。
- 第二期：自寶永（1704—1710）至寬政（1789—1800），此時期盛行研究唐話，流行的主要是以俗語體寫成的小說戲曲，期間自寶曆（1751—1763）至寬政是極盛期。
- 第三期：享和（1801—1803）、文化（1804-1817）以還，該期間初期，仍保持了前代的餘勢，後漸衰頹，而此時期日本學者的唐話學力反而較第二期拙劣。

¹ 朱光潛：《朱光潛美學文集》第一卷（上海：上海文藝出版社，1982年），頁277。

² 詳參鄒維新：〈古代笑話理論初探〉，《笑話研究資料選》（武昌：中國民間文藝研究會湖北分會，1984年），頁145-146。

³ 詳參大庭脩：《舶載書目》（大阪：關西大學，1972年）一書。

⁴ 石崎又造：《近世日本に於ける支那俗語文學史》（東京：弘文堂，1940年），〈第四章京坂に於ける支那語學の展開・第四節唐音と詩文〉，頁174。

⁵ 青木正兒，〈序〉，收入石崎又造：《近世日本に於ける支那俗語文學史》，頁3。

青木正兒進一步指出：江戶時代自 18 世紀以還，最早從事中國通俗小說的和刻翻印，以及以和文訓譯推廣中國通俗小說的代表人物，當推岡島冠山（1674—1728）、岡白駒（1692—1767）、以及岡白駒之門生京都書肆風月堂主人莊左衛門重淵（1700—1782）。⁶而石崎又造更指出岡白駒、澤田一齋（1700—1782）、西田維則（？—1765）等擅長白話文學的小說家，同時也是開拓江戶漢文笑話文學的代表人物。⁷

蓋江戶時期的漢文笑話集，主要流傳於京、阪一帶，大部分是改寫自中國笑話集，亦有取材自日本古來之民間口傳故事，據石崎又造的說法，其大致的發展情況可以分為三期：

第一期元和（1681—1683）至寬延（1748—1751）末年

第二期寶曆（1751—1763）元年以後

第三期安永（1772—1781）元年以後⁸

而在寬延、寶曆之交，亦即十八世紀以還，日本陸續出現摹仿中國笑話的戲文，此時京、阪俗文學界介紹短篇小說的重要人物乃岡白駒（1692—1767），白駒執笑話創作之先鞭，其編寫的《開口譯準新語》（即《譯準開口新語》），寬延四年（1751）由風月堂莊左衛門重淵於京都刊行問世，乃江戶漢文笑話集之濫觴。書中不少笑話是摘錄中國笑話而加以和訓者，或是翻案改寫自《笑府》，當然也有模仿《笑府》與《笑林廣記》，以及改寫日本民間傳說的作品。自此而後，模仿、改寫中國笑話，或是漢譯日本民間本土笑話的漢文笑話集魚貫而出。據石崎又造研究，寶曆以還約有三十餘種漢文笑話集問世，而今仍存世的約有二十種。而若就石崎又造《近世日本に於ける支那俗語文學史》、松枝茂夫、武藤禎夫編譯的《中國笑話選—江戶小咄との交わり》（東京：平凡社，1964 年），與王三慶、莊雅州、陳慶浩、內山知也四位先生所編之《日本漢文小說叢刊》第一輯（臺北：臺灣學生書局，2003 年）等書所收漢文笑話集作一整理，目前可確認的漢文笑話集共有十九種。⁹

國內目前有關日本江戶漢文笑話的相關研究，主要有王三慶〈日本漢文小說研究初稿〉¹⁰、李進益〈《譯準開口新語》初探〉¹¹、王國良〈漢文笑話集《奇談新編》初探〉¹²等三篇專論，學位論文則有前述謝瑞隆之《日本近世漢文笑話

⁶ 詳見青木正兒：《支那文學藝術考》（東京：弘文堂，1942 年），頁 76-77。

⁷ 石崎又造：《近世日本に於ける支那俗語文學史》，〈第五章白話文學と國文學〉，頁 284。

⁸ 同上註，頁 285。

⁹ 詳參謝瑞隆：《日本近世漢文笑話集研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2005 年 6 月），頁 83-86。

¹⁰ 收入《域外漢文小說論究》（臺北：臺灣學生書局，1989 年 2 月）。

¹¹ 收入《域外漢文小說國際學術研討會論文集》（臺北：東吳大學中國文學系，1999 年）。

¹² 收入《外遇中國——「中國域外漢文小說國際學術研討會」論文集》（臺北：臺灣學生書局，2001 年）。

集研究》。¹³筆者在參考上述先行研究後，擬就江戶中後期這一漢文笑話流行興盛的黃金時期之作，進行研究考察。然目前礙於資料蒐集所限，筆者茲就王三慶、莊雅州、陳慶浩、內山知也四位先生所編之《日本漢文小說叢刊》第一輯中所收江戶時代十八世紀中葉以還，《譯津開口新語》¹⁴、《奇談一笑》¹⁵、《困譚》¹⁶、《如是我聞》¹⁷、《奇譚新編》¹⁸等五本漢文笑話集，分別就其主題內容、文化思想意涵，以及江戶笑話文化中所凸顯出的漢化、和化現象，作一分析考察。

二、世相百態——江戶漢文笑話主題內容析論

蓋笑話所笑者，主要是人這一對象。針對諸如虛偽矯情、痴愚貪欲、慳吝斂財、荒誕猥瑣、吹噓逞能、孤陋寡聞、狡黠自恃等世相百態，說笑者一一嘲諷戲謔。其中對某職業的嘲諷；對女性的戲謔；對鄉野人士的地域歧視；到歪曲儒家經典，都是江戶中後期漢文笑話中非常顯著的主題內容。以下本文擬就此四大主

¹³ 同註 9。

¹⁴ 作者岡白駒，寬延四年（1751）由風月堂莊左衛門於京都刊行問世。一冊，計有笑話一百則。《日本漢文小說叢刊》第一輯（臺北：臺灣學生書局，2003 年）所收者為天理圖書館藏本，和式外封，有書名簽。首有播磨清絢寬延辛未（1751）之春三月序。次為正文，每半葉九行，每行廿字，雙邊有界。末葉有「寬延四年辛未之春，風月堂莊左衛門梓」之牌記，內文雜有訓點句讀。

¹⁵ 西田維則遺著、岡白駒編，明和五年（1768）由丸屋善六於京都刊行問世。一冊，計有二十六則笑話。《日本漢文小說叢刊》第一輯所收者為天理圖書館藏本。首封面，雙邊有界，中題：「奇談一笑」，右署：「白駒岡先生緝」，左書：「浪華嵩山堂梓」。據此可以考知本書為大阪嵩山堂梓行。其次有非我主人〈奇談一笑／又名巷談奇叢 小引〉，〈小引〉後為正文，左右雙邊有界，次行題有：「龍洲岡先生、口木子緝」，每半葉九行，每行十八字，有訓點句讀。正文後有「明和五年奚疑翁主人」之跋識。蓋奚疑翁主人乃岡白駒之號。

¹⁶ 作者高岡木一貫孟恕，生平年里事蹟不詳。文政七年（1824）秋上梓，一冊，計有四十一則笑話。《日本漢文小說叢刊》第一輯所收者為天理圖書館藏刻本，首封面，單邊有界，中題：《困譚》，題下有釋曰：「玉篇云：『困，匹懸切。』音篇：『唾聲也。』」右署：「越中嵯洲翁戲著」，左書：「櫻園藏版」，欄上橫書：「文政甲申秋上梓」。次平安橋洲陳人序，●（完+鳥）郊居士健序。正文首題：「高岡木一貫孟恕戲著」。每半葉八行，每行十七字，有訓點。

¹⁷ 作者觀益道人，生平年里事蹟不詳。一冊，收有六十二個笑話標題。《日本漢文小說叢刊》第一輯所收者為天理圖書館藏本，首封面，單邊有界，中題：「如是我聞」，右署：「觀益道人著」，左題：「福不可量齋藏」。次觀益道人識語。再次為正文，每半葉十行，行廿字。文中雜有訓點。書中甚多民間故事，雖不知本書上梓年代，然因書中〈松葉傳〉一則中言及：「文政中行乞於市……」；〈婦人二病〉「浪華嵩山堂梓」一則中提及：「辛卯之秋，壬辰之春……近歲惟此二人，絕無而僅有。」則可推知該書當是西元 1832 年後，天保年間撰述本書。

¹⁸ 作者淡山子，即高村幹齋，淡路人，居大阪，以儒、醫為業。一冊，計有四十九則笑話，其中有二十二則笑話係淡山子友人紀洋子所譯。《日本漢文小說叢刊》第一輯所收者為天理圖書館藏刻本。和式外封，有書名題簽。內封雙邊有界，中題：「奇談新編」，右署：「淡山先生著」，左書：「松濤館藏」。次為正文，題作：「淡山子著」。每半葉八行，每行十八字。有「天保壬寅三橋子書於浪華寓居」的〈題奇談新編首〉。本書無目，有「良曰」眉批及訓點句讀。

題內容，來對江戶中後期的漢文笑話作一析論。而下文中徵引前述五本漢文笑話集之原文時，為求一清耳目，不在一一標注出處，僅於引文末標明書名、頁數。

(一) 職業嘲諷

昂利·伯格森 (Henri Bergson) 在論及職業性的滑稽時曾說：

如果所操的職業當中包含的江湖味越足，那麼，職業的虛榮心簡直要變成一種尊嚴了。值得注意的是，某門技藝的存在越是站不住腳，從事這門技藝的人就越是自以為被賦有教士的職權，要求別人對他那門技藝的神秘頂禮膜拜。有用的職業顯然是為公眾創造的，而那些功用可疑的職業只能因為有這些職業才有公眾這樣的假設來為自己的存在辯護——那種所謂尊嚴，骨子裡也就是這樣一種幻覺。¹⁹

昂利·柏格森這段話，某種程度道出了江戶漢文笑話中，某些職業所以會淪為被譏笑諷刺的對象的根本原因，就在於其職業性的虛榮心，人們把其自己所從事的那一行職業置於其他各行之上。而江戶漢文笑話中對於腐儒、俗僧、庸醫的嘲諷，堪稱是一大特色，筆者茲就其中對腐儒的描述作一分析說明。

①有以書自許者，常對人品當世書曰：「某生當第於最先」，屈一指。其人曰：「足下應居次不？」笑曰：「吾何敢當」，而指則既屈矣。²⁰（《譯準開口新語》p.354）

②諸生聚談。一人曰：「近我讀《左傳》，頗通其義。」又一人曰：「我能讀右傳，你之《左傳》何足言。」各訝而問其書，則「《大學》右傳一章」也。（《困譚》p.433）

第一則笑話的主人公——自許擅長書道的文人，究竟真本事如何？他人一概不可得知，然卻十足領教到其真真實實的言行不一。第二則笑話則指出儒生研讀《大學章句》時，根本不清楚其中經一章、傳十章的分法乃朱子所分，又因傳乃說經者，傳文由上而下，由右而左一路寫下，故每章傳文末尾寫有「右傳一章」，卻誤以為右邊傳文一章的「右傳一章」，是與《左傳》一書相對者。誤謬至極，莫甚於此，全然不知經書注疏體例，遑論其能讀經、解經，但本人卻又其言誇誇。

而江戶中後期笑話集中對儒學者的百般嘲諷，到了《如是我聞》一書中則出現不少諷刺徂徠學派、閻齋學派的笑話，茲舉以下數例以證。

¹⁹ 昂利·伯格森 (Henri Bergson) 著，徐繼曾譯：《笑——論滑稽的意義》（臺北：商鼎文化出版社，1992年），頁113。

²⁰ 王三慶等編：《日本漢文小說叢刊》第一輯中所錄該則笑話之原文句讀為：有以書自許者，常對人品當世書曰：「某生當第於最，先屈一指。」其人曰：「足下應居次。」不笑曰：「吾何敢當，而指則既屈矣。」然筆者以為如此句讀，則該則笑話之文義似乎滯礙難通，故如本文所示改其句讀。

③感冒

萱場先生肌膚不密，常苦冒風焉。門下有羽州人，一日訪友人，告以明日歸鄉，因自請講《論語》。既而問曰：「似吾師口氣否？」友人曰：「裝得逼真。」學生曰：「我從游三年，於師之言笑曠咳，件件模效，皆能如真。然猶一事不可學。」友人問何事？曰：「排日感冒是也。」（《如是我聞》p.476）

享保（1716—1736）年間中期以還，徂徠學大興於世，據曾經師事岡白駒（1692—1767）學習漢魏古學的那波魯堂（1727—1789）所言，其隆盛的景況「世人喜其說，習信如狂。」²¹然隨著徂徠學的興隆，反徂徠學的書籍也魚貫問世，據小島康敬研究指出：批駁徂徠學的著作至少就有四十多種，主要有朱子學者的尾藤二洲（1745—1813）、高瀨學山（1667—1749）；懷德堂學派的五井蘭州（1697—1762）、中井竹山（1730—1804）；折衷、考證學派的細井平洲（1765—1825）、井上金峨（1732—1784）、片山兼山（1730—1782）、大田錦城（1765—1825）等。彼等所以反對批判徂徠學的主要原因之一，主要是針對徂徠學派輕視修身這點。²²其中尤以倡導寬政異學之禁的「寬政三博士」之一的尾藤二洲指陳此點最為嚴厲，其言：「徂徠功利為學，其說及聖賢之道者，所謂緣飾而已。」²³「唯理民之術而已，置自己之身心不問。」²⁴「徂徠出而功利之說起，又風流好事，又放蕩不軌，今所謂學者也，士人不齒之也。」²⁵

關於徂徠學派不重修身一事，徂徠弟子太宰春台（1680—1747）也直言不諱地說道：「蓋先生志在進取，故其取人以才不以德。二三門生又習聞其說，不厲德行，唯文學是稱，是以徂徠之門跡弛之士多，及其成才，特不過唯文人而已。」²⁶徂徠對弟子品德方面的縱容，堪稱大肚能容人。據聞某日徂徠偶過其弟子安藤東野（1683—1719）處，適見東野攜妓來宅狎玩，東野倉皇不知所措，遂謊稱該女是其家妹，然徂徠已覺知事情原委，翌日，遣使致鮮魚，以賀配才子佳人。²⁷又有伊藤南昌（？—？）者，以善書字而在徂徠塾中抄書，未料竟與徂徠侍婢私通，徂徠雖已覺察出二人情事，但卻不追問之，伊藤南昌知情後羞愧出逃。時過境遷，

²¹ 那波魯堂：《學問源流》，收入岸上操編：《少年必讀日本文庫》第六編（東京：博文館，1891年），頁13。

²² 小島康敬：《徂徠學と反徂徠學》（東京：ぺりかん社，1994年），頁201-204。

²³ 尾藤二洲：《素餐錄》，收入日本思想大系37 賴惟勤校注：《徂徠學派》（東京：岩波書店，1972年），頁450。

²⁴ 尾藤二洲：《正學指掌》，收入日本思想大系37 賴惟勤校注：《徂徠學派》（東京：岩波書店，1972年），〈附錄〉，頁345。

²⁵ 同註24，頁353。

²⁶ 太宰春台：《紫芝園漫筆》，收入《崇文叢書》第1輯（東京：崇文院，1925年），卷六，頁20。

²⁷ 詳見原念齋：《先哲叢談》（武阪府書林：慶元書堂、玉巖書堂、群玉書堂梓行，文化十三年筆丙子九月新鐫版），卷六，頁4a-4b。

某日徂徠行經市集，偶見伊藤南昌在販售印泥，遂遣從者將之叫來，伊藤南昌卻逃匿於店後，徂徠仍使人追之並將其帶回，再次將其安置於自己塾中，待之如故。

28

由此看來，徂徠對待弟子確實非常寬容，絕非一般常人所能及。故上則笑話中羽洲的門生能如此毫無忌憚地模仿其師徂徠，亦無需大驚小怪，然此則笑話所以引人發笑，乃在其使讀者完全忘記徂徠異於常人的對弟子的寬容與諒解，或者說忘記徂徠乃是使古文辭學風行天下的大學者形象。此種說笑手法，就是弗洛依德在說明滑稽與諷諧的種類時所說的：

滑稽模仿、拙劣模仿和歪曲，針對的是那些聲稱有權威和應受尊重的、在某種意義上是「崇高的」人和物。……把崇高的事物貶低之後使我對它產生了某種看法的過程，彷彿成了件很平常的事，在它面前我不必把自己緊縮成一團，而是可以用軍事口令來說是「稍息」，……眾所周知，滑稽模仿的貶低作用，是通過對拔高對象單一特性的誇張，而使其成為一般印象中的滑稽因素的。通過把這個特性分離開來，就能獲得一種滑稽效果，擴展為我們對整個對象的記憶。²⁹

也就是說透過羽州出身之門人僭越師生分際的模仿，讀者似乎就只是看到或者說認識到一位「鎮日感冒」的病夫——荻生徂徠（1666—1728）。

另外，享保年間以還，徂徠學派雖然風行天下，荻生徂徠卻屢遭攻擊，原因除了各家為學立場本不相同之外，或恐也與徂徠自身性格狂傲、好詆毀古今人物不無關係。徂徠每每自言道：「熊澤（蕃山）（1619—1691）之知，伊藤（仁齋）（1627—1705）之行，加之以我之學，則東海始出一聖人。」³⁰其亦曾自言：「余無它嗜玩，惟嚙炒豆，詆毀宇宙間人物而已。」³¹或許因為徂徠此種豪邁無忌憚的個性，故即便在其死後已近百年，漢文笑話的作者，仍不忘將其作為笑話的主人公而來調侃他。例如：

④松葉傳

僧松葉者，不知何許人，亦不詳其姓族。文政³²中，行乞於市，寓淺草寺，以其衣懸鶉百結，色如赤松葉，故世稱曰「松葉上人」，蓋寒山、拾得之流亞也。荻某性佞于佛，目曠大藏，博文強記，居恆蔑視海內髡髻之輩，少所推服。而遇松葉於塗，一見知其為謫仙，請授二百五十戒。松葉授之，荻請益焉。立談之頃，松葉誦五百戒，不爽一字，時以為神云。嘗在石西

²⁸ 同註 27，卷六，頁 4b。

²⁹ 弗洛依德著，彭舜、楊韶剛譯：《諷諧與潛意識的關係》（臺北：紅螞蟻圖書有限公司，2000年），〈第三章理論部分〉，頁 261。

³⁰ 同註 27，卷六，頁 5b。

³¹ 同註 27，卷六，頁 5b。

³² 江戶後期，仁孝天皇之年號，自 1818 年至 1830 年。

齋坐，語次，及國歌。松葉曰：「我師貫之。」西齋問曰：「上人亦祖述貫之之風乎？」曰：「咦！吾幼親從貫之而學焉耳。」於是舉坐竦然，始識其為喬松之壽也。居期年，攜信男數十人登富士山，行及冢峯。與之訣曰：「吾久謫於人間，今當還故居。」言未畢，足已離地，飄搖漸高，遂失之。松葉之東，予時在北總，不得相見，因敘所聞，為立小傳。（《如是我聞》p.462）

此則笑話的荻某，指的應該就是荻生徂徠。該則笑話無疑藉由吹捧松葉上人所以長壽又精通佛法，而且法力無邊，原因就在其乃天上謫仙。繼而以松葉上人來襯托出一位盲目迷信佛法以求福祥的荻某「人」，雖已經博覽大藏諸佛經，博文強記，然荻某「人」卻只能蔑視人間凡僧，雖廣受世人推服，但終究不敵謫「仙」，故只好對松葉上人甘拜下風。說笑者塑造出一位「謫仙」來挫減徂徠此「凡人」的銳氣。因為江戶民間流傳著：某日，將軍德川吉宗（1684—1751）所擢用的江戶町奉行越前守大岡忠相（1677—1751），故意試問徂徠是否真如傳聞一樣博識洽聞，乃招來徂徠問曰：世有鼠婚之說，何謂耶？徂徠立即答道事出某年某人所著之一小說，滔滔不絕說出其書所載鼠類之眷屬姓名。³³但江戶一代，博文強記之士，又何止徂徠一人，笑話讀者未必能立刻聯想到荻某人就是荻生徂徠。所以笑話作者最後又指出，松葉上人東去時，作者人在「北總」（又稱「下總」，今千葉縣北部及茨城縣一帶），未親見此事，故只是記錄其所聽聞者。閱讀至此，笑話讀者自然就會想起徂徠十四歲時，曾隨父親荻生方庵（1626—1706）流放至「南總」（又稱「上總」，今千葉縣中部一帶），直到二十五歲時其父被赦免，才又回還東都江戶。故笑話作者所謂當故事發生時其本人在「北總」，顯然有與徂徠對照之意，似乎故意引導讀者聯想到此荻某人即荻生徂徠。

然即便如此，此則笑話卻還存在一問題，那就是徂徠生於寬文六年（1666），卒於享保十三年（1728），距文政年間（1818—1829）約已過世百年，則笑話中這位仍然活在文政年間的松葉上人，其先前所遇的荻某者，果真是荻生徂徠嗎？然而就當讀者如此懷疑之際，笑話作者又告訴讀者說，松葉上人享喬松之壽，固非一般凡人之壽命所能及。如此一來，時間上的矛盾非合理性邏輯遂被解消掉，而一個甘拜松葉上人下風的徂徠形象也就躍然於紙上，令讀者感到颯爽快活。笑話讀者們如釋重負，因為，還好，原來徂徠只是個「人」。意識到此點時，讀者心中愈益清爽快活起來。此則笑話所以能令人感到滑稽快樂的根源，就在作者使讀者自己可以與徂徠作一比較，而且發現到徂徠即使付出了讀者所認為的為學時更大的能量消耗，但結果終究只是個「人」，如此一來，徂徠就從一個原本人人望塵莫及的大儒，轉成一個滑稽因素。³⁴

³³ 同註 27，卷六，頁 3b。

³⁴ 關於人我比較乃滑稽快樂的根源一說，詳參弗洛伊德著，彭舜、楊韶剛譯：《談諧與潛意識的關係》，〈第三章理論部分〉，頁 255-258。

而相較於徂徠學派，闇齋學派則被笑話作者比喻為蜘蛛儒者，例如：

⑤ 蜘蛛儒者

天下蜘蛛相議曰：「使天三日無風，則吾必網殺天下之人，無有噍類矣。」然天無一日而無風焉，則蜘蛛之得志也難矣。世之奉闇齋氏、兼山氏之言者，偏信執拗、慨慷常思，以易天下曰：「吾之學未遍乎？天下時而既至，天下皆歸於吾之學矣。」其愚而不移，陋而誇大，猶浮屠之陋者，唯知有己之祖師，而不知人亦有祖師也。命之曰「蜘蛛儒」焉。（《如是我聞》p.464）

蓋闇齋學派素以嚴格、排他聞名，關於山崎闇齋（1619—1682）本人之傳聞，也多是嚴厲、狂妄之評。例如僅就江戶時代叢談系的漢文人物逸話集《先哲叢談》之記載來看，據聞：「闇齋天性峭嚴，師弟之間，儼如君臣，受教者，雖貴卿巨子，不置之眼底。其講書音吐如鐘，面容如怒，聽徒凜然無敢仰見。諸生每竊相告曰：吾儕未得伉儷，情欲之感時，動不能自制，則瞑目一想先生，欲念頓消，不寒而慄。」³⁵而關於闇齋之狂妄，在其困頓潦倒之際亦不例外。據聞當闇齋自京都初到江戶時，有書商欲將其推薦給幕府儒官林鷲峰（1618—1680）之益友一井上河內守正利（1606—1675），故建議闇齋前往謁見，不料闇齋卻回答說：「侯欲問道，則先來見。」³⁶又闇齋也曾經對會津侯保科正之（1611—1672）說道：「今之為諸侯也，生乎深宮之中，長於婦人之手，不學無術，徇聲色，耽遊戲。而為之臣者，迎合主意，其所為因而稱譽之，其所不為，因而非毀之，遂令本然性梏亡消滅矣。……是臣所以生於卑賤不生於侯家為樂之最大也。」³⁷另外，據聞荻生徂徠弟子太宰春台（1680—1747）遊歷金澤一帶時也提到，離金澤十里處有山，山麓有標記武、相二州州界的地藏菩薩像，然這一標記地界的地藏菩薩像的鼻子卻被削掉了，春台說：曩時有山闇齋先生者，嘗作愛宕詩，中有剽天狗、黥地藏之語。則剽此像者，其亦山氏之徒耶。」³⁸

在笑話中的人物，其性格上的滑稽感所以會形成，常常就在其表現出人對社會的不適應性、對社會生活的僵化，其中包括因為人的特殊、古怪性格，而使得正面的倫理道德成為可笑的事物。換言之，倫理道德等正面崇高的操守所以令人發笑，就在於倫理道德被人的某種偏執所扭曲。上則笑話中的山崎闇齋所以成為滑稽人物、被取笑的對象，原因除了在於其總是為自身職業的崇高性與尊嚴辯護之外，還因其雖然非常能適應嚴格的道德要求，但卻無視現實，缺乏適應社會

³⁵ 同註 27，卷三，頁 5a。

³⁶ 同註 27，卷三，頁 3b。

³⁷ 同註 27，卷三，頁 4b。

³⁸ 太宰春台：〈湘中紀行〉，《紫芝園前稿》卷四，轉引自原念齋：《先哲叢談》，卷三，頁 6a。而山崎闇齋〈登愛宕山〉一詩：「空手徒行登宕阜，同遊相語路先後，頑夫自古禱災祥，愚將到今憑勝負，願毀宮房黥地藏，且驅杉檜剽天狗，山神使者飛鷲響，妙用顯而君見否。」，見日本古典學會編：《山崎闇齋全集》第二卷（東京：日本古典學會，1937 年）所收《續垂加文集》卷之下，頁 363。

的能力。而偏偏在現實的人生中要取笑靈活的罪惡難，但要嘲弄執拗的德性卻很容易。說笑者試圖傳達給讀者的，就是離群孤立的人，難免可笑，而且引起社會戒心並引爆讀者發笑的，正是此種僵硬的處世態度。

上述此種訛笑人做人處世固執僵化的作法，不就意味著社會藉由「笑」此種方式，迫使社會成員必須注意其周遭的人、事、物。故對被笑者而言，「笑」雖然稱不上是懲罰，但卻不失羞辱之意，故在某種程度上，「笑」是社會試圖糾正、制裁被取笑者的手段之一。下則笑話亦是如此。

⑥士人免官落魄，一日禮服而正衣襟，如有所待。適友人來，問曰：「足下將何往？」士人曰：「鄰家娶婦，大會集賓客。」友人曰：「向見眾賓入于鄰家，亦催乎不？」曰：「未。」因問曰：「曾致請帖不？」曰：「無有。」友人笑曰：「果初未嘗請，將欲何如？」士人正色曰：「夫弗請不赴，是士君子之道也。」（《譯準開口新語》p.363）

笑話中被取笑的人物常常因為其思想與性格中的執拗，而使得其滑稽存在著某種僵硬性，亦即對周遭環境的人、事、物不聞不問，所以滑稽人物常常也是一個毫無彈性地執著於自身想法的人。由此則笑話看來，笑話所以引人發笑，是因為我們在其中看到「別人」—「江戶士人」的缺點，但與其說是這些缺點不道德，毋寧說其不符合包括讀者在內的社會全體，故社會欲以笑聲驚醒夢中人的一意孤行。而江戶漢文笑話在描述儒學者之不合社會時，更凸顯出說笑者觀察到當時號稱是朱子學者的知識階層，彼等時常矯揉做作，其言行舉止未必涉及其身心，有時不過是種無意識的自發性姿態表演罷了，其人格身心並未參與此種言行本身。此由下則笑話亦可得到證明。

⑦一叟過橋，失墜杖板隙，乃復以摺扇投隙中，思久之曰：「理則一也。」（《譯準開口新語》p.366）

笑話中的主人公，彷彿進入一偽理學者，或者說是偽善者的角色扮演，而且真心誠意地扮演「偽裝」，故能「以摺扇投隙中，思久之」，而他也因此才能成為滑稽人物。原因就在於如果他沒有這一訴諸視覺的「有形」的「真誠」，則這一他長期練習、實踐的偽善，終究無法在他身上轉化為身體自然的姿態、以及用一種恐怕連他本人都不知所云的語言「理則一也」，表現出來。此種真心扮演虛偽的言行本身，不僅阻礙了讀者去思考何以理學者會作假日久、習慣成自然的原因所在，而只是聚焦在其言行中的所謂扮演其自身乃是一位「理學者」的這一目的性，這同時就使得笑話具備了引爆幽默的性質，也就是使得讀者不去深思主人公「行為」的意義，就只是關注其「姿態」搬演的荒謬與虛偽。故該則笑話中「理則一也」這句嚴肅話語，遂瞬間轉成一赤裸裸顯示理學者「假道學」這一缺點的「天真話語」，使得笑話本身達成某種高度滑稽的效果。

因為這形同是理學者自己以其自身學問、或者說其職業身分的術語，框限住

其自身，還把這些學術術語用到日常生活中來，彷彿其已經無法像常人一樣說話似的。所以當「理則一也」這句話一說出時，其不僅不自覺地流露出說話者的術業習慣，同時也顯示出說話者的某種性格特點，甚至進而曝露了說話者其自身在其術業環境中所學習到的某些特殊推理邏輯，卻又將之錯用在日常生活環境中，讀者因此從特定邏輯與普遍邏輯的對立關係中，發現滑稽可笑的要素。當然，我們從此則笑話也不難發現其某種程度反映了江戶民間社會對理學者的鄙夷與認識，下則笑話就充分反映出江戶民間社會此種反理學者心態。

⑧平安祇園街鄰于戲場，左右小巷私窩所伏，實京師色府也。子弟風流，以淫為俗，有道學先生欲徙居於祇園街，本街坊正會議曰：「決勿容焉，恐將誑我子弟。」（《譯準開口新語》p.353）

京都祇園地方的父老，竟然寧願子弟耽溺情色、風流狎妓，也絕不容許「道學先生」貽誤其子弟。此番主張乍見之下宛若悖論，然而其所以引人發笑不就在說笑者體會到理學者以四書為其主要教材，下學上達，希望可以透過淺顯的經書道理化民成俗。然誠如上文所分析的，理學者自身如果只會掉書袋、賣弄虛假學問，只是食古不化、行為僵硬、不知變通、不懂人情事理的腐儒，則終究不免只會貽笑大方。那麼，人們又何必令自家子弟修習此種脫離現實且不知權變的學問，讓這些假道學以其權威與虛偽來貽誤自家子弟呢？

（二）戲謔女性

在江戶漢文笑話集中，男性說笑者筆下的女性形象，若不是愚昧無知、善妒無理、不貞不潔、不守三從四德，要不就是淫亂偷情、悖逆倫理道德。笑話中的女性們不僅粗俗不堪，更抵觸了教條規範，總是一反人們對女性的刻板印象。例如：

①有畏內者，妻性尤妒，夜半，聞東鄰獅子咆哮聲，細聽之，事起於朋淫。妒婦聞不平，技癢，乃張拳連擊其夫。夫大驚以為狂，曰：「妾非狂也，豫懲卿倣東鄰寄貳。」（《譯準開口新語》p.352）

②鴛鴦寺胖大和尚宿于妓館，妓憎其蠻狀，佯眠不答。落花有意，流水無情，遂成真夢矣。和尚大怒，乘其熟寐，剃剝綠髮，竊逃去矣。夜將白，妓偷眼伺僧不在焉，乃喜。起，將磻，盤中照一顆禿驢，大愕曰：「上人尚未歸乎！」（《譯準開口新語》p.352）

③有美婦人從一婢行，一男子目逆而選³⁹之，曰：「美而豔哉！」婦人顧

³⁹ 《日本漢文小說叢刊》第一輯中所錄該則笑話，原文雖為：「一男子目逆而選之」，然鑑於《左傳》中有所謂：「目逆而送之曰美而豔」（見《左傳》卷五，〈桓公元年〉）一語，故筆者以為此則笑話中之「選」字，應改為「送」字。

婢曰：「渠說何？」婢曰：「非關夫人之事矣。」（《譯準開口新語》p.360）

第一則笑話中的人妻，不僅天性善妒，今僅因隔牆聽聞鄰家主人與友人群聚淫亂，就牽連無辜，事先警告其夫，對其夫施暴，懲罰其夫未來可能也會如東鄰男主人一樣若寄豸之豬，淫他室。該則笑話所描寫的女主人翁，表面看來似乎只是一無理取鬧的女子，但卻也表現出「打是情，罵是愛」的女性形象，而且是一位對感情充滿焦慮與不安感的女子形象。因此該則笑話若從反面來看，這一無理取鬧的女性形象，不也是一對男性需索愛情的女性形象。而相對於女主人個性鮮明的女性形象，其丈夫則被描寫成只是一懼內之男子。

第二則笑話中的妓女，居然因胖大和尚粗蠻而膽敢佯眠睡去，待醒來後卻又未能覺察綠髮被剃，反被鏡中自己嚇著，以為「上人」還在。第三則的女婢，其自以為是的程度嚴重到答非所問，顛倒是非。甚至流露出某種因妒忌其主人一美婦之受到讚美，遂無顧現實，對其主人謊稱路人男子之讚美非關美婦之事。其作為婢女之身，在當時的時空中，頗有僭越身分，不惜欺騙、冒犯主人之意。諸如此類怪異行為，我們不妨統稱之為「異形女性」。這些異形女性所以成為笑話的主角，正在其言行屢屢逾越常軌，與一般嫻淑、溫和、善良、謙卑的制式女性互為對照，不僅顛覆了人們對女性的刻板印象，其實也在解構笑話讀者的現有社會結構。因為說笑者既然讓這些異形女性逸離出傳統禮制的束縛，某種程度是在藉此等女性來抗議社會中的諸多現狀，透過此種五花八門的喧囂，使讀者藉由戲謔的「笑」果，進入忘我之境，目的則在顛倒強弱、尊卑、賢愚的既有禮教秩序，使得現實人生中的諸多限制、壓迫與不快，盡付笑談中。因此，人妻不再逆來順受，妓女也有拒絕恩客的權利，婢女也能對主人撒謊，弱者、卑者、賤者在笑聲中皆一躍成為強者、尊者、貴者，雖然故事情景光怪陸離，宛若一場嘉年華，而笑聲卻形同道德的魅影。誠如王德威先生所言：

此種充滿生命原始活力與光怪陸離的想像，如果道德的標準尚在，那麼它的定義則是歡笑（carnival laughter）。⁴⁰

另外，江戶漢文笑話的說笑者也營造出一種男人自以為的、一廂情願誤解的、難得一見的女性，但現實卻又不是那麼回事。例如：

④潔癖

間氏有客，令廚婢行酒。婢如廁，間氏誇客以婢好潔，客皆屬目焉。婢出廁不濯手，間氏炒鬧曰：「爾他日居廁，盥用數石水，今獨否，何也？」婢對曰：「適以紙易手爾。」（《如是我聞》p.470）

這則笑話的說笑筆法，就是反語，也就是主人間氏以為：如廁後當然是以「紙」擦拭然後將手洗淨，此乃理所當然之事；但婢女從來就不是如此，故當其被責問

⁴⁰ 王德威：《眾聲喧嘩》（臺北：遠流出版公司，1988年），頁244。

時，卻還一副相信自己向來如廁後以「手」擦拭的作法，就是如廁後「對」的、「正確」的作法，而且還將其誤認的「錯誤」真實情形，小心詳細、一五一十的描繪出來，說出「適以紙易手爾」一句，好似其平常如廁後的「以手」擦拭才是事情應該有的狀態，使得其回答具有一種雄辯術的性質，創造出使人為之氣結的幽默，而主人原以為難得一見的潔淨女婢形象，也在笑聲中煙消雲散，自始至終就只是一種虛幻的假想，與一廂情願的誤解。所以筆者以為該則笑話在取笑無知、不潔之女婢的同時，更狠狠甩了男主人閻氏一巴掌。

另外，在型塑異形女性的操作手法當中，說笑者還常常以淫蕩偷情來描述逾越禮教藩籬，追求情慾享受的女性，藉之來揶揄取笑女性。例如：

⑤有夫婦居室者，其婦淫蕩，與鄰少年私焉。一夕，托歸寧而出，往見少年，遇之於路。是夜雨雪，北風砭肌。婦曰：「顧無宿處，如之何」。少年素與其夫相狎，乃詣其家，謂夫曰：「我誘一處女來，今夜令內幸而不在，願以貴宅假我，事濟，厚報兄矣。」夫曰：「諾。」少年曰：「子暫時為我避哉！」夫又許之。夫將出于門，婦就暗處，袖面而立。夫不曉，戲拊其背曰：「畜生。」（《奇談新編》p.505-506）

該則笑話最後的「畜生」一語，表面罵的是引情夫入室的不倫婦人，然私通鄰家婦女，還詐騙鄰居主人的少年，難道就不是衛道人士所謂的「畜生」嗎？甚至笑話中的淫婦之夫，也只是想滿足個人被德之私欲，卻不顧被「誘」處女的安危，也對鄰家惡少的行為不以為意，簡直就是包庇惡人還從中獲利，這樣的人與「畜生」又有何異？所以筆者以為：男性說笑者不就是利用型塑異形女性，而來抨擊諷刺現實社會的諸多男性「偽君子」嗎？

（三）輕蔑鄉野

想當然爾，江戶城的居民若可以自由前往各地遊山玩水，則偏僻鄉野的農婦村夫，當然也就有機會上東都開眼界。城鄉居民的彼此往來，除了可以促進彼此文化的交流，雅俗的分際界線也會因此有所移動。「民間」作為一個文化的場域，不僅代表著多元文化複雜地並存、往來其間，更意味著多元文化彼此相互交涉、影響、抗拒、競爭。故按理說同被歸類在「民間」的傳統村落文化與市井風俗之間，或各式各樣的階層之間，其實仍不免有著一較高下的競爭意識，或是城居之人輕蔑、訕笑農村之人的事實存在其中。以下笑話即為此類。

①書生詩

山北山之徒漂泊至常之鄙，投村學堂，村師問曰：「奚自？」曰：「自江戶。」又問：「在江戶誰之為師？」書生恚其失問，不辭而去，題詩於門壁曰：「天下儒生皆盲目，北山一起我從之。雷鳴電擊君來聽，學問文章百世師。」（《如是我聞》p.460）

②一村人有通家在京師，通家遺以鞠毬，曰：「聊供消閑之具。」村人謂是珍味，乃漬水一宿，鏤而烹之，請客羞之，韌而不可食，客主大失望。後如京師，見人蹴之，乃喟然曰：「惜乎向之韌也，不得其製也，今而吾知此物之蹴而令柔也。」（《奇談新編》p.507）

上兩則笑話皆在取笑鄉野人士之無知，惟前則乍見表面文字，雖然像在嘲諷偏遠鄙地之人不知當時名儒山本北山（1752—1812）⁴¹；後則嘲笑鄉村之人居然連鞠毬這一玩具都不知是何物，事後還自作聰明，以為蹴之可令其柔，愚昧至極。然筆者以為：前則村師一句「奚自？」頗有《論語》中晨門問子路之味，但山本北山之門徒，卻回答說是「自江戶」。這一回答遠遠不如子路一樣，面對晨門再平常不過的提問，回答的卻是生命、心靈、文化的出身處，故子路回答說：「自孔氏」（《論語·憲問》）。顯然村師問的不是從那個地方來，不是工作場所，也不是停留的地點，更無關際遇，完全不著人間俗情，但遺憾的是：山本北山之門徒，卻未能超越在功名利祿、成敗得失之上，憤而題詩的詩句中，一句「天下儒生皆盲目」，表面是在罵盡包含村師在內的天下儒生，其實不也罵到其自身，誠如江戶俗諺所說的：「讀《論語》而不知《論語》」，殊不知誰才是「盲目」者。而江戶俗諺所謂讀《論語》卻不知《論語》的事實，在下則笑話中更顯而易見。

③一縫腋講《論語》，諸生滿堂，一士人亦與聞焉。至「女子與小人難養」之章，先生未全說畢，士人大嘆曰：「有是哉！吾今而後，知聖人之言可益信，可益仰矣。我有一男一女，養男兒唯衣食之費耳，如女兒，則膩粉簪釵，妝具贈奩，其費比男兒不啻十倍，女子實難養。嗚呼！聖人之言至夫。」滿坐哄堂。（《奇談新編》p.499）

④田舍婦來京師，為婢某家，婢動言：「妾是田舍人。」其室偶感邪氣，倩醫視之，婢亦適病。室曰：「汝亦乞先生診脈。」婢曰：「妾是田舍人，不與都人同，妾身豈有所謂脈者乎！」（《奇談新編》p.499）

說笑者在上則笑話中，藉由一位「田舍婦」自己的嘴來說出：「田舍人」與「都人」不同，沒有脈相。人若無脈相豈不就是一個「死物」？然死物又豈能說話？所以當笑話中的田舍婦一說出「妾身豈有所謂脈者乎」此話時，讀者不禁要大笑失聲。而此則笑話所以會使人發笑，乃因這則笑話傳達出一個形象，那就是「鑲嵌在活的東西上面的機械的東西。」所謂「活的東西」是「人」；「機械的東西」則是「物」。⁴²也就是說：原本是一位活生生的人，當其由「人」瞬間轉變為

⁴¹ 山本北山師事折衷學派的井上金峨（1732—1784），重考證、倡折衷。著有《作詩志彙》，批評古文辭學，促使了江戶宋詩風潮的流行。著有《孝經集說》、《經義揆說》、《孝經樓詩話》等書，為江戶詩文社團的盟主，反對寬政異學之禁。與市川鶴鳴（1740—1795）等併稱為「寬政五鬼」，門人有市河寬齋（1749—1820）。

⁴² 同註 19，頁 35。

「物」，給人以他是一個「物」的印象時，讀者就要發笑。而該則笑話不僅將女人物化，還特別強調被物化的是個田舍女人、是個婢妾，故其中還隱藏著對身分及地域的歧視。而關於「人」瞬間轉變為「物」的笑話，並不只侷限在女性身上，在下則笑話中，被當作商品販賣的，還包括了未出生的嬰孩。

⑤ 豫遇房

蠻俗必殺首子，謂之清胎，又宜弟。東方仁厚，勿論無之。某國步卒，越後人，其父為還越後娉婦。既至，舉一男，父子大喜，置酒，請將校。將校賀之，且問曰：「新婦來未數月，想是賢郎在鄉時，已為配的。」父翁答曰：「非也，特取有胎者來。」（《如是我聞》p.452）

只因為相信第二次懷胎的胎兒要生長的好，必須將首次懷孕的胎兒墮胎，此種風俗雖不能說完全沒有根據，但卻完全不尊重生命本身，而愚昧滑稽之處，就在首胎與其後所懷之嬰孩，其實都是父母所生，豈有厚此薄彼之理，若要追究其理由，恐怕就是殺一以成全多的這種厲害計算下的舉措，由此也可以看出「人權」的不受重視。而在此則笑話最後的「非也，特取有胎者來。」一句，「來」字下有雙行夾註曰：「如買魚一般。」更可發現越後人將懷孕之婦人視為帶卵之魚的心態。也就是說，既然首子必殺，那就殺個非親骨肉的。又娶妻既然是為了懷孕生子、協助農事等「生產」目的，則娶個已經懷有他人小孩的現成孕婦，不也是一舉雙得。

在這則笑話中，嬰孩與女性作為社會中的弱勢，都成了被男性社會物化的對象。故父子之情、男女之情也都退居次要，功利被標舉到至高，而夫翁還大言不慚地直言不諱，荒謬至極，令人瞠目結舌。說笑者將越後人習以為常、不疑有他的陋俗，帶進非越後的城市居民的環境中，此一習俗就轉為是一錯誤的行為，而成就了極端的滑稽—荒謬的邏輯，而且還是一種「特定」的荒謬。這一特定的荒謬，同時又是一個特定的果，反映出產生此特定之果的「因」的特殊性。而該則笑話中所謂特定荒謬之果的特殊之「因」，被化約為是因為「越後人」，所以才做出此特定荒謬之事，其中充滿著包括說笑者在內的城居之民，對鄉巴佬的鄙夷與輕蔑。

江戶漢文笑話中對鄉野的地域歧視，屢見不鮮，其中值得注意的是：《如是我聞》一書中不斷表示出對北越地區（指越中國與越後國，主要指越後）的地域歧視，無論是在語言或是民俗風情上，皆視北越之人為鄉巴佬。茲舉三例以證。

⑥ 失達

醫神戶某游秩父，婦人乞治。既切脈，因謂出舌，婦固辭。醫曰：「不看舌，無以察疾。」婦便仰臥，脫露下身。國語呼「舌」為「失達」，而秩父方言呼「陰所」為「失達」，呼「舌」為「別落」，所以致誤錯。（《如是我聞》p.471）

⑦月事

北越醫國元庵年過耳順，聲價益高。一女子自山中來乞治，言語多難曉。看脈之頃，誤撒一屁，因愧甚矣，不肯舉頭。元庵推不知道，徐言曰：「吾患聾，汝宜高聲以語我。近頃月事何如？」女子不解。元庵曰：「經水何如？」女子以為問毛數，面孔火赤，益低聲應曰：「十六歲而漸生，未檢點其數。」（《如是我聞》p.476）

前則笑話藉由同音異詞的相互干涉，使得醫生與秩父婦人兩人的對話，雖然皆說出了同一個語詞，卻成為兩種不同概念的相互齟齬。後者則是因為醫生與北越女子兩人各自只知道某一片面的事實，從而產生誤會，並對其周遭的事情做出錯誤判斷。但笑話的讀者卻看到他們的錯誤，同時也知道正確的判斷該如何。也就是說：讀者一面看到故事主角們因為錯誤而衍生出的故事情景，同時也一面知道「按理說」的情境該如何才對。於是，就在讀者於錯誤情境與按理說之情境之間來回腦力擺盪之際，樂趣從中產生。這也就是昂利·柏格森（Henri Bergson）所說的：

當一個情景同時屬於兩組絕不相干的事件，並可以用兩個完全不同的意思來解釋的時候，這個情景就必然是滑稽的。⁴³

然同音異詞所以會過渡到真正的文字遊戲，恐怕還在於此兩則笑話雖皆導因於國語與方言有異，但卻又都指向女性最隱密的私處、月事與陰毛。因此我們又可將此二則笑話視為葷笑話。面對理學貴為官學，道貌岸然的嚴肅文化，秩序嚴整的人倫關係，說笑者掌握到所謂：「快樂」來自於「禁忌」的消散。⁴⁴對女性隱私的禁忌解消，彷彿是男性解除自我在社會中的禁錮，或者說是某種缺憾的補充，與男性自我建構某種價值認同的操作。這在下則笑話中亦可窺其端倪。

⑧北越鄙民夫婦二人，性吝，不喜施。一日，方午食，適遊僧來乞食，主人告以無有。僧曰：「第分汝所食。」主人曰：「是馬食也，非人食也。」再三，竟不與。僧欲懲其貪詐也，乃默持密咒。須臾，主人化為馬矣，哀嘶狂奔，不可嚮邇。其妻大懼，急聚族人而謀焉。咸曰：「向僧必是弘法大師矣。」乃趕著得呼之，哀泣以求良人之復故。僧曰：「我所以為此者，非為一簞食也，只欲矯揉汝夫婦心。」已乃取念珠，先摩馬頭唱曰：「南無大師遍照金剛」，立變成人面，次摩前足，唱如前，又變成左右手。妻及族人喜無限，唯恐僧之不令之速悉復故也。漸次摩之，化人以至臍下。妻遽止之曰：「惟此處為馬亦好。」由君子觀之，則今之講經者從違無常，所言不定，其不為越人之婦者幾希矣。（《如是我聞》p.478~479）

⁴³ 同註 19，頁 61。

⁴⁴ 同註 29，頁 247。

說笑者塑造了一個窮山惡水出刁民的北越地域，但卻在笑話最後，將笑點安排在婦人喜好巨大陽物，故不惜阻止僧人欲復原其夫肚臍以下的「馬下體」為「人下體」，再收束笑聲於應該是包含儒、釋二家在內的今之「講經者」，諷刺彼等言不由衷，尚不如鄙地刁淫之婦人。說笑者顯然言在此而意在彼，其欲批判的恐怕還是社會主流階層、主流學術、主流價值、主流文化，卻在笑話中藉由異形女性的思考邏輯而獲得性、權力、身分與心態的平衡與滿足。至於說笑者所認為的女性喜好巨大陽物的認識，恐怕也是其男性觀點下自以為是的迷思。

（四）歪曲儒典

凡與精神有關，而結果卻把我們的注意力，吸引到人的身體上去的事情，都是滑稽的。⁴⁵江戶漢文笑話中歪曲儒典的說笑手法，基本上都是透過諧擬經典原文，而使其意指逸離經書上下文的脈絡，造成原文的雙聲效果，以製造笑點。除了顛覆其所援引的經典本身的權威性之外，同時也將譏刺的矛頭，指向其所不滿的現實世界。以下所舉笑話便是如此。

①毗盧殿兩楹有洞孔，大裁可容人，相傳能出入此孔者，獲出三塗。有一肥人，率爾而入，牢而不能，努力久之，進退惟谷，乃大呼救人。眾人極力推之，方纔得出。乃謝眾，因泫然流涕曰：「哀哀父母，生我劬勞。而今而後，知獨在母也。」（《譯準開口新語》p.351）

《詩經·小雅》〈谷風·蓼莪〉所言重在為人子女者，當體恤父母生養撫育兒女的辛勞，並衷心感恩父母生養之恩德，故若未能恪盡終養以報父母昊天之恩，則其遺憾將使人心緒悲涼淒苦。也就是說，〈蓼莪〉一詩講的是人子對父母的孺慕感懷之情，是人類真摯的精神情感。但此則笑話中的主人公，卻以自己困於楹柱洞孔，進退維谷的經驗，以自己的身軀無法順利脫出楹柱洞孔，遂將《詩經》原文所謂「生我劬勞」的「生」字，單純解釋、或者說曲解成「生產」，使得原本具有崇高精神意義的經義，瞬間降低到身體層次上去，而且還是女性身體最隱密的私處。說笑者此種製造滑稽效果的作法，也就是英國哲學家亞歷山大·拜恩（Alexander Bain）所說的：「當一個本來是受到尊重的事物被表現為平庸卑劣時，即產生滑稽。」⁴⁶此種說笑的手法，在下則笑話中，又有更加高明的說笑技巧。

②眾措大聯袂上酒樓，主人有一女，年十六七，姿色嫣然，出而侍杯酌。各意雖文君未之及也，欲得其歡心，或鬥拳，或歌舞。酒酣，女向一人竊引其手，指書掌，作宿字。其人喜出望外，而含眸跌坐，嘿嘿不語。各曰：「一人向隅，滿坐不樂。」其人曰：「我善養吾浩然之氣。」敢問：「何謂

⁴⁵ 同註 19，頁 31。

⁴⁶ 同註 19，頁 79。

浩然之氣？」曰：「難言也。」（《困譚》p.425）

如果說把崇高、莊嚴的，移置降格為平庸、輕薄的，亦即把好的換成壞的是滑稽的，則相反地若是將壞的移置成好的，則其將更為滑稽。引用了高尚的語言，但卻是為表達敗德、猥瑣的思想，特別是用體面的詞彙去描述說明卑劣的行為、猥褻的場面，則其滑稽程度更高。上則笑話僅用了「浩然之氣」四字，便將上酒樓尋歡的負面行為加以道德化。亦即，藉由聖賢話語，情色這一禁忌話題，成功跨越了道德規範的界限，「越界」（transgression）入道德之境，說笑者不僅嘲諷了經典後，更卸除了經典道貌岸然的特性。最後當男子被問及何謂「浩然之氣」時，還巧妙地以「難言也」回答提問，使得敗德行為被道德化的效果，收束於「無言」的靜默，彷彿是對一切猥瑣的默認。

三、江戶漢文笑話所具有的文化思想意涵

（一）漢學者的「民間」位置

由上述各式各樣的笑話中，我們不難發現在江戶庶民大眾的實際生活體驗裏，通俗文化的內涵其實是一個由多元文化所建構而成的複合結構。這些由說笑者所書寫而成的遊戲敘事，其實是在二元對比，甚或是多元參差映照下，藉由文化與文化之間的齟齬，或是透過存在於經典原典與笑話文本之間的異調、雜音，而來彰顯出諸如：高/下、雅/俗、真/偽、正/邪、嚴肅/荒唐、道德/敗德等等人生現實中之對立形態的「正反對照」關係，進而質疑主流階級、主流學術、主流文化、主流價值，同時將此種試圖顛覆「正統」、「主流」的意圖，掩飾於混同二元、多元質素的笑話中。換言之，笑話中每每蘊含著現實生活文化的「二元齟齬性」（binary incongruities），而從這些諸多二元齟齬、對立關係中，所以可能達成戲謔、鄙夷、嘲諷、捉狎，乃至顛覆權威，進而勸戒教化之目的，端視「笑話」所傳達的幽默。

蓋笑話所以有其詼諧性也在其二元邏輯結構，亦即笑話所以能使人發笑，乃在指出、呈現出人們直線（理所當然）思惟模式的反向思考。一般人們在陳述某種事物的性質時，卻常常東拉西扯地借用其他事物來說明之，換言之，人們對某種事物的認知或說明，常是藉由不斷說明與之相對的事物而被建構出來的。所以，當我們試圖認識該事物時，通常也必須透過與之相對的事物而來掌握其意義。⁴⁷而說笑者試圖轉化理性的捷徑就是：藉由倒置人們傳統思惟結構中對事物的普遍理解。因為理性如果使得人們以某種方式來連結事物之間的關係；則說笑

⁴⁷ 詳參 Murray S. Davis. *What's So Funny*. Chicago: The University of Chicago Press, 1993, p.69.

者則是採用相反的方式來重新建構事物之間的意義秩序。⁴⁸

俄國學者 Andrei Siniavski 就主張上述所謂具有笑料的倒置模式，基本上有反向邏輯、惡意邏輯、陰性邏輯三種。所謂反向邏輯，就是在人們具有邏輯與視覺一致性的生活之中，笑話其實就像一面鏡子，反射出邏輯與視覺的非一致性。而惡意邏輯則是源自於人們立即性的生活經驗中而有的不假思索的嘲諷、戲謔。至於陰性邏輯，則常將女性與愚昧、易受騙、不願面對真相的某種人物形象連結在一起。⁴⁹也就是說，嚴肅的沉重性可以導致某種使人如墜深淵之感，相對於此，幽默卻可以使人有飄飄欲仙的如昇九重天之感，簡言之，幽默可以解除人生命的沉重感。幽默宛若一神性的救贖，可以使人們從此生的嚴肅性與現實生活的沉重之中獲得暫時的解脫，如同神聖的召喚一般。⁵⁰

因此，我們可以在俗文學的「笑話」中，發現雅、俗分際的模糊不清，社會上、下階層間價值觀與審美趣味往來流動，各社群間的文化生態彼此滲透，以及知識分子在「聖學」與「小道」之間，扮演著由雅到俗，繼而由俗返雅，具有游移性身分的文化傳播者，而彼等所創作出的漢文笑話，也強烈宣告了藉由制度教學所欲宣揚的道德教化，常常不是政治、權力所能規範約束的。而這些現實生活中，覆蓋在這面名之為一致性道德規範的大旗幟下，真真實實存在的齟齬、矛盾、異調，卻使得人們在原本應該嚴謹肅穆的時刻，「陣陣莫名其妙的哄笑」常常突如其來，撲哧一聲地宣洩而出。於是「正經」轉為「鬧劇」(farce)，所有高/下、雅/俗、真/偽、正/邪、嚴肅/荒唐、道德/敗德等人生現實中之二元對立關係，忽然間分際界線頓失，「鬧劇」也同時成為揭發真相的大功臣。⁵¹

而當江戶漢學者從「典正」走向「日常」，不忌諱斷傷聖典、悖禮傷風，不以高尚文風為身分表徵時，不藉學問根柢，無所忌憚的淺白直露「笑話」，也將傾巢而出。這除了說是江戶漢文學由雅向俗傾斜流動之外，更是庶民階層真實的娛樂需求。值此之際，漢文學審美價值判斷的準據，也不再以「雅」為其最高的終極準據。因此，我們不也可以說：當漢文學者放下身段，隨俗自在的觀世、治學時，其同時也獲得一種「民間」位置。如此一來，分判雅俗的準據將更為模糊，舉凡階級、教育程度乃至城鄉差異，皆未必是區隔雅俗的判準。

(二) 真實人性的復權

其實除了本文提及的笑話編撰者之外，生存於 18 世紀中葉以還至 19 世紀初

⁴⁸ 同上註, p.68.

⁴⁹ 同上註, p.68-69.

⁵⁰ 詳參 Carl B. Holmberg. *Sexualities and popular Culture*. Thousand Oaks : SAGE Publications, Inc, 1998, p.200.

⁵¹ 關於「鬧劇」(farce)的精神乃在揭發表面一統之規範下的齟齬一事，詳參王德威：〈「譴責」以外的喧囂〉，《從劉鶚到王禎和——中國現代寫實小說散論》(臺北：時報文化出版公司，1986年)，頁 74。

的江戶儒學者，不乏肯定俗文學之人。江戶時代在 18 世紀中葉以還，隨著田沼意次（1719—1788）成為將軍德川家重側用人，繼而自安永元年（1772）晉升為老中，並與其子田沼意知（1749—1784）展開長達二十年的「田沼時代」（明和 4 年—天明 6 年，1767—1786），隨著振興貿易、開發蝦夷、開墾新田、嚴禁政治賄賂等政策的推動，原本相對開放的時代氛圍，遂漸次轉為儒家教化式的嚴謹社會風氣。但此種嚴肅的時代氛圍，卻更加刺激了戲作文學的發達。蓋洒落本、黃表紙等類作品的作者，多是出身武士知識階層，彼等處於相對壓抑的社會環境之中，不乏有將其才能轉求以文才表現出來的夥伴。然在這些戲作中，武士知識階層表面上並未批露其對社會的不滿，而是一味肯定這類戲作作品之主題的「遊里」，並不從道德立場來指責賣身的遊女。⁵²而追溯其源頭，早在貞享 3 年（1686）刊行問世的井原西鶴《好色一代女》中，便可看到無關乎道德，卻一味關心遊女與遊客談話中，真實人性的描述。

另外，我們也可以在 18 世紀中葉以還的江戶日本，發現立足民間、肯定俗文化的儒者其實不乏其人。例如皆川淇園（1734-1807）的弟子們曾經在淇園的藏書中，無意中發現了淨琉璃本，弟子們一時恐懼不已，不知所措。但相對於弟子們的態度，淇園反而處之泰然地以儒學式的用語與觀念，來為自己的行為辯解，而向弟子們說道：

凡天地間之書，無非皆格物致知之具。⁵³

龜田鵬齋（1752—1826）也直接主張：

劉伯倫與李太白，若不飲酒亦只是凡人，更科越路之月雪，若無酒亦只是山里。⁵⁴

大田錦城（1765—1825）更是毫不避諱地說出其對老莊思想的肯定，原因就在大田認識到、並且肯定人心的多面性。大田錦城如下言道：

學者必定放蕩者也。然《論語》、《孟子》之內，斷無可助己放蕩之聖語。……是因無吸引人心之故，遂假卑薄仁義、蔑棄禮法之老莊，先吸引己心者也。⁵⁵

蓋皆川淇園乃研究儒家經書語言與提倡開物學的京都儒者；龜田鵬齋乃師事折衷學派井上金峨（1732—1784）的學者；大田錦城則是學於皆川淇園與山本北山，加賀藩（今日本石川縣）的考證學儒官。也就是說，自 18 世紀以還的百年

⁵² 詳參水野稔校注：《黃表紙 洒落本集》，收入《日本古典文學大系 59》（東京：岩波書店，1958 年），頁 251。

⁵³ 轉引自中村幸彥：《戲作論》（東京：角川書店，1966 年），頁 84。

⁵⁴ 高須芳次郎：《爛熟期・頹廢期の江戸文學》（東京：明治書院，1931 年），頁 312。

⁵⁵ 同註 53，頁 69-70。

間，江戶儒學者持續往俗文學傾斜靠攏，這一趨勢除了說是與江戶中期以還的町人文化之興盛不無關係之外，他們之所以會立足於此種「民間」立場，並非表示其背離了孔孟之道，而是因為他們認識到世間百態的眾生相，正是人類真實的情慾本身。換言之，江戶儒學者已然體認到以仁、義、禮、智等德目為崇高行為的高調人生實踐目的，並非人生之全部。亦即，唱高調的人若能尊榮滿身，人格德行低劣甚或敗德之低調人生，也未必就尊嚴掃地。因此筆者以為：江戶漢文笑話所具有的重要內在精神之一，其實就在其賦予了真實人性復權。

而江戶文人、儒學者肯定一個活生生的人自有其諸般情慾的這一潮流，同時也回頭過來叩問儒學本身。例如江戶國學者本居宣長（1730—1801）的弟子鈴木胤（1764—1837），其注解《論語》所撰成的《論語參解》，並未被侷限在聖人孔子的成見框架中，反而凸顯出人間孔子的形象。其實，關於「聖人」也是「人」的認識，最典型的戲作代表，首推寶曆七年（1757）於大阪刊行問世的洒落本《聖遊廓》。匿名作者毫無忌憚地描述剛抵達日本的釋迦牟尼佛、孔子、老子三聖人，來到大阪新町的妓院，而妓院老闆居然是李白，老闆娘名字叫「滝」（瀑布之意），掌櫃的則是白居易。釋、儒、道三聖還各自引經據典地諧擬其自家教義，並以此為由分別選了假世大夫、大道大夫、大空大夫（此所謂「大夫」即指花魁）作陪，接著三聖與三位花魁之間，便各自分別引用佛家、儒家、道家各家經典原文，以展開恩客與遊妓之間的對話。最後，釋迦牟尼佛因為深陷情海不可自拔，居然還與假世大夫攜手殉情，但因遺書是以梵文寫成，妓院方面無人可解，於是趕緊懇請同是妓院恩客的阿難來解讀，同時還有賴另一位恩客文殊菩薩的大智慧，妓院中人仰馬翻。而且，妓院中還有對「菊」這位妓女癡迷不已的陶淵明，而助酒興炒熱氣氛的幫閒，則是八仙中的李鐵拐。⁵⁶

《聖遊廓》作者顯然是位知識階層的文人，知道陶淵明愛菊不希奇，還知道有李白觀瀑圖。全書中似乎全然沒有所謂冒瀆聖人的顧慮，也未必有諷刺的意圖，只是藉由顛覆一般人心中的聖人形象，強調「聖人」也有「人」性，以一種輕鬆乃至輕薄的口吻，挑動讀者的末梢神經，使讀者認識到聖人也會陷入與自己一樣痛苦的人生困境中，製造出所謂揭露假面具瞬間的滑稽因素。這就是弗洛伊德（Freud, Sigmund）在說明滑稽與諷諧的種類時所說的：

在「揭露假面具」這個題目之下，我們還可以包括一個我們已經熟悉的使事物成為滑稽因素的方法——即把注意力指向他們和所有人性都具有的弱點來貶低個體尊嚴的方法，但他們的心理功能特別依賴於身體的需要。對假面具的揭露，在這裡等同於溫和的責備：某某人是個被崇拜的人物，但畢竟也祇是一個像你我一樣的人。⁵⁷

⁵⁶ 同註 54，頁 314-316。

⁵⁷ 同註 29，頁 263。

這也是英國哲學家亞歷山大·拜恩（Alexander Bain）所說的：用「品位降低」來作為一般的滑稽定義。其言：

當一個本來是受到尊重的事物被表現為平庸卑劣時，即產生滑稽。⁵⁸

因此我們可以說：無論是漢文笑話或是洒落本《聖遊廓》，都是藉由褪去江戶僧、儒，乃至諸教聖人所謂的「非普通人」這一既成價值觀，或者說是「假面」，進而賦予其所謂「祇是一個像你我一樣的人」的形象，而使讀者獲得如釋重負的安心感並會心一笑的同時，也就為自己的行為找到一個合理的理由、藉口，然後繼續可以在滔滔濁世，搬演各式各樣的眾生相，而一切是如此合情合性。於是，昧於道德，深受譴責的眾生，在包含漢文笑話在內的戲作中，在朗朗笑聲裏獲得「就只是一個人」的人生復權。

（三）男性觀察下的女性解讀

蓋幽默與情色之間，有著心理節奏上的驚人相似性。在此二者之間，皆具備著某種逐漸增加的張力，之後卻又突然放鬆的特質。然而發笑這件事往往伴隨著高潮而同時降臨，此番特質使得幽默成為一個具有效力的鎮定性慾的藥物。……因此，由於對性的閃躲、迴避、恐懼與拒斥，人們通常不會採取嚴肅方式來表達性行為本身，而多是慧頡地將性行為置於幽默的語境中來描述之。⁵⁹

但是我們在江戶漢文笑話中卻也發現，當情色被引入笑話之中後，色情不僅用來刺激讀者的感官，或者說藉之宣洩找不到合理出口的情慾之外，漢文笑話的葷笑話中，也蘊藏著男性對女性的認知、想像與價值判斷，甚至是對女性的輕蔑、調戲與敵意。而在多數淪為漢文笑話中被嘲笑的異形女性身上，雖然或多或少地展現了女性被壓抑的情慾，但我們同時也可以發現這些說笑者眼中的女性書寫，其實仍舊是立足在男性的立場，是一種男性觀察下的女性、女體解讀，未必是當代女性面對情慾的實相。

當然，葷笑話的積極作用不僅可轉化人對慾望的耽溺，同時也可以卸除人在縱慾之間可能有的矯情做作。⁶⁰所以在漢文笑話中，讀者也可以透過異形女性而發現其不倫對象—某種類型男性的假仁義、偽善、功利。值此之際，讀者將可能透過葷笑話而進入某種精神層次的思考，同時也洞察出耽溺情慾之中的男女，是如何背離真心誠意的兩性關係，而看出縱慾與情慾之間可能產生的乖訛（incongruity）。

而在江戶漢文笑話中，女人也常是被置於一受到特定方式剝削的位置，而此種特定剝削是以交換模式而構成的，至於交換的內容除了性交換之外，諸如經濟

⁵⁸ 同註 19，頁 79。

⁵⁹ Murray S. Davis. *SMUT: Erotic Reality/Obscene Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983, p.228.

⁶⁰ Carl B. Holmberg 1998, p.200.

上、社會上、文化上的交換皆是。而當一位女性進入此種交換機制當中時，女性便是以作為一被交易的物體這一角色而進入此種機制，除非女性願意放棄其原有的性別身分屬性，她才不會落入被物化的境地。然而實際上，此種女性原本所具有的性別身分屬性，其實連女性自身也是相當陌生的。因女性在社會上的地位較次等，故使得此種狀況更形複雜，原因在於女性並無法獲得語言論述權利，除非透過她順從、屈服、臣服於男性父權所代表的權利系統之下，而設若她能進入此種父權系統，則該女性自身甚或是其與其他女性之間的關係將會瓦解，所以在某種程度上，女性主體似乎永遠無法被定義，除非藉由男性主體發聲。但此種男女之間的互補性關係未必就是事實本身。⁶¹就如同漢文笑話中所描述出的有關女性的異性觀，也未必代表女性本身對男性的觀察與理解，其極有可能是男性的虛擬敘事。

四、餘論——江戶笑話文化中的漢化／和化

(一) 作為江戶「戲作」文學之一環的漢文笑話

自 18 世紀中葉以還，原本流行於上方一代，日後逐漸流傳至江戶的洒落本，不僅其體裁深受中國花柳冊子的影響，其書名也常常模擬漢籍或詩文名句，藉由歪曲或更改原文，達到別有用意的諷喻與滑稽效果。或是以偽擬漢文的序跋，以及訓以諧擬漢字音義的和文等手法，製作出乍見下宛若唐刊本的洒落本。而洒落本此種堪稱之為「諧擬援引」(paordic quotation) 的手法，誠如本文上述所作的說明，也屢見於江戶漢文笑話集之中，其無非是藉由引經據典而來挪動、改易、歪曲典據原意，目的常常就在嘲諷攻擊典據本身，或是典據背後所蘊藏的思想文化整體。

而藉由自儒家經典或漢籍中「斷章取義」的「漢化」式「誤讀」手法，漢文笑話讀者也在閱讀過程中，因為說笑者的刻意扭曲，自然將漢文笑話中被「斷章取義」後的經典原文，帶進型塑讀者自身之「漢文」素養的儒家經典之文化思想歷史情境中，進而與原典上下文脈絡中的神聖權威經義相對照，而在讀者覺察唐突荒謬意義瞬間產生的當下，隨著經典的「滑稽化」(travesty)，「諧擬援引」的「雙聲」(double-voiced) 效果驟然發揮，於是讀者遂往來於以「漢」、「和」為代表的，包涵具象、抽象的兩個場域，展開一場包涵語言、思想、價值、文化、意識形態乃至民族等等的讀者內部爭論。而漢籍經典的文義，透過說笑者的諸般「降格」手法，經典原意遂由正面嚴肅而向負面輕薄傾斜，隨著說笑、諧擬者的引導，笑話讀者在語言、思想、價值、文化、意識形態、民族層面上，與經典原

⁶¹ 詳參 Luce Irigaray, *This Sex Which is Not One*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1985, p.85.

文進行對話、齟齬、衝突後，經典原文也在笑話文本中獲得其被加以「和化」後的新意，而原典背後所代表的一切價值當然也被重新建構。

因此，筆者以為：我們應該將江戶漢文笑話，納入明和七年（1770）以還長達百年之久，各式各樣小說陸續問世的所謂「戲作」文學之中⁶²，視為江戶戲作文學的一環。亦即，江戶漢文笑話與其他戲作作品相同，都是在 18 世紀中葉以還，儒學式教條被強力鼓吹的嚴肅社會環境中，作者援筆創作以求排遣現實生活壓力，撫慰人心的文學創作，而其讀者群與戲作文學相同，也都同時包括了鄉野庶民與堂上公家。就誠如美籍日本文學研究大家 Donald Keene（Donald Keene, 1922—）所主張的：

戲作的「戲」字，指的並非是作品的主題，毋寧說是作者自身創作的態度，是作者欲執筆聊表慰藉的創作意圖。⁶³

（二）漢文素養普及之「漢化」下的「和化」轉向

在洒落本、黃表紙、滑稽本、人情本等江戶戲作文學之外，漢文笑話集所以會產生，甚至進入蓬勃創作的黃金興盛期，最重要的前提條件應該就是漢文素養的普及。江戶時代堪稱是僅次於平安王朝時代，日本漢文的第二個黃金時期。誠如加藤徹所指出的，江戶漢文文化具有以下五個特點：

- 1、向一般大眾公開漢文訓讀的技術。
- 2、產生了史上空前的漢籍出版風潮。
- 3、上層的武士、農民、町人等中流實務階級，皆能學習漢文。
- 4、漢文對俳句、小說、落語、演劇等文化產生巨大影響。
- 5、漢文成為一種生財之道的素養。⁶⁴

也就是說，截至室町時代為止，漢籍讀者原本還只是侷限在足利學校，或者是五山的部分僧侶，然進入了江戶時代，文字文化首次過渡到庶民世界。而漢籍出版事業在江戶初期，原本也只是由安土桃山時代的武將直江兼續（1560—1619）與德川家康（1542—1616）等權力高層所下令的出版事業，然而自江戶中期以還，因為閱讀漢籍已經成為庶民的素養，而武士、町人也有閱讀漢籍的需求，故民間也開始從事漢籍出版的事業。江戶的漢文風潮，基本上到了五代將軍德川綱吉（1646—1709）一別戰國時代以來的肅殺風氣，貫徹文治政治以後，漢文素養已經落實到社會各階層。此時，除了將軍綱吉召集家來等臣下親講儒典以外，新井白石（1657—1734）、室鳩巢（1658—1734）、荻生徂徠、雨森芳洲（1668—1755）

⁶² 關於江戶文學發展史中，自 1770 年至 1790 年之間，發生文學活動中心由上方（京都畿內）移至江戶，而使得嚴肅小說往「戲作」小說過渡發展一事，詳參中村幸彥，《戲作論》，頁 27。

⁶³ Donald Keene（Donald Keene）著，德岡孝夫譯：《日本文學の歴史 9 近世篇 3》（東京：中央公論社，1995 年），〈一七 戲作〉，頁 52。

⁶⁴ 加藤徹：《漢文の素養 誰が日本文化をつくったのか？》（東京：光文社，2006 年），頁 189。

等優秀漢學者輩出，相當程度影響了江戶中期以還的政治運作與世間輿論的形成。這也是播磨清絢為漢文笑話集《譯準開口新語》作序時，會以所謂：

作文之要，莫譯是若焉。岡千里先生作《譯準新語》，意在斯乎！我之所為乎！事可絕倒者，使從學之士，譯以彼之文，又自作而為之準則，而事之雅俗不必擇也。非不擇也，試才也。蓋育英之意至矣。

這一理由，而試圖以漢文笑話作為教育學生作文法規的漢文學習教材的原因所在。換言之，正是在漢文素養普及的「漢化」土壤上，才培育出漢文笑話風潮的文化思想花朵。

然而，以漢文笑話作為漢文作文、翻譯學習的教科書這一說法，或許就如石崎又造所說的，其實不過是個藉口。石崎又造如下說道：

寬延末年至寶曆年間，模仿中國笑話的戲文接種出現。京阪俗文學界介紹短篇小說的重要人物乃岡百駒，執笑話創作之先鞭，著有《開口譯準新語》，是為漢文笑話集出版之嚆矢。……觀此等俗文學者之漢譯態度，並非將笑話作為笑話來鑑賞，相對於其他小說類，同樣都是以一種功利性的態度，假所謂作文階梯這一名目，立足於所謂戲作式態度。……此事（作文階梯）對俗文學者而言，不過只是名目罷了。沒有大家風範的這類作品，作為世上所謂高高在上的漢學者，彼等在良心上至少必須作此番辯護。然享保以來的俗文學者，漸次破除此等因習之藩籬，開拓出一個自由世界，使得我國歷來侷限於詩、文的中國文學界，開拓出小說、戲曲、戲文、笑話等嶄新的領域，其功績亦不小。⁶⁵

而評斷江戶漢文笑話集的作者意在功利的這一說法，並非肇始於石崎又造，在江戶漢文笑話興隆之際，江村北海（1713—1788）於《日本詩史》中便如下說明岡白駒所以翻作漢文笑話的動機：

岡千里，名白駒，播磨人，初在攝之西宮邑。以醫為業，一旦投刀圭，而來于京師，專以儒行。是時京師已有悅傳奇小說者，千里兼唱其說，都下群然傳之，其名躁于一時，千里於是不復作詩。人或乞詩，則辭以不能，於是人人謂千里文而不詩，其實非也。余覽千里在播攝時作，亦自當行，所以云爾者有說也。千里急于名，又好勝人，是時東都有服子遷；赤石有梁景鸞；南紀有祇伯玉，詩名聞于海內，千里自量難與此數子並驅。而世方勤復古業，《左》、《國》、《史》、《漢》，人人誦之，託其訓誥，亦足不朽。故廢詩專意作諸雋，以網羅其名。既而恐後人以文士觀己，則傳注《詩》、《書》、《論》、《孟》以崇其名。然已急於名又好勝人，故其所論說，引證不精，且以臆見勇斷疑義，或剽襲他人說以為其著作，雖取快於一時，難

⁶⁵ 同註 7，頁 321-322。

免識者指摘，余為千里深惜之。⁶⁶

然若就上文分析看來，漢文笑話作者或許有其功利的一面，但彼等創作漢文笑話的結果，不僅打破了日本中國文學界侷限在詩、文藩籬之內的這一局面，在漢文教育已然普及的土壤上，彼等還以玩世不恭的態度，藉由喧囂戲謔，一面嘲諷主流階層的儒學者、正統學術的性理學、官方價值的嚴肅人倫秩序，以宣洩其不滿情緒之餘，同時也解構了漢籍儒典的權威性與神聖性，揭露了假道學、偽善者違背人性背後的矯揉造作，並藉由戲謔女性以抑制其無法恰如其分紓解的性慾，故漢文笑話作者的創作意圖，或恐也在試圖消弭雅俗、尊卑、強弱等等現實社會的無形藩籬。藉由滑稽、詼諧、幽默等包裝，說笑者的批駁銳氣獲得舒緩，也使得攻擊化為一種柔軟的詢問、挑釁，以笑聲揭開禁忌，邀請讀者一起參加狂歡的嘉年華，雅俗不分地觀賞眾生相現形後的世相百態。

因此筆者以為：我們不妨將江戶中期以還漢文笑話的魚貫問世，看作是一種藉由「漢文」語文書寫，而來進行反「漢化」思想文化的「和化」運動。江戶時代的庶民社會，藉由「漢文」笑話，試圖削弱主流階層那種作為「漢」文化體系、或者是道德信念的「中心」權威聲音，以各種嘲諷戲謔的手法，爭取思想文化的發言權，試圖傳達「大和」人民的真心話，甚至不排除諧擬漢籍儒典，除了藉此顯示出漢籍儒典、漢文化於日本風土中本有其侷限性的同時，也開創了漢籍儒典、漢文化的新風貌。故我們不也可以說：江戶漢文笑話集的書寫，其實是一種語言與思想上的「反漢化」的「漢化」，是在以「和聲」顛覆「漢文」。

⁶⁶ 江村北海：《日本詩史》，收入新日本古典文學大系 65 清水茂、揖斐高、大谷雅夫校注：《日本詩史 五山堂詩話》（東京：岩波書店，1995年），卷三，頁 22b-23a。

引用書目

- 大庭脩：《舶載書目》（大阪：關西大學，1972年）。
- 小島康敬：《徂徠學と反徂徠學》（東京：ぺりかん社，1994年）。
- 水野稔校注：《日本古典文學大系 59・黃表紙 洒落本集》（東京：岩波書店，1958年）。
- 中村幸彦：《戲作論》（東京：角川書店，1966年）。
- 中國古典文學研究會：《域外漢文小說論究》（臺北：臺灣學生書局，1989年）。
- 日本古典學會編：《山崎闇齋全集》第二卷（東京：日本古典學會，1937年）。
- 王三慶等編：《日本漢文小說叢刊》（臺北：臺灣學生書局，2003年）。
- 王德威：《從劉鶚到王禎和——中國現代寫實小說散論》（臺北：時報文化出版公司，1986年）。
- 王德威：《眾聲喧嘩》（臺北：遠流出版公司，1988年）。
- 石崎又造：《近世日本に於ける支那俗語文學史》（東京：弘文堂，1940年）。
- 加藤徹：《漢文の素養 誰が日本文化をつくったのか？》（東京：光文社，2006年）。
- 朱光潛：《朱光潛美學文集》（上海：上海文藝出版社，1982年）。
- 西田維則著、岡白駒編：《奇談一笑》（臺北：臺灣學生書局，2003年《日本漢文小說叢刊》影印天理圖書館藏本）。
- 岡白駒：《譯準開口新語》（臺北：臺灣學生書局，2003年《日本漢文小說叢刊》影印天理圖書館藏本）。
- 青木正兒：《支那文學藝術考》（東京：弘文堂，1942年）。
- 岸上操編：《少年必讀日本文庫》第六編（東京：博文館，1891年）。
- 原念齋編：《先哲叢談》（武阪府書林：慶元書堂、玉巖書堂、群玉書堂，1816年）。
- 高岡木一貫孟恕：《困譚》（臺北：臺灣學生書局，2003年《日本漢文小說叢刊》影印天理圖書館藏本）。
- 高須芳次郎：《爛熟期・頹廢期の江戸文學》（東京：明治書院，1931年）。
- 淡山子：《奇譚新編》（臺北：臺灣學生書局，2003《日本漢文小說叢刊》影印天理圖書館藏本）。
- 清水茂、揖斐高、大谷雅夫校注：《新日本古典文學大系 65・日本詩史・五山堂詩話》（東京：岩波書店，1995年）。
- 《崇文叢書》第一輯（東京：崇文院，1925年）。
- 國立中正大學中文系、語言與文學研究中心：《外遇中國——「中國域外漢文小說國際學術研討會」論文集》（臺北：臺灣學生書局，2001年）。

- 鄒維新：《笑話研究資料選》（武昌：中國民間文藝研究會湖北分會，1984年）。
- 謝瑞隆：《日本近世漢文笑話集研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學資料整理研究所碩士論文，2005年）。
- 賴惟勤校注：《日本思想大系 371・徂徠學派》（東京：岩波書店，1972年）。
- 《域外漢文小說國際學術研討會論文集》（臺北：東吳大學中國文學系，1999年）。
- 觀益道人：《如是我聞》（臺北：臺灣學生書局，2003年《日本漢文小說叢刊》影印天理圖書館藏本）。
- 弗洛伊德（Sigmud Freud），彭舜、楊韶剛譯：《詼諧與潛意識的關係》（臺北：紅螞蟻圖書有限公司，2000年）。
- 昂利·伯格森（Henri Bergson），徐繼曾譯：《笑—論滑稽的意義》（臺北：商鼎文化出版社，1992年）。
- ドナルド・キーン（Donald Keene），徳岡孝夫譯：《日本文學の歴史 9 近世篇 3》（東京：中央公論社，1995年）。
- Carl B. Holmberg. *Sexualities and popular Culture*. Thound oaks : SAGE Publications, Inc.1998.
- Luce Irigaray. *This Sex Which is Not One*. Ithaca, New York: Cornell University Press.1985.
- Murray S. Davis. 1983. *SMUT: Erotic Reality/Obscene Ideology*. Chicago: The University of Chicago Press.1983.
- Murray S. Davis. *What's So Funny*. Chicago: The University of Chicago Press.1993.

Jokes and Culture, Sinicization and Japanization: Kanbun Jokes in Edo Culture and Thought

Chin, Pei-yi*

Abstract

If the Kanji which was introduced into Japan in 2000 years ago should spend 600 years being used generally by Japanese, and kundoku that is a way to read Chinese classics had fruition in Edo era at last, then kanbun jokes in middle of Edo era is a flower of culture in the earth of Japanese history. At same time, it is the appearance of Japanese pleasure to amuse Chinese culture. In another word, kanbun jokes are popular culture which originated in China, matured in Japan and is created by pleasure.

I aimed to “Yakujunkaikoushingo” (『訳準開口新語』)、 “Kidanissyou” (『奇談一笑』)、 “Hentan” (『困譚』)、 “Nyozegamon” (『如是我聞』)、 “Kitanshinpen” (『奇譚新編』) to analyze the content and skill of kanbun jokes in Edo era through the four subjects: sneering at jobs, bantering with women, looking down on country and twisting around the Confucian classics. And then I showed that the thought of kanbun jokes have three points: Confucians’ civilian state, the restitution of human nature and the understanding of women from men’s view. Finally I clarified the thought of kanbun jokes in Edo era from the angle of the sinicization of language and the japanization of thought. I pointed out that kanbun jokes as a part of popular stories, and they are the japanization under the sinicization, they are the sinicization which was anti-Chinese in language and thought. They subverted the Chinese by Japanese.

Keywords: kanbun jokes, refined, popular, sinicization, japanization

* Dr. Chin, Pei-yi is an associate professor in the Department of Chinese at the National Taiwan Normal University

進化思想與梁啟超的「史界革命」*

王文仁**

提要

當前，有關「史界革命」的論述已可謂汗牛充棟。然而，值得注意的是，梁氏此一口號的提出與清末流行的進化思想，實有著密不可分的關聯。梁氏早年的進化史觀得益自康有為與嚴復，流亡日本後在加藤弘之與福澤諭吉的影響下逐漸成形，並以之重新觀看中國歷史的發展。

梁氏發表於 1901 年的〈中國史敘論〉與 1902 年的《新史學》，標誌著中國傳統史學向現代史學轉型的重要起始。文中，他借鑑了浮田和民《史學通論》的觀念，大量引用實例批判傳統史學，標舉具社會學屬性的進化史觀，提出構建新史學的時代要求。透過「史界革命」口號強而有力的宣傳，梁氏成功帶領中國史學，走向由傳統而現代的歷史建構，廣泛且深刻的影響了同時代與五四一代的學人。

關鍵詞：梁啟超、進化思想、史界革命、新史學

* 本文修訂過程中，承蒙兩位外審委員提供之寶貴意見，俾使論文能夠更加完善，特此致謝。

** 國立東華大學中國語文學系博士後研究員

一、前言

從戊戌到五四，中國社會面臨巨大的轉變。就思想文化層面而言，傳統儒家意識型態逐漸瓦解，新型思想文化漸次浮現。這時，中國堂堂走入了梁啟超（1873—1929）所謂的「過渡時代」¹。作為過渡時代前端具代表性的知識份子，梁啟超在維新變法後提倡「新民」思想，創辦《新民叢報》，無疑扮演中國社會走向現代化的重要前奏。學者如張灝便以為，梁啟超比之於五四新青年，更早促進中國文化和中國人由傳統向現代化轉化，其思想發展「可被看做是儒家經世致用這一古老傳統和尋求現代思想新方向之間一個重要的思想紐帶。」²

張灝的論述，偏重於從「新民」的角度觀看梁氏在過渡時代所扮演的重要角色。然梁氏以一人包攬晚清四大「革命」的命名權，且在每場「革命」中都能以身作則、頗有創獲，其實也可稱之為「近代中國知識份子群體最完滿的典型代表」³。當然，若進一步細究不難發現，梁氏所標舉的四大「革命」雖遍及不同領域，看似分割而獨立，但「史界革命」所著重的新歷史理念的建構，不但涉及梁氏對進化思想的吸收、運用，更是他用以架構其他「革命」的重要核心⁴。換言之，梁氏是在大量史籍的閱讀與思索下以史為鑒，找到了彼時中國所應前進的方向。

在西學傳入中國的過程中，肇因於根深蒂固的傳統思想，史學相關論述的傳播比之於其他學科顯然要遲緩許多。不過，隨著西方科學與哲學思想在中國廣泛的傳遞，進化的觀念對思想領域的啟發與現代歷史意識的萌生，也開始促成中國近代史學的轉型。如果說，帶領中國史學完全脫離經學的羈絆而獨立的，是稍後的胡適⁵；那麼，首度拋出新史學建構議題者，要算是梁啟超了。在中國傳統經、史、子、集的文化構建中，史部無疑是其中的重鎮。梁氏曾謂：「中國於各種學問中，惟史學最發達；史學在世界各國中，惟中國最發達。」⁶他自己一生的學問正好也是以史學為中心，以史學為出發點。林宰平在編輯《飲冰室合集》時便稱：

知任公者，則知其為學雖數變，而固有其堅密自守在，即百變不離史觀是也。其早年即喜讀《史記》、《漢書》，居江戶草《中國通史》（此書未成殘

¹ 梁啟超：〈過渡時代論〉收入，《飲冰室文集》之六（臺北：臺灣中華書局，1983），頁27-32。以下所引《飲冰室文集》，蓋從此一版本。

² 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890—1907）》（南京：江蘇人民出版社，1993），頁211。

³ 夏曉虹：《覺世與傳世——梁啟超的文學道路》（上海：上海人民出版社，1992），頁3。

⁴ 這並不是說梁啟超先有了「史界革命」的理念，才衍生出「新民說」、「文界革命」、「詩界革命」、「小說界革命」等。而是說以進化論為架構的歷史觀的更替，讓梁啟超的「革命」找到了重要的支撐點與出發點，使其得以在過渡時代進行批判與理念架設的工作。

⁵ 周予同：〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編：《中國史學史論文選集》三（臺北：華世出版社，1985），頁396。

⁶ 梁啟超：《中國歷史研究法》，收入《梁啟超史學論著四種》（湖南：岳麓書社，1998），頁116。

稿尚在)，又欲草世界史及政治史、文化史等，所為文如《中國史敘論》、《新史學》及傳記學案，乃至傳奇小說，皆含史性。⁷

中國學者董德福在查閱相關讀書日時亦發現，梁啟超早年所讀以史部為多，爾後所著諸書，數量最富、份量最重、價值最高者也多屬歷史類的著作。⁸梁氏的史學傾向，與他自幼攻讀四書五經，熟讀史書有密切關聯。十七歲時，又因陳千秋(1869—1895)的引介會見當時舉國目之為怪的康有為(1858—1927)。康氏所倡近儒「經世致用」的思想，與對傳統經學的批判和改造，對梁啟超的思想帶來了深刻的影響，使得梁啟超的學術視野一開始就超越正統清代經學的藩籬，將關注的焦點落實於史學的追尋上。

究觀梁氏在史學上的著力，1901年發表的〈中國史敘論〉與1902年發表的《新史學》，標誌著中國傳統史學向現代史學轉型的重要起始。這兩篇文章所標榜新的歷史意識，透過「史界革命」的口號廣泛傳播，深刻地啟發了同代及五四一代的學人。梁氏在這兩篇文章中所展現的新史學主張，明顯反映當時中西所流行的「進化」觀點與尋求「律則」的史觀⁹，正是在接受了進化觀點的啟迪，梁氏才能以嶄新的視野重新觀看中國的歷史發展，提出迥異於過往的進化史觀，帶領中國史學走向傳統而現代的歷史建構。本文的論述既由此出發，立論亦集中於此。

二、晚清變局與梁氏進化思想的初啟蒙

中國近、現代歷史意識的變革，是在西力東漸的衝擊下所逐漸形成的。自1840年起，中國的知識份子在內外侵逼的壓力重重下，經歷了無數次認知結構的調整。面對千古未有之巨變，一些走在時代前端的知識份子開始尋求變革之道，務求讓在爭鬥之間屈居弱勢的中國能夠生存下去。做為傳統士大夫教育下的產物，他們應用傳統學術領域內的資源以為參照，去面對西方思潮的總體挑戰。在基礎不得不調整時，「道」、「傳統」、「中學」等過去中國人賴以生存的文化體系及形式也必須隨之調整。對當時的中國人而言，伴隨著西學、西化、現代化等等而進來的西方之「道」，以普遍性的真理、超國界的人類共同價值為名目而存在，變更、干擾也改造了中國文化原有的秩序和節奏。¹⁰

1895年以後，內亂外患頻仍，威脅著國家的存亡，同時，中國傳統的政治社會結構也開始解體。對彼時的知識份子來說，不圖強則中國無以自立，不變革則

⁷ 林宰平：〈飲冰室合集序〉，收入《飲冰室文集》之一，頁3。

⁸ 董德福：《梁啟超與胡適——兩代知識分子學思歷程的比較研究》（吉林：吉林人民出版社，2005），頁43-44。

⁹ 黃近興：〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境〉《中國文化研究所學報》新6（1997），頁265。

¹⁰ 黃錦樹：《近代國學之起源（1891—1927）——相關個案研究》（新竹：國立清華大學中文系博士論文，1998），頁2-3。

中國將亡國滅種。尋求變革圖強之法，謀思救國之道，成了中國先進知識份子在這一歷史時期活動的重心。經過與西方文化數十年的接觸後，這一代的知識份子開始明瞭，西方的強大並不僅在於「船堅砲利」等器物的層次上，西方文明作為一個由器物到精神的統一型態，實在是不可分割的整體。所以，在「師夷之長技以制夷」的策略失敗後，開始有知識份子意識到，必須要深入西方文明的核心，找尋足以與中國傳統相互融合或提升中國傳統的「道」。這些知識份子所面對的歷史圖景，恰恰是傳統學術與世界觀產生劇烈動搖，開始在調整中尋求突破，導引新典範建立的過程。換句話說，中國知識份子歷史哲學觀的劇烈調整既是為了解決當前的文化危機，也是為了重新賦予傳統以嶄新的意義。在這個過程中，「進化」(evolution)的觀念與思潮無疑扮演了重要的催化角色。

從近現代思想變革的立場來看，如果真有一種意識理念造就了近現代中國歷史哲學觀念的巨大位移，那麼無疑的就是進化思想了。論者如金鍾潤曾經指出，進化論在中國的出現，使中國近代思想界更豐富地邁向進步潮流，「進化」是中國近代史走向現代化最關鍵的歷史動力之一。¹¹中國學者王中江在《進化主義在中國》中，審慎且全面地考察了進化思想在近現代中國所帶來的重大衝擊。¹²王文仁在《近現代中國文學進化史觀之生成與影響》裡頭則以龐大的篇幅論證，進化思想對近現代中國史學、文學乃至於文學史作所帶來的巨大影響及位移，它幾乎翻轉了中國人千百年來的史學觀念，也帶出史學與文學研究的新方法。¹³

在西方，進化思想的傳播原與達爾文(Charles Robert Darwin, 1809—1882)在生物界突破性的研究有著顯著關聯。然而，達爾文、拉馬克(Jean Baptiste de Lamarck, 1744—1829)這些十九世紀最偉大的演化論者，在他們最初的著作中都沒有使用「進化」(evolution)一詞。¹⁴將「evolution」當成是一個從低級到高級的前進發展過程，其實是啟蒙時期以來所信奉的樂觀主義進步論。這種樂觀主

¹¹ 這裡所謂的「進化思想」，特別意指自晚清以來傳入中國的西方進化論，以及中國知識份子對其所進行的「中國化」，不僅包含了近代進步潮流中具有發展性的變化觀念，也囊括西方進化論與中國傳統歷史觀念相互結合、鎔鑄後的觀念產物。金鍾潤：《近代中國的進化思想研究》(臺北：臺灣師範大學歷史研究所博士論文，1991)，頁3。

¹² 王中江：《進化主義在中國》(北京：首都師範大學出版社，2002)。

¹³ 王文仁：《近現代中國文學進化史觀之生成與影響》(花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2007)。

¹⁴ 達爾文使用的是「帶有飾變的由來」(descent with modification)，拉馬克使用的是「轉形」(transformisme)，海克爾則愛用「遞變理論」(Transmutations—Theorie)或「由來理論」(Descendenz Theorie)。達爾文在他的論述中之所以不願使用「進化」，可能有兩個重要的原因：一是，在他的那個時代，「進化」在生物學中已經有了特定的含意。它被用來描述一種可能與達爾文的生物發展理論不太相同的胚胎學理論。二是，在當時的英語詞彙中，它含有「進步發展的概念」；也就是在英語中，進化與進步的概念是緊密聯繫的，而這顯然與達爾文的觀點並不相合。儘管我們在他晚年的著作中可以看到對「evolution」一詞的運用，卻也只是意旨生命由非生命物質而產生，然後完全按自然方法發展這樣一個過程。這樣的內涵其實應該等同於漢語中的「演化」，而不是「進化」。斯蒂芬·杰·古爾德著，田洺譯：《自達爾文以來：自然史沈思錄》(北京：三聯書店，1997)，頁20-21。

義進步論，在英國社會學家斯賓塞（Herbert Spencer，1820—1903）手上，被與生物演化論巧妙銜接，也是在他的大力提倡下，「進化」（evolution）一詞才以「帶有飾變的由來」的同義詞進入英語，成為「涵蓋所有發展的定律」。¹⁵按照斯賓塞的說法，生物界與人類社會共用著進化的法則¹⁶，「進化」（evolution）實際上就是人類社會不斷增長、進步的歷程。這樣一種被歸屬於「社會達爾文主義」（Social Darwinism）的想法，幾乎掩蓋了生物演化論的原意，在十九世紀末到二十世紀初之間被新式知識份子與傳教士們引進中國，衝擊了中國數千年來以循環論為根底的歷史哲學。

在中國，進化思想於 1870 年代經由傳教士與中國學者開始合作引進後¹⁷，很快便脫離「器物」的層面，被拿來與歷史哲學、知識份子的世界觀拼貼聯繫。進化論對人們理解歷史的方式帶來了巨大的衝擊，讓「新」成為一種自覺的意識型態武器。在進化論的意識型態下，「夷夏之辨」逐漸轉化為「中西之辨」，「中西之辨」又轉化為「新舊之爭」及「傳統與現代之爭」。在某種程度上可以說，進化思潮有力地打開了中國現代性的大門，並且將中國與西方在現狀上的差異，闡釋為歷史發展階段上的不同。就拿嚴復（1854—1921）來說，作為中國近代極力介紹進化思想的一人，他之所以選擇在甲午戰後積極翻譯赫胥黎（Thomas Henry Huxley，1825-1895）的進化名著《進化論與倫理學》（*Evolution and Ethics*），並透過創造性的詮釋，發展出一套兼容中西文化的「天演」觀，其目的就在於以「天演」的思想出發以觀進化之世界，反映出一種爭殺的景象，弱肉強食的氣氛，讓當時的中國人易於體認到國際情勢的殘酷，進而引動「保種」、「保教」、「保國」的民族意識。同時，也是要透過一種批判性的建構，融通古今東西各家思想與宗教的學理，對中國思想、文化、政治社會的傳統與現狀提出深入的反省，催化彼時中國思想文化完成從傳統到現代的重要轉折。¹⁸

作為跨越晚清傳統與現代重要樞紐的知識份子，稍晚於嚴復的梁啟超，同樣深切感受到國勢的頹弱與不得不變的歷史局勢，並且在探尋西方的過程中很早注意進化思想所可能帶來的影響與衝擊。究觀梁氏進化史學的成形，乃在戊戌變法失敗流亡日本的那段時日，但他和進化思想的接觸，卻可推至「萬木草堂」（1891—1897）前期聆聽康有為對三世說與社會達爾文主義的講述。¹⁹稍前，康氏曾從國內所編譯的大量西學書報獲得零碎的進化知識，並在《康子內外篇》與《實理

¹⁵ 斯蒂芬·杰·古爾德著，田沼譯：《自達爾文以來：自然史沈思錄》，頁 20-24。

¹⁶ 喬納森·特納：《社會學理論的結構》（上）（北京：華夏出版社，2001），頁 84。

¹⁷ 藉由地質古生物學和天體演化的介紹，將進化論初步輸入中國的《地學淺釋》，在當時扮演先鋒的位置。《地學淺釋》原名《Elements of Geology》是「江南製造局翻譯館」譯員傅蘭雅（John Fryer）從英國購回的三批書籍之一，作者是「近代地質學之父」賴爾 1871 年（同治 10 年），美國傳教士瑪高溫（Daniel Jerome MacGowan）和中國學者華衡芳開始合作翻譯此書第六版，1873 年完成三十八卷的翻譯工作，開啟了進化思想在中國引介的首例。參見王中江：《進化主義在中國》（北京：首都師範大學出版社，2002），頁 35。

¹⁸ 王文仁：〈嚴復與《天演論》的接受、翻譯與轉化〉，《成大中文學報》21（2008）。

¹⁹ 張朋園：《梁啟超與清季革命》（臺北：中研院近代史研究所，1969），頁 11-46。

公法全書》中嘗試用天地宇宙等自然界的變化，探索天地萬物的變化與人類的進化之理。²⁰「萬木草堂」前期，他初步運用這些從西方得來的知識，融通中國傳統的「公羊三世說」，構建出日後頗受爭議的「三世說」。彼時，「三世說」仍未完備，康氏對社會達爾文主義亦是一知半解，儘管梁氏曾以「三世之義立，則以進化之理，釋經世之志，徧讀群書，而無所於闕，而導人以向後之希望……南海之倡此，在達爾文主義未輸入中國以前，不可謂非一大發明也。」²¹肯認康有為在達爾文主義引進前，於史觀、社會、政治變革上所扮演的重要地位，實際上他從康有為那裡所接受到的進化思想的啟迪，以及歷史發展圖示的解說，也是片段而未脫傳統歷史循環論的。在進化思想的接受上，對流亡日本前的梁啟超有著衝擊性影響的，實是翻譯《天演論》的嚴復。

1896年，梁啟超收到嚴復寄來當時尚未出版的《天演論》譯稿。這本書與當時廣為傳誦的〈原強〉等文，對當時尋求變法革新的康氏與梁氏皆帶來不小的衝擊。康氏曾經自謂，在讀完此書後深嘆「眼中未見此等人」²²，並且原先在「三世說」中未能透徹之處，也在嚴復所詮釋的「天演」衝擊下找到更有力的支撐。經此之後，他開始將《春秋》當成是素王所立下的萬世憲法，以《禮運》大同篇、《春秋》三世為孔子教法的中心，合二者並附以西洋新說，建構進化的社會理想。²³至於梁啟超，更是將嚴復視為康有為以外，最瞭解也對自己影響最深遠的前賢，並以「今而知天下之愛我者，捨父師之外，無如嚴先生。天下之知我者，舍父師之外，無如嚴先生。」²⁴表達對嚴氏的尊重。彼時，梁氏的思想體系仍未脫康有為的影響，對「天演」之說雖有微詞與辯駁²⁵，但嚴復的影響畢竟種下種子，讓梁氏的思想版圖開始位移。學者張朋園曾經指出，大體而言在二十三歲（1895）前，梁啟超篤信三世說而未有動搖，二十三歲後得聞達爾文主義，一開始只是半信半疑，並曾以三世說加以駁斥。但漸漸地，感到三世說有時而窮，不能自如運用以符合其求變觀念，達爾文主義的中立性反倒可以隨心所欲地運用，遂漸漸偏向後者。此一交替過程，前後大概七年。²⁶梁氏曾謂：「三十（1902）以後絕口不談偽經，亦不談改制。」²⁷指的約莫就是進化論取代三世說的分水嶺。

整體來看，流亡日本前的梁啟超，思想體系仍未脫康有為的影響，並初步形成對進化思想的理解與吸收。用日本學者伊原澤周的話來說，在戊戌政變前後，

²⁰ 王文仁：《近現代中國文學進化史觀之生成與影響》，頁 57-59。

²¹ 必須理解的，梁氏這裡的「達爾文主義」實際上是具社會進步意義的「社會達爾文」主義式的詮釋。梁啟超：〈中國學術思想變遷之大勢〉，《飲冰室文集》之七，頁 99。

²² 王栻主編：《嚴復集》5（北京：中華書局，1986），頁 1566-1570。

²³ 蕭公權：《中國政治思想史》（下）（臺北：中國文化大學，1988），頁 700。

²⁴ 梁啟超：〈與嚴又陵先生書〉，《飲冰室文集》之一，頁 106-107。

²⁵ 在〈與嚴幼陵先生書〉中，梁啟超曾以三世之義反駁嚴復「中國歷古無民主，而西國有之」的主張。他引用地質學家之言，否認西方古代有民主的說法。參見《飲冰室文集》之一，頁 108-109。

²⁶ 參見張朋園：〈社會達爾文主義與現代化—嚴復、梁啟超的進化觀〉，收入《陶希聖先生八秩榮慶論文集》（臺北：食貨出版社，1979），頁 193-202。

²⁷ 梁啟超：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000），頁 86。

梁啟超所進行的一系列工作，其實都是在「把康有為的變法學說理論化、科學化」²⁸。戊戌之後，康有為逐漸從原來的激進轉為守舊，而梁氏為學中西並重，且在時勢順應中調整自己的思想理路。遠走日本後的梁啟超逐漸擺脫康氏的影響，在學術思想的道途上走得更遠。他創辦《清議報》、《新民叢報》、《新小說》，積極吸收西方進化思想與史學觀點，並且在日人思想的影響與浸潤下，逐步完成中國近代史學的轉型工作。

三、遠走日本與文明史學的浸潤

梁啟超在〈三十自述〉中曾謂其流亡日本，「稍能讀東文，思想為之一變。」²⁹就進化思想的接受狀況而言，這「一變」實是巨大的轉變。梁啟超抵日時，明治維新已持續三十餘年，模仿西法既久，社會也起了相當大的變化。在熟習日文之際，他發現日本書籍之言西學者，可謂汗牛充棟，「昔日所未見之籍，紛觸於目；疇昔所未窮之理，騰躍於腦。」³⁰在日數年，梁啟超所受衝擊相當劇烈，政治上的失意與甲午一役所帶來的震撼，無疑是箇中要因。戊戌變法後流亡日本的梁啟超，年未及三十，與彼時多數留日的留學生年紀相仿，但其參政失敗的經歷使其比之於他人，更容易感受到日本與中國的強烈對比。³¹這使得他對社會進化思想懷有相當濃厚的興趣。

在日數年間，梁啟超於進化思想上有相當大的斬獲，這樣的受益主要來自加藤弘之（1836—1916）³²、福澤諭吉（1835—1901）等人。如果說，加藤帶來的影響主要在「強權」與「競存」的觀念，那麼被譽為「日本伏爾泰」的福澤諭吉，則於歷史意識與史學的改造上給了梁啟超重要的啟發。³³福澤諭吉是明治維新鼓

²⁸ 伊藤澤周：〈梁啟超的自然觀與進化論思想〉，收入《戊戌後康梁維新派研究論集》（廣州：廣東人民出版社，1994），頁 175。

²⁹ 梁啟超：〈三十自述〉，《飲冰室文集》之十一，頁 18。

³⁰ 梁啟超：〈論學日本文之益〉，《飲冰室文集》之四，頁 80。

³¹ 從梁氏赴日之後積極投身報業，並在《清議報》、《新民叢報》上大量發表轉譯、改寫日人與日文西譯的文章不難看出，他對彼時日本近代化的成果與新聞報業的啟蒙力量，是有著深刻體悟的。論者王晴佳曾經指出，在近代日本提倡史觀的改變，號召「文明史學」者，正是那些被稱之為「新聞史家」的人物。梁啟超在彼時積極投身報業，大有模仿日本這些「新聞史家」的意味。而此點與其日後號召「史界革命」亦有著重要的關連。參見王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景—清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉，《臺大歷史學報》32（2003），頁 222-223。

³² 據張朋園的研究，加藤進化思想的代表作有《人權新說》與《強者之權力競爭》二本，後者為前者的肯定，且多引證歐洲進化論的著作。梁啟超不僅兩者都曾讀到，它們也是他在日期間最早接觸的進化論著作。有關梁啟超相關論述與加藤弘之論述的比較參見張朋園：〈社會達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀〉，頁 206-208。

³³ 有關福澤諭吉對梁啟超的影響，可參見鄭匡民《梁啟超啟蒙思想的東學背景》（上海：上海書店，2003）第二章〈福澤諭吉啟蒙思想與梁啟超〉；班瑋：〈梁啟超與福澤諭吉〉，《文史哲》3（2004），頁 86-90。

吹西學進步思想的重要人士，也是「文明史學」的重要提倡者。他的代表作《文明論概略》大量參考了伯克爾（Henry Buckle, 1821—1862）的《英國文明史》（*History of Civilization in England*）與基佐（Franco Guizot, 1787—1874）的《歐洲文明史》（*General History of Civilization in Europe*），並酌以時勢，對日本的近代化歷程提出重要的看法。福澤諭吉在這兩本書中最常提及的，便是「文明」（civilization）一詞。

所謂「文明」，指的是人類智德的進步，而人類智德的發展又是隨著文化和社會的進化、武力和智力地位的轉化而前進。由於文明是全人類追求的普遍價值，且其發展是階段性的演變，福澤諭吉因之將人類社會分為三個不同的進化階段：「野蠻」→「半開」→「文明」。按照福澤的解釋，人類的歷史是一部從野蠻到文明的進化史，日本與亞洲各國尚處於「半開」中，歐美則已率先進入「文明」的階段。透過這樣的歷史進步圖示，福澤為日本的近代化標舉了一條以西洋文明為目標的學習路線。此外，《文明論概略》一書也對日本近代史學產生過巨大的衝擊。由於「文明」的標誌決定於「民智」開發與否，而不是統治者道德水準的高下，於是便有了書中對傳統道德史學的批判。福澤諭吉《文明論概論》對傳統史學的改造，集中在歷史研究的對象、目的與方法三方面。他雖然不是專門的史家，卻對「歷史」重新進行了界定。福澤認為，就社會的進步與文明的開化而言，整體社會的發展與民智的開啟（而非王朝的興亡），才是史家理應關注的焦點。至於歷史研究的宗旨應以描述文明的進步為目的，進而揭示國家、民族的興亡之理。《文明論概略》出版後，在日本引起很大的迴響。一些與福澤背景相似非專業的「新聞史家」，開始大量出版類似的著作，討論歷史研究的性質與方法。他們大多從社會學的角度出發，關注以國民、民族為主體的歷史，打破朝代的限制來寫作具歷史發展進程的著作。³⁴

以福澤諭吉為首的這一波新史學的追尋，改變了傳統史學的陳腐，並以社會進化思想為指導原則，確立下日本近代的歷史意識。根據相關書籍的查閱，梁啟超在戊戌前可能便已涉獵過福澤諭吉的著作³⁵，到日之後又確實讀過《文明論概略》，此書不僅影響梁氏，並在日後通過他介紹給中國讀者，對中國的近代化與史學變革產生了深遠的影響³⁶。查閱梁氏發表於 1899 年的〈文野三界之別〉，不難發現，梁啟超在細讀過福澤的作品後，思想已開始產生重要的蛻變。雖然，彼時他還未曾放棄以「三世說」來作為肆應的工具，但也承認福澤諭吉的文明論是世界人民所公認的進化公理：

³⁴ 有關福澤諭吉《文明論概略》在日本近代史學上的影響，參見王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景——清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉，頁 224-228。

³⁵ 最早把福澤諭吉的思想引入中國的，是 1895 年黃遵憲的《日本國志》，梁啟超對福澤諭吉的最初印象可能來自此書。

³⁶ 鄭匡民：《梁啟超啟蒙思想的東學背景》（上海：上海書店，2003），頁 62；石川禎浩：〈梁啟超與文明的觀點〉，收入狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 100-105。

泰西學者分世界人類為三級，一級曰野蠻之人，二曰半開之人，三曰文明之人，其在春秋之義則謂之據亂世，升平世，太平世，皆有階級，順序而生，此進化之公理，而世界人民所公認也，其軌度與事實，有確然不可假借者。³⁷

福澤諭吉文明論中的進化思想，對梁啟超來說並不陌生。因為他在流亡前便已透過康有為接收了「變法」與「三世說」的觀念，而後又藉由嚴復的《天演論》，加深對社會進化思想的了解。不過與「三世說」相較下，福澤的文明論顯得要靈活許多。尤其，福澤文明三階段的主張比之於「三世說」，更能凸顯梁氏彼時亟欲變革陳舊中國，推動民族主義思潮的想法。

在加藤弘之、福澤諭吉以及其他日譯西學典籍的薰陶下³⁸，梁啟超對社會達爾文主義的認識有所增進，並選擇放棄三世說。發表於1902年的〈天演學初祖達爾文之學說及其傳略〉，標誌著梁氏對進化論學說的正式肯定。該文中，他以「競爭者，進化也，務為優強，勿為劣弱也。……他日二十世紀之世界，將為此政策，此哲學所磅礴充塞，而人類之進化，將不可思議。」³⁹肯認進化論對二十世紀中國、世界所造就的影響。對梁啟超而言，進化論除了可以論生物、論人事，同時也是一種可以以一貫之的「公理」：

自達爾文種源說出世以來，全球思想界忽開一天地，不徒有形科學為之一變而已，乃至史學、政治學、生計學、人羣學、宗教學、倫理道德學，一切無不受其影響。斯賓塞起，更合萬有於一爐而治之。……近四十年來之天下，一進化論之天下也。⁴⁰

在〈中國專制進化史論〉中，他更是將進化定義為：「進化者，向一目的而上進之謂也，日邁月征，進進不已，必達其極點，凡天地古今之事務，未有能逃於進化之公例。」⁴¹梁啟超以進化是向著進步的方向有進無退，顯示其對進化論的掌握並非達爾文者所倡的原樣，而是在皮毛的理解之後⁴²，即趨向於社會達爾文主義，關注進化思想對民族和國家復興的實踐功能。另外，當他在討論人類的發展時，比之於稍前更加強調進化論所揭示的「競爭」之義，認為這可以運用來探索變革

³⁷ 梁啟超：〈文野三界之別〉，《自由書》，收入《飲冰室合集·專集》之二（上海：中華書局，1941），頁8。

³⁸ 從梁啟超在《清議報》與《新民叢報》上所介紹的日譯西學，廣泛涉及哲學、社會政治學、經濟學、歷史學、文學等領域不難看出，他在日本期間所閱讀書籍的深度與廣度。相關研究可參見李偉：〈梁啟超與日譯西籍的傳入〉，《山東師大學報》4（1998）。

³⁹ 梁啟超：〈天演學初祖達爾文之學說及其略傳〉，《飲冰室文集》之十三，頁12。

⁴⁰ 梁啟超：〈進化論革命者頡德之學說〉，《飲冰室文集》之十二，頁79。

⁴¹ 梁啟超：〈中國專制政治進化史論〉，《飲冰室文集》之九，頁56-61。

⁴² 論者如王中江曾經指出，真正來講梁啟超並不關注進化論的學理本身，而是一脈相傳了傳統的經世致用的意識，在對進化論有皮毛的認識後，即用以宣揚優勝劣敗的「公理」。王中江：《進化主義在中國》，頁133-134。

之因，推而為世間變化之理的可行公例⁴³。梁氏將人類的歷史當成是一部競爭史，由最初的小部落而成大部落，大部落而種族，進而成為國家、帝國。而今日之世界，是一個民族帝國主義列強弱肉強食與民族競爭的世界⁴⁴。由此推論，中國為了在競爭中生存必須依循此進化的道路，尋求國家民族的團結與國家的自由⁴⁵，這也讓始終關懷史學的梁氏決意改造中國的史學，使其能夠揭示進化的觀點與科學的律則，以史學為用民族主義提倡愛國心的利器。⁴⁶

四、史學的新界說與「史界革命」

1901年，梁啟超在《清議報》上刊布了〈中國史序論〉一文。這原是他準備編寫的一部《中國通史》的敘論部分，也是他流亡日本後對自己新史學思想第一次較為完整的總結。文中指出，新史學和舊史學不同就在於新史學不是寫「一人一家之譜牒」，而是「探索人間全體之運動進步，即國民全部之經歷及其相互之關係」。他批判傳統史學只有王朝（君史）沒有民眾（民史），只有個人沒有群體，甚至執此論斷：「雖謂中國前者未嘗有史，殆非為過。」⁴⁷同時，他也注意到「西人之著世界史，常分為上世史、中世史、近世史等名」，而不是「以一朝為一史」的形式，從而將中國的歷史區分為三個時期，使其打破朝代的界線，呈顯出進步的脈絡。這樣的作法，既揭示中國近代社會新舊遞嬗的過渡性特點，也讓中國史與世界史有了初次的接軌。

1902年2月，梁啟超在《新民叢報》上發表被學者們視為是近代中國史學宣言的《新史學》⁴⁸。《新史學》一文的發表，標誌著中國近代歷史意識的樹立與對官方史學的系統性批判。這篇文章體現了一種對過去所抱持的否定態度，並透過否定，幫助人們重新審視過去，理解即將到來的近代化歷程。梁啟超的《新史學》一文，在對史學的界說上大量借鑒了浮田和民（1860—1946）的《史學通論》⁴⁹。

⁴³ 梁啟超：〈論進世國民競爭之大勢及中國前途〉，《飲冰室文集》之四，頁59-60。

⁴⁴ 梁啟超：〈論民族競爭之大勢〉，《飲冰室文集》之十，頁23。

⁴⁵ 有關梁啟超「自由」觀的形成，可參見蔣廣學：《梁啟超和中國古代學術的終結》（江蘇：江蘇教育出版社，2001）第二章〈自由：消解「今文經」傳統的銳利思想武器〉。

⁴⁶ 桑兵：《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008），頁8。

⁴⁷ 梁啟超：《中國史敘論》，《飲冰室文集》之六，頁1。

⁴⁸ 這一觀點的起源可以追溯到1940年代初期，周予同所著〈五十年來中國之新史學〉（1941），周谷城在《中國史學之進化》（1947）中沿用了這樣的看法。爾後如許冠山《新史學九十年》（1986）；黃進興〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》新6（1997）；王汎森：〈晚清的政治概念與新史學〉，收入《近代中國思想與學術的系譜》（臺北：聯經，2003）等也都有類似的看法。相關論述參見王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景—清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉，頁192-193。

⁴⁹ 梁氏的該文，除了借鑒浮田和民的《史學通論》外，還取材自高山林次郎的《世界文明史》，另外可能也參考了福澤諭吉的《文明論概略》，田口卯吉的《支那開化小史》、《日本開化小史》，坂本健一的《世界史》、坪井九馬三《史學研究法》，有賀長雄的《社會進化論》等。參見李孝

《史學通論》是浮田和民在東京專門學校及早稻田大學授課時的講義，也是福澤諭吉「文明史學」影響下的史著。《史學通論》1901年3月在日出版，1903年2月首次出現由湖南編譯社出版、楊毓麟翻譯的中文本。對於浮田和民的《史學通論》，當時中國的學術界多有論評。從相關的評論以及多達六種的譯本，可以看出中國學界對新史學理解的渴望。⁵⁰

作為一本大學裡的教科書，《史學通論》有兩個值得注意的特點。一是，該書博引且精要的介紹了泰西名家的學說，並以公允的態度為亞洲文明辯護，這一點很容易在晚清中國的愛國知識分子中引起共鳴。二是，《史學通論》以進化史觀為指導原則，標舉史學研究的目的就在於研究社會進化的次序與法則。綜觀當時中國的史界，尚沒有依據進化史觀、強調進步與變革的新史學理論，《史學通論》一書的出版，自然格外受到中國學者與留日學生的注意。像是章太炎在譯本出版之前，就已熟知此書內容，他在與梁啟超討論纂修中國通史的書簡中，便特別提及浮田的《史學通論》，認為此書「於修史有益」。⁵¹

梁啟超的《新史學》發表於1902年2月，彼時《史學通論》的中譯本尚未正式發行，因此他看到的可能是未發行前的譯稿，中國留日學生傳抄的講義，或是東京專門學校、早稻田大學出版的日文本。梁啟超的《新史學》與浮田和民《史學通論》中雷同的部分，已有學者做過詳細的比對，在此我們不再贅述⁵²。從兩者的共通點來看，梁啟超對福澤諭吉、浮田和民史學論述的襲合，乃是在大量引用實例批判傳統史學，以及具社會學屬性的歷史進化觀的標舉。在《新史學》中，梁啟超開宗明義便指出：

於今日泰西通行諸學科中，為中國所固有者，惟史學。史學者，學問之最博大而最切要者也，國民之明鏡也，愛國心之源泉也。今日歐洲民族主義之所以發達，列國所以日進文明，史學之功居其半焉。然則，但患其國之無茲學耳，苟其有之，則國民安有不團結，群治安有不進化者。⁵³

文中以中國封建史學之宏富並不亞於泰西，卻無泰西史學的功能，直指中國史學的四弊、二病、三惡果⁵⁴。早年所讀史學典籍與在日經驗，讓梁啟超深感「史學」

遷：《西方史學在中國的傳播（1882—1949）》（上海：華東師範大學出版社，2007），頁189。

⁵⁰ 尚小朋：〈論浮田和民「史學通論」與梁啟超新史學思想的關係〉，《史學月刊》5（2003），頁7-9。

⁵¹ 章太炎：〈章太炎來簡〉，《新民叢報》13（1902），頁57。

⁵² 如蔣俊：〈梁啟超早期史學思想與浮田和民的《史學通論》〉，《文史哲》5（1993）；尚小朋：〈論浮田和民「史學通論」與梁啟超新史學思想的關係〉，《史學月刊》5（2003）；李孝遷：《西方史學在中國的傳播（1882—1949）》（上海：華東師範大學出版社，2007）。另外，也有學者指出，梁啟超所受影響不當僅有浮田和民的該書，以福澤諭吉為首的「文明史學」才是影響梁啟超「史界革命」的關鍵。參見王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景—清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉。

⁵³ 梁啟超：《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁1。

⁵⁴ 四弊：知朝廷而不知有國家；知有個人而不知有群體；知有陳跡而不知有今務；知有事實而不

為所有學問中最博大精深且切要者。他看到西方之所以強大，正導因於史學的發達，因而強力抨擊傳統史學中陳腐的「帝王中心論」、「正統觀」、「書法」與「紀年」。更重要的是，他以「本國史學一科，實為無老無幼、無男無女、無智無愚、無賢無不肖所皆當從事……嗚呼，史界革命不起，則吾國遂不可救。悠悠萬事，惟此為大！」⁵⁵揭開「史界革命」的大旗，呼籲時人必須了解史學改造的必要性，積極從事新歷史意識與史論的建構。

這段首倡「史界革命」的論述，在當時猶如荒野中的一聲吶喊，激勵過無數的熱血青年。梁啟超「史界革命」的主張，建立在批判舊史學的基礎上。他所倡導的史學雖名之為「新」，與傳統史學「經世至用」的目的卻無歧出。只是，在撰史取材上，卻也針對傳統史學只知君史不知民史，只知敘述事實卻無法解釋相互關係的立場與書法提出強烈的批判。當然，梁氏「新史學」的重要意義除了批評傳統史學的缺失、澄清史料的性質與範圍外，更重要的還是他在歷史哲學層次上對中國傳統史學所進行的改造。⁵⁶

我們可以說，歷史觀的轉換本身是一種「世界觀」的問題，也就是說從什麼樣的角度出發來觀看「過去」，進而透過這樣的方式預視未來，牽涉到怎樣觀看「世界」與「歷史」發展的問題。在論述這樣的問題時，首先必須考量的便是如何替「歷史」下定義。在《新史學》中，梁啟超對歷史做了三個重要的界定：一、「歷史者，敘述進化之現象也」；二、「歷史者，敘述人群進化之現象者」；三、「歷史者，敘述人群進化之現象而求得其公理公例者也」。關於第一點，梁氏完全是從進化的角度來觀看歷史發展的，他說：

歷史者，敘述進化之現象也。現象者何？事物之變化也。宇宙之現象有二種：一曰為循環之狀者。二曰為進化之狀者。何謂循環？其進化有一定之時期，及期則週而復始，如四時之變遷，天體之運行是也。何謂進化？其變化有一定之次序，生長焉，發達焉，如生物界及人間世之現象是也。循環者，去而復來者也，止而不進者也。凡學問之屬於此類者，謂之天然學。進化者，往而不返者也，進而無極者也。凡學問之屬於此類者，謂之歷史學。⁵⁷

所謂「數千年之歷史，進化之歷史，數萬里之世界，進化之世界也」⁵⁸，梁啟超以文明的進步是代代累積的成果，歷史撰寫的目的在敘述「進化」的現象，循此標舉出兩種相應的史觀：一是如四時變遷、天體運行般週而復始的「歷史循環觀」，一是有生命的生物界與人類社會的「歷史進化觀」。前者屬於自然界之學（包括天

知有理想。二病：能鋪敘而不能別裁；能因襲而不能創作。三惡果：難讀、難別擇、無感觸。

⁵⁵ 梁啟超：《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁7。

⁵⁶ 王晴佳：〈論二十世紀中國史學的方向性轉折〉，《中華文史論叢》62（上海：上海古籍出版社，2000），頁6。

⁵⁷ 梁啟超：《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁9。

⁵⁸ 梁啟超：〈論學術之勢力左右世界〉，《飲冰室文集》之六，頁114。

文學、地理學、物質學、化學等)，來復頻繁，可以推算；後者屬於歷史學（包括政治學、群學、平准學、宗教學等），有生長、有發達、有進步。

比之於稍早的嚴復對歷史循環觀與退化觀的批判，在梁啟超的眼中，循環觀根本就不該隸屬於歷史學研究的範疇。他以中國的傳統史觀為例，指出孟子在數千年前所提出的「天下之生久矣，一治一亂」的看法，其實是將螺旋狀的歷史發展誤以為是圓形，不但未能把握歷史朝一理想境地漸進發展的態勢，也致使「中國所以數千年無良史」⁵⁹。這裡我們可以看到，梁啟超將人類歷史的發展，視為是前進與曲折的統一，儘管在發展的過程中有時也會出現退化的現象，但總體的發展必然朝是依照上昇的螺旋方式前進。在後來所寫就的《中國歷史研究法》中，他對這種螺旋進化的看法有著這樣一段的補述：

個人之生命極短，人類社會之生命極長，社會常為螺旋形的向上發展，隱然若懸一目的以為指歸；此目的遼遠無垠……前代之人恒以其未完之業遺諸後代，後代襲其遺產而繼長增高焉；如是遞遺遞襲，積數千年數萬年，雖到達尚邈無其期，要之與目的地之距離，必日近一日；舍生之所以進化，循斯軌也。⁶⁰

換言之，社會的發展是一漫長的歷程，無法從短時間中看出其發展的方向，但是就長期而言，是一螺旋向上的進化，而且這樣的進化是有一理境存在的。

關於第二點，由於梁啟超將歷史當成是參與活動的個體與其活動的表現，所形成的一個結構性的敘述，因此，自然界的現象（如天象、地形）必然被排除在史的範圍之外，並且只有當個人的行為可納入社會或對社會造成影響，才可以被明確的稱之為「史」。換句話說，歷史關注的是人類社會具「普遍性」與「連續性」的活動，處於孤立空間或時間上呈現偶然、斷裂的人類行為，因為失卻了「羣」與連續性的意義，所以不在歷史所討論的範圍內。

在這裡我們可以看到，梁啟超在論述新史學時相當強調「羣」的重要性。⁶¹所謂的「羣」，牽涉到在走入現代化時，民主的制度、社會的平等與經濟的提高都必須墊基在民族國家的建立上；而要建立民族國家，以進化論的觀點視之，首先就必須要「新民」—改革「國民元氣」。這也是嚴復捨棄具個人主義色彩的斯賓塞，選擇翻譯赫胥黎著作的原因之一。由於梁啟超本身是個強烈的民族主義者，又加上在日之時所受薰陶，民族國家的建立對他而言更具迫切感。他以地球五大洲有國家一百餘，能夠具有左右世界力量者不過四、五，強調「今日欲救中國，無他

⁵⁹ 同註 57，頁 8。

⁶⁰ 梁啟超：《中國歷史研究法》，收入《梁啟超史學論著四種》（湖南：岳麓書社，1998 年 8 月），頁 108。

⁶¹ 有關梁氏對「國家」、「國民」、「羣」、「社會」等概念的重視，以及它們在晚清思想世界中的形成與演化，可參照王汎森：〈晚清的政治概念與新史學〉，收入《近代中國思想與學術的系譜》（臺北：聯經，2003 年）。

術焉，亦先建一民族主義之國家而已」⁶²。梁啟超之所以不肯認斯賓塞卻對頡德大加讚賞，且授以「進化論革命者」的頭銜⁶³，甚至其意欲改革中國的史學，原因也正在於此。

第三點指出的，則是史家所應肩負的最終任務。梁氏以為，歷史學者在書寫歷史時，除了必須在主客觀間求得平衡⁶⁴，也必須在進化現象的背後致力於歷史哲學的追索。因為，今日的文明是前人努力的結果，而今人的任務便是在此基礎上，繼續朝文明邁進。⁶⁵對梁啟超而言，治史的目的原是為了找尋人類社會所應前進的方向與具體的實施法則，以引導國家走向文明與富強；於此，他批評過往的史家的兩大盲點：一是，往往「知有一局部之史，而不知有人類以來全體之史」，或是「局於一地，局於一時代，如中國之史，其地位僅敘本國耳，於吾國外之現象，非所知也。」梁氏認為要求得進化之公理，必須「合人類全體而比較之，通古今文野之界而觀察之」⁶⁶。這種借用十九世紀中葉興起的社會學整體觀來看待歷史發展的方法，實是文明史學與傳統史學的分野。所謂「文明史者，史體中最高也。然著者頗不易。蓋必能將數千年之事實，網羅於胸中，食而化之，而以特別之眼光，超象外以下論斷，然後為完全之文明史。」⁶⁷指的便是此點。二是，僅知有史學，卻不知史學跟其他學科間的關係。梁氏以為，地理學、地質學、人種學、言語學、群學、政治學、宗教學、法律學、平准學（經濟學）等，都和史學有直接的關係；倫理學、心理學、論理學、文章學與天然科學等也經常與史學有間接的關係。是故，治史之人必須掌握跨學科的原則，以進化的角度思索歷史發展的普遍性與連續性問題。

綜觀上述可以得知，梁啟超《新史學》所揭示的「史界革命」，旨在從舊史學的批判中重新認識過去與現在的不同，揭示未來中國理應前進的方向。他的《新史學》之所以「新」，正在於他掌握了歷史進化的解釋理論。《新史學》中反對將古代強加於現代，也駁斥過去等同於現在、過去勝於現在的觀念。這樣的想法，表明了一種區別於過去的近代歷史意識；此一歷史意識的核心，正是梁啟超反覆強調的進化史觀。以「史界革命」為名的進化史觀在當時的標舉，具有兩個重要的指標性意義。一是，使史學掙脫了經學的束縛，並與傳統的循環觀與退化觀明顯劃清了界限。梁啟超用中西歷史發展的競存歷程反覆證明，只有「進化」才符

⁶² 梁啟超：〈論民族競爭之大勢〉，《飲冰室文集》之十，頁 35。

⁶³ 梁啟超：〈進化論革命者頡德之學說〉，《飲冰室文集》之十二，頁 78。

⁶⁴ 任公謂：「凡學問必有客觀主觀二者。客觀者，謂所研究之事物也。主觀者，謂能研究此事物之心靈也。和合二觀，然後學問出焉。史學之客體，則過去、現在之事實是也。其主體，則史、讀史者心識中所懷之哲理是也。有客觀而無主觀，則其史有魄無魂，謂之非史焉可也（偏於主觀而略於客觀者，則雖有佳書亦不過為一家言，不得謂之為史）。」即強調史著的寫作需有個人主觀心靈的加上，尋求主客觀間的平衡。

⁶⁵ 所謂「歷史者以過去之進化，導未來之進化者」指的便是此點。參見梁啟超：《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁 11。

⁶⁶ 梁啟超：《新史學》，《飲冰室文集》之九，頁 10。

⁶⁷ 梁啟超：〈東籍月旦〉，《飲冰室文集》之二，頁 96-97。

合歷史發展的現狀。這無疑是在康有為今文經學的基礎上，為進化史觀在當時的深化與傳播，找到了更為合理的立論基礎。他將人類歷史的發展統合在「過去—現在—未來」單向不可逆轉的流程中，把時間理解為一種有內在目的的螺旋前進的運動，強調了時間發展的進步性，並賦予人們面向未來的現代意識與價值意義。二是，在鄭觀應（1842—1922）、王韜（1828—1897）、嚴復、康有為等人進步、進化觀點的史論基礎上⁶⁸，進一步透過對「文明史學」的移植與補述，為彼時的變及變的方向、進程與目的，提供了堅實的哲學基礎與歷史啟示。換句話說，從1840年鴉片戰爭之後開始萌生的進步意識，在梁啟超的手上透過對傳統史論的批判、「文明史學」的接引，以及社會達爾文主義所帶來的養分，初步地在史學的領域中開出了花朵。這兩點深深影響著五四一代學人的歷史意識與治學態度。一如胡適（1891—1962）在《四十自述》中所說的，他們那個時代讀梁氏的文字，沒有一個不受他的震撼感動的，而他自己也是因為梁啟超在進化史觀上的啟發，才有了寫作《中國哲學史》的念頭。⁶⁹

五、「史界革命」的號召與響應

如果說，二十世紀初的中國確實經歷了一場「史界革命」，這一革命理應包括理論與實踐兩個層面。就理論的層面而言，由梁啟超的登高一呼，號召改變傳統的歷史觀念，創立新式的史學體裁。而在實踐的層面則有大批留日的學生，通過翻譯日文書籍，編譯或寫作新式的教材，傳播新式的歷史知識，普及新式的歷史體裁—「章節體」的敘述史學，重新塑造了中國人對過去的認識。⁷⁰當然，梁啟超不是當時唯一對「文明史學」有所感知，對史學轉型議題有所關注的人。在《新史學》連載時，討論歷史研究的性質、方法和對象等議題，實際上已經在留日學生、國內學者間傳遞開來。像是章太炎對「文明史學」的涉獵與中國近代史學的轉型，也有著不小的促成之功。

章太炎（1869—1936）與翻譯《天演論》的嚴復素有書信往來，其進化史學的知識除了受到嚴復的啟發外，也來自於留日期間所讀的日文書籍。一如梁啟超，章太炎對「文明史學」的興趣，主要在與傳統褒貶批判的道德史學相比，「文明史學」採用了社會學理論的方法，以研究歷史的進化為宗旨，改變歷史研究的對象和目的。為了達成這樣的目的，必須突破原來的記傳體或編年體而改採通史的形式寫作。章太炎顯然相當認同這樣的看法，他曾在寫給梁啟超的書簡中表示：

竊以為今日作史，若專為一代，非獨難發新理，而事實亦無由詳細調查。

⁶⁸ 參見王文仁：《近現代中國文學進化史觀之生成與影響》，頁42-65。

⁶⁹ 胡適：〈四十自述〉，《胡適文集》1（北京：北京大學出版社，1998），頁72-73。

⁷⁰ 王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景——清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉，頁230-231。

惟通史上下千古，不必褒貶人物、臚敘事狀為貴，所重專在典志，則心理、社會、宗教諸學，一切可以熔鑄入之。⁷¹

換句話說，和梁啟超一樣，章太炎認為傳統的斷代史乃是靜態的形式，故而「難發新理」；至於中國傳統朝代史的形式則是偏向於循環論，無法看出歷史的連續性。因此，他希望藉由對道德史學的超越，將心理、社會、宗教等等議題一一納入歷史撰述，使其能夠「發明社會政治進化衰微之原理」。章氏的《疇書》從〈尊史〉到〈別錄〉七篇文章多由社會進化的角度，研究中國歷史上的種族、職官、語言文字、風俗習慣、學術流變，便是一最好的例證。⁷²

此外，專治學術史的章太炎也相當強調「通史」的書寫，並曾擬定撰寫《中國通志》或《中國通史》的計畫。在寫給梁啟超的書簡中，他提到自己暑期因閱讀不少社會學書籍，感到「興會勃發」，希望能夠融合新舊史料寫作一部新的中國通史。章氏以日人當時所寫支那史大多「簡略無義」，只能「略備教材」，因而發願寫作一部一百卷，六、七十萬字的通史。他並曾列出目錄，預計一年內完成。可惜的是，後來因為投入革命，這樣的大著始終未能完成。⁷³

在當時，以章太炎為核心的「國粹學派」，對新史作的書寫做了最有力的支持。像是鄧實（1877—1951）在梁啟超發表《新史學》後不久，便於《政藝通報》上發表〈史學通論〉。他也在吸取「文明史學」的基礎上提倡「新史學」，且意在呼應梁氏的指出：「中國史界革命之風潮不起，則中國永無史矣，無史則無國矣。」⁷⁴黃節（1873—1935）則是在《國粹學報》上連載《黃史》一書，立意展現中國民族的歷史。至於，夏曾佑（1863—1924）的《最新中學歷史教科書》，更是將新史學的理論、方法運用於實踐方面取得最大成績者。這本教科書本是清末舊制中國的本國史教本，第一冊出版於1904年，但是並沒編完，僅出了三冊，到隨代為止。⁷⁵這本書在書寫時，仿照日人《支那通史》採取了章節體的形式⁷⁶，將中國歷史置於上古、中古、近古連續發展的過程中，強調古今事變的因果聯繫。雖然全書並未寫完，卻是近代中國人用進化史觀寫作通史的首次嘗試。約略同時，劉師培（1884—1919）所寫的《中國歷史教科書》（1904—1905）也是一部使用進化史觀撰述的新型通史。劉師培強調，「咸以時代區先後，即偶涉制度文物於分類之中，亦隱寓分時之意。」⁷⁷「於徵引中國典籍外，復參考西籍，兼及宗教、社會

⁷¹ 章太炎：〈章太炎來簡〉，《新民叢報》13（1902.7.1），頁57。

⁷² 另外章太炎在還翻譯了岸本能武太《社會學》一書，於1902年出版，顯示其以社會進化觀看歷史發展的濃厚興趣。

⁷³ 有關章太炎與現代史學的關係，參見汪榮祖：《史學九章》（臺北：麥田出版社，2002）第7章〈章太炎與現代史學〉。

⁷⁴ 鄧實：〈史學通論〉，《光緒壬寅（二十八年）政藝叢書》，上篇（二）（臺北：文海出版社重印，1976），頁714-715。

⁷⁵ 本書由商務印書館出版，共計三冊，1904年出版第一冊，1906年出版第二、三冊。

⁷⁶ 有關夏曾佑對日人史籍的借鏡，參見周予同：〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編：《中國史學史論文選集》3（臺北：華世出版社，1985），頁390-391。

之書，庶人群進化之理可以稍明。」⁷⁷以通史著作的形式貫徹進化的思維，在撰述內容和形式上都反映出了新史學的特徵。

正是伴隨著進化論與歷史進步意識的傳播，近現代的史學家們開始注意到，可以將其應用在中國歷史進程的具體解釋中。從當時這些呼應「史界革命」的論述與史著不難看出，在接受新的歷史觀念後，傳統的史學已經不再被視為是真正的「史」。真正的史學，應該是能揭示歷史進化，展現社會進步的文明史、民族史。⁷⁸「新史學」的口號在當時之所以能夠被喊得響亮，究其原因還在於傳統史學已不敷應付世變日亟的時局。當然，「窮應於世」只是啟動中國史學改革的原始驅力，就學術內部視之，「新史學」經梁氏登高一呼，即有風吹草偃之勢，無從遏止，成功地征服了那一世代的學子人心。但是，以梁氏為代表的第一代「新史學」家卻也未曾料到，當時的西方史學已身陷重圍，不只要應付虎視眈眈的新興科學，且其精神支柱—「歷史主義」也在逐漸地消融中。⁷⁹梁氏等人在西方史學已節節敗退的當刻搖旗吶喊倡導「新史學」，以「新」字標誌了時間的序列，與傳統的史學作了切割與決裂，儘管其膚淺、不夠學術性、不符合時代需求的缺點很快就受到了批評，梁氏後來對歷史進化論亦逐漸喪失信心，從側重史觀的創新轉而為專注史法的更新，但是這一場在二十世紀初的革命，其本身便已是價值所在。

引用書目

- 喬納森·特納：《社會學理論的結構》（北京：華夏出版社，2001年）。
- 斯蒂芬·杰·古爾德著，田洺譯：《自達爾文以來：自然史沈思錄》（北京：三聯書店，1997年）。
- 王中江：《進化主義在中國》（北京：首都師範大學出版社，2002年）。
- 王文仁：〈嚴復與《天演論》的接受、翻譯與轉化〉，《成大中文學報》21（2008年）。
- 王文仁：《近現代中國文學進化史觀之生成與影響》（花蓮：國立東華大學中國語文學系博士論文，2007年）。
- 王汎森：《近代中國思想與學術的系譜》（臺北：聯經，2003年）。
- 王棊主編：《嚴復集》5（北京：中華書局，1986年）。
- 王晴佳：〈論二十世紀中國史學的方向性轉折〉，《中華文史論叢》62（上海：上海古籍出版社，2000年）。

⁷⁷ 劉師培：《中國歷史教科書·凡例》，收入《劉師培全集》4（北京：中共中央黨校出版社，1997），頁275。

⁷⁸ 王晴佳：〈中國近代「新史學」的日本背景——清末的「史界革命」和日本的「文明史學」〉，頁234。

⁷⁹ 黃近興：〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境〉，頁280-281。

- 石川禎浩：〈梁啟超與文明的觀點〉，收入狹間直樹編：《梁啟超·明治日本·西方》（北京：社會科學文獻出版社，2001年）。
- 伊藤澤周：〈梁啟超的自然觀與進化論思想〉，收入《戊戌後康梁維新派研究論集》（廣州：廣東人民出版社，1994年）。
- 李孝遷：《西方史學在中國的傳播（1882—1949）》（上海：華東師範大學出版社，2007年）。
- 李偉：〈梁啟超與日譯西籍的傳入〉，《山東師大學報》4（1998年）。
- 汪榮祖：《史學九章》（臺北：麥田出版社，2002年）。
- 周予同：〈五十年來中國之新史學〉，收入杜維運、陳錦忠編：《中國史學史論文選集》3（臺北：華世出版社，1985年）。
- 尚小朋：〈論浮田和民「史學通論」與梁啟超新史學思想的關係〉，《史學月刊》5（2003年）。
- 胡適：〈四十自述〉，《胡適文集》1（北京：北京大學出版社，1998年）。
- 夏曉虹：《覺世與傳世——梁啟超的文學道路》（上海：上海人民出版社，1992年）。
- 桑兵：《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008年）。
- 班瑋：〈梁啟超與福澤諭吉〉，《文史哲》3（2004年）。
- 張朋園：〈社會達爾文主義與現代化——嚴復、梁啟超的進化觀〉，收入《陶希聖先生八秩榮慶論文集》（臺北：食貨出版社，1979年）。
- 張灝：《梁啟超與中國思想的過渡（1890—1907）》（南京：江蘇人民出版社，1993年）。梁啟超：《飲冰室文集》（臺北：臺灣中華書局，1983年）。
- 梁啟超：《梁啟超史學論著四種》（湖南：岳麓書社，1998年）。
- 梁啟超：《清代學術概論》（上海：上海古籍出版社，2000年）。
- 梁啟超：《飲冰室合集·專集》（上海：中華書局，1941年）。
- 章太炎：〈章太炎來簡〉，《新民叢報》13（1902年）。
- 黃近興：〈中國近代史學的雙重危機：試論「新史學」的誕生及其所面臨的困境〉，《中國文化研究所學報》新6（1997年）。
- 黃錦樹：《近代國學之起源（1891—1927）——相關個案研究》（新竹：國立清華大學中文系博士論文，1998）。
- 董德福：《梁啟超與胡適——兩代知識分子學思歷程的比較研究》（吉林：吉林人民出版社，2005年）。
- 劉師培：《中國歷史教科書·凡例》，收入《劉師培全集》4（北京：中共中央黨校出版社，1997年）。
- 蔣廣學：《梁啟超和中國古代學術的終結》（江蘇：江蘇教育出版社，2001年）。
- 鄭匡民：《梁啟超啟蒙思想的東學背景》（上海：上海書店，2003年）。
- 鄧實：〈史學通論〉，《光緒壬寅（二十八年）政藝叢書》，上篇（二）（臺北：文海出版社重印，1976年）。
- 蕭公權：《中國政治思想史》（臺北：中國文化大學，1988年）。

Advanced Thinking and Liang Qi-chao's “Historiographical Revolution”

Wang, Wen-jen *

Abstract

At present, discussions on “Historiographical Revolution” could fill volumes of books. However, we should notice that the term coined by Liang Qi-chao is intricately and inseparably linked to the school of advanced thinking that became a trend at the end of Qing Dynasty. Liang’s early views of evolutionism benefited from Kang You-wei and Yan Fu and gradually took shape under the influences of Kato Hiroyuki and Fukuzawa Yukichi during his exile in Japan. Liang’s perspectives offered a re-examination of the development of China’s history.

Introduction to the History of China and New History, published by Liang in 1901 and 1902 respectively, marked the critical beginning of traditional historiography’s transformation to modern historiography in China. In these writings, Liang borrowed from the concepts of Ukita Kazutami in his work *An Introduction to History* and cited numerous examples in his criticism of traditional historiography while advocating the concept of evolutionism that bears sociological elements and illustrated the era’s demands for new historiography. Through the launch of his calls for “Historiographical Revolution”, which proved to be powerful and influential, Liang successfully led the discipline of Chinese historiography from its outdated state, to the path towards the contemporary historical structure. Liang had extensive and profound

* Post-Doctorate Researcher, National Dong-Hwa University, Department of Chinese.

influence over scholars of his time and aspiring scholars during the May Fourth Movement.

Keywords: Liang Qi-chao, advanced thinking,
historiographical revolution, new history

胡樸安《樸學齋集》及《樸學齋叢書》 的文獻價值

沈心慧*

提 要

胡樸安（1878—1947），為民國初年的知名學者，其《中國文字學史》、《中國訓詁學史》二書為文字學史、訓詁學史開山之作，傳布海內外，影響深遠。其著作多元，據筆者蒐羅所得，專著含經史子集，有百種之多，而或散佚、或絕版，世罕有知者。1983年，其子胡道彥於臺北影刊胡樸安編著之《樸學齋集》及《樸學齋叢書》第一集八冊、第二集二十三冊、第三集二冊，計收其父胡鼎、其兄胡有恂、其弟胡懷琛及其女胡淵遺著 39 種、胡氏著作 31 種，另有安徽涇縣鄉邦文獻等。筆者幸得一部，除得以窺知胡氏學術之多元面貌外，更由其各書之自序、友朋作序、題署中，可以得知胡樸安及其弟懷琛之生平資料、學術見解、交遊面向與其家人之著作。本文即從以上各方面爬疏整理，冀為《樸學齋叢書》之文獻價值徵信發微，俾能存人存書，有益於文獻之保存也。

關鍵詞：胡樸安、胡韞玉、胡道彥、胡懷琛、胡寄塵、涇縣文獻、

南社、樸學齋集、樸學齋叢書、胡鼎、胡有恂、胡淵、

民國墨蹟鈐印

* 現任東吳大學中國文學系專任副教授

一、前言

胡樸安(1878—1947)為民國初年至四十年代活躍於上海的知名學者，其《中國文字學史》及《中國訓詁學史》二書為小學史的開山之作，影響深遠。《樸學齋集》及《樸學齋叢書》原為胡樸安所刊印，前者刊於1918年，後者刊於1940年。

自1994年起，筆者因研究胡樸安的文字學之需，進而探索胡氏的生平及交遊，但有關他的生平和學術研究則付諸闕如。後由鄭逸梅〈樸學大師胡樸安〉一文所載：胡氏「長子道彥早年畢業於上海交通大學，留學美國，從事鐵路機車設計研究。1948年去臺灣。近三年來，斥資重印其父樸安學術著作十餘種。第三集，乃懷琛的學術著作及現尚健存的道靜作品，送給大陸諸親友和圖書館。」¹得知「胡氏長子在臺，且重印其父著作」的訊息，因而展開胡樸安後人及其著作的追查之路。

感謝當時本校劉源俊校長及其尊翁劉增适老先生的協助，透過上海老交大校友得知「胡道彥先生已經辭世，但與他合夥開設肇明工業公司的朋友還在，可向肇明公司詢問」的消息。接著，向肇明公司人員求教，獲知該公司董事長黃宗裳董事長患病，其子黃副總經理告以：「有不全的《樸學齋叢書》可以贈送。」聞訊不勝欣喜，馳往取回，可謂如獲至寶。

其後又與該公司的退休秘書陳文蘅女士聯繫，因而輾轉得與家居澳門的胡樸安三公子道彤先生通信。1997年，筆者前往澳門、上海等地探訪胡樸安後人、故舊，又赴復旦大學、上海圖書館、華東師範大學圖書館、上海檔案館等地訪查胡氏著述、藏書之遺蹤，進而以「胡氏生平及其易學、小學研究」為題撰寫博士論文。論文完成之後，終覺胡氏既為民國初年重要學者，其著述除《中國文字學史》及《中國訓詁學史》外，多罕為人知，因撰此文，介述《樸學齋集》及《樸學齋叢書》，期使後之學者能稍知胡氏及其親人之著述，與胡樸安父子保存文獻之初衷。

因1983年胡樸安之子胡道彥影刊的《樸學齋集》及《樸學齋叢書》一、二、三集，較胡樸安原刊的多二集，因此本文所討論之《樸學齋集》及《樸學齋叢書》以胡道彥影刊本為據。

二、《樸學齋集》及《樸學齋叢書》的刊印者

¹ 鄭逸梅《人物和集藏》(黑龍江人民出版社, 1989年1月), 頁268。此書為丁原基教授提供。但其中並無胡道靜作品。

(一) 胡樸安傳略

《樸學齋叢書》原刊印者胡樸安（1878—1947），生於清光緒四年，安徽涇縣人。譜名有忬，學名韞玉，字仲明，又字頌民，後改字樸安，又作樸庵，五十歲以後以字行，室名安居、樸學齋。²

自幼攻習經史，十九歲即在家中開館授徒。三十歲（1907）至上海發展，加入國學保存會。民前3年任《國粹學報》編輯，民前1年參加同盟會及南社。曾任《民立報》、《春申報》、《新聞報》編輯，以文字鼓吹革命。

民國肇建，陸續任職於《民國報》、《太平洋報》、《中華民國報》，與當時國民黨各報均有關係。同時任教於中國公學、復旦公學、競雄女學。發起「國學商兌會」，發行《國學叢選》刊物一種。

1914年，為皖南同鄉許世英（時任福建省長）羅致為福建省巡閱使秘書兼教育科長，後任福建省立圖書館長，在閩十六月。1916年任交通部長許世英之秘書³，1917年5月辭職。

1918年任京滬、滬杭甬鐵路管理局編查課長⁴，同時教學不輟，兼任江蘇第二師範學校、南方大學、上海大學⁵、神州女學、東南專科師範、安徽旅滬公學教職。1922年，成立國學研究社⁶。1923年為《民國日報》編《國學週刊》，大量著述。十月，與張溥泉（名繼）、于右任、汪精衛（名兆銘）、柳亞子（名棄疾）等人成立「新南社」。⁷

1924年，任持志大學國學系主任，並任教於大夏大學、國民大學，以淵博精深，飲譽於時。出版《南社叢選》。1927年，任教於東吳法科大學⁸。1928年，與姚石子、陳乃乾等成立「中國學會」，出版《中國學術周刊》，附《時事新報》發行。⁹

1930年，應考試院長戴傳賢之邀，任考試院專門委員。2月，南社知交葉楚傖膺任江蘇省政府主席，邀胡樸安出任江蘇省政府委員兼民政廳長，以不慣政治生涯，二年後辭職。1932年5月，葉楚傖另創《民報》，由胡樸安擔任社長。

² 本節〈胡樸安傳略〉節錄自沈心慧：《胡樸安生平及其易學、小學研究》（臺北：新文豐，2009年3月），第2章〈家世與生平〉，頁15-31。

³ 胡氏先至閩入仕，後隨許世英赴交通部任，而所見胡樸安傳記資料如：周邦道撰《近代教育先進傳略》、秦賢次撰《民國人物小傳》等皆作「民國五年，任交通部秘書，嗣為福建省巡閱使署秘書兼教育科長、省立圖書館館長」，前後顛倒，茲據胡樸安所撰《五九之我》（胡道彥影刊《樸學齋叢書·第1集·第18冊》，臺北，1986年），頁108-129改正。

⁴ 據胡道彤2003年2月3日致撰者函所提供資料，云所有文書工作、編查工作都屬編查課。

⁵ 見胡樸安〈光緒二十二年至民國十九年年譜簡表〉手稿。

⁶ 見胡樸安〈光緒二十二年至民國十九年年譜簡表〉手稿。唯此部分之相關資料闕如。

⁷ 楊天石、王學莊編著：《南社史長編》（北京：中國人民出版社，1995年5月），頁577。

⁸ 見胡樸安〈光緒二十二年至民國十九年年譜簡表〉手稿及上海檔案館藏「東吳大學法院一覽 前任教職員名錄」（民國四年至民國二十五年）。

⁹ 見胡懷琛〈上海的學藝團體〉，收在《上海通志館期刊》合訂本，頁894。

1933年任正風文學院教務長，兼任持志大學、暨南大學教授。

1937年，七七軍興，上海淪陷，胡樸安蟄居上海，先後任正風文學院教務長、新中國文化學院文學院長、群治大學、國民大學、上海女子大學、健行大學、國學專修館等校教授。成立國學會上海分會，出版《中國文字學史》，撰《中國訓詁學史》，編《國學周刊》。當時敵氛囂張，國民黨中央宣傳部在上海秘密設立主持輿論之機構，名「正論社」，專以誅伐敵偽社論，供給抗戰報紙，以勵民氣，胡氏受任為社長。¹⁰

1939年4月突患腦溢血，左半身從此偏廢，10月1日恢復讀書，息影撰述，讀《易》作詩，始填詞曲，自號半邊翁。其時寇勢浸盛，民風漸漓，胡樸安蒿日時艱，治學益勤，每日閱讀，恆在十小時以上。四年中，撰成《周易古史觀》、《南社詩話》、《病廢閉門記》、《莊子章義》、《太極圖說新解》、《通書新解》、《儒道墨學說》等書，推陳出新，成一家之言。

1945年，抗戰勝利，《民國日報》復刊，胡樸安擔任社長。又任上海通志館館長，後通志館改組為文獻委員會，復任主任委員，備極辛勞。1946年，遞補為上海市臨時參議會參議員。暇時仍著作教學不稍倦，兩年間所發表之論文，悉以培養舊道德、灌輸新知識、勵行節約、努力做人為主，切中時弊，言之諄諄，終於心力交瘁，1947年7月9日，以肝癌症逝世，年七十。

綜而觀之，胡樸安不僅為一代學者，在小學、經學、史學、子學各方面均有相當成就；而且是民國初年愛國的革命文學團體的重要成員，曾參加同盟會，後入中國國民黨，與政界人士交往密切；也曾任職《民立報》、《中華民國報》、《太平洋報》、《民國日報》等，亦是新聞界的老兵。

（二）胡道彥傳略

1983年影刊《樸學齋集》及《樸學齋叢書》者胡道彥（1912—1989），為胡樸安長子，畢業於上海交通大學機械工程學院，任職於江南鐵路。抗日戰爭時，派赴美國機車公司實習研究，返國後，歷任交通部鐵路總機廠正工程師兼技術處長、駐美及駐加拿大採購團主任，1948年任交通部總機廠廣州機場籌備主任，翌年南京、上海相繼淪陷，遂將整廠器材運臺，對臺灣鐵路早期之發展有莫大幫助。1951年任經濟部臺灣機械公司協理兼總工程師、廠長。後創立肇明工業公司，任總經理及董事長，先後佐理及主持代理美國奇異電器公司等業務，對十大建設之核能電廠、鐵路電氣化及高速公路等器材之供應，頗具貢獻。著有《機車標準化及標準機車設計》與《機車設計》二書，浸研機械工程，對臺灣機械工業發展盡相當心力。¹¹為保存先人遺著，1983年，斥資影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》一、二、三集二百部及《國學彙編》。

¹⁰ 秦賢次：〈胡樸安〉，《民國人物小傳》（劉紹唐主編，《傳記文學》，第28卷第5期，1976年5月），頁120。

¹¹ 〈胡道彥先生生平事略〉，胡道彥先生治喪委員會。

三、胡樸安刊印書籍概況

胡樸安一生樂在讀書與著述，1942年曾有詩云：「蠹魚生活竟何如，筆禿無靈墨未枯，四十六年容易逝，床前贏得等身書。」¹²因此著述等身，以筆者搜集所得，專門著述計一百種（包括詩集二十種）；編譯之書十九種；單篇論文一百四十一篇；另外散文、報刊社論、詩作等，隨時撰作，殊不易統計，又有日記、信札等，數量極為可觀。

胡樸安於民前五年（30歲）遷居上海，二年後，即進入《國粹學報》，曾擔任編報及《國粹叢書》編輯工作，又陸續在報界任職，民國二年（1913）擔任廣益書局編輯，因此他對於編印書籍興趣極為濃厚，曾數度刊印個人及其親人的著述：

（一）《樸學齋集》

1918年，首度將其詩集《歇浦詠》、《閩海吟》、《北遊草》、《和陶詩》，合刊為《樸學齋集》（圖一）出版，線裝排印本。

（二）《樸學齋叢刊》

1923年，又將其著作《包慎伯先生年譜》、《周秦諸子學略》、《周秦諸子書目》、《筆志》、《紙說》、《奇石記》、《律數說》、《歷代文章論略》、《讀漢文記》、《論文雜記》、《餘墨》等十一種，彙集為《樸學齋叢刊》（圖二）印行，線裝排印本，共四冊；並在《樸學齋叢刊·序》中說：

余伏處滬上，澹於嗜欲，舉凡徵歌、選舞、博奕等諸遊戲之事，一無所好。小樓一間，貯書殆遍，治生之暇，即以讀書為事，歲月既積，筆札遂多，雖略無倫次，而性之所寄，輒欲以徵之同好，以為辨疑析難之資，抄寫為勞，遂付手民。以著書、刻書為讀書之引導，此印刷術進步有助於予者多也。¹³

以著書、刻書為樂，自認為：「予之刻書也，所費者亦猶他人徵歌、選舞、博奕等諸遊戲之金錢而已。」期望他所著的書可以完整保存。

¹² 見《周易古史觀上》（胡道彥影刊《樸學齋叢書·第2集·第1冊》，臺北，1983年）書前題字。

¹³ 《樸學齋叢書·第2集·第6冊·包慎伯先生年譜》（胡道彥影刊，臺北，1983年）書前所收。



圖一

1918年刊《樸學齋集》線裝本
原封面毀損，1983年重裝封面
(國家圖書館臺灣分館藏)



圖二

1923年刊《樸學齋叢刊》線裝本
(國家圖書館臺灣分館藏)

(三)《樸學齋叢書》(第一集)(圖三)

1938年9月，胡樸安61歲，又計畫刊印其亡父胡鼎及亡兄胡伯春、亡弟胡懷琛、亡女胡淵等著述為《樸學齋叢書》，共二十八種，八冊。但僅校印兩種，至1939年4月，因猝犯腦溢血症而中止，1940年7月繼續校印，盡三個月之力完成。¹⁴他在1940年9月編竣《樸學齋叢書·第一集·目錄》後，記云：

民國二十七年，寄塵棄世，歎國事之多故，嗟生命之無常，先人遺著使不早日印行，世變欲急，保存愈難。印行先人遺著之心，至是更是急不及待矣。……二十八年夏，猝犯腦溢血之證，昏無所知之中，惟此一念時來相繞。幸而不死，輾轉床蓐，幾及一年。二十九年春，雖成偏廢，疾力繼續校印，今已告成矣。能流傳與否？得保存若干年？殊未可必；而保存之心，必至是始盡也。人生在世，對於人類、對於國、對於家皆有應盡之責任，凡對於家不能盡責任者，對於國、對於人類亦未必能盡也。世界多事，國難方殷，先人之遺著流傳與毀滅，真如莛之與楹。然物無大小，而為質則一；事無大小，而可愛則一。先人之遺著，求其流傳而不任其毀滅，是欲先人之精神永久生存也。推其所為，對於國之生存，對於人類之生存，皆此愛之一念永矢勿忘者也。¹⁵

充分流露出：他將刊印先人遺著視為保存文獻、愛家、愛國、愛人類的表現。

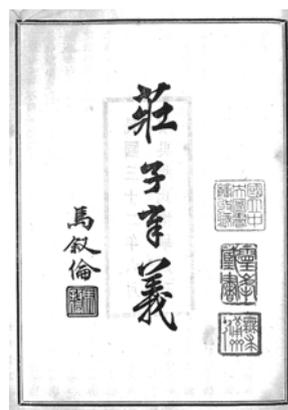
¹⁴ 胡樸安：《病廢閉門記》（胡道彥影刊《樸學齋叢書·第2集·第19冊》，臺北，1983年），頁135。

¹⁵ 《樸學齋叢書·第1集·第1冊·目錄》（胡道彥影刊，臺北，1983年），頁3。



圖三

1940年胡樸安刊《樸學齋叢書》線裝本
(國家圖書館臺灣分館藏)



圖四

1943年線裝排印單行本扉頁
(國家圖書館藏 嚴靈峰
《無求備齋諸子集成》)

(四)《周易古史觀》、《莊子章義》、《儒道墨學說》、《病廢閉門記》

胡樸安於《樸學齋叢書·第一集》出版後，原擬「如天假之年，精力與經濟皆能允許，《樸學齋叢書·第二集》則排印樸安自己之著作」，對於保存文獻及刊印書籍十分積極，當時編一書目，計六十三種。但因工料激漲，於是改變計畫，年印一種或二種。1942年印《周易古史觀》，1943年印《莊子章義》、《儒道墨學說》、《病廢閉門記》，至1944年則已力不能印，因而作罷。

四、胡道彥影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》的背景及內容

(一) 影刊背景

胡樸安長公子胡道彥任職江南鐵路，1949年隨國民政府遷臺；三公子胡道彤則留居上海。胡氏兄弟均想「把父親的全部著作集全刊印，能留存於世。」胡道彤說：

父親之著作，在他去世後，我就一直從事收集整理，保存齊全，但遭文化大革命之劫，全部抄去散失，等十年後再追還，已僅得一部份，很多已遺失，找不到。¹⁶

1982年，胡道彤遷居澳門，與胡道彥相逢，胡道彥決定「再收集父親之著作，

¹⁶ 1995年4月18日胡道彤致筆者函。

加以重印」。1983年春，胡道彥「得先父所編《樸學齋叢書》，共計八冊，乃先父彙集曾祖祖父伯父叔父及亡姊之遺作，編輯而成」，「拜誦之下，深切體會先父保存先人著述之苦心」，並深感「不意僅隔四十三年，倖存孤本」，因此「復計畫繼續刊印先父本身之著作，為《樸學齋叢書·第二集》」，「並計畫編刊《樸學齋叢書·第三集》，刊載先叔父遺著，及道靜弟著述之一部分」，胡道彥的另一心願是：「尤盼專修國學之青年，參考先父研究國學之方法，作為國學之研究及整理工作。使國學發揚光大，則本叢書之刊印，其意義將更為深遠矣。」¹⁷但收集文稿、由澳門郵寄到臺灣和重印的過程，並不順利，胡道彥慨嘆：

這次我大哥和我經過困難重重中收集到的父親著作印為第二集，當時我父親之著作未印原稿大陸不准帶出，寄往臺灣又遭充公。但仍將收集到的著作印成第二集廿多冊，又將我叔父胡懷琛、堂兄胡道靜等人的著作為第三集，但僅印出《胡懷琛詩歌叢稿》一種，後我大哥去世，而重印之事又未完成，後來再收集的一些著作未能再繼續印行。¹⁸

1983年，胡道彥於臺北影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》第一集、第二集、第三集和《國學彙編》¹⁹，並於《樸學齋叢書·第二集·第一冊·周易古史觀上·前言》說：

先父著述在臺出版者，計有下列六種：一、《中國文字學史》二冊……二、《中國訓詁學史》一冊……三、《詩經學》一冊……四、《文字學研究法》一冊……五、《南社叢刊》²⁰三冊……六、《中華全國風俗志》……以上六種擬不編入第二集。惟分贈海外圖書館時，將一併致贈，由於資料收集不易，而自念年事已高，又曾得心臟病，亟思將先人著述，儘早付印。

胡道彥兄弟所表達的，在在都顯示他們與其父胡樸安一樣，非常積極刊印先人的著述，並致贈海內外圖書館及私人愛好藏書之親友，其意在保存並流傳先人的文化遺產，凡在臺已出版者，不再刊印，但分贈海外圖書館時則一併致贈。

（二）影刊內容

當時刊印的內容，除《國學彙編》外，計有以下詩集一冊、叢書三集：

1、《樸學齋集》一冊

計收《歇浦咏》、《閩海吟》、《北遊草》、《和陶詩》詩集四種，乃據1918年

¹⁷ 《樸學齋叢書·第2集·第1冊·周易古史觀·前言》（胡道彥影刊，1983年）。

¹⁸ 同註16。

¹⁹ 《國學彙編》3集12冊，為1924—1925年間，胡樸安與友人發起成立「國學研究社」時，編輯各家著述而成，收錄胡樸安著述甚多。

²⁰ 應為《南社叢選》之誤。

《樸學齋集》原刊本影印，版式與原刊本同，但改線裝為膠裝。

2、《樸學齋叢書·第一集》八冊

冊別	書名	編撰者	類別	說明
1	養拙齋詩存	胡學書撰	詩	胡學書，胡樸安之祖父
1	守拙齋詩存	胡鼎撰	詩	胡鼎，胡樸安之父
1	守拙齋文存	胡鼎撰	散文	
2	筆耕錄	胡鼎輯	雜抄	胡鼎讀書雜抄
3	筆耕錄	胡鼎輯	雜抄	
4	伯子詩稿	胡有恂撰	詩	胡有恂，胡樸安之兄
4	江村集	胡懷琛撰	詩	約 1921—1931 年作 ²¹
4	福履理路詩鈔	胡懷琛撰	詩	約 1934—1937 年作 ²²
4	上武詩鈔	胡懷琛撰	詩	1937.7.7—1937.12.14 作 ²³
4	秋山文存	胡懷琛撰	散文	胡懷琛，胡樸安之弟
5	中庸淺說	胡懷琛撰	經學	
5	老子學辨	胡懷琛撰	子學	
5	老子補注	胡懷琛撰	子學	
5	莊子集解正誤	胡懷琛撰	子學	
5	列子張湛注補正	胡懷琛撰	子學	
5	淮南鴻烈集解補正	胡懷琛撰	子學	
5	惠施詭辯新解	胡懷琛撰	子學	
5	太白國籍問題	胡懷琛撰	史學	
6	王念孫讀書雜誌正誤	胡懷琛撰	雜著	
6	札迻正誤	胡懷琛撰	雜著	
6	讀書雜記	胡懷琛撰	雜著	
6	南香詩鈔	胡淵撰	詩	胡淵，胡樸安之長女
6	南香畫語	胡淵撰	雜著	
6	隨感錄	胡淵撰	雜著	

²¹ 《江村集》有〈吳門旅行雜詩〉，序云：「雜詩者，十年五月遊吳門紀事詩也。」、〈湖上旅行雜詩〉，序云：「民國十五年夏日旅行西湖作也。」、〈南社二十週年紀念冒雨集於虎邱〉及〈民國十九年七月四日讀報，見連篇累牘記黃白英事有感〉、〈買菜，民國十五年作〉詩（《樸學齋叢書·第1集·第4冊》，頁15上、16上、3上、5下、6上）可知。南社二十週年紀念為1928年11月12日（據楊天石編《南社史長編》，頁614載）。

²² 《福履理路詩鈔》有〈南社臨時雅集〉，序云：「民國二十三年三月四日南社臨時雅集於新亞酒樓，賦示亞子及諸社友」、〈二十五年元旦〉、〈二月七日南社紀念會聚餐同興樓〉詩（《樸學齋叢書·第1集·第4冊·福履理路詩鈔》，頁5下、6下）可知。二月七日南社紀念會為1936年（據楊天石編《南社史長編》，頁637載）。

²³ 胡樸安：《樸學齋叢書·第1集·第4冊·上武詩鈔·跋》。

冊別	書名	編撰者	類別	說明
7	丹溪詩鈔	胡鼎輯	詩	胡尚衡等 35 人詩
7	丹溪詩鈔補遺	胡有恂輯	詩	胡元輝等 13 人詩
7	續丹溪詩鈔	胡有恂輯	詩	胡鴻澤等 25 人詩
8	丹溪文鈔	胡鼎輯	散文	胡尚衡等 18 人散文
8	家乘	胡樸安編	史學	胡樸安之家譜

《樸學齋叢書·第一集》包括：胡樸安之祖父胡學書詩集一種、父胡鼎編著五種、兄胡有恂編撰詩集三種、弟胡懷琛著作十五種、女胡淵著作三種，及胡樸安所編胡氏家譜一種，共計二十八種。乃據 1940 年胡樸安原刊本《樸學齋叢書》影印，版式亦同原刊本，改線裝為膠裝。

3、《樸學齋叢書·第二集》二十六冊（胡樸安著，缺第二十三至二十五冊）

冊別	書名	版本	類別
1	周易古史觀 上	據 1942 年鉛印本影印	經學
2	周易古史觀 下	據 1942 年鉛印本影印	經學
3	儒道墨學說	據 1943 年鉛印本影印	子學
4	莊子章義	據 1943 年鉛印本影印	子學
5	古書校讀法	據 1925 年鉛印本影印	史學
6	包慎伯先生年譜	據 1923 年《樸學齋叢刊》本影印	史學
7	周秦諸子學略、周秦諸子書目	據 1923 年《樸學齋叢刊》本影印	子學
8	筆志、紙說、奇石記、律數說	據 1923 年《樸學齋叢刊》本影印	散文
9	讀漢文記、歷代文章論略、論文雜記、餘墨	據 1923 年《樸學齋叢刊》本影印	散文
10	詩經學	據安吳胡氏刊鉛印本影印	經學
11	中國習慣法論	據 1920 年鉛印本影印	史學
12	易經學	據手抄本影印	經學
13	周易人生觀 上卷	據手稿本影印	經學
14	周易人生觀 下卷	據手稿本影印	經學
15	尚書新義	據手稿本影印	經學
16	中庸新解、大學新解	據手稿本影印	經學
17	皖省學者傳	據手抄本影印	史學
18	五九之我	據 1937 年鉛印本排印	史學、自傳
19	病廢閉門記	據 1943 年鉛印本排印	史學、自傳
20	墨子學說、墨子經說淺	據 1925 年《國學彙編》本影印	子學

冊別	書名	版本	類別
	釋、商君學說、讀關尹子		
21	離騷補釋 上	據手抄本影印	楚辭
22	離騷補釋 下	據手抄本影印	楚辭
26	和寒山子詩	據手稿本影印	詩

《樸學齋叢書·第二集》彙編胡樸安已刊和未刊的著作三十一種，將原《樸學齋叢刊》中的十種四冊及其他單行本一併納入，原為二十六冊，第二十三、二十四、二十五冊預定印《樸學齋詩存》乙集²⁴中的幾種，但因胡道彥生病而停頓²⁵，因此僅印成二十三冊。

4、《樸學齋叢書·第三集》 胡懷琛詩歌叢稿 二冊

冊數	書名	作者	類別	說明
1	秋雪詩	胡懷琛	古詩	1926年以前所作
1	旅行雜詩	胡懷琛	古詩	1919—1921年所作 ²⁶
1	四時雜詩	胡懷琛	古詩	
1	新年雜詩	胡懷琛	古詩	學陸放翁楊誠齋作
1	天衣集	胡懷琛	集句詩	〈集史記語成詩五首〉等
1	神蛇集	胡懷琛	古詩	〈東越神蛇詩〉等神話詩
1	燕遊詩草選譯	胡懷琛	譯詩	譯之江大學教授 O.P.Parkman 之詩
1	秋雪詞	胡懷琛	詞	〈羅敷媚〉等詞
1	新道情	胡懷琛	民歌	仿鄭板橋道情作
1	重編大江集	胡懷琛	雜詩	雜詩及譯詩
2	春怨詞	胡懷琛	新詩	
2	詩意	胡懷琛	新詩	
2	放歌	胡懷琛	新詩	
2	今樂府	胡懷琛	歌曲	含歌詞及歌譜

²⁴ 《樸學齋詩存》乙集十種，含《和陶詩》（原為胡樸安 1916-1917 年辭交通部秘書，自北京返滬後所作，1939 年病廢後和全）、《演宋詩》（1940-1941 年作）、《和阮嗣宗詠懷詩》（1942 年作）、《演杜少陵詩》、《和范石湖田園詩》、《和寒山子詩》、《演林和靖詩》、《演溫飛卿詩》、《演邵康節詩》、《和拾得詩》等。見沈心慧撰：《胡樸安生平及其易學、小學研究·第四章·胡樸安的著述》（臺北：新文豐，2009 年 3 月），頁 199-200。

²⁵ 據胡道彤 2003 年 2 月 14 日致筆者函告知，並謂：原已整理好《樸學齋詩存》乙集稿本，但當時由澳門寄書到臺灣很困難，曾經有一次寄去後被當局扣留。

²⁶ 〈金焦維揚旅行雜詩〉作於民國八年四月，〈普陀旅行雜詩〉作於十年四月二日，〈吳門旅行雜詩〉作於十年五月。（《樸學齋叢書·第 3 集·第 1 冊》，頁 39、42、46）。

以上共收《胡懷琛詩歌叢稿》十四種，乃據 1926 年商務印書館本影印。此集擬印胡懷琛、胡道靜著作，但因胡道彥生病，僅印成胡懷琛詩集二冊十四種而作罷。

（三）胡道彥影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》的缺失

胡道彥影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》共四集，計收胡樸安著作三十五種，胡鼎編著五種，胡有恂編著三種，胡懷琛著作二十九種，胡淵著作三種。較胡樸安原刊的《樸學齋集》、《樸學齋叢刊》、《樸學齋叢書》多二集三十五種，旨在保存先人的著作。胡道彥影刊本共二百部，當時分贈海內外親友及圖書館，可惜流傳並不廣，目前臺灣僅見國家圖書館及國圖臺灣分館收藏²⁷。胡道彥後來將所收藏的胡樸安和胡懷琛著述捐贈給國家圖書館臺灣分館，當時編目組主任鄭恆雄先生²⁸曾為整理清單，並編有〈胡樸安先生及胡氏著述現存書目稿〉。

《樸學齋集》（圖五）和《樸學齋叢書》第一、二、三集（圖六、圖七、圖八）的影刊者雖為胡道彥，但收集整理和編輯者其實為胡道彤。胡道彤畢業於上海交通大學機械工程學院，專長在鐵路機車設計；胡道彤則畢業於上海聖約翰大學，任職外交部禮賓司上海外賓招待委員會，²⁹兄弟二人均以不能繼承父業為憾³⁰，雖為保存先人遺著而刊印叢書，但畢竟非屬國學專業，且因為胡道彤收集整理後，由澳門郵寄臺北，過程並不順利，而胡道彥又在病中，刊印先後或許受此影響。《樸學齋叢書·第二集》所收胡樸安著述的內容駁雜，但並未詳加分類。



圖五



圖六



圖七



圖八

胡道彥 1983 年影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》
第一集、第二集、第三集之書影

胡道彥影刊本原則上依 1918 年《樸學齋集》及 1940 年《樸學齋叢書》原

²⁷ 國圖臺灣分館館藏目錄有胡道彥影印《樸學齋叢書》及第二集，但筆者於 2009 年 9 月 22 日到館借閱，已不見該二叢書，因此留言質詢，據館員調查回覆，該二叢書已於納莉風災時損毀報廢。

²⁸ 鄭恆雄先生，現任輔仁大學圖書館館長。

²⁹ 沈心慧：《胡樸安生平及其易學、小學研究》（臺北：新文豐出版，2009 年 3 月），頁 13。

³⁰ 1995 年 4 月 18 日胡道彤致筆者函陳述。

版重印，原刊為線裝本，封面僅見叢書名，未有子目書名，首冊亦未列收書目錄。

《樸學齋叢書》第二集和第三集則沿用第一集版式，封面另加「第二集」「第三集」字樣，「第二集」或加書名、冊數，或僅錄「叢刊第幾冊」，亦無子目書名。各書封面均無作者姓名，而胡道彥影刊本將原版線裝改為包背裝，書背則空白無字，不錄書名及作者，亦無版權頁，因此頗不利於編目著錄。如國家圖書館有《樸學齋叢書》第一集和第二集，其館藏編目如下：

題名/著者 樸學齋叢書/[胡樸安編]
出版項 [出版地不詳：出版者不詳，民72?]
稽核項 8冊；圖；19公分

題名/著者 樸學齋叢書第二集/[胡韞玉]
版次 民國七十二年胡道彥臺北影印本
稽核項 23冊

其中出版地、出版者均不能註明，僅著錄叢書名，叢書中各書亦未詳細著錄，於目錄查詢時，難以查詢各書書名。因此，胡道彥影刊《樸學齋集》、《樸學齋叢書》實有其缺失。

五、《樸學齋集》、《樸學齋叢書》的文獻價值

(一) 保存胡樸安著述及學術見解

如前表所列，《樸學齋集》及《樸學齋叢書·第二集》共收胡樸安的著作三十一種，其中二十三種分別據1920、1923、1925、1937、1942、1943年安吳胡氏刊本影印，中含經、史、子、集，足以保存胡樸安重要著作。原刊本多數藏於上海圖書館，因1947年胡樸安逝世後，他的著作和藏書捐贈給「合眾圖書館」，當時館長顧廷龍為胡樸安的學生，館中曾編印《涇縣胡氏樸學齋藏書目》一冊。1958年10月，合眾圖書館併入上海圖書館，胡樸安多數著作及藏書於是轉藏於上海圖書館。³¹而1983年胡道彥影刊後，部分贈送海外圖書館，大陸其他圖書館可能因此而收藏。

除二十三種已刊者外，《周易人生觀》、《尚書新義》、《中庸新解》、《大學新解》、《和寒山子詩》等五種乃據胡樸安手稿本影印，《易經學》、《皖省學者傳》、《離騷補釋》三種乃據手抄本影印，均為未刊本，其價值較其他著作尤高。

如《周易古史觀》為胡樸安於1942年所撰，提出新觀點，以古史說易，將《周易》視為上古至商周之際的社會進化史，開創「周易古史學派」，被譽為「兩

³¹ 沈心慧：《胡樸安生平及其易學、小學研究》（臺北：新文豐出版，2009年3月），頁177-178。

千多年來第一個提出系統的《周易》古史觀」的學者³²。

又如《周易人生觀》影手稿本為胡樸安繼《周易古史觀》之後，約自 1946 年上半年起著手撰寫的，乃胡氏晚年最後力作。《周易人生觀》一書回歸人生價值，從〈屯卦〉寫起，至 1947 年 5 月 23 日胡氏逝世前，寫到〈鼎卦〉，共四十八卦，以文字、訓詁說解各卦的卦義，並引經傳諸子及〈易傳〉闡述人生觀，強調儒家修己治人的人生修養，證明《周易》為「寡過」之書。全書雖未完稿，但可視為胡氏晚年定論，足以瞭解胡樸安的學術思想，也可見在抗戰勝利之初，國家正待建設之際，胡氏猶盼以其餘年為全民族的精神建設奠一堅定基礎。³³1983 年胡道彥影刊《周易人生觀》手稿本之後，陳立夫主編《易學應用之研究》，即將《周易人生觀》收入第三輯中，並於〈序〉中云：「獨惜胡樸安先生，所著《周易人生觀》長篇尚未完成，已溘然謝世，差幸斯篇之留，金聲玉振，胡先生當可含笑青雲矣。」³⁴1993 年蔡尚思主編《十家論易》³⁵，亦收入胡樸安的《周易人生觀》，與郭沫若、顧頡剛、李鏡池、聞一多、熊十力、馮友蘭、薛學潛、劉子華、蔡尚思等九家並列，可見其學術價值已受肯定。導讀者即胡樸安的姪孫胡小靜（胡道靜之子），應是據胡道彥影刊的手稿本排印的。

《尚書新義》、《大學新解》、《中庸新解》三書亦代表胡樸安晚年成熟之學術思想，皆完成於 1944 年。胡氏認為：「吾人今日讀古書，不僅在書本子上為真偽之考證，要必在事實上為有用無用之分別。」「不以道德、法律、時間、空間為做人之準則，則無論其讀中國書、讀外國書，皆是在書本子上討生活，而不能用於也。」強調讀古書要在有用，因此以政治哲學解《中庸》，說：「《中庸》一書是政治哲學，所言多是禮意，即政治之原理是也。……昔總理有言政治方法固要取法於西方；政治原理，中國且超過於西方之上。何謂政治原理？即禮意是也。」³⁶其《尚書新義·自序》亦云：……

吾人立腳於今日之點讀《尚書》，當是作身心上之學問，修養一道德的政治人格。《尚書》雖是託君臣政治之言，但是人格之修養，君臣自同一律，《禮記·大學》曰：「自天子達於庶人，壹是皆以修身為本。」人位不同，人格則同也。……做身心上學問，信為第一條件，……必確信《尚書》中記載，字字真實。……一解古聖言行之事理，二解自己所處之時空。……行有二，一宴居獨處之行，二待人接物之行，取《尚書》中古聖之言行，合於今日之時空者。……行既純熟，證之於世事，其有不合於逝世者，證之於心理，問之於心而無愧，斷之於理而不悖，雖不合於世事，而亦不妨

³² 陳桐生：〈二十世紀的《周易》古史研究〉（《中國史研究動態》，1999 年第 3 期），頁 25。

³³ 胡樸安先生治喪委員會〈胡樸安先生事略〉，1947 年。

³⁴ 陳立夫主編、黎凱旋協編：《易學應用之研究·第 3 輯·陳序》（臺灣中華書局，1986 年），頁 2。

³⁵ 蔡尚思主編：《十家論易》（長沙：岳麓書社，1993 年）。

³⁶ 《樸學齋叢書·第 2 集·第 16 冊·中庸新解·自序》。

獨行其是，所謂「舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加阻」也。如此而政治人格造成矣。造成一最高之政治人格，志意清潔，公而無私，胸襟擴大，群而不黨，有獨立之志，不憂不懼，不動不搖，無執一之見，毋意毋必，無固無我。³⁷

也認為《尚書》有益於修養道德的政治人格。從《周易人生觀》、《尚書新義》、《大學新解》、《中庸新解》等書的撰述，可知胡樸安晚年努力於以中國古代經典運用於人生與政治上，希望人們能透過閱讀經典，培養積極奮鬥的儒家人生觀，從政者能培養高尚的政治人格，這些未及出版的著作，正是胡樸安晚年的積極想望，也是他極為重要的學術見解，因此，胡道彥以手稿本影刊，的確保存了其父的重要著作。

而《樸學齋叢書·第二集·第一冊·周易古史觀》書前有胡道彤所編錄的胡樸安著述目錄〈樸學齋所著書目〉，共著錄經部《易經學》等二十四種、史部《史記漢書用字考證》等十二種、子部《周秦朱子學略》等二十五種、集部《離騷經補釋上卷》等三十四種，合計共九十五種，足以提供探詢胡樸安著述的線索，令研究者可以按圖索驥，追尋胡氏的全數著作。

（二）保存胡懷琛著述及著作目錄

《樸學齋叢書·第一集》共收胡懷琛著述十五種，《樸學齋叢書·第三集》亦收胡懷琛著述十四種。胡樸安於《江村集·跋》中說：「《胡懷琛詩歌叢稿》，民國十五年商務印書館出版，中括《秋雪詩》、《旅行雜詩》、《四時雜詩》、《新年雜詩》、《天衣集》、《神蛇集》、《燕遊詩草》、《譯選秋雪詞》、《新道情》、《大江集》、《春怨詞》、《詩意放歌》、《今樂府》，此次排印寄塵遺著，凡在書坊已出版者皆不排印。」³⁸因此第一集所收均為胡懷琛未出版的著作，而第三集所收雖為1926年商務所出版者，但其中如《重編大江集》又與原書不同，值得刊印。

《樸學齋叢書·第一集·第八冊·家乘》後載胡懷琛之子胡道靜編錄的〈先君寄塵著述目〉，共錄胡懷琛著述一百五十三種³⁹，分為書目（〈關於上海的書目提要等四種〉）、讀書法（《古書今讀法》等三種、中國學術（《國學概論》一種）、中國哲學（《中國先賢學說》等七種）、倫理學（《周秦倫理學史》一種）、佛學（《托爾斯泰與佛經》等三種）、初等教育（《村學詩鈔》一種）、初等文法、兒童文學（《中國文法淺說》等十九種）、中國語文學（《簡易字說》等二種）、文選（《柳宗元文》等三種）、教科書、作文法（《新撰國文教科書》等二十三種）、修詞學（《修辭學發微》等二種）、詩歌學（《詩歌的誕生及其壽命》等九種）、小說學（《中國小說概論》等五種）、中國文學（《中國文學的過去與未來》等六種）、中國文

³⁷ 《樸學齋叢書·第2集·第15冊·尚書新義·自序》。

³⁸ 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·江村集》。

³⁹ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁12-19。

學史（《中國文學史略》等三種）、總集（《歷代白話詩選》等六種）、別集（《胡懷琛詩歌叢稿》等六種）、應用文（《最新應用文》等五種）、考據（《孫詒讓札迻正誤》等九種）、筆記（《江村雜俎》等十五種）、小說（《寄塵小說叢稿》等十一種）、地方志（《上海的學藝團體》等三種）、中國傳記（《孔子》等六種）等類，其中已出版者 117 種，未出版者 36 種，亦收集整理胡懷琛著述目錄於不墜。胡懷琛為胡樸安之弟，民國初年詩文大家，其著述及書目亦為重要文獻。

（三）保存胡樸安至親著述

《樸學齋叢書》第一集印行胡樸安先人的遺著，其中《養拙齋詩存》為其祖父胡學書所著，胡樸安〈跋〉云：「太平軍竄涇，倉皇避亂，詩稿皆散失，《養拙齋詩存》，先大父錄於侍疾之餘也。」得之不易，後胡樸安兄弟旅滬，「先大父手稿藏寄塵處，失於一二八之役，幸先父所錄之《養拙齋詩存》保存樸安處，巍然尚在」，可見實為戰火之餘，彌足珍貴。《守拙齋詩存》約三百首、《守拙齋文存》十九首，為其父胡鼎所著，《筆耕錄》為其父胡鼎「讀各家《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》之注而摘鈔之」，所謂「纂言者必鉤其要」是也。⁴⁰《伯子詩稿》為其兄胡有恂（伯春）的詩集，《南香詩鈔》、《南香畫語》、《隨感錄》為其女胡淵的著作。

《南香詩鈔》中有不少題畫詩，如〈樸學齋話酒圖〉有序云：「家君招飲精衛、亞子、十眉、楚儉、孟芙、享利、右任、力子、望道於寓，命淵繪圖記之。精衛命之曰：〈樸學齋話酒圖〉，諸君皆有題詠，極一時之盛。」詩云：「秋風澹微雲，秋花曜素節。小齋敞明暉，斗酒聚賢哲。歡言泛香醪，詼諧粲生舌。陶然興未闌，白日忽已滅。嘉會託丹青，塗雅敢辭拙。」⁴¹既寫當時歡會之盛，亦保存胡樸安與南社友人汪精衛、柳亞子、余十眉、葉楚儉、于右任、邵力子、陳望道等人詩酒交誼的紀錄。

胡樸安所撰《家乘》中附有胡道彤編〈姊氏滄平畫錄〉收錄其姊胡滄平（淵）所繪畫作及題記，如〈記遊圖冊 冊頁〉：

共十六幀：詩八幀，畫八幀。詩為家君所作，以隸書書之，畫八幀，一古漪園，二輞師園，三虎丘，四天平，五鼇頭渚，六項王廟，七北固山，八松寥閣，高六寸，闊八寸，除松寥閣為墨筆外，其他七幀均著色，內無題記，前童心安題「勝蹟長留」四字後有家君跋語，及陶小柳、胡克之、林一厂、葉楚儉、朱壽朋題詩。民國十二年春，家君與許靜仁、徐涵生、金慰農、作南翔、蘇州、無錫、鎮江之遊，家君得詩八首，歸來命姊各繪一圖，以記遊蹤也。⁴²

⁴⁰ 《樸學齋叢書·第1集·第1冊·守拙齋詩存·跋》。

⁴¹ 《樸學齋叢書·第1集·第6冊·南香詩鈔》，頁3下。

⁴² 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁20下。

胡樸安長女胡淵（字滄平）為一女畫家，此《畫錄》中不僅記錄她的畫作數目、名稱、題跋，也記錄作畫背景及胡樸安交遊狀況，可謂留下部分歷史。據胡樸安孫女麥瑛女士所述，文化大革命期間，胡樸安藏書及字畫均遭劫，胡淵畫作也在其中，不知流落何方，抑或已殞沒，而此《畫錄》尚可保存胡淵畫作的相關記錄，殊為可貴。其《南香畫語》寫下不少作畫技巧，如：「初學山水，以結構佈景為最難。寫繁則亦犯塞而氣韻不流，寫簡則易犯薄，精神不顯；繁簡既宜，佈置多妙，又似與前人暗合，此山水之佈置不可不一研究也。」⁴³「臨古畫，第一步當先觀其佈置，道路、水徑、雲氣、山勢之來原去處及起承轉合之關節認得明白，第二不則看齊用筆、用墨、皴擦渲染之法，若不詳細觀察明白，則下筆則易將要緊之處忽過，以致全幅減色不少。」⁴⁴亦為可貴文獻。

（四）保存安徽涇縣鄉邦文獻

1、《丹溪詩鈔》、《丹溪詩鈔補遺》、《續丹溪詩鈔》、《丹溪文鈔》

《丹溪詩鈔》為胡樸安之父胡鼎所輯安徽涇縣胡氏鄉賢的詩作，胡樸安《丹溪詩鈔·跋》云：

其著述蔚然成名者，為墨莊先生承珙與績溪胡匡衷、胡培翬，號稱三胡，所著《毛詩後箋》、《儀禮古今文義疏》，收入《續清經解》中，固不朽之書也。其他諸先生亦頗有著述，惜當時未能播之於世。太平天國時，吾鄉受兵最巨，書卷與其他物產同歸一燼，前輩之著述蕩然無存。先父於同治間由上海回里，於頽垣斷壁之中搜拾前輩之著述，僅得各人所作之詩若干首，鈔而存之，題曰《丹溪詩鈔》。⁴⁵

可知所輯的詩為太平天國兵災劫餘，殊為珍貴，共收胡尚衡、胡徵齡、胡一鑑、胡以旌等三十五人、詩三百三十五首。胡樸安之兄胡有恂於三十五人之外，又得胡元輝、胡小莊等十三人、詩三十一首，編為《丹溪詩鈔補遺》，及胡鴻澤、胡書田、胡桂芳等二十五人、詩八十五首，編為《續丹溪詩鈔》。其父胡鼎輯《丹溪文鈔》，共收胡尚衡、胡律、胡以旌、胡聳孫、胡一倫、胡承珙等十八人、文三十九篇，皆為涇縣胡氏重要文獻。胡樸安〈跋〉云：

《文鈔》中如〈琴高山賦〉、〈黃兌山賦〉、〈白雲茶賦〉、〈琴溪仙魚賦〉不僅為文字之流傳，使山水物產隨文字以流傳也。至於《四書撮·序》等在未見原書者知有是書，其《定樞》、《窮神》、《從心》、《至命》四錄之未刻

⁴³ 《樸學齋叢書·第1集·第6冊·南香畫語》，頁7。

⁴⁴ 《樸學齋叢書·第1集·第6冊·南香畫語》，頁5。

⁴⁵ 《樸學齋叢書·第1集·第7冊·丹溪詩鈔·跋》。

者，其序猶為重要也。」⁴⁶

認為這些文章甚至可使山水物產隨文字而流傳，而如胡光岱撰有〈定樞錄自序〉、〈窮神錄自序〉、〈從心錄自序〉、〈至命錄自序〉，因此知其曾撰四錄，自然更為可貴。

2、〈胡氏著述攷〉、〈胡氏登科記〉、〈涇縣鄉土記〉

胡樸安編《家乘》後附有胡道彤編〈胡氏著述攷〉，如：

《易學提綱》 胡先鉅（咸豐元年刊本）

《大易觀玩錄》四卷 胡澤順（道光二十二年刊版已燬，民國九年重刊二冊）

《毛詩後箋》三十卷 胡承珙（《墨莊遺書》與《續清經解》內，廣雅書局，光緒十六年刊單行本）

《詩序貫》 胡元輝（見《縣志文苑傳》）

《三家詩輯》 胡世琦（見《求是堂文集》）

等胡氏家族著述目錄八十六種⁴⁷，均是重要文獻目錄。其後又有〈胡氏登科記〉⁴⁸，整理自明代至清同治間胡氏科考名錄，保存鄉邦文獻，至為重要。

而胡樸安所撰〈涇縣鄉土記〉，則考證涇縣的歷史沿革：

涇縣，古揚州地，漢屬丹陽郡，後漢因之，「楚王英好佛，謫居涇縣」是也。三國時吳置安吳縣，在今縣治西藍山南，屬宣城郡，晉以後因之，隋廢安吳，仍為涇縣。……⁴⁹

及地理、人物，如：「萬山重疊，絕少平行，人眾田少，艱於謀食，於是遠去他鄉，各圖生計。涇縣本地雖無市場，而在外經商者足跡幾遍各省，地勢使然也。」
「又有萬巨者，工詩，李白贈以詩云：『吾愛萬夫子，解渴同瓊樹，何日一來遊，相歡詠佳句。』……北至桃花潭，昔李白嘗遊於此，上有踏歌古岸，所謂『桃花潭水深千尺，不及汪倫送我情』者也。」並記各村物產及人文特色，如：「白雲泉出自白雲山，山舊產茶入貢，名白雲茶，今則滿目蓬蒿，一林荊棘矣。」
「大小嶺實產紙之地，所謂宣紙者，多產於此，亦工業上之特色也。」
「胡蛟齡、胡承珙、胡世琦皆卓卓有名，承珙字墨莊，邃於經學，所著《毛詩後箋》、《儀禮古今義疏》、《爾雅古義》、《小爾雅義證》諸書，考覈精詳，古訓賴以不墜。自清乾嘉以來，海內學者爭言漢學，而吳皖二派為至盛。」
皖派以戴東原為大師，胡樸安認為胡承珙「實皖派之中堅，戴氏之後勁也」。最後則慨乎言之：

涇縣之地，樹藝之地也；涇縣之人，商業之人也。近年以來，商務漸漸衰

⁴⁶ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·丹溪文鈔·跋》。

⁴⁷ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁23-26下。

⁴⁸ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁26-39下。

⁴⁹ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁40上。

落，樹藝又無人過問，生計日艱，戶口亦因之減少，嗚呼！山河如故，舉目皆非，桑梓之鄉，關情更切，一水一山，考古證今，見不如聞，吾草撰〈涇縣鄉土記〉，不覺有今昔之感於，更有無窮之悲焉。⁵⁰

感嘆當時涇縣已今不如昔。凡此皆為當代之記載，自有其文獻價值。《涇縣鄉土記》成稿於清光緒戊申年（1908）十月，鄧實為之作〈敘〉，在清末列強侵略中國之時，更盛讚其愛鄉愛國之心，云：

胡子仲明，撰〈涇縣鄉土記〉成，以示余為序之。余讀之既，瞿然曰：胡子可謂愛其鄉矣。……今天下人士，方目營四海，非域外之山川不記，非瀛海之奇異不譚，以為神州內之區域，實不足供吾顧盼，遑論於一邑一鄉之小哉。故一出里門，即忘其鄉，一出國門，即忘其國。……夫人必先知愛其鄉，而後知愛其國。胡子斷斷於其鄉之山川道里、風俗人物、歷史古跡，紀之毋敢闕。使人讀之，油然生其愛鄉之心，由是而知愛國。然則胡子是書，雖紀一鄉一邑，而關於天下者甚大。⁵¹

其弟懷琛為之題詞，也表達此意：

筆聲颯颯墨光寒，愛國憂家感百端。寄語故鄉諸父老，是編莫作等閒看。一寸山河一寸金，主權休讓外人侵。搜羅鄉土編斯記，也是婆婆愛國心。

⁵²

3、《包慎伯先生年譜》、《皖省學者傳》

《樸學齋叢書·第二集》第六冊《包慎伯先生年譜》為胡樸安所撰安徽涇縣先賢包世臣的年譜，第十七冊《皖省學者傳》為胡樸安撰述安徽先哲胡承珙、胡培翬、董桂新、朱珩四人的傳記。

綜上可知，《樸學齋叢書》保存安徽涇縣鄉邦文獻，不可忽視。

（五）保存胡樸安、胡懷琛及其家人的生平資料

《樸學齋叢書·第二集》中收《五九之我》、《病廢閉門記》二書（第十八、十九冊），前者為胡樸安六十歲的自傳，後者為其六十二至六十六歲（1939—1943）自傳，胡道彥影刊本即保存胡樸安的生平文獻。

《樸學齋叢書·第一集·第八冊·家乘》內容包括：〈胡氏世系記〉、〈先父愛庭公行狀〉、〈先母朱太君行狀〉、〈伯春事略〉、〈寄塵事略〉、〈亡女滄平事略〉，保存胡氏家譜及胡樸安之父胡鼎、兄胡有恂、弟胡懷琛、女胡淵之生平事蹟頗多。〈胡氏世系記〉記載胡樸安一系「世居安徽涇縣縣治東之龍坦村」，「大概宋元之

⁵⁰ 以上所引見《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁40下-44下。

⁵¹ 見《涇縣志》，<http://61.191.16.234:8080/was40/detail?record=3&channelid=4797>。

⁵² 同前註。

際由婺源遷涇」，「余之舊居即丹溪流入南香澗之處」⁵³，由此可知《丹溪詩鈔》、《南香詩鈔》命名的由來。由其〈先父愛庭公行狀〉所載：

先父一生以教書為業，嘗設館於里中、於上饒、於南昌、於上海，從學者以百數，卒無一人表表自見者，蓋所授之徒半多膏粱子弟，鮮有能受先父教者。樸安年十四時，先父設館於里中，樸安從先父讀書。先父授徒，八股試帖之外，兼及古文、古詩，四書五經之外，兼及諸史諸子，樸安所以得有今日者，皆是幼年受教於先父之深。……喜飲酒，性頗豪，酒酣耳熱，嘗有拔劍起舞、顧眄自雄之概；待人和易，持己極為嚴肅，在里中為人排難解紛，出一語悉帖然服之。⁵⁴

得知胡樸安之父胡鼎以教書為業，胡樸安曾從之學，可謂家學淵源。由其〈先母朱太君行狀〉所記：

先父處館於江西之上饒縣，每間歲一歸。先母主持家務之餘，嘗裁方紙書字教兒，或口授唐人五七言詩，樸安兄弟三人，在未入塾之前皆受先母之教也。⁵⁵

得知胡樸安自幼亦受教於其母。〈伯春事略〉為其兄胡有恂傳略，除記其兄一生教書為業外，更得知胡樸安兄弟三人曾同客上海：「嗣樸安在《國粹學報》任編輯，伯春處館如故，時寄塵亦在上海，畢業於南洋中學，任《神州日報》編輯，三人嘗相晤談，雖無析疑問難之樂，然在客中亦不易得也。」

〈寄塵事略〉為其弟胡懷琛傳略，保存其生平事蹟尤多，且知胡懷琛自幼嘗從胡樸安讀書，作詩頗具天性：

先父設館南昌，先兄設館吉安，樸安在里中開門授徒，寄塵六歲，從樸安讀，授以《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》，則讀不上口，授以五七言詩，則朗朗成誦焉。七歲能作五言詩，九歲能辨四聲，蓋詩才具有天性也。

後「畢業於育才中學，即今日之南洋中學」，1911年任《神州日報》編輯，與胡樸安（當時在《民立報》）以文字鼓吹革命，1912年在《太平洋報》，與柳亞子同編文藝，後在《中華民國報》、廣益、進步、商務等書局任編輯，又在滬江、國民、持志各大學擔任中國文學史、中國哲學史等課，一二八中日之役後，任上海通志館編纂，「八一三之役，國軍撤退，南市陷於礮火之中，與寄塵寓處僅隔一條馬路，震動殊甚，因此受驚頗巨，二十七年一月十八日，竟以微病溘然長逝矣，年五十三。」⁵⁶

⁵³ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁1上。

⁵⁴ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁6。

⁵⁵ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁6下-7上。

⁵⁶ 與前段所引並見《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁8下-9下。

胡樸安為胡懷琛《福履理路詩鈔》作〈跋〉云：「民國紀元前一年，寄塵挈眷來滬，與余同寓，嗣因彼此辦事往返便利之故，民國二年，各自分居，自二年至二十七年，此二十六年中，寄塵遷居不下二十六次，惟寓江灣路與福履理路皆有三、四年之久。寓江灣路時，任編輯於商務印書館；寓福履理路時，任編纂於市通志館；二十六年中之生活，惟此二處為固定，惟此二處居寓為久常。寄塵生活之不安，即其遷居之頻繁可以見之。一二八⁵⁷之後，商務印書館編輯部解散，任市通志館編纂，關於上海之掌故極為留心，此可在《福履理路詩鈔》中見之。」⁵⁸對於胡懷琛生活、居寓的不安有詳細記載。關於上海之掌故，如〈半淞園并序〉云：「半淞園在滬南高昌廟路，為姚伯鴻所築，民國七年築成，占地六十餘畝，地濱黃浦，故獨得水之勝，臺榭花木安排妥貼，常年售門票，任人遊覽，半淞園之命名，係取剪取「吳淞半江水」詩句中字，然其地實濱黃浦，而無關吳淞江事，此名但可謂之為借用而已，是亦談半淞園者所宜知也。」詩中並加夾注：

草堂（園有江上草堂）小築傍黃龍（黃浦本名黃龍浦），便使塵襟一洗空，
等是煙波半江水，何妨借取號吳淞。⁵⁹

其他如〈訪最閒園遺址〉、〈過味蕪園遺址〉、〈過愚園遺址〉、〈兩園〉、〈膠州路公園〉之類，均有〈序〉詳說上海掌故。

胡懷琛於《上武詩鈔·自序》云：「此集為予民國二十六年七月後所作詩也。此時代為非常之時代，故吾詩亦異於平日，輯而存之，題曰《上武詩鈔》。上武者，尚武也。抑予更有說，字書云：『止戈為武』，今我國用武矣，然是欲止他人之黷武，而非黷自己之武，是役也，深得武字之義，是可尚也。因取二字以名吾詩。」⁶⁰說明詩鈔命名「上武」的意義，因 1937 年蘆溝橋事變後，對日抗戰開始，而用武的目的，旨在遏止日本的侵略，合於「止戈為武」的意義。胡樸安為之作〈跋〉又說：

《上武詩鈔》起於二十六年七月七日，止於二十六年十二月十四日，計一百六十一日，得詩三十五首，於當時滬戰之情況、個人之思想，皆可於詩中見之。⁶¹

如〈紀事〉一首：「風聲鶴唳說苻堅，讀史曾疑是浪言。千載證諸今日事，始知狐筆不虛傳。」後注云：

吾空軍屢襲敵艦，敵甚畏之，每為之終夜不安，一日見一鷹遨翔空中，誤

⁵⁷ 1937 年 1 月 28 日，日軍佔領淞滬鐵路防線，1 月 29 日，日機轟炸閘北，商務印書館及東方圖書館均遭炸毀。

⁵⁸ 《樸學齋叢書·第 1 集·第 4 冊·福履理路詩鈔》。

⁵⁹ 同前註，頁 11 下。

⁶⁰ 《樸學齋叢書·第 1 集·第 4 冊》。

⁶¹ 同前註。

以為吾軍飛機，倉遑發高射砲擊之，擾攘良久，方知其誤，心虛膽怯可知一斑矣。

又〈老子軍〉一首，序云：「吳縣張仲仁先生發起組織老子軍，豪情壯志，能使人聞風興起，惟當局以軍隊名義未便假借，致電嘉慰而勸止之，遂未實行，嚴肅豪俠，兩皆可紀，因作此詩，以志事云耳。」詩云：

皤然老子白頭翁，殺敵心還少壯同。實力縱難驅白起（白起喻齊將也），豪情直欲駕黃忠。卻因軍制難通假，賸付街頭說傑雄。野史他時蒐訪去，可參娘子與兒童。⁶²

寫對日抗戰以後，老人亦立志從軍，於當時滬戰情況皆可知一斑。

〈亡女漳平事略〉則記其長女胡淵生平：

漳平幼好書畫，零楮寸紙，輒塗抹殆盡。肄業於城東女學，主持校務者為楊白民先生，時楊東山、蕭退闇兩先生皆任教員，白民性喜書畫，東山、退闇悉書畫名家，於是城東一變而為書畫專門學校。漳平卒業於城東，書畫已漸漸可觀。……余友人中善書畫者歛縣黃賓虹先生、崇明童心（按：奪一「安」字）先生，余與二先生時嘗晤談，漳平隨侍，沃聞其議論，學識之進步在於不知不覺之間。⁶³

不獨敘述其女習畫過程，亦記錄胡樸安與書畫名家楊白民、蕭蛻庵、黃賓虹、童心安（大年）之交遊情形。《樸學齋叢書·第一集·第一冊·養拙齋詩存》書前收錄「吾家故宅門前之風景」照片一幀，下有胡樸安所記家鄉風景：「吾家故宅在此橋東北數十步，溪中一磐石，四面環水，小橋通焉。先父《守拙齋文存》中〈丹溪磐石記〉是也。橋北一閣矗立水際，《丹溪文鈔》中墨莊公（胡承珙）之〈丁亥八月十六日夜丹溪水閣翫月記〉、少坡公之〈大雪初霽，丹溪水閣翫月語同仁賦詩小引〉是也。……」及「先父愛亭公遺像」、「先兄伯春遺像」、「亡弟寄塵遺像」、「亡女漳平遺像」等，胡道彥又補刊「先父樸安公遺像」一幀，保存胡樸安至親的生平文獻，實有其功。

（六）題署序跋保存民初人物的墨蹟、鈐印及與胡樸安兄弟交遊線索

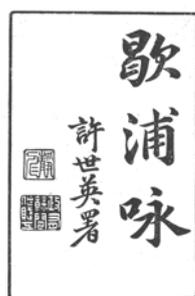
胡樸安刊印書籍有一大特色，即每部叢書和書籍、扉頁均邀請友朋題署，有時一部書甚或有兩人以上題署，而友朋多為當代名家，因此保存民國初年人物或名家的墨蹟、鈐印甚多，於書法藝術及篆刻文獻頗具保存之功。以下列表為各書題署、鈐印、序、跋：

⁶² 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·上武詩鈔》，頁2下。

⁶³ 《樸學齋叢書·第1集·第8冊·家乘》，頁10。

1、《樸學齋集》題署、鈐印、序、跋

書名	作者	題署	鈐印	序	跋	時間
樸學齋集 封面	胡樸安	蓴農書眉				
樸學齋集 扉頁		孝胥	鄭	梅豫根		
				高燮		戊午9月
				汪洋		7年9月
				自序		
歇浦咏 (圖九)	胡樸安	許世英	靜仁、政有 閒作賤工			
閩海吟 (圖十)	胡樸安	退閣	蕭氏中孚			
北遊草 (圖十一)	胡樸安	楊逸	無悶			戊午秋
和陶詩 (圖十二)	胡樸安	戊午新秋 去病	巢南	潘飛聲	胡懷琛	戊午九月 丁巳11月



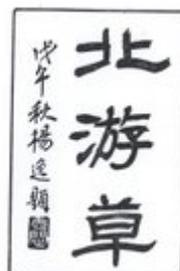
圖九

許世英題歇浦咏



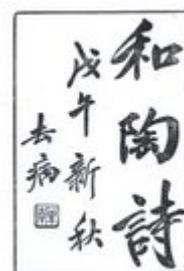
圖十

蕭蛻庵題閩海吟



圖十一

楊逸題北遊草



圖十二

陳去病題和陶詩

以上《樸學齋集》的題署者有：王蘊章（字蓴農）、鄭孝胥、許世英、蕭蛻庵、楊逸、陳去病，多為書法名家。如楊逸（1864—1929），上海人，字東山，號魯石，晚號無悶，又號盪雪翁。工詩，善書、畫。早歲與周佩笙切磋繪事。又與畫家江琨為友，於書無所不窺，尤長八分，規摹兩漢于石門頌最有心得。山水意境在沈周、戴本孝之間。偶作松幹梅蕊，悉以書法融會為之，與吳昌碩相伯仲。與姚僧、汪琨、高邕等發起豫園書畫慈善會，義賣救災，並舉辦展覽會編印畫集歷二十餘年。輯有《海上墨林》。⁶⁴

除保存題署諸人墨蹟、鈐印外，亦可推知《樸學齋集》刊印時，胡樸安與以上各人均有往來交遊，如王蘊章（1884—1942）與胡樸安同為南社社友，1919年與南社同仁

⁶⁴ 陳玉堂編著：《近現代人物名號大辭典》（杭州：浙江古籍出版社，1993年5月），頁280。

潘飛聲、傅熊湘等人同結「鷗社」，每月雅集兩次，作詩相互唱和。⁶⁵《胡樸安友朋手札》中有王蘊章致胡樸安函十四通。⁶⁶陳去病、蕭蛻庵亦為南社同仁，與胡樸安交情甚篤。許世英則為 1915—1917 年任職福建（許任福建省長，胡任秘書）及交通部（許任部長，胡任秘書）的長官，後來則為兒女親家（胡樸安長女胡淵適許世英之子許誠）。

作序者高燮、汪洋、潘飛聲皆為南社社友。由高燮《樸學齋集，序》：「曩年嘗與予創國學商兌會，因相識於滬上。」透露 1912 年南社社員高燮、高旭、姚光、胡樸安、蔡守、葉楚傖等人發起組織「國學商兌會」⁶⁷的一段故實。而汪洋《樸學齋集·序》：「余識樸菴已七年，閩海譚詩，淞濱翦燭，其間共筆硯、數晨夕者近三載，唱酬之作，積之盈寸，自維孤陋，未獲進益，而塵俗之氣，亦稍稍湔除矣。」則記錄胡樸安與汪洋於 1915—1916 年間在福建同事的概況。

2、《樸學齋叢書·第一集》題署、鈐印、序、跋

冊	書名	作者	題署	鈐印	序	跋	備註
1	樸學齋叢書（封面）		王清穆	丹揆			29 年刊
	樸學齋叢書（扉頁） （圖十三）		張壽鏞	張壽鏞印	柳亞子		29 年 6 月 27 日
					陳 柱		29 年 8 月
					高 燮		庚辰 8 月
	樸學齋叢書第一集 目錄	胡樸安					29 年 9 月
1	養拙齋詩存（圖十四）		高 燮	吹萬六十 後作			庚辰五月
1	養拙齋詩存				陶軒		光緒二年
					桂芳		同治甲戌
						胡樸安	27 年 9 月
1	守拙齋詩存（圖十五）	胡 鼎	沈恩孚	沈恩孚			
					陳詩		丙子中秋
						胡樸安	29 年 2 月
1	守拙齋文存		童大年	大年		胡樸安	27 年 7 月
2	筆耕錄		錢崇威	崇威			
3						胡樸安	27 年 12 月

⁶⁵ 胡樸安：《南社詩話》（柳無忌、高銛、楊玉峰主編，《南社詩話兩種》，中國人民出版社，1997 年 3 月），頁 152-153。

⁶⁶ 上海圖書館藏《胡樸安友朋手札》，第 4 冊。

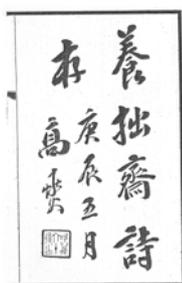
⁶⁷ 楊天石、王學莊編：《南社史長編》（《國際南社學會·南社叢書第 1 套》，北京：中國人民大學出版社，1994 年 5 月），頁 279。

胡樸安《樸學齋集》及《樸學齋叢書》的文獻價值

冊	書名	作者	題署	鈐印	序	跋	備註
4	伯子詩稿	胡有恂	陳乃乾	乃乾		胡樸安	27年7月
4	江村集	胡懷琛	徐乃昌	隨庵		胡樸安	29年7月
	亡友胡寄塵傳	柳亞子					
4	福履理路詩鈔	胡懷琛	柳亞子	亞子		胡樸安	29年7月
4	上武詩鈔	胡懷琛	陳微明		自序	胡樸安	29年7月
4	秋山文存	胡懷琛	陳柱	守玄？艸	自序	胡樸安	29年6月
5	中庸淺說	胡懷琛	孫世偉	孫世偉叔仁印		胡樸安	29年7月
5	老子學辨（圖十六）	胡懷琛	顧詰剛	顧詰剛		胡樸安	29年5月
5	老子補注	胡懷琛	朱香晚	香晚		胡樸安	29年6月
5	莊子集解正誤（圖十七）	胡懷琛	丁福保	丁福保印		胡樸安	29年6月
5	列子張湛注補正	胡懷琛	姚光	復廬		胡樸安	29年8月
5	淮南鴻烈集解補正（圖十八）	胡懷琛	古杭高魯	適翁		胡樸安	29年5月
5	惠施詭辨新解（圖十九）	胡懷琛	高野侯	野侯六十後作		胡樸安	29年5月
5	太白國籍問題	胡懷琛	長樂黃葆戉			胡樸安	29年7月
6	王念孫讀書雜誌正誤（圖二十）	胡懷琛	程演生	襄寧程演生印		胡樸安	29年2月
6	札迯正誤	胡懷琛	顧燮光	鼎梅金石書畫		胡樸安	29年7月
6	讀書雜記	胡懷琛	夏敬觀	夏敬觀印	自序	胡樸安	29年8月
6	南香詩鈔	胡淵	徐行			胡樸安	29年6月
6	南香畫語	胡淵	樓辛壺	辛壺	童大年	胡樸安	29年7月
6	隨感錄	胡淵	霍然李健	李傳士		胡樸安	29年6月
7	丹溪詩鈔		金天翮	松岑		胡樸安	28年1月
7	丹溪詩鈔補遺（圖廿一）	胡有恂	蔣維喬	因是子		胡樸安	29年7月
7	續丹溪詩鈔（圖廿二）		陳詒先	詒先		胡樸安	29年7月
8	丹溪文鈔	胡鼎輯	金子才	子才		胡樸安	29年8月
8	家乘	胡樸安	翟翥	翟翥		胡樸安	29年7月



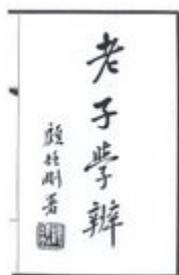
圖十三
張壽鏞題
樸學齋叢書扉頁



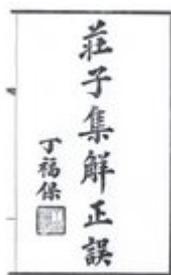
圖十四
高燮題署
鈐印：吹萬六十後作



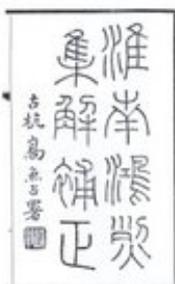
圖十五
童大年題署



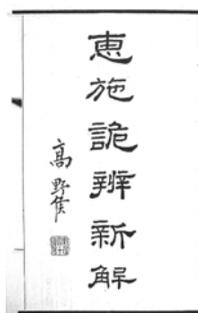
圖十六
顧頡剛題署



圖十七
丁福保題署



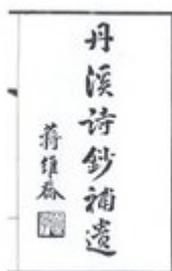
圖十八
高魯題署



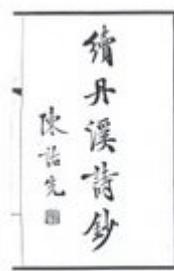
圖十九
高野侯題署
鈐印：野侯六十後作



圖二十
程演生題署



圖廿一
蔣維喬題署



圖廿二
陳詒先題署

以上《樸學齋叢書·第一集》題署者有：王清穆、張壽鏞、高燮、沈恩孚、童大年、錢崇威、陳乃乾、徐乃昌、柳亞子、陳微明、陳柱、孫世偉、顧頡剛、朱香晚、丁福保、姚光、高魯、高野侯、黃葆鉞、程演生、顧燮光、夏敬觀、徐

行、樓辛壺、李健、金天翮、蔣維喬、陳詒先、金子才、翟翥等三十人，其中亦多書法名家，如童大年、錢崇威、高野侯、樓辛壺、李健、顧燮光等⁶⁸皆是，亦皆胡樸安的友人，如童大年於 1940 年時且與胡樸安同寓「安居」（童大年字心安，二人同寓，故室名「安居」），往往為其女胡淵指導畫作⁶⁹。其他則為胡氏的友朋，如張壽鏞、沈恩孚、陳乃乾、孫世偉、顧頡剛、丁福保、程演生、金天翮、蔣維喬、陳詒先等人，保存諸人墨蹟及鈐印，甚具文獻價值。

胡樸安於《樸學齋叢書》出版後，一一贈書給以上友朋，張壽鏞曾覆信，略評各書的特色說：

一門文學，四世精英，躍躍紙上，弟約略紬繹，《養拙齋》之表揚忠節、《守拙齋》之感慨世事，見之於詩文；而《筆耕錄》又復鑄融漢宋，卓然助於己而助於人；伯子之詩沖澹，江村之詩寒瘦，柳亞子題《江村集》曰：「味在鹹酸外，功參新舊中」者是也。《福履理路》、《上武》兩詩鈔尤堪作詩史觀，其文、其說、其辨、其注、其解、與其各種雜著，皆有裨於實學者也。南香之為人，乃女中之屈賈，觀其詩話與《隨感錄》知之。《丹溪詩文鈔》藉補《墨莊遺書》及《涇川叢書》所未及，《家乘》稿一卷，非以誇王謝之才名，實足示賈孔之世學，觀止矣。⁷⁰

十分推崇《樸學齋叢書》第一集的價值，謂胡懷琛《福履理路詩鈔》、《上武詩鈔》「尤堪作詩史觀」，《丹溪詩文鈔》可以補《墨莊遺書》及《涇川叢書》⁷¹所不及。

3、《樸學齋叢書·第二集》題署、鈐印、序、跋

冊	書名	作者	題署	鈐印	序	跋	時間
1	周易古史觀	胡樸安	童大年	大年	自序		31年
2	(圖廿三)		樞周金文		自序二		31年5月
3	儒道墨學說	胡樸安	俞壽田署檢	壽田八十後作	自序		32年4月
4	莊子章義	胡樸安	馬敘倫	馬敘倫	自序		32年3月

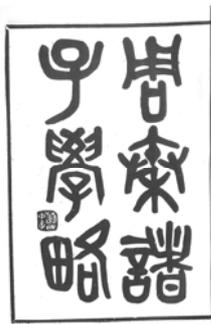
⁶⁸ 俞劍華編：《中國美術家人名辭典》（上海人民美術出版社，1991年12月），頁379（李健）、頁783（高時顯、野侯）、頁1158（黃葆戉）、頁1430（錢崇威）、頁1549（顧燮光）。

⁶⁹ 胡淵《南香畫語》：「於所作畫，家大人每持以呈教童心安先生，先生總教以淡字一訣，於至此方之無莫求染之妙也。」（《樸學齋叢書·第1集·第6冊》，頁4上）。

⁷⁰ 張壽鏞（民二十九年）十一月十日〈致胡樸安函〉（上海圖書館藏《胡樸安友朋手札》第13冊）。

⁷¹ 《涇川叢書》為清趙紹祖、趙繩祖同輯，道光十二年（1832）涇趙氏古墨齋刊本，不分卷，50冊。共輯錄安徽涇縣內明、清兩代學者論著45種，並各作「書後」，述其大旨。見《涇縣志》，<http://61.191.16.234:8080/was40/detail?record=3&channelid=4797>。《墨莊遺書》，胡承珙編著。

冊	書名	作者	題署	鈐印	序	跋	時間
					題詞	7年作	23年4月
5	古書校讀灋	胡樸安	章炳麟 署檢	葑漢	自序		
6	樸學齋叢刊	胡樸安 編	蕭退闇	退闇	蕭退闇 自序		癸亥9月 12年8月
6	包慎伯先生年譜	胡樸安	蕭蛻	蛻公、江 南蕭氏	自序		
7	周秦諸子學略 (圖廿四)	胡樸安	蕭蛻	蕭氏中孚 (圖廿 五)	自序		
7	周秦諸子書目	胡樸安	蕭蛻	蕭氏中孚	自序		
8	筆志	胡樸安	蕭蛻	江南蕭 氏、退闇	自序		
8	紙說	胡樸安	蕭蛻	退闇	自序		
8	奇石記	胡樸安	蕭蛻	江南蕭氏	自序		
8	律數說(圖廿六)	胡樸安	蕭蛻	聽松 (圖廿 七)	自序		
9	讀漢文記	胡樸安	蕭蛻	蕭氏中孚	自序		
9	歷代文章論略	胡樸安	蕭蛻	退闇	自序		
9	論文裸記	胡樸安	蕭蛻	退闇	自序		
9	餘墨(圖廿八)	胡樸安	蕭蛻	江南蕭 氏、退闇	自序		
10	詩經學	胡樸安	章炳麟	葑漢			
11	中國習慣法論	胡樸安	管鶴				
			南至退 闇	蛻 (圖廿 九)	蕭蛻		庚申日
15	尚書新義	胡樸安			自序		33年12月
16	中庸新解	胡樸安	唐文治	唐文治	自序		33年7月
16	大學新解	胡樸安	陳敬第	陳敬第			
18	五九之我	胡樸安			自序		26年2月
19	病廢閉門記	胡樸安			自序		32年9月
26	和寒山子詩	胡樸安			自序		30年2月



圖廿四
蕭蛻庵題署



圖廿五
鈐印：蕭氏中孚



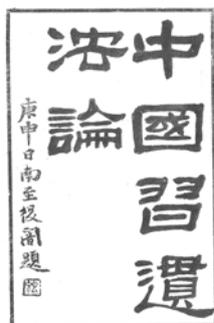
圖廿六
蕭蛻庵題署



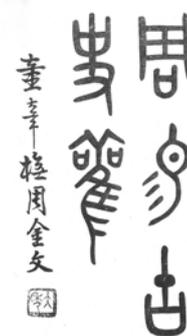
圖廿七
鈐印：聽松



圖廿八
蕭蛻題署 鈐印：江南蕭氏、退閣



圖廿九
蕭蛻題署 鈐印：蛻



圖廿三
童大年題署

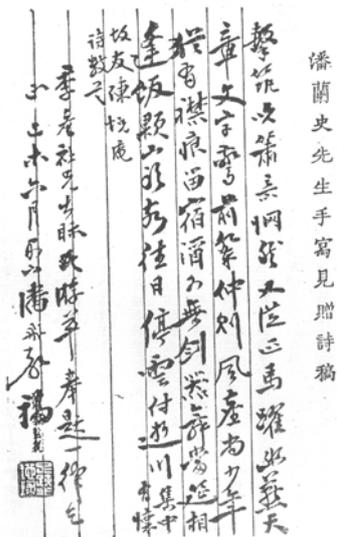
《樸學齋叢書·第二集》題署者有：童大年、俞壽田、馬敘倫、章炳麟、蕭蛻庵、管鶴、唐文治、陳敬第，其中《樸學齋叢刊》四冊，題署者皆是蕭蛻庵。蕭蛻庵（1876—1958），江蘇常熟人，又名蛻，初名敬則，一作原名守忠，後改名麟，字中孚、蛻公、盅孚，別署退庵、本无、退閣、旋聞室主、寒叟、苦綠、聽松、聽松老人等。工書，善寫各體，尤工篆書，有「虞山第一書家」之稱。⁷²蕭蛻庵為胡樸安南社摯友，亦為胡淵的書畫老師。蕭蛻庵為《樸學齋集》、《樸學齋叢刊》共十三種書題署，不僅保存蕭氏篆隸草各體書法，且使用鈐印多達六方，有「江南蕭氏」、「蕭氏中孚」、「蛻公」、「蛻」、「退閣」、「聽松」等，保存名家鈐印篆刻文獻甚多。蕭蛻庵與胡樸安交情甚篤，且對胡樸安整理國故之功十分肯定，他為《樸學齋叢刊》作序時說：「予綜先生之所詣，制行堅卓似顏習齋，識度弘達似包安吳，考證精確似孫籀廡，文詞淵懿似汪容甫，議論平實似陳東塾，

⁷² 邵迎武：《南社人物吟評》（北京：社會科學文獻出版社，1994年4月），頁271。又，同前註，頁822。

先生雖自謙，然非是莫能比。」⁷³可見一斑。

4、《樸學齋叢書·第三集》題署、鈐印、跋

冊	書名	作者	題署	序	跋
1	胡懷琛詩歌叢稿	胡懷琛		胡樸安	
			潘蘭史	(圖三十)	詩稿一首
			胡適	(圖卅一)	小詩一首
			弘一	(圖卅二)	詩稿一首



圖三十

潘飛聲寫贈胡懷琛詩

塵世原如夢誰非夢裏人夢中還說夢非夢亦非真
適之先生手書寫情舊作見贈賦此答之胡懷琛

寄塵先生索書 適

圖卅一

胡適手寫小詩 胡懷琛答之

剛忘了昨兒的夢，
又分明看見夢中的一笑。

右為弘一上人手寫詩稿民國元年寫
此相贈時上人尚未出家也今覽此篇
如見故人胡懷琛記

圖卅二

弘一上人贈胡懷琛詩

《樸學齋叢書·第三集·胡懷琛詩歌叢稿》書首胡樸安〈序〉之後，有〈潘蘭史先生手寫見贈詩稿〉、胡適手寫小詩一章及胡懷琛答詩一首、弘一上人手寫詩稿一首，均保留民初人物的墨蹟，並可見諸人交遊狀況。

以胡適為例，胡懷琛與胡適於 1920 年間曾打過筆仗。胡適的《嘗試集》於 1920 年 3 月由亞東圖書館出版，當年 4 月 30 日，上海《神州日報》即發表胡懷琛的〈讀胡適之《嘗試集》〉一文，對集中的詩作大加指摘並自告奮勇為胡適改詩。胡適出面辯駁，而劉大白、朱執信、朱僑、劉伯棠等人也紛紛撰文參與討論，從 1920 年 4 月起，一直持續到 1921 年 1 月，歷時半年有餘，在二十世紀 20 年代初的上海文壇上，可說熱鬧一時。⁷⁴但 1926 年胡懷琛出版《胡懷琛詩歌叢稿》時，特附胡適手書的寫情舊作「剛忘了昨兒的夢，又分明看見夢中的一笑。」及

⁷³ 《樸學齋叢書·第 2 集·第 6 冊·包慎伯先生年譜·序》

⁷⁴ 姜濤：〈“為胡適改詩”與新詩發生的內在張力——胡懷琛對《嘗試集》的批評研究〉（《北京大學學報》，第 40 卷，第 6 期，2003 年 11 月），頁 130。

他所作答的「塵世原如夢，誰非夢裏人？夢中還說夢，非夢亦非真。」小詩一首，可知二人並未為此反目，反而成了朋友。

（七）提供胡樸安與胡懷琛交遊資料

《樸學齋集》所收胡樸安詩集四種為胡懷琛所編，有〈跋〉云：

兄為詩頗不收檢，少年所作皆已散失，爰為編其三十以後十年間之詩，繫之以地區，為四卷，為記其事如上。

可知為胡樸安三十歲以後十年間的詩，以任職地區分為四集如下：

《歇浦集》：1907—1914年，胡樸安遷居上海後參加革命、報社工作時期的詩。

《閩海吟》：1915年任福建省巡閱使許世英秘書兼教科長，後任圖書館長時詩。

《北遊草》：1916年於北京任交通部長許世英之秘書時所作。

《和陶詩》：1916—1917年自北京返滬後所作。

其中自然保存各時期的交遊資料，如《歇浦詠》中〈訪孟碩于獄中〉一首有云：

啾啾鬼語月黃昏，嗚咽寒潮自打門。憤世屈平惟有淚，悲秋宋玉已無魂。
憂庵早受文章累，孟博還遭黨禍冤。四野寂寥群響絕，天高風急正啼猿。

75

即胡樸安於1912年時與鄧家彥（字孟碩）同在《中華民國報》，當時袁世凱欲稱帝，《中華民國報》「力持正誼，為袁氏所側目」，1913年，「孟碩為袁氏構陷入獄」⁷⁶，胡樸安探獄所作，「啼猿」正暗諷袁世凱，「群響絕」則指在袁氏威嚇下，各報均不敢發出正義之聲。又如〈為楚儉題分湖弔夢圖〉、〈贈匪石佩忍楚儉〉、〈答佩忍匪石楚儉四首〉⁷⁷即與南社友人葉楚儉、陳世宜（字匪石）、陳去病（字佩忍，又字巢南）等人在1914年以前的往來記錄。

《閩海吟》中有〈同義華登烏石山〉、〈自述二十四韻示子實〉、〈再遊閩海舟中同劍華作〉、〈小柳約同歸滬詩以答之〉等詩，可知1915年任職福建時，與南社友人管義華、汪洋（字子實）、俞劍華、陶牧（字小柳）往來密切。〈泊三都澳隨靜仁先生船頭玩月〉⁷⁸一首，則為胡樸安隨省長許世英（字靜仁）巡視福建東北部深水港三都澳所作。

胡樸安刊印書籍時，或邀請至友撰序，有時一書不止一序，又往往撰寫自序；於親人著作，則每書撰寫跋文，因此提供不少胡樸安、胡懷琛兄弟的交遊線

⁷⁵ 《樸學齋集·歇浦詠》（臺北：胡道彥影刊，1983年），頁1上。

⁷⁶ 胡樸安編：《南社叢選·詩選卷4·孟碩詩選》（沈雲龍主編，《近代中國史料叢編》第3輯第27冊），頁1028。

⁷⁷ 《樸學齋集·歇浦詠》（臺北：胡道彥影刊，1983年），頁1上、2下、3上。1。

⁷⁸ 以上五首見《樸學齋集·閩海吟》（臺北：胡道彥影刊，1983年），頁1下、2上、2下、8下、5上。

索。如高燮《樸學齋叢書·第一集·序》云：

余於三十年前先後得交樸安、寄塵二君於海上，蓋昆仲也。而體貌絕異。寄塵清癯鶴立，出言幽細如好女；樸安則器宇軒昂，面黧黑而神采爽奕，其飭於行而富於學則同。余伏處里門，不常來海上，來則必與樸安相晤，娓娓談竟日，別後復馳書論學，窮究事理，甚樂也。寄塵尤靜退，數十年來不能多相見。庚辰八月初一日。

敘其與胡樸安兄弟交往已三十年，並說胡氏兄弟體貌絕異，性情不同，而「飭於行，富於學則同」，與柳亞子《樸學齋叢書·第一集·序》所述：「中華民國紀元前二載，余始識胡子樸安、寄塵昆季。樸安偉軀幹，能文章，有志經世之學，卓然慕其鄉先哲包安吳；寄塵瘦而脰，意趣孤峭」相合。

柳亞子與胡樸安兄弟論交亦已逾三十載，柳亞子〈序〉又說：

余心雄力絀，三十年來百無一成，樸安昆弟則所學益進，著書都盈几案。比邁嶠夷之難，樸安以憂憤膺篤疾，幾殆；而寄塵之亡也，則已累更裘葛矣。余少樸安八歲，而身心交病，視樸安尤甚，登樓扃鑰，屏絕世緣，頗以薑齋活埋自擬，與樸安同居滬濱，自其邁疾至痊癒，雖甚懸懸，終未能一過其病榻，昔人謂：論交不在行迹間，余庶幾以是自道歟！二十九年六月二十七日。

可知在上海淪陷之後，胡樸安和柳亞子雖同居上海，但胡氏憂憤中風，柳氏則以王夫之「活埋庵」自擬，因此只有書信往來，並未相過從。而柳亞子與胡懷琛的友誼尤其深厚，胡懷琛卒於1938年，《樸學齋叢書·第一集·第四冊·江村集》書首更有柳亞子撰〈亡友胡寄塵傳〉一篇，歷敘與胡懷琛自民前二年相識，入南社，其後武昌義師起，在新聞界共事甚久，云：

余編撰《警報》，鋪張軍事，導揚民氣，君實來共事焉。翌歲為民國元年壬子，葉楚傖主《太平洋報》，余與蘇曼殊、李息霜、余天遂、林一厂暨君兄樸安咸在，而君在《神州日報》社。時黨爭方烈，一日，《神州日報》著論詆排國民黨，樸安憤甚，令君解職，遂挈以來《太平洋》。嗣余返里，遂代余任文藝編輯，迄報事中廢始止。

1909年，胡懷琛任《神州日報》編輯，致力於反清宣傳的同時，痛快的減除自己頭上的髮辮，柳亞子於1941年撰〈辛亥革命外史〉時曾記載：「寄塵新去其髮辮，禿然類沙彌，出入哄市中，萬人矚目，弗顧也。」兩人「一狂一狷」，活躍於民主革命的舞臺上，而於1910年即已結金蘭契⁷⁹。胡懷琛《秋雪詩》有〈寄亞子〉詩云：「聞道柳公子，無端丁此憂。我亦抱憂者，今日淚重流。瑟瑟一天雨，

⁷⁹ 胡小靜：〈胡懷琛〉，《南社人物傳》（柳無忌、殷安如編，北京：社會科學文獻出版社，2002年6月），頁475。

蒼蒼滿目秋。況余更漂泊，湖海十年遊。」〈憶亞子〉詩云：「葡萄美酒色深紅，銀杓品盤炙鯉熊。燈火管絃歡未已，淒然忽憶柳河東。」又有〈送亞子歸梨里〉詩云：「江鄉木落晚秋寒，送客江頭淚暗彈。十日匆匆成聚散，兩人各各有悲歡。商量偕隱謀非錯，檢點逃禪事亦難。風雨瀟颯天意惡，祝君歸去強加餐。」〈書感追送亞子歸梨里〉詩云：「文將紓困計全非，酒以排愁力已微。孤憤待喧還自寂，故人難聚況今稀（謂蛻庵、亞雲）。天涯黯黯看春盡，海上年年送汝歸。此去知君足消遣，春山十幅列屏幃。」〈贈亞子〉詩云：「海上相逢已隔年，每談往事一淒然。風流銷歇何消說，地覆天翻在眼前。」詩中所述，均傳達二人志同道合的心意。又有〈贈柳亞子〉詩云：

幾時不見柳屯田，燈下相逢一黯然。君氣自豪吾倦矣，鬢絲非復是當年。
愧余百事總無成，只學書場柳敬亭，要把千秋興廢感，從頭說與別人聽。
80

《秋雪詩》初版於 1926 年，以上數首，可見胡懷琛與柳亞子於 1910—1926 年間甚深的交情。1911 年，柳亞子有〈贈胡寄塵〉詩云：

年少紛流輩，惟君獨老成。風塵雙頰洞，天地一崢嶸。憂國心如瘡，論文氣未平。黃山山色好，鄉夢若為情。⁸¹

1928 年，有〈為胡寄塵題《雜俎四種》〉詩云：「皖江胡季子，一別五年餘。結想恆成夢，謀生但著書。恢奇述文武，瑣碎及蟲魚。識小聊為樂，高情足起予。」1929 年，有〈題程善之《倦雲憶語》，為胡寄塵作〉云：「《浮生六記》沈三白，復有作者程倦雲。多謝胡郎能拂拭，人間始識此奇文。」1931 年，有〈題胡寄塵《江村集》，一月十四日作〉，稱讚胡懷琛的詩說：「一卷《江村集》，殷勤寄朔風。談交真似水，好語欲騰虹，味在鹹酸外，功參新舊中，廿年黃歇浦，跡異證心同。」1938 年 1 月 18 日，胡寄塵亡故，柳亞子當天即寫〈胡寄塵挽詞，廿七年一月十八日作〉悼之云：

書生何計獻丹忱，起蟄春雷尚杳冥。委蛻羨君真幸福，祝宗祈死我無靈。
卅載交情一瞬空，黃蘆向笛痛西風。傳經差喜寧馨好，家祭他年告乃翁。
82

於上海淪陷時期，柳亞子亦意氣消沈，竟羨胡懷琛之死「真幸福」。後來於〈亡友胡寄塵傳〉中又說：

余與君論交垂三十稔，淡而彌永，始終無間，蓋粹然君子人也。有所撰造，

⁸⁰ 以上所引見《樸學齋叢書·第 3 集·第 1 冊·胡懷琛詩歌叢稿》，頁 2、5、16、30。

⁸¹ 柳亞子：《柳亞子文集·磨劍室詩詞集上》（上海人民出版社，1993 年 12 月），頁 142。

⁸² 以上所引柳亞子詩，同前註，頁 585、641、664、848。

輒先眎讀，又嘗馳書黽勉，以身後傳狀為託，今君歿幾三載，余始因樸安之屬而起草焉，蓋負君甚矣。

原來胡懷琛於臨終前託柳亞子為其作傳，兩年後，胡樸安即將出版《樸學齋叢書》，刊印胡懷琛著作，柳亞子才完成胡懷琛傳。由以上所述，可知二人的關係自是匪淺，而《樸學齋叢書》中所收胡懷琛詩作，亦可為二人交遊佐證。

又，胡樸安刊印《樸學齋叢書·第一集》，陳柱為作〈序〉云：「憶柱自未冠遊學東瀛，于《國粹學報》得讀君之撰著，深佩其能兼考據詞章之美，意其必六七十老儒也，及客江南，以黃賓虹先生之介，遂得識君，則君蓋長余十年而已。」（二十九年八月）知陳柱為胡樸安友人。而胡懷琛《江村集》有〈題陳柱尊待焚詩草〉一首，說：

……柱尊飲酒不怕醉，大瓶小瓶肚裡吞。美酒入腸那肯化？往往醞釀成奇文。一旦乘機復傾吐，能驚四座辟三軍。……

民國二十三年四月間作〈南京旅行雜詩〉十三首，後又有詩云：

家鳧一個不足珍，溪石數枚值幾文？卻有六朝煙水氣，故將此物贈詩人。

詩後記云：「歸滬寓，以所攜回鴨子一個、雨花臺石子數枚贈友人陳柱尊。」⁸³《福履理路詩鈔》又有〈陳柱尊先生一衣一帽著之三年，有勸之換季者，賦詩以答，並以示余，余讀罷書此贈之〉一首⁸⁴，均可知胡懷琛亦陳柱之好友也，陳柱亦為南社社員。

《福履理路詩鈔》有〈王均卿先生卜築吳門，遷移有日，賦此贈之〉詩，及〈寄王均卿先生吳門〉詩云：

先生大我二十歲，當時交遊稱忘年。及今又已廿餘載，眼前滄桑幾變遷。但祝晨夕加餐飯，須知清閒即神仙。一樣高齡古稀有，布衣足以傲清乾。
85

亦知胡懷琛與王均卿為忘年交。

《春怨詞》有〈贈郭沫若〉新詩四首，其一云：

我思慕你好久了，昨天才得見面。
見面也沒有什麼，只是腦海中印了個照片。—————
照片容易模糊，思慕仍不能忘。
朋友！

⁸³ 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·江村集》，頁4、19。

⁸⁴ 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·福履理路詩鈔》，頁2。

⁸⁵ 同前註，頁4下、5上。

你說怎麼樣。⁸⁶

《上武詩鈔》又有〈和郭沫若韻〉并序：「與郭沫若約在民國十一年間曾縱談半日，通信多次，後隔四、五年相遇於電車中，其爽直熱烈之情感曾不減於初見時，此後即未通音問，忽忽已十年矣。今聞沫若歸國，並讀其近作，當時情景如在目前，因依原韻和作此章」，詩云：

猶記高談闊論時，十年忽忽鬢將絲。喜聞逋客歸中土，共掬丹心擁國旗。
籌漢應多賈生策，抗金詎只放翁詩？故人如我雖無用，亦豈甘淪左衽衣。

87

郭沫若早年亦寫新詩，為創造社的開創者之一，其《女神》劇曲詩歌集被視為「足以稱為開一代詩風的奠基之作」⁸⁸。郭沫若於1921年4月抵上海⁸⁹，由以上二詩知胡懷琛與郭沫若約相識於此時，也可推知在1922年之後二人的交誼狀況。

《江村集》有〈題測海樓善本書目〉并序：「海寧陳乃乾先生，余舊友也。與余同客海上，不事生產而好古敏求，獨精於版本之學，人爭就之鑑定焉。民國以來，江南藏書家書籍散失，無不經其眼者，然以未嘗記錄為恨。今於測海樓所藏善本書為編目錄，欲略遂前志也。既殺青，函以告余，余竊喜焉。為題此詩以報之，即以代柬耳。」詩云：

陳君吾舊友，廿載客他鄉。生計同余拙，丹鉛讓汝長。藝林司黜陟，書國識興亡，測海編斯志，堪為舊籍光。

又有〈顧君起潛精於版本之學，嘗見朱結一、陸存齋二家批本《四庫簡明目錄》，迺以蠅頭細字盡錄其校語於《邵亭知見傳本書目》之上，頃出以示余，屬為題記，因書此詩以歸之〉一首云：

目觀豈徒誇萬卷，手抄不肯易千鍾。自家獨坐空齋裏，便有乾坤在此中。

90

以上二首寫胡懷琛與民國初年目錄版本學家陳乃乾、顧廷龍（字起潛）的交遊。

其他胡懷琛所寫與南社社友交遊的詩亦甚多，如《江村集》有〈南社二十週年紀念冒雨集于虎邱〉，《福履理路詩鈔》有〈南社臨時雅集〉（民國二十三年三月四日南社臨時雅集于新亞酒樓，賦示亞子及諸社友）云：「高樓百尺聚群英，

⁸⁶ 《樸學齋叢書·第3集·第2冊·胡懷琛詩歌叢稿·春怨詞》，頁146。

⁸⁷ 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·上武詩鈔》，頁1下。

⁸⁸ 王文英、王爾齡、盧正言：《郭沫若文學傳論》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1992年），頁157。

⁸⁹ 蕭斌如、邵華：〈郭沫若在上海活動大事記〉，《郭沫若在上海——紀念郭沫若誕辰一百周年》（上海社會科學院、上海圖書館主編，上海社會科學院出版社，1994年3月），頁3。

⁹⁰ 《樸學齋叢書·第1集·第4冊·江村集》，頁6-7、9。

廿五年來證舊盟。老友於今半生死（時俞劍華、龐檠子、余天遂、鄒亞雲、汪蘭臯、陳巢南諸君皆以先後物故矣），初心終不負幽明。曾如草向春前綠，仍得松留雪後青。文藝復興方有待，吾人責任莫言輕。」〈二月七日南社紀念會聚餐同興樓〉云：「春燈影裏試瓊筵，白也能狂米亦顛。幾復規模存一脈，永和人物備群賢。眼中世事成陳跡，席上豪情似往年。新酒舊瓶誰管得？只貽朋好不須傳。」〈贈劉三〉云：「江南劉季子，名字世間聞。太白能埋友，廬陵善表親。文章關至性，行誼係人倫。肯逐經生輩，徒知誦典墳。」⁹¹劉三，原名鍾穌，字季平，號江南，自署江南劉三，1905年鄒容因上海《蘇報》案入獄，瘐死獄中，劉三為之捐地收葬，聲名大振。⁹²此詩即以劉三收葬鄒容為背景。

六、結語

綜上所述，《樸學齋集》和《樸學齋叢書》一、二、三集，乃是胡樸安長子胡道彥為保存先人遺著而於1983年在臺北刊行的，內容除影印胡樸安於1918年、1923年、1940年刊印的《樸學齋集》、《樸學齋叢刊》和《樸學齋叢書》第一集外，又收集胡樸安和胡懷琛已出版、未出版的著作，內容豐富，數量繁多，總計含胡樸安的著述三十五種，胡懷琛的著述二十九種，胡樸安之父胡鼎的編著五種，兄胡有恂的編著三種，女胡淵的著述三種，較胡樸安原刊的《樸學齋集》、《樸學齋叢刊》、《樸學齋叢書》多二集三十五種，至少具有下列文獻意義：

其一、保存民國初年重要學者胡樸安的著述及著作目錄，尤其是他晚年病廢後所撰而未出版的著作，價值更高。1943年胡氏撰《病廢閉門記》時，自認中風以後的著述，「不僅比我未病廢以前數量為多，且比我未病廢以前，質量似乎為精，他且不論，即《周易古史觀》、《莊子章義》、《中庸新解》三種，古有作者，視之亦無稍媿」，「此三種書至少增我三百歲」。⁹³胡道彥於影刊《樸學齋叢書·第二集》時所撰〈前言〉交代影刊《樸學齋集》和《樸學齋叢書》的背景，令吾人可以得知文獻流傳變遷之跡。並收錄胡道彤所編〈樸學齋所著書目〉九十五種，令後人得知胡樸安著述概況，可以按圖索驥，追查胡氏著作的全貌。

其二、保存胡懷琛的部分著作。胡懷琛亦民國初年重要學人及詩人，邵迎武《南社人物吟評》以「寄塵著述之富，幾達百餘種，南社同仁罕有其匹」，而評云：「蟄龍日日起毫霜，萬斛宏才未可量」⁹⁴，《樸學齋叢書·第一集》並收錄胡道靜所編〈先君寄塵著述目〉一百五十三種，也是重要文獻。

其三、保存胡樸安至親和安徽涇縣鄉邦文獻。包括胡樸安之祖父胡學書、

⁹¹ 以上四詩見《江村集》頁3，《福履理路詩鈔》頁5下、6下、7下。

⁹² 劉穎白〈劉三〉：《南社人物傳》（柳無忌、殷安如編，北京：社會科學文獻出版社，2002年6月），頁137-138。

⁹³ 《樸學齋叢書·第2集·第19冊·病廢閉門記·自序》，頁3。

⁹⁴ 邵迎武：《南社人物吟評》（北京：社會科學文獻出版社，1994年4月），頁214。

之父胡鼎、之兄胡有恂、之女胡淵的著作，和安徽涇縣胡氏鄉賢的詩文、著述、鄉土記載及學者年譜、傳記等。

其四、保存當代人物的翰墨、鈐印遺跡，並提供胡樸安與胡懷琛兄弟和當代人物（特別是「南社」社員）的交遊資料，將為研究當代歷史、人物、文學，尤其是從事與民初革命文學團體「南社」的相關研究時所必取資，文獻價值自不待言。

本文謹就《樸學齋集》及《樸學齋叢書》的刊印者、刊印背景加以說明，並析述胡道彥刊本的內容及文獻價值，至盼世人能知一代學者胡樸安及其弟胡懷琛著述之豐，以及胡氏父子刊印叢書的用心，更盼此類文獻得以再行出版，冀能存人存書，流傳久遠。

引用書目

（一）專書

上海圖書館藏：《胡樸安友朋手札》。

上海社會科學院、上海圖書館主編：《郭沫若在上海——紀念郭沫若誕辰一百周年》（上海社會科學院出版社，1994年3月）。

王文英、王爾齡、盧正言撰：《郭沫若文學傳論》（烏魯木齊：新疆人民出版社，1992年）。

沈心慧撰：《胡樸安生平及其易學、小學研究》（臺北：新文豐，2009年3月）。

周邦道撰：《近代教育先進傳略》（臺北：文化大學出版部，1981年）。

邵迎武撰：《南社人物吟評》（北京：社會科學文獻出版社，1994年4月）。

胡樸安：《樸學齋集》（臺北：胡道彥影刊，1983年）。

胡樸安：《樸學齋叢書》（臺北：胡道彥影刊，1983年）。

胡樸安編：《南社叢選》，沈雲龍主編：《近代中國史料叢編》第三輯第27冊（臺北文海出版社，1967年）。

胡樸安：《南社詩話》，柳無忌、高銜、楊玉峰主編：《南社詩話兩種》（中國人民出版社，1997年3月）。

柳亞子撰：《柳亞子文集·磨劍室詩詞集上》（上海人民出版社，1993年12月）。

柳無忌、殷安如編：《南社人物傳》（北京：社會科學文獻出版社，2002年6月）。

俞劍華編：《中國美術家人名辭典》（上海人民美術出版社，1991年12月）。

陳立夫主編、黎凱旋協編：《易學應用之研究·第三輯》（臺灣中華書局，1986年）。

陳玉堂編著：《近現代人物名號大辭典》（杭州：浙江古籍出版社，1993年5月）。

楊天石、王學莊編著：《南社史長編》，《國際南社學會·南社叢書第一套》（北京：中國人民大學出版社，1994年5月）。

鄭逸梅撰：《人物和集藏》（黑龍江人民出版社，1989年1月）。

蔡尚思主編：《十家論易》（長沙：岳麓書社，1993年）。

《涇縣志》，<http://61.191.16.234:8080/was40/detail?record=3&channelid=4797>。

（二）論文

胡樸安：〈光緒二十二年至民國十九年年譜簡表〉手稿。

胡樸安先生治喪委員會：〈胡樸安先生事略〉（1947年）。

胡道彥先生治喪委員會：〈胡道彥先生生平事略〉。

胡懷琛撰：〈上海的學藝團體〉，《上海通志館期刊》合訂本，頁894。

姜濤撰：〈“為胡適改詩”與新詩發生的內在張力——胡懷琛對《嘗試集》的批評研究〉，《北京大學學報》第40卷第6期（2003年11月），頁130。

秦賢次撰：〈胡樸安〉，劉紹唐主編《民國人物小傳》，《傳記文學》第28卷第5期（1976年5月），頁120。

陳桐生撰：〈二十世紀的《周易》古史研究〉，《中國史研究動態》（1999年第3期），頁25。

The Documentary Value of Hu Pu—an's 胡樸安 Pu Hsieh Chai Chi 《樸學齋集》 and Pu Hsieh Chai Chung Shu 《樸學齋叢書》

Shen, Hsin-hui*

Abstract

Hu Pu—an (胡樸安) (1878—1947), a well—known scholar in the beginning era of the ROC. His A History of Chinese Etymology (《中國文字學史》) and A History of Chinese Scholium (《中國訓詁學史》) emerge as pioneering works, spreading at home and abroad and making a profound influence. Diverse as it might be, his works are over 100 kinds covering all fields of Ching Shih Tzu Chi (經史子集). Among them, due to being out of print or being lost, they have become unknown to the world. In 1983, Hu Tao—yen (胡道彥) his son, showed and printed his Pu Hsieh Chai Chi (《樸學齋集》) and Pu Hsieh Chai Chung Shu (《樸學齋叢書》)—8 books of Volume 1, 23 books of Volume 2, and 3 books of Volume 3. Of these books, 39 kinds are legacies of Hu Ting (胡鼎) his father, Hu Yu—Hsun (胡有恂) his elder brother, Hu Huai—shen (胡懷琛) his younger brother, and Hu Yen (胡淵) his daughter. Besides, there are 31 kinds of his works as well as some literary documents found in Ching County of Anhei Province. I am fortunate enough to get these books. Based on these books, I can

* Dr. Shen, Hsin-hui is an associate professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

understand the various aspects of his academic works. In addition, according to the prefaces and prefaces written by his friends, I can know the autobiographical lives, academic insights and social lives of him and his elder brother. This paper aims to reveal the documentary value of these books, expecting that they can persist for a valuable preservation of literary documents.

Keywords: Hu Pu-an (胡樸安), Hu Tao-yen (胡道彥),
Pu Hsieh Chai Chi (《樸學齋集》),
Pu Hsieh Chai Chung Shu (《樸學齋叢書》),
Hu Ting (胡鼎), Hu Yu-Hsun (胡有恂),
Hu Huai-shen (胡懷琛), Hu Yen (胡淵)

「地方」與「世界」的辯證：台灣三〇 年代鄉土文學論述及其文化意涵

林中力*

提 要

三〇年代初期，台灣的文學關懷逐漸從「時間」轉向「地方」，具體而言，便是一個將焦點從新舊文學爭議轉移到鄉土文學的過程。但是這種文學上的「鄉土」概念，並非企求回歸原鄉的本質，而是要求從「地方」來重新審視文學的現代化，就此意義而言，「鄉土」實為與現代性對話下的產物。本文以鄉土文學的崛起背景、爭議內容與轉向過程為觀察對象，並側重於探討「鄉土」與更大「世界」之間的複雜糾葛。本文首先梳理文學現代化中語言變革及因在地實踐而產生的縫隙，其次討論鄉土文學如何從現代性的縫隙中提出因應策略，最後則分析「鄉土」在現代情境中的矛盾困境及其所建構的文化意涵。本文指出，儘管鄉土文學在台灣話文的實踐上沒有顯著的成果，但它畢竟是發生在現代化浪潮裡的一場生死搏鬥，其意義在於，它提供一個論述平台，使得台灣以「鄉土」的身份而與更大的政治與文化單位展開平行的比較，並在此一過程中反身建構了自我的同一性，同時也使得「地方」的觀點與想像可以作為那由進化時間以及由更大他者所規定的「普遍性」的修正。

關鍵詞：現代化、鄉土文學、世界文學、普遍性、特殊性

* 現任興國管理學院應用日語學系專任助理教授

現在的時代、此論什麼都以**世界**為目標、如政治、如外交、如經濟、等等都是世界的、文學也不能除外、所以現代的文學、已漸趨於一致、而世界的文學的成立、也就在眼前了。¹——張我軍（1924）

因為我是以自己為本位的人，若略為放大，自然會看自己**鄉土**為本位的，拿去比較**世界**的為本位的，未免似乎太小局了嗎？這卻未必然？我說世間的人個個都有自尊心，若不是有或種的壓制；與利用虛偽的原因，一定以自己為本位，誰有讓人。²——鄭坤五（1932）

鄉土文學若是發達……台灣文學就有長足進步的期待。若是這一款，咱欲將台灣的文學努力到成了世界的，跳上**世界的文壇**上去揚眉吐氣都無為難。³——黃石輝（1933）

一、前言

前後兩波出現於台灣文壇的「鄉土文學」儘管訴求各有不同，但兩者出現的時機卻頗耐人尋味：三〇年代的鄉土文學緊跟在新文學之後，它的對話對象是在新舊文學論爭後已取得合法地位的新文人；七〇年代的鄉土論爭則在現代主義的巔峰時刻點燃戰火，其將矛頭擲向現代主義的西化與無根。如果說，「新」與「現代」都是「時間」的概念，那麼，「鄉土」指的無疑是「地方」。因此，這緊跟在「時間」之後的「地方」，這兩度出現在台灣戰前與戰後的似曾相識，恐怕很難僅僅將之歸為歷史的偶然。

然而，在文學之前冠予「新」與「現代」的命名行動究竟意味著什麼？戰前的新文學運動以打倒傳統舊文學為職志，其所放眼的是建立以西方為標準的文學；⁴戰後的現代文學則以西方的現代主義為靈感來源，它標榜文學的現代化，並宣言新文學已經不新，文壇所需要的是比「新」還更進步的「現代」。⁵不難發現這裡所謂「新」或「現代」都是以西方為規範的時間概念，因此，在文學之前

¹ 張我軍：〈糟糕的台灣文學界〉，《台灣民報》2卷24號（1924年11月21日），頁6。粗體為筆者所加。

² 鄭坤五：〈就鄉土文學說幾句〉，《南音》1卷2號（1932年1月15日），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》（高雄：春暉出版社，2003年），頁228。粗體為筆者所加。

³ 黃石輝：〈解剖明弘君的愚論〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁426。粗體為筆者所加。

⁴ 如新文學之後所奠定的文類諸如詩歌、小說、戲劇或散文等等均是西方概念下的文學範疇，而非承襲自傳統中國文學中的詩、詞、歌、賦、雜劇、戲曲、志怪、傳奇或章回小說以及碑銘、墓誌之類的形式。

⁵ 《現代文學》在〈創刊詞〉中強調曹雪芹以及胡適所代表的五四時代已成為過去，而其所欲追求的文學目標乃是在於作為「現代人」的藝術情感。參考：〈發刊詞〉，《現代文學》第一期（1960年3月），頁2。

冠以「新」或「現代」的名稱，意味的也無非是以西方文學為追趕的目標。不僅如此，這些原本作為時間概念的「新」與「現代」在文化論述中還往往化身成為「世界」。新文化運動之初，新文學不但藉「新」的自我宣稱以取代傳統文學，並且更是挾「世界」作為嶄新的身分而取得優勢。然其所謂「世界」卻未必是地理上的意涵，而更多是意味著西歐先進國家挾其資本主義力量向外擴張的現代化動向。當這股力量抵達中國與台灣時，其無往不利的優勢，已使之儼然以「世界」的姿態展現在知識份子的面前，它的合法性毋庸置疑，過去一、兩百年無堅不摧的歷史經驗早已為它證明了普遍的有效性。

所以，我們應該如何看待這出現在新文學——這由進化時間所規定並且以普遍性姿態君臨的文學宣稱——之後的鄉土文學？由於戰前的鄉土文學具有鮮明的「台灣」指向，且當時的殖民背景亦使得向來的相關研究多是側重其「抵抗」的面向。誠然「抵抗」確是鄉土文學論述的重要內涵，但筆者認為，所謂「抵抗」的姿態除了對立之外，在更大的程度上更是包括了不斷碰撞、吸納與重組的辯證過程。因此本文更感興趣的是，在面對「世界」的強勢進逼中，「鄉土」如何發現自身進而在新的世界體系中重構自我？從文學的角度，就是去觀察「鄉土文學」如何在無可抗拒的文學現代化（新文學）浪潮中以怎樣的在地資源提出因應的策略？

從這樣的問題意識出發，進一步則是思考現代性底下的「時間（世界）」與「地方」是處於怎樣的結構？馬克斯主義地理學家哈維（David Harvey）提供的架構或許值得參照，他指出，資本主義的特性是經常處於危機之中，迫使它必須不斷成長並且更新技術，而唯有透過地理的擴張才能夠使它暫時地、部分地克服資本過度累積的困境。⁶因此，資本主義周轉的加速與透過技術革新所帶來的快速訊息流通與便利的人身移動，在在挑戰了舊有的時空觀念，哈維以「時空壓縮」（time-space compression）來表達這種現象，描述的是一種：「空間與時間客觀性質的變革過程，使得吾人有時是以激進的方式，被迫去改變我們向自己再現世界的方式」⁷的感覺結構。這種由資本主義的流動所帶來的時空壓縮，令個人或地方都不斷被羅織到更大的時空裡，這同時也迫使個人或地方必須不斷面對並思索在世界中的自我定位。

時空壓縮雖然是資本主義「透過時間消滅空間」（annihilation of space through time）驅力的展現，但這並不代表空間或地方變得不重要，相反的，資本流動一方面自由橫跨全球的表面，另一方面卻也令空間強調自身足以吸引資本的特殊性：「空間距離的縮減使得橫跨全球各種共同體相互競爭，這意味地方化的競爭策略、以及對於那些能夠讓地方顯得特別並賦予競爭優勢的意識升高。」⁸對

⁶ Harvey, David, *Justice, Nature, and the Geography of Difference* (Cambridge, Mass.: Blackwell Publishers, 1996), p. 295.

⁷ Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change* (Oxford: Basil Blackwell, 1989), p. 240.

⁸ Harvey, David, *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*,

於時空壓縮的回應，哈維指出兩條路線：國際主義的（internationalist）與地方化的（localized），兩者可以說是時空壓縮現象的一體兩面。而這種「國際」（或說「世界」、「全球」）與「地方」的辯證關係，其實正是台灣文學近百年來反覆纏繞的主題。而我們也不難看見，即便是那個把自己稱作「鄉土」的文學動向，也並非意味著文化原鄉的回歸，「鄉土」的提出，在很大的程度上是資本主義的普遍化趨勢中所應運而生的競爭策略，它在表面上或許和現代性所帶來的全球化處於相抗衡的位置，但「鄉土」其實也可能意味著以「地方」或「特殊性」的身份來加入世界的競逐。因此，「鄉土」與「世界」的關係應非僅是對立意涵下的「抵抗」所能概括道盡。

為了進一步探究此一現象，本文以崛起於三〇年代的鄉土文學現象為觀察對象，透過考察其崛起背景、爭議內容與轉向的過程，來掌握「鄉土」與更大的「世界」之間的複雜糾葛。本文首先梳理文學現代化中的語言變革及因在地實踐而產生的縫隙；其次討論鄉土文學如何從現代性的縫隙中提出因應策略，最後則是分析「鄉土」在現代情境中的矛盾困境及其所建構的文化意涵。

二、語言與文學的現代化

文學的現代化往往是從語言變革跨出它的第一步，當人們發現「書寫語言」和「口說語言」（口語）的不相一致，並將之視為問題而尋求解決之道，是在歷史邁入近代以後的事情。因此，為口語文學開啟先鋒的義大利詩人但丁（Dante Alighieri, 1265—1321）被恩格斯（Frederick Engels）稱為：「中世紀的最後一位詩人，同時也是近代（modern times）的第一位詩人。」⁹然而，儘管但丁以義大利的地方語言寫下許多曠世名作，其藉以宣揚口語書寫的《俗語論》（*De Vulgari Eloquentia*）卻還是以拉丁文寫成。

拉丁語原本是義大利中部拉提姆（Latium）地區的方言，後來結合羅馬帝國及基督教勢力而定於一尊。但拉丁文並非大多數人的口說語言，所以需要特別的學習才可能運用自如，因而拉丁文最終成了貴族與神職人員等少數知識菁英所獨占的語言。如此的情勢在十六世紀之後逐漸改觀，隨宗教改革的蜂起以及印刷資本主義¹⁰所形成的廣大閱讀群眾，再加上新興專制君王亦因統治之需要而開始以方言為行政語言，諸種原因促成地方語言的崛起，而拉丁文則漸趨沒落。當然，

p.271.

⁹ 這是恩格斯在《共產主義宣言》的義大利版前言中的讚詞，資料引自：

<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/preface.htm#preface-1893>

¹⁰ 安德森在《想像的共同體》中提到，書籍出版業在當時也捲入了資本主義對於市場永無止息的追求，而約從十六世紀開始，儘管拉丁文識字圈的涵蓋面仍廣，但畢竟只是為數甚少的一群菁英階層，因此，當拉丁文識字圈的人數無法再增加，而天主教修道院的拉丁藏書也達到飽和，這使得書籍出版業的觸角伸向那些只懂得單一地方語言的大眾所代表的廣大潛在市場，向他們販賣用方言寫作的廉價書籍。

以各地方的口說語言為書寫憑藉使得讀書識字不再是少數人的專利，這不但令溝通與傳播更加容易，並且也從此改變人們思考自己與世界的方式。

而這所謂的地方語言，也就是但丁所稱的 *Vulgari Eloquentia*（俗語）。*Vulgaris*（俗）與 *vulgus*（一般民眾）有著近似的語源關係，俗語所指的其實就是「民眾的語言」，但丁是這樣定義俗語的：

當嬰兒開始能夠分辨語音（*voces*）時從周遭所學習到的語言，我將之稱為「俗語」，或者，說得簡單一點，所謂的俗語，並不是透過任何正式的教導，而是透過模仿我們的奶媽（*nutricem*）所學習到的語言。¹¹

首先，俗語是和「語音」相關的，而但丁還將「俗語」、「語音」和「奶媽」¹²進行了語意的聯繫，這使得他所謂的俗語概念有著近似「母語」的意涵，指的是在成長環境中自然獲得的語言能力。相對的，拉丁文或希臘文則是「二次性」的，是異化於自然環境，而且是必須經過長年累月的學習才可能熟練的語言技巧。然而，在但丁的心目中，這兩種語言的份量究竟孰重孰輕呢？他接著說道：

在這兩種語言當中，我認為俗語是更加高貴的，首先，俗語是人類最早所使用的語言；第二，儘管它有著不同的發音和詞彙，但卻是舉世最被廣泛使用的；第三，因為俗語對我們而言是自然的，而其他則是人工的。

相對於神聖的拉丁文，但丁對人類自然生成的俗語顯然有著更大的好感，在他看來，俗語是自然而生的，就像身體或生理機能的一部份，是上帝賦予人類的力量，因此是「高貴」的。¹³不僅如此，俗語文學的源起更與「愛情」相關，他曾在《新生》（*Vita Nuova*）中提到，「詩人是為了要讓即使不懂拉丁文的女性也能瞭解，俗語文學是由愛情所產生」。¹⁴總而言之，在但丁對於俗語的主張中萌生了影響後世的許多觀點：其一，俗語是上帝賦予人類與生俱來的力量，是和語音相關的，是活生生的，自然的，是有著無限的創造能力的，因此它跳脫了一般所認定的「粗俗」且與文學無緣的評價；其二，俗語人皆可懂，是與民眾相關的，因此它是屬於大眾的；其三，俗語文學的誕生乃源於「愛情」，它的本質與代表社會位階的金錢或身份地位無關，是更貼近人心，並且是更能夠表情達意的語言。

然而重點是，在但丁之後，儘管口說的俗語逐漸以「活生生的」以及「母語」的形象被賦予無可取代的位置，但使它搖身一變成為「國語」的，以法國為例的話，一直要到 1539 年法蘭西一世（King Francis I）所頒佈的詔令（L'Ordonnance

¹¹ 岩倉具忠譯註，《ダンテ俗語詩論》（但丁俗語詩論），頁 3。粗體為筆者所加。

¹² 這裡的「奶媽」指的是「哺育襁褓嬰兒之人」。英文譯作 nurse。參考 Dante Alighieri, *Dante, De vulgari eloquentia*, Edited and translated by Steven Botterill, Trans (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1996), p.3.

¹³ 但丁在《俗語論》第一卷 I 的部分中提到，拉丁文是人為的統一語言，但俗語是上帝賦予亞當而創造出來的「能力」，因此是比拉丁文更加高貴的。

¹⁴ 轉引自田中克彥，《ことばと国家》（東京：岩波書店，1981 年），頁 37。

de Villers-Cotterets)，才將「母語法文」(langage maternel françois)明訂為官方的行政語言。¹⁵這裡筆者所要強調的是，正如拉丁文的地位是由羅馬帝國與教會挾其勢力而立下的根基，俗語之所以能夠躍升成為官方的語言，背後當然也缺少不了現代國家強大的勢力為後盾。

西方世界這個由拉丁文而至俗語的語言變化過程，在中國新文化運動者的心中投下了龐然巨大的身影。胡適在〈文學改良芻議〉中將文言類比於拉丁文，謂之為「死文學」，而將白話文學稱為「活文學」，並斷言：「以今世歷史進化的眼光觀之」¹⁶白話文學將成為中國文學之正宗。儘管白話文的提倡在胡適之前早已行之有年，但胡適關於「白話文 vs. 文言文」的想像與修辭卻在新文學運動中發揮著無人能及的影響力。值得注意的是，胡適將西方的語言變遷視為必然的進化過程，由此斷定中國也將跟隨西方的進化軌跡而走向白話文的道路。此外，胡適更還挪用但丁以來的俗語論觀點，取俗語「自然而生」以及「創造力無限」的概念而有了「活文學」的名稱，相對文言文則被放置到「死文學」的位置上去。為文學冠上「新/舊」與「死/活」的定位，很快地在文學運動中喧騰了開來，也成功地為白話文學爭取到支配性的地位。¹⁷

對西方概念的挪用，在相對「後進」的國家裡或許可以較容易地取得論述上的優勢，但在實踐的層面上，卻仍然避免不了在地文化差異的挑戰。在這裡不能放過的是，胡適用來類比俗語的「白話」究竟是什麼？它與口說語言呈現著怎樣的關係？胡適曾在《白話文學史》中提到，白話文學裡的「白話」有三個意思：「一是戲臺上說白的『白』，就是說得出，聽得懂的話；二是清白的『白』，就是不加粉飾的話；三是明白的『白』，就是明白曉暢的話」。¹⁸這番說法若對照他的「白話」英文翻譯，便可得到印證。胡適以 plain language 來稱呼「白話」，而非採用 vernacular language (俗語) 或 colloquial language (口語) 的說法。¹⁹plain 顧名思義有明白、平易、清楚的意思。

這意味的是，首先，胡適的白話文運動並不必然是和「語音」相關的，他的主張重點毋寧是在於將書寫的語言從仰賴封建制度而存在的文言中解放出來，轉而創造一種平易近人、明白易懂的書寫方式，而這樣的書寫方式雖然在理論上必須是「說得出來同時也讓人可以聽得懂」的，但至於用什麼「音」來說來寫，卻

¹⁵ 在這份詔令中規定所有的正式文件必須以法文書寫，並主張皇家法庭的地位優於教廷。參考 http://www.orbilat.com/Languages/French/Texts/Period_04/1539-L'Ordonnance_de_Villers-Cotterets.html，尤其語言部分參考第 111 條。

¹⁶ 胡適：〈文學改良芻議〉，收於《胡適作品集 3 文學改良芻議》(台北：遠流，1986 年)，頁 17。

¹⁷ 胡適在留美期間便已將但丁等人的語言革新作為他思考語言的根據，並且認為以白話文代替文言文，正好與文藝復興時代以義大利地方語言替代拉丁文的情況相對應，而胡適本人也經常將新文化運動與西方的文藝復興運動相提並論。參考曹而云，《白話文體與現代性》(上海：上海三聯書店，2006 年)，頁 77-78。

¹⁸ 胡適：《胡適作品集 19 白話文學史》(臺北：遠流，1986 年)，頁 10。

¹⁹ 參考中島隆博，〈鬼を打つ〉，收於村田雄二郎、C. ラマール編，《漢字圏の近代：ことばと国家》(東京：東京大學出版會，2005 年)，頁 109。

從來都不是胡適的關懷重點。也因此，胡適總還是再三強調必須從古典作品如《史記》、《漢書》、古樂府歌詞或傳統的章回小說中來汲取白話文的養分。也就是說，白話文並非全然源自那自然而生的口說語言，白話文的學習到底還是必須透過視覺的閱讀路徑以及相當程度的傳統知識操作才可習得。²⁰總之，胡適的關注重點主要還是在於「文」而非「音」，而長久以來在表意的漢字系統下所遮蔽的語音分歧問題，亦即，在「同文」底下所遮蔽的「多音」現象，並不是他首要的關心所在。²¹

儘管如此，對於語音分歧的問題，胡適則是交由「國家」來解決。在〈文學改良芻議〉打響白話文主張之後大約只有一年的時間，胡適更進一步以「國語」取代白話文的說法，他在〈建設的文學革命論〉中明確以「國語的文學，文學的國語」作為新文學的建設方向。胡適強調：「中國若想有活文學，必須用白話，必須用國語，必須做國語的文學。」²²這裡他直接跳過白話所隱含的可能爭議而直接轉向「國語」的提倡，而語言、文學與國家自此有了直接的連帶關係。然而，也正是對於語音的忽視，使得胡適可以直接接收由漢字所凝聚的語言共同表象，藉由過去的書寫語言（傳統典籍的閱讀）結合當代的白話，進而打造出新的書寫形式。當然，這種新的書寫方式所放眼眺望的，是以國家為規模的語言形塑。因此，就某種程度來說，胡適所主張的白話文勢必要排除各地紛雜的口說俗語方才可能達成。所以嚴格來說，白話文並非自然而生，也不盡然是屬於「大眾」。若要使得白話文真正有效普及於大眾，國家的積極介入是不可或缺的。

白話文在中國所掀起的語言現代化運動也波及到了台灣，台灣早期有關白話文的論述，大抵是承襲中國新文化運動的概念。但是，中國白話文的語音分歧現象卻也在一開始便受到注意，於是有一種看法是認為：與其使用中國的白話，倒不如使用台灣的白話。有關於此，黃呈聰在〈論普及白話文的新使命〉中提出他的看法：

總是我們用這個固有的白話文、使用的區域太少、只有台灣和廈門、泉州、漳州附近的地方而已……我們台灣不是一個獨立的國家、背後沒有一個大勢力文字來幫助保存我們的文字、不久便受他方面有勢力的文字來打消我們的文字了、如像我們的社會文化不高少數人的社會更容易受多數人的社會推倒了。²³

²⁰ 村田雄二郎：〈「文白の彼方」——近代中国における国語問題〉，《思想》853號（1995年6月），頁13。

²¹ 胡適並不是沒有意識到同文底下的多音現象，但是對這個問題他在〈建設的文學革命論〉，僅僅以他的一位從未離開過徽州老家的十五歲姪兒為例說：「我們徽州話和官話差得狠遠，我的姪兒不過看了一些白話小說，便會做白話文字了。」參考胡適，〈建設的文學革命論〉，收於《胡適作品集3 文學改良芻議》，頁65。

²² 胡適：〈建設的文學革命論〉，收於《胡適作品集3 文學改良芻議》。頁59。

²³ 黃呈聰：〈論普及白話文的新使命〉，《台灣》4卷1號（1923年1月），收於中島利郎、河原

透過語言現代化的討論，台灣被迫去面對其與「更大世界」的關係。而黃呈聰在這裡考量的也無非是語言市場的問題，他認為，台灣的白話文就語言市場的投資報酬率來看是無多大利益可言的，並且在「社會文化不高」以及「人數少」的條件底下，可能很快就會被其他更為強大的文化勢力給淘汰。此外，黃呈聰也相當務實地考量到國家在語言推動上所扮演的關鍵性角色，而「台灣不是一個獨立國家」這個事實，更是指出了台灣語言文字化在推行上所將面臨的關鍵難題。

整體來說，中國白話文在引進台灣的初期，為了增加說服力，論者們總是將中國白話文連結於較大的空間——如「世界的」、「東洋的」、「日中親善的渡橋」等等，以此與台灣的侷促一隅並置對照，²⁴也就是從台灣在世界或東亞的政治地理學上的邊陲性，來強調台灣語言在交換市場上的無足輕重。透過白話文的推行，同時也是透過語言的現代化，我們可以看到知識份子們將「台灣」放置到更大的時間與空間裡來進行思考的強烈欲求，這種欲求顯然是來自於面對現代性浪潮席捲時的危機感，在這當中，他們不但體認到台灣已無可避免地必須與更大的世界有所交集，同時也企求將自己融入這更大的世界裡去。

儘管如此，中國白話文在台灣的推展卻不是那麼順遂的，施文杞在〈對於台灣人做的白話文的我見〉（1924年）中列舉台灣白話文的「變態」之處，除了文法和語句的錯誤之外，還包括了隨處可見的台灣土話與日本詞彙的混雜。因此他引述逸民的話批評道：「台灣人做的那種白話文、真是弄笑話！他們做那種台灣式的白話文、要是他們後日到中國來、豈不是還要習中國的白話文嗎？」²⁵畢竟，中國白話文不是台灣當地的口說語言，地理的阻隔加上毫無國家資源的推動，台灣人如果想要寫出流暢的中國白話文，除了到中國留學或是向對岸購買書籍之外，似乎也沒有其他的辦法了。這樣一來，學習中國白話文到底成了一件昂貴的投資，遑論普及大眾的初衷。

三、「鄉土」與「世界」的對話

前文提及，俗語的推行啟動了文學的現代化進程，而但丁的俗語論述則突顯了「語音」、「民眾」以及「表情達意」等影響現代文學發展的重要面向。²⁶但這

功、下村作次郎等編，《日本統治期台灣文學文藝評論集》第1卷，頁29-30。

²⁴ 其他如陳端明在〈日用文鼓吹論〉提到台灣儘管已為日本所管轄，但台灣仍可透過白話文而擔負起「維持東亞和平之任」並扮演「日中親善」的角色。參考陳端明，〈日用文鼓吹論〉，《台灣青年》4卷1號（1921年12月），收於《日本統治期台灣文學文藝評論集》第1卷，頁18。而張我軍則在〈新文學運動的意義〉中指出，台灣若將白話文的概念侷限於當地的「土音」，那這樣的白話文是跨不出其小小的島嶼的。參考張我軍，〈新文學運動的意義〉，《台灣民報》67號（1925年8月26日），頁19。

²⁵ 施文杞：〈對於台灣人做的白話文的我見〉，《台灣民報》2卷4號（1924年3月11日），頁8。

²⁶ 中國的新文化運動除了白話文的提倡之外，也大力主張「人民大眾」才是文學的主體，如陳獨秀文學革命宣言中的三大主義都是在於強調將文學的所有權歸還給大眾：「曰，推倒雕琢的

三面向卻無法透過中國白話文而在台灣獲得落實，於是，中國新文化運動所創造的關於文學的進化時間邏輯——新文學代表文明與進步，是屬於大眾的活文學；舊文學是保守落後的，是屬於貴族的死文學——放置到台灣這個「地方」的結果，卻是矛盾叢生的。鄉土文學之所以在新舊文學之後被提出，正是針對新/舊邏輯在台灣所可能產生的弔詭。

鄉土文學最早在台灣文學場域引起眾人的注意，是由黃石輝首開其端，他在《伍人報》上發表的〈怎樣不提倡鄉土文學〉（1930年）不但使得「鄉土文學」成為文學上的專有名詞，更還引起一場為期有數年之久的文學論爭。從以下的文字不難看出其鄉土文學主張的前提、想像、目的與作法：

我們又知道，近來所做的新小說、新詩，亦完全以同學識的人們為對象，其中要找出真正大眾化的作品，其實反不及舊小說……我們對於中國的文學革命亦只須看做普通的新舊交替吧了。僅僅換過體裁，哪裡有什麼意義呢？退一步說吧，現行的新文學。在中國可以讓它說是大眾的，在台灣便不能說的了……。現在且提出一個問題：你是要寫會感動廣動廣大群眾的文藝嗎？你是要廣大群眾的心理發生和你同樣的感覺嗎……要以勞苦的廣大群眾為對象去做文藝，便應該起來提倡鄉土文學……。那末，可有具體的辦法麼？勿論，在建設方面，還有討論的必要；而其大綱，我現在要提出三點意見：

一、用台灣話寫成各種文藝。二、增讀台灣音。三、描寫台灣的事物。²⁷

黃石輝關於鄉土文學的要點大概都濃縮在這段文字裡了。首先他質疑文學新/舊區分的有效性，其次是批判作為新文學運動初衷的「大眾化」在台灣未能實現，最後則是提出文學「感動人心」的命題。看得出來，黃石輝的主要用意正是以「地方」（台灣）來挑戰進化時間所規定的新/舊文學概念，並且將「地方」的具體實存——也就是台灣民眾——作為文學的主體，而既然「地方」是創作與表達的主體，因此也唯有以地方的聲音和語言作為文學的承載工具，才有可能達到感動人心的效果。

值得注意的是，在質疑新文學這一點上，黃石輝似乎是站在與「現代」相抗衡的位置，但他所採取的立場卻不是回到「古典」這個對立的時間點。實際上，黃石輝所堅持的文學理念正是包括了「語音」、「民眾」與「表情達意」等面向，

阿諛的貴族文學，建設平易的抒情的國民文學；曰，推倒陳腐的鋪張的古典文學，建設新鮮的立誠的寫實文學；曰，推倒迂晦的艱澀的山林文學，建設明瞭的通俗的社會文學」。參考陳獨秀，〈文學革命論〉，收於《胡適作品集 3 文學改良芻議》，頁 19；另外，關於文學的「表情達意」之說，胡適對於文學是這樣定義的：「語言文字都是人類達意表情的工具；達意達得好，表情表得妙便是文學。」參考胡適，〈什麼是文學——答錢玄同〉，《胡適作品集 3 文學改良芻議》，頁 235。

²⁷ 黃石輝：〈怎樣不提倡鄉土文學〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 3-4。

就此意義而言，其所提出的鄉土文學可說是不折不扣的文學現代化主張，只不過，他執意將這些現代化的觀點放置到「地方」來重新審視。所以，黃石輝這一篇敲響鄉土文學鑼鼓的文章，確實可以看作是台灣二〇年代以來新舊文學論爭的延續，只是，黃石輝將論述的焦點，從以時間為思考軸心的「新舊」爭議，轉移到以「地方」（台灣）作為思索的起點，而這正也構成了鄉土文學的出發點。

黃石輝提出鄉土文學的主張後在文壇引起諸多爭議，甚至形成一場規模空前的論戰，議論的內容大抵包括語言和文學兩個面向，本文以「鄉土論爭」指稱。這場論爭大約可界定在 1930 到 1934 年間，根據研究者陳淑容的分期，論戰在 1932 年隨《南音》的停刊而沈寂，稍後才又於 1933 年再起，因此又可分為前後兩個階段。²⁸ 至於鄉土論戰的來龍去脈，已有多篇論文提供周詳的研究，在此不擬深入細部的描述。本文所關切的，還是在於「鄉土」在現代的大舉壓境中如何被建構？「地方」與「世界」如何被爭議？等等問題。

（一）論爭前期

1、鄉土派的持論

黃石輝的〈怎樣不提倡鄉土文學〉為論戰拉開序幕，之後也有郭秋生〈建設「台灣話文」一提案〉的迴響。雖然郭秋生的文章主要是聚焦於語言，文學並非論述的重點，全文更無任何「鄉土文學」的字眼，然其台灣話文的主張與黃石輝「用台灣話寫成各種文藝」以及「增讀台灣音」理念相近，據此被黃石輝與後來的反對論者同視為鄉土一派。後續的鄉土論爭基本上也是以黃、郭兩人的立論為基礎，因此，論爭前期的內容有較大的部份是集中在語言之上。

一般而言，新文人多是以進化的時間觀點來思考台灣的文化啟蒙問題，語言上大抵認為台灣話的進化程度不高，用途不廣，使用人數不多，所以價值不大。但黃石輝則是站在文化相對主義的立場，肯定即便是被稱做「生番」的族群語言亦有文學價值，他說：「什麼語言都有文學的價值，內山的生番話亦有文學的價值，只可惜他們沒有文字好建設他們的文學呢。」²⁹對黃石輝而言，語言的市場規模並非決定它是否有價值的因素，重點是，語言必須屬於它自己的群眾，並且，由語言所構成的文學作品也必須是群眾心聲與情意的表達。有關語言在現代社會裡的問題，郭秋生在〈建設「台灣話文」一提案〉中對於地方語言（方言）和標準語（國語）有著更深一層的分析：

同一個政治體的限域內，為思想交通的方便上，這卻自然的要求一種標準語的設定。所以同一政治體內最大多數所使用的言語便不知不覺形成了標

²⁸ 參考陳淑容：《1930 年代鄉土文學／台灣話文論爭及其餘波》（台南：台南市立圖書館，2004），頁 28。

²⁹ 黃石輝：〈怎樣不提倡鄉土文學〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 2。

準語的位置。若伴隨有政治的權力的標準語就叫做國語，特意其他的言語作一種的方言。³⁰

在郭秋生的語言觀點中，所謂標準語、國語和方言的差別，無非就是政治勢力角逐的結果，而無關乎語言本身孰優孰劣的問題。他以家族關係為譬喻：「國語和方言的關係，不過是分居後的叔伯兄弟輩」，郭秋生堅持國語其實也是方言的一種，差別僅僅在於「特賦的勢力做國語當其他做方言」而已。也的確所謂的「標準」是作為一種價值的壟斷，擁有將其他的異質存在貶損為「不標準」與「錯誤」的特權。語言尤其如此，標準語是為了統一國語之目的而被人為地規範出來的語言意識型態，它的作用在於創造一種共通的語言腔調，使某個社會集團或政治空間裡的同質語言想像成為可能。於是，若要建立標準語，首要步驟便是弭平同一社會或政治空間裡所實際存在的各種語言差異，也因此，標準語的推廣往往與消滅方言同時進行。另外，標準語還能夠取得國家資源而以書寫化的形式鞏固優勢地位，而那些沒有文字的、沒有被書寫化因而無法標準化的方言，則被貶損為幼稚粗糙、次等的語言。

郭秋生當然很清楚文化優劣的論述背後存在的其實是一個政治權力的角逐過程，但是面對語言現代化進程中所無法迴避的語言標準化以及國家化的潮流，處於政治劣勢的方言又能以怎樣的宣稱來為自己謀得一席之地？郭秋生的論述策略是，擱下方言的說法而以「母語」取而代之，並且進一步將之連結以「生命」、「自然」、「精神」等概念。

言語的本質在前頭既經說過。可是民族集團的自然產物，民族精神的體現，所以當該民族對於母語的態度，無異對待自己的父母一樣赤誠地熱愛。意識的、無意識的都奉以為自己的生命，何況他族的言語實際上多有不能表現自己的固有性情麼。³¹

以「父母」來比喻語言，突顯的不外乎是，就好比人類無法選擇自己的父母，語言（這裡指的是母語、方言）的固有性也源於它是人類在生命的初始階段所無法自行選擇的，因此語言和生命的誕生一樣，總是帶有著「被決定」的印記。但也正是源於命運的無法改變，因而得以召喚出強烈的歷史宿命感。

誠然，「母語」的發現，是以非母語的存在意識為前提。台灣向來是多族群的聚集之地，語音分歧是自然現象。在職業固定、人身移動不大的農業社會裡，語言的統一對一般庶民而言並非絕對必要，但在工業社會中，在不穩定而快速的分工下，人們無法一輩子只從事同一樣工作，而是被迫隨時準備好迎接新的工作挑戰。於是，透過標準化的語言或文字來進行明確的溝通，成為維繫社會運作的

³⁰ 郭秋生：〈建設「台灣話文」一提案〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁39。

³¹ 郭秋生：〈建設「台灣話文」一提案〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁40。

必要條件，而讀書寫字的能力也成了人們生活在工業社會中所必備的基本能力。³²母語意識的出現，往往是當母語被標準語大舉覆蓋時才被突顯。三〇年代的台灣正面臨著現代化與外來文化的雙重威脅，在社會的變遷上，它正從農業社會轉向以工業為主的型態；³³語言方面，一邊是以鋪天蓋地之勢席捲而來的國語（日語）教育，另一邊則是在標準化的道路上已逐步獲得成效的中國國語，面對這兩種「外來」（非母語）的語言，地方語言開始以「母語」的身分被強調，同時也更積極地站在現代的水平上要求自身的權利。

而或許是受了郭秋生的影響，黃石輝隨後所發表的〈再談鄉土文學〉中開始以更長的篇幅討論語言議題，並針對台灣話文字化、語言整理、讀音問題以及台灣話文的推廣等等提出更為具體的辦法。黃石輝所設想的方法主要是從教育著手，包括兒童讀物與白話課本的編輯、字典的編撰等等，並提出籌組「鄉土文學研究會」的構想來推動台灣話文運動。³⁴黃石輝所構思的「鄉土文學研究會」類似於中國的「國語統一籌備會」，也就是將之作為解決語音和文字歧異的語言標準化機關。但不同的是，中國的「國語統一籌備會」由教育部所設立，是國家隸屬的機構，具有豐沛的資源與發佈行政命令的權力，而黃石輝所構想的「鄉土文學研究會」卻只能是一個由民間所發起的社團。無論如何，在黃石輝的鄉土文學構想裡，有著明顯的將母語改造成現代意義下的標準語的企圖，但正如過往歷史所揭示的，從母語到標準語的建立，國家的介入總是不可或缺的。

2、反對派的看法

³² 參考 Ernest Gellner 著，李金梅、黃俊龍譯，《國族與國族主義》（台北：聯經，2001），頁 43-44。

³³ 根據矢內原忠雄於 1929 年出版的《帝國主義下的台灣》所提供的數據來看，農民在當時佔台灣總人口的五成八，是構成台灣社會的主要根幹，但他也提到：「無論工廠數或勞工人數比起大正初年都有顯著的增加，因此工業勞動者的問題，其社會意義明顯是越來越重要的」參考矢內原忠雄：《帝國主義下の台湾》（東京：岩波，1988 年），頁 98。另外，根據學者陳紹馨的研究，台灣在二〇年代之後不但物質與技術有了長足的進展，人們在態度上也明顯更能接受各種新的工具與生活方式，教育被重視，地主與佃農、主人與僕役等階層關係逐漸擺脫舊有的封建型態，傳統的表達方式也被西方的藝術與思想所取代。參考陳紹馨：《台灣的人口變遷與社會變遷》（臺北：聯經出版社，1979 年），頁 387-388。這意味的是，二〇年代之後的台灣正從傳統朝向現代社會轉型，影響所及已由外在的行政制度進而改變人們的內在精神與態度。

³⁴ 黃石輝提到有關「鄉土文學研究會」的內容是這樣的：「我想糾合幾個同志，組織一個鄉土研究會，對於一切的進行的程序，用心來討論，就像編書的工作，亦須分工去作的……所以我們需要有一個組織體才可以公定出標準的代字和新字。一方面編書容易完成；又一方面可以作出些模範作品文！詩、小說、散文、論文都是要漸漸試作出來的。我們如果沒有一個組織，則所採用的新代字另作的新字便不能統一。」參考黃石輝：〈再談鄉土文學〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 63。所以這個「鄉土研究會」的構想可以說是與推動文字標準化與文學模範化息息相關的。而黃純青也在稍後提出「台灣話研究會」，也都是與語言標準化的推動息息相關的。在黃純青的構想中，「台灣話研究會」是用來推行以下八項的語言工作：「一、調查；二、研究；三、著書；四、宣傳；五、設講習會；六、聯絡報界；七、請願書房制度確立；八、請願公學校設置台灣語科」。參考黃純青：〈台灣話改造論〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 142-143。

接著是觀察鄉土文學在台灣文壇所激盪出來的不同聲音。首先發難的是廖毓文，他在〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉中從文學和語言兩方面對鄉土文學提出質問。緣於「鄉土文學」一辭在台灣是由黃石輝首倡，起初還未形成固定的意涵，因此廖毓文以德國的鄉土文學質疑黃石輝的鄉土文學。在廖毓文的看法裡，德國鄉土文學既無時代性又沒有階級性，所以提倡鄉土文學不但跟不上時代的腳步，而且社會性稀薄，斷然也不符合當時被認為具有世界性視野的普羅文學（站在全世界無產階級立場的文學主張）。廖毓文指出：

文學是「全世界的公器」，他的種種成立條件也是世界共有的，所以不論他是那一國、那一種的文學，他的對象和他的性質至於目的都不許其差異的……。³⁵

廖毓文認為，鄉土文學既是偏執於台灣語言的台灣文學，因此不過是劃地自限、違反世界與時代潮流的文學。另外在語言方面，廖毓文指出：「台灣話還且幼稚，不夠作為文學的利器，所以要主張中國的白話——如日本各地方標準東京語——一樣，而來從事我們的創作。至如方言，在言語沒有統一之前是難得免的」。³⁶這個觀點與啟蒙論者十分接近，也就是將語言放在進化的時間裡，認定它是沿著幼稚到成熟、從紛雜到統一的演化進程，也因此台灣話這個方言的存在，在廖毓文看來，是語言尚未統一之前的過渡現象。但既然中國的白話已像東京語一樣逐漸朝著標準化的方向挺進，那麼就應該捨棄台灣的方言而與中國的標準語合流，並以之為文學創作的利器。

接著是林克夫在〈「鄉土文學」的檢討——讀黃石輝君的高論〉中的反對意見，他提到，「台灣的話」實際上是眾多語言的集合，³⁷台灣各地都有各自不同的固有俚諺，加上台灣面積狹小，若堅持以自己的語言事物為主，則是阻斷與中國交流的可能性。另一位反對論者朱點人也是站在「世界」的位置來定義文學，認為文學非屬私人或小眾所擁有，而是公開於大眾面前的，更何況文學的任務是將台灣推向世界，是要：「將台灣的自然、社會、人情、風俗……等等介紹給世界人看，將台灣的文學造成世界的。」³⁸所以他建議文學者必須把眼光放遠，不要以一個的地方文學為滿足。同時在語言方面，朱點人提到語言標準化與國家密切

³⁵ 廖毓文：〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉，《昭和新報》140, 141 號（1931 年 8 月 1 日），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 67。粗體字為筆者所加。

³⁶ 廖毓文：〈給黃石輝先生——鄉土文學的吟味〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 68。

³⁷ 林克夫提到：「台灣的話有好幾種，如廣東人的廣東話、福建人的泉州人及漳州人、福州話……等等。雖然是泉州人與漳州人較多，其餘各省的人也不少，倘若採用這二州的話來做單位，那麼他省他縣的人就不能懂了。」見林克夫：〈「鄉土文學」的檢討——讀黃石輝君的高論〉，《台灣新民報》（1931 年 8 月 15 日），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 77。

³⁸ 點人：〈檢一檢「鄉土文學」〉，《昭和新報》（1931 年 8 月 29 日，連載 3 回），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 87。粗體為筆者所加。

相關，若要推行語言標準化，沒有國家的力量作為支撐根本是無法達成的，他說：

我們可以舉一個例，如日本所製的國字（漢字新字），因為它的主體是國家，它有文部省為它頒布，所以一經施行就會普遍全國。黃先生的主體是私人，私人沒有教育的機關，那麼黃先生所製的新字怎樣地去使它普遍呢？³⁹

因台灣與中國的語言畢竟有著悠久的歷史淵源，所以朱點人主張在用字方面盡可能採用中國白話文，他認為，即使以中國白話文寫作一樣可以描寫台灣事物，而不至於減損地方的特色與鄉土的色彩。

我們不難從反對者的說法中歸納出某些相似的觀點，首先，他們都是從更大的角度來觀看台灣，認為台灣的文學應以「世界」為視野，而不該以「鄉土」這種著眼於地方的文學來劃地自限。其次，也就是在語言方面，三位反對者均主張台灣語言粗糙幼稚尚不足以成就文學的創作，並且，台灣話的語言市場太小，若執著以台灣話文來書寫，則無異阻斷台灣與更大的市場如中國之間的交流。也因此，他們共同拋出的疑問是，既然當時中國的白話文已逐漸趨向統合與精煉，那麼，即使多費工夫來熟悉中國的白話文，都比重新改造一個幼稚的台灣語言來得經濟很多。

3、鄉土派的回應

針對反對論者的意見，鄉土派亦予以回應。首先是關於「台灣」與「世界」的關係，反對論者認為台灣文學的當務之急是與世界文學接軌，若要達成此一目標，便不可執著於無論在質或量都相對無足輕重的台灣話來創作，而必須使用已然走在現代化路途上的中國白話文。有關於此，鄉土派則有不同的思考路徑，他們主張藉由強調異質性來維護台灣的特殊性，然後再以台灣的特殊性躋身成為世界文學的一份子。黃石輝再次強調他之所以提出鄉土文學的理由：

台灣是一個別有天地，在政治的關係上不能用中國語來支配台灣話，在民族的關係上不能用日本話來支配台灣話……我是把台灣規定作一個鄉土，所以標榜鄉土文學。⁴⁰

可以見得鄉土文學的提出實與台灣的政治與民族處境息息相關，亦即，鄉土文學意識的覺醒，是體認到台灣因處於日本與中國的夾縫之間而產生民族、政治與語言邊界不相一致的狀況，而這種尷尬處境也促成了台灣必須將自己重劃成為一個「別有天地」的文化實體的動機。由此，「鄉土」的提出，一方面描繪了台

³⁹ 點人：〈檢一檢「鄉土文學」〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁88。

⁴⁰ 黃石輝：〈鄉土文學的檢討——再答毓文先生〉，發表處不明，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁110-111。

灣雖然處於文化宗主國（中國）與殖民宗主國（日本）的邊緣位置，但另一方面卻是帶有「差異性」的，而且是「自己的」。於是鄉土文學的主張，除了藉由突顯與他者的差異性來彰顯自我的特殊性之外，同時也表達了以自己的語言來建立自己的文學與文化的強烈欲求。而這種以台灣特殊條件為創作主體的文學，卻是不妨害台灣與世界的流通往來的，在黃石輝的構想裡，這毋寧是條捷徑。也就是，唯有將台灣的特殊性化作一種公民身份才更有機會躋身於世界文壇，並在世界文學的競技場中與其他的民族文學同台角逐。因此，黃石輝更進一步認定：「我們的台灣話是能將台灣文學造成世界的！反正，若不用台灣白話做文，便不能做出好的台灣文學，設（沒）有好的台灣文學，叫它怎樣『世界的』來？」⁴¹

隨著新文學的思想在台灣取得優勢，所謂「世界」的概念在當時已如此深入人心，環顧鄉土文學的相關論爭，無論是鄉土派或反對派論者，當他們在提到這個字彙時總是語帶敬意的，而諸如「世界文學」或「世界語」等等，更是雙方所期望達成的目標，只不過，兩者的差異乃是在於：反對論者主張透過撤廢地方的邊界並以世界為標準進而融入世界之中，但是，贊成派論者如黃石輝則是認為，唯有將自己與世界進行區隔並讓自己成為一個語言與民族的單位，才是進入世界文學與其他民族共同角逐競技的一張入場券。

至於爭議的第二個焦點，也就是關於台灣語言與文學的「幼稚」與「粗澀」問題，黃石輝倒是將台灣話與台灣文學分開來看，他說：

若說台灣文學幼稚，那就誰亦不能否認。事實台灣文學還沒有成立呢！何止幼稚。只是說台灣話幼稚，我是很不服氣的。若說台灣話幼稚，那末，我要問一句，什麼話才算長成了呢？如果台灣話對於台灣人的生活未能完成其職責，那就算得幼稚吧！不然幼稚從哪裡說起呢？⁴²

黃石輝質疑，這個在日常生活中為大多數台灣人所使用的語言如何可以說它粗澀不圓滑？另外，他也將語言幼稚與否的判准放在「台灣話對於台灣人的生活是否能夠完成其職責」的標準上。亦即，台灣話既然是一般人民在日常生活中所使用的語言，那麼它便承擔了日常生活一切表達之所需，因此便無所謂粗澀或幼稚的問題。這意味的是，衡量粗澀幼稚與否的標準必須是來自於社會的內部，而非外部所給定。但這也暗示，如果台灣話沒有因為生活型態的日趨複雜與思想的

⁴¹ 黃石輝：〈和點人先生談枝葉〉，《台灣新聞》（1931年9月3日，連載4回），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁117。引文中的「（沒）」是筆者所加，因為就文章前後脈絡來看，這裡該是「設沒有好的台灣文學，叫它怎樣『世界的』來」才符合文意。而黃石輝在另一篇文章中也表達了類似的看法：「鄉土文學若是發達……台灣文學就有長足進步的期待。若是這一款，咱欲將台灣的文學努力到成了世界的，跳上世界的文壇上去揚眉吐氣都無為難。」見黃石輝：〈解剖明弘君的愚論〉，收入中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁426。

⁴² 黃石輝：〈我的幾句答辯〉，《昭和新聞》142-144號（1931年8月15、22、29日），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁73。

多樣發展而變化，那麼，這樣的台灣話便可能是不夠充分的。黃石輝的說法就現代的語言學觀點來看並不是沒有根據的，社會語言學家法索德（Ralph Fasold）在論及語言的現代化時提到，任何一種自然的語言無論在文法或發音系統上都足以勝任說話者想要表達的任何事情，或許有些語言可能缺乏適當的語彙來表達新的狀況，但只要透過新字的製造或藉助外來語的補充，便得以克服。語言在現代化的過程中需要擴展它的字庫，而新的論說形式與風格也將會在如此的擴張過程中逐漸成形。⁴³

另外，作為克服台灣話文「幼稚」的良方，郭秋生強調的不是血統的精純，而是「混雜」的概念：

什麼叫創造嗎？發見啦！但要創造的發見啦！即從既成的文學裡去攝取啦！自然是文言也好、白話也好、國際話也好，苟有用於台灣，能提高台灣話的一切攝入台灣人的肚腸裡的消化做優雅的台灣話啦！⁴⁴

現在的台灣話既不是單純一族系的固有言語，那末一種混化著的台灣語，將來也有更一層混化攝取的必然性。而台灣話文的本格的建設，畢竟是在這一處負有重大的使命的。⁴⁵

郭秋生不止一次提出「混雜」對台灣話文的重要性，在新舊文學論爭的階段，台灣的中國白話文曾因混雜書寫而屢遭訕笑，認為那是必須加以矯正的變態，但是到了郭秋生那裡，混雜書寫卻搖身一變成為建設台灣話文的利器。霍布斯邦（Eric J. Hobsbawm）在講述「民族語言」與「母語」的差異時曾經提到，要成為可以在更廣大的區域裡流通的「民族語言」，便要入境隨俗地以「洋涇濱」或「混合語」的方式，才能夠穿透各區域以促進各地的交流。⁴⁶郭秋生想必也十分瞭解台灣是一個在文化上有著多重影響交錯的地方，語言當然也不可避免地摻雜了來自不同語言系統的表達方式，因此，若要台灣話文跳脫「母語」的固有性限制而得以在更大的地區流通，則須將之打造成更開放的、包容各種不同表達方式的語言，而這也就是將「漳泉」母語建設成為共通語言之「台灣語」的重要轉化基礎。

（二）論爭後期

論爭在 1932 年秋天隨《南音》的停刊而沈寂了一段時間，至於論戰中有關台灣話文的討論之所以不再熱絡，若就郭秋生的說法，是因為「所要辯駁的處所

⁴³ 參考 Ralph Fasold, *The Sociolinguistics of Society* (Oxford: Basil Blackwell, 1984), pp.248-249.

⁴⁴ 郭秋生：〈建設「台灣話文」一提案〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 98。

⁴⁵ 郭秋生：〈讀黃純青先生的「台灣話改造論」〉，《台灣新民報》（1931 年 11 月 7,14 日，二回連載），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 164。

⁴⁶ Eric J. Hobsbawm 著，李金梅譯，《民族與民族主義》（臺北：麥田，1997 年），頁 71。

也可以算是辯駁殆遍，已經達到一個深度了」，⁴⁷但若就反對論者如賴弘明的看法，則是緣於：「提倡派當時一場的議論後，再不見提倡當時的熱心去實際方面努力了」，⁴⁸前述的理由都可能是鄉土論戰一時趨於平靜的原因，亦即，當時無論正反兩派都已在理論上提出了各自的看法，接下來則是有待實踐成果的展現。

沈寂一時的論爭復在一年之後的 1933 年秋天，因貂山子〈對建設台灣鄉土文學的形式的雛議〉與清葉〈具有獨特性的台灣文學之建設——我的鄉土文學觀〉的刊出而重新開啟。整體來說，後期的爭議大抵是前期的延伸，不過在後期階段，語言文字雖然依舊是爭議的焦點，但關於「鄉土」與「文學」的討論比起前期則是有着微妙的擴充與深化，最明顯的趨勢是「鄉土」概念與「台灣特殊性」的連結。

1、台灣特殊性

清葉在〈具有獨特性的台灣文學之建設——我的鄉土文學觀〉中提到，鄉土文學通常被看作是田園文學或農民文學的一種，但對他而言，「鄉土」是帶有「特殊」意涵在內的，舉凡「氣候、風俗習慣、人情風味、還有地理」等等都構成鄉土的獨特性。另外，清葉不贊同左翼「沒有階級性的文學並不是文學」的說法，他認為，鄉土文學應該包括社會所有的面向，是超階級的，因此他主張：「將所有文學上的流派合併起來使其能夠產生結果，創造出獨特的台灣文學。」⁴⁹清葉肯定台灣具有因地理與人文等因素而產生的地方特色，而這種富於台灣地方特色的文學就是「鄉土文學」。

而貂山子在〈對建設台灣鄉土文學的形式的芻議〉中說道：

要建設鄉土文學，總要不脫離鄉土的特徵才是。一旦離開了鄉土的特徵，那就不能用著鄉土這兩個字，而是另外一種的文學。那麼所謂鄉土文學就是取材於台灣的社會（都市鄉村當然也在內）。而台灣社會的特徵有什麼呢？以我的管見，那是台灣固有的語言、風俗、習慣、喜樂哀樂的表情，及對於自然界如天文、地理、山川、陸海等一切所表現出來的情緒。⁵⁰

與清葉相同，貂山子也強調文學必須具有台灣的特殊性，而所謂特殊性則是根植於「鄉土的特性」之上，也就是涵蓋台灣的自然環境與台灣人的風俗習慣與

⁴⁷ 郭秋生：〈還在絕對的主張建設「台灣話文」〉，《台灣新民報》（1933年11月11日—26日，十二回連載），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁436。

⁴⁸ 賴明弘：〈對鄉土文學台灣話文徹底的反對〉，《台灣新民報》（1933年10月16,18—21日，五回連載），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁384。

⁴⁹ 清葉著，吳枚芳譯：〈具有獨特性的台灣文學之建設——我的鄉土文學觀〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁331。

⁵⁰ 轉引自克夫：〈對鄉土文學應有的認識〉，《台灣新民報》（1933年10月2,3,5,6,7日，五回連載），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁371。由於貂山子在《台灣新民報》所發表的〈對建設台灣鄉土文學的形式的芻議〉文章散逸，僅能從其他論者的文章片段中拼湊出他的說法。

情緒等等在內。貂山子將「鄉土」與「台灣特殊性」連上等號，而「鄉土」不但包括都會與鄉村等人為的社會組織，同時亦含攝了天文地理和山川陸海等大自然的環境。對貂山子來說，構成鄉土文學的要件，乃是在於台灣特殊性的描繪與表達。

事實上，以台灣整體為文學關注的對象，並且以台灣特殊性為文學追求的目標，已隨鄉土論戰的開展而逐漸受到重視。葉榮鐘在論戰期間曾在《南音》提出「第三文學」來支持這樣的主張：

然則當來的台灣文學應當立腳在哪一點呢？這就是我所要提倡的第三文學的根據，據我想來，一個社會的集團，因其人種，歷史，風土，人情應會形成一種共通的特性，這樣的特性是超越階級以外的存在。所以台灣人在做階級的份子以前應先具有一種做台灣人應有的特性。第三文學是要立腳在這全集團的特性去描寫現在的台灣人全體共通的生活、感情、要求和解放的……進一步也才可以寄與世界的文學界，所謂世界的文學一定不是像「味之素」去統一一切的味道，有著深刻雄偉的北歐文學，還需有纏綿悱惻的南歐文學纔能夠形成光彩陸離的今日的世界文學呢！⁵¹

葉榮鐘的「第三文學」是以台灣全體人民所構成的社會集團為基礎，是超越階級藩籬的，而這個由台灣人所組成的社會集團之所以能夠成為文學的對象，乃因它透過人種、歷史、風土與人情而凝聚形成一種共通的特性，而這共通的特性當中存在著與人們生活密切相關的文學素材。而葉榮鐘這所謂的描寫台灣共通特性的文學最終還是「寄與世界的文學界」的，與鄉土派相仿的是，葉榮鐘認為，面向世界的文學不必然就是要以喪失自我特色作為代價，反而更是要以自己的特色來加入全球的競逐。這裡他用「味之素」——想必是從日文的「味の素」（味素）翻譯過來的詞語——這種人工調味料來描述世界化的潮流，指的是，世界市場在形成的同時卻也帶來了文學的趨同與普遍化，這就好比是抹煞了自己獨特的味道而被施以一致的人工調味一樣。葉榮鐘認為，若要躋身於世界文學並不必然意味對於「普遍性」的臣服，反而更要彰顯其「特殊性」，才是進入世界文學舞台的捷徑。

葉榮鐘所設想的世界文學場景，竟與歌德如此相似。鮑曼（Antoine Berman）在研究歌德的文章中指出，歌德的「世界文學」指的是現代世界裡不同民族或地區的文學彼此之間的關係，在歌德的構想中，世界文學是所有當代文學的積極共存，而這種積極共存所需要的，是自我與他者之間關係的修正，但是這種關係的修正不應帶來差異的抹消，而是要求其間更為緊密的互動，對歌德而言，這才是現代性的精髓所在。⁵²於是，「世界文學」是各個民族提供自我特色的舞台，這也

⁵¹ 奇（葉榮鐘）：〈卷頭言〉，《南音》（1932年6月），頁1。

⁵² Berman, Antoine, *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*. translated by S. Heyvaert (Albany: State University of New York Press, 1992), pp.55-56.

就意味著，若要成為世界文學的一份子，首先，就是讓自己成為一個民族（或葉榮鐘所謂的「社會集團」）的單位才有進場的資格，其次，與「他者」保持差異的關係，不但能夠突顯「自我」的特色，並且是與「他者」得以在世界文學場域中進行交流的前提。同樣的，葉榮鐘的世界文學思維乃是，若要讓自己以一個民族或社會集團的身份躋身於世界文學之中，便須「先具有一種做台灣人應有的特性」，而若要達到集體特色的顯揚，便是要：「立腳在這全集團的特性去描寫現在的台灣人全體共通的生活、感情、要求和解放的」。

2、異中求同

總之，以「鄉土」指稱台灣，或是以「立足台灣，描寫台灣」作為鄉土文學的目標，到了論戰後期已不再是新鮮的概念了，但無論如何，將「鄉土」連結於「台灣特殊性」的現象，確實是後期論爭最大的轉折。如此的趨向甚至也可見於反對論者之間，例如在論戰前期反對鄉土文學的林克夫與廖毓文，對台灣特殊性的主張倒是持以肯定的態度，並且在這個基礎上提出他們對鄉土文學的意見補充。如林克夫在〈對台灣鄉土文學應有的認識〉中指出：

我以為這個台灣鄉土文學決不是一種具體的底，而是一種抽象的底，把台灣的現社會特殊的題材，如台灣固有的方言，風俗、習慣、民情、地理及生活狀態、經濟問題、階級問題，而把大自然做背景，尤其是台灣特殊事情的意識沃羅基……把以上諸事情以中國白話文為主，台灣方言為從，運用美藝的文字表現人類心理之狀態，而以普魯禮答利亞的立論描寫起來，那就是我的台灣鄉土文學的認識了。⁵³

林克夫對黃石輝將凡是描寫台灣事物的作品都當作是鄉土文學的主張感到不妥，他認為，僅僅把台灣作為直接而具體的描繪對象是不夠的，而必須一方面以台灣的大自然為背景，另一方面把「台灣的特殊事情」當作意識型態來寫作。意思是說，不該只是把台灣的風俗習慣或民情生活當作是具體的「事實」來描繪，而是要對隱匿在「特殊事情」底下的經濟關係與社會矛盾進行批判。這也就是主張透過普羅文學的視野來穿透社會的諸種現象，並進一步審視「台灣特殊性」的真實面貌。

正是當「鄉土」與「特殊性」越走越近的同時，我們也可以看到論者們開始將鄉土文學與台灣話標準化進行切割的趨向。包括反對派在內的許多論者們逐漸接受「鄉土即特殊性」的邏輯，並認為以鄉土文學作為具現台灣特殊性的實踐不啻是一條可行之路，也因此，他們開始從不同的角度對鄉土文學進行意義的詮釋與延伸。但相對的，他們對於遲遲沒有進展的台灣話文實踐，卻沒有太大的信心。例如廖毓文肯定「鄉土」落實在文學上的作法，他指出：「以愛鄉土特殊的、自

⁵³ 克夫：〈對鄉土文學應有的認識〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁372-373。

然習俗的鄉土觀念為出發點的鄉土文學運動，本沒有再置喙的必要」，⁵⁴但他力主將台灣話文與鄉土文學進行區隔：「以台灣話文為表現形式寫的詩歌小說，固然可以成立台灣文學，然而以台灣話文寫的詩歌小說，未必全是台灣鄉土文學」。⁵⁵而張深切更直接了當地說：「台灣鄉土文學與台灣話文，原來是截然兩件問題，為什麼偏要掛上鄉土文學的招牌，而打著台灣話文的混仗？真要令人摸不著頭顱！」⁵⁶

儘管如此，為了表現台灣特殊性，反對論者另一方面也開始承認有限度地在作品中加進台灣話文。如林克夫指出，既然是鄉土文學，加上一點台灣的方言是很妥當的，因此他對鄉土文學提出：「以中國白話文為主，台灣方言為從」⁵⁷的建議；逸生也認為若有必要，可以插入台灣固有的語言文字來彌補描寫台灣社會特殊情事的不足；⁵⁸而張深切則明白指出：「以台灣話文當作台灣文學的主體則不可，若以中國白話文為主體文，在對白之間穿插台灣話文，以靈活描寫上的實情，則亦無不可也。」⁵⁹像這樣以中國白話文為敘事主體，但視情況與氣氛的需要而加入台灣話的作法，清一色都是來自於反對派的建議。這似乎意味著某種折衷意見的形成，也就是在肯定「突顯台灣特色」的必要性底下所出現的共識。不過值得一提的是，這種夾雜台灣語彙與表達的寫作方式在當時其實已經相當普遍，甚至在有意或無意之間早已蔚為當時的寫作主流。甚至可以說，這種敘事與對白的異種語言交錯現象，從戰前、戰中到戰後無論主導語言如何轉變，一直都是持續存在的。⁶⁰

四、鄉土論爭的文化意涵

⁵⁴ 毓文：〈鄉土文學雜駁〉，《台灣新民報》（1933年10月25日），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁400。

⁵⁵ 毓文：〈鄉土文學雜駁〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁400。

⁵⁶ 張深切：〈觀台灣鄉土文學戰後的雜感〉，《台灣新民報》972號（1933年11月3日），收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁417。甚至，之前說過黃石輝的鄉土文學與台灣話文是同一件事情的郭秋生，在後期也開始急忙撇清兩者是不同的兩回事，他在〈還在絕對的主張建設「台灣話文」〉中提到：「鄉土文學的問題，這和我所提倡的漢字台灣話文的建設本是別個的問題，這點須要截然分別，莫得混淆相提並論，弄成認識不足的笑話。」

⁵⁷ 克夫：〈對鄉土文學應有的認識〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁370, 373。

⁵⁸ 逸生：〈對鄉土文學來說幾句〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁365。

⁵⁹ 張深切：〈觀台灣鄉土文學戰後的雜感〉，收於中島利郎編，《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁418。

⁶⁰ 這種現象其實並非台灣獨有，如戰後初期雷石榆在〈台灣新文學創作方法問題〉中提到：「為了適切表現人物的性格，習慣，在對話上不妨使用地方語。國內的作品也多如此，例如魯迅的有南腔也有北調，張天翼的不少上海話，老舍的最多北平方言，艾蕪的也不少西南地方土語，歐陽山的夾雜廣東語。」引自《新生報·橋》副刊120期，1948年5月31日，第4頁。

鄉土論爭大約在 1934 年初偃旗息鼓，然而，隨著論戰的趨於平靜以及台灣話文實踐的不盡理想，是否意味了整場的論爭最終只是一場徒勞？筆者認為儘管討論的熱度不再，但以之為基礎的鄉土相關論述與建構依舊不斷在進行，以下是對於三〇年代鄉土論戰的總結性看法及其文化意涵的討論。

1、「鄉土」與「國家」的相剋

鄉土文學在提起的當初，對進化時間所規定的新舊文學觀點提出了質疑，並將文學語言的現代化諸要素如「語音」、「大眾」與「表情達意」等放置到「地方」來重新審視。但黃石輝並不以此為滿足，而是更進一步提出與胡適「國語的文學，文學的國語」有若干符節的構想來推廣鄉土文學與台灣話文，此舉亦在文壇獲得頗大的迴響。令人好奇的是，何以黃石輝不直接提倡「台灣文學」，而拐彎抹角地喊出「鄉土文學」以至於惹來如此之多的爭議？主要的原因其實也就如他自己所說的：

因為「台灣不是獨立的國家」，所以將台灣規定做一個鄉土，標榜「鄉土文學」，標榜「台灣話文」，不然就該標榜做「台灣文學」、「台灣國語文」了。⁶¹

「鄉土」概念的崛起與現代民族國家的建構密切相關，因為「鄉土」不僅是作為「國家」範疇底下的「地方」，也可能是組成國家基本單位的「國民」的情感來源。因此，「鄉土」這個看似古老的概念，其實是在傳統社會結構受到空前撼動的情況下，在不得被羅織進入現代國家與工業化都市的影響網絡時，才被彰顯其存在的意義，甚至凝聚形成一股文化範疇上的運動。因此，黃石輝以「鄉土」之名所提出的文學主張，不無帶有從邊緣發聲的策略性考量。亦即，「鄉土」雖然位處「國家」的邊陲，但它同時也意味著與生俱來的固有性，且緣於鄉土的愛戀情感是多數人所擁有的生命經驗，因此「鄉土」總是能夠勾起人們莫可名狀的歸屬情緒。

但值得注意的是，正也是「鄉土」的緣故，而使得鄉土文學運動的語言標準化無法有效推行。三〇年代台灣所面臨的處境是，地方語言在國家的建構中被迫邊緣化，此時，部分的知識分子們開始站在現代的水平上要求地方語言的標準化，以防止地方語言的繼續萎縮。然而，語言的標準化除了透過作家和語言學家的擴充之外，更須仰賴細緻綿密的教育系統才可能達成，因此，也只有國家才能夠承擔得起如此龐大的事業。就這一點來看，當初黃石輝以「鄉土」之名而欲達成「標準化」的目的，本身便潛藏了諸多的矛盾與困境。

所以，儘管文壇曾經出現零星的台灣話文創作，但畢竟無法將台灣話文推廣成為普遍的書寫語言，加上 1937 年之後漢文欄被禁，台灣話文運動自動歸零，

⁶¹ 黃石輝：〈所謂「運動狂」的喊聲——給春榮克夫二先生〉，《台灣新民報》967-969 號（1933 年 10 月 29—31 日），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 407。

就此意義而言，台灣話文的推動是失敗的。但相對的，1937 年之前的中國式白話文書寫成功了嗎？答案好像也不盡然如此。如果我們以目前的語言感覺重新閱讀當時台灣人所書寫的中國式白話文，難免會有一種奇異的印象，或許應該說，那是融合了日本、台灣與中國式白話文的混合體。然而在這裡令人想問的是，台灣人在戰前所書寫的中國白話文到底又是什麼？這個問題在戰後初期曾經有過熱烈的討論，很諷刺的，這種台灣人所想像的中國白話文在外省作家的眼中是不被承認的，它成了一種叫做「前五四時代」的文體。⁶²

總而言之，儘管台灣話文沒有成功，卻創造出一種不中不台、亦中亦台的「台灣式的白話文」。⁶³重點是，這種台灣式的白話文誕生自台灣內部的特殊性，它實際存在，也參與了台灣文學的發展過程，卻從來都沒有被定義或命名過。

2、「自我」與「他者」的辯證

鄉土文學運動雖然在台灣話文的實踐上是失敗的，弔詭的是，卻在台灣話文的存在前提——也就是「台灣」——的論述上向前邁進了一步。一個看似簡單但難以回答的問題是：「台灣話」究竟是甚麼？「台灣話」存在嗎？這個問題其實一直都是論爭的焦點，除了反對派對此有所質疑之外，鄉土論者黃純青也曾經自問自答道：「叫做台灣話到底是指甚麼種族兮言語呢？就是指住在台灣漢族兮言語……大概可以分做五種。」⁶⁴而他提出的五種語言分別是泉州話、漳州話、客話、福州話、廣東話，前兩者可以相通，其他則不可。所以嚴格說來，並沒有所謂「台灣話」這一種語言的存在，一般所謂的「台灣話」，底下其實是綜合了彼此障壁大小不一的各種紛雜的語言。而台灣話文若要建立，當然也是必須經過排除與統合的原理方才可能達成，也因此郭秋生的台灣話定義是：「台灣漢族的人口有四百二十三萬，就有百分之八十四為福建人，百分之十六為客人、福州人、廣東人。所謂標準語問題，捨用福建語以外，豈有較好的辦法嗎？事實福建人用的言語早既成立，做台灣人的標準語，若單指台灣話，誰也都知道那是指福建語

⁶² 台灣人所寫的中國白話文在戰後成為本省與外省作家熱烈討論甚至是批判的對象，例如，在《新生報·橋》副刊所舉行的座談會後報告〈如何建立台灣新文學：第二次茶會總報告〉中，歌雷提到：「台灣文學今日所有的特殊性大略有幾種，第一就是，真正台灣作者所用的文字除日文外，所用的中文的語文，仍是停留在五四時代，或許更早於五四時代的語文法」。引自《新生報·橋》副刊 101 期（1948 年 4 月 9 日）。

⁶³ 王錦江（王詩琅）曾在 1936 年提到：「自所謂鄉土文學的討論以來，一般有關心的人雖積極的要解決、卻仍未見就緒。作家們於用語問題、依然還在徬徨。不過在最近、台灣語式的白話文之嘗試者漸增、而也漸漸地決定為它的主要方向。參考王錦江：〈一個試評——以「台灣新文學」為中心〉，收於中島利郎、河原功、下村作次郎等編，《日本統治期台灣文學文藝評論集》第二卷，頁 388。

⁶⁴ 黃純青：〈台灣話改造論〉，《台灣新聞》（1931 年 10 月 15~28 日，十四回連載），收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 130。

而言了。」⁶⁵

因此，台灣話文的生產與布爾迪厄（Pierre Bourdieu）所討論的法國地方語言 Occitan 是如此的相似：

將所謂的 Occitans 所使用的語言叫做 Occitan（沒有人說這種語言，正確地來說，這只是許多不同方言的總和），是因為此乃 Occitans 所使用的語言，並且把說 Occitan 這種語言的地方（指實體的空間）叫做 Occitanie，然後宣稱這裡是一個地區或者民族……並非徒勞的虛構。⁶⁶

布爾迪厄認為，那個叫做 Occitan 的語言是一種無視內部差異的社會人工製造物，如果我們將前述的引文改換成如下的內容其實也是可以成立的：「將所謂的台灣人所使用的語言叫做台灣話（沒有人說這種語言，正確來說，這只是許多不同方言的總和），是因為此乃台灣人所使用的語言。」而這種社會人工製造物的創出，是透過「運作性論述」（performative discourse），亦即「在命名的行動中生產它所命名的東西」的論述而形成。我們其實也可以從台灣話文的建設中看到，當知識份子召喚出一種叫做「台灣話文」的語言時，為了證明它的存在，同時也必須通過排除福建語以外相對少數的各種語言來統一自身。因此台灣話文的成立，對外必須以差異來突顯自己，但是對內則必須以同質性來加以統一。而三〇年代的鄉土論爭，無疑為這樣的創出過程提供了論述的平台。換句話說，透過鄉土論爭所生產的鄉土論述，是一個將台灣以「鄉土」的身份而與更大的政治與文化單位展開平行的比較，進而反身建構台灣的自我同一性。

而這樣的行動同時也是一種在面對現代性的浪潮席捲下努力以「自己」的方式，或說以在地的脈絡作為思考的框架，而來積極參與、跨進現代性的嘗試，使得自己——儘管在政治層面上無法獲得實質的自主權，但至少文化的層面上——在那個以民族為單位所構成的「世界」的競技場中成為可供辨識的一員，並且透過差異與同質的雙重運作來維持一己的身份與自尊。因此，戰前關於「鄉土」概念的提出，若以極其簡略的方式來描述的話，便是一個藉「鄉土」之名來積極創出台灣實質文化內涵（台灣性）的過程。

也因此，在論戰的外部，我們也可以看到知識份子們放下原先的歧見，致力為鄉土文學尋找素材，為台灣的特殊性填充實質的內涵。最明顯的動向，首先是將眼光望向民間文學來尋找鄉土文學的靈感；其次是生產具有台灣特色的文學與文化，最後則是為台灣特殊性尋求思想上的基礎，藉以進行理論上的演繹與深化（如風土論述等等）。有關三〇年代的在地文化建構有待另文深入探討，但就某種意義而言，在唇槍舌戰之間那你來我往的鄉土文學論戰雖然在 1934 年初冷卻了下來，但廣義上的鄉土文學相關討論卻都還一直不斷地繼續，並且以各種不同

⁶⁵ 郭秋生：〈讀黃純青先生的「台灣話改造論」〉，收於中島利郎編，《1930 年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》，頁 162。粗體為筆者所加。

⁶⁶ Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge Mass: Harvard University Press, 1991), p.223.

的面貌持續發揮著它的想像力。

五、結語

三〇年代初期，台灣的文學關懷逐漸從「時間」轉向「地方」，具體而言，便是一個將焦點從新舊文學轉移到鄉土文學的過程。但是這種文學上的「鄉土」概念，並非企求回歸原鄉的本質，而是要求從「地方」重新審視文學的現代化。鄉土文學的主張起先是從「語音」、「大眾」與「表情達意」等面向來參與語言的現代化進程，但這個要求後來進一步發展成為語言標準化的追求。然而，語言標準化畢竟是國家才得以推動的事業，並非處於殖民境況下的「鄉土」所能承擔。因此，當鄉土文學後來面對台灣話文遲遲無所進展的困境時，其論述的重點逐漸從語言的議題轉移到文學的表現內容上，而「鄉土」也成為了「台灣特殊性」的符碼。

另一方面，鄉土文學在提起之後引發各種爭議，環繞的議論不外乎是作為「鄉土」的台灣與「更大世界」的中國、日本及西方之間的關係究竟更該如何看待的問題。當然，在將自己所處的位置稱為「鄉土」的命名行動中，無疑是意味著對於更大他者的時刻仰望。但「鄉土」儘管位處邊緣，卻是「自己」的，並且是帶有「差異性」的，而這差異性後來也進一步被理解為台灣特殊性，並且被視為躋身世界文學的重要憑藉。於是，不斷出現於論爭之中的歧見乃是：「鄉土」是侷限一隅的所以必須撤廢其邊界而讓自己融入更大的世界之中？或者是保持自身的差異性與特殊性並以之作為進入更大世界裡去的入場券？

儘管對於世界與世界文學有著不同的想像，也儘管與更大世界的他者之間存在著巨大的權力落差，然而鄉土文學運動畢竟是發生在現代化浪潮裡的一場生死搏鬥，其文化上的意義在於，它提供一個論述平台，使得台灣以「鄉土」的身份而與更大的政治與文化單位展開平行的比較，並在如此的過程中反身建構了自我的同一性，同時也使得「地方」的觀點與想像可以作為那由進化時間以及由更大他者所規定的「普遍性」的修正。

引用書目

中島利郎編：《1930年代台灣鄉土文學論戰資料彙編》（高雄：春暉出版社，2003年）。

中島利郎、河原功、下村作次郎等編：《日本統治期台灣文學文藝評論集》第1、2卷（東京：綠蔭書房，2001年）。

奇（葉榮鐘）：〈卷頭言〉，《南音》（1932年6月），頁1。

- 施文紀：〈對於台灣人做的白話文的我見〉，《台灣民報》2卷4號（1924年3月11日），頁8。
- 胡適：《胡適作品集3 文學改良芻議》（臺北：遠流，1986年）。
- 胡適：《胡適作品集19 白話文學史》（臺北：遠流，1986年）。
- 曹而云：《白話文體與現代性》（上海：上海三聯書店，2006年）。
- 陳淑容：《1930年代鄉土文學／台灣話文論爭及其餘波》（臺南：臺南市立圖書館，2004年）。
- 陳紹馨：《台灣的人口變遷與社會變遷》（臺北：聯經出版社，1979年）。
- 張我軍：〈糟糕的台灣文學界〉，《台灣民報》2卷24號（1924年11月21日），頁6。
- 雷石榆：〈台灣新文學創作方法問題〉《新生報·橋》副刊120期（1948年5月31日），頁4。
- 酒井直樹：《日本思想という問題》（東京：岩波，1997年）。
- 田中克彥：《ことばと国家》（東京：岩波書店，1981年）。
- ダンテ（Dante Alighieri），岩倉具忠譯註：《ダンテ俗語詩論》（東京：東海大學出版會，1984年）。
- 中島隆博：〈鬼を打つ〉，收於村田雄二郎、C. ラマール編，《漢字圏の近代：ことばと国家》（東京：東京大學出版會，2005年）。
- 村田雄二郎：〈「文白の彼方」——近代中国における国語問題〉，《思想》853號（1995年6月），頁4-34。
- 矢内原忠雄：《帝國主義下の台湾》（東京：岩波，1988年）。
- Anderson, Benedict 著，吳叡人譯，《想像的共同體：民族主義的起源與散布》（臺北：時報文化，1999年）。
- Eric J. Hobsbawm 著，李金梅譯：《民族與民族主義》（臺北：麥田，1997年）。
- Ernest Gellner 著，李金梅、黃俊龍譯：《國族與國族主義》（臺北：聯經，2001）
- Berman, Antoine. *The Experience of the Foreign: Culture and Translation in Romantic Germany*. translated by S. Heyvaert. Albany : State University of New York Press, 1992.
- Dante Alighieri. *Dante, De vulgari eloquentia*. Edited and translated by Steven Botterill, Trans. Cambridge ; New York : Cambridge University Press, 1996.
- Harvey, David. *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*. Oxford: Basil Blackwell, 1989.
- Harvey, David. *Justice, Nature, and the Geography of Difference*. Cambridge, Mass. : Blackwell Publishers, 1996.
- Pierre Bourdieu. *Language and Symbolic Power*. Trans. Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge Mass: Harvard University Press, 1991.
- Ralph Fasold. *The Sociolinguistics of Society*. Oxford: Basil Blackwell. 1984.
- Frederick Engels, Manifesto of Communist Party (the 1893 Italian Edition) ,

(<http://www.marxists.org/archive/marx/works/1848/communist-manifesto/preface.htm#preface-1893>)，2009年12月9日下載。

L'Ordonnance de Villers-Cotterets,

(http://www.orbilat.com/Languages/French/Texts/Period_04/1539-L'Ordonnance_de_Villers-Cotterets.html)，2009年12月9日下載。

The Dialectic between the Local and the Global: The Hsiang-tu Literature Discussion and its Cultural Meanings

Lin, Chin-li*

Abstract

In the early 1930s, the focuses of Taiwanese literature debates were shifting from “time” to “place”, that is, from New and Old Literature to Hsiang-tu Literature. But the stand for Hsiang-tu literature was not based on the urge of returning to the past but on the request for reexamining the modernization from local points of view. Therefore the rise of Hsiang-tu literature is, in a way, a modern phenomenon. With regards to the concern over the dialogues between Hsiang-tu and modernity, this paper aims to trace the Hsiang-tu literature debates, particularly its involvement of the discussion regarding the local and the global. This research includes the following steps: the first is to observe the modern linguistic reform and its actual difficulties while practiced in Taiwan, second is to analyze how Hsiang-tu as a kind of strategies confronted the difficulties and what meanings the Hsiang-t literature debates brought to Taiwanese culture. In conclusion, it is pointed out that, in spite of the failure of Taiwan hwa-wen, the Hsiang-tu debates opened a horizon where Taiwan as the identity of Hsiang-tu could compare itself to the “bigger Others”. Through the discussion of Hsiang-tu literature, Taiwanese literati did not only modify the universality defined by the bigger others with local point

* Dr. Lin, Chin-li is a Assistant professor in the Department of Applied Japanese at the Hsing Kuo University of Management.

of views but also constructed Taiwan as a cultural integrality.

Keywords:modernization, Hsiang-tu Literature, the world literature,
universality, particularity

東吳中文學報

徵稿簡約

- 一、本刊自 14 期（96.11）起改為半年刊，每年 5 月、11 月出刊，截稿日期分別為 12 月 31 日、6 月 30 日。
- 二、本刊以學術研究為主，園地開放，凡有關中國語言、文獻、文學、思想之學術論文及書評，均所歡迎；有關賞析、校注、校證之論文請勿投稿。
- 三、歡迎公私立大學教師暨學術研究單位人員（不含研究助理）投稿。
- 四、論文原則上以不超過 25,000 字為宜，書評以不超過 5,000 字為原則。論文超過規定 3,000 字，書評超過 1,000 字者，逕予退稿。（論文字數之計算，含註腳及章節附註，並以電腦字數統計器上所顯示者為準。）
- 五、本刊以中文稿件為主。論文來稿一律請附：著作授權同意書、中英文篇名、中英文摘要（限五百字以內）、中英文關鍵詞、印妥之文稿一式三份與電子檔；檔案格式請用 Microsoft Word 編輯，並註明檔名。論文撰寫，請依照本刊所附撰稿格式寫作，以利作業，否則恕不受理。
- 六、有關稿件中涉及版權部分〔如：圖片及較長之引文〕，請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負版權責任。
- 七、本刊設編輯委員會，處理集稿、送審、編印及其他與出版有關之事宜。
- 八、論文須經本刊編輯委員會審議，再委請校外專家審查，通過後採用。
- 九、本刊編輯委員會對來稿得建議酌量修改，不願修改者請預先註明。
- 十、來稿請另註明中英文姓名、服務機構、職稱、通訊地址、電話、傳真號碼或電子信箱，以便聯絡。
- 十一、來稿發表後，一律贈送作者當期《東吳中文學報》兩本，不另贈抽印本，亦不支付稿酬。
- 十二、來稿經本刊刊登後，作者同意非專屬授權予本刊做下述利用：
 1. 以紙本或是數位方式出版；
 2. 進行數位化典藏、重製、透過網路公開傳輸、授權用戶下載、列印、瀏覽等資料庫銷售或提供服務之行為；

3.再授權國家圖書館或其他資料庫業者將本論文納入資料庫中提供服務；

4.為符合各資料庫之系統需求，並得進行格式之變更。

十三、作者保證稿件為其所自行創作，有權為前項授權，且授權著作未侵害任何第三人之智慧財產權。作者投稿之論文其著作權仍屬於作者所有，但若欲授權其他期刊轉載，則須得本刊之同意。

十四、稿件及其他相關資料恕不退還，請自留底本。

十五、來稿及其他通信請寄

中華民國 11102 臺北市士林區臨溪路 70 號

東吳大學中文系辦公室

東吳中文學報編輯委員會

聯絡電話：(02) 28819471 轉 6133

《東吳中文學報》撰稿格式

本刊為便利編輯作業，謹訂下列撰稿格式：

- 一、各章節使用符號，依一、（一）、1、（1）……等順序表示。
- 二、請用新式標點，書名號用《》，篇名號用〈〉，書名和篇名連用時，省併篇名號，如《莊子·天下篇》。
- 三、獨立引文，每行低三格。
- 四、注釋號碼請用阿拉伯……數字標示，如1、2……。
- 五、文末請附「引用書目」，分「傳統文獻」和「近人論著」兩部分。前者以時代先後排序，後者以作者姓氏筆劃排序，外文著述以作者姓氏字母排序，同一作者有兩本（篇）以上著作時，則依著作出版先後順序。
- 六、注釋及引用書目之體例，請依下列格式：

（一）引用古籍

1. 古籍原刻本

〔宋〕司馬光撰：《資治通鑑》（南宋鄂州覆北宋刊龍爪本），卷2，葉2上。

2. 古籍影印本

〔明〕郝敬撰：《尚書辨解》（臺北：藝文印書館，1969年，《百部叢書集成》影印《湖北叢書本》），卷3，葉2上。

（二）引用專書

王夢鷗：《禮記校證》（臺北：藝文印書館，1976年12月），頁102。

（三）引用論文

1. 期刊論文

王偉勇：〈以唐、五代小令為例試述詞律之形成〉，《東吳文史學報》第十一號（1993年3月），頁77-106。

2. 論文集論文

余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版公司，1976年9月），頁121-156。

3. 學位論文

王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：東吳大學中文研究所博士論文，1983年1月），頁20。

（四）引用報紙

丁邦新：〈國內漢學研究的方向和問題〉，《中央日報》，第22版，1988年4月2日。

（五）再次徵引

1. 再次徵引時可用簡單方式處理，如：

註1：王偉勇：〈以唐、五代小令為例試述詞律之形成〉，《東吳文史學報》第十一號（1993年3月），頁77-106。

註2：同前註。

註3：同前註，頁78。

2. 如果再次徵引的註，不接續，可用下列方式表示：

註4：同註1，頁82。

著作授權同意書

Copyright License Agreement

論文名稱：_____（以下稱「本論文」）

Title of the Article: _____（“ARTICLE”）

一、若本論文經 東吳中文學報 接受刊登，作者同意非專屬授權予 東吳大學 做下述利用：

1. 以紙本或是數位方式出版；
2. 進行數位化典藏、重製、透過網路公開傳輸、授權用戶下載、列印、瀏覽等資料庫銷售或提供服務之行為；
3. 再授權國家圖書館或其他資料庫業者將本論文納入資料庫中提供服務；
4. 為符合各資料庫之系統需求，並得進行格式之變更。

1. If the ARTICLE being accepted by the [Soochow Journal of Chinese Studies], hereinafter referred to as the [Soochow University], the Author hereby grants a non-exclusive license to the [Soochow University] to:
 - publish the ARTICLE by paper or digital format;
 - digital archive, reproduce, transmit publicly by Internet, or authorize users to download, print, browse, or conduct other sales or service providing of database;
 - grant National Central Library or other database providers a sublicense to collect the ARTICLE, for the purpose of service providing, in its database.
 - change the format of the ARTICLE to meet the system requirement of each database.

二、作者同意 東吳大學 得依其決定，以有償或無償之方式再授權予國家圖書館或其他資料庫業者。

2. The Author agrees that the [Soochow University] may in its sole discretion grant National Central Library or other database providers a sublicense whether or not the license fee is charged.

三、作者保證本論文為其所自行創作，有權為本同意書之各項授權。且授權著作未侵害任何第三人之智慧財產權。本同意書為非專屬授權，作者簽約對授權著作仍擁有著作權。

3. The Author warrants that the ARTICLE is his/her original work, and has the right to grant all kinds of license hereinabove without any infringement of rights of any third party. This Agreement is a non-exclusive license, and the copyright of the ARTICLE still remains with the Author after executing this Agreement.

此致 東吳大學

To [Soochow University]

立同意書人（作者）姓名：

Author's Name:

身份證字號：

ID Number:

電話號碼：

Telephone Number:

電子郵件信箱

E-mail Address:

戶籍地址：

Permanent Address:

中 華 民 國 年 月 日

東吳中文學報

第 十 九 期

編輯者／東吳中文學報編輯委員會

發行者／東吳大學教務處教務行政組

臺北市士林區臨溪路 70 號

電話：(02) 2881-9471 轉 6074

印刷者／鼎欣文具印刷品行

電話：(02) 2881-7251

定 價／NT\$300 美國、中美、南美及大洋洲

航空掛號 US\$21 (註) 上列地區外

水陸掛號 US\$15

中華民國九十九年五月出版

ISSN 1027-1163

註：依據萬國郵政公署 2007.9.10 及 9.17 日第 287、288 及 303 號通知自 2007.10.31 日起寄往美國(含夏威夷、關島)、中、南美及大洋洲停辦水陸掛號郵件。

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.19

CONTENTS

May 2010

- Laozi, Zhuangzi and Parallel Prose in the Nan Dynasty
.....Chen, Song-shyong.....1
- The Changes in the Thinking of Keeping in Good Health from *Laozi's*
Annotations from QinHan during the War Period
..... Law, Yan25
- “Jianwu three years Designate Su Jun The thing responsible Cohen”
Jane Revisited Chou, Min-hwa.....55
- Chong Wang's spirit of criticism in “Criticize Hen”
.....Huang, Shao-mei.....83
- The Phenomenon of Polysemy and Homonyms in *Shuowen Jiezi*: Yiyue
and Dieshi Duoyi Hsu, Tan-hui.....109
- The Analysis and discussion Of Liu Ling's “Praise of the Wine's
Merit”Chen, Su-su.....129
- The Relation of “Heaven” and “Punishment” in “Tang Ley Su Yi” and
the Reviews of Coordination of Classics and Jurisprudence
.....Liu, Yi-Chun.....153
- Su Shi Academic Prohibition And Its Consequences Viewed From
Yuan-you Factional Struggle.....Tu, Mei-yun.....179
- An Exploration of a vegetable- meal- style of the literate SU Shih, while
he lived in Hui- State.....Lin, Yllin.....213
- The analysis and discussion of Yang Jian, "Tzuhu Poetry
Biography"..... Huang, Chung-Shen.....231
- On the theory of Ci in Guide For The Perplexed in Institute of Music
(Yüe Fu Zhi Mi)Lin, Jia-rong.....255
- Jokes and Culture, Sinicization and Japanization:Kanbun Jokes in Edo
Culture and Thought.....Chin, Pei-yi.....279
- Advanced Thinking and Liang Qi-chao's “Historiographical
Revolution”Wang, Wen-jen.....309
- The Documentary Value of Hu Pu-an's 胡樸安 Pu Hsieh Chai Chi 《樸
學齋集》 and Pu Hsieh Chai Chung Shu 《樸學齋叢書》
.....Shen, Hsin-hui.....329
- The Dialectic between the Local and the Global: The Hsiang-tu
Literature Discussion and its Cultural Meanings
.....Lin, Chin-li.....369
-

Department of Chinese Literature

SOOCHOW UNIVERSITY

TAIPEI TAIWAN

Republic of China