

ISSN 1027-1163

東吳中文學報

第二十二期

中華民國一〇〇年十一月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.22

November 2011



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第二十二期

中華民國一〇〇年十一月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.22

November 2011

發行人 林錦川

Publisher: Lin, Chin-chuan

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

王金凌（輔仁大學教授） 朱岐祥（東海大學教授）

Wang, Chin-ling Chu, Chi-hsiang

何寄澎（臺灣大學教授） 崔成宗（淡江大學教授）

Ho, Chi-peng Tsui, Cheng-tsung

許燦輝（東吳大學教授） 楊晉龍（中研院文哲所）

Hsu, Tan-hui Yang, Chin-lung

執行編輯：曾甲一 曾俐璋

EXECUTIVE EDITOR: Tseng, Chia-yi Tseng, Lih-woei

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》獲國科會人文處
收錄於
「臺灣人文學引文索引核心期刊（THCI Core）」

東吳中文學報

第二十二期

中華民國一〇〇年十一月

目 錄

- 先秦至秦始皇統一後所見「五大夫」
 在軍功爵中的歷史地位 …………… 周美華 1
- 《說文解字·女部》姓氏婚姻字群
 文化意涵探析 …………… 沈心慧 27
- 庾信辭賦之用典申說 …………… 陳松雄 53
- 從現地研究看杜甫秦州入蜀詩的旅行日期
 …………… 簡錦松 75
- 生命的檢證
 ——從《稽神錄》考述五代民間信仰中
 自我與神明之詮解及份際 …………… 黃東陽 97

南宋時期之薦亡齋醮文化研究

- 以洪邁《夷堅志》為探討中心……盧秀滿 127
- 金末遺臣楊宏道詩學對《詩經》的承繼……林宜陵 161
- 論許衡對孔孟學說的詮釋……李蕙如 183
- 宋濂之文論……劉文起 205
- 陳耀文駁楊慎〈岷夷既略〉述評……劉玉國 227

向文化大傳統的回歸與變奏

- 連橫對台灣古典詩「正典」的追尋
……江寶釵 249
- 戰後題襟亭填詞會與鷗社詞作研究……蘇淑芬 281

與契訶夫的生命對話

- 巫永福〈眠い春杏〉文本詮釋與比較
……許俊雅 313

性別・凝視・再現

- 李昂小說《殺夫》、《暗夜》
之電影改編與影像詮釋……黃儀冠 345

先秦至秦始皇統一後 所見「五大夫」在軍功爵中的地位

周美華*

提 要

第九等「五大夫」爵，於兩漢時期，一直是吏六石及高爵（官爵）的分界點。縱覽史料及相關學術研究，凡論及「軍功爵」者，多會對「五大夫」爵，投以極多的關注。然「五大夫」於先秦時期，便已被授予，於傳世文獻中，至少可見魏、秦、趙等三國，「五大夫」既是爵名，也是官名。在先秦，能領兵作戰的將領，多擁有「五大夫」的爵級，因「五大夫」是賞給對國家有極大功勞之人。商鞅在秦國的變法中，奠立了一套完整的十七級軍功爵制（在一級之下，還有「小夫」），其中「五大夫」位於第九等，比起第五等「大夫」爵（高爵的起點），又高出四等。因此，得爵「五大夫」者，除了可享有《商君書》所規範的一切高爵權益，另外還能免除徭役，食邑最多也可高達六百家。秦始皇統一天下後，「五大夫」的政治權益，雖多和統一前重疊，但秦時的領土，已是由偏處西陲而擴張至全國。史料及出土的簡牘中，雖未見秦統一後，又增多了那些權益，但至少在食邑上，恐將隨著地域的富庶程度，而得著更高的受益。此外，秦始皇二十八年（219BC），除了授躲避暴風雨的大樹為「五大夫」爵，還將陪同其出遊及參與議政的大臣，從戰國時期的十級門檻，下降至第九等「五大夫」爵。秦始皇用皇權高舉了「五大夫」的尊寵形象，使「五大夫」因此而奠定了更崇高的政治地位，此舉或已深植人心，故至漢初（惠帝即位詔），便將「五大夫」規範為官爵的起點。

關鍵詞：五大夫、軍功爵、秦漢簡、吏六百石、秦漢史

* 現任東吳大學中國文學系兼任助理教授

一、前言

五大夫在秦、漢時期軍功爵制的發展中，多次扮演著重要的歷史分界，學界只要討論到軍功爵制，一定都會對五大夫投以較多的關注。唯五大夫所受到的重視，多半集中在漢代，因為五大夫是在漢初，已發展成高爵和「賜吏爵」的起點。然而，五大夫的爵名，早在春秋前期便已經形成，到了戰國，也曾一度活躍於歷史舞台。秦統一後，軍功爵制已從商鞅設立的十七級（或稱十八級，因一級以下，還有「小夫」），增加至二十級；高爵的起點，也從五級大夫爵，攀升至七級公大夫。軍功爵制不僅級數增加了，爵位名稱也有了若干變化，唯「五大夫」的次第，卻仍舊維持在第九等爵。「五大夫」的等級雖然不變，但秦統一後，「五大夫」卻突破常規，而晉升成陪同秦始皇出遊的議政治大臣。這個演變對漢初五大夫成為吏爵起點，形成了舉足輕重的影響。本文撰寫雖是為說明先秦至秦始皇時期，五大夫在軍功爵制中的歷史演變，但五大夫所以能引發歷史關切，乃是因其最終已演變成高爵和吏爵的起點。因此本文擬先對這兩段歷史內容，先進行一番梳理和說明，使「五大夫」的重要性，能先被圈點出來。接著才透過史料的記載，依時代和國別為序，而梳理出春秋至秦統一後，「五大夫」在歷史舞台上究竟曾扮演著什麼角色？賜予過什麼樣的對象？其政治權益為何？以呈現出「五大夫」在先秦至秦統一後的歷史發展內容，並導出其成為兩漢官爵及吏爵起點之原因。

二、秦至漢高爵界限的演變

秦、漢時期推行的軍功爵制，萌芽於春秋¹，確立於戰國中期。²當時許多諸侯國相繼僭越稱王³，選賢任能的思想也繼之崛起⁴，先秦五等爵制便因此逐步地

¹〔南朝宋〕范曄《後漢書·百官志·關內侯》注引：「劉劭《爵制》曰：『《春秋傳》有庶長鮑，商君為政，備其法品，為十八級，含關內侯、徹侯，凡二十等。』」（北京：中華書局，1965年），頁3631。陳直《史記新證·秦本紀第五》：「秦爵二十級，一級曰公士，至十九級為關內侯，二十級為通侯，一般人以為商鞅創法。證以本文（『寧公卒，大庶長弗忌、威壘三父，廢太子而立出子為君。』）秦當春秋初年，即有此制度。」（北京：中華書局，2006年4月），頁11。

²卜憲群〈秦漢二十等賜爵制與官僚制〉：「戰國時期，以軍功爵為核心的賜爵制在魏、韓、楚、齊、燕、趙、秦等國都已實行，但以商鞅變法所確立的爵制最為系統和完整，重點最為突出，即以功授爵。」《文史知識》，2000年第1期，頁18。

³朱紹侯《軍功爵制考論·戰國時期各國變法與軍功爵制的確立》：「在春秋時期已有很多國家建立了軍功爵制，或稱因功賜爵制，但與此同時，從西周延續下來的五等爵制並沒有完全廢除。……及至戰國中期，五等爵制就遭到徹底的清算。魏、趙、韓、秦、宋……等國相繼稱王，這是對五等爵制的公開否定。在五等爵制下，只有周天子才能稱王，……諸侯稱王之日，也正是五等爵制退出歷史舞台之時。」（北京：中華書局，2008年11月），頁16、17。

走向衰竭。各國為了富國強兵，也紛紛推出變法，至秦孝公時，商鞅（395-338BC）「吸收了山東六國的政治改革經驗，結合秦國的具體情況」⁵，而為秦頒布了一套十七級的軍功爵制。這套賜爵制度，打破了過去只有貴族才能授爵的特權，一般百姓只要立有軍功，皆能授爵。⁶

秦早期的十七級軍功爵制，主要見於《商君書·境內篇》，其內容為：

爵自一級已下至小夫命曰校徒、操、公士。⁷爵自二級已上至不更命曰卒。……故爵公士也，就為上造。故爵上造，就為簪裹，就為不更。故爵為大夫，爵吏而為縣尉，則賜虜六加五千六百。⁸爵大夫而國治，就為（官）大夫。⁹故爵（官）大夫，就為公大夫，就為公乘，就為五大夫，則稅邑三百家。故爵五大夫，皆有賜邑，有賜稅三百家。爵五大夫，有稅邑六百家者受客（卿）。¹⁰……故客卿相論盈就正卿。就為大庶長，故大庶長就為左更。故四更也，就為大良造。¹¹

商鞅為秦所確立的十七級軍功爵，在一級公士以下還有小夫。小夫是「校、徒、操這類雜役人員立功後所得的爵稱」。¹²另十七級爵分別為：一級公士、二級上造、三級簪裹、四級不更、五級大夫、六級官大夫、七級公大夫、八級公乘、九級五

⁴ 張銘治、劉文瑞〈軍功爵制與秦漢大一統官僚文化〉：「隨著選賢任能思想的興起，這一套適應貴族政治的選官制度被瓦解，而新的軍功、察舉之制才剛剛萌芽。」《秦漢史論叢》第五輯（北京：法律出版社，1992年8月），頁258。

⁵ 朱紹侯：《軍功爵制考論·商鞅變法與秦國早期軍功爵制》，頁27。

⁶ 〔戰國〕韓非《韓非子·八奸》：「明主之為官職爵祿也，所以進賢材勸有功也。故曰：賢材者處厚祿，任大官；功大者有尊爵，受重賞。」（北京：中國國際廣播出版社，1997年9月），頁1770。〔日〕西嶋定生《中國古代帝國的形與結構—二十等爵制研究》：「在春秋以前，軍事活動是只限於支配氏族的成員才能參與的事，庶民並不直接跟兵制發生關係；所以，反映在商鞅變法中的軍功爵，其背景有兵制的變革；即從來只限定於貴族的軍事活動擴大及於一般庶民，他們被動員起來，作為兵員而出現。這一點，是一般庶民能成為有爵者之前提條件。」（北京：中華書局，2004年10月），頁106。朱紹侯《軍功爵制考論·從《二年律令》看漢初二十級軍功爵的價值——《二年律令》與軍功爵制研究之四》：「軍功爵制就是因立有軍功（實際也包括事功）而賞賜給爵位、田宅、食邑和封國的爵祿制度。」，頁269。

⁷ 蔣禮鴻《商君書錐指·境內第十九》：「出公者即公士之譌倒。」（北京：中華書局，1986年4月），頁114。

⁸ 蔣禮鴻《商君書錐指·境內第十九》：「此五千六百四字疑即彼文五大夫皆之誤而衍者。」，頁116-117。

⁹ 蔣禮鴻《商君書錐指·境內第十九》：「依《漢書·百官公卿表》當作『故爵大夫，就為官大夫。故爵官大夫』十四字。」，頁117。

¹⁰ 蔣禮鴻《商君書錐指·境內第十九》：「客下疑當有卿字。」，頁117。張金光《秦制研究·爵制》：「《境內》之所謂『客卿』、『正卿』，亦為爵名，是給予自他國而入秦者的，……正卿高於客卿一等。」（上海：上海古籍出版社，2004年12月），頁748。

¹¹ 〔戰國〕商鞅撰、蔣禮鴻錐指：《商君書錐指·境內第十九》頁114、116-118。

¹² 朱紹侯：《軍功爵制考論》，頁30。

大夫、十級客卿、十一級正卿、十二級大庶長、十三級左更、十四級中更、十五級右更、十六級少上造¹³、十七級大良造。大良造是商鞅設立軍功爵制的最高爵等，秦惠文君四年（334BC）〈封宗邑瓦書〉記有「大良造」爵¹⁴，此或說明，秦惠文君僭越稱「王」以前，仍是沿用商鞅所設立的十七級爵（二十級爵之第十七級為「大上造」）。

十七級爵中，擁有第五級「大夫」以上的爵位，可以擔任縣尉；擁有第九級五大夫，可以食邑三百家至六百家。食邑超過六百家者，爵位可晉升至客卿。¹⁵由此可看出，商鞅所設計的十七級軍功爵，位居第五等的「大夫」爵，或可視為高爵的起點¹⁶；位居第九等的「五大夫」，則是食邑的起點。

這套十七級軍功爵，在《睡虎地秦墓竹簡》中依然可見，如《秦律十八種·司空律》：「公士以下居贖刑罪、死罪者，居於城旦舂，毋赤其衣，勿枸櫘櫟杖。」《秦律雜抄·游士律》：「·有為故秦人出，削籍，上造以上為鬼薪，公士以下刑為城旦。」¹⁷兩支簡文所出現的「公士以下」，就是「小夫」。到了秦始皇統一天下後，改行二十等爵。這二十等爵中，一級以下的「小夫」被取消了，十七級以上又增加了三級爵，爵位名稱也起了若干變化。其內容主要見於《漢書·百官公卿表》：

爵，一級曰公士、二上造、三簪裹、四不更、五大夫、六官大夫、七公大夫、八公乘、九五大夫、十左庶長、十一右庶長、十二左更、十三中更、十四右更、十五少上造、十六大上造、十七駟車庶長、十八大庶長、十九關內侯、二十徹侯。皆秦制，以賞功勞。¹⁸

「皆秦制」一語，朱紹侯先生以為：「此處應指秦統一後的秦制，而不是戰國時期秦制，因為它與商鞅變法所建立的秦國早期軍功爵制明顯不合。」¹⁹秦所建立的

¹³ 朱師轍《商君書解詁定本·境內》：「或謂左更、中更、右更、少上造為四更。」（九龍：中華書局，1974年7月），頁73。

¹⁴ 王輝《秦出土文獻編年·封宗邑瓦書》：「壹月辛酉，大良造庶長游出命曰。」（臺北：新文豐出版社，2000年），頁56。

¹⁵ 朱紹侯《軍功爵制考論·商鞅變法與秦國早期軍功爵制》：「下面的『皆有稅邑三百家，有賜邑三百家』，是『稅邑三百家』的重文。……五大夫受稅邑最大限度是六百家，夠六百家就要進位客卿。」，頁32。

¹⁶ 高敏《秦漢史論集·秦的賜爵制度試探》：「大夫爵以上就可以『為國治』，可能就是高爵的起點。果如此，則按照《境內篇》所排列的第五級爵『大夫』就是高、低爵劃分的界限。」（鄭州：中州書畫社，1982年8月），頁21。杜正勝《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》：「大夫第五級，可以為縣尉，於秦可算是高爵了。」（臺北：聯經出版社，1990年），頁361。

¹⁷ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·秦律十八種·司空律》（北京：文物出版社，1990年9月），簡134，頁51。《秦律雜抄·游士律》簡5，頁80。

¹⁸ 〔東漢〕班固：《漢書·百官公卿表第七上》，（北京：中華書局，1962年），卷19上，頁739-740。

¹⁹ 朱紹侯：《軍功爵制考論·統一後秦帝國的二十級軍功爵制》，頁40。

這套二十級軍功爵，後來被劉邦所繼承。劉邦於漢五年五月（202BC）詔，正式將原先所推行的楚爵捨棄，而繼承秦爵。其曰：

民前或相聚保山澤，不書名數，今天下已定，令各歸其縣，復故爵田、宅，……七大夫、公乘以上，皆高爵也。²⁰

「復故爵田、宅」，是恢復秦時爵制，所授予的田和宅。秦二世元年（209BC）七月，陳勝、吳廣揭竿起義，全國便陸續地陷入爭戰。到了第三年（206BC），子嬰投降，秦帝國終於被推翻，楚、漢戰爭的局面於是自此而起，一直到高祖五年，歷經七年的戰火才終告結束。劉邦稱帝後定都關中，仍有許多百姓潛藏於山林草澤，未曾編戶入籍。劉邦為了招攬流民，遂將楚爵改成秦爵，並宣稱：百姓只要回歸鄉里，「書名數」（登入戶籍），秦時所封的爵位，漢不僅全數承認，還要恢復秦時故有的田、宅數。此外，劉邦還繼承了秦末以七大夫為高爵，及高爵可以食邑的制度。詔令中又說：「七大夫、公乘以上，皆高爵也。」果然到了高祖八年（199BC），劉邦又再下詔，而將高爵往上移到八級公乘。²¹

由以上內容可知，秦早期的十七級軍功爵制，至秦始皇統一天下後，已發展成二十級，劉邦所恢復的秦爵，正是繼承了這套二十級爵制。當軍功爵由十七級轉為二十級時，高爵也由五級的「大夫」，提高至七級的「公大夫」，之後又升為八級「公乘」。

惠帝即位後（194BC），曾下詔：「爵五大夫、吏六百石以上，及宦皇帝而知名者，有罪當盜械者，皆頌繫。」²²即擁有五大夫以上爵級，官秩在六百石以上的官員，以及皇帝近侍，且為皇帝熟知姓名者。²³這些人犯了罪後，可以不戴刑具，不必關入牢裡，而是改在官府裡服役。²⁴這條詔令雖是給予某些階層的減刑待遇，但也因此而將高爵往上提升一級，成為第九級的「五大夫」。²⁵自此以後，兩漢的高、低爵界限，便以九級「五大夫」為定點。

必須說明的是，秦、漢時期的軍功爵制，雖皆有高、低爵的起點，但賜爵的

²⁰ 〔東漢〕班固：《漢書·高帝紀下》，頁 54。

²¹ 〔東漢〕班固《漢書·高帝紀下》：「非公乘以上，毋得冠劉氏冠。」，頁 65。朱紹侯《軍功爵制考論·漢初軍功爵制與秦代的不同》：「這就表明公乘以上才是高爵。」，頁 116-117。

²² 《漢書·惠帝紀》，頁 85。又引如淳曰：「頌者，容也。言見寬容，但處曹吏舍，不入陸牢也。」頁 87。

²³ 閻步克《從爵本位到官本位—《二年律令》中的「宦皇帝」》：「『宦皇帝』之『宦』是臣僕之義，作為皇帝近侍。……『宦皇帝』不以祿秩為官階，或說沒有秩級；『吏』却以祿秩作為等級，秩級構成了『吏』的身份標誌。」，（北京：三聯書店，2009年3月），頁 379。

²⁴ 《漢書·惠帝紀》引如淳曰：「頌者，容也。言見寬容，但處曹吏舍，不入陸牢也。」頁 87。

²⁵ 高敏《秦漢史論集·論兩漢賜爵制度的歷史演變》：「高低爵界限的上移至第九級爵五大夫，似乎也始於惠帝的這一詔令。……在惠帝的詔令中，又兩次提到給在職官吏賜爵至五大夫。如果高、低爵的界限沒有上移到第九爵五大夫，則給太子驂乘等官賜爵至五大夫的事，就為沒有意義的事了！」，頁 41。

規定卻有歧異。朱紹侯先生對此，已分析了其中區別。朱先生說：

秦國早期軍功爵制是由下往上逐級升遷的，不像秦漢二十級爵制等級界限森嚴，有民爵、官爵之分，規定庶民得爵不能超過八級公乘，如超過八級就要轉給兄弟子侄。²⁶

從朱先生的研究中，說明秦儘管也有高、低爵的分別，但秦並沒有設下任何門檻，使人不得累計軍功，而晉升爵位。漢則不同，高、低爵的分別，其實是用來區分「賜吏爵」和「賜民爵」的界限。凡不符合「賜吏爵」條件，授爵最多也只能達到八級公乘，多出的級數，要按規定轉移給兄弟子侄。朱先生的這項研究，在《二年律令·置後律》簡 367 中，已可見其端倪：

疾死置後者，徹侯後子為徹侯，其毋適（嫡）子，以孺子_子、_子。關內侯後子為關內侯，卿_侯〈後〉_子為公乘【簡 367】。²⁷

呂后二年（186BC）頒布的《二年律令》，規定「疾死置後」時，除了徹侯、關內侯的後子，可以繼承徹侯、關內侯，其餘爵級的後子，爵位都要降級繼承。侯爵之下，十八級至十級間的卿爵級²⁸，後子最高只能繼承至八級公乘，這便印證民爵在漢初，已出現不得超過八級公乘的授爵規定。

三、「五大夫」成為「吏六百石」（吏爵）的界限

惠帝即位的這道詔令，不僅將高爵定在「五大夫」，也將「五大夫」與「吏六百石」劃上等號。自此以後，「五大夫」便成了「吏六百石」以上的賜爵權益。清人錢大昕曾總結：「至五大夫以上，則以賜中二千石至六百石之勤事者及列侯嗣子。」²⁹又曰：「自五大夫至徹侯，則官之爵也。」³⁰錢大昕雖歸納出五大夫為吏六百石及官爵的起點，但並未說明，這個歷史定點起於何時。直到高敏先生，才明確地指出，促成「賜吏爵」和「賜民爵」的歷史分界點，是始於惠帝的這則詔令。³¹

²⁶ 朱紹侯：《軍功爵制考論·商鞅變法與秦早期軍功爵制》，頁 36。

²⁷ 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·置後律》，頁 183。

²⁸ 臧知非〈秦漢「傳籍」制度與社會結構的變遷——以張家山漢簡《二年律令》為中心〉：「除了列侯和關內侯之爵位世襲罔替之外，其餘各級爵位之『後子』均降級繼承。從第十八級大庶長到第一級左庶長屬於『卿』級爵位。」《人文雜誌》，2005 年第 1 期，頁 118。

²⁹ 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集·再答袁簡齋書》（南京：江蘇古籍出版社，1997 年），頁 583。

³⁰ 〔清〕錢大昕：《漢書辨疑·爵》（臺北：新文豐出版事業有限公司，1984 年），頁 135。

³¹ 高敏《秦漢史論集·論兩漢賜爵制度的歷史演變》：「自此以後，以軍功賜爵的性質改變了，獎勵小農的『賜民爵』制和旨給在職官吏增添特權、財富與榮寵的『賜吏爵』制代之而起了，

「賜吏爵」及「賜民爵」的分界，雖在漢初正式確立，但雛型在戰國便已經出現。《墨子·號令》載：

而勝圍，城周里以上，封城將三十里地為關內侯，輔將如令賜上卿，丞及吏比于丞者賜爵五大夫。官吏豪傑與計監守者，十人及城上吏比五官者(蘇云：「十人」，疑「士人」之譌)，皆賜公乘。³²

將兵至城下的敵軍，擊出城邑一里之外，將領可封為關內侯，賜土地三十里。副將則賞給上卿的官爵，縣丞或官秩和縣丞相當者³³，可賜爵五大夫。其餘之官吏、豪傑參與謀劃守城，及官秩相當於五官者，皆賜爵公乘。其中「丞及吏比于丞者賜爵五大夫」，與惠帝詔「爵五大夫、吏六百石以上」立意接近，乃是透過「賜爵」與「官秩」的對應，而畫出高、低爵界限。此外，「五大夫」也是秩級較高的官吏，才可授予的權益。

高祖五年五月詔：「異日秦民爵公大夫以上，令丞與亢禮。」³⁴秦時百姓即便沒有官職，若擁有七級公大夫以上的爵位，也能和令丞平起平坐，這是將爵位與官秩對應的一項傳統。秦、漢時期，縣丞的俸祿是四百石，縣令的秩級才有六百石以上，漢初高爵的界限既已攀升兩級，惠帝詔中的「五大夫」，對應的官秩便不能只停留於秦時縣丞的四百石，只有提升秩祿等級，才能與「五大夫」的高爵相稱。但惠帝為何會選定在秩「六百石」呢？透過對史料及簡牘的梳理，即可發現，秩「六百石」於秦、漢時期，已發展成特殊地位的歷史傳統。如秦王政十二年（235BC）呂不韋死，凡前往弔唁者：

其舍人臨者，晉人也逐出之；秦人六百石以上奪爵，遷；五百石以下不臨，遷，勿奪爵。³⁵

「秦人六百石以上奪爵」，就是將「六百石」的官秩，視為與爵位等級有關的界限。《睡虎地秦簡·法律答問》簡 191：

宦及智（知）於王，及六百石吏以上，皆為「顯大夫」。³⁶

以致二十等爵制的爵名、爵序與爵等雖未變化，而賜爵制的實質與作用却不同了。」，頁 41-42。

³² 〔戰國〕墨翟撰、吳毓江編撰、孫啓治點校：《墨子校注·號令》（北京：中華書局，1993 年 10 月），頁 917。

³³ 《漢書·百官公卿表》：「縣令、長，皆秦官，掌治其縣。萬戶以上為令，秩千石至六百石。減萬戶為長，秩五百石至三百石。皆有丞、尉，秩四百石至二百石，是為長吏。」頁 742。

³⁴ 《漢書·高帝紀》，頁 54。

³⁵ 〔西漢〕司馬遷：《史記·秦始皇本紀》（北京：中華書局，1982 年），頁 231。

³⁶ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》，簡 191，頁 139。杜正勝《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》：「雲夢秦簡的『顯大夫』或即五大夫。」（臺北：聯經出版社，1990 年），頁 333。

這則簡文，幾乎與惠帝詔「吏六百石以上，及宦皇帝而知名者」相近。秦律規定，官秩六百石為「顯大夫」。何謂「顯大夫」？在二十級爵位中共有四個大夫爵，即五級大夫、六級官大夫、七級公大夫、和九級五大夫。五大夫之後師古曰：「大夫之尊也。」³⁷故知「顯大夫」，就是「五大夫」。

高祖七年十月（200BC），叔孫通為劉邦制定朝儀，規定入宮朝拜天子的最低秩級在六百石。³⁸對此，日人西嶋定生曾總結：「秩六百石以上者在朝廷中的班序遂確定下來，並且它也起到了安排朝中秩序之作用。」³⁹高祖十二年（195BC）征燕王盧綰，劉邦曾下詔：「燕吏民非有罪也，賜其吏六百石以上，爵一級。」⁴⁰劉邦不僅授權叔孫通，透過朝儀，使六百石成了一道長吏界限的門檻，也於稱帝之最後一年，頒布「賜其吏六百石以上，爵一級」的詔令。這兩項政治活動，不僅使「六百石」成了長吏界限；也讓長吏界限，成了吏爵的門檻。隔年惠帝即位，便下詔以吏六百石做為高爵賜予的門檻，惠帝此舉，顯然是傳承了劉邦所立下的傳統。

「吏六百石」在秦、漢時期，已是相當重要的官秩界限，這個歷史現象，於景帝詔中更為凸顯：

夫吏者，民之師也，車駕衣服宜稱。……吏六百石以上，皆長吏也。⁴¹

此詔明確地將「吏六百石」以上定為「長吏」，也是源自高祖時期的傳統。《奏讞書》中的「淮陽守行縣掾新鄴獄」案，此案發生在高祖六年（201BC），覆審人員詰問新鄴縣縣令信，即以「長吏」稱之⁴²，可證劉邦即位後，吏六百石以上的縣令，確實已位居長吏之列。又宣帝黃龍元年（49BC）時下詔：「吏六百石位大夫，有罪先請，秩祿上通。」⁴³即「吏六百石」以上的官吏，「有罪必先請議而後論罪，不得直接劾之有司。」⁴⁴因「六百石」以上的官吏，皆「秩祿上通」，「需由皇帝選任，不能由各官府調選辟除」。⁴⁵武威所出土的〈王杖詔令冊〉簡 21-22：

³⁷〔東漢〕班固：《漢書·百官公卿表》，頁 793。

³⁸〔西漢〕司馬遷《史記·劉敬叔孫通列傳》：「漢七年，長樂宮成，諸侯群臣皆朝十月……引諸侯王以下至吏六百石以次奉賀。」，頁 2723。

³⁹〔日〕西嶋定生：《中國古代帝國的形與結構—二十等爵制研究·二十等爵制的結構》，頁 93。

⁴⁰〔東漢〕班固：《漢書·高帝紀下》，頁 77。

⁴¹〔東漢〕班固《漢書·景帝紀》：「五月，詔曰：『夫吏者，民之師也，車駕衣服宜稱。吏六百石以上，皆長吏也。』」頁 149。

⁴²張家山二四七號漢墓竹簡整理小組《張家山漢墓竹簡·奏讞書》：「詰丙、贅信：信長吏，臨一縣上所」（北京：文物出版社，2001年11月），簡 85-86，頁 219。

⁴³〔東漢〕班固《漢書·宣帝紀》：「吏六百石位大夫，有罪先請，秩祿上通。」頁 274。

⁴⁴甘肅博物館、中國社會科學院考古研究所：《武威漢簡》（北京：中華書局，2005年），頁 143。

⁴⁵楊振紅〈秦漢官僚體系中的公卿大夫士爵位系統及其意義——中古代官僚政治社會構造研究之一〉：「『秩祿上通』，指六百石吏需由皇帝選任，不能由各官府調選辟除。《漢舊儀》卷下：『舊制：令六百石以上，尚書調。』……據《百官公卿表》，成帝建始四年初置尚書，掌管皇

「制詔御史：年七十以上杖王杖，比六百石。入官府不趨，吏民有敢毆辱者，逆不道，棄市。」⁴⁶「吏六百石」既是長吏，又由皇帝選任，發展至漢成帝元始三年（10BC），還成了持鳩杖老者的尊榮對應身分。這些史料或皆反映，「吏六百石」在漢代，已是尊榮地位的代表，其中原因，可能便是因漢初，「六百石」已被設為吏爵起點。

四、「五大夫」於春秋至秦統一後的政治地位

（一）春秋時期

《左傳》中有數則「五大夫」的記錄，楊伯峻先生於《春秋左傳注·哀公四年》：「蠻子聽卜，遂執之與其五大夫。」下注：

五大夫，杜無《注》。疑此與莊十九、二十、二十一年《傳》及襄元年《傳》之「五大夫」不同。彼五大夫，大夫五人也。此或是一人，秦爵有五大夫。

47

魯哀公四年（491BC）楚國蠻子帶領五大夫，參與士蔑的占卜儀式被抓。其中的「五大夫」，究竟是《左傳》中所遍指的五位大夫（五等爵制中的大夫），或是軍功爵制的「五大夫」，杜預沒有注解，楊伯峻先生也難以論定。不過，楊先生也猜測，此或是一位擁有五大夫爵位的人。我們雖無法釐清，這條史料記載的「五大夫」所指為何，但從《呂氏春秋·仲秋紀·長見》的記載，可以肯定楚國在春秋時期，確實已經推行過軍功爵制，並也曾頒賜過「五大夫」爵。其內容為：

荊文王曰：「菟囂數犯我以義，違我以禮，與處則不安，曠之而不穀得焉。不以吾身爵之，後世有聖人，將以非不穀。」於是爵之五大夫。⁴⁸

楚文王（689-677BC）說，菟囂為使我從義而冒犯我，為使我入禮而違戾我，與他相處總是感到不安，只有遠離他才能自由自在。菟囂既然如此忠誠，若不賞賜他爵位，後世的聖人一定會怪罪我，於是楚文王便賜菟囂為五大夫爵。從楚文王的話語中即可體會，「五大夫」在春秋早期的楚國，地位應頗為尊寵，否則縱使授予菟囂，若不能與他的品行相稱，楚文王也同樣會遭後世聖人責難。此外，從這則史料中也可發現，「五大夫」並非秦爵所獨有，楚爵中早已有此爵名，且頒

帝的文書。」《文史哲》，2008年第5期（總第308期），頁90。

⁴⁶ 武威縣博物館：〈武威新出王杖詔令冊〉，《漢簡研究文集》（蘭州：甘肅人民出版社，1984年9月），頁37。

⁴⁷ 楊伯峻：《春秋左傳注·哀公四年》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年5月），頁1627。

⁴⁸ 〔戰國〕呂不韋撰、陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋·仲冬紀·長見》頁611。

布的時間，也比魯哀公四年更早。

（二）戰國時期

春秋及戰國時期，各國發展軍功爵制的材料，大多亡佚。因秦始皇統一六國後，燒盡六國史記⁴⁹，這便使得「五大夫」的相關史料，保存極少。前所引《墨子·號令》已顯示，至少在戰國時期，「五大夫」曾經作為賜官爵的界限，但是否已發展成制度，僅憑一條孤證，實在難以推測。《墨子·號令》所講的賜爵制，其中「功高者可賜爵關內侯，其次賜爵上卿、五大夫，再次賜爵公乘」⁵⁰，次第與秦、漢時期所施行的二十等爵接近。其中既有侯爵，顯示這則史料，當是戰國諸侯僭越稱王後，才形成的歷史產物。⁵¹除了《墨子·號令》，戰國時期各國所頒授的「五大夫」，也有若干被保存下來，下文將依國別而說明之。

1. 魏國

《戰國策·魏策》記錄了一則關於「五大夫」的史料：

魏攻管而不下。安陵人縮高，其子為管守。信陵君使人謂安陵君曰：「君其遣縮高，吾將仕之以五大夫，使為持節尉。」⁵²

魏進攻管邑屢攻不下，管邑是由安陵人縮高之子負責堅守。信陵君（?-243BC）派人對安陵君說，請派縮高前來，我將封他為五大夫，並使他擔任執掌符節的軍官。在這則史料裡，信陵君封給縮高的「五大夫」，乃官爵合一，不僅可領兵作戰，還能執掌符節出使。

2. 秦國

「五大夫」在秦國，也是能擔任將領以領兵作戰。《史記·范雎蔡澤列傳》載：

使五大夫綰伐魏，拔懷。後二歲，拔邢丘。⁵³

⁴⁹ 〔西漢〕司馬遷《史記·六國年表》：「秦既得意，燒天下《詩》、《書》，諸侯史記尤甚，為其有所刺譏也。」，頁 686。

⁵⁰ 朱紹侯：《軍功爵制考論·戰國時期各國變法與軍功爵制的確立》，頁 25、24。

⁵¹ 朱紹侯《軍功爵制考論·統一後秦帝國的二十級軍功爵制》：「商鞅變法所建立的秦國早期軍功爵制是沒有侯爵的，因為當時秦國國君尚且稱公，不設侯爵是可以理解的。考諸史書，秦設侯爵是在惠文王時期。惠文王……既位十三年稱王，稱王十一年後才封其子通國為蜀侯。」，頁 49。

⁵² 〔西漢〕劉向著，諸祖耿編撰：《戰國策集注滙考·魏策四·魏攻管而不下》（南京市：鳳凰出版社，2008年12月），頁 1332。

⁵³ 〔西漢〕司馬遷：《史記·范雎蔡澤列傳》，頁 2410。

范雎（?-255BC）為秦昭襄王提出「遠交近攻」的統一策略後，被封為第十等爵「客卿」。秦昭襄王並依照范雎的謀略，於三十九年（268BC）派遣五大夫縮伐魏，攻下懷地（今河南武陟西南）；兩年後（266BC），再攻佔邢丘（今河南溫縣東）。四十五年（262BC），指派五大夫賁攻韓，取下十座城池。十月，又由五大夫王陵，領兵攻打趙國的都城邯鄲。⁵⁴這些材料皆顯示，秦國領兵作戰的將領，爵級都要高達九級「五大夫」。

另外，《呂氏春秋·無義》還記錄了一則，因事功而獲爵五大夫的史料：

公孫竭與陰君之事，而反告之樗里相國，以仕秦五大夫，功非不大也，然而不得入三都，又況乎無此其功而有行乎？⁵⁵

公孫竭參與陰君何事，今已不可考，公孫竭後來向相國樗里疾（?-300BC）告密，便獲得「仕秦五大夫」的獎勵。樗里疾是秦惠文王的異母弟，在秦武王、秦昭襄王時擔任相國。這則史料既言「仕秦五大夫」，說明當時公孫竭所授予的「五大夫」，也是官爵合一。此外，並非只有在戰場上殺敵，才可授爵；建立事功，同樣也能頒賜五大夫的官爵。而「功非不大也」，說明要取得五大夫爵，一定得立下大功，可見「五大夫」在秦國，也是個極其尊榮的爵位。

前文已提到，商鞅所奠定的十七級軍功爵，「五大夫」可以食邑，食邑之數最多可高達六百家。擁有第五等「大夫」爵，便有資格擔任縣尉；第九等五大夫，所能擔任的官職，當然是可以高於縣尉之上。此外，《商君書·境內篇》還提到了若干軍功爵權益，也是五大夫所能享有的。如：

- (1) 「其獄法，高爵訾下爵級；高爵能（罷），無給有爵人隸僕」。⁵⁶審理案件時，凡有爵位者，均要由比他更高爵位者來審理。若如此，五大夫便只能由十級以上的爵級審理，這是對擁有高爵者的尊重和禮遇；同時也是對先秦法制，進行更進步的改良。在「一決於法」的制度下，高爵固然擁有某些特殊待遇，但審理時，均得依照犯罪內容而論處罪名，不可再同於先秦，純以爵級之高低，而議罪量刑。⁵⁷任何人在法律之前，皆「一決於法」，唯擁有爵位者，則可用爵位抵免刑罰。其次，商鞅讓擁有一等爵者，都能役使庶子，「級乞一人」

⁵⁴〔西漢〕司馬遷：「四十五年，五大夫賁攻韓，取十城。……其十月，五大夫陵攻趙邯鄲。」《史記·秦本紀》，頁217。

⁵⁵〔戰國〕呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋·慎行論第二·無義》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁1052。

⁵⁶〔戰國〕商鞅撰，蔣禮鴻錐指：《商君書錐指·境內第十九》，頁120。

⁵⁷武樹臣、馬小紅〈中國成文法的起源〉：「禮的兩個特點，使定罪量刑無一定標準可尋，需要斷獄者審時度勢，根據犯罪者的身份等級來議罪量刑。正如叔向所言：『議事以制』。這種『議事以制』的審判制度既反應了夏、商、西周奴隸主貴族政體下法律的隨意性，又反映了奴隸主貴族在法律上享有特權。」《學習與探索》，1990年第6期，頁53。

⁵⁸，九級五大夫，便至少可以役使九位庶子。高爵者若被免除爵級，可以不當庶子，不被有爵位的人役使；但低爵位的人，就沒有這個特殊待遇了。⁵⁹前文據高敏先生所研究，知商鞅設計的高爵界限在五級「大夫」爵，第九等五大夫，當然是可以享有此項待遇。

- (2) 「爵自二級以上，有刑罪則貶，爵自一級以下，有刑罪則已」。高敏先生以為：「前者屬於『降爵贖罪』，後者屬於『以爵抵罪』。」⁶⁰擁有二級以上爵級的人，都可以降爵而減輕罪刑，一級以下則無爵可降。如《秦律雜抄·游士律》：「有為故秦人出，削籍，上造以上為鬼薪，公士以下刑為城旦。」⁶¹倘若一個擁有九級爵位的人，犯了「為故秦人出」（幫助秦人出境），或「削籍」（除去名籍）的罪，可以降爵兩級，而服鬼薪徒刑。若只有公士或小夫爵，則要服城旦舂刑，並解除爵位。沒有爵位的，判處的刑罰更重，惜判處內容，簡文沒有保存下來，無法知曉。《秦律十八種·軍爵律》：「欲歸爵二級以免親父母為隸臣妾者一人，……許之。」⁶²親生父母若是隸臣妾，可以歸還兩級爵位，以贖免一人為庶人。如此，九級五大夫若歸還四級爵，贖回都是隸臣妾的父、母，還能保有五級大夫爵。
- (3) 「能得甲首一者，賞爵一級，益田一頃，益宅九畝」。⁶³秦國的士伍只要立有戶籍⁶⁴，每戶均可授予一頃地及九畝宅，斬下甲首者⁶⁵，可得爵一級；每增多一級爵，便加授一頃地及九畝宅。得爵至五大夫，即可授予十頃地，和八十一畝宅。漢初規定：高爵位的人優先授予田、宅，有爵位者也較無爵位的更

⁵⁸ 〔戰國〕商鞅撰，蔣禮鴻錐指《商君書錐指·境內第十九》：「其有爵者乞無爵者以為庶子，級乞一人。」，頁 114。

⁵⁹ 蔣禮鴻本引孫詒讓語《商君書錐指·境內第十九》：「能亦當作罷，言高爵有辜而罷，無得給有爵之人為隸僕。然則卑爵罷，給有爵人為隸僕矣。」，頁 120。

⁶⁰ 高敏：《雲夢秦簡初探·從雲夢秦簡看秦的賜爵制度》（新鄭：河南人民出版社，1979年1月），頁 180。

⁶¹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《秦律雜抄·游士律》簡 5，頁 80。

⁶² 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·秦律十八種·軍爵律》，簡 156，頁 55。

⁶³ 〔戰國〕商鞅撰，蔣禮鴻錐指：《商君書錐指·境內第十九》，頁 119。

⁶⁴ 〔戰國〕商鞅撰，蔣禮鴻錐指《商君書錐指·徠民》：「民上無通名，下無田宅。」，頁 87。

⁶⁵ 〔西漢〕司馬遷《史記·楚世家》：「秦大敗我軍，斬甲士八萬。」，頁 1724。《史記·商君列傳》：「而衛鞅伏甲士而襲虜魏公子卬。」頁 2233。《史記·白起王翦列傳》：「今空秦國甲士而專委於我。」頁 2340。〔清〕朱師轍《商君書解話定本·境內》：「甲首謂甲士之首，蓋統兵之官長。」（九龍：中華書局，1974年7月），頁 73-74。〔明〕劉寅《尉繚子直解·兵教上》：「甲首，即各行之長也。」（上海：江蘇古籍出版社，1988年2月），頁 170。熊鐵基〈試論秦代軍事制度〉：「甲首不是普通士兵，而是身披鎧甲的長官。」，《秦漢史論叢》第一輯（西安：陝西人民出版社，1981年9月），頁 55。案：《史記》所記作戰的大軍，皆稱「甲士」，並未區別官長、士兵之別，但明以後則出現分別，究竟「甲首」是否指著鎧甲之官長，史料不足，今只能存疑待考。

先授予。⁶⁶此規定或秦時即有，因商鞅所設計的軍功爵，本來就有意凸顯：高爵優於低爵，有爵勝於無爵。

- (4) 「小夫死以上至大夫，其官級一等，其墓樹級一樹。」死後依照生前爵級，而植樹於墓上，這是對有爵位者的尊榮待遇。從一級以下的小夫起算，每增一級爵便多種一棵樹，到了五級大夫爵，即可墓樹六棵。九級五大夫可享有如何的待遇，文獻雖沒有保存下來，但可以確定的是，其尊榮程度只會更高。

另外，在《漢書·百官公卿表》裡，還記錄了一項免除徭役的權益。師古於「四不更」下注曰：「言不豫更卒之事也。」⁶⁷這是商鞅建立軍功爵初期，所賦予的權益。⁶⁸之後隨著秦統一戰爭的需求，和秦統一後所不斷興起的大量工程，均造成免役條件，只能愈調愈高。到了劉邦即位，已發展成：「非七大夫以下，皆復其身及戶，勿事。」⁶⁹劉邦在「復故爵田宅」後提出此項福利，或許也是受秦制所影響。如此即可推測，在劉邦一統天下前，秦時的五大夫，應當仍處於免役的範疇。

必須聲明的是，秦自商鞅變法後，一切的政治、經濟等權益，皆只能透過爵位而獲得。《史記·商君列傳》：「宗室非有軍功論不得為屬籍。」⁷⁰宗室貴族沒有立下軍功，都要除去宗室籍，也不得享有爵秩，故《法律答問》才會出現「內公孫毋（無）爵」之語。⁷¹秦時貴族想要獲得任何權益，均要設法建立軍功，自此軍功爵不僅成為君主管理，和統治百姓的一項重要利器⁷²；士族政治也逐漸地被官僚政治所取代。⁷³這項重要變革，對秦統一後所推行的君主專制，也發揮了極大的助力和影響。

3. 楚國

⁶⁶ 彭浩、陳偉、〔日〕工藤元男等主編《二年律令與奏讞書——張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀·戶律》：「未受田宅者，鄉部以其為戶先後次編之，久為右。久等，以爵先後。有籍縣官田宅，上其廷，令輒以次行之【簡 318】。」（上海：上海古籍出版社，2007年8月），頁 219。韋昭注《漢書·食貨志》：「命謂爵命者。命家，謂受爵命一爵為公士以上，令得田公田，優之也。」，注 20，頁 1140。

⁶⁷ 〔東漢〕班固：《漢書·百官公卿表第七上》，注 4，頁 740。

⁶⁸ 劉敏〈承襲與變異：秦漢封爵的原則與作用〉：「商鞅二十等爵初創時，四級為不更，……，達到四級爵不更，即可以免除繇役負擔。」，《南開學報(哲學社會科學版)》，2002年第3期，頁 109。

⁶⁹ 〔東漢〕班固：《漢書·高帝紀》，頁 54。

⁷⁰ 〔西漢〕司馬遷：《史記·商君列傳》，頁 2230。

⁷¹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》簡 185，頁 137。

⁷² 齊思和〈商鞅變法考〉：「舊有之貴族既因變法而失去其特殊地位，新起之新貴，徒成為君主之雇員而復無舊貴族之地位勢力，政權遂漸集中於君主，此乃由領主分權而進入專制制度之一重要關鍵也。」，《燕京學報》，1947年第33期，頁 179。

⁷³ 黃留珠：《秦漢仕進制度·顯耕戰》（西安市：三秦出版社，1985年），頁 20。

楚國的「五大夫」，發展至戰國，仍舊維持著一定的地位。《戰國策·楚策》載楚國杜赫，遊說楚王爭取趙國支持，楚王接納他的意見後，封他為五大夫。陳軫⁷⁴認為楚王不應該在杜赫游說未取得趙國支持前，便封給他五大夫的高爵，因現在便封他高爵，等事情辦成後，楚王便不可能再封給他更高的爵位了。⁷⁵由此可知，戰國時期的楚國，也是將「五大夫」封給功績卓越的功臣，顯示「五大夫」在當時，也是個頗為尊榮的爵級。

4. 趙國

戰國時期趙國所頒賜的「五大夫」爵，今可見者有兩則材料。以下先列舉告發逃犯，所授予的爵位。《呂氏春秋·無義》載：

趙急求李歛，李言續經與之俱如衛，抵公孫與，公孫與見而與入，續經因告吏使捕之，續經以仕趙五大夫。⁷⁶

「李歛、續經、公孫與」等人皆已無可考，但這篇材料，既排序於秦昭襄王時的鄭平及樗里疾之間，即可推測其或與秦昭襄王同時。趙國急於搜捕李歛，李歛於是請求續經，和他一同前往衛國投靠公孫與。公孫與會見並答應將他們留在衛國，孰料續經卻反而向官府告密，使李歛被捕。續經因此立下大功，在趙國被授予五大夫的官爵。

另一則是擔任丞相屬官，所授予的爵位，此見於《戰國策·希寫見建信君》。建信君向希寫抱怨，他將秦派來趙國為官的，給予丞相屬官之職，並賜爵五大夫，但文信侯呂不韋（?-235BC）卻未用禮儀待他。⁷⁷建信君如此惱怒呂不韋，顯然是因為，他所封給秦人的官爵——「五大夫」，也是個極為尊榮的高爵。否則他豈會以此，做為衡量呂不韋待他的對等標準？透過這則史料，更可確定上一則續經告密李歛，在當時應當也是件極大的功勞。

由以上史料，顯示在戰國時期，「五大夫」於各國，仍是相當受到尊寵。「五大夫」大約是卿級以下的爵等，或為領兵作戰的將領，或可持節出使，或可擔任縣丞以上的長吏，或為丞相屬官，或授予立下大功的功臣或忠臣。其中魏、秦、趙等三國，五大夫不僅是爵名，也是官名。政治待遇保存最為詳盡的是秦國，因

⁷⁴ 陳軫為戰國時期的縱橫家，約與張儀（?-309BC）同時，兩人曾投靠秦惠文王（356-311BC）。

⁷⁵ 〔西漢〕劉向著，諸祖耿編撰《戰國策·楚策一·楚杜赫說楚王以取趙》：「楚杜赫說楚王以取趙。王且予之五大夫，而令私行。陳軫謂楚王曰：『赫不能得趙，五大夫不可收也，得賞無功也。得趙而王無加焉，是無善也。王不如以十乘行之，事成，予之五大夫。』王曰：『善』乃以十乘行之。」，頁 736。

⁷⁶ 〔戰國〕呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋·慎行論第二·無義》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁 1052。

⁷⁷ 〔西漢〕劉向著，諸祖耿編撰《戰國策·趙策三·希寫見建信君》：「文信侯之於僕也，甚無禮。秦使人來仕，僕官之丞相，爵五大夫。文信侯之於僕也，甚矣其無禮也。」，頁 1063。

商鞅所奠定的十七級軍功爵，被秦、漢帝國所繼承，故史料保存地比較完整。秦國的「五大夫」，除了可享有公乘以下爵級的全數待遇（司法上的特殊待遇、不任奴僕、可用爵位贖免己身或親人罪刑、墓樹或享有更顯貴的尊榮、免除徭役等），還能食邑，食邑最高甚至可達到六百家；可擔任的官職，也比《墨子·號令》中的縣丞位階更高。

（三）秦統一後

秦始皇統一天下後，軍功爵由原來的十七級，增加到二十級。據高敏先生研究：「二十等爵制的爵名是在逐步發展、演變的過程中固定下來的。」⁷⁸廖伯源先生也說：「起碼在商鞅死後四十餘年，秦國之爵位制度與漢書百官公卿表所謂『皆秦制』之二十等爵有差別。……二十等爵非成於商鞅之手甚明。」⁷⁹秦統一後，施行軍功爵制的史料和相關法規，皆保存地極少，這便使得二十等爵定型的確切年代，至今仍舊待解。秦王政九年（238BC）嫪毐謀反，嬴政一怒之下而遷其母，經濟人茅焦遊說後，才迎太后復居甘泉宮。《集解》引《說苑》：「始皇立茅焦為傅，又爵之上卿。」⁸⁰《睡虎地秦簡》記錄了秦昭襄王元年（306BC），至秦始皇三十年（217BC）間的法律⁸¹，其中一級以下的爵級仍然適用，且還出現「謀人」的爵名⁸²，這些均是二十等爵制固定後，未再出現的歷史產物。顯然自商鞅變法後，不僅爵位級數增加了，爵位名稱也持斷地在發生變化。由此我們便可遵循朱紹侯先生的觀點，肯定二十等爵制，是秦統一後才形成的歷史產物，但究竟在那一年確立，則仍是存疑待考了。

秦孝公六年（356BC），因商鞅變法而奠立了軍功爵⁸³，發展至秦末（206BC），已長達一百五十年之久。如此漫長的歲月，賜爵條件及相關權益，必然極其豐富，惜保存下來的史料，卻相當稀少。即使是秦帝國的十五年間（221-206BC），軍功賜爵的相關記錄，也是零星片段，想要全面了解秦統一後「五大夫」的賜爵情況，

⁷⁸ 高敏：《秦漢史論集·秦的賜爵制度試探》，頁 23。

⁷⁹ 廖伯源：《漢代爵位制度試釋》，《新亞學報》，第 10 卷，第 1 期下，1973 年 7 月 1 日，頁 100。

⁸⁰ 〔西漢〕司馬遷：《史記·秦始皇本紀》，頁 227。

⁸¹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡·編年記·說明》：「《編年記》逐年記述秦昭王元年（公元前三〇六年）到秦始皇三十年（公元前二一七年）統一全國的戰爭過程等大事。」，頁 3。

⁸² 《睡虎地秦墓竹簡·秦律十八種·傳食律》簡 181：「不更以下到謀人，糲米一斗，醬半升，采（菜）羹，芻粟各半石。」整理者注：「謀人，據簡文當為秦爵第三級簪褭的別稱。」，頁 60。

⁸³ 楊寬《戰國史·戰國前期各諸侯國變法改革》：「下令變法，應在秦孝公六年衛鞅任左庶長之後。……從秦孝公六年（即公元前三五六年）衛鞅『為左庶長，卒定變法令』以後，到二十四年秦孝公去世，首尾十九年，以整年來計算，正是十八年。」楊寬先生以為這是商鞅實行的第一次變法，變法內容有四，其中之一就是：「獎勵軍功，禁止私鬥，頒布按軍功賞賜的二十等爵制度。」（臺北：臺灣商務印書館，2001 年 11 月），頁 214、204-205。

也相當困難。所幸從這僅存的史料裡，卻可見戰國時期「五大夫」的尊榮地位，至秦統一後，竟有更加高漲的趨勢。這則史料，見於秦始皇二十八年（219BC）：

始皇東行郡縣，上鄒嶧山。立石，與魯諸儒生議，刻石頌秦德，議封禪望祭山川之事。乃遂上泰山，立石，封，祠祀。下，風雨暴至，休於樹下，因封其樹為五大夫。⁸⁴

秦始皇上鄒嶧山，除了刻石頌秦德外，更重要的還是為宣示他取得政權的合理性，因無論是「議封禪」或「望祭山川」，皆是帝王登基後才能執行的儀式。《尚書·舜典》載：「（舜）受終于文祖，……望于山川，偏于群神。」⁸⁵舜祭告祖廟，宣示他已登上帝位，接著要祭祀山川，偏告群神，再順道考察各地的施政⁸⁶，秦始皇望祭山川，應也是出於此意。至於封禪，張守節《史記正義》：「天命以為王，使理群生，告太平於天，報群神之功。」⁸⁷秦始皇統一天下的萬世之功，豈能不敬告於天，這便是秦始皇所以領著群臣，和魯諸生共登鄒嶧山、泰山，刻石頌德，及舉行封禪大典的原因。豈料下山時，竟遭臨暴風雨，秦始皇及群臣，只好暫避於樹下。這棵樹雖只讓秦始皇和眾臣躲避一時，但剛舉行過封禪大典，秦始皇或許還龍心大悅，或許也在伺機宣示皇權。於是這棵山林裡的大樹，竟因秦始皇和大臣的到臨，突然地被中國史上第一位頒佈詔令的皇帝，冊封為尊榮的「五大夫」爵。

當時「五大夫」的地位究竟多高？從下一則記錄裡，便可清楚地看出其層級：

秦王兼有天下，立名為皇帝，乃撫東土，至于琅邪。列侯武城侯王離、列侯通武侯王貴、倫侯建成侯趙亥、倫侯昌武侯成、倫侯武信侯馮毋擇、丞相隗林、丞相王綰、卿李斯、卿王戊、五大夫趙嬰、五大夫楊繆從，與議於海上。⁸⁸

秦始皇立完頌秦德之石後，又繼續往南登琅邪山。在前往的路途上，同行的重臣有上至列侯，下至五大夫。這些重臣應當也參與了「頌秦德」、「議封禪」及「祭山川」等大事，唯其中的儀文細節，則需要由魯諸生來共同籌劃。由此我們便能理解，那棵被封為「五大夫」的大樹，其地位實等同於，能伴隨秦始皇身邊，參與議政及巡遊層級的最低門檻。「五大夫」既能成為議政重臣，說明秦統一後，「五大夫」不僅仍位居尊寵的高爵，政治上也有了更多的揮灑空間。

值得注意的是，在這群重臣中還出現了「倫侯」，朱紹侯先生曾提出：「倫侯

⁸⁴ 〔西漢〕司馬遷：《史記·秦始皇本紀》，頁 242。

⁸⁵ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書·虞書·舜典》，十三經注疏本，頁 35-36。

⁸⁶ 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書·虞書·舜典》：「觀四岳群牧，班瑞於群后。」十三經注疏本，頁 36。

⁸⁷ 〔西漢〕司馬遷：《史記·封禪書》，頁 1355。

⁸⁸ 〔西漢〕司馬遷：《史記·秦始皇本紀》，頁 246。

很可能是關內侯在秦代的別稱或正稱。」⁸⁹此議果然在《里耶秦簡》中得到了應證，《里耶秦簡》確實有「關內侯為輪侯」之語⁹⁰，顯示至少在秦始皇三十三年（214BC），關內侯的爵名已經出現，但當時「關內侯」的名稱可能還不夠普及，故《里耶秦簡》才要特為其做說明。這則材料雖出現「關內侯」的爵名，但因為是孤證，故也無法證實，二十等爵制究竟定型與否。

另外，在《封診式》中，也記錄了一則五大夫乙，役使公士甲的材料。⁹¹朱紹侯先生以為，這是：「高爵可以役使低爵，低爵可以給高爵當家吏的史實。」⁹²當時高爵者不僅可以役使低爵，出差時所帶領的隨從人員，也能得到傳食的招待。⁹³更優渥地是，只要擁有大夫以上的爵級，便可不在同伍編列。⁹⁴

秦、漢時期不列在同伍之列，是項極具福祉的政治待遇。商鞅變法時規定：「令民為什伍，而相牧司連坐，不告姦者腰斬；告姦者，與斬敵者同賞。匿姦者，與降敵同罰。」⁹⁵瀧川龜資言《考證》：「中井積德曰：五家為伍；十家為什。什猶保也；伍猶鄰也。鄰與保有親疏，則連坐亦必有輕重。」⁹⁶「什、伍」當中，「伍」所承擔的刑罰連坐，比「什」更加嚴厲，這在《睡虎地秦簡》中已能得證。⁹⁷此外，秦時有些法律責任，只殃及同伍，同什並不受罰。如《睡虎地秦簡·秦律雜

⁸⁹ 朱紹侯：《軍功爵制考論·統一後秦帝國的二十級軍功爵制》，頁 51。

⁹⁰ 張春龍、龍京沙於正對第二欄「內侯為輪侯」下注：「內侯，不見於史籍，當是關內侯之省。……輪侯，秦刻石有輪侯，即倫侯。」〈湘西里耶秦簡 8-455 號〉，《簡帛（第四輯）》（上海：上海古籍出版社，2009 年 10 月），頁 13。湖南省文物考古研究所〈湖南龍山縣里耶戰國秦漢城址及秦代簡牘〉：「卅三年二月壬寅朔日。」（第八層第 154 號簡），《考古》，2003 年第 7 期，頁 19。

⁹¹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡·封診式·黥妾》：「黥妾 爰書：某里公士甲縛詣大女子丙，告曰：某里五大夫乙家吏。丙，乙妾毆（也）。乙使甲曰：丙【簡 42】悍，謁黥劓丙。訊丙，辭曰：乙妾毆（也），毋（無）它坐。·丞某告某鄉主：某里五大夫乙家吏甲詣乙【簡 43】妾丙，曰：乙令甲謁黥劓丙。其問如言不然？定名事里，所坐論云可（何），或覆問毋（無）【簡 44】，以書言【簡 45】。」，頁 155。

⁹² 朱紹侯：《軍功爵制考論·軍功爵制在秦人政治生活中的地位》，頁 69。

⁹³ 睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡·秦律十八種·傳食律》：「其有爵者，自官士大夫以上，爵食之。使者之從者，食糲米半斗；僕，少半斗【簡 180】。」整理者注：「官士大夫，指秦爵的第五級大夫和第六級官大夫。」，頁 60。

⁹⁴ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：「大夫寡，當伍及人不當？不當【簡】156。」《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》，頁 129。〔日〕富谷至著、柴生芳、朱恒曄譯《秦漢刑罰制度研究·連坐制的諸問題》：「官吏及大夫『以上』有爵者不適用於什伍連坐。」（桂林市：廣西師範大學出版社，2006 年 4 月），頁 145。

⁹⁵ 〔西漢〕司馬遷：《史記·商君列傳》，頁 2230。

⁹⁶ 〔西漢〕司馬遷，〔日〕瀧川龜資言考證：《史記會注考證·商君列傳》（臺北：大安出版社，2006 年 8 月），頁 869。

⁹⁷ 睡虎地秦墓竹簡整理小組《睡虎地秦墓竹簡·秦律雜抄》：「·軍新論攻城，城陷，尚有樓【簡 35】未到戰所，告曰戰圍以折亡，段（假）者，耐；敦（屯）長、什伍智（知）弗告，貲一甲；伍二甲。·敦（屯）表律【簡 36】。」，頁 88。

抄》簡 37：「戰死事不出，論其後。有（又）後察不死，奪後爵，除伍人；不死者歸，以為隸臣。」⁹⁸未戰死卻謊報殉職，同伍皆要連坐，同什則不受波及。《法律答問》簡 20：「律曰：『與盜同法。』（又）曰：『與同罪。』此二物其同居、典、伍當坐之。」⁹⁹秦律規定，凡被判處「與盜同法」和「與同罪」者，與他同居、同伍及里典，都要連坐。從秦律的規定中即可察覺，同伍所要承擔的連坐責任實在非常嚴厲，但五級大夫以上的爵級，便可不在同伍編列，第九等的「五大夫」，當然是更能享有這項權益。以上三項待遇，既皆出自《睡虎地秦簡》，推測秦昭襄王至秦始皇三十年間，應當還在繼續地施行，否則喜大概也無需全數抄錄。

此外，「五大夫」在秦時，應當仍可繼續食邑。因劉邦在五年五月詔裡，除了改用秦爵，也宣稱：「七大夫以上，皆令食邑。」¹⁰⁰劉邦規定七大夫以上為高爵，既是承襲於秦，估計可以食邑，大概也是秦末本有的制度。

另外劉邦還提到：「異日秦民爵公大夫以上，令丞與亢禮。」說明秦時獲爵七級公大夫，便可和令丞平起平坐，顯示公大夫爵，乃是秦時能擔任令、丞官職的最低條件。九級五大夫比七級公大夫爵級更高，所能擔任的官職，自然是比令、丞更高了。

由以上材料也顯示出，秦統一後，「五大夫」的某些權益，與戰國時期是重疊的。當時天下才剛剛一統，能夠被授與到五大夫高爵的，除了戰場上的武力功臣，還有出謀劃策，建立事功的重臣。秦開放性的用人策略，使秦從六國中網羅了不少人才¹⁰¹，秦國的政壇上，也因此而呈現了六國所缺乏的蓬勃生機，這對秦的一統天下，產生了極大的助益。這些因功授爵的功臣，既為秦建立了顯赫功勳，統一前享有的權益，統一後當然還能繼續保有。何況此時秦始皇所掌控的，已是全國的資源和領土，五大夫以上高爵食邑的領域，及授予的田、宅，又能更加地往東方遍佈。食邑三百家以上的五大夫，若分布在魚米之鄉或礦產之地，所受益的賦稅程度，一定也能比偏處西陲的秦地更高。

秦統一後最大的變化，便是統治的領土和臣民，已極大幅度的增加¹⁰²，此時所需要的謀臣，絕不會亞於戰爭時期。史料對秦統一後所面臨的困境，並未過多著墨，但透過出土簡牘的記錄，卻能為我們提供若干史實。《奏讞書》裡收錄一則發生於秦始皇二十七年（220BC），攸縣縣令廩未依法處置，派往蒼梧縣利鄉

⁹⁸ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·秦律雜抄》，頁 88。

⁹⁹ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·法律答問》，簡 20，頁 98。

¹⁰⁰ 〔東漢〕班固：《漢書·高帝紀下》，頁 54。

¹⁰¹ 黃留珠《秦漢歷史文化論稿·秦客卿制度簡論》：「自秦惠文王十年到始皇時代的一個世紀多一點的時間裡，先後擔任秦相要職者共有 22 人，其中 80%以上（18 人）都是外來的各種人才。」（西安市：三秦出版社，2002 年 8 月），頁 48。

¹⁰² 〔西漢〕司馬遷：「東至海暨朝鮮，西至臨洮、羌中，南至北嚮戶，北據河為塞，並陰山至遼東。」《史記·秦始皇本紀》，頁 240。

平叛，卻敗北逃亡的新黔首案件。¹⁰³這則案件或反映出，秦始皇即使平定東方六國，但接續而來的，可能還有叛民問題，故班固評論：「(秦統一後)士民不附，卒隸之徒，還為敵仇，竄起雲合，果共軋之。」¹⁰⁴另外，秦統一後，如何讓政令落實於全國，也是個頗具深度的挑戰。《睡虎地秦簡·語書》收錄南郡郡守騰，行文給各縣、道嗇夫，要求確實執行秦法。¹⁰⁵南郡於秦昭襄王二十九年(278BC)即已設立¹⁰⁶，這項文書的發文時間為秦王政廿年(227BC)，已統治五十一年南郡，都難以落實秦法，偌大的秦帝國，要推行的政令更多，治理上只會倍增艱鉅。此外，秦始皇還要北擊匈奴、南征百越、築長城、修道路及修馳道，又在關中廣建宮殿，及修建鄠山皇陵……。秦始皇統一天下的十二年間，要推行的政務和工程都太過繁重，需要的人才，比偏處西陲時，不知要多上多少倍。這些人才可以是秦統一戰爭中的武力功臣，也可以是統一後新興崛起的重要謀臣；其中秦統一戰爭中所培植的人才或高爵者，統一後頗多仍繼續為始皇效命。對於這些功臣或謀臣，秦始皇在劇增的資源下，豐盛了更多的高爵者權益，已是無可厚非，更何況是與戰國時期的權益重疊。

另值得注意地是，戰國時期入秦仕進的，多是在拜為十級客卿後，才正式參與議政，張儀、范雎、蔡澤等多是如此。¹⁰⁷秦始皇二十八年，參與議政的重臣，卻降一級至九級「五大夫」；秦始皇對躲避暴風雨的大樹，也特賜「五大夫」爵。這兩項史料或顯示，秦統一後「五大夫」的政治地位，因受到秦始皇的重視，而獲得了大幅的提昇，但為何會出現如此局面，史料並無記載。

史料儘管未見影響這項歷史變革的成因，但秦始皇用皇權高舉了「五大夫」爵後，五大夫便在歷史舞台上，躍升了更崇高的地位，而成為兩漢時期高爵和吏爵的起點。

陪同秦始皇出遊的五大夫趙嬰、楊繆，因為沒有其他史料，便無法知曉他們為何被封為五大夫。當時被封為五大夫以上高爵者，當然不會僅有此二人，但他們為何能成為伴隨秦始皇身邊的議政重臣，除了因擁有高爵外，他們的實力，才是被秦始皇重用的更重要因素。意即沒有相當條件，絕不可能被秦始皇授予五大夫爵；但受封五大夫爵後，若不具備參政能力，也同樣踏不上議政舞台。儘管秦始皇是個不拘格套的用人之君，但當時「五大夫」爵在秦始皇眼裡，絕對也是

¹⁰³ 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡·奏讞書·黥城旦講乞鞫》，簡125-161，頁223-224。

¹⁰⁴ 〔東漢〕班固：《漢書·刑法志》，頁1089。

¹⁰⁵ 睡虎地秦墓竹簡整理小組：《睡虎地秦墓竹簡·語書》，簡1-8，頁13。

¹⁰⁶ 〔西漢〕司馬遷《史記·秦本紀》：「二十九年，大良造白起攻楚，取郢為南郡。」，頁213。

¹⁰⁷ 〔西漢〕司馬遷《史記·張儀列傳》：「惠王以為客卿，與謀伐諸侯。」，頁2280、《史記·范雎蔡澤列傳》：「(秦昭襄王)拜范雎為客卿，謀兵事。卒聽范雎謀，使五大夫綰伐魏」，頁2410。《史記·范雎蔡澤列傳》秦昭襄王召見蔡澤：「與語大之說，拜為客卿」後，「昭王新說蔡澤計畫，遂拜為秦相。」，頁2410。

個備受重視的爵級，否則他何需特意授予一棵樹為五大夫？何需讓兩位五大夫陪同他出遊、議政？秦始皇的這兩項舉動，無疑也是在利用皇權，為「五大夫」爵樹立著，他想賦予的崇高尊榮地位。

五、結語

軍功爵制的「五大夫」爵，早在春秋前期便已經出現，惜存留下來的史料僅見一條，但這一條卻顯示出，未能對國君發揮重大貢獻者，應當是得不到「五大夫」爵。戰國時期「五大夫」的史料存留較多，可以呈現的歷史現象，約略可歸納成五點。即：(1)「五大夫」在魏、秦、趙等三國，既是爵名，也是官名，因史料中多出現「仕」字。(2)「五大夫」多為領兵作戰的將領，甚至能持符節出使。(3)舉發重要逃犯，也多能獲得「五大夫」爵。(4)「五大夫」在秦國，已超出高爵四級，享受的待遇除了是五級大夫所能享有的權益，還能免除徭役和享有食邑。其食邑程度，甚至可高達六百家之多。(5)在戰國人心目中，「五大夫」應是極為尊榮的爵位，不能輕易頒賜，故楚王授予杜赫時，才會惹來爭議。

秦統一後，「五大夫」的相關材料雖然也不多，但今所存留下來的史料，顯示出戰國時期，秦國所擁有的「五大夫」權益，並沒有因為戰爭結束而稍減。相反地，原來需達到十級「客卿」爵，才能參與議政的門檻，到了秦始皇統一天下後，竟可以下降一級爵，而至「五大夫」，「五大夫」自此躍上國君近臣的歷史舞台，參與著陪同皇帝出遊和議政的重任。「五大夫」地位得到格外重視，顯然是秦始皇二十八年，冊封躲避暴風雨之大樹，和讓兩位五大夫成為陪同出遊、議政重臣的歷史之舉。自此，「五大夫」不僅是高爵的受益者，也在政治舞台上大放光彩，與先秦相較，「五大夫」已更增添了尊榮光環。

統一後，秦始皇為了宣示政權的合理性，不僅在二十八年巡守天下，還舉行封禪大典、祭祀山川。封禪完後，將躲避暴風雨的大樹，特別賜爵為可參與議政，及伴隨他出遊的「五大夫」爵。秦始皇此舉，除了伺機宣示權威，同時也藉由皇權，而使「五大夫」爵受到特別的尊榮。自此，「五大夫」爵便在高爵中，更增添寵愛的光環，到了漢以後，「五大夫」成為賜高爵和賜吏爵的門檻，也是拜秦始皇所奠下的根基。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔漢〕班固撰：《漢書》，北京：中華書局，1962年6月。(Ben Gu (Han Dynasty). *The Book of Han*. Beijing: Chonghua, 1962, Jun..)
- 〔南朝〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1962年6月。(Fan Ie (Southern Dynasty). *The Book of Later Han*. Beijing: Chonghua, 1965)
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書》，十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1965年。(Kong Anguo (Han Dynasty). Kong Yingda (Tang Dynasty). *The Book of Shang book*. Taipei: Yinwen Yinshu Guan, 1965)
- 〔漢〕何休解詁，〔唐〕陸德明音義：《公羊傳》十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1965年。(He Xiu (Han Dynasty). Luk Tak Ming (Tang Dynasty). *The Book of Gongyangzhuan*. Taipei: Yinwen Yinshu Guan, 1965)
- 〔清〕朱師轍：《商君書解詁定本》，九龍：中華書局，1974年7月。(Zhu division rut (Qing Dynasty). *Solution of the final version of the book of Lord Shang Gu*. Kow loon: Chonghua, 1962, July..)
- 〔西漢〕司馬遷撰：《史記》，北京：中華書局，1962年6月。(Smqian (Han Dynasty). *The Book of Historical Records*. Beijing: Chonghua, 1962, Jun..)
- 〔清〕錢大昕：《漢書辨疑》，臺北：新文豐出版事業有限公司，1984年。(Qian Daxin (Qing Dynasty). *The Book of Han identified the suspect*. Tapei: Xinwenfong, 1984)
- 〔戰國〕商鞅撰、蔣禮鴻錐指：《商君書錐指》，北京：中華書局，1986年4月。(Shang Yang (Zhangua Dynasty) Hong-Jiang Li Mean vertebral. *The Book of Lord Shang Mean vertebral*. Beijing: Chonghua, 1986, Apr..)
- 〔戰國〕墨翟撰，吳毓江編撰，孫啓治點校：《墨子校注》，北京：中華書局，1993年10月。(Mocius (Zhangua Dynasty). *The Book of Mo School Notes*. Beijing: Chonghua, 1993, Oct..)
- 〔東漢〕許慎撰、〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業有限公司，1996年9月。(Xu Shen (Han Dynasty) Duan Yucai (Qing Dynasty). *The Book of Shuowenjiezi*. Taipei: Dawn culture Ltd, 1996, Sep..)
- 〔戰國〕韓非：《韓非子》，北京：中國國際廣播出版社，1997年9月。(Han Fei (Zhangua Dynasty). *The Book of Han Feizi*. Beijing: China International Broadcasting Press, 1997, Sep..)

- 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。（Qian Daxin (Qing Dynasty). *The Book of Submarine study hall Collection*. Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1997）
- 〔戰國〕呂不韋撰，陳奇猷校釋：《呂氏春秋新校釋》，上海：上海古籍出版社，2002年。（Lu Pu-wei (Zhangua Dynasty). *The Book of Annals school release*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2002.）
- 〔西漢〕司馬遷，〔日〕瀧川龜資言考證：《史記會注考證》，臺北：大安出版社，2006年8月。（Smqian (Han Dynasty) Taro Takigawa turtle (Japan). *The Book of Records of the Historian will research note*. Tapei: Da press, 2006, Aug..）
- 〔西漢〕劉向著、諸祖耿編撰：《戰國策集注滙考》，南京市：鳳凰出版社，2008年12月。（Liu Xiang (Han Dynasty). *The Book of Records of Warring States Policy*. Nanjing: Phoenix Press, 2008, Dec..）

二、簡牘 (Slips)

- 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。（VII Zhangjiashan twenty-four Han finishing group. *Zhangjia Han Tomb Slips*. Beijing: WEN WU, 2001, Nov..）
- 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。（Tomb Shuihudi bamboo finishing group. *Tomb of bamboo Shuihudi*. Beijing: WEN WU, 2001, Dec..）
- 甘肅博物館、中國社會科學院考古研究所：《武威漢簡》，北京：中華書局，2005年。（Gansu Museum, Institute of Archaeology. *Wuwei Han Tomb Slips*. Beijing: Chonghua, 1962）
- 彭浩、陳偉、〔日〕工藤元男等主編：《二年律令與奏讞書：張家山二四七號漢墓出土法律文獻釋讀》，上海：上海古籍出版社，2007年8月。（Peng Hao, Chen Wei, Yuan M Kudo. *Reconsideration of its year and Zouyanshu VII Tomb Unearthed Zhangjiashan twenty-four Interpretation of legal documents*. Shanghai: Shanghai Books, 2007, Aug..）

三、近人論著 (The modern works)

- 高敏：《雲夢秦簡初探》，新鄭：河南人民出版社，1979年1月。（Gao Min, *Study of the Shuihuidi Qin Bam boo Slips*. Xinzheng: Henan People's Publishing House, 1979, Jan..）
- 高敏：《秦漢史論集》，鄭州：中州書畫社，1982年8月。（Gao Min, *Essays of The History of Qin and Han Dynasties*. Xinzheng: Center Plains Press, 1982, Aug..）
- 黃留珠：《秦漢仕進制度》，西安市：三秦出版社，1985年。（Huang Liu-Zhu, *Qin*

- The book Officialdom system in Qin and Han Dynasties*. Xi'an : Shaanxi Press,1985)
- 杜正勝：《編戶齊民：傳統政治社會結構之形成》，臺北：聯經出版社，1990年。（Tu Cheng-sheng, *Qi people compilation households: the formation of the traditional political and social structure*. Taipei : Lian Jing Publishing,1990）
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，1993年5月。（Yang Bojun, *Spring Zuo Note*. Taipei : Wind culture Ltd,1993, May..）
- 楊寬：《戰國史》，臺北：臺灣商務印書館，2001年11月。（Yang Kuan, *History of the Warring States Period*. Taipei : Taiwan Commercial Press,2001,Nov..）
- 黃留珠：《秦漢歷史文化論稿》，西安市：三秦出版社，2002年8月。（Huang Liu-Zhu, *Han history and culture on the draft*. Xi'an : Shaanxi Press,2002,Aug..）
- 〔日〕西嶋定生：《中國古代帝國的形與結構——二十等爵制研究》，北京：中華書局，2004年10月。（Xidaodingsheng, *The ancient Chinese empire formation and structure of the system of MG — twenty other*. Beijing: Chonghua,2004,Oct..）
- 張金光：《秦制研究》，上海：上海古籍出版社，2004年12月。（Zhang Jinguang, *Qin system of study*. Shanghai: Shanghai Books, 2004,Dec..）
- 陳直：《史記新證》，北京：中華書局，2006年4月。（Chen Zhi, *New Evidence Records*. Beijing: Chonghua,2004,Oct..）
- 〔日〕富谷至著，柴生芳、朱恒擘譯：《秦漢刑罰制度研究》，桂林市：廣西師範大學出版社，2006年4月。（Tom Itani Itaru, *The penal system of the Qin and Han*. Guilin : Guangxi Normal University,2006,Apr..）
- 朱紹侯：《軍功爵制考論》，北京：中華書局，2008年11月。（Zhu Shao-hwu, *MG military medals on the test system*. Beijing: Chonghua,2008,Nov..）
- 閻步克：《從爵本位到官本位》，北京：三聯書店，2009年3月。（Yan Bu-ke, *From Jazz to the official standard-based*. Beijing: San Lian publishing ,2009,Mar..）

四、引用篇章（The citation）

- 齊思和：〈商鞅變法考〉，《燕京學報》，1947年第33期。（Qyi S-he “Shang Yang Political reform test” *Yenching Journal* No · 33（1947）.）
- 廖伯源：《漢代爵位制度試釋》，《新亞學報》，第10卷，第1期下，1973年7月1日。（Liau Boyuan “Han peerage system test release” *New Asia University* Vol.10 No · 1（1973,Jul...）.）
- 熊鐵基：〈試論秦代軍事制度〉，《秦漢史論叢》第一輯，西安：陝西人民出版社，1981年9月。（Xiong Tiejie, “On the military system of the Qin Dynasty” *Han History Essays*. Xi'an : Shaanxi People's Publishing House, Vol.1

(1981, Sep.)

- 武威縣博物館：〈武威新出王杖詔令冊〉，《漢簡研究文集》，蘭州：甘肅人民出版社，1984年9月。(Wuwei County Museum “Wuwei new book out of the king Dahir stick”, *Han Dynasty Study Series*. Lanzhou: Gansu People's Publishing House, 1984, Sep.)
- 武樹臣、馬小紅：〈中國成文法的起源〉，《學習與探索》，1990年第6期。(Wu Shu-chen, Ma Xiaohong “Chinese origin of the statute” *Learning and exploration No. 6* (1990).)
- 張銘洽、劉文瑞：〈軍功爵制與秦漢大一統官僚文化〉，《秦漢史論叢》第五輯，北京：法律出版社，1992年8月。(Xiong Tiejie, “Medals MG unified system and the bureaucratic culture of the Qin and Han” *Han History Essays*. Beijing: Law Publishing House, Vol.5 (1992, Aug.)
- 王輝：〈封宗邑瓦書〉，《秦出土文獻編年》，臺北：新文豐出版社，2000年。(Wang Hui “Fengzongyiwa book” *Qin unearthed documents chronological*. Taipei: Xinwenfong, 2000)
- 劉敏：〈承襲與變異：秦漢封爵的原則與作用〉：《南開學報(哲學社會科學版)》，2002年第3期。(Liu Min ““Ci min Jue” and “Xiao jue” in the Qin and Han Dynasties” *Historical Science No. 3* (2000).)
- 湖南省文物考古研究所：〈湖南龍山縣里耶戰國秦漢城址及秦代簡牘〉，《考古》，2003年第7期。(Hunan Institute of Archaeology “Longshan county in Hunan Ye Qin the Warring States and Qin bamboo slips City Address” *Archeology No. 7* (2003).)
- 臧知非：〈秦漢「傅籍」制度與社會結構的變遷——以張家山漢簡《二年律令》為中心〉，《人文雜誌》，2005年第1期。(Zang Zhi-fei “Han, “Fu Ji” system and changes in social structure — the Zhangjiashan simple “two precepts” as the center” *Humanities magazine No. 1* (2005).)
- 楊振紅：〈秦漢官僚體系中的公卿大夫士爵位系統及其意義——中古代官僚政治社會構造研究之一〉，《文史哲》，2008年第5期(總第308期)。(Young Zhen-Hong “Han bureaucracy in large Fushi title or poor system and its significance in the ancient bureaucratic — one of the studies of political and social structure” *History and Philosophy No. 5* (2008).)
- 張春龍、龍京沙：〈湘西里耶秦簡8-455號〉，《簡帛(第四輯)》，上海：上海古籍出版社，2009年10月。(Zhang Chunlong, Long Jing Sha “Hunan Liye Qinjian 8-455 number” *Jane Bo* (Vol. 4). Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2009, Oct.)

The Rank of *Wudai fu* for Military Merit from Pre-Qin to Unified China

Zhou, Mei-hua*

Abstract

The rank *wudai fu*, a tier nine nobility, was the dividing line between 600-*dan* officials and high level nobility during the Han dynasty. A look at historical data and related research shows that whenever noble ranks for military merit are spoken of, most discussion centers on the ranks of the *wudai fu* (or five senior officials). However, this rank was already being conferred during pre-Qin times—in our *textus receptus* we can see that at least Wei, Qin, and Zhao had a noble (and official) rank called *wudai fu*. During these pre-Qin times, generals who lead armies to war often held this rank, as it was bestowed on those who made major contributions to the state. In Shang Yang's political reformations in Qin, he established a 17-tiered rank system for military merit (below the first rank was another rank called *xiaofu*). In this system, *wudai fu* was listed as tier nine, which places it four ranks above the tier five *daifu* (which was the starting point for the high level ranks). Therefore, those that attained the rank *wudai fu*, in addition to the powers and authority given to

* Assistant professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

the high level ranks (as delineated in the *Book of Lord Shang*), were exempt from corvée and their fief could be up to 600 households in size. When the First Emperor of Qin unified China, the political rights of *wudai fu* remained the same, with the exception being that now Qin controlled the whole of China as opposed to just a small section in the western borderlands. Historical records and unearthed bamboo strips both show that although their rights and privileges stayed the same, their fiefs were increased in size. Also, in 219 BC, the First Emperor bestowed the rank of *wudai fu* on the tree that shielded them from the rainstorm, and at the same time he lowered the rank of all those accompanying him and his advisors from the 10th level common in the Warring States period to the 9th tier of *wudai fu*. The First Emperor used his authority as emperor to raise the prestigious image of the rank *wudai fu*, which paved the way for its elevated political status. This took root in the minds of nobility, so that in the beginning of the Han dynasty (when Emperor Hui took the throne), *wudai fu* was tagged as the beginning rank of high nobility.

Keywords: *wudai fu*, noble rank for military merit, bamboo strips, 600-*dan* officials, Qin Han history

《說文解字·女部》姓氏婚姻字群 文化意涵探析

沈 心 慧*

提 要

《說文解字》女部共收 238 字，是全書中較大的部首之一，其中涵蓋與古代女性相關的歷史文化，本文即就其中與姓氏、婚姻相關的字群，探討古代女性的婚姻和地位概況。如「女」字表現矜莊和順的女性特質。「姓」字群 12 字，含古代的 11 個姓，表現上古母系社會，知母不知父，從母而姓，依所居地而姓，崇拜女始祖的歷史文化。婚姻、生育、親屬稱謂字群共 28 個字，正表現女性的一生經歷及其身分的相應變化。其中「姪」、「娣」二字更顯示古代姪娣婚的特殊現象。先秦時代的儒家典籍《禮記·昏義》說：「婚姻者，合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世。」對於婚姻的解釋顯然強調的是奉祀祖先、傳宗接代的家族利益，女性地位的低下自屬必然。

關鍵詞：說文女部、女部文化、姓氏文化、婚姻文化、漢字文化、

姓氏字群、婚姻字群

* 現任東吳大學中國文學系專任副教授

一、前言

近年來，對於漢字與文化的研究，愈趨熱絡，「漢字文化學」已然成為顯學。而《說文解字》作為第一部包含形義解釋的、有系統的字書，被視為「既是先秦語義的淵海，又是先秦歷史文化的總匯」，「許慎在《說文》中對成體系的上古字詞做了系統的整理」¹。的確，每一個漢字之創造，都有其文化背景，因漢字是形系文字，以形表義，所以透過文字形義的考察，可以推知造字當時的歷史文化、風俗民情、宗教祭祀、禮樂制度、婚姻習俗、服飾、地形地貌、農牧漁獵等等。陳寅恪甚至說過：「凡解釋一字即是作一部文化史。」²因此，就《說文解字》所收漢字，探討其字形結構、推求其字義，即可以尋根溯源，瞭解造字之初的歷史文化。

《說文解字》女部共收238字，是全書中較大的部首之一，依上述邏輯，其中必然涵蓋與古代女性相關的歷史文化，本文擬就其中與姓氏、婚姻相關的字群，探討古代女性的婚姻和地位概況。但「文化是有歷史發展階段性的，《說文解字》的作者是東漢人，所收的是五經文字，所以，它所反映的文化，應當是以商、周時代為主，兼及史前及兩漢的文化」³，因此本文以〈《說文解字·女部》姓氏婚姻字群文化意涵探析〉為題，所探究的，應為東漢許慎當時及其以前的女性文化意涵。本文所討論的範圍以《說文·女部》為主，女部以外的字暫不在討論之列。

二、「女」字形構之文化意涵——矜莊和順

《說文·女部》：「女，婦人也。象形。」（第十二篇下，葉一，頁618）⁴

「女」字，甲骨文作，金文作，小篆字形與甲骨文相仿。有學者認

¹ 宋永培：《說文漢字體系與中國上古史》（南寧：廣西教育出版社，1996年10月），頁217。

² 1936年2月著名的語言學家沈兼士在北京大學《國學季刊》五卷三號發表〈鬼字原始意義之試探〉一文，陳寅恪讀完沈兼士寄來的論文，覆函贊道：「依照今日訓詁學之標準，凡解釋一字即是作一部文化史。中國近日著作能適合此定義者，以寅恪所見，惟公此文足以當之無愧也。」見王繼洪：《漢字文化學概論》（上海：學林出版社，2006年6月），頁1。

³ 王寧、謝棟元、劉方《說文解字與中國古代文化》（瀋陽：遼寧人民出版社，2000年1月），頁21。

⁴ 本文所引〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注《說文解字》原文，均為臺北：洪葉出版公司印行版本，〈女部〉字均見十二篇下。以下凡引《說文》，但標新編頁碼，不另加註。

為：「女字古文字形展示的是女子兩手交叉於胸前，屈膝跽坐的姿態，此種形象盡顯古代女子身份地位的卑微，「屈而自處，活畫其柔順而服從。……這一古文字形體，或許對於女子自古以來地位的低下，以及天生的柔弱和對男人的卑躬屈膝就是一個很好的暗示。」⁵而李孝定則從生活實務加以解釋說：「男女之別於文字之形體上殊難表示，故就男女工作上之差異以為區別。女蓋象跽而兩手有所操持之形，女紅之事多在室內也。男則以力田會意，男耕女織有所專司。」⁶田倩君更進一步以古來女子之坐姿詮釋說：「女字乃是席地而坐的女子姿態，並非俘虜或卑賤事人之態，亦非馴服而成，乃是女子自然之形象。女子坐立時自然而然兩手相交。日本女子席地而坐的型態，極像古文字中的女字，日本的席地而居猶保存我國的古風。」⁷由此看來，「女」字字形未必表現受歧視和地位低下的意義，只是客觀上對女性體態的描摩。

依曹兆蘭《金文與殷周女性文化》的研究，婦，銘文字形作「婦」。從甲骨金文中可知，商王及大臣的妻子均可稱作「婦」，1976年在河南安陽出土的「婦好墓」中：

凡是銘文字跡清晰的，無論是作「女字旁」，還是作獨體字，均作「𡚦」形。「𡚦」字形所含詞義很可能有「髮上插笄」、「尊貴婦女」等義素，婦好墓出土的四個玉人均為似作側身蹲踞形、頭戴高冠（《婦好墓》154-155）。這說明當時貴族的矜莊坐姿就是側身蹲居，而𡚦（女）、𡚦、𡚦（母）的姿勢也與玉人相近。



⁵ 郭洪丹：〈通過《說文解字·女部》字透視古代女子在婚姻家庭中的地位〉，《通化師範學院學報》（2010年3月），頁11。

⁶ 李孝定：《甲骨文字集釋》3587葉，見《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996年），第九冊，頁444。

⁷ 田倩君文見《中國文字》第十二期，收在李圃主編《古文字詁林·第九冊》（上海：上海教育出版社），頁735。

因此主張：「有人認為這種字形是女性下跪卑微委屈被統治的形象，是『古者掠婚，此象人跪地而雙手被縛之形』，實不足取。」並說：

甲骨文中的「婦好」的「好」字一般從「𠂔」。同為一人之稱，為什麼甲骨文少一橫作「𠂔」，而金文多一橫作「𠂔」？這可能與兩種文體的目的不同有關：甲骨文是「對內」的，目的僅在於紀錄備查，只是貞卜者自己及有關少數人看，所以筆畫較簡、書法較草。金文是「對外」的，目的在於揚之當時並垂之後世，所以筆畫趨繁、書法較工。「𠂔」作獨體字及「女」字旁盛行於殷晚武丁至西周早期，西周中晚期已形跡漸消，故在後世文獻中沒有完全對應的字形，其字形及所寫詞義後來由女、母分擔。⁸

因此《說文》所說「女，婦人也。象形。」乃是象女子側身蹲踞，斂衽矜莊而坐之形。女性後來主要工作為在家操持家務、撫養子女，勤謹和順，戰國時的孟子說：「以順為正者，妾婦之道也。」（《孟子·滕文公下》）似即「女」字的文化意涵。

許倬雲從《周禮·天官·冢宰》內宰條：「以陰禮教六宮，以婦職之法教九御，使各有屬」中發現，其中所講的「陰禮」、「婦職」，都是生產事業—立市、蠶桑、女功和獻種。「種稷之種」必須由王后藏于后宮，然後再獻之于王，因而推測遠古婦女的工作說：「由社會學的觀點看，農業大部分屬於男子只是後來的事，在最初，男子的事業是打獵，種植的始祖應歸於婦女。」⁹專研婦女史的學者李又寧也說：「仰韶文化，約為西元前一五〇至二九六〇年，屬於母系社會的全盛時期。黃河流域的氏族部落，從事原始農業，由婦女領導，並且承擔。由採集、保管野生植物，她們逐漸發明栽培農作物的方法。」雖然遠古女性承擔許多生產事業，但李又寧認為「女性是道德的象徵……，中華道德的觀念很多，表象萬千。約而言之，以柔韌為極，以謙卑為上。此二者，自古被認為是女性的特徵，此二德，在《老子》一書中，受到極高的讚揚，深深影響後世，以至於今。」¹⁰

三、姓氏字群文化意涵

《說文·女部》將「姓」字群作為首批訓釋對象，可見其佔有特殊的地位和

⁸ 曹兆蘭：《金文與殷周女性文化》（北京：北京大學出版社，2004年7月），頁6。

⁹ 許倬雲：〈從周禮中推測遠古的婦女工作〉，鮑家麟編著《中國婦女史論集》（板橋：稻鄉出版社，1992年），頁52、54、59。

¹⁰ 李又寧〈中華文明與婦女角色〉，收在鮑家麟編著《中國婦女史論集》三集（板橋：稻鄉出版社，1993年初版），頁3、頁7。

重要性。《說文》所收姓氏字，含「姓」字共 12 字，由這些姓氏字群，可以反映以下三個文化意涵：

(一) 上古為母系社會，隨母而姓，女性至尊

姓：「人所生也。古之神聖人，母感天而生子，故侑天子。因生以為姓。从女生，生亦聲。《春秋傳》曰：『天子因生以賜姓。』」（《說文》頁 618）

「人所生」，表示人由誰所生。「因生以為姓」，意即：姓是由所生者賜給子孫的，《詩經·麟之趾》：「振振公姓」，《毛傳》：「同姓，同祖也。」¹¹同姓即同祖，姓氏是一種血統的標記，但《商君書·開塞第七》說：「天地設而民生之，當此之時也，民知其母不知其父。」¹²《呂氏春秋·恃君覽》載：「昔太古嘗無君矣，其民聚生群處，知母不知父。無親戚兄弟夫妻男女之別，無上下長幼之道，無進退揖讓之禮，無衣服履帶宮室畜積之便，無器械舟車城郭險阻之備。」¹³既然不知其父，那麼孩子的血緣就只能根據母親來確定，因而就要從母而姓。

姓，「從女生，生亦聲」，甲骨文作、，與小篆字形相仿，只是兩個部件左右互換，均从女从生，金文或作¹⁴，从人从生。「从女生」會意，即從「母」所生，所生由母，賜姓自然由母親了，表明同姓的人都是一個女性祖先的子孫，意即「姓」是因母而得，與父親無關。顯然，造此字之時，在古人的觀念裡，孩子的血統似乎僅僅維繫在母親身上，由女所生而取姓，反映了上古社會子女隨母姓這樣一種文化。這種「但知其母，不知其父」的現象，亦反映出原始的婚姻習俗，即一個女子可以同時與多個男子保持夫妻關係。

美國人類學家摩爾根（Lewis Henry Morgan 1818-1881）研究美國土著印地安人，進而推論人類發展的經過，在他的名著《古代社會》一書中提出「以女性為本位的世系是原始的規則」，他說：「拉丁語之 gens，希臘語之 γένος，梵語之 ganas，本義均指親屬而言。他們分別含有本語言中的 gigno，γγινομαι 和 ganamai 等詞的相同成分，這三個詞的意義為生殖；gens 等詞從而也就暗示一個氏族的成員們有著直接的共同世系。因此，氏族就是一個由共同祖先傳下來的血親所組成的團體，這個團體有氏族的專名以資區別，他是按血緣關係結合起來的。在往古時代，世系一般均以女性為本位；凡是在這種地方，氏族是由一個假定的女性祖先和她的子女及其女性後代的子女組成的，一直由女系流傳下去。當財產大量出

¹¹ 《十三經注疏·毛詩注疏卷一·周南》（臺北：藝文印書館），頁 45。

¹² 〔清〕嚴萬里：《商君書新校正》，《新編諸子集成》五（臺北：世界書局，1983 年），頁 15。

¹³ 許維遜撰：《呂氏春秋集釋下》，《新編諸子集成》（北京：中華書局，2009 年 9 月），頁 544。

¹⁴ 甲骨文、金文字形見《古文字詁林》第九冊，頁 738。以下本文所引古文字字形均出自《古文字詁林》，但標頁碼，不再加註。

現以後，世系就轉變為以男性為本位。」¹⁵

「姓」字之造，說明女姓氏族社會的中心，是本族生命的締造者，所生子女從屬於女方的族，與母同姓。「姓」隨之就有區別氏族的作用，不僅標明一個氏族的血緣關係，還可作為氏族間團結的紐帶。班固《白虎通義》說：「人之所以有姓者何？所以崇恩愛、厚親親、遠禽獸，別婚姻也。故禮別類，使生相愛、死相哀，同姓不得相娶，皆為重人倫也。」¹⁶在遠古惡劣的自然環境中，團結對氏族的生存至關重要，而生存的需求賦予「姓」以凝聚力，這種凝聚力正是後世宗法社會重血緣、別親疏的宗法制度形成的基礎。

（二）感生神話——女始祖崇拜

古書中有許多關於神聖、偉大、部族開國人物的感生神話，如《史記·殷本紀》：「殷契，母曰簡狄，有娥氏之女，為帝嚳次妃。三人行浴，見玄鳥墮其卵，簡狄取吞之，因孕生契。」¹⁷《詩經·商頌》：「天命玄鳥，降而生商。」¹⁸均記載商始祖契的母親簡狄吞燕卵而懷孕，生下契。《史記·周本紀》：「周后稷，名棄。其母有邠氏女，曰姜原。姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子，以為不祥，棄之隘巷，馬牛過者皆辟不踐；徙置之林中，適會山林多人，遷之；而棄渠中冰上，飛鳥以其翼覆薦之。姜原以為神，遂收養長之。初欲棄之，因名曰棄。」¹⁹記載周的始祖后稷之母姜原履巨人跡而生棄（后稷）。《詩經·大雅·生民》因此讚美周的女始祖姜嫄說：「厥初生民，時維姜嫄。」²⁰《史記·秦本紀》：「秦之先，帝顓頊之苗裔，孫曰女脩。女脩織，玄鳥隕卵，女脩吞之，生子大業。……舜賜姓嬴氏。」²¹則記載秦的祖先亦為吞玄鳥的卵而生。

這些記載也呈現在《說文》「姓」字的說解上：「古之神聖人，母感天而生子，故稱天子。天子因生以賜姓。」各部族開國天子雖亦是從母而生，從母而姓，但上古之人往往加以神聖化，因而亦神聖化其母，而產生女始祖崇拜。崔文影以為：「正是由於從母姓不知父，上古之人因此想出了『感生』之說，許多的文獻資料裡，載有這樣的神話傳說。在這些神話中，都崇拜一個女始祖，相信這個女始祖生下了一個英雄人物，才開創和建立了該部族的基業。這種感生神話其實是

¹⁵ 路易斯·亨利·摩爾根著，楊東莼、馬雍、馬巨譯：《古代社會》（北京：商務印書館，1992年），頁61、62。

¹⁶ 〔漢〕班固：《白虎通義外十三種》，《四庫筆記小說叢書》（上海：上海古籍出版社，1992年7月），頁850-54。

¹⁷ 《二十五史1·史記卷三·殷本紀第三》（臺北：藝文印書館），頁60。

¹⁸ 《十三經注疏2·毛詩注疏卷二十·商頌·玄鳥》（臺北：藝文印書館），頁793。

¹⁹ 《二十五史1·史記卷四·周本紀第四》（臺北：藝文印書館），頁69。

²⁰ 《十三經注疏2·毛詩注疏卷十七·大雅》（臺北：藝文印書館），頁587。

²¹ 《二十五史1·史記卷五·秦本紀第五》（臺北：藝文印書館），頁93。

女始祖崇拜的表現形式及其遺留。」²²

《說文》中的「媧」字更記錄全中國的始祖神：

媧：「古之神聖女，化萬物者也。从女高聲。」（頁 623）

《楚辭·天問》中有：「女媧有體，孰制匠之？」²³《淮南子·覽冥訓》載：「往古之時，四極廢，九州裂，天不兼覆，地不周載，火熾焱而不滅，水浩洋而不息，猛獸食瑞民，鷲鳥攫老弱。於是女媧煉五色石以補蒼天，斷鰲足立四極，殺黑龍以濟冀州，積蘆灰以止淫水。」²⁴李昉等撰《太平御覽》引《風俗通義》曰：「女媧搏黃土作人，劇務力不暇供，乃引繩於絙泥中，舉以為人，故富貴者黃土人也，貧賤凡庸者絙人也。」²⁵凡此均是關於女始祖神女媧的傳說。開天闢地之時，搏黃土為人，創造了人類。而在渺遠的上古時代，天塌地陷，洪水氾濫，大火漫延，惡禽猛獸橫行，也是女媧以五色石補天，斷海龜四足為擎天巨柱，焚蘆灰遏止洪水，盡殺惡禽猛獸，終於使天下太平，黎民安居樂業。女媧因此而成為華夏世代頂禮膜拜的神女，被尊為「媧皇」，故而「女媧時代」也就被稱為中國女性史上最為輝煌燦爛的「女神時代」，人類學家稱這個時代為母系氏族社會。

上古時女子多是被歌頌讚美對象，甲骨文、金文中許多從女的字，卜辭及銘文中記載眾多女性，屢見「婦好」之詞。遠古女性之所以受到尊敬崇拜，是因為她們擔負著繁衍後代，壯大氏族的重要使命。由一些古文字形可以窺探先民對女性生育能力的崇拜，如「好」字，甲文作、，金文作、，²⁶其字形酷似雙手摟抱嬰兒的母親形象，或坐或站，而且無論甲骨、篆、楷，「好」皆从女从子會意，即表示：婦女以多生善育子女為好、為美。「好」字極其生動形象地表現了華夏先民對女性在「人的生產及哺育」這一巨大功能上的無限崇拜的文化心態。

人類學家托瑪斯（W. I. Thomas）強調：「血緣世系乃是經由母方追溯。社會組織的根源始終是女人、其子女及其子女的後代。」²⁷也因此，世界各地都有女神崇拜或母神崇拜，羅莎琳·邁爾斯（Rosalind Miles）在《女人的世界史》中說：「母神的卓越與盛行是人類生活開端不可或缺的要害。從女神在南俄羅斯大草原地帶出現以後，母神崇拜一路延伸到地中海、印度河谷、中國，甚至延伸到非洲

²² 崔文影：〈從《說文解字·女部》字看母系氏族公社之女性文化〉，收在《吉林華僑外國語學院學報》（2005年1月），頁90。

²³ 〔宋〕洪興祖撰：《楚辭補注》（北京：中華書局，2002年10月），頁104。

²⁴ 〔漢〕高誘：《淮南子註》（臺北：世界書局，1965年），頁95。

²⁵ 〔宋〕李昉等撰：《太平御覽·冊一·卷七十八》（臺北：臺灣商務印書館，1997年）。

²⁶ 《古文字詁林·第九冊》，頁821-822。

²⁷ 羅莎琳·邁爾斯（Rosalind Miles）著·刁筱華譯：《女人的世界史》（*THE WOMEN'S HISTORY OF THE WORLD*）（臺北：麥田出版，1998年），頁33。

與澳洲。時間上的跨幅則更為驚人。……女人的神聖地位起碼維持了二萬五千年之久。」²⁸女媧作為中國的始祖神崇拜，其實並不是孤立的現象。

(三) 姓氏來自所居地

姜：「神農尻姜水，因以為姓。从女。羊聲。」(頁 618)

姬：「黃帝尻姬水，因水為姓。从女。匚聲。」(頁 618)

黃帝姓姬，炎帝姓姜，皆因所居之地而為姓。《史記·三代世表》：「后稷亦無父而生，后稷母為姜嫫，……堯知其賢才，立以為大農，姓之曰姬氏。姬者本也，詩人美而頌之曰：厥初生民。」²⁹周族祖先后稷，其母姜嫫，但他姓姬，則為天子堯以黃帝之性命之。

姚：「虞舜尻姚虛。因以為姓。从女，兆聲。」(頁 618)

媯：「虞舜尻媯汭。因以為氏。从女，為聲。」(頁 619)

《段注》：「舜既姚姓、則媯為舜後之氏可知。」又云：「尋姓氏之禮，姓統於上，氏別於下。」據《左傳·隱八年》：「天子建國，因生以賜姓，胙之土而命之氏。諸侯以字為氏，因以為族；官有世功，邑亦如之。」³⁰所載，氏的來源有四：即以國、字、官、邑為氏。可知「氏」為「姓」的分支。由前所述，「姓」源於母系氏族社會，是整個氏族的稱號，但伴隨人口的增長，時間一久，一姓之下的人數必然越來越多，當過多時，必然要分土別居，另立支系，於是就有「氏」的產生。

媯：「黃帝之後伯儵姓也。从女，吉聲。后稷妃家。」(頁 618)

嬴：「帝少暉之姓也。从女，嬴省聲。」(頁 618)

妘：「祝融之後姓也。从女，云聲。」(頁 619)

姁：「殷諸侯為亂。疑姓也。从女，先聲。」(頁 619)

燃：「人姓也。从女。然聲。」(頁 619)

媯：「人姓也。从女，丑聲。」(頁 619)

媯：「人姓也。从女。其聲。杜林說。媯、醜也。」(頁 619)

《說文》所收古代姓字 11 個：姜、姬、媯、嬴、姚、媯、妘、姁、燃、媯、媯等，均從女旁，說明姓氏本源於女性。暴希明〈從甲骨文「姓」、「氏」二字看中華姓氏的由來〉一文說：「據人類學研究，在母系氏族社會，人類實行的是群

²⁸ 同前註，頁 49-51。

²⁹ 《二十五史 1·史記卷十三·三代世表第一》(臺北：藝文印書館)，頁 225-226。

³⁰ 《十三經注疏 6·左傳注疏卷四》(臺北：藝文印書館)，頁 75。

婚制。」「正因為『姓』起源於母系氏族社會，不同的姓表示著不同的女性祖先，所以古文獻中所見到的最古老的第一批『姓』大都是從『女』的。」³¹以此觀之，「姓」字的造字形構可說是遠古時代母系氏族社會的真實，紀錄反映上古社會女性擔負著繁衍後代的任務，並處於中心地位的事實。

四、婚姻生育字群文化意涵——父系社會女性的一生經歷

王歌雅〈中國古代聘娶婚姻形式略論〉一文說：「聘娶婚，又稱媒妁婚，是依據『六禮』程序娶妻聘女的嫁娶形式。既是中國古代廣泛採用的標準結婚方式，又是法定的結婚方式，並對中國當代的結婚方式、嫁娶習俗產生了深遠的影響。」³²而《說文解字·女部》所收婚姻、家庭、生育字群，正是記錄上古至漢代的婚姻習俗、家庭狀況，也是女性一生經歷的縮影，涵蓋了一名女性的人生經歷及其身份的相應變化。

（一）女子未嫁之前——妣

妣：「少女也。从女。毛聲。」（頁 619）

古代女子從出生、成長到十五歲，稱為「妣」。《禮記·內則》：「女子十年不出，姆教婉婉聽從，執麻枲，治絲繭，織紵組紃，學女事以共衣服，觀於祭祀，納酒漿籩豆菹醢，禮相助奠。十有五年而笄，二十而嫁，有故，二十三年而嫁。聘則為妻，奔則為妾。」《疏》云：「婉為婦言，媵為婦容，聽從為婦順，執麻枲以下為婦功。」³³此四德為婦德之本，是古代少女未嫁之前的教育。十五歲行及笄之禮，《禮記·曲禮》：「女子許嫁，笄而字。」³⁴行笄禮之後即可行婚事，此時即需要「媒」、「妁」、「娉」。

（二）被動婚姻的媒介——媒、妁、娉

媒：「謀也。謀合二姓者也。从女。某聲。」（頁 619）

媒即謀劃，謀劃使兩個不同姓氏的男女結合。西周時期在地官司徒之下專設「媒氏」一職，《周禮·地官·媒氏》：「媒氏掌萬民之判。凡男女成名以上，皆

³¹ 暴希明：〈從甲骨文「姓」、「氏」二字看中華姓氏的由來〉，《江西社會科學》（2008年11月），頁245-246。

³² 王歌雅：〈中國古代聘娶婚姻形式略論〉，《求是學刊》（1993年第1期），頁100。

³³ 《十三經注疏5·禮記注疏卷二十八·內則第十二》（臺北：藝文印書館），頁539。

³⁴ 《十三經注疏5·禮記注疏卷二·曲禮上第一》，頁39。

書年、月、日、名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。」³⁵《禮記·曲禮》：「男女非有行媒，不相知名。」³⁶《詩經·齊風·南山》：「娶妻如之何？必告父母；析薪如之何？匪斧不克；娶妻如之何？匪媒不得。」³⁷《孟子·滕文公》：「不待父母之命、媒妁之言，鑽穴隙相窺，踰牆相從，則父母國人皆賤之。」³⁸皆可證明古時婚姻非常重視媒使，不經「媒氏」謀合的婚姻，是不合乎社會常軌的，所謂「聘則為妻，奔則為妾」。

李娟〈論西周宗法制度與婚姻制度的關係〉一文分析說：「西周設媒氏是有原因的。周朝是從野蠻時代的後期過渡到宗法制的時代，當宗法的組織漸漸強大後，統治者便開始覺得與其進行買賣婚，不如找個中間人牽線搭橋，這個中間人就是媒氏。所以雖然說媒氏的出現有其歷史的必然性，但是從客觀上來說，也是宗法制進一步完善的要求。」³⁹其實嫁娶之制早在伏羲氏時就已制訂，司馬貞《補史記·三皇本紀》載：「太皞庖犧氏，始制嫁娶，以儷皮為禮。」⁴⁰杜佑《通典》更上推到燧人氏：「遂皇始有夫婦之道。伏羲氏制嫁娶，以儷皮為禮。五帝馭時，娶妻必告父母。夏親迎於庭，殷於堂，周制限男女之歲，定婚姻之時，親迎於戶，六禮之儀始備。」⁴¹歷敘伏羲、五帝、夏、殷，而六禮之儀到周朝才完備。

《儀禮·士昏禮》記六禮之制，云：「昏禮，下達，納采用鴈。」鄭玄注：「達，通也。將欲與彼合昏姻，必先使媒氏下通其言。女氏許之，乃後使人納其采擇之禮。用鴈為摯者，取其順陰陽往來。《詩》云：『取妻如之何？匪媒不得。』昏必由媒，交接設紹介，皆所以養廉恥。」⁴²所謂「使人納其采擇之禮」，即是媒氏所為。《藝文類聚》卷四十引鄭眾《婚禮謁文》記載六禮的詳細內容：「納采，始相與語言，采擇可否之時；問名，問女名將歸卜之也；納吉，謂歸卜吉，告之也；納徵，用束帛，徵成也；請期，謂吉日將親迎，謂成禮也。」凡此，皆是媒氏之事，可見「媒氏」在六禮過程：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎之中扮演重要的交接紹介媒合角色。

妁：「酌也。斟酌二姓者也。从女。勺聲。」（頁 619）

《段注》：「斟者、酌也。酌者、盛酒行觴也。斟酌二姓者、如挹彼注茲，欲其調適也。孟子曰：不待父母之命、媒妁之言。」妁即斟酌，斟酌兩個不同姓

³⁵ 《十三經注疏 3·周禮注疏卷十四·地官·媒氏》（臺北：藝文印書館），頁 216。

³⁶ 《十三經注疏 5·禮記注疏卷二·曲禮上第一》，頁 37。

³⁷ 《十三經注疏 2·毛詩注疏卷五》，頁 196-197。

³⁸ 〔宋〕朱熹《四書集注》（臺北：世界書局，1970年8月），卷三·滕文公下，頁 83。

³⁹ 李娟：〈論西周宗法制度與婚姻制度的關係〉，《企業家天地下旬刊》（2008年9月），頁 188。

⁴⁰ 〔唐〕司馬貞：《補史記·三皇本紀》，《二十五史 2·史記二》（臺北：藝文印書館），頁 1365。

⁴¹ 〔唐〕杜佑：《通典卷五八·禮十八·嘉禮三》（北京：中華書局，1992年6月），頁 1633。

⁴² 《十三經注疏 4·儀禮注疏卷四·士昏禮第二》（臺北：藝文印書館），頁 39。

氏的男女可否結合。

媾：「問也。从女。𠂔聲。」（頁 628）

《段注》：「凡媾女及聘問之禮，古皆用此字。媾者，專詞也。聘者，汎詞也。……經傳概以聘代之，聘行而媾廢矣。」媾即六禮中的「問名」，《儀禮·士昏禮》：「賓執鴈，請問名，主人許，賓入，授如初禮。」注：「問名者，將歸卜其吉凶。」疏：「問名者，問女之姓氏。」⁴³即男方請媒人問女方名字和出生年月日，以歸卜男方宗廟，看聯姻的吉凶，卜得吉兆，方可納吉。可見在六禮制訂之後，婚姻的主動權完全在男子家長手中，女子在婚姻中處於被選擇、被考察、被動的劣勢地位。

（三）被動婚姻的締結——嫁、娶、婚、姻、媾

自伏羲氏制嫁娶，以儷皮為禮，其後逐漸形成古代的聘娶婚姻制度，《周禮》、《禮記》、《儀禮》中均有記載，而以《儀禮》最詳。經媒妁居間謀合、斟酌之後，男方請媒氏問女方名字、出生年月日，曰「媾」，媾問而後嫁至夫家，於是有「嫁」、「娶」、「婚」、「姻」、「媾」。

嫁：「女適人也。从女。家聲。」（頁 619）

《段注》：「《白虎通》曰：『嫁者、家也。婦人外成以出適人為家。』按：自家而出謂之嫁，至夫之家曰歸。《喪服經》謂嫁於大夫曰嫁，適士庶人曰適，此析言之也。渾言之皆可曰適，皆可曰嫁。」王力認為：古人以為婦女出嫁才算有家，故「嫁」、「家」同源。⁴⁴《白虎通義·嫁娶》：「嫁者，家也，婦人外成，以出適人為家。」⁴⁵《說文》：「適，之也。从辵啻聲。適，宋、魯語。」（頁 71）「之，出也。象艸過中，枝莖漸益大，有所之也。」引伸為往。女子需前往夫家，才是她最終的家。因此孟子說：「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家。」⁴⁶《周易》的〈姤〉、〈漸〉、〈歸妹〉等卦專講「女歸待男行」是「女之所終」。《孟子·滕文公下》：「女子之嫁也，母命之，往送之門，戒之曰：『往之女家，必敬必戒，無違夫子。』以順為正者，妾婦之道也。」⁴⁷往之男家，敬戒無違，以順為正，正是儒家為女性設定的婚姻角色。

娶：「取婦也。从女取聲。」（頁 619）

⁴³ 同前註。

⁴⁴ 王力：《同源字典》（臺北：文史哲出版社，1991年10月），頁127。

⁴⁵ 〔漢〕班固：《白虎通義外十三種》，《四庫筆記小說叢書》（上海：上海古籍出版社，1992年7月），頁850-65。

⁴⁶ 〔宋〕朱熹：《四書集注》（臺北：世界書局，1970年8月），卷三·滕文公下，頁83。

⁴⁷ 同前註，頁81。

《段注》：「取彼之女，為我之婦。經典多段取為娶。」《白虎通義·嫁娶》：「娶者，取也。」「取」甲骨文作，形近用手取耳朵。《說文·又部》：「取，捕取也。从又耳。《周禮》：『獲者取左耳。』《司馬法》曰：『載獻聑。』聑者，耳也。」（頁 117）古代戰爭中用割取敵人耳朵來計數報功，所以「取」字的本義為「獲取」。王力先生認為：「取娶本同一詞，後人特為『取婦』一義造『娶』字。」⁴⁸「娶」本義為「奪取婦女為妻」。許慎以「取婦」釋「娶」，似透露古代婚俗中曾存在「掠奪婚」及「搶婚」的事實。因嫁娶而有「婚」、「姻」、「媾」字：

婚：「婦家也。禮，娶婦以昏時。婦人會也，故曰婚。从女昏。昏亦聲。」（頁 620）

《段注》：「〈釋親〉曰：『婦之父為婚，婦之黨為婚兄弟。』禮謂禮經也。〈士昏禮〉曰：『凡行事必用昏昕。』注曰：『用昕使者，用昏壻也。』〈郊特牲〉曰：『昏禮不用樂，幽陰之義也。』」「婚」是對女子一方的代稱，稱女家為婚。

「婚」字從女從昏，婚禮在黃昏舉行，歷來說法有三：一、在視物不清的黃昏中迎親，仍然是現在某些地方的風俗，學者或以為也是古代搶婚習俗的又一印證。二、「婦人會也」，自古即重男陽女陰、天乾地坤之說，因此唐孔穎達《禮記·昏義·疏》以「陰來陽往」解釋之：「娶妻之禮，以昏為期，因名焉。必以昏者，取其陰來陽往之義，日入後二刻半為昏，以定稱之。婿曰昏，妻曰姻……謂婿以昏時而來，妻則因之而去也。」⁴⁹漢班固《白虎通》曰：「昏者，昏時行禮，故曰昏。姻者，婦人因夫，故曰姻。古時婚姻重在親迎，親迎必以黃昏之時，故稱為昏。」三、若以古今習俗而言，六禮中之親迎與現代之婚禮，均是家族甚或部族的大事，《禮記·昏義》曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之。」⁵⁰需要全體動員，因此，不論古今，考慮參加婚禮者的時間，亦以黃昏以後，大夥都放下手邊工作時，最為適宜。

姻：「壻家也。女之所因故曰姻。从女因。因亦聲。」（頁 620）

《段注》：「〈釋親〉曰：『壻之父為姻，婦之父母、壻之父母相謂為婚姻。壻之黨為姻兄弟。』《周禮》：『六行，孝友睦婣任恤。』注云：『婣者，親於外親，引申之義也。』」《周禮》姻作婣。「因、就也。從口大。」（頁 280）字形像一人（大）躺在茵席（口）上，會出「趨就」意。所因，即所就，也可稱

⁴⁸ 王力：《同源字典》，頁 196。

⁴⁹ 《十三經注疏 5·禮記注疏卷六十一·昏義第四十四》，頁 999。

⁵⁰ 同前註。

趨就。姻，為女壻的家，是女人依就的對象，所以叫做姻。「姻」是男子一方的代稱，因為女子將因就男方，所以稱男家為「姻」。《白虎通義》：「婦人因夫而成，故曰姻。《詩》云：『不惟舊因』，謂夫也。」⁵¹婚姻是兩個人的事情，正因為有了嫁娶，才有了夫妻。但卻只有妻因夫，卻沒有夫因妻。可見父系宗法社會中，女子地位就是低於男子一等。

媾：「重婚也。从女，葍聲。《易》曰：『匪寇婚媾。』」（頁 622）

《段注》：「重婚者，重疊交互為婚姻也。杜注《左傳》曰：『重婚曰媾。』按字从葍者，謂若交積材也。」（《說文》頁 160）葍為交積材，象對交之形，表示重疊交互為婚姻，指男女雙方互結為婚親和姻親，古有習俗，亦好親上加親，《左傳·隱公十一年》：「唯我鄭國之有請謁焉，如舊昏媾。」孔穎達《疏》云：「媾與昏同文，故先儒皆以為重昏曰媾。《易》曰：『匪寇，婚媾。』媾，重疊互結為婚親、姻親。」⁵²

（四）女子已嫁之後的身份——妻、婦、妃、媼

妻：「婦與己齊者也。从女从中从又。又、持事，妻職也。中聲。」（頁 619）

妻，甲骨文作，从女有著長髮，从又表示手，不少學者都認為字像以手抓取女子頭髮，表示將女子強搶為妻，是上古搶婚風俗在文字上的遺跡。⁵³但是趙誠《甲骨文與商代文化》則認為：

從甲骨文所記載的史實來看，卻並非如此。妻用以表示配偶之義，與爽、母相同。無絲毫異樣色彩：

「庚戌卜，旅貞，王賓示壬爽妣庚。」（《合集》23303）

「辛丑卜，王三月侑示壬母妣庚豕。」（《合集》19806）

「貞，侑示壬妻妣庚宰，唯牛七十。」（《合集》938 正）

示壬爽、示壬母、示壬妻都表示示壬的配偶，完全是中性的表述，均與搶來的老婆無涉。

⁵¹ 〔漢〕班固：《白虎通義外十三種》，《四庫筆記小說叢書》（上海：上海古籍出版社，1992年7月），頁 850-65。

⁵² 《十三經注疏 6·左傳注疏卷四》（臺北：藝文印書館），頁 80。

⁵³ 如徐中舒《甲骨文字典》：「上古有擄掠婦女以為配偶之俗，是為掠奪婚姻。甲骨文妻字即此掠奪婚姻之反映。後世以為女性配偶之稱。」（四川辭書出版社，1990年9月），頁 1303。

因此得出以下結論：

商代社會前期正是母系社會向父系社會過渡的時代。「妻」這個字結構很可能是女人要出嫁時別人替她梳理頭髮。就好像當大姑娘時梳辮子，出嫁前要盤成髮髻一樣。梳理好頭髮之後，當新娘嫁了出去，就成了他人的妻子，所以就用梳理頭髮這一象形字來表示配偶之義。⁵⁴

以「出嫁前別人替她梳理頭髮」取象，盤成髮髻，嫁了出去，就成了他人的妻子。張金蓮亦認為：「甲骨文並非『从女从中从又』而是像以手持髮加笄之形。古代女子十四歲行笄禮，意味著女子已到婚嫁年齡，可以為人妻了。」⁵⁵但《說文》以齊訓妻，疊韻為訓，又說「婦與己齊者」，主要是說，在妻妾之中唯有妻才與丈夫有齊等的地位。桂馥《說文義證》引蔡邕《月令問答》說：「妻者，齊也。惟一適人稱妻，其餘皆妾，位在最下，是以不得言妻也。」⁵⁶就妾而言，與夫的地位當然是不可比攀的。與許慎同時的班固《白虎通義·嫁娶》說：「夫婦者，何謂也？夫者，扶也，扶以人道者也。婦者，以禮屈服。」⁵⁷可知漢代觀念中認為妻服從夫是妻的本分。至於「持事，妻職也」，則反映當時妻子必須主持家中大小事務。

婦：「服也。从女持帚。灑埽也。」（頁 620）

趙誠《諸婦探索》及《甲骨文與商代文化》等論著對商代婚制及女性社會有頗為精闢的闡述。他說：

甲骨文的婦字大多寫作，像用某一種植物做成的掃帚，這種寫法可隸定作帚。也有個別的婦字寫作，从女从帚，增加了一個女旁，隸定當寫作婦，即後代婦字最早的形態。甲骨文的帚即婦，从辭例也可以得到證明：

「王帚」（《合集》19995）

「王婦」（《合集》18060）……

諸婦中有一些人的私名最初並不从女，因其是女性，所以後來一一加上了女旁：

「帚井」（《合集》2759 正）

⁵⁴ 趙誠：《甲骨文與商代文化》（瀋陽：遼寧人民出版社，2000年1月），頁127-128。

⁵⁵ 張金蓮：〈從《說文·女部》看儒家的婦女觀〉，《社會科學論壇》（2002年12期），頁16。

⁵⁶ 〔清〕桂馥：《說文義證十·第五十九·女部·妻》，《四部叢刊三編·一九》（臺北：臺灣商務印書館，1975年）。

⁵⁷ 〔漢〕班固：《白虎通義外十三種》，《四庫筆記小說叢書》（上海：上海古籍出版社，1992年7月），頁850-65。

「帚姘」(《合集》13590)

「帚羊」(《合集》15314 白)

「帚姘」(《合集》17407 反)

由此來看婦先寫作帚，後才寫作婦，可知甲骨文的帚(婦)是女性。⁵⁸

他的研究發現：「商代諸婦受重視，殷墟刻辭有關他們的記載較多」，更重要的則是這些刻辭所記載的內容，包括：1.帶領軍隊，參與戰爭，儼然是武將。2.接受商王的命令，擔任地方長官，處理商王交辦之事，證明：

商代婦女地位高，西周至清代婦女地位低，商代的諸婦有王婦、子婦、諸侯婦、大臣婦，有一些是商王的親屬，這一些人，可以說是商代上層社會的媳婦們。他們能帶兵打仗、參加祭祀、負責農業、擔任地方行政長官，在社會上有著崇高的地位，而且人數眾多，卻是後代社會(西周至清代)所不能比擬。⁵⁹

而《說文》以「服也」釋「婦」，疊韻為訓。「从女持帚，灑掃也」，則明白表示：婦人的主要工作是灑掃等家務。《段注》：「婦主服事人者也。《大戴禮·本命》曰：『女子者、言如男子之教而長其義理者也。故謂之婦人。婦人、伏於人也。是故無專制之義，有三從之道。』」更以「伏於人」釋「婦人」，要求要有「三從之道」。《釋名·釋親屬》：「婦，服也，服家事也。」⁶⁰《白虎通義·嫁娶》：「婦者，服也。服於家事，事人者也。」可見妻子的另一個重大職責是服侍公婆，服侍丈夫，服侍兒女，這是自周秦兩漢幾千年來封建社會對婦女的要求，確乎與商代婦女不可同日而語。

妃：「匹也。从女己。」(頁 620)

《左傳·隱公元年》：「惠公元妃孟子。」孔穎達疏：「妃者，配匹之言，非有尊卑之異。」⁶¹《詩·周南·關雎序》：「后妃之德也。」孔穎達疏：「天子之妻唯稱后耳，妃則上下通名。」⁶²《釋名·釋親屬》：「匹，辟也，往相辟耦也。耦，遇也，二人相對遇也。」⁶³匹耦，一夫一婦，二人相對，可知《說文》以「匹也」

⁵⁸ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁 136-137。

⁵⁹ 趙誠：《甲骨文與商代文化》，頁 155-156。

⁶⁰ 〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，〔清〕王先謙補：《釋名疏證補·釋親屬》(北京：中華書局，2008年6月)，頁 106。

⁶¹ 《十三經注疏 6·左傳注疏卷一》，頁 28。

⁶² 《十三經注疏 2·毛詩注疏卷一》，頁 12。

⁶³ 〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，〔清〕王先謙補：《釋名疏證補·釋親屬》(北京：中華書局，2008年6月)，頁 107。

釋「妃」，應是「匹配」之意。妃，芳菲切，敷母，古歸滂母，古音應讀為「配」，「从女己」即指自己的女人，亦即今所謂「配偶」，正反映宗法制度強調一夫一婦的思想。《白虎通義·爵》亦有所解釋：「庶人稱匹夫者，匹，偶也。與其妻為偶，陰陽相成之義也。一夫一婦成一室，明君人者不當使男女有過時無匹偶也。《論語》曰：『匹夫匹婦之為諒也。』」⁶⁴《段注》也說：「妃本上下通稱，後人以爲貴稱耳。《釋詁》曰：『妃、嬪也。』引申爲凡相耦之稱。《左傳》曰：『嘉耦曰妃。』其字亦段配爲之。」《大戴禮記·千乘》：「立妃設如太廟。」孔廣森補注：「妃，適妻也。」因此「妃」本為嫡妻、正妻、配偶，後人才作為貴稱。因此《釋名·釋親屬》說：「天子之妃曰后，諸侯之妃曰夫人，大夫之妃曰命婦，士庶人曰妻。」⁶⁵

嬪：「妃也。从女。毘聲。」（頁 620）

妃、嬪互訓，都是配偶的意思。

以上妻、婦、妃、嬪四字，為一夫多妻的古代，女子經媒妁之言、聘問之禮，結婚後的身份，成為男子的正妻、妃耦，是元配夫人，地位與丈夫齊，在家庭中主持家務，服事丈夫，服事舅姑，即陳顧遠《中國婚姻史》所說的「嫡妻」、「正室」：

在宗法社會中，一方面為胤嗣之續可以多娶，一方面重嫡庶之別，不得多「妻」。周之興也，以此為制，儒家起而又極力渲染之。於是事實上雖一人而廣妻妾之奉，唯一夫多妻之狀態，第所謂嫡妻，所謂正室，依原則而論，仍祇許有一，不許有二也。⁶⁶

（五）媵嫁與同嫁——娣、姪

在古代婚姻史上曾流行一種特殊的婚嫁制度——媵制。《儀禮·士昏禮》：「婦徹于房中，媵御餞，姑醕之。」鄭玄注：「古者嫁女，必姪娣從，謂之媵。」⁶⁷《公羊傳·莊公十九年》：「媵者何？諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從。」⁶⁸可見所謂的媵制，就是以娣（妹）隨姊嫁，姪（侄女）隨姑嫁，娣姊、姪姑共事一夫的婚姻制度。《說文》中「娣」、「姪」二字即此制的紀錄。

⁶⁴ 〔漢〕班固：《白虎通義外十三種》，《四庫筆記小說叢書》（上海：上海古籍出版社，1992年7月），頁850-5。

⁶⁵ 同註63，頁106。

⁶⁶ 陳顧遠：《中國婚姻史》（臺灣商務印書館，1992年9月臺一版第八次印刷），頁48-49。

⁶⁷ 《十三經注疏4·儀禮注疏卷五·士昏禮第二》（臺北：藝文印書館），頁54。

⁶⁸ 《十三經注疏7·春秋公羊注疏卷八》（臺北：藝文印書館），頁97。

娣：「同夫之女弟也。从女。弟聲。」（頁 621）

《段注》：「同夫者、女子同事一夫也。〈釋親〉曰：『女子同出，謂先生爲姒，後生爲娣。』孫郭皆云：『同出、謂俱嫁事一夫。』王度記曰：『諸侯娶一國，則二國往媵之。』《公羊傳》、《白虎通》皆曰：『諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從。姪者何？兄之子也。娣者何？女弟也。』《大雅·韓奕》傳曰：『諸侯一娶九女，二國媵之。諸娣、衆妾也。按女子謂：女兄弟曰姊妹，與男子同，而惟媵己之妹則謂之娣。蓋別於在母家之偁，以明同心事一君之義也。』《詩經·大雅·韓奕》的原文如下：「韓侯娶妻，汾王之甥，蹇父之子。韓侯迎止，於蹇之里。百兩彭彭，八鸞鏘鏘，不顯其光。諸娣從之，祈祈如雲。韓侯顧之，爛其盈門。」⁶⁹大意是，韓侯娶的那姑娘，是周厲王的外甥女，蹇父家裡的女郎。韓侯親自來迎親，到那蹇氏的家鄉。百輛車兒往來忙，八個鈴鐺響噹噹，大大表現榮和光。幾個姊妹隨她嫁，濟濟成群雲一樣。韓侯回頭看新娘，滿門燦爛又光明。

姪：「女子謂兄弟之子也。从女，至聲。」（頁 622）

《段注》：「从至者，謂雖適人而於母家情摯也。」《釋名·釋親屬》則說：「姑謂兄弟之女為姪。」⁷⁰可見「姪」在最初是專指女性的，所以從女作「姪」。後來意義擴大，統稱男女，字形上才从亻作侄。曹兆蘭認為：姪、侄从至，「至」，既表音又表義，意思是此女孩當隨其姑一同「至」夫家。《釋名·釋親屬》：「姪，迭也，共行事夫，更迭進御也。」正言明侄的職能。⁷¹《釋名·釋親屬》：「姪娣曰媵。媵，承也，承事嫡也。」可知娣（妹）和姪正是「媵制」的紀錄。

媵制起源甚早，曹兆蘭〈從金文「媵」、「女壘」二字看其媵女陪送的對象〉一文的研究即指出：

金文中「媵」字字形多異，有朕、媵、媵、佚、儻、媵、媵等。如：

齊侯作朕（媵）子仲姜寶盃，其眉壽萬年，永保其身。（10318）

後來意義縮小為專指「姪娣送女」，則當是姊妹、姑姪共嫁一夫之制公行，進而為人們所習見熟知的緣故。……金文中的「女壘」，後來寫作侄或姪。

⁷²

「媵」字《說文》未見，而有「佚」字。《說文》：「佚，送也。从人矣聲。呂不韋曰：『有佚氏以伊尹佚女。』」（頁381）《段注》說：「佚，今之媵字。」引〈釋

⁶⁹ 《十三經注疏2·毛詩注疏卷十八》，頁 682。譯文見曹兆蘭《金文與殷周女性文化》，頁 236。

⁷⁰ 〔東漢〕劉熙撰，〔清〕畢沅疏證，〔清〕王先謙補：《釋名疏證補·釋親屬》（北京：中華書局，2008年6月），頁 100-107。

⁷¹ 曹兆蘭：《金文與殷周女性文化》（北京：北京大學出版社，2004年7月），頁 155。

⁷² 同前註。

言〉曰：「媵，將送也。」《九歌·河伯》：「魚隣隣兮媵予」。王注：「媵，送也。」認為「送為媵之本義，以姪娣送女乃其一端耳。……今義則一端行而全者廢矣。……今形从女者，由一端之義獨行故也。」段氏之說可從。

陳顧遠《中國婚姻史》有云：

媵之為制著於春秋，乃貴族婚姻之特例，蓋一國或一姓之女出嫁，在原則上必有同姓之女隨而送往夫家，且處於從嫁地位者也。故男子雖可一娶數女，而嫡室則一，仍不背一夫一妻之原則。⁷³

且諸侯一娶九女，只舉行一次婚禮，似乎仍不違一夫一妻的禮制。在宗法制度之下，執行「立嫡以長不以賢，立子以貴不以長」⁷⁴的原則，但在正妻無子的情況下，可立媵之子。因此姪娣從媵的目的，一方面也在保障胤嗣的不斷絕，《公羊傳·莊公十九年》：「姪者何？兄之子也。娣者何？弟也。」何休《解詁》云：「必以姪娣从之者，欲使一人有子，二人喜也，所以防嫉妒，令重繼嗣也。因以備尊尊、親親也。」⁷⁵

（六）承擔傳宗接代的重責大任——妊、娠、媯、媿、娶、媿、母

妊：「孕也。从女王，壬亦聲。」（頁 620）

娠：「女妊身動也。从女，辰聲。《春秋傳》曰：后緡方娠。」（頁 620）

媯：「婦人妊娠也。从女，芻聲。《周書》曰：至于媯婦。」（頁 620）

媿：「生子齊均也。从女免生。讀若幡。」（頁 620）

《段注》：「謂生子多而如一也。」可見古人期待於女子的，正是生子齊均，多而又都好，頭好壯壯。

娶：「娶媿也。从女。毆聲。」（頁 620）

媿：「娶媿也。从女，兒聲。一曰婦人惡兒。」（頁 620）

母：「牧也。从女。象裹子形。一曰象乳子也。」（頁 620）

《釋名》：「人始生日嬰兒，或曰娶媿。」女子結婚，成為人婦，便將懷孕生子，成為人母，生產而有娶媿（嬰兒），需養育成人，傳宗接代，這是女性的天職，因此而有以上字群。

⁷³ 陳顧遠：《中國婚姻史》（臺灣商務印書館，1992年9月臺一版第八次印刷），頁 58-59。

⁷⁴ 《十三經注疏 7·春秋公羊注疏卷一·隱公元年》（臺北：藝文印書館），頁 11。

⁷⁵ 《十三經注疏 7·春秋公羊注疏卷八·莊公十九年》，頁 97。

(七) 來自婚姻生育的親屬稱謂——嫗、媪、媯、姐、姑、威、妣、

姊、妹、娣、媢、嫂、姪、姨

嫗：「母也。从女，區聲。」（頁 621）

媪：「母老稱也。从女，盥聲。讀若奧。」（頁 621）

媯：「嫗也。从女，句聲。」（頁 621）

姐：「蜀人謂母曰姐。从女，且聲。」（頁 621）

姑：「夫母也。从女，古聲。」（頁 621）

《段注》：「〈釋親〉曰：『婦稱夫之父曰舅，稱夫之母曰姑。』姑舅在則曰君舅君姑。沒則曰先舅先姑。……《白虎通》云：『舅者、舊也。姑者、故也。舊故之者、老人之稱也。故其稱可汎用之，不可段借者父母是也。』

威：「姑也。从女，戌聲。漢律曰：婦告威姑。」（頁 621）

威，從女戌聲，「戌」亦表義，甲骨文作、、，象斧形，「威」，从女在「戌」下，而「戌」乃斧形，象徵權力的大斧高懸於女人的頭上，「威」字取象充分表達出古代婆婆對媳婦的威懾力。後來「威」由「夫母」引申為「威嚴」義，可見當年婆婆之可畏乃社會之公認現象。女性為人妻之後，不僅要屈從於丈夫，還得受制於婆婆。漢字「威」就是一有力的證據。班昭在《女誡》中云：「姑云不爾而是，固亦從令；姑云是爾而非，猶宜順命。」⁷⁶封建家庭的婆婆具有操縱媳婦命運的絕對權威，無論婆婆所言對與不對，媳婦都得俯首「從命」。古代稱婆婆為「姑」或「威」，「威姑」常常連用，《漢律》就有「婦告威姑」的律條。

妣：「歿母也。从女，比聲。」（頁 621）

姊：「女兄也。从女，市聲。」（頁 621）

妹：「女弟也。从女，未聲。」（頁 621）

娣：「同夫之女弟也。从女，弟聲。」（頁 621）

媢：「楚人謂女弟曰媢。从女，胃聲。」（頁 621）

嫂：「兄妻也。从女，叟聲。」（頁 621）

姪：「女子謂兄弟之子也。从女，至聲。」（頁 622）

姨：「妻之女弟同出為姨。从女，夷聲。」（頁 622）

⁷⁶ 〔東漢〕班昭：《女誡·曲從第六》，張福清編注：《中國傳統訓誨勸誡輯要·女誡》（北京：中央民族大學出版社，1996年6月），頁3。

戴昭明《文化語言學導論》說：「親屬稱謂是一定的婚姻制度所產生的文化符號。一般說來，有什麼樣的婚姻制度，就會產生什麼樣的親屬稱為的體系。」⁷⁷《說文》所收親屬稱謂字群共 14 字，而這些親屬稱謂，都從女得形，因此也可見來自於婚姻，來自於生育，亦呈現古代婚姻制度所產生的親屬文化。

五、結論

《說文解字》是中國現存最早的一部文字學鉅著，有很多開創性的安排，如首創部首分類法，分部收字、逐字釋形等，許慎有他獨到的思想體系，對後世有極大的影響。為了便於查閱，540 部首的安排順序，儘量把篆文形體相近或相關的部首排列在一起，所謂「據形系聯」；而同一部首的字，許慎也儘量把意義相近的排列在一起，所謂「據義系聯」、「以義之相引為次」。如玉部 126 個字分別按玉名、玉器名、玉的聲音、玉的顏色、治玉名、似玉的石頭或珍寶、以玉事神的事類順序加以排列，正體現了據義系聯的規律。《說文·女部》238 字亦呈現如此的規律，本文所討論的女字 1、姓氏字群 12、婚姻生育字群 14、親屬字群 14，其中除了少數文字脫鉤，如「媼」列於女性品行字群、「媼」列於女性身份字群外，一般正是依序排列的。由這些字群的討論，可窺見上古至漢代的女性文化如下：

- (一)「女」字構形為屈膝跪坐，兩手交置於前，表現矜莊和順的女性特質。
- (二)「姓」字群 12 字，含古代的 11 個姓，表現上古母系社會，知母不知父，從母而姓，依所居地而姓，崇拜女始祖的歷史文化。
- (三)婚姻、生育、親屬稱謂字群共 28 個字，正表現女性的一生經歷及其身分的相應變化。少女未嫁之前為「妣」，長至 15 歲，便行笄禮，經過「媒」、「妣」之「媼」，結為婚「媼」，鐘鼓樂之，吹吹打打「嫁」婆家，婆家歡歡喜喜「娶」新婦。女方與男方的家庭或父親分別被稱為「婚」、「姻」，女方被稱為「妻」、「婦」、「妃」或「嬪」。夫婦相合，妻子便「妊」、「娠」或「媼」，瓜熟蒂落時，孕婦就「媼」，產下「嬰」、「媼」（即嬰兒）。此時女子成為「母」或「媼」或「媼」、「媼」（蜀人謂母為媼），日月流逝，母漸老成「媼」，成「媼」或「媼」，至死成「媼」。《說文》以時間為序，將這 28 個字按照女子從少女到妻子、母親，最後謝世，整個過程有條不紊地串聯起來，貫穿其一生的經歷有婚嫁、妊娠及生子；而在婚姻家庭關係中，則產生「媼」、「媼」、「媼」、「媼」、「媼」、「媼」、「媼」、「媼」等親屬關係，如此安排既巧妙又極富故事性，是女部極精彩之處。這些過

⁷⁷ 戴昭明：《文化語言學導論》（北京：語文出版社，1996 年 12 月）。

程和關係，正是女性一生擺脫不去，必須承擔、學習、成長的，可能是豐富美滿，也可能是困乏悲慘的人生歷程。

- (四) 古代女性的地位在父系社會形成、宗法制度訂定之後，男尊女卑的觀念根深柢固，漢代是崇奉和確立儒家地位的時代，儒家關於婚姻家庭的理論是漢代婚姻法律的理論依據。先秦時代的儒家典籍《禮記·昏義》說：「婚姻者，合二姓之好，上以事宗廟，下以繼後世。」儒家學說對於婚姻的解釋顯然強調的是奉祀祖先、傳宗接代的家族利益，女性地位的低下自屬必然，在本文討論的有限字群中，即可見其端倪。其中「姪」、「娣」二字更顯示古代姪娣婚的特殊現象。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 《十三經注疏 2·毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 2. Mao Shi Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- 《十三經注疏 3·周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 3. Zhou Li Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- 《十三經注疏 4·儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 4. Yi Li Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- 《十三經注疏 5·禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 5. Li Ji Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- 《十三經注疏 6·左傳注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 6. Zuo Zhuan Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- 《十三經注疏 7·春秋公羊注疏》，臺北：藝文印書館，1963 年。(*Shi Shang Jing Zhu Su 7. Chun Qiu Gong Yang Zhu Su*. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1963.)
- [宋]朱熹：《四書集注》，臺北：世界書局，1970 年 8 月。(*Si Shu Ji Zhu, Zhu Xi* [Song dynasty]. Taipei: World Bookstore. Aug. 1970.)
- [東漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字》，臺北：洪葉出版公司，2005 年 9 月。(*Shuo Wen Jie Zi. Xu Shen* [East Han dynasty]. Duan Yu-cai annotate. Taipei: Hong Ye Publishing Company. Sept. 2005.)

- [東漢]劉熙撰，[清]畢沅疏證，[清]王先謙補：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008年6月。(*Shi Ming Su Zheng Bu*. Liu Xi [East Han dynasty]. Bi Yan annotate [Qing dynasty]. Wan Xian-qian supplement. Beijing: Zhonghua Bookstore. June, 2008.)
- [清]桂馥撰：《說文義證》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊三編》一九，1975年。(*Sho Wen Yi Zheng*. Gui Fu [Qing dynasty]. Taipei: Taiwan Commercial Press Ltd. Si Bu Chong Kan San Bian. 1975.)
- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》第九冊，北京：中華書局，1996年。(*Jia Gu Wen Zi Gu Lin*. Vol.9. Yu Xing-wu Ed. Beijing: Zhonghua Bookstore. 1996.)
- 李圃主編：《古文字詁林》第九冊，上海：上海教育出版社，2004年10月。(*Gu Wen Zi Gu Lin*. Vol. 9. Li Pu Ed. Shanghai: Shanghai Education Publishing Company. Oct. 2004.)
- 徐中舒主編：《甲骨文字典》，四川辭書出版社，1990年9月。(*Jia Gu Wen Dictionary*. Xu Zhong-shu. Ed. Sichuan Cisu Publishing Company. Sept. 1990.)
- 王力：《同源字典》，臺北：文史哲出版社，1991年10月。(*Tong Yuan Dictionary*. Wan Li. Taipei: Wenshizhe Publishing Company. Oct. 1991.)
- [漢]司馬遷撰：《二十五史1·史記》，臺北：藝文印書館，1962年。(*Er Shi Wu Shi 1*. Shi Ji. Taipei: Yinwen Publishing Company. 1962.)
- [唐]杜佑撰：《通典》，北京：中華書局，1992年6月。(*Tong Dian*. Du You [Tang dynasty]. Beijing: Zhonghua Bookstore. June. 1992.)
- [清]嚴萬里校正：《商君書新校正》，臺北：世界書局，《新編諸子集成五》，1983年。(*Shang Jun Su Xin Jiao Ding*. Yan Wan-li [Qing dynasty] proofread. Taipei: World Bookstore. Xin Bian Zhu Zi Ji Cheng 5. 1983.)
- 許維遙撰：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，《新編諸子集成》，2009年9月。(*Ly Shi Chun Qiu Ji Zhu*. Xu Wei-ju. Beijing: Zhonghua Bookstore. Xin Bian Zhu Zi Ji Cheng. Sept. 2009.)
- [漢]高誘註：《淮南子註》，臺北：世界書局，1965年。(*Huai Nan Zi Zhu*. Gao You annotate. [Han dynasty]. Taipei: World Bookstore. 1965.)
- [漢]班固撰：《白虎通義外十三種》，上海：上海古籍出版社，《四庫筆記小說叢書》，1992年7月。(*Bai Hu Tong Yi Wai Shi Shan Zhong*. Ban Gu [Han dynasty]. Shanghai: Shanghai Guji Publishing Company. Si Ku Bi Ji Xiao Shuo Cong Shu. July, 1992.)
- [漢]班昭撰：《女誡》，張福清編注：《中國傳統訓誨勸誡輯要》，北京：中央民族大學出版社，1996年6月。(*Nu Jie*. Ban Zhao [Han dynasty]. Zhang Fu-qing annotate. *Anthology of Chinese Traditional Proverbs*. Beijing: Central People University Publishing Company. June, 1996.)

- 陳顧遠著：《中國婚姻史》，臺北：臺灣商務印書館，1992年9月臺一版。（*History of Chinese Marriages*. Chen Gu-yan. Taipei: Taiwan Commercial Press Ltd. Sept. 1992. Taiwan. 1st Edition.）
- 〔美〕路易斯·亨利·摩爾根著，楊東莼、馬雍、馬巨譯：《古代社會》，北京：商務印書館，1992年。（*Ancient Society*. Lewis Henry Morgan. Yang Dong-chun. Ma You. Ma Ju. trans. Beijing: Commercial Press Ltd., 1992.）
- 〔英〕羅莎琳·邁爾斯（Rosalind Miles）著，刁筱華譯：《女人的世界史》，臺北市：麥田出版，1998年。（*The Women's History of The World*. Rosalind Miles. Diao Xiao-hua trans. Taipei: Maitien Publishing Company, 1998.）
- 鮑家麟編著：《中國婦女史論集》，板橋：稻鄉出版社，1992年。（*Collected Papers on Chinese Women's History*. Bao Jia-lin. Banquo: Daoxiang Publishing Company. 1992.）
- 鮑家麟編著：《中國婦女史論集》三集，板橋：稻鄉出版社，1993年。（*Collected Papers on Chinese Women's History Vol. 3*. Bao Jia-lin. Banquo: Daoxiang Publishing Company. 1992.）
- 宋永培撰：《說文漢字體系與中國上古史》，南寧：廣西教育出版社，1996年10月。（*Sho Wen Han Character System and History of Ancient Chinese*. Song You-pei. Nanlin: Guanxi Education Publishing Company. Oct, 1996.）
- 王寧、謝棟元、劉方著：《說文解字與中國古代文化》，瀋陽：遼寧人民出版社，2000年1月。（*Shuo Wen Jie Zi and Chinese Ancient Culture*. Wan Lin. Xie Dong-yuan. Liao Fang. Shenyang: Liaoning People Publishing Company. Jan. 2000.）
- 戴昭明著：《文化語言學導論》，北京：語文出版社，1996年12月。（*Introduction to Cultural Linguistics*. Dai Zhao-ming. Beijing: Yuwen Publishing Company. Dec, 1996.）
- 王繼洪著：《漢字文化學概論》，上海：學林出版社，2006年6月。（*Brief Introduction to the Culture of Chinese Characters*. Wan Ji-hong. Shanghai: Xuelin Publishing Company. June, 2006.）
- 趙誠著：《甲骨文與商代文化》，瀋陽：遼寧人民出版社，2000年1月。（*Jia Gu Wen and Culture of Shang Dynasty*. Zhao Cheng. Shenyang: Liaolin People Publishing Company. Jan. 2000.）
- 曹兆蘭著：《金文與殷周女性文化》，北京：北京大學出版社，2004年7月。（*Jin Wen and Female Culture of Yin Zhou Dynasty*. Cao Zhao-nan. Beijing: Beijing University Publishing Company. July, 2004.）

二、引用論文（The citation）

- 王歌雅：〈中國古代聘娶婚姻形式略論〉，《求是學刊》，1993 年第 1 期。(*General Introduction of Marriage Forms of Ancient Chinese*. Wan Ya-ge. Qiushi Journal. 1st issue, 1993.)
- 張金蓮：〈從《說文·女部》看儒家的婦女觀〉，《社會科學論壇》，2002 年 12 期。(*Confucian View of Women: Shuowen Female Radicals*. Zhang Jin-lian. Social Science Forum. 12th issue, 2002.)
- 崔文影：〈從《說文解字·女部》字看母系氏族公社之女性文化〉，《吉林華僑外國語學院學報》，2005 年 1 月。(*Female Culture of Maternal Society: Shuowen Female Radical*. Cui Wen-ying. Journal of Jinlin Overseas Chinese Foreign Language College. Jan. 2005.)
- 李娟：〈論西周宗法制度與婚姻制度的關係〉，《企業家天地下旬刊》，2008 年 9 月。(*On the Relation between West Zhou's Law System and Marriage System*. Li Juan. Periodical of Entrepreneur's World. Sept, 2008.)
- 暴希明：〈從甲骨文「姓」、「氏」二字看中華姓氏的由來〉，《江西社會科學》，2008 年 11 月。(*The Origin of Chinese Surnames: Jia Gu Wen's Xing and Shi*. Bao Xi-ming. Jiang Xi Social Science. Nov. 2008.)
- 郭洪丹：〈通過《說文解字·女部》字透視古代女子在婚姻家庭中的地位〉，《通化師範學院學報》，2010 年 3 月。(*Ancient Females' Status in Marriage and Family: Shuowen Jie Zi Female Radical*. Guo Hongdan. Tonghua Normal College Journal. March, 2010.)

Shuo-wen chieh-tzu, Female Radical—
An Exploration of Cultural Connotations of the
Surname Marriage Word Groups

Shen, Hsin-hui*

Abstract

The female radical of *Shuo-wen chieh-tzu* “Explaining Simple and Analyzing Compound Characters” totally collects 238 words, so this radical makes a greater part of the book. And it includes the history and cultures related to ancient females. This article explores the general state of the marriage and status of ancient females in terms of the word groups related to surnames and marriage. For example, “female” shows the womanly characteristics of seriousness and deference. The twelve words of the surname word group consist of eleven surnames of ancient times, which shows that in ancient maternal society only mothers are known while fathers are unknown. So the kids use the surnames of their mothers, and are called according to their location, worshipping the history and cultures of female ancestors. The word groups of marriage, birth, relatives’ titles include 28 words, which manifests females’ life story and shifting process of their status. Among these, “cousin” and

* Dr. Shen, Hsin-hui is an associate professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

“younger concubine” these two Chinese characters further show a special phenomenon of their marriage union in ancient times. *The Book of Rites, Whenyi*, a Confucius classic of the pre-Chin dynasty times, says, “Marriage is a good union of two surnames. It can function to serve the temples and produce following generations.” Judging from this, the explanation of marriage stresses the importance of worshipping ancestors and producing children. So the family advantage is more important, and the female status is certainly mean and low.

Keywords: Shuo-wen female radical, female radical culture, surname culture, marriage culture, Han character culture, surname word group, marriage word group

庾信辭賦之用典申說

陳松雄*

提 要

庾信幼而俊邁，聰明軼倫，博覽群書，尤精《左傳》。麗辭詩賦，妙絕千秋；「故實」「前言」，不離章句。通經史之「故實」，鎔鑄文章；採聖賢之「前言」，鋪摛詩賦。故篇辭典雅，旨縟文繁，鑽仰其書，益覺高妙，今以庾賦用典，略加論談，探其術方，析其文用。觀夫其術工妙，足以盪性愜心，無論居梁之篇，抑或在北之作。「明、暗、借、反」之用，詞寡旨豐；「直言」「櫟括」之方，趣同意合。析其文用，談其「典功」，則高手妙方，趣味無盡。一曰：字無瑕累，言簡意賅。二曰：論有根源，事徵義覈。三曰：借寄託之藻，發抒胸情。四曰：敘比擬之詞，闡發章義。五曰：裨文氣之充盈，加強劇力。六曰：使章句之典雅，瀾漫古風。

論其地位，上集六朝之大成；語其文功，下開百代之典範。賦體型式，變化多端；篇章音辭，歡娛眾士。殆皆典故之妙用，造此極峯；才情之難蹤，登斯絕詣者也。

關鍵詞：庾信辭賦、辭賦用典

* 現任東吳大學中國文學系專任教授

前言

文筆之性，南朝二分；馬蹄之音，庾信始創。文筆分而有麗辭，藝文奇景；馬蹄創而嚴浮切，聲律大觀。自是文壇丕變，音辭兼工，既增聽聞之娛，復愜心意之翫。辭章藝術，登絕峰而散珠；士子藻情，灑妙墨而橫錦。南朝金粉，閃爍鳥跡之中；江左綺思，布舒魚網之上。先秦以降，世以論道而當官；六代而還，朝據雕辭以選士。庾信穎悟超世，才華軼倫，性純擬乎椒蘭，質美比乎楚玉。當其應策入仕，沐浴恩私，得武帝之寵榮，成東宮之學士。秉筆振藻，鍾靈秀於梁庭；雕詞選聲，創典型於藝苑。以文會友，得孝穆之切磋；棄故迎新，成麗辭之翹楚。宮體輕綺，雅號丕扇於闕庭；馬蹄諧和，靡音速傳於遐邇。不悟建鄴構陽九之禍，侯景憑城；江陵罹百六之災，魏軍毀室。信使北未遣，坐視邦家之亡；仕秦無心，苟存沙塞之表。口餐周粟，心赴湖湘；身處狄營，情馳吳越。雖懷黃佩紫，忘懷帷幄之謀；襲袞曳裾，難止鄉關之歎。蓋以澤雉飲啄，不斬樊籠之安；海禽飛浮，無意鐘鼓之祭。故沉潛詩賦，優游文章，窮緣情之綺華，盡體物之瀏亮。雕詞潤藻，錯采鏤金，集六朝之大成，作後世之洪範。而辭賦之作，尤稱絕倫，妙在鋪采摛文之方，據事類義之術。因其經綸滿腹，善依故實以修辭；才氣橫雲，喜用前言以達意。補假之術，巧奪天工，故願以此為題，略作申說。

夫辭賦用典，庾信專攻，祕方獨傳，巧技齊備。無論抒情記事，長歌短吟，皆典故盈篇，前言彌簡。譬眾輻共轂，騁馳大輅之功；多皮成衣，溫暖輕裘之用。據典雕藻，取精義以成篇；因書立功，會舊聞以致績。酌詩書於簡上，就成鴻詞；鎔經史於毫端，陶鑄麗典。六朝士子，咸追此風；而庾信才情，獨出眾輩。隸事援古之妙，莫之與京；取資會奇之工，難乎為繼。補假之術，比無縫之天衣；經營之神，如有刑之宋畫¹。善於鎔化，工於比擬，以卓越之才華，運無窮之故實。譬轡纏在手，騁千里而不勞；杼軸藏胸，成百章而不亂。足使士衡輟筆，自傷「隱繁」²之情；光祿汗顏，獨愧「拘束」³之病。觀其「明、暗、借、反」之用，詞寡旨豐；「直援」「隲括」之方，趣同意合。故能言簡意賅，字無累贅；理通義合，論有根源。工為寄託，發抒情情；善作比擬，闡釋章義。

¹ 《莊子·田子方》：「宋元君將畫圖，眾史皆至，受揖而立；舐筆和墨，在外者半。有一史後至者，僮僮然不趨，受揖不立，因之舍。公使人視之，則解衣般礴贏。君曰：『可矣，是真畫者也。』」〔清〕郭慶藩撰：《莊子集釋》（北京：中華書局，2007年3月），冊中，頁719。

² 《文心雕龍·體性》：「士衡矜重，故情繁而辭隱。」楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》（北京：中華書局，2000年8月），冊上，頁380。

³ 《詩品·卷中》：「（顏延之）又喜用古事，彌見拘束，雖乖秀逸，是經綸文雅才。」王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》（北京：中華書局，2007年7月），頁267。

裨文氣之充盈，加強劇力；使章句之典雅，瀟灑古風。

用古鑄典，言簡而事有徵；酌書成文，義明而情可寄。聖賢發憤，早揚先鞭；士子摹臨，不讓先哲。三代以降，經傳據為徵言；六朝而還，篇章援以類義。前後相較，性質不同，前似椎輪，後如大輅。而庾信之賦，積典成篇，訂規矩於文壇，傳楷模於後世。典型在昔，風範垂今，予私淑諸人，豈為溢美哉？

若夫「文成法立」，謂法義假寵於辭章；「學富文明」，謂辭章乞靈於學術。辭章學術，輔車相依，若能等量齊觀，平衡並重。則氣比鷹隼，羽如鳳凰，飛軒九天之高，熠燿五彩之色。而論述之體，並無成規，可賦可詩，宜駢宜散。陸機述藻議政，駢體立萬世之功；劉勰敘筆論文，麗辭傳名山之著。陸宣公之詔奏，義感君臣；劉知幾之《史通》，名垂載籍。他如劉師培之《文說》，篇少而詳；劉孟塗之書辭，論周而當。皆成篇麗體，滿簡錦珠，而輝煥相華，鏗鏘迭奏。或論文史，或談政經，剝繭抽絲，無不盡致。甚有用庾信之舊韻，極「哀賦」之悲傷，悵清季朝綱之衰微，寫太平天國之事跡。何非學術？何非麗辭？何無明道載心之功？何有蠹文愆義之失？今以駢麗為體 反覆論思，非立異以矯時，乃慕賢而仰範者也。

一、庾信辭賦用典之方術

工欲善事，必依利器之功；士將成文，多拜神思之效。自昔學子，稽古右文，沉酣聖賢之書，賞好精理之作。故博采事類，廣依詩書，欲探驪龍之珠，以成名山之業。然或拮據乏術，引援無方，斧斤望山林而徘徊，刀筆臨載籍而趨趨。且博依故實，廣積前言，置類書於案前，集經籍之遺訓。然積累典誥，雖稱博聞，而用舊不能合機，取資常有乖實。鍾嶸有蠹文之譏⁴，劉勰傳〈指瑕〉之作⁵。曹植誅父，尚出「永蟄」之疏⁶；潘岳悼亡，竟援「手澤」之誤⁷。用典不易，自古而然，但庾信妙筆，揮灑裕餘，譬運重關以尺樞，制巨輪以寸轄。創意無限，新詞與舊事齊奔；用思不拘，排偶與散行同簡。用事詭側，引言妙奇，創古開今，無不驚異。或兩典一意，強化情事之繁；或多典雜施，頻催指歸之合。故實鋪賦，既盡致而傳神；前言鑄詞，已登峰而造極。至於用舊鑄新

⁴ 鍾嶸《詩品·序》：「近任昉、王元長等，詞不貴奇，競須新事，爾來作者，寢以成俗。遂乃句無虛語，語無虛字，拘攣補衲，蠹文已甚。」王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》，頁 97。

⁵ 楊明照校注：《增訂文心雕龍校注·指瑕》，頁 500。

⁶ 《文心雕龍·指瑕》：「陳思之文，群才之峻也，而武帝誅云『尊靈永蟄』，明帝頌云『聖體浮輕』。浮輕有似於蝴蝶，永蟄頗疑於昆蟲，施之尊極，豈其當乎？」楊明照校注：《增訂文心雕龍校注》，冊上，頁 500。

⁷ 《文心雕龍·指瑕》：「潘岳為才，善於哀文，然悲內兄，則云『感口澤』，傷弱子，則云『心如疑』。禮文在尊極，而施之下流，辭雖足哀，義斯替矣。」同上書，冊上，頁 500。

之法，鎔章成語之方，奧妙神奇，曾無與二。觀其特色，表現多方，讀其篇辭，可悟其妙。藻工而雅，詞少旨豐；義盡而詳，情深意婉。加以典故變化，未有定規，情辭交融，實為一體。或一典多用，或多典同章，變化多端，不勝枚舉。若「明、暗、借、反」之用，詞約意長；「鎔鑄」「直援」之方，趣同意合。

（一）明用

明用之典，覽文立知，或逕舉其人，或明言其實。不援譬喻，可就辭而討源；無作比擬，能尋事而訪義，典故之用，最直接而詳明；辭家所依，至周章而普遍。才子據事，如仰山以鑄銅；辭人采言，若就壙以冶鐵。如：丘遲〈與陳伯之書〉：「所以廉公之思趙將，吳子之泣西河。」⁸王融〈求自試啟〉：「翁歸乃居中自見，充國曰莫若老臣。」⁹是也。庾賦之典，每見其例。

馬是天池之龍種，帶乃荆山之玉梁。（〈春賦〉）

按：《開山圖》云：「隴西神馬山有泉，乃龍馬所生。秦州有馬池，源出幡冢山。」《韓子》曰：「卞和抱其璞，哭於荆山之下。」《王子年拾遺記》曰：「玉山，其石五色而輕，北有玉梁。」¹⁰天池龍馬，騁馳千里之途；瑰石帶環，閃爍五花之色。庾信此典，據以明徵，極喻奔駒之妍，至表御服之盛。筆下雖中郎潘岳，顯出遊之壯觀；都尉樂音，彰修禊之雅集。而二事之用，愈申豪華之情；言語之間，更饒富貴之氣。

秦皇辟惡不足道，漢武胡香何物奇。（〈對燭賦〉）

按：思婦對燭，穿針縫裳，夜風吹香，蓉池金苑。蓋鬱金之香，產乎大秦之國；花葉之氣，稱作百草之英。辟惡之車，秦帝所命，撲鼻之香，何堪言喻。又帝遊上林，胡出香豆，後值長安之大疫，癒朝野之病災。夫漢武受獻，傳百日之芬芳；西使踰沙，救全城之性命。而鬱金之馥，尤甚於斯，故漢武胡香何物奇，秦皇辟惡不足道。

（二）暗用

暗用之典，冶鑄陶鈞，如鹽入水中，無跡有味。據事類義，若吐胸中之語；援古證今，似渾載籍之用。而端倪莫測，旨義難明，反復思維，始見其妙。如：

⁸〔梁〕丘遲：〈與陳伯之書〉，〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》（南京：江蘇古籍出版社，2002年3月），冊4，頁612。

⁹〔齊〕王融：〈求自試啟〉，〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊3，頁637。

¹⁰〔周〕庾信撰，〔清〕倪璠注：《庾子山集注》（北京：中華書局，1980年10月），冊上，頁78。

江淹〈恨賦〉：「裂帛繫書，誓還漢恩。」¹¹即暗用蘇武雁書之典。又「無不煙斷火絕，閉骨泉裏」¹²，即暗用王充《論衡》：「人之死也，猶火之滅。」¹³之典。庾信渾然用事，盡據援之巧思；讀家莞爾會心，起賞吟之妙悟。

卷衣秦后之牀，送枕荊臺之上。（〈燈賦〉）

按：賦中粉壁柳影，搖曳多姿，羽帳曲屏，交暉增彩。而神女薦枕，秦王捲衣，更饒聯想之曠懷，富遐思之逸趣。

吳均歌曰：「咸陽春草芳，秦女卷衣裳。」《樂府題注》：「〈秦王卷衣〉，言咸陽春景及宮闕之美人，秦王卷衣以贈所歡也。」¹⁴宋玉〈高唐賦〉云：「楚襄王與宋玉遊於雲夢之臺，玉曰：『昔者先王嘗遊高唐，怠而晝寢，夢見一婦人，曰：「妾巫山之女也，為高唐客。聞君遊高唐，願薦而席。」王因幸之。』」¹⁵是皆庾信暗用前人之典，鋪摛一己之思，發情趣之無窮，顯術方之特異也。

若非金谷滿園樹，即是河陽一縣花。（〈枯樹賦〉）

按：《晉書》：「石崇有金谷園。」石季倫〈思歸引序〉曰：「河陽別業……百木幾於萬株。」¹⁶《晉書》：「潘岳為河陽令，滿縣皆栽桃花。」夫金谷萬樹，極石崇之豪奢；河陽千花，盡潘岳之雅興。而今凋殘殺翻，成萬芳之穢蕪；息光消聲，窮百態之漸盡。庾信引此，感慨至深，暗指昔日密樹繁花，今成崩榛飛蒂。俯今仰昔，樹如此而人何堪，宦北思南，境既遷而望已絕。悲夫！

（三）借用

借用者，用典靈活變化，妙趣無窮，陳前言以諷今，因彼事以證此。而構思穎異，方術老成，化原典之旨歸，賦新詞以成趣。手法高妙，借援精微，痕跡難尋，影子可使。如：元稹〈離思〉：「曾經滄海難為水，除卻巫山不是雲。」¹⁷上聯用《孟子》：「觀於海者難為水」之典。下聯用宋玉〈高唐賦〉先王嘗遊高唐，而幸巫山神女之事。王勃〈滕王閣序〉：「酌貪泉而覺爽，處涸轍以猶歡。」¹⁸上聯暗用晉王隱之飲貪泉而清操愈厲之事。下聯用《莊子》鮒魚處車轍

¹¹ 〔梁〕江淹：〈恨賦〉，〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊4，頁367。

¹² 同上註。

¹³ 黃暉：《論衡校釋（附劉盼遂集解）》（北京：中華書局，1990年2月），冊3，頁877。

¹⁴ 〔周〕庾信撰，〔清〕倪璠注：《庾子山集注》，冊上，頁81。

¹⁵ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（臺北：華正書局，2000年10月），頁264。

¹⁶ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》，頁642。

¹⁷ 楊軍：《元稹集編年箋注》（西安：三秦出版社，2002年6月），頁364。

¹⁸ 〔清〕王先謙：《駢文類纂》（杭州：浙江古籍出版社，1998年6月），頁268。

之寓言，皆屬借用之類也。庾信善用，靈活神奇，筆若庖丁之刀，法如吳人之冶。

黃鶴戒露，非有意於輪軒；爰居避風，本無情於鐘鼓。（〈小園賦〉）

按：黃鶴機警，瀟灑不拘，聞露降之聲，便徙居故宿。懿公好鶴，乘之以軒，匪惟奪其自由，寧止傷其本性。爰居海鳥，魯門避風，欲免禍災之臨，無歡鐘鼓之祭。文仲之舉，事屬荒唐，徒傷飛鳥之心，坐味避風之意。庾信自喻仕北，非其本心，止如二鳥之戒露避風，無意孤臣之居官為宦也。

釣臺移柳，非玉關之可望；華亭鶴唳，豈河橋之可聞。（〈哀江南賦〉）

按：「釣臺移柳」用《晉書·陶侃傳》陶侃鎮武昌之時，練兵於釣臺，令士兵廣植柳樹事。「非玉關之可望」，則暗用班超久居異域，年老請歸，疏曰：「臣不敢望到酒泉郡，但願生入玉門關。」喻己不能如陶侃移柳釣臺，亦不敢如班超之「願生入玉門關」。下聯「華亭鶴唳，豈河橋之可聞」，則用《晉書·陸機傳》：「願聞華亭鶴唳，可復得乎？」（陸機世居吳地，華亭即吳地名，及兵敗河橋，臨刑嗟歎）蓋庾信仕北滋永，思南滋深，借陸機亭鶴之聞，抒一己鄉關之戀焉。

（四）反用

辭士隸典，其術多方，或暗或明，皆屬直用。而反用之典，題旨不同，倍蘊含之崎嶇，顯章句之奇警。賦體變化，琢磨無端，反面而思，指歸或得。文家善用，學子難鑽，一但開朗，五情踴躍。蓋以經籍隱晦，前言幽微，百思難解之辭，或反訓可知其義。如《論語》「亂」訓為「治」，《爾雅》「故」訓為「今」，《周易》「臭」訓為「香」，《尚書》「擾」訓為「順」皆是也。是知援事表志，可致為文之功；反典達言，更收適意之效。庾信博古，優為此方，每當賞研之餘，更起私淑之意。蔣士銓《評選四六法海·緒論》：「隸事之法，以虛活反側為工，平正者下矣。」¹⁹其此之謂矣。

畏南山之雨，忽踐秦庭；讓東海之濱，遂餐周粟。（〈哀江南賦〉）

按：上聯出自劉向《列女傳》，其言曰：「陶答子妻曰：『妾聞南山有玄豹，霧雨七日而不下食者，何也？欲以澤其毛而成文章，故藏而遠害。』」²⁰及《左傳·定公四年》：「吳伐楚，入郢，申包胥入秦乞師，依庭而哭，七日七

¹⁹ 〔明〕王志堅編，〔清〕蔣士銓評：《評選四六法海》（臺北：德志出版社，1963年7月），頁1a。

²⁰ 張濤：《列女傳譯注》（濟南：山東大學出版社，1990年8月），頁72。

夜不絕聲，涓滴不入口。哀公感其誠，遂賦〈無衣〉，包胥九頓首而坐，乃出師救之。」²¹之典，下聯用《史記·伯夷列傳》：「伯夷、叔齊，孤竹君之二子也，父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：『父命也。』遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之，國人立其中子，於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，『盍往歸焉！』及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：『父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？』左右欲兵之。太公曰：『此義人也。』扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。」²²之事。庾信用典，而反其意。上聯謂既不效玄豹之遠害，銜命適虜而無歸；亦猶包胥之哭秦，存君興國而乏計。下聯謂已不能如伯夷、叔齊之隱於首陽山。既屈身於魏闕，又轉向於周庭，終始參差，引為慚德。

草無忘憂之意，花無長樂之心。鳥何事而逐酒，魚何情而聽琴。（〈小園賦〉）

按：草指萱草，食之足以忘憂；花為紫華，賞之可保常樂。作者反用，逆向思維，食之既不足忘憂，賞之亦難乎長樂。因羈旅北國，悽愴悲涼，神情既傷，難為胸臆。雖樹萱盈背，憂愁永存；植草滿園，歡樂不至。又「鳥何事而逐酒，魚何情而聽琴」，一則出於《莊子·則陽》，一則出自《韓詩外傳》。《莊子·至樂》云：「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，不敢食一臠，不敢飲一杯，三日而死。」²³《韓詩外傳》：「昔者瓠巴鼓瑟而潛魚出聽。」²⁴作者反意而用，寓旨至深，追源反思，可得其妙。蓋願效飛鳥游魚，放意肆志也。

（五）義用

義用者，據舊章之含意，鎔鑄新詞；察前載之指歸，發揮己見。舊章繁富，則謹慎構思；前載幽深，則周章會意。然後搖筆灑墨，氣定神閒，鑄龍頷之驪珠，蘊載籍之典義。雖韓愈師古人之意，務去陳言，而庾信探先士之心，善雕義典。後學目視簡上，心猶徘徊；神遊行間，口尚躊躇。若定靜仰望，鑽研其詞，必神思以會通，或臆度而知義。則義典奧窔，是後學之所難；而庾信宏通，出眾流而攸鑄。萬古以降，一枝孤芳，妙在解散已成之詞，鎔鈞欲達之語。

²¹ 楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化出版社，1993年5月），冊下，頁1548。

²² 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993年8月），頁847。

²³ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，冊中，頁621。

²⁴ 〔漢〕韓嬰撰，許維遜校釋：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980年6月），頁217。

寄言蘇季子，應知餘照情。（〈燈賦〉）

按：《戰國策》曰：「甘茂亡秦，且之齊，曰：『君聞夫江上之處女乎？』蘇子曰：『不聞。』曰：『夫江上之處女，有家貧而無燭者，處女相與語，欲去之。家貧無燭者將去矣，謂處女曰：“妾以無燭，故常先至，掃室布席，何愛餘明之照四壁者？幸以賜妾，何妨于處女？妾自以有益于處女，何為去我？”處女相語以為然而留之。今臣不肖，棄逐于秦而出關，願為足下掃室布席，幸無我逐也。』蘇子曰：『善。請重公于齊。』乃西說秦王曰：『甘茂，賢人，非恒士也。其居秦累世重矣，自穀塞、谿谷，地形險易盡知之。彼若以齊約韓、魏，反以謀秦，是非秦之利也。』秦王曰：『然則奈何？』蘇代曰：『不如重其贄，厚其祿以迎之。彼來則置之槐谷，終身勿出，天下何從圖秦。』秦王曰：『善』。與之上卿。」²⁵庾信才情四溢，學問淹通，鎔《國策》之長篇，鑄賦言之短語。幾於解散舊典，自構偉詞。讀者反復尋思，始解其意。義典妙用，趣味無窮，每觀其文，慕其才氣。

龜言此地之寒，鶴訝今年之雪。（〈小園賦〉）

按：上句義用神龜客死於秦之典。《晉書斟注·二》：「先是，高陸人穿井得龜，大三尺，背有八卦文，堅命太卜池養之。食以粟，及此而死，藏其骨於太廟。其夜廟丞高虜夢龜謂之曰：『我本出，將歸江南，遭時不遇，隕命秦庭。』」²⁶此典庾信暗指其不能返回祖國，歸骨故鄉，覽文或疑，訪義即暢。而下典必展轉以思其義，再三以翫其辭，比況引申，其義乃悟。劉宋劉敬叔《異苑》：「晉太康二年冬，大雪，南州人見二白鶴語於橋下曰：『今茲寒，不減堯崩年也，於是飛去。』」²⁷又按：《異苑》用詞淺顯，寓意崇深，以南人橋中之聞，測白鶴鳩舌之語。且用聖堯駕崩之月，大雪驚飛，比梁元殉國之殃，鳥禽訝訴。非展轉反覆，再三比擬，益以推敲引申，安得旨義。蓋魏軍南下，瓦解江陵，神器辱於逆胡，梁元殉於敵手。或值堯崩之月，霜雪漫天，庾信胸懷失君之憂，筆灑曠世之典。瑚璉之器，高居北胡之廟堂；惓惓之忠，恆念南國之天闕。鍾儀君子，縲紲不忘南音；庾信蓋臣，廟堂益悲楚帝。古今接武，異曲同工，幽顯思鄉，兩情一致。

據舊典之含義，以鎔新詞；察前載之指歸，用表己見。舊言繁富，則謹慎再三；前載奧深，則周詳反覆。然後搖筆灑墨，滿志愜心，集聖賢之睿言，鑄

²⁵ 郭人民：《戰國策校注繫年》（河南：中州古籍出版社，1988年11月），頁97。

²⁶ 〔唐〕房玄齡撰，〔清〕吳士鑑、劉承幹注：《晉書斟注》（臺北：藝文印書館，1982年據清乾隆武英殿刊本影印版），冊9，頁29。

²⁷ 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》（北京：中華書局，1996年8月），頁14。

士子之典義。韓愈師古人之意，猶難去陳言²⁸；庾信探先士之心，必易鎔義典。而陳詞危側，擬義艱深；苟非睿思通玄，安能騁此妙術哉？

（六）錄用

錄用前事，入章句以增輝；採援古言，映書辭而益雅。昔日才士，習以為常，鋪采雕辭，亟錄古語。蕭統〈文選序〉：「逮乎伏羲氏之王天下也，始畫八卦……。」《說文·序》：「古者庖羲氏之王天下也，……始作《易》八卦。」顏延〈陶徵士誄〉：「弱不好弄，長實素心。」《左傳·僖公九年》：「夷吾弱不好弄，長亦不改。」前賢錄用，著作美文，古風在篇，雅道耀簡。而庾信才高學博，就熟駕輕，神遇筆隨，篇旨無縫。錄典入賦，混然天成，若斲木輻以為輪，離肢經而導窾。

草樹溷淆，枝格相交；山為簣覆，地有堂坳。藏狸並窟，乳鵲重巢。連珠細菌，長柄寒匏。可以療飢，可以棲遲。……關山則風月悽愴，隴水則肝腸斷絕。（〈小園賦〉）

按：《詩經·陳風·衡門》：「衡門之下，可以棲遲，泌之洋洋，可以樂飢。」晉·皇甫謐《高士傳》：「四皓歌曰：『曄曄華芝，可以療飢。』」又按《秦川記》曰：「遙望秦川，肝腸斷絕。」作者錄用其語，文不鉅語。

千乘雷動，萬騎雲屯，落花與芝蓋齊飛，楊柳共春旗一色。……上則雲布雨施，下則山藏海納。……以管窺天，以蠡測海，盛德形容，豈陳梗概。（〈三月三日華林園馬射賦〉）

按：班固〈東都賦〉：「千乘雷動，萬騎紛紜。」司馬相如〈上林賦〉：「綠林流澤，雲布雨施。」東方朔〈答客難〉：「以管窺天，以蠡測海。」觀錄典之用，行間無痕，入簡內而貫連，隨指歸而訢合。此才富學博，識多情長，乃機敏造次之功，非慮疑淹遲之作也。

夫「典」「文」一體，為用至宏，若雨施而禾苗興，鼓下而蓴味美。庾信天飢經綸，唇鼓而「前載」至；神來筆墨，手揮而篇成者矣。

蓋聞輕裘非一皮能製，故多腋可成；黼黻必五彩乃昭，故繁紋可繡。是以賦體之作，妙在裁章，有白描踏空之詞，有實用徵義之句。而古語入簡，密若裁縫之成衣；陳言間編，訢如輻輳之合軸。譬猶萬樂並奏，妙歸五音；百花盛

²⁸ 〔唐〕韓愈：〈爭臣論〉：「庶巖穴之士，聞而慕之。」《史記·伯夷列傳》：「巖穴之士，趨舍有時。」〈送李愿歸盤谷序〉：「粉白黛綠。」《楚辭·大招》：「粉白黛黑，施芳澤只。」《淮南子·修務》：「粉白黛黑，弗能為美者。」

開，美在七色。韓愈復古，猶出成辭；況庾信善文，豈能自外。尤以賦篇鋪采，據事修辭，更呈外文之美觀，內義之博雅者乎？

二、庾信辭賦隸事之功用

體物之賦，興盛於兩京；轉型之篇，流行於魏晉。暨乎六代，文風大移，或窮力以追新，或盡情於寫物。藝海巨變，滄波紛披，麗辭繁興，駢賦大作。丕變漢體，寫志之篇既移；迴殊魏風，雕華之習已盛。肆意詠物，已失「命賦」之厥初；全心潤詞，既離「別詩」之原始。自是遠離古賦，大作駢辭，不見三都之餘，但觀六代之貌。迨乎梁季，宮體大興，形式音聲，尤為特異。

庾信為帥，統領三軍，采麗情真，聲振南北。揮毫無迹，似庖丁之解牛；會古有神，猶干將之鑄劍。創意十足，開萬古之奇觀；用思不紛，放五情之異采。賦體變化，渦詭雲委，藝術辭章，幾成一致。而典故之用，修詞之方，創古開今，獨樹一幟。以其神助高手，天成妙才，駕霧騰雲，創為新構。潤雕之術，既點石以成金；鎔鑄之方，亦裁章而造語。鋪摛之際，心不劬勞；揮灑之中，力無滯礙。施方術以著作，心力優游；罄神才於鋪摛，詞情宛轉。

是知庾賦之作，皆因「典」「言」之妙奇；運典之工，實著庾賦之鴻效：一曰：字無瑕累，言簡意賅。二曰：論有根源，事徵義覈。三曰：借寄託之藻，發抒胸情。四曰：敘比擬之詞，闡發章義。五曰：裨文氣之充盈，加強劇力。六曰：使章句之典雅，瀾漫古風。庾信之賦，典事浩繁，有裨益文體之功，增光篇章之效。披閱全貌，庶可粗聞，必經再三而探知，難用一二而探蹟。

（一）字無瑕累，言簡意賅

文章簡潔，字寡旨豐，庾賦特徵，守此通則。

燕歌遠別，悲不自勝；楚老相逢，泣將何及？（〈哀江南賦〉）

按：王褒昔日在梁，曾作燕歌，極狀塞北之苦寒，元帝與諸士和之，以送庾信使北，至為悲切，不禁令人泣下，庾信感受更深，使非藉「燕歌遠別」之哀典，何能狀「泣將何及」之悲情？

又，漢末，彭城龔勝，夙勵名節，初仕哀帝，王莽專政，遂歸隱鄉里，王莽即位之後，遣使徵之，自謂不能一身事二主，遂絕食而死。楚地父老哀傷欲絕，庾信祖國在楚，而北事偽主，甚覺自慚，若遇楚地父老，何顏以對，故用「楚老相逢」之假設，以喻「泣將何及」，二臣之心，自表愧咎之意。用典簡潔，無文字之瑕累。

王子濱洛之歲，蘭成射策之年。（〈哀江南賦〉）

按：王子指周靈王太子晉，晉好吹笙，作鳳鳴，遊於伊洛之間。庾信十五歲應策入宮，故曰：「蘭成射策之年。」此為白描之語。向無「王子濱洛之歲」，亦為十五之齡，又如何與「蘭成射策之年」相對成賦？即就十五之齡，已難表達，況欲與蘭成射策之年相應為賦乎？

（二）論有根源，事微義覈

庾賦用典類義，使論有根源，而言不踏空，事必微實。

晏嬰近市，不求朝夕之利；潘岳面城，且適閒居之樂。況乃黃鶴戒露，非有意於輪軒；爰居避風，本無情於鐘鼓。（〈小園賦〉）

按：「晏嬰近市」、「潘岳面城」，雖有出處，而近似白描，極寫其無「圖利」之心，又抱「閒居」之樂。但實際則是懷黃佩紫，抽笏搢紳，其說如何自圓，惟待典事之用。故隱以「黃鶴戒露，爰居避風」，自況其非有意於高官，本無情於厚爵。解嘲之意，盡鏗鏘於簡中；而用典之心，極踴躍於字裡。

吳歛越吟，荆艷楚舞。草木之遇陽春，魚龍之逢風雨。五十年中，江表無事。王歛為和親之侯，班超為定遠之使。馬武無預於甲兵，馮唐不論於將帥。（〈哀江南賦〉）

按：「吳歛越吟，荆艷楚舞」雖有出處，亦近乎白描，而「草木之遇陽春，……五十年中，江表無事」云云皆屬白描，極表干戈偃息，天下無事。為求論有根源，更舉兩漢之封侯大將或論兵將帥之事功，以比梁武天監後之舉兵伐魏，而魏人不敢南下牧馬，既無邊警，莫見兵戈，朝清道泰，劇力萬鈞。

（三）借寄託之藻，發抒胸情

庾賦之美，假辭託情，典在目前，意存心裡。

共飛簷瓦，全開魏宮；俱棲梓樹，堪是韓憑。（〈鴛鴦賦〉）

按：虞姬得寵，歌聲繞梁；魏帝變心，缺望還鄴。空牀難守，薄命自哀，慕彼匹禽，悵茲寡鶴。羨飛簷之鴛鴦，寄託深意；悲棲樹之韓憑，發抒至情。

殷仲文風流儒雅，海內知名。世異時移，出為東陽太守。常忽忽不樂，顧庭槐而歎曰：「此樹婆娑，生意盡矣。」……況復風雲不感，羈旅無歸，未能採葛，還成食薇。沉淪窮巷，蕪沒荆扉，既傷搖落，彌嗟變衰。《淮南子》云：「木葉落，長年悲。」斯之謂矣。乃為歌曰：「建章三月火，黃河千里槎。若非金谷滿園樹，即是河陽一縣花。」桓大司馬聞

而歎曰：「昔年移柳，依依漢南；今看搖落，悽愴江潭。樹猶如此，人何以堪！」（〈枯樹賦〉）

按：庾信使北，羈旅無歸，沈淪朔方，自歎搖落。假殷仲之語以為賦首，桓溫之言以致思，其為搖落悲涼，更符庾旨。借昔典以寄託，有如畫龍點睛，人何以堪？真不知涕之何從也。

（四）敘比擬之辭，闡發章義

庾賦多所比況，指事切情，以附潛藏之深衷，而達欲發之本意。

臣聞堯以仲春之月，刻玉而遊河；舜以甲子之朝，披圖而巡洛。夏后瑤臺之上，或御二龍；周王玄圃之前，猶驂八駿。我大周之創業也，南正司天，北正司地，平九黎之亂，定三危之罪。雲紀御官，鳥司從職，皇王有秉曆之符，玄珪有成功之瑞。豈直天地合德，日月光華而已哉？（〈三月三日華林園馬射賦序〉）

按：堯仲春而遊河，舜甲子而巡洛，夏后御二龍於瑤臺，周王驂八駿於玄圃，以況周武王之偉業豐功，秉握符瑞，合天地之大德，昭日月之耿光。觀其歌功頌德，以古況今，雖身處羈旅之中，猶不失人臣之態也。

諸庶雖甘，不可以倚；彼藜雖實，不可以美。未若處不材之間，當有用之始。魯分以爵，漢錫以年。昔尚爾齒，今優我賢。書橫几，玉塵筵，則函之以後，拂之以前。爾其摘芳林沼，行樂軒除，間尊卑之垂悅，隨上下之遊紆。夫寄根江南，淼淼幽潭；傳節大夏，悠悠廣野。豈比夫接君堂上之履，為君座右之銘，而得與綺紳瑤珮，出芳房於蕙庭。（〈邛竹杖賦〉）

按：庾信昔本閒居吳地，今為羈旅北庭，猶竹杖根寄江南之幽潭，節傳廣野之大夏。雖賦竹杖，而比況良深，「接君堂上之履，為君座右之銘」，喻不能如春申之「躡珠履以屈平原」，亦不能如崔瑗之「置座銘以戒自我」，賦杖之意至遠，摠懷之情甚深。

（五）裨文氣之充盈，加強劇力

庾信之賦，振古耀今，能於辭氣將終之時，瞬出典故。或鼓其波浪，而提昇才鋒；或增其風華，而加強劇力。

遂乃山崩川竭，冰碎瓦裂，大盜潛移，長離永滅。摧直轡於三危，碎平途於九折。荊軻有寒水之悲，蘇武有秋風之別。關山則風月悽愴，隴水則肝腸寸斷。龜言此地之寒，鶴訝今年之雪。（〈小園賦〉）

按：大盜移國，永離家園，足使庾信涕泗縱橫，肝腸斷絕。荊軻寒水，蘇武秋風，別離悲情，不足為喻。唯永生羈旅，必死他鄉，悲客龜殞命於秦庭，哀元帝殯天於雪季。最令人悽愴慘惻，魂散心摧，故「龜言此地之寒，鶴訝今年之雪」，既增悲情，更益文氣。

粵以戊辰之年，建亥之月，大盜移國，金陵瓦解。余乃竄身荒谷，公私塗炭。華陽奔命，有去無歸；中興道銷，窮於甲戌。三日哭於都亭，三年囚於別館。天道周星，物極不反。傅燮之但悲身世，無處求生；袁安之每念王室，自然流涕。（〈哀江南賦〉）

按：庾信奔命，有去無歸，人有羈旅之憂，國無中興之望。都亭之哭，別館之囚，雖表哀傷，並未絕望。至「傅燮之但悲身世，無處求生；袁安之每念王室，自然流涕」，方倍亡國之痛，始悟求生之難，遂起總集不窮之悲，更激龍鐘無止之涕。故善於用典，則文氣大增，譬尺樞之非長，諒運關之無滯。

（六）使章句之典雅，瀟灑古風

庾信之賦，典實精工，采言取資，操筆立就。隳括鎔鑄，古事飛騰；逕錄直援，前言踴躍。故文能徵實，校練至精，雅義麗辭，絡繹奔會。句如鱗梳之型，事無鉏鋤之患，內義充實，外文潤雕，有書辭之繁華，如載籍之典雅。似若乞靈於才高情厚，寓目能書；寧非假寵於典浩事繁，箸心即化哉？

1、鎔鑄暢達

日暮途遠，人間何世？將軍一去，大樹飄零；壯士不還，寒風蕭瑟。荊璧睨柱，受連城而見欺；載書橫階，捧珠盤而不定。鍾儀君子，入就南冠之囚；季孫行人，留守西河之館。申包胥之頓地，碎之以首；蔡威公之淚盡，加之以血。釣臺移柳，非玉關之可望；華亭鶴唳，豈河橋之可聞。（〈哀江南賦〉）

按：每句皆典，融為一章，讀者就事沉思，古道在目。雖先哲日遠，而典型尚存，俾人發思古之情，啟慕賢之義。語出有據，詞無踏空，文當眉睫之前，思接萬年之上。典雅之美，其在斯乎！

若夫一枝之上，巢夫得安巢之所；一壺之中，壺公有容身之地。況乎管寧藜床，雖穿而可座；嵇康鍛灶，既煙而堪眠。豈必連洞房，南陽樊重之第；綠青鎖，西漢王根之宅。餘有數畝弊廬，寂寞人外，聊以擬伏臘，聊以避風雨。雖複晏嬰近市，不求朝夕之利；潘嶽面城，且適閒居之樂。

況乃黃鶴戒露，非有意於輪軒；爰居避風，本無情於鐘鼓。陸機則兄弟同居，韓康則舅甥不別。（〈小園賦〉）

按：唐堯周代以降，隱逸之人；兩漢魏晉而來，閒居之士。後昆觀其文而思其德，探其行而慕其名，古道照顏，前型當目，情接千年之上，心與徘徊；篇呈短簡之中，意隨宛轉，廣搜古事，可滋義理之宏通；大奮前言，必顯辭章之典雅。

2、錄援融通

庾信鋪賦，用事至繁，或逕錄前賢之辭，或直援載籍之語。往事飛奔於簡上，若鳳集翰林；前言照耀於篇中，猶龍騰文囿。陳言務去，韓愈所難²⁹；古語飛來，庾信至易。手披其簡，口誦其辭，翫繹之中，厥美乃見。

豈直天地合德，日月光華而已哉！（〈三月三日華林園馬射賦〉）

按：《尚書大傳》：「帝唱云『日月光華，旦復旦兮。』」

千乘雷動，萬騎雲屯。（〈三月三日華林園馬射賦〉）

按：班固〈東都賦〉：「千乘雷動，萬騎紛紜。」

可以變俗移風，可以蒞官行政。（〈象戲賦〉）

按：《禮記·樂記》：「耳目聰明，血氣和平，移風易俗，天下皆寧。」
《禮記·曲禮》：「班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。」

藤緘樞櫛，藥掩虞棺，不封不樹，惟棘惟欒。（〈傷心賦并序〉）

按：《易經·繫辭下》：「古之葬者，厚衣之以薪，葬之中野，不封不樹，喪期無數。後世聖人易之以棺槨。」

頭會箕斂者，合從締交；鉏耰棘矜者，因利乘便。（〈哀江南賦〉）

按：《漢書·陳餘傳》：「頭會箕斂，以供軍費，財匱力盡。」賈誼〈過秦論〉：「合從締交，相與為一，……因利乘便，宰割天下，……鉏耰棘矜，非鏃於句戟長鑕也。」

既而魴魚頰尾，四郊多壘，殿狎江鷗，宮鳴野雉。（〈哀江南賦〉）

²⁹ 〔唐〕韓愈：〈答李翊書〉：「當其取於心而注手也，惟陳言之務去，戛戛乎其難哉！」見氏著：《韓昌黎集》（上海：商務印書館，1930年4月），冊4，頁58。

按：《詩經·周南·汝墳》：「魴魚頰尾，王室如燬。」《禮記·曲禮》：「四郊多壘，此卿大夫之辱也。」

徒思拊馬之秣，未見燒牛之兵，章曼支以轂走，宮之奇以族行。（〈哀江南賦〉）

按：《韓非子·說林下》：「知伯將伐仇由，而道難不通，乃鑄大鐘遺仇由之君，仇由之君大說，除道將內之。赤章曼枝曰：『不可。此小之所以事大也，而今也大以來，卒必隨之，不可內也。』仇由之君不聽，遂內之。赤章曼枝因斷轂而驅，至於齊七月，而仇由亡矣。」《左傳·僖公五年》：「晉侯復假道於虞以伐虢，宮之奇諫曰：『虢，虞之表也，虢亡，虞必隨之，……弗聽，許晉使，宮之奇以其族行，曰：『虞不臘矣！在此行也，晉不更舉矣。』」

天地之大德曰生，聖人之大寶曰位，……死生契闊，不可問天。（〈哀江南賦〉）

按：《易經·繫辭下》：「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。」《詩經·邶風·擊鼓》：「死生契闊，與子成說，執子之手，與子偕老。」

其置言有位，並章句以接連；表意無遺，隨旨歸而訢合。導窾因固，操刀有間，補假古事之功，彌綸群言之義。古道照簡，如仰聖賢之「典型」；前言染編，若聞士子之「雅韻」。「成語」類義，「典雅」可觀，反復再三，羹牆若現。韓愈復古，不師其辭，而古言間編，將何自解？

結語

賦體變化，隨世轉移，魏晉六朝，通變則久。而劉宋以降，麗辭定型，文盡窮力以追新，辭多寄情以寫貌。山水之作，既飛實以騰聲；藝玩之篇，亦啟疆而樹表。顏謝馳譽，諸家爭鳴，餘韻流風，蕭齊繼踵。而音律昌盛，韻書奏功，心酣乎換羽移宮，耳諧乎浮聲切響³⁰。沈約倡導，諸子追風，奧祕傳百家之心，妙方入八友之耳。唯理論高唱，無聞實踐之聲；音辭欲工，未入鋪摛之用。駢賦之作，無異麗辭，不復前賢之造型，但聞句末之押韻。暨乎梁末，徐庾同朝，物賦頻詠於梁宮，淫風屢吹於季世。尤以庾信之作，創為典型，止聞詠物以抒情，不見盡忠以寫志。特殊體製，博君臣之極歡；末季流風，成士子之雅

³⁰ 〔梁〕沈約：《宋書·謝靈運傳論》：「欲使宮羽相變，低昂舛節，若前有浮聲，後須切響。」見氏著：《宋書》（北京：中華書局，1974年10月），冊5，頁1779。

愛。興高彩烈，展文壇之奇觀；態豔聲淫，為宮體之特色。七篇麗賦，作風雷同，圖影繪聲，極妍盡態。及其奉使赴北，有去無歸，境遷情移，悽愴哀惋。痛比刻骨，悲來填膺，懷黃不能解憂，加禮適足增慨。身居魏闕，情馳楚湘，是以蕭瑟之風彌篇，老成之氣盈簡。八篇之作，殆皆如斯，唯〈象賦〉、〈華林〉，歌功頌德。羈旅居位，文士多輕，屢斥「事二」之不忠，極譏享榮之失節。而〈樹賦〉一出，朝野動容，文士無再輕之心³¹，北庭有益重之用。

至其妙援古事，善採前言，優游鋪摛，雅典自赴。貼切靡跡，輕閒有餘，妙如庖丁之解牛³²，神若干將之鑄劍³³。更有「三人異時」³⁴而致意，數典反用而見奇，則輪扁不能語斤³⁵，伊生難乎言鼎³⁶。吾何能道其微妙哉？

至若庾信才學，古今無雙，承陸機而發皇，效顏延而光大。後生可畏，獨駕前賢，馳騁文壇之中，穩登盟主之座。其麗辭駢賦，卓絕士林，尋根溯源，但依才學。古來文士，難悖斯方，志立於前，功成於後。屈原廣識，《離騷》千古傳吟；司馬博通，《史記》群英背誦。況麗辭駢賦，非可白描，必鑄典故以成章，鎔「前言」而為藻。安可不「藏修」³⁷於載籍，「息游」於詩書，而大鋪踏空之詞，遠離徵實之作乎？庾信天賦才氣，獨磋藻情，而「博覽群書，尤善《左傳》」³⁸。故能制規創矩，永成古今之楷模；善賦工詩，長訝南北之士子。是知鑄典不易，採言維艱，必大畜以助陶鈞，多藏以利杼柚。揚雄觀書於石室，鴻裁乃成；陸士積學於舊吳，麗典始富。博物君子，任昉得國士之風；經綸雅

³¹ 〔唐〕張鷟撰：《朝野僉載》：「梁庾信從南方初至北方，文士多輕之。信將〈枯樹賦〉以示之，於後無敢言者。」見氏著，趙守儼點校：《朝野僉載》（北京：中華書局，1979年10月），頁140。

³² 《莊子·養生主》：「庖丁為文惠君解牛，……方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗。」〔清〕郭慶藩撰：《莊子集釋》，冊上，頁117。

³³ 〔漢〕趙曄：《吳越春秋·闔閭內傳》：「干將作劍，采五山之鐵精，六合之全英，候天伺地，陰陽同光，百神臨觀，天氣下降。」周生春撰：《吳越春秋輯校匯考》（上海：上海古籍出版社，1997年7月），頁40。

³⁴ 〔周〕庾信撰，〔清〕倪璠注：《庾子山集注·枯樹賦》：「桓溫為桓玄之父。仲文為東陽太守，在桓玄既敗之後。子山所賦皆發己意，假殷仲之文以起賦端，未引淮南王、桓司馬以致一篇之意，不必其同時也。」冊上，頁54。

³⁵ 《莊子·天道》：「輪扁謂桓公曰：『……不疾不徐，得之於手而應之於心，口不能言，有數存焉於其間。』」〔清〕郭慶藩撰：《莊子集釋》，冊中，頁491。

³⁶ 〔戰國〕呂不韋編：《呂氏春秋·本味》：「湯得伊尹，祓之於廟，明日設朝而見之，說湯以至味曰：『鼎中之變，精妙微纖，口弗能言，志弗能喻。』」見張雙棣等譯注：《呂氏春秋》（北京：中華書局，2007年12月），頁110。

³⁷ 《禮記·學記》：「故君子之學也，藏焉，修焉，息焉，游焉。」〔清〕阮元校勘：《十三經注疏·禮記正義》（臺北：藝文印書館，2007年8月），頁651。

³⁸ 〔唐〕李延壽：《北史·庾信傳》：「信幼而俊邁，聰敏絕倫，博覽群書，尤善《春秋左氏傳》。」見氏著：《北史》（北京：中華書局，1974年10月），冊9，頁2793。

才，顏延喜往賢之行。故實布乎方冊，妙手可援；文章出自辭人，多聞始就。體靡駢散，士無古今，皆秉為進學之指針，依作摛文之準繩。《文心雕龍·原道》：「道沿聖以垂文，聖因文以明道。」道指學術，文為辭章。姬周以降，同爐共鑄，數千年不刊之規，百萬士同守之範。飽學無文，譬猶虎豹之鞞；懷文不學，即似翟翬之翎。而學道先後，皆有輝光，少如朝上之陽，壯若日中之曜。昔宋祁好麗，必超「而立」之齡；商隱轉駢，已踰弱冠之歲，而或繼燕許之軌，踵武六朝；或望王楊之標，追風徐庾。古賢雅範，後士仰瞻，似山中之路標，猶海上之燈塔。隸事用典，學駢撰篇，根柢藏載籍之中，藻思發性靈之內。士子述造，才學齊驅，能並修於一朝，可無慚於千載矣。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔周〕庾信撰，〔清〕倪璠注：《庾子山集注》，北京：中華書局，1980年10月。(Yu Xin (Zhou Dynasty). Annot. Ni Fan (Qing Dynasty). *Yu zi shan jizhu*. Beijing: Chonghua, 1980, October..)
- 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》，北京：中華書局，1996年8月。(Liu Jingshu (Liu Song Dynasty / Southern Song). Annot. Fan Ning. *Yiyuan*. Beijing: Chonghua, 1996, August..)
- 〔梁〕沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年10月。(Shen Yue (Liang Dynasty). *Book of Song*. Beijing: Chonghua, 1974, October..)
- 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》，臺北：華正書局，2000年10月。(Xiao Tong (Liang Dynasty). Annot. Li Shan (Tang Dynasty). *Wenxuan*. Taipei: Huazheng, 2000, Oct..)
- 〔唐〕令狐德棻：《周書》，北京：中華書局，1971年11月。(Linghu Defen (Tang Dynasty). *Book of Zhou*. Beijing: Chonghua, 1971, November..)
- 〔唐〕李延壽：《北史》，北京：中華書局，1974年10月。(Li Yanshou (Tang Dynasty). *History of Northern Dynasties*. Beijing: Chonghua, 1974, October..)
- 〔唐〕房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年8月。(Fang Xuanling (Tang Dynasty). *Book of Jin*. Beijing: Chonghua, 1974, August..)
- 〔唐〕韓愈：《韓昌黎集》，上海：商務印書館，1930年4月。(Han Yu (Tang

- Dynasty) . *Han Changli ji*. Shanghai: CPTW, 1930, April..)
- 〔唐〕張鷟撰，趙守儼點校：《朝野僉載》，北京：中華書局，1979年10月。(Zhang Zhuo (Tang Dynasty) . Annot. Zhao Shouyan. *Chaoye qianzai*. Beijing: Chonghua, 1979, October..)
- 〔宋〕洪興祖撰：《楚辭補注》，北京：中華書局，1983年3月。(Hong Xingzu (Song Dynasty) . *Chuci buzhu*. Beijing: Chonghua, 1983, March..)
- 〔明〕張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，南京：江蘇古籍出版社，2002年3月。(Zhang Pu (Ming Dynasty) . *Han wei liuchao bai san mingjia ji*. Nanjin: Jiangsu Ancient Books Publishing House, 2002, March..)
- 〔明〕張溥撰，殷孟倫注：《漢魏六朝百三家集題辭注》，臺北：世界書局，1979年10月。(Zhang Pu (Ming Dynasty) . Annot. Yin Menglun. *Han Wei liuchao bai san jiaji ti cizhu*. Taipei: World, 1979, October..)
- 〔明〕王志堅編，〔清〕蔣士銓評：《評選四六法海》，臺北：德志出版社，1963年7月。(Wang Zhijian (Ming Dynasty) . Crit. Jiang Shiquan (Qing Dynasty) . *Ping xuan si liu fahai*. Taipei: Dezhi, 1963, July..)
- 〔清〕許榘評選，黎經誥注：《六朝文絜箋注》，臺北：世界書局，1985年2月。(Li Jinggao (Qing Dynasty) . Crit. Xu Lian. *Liuchao wenjie jianzhu*. Taipei: World, 1985, February..)
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年8月。(Ruan Yuan (Qing Dynasty) . *Shisan jing zhushu*. Taipei: Yinwen Yinshu Guan, 2007, August..)
- 〔清〕郭慶藩撰：《莊子集釋》，北京：中華書局，2007年3月。(Guo Qingfan (Qing Dynasty) . *Zhuangzi jishi*. Beijing: Chonghua, 2007, March..)
- 〔清〕王先謙：《駢文類纂》，杭州：浙江古籍出版社，1998年6月。(Wang Xianqian (Qing Dynasty) . *Pianwen lei zuan*. Hangzhou: Zhejiang Ancient Books Publishing House, 1998, June..)

二、近人論著 (The modern works)

- 王文濡：《南北朝文評註讀本》，臺北：廣文書局，1981年12月。(Wang Wenru. *Nanbeichao wen pingzhu duben*. Taipei: Guangwen, 1981, December..)
- 王叔岷：《鍾嶸詩品箋證稿》，北京：中華書局，2007年7月。(Wang Shumin. *Zhongrong shipin jianzheng gao*. Beijing: Chonghua, 2007, April..)
- 王利器撰：《顏氏家訓集解》，北京：中華書局，2002年8月。(Wang Liqi. *Yanshi jiaxun jijie*. Beijing: Chonghua, 2002, August..)
- 金柅香：《駢文概論》，臺北：臺灣商務印書館，1967年9月。(Jin Juxiang. *Pianwen gailun*. Taipei: CPTW, 1967, September..)

- 周生春撰：《吳越春秋輯校匯考》，上海：上海古籍出版社，1997年7月。(Zhou Shengchun. *Wuyue Chunqiu jixiao huikao*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1998, July..)
- 張仁青：《駢文學》，臺北：文史哲出版社，1984年3月。(Chang Renqing. *Pianwen xue*. Taipei: Wenshizhe, 1984, March..)
- 張仁青：《中國駢文發展史》，臺北：中華書局，1970年5月。(Chang Renqing. *Zhongguo pianwen fazhan shi*. Taipei: Chonghua, 1970, May..)
- 張雙棣等譯注：《呂氏春秋》，北京：中華書局，2007年12月。(Zhang Shuangdi. *Lüshi Chunqiu*. Beijing: Chonghua, 2007, December..)
- 張濤：《列女傳譯注》，濟南：山東大學出版社，1990年8月。(Zhang Tao. *Lienü Zhuan yi zhu*. Jinan: Shandong University, 1990, August..)
- 郭人民：《戰國策校注繫年》，河南：中州古籍出版社，1988年11月。(Guo Renmin. *Zhanguoce xiaozhu ji nian*. Henan: Zhongzhou Ancient Books Publishing House, 1998, November..)
- 楊伯峻撰：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化出版社，1993年5月。(Yang Bojun. *Chunqiu Zuochuan Zhu*. Taipei: Hongye Wenhua, 1993, May..)
- 楊勇著：《世說新語校箋》，臺北：正文書局，2000年5月。(Yang yong. *Shishuoxinyu xiaojian*. Taipei: Zhengwen, 2000, May..)
- 楊明照校注拾遺：《增訂文心雕龍校注》，北京：中華書局，2000年8月。(Annot. Yang Mingzhao. *Zeng ding Wenxindiaolong xiaozhu*. Beijing: Chonghua, 2000, August..)
- 楊軍：《元稹集編年箋注》，西安：三秦出版社，2002年6月。(Yang Jun. *Yuan Zhen ji biannian jianzhu*. Xian: Santai, 2002, July..)
- 劉麟生：《中國駢文史》，臺北：臺灣商務印書館，1990年12月。(Liu linsheng. *Zhongguo pianwen shi*. Taipei: CPTW, 1990, December..)
- 羅愛萍主編：《百子全書》，臺北：黎明文化事業公司，1996年12月。(Luo Aiping. *Bai zi quanshu*. Taipei: Liming wenhua, 1996, December..)
- 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，1993年8月。(Long chuan Guitailang. (Japan). *Shiji huizhu kaozheng*. Taipei: Wanjuanlou, 1993, August..)

The discussion of the use of allusion in Yu Xin's poetry

Chen, Song-shyong*

Abstract

During early childhood, Yu Xin was more intelligent than other people and knowledgeable through having read extensively, particularly in *Zuo Zhuan*. As a classic of Chinese literature, *Lichi* is the excellent text of parallel prose in which “allusion” and “preface” are composed separately by historical facts and Sage’s speech that contains the graceful poetry. Thus, *Lichi* is dedicated to developing well-written, rhetoric and gorgeous literary work. Now I take Yu Xin’s poetry to be an example to discuss the use of allusion in *Lichi* and analyze the function of it. No matter what you read, “Juliang” or other famous chapters, Yu Xin’s poetry soothes people’s mood and nourish people’s soul from generation to generation. On the other hand, with brief statement and deep meaning, Yu Xin is good at using simile and metaphor in his works; in Chinese literature, the way of “Zhiyan” and “Yingua” combine with delight and beauty. Moreover, his poetry shows the great talent of the use of allusion. For all the above mentioned reasons, I will provide the four main futures of his works: First, his language has the richness and sententious fullness of the Chinese poetry. Second, he had provided sufficient evidence to prove his claims that include a summary of all of the key points. Third, his poetry paid great attention to the spiritual and emotional life of man.

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

Fourth, the works are full of literary analogy that has been clearly stated in his point of view. Fifth, Yu Xin put his focus on developing well-mined works during his lifetime that exerts a great influence on later generations of scholars. Sixth, to achieve artistic perfection, in his writing, he increases the use of allusion.

Although his poems were not published more, all sections of the poetry are full of aesthetics and philosophy of life in which combine to create a new trend of classical poetry in Liang Dynasty. Specifically, his poetry portrays his sentimental heart as a poet in Northern Dynasty. In sum, the north and south have different characteristics. In human history, Yu Xin's poetry is the precious treasure of Chinese classical literature.

Keywords: Yu Xin's poetry, the use of allusion in Ci and Fu.

從現地研究 看杜甫秦州入蜀詩的旅行日期

簡錦松*

提 要

本文使用唐詩現地研究法，利用廣域調查所得現地資料和天文月相，分析杜甫自秦州至成都府途中所作的二十五首五言古詩，探討這些詩篇內容發生的日期。杜甫自秦州到成都府之間的旅行日期，古人已有討論，但疑點甚多，本文先對秦州出發時間提出了合理的擬測，並明確指出到達成都的日期。

關鍵詞：現地研究、杜甫、秦州、同谷縣、成都府

* 現任國立中山大學中國文學系專任教授兼韓國研究中心主任

一、前言

文學研究中，求真與美感，並不抵觸。瞭解了詩篇中人物事境的真相，便不會徘徊在文字表面，模糊臆想，由是而得到的美感鑒賞，也會更深入與生動。近幾年來，我嘗試將唐詩相關的文獻，以科學儀器取得的數據，在嚴謹的證據法則規範下，努力把作品的現場找出來，在求真的道路上走了一小步。本文是從杜甫自己的詩篇，利用他所記載的山水景觀和行程中的天文月相，找出正確的出發和到達日期。這項研究，將有助於把杜甫詩中的山水，在具體真實的大地上指出來，然後在真實的基礎上來解讀。

從秦州到成都府大約 700 餘公里（圖 01），杜甫共寫了 25 首五言古詩，和 7 首七言歌行。這 25 首詩，一般以同谷縣為界，分為兩組，〈發秦州〉以下十一首，及到達同谷縣以後遊覽所作的〈鳳皇臺〉、〈萬丈潭〉二詩，共為一組，〈發同谷〉以下十二首，則另成一組。至於〈乾元二年寓居同谷縣作歌七首〉，因為是七言歌行，而且明確作於同谷縣，未納入上述兩組中。

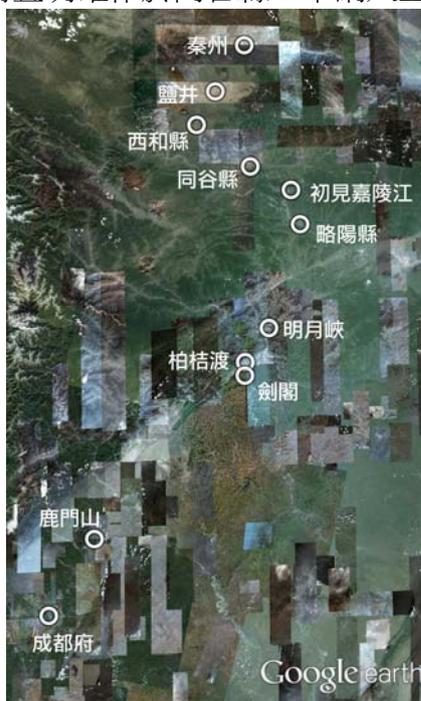


圖01 秦州- 同谷縣- 成都府簡圖

關於杜甫從秦州出發到同谷縣的旅程，向來杜甫詩註、年譜、評傳中談者極繁，說法相去不遠，率多繫年於乾元二年十月出發，十一月初到達，不能一一列舉，茲以《杜甫年譜》和陳貽焮《杜甫評傳》為代表：

《杜甫年譜》說：「於是在十月間決意離秦州而往同谷。……出發時，

有〈發秦州〉詩，為其由秦州至同谷紀行詩十二首之序詩。……到同谷寓居一月左右，作出有名的同谷七歌。……於十二月一日又從同谷往成都。」¹

陳貽焮《杜甫評傳》說：他的〈發同谷〉題下原注說：「乾元二年十二月一日自隴右赴劍南紀行」，老杜一行離秦州當在十月底（《發秦州》「漢源十月交」），途經石龕時已入十一月（《石龕》「仲冬見虹霓」），到同谷當在十一月初。可見他家在同谷停留不超過一個月。²

陳貽焮之說，殆受錢謙益影響，³但他為了盡量符合杜甫在同谷居住一個月的舊說，除主張杜甫十月底出發之外，更強調十一月初到同谷縣。

事實上，前述的說法，都是單純從杜甫的文句推敲，沒有實物證據，所以很難不發生問題。以錢謙益和陳貽焮的主張為例，杜甫在〈發秦州〉詩中，明明已指出路上所見為：「中宵驅車去，飲馬寒塘流。磊落星月高，蒼茫雲霧浮。」可是錢謙益、陳貽焮仍然說是十月底出發，因為十月底絕對不可能見到「磊落星月高」，與杜詩原文根本完全不符，他們的主張當然不可能成立。

本文將以現地研究法，擬測杜甫從秦州到成都之間的行程日期。至於杜甫所經過的現地之景觀，以及杜甫在這兩組詩中使用了行旅與山水兩種不同筆法的兩段變化問題，將在其他論文另外發表。

杜詩所稱秦州，今為甘肅省天水市。同谷縣，今為甘肅省成縣。成都府，今為成都市。為減少讀者誤會，除非另有必要，文中全部使用秦州、同谷縣、成都府。其餘地名亦比照這個原則。

二、秦州至同谷縣的旅行日程

（一）秦州至同谷縣之交通

¹ 四川省文史研究館，《杜甫年譜》（成都：四川人民出版社，1958年），頁113-115。另外，如〔宋〕趙次公注，林繼中輯校：《杜詩趙次公先後解輯校》（上海：上海古籍出版社，1994年），〈乙帙〉卷9，頁354，轉引《集千家注杜工部詩集》引趙注：「日在房，公起秦亭，十一月至西康，冬春之間發同谷。」，日在房為季秋九月，此說未為後人採用。

² 陳貽焮：《杜甫評傳》（北京：北京大學出版社，2011年），頁532及549。

³ 〔清〕錢謙益箋注：《錢注杜詩》（上海：上海古籍出版社，2009年），卷3，頁101，云：「鶴曰：『秦至成之界，垂二百里，又七十里至成。』今寒碇尚為秦地，而已交十一月，則去秦在十月之末無疑也。」原書無現代標點，為作者所加。陳貽焮採用此說。不過，陳貽焮不用錢謙益所舉的〈寒碇〉詩：「況當仲冬交，泝沿增波瀾。」為證，另引〈石龕〉詩，讓杜甫提早到同谷縣。

從秦州到同谷縣的距離，據《元和郡縣圖志》說：「成州，……今於同谷西界泥公山上權置行成州。八到：東至鳳州 450 里，……東北至秦州 180 里。」又，「同谷縣，西北至州 180 里」，「至州」指從本縣到州治。合計這兩條記載的里數，則秦州至同谷縣為 360 里。但是，《元和郡縣圖志》在〈秦州·八到〉下又說：「西南至成州 200 里。」若依此說，合計為 380 里。⁴

《元和郡縣圖志》所記由成州至秦州以及由秦州至成州，雙向來回的距離相差二十唐里，因相差不多，可以兩存，為討論方便計，本論文採取〈秦州·八到〉的 200 里之說，也就是從秦州到同谷縣的距離可訂定為 380 唐里，⁵以唐里一大里等於 531 米計算，相當於 201.78 公里，以唐里一小里等於 442.5 米計算，相當於 168.15 公里，⁶今日公路（經西和縣）的里程約為 180 公里。這條公路沒有進入唐代成州州治（上祿縣），在其東側切過，里程應少於唐代，唐代道路也應與今日公路有所差別，但《元和郡縣圖志》與今日公路的里數，仍相去不遠，顯示古今道路的路線是相近的。

具體來說，現代公路從秦州到同谷縣有東西兩線，在天水市區之南約 20 公里的徐家店分道。東線，經過徽縣所屬的江洛鎮，直接南下到同谷縣（今成縣），今有 G316 國道通過，《元豐九域志》所載路線與此相當；西線，則經過禮縣、西和縣，到同谷縣。唐代沒有禮縣、西和縣之名，當時地名來說，是從秦州經長道縣、上祿縣到同谷縣。今有 S306 省道和 S218 省道通過，S306 省道通過祁山鄉時往禮縣縣城直行，其分道經長道故城、西和縣到今成縣者為 218 省道。唐代道路雖然不會和現在完全一樣，不過，杜甫所走的相似於今日公路的西線，沒有問題。以唐朝人的旅行腳程，山區平均每日 30 公里的話，正常情況六天就可以抵達了。杜甫在路上不聞有所病苦，但法鏡寺有所逗留，若加上其他地方稍有延誤，可能多花一、兩天，所以，最多七、八日應可到達同谷縣城。⁷

⁴ 分見〔唐〕李吉甫撰、賀次君點校：《元和郡縣圖志》（北京：中華書局，1983 年），卷 22，頁 571，〈成州〉；卷 22，頁 572〈同谷縣〉，卷 39，頁 980〈秦州〉。

⁵ 〔宋〕王存等：《元豐九域志》（北京：中華書局，1983），卷 3，頁 128，云：「北至本州界七十里，自界首至秦州一百九十里。」《元豐九域志》所記載的秦州與成州的里數比《元和郡縣圖志》少，其中的主因是《元豐九域志》的路線並非如唐人那樣，向西北經由成州州治，而是直接由同谷縣北行。這條道路現在闢有公路，在高速公路建成之前，是今成縣至天水市的主要路線。

⁶ 河南省計量局編：《中國古代度量衡論文集》（鄭州：河南古籍出版社，1990 年），頁 304，收錄胡戟〈唐代度量衡與畝里制度〉，他提出唐大里 1 里 = 531 米，唐小里 1 里 = 442.5 米。又，同書，317 頁，胡戟以京兆府至東都的里數為例，認為《元和志》所用的里制，與唐小里制略合，我在考察唐代商州武關驛路時，發現胡戟的意見極有價值。本文雖並列大小里的數據，仍傾向小里較為正確。

⁷ 三十公里是很平常的寬裕的行程，茲以〔清〕彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960 年），卷 433，頁 4789c，白居易〈初出藍田路作〉詩云：「潯陽近四千，始行七十里。」為例，七十唐小里等於 30.975 公里，根據我在現場實地測量，白居易當天的路況包括

這一路上固然全程都在高海拔區，但從秦州（天水市，1173 米）出發到徐家店（海拔 1451 米），二十公里間上升了 278 米，升降比為 1.39%，相當平緩。在徐家店分道以後，急速上坡，到 34°24'7.41"北，105°42'57.72"東，海拔 1673 米處，地形明顯挺拔，向北展眺視野極佳。杜甫從天水南下到了此地，應會發現這個展望良好的景點，不過，杜甫並沒有特寫此處。從這一個點算起，南方 1.3 公里處（34°23'54.23"北，105°42'23.07"東），公路通過最高點，海拔 1735 米。從此以後，公路都在 1600-1400 米之間，道路兩側的地形，只有兩次小幅度的起伏。大部分都如下面這張照片所顯示：



圖02 從秦州南下到出西和縣以前十分常見的寬谷景觀，通行不難。拍攝點在宋元記載中的鐵堂峽南方，34°19'3.59"北，105°36'2.76"東，海拔1585米。

那麼，杜甫是那一天出發？何時到同谷縣呢？這次行程中所作詩篇依次是：發秦州—赤谷—鐵堂峽—鹽井—寒硤—法鏡寺—青陽峽—龍門鎮—石龕—積草嶺—泥功山。但並不表示杜甫走了十一天才到同谷縣城。

杜甫在〈赤谷〉詩中，他抱怨赤谷亭的地面亂石太多，不利行車；路上村墟悄然，沒有煙火，當時關中大饑，他所敘述的困難，可以想像。但是，秦州首途之後的九首詩中，有〈鐵堂峽〉、〈寒硤〉、〈青陽峽〉、〈龍門鎮〉、〈石龕〉五首，都選擇峽谷來落筆，〈積草嶺〉和〈泥功山〉，則選擇難行道路作題材。而事實上，這一路上大多如〈圖 02〉所見，在離開西和縣以前，高山深峽極少，也就是說五分之三以上的行程，並不像詩中所寫的那麼可怕。過了西和縣以後，才有大山深谷的地形，如下圖二所見。

攀登秦嶺，比較艱難，實際上只走了大約 26.51 公里（或稍多一、二公里）。

因此，杜甫寫作時，題目取材是很有選擇性的。一個人隨路況作詩的話，可能兩個景點都在一日所作，也可能一日內沒有任何一首詩，因此，這一組詩的首數，不能作為他花費了多少天才到同谷縣的依據。



圖03 相當於同谷縣到積草嶺的距離，這一帶已進入高山深谷難行之區。拍攝點為33°45'34.51"北，105°25'6.57"東，海拔1503米。

不過，杜甫在這個第一組詩中，也提出了與出發日期或沿途日程有關的訊息，計有以下五首：

發秦州—中宵驅車去，飲馬寒塘流。磊落星月高，蒼茫雲霧浮。
寒 硤—寒硤不可度，我貧衣裳單。況當仲冬交，沂沿增波瀾。
龍門鎮—細泉兼輕冰，沮洳棧道溼。不辭辛苦行，迫此短景急。
石 龕—天寒昏無日，山遠道路迷。驅車石龕下，仲冬見虹蜺。
積草嶺—山分積草嶺，路異明水縣。旅泊吾道窮，衰年歲時倦。⁸

下文中，我將再細分為兩小節來討論。

(二) 發秦州日期之擬測

⁸ 「路異明水縣」和「旅泊吾道窮」費解。這兩句一定是互相搭配的，但是，杜甫從發秦州到同谷縣，並不行船，為何為提到「旅泊」？明水縣，一作鳴水縣，應是後人知道唐代略州有鳴水縣，乃杜甫下一段同谷縣至成都府的行程所經，因而改字相從，也不宜遽信。故此存疑。

首先請看〈發秦州〉。這首詩中寫到出發時的月相：

中宵驅車去，飲馬寒塘流。磊落星月高，蒼茫雲霧浮。

「唐詩現地法」的證據法則中有四大證據，都是以古今來變化最小的實物為證物，依次是天象、山脈、唐人詩文、官制典章。天象中，如日月的經常運行、星座的季節隱現，千年來變化極微，是最有利於證明之物。山脈雖然有崩移之變，但是一般不至於大規模變異，也是有利的證物。唐代詩文已經在當時寫下，除了有錯字、誤書、或後人添加的疑慮外，基本上也可視為第一手證物。官制與典章，如果小心對應於正確的時間點，也是可信的證據。

這四大證據中，「月相」是最可信的證據。山川景物可能改變，文獻可能匱乏，而月相的變數極小。杜甫這次離開秦州的出發時間，和抵達成都的時間，都可以利用月相來精確計算。

「中宵」一詞，泛指夜間，杜詩屢用此詞。表面上看，「中」就是中間的意思，除去初更和五更，都可能使用，所以必須謹慎判斷。不過，杜甫以〈中宵〉為題的詩云：「西閣百尋餘，中宵步綺疏。飛星過水白，落月動沙虛。擇木知幽鳥，潛波想巨魚。親朋滿天地，兵甲少來書。」（全唐詩，230：2525b）。⁹，此詩中的月相是光度高的落月，指向後半夜。又杜甫〈雨二首之二〉詩云：「空山中宵陰，微冷先枕席。迴風起清曙，萬象萋已碧。」（全唐詩，221：2345），中宵之後，直接清曙，也偏向後半夜。同樣的，〈發秦州〉詩的「中宵」，已經說是在初出發時，所以，與前兩首詩一樣，也在後半夜。

杜甫遠行時，喜歡在後半夜出發，如〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉云：

歲暮百草零，疾風高岡裂。天衢陰崢嶸，客子中夜發。霜嚴衣帶斷，指直不得結。凌晨過驪山，御榻在嵒嶮。（全唐詩，216：2265）

此詩為天寶十三載冬日之作。¹⁰ 這一年10月23日（754/11/12，1996772）起，¹¹

⁹ 為節省篇幅，本文引唐詩時，皆以《全唐詩》為主，引用時直接在詩後標記（全唐詩，卷：頁），不另作注。其有必要援引更早版本或個人專集時，才單獨加注。

¹⁰ 本詩寫作年代應在天寶十三載，舊說作於天寶十四載，非也。按：舊說作於天寶十四載十一月初，〔宋〕闕名集註：《分門集註杜工部詩》（臺北：大通書局，1973年，《杜詩叢刊》據上海涵芬樓借南海潘氏藏宋刊本影印）載呂大防《詩年譜》（本名《杜工部年譜》），頁20，〈杜甫詩話六種校注·諸家老杜詩評〉：「天寶十四年丙申，是年十一月初，自京赴奉先，有〈詠懷〉詩，是月有祿山之亂。」考安祿山、史思明於11月11日（755/12/17，1997173）起兵，玄宗於11月17日（755/12/24，1997179）得到確報，23日（755/12/30，1997185）還京，因而呂大防等舊譜將杜甫經過驪山之日期移置十一月初。其實，歲暮一詞經常用於冬至到除夕間，移至十一月初雖非絕對不可，於本詩則覺太早。〔宋〕李昉等編：《文苑英華》（北京：中華書局，1986年），卷162，頁771，有孟浩然〈歲暮海上作〉詩云：「仲尼既云歿，余亦浮于海。昏見斗柄回，方知新歲改。」同書卷158，頁752，有李福業〈嶺外守歲〉云：「冬去更籌盡，春隨斗柄迴。」皆指除夕。天寶十四載歲暮，御榻已不

唐玄宗已在驪山華清宮，杜甫從山下經過，故有「御榻在嵒嶽」之句。這天晚上天象沈陰，無星無月，杜甫從長安城外的旅店中夜出發，凌晨到驪山下。由於杜甫居住在城南，必定提早一晚出城，如果他當晚住在灤、灞之間的灞橋鎮，至驪山下約15.5公里。¹²唐人所謂凌晨，是計時的專有名詞，「夜漏刻」在五更五點結束之後，到日出之前，中間這2.5刻（等於今36分鐘）稱為晨刻，凌晨便在其中。天寶十三載是閏十一月的，因此，十二月一日已進入大寒，以大寒節令計算，換算為今天的時刻，則上午6時25分到7時1分之間可稱凌晨。以每小時4公里的腳程計算，出發時應在2時30分至3時左右，依唐代漏刻的稱呼，是四更三點。

以上是杜甫從上都長安到奉先縣探望妻兒的行程。

現在杜甫由秦州出發，也是攜帶妻子兒女，將往同谷縣。他說是「中宵驅車去」，出發的時間如果也在四更三點的話，乾元二年的11月大部分在大雪的節氣內，四更三點大約在2:22分以後到2:53分之間，我們可以取其整數，以方便說明，姑以現代鐘錶的秦州地方時3時0分為定點，來了解當時的月相。¹³

杜甫說：「磊落星月高，蒼茫雲霧浮」，什麼樣的月相，才能符合這五字詩呢？一般在觀察月亮時會發現，至少月亮的仰角高度（Alt）達到50度，才能稱之為高，不到50度的仰角時，很難讓人興起星月高的感覺。下表中，我們分析了乾元二年11月11日到11月21日之間，中宵3點的月亮高度（Alt）及方位角（Az）。設定本地時間的位置是中國甘肅省天水市區。¹⁴這期間月相的變化如下：

在驪山，舊注遂稱此詩作於十一月初。且杜甫於天寶十四載得河西尉，不就，改任右衛率府兵曹（一作胄曹）參軍，已有官職，而本詩中仍云：「豈知秋禾登，貧窶有蒼卒。生常免租稅，名不隸征伐。」仍為無官時之口吻，亦不合現實身分。再參酌杜甫子女生年與幼子餓已卒之可能性，故斷此詩為天寶十三載所作。請參閱簡錦松〈我怎樣為杜甫夔州詩重訂編年〉《臺灣學術新視野》，2007年6月，臺北：五南圖書公司，頁246-285。

¹¹〔宋〕歐陽修等撰：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），卷5，頁150。

¹²杜甫未仕前居住在杜陵樊川的故宅，此時初授右衛率府的參軍，未聞在城內租屋。故宅位在上都外郭城南牆的東面第一門啟夏門外，距離灞橋鎮約17公里。依照唐人詩文常見的例子推算，杜甫會預先出城，住在灞橋鎮客店。

¹³〔五代〕劉昫：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），卷10，頁229，云：「天寶十三年，冬十月壬午（10月20日，754/11/9，1996769），幸華清宮。……戊午（12月28日，755/2/13，1996865），還京。」按：十月無壬寅，應為壬午之誤。

¹⁴秦州位在東經105度43分，與北京標準時間相差57分8秒。本表模擬唐代本地時間，以今北京時間凌晨三點五十七分八秒等於唐代三點。表中數據為由Starry Night College 6天文程式運算所得。表二亦以同法完成。

表一 乾元二年十一月之月相表

唐曆	西曆	儒略日 JulianDay	仰角高度	方位角
11/11	759/12/6	1998621.33134	8.8°	284°
11/12	759/12/7	1998622.33134	22.7°	283°
11/13	759/12/8	1998623.33134	36.6°	281°
11/14	759/12/9	1998624.33134	50.4°	278°
11/15	759/12/10	1998625.33134	63.8°	272°
11/16	759/12/11	1998626.33134	71.6°	256°
11/17	759/12/12	1998627.33134	82.5°	189°
11/18	759/12/13	1998628.33134	74.3°	137
11/19	759/12/14	1998629.33134	63.0°	124°
11/20	759/12/15	1998630.33134	51.6°	119°
11/21	759/12/16	1998631.33134	40.4°	117°

*四更在零點以後，故西曆皆採計後一日日期

由上表可知，唐代秦州夜間三點，月行在地平面以上仰角超過50度的日子，從11月14日夜開始到11月20日夜這幾天都有。不過，14日夜的月位過中天較久，將會較早向西斜落，不宜納入。而11月18日以後，因為三點之時月亮都未過中天，三點以後會持續升高，所以，11月21日也可以納入。11月22日以後月位太低，光度也弱，11月24日是冬至，都不適宜。換言之，杜甫從秦州出發的日期，必定在11月15日夜至21日夜之間的這幾天之中。

因為杜甫到同谷縣以後不久，又繼續進行同谷縣到成都的旅程，所以我們從寬來計算，推到最早的一天（有可能性的七日中的最早一日），也就是說，假定他是十五日夜出發。

（三）出發後至同谷縣之行程

第一組詩中明顯寫到有關行程日期的第二例子，是〈寒硤〉詩云：

寒硤不可度，我實衣裳單。況當仲冬交，泝沿增波瀾。

詩中的「仲冬交」，乃指月分正在十一月，不必強調十一月初。「交」字的用法，出於《詩經·十月之交》：「十月之交，朔月辛卯。」¹⁵。古代詩文實例不多，如：

¹⁵ 「十月之交，朔月辛卯」，意為「現在正是十月，它的朔日是辛卯。」

孟冬十月交。殺盛陰欲終。風烈無勁草。寒甚有凋松。軍井冰晝結。士馬氈夜重。（劉宋·鮑照，從拜陵登京峴詩）¹⁶

漢源十月交，天氣涼如秋。草木未黃落，況聞山水幽。（全唐詩，杜甫，發秦州，218：2295）

耕田秋雨足，禾黍已映道。春苗九月交，顏色同日老。（全唐詩，杜甫，遣興三首之三，218：2286b）

相逢十月交，眾卉飄已零。感舊諒戚戚，問孤肯瑩瑩。（全唐詩，盧綸，綸與吉侍郎中孚、司空郎中曙、苗員外發……，277：3145）¹⁷

荒涼荊門西，泉水誰為洩。發源雖甚微，來意不可折。平鋪清池滿，皎皎自明澈。甘涼最宜茶，羊炙可用雪。炎風五月交，中夜吐明月。太守讌已還，青嶂空嶮嶮。……（宋·蘇轍，答荊門張都官維見和惠泉）¹⁸

夜聞舟人呼，江水溢二丈。岸薪隨波流，救者何攘攘。亥子十月交，地氣不當上。（元·方回，十月初三日水長二丈早行作）¹⁹

徬徨復徬徨，忽憶長安好。決去無遲疑，老母驚持抱。嚴冬十月交，此行道路杳。冰雪挈空囊，性命何草草。（清·戴亨，送王齊岳歸里）²⁰

以上自鮑照至清人詩，使用「某月交」，皆無明顯指為初一者，其中方回使用於十月初三，蘇轍使用於月圓時，²¹更明顯不在月初。杜甫本人所使用兩次，一次是「春苗九月交，顏色同日老。」蜀中稻作的收成在九月末、十月初，杜甫夔州詩已經屢屢言之。可見所謂九月交，是泛指九月，不是月初。而〈發秦州〉之「漢源十月交」，更明顯的泛指十月，連錢謙益和陳貽焮的文中，都不把十月交視為十月初。因此，本詩的「況當仲冬交」，只是說現在正是十一月，不必解釋為「初交十一月」，而引伸出十一月初之說。

¹⁶ 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》（北京：中華書局，1983年），〈宋詩〉，卷8，頁1281。

¹⁷ 此詩題目極長，因與本文論證無關，故不全引。

¹⁸ 北京大學古文獻研究所：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年），卷849，頁9821。

¹⁹ 《歲時習俗資料彙編》（臺北市：藝文印書館，1970年），《新增月日紀古》，卷10上，頁3612，〈十月卷上，初三日〉。

²⁰ 金毓黻輯：《遼海叢書》（瀋陽市：遼瀋書社，1985年），所收《慶芝堂集》，卷5，頁1178。

²¹ 「炎風五月交，中夜吐明月。太守讌已還，青嶂空嶮嶮。」「中夜」可泛指夜半，「明月」則是有一定亮度的月相，每月初十至十九日之間的月亮，較適合這個稱謂。「吐月」與「青嶂」並陳，與杜甫詩「四更山吐月」的作法相似。在這些語意背景之下，依照月行原理，越接近月圓之夕，這種山與月的組合越可能出現，因此，本詩的「五月交」，應指月圓前後。

〈寒硤〉詩排序在第五位。杜甫這一組詩不一定每天作一首，而且，寒硤的確定位置也不明。不過，由於〈寒硤〉正好排列在〈鹽井〉詩之後，寫作時間可由〈鹽井〉詩來推算。關於「鹽井」所在位置的記載唐代就有了，《元和郡縣圖志》說：

鹽井，在長道縣東三十里，水與岸齊，鹽極甘美，食之破氣。鹽官故城，在縣東三十里，在蟠冢西四十里。相承營煮，味與海鹽同。²²

文中的「長道縣」已廢縣，遺址今為長道鎮，屬甘肅省禮縣，位在34°12'35.02"北，105°20'25.21"東一帶，海拔1476米。疑為鹽官故城處，今有鹽官祠，位於34°15'36.09"北，105°28'1.96"東，海拔1505米，在長道鎮遺址東13.76公里，以唐小里換算約為31.1唐里，與《元和郡縣圖志》所述相近。²³

鹽官祠離天水市區約 60 公里，離同谷縣中心約 120 公里。從天水市區到鹽官鎮這一路，平坦易行，唐人約為二日行程，至多也不過三日。寒硤在鹽井的下一站，預料在發秦州之後第三或第四日可到，也就是 11 月 18 或 19 日的白天可到寒硤。當然，如果從鹽井到寒硤之間的距離並不太長，或者相反的，鹽井和寒硤之間有較長的距離，日程也會略有伸縮，大抵不離此數。

出了寒硤之後，杜甫又寫了〈法鏡寺〉和〈青陽峽〉，沒有留下日程的痕跡，但是他在〈法鏡寺〉一詩曾提到他早晨往遊法鏡寺，到中午才離開：

回回山根水，冉冉松上雨。泄雲蒙清晨，初日翳復吐。朱甍半光炯，戶牖祭可數。拄策忘前期，出蘿始亭午。

「忘前期」即指客行有一定的期程，這天臨時插入到法鏡寺一遊，打亂了前面要走的預定行程。長途旅行，為了安全，一定是多家結隊而行，所以事前會約定期程，現在臨時去遊覽寺院，所以杜甫感到抱歉。不過，詩中也說到了清晨之前，松樹上有雨，山溪的水也增加，可能在前一天白天或夜晚下過雨，行程的延遲，可能與雨有關。

到〈龍門鎮〉，杜甫又寫到和時間條件相關的句子，詩云：

細泉兼輕冰，沮洳棧道溼。不辭辛苦行，迫此短景急。

短景一詞，指白晝短。一年之中，冬至日的白晝最短，詩中既云「短景急」，知為迫近冬至之時。²⁴ 乾元二年冬至日是11月24日，（759/12/18，1998634），

²² 《元和郡縣圖志》，卷 22，頁 573，〈成州〉。

²³ 長道鎮與鹽官故城，若不是從唐代以來的遺址就在這裡，便是明清以後地方官吏根據史料，作了這樣的解讀，才予以重建的，故可供參考。

²⁴ 杜甫十分重視冬至，全集中以「冬至」為題的詩就有數首，他也以短景來形容冬至，如，《全唐詩》，卷 229，頁 2497 〈閣夜〉詩有「歲暮陰陽催短景，天涯霜雪霽嚴宵。」陰陽，

是最接近的一個歲時節日。杜甫不僅在〈龍門鎮〉這首詩提到冬至，再向前行，到積草嶺，亦有句云：

旅泊吾道窮，衰年歲時倦。

在同谷縣作〈同谷七歌〉，第七歌的結束時也說：

嗚呼七歌兮，終曲，仰視皇天白日速。

上述三個詩例中的感慨，皆為冬至而發。「歲時」二字，本為「逢年過節」的「節日」之義，這次旅行中，最接近的一個節日便是冬至。

按，歲時之為節日，由來已久，如《藝文類聚·卷四·歲時部》、《荊楚歲時記》等書的「歲時」都是指「節日」。杜甫詩中曾經多次使用了「歲時」一詞，皆指節日，如〈詠懷古跡五首〉之「歲時伏臘走村翁」（全唐詩，230：2501）伏臘即歲時之二種節日，〈兩四首〉之「物色歲時晏……多病久加飯，衰容新授衣」（全唐詩，230：2532），「歲時」二字由「授衣」這個節物而來。〈謁先主廟〉之「閭閻兒女換，歌舞歲時新。」（全唐詩，229：2504）歌舞即歲時伏臘祭典、〈得舍弟消息〉之「生理何顏面，憂端且歲時。兩京三十口，雖在命如絲。」（全唐詩，225：2416）此詩作於收西京後，歲時即除夜元日之類。以上杜甫四次使用「歲時」二字，都有節日之意。²⁵

在〈積草嶺〉詩中，杜甫以「衰年歲時倦」寫出年齡與年節的衝突。他把「倦」字放在「歲時」後面，為什麼「歲時」可以讓人表現出倦意的呢？衰年至此，遭逢冬至之節日，乃萌生倦於過節的念頭，以此來形容對節物的不堪。

〈積草嶺〉詩又說離同谷縣：「卜居尚百里」，前面說過秦州到同谷縣全程 380 唐里，減去秦州到鹽井約 135 唐里（60 公里，以每 0.4425 公里=1 唐小里換算），再減去後續到同谷縣的 100 唐里，那麼，從鹽井到積草嶺之間距離約 145 唐里。其位址大約在 33°45'34.51"北，105°25'6.57"東，海拔 1513 米。²⁶這 145 唐里的距離，以唐小里來說，約 64.16 公里，前頭的大部分地形不複雜，出了今西和縣之後，已經進入隴南的高山狹谷，地形比較難行，估計須費兩日，但如果第三天才走到積草嶺，也有可能，不過，這樣的話，因為不會在積

指古人以十二律配十二月，調冬至前半年為陰，冬至後半年為陽，冬至日為一陽始生。〈史記·律書〉卷 25，頁 1243，云：「日冬至則一陰下藏，一陽上舒」。催，催促。景，日光。冬日白晝短，故名短景；一年中白晝最短之日即為冬至，此言催短景，蓋詩作於冬至前數日也。如到冬至日，便須言陽生，不言催短景。《全唐詩》，卷 886，頁 10014c，孫魴〈題梅嶺泉〉：「釋此何堪玩，深冬更可憐。窗中看短景，樹裡見重川。岡阜分明出，杉松氣概全。謳成白雪曲，吟是早梅篇。」短景與深冬合用，亦指冬至前。

²⁵ 他如《全唐詩》，卷 230，頁 2501，杜甫〈歷歷〉一詩所云：「歷歷開元事，分明在眼前。無端盜賊起，忽已歲時遷」，詩中的「歲時遷」雖指「歲月遷流」，仍是指年節一一遞遷而來，歲時還是節日之義。

²⁶ 在這一點的北方 3-4 公里處，今地名為石硤，有公路分支向西通往仇池。

草嶺夜宿，從積草嶺到同谷縣的日期就會縮短。

積草嶺到同谷縣僅百里的距離，以唐小里來說，約 44.25 公里，一般在第二日可到，詩中也僅存一首〈泥功山〉。但〈泥功山〉詩說：「朝行青泥上，暮在青泥中。」在這座山上走了一整天，如此，從積草嶺到同谷縣就必須首尾三天，到第三日才抵達同谷縣城。

整理上述行程，杜甫若在 11 月 15 日夜（中宵出發時，以現代觀念來說是 16 日凌晨）出發，很寬裕的慢慢前進，應在 11 月 21 日或 22 日抵達同谷縣，在冬至（11 月 24 日，759/12/18，1998634）時已經在同谷縣投宿，那麼，〈同谷七歌〉中發出「仰視皇天白日速」的哀歎，也就不難理解了。

最後，我們再檢討古注所主張十月出發說有沒有可能？如果杜甫十月中就從秦州出發，那麼，十月中符合「磊落星月高」的月相表如下：

表二 乾元二年十月之月相表

唐曆	西曆	儒略日 JulianDay	仰角高度	方位角
10-13	759/11/8	1998593.33134	22.1°	270°
10-14	759/11/9	1998594.33134	36.4°	269°
10-15	759/11/10	1998595.33134	50.7°	266°
10-16	759/11/11	1998596.33134	64.6°	261°
10-17	759/11/12	1998597.33134	77.5°	244°
10-18	759/11/13	1998598.33134	82.9°	162°
10-19	759/11/14	1998599.33134	70.3°	118°
10-20	759/11/15	1998600.33134	61.0°	109°
10-21	759/11/16	1998601.33134	49.2°	105°
10-22	759/11/17	1998602.33134	37.7°	103°

*四更在零點以後，故西曆皆採計後一日日期

能夠達到「星月高」的那幾晚，只有10月16日夜到21日夜之間。還有，22日夜的月亮，到四點半以後，可以升到五、六十度，勉強可以納入。23日以後，太低太暗，就不適宜納入了。

即使退一步說，杜甫出發的時間是 10 月 22 日夜，這已經是最晚的極限。乾元二年十月有 30 天，前面說過，杜甫到寒碇的時間，已經確定是在仲冬十一月了（杜詩：況當仲冬交），那麼，杜甫從秦州走到寒碇這樣平坦的，大約七、八十公里的短途，至少走了 10 天。（若從 16 日出發，則為 16 天）在沿途都是霜雪，沒有必要停留，而且還對同谷縣的賢主人有著熱烈期待的杜甫來說，這是絕對不可能的發生的事。所以，乾元二年十月出發之說，肯定是不正確的。

至於錢謙益、陳貽焮所說的十月底出發，雖可符合十一月到同谷縣的需

求，但因為月底不可能「磊落星月高」，根本與杜詩原文不符，也可以肯定是不正確的。因為前面已經指出，這裡就不再討論了。

三、同谷縣至成都府的旅行日程

(一) 到達成都日期之擬測

杜甫由同谷縣出發往成都的行程中，共作了「發同谷縣—木皮嶺—白沙渡—水會渡—飛仙閣—五盤—龍門閣—石櫃閣—桔柏渡—劍門—鹿頭山—成都府」等十二首詩。出發的日期，一般是根據所謂原注：「乾元二年十二月一日自隴右赴劍南紀行」，我沒有異議。²⁷

杜甫在這組詩中，有兩首明確指出了月相的證據，可以計算當天的日期。

第一個月相證據是第四首〈水會渡〉：

山行有常程，中夜尚未安。微月沒已久，崖傾路何難。

古人所說的「中夜」，和「中宵」一樣範圍很寬，用來指夜晚的中間這一段，從二更到四更，都可能這樣稱呼，必須視上下文才能作出比較確實的指認。從「山行有常程」來看，是指從白晝趕路，為了達到預定進度，到了天黑以後仍未休息的情況。因此，本詩的「中夜」乃指前半夜。

前半夜如果見到「微月沒已久」的景象，必是每月月初的新月，參考白居易〈六月三日夜聞蟬〉：「微月初三夜，新蟬第一聲。」²⁸，如果本夜的日期，是乾元二年十二月初三日夜，（759/12/26，1998641.98933），這一晚，月亮在夜晚 18：49：14 沈沒，日落時間是 16：49：24，²⁹ 如果杜甫趕路到了七點、八點，才抵達旅店，可以稱作「微月沒已久」。

第二個月相證據，是在最後一首〈成都府〉：

層城填華屋，季冬樹木蒼。喧然名都會，吹簫間笙簧。信美無與適，側身望川梁。鳥雀夜各歸，中原杳茫茫。初月出不高，眾星尚爭光。

詩中既然寫到成都府的街道房舍，人物繁盛，樹木經冬，猶然蒼翠。由於杜甫

²⁷ 《影宋本杜工部集》（臺北：臺灣學生書局，1971年），卷3，頁17上，總頁125，〈發同谷縣〉題下小字注。

²⁸ 微月有新月及月末之月二義，作新月者，如白居易〈六月三日夜聞蟬〉（全唐詩，卷447，頁5030e）作月末者，如元稹〈三月二十四日宿曾峰館夜對桐花寄〉：「微月照桐花，月微花漠漠。」（全唐詩，卷401，頁4486）。又，如果是乾元二年十二月初四日夜，（759/12/27，1998643.03625），19：56：48，月落，勉強也可以符合。

²⁹ 以略陽縣城（東經106度9分）為現地，取本地時間。

在這之前沒有來過成都府，換言之，這些描寫證明他現在到了成都府城。接下來的「鳥雀夜各歸」，應指黃昏鳥雀投巢之時，接著再說「初月出不高」，則此月是入夜時所看見之初升之月，月亮因初升而未甚明亮，故眾星爭光。

要看到這樣的天文景觀，有三種可能：

- 1) 唐曆 12 月 15 日夜—17:13:55 月出，儒略日 1998653.92892，當天日落時間為 17:15:3
- 2) 唐曆 12 月 16 日夜—18:20:48 月出，儒略日 1998654.97551，當天日落時間為 17:15:55
- 3) 唐曆 12 月 17 日夜—19:24:38 月出，儒略日 1998656.01954，當天日落時間為 17:16:51³⁰

仔細比對詩中的情境，應以 12 月 16 日最有可能。因為依照唐代曆法日落之後尚有蒙光 2.5 刻（36 分鐘），大約 17:52 天色才確定暗下來，到月出時，夜幕已暗，星月爭輝，詩意與天文現象的時程相符。若是 12 月 15 日，月出時，日猶未落，等到蒙光漸盡，月亮已經出來很久了。若是 12 月 17 日，日落後兩小時月看見新出之月，明顯的月出太晚，雖然不能完全排除這一天的可能，畢竟不如 12 月 16 日的情境最為符合。

因此，我們可以推定杜甫是在 12 月 16 日到達成都府。

得到了這兩個確定的日期之後，我們可以結合古代的旅行記載，逆推杜甫從桔柏渡到成都的行程。

杜甫從同谷縣到成都府所經由的道路，至少有桔柏渡和劍門，是明確可考的。栗亭、白沙渡和五盤也有跡可循。以目前所知，桔柏渡到劍門關，今日公路里程為 36.5 公里，眾多的清人旅行日記都是一日之程。至於從劍門關到成都府，有兩條路線，陸路由劍門關直趨梓潼、綿陽、德陽到成都。水路順嘉陵江到閬州，再從梓州，經綿陽、德陽到成都。由陸路的話，清代的旅行日記《秦蜀驛程記》、《蜀輶日記》、《遊蜀日記》都是九日可達。³¹，這條路線大體與 108 國道相似，全程 280 公里。平均每天的里程約 30 餘公里。若由水路，則唐玄宗入蜀時走了十六天。³²這條水路全程約 460 公里，平均每天的里程也大約

³⁰ 以上三個時程，都是成都本地時間。成都位在東經 104 度 4 分，與北京時間相差 1 小時 3 分 44 秒，文中日沒及月出時間，已予調整為成都本地時。

³¹ 〔清〕王士禎，《秦蜀驛程記》：「四月二十日陰劍關以南，……四月二十八日雨稍霽……入城駐使館。」第九日到成都府，見《小方壺齋輿地叢鈔》冊 10，頁 6573。〔清〕陶澍，《蜀輶日記》：「二十三日由劍門，初二日……已刻入四川省城憩皇華館在城西北。」是第九日到城外，第十日入城，見《小方壺齋輿地叢鈔》冊 10，頁 5755。〔清〕吳燾，《遊蜀日記》：「十七日發劍關驛 5897，二十五日發彌牟鎮……5901……至成都府。」也是第九日到，見《小方壺齋輿地叢鈔》冊 10，頁 5902。

³² 《舊唐書》卷 10，頁 233-234，〈玄宗本紀〉：「秋七月 10 日（756/8/10，1997409）……壬戌，次益昌縣，渡吉柏江。……7 月 12 日（756/8/12，1997411）甲子，次普安郡。7 月 18 日（756/8/18，1997417）庚午，次巴西郡（閬州）。7 月 28 日（756/8/28，1997427）庚辰，車

30 公里。杜甫在桔柏渡已與嘉陵江作別而西，所走的是陸路，可能和眾人一樣，也走了九天。

換言之，杜甫在這段行程可以確定的日期，增加為四天：12 月 7 日發桔柏渡、12 月 8 日發劍門、12 月 14 日經鹿頭山、12 月 16 日抵達成都府。

（二）回顧同谷出發後之行程

接著，我們再回頭，從初出發這一點，推算杜甫從同谷縣出發到桔柏渡之間的行程。

首先，我們應思考杜甫走的路線。他從出同谷縣之後到劍門關之前，有七首詩和嘉陵江有關（白沙渡—水會渡—飛仙閣—五盤—龍門閣—石櫃閣—桔柏渡），很明顯的他是沿嘉陵江南下。所以，我們必須先處理的是，他如何由同谷縣到嘉陵江邊？從何處開始沿嘉陵江南下？從開始遇到嘉陵江到離開嘉陵江之間，這段行程的里數是多少？



圖04 同谷縣—成都府段行程詩篇多半寫嘉陵江，本照片為略陽縣靈岩寺下方嘉陵江，拍攝點為33°18'0.32"北，106°8'28.94"東，海拔684米，水面海拔約640米。照片左側是寶成鐵路，右側是臨江開鑿的縣道—X223略中路。拍攝日是2010年9月4日。

駕至蜀郡。」又，《小方壺齋輿地叢鈔》冊 10，收〔清〕陳奕禧《益州于役記》，頁 5730，云：「十二日，一百里，江口水從劍州來，東入漢水頗壯。」同書，頁 5731，又云：「十五日，晤閬中令秀水潘見龍，復舍舟登陸。」，頁 5735，又云：「十一月一日……入成都北門」。共行十九日。此外，〔明〕王士性〈入蜀記〉《五嶽遊草·廣志繹》（北京：中華書局，2006 年），卷 5，頁 90- 91，所載昭化以下至成都之路線，亦由上述水路。

參考現代公路，我們先整理出兩個可能的路線：

- 1) 由同谷縣東行到徽縣，再沿徽略公路到略陽縣（唐興州）白水江鎮（唐鳴水縣所在）也可以遇見嘉陵江，全程 84.7 公里³³。由白水江鎮到桔柏渡，嘉陵江水道約 228 公里。全程 312.7 公里。³⁴
- 2) 由同谷縣西南行，到康縣 107 公里，再東行 59.7 公里，到略陽縣橫現河鎮，亦與嘉陵江會合。從略陽縣橫現河鎮到桔柏渡，嘉陵江水道約 183 公里。全程 349.7 公里。

由於杜甫在途所作的詩，只有〈木皮嶺〉一詩是越嶺所作，第三首就進入了嘉陵江岸，而且，今略陽縣白水江鎮在唐時曾設鳴水縣，是嘉陵江的重要渡口，因此，我們判斷第一條路線比較接近他的行程。

但是，依第一種說法，從同谷縣到今白水江鎮的路程，現代公路有 84.7 公里的陸路，而且要先向北繞道徽縣城再南下，並非捷徑。如果初一發同谷縣，初三趕到水會渡，十分辛苦。³⁵而且，與〈木皮嶺〉詩所寫的前進方向不符。

首路栗亭西，尚想鳳皇村。季冬攜童稚，辛苦赴蜀門。南登木皮嶺，艱險不易論。（木皮嶺，全唐詩，218：2299b）³⁶

詩中指出從栗亭西首途，然後往南登木皮嶺，如依第一條路線，反而是向北繞道了。「栗亭」一名，不見於唐代的地理志書，首見於宋代《元豐九域志》：「成州，縣二，上，同谷，中，栗亭。」又云：「栗亭，州東五十里。二鄉。泥陽一鎮。有雷牛山、栗亭川。」³⁷，縣名為栗亭，究竟是本來那裡就有一個地方叫栗亭，後來升格為縣，還是後人因為杜甫詩而取以為縣名，已無法得知。今徽縣有栗川鄉和栗亭村，栗亭村位址在33°45'17.99"北，105°58'19.71"東，海拔991米，距離同谷縣城約30餘公里，《元豐九域志》所說的栗亭縣可能就在這一帶，但不知是否就是杜詩中的栗亭。

從這個栗亭村到今白水江鎮，現代公路必須繞道徽縣的縣城，再轉由徽略路南，因而距離長達 54.2 公里，如果由栗亭直接向南，越過小窯、滿家槽、

³³ 《元和郡縣圖志》卷 22，頁 571，〈興州〉：「鳴水縣，東至州 110 里。」今徽略公路，兩地距離 56.1 公里。

³⁴ 也可以在出徽縣後，直行到徽縣所屬嘉陵鎮，可以遇見嘉陵江，全程 75.7 公里，但這條路比較遠，在嘉陵江上路段的里程增加。

³⁵ 前面推論〈水會渡〉的月相，可能是初三夜，也可能是初四夜。但參考往後的行程，不宜延到初四。

³⁶ 依詩意，鳳皇村應為杜甫在同谷縣曾居住之村。今成縣南有杜甫紀念館即用此詩意，紀念館前對鳳皇臺，其右方山谷中有萬丈潭。明清以來方志皆作此說。

³⁷ 《元豐九域志》，卷 3，頁 127。又〔清〕黃泳第纂修：《成縣新志》（臺北：成文出版社，據清乾隆六年刊本影印，1970 年）云：「栗亭廢縣在縣城東，今入徽縣境。」

雙揚子梁、九分地，這一線海拔 1500 米以上的高地，到白石江鎮可能只有 29 公里左右；這條路也曾出現在清末民初所編的《成縣新志》。

雖然栗亭之名不確定，木皮嶺之名除了杜詩以外也別無所見，但方位和越嶺的特徵來看，由今栗亭村南下，與杜詩所言相符。而且，如果走這條道路，只須要一天就可以從栗亭到嘉陵江渡口，那麼，假定宋本《杜工部集》的小字註是正確的，杜甫於 12 月初 1 日自同谷縣城出發，夜宿栗亭。12 月初 2 日自栗亭出發，越過木皮嶺到白沙渡，夜宿白沙渡。12 月初 3 日由白沙渡乘舟，之後捨舟登陸，陸行至夜，再經水會渡。前後的行程日數可以相應，是最可佳的選項。

總之，第二組的十二首詩中，〈發同谷縣〉之後，就越〈木皮嶺〉，然後是〈白沙渡〉、〈水會渡〉、〈飛仙閣〉、〈五盤〉、〈龍門閣〉、〈石櫃閣〉、〈桔柏渡〉，都是沿著嘉陵江。從白沙渡到桔柏渡這一段嘉陵江的行程大約 177.05 公里，³⁸留下了詩七首。接著他過〈劍門〉、〈鹿頭山〉，到〈成都府〉，桔柏渡經劍門關到成都府約 316.5 公里，只留下三首詩。

至於沿途景物和詩篇的賞析，以及杜甫為何在某些路段作詩較多，某些路段作詩較少，都是有故可原的，為顧及論證的結構，本文不作論述，將於其他後續論文再作報告。

六、結論

本文使用唐詩現地研究法，利用廣域調查所得杜甫自秦州至成都府途中可能看見的山水，結合月相分析，從杜甫這二十五首五言古詩中，推算出杜甫從秦州到成都府的旅行日程。

第一段行程為乾元二年十一月十五日夜（即 16 日凌晨）出發，十一月二十一或二十二日到同谷縣城，二十四日為冬至，是日在同谷縣城。第二段行程為同年十二月一日離同谷縣，十二月十六日傍晚至成都府。

下表是沿途行程的擬測日程：

³⁸ 依《元和郡縣志》的記載，從鳴水縣（白沙渡）到興州（略陽縣，水會渡在此），110 里，從興州緣江到三泉縣（廣元市朝天區）150 里，合計 260 里，以唐小里 1 里=442.5 米計算，為 115.05 公里。從三泉縣到桔柏渡，《元和郡縣志》沒有記載，我計算約 52 公里。總計杜甫在嘉陵江邊走了 177.05 公里，共用了初 3 至初 6，四天時間。

表三 秦州至成都府全部日程擬測表

詩題	日期	備註	詩題	日期	備註
發秦州	11月15日夜	地名可考	萬丈潭		同谷縣南青泥河
赤谷	11月16日		發同谷縣	12月1日	地名可考
鐵堂峽	11月17日	地名可考	木皮嶺	12月2日	自粟谷亭出發
鹽井	11月18日	地名可考	白沙渡	12月3日	
寒硤	11月19日	約計	水會渡	12月3日	
法鏡寺	-		飛仙閣	-	
青陽峽	-		五盤	-	
龍門鎮	-		龍門閣	-	
石龕	-		石櫃閣	-	
積草嶺	-	離同谷縣城百里	桔柏渡	12月7日	地名可考
泥功山	11月22日	約於本日抵達同谷縣	劍門	12月8日	地名可考
鳳皇臺		在同谷縣	鹿頭山	12月14日	地名可考
同谷七歌		在同谷縣	成都府	12月16日	地名可考

參考書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔唐〕李吉甫撰，賀次君點校：《元和郡縣圖志》，北京：中華書局，1983年。(Li Ji-fu (Tang Dynasty). *Yuan He Jun Xian Tu Zhi*. Beijing: Chonghua, 1983.)
- 〔五代〕劉昫：《舊唐書》，北京：中華書局，1975年。(Liu Xu (Wu Dynasty). *Jiu Tang shu*. Beijing: Chonghua, 1975.)
- 〔宋〕闕名集註：《分門集註杜工部詩》，臺北：大通書局，1973年，《杜詩叢刊》據上海涵芬樓借南海潘氏藏宋刊本影印。(Anonymous) (Song Dynasty). *Fen Men Ji Zhu Du Gong Bu Shi*. Taipei: Datong, 1973.)
- 〔宋〕李昉等編：《文苑英華》，北京：中華書局，1986年。(Li Fang (Song Dynasty). *Wen Yuan Ying Hua*. Beijing: Chonghua, 1986.)
- 〔宋〕歐陽修等撰：《新唐書》，北京：中華書局，1975年。(Ou Yang-Xiu (Song Dynasty). *Xin Tang shu*. Beijing: Chonghua, 1975.)
- 〔宋〕王存等：《元豐九域志》，北京：中華書局，1983年。(Wang Cun

- (Song Dynasty) . *Yuan Feng Jiu Yu Zhi*. Beijing:Chonghua,1983.)
- 《影宋本杜工部集》，臺北：臺灣學生書局，1971 年。(*Ying Song Ben Du Gong Bu Ji*. Taipei:Taiwan Xue Sheng,1971.)
- 〔清〕錢謙益箋注：《錢注杜詩》，上海：上海古籍出版社，2009 年。(Qian Qian-yi (Chi Dynasty) . *Qian Zhu Du Shi*. Shanghai: Shanghai Guji Publishing Co.,2009)
- 〔清〕彭定求等編：《全唐詩》，北京：中華書局，1960 年。(Peng Ding-qiu (Chi Dynasty) . *Chuan Tang shi*. Beijing:Chonghua,1960.)
- 〔清〕王錫祺，《小方壺齋輿地叢鈔》，臺北：廣文書局據臺灣師範大學藏清光緒丁丑（三）年（1877）南清河王氏鑄版景印，1958 年。(Wang Xi-qi (Chi Dynasty) . *Xiao Fang Hu Zhai Yu Di Cong Chao*. Taipei: Guangwen,1958.)
- 〔清〕黃泳第纂修：《成縣新志》，臺北：成文出版社，據清乾隆六年刊本影印，1970 年。(Huang Yon-di (Chi Dynasty) . *Cheng Xian Xin Zhi*. Taipei:Cheng Wen Publishing Co.,1970.)

二、近人論著 (The modern works)

- 《歲時習俗資料彙編》，臺北市：藝文印書館，1970 年。(*Sui Shi Xi Su Zi Liao Hui Bian*. Taipei: Yee Wen Publishing Company,1970.)
- 北京大學古文獻研究所：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998 年。(Center for Ancient Chinese Classics & Archives, Peking University. *Quan Song Shi*. Beijing: Peking University Publishing Co.,1998.)
- 四川省文史研究館：《杜甫年譜》，成都：四川人民出版社，1958 年。(Sichuan Research Institute of Culture and History. *Du Fu Nianpu*. Chengdu: Sichuan People's Publishing House,1958.)
- 河南省計量局編：《中國古代度量衡論文集》，鄭州：河南古籍出版社，1990 年。(Henan Bureau of Weights and Measures. *Zhong Guo Gu Dai Du Liang Heng Lun Wen Ji*. Zhengzhou: Henan Guji Publishing Co.,1990.)
- 金毓黻輯：《遼海叢書》，瀋陽市：遼瀋書社，1985 年。(Jin Yu-fu. *Liao Hai Cong Shu*. Shenyang:Liao Shen Shu She,1985.)
- 陳貽焮：《杜甫評傳》，北京：北京大學出版社，2011 年。(Chen Yi-xin. *Du Fu Ping Zhuan*. Beijing: Peking University Publishing Co.,2011.)
- 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983 年。(Lu Qin-li , *Xian Qin Han Wei Jin Nan Bei Chao Shi* , Beijing:Chonghua,1983.)

An On-site Research : Examine the Travel Dates of Du Fu "Qin zhou ru shu shi"

Chien, Chin-sung*

Abstract

This paper applies to the method of Tang poetry on-site research, using on-site, lunar phrase and astronomical information I obtained through wide-range of investigations to analyze twenty-five classical poems with five-word-form Du Fu wrote along the travel from Qinzhou to Chengdou fu.

There are many discussion about Du Fu's travel dates from Qinzhou to Chengdou fu, but many doubts remain. This paper firstly simulates an rational departure date, and points out a certain date Du fu arrived Chengdou.

Keywords: On-site Research, Du Fu, Qinzhou, onggu xian, Chengdou fu

* Director of Center for Korean Studies ; Professor of Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.

生命的檢證

——從《稽神錄》考述五代民間信仰中 自我與神明之詮解及份際*

黃東陽**

提 要

本文以回復六朝志怪近於著史的傳統撰成徐鉉《稽神錄》為文本，用以考察在佛道兩教盛興後的五代，民間信仰的操作方式與流行實況，其中眾人看待自我生命的論點及理路，及對神明的想像及態度。在自我生命的理解上，以為人生而命定，惟命定的內容只著墨於祿位及年壽，且只規定預設結果的成就；然犯下重罪仍須付出性命為代價而改變定命的內容；人死後亡魂則入冥界，經審判總結個人一生善惡後回墓穴繼續生活，保有生前意志與和陽界社會關係，建構起上天、人間、冥界簡易式又彼此互通的世界圖貌；佛教輪迴雖被融攝，卻視作處置亡魂的法式之一，並非生命輪轉之機制。而此生命的理解，成為面對神明及環境的思維底蘊。此世界被神明所組成的龐大官僚體系所管理，按天帝的意志而運作及存在，個人當儘力去遵循與思索其意旨。神職迄冥職由神仙、各地精靈、亡魂來出任，另尚有地方上出於人意的崇拜，分別於公私不同的單位駐守：或進入上天官僚的體系，或接受民間香火的祭拜，管理含括人間在內的世界秩序。神明出身不同，然皆受共通的規範所制約，群眾自亦須遵守不能例外。此看似由上（天意）而下（個人）推展的各種規律，實出於社會所凝聚的一般性道德，深具社會性格和特質。由此而生成的人神互動準則，乃要求按照常理行事，不可尋求命外利益，

* 本文係「100學年度國立雲林科技大學教師專題研究計畫」之研究成果。

** 現任國立雲林科技大學漢學資料整理研究所專任助理教授

也不能違反公序良俗，否則便會遭報，微具後來勸善的思維內涵。此看似僅承繼傳統信仰的模式，實得變化：就定命而言只聚焦在祿位及壽命，反映著群眾對一己生命的關切及焦慮，也對神明力量及權限的定義亦予限制，間接承認了愁煩無法避免為人生的真相。就此已知五代群眾以更入世及實務的態度，調整了傳統信仰，重新看待及思索自我及神明的份際，或對佛、道兩教的理論有所涉及，然僅作為輔說而已，並非真正地接受和信從。由此亦略見民間信仰撫慰群眾集體焦慮的作用，及其實用與入世的精神。

關鍵詞：徐鉉、《稽神錄》、唐五代、志怪小說、民間信仰

一、引言

六朝志怪雖用「異」作為敘事及記錄準則與內容的體製，¹卻不能掩抑作者記「實」而近史體的企圖及初衷，此撰述命意可由此類作品在《隋志》中列於史部中略見端倪，直筆寫下撰者所聞見有關鬼神等有違常理的異常事件。²這也意味著在不言怪力亂神的儒學傳統下，原被壓抑偏好傳述和聽聞靈異傳說或新聞的社會氛圍已有改變，³讓此一創作的體製，不止是讓文人得到記錄異事仿習的範例，載錄甚至寄託一己對於未能依照常識稽考解答現象、事物的想法。此文體的創作，於當時儼為風尚，就此反覆驗證和探究當時人們對於未知世界與事物的想像及理解。以此觀察斯時志怪小說在內容上的遷變，頗能反映當時宗教信仰流行的概貌：由魏晉多記載方國異物，神仙鬼魅等傳說，迄道教教團輯錄與造作仙傳道書，和外來佛教經典於中國傳譯後已發生變化。諸多遇仙和誤入仙境主題故事群，與禮佛持誦等佛教應驗記，甚而佛道兩教爭勝的傳聞悉數採用此體從事編撰，呈顯出傳述與記錄者自身所認同與知悉的信仰內容，而非只是個「故事」而已。這能寄寓與表述文人對超乎智識所能解釋事物的特殊文類，於魏晉初肇後代有撰者，記錄下各時期流衍在社會上各類信仰的內容，自是研究各代社會文化與信仰的重要文本與依據。盱衡志怪小說確能提供各時期宗教實際操作的特色而言，著成於五代末的志怪書徐鉉《稽神錄》已具有體例與時代上的特殊意義：於書名寄寓著稽考神鬼的記錄方式和個人興趣，也近似晉代干寶《搜神記》的「以

¹ 本文用「異」說明六朝志怪的主要內容，乃鑑此一概念確然貫穿各代志怪的核心思維。莫宜佳指出：「許多中西學者都曾經指出，諸如『異』、『非常』、『不凡』之類的詞匯是中國中短篇敘事文學的產生以及對其作出定義、估價的中心概念。……甚至早在敘事文學產生的初期，『異』這一概念便已出現在許多書名之中。與之相近的詞匯諸如『怪』和『奇』也出現在貫穿整個中國文學史各時代的書名或文學術語中，如《異林》、《異苑》、《錄異傳》。」文中拈出「異」即敘事文學創作的基礎思維，雖不僅限於志怪之體，卻亦是此體在收錄時首當考量的要素。引見莫宜佳（Monika Motsch）著，韋凌譯：《中國中短篇敘事文學史》（上海：華東師範大學出版社，2008年9月），頁11。

² 對於六朝志怪的為文目的，魯迅有扼要的說明，其言：「其書有出於文人者，有出於教徒者。文人之作，雖非如釋道二家，意在自神其教，然亦非有意為小說，蓋當時以為幽明雖殊途，而人鬼乃皆實有，故其敘述異事，與記載人間常事，自視固無誠妄之別矣。」其說可由《隋志》收志怪於史部雜傳、雜史、地理等類目中得以證明。引參魯迅：《中國小說史略》（北京：人民文學出版社，2006年12月），頁43；另六朝志怪於書志的歸屬，則見王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年7月），頁347-351。

³ 儒家自成為文化主流之後，對巫術與鬼怪的傳載多有排斥，究其原由，當如陳來所指陳：「儒家注重文化教養，以求在道德上超離野蠻狀態，強調控制情感，保持儀節風度、注重舉止合宜，而排斥巫術，這樣一種理性化的思想體系是中國文化史的漫長演進的結果。」無法用既有知識推得結果的事物，被視作非理性而近於情感、情緒的表現，和重理則的禮教自然相違，道出重智識的儒家必對偏向情感、非理性超現實的思維多有壓抑。引參陳來：《古代宗教與倫理》（北京：三聯書店，2009年4月），頁13。

明神道之不誣」立意與規模，⁴確能聚焦在民間鬼神信仰實況演述的敘寫；再者入宋後未見六朝與唐代習見佛道相互爭辯與攻伐的激烈場景，志怪小說裡竟也習見兼信報應輪迴此一人生機制的存在、天生命定與仙人鬼神的實有，又承認著萬物皆由氣所組成，在儒家思想為基礎的社會規範上建立規模與運作，形成一種糅雜且存在理論必然衝突的思維，著成在此思維轉折樞紐的《稽神錄》，實提供了入宋前民間崇拜信仰實況的研究文本。⁵本文即嘗試就《稽神錄》所標舉稽考神鬼之事為論述主軸，去勾勒當時傳統信仰的核心意涵——偶像崇拜下的人神互動模式，人們如何由認識自我（信仰的肇始），去理解與應對被定義為能掌控和降下禍福神明（宗教的行為和結果）的思考進程，在此過程中，細繹出人們安置在基礎思維上存在絕對扞格三教的方式。藉此研議，當能發明與別抉中華文化中對信仰隱蔽不顯的思考底蘊，亦能再次審視看似不經又漫無章法的志怪之體，在文化研究上的積極意義與價值。

二、文獻考述：是書流傳與作者生平考略

今所見《稽神錄》僅有輯本，原書不傳，自存有文獻的疑義尚待研議。以下先考論是書的流傳並評述輯本的得失，續論作者撰成的時間及命意，除了求取文本的正確外，亦更能掌握此書的性質。

《稽神錄》為《崇文總目》、《宋史·藝文志》著錄，十卷，徐鉉撰，衢本《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》皆題六卷，《遂初堂書目》止錄書名，未記卷數。陳振孫云：「《稽神錄》六卷 南唐徐鉉撰。元本十卷，今無卷第，總作一卷，當是自他書中錄出者。」⁶所見已是輯本，作六卷；晁公武則云：「《稽神錄》六卷 右南唐徐鉉撰，記怪神之事。序稱『自乙未歲至乙卯，凡二十年僅百五十事。』楊大年云：『江東布衣蒯亮好大言夸誕，鉉喜之，館於門下。《稽神錄》中事，多亮所言。』」⁷則可檢得本書原序，所藏為原本，卻止得百五十事，尚不及《太平廣記》所錄《稽神錄》得二百餘則。類書所引竟溢出原書，原因可由晁氏所引的原序中得知：是藏所記徐鉉序謂自乙未（吳天祚元年，936年）至乙卯（南唐保

⁴ 徐鉉在書名所標示「稽考神鬼的記錄」，與干寶「搜集鬼神的記錄」立意甚近。在內容上亦甚相仿。魯迅曾批評《稽神錄》：「然其文平實簡率，既失六朝志怪之古質，復無唐人傳奇之纏綿，當宋之初，志怪又欲以『可信』見長，而此道於是不復振也。」可信即為考實，確為此書與六朝小書共同的特色。引參魯迅：《中國小說史略》，頁103。

⁵ 此即程毅中所以為《稽神錄》雖為志怪，卻建立了入宋以後志怪小說紀實的方向，側重於迷信報應實況的報導，雖語帶貶意，然頗中此書特質和時代意義。引見程毅中：《唐代小說史話》（北京：文化藝術出版社，1990年12月），頁317。

⁶ 見〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》（臺北：臺灣商務印書館，1978年5月），頁328。

⁷ 引見〔宋〕晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志》（上海：上海古籍出版社，1990年10月），頁555。〔元〕馬端臨《文獻通考·經籍考》著錄《稽神錄》作六卷，乃鈔自袁本《讀書志》而已。

大十三年，955年），但今類書所引此書故事常有記年，可得發生在乙卯年後事亦夥，⁸知晁氏所持《稽神錄》乃徐鉉原著，不過徐氏於《廣記》修纂前頗復增訂，《廣記》所收乃屬增訂本。由前引書目的著錄以觀，迄曾慥《類說》、元人趙道一《歷代真仙體道通鑑》雖尚可鈔引原書，不過此書在南宋時已甚少見，明人全賴輯佚方睹是書，至晚在明代已然亡佚，故毋論是《稽神錄》原本、增訂本今皆不存。明清藏書家所藏有十卷本，今皆未傳，亦當只是輯本而已。不過南宋筆記袁氏《楓窗小牘》記云：「太宗命儒臣輯《太平廣記》，時徐鉉實無編纂。《稽神錄》，鉉所著也。每欲采擷，不敢自專，輒示宋白，使問李昉，曰：『徐率更以博信天下，乃不自信，而取信於宋拾遺乎？詎有率更言無稽者，中采無疑也。』於是此錄遂得見收。」⁹袁氏書雖成於南宋，然作者自稱百歲老人，去開國亦不遠，當有所據，得知《稽神錄》概全被《廣記》所收錄，亦代表了輯自《廣記》的佚文甚近原文。今輯本收二百二十餘則，應近於原書十卷之帙，¹⁰仍能據此見原書概貌。今傳輯本以毛晉《津逮秘書》本最早，六卷又附拾遺，張海鵬《學津討原》本與《津逮秘書》本內容相同，《四庫全書》本亦由毛本而出。其後尚有陸心源《群書補校》據《廣記》續予補增佚文，民國十五年商務印書館《宋人小說》本以毛、張二氏為底本兼採陸氏所增輯重新排印，並用陳仲魚校《太平廣記》、曾慥《類說》補遺，此書至此已甚完備。其後中華書局由白化文點校《稽神錄》，是以《宋人小說》本為基礎，並加入李劍國輯佚成果，又增補五則，為目前最為完備的輯本，收於《古小說叢刊》。¹¹另外尚有數種節本，若曾慥《類說》、陶宗儀《說郛》、陶珽《重編說郛》、《五朝小說》、《合刻三志》、《唐人說薈》、《唐代叢書》等，其中曾慥《類說》鈔自原書，有輯佚及校勘價值，其他概皆鈔用其他輯本而已，《五朝小說》、《合刻三志》竟妄題作者為雍陶，錯謬最甚。

作者徐鉉（916-991）徐鉉字鼎臣，揚州廣陵人。十歲能屬文，不妄游處，與韓熙載齊名，江東謂之「韓、徐」。仕吳為校書郎，又仕南唐李昇父子，試知制誥。周世宗南征，景徙鉉饒州，俄召為太子右諭德，復知制誥，遷中書舍人。景死，事其子煜為禮部侍郎，通署中書省事，歷尚書左丞、兵部侍郎、翰林學士、御史大夫、吏部尚書。及隨煜入覲，命為太子率更令。太平興國初，李昉獨直翰林，鉉直學士院，加給事中。八年，出為右散騎常侍，遷左常侍。淳化二年，廬州女僧道安誣鉉姦私事，道安坐不實抵罪，鉉亦貶靜難行軍司馬。初，鉉至京師，

⁸ 詳考請參李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》（天津：南開大學出版社，1993年12月），頁1126。

⁹ 見（宋）袁氏：《楓窗小牘》（鄭州：大象出版社，2008年10月），頁20。

¹⁰ 昌彼得以為自《太平廣記》輯得佚文數竟較晁公武所見原本多，為輯本誤輯，概未採信《楓窗小牘》所記，此備一說。引見昌彼得：《說郛考》（臺北：文史哲出版社，1979年12月），頁174-175。

¹¹ 此本主要據商務印書館《宋人小說》為底本，並據曾慥《類說》補入數則，在附記中並說明已對底本《宋人小說》本誤入者如《幽冥錄》文字加按語，復採用李劍國《唐五代志怪傳奇敘錄》及程毅中所輯佚文的成果，足知此本之完備。其說明請參（宋）徐鉉著，白化文點校：《稽神錄·點校說明》（北京：中華書局，1996年11月），頁1-8。

見被毛褐者輒哂之，邠州苦寒，終不御毛褐，致冷疾。一日晨起方冠帶，遽索筆手疏，約束後事，又別署曰：「道者，天地之母。」書訖而卒，年七十六。鉉有文集三十卷，質疑論若干卷及志怪書《稽神錄》。¹²另或據《楊文公談苑》若《郡齋讀書志》、《宋史》、《十國春秋》等將此書繫於門客蒯通，乃沿自楊億所述，實屬訛誤。¹³今得見《稽神錄》既近完書，撰者亦未寄寓特定的信仰內容於其中，而是誠實地將所聽聞的新聞予以載錄，正能反映當時民間信仰的活動實況及內容。

三、承天為命：對自我生命的認識和定位

信仰雖具有寄託個人精神的功用，亦要求人須內省和定位自我生命的價值與意義，藉由神明權威的話語，規定著社會群體中活動的準則。¹⁴那麼說解和交代生時的理則與死後的歸向，方可指示人們當予遵循的方向和規範，成為宗教務須處置的課題。《稽神錄》較少單純地敘及個人死後的景況，頗旁落死後世界與狀態的描寫與說解，此採摘特色恐非撰文者徐鉉受到一己儒生身份的影響，來自孔子不言怪力亂神的思想遺傳，畢竟《稽神錄》本身係為談異說鬼的新聞輯錄，應當看待成此書所記側重在詮解個人與外在環境的關係，指導群眾於現實中安置與表呈自我生命的準則及方式。故於此書的敘事中，總以平議者的口吻說解異事發生的原由，陳指著多屬人與外界間應有的關係與態度。本來中華文化總指導著個人的自處準則與法式，當先衡量人類群體存在天地間既有的義務及權利，並自省個人所稟承上天資質的差別與就此而生的任務。¹⁵此意謂著個人皆當遵從眾人共

¹² 以上節引自徐鉉本傳，參〔元〕脫脫撰：《宋史》（臺北：鼎文書局，1987年10月），頁13044-13046。

¹³ 《稽神錄》乃出於徐鉉門客蒯亮之說，實為無稽。此說皆祖述宋人楊億述、黃鑿錄《楊文公談苑》所記，其記云：「徐鉉不信佛，而酷好鬼神之說，……專搜求神怪之事，記於簡牘，以為《稽神錄》。……歸朝，有江東布衣蒯通，年九十餘，好為大言夸誕，鉉館於門下，心喜之，《稽神錄》中事，多為亮言。」（引見〔宋〕楊億述、黃鑿錄：《楊文公談苑》（南昌：江西人民出版社，2003年10月《宋代佚書考》本），頁53。）惟今見《稽神錄》輯本徐氏已多註明出處，蒯通亦預其一，以常理揆之已無書為蒯亮所著的可能。蕭相愷已有詳考，可供參看，見蕭相愷：〈徐鉉及其小說《稽神錄》〉，《揚州大學學報（人文社會科學版）》第6卷5期（2002年9月），頁28-31。

¹⁴ 本文主要據涂爾幹對宗教的定義：係由信仰、儀式組成的體系，由贊同的人形成具道德意識的組織。詳論參涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：冠桂圖書公司，1992年9月），頁23-63。

¹⁵ 中華文化視人為自然中諸多事物中的一類，只是人具有特殊性，負有維繫萬物秩序的職責，此思想至少在漢代已甚明確。魯惟一統理漢代對人與大地、萬物間的關係，以為：「由於天間的各種事物由都被看成是同一種存在秩序的成員，……人也只是被看做自然界的無數種事物中的一種。」且「相對於許多創生物來說，人在天地之間處於一個中間位置，而且被認為承擔與自然秩序相協調的責任，並因此而照管大地及其多種生物。對於那些把生活看成是以

通的常規外，更應識己而知命，謹遵一己的權責，和執行上天賦與的任務。惟這群體與個體所當遵從常法的內容如何規定，在《稽神錄》中已藉著天地所存在各司其職的生命型態，作為說解那未可目視天道操作的實際結果，要求在其中去體悟自我生命的定位及意義。要之，自我當先知悉的命題，即為理解本命：

（一）天生命成——側重年壽及祿位

生命的脩短與社會的階級，本為個人在世最為關切的命題：生命除了受身體體質強弱的天生因素所左右，尚受到於世上活動的後天境遇所造就；階級則同樣地亦基於先天的才智技能，和後來的環境所養成形塑。換言之，人生重大議題皆被先天與後天的複雜關係所導引與決定，其中被理解成存在著一種不易理測的原則，為人所亟欲明白和知悉的內容。於此，《稽神錄》收有為數頗夥有關於生命已被決定的記錄，似回歸唐代最盛行的定命論。在以下習見闡釋定命的記錄中，已完整地說明：

廣陸吏姓趙，當暑，獨寢一室。中夜，忽見大黃衣人自門而入，從小黃衣七八。謂己曰：「處處尋不得，乃在此耶！」叱起之，曰：「可以行矣。」一黃衣前白曰：「天年未盡，未可遽行，直有以記之可也。」大人即探懷出印，印其左臂而去。及明視之，印文著肉，字若古篆。識其下，右若「先」字，若「記之」，其上不可識。趙後不知所終。¹⁶

大小黃衣人自是冥吏，欲接趙氏吏入冥任職，卻無功而返。文中道出未能直接領人而去的原因在於此人天年未盡，故用印於此人左臂為記而去。此類述及個人年壽有數與預知死亡的記錄，若記夢中見神人示其死時的景況後果驗，或細緻地推知自己將死於兵禍和時日，天災的大水與人禍的戰爭亦不能更易此結果。¹⁷人的命運由龐大的官僚系統所掌控與執行，或可容有人情上幾日的通融，¹⁸但年壽終究被一個絕對凜然權威的意志（即上天）所決定，不容亦不能改變既定的結果。除了年壽已被決定外，尚有功名也出於天意。書中所錄關涉功名者，多歸於上天已定的意志：

江南大理司直刑陶癸卯歲夢人告云：「君當為涇州刺史。」既而為宣州涇

人的品質及其合適位置為中心的人——他們通常被視為儒家——來說，每個人都應該為調動自己的努力以便有利於盡可能多的人而承擔責任。」意謂人這一群體相對於天地間的其他萬物有共同責任外，其中部份的身份尤指儒生當承擔更多的任務。引參魯惟一（Michael Loewe）著，王浩譯：《漢代的信仰、神話和理性》（北京：北京大學出版社，2009年6月），頁64、70。

¹⁶ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁36。

¹⁷ 以上所引依序參〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁18、122、101、98-99。

¹⁸ 所指乃〈王瞻〉的個案。故事記王瞻病甚有冥吏召引，瞻請延展五日讓他安排後世並與親人訣別，至期而死，可見尚能得數日的權宜。引見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁18-19。

縣令。考滿，復夢其人告云：「宣州諸縣官人來春皆替，而君官誥不到。」刑甚惡之。至明年春罷歸，有薦陶為水部員外郎，牒下，而所司失去。復請，二十餘日，竟未拜而卒。¹⁹

入夢乃是與神鬼接觸的手段，就此可知兩次向刑陶預示官職者應屬管理人間祿位的陰吏，此出於官方的訊息果然正確非常，之後皆合於預言無差分毫。上述兩種亦是此書僅有述及年壽與官位已被命定的記錄，在敘事甚為近似：其一、雖皆精準地交代年壽的數目與官秩的品位，但仍僅止於告知當事人並使已被決定的結果發生，不措意其間過程的進行方式。此敘事方法說明了冥府雖職掌個人壽夭的脩短與人間官祿的授予，但僅止於讓命定的結果發生，卻不會計較當中發生的過程，也忽略甚至排除來自環境力量影響結果的可能，可單純地道出命定的絕對性與必然性。其二、上述故事之所以能單純地歸結在命定的原因，在於這些被陳述的個人且無重大善惡作為的行事，故能純粹地受命定的預設及陰吏的牽引，以成就天生命定的思維基礎。其三、敘及官祿有命者往往與年壽並陳，除了間接道出天命中對國祚長短亦有定見外，對個人而言，兩者間具有密切的關係，年壽更屬定命所欲規範的主要內容。

（二）守命為先——不害性命為依歸

冥間雖止於執行個人的年壽與官祿而未及其他，實管理著人們至為關心生命脩短的秘密，在與生人互動時，尚允許向世間透露部份的機密內容，一個不容許變動的決定。只是《稽神錄》除了記錄下人的年壽已在出生後被決定的想法外，又承認上述的定命未必不容更改，在嚴格且特殊的罪責下，確實會干動原被決定的年壽長短。據書中所記，舉凡對神明不敬、殘殺動物、殺人、違逆人倫若不孝等與宗教或社會有關的主題，大致皆會受到上天的懲治，尚不致於改變定命的內容。若卷四中記下焚蠶繭事者即若此：

近歲建業有婦人，背生一瘤，大如數斗囊，中有物如繭粟甚眾，行即有聲。恒乞於市，自言：「村婦也，嘗與娣姒輩分養蠶，已獨頻年損耗，因竊其姒囊繭焚之，頃之，背患此瘡，漸成此瘤。以衣覆之，即氣閉悶，常露之乃可。而重如負囊矣。」²⁰

蠶能生絲帛，被視作天地間的靈蟲，故殺蠶在唐代法容可恕，卻仍被社會視作極

¹⁹ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 19。另外預言官職者尚多，如〈王璵〉（頁 15）、〈江南李令〉、〈毛貞輔〉（頁 16）、〈華陰店嫗〉（頁 113）等皆屬之，可參見。

²⁰ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 61。尚有如〈雞井〉（頁 11）、〈郭仁表〉（頁 14）、〈廣陵男子〉（頁 61）等皆是行惡得報。至於〈廬山賣油者〉（頁 5）則用魚膏混入油中供廟齋醮俸利，因直接觸犯掌管生命的神靈們而被震死，可謂特例。

惡的重罪，於唐人小說中可得惡報而死；²¹徐鉉書著成於五代，去唐未遠亦以為焚燒蠶繭罪行重大，但當事人僅得瘡，且用以示眾，達成教育的效果。於是，這些犯錯的個人或得報應，但皆受皮肉之苦，與命定無關，自無衝突。不過設使傷及人命，甚至殺生過多與殺害重要生物，必然付出自己的生命作為代價，才能改變定命的內容。卷五所記劉存枉殺霍某，即得死報外，尚交代報應發生的細節，引錄於下：

劉存為舒州刺史，辟儒生霍某為團練判官，甚見信任。後為左右所譖，因構其罪下獄，白使府，請殺之。吳帥知其冤，使執送揚都，存遂縊之於獄。既而存遷鄂州節度使，霍友人在舒州，夢霍素服自司命祠中出，撫掌大笑曰：「吾已獲雪矣。」俄而存帥師征湖南。霍表兄馬鄴，為黃州刺史。有夜扣齊安城門者，曰：「舒州霍判官將往軍前，馬病，白使君借馬。」守陴者以告。鄴歎曰：「劉公枉殺霍生，今此人往矣，得無禍乎？」因畫馬數匹，焚之以祭。數日存敗績，死之。²²

劉存不察霍某被人詔害，竟在獄中縊殺之，後霍氏亡魂至掌管個人生命的專責單位司命祠申訴，霍氏在獲勝訴後允許直取劉存性命，後存果死於戰場；另外，於〈鍾遵〉中也錄有冤獄者入冥提訟，亦在勝訴後取加害人的性命。²³定命得以改變，在於掌管此職的神明依法而非漫無準的改動上天的成命，強化著定命的不變性和最高性；至於罪行的內容，限制在殺害生靈尤其個人生命，應衡量了加害人及被害人之間年壽有限的對等關係，亦合於唐律中殺人者死的既定思維。故知書中道出個人雖於出生之時年壽、祿位皆被決定，但只要謹守不殺害生靈的基本原則，與不直接觸怒能改變定命的高級神靈，便能安享天年，守住本命。

（三）死後歸趨——人死隨屍為主流

人於生時應守住為人的份際，死後主要的意識則歸往冥界。至於亡魂在冥界的活動情況《稽神錄》所記雖少，但仍能在少數與片斷的記錄中得窺一斑。書中以為人死後的歸處有三：冥府、停留在屍體置放處與進入輪迴，前兩者屬於傳統文化的舊說，輪迴乃是佛教的特有思維。大致而言，是書中已將一般人死亡後的

²¹ 關於殺蠶之罪，拙文曾舉唐末《三水小牘》的記錄予以詮解可參看，不復贅述。見黃東陽：《唐五代記異小說的文化闡釋》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007年3月），頁193。

²² 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁79。是書中凡傷及人命者，至未必付出生命作為代價，且不受宗教救贖儀式的影響，如〈法曹吏〉（頁78）、〈袁州錄事〉（頁79）、〈劉璠〉（頁80）、〈吳景〉（頁81）等皆是。不過《稽神錄》中仍有〈蚓瘡〉（頁72）、〈熊廼〉（頁73）因殺蚯蚓、蟻無數最後皆死亡，當鑑殺生數量過鉅而得死報；另外〈朱氏子〉（頁133）出爾反爾至末仍殺牛，後得病而死，係因牛為重要經濟牲畜，有功於人，唐已見禁殺包括牛在內有功於人若犬、雞（司晨）、馬、驢等動物的詔令，以致殺牛而得死報。考論請參劉淑芬：《中古的佛教與社會》（上海：上海古籍出版社，2008年1月），頁85-86。

²³ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁124。

空間與程序，作了制式的安排。據卷一〈陸洎〉的人冥故事，可略知一二：

江南陸洎為常州刺史，不克之任，為淮南副使。性和雅重厚，時輩推仰之。副使李承嗣，與之尤善。乙丑歲九月，承嗣與諸客訪之，洎從容曰：「某明年此月當與諸君別矣。」承嗣問其故，答曰：「吾向夢人以一騎召去，止大明寺西可數里，至一大府，署曰陽明府。……久之，吏引至階下。……一紫衣秉笏取書，宣云：『洎三世為人，皆行慈孝，功成業就，宜受此官。可封陽明府侍郎，判九州都監事。來年九月十七日，本府上事。』復以騎送歸，奄然遂寤。靈命已定，不可改矣。」諸客皆默然。然至明年九月，日使候其起居。及十六日，承嗣復與向客候之。謂曰：「明日君當上事，今何無恙也？」洎曰：「府中已辦，明當行也。」承嗣曰：「吾嘗以長者重君，今無乃近妖乎？」洎曰：「惟君與我有緣，他日必當卜鄰。」承嗣默然而去。明日遂卒，葬於茱萸灣。承嗣後為楚州刺史，卒，葬於洎墓之北云。²⁴

此則屬於標準入冥故事，卻已交代了人間與冥界空間的布置：冥界乃開放空間，亡魂於此可自由活動，冥府由冥官、冥吏龐大的行政系統所組成，為行政中心，主掌生人年壽祿位與冥界行政工作，復由文中陸洎於冥府工作，自謂承嗣將和其卜鄰，可對照至唐迄五代仍甚流行於墳地中置放買地券的習俗，可見一般亡魂仍居於墓穴中，上接人間，下通冥界。²⁵至於入冥的既定流程，乃個人在死亡時刻將屆時，冥卒便至喪家領亡魂進入冥府，用賞罰總結個人生前的一切功過，結束後仍放歸原本的墓中繼續生活，不過未經安葬者則會滯留在屍體處，不會有後續的處理若派分冥職或進入輪迴，²⁶這也是書中另多記人在墓地遇見鬼魂及亡魂時

²⁴ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 17-18。

²⁵ 「買地券」是置放在墓地中的契約，代表亡者已向天帝所遣鎮守各地的地下之主，買下埋葬處的地下（冥界）使用權。據韓森的考證，漢時已出現買地券，其後更為習見，其云：「唐代開始給歿亡官員贈送喪葬費用，并使用買地券。……其內容與張無價買地契相同，說明五代時期一些地方割據政權的統治者仍繼續奉行這種做法。」道出唐五代官方已將買地券列於送葬中必需品，足見流行。由於買地券代表墓主向各方地下的所有人亦是冥主買下此處，有所有及使用權，亦為其固定居所。於是近於墓地自會遇見葬於此處的亡魂，也可以知悉於地下即冥界所在，一如人間。上引請參韓森（Valerie Hansen）著，魯西奇譯：《傳統中國日常生活中的協商》（南京：江蘇人民出版社，2008 年 5 月），頁 151。另唐五代買地券中的賣主神祇名，亦據韓森所列，計有蒿里父老、左右丞、墓伯、土下二千石、武夷王、安都王、張堅固、安都丞等，據其名與韓森注解可略知皆為冥府之主，或代表冥間的地方官員。同樣地，《稽神錄》中〈軍井〉（頁 11-12）也記下軍井能通於地下的李將軍府第的新聞，也基於此說而生成。

²⁶ 人未安葬，代表了亡魂未有固定居所，以致冥府未能續以處置。若在〈郭厚〉（頁 127）即記遭橫禍死骸骨被棄置於井中三十年的旅人，亡魂向人求援，安葬後方得以補土地之神，由此或能解釋未安葬者亡魂必示現或侵擾生人的動機。「入土為安」成為中國人死歸處的主要想法，可由歷代墳墓設置成「理想家園」的不變內容可得輔證，出於一個人死後長久居所的預

有歸家的原因，人死魂仍隨屍。上述雖與唐前冥界的主要看法差別不多，但在這則故事亦對陸洎作出「洎三世為人，皆行慈孝」的考評，意指「輪迴」屬於地府執行的事項，一種安置生命的方式，並非當作生命流轉的機制與定則。檢本書中所提及的輪迴，有轉世為牲畜與人：化作牲畜者，有轉為牛、白駒、雁媒，可想見一生付出勞力的下場外，其中更有直接道出前生負人債務的前因，方才得到投生驢馬、雁媒回報勞務的後果；²⁷轉世得到人身者也不能置前世不顧，還得面對前世的善惡果報，²⁸甚至還記下死後亡魂，直接到受害人處償還前債的案例。²⁹這些死後投入輪迴或尚為中陰身者，仍得繼續處置前身與他人間的恩怨糾葛，在對照人未死生魂卻被地府帶至債務人家中協助持家看來，³⁰看似演述著啄飲皆有前定的佛教因果，實將輪迴看作罰賞的一種方式。地府掌控生人的命運與執行善惡的賞罰，除了已變動物或亡魂、生魂單純地償還生前的債務外，前世種種也已列入個人在此生定命的考量，犯行罪責太重，至末就得以此生的壽命當作代價。

這樣看來，五代民間大致承繼起傳統對生命的看法——人生而命定，但命定的內容多聚焦在人之大限和官祿上；在命定的應驗方法上，也僅在交代結果的發生，縮小了命定的內容，亦簡化了其間的過程，已與唐代命定觀的精確性與複雜性有相當的區隔。此外，對於命定的絕對性，《稽神錄》反映了當時已不認同唐代命運不可改變的想法，但仍嚴格的限定在與壽命有對等和相似性質的殺生惡行上；至於人死的趨向仍採亡魂隨屍的傳統想法，但也納入了佛教輪迴觀，卻只是視作報應方法之一途而已，與唐代二者並存，各行其政的方式有所差別。而這對自我生命以及在此世界的「客觀」認識及意義，便成為建立各種民間崇拜的基石——理解各類神明的專職與性格，就可清楚地知悉向他祈求方法和途徑。

四、循理為要：神明的來由和應對的法式

對自我生命的體認，便反映在此社會中安置一己的方法及對外物的應對上：如何在個人所知悉的世界中，與可知及未能知曉的人及物互動和相處，成為個人當予面臨的課題。民間信仰及崇拜出於在體認生命後所生成的宗教回應，對自我可以爭取的範圍（命定所未規範的內容），向特定專司的偶像表示禮敬，在規範下可向號稱具有特定能力的生命形態（鬼、神）請益，祈求解決問題或求得需要。此思維雖回到對自我生命的認識與理解，能與外物和自然交接，一個源自於中華

想。詳請參巫鴻：《黃泉下的美術——宏觀中國古代墓葬》（北京：三聯書店，2010年11月），頁13-88。

²⁷ 見〈吳宗嗣〉、〈施汴〉、〈海陵人〉，〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁25、62、136。

²⁸ 請分參〈魯思鄩女〉、〈馬司道〉條，〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁124-125、129。

²⁹ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁46-47。

³⁰ 見〈舒州軍吏〉條，〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁52。

文明發軔後的要題，³¹不過卻明顯的具有實用和功利的傾向，成為傳統信仰的特點與內涵。故在五代共同的生命體認中，民間信仰的建構原則，也應始於認識萬物——傳統信仰本基於泛靈論而開展。³²不僅萬物有靈，人死後存留的精氣（魂）亦可成為神靈的一員，自以辨分「物」及不能全然知悉的各種生命與一己的關係為先。

（一）萬物有靈，須覈其常異以對

《稽神錄》記錄下含括他界、怪物、異人、神奇事件等異聞，也意在證明人受限於智識及耳目，未能悉知萬物的存在和異事的始末，僅可推知部份人物的來歷和異聞的首尾，甚而或僅知見事物發生的結果而已。對於這存在未知事物的世界中，當由「常」——能知悉的內容與面對的方式，作為「異」——難以解釋情狀處理的原則。

1、常物——亦用常理處置

所謂的「常」，並非意指所敘必是真實，乃是指在五代的社會氛圍中認定已能解釋的範圍。以物為說，平日習見的動植物等「常物」，雖發生異變，尚且可以用當時流行的理論加以詮釋，仍應歸於「常」。若記云：

新安人閻居敬所居為山水所侵，恐屋壞，榻移於戶外而寢。夢一烏衣人曰：「君避水在此，我亦避水至此；於君何害？而迫逐我如是？不快甚矣！」居敬寤，不測其故。爾夕三夢，居敬曰：「豈吾不當止此耶？」因命移牀，乃牀腳壓一龜於戶限外，放之而去。³³

閻居敬因住宅為山中泉水而侵擾，移牀於戶外，當晚即夢見烏衣人告以閻氏不應相迫，連三日後移牀才知牀腳壓到烏龜，文末並沒有交代烏衣人是否再來託夢，就敘事而言交代放龜而去此怪夢就當停止。以常理言之，居敬改變寢睡處得異夢，為尋常事件，但就敘事者包括記事者的觀點來說，「移牀」和「得異夢」間為前後緊密相銜的個別事件，卻因著現實中烏龜被閻氏牀腳所壓（迫），與夢裏

³¹ 中華文化中以儒道兩家為主流，兩家的論證雖有不同，卻皆認定秩序的本身出於自然（道），人應恢復人天賦本質，以順天應天。孟旦說：「儒家和道家思想中對人的描述基本上是互相對立的，對於如何恢復人類天賦的本質部分也有不同的方法。但是在述及順應天賦本質而過一種自然生活的時候，這兩派思想找到了共同點。」自先秦以降指導著人們思考方式與自處方法。孟旦（Donald J. Munro）著，丁棟、張興東譯：《早期中國「人」的觀念》（北京：北京大學出版社，2009年9月），頁179。

³² 據牟復禮云：「上古的中國人，抑或對任何時代的中國人而言，都相信世間有靈存在。它們與常人的生死并不混同，但不過只是事物的另一種樣態而已。」除了道出先民對自然神靈的生命形態，採取著存而未論的態度外，也交代了各代傳述著各種自然神靈的思想維基礎。引見牟復禮（Frederick W. Mote）著，王立剛譯：《中國思想之淵源》（北京：北京大學出版社，2009年1月），頁23。

³³ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁56。

烏衣人訴以被林氏壓迫具有相似性，判定移牀和得夢有著因果關係，能證明有「烏龜夢中來訴」的特異，故用「放之」的處理方式，回應異夢的發生癥結。此說明在具相同文化背景的讀者而言，也是屬於全然可知的「常事」。然下則所記，與閻居敬事雖頗近似，卻存在著難以解釋的區塊：

池州民楊氏以賣鮓為業。嘗烹鯉魚十枚，令兒守之。將熟，忽聞釜中乞命者數四。兒驚懼，走告其親。往視之，釜中無復一魚，求之不得。暮年，所蓄犬恒窺戶限下而吠。數日，其家人曰：「去年鯉魚得非在此耶？」即撒視之，得龜十頭，送之水中，家亦無恙。³⁴

楊氏烹魚卻聽聞釜中傳出乞命聲，之後魚又無端由的消失無踪，本身即有魚求免死和烹魚不知去向兩件異事。此單獨的事件，卻認為與隔年戶限中發現十隻烏龜有關，僅據魚、龜皆為十隻、事件一前一後，斷定龜乃鯉魚所化。六朝以來的志怪書尤其佛教應驗錄，多載有動物將被宰殺向人乞命事，³⁵知魚開口乞命屬於「可知」的常識，不過仍需仰賴人手放生，不會無端消失，此為首則怪事所未解決的疑義；其後見龜，作為交代魚去向的說明，之後也循舊例，將龜放生，之後再交代家中無恙，符合了人們的預期心理。但其中仍存在著魚化龜的物理異變卻未得前例的疑問，卻不能影響眾人對此事詮釋成動物乞命的一例。此中的物理異變，可歸於氣變的不可思議，卻無法知悉發生的原則，不過眾人仍可依據「可知」的常識，推得此事發生具有意義的部份，再依照一般原則，決定正確的處理方法。由這思維理路，便能推得天地間尚且存在著無法全然知悉原委、原理的事物，證成並提供異事存在的真實與理據。

2、靈物——多須持敬應對

除了前述各種生活中習見的生物已能發生特異外，天地間更存在著無法明白其出身的異物或神靈。對於無法探知其究竟的生命或物項，《稽神錄》何以暗示當以敬待之，在於之前已交代人只是天地（自然）間之一員，此外尚有各種品類有高下的生命型態，以及未能詳知具有特定力量的單一物項，若任意而行，不免因出於「無知」而生憾事。所謂靈物雖用人習見的樣貌示現，卻在其中又可察覺與凡物不同，若然，則須留意。此類靈物，可分成具有意識的神靈（精靈），³⁶另

³⁴ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 56。

³⁵ 自佛教傳入且盛興後，便有動物向人乞命的故事，以旌動物有靈且報應實有。若晉陶潛《搜神後記》錄有宗淵夢欲食用的烏龜化為人形乞命，另南朝宋劉義慶《幽明錄》、北齊顏之推亦皆記有將被宰殺之羊（牛）向人求饒，後仍殺之竟得死報事。分見〔晉〕陶潛著，李劍國輯校：《新輯搜神後記》（北京：中華書局，2007 年 3 月），頁 515-516。〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》（上海：上海古籍出版社，1992 年 12 月）頁 710、〔北齊〕顏之推《顏氏家訓》（臺北：藝文印書館，1973 年 10 月），279、280。

³⁶ 此處所稱即精靈信仰（Geisterglaube），係據韋伯的定義：「在具有卡理斯瑪（按乃 Charisma，表示某種人格特質，稟賦超自然、超人的力量）資質的自然物、人工物、動物及人的『背後』隱藏著某種『存在者』，是它要為前者的行動負責。」不過對精靈的看法在中國進入文明時

為具特定功能的物項；前者多屬自然界的神明，承天命駐守各地，後者係為寶物，得見時皆需謹慎行事。若記云：

乙卯歲，海陵郡西村中有二鵝鬥於空中，久乃墜地，其大可五六尺，雙足如驢蹄。村人殺而食之者皆卒。明年，兵陷海陵。

近有海上人於魚扈中得一物，是人一手，而掌中有面，七竅皆具，能動而不能語。傳翫久之。或曰：「此神物也，不當殺之。」其人乃放置水上，此物浮水而去，可數十步，忽大笑數聲，躍沒於水。³⁷

首則被稱作「鵝」的生物，只是外形頗似而已，此屬傳述者對此異物用已知的生物予以比況，然而在形體上較諸一般鵝來得大又足若驢蹄，代表確為異物，在不解此物的來歷下村人竟以習慣待鵝的方式宰殺食用，招致死亡，代表著對神物不敬的報應——可由隔年當地為兵攻陷證明。對未能知悉的生物，不可隨意處置，為此事所給予讀者的訊息，能由比對次則故事得到確認：於水中捕獲形似人手然掌中有人臉的活物，有人推定此是神物，具有特殊力量的生命，所以將他放回水中，後亦無事，道出對神物應當有不予干擾、傷害甚至以敬對待的態度。另外，尚有無生命的靈物，具有特定的功能。在《稽神錄》中收錄最夥者，當推能招致財寶的靈物：有紫石、白石、石龜、白雀、金蠶、金人（金兒）、銀人等不一而足。以紫石為說，可知其思考模式：

晉安有東山，樵人陳某恒見山中有紫光燭天。伺之久，乃見一大鹿，光自口出。設置捕而獲之。剝其腹，得一紫石，圓瑩如珠，因寶藏之。家自是富。至其孫，奢縱好酒，醉而翫其珠，以為石何能神，因擊碎之。家自是貧矣。³⁸

本書中得寶人家皆貧，於得物後驟然得富，可聯結起「得寶」、「致富」間的因果關係，不過在此故事中復有驗證，即陳某得紫石後家中亦富，只是其後代否定了兩者間的關聯，故擊碎紫石，當紫石消失後果然是家復歸貧苦，更再次證明紫石招財的功能，也道出當持敬對待靈物的應有態度。故此，舉凡對未能知曉的生命或物項，必須謹慎以對，除了具有生命的靈物嘗有莫可臆測的能力，足能降下禍福，已具備神明品格當予崇奉外，至於靈物也多具有改變個人生活內容的力量，尤其人們至為關切又不被定命所限者若財富，更當用戒慎的心理去面對與處置。不過上述的應對方式，不包括物老而成的妖物，一個負面的生命形態。妖魅乃害

代後，曾以描繪成具有實體的形象，與西方不同。引參韋伯（Max Weber）著，康樂、簡惠美譯：《宗教社會學》（臺北：遠流出版社，1993年7月），頁3-4。

³⁷ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁136、137-138。另外若〈姚氏〉（頁65）載姚氏捕得毛人，知為神物而放之得到倍於往年的漁獲，〈鮑回〉（頁102-103）記鮑回殺似少年的山神，未久回死，皆證明不可傷及未可知的生命，恐有得犯神物而遭報的可能。

³⁸ 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁20。

人與為惡的文化符號，因能傷人，故予翦除，便不會受報，也與前述當以敬對待異物不同。由於自然界的萬物中有靈物或精靈，無論是否由天庭授命任務與控管行動，皆具備超自然的力量本當被人視作神明而崇敬，但人受限於智識無法立即辨分，只能勸諭眾人當以敬對待，以免自啟禍端外，亦是認定萬物皆有其神，可立祠崇拜的思想基礎。

（二）人神有份，須循常理來相待

除了從精靈信仰中自然崇拜所脫化而出的神明外，《稽神錄》所定義的「神」，大凡出身於人類社會中的個人，他們多半有重大建樹，或被眾人認定具有堅定的意志或高尚的品格，由此獲取或生成了感應、處理與達成特定人事的能力，接受了區域或具特殊身份族群的祭祀；這些人中尚有直接得到天庭的徵召，加入了龐大的官僚群，包括了於天庭、冥府、人間任職的各式官員。在接受民眾香火與以天庭為首組成官僚群的神明之外，亦容納並管理生於自然的精靈，皆能得到神明的稱號。此類具有神秘力量又與人生活攸關的各路神明，對人而言自有不同的意義及功能，惟《稽神錄》本以地方傳聞為多，對於天界或天神的記錄自少，多為職級較低若冥界幕僚的官職任命；至於地方神祇的來歷、活動及和人的關係，記錄則甚為詳細。以下主要就此書中神祇的出身，及和人互動的模式和職責，略述於次：

1、神祇的設立，出於天命或來自人意

神明的擬立有出於天意者，包括了代表上天旨意與鎮守管理地方的神明，反映著由中央迄地方的官僚規模，貫徹上天意志的行政系統；另外且有源自於民眾為了達成與出於特定目的或心理，興建祠廟祭祀的偶像。惟就選立標準來說，公、私在擬立時的心理進程亦有不同。就出於天意者而言，乃是眾人依照原有對天乃萬物、道德、法則來源的定義，去建立任官標準，故擢拔亡魂擔任官職者，必然有著道德上的要求，而自然界的精靈，也依照其出身和屬性被任命。故記云：

南平王鍾傳鎮江西，遣道士沈太虛禱廬山九天使者廟。太虛醮罷，夜坐廟廡間，忽然若夢，見壁畫一人前揖太虛，曰：「身張懷武也，嘗為軍將，上帝以微有陰功及物，今配此廟為靈官。」既寤，起視壁畫，署曰：「五百靈官。」……許但懷其舊恩，亦不知靈官之事，樞密述記以申明之。豈天意將感發死義之士，故以肸鬻告人乎？

鮑回者，嘗入深山捕獵，見一少年裸臥大樹下，毛髮委地，回欲射之，少年曰：「我山神也，避君不及，勿殺我，富貴可致。」回以刃刺其口，血

皆逆流，遂殺之，無何回卒。³⁹

張懷武因生前積有陰功，為上天所獎而任九天使者廟的靈官，並託夢予道士，將此事因果予以說解，告知世人積德便能得福的定則外，晉身為天庭官僚中的一員，即使是低階的官吏，亦存有德的要求；次則記下凡人殺害山神而得報事，然也交代山中之主亦為承天命的精靈，惟書中習見的江神、河神、海神、火神等，皆未交代其出身，概以各地精靈為主，為其特質，亦為其資格。此類因職責之故需與群眾互動的神明，或可知悉任官標準，對於居於天上廟堂顯要的任用方式，則未有描述。

至於群眾崇拜特定偶像的標準，甚而可以說只是原由，與六朝志怪中所演繹人鬼互動與關係的心理甚為接近：對鬼心懷敬畏故務求與其和平共處的態度，衍生而出的應對策略。⁴⁰其思路可從以下兩例略見：

浙西僧德林少時游舒州，路左見一夫荷鋤治方丈之地，左右數十里不見居人。問之，對云：「頃時自舒之桐城，至此暴得疴疾，不能去，因臥草中。及稍醒，已昏矣。四望無人烟，惟虎豹吼叫，自分必死。俄有一人，部從如大將，至此下馬，據胡牀坐，久乃召二卒曰：『善守此人，明日送至桐城縣下。』遂上馬去，倏忽不見，惟二卒在焉。某即強起問之，答：『此茅將軍也，常夜出獵虎，憂汝被傷，故使護汝。』欲更問之，困而復臥，及覺，已日出，不復見二卒；即起而行，意甚輕健，若無疾者。至桐城，頃之疾愈。故以所見之處立祠祀之。」德林上舒州十年，及回，則村落皆立茅將軍祠矣。

建陽縣錄事陳勳性剛狷，不容物。為縣吏十人共誣其罪，竟坐棄市。至明年死日，家為設齋，妻哭畢，獨歎於靈前曰：「君平生以剛直稱，今枉死逾年，精魂何寂然耶！」是夕即夢勳曰：「吾都不知死，向聞□□□□（原闕）卿言，方大悟爾。若爾，吾當報讎！然公署非可卒入者，卿明日為我入縣訴枉，吾當隨之。」明日，妻如言而往，出門，即見勳仗劍從之。至縣，遇一讎吏於橋上，勳以劍擊其首，吏即顛仆而死。既入門，勳徑之曹署，以次擊之，中者皆死。十殺其八，二吏奔至臨川，乃得免。勳家在蓋

³⁹ 分見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 92-93、102-103。此外，像〈陸洎〉（頁 17-18）因「皆行慈孝，功成業就」，受冥界陽明府召授侍郎之職，也交代在人間有德者而為神的原因；又《稽神錄》中除引文的山裡，凡海中（〈朱廷禹〉（頁 96-97））、江水中（〈宋氏〉、〈史氏女〉、〈漁人〉（頁 54-56））、採石所（〈黃魯〉（頁 99））、火神（〈酤酒王氏〉（頁 101-102））皆有其主，確屬自然崇拜，為泛靈信仰。

⁴⁰ 六朝時人們以為人死後為鬼，卻有著凌越生人的本領。至於人鬼互動可由志怪中的記錄知其方式，即依照鬼的智慧及能力高下，而有不同的應對策略，建廟祭祠，即預其一。有關此時期群眾對鬼神的想像及心理，詳論請參謝明勳：《六朝志怪小說考論》（臺北：里仁書局，1999年1月），頁 159-162 及王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，頁 177-186。

竹鄉，人恒見之，因為立祠，號陳府君廟。至今傳其靈。⁴¹

首則乃純粹的應驗故事。其敘事情節依序為：

①不特定的個人發生危及性命的災難、②具意志的個體顯現、③代為處理、④問題得解、⑤個人的回報（建廟以祀）。

在此記事中突顯了被祭祀者對於活動於其居所附近生人的關懷，對不特定的對象提供協助，表現出本身對大眾的仁心（內在神格的品德）與排除凶險的力量（外顯應驗的發生），對此護祐能力有需求的民眾，自然來祀，成為列名神明的基本準則。然次則卻是亡魂的報怨故事。其敘事進路可拆解成：

①個人為他人所害而身亡、②亡者的個體顯現、③亡魂親來報仇、④仇恨得解（未完全）、⑤眾人的應對（建廟以祀）。

二者敘事最大的區別，當在於此人格示現的原因在於報復私仇，缺少了前述茅將軍的仁愛。促成地方人士建廟祭拜的主因，在於畏懼此不斷示現又具有殺人力量的亡魂為祟，先予示好，避免危及無辜鄉人，在敘事和思維上，皆與六朝志怪中亡魂為祟而建祠祭祀的故事型相同，源於傳統思維中對崇鬼的敬畏心理。⁴²此舉亦得到亡者陳勳的善意回報而多有靈應。可知神明的祭祀，皆出於眾人相信這些具意識的人格擁有力量，但無論出於感懷或者畏懼，皆依照其能力的特徵與個人揆諸一己的需求後，得到香火。知神明的設立來自天意者，係延展了道德倫常正當性的思維，至於群眾對非正常死亡的亡魂心懷為崇疑慮而建祠祭祀，則產生自對不安定因素畏懼的心理，出於自然、非自然及正常、非正常的應對法則，亦為祭祀發生的通則。⁴³

2、互惠為原則，能兼使人神需求滿足

由上所述，即使天界神明與冥界官員毋需仰賴人間香火而存留，但派遣至各地尤其與民間接觸頻仍的神明，尚需依靠眾人的祭祀得其血食，來自於傳統信仰的思想遺傳，神賴祭祀維繫自我意識的延續；尤其出於人意才建廟祠神，本單純地基於人為神建廟使神得以安居，神以庇佑作為回饋的互助互利關係。由此概念，就生成了人神互求的故事型，若記云：

江南司農少卿崔萬安分務廣陵。嘗病苦脾泄，困甚。其家人禱於后土祠。是夕萬安夢一婦人，珠珥珠履，衣五重，皆編貝玉為之。謂萬安曰：「此病可治，今以一方相與。可取青木香、肉苳蔻等分，棗肉為丸米，飲下二

⁴¹ 分見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 97-98、123。

⁴² 在《搜神記》中有〈蔣子文〉事，戰死後親自顯現要求血食而未果，便為祟不已，後得祀而不為厲，情節單元和上引《稽神錄》陳勳事甚近，可見其思想淵源。引見〔晉〕干寶著，李劍國輯校：《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007年3月），頁 107-108。

⁴³ 參李豐楙：〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第 4 期（1994 年 10 月），頁 183-209。

十九。」又云：「此藥大熱，疾平即止。」如其言服之，遂愈。

江南戎帥韋建自統軍除武昌節度使。將行，夢一朱衣人，導從數十，來詣韋，曰：「聞公將鎮鄂渚，僕所居在焉。棟宇頹毀，風雨不蔽，非公不能為僕修完也。」韋許諾。及至鎮訪之，乃宋无忌廟。視其像，即夢中所見。因新其廟。祠祀數有靈驗云。⁴⁴

土地之神護祐境內百姓安全本理所當然，故當萬安病重，家人代向神明禱告，歸家後果於夢中得到神賜藥方，病即得瘳，是為神靈應驗之一例；然次則卻相反地由神明於夢中向韋建祈求，代為修葺所居廟宇，韋建允諾並履行約定修復其廟，其後此神也確能靈驗。此中可推衍出人神間的互賴關係：人有求於神，方能代建居所，並維繫香火；然神也當有回應與蔭佑信徒的義務，為使來拜的群眾得到滿足。惟神明尚需考量自身的能力，與祭祀者自身的福份，方敢允諾信徒的祈願，讓信徒堅守與神建立近於契約的關係，共存與共榮。

3、神承繼天命，須應恪守自我之職責

儘管信徒和神明間建立起近似平等的互惠關係，不過神明畢竟掌握著凌越常人的力量，於身份上也高於一般群眾，也應注意與擔負更多的職責。首先，對上而言，無論中央或地方的神明，應謹守上天給予的職務和交辦的工作，不可違抗。以直接受天庭指揮的雷神為說，本掌管雷電，承天意直接懲治地上為惡的人與物。在《稽神錄》中記有多則雷神施罰與現身的故事，可供說解：

江西村中雷震，一老嫗為電火所燒，一臂盡傷。即而空中有呼曰：「誤矣！」即墜一瓶，瓶有葉如膏，曰：「以此傅之即瘥。」嫗如其言，隨傅而愈。家人共議：「此神丹也。」將取藏之。數人共舉其瓶，不能動。頃之，復有雷雨，攝之而去。又有一村人亦震死，空中人呼曰：「誤矣！可急取蚯蚓搗爛，傅臍中，當瘥。」如言傅之乃蘇。⁴⁵

雷電為自然中令人敬畏的力量，於漢時已有雷神信仰，被看待成代天嚴懲邪惡的神明。⁴⁶此則中的雷神於執勤時竟誤擊無辜，因而立刻採取賜予療方的補救措施，道出天意必須由執法人員不差分毫地去貫徹執行，及神明必依從天意的規則。神明除了執行來自上天的行政命令外，尚須聆聽祭祝者的祝願。以祝禱者自身的心志是否良善，和祈求內容的能否合理為原則，據此作出決定，至於祈願內容若屬惡願且惡行重大，甚至可代天判決兼執行。書中已記下因貪欲而向神明祈求惡願，換得來自上天懲治的判例：

⁴⁴ 分見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁15-16、1-2。

⁴⁵ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁7-8。此外，尚有〈廬山下賣油者〉（頁5）、〈茅山牛〉（頁6）、〈番禺村女〉（頁6-7）等，皆記雷神施罰與現身，可參看。

⁴⁶ 有關雷神形象及概念的形成，請參芮傳明：《淫祠與迷信——中國古代迷信群體研究》（廣州：廣東人民出版社，2005年1月），頁145-148。

戊子歲，旱。廬陵人龍昌裔有米數千斛糶。既而米價稍賤，昌裔乃為文禱神岡廟，祈更一月不雨。祠訖，還至路，憩亭中。俄有黑雲一朵自廟後出，頃之，雷雨大至；昌裔震死於亭外。官司檢視之，脫巾，於髻中得書一紙，則禱廟之文也。昌裔有孫暉，應童子舉，鄉人以其事訴之，不獲送考。⁴⁷

存有積米千斛的龍昌裔因米賤而不能獲利，竟在已有旱象下仍祈求持續不雨一個月，以期在食糧漸少下讓米價上揚，俾取暴利，全然不顧念長期乾旱將會引發饑荒，致使大規模的人民死亡。只是龍氏雖只有心生惡念，且向神明祈禱，在無犯罪事實下仍被判雷刑而身死，又使子孫承負其罪，失去科考的機會，剝奪原本個人命運中被上天規定本不容更易的權利。此敘事自是突顯著危及社會安定與他人性命罪惡的深重，和宣傳祭祀時應有如同神在的恭敬心理，甚而有告誡與教訓眾人當止息惡念的意圖。在此也揭示了神明處事的原則：對上天當恪守其職，面對群眾則需指導其行為，甚至施予責罰。

五、入世精神：人神規範反映的社會意識

無論對於自我本命的界定、各種神祇的出處與職責的解釋，和與神明間互動原則的看法，本書皆表現出極為明顯的入世傾向，尤對社會秩序等公共議題，及個人在生活中習常得遇的疑難最為關懷。此傾向適能在《稽神錄》中對神仙（一種達成絕對超然與理想的離世生命）於實踐修仙經歷的漠然，得到部份的反映。在僅數則仙人顯聖的記錄中，仙人多以旁觀者的態度，近於只是偶入人間施行救助、甚至只是仙人在此遊戲的行紀，著墨遠不如只是「神仙實習者」的道士來得多，一個確實存在並於人間活動的特殊階層。此入世的精神，無不投射在故事的命意中，使得單純的志怪故事，又增添了近於寓言的文章體例。就書中所反映與標舉的主要意蘊，近於「教訓」的宣揚，概可以二類以說：

（一）想望正義，故人神皆須謹守人間律法

對於個別異事的發生，《稽神錄》多認為皆有特定的法則與規範在運作，以達成上天預定的意旨與想法。除了前文已提及人生命定與物理通則之外，由於當時人們以為世間乃是天上及冥界的中介，鬼神可自由往來與人互動，俾利執行上天的意旨，那麼應存在著超然於人、神之上皆應遵循的通則，讓人遵守。細繹書中記有靈驗、報應的記事，呈現著以尋求正義為目標而具有層遞的法則：

1、以一般性道德，作辨分是非的基礎

⁴⁷ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁111。另〈黎山廟〉（頁103）記向神許惡願者，而自己遭報。其中更直接藉神之口，道出「人不當發惡願」的原則。

來自既有傳統和生活方式中的習慣，在共通的社會氛圍之下以近於約定俗成的方法，遂漸形成具有道德意識、判定善惡的規範；它不具有宗教的信仰批評，亦非具文法律的條規，卻可制約個人心理的活動。此一般性的道德，成為書中最習見定奪報應是否發生的標準。在前文所列舉為神明所懲罰的個人，多屬違反此行為原則而被處置的案例。復拆解以下例證為說，足能發明此類敘事的命題及準則：

呂師造為池州刺史，頗聚斂。常嫁女於揚都，資送甚厚，使家人送之。晚泊竹篠江。岸上忽有一道士，狀若狂人，來去奔走。忽躍入舟，直穿舟中過，隨其所經，火即大發，復登後船，火亦隨之。凡所載之舟，皆為煨燼。一老婢髮尺餘。人與船了無所損失。道士亦不復見。⁴⁸

此敘事係交代呂師造被斷定有「聚斂」的貪念和惡行為「因」，在將可代表呂氏貪斂贈予其女的錢財「證據」並陳下，作出派遣道士形象的神明將贓款銷毀的判決並交付執行為「果」。此因果交代清楚且前後環扣，自具教訓的意味，但使用的批評標準，卻只是援用單純的善惡判定，可知敘事者相信此簡易的敘事，已能取得讀者的理解。復由思維的連結觀察，可發現判定呂師造有惡行、惡意，嫁女豐厚之資也必出於其父聚斂所得的推想，並由此原故去理解女接受父親嫁妝的行為和財物自身的性質，認定屬於不義的行為及所得，此思維進路與是非標準，雖號稱出於上天，實則在能獲得眾人普遍地承認並肯定後，可知不過是眾人所共同信守的道德標準。此報應的發生雖有神明的介入，但標準不會因宗教信仰、人生目標的不同而生歧異，故視作一般性的道德，且為神明皆當理解和遵循。此為應驗發生最習見的標準，亦是決定是非的基礎。

2、依照法令內容，作為規範最終解釋

具文的法律雖承繼了部份一般性道德的內容，尤在已行諸犯罪行為的認定上共識更多，在判定是非上也多能一致，反映在《稽神錄》的記錄中。但法律與一般性道德有著性質上的差別：其一、法律以行為作準則，一般性道德採取犯罪意志為依歸。由於法律的施行採取「報復原則」，用具體文字記下犯行和罪責的對等和內容，在衡量犯意後作出客觀的判決，再予懲罰，讓罪行及處罰間有對價、同質的關係，務求符合比例原則；亦即法律所規範者，在於已付諸於行動、並造成他人利益損害的具體行為上；一般性道德則不同，僅繫於犯意而已。其二、法律存在著突發改變的可能，一般性道德則相對穩定。因封建時法律修訂雖號有天子犯法與庶民同罪的理想，事實上帝王的行政命令就能更動法律的施行，相對於一般性道德的而言，實存在著改變的因素。兩者間所存在的扞格，足能讓個人心生犯意或做出犯行時，讓監督並維繫人間公平的神明無單一標準。就此來說，本書依照神明讓公義得以彰顯的原來職責，補充人間執法人員的人力限制，以及完

⁴⁸ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁66。

成法律規範不能達到的善惡報應作為執法守則，用來釐分出更明確的執法原則及方法。就未付諸實現的單純犯意而言，為法律無法規範亦無關係，在主觀上卻已犯罪，若前引人向神明祈求惡願，而得惡報者即屬之。至於次者，當法律規範為行政命令所改變時，就應依照人間的法令規則而施行，故記云：

袁州錄事參軍王某，嘗以一盜獄具而遇赦，王以盜罪重不可恕，乃先殺之，而宣赦。罷歸，至新喻邑。邑客馮氏具卮酒請王，明日當往，晚止僧院。乃見盜者，曰：「我罪誠合死，然已赦矣，君何敢逆王命而殺我！我今得請於所司矣。君明日往馮家耶？不往亦可。」言訖乃沒。院僧但見其與人言而不見其他。明日方飲，暴卒。⁴⁹

得遇大赦，是不能改變**犯罪人**曾做惡事的事實，在善惡有報的定則下，本應受報。故事中的王某即依此以為罪不可恕，故意延置赦令先殺盜，卻被盜者認定王某的行為「不合法令」，向冥間司命機構申訴而獲准，至終按殺人償命的原則付出了生命為代價。由這些敘述看來，冥間官員於此又遵循了人間的法令，復與世間無別。可知世上法令規定清楚，惟範圍亦小，自當遵循，法令所未予規範處，則準用一般性道德。若然，由神明迄世間大眾，方不會無所適從，皆可獲悉清楚的規定而行事。

3、否定宗教力量，正義程序務求完成

在人間的規範之外，尚存在著宗教的律規，許諾死後進入極樂之境，甚至能求得不死升仙，指導信徒從事宗教的活動及規定生活的方式；另外所提供的宗教服務，無論是生人的薦福、禳禍，亡者的超渡、救贖，與民間互動最繁，也聲稱力量能達鬼神，代為處理超現實的事務。不過《稽神錄》雖可檢得道士、僧人祛除邪物的記錄，只是凡害人性命者，就皆讓冤魂直接報仇，奪走加害人的生命，無論道士或僧人代為禳謝，皆無法改變冤魂的意志。若記云：

浙西軍校吳景者，辛酉歲，設齋於石頭城僧院。其夕既陳設，忽聞婦女哭聲甚哀；初遠漸近，俄在齋筵中矣。景乃告院僧曰：「景頃歲從軍，克豫章，獲一婦人，殊有姿色。未幾，其夫求贖，將軍令嚴肅，不可相容。景即殺之，後甚以為恨。今之設齋，正為是也。」即與僧俱往，乃見婦人在焉。僧為之祈告，婦人曰：「我從吳景索命，不知其他！」遽前逐之。景急走上佛殿，大呼曰：「我還爾命！」於是顛仆而卒。⁵⁰

吳景因承上意而殺婦人，雖非無由，卻有殺人無辜的事實，無怪婦人亡魂向吳景索命，得後方才甘心。於此殺人償命的過程中，吳景意欲尋求與亡者多有往來的

⁴⁹ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 97-98。

⁵⁰ 見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 81。另外〈法曹吏〉（頁 78）記僧人為法曹吏害其性命，吏懼請道士禳謝無用，月餘仍死，故事與此則同型，不過介入者為道士，作法亦無驗。

宗教力量介入，避免惡報的發生，但婦人全然漠視佛教設齋法事的有效性，也否認佛殿的神聖性，直取性命，讓正義程序能夠完成。或因殺人罪責滔天，冥間司命機構也必依往例判定婦人勝訴，於人的觀感中亦不容赦免，竟成就了報應的發生，卻間接地否定了佛道兩教所宣稱的法事力量。此結果係欲維繫住世上律法及一般道德共同建立起的人神法則，故不容存有例外，使得天意更加凜然不可更易，宣示並警戒眾人理當遵從。

故知天道的實際表現，乃落實在法律的制度與一般道德的規範上，兩者規定的範疇不同，卻皆為成就社會正義而存在。由於社會正義出於凜然不可改變的天意，在犯下極大重罪時就可否定宗教的力量，讓正義得以完成。因此，此書中所建立的正義觀，是將傳統、情感（信仰）、價值理性以及成文規定加以結合，形成了絕對正當性的基礎，⁵¹建構出完整、深具入世色彩又人神皆需遵守的法則。

（二）滿足私願，神明職責適反映眾人想望

由於進入文明社會後泛靈崇拜便生頹勢，中華文化中所祭祀的對象，基本仍以「個人」為主要身份，毋論是亡魂得到血食抑或道人修得仙體，只是轉變的生命形態有所不同而已。這些超拔在個人之上的個體，乃是另一社會群體（天庭官僚系統）的一員，下者未得上天的授官，惟皆受到天意的主宰，並非純粹自由的意識。那麼對眾人而言，祭祀的對象延續了仍具有人身階段的人格與性情，於思考與需求上也應大致相同，所顧忌與遵循的規範也一如人間，所謂的「神明」不過是具有特殊能力另一種人格的樣態而已。由此，當祭祀發生時人神間產生互動，祭祀者明白被祭祀者對一己祈求的內容必然熟知，祈祝著不悖離天理的要求。表面上眾人總是向神明求福禳禍，出於滿足私人生命及生活上的期待而已，若由兩下的關係詮解，實形同個人向全知全能的官府要求合理對待，一個最低要求的社會正義。先就「合理」性而言，祈求改變天命規定的人生內容，便非合理。在《稽神錄》中，有關個人壽祿的說明，皆屬於單向式的敘事：

1、明白命定：接受人生有其時限的原則

在定命中，年壽和祿位雖然都是人所關心的議題，不過前者有鑑於人皆不免一死的定則，對尋常人而言只能以接受為前提下，再予解釋生命的趨向；至於後者則因攸關個人名利，與重視公共議題的道德傳統不侔，無法對代表公義的神明予以祈求，因此，上述兩種僅能單向地透過處理或者能探悉其中訊息的鬼神透露消息，反映在定命的敘事裡。此看似單調無變化的陳述中，卻可寄託著當時群體對於自我和環境關係的認識，尤其關涉異想世界的想像。藉由解構以下的定命常

⁵¹ 韋伯指出正當性的基礎來自於四：一是傳統、二是感情上信仰、三是價值理性信仰、四是被相信具有合法性的成文規定，上述四項，皆被容攝在《稽神錄》中人神共守的規範中。引參韋伯（Max Weber）著，顧忠華譯：《社會學的基本概念》（臺北：遠流出版社，1993年10月），頁67。

例，就能得見其中心理活動的樣態：

江南大理司直邢陶癸卯歲夢人告云：「君當為涇州刺史。」既而為宣州涇縣令。考滿，復夢其人告云：「宣州諸縣官人來春皆替，而君官誥不到。」邢甚惡之。至明年春，罷歸。有薦陶為水部員外郎，牒下，而所司失去。復請二十餘日，竟未拜而卒。

廣陵吏姓趙，當暑，獨寢一室。中夜，忽見大黃衣人自門而入，從小黃衣七八。謂己曰：「處處尋不得，乃在此耶！」叱起之，曰：「可以行矣！」一黃衣前白曰：「天年未盡，未可遽行，宜有以記之可也。」大人即探懷出印，印其左臂而去。及明視之，印文著肉，字若古篆，識其下，右若「先」字，左若「記之」，其上不可識。趙後不知所終。⁵²

兩則所述，已可得見冥間執行天命的過程，一種同於世上行政機構行事的次序，由冥官掌責，交付冥卒執行。此敘事將定命的概念比附成人間行政命令的執行，人們在日常中所熟知的權威來源和特質，透顯著人對被決定命運極其關心卻又對內容莫可奈何的心態；所以敘事中的主角毋論是心生排斥，抑或任其擺佈，無不確然相信與洞悉定命的存在與其運作的方法，承認一己只能處在被告知和被動的地位；定命的內容限定在祿位及年壽上，也有別於且縮減了唐代事無大小皆由命定的範圍。⁵³此心態的轉變，係與當時群眾對唐末至五代戰爭頻仍的環境有關：個人的生命多受政權的更迭而喪失。此不定感就能投射在祿位（政權）及年壽（性命安全）上，並以此看待這難以逃避卻又危及性命的社會，又擴展至空間（天界、人間、冥府）及天命（天意、人間秩序、個人境遇）的詮釋上。而此，朝代的替換係為常態，且人必物故又為鐵則，將此人已知悉的通則與經驗回歸在凜然不可更易的天意下，去說明個人必須面對境遇及生死本令人感到不安的題目時，陳述時雖不免有強加於人的姿態，卻在此必然的經驗中讓人能接受此一思維，反而達成宣慰情緒的宗教果效。

2、排除干擾：知悉生活伴有不安的因素

在天命之前，神明亦不能例外地和群眾同樣受到神聖的天命所制約，必須遵循含括了一般性道德微具宗教意涵的規範，在此之下執行並貫徹上天的意志，去提供群眾生命疑義的諮詢。對眾人而言，意指人生中至為重要的年壽、祿位無庸刻意去關切與追尋，自然也禁止人們向接受與執行天命的神明求取個人享樂。神

⁵² 分見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁 19、36-37。另外亦有進入冥府管理生人命運專職單位的生魂，得見定命簿錄而知命運的故事，若〈貝禧〉（頁 106-108）、〈支戩〉（頁 108）即是，其義與前引同。

⁵³ 唐代命定故事多在描述祿位和壽命已被上天所決定，多收錄在《太平廣記》中的〈定數〉中。至於定命主要的內容及範圍，則參黃東陽：〈由命定故事檢視唐代命定觀的建構原理〉，《新世紀宗教研究》第 4 卷 3 期（2006 年 3 月），頁 148-166。

明所能提供的協助，排除了能創造積極幸福感發生的基礎或因素，而是消極地避免挫折與痛苦的發生與延續。在本書中，人們對於周遭發生即令已判定屬於超自然的疑難，卻仍多依靠自己的方法和力量去處置，或求助於仍在修鍊階段而能操作法術的道士及出家人，道出當時人們傾向於務實的精神；至於尋求神明協助與祈願的例證中，也止於陳列著各類干動個人平靜生平的習見問題，只是在尋求解答時，將它歸類在常人智識所無法知悉的場域中。在以下兩則的例證中，反映著人們對生活問題的想像和解釋，以及和神明關係的態度和看法：

袁州村中有老父，性謹厚，為鄉里所推。家亦甚富。一日，有紫衣少年，車僕甚盛，詣其家求食。老父即延入，設食甚豐，遍及從者。老父侍食於前，因思：「長吏朝使行縣，當有頓地，此何人哉？」意色甚疑。少年覺之，謂曰：「君疑我，我不能復為君隱，仰山神也。」父悚然再拜，曰：「仰山日獻於祭祀，奈何求食乎？」神曰：「凡人之祀我，皆從我求福；我有力不能致者，若非其人不當受福者，我皆不敢享之。以君長者，故從君求食爾。」食訖辭讓而去，遂不見。

光州檢田官蔣舜卿，行山中，見一人方採林檎，以二枚與之食，因爾不飢。家人以為得鬼食，不治將病，求醫甚切而不能愈。後聞壽春有人善醫，令往訪之。始行一日，宿一所村店，有老父問以所患，具告之。父曰：「吾能救之，無煩遠行也。」出藥方寸匕使服之。吐二林檎如新，父收之去。舜卿之食如常。既歸，他日訪之，店與老父俱不見矣。⁵⁴

首則交代了人向神明多為求福的真相：對苦痛、災難的規避，與平順、適意的求取。只是各路神明確實掌握各種神秘力量，卻仍受到神明自我能力的限制和既定法規的制約，未能隨心所欲。那麼祈願未驗，並非否定神靈的存在及能力，乃是歸責於祈願者自身違逆了既有規定的內容而已。因而在第二則災禍得解的例證中，久病問醫又未癒的蔣氏，就將得病和之前曾食山中林檎加以聯結，認定二者間的具有因果關係外，復認為林檎乃鬼所給予，食之得病，以醫治尋常病痛的醫生自然束手無策。此想法的建立，本在於人遇困難，用常例加以處理卻未得解決的困惑，簡易地又單向地聯想到超自然力量。其後也得遇異人賜藥竟然得癒，也用同樣的方式去理解，視異人係神明（或神仙）之屬：得病因著遇見鬼物，得癒乃得神明救治的對應思維。然當中更道出個人在此環境中必遭遇到可識別與未可識的各類困境，人必須親自面對及處理的實情；至於神明的馳援，出自回應個人祈求者的互動，尚有無力處理的可能，而神明的主動介入，亦掌控在其主觀的意願。託於神明代為解決困境，竟存在著諸多的變數，在在說明了當時流行著「自力救贖」的意識，進一步言，就此也再次承認人生中存在著各類型困擾的必然，人也應當知悉，甚而接受此真相。

⁵⁴ 分見〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，頁96、118。

六、結論

正因著徐鉉回復六朝志怪近於著史的傳統撰成《稽神錄》，用徵實的態度直筆記下當時所傳述的各類異聞，考述及推想了各種被劃歸在超現實場域事件的原委，質樸地反映五代在佛道兩教盛興後民間信仰的操作方式與流行實況，如實的記下當時人們看待自我生命的論點，及在理解自我生命後對待神明的態度和方式上，建構起信仰完整的思辨進程、思維方式及文化基礎。在對自我生命的理解方面，乃是相信人生而命定，不過命定的內容多著眼在祿位及年壽上，且不注重定命發生的過程，只規定預設結果的成就；命定雖看待成不能改變的定則，惟犯下害人性命、殺生過多，或直接觸怒掌管年壽系統或官職更高的神明，就會剋扣原被決定的壽命，甚至付出生命作為代價；至於人死後則歸地府，經審判總結個人一生善惡後，無論是否有授予冥職，皆放回自有的陰宅繼續生活，保有生前的意志與和陽界的關係，建構起上天、人間、冥界簡易式又彼此互通的世界圖貌；至於佛教輪迴的概念亦被融攝，卻作為懲處的法式之一，並非生命輪轉的主要機制。對自我生命的理解，成為對應外在環境及各類神明的基礎。因此，此世界既被看待成由龐大由神明所組成的官僚體系所管制，按照不能情測的天帝意志而運作及存在，那麼個人只能儘力去理解與遵循其意旨。如是，書中亦交代了此世界中神明的出處、任務、規範及性格，由此去界定人神互動的方式及原則。神明的來源，可由修鍊得道的神仙、各類精靈、生人死後出任，亦有來自地方出於人意的崇拜，任職於公私不同的單位：或進入上天所建立的公務體系，或接受民間香火的祭祀，管理含括人間在內的整個世界。這些出身不同的神明，皆受與人間相同的既有規範所制約，未能隨性而為，至於群眾，也遵守著相同內容的規範。只是這託言出於天意的法則似由上（天意）而推展至人間（個人），實本於社會所凝聚的一般性道德，自深具社會性格和特質，亦被群眾所接受。既如此，人們面對神明時，就應按照此理相待，不能求取份外的利益，也不能違反公序良俗，否則便會遭報，重者甚至扣減既有的定命。就此以觀，已微具單純地主張善惡有報的勸善思想。而此看似僅承繼傳統信仰的模式，在內容上已得變化。首先，在定命的內容來說，只多關心祿位及壽命，兩項在戰爭頻仍的五代最難預測卻為人至為關心的題目，而只能歸結於命定之下，適見當時群眾將心理的焦慮投映在信仰中；其次，在此時代的氛圍裡，自無法擺脫令人陷於困擾的諸多外在因素，無論歸於鬼神還是環境，皆對神明的力量及權限多所質疑，已承認愁煩無法避免為的人生真相。透過《稽神錄》所輯錄五代的各類異聞，證成了當時民眾以更入世及實務的態度，援用並修改了傳統思維去看待及思索自我及神明的份際，當中亦對佛、道兩教的理論有所涉及，卻不過作為輔說或旁證，並非真正地接受和信從，目的在於解釋與撫慰亂世中群眾的自我生命及集體焦慮，而民間信仰的實用精神及特質，就此亦得彰顯。

誌謝：本文承兩位匿名審者惠賜修正意見，另英文摘要由洪章夫教授代譯，謹致個人謝忱。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔晉〕干寶著，李劍國輯校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年3月。
Gan Bao (Tsin Dynasty). Lee Jianguo proofread. *Sou Sen Chi*. Beijing: Chonghua, 2007, Mar..)
- 〔晉〕陶潛著，李劍國輯校：《新輯搜神後記》，北京：中華書局，2007年3月。
Tao qian (Tsin Dynasty). Lee Jianguo proofread. *Sou Sen Hou Chi*. Beijing: Chonghua, 2007, Mar..)
- 〔南朝宋〕劉義慶：《幽明錄》，上海：上海古籍出版社，1992年12月。(Liu Yiqing (Liu Song). *You Ming Lu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1992, Dec..)
- 〔北齊〕顏之推《顏氏家訓》，臺北：藝文印書館，1973年10月。(Yan Zhitui (Northern Qi). *Yan Shi Jia Xun*. Taipei: Literary Arts Printing Hall, 1973, Oct..)
- 〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，臺北：臺灣商務印書館，1978年5月。(Chen Zhensun (Song Dynasty). *Zhizhai Shulu Jieti*. Taipei: CPTW, 1978, May..)
- 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志》，上海：上海古籍出版社，1990年10月。(Cao Gongwu (Song Dynasty). Sun Meng proofread. *Jiun Jai Du Shu Jr*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1990, Oct..)
- 〔宋〕袁氏：《楓窗小牘》，鄭州：大象出版社，2008年10月。(Yuan (Song Dynasty). *Feng Chuang Xiao Du*. Zhengzhou: Da Xiang Publish House, 2008, Oct..)
- 〔宋〕徐鉉著，白化文點校：《稽神錄》，北京：中華書局，1996年11月。Xu Xuan (Song Dynasty). Bai Huawen proofread. *Ji Shen Lu*. Beijing: Chonghua, 1996, Nov..)
- 〔宋〕楊億述、黃鑿錄：《楊文公談苑》，南昌：江西人民出版社，2003年10月，
《宋代佚書考》本。(Yang Yi, Huang Jiang (Song Dynasty). *Yang Wen Gong*

Tan Yuan. Nanchang: Jiangxi People's Publishing House, 2003, Oct..)

〔元〕脫脫撰：《宋史》，臺北：鼎文書局，1987年10月。(Toktoghan (Yuan Dynasty). *The History of Song*. Taipei: Dingwen, 1987, Oct..)

二、近人論著 (The modern works)

王國良：《魏晉南北朝志怪小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984年7月。(Wang Kuoliang. *Studies of Weird Novel of Wei Jin, Southern and Northern Dynasties*. Taipei: Literature and History Wise Publishing House. 1984, July.)

牟復禮著，王立剛譯：《中國思想之淵源》，北京：北京大學出版社，2009年1月。(Frederick W. Mote. *Intellectual Foundations of China*. Beijing: Beijing University Press. 2009, Jan..)

巫鴻：《黃泉下的美術——宏觀中國古代墓葬》，北京：三聯書店，2010年11月。(Wu Hung. *The Art of the Yellow Spring*. Beijing: SDX Joint Publishing Company. 2010, Nov..)

李劍國：《唐五代志怪傳奇敘錄》，天津：南開大學出版社，1993年12月。(Lee Jianguo. *Tang Wudai Zhi Guai Chuan Ji Xu Lu*. Tianjin: Nankai University Press. 1993, Dec..)

李豐楙：〈從成人之道到成神之道：一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》第4期(1994年10月)，頁183-209。(Lee Fongmao. "From the Way of Becoming a Virtuous Person to the Way of Becoming a Deity: The Structural Consideration of the Taiwanese Folk Faith" *Studies in Oriental Religions*, n.4 (1994, Oct..))

孟旦著，丁棟、張興東譯：《早期中國「人」的觀念》，北京：北京大學出版社，2009年9月。(Donald J. Munro. *The Concept of Man in Early China*. Beijing: Beijing University Press. 2009, Sep..)

昌彼得：《說郭考》，臺北：文史哲出版社，1979年12月。(Chang Peter. *Shui Fu Kao*. Taipei: Literature and History Wise Publishing house. 1979, Dec..)

芮傳明：《淫祠與迷信——中國古代迷信群體研究》，廣州：廣東人民出版社，2005年1月。(Rui Chuanming. *Evil Cults and Blind Faith*. Guangzhou: Guangdong People's Publishing House. 2005, Jan..)

韋伯著，康樂、簡惠美譯：《宗教社會學》，臺北：遠流出版社，1993年7月。(Max Weber. *The Sociology of Religion*. Taipei: Far Class Publishing House. 1993, July.)

韋伯著，顧忠華譯：《社會學的基本概念》，臺北：遠流出版社，1993年10月。(Max Weber. *Soziologische Grundbegriffe*. Taipei: Far Class Publishing House. 1993, Oct..)

- 涂爾幹著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，臺北：冠桂圖書公司，1992年9月。(Emile Durkheim. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Taipei: Laurel Publishing House. 1992, Sep.)
- 莫宜佳著，韋凌譯：《中國中短篇敘事文學史》，上海：華東師範大學出版社，2008年9月。(Monika Motsch. *Die Chinsische Erzählung Vom Altertum Bis Zur Neuzeit*. Shanghai: East China Normal University Press. 2008, Sep.)
- 陳來：《古代宗教與倫理》，北京：三聯書店，2009年4月。(Chen Lai. *Archaic Religion and Ethics*. Beijing: SDX Joint Publishing Company. 2004, Apr..)
- 程毅中：《唐代小說史話》，北京：文化藝術出版社，1990年12月。(Chen Yichong. *History of Tang Fiction*. Beijing: Cultural Art Publish House. 1990, Dec..)
- 黃東陽：〈由命定故事檢視唐代命定觀的建構原理〉，《新世紀宗教研究》第4卷3期(2006年3月)，頁148-166。(Huang Tungyang. “The Study of Predestinarianism of the Tang Dynasty based on Stories of Predestination” *New Century Religius Studies*, vol.4 n.3 (2006, Mar..))
- 黃東陽：《唐五代記異小說的文化闡釋》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2007年3月。(Huang Tungyang. *The Cultural Explanation of Weird Novels in Tang and Five Dynasties*. Taipei: Showwe Company. 2007, Mar..)
- 劉淑芬：《中古的佛教與社會》，上海：上海古籍出版社，2008年1月。(Liu Shufeng. *The Middle Ages of Chinese Buddhism and Society*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House. 2008, Jan..)
- 魯迅：《中國小說史略》，北京：人民文學出版社，2006年12月。(Zhou Shuren. *A History of Chinese Fiction*. Beijing: People's Literature Press. 2006, Dec..)
- 魯惟一，王浩譯：《漢代的信仰、神話和理性》，北京：北京大學出版社，2009年6月。(Michael Loewe. *Faith, Myth and Reason in Han China*. Beijing: Beijing University Press. 2009, June.)
- 蕭相愷：〈徐鉉及其小說《稽神錄》〉，《揚州大學學報(人文社會科學版)》第6卷5期(2002年9月)，頁28-31。(Xiao Xiankai. “Xu Xuan and His Novel Verification of Gods” *Journal of Yangzhou University the Humanities & Social Science Edition*, vol.6 n.5 (2002, Sep..))
- 謝明勳：《六朝志怪小說考論》，臺北：里仁書局，1999年1月。(Hsieh Minghsun. *Studies of Weird Novel of Six Dynasties*. Taipei: Liren Publishing House. 1991, Jan..)
- 韓森著，魯西奇譯：《傳統中國日常生活中的協商》，南京：江蘇人民出版社，2008年5月。(Valerie Hansen. *Negotiating Daily Life in Traditional China : How Ordinary People Used Contracts, 600-1400*. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House. 2008, May.)

The study of the way of thinking in the folk faith of the Five Dynasties based on *Ji Shen Lu*

Huang Tung-Yang*

Abstract

This paper used *Ji Shen Lu* of Xu Xuan to study the theme of folk faith of the Five Dynasties, in order to understand the way people viewed their lives and what were their images of and attitude toward gods. In understanding one's own life, it is believed that life is predestinated. However, this destiny is limited to longevity and the official rank with its salary and also conformed to the occurrence of predictable results. Killing any life and offending gods will cost a person his life, thus changes the vicissitudes set up by the heavenly mandate. After one died, the spirit enters the Hades and goes through trials for the summation of lifetime good and bad conducts, then returns to the grave and continues to live, maintaining the will and the social relation with the living world of the previous life. The transmigration in Buddhism also touches this issue, but it is only one of the ways of disposing the spirit of the dead and not the mechanism of the cycle of life. Because of the differences in origin, mission and personality of gods, there are also slight differences in the manner and principles of interaction between men and gods. However, the interaction is restrained by the norm and must be obeyed with no exception. When facing gods, the common sense must be followed and

* Assistant Professor, Graduate School of Chinese Studies, National Yunlin University of Science & Technology.

not allowed to seek benefits not arranged in the fate, nor to violate the public order and good morals. Otherwise, the person will receive the retribution, it thus somewhat serves to preach the belief of the exhortation for good deeds. This seems to simply follow the traditional faith, yet it has actually changed. As far as destiny is concerned, limiting to longevity and the official rank with its salary reflects the concern and anxiety of people of that time for their lives. As for the power and authority of gods, they are also limited and thus indirectly admit the fact that life is full of worry and sorrow. Therefore, we know that the people of the Five Dynasties had an attitude of the more social participation and practicality to adjust their traditional faith, with a new aspect in treating and thinking the difference between themselves and gods. From this we can see how the folk faith functioned in placating the collective anxiety of people and its spirit of practicality and social participation.

Keywords: Xu Xuan, *Ji Shen Lu*, Five Dynasties, ghost story, folk faith.

南宋時期之薦亡齋醮文化研究 ——以洪邁《夷堅志》為探討中心*

盧秀滿**

提 要

本文藉由整理並分析《夷堅志》所載與齋醮活動相關之事例，探討南宋之際齋醮活動在當時所展現之作用及發展情況。

首先，匯整出佛道二教之齋醮活動，在南宋之際所發揮之主要功用包含：請命延壽、感謝再生、擊妖禳怪、謝過、醮神與祈福禳災、求仙、祈晴祈雨、薦亡等。指出齋醮活動所涵蓋及關心之範圍極其廣泛，其觸角伸入了士庶生活中之每一角落，顯現出齋醮活動對於人居世上所可能面臨之生、老、病、死等諸項問題，在整體上展現了宗教之關懷。

其次，聚焦於齋醮活動主要重心之「薦亡齋醮」，從《夷堅志》中整理出按情況之不同所進行之「薦亡齋醮」主要有：「喪事常儀」、「拔度幽魂」、「解冤釋結」、「驅遣亡魂」等四類。其中有主動、有被動，有需按既定時間進行者、又有因應突發狀況而不定期為之者，從各種可能之角度探索南宋之際，薦亡齋醮之進行實況。

接著，探討「薦亡齋醮」核心之「九幽醮」、「黃籙齋（醮）」、「水陸齋」三者，指出南宋之際，道教之「薦亡齋醮」以「黃籙醮」最為盛行，而佛教則以「水陸齋」為最普遍。

最後則指出，南宋士人對於齋醮文化在宋代蓬勃發展之不同看法與觀點，雖為一場情與理之爭辯與拉扯，但在某種程度上正反映了齋醮活動，特別是薦亡齋醮在南宋時期之興盛，乃不爭之事實。

關鍵詞：洪邁、夷堅志、薦亡、齋醮、南宋

* 本論文為筆者所主持之「文藻外語學院 99 年獎助教師專題研究計畫」之研究成果，此次投稿《東吳中文學報》之際，承蒙匿名審查委員們提供諸多寶貴之意見，使本文在修改後能更趨於成熟，在此深致感謝之意。

** 現任文藻外語學院應用華語文系專任助理教授

一、前言

中國人的送死習俗，隨著時空之演進而呈現不同之面貌。時序進入唐、宋以後，隨著道、佛兩教信仰之普遍與盛行，中國人關懷亡者而進行之超渡儀式也就更為繁瑣。若就唐、宋時期文言小說所載內容觀之，即可約略探知由唐入宋漢民族在送死習俗上之變遷與發展情況，其中、齋醮活動於喪葬禮俗上之盛行，即為宋代最顯著的特色之一。從唐代為亡者所進行之造經塑像至宋代之齋醮薦拔，即明顯反映了在時代之遷移下，喪葬習俗之演變概況。

對於齋醮文化之研究，歷來已有許多學者針對齋與醮之區別、齋醮進行之意義、科儀、與民俗信仰之關係等個別議題，進行過深入之探討，累積豐碩之成果。¹然而，大部分之研究者者，主要是從宗教探索之角度出發，鮮少出現專門從宗教相關文獻以外之記載，進行對齋醮文化的剖析。但是，就如眾所周知，齋醮活動與中國人之日常生活，實有密不可分之關係，因此包含正史在內之各種文獻，均或多或少出現些許與齋醮活動相關之記錄，更遑論對於社會大眾生活實態之記載與民間習俗之描繪，往往是十分重要之載體的小說，自不在話下。因此，筆者此次擬藉由小說所記載之內容，探究齋醮活動在宋代之發展情況，企圖透過宗教文獻以外之典籍，更宏觀地發掘齋醮文化在中國古代社會所占有之地位與存在價值。

是故，為考察南宋時期民眾社會生活之真實樣貌，對於蒐羅、記載南宋時期各項文化最為豐富之《夷堅志》²一書，實為挖掘當時民眾社會生活線索的首

¹ 如柳存仁〈五代到南宋時的道教齋醮〉（《和風堂文集》（中）所收，上海：上海古籍出版社，1999年10月，頁753-780）與張澤洪《道教神仙信仰與祭祀儀式》（臺北：文津出版社，2003年1月）一書，均詳細分析了齋法源流、齋與醮之區別，以及宋代新增齋醮科儀之內容；而張澤洪〈道教齋醮科儀與民俗信仰〉（《宗教學研究》1999年第2期，頁38-46）及松本浩一《宋代の道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006年11月）中，均針對道教齋醮與民俗信仰、習俗間之結合進行深入剖析；而兩位學者亦在其所撰寫之上述二書中，分別針對宋代齋醮之特點，宋代黃籙齋之特色進行過探討；此外、李豐楙〈道教齋儀與喪葬禮俗複合的魂魄觀〉（李豐楙、朱榮貴所編《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》所收，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年11月）一文與松本浩一〈葬禮・祭禮にみる宋代宗教史の一傾向〉（《宋代の社会と文化》宋代史研究会研究報告第一集，汲古書院，1983年）、《宋代の道教と民間信仰》等著述中，則分別針對道教齋醮儀式與儒家傳統喪禮習俗間的結合或是矛盾衝突等問題，進行詳論，亦值得參考。礙於篇幅，以上僅簡單列舉與本文議題較有直接關連者，其餘相關研究成果，筆者將於本文以下的論述中適時援引，在此不逐一贅述。

² 《夷堅志》為南宋文人洪邁（1123-1202）所編撰之巨著，其卷帙繁多，在某種程度上對當代人民之生活情態、社會思潮之反映，深具指標性。而本文所依據之《夷堅志》（含《夷堅志補》），為臺灣明文書局在民國八十三年九月所出版者，共四冊。

選作品。其書中所記載之內容，往往為專門探究道、佛、民俗等文化之研究者所引用，可見，《夷堅志》中的確保存了不少足以反映南宋之際民眾生活習俗及信仰的重要記錄。有鑑於此，筆者本文即欲針對《夷堅志》中所載涉及齋醮活動之內容，整理出南宋之際齋醮文化在當時所呈現的眾多面貌；其中包含齋醮之作用、薦亡齋醮之類型、「黃籙齋（醮）」、「九幽醮」、「水陸齋」等在當時社會之盛行情況與進行樣貌，最後則指出齋醮文化對南宋士庶生活之影響與意義。

以下，筆者即針對上述各項，分章立節以論述之，企圖透過對《夷堅志》內容之詳細爬梳，以釐清南宋時期齋醮文化所展現之面貌。首先，探討齋醮活動在南宋社會所發揮之作用。

二、齋醮之作用

在探討齋醮活動於南宋社會所發揮的作用之前，在此先簡略闡述齋醮之意義。

南宋蔣叔輿（1162-1223）所著《無上黃籙大齋立成儀》卷十六中即記載：

燒香行道，懺罪謝愆則謂之齋；誕真降聖，乞恩請福則謂之醮。齋、醮儀軌不得而同。³

指出齋與醮之用意不同，而其儀軌（禮法規矩）亦須有別。然而，齋、醮儀軌並不是完全不相干，齋法在臨近尾聲時，須設醮散壇；醮法在開始時，亦必齋戒。從宋代開始，齋醮二法科儀漸趨合流，而以醮法為主。⁴而閔智亭亦謂：「齋與醮本為二義，隋、唐後合二而一，稱『齋醮』或直稱作『醮』。」⁵，可見、齋醮活動在唐代以後，其名稱上之「齋」與「醮」似乎已呈現相互混雜而不嚴格區分之狀況。礙於篇幅之限制及避免主旨失焦，本文在此無意深入闡述齋與醮之詳細區別，只在本文論述所需提及之處，適時進行必要之相關說明。簡而言之，所謂「齋醮」，主要是關注於民眾在懺悔謝罪與禳災祈福等事情上的某種宗教活動。

而另一位南宋儒者真德秀（1178-1235）在其所撰寫之〈代周道珍黃籙普說〉一文中即曾提及：「竊惟道家之法，以清淨無為為本，修齋設醮，特教中一事耳。然自漢以來，傳習至今，不可廢者，以其用意在於揀度生靈，蠲除災厄，而開

³ 〔宋〕蔣叔輿撰：《無上黃籙大齋立成儀》（《道藏》第九冊，上海：上海書店出版社，1998年3月），卷16，頁478。

⁴ 詳參鮑新山：〈北宋士大夫參與齋醮活動述評〉，《船山學刊》（2008年第4期），頁100。

⁵ 參見閔智亭：〈道教齋醮科儀大同小異〉，《道教月刊》23（2007年11月），頁21。

人悔過自新之路也。」⁶認為道教齋醮之用意在於「揀度生靈，蠲除災厄，而開人悔過自新之路也。」肯定道教之齋醮活動對社會一般大眾所發揮之功用。總結上述內容，可以得知齋與醮，或許原本用意不同，儀軌有別，然其在古代社會所發揮之作用，則是無庸置疑。

以下，筆者透過《夷堅志》所載相關內容之整理，歸結出齋醮活動在南宋時期所擔負之作用主要包含：建醮請命（救疾）、感謝再生、除妖禳怪、醮神與禳災祈福、謝過、求仙、祈晴祈雨及薦亡等。

（一）建醮請命（救疾）

罹病求醫，乃天經地義之事也。然當醫者已無法可施之際，透過道士進行齋醮儀式以求助於上天，則為病者最後求生之契機。如「夷堅支甲」卷第六「甄錡家醮」一文即載：

甄錡知南康軍，感疾遂亟，醫者已束手。其子曰侗、曰儻，延天慶觀道士即軍治建醮筵請命，備極誠敬，致供獻器皿匕箸皆易以新者。既畢事，錡與二子及主醮道士俱夢入大官府，見一神呼曰：「甄錡大數已盡，上帝以二子孝誠可嘉，并齋筵精潔如法，特與延壽一紀。」⁷

因二子孝誠而透過道士建醮向上帝請命，病危之甄錡乃得到暫時延壽之結果。雖然由故事內容之後段得知，甄錡在隔年即逝世，與四人所夢不同，但藉由道士所進行之齋醮活動，仍獲得短暫延命之效果；可見，病者家屬在求醫無效之餘，另外選擇求助道士施行齋醮，應為當時士庶所會採取的主要做法之一。此外，由上引內容亦可得知，齋醮活動進行之地點，可於道觀以外之處為之；而齋筵之精潔如法，乃為齋醮施行之際十分重要之準備步驟。又如「夷堅乙志」卷第七「虞并甫奏章」一文記載：

虞并甫侍其父漕潼川，以父病，齋戒浹日，命道士劉冷然奏章請命。劉素以精確著名，自子夜登壇伏，遲明方興，言曰：「適之帝所，見几上書章內兩句云：『乞減臣之年，增父之算。』帝指示吾曰：『虞允文至孝，可予執政。』而不言從其請。」已而父竟卒。後十又八年，并甫參大政。

8

⁶ 詳參〔宋〕真德秀《西山文集》（《文淵閣四庫全書》第1174冊），卷四十九，頁808。

⁷ 詳見〔宋〕洪邁《夷堅志》（臺北：明文書局，1994年9月），「夷堅支甲」卷第六「甄錡家醮」，頁761。

⁸ 同前註，「夷堅乙志」卷第七「虞并甫奏章」，頁244。

此文亦提及虞并甫（1110-1174）⁹因父親之疾而齋戒，並請求道士上章請命之內容。雖然，奏章請命之結果並不理想，但卻得知孝子并甫未來可執政之預言。另外，「夷堅乙志」卷第六「蔡侍郎」一文，亦提及宣和年間，戶部侍郎蔡居厚，因病而導致疽發於背，於是命道士設醮，並且請求好友王生替其撰寫青詞¹⁰之內容。但就在齋醮活動結束後幾日內蔡氏即逝世，之後，王生亦暴亡。王生在三日後死而復活，並敘述其在陰間冥府之遭遇。王生提及：其因替蔡侍郎所撰寫之青詞不實，遂為陰司所譴責。但因青詞內容乃蔡侍郎命意，王生代為行文罷了，因此王生才得以返回陽世。王生在冥府親睹蔡侍郎受苦之狀時，蔡侍郎求助王生曰：「汝今歸，便與吾妻說，速營功果救我。」（《夷堅志》，頁 232）故事最後，蔡妻迎請當時有名之道士施行黃籙醮，替蔡侍郎謝罪請命。故事內容只記載至此，因此不知蔡侍郎在陰間的後續情況如何？但從內容可知，此處亦出現生病之際請求道士設醮祈求的做法。

由上舉數例可知，設醮上章向上天請求疾癒延壽之作法，雖然成效未必顯著，但在親人病重之際，家人通常會召請道士進行齋醮活動，藉以祈求患者病癒，此應為南宋之際一般士庶道俗所可能採取之一種做法。至於向上天請命而往往無法如願延長壽命，或許正反映了「死生有命」，生命長短無法強求的觀念，而齋醮之進行則可視為是「盡人事」之最大努力的終極表現。

（二）感謝再生（感謝）

除了遭遇疾病之苦，在醫藥無效之下，會讓民眾興起藉由齋醮科儀傳達向上天神靈祈求病癒延壽之念頭外，對於生命之重新開啟，一般人亦會透過齋醮活動表達內心的感謝之情。例如：「夷堅支景」卷第十「向仲堪」一文即記載樂平之向仲堪，為洪州通判時，曾替一名即將被處決之犯人平反，使其無罪釋放。之後，向仲堪自池州往赴選官調職途中，留宿邸舍，卻被疾危殆，於是：

夢至殿宇間，聞王者云：「向仲堪有治獄陰德，特延半紀。」既覺，浸以

⁹ 虞并甫（彬甫）即虞允文，事親至孝，金主亮入寇之際，大敗之，為宋代抗金名將，《宋史》卷三百八十三有傳。

¹⁰ 所謂「青詞」，簡而言之，乃指道教在祭祀之際所使用之文體或文章而言。其名稱始於唐初，〔唐〕李肇《翰林志》載：「凡太清宮道觀薦告詞文，用青藤紙朱字，謂之青詞。」（《筆記小說大觀》八編，臺北：新興書局，1975年9月，頁171。）任宗權謂：「道教以肝為青色。……青紙代表肝，而朱書代表血，合之為『披肝瀝血』。表示對神的赤膽忠心以至於誠惶誠恐的崇敬。」詳參〈道教青詞的文學特色〉，《道教月刊》（2007年10月），頁40。而「青詞」亦可稱為「心詞」，如「夷堅志補」卷第七「齊生冒占田」中即載：「未幾，又命僧修水陸供，備其繫於心詞中。」（見《夷堅志》，頁1612。）將「青詞」稱為「心詞」之情況，從南宋末期至元代初期間，似乎十分普遍；元代無名氏所撰寫之《湖海新聞夷堅續志》中，即出現許多提及「心詞」一詞之內容。關於「青詞」之問題，可參看張澤洪〈論道教祭祀儀式的青詞〉，《漢學研究》第二十一卷第二期（2003年12月），頁173-197。

安愈，詣天慶觀啓醮筵以謝再生，……旋復貳處州，終於官，距夢時正六年數也。¹¹

由故事內容可知，向仲堪原本氣數已盡，但由於其先前在洪州解救一名無辜者之性命，因此得到閻王延壽半紀（即六年）之獎勵。雖然藉由夢境，得知自身疾癒延壽之因，乃是平日所積陰德導致，但身體復原後之向仲堪，仍舊造訪天慶觀開啟醮筵以感謝再獲重生之喜悅，可見，齋醮活動對於南宋之際的一般士庶而言，不僅是遇到困厄或薦亡之際才會進行，在表達喜慶之際，有時亦會以進行齋醮來表示感謝之意。此外，「夷堅志補」卷第十一「黃鐵匠女」一文，其內容載道：

袁州城內鐵匠黃念四一女，以慶元三年春入市買鹽，逢道人在鋪，伸扇乞錢，其容止殊倨傲，鋪人怪之，不與。女先繫兩錢於衣帶，乃解以贈之，即去。是夕夢此道人來謝日間之惠，付之藥一粒，曰：「亟服之，令爾化作男子。」女遂服之而寤，小腹痛甚，已而無恙，時正年十六歲。經月後有來議婚者，女始告母曰：「兒今非女身也！」視之果然。父母挾往天慶觀，設齋禱謝。¹²

故事中之道人不知為何方神聖，但黃鐵匠之女，因為善心施錢給予道人，從而得到自女兒身轉變成男兒身之結果，父母在發現女兒之轉變後，立即將其帶往天慶觀，並且設齋感謝。雖然，女兒變成兒子，讓生處重男輕女傳統觀念社會下的黃鐵匠夫婦無比欣喜，且讓道士以將女子轉變成男子視為是一種感謝做法的此種觀念，的確過於貶低女人之價值，但無論如何，黃鐵匠夫婦內心的感恩之情，亦是透過前往道觀進行齋醮來表達。

以上二例，除了反映南宋士庶在表達感謝之際，會以齋醮之方式進行外，二則故事均設定了「天慶觀」為舉行齋醮之地點，顯見、南宋時期各地所興建之「天慶觀」，在齋醮活動之進行上，的確扮演了十分重要的角色。

（三）除妖禳怪

齋醮活動，基本上是以道士或僧人透過與至高無上之神靈進行某種程度之交流與溝通，以協助一般普羅大眾各項心願之完成，以及將眾人之苦惱屏除，為主要訴求的一種宗教性之活動。因此，對於妖怪之騷擾，齋醮活動亦能在某種程度上發揮功效。例如：「夷堅三志王」卷第九「傅太常治祟」一文，即記載傅太常以齋醮之法力懲治妖物之內容。其文曰：

¹¹ 同註7，「夷堅支景」卷第十「向仲堪」，頁963。

¹² 同註7，「夷堅志補」卷第十一「黃鐵匠女」，頁1646。

餘千許氏，以富甲里中。淳熙初，忽為妖祟所惱，並致群巫，略無一効。聞旁縣進賢有傅太常者，法力孤高，能攝制神鬼，延至其家，命設九幽醮祈禳之。……使主家治小室，極其周密，置甕瓶於中，選四健僕，各立一偶，傅作法戶外。良久，聞瓶內索索之聲，取視之，有蟲類螳螂蜈蚣者且數百，帖伏不動。悉投之溪流，由是怪變漸息，到今無他。¹³

透過傅太常施展法術治妖之結果，妖怪從此消失，讓富室許氏之家得以回歸平靜。顯見，齋醮法術之施行，對於擊退妖物，亦能發揮成效。然而，並非所有妖物皆能透過齋醮之力量而輕易地被擊敗。如「夷堅支庚」卷第三「陳秀才女」一文，即反映了道士齋醮符法完全無法禳除妖祟之情況。故事提及：

金華縣郭外三十里間陳秀才，有女，美容質。擇婿欲嫁，而為妖祟所迷獲，不復知人。其家頗富贍，不惜金幣，招迎師巫，以十數道士齋醮符法。凡可以禳治者靡不至，經年弗痊。¹⁴

故事後段記載，秀才之鄰人張生，無意間發現為祟者乃為陳家門外所擺設之石獅子，於是告知秀才，秀才即呼匠人將其鑿碎投入水中，其女於是得以回復平安。張生並無任何足以對抗妖物之法術或超能力，但卻是陳家得以擊退妖物之重要推手，其最主要之關鍵即為得知妖物之真面目。

另一則「夷堅支乙」卷第一「管秀才家」一文，亦記載信州永豐縣管村某管秀才家，出現物怪，家人不堪其擾，於是：

喚巫師驅逐弗效，又命道士醮禳，復邀迎習行法者，各盡術追究，雖即日稍若暫息，迨去則如初。前後若是者屢矣。管益患之，乃多萃道流，設壇置獄，劾治甚峻，群怪不為動，厲聲詬罵於室中曰：「汝幾個村漢，討錢足了。我不怕汝！」皆知其不可為，相與謝去。¹⁵

此物怪最後為秀才家之僕夫所擊殺，並發現物怪之真實面目為一大狸。巫師之驅逐、道士之醮禳，均無法退治狸怪，最後卻由一介奴僕成功地消滅物怪，故事內容一方面反映出道士之齋醮在除妖禳怪之際，並非一定能發揮成效，另一方面也顯示當物怪本身防衛鬆懈之際（狸怪化為美女，與僕夫有數夕款接之緣），即為其自身災難之開始，亦為人類擊退其之最佳時機。

以上三則故事，擊退物怪之關鍵人物，分別為道士、秀才與僕夫等不同身分階級之人，顯示齋醮之力量雖然有時能順利擊退對方，但並非是唯一且絕對之做法。對於妖物，除了與其正面鬥法之外，若能得知其真實原形以及鬆解其

¹³ 同前註，「夷堅三志王」卷第九「傅太常治祟」，頁 1536。

¹⁴ 同註 7，「夷堅支庚」卷第三「陳秀才女」，頁 1158。

¹⁵ 同前註，「夷堅支乙」卷第一「管秀才家」，頁 801。

防備，亦能收到某種效果。而值得注意的是，上述三篇故事之受害者，在尋求解決怪異事件之際，首先均以邀請巫師為主，如「傅太常治祟」之「致群巫」、「陳秀才女」之「招迎師巫」、「管秀才家」之「喚巫師驅逐」，顯示在當時，在面對妖怪為祟之際，巫者與道士所具備之能力同樣地成為宋人的某種依靠，姑且不論其成效如何，其二者在解決怪異事件之能力上，確實常為當時一般士庶所仰賴。

（四）醮神與禳災祈福

由於統治者極力提倡，所以宋代人們狂熱地信奉著千千萬萬的神祇，形成多神崇拜。¹⁶為傳達對眾神敬仰之意與希冀禳災祈福之願，宋代民眾常藉由齋醮活動來進行，特別是選在諸神誕辰之際，大肆慶祝。如「夷堅支戊」卷第六「婺州兩會首」即出現「婺州鄉俗，每以三月三日真武生辰，闔郭共建黃籙醮，禳災請福。」¹⁷之記載。而「夷堅支景」卷第九「陳待制」一文中亦出現：「每歲春二月大茅君生朝，士庶道流輻輳，凡宮觀十七所，供醮無虛席。」¹⁸之敘述。此外，「夷堅支丁」卷第九「仇邦俊家」亦載：

紹興五年六月二十二日，鄱陽城隍王誕辰，士女多集廟下奠獻。命道士設醮，推客將仇邦俊主其事。¹⁹

從以上三例可知，眾神皆有其生辰，而宋人會在此時邀請道流設醮以慶祝神明之誕辰。但亦有不管是生辰與否，卻每年固定替神祇設醮之事例。如「夷堅支庚」卷第一「臨安稅院」即載：

臨安府都稅院中有神祠，名為田相公廟，初不知何神也。每歲正月，必設醮一席以奉之。慶元二年，院吏以寬餘錢絕少，不能辦集，乃置弗講。俄有蛇，當未驚蟄之前，出於像下，屈蟠張口，殊不畏人。一院相顧悚栗。因言頃年亦曾如是，而又差大，於兆為不吉。亟哀率公私，以暮春修故事。既非諸人本心，殊極菲略。至五月，二吏坐罪黥配。十月中，

¹⁶ 詳見姚瀛艇主編：《宋代文化史》（河南：河南大學出版社，1992年2月），頁560-561。

¹⁷ 同註7，「夷堅支戊」卷第六「婺州兩會首」，頁1100。真武神為宋人所十分重視的神祇之一。是道教早期吸收民間星辰崇拜中的北方玄武信仰而來，並進一步將玄武神人格化，促進了玄武信仰的興盛。此神在北宋時期之形象為龜蛇，但進入南宋以後，真武神之神格日益人格化，其形象大多為仗劍大神，而足踏龜蛇。（詳參王卡主編《道教三百題》，上海：上海古籍出版社，2000年12月，頁471-472。）而楊渭生認為宋代道教的新發展各項中，包含了新神之供奉在內，而其所列之新神中，亦提及了真武神。其文曰：「真武神，唐以前人們祠真武以鎮火災，是一般性保護神，至宋代，真武成為鎮邪驅魔，統攝北方的大神，地位提高。」（詳見楊渭生：《宋代文化新觀察》，保定：河北大學出版社，2007年8月，頁104）

¹⁸ 同註7，「夷堅支景」卷第九「陳待制」，頁950。

¹⁹ 同前註，「夷堅支丁」卷第九「仇邦俊家」，頁1034。

車駕詣景靈宮，稅院官吏迎於道旁，而令婦女觀看於起居幕次內，遂為邏卒所糾。越三日，有旨，監官余玠、錢萃皆罷放。人以為蛇禍之延，疑亦偶然耳。²⁰

或許因為不知田相公為何神，誕辰為何時，遂固定以每年正月設醮一席以供奉之。然而，慶元二年，院吏卻因餘錢不足而在當年停止醮祭，遂出現蛇屈盤張口之異象，雖然事後進行補救，但不僅粗率為之且心意不誠，導致院中諸吏、監官等陸續遭遇不祥之事，可見，對於神明所進行之齋醮活動，須虔誠持續為之，方能禳災避禍。又如「夷堅三志辛」卷第二「鬼迎斛盤」一文記載：

鄱陽坊俗，每歲設禳災道場，不常厥處。慶元四年四月，復就永寧寺大殿，於第四夜命僧建水陸齋供，加持斛盤。寺前居人多聞外間若男女相呼喚，或稱兄弟姊妹姑姑嫂嫂，請同去迎接斛食，輕衣錢財。及齋施已竟，眾僧鳴鑼擊鼓，奉斛出三門，其語頓息。迨過慶善橋，則嘈嘈雜雜，初皆喜悅謹譟，隨至城外江邊拋散訖，乃寂然。²¹

故事內容提及在第四夜所進行之水陸齋供，出現眾多的亡魂集結同來迎取斛食之情景，可見救濟亡魂，讓其能圖得一飽，希冀其不致於騷擾陽世之人，亦或許是禳災道場所欲禳除的「災難」之一吧。

然而，比起禳災避禍，更讓南宋民眾熱衷的是：向神佛「祈福」，而且除了自身以外，有時宋人亦會透過齋醮活動為他人進行求福，以表達對對方的感謝之意。例如：「夷堅甲志」卷第十二「林積陰德」一文，即提及南劍人林積少時，某日旅泊蔡州一旅社時，在房內拾獲價值不斐之北珠數百顆，於是詢問旅館主人，前一晚投宿之客為誰？在得知對方為所識之商人後，留下訊息，最終將失物歸原主，雖然官府仲裁將北珠一半授與林積，但林積絲毫不取。於是商人遂「以數百千就佛寺作大齋，為林君祈福。」²²其後，林積登科，為官至中大夫，生子名又，後為吏部侍郎。雖然不知林積與其子之官運順遂是由於善積陰德所致，抑或是靠商人為其設齋祈福而來，總之，透過齋醮替他人祈福，應為南宋時人所會採取的做法之一。當然，以齋醮活動向神佛祈福之行為，大多數人最主要還是為自身與家人而為，而且有時會結合眾人之力量，希冀加強效果。如「夷堅三志辛」卷第四「武陵布龍帳」一文即出現：

西北士大夫遭靖康之難，多挈家南寓武陵。建炎三年，郡豪相率連錄大

²⁰ 同前註，「夷堅支庚」卷第一「臨安稅院」，頁 1143。

²¹ 同註 7，「夷堅三志辛」卷第二「鬼迎斛盤」，頁 1398。

²² 同前註，「夷堅甲志」卷第十二「林積陰德」，頁 100。

醮以祈福，就天慶觀道堂設位。²³

之記載，描述南宋士庶集合眾人力量以建大醮之情況。而此種藉醮神以禳災祈福之做法，時至今日，仍在中國人的社會中屹立不搖，顯見，中國人希冀藉由冥冥中的神佛力量以保佑自身一生無災無難、多福多壽的願望，不管在任何時代，都是許多人的共願。

（五）謝過

體悟自身所犯下之過錯，透過齋醮之進行，向上天祈求原諒，亦為南宋之人進行齋醮的目的之一。如「夷堅支癸」卷第二「穆次裴鬪雞」一文，描述穆度（字次裴）在同官之宴集上，告知眾人其不食雞臠之經過。穆度敘述其平生好鬪雞，對於鬪敗之雞，常以殘忍手段使其致死。某日夢見被冥府吏卒帶入陰間審判途中，遇見頭戴金冠之七位道人。於是：

其一人曰：「汝生於酉，雞為相屬，何得殘暴如是？今訴於陰府，決不可免。」度懼甚，乞放還人世，當設醮六十分以謝過。仍資薦雞託生，道人敕二吏釋之，遂寤。因循憚費，經歲未償。復夢二童來攝，迫趣急行。到官府，七金冠者列位，責亦如前所言。度俯伏請命，乞至本家，增脩百二十分。蒙見許，且戒以宣科之際，勿燒降真香，蓋吾輩私營救汝耳。俄頃得回。度寐不待旦，亟延道流，誠懃還賽。自是之後，不復敢食雞，舉家亦因斷此味，今十餘年矣。²⁴

故事最後提及所謂之七位道人，即為北斗七星²⁵所靈化，因穆度向來十分虔誠敬侍，所以得到北斗七星神之解救。透過設醮六十分（後增為一百二十分）謝過，並資薦死雞轉世投胎，穆度因此得以逃過一劫，延長壽命。此文除了告誡世人勿殘忍地對待任何物命之外，亦在某種程度上反映了齋醮在進行之際所需之準備與科儀。首先，上述內容所謂之「分」，亦稱為「分位」、「星位」，指齋醮活動進行之際，所設置之眾神之位。²⁶南宋寧全真（1101-1181）²⁷《靈寶領教濟度

²³ 同前註，「夷堅三志辛」卷第四「武陵布龍帳」，頁 1412。

²⁴ 同註 7，「夷堅支癸」卷第二「穆次裴鬪雞」，頁 1234-1235。

²⁵ 北斗信仰在南宋時期似乎頗為普遍。「夷堅丙志」卷第四「景家宅」一文即記載藉北斗之名以擊退物怪之內容。其文曰：「達州江外民景氏，宅甚大。其側古冢屹然，時時鬼物出見，處者不寧，徙入城避之。予婦家人蜀，僦以居。外舅之弟宗正，夏夜露宿，過三更，見大毛物睚眦而前，引手拍其項。宗正覺起，厲聲叱之曰：『汝豈不見北斗在上乎？乃敢爾！』其物應聲退。安寢至明。」（同前註，頁 397）可見，北斗神不僅能干涉世人生死之問題，亦能遏止鬼怪之騷擾。

²⁶ 張澤洪謂：「星位又稱分位，齋醮壇場設上真聖位，每座神位前要奏紙錢馬一分，故稱神真聖位為分位。奏獻紙錢馬意為表信效心，懺愆贖過，使人有信向之誠。」詳參氏著《道教神仙信仰與祭祀儀式》，頁 93。

金書》卷三一九「設醮」中即記載：

自古建齋無設醮之儀，只於散壇拜表後，鋪設祭饌果殼，……後世始安排醮筵，陳列聖位，其小者惟二十有四，其多者至三千六百，每位各設茶果酒食，立牌位供養酌獻。²⁸

設醮之際所陳列之神靈聖位，最小者只設二十四位，而大者設至三千六百位，不難理解此為所舉辦齋醮大小之不同而來。通常設三千六百位之齋醮，以國家型之齋醮活動為主，一般像普天大醮，通常所陳列之聖位皆以三千六百為基準。而一般士庶，則憑自身能力設置醮位。故事主角之穆度，原本應允設置六十分位，卻因「因循憚費」而未實現承諾，導致再度被帶入陰間之窘境，可見，設置神靈聖位進行齋醮活動所需之花費，應十分可觀。但為保住性命，穆度遂將許諾之分位，增加至一百二十分位，最後方得返回人世，頗有因小失大之嫌。

其次是文中道士所言之「宣科之際，勿燒降真香」中所謂的燃香之問題。「香」在齋醮進行之際，是不可或缺的供品之一。周作奎即謂：

從齋醮的實際需要來看，香、花、果主要用于供奉拔度鬼魂的天尊，燈、水、齋飯主要用于賑濟被超度的亡魂。²⁹

因為，道教認為，香是做法事道場的道人向神靈溝通的媒介和通途。主持道場的高功法師的存想、意念、祈禱、祝願、希冀等，都是通過香烟傳達給上蒼幽冥的。³⁰也因此，對於香之品質，宋人是十分重視的。故事內容中所謂之「降真香」，為一種專門合制而成之香品。張澤洪即謂：

除了選用山中的白茅為香品外，唐代齋醮使用的香品有五香：沉香、薰陸、白檀、青木、丁香。……南宋景定元年（1260）廬山太平興國宮為國家設齋醮，朝廷賜奉安御香，香品有沉香三十兩，箋檀香、降真香各十斤。大型齋醮的祭祀用香，須使用專門合制而成的信靈香，此信靈香就是降真香。³¹

上述故事內容描述北斗神告知穆度在舉行科儀之際，勿使用「降真香」，因為是

²⁷ 寧全真，原名寧立本，字道立，開封府人，為北宋末年道教東華派之創始人。詳參王卡主編《道教三百題》，頁 88-90。

²⁸ 詳參〔宋〕寧全真：《靈寶領教濟度金書》（《道藏》第八冊，上海：上海書店出版社，1998年3月），頁 809。

²⁹ 詳見周作奎：〈道教施食道場中供品和法器的宗教神學涵意〉，《武當縱橫》（總 175）（2005年3月），頁 64。

³⁰ 同前註。

³¹ 詳見張澤洪：〈論道教齋醮焚香的象徵意義〉，《道教月刊》22（2007年10月），頁 37。

北斗神私下營救穆度之故，若燃燒「降真香」，則可能招降其餘天上神靈，那麼、或許穆度就無法全身而退了。可見「降真香」在齋醮儀式中招降真神之力量是不容小覷的。

此外，又如「夷堅丙志」卷第五「李明微」一文記載：

李明微法師，福州人，道戒孤高，為人拜章伏詞，報應甚著。紹興五年，建州通判袁復一使與天慶觀葉道士同拜醮，既罷，謂葉曰：「適拜章時，到三天門下，見此郡張道士亦為人奏青詞，函封極草率，又已破碎。天師云：『此不可進御。』擲去之矣。」葉曰：「張乃觀中道侶也。但不知今夕在誰人家。」明日，張自外歸，葉扣其所往，曰：「昨在二十里外葉家作醮。村民家生疏，青詞紙絕不佳，及焚奏之際，架復傾側，詞墜于地。吾急施手板承之，賴以不甚損，然鶴氅遂遭蕪。」葉為話明微所見，張甚懼，即日自具一醮謝罪云。³²

文中之張道士在得知自身替人所進行之齋醮，因為函封之青詞草率、破損，因此為天師所棄，無法上呈天尊後，遂於當日立即自備一醮以向上天謝罪。可見，齋醮之舉辦需十分謹慎敬誠為之，稍有不慎，不僅無法將齋醮之主所欲祈求之願望傳達於上天，亦將為主醮之人帶來災難之可能。³³由此可知，透過齋醮向上天表達「謝過」、「謝罪」之意，亦為南宋之際齋醮所能發揮的功用之一。

（六）求仙

早期，葛洪（284-364）的神仙道教主要傳行于上層士大夫，稍後其從孫葛巢甫等人構制的靈寶經系，則着重于齋醮科儀的運用，主要流行于民間道教，從而使道教進入了一個新的發展階段。³⁴的確，齋醮活動是道教得以更深入民間的重要關鍵之一。但民間道教在舉辦齋醮活動之際，亦不免摻雜求仙之祈盼。「夷堅丙志」卷第三「道人留笠」一文即載：

永康青城山，每歲二月十五日為道會，四遠畢至。巨室張氏、唐氏輪主之，會者既集，則閉觀門，須齋罷乃啓。一日，方齋，有道人扣門欲入，闍者止之，呼罵不已。闍往告張氏子，張慮其撓眾，堅不許。其人不樂，乃往山下賣茶家少駐，索筆題壁間，脫所頂笠掛其上，祝主人曰：「為我

³² 同註 7，「夷堅丙志」卷第五「李明微」，頁 401。

³³ 如「夷堅支戊」卷第六「王法師」一文即記載，常替法師書寫奏章青詞之李生，因飲酒食肉後，乘醉操筆，完成醮事。醮後，王法師夢見其與李生皆被帶入天官庭下，受責備並遭受刑罰。夢醒後，立即聽到李生病危之事，在李生死後三個多月，王法師亦卒。可見，受邀替齋醮主進行齋醮之高功（王法師）與執事（李生）在進行齋醮前須持戒慎之心且齋戒自身替齋主行事，否則將禍及自身。（同註 7，頁 1101）

³⁴ 詳參張鳳林：〈齋醮科儀與神仙信仰〉，北京：《中國道教》1994 年第 4 期，頁 26。

視此，徐當復來。」去未久，笠如轉輪，旋繞於壁上。見者驚異，走報觀中人，共揭笠觀之，得詩一首，其語曰：「偶乘青帝出蓬萊，劍戟崢嶸遍九垓。綠履黃冠俱不識，為留一笠不沉埋。」眾但相視，悔恨無及矣。

35

青城山自古以來即是道教徒所認為的洞天福地之一，乃神仙所居之處。宋人每年在此舉辦道會，進行齋醮活動，應與追求長生不老之目的有關。因此，在得知被拒絕在外者為一得道仙人後，因為錯失與仙人相遇之機會，導致與會者均悔恨無及。雖然無緣與仙人一遇，但也隱約透露出只要虔誠舉辦道會持齋，有朝一日仙人即有親降現場之可能的企盼心理在內吧。

又如「夷堅支甲」卷第六「遠安老兵」一文記載：

峽州遠安民家篤信仙佛，嘗作呂公純陽會，道眾預者頗盛。齋供既罷，一老兵從外來，著敝青布袍，躡破麻鞋，負兩筩籠，弛擔踞坐，呼叫索食。卻之不可，其家尚有餘饌，隨與之。既又求酒，畀以小尊，一吸而盡，至於再三皆然。主人駭其量，與之曰：「尚能飲乎？」曰：「固所願也，但為君家費已多，不敢請耳。」酒至，到手即空，不遺涓滴。徐問今日所作齋會云何，告以故。客曰：「儻呂真人自來，必不能識。」主人指壁間畫像示之，客注視微笑曰：「我卻曾識他，狀貌結束，全然與此別。與我絹五尺，當為追寫一本。」主人喜，即付之。客接絹不施粉墨，但置手中按莎，俄而大吐，就以拭殘污。主始惡焉，度其已醉，無可奈何。旁觀者至唾罵引去。良久，納絹于空瓶，笑揖而出。一童探瓶中取視，則仙像已成，衣履穿束，宛與向客無小異。其家方悟真人下臨，悔恨不遇，標飾置淨室謹事之。³⁶

上述內容中所謂之「呂公純陽」、「呂真人」，即指在南宋之際家喻戶曉之神仙人物「呂洞賓」也。呂洞賓，在《宋史》卷四百五十七中有傳，傳說其為唐時京兆人，名岳，一作巖，字洞賓，號純陽子、回道人。黃巢之亂時移居終南山，其後不知所之。呂洞賓之傳說在宋代十分盛行，單就《夷堅志》所載，即為數頗多，可見，宋時將其視為得道真仙之人自應不少。與「道人留笠」一文相同地，上述內容中的遠安民家，因為對仙佛之敬仰，於是設置齋會以求遇仙，雖然有幸一見呂仙人，但卻無法看出仙人之真姿，遂錯失求仙良機，同樣地以抱憾告終。顯見，仙人可遇不可求，似乎是一種不變的定律。但無論如何，透過齋醮活動之進行，即能增加遇仙之可能性，是以此種目的之齋醮活動亦為南宋士庶道俗所熱中的活動之一。

³⁵ 同註 7，「夷堅丙志」卷第三「道人留笠」，頁 386。

³⁶ 同註 7，「夷堅支甲」卷第六「遠安老兵」，頁 755-756。

(七) 祈晴祈雨

在乾旱、暴雨肆虐之際，藉由進行齋醮活動向上天祈晴祈雨，亦為宋人觀念中齋醮所能發揮的功用之一。鮑新山在探討參與齋醮活動對北宋士大夫的影響問題時，曾謂：

在宋代，各級地方官吏的一項重要任務就是齋醮，最主要的齋醮活動是祈雨、祈晴。在宋代士大夫的文集中，幾乎都有祈晴、祈雨的青詞、祭文及詩詞。……通過這些齋醮祈禳活動，士大夫們一個個都成了地地道道的呼風喚雨的道士。頻繁的齋醮活動，加深了士大夫們對鬼神的崇信。

37

此段文字不僅反映了齋醮活動在宋代之盛行，亦說明了為祈晴祈雨而進行之齋醮活動在宋代的普遍情況。「夷堅支丁」卷第十「王侍晨」一文中之某段文字即提及王文卿侍晨（1093-1153）³⁸善於祈雨之事跡。其文曰：

因府治設醮禱雨，命為高切（按：「切」似「功」之誤），王請於府前立棚，令道眾行繞其上，己獨仗劍禹步於下。方宣詞之次，星斗滿天，己而暴風駕雲，亦從西北隅至。燭盡滅，震霆一聲，甘雨傾注。其徒懼而下，王已去矣。自是道俗始加尊事。³⁹

原本不為人所敬重，且與道眾之間亦格格不入之王侍晨，經過替地方政府設醮禱雨，成效甚佳後，方為道俗所敬重。可見，齋醮活動、特別是祈雨活動之主醮者，法力高下，一試便知。又「夷堅三志辛」卷第六「玉山陳和尚」一文記載，信州玉山縣務林鄉下巖寺童行陳生，因曾遇一道人並食入其所贈送之油糍兩枚，從此心神頓清，能言未來之事。之後眾人共買牒為其削髮，稱之為陳和尚。凡境內水旱疾疫，命之祈禱，屢屢見效。

乾道九年七月間，縣大旱，士民投詞於丁邑宰，乞招之祈雨，丁迫於民情，勉從之，而終不信也。齋場既辦，請之曰：「師能知何日有雨？」曰：「明日申時，但須至誠齋潔，方獲感應。」已而不然。丁咄其惑眾，將置於理，陳笑曰：「闔縣之人盡知齋戒，仰望膏澤以蘇苗稼，長官獨茹葷自若，為民父母如此，顧歸咎於我哉！」丁曰：「何以知我葷饌？」曰：

³⁷ 同註4，頁101。

³⁸ 王文卿為北宋末江西南豐道士，為道教神霄派之創始人。曾受宋徽宗之召見，拜為太素大夫，凝神殿校籍，不久又拜金門羽客，升凝神殿侍宸，賜號冲虛通妙先生。詳參王卡《道教三百題》，頁90。

³⁹ 同註7，「夷堅支丁」卷第十「王侍晨」，頁1049。

「今已食鹹鴨卵，尚餘其半，庖廚亦不敢喫，見在廚內罩子裏。吾言不妄言。」丁悵然自悔：「願容洗心懺謝，重建三日道場，不知可致雨否？」陳曰：「試看三日外如何。」及會散僧退，暑氣正炎，忽片雲起西北，雷震一聲，登時傾注，周一晝夜方晴。⁴⁰

上述內容除了反映了祈雨活動須為地方政府官吏所主導外，亦顯示齋醮活動進行之際，所有參與者皆須至誠齋潔、不可葷食之規定，方能讓齋醮活動順利圓滿。透過地方官吏丁邑宰之傲慢反遭譴責之事，反襯出齋醮活動須神聖以待之意涵。

除上述各項以外，齋醮活動最重要的功用即為「薦亡」，關於「薦亡齋醮」為本論文所欲探討之核心主題，因此、為詳細論述起見，將於以下另立章節討論之。

從上述齋醮活動在南宋時期社會民生上所擔負之主要功能可知：齋醮活動所涵蓋及關心之範圍，極其廣泛；從與祈福禳災、求仙保壽有關之齋醮以至於祈求病癒與死後冥福之資薦，其觸角伸入了民眾生活中的每個角落，顯現出其對於人活在世上所可能面臨之生、老、病、死問題，在整體上發揮了其宗教之關懷，讓齋醮活動成為並非只是宗教信徒間閉門自營之祕密集團活動，而是一般社會大眾所願意共同參與之全民運動。藉由《夷堅志》之記載可得知，南宋時期之齋醮，至少具備薦亡、請命延壽、感謝再生、擊妖禳怪、醮神與禳災祈福等主要功用。其中「薦亡」之功用，最為一般大眾所重視與需要，也因此，與此相關之記載在《夷堅志》中特別豐富，顯現了齋醮活動中之「薦亡齋醮」在南宋時期盛行之程度。

三、《夷堅志》所載「薦亡」齋醮事例之分析與省察

薦亡齋醮，顧名思義，即為替往生者所進行之祈求或資助冥福之活動。然而，薦亡齋醮之進行，亦有許多不同之情況。以下，筆者即根據《夷堅志》所載事例，分成下列四項進行分析。

（一）喪事常儀

所謂喪事常儀，即指在親人往生後，亡者家屬按照一般傳統民俗所進行之薦亡活動。通常包含七七齋及百日、一周年、三周年等在內之追薦亡者之法事。例如：「夷堅丙志」卷第十「黃法師醮」一文即載：

⁴⁰ 同前註，「夷堅三志辛」卷第六「玉山陳和尚」，頁 1426-1427。

魏道弼參政夫人趙氏，紹興二十一年十月十六日以病亡。至四七日，女婿胡長文元質延洞真法師黃在中設九幽醮，影響所接，報應殊偉，魏公敬異之。及五七日，復命主黃籙醮。⁴¹

在趙氏身故後，家人即按民間喪葬禮俗進行齋醮之薦亡法事。不僅在其四七日舉行了「九幽醮」，亦在五七日時進行了「黃籙醮」。又如「夷堅志補」卷第十六「太清宮試論」一文，有如下之記載。

張勛，字子功，紹興十八年為浙東安撫司參議官，寓越之大喜寺。夙興趨府，未半道，亟促從者令還，至家已卒。及百日，命道士設黃籙醮。⁴²

此處亦出現在百日之際，親人替往生者召請道士設醮進行薦亡習俗之記載。而「夷堅丙志」卷第三「常羅漢」一文亦有相關之敘述，其文曰：

嘉州僧常羅漢者，異人也，好勸人設羅漢齋會，故得此名。楊氏媪嗜食雞，平生所殺，不知幾千百數。既死，家人作六七齋，具黃籙醮。道士方拜章，僧忽至，告其子曰：「吾為汝懺悔。」楊家甚喜，設坐延入。僧顧其僕，去街東第幾家買花雌雞一隻來。如言得之。命殺以具饌，楊氏子泣請曰：「尊者見臨，非有所愛惜。今日正啟醮筵，舉家內外久絕葷饌，乞以付鄰家。」僧不可，必欲就煮食。既熟，就廳踞坐，析肉滿盤，分置上真九位，乃食其餘。齋罷，不揖而去。是夕，賣雞家及楊氏悉夢媪至，謝曰：「坐生時罪業，見責為雞。賴常羅漢悔謝之賜，今解脫矣。」自是郡人作佛事薦亡，幸其來以為冥塗得助。紹興末卒，今肉身猶存。⁴³

此文記載楊氏家人在其往生四十二日之際，原本請道士進行齋醮薦亡之法事，但僧人常羅漢突然出現，表達願為亡者進行懺悔之薦亡儀式，家人亦欣然接受。此處出現道、佛互營喪事之景象，可見，當時之人，對於往生者之薦亡，並不特別拘泥於道教式或是佛教式之做法，只要認為對亡者有益，均能欣然接受。因此，僧道之薦亡齋醮活動，在南宋之際，在民眾心中並不衝突，而遺族唯一須考量的是選擇何者？或是兩者皆營之問題。

（二）拔度幽魂

以「拔度幽魂」為目的所進行之薦亡齋醮，其與須按既定時間所進行之「喪事常儀」不同，基本上以突發性與不定期之情況為主。有時是因為收到已故親人或他人在陰間受苦而無法超生之訊息，因此特地為亡魂舉行齋醮活動，藉以

⁴¹ 同註 7，「夷堅丙志」卷第十「黃法師醮」，頁 448。

⁴² 同前註，「夷堅志補」卷第十六「太清宮試論」，頁 1704。

⁴³ 同註 7，「夷堅丙志」卷第三「常羅漢」，頁 385-386。

救度對方為目的；如「夷堅丙志」卷第十六「確夢」一文，內容描述靖康末年某大官死後十餘年，其子夢中驚見已故父母在陰間遭受苦楚，於是：

亟詣嚴州，以錢數百千作黃籙醮，延宗室兵馬監押子舉主醮事。是夕，眾人皆見浴室外一人，衣紫袍金帶，長尺許，眉目宛然可識，立於幡腳，少焉入浴間。醮事訖，子舉為奏章請命，謂其子曰：「尊公事不忍宣言，當令君昆弟自觀之。」取一大合，布灰其內，周圍泥封，使經日而後發視。及發之，上有畫字如世間，書云：「某人蠹國害民，罪在不赦。」諸子慟哭而去。⁴⁴

對於物故十餘年之父母，相信家中子弟早已完成為期三年之基本喪葬禮儀，而故事主角因為在夢中看見已故父母在陰間之慘狀，於是又再度請人為父母設置黃籙醮以祈超度父母，讓父母早日脫離惡處，往生淨土。然而，故事最後卻記載齋醮禮儀之進行無法解救在冥間受苦之父母，讓子女不勝悲傷。可見，齋醮活動有時並無法救助所有身陷惡境之亡魂，顯示進行齋醮科儀所能幫助之陰間幽魂有其侷限。又如「夷堅支丁」卷第二「張次山妻」一文提及，宿州戶曹張次山，某日遊相國寺時，遇見亡妾迎兒，藉由迎兒之引導，在隔日見到已亡之妻。

妻泣訴曰：「我坐平生妬忌，使酒任情，在此受罪。君幸少駐，可見也。」至晡後，聞騶哄傳呼，旌旆劍戟，儀衛甚盛，紫衣貴人下馬入正廳。一行從卒，悉變為獐鬼阿旁形狀。運長叉，搵妻至前斬首，且析其四體為數十段。已而復生，鞭訊痛楚。移時，紫衣去，一切如初來時。妻曰：「每月受苦如此，須請泗州大聖塔下持戒僧看誦《金剛經》，方免茲業。」明日更至此觀之，及期，所睹如昨。但只加執縛，不復斬鬻。紫衣問曰：「汝必曾發願，故惡業漸消，可實告我。」妻具對。即合掌曰：「善哉，善哉！勉之。」既去，妻與夫訣。張調官東下，至泗州，設齋賽經回向畢，再詣京城西，茫無所見。其夕夢迎兒云：「媽媽傳語官人，謝經文資薦，為士人家男子矣。」⁴⁵

亡妻透過生前丈夫替其請僧看誦《金剛經》及設齋後，終於可以免除在陰間受苦之命運，進而轉世投胎。可見，齋醮活動之功德，有時對於在冥間受苦之幽魂而言，的確是一股莫大之力量。

此種為拔度幽魂而進行之薦亡齋醮，除了有如上述來自陰間亡魂的請求情況外，有時則是因為某些宅心仁厚之齋（醮）主，主動為沉淪於陰間之滯魄而

⁴⁴ 同前註，「夷堅丙志」卷第十六「確夢」，頁 504。

⁴⁵ 同註 7，「夷堅支丁」卷第二「張次山妻」，頁 981。

設置的。如「夷堅丙志」卷第九「吳江九幽醮」一文，即記載地方官吏為溺死幽魂招請道士設醮進行拔度之內容。其文曰：

吳松江石塘，西連太湖，舟楫去來，多風濤之虞，或致覆溺。乾道三年，趙伯虛為吳江宰，念幽冥間滯魄無所訴，集道士設九幽醮於縣治以拔度之。⁴⁶

吳江宰趙伯虛，因其體念其所管轄之處的特殊地理環境，常有不幸溺斃之人，於是召請道士進行九幽醮以超渡亡魂，如此，藉由當時民間社會所盛行之齋醮薦亡，適足以充分展現南宋時期地方父母官體恤可憐孤魂野鬼的仁愛之心。

（三）解冤釋結（向鬼致歉）

為向亡者致歉而補償亡者所進行之齋醮，亦屬「薦亡齋醮」之一類。通常此類齋醮之進行，屬於被動者居多。往往是齋主（醮主）或其親人，因某種理由而造成他人含冤致死，於是當冤魂回歸陽世尋找冤親債主之際，受到糾纏之齋（醮）主，遂以進行齋醮之方式，幫助冤魂超生，一方面表達向死者贖罪之心，另一方面則希冀藉此能解冤釋結。如「夷堅甲志」卷第十八「楊靖償冤」一文即記載：為得到官位連任之州都監楊靖，誤信其子十一郎之謊言，以為稍工（案：即舫工）陳六盜竊其欲賄賂高官童貫等之貢物變賣，遂杖責陳六。陳六不堪遭受誤會，逕投汴水而身亡。之後，陳六之冤魂現身，欲追逮楊靖。於是：

臨平鎮有僧，能以穢迹法治鬼，與靖善，遣招之。至則見鬼曰：「我稍工陳六也。頃年以非罪為楊大夫所殺，赴愬于東嶽，嶽帝命自持牒追逮，經年不得近，復還白，帝怒，立遣再來，云：『楊靖不至，汝無庸歸。』今又歲餘矣。」……僧諭之曰：「……吾令楊氏飯萬僧，營大水陸齋薦謝汝，汝捨之何如？」鬼拜而對曰：「疇昔之來，苟聞和尚此語，欣然去矣。今已貽怒主者，懼不反命，則冥冥之中，長無脫期，非得楊公不可也。」⁴⁷

楊靖數日後果然遭遇不測。雖然僧人欲藉由替陳六舉辦飯萬僧之大水陸齋以祈求對方寬恕楊靖，但卻為時已晚，楊靖終不免走向死亡一途。由內容可知，若楊靖能早些建齋設醮，替亡者超渡，則能使冤魂脫離苦海，欣然超生。但在時間不斷地流逝中，冤魂因無法向嶽帝覆命，導致累積之怨恨亦越來越深，以致應允施行再大之齋醮功德亦無法奏效，顯見，對亡者進行之超渡儀式，宜盡早為之，方為上策。

⁴⁶ 同前註，「夷堅丙志」卷第九「吳江九幽醮」，頁 443。

⁴⁷ 同註 7，「夷堅甲志」卷第十八「楊靖償冤」，頁 156-157。

此外，「夷堅丙志」卷第七「安世冤」一文記載：京師一安氏女子嫁李維能觀察之子，但卻為祟鬼所依附，李家為其招請姻親中善道法之道士拯救之。當道士出現後，鬼魂即藉安氏之口說明其之所以崇擾安氏乃是為了報隔世之冤，因此欲得安氏償命，願道士勿為難之。在知悉冤鬼為祟之原委後，道士遂進行理性勸說。

道士曰：「汝既有冤，吾不汝治。但曩事歲月已久，冤冤相報，寧有窮期？吾今令李宅作善緣薦汝，俾汝盡釋前憤，以得生天，如何？」安氏自牀趨下，作蜀音聲喏，為男子拜以謝。李公即命載錢二百千，送天慶觀，為設九幽醮。安氏又再拜謝，歛然而蘇。李舉家齋素，將以某日醮。……安氏遂無恙。⁴⁸

在替冤鬼設置九幽醮薦拔後，不僅冤鬼得以生天，而受到騷擾之安氏，亦從此得到安寧。顯見，透過齋醮活動資助亡魂之做法，有時確實能發揮極大之功效，讓生者與亡者皆能得到撫慰。而「夷堅三志己」卷第八「南京張通判子」一文，內容提及因生前不肖，被父親與弟弟同謀殺害之男子，死後為祟使其弟患瘵疾多年，對於弟弟之瘵疾，巫師、卜者皆云有鬼為祟。張通判在聽聞道士路當可⁴⁹行法有功後，遂乞求拯救。路當可乃行符施法役使城隍神抓鬼，在鬼魂現身後，其向路當可泣訴無法容忍弟弟與父同謀殺之，並席捲所有，因此為祟之經過。路當可於是與鬼溝通。其文曰：

路委曲開諭之云：「汝若取弟，則乃翁無嗣。冤債愈深，何有終畢？又何益於事？吾令汝父建黃籙大醮薦拔汝升天，似為上策，汝意如何？」與言往復，然後從命，倏忽俱不見。張族聞之，悉悲泣曰：「信有之。」路戒使速償醮願，病者漸安，已而無恙。而張氏憚費，頓忘所約，此子因乘馬行河岸，墜地，折脅而死。⁵⁰

對於好不容易才與冤魂達成之協議，卻因張氏擔心舉辦「黃籙大醮」所需之花費而頓時忘記當初與亡者之約定，張氏弟最終仍無可避免地難逃一死。可見，原本透過齋醮之薦拔即可化解之冤結，卻因對錢財之不捨而陷其子於死境的張氏，是何等之不智。然而，在張氏因不捨錢財而無法判斷事態輕重的背後，同時也真實地反映了道佛之齋醮（特別是大型的）活動，的確是一項所費不貲的

⁴⁸ 同前註，「夷堅丙志」卷第七「安氏冤」，頁 420-421。

⁴⁹ 路當可即路時中，為南宋初期傳習天心正法者中較著名之人。方勺（1066-?）《泊宅編》卷七中記載：「朝散郎路時中行天心正法，于驅邪尤有功，俗呼路真官。」（〔宋〕方勺撰，〔民〕許沛藻、楊立揚點校《泊宅編》，北京：中華書局，1983 年 7 月，頁 42）其於紹興中重編天心正法，撰有《无上三天玉堂大法》傳世。詳參王卡《道教三百題》，頁 87-88。

⁵⁰ 同註 7，「夷堅三志」己卷第八「南京張通判子」，頁 1362。

服務事業。

自《夷堅志》所載此類冤魂為祟故事之整體觀之，為鬼祟所苦之齋（醮）主，往往會藉由佛教所提倡之水陸齋醮或道教所推崇之九幽、黃籙等齋醮之舉辦，進行與鬼魂之協商。有成功遣退幽鬼之事例，相對地亦有失敗之個案。而失敗之原因，往往與冤鬼對於復仇之執著不無關係；不在乎自己能否超生以即時脫離冥途之苦，卻只拘泥於加害者是否得到應有之報應，可見生前的怨恨之心，即使死後化成幽鬼，依舊難以平復釋懷。但無論如何，此種向冤魂致歉而施行之補救齋醮活動，的確亦為南宋時期所盛行的薦亡齋醮類型之一。

（四）驅遣亡魂

此類型之薦亡齋醮，雖然亦屬被動之情況居多，但與上述以向亡者致歉為目的之齋醮不同，此為已物故者，其魂魄卻仍舊不斷反還人世，造成生者之困擾，因此，生者在不得已之情況下，請求專業人士進行對亡魂之驅遣。如「夷堅甲志」卷第十九「陳王猷子婦」一文載道：

潮州人陳王猷為梅州守。子婦死焉，葬之于郡北山之上，其魂每夕歸，與夫共寢。夫懼，宿于母榻。婦來即之，不可卻，雖家人相見無所避。一子數歲矣，韶秀可愛，每欲取以去，舉家爭而奪之。婦出入自若，陳氏甚懼，乃召道士醮設及禱于神，皆不能遣。時紹興庚午三月也。又三月，陳守卒于郡。⁵¹

陳氏已亡之兒媳，魂魄每晚皆現身與兒子同寢，並欲將其子帶走，讓遺族十分困擾與恐懼。雖然陳氏召請道士進行齋醮且向神明祈禱，但卻無法將鬼魂驅離。故事最後描寫陳氏在鬼祟出現的三個月後身亡，似乎透露了宅中出現（不吉之）異象時，居者即有不測之憂的觀念。在陳王猷死後，其兒媳之魂魄是否亦銷聲匿跡，就不得而知了。

此外，又如「夷堅丁志」卷第十二「吉搗之妻」亦記載：岳州平江令吉搗之，初娶王氏，王氏物故後，復娶同郡張氏。張氏在生女數日後病危，醫者亦無法治癒其疾。於是，

其母深憂之，邀巫媪測視，云：「王氏立於前，作祟甚劇。」命設位禱解，許以醮犧，不肯去。巫與搗之曰：「必得長官劾人間夫婦決絕寫離書與之，乃可脫。」搗之不忍從。張日加困篤。不得已，灑淚握筆，書之授巫。即雜紙錢焚付之，巫曰：「婦人執書展讀竟，慟哭而出矣。」張果愈。⁵²

⁵¹ 同前註，「夷堅甲志」卷第十九「陳王猷子婦」，頁 174。

⁵² 同註 7，「夷堅丁志」卷第十二「吉搗之妻」，頁 639。

上文中「生人休死妻」之情節，十分有趣。雖然故事中之主角吉搗之，原本欲按照時人處理鬼魂為祟之際所採取的設位禱解、許予醮懺之方式以遣除亡妻之魂，但卻無法如願。最終採取了活人世界之法律，與亡妻離婚，才讓亡魂死心離開，不再糾纏。

以上四者為《夷堅志》所反映之南宋時期薦亡齋醮的樣貌。除了一般以古代儒家葬禮為基礎而衍生的道佛式之齋醮「喪事常儀」之事例外，亦有針對死後在冥受苦而向陽世親故祈求超渡的「拔度幽魂」類型，以及表達對亡者歉意祈求其諒解之「解冤釋結」型之薦亡齋醮，更有為了遣除不斷返回陽世騷擾生者之「驅遣」型薦亡齋醮，可見，對於深信「死後有靈」之觀念的南宋人而言，對於亡者在死後各種心理與情況之照料與對應，似乎惟有透過道佛齋醮活動之進行，方能達成某種和諧關係。

四、齋醮儀式與南宋士庶之生活

由於齋醮在宋代社會十分盛行，因此、許多民間習俗與活動之進行，往往與齋醮無法切割，特別是在薦亡一事上，更是如此。然而，正因為薦亡齋醮所牽涉之問題甚廣，影響南宋士庶之日常生活頗深，因此難免招致某些士人對於此種宗教活動之質疑與批判，形成了一場不可避免的情理爭辯。因此，本小節擬先針對薦亡齋醮核心之「九幽醮」、「黃籙齋（醮）」與「水陸齋」等進行考察，接著再針對齋醮活動與南宋士庶之生活進行探討。

（一）薦亡齋醮之核心——「九幽醮」、「黃籙齋（醮）」與「水陸齋」

在民間，作度亡醮是道士的一項重要活動，民間的送葬儀式，披麻戴孝本諸儒家禮儀規制，而誦經度亡則屬道釋所為。儒釋道三教，都滲透到民俗活動中。⁵³在南宋時期之喪葬文化中，進行齋醮薦亡乃為十分普遍與盛行之習俗；而薦亡齋醮更是齋醮活動中的核心。道教中的「九幽醮」與「黃籙齋（醮）」，以及佛教中的「水陸齋」是《夷堅志》中最為多見之齋醮名稱，顯見三者在南宋社會頗為普遍之情形。以下、本小節即先針對上述三者之在《夷堅志》中所呈現之面貌，進行探討。首先是「九幽醮」。

1、「九幽醮」

在《太平廣記》所收唐人小說中，並未出現有關「九幽醮」之記載，顯見此種醮法在有唐之際，可能尚未普遍或並未出現，而之後的五代時期，管見所

⁵³ 詳參王卡主編：《道教三百題》，頁 363。

及，亦未發現相關文獻之記載。然而，在宋人文瑩（生卒年不詳）所撰《湘山野錄》中，有一則十分值得注意之記載。其文曰：

蜀先主開建初，賜道士杜光庭為廣德先生、戶部侍郎、蔡國公。時蜀難方平，猶惡盜賊，犯者賊無多少皆斬。是歲蜀饑，有三盜糠者止得數斗，引至庭覆讞，會光庭方論道於廣殿，視三囚殆亦側隱，謂杜曰：「茲事如何？」亦冀其一言見救。而杜卒無一語，但唯唯而已。勢不得已，遂斬之。杜歸舊宮道院，三無首者立於旁哭訴曰：「公殺我也。蜀主問公，意欲見救，忍不以一言活我。今冥路無歸，將其奈何？」杜悔責慙痛，辟穀一年，修九幽脫厄科儀以拔之，其魂歲餘方去。⁵⁴

上文記載了五代時期之杜光庭，因自責愧對亡魂而辟穀一年，並進行九幽脫厄科儀以拔度鬼魂之內容，而此處所進行之九幽脫厄科儀，無法斷定是否與九幽醮有直接之關係，但不失為一值得注意之記載。由此可見，「九幽醮」之名稱與詳細科儀，極有可能為宋代以後方才正式問世，並且在南宋時期即快速地發展成頗為普遍之情況。在以《夷堅志》為主的探討中，即可找出六例提及「九幽醮」之內容，以及一例「黃籙九幽醮」之記載。此六例依序是：「夷堅丙志」卷第七「安氏冤」、「夷堅丙志」卷第八「趙士過」、「夷堅丙志」卷第九「吳江九幽醮」、「夷堅丙志」卷第十「黃法師醮」、「夷堅三志辛」卷第五「葉武仲母」以及「夷堅三志壬」卷第九「傅太常治祟」等。其中、屏除最後一例之「傅太常治祟」所記載之「九幽醮」是為除怪禳妖而進行外，其餘各例皆是以薦亡為主要之目的。而出現「黃籙九幽醮」之例為「夷堅乙志」卷第十七「閻皂大鬼」一則，內容述及設置此齋醮之目的為擊退鬼怪。可見，若單就《夷堅志》所載與「九幽醮」相關內容來看，南宋社會之一般士庶，除了將「九幽醮」視為是薦亡齋醮的主要齋醮之一外，「九幽醮」亦具有除怪禳妖之作用。然而，比起「九幽醮」，在南宋時期更為普遍與盛行之道教薦亡齋醮則非「黃籙齋（醮）」莫屬。

2、「黃籙齋（醮）」

黃籙齋為道教靈寶齋法中的一種，南朝·陸修靜（406-477）在〈洞玄靈寶五感文〉之「眾齋法」中即記載：「大體九等齋各有法，凡十二法，……其二法黃籙齋，為同法拔九祖罪根。」⁵⁵可見其薦拔亡魂之功能。而黃籙齋在唐時似乎已頗為普遍，《太平廣記》中即已出現四例記載。分別是卷第二十六之「葉法善」、卷第七十六「田良逸、蔣含弘」、卷第九十八「惠寬」及卷第四百二十三「崔道

⁵⁴ 見〔宋〕文瑩撰，〔民〕鄭世剛、楊立揚點校：《湘山野錄》（北京：中華書局，1984年7月），頁55。

⁵⁵ 詳見〔南朝·宋〕陸修靜〈洞玄靈寶五感文〉（《道藏》第32冊，上海：上海書店出版社，1998年3月），頁618-620。

樞」等。而「黃籙醮」之記載則未見。然藉由此四例之內容觀之，進行「黃籙齋」之目的似乎不同。「葉法善」一文記載：「顯慶中，法善奉命修黃籙齋于天臺山。」⁵⁶此文只記載唐玄宗命葉法善修黃籙齋，但卻未言明設齋之目的，因此難究其詳。而卷第七十六「田良逸、蔣含弘」一文中記載建黃籙壇場主要是為了祈晴，果然在田良逸行齋升壇後，「天即開霽」。⁵⁷卷第九十八「惠寬」則記載綿州淨慧寺僧惠寬，在其六歲之際，曾隨父設黃籙齋之內容⁵⁸，此與「葉法善」一文相同，並未記載設「黃籙齋」之目的。而卷第四百二十三「崔道樞」一文，則描述因烹食鯉魚（兩龍）而暴卒之韋生（崔道樞之姑子），死後數日，寄魂於母曰：「已因殺魚獲罪，所至之地，即水府，非久當受重譴，可急修黃籙道齋，尚冀得寬刑辟。」⁵⁹此處之黃籙齋則為一般所認知之為亡魂之冥福而進行者。按《全唐文》所載，關於「黃籙齋」齋文之撰寫，李商隱（約 812-約 858）即有「為滎陽公黃籙齋文」、「為相國隴西公黃籙齋文」、「為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文」、「為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文」、「為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第三文」、「為故麟坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文」等諸篇⁶⁰，而五代杜光庭所作齋文，更是不勝枚舉，可見，「黃籙齋」之舉辦與「黃籙齋文」之撰寫，在唐末五代之際，應較為普遍。

然而，進入宋代，在宋人小說中記載「黃籙齋」之事例少見⁶¹，而《夷堅志》中記載「黃籙齋」之事例，亦只出現一則，即「夷堅志補」卷第六「細類輕故獄」一文。故事描述許顏在夢中入冥，在冥中所遇及預知死期之內容。當許顏

⁵⁶ 詳參〔宋〕李昉等編：《太平廣記》（臺北：文史哲出版社，年 1987 年 5 月再版），卷第二十六「葉法善」，頁 173。

⁵⁷ 同前註，卷第七十六「田良逸、蔣含弘」，頁 482。

⁵⁸ 同前註，卷第九十八「惠寬」，頁 653。

⁵⁹ 同前註，卷第四百二十三「崔道樞」，頁 3445。

⁶⁰ 詳見〔清〕董誥等編，〔民〕孫映達等點校：《全唐文》（太原：山西教育出版社，2002 年 12 月），卷七八〇，頁 4802-4805。

⁶¹ 雖然，在宋代「黃籙齋」之事例較之唐、五代時期少見許多，但於宋人作品中仍舊可以發現少數幾則記載。試列舉如下：如〔宋〕李昌齡（生卒年不詳）《樂善錄》卷十中有「合州石照縣龍會鎮衛元一家，於乾道二年春，召道士王太真建黃籙齋。」之記載（詳參〔宋〕李昌齡著《樂善錄》，《續修四庫全書》第 1266 冊所收，上海：上海古籍出版社，2002 年，頁 369），又如〔宋〕阮閱（生卒年不詳）編《（增修）詩話總龜》卷之四十七所引張靚《雅言雜載》之內容寫道：「橫浦大庾嶺，有富家子慕道建庵，接雲水土多年。一日眾建黃籙大齋方罷，忽有濫縷道人至求齋，眾不之恤，或加凌辱。」（參〔宋〕阮閱編，〔民〕周本淳校點：《詩話總龜》，北京：人民文學出版社，1998 年 2 月，頁 461），此外，〔宋〕何薳（1077-1145）《春渚紀聞》卷四「花木神井泉監」一文亦載：「建安黃正之之兄行之，客寄桐廬。方臘之亂，為賊所害。賊平，正之素奉天師道，即集道侶與邑人啓建黃籙道場，追薦殺賊之眾，俱有報應。」（詳參〔民〕朱易安、傅璇琮等主編：《全宋筆記》第三編 三，鄭州：大象出版社，2008 年 1 月，頁 223），上述「花木神井泉監」一文中所謂之「黃籙道場」，雖然無法斷定是指「黃籙齋」抑或是「黃籙醮」之道場，但在此一併列出，以備參考。

進入冥府後，見到在地府為王之先君，其告知許顏，自身與地府鬼神均苦於饑餒之情狀，以及召請僧道齋醮之際，精潔志誠之重要。其文曰：

我亦無罪，只緣轉運江東日，怒執蓋卒誤拂幘頭，杖其背，遂罰此二十劫。雖獲免受罪，但與鬼神均苦饑，若子孫歲時享祀精潔，則可一飽，否則不得食，如僧道齋醮亦然。倘修設志誠，主持不苟簡，不唯得旬月飽，又罪業隨輕重減省，幽冥職掌，亦皆轉遷。近報沂州王長者家設黃籙大齋，其人平昔積善，福利當及三界，汝來值此，亦可沾餘波。⁶²

故事後段描述，因王長者一家虔誠，其所請主「醮」之道士行持專精，因此此次齋醮功德無邊，天敕普赦諸受苦罪之亡魂，顯示一場完善之齋醮，確實功德無量。值得注意的是，文中雖記載為「黃籙大齋」，但其後敘述主持此次齋醮之道士卻以「主醮道士」稱之，可見作者在撰寫內容之際，儼然未嚴格區分「齋」與「醮」，而將其共用。但或許就如蔣叔輿在《無上黃籙大齋立成儀》卷一所言一般：

以簡便為適當，以古法為難行，則自張萬福天師以來常病之矣。今世醮法徧區宇，而齋法幾於影滅跡絕。⁶³

道教「齋法」與「醮法」在南宋之際的消長情況，早已普遍形成。也因此，記載民俗剪影之小說作者本身，雖然或許無法親自一一參與實際之齋醮科儀，但仍舊會就當時社會上所流行之習慣與作法，而直接下筆記載，可見，當時或許儼然已用「醮」字涵蓋所有的道教之齋醮活動了。也因此，《夷堅志》中除了上述一例外，與「黃籙」二字有關者，均記載為「黃籙醮」。且就筆者之統計，《夷堅志》中記載與「黃籙醮」內容相關之故事，計有十五例，遠多於「九幽醮」之事例，顯見「黃籙醮」在南宋之際興盛之情形。若就此十五則內容觀之，故事內容之醮主，舉辦「黃籙醮」之目的，大多數仍以「薦亡」為大宗，其餘則是為了「謝罪」、「抑制怪光」、「慶神生辰、禳災請福」等緣故而興辦。顯見，「黃籙醮」除了原本薦亡之作用外，其功能已擴展至更寬廣之層面矣。

而以「黃籙齋」薦亡之做法，時至今日，仍舊在中國人的喪葬禮俗中扮演著十分重要之角色，特別是在保存道教文化相當豐富的臺灣。李豐楙即謂：

道教所行的潔齋之法，從早期的四類發展到繁複的十二類，但是在民間較常行的仍以黃籙齋為主，臺灣靈寶派的功德程序，從簡要的讀牒到午夜式、也可繁複地進行三晝夜的黃籙齋法，其基本精神則是不變的，就

⁶² 同註 7，「夷堅志補」卷第六「細類輕故獄」，頁 1598-1600。

⁶³ 同註 3，卷一，頁 378。

是祈求諸神拔度亡靈，懺悔解罪以昇仙界。⁶⁴

可見，不管是「齋」還是「醮」，道教所發展起來之齋醮活動，其做法仍持續地在現今之社會發揮著其重要之功能。

3、水陸齋

除了道教之「九幽醮」、「黃籙齋（醮）」以外，佛教徒所進行之「水陸齋」亦為《夷堅志》中十分多見之薦亡齋醮。「水陸齋」，雖然還有「水陸醮」、「水陸供」、「水陸會」、「水陸齋會」、「水陸冥會」、「冥陽水陸齋」、「水陸道場」等稱法，但其內容與性質應相類似。從《夷堅志》中記載與「水陸齋」等相關之內容來看，雖然其中亦有少數特殊目的之個別事例⁶⁵，但佛教「水陸齋」之功用，最主要是以薦拔亡魂為目的則是無庸置疑的。而宋代水陸齋醮之盛行，讓當時社會在辦理吉凶喜慶活動之際，瀰漫一股非齋即醮之氛圍，形成身非僧道之徒亦競相仿效之情形。如「夷堅三志壬」卷第六「蔣二白衣社」一文即記載鄱陽地區之少年，將僧人建置道場之規矩、作法，完全如法炮製之特殊景象。其文曰：

鄱陽少年稍有慧性者，好相結誦經持懺，作僧家事業，率十人為一社，遇人家吉凶福願，則偕往建道場，齋戒梵唄，鳴鑼擊鼓。起初夜，盡四更乃散，一切如僧儀，各務精誠，又無捐勺施與之費，雖非同社，而投書邀請者亦赴之。一邦之內，實繁有徒，多著皂衫，乃名為白衣會。⁶⁶

從文中所記載之「一邦之內，實繁有徒」觀之，相信參與者不在少數；而鄱陽少年之所以群聚結社進行此種齋醮活動之原因，相信應與當時社會的確有此市場之需求不無關係。一方面，文中提及此輩少年對於服務之對象「無捐勺施與之費」之要求，看似屬於義工性質之奉獻，但從後段內容所記載之「市居百姓蔣二，蓋其尤者，尋常裝造印香販售以贍生。」來看，殆可推測出此輩中，應

⁶⁴ 詳參李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年11月），頁476。謝聰輝亦謂：「今日臺灣常見的齋儀，有拔度新亡俗稱為『作師公』的『黃籙齋』法，與賑濟孤魂滯魄的普渡儀式。」（詳見氏撰〈道醮齋醮儀式與臺灣常民生活〉，《當代》第一七五期，2002年3月，頁31），此外，亦可參看呂錘寬：〈臺灣的道教醮祭儀式與科儀〉（《藝術評論》第一期（1989年10月），頁191-210。

⁶⁵ 如「夷堅甲志」卷第十八「余待制」一文之「設醮作水陸」，是為向土地神謝過而設置的；「夷堅丁志」卷第六「泉州楊客」是為謝神保佑而舉行的；而「夷堅支庚」卷第二「慈湖夾怪」亦是為答謝水怪而興辦的；「夷堅志三補」「廟神周貧士」是為訟神而進行的，上述種種，均可說明佛教「水陸齋」活動，與道教齋醮活動相同，在可能之範圍內，關照著南宋士庶的各種心理需求。

⁶⁶ 同註7，「夷堅三志壬」卷第六「蔣二白衣社」，頁1512。

有如蔣二一般，是以販賣與齋醮活動相關之周邊產品維生者，其或許可藉由此種近乎義務性質之行為，在幫助對方之同時，讓自身本業之經營，亦能保有實際之銷路。如此一來，此種模式，可謂是一種互利雙贏的做法。或許由於鄱陽少年們的薄利多銷，儀式之精誠亦不輸僧家，讓欲祈福禳災、救拔亡魂之齋主，在以經濟考量並權衡齋醮活動的輕重之際，多了一種選擇。

（二）齋醮活動與南宋士庶之生活

柳存仁（1917-2009）提及道教之發展時曾謂：

一種宗教，如果早期起於民間，帶著黃土泥和粗糙幼稚的成分的，後來居然能夠發揚光大，開疆闢土，在知識界的領域裏生根，非有知識分子的熱心參加活動不為功。⁶⁷

認為許多知識份子的熱心參與宗教活動，是宗教在當地紮根茁壯的重要原因之一。同樣地，宋代道佛兩教齋醮活動之興盛，其背後之支撐力量，不僅有宋代的教徒與一般百姓，宋代之士人，有許多是認可齋醮活動並參與其中的。對於部分宋、元士人對道醮齋醮之心態與想法，馬端臨（1254-1323）《文獻通考-經籍考》即載：

夫臣庶士民之家，苟有災厄，而為之祈籲天地，醮祭星辰、黃冠師者，齋明盛服，露香叩首，達其誠悃，乃古者祝史巫覡薦信鬼神之遺意，蓋理之所有而亦人情之所不能免也。⁶⁸

認為此種齋醮活動對活在宋、元之際的人們而言，是古代祭祀鬼神精神之遺留，亦是「人情之所不能免」的事情。對於宋代之士庶而言，不僅遇到災厄之際，須求助於道佛之徒的醮祭祈禳，對於世人最為重視的薦亡齋醮，更是無法免俗。就如「夷堅支癸」卷第二「仁簡闍黎」一文所載：

僧仁簡者，京師人，善梵語，於加持水陸最精，名出輩流遠甚。士大夫家有資薦法事，必得其來，乃為盡孝。⁶⁹

儘管宋代是理學興盛之時代，但對於親人冥途前程之資助，許多宋代士人，不僅已無法單純地認為只要依循儒家之喪葬禮儀完成送死任務即可安心，而是對於後續必要之資薦法事，亦以能邀請公認之持齋（醮）高道為重要目標。是以，

⁶⁷ 柳存仁撰：〈五代到南宋時的道教齋醮〉，《和風堂文集》（中）（上海：上海古籍出版社，1991年），頁756。

⁶⁸ 詳見〔元〕馬端臨：《文獻通考——經籍考》（臺北：新文豐出版社，1986年9月），卷五十二，頁1204。

⁶⁹ 同註7，「夷堅支癸」卷第二「仁簡闍黎」，頁1237。

就如同上述文中所載，士大夫家有資薦法事，必定要邀請仁簡僧，才算是「盡孝」。相反地、若無法邀請到被公認為是高手之仁簡，其背後所隱藏之意涵，或許就有了背負「不孝」的可能性了。可見，對於薦亡法事不得不重視之心理，顯然是當時士人所需面對的一大複雜課題。

誠然，任何事情只要過度，則容易產生負面觀感。特別是過度講究佛道齋醮儀式以資薦亡者，的確在某種程度上，造成社會大眾在心理上及財力上之一大負擔。是以，對於齋醮活動蓬勃發展之宋代，遂引發了某些士人的揚聲撻伐與無奈。如南宋·王楙（生卒年不詳）所撰《燕翼詒謀錄》卷三中即記載：

喪家命僧道誦經，設齋作醮作佛事，曰：「資冥福」也。出葬用以導引，此何義耶？至於鏡鈸，乃胡樂也，胡俗燕樂則擊之，而可用於喪柩乎？世俗無知，至用鼓吹作樂，又何忍也。開寶三年十月甲午，詔開封府禁止士庶之家喪葬不得用僧道威儀前引。太平興國六年，又禁喪葬不得用樂，庶人不得用方相魁頭。今犯此禁者，所在皆是也。祖宗於移風易俗留意如此，惜乎州縣間不能舉行之也！⁷⁰

作者發出了對於積習已久之某些齋醮文化，即使在上位者下詔禁止，仍無法移風易俗之無奈感慨。⁷¹但也正由於王楙之感慨，讓後世之人了解到在南宋之際，道佛二教之齋醮活動的深耕與盛行，早已無法輕易憾動之事實。

五、結語

科學和哲學是人類理性思維的產物，宗教卻以非理性的情感直覺來接受神靈的啓示。宗教本身並不等於封建迷信，它是人類信仰和情感的需要，這又是科學和哲學所不能取代的。⁷²因此，道佛二教，藉由齋醮活動堅定人民之信仰及撫慰大眾之感情需求的作法，的確在某種程度上發揮了其濟世之功能。

在早期道教發展史上齋與醮二字分別使用，主要在於區別懺悔解罪、拔薦亡魂者謂之齋；祭祀陽神、酬願祈福者謂之醮，唐代以後遂常合用並稱「齋醮」。⁷³甚至到南宋階段，在齋醮活動之名稱上，「齋」鮮少出現，「醮」成為主流。從

⁷⁰ 〔宋〕王楙撰，〔民〕誠剛點校：《燕翼詒謀錄》（北京：中華書局，1981年9月），卷三，頁24。

⁷¹ 關於南宋士人對於道佛二教之薦亡齋醮法事的批判問題，松本浩一曾引述朱熹、陸游、俞文豹、車若水等人之言論進行論述，值得參考。詳參氏著《宋代之道教と民間信仰》（東京：汲古書院，2006年11月），頁193-198。

⁷² 詳參胡孚琛：〈道教的文化特徵及其發展前景〉，《道教學探索》第拾號（國立成功大學歷史系道教研究室道教學探索出版社，1997年9月），頁382。

⁷³ 詳見謝聰輝：〈道教齋醮儀式與臺灣常民生活〉，《當代》第一七五期（2002年3月），頁30。

《夷堅志》所載以「齋」為名之道教齋醮活動，僅出現一例（即前述「夷堅志補」卷第六「細類輕故獄」之「黃籙大齋」），其餘均為以「醮」為名之情況看來，顯示南宋時期道教之齋醮活動，早已轉變成以「醮」為名、以「醮」為主的儀式了。

本文有別於一般從宗教文獻入手進行齋醮研究之做法，而是透過文學作品《夷堅志》所載與齋醮活動相關內容之事例的整理與分析，從更貼近士庶生活實況的角度，探討南宋之際齋醮活動在當時所展現之作用及面貌。

概言之，若自《夷堅志》所載內容為主要考察對象之角度觀之，從齋醮主施行齋醮之請命延壽、感謝再生、擊妖禳怪、謝過、醮神與祈福禳災、求仙、祈晴祈雨、薦亡等目的來看，適可以指出齋醮活動在當時所顯現之功能，即是以上述各項為主之事實。而其中以「九幽醮」、「黃籙齋（醮）」、「水陸齋」等為主，為往生者所進行之「薦亡齋醮」，不管是以「喪事常儀」、「拔度幽魂」、「解冤釋結」還是「驅遣亡魂」之何者為目的，均可說明道佛二教之齋醮活動已從各種可能之角度，進行對亡魂之關懷與救濟，形成此種薦亡齋醮活動，已儼然成為當時民眾在送死習俗中所不可或缺之一部分的情景。也因此，不論多少士人對當時蓬勃發展的齋醮活動抱持莫大之質疑與批評，均已無法撼動薦亡齋醮在南宋社會所占有之地位與存在價值。

引用書目 Bibliography

一、傳統文獻（Classic bibliography）

- 〔南朝·宋〕陸修靜：〈洞玄靈寶五感文〉，《道藏》第 32 冊，上海：上海書店出版社，1998 年 3 月。（Lu Xiujing (Southern Song Dynasty). *Dong Xuan Ling Bao Wu Gan Wen*. Dao Zang. Vol. 32. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, Mar. 1998.）
- 〔唐〕李肇：《翰林志》（《筆記小說大觀》八編，臺北：新興書局，1975 年 9 月。（Li Zhao (Tang Dynasty). *Han Lin Zhi*. Biji Xiaoshuo Dagan. Vol. 8, Taipei: Xinxing Shuju, Sep. 1975.）
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1987 年 5 月再版。（Li Fang (Song Dynasty) ed. *Tai Ping Guang Ji*. Taipei: Liberal Arts Press, May 1987.）

- 〔宋〕方勺撰，〔民〕許沛藻、楊立揚點校：《泊宅編》，北京：中華書局，1983年7月。(Fang Shao (Song Dynasty) Xu Peizao, Yang Liyang proofread. *Bo zhai bian*. Beijing: Zhonghua Book Company, July 1983.)
- 〔宋〕何籙撰，〔民〕儲玲玲整理：《春渚紀聞》，鄭州：大象出版社，2008年1月，朱易安、傅璇琮等主編《全宋筆記》第三編 三。(He Wei (Song Dynasty) Chu Lingling proofread. *Chun Zhu Jiwen*. Quansong Biji. Vol.3. Zhu Yian, Fu Xuan-cong ed. Zhengzhou: Daxiang Press, Jan. 2008.)
- 〔宋〕寧全真：《靈寶領教濟度金書》，《道藏》第8冊，上海：上海書店出版社，1998年3月。(Ning Chuanzhen (Song Dynasty) *Ling Bao Ling Jiao Ji Du Jin Shu*. Dao Zang. Vol. 8. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, Mar. 1998.)
- 〔宋〕洪邁撰：《夷堅志》，臺北：明文書局，1994年9月再版。(Hong Mai (Song Dynasty) *Yi Jian Zhi*. Taipei: Mingwen, Sep. 1994.)
- 〔宋〕蔣叔輿：《無上黃籙大齋立成儀》，《道藏》第9冊，上海：上海書店出版社，1998年3月。(Jiang Shuyu (Song Dynasty) *Wu Shang Huang Lu Da Zhaili Cheng Yi*. Dao Zang. Vol. 9. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, Mar. 1998.)
- 〔宋〕真德秀：《西山文集》，《文淵閣四庫全書》第1174冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。(Zhen Dexiu (Song Dynasty) *Xi Shan Wenji*. The copymanuscript of Siku Quanshu. Vol. 1174, Taipei: CPTW, 1983-1986)
- 〔宋〕李昌齡：《樂善錄》，《續修四庫全書》第1266冊，上海：上海古籍出版社，2002年。(Li Changling (Song Dynasty) *Le Shan Lu*. Xuxiu Siku Quanshu. Vol. 1266, Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2002.)
- 〔宋〕王楙撰，〔民〕誠剛點校：《燕翼詒謀錄》，北京：中華書局，1981年9月。(Wang Zhi (Song Dynasty) Cheng Gang proofread. *Yan Yi Yi Mou Lu*. Beijing: Zhonghua Book Company, Sep. 1981.)
- 〔宋〕文瑩撰，〔民〕鄭世剛、楊立揚點校：《湘山野錄》，北京：中華書局，1984年7月。(Wen Ying (Song Dynasty) Zheng Shigang, Yang Liyang proofread. *Xiang Shan Ye Lu*. Beijing: Zhonghua Book Company, July 1984.)
- 〔宋〕阮閱編，〔民〕周本淳校點：《詩話總龜》，北京：人民文學出版社，1998年2月。(Ruan Yue (Song Dynasty) ed. Zhou Benchun proofread. *Shi Hua Zong Gui*. Beijing: People's Literature Publishing House, Feb. 1998.)
- 〔元〕馬端臨：《文獻通考——經籍考》，臺北：新文豐出版社，1986年9月。(Ma Duanlin (Yuan Dynasty) . *Wen Xian Tong Kao-Jing Ji Kao*, Taipei: Xinwenfeng Press, Sep. 1986.)

〔清〕董誥等編，〔民〕孫映達等點校：《全唐文》，太原：山西教育出版社，2002年12月。(Dong Gao (Qing Dynasty) ed. Sun Yingkui proofread. *Quan Tang Wen*. Taiyuan: Shanxi Education Publishing House, 2002.)

二、近人論著 (The modern works)

(一) 專書 Books

王卡主編：《道教三百題》，上海：古籍出版社，2000年12月。(Wang Ka ed. *Three Hundred Topics for Taoism*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, Dec. 2002.)

李豐楙、朱榮貴主編：《儀式、廟會與社區：道教、民間信仰與民間文化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年11月。(Li Fengmao, Zhu Ronggui ed. *Rituals, Temple Fairs, and Communities: Taoism, Folk Religions, and Folk Culture*. Taipei: Preparation Office for the foundation of the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica, Nov. 1996.)

松本浩一：《宋代之道教と民間信仰》，東京：汲古書院，2006年11月。(Koichi Matsumoto. *Taoism and Folk Religions in the Song Dynasty*. Tokyo: Kyuko, Nov. 2006.)

柳存仁：《和風堂文集》，上海：上海古籍出版社，1991年10月。(Liu Cunren. *Hefengtang Collections*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, Oct. 1991.)

胡孚琛：〈道教的文化特徵及其發展前景〉，《道教學探索》第拾號，國立成功大學歷史系道教研究室道教學探索出版社，1997年9月。(Hu Fuchen. "Cultural Characteristics of Taoism and Its Development." *Exploration of Taoism Studies No Ten*. Tainan: Taoism Studies Publishing House of the Department of History, National Chengkung University. Sep. 1997.)

姚瀛艇主編：《宋代文化史》，河南：河南大學出版社，1992年2月。(Yao Yingting ed. *Song Dynasty and Its Cultural History*. Henan: Henan University Press. Feb. 1992)

張澤洪：《道教神仙信仰與祭祀儀式》，臺北：文津出版社，2003年1月。(Zhang Zehong. *Taoist Belief in Deities and Worship Rituals*. Taipei: Wenjin Publishing House. Jan. 2003)

楊渭生著：《宋代文化新觀察》，保定：河北大學出版社，2007年8月。(Yang Weisheng. *New Perspectives on the Song Dynasty's Culture*. Baoding: Hebei University Press. Aug. 2007)

(二) 期刊論文 Periodicals

- 任宗權：〈道教青詞的文學特色〉，《道教月刊》22，2007年10月。(Ren Zongquan. “Literary Characteristics of the Taoist Genre: Qingci.” *Taoism Monthly* 22. Oct. 2007.)
- 周作奎：〈道教施食道場中供品和法器的宗教神學涵意〉，《武當縱橫》2005：3（總175），2005年3月。(Zhou Zuokui. “The religious and Theological Significance of Sacrifices and Implements In a Taoist Place of Giving Food to the Deceased.” *Wudangzongheng*. Mar. 2005)
- 閔智亭：〈道教齋醮科儀大同小異〉，《道教月刊》23，2007年11月。(Min Zhiting. “Similarities and Differences of Taoist Rituals Zhaijiao Keyi.” *Taoism Monthly* 23. Nov. 2007)
- 張鳳林：〈齋醮科儀與神仙信仰〉，北京：《中國道教》1994：4，1994年。(Zhang Fenglin. *Taoist Rituals Zhaijiao Keyi and Belief in Deities*. Beijing: Chinese Taoism. Apr. 1994)
- 張澤洪：〈論道教齋醮焚香的象徵意義〉，《道教月刊》22，2007年10月。(Zhang Zehong. “The Symbolic Meanings of Incense in the Taoist Ritual Zhaijiao.” *Taoism Monthly* 22. Oct. 2007.)
- 鮑新山：〈北宋士大夫參與齋醮活動述評〉，《船山學刊》2008：4，2008年10月。(Bao Xinshan: “Comments on Learned People’s Participation in the Taoist Ritual Zhaijiao During the North Song Dynasty.” *Chuanshan Journal*. Oct. 2008)
- 謝聰輝：〈道教齋醮儀式與臺灣常民生活〉，《當代》175，2002年3月。(Xie Conghui. “The Taosit Zhaijiao Ritual and Taiwanese Commoners’ Life.” *Contemporary Magazine* 175. Mar. 2002.)

A Study on Culture Underlying Soul Release and Ritual Activities in the South Song Dynasty: Based on Hong Mai's *Yi Jian Zhi*, an Exploration of the Ghost Novel

Lu, Hsiu-man*

Abstract

This study has sorted and analyzed the ritual activities described in Hong Mai's *Yi Jian Zhi* and aims to understand its related functions and development during the period of the South Song Dynasty.

Firstly, Buddhist and Taoist ritual activities were sorted out and their main functions analyzed. It included extending the length of life, appreciation of rebirth, fighting against the demons, apologizing for having done something wrong, praying for blessings, praying for rain, asking for release of the soul, etc. The scope of ritual activities was extremely extensive. It consists of all kinds of issues that relate to birth, aging, illness and death. The religious concerns have been entirely developed.

Secondly, the study focused on the release of the soul and ritual activities; these were divided into four categories derived from *Yi Jian*

* Assistant Professor of Dept. of Applied Chinese.

Zhi. Due to various situations, there were funeral affairs, soul release, compensation to the soul that was treated unjustly and a deceased person's soul departing from the human world. An analysis was carried out from all possible viewpoints.

Thirdly, the researcher recognized that the “Huang Lu Jiao” were the most popular rites in the Taoist ritual activities and the “Shui Lu Zhai” for Buddhists.

Finally, various aspects of those rich ritual activities in the South Song Dynasty were compared. It generated a kind of argument between emotions and reason. However, it reflects the prosperity of the soul release and ritual activities in the South Song Dynasty.

Keywords: Hong Mai, Yi Jian Zhi, soul release, ritual activities, the South Song Dynasty

金末遺臣楊宏道詩學對《詩經》的承繼

林宜陵*

提 要

金末元初楊宏道是中原世家華陰楊氏之後，本文就楊宏道的詩學理論與詩歌創作中深入探討，了解金代詩人在詩歌創作與學養上對於《詩經》的承繼與理解，可以了解宋以前中原文化與傳統詩學，在異朝金代的展現方法。

起首先說明楊宏道經歷金、宋、元三朝的仕宦經歷，以了解楊宏道詩歌的傳承時代；再說明元好問認同楊宏道承繼《詩經》的論述與楊宏道「以詩會友」及「晨興求紙筆」的事實說明楊宏道對於詩學的全力鑽研，繼而陳述楊宏道認為詩歌的創作必須合乎道統的理論，《詩經》正是詩歌道統所尊奉的經典，引證楊宏道是用心學習《詩經》的。

由楊宏道詩歌對於《詩經》經典的承繼不只在形式中還在於「詩言志」的承繼，進一步還可以了解明代擬古詩風前，金末元初之際詩人已經開始有意識的學習前人詩作。

關鍵詞：楊宏道、詩經、金詩

* 現任東吳大學中國文學系專任助理教授

一、前言

楊宏道（西元 1189 年-？）出自華陰郡望，為中原名家之後。起源於春秋時晉國大夫叔向封在「楊」，叔向子「食我」即以楊為姓氏，後晉頃公殺食我，分其封地，其子孫逃往華山，稱華山楊氏。先祖在金朝開國時，曾位居高官。筆者參考《全金詩》¹、《小亨集》²、《金代文學家年譜》³等著作，對於楊宏道先生的生平與仕宦將作進一步完整的歸納、整理與辯證。了解楊宏道出生於淄川山城、父親曾於汝陰任官，十一歲父母雙亡。幼年依靠叔父，叔父不知上進縱情遊樂，楊宏道自己勤學進取，後拜師南溪先生。

曾娶二妻皆因戰亂不幸亡故，於濟水畔娶第一任妻子，婚後十年因戰亂中顛沛流離而喪生，生下二位兒子；於般溪畔再娶第二任妻子，也在戰亂中被害。原有「二子五女」，第一任妻子留有二子，一子死亡，卒於流寓南方之時。

金代仕宦經歷則是金宣宗興定元年（西元 1217 年）二十九歲前與何元理至前線遼地，二十九歲後回汴京，至三十二歲在汴京擔任「刑部差官」；三十三歲與元好問會於汴京，楊宏道卻因科舉不第，入陝西為吏；三十四歲至邠州與趙伯成、趙晉卿，張相公交遊。

金哀宗正大元年（西元 1224 年）三十六歲監麟游縣酒稅，再次入京應試，仍舊落榜；三十七歲自邠州入平涼，平涼太守任其軍職，三十八歲楊宏道以不稱才請辭。

金哀宗正大四年（西元 1227 年）三十九歲避兵至藍田縣。此時平涼已為蒙古軍所攻陷，八月離開平涼避兵藍田縣投靠張德直。遊秀野園及漢陂。受困於隆曲寨一地。四十歲至鄧州，求助劉祖謙，至內鄉見元好問。安家於鄧州，與元好問、劉祖謙、李長源交遊於內鄉。

金哀宗正大六年（西元 1229 年）四十一歲至正大八年四十三歲在鄧州。期間再至汴京赴試，落榜。與王郁、王渥、張德直書信來往。再回鄧州上書戶部尚書楊慥，送別麻革與張澄，金哀宗天興元年（西元 1232 年）四十四歲，元軍入城，再次逃難，鄧州淪陷。

楊宏道於宋朝仕宦經歷，在於宋理宗紹定五年（金哀宗天興二年）（西元 1233 年）四十五歲，降宋，入仕宋。至宋理宗端平元年（西元 1234 年）四十六歲任

¹ 薛瑞兆，郭明志編纂：《全金詩》（南開大學出版社，1995 年 11 月出版），第 3 冊。本文所標明之楊宏道詩作皆出自此本。

² 〔金〕楊宏道：《小亨集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年，第 1198 冊）。

³ 王慶生：《金代文學家年譜》（鳳凰出版社，2005 年 3 月第一版）。

宋職-襄陽府學教諭，依趙范。金哀宗天興二年即宋理宗紹定五年入仕宋，至宋理宗端平元年任宋職一襄陽府學教諭。

宋理宗端平二年（西元 1235 年）四十七歲借補迪功郎差權唐州司戶參軍兼州學教授。北遷，寓家濟源。端平二年三月後辭州學教授（襄陽府府學諭）職位，僅任職唐州司戶參軍。

元代經歷則在宋嘉熙二年即元太宗九年（西元 1237 年）四十九歲，移居濟源。至元太宗十一年（西元 1239 年）五十一歲。

元太宗十二年（西元 1241 年）五十二歲，經濟南，宿洪濟院歸淄川。回鄉後家中田園已為他人所佔領，無以為生，只好在元太宗十三年五十三歲，由淄川遷至濟南。

元太宗后元年（西元 1243 年）五十四歲，至太宗后二年五十五歲在濟南。元太宗后三年五十六歲曾至蒲城。直至元定宗后元年，多在濟南，五十八歲曾至益都。元定宗后二年，六十歲初仍在濟南，與張敏之遊。

元太宗后二年（西元 1244 年）五十五歲幫李善長之曾祖父所作《窺豹集》作序。元太宗后二年五十五歲哀悼王子正。元太宗后三年五十六歲至蒲城。元定宗元年五十七歲至元定宗二年五十八歲多在濟南。曾遊靈巖寺。元定宗二年，五十八歲曾至益都。五十九歲在濟南。有〈宣知賦〉、〈送趙仁甫序〉之作。

元定宗后二年（西元 1249 年）六十歲初仍在濟南。後至燕京。與呂鵬翼、郝伯常、高雄飛、劉道濟遊。六十歲時編《小亨集》，至燕京，元好問為之作序。

元定宗后三年（西元 1250 年）六十一歲過濱州回鄉至元世祖至元八年八十二歲隱居於鄉間。元憲宗五年（西元 1255 年）六十六歲過濱州，有書室名「素庵」記。元世祖至元九年（西元 1272 年）八十三歲，王惲請賜號。卒年不詳，元仁宗延祐三年，贈文節。

金人楊宏道是中原世家華陽氏之後，本文就楊宏道的詩學理論與詩歌創作中深入探討與追朔，期望了解金代詩人在詩歌創作與學養上對於傳統中原文化的承繼與理解，由此可以了解宋以前《詩經》⁴以來傳統詩學，在異朝金代的展現方法。

二、本之於唐詩宗《詩經》的「至誠」

《四庫全書》中《永樂大典》所引之元好問〈小亨集原序〉一文，元好問稱楊宏道其詩為貞祐南渡後以唐人為指歸的代表，因為承繼了唐詩宗《詩經》的「至誠」，可以歸納其意：

⁴ 〔漢〕毛亨傳，鄭元箋，〔唐〕孔穎達疏：《詩經》（臺北：藝文印書館，1973年9月）。

(一) 楊宏道宗唐詩

貞祐南渡後詩學大行，初亦未知適從，溪南辛敬之、淄川楊叔能、以唐人為指歸。敬之舊有聲河南，叔能則未有知者。興定末叔能與予會于京師，遂見禮部閑閑公及楊吏部之美。二公見其〈幽懷久不寫〉、〈甘羅廟〉詩嘖嘖稱讚不已。今世少見其比，及將往關中，張左相信甫、李右司之純、馮內翰子駿皆以長詩贈別，閑閑作引，謂其詩學退之，〈此日足可惜〉頗能似之，至比之『金膏水碧、物外自然奇寶、景星丹鳳，承平不時見之嘉瑞。』叔能用是名重天下三十年。⁵

「貞祐南渡」⁶，所指為金宣宗貞祐二年，當時楊宏道約二十五歲之後，金人「詩學大行」，詩歌創作風氣盛行。當時宗唐詩的以「辛敬之」⁷與「楊叔能」二人為代表。楊宏道赴京以〈幽懷久不寫〉及〈甘羅廟詩〉二詩為「趙秉文」⁸、「楊雲翼」⁹二大文壇領袖所稱美，並得到「張左相」、「李右司」、「馮內翰」以長詩贈別，趙秉文為其作引稱美：「金膏水碧、物外自然奇寶、景星丹鳳，承平不時見之嘉瑞」，足見其詩壇地位。

(二) 宗唐詩得之於《詩經》之「至誠」

元好問序文中認為：

詩與文特言語之別稱耳，有所記述之謂文，吟詠情性之謂詩。其為言語則一也。唐詩所以絕出於三百篇之後者知本焉爾矣。何謂本「誠」是也，古言語布在方策者多矣。且以弗慮、胡獲、弗為、胡成，無有作好，無有作惡，下莫敢臣。較之與祈年孔夙，方社不莫敬共明神，宜無悔怒，何異。但篇題句讀不同而已，故由心而誠，由誠而言，由言而詩也。三者相為一，

⁵ [金]楊宏道：《小亨集》，《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第1198冊，原序·葉1上。

⁶ 「貞祐南渡後」當為貞祐二年。金人李俊民在〈澤州圖記〉記載：「貞祐甲戌（金宣宗貞祐二年西元1214年）二月初一日丙申，郡城失守，虐焰燎空，雉堞毀圮，室廬掃地，市井成墟，千里蕭條，闐其無人。」即李俊民親眼所見蒙古大軍入侵。直至二十年（金哀宗天興三年，西元1234年）後蔡州破，金朝亡國。

⁷ 《全金詩》：「辛愿，字敬之，號女几野人，溪南詩老。福昌人。博極書史，不事科舉。貞祐初，始謁劉從益與長葛，相得甚懽。居女几山下，往來長水、永寧間，惟以吟詠講誦為事。……為元好問『三君子』之一。」同註1，第3冊，頁521。

⁸ 「閑閑公」指趙秉文。《全金詩》：「趙秉文（1159-1232年），字周臣，號閑閑……歷仕五朝，官至六卿，執文柄將三十年，魁然一時文壇領袖」。（同註1，第2冊，頁393）。

⁹ 楊雲翼「（1170-1228年）字之美，樂平人。明昌五年，經義進士第一，詞賦中乙科，特授承務郎，應奉翰林文字。……貞祐南渡後二十年，與趙秉文同掌文柄，時號『楊趙』」。（同註1，頁108）。

情動於中而形於言，言發乎邇而見乎遠。同聲相應，同氣相求。雖小夫賤婦孤臣孽子之感諷，皆可以厚人倫、美教化，無他道也。故曰不誠無物。夫惟不誠故言無所主，心口別為二物，物我邈其千里，漠然而往，悠然而來。人之聽之，若春風之過焉耳，其欲動天地感神鬼，難矣！¹⁰

元好問認為唐詩所以能和《詩經》並駕其驅，原因正在於唐詩本於「至誠」，因為至誠所以可以動天地感神鬼，使讀者同聲相應，發揮厚人倫、美教化的功能，這樣的唐詩特色與功用，正是元好問對於楊宏道詩歌的稱美與肯定。由元好問所論金代詩人之所以認同楊宏道詩歌宗唐詩，正是因為楊宏道詩歌具備《詩經》與唐詩共同具備的「至誠」。

三、以詩抒懷

由金哀宗年間，王文郁主編《平水新刊韻略》，分一百零六韻，作為金代科舉之用，成為日後著名的《平水韻》，最早的版本是金王文郁的《平水新刊韻略》，隨後劉淵翻修，到宋末元初確定為一百零六個韻部，成為後世通行的《平水韻》，而王文郁則是金朝的平水書籍（書籍為金代官名），可以了解文人因應科舉制度所做的詩學努力。

從楊宏道〈幽懷久不寫一首，效韓子《此日足可惜》贈彥深〉詩歌，序言作：「故人何元理，白日照忠誠。勸我從延賞，然後學明經。三年走遼碣，險阻實備嘗。鯨翻地軸傾，狼狽歸故鄉」¹¹，寫因何元理的建議，至遼東之地學習明經之科。由詩中所言至遼東學習明經之科，可以了解金代科舉考試，受宋代影響甚深，仍以進士、明經之科分論。

我們可以了解從唐代開始，詩學一向是科舉考試的重要文體，在金代所傳承的科舉考試制度影響之下，詩歌創作在金朝是盛行的。

楊宏道以詩聞名於當時，詩歌創作成為他一生的職志，無論在求學期間，仕宦期間，甚而戰亂顛沛之間詩歌都成為其抒發情懷、與友交流的重要工具。

楊宏道致力於詩學創作，詩歌成為楊宏道與外在交流的憑藉，作品中多以詩會友之作。在〈次韻張敏之新居〉¹²中論詩也提出對於詩歌流變的看法：

廢地久不居，荒穢難平治。經營幾朝暮，眼底無棘茨。開門見南山，山若因君移。五言成新詠，初不用意為。陶謝無異源，韋柳相連枝。平淡含道腴，好味同園葵。賤子少年日，壯志生馬馳。句格喜孤峭，劍鋒白差差。

¹⁰ 同註 5。

¹¹ 同註 1，頁 460。

¹² 元太宗后元年五十四歲，至元太宗后二年五十五歲在濟南。

有意不能達，竟日持紛絲。投筆忽自笑，作者安敢期。幸遇斲堊手，運斤與刪釐。毀譽不足信，明者貴自知。君昔登瀛洲，物論咸稱宜。忽有萬里行，雨雪歌來思。濟南一茅屋，如在瀛洲時。學道苟無得，淚灑楊朱岐。同年李夫子，尚恨君來遲。萬事一杯酒，共和新居詩。(頁 466)

與好友在新居落成之時，論及詩歌創作不要刻意為之。使詩作可達陶淵明、謝靈運的自然境界；並與韋應物柳宗元如同根而出，也就是造就平淡卻含有深刻自然道理的詩作。

並說明自己的詩歌曾經過他人指導與評論，才了解詩歌創作的本在於自己本身的道學修養，並非刻意修飾文字得以為之。

楊宏道對孔子以來詩歌正統的用心學習與承繼，不僅表現在為朋友文集寫序中，還表現在日常之中，在〈大名贈員善卿〉詩中就說：

小年嘗學詩，中年多詩友。員子豪於詩，而復豪於酒。不知何所見，愛我心過厚，報之以新詩，金石非堅久。(頁 462)

詩中說明自己年少時曾用心學作詩，更用心結交相互切磋的詩友。彼此以詩歌相互贈送。

在〈楓落吳江冷〉詩中注明：「詩會中題因戲效之」，詩云：

澤國霜餘氣象清，蕭蕭丹葉動秋聲。綸鉤收盡絲千尺，應有空船載月明。
(頁 513)

說明楊宏道時以詩聞名之外，參與「詩會」，也以詩會友。

在〈彥深家榴花〉一詩中可見與友人聚會中，也以題詩為主要活動：

小院深沉晝掩扉，薰風注意海榴枝。新詩題罷空歸去，不見纍纍著子時。
(頁 515)

可見受友人之邀，特意至友人家中為「榴花」題詩。

〈贈劉潤甫用新秋遣懷詩韻〉一詩中也可看出楊宏道與友人論詩的情景：

三多鏹鍊到精純，傑句雄篇若有神。琴枕贊成傳後學，蠡盃賦就繼前人。
(賦警句云：似華而朴，若脆而堅)瀛洲渺渺嘗迷路，頭髮蕭蕭不滿巾。
倦對青衿把雞肋，杖藜思卓故鄉塵。(頁 495)

說明楊宏道的詩歌理論，認為詩歌要經過「鏹鍊」才能精純，詩歌全篇才會有所「神」，對詩歌的期許是承先起後，留傳後世。

在〈贈元伯〉詩中說明作詩感受：

栩然清夢遠芳蘭，逆旅天教識鳳鸞。一榻既因徐孺設，綠琴來對子期彈。

下喉久厭江瑤柱，入手欣逢銅彈丸。既悟詩人最佳處，肯誇淫潦卷狂瀾。
(頁 497)

在聚會之時，覺得寫詩是與知音交流最好的方法。

楊宏道以詩聞名，詩歌創作成為其心靈重要的依慰，無論為官或在野，甚而逃難時，都不廢創作詩歌與閱讀。

楊宏道在三十六歲監麟游縣酒稅時有〈宿普照寺〉一詩：

被酒暑增劇，漱茶神少清。旅人須授館，侍者詎忘情。方箋鋪霜滑，虛櫺界月明。晨興求紙筆，枕上有詩成。(頁 492)

說明自己喜愛創作詩歌「晨興求紙筆，枕上有詩成」，任何時間任何地點都可以寫詩。困境中更以詩歌抒解愁緒。在〈自述〉詩中，也說明自己出自世家，以詩賦排解自我傷痛：

為氏因封邑，名家出華陰。行藏由治亂，用舍自浮沉。五代生民極，末年流毒深。華夷兩牢窸，宇宙一刀砧。泯滅青牛跡，寂寥白鶴音。日升消薄霧，雲歛出高峯。開國榮持節，歸田足賜金。名駒追老驥，稚栝秀長林。鼓角催朝暮，星霜換古今。卻辭石熊麓，來卜籠溪潯。溫飽童耆樂，馨香祖禰歆。一朝人事變，萬裡塞塵侵。火燎傾巢燕，弓驚斃羽禽。半攜陳國鏡，百感少原簪。擬賦蕪城賦，長吟梁甫吟。蕭條君子澤，恒久士人心。誰把焦桐木，收為綠綺琴。坐中驚倒屣，樓上快開襟。才藝如毫髮，忠誠或倍尋。相知誓相報，歲月莫駸駸。(頁 507)

出自名家之後，因戰亂而不得用心推廣世家家學，縱使在遭喪亂之後，仍然「擬賦蕪城賦，長吟梁甫吟」，以詩賦自我排解坎坷的身世。

在〈嵯城〉詩中可以感受到楊宏道對於詩歌創作的專注：

嵯城看月色，望極若微陰。光射星辰暗，氣迷閭巷深。人和為善守，蟻附覺難侵。我亦耽詩者，圍中不廢吟。(頁 487)

在嵯城¹³此地看時局的變換無常，與人事間的無可奈何，楊宏道選擇將心靈寄託於詩歌之中，縱使面臨「圍中」的兵困時局，仍然選擇以作詩研究詩學來尋找心靈的安頓。

在〈客夜〉中寫自己的窮途潦倒只能依靠「詩言志」：

晦月未生星滿天，夜涼就枕露簷邊。漏聲迢遞蟲聲外，愁思纏綿睡思前。羹釜慮遭丘嫂厭，綈袍尚有故人憐。丈夫此事常慵說，強託新詩句裏傳。

¹³ 今嵯縣位於浙江省紹興縣南，因縣境內有嵯山、嵯溪。

(頁 494)

夜闌人靜之時，對於自己悲涼的際遇，愁思難眠，「丈夫此事常慵說，強託新詩句裏傳」只有依靠寫詩抒發情懷。

在〈舟中遇雨〉中更說明：

斜風掠盡一重煙，雲雨溟濛水接天。懊惱葛衣渾濕卻，船頭還聳作詩肩。

(頁 515)

在任何環境下都愛寫詩，在風雨中寫詩更可以排除「懊惱」。

今日就楊宏道詩學理論看來，楊宏道的詩學成就，更是承繼《詩經》以來道統，寫作關心國家社稷的作品。

四、對《詩經》的學習

受宋明理學的影響，楊宏道對於孔子「刪黜述修」經書，十分尊崇。所以認為詩歌的創作必須合乎道統，《詩經》自然是詩歌道統所尊奉的經典。

楊宏道詩歌對於《詩經》經典的承繼由其文體中可見。

楊宏道有〈送趙仁甫序〉一文，提出詩文理論。據《金代文學家年譜》所考「著雍涸灘」為戊甲年，元定宗后元年，楊宏道五十九歲所作¹⁴。「趙仁甫」為趙復，曾為元人所擄，為《宋元學案》重要人物之一，《小亨集》出版於楊宏道六十歲時，因此這篇詩學理論可以定義為楊宏道《小亨集》詩學見解：

今觀此文分段論述楊宏道的詩學理論：

(一) 孔子之於詩文道統的貢獻賢於堯舜

帝堯在位以治天下，老而禪於舜，舜有大功二十，亦以禪禹。孔子無堯之位，無舜之功，學者以為賢於堯舜，何哉？愚嘗聞孔子之前，如列國漢魏諸家之說亦已有之，及乎刪黜述修之後人文化成，則諸說莫能亂。蓋二帝行道於當時，而孔子垂訓於萬世，此其所以賢於堯舜者歟。¹⁵

首段說明孔子之功勝於堯、舜，在於著書立說，保留文化與校正典籍、著書立說供人學習。這樣的影響是可以有益於萬世文化傳承的。

也就是說保留詩文所記載的先賢文化與歷史，有益於民生社會的功用是大於政治統治者一時的政權。

¹⁴ 同註 3，頁 1389。

¹⁵ 同註 2，卷 6，葉 10 上。

（二）詩文至秦後離正統越遠

嬴項既滅，諸儒掇拾，編簡於灰埃之餘，各以所見為說，授受服習。流分派別，漸遠其源。隋唐而下更以詩文相尚，狂放於裘馬歌酒間。故文有俠氣，詩雜俳語而不自知也。方且信怪奇誇大之說，謂登會稽探禹穴，豁其胷次江山之助，清其心神，則詩情文思可以挾日月薄雲霄也。於戲吟詠情性止乎禮義，斯詩也江山何助焉，有德者必有言，辭達而已矣。斯文也，禹穴何與焉。¹⁶

說明秦以後詩文之派別越多，卻與正統道統越遠，秦以後詩文中多具有不屬於道統的俠氣與滑稽、幽默之語。文中對於詩文寫遊樂之內容，感到不滿，因為所寫之詩文不該不具有道統意義，描述風景之美，如作者心中未具經書內涵，對於詩歌的義理是沒有幫助的。

（三）宋代理學家所著之詩文特別具有道統意義

迨伊洛諸公乃始明。天生烝民，有物有則，以致其知上天之載，無聲無臭，而主於靜。欲一掃歷代訓詁詞章迷放之弊，卓然特立一家之學，謂之「道學」。其綱目恢恢乎，而其用密哉。¹⁷

此處所言「伊洛諸公」指程顥及其弟子，所尊法與著作的詩文才具有詩經以來傳統道統的承繼。

（四）以經書為詩文正統之源

德安趙君仁甫承學之士也，士有窮達，其窮數也其達學也徵之。趙君信然旃蒙協洽，君始北徙羈窮於燕，已而燕之士大夫聞其議論證據，翕然尊師之，執經北面者二毛半焉，乃撰其所聞為書刻之目曰《伊洛發揮》印數百本，載之南遊，達其道於趙魏東平遂達於四方，著雍涿灘十有一月，至於濟南。愚雖敬受其書，而所居僻陋不足以館，君因病止酒，又不能與君對酌，但日相從遊，聽其談辨而已；於其行也，先原仁甫之所學，次祝以敬慎威儀，尊其所學視兼金之，贖則有媿其於送人，以言則無甚媿焉耳。¹⁸

記載為趙仁甫此書作序的因由，並說明當時文人尊敬趙仁甫，就因為趙仁甫文章

¹⁶ 同上註。

¹⁷ 同上註。

¹⁸ 同上註。

具孔子以來道統，說出了金末元初詩歌的審評，在於是否具有道統。

這樣詩歌要求具有道統傳承的表現，表現在詩中，可以舉楊宏道〈麟遊秋懷〉一詩為例：

敗葉落還落，北山深復深。暮雲封遠恨，涼吹和微吟。鏡裏雙蓬鬢，霜餘一絮衾。求仁又何怨，安取四知金。（頁 483）

「求仁又何怨，安取四知金」一語即出自孔子所言《論語》二則：

《論語·述而》：

冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾。吾將問之。」入，曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨！」出，曰：「夫子不為也。」¹⁹

《論語·為政》：

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」²⁰

引第一首以伯夷叔齊之志，思考國家的衰亡既已成定局，伯夷叔齊求仁得仁，留下仁義美名，不該有怨。第二首共有四個「知」字，所指即國家的衰亡與興起楊宏道自己卻無法如孔子所說般「知」曉。

楊宏道詩歌對傳統經書的承繼，應當受宋以來江西詩派引經據典的影響甚深，但是綜觀楊宏道的詩歌，我們可以感受到楊宏道已接受反江西詩派的影響，改善在詩歌之中句句有典故的江西詩派困境，只繼承其堅持道統的部分。

五十三歲時在〈贈楊飛卿〉²¹一詩中提及《詩經》的重要：

三百周詩出聖門，文為枝葉性為根。不憂師說無匡鼎，但喜吾宗有巨源。我自般溪移歷下，君從汝海到東原。東原歷下風煙接，來往時時得細論。（頁 496）

「三百周詩出聖門，文為枝葉性為根」，詩中明白說明記載周代歷史的《詩經》三百篇出自孔子之門，以文彩為枝葉，以道統為根。

「不憂師說無匡鼎，但喜吾宗有巨源」，明白說明《詩經》為一切詩歌的正統起源，品評詩歌的標準，「東原歷下風煙接，來往時時得細論」更可見期對論詩的專注與用心。

在〈蓄川〉詩中對於金代亡國深感痛心，楊宏道感嘆到：

¹⁹ 邱燮友等編譯：《新譯四書讀本》（臺北：三民書局，1987年8月），頁133。

²⁰ 同上註，頁73。

²¹ 元太宗十三年（西元1241年）由淄川遷至濟南。

蓄川膾膾，閑田可耕，孰非人子，耕我先塋。
蓄川膾膾，閑田可藝，孰非人子，藝我先域。
皇天后土，日月照臨，汝耕汝藝，行者傷心。
姦回自終，可按可考，利見大人，全我孝道。²²

不僅以四言古詩形式，學習《詩經》四言句式，還學習〈綿〉：「周原膾膾，萑荼如飴」²³，形容「蓄川膾膾」，「膾膾」指肥美的樣子。全詩多引《經書》之語，說明自己繼承道統之志。「利見大人」引用《周易》之語「蹇」卦，取前途險惡之意。「皇天后土」取《左傳》：「皇天后土實聞君之言，群臣敢在下風。」²⁴上諫之語不為國君聽聞之意。

全詩上承《詩經》之意與句式，運用經書道統之志，與當時盛行的宋明理學相呼應，以經書義理為詩歌創作者基本的涵養。

〈赴京〉詩中也引《詩經》「邶風」與「鄘風」二風中之二首〈柏舟〉之意：

柏舟泛清濟，慄慄晚秋時。畏途愁落日，泝流行苦遲。夷門望不見，籠水牽所思。默坐柁樓底，寸心空自知。（頁 471）

〈邶風·柏舟〉：

汎彼柏舟，亦汎其流。耿耿不寐，如有隱憂。微我無酒，以敖以遊。
我心匪鑿，不可以茹。亦有兄弟，不可以據。薄言往愬，逢彼之怒。我心匪石，不可轉也。我心匪席，不可卷也。威儀棣棣，不可選也。
憂心悄悄，慄於群小。覲閔既多，受侮不少。靜言思之，寤辟有標。

²² 同註 4，頁 460。

²³ 《詩經·大雅》「綿」：「民之初生，自土沮漆。古公亶父，陶復陶穴，未有家室。古公亶父，來朝走馬，率西水滸，至于岐下。爰及姜女，聿來胥宇。周原膾膾，萑荼如飴。爰始爰謀，爰契我龜。曰止曰時，築室于茲。迺慰迺止，迺左迺右，迺疆迺理，迺宣迺畝。自西徂東，周爰執事。乃召司空，乃召司徒，俾立室家。其繩則直，縮版以載，作廟翼翼。揀之陳陳，度之薨薨，築之登登，削屨馮馮。百堵皆興，鼙鼓弗勝。迺立皋門，皋門有伉；迺立應門，應門將將。迺立冢土，戎醜攸行。肆不殄厥愠，亦不隕厥問，柞械拔矣，行道兌矣。混夷駟矣，維其喙矣。虞芮質厥成，文王厥厥生。予曰有疏附，予曰有先後，予曰有奔奏，予曰有禦侮。」（同註 4，頁 545）

²⁴ 《左傳·僖公》：「王戌，戰于韓原。晉戎馬還濘而止。公號慶鄭，慶鄭曰：『復諫、違卜，固敗是求，又何逃焉？』遂去之。梁由靡御韓簡，虢射為右，輅秦伯，將止之。鄭以救公誤之，遂失秦伯。秦獲晉侯以歸。晉大夫反首拔舍從之。秦伯使辭焉，曰：『二三子何其感也！寡人之從君而西也，亦晉之妖夢是踐，豈敢以至？』晉大夫三拜稽首曰：『君履后土而戴皇天，皇天后土實聞君之言，群臣敢在下風。』穆姬聞晉侯將至，以太子罃、弘與女簡璧登臺而履薪焉。使以免服衰經逆，且告曰：『上天降災，使我兩君匪以玉帛相見，而以興戎。若晉君朝以入，則婢子夕以死；夕以入，則朝以死。唯君裁之！』乃舍諸靈臺。」（〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1973 年 9 月，頁 231）。

日居月諸，胡迭而微？心之憂矣，如匪澣衣。靜言思之，不能奮飛。²⁵

《詩經》此詩寫國君不聽忠臣之語，聽任小人禍國，作者一片忠誠之心，卻有志不得申之苦。

〈鄘風·柏舟〉：

汎彼柏舟，在彼中河。髧彼兩髦，實維我儀。之死矢靡它。母也天只！不諒人只！

汎彼柏舟，在彼河側。髧彼兩髦，實維我特。之死矢靡慝。母也天只！不諒人只！²⁶

《詩經》此詩喻指女子忠貞不二的情誼，於此亦是喻指作者一片忠誠之心，天地可表，卻不為他人所珍惜。

《詩經》中二首「柏舟」皆指詩序所言：「柏舟，言仁而不遇也。」，楊宏道於此指赴京仍未遭任用，擔憂金國國勢衰亡之意。

此詩為二十九歲入京前所作，與何元理至前線遼地，因蒙古軍南下，不得不南逃至汴京，補父蔭擔任「刑部委差官」，因此對於國家的危難，憂心不已。

所以說「畏途愁落日，泝流行苦遲」正是擔憂國君與國勢之語。

在〈遣興〉詩中引《詩經》「采蘋」之意：

庭草泫晨露，孝心悽以悲。清溪有蘋藻，誰當採擷之。黃金入富室，務積不務施。孤鳥東南飛，巢在西北枝。（頁 460）

水萍有三種，大者曰蘋，中者曰苻菜，小者曰浮萍。〈詩序〉言：「采蘋，大夫妻能循法度也。能循法度，則可以承先祖共祭祀矣。」

〈召南·采蘋〉：

于以采蘋？南澗之濱。于以采藻？于彼行潦。

于以盛之？維筐及筥。于以湘之？維錡及釜。

于以奠之？宗室牖下。誰其尸之？有齊季女。²⁷

楊宏道引《詩經》此作採蘋祭祀先祖之意，感歎流寓在外，無法祭祀先祖，是個人的悲傷，也是國亡的悲傷，所以說「孤鳥東南飛，巢在西北枝」，無家可歸。全詩以〈采蘋〉祭祖的隆重對比國亡無法祭祖的悲傷。

三十四歲²⁸至邠州與趙伯成、趙晉卿，張相公交遊。〈李廷珪墨歌〉（趙節使

²⁵ 同註 4，頁 72。

²⁶ 同註 4，頁 109。

²⁷ 同註 4，頁 52。

²⁸ 金宣宗元光元年（西元 1222）。

治邠，平涼運同知張顯之來，晏於公署之凝香閣。致政張相公在座，余亦與焉。節使出示李廷珪墨，席上試墨，余戲以墨汁瀝酒中飲之。明日，出此篇二老皆有和詩。）

輶車下涇川，二老歡忘年。夜寒辟易凝香閣，長檠粲粲金花然。平頭奴子捧漆匣，錫圭入手輕而堅。客卿裔孫滿天下，系出隴西獨稱賢。座中有客慙菲薄，藜莧貯腹空便便。朱提飲盞瀝芳液，玄雲霽灑浮秋泉。一酌濡夢，傳之柔翰。再酌霑蕪穢之靈田。祈禳厭勝古亦有，合座拊掌嗤且憐。君不見將軍飲酣出刀稍，作氣欲斬橫海鱣。客卿如靈俾我慧悟加諸前，待渠宣力恢復舊封域，雅什願讀〈車攻篇〉。（頁 474）

此詩為歌美趙節使治理地方之美。所引〈車攻篇〉為《詩經》中敘述周宣王在東都會同諸侯舉行田獵的詩。

《小雅·車攻》：

我車既攻，我馬既同。四牡龐龐，駕言徂東。
田車既好，四牡孔阜。東有甫草，駕言行狩。
之子于苗，選徒囂囂。建旄設旆，搏獸于敖。
駕彼四牡，四牡奕奕。赤芾金鳥，會同有繹。
決拾既飲，弓矢既調。射夫既同，助我舉柴。
四黃既駕，兩驂不猗。不失其馳，舍矢如破。
蕭蕭馬鳴，悠悠旆旌。徒御不驚，大庖不盈。
之子于征，有聞無聲。允矣君子，展也大成。²⁹

「待渠宣力恢復舊封域，雅什願讀〈車攻篇〉」寫出全篇意旨，引《詩經》車攻篇之意，期許眾人恢復河山，共享田獵之樂。

由詩中直接引用「車攻」篇名可見，楊宏道與當時文人都已經熟讀《詩經》，應對進退都以《詩經》為準則，了解不僅《詩經》詩言志的道理甚而篇名意義，都深深影響金末元初詩壇。

在〈將歸阻雨用木庵送行詩韻〉³⁰一詩中用曾經是少林住持的性英長老³¹的韻部作詩時，也說明《詩經》義理的重要：

麥苗春晚尚如絲，甘澤嘗嗟應候遲。六事桑林懷聖德，一篇《雲漢》賦周詩。驕陽入夏為霖雨，遠客通宵役夢思。賴有湯休詩句好，披吟正是憶家時。（頁 507）

²⁹ 同註 4，頁 366。

³⁰ 同註 3，頁 1389。考作於元定宗后元年，五十九歲。

³¹ 〈代茶榜〉序言：「歸義寺長老勸余作此詩長老性英字粹中自號木庵」。

詩中引用〈雲漢〉篇之意，毛詩序：「《雲漢》，仍叔美宣王也。宣王承厲王之烈，內有撥亂之志，遇災而懼，側身脩行，欲銷去之。天下喜於王化復行，百姓見憂，故作是詩也。」感歎周宣王之時，百姓即為天災所苦，今觀〈雲漢〉篇：

倬彼雲漢，昭回于天。王曰：於乎！何辜今之人？天降喪亂，饑饉薦臻。靡神不舉，靡愛斯牲。圭璧既卒，寧莫我聽！
早既太甚，蘊隆蟲蟲。不殄禋祀，自郊徂宮。上下奠瘞，靡神不宗。后稷不克，上帝不臨；耗斁下土，寧丁我躬！
早既太甚，則不可推。兢兢業業，如霆如雷。周餘黎民，靡有子遺。昊天上帝，則不我遺。胡不相畏？先祖于摧。
早既太甚，則不可沮。赫赫炎炎，云我無所。大命近止，靡瞻靡顧。群公先正，則不我助。父母先祖，胡寧忍予？
早既太甚，滌滌山川。早魃為虐，如暎如焚。我心憚暑，憂心如薰。群公先正，則不我聞。昊天上帝，寧俾我遯！
早既太甚，黽勉畏去。胡寧瘖我以旱？慳不知其故。祈年孔夙，方社不莫。昊天上帝，則不我虞。敬恭明神，宜無悔怒。
早既太甚，散無友紀。鞠哉庶正，疚哉冢宰。趣馬師氏，膳夫左右；靡人不周，無不能止。瞻印昊天，云如何里？
瞻印昊天，有嘽其星。大夫君子，昭假無贏。大命近止，無棄爾成。何求為我？以戾庶正。瞻印昊天，曷惠其寧？³²

句句懇求上天哀憐百姓的〈雲漢〉篇，正是楊宏道「將歸阻於大雨」之時所憂心的，因為天災所造成的災禍不只是百姓所惶恐的，也是周宣王所戒慎恐懼之處。

「麥苗春晚尚如絲，甘澤嘗嗟應候遲」二句寫風雨不調，氣候變異的擔憂。「六事桑林懷聖德，一篇《雲漢》賦周詩」所言即懷念周宣王為天災自我「側身脩行」愛戴百姓的恩德。

四十七歲所作〈荊楚〉³³一詩，引用《詩經》「青蠅篇」典故。

荊楚三年客，風塵七尺軀。青蠅點白壁，赤水得玄珠。息謗能無辨，酬恩正勉圖。憂勤生逸樂，魚稻老江湖。（頁 487）

「青蠅點白壁」引《詩經》「青蠅」³⁴詩，以「青蠅」比好進讒言的小人，「青蠅」詩全詩怒斥小人進讒言，離間兄弟，禍國殃民。

楊宏道於此引此詩之義感慨，一個人離開故鄉至荊楚異地又在異國任官，遭

³² 同註 4，頁 658。

³³ 宋理宗端平二年（西元 1235 年），借補迪功郎差權唐州司戶參軍兼州學教授。北遷，寓家濟源。

³⁴ 同註 4，頁 489。

受到許多惡意的言語攻擊。由此看來他人的惡意攻擊，當是楊宏道辭「州學教授」（襄陽府府學諭）職位，僅任職唐州司戶參軍的原因。據楊宏道在〈投趙制置第三笥子〉³⁵中所言，知道被批評的主要理由在於「不事科舉而充府學學諭，為名不正」、「某來本朝未滿三載」。

楊宏道於離別之際，引用〈青蠅〉之意表現自己受讒言所苦的哀傷，可以具體了解楊宏道承繼《詩經》內容與義理之精純。

楊宏道在〈玄鳥〉³⁶一詩所言：

太牢祠高禩，墜典今誰修。何處王謝堂，燒痕草芽抽。玄鳥亦自至，故壘不可求。銜泥營新巢，雲海浮蜃樓。甲第金臺傍，過者疑王侯。晨曦明畫棟，珠箔上銀鈎。（頁 464）

其中「玄鳥亦自至，故壘不可求」，也引《詩經·商頌》中〈玄鳥〉之詩感歎金朝先祖無人祭祀。詩云：

天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子，武王靡不勝。龍旂十乘，大糝是承。邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁祁。景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。³⁷

毛詩序言：「〈玄鳥〉，祀高宗也。」於此感傷金代先祖已經無人祭祀，亡國感傷，獨自徘徊。「太牢祠高禩，墜典今誰修。」二句起首即已點出與〈玄鳥〉篇相同的意旨，「太牢」指古代祭祀天地，以牛、羊、豬三牲具備為太牢，以示尊崇之意，此指金代祭祀之處，今日已無人管理。續以：「玄鳥亦自至，故壘不可求。銜泥營新巢，雲海浮蜃樓。」先祖之靈當已黯然離去。

楊宏道寫亡國之痛，反用《詩經》商頌玄鳥篇之意，承繼《詩經》道統起源，善用於詩歌中，使詩歌義理更加寬廣與深邃。

楊宏道四十歲在鄧州於〈贈鄧帥〉³⁸一詩在積極進取求取官位時，引用《詩經》祝賀「鄧帥」喜得孫子。全詩長篇論述：

³⁵ 〈投趙制置第三笥子〉「某以不事科舉而充府學學諭，為名不正，以名不正而月費倉庫錢米為素餐，因愧心所激故凌晨投劄，願係職名與帳前，求人所憚為者為之，蓋欲既勞而後食則無愧于其心，所期不過如勘校兵書議事官而已也。今蒙陶鑄異恩特借補迪功郎差權唐州司戶參軍兼州學教授，既受制笥恍惚自失，何哉？出于本心所期之外故也。雖然司戶之職掌倉廩出納，但夙夜公勤供職身無貪私以率其下庶能免于罪戾，夫教授學者之師也，學諭弟子之職也。豈有不敢以名之不正充學諭而敢冒居教授之職者乎。故司戶之職不敢辭，教授之職謹辭……蓋某來本朝未滿三載……端平二年二月具位楊某劄子。」（同註 2，卷 6）。

³⁶ 此作應作於「元定宗后二年，六十歲至燕京」之作。

³⁷ 同註 4，頁 792。

³⁸ 金哀宗正大五年（西元 1228 年），在鄧州，安家於鄧州，與元好問比鄰而居。

藝苑昭詞彩，經筵味道醇。縱橫隨緩頰，踴躍執蒙輪。博學通幽隱，奇才邁等倫。故當稱俊偉，未足靜風塵。何術興王室，中原有世臣。雲龍邁嘉會，花葉茂長春。上下承恩遠，東西出將頻。英聲蜚漢楚，威德洽周秦。嚴警驅貔虎，雅歌集鳳麟。靈襟澄瀚海，汎愛到窮鱗。賤子能安命，虛名詎起身。商山深欲隱，宛馬到何神。恍惚三生夢，朝昏九死鄰。帥師迴烈焰，習坎得通津。花氣薰蘭閣，麻衣拂繡茵。晨炊優歲計，春服趁時新。遷逝同王粲，賢良愧郤詵。散才那致此，遇物見行仁。報德知無地，修身益自珍。抱孫聞有喜，麟趾頌振振。(頁 508)

與眾人宴會之時，在宴席之上，以詩會友。詩歌起首形容當代詞彩優秀之臣甚多，卻不能真正對國家安定有所幫助。國家需要的應是可以復興國運之士，才可以應詔報國，使天下得以陞歌太平，即鄧帥這樣的賢能武將。以詩作歌美鄧帥。

楊宏道以此詩自比為不得志的「王粲」，希望得到鄧帥引用，報效國家，詩歌結尾引用《詩經》³⁹：「抱孫聞有喜，麟趾頌振振」即恭賀鄧帥得孫之意。

以「麟之趾」歌美鄧帥子孫多且賢能，楊宏道應用《詩經》的作品，包含應酬歌頌之作。

五、結論

如同元好問所作〈小亨集原序〉所說楊宏道詩歌時人稱美其以「唐人為指歸」，其因在於其詩風與唐詩本於《詩經》的「至誠」相通，元好問還稱美其本於《詩經》的二十九項優點在於：

其是之謂本唐人之詩其知本乎，何溫柔敦厚藹然仁義之言之多也，幽憂憔悴寒饑困憊，一寓於詩，而其阨窮而不憫，遺佚而不怨者，故在也。至於傷讒疾惡不平之氣，不能自掩；責之愈深，其旨愈婉怨之愈深，其辭愈緩，優柔饜飫使人涵泳於先王之澤。情性之外不知有文字幸矣，學者之得唐人為指歸也。初予學詩以十數條自警，云：無怨懟、無謔浪、無驚狠、無崖異、無狡訐、無媸阿、無傳會、無籠絡、無銜鬻、無矯飾、無為「堅白辨」、無為「賢聖癡」、無為「妾婦妬」、無為「仇敵謗傷」、無為「輦俗闕傳」、無為「瞽師皮相」、無為「黥卒醉橫」、無為「黠兒白撚」、無為「田舍翁木強」、無為「法家醜詆」、無為「牙郎轉販」、無為「市倡怨恩」、無為「琵琶娘人魂韻詞」、無為「邨夫子兔園策」、無為「算沙僧困義學」、無為「稠梗治禁詞」、無為「天地一我今古一我」、無為「薄惡所移」、無為「正人

³⁹ 〈麟〉：「麟之趾，振振公子。于嗟麟兮！麟之定，振振公姓。于嗟麟兮！麟之角，振振公族。于嗟麟兮！」（同註 4，頁 44）

端士所不道」。信斯言也，予詩其庶幾乎，惟其守之不固，竟為有志者之所先。今日讀所謂《小亨集》者祇以增媿汗耳，予既以如上語為集引。⁴⁰

元好問認為楊宏道本於唐詩的定位，在於至誠之外，還在於雖窮困至極卻不自我憐憫，雖不得志不為所用，也不怨謗君王，由此可見元好問所稱美的是楊宏道詩歌之中積極進取，不放棄為政局所用的主題與態度。元好問並且用自我要求的二十九條作詩禁令⁴¹，稱美楊宏道詩歌已達到這二十九條要求。

綜觀此二十九條禁令，主要仍在於溫柔敦厚，不作嬉笑怒罵之作，與楊宏道「天資澹泊，寡於言笑，儉素自守」的人格特色是相互吻合的。

楊宏道尊從孔子「刪黜述修經書」，認為詩歌的創作必須合乎道統，《詩經》為其所尊奉的經典。認為孔子之於詩文道統的貢獻賢於堯舜，詩文至秦後離正統越遠，宋代理學家所著之詩文特別具有道統意義，自然以經書為詩文正統之源。

這樣詩歌要求具有道統傳承的表現，表現在〈麟遊秋懷〉「求仁又何怨，安取四知金」一語即出《論語·為政》。楊宏道詩歌對經書的承繼，受江西詩派的影響，繼承其堅持道統的部分。

〈贈楊飛卿〉一詩中提及《詩經》的重要，在於「三百周詩出聖門，文為枝葉性為根。」，出自聖人之門，以道統為根。

〈蓄川〉詩中對於金代亡國深感痛心，楊宏道不僅以四言古詩形式，學習《詩經》四言句式，還引用〈綿〉：「周原膻膻，萁茶如飴」，形容「蓄川膻膻」，「膻膻」指肥美的樣子。全詩上承《詩經》之意與句式，以經書義理為詩歌創作者基本的涵養。

〈赴京〉詩中也引《詩經》「邶風」與「鄘風」二風中之二首〈柏舟〉之意，寫國君不聽忠臣之語，聽任小人禍國，女子忠貞不二的情誼，於此喻指作者一片忠誠之心，卻有志不得申之苦。

在〈遣興〉詩中引《詩經》「采蘋」之意，感歎流寓在外，無家可歸，無法祭祀先祖。全詩以〈采蘋〉祭祖的隆重對比國亡無法祭祖的悲傷。

在〈李廷珪墨歌〉中引〈車攻篇〉為《詩經》中敘述周宣王在東都會同諸侯舉行田獵的詩，歌美趙節使治理地方之美。

在〈將歸阻雨用木庵送行詩韻〉一詩中引用〈雲漢〉篇之意，感歎周宣王之

⁴⁰ 同註 5。

⁴¹ 《元詩紀事》寫遺老記元好問詩論中引此段：「《遺山集》：初余學詩，以數十條自警：毋怨對，毋謔浪，毋傲狠，毋崖異，毋狡訐，毋媵阿，毋附會，毋籠絡，毋衍粥，毋矯飾，毋為堅白辨，毋為聖賢顛，毋為妾婦妬，毋為仇敵謗傷，毋為輿俗闕傳，毋為瞽師皮相，毋為黥卒醉橫，毋為黠兒白撿，毋為田舍翁木強，毋為法家醜詆，毋為牙郎轉販，毋為市倡恩怨，毋為琵琶娘返魂韻詞，毋為村夫子兔園冊，毋為算沙僧困義學，毋為稠梗治禁詞，毋為天地一我、古今一我，毋為薄惡所移，毋為正人端士所不道。」（〔清〕陳衍撰，楊家駱主編：《元詩紀事》，鼎文書局，民國 60 年，卷 30）所言為稱美楊宏道之作。

時，百姓即為天災所苦，天災所造成的災禍也是周宣王所戒慎恐懼之處。

〈荊楚〉一詩，引用《詩經》「青蠅篇」典故，以「青蠅」比好進讒言的小人，怒斥小人進讒言，離間兄弟，禍國殃民。了解楊宏道承繼《詩經》內容與義理之精純。

楊宏道在〈玄鳥〉一詩引《詩經·商頌》中〈玄鳥〉之詩感歎金朝先祖無人祭祀。反用《詩經》商頌玄鳥篇之意寫亡國之痛，使詩歌義理更加寬廣與深邃。

於〈贈鄧帥〉一詩祝賀「鄧帥」喜得孫子，所言「抱孫聞有喜，麟趾頌振振」引用《詩經》即恭賀鄧帥得孫之意。

以〈麟之趾〉歌美鄧帥子孫多且賢能，楊宏道應用《詩經》的作品，包含應酬歌頌之作。

黃忠慎先生在〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉、與〈《詩經》註我，我註《詩經》——楊簡《慈湖詩傳》再探〉⁴²二篇文章的論述中對於南宋楊簡《慈湖詩傳》學習《詩經》崇尚理學家「心學」做了詳細論述。

本文指出金代末年承繼《詩經》與楊簡《慈湖詩傳》的另一方向，楊宏道承繼《詩經》的不僅是形式上的句式，也包含《詩大序》義理的承繼，主要在於《詩經》所記載對於故國的思念與百姓福祉的關心。可以看出金末元初金人對傳統漢文化更明確的傳承。

宋明理學重經學傳統的影響，對於金人有明顯的感化教育作用，楊宏道的作品，也提供今人創作過程中學習《詩經》正統的途徑。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

〔周〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1973年9月。(Commentary on the Spring and Autumn Annal authored by Tzuoo Chieu- Ming Of Zhou Dynasty(1111-256 B.C.). Notes of Tu Yu of Jin (265-420 A.D.) Dynasty, footnotes of KOONG Ying- Ta of Tang Dynasty: Commentary on the Spring and Autumn Annal authored by Tzuoo

⁴² 黃忠慎著：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉《東吳中文學報》，第19期（2010年5月），頁231-254。黃忠慎著：〈《詩經》註我，我註《詩經》——楊簡《慈湖詩傳》再探〉《東吳中文學報》，第21期（2011年5月），頁147-172。

- Chieu-Ming ,*Chu-Chieu Tzuoo Juann Zheng Yih*, published by Arts and Literature Printing Co. Taipei, Taiwan, September of 1973.)
- 〔漢〕毛亨傳，鄭元箋，〔唐〕孔穎達疏：《詩經》，臺北：藝文印書館，1973年9月。(*The Book of Odes: Explanatory notes by Mao Heng, footnotes by Zheng Yuan, comments by Koong Ying- Ta of Tang Dynasty*, published by Arts and Literature Printing Co. Taipei, Taiwan, September of 1973.)
- 〔金〕楊宏道撰：《小亨集》，臺北：臺灣商務印書館《景印文淵閣四庫全書》第1198冊，1983年至1986年。(*Hsiao- Heng Work Collection* authored by YANG Hung- Tao (Hsiao Heng Ji) . Printed by The Taiwan Commercial Press Ltd. Taipei, (Taiwan Shan Wu Yin Shu Kuang) .In: ” ‘The Books of Four Categories’ of Grand Printing of Wen- Yuan Hall” Volume 1198, Taipei, Taiwan 1983-1986 A.D.)
- 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1985年6月。(*The History of Soong Period* , completed by Yuan Dynasty, written by Tou Tou and other writers. JongHua Bookstore Co., Beijing, June of 1985.)
- 〔元〕脫脫等撰：《金史》，北京：中華書局，1985年6月。(*The History of Foreign Jin Period* , total completed in Yuan Dynasty, written by Tou Tou and other writers. JongHua Bookstore Co., Beijing, June of 1985.)
- 〔明〕宋濂等編：《元史》，臺北：藝文印書館，1982年8月。(*The History of Yuan Period*, edited by Soong Lien, printed by Arts and Literature Printing Co., Taipei, Taiwan, August of 1982.)
- 〔清〕黃宗羲撰，全祖望補：《宋元學案》，臺北：世界書局，2009年7月。(*The Scholar Cases of Soong and Yuan Dynasty*, written by HUANG Zong- Hsien, added & noted by CHUÄN Tzu- Wang, printed by The World Bookstore Co., Taipei, Taiwan, July of 2009.)
- 〔清〕陳衍撰，楊家駱主編：《元詩紀事》，鼎文書局，1971年7月。(*The Poetry Collection of Yuan Dynasty in Chronological Order*, written by CHEN Yen, edited by YANG Chai- Lou, printed by TingWen Bookstore Co., Taipei, Taiwan, July of 1971.)

二、近人論著 (The modern works)

- 王慶生：《金代文學家年譜》，鳳凰出版社，2005年3月。(*The Literates of Jin Dynasty in Chronological Order* written by WANG Ching-Sen, published by Phoenix Publishing Co. March of 2005.)
- 胡傳志：《金代文學研究》，安徽大學出版社，2000年3月。(*The Literary Research of Jin Dynasty* , written by Hu Chuan-Chih, published by AnHui University,

- China.)
- 周惠泉：《金代文學研究》，臺北：文津出版社，2000年4月。(*The Literary Research of Jin Dynasty*, written by Zhou Hui-Chuan, Published by WenJin Publishing Co. Taipei, April of 2000.)
- 陳邦瞻：《金史紀事本末》，北京：中華書局，1987年11月。(*The Foreign Jin History in Chronological Order*, published by Zong- Hua Bookstore Co., Beijing, November 1987.)
- 邱燮友等編譯：《新譯四書讀本》，三民書局，1985年8月。(*New Interpretation of Four Classics* , written by CHIU Hsieh-Yu, published by SanMing Bookstore Co., Taipei, Taiwan, August of 1985.)
- 卿希泰主編：《中國道教史》，四川人民出版社，1996年9月。(*The Chinese Taoism Church History*, written by CHING, Hsieh-Tai published by SsuChun People's Publishing Co., China, September of 1996.)
- 薛瑞兆、郭明志編纂：《全金詩》，南開大學出版社，1995年11月。(*The Whole Jin Poetry Collection of Jin Dynasty* ,edited by Hsueh Jui- Chao, published by Nan-Kai University November of 1995, Beijing, China.)
- 黃忠慎：〈心學語境下的《詩經》詮釋——楊簡《慈湖詩傳》析論〉，《東吳中文學報》第19期（2010年5月）（“An Interpretation of *The Book of Odes*-- A constitution of the mind” written by HUANG Jong-Shen: An Analysis of “The Poetry Collection of Tze- Hu” written by Yang Chien, In: Chinese Language and Literature Journal of Soochow University Taipei, Taiwan, the 19th term, May of 2010.)
- 黃忠慎：〈《詩經》註我，我註《詩經》——楊簡《慈湖詩傳》再探〉，《東吳中文學報》，第21期，（2011年5月）（“*The Book of Odes* comments me and I comment *the Book of Ode*” written by HUANG Jong-Shen. In: Chinese Language and Literature Journal of Soochow University Taipei, Taiwan, the 21st term, May of 2011.)

Yang Hung- Tao's "Poetic Theory" succeeded to
the classics *The Book of Odes* , who was a minister
of the foreign Jin Dynasty

Lin, Yllin*

Abstract

Yang Hung-Tao lived in the late Jin Dynasty and at the beginning of the Yuan Dynasty. His family name YANG was derived from the family name Huayang of the down-stream regions of the China's Yellow- River. In this discourse, I looked through his poetic theory and poems creation, deeply investigated his poems creation program, background and his cultivation, found the context succession and continuing the tradition of "The Book of Odes".

Firstly, I noted that Yang Hung-Tao as a governmental official officer lived through the three Dynasties of Jin, Sung and Yuan; realized that his poetic theory succeeded of that period. Moreover, Yuan Hao- Wen of the foreign Yuan Dynasty was a poet recognition, thought that Yang Hung-Tao's poet creation followed of *the Book of Odes*. "Gather friends together for poems activities." They communicated each other with

* Dr.Lin, Yllin is a Assistant professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

poems. It is evidenced that the fact of his verse of “Early mornings I (Yang Hung-Tao) please to compose urgently”, appeared that he applied his energies to poems creation and poetic theory fully. Yuan Hao- Wen thought that Yang Hung- Tao’s poems fitted the Chinese traditional poetic theory program. *The Book of Odes* regarded as the classics of Chinese Poetry.

Yang Hung-Tao concentrated on his poems creation with efforts and endeavors perfectly.

His poems creation followed not only the classics *Book of Odes*, but also viewed the traditional motto of “Poetry expresses people’s intention and thought”. This tradition was firmly marked by the “Imitation classics style” of the afterwards poetry program of Ming Dynasty. Before it, the poets of the late Jin Dynasty and at the beginning of the Yuan Dynasty continues composing poems consciously.

Keywords: Yang Hung-Tao, the classics *The Book of Odes*,

The poetry program of the foreign Jin Dynasty

論許衡對孔孟學說的詮釋

李蕙如*

提 要

許衡（1209-1282），字仲平，河內（今河南沁陽）人，世稱魯齋先生。受程朱理學引孔說孟的影響，許衡繼志述事，曾對世祖之問而曰「學孔子」，也自言責善於君，乃宗孟子之教。今爬梳《魯齋遺書》、《魯齋全書》、《魯齋心法》中許衡提到孔孟學說的部分，並試圖從詮釋中得知其人對孔孟遺教的奉行與宣揚。

關鍵詞：許衡、程朱理學、孔孟學說

* 現任東吳大學中國文學系兼任講師

一、前言

宋明理學之出現，可說是對先秦儒家一個革命性的轉變，看似能夠調適而上遂，得先秦之真緒，實質上乃是另立典範，此中原因，實在於道德心性論與本體宇宙論的難以牽合。從元代學術的大動向來看，由於政局混亂，刀兵四起，大量的儒者流離四方，儒學的傳承早已見土崩瓦解之勢，學術思想傳承的工作大多停擺。儒士或亡於戰火，或委身黃寇，而士大夫則流徙四方，朝不保夕。¹因此，更遑論挺身傳播儒學，直到地方漢軍地主開始興學養士，再加上以皇弟身份總理漢地事務的忽必烈獎掖儒學，大興儒家思想之後，北方的儒者才開始在政治上施展長才。而許有壬〈上都孔子廟記〉則說：「燕廟學汨於道流，奪而歸之儒」²，此外，馬祖常〈大興府學孔子廟碑〉：「時城新剝於兵，學官攝於老氏之徒。迨世祖皇帝教命下，始正儒師，復學官，廟事孔子，歸儒垣四侵地，勒石具文，作新士子。」³，由此可見國子學的由道歸儒，顯然發生。儒家原有經世濟民的熱情，理精義熟的儒者也常懷有闡道斯教的使命感，因此，經由儒學內部的自省轉化，學術思想正走向一個整合、深化的過程。

身處當時的許衡，其早年跟著北方的「落第老儒」學習儒家的「句讀訓解」，特別是通過這樣的學習方式接受了孔孟儒學，對孔、孟推崇備至，⁴並自稱其齋曰魯。在元代聖學垂危的情況下，具有接續堯舜周孔道統之功⁵。此外，受程朱理學引孔說孟的影響，許衡繼志述事，曾對世祖之問而曰「學孔子」，也自言責善於君，乃宗孟子之教，從中可見許衡將儒家的教化傳遞給異族者的同時，也以維繫道統為己任⁶。尊崇儒家之學、推崇朱熹的許衡，能致力推動儒學，致使儒學超越佛、道而代之，皇慶二年（1313年）遂詔令考試皆出自朱子所定四書出題，而詮釋亦以朱子《四書章句集注》為主，於是，以後數百年之

¹ 宋使徐霆於元太宗七年訪燕京時曾曰：「外有亡金之大夫，混於雜役，墮於屠沽，去為黃寇，皆尚稱舊官。王宣撫家有推車數人，呼「運使」、呼「侍郎」。長春宮多有亡金朝士，既免跋焦、免賦役，又得衣食，最令人慘傷也！」詳見彭大雅：《黑鞮事略》（臺北：藝文出版社，民國56年）。

² 〔元〕許有壬：《至正集》卷44（臺北：新文豐出版社，1985年），頁43上。

³ 〔元〕馬祖常：《石田文集》卷10（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁1上。

⁴ 相關資料可見陳正夫《許衡評傳》，頁42-44。

⁵ 當時的北方儒學型態中，以為中國孔孟之教與儒學的基本精神，是中國民族生存的必要條件。而且，無論是治學、出任，都是出於救世的動機。然而，孔孟與許衡的情況、境遇不盡相同。在政治上，孔孟並不順遂，許衡則為元最高統治者所重視；在學術上，孔孟建立自己的思想體系，許衡則主要為闡發他們與朱子的思想；教育上，孔孟學生學者型較多，仕朝較少，許衡則反之，學生學者型較少，進仕任丞相、御史比比皆是。相關論述參見孫克寬：《元代漢文化之活動》（臺北：中華書局，民國57年9月），頁233-234；陳正夫、何植靖：《許衡評傳》（南京：南京大學出版社，民國84年），頁317。

⁶ 詳見蕭啟慶：〈忽必烈潛邸舊侶考〉，《元代史新探》（臺北：新文豐出版社，民國72年）。

文官考試不出朱學的界限。⁷然而，值得注意的是，身處元代異族統治下的許衡，是在怎樣的時代背景及歷史脈絡下進行孔孟思想闡釋？著重的焦點為何？是否公允而恰當？

因此，筆者首先爬梳許衡著作中提到孔孟學說的部分，並依天人思想以及工夫論的脈絡進行討論。就理論脈絡來看，先必須著手的是人及宇宙萬物的普遍、共同的本質的探討，然而，人和萬物既同源於道，意即稟受一個天理，必有相當程度的同質性，因此，最終目的乃在闡明天道、人道彼此溝通的可能。最後，進一步討論工夫論，藉由工夫的下學與上達之間達到天人合一。此外，對天人和諧的追求實乃許衡理學體系建構的基本原則，他奉孔孟為宗，在繼承前儒的基礎上，透過經典的詮釋，也成為其思想內涵的來源，在當時的時代環境下，再造學術思想的新格局。

二、天人思想

吾國傳統思想家以為人之所以為人，必然具有「人」之本質。自先秦以來的儒學皆認為此一構成「人」本質的來源是「天命」。天命為天所獨寄者，由此接通天與人的內在關聯，形成「天人合一」的思維模式。⁸誠如熊十力之言：

天有其理，而充之自人。不有人充之，則理亦虛矣。天有其德，而體之自人。不有人體之，則德不流矣。然則，天若不有人，其理虛，其德不流，是天猶未能成其為天也。⁹

熊十力以人為主，反觀天道宇宙萬物之中，唯人能充實並體認、體現天理。換言之，在宇宙之中，天理固然流行不已，但身處經驗界的萬事萬象，唯有人具備承載天理的德化之功。天理天德欲彰顯於經驗世界，繫賴人的體認與實踐方

⁷ 相關資料可參見陳榮捷：〈朱門之特色及其意義〉，收於氏著：《朱子門人》（臺北：臺灣學生書局，民國 71 年），頁 1-27。

⁸ 楊慧傑在《天人關係論》一書中，將先秦諸子加上〈中庸〉、〈易傳〉的天人思想歸納為「天人感應」、「天人合德」、「因任自然」與「天生人成」四類型，並認為前三類都可以統攝在「天人合一」的模式底下，為「中國人生共相之最高理想所在。」然而，劉師又銘認為從體論層面來討論天人的「存在關係」，認為荀子的天人思想同樣以「天人之合」為主軸，只是在此主軸下，同時提醒了「明於天人之分」的思想，目的在「否認天對人可以有過度的、全面的或神蹟式的作用和相關性」，換言之，荀子的天人論仍然不離「天人合一」的思想脈絡。（楊慧傑：《天人關係論》，臺北：水牛出版社，1989 年，頁 193-194；劉又銘：〈合中有分——荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，臺北大學：第二屆「中國文哲之當代詮釋：文本、對話與詮釋」學術研討會，2005 年 10 月，頁 5。）

⁹ 熊十力：《原儒》（臺北：史地教育出版社，1974 年），頁 126-127。

能使之全幅朗現。因為形上天道契入必須透由道德主體的實踐來論證¹⁰，這也展現了「體用一貫」與「天道性命相貫通」的儒學精神。而且，理學家有關政治的形上思維，就統治階層而言，增強了其政權的合法性，也鞏固了社會倫理的上下關係，因此，儒家常被認為是傳統封建統治的擁護者。然而理學家原無此意，程朱有關天理與道統諸說，甚至本有限制治權的用意¹¹，許衡同許多儒者一樣，對傳統政體下的統治者仍多期待，絕非無意識地擁護傳統威權，這是必須先澄清的部分。對於孔子的天人思想，許衡曾引子思之言曰：

帝王之道，惟堯舜為極，至孔子則近宗其道。帝王之法，惟文王為備，孔子則近守其法。天運有四時之不同，孔子則法其自然之運。水土有四方之所宜，孔子則因其一定之理。（《魯齋遺書》卷五〈中庸直解〉）

儒家的天，宗教色彩較淡，就中國古代天道觀念而言，約有四義：主宰（宗教）的天、運命的天、道德（義理）的天、自然（物理）的天。孔子觀念中的天是人生行為的最高指導原則，而許衡言論恰與《荀子·解蔽》中的一段文字相呼應：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也；兩盡者，足以為天下極矣。」堯慈舜孝，故宗其道，盡其倫；文王事功，故守其法，盡其制，孔子則能兼具二者，故為聖人。此外，孔子雖罕言天道性命，然而，對於自然往來運行卻有所效法，並落實於人倫思想中。孔子將傳統天人關係的觀念，飾以人文精神的外衣，並增添道德意義的內涵。許衡亦有類似的觀念，以道德意義的「天」為基礎，擴充其內在的道德意涵：

道者何？父子也，君臣也，夫婦也，長幼也，朋友也。此天之性也，人之道也。（《許魯齋集·小學大義》）

大而君臣父子，小而鹽米細事，總謂之文；以其可以日用常行，又謂之道。文也，義也，道也，只是一般。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

¹⁰ 如同牟宗三所說：「天道高高在上，有超越的意義。天道貫注於人身上之時，又內在於人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的。」（見牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年，頁26。）這種內在又超越的思想內涵，實與宋儒天道性命之學有關。因此，天道性命之學，不僅重視超越面相的普遍性、絕對性，也一樣重視內在面相的具體性。（參考林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004年，序論。）是故天與人之間的緊密關係實難分割，本論文僅能盡量避免天人交纏情形的發生，而無法割裂清楚。

¹¹ 相關討論可參考狄百瑞著，施寄錦譯：〈元代新儒家正統思想的興起〉（上），收於《思與言》第21卷第1期，民國72年。

許衡的道，不僅是宇宙的本原，尤其具有倫理道德的涵義¹²。《孟子·滕文公上》：「教以人倫，父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」中提及五種倫常關係，許衡認為這是天之性，亦為入之道。實則，若能遵循自然法則，人與人之間就沒有衝突，而能和睦相處。此外，對父母而言，許衡的要求是：

事親大節目是養體、養志、致愛、致敬，四事中致愛、致敬尤急，所以孝只是愛親、敬親兩事耳。天子之孝，推愛敬之心以及天下，亦惟此二事為能刑於四海，固結人心，舍此則法術矣！其效與聖人不相似。父母在不遠遊，為子者恃血氣何所不往，但父母思念之心宜深體，當以父母之心為心。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

先秦儒家指點道德之事是從日常生活為例，少見西方概念分析式的論辯，這是因為中國傳統思想重實用，不同於西方哲學以概念分析見長，但仍可由政治社會的詮釋進路中，發掘思想的明確意義。如孔子慣從當下提點行仁之方，孟子論四端以日常生活為例，許衡也有同樣觀點。他認為「道」要不離日用常行之事，體現日常生活的鹽米細事，此乃對空談心性的道學弊端加以針砭。又言：

天下有道，行有枝葉；天下無道，辭有枝葉，愚謂有道則人皆脩行，無道則行實既不克，必脩飾言辭，聖人所謂巧言鮮仁者歟。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

此則揭示了道與仁的關係，就孔子思想本身來說，其核心是仁，天人之學、人倫之德、教育之方、政治之論，皆圍繞著「仁」這一核心展開。綜上，可知許衡把人倫道德做為道的內容，而與孔子「仁」的觀念相連繫。此外，許衡以「聖人」稱呼孔子，乃將其視為最高的道德理性典範。而針對「巧言令色」，許衡則有如下言論：

巧言令色，人欲勝、天理滅矣！人但當脩心自理，不問與他合與不合，果能自修，天下皆能合，若只以巧言令色求合，則其所合者可知矣！（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

「巧言」勢必動聽，方可稱「巧」；「令色」勢必好看，方可稱「令」，這種空談浮言，心口不一的態度是崇尚質樸的儒家所反對的。如朱熹則注云：「致飾於外，務以悅人，則人欲肆而本心之德亡矣。聖人辭不迫切，專言鮮，則絕無可知，學者所當深戒也。」¹³可見用語之嚴厲。孔子有言曰：「我欲仁，斯仁至矣」，至

¹² 參考張立文：〈元代道的思想〉，收於《中國哲學範疇精粹叢書——道》（臺北：漢興書局，1994年）。

¹³ 朱熹：《論語集注》卷一〈學而篇〉，《四書章句集注》，頁48。

於「巧言令色」則是一種假仁、不誠，裝模做樣、別有目的、不合宜的，是為了滿足某種欲望所表現出來的行為，形成「人欲勝天理滅」的結果。如許衡所處時代中的王文統¹⁴、阿合馬¹⁵等人皆是，前者陽尊姚樞、竇默、許衡三人為太子太師、太傅、太保，實則使之遠離皇帝以免阻撓；後者則舉薦許衡為正二品的中書左丞，名為尊奉，實需承擔行政瑣事。因此，許衡意欲人們修心自理，求與天合，實則理學家所倡「天理勝而人欲滅」的主張，亦能克制為惡的可能，發揮本心的真善，進而與天為一，亦為「人文精神」的再現。

除此之外，外在超越的天是由人來證成，而人的真實性又必須由心來保證。因此，以心證天的模式便無可避免地成為儒學的主要特色之一。¹⁶先秦孔孟心性之說的發展，乃順應人文精神的潮流，並不憑藉外在的天命或人格神力的賦予，是故，直探道德理性的價值根源外，亦能上侔天道，贊天地之化育。〈神道碑〉稱許衡「其修己也，以存心養性為要。」¹⁷許衡面對時代的挑戰，必須援引孔孟傳統儒家「心性論」的深度，以便能適應元代的環境需求。緣此之故，儒學發展至此，內聖之學的討論也成為不得不爾的發展，除了是形而上的依據外，亦是下貫至個體實踐的重要部分。此外，《大學》的修養次第工夫，也在這個思維體系中得以闡揚。許衡有言曰：

¹⁴ 王文統，《元史》本傳載益都人，然王惲《中堂事記》則有異說：「平章政事王文統，字以道，大定府人。」是以李瓊的謀士、岳父的身份入金蓮川幕府，後來位居宰輔，一帆風順，主要是靠劉秉忠、張易等人的推薦，商挺、廉希憲、王惲也讚賞他的才幹。然漢士之間，立場未必一致，儒學正統集團就極力抨擊王文統。而且，王文統所主張的實用路線對反功利的儒臣來說可是離經叛道的行為。竇默亦言：「然平治天下，必用正人端士，唇吻小人，一時功利之說，必不能定立國家基本，為子孫久遠之計。然賣利獻勤、乞憐取寵者，使不得行其志，斯可矣！若夫鈞鉅揣摩，以利害驚動人主之意者，無他，意在擯斥諸賢，獨執政柄耳！惟陛下察之。」（《元史》卷 158〈竇默傳〉）或許是因當時北方士大夫有派系界限：山東與懷孟不大調和，所以竇默面折王文統，許衡、張文謙也受王文統排擠。可參看孫克寬：〈元初儒學〉收於氏著：《元代漢文化之活動》（臺北：臺灣中華書局，民國 57 年），頁 124。

¹⁵ 阿合馬，回回人。中統三年（1262 年），王文統被誅，阿合馬主政，極力排擠漢官，並欲以回回法取代漢法，許衡與之抗爭。《考歲略》記載：「阿合馬欲以其子典兵柄，先生以為不可。謂『國家事權，兵、民、財三者而已。父位尚書省，典民與財，而子又典兵，太重。』」上曰：『卿慮阿合馬反側邪？』先生曰：『此反側之道也，古者奸邪，未有不如此者。』」此外，《元史·許衡傳》亦載許衡「從幸上京，乃論阿合馬專權罔上，蠹政害民若干事」，並提醒忽必烈「用人，天子之大柄也。臣下泛論其賢否則可，若授之以位，則當斷其宸衷，不可使臣下有市恩之漸也。」

¹⁶ 由於「人」是中國哲學的核心，又其問題集中地體現在「心性」的範疇裡。理學的重要特點就是對儒家「心性」學說重新解釋並加以發揮，通過「形而上」學的建立，使「心性」提昇到「本體」的高度，以確立人存在於天地間的價值。道德的本心與道德創造之性能為理學家講學的重點，牟宗三稱之為「心性之學」。他認為「心性之學」可涵攝「性即理也」與「本心即性」的義理。相關論述可參考牟宗三：《心體與性體》第一部綜論第一章〈宋明儒學之課題〉（臺北：中正書局，1986 年），頁 1-61。

¹⁷ 《魯齋遺書》卷末〈神道碑〉，頁十一上。

聖人之心，固天地之心也。然其處事接物，必以禮義制之，初不問彼之天命何如也。若以孔子之不與者，遽為天之所厭，則其說反似過高，而有難充其類者。如不見趙簡子，而趙氏之世，方與請討陳恒，而陳氏之族方盛，若以趙氏、田氏為不義，則可也。若遽以天厭言之，則有礙矣。田橫若不死而仕漢，則酈商必無可友之義。曾子出妻所適之人，曾皙必無受贄之禮，應事接物恐上以己義制之，不必要彼以天之厭不厭也，今日所見若此，未知何如。（《魯齋遺書》卷八雜著〈論語予所否者〉，頁一）

孔子主張由內豁醒道德心性的自覺能力，再外求與天道接榘，進而達到天人交融的境界。許衡強調人應堅守上天所賦予的明覺理性，而不需全然受制於客觀命運的安排，此亦突顯人的地位與價值。而且，將聖人境界以「聖人之心，固天地之心」加以詮釋，則可見其將原本是形而下的「心」，提升為一虛靈明覺的能力，而有天人合一的表現，乃合於孔子思想。又如以下這段文字：

燕王嘗從容語恂以守心之道。恂曰：嘗聞許衡言，人心猶印板。然板本不差，雖摹千萬紙，皆不差；本既差矣，摹之於紙無不差者。（《魯齋遺書》卷十三〈至元書〉）

「人心猶印板」，指人心已修煉到某種不受外在事物影響的地步，故不偏不倚，無過不及。此外，許衡對於「正心」意義也特別強調：

孔子道脩身在正心，這的是〈大學〉裏一箇好法度，能正心便能脩身，能脩身便能齊家，能齊家便能治國，能治國便能平天下，那誠意、格物、致知都從這上頭做根腳來。大概看來，這個當於正心上一步一步行著去，一心正呵，一身正，一家正，一國正，這的便是平天下的體例。（《魯齋遺書》卷三〈直說大學要略〉）

經文所言脩身在正心者，為何？蓋惱怒、畏怕、歡喜、愁慮這四件，是人心裏發出來的情，人人都有，但當察個道理上，不當惱怒卻去惱怒，則惱怒便偏了；不當畏怕，卻去畏怕，則畏怕便偏了；不當歡喜卻去歡喜，則歡喜便偏了；不當愁慮卻去愁慮，則愁慮便偏了，這四件偏了，心便不正，如何能脩得自家的身子。（《魯齋遺書》卷四〈大學直解〉）

心的正與不正，取決於是否有所偏執，以及舉止之間是否能合其正道。從〈時務五事〉可窺一斑：「必如古者《大學》之道，以修身為本。凡一事之來，一言之發，必求其所以然與其所當然，不牽於愛，不避於憎，不因於喜，不激於怒，虛心端意，熟思而審處之，雖有不中者，蓋鮮矣。」（《魯齋遺書》卷七〈時務五事〉）若是人心皆得其正，則各安其位，社會井然有序，這也正是內聖外

王的最高理想。許衡的另一段文字，也呼應這個看法：「凡人心既正了，身又脩得正，在一家之中，為父者慈，為子者孝，一日在朝廷為官，決忠於君，在家兄弟和睦，在外與人做伴當老實，心裡慈愛，覷著百姓，恰似覷著家裡孩兒，每一般只要教百姓快活，便是自己快活一般。」（《魯齋遺書》卷三〈大學要略〉）這同時也反映出許衡的學術訴求，在陳述政治理想、治國方略的同時，亦需兼顧元廷諸帝重視實利的想法。

至於《孟子·盡心》中談到：「盡其心者，知其性也；知其性則知天矣。」孟子的心性思想體現為一種次第關係，在表述上，盡其心便可養性、事天。心者，思慮之官，應萬事、悟眾理，皆是心的作用；性者，乃是心之所具。若能「存心」，以操而不捨的態度應之，即所謂「養性」，便可順而不害。存心所以養性，養性亦即所謂存心，性既為天所賦，則存心養性即可以事天。因此，人之修養乃是盡心知性、事天履事的事業。許衡則有如下說解：

孟子曰：「存其心養其性，所以事天也。」又曰：「事孰為大？事親為大；守孰為大？守身為大。」此孝子仁人之心也，人當知所本，當知所尊敬。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。在《大學》所謂物格知至也。是知到十分善處也，存其心、養其性，所以事天也。在《大學》所謂意誠心正是也。行到十分善處也，存謂操而不捨，養謂順而不害，事謂奉承而不違也，常存養其德性，而發為惻隱、羞惡、是非、辭讓之情，不使少有私意變遷，夫如是乃所以事天也，或夭或壽，一聽天之所為，不敢有二心，此則盡心知性之功，至修身以俟之，則事天以終身，此之謂立命也。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

文中所謂「盡心」、「知性」、「知天」、「事天」、「立命」是理學家藉由人性論的反省，結合天人合一的思想所建構出的思想體系。許衡將此觀念加以落實，強調「事天」是儒家傳統思想的終極關懷，應知其本、知所尊敬，此乃將天理的意識作為倫理價值的根源，透過道德理性的自覺，上應天道，人之修養上合於天，建構出渾然一體的進程，這也體現了天人合一的思想。而且，其中已不關乎道德的自信而已，而是人生於世的責任，以及儒者應有的道德自覺。值得注意的是，許衡在心性的認知方面，強調的是由「知性」而「盡心」：

知其性，是物格；盡其心，是知至也。先知其性，然後能盡心，非盡其心，而後知其性。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

這與孟子「盡心」「知性」的路數迥然不同。許衡認為，倘若格物未到盡處，亦即知性未盡，亦即理有未窮，最終心也未盡。看來能否盡心，完全是依知性

為前提，這不但是許衡與孟子的不同，也是許衡與陸九淵心學大不相同的地方。至於就「性」而言，許衡批評當時文士常馳騁文筆，而有如下評論：

凡立論必求事之所在，理果如何？不當馳騁文筆，如程氏文字捏合抑揚，且如論性，說孟子卻繳得荀子道性惡，又繳得楊子道善惡混，又繳出性分三品之說。如此等文字，皆文士馳騁筆端，如策士說客，不求真是，只要以利害惑人，若果真見是非之所在，只當主張孟子，不當說許多相繳之語。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

由上述引文中，許衡認為在論性時，只要說孟子即可，不必牽扯出荀子、揚雄等人的性論，由此可看出許衡宗孟思想。有關心性的內涵，常因學派立場相異，而造成切入角度及偏重層面的不同。諸如孟子主性善，荀子則就人性的生物本質而言「人之性惡，其善者偽也」，又如揚雄的善惡混、韓愈的性三品之說，皆本著對心性的不同理解，而提出見解。然而，若能求事之所在，則理方能得當。許衡專主孟子道性善，但性既是善，性中有何以為惡？許衡以氣加以解釋，即所謂「為惡者氣，為善者是性」，許衡從「氣稟」和「物欲」對造成人性不善的因素做分析。而且，許衡重視人性修養問題，方法也不脫朱子範疇。主要內容有三：持敬、存養、省察，這種道德踐履有助於儒家綱常名教的維繫，是建立穩定秩序所必需的，這在元初社會條件下是具有特殊意義的。

三、工夫論

在討論人生的價值、意義等問題後，需要落實於生活的實踐中，是以有工夫論的提出。從人存有者的角度，經由修養的程序，一步步地朝著聖賢目標前進，擁有追求最高價值標的過程中的理論意義的，有層次的脈絡。這種自我修養的工夫一向為儒家思想所強調主張，而且，道德實踐必得透過無窮盡的工夫修養才能獲致無限而圓滿的安頓。茲分為「克己復禮」、「仁義問題」、「知行一事」、「外王思想」四部分加以說明：

（一）克己復禮

《論語·顏淵》：「顏淵問仁，子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』顏淵問：『請問其目。』曰：『非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。』顏淵曰：『回雖不敏，請事斯語。』」孔子對「仁」的界定，主要有二：其一為寬厚愛人的德性，其一為〈顏淵篇〉的以仁律己。朱子對此有如下注語：「故為仁者必有以勝私欲而復於禮，則事

皆天理，而本心之德復全於我矣」¹⁸引天理人欲為說，克己復禮遂成為全心德、應天理的工夫。許衡對此曾有以下言論：

問學者當學顏子入聖人為近，有用力處，得不錯，須是學顏子。曰：「從自己身上用力，克己復禮是矣。」（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

許衡曾自言「志伊尹之志，學顏子之所學」，可見對顏淵的推崇。上述引文說明許衡的「克己復禮」是「做工夫」，必須「從自己身上用力」，因此強調親身體驗。這樣的觀念如朱熹所言：「克己復禮本非仁，需從克己復禮中尋究仁在何處，親切貼身體驗出來，不需向外處求。」¹⁹此外，許衡又言：

君子存誠克己就義，始若甚難，終知甚易，可委者命，可憑者天，人無率爾，事有偶然，舍苗不耘，助而握之，固為有害，其害甚大。既徵於色，又發於聲。天道無他，庸玉汝成。（《魯齋遺書》卷九〈與張左丞〉）

問克己復禮，此一句有似閑邪存誠。先生曰：「也似。」（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

因此，克己復禮，意即用禮以約束自己，是一種工夫，歸仁則為結果。若細分之，「克己」即克制自己的私欲，與「閑邪」主張防止邪念滋生同義；「復禮」則意即使言行舉止合乎禮節。本來是為了復禮，然而其結果卻使手段高於目的，被孔子所發掘所強調的「仁」——人性心理原則，反而成了更本質的東西，人倫關係的行為規範（禮）服從內的心理（仁），也由於強調內在的心理依據，也使「禮」實際從屬於「仁」。

由此可知，人固然要有道德本諸天生的自信，但也要有戒慎恐懼的自律。而且，值得注意的是，此處的「禮」非指禮俗，乃是重在情義的部份。與「存誠」中保存誠實之心有相同旨意，故能互為比類。而且，原本舉止行動的規箴遂有去私欲，回歸人心的存養，彰顯天理流行的崇高目標。除此之外，顏淵為儒家道德的代表，為四科中的「德行」，許衡或有意以之為努力標的，因而以此為例。至於許衡解釋《中庸》的「誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」時說：

誠是真實無妄之謂，天賦與人的道理，無一些人為，這便是天知道也。誠之是未能真實無妄，要用力到那真實無妄的地步，人是當得如此，這便是人之道也。」（《魯齋遺書》卷五〈中庸直解〉）

天下之物徹頭徹尾都是實理所為，如草木春來發生，便為物之始；秋來

¹⁸ 〔宋〕朱熹：《論語集注》卷六〈顏淵篇〉，《四書章句集注》，頁131。

¹⁹ 〔宋〕朱熹：《朱子語類》卷二十，頁470。

凋落，便為物之終，故曰誠者物之終始。若就人心說，為子不誠實孝親，便無父子之倫，為弟不誠實敬兄，便無兄弟之倫，故曰不誠無物。故曰所貴者惟在誠實此心而已。故曰君子誠為貴。（《魯齋遺書》卷五〈中庸直解〉）

「誠實此心」是忠實的呈現良知本心無妄的一面，「誠」是天理的境界，此外，許衡亦言：

聖人至誠之功用，其博厚配地者，不待示見於人自然章著，與地之品物流行一般。其高明配天者，不待動作自然變化，與天之雲行雨施一般，其博厚高明悠久無疆者也。不待有所施為自然成就，與天地成物各正性命一般，吾誠功用之妙蓋如此。（《魯齋遺書》卷五〈中庸直解〉）

反身而誠是氣服於理，一切順理而行，氣亦是善，豈有損於其間？強恕而行，是氣未服順理。當西而氣於東必勉強按服，必順於理然後可也。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

「反身而誠」是指修養自我而達到誠的境界，「氣服於理」則是就修養的過程而言，惟有氣服於理，方能完成反身而誠的理想。

（二）仁義問題

《論語·衛靈公》：「義以為質，禮以行之。」由此可知，義是作為禮的本質，禮用以行義，又「義者，宜也。」故「義」是否落實，端看仁的規範。由於元儒尚實用，因此，雖講仁義，實則落實於生活實踐中，是以將此歸於工夫論中討論。《魯齋全書》中曾有記載：

魯齋許氏曰：「陽貨以不仁不智劫聖人，聖人應得甚閒暇，他人則或以卑遜取辱，或以剛直取禍，或不能禦其勃然之勢，必不得停當。聖人則辭遜而不卑，道存而不无。」或曰：「孟子遭此如何？」曰：「必露精神。」（《魯齋全書》卷三〈論孔孟〉）

就以上的敘述來看，乃依層次展開。對於陽貨的不仁不智，有的人以退讓應之，有的人則因剛直而致禍，有的則發怒，然而，聖人卻是從容對之，亦即孟子所稱「孔子，聖之時也。」²⁰能夠拿捏分寸，不執一。就此，突顯出境界高低的不同，可見對孔子的推崇。此外，對於孟子遭此如何，許衡則以「必露精神」言之，乃指顯現「大丈夫精神」。孟子養一股正氣，不為邪氣所侵擾，全仗集義而行。由自身之大氣磅礴凝成一股浩然之氣，因此，擁有廣大胸襟、

²⁰ 見《孟子·萬章下》。

意志高遠的孟子，暴力、威脅也不能挫折他的志氣。但從許衡對孔、孟的不同稱呼，一稱聖人，一稱孟子，以及對於兩人遇事態度的不同觀點，可知許衡對孔孟，實有至聖、亞聖之分，而嚮往孔子境界²¹。認為孔子是真正的聖人，孟子則只有沛然正氣，文辭犀利，但做人處世卻不如孔子圓融。其實，從許衡作為來看，其人身處朝代更替，異族入主，居為客觀現實，則順應時勢，仕於元朝，維繫儒學不墜，因此，不免遭人非議，然而，從他對孔子的高度推崇中，或許可視為「借他人酒杯，澆胸中塊壘。」而對孔子之道，許衡則以「仁義」兼之：

聖人之道，惟仁與義。仁，則物我兼該；義，則職業有分。體用參錯，莫可相離。故語仁而不及義，非仁也，其流必入於兼愛；語義而不及仁，非義也，其弊必至於為我。考〈西銘〉「理一分殊」之說，尤為著明，四、五年來，孰此為是？用是心以揆昔者人亡人得之說，故卒難領會。近又推而論之，似終有不可行者。且弓之為物，細物耳。雖曰人亡人得而勿求，其失未甚顯也。使楚子忘其失，人亦曰人亡人得而勿問，則已不可也。況桀紂所失之天下，即湯武所得之天下，使曰人亡人得而勿恤，則是淫暴之惡未可非，而天命之斷未足懼也。其可乎哉！竊謂楚子亡弓之初，當趣令求之，求之不得，當自反，曰：「我蒞事不敬也，委任非人也，往者既不可追矣。繼自今日兢兢焉，業業焉，任賢使能，俾無再失，則庶乎！」古人改過，不吝克勤小物之義，今乃舍此，不務以能忘為貴，則是既失於外而遂遺其內也。職業不守，而以溥博自居，無乃近為兼愛之說歟！（《魯齋全書》〈家語亡弓〉，頁261。）

此段以《孔子家語》中的「亡弓」²²闡發仁義的關係，亦有孟子「居仁由義」的脈絡，內懷仁愛之心，行事遵循義理。重點在於讚揚儒家任賢使能，並說明道家坐忘、墨家兼愛：道家講齊物逍遙，故能坐忘；墨家視人如己，是能兼愛；儒家則愛有等差，由己而人，由人而物，而與任賢相合。若是自居為廣大周備，則與兼愛無異。此外，許衡亦有言曰：

孔子道一家仁，一國興仁，如堯帝舜帝行仁，天下皆行仁，桀王紂王不行仁德，政事暴虐，待教天下行仁，百姓怎生行得仁？（《魯齋遺書》卷三〈大學要略〉）

²¹ 參考陳正夫、何植靖：《許衡評傳》（南京：南京大學出版社，民國84年），頁126-127。書中提到許衡「對孔子的評價」，列有四點推崇之因：其一，宗堯舜之道，傳文王之道，道德廣厚高明；其二，法其自然，知天地之化育；其三，影響大，遍於日月所照；其四，為群眾所擁護，凡有血氣而為人類者，一一尊之為君王。

²² 參考〔清〕陳士珂：《孔子家語疏證》（臺北：臺灣商務印書館，民57年）。

在此，許衡以孔子之言為出發點，意欲元代君主應以蒼生為念，以仁義為懷，而能施行仁政。《周易·乾卦·文言》曾說元亨利貞代表著仁禮義正四德，君子能行四德便可大吉。許衡巧妙地抓住了元與仁相配並稱的關節點，用以闡述行仁政便得治世的思想。《魯齋遺書·語錄上》：「仁為四德之長，元者善之長。前人訓元為廣大直是有理。心胸不廣大，安能愛敬？安能教思無窮。容保民無疆？仁與元俱包四德，而俱列並稱，所謂合之不渾，離之不散。元者四德之長，故兼亨、利、貞；仁者五常之長，故兼義、禮、智、信。」由此可看到，許衡煞費苦心地尋繹經典，一再強調「仁」與「元」的密切關係，絕非一般的解經說義，而是意在暗喻：元朝仁政，是早在聖賢經典中就有了定數的。²³在《元文類·經世大典序錄》也可看到蒙古人順天承運的相關論述：

聖祖之生，受命自天。肇基朔土，龍備虎躍，豪傑之附。歷艱難而志愈厲，處高遠而氣彌昌。神明協符，以聖繼聖。至我太祖皇帝而大命彰、大號著、大位正矣。於是東征西伐，莫敢不庭。大王小侯，稽首奉命。而聖子神孫，德日以隆、業日以聖。靈旗所向，如草偃風。至於世祖皇帝，天經地緯，聖武神文，無敵於天下矣……²⁴

同時，許衡並不流於經典說教，而是以歷史角度，闡明了為君治國推行仁政的重要。對於元朝穩定統治秩序，推動多民族統一國家向前發展，具有重要意義。因此蘇天爵說：「昔我世祖皇帝既定天下，淳崇文化……而文正之有功於聖世，蓋有所不可及焉。」²⁵從中也可看出許衡以天命解決仕元問題，也證明從夷的合理性。

（三）知行一事

通常，在儒家思想體系中，關於知行問題的討論主要是道德知識與道德踐履的關係問題。在本文中，「行」不是泛指一切行為，而是指對既有知識的實行。由於這些問題中經常涉及到生活上的實踐，因而放在工夫論的範疇中討論。儒家的知行觀，從最早《尚書·說命中》的所謂「知之非艱，行之惟艱」一語開始，經先秦孔子的「生知、學知、困知」，孟子的「良知、良能」說，及《荀子·儒效》的以「行」為要，認為「學至於行而止」的思想發展，至於兩宋以來，二程進一步深化，系統地論證了知行的先後、難易、輕重等問題。再加上《大學》被廣泛地討論，知行問題便成為非常重要的討論課題。許衡的相關說解如下：

²³ 相關資料可參考周少川：《元代史學思想研究》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁17-18。

²⁴ 〔元〕蘇天爵：《元文類》（臺北：世界書局，民51年）。

²⁵ 〔元〕蘇天爵：《滋溪文稿·卷五·伊洛淵源錄序》。

二程以格物致知為學，朱子亦然，此所以度越諸子。《大學》，孔氏之遺書也，其要在此。凡行之所以不力，只為知之不真，果能知行之，安有不力者乎！博學之、審問之、慎思之、明辨之，只是要箇知得真，然後道篤行之一句。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

由此可知，許衡認為程朱之所以能繼承孔學，超越諸子，乃因格物致知理念的闡發。又，此處的真知力行觀念，實則受程朱的影響。依許衡之意，「真知」意指透過「博學之、審問之、慎思之、明辨之」的學習過程所獲得的知識；「力行」乃是意味由真知所掌握的「道」所付諸實踐的作為而言。就許衡所處的環境下，「真知力行」可謂儒家思想與實踐相結合的時代產物。而且，對許衡而言，他的「知」，顯然並不是只停留在認知的意義上，而是重在培養積極的道德觀。

聖人教人，只是兩字，從學而時習為始，便只是說知與行兩字。不惑、知命、耳順是個知字，只是精粗淺深之別耳！耳順是並無逆於心者，到此則何思何慮？不思而得也，從心不踰矩，則不勉而中。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

儒家聖人強調的課題一向是倫理道德，然而，此處許衡卻說只是知與行兩字。實則藉由這樣的論點，強調道德修養工夫中「真知力行」的重要性，亦即表示倫理道德的價值標準應建立在知、行二者的省察之上。特別的是，他舉孔子在《論語》中揭示的「不惑」、「知命」、「耳順」、「從心所欲不踰矩」等生命歷程為例，作為知行關係的具體實現。許衡亦有言：

愛之，能勿勞乎？忠焉，能勿誨乎？忠與愛當如此乃可。世間只兩事，知與行而已。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

實則，此乃承繼朱子「大抵學問只有兩途，致知力行而已。」²⁶的思想，也可看出許衡再次強調思考與踐履的重要性。許衡充份地將理念化為行動，而在生活的各層面中開展、顯現。此外，在《論語·雍也》有言曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。」針對此，許衡則道：

問不遷怒。曰：是聖人境界之事也。如何便到得？且自忿思難為始。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

既有道德的知識後，更要學習如何達到這樣的行為。因此，所謂的聖人境界是如何進行，如何開始？皆重在工夫。許衡尚有言曰：

²⁶ 見《朱文公文集》卷48〈答呂子約〉。

閱子史必須有所折衷，六經、《語》、《孟》乃子史之折衷也。譬如法家之有律令、格式，賞功罰罪合於律令、格式者為當，不合於律令、格式者為不當。諸子百家之言，合於六經、《語》、《孟》者為是，不合於六經、《語》、《孟》者為非，以此夷考古之人而去取之，鮮有失矣！（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

在此則中，許衡主張以六經、《語》、《孟》為子史之權衡，實乃朱子道問學之精神體現，講究學問的探究與實踐，此外，對以往學說的判教，也可視為不拘於章句訓詁，而能以道論學的實踐工夫。而從孔子思想來看，乃主張經由「知」、「行」體現「學」。如《論語·學而》有言：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，泛愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文。」因此，對於專意學文之徒，許衡有如下的批評：

今將一世精力，專意於文，……今者能文之士，道堯舜周孔曾孟之言，如出諸其口，由之以責其實，則霄壤矣。……德性中發出，不期文而自文，所謂出言有章。止在於事物之間，其節文詳備，後人極力為之，有所不及，何知無聖人之心，為聖人之事，不能也。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

由上可知，文人若專意為文，只徒雕琢聖人言語，而未根柢於德性，則本末倒置。許衡亦有言曰：

文之一字，後世目詞章為文，殊不知天地人物文理，粲然不可亂也。孔子稱斯文也，豈詞章而已矣。三代聖人立言垂訓，皆扶持斯文者也。君臣父子五教，人文之大者也，下至事物皆有文。人有事不順者曰錯了，既曰錯，是文理差舛故也。既文理差舛，則事不成矣。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

雖然孔子並未對「斯文」提出解釋，然而，子畏於匡時，曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者，不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語·子罕》）由此可知，孔子在匡被群眾圍困，進而表現出以文化傳統為己任，臨危不懼的從容態度。是故，文，或可等同於禮，即活潑潑的天地人物文理。²⁷許衡則以此發揮，把斯文當做一種累積的傳統加以維繫，順應了事物的自然秩序，接續了上古的文化遺產。要特別注意的是，

²⁷ 「斯文」在周文王死後依然存在，孔子注意到這個事實。……關於孔子畏於匡地的記載中，即使不知「文」的確切含義，也可看到孔子的兩點聲明：「斯文」並沒有隨文王的去世而斷絕，並且得到了「天」的承認；「與於斯文」就是繼承周朝開國之君的遺志，順應「天」的意願。相關資料參見〔美〕包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001年1月），頁1。

金末元初，南方流行強調心性的理學，北方學術則偏重文藝，當時學者多表面服膺孔孟之道，卻常陽奉陰違²⁸，許衡見此，故有上述言論。

（四）外王思想

在元代理學環境中，許衡具有其特殊的代表意義，而後人常以他出仕元廷、屢召屢辭而非之，但是，他能在異族統治的時代裡，用儒家思想說服蒙元統治者，足以證明儒學的適應性以及許衡之成就，是故薛文清讚曰：

許魯齋自謂學孔子觀其去就、從容真仕，止久速之氣象也。魯齋召之，未嘗不往，往則未嘗不辭，善學孔子者也。（《薛文清讀書錄》卷十四，頁三）

一般說來，理學家關注於「內聖之學」²⁹的建立，對實際政治似乎抱著一種可即可離的意態。儒家一向信奉反求諸己，外王不能實現主要還是應歸咎於內聖尚未完全；與其臨淵羨魚，不如退而結網，投身於學術和教育工作。內聖與外王可以很容易從邏輯上講成「一以貫之」，但是，儒學並非純思辨的產物，意義要能全幅展現，則必須放置在生活實踐的歷史脈絡之中。就許衡在元代的政治地位而言，其實是舉足輕重的，他具有濃厚的儒家理想主義思想的傾向，因此，秉於經世致用的理念，追求「道」在政治上的實現就成為許衡一生的志業。他曾有言：

問：膽欲大而心欲小，智欲圓而行欲方。曰：膽欲大者，勇於義也。心欲小者，是事謹慎也。智欲圓者，知者樂水，如水之周流無凝滯。齊人歸女樂，膳肉不至。孔子行見幾而作是也。行欲方者，如君子止于仁，臣止於敬，父止於慈，子止於孝，各得其所。（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

據《論語·微子》所載：「齊人歸女樂，季桓子受之，三日不朝，孔子行。」由於與魯為鄰的齊國，深恐魯國重用孔子將不利於齊，因此以女樂迷惑魯君，破壞孔子為政。季桓子引魯君往觀，定公果然為女樂所迷，以致連續三日不理朝政。此外，魯國郊祭，卻不依禮將祭畢的膳肉分送大夫，孔子即知已無法在魯

²⁸ 金季尊信儒家思想，並以科舉取士，本以經術、詩賦並行，後專重詩賦，金朝國君亦投入詩賦的創作行列中，導致尚詩作賦的學術風氣。對於當時風氣，金人劉祈《歸潛志·辨亡》中有言曰：「當路者惟知迎合其意，謹守簿書而已，為將者但知奉承近侍，以偷榮幸寵，無效死之心。」

²⁹ 所謂「內聖」即內在於個人本身，自覺地作聖賢工夫以發展完全其德性人格。因此，「內聖之學」又稱為「成德之教」，「成德」的真實底蘊是在於個人生命中取得一個無限而圓滿的意義。相關論述可參考牟宗三：《心體與性體》第一部綜論第一章〈宋明儒學之課題〉（臺北：中正書局，1986年），頁1-61。

國行道，便辭官去魯。在此處，許衡稱孔子「見幾而作」，意指看到事情發生前的細微跡象，即能有所回應，正突顯君子能有先見之明。此外，孔子在《論語》中對君子賦予「德性」的定義，是理想人格的化身，也是實現政治理想的依靠，君子具有完善豐富的人格內涵，是道德典範。除了代表德性的高尚外，更有積極入世，聖人王者的風範，是教化的推行者，而與政治有著高度的關聯。此外，許衡曰：

孔子不通于時，只為欲尊君父。當時，魯三家、晉六卿、齊田氏，僭逼如此，孔子之道不能行也，故筆之于經。或曰：「六卿之徒陵僭如此，後嗣如何有國，享數世何也？」曰：在二氏說便別，在吾道只得言理。《易》曰：小人而乘君子之器，盜斯奪之矣。上慢下暴，盜斯伐之矣。當時禮法廢壞，上下如此，故小人乘時奪取之，君子不得也。」（《魯齋遺書》卷二〈語錄下〉）

孔子欲實現政治抱負，然卻「斥乎齊，逐乎宋、衛，困於陳、蔡之間」³⁰，無法為君行道、一展治世長才。而就〈繁辭上·第八章〉所言：「……負且乘，致寇主。負也者，小人之事也。乘也者，君子之器也。小人而乘君子之器，盜思奪之矣。上慢下暴，盜思伐之矣。慢藏誨盜，冶容誨淫。」所謂「負」者，指以背荷物之人，意味身分低賤；「乘」者，出門乘坐馬車之人，意味身分高貴。此段指出若是小人居高位，則身分與地位無法相配，位尊但德薄，謀大但知小，任重但力小，則早晚定會有人乘機來奪取他的位子。基於此，許衡認為孔子之道不能行，其實在於諸侯的逼迫，這實乃許衡針對元初時局的有感而發。身處元朝的許衡亦受朝中大臣壓迫，是故，對孔子的遭遇更是心有戚戚然。對於治國問題，許衡舉孔子之言加以闡發：

孔子曰：「政寬則民慢，慢則糾之以猛。猛則民殘，殘則施之以寬，寬以濟猛；猛以濟寬，政是以和。」斯不易之常道也。（《魯齋遺書》卷一〈語錄上〉）

政之寬猛相濟，亦填補了道統與治統間的空隙。而且，由此可知，孔子的言行皆為許衡立身處世的準則。在元朝的政治環境下，許衡的言論乃因實際政治運作而發。

四、結語

元朝乃異族統治中國的時代，許衡一介儒生，面對新政權的到來，民族文化危亡之際，為維護儒家學術的主導地位，以及千百年來儒者的經世熱情，

³⁰ 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證·孔子世家》，臺北：文史哲出版社，1997年10月再版。

因此，積極確立儒家正統。觀許衡目前留下來的文獻中，可以發現多為《六經》或程朱先儒之說，或摘錄、或引申、或補充，也因此《魯齋遺書》中說他「《中庸說》、《語錄》等書，乃雜出於眾手，非完書也。」³¹以此為理解基礎，筆者在撰寫天人思想時的內容與分量，相較於工夫論，都來得少，特此說明。然而，值得注意的是，許衡的思想可以說是對先秦儒家的轉變，上溯先秦孔孟思想，加以深究揉合，發展出因應時局，並以內聖外王為理想的思想內涵。³²是故，明代肖鳴鳳：「魯齋先生之學，實由尊信孔子而有所開發。」³³由此觀之，許衡思想在當時的學術環境下，可謂具有一定的意義。經由本論文的探討，發現許衡克承道統，傳播儒學，並輔元世祖建立治道，取之於先秦孔孟者，絕非僅是修養身心，更重要的是治國之方，而具有時代意義。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔元〕許衡：《魯齋遺書》，據明萬曆二十四年怡愉江學詩刻本影印，北京圖書館古籍珍本叢刊。(Xu Heng (Yuan Dynasty). *Lu Zhai's Posthumous writings*. Beijing: Library ancient book rare edition series)
- 〔元〕許衡：《魯齋全書·魯齋心法》，臺北：廣文書局，民國 80 年。(Xu Heng (Yuan Dynasty) .*Lu Zhai's Entire book, Lu Zhai's heart Law*. Taipei:Guangwen,1991.)
- 〔元〕蘇天爵輯撰、姚景安點校：《元朝名臣事略》，北京：中華書局，民國 85 年。(Su Tianjue(Yuan Dynasty),Yao Jingan. *Yuan Dynasty name feudal official brief resume of events*. Beijing: Chonghua,1996.)
- 〔明〕宋濂：《元史》，臺北：藝文印書館，1988 年。(Song Lian (Ming Dynasty). Taipei: Yinwen Yinshu Guan,1988.)

二、近人論著 (The modern works)

王素美：《許衡的理學思想與文學》，北京，人民出版社，2007 年。(Wang Sumei.

³¹ 《魯齋遺書》，頁 88。

³² 相關資料可見馬行誼：《許衡的倫理道德價值體系》，國立中正大學中文所博士論文，民國 92 年 5 月，頁 3。

³³ 見〈許文正公遺書序〉。

- Xu Heng's Neo-Confucianism thought and literature*. Beijing: People's Publishing house,2007.)
- 朱杰人、嚴文儒主編：《朱子全書與朱子學——2003 國際學術討論論文集》，上海，華東師範大學出版社，2005 年。(Zhu Jieren, Yan Wenru. *Zhu Ziquan book and Zhu Zixue*. Shanghai: East China Normal university Publishing house,2005.)
- 申萬里：《元代教育研究》，武漢，武漢大學出版社，2007 年。(Shanghai Wan Li. *The research of Yuan Dynasty education*. Wuhan: Wuhan University Publishing house,2007.)
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974 年。(Mou Zongsan. *Characteristic of Chinese philosophy*. Taipei:Taiwan student publishing house,1974.)
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1986 年。(Mou Zongsan. *Heart and nature*. Taipei: Center publishing house,1986.)
- 宋志明、許寧：〈許衡與元代的文化認同〉，《邯鄲學院學報》第 16 卷第 2 期，2006 年 6 月，頁 28-31。(Song Zhiming, Xu Ning. “Xu Heng and Yuan Dynasty's cultural approval.” *Journal of Handan University*,Vol.16,No.2,2006.)
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》，臺北：臺灣學生書局，2004 年。(Lin Qiping. *In Confucian thoughts materiality thought*. Taipei:Taiwan student publishing house,2004.)
- 周春健：《元代四書學研究》，上海，華東師範大學出版社，2008 年。(Zhou Chunjian. *The research of The Four Books in Yuan Dynasty*. Shanghai: East China Normal university Publishing house,2008.)
- 張立文：《中國哲學範疇精粹叢書——道》，臺北：漢興書局，1994 年。(Zhang Liwen. *Chinese philosophy category succinct collection*. Taipei:Han Xing Publishing house,1994.)
- 馬行誼：《許衡的倫理道德價值體系》，國立中正大學中文研究所博士論文，民國 92 年 5 月。(Ma Shingyi. *Xu Heng's ethics and ethical value system*. Ph.D. diss., Zhongzheng University,2003,May.)
- 孫克寬：《元代漢文化之活動》，臺北：中華書局，民國 57 年 9 月。(Sun Kekuan. *Activity of the Yuan Dynasty Chinese culture*. Taipei: Chonghua Publishing house,1968.)
- 陳正夫、何植靖：《許衡評傳》，南京：南京大學出版社，民國 84 年。(Chen Zhengfu, He Zhijing. *The critical biography of Xu Heng*. Nanjin:Nanjin university Publishing house,1995.)
- 蕭啟慶：《元代史新探》，臺北：新文豐出版社，民國 72 年。(Xiao Qiqing. *Discussion*

Yuan Dynasty. Taipei: Xinwenfong Publishing house, 1983.)

〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：文史哲出版社，1997年。((Japan)

Shi ji hui zhu kao zheng, Taipei: Wenshizhe, 1997.)

Discusses Xu Heng to the Confucius and Mencius theory annotation

Li, Hui-ru*

Abstract

Xu Heng (1209-1282) , character Zhong pin, Hanoi (now Henan) ,people call him Mr. Lu Chai. Cheng the Zhu Neo-Confucianism and Confucius and Mencius theory the influence, Xu Heng the will states the matter, once to the world ancestor asked said "learns from Confucius ", also admits the responsibility to be good at Emperor, was teaching of the ancestor Mencius. Now puts in order "*Lu Room Posthumous writings*", "*Lu Chaich'uan the Book*, *Lu Chaihsin the Law*" center Xu Heng mentioned the Confucius and Mencius theory the part, and attempts from the annotation to know it with publicizes to Confucius and Mencius legacy of teachings carrying out.

Keywords: Xu Heng, Cheng Zhu, Neo-Confucianism,
Confucius and Mencius theory

* The Lecturer, Department of Chinese at the Soochow University.

宋濂之文論

劉文起*

提 要

有明開國之始，所有典章制度、朝儀禮制多由宋濂開創制定，並為以後兩百多年之明代歷史奠定基礎。

宋濂一生為文，為學無所不窺，在《宋濂全集》中，我們將探討宋濂為文習作與古文獻典籍之關係，期能透過此種分析，為研究宋濂者提供資助。

關鍵詞：宋濂、文論、群經、孔子、孟子

* 現任東吳大學中國文學系專任教授

一、前言

元順帝至正二十八年（西元一三六八年）正月，朱元璋即帝位於應天，以布衣成就帝業，代元而有天下，國號明，建元洪武，成為明代開國之君。

朱元璋之為人志業，史稱「以聰明神武之資，抱濟世安民之志」《明史·太祖本紀》，但若不是「乘時應運，豪傑景從」，則絕不可能「戡亂摧強，十五載而成帝業，崛起布衣，奄奠海宇，西漢以後，所未有也。」《明史·太祖本紀》

在開國之初，朱元璋收納了許多人才，武將助他運籌帷幄，決勝千里；文臣則策劃典制，經世淑民，為往後二百多年的明代國運，立下了基礎。而被尊稱為開國文臣之首的宋濂，明代的禮樂制作，由他裁定推演者尤多，史書稱「在朝，郊社宗廟山川百神之典，朝會宴享律曆衣冠之制，四裔貢賦賞勞之儀，旁及元勳巨卿碑記刻石之辭，咸以委濂，屢推為開國文臣之首」《明史·宋濂傳》，「雖白首侍從，其勳業爵位，不逮（劉）基，而一代禮樂制作，濂所裁定者居多。」（同上）宋濂與劉基齊名，「學術醇深，文章古茂，同為一代宗工。……於開國之初，敷陳王道，忠誠恪慎，卓哉佐命臣也。」（同上）劉基後封誠意伯，以老歸鄉里，而宋濂結識朱元璋乃在元順帝至正十八年，朱元璋取婺州之時。「召見濂，復以書幣徵，乃與劉基、葉琛、章溢同入見。濂自命儒者，首用文學受知，恆侍左右，備顧問，充《元史》總裁官，遷贊善大夫，隨事納忠，帝益重之。」《大清一統志》宋濂於洪武十年致仕，但十三年，長孫慎坐胡惟庸黨，朱元璋欲置宋濂死，賴馬皇后、太子力救，全家共徙茂州，後死於夔州，年七十二。有文集傳世。¹

宋濂英敏善記，先後從聞人夢吉、吳萊、柳貫、黃潛等人受學，學問益發精進不已。劉基嘗贊許而言：

上究六經之源，下究子史之奧，以至釋老之書，莫不升其堂而入其室。其為文則主聖經而奴百氏，故理明辭腴，道得於中，故氣充而出不竭，至其馳騁之餘，時取佛老語以資嬉戲，則猶飫梁肉而茹苦茶，飲茗汁也。《潛溪後集·序》

短短數語，不但說出宋濂下筆行文之原則規範，也正道出他問學從容涵養之深且廣。後人稱他「於學無所不通，為文深醇，演迤與古作者並。」《大清一統志》「濂文雍容渾穆，如天閑良驥，魚魚雅雅，自中節度。」《四庫全書總目·宋學

¹ 宋濂著作十分驚人，最早之刻本為至正十年浦江縣署所刻之《浦陽人物記》，至正十五年又有《潛溪集》十卷，并附錄二卷，此後刊刻不斷，1999年，浙江古籍出版社《宋濂全集》問世，製釘四冊，二千七百餘頁，與歷代宋濂文集相較，深具特色（見〈前言〉），本文所錄，即以此為據。

士集提要》，「濂本以文章名世，故所作皆具有史法。」《四庫全書總目·浦陽人物記提要》宋濂一生倡言「文之至者，文外無道，道外無文」《芝園後集卷第一·徐教授文集序》，文道合而為一，方為天下至文，亦所謂不朽之盛事：

夫山之巍然，有時而崩也。川之泓然，有時而竭也。金與石至固且堅，亦有時而銷泐也。文辭所寄，不越乎竹素之間，而謂其能不朽者，蓋天地之間有形則弊，文者道之所寓也，道無形也，其能致不朽也宜哉！（同上）

今試從下列數端，來探討分析宋濂之文論。

二、宋濂對文論之認知

（一）批評時人不知文

在《宋濂全集》中，我們時常可以看到宋濂對他自己在下筆行文之際，純以理勝為務，而不以馳騁葩藻為工之自我期許。所謂「毋局於文，一偏之功」《翰苑續集卷第八·師古齋箴》，宋濂一生為文，並以文章名世，但若以「文人」稱之，則期期以為不可。因為文人為文之病，正自有流俗之弊。在〈文原〉一文中，他全然提出「以道為文」之主張，並倡言「余之所謂文者，乃堯、舜、文王、孔子之文，非流俗之文也。」同時也指出「凡有關民用及一切彌綸範圍之具，悉囿乎文，非文之外別有其他也。」但是當「大道堙微，文氣日削」，文士往往「驚乎外而不攻其內，局乎小而不圖其大」者，此無他故，宋濂提出「四瑕八冥九蠹」之看法：

何謂四瑕？雅正不分之謂荒，不末不比之謂斷，筋骸不束之謂緩，旨趣不超之謂俗。是四者，賊文之形也。何謂八冥？訐者將以疾夫誠，摘者將以蝕夫園，庸者將以混夫奇，瘠者將以勝夫腴，犗者將以亂夫精，碎者將以害夫完，陋者將以革夫博，昧者將以損夫明。是八者，傷文之膏髓也。何謂九蠹？滑其真，散其神，揉其氣，徇其私，滅其知，麗其蔽，違其天，昧其幾，爽其真。是九者，死文之心也。《芝園後集卷第五·文原》

或傷於文之外在形式，或傷於文之內在精髓，乃至於文之內涵心死，「有一於此，則心受死而文喪矣。」類此之人，宋濂稱其為「一介小夫」，而一介小夫之其來有自，宋濂則分三點言之：

一則因識見學問淺陋而起

漢魏以來，藝文之流，伸其獨見，而成一家言者，亡慮數百，原其所志，

亦未必不由於斯道也，奈何俗學紛紜而莫之有定，驚高遠者宗恍惚而談玄虛，尚靡麗者騁浮辭而矜縟製。譬諸金貝、珊瑚、木難、火齊可珍之物，出橐而分葩，升槃而回縈，非不燦燦可觀也，然而寒焉不足為衣，飢焉弗能為之食。求其若菽粟布帛之濟於用者，曾何如哉？嗚呼，弊也久矣！《宋學士先生文集輯補·筆記序》

宋濂之所以有此慨歎，正因為世之為文者，雖以立言為貴，但「言不可以徒立也，必依乎經史而為之辨証」，倘見聞淺陋，要求為文博而且精，豈非空談？

嗚呼！近代之文予見之夥矣，大風揚沙而五色為之昏昧，繁音嘈雜而五聲為之失倫，……此無他，無真實之功，求鹵莽之效，西抹東塗，莫尋統緒，左剽右竊，僅成簡編，輒號諸人曰：『我知文！我知文！』人以艱深文淺近者示之，則曰：『是誠古文哉？何其雅奧而不羣也！』或以其言之易，又以塵腐罷軟者戲之，則又曰：『此亦古文耳，何其暢達而無礙也！』是皆無真見以人舌為之目，故覩然而無愧怍。《鑿坡前集卷七·丹崖集序》

宋濂師承黃潛，而黃潛治學嚴謹，晚年出《日損齋筆記》，宋濂盛讚之曰：「凡經史奧旨，昧者顯之，訛者定之，辭雖優柔不迫，而難決之疑，久蔽之惑，皆渙然而冰釋，……非攬之於至博而約之於至精者，不可以與於此歟！」《宋學士先生文集輯補·筆記序》再看宋濂，史稱「自少至老，未嘗一日去書也，於學無所不通。」《明史·宋濂列傳》洪武九年明太祖賜翰林承旨誥文中，更讚揚宋濂「博通經史，文理幽深」《潛溪錄卷一》，黃宋二人文辭冠於一代，正相對凸顯出世俗膚淺為文之流弊。

二則因私見臆說不知會通而起

文日以多，道日以裂，世變日以下，其故何哉？蓋各以私說臆見嘩世惑眾而不知會通之歸，所以不能參天地而為文。《潛溪全集卷之五·華川書舍記》

自是以來，若漢之賈誼、董仲舒、司馬遷、揚雄、劉向、班固，隋之王通，唐之韓愈、柳宗元，宋之歐陽修、曾鞏、蘇軾之流，雖以不世出之才，善馳騁於諸子之間，然亦恨其不能皆純揆之羣聖人之文，不無所愧也。（同上）

這二段話，既可分而言之，亦可以合而觀之，前段所述，可以得知宋濂對先秦諸子之文之看法，十分保守，因為他認為子書之文，全是「先王之道衰，諸子之文，人人自殊」之呈現。所謂自殊，即是指多得一曲以自好之意，宋濂不但對先秦子

書之思惟有所批評²，更對道法墨名陰陽……各家之文，認為都是私說臆見之表現，唯獨荀子「粗知先王之學，有若非諸子之可及」，但仍然是「惜乎學未聞道，又不足深知群聖人之文」，並且還說：「凡若是者，殆不能悉數也。」後段所記賈董等諸家，多數為後世所稱道，反而被宋濂略有指斥，推其原因，恐與宋濂以為為文當「正民極，經國制，樹彝倫，建大義，財成天地之化，何莫非一文之所為也」之標準有關，易言之，「能言之士非不夥且眾也，以今觀之，照耀如日月，流行如風霆，卷舒如雲霞；唯羣聖人之文則然。列峙如山嶽，流布如江河，發越如草木，亦唯羣聖人之文則然。」而「諸子百家之文固無與焉」者，正以不能會通融合之故。

近世道漓氣弱，文之不振已甚。樂恣肆者失之駁而不醇，好摹擬者拘於局而不暢，合喙比聲，不得稍自凌厲以震盪人之耳目。《芝園續集卷第六·蘇平仲文集序》

所謂恣肆摹擬，意謂在下筆行文之時，雖可開可合，但若不能自然會通，徒自斑駁布局，追琢絳繪以成文，當然無法變化倜儻，浩然有餘，「譬猶敝帚漏卮，雖家畜而人有之，其視魯弓郢鼎亦已遠矣。」（同上）在《龍門子凝道記》中，亦有類似之說法：

東漢以下，道術不一，學者始各即心為師，以組麗華采為文，非載道矣，以穿鑿破碎為學，非釋經矣。其不相能，又何怪乎？知道者一嘖可也。《卷中·樂書樞第六》

所謂道術不一，正是私見臆說未能會通之弊。

三則因人品低劣，行事乖背而起

今之為文者則不然，偽焉以馳其身，昧焉以汨其心，擾焉以乖其氣，其道德蔑如也，其言行禁如也，家焉而倫理謬，官焉而政教泯，而欲攻乎虛辭以自附乎古，多見其不察諸本而不思也。《芝園續集卷第六·文說》

在寫給王黼的〈文說〉中，吾人仔細分析，即可了解宋濂心中，文章本為經國大業且為不朽盛事。「明道之謂文，立教之謂文，可以輔俗化民之謂文」，「斯文也，果誰之文也？聖賢之文也。」經世濟民，輔俗化民，唯聖人方可。但是「聖賢不可見矣」，則當如何？則應以聖賢之文為取法之對象，進而「不徒師其文而

² 參見《潛溪後集卷之一·諸子辯》。〈序〉云：「《諸子辯》者何？辯諸子也。通謂之諸子何？周秦以來作者不一姓也。作者不一姓而其立言何？人人殊也。先王之世，道術咸出於一孔，此其人人殊何？各奮私知，而或鑿大道也。或鑿大道也，其書雖亡，世復有依倣而託之者也，然則子將奈何？辭而辯之也。曷為辯之？解惑也。」

師其行，不徒識諸心而徵諸身」，則自然就能「德果成矣，道果至矣，視於其身儼乎其有威，燁乎其有儀，左禮而右樂，圓規而方矩，皆文也。聽乎其言，溫恭而不卑，皎厲而不亢，大綱而纖目，中律而成章，亦皆文也。」但是實際的情況，往往並非如此，「今之人不能然，而欲其文之類乎聖賢，亦不可得」之原因何在？宋濂特別指出：

嗚呼！甚矣！今之人之惑也。聖賢之為學，自心而身，自身而家，其為事亦多矣，而未嘗敢先乎文。今之人未暇及乎他，自幼以至壯，一惟文焉是學，宜乎今之文勝於古之聖賢而終不及者，豈無其故邪？不浚其源而揚其瀾，不培其本而抽其枝，弗至於槁且涸不止也。（同上）

所謂浚源培本，其實就是「使人改德而易行，親親而尊尊」，以此為基，進而「宣之簡策，著之於無窮」，這才是「庶幾明道而立教，輔俗而化民」之文。如果只是一味「以句讀順為正，訓詁艱深為奇，窮其力而為之，至於死而後已者，使其能至焉，亦技而已矣，況未必至此乎。」雕蟲之技，正與前面所稱之「一介小夫」、「一偏之功」正合符節。《明史》載宋濂為太子傅先後十餘年，「凡一言動皆以禮法諷勸，使歸於道，至有關政教及前代興亡事，必拱手曰：『當如是，不當如彼。』」皇太子每斂容嘉納，言必稱師父云。」「車駕祀方丘，患心不甯，濂從容言曰：『養心莫善於寡欲，審能行之，則心清而身泰矣。』」帝稱善者良久。」朱元璋個性猜忌多疑³，但是面對「性誠謹，宮內庭久，未嘗訐人過」的宋濂，也不得不備加稱揚，「朕聞太上為聖，其次為賢，其次為君子，宋景濂事朕十九年，未嘗有一言之偽，諂一人之短，始終無二，非止君子，抑可謂賢矣。」以史冊所載，再觀照「小則文一家，化一鄉，大則文被乎四方，漸漬生民，賁及草木」之呼籲，所謂「以文徼名，名必墮，以貨徇身，身必亡。墮故無成，亡因有爭。唯君子知名不可徼，身不可徇，是謂守素。守素則治，治乃昭，昭乃純，純乃誠。內修不暇，悉事外欲？」《潛溪前集卷之四·蘿山雜言》「內修不暇」四字，宋濂在此正點出古今文人治學為文之遺憾缺失。

³ 朱元璋出身低微貧賤，開國登基之後，大肆屠戮，剷除異己，最著名之案件如胡惟庸案、藍玉案、空印案、郭桓案，前後遭屠殺者計十餘萬人「大戮官民，不分臧否」《明史·周敬心傳》，「才能之士，數年來倖存者百無一二」《明史·茹太素傳》。即以宋濂而言，朱元璋雖對他恩寵備至，「每燕見，必設坐命茶。每旦，必令侍膳，往復諮詢，常夜分乃罷。」《明史·宋濂傳》但是私下卻對宋濂防範備至：「嘗與客飲，帝密使人偵視，翌日問濂昨飲酒否，坐客為誰，饌何物，濂具以實對，笑曰：『誠然，卿不欺朕。』」《明史·宋濂傳》即或宋濂致仕歸故里，朱元璋仍對他之舉止有所詢問，「於是召其孫慎謂曰：『爾翁去此而誰從？』對曰：『惟親及故友會之，他無濫交。』」曰：『日撫兒孫乎？閱生財乎？涉田園乎？』」《潛溪錄卷一·明太祖賜詩一章並序》對此二事，孫鏘曾批評之曰：「觀此則太祖之疑於先生久矣。鳥盡弓藏，今古一轍，而於儒臣或其不然，今太祖竟於儒臣亦忍為之（案：此指太祖欲置宋濂於死之事），豈非為成祖作俑哉！詎惟成祖，有明一代元氣之傷，實濫觴於此矣。」《宋文憲公年譜下》。

（二）文之功能

非文不行，非文不章，天子非文，曷風四方？諸侯非文，莫守其邦，卿大夫非文，身鬱不揚，士庶人非文，卒過于鄉。故云：文者，乾坤之煉精也，陰陽之靈酥也，四時之衡石也，百物之館鐸也，中國之朱章也，四裔之儀法也，可不務乎？……充於一身，和順內積，英華外發，達於四國，民物阜康，政教鬯洽，筆之於書，則可為天下後世法。《潛溪全集卷之三·太乙玄徵記》

宋濂在〈太乙玄徵記〉一文中，自述「學文二十餘年，自意已造其極，不知猶未也」，「精思弗得，罷極就寢」，夢見太乙之精，借其指點，不但得知學文玄徵，也建立他對為文功能之可小可大，可久可遠之看法。太乙玄虛之事，可以不提，但是文可以「建生民極，立天地心」之言，卻是他一生殫精竭思之主張。

予竊怪世之為文者不為不多，逞新奇者，鉤摘隱伏，變更庸常，甚至不可句讀，且曰：「不詰屈聱牙，非古文也。」樂陳腐者，一假場屋委靡之文，紛揉龐雜，略不見端緒，且曰：「不淺易順，非古文也。」予皆不知其何說？大抵為文者，欲其辭達而道明耳。吾道既明，何問其餘哉！《芝園後集卷第五·文原》

所謂「何問其餘」，指的即是組織詞藻，向聲背實，以期勝人為意之文字遊戲，凡此種種，雖然「頗能操觚遺辭，毅然以文章家自居，所以益摧落而不自振也」。宋濂並舉例說明：

是故揚沙走石，飄忽奔放者，非文也；牛鬼蛇神，倜儻不經而弗能宣通者，非文也；桑間濮上，危絃促管，徒使五音繁會而淫靡過度者，非文也；情緣憤怒，辭專譏訕，怨尤勃興和順不足者，非文也；縱橫捭闔，飾非助邪而務以欺人者，非文也；枯瘠苦澁，棘喉滯吻，讀之不復可句者，非文也；庾辭隱語，雜以詼諧者，非文也；事類失倫，序例弗謹，黃鐘與瓦釜並陳，春穠與秋枯並出，雜亂無章，刺眯人目者，非文也；臭腐塌茸，厭厭不振，如下俚衣裝不中程度者，非文也。如斯之類，不能遍舉也。《芝園後集卷第一·徐教授文集序》

如此之為文者，輩輩皆是，都不足以明瞭立文之用，首在明道：

傳有之，言以足志，文以足言，言之無文，行之不遠。此則文之至者也。文之至者，文外無道，道外無文。粲然載於道德仁義之言者即道也，秩然見諸禮樂刑政之具者即文也。道積於厥躬，文不期工而自工，不務明道，

縱若蠹魚出入於方冊間，雖至老死，無片言可以近道也。《芝園後集卷第一·徐教授文集序》

「道雖無形，揆文可知」《潛溪全集卷之三·太乙玄微記》，「造文固所以明道」《龍門子凝道記卷之中·樂書樞第六》，宋濂認為文外無道，道外無文，文離於道，道即不顯，道離於文，文亦何有？所以在〈徐教授文集序〉文中，宋濂雖引用曹丕〈典論論文〉中「文章者，不朽之盛事」二句作為開頭，但卻刻意略去「經國之大業」數字，並且強調「必也旋轉如乾坤，輝映如日月，闔闢如陰陽，變化如風霆，妙用同乎鬼神，大之用天下國家，小而為天下國家用，始可以言文，不然，不足以與此也。」這不但可以明白他對彬彬稱盛之建安七子，不以為然，「魯國孔融等七子，學無所遺，辭無所假，足以令聲名傳後而已！安知其文哉！」而且對曹丕亦頗有微辭，「所貴乎文者，前乎千萬世而不見其始，後乎千萬世而不知其終，有不可一刻而離去者，其能致不朽也宜哉」所謂不朽，是因為「天地之間有形則弊」，文者，「道之所寓也，道無形也，其能致不朽也宜哉」，文以載道明道，方為不朽，方為經國之大業，針對此，「丕也惡足以知之？」

文既可明道，道之章章者為何？宋濂即以經世濟民之文說之。

天地之間，萬物有條理而弗紊者，莫非文，而三綱九法，尤為文之著者。何也？君臣父子之倫，禮樂刑政之施，大而開物成務，小而裨身繕性，本末之相涵，終始之交貫，皆文之章章者也。所以唐虞之時，其文寓於欽天勤民，明物察倫之具。三代之際，其文見於子丑寅之異建，貢助徹之殊賦，載之於籍，行之於當世，其大本既備，而節文森然可觀。《芝園前集卷第一·曾助教文集序》

傳有之，三代無文人，六經無文法。無文人者，動作威儀人皆成文；無文法者，物理即文，而非法之可拘也。秦漢以下則大異於斯，求文於竹帛之間，而文之功用隱矣。雖然，此以文之至者言之爾，文之為用其亦溥博矣乎！何以見之？施之於朝廷則有詔、誥、冊、祝之文，行之師旅則有露布、符檄之文，託之國史則有記、表、志、傳之文，他如序、記、銘、箴、贊、頌、歌、吟之屬，發之於性情，接之於事物，隨其洪纖，稱其美惡，察其倫品之詳，盡其彌綸之變，如此者，要不可一日無也。（同上）

所謂無文人，是因為「動作威儀人皆成文」，非只是奇文奧妙，共覽無窮而已，所謂無文法，「物理即文，而非法之可拘」，抱殘守缺，斷章截句，皆不可取，而能裨身繕性，乃至開物成務，方可言文。

在〈送陳生子晟還連江序〉一文中，宋濂將文之功用分為三層：

爾之從我者，學為文爾。文豈易言哉？翻秋濤之洶湧，屹喬嶽而不遷，沛

元氣之淋漓，未足以言其變化也。能知變化，則轡遷轅固，蹴蔡駕韓，燁然有光萬丈矣，孰能掩之哉！《翰苑續集卷之五》

文之變化，千奇萬怪！宋濂在弱齡之時，即從黃潛諸人學為文，「既得戶庭而入，益求海內諸作者觀之，不問在朝與野，咸無棄者」《翰苑續集卷之五·題盛孔昭文稿後》，自覺「氣豪者，失於粗厲，體局者，不能有所發舒」，充其所至，只是雕文琢句而已，因而體悟到惟有「臻平和者」，方能「雲錦張而五采開，韶樂鳴而八音和，鳳騫囀而鸞舒翎」（同上）而雲錦韶樂，遷固蔡韓，正是指文章燁然有光而言，盛孔昭之文，宋濂雖有「嗚呼！此豈非文哉」之讚歎，但當陳子晟以此為至，宋濂則不以為然：

聖人垂訓，皎若丹青，所謂載道之經是已。經則萬世之準繩也，推其訓故以覈其原，釋其文義已達其支，使言與理相涵，而無悖去之者，方可排斥毛鄭，輕視王馬，而靡所不通矣。（同上）

載道以經，既可覈原達支，又能文理相涵，與聖人準而不相悖，此即是宋濂以為文之功能之第二層，而若論文之極至，則在精贍宏博，足以為濟世之用，此方為文之用之最高層：

上天下地，其中為人，號曰三才，功用則均。上帝所降之衷，日保守而弗失；氣或我桔也，吾則廓而通之；欲或我戕也，吾則絕而遠之。內外混融，庶幾與天為徒矣。與天為徒，則見諸用者，窮則獨善其身，達則兼善天下，無所入而不自得焉。（同上）

宋濂認為，治古之時，並非單指「道德純一而政教修明」《鑾坡後集卷之七·大明故中順大夫禮部侍郎曾公神道碑銘》，至於文學至彥，更應該「精贍宏博，足以為經濟之用」（同上）方可：

蓋自童丱之始，十四經之文，畫以歲月，期於默記，又推之於遷、固、范曄諸書，豈直覽之？其默記亦如經。基本既正，而後徧觀歷代之史，察其得失，稽其異同，會其綱紀，知識益且至矣。而又參於秦漢以來之子書，古今譌定之集錄，探幽索微，使無遁情。於是道德性命之奧，以至天文、地理、禮樂、兵刑、封建、郊祀、職官、選舉、學校、財用、貢賦、戶口、征役之屬，無所不詣其極。或廟堂之上有所建議，必旁引曲證，以白其疑，不翅指諸掌之易也。自貢舉法行，學者知以摘經擬題為志，其所最切者，唯四子一經之箋，是鑽是窺，餘則漫不加省。與之交談，兩目瞪然視，舌本強不能對。嗚呼！一物不知，儒者所耻，孰謂如是之學其能有以濟世哉？（同上）

立言不能正民極，經國制，樹彝倫，建大義者，皆不足謂之文也。《潛溪全集卷之五·華川書舍記》

宋濂並認為「士無志於古則已，有志於古，舍羣聖人之文何以法焉？」《潛溪全集卷之五·華川書舍記》而羣聖人之文之用，即在「雖其為教有不同，凡所以正民極，經國制，樹彝倫，建大義，財成天地之化者，何莫非一文之所為也。」在《芝園續集卷第三·深衷先生吳公私謚貞文議》中，宋濂更又指出：「斯文之正，非謂其富麗也，非謂其奇偉也，非謂其簡澁渙漫也。本乎道，輔乎倫理，據乎事，有益乎治。推之於千載之上而合，參之於四海之外而準，傳之乎百世之下而無弊。若是者，其惟文之正者乎！」叮嚀再三，殷勤致意，而文之最終且久之功用，即在此。

（三）為文之方法

《宋濂全集》全書四冊，計二千多頁，收錄文字約二百萬字，在這本鉅著之中，吾人尋檢細讀，除了佩服他於學無所不窺的學術專精成就，更對他下筆有神，為文無所不工而又無所不通的造詣，十分心折。宋濂習文多經柳貫、黃潛指授。柳貫稱他「雄渾可愛」，「駕風帆於大江之中，孰敢禦之」《潛溪錄卷五·柳貫與宋景濂書》，黃潛則說「溫雅俊逸，竄然出於時流之外」《潛溪錄卷五·黃潛與宋景濂書》。而後世讚美他「為文醇深演迤，與古作者並」《四庫全書總目·宋學士集提要》，應是很客觀允當的評論。而他如何能寫成師表當世，領袖羣倫的文章，自然必須特別予以注意。

要寫出好文章，當然須具備既深且廣的學術根柢為基礎，史冊稱他自少至老未嘗一日去書卷，而「景濂於天下之書無不讀」《潛溪錄卷二·宋太史傳》，「年三十即以家業授子姪，朝夕惟從事書冊」《潛溪錄卷二·宋潛溪先生小傳》，類似之記載，更是所在多有。除了好學之外，為文習作的方法，在《宋濂全集》中，留下不少的文字記載，有些是他本人自己的論述：

然則何為而後可為文也？蓋有方焉。聖賢不可見矣，聖賢之為人，其道德、仁義之說存乎書，取而學焉，不徒師其文而師其行，不徒識諸心而徵諸身，小則文一家、化一身，大則文被乎四方，漸漬生民，賁及草木。《芝園續集卷第六·文說》

世之論文者有二，曰載道，曰紀事，紀事之文，當本之司馬遷、班固，而載道之文，舍六籍吾將焉從？……六籍之外，當以孟子為宗，韓子次之，歐陽子又次之。《芝園後集卷第五·文原》

然吾亦有不拙者，聖人既沒，千載至今，道存於經，嶽海崇深，茫忽無涯，窅乎無塗，眾人游其外而不得其內，舐其膚而不味其腴。吾則搜磨刮剔，

視其軌而足其迹，入孔孟之庭而承其顏色，斯不謂之巧不可也。《朝京稿卷第三·拙庵記》

有些則是宋濂弟子及至交好友所記錄者：

本之六經以求其源委，參之羣史以廣其波瀾，存神足以發其智，養氣足以昌其辭，氣充而神完，神完則其言之變化出入不可測，心之運用不可知，而行以之著，道以之顯，其人文之所從歟？《潛溪錄卷四·李崱潛溪後集序》

先生以六經為本根，史漢為波瀾，故其所涉者廣，而所擇也精，所養者充，而所就也大，其能昭著一世，傳之方來，不亦宜乎？《潛溪錄卷四·鄭淵潛溪後集跋》

其文之師者，聖也，聖之師者，道也，道之師者，先王先聖也，而未嘗以某代家數為吾文之宗，某人格律為吾文之體，其所獨得者三十年之心印，律之前人，石不能壓之而鈞，鈞不能壓之而斤者，萬萬口之定價也。《潛溪錄卷四·楊維楨潛溪新集序》

文主六經而奴百氏，莫不根極理要，闡發雄渾，蓋公乘濂、洛、關、閩之後，出東萊四子講道之鄉，得方、吳、黃、柳之傳，集厥大成。其所以自為者，道也。文云乎哉？此公之文所以超軼古今者也。《潛溪錄卷四·戴殿泗宋文憲公全集序》

兩相對照，似乎並無多大之區別，就後者而言，宋濂弟子及至交好友都認為經史典籍是宋濂學習之方法對象。經過經史的究心鑽研，「故先生之文，滄然而雲雷興，沛然而河海流，蔚然而蛟龍升，彪然而虎豹騰，煦然而百卉滋，穠麗之極，固若未易涯涘，及其造乎平淡淵微，則又若太羹元酒，不假調膈，而至味自足也。」《潛溪錄卷四·鄭淵潛溪後集跋》而宋濂也自道：「言不可以徒立也，必依乎經史而為之辨証」《宋學士先生文集輯補·筆記序》，即或「未遑竭其終始，而具釋全書，所以發越其光晶而疏通其誨塞者，其為來學寤疑辨惑之助，而功不既多矣乎？」（同上）但若稍加觀察，經史二部典籍，在宋濂的心中應該有所區別，甚或諸子百家之文，與經史相較，更應該加以區分，類似這種先後主從（經與史）、重輕高下（經史與諸子百家）的差異，何者可取？何者須避？何者有得？何者有失？就是宋濂為文的學習步驟方法，值得作全面之探究。

大體言之，宋濂為文之方法，可以分為下列兩點言之：

1、一以聖人之道為法效之對象

所謂聖人之道，可以區分為二，首先是指生平事蹟可以考見，載籍記載無有

缺憾，德行事功足以彰顯後世之聖人，宋濂於此，即以孔子為至高絕對之法效對象：

昔者孔子生於周末，……嗚呼！文之衰也一至此極乎？《宋學士先生文集輯補·訥齋集序》

孔子居鄉黨，容色顏動之間，從容中道，門人弟子既習見之矣，然後筆之為〈鄉黨〉之文，其他格言大訓亦莫不然，必有其實而後文隨之，初未嘗以徒言為也。《芝園後集卷第五·文原》

孔子並非聖人之唯一者，但宋濂以為唯孔子能了解「體用之相資，而本末之兼該」，「必有其實而後文隨之」，透過文，能夠本建而末治，體著而用彰，可以明道，可以經國濟世，所以宋濂又以「道德之儒」稱之：

儒者非一也，世之人不察也。有游俠之儒，有文史之儒，有曠達之儒，有智數之儒，有章句之儒，有事功之儒，有道德之儒。……備陰陽之和而不知其純焉，涵鬼神之秘而不知其深焉，達萬物之理而不知其遠焉，言足以為世法，行足以為世表，而人莫而得焉，夫是之謂道德之儒。……道德之儒，孔子是也，千萬世之所宗。《潛溪前集卷之六·七儒解》

我所願則學孔子也。其道則仁、義、禮、智、信也，其倫則父子、君臣、夫婦、長幼、朋友也。其事易知且易行也，能行之則身可修也，家可齊也，國可治也，天下可平也。我所願則學孔子也。（同上）

在〈七儒解〉中，宋濂批評「司馬遷以儒與五家並列，荀卿謂儒有小大，揚雄謂通天地人曰儒者，要皆不足以知儒也，必學至孔子，然後無愧於儒之名也。」所以在《燕書四十首》中，宋濂以「真龍吟」讚美孔子之真知卓見⁴；在〈太白丈人傳〉復以「無可無不可」稱揚孔子不畏出處之難之節操⁵；而在四十九歲時，

⁴ 《潛溪後集卷之四·燕書》：「頓國之大夫權，聞黃帝與蚩尤戰，製角以象龍鳴，樂之，剝桐而髹鋼焉，畫為龍文，日習焉。其音鬱紆而迴旋，優優焉，靡靡焉可聽，若能通乎玄潛者。大夫吹向南山之湫以感龍，湫中三足能聞角鳴，意人將醢己，呀然號，林木皆動。大夫大驚，謂真龍吟也。走謂公之奇曰：『真龍之鳴業業如靈鼓，前後相續，宛渾不能休，吾向學者殆非也。請改而習諸何如？』公之奇曰：『子所聞者能也，非龍也。龍之鳴，人鮮能聞。子之角固偽也，今子又以能為龍，益偽矣。舍偽而學偽，奚擇為？』君子曰：『世之法孔子，斷斷兮自謂得其宗者，若真龍出鳴，則駭矣！』」

⁵ 《潛溪全集卷之一·太白丈人傳》：「文中子學既成，慨然有濟蒼生之心，欲尊王道，推霸略，稽今驗古建《太平十二策》，與河東薛收西遊長安見隋君。道經太白山，息於灌木之陰。有丈人自東來，……文中子曰：『丈人之論至矣。通何敢不敬承明訓。然竊有疑焉，願丈人卒教之也。昔孔子大聖也，車轍環於諸國，棲棲遑遑，如喪家之狗，至再逐於魯，削迹於衛，窮於齊，圍於陳蔡而卒不悔者，誠畏天命而悲人窮也。今丈人教通以不仕，然則孔子不足法

著《諸子辨》，針對《莊子》書中，屢有譏諷孔子之言，宋濂更予以駁斥：

（莊子）其書本《老子》，其學無所不窺，其文辭汪洋凌厲，若乘日月，騎風雲，下上星辰，而莫測其所之，誠有未易及者。然所見過高，雖聖帝經天緯地之大業，曾不滿其一哂，蓋彷彿所謂古之狂者。惜其與孟軻氏同時不一見而聞孔子之大道。苟聞之，則其損過就中，豈在軻之下哉。嗚呼！周不足語此也。孔子百代之標準，周何人，敢掇擊之，又從而狎侮之，自古著書之士，雖甚無顧忌，亦不至是也。周縱曰見軻，其能幡然改轍乎？不幸其書盛傳，世之樂放肆而憚拘檢者，莫不指周以藉口。遂至禮義陵遲，彝倫斃敗，卒踏人之家國，不亦悲夫？金李純甫亦能言之士，著《鳴道集》，說以孔、孟、老、莊同稱為聖人，則其沉溺之習至今猶未息也。異說之惑人也深矣夫！《潛溪後集卷之一》

洪武四年，宋濂上〈孔子廟堂議〉：「世之言禮者，咸取法於孔子，然則為廟以祀之，其可不稽於古之禮乎？不以古之禮祀孔子，是褻祀也。褻祀不敬，不敬則無福，奈何今之人與古異也。」《潛溪前集卷第二·孔子廟堂議》，「誠一代議禮之宗，而惜其不能得之於開創之英主也」《宋文憲公年譜下》，雖然忤旨為朱元璋不喜，謫安遠知縣，但是宋濂並不以為意，「其後廟祀卒從先生議」（同上）更可看出宋濂對孔子至聖先師推崇之堅持。

當然，孔子並非唯一之聖人，在《宋濂全集》中，屢屢有「羣聖人」之稱，「以今觀之，照耀如日月，流行如風霆，卷舒如雲霞，唯羣聖人之文則然。列峙如山嶽，流布如江河，發越如草木，亦唯羣聖人之文則然。」《潛溪文集卷第五·華川書舍記》「士無志於古則已，有志於古，舍羣聖人之文何以法焉」（同上），孔子之外，宋濂所指之聖人當以孟子為最：

自先王之道衰，諸子之文，人人自殊，……上下一千餘年，唯孟子能闢邪說，正人心，而文始明。《潛溪前集卷之五·華川書舍記》

孟軻氏歿，世乏真儒，師師萌庶，悵悵奚歸？孰廓我矇？孰砭我愚？羣言孔多，契真者誰？欲操腐艦以泛具區，欲絡盲象以駕鼓車，縱有智巧，寧不殆而？《潛溪全集卷之六·志釋寄胡徵君仲申》

六籍者，本與根也，遷固者，枝與葉也，此固近代唐子西之論，而予之所見，則有異於是也。六籍之外，當以孟子為宗。《芝園後集卷第五·文原》

宋濂所以贊美孟子之文章，除了因孟子與孔子同有經世濟民之抱負外，《孟

斂？」丈人曰：『是何言與？是何言與？在孔子，則無可無不可，下孔子一等，則可其所可，不可其所不可。子自視其孔子耶？抑下孔子一等者耶？』」

子》書中所揭舉之知言養氣，深為宋濂所信服，應是主因⁶，以為不如此，不可能「辭達而道明」(文原)，雖說道未易明，但是「必能知言養氣，始為得之」(同上)，「予復悲世之為文者，不知其故，頗能操觚遣辭，毅然以文章家自居，所以益摧落而不自振也。」(同上)對孟子文章之推崇，孔子之外，可說不做第二人想。

孟子而後，宋濂則以春陵等五夫子之文為倡：

孟子之後，又惟春陵之周子、河南之程子、新安之朱子完經翼傳而文益明爾。《潛溪前集卷之五·文原》

夫自孟氏既歿，世不復有文，賈長沙、董江都、太史遷得其皮膚，韓吏部、歐陽少師得其骨骼，春陵、河南、橫渠、考亭五夫子得其心髓。觀五夫子之所著，妙斡造化而弗違，百世以俟聖人而不惑。斯文也，非宋之文也，唐虞三代之文也，六經之文也，文至於六經，至矣，盡矣，其始無愧於文矣。世之立言者，奈何背而去之？《宋學士文粹輯補·始豐文稿序》

而在五夫子之中，宋濂特別推許周敦頤，在《諸子辨》中，宋濂曾說：「自孟子沒，孔子之學不傳千載之下，獨周子得之以授二程氏，遂大白於天下。」而在《白雲稿序》中，宋濂又說道：「自孟子以來，致力於是者非不多，求其可與經並傳者，春陵周元公一人而已。元公之言曰：『文所以載道也，輪轅飾而人弗庸徒飾，況虛車乎？』是則文者非道不立，非道不充，非道不行，由其心與道一，道與天一，故出言無經也。」《鑾坡前集卷之八》這應該是宋濂注意到周敦頤開創理學端緒，而原其所自，更與孔孟道統息息相承之故。——而孔、孟、五夫子就是宋濂筆下所稱之聖人。而聖人之著述，即為「聖人之道」。

孟子、五夫子各有文字著述傳世，而與孔子關係密切，在先秦之前已被尊稱為經者，就成為聖人之道之化身代表，亦即是宋濂為文之主要學習目標。

⁶ 孟子思想中，有知言養氣之主張，宋濂承之，並以為為文之方法。如：「及之於身以觀其誠，養之於心而欲其明，參之於氣而致其平，推之為道而驗其恆，蓄之為德而俟其成。德果成矣，道果至矣，視於其身儼乎其有威，燁乎其有儀，左禮而右樂，圓規而方矩，皆文也。聽乎其言，溫恭而不卑，皎厲而不亢，大綱而纖目，中律而成章，亦皆文也。察乎其政，其政莫非文也；徵乎其家，其家莫非文也。夫如是又從而文之，雖不求其文，文其可掩乎？此聖賢之文所以法則乎天下，而教行乎後世也。」《芝園續集卷第六·文說》「天地之間，至大至剛，而吾籍之以生者，非氣也耶？必能養之而後道明，道明而後氣充，氣充而後文雄，文雄而後追配乎聖經。不若是，不足謂之文也。」《浦陽人物記下卷·文學篇》「為文必在養氣。氣與天地同，苟能充之，則可配序三靈，管攝萬彙，不然，則一介小夫爾。……氣得其養，無所不周，無所不極也，攬而為文，無所不參，無所不包也。」《芝園後集卷第五·文原》質言之，所謂養氣，即是「培之以道德，而使之純；厲之以行義，而使之高；節之以禮，而使之不亂；薰之以樂，而使之成化。及其氣充而才達，惟其所用而無不能，加之以天下之大事而不勞，優之於廟堂之上而不變，窮之於荒陬陋巷而不憂，其中有所受而然也。」《朝京稿卷之四·送李生序》養氣而後以之為文，自然能辭達而道明，宋濂以為文之至者，即此之謂。

凡對吾國傳統學術略有認知者，皆知曉孔子乃「聖人之不得勢者也」《荀子·非十二子》宋濂對此亦有同感：「先王之文，所以範圍天下者，吾不得行之，著明於經，庶幾後之人或有所興起者乎？孔子憂世之志深矣。奈何世教陵夷，學者昧其本原，乃專以辭章為文，抽嬾青白，組織華巧，徒以供一時之美觀。」《宋學士先生文集輯補·訥齋集序》所稱「昧其本原」，即意謂後世之人多半忽略孔子經國淑世之實踐精神，「惜乎不見用於時君，乃退而有隱憂，始以平昔不及設施者，一寓於六經。」（同上）宋濂在此更明白指出，要探求孔子道統（即文統），即應當由聖人之道——經書開其門徑。

陰陽變易之義則繫《易》，治忽幾微之由則定於《書》，成孝厚倫之道則刪於《詩》，尊王賤霸之略則修於《春秋》，辨敘名分，悅和神人之方則見於《禮》、《樂》，豈徒示夫空言為哉？《宋學士先生文集輯補·訥齋集序》

道雖無形，揆文可知。《典》《謨》渾淳，卦畫閎奇，《雅》《頌》恢張，《禮》《樂》威儀，《春秋》謹嚴，袞襃鉞銖。不由於此，去道遠而舍其根莖，玩其葩葉，而何以史遷諸子為？《潛溪前集卷之三·太乙玄徵記》

經書之文字內容，乃孔門道統之具體表現，充於一身，可以「和順內積，英華外發」《潛溪前集卷之三·太乙玄徵記》，達於四國，則可以「民物阜康，政教鬯洽」（同上），筆之於書，則可以「為天下後世法」（同上），何以故？因為天下之物，宋濂以為心為最大，「天地之所以位，由此心也，萬物之所以育，由此心也，能體此心之量而踐之者，聖人之事也，如羲、堯、舜、文、孔子是也。」《龍門子凝道記卷之中·天下樞》孔子之心之具體實踐，即為聖人之文。聖人之文，即在經典，「是故敘《書傳》《禮記》，刪《詩》，正《樂》，序《易·彖》《繫》《象》《說卦》《文言》，作《春秋》，何莫不為此心也？」（同上），此心不立，「則不足以存一身」（同上），此心一立，「四海國家可以治」（同上），假使人人知心若是，「則家可顏孟也，人可堯舜也，六經不必作矣。」（同上）經書之價值，只此數語，即可以無疑。所以學文者不可以不取法於經：

「經」者，天下之常道也。大之統天地之理，通陰陽之故，辨性命之原，序君臣上下內外之等；微之鬼神之情狀，氣運之始終；顯之政教之先後，民物之盛衰，飲食衣服器用之節，冠昏朝享奉先送死之儀；外之鳥獸草木夷狄之名，無不畢載。而其指歸，皆不違戾於道而可行於後世，是以謂之「經」。《易》《書》《春秋》用其全，《詩》與《禮》，擇其純而去其偽，未有不合乎道而不可行於世者也。故《易》《書》《詩》《春秋》《禮》皆曰「經」。五經之外，《論語》為聖人之言，《孟子》以大賢明聖人之道，謂之經亦宜。《朝京稿卷第二·經畬堂記》

夫五經孔孟之言，唐虞三代治天下之成效存焉，其君堯、舜、禹、湯、文、武，其臣皋、夔、益、契、伊、傅、周公，其具道德、仁義、禮樂、封建、井田，小用之則小治，大施之則大治，豈止浮辭而已乎？（同上）

聖人之言曰經，「其言雖不皆出於聖賢，而為聖人所取者」（同上），也是經，經書文字，其所不言者，「益以片辭則多矣」（同上），其所言者，「刪其一言則略矣」（同上），經書義理所指，更是博大精深，倘能循序漸近，不疾不徐，自然就能「不志於文，此文之所以卒莫能過也。」（同上）這也正是宋濂認為「五經各備文之眾法，非可以一事而指名也。……經之所包，廣大如斯，世之學文者其可不尊之以為法乎」《鑾坡前集卷之八·白雲稿序》的理由所在。

2、慎選前人典籍而治之

所謂前人典籍，正包括史籍、子籍及文籍而言，宋濂以前，類此作者不可謂不多，著作不可謂不鉅，但如以「聖人得之，則傳之萬世為經，賢者得之，則放諸四海而準，輔相天地而不過，昭明日月而不貳，調燮四時而無愆，此豈非文之至者乎」《芝園後集卷第五·文原》之標準來衡量，則前人典籍之效法研治，宋濂以為尤須慎重。今擇要者述之。

史籍之書，其價值貢獻，在具載史實之始末，進而論定是非，有所褒貶，以為後世之殷鑑。所以宋濂對史籍之先導如司馬遷、班固二人，固有一定程度之推舉：

昔者，先師黃文獻公嘗有言曰：「作文之法，以羣經為本根，遷固二史為波瀾。本根不蕃，則無以造道之原；波瀾不廣，則無以盡事之變。舍此二者而為文，則槁木死灰而已。」予竊識之不敢忘。於是取一經而次第窮之。有不得者，終夜以思。思之不通，或至達旦。如此者有年，始粗曉大旨。然猶不敢以為是也。復聚羣經於左右，循環而溫繹之。如此者亦有年，始知聖人之不死，其所以代天出治，範世扶俗者，數千載猶一日也。然猶不敢以為足也。朝夕諷詠之，沉潛之，益見片言之間，可以包羅數百言者，文愈簡而其義愈無窮也。由是去讀遷固之書，則勢如破竹，無留礙矣。《翰苑別集卷第四·葉夷仲文集序》

遷之文如神龍行天，電雷惚恍而風雨驟至，萬物承其濺澤，各致餘妍；固之文類法駕整隊，黃麾後前，萬馬夾仗，六引分旌，而循規蹈矩不敢越尺寸。《翰苑續集卷之三·吳濰州文集序》

宋濂將經史書籍，視為權衡文章之標準，「權衡既懸，而百物重輕無遁情矣。然猶不敢以為易也，稽本末以覈其凡，嚴褒貶以求其斷，探幽隱以究其微，析章句以辨其體，事固粲然明白，而其制作之意，亦噉然不誣也。」〈吳濰州文集序〉

然後心有所向，發之為文，自能「翩翩乎其萃也，袞袞乎其不餒也，颯颯乎大無不包，小無所遺也。」(同上)而司馬遷、班固二人之文，宋濂誠寄以無限嚮往。但在〈太乙玄徵記〉中，宋濂雖對司馬遷之文章贊美備至：「昔有鉅儒曰太史遷，豪氣孤騫，闊視無前，執筆著書，動數萬言，秘之金匱，及藏名山，至今文光，上燭九天。」《潛溪全集卷之三》而〈七儒解〉中，宋濂又對司馬遷、班固定位為文史之儒：「上自羲、軒，下迄近代，載籍之繁，浩如烟海，莫不攝其玄精，嚙其芳腴，搜其闕逸，略其渣滓，約其支蔓，引觚吐辭，傾刻萬言而不知止，夫是之謂文史之儒，……司馬遷、班固是也。」《潛溪前集卷之六》而文史之儒如班馬，雖然下筆萬言而可不止，但卻「浮文勝質，纖巧斲朴，不可以入道也。」(同上)在〈白雲稿序〉中，宋濂更稱述其師黃潛之言：「公誨之曰：『學文以六經為本根，遷、固二史為波瀾，二史姑遲遲，盍先從事於經乎？』濂取而溫繹之，不知有寒暑晝夜，今已四十春秋矣。」《鑿坡前集卷之八》將馬、班二史之文「姑遲遲」，看來似乎與〈葉夷仲文集序〉中所引黃潛之語，有所不同，但是實質上，宋濂以羣經為本根，視遷固為波瀾，一在求深，一在求廣，求廣之前，先宜求深，「姑遲遲」於史，應作如是觀。所以缺一不可，合之則美，所不同者，經先史後，一重一輕而已，而宋濂所謂：「知冠角髯胡之為象，而不知弁冕纓綉之制；知糗飯藜羹之為美，而不知淳熬肝膋之味；知吳歛楚艷之為曲，而不知夏漢武勺之音」《潛溪前集卷之三·太乙玄徵記》，正是指出「去道遠而舍其根莖，玩其葩葉」(同上)，「徒以史遷諸子為」(同上)不可不慎之缺失而言。

子部書為數至多，而可觀者，前人多以儒道墨法……等幾家稱之。《漢書·藝文志》曰：「皆起於王道既微，諸侯力政，時君世主，好惡殊方，是以九家之術蠶出並作，各引一端，崇其所善，以此馳說，取合諸侯。」宋濂對諸子之文，亦有類似之批評：

彼辨博馳騁，以邪奪正，是誣古也；卑辭甘言，藉威取寵，是媚權也；佞墓受金，是非舛繆，是圖利也；氣亡魄散，慙慙不振，是萎蕪也；抽青媿白，眩人耳目，是聾瞽也。若此者，弗可枚舉，其文乎哉？其文乎哉？《潛溪全集卷之三·太乙玄徵記》

自先王之道衰，諸子之文，人人自殊。管夷吾氏則以霸略為文；鄧析氏則以兩可辨說為文；列禦寇氏則以黃、老清淨無為為文；墨翟氏則以貴儉、兼愛、尚賢、明鬼、非命、尚同為文；公孫龍氏欲屈眾說，則又以堅白、名實為文；莊周氏則又以通天地之統、序萬物之性，達死生之變為文；慎到氏則又以刑名之學為文；申不害氏、韓非氏宗之，又流為深刻之文；鬼谷氏則又以捭闔為文；蘇秦氏、張儀氏學之，又肆為縱橫之文；孫武氏、吳起氏則又以軍刑、兵勢、圖國料敵為文。獨荀况氏粗知先王之學，有若非諸子之可及，惜乎學未聞道，又不足深知羣聖人之文。凡若是者，殆不

能悉數也。文日以多，道日以裂，世變日以下，其故何哉？蓋各以私說臆見，嘩世惑眾，而不知會通之歸，所以不能參天地而為文。《潛溪全集卷之五·華川書舍記》

這些語句措辭強烈，吐屬不凡，宋濂個性誠謹，從不指訐人過，看到這些批評，實在讓人刮目相看。而在《諸子辯》中，他更揭櫫著述此書，是因為覺得諸子書，乃是「各奮私知，而或鑿大道」，即或「其書雖亡，世復有依倣而託之者也」〈序〉，故不得不辭而辯之：

嗚呼！九家之徒，競以立異相高，莫甚於衰周之世。言之中道者，則吾聖賢之所已具，其悖義而傷教者，固不必存之以欺世也。於戲！邪說之害人，慘於刀劍，虐於烈火，世有任斯文之寄者，尚忍淬其鋒而膏其焰乎？……學孔氏者，其或有同予之一嘅者夫。〈序〉

在《諸子辯》書中，宋濂對子書之評價相差十分懸殊，有些是有褒有貶（如《老子》、《墨子》、《荀子》等），有些則是贊譽備至（如《子程子》、《周子通書》、《曾子》等），但多數是負面批評（如《莊子》、《商子》、《韓子》、《公孫龍子》、《孫子》等），這是因為宋濂以承繼孔孟正統自居，「學孔氏者，其或有同予之一嘅者夫」，從儒家角度來看子書之文，個中選擇之尺度標準，更應嚴峻仔細才是。

經子諸書，多為先秦兩漢以前之文，兩漢以後，學文者則以唐宋文多所取材，而唐宋之文，尤其以八大家最為精善，宋濂一生為文，在《宋文憲公年譜》中，記載宋濂六歲入小學，九歲「為詩歌，有奇氣，操筆立就，人異之，稱為神童。」十二歲，「操觚賦詩，動輒十餘首」，在〈送東陽馬生序〉中，自道：「余幼時家貧無書，每借於藏書之家，手自筆錄，計日以還。錄畢，走還之，不敢稍逾約。以是人多以書借余，因得徧觀羣書。」《朝京稿卷第三》其後數十年，「以文章名世，故所作皆具有史法」《浦陽人物記》，「士大夫造門乞文者，後先相踵，外國貢使亦知其名，數問先生起居無恙否。高麗、安南、日本至出兼金購文集。四方學者悉稱為『太史公』，不以姓氏。」《明史·宋濂傳》然則宋濂對韓、歐之文之獨特看法，尤其值得探討。

首先，宋濂對韓愈、歐陽修等人之文，在變化百出、不可窮極之成就，當然有所體會：

六籍之外，當以孟子為宗，韓子次之，歐陽子又次之。此則國之通衢，無榛荊之塞，無蛇虎之禍，可以直趨聖賢之大道，去此則曲狹僻徑耳，犖确邪蹊耳，胡可行哉？《芝園後集卷第五·文原》

自秦以下，文莫盛於宋，宋之文莫盛於蘇氏。若文公之變化傀偉，文忠公之雄邁奔放，文定公之汪洋秀傑，載籍以來，不可多過。其初亦奚暇追琢

絺繪以為言乎？卒至於斯極而不可掩者，其所養可知也。《芝園續集卷第六·蘇平仲文集序》

文之難言久矣。周秦以前，固無庸議，下此唯漢為近古。至於東都，則漸趨於綺靡。而晉、宋、齊、梁之間，俳諧駢散，歲益月增，其蔽也為滋甚。至唐韓愈氏，始斥而返之。韓氏之文，非唐之文也，周、秦、西漢之文也。韓氏之文固佳，獨不能行於當時，逮宋歐陽修氏，始效而法之。歐陽氏之文也，非宋之文也，周、秦、西漢之文也。歐陽氏同時而作者，有曾鞏氏，有王安石氏，皆以古文辭倡明斯道，蓋不下歐陽氏者也。歐陽氏之文，如澄湖萬頃，波瀾不興，魚鱉潛伏而不動，淵然之色，自不可犯；曾氏之文，如姬、孔之徒復生於今世，信口所談，無非三代禮樂；王氏之文，如海外奇香，風水齧蝕，木質將盡，獨真液凝結，靳然而猶存。是三家者，天下咸宗之。《宋學士先生文集輯補·張侍講翠屏集序》

但是宋濂更擔心不善學者學之，會有流弊：

所以學歐陽氏而不至者，其失也纖以弱；學曾氏而不至者，其失也緩而弛；學王氏而不至者，其失也枯以瘠。此非三君子之過也，不善學之，其流弊遂至於斯也。文之信難言者一至於斯乎！《宋學士先生文集輯補·張侍講翠屏集序》

近世道漓氣弱，文之不振已甚。樂恣肆者失之駁而不醇，好摹擬者拘於局而不暢，合喙比聲，不得稍自凌厲以震盪人之耳目。譬猶敝帚漏卮，雖家畜而人有之，其視魯弓郟鼎亦已遠矣。每讀三公之文，未嘗不太息也。《芝園續集卷第六·蘇平仲文集序》

為何有如斯之弊？宋濂即明白指出唐宋韓歐之文有其缺失在：

雖韓退之之賢，誨勉其子亦有經訓蓄畬之說，其意以為經訓足為文章之本而已，不亦陋於學經矣乎，學經而止為文章之美，亦何用於學經乎？以文章視諸經，宜乎陷溺於彼者之眾也。《朝京稿卷第二·經畬堂記》

夫自孟氏既沒，世不復有文，賈長沙、董江都、太史遷得其皮膚，韓吏部、歐陽少師得其骨骼。《宋學士文粹輯補·始豐文稿序》

所謂「得其骨骼」，意謂韓歐二人之文，未得如春陵五夫子之「得其心髓」，而所謂心髓，即指「文外無道，道外無文」，「粲然載於道德、仁義之言者，即道也；秩然見諸禮樂刑政之具者，即文也」〈始豐文稿序〉之謂，此一角度，孰是孰非？見智見仁，可以不同，但以宋濂看來，所謂文者，「非唐宋之文，唐虞三代之文也，六經之文也。文至於六經，至矣盡矣，其始無愧文矣乎？」（同上）而下文

「世之立言者，奈何背而去之？」短短數字，正點出他對唐宋大家之不以為然處。

三、結語

綜合前面所言，我們即可以得知，宋濂一方面針對時人為文之流弊，提出針砭，所謂「四瑕八冥九蠹」之說實在不容忽視。而其起因，或因見識學問淺陋而起，或因私見臆說不知會通之故，而人品低劣，行事乖背，尤為主因。這些「一介小夫」所寫作的文章，要不是繁文縟辭，毫無章法，「加之以百言而不知其有餘，損其十三而不見其不足」《朝京稿卷第二·朱葵山文集序》，否則即是「顧切切然剽攘摩擬其辭，為文章以取名譽於世」《朝京稿卷第二·經畚堂記》探究這些現象，宋濂認為這是因為學習研治的方法與對象偏僻不正，亦即針對子書「正不勝譎，醇不迨疵」（同上）的缺失，並未有明確的認知，其他史籍載籍之文，亦莫不然。即或是宋濂念茲在茲的儒家經典，學文者也多有偏差陷溺的判斷：「自漢以降，聖賢不作，異說滋橫。凡外夷小道，以及星歷、地理、占卜、醫藥、種樹、養馬，詭誕淺近之言，皆僭以經名。千餘年間，時益歲加，書之以經名者，布乎四海之內，學者眩於其名，趨而陷溺焉者甚眾，而五經孔孟之道晦矣。」（同上）反過來說，以孔孟之常經為取法之對象，並針對前人載籍，不論子史載籍，都能知所取舍，則雖然不必求而自然成文，「道允於中，事觸於外而形乎言，不能不成文爾。」《朝京稿卷第二·朱葵山文集序》「古之為文者，未嘗相師，鬱積于中，攄之於外，而自然成文。其道明也，其事覈也，引而伸之，浩然而有餘，豈必竊取辭語以為工哉？」《芝園續集卷第六·蘇平仲文集序》所謂自然成文，就如同日月星辰，「非故為是明也，不能不明也」《朝京稿卷第二·朱葵山文集序》，又如同江河草木，「非欲其流且茂也，不能不流且茂也。」（同上）宋濂一生習文，在學習創作的過程中，瞭解認知了孔孟經書的至高價值，並且更以為文習作，來闡釋推崇孔孟經書的恆久貢獻，在儒家經典流傳的時空過程中，他所扮演角色的特殊性及其重要性，實在是無庸置疑。

引用書目（Bibliography）

傳統文獻（Classic bibliography）

《明史·周敬心傳》（*History of Ming – Zhou Jingxin chuan.*）

- 《明史·茹太素傳》(*History of Ming – Ru Taisu chuan.*)
《明史·宋濂傳》(*History of Ming – Song Lian chuan.*)
《宋文憲公年譜下》(*Song Wenxian gongnianpu xia.*)
《宋濂全集》，浙江古籍出版社，1999年。(*Song Lian quanji. Zhejiang Ancient Books Publishing House, 1999.*)
《潛溪全集卷之一·太白丈人傳》(*Qianxi quanji juan zhi yi – Taibaizhangren chuan.*)
《潛溪錄卷一·明太祖賜詩一章並序》(*Qianxi lu juan yi – Ming taizu ci shi yi zhang bing xu.*)
《潛溪後集卷之一·諸子辯》(*Qianxi houji juan zhi yi – Zhu zi bian.*)
《潛溪後集卷之四·燕書》(*Qianxi houji juan zhi si – Yanshu.*)
《浦陽人物記下卷·文學篇》(*Puyang renwuji xia juan – Wenxue pian.*)
《芝園後集卷第五·文原》(*Zhiyuan houji juan di wu – Wenyuan.*)
《芝園續集卷第六·文說》(*Zhiyuan xuji juan di liu – Wenshuo.*)
《朝京稿卷之四·送李生序》(*Chaojing gaojuan zhi si – Song Li sheng xu.*)

Song Lian zhi Wenlun

Liu, Wen-chi*

Abstract

At the beginning of the Ming Dynasty, most decree and institution was made by Song Lian. He had much influence in Ming Dynasty whose history more than 200 years.

Mr. Song spend his lifetimes studying the ancient Chinese literature. The quintessence of his research was collected in the "Song's Complete Collection". Through this book we are able to realize how Mr. Song wrote his articles. Besides that, this book can also help us to realize the relevance between the ancient Chinese literature and Song's articles.

Keywords: Song Lian, Wenlun, Qunjing, Confucius and Mencius

* Dr. Liu, Wen-chi is a professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

陳耀文《正楊》中「嶠夷既略」條 駁楊慎釋「略」述評

劉玉國*

提 要

明代中葉，由於受到王學末流倡導直指本心，主張現成良知，視文字為糟粕之影響，致古學淒衰、學風凋敝，有識之士，憂學術之隳壞，紛紛起而矯之。楊慎（1488-1559）允稱其間代表。慎博學多聞，雖遭世宗朝議大禮之禍，長期謫貶西南隅，然著述不輟，撰《丹鉛總錄》、《丹鉛雜錄》、《讀苑醍醐》、《藝林伐山》等書，考釋經史，於古籍詞義之舊注，每多再思辨正，雖精闢者不少，惟以身處荒陬，取書翻查不易，每斷之以記憶，又「好偽撰古書，以證成己說」，每成見詬之尤。致同代學者，有不愜其說而著書駁之者。陳耀文（約1523-1619）《正楊》四卷，便專為糾駁楊說而作；該書之體例：先列楊說，繼以駁論，「嶠夷既略」便是其中一條。

該條所論者，乃經史古籍如《尚書》、《左傳》、《孟子》、《史記》、《漢書》中，「略」之詞義；經蒐集、比對相關用例，並從上下文義，而忽略其引申義，確屬不妥，陳耀文於文末批之曰：「夫字有數義也，而執謬若此，故知固哉！」允中其病。

關鍵詞：本義、引申義、上下文義、對文、互文、異文

* 現任東吳大學中國文學系專任副教授。

一、前言

明代中葉，由於受到王學末流倡導直指本心，主張現成良知，視文字為糟粕之影響，致古學寢衰、學風凋敝，有識之士，憂學術之隳壞，紛紛起而矯之，楊慎（1488-1559）允稱其間代表。慎博學多聞，雖遭世宗朝議大禮之禍，長期謫貶西南隅，然著述不輟，撰《丹鉛總錄》、《丹鉛雜錄》、《讀苑醍醐》、《藝林伐山》等書，考釋經史，於古籍詞義之舊注，每多再思辨正，雖精闢者不少，惟以身處荒陬，取書翻查不易，每斷之以記憶，又「好偽撰古書，以證成己說」¹，每成見話之尤。致同代學者，有不愜其說而著書駁之者，如胡應麟（1551-1620）撰《丹鉛新錄》、《藝林學山》²、周嬰（?-?）撰《卮林·明楊篇》³、陳耀文（約1523-1619）撰《正楊》⁴等。

陳耀文，字晦伯，號筆山，明確山人。晦伯宿慧，聰穎過人，一目數行，日記千言，鄉里以神童目之。嘉靖二十二年（1543）中舉，二十九年（1550）登進士第，授中書舍人，陞工部給事中。耀文骨鯁，數上書危言陳弊，得罪當道，謫魏縣丞，又遷南京戶部郎中，淮安兵備副使。於兵備副使任內，擒治盜匪，饒富功績，百姓感念甚殷，為立德政碑。後陞陝西行僕寺卿，以倦遊且不樂邊塞生活，掛冠歸鄉，杜門不問俗事，讀書著述以終。⁵

¹ 〔清〕永瑤等撰：《四庫全書總目》（臺北：漢京文化事業有限公司，1981年），冊上，卷119，頁643。

² 《四庫全書總目》曰：「《少室山房筆叢正集》三十二卷、《續集》十六卷，兩淮馬裕家藏本。明胡應麟撰。應麟字元瑞，蘭谿人。萬曆丙子（1576）舉人。以依附王世貞得名，故《明史·文苑傳》附載世貞傳中。此其生平考據雜說也。分正、續二集，為書十六種。……曰《丹鉛新錄》八卷，曰《藝林學山》八卷，則專駁楊慎而作。其中徵引典籍，極為宏富，頗以辨駁自矜，而舛訛處多不能免。」（冊上，卷123，頁666）

³ 《四庫全書總目》曰：「《卮林》十卷、補遺一卷，兩淮鹽政采進本，〔明〕周嬰撰。嬰字方叔，莆田人。崇禎庚辰（1640），以貢入京，特授上猶知縣。是書體近類書，而考訂經史，辨證頗為該洽。每條以兩字標目，而各引原撰書之人姓以系之。如質魚、謠杜之類，蓋用《孔叢子·詰墨》及王充《刺孟》之例也。其中如駁王僧虔之紀次仲，及論杜詩之西川杜鵑等處，亦未免於執滯。然所刊正，有據者多，要為有本之學，非率爾著書也。」（冊上，卷119，頁644）

⁴ 《四庫全書總目》曰：「《正楊》四卷，直隸總督采進本，〔明〕陳耀文撰。……是書凡一百五十條，皆糾楊慎之訛。成於隆慶己巳（1569）。前有李蓁序及耀文自序。慎於正德、嘉靖之間，以博學稱，而所作《丹鉛錄》諸書，不免瑕瑜並見，真偽互陳。又晚謫永昌，無書可檢，惟憑記憶，未免多疏。耀文考正其非，不使轉滋疑誤，於學者不為無功。然釁起爭名，語多攻訐，醜詞惡謔，無所不加，雖古人挾怨構爭如吳縝之糾《新唐書》者，亦不至是，殊乖著作之體。」（冊上，卷119，頁643）

⁵ 耀文生平，可參〔明〕過庭訓所撰：《本朝分省人物考》（明天啟間原刊本），卷93，頁18上；或〔清〕何顯祖等修，黃正等纂：《汝寧府志》，卷12，人物上，頁50上；或〔清〕周之湖修，嚴克嶠纂：《確山縣志》（清乾隆十一年刊本），卷3，人物，頁47等。

耀文博覽群書，除經史外，《竹書》、《山海經》、《元命苞》、《穆天子傳》以及數術、星曆、齊諧、稗官等，無不兼及。耀文之撰著，除《正陽》四卷外，尚有《經典稽疑》二卷、《學圃萱蘇》六卷、《天中記》六十卷、《花草粹編》十二卷等。明代大儒王世貞（1526-1590）推之為「無二之博洽士」；⁶焦竑（1540-1620）則盛讚其作「文理貫綜，敘致雅暢，經疑證隱，語類搜奇，收百代之闕文，采千載之遺韻，頓挫萬彙，囊括九圍。」譽為「曠代之通材」，⁷足見其學術地位亦望重士林，堪與升菴旗鼓相埒。

《正楊》一書，先列升菴之說，駁論隨後，凡一百六十五條，足見其糾駁之勤。本文擬先擇〈嵎夷既略〉條，搜羅相關古籍資料，比對析判，以求二氏之說之曲直，兼及詞義孳衍、解詁原則之探究。

二、陳、楊之說之析評

《正楊》「嵎夷既略」條中所論者，乃楊慎對經史古籍中「略」之詞義舊注之檢討，以及陳耀文駁楊之說。為求行文之眉目清晰，以下之述評，將依原文所論之順序，以各該古籍為單位，分別討論之。

（一）《左傳》「略」之討論

楊慎曰：

《說文》：「略，經略土地也。」《左傳》：「天子經略，諸侯正封。」《注》：「聚土為封曰略。」經謂巡行，略謂邊界，即取土為封之略，《孟子》所謂「域民不以封疆之界」，是也。後世不知「略」之為「聚土」，陸詞黃公紹謂「巡行」為「略」，失之遠矣。巡行可以解經字，而不可以解略字；「經略」之云，猶云「防邊」也，猶云「出塞」也。……若以「略」為「巡行」，則謂邊云「防禦」，謂塞為「征行」，可乎？略也、邊也，皆實字也；邊塞字易明，人皆知之；略字義少隱，故解者不以為實字而虛之，轉解轉謬矣。再考《左傳》中，凡言略者，皆謂「聚土為封」也。如云「侵敗王略」，又曰「與之武功之略」，又曰「吾將略地焉」，又曰「略塞垣」，其義皆同。⁸

陳氏則不然其說：

《左·昭七年》：「芋尹無宇辭，楚子曰：『天子經略，諸侯正封，古之制

⁶ 〔明〕王世貞：《弇州山人四部續稿·答胡元瑞第五書》（明萬曆刊本），卷206，頁5。

⁷ 〔明〕焦竑：《澹園集·與陳晦伯書》（臺北：偉文圖書公司，1977年），卷13，頁19。

⁸ 〔明〕陳耀文：《正楊》（臺北：臺灣學生書局，1971年），卷1，頁14-15。

也。』《注》云「經營天下，略有四海」，不云「聚土為封也」。

〈成二年〉：晉侯使鞏朔獻齊侯於周，單襄公辭曰：「兄弟甥舅侵敗王略，王命伐之。」《注》：「略，經略、法度。」非云界也。夫晉之侵齊，豈周界乎？

〈隱五年〉：「……吾將略地焉。」《注》：「略，總攝巡行之名。」

〈宣十五年〉：「晉侯治兵於稷，以略狄土。」《注》：「取也。」

〈昭二十四年〉：「楚子為舟師，以略吳疆。」《注》：「行也。」

〈定四年〉：「祝佗對萇弘曰：『吾子欲復文武之略，而不正其德，將如之何？』」《注》：「道也。」

以上「略」字，俱非「聚土」之意，其「武功之略」訓「界」。⁹

案：《左傳》中「略」之為用共十七條，以下先討論陳耀文所駁者：

1、〈隱公五年〉：

五年春，公將如棠觀魚者。臧僖伯諫曰：「凡物不足以講大事，其材不足以備用，則君不舉焉。……若夫山林川澤之實，……非君所及也。」公曰：「吾將略地焉。」遂往，陳魚而觀之。¹⁰

「吾將略地焉」之「略」，用修以為「聚土為封」，耀文則從杜《注》「總攝巡行之名」。案：該句承「公將如棠觀魚而臧僖伯諫止」而發，且「略」為動詞，「地」為「略」之受詞，是杜《注》「巡行」為妥。¹¹

2、〈宣公十五年〉：

秋七月，……壬午，晉侯治兵于稷，以略狄土，立黎侯而還。¹²

「以略狄土」之「略」，楊慎以「聚土為封」訓之，陳耀文則以杜《注》「取也」駁之。案：「以略狄土」上承「晉侯治兵于稷」，下接「立黎侯而還」；且「略」

⁹ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁14-15。

¹⁰ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》（臺北：新文豐出版公司，2001年，國立編譯館主編分段標點《十三經注疏》本），冊13，卷1，頁134-135。

¹¹ 楊伯峻《春秋左傳注》亦作如是解。見《春秋左傳注》（臺北：源流出版社，1982年），冊上，頁44。

¹² 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊14，卷24，頁1067。

為動詞，以「狄土」為受詞，當訓「取」或「強取」¹³為是。

3、〈成公二年〉：

晉侯使鞏朔獻齊捷于周，王弗見，使單襄公辭焉，曰：「蠻夷戎狄，不式王命，淫泆毀常，王命伐之，則有獻捷。王親受而勞之，所以懲不敬，勸有功也。兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之，告事而已，不獻其功，所以敬親暱，禁淫慝也。今叔父克遂有功于齊，而不使命卿鎮撫王室，……」¹⁴

「侵敗王略」之「略」，楊慎釋為「封土」，陳耀文從杜《注》「經略法度」，不然楊說。案：據文脈，「蠻夷戎狄，不式王命，淫泆毀常，王命伐之」與「兄弟甥舅，侵敗王略，王命伐之」當為對文，「不式王命，淫泆毀常」與「侵敗王略」對，則「王略」之「略」當與「王命」之「命」、以及「毀常」之「常」所指稱者近，非指「封土」，宜解為「法度」也。

4、〈昭公七年〉：

王將飲酒，無字辭曰：「天子經略，諸侯正封，古之制也。封略之內，何非君土？」¹⁵

「天子經略」之「略」，用修以為「聚土為封曰略」，義同《孟子》「域民不以封疆之界」之「封疆之界」；陳耀文則駁以杜《注》，以「略」為「略有四海」。案：以句構、詞性觀之，「經略」、「正封」互文，「經」、「正」義近，「封」、「略」同誼，故下文「封略之內，何非君土」，「封」、「略」並列成詞，俱屬名詞；耀文從杜《注》，以「略」為動詞，誤矣。用修之說可從。

5、〈昭公二十四年〉：

楚子為舟師以略吳疆。沈尹戌曰：「此行也，楚必亡邑。……」¹⁶

「以略吳疆」之「略」，楊慎訓為「封土」，陳耀文謂當從杜《注》：「略，行也。行吳界，將侵之。」案：〈襄公二十四年〉：「楚子為舟師以伐吳。」¹⁷〈昭公十九年〉：「楚子為舟師以伐濮。」¹⁸二句句構與「楚子為舟師以略吳疆」庶

¹³ 楊伯峻：《春秋左傳注》，冊上，頁 763。

¹⁴ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊 14，卷 25，頁 1127。

¹⁵ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊 15，卷 44，頁 1960。

¹⁶ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊 16，卷 51，頁 2282。

¹⁷ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊 15，卷 35，頁 1597。

¹⁸ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊 16，卷 48，頁 2188。

幾全同；就詞性觀之，「略」為及物動詞，與「伐吳」、「伐濮」之「伐」無異，且其後有「此行也」與之相應，用修以名詞訓之，非是。當從杜《注》。

6、〈定公四年〉：

四年春三月，劉文公合諸侯于召陵，謀伐楚也。……及臯鼬，將長蔡于衛。衛侯使祝佗私于萇弘曰：「……若聞蔡將先衛，信乎？」萇弘曰：「信。蔡叔，康叔之兄也，先衛，不亦可乎？」子魚曰：「以先王觀之，則尚德也。昔武王克商，成王定之，選建明德，以藩屏周。……分魯公以大路、……而封于少皞之虛。分康叔以大路、……而封于殷虛。……分唐叔以大路、……而封于夏虛。……三者皆叔也，而有令德，故招之以分物。不然，文、武、成、康之伯猶多，而不獲是分也，唯不尚年也。……今將尚之，是反先王也。……吾子欲復文、武之略，而不正其德，將如之何？」萇弘說，告劉子，與范獻子謀之，乃長衛侯于盟。¹⁹

「文武之略」之「略」，楊慎仍以「封土」解之；陳耀文則以杜《注》「道也」駁之。案：上述引文所載之會盟，係「晉人告王，假王命以討楚之久留蔡侯，王使劉子會之」。²⁰伐楚係為了「楚之久留蔡侯」，非為「復文、武之封土」，故用修之詁欠妥。惟耀文從杜《注》釋為「道」，亦不洽上下文義。蓋文中祝佗（即子魚）用武王克商後，分封建藩，係以「令德」為依準，而非以「年輩」（所謂「尚年」）為考量，以曉喻萇弘：於諸侯盟會時，不宜以「蔡叔，康叔之兄也」為由，而「長蔡于衛」。而此次合諸侯於召陵，「謀伐楚也」，故子魚借「武王克商」美稱「伐楚」事。「克商」乃文、武所成就之大功業，「伐楚」與之相提並論，自亦代表「功業」之建立，以是，下文之「吾子欲復文、武之略，而不正其德」（案：孔穎達《正義》曰：『正，長也；謂不長其有德者也。』²¹）之「文、武之略」，當詁為「文、武之功業」，方符合子魚借喻之用意。而篇成於戰國後期之《商君書》之〈算地〉²²有云：

今則不然，世主之所以加務者，皆非國之急也。身有堯、舜之行，而功不及湯、武之略，此執柄之罪也。……夫治國，舍勢而任說說，則身修而功寡。²³

¹⁹ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊16，卷54，頁2437-2446。

²⁰ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊16，卷54，頁2437之注與疏。

²¹ 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，冊16，卷54，頁2451。

²² 關於《商君書》之〈算地〉篇，學者如陳啟天、鄭良樹等，皆認為成篇於戰國後期。陳啟天：《商鞅評傳》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁121。鄭良樹：《商鞅及其學派》（臺北：學生書局，1987年），頁42、86。

²³ 〔周〕商鞅：《商君書》（臺北：臺灣商務印書館，1956年），卷2，頁14。

文中所言之「湯、武之略」，從「身有堯、舜之行，而功不及湯、武之略」以及「身修而功寡」之對比，明指「湯、武之功」，²⁴或可為前述《左傳》「文、武之略」、「略」宜訓作「功業」之佐證。²⁵楊慎訓為「封土」、陳耀文詁為「道」，俱不妥。

(二) 《尚書》「略」之討論

《尚書·禹貢》：

海岱惟青州：嵎夷既略，濰淄其道。……厥田惟上下，厥賦中上。厥貢鹽、絺，海物惟錯，……²⁶

「嵎夷既略」之「略」，楊慎解為：「立邊防，以界嵎夷，正天子經略之事也。」²⁷並譏孔穎達（574-648）：

不識略字本義，以為俗稱忽略、簡略之略，乃注云「用功少曰略」，何其俗而且陋，謬而可笑哉！²⁸

陳耀文則謂：

孔安國曰：「嵎夷，地名。用功少曰略。」馬融注亦同，則注非始於孔穎達也。且嵎夷青州，何為立邊防以界之乎？想見夷字，即以為夷狄耳。²⁹

陳氏贊同孔穎達「用功少」之詁，並指出穎達之說前有所承，非一家之解；而升菴不察「嵎夷」為青州之地名，但見有「夷」字，即目之為夷狄，故有「立邊防以界嵎夷」之譌解。

案：升菴視「嵎夷」為邊界之域，並非孤論，明茅瑞徵（?-?）《禹貢匯疏》「嵎夷既略」條下，便引王氏樵曰：「此以嵎夷為青州邊界之地。」並援楊慎之說詁解「既略」。³⁰清胡渭（1633-1714）《禹貢錐指》於「嵎夷既略」之疏

²⁴ 貝遠辰《新譯商君書》注「湯、武之略」之「略」，即曰「功」。見貝遠辰：《新譯商君書》（臺北：三民書局，1996年），頁69。賀凌虛：《商君書今注今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁67之譯文亦同。

²⁵ 《史記·淮陰侯列傳》蒯生說韓信曰：「臣請言大王功略：足下涉西河，虜魏王，禽夏說，引兵下井陘，誅成安君；循趙、脅燕、定齊。南摧楚人之兵二十萬，東殺龍且，西鄉以報。此所謂功無二於天下，而略不世出者也。今足下戴震主之威，挾不賞之功，歸楚，楚人不信；……」（冊8，卷92，頁2625。）文首「功略」連用，文中「功無二於天下，略不世出」，「功」、「略」互文，文末結以「不賞之功」，亦足證「略」有「功業」之義。

²⁶ 屈萬里：《尚書釋義》（臺北：華岡出版部，1972年），頁29。

²⁷ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁15。

²⁸ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁14-15。

²⁹ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁19。

³⁰ 〔明〕茅瑞徵：《禹貢匯疏十二卷》〔見文清閣編《歷代禹貢文獻集成》（西安：西安地圖出版

解，亦與慎說相呼應：

《傳》曰：嶠夷，地名。《正義》曰：「即〈堯典〉『宅嶠夷』是也。」王氏曰：「為之封畛也。」曾氏曰：「地接於夷，不為之封畛，則有猾夏之變。」金氏曰：「首書嶠夷，諸州無此例也。但青州實跨海而有東夷，兼堯命羲和宅嶠夷，以候正東之景，故特表於前。」渭按：《後漢書》：「東夷有九種，……昔堯命羲仲宅嶠夷，……贊曰：宅是嶠夷，曰乃暘谷，巢山潛海，厥區九族。」是以九夷為嶠夷也。金說本此。蓋碣石之功畢，禹即東行至遼東，經略嶠夷。……按《左傳》曰：「天子經略，……封略之內，何非君土？」又曰：「封畛土略。」……「略」皆訓「界」，「經略」猶言「經界」也。王說本此，而曾氏尤善。……范《史》以東夷九種為嶠夷，必有根據。杜氏《通典》亦用其說，今從之。《通鑑》：……亦以東夷為嶠夷也。³¹

胡氏從范曄(398-445)《後漢書》、杜佑(735-812)《通典》、司馬光(1019-1086)《資治通鑑》之說，以「嶠夷」即「東夷」之地；故「嶠夷既略」之「略」，胡氏以為即當如王氏所云「為之封畛也。」蓋「地接於夷，不為之封畛，則有猾夏之變。」

其實，取王氏、曾氏「為之封畛」說，非始於胡渭，宋代林之奇(1112-1176)《尚書全解》「嶠夷既略」已先發之：

嶠夷即〈堯典〉所載羲仲所宅之地也。王氏曰：「為之封畛也。」曾氏推廣王氏之意，以謂「嶠夷既略者」，言地接於夷，不為之封畛，則有猾夏之變，以既略為封域，其說比於先儒為優。……

〈禹貢〉之九州，如冀揚之島夷，此州之嶠夷、萊夷，梁州之和夷、徐州之淮夷，皆是此數州之境，界於要荒之地，故有蠻獠之民，雜處於其地。……先儒以嶠夷、萊夷、和夷為地名，淮夷為水名，……皆不謂之夷狄之地，是不然。如春秋之時，諸侯之國亦莫不有夷狄種類在其境內，……如羌戎皐洛氏在晉絳之間，此類多矣，安得指為地名、水名，而不為夷狄之地哉？

³²

林氏指出青州、冀揚、梁州、徐州等，其州境皆界於要荒之地，故有蠻獠之民雜處其地，此從春秋時諸侯國多有夷狄在其境內可以上推。故「嶠夷」、「萊夷」、「和

社，2006年)第二卷]，疏三，頁543。

³¹ [清]胡渭著，鄒逸麟整理：《禹貢錐指》(上海：上海古籍出版社，2006年)，卷4，頁96-97。

³² [清]紀昀等纂修：《文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館景印，1986年)，冊55，頁150-151。

夷」、「淮夷」等當指「夷人之地」，而非先儒如孔安國等僅視為一般之地名。故盛讚曾氏、王氏「為之封畛」之說，比先儒為優。

「嵎夷」是否即指「夷區」？今人之研究，或可提供判定之資。鍾柏生《殷商卜辭地理論叢》有云：

第一期卜辭中，夷有「夷方」、「夷」、「東夷」三種稱名，夷人在武丁時期便與殷為敵，殷之帝好、侯告皆曾伐過夷方。……在西周全文中有關夷的記載有：……由競卣及虢仲盨知：夷人分佈在周之東方或南方。……

王觀堂在《古本竹書紀年輯校》中有關夏商之際，夷人的記載：夏朝，相元年征淮夷、吠夷；……

后芬時，九夷來御。此外，〈禹貢〉尚有島夷、和夷、萊夷、嵎夷。《詩經·魯頌·閟宮》：「淮夷蠻貊，及彼南夷。」《後漢書·東夷傳》：「徐夷僭號，及率九夷以伐宗周。」等，綜合以上金文、古籍中的記載，與卜辭稱謂相合者有「方夷」、「東夷」、「夷」、「佳夷」。……

最後，我們下個結論：殷伐之夷人分佈於今山東臨淄以南，山東南部，江蘇北部，淮河北岸兩岸附近。……³³

鍾氏係利用甲文（卜辭）、金文、古籍資料等「二重證據」，證成今山東、江蘇等在三代確為夷人分佈之地，而「方夷」、「東夷」、「佳夷」、「九夷」等皆為「夷」之稱名。山東社科院教授郭墨蘭亦指出：

青州作為東夷人的發祥地和老本營的中心地帶，歷史悠久。……東夷人作為山東古族的土著，……從新石器時代起，不管是考古資料和歷史傳說資料，都可說明東夷人在這塊土地上生息繁衍和文化創造的歷史了。³⁴

據上所述，故林之奇、楊慎、胡渭等將〈禹貢〉之「嵎夷」解為「夷人之地」，副合史實；既如此，則升菴釋「嵎夷既略」為「立邊防、以界嵎夷，正天子經略之事」，其說可從。以此觀之，陳耀文「嵎夷青州，何為立邊防以界之乎？想見夷字，即以為夷狄耳。」之駁，實屬失察而唐突。

至若孔安國、孔穎達「用功少曰略」，清孫星衍（1753-1818）申之曰：「以略為云用功少者，《漢書集註》：『略，簡也。』高誘注《淮南子》云：『略，約要也。』簡約是用功少之義；以在海外，治之不多用功也。」³⁵「略」容或有

³³ 鍾柏生：《殷商卜辭地理論叢》（臺北：藝文印書館，1989年），頁215-219。

³⁴ 郭墨蘭：〈青州與東夷文化的發展〉。見王立勝主編《東夷文化與青州》，山東青州東夷文化研討會文集（濟南：齊魯書社，2009年）頁40-41。

³⁵ 〔清〕孫星衍：《尚書今古文注疏》（臺北：廣文書局，1980年），卷3，頁13。

「簡約」之義，惟率土之濱，莫非王土；王者理治天下，惟精惟勤，斷無外、內之分，故「用功少曰略、以在海外，治之不多用功」之語，施於「嵎夷既略」，其義未安，復從文法觀之，〈禹貢〉中「既」字之用，如「三江既入」、「冀州既載」、「大陸既作」、「九河既道」、「雷夏既澤」、「大野既都」、「篠簜既敷」、「岷嶓既藝」等，「既」字之後多接「動詞」，而「嵎夷既略」與之並列，「略」宜為動詞，語為「用功少」，「用功」二字實係「增字添注」³⁶，「略」：簡也、少也；「少」則為副詞，亦可見「用功少」非「既略」之解。

（三）《孟子》「略」之討論

《孟子》「略」共二見。〈滕文公·上〉有「此其大略也」句，楊慎曰：

《孟子》曰：「此其大略也。」略字本喻言，謂得其邊而未盡其中也。亦猶《莊子》所謂「道無封，為是而有畛也」。郭象注云：「道無封，故萬物得恣其分域。」妙得莊旨。《孟子》之言略，猶《莊子》之言封與畛也。惜乎趙岐之注《孟》，不能如郭象之注《莊》也，乃曰：「大略，大要也。」³⁷

陳耀文駁曰：

《孟子》「此其大略」，謂得其邊矣；「嘗聞其略」，亦可云「得班爵祿之邊」乎？³⁸

案：陳耀文所提「嘗聞其略」，見《孟子·萬章下》，其文曰：

北宮錡問曰：「周室班爵祿也，如之何？」孟子曰：「其詳不可得聞也，……然而軻也嘗聞其略也。天子一位，公一位，侯一位，伯一位，子男同一位，凡五等也。……天子之制，地方千里；公侯皆方百里，伯七十里，子男五十里，凡四等。……」³⁹

從文中「其詳不可得聞」與「嘗聞其略」之「詳」、「略」對比，以及其後有關「班爵祿」之敘述，「嘗聞其略」之「略」確如陳耀文所言、不能解為「邊」，而意同乎「大概、大要」；而楊慎所舉之「此其大略」，亦上有所承：

使畢戰問井地。孟子曰：「子之君將行仁政。……夫仁政必自經界始。……

³⁶ 林之奇曰：「先儒以謂用功少曰略，則必加『用功』二字於其下，然後方成文義也。」見《尚書全解》，卷8，《文淵閣四庫全書》，冊55，頁150。

³⁷ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁15-16。

³⁸ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁20。

³⁹ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注·萬章下》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），卷10，頁758-759。

經界既正，分田制祿可坐而定也。……請野九一而助，國中什一使自賦。……方里而井，井九百畝，其中為公田，八家皆私百畝，同養公田。公事畢，然後敢治私事，……此其大略也。」⁴⁰

滕文公派大臣畢戰請教分田制祿之法，孟子就已所知，擇其重點，簡明扼要述之，則文末總結上文之「此其大略也」之「大略」，當如〈萬章下〉「嘗聞其略」之「略」，為「大要」也。清儒焦循（1763-1820）《孟子正義》便認同趙岐「此其大略」之注：「略，要也。其井田之大要如是。」並曰：「《淮南子·本經訓》云：『其言略而循理。』高誘《注》云：『略，約要也。』約之義為要，略、約音近義通也。」⁴¹說明了「略」釋為「要」之原因。故以語境之上下文義衡之，升菴曰：「《孟子》言『略』，猶《莊》之言『封』與『軫』也。」其說實難成立。

（四）《史記》「略」之討論

《史記》一書中「略」之用甚夥，多達一五七次；歸納其與他詞組合之詞型約有如下「略取」、「略地」、「略定」、「劫略」、「殺略」、「虜略」、「略通」、「略賣」、「方略」、「大略」、「功略」、「略知」、「略聞」、「略以」等。⁴²而楊慎所及者為「略地」、「略通」與「殺略」之解說。

楊慎曰：

《史記·張良傳》「略地」謂取其地而立我封疆也。〈唐蒙傳〉「略通夜郎」，謂通夜郎之略也。古文簡奧如此，若《春秋》書「城楚丘、疆鄆田」文法也。揚子《法言》云：「東溝大河，南阻高山，西采雍梁，北鹵涇垠，……其文法皆本於《春秋》。」⁴³

於上述楊氏之說，陳耀文回應如下：

《史記》「略地」，不獨〈張良傳〉有之，俱無「取其地而立我封疆」之解，唐蒙事見〈大宛傳〉「略通夜郎」見〈司馬相如傳〉及〈序傳〉，今曰〈蒙傳〉，豈古本《史記》耶？⁴⁴

案：《史記》中「略地」一詞出現不下三十餘次，確如陳氏所言，不獨〈張良傳〉有之，〈項羽本紀〉、〈高祖本紀〉、〈蕭相國世家〉、〈趙世家〉、〈陳丞相世家〉、〈刺客列傳〉、〈張耳陳餘列傳〉等皆見「略地」之詞。「略地」之「略」

⁴⁰ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注·滕文公上》，卷5，頁603-606。

⁴¹ 〔清〕焦循：《孟子正義》（臺北：文津出版社，1988年），冊上，頁362。

⁴² 李曉光、李波等主編：《史記索引》（北京：中國廣播電視出版社，1989年），頁1242。

⁴³ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁16-17。

⁴⁴ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁19。

何意也？且看下列引文：

白起為秦將，……攻城略地，不可勝記。⁴⁵

二十年，王略中山地，至寧葭；……二十一年，攻中山，……王并將之。……趙希并將胡、代。……合軍曲陽，攻取丹丘、華陽，……王軍取鄣、石邑……⁴⁶

漢王東略地，塞王欣、翟王翳、河南王申暢皆降。韓王昌不聽，使韓信擊破之；於是置隴西、北地、上郡……⁴⁷

及至高皇帝定天下，略地於邊，聞匈奴聚於代谷之外而欲擊之。⁴⁸

從引文一、二，可知「略」即為「取、攻取」之意；引文三、四則可知取地之後，即欲設為郡縣，或立為邊疆；至若〈留侯世家〉中，「沛公將數千人，略地下邳西，遂屬焉」。⁴⁹所略之地即歸屬沛公，意與引文三、四相類，故楊慎「〈張良傳〉『略地』謂取其地而立為封疆」，從寬詁之，其說可從，陳耀文「《史記》『略地』……俱無『取其地而立我封疆之解』之駁，未必成立」。

至若升菴「〈唐蒙傳〉略通夜郎，即謂通夜郎之略也」，耀文僅指正楊說出處之誤，謂「今本《史記》並無〈唐蒙傳〉，而『唐蒙事』見〈大宛傳〉，『略通夜郎』見〈司馬相如列傳〉及〈太史公自序〉」，至於楊慎「略通夜郎」之解是否的當，則未置可否。

按：「唐蒙事」實出〈西南夷列傳〉，⁵⁰非見於〈大宛傳〉，陳耀文亦誤記耳。「略通夜郎」，楊用修以為屬古人句法，本於《春秋》，意即「通夜郎之略」，並舉《春秋》「城楚邱、疆鄆田」、揚雄（B.C.53-18）《法言》「東溝大河，南阻高山，西采雍梁，北鹵涇垠」為證。⁵¹唯比較「略通夜郎」與「城楚邱、疆鄆田」，後者之句構為（名詞轉品之）動詞（城、疆）+名詞（楚邱、鄆田），若依楊慎「通夜郎之略」之解，前者之句構則為名詞（略）+動詞（通）+名詞（夜郎），二者句法實異，亦與《法言》「南阻高山」（副詞+動詞+名詞）不同，反證「通夜郎之略」之解欠妥。

「略通」一詞於《史記》共三見：

躋至滇池，……以兵威定屬楚，欲歸報。會秦擊奪楚巴、黔中郡，道塞不

⁴⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·項羽本紀》（北京：中華書局，1985年），冊1，卷7，頁308。

⁴⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·趙世家》，冊6，卷43，頁1811。

⁴⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·高祖本紀》，冊2，卷8，頁369。

⁴⁸ 〔漢〕司馬遷：《史記·平津侯主父列傳》，冊9，卷112，頁2955。

⁴⁹ 〔漢〕司馬遷：《史記·留侯世家》，冊6，卷55，頁2036。

⁵⁰ 〔漢〕司馬遷：《史記·西南夷列傳》，冊9，卷116，頁2993-2994。

⁵¹ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁16-17。

通，因還。……秦時常頌略通五尺道，諸此國頗置吏焉。⁵²

相如為郎數歲，會唐蒙使略通夜郎……⁵³

相如還報。唐蒙已略通夜郎，因通西南夷道。⁵⁴

引文第二條之「使略通夜郎」，《索隱》引張揖之言曰：「使行略取之。」⁵⁵唯比對〈西南夷列傳〉中有關此事之記載：

（唐）蒙乃上書說上曰：「……誠以漢之疆，巴蜀之饒，通夜郎道，為置吏，易甚。」上許之。乃拜蒙為郎中將，將千人，……從巴蜀筰關入，遂見夜郎侯多同。蒙厚賜，喻以威德，約為置吏，使其子為令。……還報，乃以為犍為郡。⁵⁶

由上文，唐蒙係以「厚賜、喻以威德」之平和方式，相約而置吏，並無兵戎相見，攻城略地之征戰，《索隱》「使行略取之」之解恐不妥；比對〈司馬相如列傳〉之「略通夜郎」以及上引文之「通夜郎道，為置吏」，「略通」應即是「通」，而前引〈相如列傳〉之「……道塞不通，因還。……秦時常頌略通五尺道，諸此國頗置吏焉」。從「道塞不通」與「略通五尺道」之對舉，以及「略通五尺道，諸此國頗置吏焉」與「通夜郎道，為置吏」之對比，亦可證「略通」即「通」。「略通」何以是「通」？《淮南子·脩務訓》有如下之句：

誦《詩》、《書》者，期於通道略物而不期於〈洪範〉、〈商頌〉。⁵⁷

高誘注曰：「略，達也。」⁵⁸「達」即是「通」，故「略」有「通」意，「略」、「通」合用，可形成同義並列複合詞，《史記》之「略通（夜郎）」當與《淮南子》之「通（道）略（物）」同。

「殺略」一詞，《史記》中共十一見，⁵⁹楊慎解為「入界殺人」，陳耀文駁之曰：

〈大宛傳〉「昆明之屬無君長，善寇盜，輒殺略漢使，終莫能通。」又豈

⁵² 〔漢〕司馬遷：《史記·西南夷列傳》，冊9，卷116，頁2993。

⁵³ 〔漢〕司馬遷：《史記·司馬相如列傳》，冊9，卷117，頁3044。

⁵⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·司馬相如列傳》，冊9，卷117，頁3046。

⁵⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·司馬相如列傳》，冊9，卷117，頁3044。

⁵⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·西南夷列傳》，冊9，卷116，頁2994。

⁵⁷ 張雙棣：《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997年），冊下，卷19，頁2009。

⁵⁸ 張雙棣：《淮南子校釋》，冊下，卷19，頁2018。

⁵⁹ 李曉光、李波等主編：《史記索引》，頁1242-1243。

入界乎？⁶⁰

案：《史記》中記載外族入侵，「殺略」漢民之事甚夥，如：

匈奴日已驕，歲入邊，殺略人民畜產甚多。⁶¹

是時匈奴亦來入代郡、鴈門，殺略數百人。⁶²

「入邊」、「入代郡、鴈門」即為「入界」，其後接「殺略」，足證楊「入界殺人」以解「殺略」之不妥，而陳駁楊之可從。唯「殺略」究為何義？陳耀文亦未作疏解。吾人則可從下所引文探索其詁：

漢孝文皇帝十四年，匈奴單于十四萬騎入朝聃、蕭關，殺北地都尉卬，虜人民畜產甚多。……匈奴日已驕，歲入邊，殺略人民畜產甚多。⁶³

其秋，單于怒渾邪王、休屠王居西方為漢所殺虜數萬人，欲召誅之。……其明年，匈奴入右北平、定襄各數萬騎，殺略千餘人而去。⁶⁴

而布為人所略賣，為奴於燕。⁶⁵

其冬，匈奴數入盜邊，漁陽尤甚。……其明年秋，匈奴二萬騎入漢，殺遼西太守，略二千餘人。⁶⁶

明年，匈奴入殺遼西太守，虜略漁陽二千餘人。⁶⁷

從第一條引文之「殺、虜人民畜產甚多」與「殺略人民畜產甚多」之對舉，第二條引文之「漢所殺虜數萬人」與「匈奴……殺略千餘人」之並列，知「略」之義與「虜」同；⁶⁸第三條之「為人所略賣、為奴」，「略」解為「虜」，殆無疑義。而引文第四條與第五條，雖出處不一，所敘之事則同，一作「略二千餘人」、一作「虜略……二千餘人」，「略」與「虜略」堪稱「異文」，尤可證「虜」、「略」

⁶⁰ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁20。

⁶¹ 〔漢〕司馬遷：《史記·匈奴列傳》，冊9，卷110，頁2901。

⁶² 〔漢〕司馬遷：《史記·匈奴列傳》，冊9，卷110，頁2908。

⁶³ 〔漢〕司馬遷：《史記·匈奴列傳》，冊9，卷110，頁2901。

⁶⁴ 〔漢〕司馬遷：《史記·匈奴列傳》，冊9，卷110，頁2909。

⁶⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·季布欒布列傳》，冊8，卷100，頁2733。

⁶⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·匈奴列傳》，冊9，卷110，頁2906。

⁶⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·衛將軍驃騎列傳》，冊9，卷111，頁2923。

⁶⁸ 虜，來紐魚部；略，來紐鐸部。虜，《方言》釋作「強也」。郭璞注：「強取物也。」略，《方言》曰：「強取也。」虜、略音相近，義相通。見〔清〕錢繹：《方言箋疏》·《爾雅、廣雅、方言、釋名，清疏四種合刊》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷2，頁818；卷12，頁951。

意通，而「虜略」為「同義並列複合詞」，⁶⁹故「殺略」實即「殺虜」。⁷⁰

(五) 《漢書》「略」之討論

「略」出現於《漢書》較諸《史記》有過而無不及，共三〇六見。⁷¹如「略地」、「劫略」、「寇略」、「大略」、「略賣」、「方略」、「勇略」、「略殺」、「略知」、「智略」、「略通」等，而楊慎所及者，為「智略」、「方略」。

楊慎曰：

史云「智略輻湊」，蓋謂其智足以周知天下之略。今遂以「略」為「才智」之稱，假借譬喻，遠失初意。……〈趙充國傳〉「圖上方略」，圖，畫本也；方，進道也；略，邊界也。《注》謂「方略」為計策，亦謬。⁷²

對於用修將「智略」、「方略」之「略」皆解為「邊界」，陳耀文譏之曰：

《史記》酈生曰：「吾聞沛公……多大略，……」蒯通說韓信曰：「……足下所謂功無二於天下，而略不世出者也。」此豈沛公「界之大」，淮陰「界之猛」乎？……〈趙充國傳〉「圖上方略」，謂「畫邊界」矣；首云「為人大略」，則此「略」又何物乎？⁷³

案：「智略」之用，《漢書》中共六見，如：

秦相呂不韋集智略之士而造《春秋》。⁷⁴

平陵朱雲，資兼文武，忠正有智略。……⁷⁵

陽為人有智略，忼慨不苟合。⁷⁶

由上引之「有智略」、「智略之士」，可知「智略」為複詞；而楊慎所舉之「知略輻湊」見於〈嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳〉：

吾丘壽王字子贛……詔使從中大夫董仲舒受《春秋》，高材通明。……詔

⁶⁹《史記》中「虜、略」連用者如：〈韓長孺列傳〉：「匈奴虜略千餘人及畜產而去。」冊 9，卷 108，頁 2864。〈貨殖列傳〉：「卓氏見虜略。」（冊 10，卷 111，頁 2923）

⁷⁰《史記·梁孝王世家》：「其春，吳、楚、齊、趙七國反。……梁孝王城守睢陽，……以距吳、楚。……吳、楚破，而梁所破殺虜、略與漢中分（《集解》：『略與漢等。』）。」（冊 6，卷 58，頁 2082）文中之「殺虜」，味其義，當即史遷於他處所用之「殺略」。

⁷¹李波、李曉光等編：《漢書索引》（北京：中國廣播電視出版社，2001 年），頁 1473。

⁷²〔明〕陳耀文：《正楊》，卷 1，頁 16-17。

⁷³〔明〕陳耀文：《正楊》，卷 1，頁 20。

⁷⁴〔漢〕班固：《漢書·劉向傳》（北京：中華書局，1982 年），冊 6，卷 36，頁 1953。

⁷⁵〔漢〕班固：《漢書·楊胡朱梅雲傳》，冊 9，卷 67，頁 2913。

⁷⁶〔漢〕班固：《漢書·賈鄒枚路傳》，冊 8，卷 51，頁 2343。

賜壽王璽書曰：「子在朕前之時，知略輻湊，以為天下少雙，海內寡二。……」⁷⁷

由「高材通明」與「知略輻湊」之前後互應，上下對比，可知「知略輻湊」之「知略」即「智略」，「略」當即「才智」之意，絕非升菴所謂「其智足以周知天下之略」之「邊界」。

「方略」一詞，《漢書》中共十四見，茲舉數例如下：

及梁事敗，……孝王恐誅，……齎以千金，令求方略解罪於上者。⁷⁸

莽召問群臣禽賊方略。⁷⁹

遼字子產，……為都尉時，言河隄方略，在〈溝洫志〉。⁸⁰

宣為人好威儀，……思省吏職，求其便安。下至財用筆研，皆為設方略，利用而省費。吏民稱之，郡中清靜。⁸¹

由上引之「求方略解罪」、「禽賊方略」、「河隄方略」、「下至財用筆研，皆為設方略」，皆可確知「方略」係指「方法策略」，與「邊界」無涉；而用修所舉「圖上方略」乙詞，見於〈趙充國辛慶忌傳〉：

時充國年七十餘，上老之，使御史大夫丙吉問誰可將者，充國對曰：「亡踰於老臣者矣。」……充國曰：「臣願馳至金城，圖上方略。……願陛下以屬老臣，勿以為憂。」上笑曰：「諾。」……充國常以遠斥候為務，行必為戰備，止必堅營壁，尤能持重，愛士卒，先計而後戰。⁸²

顏師古（581-645）注「圖上方略」曰：「圖其地形，并為攻討方略，俱奏上也。」⁸³對應後文述趙充國之領兵征討係「先計而後戰」，知師古注切合上下文義、的當無誤；「圖上方略」之「方略」一如前所述各文之「方略」，當指「計謀、方法、策略」，而非升菴所詁解之「邊界」。

三、結語

⁷⁷ 〔漢〕班固：《漢書·劉向傳》，冊9，卷64，頁2794-2795。

⁷⁸ 〔漢〕班固：《漢書·賈鄒枚路傳》，冊8，卷51，頁2353。

⁷⁹ 〔漢〕班固：《漢書·王莽傳》，冊9，卷99，頁4170。

⁸⁰ 〔漢〕班固：《漢書·馮奉世傳》，冊10，卷79，頁3305。

⁸¹ 〔漢〕班固：《漢書·薛宣朱博傳》，冊10，卷83，頁3391。

⁸² 〔漢〕班固：《漢書·劉向傳》，冊9，卷69，頁2975-2976。

⁸³ 〔漢〕班固：《漢書·劉向傳》，冊9，卷69，頁2975。

人類初始，相互溝通，以因聲傳義之語言運用，是為最便捷之方式。其後發明文字，記錄語言，書為載籍。惟生活內涵日新月異、日趨複雜，新事新物新概念紛至沓來，是以一字一義、一詞一義，勢必難敷使用，遂由一字（詞）之初義，經由人智之分析、聯想、比況等作用，朝各該本義相關或相似之方向展轉孳乳，派生衍化，使在不增加詞形的情況下，詞義之用，更形豐沛，更加靈活，此為詞義不得不然之發展。

經由上文所引之典籍文例及其論析，「略」之本義與其派生之義關係如下：

揆諸詞本義之特徵，「一是具體性，即本義指代具體事物，揭示事物的具體特徵」。⁸⁴（1）「略」之本義當即《左傳·昭公七年》「天子經略，諸侯正封」所用之「略」義，謂「封界、邊界」也；而（2）「封界」之建立，每每經由征戰攻取，故引申有「取」、「強取」、「攻取」之義（如《左傳·宣十五年》之「以略狄土」；《史記》之「攻城略地」等。）；（3）征戰攻取，除土地財物之外，每有兵員、百姓之掠奪，故引申有「俘虜」之義（如《史記·匈奴列傳》之「入殺遼西太守，虜略漁陽二千餘人」。）；（4）攻城略地後，新取之領土必須加以規畫，故衍生出「經營（土地）、劃定（疆界）」之義（如《史記·南越列傳》之「秦時已并天下，略定揚越，置桂林、南海、象郡」。⁸⁵）；（5）既納入己之版圖，建立封界，則不免巡視疆場，故引申出「巡行」之義（如《左傳·隱公五年》之「吾將略地焉」。〈宣公十一年〉之「程土物，議遠邇，略其趾」。）；（6）攻城略地之遂行，亦即功業之建立，故引申為「功業」之意（如〈定公四年〉之「吾子欲復文武之略，而不正其德，將如之何？」）；（7）而攻城略地除了勇猛之戰鬥力外，運籌帷幄之鬥智尤為決勝之關鍵，故孳乳為「謀略、智略」之義（如《漢書·楊胡朱梅雲傳》之「平陵朱雲，資兼文武，忠正有知略」。）；（8）有謀略者，處事必精心擘劃，定出施行之方針、方案、或方法，故再引申出「方法、方略」之義（如《史記·李將軍列傳》之「匈奴畏李廣之略」，⁸⁶《漢書·王莽傳》之「莽召問群臣禽賊方略」。）；（9）復從「方法」、「方略」擴而廣之，推衍出「法度、道理」之義（如《左傳·成公三年》之「兄弟甥舅，侵敗王略」。）；（10）而「方略、法度」之揭陳，每每舉其大綱、無及細微，緣茲，遂引申出「大概、大要」之義（如《孟子》之「此其大略」。）；以及（11）「簡約、簡少」之義（如《史記·龜策列傳》之「略聞夏殷欲卜者，乃取著龜」。⁸⁷）；（12）又「方略」、「法度」必以「切中事理、無違規矩」為其充要條件，故再孳衍有「通達」之義（如《淮南子·脩務訓》之「誦《詩》、《書》者，期於通道略物而不期於〈洪範〉、〈商頌〉」。）等。

一詞之本義既會展轉衍生出多義，而各該詞被運用於篇章時，又必受到上下

⁸⁴ 蘇新春：《漢語詞義學》（廣州：廣東教育出版社，1992年），頁36。

⁸⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記·南越列傳》，冊9，卷113，頁2967。

⁸⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記·李將軍列傳》，冊9，卷109，頁2870。

⁸⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記·龜策列傳》，冊10，卷128，頁3223。

語句義脈文法、句構、詞性等之制約，故詁解其意，必須注意語境之妥適性，而不能固執其一義。

楊慎〈蝸夷既略〉一文釋古籍所用之「略」，太過拘執，動輒以「略」之初義相詁，如謂：「考《左傳》中，凡言略者，皆謂據土為封也。」又未克措意上下義脈、詞性、拒受緣彼初義孳衍派生之引申各義，致解「殺略」、「智略」、「大略」、「略通」等詞，多有不妥。陳耀文批慎曰：「夫字有數義也，而執謬若此，故知固哉！」⁸⁸允中其病。而耀文本篇之詁，多奉杜《注》、孔《疏》等為圭臬，未能深思熟慮、析檢舊注；糾舉升菴之誤有功，復典籍相關詞彙之本誼則嫌不足。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔周〕商鞅：《商君書》，臺北：臺灣商務印書館，1956年。(Shang Yang (Zhou Dynasty). *The Book of Lord Shang / Shangjunshu*. Taipei: CPTW, 1956.)
- 〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1985年。(Sima Qian (Han Dynasty). *Records of the Grand Historian*. Beijing: Chonghua, 1985.)
- 〔漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局，1982年。(Ban Gu (Han Dynasty). *Book of Han / History of the Former Han Dynasty*. Beijing: Chonghua, 1982.)
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義》，臺北：新文豐出版公司，2001年，國立編譯館主編分段標點《十三經注疏》本。(Du Yuzhu (Jin Dynasty) and Kong Yingda Zhengyi (Tang Dynasty). *Chunqiu Zuochuan Zhengyi*. Annot. National Institute for Compilation and Translation. *Shisan jing zhushu*. Taipei: Xinwenfeng, 2001.)
- 〔宋〕林之奇：《尚書全解》，《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館景印，1986年。(Lin Zhiqi (Song Dynasty). *Classic of History quanjie and Wenyuange Siku Quanshu*. Taipei: CPTW, 1986.)
- 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。(Zhu Xi (Song Dynasty). *Four Books zhangju jizhu*. Taipei: Hanjing wenhua, 1983.)

⁸⁸ 〔明〕陳耀文：《正楊》，卷1，頁22。

- 〔明〕陳耀文：《正楊》，臺北：臺灣學生書局，1971年。(Chen Yaowen (Ming Dynasty). *Zhengyang*. Taipei: Studentbook, 1971.)
- 〔明〕王世貞：《弇州山人四部續稿》，明萬曆刊本。(Wang Shizhen (Ming Dynasty). *Yanzhou shanren sibu xugao*. Ming WanLi kanben.)
- 〔明〕焦竑：《澹園集》，臺北：偉文圖書公司，1977年。(Jiao Hong (Ming Dynasty). *Danyuan ji*. Taipei: Weiwen, 1977.)
- 〔明〕茅瑞徵：《禹貢匯疏》，《歷代禹貢文獻集成》，西安：西安地圖出版社，2006年。(Mao Ruizheng (Ming Dynasty). *Yugong huishu and Lidai yugong wenxian jicheng*. Xian: Xian ditu, 2006.)
- 〔明〕過庭訓：《本朝分省人物考》，明天啟間原刊本。(Guo tingxun (Ming Dynasty). *Benchao fensheng renwu kao*. Ming Tianqijian yuan kanben.)
- 〔清〕胡渭：《禹貢錐指》，上海：上海古籍出版社，2006年。(Hu Wei (Qing Dynasty). *Yugong zhuzhi*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2006.)
- 〔清〕焦循：《孟子正義》，臺北：文津出版社，1988年。(Jiao Xun (Qing Dynasty). *Mencius zhengyi*. Taipei: Wenjing, 1988.)
- 〔清〕孫星衍：《尚書今古文注疏》，臺北：廣文書局，1980年。(Sun Xingyan (Qing Dynasty). *Classic of History jinguwen zhushu*. Taipei: Guangwen. 1980.)
- 〔清〕永瑢等撰：《四庫全書總目》，臺北：漢京文化事業有限公司，1981年。(Yong Rong (Qing Dynasty). *Siku Quanshu zongmu*. Taipei: Hanjing wenhua, 1981.)
- 〔清〕錢繹：《方言箋疏》，《爾雅、廣雅、方言、釋名，清疏四種合刊》，上海：上海古籍出版社，1989年。(Qian yi (Qing Dynasty). *Fangyan jianshu and Erya, Guangya, Fangyan, Shiming, Qingshu sizhong hekan*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1989.)
- 〔清〕周之湖修，嚴克嶠纂：《確山縣志》，清乾隆十一年刊本。(Zhou Zhihu and Yan Kezun (Qing Dynasty). *Queshan xianzhi*. Qing Ganlong shiyinian kanben.)
- 〔清〕何顯祖等修，黃正等纂：《汝寧府志》。(He Xianzu and Huang Zheng (Qing Dynasty). *Runing fuzhi*.)
- 〔清〕紀昀等纂修：《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館景印，1986年。(Ji Yun (Qing Dynasty). *Wenyuange Siku Quanshu*. Taipei: CPTW, 1986.)

二、近人論著 (The modern works)

楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982年。(Yang Bojun. *Chunqiu*

- Zuochuan Zhu*. Taipei: Yuanliu, 1982..)
- 陳啟天：《商鞅評傳》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。(Chen Qitian. *Shang Yang ping chuan*. Taipei: CPTW, 1986.)
- 鄭良樹：《商鞅及其學派》，臺北：學生書局，1987年。(Zheng Liangshu. *Shang Yang ji qi xuepai*. Taipei: Studentbook, 1987.)
- 貝遠辰：《新譯商君書》，臺北：三民書局，1996年。(Bei Yuanchen. *Xinyi shangjun shu*. Taipei: San Min, 1996.)
- 賀凌虛：《商君書今注今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1988年。(He Lingxu. *Shangjun shu jinzhujinyi*. Taipei: CPTW, 1988.)
- 屈萬里：《尚書釋義》，臺北：華岡出版部，1972年。(Qu Wanli. *Classic of History shiyi*. Taipei: Huagang, 1972.)
- 鍾柏生：《殷商卜辭地理論叢》，臺北：藝文印書館，1989年。(Zhong Bosheng. *Yin Shang buci dili luncong*. Taipei: Yinwen Yinshu Guan, 1989.)
- 郭墨蘭：〈青州與東夷文化的發展〉，《東夷文化與青州》，山東青州東夷文化研討會文集，濟南：齊魯書社，2009年。(Guo Molan. *Qingzhou yu Dongyi wenhua de fazhan and Dongyi wenhua yu Qingzhou – Shandong Qingzhou Dongyi wenhua yantaohui wenji*. Jinan: Qilu shushe, 2009.)
- 李曉光、李波等主編：《史記索引》，北京：中國廣播電視出版社，1989年。(Li Xiaoguang and Li Po. *Records of the Grand Historian suoyin*. Beijing: China Radio & Television Publishing House, 1989.)
- 李波、李曉光等編：《漢書索引》，北京：中國廣播電視出版社，2001年。(Li Po and Li Xiaoguang. *Book of Han suoyin*. Beijing: China Radio & Television Publishing House, 2001.)
- 張雙棣：《淮南子校釋》，北京：北京大學出版社，1997年。(Zhang Shuangdi. *Huainanzi xiaoshi*. Beijing: Peking University Press, 1997.)
- 蘇新春：《漢語詞義學》，廣州：廣東教育出版社，1992年。(Su Xinchun. *Chinese languages ciyi xue*. Guangzhou: Guangdong Education Publishing House, 1992.)

“Yu yi ji lue” refutes the comment on Yang Shen’s
“lue” in Chen Yaowen’s *Zhengyang*.

Liu, Yu-guo*

Abstract

Wang Yangming was the major leader in the Neo-Confucian School of Mind that also was mainstream in the middle of the Ming Dynasty. This School of principle developed the idea of innate consciousness, arguing that the writing was not valuable to society, so cause problems for the decline of classical literature. Most scholars worried about this situation and sought to correct these mistakes in the literary circles in the Ming Dynasty. Yang Shen (1488 ~ 1559) was one of the representative scholars. As a result of the Great rites controversy, he was exiled to Yunnan. He spent over 30 years in Yunnan and continued his career writing for this period. Although he lived in the wasteland, he still did his best to read canon of literary works. He was good at making a survey of the classics and historical reference and then produced a substantial amount of commentary inspired by the classical literature and sage’s speech. His famous work is the *Danqian zonglu*, *Danqian zalu*, *Duyuan tihu*, *Yilin fashan*, etc. On the other hand, some other scholars didn’t accept his

* Dr. Liu, Yu-guo is Associate Professor in the Department of Chinese Literature Soochow University.

opinions on Yang Shen's books; they also produced an amount of writing to refute Yang Shen's comment on his books. For instance, in the volume 4 of *Zhengyang*, Chen Yaowen (about 1523 ~ 1619) criticized Yang Shen's with his own thought and corrected his mistakes, specifically "Yu yi ji lue" is one of the famous examples of Chen's review.

Chen Yaowen made a survey of *Classic of History*, *Zuo Zhuan*, *Mencius*, *Records of the Grand Historian*, and *Book of Han* to compare the definitions of word "lue." In fact, he thought Yang's review is inappropriate because he overlook the extended meaning of the word "lue." In the end of "Yu yi ji lue," Chen said: "the word "fu" with lots of definitions, Yang's speech is improper."

Keywords: Its own meaning, Extended meaning,
The meaning of context, Duiwen, Intertextuality, Yiwen.

向文化大傳統的回歸與變奏 ——連橫對臺灣古典詩「正典」的追尋

江寶釵*

提 要

日治時期，當臺灣漂泊在殖民文化社會中，人們透過失土或在異地的這種經驗——也就是說，他們生活在臺灣這塊自己的土地上，體受的卻是一種他鄉的生活履歷，感覺自己像是外國人，在與異質文化的短兵接觸中，他們的故國情懷、生活體驗、地方感知，不斷地受到衝盪，因而激發出種種混雜的思考，又中國又西洋，又本土又東洋，又傳統又創新。審視連橫的詩學意見，就充滿了這一類錯綜繁複的情結。由於連橫有關詩學的論述並無嚴謹的繫年，本文無從整述其發展的歷時脈絡，卻可以就其內容掌握其面貌之分殊，而大致可歸納為三大部份，他對殖民治下「官檢」的反思、回歸大傳統的理念與實踐、多元文化資源下混雜的詩學主張，而展示為一對臺灣古典詩正典的追尋，最後歸宗於維繫漢學、保存國粹，參與全球性的現代化。

關鍵詞：連橫、大傳統、詩話、日治時期

* 現任國立中正大學中國文學系暨臺灣文學研究所合聘教授兼所長；傅爾布萊特基金會哈佛大學東亞系訪問學人（2010-11）。

一、前言

過去並非沒有論者觀照連橫（1878-1936）的為詩主張，探討詩學革命者，如翁聖峰、王惠玲等，必然涉獵此一議題；而探索連橫詩學成就者，如黃美玲，更無法迴避。惟整體以詩話為對象之討論，尚未之見。探討連橫之論為詩主張，《臺灣詩乘》六卷為論詩的總輯，自然是最方便的入門。該書係連橫刊行《臺灣通史》後，纂輯所蒐錄之臺灣史料與古典詩相關者、敷衍論述。該書體裁比照「詩話」的筆記體，取名「詩乘」，編年紀事，述臺灣自鄭成功攻臺迄乙未割臺之人事物，藉此凸顯其書「以詩為史」的特性。但《詩乘》並未能包攬連橫的所有論詩意見，另《雅堂文集》、「語典」，乃至《詩薈》中的「餘墨」，散在《臺灣日日新報》的「瑞軒詩話」，或其他零星對報刊的投稿，都有相關的材料。筆者在地毯式地逐一蒐集連橫的論詩意見之後¹，爬梳並匯編，做為本文詮釋連橫詩學意見之根據。

詳加閱讀連橫的詩話之後，筆者發現連橫的為詩主張與他的漢學傳播活動每每相互呼應，與日本漢詩人相往來的混雜（hybridity）²現象十分顯著，這也使得他的為詩主張隱含頗令人驚奇的文化多元性，這或可以肇歸於因應世變而產生權宜思考。此一多元性根據筆者的進一步觀察，大致可以分為幾類。其一，在異族的殖民統治下，臺灣詩人莫不體受著官檢（censorship）的存在。在官方的文書檢查系統下，他們主動清除作品中犯當局忌諱的觀點或語言，形成自我官檢³，

¹ 本文的撰寫承黃清順、謝崇耀兩位博士協助資料整理，以及兩位匿名審查人的仔細閱讀，提供修改意見，特此致謝。

² 混雜，何謂混雜？此一語彙譯自 Hybridity，亦即交混雜糅。這個詞最初指的是十七世紀時不同「種」的動、植物交配之後所產生的新品種。在跨文化或後殖民的研究裡，則借助巴赫汀（Mikhail Bakhtin）的「多音」（polyphony）觀念，特別是巴巴（Homi Bhabha），他將巴赫汀的「交混」與後殖民研究相融合，霍爾（Stuart Hall）接著在他的《新族裔》（*New Ethnicities*）一書中指出，黑人文化政治中，共同的生活經驗以及被邊緣化現象，以及受優勢文化的各個影響層面相交混，構成他們同質化的基礎，由是而形成一個新的類別，此一類別，係為對抗主流文化政治而存在（counter-hegemony），並賴此進行自我組織，創造其獨有的歷史、傳統與認同（representations of resistance）。於是，混雜（hybridity）抗衡權威（counter-authority），成為被殖民者可利用的第三空間，「進而發展存在於語言認同和心理機制之間，既矛盾卻又模稜兩可的嶄新過渡空間」，在此異文化彼此交織（inbetween）與交錯（crosscutting），創生無數新的意義。本文稱連橫的混雜，指的是此一特殊理論意義下的存在情境。Hall, Stuart, 'New Ethnicities' in 'Race', *Culture and Difference*, ed. by, James Donald, James, and Ali Rattansi (London: Sage 1992), pp. 252-259. 又見廖炳惠，《關鍵詞兩百》（allegory）（臺北：麥田，2003）。

³ 「官檢」原屬官方對作家言論的控制，但明白官檢存在的作家，往往主動以避諱的方式壓抑其內心不滿情緒的表達，而形成「自我官檢」。但因此一自我官檢而抑言不談，有時也會激發創

有的作者進一步迎合官方的好惡。而連橫詩話最為世人所知的部份，即他對當時官檢籠罩下的詩界提出批判，乃至倡議詩界革命，這部份由於論者已多，本文多整合利用前人已建立的研究成果，再用茲指出若干個人的心得。接著，筆者指出連橫在其作品發表前預做自我檢查，形成壓抑，這種壓抑導致他對中國古典詩歌大傳統的頻頻顧惜、孺慕，而強烈倡議其回歸與再造。是故當我們看到連橫反省詩歌風格、談詩人養成、觀時代風氣與社會責任等等問題的時候，他念茲在茲的是中國傳統，不斷凝視的是詩教文化。其三，筆者也注意到官檢下的文人，深受政治環境的制約，在帶著政治閱讀時代的過程中，有時也會激發創意，發現某種新視野。⁴連橫主張詩歌因時制宜，務期民間化、本土化、世界語言書寫等等，很可能即此一新視野的展現。準是，筆者以為在臺灣的殖民時期，連橫以詩為史，述事及辭，積極為世變中的臺灣古典詩建構「正典」⁵，他的努力呈現了差異文化接觸所形成的特色，它既穿透傳統，觸及現代性，並形成同時含括中國、東洋、西洋等不同文化元質的多元論述。⁶

二、對於殖民治下詩界「官檢」的批判、協商與迎合

如前所述，「官檢」原本意謂官方對作家言論的控制，但意識到官檢存在的作家，往往主動地以避諱的方式壓抑其內心不滿情緒的表達，而形成「自我官檢」。尤有進之，以迎合官檢的方式達到跨越官檢。殖民地臺灣，儘管統治者刻意以漢詩文作籠絡手段，詩人發言仍需多所斟酌。連橫對創作環境的不自由頗有慨歎，通過自我官檢，他隱約表達了他的不滿：

意，在帶著政治閱讀的過程中，形成某種新意義再生的可能性。廖炳惠編著，《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編》（臺北：麥田，2006），頁 35。

⁴ 廖炳惠編著：《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編》（臺北：麥田，2006 年），頁 35。

⁵ 所謂正典（*canon*），簡單地說，即在創作、閱讀活動中所應具備的準繩，在文本呈現中所應達到的水準。

⁶ 廖炳惠：《臺灣與世界文學的匯流》（臺北：聯合文學，2006 年），頁 8。廖氏指出臺灣在接受不同階段的殖民經驗之後，與現代性產生多元的交錯，至少產生四種現代性。這四種現代性依次為：官檢或自我官檢造成文人的抑言不談，是為壓抑性的現代性；被殖民者孺慕祖國而有回歸祖國大傳統的想像，是為單一現代性；在殖民者統治下，被殖民者亦可能自行尋求新的出路，發展出不中不西、又中又西的另類現代性，形成抗衡傳統；此外，他們也得以利用殖民地特有的多元文化論述底下的資源，發展多元現代性（*multiple modernity*）。對於「不同的現代性」的解析，可能更適用於強調社會脈絡的差異、得以凸顯臺灣的特殊歷史情境，身分的雙重性及文化地理的邊緣問題，以及因此而獲致的多元文化傳承與歷史經驗。廖氏的論述主要站在臺灣歷史的動態發展過程，著眼的是縱的時間所造成變化。本文深受其觀點啟發，稍稍挪用其觀點，轉移為對連橫詩話中所呈現出來的三種現代性。

詩學之興，至唐而盛。而唐之待詩人亦主寬大。故唐人之詩每斥國事，而執政者不以為忤。白樂天，詩人之敦厚者也，而〈長恨歌〉直言其事，宮闈秘語猶播人間，然猶曰「漢皇」而不曰「唐皇」。若李義山之「薛王沈醉壽王醒」，則不復為之諱，而唐主弗以為罪。此唐人之詩所以卓越千古。

7

在這段文字裡，連橫指出，唐代之所以被後世推崇為詩歌黃金期，有一個客觀環境做為支撐面。詩人被允許針砭政治環境，批判帝王動舉，而獲得完全的容忍，甚至有時候他們是受到鼓勵的。反觀其時的臺灣，詩人的創作遭遇諸多限制。他們的發表園地報刊以官辦為多，有所刊載，必須經過編輯審查，是為直接官檢的形式之一；接著，還要再送地方主管或總督府檢查兩份；若有任何欠妥，或就地「食割」⁸，或處以禁錮或罰鍰⁹，如《詩報》中舉凡故園皆為闕字。其次，作家別集或合集的出版，往往有日人參與其中，這很可能也是官方透過混雜以監控出版圖籍的方式。回應這樣的形勢，詩人邀請負資望的日本漢學文人代做序跋或點評，在一方面具鯉躍龍門的效果，為自己爭取聲名以獲致認同，卻也很可能代表某一種協商，通過這種協商獲得發表的安全感，而成為一種自我官檢的形式之一。詩話中這一類官檢與自我官檢幾乎是無所不在的。《臺陽詩話》、《詩薈》從著作到出版，都受到官辦報紙的注意與推介。詩學活動備受關注，可以解釋為它們所獲得的重視，但反過來說，亦可視為官方對於詩學媒體的高度警戒。平面媒體的刊行如此，原本發端於民族復興結社而興盛於臺灣的文人社群活動，更是為官檢所利用改造。總督府刻意安排的揚文會、翰墨宴等活動，相當程度地變造了漢人傳統詩文社的目的，詩人固然無法暢所欲言，由詩人社群舉行的擊鉢吟，創作時也不得不有所檢點。在這裡，儘管連橫對於殖民地的創作與言論自由感到焦慮，傷嗟於臺灣詩界前景的黯淡，卻也只能藉意在此而言在彼的方式掩飾其相關意見。這段發言正是在政治統攝下——特別是異族的殖民統治，一切文學作者所懷抱的無奈。其時詩界諸種怪現象，歌頌阿諛，令人毛骨悚然，將之視為此一官檢現象之揚波泛瀾，從自我官檢到迎合官檢，應不為過。對於這些怪現象之癥結，連橫頗有體會，在提出強烈不滿的同時，他也呈現了相當程度的自我反省。他這些反對詩壇現象的意見，與當時傾力批評古典詩界的張我軍，並無不同。不過，

⁷ 連橫：《雅堂文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1992年），頁279。

⁸ 食割，將不妥處加以割除或塗抹，不教其出現於版面。

⁹ 黎澤霖纂修：〈第五章 新聞事業〉，《臺灣省通志稿·教育志文化事業篇》，頁284、頁403-406。明治三十三年二月（1900）「臺灣出版規則」規定任何出版品在出版前都需預為檢查；不妥的，第十一條規定有「冒瀆皇室之尊嚴，變壞政體，或紊亂國憲者」、「妨害秩序之安寧，或敗壞風俗者」。又，大正六年十二月（1917）「臺灣報紙發行令」，包括三十四條，對新聞一概採取「許可制」、「保證金制」、「檢查制」。若有不當的言論，有關單位逕行查禁。

我們要注意的是，兩人的目的截然相反。張我軍（1902-1955）意在白話文學的推動，連橫則在復興漢文書寫，回到中國文化的大傳統。為此，他倡議重建文人傳統，標舉古典文學應具有格調，而在深刻體會到時代的推移與變動時，他也深刻思考古典詩書寫的可能出路。請詳後文。

觀照詩壇弊病，連橫無所規避地直指擊鉢吟與詩仔會。

對於擊鉢吟的性質，連橫有他獨到的分析。他認為這是「一種遊戲筆墨」，「朋簪聚首，選韻鬪題，鬥捷爭工，藉資消遣」¹⁰，做為朋友歡會的節目固無不可，但「可偶為之，而不可數」。如果屢屢為之，甚至以為常態，則弊害叢生。就詩體而言，連橫分析說，擊鉢吟會的詩作，要求在極短的時間內完成，體裁為絕句律體，又以絕句為多。絕句一體並不易為，連橫深知個中滋味，他說：「七絕最難下筆，又最難工。寥寥二十八字，有意有神，有調有韻，而後可入管弦，供之吟詠，非易事也。……今人學詩，便作七絕。」¹¹不只是時人以絕句為易與之道，以近體，特別是七絕為擊鉢吟的固定體式，而且還將詩題限定於詠物¹²，難以發揮，進一步使得詩歌的格局大受限制。擊鉢詩做多了，他進一步說：其大者，詩人不僅因此養成宜小難大的弊病，無法經營結構¹³，而且局限在詠物，定著於物象，神意韻調俱無法把握，其微者，則連在形式上的詩律、詩法都不合格。而題目雷同，其久矣使得詩人無法創作新題，亦不足為奇。連橫的看法獲得李漁叔的共鳴。李漁叔在他的《三臺詩傳》裡說：「江都陳含光先生嘗言：『臺地諸公，似皆致力近體，意以為禮儀筐篚之用，質以建安、開元、大曆，或不暇稱也。』」云云，此為近日風氣如此。¹⁴於是，當時的時代景況，便展現為詩人只作近體，特別是擊鉢吟，氣度逼仄，難以恢宏。連橫對於擊鉢吟尤有具體的批判，不畏指名。他以蔡啟運為例，說他慣作擊鉢吟詩。及櫟社議刊同人集，諸友各有佳構，而啟運之詩大費選擇，因為他在擊鉢吟詩外，幾乎沒有創作。於是，連橫勸勉時人以此為戒：「然則欲學作詩，切不可專工此道，僅爭一日之短長也。」¹⁵

擊鉢吟的創作，基本上是「選韻鬪題，鬥捷爭工」，導致作詩者速食化、功利化，這種因舉行詩會活動而產生的風氣，甚至也影響到各種方式的詩歌寫作，如草上之風，所到之處，皆隨之俯仰起舞，報紙漢文欄便有這樣的批評：「徵詩，雅事也，而慕虛名。作詩，樂趣也，而干贈品。市道相交，旁人齒冷。報章所載，

¹⁰ 同註 6，頁 262。

¹¹ 同註 6，頁 263。

¹² 「近時詩會每有作詠物之題，復用七絕之體，此真難下筆矣。」同註 6，頁 262。

¹³ 「其詩必滑，一遇大題，不能結構。」同註 6，頁 262。

¹⁴ 李漁叔：《三臺詩傳》（臺北：學海，1976 年），頁 70。

¹⁵ 同註 6，頁 265。

嘖有煩言。詩學之興，豈若是耶？」¹⁶從此，人人為沽名釣譽、為求贈獎品而作詩，這豈能是振興詩學之途徑？連橫有更激烈的批判：

三十年來，臺灣詩學之盛，可謂極矣。吟社之設，多以十數。每年大會，至者嘗二、三百人。賴悔之所謂「過江有約皆名士，入社忘年即弟兄。」誠可為今日詩會讚語矣。……然而今之詩會非擊鉢吟無詩，今之詩人非作擊鉢吟之詩非詩，是則變態之詩學也。可乎哉？¹⁷

連橫大聲疾呼，擊鉢，非詩也，其學則變態之詩學，下語沉痛。詩會頻仍，詩作累篋，詩人滿街，所作卻都不是連橫心目中的詩。詩作遊戲成風氣，遂淪為「應酬頌揚之具」，詩人毫無懷抱可言：

今臺人士之所尚者，非詩乎？詩社之設，多以十數，詩會之開，日有所聞。而知之真意義，知者尚少。夫詩者，最善最美之文學也，小之可以涵養性情，大之可以轉移風化，其用神矣。而今之詩人知之乎？能不以詩為應酬頌揚之具乎？¹⁸

就連橫的觀察而言，時下詩作已無「涵養性情」或「轉移風化」的自持與期許，最嚴重的是詩人無恥，而詩格卑下，詩道衰微至此孰甚，他惟有扼腕，企望改變。而詩會作擊鉢吟，擊鉢吟成就詩會之盛，兩者互為影響，惡性循環，在連橫看來，是不能不扭轉之變態風氣。

頗令人不解的是，連橫大力批判擊鉢吟，對於創作形式與擊鉢吟相似的詩鐘，連橫卻頗為讚許，表面上看起來難以理解，是故這一點，論者多略而不論。筆者在反覆展思其內蘊時，深覺得有深入探討的必要。對於詩鐘，他的看法是這樣的：

詩鐘亦一種遊戲。然十四字中，變化無窮，而用字構思，遣辭運典，須費經營，非如擊鉢吟之七絕可以信手拈來也。余謂初學作詩，先學詩鐘，較有根底，將來如作七律，亦易對耦，且能工整。¹⁹

連橫也明白詩鐘是一種遊戲，其為遊戲的性質，與擊鉢吟同。不同的是，他看出詩鐘這種遊戲的設計，是掌握中國文字修辭之美的必經之路。對句，不管是在節奏的對稱平衡、內容的虛實相生，或者在內含上的互文相關，都充分把握中

¹⁶ 同註 6，頁 273-274。

¹⁷ 連橫：《雅言》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年），頁 41。

¹⁸ 同註 6，頁 296。

¹⁹ 同註 6，頁 265。

文書寫藝術的美學。²⁰透過詩鐘之融入趣味，引導初學者進入詩歌創作的殿堂，為他們展布中國文字在做為詩歌語言時，應經過何種鍛鍊的過程；這種鍛鍊應如何進行，又會有什麼樣的效果。以當代語言社會學的角度思考，則中國文字可以通於日常用語，但也可以做為創作用語，前者屬生活的範疇，後者為藝術的場域。兩者並不是截然分割，也有互為滲透的方面，許多成語、掌故仍留置在日常生活中。一般而言，日常用語自生活中即可以習得，但要有一套豐富的日常用語，則只有透過日常生活的習得是不夠的。因而，為使初習者建立豐富的日常用語，各國的語言習得課程莫不加入若干藝術語的練習，令初習者迅速明白文字的妙用，而且也為藝術語言的培養進行準備。這就是為什麼迄今我們的小學國語課程裡仍有類似詩鐘的單元，教導各種語詞的對子。對於詩鐘於詩歌創作活動的好處，連橫自己是頗為成功的詩人，深知個中滋味，他進一步說：「詩鐘雖小道，而造句鍊字、運典構思，非讀書十年者不能知其三昧。」²¹連橫將詩鐘視為學詩根柢，好的詩鐘創作，需要長年累積的文字訓練，是故有倡議之說，另一個原因也可能是其時受過嚴謹文字訓練者實在太少，甚至也沒有人知道文字訓練於詩歌創作的必須性。然而，有趣的是，連橫在說明詩鐘的重要時，語文學習與使用並不是唯一的著眼點，反而像是佐證點，他舉閩人林文忠少時與諸友小集：

偶拈「以」「之」二字為雁足格。眾以虛字，頗難下筆。文忠先成一聯云：「苟利國家生死以，豈因禍福避趨之！」見者大驚，以為有大臣風度。其後文忠出歷封圻三十載，事業功勳，震耀中外。誰謂遊戲之中而無石破天驚之語耶？²²

林文忠的例子說明詩鐘也會有對仗工整至極的驚人之語，但更重要的是，它也能開大格局，不僅表達個人懷抱，還能據以判斷其人未來功名勳業的成就。準是以觀，連橫的思維運作完全遵循著傳統的路子來。文學為國家命運表徵，其興衰互相依違，遠自春秋時代，季札論詩於魯就正式開始了。這以下班固投筆歎不為刀筆吏，揚雄揚言大丈夫不做賦，這一類的看法成為中國文化史中最核心的一部份。從琢磨技藝的角度來肯定詩鐘之價值，僅為其次，更重要的是它與個人志業息息相關。此外，我們也不要忘記，詩鐘與對聯的同質性，而對聯係漢人社會重要的書寫形式，在廟宇建築裡，它甚至具備神聖的性質，用來記述廟宇祠主的生平性誼事蹟，連橫便曾表達對關廟的對聯的讚許。²³不過，撰製對聯以貼在各個家戶門上是日治時期重要的民間活動，如此看起來，則連橫對詩鐘的重視又隱

²⁰ 古田敬一著，李焱譯：《中國文學的對句藝術》（臺北縣：祺齡出版社，1994年）。

²¹ 同註 16，頁 42-43。

²² 同註 6，頁 266。

²³ 其文為：「關廟之聯，頗多佳構。」同註 6，頁 303。

含頗複雜的情結。它既是菁英創作活動的根柢，又是民間特殊的書寫形式之一，同時，它也很可能表達連橫對異族治下對於殖民政府漢文活動的妥協。再者，對連橫而言，回到菁英的創作活動，詩鐘到底只是一種鍛鍊字句的途徑而已，雖然它有時也會達到令人驚異的成就點，如林文忠，但它並未像詩歌一樣在歷朝裡被累積了各種不同的重大使命，而是一種尋常以之為琢磨文字技藝、偶然以之為抒發個人情志的體式，它的本質，就是一種遊戲，不曾負載著移風易俗的責任，與詩會擊鉢吟所用者為文學主流的近體詩大不相同。

連橫不滿時俗，針砭臺灣詩壇，指摘「擊鉢吟」與「詩會」弊端之際，對於當時新學知識分子的論述，甚不以為然：

今之青年多不讀書，但閱二三講義，便以通人自命，且欲舉至美至粹之文學而破壞之，人不滅我而我自滅。²⁴

這裡所謂不讀書的青年有兩類，一則是讀一本《香草箋》，便附庸風雅的擊鉢吟詩人；另一則是新知識分子——他們對漢學並無全面的了解，對之卻有從根拔起的批判，聲言全面改革，引起連橫深沉的文化焦慮。在西學東漸、新舊交替的年代，殖民政府實施打壓漢文的教育政策，漢學的處境益形艱困，衛護之猶且不遑，焉可舉而破壞之，這豈不是「人不滅我而我自滅」²⁵？

切不可滅的文化命脈為何？舍「至美至粹之文學」，無他矣。為了復興此一命脈，連橫投入編報、辦報、組夜學等漢學活動，並嚴肅思考「詩鐘」之為詩學根柢所扮演的角色，甚至也調整自己的論述。這種調整與當代其他許多漢文人並無二致，他力陳「**凡一民族之生存，必有其獨立之文化，而語言、文字、藝術、風俗，則文化之要素也**」²⁶，以異族統治下談民族，其施力有限，為擴大論述的基礎，便向同文主義借兵：「**夫漢文為東洋文明之精華，而道德之根本也**」²⁷，意謂漢文既是臺灣人的民族文化根本，也是日人的文明基礎，其目的則在增益漢文之重要性。

受過傳統文人養成教育的連橫，原本即抱持著對漢學國粹的醉心與癡念，殖民治下的官檢與自我官檢所形成的文化危機，加深他對自己的文化之源的戀慕，藉著不斷的回顧，他進行重複其文化之內容與形式的呼籲與實踐；他回歸大傳統的理念，在現實環境的逼仄下有所修訂，請詳下文對其詩話論述的闡析。

²⁴ 同註 6，頁 293。

²⁵ 同註 6，頁 293。

²⁶ 同註 16，頁 1-2。

²⁷ 同註 6，頁 297-298。

三、回歸大傳統的理念與實踐

連橫既主張向大傳統回歸，他的各種詩學意見依傍大傳統，承續中國詩話傳統，是自然的結果。以下筆者將略述回歸大傳統的幾種方式，隨即將討論的重點放在連橫的主張，用以彰顯其詩論思維之特色。

(一) 對大傳統的凝視與行動

日治時期此一特殊歷史環境使然，感到受壓抑的臺灣文人，不只是連橫，對於時代，他們也做出若干具體的回應。他們的做法，有幾種方式。洪棄生（1866-1928）所採取者，係以評述中國詩歌文學，以為學子習得之典範，其《寄鶴齋詩話》依時代、源流編次，從三百篇、楚辭、漢、魏、六朝，以至唐、宋、元、明、清各名家之詩文，皆有所列。²⁸其二是直接抄撮中國詩話。謝雪漁（1871-1953）《詩海慈航》所本者即遊（或作游）子六的《詩法入門》。吳德功（1850-1924）《瑞桃齋詩話》在創作原理部分，部份引用徐禎卿、徐秋濤的言說。他引用徐禎卿說：「古詩三百，可以傳其源。遺篇十九，可以約其趨。樂府雄高，可以厲其氣。《離騷》深永，可以裨其思。然後法經而植旨，繩古以崇詞。」²⁹又引用徐秋濤說：「採擷李、杜諸大家之華，以為骨骼。」即其明例。³⁰其三是從傳入日本的中國詩歌理論中抄撮而得。李攀龍《唐詩選》進入日本，於江戶時代（1603-1867）的創作影響甚巨，連帶地，也影響了臺灣詩人的詩觀。

與洪棄生、謝雪漁、吳德功等人相較，連橫與他們有相近之處。他因為深知「今之作詩者多矣，然多不求其本。」³¹他所謂的不求其本，不合律法、題材陳舊、不忌卑俗，而以上種種，其肇因一為不讀書，一為擊鉢非詩，是故編撰《詩薈》、《詩乘》，其意便在正本清源，欲以不同方式的敘事，重建臺灣詩歌的文人傳統，導正擊鉢吟與詩會之風氣。他自己說：

²⁸ 該書亦選入臺灣遊宦如易順鼎、羅大佑、梁鈍庵的作品，而本土人士則有邱逢甲、施梅樵、張光岳、施茨、李清琦及洪棄生本人。林文龍說：「顯然還存有鄉曲之見，不夠客觀。」鄉曲之見之外，後者幾皆彰化縣籍，為其知交，而遊宦中皆與之有一定交遊；易順鼎因為彼此的抗日立場而相知；羅大佑為洪棄生應試時的受知師；梁鈍庵愛好寄鶴齋詩，曾專程赴鹿港拜訪定交。洪棄生的選詩正印證了社群交遊對文學史撰作的影響，另見論述。洪棄生：《寄鶴齋詩話》，作者自行出版，不著年代。

²⁹ 吳德功：《瑞桃齋詩話》（南投：臺灣省文獻會，1992年），頁8-9。

³⁰ 同前註。

³¹ 同註6，頁261。

夫詩界何以革新？則余所反對者如擊鉢吟。擊鉢吟者，一種之遊戲也，可偶為之而不可數，數則詩格自卑，雖工藻績，僅成土苴。故余謂作詩當於大處著筆，而後可歌可誦。《詩薈》之詩，可歌可誦者也。內之可以聯絡同好之素心，外之可以介紹臺灣之作品。³²

如果以前述諸家紹繼大傳統的三種方式，連橫的其特出之處在於，他採取了堪稱為第四種方式的策略：以詩作史，《詩薈》、《詩乘》都有這樣的隱含，而後者特別令人矚目。不管論者對連橫的行事有怎樣的爭議，他的詩話論述意在以臺灣詩史繼承中國詩史，蘊涵著提撕文化傳統的深思宏願，則為事實。我們回到春秋時代孟子所說的話：「王者之迹息而詩亡；詩亡，然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義，則丘竊取之矣。』」³³連橫在撰作其詩話時，具體紹繼了中國詩話的筆記、報導性質，以風物叢談為主，轉載中國詩人或宦臺詩人生平、軼事與作品，並詳其始末，載負「存作者」、「錄文獻」、「知方物」之責任。但這與《寄鶴齋詩話》是不同的。《寄鶴齋詩話》甚得梁寒操的青睞，他曾經為之評論說：「可作文學史讀。」但《寄鶴齋詩話》作出的基本圖像是中國詩歌史，連橫則不然。《詩乘》或修臺灣通史所遺，在臺灣通史之外，它以隨手拈來的敘事留下臺灣詩人或詩作的點點滴滴，以保留細節，與通史之大論述相輝映，成為臺灣通史之外，以文學敘事為主體的臺灣文化史。他以詩立史或證史，事實上正是源自春秋的悠遠傳統，或許這是何以稱之為「乘」的原因。連橫受過前朝科舉教育的士子，置身新舊文明之交，他首先遭遇的是個人的謀生方式、身分階層的改變，現代化的社會裡，他失去傳統以知識進入官僚體制的機會，新學校的設立使得過去失意於場屋者得以設帳為業的可能性變少了，收入少，也更為邊緣；至於藉此以獲得身分，確立階層位置，更是渺不可遇。在此之後，自我的動盪、文學美的異化、中華文明的存續，漢學傳統的興微，亦是其關心所在，因而，連橫對使用漢文、詩歌活動等等，才會具有如此高漲的危機意識，並積極捍衛的心理。

連橫在新舊文學論戰中所展現的能量，他對新體詩、白話文運動的強烈抨斥，自然招來新文學鼓倡者的攻擊，他將攻擊者比喻為不自量力的「蜉蝣」，甚至以『小人』稱之，並引用昌黎詩自我慰解：「李杜文章在，光燄萬丈長。不知群兒愚，何故肆毀傷？」³⁴他並以蘇東坡為忠孝之人，卻遭奸宄小人之構陷下獄，「其詩能感鬼神，而不能信於群小。然東坡自東坡，群小自群小。知人論世，孰

³² 同註 6，頁 294。

³³ 《孟子·離婁》，「中研院漢籍電子文獻」，<http://hanji.sinica.edu.tw/index.html?>。

³⁴ 其他類似的論述又見於「以太白之塵垢秕糠，超然物外，而世人尚有欲殺之者，何況雅棠！」同註 6，頁 274。

得孰失？」³⁵「今之自命通人而不知世界大勢，其能免於井蛙、夏蟲之誚也歟？」³⁶這種種的自我解說，在在突顯了連橫對自身文化養成以及傳統價值一逝不返的焦慮。連橫挺身力求「保舊」，更以弘揚道統為己任。當他以古人自喻時，他再三不安於自己的托大，為自己的挺身論戰一再解釋並非熱衷名利之故，「我何為汲汲而營營？我將以求文化之敷榮。」³⁷可見他所受到的壓力非比尋常，但他並未注意到韓愈、東坡與他所面對的，完全是不一樣的局面。韓、蘇的問題不過是政治脈絡下知識分子的去處，他自己的問題卻是殖民地再加上現代化所帶來的雙重世變。在這世變的洪流裡，連橫堅持詩學，亟欲弘揚道統，當時臺灣文化協會欲以小說、戲劇、演講、報紙等，做為啟發民智，提升群眾道德，加速社會文化之發展，連橫則以為這些藝術的成熟度並不够，他遂投入自己所長的漢學事業，編撰《詩薈》、《詩乘》，以與新學者抗衡，³⁸甚至以英國莎士比亞、中國屈原、李白等文化巨擘自勉，期待一挽臺灣文化衰微的劣勢³⁹。而這樣的努力，連橫雖然堅定意志，惟昔日文友凋零，有志者難覓，不能不感發於吾道何孤，故其云：「予於臺灣詩界，素主革命。二十年前，曾與陳君枕山筆戰旬日。今仲闕、癡仙已逝，枕山亦亡，而予奔走騷壇，尚無建樹。我臺英特之士有能起而發揚之者，則詩界之祉也。」⁴⁰連橫疾呼贊成與反對漢詩之創作形式者和衷共濟，共謀努力，為漢文開創一片天地，並以此期待於後來者。不過，在日治時期身分地位都不高，堪稱才秀人微的連橫，似乎也並沒有引起太大的回應。⁴¹

（二）反思大傳統的內含與價值

連橫紹繼了中國文化中觀照詩歌的幾個角度，在個人與社群為抒情言志，在社會與國家則為移風易俗，總其言即為詩歌創作的精神與理想。因而，他說「帝舜曰：『詩言志，歌詠言；聲依永，律和聲。』古今之論詩者不出此語，而『卿

³⁵ 同註 6，頁 279。

³⁶ 同前註，頁 273-274。

³⁷ 同前註，頁 274。

³⁸ 「而今之臺灣，無小說家，無戲劇家。雖有講演而不能周，雖有報紙而不能達。……不佞以為凡屬臺灣之人，皆負啟發臺灣文化之責。其責惟何？則人人當尊重其個性，發揮其本能，鼓舞其熱誠，以趨於文化之一途。不佞不能詩也，而敢為《詩薈》。《詩薈》者，集眾人之詩而刊之，仍以紹介於眾人，不佞僅任其勞。而臺灣之文學賴以振興，於臺灣之文化不無小補。」同註 6，頁 284-285。

³⁹ 「嗚乎！英國有一沙士比，已足驕人，而中國有一靈均，又一太白，……以臺灣之山川奇秀，氣象雄偉，必有詩豪誕生其間，以與中原爭長也。」同註 6，頁 286。

⁴⁰ 同註 6，頁 277。

⁴¹ 連橫在當時詩界的地位，請參考江寶釵：〈日治時期臺灣傳統文人對世務之肆應——以連橫的漢學傳播事業為觀察核心〉，《成大中文學報》二十六期（2009年10月），頁 81-118。

雲』、『復旦』之歌亦卓越千古，有虞氏誠中國之詩聖矣！」⁴²連橫將詩歌定位為「言志」之管道。「臺北文廟久遭拆毀，濟濟多士，言之嗚咽。而今乃有重建之議。夫孔子以詩為教者也，故曰：『不學詩，無以言。』又曰：『詩可以興。』詩之為用大矣哉！」⁴³雅堂又說：

記曰：「樂者，吾之所由生也。其本在人心，感於物也。是故其哀心感者，其聲嗥以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。」今臺灣之作詩者，其聲如何，則視其所感之如何。⁴⁴

將詩歌視為詩人胸中丘壑、塊壘之發抒，在創作的立場上，這是表現主義（expressionism）⁴⁵的主張。由於人的情感受其生活際遇與環境的影響，因而社會風氣的良莠便決定之詩作的風格，和諧快樂的社會，詩人的詩作便洋溢著雍容和熙之氣，相反的，便充滿著怨怒哀苦之音。他說：

夫人有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常，感物而動，然後心術形焉。「是故志微嗥殺之音作，而民思憂；嘽緩慢易之音作，而民康樂。粗厲猛奮之音作，而民剛毅；廉直經正之音作，而民肅敬。寬裕順成之音作，而民慈愛；流辟邪散之音作，而民淫亂。」今臺灣之音如何，民志如何，吾可於詩而定之。⁴⁶

當作者感發於心而形諸詩歌筆墨，讀者讀之，必然會有所共鳴，這是從受眾的角度肯定詩歌的價值，他說：「詩雖無用之物，小之可以涵養性情，大之可以轉移風化。故今日臺灣之詩人，當先自立而後立人，當先自覺而後覺人。」⁴⁷詩人雖被視為無用，但其無用為大用，詩人要能自立自覺，涵養性情，進而移風易俗，改善社會。此一功能論的觀點，在崇高詩歌的價值。詩歌既如此崇高，為詩者自然應謹小慎微，他以身體滋味做為譬喻，指出甘言為美疢，忠言為藥石，忠言不如甘言討喜，自古而然。頌揚引人歡喜，但此一歡喜僅一時爾，有如吃蔗糖般傷胃。而諷刺之詩的內容為言之有物的關懷，發人省思，必傳之悠久，如啖諫果，味道雖苦，嚼而生津。如果「作詩者亦日貢蔗糖，而不敢稍進諫果。是詩界

⁴² 同前註，頁 261。

⁴³ 同前註，頁 287。

⁴⁴ 同前註，頁 278。

⁴⁵ 劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》（臺北：聯經，1981 年）。

⁴⁶ 同註 6，頁 278-279。

⁴⁷ 同前註，頁 280。

終無革新之日，而詩人永無高朗之心。」⁴⁸中國詩教自來以「風／諷」為中心，連橫主張詩歌應以此為主軸，「寧為藥石，毋為美疢」，「寧為諷刺，毋為頌揚」⁴⁹，亟欲匡正時人作詩之心態。這些主張無一不鑲合中國古典詩的大傳統。

總言之，連橫強調詩的抒情言志、興觀群怨、反映民謨的功能，此舉具有雙重意含，一者乃向反對舊詩的人喊話，列出舊詩的優點，肯定其價值；二者則挺身為創作之目的定調，勸勉時下詩人，作詩應朝向如此目標邁進，不可盡是作些應酬式的擊鉢吟。

連橫以傳統三不朽的觀念，為詩定位，其云：「太上立德，其次立功，其次立言。我輩生今之世，既不能立德，又不能立功，其立言乎！」⁵⁰故「孔子言名，耶穌言靈魂，婆羅門言神我，釋迦牟尼言真如，皆不滅也。余謂詩人之詩，文人之文，亦可不滅。然古來作者已無量數，而不滅者幾人哉？」⁵¹將作詩的意義提高到具有立言以不朽的崇高，則何能不嚴肅，只是遊戲輕忽以對之，這可以回應連橫對擊鉢吟的態度。

在《臺灣詩乘》卷三，連橫曾區分了「詩乘」和「詩話」的不同。他說：「詩乘與詩話異，詩話之詩必論工拙，而詩乘不然；凡有繫於歷史、地理、風土、人情者則采之，固不以人廢言也。」⁵²這是連橫自己的創見。「詩話」從「文學性」(literariness)的角度計較詩歌作品之工拙；「詩乘」則傾向以詩述史，用心於歷史之反映。則《臺灣詩乘》以詩作歷史作文化史的意圖便更為顯豁了。反過來說，作史的詩乘是否為詩話？由於詩乘為詩人作品、地景風物之叢談，其表現形式實與詩話並無根本的不同。

(三) 對詩歌理論的闡析

中國傳統詩話的創作，內容總雜為事實，其創作方式是即興的，對於議題的論述不集中，系統不清楚，結構鬆散，但這並不表示它沒有主要的關心，屬詩歌創作活動的部份，大致上都包括幾個部份，詩人器識的養成，詩歌境界的品味，詩歌技藝的說明等等。殖民治下的臺灣，漢文教育遭遇空前的挑戰，詩人的素質大不如前。因而，臺灣詩話家普遍對於詩歌技藝，詩人養成都有比較多的說明，連橫亦不例外。不過在識見上，我們不得不承認連橫有其來自於紮實基礎與個人人才調的特殊之處，造就他在詩話家中的領導地位。請略論於下。

⁴⁸ 同前註，頁 280-281。

⁴⁹ 同前註，頁 280。

⁵⁰ 同前註，頁 262。

⁵¹ 同前註。

⁵² 連橫：《臺灣詩乘》(南投：臺灣省文獻會，1992年)，頁 117。

1、詩人養成

連橫坦率描寫下，當時詩壇的現象是：「搢紳但知權利，青青子衿又求享樂，而螢窗雪案之功遂無人肯用心矣。」文運之衰，寧不慨歎，不過，在不虞中，他仍抱著「十室之邑，必有忠信」的希望，以為「天下事特患無人提倡爾。」⁵³而他第一首要，就是提倡讀書。「苟欲作詩，必須讀書。如乘此時而提倡之，使人人皆知讀書之樂，漢學之興，可以豫卜。」⁵⁴「余謂今日辱閱《詩薈》諸君，則不佞之同志也，吾當藉此組織讀書會及流通處，以收其效。」⁵⁵連橫創辦《詩薈》，以訂閱的讀者為同志，也實際地開設書局，組織漢學研究會，⁵⁶他為臺灣漢學所做的努力雖多卻未能挽其頹勢。《詩薈》的編輯方式具體呈現連橫對讀什麼書以提高做詩品質的看法，而在詩話裡的相關論述更為全面地從初學說起。連橫指出讀書應循序漸進，由文字辭章的「小學」入手，其云：

作詩必須讀書，讀書必須識字，識字必須知小學。……故余謂作詩不如讀書，讀書不如識字。購書不難，能讀為難。讀書不難，能熟為難。熟書不難，能用為難。⁵⁷

夫六書為讀書之基礎，而臺人多不講求，則不能讀古書，而微言要義，隱晦不彰矣。⁵⁸

對於如何識字，《爾雅》、《說文》固為基礎，認識字形字義，同時還必須以熟悉六書為羽翼，才能有效地擴大並加深對文字造構原理、源流的認識，進而能使文字為我所用。打一個簡單的比方，六書如兵法，有了六書，操兵便有原理可循，實際控制字詞的組合結構，有益於練字，這使我們對連橫之重視詩鐘有進一步的理解。

在擴大知用文字之能力後，接下來便是如何豐富個人心靈之內含。在古典詩歌的創作，心靈的內含有賴於對古今宇宙之各種知識的包攬觸發類譬，其方法即為對故實的運用，而這與讀什麼書更是息息相關。古今之書，汗牛充棟，何能盡讀，學者應如何做選擇呢？

試以余所經驗，而為從事詩文者徑塗，約有十種。於經則《詩經》、《書經》、

⁵³ 同註 6，頁 291。

⁵⁴ 同註 6，頁 305。

⁵⁵ 同前註，頁 291。

⁵⁶ 同註 41，頁 98-111。

⁵⁷ 同註 6，頁 276。

⁵⁸ 同註 6，頁 293。

《春秋左傳》。於史則《史記》、《漢書》。於子則《孟子》、《莊子》、《韓非子》。於詩則《楚辭》、杜集。此十種者，固非難得之書。若以常人讀之，三年可以畢業，最久亦不過四、五年。聰穎之士，如有餘暇，可以旁讀《昭明文選》或《經史百家雜抄》，則欲撰述詩文，斐然成章矣。⁵⁹

在上列連橫的這段話裡，他於經史子集各有所取，其準則在貴精不貴多，內容與清末中國古典詩話家教人做詩所列的書單並無太大的出入，這也是連橫學詩的經驗之談。打造個人心靈，開拓卓犖器宇，如此則直接影響詩歌作品的品質，對於裨官野史，連橫了無所取：

作詩用典，須取現成。十三經、廿四史、百氏之書多矣，取之無盡，用之不竭。近有樊雲門者，好作小品之題，多用稗官之說，自矜淹博，以驚愚盲，直古玩爾。⁶⁰

連橫把經史子集之書視為現成，可見這正是其個人日常濡染之所在。不過，對於當時的青年，則難免陳義太高，以致於反應稀落，他所苦心經營的各種漢學事業的墮頹，他不得不改弦更張，另做思考，遂有了對於詩學論述的修訂？詳後文第三小節。

2、創作論

在詩話家裡，連橫是少數耗費篇幅論述如何創作者。這一點，或者也與他對當時詩歌活動所造成的文化現象之極度不滿，痛切地感到必須從詩人自身發動改革，是故特別用力於詩人從事創作活動之心靈狀態，以及到達此一心靈狀態之必要性：「作詩之要，莫如虛心，莫如靜氣。虛可通神，靜可致遠。」⁶¹這樣的看法很顯然受到劉勰《文心雕龍·神思》的影響，有很深刻的「現象學」⁶²的思維。如何虛靜其心？他提出有一去偽存「真」的歷程，雖未做詳說，但明顯地，即為一工夫論：

夫詩者真也。大之而山川日月、風雲變幻，小之而蟲魚鳥獸、草木榮枯，皆不容一毫之偽於其間，而後詩之價值乃不可量，不可稱，不可思議。「不

⁵⁹ 同前註，頁 292-293。

⁶⁰ 同前註，頁 262。

⁶¹ 同註 6，頁 269。

⁶² 「現象學」文學理論處理作者、文本與自然宇宙的關係，作者如何了解道，以及作者如何在作品中顯示道，文學即在體現自然之道。詳見劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》第三章「形上學論」，同註 45。

可思議」四字為佛法第一之真諦，而作詩者亦當於此求之，而後能極其妙。……詩人之詩而至不可思議，則詩界之上乘也，而詩之生命於是乎在。

63

談詩境而挪用禪佛之說，為中國詩論傳統之一大特色，名家如嚴羽、司空圖、王士禛等，各自塑鑄其特色。連橫在這部份亦有所霑溉取法。他自己便說：「詩之與禪，一而二、二而一者也。詩人之領略得乎自然。」而虛靜、去偽存真，如此乃得臻佛學不可思議之真諦。為此，詩人做詩，必先立心，「出世為心」、「以天地為心」，其結果是「情懷澹泊，萬物皆空。」⁶⁴「襟懷宜廣，眼孔宜大，思想宜奇，情感宜正。」「談利祿者不足以言詩，計得失者不足以言詩，歌功誦德者尤不足以言詩。」⁶⁵總之，斤斤於世俗名利得失，「奔走於權勢利祿之中，號泣於飢寒衣食之內」⁶⁶，都不能獲詩人之名。這樣的看法不僅呼應中國文學傳統中以道家思想為主的作者創作與讀者賞鑑的理論：靜觀逍遙，⁶⁷不存功利心。

然而，虛靜無我以出世之思為詩是作詩的起點，不是終點。接著，詩人還需進入詩歌技藝的切磋琢磨，他強調謹嚴，需虛心師法古人如杜甫、柳河東等人，在格律上用心不放縱，在脈絡上檢點，不雜不驕，⁶⁸俾使文本臻至善之境界，可以說是工夫論的佐證。⁶⁹

論者在《瑞桃齋詩話》中曾指出詩歌技藝的點撥直接關係到實際的創作活動，易收實效，因而成為臺灣詩話家的核心關懷所在，吳德功即其一例。⁷⁰與吳德功相較，連橫也重視詩歌技藝，他對於詩鐘的討論，已發其一隅，下面的引文，是一段更完整的關於作詩技藝的討論：

作詩須先相題，而後立意。立意既定，而後佈局。佈局既成，而後造句。造句之時，並須鍊字。鍊字非有工夫，不能知其巧拙。如少陵之「星垂平野闊，月湧大江流。」平野之闊，大江之流，人能想到。而用「垂」字、

⁶³ 同前註，頁 281。

⁶⁴ 同前註，頁 276。

⁶⁵ 同註 6，頁 276。

⁶⁶ 同註 6，頁 273。

⁶⁷ 徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1984 年）。

⁶⁸ 「少陵詩曰：『老去漸知詩律細。』而少陵猶老去漸知。吾輩初學作詩，便欲放縱，目無古人。是猶無律之兵，一遇大敵，其不輟亂旗靡耶？」同註 6，頁 261。

⁶⁹ 柳子厚的這段話原文是：「吾每為文章，未嘗敢以輕心掉之，懼其剽而不留也。未嘗敢以怠心易之，懼其弛而不嚴也。未嘗敢以昏氣出之，懼其味沒而雜也。未嘗敢以矜氣作之，懼其偃蹇而驕也。」柳宗元：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集（下）》（臺北：華正書局，1990 年），頁 873。

⁷⁰ 吳德功原著，江寶釵校注，李知灝責任編輯：《瑞桃齋詩話校註》（臺北：國編館，2009 年）。

「湧」字，則非初學所能。⁷¹

這段文字，教人作詩應自審視題意，立定主旨，選擇詩體，然後依布局、造句、練字等次序逐一為之。此既是連橫累積其個人於詩歌創作活動中推敲詩歌技藝之實際心得，亦可以引申為擴充讀者閱讀、評鑑之涵養。則立章修辭與審美賞鑑實際上互通聲息。從這裡，吾人將進入連橫的詩歌審美論述。

3、審美論

詩歌的審美活動如何形成的？也就是說，讀者如何透過文本揣閱作者的心境，而讀者與讀者之間並無橫的聯繫，如何達成對於一首詩的共同判斷？就這一點，有似於莊子與惠施的池上之辯與延伸，子非魚安知魚之樂？此魚所知之樂，又何以知同於彼魚？因而，康德的四大美學批判便預先確立美之可能，即為感受美的主體在某一種程度上對於一客觀對象有相同的愉悅反應。站在這個基礎上，劉若愚指出中國的審美傳統，由道家、佛家所主導的形上美學有其悠遠而深刻的影響力，連橫在這樣的影響下，於創作論主張詩人應如佛家出世淡泊，持守虛靜無為之心，已見前述；在審美論上，他也相應地主張詩境應以無我自然為上境，並允為第一義之表現：「詩人以者也，故禪家之解脫明乎無我。夫自然也，無我也，皆上乘也。故詩人多耽禪味，而禪家每蓄詩情。」⁷²

這裡的無我說與王國維《人間詞話》的無我之境不可相提並論。王國維以有我、無我分疏詩境，著眼點在：詩人之主觀情感遇接客觀世界而後呈現於文本中的我與物的關係，連橫的無我、有我則比較簡易，他指的是世俗利益。以作詩為實現個人之物質欲念之手段為有我，去此功利心為無我。如果詩人一心想以詩作求稿費，干贈品，沽名譽，則其詩處處為迎合世人好惡而作，自然俗惡之氣紛陳於字行之間，這是不可醫之俗，較諸粗、拙更令人憎惡。他的看法是這樣的：「詩不忌粗，不忌拙，而最忌俗。粗可改也，拙可學也，而俗不可醫。如次韻也，而曰『敬次瑤韻』，甚而曰『恭攀玉礎』。試舉題目，已見其俗，不可速醫？」⁷³

類似了無個人懷抱的次韻詩純為酬贈而作，甚至出現「恭攀玉礎」這一類趨炎附勢之話語，都非詩歌本色。

連橫的審美論承其創作論而來，具深刻的形上論色彩，但他雖主張自然無我，卻並不主張詩歌避世而存在，反而極力以為詩歌應創造移風易俗的功能，因而，他也未曾偏離中國古典詩歌審美的另一個主流，即溫柔敦厚的詩教傳統，「詩

⁷¹ 同註 6，頁 267。

⁷² 同註 6，頁 276。

⁷³ 同前註，頁 261。

人之詩，原主敦厚」，⁷⁴詩境的營造，需能體現一個敦厚世界。而不同的任務，應援用不同的詩歌類型以達成，不可局於一。對於不同的詩歌境界，連橫也有他獨到的看法：

詠史之詩，須有感歎，有議論，而用典又須堂皇。⁷⁵

詠物之詩，最難工整。而細膩熨貼，饒有餘味，尤堪吟誦。⁷⁶

春柳、秋柳之詩，作者多矣。然詠物比興……非僅剪裁字面，以藻繪為能事也。⁷⁷

余意凡欲作詩，須先擇題，次選體，方有佳構。而詠物則以七律為宜。質之吟壇，以為然否？⁷⁸

不同詩體有不同的美學表現，連橫的體會亦有其淵源。詠史的字廓需濶大，詠物宜精工，都難於五律中有所表現，連橫以美友吟社請他評點的社課「大夫松」五律，題目為秦皇登封之事，已屬枯窘。七律尚可敷衍，五律則難下筆矣。他舉例少陵〈擣衣〉等諸作為五律詠物之佳者，大都借物寄託，隨題發揮，是不能以刻畫為工的。這一類的討論固然為連橫個人之心得，亦為中國詩話之遺緒。

連橫主張作詩選題、用典皆需配合情境，詳作斟酌，內容應出自肺腑，可以是親歷之經驗，也可以是個人識見，不可強為吟詠，為詩造情，否則與喪家聘五子哭墓有何不同，令人讀之或作嘔，或忍俊不禁，如有人以〈哭父詩〉投報囑刊。後又有人以〈和友人哭父詩〉郵示，父母之喪，已不宜歌詠，竟然還能和人哭父⁷⁹，可見詩風之淪落。

以上無論從詩人養成、創作或審美等相關詩學理念的闡述，幾乎都可以落實到彼時的詩社現實，藉以革新詩人的貪求聲名利祿，或缺乏真才實學淪為文字堆砌等弊病，而其援說立論，於大傳統無不有所淵源。

吾人自連橫之凝視大傳統，反思詩歌價值，投入新舊文學論戰以及各種漢學事業，其個人詩學理念，含括詩人養成、詩歌技藝，並以一民族之生存，皆有其獨特文化，是其民族精神所依附，係「微之歷史而不可易者也」，為臺灣詩學活動加持，以為當今臺灣文化衰微，起而發揚蹈厲，「則鄉人士之天職也」⁸⁰等等行

⁷⁴ 同前註，頁 272。

⁷⁵ 同前註，頁 263。

⁷⁶ 同前註，頁 294-295。

⁷⁷ 同前註，頁 295。

⁷⁸ 同前註，頁 287。

⁷⁹ 同前註，頁 267。

⁸⁰ 同註 16，頁 2。

徑，可知將漢文／文學／文化／民族國家的精神共構，係連橫回歸大傳統的論述主軸，細膩地展示了殖民政治下被殖民者心目所夢想的祖國。易言之，爬梳連橫的詩學主張，我們發現他將詩歌視為中國文化傳承下的啟蒙活動，他盡一切努力試圖回到大傳統中。⁸¹然而，工作長期與媒體相關，足跡遍中國、日本，住地長在都會臺中、臺北，連橫不能不感受到時代大環境在不斷變動之中的壓力，他的詩學論述出現了若干歧異。以下本文將揭示其詩話中各種不同於中國詩話文化傳統論述的異質。

四、詩學理念的單一、混雜與修訂

對殖民政治的拒斥與協商，係連橫與其他詩話家立場一致之處，而詩話家對正典的理想造成他們與現實的衝突，最明顯的例子即洪棄生，他一味守舊，反對「大掃除」、反對「斷髮」等等。

如前所述，連橫具備都會、旅遊與媒體等現代性生活經驗，他對於新學頗有認識。他對臺灣之學術與文學走向的看法，在存舊之外更有求新的認知，與洪棄生之輩頗不相同。他說：「文章尚古，學術尚新，此余二十年來所主張也。故余讀古書，輒以最新學理釋之。而握筆為文，則不敢妄摭時語，以炫新奇，真守舊也。」⁸²他又說：

不佞之刊《詩薈》，厥有二義：一以振興現代之文學，一以保存舊時之遺書。夫知古而不知今，不可也。知今而不知古，亦不可也。故學術尚新，文章尚舊，採其長而棄其短，芟其蕪而揚其芬，而後詩中之精神乃能發現。

⁸³

連橫明白西學、新學的文明，不能再以奇技淫巧視之，其船堅炮利的科技，乃至以西方為學習對象實施維新開化而國力大躍進的日本，在在彰顯了西方文明、學術的優勢，對於新學，連橫完全予以肯定，此之謂「學術尚新」；但傳統文人所堅持的東方文明底線——精神——卻是不允許妥協的，是以「文章尚古」，以「保存舊時之遺書」，與新學相互截長補短，「而後詩中之精神乃能發現」。連橫同意西方偏物質，東方重精神的看法，他對用的主張則定焦於漢學，以及他目之為文明最高成就，為文化道統價值核心的詩歌，與體用論有所不同。在這個連

⁸¹ 廖炳惠：《臺灣與世界文學的匯流》，頁 8。

⁸² 同註 6，頁 273。

⁸³ 同前註，頁 273。

橫首要反對者，為新體詩。他引用梁任公為例，說道：

梁任公謂余：「少時作詩，亦欲革命。後讀唐宋人集，復得趙堯生指道，乃知詩為國粹，非如制度物采可以隨時改易，深悔孟浪。」任公為中國文學革命之人，而所言若此，今之所謂新體詩者又如何？⁸⁴

借梁啟超的話說，連橫表白了詩是一種高於制度、物采的「國粹」，不得隨時改易。就如國語之為日本的精神血液，格律詩是漢學文化的實質體現，係一不可動搖的阿基米德點。新體詩意欲取代舊體詩，直接挑戰的不是其他，而是文化根基。反對的基礎何在？連橫歷數新體詩暨其論者的諸多不是，其如：

歌謠為文章之始，自斷竹射肉，以至明良喜起，莫不有韻。韻之長短，出於天然。否則不足以盡抑揚宛轉之妙。而今所謂新體詩者，獨不用韻。連寫之則為文，分寫之則為詩，何其矛盾！⁸⁵

新文學者汲汲於批評古典詩，聲調格律的束縛是其重點之一，「為新體詩者，以為固有之詩多束縛」。⁸⁶但，對於連橫這樣的傳統文人，他們對文學的感知結構，詩的用韻、音韻長短係用以配合吟詠者，是詩之本性，怎會是新學者所說的束縛呢？新體詩無音調押韻，反倒不詩不文四不像。連橫回首中國古典詩歌傳統，指出詩無新舊，隨時代而變，惟隨著風雅頌而楚辭而樂府一路而下，「莫不有韻」，因此用韻非守舊，舊詩亦能創新。而且就算是民謠，以其有韻，亦為「所謂新體詩者更萬萬不及」。⁸⁷「今之所謂新體詩者，誠不如古之打油詩。」⁸⁸此外，新體詩用字冗長，也為連橫所詬病，他批評道：

詩有六義，學者知矣。而今所謂新體詩者，則重寫實。余曾以少陵之「露從今夜白，月是故鄉明」二語，問之當如何寫法，竟不能寫。即能寫矣，

⁸⁴ 同註 6，頁 267。

⁸⁵ 同前註，頁 288。

⁸⁶ 同前註，頁 289。

⁸⁷ 「夫詩豈有新舊哉？一代之文，則有一代之詩，以發揚其特性。是故風雅頌變而為楚辭，為樂府，為歌行，為律絕，復變而為詞為曲，莫不有韻。以盡其抑揚宛轉之妙，而皆為詩之系統也。是故宋人之詞、元人之曲，別開生面，流暢天機，可謂工矣。而作之者，斷不敢斥歌行、律絕為無用。即作歌行、律絕者，亦不敢斥楚辭、樂府為無用。而為新體詩者，乃以優美之國粹而盡斥之，何其夷也！臺北之採茶歌，純粹之民謠也，又莫不有韻，且極抑揚宛轉之妙。余嘗采其辭，明其意，美刺怨慕，可入風詩。而所謂新體詩者更萬萬不及。」見《雅堂文集》，頁 288-289。

⁸⁸ 「《升庵外集》：『唐人張打油〈詠雪〉詩云：『江上一籠統，井上黑窟窿，黃狗身上白，白狗身上腫。』故謂之俗者為打油詩。』然此詩有韻，且句法整齊，略如五絕，可吟可詠，勝於新體詩萬萬矣。」同註 6，頁 289。

亦必不能如此十字之寫景寫情耐人尋味也。⁸⁹

舊詩的精練、意趣深長，實非新體詩所能及者。連橫對新體詩的不滿非僅此而已，他進一步說：「或懼其難，學之不至，遂敢斥之。」⁹⁰撤去「句法聲調謂解放。」⁹¹譏以為「夏蟲井蛙」⁹²。

連橫對新體詩的諸多批判，有他理直氣壯的理由。傳統知識分子的養成，向來是十數年苦讀、服儒雅，而後進入官僚階層，學以致用，他們在古典文學的濡染，足以教他們有充分自信與自傲的本錢，相較之下，彼時的白話詩／文運動者，一來較乏精深的傳統學養，二來作品還在萌芽階段，萬不能遽與演進已千年之古典詩傳統抗衡，連橫的輕蔑，並非無由而至。但這些觀點之不合時宜，在於現代性文化、經濟資本的籠罩下，科技文明的陡升，國民教育實施，工廠興起，都市集居，中產階級形成，知識於養成、行銷、消費都講究效率，隨著知識內容的多元化，也不再局限於經史子集，因而走向言文一致易於了解，是必然的方向。儘管有所盲點，連橫所置身的現代性生活，仍然影響了他的文學觀念，而有了若干因時制宜的論述。這些論述首先表現於連橫詩話中對詩人詩作的品論。連橫以臺灣詩為歷史，致力於詩家與詩作的鉤沉。《詩乘》、《詩薈》輯錄作品，特別值得注意的是，他錄及女詩人的生平與詩作，《詩薈》更採用不少女詩人的投稿。雖然，當時詩話家注意及女性創作一共同趨勢，如詩報刊有「閩秀詩話」，不過，相較之下，連橫的態度更為嚴肅，相關論述更為透徹，他以「頌椒詠絮」為譬，又以「揆藻揚芬」為讚辭。他與王香禪的唱和在當時頗受矚目，並惹物議，他對女性的文學創作所作的品評，在當時都有一定的代表性。以下的這一段話極有意義：

臺灣詩學雖盛，而閩秀能詩者尚少。《詩薈》發刊以來，其寄稿者有王女士香禪、李女士如月、余女士芬蘭，清詞麗句，傳播騷壇。今則又有黃女士金川。女士臺南人，年十九，初學吟哦，雛鳳聲清，已非凡鳥。若更加閱歷，其造就未可量也。⁹³

「閩秀能詩者尚少」一句，充分表達連橫擺脫「女子無才便是德」的縛綁，矜惜女性才學。何以連橫如此看重女詩人？殖民政府極力推動女性教育、強調男女一同，女性亦尚武，可與男子並肩戰，對連橫的啟發是，漢文面臨空前危機，而「社

⁸⁹ 同註 6，頁 289。

⁹⁰ 同前註，頁 289。

⁹¹ 同前註，頁 289。

⁹² 同前註，頁 299。

⁹³ 同註 6，頁 304。

會盛衰，男女同責。況研究漢文，尤為正當，復何疑？」⁹⁴因而，女性亦將是復興漢文的生力軍，可與男子同站在第一線捍衛漢文；連橫類似的言論甚多，⁹⁵在此無法一一舉列。總之，連橫主張女子在詩壇應佔一席之地，可與男性並肩為漢學奮鬥，表達他對女性的特殊關懷與立場，其進步的男女觀念，係其接受新思潮洗禮之證明。

連橫另一反映時代意識的論述為他對地方性、民間性與通俗性三位一體的注意。現代性的一致化的傾向使得各地方趨於雷同，但因應現代化興起的旅遊消費卻反過來要求地方特色。殖民政府在臺灣推動的展館、公園、特色土產等，都在因應現代性興起的需求。1924年以降開啟的新舊文學論戰，新舊文人在彼此攻防的同時，也各自思考文學的進路，甚至考量新舊／文白合作同流的可能。化為實踐，即為三〇年代鄉土文學的興起，⁹⁶口語化以及鄉土取材。連橫的行動，落實在語言方面，即《臺灣語典》和《雅言》的編纂；在詩學論述方面，他重視臺灣民間歌謠，如採茶歌、竹枝詞，每見必做收錄；他自己的詩作使用具有臺灣地方文化、歷史特色的典故等，具體落實鄉土描寫。連橫以為：

比年以來，我臺人士輒唱鄉土文學，且有臺灣語改造之議，此余平素之計劃也。顧言之似易，而行之實難，何也？能言者未必能行，能行者又不肯行，此臺灣文學所以日趨萎靡也。夫欲提唱鄉土文學，必先整理鄉土語言。

97

連橫自陳鄉土文學是他畢生之職志，他也看清楚鄉土文學的問題，沒有一套通行的語言做為載具，因而他發憤整理臺灣語言，跨出鄉土文學的第一步，肯定臺灣語言、俚語、方言的存在，力陳其實用，並以之做為文學創作活動的美學價

⁹⁴ 「今臺北有吳瑣雲女士者，邀集同志，設立漢文研究會。不佞深嘉其志，而祝其會之成。然會之設立，或疑其隱，而老成者且以為憂。夫今日之女子，非復舊時之女子也。社會盛衰，男女同責。況研究漢文，尤為正當，復何疑？唯主其事者必須熱誠其心，高尚其志，黽勉其業，復得明師益友而切磋之，以副其所期，則疑者自釋而憂者且喜。」同註6，頁271。

⁹⁵ 「臺灣閩秀之能詩者，若蔡碧吟、王香禪、李如月諸女士，摘藻揚芬，蜚聲藝苑，皆雋才也。然碧吟以家事故，久廢吟哦。而香禪移居津門，如月亦寓蘇澳，山河阻隔，猶幸時通魚雁，得其近作，刊諸《詩薈》，亦足為騷壇生色。」同註6，頁271。「十數年前，聞洪女士浣翠之名，而讀其詩，語多淒怨。今則一洗俗調，無語不香，有詞皆秀。然後知詩之有關於境遇也。女士稻江人，曾學書於杜逢時先生，亦能篆刻。現居臺中，潛心詩學，又得陳沁園先生之指導，故其錦囊時貯佳句，乃以近作惠寄《詩薈》。頌椒詠絮，巾幗多才。諸女士之摘藻揚芬，當與藝苑文人爭光壇坫矣。」同註6，頁304。

⁹⁶ 三〇年代為第一次鄉土文學論戰主軸為臺灣話文論，七〇年代則為第二次鄉土文學論戰，即鄉土文學論，探討臺灣文學寫作方向、路線（1977-1978），參見陳淑容：《1930年代鄉土文學——臺灣話文論爭及其餘波》（臺南：臺南市立圖書館，2001年）。

⁹⁷ 同註16，頁1。唱，今作「倡」。

值，他進一步援引古人以為類譬，非特《詩經·小雅·巷伯》之詩，已啟其端。這類民謠，《左傳》宋人之諷華元、鄭人之歌子產，班、范兩書。蔡牽之亂，倣擾海上。薛志亮為臺灣知縣，募勇守城，與民同疾苦，而守備吉凌阿號知兵。民間為之謳曰：「文中有一薛，武中有一吉。任是蔡牽來，土城變成鐵。」及平，眾多其功。咸豐初，安邱王廷幹任臺灣縣，性貪墨，折獄徇私。民間為之謳曰：「王廷幹，看錢無看案。」⁹⁸《楚辭》南方文藝之代表，「方言之用，尤多異彩。」如「荃」之為「君」、「羌」之為「爰」、「些」之為「兮」，則其著也。而靈脩、山鬼、蕙茝、杜衡，更足以發揮鄉土文學之特色。⁹⁹《詩經》、《楚辭》兩者都有一個強大的方言傳統做為創作基礎，本係「民謳」，為一種風謠。唐詩、宋詞不忌方言，甚且多用方言，而且臺灣方言就有相當詞語為古代語言之遺存，可以直接就用諸詩作之中。他說：

唐人作詩每用方言，宋人之詞尤多用之。而臺灣方言之可入詩者，若「騎秋」、若「禪雨」、若「海吼」、若「迴南」、若「雙冬」、若「九降」、若「蔣鵲」、若「潮雞」，皆雋語也。我臺詩人，當有取而用之者。¹⁰⁰

除了《楚辭》、《詩經》、唐詩歷歷證之，連橫更補充說明俗諺的地位，他說：

俗諺，多可作對。茶餘酒後，曾舉一二。如「客人請人客」對「頭對作對頭」，又如「七扔八添九抄十無分」對「一錢二緣三水四少年」，真是天造地設，妙趣橫生。臺南《三六九小報》疊載〈新聲律啟蒙〉，為趙少雲、洪鐵濤及同好之士所作。悉采里言，復叶音韻，誠可謂本地之風光，而藝苑之藻繪也。他日如刊單本，布之海內，亦可為臺灣之特色。¹⁰¹

俗諺的價值除了可以作對聯，亦可入詩句，更重要的是，它為樹立臺灣特色。

鄉土文學除了語言使用是其論述重要，另一重點則是整理「國」故，這一點，連橫也有相當的自覺，他的語典、《詩乘》都是整理國故的具體成果。對於與他同時的文人所從事的國故整理，他一併地給予肯定。鄭坤五整理編輯〈臺灣國風〉，連橫便將之定位臺灣的民間歌謠，肯定「臺北之『採茶歌』，為一種特有之風謠」¹⁰²，他看出其於美學、文化的特殊性，斷言其價值將遠比擊鉢甚高，其為當代詩人的遺產，實屬必然，他說：「我輩處此環中，無時不為詩境，取之無盡，

⁹⁸ 同註 6，頁 272。

⁹⁹ 《楚辭》為詞章之祖。同註 11，頁 1-2。

¹⁰⁰ 同註 16，頁 42。

¹⁰¹ 同前註，頁 47。

¹⁰² 同註 6，頁 272。

用之不竭，又何須擊鉢相催，始成妙句？」¹⁰³

除了採茶歌、竹枝詞，他也注意到臺灣地方特有的「駛犁歌」，有聲無辭：

「駛犁歌」為鄉間一種音樂，則農歌也。田家作苦，歲時伏臘拊髀擊缶，而歌嗚嗚。……臺灣之駛犁歌，大都有聲無辭，所謂「伊啞啞難為聽」也。鄉中賽會，逐隊而出，以一男子駛犁、兩女子驂左右，和以絲竹、節以銅鈺，且唱且行，手舞足蹈。彼輩自有樂趣，固不得以「巴人下里」而擬「白雪陽春」也。¹⁰⁴

駛犁歌無辭，與文學無關，但從連橫對這類簡易曲聲的重視，可以看到他對民間階層俗樂的理解，「彼輩自有樂趣」正是對詩學傳統中所謂詩者，心之所往，不知手之舞之蹈之的擴大理解，是詩歌之起源。他並以原住民的口傳歌謠為例，說明文學的進程，做為文學發生的源頭，廳縣各志所載的原住民歌謠雖然簡單，但有其不可取代的重要性：

臺灣廳縣各志均載番歌，譯以華言，大都祀祖、耕田、飲酒、出獵之辭。而男女情歌亦采一、二，以存其俗。夫人類之進化，先有繪畫而後有文字、先有歌謠而後有文學，此智識發達之程式。臺灣蒙昧之番，尚無文字而有繪畫、尚無文學而有歌謠，故考古學者、歷史學者、民俗學者以此為貴重之文獻。得其遺跡隻語，詳細研求，可知大體。原人時代之景象亦復如是，如《吳越春秋》所載〈斷竹歌〉則其例也。¹⁰⁵

連橫也注意到民間藝人的彈唱，最常見的「歌仔」，即彈詞，與〈孔雀東南飛〉敘事詩的性質略同。臺南有盲女，挾一月琴，沿街賣唱。其所唱者，為「昭君和番」、「英臺留學」、「五娘投荔」等男女悲歡離合之事。此外，也有采拾臺灣故事，編為歌辭者，如「戴萬生」、「陳守娘」及「民主國」，這就是「西洋之史詩」了。今之文學家，如能「將此盲詞而擴充之，引導思潮，宣通民意，以普及大眾。」其於社會之教育，將有莫大之裨益！¹⁰⁶由此可見連橫對通俗文學看法之基進（radical）。

以上從地方廟宇之對聯、採茶歌、駛犁歌、原住民歌謠、歌仔等，連橫幾乎窮竭臺灣的各種謠歌聲樂，並將之逐一與中國文學之同類型文體比較，藉古文經典重新確認臺灣民間文學的特質與特色，肯定其存在的價值與意義。由於這些民間遺產如此重要，他進一步呼籲這一類口傳文學的採集整理，他說：

¹⁰³ 同前註，頁 272。

¹⁰⁴ 同註 16，頁 35。

¹⁰⁵ 同前註，頁 5。

¹⁰⁶ 同註 6，頁 36。

……二十年前，李耐儂發行《臺灣文藝雜誌》，曾采數十首，且為評註。擷翠揚芬，感均頑豔，誠浪漫之文學也。近者臺南《小報》亦載「黛山樵唱」、「消夏小唱」，頗有佳構。而廈門某氏曾刊臺灣情歌，惜其用字遣辭尚欠斟酌。今之提唱鄉土文學者，何不起而搜羅以存妙製，為藝苑中放一異彩也。¹⁰⁷

連橫注重臺灣的地方特色，認同臺灣特色的文學歌謠，著實反映或者回應當時臺灣特殊的歷史情境——殖民政治裡現代化進程中對鄉土文學的訴求。從這些蛛絲馬跡，我們應該說，連橫的民間文學知識是頗為全面的，而且處處注意到根源。如提到臺語的〈育兒歌〉，即〈栲栳歌〉，便印證了「樂府」有〈饋面辭〉。

對於臺灣既有民間謠歌的深刻理解，看來似乎緊緊回扣中國文化書寫傳統，事實上卻充滿了革新的意圖。基本上，他在這裡所呼應的書寫傳統並非中國之主流，而是其末流。此一末流在五四文學運動（1919）中受到高度重視，民間文學與民俗信仰的田野調查、蒐集整理蔚為風潮，幾乎與五四同時，海峽的這一岸臺灣也在本土文人覺醒與日本官方的整飭下有頗為豐富的成果呈現，但能夠將之與中國文化傳統繫聯，闡析其內容之本土意義者，連橫可以說獨領風騷。這樣的視野必須有博學的基礎，以及圓通之識見。對於印刷現代性的衝擊，長期做為媒體人，連橫之感受必然深刻，因而更能體會地方性之重要性。前述對於臺灣各類文學類型的檢視，固然是連橫做為史家於文學史的高度自覺，但他更提出地方性在創作實踐所佔有的位置，亦即「書寫臺灣」的必要性。在創作論裡他提及虛心靜氣的修養方法，走入一己處身的自然：

圓山也，碧潭也，北投也，皆臺北附近之詩境也。遠而淡水之濱，觀音之麓，社寮之島，屈尺之溪，亦足供一日之遊。杖頭囊底，妙句天然。我輩仄居城市，塵氛撲人，何不且捐俗念，一證真如？¹⁰⁸

在這裡，連橫一語雙關，意謂吾人此身所在之現場方為自我安頓之地，而惟有自我安頓後，得以安頓詩之思，一體真如。他以為，詩人欲進入創作之心靈有賴於「現場」，詩作題材暨其命題，所應秉持的原則完全相同。連橫大聲疾呼臺灣之名勝古蹟，大可用來做為詩歌的好題目，而徵詩者竟舍近而圖遠，老是在找「桃葉渡」、「莫愁湖」一類，題目雖佳，終難觀感，其弊病即在於沒有作者的在場經驗，純然為詩造情，明明是身在臺灣蝸居之中，卻仿作「咸陽弔古」，「雖極能事，終是死詩，而非活詩。」¹⁰⁹ 追求詩歌膚淺的表層之美，卻失去最重要的生命力。

¹⁰⁷ 同註 16，頁 6。

¹⁰⁸ 同註 6，頁 272-273。

¹⁰⁹ 同前註，頁 281-282。

這正是連橫對新文人所批判——舊文人作詩惟務懷古傷情，暮氣沉沉——的一個非常重要的自我反省。

在寫物摹景方面，連橫讚賞孫湘南、張鷺洲等善寫臺灣氣候，並作評論道：「故欲為臺灣之詩，須發揮臺灣之特色。如以江南花月、塞北風雲而寫臺灣景象，美則美矣，猶未善也。」¹¹⁰「臺灣景色之可入詩者，美不勝收」，¹¹⁰就地方取景、就場所取境，立足臺灣，不「掉書袋」，不蹈襲用古人既定套語。也因此，連橫於¹¹¹《詩乘》鈎沉作品時，不忘說明作品本事，很多時候，以臺灣地景、事件做為輯錄相關詩作的主題，如談海東攬勝的地景詩、寫林爽文的記事詩等，凸顯臺灣特色。

連橫在闡述其詩歌主張時，在性別、地方性、民間性、通俗性等方面，頗為深刻地呈現了被殖民的歷史情境下多元文化資源因出版印刷性的傳播而更容易匯集，因而產生了混雜多元文化的論述。於後人對於臺灣古典詩歌歷史的描繪與想像，以及對連橫文學主張的瞭解，提供了不可估量的價值。

五、結語

本文從連橫對官檢、自我官檢的批判、詩歌創作向大傳統回歸的種種思考，以及他受多元文化激盪出的各種理念，檢視其詩話論述如何建構臺灣古典詩創作的「正典」。他力主擊鉢吟非詩，一方面諄諄諫議古典詩界，一方面與新學對舊學的詆斥論戰。他看到官檢壓抑下古典詩創作的變形，力行向中國古典詩傳統的回歸，無論是從詩人養成、詩歌創作與鑒賞活動等，無不援引中國古典詩學論述傳統，以作為臺灣古典詩正典的依傍。當他在當代多元文化資源下，被觸發因時制宜的各種創作理念，而在性別、民間性、通俗性與地方性有截然不同於傳統的觀點時，他亦不忘回顧中國詩學傳統，以為呼應。在日治時期的詩學論述裡，連橫相當地凸出了其個人的學植、視野與投入，在對於「正典」的反省上提出有力的論證，而語典、《詩乘》的著作，《詩薈》的編輯，正是其具體呈現主張的重要呈現。透過對連橫論詩相關作品的完整整理，我們發現連橫懷抱著澄清臺灣詩壇之用心，他的詩歌主張、改革訴諸的方式、實踐改革之意志，體現為一種對正典的追尋歷程，歸宗於維繫漢學、保存國粹，由文學擴及臺灣民族文化之理念。

¹¹⁰ 同前註，頁 270。

¹¹¹ 「『兩乳燕投孤壘宿，四時花共一瓶開。』孫湘南句也。『花無寒燠隨時發，酒長瓊漿不用沽。』六居魯句也。而張鷺洲亦有詩云：『少寒多燠不霜天，木葉長青花久妍，真個四時皆似夏，荷花度臘菊迎春。』此均善寫臺灣氣候」。同註 6，頁 270。

若以一般的眼光看，連橫的詩學論述不只是紛歧，有時候甚至陷於矛盾。他痛批詩界，但自己也奔走於詩仔會與擊鉢吟，顯見其自身不免於陷入其泥淖。他抨擊日本官方對言論尺度的壓抑，反對因此而造成的廣大影響，於當時的阿諛頌美之風，不以為然，但他的作品經常出現日人序跋。他執著於古典詩歌的價值在於抒發或感動個人情志，能對社會風俗的教化產生一定的作用力，於民族國家的歷史與主體性的保存扮演著重要的角色；但是，為了極力稱舉詩歌的重要性，他援引日本文化、東亞文明以為其不可或缺之佐證，在這部份與其詩歌為一民族一國家之精神所寄的看法相忤。在創作論上，他頗堅持於詩歌情感的真實，在審美論上，詩歌語言藝術的錘鍊，但他卻極力讚許詩鐘之作用；為了捍衛漢學傳統，他作《詩乘》，便指出為史之詩縱然其文學不可觀，亦具備存錄的價值。¹¹²我們可以看到在時代文化潮流與政治的圈限下，他在論述上所做的各種自我調整與混雜。這樣的調整在幫助吾人理解連橫其個人行誼、詩學主張之外，亦增益吾人對於其時文學發展的整體理解。

引用書目 (Bibliography)

壹、中文文獻 (Chinese bibliography)

一、文獻 (The bibliography)

吳德功：《瑞桃齋詩話》，南投：臺灣省文獻會，1992年。(Wu De-Gong. *Causeries on Poetry in Juei Tao Chamber*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.)

吳德功原著，江寶釵校注，李知灝責任編輯：《瑞桃齋詩話校註》，臺北：國立編譯館，2008年。(Wu De-Gong, Chiang, Pao-chai annotated, Li Chi-hau compiled, *Causeries on Poetry in Juei Tao Chamber*. Taipei: National Academy for Educational Research, 2008.)

李漁叔：《三臺詩傳》，臺北：學海，1976年。(Li Yu-Shu. *Three Tai Poem Biography*. Taipei: Hsueh-Hai, 1976.)

¹¹² 這一點，在施懿琳：《清代臺灣詩所反映的漢人社會》（臺北：臺灣師範大學國文系博士論文，1991年）、江寶釵：《臺灣古典詩面面觀》（臺北：巨流，1999年），都曾有所論及。

- 柳宗元：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集（下）》，臺北：華正書局，1990年，頁871-874。（Liu Tsung-Yuan. “The paper answering Wei Chih-Li to disusing Teacher’s Profession.” in *Liu Tsung-Yuan’s Corpus*, pp. 871-874, Taipei: Hua-Cheng Books, 1990）
- 洪棄生：《寄鶴齋詩話》，作者自行出版，不著年代。（Hung Chi-Sheng. *Heh-Jai Commentaries on Poetry*. Author’ Publishing, non-marked years.）
- 連橫：《雅言》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Ya Yen*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《雅堂文集》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Ya-Tang Corpus*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《雅堂先生家書》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Ya-Tang’s Family Letters*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《雅堂先生集外集、臺灣詩薈雜文鈔》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Ya-Tang’s Additional Corpus, Taiwan Poetry Constellate essay recorded*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《雅堂先生餘集》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Ya-Tang’s Surplus Corpus*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《臺灣通史》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *The Panorama of Taiwan History*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《臺灣詩乘》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Taiwan Poetry History*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《臺灣詩薈》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Taiwan Poetry Constellate*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連橫：《劍花室詩集》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。（Lien Heng. *Chien Hua Room’s Poetry*. Nantou: Taiwan Province Documents, 1992.）
- 連震東：〈附錄連雅堂先生家傳〉，《臺灣通史》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年，頁51-58。（Lien Chen-Tung. “Appendix: Lien Ya-Tang’s Home Biography.” in *The Panorama of Taiwan History*, pp. 51-58, Taipei: Taiwan Bank’s Economical laboratory, 1962.）
- 連震東：〈連雅堂先生年表〉，《臺灣通史》，臺北：臺灣銀行經濟研究室，1962年，頁59-63。（Lien Chen-Tung. “Lien Ya-Tang’s Chronology.” in *The Panorama of Taiwan History*, pp. 59-63, Taipei: Taiwan Bank’s Economical laboratory, 1962.）

二、專書與專書論文（Books and book papers）

- 古田敬一著，李淼譯，《中國文學的對句藝術》，臺北：祺齡出版社，1994。(Furutake Keichi, Li Miao translated. *The Couplet's Art in Chinese Literature*. Taipei: Chi Ling Press, 1994.)
- 江寶釵：《臺灣古典詩面面觀》，臺北：巨流，1999年。(Chiang, Pao-chai. *Taiwanese Traditional Poetry in all aspects*. Taipei: Chu Liu Press, 1999.)
- 施懿琳：〈日治中晚期臺灣漢儒所面臨的危機及其因應之道——以彰化「崇文社」為例〉，《第一屆臺灣儒學研究國際學術研討會論文集》(上冊)，臺南：成功大學，1997年，頁359-392。(Shi Yi-Ling. "Taiwanese Confucian's Crisis and the Solution in Late Japanese colonial period." in *The First Taiwanese Confucianism International Symposium Thesis (book 1)*. Tainan: National Cheng Kung University, 1997.)
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1984年。(Hsu Fu-Kuan. *The Spirits of Chinese Art*. Taipei: Taiwan Students Press, 1984.)
- 許俊雅：《臺灣寫實詩作之抗日精神研究——一八九五～一九四五年之古典詩歌》，臺北：國立編譯館，1997年。(Xu, Zun-Ya. *The Study of Anti-Japan's Spirit in Taiwan Realism Poetry*. Taipei: National Academy for Educational Research, 1997.)
- 許俊雅主編：《講座 Formosa：臺灣古典文學評論合集》，臺北：萬卷樓，2004年。(Xu, Zun-Ya edited. *Lecture Formosa: Commentation of Taiwanese traditional literature*. Taipei: Wan Chuan Lou Press, 2004.)
- 陳淑容：《1930年代鄉土文學——臺灣話文論爭及其餘波》，臺南：臺南市立圖書館，2001年。(Shu-jung Chen. *Taiwanese Homeland Literature of the 1930's The Arguments and Responses Thereto*. Tainan: Tainan Municipal Library, 2001.)
- 黃美娥：〈從「詩歌」到「小說」：日治初期臺灣文學知識新秩序的生成〉，《跨領域的臺灣文學研究學術研討會論文集》，臺北：行政院原住民委員會，2006年，頁45-79。(Huang, Meei-er. "From Poem to Novel: the rising of Taiwanese Literature's new order in Japanese colonial period." in *Taiwanese Literature of Cross-border Symposium Thesis*. Taipei: Council of Indigenous Peoples, Executive Yuan, 2006.)
- 黃美娥：〈對立與協力：日治時期臺灣新舊文學論戰中傳統文人的典律反省與文化思維〉，《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，臺北：麥田，2004年，頁81-142。(Huang, Meei-er. "Opposition and Cooperation." in *Mirrors of Multiple Modernities: Cultural Vision and Literary Imagination of Traditional Taiwanese Literati under Japanese Rule*. Pp.81-142,

Taipei: Rye Field Publishing, 2004.)

黃美娥：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，臺北：麥田，2004年。(Huang, Meei-er. *Mirrors of Multiple Modernities: Cultural Vision and Literary Imagination of Traditional Taiwanese Literati under Japanese Rule*. Pp.81-142, Taipei: Rye Field Publishing, 2004.)

廖炳惠：《臺灣與世界文學的匯流》，臺北：聯合文學，2006年。(Liao, Bing-Hui. *The Convergence between Taiwanese Literature and World Literature*. Taipei: Unitas Udnngroup, 2006.)

廖炳惠編著：《關鍵詞 200：文學與批評研究的通用辭彙編》，臺北：麥田，2006年。(Liao, Bing-Hui. *Key words 200*, Taipei: Unitas Udnngroup, 2006.)

劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》，臺北：聯經，1981年。(Liu Jo-Yu, Du Guo-Cing translated. *Chinese Literary Theory*. Taipei: Linking Books, 1981.)

黎澤霖纂修，《臺灣省通志稿·教育志文化事業篇》，臺北：捷幼，1999年。(Li Tse-Lin compiled. *Taiwan Province Tung Chih Draft: Education and Culture Establishments*. Taipei: Chieh Yu Press, 1999.)

三、期刊論文 (Journal paper)

江寶釵：〈日治時期臺灣傳統文人對世務之肆應——以連橫的傳播事業為觀察核心〉(2009年10月)，《成大中文學報》二十六期，頁81-118。(Chiang, Pao-chai. "Taiwanese Literati's Responses to Contemporary World Chang During the Japanese Colonial Period —Based on the Observations of Lian-Heng's Han-Xue Propagation Activities." in *Jurnal of Chinese Literature of National Cheng Kung University*, No.26, 2009, Oct, pp.81-118.)

黃得時：〈連雅堂對臺灣文化三大貢獻〉，《傳記文學》第三十卷第四期(1977年)，頁10-16。(Huang Te-Shih. "Lien Ya-Tang's three contributions to Taiwanese Culture." in *Biographical Literature*, No.30:4, 1977, pp.10-16.)

謝崇耀：〈洪棄生「寄鶴齋詩話」初探〉，《古今藝文》第二十九卷第二期(2003年2月)，頁27-47。(Hsieh Chung-Yao. "The First Investigation in Hung Chi-Sheng's Heh-Jai Commentaries on Poetry." in *Ku Chin Arts*, No.29:2, 2003.2, pp. 27-47.)

謝崇耀：〈連雅堂「瑞軒詩話」介紹〉，《臺灣文獻》第五十四卷第二期(2003年6月)，頁377-396。(Hsieh Chung-Yao. "Introduction of Lien Ya-Tang's Jui Hsuan Commentaries on Poetry." in *Taiwan Cultural Heritage*, No.54:2, 2003.6, pp.377-396.)

四、學位論文 (Dissertation)

施懿琳：《清代臺灣詩所反映的漢人社會》，臺北：師大國文博士論文，1991年。

(Shi Yi-Ling. *The Reflected Hans Society in Taiwanese Poem during Qing Dynasty*. Ph.D. diss., Taipei: National Taiwan Normal University, 1999.)

翁聖峰：《日據時期臺灣新舊文學論爭新探》，臺北：輔仁大學中文所博士論文，

2002年。(Weng Sheng-Feng. *Discussion on Controversy of Taiwanese Modern and Historical Literature during Japanese Occupation*. Ph.D. Taipei: Fu Jen Catholic University, 2002.)

陳怡如：《回歸風雅傳統——洪棄生《寄鶴齋詩話》研究》，臺北：輔仁大學中

文研究所碩士論文，2005年。(Chen I-ru. *Returning literary pursuits Tradition: The study of Hung Chi-Sheng's Heh-Jai Commentaries on Poetry*. MS. diss., Taipei: Fu Jen Catholic University, 2005.)

潘振宏：《宋詩話中的白俗觀》，宜蘭：佛光人文社會學院文學研究所碩士論文，

2005年。(Pan Chen-Hung. *The View Pint of Plain and Vulgar in Commentaries on Poetry during Song Dynasty*. MS. diss., Yilan: Fo Guang University, 2005.)

五、網路資源 (Network resources)

《孟子·離婁》，「中研院漢籍電子文獻」，<http://hanji.sinica.edu.tw/index.html?>。

(“Li Lou.” in *Mencius*, Academia Sinica Han’s Book Electronic Documents, <http://hanji.sinica.edu.tw/index.html?>.)

貳、英文文獻 (English bibliography)

一、專書與專書論文 (Books and book papers)

Hall, Stuart, ‘New Ethnicities’ in ‘Race’, *Culture and Difference*, ed. by, James Donald, James, and Ali Rattansi (London: Sage 1992), pp. 252-259.

Variations on a Great Cultural Tradition:
Lian Heng's quest for a canon of Taiwan's classical
shi poetry

Chiang, Pao-chai*

Abstract

During the Japanese occupation, Taiwan was drifting herself in the modern colonial society. The literati like Lian Heng, who had the experiences of the encounter with different cultural, feeling like he was a stranger at home. Through which they developed a highly hybrid thinking, Chinese but western, local but Japanese, traditional but innovative. When we went through Lian Heng's poetic commentaries, we discovered they were characteristic of all this traits. It is impossible for us to track down how Lian Heng wrote up all of them since his works have not been edited chronologically. However, from the work contents we can draw the aspects of his thoughts about poetry writing, which can be divided into three categories, how he responded to the censorship of colonial government, how he tried to follow up the Chinese classic literary tradition, how he put multiple cultural resources all together into his poetic commentaries. The final end of his poetry thoughts turns out how he can preserve the traditional elements of Han culture, and then get to the goal of global modernization.

Keywords: Lian Heng , the big tradition, poetic commentaries,
Japanese Occupation period.

* Professor, Department of Chinese, and Institut of Taiwanese Literature, National Chung Cheng University.

戰後題襟亭填詞會與鷗社詞作研究*

蘇淑芬**

提 要

民國 36 年，張李德和在自家逸園的題襟亭自組詞社，稱題襟亭填詞會，專為填詞，不課律絕。民國 38 年，鷗社復社。詞人自以為追求淡泊名利，藉詩詞來陶冶性情，歌頌高風亮節。兩社詞作，包括題詞、詠物、懷古、抒情、寫景等主題，內容豐富。所展現的現象是：一、因為鷗社是詩社，所以常有一詞一詩的現象，二、寫景詞以聯章體表現，三、詞人間常步韻聯吟，四、韻律問題，當時詞譜缺乏，偶有混押情形。兩社所呈現的詞學意義：一、有意識的命名詞集，出版《羅山題襟集》、《羅山題襟亭詞集》，嘉義古名羅山，詞中有意識的表彰鄉里景致與特色，二、增進詞學交流，鷗社舉辦雅集，使詞作互相交流切磋，取長補短，有利於提升創作技巧。並舉辦多社聯吟，互相切磋，增進情感與詞藝。三、保存詞學文獻，當時出版書籍，必須花費大筆經費，詞人詞作大都沒收集出版，因《羅山題襟亭詞集》與《鷗社藝苑》的出版，得以完整保存詞人作品。

關鍵詞：題襟亭填詞會、鷗社、嘉義八景、鷗社藝苑

* 本文為 99 年度國科會專題研究計畫（NSC99-2410-H-031-071）之部分研究成果。初稿宣讀於 2010 年 4 月 29 日東吳大學主辦「蛻變與開新——古典文學國際學術研討會」；承蒙討論人包根弟教授與兩位匿名審查委員惠予修改意見，謹此致謝。

** 現任東吳大學中國文學系專任教授

前言

臺灣詩社極多，可是詞社卻稀少。日治時代全臺僅有兩個詞社——巧社與小題吟會。巧社在臺北，小題吟會在嘉義。兩詞社都是由詩社同人，因志同道合，再另行設立詞社。可惜兩詞社都維持不到二年即解散。巧社創立於昭和 9 年（民國 23 年，1934），次年社員即不再有詞作唱和出現。小題吟會創立於昭和 18 年（民國 32 年，1943），但昭和 20 年（民國 34 年，1945）盟機轟炸劇烈，會員星散。等到大戰結束後，民國 36 年（1947），社員中的張李德和在家中逸園之題襟亭設立題襟亭填詞會，專為填詞，不課律絕。直到民國 40 年（1951），張李德和選上省議員，詞社才結束。民國 38 年（1949），嘉義鷗社在省立嘉義醫院內孔廟碑故址復社，雖然鷗社是詩社，但社員中許多曾是題襟亭填詞會社員，因此在社集月課時，也常常填詞，有如題襟亭填詞會的延續。本論文將探討嘉義地區題襟亭填詞會、鷗社，創立時地，社群名稱、社集方式、詞作內容，詞作現象，以及詞學意義，期望能補足研究戰後臺灣詞史之不足。

壹、社群之創立與活動

題襟亭填詞會和鷗社都設立在嘉義，前者是戰後成立，後者是戰後復社，兩社成立相差二年，其中成員大都重疊，都是熱愛鄉土與詩詞者，茲將兩社列表如下：

設立	題襟亭填詞會	鷗社
創社時間	民國 36 年（1947）秋天，民國 40 年（1951）結束。	民國 38 年（1949）復社於省立嘉義醫院孔廟碑故址。
創社地點	嘉義	嘉義
社名意義	「題襟」，指抒寫胸懷。詞社設在李德和家逸園之題襟亭，故取名題襟填詞會。	鷗盟之意，指一群淡泊名利，喜愛吟詠，並熱愛鄉土，「忠貞報國、以為民率」的群體。
創始人與社員	李德和（連玉）所設，社員有賴尚益（惠川）、林緝熙（荻洲）、吳文龍（百樓）、許然（藜堂）、譚瑞貞（恤紅、康英）、賴柏舟（秋航）、朱木通（芑亭）、黃振源（鑑塘）、蔡水震（	戰後由賴柏舟、蔡明憲招聘新生，並聘賴惠川、李德和、黃文陶、吳文龍為顧問，成員有方輝龍、王甘棠、蔡炳輝、黃水文、譚瑞貞等，同時旅北社員林玉山、簡竹村、黃鷗波等十四名設臺北

	明憲)、汪敬若等十一人。	分社。
社集時間	不定時	每月社集
社集活動	專為填詞，不課律絕	月課、擊鉢、與其他詩社聯吟
詞作主題	題詞、懷古、詠物	懷古、詠物、寫景

一、創社緣起

題襟亭填詞會是小題吟社的延伸，小題吟社創立在昭和 18 年(民國 32, 1943)，由嘉義賴惠川所設。社員有賴惠川、賴柏舟、譚瑞貞、林緝熙、李德和、吳百樓、蔡水震等數十文人參加。¹因為昭和 20 年(民國 34, 1945)盟機轟炸劇烈，會員星散，到各鄉下避難，吟詠中輟。直到日本投降，才由李德和在自家逸園之題襟亭創題襟亭填詞會。至於填詞會到底創立何年？有以下三種說法：

(一) 創立於民國 34 年(1945)

賴子清〈古今臺灣詩文社〉記載：

昭和二十年 1945 年 8 月 14 日，日本昭和天皇發表〈終戰詔書〉，二次大戰結束。同年秋天，社員興起，集合於李德和的題襟亭，重整旗鼓，繼續填詞集會，後改名曰題襟亭填詞會，專為填詞，不課律絕，仍由柏舟逐期油印，詞譜，分發各會員。民國四十年(1951)，乃告中止。²

根據賴子清的說法，題襟亭填詞會創立於 1945 年秋天。但是 1945 年，日本剛投降，同年秋天「集合於李德和的題襟亭」，可是此時題襟亭根本還未建造。

(二) 創立於民國 35 年(1946)

根據簡瑞榮編纂《嘉義市志·人物志》記載：

昭和二十年(1945)四月初，美軍機連續轟炸是繁華區，致琳瑯山閣於五月十一日被炸成灰燼。八月中旬日本投降戰爭結束，(李德和)自疏散地回家，即住進幸未被炸毀的和風館內。由於戰爭使身心俱疲，更常年掛慮昭和十四年即被徵招至南洋服軍醫之長子兒雄安危，導致眼疾難癒。惟至民國三十五年(1946)六月，長子終於安然返家，頓使心情開朗。是年秋重建琳瑯山閣，以重開諸峰醫院並供長子開業張外科醫院；在逸園新建「

¹ 見賴子清：〈古今臺灣詩文社(二)〉，《臺灣文獻》10 卷 3 期(1959 年 9 月)，頁 97。

² 同上注，頁 97。

題襟亭」，以供文人雅士共聚吟詠填詞。³

因為大戰時，社員都疏散各地，琳琅山閣也因戰火「炸成灰燼」。直到民國 35 年（1946）6 月，張李德和的兒子安然返家後，李德和心情開朗，秋天才在逸園新建「題襟亭」，供文人雅士吟詠，但沒有指出題襟亭是何時蓋好。

（三）創立於民國 36 年（1947）

根據張婉英、施懿琳〈張李德和生平年表〉：

（張李德和）1947 年，55 歲，重建琳琅閣題襟亭。長子兒雄從南洋返鄉開業。長年掛慮其安危，身體健康受損。⁴

張婉英是張李德和之七女，紀錄民國 36 年（1947），重建琳琅閣題襟亭，應該比較正確。並非如《嘉義市志·人物志》所言是民國 35 年（1946）建造。而且張李德和〈琳琅山閣聯吟會沿革〉：

迨日治末期，大東亞戰激烈，晝夜空襲，自然風流雲散。樓屋亦受轟炸灰燼。光復第三年之秋，始克服百般之困憊，恢我自由之襟抱，復組織成吟。於草創之題襟亭，積極展開填詞之一道。⁵

張李德和言「光復第三年之秋」，「復組織成吟，於草創之題襟亭，積極展開填詞之一道」，可見題襟亭填詞會應該設立於光復第三年，即民國 36 年（1947）秋。因此施景琛〈題襟亭填詞集序〉言：「（題襟亭填詞會）立社僅三年，社址羅山題襟亭，羅山女士主之。」⁶民國 40 年（1951），張李德和當選第一屆臨時省議會議員後，⁷可能太忙碌，題襟亭填詞會宣告解散，才由戰後復社的鷗社，繼續填詞。

鷗社始創於大正 7 年（民國 7 年，1918），起初由方輝龍、王甘棠等以「無名」結合，幾乎每日吟詩，後改為尋鷗吟社。五週年後，大正 12 年（民國 12 年，1923）秋，賴柏舟、蔡水震主領的「無名吟會」加入，並改稱鷗社。昭和 12 年（民國 26 年，1937），抗日肇起，社員星散，或西渡大陸，或遷居各地，鉢聲沉寂。民國 38 年（1949）在省立嘉義醫院內孔廟碑故址重集。根據方輝龍〈鷗

³ 黃金山：〈李德和〉，見簡瑞榮編纂：《嘉義市志·人物志》（嘉義：嘉義市政府，2002 年印行），頁 257。

⁴ 江寶釵、張婉英：〈張李德和生平年表〉，見江寶釵：《張李德和詩文集》（臺北：巨流出版社，2000 年），頁 605。

⁵ 同上注，頁 291。

⁶ 張李德和編：《羅山題襟填詞集》（嘉義：自印本，1953 年），頁 3。此書已經絕版，各圖書館沒有收藏，感謝嘉義黃哲永先生借閱。

⁷ 同注 4，頁 606。

社沿革)：

民國八年，梅魂方輝龍，無涯王甘棠，炳輝蔡酉，南勳黃助，始以無名之結合，從事吟詠，繼作有體之尋鷗吟社，自樹一幟，得社員拾五名，民國十二年仲秋，為五週年紀念，改稱鷗社，……民國二十六年燹火中，社員星散，或雄飛大陸，或遷居各地，一時鉢聲沉寂，迨民國三十八年在省立嘉義醫院孔廟碑故址重集，再整旗鼓，力圖復興。⁸

因為戰爭，鷗社成員星散，大戰結束後，民國 38 年復社於省立嘉義醫院孔廟碑故址。

二、社群名稱

題襟亭填詞會因為設立在張李德和命家中的題襟亭，故稱「題襟亭填詞會」。所謂「題襟」，指抒寫胸懷。唐溫庭筠、段成式，余知古常題詩唱和，有《漢上題襟集》十卷。⁹後遂以「題襟」謂詩文唱和抒懷。林臥雲〈題題襟亭〉樂府詩：「題襟亭。題襟亭。亭在城西逸園之芳庭。翼然結構幽且潔，石案石凳何瓏玲。」並有序：

題襟亭為芸世兄，張錦燦先生令夫人德和女史，煮史烹經，嘯傲煙霞之絕好處。故每遇佳辰令節，騷人墨客，群屣踰躡，雅集題詠已有年矣。¹⁰

可知題襟亭是在張李德和家中逸園內，每遇佳辰良景，騷人墨客都在此雅集題詠。賴惠川〈題襟亭序〉：

諸羅八景六勝之外，復有題襟亭焉。亭為德和女史吟香處也。(《羅山題襟集》，頁 5)

林緝熙〈題題襟亭〉亦云：

憶昔樓閣參差，曾經兵燹，幸喜天心眷顧，重看花紅。……乘興則拈韻題詩，獨坐則焚香煮茗。(《羅山題襟集》，頁 7)

都可看出題襟亭是張李德和「拈韻題詩，焚香默坐」之處，也是騷人墨客雅集題詠的好所在，因此詞社取名「題襟亭填詞會」。

鷗社，即鷗盟之意，指一群淡泊名利，喜愛吟詠的群體。黃文陶〈鷗社藝苑

⁸ 見方輝龍：〈鷗社沿革〉，見賴柏舟編：《鷗社藝苑四集》(臺北：龍文出版社，2009年3月)，頁10。以下所引《鷗社藝苑四集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

⁹ 見歐陽修：《新唐書·藝文志》(臺北：鼎文出版社，1998年)，頁1624。

¹⁰ 見張李德和編：《羅山題襟集》(臺北：龍文出版社，2009年3月)，頁3。以下所引《羅山題襟集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

四集序〉寫出「鷗社」名稱：

我嘉諸君子、心同隱逸、人盡風流、於民國八年因慕沈公之遺風、爰集同志、聯組詩社、而訂名曰鷗、蓋取其來往隨潮、自由有信、寓意詩人應披心示誠、忠貞報國、以為民率。(《鷗社藝苑四集》，頁4)

說明鷗社諸君子「心同隱逸、人盡風流」，因仰慕沈斯庵的遺風，籌組詩社，取海鷗之「來往隨潮、自由有信」，是個淡泊名利，並要「忠貞報國、以為民率」的詩社群體，故取名「鷗」。蘇孝德〈祝鷗社創立五週年〉：

獨愛閒鷗結雅羣。騷壇擅立鶴鵝軍。此間自是忘機地。何必他鄉覓水雲。

11

鷗社是使人忘卻心機之處，而這些喜愛悠閒者，又能成為騷壇上的「鶴鵝軍」，指列陣的軍隊。黃鑑塘〈鷗社藝苑題詞〉：「名標藝苑寔堪差，鷗鷺忘機互唱酬。」¹²又蘇鴻飛〈席上呈鷗社顧問諸先生並諸同人〉：「江山自古多離恨。鷗鷺忘機歷劫灰。」(《鷗社藝苑四集》，頁38) 林緝熙〈祝鷗社五週年誌盛〉：「騷壇五載沐餘薰，鷗鷺忘機締水雲。」¹³陳劍魂〈呈鷗社諸友〉：「鷗鷺羅山續舊盟。利祿忘懷甘淡薄。」(《鷗社藝苑四集》，頁132) 都指鷗社是個令人忘卻心機，淡泊名利，相互酬唱之處。

三、詞社成員

題襟亭填詞會社員共有十一人。《羅山題襟亭詞集》前有八十一歲的施景琛序言：

壬辰冬，……近又得嘉義李德和女士，惠贈羅山題襟集，花團錦簇，璧合珠聯。為鯤南詩社發一異彩，又乞弁羅山題襟亭詞集，……展讀詞集，都數百千闕，作者十四人，立社僅三年。社址羅山題襟亭，羅山女士主之。

14

壬辰是民國41年(1952)，張李德和將所出版的《羅山題襟集》贈送施景琛，並要求寫序，因為施景琛看到的是《羅山題襟集》，所以寫「展讀詞集，都數百千闕，作者十四人」。其實真正題襟亭填詞會會員名單，是列在有《羅山題襟亭詞

¹¹ 賴柏舟編：《鷗社藝苑初集》(臺北：龍文出版社，2009年3月)，頁36。以下所引《鷗社藝苑初集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

¹² 賴柏舟編：《鷗社藝苑次集》(臺北：龍文出版社，2009年3月)，頁94。以下所引《鷗社藝苑次集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

¹³ 賴柏舟編：《鷗社藝苑三集》(臺北：龍文出版社，2009年3月)，頁84。以下所引《鷗社藝苑三集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

¹⁴ 同注6，頁3。

集》首頁，¹⁵並寫上編輯此書時社員的年齡。有賴尚益（惠川）、林緝熙（荻洲）、吳文龍（百樓）、許然（藜堂）、李德和（連玉）、譚瑞貞（恤紅）、賴柏舟（秋航）、朱木通（芾亭）、黃振源（鑑塘）、蔡水震（明憲）、汪敬若，共十一個人。茲羅列題襟亭填詞會成員表及詞作：

作者	字號	生卒年	詞作
賴尚益	惠川	(1887-1962)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉、〈驀山溪·觀海〉
林緝熙	荻洲	(1887-1962)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉、〈驀山溪·觀海〉
吳文龍	百樓	(1889-1960)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉
許然	藜堂	(1880-1975)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉
李德和	連玉	(1893-1972)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉
譚康英	恤紅、 瑞貞	(1890-?)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉
賴柏舟	秋航	(1904-?)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉
朱木通	芾亭	(1905-1977)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈搗練子·紙鳶〉
黃振源	鑑塘	(1905-1978)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉
蔡水震	明憲	(1905-1988)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈摘得新·秋雨〉
汪敬若		(1919-?)	〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈摘得新·秋雨〉

民國 38 年 (1949)，鷗社復會，得賴柏舟、蔡明憲廣募新生，聘賴惠川、李德和、黃文陶、吳文龍為顧問，成員有方輝龍、王甘棠、蔡炳輝、黃水文、張明德、莊啟坤、鄭啟諒、施正明等，同時旅北社員林玉山、簡竹村、黃鷗波、盧雲生、黃啟棠、賴尚剛、袁史修等十四名設臺北分社，舉何木火為總幹事，蘇鴻飛

¹⁵ 同注 6，頁 4。

、李詩全為幹事，月會一次，課題擊鉢，並行無間，繼續六七年，聘賴子清位顧問，南北響應，聲氣互通。「民國四十四年（1955）12月，社員統計，嘉義市內40名，旅北分社14名，駐市外各地8名，已故13名，共75名」。¹⁶鷗社在當時是陣容堅強的社群。

四、社集活動

題襟亭填詞會的社集活動，即在張李德和家的題襟亭吟詠，每期專為填詞，不課律絕，仍由賴柏舟逐期油印，詞譜，分發各會員。

鷗社因為戰亂而解散，民國38年在省立嘉義醫院孔廟碑故址重集，再整旗鼓，力圖復興。¹⁷鷗社雅集方式可分為三：

（一）定期例會

鷗社有定期例會，每次由蔡明憲、黃水文主持小集，從鷗社出版的《鷗社藝苑》初集，可知從民國40年2月起，有月課以及擊鉢。而書後「補遺」，列有自民國39年9月至民國40年1月的作品。起初只有擊鉢4次，（頁297）到10月起就有月課，課題為〈秋思〉與3次擊鉢，並收錄譚瑞貞的〈瑤花〉、〈玉女搖仙佩〉詞。12月起，月課開始有課題與擊鉢各2題。到民國44年《鷗社藝苑四集》，第五期，月課題目〈古戰場〉後，再也沒有詞作出現。

鷗社雅集除社員定期、定點，相互唱和吟詠外，也會到野外去，如至賴雨若壺仙花果園。據賴巽章〈鷗社藝苑三集序〉云：

歲甲午（1954）五月、鷗社全人、雅集於壺仙花果園、攝影紀念、蒞會者、四十餘人、得詩九十四首、主人巽章、亦鷗社末席一分子也、叨此餘光、銘感之下、願陳固陋。（《鷗社藝苑三集》，頁1）

民國43年（1954）5月，鷗社成員四十多人，到賴雨若壺仙花果園雅集，包括攝影、吟詩，其樂融融。當日寫〈遊壺山花果園〉詩就有94首之多，刊在《鷗社藝苑三集》有38首。（《鷗社藝苑三集》，頁223）賴巽章寫〈歡迎鷗社諸君子蒞花果園〉，有吳百樓等17名社友寫〈次社友賴巽章原韻〉。（《鷗社藝苑三集》，頁230）

（二）南北唱和

民國41年（1952），鷗社成立臺北分社。¹⁸嘉義鷗社成員就有四人，寫詩相

¹⁶ 雷家驥總纂修：《嘉義縣志·教育志》（嘉義：嘉義縣政府，2009年），頁525。

¹⁷ 方輝龍：〈鷗社沿革〉，見賴柏舟編：《鷗社藝苑四集》（臺北：龍文出版社，2009年），頁10。以下所引《鷗社藝苑四集》之詩詞，皆為此版本，不再加注，僅夾注頁碼。

¹⁸ 同注11，見賴柏舟編：《鷗社藝苑初集·代柬》，頁254。「旅省垣諸吟侶設鷗社臺北分社經於

賀，如賴柏舟〈鷗社臺北分社成立寄懷諸社兄〉：

結隊鷗群聚首都。悠揚鉢韻響雲衢。稻江別有壺天在，彩筆曾經藻繪無。
(《鷗社藝苑次集》，頁 12)

黃水文也有〈鷗社臺北分社成立呈諸君子〉：

鷗群北聚麗華箋。藝苑新添第幾篇。每向窓前吟妙句，欣期社運繼綿綿。
(《鷗社藝苑次集》，頁 29)

社員雅集時，同祝南北鷗社社運昌盛，有時也南北相互唱和，方輝龍〈鷗沿革〉：

同時旅北社員十名設旅北分社，月集一次，分題鬪韻，聘鶴洲賴子清先生為顧問，南北響應互通聲氣，為詩界放異彩。(《鷗社藝苑四集》，頁 10)

旅北社員也是月集一次，並且「南北響應互通聲氣」。

(三) 多社聯吟

鷗社不僅社員吟唱，並且定期在春秋二季，與全國其他詩社聯吟，民國 39 年（1950）春季正式召開第一屆聯吟大會。¹⁹民國 40 年（1951），鷗社舉辦秋季雅集大會，參加詩社則有「鷗社」55 名、「淡交吟社」9 名、「麗澤吟社」27 名……計共 13 詩社，271 名。²⁰《聯合報》就曾報導：

嘉義鷗社，係此間詩人所組織。已為卅餘年之悠久歷史，擁有社員五十多人，每年春秋二季，均召開大會，今年亦于中秋節翌日假座弘仁醫院舉行秋季雅集，嘉義縣聯吟會，及市區羅山，玉峰，淡交，麗澤等各吟社均派代表與會，且有遠自臺南、鹿港、北港前來參加之詩人六十餘人，大會由社長方梅魂主持，……繼即拈題首唱「試寒」，推舉林臥雲，吳紉秋兩氏為左右詞宗，次唱「月餅」，選賴惠川，黃文陶為詞宗，既而搜索枯腸，至六時交卷，旋即聚餐，並朗吟嘉義縣聯吟會黃文陶，羅山吟社李德和女史，吳文龍諸氏詩詞，八時揭曉，首題雙元為許藜堂，蔡如笙，次題雙元為陳波，蔡明憲等，席間觥籌交錯，談笑風生，至十時許，各盡興而散。

²¹

元宵夜成立」。

¹⁹ 同注 11，見賴柏舟編：《鷗社藝苑初集·補遺》，頁 302-302，都記載民國 39 年就開始嘉市聯吟會。

²⁰ 同注 16，此處資料引自雷家驥總纂修：《嘉義縣志·教育志》，頁 526。

²¹ 見《聯合報》（臺北：聯合報社），1951 年 9 月 19 日，7 版。

鷗社定期開春、秋雅集大會，及嘉義縣聯吟。這次規模更大，躬逢其盛的除嘉義縣市羅山，玉峰，淡交，麗澤等各吟社均派代表與會，還有外縣市如臺南、鹿港、北港前來參加詩人六十多人，可謂盛況空前。張李德和曾有〈桂殿秋·鷗社秋季大會〉詞：

鷗鷺侶。樂悠悠。浮沉學海趁中流。清風明月無窮竭，肯讓當年赤壁遊。
(《鷗社藝苑初集》，頁 139)

指鷗社秋季大會社員們，都如鷗鷺般快樂悠遊，在清風明月之下，不輸給當年東坡與友人的赤壁之遊。

鷗社社員都很看重聯吟雅集，《鷗社藝苑次集》也記載旅北分社社員賴子清、梅圃、蘇鴻飛、簡竹村等人未能參與聯吟的道歉詩，如簡竹村〈嘉縣聯吟未能赴會賦此道歉〉，對詩道未能盡一份力，感到愧對同仁，期待到場諸君能興旺詩道。

民國 42 年 4 月 19 日，鷗社舉辦鯤南七縣市聯吟大會（雲林縣、嘉義縣、臺南縣、臺南市、高雄縣、高雄市、屏東縣），在《鷗社藝苑次集·代柬》記載：

鯤南七縣市春季聯吟大會，經於四月十九日在嘉義中山堂舉行四月十九日在嘉義中山堂舉行，參加二十四詩社，一六〇名。(《鷗社藝苑次集》，頁 268)

民國 42 年 11 月 14 日《聯合報》報導：

嘉義市聯吟會，曾由鷗社，麗澤，淡交等三社詩友籌創業已就緒，十二日下午假第一信用合作社二樓召開成立大會，參加的計有本市詩人及三社詩友等六十餘人，由籌備主委方輝龍主持並報告籌備經過……，禮成後並開紀念吟會，擬題『心聲』，七絕麻韻，公推朱芾亭為左詞宗，吳敬明為右詞宗，限四時半交卷，既而開始詩作，鉤心鬥角，搜索枯腸，至鐘鳴三下，爭相交卷，錄呈兩詞宗評選。²²

這次是嘉義的詩社聯吟，先報告籌備經過，再審議章程並推選委員。禮成後，並有限題、限韻、限時的吟唱，並推舉左右詞宗，繼而開始詩作。

五、出版書籍

民國 40 年（1951），題襟亭填詞會先出版《羅山題襟集》，其中有詩有詞。書前的序都是「庚寅」寫的，「庚寅」為民國 39 年秋，張李德和有「庚寅秋月」

²² 同上注，見《聯合報》，1953 年 11 月 14 日，4 版。

〈憶舊遊·羅山題襟集附序〉：

記風清月朗，聚首諸峰。書畫琴棋。鬥韻花邊日，或腸歌短嘯，擊鉢聲遲。
几案滿堆珠玉，鸚鵡鮮吟詩。歎拋擲雙丸，霜華壓鬢，蝶夢迷離。尋
思。災梨棗，把拈雅心聲，驅魅奔魑。一捲珊瑚網，再謁靈光殿，分付諸
兒。恰好友朋同感。連日事探驪。更忙煞騷場。珠聯璧合收拾之。（《羅山
題襟集》，頁 10）

可見本書已於民國 39 年完成，民國 40 年出版。民國 42 年（1953），張李德和又自印《羅山題襟亭詞集》，此書目前絕版。封面是藍色書皮，貼有「癸巳夜連玉簽」。封面頁首用毛筆寫「竹邨兄」。癸巳是民國 42 年（1953），可能是李德和將這書送給鷗社旅北社員簡竹村。書中共分四部分：

第一部分有題襟填詞會會員十一人名字、雅號、年齡，接著有「福鹿八十一叟」施景琛的〈羅山題襟詞集序〉。

第二部分有社員所填寫的，寫〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉、〈驀山溪·觀海〉等八種詞牌，共 63 首詞。其中〈驀山溪〉詞牌抄錯，誤為〈驀溪山〉，且〈早梅芳·過延平郡王祠〉、〈驀山溪·觀海〉都缺收譚瑞貞作品。

第三部分為施景琛《泉山詞》共十六首詞。第四部分為李德和詞。封底註：「就中有圈點者，乃從李德和琳瑯閣藝苑抄出也」。

戰前鷗社在社長陳朝渠及社員林玉書、陳文石協助下發刊《鷗社擊鉢錄》、《鷗盟月刊》此二書都沒有詞作。戰後賴柏舟不遺餘力，主編《鷗社藝苑》初集、次集、三集、四集，集中載鷗社及其臺北分社、雛盟之作品，作品分詩作、詩話，如《鶴洲詩話》、《荻洲詩話》，詩、詞作有當代作品及前輩遺稿、遺墨，當代詩作又分社友的擊鉢、月課，以及投稿，由詞宗評選。每一期附〈代柬〉一欄公佈消息。在吳文龍〈鷗社藝苑四集序〉：

溯鷗社藝苑，初集次集，都靠手民謄寫而成。至三集改用鉛字活板，整約編幅，加插相畫，暫臻完善。（《鷗社藝苑四集》，頁 2）

可知當初編輯之困難，初集、次集都是靠手抄寫，至第三集以後才改鉛字印刷。吳文龍又云：

今觀鷗社藝苑，始創於民國三十九年九月至四十三年甲午十二月。僅歷四載三箇月。每月發刊一冊。至今總紙數累計有五百二十四頁。誌中大小詠題有一千四百四十八題。登刊字數已過二十六萬二千餘言。（《鷗社藝苑四集》，頁 2）

鷗社出版圖書長達 26 萬多字可謂豐富，因為是手民謄寫的自印本，因此流通不廣，至民國 98 年，經龍文出版社公司翻印，方可長久保存。但檢閱《鷗社藝苑》一至四集中，常有詞作重複現象，賴柏舟在《鷗社藝苑初集·代柬》：

茲循社友提議，將鷗社復興至藝苑發刊前，（自民國卅九年九月至四十年一月）詩稿重新油印，附於藝苑初集，並予結束。先後順序，不無倒置，然末如之何也。（《鷗社藝苑初集》，頁 306）

從這段記載可知，1、自民國 39 年 9 月至 40 年 1 月，《鷗社藝苑》發刊前的詞作，經社友建議，收入《鷗社藝苑》初集後面。2、詞作發表的時間，可能有先後倒置的問題。所以《鷗社藝苑》四集常與《鷗社藝苑》初集的詞作重複。而自民國 39 年 9 月至 40 年 1 月。記載在《鷗社藝苑》初集補遺的詞，也和《羅山題襟亭詞集》有部份重複。

六、詞作主題

題襟亭填詞會詞作，共用八個詞牌吟詠，包括〈千秋歲引·題襟亭雅集〉、〈惠蘭芳引·阿里山檜〉、〈金菊對芙蓉·月下懷人〉、〈搗練子·紙鳶〉、〈摘得新·秋雨〉、〈瀟湘神·萱草〉、〈早梅芳·過延平郡王祠〉、〈驀山溪·觀海〉等詞題。其中只有〈千秋歲引·題襟亭雅集〉，由十一位社員全都吟詠，社員中只有賴惠川、林緝熙兩人，把八個課題全都吟詠，其他社員僅吟詠部分課題，其吟詠作品，列表附文後：

（一）題詞

題襟亭填詞會創臺灣詞史上最大的紀錄，有十一個社友以〈千秋歲引·題襟亭雅集〉聯吟，如賴惠川〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：

序屬三秋。時維九月，有客題襟擊詩鉢，狂吟忒驚檻外燕，攤書共祭窓前
獺，句猶敲。詩難就，酒當罰。堪笑是顏紅耳熱，可憐是枯腸搜竭。
半為風騷半饕餮。驪珠夜來探腦海。無端作此無端孽。覺涼深，尚忙殺。
涎空咽。（《羅山題襟亭詞集》，頁 3）

詞中點明社集時間是九月秋天，社集地點是「題襟」亭，大家都「枯腸搜竭」，推敲詞句。其他詞人也都提到「題襟」亭，如譚康英〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：「社結鶯花，襟題翰墨。」（《羅山題襟亭詞集》，頁 4）蔡水震〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：「禊事重修，幽人雅集。好趁題襟菊開日。」（《羅山題襟亭詞集》，頁 5）林緝熙〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：「籬邊菊開競紫豔，樽前酒滿忘賓主。繼蘭亭，依金谷，歷今古。」（《羅山題襟亭詞集》，頁 3）說明雅集時，如蘭亭般，群賢畢至，少長賢集，如詩吟不出，要罰依金谷酒數。又有張李德和曾寫〈千

秋歲引·題襟亭雅集》：

四喜堂前，琳琅閣角。鉢韻吟聲響城廓。索腸欲敲柳絮詠，無鬚率弄霜毛落。菊花風。亭頭月，興如昨。堪羨是閒雲野鶴。堪厭是塵寰囂俗。莫把流光直拋卻。當年謫仙狂得好，而今愧我才偏約。鷺鷗盟，酒詩樂。逍遙著。（《羅山題襟亭詞集》，頁3）

詞上片點出題襟亭，在琳琅閣的一角，四喜堂前面。常常有騷人雅士在此吟詠。在「菊花風」、「亭頭月」的秋季裡，有擊鉢也有填詞，大家都搜索枯腸。她最羨慕的是過「閒雲野鶴」，最厭惡的是「塵寰囂俗」的生活，稱羨當年謫仙「狂得好」，能與眾吟友鷺鷗盟，宜逍遙過日，以詩酒為樂。又如朱木通〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：

劫後良辰，塵中勝地。墨客騷人踵交至。黃花裡談舊雅緒。幽亭畔覓新詩思。酒初酣，耳初熱，若初試。無復舊時豪俠氣。無復舊時凌雲志。只把牢騷托文字。題襟共寫生花筆。攤箋共續師友誼。悟曇華，感蟲臂。皆如寄。（《羅山題襟亭詞集》，頁4）

詞中點出「劫後良辰」，是經大戰結束，終能覓得此「塵中勝地」。「黃花裡」指秋天，能與眾詞友敘舊吟詩，已經不復年輕，只有把滿腹牢騷，託付文字，以生花妙筆來吟詠遣興，延續詩友間的情誼，而且感悟人生如曇花般，「感蟲臂」，感嘆人生微小如寄，無法掌握。

鷗社並沒有此類吟詠詞作。

（二）詠物

題襟填詞會的詠物詞較多，有詠萱草、秋雨、紙鳶等，其中以阿里山檜最具地方特色。嘉義阿里山附近盛產臺灣檜木，日人常砍伐建造皇宮與神社，阿里山檜木幾乎被砍伐一空。題襟亭填詞會共有賴惠川、林緝熙、吳文龍、許藜堂、李德和、譚瑞貞、賴柏舟 7 人填〈蕙蘭芳引〉歌詠阿里山檜，其中缺譚瑞貞作品，從《詩詞合鈔·冷紅室合鈔》輯得。賴惠川的〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉：

樑棟巨材，託根處，是山阿里。傲雪復凌霜，搖落絕無此理。茫茫雲海，真個柱向狂濤砥。嘆得時雜木，不啻山中奴婢。飽閱滄桑，重逃刀鋸，勁節完美。靦顏笑東風，寧共妖桃媚李。寒煙涼露，任其所以。榮興枯，塵世界伊胡底。（《羅山題襟亭詞集》，頁6）

詞中以阿里山是檜木的託根處，在蒼茫雲海中，檜木如狂濤砥柱，並諷刺得時的雜木就像「山中奴婢」。下片歌詠阿里山檜，飽經滄桑，屢次逃脫被刀鋸的命運，更顯出其蒼勁，也嘲笑東風厚著臉皮寧可與妖媚之桃李，任天氣寒煙涼露，「榮

興枯」的更替，要到什麼地步才停止，冷眼看凡塵世界，「伊胡底」，指要到什麼地步？林緝熙的〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉：

人傑地靈，玉山下，密林蔥鬱。鎮大海洋中，高聳六千海拔。接天巨木，莫不是，廟廊文物。節勁堪用世，迥異尋常樗櫟。萬古雲封，千秋神秘，一旦塗說，嘆當日牛山，朝夕斧斤砍伐。人間華屋，樹殘藥絕。無奈何，空剩一山明月。（《羅山題襟亭詞集》，頁6）

讚嘆阿里山的檜木，長在高聳六千海拔的玉山下，林木蔚翠。這些「接天巨木」，都是「節勁堪用世」，成為國家廊廟文物，也不是「尋常樗櫟」，可以比擬。下片感嘆檜木遭受「朝夕斧斤砍」，人們為裝飾自己的華屋，把檜木砍伐殆盡，眼見禿山，明月下，讓人無可奈何。又如賴柏舟〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉：

眠月沼平，冒霜雪，愈增濃翠。把直幹貞心，長抱萬年節氣。生於今日，但蒼翳側身阿里。閱許多盛替。祇有嫦娥知己。影動蒼龍，陰籠仙鶴，雅趣相契。嘆刀鋸何來，身溷塵寰濁世。都因材大，不容小試。松柏姿，廊廟棟梁堪擬。（《羅山題襟亭詞集》，頁7）

上片歌詠阿里山檜雖冒霜雪，但更增加翠綠，而且氣節長存，高聳在阿里山側，親眼目睹「許多盛替」，只有嫦娥才是知己。暗寓看過臺灣的滄桑，受荷蘭、清朝、日本、民國治理。詞中語氣沈重。下片更感嘆檜木因為「材大」，身處汙濁人士，受匠人覬覦，難逃「刀鋸」命運，結句更是誦詠檜木是廊廟與棟梁之材，唯有松柏能與之比擬。

鷗社詠物的題材，包括民國40年2月，林緝熙等四人以〈調笑令〉歌詠鐵馬，即風鈴。又民國40年8月，有賴惠川等三人，以〈如夢令〉歌詠紅豆，（即相思子），又民國40年10月，以賴惠川、李德和、賴柏舟以〈春光好〉歌詠紅梅皆為詠物詞。如林緝熙〈如夢令·紅豆〉：

摘得凝珠如許。纖手背人偷數。待欲寄郎邊，天遠不知何處。辜負。辜負。索性飼他鸚鵡。（《鷗社藝苑初集》，頁119）

此詠物詞，捨形取神，不就紅豆之外貌描寫，而是寫自古紅豆最相思，結句用杜甫〈秋興〉之八：「紅豆啄殘鸚鵡粒」，既然不知郎身何處，為免辜負最令人相思的紅豆，不如就餵給鸚鵡吃。

又賴柏舟〈如夢令·紅豆〉：

枝上隨風搖曳。顆顆玲瓏紅膩。一掬寄相思，豈不是空憔悴。心碎。心碎。怎忘得多情地。（《鷗社藝苑初集》，頁119）

詞上片點出紅豆長在樹上隨風搖曳，顆顆都是紅色最為相思可愛，而此物最為相

思，人卻因多情而心碎。

基本上題襟填詞會的詠物詞，較有寄託且詞意深沉。

(三) 懷古

題襟亭填詞會與鷗社詞人經歷從清領、日治、到民國的改朝換代，內心感受極多，因此在懷古詞中，感受特深。明永曆 16 年（1662），鄭成功去世後，臺民為感念鄭氏驅逐荷蘭人、開發臺灣的功績與精神，特在此地立廟奉祀，卻因政治顧慮，而稱「開山王廟」。清同治 13 年（1874），欽差大臣沈葆楨來臺籌辦防務，深入瞭解民意後，上書朝廷，強調鄭成功是「明室遺臣」，而不是清「亂臣賊子」，並奏請為鄭氏立祠。官民籌募經費，從福州載來工匠、材料，將開山王廟擴建成臺灣少見的「福州式」建築，於清同治 14 年（1875）竣工。名稱也改為「明延平郡王祠」。賴惠川〈早梅芳·過延平郡王祠〉：

祠宇尊，滄桑飽。兀兀悲孤島。強胡未泯，馨香俎豆戀殘照。此身生以外，故國魂長繞。昔年興與廢，興廢已同渺。月宵明，血灑思陵草。乾坤板蕩，愈覺孤臣寸心皎。浪翻鯨去急，氣浩梅開早。早梅芳，異芳留海嶠。（《鷗社藝苑初集》，頁 9）

詞的上片是延平郡王祠何等尊崇，卻飽經滄桑，目前仍然「強胡未泯」下，孤獨的為臺灣孤島悲傷。在夕陽餘暉下，延平郡王祠的馨香俎豆，與鄭成功忠魂，仍然繚繞，而朝代的興廢，已經緲遠難尋。下片寫由景轉情，「血灑思陵草」，是思陵原指位於陵區西南隅的鹿馬山（又名錦屏山或錦壁山）南麓，是明朝崇禎帝朱由檢及皇后周氏、皇貴妃田氏的合葬陵墓。鄭成功效忠明朝，當國家混亂時，更感到孤臣忠心皎潔，如此浩然正氣，使鄭成功手植的梅花提早綻放芬芳，且芬芳留在臺灣海隅。又有譚瑞貞〈早梅芳·過延平郡王祠〉：

草鷄鳴，將星落。父書端和確。詞嚴義正，捨孝全忠費心度，覆巢無顧卵，此語真超卓。可憐金與廈，遍地警風鶴。據臺澎，存正朔。一戰分強弱。揮戈指日。直擁旌旗向京洛。偉人稱一代，異姓宜王爵。廟巍峩，論功酬尚薄。（《鷗社藝苑初集》，頁 41）

詞上片說明天將亮時，鄭芝龍在洪承疇承諾給予三省王爵的利誘下，不顧鄭成功、鄭鴻達義正辭嚴的反對，決意帶著其他幾位兒子北上向清朝投降。鄭成功勸阻父親不成，只好捨孝全忠，說出感天動地的「覆巢之下無完卵」，如此卓越的話。帶著部分兵固守金門、廈門，同時將廈門（當時稱中左所）改名為思明州，並建造演武亭，以便親自督察官兵操練。下片指出在 1661 至 1662 年間，鄭成功率軍渡過臺灣海峽，擊敗荷蘭在臺灣的駐軍，取得較大的根據地，並改赤崁地方為東都明京，設一府二縣，以府為承天府，天興縣、萬年縣。打算在臺灣保存明的

正朔，可稱為一代偉人，永曆帝封他為「延平郡王」是合宜的。此廟宇雖然巍峨，但論起鄭成功的貢獻，對他的獎賞還算薄。詞中歌頌鄭成功之功績。又有賴柏舟〈早梅芳·過延平郡王祠〉：

抱貞忠，懷大義。國祚傷傾毀。牛皮片土，灑盡孤臣痛心淚。雄風尊俎豆，亮節悲神鬼。嘆茫茫浩劫，難挽蒼天意。正朔存，清廟徙。臣道昌三世。南來文物，一代衣冠竟無繼。鯤身風力惡，鹿耳濤聲厲。古蓬萊，英靈長蒞止。（《鷗社藝苑初集》，頁 42）

詞上片歌詠鄭成功懷抱忠貞，胸懷大義，感嘆南明的毀滅。「牛皮片土」²³是指當年荷蘭人問臺灣人，能否賣一張牛皮大小的土地棲身，那知荷蘭人耍詐把牛皮剪成長細繩，圍成一大片土地，即日後的熱蘭遮城。讓鄭成功這位海外孤臣淚灑臺灣。他的高風亮節讓神鬼悲泣，感嘆經過亡國的浩劫，難挽回蒼天心意。下片歌頌鄭成功在臺灣存南明正朔，然而一代衣冠卻後繼無人。「鯤身」即指安平。鹿耳門，位於臺南市安南出海口。因十七世紀以前島上遍佈鹿群，鹿耳上尖下寬，故人便稱此出海口為鹿耳門。作者緬懷鄭成功，聽到南臺灣的風聲淒厲，濤聲險惡，而鄭氏英靈永遠蒞止臺灣。

民國 40 年（1951），鷗社月課題目為「五妃墓」，共有十五位鷗社社員寫詩。兩位社員填詞，其中林緝熙有〈河滿子·過五妃墓〉：

零落天涯帝胄，落花風雨酸辛。錦繡河山明社稷，獨留海外孤墳。話到西風離黍，空歸夜月貞魂。華表千秋烈婦，裙釵一代完人。知否強胡天不恤，幽冥堪慰朱門。桂子山頭秋老，萋萋芳草猶存。（《鷗社藝苑初集》，頁 23）

五妃廟位於舊名桂子山（也叫魁斗山），²⁴ 是明寧靖王朱術桂從死姬妾（袁氏、王氏、秀姑、梅姐、荷姐等五人）²⁵ 的墓塋。乾隆 11 年（1746），巡臺御史范咸等人感於五妃忠貞氣節，尊稱「五妃」，命當時臺灣海防同知方邦基大力修建，並立墓碑，上題：「明寧靖王從死五妃墓。」²⁶ 五妃的主題，被「視為有所寄託的符碼，借古諷今，以過往史事，寓寫自己的懷抱。」²⁷

²³ 虛白主人：《臺灣小志》，見陳支平主編：《臺灣文獻匯刊》（北京：九州出版社，2004 年），第五輯，頁 322。

²⁴ 見連橫：《臺灣通史》（臺北：博愛出版社，1995 年），頁 588。

²⁵ 五妃並非全部朱術桂的侍妾，其中秀姑和梅姐應是殉主的侍女。」見李家瑜：〈殉國殉夫淚有痕——臺灣古典詩對殉節五妃的詮釋〉，《成大中文學報》14 期（2006 年），頁 173。

²⁶ 臺灣省文獻會編：《重修臺灣省通志·土地志·勝蹟篇》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年），卷 2，頁 235。

²⁷ 見李家瑜：〈殉國殉夫淚有痕——臺灣古典詩對殉節五妃的詮釋〉，《成大中文學報》14 期（2006 年），頁 205。「在脫離清帝國的統治後，臺灣文人對於五妃形象的詮釋，除了殉夫外，更強化

河滿子，唐教坊曲名。一名〈何滿子〉。王灼《碧雞漫志》云：

白居易詩云：「世傳滿子是人名。臨就刑時曲始成，一曲四詞歌八疊，從頭便是斷腸聲。」自注云：「開元中，滄州歌者姓名，臨刑進此曲，以贖死，上竟不免。」²⁸

詞上片以寧靖王朱術桂是明朝後裔，卻流落臺灣，在落花風雨中，令人倍覺心酸。曾擁有錦繡山河的帝王後裔，如今僅存海外孤墳讓人憑弔，在西風下想到亡國之恨，在月夜下，僅剩殉節妃子的貞魂歸來。下片讚揚這五位烈婦，有如「一代完人」。雖然上天不憐恤明朝，使外有強胡，然而九泉之下烈婦的貞節，可堪安慰明朝朱氏。詞中以「桂子山頭秋老，萋萋芳草猶存」作結，以此時已是秋深，而埋葬五妃的桂子山上頭，仍是芳草萋萋。有如杜甫所寫昭君的「獨留青塚向黃昏」，點出客死異鄉的悲愴與縷縷怨恨。又有賴柏舟〈河滿子·過五妃墓〉：

坏土長埋玉骨，夕陽空照佳城。只為乾坤悲板蕩，芳心始見貞誠。舉目朱明何在，回頭社稷全傾。白練遙酬故主，紅顏寧惜餘生。浩氣千秋昭宇宙，子規啼血聲聲。幾度人間興替，九泉堪慰英靈。（《鷗社藝苑初集》，頁 23）

詞上片寫在夕陽西下的臺南古城，山頭上埋著五妃的玉骨。當時只為悲傷著時局的混亂，才更看出五妃的忠貞。舉目觀看朱明已經不在，一回頭國家全傾毀。下片歌頌五妃「白練遙酬故主」，遠在臺灣，卻以白綢上吊殉死，不愛惜自己的紅顏餘生，甘願為朱明守節。結句以「幾度人間興替」，看盡朝代的變遷，在子歸啼血的哀聲中，想到九泉之下的五妃，最值得安慰的是她們的浩氣長存。

鷗社另有懷古詞，包括以賴惠川等三人，以〈千秋歲〉來歌詠玉鉤斜。玉鉤斜在江蘇江都縣西，相傳是隋煬帝葬宮人處。楊廣三次下揚州，每次都帶來十六院嬪妃及無數宮女，其中一千殿腳女牽挽龍舟「漾彩」。殿腳女因勞累過度，迭有死亡，埋葬於此。林緝熙〈千秋歲·玉鉤斜〉：

淡烟疎雨。戲馬臺邊路。芳草綠。殘碑古。春風寒食節。野徑梨花暮。誰祭掃。月明環珮歸魂苦。問荒淫隋主。金屋多嬌貯。世幾易，魂誰護。悵三千粉黛，賸幾坯黃土。千載下。白楊猶作官腰舞。（《鷗社藝苑初集》，頁 99）

其殉國面向，使五妃呈唯一兼具殉夫殉國意涵的忠義典範。而日治時期具反日意識的臺灣文人在書寫五妃主題時，往往非單純詠史，視為有所寄託的符碼，借古諷今，以過往史事，寓寫自己的懷抱。」

²⁸ 王灼：《碧雞漫志》，見唐圭璋編：《詞話叢編》（臺北：新文豐出版公司，1988年出版），冊 1，頁 107。

詞的上片指出玉鉤斜位置，《後村詩話》：「廣陵亦有戲馬臺，其下有路號玉鉤斜」。²⁹在寒食節時，兩徑梨花開，且芳草碧綠。日暮時分還有誰記得當年受苦，埋葬在此的宮女，以致月明時，仍遙聽佩環聲，可知宮女「歸魂苦」。下片指責隋煬帝的荒淫無道，金屋多藏嬌，寵妃甚多。人世變易，感嘆三千宮女，如今只剩下「幾坯黃土」，她們的魂魄有誰愛護？詞語沉痛，批判力強。千年過後，路旁楊柳還不解人間慘劇，依舊搖臀擺腰，彷彿跳著當時的官腰舞。批判荒淫亡國，足為後世警戒。

(四) 抒情

題襟亭填詞會有一組抒情的詞作，包括賴尚益等七人以〈金菊對芙蓉〉詞牌，抒寫「月下懷人」。如許然〈金菊對芙蓉·月下懷人〉：

銀漢無聲，玉盤瀉影，春宵一刻千金。正笙歌細細，楊柳陰陰。陽關別後魚鱗杳，望故人，消息沉沉，高山流水，不彈久矣，誰是知音。 辜負爨後焦琴。把絲桐收拾，獨自沉吟。舉杯邀明月，慰我孤斟。離懷未飲心先醉，天涯淪落到如今。相思兩地，相憐一樣，同談青衿。（《羅山題襟亭詞集》，頁 11）

詞上片寫景，以夜晚寂靜，正是「春宵一刻千金」。然而兩人分別後，卻是音訊全杳。「消息沈沈」，惹起無限相思。因為缺少知音，以致「高山流水，不彈久矣」。下片寫離別之後，「爨後焦琴」。用《後漢書·蔡邕傳》：「吳人有燒桐以爨者，邕聞火烈之聲。知其良木，因請而裁為琴，果有美音，而其尾猶焦，故時人名曰焦尾琴焉。」³⁰後因稱琴為焦桐。此次指不再彈琴，獨自沉吟。有時舉杯邀明月，自我安慰心中的孤寂，未飲先醉。天涯淪落到今，只有兩地相思，同樣相憐，期待一同談論年輕往事。

又有張李德和〈金菊對芙蓉·月下懷人〉：

何處簫聲，醒儂蝶夢，憑窓眺望凝思。奈金風蚓笛，玉鏡蟾幃。偏移花影闌杆上，念故人，雪案同時。駒光荏苒，成蔭綠葉，子各盈枝。 堪嘆一旦分飛。任是如膠漆。聚首難期。況山遙水遠，雲嶂樹迷。新翻怨曲愁悰結，要恨誰。牽惹情絲。茶談酒話，三更院落，霜華侵肌。（《羅山題襟亭詞集》，頁 11）

上片寫夜晚有簫聲醒人蝶夢，就起床憑窗凝思。古代傳說蚯蚓夏夜能發出鳴聲，

²⁹ 陳師道：《後山詩話》，見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年6月），冊 1037，頁 15。

³⁰ 見范曄撰：《後漢書·蔡邕傳》，（臺北：藝文印書館，不詳），卷 60，頁 711。

其鳴聲叫做蚓曲。也稱「蚓笛」。³¹無奈秋風傳來陣陣響聲，用色照在帷幕，偏偏花影在欄杆上斑駁。想念故人，「雪案」指利用雪光伏案讀書，想到時光過往，想到時光過往，現在雙方已各自結婚生子。下片感嘆一旦男女分手，縱使以前如膠似漆，如今卻聚首難期，更何況兩地相隔，路程遙遠。想到分離之事，就惹動情思。三更時分，在庭院中，獨自徘徊，露水都點涼肌膚。

(五) 寫景

鷗社詞作中，最值得注意的是，民國 40 年 1 月，以賴惠川、譚瑞貞、李德和、賴柏舟等人的〈江南好·蘭潭訪秋詞〉以及一組民國 40 年 11 月分三期至 41 年 1 月，由林緝熙用八個詞調來歌詠「諸羅八景」詞。

乾隆 39 年 (1774)《續修臺灣府志》中記述，諸羅八景有 1.玉山雪淨 2.北沼荷香 3.蘭井泉甘 4.樣圃風清 5.南浦草青 6.梅坑月霽 7.月嶺曉翠 8.牛溪晚渡。³²林緝熙〈踏莎行·北沼荷香〉：

十里方塘，半篙淺水。香風送暖吹人醉。六郎誰信好丰姿，凌波自是天仙子。歌起湖中，花開社尾（沼在城北社尾）。採蓮人共花相似。莫教狼藉墜紅衣，莫教減却詩滋味。（《鷗社藝苑初集》頁 178）

北沼荷香今名埤仔頭，「時輝司馬于咸同間，出資墾築，立有石碑，灌溉附近農田數百甲，下流旱田，多被其澤。」³³詞中寫北沼的面積、水位，還有撲鼻的荷香。「六郎」為荷花別稱，³⁴指荷花好風采，有如六郎般好風姿，也像凌波仙子般美妙。下片寫沼中蓮花盛開，採蓮人歌聲四起，且貌與花嬌。結論是期望荷花不凋殘，詩味莫減。又〈夜行船·牛溪晚渡〉：

遠遠孤舟橫古渡。悄無人，數重烟浦。隔岸秋菰。夾隄疎柳，隱約認條歸路。怕聽城頭摧暮鼓。趁斜陽，三三五五。台斗坑前，荖藤宅後，消盡行人今古。（《鷗社藝苑初集》，頁 178）

「牛溪晚嵐」的牛溪是指牛稠溪，當時此溪兩岸多牛棚而名。地點為彌陀寺現址前。詞上片寫景，牛稠溪中安靜無人，有孤舟橫渡，夾隄有楊柳，隔岸有秋菰，溪谷兩旁倒影，晚霞變幻莫測，成為一幅絕美西岸景致。下片寫「台斗坑」、「荖藤宅」，都位在牛稠溪支流旁，因昔日種著荖藤而得名。³⁵日暮時分，三五行人

³¹ 見葛洪：《抱朴子·博喻》：「鰲無耳而關頭善聞，蚓無口而揚聲。」見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 6 月），冊 1059，卷 3，頁 49。

³² 余文儀主修、黃份等輯：《續修臺灣府志》（臺北：成文出版社，1983 年），頁 48。

³³ 周鍾瑄主修、陳夢林總纂：《諸羅縣志·規制志》（臺北：成文出版社，1983 年），頁 80。

³⁴ 程登吉、司守謙撰；琮瓊譯注：《幼學瓊林》（太原：書海出版社，2001 年），頁 243。「齊景公以二桃殺三士，楊再思謂蓮花似六郎。」

³⁵ 同注 3，吳嘉信：《嘉義市志·人文地理志》，頁 116。

趁夕陽西下前趕路，路上已不見人影，展現農村的寧靜。又〈河傳·蘭井泉甘〉：

靈泉湛湛。是何人巧鑿，名同赤坎。三百年來，今日依然堪鑑。水甜甘。光激灑。齊東人語應無驗。井底鱗鯪，浪說延平劍。且吸品茶。莫與浣衣人占。憶荷蘭。憑井檻。（《鷗社藝苑初集》，頁 202）

蘭井位於嘉義蘭井街上。據《諸羅縣志·雜記志·古蹟》條：

（紅毛井）在縣署之左。開自荷蘭，因以為名。方廣六尺，深二丈許，泉較他井甘冽於他井。相傳居民汲飲是井，則不犯疫癘。³⁶

此井泉水甘美，可抗瘟疫，且為方形。乾隆 27 年（1762）知縣衛克墉將原諸羅八景中的「龍目泉甘」，改定曰：「蘭井泉甘」。³⁷因此紅毛井更名蘭井。詞中讚嘆蘭泉水清，先設問是何人巧手開鑿？此井可以和臺南赤坎樓一樣有名。經過三百年仍然水清如鏡，水質甘甜，水光可照人。下片利用傳說，以井底的鱗鯪浪說，此井可能是鄭成功插劍求水解渴的井，才會如此甘甜。且不管這些傳言，先汲飲井中水泡茶，不要與洗衣婦爭佔井水，且在井邊想念荷蘭人挖鑿之功。又〈減字木蘭花·玉山倒影〉：

一泓春水，倒浸山頭扶不起。白壁裝成，夕照斜時上下明。水中曝玉，未許人來偷一掬。山上浮鷗，知有詩情畫意不。（《鷗社藝苑初集》，頁 203）

康熙 55 年（1716），諸羅縣令周鍾瑄招聘陳夢林來臺灣編修《諸羅縣志》，陳夢林曾遊過中國名山，當時從縣治遠眺玉山，對其勝景深感震撼。從所撰寫《諸羅縣志》中的〈望玉山記〉³⁸，可以具體了解，因此「玉山雲淨」成為諸羅八景的第一景。林緝熙歌詠水中玉山倒影，有如碧玉點妝而成，當夕陽西照時，更顯得美麗分明。下片寫玉山倒映在水中潔淨如白玉，不許他人來偷掬一把。並用設問句，請問山上鷗鳥，能否體會這一切的詩情畫意。詞中強調遠眺玉山之美如詩如畫。又〈秦樓月·梅坑月霽〉：

霜天闊。清寒一片梅坑月。梅坑月。南枝纔放，可稱雙絕。數聲鐵笛。行雲遏。冰姿越顯神仙骨。神仙骨。乘風歸去，廣寒宮闕。（《鷗社藝苑初集》，頁 229）

梅坑是指今梅山鄉，梅山鄉原名梅仔坑庄，日治時代大正 9 年（1920）改名為小

³⁶ 周鍾瑄主修，陳夢林總纂：《諸羅縣志》（臺北：成文出版社 1983 年），卷 12，頁 285。

³⁷ 余文儀、黃侑等輯：《續修臺灣府志》（臺北：成文出版社，1983 年），頁 48。

³⁸ 周鍾瑄主修，陳夢林總纂：《諸羅縣志》（臺北：成文出版社 1983 年），頁 259-260。

梅庄，戰後改為梅山鄉。³⁹詞上片寫景，指梅山鄉丘陵區，雨後晴朗，明月清寒，明月與花枝，兩相輝映。下片寫夜晚笛聲幽雅，高亢嘹亮，響徹雲霄。「冰姿越顯神仙骨」，梅花冰姿更顯脫俗，讓人想乘風奔月。詞中有聲有色，清絕雅致，呈現雨後梅坑絕美月景。又〈山花子·月嶺曉翠〉：

一片山容雨後鮮。高低掩映小樓前。曙色初開眉兩道，淡橫烟。更愛青葱嬌欲滴。無人賞識曉風天。翠黛朝朝分一半，到城邊。（《鷗社藝苑初集》，頁 229）

「月嶺曉翠」的月嶺，其確切的地點已不可考，有一說是在中埔鄉中庄番子寮月嶺山。⁴⁰詞上片寫雨後山色清新，尤其是晨景特別為人欣賞，小樓前層山高低，日光照耀有如美人雙眉展開，山煙清淡。下片以清晨破曉，風景更綺麗青翠，可惜今日此景已不復見。

觀題襟亭填詞會與鷗社的詞作風格，包括豪放與婉約詞，兩種風格而以婉約詞較多。在寫情方面，也比較含蓄蘊藉。而所謂的豪放，屬於沈鬱而非飄逸。

貳、詞作現象

一、一詞一詩

題襟亭填詞會因專為填詞，不課律絕，所以沒有一詞一詩情形。而鷗社有許多一詞一詩現象，但不全都刊載《鷗社藝苑初集》、次集、三集、四集中，有些是刊載個人的詩集中。如民國 41 年（1952）4 月，賴柏舟有〈明月逐人來·太子樓〉：

一樓封建。百年悽惋。到今日鶻啼紅怨。苔沿綠減。閱盡滄桑憾。真個繁華荏苒。爪跡痕留慘澹。垣頽日黯。危堦上憑欄俯瞰。桃花滿樹，不解興亡感。依舊迎風招颭。（《鷗社藝苑初集》，頁 291）

又有〈太子樓〉詩，並自注：「樓為嘉義東門城樓，移築公園，相傳前清嘉慶帝為太子時駐蹕處。」詩：

霸氣消沈王氣非，春深檻外亂烏飛。天涯芳草傷心處，斷瓦頽樑黯夕暉。（《羅山題襟集》，頁 157）

嘉義有太子樓，原建隅東門城樓上，相傳仁宗嘉慶為儲君時，曾於乾隆末年蒞

³⁹ 同注 16，頁 766。

⁴⁰ 同注 16，頁 766。

嘉駐蹕處。詞中感嘆百年來，太子樓閱盡人世滄桑，如今繁華不再，「鶻啼紅怨。苔沿綠減」，剩下蒼苔與荒鶻，由景轉情。下片寫登樓遠眺，下片寫登樓遠眺，只見「垣頽日黯」，斷垣殘壁，空留慘澹痕跡。結句以崔護〈題都城南莊〉詩：「桃花依舊」典故，表明桃花迎風招展，不能理解人事興亡。

又賴惠川〈明月逐人來·登太子樓〉並自注：「前清嘉義東門城樓也，聞某東宮曾蒞臨城下故稱太子樓，今移築於嘉義公園內。某年重修有所謂某者，擅以個人意見改稱王樓，數百年古蹟，一旦湮滅，樓之不幸也如是。」

荒堦繡蘚，空樑巢燕，清陰外，一樓秋滿。彫甍乍換，依舊華而晚，卻怪天心難挽。真個興亡過眼。憑欄望斷，鄉心碎，寒鴉噪晚。古今歷史，積萬重公案，都付漁樵嗟歎。（《悶紅小草》，頁 22）

又有〈太子樓〉詩：

零落彫甍舊霸圖，天高風急客心孤。樓經浩劫滄桑飽，秋入荒園氣象粗。絕島韶華留勝跡，斜陽金粉弔啼烏。江山代有興亡感，此日憑欄望眼枯。（《悶紅小草》，頁 7）

賴惠川重登太子樓，已是改變多少朝代，才會有「真個興亡過眼」及「江山代有興亡感」之感嘆。

另有賴柏舟〈調笑令·鐵馬〉：

嘶月。嘶月。簷角錚琤弗絕。不知人懶愁生。自向西風玉鳴。鳴玉。鳴玉。香夢何時重續。（《鷗社藝苑初集》，頁 10）

賴柏舟〈鐵馬〉詩：

輕搖珠絡響琤琤。來往霜蹄逐隊行。戰破西風嘶落月。昂頭簷角作秋聲。（《鷗社藝苑初集》，頁 4）

鐵馬原指配有鐵甲的戰馬，又指掛在屋簷下的銅片鐵片，即風鈴。一詞一詩表達嘉義詞人之文采。

二、用聯章體

詞是後起的抒情詩體，在敘事上，有先天的不足，聯章體剛好可以補足此一缺憾。所謂聯章體，即「把二首以上同調或不同調的詞按照一定方式聯合起來，組成一個套曲，歌詠同一或同類題材，便稱為聯章。」⁴¹聯章有同調聯章與異調聯章。鷗社詞人林緝熙用八個不同詞調，來歌詠「諸羅八景」，為異調聯章。此

⁴¹ 夏承燾、吳熊和：《讀詞常識》（北京：中華書局，2000年），頁 367。

八調為〈南浦·南浦草青〉、〈踏莎行·北沼荷香〉、〈夜行船·牛溪晚渡〉、〈賣花聲·棧浦風清〉、〈河傳·蘭井泉甘〉、〈減字木蘭花·玉山倒影〉、〈秦樓月·梅坑月霽〉、〈山花子·月嶺曉翠〉等。其中有小令，有長調，所產生的效果，因為篇幅的擴大，豐富詞的內容，增加其敘事性，與抒情感染力，展現創作詞的美感，宣揚地方風景，這是臺灣詞史上的創舉，也是奇葩。

三、步韻聯吟

民國 40 年 1 月，鷗社有一組歌詠蘭潭之詞。蘭潭舊稱紅毛埤，位於嘉義市東南方，……相傳為 17 世紀荷蘭人所開鑿，故漢人稱紅毛埤，戰後改為「蘭潭」。⁴²以譚瑞貞以〈江南好·蘭潭訪秋詞〉：

蘭潭好，風景正宜秋。容易西風逢九日，玉山高聳思悠悠。泛棹古江頭。
(《鷗社藝苑初集》，頁 349)

賴惠川〈江南好·蘭潭訪秋詞步前韻〉：

新涼早，波漾滿潭秋。雲影天光終古在，蘭人一去竟悠悠。水鴨弔灘頭。
(《鷗社藝苑初集》，頁 349)

張李德和〈江南好·蘭潭訪秋詞步前韻〉：

風光好。山水兩宜秋。漁返網蝦添雅趣。牧歌長嘯景悠悠。萬慮杳心頭。
(《鷗社藝苑初集》，頁 349)

賴柏舟〈江南好·蘭潭訪秋詞步前韻〉：

西風好。搖洩一天秋。玉枕山浮新雨後。蘭潭水闊晚烟悠。明月滿船頭。
(《鷗社藝苑初集》，頁 349)

這組以十二部平聲韻，步前人韻來歌詠蘭潭訪秋，寫出蘭潭秋景美麗，有山有水，有牧童、水鴨，如此美景，「萬慮杳心頭」表現秋日遊蘭潭的雅趣。

另有民國 39 年 2 月，鷗社春季聯吟時，許藜堂有〈東風第一枝·賦呈嘉市聯吟會席上諸君子〉：

碧漢星迴，玉山雪霽，盼春來恨春晚。梅寒猶鎖芳心，柳慵倦舒青眼。春來何處，山城二月花難見。只一幅明媚溪山，吩咐騷人月旦。描不得吟情繾綣。開不盡筆花燦爛。銷磨恨海文通，蹉跎虎頭定遠。胸中壘塊，都付與琴樽鶯燕。管城欲擲又躊躇兩鬢星霜堆滿。(《鷗社藝苑初集》，頁 303)

⁴² 同注 3，頁 179。

賴惠川也有〈東風第一枝·賦呈嘉市聯吟會席上諸君子步藜堂君韻〉：

錦繡乾坤，煙華世界，題紅時節非晚。山翁矍鑠精神，浪吟不爭詩眼。庚寅今日，群僊抗手欣相見。翻樂譜同詠霓裳，沉醉蓬萊元旦。和氣一堂情婉綰。韶光到處花燦爛。尋常旨酒盈樽，最難有朋自遠。催詩擊鉢，寒料峭處歸雙燕。與君共慶歲華新，覺四座春風滿。（《鷗社藝苑初集》，頁 303）

此詞以〈東風第一枝〉長調，歌頌鷗社春季聯吟雅集，催詩擊鉢，「共慶歲華新」，感覺「四座春風滿」，如此填詞，已如敘事，實在是鬥技與逞能。

四、韻律問題

題襟亭填詞會和鷗社詞人因為缺乏韻書，所以有詞韻十七部、十八部混押情形發生。如林緝熙以〈蕙蘭芳引〉歌詠阿里山檜：

人傑地靈，玉山下，密林蔥鬱。鎮大海洋中，高聳六千海拔。接天巨木，莫不是，廟廊文物。節勁堪用世，迥異尋常樗櫟。萬古雲封，千秋神秘。一旦塗說，嘆當日牛山，朝夕斧斤砍伐。人間華屋，仙園絕藥無奈何，空剩一山明月。（《羅山題襟亭詞集》，頁 4）

本詞應一韻到底，作者押十八部入聲韻，但「櫟」為十七部。十七、十八部混押，前人已有此現象。又如林緝熙〈南浦·南浦草青〉：

無賴是東風，又將他，去歲燒痕吹茁。一片綠萋萋，城南路，惹起春情脈脈。王孫未老，天涯地角，無消息。廿四番風寒食後，只剩三分之一。年年綠上裙腰，想倦繡佳人。對思歸遠客，此際最魂銷。斜陽外，都是斷腸顏色。長亭十里，奈輕鬆馬蹄無力。萬種春愁何處寫，辜負了生花筆。（《鷗社藝苑初集》，頁 10）

本詞應一韻到底，作者押十七部，但「茁」為十八部，為十七、十八部混押。王力在《詩詞曲作法》第三章「詞」，第三十九節「詞韻」中，認為《詞韻》十九部中，除正例以外，有許多變例之一，屬於變而不離其宗者—這是指那些雖在《詞韻》為不同部，然而在《切韻》系統中為同類者。……如十七、十八部通叶，韻尾皆為-p，所舉詞例是元薩都拉的〈念奴嬌〉一詞。王力說：「-p-t-k 相混，在《詞韻》十六、十七兩部中，已經相混。現在認為便利的，是因為他們比《詞韻》相混的情形更為突出，連不同部的也混了。」⁴³所以臺灣詞人也十七、十八部混押。

⁴³ 見王力：《詩詞曲格律》（臺北：宏業書局，1985年3月），頁 546-549。

題襟亭填詞會與鷗社詞人在格律上，有些也不按詞譜，如許藜堂〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉：

雲海浪翻，蒼龍露角凌空想，朝日玉山巔，麟甲劈濤戲水。煙消霧散，真面目檜林阿里。儘翠葉鬱勃，寶庫南臺觀止。鐵道藍蝶，鋼繩鈎蟒，採伐伊始。歷紆面舉腸。搬入桃城待市。參天聲價，廟郎大器。珍重良材勿寺廟塵地。（《羅山題襟亭詞集》，頁4）

〈蕙蘭芳引〉是周邦彥創調，第二句7字句，句式為3、4。第四句的第二、三字，應為「上去」。一般都遵守，因為「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。大抵兩上兩去，在所當避」⁴⁴，結句句式應為3、6，但許藜堂詞的第二句式7字，句式為4、3。而第四句的第三字應為去聲，但「劈」是入聲，結句句式為4、5，都不符合詞律要求。

參、詞學意義

詞社是文學社團的一種，以詞人間的唱和來創作詞。臺灣詞社原本稀少。日治時代僅有臺北的巧社以及嘉義的小題吟會，不過他們維持的時間均不超過二年。臺灣光復後，題襟亭填詞會，是最早成立的詞社。鷗社雖是詩社，但社員與題襟亭填詞會重疊，所以填詞亦相當踴躍。雖然詞社唱和時題目、詞調大都有所限制，作者較難自由抒發情感，但這可訓練詞人們的寫作技巧，因此也有正面作用，所表現的詞學意義：

一、有意識的命名詞集

張李德和出版《羅山題襟集》，所主持的題襟亭填詞會，出版詞集名《羅山題襟亭詞集》，此二書皆取名為「羅山」，是嘉義古名「諸羅山」之意。因「康熙二十三年，設縣治於諸羅山，因以命名，取諸山羅列之義也」⁴⁵「林爽文亂平，乾隆御錫嘉義而名焉。」⁴⁶取名羅山有意識的彰顯嘉義，對嘉義詞壇的發展，有積極促進的作用。其詞社活動，弘揚嘉義詞風。在詞中也都特意彰顯鄉里的名稱與景緻，如吳文龍〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：「月霽天心，梅飄遠邇。振筆題襟國華里。……同淘古井蘭泉水」，指出題襟亭在嘉義市西區的國華里，而蘭泉是舊嘉義八景之一，喝蘭泉水可以避瘟疫。又譚瑞貞〈千秋歲引·題襟亭雅集〉：「

⁴⁴ 見潘慎主編：《詞律辭典》（太原：山西人民出版社，1991年），頁289。

⁴⁵ 見臺灣史料編輯委員會：《諸羅縣志》（臺北：行政院文化建設委員會，2005年6月），頁76。

⁴⁶ 見嘉義縣政府：《嘉義縣志》（嘉義：嘉義縣政府，1976年），頁163。

裙屐齒留米粉井。」註：米粉井在題襟亭之西角，水清而淡，昔時無水道，造米粉業者皆取此水用之。

詞社課題又歌詠阿里山檜，詞中指出嘉義地名、特色。如「樑棟巨材，託根處，是山阿里」（賴惠川的〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉），「搬入桃城待市」（許藜堂〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉），嘉義亦名桃城，以其古城形如桃而名。又「泛一葉蘭舟，遙向女牀望去。」自注：「女牀山為玉山舊名。」（吳文龍〈蕙蘭芳引·阿里山檜〉）又如鷗社一整組〈蘭潭訪秋詞〉，全是步譚瑞貞之十二部平聲韻，以及林緝熙用八個詞牌，歌詠「諸羅八景」的聯章體，這在臺灣詞史上是絕無僅有的。

在文學的發展演變過程中，志同道合的文人相聚集，共同致力於詞學創作，其響力通常會大於單獨的個體。因此題襟亭填詞會解散後，鷗社詞人仍繼續填詞。

二、增進詞學交流

題襟亭填詞會成員間，在填詞上常交流切磋，取長補短，這能提高自身創作技巧，優於閉門造車。因著《羅山題襟亭詞集》與《鷗社藝苑》的出版，讓詞人彼此切磋觀摩。尤其《鷗社藝苑》一集至四集中，收集不僅是當代詩作、詞作，也有前輩遺稿、遺墨，修禊之照片，當代詩作又分社友的擊鉢、月課，以及其他詩社的投稿，由詞宗評選等。每一期附〈代柬〉一欄，刊布消息，如下一期月課題目、地方聯吟會舉辦時地、婚喪喜慶等等，係詩人互動的管道之一。而且詞社的雅集，更使文人絞盡腦汁，如黃文陶〈鷗社藝苑四集序〉：

每當雅集、必著新詩、網珊琢玉、美不勝收。間有咏花鳥風月者、有記山水烟霞者、且常有借題刺諷、發洩鬱抑未舒之氣、亦有纏綿寄意、流露懷戀故國之情。（《鷗社藝苑四集》，頁5）

可見雅集時，寫詩內容除藉題諷刺、抒發抑鬱不平之氣外，更可「網珊琢玉」，互相切磋。填詞時亦能增進詞藝，使之「美不勝收」。

三、保存詞學文獻

臺灣第一個詞社——巧社，詞人之詞作都沒有搜集成冊，且詞人生平皆不詳，殊為可惜與遺憾。張李德和出版《羅山題襟集》外，又出版《羅山題襟亭詞集》，成為臺灣詞社第一個擁有詞集者。其中吳文龍、許藜堂、譚瑞貞、黃鑑塘等人，都沒有詩集或詞集留世，朱木通雖有《雨聲堂吟草》⁴⁷存世，卻沒有收其詞。《羅山題襟集》與《羅山題襟亭詞集》，可謂保存詞作最好的文獻。

鷗社由賴柏舟刊行《鷗社藝苑》一至四集，「可以說是當時臺灣最具規模、

⁴⁷ 見朱芾亭：《雨聲堂吟草》（臺南：朱玉堂印行，1983年）。

最有意義的詩刊。」⁴⁸張李德和說：「有此藝苑之編，心聲不致湮沒。俾後來一讀。」⁴⁹不僅心聲不致淹沒，亦能保存古人詞作。吳文龍〈鷗社藝苑四集序〉：

顧吾鄉古諸羅，昔有沈斯菴之東吟社，為昆舍耶風雅之鼻祖。然欲求其吟詠文獻，却散佚無多，因少編刊遺產。前人縱有唱玉聯珠亦難現于後人眼簾，今之視昔猶如後之視今，如斯怨嘆。奕代無休。今觀鷗社藝苑。……人氣之趨向。詩泉之汪洋。可謂空前矣。（《鷗社藝苑四集》，頁2）

可見《鷗社藝苑》的保存文獻，不用像前人，「因少編刊遺產」，故「散佚無多」，「難現于後人眼簾」。又如賴惠川〈鷗社藝苑四集序〉：

文風淪陷之臺灣。尚有今日之鷗社。尚有今日鷗社之藝苑。一縷文光。輝爭海外。言念及此。欣慰奚似。（《鷗社藝苑四集》，頁1）

因有《鷗社藝苑》一至四集的出版，可以窺見嘉義文風鼎盛，以致能使「讀者得窺古人梗概，用資參考，闡發幽光」，⁵⁰不僅有保留文獻，日後參考，亦能保留文獻闡發幽光。黃文陶更言《鷗社藝苑》的編輯：

不獨可作永久紀念、並可為後人採風問俗指針、其為國家民族之文化計、可謂無微不至、殊令人欽佩。（《鷗社藝苑四集》，頁1）

《鷗社藝苑》四集完整保存詞人之心血，不至於湮滅無存，使嘉義地區的傳統文學保存完整，也使後人能一窺先賢的創作，以及保存美善風俗的心意。

肆、結論

題襟亭填詞會與鷗社對臺灣詞的努力是有目共睹的。大戰結束後，張李德和在自家的題襟亭自組詞社，民國38年，鷗社復社，詞人追求淡泊名利，藉詩詞來陶冶性情，藉以頌持節之高風。經賴柏舟出版《鷗社藝苑》一集至四集，保存詩詞人作品，並藉以溝通詞人情感與消息傳遞。題襟亭填詞社與鷗社的詞作，包括題詞、詠物、懷古、寫景等主題，內容豐富。因為鷗社是詩社，所以常會出現，是一詞一詩的現象，對寫景詞也以聯章體表現，詞人間常步韻聯吟，在修辭上也講究類疊。當時臺灣詞律與韻書缺乏，因此詞韻十七部、十八部會混押，而且有些詞格律不按照詞譜填寫。在詞學的意義上：一、有意識的命名詞集，出版《羅山題襟集》、《羅山題襟亭詞集》，嘉義古名羅山，詞中有意識的表彰鄉里景致

⁴⁸ 見江寶釵：《嘉義地區古典文學發展史》（嘉義：嘉義市立文化中心，1998年），頁333。

⁴⁹ 同注17，李德和：《鷗社藝苑四集·序》，頁3。

⁵⁰ 見賴柏舟：《鷗社藝苑四集·序》，頁8。

與特色，二、增進詞學交流，題襟亭填詞會與鷗社成員間，舉辦雅集，使詞作互相交流切磋，取長補短，提高創作技巧。舉辦多社聯吟，增進情感與詞藝。三、保存詞學文獻，當時出版書籍，必須花費大筆經費，詞人作品大都沒收集成冊並出版，因著《羅山題襟亭詞集》與《鷗社藝苑》的出版，完整保存詞人作品。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

〔晉〕葛洪：《抱朴子》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年6月，冊1059。(Ge Hong (Jin Dynasty). *Baopuzi, Jingyin Wenyuange Siku Quanshu*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1985.)

〔宋〕歐陽修：《新唐書·藝文志》，臺北：鼎文出版社，1998年。(Ou Yanghsiu (Song Dynasty). *Hsin Tangshu—Yi Wenchi*. Taipei: Tingwen, 1998.)

〔宋〕陳師道：《後山詩話》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年6月出版)冊1037。(Chen Shidao. (Song Dynasty). *Houshan Shihua, Jingyin Wenyuange Siku Quanshu*. Taipei: Taiwan Shangwu Yinshuguan, 1998.)

〔宋〕王灼：《碧雞漫志》，臺北：新文豐出版公司，1988年。(Wang Cho (Song Dynasty). *Pichi Manchih*. Taipei: Hsinwen Feng, 1988.)

程登吉、司守謙撰，琮瓊譯注：《幼學瓊林》，太原：書海出版社，2001年。(Cheng Tengchi, Ssu Shouchien (Ming Dynasty). *Yuhsueh Chiulin*. Taiyuan, 2001.)

二、近人論著 (The modern works)

黃金山：《嘉義市志》，嘉義：嘉義市政府，2002年。(Huang Chinshan. *Chiayi Shihchih*. Chiayi, Chiayi City Government, 2002.)

江寶釵：《張李德和詩文集》，臺北：巨流出版社，2000年。(Chiang Paochuan. *The Collection of Changli Tehe's Poetry*. Taipei: Chuliu, 2000.)

張李德和編：《羅山題襟填詞集》，嘉義：自印本，1953年。(Changli Tehe. *Loshan Ti Chin-ting Lyrics Collection*. Chiayi: 1953.)

賴柏舟編：《鷗社藝苑初集》，臺北：龍文出版社，2009年3月。(Lai Pochou. *Ou Club Yiyuan First Collection*. Taipei: Lungweng, 2009.)

- 賴柏舟編：《鷗社藝苑次集》，臺北：龍文出版社，2009年3月。(Lai Pochou. *Ou Club Yiyuan Second Collection*. Taipei: Lungweng, 2009.)
- 賴柏舟編：《鷗社藝苑三集》，臺北：龍文出版社，2009年3月。(Lai Pochou. *Ou Club Yiyuan Third Collection*. Taipei: Lungweng, 2009.)
- 賴柏舟編：《鷗社藝苑四集》，臺北：龍文出版社，2009年3月。(Lai Pochou. *Ou Club Yiyuan Forth Collection*. Taipei: Lungweng, 2009.)
- 張李德和編：《羅山題襟集》，臺北：龍文出版社，2009年3月。(Changli Tehe. *Loshan Ti Chin-ting Collection*. Taipei: Lungweng, 2009.)
- 張李德和編：《羅山題襟填詞集》，嘉義：自印本，1953年。(Changli Tehe. *Loshan Ti Chin-ting Lyrics-Making Collection*. Chiayi: 1953.)
- 雷家驥總纂修：《嘉義縣志》，嘉義：嘉義縣政府，2009年。(Lei Chiachi. *Chiayi County Documents*. Chiayi: Chiayi City Government, 2009.)
- 陳支平主編：《臺灣文獻匯刊》，北京：九州出版社，2004。(Chen Chihping. *Taiwan Documents Journal*. Beijing: Chiuchou, 2004.)
- 連橫：《臺灣通史》，臺北：博愛出版社，1995年。(Lien Heng. *General History of Taiwan*. Taipei: Poai, 1995.)
- 臺灣省文獻會編：《重修臺灣省通志》，南投：臺灣省文獻委員會，1992年。(Taiwan Historica. *Revising Taiwan General History*. Nantou: Taiwan Historica Committee, 1992.)
- 余文儀主修、黃佾等輯：《續修臺灣府志》，臺北：成文出版社，1983年。(Yu Wenyi. *Hsuhsiu Taiwan Government History*. Taipei: Chengwen, 1983.)
- 穆彰阿、潘錫恩纂修：《嘉慶重修——統志索引》，臺北：藝文印書館，出版年不詳。(Mu Changa. *Chiaching Chunghsiu—ungchih Soying*. Taipei: YiwenYinshu Kuan.)
- 周鍾瑄主修，陳夢林總纂：《諸羅縣志》，臺北：成文出版社，1983年。(Chou Chunghsuan. *Chulo Hsienchih*. Taipei: Chengwen, 1983.)
- 吳嘉信：《嘉義市志》，嘉義：嘉義市政府，2002年。(Wu Chiahsin. *Chiayi City Chih*. Chiayi: Chiayi City Government, 2002.)
- 余文儀、黃佾等輯：《續修臺灣府志》，臺北：成文出版社，1983年。(Yu Wenyi, Huang Yi. *Hsuhsiu Taiwan Government Chih*. Taipei: Chengwen, 1983.)
- 夏承燾、吳熊和：《讀詞常識》(北京：中華書局，2000年出版)。(Hsia Chengtao, Wu Hsiunghe. *Tutzu Changshih*. Beijing: Chunghua, 2000.)
- 吳育臻：《嘉義市志》，嘉義：嘉義市政府，2002年。(Wu Yuchen. *Chiayi City Chih*. Chiayi City Government, 2002.)
- 王力：《詩詞曲格律》，臺北：宏業書局，1985年3月。(Wang Li. *Shihtzu Chu Kelu*. Taipei: Hungyeh, 1985.)

潘慎主編：《詞律辭典》，太原：山西人民出版社，1991年。(Pan Shen. *Tzulu Dictionary*. Taiyuan: Shanhsi Jenmin, 1991.)

朱芾亭撰：《雨聲堂吟草》，臺南：朱玉堂印行，1983年。(Chu Futing. *Yushentang Yingsao*. Tainan: Chuyutang, 1983.)

江寶釵《嘉義地區古典文學發展史》，嘉義：嘉義市立文化中心，1998年。(Chiang Paochan. *The Classic Literature Development History of Chaiyi Tichu*. Chaiyi: Chaiyi City Cultural Center, 1998.)

三、引用論文 (The citation)

賴子清，〈古今台灣詩文社(二)〉，《臺灣文獻》10卷3期，1959年9月。(Lai Tzuching. "Kuching Taiwan Shihwen Club". *Taiwan Documentary*. vol. 3, no.10)

李家瑜：〈殉國殉夫淚有痕——臺灣古典詩對殉節五妃的詮釋〉，《成大中文學報》14期，2006年。(Li Chiayu. "Hsunkuo Hsunfu leiyohen—The Interpretation of Taiwan Classis Poetry to Hsunchieh Wufei". *Chengta Chinese Journal*, vol.14, 2006.)

The Study of Ti Chin-ting's Lyric-Writing Club after the War and the Lyric Works of Ou Club

Su, Shu-fen*

Abstract

In 1947, Changli Dehe, who stayed at Ti Chin-ting in her own garden Yiyuan at her home, organized the lyrics club—which called Ti Chin-ting Lyric-writing Club. She organized this club to write lyrics without the limitation of Lu-shih and Chueh-chu. In 1949, the Ou Club revived again. Lyrics-writers were indifferent to the fame and wealth that they wrote the lyrics and poetry to cultivate their temperament and praise the high and upright characteristics. The works of two lyrics clubs contained the rich themes of lyric-making, things-chanting, nostalgia, emotion-expressing, and scenery-portraying. They reflected: 1. Since the Ou club is the poetry club, there are usually one lyric and one poem existed. 2. The scenery-lyrics are expressed by lien changti. 3. The lyric-writers rhyme on the basis of others' rhyme. 4. The questions of rhythm—it was lacked with the lyrics collection, so there happened to have the situation of mixed rhymes. The meaning of the lyric study which the two clubs presented are: 1. Consciously named the lyric-collection, they published *Loshan Tichin Collection* and *Loshan Ti Chin-ting Lyrics Collection*. Chiayi used to call Loshan, so the lyrics consciously expressed the landscape and features of the villages. 2. To improve the interaction of the lyric study, the Ou Club held Ya Chi to let the all lyrics-works exchange

* Dr. Su, Shu-fen is a professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

different ideas and interact each other. It helped to improve the creating skill. The Ou Club also held Toshe Lienyin to learn from each other and enhance the emotion and art of lyrics. 3. Preserved the documents of lyrics study. It needed to cost lots of money to publish books, so the lyrics-works were mostly not published. Due to the publication of *Loshan Ti Chin-ting Lyrics Collection* and *Ou Club Yiyuan*, they helped to preserve the works of lyrics-writers completely.

Keywords: Ti Chin-ting Lyric-writing Club, Ou Club, Chiayi Paching, Ou Club Yiyuan.

與契訶夫的生命對話： 巫永福〈眠い春杏〉文本詮釋與比較*

許俊雅**

提 要

本文寫作的主要思路與意圖，即在於面對契訶夫（Антон Павлович Чехов）、巫永福二人作品之相似性，並且相互之間也無確鑿的證據可以說明契訶夫影響巫永福〈眠い春杏〉之際，從「世界性因素」角度出發，探討不同民族文化背景下的文學在面對相同環境時產生的平等對話的可能性。從具體的文本出發，作文本細讀，以材料立論，揭示異同，平等地探討它們各自如何豐富文學世界裡的意象。本文強調〈眠い春杏〉小說的敘事形式是在世界性文學的基礎上發展的，深入其文學精髓的層面及作品中細節中營造出來的藝術生命力，證成〈眠い春杏〉如何在接受契訶夫啟示之餘，經過剪裁梳理，加以創造性的發展，形成自己鮮明的獨創性。如以簡單的模仿之說來解釋這種現象則是不妥的。

關鍵詞：契訶夫、巫永福、〈愛暈的春杏〉、比較文學、臺灣文學

* 本文為筆者國科會專題計畫部分成果，謹致謝忱。計畫名稱：「東學、西學、新學／「世界」建構與國族想像——日治時期台灣翻譯文學的發展脈絡與特點」。計畫編號：NSC 97-2410-H-003-074-MY3-。並向兩位惠我良多的匿名審委致上最高謝意。

** 現任國立臺灣師範大學國文學系專任教授

一、前言

1933年巫永福在《福爾摩沙》創刊號發表小說〈首與體〉，至1941年，戰前的巫永福寫了七篇日文小說，另六篇小說是：〈黑龍〉、〈愛暈的春杏〉、〈山茶花〉、〈河邊的浣婦〉、〈阿煌與父親〉、〈慾〉，除了〈眠い春杏〉（譯為〈愛暈的春杏〉或〈昏昏欲睡的春杏〉）外，其餘六篇已多次被學界討論。〈眠い春杏〉發表於1936年《台灣文藝》三卷二號，由於之前未見中文版，又因日文小說殘缺不全，遂未能即時展開討論。根據評論家張恆豪先生的回憶，〈眠い春杏〉之所以未譯成漢文，主因在於所刊之《台灣文藝》恰巧缺其中第七至第十凡四頁，因此《光復前臺灣文學全集》（小說卷）只好割捨¹。此後《台灣作家全集·短篇小說卷·日據時代》、《巫永福全集》亦未見中文譯文，直至《巫永福精選集·小說卷》方收入譯文²。雖然依舊未能尋獲完整無缺之《台灣文藝》三卷二號，但此作的內容、技巧及義涵清晰可讀，尚可一窺全豹，更何況此作在巫永福七篇小說中獨具重要意義，筆者在細讀文本之後，擬從幾個方面予以討論。首先是對〈眠い春杏〉與契訶夫〈萬卡〉、〈渴睡〉（或譯〈瞌睡〉）予以分析討論³，並凸顯〈眠い春杏〉獨特的臺灣性，此部分亦將援引漢人文化傳統裡的婢女舊習，及當時眾多小說裡的婢女命運及形象，以見臺灣文化背景與俄國農奴制度之差異，呈現作家在影響啟示後的獨創性。

其次是〈眠い春杏〉與契訶夫小說關係密切，有必要釐清巫永福及當時的臺灣文壇與契訶夫作品的關連。本文將使用「世界性因素」這一概念來討論契訶夫與巫永福小說，「世界性因素」一詞，借自陳思和在〈20世紀中國文學的世界性因素〉一文中所說的「中國文學的世界性因素指在20世紀中外文學關係研究中的一種新的理論視野。」他認為：「既然中國文學的發展已經被納入了世界

¹ 張恆豪：〈探觸臺灣人文的深層記憶——《巫永福全集》出版的寓義與闕失〉，收入《巫永福全集續集·文學會議卷》（臺北：傳神文化事業有限公司，1999年6月），頁168-169。葉石濤、鍾肇政主編：《光復前臺灣文學全集》（小說卷）（臺北：遠景出版社，1979年）。編輯者為張恆豪、羊子喬、林瑞明。根據謝惠貞研究，其缺頁是因檢閱被迫刪去所造成，欲覓完整版本恐怕是可遇而不可得。謝文見〈巫永福「眠い春杏」と横光利一「時間」——新感覺派模写から「意識」の発見へ〉，《日本台湾学会報》第12號（2010年5月31日），頁216。

² 許俊雅主編：《巫永福精選集·小說卷》（臺北：富春文化出版公司，2010年12月）。及許俊雅、趙勳達策劃：〈散發靜光的銀杏：新譯巫永福作品集〉《文學臺灣》第77期（2011年01月），頁235-277。以下引用中譯本時（譯者是趙勳達博士），據富春版直接標示頁碼於後，不再另加註，謹此說明。

³ 當時譯法極多，如為契訶甫、雀霍甫、柴霍甫、柴霍夫、欠亮夫、德乞戈甫，大約是從Tchehov的非俄文拼寫法轉譯的。

格局，那麼它與世界的關係就不可能完全是被動接受，它已經成為世界體系中的一個單元，在其自身的運動中形成某些特有的審美意識，不管其與外來文化是否存在著直接的影響關係，都是以獨特面貌加入世界文化的行列，並豐富了世界文化的內容。在這種研究視野裡，中國文學與其他國家的文學在對等的地位上共同建構起『世界』文學的複雜模式」⁴。此一觀點同樣適合援用來思考臺灣文學與世界文學的關係。所以，藉由契訶夫與巫永福的討論，不但可以讓我們看到一種巫永福式的民族寫作是如何帶出世界性意義的，同樣也可以讓我們見識這種具有世界性意義的寫作是如何命中臺灣民族傳統的命脈。

從比較視域觀察，跨民族的文學藝術影響本來就是複雜的，這不僅表現在影響源的各不相同，或一個作家可能同時受到許多外國作家的綜合影響，而且表現在即使同樣對某個外國作家感興趣的臺灣作家，其接受影響的角度和深度往往也是大相逕庭的。作家間的文學接受在很大程度上取決於他們在審美趣味、藝術追求、創作個性和精神氣質上的接近，而藝術的審美接受又是純粹的精神性的愉悅活動，藝術創作更是社會生活的綜合性精神投射，兩者之間可能有某種關聯，但由於精神領域的複雜性與審美特徵的形象性，使藝術傳播功能模糊性自是難免。本文將從巫永福廣納世界性文學之營養，使作品從多個方面彰顯了不同於契訶夫甚至是臺灣新文學的風貌，〈眠い春杏〉如何在接受啟示之餘，加以創造性的發展，形成自己鮮明的獨創性。

二、現實與現代的融合

巫永福的小說〈眠い春杏〉讓人想起俄羅斯文學大師安東·巴甫洛維奇·契訶夫（Антон Павлович Чехов 1860-1904）⁵的名篇〈萬卡〉。一個家庭貧困的九歲的男孩萬卡被送到莫斯科一家皮鞋匠那裡做學徒，繁重的工作把他折磨得筋疲力盡，又受到打罵和饑餓的虐待。在耶誕節前夜，趁著主人出去做晨禱的時候，偷偷給他唯一的親人、鄉下的爺爺寫信，抱怨他的惡劣生活，希望爺爺把他帶回鄉下去：「昨天我挨了一頓打，老闆揪著我的頭髮，把我拉到院子裡，拿師傅

⁴ 陳思和：〈關於 20 世紀中外文學關係研究中的世界性因素〉，收入氏著：《談虎談兔》（桂林：廣西師範大學出版社，2001 年），頁 32-60。嚴紹盪、陳思和主編：《跨文化研究：什麼是比較文學》（北京：北京大學出版社，2007 年 02 月），頁 139-159。

⁵ 俄國小說家、戲劇家、十九世紀俄國批判現實主義作家、短篇小說藝術大師。1860 年 1 月 29 日生於羅斯托夫省塔甘羅格市。祖父是贖身農奴。父親曾開設雜貨鋪，1876 年破產，全家遷居莫斯科。但契訶夫隻身留在塔甘羅格，靠擔任家庭教師以維持生計和繼續求學。1879 年進莫斯科大學醫學系。1884 年畢業後在茲威尼哥羅德等地行醫，廣泛接觸平民和瞭解生活，這對他的文學創作有良好影響。他和法國的莫泊桑，美國的歐·亨利齊名為三大短篇小說巨匠。

幹活用的皮條狠狠地抽我，怪我搖他們搖籃裡的小娃娃，一不小心睡著了。上個星期老闆娘叫我收拾一條青魚，我從尾巴上動手收拾，她就撈起那條青魚，把魚頭直戳到我臉上來。……親愛的爺爺，我求你看在基督和上帝面上帶我離開這兒吧……這兒人人都打我，我餓得要命，氣悶得沒法說，老是哭。前幾天老闆用鞋楦頭打我，把我打得昏倒在地，好容易才活過來。我的日子苦透了，比狗都不如。」⁶萬卡把寫好的信裝進信封裡，再寫上地址：「寄交鄉下祖父收」，然後又添寫上：「康司坦丁·瑪卡雷奇」。他高興地跑到街上，把這封珍貴的信投到郵筒裡，回去後他懷著美好的希望睡熟了，夢中他看見爺爺正在讀他的信。孩子的這一舉動是幼稚可笑的，但在這一具有喜劇因素的情節裡面，包含了凝重的人生悲劇，蘊藏著人生從少年開始的辛酸，其中童稚的天真、精神的苦痛和處境的孤苦無助揉合在一起，一篇才五千字的小說，寫得很平靜，但催人淚下。而巫永福〈眠い春杏〉創作於上世紀三十年代，故事寫的是十一歲的春杏，出身於貧苦的漁民家庭，被賣到鄰近富戶仁德老闆的家當丫頭，從早忙到晚，一天只睡五小時。長期的困倦壓倒了她。有一天晚上主人外出，她在困倦中持續工作：洗盤子、疊衣服、抱孩子……沒完沒了，終於累倒在床上，深深地睡著了，但無意間把襁褓中的小主人壓死了。

從萬卡到春杏，人類的惡劣生存環境沒有改變，但是世界文化卻已經發生了變化。在契訶夫的時代，現實主義的寫實手法已經發展到了極致的階段，難破自身的局限。文學大師如上帝的眼睛洞察世俗萬態，他通過一封短短的書信，把孩子的痛苦如實呈現在讀者面前，大師語言絲絲入扣，以致讀者深信不疑，這個九歲的農村孩子竟能夠寫出一封感人至深的書信。這封信沒有送到（也不可能送到）鄉下爺爺的手裡，但是已經深深地到達了讀者的心靈深處，因此而受到感動。但是在巫永福的時代，人們對於現實主義的過於依賴寫實的手法已經有了質疑，作家的創作手法必須有變化，文學要求有更強烈和更深刻的方法來揭示人物的心理世界，於是，漁家女兒春杏不會再用書信的方式來傾訴內心痛苦，她也無意表述，唯一的感覺就是困倦。困倦與傾訴是多麼的不同，傾訴有對象、內心有不平、還有寄託著對未來出路的尋求，而困倦，近於睡著了。

於是，春杏沒有傾訴的對象，她被賣到鄰村一年多，家裡親人只是在夢境裡出現，而且夢中呈現的，全是恐怖的意象：漁民父親被風暴吞噬，中風的母親在與父親死別，小弟弟剛剛病死，現實世界裡已經無人可以傾聽她的痛苦；她也已經沒有內心的不平，她已經完全認命，把這個時時在剝削她、虐待她的富戶之家看作是自己的家，承認自己是其中的可憐的一員，所以她在困倦中還盼望主人能快回家，可以減輕她的工作，作者說：她「考慮到不被責罵的話，就會採取不會被責罵的行動。這是依照幾近於奴隸式的義務觀念與動物直覺的

⁶ 汝龍譯：《契訶夫小說全集》（第5冊）（上海：上海譯文出版社，2008年1月），頁413-415。

行動。」順從而不是不平之聲，是因為她根本無法發出不平之聲；還有，春杏沒有未來，她知道沒有人可以救她出火坑，她唯一的祈求就是讓她深深地睡一覺，墜落到黑甜鄉里麻醉自己。於是，作者沉痛地說：

春杏只是動了，工作了，行動了，與其說是出自有意識的行為不如說是依照潛在的本能。春杏那顆失去智慧的、被扭曲的心，只能感性地考慮聽從與迎合老闆而已。(頁 111)

很顯然，巫永福在創作這部作品的時候，受到了日文譯本契訶夫及啟蒙主義思潮的影響，但與契訶夫的悲天憫人有所不同。他筆下塑造的春杏明顯地含有殖民體制下哀其不幸怒其不爭的話語因素，這種呼籲聲在郭秋生〈解消發生期的觀念，行動的本格化建設化〉一文，謂：「我們已不願再看查某嫻的悲憤而自殺，我們要看的是查某嫻能夠怎樣脫得強有力的魔手與獲得潑辣的生存權，在舊禮教下陷一生於不幸之淵的女性，我們也不願再看其不幸的姿態而終，要看的是該女性能夠怎樣解消得不幸的壓力而到達了怎麼樣的幸福的境地，……是故我們要看的，是只要能夠有熱烈的生活力，克服了冷遇的惡環境，以奏人生凱歌的新人物出現」⁷。這是因當時小說內容觸及到的底層女性多屬憂鬱、消沉、沮喪、煩悶、焦躁等境況的人生。現實中的春杏，她依舊無能為力去反抗惡環境，春杏的現實痛苦和她的精神麻木相得益彰，生理的難以忍受的折磨只能依靠精神的困倦麻木來減輕其痛苦，於是，小說裡的「昏昏欲睡」成為一種精神麻木的象徵；黑色，也成為一種象徵，黑浪的海、黑色的山、黑色的夢，生不如死的可憐的生命就被吞沒在無邊無際的黑暗裡。但是筆者這樣分析可能過於沉重和悲觀了，這篇小說被閱讀時產生的審美效果還不僅僅是這種啟蒙主義的沉重。巫永福的文字裡含有殖民地文學所不具備的亮色，這種亮色，可以用另外一個範疇作參照系，那就是在上世紀三十年代已經瀰漫世界文學領域的現代主義。這麼說不是指殖民地文學就沒有亮色，或沒有現代主義的因素，但是殖民地文學過於沉重的啟蒙任務使文學精神的亮色變得非常勉強，這與魯迅在〈藥〉的結尾有些相似，為了增加亮色而不得不描寫了一個花環，完全是外在加上去的，而從狂人、阿 Q、到祥林嫂等等，都沒有真正寫到他們身上所含有可怕的反抗性的一面，日治的臺灣小說也多半如是。然而這個因素，在巫永福筆下的春杏的故事裡出現了：春杏在沉重地睡著了的過程中，完全無意識地殺了人。作者寫道：

春杏真的睡了。腳也張開，手也張開，以舒服自在的心情睡了。身體伸向了二小姐的臉。她原本搖搖晃晃的身軀此時已陷入了忘我的境界。春杏的

⁷ 郭秋生：〈解消發生期的觀念，行動的本格化建設化〉，《先發部隊》創刊號（1934年7月），頁21。

身體壓在二小姐臉上會造成什麼後果，她完全不知情，也沒有加以考慮。根本來不及想到二小姐會被自己的身體壓住而窒息、壓死。以及在二小姐窒息死後趕到的老闆娘與老太娘，她們會如何叫罵、發狂、鞭打等等，春杏拋諸腦後。(頁 113)

報復在不自覺中完成了。一方面在麻木地沉睡中盡可能地伸張四肢，本能地尋求在清醒時無法尋求的身體快感，另一方面，在無意識中實現了報復，不僅僅是生命的毀滅（二小姐被窒息而死），也包含了對於虐待她折磨她的老闆一家的精神報復（老闆娘、老太娘等的悲愴反應）。就彷彿是冥冥之中復仇女神借了這個弱小身體來報復這個刻薄寡恩的世界，春杏是無辜的，又是必然的復仇者，復仇是通過她全不知曉的無意識來完成的，這就應和了當時風靡世界的佛洛伊德學說：人的無意識世界是一個充滿了犯罪欲望的黑暗的精神領域⁸。當意識世界由於軟弱和被壓抑到絕望的時候，無意識就出現了，它就是一個人我具毀的復仇。現代主義的描寫無意識的手法，使這篇小說打亂了正常的理性思維的寫法而進入一個新的深的層次：清醒與幻覺，現實與夢境，理性與非理性，交織在一起，展示出由悲憫到恐怖、平實到怪誕的審美效果。

因此「昏昏欲睡」不僅僅是一種人物困倦的精神狀態，而是在表面上看似麻木昏沉的精神世界裡，咆哮著憤怒反抗的激浪。「睡」的審美效果就從消極轉為積極了。我們從小說一開始就看到了這種怪誕的圖景：

春杏一邊洗著盤子，一邊覺得廚房微暗的每個角落都響起近似闐黑的海潮拍打聲，空氣中也瀰漫著陣陣的惡臭。垂掛在天花板的電燈所發出的偏黃色燈光，在忽明忽滅之際轉變成紫色，春杏覺得腳下站立的地板從兩端彎曲成圓弧狀，自己似乎頭下腳上地翻轉過來。真的是天旋地轉。(頁 103)

「昏昏欲睡」導致「天旋地轉」，海潮翻滾，惡臭瀰漫，清醒的理性世界將被黑色的非理性傾覆，怪誕的審美由此產生。於是，整個小說不是沉悶的寫實，也不是觀念的吶喊，而是充滿了怪誕意味的黑色海水的激蕩和蔓延，由此佈滿了全篇。我們再看夢境，作者通過夢境來展示春杏原來家庭的遭遇，出現的卻是鬼魂：

爸爸死去的靈魂化作藍燈在頭上遊蕩。只剩可憐形骸的精靈在媽媽的破房子前低頭站立。爸爸的臉很窄小，上有眉毛和眼睛。這是在已忘卻了奮鬥的積極性的人臉上，時而可見的深刻的陰鬱。

「你現在將要死了。」

⁸ 歐陽明編《謊言與圈套》（北京市：民族出版社，1993），頁 38-47。

爸爸微弱的聲音被風吹過。被繚繞不已的憂鬱聲音所刺激，媽媽的臉色發青。媽媽看著爸爸，目不轉睛地看著。但是和印象中的不同，呈現出不可思議的臉。媽媽混濁的雙眼已不具視力。她並不知道那是爸爸。

「不管怎麼說，你就要死了。誰也幫不了你。況且，誰又會在乎你呢？」

爸爸向媽媽招手。爸爸為什麼進入那間破房子卻不照顧媽媽，春杏感到不可思議。但是，春杏迷迷糊糊的腦袋瓜兒確實聽到爸爸微細的聲音，非常悲壯的聲音。

媽媽已經被折騰到要死了。爸爸站在破房子外，目不轉睛地看著媽媽。媽媽痛苦得直呻吟。之後，爸爸的頭看不見了，只剩身體看得見。

「你將在無人知曉的狀態中死去。」

爸爸的聲音飄蕩在空中。在黑色的波濤緊挨著的地平線那頭，爸爸的形影一點一滴地消逝了。之後，一陣波浪激起了浪花。風在激烈地吼叫。海天連成一片，在怒濤與咆哮聲中發狂。小型豬舍被吹毀，媽媽的肚子像被刀挖空，發出淒厲的叫聲。像山一樣高的大海嘯逼近海濱，吞噬砂地、鏟平樹林、推倒山丘，恣意妄為。不只如此，後面緊接而來大海嘯加倍地廣闊與強大，把一切都吞沒了。在目光所及之處，被海浪卷走的媽媽，像樹葉一樣地消失了。(頁 108、109)

這是一場夢，值得注意的是，那個鬼魂遊蕩在空中所說的話，是典型的歐化語言，這種語言結構很可能來自當時日本語。漁民的父親不可能說出這種含有詩意的語言，但是鬼魂卻是可以的，因為它已經超脫了現實世界的具體身分。這種抽象意義上的鬼魂，仍然是象徵手法。夢境裡沒有現實的具體細節，卻幻化出一幅戲劇性的人鬼交流圖來告訴春杏：此刻，正是她的苦難的媽媽在彌留之際，在托夢給女兒，與女兒作死別。魔幻的場景裡隱藏了現實的內容。而夢幻裡的大海嘯，暗示了無意識的閥門終於要打開，一場大禍行將發生。

反之，在現實描寫的層面上。也處處照應了無意識的存在，如以下一段是描寫春杏在與疲倦作鬥爭：

春杏精疲力盡地攤坐在椅子上。疲勞與睡意像濃霧般襲來。春杏對電燈下所映照出來的自己的黑影感到害怕，自言自語地說著「小姐，不要啊」的糊塗話。貓又叫了。春杏靠在椅背上閉著眼睛，心亂如麻。卻開始打起盹兒來。(頁 106)

這裡黑影的出現，嘴裡的胡話、貓的叫聲都是現實中存在的細節，但又彷彿

佛是無意識世界派遣而來的使者，催眠一樣地起著作用，「心亂如麻」是現實世界的春杏在天人之戰的心理，但她很快就沉睡過去，向無意識的使者屈服了。於是，奇禍開始。

這篇小說營造時產生的恐怖意境是一點一點逼近的，每進一步，現實中理性的掙扎就後退一步。這種衝突的節奏使小說的審美效果顯得激越而緊湊。整部小說的敘事在現實層面的人物活動和非現實層面的瞌睡、幻覺、夢境之間交替進行，而人物的活動也是緊張而頻繁，讀者看到的春杏，在短短的一段時間裡不停地幹活、抱孩子、走來走去，進進出出，充滿了不安感，再配置越來越逼近的無意識世界裡的大風暴，整個小說敘事達到了尖銳而殘酷，豐富而變幻，真實與非現實的交替的現代主義的藝術高度。這部作品創作的時間與上海三十年代初出現的劉吶鷗、穆時英的新感覺派小說、施蛰存的意識流小說⁹等同一時期，但在精神層面和技術層面上，都在一般高度之上。這是值得我們注意的。

三、契訶夫〈渴睡〉與巫永福〈眠い春杏〉

當本文開始時從契訶夫小說裡選擇了〈萬卡〉作為〈眠い春杏〉參照系的時候，筆者有意暫時擱下契訶夫的另一篇小說〈渴睡〉¹⁰，從敘事內容上來比較，〈渴睡〉與〈眠い春杏〉幾乎是如出一轍。這裡先簡述〈渴睡〉小說的內容，再討論兩部作品之異同。〈渴睡〉極其生動地描寫了小主人公的渴睡感。十三歲

⁹ 新感派是日本現代文學史上一個重要的文學流派，第一次世界大戰結束以後，日本經濟得到恢復和發展，但 1920 年爆發了經濟危機，特別是在 1923 年發生了關東大地震，社會上蔓延著虛無和絕望的思想以及西方貪圖瞬間快樂的風氣。它強調對官能感覺的實描摹，創造訴諸視覺和聽覺的動態藝術形象，重要作家有橫光利一、川端康成等，對中國、臺灣文學界也起了相當的影響。意識流是 20 世紀初葉在西方興起的一種與傳統的寫法不同的創作方法。它以表現人們的意識流動、展示，恍惚迷離的心靈世界為主。意識流經日本傳人，而巫永福曾在日本留學，接受了這種影響，回臺後用在了〈眠い春杏〉的創作中。其呈現方式千變萬化，或是流暢的獨白，或是恍惚的夢幻。巫永福用夢境構成獨特的意境，也用夢境對人物的命運作出暗示，更以夢境作為情節發展的轉機。

¹⁰ 因未見臺灣中譯本，但臺灣白話文作家其實也接觸過中國契訶夫（柴霍甫）之譯作，從王詩琅〈柴霍甫與其作品〉一文可知其來源與中國譯本、譯介關係密切，因此本文選擇了中國三十年代的譯本為參照本：韋漱園選譯：《最後的光芒》（北京：商務印書館，1931 年 06 月）。當時亦有趙景深譯作：〈瞌睡來了〉，刊《文學週報》第七卷（上海：開明書店，1929 年 01 月），頁 324-333。趙景深譯〈瞌睡來了〉，前言云：「這一篇是柴霍甫極其有名的短篇，mirsky 的《現代俄國文學史》稱讚此篇道：『瞌睡來了』是真的傑作，集中，經濟而且有力。托爾斯泰也很重視這篇東西。（P.87）日本西川勉說：『柴霍爾的〈瞌睡來了〉是以兒童為主人公的真的傑作。』此外我國如謝逸六的《西洋小說發達史》稱此篇為『興味極深的作品』（P.24）蔣啟潛的《近代文學家》也說這篇極好（P.187）英文選譯本也常有這一篇，Garnett 的全譯本那就更不用說了。」（頁 324-325）

的姑娘華里珈（或譯作瓦爾卡），由於父親去世，家裡生活艱難，母親送她到一個皮鞋匠老闆家當使女。華里珈從早到晚有幹不完的活。一早起來就要生爐子、燒茶炊，然後就是刷老闆的雨鞋、打掃臺階、削土豆，準備午餐。白天過去了，華里珈還要侍候來喝酒的客人。客人們走了，主人也睡了，但華里珈不能睡，她要搖著籃，哄孩子，唱催眠曲。她實在太睏倦了，但她稍一合上眼，老闆娘就會敲她的腦袋。她需要睡眠。白天，幹活的命令一個接著一個，使她沒有一分鐘空閒，孩子的哭鬧又使她無法休息。她似睡非睡地進入了夢鄉，在夢中她感悟到那個不讓她活下去的敵人，就是那個啼哭的娃娃。於是。她走過去，用身子倒在搖籃上，悶死了娃娃，然後她趕快往地板上一躺，帶著高興的笑，不出一分鐘就睡得像死人一樣了。很顯然，如果我們拘泥於故事情節的比較，就很容易得出「巫永福抄襲了契訶夫構思」的結論。所以，只有當我們充分地認知巫永福在〈眠い春杏〉創作的獨創性以後，才有可能把兩者進行比較，由此看出在了相同的題材創作中的世界性因素。

所謂世界性因素，指的是從歌德到馬克思提出「世界文學」的概念，本身包含了某種共同性的因素。「世界性」是一種人類相關聯的同一體，即我們同在一個地球上生活，「世界性」就是這個地球上人類相溝通的對話平臺。對話並不排斥發生影響的可能性，因為在資訊發達的環境下影響無時無刻都是存在的，對話既是雙方或者多方的自由表達，又是一種普遍意義上的交流，它包括了影響的發生和可能性。更進一步探討下去，世界文學內部存在了許多共同的主題，而這些主題又在各個不同民族、不同文化環境下會以不同形態表現出來。每一種形態都是這一主題的個別形態，綜合起來就構成了主題的多元結構和多重意義。¹¹

回到這兩部作品比較而言，他們共同的主題是由「渴睡」與「殺人」構成了雙向結構的「罪與罰」。現在我們無法證明，巫永福在創作〈眠い春杏〉之前是否閱讀過〈渴睡〉，我們沒看到作家在回憶錄或書信、旁人敘說裡披露與契訶夫〈渴睡〉相關的文獻記載或旁證。他自己沒說過曾受到契訶夫的影響，也沒看過他引用了契訶夫的語言，但是據記載他確實看過契訶夫的戲劇〈櫻園〉，而〈渴睡〉、〈眠い春杏〉兩者的相近似是沒有疑問的。因為兩部作品都是通過一個孩子（使女）由「渴睡」進入「殺人」的敘事結構。更進一步相似的是，如本文前面所說的，巫永福的時代與契訶夫的時代相差了近半個世紀，這個時間差裡包含了世界文化發展的一個巨大轉變，現代主義文學思潮已經洶湧興起，主宰了歐洲和日本的文學領域。然而契訶夫是俄羅斯最後一位現實主義大師，

¹¹ 以上關於世界性因素的闡釋，是筆者對陳思和先生電話採訪中的筆錄內容。時間 2011 年 4 月 28 日。這段話的主要意見亦可參考其專文，見本文注 4。

他的短篇小說藝術事實上已經達到現代主義手法的邊緣。〈萬卡〉創作於 1886 年，〈渴睡〉創作於 1888 年，時間才相隔兩年，在似乎相類似題材的創作中，契訶夫的創作手法卻有了驚人變化，〈萬卡〉的手法基本上是寫實，而在〈渴睡〉裡，故事敘事始終在似醒非醒、斷斷續續的意念下進行，女孩華里珈不斷地瞌睡中，朦朦朧朧地夢見了一條小道，許多人（包括她死去的父親、還有母親、外祖父……）都在沉重地行走，不停地倒下，我們似乎可以把這條小道看作是黃泉路上；但又有一種力量不讓她倒下，把她拉回現實世界。那就是孩子的啼哭聲。這是一幅萬分沉重、渾渾噩噩、生不如死的悲慘圖景。這就是十三歲的女孩華里珈的精神世界的象徵，所指的也就是了無生趣地走向死寂。這篇小說包含了現代主義的無意識、非理性的描寫，整個情調是壓抑而沉重慘澹的。而在巫永福的筆下，無意識世界卻是呼嘯的巨浪排天而來，世界在大憤怒中動搖破碎，這種巨大的精神威力，與麻木狀態下的小女孩春杏的現實遭遇形成了尖銳的對照。

〈渴睡〉中作者也描寫到華里珈的父母的悲慘結局，雖然也是在夢境中出現，但現實主義大師依然採用了寫實的手法，清晰地描寫了父親臨終時的痛苦，周圍人的反應等等；而在巫永福的筆下，這個夢景完全採用了象徵主義¹²的手法，鬼魂與垂死者的交流，神秘的靈異世界與現實的悲慘世界交疊在一起，陰陽混合難辨，讓人處處感受到毛骨悚然的驚恐之感。此即象徵主義帶來的神秘效應。當時年輕的巫永福先生的整體文藝創作，在藝術的成熟程度上自然難以與俄羅斯文學的大師相媲美，但是現代主義的驚心動魄的藝術效果是明顯達到了的，震撼力應在〈渴睡〉之上。

這兩種創作手法：一邊是爐火純青的現實主義的大手筆，舉重若輕；另一邊是初試鋒芒的現代意識的新創作，精銳傾盡，但筆者只想分析一個關鍵細節，便可以看出兩種相似手法的差異。在〈渴睡〉中，十三歲的孩子突然意識到妨礙她瞌睡的敵人是嬰兒的啼哭，於是她將要殺死嬰兒——

她笑將起來。她很驚異：怎麼這樣的小事，她以前不能夠明白？綠的印痕，黑影和竈蟲，彷彿也都正在笑而且驚異。幻景主宰了華里珈。她從鼓凳上立起來，現出滿臉笑色，兩眼並不眨動，在屋裡走來走去，因為這種思想，她又高興又好笑，覺得她此刻才從絆住她的腳手的小孩得救……殺死小孩，以後便睡覺，睡覺，睡覺……

華里珈又是笑，又是眨眼，又是用手指威嚇綠的印痕，輕輕走近搖籃跟前，

¹² 象徵主義是 1886 年出現在法國文學史上的一種流派和文學思潮的線條和固定的輪廓，它所追求的藝術效果，並不是要使讀者理解作者究竟要說什麼，而是要使讀者似懂非懂，恍惚若有所悟，使讀者體會到此中有深意。象徵主義不追求單純的明朗，也不故意追求晦澀，它所追求的是半明半暗，明暗配合，撲朔迷離。

歪倒小孩子身上。把他剛悶絕了氣，她便在地上躺下，歡喜的發笑，因為她可以睡去，過有一分鐘工夫，她已睡得很熟，好像死了似的。……¹³

這是一個幼稚而混亂的女孩在下意識支配下的謀殺心理，但應該注意，這不完全是無意識下進行的，而是在半清醒半昏沉狀態下完成的謀殺。無論如何，十三歲的孩子不可能完全不瞭解謀殺的嚴重性，一個人在謀殺之前從容不迫地進行，謀殺之後心安理得地睡去，即使是孩子，其冷靜和冷漠的精神描寫也是令人感到恐怖；相反，巫永福的現代意識的支配下，十一歲的小女孩根本就沒有意識自己在進行一場謀殺，她只是昏昏沉沉地舒服睡去，無意中窒息了另外一條無辜的小生命。無意識在這裡幫助她完成了正常意識世界裡不可能出現的報復——

春杏感覺自己的頭就像油水一樣地流動，像被分割成三、四塊，變成平面物體。神經崩壞，四肢散解。身體柔軟的程度就像沒有關節似的。

感覺自己被黑色的大浪沖走，無法抵抗，萎靡不振的意識就像被數不盡的黑絲線拉進去。像被引力所拉走那般，睡意壓倒性地拉走了腦袋與雙手。

春杏過勞的身體感到痛苦，迷離于時空倒錯的夢幻境地。……春杏聽到老闆娘與老太娘吃驚地……謾罵聲。

「你這個廢物，你此個夭壽啊，你此個斬頭短命。」（頁 112-113）

可以看到，這裡是一幅身體被肢解的圖景，是春杏在極度疲倦中沉沉睡去所夢見和感受到的肉體痛苦，但是就在這個夢境的過程中，被她壓倒的嬰兒窒息而死了。或也可以說，春杏在夢境裡感受到的身體四分五裂，意識（靈魂）飛離身軀的過程，也是那個嬰兒的死亡過程的折射和感應。

筆者在這裡要提醒讀者注意的，不僅僅是兩者敘事的內容不同，這是顯而易見的，契訶夫筆下的殺人心理完全是用精緻的人物表情描寫——華里珈臉上的「笑」來表現的，而巫永福則是通過一個更為抽象的「夢」來表現殺人者與被殺者（無辜者）的精神關係；而且，筆者更想指出的是，他們所展示的殺人場景看似相同，卻展現出完全不同的各自精神文化的特點。

在契訶夫所描寫的主要場景裡，開始就這樣描寫：「在神像的前面，綠色的神燈燃著……神燈映到天棚上有塊大綠色的印痕，包被和褲子在暖爐、搖籃和華里珈身上射出很長的黑影。……當神燈開始閃動的時候，印痕和黑影活躍而且搖擺，好像被風吹了似的。」就是在這間房間裡，華里珈每天承受著難以勝任的繁重勞作和非人的折磨，而神像和神燈卻高高掛在牆上，彷彿這一切都是

¹³ 韋漱園選譯：《最後的光芒》（北京：商務印書館，1931年06月）。

神的注視下完成的，——同樣，當華里珈剛剛閃過要殺害啼哭中的娃娃時，「綠的印痕，黑影和竈蟲，彷彿也都正在笑而且驚異。幻景主宰了華里珈。」到這時候，神的注視也同樣包含了即將要發生的一件謀殺案。這才有了——「華里珈又是笑，又是眨眼，又是用手指威嚇綠的印痕」的描寫。所謂「綠的印痕」象徵了神的存在和影響，彷彿是一隻高高在上的眼睛注視這一切。它默許了這裡發生的所有罪惡和不義，同時也默許了受害者對於壓迫的報復。我們從小說裡沒有看出作家契訶夫對於神的態度，但是他寫到了神的存在以及華里珈對於神的調皮似的冒犯。這才是這篇小說篇幅很短卻具有極為寬闊內涵的藝術境界。

小說是這樣開始描寫的：「深夜的時候。小保姆華里珈十三四歲的女孩，搖動裡面臥有嬰兒的搖籃，口中微微發出唔唔的聲音：拍啣——拍啣——拍啣，我來唱個小歌啣……」這是一幅多麼溫馨的場面，彷彿是一個小姊姊在充滿愛意地哄娃娃睡覺，但是故事慢慢地敘述，漸漸地進入了現實人生的可怕圖景，最後這個哼著兒歌的小姐姐半瘋狂半自覺地把娃娃謀殺了。小說寫得淒厲緊迫，短短篇幅裡讓人物經歷了驚心動魄的心理變化，從人物的心理描寫的角度說，作家在描寫中無意識地掀動了人物內心深處的惡魔性因素，把一個善良女孩在困勞之極頓變為惡魔。這就是現代意識的惡魔性因素¹⁴的覺醒所致。惡魔是上帝的反面，神的反面，當惡魔性佔據了華里珈的人性領域，善良勤勞的小女孩霎眼間就變成了魔鬼，這樣就不難理解，她會調皮地對著象徵神的神燈的綠光又是笑又是眨眼，並且惡作劇似的用手指去「威嚇」神燈。從這個意義上理解，華里珈的最後舉動其實是對於默認了不公不義的現實生活的抗議。

而恰恰是在這一點上，巫永福與契訶夫的距離被拉開了。從小說所呈現的敘事而言，作家所描寫的春杏和她的故事，則是地地道道屬於發生在日治臺灣的人物及其悲慘故事。小說的開始，故事似乎也是在渲染一種溫馨的氣氛：主人家的老闆、太太、還有老大娘帶了七歲的大小姐和三歲的二少爺去看戲了，家裡留下了五歲的大少爺和七個月的二小姐在睡覺，留下一個小使女看家、洗刷晚飯後的盤子，時間是晚上八點鐘。似乎一切都很正常，但是，瞌睡來了，盤子碎了，內心的風暴起了。十一歲的春杏從早上五點起來就不聽地工作，她要做飯、洗衣，抱孩子……半夜也好幾次必須起床，化身為嬰兒的保母。工作

¹⁴ 在近代中國文藝界，魯迅是首先用「摩羅」一詞來解釋「惡魔性」(the daimonic) 概念。魯迅小說裡的惡魔性因素，是他根據中國的現實環境，為世界性的惡魔性因素提供東方的獨特品種，惡魔性因素的內涵是指人性深處隱藏的某種爆發力，顯示了對某種正常秩序的破壞，對正常意義上的社會倫理道德的反叛，其核心要素是反抗，其生命是叛逆，其實質是破壞。惡魔性因素在中西方文學傳統中具有普遍意義，惡魔性人物形象始終具有著無限的藝術生命力。尤以歌德、杜思妥也夫斯基、湯瑪斯·曼等著作中人物為典型。臺灣學界比較少用惡魔性因素，但在中國學界相當普遍，也有很深刻的論述，本文挪用之以討論這篇小說特殊的人物形象。

沒做完的話，會被鐵棒毒打，大約每天都是從白天忙到深夜，還不能安靜痛快睡一覺。日久積累，不知不覺地瞌睡勢不可擋地來了。故事就從這裡起了變化，內心的風暴也同樣可以視為一種內心的惡魔因素將覺醒了。

但是，在春杏的故事場景裡，沒有高高在上的神像和神燈，而籠罩著她心理的卻是地獄的恐怖：「春杏在腦中描繪出老闆娘與老太娘痛打自己的悲慘的地獄圖像。就像地獄的紅鬼、青鬼拷問犯人那般，自己的身體也將腐爛成為紅色蚯蚓的巢穴。……很久以前某件發生於早飯前的事，就讓春杏嚐到老闆娘與老太娘的厲害，痛苦到了彷彿要死的地步。春杏還記得那次因工作怠慢而被她們用小指指甲刮傷的事，紅色的鮮血汨汨流出，刻寫著脈搏的跳動聲，繼而滴落到地上。由於不堪負荷的痛楚與戰慄，春杏昏死了過去。春杏想起了這些往事。」

（頁 106）在這個比喻中我們似乎看到，主人家本身就是地獄，主人的老闆娘和老太娘就是地獄裡的惡鬼，而她只是地獄裡的一個犯人。在現實生活中由於鮮血被主人的指甲掛上二流堂，因而聯想到紅色蚯蚓的象徵，聯想到自己將死去和腐爛，這都是出現在孩子心理的圖景，並非是完全的寫實。如敘事中所說的：這場毒打是「很久以前」發生的，其實春杏被賣到主人家不過一年左右，但在孩子的記憶力已經「很久以前」，而一年前她在老家居住十年之久卻已經全然不記得了，只是在夢境裡才依稀浮現。事實上「小指指甲刮傷而流血」與「地獄裡惡鬼拷打犯人」是兩個不可同日而語的施虐行為，但是在孩子的感受記憶力混同於一體了。所以，巫永福在這裡所描寫的，不是寫實，而是一個十一歲的孩子在主人家裡恐懼、委屈、仇恨以及緊張對抗的主奴關係下的一種特別心理。

筆者認為故事的背景發生與最後暴力的結果之間是有距離的，其證據之一，就是主人全家外出看戲，把五歲的大兒子留在家裡睡覺，卻抱著三歲的二兒子外出，這似乎也不合情理，三歲的孩子哪里有耐心喜歡看戲？為什麼不把這個孩子也留在家裡呢？小說通過春杏的心理告訴我們：「還好二少爺不在，那個小孩在家的話，自己必當手足無措。二少爺雖然只有三歲，但脾氣相當不好，十分易怒，一旦哭了起來就不打算罷休。」（頁 104、105）也許這正是原因，主人考慮到這個愛哭鬧的孩子如果留在家裡，三個孩子鬧起來肯定十一歲的小丫頭是難以對付的。所以主人外出看戲帶走了二少爺，留了兩個已經睡熟的孩子，留下了洗盤子、疊衣服等並不太繁重的家務。但是主人家顯然沒有考慮到，「早上五點起床必須做飯。一整天像牛一樣辛苦工作，到了晚上十二點還必須做這個做那個的。即使自己有五小時的睡眠時間，半夜也好幾次必須起床，化身為嬰兒的保母。時間分分秒秒咬噬著春杏的肉體與神經，強迫她接受深刻的忍耐、勞動與艱苦」（頁 105、106）的日常生活早已經摧毀了春杏的理性和意志，長年積累的疲勞已經損壞了她的身體，於是，疲勞一旦轉化為內心風暴出現，就排山倒海勢不可擋，惡魔性因素借喻為風暴、黑海等意象，平地掀起。

不過即使如此，當事人春杏自己也沒有意識到這場內心風暴竟以如此怪誕的形態把她推向了悲劇。她主觀上並沒有意識到反抗和復仇，相反，她只想放下一切隨著身體的呼籲結結實實地熟睡一次。但是她身處的環境不允許她這麼做，以至於她竭盡全力地與瞌睡作抗爭。她努力想把事情做好，避免老闆娘的責罵和毒打。當盤子被打碎了，她會巧妙地把碎片藏起來；孩子哭了，她背著孩子繼續走來走去地工作；為了避免自己睡著了主人回家無人開門，她還事先把大門打開，甚至忘記了小偷可能進來，——所有這一切都證明她絕無報復之心，只是想迎合主人的要求使自己平平安安地過下去。但是悲劇還是發生了，當她倒在只有七個月的小姐身邊睡熟了，無意中竟把小姐悶死了……惡魔性因素完全不在她的理性之中，而是在無意識裡完全了一場謀殺。

反映在敘事修辭裡〈眠い春杏〉故事幾乎就是在「黑暗」中展開（前面已略述及），給人的感覺似乎是一連串黑暗中的噩夢折磨著當事人。這樣的設置應非巧合，如果不是巫永福有意識地這樣設置的話，至少也可以說，他的無意識想像把〈眠い春杏〉的故事置於一個黑暗而封閉的時空中。小說中觸目是闖黑的海潮、黑色大海、周圍流動著黑暗的空氣、深夜陰森森的空氣、陰暗房間、黯淡的陰森氣氛無邊無際地漫延、黑潮、憎惡的海、惡劣的黑暗世界，巫永福用了很沉重的黑暗的意象來象徵著春杏的淒苦無助，麻木混濁，春杏幾乎與四周的黑暗融為一體，生活在雖生猶死的煎熬之中（生活在人間「地獄」），不論是現實還是夢境，黑暗的描繪不僅使環境散發著陰冷的氣息，也烘托了人物的悲劇心理。

如果說，〈渴睡〉裡的小丫頭華里珈呈現的是俄國農奴與農莊主人的現實環境，還外加西方的基督信仰。而在〈眠い春杏〉裡，春杏完全是臺灣漢人社會傳統下養女、童養媳制度裡的被賤賣的小婢女¹⁵，其題材也是日治臺灣小說習見的小婢女受虐致死案。這在楊守愚〈生命的價值〉¹⁶及其他眾多小說都可見到。楊守愚這一篇作品也是以兒童視角來呈現¹⁷，小說透過小男孩的視角，敘述鄰居的小婢女秋菊的悲慘生活。故事發生於冬夜，小男孩被哀號聲驚醒時，正在甜

¹⁵ 張淚痕〈回憶小時的她〉，以散文形式描述一名友人，出身貧寒，自幼即被父親典雇給人做婢女，每日遲睡早起，還得挨主人拳打腳踢，足足過了六年如煉獄般的生活。《台灣民報》160號，1927年6月5日，頁13-14。

¹⁶ 刊《台灣民報》254-256號，1929年3月31日，4月7、14日。

¹⁷ 作為一種敘事策略，兒童視角進入臺灣新作家的文學創作空間，為新文學作家提供了一種嶄新的反映現實的角度。可以說，對兒童生命特徵的體認，促成了臺灣新文學中兒童視角這一敘事角度的出現，而兒童視角給臺灣新文學帶來的，是藝術空間的豐富和對文學發展的推動。巫永福、呂赫若、張文環等作家的作品都善於利用兒童視角。相關論文可參張恆豪：〈日據末期的三對童眼——以〈感情〉、〈論語與雞〉、〈玉蘭花〉為論析重點〉，陳映真等：《呂赫若作品研究：臺灣第一才子》（臺北：行政院文建會、聯合文學出版社，1997年11月），頁79-97。

美的睡夢中「脫離了肉的、汙濁的人世間，魂游於極自由、極美麗的天地」，相對於這夢境的是現實暴厲而洪亮的聲響，是天明後目睹婢女垂死的慘劇。小婢女秋菊不過是八歲的小女孩（比巫永福小說中的春杏還少三歲），但是奴婢制度和金錢世界虐殺了這尚稚齡的小女孩，她終日被打罵，皮開肉綻，過著魂飛魄散的生活，最後終被折磨致死。男孩追溯起她被賣以後的生活：「她每晚都要過到十一點鐘才得睡覺，早上又須五點多鐘就要起來；她每天的工作，老實說，就是一個成人也還擔當不起。每早起床就要掃地、拭椅桌、換煙筒水、煎茶、排水、洗衣服、洗碗箸、買菜蔬、槌腰骨、清尿桶、當什差、守家門、還要管顧小主人。這麼多的工作，都要她一個人擔當。萬一不提防、不小心、還要飽嘗那老拳、竹板、繩子的滋味呢！」¹⁸秋菊牛馬似的工作，與春杏有著驚人的雷同，之所以如此相似，正是當時臺灣現實社會裡婢女、養女生活的如實寫照。同樣，朱自清在〈生命的價格——七毛錢〉¹⁹一文記敘了他親眼看到的一件事——七毛錢就可以買到一個小女孩，同時對小女孩未來的悲慘命運作了層層的思考與剖析。他指出：造成這種慘痛悲劇的罪魁禍首，不是小女孩的父母，不是那該死的人口販子，而是那讓人生活在水深火熱中的半殖民地半封建社會。在楊守愚或朱自清的作品裡，生命未曾受到尊重，可以任人販售，任人擺佈，而且僅是區區七毛或一個銀角就可以任人宰割，大抵漢人社會陋劣的習氣未除，因而不約而同流露了對小女孩生命遽逝的不忍。繼〈生命的價值〉之後，楊守愚又寫了〈冬夜〉、〈女丐〉兩篇²⁰，同樣探討了女性被賤賣的悲慘命運。〈冬夜〉敘述伯父為了買一條牛，狠心把七歲侄女梅香賣掉，不出幾個月牛犁田過度死後，伯父也死了，就用餘錢辦喪葬之事。在金錢世界裡，女人還不如一頭牛。巫永福筆下的春杏，也是弟弟罹患大病，家中缺錢，不得已被賣到遠離海邊的農村富戶仁德老闆的家。不久弟弟也藥石罔效而死去。〈眠い春杏〉沒提到春杏賣了多少錢，但從文獻及眾多小說的敘說，大抵都是以極賤價格被出售。而被出售的女子幾乎也白白犧牲，挽救不回重病的親人。

臺灣漢人之封建傳統多沿襲自中華（尤其閩粵），觀其婢女的形成與相關的作品不少。顧況代表作〈囧〉：「囧生閩方，閩吏得之，乃絕其陽。為臧為獲，致金滿屋。為髡為鉗，如視草木。天道無知，我罹其毒。神道無知，彼受其福。郎罷別囧，吾悔生汝。及汝既生、人勸不舉。不從人言，果獲是苦。囧別郎罷，心摧血下。隔地絕天，及至黃泉，不得在郎罷前。」²¹寫閩童閹割後被賣做奴隸，為主人勞動，創造了許多財富，而他卻被人輕賤，受到虐待。「吾悔生汝」一語意味深長，在封建社會裡本來有重男輕女的偏見，做父親的尤其希望生男孩，

¹⁸ 同註 15。

¹⁹ 朱自清：《朱自清文集》（北京：大眾文藝出版社，2009年1月），頁12-14。

²⁰ 分別刊《台灣民報》311、313號，1930年5月3、10、17日及1931年1月10、17日。

²¹ 〔唐〕顧況著，王啟興、張虹注：《顧況詩注》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁17。

可是這位父親卻後悔生了男孩，認為生後也不該養育他。詩人正是從這種反常心理狀態中，更進一步揭示出閩地人民受害之慘。詩人在這首詩的小序中說：「哀閩也」。對閩地人民的不幸遭遇表示同情，卻通篇不發一句議論，而是用白描的手法，讓事實來說話，因而比簡單的說教內涵更豐富，男童如此，何況女孩？檢索《太平廣記》其他各卷以及唐人小說單行本等，以婢女為題材或涉及婢女生活命運的小說作品三十餘篇。作品通過對這群卑賤女性形象生活、命運的敘寫，透視了唐代婢女的生活狀況，寄寓了小說作者對這些婢女形象命運的同情，她們身處社會最底層，她們中的大部分生活極其艱難，吃不飽穿不暖，甚至沒有休息的時候，稍有過失即遭主子買賣、踐踏打殺。到了清末民初，虐婢事件更是層出不窮，相關的詩文、圖片極多²²，體現了作家文人關懷悲憫之心。1941年臺灣水蔭萍（楊熾昌）在〈查媒嫖與花〉也提到：「這樣沒有點好環境的女郎的名，怎麼都取了美麗的花做了她的名？……『茉莉』、『桂花』、『阿梅』、『含笑』……等，統統都是她——（查媒嫖）的名，查媒嫖與花……。看了臺灣花，就想出查媒嫖的事來；可憐的花和查媒嫖薄幸是這樣想吧！這任何採摘的花，卻脫不離東家暴舉，以致弄到臺灣社會時常的波瀾，尤其貞操和生命，也時常在危機線上徬徨著，過著那黑暗社會的制度……『查媒嫖與花』，事實上，給予人們未免太過分悲慘的對象。」²³春杏，春天的杏花，也是以美麗之花為查媒嫖的名，也同樣是悲慘的命運。尤其水蔭萍文中提到「貞操和生命，也時常在危機線上徬徨著」，此即臺灣婢女之命運，巫永福〈眠い春杏〉後面寫到仁德老闆的燃起欲念的臉，及春杏還有一個老奶奶，在文中沒有呼應，可能與中間缺了四頁有關，以致斷了呼應的線索。文中春杏主人的慾念暗示了春杏除了日夜操勞外，可能也難逃脫主人魔掌，這在臺灣婢女文學作品中普遍觸及此一現象²⁴。

四、日治臺灣文壇與契訶夫

²² 如〔清〕張應昌編：《清詩鐸（上、下冊）》（北京：中華書局，1960年01月）錄有施潤章、林雲銘〈老女行〉、黃璋〈貧家女〉、吳昇〈老婢嘆〉（頁973），李毓清〈訓婢示子婦暨姪女孫女等〉：「彼亦人子身。爾曹須體恤。懼勿輕怒睽。」（頁975），及「虐婢招供圖」、「虐婢受譴圖」、「虐婢罰鍰圖」，廣東省立中山圖書館編：《舊粵百態·廣東省立中山圖書館藏晚清畫報選輯》（北京：中國人民大學出版，2008年4月），頁206、133。及劉精民收藏：《民國畫刊系列 光緒老畫刊：晚清社會的《圖畫新聞》第一輯》（北京：中國文聯出版社，2005年），頁58。

²³ 龔子譯：《南方》第百三十六期（昭和16年8月15日），頁10。

²⁴ 如楊雲萍〈秋菊的半生〉，秋菊因家貧被賣給周家，後為養父姦辱，投河自殺。《台灣民報》第217號，1928年7月15日。陳如江曾控訴此一陋習：「嘗見蓄婢之人，托養女之名，以牛馬相代者有之，以奸淫相加者有之，昨日賣一婢，今日買一婢……。」《崇文社文集》卷二。

日治臺灣文壇對俄國文學之介紹及翻譯，可見資料並不多，大抵多由日譯本獲讀俄國文學。目前可見之譯作如落合廉一譯屠格涅夫〈夢〉²⁵、宮崎震作譯契訶夫(アントン・チェーホフ)〈やくざ者のプラトノフ 未發表四幕戯曲(拔萃) — (全 11 回)〉²⁶、轉載魯迅所譯愛羅先珂〈魚的悲哀〉、〈狹的籠〉、〈池邊〉²⁷，薛瑞麒譯〈露西亞偶語四則〉²⁸、毓文譯昇曙夢(1878-1958)〈最近「蘇維埃文壇」的展望〉²⁹、春薇譯托爾斯泰〈小孩子的智慧〉³⁰、胡愈之譯愛羅先珂〈我的學校生活的一斷片—自敘傳〉³¹、宜閑譯高爾基〈鷹的歌〉³²、張露薇譯高爾基〈在輪船上〉³³、曇華譯嘉洵(迦爾洵)〈泥水匠〉³⁴、譯加斯特夫〈工廠的汽笛〉³⁵，數量遠不及英法作家，契訶夫之譯作亦不多見。所以如此，恐怕在一定程度上也受到了日本的影響。明治維新以後，日本為了迅速趕上西方，開始全方位向西方學習，歐美文學大量湧入日本。19 世紀 90 年代日本開始翻譯俄國文學，但總數遠遠低於歐美各主要資本主義國家。1904 年日俄戰爭爆發，日本戰勝俄國，其對俄國的態度也像 10 年前甲午之戰後對中國那樣發生了根本性的變化，敬畏之心漸被輕視之心所取代，對俄國文學的譯介自然趨於冷清。這從魯迅在日本留學期間，也感到收集俄國文學作品頗為困難可窺知³⁶。日治下的臺灣通曉俄文的人極少，欲讀俄國小說得由日譯本轉譯而來。俄國文學在臺灣譯介規模和社會影響較小，是由多種原因造成的，並非臺灣人士沒有認識到它們的獨特價值，如從臺灣報刊轉載中國魯迅、胡愈之、宜閑、張露薇、曇華的譯作，可知中國作家對俄國文學給予高度評價的大有人在³⁷，也因之多由中國

²⁵ 刊《紅塵》第一期(1915年6月1日)，頁2-15。

²⁶ 刊《台灣日日新報》，第3版，1930年8月4日。中譯本收入筆者主編：《日治時期臺灣翻譯文學》一書，出版中。

²⁷ 分別刊《台灣民報》57號(1925年6月11日)。第69至73號(1925年9月6、13、20、27日，10月4日)。《南音》1卷5號(1932年3月14日)，頁36。

²⁸ 刊《台灣教育會雜誌》第百九十一號(1928年5月1日)，頁9-10。

²⁹ 《南音》第1卷第5號(1932年3月14日)，頁16。

³⁰ 刊《台灣文藝》2卷7號(1935年7月1日)，頁215。

³¹ 刊《台灣民報》第59、60、62號(1925年7月1、11、26日)。

³² 刊《台灣文藝》2卷5號(1935年5月)，頁29。

³³ 同註29，頁155。

³⁴ 刊《赤道》創刊號，1930年10月30日，頁5。

³⁵ 《赤道》第二號，1930年11月15日，頁2。

³⁶ 冷文輝、許世欣：〈俄國文學的傳播與中國現代文學的建構〉，《國外文學》2010年第1期。

³⁷ 當時中國對契訶夫(作柴霍甫)作品的主要翻譯者，大多精通俄文，如耿式之、沈穎、瞿秋白、耿濟之、曹靖華等。如王靖譯：《柴霍甫小說 漢英合璧》(上海：泰東圖書局，1921年)。收〈可愛的人〉、〈歌女〉、〈雨天〉、〈美術家〉、〈書記〉、〈一個紳士的朋友〉6篇，書前有譯者的〈柴霍甫傳略及其文學思想〉。耿濟之、耿勉之同譯：《柴霍甫短篇小說集》(北京市：共學社，1923年11月)。趙景深譯：《柴霍甫短篇小說集》(上海：開明書店，1927年6月)。據英譯本轉譯，內收〈在消夏別墅〉、〈頑童〉、〈復仇者〉、〈頭

轉手進入臺灣³⁸，在《楊守愚日記》即可見其讀書經驗：「讀『高爾基的學習時代』和『一幅肖像畫』。」「讀完了高爾基的俄羅斯童話。」³⁹周傳枝自述其文學學習時，亦言：「通過朱點人的介紹，我也大量閱讀了舊俄的小說如托爾斯泰的《復活》與杜斯妥也夫斯基的《罪與罰》……等，以及法國、英國等西方文學名著。」⁴⁰應該也是透過中國的譯本而讀到舊俄小說。

日人升曙夢是日本的俄國文學研究者、翻譯家，著有《俄國近代文藝思想史露西亞》，所作關於蘇聯早期文學的論著如〈新俄羅斯文學的曙光期〉，有畫室（馮雪峰）譯本。契訶夫的作品則是尾崎紅葉的弟子瀨沼夏葉翻譯較多。夏葉在明治 37 年譯有〈月亮與人〉、〈多餘的人〉等，明治 41 年還譯有《契訶夫傑作集》。此外，馬場孤蝶翻譯了〈六號病室〉（明治 39 年），小山內薰翻譯了〈決鬥〉（明治 40 年），秦豐吉翻譯了〈三姐妹〉（明治 44 年）等。而契訶夫對藤村、白鳥等人頗有影響是廣為人知之事。當時臺灣新文學作家是從何種角度選擇了契訶夫的作品？契訶夫的作品與當時文壇需求相契合的要素有哪些？在以往的研究中，論者普遍注意到的是契訶夫作品中深厚的人道主義精神、對「小人物」的深度刻畫、鮮明的現實主義色彩、短篇小說的特殊結構等，這些都是促使新文學對契訶夫大力介紹的重要因素，除此之外，我們也看到像王詩琅紹介契訶夫的另一旨意。

契訶夫在臺灣被介紹之文獻，似乎很晚，《臺灣日日新報》除翻譯其未發表四幕戲曲外，就沒什麼材料了，到了 30 年代，才稍多了起來。1930 年，臺北高

等搭客〉、〈詢問〉、〈村舍〉、〈悒鬱〉、〈樊凱〉、〈寒蟬〉、〈太早了〉、〈錯誤〉、〈活財產〉、〈罪惡〉、〈香檳酒〉、〈一件小事〉等 15 篇。周瘦鵑譯：《少許集 俄羅斯名作家柴霍甫氏小小說》（未著錄出版地、出版社，1929 年），收〈可愛的人〉、〈歌女〉、〈兩天〉、〈美術家〉、〈書記〉、〈一個紳士的朋友〉6 篇。書前有譯者的〈柴霍甫傳略及其文學思想〉（與 1921 年泰東圖書局篇目相同）。及毛秋萍譯：《柴霍甫評傳》（上海：開明書店，1924 年 7 月）。陸立之譯：《柴霍甫評傳》（上海：神州國光社刊，1932 年 7 月）。

³⁸ 日文作家則直接閱讀日譯本，龍瑛宗〈讀書遍歷記〉回憶其閱讀俄國文學之經驗：「所說俄國則是沙皇時代的文學，普希金、戈果里、屠格涅夫、杜斯妥也夫斯基、柴霍甫、托爾斯泰、高爾基等。其他還有安特列夫、阿志巴綏夫、伊凡諾夫克普林的作家；尤其是克普林的『決鬥』，安特列夫的『赤色的笑』和『七個人的死刑犯』等作品，至今難忘。」刊《民眾日報》，1981 年 1 月 28 日。廖漢臣曾翻譯早稻田大學講師昇曙夢發表在《東京堂雜誌》一篇介紹蘇俄文學的著作有「新露西亞小冊子，和翻譯露西亞的小說：決鬥，戰爭與和平，托爾斯泰十二講外，還有五卷的露國民眾文學全書。」見廖漢臣：〈最近「蘇維埃文壇」的展望〉，《南音》第 5 期，1932 年 3 月，頁 17。

³⁹ 許俊雅、楊冷人編：《楊守愚日記》（彰化：彰化縣立文化中心，1998 年 12 月），頁 59、99。提及的三篇應分別是鄭伯奇撰，羅納却爾斯基作、秦炳蕃譯，魯迅譯，前兩篇刊《文學》1936 年第 1-6 期，頁 328-335，336-341。第三是上海市：文化生活出版社出版，書名原文 Русские сказки: 據高橋晚成的日譯本轉譯，諷刺性短篇小說集，共收 16 篇。

⁴⁰ 藍博洲：《沉屍·流亡·二二八》（臺北：時報文化，1991 年 6 月），頁 130-131。此外，王詩琅自述其文學教育時亦多所提及閱讀日本、俄國文學之經驗。

等學校教授、學生組成的讀書會評論契訶夫短篇小說，其刊物《翔風》記載了此閱讀狀況⁴¹。夢華〈人名小字典（外國人之部）〉介紹說：「或譯作契訶夫。一八六〇年—一九〇四年。俄國短篇小說的大家。生長於南俄羅斯、父親做過農奴、後為自由民。小壯時曾做過醫生，因此有接近各階級男女的機會。他善於觀察人生的真相。他的作品沒有那所謂歡樂或喜悅等的華豔分子。他是根據於無果敢的現實的無意識的苦悶與對於人生是病的意識，所流出來的病的情調而給與以一種難堪的印象的。是一個暴露現實的黑暗面的寫實作家。他的代表作品、黑衣僧、六號病室、櫻桃園、萬尼亞叔父、伊凡諾夫等。」⁴²之後是王詩琅在《第一線》發表的〈柴霍甫與其作品〉一文，分別就契訶夫（即「柴霍甫」）所屬的時代背景、成長歷程、文學作品進行詳盡的介紹。此文提到了柴霍甫不少作品，有〈紅襪〉、〈亞娘搭〉、〈無心的悲劇演員〉〈熊〉〈道中〉及〈可愛的女人〉、〈女主人〉、〈貞操〉、〈父親〉、〈鄰人〉、〈牧笛〉、〈歌女〉、〈白鳥之歌〉、〈叔父瓦爾耶〉、〈山谿〉、〈婚約者〉、〈紀念祭〉、〈結婚式〉〈三姊妹〉、〈櫻桃園〉等。根據鄒易儒的研究，王詩琅是以追尋知識分子的敗北黯影為主軸，關注契訶夫筆下參與那露彌基運動的俄國知識分子，其從昂揚奮起到敗北幻滅的期間種種幽微混沌的思緒情感，以及在運動挫敗之後迷惘而絕望的知識分子如何面對自身理想的虛妄與現實生活的嘲諷⁴³。王詩琅從而在〈柴霍甫與其作品〉中，抒發其對於俄國知識分子的慨嘆：

七十年代的文人，思想家，青年智識階級們，以如初戀的男女的愛和情熱，爭先恐後地追求的「那露彌基」的運動。為其理想主義的內在矛盾，及社會狀態的變遷，當然是不得不破綻而消滅的，經濟地位屬於小資產階級的智識階級，疲憊於過去的沒有功果的爭鬪。到這而纔恍然大悟難

⁴¹ 見志馬陸平（中山侑）：〈青年與臺灣（九）——文學運動之變遷〉，《臺灣時報》205，1936年12月1日。不過黃英哲主編：《日治時期臺灣文藝評論集·雜誌篇·第二冊》譯文疏誤未訂正。文中云「15年（1940）5月……，第二次（同年6月）介紹會讀了蕭伯納的《聖約翰》、契訶夫的短篇小說。」（臺南：國家臺灣文學館籌備處出版，2006年10月，頁226）該文1936年發表，不可能預知1940年之事。其錯誤在於昭和5年誤為15年。

⁴² 刊《曉鐘》，昭和6年（1931）12月8日，頁17-18。

⁴³ 鄒易儒：《無政府主義與日治時期台灣新文學——王詩琅之思想前景與文藝活動關係研究》（臺北：國立政治大學台灣文學研究所碩士學位論文，2010年7月），頁99。文中並云「或許王詩琅正是藉由觀看其所再現的敗北知識分子之形象，與過去曾從事無政府主義運動的自己展開一場赤裸裸的自我對話與心靈重建，甚且由此確立了王詩琅小說創作中，以最切身的知識分子或運動從事者為主角的書寫基調亦不無可能。」（頁266）更早之前，徐曙在座談會裡即說：「王詩琅在許許更多的作家裡挑柴霍甫來寫，主要的原因是：柴霍甫筆下的知識分子大多屬於灰暗面貌的，他們在沙皇專制統治下，知道現實生活很糟糕，卻無力去改變它，有的人只好消極地躲在小閣樓，終日耽酒，王詩琅寫柴霍甫，寫的實是當時臺灣知識人的悲哀。」見徐曙整理：〈黑色青年「王詩琅」〉，收入張炎憲、翁佳音合編：《陋巷清士——王詩琅選集》（臺北：弘文館出版社，1986年11月），頁301-302。

以打勝周圍的玩迷的社會。而不得不沉痛傷悲了。以往崇高的努力都附諸流水了。齷齪醜汗的實生活，理想和現實的無限的遠離，實生活的慘澹的敗北，他們都不約而同一齊陷入絕望，空虛，倦怠的境地了。這在歷史的現實的形成裡，必然的會變為自己破滅的兩種意識，一種是無為的生活，如機械的存在，失掉對理想的希求和慾望。一種是成為完全喪失力氣，徒詛咒人生，嘲笑世間的敗殘的憂鬱的厭世⁴⁴。

這一年(1935)似乎契訶夫受到較多關注，高商演劇之夜在6月時演出〈熊〉⁴⁵，石川智一〈新劇通訊〉評介了〈熊〉、〈求婚〉二劇⁴⁶，這段時間契訶夫戲劇被搬上舞台演出的記載漸多，這與臺灣新劇的發展有關係。緊接著，我們就看到1936年巫永福〈眠い春杏〉發表於《台灣文藝》，此作與契訶夫作品有其相似性。從整個臺灣新文學的宏觀角度來看，巫永福與日本近代文學之間的密切關係，決不是一種特例現象。臺灣是日本殖民地，透過日文接觸世界文學，本極是普遍。臺灣新文學之新，主要原因就是受到了外國文學的影響，而且臺灣新文學作家的近現代文化菁英和作家中，曾經負笈日本讀書以日本為媒介進一步學習和接受西方現代文化觀念的不少。

據《巫永福回憶錄：我的風霜歲月》所述，1928年時他認識了台中一中上級生鹿港人施述天，借讀其藏書日譯本《世界文學全集》，閱讀法國與舊俄作家的的小說，如《包華利夫人》、《女人的一生》、《安娜卡列尼娜》、《戰爭與和平》、《罪與罰》、《卡拉馬曹夫兄弟》、《白癡》等大作，深受感動，遂立志將一生行走文學之路。但亦因背逆父親原意，引發一些困擾。1929年赴日，進名古屋五中，畢業後，因仰慕明治大學文藝科的教師陣容，於1932年考進明治大學文藝科，接受世界文學的學院制度洗禮與薰陶。當時文藝科部長是小說家山本有三⁴⁷，師資都是一時之選，小說師資有：菊池寬、里見敦、橫光利一、舟橋聖一；新詩師資有：室生犀星、萩原朔太郎；戲劇師資有：岸田國士、豐島與志雄；評論師資有：小林秀雄、阿部知二，以及露西亞（俄國）文學研究者米川正夫，

⁴⁴ 刊《第一線》第一期（1935年1月），頁67。王詩琅可能看過《小說月報》刊登的一些重要的有關契訶夫的評論，如第17卷第10號上陳著譯的《克魯泡特金的柴霍甫論》，同一期上還有趙景深翻譯的俄國作家蒲甯的回憶文章《柴霍甫》。趙景深還在《小說月報》第18卷第5號上譯有科普林的《懷柴霍甫》。另汪偶然：〈柴霍甫及其他〉，《俄國文學ABC》（出版地不詳：ABC叢書社，1929年01月）。

⁴⁵ 見志馬陸平（中山侑）：〈青年與臺灣（五）——新劇運動的理想與現實〉，《臺灣時報》200，1936年7月1日。此劇在1934年亦曾由臺北演劇團演出，同氏著〈青年與臺灣（四）——新劇運動的理想與現實〉，《臺灣時報》199，1936年6月1日。

⁴⁶ 刊《臺灣新文學》1卷8號（1936年9月），頁53。

⁴⁷ 山本有三（やまもと ゆうぞう，1884~1974）有（「嬰兒殺し」，1924），月珠、德音譯為〈慈母溺嬰兒〉，刊《先發部隊》第一期（1934年7月5日），頁48-60。譯者即蔡德音（1910-1994）、林月珠（1913-1998）夫婦。

法國文學研究者辰野隆，德國文學研究者茅野蕭蕭等人。深受當時現代主義思潮如：象徵主義、新感覺派等的影響⁴⁸。雖然在《巫永福回憶錄：我的風霜歲月》未見特別提到契訶夫的〈渴睡〉，但從其文學閱讀經驗及跟從名師學習的歷程與小說〈眠い春杏〉流露的某些相似性，巫永福極有可能閱讀過日譯本的契訶夫之作，或聽過介紹。在〈首與體〉這篇小說就鋪敘了主角與朋友的一段情誼，朋友「是個對文學非常熱衷的青年，所以經常跟我談論著有關文學的事情，他之所以會在最近讀契訶夫的作品，便是因為某一天我倆放學途中發現了一本契訶夫的全集才開始的。」⁴⁹因此想去看帝國飯店東京座開放觀賞的契訶夫的「櫻園」。在〈悼張文環兄回首前塵〉一文，巫永福也提到山本有三很重視實地的教學，在正式的課業時間中常常由教授引導之下去「築地小劇場」，參觀了契訶夫的「櫻園」，菊池寬的「父歸」等的演出，也去看過歌舞伎座的「勸進帳」、「忠臣藏」等⁵⁰。由此觀知，巫永福極有可能閱讀過《契訶夫全集》。他的創作深受橫光利一啟發，橫光利一是曾經與川端康成馳名日本文壇的新感覺派小說的重鎮之一。巫永福在〈悼張文環兄回首前塵〉：「在學校的寫作課堂上，橫光利一師曾示意要我訪問他於其寓所，可是由於家父的去世，且要我回臺灣，頓時我意氣消沉不能振作，致不敢訪問老師，實在留下我此生的最遺憾的傷感。」⁵¹

五、餘論

日治臺灣文壇曾發生多起疑似抄襲模仿之爭議，如楊華小詩對謝冰心的模仿，或者李獻璋質疑朱點人〈蟬〉、〈秋信〉為剽竊模仿之爭議，對於作者朱點人而言，實為難以承受之重，他也力予澄清曰：

凡是我的作品，無一篇不是從我的經驗中得來的。尤其是「蟬」，是我的

⁴⁸ 巫永福：《巫永福回憶錄：我的風霜歲月》（臺北：望春風出版，2003年9月），頁40、47、48。類似文學教育養成之自述見諸〈如何自我塑造文學風骨〉，原載於《幼獅文藝》十月號，1991年10月，頁4-7。收入許俊雅編：《巫永福精選集·評論卷》（臺北：富春文化出版，2010年12月），頁162-163。

⁴⁹ 許俊雅主編：《巫永福精選集·小說卷》（臺北：富春文化出版公司，2010年12月），頁75、77。

⁵⁰ 原載於《笠》第84期（1978年4月），頁14-22。收入許俊雅編：《巫永福精選集·評論卷》，頁58。

⁵¹ 同上註。莫渝〈散發靜光的銀杏：懷思巫永福先生的「文學之路」〉：「橫光利一創作過〈頭與腹〉（腦袋與肚子），巫永福第一篇小說〈首與體〉，適時出現。或許有標題的模擬，內容純是作者「獨特的感覺」。不論初學或模擬，並無礙有心者的朝前邁進。如果將這兩篇作品，從影響接受說的理論探究，會是比較文學有趣的主題。」收入《巫永福精選集·新詩卷》，頁11。

孩子入院當時的實記錄，也可說是我做父親的真情底流露。所以，我敢斷言：「蟬」的任那一節絕對不是你所說的什麼剽竊、更不是什麼模仿人家的⁵²！

楊守愚在日記表達了他不贊同李獻璋之說，日記有這麼一段話：「台新十一月號，中有點人君呈給獻璋君的關於剽竊問題的一封公開信。引張資平『三晚上』和他的『蟬』各一段以對照。讀後，覺得點人君因平時喜讀張氏作品，不知不覺間受其影響。……但，照蟬之主題、結構、技巧，那麼完整的一篇力作，即有一小部份是拾取張氏意，那也無傷於『蟬』之真價，何況是不大重要的部分，何況是拾其意而重新寫過呢？獻璋君也無乃太吹毛求疵了。」⁵³其後李獻璋應亦有所理解，因而蒐錄於《臺灣小說選》⁵⁴。臺灣新文學在開始階段，自然有學習之必要，賴和〈一桿『稱仔』〉在後記特別提到「這一幕悲劇，看過好久，每欲描寫出來，但一經回憶，總被悲哀填滿了腦袋，不能着筆。近日看到法朗士的克拉格比，纔覺這樣事，不一定在未開的國裡，凡強權行使的地上，總會發生，遂不顧文字的陋劣，就寫出給文家批判。」⁵⁵林瑞明亦有賴和小說〈一個同志的批信〉是向魯迅〈犧牲謨〉學習「並加以創造性轉化的痕跡」之說，認為「賴和在呈現情節方面，多了一些敘述，而全文有三分之二以上情節皆採用單邊會話體，內容則同樣是同志遺棄同志的情節。」⁵⁶在這裡，林瑞明「創造性轉化」之評議值得我們留意，對於剛起步的臺灣新文學，向其他國家借鏡學習，毋寧是自然正常現象，動輒以抄襲或剽竊模仿以貶抑作家，誠宜慎重。

巫永福和俄國文學、契訶夫之關係如上所述，其〈眠い春杏〉用了與〈渴睡〉相近似的題材，但不同的地域會展現出完全不一樣的藝術效果和多樣性。臺灣與俄羅斯顯然是不一樣的，從這一點來看，兩者的構思上相近似就變得不重要。由於以往的影響研究，研究者將重點放在考據兩個文本間的「相似」之處，即構成「影響」的事實，而對於受影響者在接受與消化過程中表現出來的獨創性缺乏應有的重視。尤其在世界進入了資訊時代以後，思想文化間的影響可以通過無數有形跡和無形跡的管道發生作用，人們幾乎無時無刻不身處世界資訊的喧囂之中，類似追尋影響痕跡的做法越來越變得不可能或不可靠。陳思

⁵² 朱點人：〈關於剽竊問題——給獻璋君的一封公開信〉，《臺灣新文學》1卷9號（1936年11月），頁75-77。

⁵³ 同註36，頁87-88。另頁124對「蟬是否模仿？秋信是否剽竊？」楊守愚亦言「我不視為剽竊」。

⁵⁴ 該書原定於1940年12月出版，印刷中被禁止發行。但目前仍可見該書。

⁵⁵ 《台灣民報》第九十三號，大正15年（1926）2月14日，頁16。

⁵⁶ 林瑞明：〈石在，火種是不會絕的——魯迅與賴和〉，《國文天地》7卷4期（1991年10月），頁18-24。然而賴和〈一個同志的批信〉與魯迅〈犧牲謨〉之作手法相似，似乎也可能是因二人都透過翻譯吸收世界文學有關。

和認為在創作過程中必然會調動起大量積澱在意識深層的文化資訊，包括遠期與近期的閱讀資訊。外來影響的某些資訊或許會成為他感情爆發的某種引線，也可能成為某些情節佈局的啟發點，但這對一個卓越的藝術家而言，完全屬於他個人的精神獨創的一部分，因為在無數文化資訊共同熔鑄成新的藝術形象的合成過程中，某一個具體的外來影響其實是微不足道的⁵⁷。事實上，〈眠い春杏〉小說從反叛的角度對社會黑暗的揭露；對傳統語言的顛覆；象徵手法、意識流的成功運用等等。所有這些，也是當時世界文學共同嘗試的問題，更是當時歐洲文壇上最流行的創作思潮。世界性因素不僅表現在其反叛思想和反叛精神上，更重要的還在於通過對世界性語言的嫁接和融合上，從主題、藝術構思到表現形式在美學表現價值上有著與世界文學相同的共通性。就此點視之，巫永福創作的接受影響也應放在世界性文學角度觀察。

不過，雖然在相關的回憶錄及其文學教育受容描述裡，似乎未見巫永福特別傾心契訶夫。但這兩篇作品從主題、具體的藝術表現形式、美學追求，以及對人生存處境等深層意蘊上的表述方式，有著深刻而驚人的共通性。在巫永福的小說中，我們也的確能夠見到契訶夫那種在濃縮的篇幅裡透視人類的靈魂，在平常的現象中發掘深刻的哲理的特點，在接受與影響中的確呈現出一種藝術精神上的默契。兩者在體裁形式（都有受虐、渴睡、嬰孩死亡等）與解剖社會的深刻與尖銳性上都很相似，因此我們很難完全排除巫永福受到過契訶夫的影響，這種影響的途徑可能是多方面的，諸如他在明治大學文藝科受教過程經由橫光利一的教導介紹，或者間接獲知相同的故事內容等等。因而以其豐富的生活經驗與理解想像，創造出一個與自己民族文化血肉相關的藝術品。就像呂赫若、葉石濤、龍瑛宗當時的作品，亦接受了很多世界文學的因子一樣。「接受外來影響」並不否定其獨創性，恰恰相反的是從某一種文學間的接觸能引發出作家勃發的創造力。模仿、影響從本質上來說，表現的是文化上自我更生的能力，它並不是亦步亦趨，或者退一步說，即使是亦步亦趨，其中依然隱藏著不易覺察的新東西，這是模仿者會借助於模仿對象而進行的自我改造，成為被模仿者的變異體。這是 20 世紀臺灣文學史難以忽略的重要現象。在世界格局下的文學寫作，是否有可能出現純粹「獨創」的個人風格？小說，因為其某種因素（或題材、或結構、或敘事方法、創作風格等）與某部外國作品相類似，是否就能懷疑其獨創性的可靠程度？陳思和特別提出此一觀點，如此看來不能不慎予考量問題所在，因而今日即使得出巫永福〈眠い春杏〉受到〈渴睡〉的影響，仍不妨礙作品的獨創性，作家但並沒有因此喪失了對自己民族文化的最直接最獨

⁵⁷ 陳思和：〈關於 20 世紀中外文學關係研究中的世界性因素〉，《談虎談兔》，頁 54。

特的感受⁵⁸。

⁵⁸ 筆者案：本文三萬多字原宣讀於「巫永福文學創作國際學術研討會」2011年5月30日。5月31日座談會邀請作家鄭清文、李魁賢、李敏勇先生談「巫永福文學的台灣意識及國際視野」，鄭清文先生亦提及〈瞌睡〉、〈愛暈的春杏〉兩篇小說，之後，鄭氏撰寫〈巫永福的小說〉，文中提到「有人認為」、「有人指出」，即指筆者論文所提。因該文未提來龍去脈，為免誤解，謹說明如上。鄭文刊許素蘭主編，《考掘·研究·再現——臺灣文學史料 第一輯》（臺南：國立臺灣文學館），2011年10月，頁171-180。

引用書目 (Bibliography)

一、傳統文獻 (Classic bibliography)

- 〔唐〕顧況著，王啟興、張虹注：《顧況詩注》，上海：上海古籍出版社，1994年。(Kuang Gu [Tang Dynasty], Qixing Wang and Hong Zhang. *Commentary of Kuang Gu's Poems*, Shanghai Gu Ji Press: Shanghai 1994.)
- 〔清〕張應昌編：《清詩鐸(上、下冊)》，北京：中華書局，1960年01月。(Yingchang Zhang [Qing Dynasty] ed. *Collection of Qing Poems* vol. 1 & 2. Zhong Hua Press: Beijing January 1960.)
- 山本有三，月珠、德音譯：〈慈母溺嬰兒〉，《先發部隊》第一期(1934年7月5日)，頁48-60。(Yuzo Yamamoto, Yuezhu and Deyin trans. "Kind Mother Drowns her Children" in *Xian Fa Bu Dui* 1: 48-60, 5th July 1934.)
- 水蔭萍著，蠶子譯：〈查媒嫗與花〉，《南方》第一三六期(昭和16年8月15日)，頁10。(Shui Yin Ping, Xie Zi trans. "Handmaiden and Flower" in *Nan Fang* 136: 10, 15th August 1941.)
- 王詩琅：〈柴霍甫與其作品〉，《第一線》第一期(1935年1月)，頁66-74。(Shilang Wang. "Chekhov and His Works" in *Di Yi Xian* 1: 66-74, January 1935.)
- 石川智一：〈新劇通訊〉，《臺灣新文學》1卷8號(1936年9月)，頁53。(Tomokazu Ishikawa. "News concerning the New Opera" in *Taiwan Xin Wen Xue* 1, issue 8: 53, September 1936.)
- 加斯夫著，曇華譯：〈工廠的汽笛〉，《赤道》第二號(1930年1115日)，頁2。(Aleksei Gastev, Tan Hua trans. "Factory Whistle" in *Chi Dao* 2: 2, 115th November 1930.)
- 托爾斯泰著，春薇譯：〈小孩子的智慧〉，《台灣文藝》2卷7號(1935年7月)，頁215。(Tolstoi, Chun Wei trans. "Children's Wisdom" in *Taiwan Wen Yi* 2, issue 7: 215, July 1935.)
- 朱點人：〈關於剽竊問題——給獻璋君的一封公開信〉，《臺灣新文學》1卷9號(1936年11月)，頁75-77。(Dianren Zhu. "Concerning Plagiarism: a Public Letter to Xianzhang" in *Taiwan Xin Wen Xue* 1, issue 9: 75-77, November 1936.)
- 志馬陸平：〈青年與臺灣(四)——新劇運動的理想與現實〉，《臺灣時報》199，1936年6月1日。(Zhi Ma Lu Ping. "Youth and Taiwan IV: The Ideal and

- Reality of the Movement of the New Opera” in *Taiwan Shi Bao* 199, 1st June 1936.)
- 志馬陸平：〈青年與臺灣（五）——新劇運動的理想與現實〉，《臺灣時報》200，1936年7月1日。(Zhi Ma Lu Ping. “Youth and Taiwan V: The Ideal and Reality of the Movement of the New Opera” in *Taiwan Shi Bao* 200, 1st July 1936.)
- 志馬陸平：〈青年與臺灣（九）——文學運動之變遷〉，《臺灣時報》205，1936年12月1日。(Zhi Ma Lu Ping. “Youth and Taiwan IX: The Ideal and Reality of the Movement of the New Opera” in *Taiwan Shi Bao* 205, 1st December 1936.)
- 汪倜然：〈柴霍甫及其他〉，《俄國文學 ABC》，出版地不詳：ABC叢書社，1929年01月。(Tiran Wang. “Chekhov and Others” in *E Guo Wen Xue ABC*, January 1929.)
- 契訶夫著，汝龍譯：《契訶夫小說全集》（第5冊），上海：上海譯文出版社，2008年1月。(Anton Chekhov, Ru Long trans. *Collection of Chekhov's Novels V*, Shanghai Yi Wen: Shanghai January 2008.)
- 契訶夫著，宮崎震作譯：〈やくざ者のプラトノフ 未發表四幕戯曲（拔萃）——（全11回）〉，《台灣日日新報》，第3版，1930年8月4日。(Anton Chekhov, Shinsaku Miyazaki trans., “Platonov's Gang: unpublished 4 operas – 11 episodes in total” in *Taiwan Ri Ri Xin Bao* 3, 4th August 1930.)
- 契訶夫（柴霍甫）著，王靖譯：《柴霍甫小說 漢英合璧》，上海：泰東圖書局，1921年。(Anton Chekhov, Jing Wang trans. *Chekhov's Novels in Chinese-English*, Tai Dong Press: Shanghai 1921.)
- 契訶夫（柴霍甫）著，耿濟之、耿勉之同譯：《柴霍甫短篇小說集》，北京市：共學社，1923年11月。(Anton Chekhov, Jizhi Geng and Mianzhi Geng trans. *Collection of Chekhov's short Novels*, Gong Xue Press: Beijing November 1923.)
- 契訶夫（柴霍甫）著，趙景深譯：《柴霍甫短篇小說集》，上海：開明書店，1927年6月。(Anton Chekhov, Jingshen Zhao trans. *Collection of Chekhov's short Novels*, Kai Ming Press: Shanghai June 1927.)
- 韋漱園選譯：《最後的光芒》，北京：商務印書館，1931年06月。(Shuyuan Wei ed. *The Last Flash of Light*, Shang Wu Press: Beijing June 1931.)
- 高爾基著，宜閑譯：〈鷹的歌〉，《台灣文藝》2卷5號（1935年5月），頁29。(Maxim Gorky, Yi Xian trans. “The Song of Eagle” in *Taiwan Wen Yi* 2, issue 5: 29, May 1935.)
- 高爾基著，張露薇譯〈在輪船上〉，《台灣文藝》2卷7號（1935年7月），頁155。

- (Maxim Gorky, Louwei Zhang trans. "Aboard a Steamship" in *Taiwan Wen Yi* 2, issue 7: 155, July 1935.)
- 張淚痕：〈回憶小時的她〉，《台灣民報》160號，1927年6月5日，頁13-14。
(Leihen Zhang. "Reminiscent of her Childhood" in *Taiwan Min Bao* 160: 13-14, 5th June 1927.)
- 屠格涅夫，落合廉一譯：〈夢〉，《紅塵》第一期（1915年6月1日），頁2-15。
(Ivan Turgenev, Luo He Lian Yi trans. "Dream" in *Hong Chen* 1: 2-15, 1st June 1915.)
- 楊守愚：〈生命的價值〉，《台灣民報》254-256號，1929年3月31日，4月7、14日。
(Shouyu Yang. "The Value of Life" in *Taiwan Min Bao* 254, 255 and 256, 31st March, 7th and 14th April 1929.)
- 楊守愚：〈冬夜〉，《台灣民報》311號，1930年5月3、10、17日。
(Shouyu Yang. "Winter Night" in *Taiwan Min Bao* 311, 3rd, 10th and 17th May 1930.)
- 楊守愚：〈女丐〉，《台灣民報》313號，1931年1月10、17日。
(Shouyu Yang. "Female Beggar" in *Taiwan Min Bao* 313, 10th and 17th January 1931.)
- 楊雲萍：〈秋菊的半生〉，《台灣民報》217號，1928年7月15日。
(Yunping Yang. "Half of the life of Chrysanthemum in Autumn" in *Taiwan Min Bao* 217, 15th July 1928.)
- 愛羅先珂著，魯迅所譯：〈魚的悲哀〉，《台灣民報》57號，1925年6月11日。
(B. R. Epomehk, Xun Lu trans. "The Misery of Fish" in *Taiwan Min Bao* 57, 11th June 1925.)
- 愛羅先珂著，魯迅所譯：〈狹的籠〉，《台灣民報》69-73號，1925年9月6、13、20、27日，10月4日。
(B. R. Epomehk, Xun Lu trans. "Narrow Cage" in *Taiwan Min Bao* 69, 70, 71, 72 and 73, 6th, 13th, 20th and 27th September and 4th October 1925.)
- 愛羅先珂著，魯迅所譯：〈池邊〉，《南音》1卷5號（1932年3月14日），頁36。
(B. R. Epomehk, Xun Lu trans. "Near the Pond" in *Nan Yin* 1, issue 5: 36, 14th March 1932.)
- 愛羅先珂著，胡愈之譯：〈我的學校生活的一斷片——自敘傳〉，《台灣民報》59、60、62號，1925年7月1、11、26日。
(B. R. Epomehk, Yuzhi Hu trans. "A segment of my school life – an autobiographical record" in *Taiwan Min Bao* 59, 60 and 62, 1st, 11th and 26th July 1925.)
- 葉石濤、鍾肇政主編：《光復前臺灣文學全集》（小說卷），臺北：遠景出版社，1979年。
(Shitao Ye and Zhaozheng Zhong ed. *Complete Works of Taiwanese Literature before Retrocession: Novels*, Yuan Jing Press: Taipei 1979.)
- 趙景深譯作：〈瞌睡來了〉，《文學週報》第七卷，上海：開明書店，1929年01

- 月，頁 324-333 (Jingshen Zhao trans. “Here comes the doze” in *Wen Xue Zhou Bao* 7: 324-333, Kai Ming Press: Shanghai January 1929.)
- 嘉洵 (迦爾洵) 著，曇華譯：〈泥水匠〉，《赤道》創刊號，1930 年 10 月 30 日，頁 5 (Vsevolod Garshin, Tan Hua trans. “The Cement Maker” in *Chi Dao* 1: 5, 30th October 1930.)
- 夢華：〈人名小字典 (外國人之部)〉，《曉鐘》，昭和 6 年 (1931) 12 月 8 日，頁 17-18。(Meng Hua. “A Concise Dictionary of Personal Names: Foreigners” in *Xiao Zhong*: 17-18, 8th December 1931.)
- 劉精民編：《民國畫刊系列 光緒老畫刊：晚清社會的《圖畫新聞》第一輯》，北京：中國文聯出版社，2005 年。(Jingmin Liu ed. *Series of Min Guo Paintings: Guang Xu old Paintings – News in Pictures in the society of Late Qing Dynasty*, vol. 1, Zhong Guo Wen Lian Press: Beijing 2005.)
- 賴和：〈一桿『稱仔』〉，《臺灣民報》第 93 號，大正 15 年 (1926) 2 月 14 日，頁 16。(He Lai. “A Steelyard Balance” in *Taiwan Min Bao* 93: 16, 14th February 1926.)
- 薛瑞麒譯：〈露西亞偶語四則〉，《台灣教育會雜誌》第百九十一號 (1928 年 5 月 1 日)，頁 9-10。(Ruiqi Xue trans. “Four small talks about Russia” in *Taiwan Jiao Yu Hui Za Zhi* 191: 9-10, 1st May 1928.)
- 廣東省立中山圖書館編：《舊粵百態·廣東省立中山圖書館藏晚清畫報選輯》，北京：中國人民大學出版，2008 年 4 月。(Sun Yat-Sen Library of Guangdong Province ed. *The Good Old Days of Guangdong: Selection of Pictorial Newspaper in the late Qing Dynasty*, China Renmin University Press: Beijing April 2008.)

二、近人論著 (The modern works)

- 巫永福：〈悼張文環兄回首前塵〉，《笠》第 84 期 (1978 年 4 月)，頁 14-22。(Yongfu Wu. “Condolence to Wenhuan Zhang’s Past” in *Li* 84: 14-22, April 1978.)
- 巫永福：〈如何自我塑造文學風骨〉，《幼獅文藝》十月號 (1991 年 10 月)，頁 4-7。(Yongfu Wu. “How to Cultivate one’s own Literary Style and Personality” in *You Shi Wen Yi* October: 4-7, 1991.)
- 巫永福：《巫永福回憶錄：我的風霜歲月》，臺北：望春風出版，2003 年 9 月。Yongfu Wu. *Memoir: My Struggling Years*, Wang Chun Feng Press: Taipei September 2003.
- 林瑞明：〈石在，火種是不會絕的——魯迅與賴和〉，《國文天地》7 卷 4 期 (1991 年 10 月)，頁 18-24。(Ruiming Lin. “With Flintstone, the Fire will not be Extinguished: Xun Lu and He Lai” in *Guo Wen Tian Ti* 7, issue 4: 18-24,

October 1991.)

契訶夫(柴霍甫)著,毛秋萍譯:《柴霍甫評傳》,上海:開明書店,1924年7月。

(Anton Chekhov, Qiuping Mao trans. *A Critical Biography of Chekhov*, Kai Ming Press: Shanghai July 1924.)

契訶夫(柴霍甫)著,陸立之譯:《柴霍甫評傳》,上海:神州國光社刊,1932年7月。(Anton Chekhov, Lizhi Lu trans. *A Critical Biography of Chekhov*, Shen Zhou Guo Guang Press: Shanghai July 1932.)

徐曙整理:〈黑色青年「王詩琅」〉,收入張炎憲、翁佳音合編:《陋巷清士——王詩琅選集》,臺北:弘文館出版社,1986年11月。(Shu Xu comp. 'The Anarchist Youth: Shilang Wang' in Yanxian Zhang and Jiayin Weng ed. *The Gentleman: a Selection of Shilang Wang's Works*, Hong Wen Guan Press: Taipei November 1986.)

張恆豪:〈探觸臺灣人文的深層記憶——《巫永福全集》出版的寓義與闕失〉,《巫永福全集續集·文學會議卷》,臺北:傳神文化事業有限公司,1999年6月,頁168-169。(Henghao Zhang. "Touching upon Taiwanese Literary Memory to the deepest: the Significance and Drawback of the Publication of *Complete Works of Yongfu Wu*" in his (ed.) *Complete Works of Yongfu Wu Continued: Articles presented in Literary Conference*: 168-169, Chuan Shen Wen Hua Press, Taipei June 1999.)

張恆豪:〈日據末期的三對童眼——以〈感情〉、〈論語與雞〉、〈玉蘭花〉為論析重點〉,陳映真等:《呂赫若作品研究:臺灣第一才子》,臺北:行政院文建會、聯合文學出版社,1997年11月,頁79-97。(Henghao Zhang. "The Viewpoints of 3 Children in the late period of Japanese Colonization: focusing on 'Sentiment', 'The Analects of Confucius and Chicken' and 'Magnolia'" in Yingzhen Chen et al. *Research on the works of Heruo Lu: The most talented Taiwanese writer*: 79-97, Lian He Wen Xue Press: Taipei November 1997.)

許俊雅、楊洽人編:《楊守愚日記》,彰化:彰化縣立文化中心,1998年12月。

(Junya Xu and Xiaren Yang ed. *Shouyu Yang's Diaries*, Changhua County Cultural Affairs Bureau Press: Changhua December 1998.)

許俊雅編:《巫永福精選集·小說卷》,臺北:富春文化出版公司,2010年12月。(Junya Xu ed. *Selection of Jongfu Wu's Works: Novels*, Fu Chun Press: Taipei December 2010.)

許俊雅編:《巫永福精選集·評論卷》,臺北:富春文化出版公司,2010年12月。(Junya Xu ed. *Selection of Jongfu Wu's Works: Essays*, Fu Chun Press: Taipei December 2010.)

- 許俊雅編：《巫永福精選集·新詩卷》，臺北：富春文化出版公司，2010年12月)。(Junya Xu ed. *Selection of Jongfu Wu's Works: Poems*, Fu Chun Press: Taipei December 2010.)
- 許俊雅、趙勳達策劃：〈散發靜光的銀杏：新譯巫永福作品集〉，《文學臺灣》2011年春季號(第77期)，頁235-277。(Junya Xu and Xunda Zhao comp. "The Shining Ginkgo: Newly Translated Works of Jongfu Wu" in *Wen Xue Taiwan* 77: 235-277, 2011.)
- 陳思和：《談虎談兔》，桂林：廣西師範大學出版社，2001年。(Sihe Chen. *On Tigers and Rabbits*, Guang Xi Normal University Press: Guilin 2001.)
- 陳思和、嚴紹盪主編：《跨文化研究：什麼是比較文學》，北京：北京大學出版社 2007年02月) (Sihe Chen and Shaodang Yan ed. *Cross-cultural Research: What is Comparative Literature*, Beijing University Press: Beijing February 2007.)
- 黃英哲主編：《日治時期臺灣文藝評論集·雜誌篇·第二冊》，臺南：國家臺灣文學館籌備處出版，2006年10月)。(Yingzhe Huang ed. *Collections of Articles of Taiwanese Literary Criticism during the period of Japanese Colonization: Magazines, Vol. 2*, National Museum of Taiwan Literature Press: Tainan October 2006.)
- 鄒易儒：《無政府主義與日治時期台灣新文學——王詩琅之思想前景與文藝活動關係研究》，臺北：國立政治大學台灣文學研究所碩士學位論文，2010年7月 (Yiru Zou. *Anarchism and New Taiwanese Literature during the period of Japanese Colonization: a research on the relation between Shilang Wang's thoughts and literary activities*, Master's Thesis of the Graduate Institute of Taiwanese Literature of National Chengchi University, July 2010.)
- 龍瑛宗：〈讀書遍歷記〉，《民眾日報》，1981年1月28日。(Yingzhong Long. "My Reading Experience" in *Min Zhong Ri Bao*, 28th January 1981.)
- 謝惠貞〈巫永福「眠い春杏」と横光利一「時間」——新感覺派模写から「意識」の発見へ—〉，《日本台湾学会報》第12號(2010年5月31日)，頁199-218。(Huizhen Xie. "Jongfu Wu's 'Sleepy Chun Xing' and Riichi Yokomitsu's 'Time' – The Discovery of Consciousness in Japanese Neo-Sensualism" in *Japanese Taiwan Xui Hui Bao* 12: 199-218, 31th May 2010.)
- 藍博洲：《沉屍·流亡·二二八》，臺北：時報文化，1991年6月。(Bozhou Lan. *Sunk Corpses, Exile and 28th February*, Shi Bao Press: Taipei June 1991.)

Dialogue with Chekhov:
An Interpretive Comparison with Jong-Fu Wu's
“The Sleepy Chun Xing”

Hsu, Chun-ya*

Abstract

The topic of this essay is focused on the similarity between Chekhov's and Jong-Fu Wu's literary works. Since there is no clear evidence that the former strongly influences the latter, it is more plausible to suppose that their similarity can be explained in terms of the historical background in which the literatures of different cultures reflect the climate of the epoch in the same way. Detailed analysis of the texts will serve to interpret, compare and illustrate how their works respectively enrich the images in the literary world. It will be shown that Jong-Fu Wu's works should not be regarded simply as an imitation of Chekhov's; rather, the latter are only clues on which the former develops itself further in independent and creative ways.

Keywords: Anton Chekhov, Jong-Fu Wu, The Sleepy Chun Xing,
comparative literature, Taiwan literature

* Professor, Department of National Taiwan Normal University.

性別·凝視·再現

——李昂小說《殺夫》、《暗夜》之電影改編 與影像詮釋

黃儀冠*

提 要

李昂小說在八〇年代曾受到臺灣新電影導演的青睞，《殺夫》由曾壯祥導演、《暗夜》則由但漢章導演分別拍攝成電影。本文試圖透過蘿拉·莫薇（Laura Mulvey）〈視覺快感與敘事電影〉的論點，援引男性凝視（male gaze）的觀看，剖析李昂的女性書寫與男性導演電影改編之間的視覺性，李昂的女性小說在八〇年代臺灣新電影男性導演的影像中，被如何詮釋，如何解碼（decoding）又如何演繹其性別政治？而李昂小說中的「性」議題，在電影中又是如何被闡釋？透過小說文本與電影文本之間的互文性分析，《殺夫》由文字驚悚的女性書寫，轉為電影低調的場面調度，並強調父權話語的社會框架。《暗夜》則從小說多重敘事視角，轉化為電影單線敘事，並將女性情慾置於鏡頭凝視下的客體再現。新電影男性導演雖想擺脫物化女性的影像風格，然而性別潛意識與男性鏡頭凝視下，電影改編在詮釋李昂作品時，削減女性聲音、女性意識，使得螢幕上的女性成為被凝視的客體、受虐的身體及匱缺的主體。

關鍵詞：李昂、臺灣新電影、文學電影、性別、改編

* 現任國立彰化師範大學國文學系專任助理教授

一、前言：敘事電影與視覺性¹

李昂十六歲以〈花季〉現身文壇，一向以性作為小說突出的主軸，一九八三年的《殺夫》自出版以來更備受爭議，其中關於性與飢餓，性與權力，展演出相當具戲劇性的情節發展。《暗夜》則以現代社會中「性」、「外遇」、與「資本社會」之間的關係作為敘事主軸，將焦點從鄉土農村轉移到工商業轉型的臺北都會，男女兩性關係置放到物慾橫流的現代都會，反映資本主義社會下，女性被物化的危機。李昂小說的「性」象徵女性在社會結構與歷史文化中其主體性如何被男性權力所壓抑與控制，她自我論述早期受到佛洛伊德，存在主義及西方現代主義思潮很大的影響。年少時期喜歡卡繆，著迷齊克果，以及孟祥森所翻譯的存在主義作品。²除此之外，以性作為男女性別權力的隱喻一直是李昂著力的書寫策略，到九〇年代《北港香爐人人插》一書，則以建構臺灣女性與政壇間，性別權力／政治權力之間的糾葛，形成以相當獨特的臺灣聲腔演繹性別政治的敘事風格。李昂在九〇年代的創作除以兩性情愛探討為基礎，持續深耕，以別具時代敏感度的書寫策略與筆調，開展女性與政治議題的關注，並進一步挑戰男性的歷史撰寫權。

李昂透過「性」語言，展露性別政治裏男女權力爭奪與消長的競爭關係，性的論述在其小說書寫中饒富寓意，成為象徵載體的文化符碼。李昂的小說在八〇年代曾受到臺灣新電影導演的青睞，《殺夫》由曾壯祥導演、《暗夜》則由但漢章導演分別拍攝成電影。《殺夫》環繞著鄉土敘事語彙與女性身體受父權經濟壓迫的悲劇，而《暗夜》則演繹現代都會資本主義下，女性性意識與權力、經濟之間的關係，無論是在鄉土女性或者都會現代女性在李昂的筆下都在試圖翻轉女性被動的身體，希冀逃逸於性別政治的收編。李昂的女性書寫在八〇年代臺灣新電影男性導演的影像中，被如何詮釋，如何解碼(decoding)，又如何演繹其性別政治？透過蘿拉·莫薇(Laura Mulvey)對於凝視快感的分析，觀看者透過凝視的行為，使得觀看主體得到一種掌控被注視者(客體)的快感，而這個主體往往是男性的觀點。因而在男性凝視(male gaze)下的女性往往成為父權所建構的形象。³

¹ 感謝兩位匿名審查委員之建議，筆者獲益良多，並根據委員的意見作修訂，故將原先第二節「視覺快感與敘事電影」若干觀點及內容融入到第一節及第三、四節，由原先五章節整合為四章節。

² 林依潔：〈叛逆與救贖：李昂歸來的訊息〉，《她們的眼淚》(臺北：洪範，1984)，頁208、209、215。

³ 一九七五年蘿拉·莫薇(Laura Mulvey)發表〈視覺快感與敘事電影〉，此篇論文受到佛洛伊德及拉康心理學說的影響。莫薇根據拉康的「鏡像期」(mirror stage)，闡釋觀眾(男性)觀看的樂趣與「窺淫」(scopophilia)和「自戀認同」(narcissistic identification)相關，同時也跟閹割焦慮相關，所以女性不是情慾符碼，就成為受虐的對象。Laura Muley(1990) "Visual Pleasure And Narration Cinema." in Patricia Erens. (Ed.) *Issues in Feminist Film Criticism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp.29-31.

像發明之初，觀眾的觀影心理即想要到劇院觀看新奇事物，而影像也以一種提供觀看的奇觀 (spectacle)，以及滿足觀眾窺探心理的功能存在，因此觀看的行為往往能帶來驚奇與樂趣。此種奇觀的樂趣在好萊塢電影帝國建立之後，形構成全球拍攝劇情片的黃金定律，即所謂古典敘事模式 (classical paradigm)，它避免極端形式化或者寫實化，以吸引觀眾進入虛構的想像電影世界。⁴觀眾在無意識間深受好萊塢主流電影的敘事結構與鏡頭拍攝模式所影響。而此種模式以男性凝視 (male gaze) 的觀點建構敘事，在影片中的女性「被影像中的男性角色觀看」或者「被慣以男性視角的觀眾觀看」，在男性凝視下的女性形象，往往成為父權所建構的影像，因此在影像中的女性再現，不是將之物化，就是在影像中成為被偷窺的客體，或者成為不斷受虐的女體，所以，在商業電影中的女性形象總是成為「他者」(the others) 並塑造為依附／服膺男性權力的弱勢角色。⁵再者，電影也常藉由鏡頭，剪接，語言，表演，以及敘事結構等父權所建構的電影語言操弄女性情慾的展現。

八〇年代臺灣的電影音像裏女性主體與性別符碼究竟呈現何種面貌？從臺灣電影的脈絡而言，一九七八年社會寫實類型片《錯誤的第一步》上映，以監獄與妓女戶為主要場景，自此描述社會犯罪，暴力等影片迅速攻佔臺灣電影業。從電影類型片及觀眾窺奇的角度，導致當時臺灣電影產業熱衷於改編有關黑社會及妓女題材，以獲取商業利益與票房。此類電影鋪陳人性暴力與社會失序題材，並發展出賭片、犯罪新聞片、幫派片以及女性復仇片等種種變形，充斥於八〇年代的國語影壇。⁶當時臺灣片商投資的文學改編作品，著眼於明星品牌，以及故事題材的窺奇聳動性，李昂的小說《殺夫》有驚悚的女性復仇情節，《暗夜》則有外遇，女性性解放等皆涉及性與暴力、社會犯罪事件，於是成為片商眼中值得投資的題材。⁷從這個角度而言，八〇年代臺灣文化場域漸趨商業化與消費社會化，電影工業的產銷體制也對文學電影改編的題材起了決定性的作用。八〇年代臺灣除了作者電影論述之外，亦受到香港新電影的影響。香港電影工業強化與觀眾的

⁴ 古典好萊塢電影結構，有以下三種凝視的方式：第一種「攝影機的凝視」，由於攝影機的操縱權經常在男性手中，因此，這個凝視的位置通常是一種「男性的觀看」；第二種「電影文本中男性角色的凝視」，在此種凝視中，女性角色形象的再現，在敘事影片裏往往被設定為男主角的注視或戀慕的對象物。第三種「觀眾的凝視」，觀眾借助認同的心理機制，模擬了前兩種的觀看，從而女性角色在影像上的再現帶有「可被觀看性」(to-be-looked-at-ness)。參見李臺芳：《女性電影理論》(臺北：揚智文化，1997年)。

⁵ Laura Muley (1990) "Visual Pleasure And Narration Cinema." in Patricia Erens. (Ed.) *Issues in Feminist Film Criticism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. pp.29-31.

⁶ 盧非易：《臺灣電影：政治、經濟、美學 1949-1994》(臺北：遠流，1998)，頁 231。

⁷ 雖然中外電影市場皆有商業與藝術糾葛的問題，而片商著眼於窺奇聳動題材，似乎並非臺灣電影特有的現象，然而，至八〇年代臺灣新電影所帶動的文學電影與商業的糾葛更加針鋒相對，新電影一方面強調其音像藝術性、導演個人風格論，但是又無法擺脫商業市場的運作。參見張世倫：《臺灣新電影論述形構之歷史分析》(臺北：政治大學新聞研究所碩士論文，2001年)。

互動對話，擁抱商業美學。八〇年代臺灣新電影一開始就對電影工業模式的庸俗化作法，有著主動的抗拒，因而採取鏡頭客觀、低調寫實、疏離的影像風格。⁸《殺夫》、《暗夜》兩部電影出資的正是湯臣電影公司，此電影公司主要由徐楓主導，投資走向傾向於香港電影工業的取向，雖然不乏關懷女性議題的影片投資，但消費市場及大眾文化仍是其投資重心。曾壯祥與但漢章兩個導演有各自不同的風格，在較寬鬆的新電影定義裏皆被劃歸為新電影導演，⁹可看出在八〇年代商業電影／藝術電影、作者電影／觀眾電影彼此不再涇渭分明，而是有某種重疊互涉，使得八〇年代文學改編電影有別於之前中影所主導的政宣電影，或者民間投資的純商業類型電影，而更展現文學電影的特色。

其次，筆者試圖思考李昂作品的創作特色與影像視覺文本之間的詮釋、互文、轉化的符碼基礎為何？李昂早期作品接受現代主義的影響，強調心理分析，著重探討關於「存在」意義的文學表達，早期作品的特色是探討「個人與存在」的問題。接著以一系列的鄉土敘事與女性處境的探討在臺灣文壇受到矚目，「鹿城故事」系列與「人間世」系列（1974-1981），《殺夫》承繼鹿城故事的鄉土敘事，而《暗夜》則延續「人間世」對現代女性面對情愛與性愛的諸種問題。李昂文字本身所帶有的強烈議題性、視覺性、聳動性與電影媒體之間的關係，頗值得探究。另一方面，八〇年代臺灣的文學電影在高度經濟發展與資本競逐的社會下，以商品賣座及吸引消費者為主要訴求，此電影文本在資本主義及父權意識形態建構下，對小說書寫進行了如何的改編與互文？李昂小說充滿對父權文化批判，女性受虐及受制父權禁錮等意象，在螢幕上所展現的性別符碼，以及背後所牽涉的歷史脈絡、文化場域都是筆者想探索的課題。重新省視《殺夫》、《暗夜》兩部電影，對於在影片中的女性形象是男性凝視下的他者，或者突破此種物化的女性形象，而得以建構另一種臺灣女性的形象？而李昂小說中的「性」議題，在電影中又是如何被闡釋？女體的展演在影像中如何被凝視／回望？八〇年代臺灣新電影男性導演是否翻轉主體／客體，看／被看的性別政治，以呼應李昂小說中的「性」語言與女性書寫，此為本論文欲爬梳並試圖探索的課題。

二、低調寫實、主體匱缺——《殺夫》的影像改編

（一）從驚悚的女性書寫到低調的場面調度

⁸ 黃建業：〈一九八四年臺灣電影回顧——充滿挫折感的一年〉，焦雄屏編《臺灣新電影》（臺北：時報文化，1988年），頁64。

⁹ 請參照焦雄屏：《臺灣新電影》（臺北：時報出版，1988年），所收錄的相關新電影評論。雖然新電影無法定義為特定風格之電影，曾壯祥及但漢章皆為年輕導演，且努力嘗試新風格，被焦雄屏視為新電影導演。

李昂一九八三年《聯合報》中篇小說首獎的作品〈殺夫〉，描繪傳統社會女性受到父權制度的壓迫，並揭露兩性權力與經濟之間共謀的本質。此部小說在消費市場所造成的話題性，形成傳播媒介裏相當重要的象徵資本，電影公司亦著眼於此部小說的爭議性與話題性，改編拍成影像時，不僅是小說本身，連同影視報導、讀者閱讀反應皆形成環繞於此部電影的互文文本。在一九八四年曾壯祥的影像文本裏，他試圖刻劃兩性之間權力的傾軋，同時也力求呈現小說裏的鄉土語境與社會氛圍，並刻意著墨於威權體制壓迫人性的意識形態，透過粗礪的鏡頭，女主角的壓抑隱忍，場景的陰霾森冷，所造成的視覺不快，藉以引發觀眾的觀影反思。¹⁰

《殺夫》中的「性」議題的表述，李昂關注的是女性的貞節與情欲如何成為社會建構與文化建制的一環，女性的自我主體如何被置於此一社會文化脈絡中被剝奪與抑制。李昂對「性」的探索極具自覺性意識：

李昂也強調，「性」在她小說裏所扮演的角色，不僅是幫助女人開發內心深處的自我；「性」在李昂小說中往往有其社會歷史脈絡。李昂歸納她小說裏的「性」：「我走的不是一個單一的情慾問題，『性』基本上還是會跟社會的脈動有關。」這點恐怕是李昂小說的「性」題材與其他當代流行的「情慾書寫」最大的分野。¹¹

影像是如何來處理此性議題，又是如何詮釋此性別政治？影像的整體結構近乎是照著小說的情節鋪展，小說一開始，長期處於飢餓邊緣的女主角林市的母親，貪婪地啃嚼軍服男子給她的白飯糰而遭強暴，已經點出女性在食／性的交換條件下無可逃脫的命運。

而作母親的仍持留原先的姿態躺在那裏，褲子退至膝蓋，上身衣服高高拉起，嘴裏仍不停的咀嚼著。直至林市跑向她身邊，作母親的拉住林市的手，才嚎啕大哭起來，斷續的說她餓了，好幾天她只吃一點番薯籤煮豬菜，她從沒有吃飽。¹²

影片的一開始亦是回溯林市母親的遭遇，影像以黑白影片拍攝，象徵一段年代久遠的回憶，鏡頭裏夜色昏暗，中景出現一個小女孩，然後鏡頭從小女孩的目光橫移（pan）至一座破敗的宗祠，在宗祠內她目睹母親為了得到食物，被日籍士兵

¹⁰ 曾壯祥成長於香港，曾在臺灣求學，自美獲碩士學位後到臺灣工作，拍攝《殺夫》時他對於臺灣社會或鹿港並不是相當熟悉，拍攝時主要是依據吳念真所撰寫改編的劇本，以及導演本身對臺灣社會威權體制的感受。參見李志蓄等著：《愛、理想與淚光：文學電影與土地的故事》，臺北：遠景出版社，2010年。

¹¹ 邱貴芬：〈李昂〉，《不（同）國女人聒噪——訪談當女作家》（臺北：元尊文化，1998年），頁93。

¹² 李昂：《殺夫》（臺北：聯經，1983年），頁77。

性侵害，母親凌亂襤褸的衣服，狼吞著一個飯團，全然不顧日籍士兵對她身體的侵犯。小女孩驚慌地跑向村莊，引來村裏的父執輩，宣判宗族家法，以私刑懲罰這對男女，在林市的童年記憶中，母親自行拿刀自戕，鮮血染紅了畫面。這個電影片頭，一個因食物而遭受性侵，而後自殺的母親成為小女孩記憶裏最鮮明的一幕，埋下了往後林市對身體與性愛的恐懼。畫外音以鑼鼓點增添其陰森恐怖的氣氛，小女孩的凝視裏，將母親／性慾／飢餓作了強烈的連結，此一心靈創痛的原初場景亦成為小女孩潛意識裏不斷侵擾她的夢魘。李昂文字通篇從女性感受出發，影像則以攝影機的觀點作為鋪陳，小女孩凝視＝攝影機觀點＝內化父權觀點，由於文字與影像的異質性，使得李昂文字的激進無法順利轉化為鏡頭的觀點。

影像在此用剪接的方式，跳躍時空的鏡頭陳述，失去母親的女主角林市在叔叔撫養下成長，鏡頭直接拍攝林市長大後，影像呈現一個蒼白瘦弱的身影，幫忙餵食叔叔小孩及家務，接著叔叔帶她到宗祠裏上香告祭列祖列宗，隨即林市即被媒婆帶上船，以兩人橫渡河流作為過場，象徵林市的生命告別原生家庭，走入婚約家庭。李昂寫出舊式社會中，女性被物化的悲慘處境。林市的叔叔把她看作為交換利益的貨物。「一向伺機要從林市身上有所獲得的叔叔」把她「賣」給殺豬的陳江水當妻子，交換的利益條件被傳是：「殺豬仔陳每十天半月，就得送一斤豬肉。這種現拿現吃，在物資普遍缺乏的其時，遠遠好過其他方式的聘禮，無怪四鄰艷羨的說，林市身上沒幾兩肉，卻能換得整兩的豬肉，真福氣。」¹³在影像裏，則是以畫外音交待過場，以表述林市就這樣被當作以物易物的方式像「貨物」般下嫁給陳江水。李維史陀（Levi-Strauss）在《野性的思維》一書中指出：女性是父權制度下象徵資產的符號，在父權秩序中處於從屬地位，並非自主的個體，在婚姻中擔任「物品」的角色。¹⁴婚姻制度原本是父權社會裏的買賣交易，女性由父親手中被轉賣給丈夫，受惠者卻是兩個男人彼此社經地位的互抬，以鞏固父系之名與陽性價值。¹⁵被交易之物（女人）永遠淪為男人的所有物、附屬品，女性深陷於父權制度中，《殺夫》中的林市，就是叔叔與陳江水之間的「交易媒介」，林市的身體就如同牲畜貨品般從一個父權宗族過渡到另一個父權宗族。

¹³ 同前註，頁 83。

¹⁴ 李維史陀（Levi-Strauss）著，李幼蒸譯：《野性的思維》（*The Savage Mind*）（臺北：聯經出版社，1989年），頁 67-68。

¹⁵ 李維史陀在《親屬關係的基本結構》一書中，更進一步提出所謂「交換理論」，指出女人在婚姻的層面上，被男性物化的情況尤為明顯。構成婚姻基礎的相互契約，不是建立在男人與女人之間，而是男人與男人之間，以女人為媒介，女人僅提供交換的場所。參見茱麗葉·米切爾（Juliet Mitchell），〈婦女制：親屬關係與作為交換的婦女〉，收在張京媛主編的《當代女性主義文學批評》（北京：北京大學，1992年），頁 430-436。李維史陀此書原文於 1949 年法文出版 *Les structures élémentaires de la parenté*，筆者參閱 Taylor & Francis 英文譯本，*The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, 1970. 及 Juliet Mitchell 相關評述。

影片緊接著鋪陳林市嫁給陳江水的第一晚。房間外是丈夫與朋友喝酒慶賀，粗魯地喧嚷，不多久，丈夫到房裏欲與她洞房，小說文字是如此呈現：她無法區分他對她做了什麼，只感到他弄疼了她，她只是直覺地感到羞恥，這個經驗的痛楚難抑使得她只有大聲呼叫與呻吟。¹⁶初夜時，「下肢體的疼痛使林市爬起身來，以手一觸摸，點滴都是鮮紅的血，黑褐的床板上，也有已凝固的圓形深色血塊，血塊旁赫然是尖長的一把明晃晃的長刀……林市爬到遠遠離開刀的一旁再躺下，下肢體的血似乎仍潺潺滴流著，林市怕沾到衣服不敢穿回衣褲，模糊的想到這次真要死掉了」¹⁷。影片並未將李昂文字中書寫到女主角內心感受，對於初夜的恐懼、流血的恐懼表現出來。影片的取鏡是以中景拍攝陳江水壓迫林市，畫外音則充斥著林市的呼喊，被蹂躪之後的「林市幾乎昏死過去，陳江水倒十分老練，忙往林市口中灌酒，被嗆著的林市猛醒過來，仍昏昏沈沈，兀自只嚷餓。陳江水到廳裏取來一大塊帶皮帶油的豬肉，往林市嘴裏塞，林市滿滿一嘴嚼吃豬肉，噉吱吱出聲，肥油還溢出嘴角，串串涎滴到下顎，脖子處，油濕膩膩。」¹⁸鏡頭特寫在衣著凌亂，披頭散髮的林市臉上，貪婪大口咀嚼著豬肉，以殘暴性行為／豐足的食物，作為對照體，讓觀者震懾於女性在婚姻所受到的屈辱。在婚後林市被物化的情況更為嚴重，她早已喪失「身體」的自主權，甚至於她必須以身體交易食物，不論她的身體或是生存權利皆掌控在丈夫手中。林市是一個提供性愉悅給丈夫的「次等角色」。她成為陳江水的洩慾對象，藉以換到糊口的食物。婚後的性生活可謂是家庭暴力，她的丈夫陳江水不時地耍她，成為林市的可怕夢魘。

在女性主義理論中，身體論述占有著重要的中心位置，藉以探討父權體制如何對女性進行性慾、權力和政治監控，而另一方面，女性身體，亦被視為可供開發的主要資源。當代文化研究對於身體的理解，已不再侷限於純粹的物質／生物學範疇，更擴大而言，身體空間和意識形態、歷史、書寫或文化形構緊密連結。在主流敘事電影中的女性身體則往往受制於父權意識形態，男性有意識或無意識地操縱著電影的生產與接受的過程，創造各種形象來滿足他的需求和無意識的慾望。根據蘿拉·莫薇的分析，觀影經驗是依據兩性間的差異而建立在主動的（男性）觀眾控制被動的（女性）銀幕客體之上。銀幕上對性呈現性感愉悅的敘事世界裏，注視的快感早已被劃分為主動／男性和被動／女性；女人成為影像，男人才是注視者。¹⁹此種女性形象或女性身體在主流電影中，不僅被貶抑，甚至被剝削、濫用的情形，在一九七〇年代末至八〇年代亦成為臺灣社會寫實片的女性形象。在社會寫實片中，女性或者成為復仇者形象，觀影者窺探女性的內心，並不斷重演發現女人內心的原始創傷，及遭受性暴力的陰影；或者女性轉化成為拜物

¹⁶ 同註 12，頁 110。

¹⁷ 同前註，頁 90。

¹⁸ 同前註，頁 84。

¹⁹ Laura Mulvey, *Visual & Other Pleasures*, Bloomington: Indiana University Press, 1989, pp14-27.

的對象，展露完美的身材與臉蛋，成為觀影者慾想的客體。

《殺夫》導演對於影片中女性形象及女性身體的處理，為了避免上述為女性主義者所詬病的主流電影語言，及其男性父權的觀影凝視（gaze），電影《殺夫》的鏡頭對於女主角採取相當疏離的形式，以呈現女性受父權的殘害，並且盡力排除男性以性別差異觀點所塑造出的電影語言和觀看模式。雖然鏡頭自覺地避免將女性身體視為性感物化形象，然而在男性導演的詮釋下，抹除性別差異，父權的壓迫轉化成威權體制的壓抑，沈默的林市無法推動敘事，也無法成為發聲主體。小說《殺夫》是以林市作為觀點人物，以她的所思所想，她的切身體驗作為小說的敘事聲音，然後在電影鏡頭觀點下的林市，則成為一個被威權體制所牽制無聲無息的傀儡。電影中另一個陳江水對林市性暴力的場景，是發生在廚房火灶間，這時候陳江水已經對林市在房事時不願呼叫十分地不滿，對她愈來愈兇殘，所以鏡頭是以略為仰視的角度突顯丈夫的蠻橫、粗暴，陳江水不斷地掌摑林市，要林市像豬一樣地嚎叫，但林市卻是緊咬牙根，悶聲不響，最後鏡頭是俯視被打得遍體鱗傷的林市，她的神情流露出無助與無望的情緒，彷彿已成為個行屍走肉。李昂的《殺夫》對於林市身體各種感官赤裸裸地書寫，對於丈夫性行為的暴力及屠宰場景寫實且血腥的描繪，亦是想將女性身體視為銘刻社會意義的場所，以及視女性身體為受父權壓抑與剝削的重要象徵，電影無法深入女主角的內心風景，又要避開女體的凝視，只能以外在的形式闡述社會問題。導演鋪陳女性在父權家庭結構裏受虐的情形，藉由女性處境側寫封閉威權的社會，強調家即是其受虐的刑場，影片色調幾乎從頭至尾都充斥著灰撲撲的陰沈，在家裏的空間是蕭條淒涼，外在的空間則是海邊或小鎮，空曠而淒冷。影像刻畫女主角（夏文汐飾）則為了緊抓原著的精髓，深怕過往商業性的電影語言，將女性裸露身體拍成供觀者偷窺的對象，或者是強暴的場景反而變成觀者意淫的假想對象，所以導演在影像風格上選擇低調，在場景調度上，迴避煽情的表演手法，為了附和文本裏林市受到丈夫虐待以及街坊的嘲諷之後，個性更加畏懼退縮，「整個人像一個風乾蜷曲的蝦姑」，²⁰影片裏女主角形象是永遠瘦削倉皇的神情，性暴力的場景只有受虐的低調攝影，以此種冷冽的電影語言來闡述原著相當具批判性的女性主義意涵。女性身處於父權結構下，往往內化父權意識形態，唯有離逸邏輯與線性書寫，才能開創女性書寫的可能性。但寫實的影像刪減李昂精彩的意識流書寫，影像刻意強化威權社會與空間場景的描繪，外在的電影語言形式無法道出女性的身體感受，電影鏡頭在新電影寫實風格的主導下，削弱李昂現代主義式意識流的女性書寫，保守而呆板的寫實音像反而不若意識流文字之先鋒前衛，在鏡頭下女主角持續受虐，無法發聲，卻也造成女性的被動／客體化。

影片將李昂文字裏描寫意識流的夢魘刪節，而以家暴虐待為主要情節來鋪陳

²⁰ 同註 12，頁 176。

為何林市非殺夫不可，諸如陳江水對林市肢體的虐待，到最後主宰經濟權與食物權，將櫥櫃鎖起來，讓林市挨餓，斷絕林市的經濟來源，在暴怒之下揮刀砍殺林市所養的小鴨群，對於林市祭拜的行為予以全盤否定，甚至強迫林市到豬灶觀看血淋淋的屠宰場面，到最後林市被強迫懷抱著一堆豬的內臟與腸子時，因極度的戰慄而精神瀕臨崩潰，終至在精神恍惚下照屠夫殺豬的模式殺了丈夫陳江水。在象徵意義上，林市所殺的是一個壓迫女性的殘暴父權體制，李昂這樣的象徵意喻與「沙豬」在文字音義上有著巧妙連結。小說中那段實踐殺夫行動的文本描述，像是林市的一段夢魘，當林市刀刺下去時，整個人的精神狀態是十分地恍惚，而且接連出現在眼前與腦海種種情景，像是意識流的夢境，最先出現在林市腦海的是母親受辱的那一晚，眼前是穿軍服男子的臉，接著是一頭嚎叫掙扎的豬仔，在飛濺的血滴裏，林市一直認為自己在殺一頭豬，彷彿是處在夢境裏。而在影像的處理上，則是林市（夏文汐飾）面對著鏡頭，神情渙散，拿著一把刀不斷地揮刺，臉上、身上濺灑著鮮血，以稍微慢動作的定格畫面，呈現一幕驚悚的殺夫景象，然而文學文字上夢境般地殺夫，如同殺豬，也隱喻著被父權逼迫至精神崩潰的女主角，在意識模糊裏將一個可憎的沙豬男人給痛宰了。影像上的處理則是客觀冷靜地寫實，呈現出陰霾的夜裏，女主角被逼至絕境，因而舉起屠刀將丈夫殺了，其內心的幻景及夢魘、意識流在這一幕裏全讓導演割捨，只以鏡頭疏離地隔段距離呈現著林市殺夫的決絕。反而在文字文本上，讀者更能體驗到意識流的蒙太奇（montage）手法，李昂文字所透顯出的視覺性、奇觀性，似乎遠較電影更勝一籌，文字刻劃林市思緒的奔馳跳躍，母親／軍官連結到的性／飢餓，屠刀殺夫仿若殺豬的觸感，腦海中流淌的一幕幕彷彿剪接般的時空場景，成為李昂文字展示的心理驚悚詭譎的特寫鏡頭。

李昂鹿港鄉土敘事以今昔混淆，讓現實回憶雜揉，讓過往鄉土鹿城與現今社會交插敘事，今昔之轉接，界線有時曖昧模糊，展露現代主義擅用的意識流敘事技法。敘述者述及女性生活在鹿城時，總暗含民俗文化的環境氛圍對角色所形構的心理描寫，增添了小說幽森曖昧的氣氛，其技巧則隱含現代主義挖掘心理層面，情慾深淵的特質。在《殺夫》小說中則承繼鹿城故事，充滿傳說庶民經驗，甚至是「鬼影幢幢」的文化心理，鋪陳中元鬼節普渡及民間傳說冤孽還魂復仇等。小說充滿女主角內心話語：因文化心理而潛藏在內心的夢魘，及目睹母親被性侵的心理創傷，對於性的恐懼結合現代主義意識流的心理刻劃。《殺夫》在男性導演的鏡頭中，女性的敘事聲音被壓抑，威權結構的社會問題被放大。女性聲音在電影改編時由敘事體轉化為代言體，意識流的內心獨白多被刪節，而以可表演出來的戲劇情節作為電影敘事線主軸。對於電影產業而言，這個故事素材魅力在於可加以渲染的犯罪兇殺情節，諸如：性暴力和瘋狂情殺等等，對購買小說版權的老闆來說，煽動的情色與暴力無疑是更有「賣點」。小說中的林市是敘事主體，敘事聲音貫穿小說敘事的主軸線，然而轉化為影像之後，沈默的林市變成匱缺的

主體，被觀看的敘事客體，電影鏡頭主要的關注與凝視焦點在於林市的被虐，以及血腥渲染的屠宰豬隻奇觀。²¹更進一步地，導演認為不只女性被社會壓抑的氛圍所制，男性在威權時代同樣受到社會結構的壓力，因而削弱李昂女性意識批判的力道。

(二) 民俗傳說文化的傳播與再生產

《殺夫》影像削減女性的敘事聲音，強化小說另一個特點：傳統父權話語與鄉土場景。此片由吳念真擔任編劇，在改編上將充滿女性敘事聲音的小說，轉換為新電影的鄉土語境。鄉土對於女性而言，並非是安樂鄉，反是父權社會對女性的種種箝制。在政治社會之外，家族空間，小鎮鄉土語境，以及民俗文化與民間傳說，皆形成一個嚴密的父權網絡。另外，透過婦女間口耳相傳，民間文化與民俗傳說不斷被複製與接收，林市遂將各種民間信仰和迷信思想內化為一種意識型態，此種超自然的信仰意識比起經濟控制和市井口語傳播成為更強大的控制力量，所造成的外在輿論壓力與內化的思想，成為某種精神強迫的觀點滲入到林市的意識底層。

在《殺夫》影片裏即強調此種文化再生產的思想建構，以及威權社會語境所形塑的象徵性話語權力。其中在父權道統語境裏，貞節論述是婦女德性的中心話語，是官方語言的社會結構；在民間鄉土語境裏，民俗信仰，吊死鬼、索命鬼等傳說則形構成庶民的心態結構。言語論述、說話方式以及各種語言運用的策略，都象徵著社會權力及社會效果，任何語言在傳輸的過程裏都牽涉到社會權力的占有，具有優勢的個人或集體，其語言論述及其運用效果，能在傳輸過程裏獲得正當化的資格與合法的地位。²²在正當化的語言中，最強力的語言是官方語言 (*la langue officielle*)，除了透過政治制度與國家政權的傳播力量，還必須仰賴普及特定意識形態或官方意識形態，來形構成強大的社會力量，故官方語言在社會網絡通行時，是意識形態與精神統治共同約束被統治者。而男性身處其間，同樣也被社會環境所控制囿限，影像因而呈現陳江水在畜魂碑前的惶懼心情。在影片裏，導演為了盡量避免展露女體，以及避開在文本裏血腥書寫、殘暴的性暴力場面，更強調在社會意識形態及社會話語權力上對於男／女主角身體與心靈上的宰制。在場面調度上的運用，大致可分為官方道統論述與民間俗文化論述兩個層面

²¹ 雖然小說中亦有上述的屠宰豬隻場景，及阿岡官等角色，電影是以小說為情節去鋪陳，自然有相同的內容，但筆者在此想強調的是導演在影像中強化那些主題，削弱那些面向。

²² 文化再生產的象徵性實踐，不斷地創造和更新著人類生活和行動於其中的社會世界，也決定著社會世界的雙重性同質結構，即「社會結構」和「心態結構」；與此同時，文化再生產的象徵性實踐，也建構出和決定著社會行動者的「慣習」，使社會行動者在一種和整個社會的雙重結構（即社會結構和心態結構）相協調的特定心態中，採取和貫徹具有相應的雙重性象徵結構的行為，以便反轉過來維持和再製有利於鞏固和更新具同類象徵結構的行為模式的社會世界。Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity, 1991, p.163-170.

來分析。在《殺夫》中的公領域的貞節觀與私領域的民俗傳說，皆被作為類似意識型態控制的力量，配合著種種威權社會的言論構築出一個緊密的權力壓迫架構，呈現官方說法和民間信仰與傳說之間論述方式的共謀性。

文本當中李昂一方面運用情節來建構林市殺夫的前因後果，另一方面則大量運用心理象徵，尤其是通篇「血」的意象，經常反覆出現，殺豬時豬血、處女血、林市的月事、夢中柱子裂縫滲出的血、半生不熟豬腳的血、血肉模糊的小鴨等等，或是以白描方式書寫，或是心理意識流的鋪陳，血的驚悚意象已是林市的潛意識轉化，亦是林市小時候看到母親受制於食物／性暴力，對林市內心所構成的原初創傷場景。電影將文本裏血的意象、潛意識情景刪節，擷取並增強威權文化的意識形態與社會結構，而且模糊性別界線，不論男女都身處在此封閉壓抑的鄉土空間。藉著導演鏡頭的展演，李昂筆下奇特的空間一一呈現：海邊蒼涼的小鎮、陰暗的長廊、彎曲狹窄的巷弄、供著菩薩的八仙桌、長著青苔的古井、漆黑腐朽的廚房，帶著一種詭魅的氣氛。再者是運用場景來刻畫官方道統論述與民間信仰話語。影片在官方道統論述方面的場景：（一）林市母親在祠堂受辱之後，被家族族長（林市的叔公、叔叔），進行批判公審。（二）林市離開叔父家時，到祠堂拜別祖先。（三）林市殺夫之後，坐在刑車上，將接受法律的審判。從影片一開始林市回憶小時候看到母親被村人審判的倒敘段落，就增強父權正統話語裏的貞節觀對於女性身體的宰制與禁錮。李昂的文本裏則詳細鋪陳：林市的母親早年喪夫，在夫家系譜裏成為寡母孤女，被排擠離棄於家族的最邊緣，其家族財產權早已被剝奪，時常不得溫飽的母女，在母親為了兩個飯團而被穿軍服男子強暴之後，小說文字形容林家男性族長在祠堂裏將兩人綁在大柱子上，進行家族審判：

林市的叔叔，這時居然排開眾人，站到軍服男子前，劈啪甩他兩個耳光，再拍著胸脯講他林家怎樣也是個詩書世家，林市阿母如有廉恥，應該不惜一切抵抗成為一個烈女，如此他們甚且會願意替她蓋一座貞節牌坊。²³

影片裏一開始是黑白影像，代表過去的回憶，畫外音以鑼鼓點營造林市小時候看到這一幕的驚悚心理，鏡頭透過林市的主觀觀點，林市從門縫看見無助的母親正被性侵害，她很饑餓地吃著飯團，並被一名日本士兵強暴，鄉里族人與鄰居闖入破舊的祠堂，林市的母親請求眾人原諒她，因為她實在是太饑餓了，然後林市母親突然拿起士兵留下來的刺刀自殺，此時林市走到母親屍體旁，把刺刀拔起，緊接著鮮血噴出，染紅畫面，此時出現影片的片名——《殺夫》。這個片頭以倒敘場景揭開林市的故事，並作為往後生命中不得不再回溯、凝視的原初創傷場景。祠堂象徵傳統父權，母親的遭遇則連結食物／性，而刺刀／拔刀的鮮血畫面

²³ 同註 12。

預告將來林市的命運，象徵贖罪與懲罰。父權文化、食／性、罪與罰遂成為此部影片最主要闡述的基礎結構。祠堂是家族男性繼嗣傳續的系譜，表徵了一個具有傳統歷史意識的歷時性空間。女性如果要進入祠堂，必須依附在男性家族系譜之中，貞節牌坊則是透過國家律法將女性貞節法律化與制度化，亦是父權文化象徵性的權力話語。

第二個官方論述的場景，則是林市即將被叔父用以物易物的方式，嫁給陳江水。影片畫面上，鏡頭角度略低，稍為側面的視角拍攝叔父焚香，祭拜祖先牌位，宣告林市已嫁作他人婦，叔父的責任已了，從此林市已是陳家人。在祠堂這個空間裏，表述父系族譜的傳承，並宣告女性的附屬性與邊緣性，一旦出嫁即如潑出去的水，叔叔對著祖先牌位喃喃地說明：林市從此脫離林家，往後林市好命不好命，全憑造化，已與林家無關。林市的表情則完全是伏首斂眉，沈默無語，無法掌控自己的主體性，亦無法表露自我的聲音。第三個官方論述的場景，則是林市被補，由刑車將送往審判的場所，影片畫面上是林市眼光呆滯地坐在車上，鏡頭由上而下俯視著林市披散的頭髮及愧怍的神情，畫外音則是街坊鄰居的議論紛紛，此刻象徵家族之外的空間，則籠罩著國家公權力，而國家權力話語亦是陽性父權的律法。是故林市不論是在家族內部空間的宗祠，或者是在家族之外，皆被密佈的父權律法／威權體制所禁錮。

影像另一個主軸是藉由婦女社群所傳播的民俗信仰傳說，以及貞烈觀來張顯父權文化的制度性、結構性與地域性。影片形塑民俗信仰傳說場景：（一）井邊婦人聚會，講述一個菊娘丫鬟的投井自殺的傳說。（二）井邊婦人講述種種民俗信仰。（三）阿罔官企圖上吊自殺時鬼魅氛圍與場景。（四）河海邊中元普渡祭祀場景。（五）陳江水對自己的殺生的行業開始心懷恐怖，他面對著畜魂碑，神態愧怍，心神不寧。在這些場景中尤以塑造阿罔官這個人物串連情節。阿罔官這個角色是典型傳統鄉土語境裏「三姑六婆」的人物，每一段情節過場與轉折中，她都是重要的角色，其中影片情節頗費篇幅呈現她上吊自殺所爆發的家庭衝突，以及她所主導的小型傳統婦女社群及傳統價值觀，以強化她對林市的影響。她是影片裏所強調的角色，她善於搬弄口舌是非，並負責將封建父權所建構的社會道德傳述複誦，傳統小鎮空間的封閉桎梏，井邊洗衣服的場景遂成為傳播耳語，八卦的婦女空間，井邊洗衣服及上市場買菜是傳統婦人少數得以走出家庭空間進入公共空間的合法理由。群聚在井邊的婦人構成一個小型社群網絡，活躍地交換小道消息，煞有介事地評論左鄰右舍的家務事，甚且偶爾交換平日忌諱談論的房事。雖是在公共空間，所議論者卻是私領域的事件，而原本這個女性邊緣的議談空間，應該具有某種異質性與顛覆正統的潛能，但是它卻是父權的幫凶，強化女性貞節觀與社會道德秩序觀，其中阿罔官正是代表性的人物。呂正惠認為阿罔官是《殺夫》中最人性化的角色，她表徵了女性的集體命運：「這一個早年守寡因而飽受壓抑的老婦人，以她尖刻的批評來彌補她生命的損失。在她身上，李昂描寫

了一幅可厭又復可憐的舊式婦女的某一形象。在她身上，而不是在林市身上，我們看到備受壓抑的女人的命運。」²⁴惟若從象徵性意義觀之，阿罔官還可以視為是父權文化的一個側影：

寡婦阿罔官也幾乎是一個典型性人物，她是制度與結構的守護者，社會縫隙裏的窺探者；弔詭的是，以執行者自居的人，通常也自認有被審判的豁免權。阿罔官窺探林市的性生活，主導浣衣河畔的公審大會，她是父權文化的代理人，她守護著傳統的性別文化，認為女人在性的喜悅是違反道德的，然而，她卻悄悄在暗室裏享受晚春性歡愉。²⁵

影片數段描繪阿罔官成為小鎮河畔評議的中心人物，她隨時以女性的貞節道德觀臧否人物，一方面她扮演著林市的替代母親與婆婆，傳遞林市婦女私領域內的閨閣話語，其性經驗與性知識連結著民間療法與女性經驗。另一方面她是街頭巷尾談話資料的傳播者與接收者，而林市亦是藉由她的帶領走入小鎮的婦女社群及人際關係。影片裏林市藉由阿罔官擴展人際關係，並更強化其傳統道德觀與民俗鬼魅傳說的影響，林市第一次參加河畔婦人的洗衣聚會時，其鏡頭視角是阿罔官在前面，而林市則亦步亦趨跟隨其後，象徵其兩人權力關係，林市完全服膺於阿罔官所告知的種種文化習俗，信仰傳說，並加以內化成自己心中的價值觀與信仰，到最後傳統的婦德貞節觀及民俗信仰遂形成林市心中牢不可破的意識形態。

此種滲透到林市心中的價值觀及文化觀，透過幾個重要場景傳述：當林市在河邊洗衣時，有一位丫鬟曾投井自殺，林市常恟惶地探身去看井，在水面浮動的倒影裏，彷彿會出現鬼魅，此時影片總是出現陰森恐怖的畫外音，暗示著林市內心的恐懼。另外，當阿罔官上吊自殺的場景，鏡頭是略為俯視的角度，林市看著奄奄一息的阿罔官，陳江水出去找阿罔官的兒子，洞開的大門突然起一陣陣陰風，鬼魅驚悚的畫外音再度響起，畫面上的林市此時恐懼到極點，唯恐民間傳說中的索命鬼、吊死鬼此時現身。另外，經由阿罔官，她了解到自己必須為丈夫的罪愆（宰殺生靈），透過祭拜好兄弟等信仰行為來贖罪，所以影像畫面上特別刻畫小鎮七月普渡時的情形，林市白天努力準備豐厚的牲品，晚上時則放水燈，在漆黑的夜晚，她在岸邊凝視著火光燃燒的小船，虔誠地默禱，一方面為自己 and 丈夫贖罪，另一方面則希望母親的亡魂能夠被供養。

影片試圖去突顯，除了男性丈夫的性暴力之外，整個小鎮如阿罔官之類的人物，以及民間傳說信仰共構成一幅綿密的父權網絡。家族宗法是傳統父權的結構，婚姻是女性唯一的歸宿，女性失去婚約的保障，在經濟上失去可依附的對象，在社會上似乎也失去立足之地與合法的身分，另外，女性婚嫁之後，進入一個在

²⁴ 呂正惠：〈性與現代社會——李昂小說中的「性」主題〉，《小說與社會》（臺北：聯經，1998年），頁164-165。

²⁵ 施懿琳、楊翠：《彰化縣文學史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997年），頁444。

血緣上與情感上皆疏離的家族，於是女性的處境變成在家庭外沒有謀生能力，在家庭內沒有歸屬感，這種社會疏離化（social alienation），更使得女性言行舉止必須戒慎小心，以免遭到休妻的命運。因此，丈夫的暴力與社會的疏離化，使得林市和阿罔官的關係更值得我們重視，影片透過阿罔官傳播婦德閨閣話語，諸如行房時女性應噤聲不語，以及傳統民間信仰諸如因果報應等思想。影片諸多文化信仰及父權價值觀話語即在刻畫，女性即使在外在空間依舊身處於父權律法的語境中。家，是傳統女性活動的舞臺，也像一個無形的牢籠，限制她們的自由，使她們只能蟄居廚房及搖籃旁。²⁶在父系文化中，女性命定的角色是好女兒，賢妻良母，服從父親，丈夫的命令與社會的行為規範。女性生存的空間局限於父親，丈夫力量籠罩之下的「家庭」——這也象徵封鎖女性勇氣及成長的「牢籠」。在《殺夫》化成影像中表達了對此生存空間的真實感受。

傳統父權文化與民俗信仰傳說等所形構成的意識形態，凝塑成傳統因果業報等觀念，形成對女性的文化制約，李昂對於此種鄉土宿命觀與文化觀帶著批判的視角，以《殺夫》文本來抗拒此種文化制約，並從此種文化觀中「出走」。²⁷從七〇至八〇年代對女性作品評析大多收編在閨閣話語的文化場域中，《殺夫》的驚悚腥煽無疑是一顆震撼彈，尤其小說家女性的身份更增添文本的想像空間。影像化的過程中，為了避免血腥情色，是故許多電影語言極為節制且疏離，以維繫原著批判父權文化的初衷，影像的詮釋不僅放在女主角受虐的情節上，更想突顯的是整個社會問題，以及威權體制的不合理，剝削個人的主體與發言空間。導演弱化了女性主體意識，影像中林市、陳江水、阿罔官都是這個威權制度下的犧牲者。透過封閉小鎮氛圍的鋪陳，以及婦女社群的片段，強調女主角受社會環境的形塑，民俗文化的集體意識，最後宿命的走上悲劇，甚至影片增添另一個小女孩要去推開林市已經人去樓空的家，來象徵父權文化的制約，扣問反思體制對人性的殘酷與箝制。²⁸從文字文本到電影文本，小說文本中女性內心話語被刪略，女性內心意識流場景亦被抹消，整部片聚焦於林市的受虐與受辱，至影片最後一刻才復仇，彷彿落入沈默女性一旦覺醒，變成男性無法掌控的邪惡美杜莎（Medusa）的敘事模式，影片潛藏的話語透顯男性焦慮，而女性主體仍舊是缺席。

在影片的詮釋裏，林市的被虐，除了來自丈夫的暴力相向，還有來自其他女

²⁶ 皮爾森（Carol S. Pearson）和波普（Katherine Pope）合著《英美文學中的女英雄》（*The Female Hero in American and British Literature*）以「牢籠」比喻女性在家庭中的生存空間。Carol S. Pearson and Katherine Pope, *The Female Hero in American and British Literature*, New York: Bowker, 1981

²⁷ 趙園，〈回歸與漂泊——關於中國現當代作家的鄉土意識〉說明李昂正是要違背傳統女性「認命」的觀點，抗拒這種文化制約，而從鹿港「出走」的。見於《中國現代、當代文學研究》第10期（1989年），頁136。

²⁸ 參見陳儒修著，羅頗誠譯：《臺灣新電影的歷史文化經驗》（臺北：萬象圖書，1993年），頁134。

性對她的窺探與監控。在社會化的過程中，個體如何被社會眼光所形塑及凝視，就如同被社會文化及意識形態所監控，也是傅科在《規訓與懲罰——監獄的誕生》所指出：透過「權威之眼」(the eye of authority)的注視建立了威權，而此種「教化的注視」乃以一種嚴密而功能性的監視網絡，使得個體默默遵守社會規範。這也是權力產生的緣由，而個體則永遠被劃歸於受壓迫及受宰制的場域。²⁹在《殺夫》小說中阿岡官的角色即象徵此種無形的「教化的監視」，她內化父權／威權體制的意識形態，時時窺探林市與殺豬陳的私生活，並以象徵父權律法(father's law)的敘事聲音給予林市道德上的心靈審判，由於小說中，讀者可以隨著林市的敘事聲音而了解其內化父權律法的過程，然而在影像上，林市完全被禁聲，唯有在受虐時才發出尖叫，影像的形塑上，林市則成為被「權威之眼」所凝視的客體，沈默而無聲的匱缺。

三、情慾凝視與女體再現——《暗夜》的影像改編

(一) 多重敘事視角轉化為單線敘事

本文所要探討的另一個文本是《暗夜》，許多論者以為此本小說延續「人間世」系列創作，主要探討在資本主義社會下「女性與性愛、情愛」的主題，然而筆者以為《暗夜》主題不僅在女性與情愛的問題，更延續鄉土敘寫與報導文學的關懷，企圖在搜羅訪談調查的資料基礎下，直探現代婚姻外遇問題及資本主義社會的金錢至上觀。李昂在書寫這部作品時，「花了許多時間收集工商業界消息，股票市場的動向，新的資訊與管理模式。」「《暗夜》裏寫的人性、表現的事件是現代社會的縮影」。³⁰八〇年代的臺灣社會在經歷七〇年代鄉土文學的洗禮，一方面在思索鄉土的意涵，另一方面則在工商社會的急遽轉型裏，面對心靈無依，價值混亂的生活，諸種社會、生態、城鄉差距問題更成榮景繁華背後潛流的腐壞病根。此時報導文學文類的興起，正展現文學家對社會揭露弊病的人文關照，在鄉土敘事與報導文學的文壇潮流下，李昂的書寫朝向「報導與專欄型式」的《外遇》以及後續的《暗夜》，皆可視為她對當時報導文學文類的回應。所以《暗夜》的原著主題不僅著眼於女性的問題，更大的企圖是透過兩男兩女的角色（達到某種性別選角的平衡），探索臺灣在鄉土與工商社會中轉型後諸種物質慾望、心靈空虛、價值掏空的社會病灶。

小說《暗夜》延續「人間世」系列創作所關懷的主題，〈人間世〉一文描寫

²⁹ 參見傅柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠櫻譯：《規訓與懲罰——監獄的誕生》(臺北：桂冠，1992年)。

³⁰ 李昂：《暗夜》(臺北：時報文化，1985年)，頁2。

校園中的兩性關係，以及女性在當時傳統父權觀念下如何艱辛成長，李昂將女性的情愛與性愛放在學校、家庭與社會的脈絡下進行探討，此後，〈莫春〉（1974）〈蘇菲亞小姐的故事〉（1977）、〈愛情試驗〉（1978）、〈她們的眼淚〉（1979）等作品，所探討的皆是女性在現代資本主義社會下的情愛問題，在這段時間，李昂共發表十五篇作品，分別集結在《愛情試驗》（1982）與《她們的眼淚》（1984）這兩本書中，誠如李昂對這個時期的作品所下的結語：「這十五篇小說，我以為應該有個總題叫『人間世』，它們共同的特點都是以女性為中心，由此企圖探討成長、性、社會、責任等問題。」³¹《暗夜》則延續此時期的關懷主題，對兩性關係有所著墨，並將視角從女性個人的處境，放大到人性、道德、社會等層面上檢視。小說《暗夜》的寫作時間從一九八四年至一九八五年五月，並於是年的六月二十二日至八月十三日於《中國時報》上連載，旋即於九月份出版單行本，³²而導演但漢章則於一九八六年三月拍攝成一部與小說同名的電影。當年《暗夜》出版時由於其內容涉及外遇，情慾等禁忌的話題，因而受到新聞局關切，甚至揚言要查禁小說，因為其內容「妨礙善良風俗，小說內容有礙世道人心等等」，後來，李昂將小說裏幾場被認為「不道德」的場景作了修改，才得以逃脫被查禁的命運。³³在寫作《暗夜》之前，李昂在《中國時報》上以「女性的意見」專欄為名，撰寫一系列探討與女性相關的問題，³⁴她發現外遇是現代社會一個相當值得關注的現象，於是籌備很長一段時間撰寫一本有關「外遇」的書，希望能提出真正有效的意見，來幫助解決外遇問題，訪談了許多方面的專家，從心理學家、社會學家、法律專家、醫療人員、社會工作者等等，試圖從統計、法律、心理、社會、醫療與性、女性的成長等方面來探索「外遇」現象，最後完成「從事先的預防到事後的處理」，名為《外遇》的一本書。³⁵在《外遇》一書的附錄〈外遇連環套〉，敘事者根據一個真實的社會個案寫成一篇「社會關懷小說」，此篇的敘事策略及外遇主題與小說《暗夜》有異曲同工之妙，再加上《暗夜》與《外遇》兩書在資料的收集與寫作時間交互重疊，可見〈外遇連環套〉及各式訪談資料對於李昂在《暗夜》書寫的構思上是有影響。³⁶透過實際參與社會調查的工作經驗，以及女性專欄的撰寫，這些社會現象成為《暗夜》書寫的前文本，社會關懷小說〈外遇連環套〉、《女性的意見》專欄報導，《外遇》一書「外遇」現象社會調查，小說《暗

³¹ 李昂：〈寫在書前〉，《她們的眼淚》（臺北：洪範，1984年），頁2。

³² 李昂：《暗夜》（臺北：時報文化出版，1985年）。

³³ 關於《暗夜》查禁事件始末，參見李昂，〈慾望：無所不在的慾望〉，收錄在《暗夜》新的版本（永和：貿騰發賣，1994年），頁1-2。

³⁴ 1981年李昂開始在《中國時報》撰寫有關女性問題的專欄，後來集結成冊，《女性的意見：李昂專欄》（臺北：時報，1984年）。

³⁵ 李昂：《外遇》（臺北：時報，1985年）。

³⁶ 李昂於一九八五年五月完成《暗夜》，七月完成報導與專欄型式的《外遇》。參見新版《暗夜》附錄〈李昂寫作年表〉，頁192。

夜》，再加上電影《暗夜》這些文本之間則形成豐富有趣的混聲合唱式的互文性。

《暗夜》小說講述四男二女錯綜複雜的外遇敘事，但其主題不僅於此，李昂搜羅大量的工商證卷市場的報導資料，透過金融併購事件與股票市場的漲跌，李昂不只想處理女性的情愛議題，更想探索資本主義運作機制。其六個人角色身份，有報社記者、商場老闆、家庭主婦、還有精英知識份子的電腦博士與哲學系研究生，他們雖然社會身份各異，但在快速變動的工商社會中，他們六個人因為外遇事件而牽連起一個人際關係網絡。在資本主義金錢的利慾薰心，以及現代速食情愛的開展與失落下，其敘事結構由兩條敘事線所組成，一條是順敘式——黃承德與陳天瑞的對話；另一條則是倒敘式——黃承德引出李琳，李琳引出葉原，葉原引出丁欣欣，丁欣欣引出孫新亞，一個人物扣著一個人物，敘事結構近似〈外遇連環套〉。其次，在形式上，李昂透過章節目次的安排，特意強化道德意識的虛偽，以及外遇事件的發展，以形式編輯上中式數字「一」、「二」、「三」……這些篇目是黃承德與陳天瑞會晤的場景，黃承德是一位商場大老闆，而陳天瑞則是哲學系研究生，敘事時間凝縮在一個下午，陳天瑞向黃承德揭露一連串的外遇事件，在往下的敘事裏都先呈現這個會晤的場景，再套住一個小阿拉伯數字作為回溯外遇敘事。這個中式書寫象徵黃承德及陳天瑞的敘事觀點，來代表道德傳統的社會成規，以及社會集體「偽意識」(false consciousness)，其合理化男性的外遇行為，並藉以批判貶抑女性，呈現男性父權思維的支配。而中式目次「一」之後則緊接著有點歪斜扭曲的阿拉伯數字「1·」，「二」之後緊接著「2·」——，阿拉伯數字串接起一個又一個的外遇情愛敘事。每個數字段落由不同的角色敘事觀點呈現，每個篇章則由陳天瑞作為一個引子，帶引出不同角色的邂逅情節，1·是黃承德的敘事觀點，小時候貧困的成長環境，黃承德、太太李琳、好友葉原之間的關係。2·則是李琳與葉原的外遇情事，主要以李琳的敘事觀點作鋪陳，李琳代表單純賢良的家庭主婦，在家庭經濟的支配中，忍受丈夫外頭的風流韻事，受到葉原的誘惑下，逐步展開情慾。3·葉原與丁欣欣的外遇情事，而以葉原為主要敘事觀點，葉原是個報社記者，提供黃承德證券市場的內線消息，雖已有家室，但周遊在李琳、丁欣欣等女人之間。4·丁欣欣與孫新亞的戀情，以強調性解放的新女性丁欣欣為主要敘事觀點，丁欣欣以性作為交易酬碼，換取進入孫新亞博士的上流社交圈。最後點出陳天瑞因得不到丁欣欣，因而想要毀滅、貶抑女性的「假道學」。小說交織著資本主義證券市場的交易話語，以及多個角色對於外遇性愛的敘事觀點，形構成一環緊扣一環的「外遇連環套」。

小說有多元的敘事觀點，以資本主義物化的主題，虛偽的道德儒家意識以及性愛外遇作為探討，同時敘事時仍不時回顧前現代臺灣鄉土社會，以民俗信仰、民間鬼魅的傳說來強化女性在現代社會中所面臨，因過度消費社會所產生被物化的危機。社會雖已進入工商社會，然而文化思想上，女性還面臨傳統父權道統，以及鄉土語境裏集體的意識箝制與壓迫。而凡此種種則圍繞著「性」的書寫作為

開展。性乃人之大欲，可以看作物種繁殖，亦可作為情感的愉悅出口，並且性可上溯至兩性之間建立互動關係的原始力量。但傅柯明白地論述：在任何文明建構裏，性也必須視為一種實踐社會形態的「技術」；它生理的，私密的訴求總已經受限於文化的，公眾的制約。³⁷性一方面成為人類情感渲洩的出口，但另一方面性又背負著層層道德的枷鎖，李昂的創作在操作「性」這個議題時，往往要批判著性與道德間弔詭的共存關係，並遊走在社會衛道批判的罅隙間。在敘事人物安排上：黃承德為出身鄉村的生意人，葉原為身受中國文化教養的知識份子，李琳是溫柔保守的家庭主婦，丁欣欣是開放的新女性，角色安排兼顧性別平衡，每個章節分別由此四個角色的限制觀點呈現其敘事聲音。然而在每回章節開頭則以黃承德和陳天瑞對談，作為批判性話語揭開男女情事，象徵社會父權道統與意識形態，而葉原背誦《論語》，孫新亞暢談管理模式與電腦，代表男性掌控話語權，可知女性在工商社會中仍作為依附及沈默的角色。女性若要獲得知識、身份、權力，則要以性作為交換。李昂透過現代社會複雜的資本主義運作（證券市場）、傳統儒家道統的父權文化（《論語》），以及民間信仰算命、嬰靈等等，使得原始慾望的「性」，不再只是兩性關係，更折射出性與消費社會、倫理道德、傳統民俗等等互文交織的文化重層鏡象。

女性主義者檢視古典敘事的好萊塢影片，發覺好萊塢資產階級的電影文化透過一種壓制、剝削女性的父權意識形態所主導與控制，並引導著敘事進行，展開視覺的愉悅感。此種以男性慾望作為基礎的視覺本文構成一個無意識的敘事世界，使觀眾進入敘事並進一步認同其角色。³⁸而在電影《暗夜》的影像呈現究竟如何再現女性，以及如何改編小說的敘事線，轉化為劇情片的敘事線，則是本節所要探索的重點。

《暗夜》小說的多元敘事觀點在改編成電影之後，作了許多的更動刪節，將敘事觀點集中在李琳一角，使觀眾能進一步認同其角色的心理掙扎。導演但漢章認為：「李昂小說和其他女作家的小說不同之處，在於她取材的深刻和描寫的尖銳，在於她面對了女性自身的慾望和覺醒，刻劃了掙扎在道德規範與自我體認之間的現代女人的精神面貌。李昂的世界不一定是快樂、溫暖和安全的，她的女主角們生活在感情和心靈的風暴裏，經歷了艱苦的折磨，她們成長和成熟。這便是我看到的《暗夜》裏的李琳。」³⁹故但漢章將敘事聚焦在李琳這個女性的成長，刪節了李昂原本敘事觀點的多元，小說文本以不同角色輪番上陣，現身說法，敘事時間則是現在—過去—現在—過去，呈現一種「之」字型迴返往覆的結構。電影將多元敘事線統整成單向的二男二女的四角戀情。敘事主線集中在李琳（蘇明

³⁷ 傅柯 (Foucault Michel) 著，謝石譯：《性史》（臺北：結構群文化，1990年）。

³⁸ 參見 Sue Thornham 著，艾曉明、宋素鳳、馮芃芃譯：《激情的疏離：女性主義電影理論導論》（廣西：廣西師範大學出版社，2007年）。

³⁹ 參見《暗夜》扉頁（臺北：時報，1985年）。

明飾)、黃承德(張國柱飾)、葉原(徐明飾)的外遇三角關係,丁欣欣(陳欣)則戲份被壓縮,而陳天瑞(張世飾)改編為公司的祕書,而非在大學時期就暗戀丁欣欣的哲學系研究生。根據當時新聞報導,原著作者與電影導演為了《暗夜》小說拍攝電影的劇情更動問題,已經開始爭執與溝通式的接觸。留美期間成為好友的但漢章與女作家李昂,形容他們正在為如何處理好「暗夜」的事吵架。李昂強調她《暗夜》小說的寫作方式為:帶有懸疑性的一個環節套一個環節。但漢章卻不認為那種環節相套方式適合於電影,他認為劇中人李琳是女主角,如按原著處理方式,將造成女主角在全戲的後半段不能出場。他主張掌握原著的描寫都市中產階級精神,並保留精彩情節,但電影的結構由編導以最適合方式處理。⁴⁰

原著小說中李昂企圖處理臺灣工商轉型之後的心靈空虛與金錢競逐的社會現象,特別形塑鄉下成長的黃承德,小學時期晨間檢查的前現代化的情景,以及葉原念念不忘他的詩人夢與童年背誦《論語》,這些段落的穿插,突顯臺灣從鄉村轉變成都會,從儒家道德觀變形為工商利益至上觀,此種社會急遽的變化所造成心靈原鄉失落,價值觀是非混淆,亦是小說《暗夜》的重要主題。然而電影則簡化為單純家庭主婦李琳誤陷外遇情網之後的掙扎與成長,將三角戀情作為主要的敘事線,而另外兩條次要的敘事線則是黃承德與葉原的股票投資,以及葉原與丁欣欣的戀情,此種改編突顯明星制度在電影工業的運作,蘇明明、張國柱、徐明皆是知名影星,三人鋪陳外遇的對手戲,由形象溫婉,動人美麗的蘇明明飾演良家婦女李琳,因經受不住情愛的誘惑而誤入歧途,輕解羅衫,滿足男性慾望觀想中,外表故作矜持,內心熱情浪蕩,女性既為家中純潔的天使,經由男性的引導,成為床上情慾解放的性感尤物。在電影商業市場的機制下,多元敘事線成為單向的敘事線,而小說敘事中對於傳統道德、資本主義的批判,則被削減為強化三角戀情的外遇言情通俗劇(melodrama)。

(二) 父權經濟的批判轉為女性客體情慾再現

《暗夜》小說中每一回前置的黃承德與陳天瑞對話,象徵喻示著臺灣社會仍然受制於資本主義及儒家父權兩大霸權,而女性也被壓抑在此經濟與父權大幟底下。而此資本主義價值觀與儒家道德觀形塑成傅柯所云:社會的「教化監控之眼」(the eye of authority),嚴密監控著女性的一舉一動。導演但漢章改編《暗夜》則削減小說社會經濟面向的意涵,而著眼於其中一位女主角「李琳」(由蘇明明所飾)在外遇情境中的情慾與道德的掙扎。在小說中的女性形象轉化為螢幕上的女性影像時,電影是如何再現?從當時這部電影要改編上映時,報紙的報導全部圍繞在床戲的拍攝,女主角蘇明明(飾演李琳)身體裸露的演出,諸如:《中國時報》的報導「《暗夜》劇中有許多關於兩性間的描寫,床戲有十八場,占了全

⁴⁰ 〈暗夜之中另有小暗流 原著導演私下大溝通〉,《中國時報》〈綜藝〉,第9版,1985年9月2日。

戲的四分之一。」⁴¹電影拍攝期間，上映前後，報導則環繞在床戲及身體裸露鏡頭剪輯成幾個版本，電檢處將要如何地修剪，以符合觀影的尺度，不違背善良的社會風俗。⁴²此種社會觀看的焦點全集中在女明星的身體，報導的標題也以床戲窺探作為注目的話題。在無意識中內化了好萊塢影片裏，以明星制度所塑建出的觀看方式，透過攝影機使觀眾認同角色，使女性角色具「可被觀看性」或者「受虐性」，以滿足男性慾望觀點。⁴³好萊塢影片的攝製模式，乃是透過敘事及攝影機的鏡頭，讓觀眾經由認同螢幕的主要角色（自我理想），產生一種錯覺，使人忘記時空及自我，而召喚起觀眾進入敘事世界及角色的境遇。⁴⁴這也是但漢章為什麼捨棄其他敘事主題而專注於李琳一角，以引發觀眾的認同並進入李琳所遭遇到的慾望與道德困境。

蘿拉·莫薇指出好萊塢電影中的觀看快感是男性的專利，通過對觀看行為裏性別角色的位置，進入好萊塢電影的敘事模式，將其父權的話語作全面拆解及抵抗式閱讀。⁴⁵電影中的女性形象呈現出男性慾望及凝視下，女性的兩種刻板形象，一是純情善良的天使，另一是情慾誘惑的淫婦。從電影《暗夜》在開拍前諸多新聞報導皆以聳動標題強調床戲，以及電影中如何以女性的身體作為鏡頭凝視的焦點，可知其社會凝視的目光與莫薇所稱男性的觀影位置是相同的，敘事電影中女性身體總是勾起男性的慾望，因而埋下悲劇因子。社會論述報導強化女性身體作為欲望對象，影像中大量的暴露女性胴體，男性暴力主動／女性受虐被動，則滿足男性觀眾的視覺慾望，故鏡頭前男性施暴者都是面目模糊，卻掌控著主導權力，並藉以傳達小說所述女性作為物化商品的悲劇。在此種電影話語中男性的慾望及其實踐，是敘事線的動力，以李琳為主要角色敘事，卻只能落入男性角色及男性觀眾的觀看期待視野，無法真正觸及女性主體，女性聲音，只能作為情慾符碼的形象存在。

李昂書寫女性的身體及情欲，將「性」的議題置入歷史文化的脈絡裏，呈現女性的「性」如何被社會文化所建構，在社會眼光裏，女人的「性」如何被放大、被檢視、被窺探，以及被壓抑。《暗夜》小說以家庭主婦李琳，以及新女性丁欣欣檢視女性物化與身體交易的經濟價值。李琳作為一位傳統婦女受制於家庭牢籠，在家庭經濟上受黃承德的宰制及支配。身為新世代女性的丁欣欣，則愈來愈

⁴¹ 〈但漢章為床戲放火 處女作給暗夜點燈〉，《中國時報》〈綜藝〉，第9版，1985年11月9日。

⁴² 〈暗夜拍成兩個版本 有意試探電檢尺度〉，《聯合報》〈綜藝〉，第9版，1986年1月9日。

⁴³ 可參見齊隆王：〈女性主義與現代電影理論和批評〉，《當代》第5期（1986年），頁50。

⁴⁴ 螢幕認同理論從拉岡理論延伸而來，電影滿足觀眾「自戀認同」的心理慾望。此種認同指的是認同螢幕上的人和事物，拉岡認為孩童的鏡像階段會開始辨識鏡中的自己，而想像在鏡中的影像是更完整、完美的，於是孩童認知乃將身體投射在自身之外作為一個「理想自我」（Ideal Ego）——異化的主體。參見黃宗慧：〈看誰在看誰？從拉岡觀視理論省視女性主義電影批評〉，《中外文學》，第25卷，第4期，1996，頁41-63。

⁴⁵ Laura Mulvey, "Visual Pleasure and Narrative Cinema" *Screen*, Vol. 16, No. 3, 1975, p. 231.

能意識到自己身體的「本錢」，觀念上則以性解放作為信條，利用男人垂涎其美色，來達到進入上流社會—買賣交易的成功。陰性書寫認為所有父權話語建構在男／女、陰／陽、主體／客體二元論述。在這種二元序階之下，陰性特質總是被暴力地壓抑，陰性話語的那一方總是被扼殺、被抹除，在每一種話語持續上演著同樣的隱喻及權力結構。李昂的書寫策略轉向女人的身體，透過女性主義者讓女性的聲音解放——陰性的力比多（libido），陰性的欲望，陰性的想像，以解放被壓抑的陰性她者，從中尋求有別於父權中心的書寫動力，釋放出潛意識的巨大源泉。⁴⁶然而李琳及丁欣欣最終受到父權制度的制裁，李琳受到懷孕墮胎的懲罰，而丁欣欣則被社會眼光貶抑，標誌為放蕩的惡女形象。父權社會拘禁限制女性情慾的慾望，一旦女性解放情慾之後，立即被劃上「禍水」符碼。再者，如丁欣欣原本壓抑的情慾，一旦身體自覺開發，女性身體得到情慾自主的「爽樂」時，卻又被質疑為淫蕩。於是李昂結合父權話語、性別符碼與身體感官，不斷發出質疑：男性可以成為慾望主體，為何女性只能成為被壓抑的客體，在情愛關係中成為弱勢的一方。

電影如何再現女主角的影像，如何再現女性身體？電影主要以三場李琳與葉原情慾床戲作為推展敘事情節的動線。根據莫薇的理論，女性銀幕形象的色慾（eroticized）與男性三種注視（look）／凝視（gaze）有關：首先，拍下情境的攝影機的注視（即鏡頭內景物的事件 pro-filmic event）；第二是劇情敘事中男性的注視，使女人變成他們凝視下的客體；最後是男性觀眾的注視。⁴⁷透過莫薇的理論，對於電影《暗夜》作抵抗式的閱讀。電影影像改編著重在三角戀情，以及女明星身體情慾再現。第一場情慾鏡頭，在黃承德出差時，葉原第一次藉口到黃董家裏，李琳身穿薄紗睡衣從樓梯下來，鏡頭由下往上仰角拍攝，李琳的雙腿腰臀在飄裾薄紗間若隱若現，接著葉原主觀凝視鏡頭，注視著李琳低胸的內衣，情色化的鏡頭透露葉原內在的情思。下午藉故約李琳，在畫廊的鏡頭之後突然跳接到賓館內，先是李琳上半身裸露的中景鏡頭，觀眾的凝視觀點隨著葉原撫摸的手游移在李琳的上半身，接著一個遠景鏡頭，李琳一絲不掛地站著，將頭別開鏡頭的注視，女性的身體此時已變成一個客體的物化對象，在葉原主觀鏡頭的凝視與觀眾凝視下，被雙重佔有與宰制。

女性電影理論探索起點是：電影如何反映、呈現、甚至是直接地操作社會體制內一套有關「性別差異」的既定詮釋，而這套詮釋得以控制各種影像引發性慾的觀看方式和演秀奇觀。⁴⁸主流電影以性別區分觀眾群，敘事電影的視覺愉悅主要是來自偷窺式和戀物式的觀看角度，這些觀看電影的角度都是預先安排好的，觀眾根本毫無招架之力，只能認同敘事中的男性主角，與男主角共謀物化女主

⁴⁶ Pam Morris, *Literature and Feminism: An Introduction*, Blackwell Publishers, 1993, p. 122.

⁴⁷ 同註 45。

⁴⁸ 參見李臺芳：《女性電影理論》（臺北：揚智，1996年）。

角，至於女性則是被塑造成被動的「性景觀」，一切都在男性眼光的凝視掌握中。⁴⁹第二場情慾鏡頭則是李琳拒絕葉原的邀約，葉原一再地引誘李琳，再次將李琳帶到賓館幽會，此場景有大片的遮蔽百葉窗，燈光幽暗，鏡頭則以窺探方式引領觀眾，暗喻兩人不為人知的偷情事件，黯淡燈光下，百葉窗的橫條紋投射在男主角葉原的臉上，接著以遠景拍攝李琳全身的裸體，激情的擁抱葉原，墮入情慾的深淵。此種低光源的場景，封閉的百葉窗，鏡頭的拍攝除了以窺伺的目光凝視女性犯罪之外，其晦暗的場景則喻示黑暗罪惡深淵的降臨，女主角李琳已走上不歸路，變成情慾罪孽的符碼。

在好萊塢電影中，女性最後總是被拒絕有任何發出聲音、形成論述主體的可能，而且，她們的慾望也屈從於男性的慾望之下。她們過著靜默且沮喪的生活；或者，如果她們拒絕這樣的配置，就必須為她們大膽的言行付出代價而犧牲生命。第三場情慾場景則是在黃承德的家中，在臥房床上，葉原在上位壓制李琳，並命令式的口吻，要李琳跪在地上為他作性服務，通過在黃承德家中與李琳交媾，虐待黃承德的女人，葉原得到一種報復性的權力快感。小說中此段場景分別在李琳敘事段落，以及葉原敘事段落呈現，兩性的敘事聲音皆展現，然而在電影影像中，則將葉原與李琳在家中交媾的場景與黃承德突然自國外出差回來，作交叉剪接，上一個場景兩人外遇偷情，下一個場景則是黃承德從機場驅車回家，以此製造劇情片的緊張高潮戲。兩個男性角色（葉原與黃承德）分別推動著敘事線前進，而女性（李琳）則作為被觀看的客體，被擺弄在兩個男性之間，無法有自主意識。觀眾偷窺著葉原在餐桌上與李琳交媾，鏡頭將女體橫躺在餐桌上裸露展現，接著伸縮鏡頭橫移至門外，下個場景則接著黃承德即將回到家。葉原看到臥房內的鏡子，此鏡子在民俗中有避邪趨吉的作用，最後和李琳在銅鏡的鏡象反射注目下，鏡頭凝視在銅鏡中李琳跪在床上的全身裸體的身影，伴隨著李琳害怕觸怒神明驚恐神情，反映李琳在情慾中無法得到快樂，反而是受虐及罪惡感糾葛。女性的真實情慾在電影中無法得到再現，鏡頭佔據在一個男性視角的目光，凝視她，觀賞她。

三場情慾場景，葉原都是情節推進的動力，男主角主動積極的追求李琳，女主角則是一直被動的接受，隨著葉原侵略性的引誘佔領李琳的身心，認識丁欣欣之後與李琳分手，電影情節最後丈夫黃承德得知妻子李琳外遇，並珠胎暗結，為了捍衛丈夫的所有權，因此與情敵葉原談判。此談判場景設定在夜晚的戶外階梯廣場，李琳夾在葉原與黃承德兩人爭執之間，兩個男人的暴力拉扯之下，李琳心慌意亂地奔跑，最後失足跌落階梯，胎兒因而流產。在李琳送往醫院的場景，電影插敘一段夢魘，鏡頭一開始是凝視李琳碩大隆起的腹部，大腹便便的女體躺在陰暗的廟宇內，在法師嚴厲譴責的目光下，李琳因生產痛苦而臉部扭曲，下個鏡

⁴⁹ Holows&Jancovich 著，張雅萍譯：《大眾電影研究》（臺北：遠流，2001年），頁194。

頭則是眾多李琳的朋友——太太們身著黑色的傳統衣飾，眼露凶光地靠近李琳，最後法師拿起一把桃木劍，所有太太們怨憤地壓制李琳的掙扎，那把劍從空中落下劈開李琳懷孕的腹部，鏡頭跳接到一顆大西瓜被剖開，淋漓的鮮血伴隨著破碎的腸肚，滾落出來。從李琳外遇床戲，到葉原的施虐快感，最後李琳夢魘的血腥場景，都以女主角的身體作為鏡頭凝視的焦點，勾起男性的慾望，因而埋下悲劇因子。女性身體作為慾望對象，大量的暴露女性胴體，男性暴力主動／女性受虐被動，則滿足男性觀眾的視覺慾望。雖然鏡頭凝視女性，男性面目模糊，卻象徵著父權律法及意識形態，掌控著主導權力。在電影《暗夜》葉原及黃承德代表男性的慾望及其實踐，構成敘事線的動力，男性角色及男性觀眾的觀看期待視野，就完全控制電影的敘事與想像，女性只能作為一種客體存在，無法成為創造意義的主體。

李琳和丁欣欣在電影中都被性別符碼化，一為深閨怨婦，終於得到男性的救贖而享受魚水之歡，然後不倫的結果是遭受到流產，以及離散於主流社會，雖然在片末她成功掙脫兩個要宰制她的男人，她收拾行李坐上計程車，只是對司機說：「就繼續往前開吧！」顯然在電影結局，她對未來茫茫不知所終，與其說她有了自己的天空，反而更像是自我放逐流浪。丁欣欣在電影後面才出現，戲份並不多，她被形塑為性感尤物，滿足男性視覺戀物的觀看位置，她以身體來為男性服務，在她出現的開場是在一個泳池，這個場景在小說中並未出現，丁欣欣身著比基尼泳裝，徜徉在躺椅上，鏡頭順著男主角葉原輕挑的手指，撫觸她白皙凝脂的肌膚，鏡頭凝視著整個女性裸露的背部及腰腿，接著鏡頭跟隨丁欣欣在泳池漫步，跳入泳池，再從泳池裏出來，鏡頭凝視在她鮮紅泳裝遮掩不住的豐滿胸部。這一連串男性凝視的主觀鏡頭，形塑一位性感女性符碼，並揭露出她開放的性觀念。這個放蕩一點的女性似乎可以獲得一點主體性，片末她自主離開葉原並決定獵取「孫新亞博士」，然而這個自主必須透過她做為慾望客體的角色才能得到。因此，真正宰制她的，定義她的還是「性感蕩婦」這個符碼，而她的存在仍是透過出賣自己，取得經濟上的援助或權力上的支配，仍受制於為男性服務。

電影《暗夜》透過將女性身體置在男性凝視下，作情色奇觀化，物化的展示，風情萬種的身體成為男性凝視下情慾的啟動者。觀眾隨著男性角色的目光焦點，以窺視方式展開情色想像，女性身體除帶來窺淫樂趣之外，潛藏於女體所具有的原始顛覆力量，則伴隨著「生育秘密」及「閹割恐懼」，電影片斷插敘黃承德小時候看見寡婦母親偷情的段落，觀眾隨著小男孩透過門窗縫隙的窺視，造成梅茲所稱的鑰匙孔效果，在小孩子偷窺的目光中，性變成一種無可言說的禁忌，而影片最末，當黃承德發現妻子外遇時，影片立即插敘，母親被祖母發現偷情的事件，在兒子及眾人注視的目光中，受到公眾的審判及祖母嚴厲的鞭打。此原慾場景成為黃承德內心的創傷，伴隨著性禁忌與道德懲罰。故當他發現李琳外遇時，則象徵父權律法必須給太太懲罰，以奪回其控制權。再者，小說和電影敘事者透過民

俗、鬼魂等鄉野傳奇文化，將女性犯罪與性禁忌、規訓和懲罰展露出來。電影當中李琳第一次主動陪同朋友吳太太開車前往廟宇，受到法師威嚇式的預言：有一個嬰靈將跟隨李琳，且她墮胎比別人更為凶險。後來，李琳因外遇懷孕，不知要如何處理腹中胎兒，第二次前往廟宇算命，拿到一張瓜藤蔓結，卻破碎鮮紅的西瓜圖案，預告她將遭受到不幸的血光之災。在以男性凝視作為敘事動力的電影中，女性的慾望是被漠視與壓抑的，或者女性的慾望驅力往往連結到災難、橫禍、道德責難，以及父權制度的威權懲罰。電影當中黃承德窺伺母親偷情的片段，以及李琳夢魘，象徵一具具女人的身體對父權秩序而言，是一個異己，更是個潛在威脅，所以在父權的象徵秩序裏，必須將女性的身體淨化，拘禁，壓制，甚至凌虐，以避免女體成為父權無法掌控的異己。

蘿拉·莫薇論點的貢獻在於探討傳播媒介如何把女性建構為一個奇觀，一個被凝視和具窺淫樂趣的性別，並且試圖摧毀好萊塢主流電影的觀影樂趣，將這些提供輕鬆而富娛樂性質的虛構敘事電影作批判閱讀。另一方面莫薇把電影觀看與快感的經驗加以性別化，打開女性主義電影理論的論述空間，讓後來的學者得以檢視主流電影的觀影快感，以揭露背後父權中心本質。⁵⁰電影中的女性影像再現，在八〇年代臺灣的時空脈絡中，仍舊連結著商業機制的運作以及滿足觀眾窺奇式的觀影心理，女性主義者在檢視文化中的性別結構時，注意到影像在幕前扮演著建構社會價值觀的角色，而幕後又受制於各種權力與宰制性意識形態。⁵¹觀眾期待透過影片滿足觀看的慾望，最大的樂趣是窺伺到平常看不到的東西；社會或道德所禁忌，不准觀看的東西，或是因種種文化，地理，認知侷限而「看不到」的東西。異國風情或是他人私密的情慾世界當然激發觀看的慾望。不可否認，八〇年代臺灣電影改編小說受到商業市場運作的操弄，因此窺奇聳動的情殺、外遇題材，成為投資商眼中可賣座的票房，而電影改編也在小說原著／編導取材、商業資本與觀眾窺奇心態下不斷地折衝與協商，試圖尋找一個平衡。

四、結語

李昂小說以「性」為議題，以臺灣社會眾生相為其背景，書寫性別政治裏男女權力爭奪與消長的競爭關係。其小說文字頗具視覺畫面性，敘事觀點及敘事結構帶有剪接、特寫等電影手法。而小說主題之聳動往往帶來十足的話題性，達致極佳的傳播效應。故李昂小說對影視媒體而言深具改編的魅力，在八〇年代《殺夫》由曾壯祥導演、《暗夜》則由但漢章導演分別拍攝成電影。《殺夫》環繞著鄉

⁵⁰ 參見李顯立：〈差異與觀影快感——談英美女性主義電影研究〉，游惠貞編著：《女性與影像——女性電影的多角度閱讀》（臺北：遠流，1994年），頁314。

⁵¹ 同註48。

土敘事語彙與女性身體受父權經濟壓迫的悲劇，而《暗夜》則演繹現代都會資本主義下，女性性意識與權力、經濟之間的關係，無論是在鄉土女性或者都會現代女性在李昂的筆下都在試圖翻轉女性被動的身體，希冀逃逸於性別政治的收編。李昂的女性書寫在八〇年代臺灣電影男性導演的影像中，電影《殺夫》試圖擺脫女性情慾化的身體形象，以低調寫實的手法拍攝，強化女性在父權制度下的壓抑與迫害，然而小說中林市的敘事聲音消失於電影影像裏，變成一個被動、沈默而匱缺的受虐客體。電影《暗夜》則將小說文字裏多元的敘事觀點，時空交錯的跳躍敘事，資本社會弊病等簡化為李琳單一敘事觀點，將女性（李琳、丁欣欣）形塑成天使／蕩婦二元情慾的符碼。削減小說中批判工商社會利益至上、物慾橫流的主題，聚焦於外遇三角戀情及女性的情慾掙扎與成長。原先在小說文本中呈露女性對於性的敘事聲音，女性經驗及私密話語的陰性書寫，在影像上付之闕如，取而代之的，電影所再現的是不斷被凌辱受虐，沈默／被動／無聲的女性客體（如：林市、李琳），或者成為男性凝視的情慾形象（如：丁欣欣），削弱了原先李昂在小說中以女性為主體，為女性發聲，試圖翻轉父權制度，刺殺「沙文主義之豬」之顛覆意涵，反而再次強化女性影像的性別符碼。

引用書目 (Bibliography)

一、中文文獻 (Bibliography in Chinese)

(一) 中文專書 (Books in Chinese)

- 王德威：《跨世紀風華：當代小說 20 家》，臺北：麥田出版，2002 年。(Wang, Der-wei David. *Trans-Century Elegance: Contemporary 20 Novelists*. Taipei: Rye-Field Publications, 2002.)
- 呂正惠：《小說與社會》，臺北：聯經，1988 年。(Lu, Zheng-hui. *Novel and Society*, Taipei: Linking Publishing Company, 1988.)
- 李昂：《殺夫》，臺北：聯經，1983 年。(Li, Ang. *The Butcher's Wife*, Taipei: Linking Publishing Company, 1984.)
- 李昂：《女性的意見：李昂專欄》，臺北：時報文化出版，1984 年。(Li, Ang. *Opinion of Woman: Column of Li Ang*, Taipei: China Times Publishing Company, 1984.)
- 李昂：《她們的眼淚》，臺北：洪範，1984 年。(Li, Ang. *Their Tears*, Taipei: Hung Fan Publications, 1984.)
- 李昂：《外遇》，臺北：時報文化出版，1985 年。(Li, Ang. *The Affairs*, Taipei: China

- Times Publishing Company, 1985.)
- 李昂：《暗夜》，臺北：時報文化出版，1985年。(Li, Ang. *Dark Night*, Taipei: China Times Publishing Company, 1985.)
- 李昂：《暗夜》，永和：貿騰發賣，1994年。(Li, Ang. *Dark Night*, Yung Ho: Mao Teng Trade, 1994.)
- 李志薈等著：《愛、理想與淚光：文學電影與土地的故事》，臺北：遠景出版社，2010。(Li Zhi-qiang. *Love, Ideal, and Tears: The Stories of Literary Film and Land* • Taipei: Yuan Jing Publications, 2010.)
- 李臺芳：《女性電影理論》，臺北：揚智，1996年。(Li, Tai-Fen. *Woman Film Theory*, Taipei: Yang Chih Publications, 1996.)
- 邱貴芬：《不(同)國女人聒噪——訪談當女作家》，臺北：元尊文化，1998年。(Chiu, Kuei-fen: *Clamorous Women in the (Un)same Country: Contemporary Women Writers Interviews*. Taipei: Yuan-Zun Publications, 1998.)
- 施懿琳、楊翠：《彰化縣文學史》，彰化：彰化縣立文化中心，1997年。(Shi, Yi-lin and Yang Cui. *The History of Changhua Literature*, Changhua: Culture Center in Changhua County, 1997.)
- 陳儒修著，羅頗誠譯：《臺灣新電影的歷史文化經驗》，臺北：萬象圖書，1993。(Chen, Ru-shou Rebert • *Historical and Cultural Experience in Taiwan New Cinema*. Trans. Lo Po-cheng. Taipei: Wan Hsiang Publications, 1993.)
- 游惠貞編著：《女性與影像——女性電影的多角度閱讀》，臺北：遠流，1994年。(You Hui-Zhen ed. . *Woman and Film: Multi-reading in Woman Cinema*. Taipei: Yuang Liou Publication, 1994.)
- 焦雄屏編著：《臺灣新電影》，臺北：時報，1988年。(Chiao, Hsiung-ping ed. . *Taiwan New Cinema* • Taipei: China Times Publishing Company, 1988.)
- 盧非易：《臺灣電影：政治、經濟、美學 1949-1994》，臺北：遠流，1998年。(Lu, Fei-yi. *Taiwan Cinema: Politics, Economy and Aesthetics 1949-1994*, Taipei: Yuang Liou Publication, 1998.)
- 梁濃剛：《回歸佛洛伊德——拉岡的精神分析學》，臺北：遠流，1989年。(Liang, Nong-gang • *Returning Freud: Lacan Psychoanalysis*. Taipei: Yuang Liou Publication, 1989.)

(二) 期刊論文、學位論文、報紙 (Periodical, Thesis, Newspaper)

- 張世倫：《臺灣新電影論述形構之歷史分析》，臺北：政治大學新聞研究所碩士論文，2001年。(Chang, Shi-lun. *Historical Analysis in the Discourse of Taiwan New Cinema*. M.A. Thesis. Taipei: National Cheng-Chi University, 2001.)
- 黃宗慧：〈看誰在看誰？從拉岡觀視理論省視女性主義電影批評〉，《中外文學》，第25卷，第4期，1996，頁41-63。(Huang, Tsung-huei. "Who Is Looking at

Whom? Revisiting Feminism Film Critics from Lacan Gaze Theory”,
Chung-Wai Literary Monthly, Vol.25, No.4, 1996.)

齊隆王：〈女性主義與現代電影理論和批評〉，《當代》，第5期，1986，頁49-54。
(Chi, Lung-Zin. “Feminism and Modern Film Critics and Theory”,
Contemporary, No.5, 1986, pp. 49-54.)

趙園：〈回歸與漂泊——關於中國現當代作家的鄉土意識〉，《中國現代、當代文學研究》，第10期，1989。(Zhao, Yuan. “Returning and Diaspora: Native Thought in Contemporary Chinese Writers”, *Chinese Modern Contemporary Literature Studies*.)

本報訊：〈暗夜之中另有小暗流 原著導演私下大溝通〉，《中國時報》〈綜藝〉，第9版，1984年9月2日。(“Small Stream in Dark Night, Communication between Author and Director”, *China Times*, Entertainment, E.9, Sep.2, 1984.)

本報訊：〈但漢章為床戲放火，處女作給暗夜點燈〉，《中國時報》〈綜藝〉，第9版，1985年11月9日。(“Dan Han-chang Set the Fire for Bed Scene, First Movie Light the lamp for Dark Night”. *China Times*, Entertainment, E.9, Nov.9, 1985.)

本報訊：〈暗夜拍成兩個版本 有意試探電檢尺度〉，《聯合報》〈綜藝〉，第9版，1986年1月9日。(“Dark Night Filmed for Two Versions, Tempting to test the Criterion of Film Censorship Office.” *United Daily News*, Entertainment, E.9, Jan.9, 1986.)

(三) 外文譯書 (Translations)

傅柯，劉北成、楊遠櫻譯：《規訓與懲罰——監獄的誕生》，臺北：桂冠，1992年。(Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Liu Bei Cheng, Yang Yuan Ying Trans. Taipei: Laurel Publications, 1992.)

傅柯，謝石譯：《性史》，臺北：結構群文化，1990年。(Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. Xie Shi Tans. Taipei: Structural Culture Publications, 1990.)

柯普蘭，曾偉禎等譯：《女性與電影——攝影機前後的女性》，臺北：遠流，1997年。(Kaplan, E. Ann. *Women and Film: Both Sides of the Cinema*. Zeng Wei-zhang Trans. Taipei: Yuang Liou Pulication, 1997.)

李維史陀，李幼蒸譯：《野性的思維》，臺北：聯經出版社，1989年。(Claude Levi-Strauss, *La Pensee Sauvage (The Savage Mind)*, Li You-zheng Trans. Taipei: Linking Publishing Company, 1989.)

梅茲，吉爾·德勒茲，吳瓊編著：《凝視的快感：電影文本的精神分析》，北京：中國人民大學出版社，2005年。(Metz Christian & Gilles Deleuze, *Gaze Pleasure: Psychoanalysis in Film*, Wu Chung Eds. Beijing: Renmin U. of China

Press, 2005.)

米切爾：〈婦女制：親屬關係與作為交換的婦女〉，張京媛編：《當代女性主義文學批評》，北京：北京大學出版，1992年，頁430-436。(Mitchell, Juliet. "Patriarchy, Kinship, and Women as Exchange Objects", Chang Jing Yuan Eds. *Contemporary Feminism Literary Critics*. Beijing: Beijing U.Press, 1992. pp.430-436.)

索海姆，艾曉明、宋素鳳、馮芃芃譯：《激情的疏離：女性主義電影理論導論》，廣西：廣西師範大學出版社，2007年。(Thornham, Sue. *Passionate Detachments: An Introduction to Feminist Film Theory* • Trans • Ai Xiao-ming, Sung Su-fong, Ping Peng-peng, Guangxi: Guangxi Normal U.Press, 2007.)

二、外文書目 (Bibliography in English)

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*, Cambridge: Polity, 1991.

Erens, Patricia. ed. *Issues in Feminist Film Criticism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press. 1990.

Levi-Strauss, Claud. Taylor & Francis Trans. *The Elementary Structures of Kinship*, Beacon Press, 1970.

Mulvey, Laura. "Visual Pleasure and Narrative Cinema" *Screen* Vol. 16, No. 3, 1975.

Mulvey, Laura. *Visual & Other Pleasures*, Bloomington: Indiana University Press, 1989.

Morris, Pam. *Literature and Feminism: An Introduction*, Blackwell Publishers, 1993.

Pearson, Carol S. and Katherine Pope, *The Female Hero in American and British Literature*, New York: Bowker, 1981.

附錄 (Appendix)

李昂小說改編電影片目

片名	導演	編劇	演員	出品公司
《殺夫》1985	曾壯祥	吳念真	白鷹 夏文汐 陳淑芳	湯臣電影公司
《暗夜》1986	但漢章	但漢章	蘇明明 徐明 張國柱	湯臣電影公司
《月光下我記得》 2005 改編〈西蓮〉	林正盛	林正盛	楊貴媚 施易男 林家宇	中央電影公司

Sexuality. Gaze. Representation—the
Transformation of Image and Adaptation of Film in
Li Ang's *the Butcher's wife* and *Dark Night*

Huang, Yi-kuan*

Abstract

This study attempts to research gender issue in Li Ang's fictions and film adaptations. Beginning her writing career at the age of 16, Li Ang is known for her bold sexuality narrative and penetrating insights on gender politics in the social life in contemporary Taiwan. In 1980s, her major works *the Bucher's Wife* and *Dark Night* were published and given a rise of attention and critics. These two novels are centering on women in such topics as pubescent female psychosexuality, feminism and gender, sex and female subjectivity, women in Taiwan native culture and economy situation. They were interested by Taiwan New Cinema directors and adapted into films by Zeng Zhuang Xiang and Dan Han Chang. This research will put an effort on analyzing and comparing the literary texts and film texts. Also, both Li Ang's novels and Taiwan director's films in the politics of woman's body, which concerns sex and appearance, will be compared. Meanwhile, conservativeness of the constructed woman image

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Changhua University of Education.

and the meaning of gender will be discovered. Further, women's consciousness in female texts/ male director's works and how influential woman issue can be in a male dominated industry will be argued as well.

Keywords: Li Ang, Taiwan New Cinema, Film Adaptation, Feminist, Sexuality

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：中英文篇名、中英文摘要（限五百字以內）、中英文關鍵詞、引用書目（中文文獻請作者一併提供英文翻譯）、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。經審查通過刊登後，需簽署「著作授權同意書」一份。
- 六、來稿請註明中英文姓名、中英文服務機構及職稱、通訊地址、電話、傳真號碼或電子信箱，以便聯絡。
- 七、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。
- 八、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。
- 九、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。
- 十、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。

東吳中文學報

第 二 十 二 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

中華民國一〇〇年十一月出版

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.22

CONTENTS

November 2011

- The Rank of *Wudai fu* for Military Merit from Pre-Qin to Unified China
..... Zhou, Mei-hua.....1
- Shuo-wen chieh-tzu*, Female Radical – An Exploration of Cultural Connotations of the
Surname Marriage Word Groups..... Shen, Hsin-hui.....27
- The discussion of the use of allusion in Yu Xin's poetry
..... Chen, Song-shyong.....53
- An On-site Research : Examine the Travel Dates of Du Fu "Qin zhou ru shu shi"
..... Chien, Chin-sung.....75
- The study of the way of thinking in the folk faith of the Five Dynasties based on
Ji Shen Lu..... Huang Tung-Yang.....97
- A Study on Culture Underlying Soul Release and Ritual Activities in the South
Song Dynasty: Based on Hong Mai's *Yi Jian Zhi*, an Exploration of the Ghost
Novel..... Lu, Hsiu-man.....127
- Yang Hung- Tao's "Poetic Theory" succeeded to the classics *The Book of Odes* , who
was a minister of the foreign Jin Dynasty
..... Lin, Yllin.....161
- Discusses Xu Heng to the Confucius and Mencius theory annotation
..... Li, Hui-ru.....183
- Song Lian zhi Wenlun..... Liu, Wen-chi.....205
- "Yu yi ji lue" refutes the comment on Yang Shen's "lue" in Chen Yaowen's
Zhengyang..... Liu, Yu-guo.....227
- Variations on a Great Cultural Tradition:Lian Heng's quest for a canon of Taiwan's
classical shi poetry..... Chiang, Pao-chai.....249
- The Study of Ti Chin-ting's Lyric-Writing Club after the War and the Lyric Works
of Ou Club..... Su, Shu-fen.....281
- Dialogue with Chekhov:An Interpretive Comparison with Jong-Fu Wu's "The
Sleepy Chun Xing"Hsu, Chun-ya.....313
- Sexuality. Gaze. Representation – the Transformation of Image and Adaptation of
Film in Li Ang's the Butcher's wife and Dark Night
.....Huang, Yi-kuan.....345
-

Department of Chinese Literature

SOOCHOW UNIVERSITY

TAIPEI TAIWAN

Republic of China