

ISSN 1027-1163

東吳中文學報

第二十七期

中華民國一〇三年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.27

May 2014



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第二十七期

中華民國一〇三年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.27

May 2014

發行人 潘維大

Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：林伯謙（主編・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Lin, Po-chien

朱岐祥（東海大學教授）

Chu, Chi-hsiang

林啟屏（政治大學教授）

Lin, Chi-ping

許清雲（東吳大學教授）

Hsu, Ching-yun

何寄澎（臺灣大學教授）

Ho, Chi-peng

崔成宗（淡江大學教授）

Tsui, Cheng-tsung

楊晉龍（中研院文哲所）

Yang, Chin-lung

執行編輯：許清雲（東吳大學教授）

EXECUTIVE EDITOR: Hsu, Ching-yun

英文顧問：陳淑芳（東吳大學語言教學中心主任）

ENGLISH REVIEWER: Chen, Su-fang

編輯助理：曾甲一助教

ASSISTANT EDITOR: Tseng, Chia-yi

林子尹助理

Lin, Tzu-yin

（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》獲科技部人文社會科學研究中心
收錄於
「臺灣人文學引文索引核心期刊（THCI Core）」

民國 103 年
獲科技部人文社會科學研究中心補助期刊編輯費用
謹致謝忱

※本期稿件 36 篇，實際送審 34 篇，通過 12 篇，退稿 22 篇，退稿率 64.7 %。其中本系專兼任同仁論文 1 篇，內稿率 8.3%。

東吳中文學報

第二十七期

中華民國一〇三年五月

目次

論殷卜辭的「亦」字

——兼論讀「夜」和「也」的商榷……………胡雲鳳 1

孔子與陽虎……………劉文強 25

現身說法

——顏之推《冤魂志》對報應驗證的書寫策略

……………李昭鴻 49

呂祖謙、嚴粲《詩經》學之比較研究……………黃忠慎 73

從「禁錮」到「一尊」

——看朱學在宋、元時期的發展……………涂美雲 101

丁易東大衍數說聯結圖書易學析論……………陳睿宏 145

論元代前期記遊書寫析論

——以王惲散文作品為考察重心 …………… 謝玉玲 185

閩南語「得」字的語法功能及其歷史來源 …………… 郭維茹 215

徐復觀與當代學者關於「考據」與「義理」之論爭及評議
…………… 張崑將 237

知識養成與文學傳播：

《黃旺成先生日記》（1912—1924）呈現的閱讀經驗
…………… 許俊雅 267

抒情意識與現代現實的交會

——鍾理和《笠山農場》的烏托邦敘事美學
…………… 陳惠齡 309

「寫真」與「二我」

——《風前塵埃》、《三世人》中攝影術、攝影者與觀影者
之象徵意涵 …………… 李欣倫 337

論殷卜辭的「亦」字 ——兼論讀「夜」和「也」的商榷

胡雲鳳*


提 要

卜辭「亦」字的用法歷來有三種說法，一是假為「夜」說；二是解為「再」、「又」說；三是釋作「也」。其中以後二說的影響最大，學者多從之。直到近來有學者重申「亦」假為「夜」之說，認為部分殷卜辭的「亦」仍應讀為「夜」。可見目前學界對於殷卜辭「亦」字的用法仍存在爭議。本文透過重新整理檢視卜辭的亦字句，認為卜辭「亦」字用法主要作為副詞使用，有的用為範圍副詞「也」；有的用作頻率副詞「再」、「又」。既可以用來表示兩件事的類同關係，也可以用來表示一件事或同性質事件的重複與繼續。殷卜辭目前尚未見一條完整而確切無疑可以讀為「夜」的「亦」字辭例。卜辭「亦」字是否有假為「夜」的用法，則仍需更多的證據證明。

關鍵詞：殷卜辭、亦、夜、也、再

* 現任國立臺灣海洋大學共同教育中心專任助理教授
收稿日期：102年11月1日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言：談歷來對「亦」字用法的理解

甲骨文亦字的本形寫作¹²⁷²²，本義為「腋下」，字形像在「正立人形的兩腋部加指示符號，來表示腋下之意。」¹「亦」在甲骨卜辭中目前並未見用為本義的例子，一般都用作假借義。關於「亦」在卜辭中的用法，學者們歷來有三種意見，一是將「亦」通假為「夜」，即夜晚意，由王襄提出：

《說文解字》：「亦，人之臂亦也。」又夜字，許說：「從夕，亦省聲。」按本古腋字，殷契假為夜。²

二是將「亦」假借為副詞，意為再、又，表事情的重複，此說為楊樹達所主張，他說：

卜辭言「亦」，王襄讀為「夜」，核之音理固可通，而於事則未覆。愚謂亦者又也，又者，一事而再見之辭。³

故卜辭云：貞吉方其亦出者，貞吉方之又出也。貞吉方不亦出者，貞其不又出也。不又出猶今人言不再出也。⁴

楊說從之者甚眾，如李孝定：「卜辭用亦，皆為重累之詞……楊說是也。」⁵；趙誠：「『亦』字卜辭用作副詞，有『又』、『也』、『還』之類的意義」⁶；姚孝遂：「卜辭『亦』多用為語詞，『再』、『又』之義。」⁷

三是將「亦」假借為副詞，譯為「也」，表前後二事件存在類同關係。由張玉金提出，張氏將「亦」歸為頻率副詞，分析「亦」在卜辭中出現在兩種句式結構中，其一用於表示兩件事情的語句（一般是複合句）的後一分句裡，表示這兩件事情異中有同，可譯為也。⁸例如：

〈合 12487〉己酉雨，辛亥亦雨。

¹ 裘錫圭：《文字學概要》（臺北：萬卷樓，1991年3月初版，1995年4月再版），頁142。
² 楊樹達：《積微居甲文說·釋亦》（北京：中國科學院印行，1954年），頁13；亦見於姚孝遂：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996年5月版），頁233。
³ 姚孝遂：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996年5月版），頁233。
⁴ 同前註，頁233。
⁵ 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年），頁3312。
⁶ 《古文字研究》第15輯（北京：中華書局，1986年6月），頁282。
⁷ 同註3，頁234。
⁸ 張玉金：《甲骨文虛詞詞典》（北京：中華書局，1994年3月），頁246。

(在己酉這一天下了雨，辛亥這天也下了雨)⁹

另一種「用於表示一件事的語句中，這種『亦』字句有一種潛在意義，即是沒有明白說出的另一件事。這另一件事情和已說出來的事情有類同關係，『亦』正是表達這種關係的，可譯為『也』。」¹⁰例如：

〈合 12717〉庚辰亦雨。(庚辰這天也下了雨)

〈合 5520〉貞：邛方不亦出。

其亦出。(邛方也會出犯呢？還是不會這樣呢？)¹¹

上引「庚辰亦雨」一句，張氏認為其前省去了另一「時間名詞+雨」(干支雨)的小句。¹²同時認為卜辭的「亦」「不用來表示一件事情的重複或繼續」¹³。此點與楊樹達認為「亦」有「一事而再見」之意，有很大的不同。

以上三種說法中，第二、三種雖然將「亦」都視為副詞，但對於「亦」的意義卻有不同的解讀。前者將「亦」釋為「再」、「又」；後者則譯作「也」，我們知道「再」、「又」與「也」是兩種不同概念的副詞，「再」、「又」表示的是事件的重複，動作的次數、頻度，應歸為頻率副詞，而「也」表達是兩件事的類同關係，應屬於範圍副詞。¹⁴

總結以上所述，可知歷來學者對於殷卜辭「亦」字的用法，共有三種意見，一是假為「夜」說(王襄)，二是讀為「再」、「又」說(楊樹達)，三是釋作「也」(張玉金)。其中以楊、張二說的影響最大，其後的學者多從其說。而王襄的讀「亦」為「夜」說，直到近來李宗焜的〈論卜辭讀為「夜」的「亦」-兼論商代的夜間活動〉¹⁵一文中才又再次被提出，認為部分殷卜辭的「亦」仍應讀為「夜」。這也意謂著殷卜辭中某些亦字句的「亦」字用法仍存在爭議，本文試著透過重新整理檢視卜辭的亦字句，進一步釐清卜辭部分「亦」字的用法與意義。

⁹ 同前註，頁 247。

¹⁰ 同註 8，頁 249。

¹¹ 二句譯文參見《甲骨文虛詞詞典》，頁 249。

¹² 此辭為一碎甲上的刻辭，實無法得知其前是否有刻辭，因此無法判斷此辭其前是否有所省略。

¹³ 同註 8，頁 12。

¹⁴ 朱德熙在談範圍副詞「都」時說：「『也』和『都』一樣，也是標舉它前面的詞語的範圍，區別在於『都』是總括，『也』是分舉。」並舉「小張和小李都是湖北人」、「小張是湖北人，小李也是湖北人」二句比較。參見《語法講義》(香港：商務印書館，2008 年 12 月第 2 印刷)，頁 208

¹⁵ 見《中央研究院歷史語言研究集刊》第 82 本第 4 分(2011 年 12 月)，頁 577-591。

二、前人「亦」字用例釋讀商榷

(一) 張玉金讀「亦」為「也」句例商榷

張玉金將卜辭「亦」譯為「也」，表示兩件事的類同關係，確實能通讀部分的亦字句，例如：

(1) 癸巳卜，般貞：旬亡囧？丁酉雨，己雨，庚亦雨。〈合 12715〉

(2a) 癸未卜，般貞：旬亡囧？王固曰：翌。乃茲出帛。六日戊子子殳死。

(2b) 癸巳卜，般貞：旬亡囧？王固曰：乃茲亦出帛。若僞。甲午王往逐兕，小臣葉車馬破粵王車，子央亦墜。〈合 10405 正〉

(3) 王固曰：丁丑其有鑿，不吉。其佳甲有鑿，吉。其佳辛有鑿，亦不吉。

〈合 6485 反〉

(4a) □□翌辛亥王夢我大□□。

(4b) 辛亥翌王子王亦夢尹，出〔若〕，于父乙示。余見巷才之。〈合 17375〉

(1) 例驗辭追記下雨的時間「丁酉日下雨，己日下雨，庚日也下雨了。」(2) 例是癸未、癸巳兩旬的卜旬卜辭，(2b) 有兩個「亦」字，一在固辭，一在驗辭，二亦字皆可譯為「也」。固辭中的「亦」，指癸未日王固測下旬有災咎，而在癸巳日，王對下旬固測的結果和上一句一樣，因此言「亦出帛」即「也會有災咎」的意思。而驗辭則追記了甲午日的一次車禍事件，在車禍中王車翻覆了，車上的人墜落至地，而同車的子央也墜地了。(3) 例言王固測判斷說，丁丑日會有鑿，不吉利，其後的辛日有鑿，也會不吉利。辛日的固斷和前面丁丑日一樣，都是不吉利的。(4) 例的驗辭記錄了王在（庚戌）至辛亥的夜晚夢到「我大□□」，而在辛亥至壬子的夜晚也夢到了尹。我大□□、尹都出現在王的夢中。以上四例中的「亦」讀為「也」，是沒有問題的，張說可信。但是檢視殷卜辭亦字句的辭例，發現範圍副詞「也」並不能完全解讀卜辭的亦字句，以張玉金所舉的〈合 5520〉的對貞卜辭為例：

(5a) 貞：舌方不亦出？（筆者案：舌方張氏隸作邛方）

(5b) 其亦出？

張氏釋讀作「邛方（筆者案：即舌方）也會出犯呢，還是不會這樣呢？」¹⁶張氏語譯避開了反面貞問「亦」字，而譯為「還是不會這樣？」此對貞卜辭貞問舌方是否會出犯，如案張氏釋「亦」為「也」，那麼二句應讀作：「舌方不會也出犯嗎？／也會出犯嗎？」但這樣的釋讀在語義上非常奇怪。此外，依張氏的理解，這類單句的「亦」字句，有一種潛在未明白說出的另一件事情，而這件事與已說出的事有類同關係。以此來看，〈合 5520〉的正反對貞，推測其潛在事件可能是指「另一方國已出犯」，故〈合 5520〉貞問「舌方是否也會出犯？」承此，正面貞問「其亦出」與此潛在事件類同（某方出犯，舌方也出犯），可以用亦，但反面「舌方不亦出」與此潛在事件並沒有類同關係，為什麼也用「亦」呢？而且卜辭中有正面貞問用「亦」字，反面貞問不用的例子：

(6a) 己丑卜，爭貞：亦呼雀燎于雲犬？

(6b) 貞：勿呼雀燎于雲犬？

依張氏之說，此組正反對貞有一潛在事件，此事件應與正面貞問的內容有類同關係，因此正面貞問用「亦」字，而反面貞問與此潛在事件無類同關係，所以不用「亦」字。二句可以釋讀作「也命令雀以犬燎祭雲神嗎？／不要命令雀以犬燎祭雲神嗎？」¹⁷由此可知，在正反對貞卜辭中，應該是與潛在事件有類同關係的正面或反面的句子中才能用亦，而不應在正、反貞問的句子都用「亦」。因此，(5a)、(5b)例中的「舌方不亦出？／其亦出？」中的「亦」，應該不能理解為「也」。與此例相同的例子尚有：

(7a) 貞：不亦雨？

(7b) 貞：其亦雨？〈合 12724〉

(8a) 貞：不亦𠄎雨？

(8b) 貞：其亦𠄎雨？〈合 6589〉

(9a) 貞：今夕其亦𠄎雨？

(9b) 貞：今夕不亦𠄎雨？〈合 12659 正〉

以上諸例中的「亦」均出現在正反對貞中，依前所述，如果將「亦」釋為「也」（表示與某一潛在事件有類同關係），那麼「亦」字就不應該在正反的貞問中都

¹⁶ 同註 8，頁 249。

¹⁷ 釋文參《甲骨文虛詞詞典》，同註 8，頁 249。

出現。因此，以上對貞卜辭中的「亦」恐怕也不能理解為「也」。筆者認為這些亦字句的「亦」仍應從楊樹達之說，讀為「再」、「又」（說見後）。

（二）李宗焜讀「亦」為「夜」句例商榷

李宗焜在〈論卜辭讀為「夜」的「亦」——兼論商代的夜間活動〉¹⁸一文中，指出卜辭中有部分的「亦」應從王襄讀為夜晚的「夜」。他認為上引對貞卜辭中的「亦」字均應讀為「夜」，他說：

從古漢語的角度去理解，把「亦雨」講成「也下雨」是可以的。但「不亦雨」講成「不也下雨」總覺不順。卜辭既有「亦有鑿」，此何不能說成「亦不雨」，而要說成「不亦雨」？「不其亦雨」講成「不其也雨」也很奇怪，何不說成「亦不其雨」？¹⁹

李宗焜認為卜辭「其亦雨／不其亦雨」的「亦」不應理解為「也」，而應讀為「夜」，譯為「夜裡下雨」、「不會夜裡下雨」，²⁰並將「亦」理解作時稱，視為「夕（夜晚）」的一部分。²¹李氏此說似乎可以解決「今夕其亦雨／今夕不其亦雨」辭中「夕」、「亦」並見，「亦」不能讀為「夜」的問題。²²然而，如果我們檢視卜辭的辭例，會發現將這類辭例中的「亦」改讀為「夜」也是有問題。理由是：

1. 如依李說「亦」是「夕」的一段時間，是一個時稱，也就是說「夕」的時間範圍概念大於「亦」的時間範圍。所以「今夕其亦雨」可以理解作「今天晚上夜的時段會下雨嗎？」但是下面這條辭例，卻很難以這樣的說法解讀。

（10a）癸丑卜，互貞：亦壺雨？〈英 725 正〉

¹⁸ 同註 15，頁 577-591。

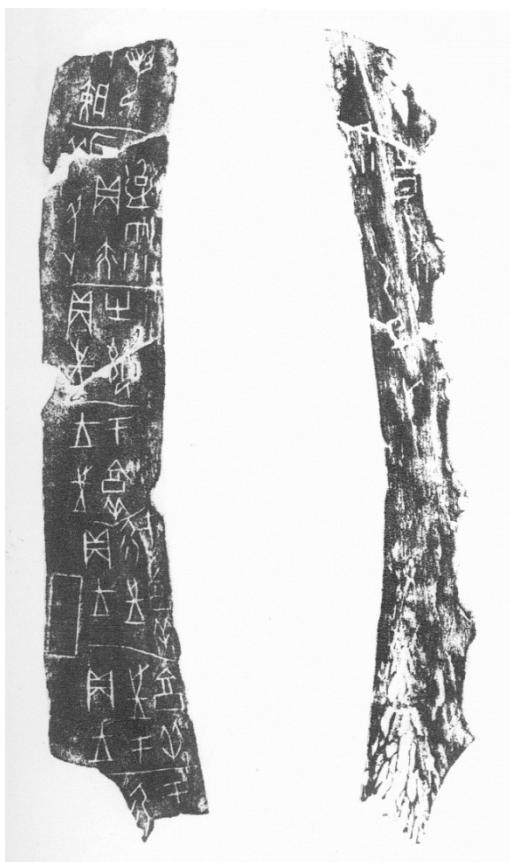
¹⁹ 同註 15，頁 584。

²⁰ 同註 15，頁 585。

²¹ 李氏比對「今日其夕風」、「今夕其亦雨」二辭例，認為夕是日（一整天）的一部分，那麼「亦」應讀為夜，是「夕」的一部分（《中央研究院歷史語言研究集刊》第 82 本第 4 分，頁 588）。同時李氏又依據〈合 13135〉「𠄎今夕𠄎𠄎啟。」〈合 21491〉「癸巳卜，大亦見𠄎。」二辭例認為卜辭的夜晚有小夜、大夜之分。「小夜」指夜未深（黃天樹〈殷墟甲骨文所見夜間時稱考〉，《黃天樹古文論集》（北京：學苑出版社，2006），頁 178-193），「大夜」指深夜或後半夜（見《中央研究院歷史語言研究集刊》第 82 本第 4 分，頁 587）。

²² 宗靜航在〈亦雨、夜雨辨〉一文中說：「如果『亦』字假借作『夜』，則首兩條卜辭（筆者案：即今夕不亦壺雨）是問『今天夜晚（夕）會不會夜晚（亦）下細長的雨』；第三例（筆者案：即『今夕其亦雨』）是問『今天夜晚（夕）會夜晚（亦）下雨嗎？』這樣重複使用『夕』和『亦（夜晚）』不是累贅多餘嗎？」見《甲骨文獻集成》第 14 冊（成都：四川大學出版社，2001 年），頁 228；亦見《第三屆國際中國古文字學研討會論文集》（香港：香港中文大學中國文化研究所中國語言及文學系，1997 年），頁 211-221。

(10b) 之日允雨。〈英 725 反〉²³



英 725 正

英 725 反

二條辭例(10a)為命辭，(10b)為驗辭。(10b)的刻寫位置在於(10a)的正背面，明顯為(10a)的驗辭，命辭的「亦盥雨」的「亦」如果依李宗焜的說法讀為「夜」，為「夕」的一個時段，何以驗辭最終記錄的時間詞卻是「之日」呢？「日」的時間範圍概念要比「夕」更大。按李氏的說法，貞問內容已經將時間鎖定在較小的範圍概念「亦(夜)」，驗辭的記錄應該用一個相對範圍的時間詞才合理，怎麼會使用一個比「夕」的時間範圍還大的「日」來記錄呢？因此，如果將(10a)的「亦」讀為「夜」，那麼(10a)、(10b)二辭，就如同下列一組問答句一樣：

A：昨天晚上下雨了嗎？

B：昨天下雨了。

²³ 本文所附甲骨圖檔均依版面大小作適度調整。

A 問句已將時間鎖定在「昨天晚上」，B 也應該以相對應的時間「昨天晚上」來回答才是，很明顯 B 的回答內容是答非所問而且不合理的。

除此之外，卜辭命辭中時間詞如果使用「今夕」，驗辭記錄均為「之夕」，例如：

〈合 12944〉貞：今夕雨？之夕允雨。

〈合 13351〉貞：今夕雨？之夕啓風。

〈合 24771〉貞：今夕雨？之夕允不雨。

目前未見命辭用「今夕」，驗辭使用「之日」的例子。因此由〈英 725〉正反的命辭用「亦」，而驗辭用「之日」來看，李宗焜將「其亦雨／不其亦雨」、「其亦出／不亦出」等辭例中的「亦」直接讀為「夜」，恐怕是有問題的。

2. 李宗焜將「亦雨／不亦雨」解成「夜裡下雨／不會夜裡下雨」；「不其亦延雨」讀成「不會夜裡下很久的雨」，²⁴事實上，這樣的解讀也不通順，原因在於卜辭「不其」或「不」的後面習慣接動詞、動賓或動補結構，試看下面的辭例：

〈英 804〉不其受年？

〈英 732〉貞：不其得？

〈合 900 正〉至甲辰帝不其令雨？

〈合 156〉貞：多羌不其只？

〈合 19578〉壬子卜，王貞：羌不其_于于東？

〈合 21655〉己亥子卜貞：人不歸？

雖然卜辭也有「不其+時間名詞+動詞」的句式，如：「今日不夕風」〈合 13338〉、「不夕雨」〈合 30104〉、「不其終夕雨」〈合 12988 正〉，但這樣的例子卻十分少見。卜辭常態的句式，一般是將時間名詞置於句首，在「不其 V」或「不 V」的前面，例如：

〈合 12433〉貞：今夕不雨？之夕不雨。

〈合 24925〉貞：今夕不其延啟？

〈合 12396 反〉王固曰：唯今夕不雨。

〈合 1106 正〉貞：今乙卯不其雨？

²⁴ 同註 15，頁 585。

〈屯 2723〉□卯卜：今日不大雨？

〈合 13102〉貞：今夕不其啟？大啟。

從上引各例可以看到時間詞「今夕」、「今日」、「今乙卯」均位於「不其V」、「不V」之前。以此來看，「不其亦雨」、「不亦雨」的辭例，如依李宗焜讀「亦」為「夜」，那麼何以卜辭僅見「不其亦雨」、「不亦雨」，而未見*「今亦（夜）不其雨」、*「今亦（夜）不雨」的用例呢？由此也說明李氏將這類辭例中的「亦」讀為「夜」，實與卜辭常態句式並不符合。承此，筆者認為李氏將卜辭「不其亦雨／其亦雨」、「不亦雨／其亦雨」中的亦字讀為「夜」，恐有商榷之處。

除上述的辭例外，李文尚討論其它的「亦」字也應該讀為「夜」的辭例，對於這些辭例，筆者逐條討論於下。首先，來看下面這條卜辭：

(11a) □子卜，〔殼〕貞：王令□河，沈三牛，燎三牛，卯五牛？王固曰：丁其雨。九日丁酉允雨。〈合 12948 正〉

(11b) 丁，王亦固曰：其亦雨。之夕允雨。〈合 12948 反〉



這版卜辭是殷王武丁為祈雨而祭河神，其後降雨的記錄。11b 有兩個「亦」字，李宗焜認為都應釋作「夜」，表夜晚之意。試看他的論述：

我覺得 (5b) 的「九日丁酉允雨」，這一驗辭應是承 (6) (筆者案：本文 11b) 而回應 (5a) (筆者案：即本文的 11a) 的，因為 (6) 的下雨，(5a) 的戊子之卜也就應驗了，所以在正面刻了這一驗辭。……占卜第九天的丁酉會下雨，但到丁酉的白天都沒下雨，前面既然沒下雨，這裡自然無法說又「下雨」，這顯然不是楊樹達所說一事而再見之辭。我們認為 (6) 應該解釋為「到丁酉的白天尚未下雨，商王在夜裡再次占視，認為夜裡會下雨。丁酉的夜裡果然下雨了。」²⁵

²⁵ 同註 15，頁 582。

李宗焜認為丁酉日白天沒有下雨，直到晚上才下雨。正面驗辭「九日丁酉允雨」的刻寫時間，應該是在丁酉夜下雨（之夕允雨）之後，對戊子日占卜應驗的追記。筆者認為李氏此說應該可信。但是，李氏將二「亦」字均釋作「夜晚」的「夜」，實大有問題。其一，依李氏之說，「王亦占」的「亦」為「夜」，那麼此句已標明王占視的時間為夜晚，也就是說判斷會不會下雨時間應該也是在夜晚，時間訊息已經明確了，為什麼又需要在判斷的內容「其亦雨」中再標注時間詞「亦（夜）」呢？這不是多此一舉的贅語嗎？其二，李氏將「王亦固曰」譯作「商王在夜裡再次占視」，語譯中既有「夜裡」，又有「再次」，「亦」字在此究竟應釋為「夜晚」還是「再次」呢？因此，筆者認為李氏將此辭二「亦」字讀為「夜」，並不可從。

綜觀李宗焜的論述，其會將「王亦固曰：其亦雨。」的二「亦」字讀作「夜」，關鍵還是在「其亦雨」一辭，他覺得丁酉日的白天既然沒有下雨，「其亦雨」也就不能理解為會再下雨，所以「其亦雨」的「亦」不能理解為「再」。²⁶這樣的理解似乎沒問題，但李宗焜這段論述的問題在沒有分清「再」、「也」的語法功能。如前所述，「再」表示的是重複，為頻率副詞，而「也」表示的類同，為範圍副詞。因此，「其亦雨」的「亦」不應該釋為「再」，而應釋為「也」。張秉權在〈丙534版〉（合12948）的考釋中已經作出正確的釋讀，他說：

大概到了丁酉的白天尚未下雨，所以國王武丁重新又將卜龜拿出來占視，也認為是應該下雨的徵兆，而那一天晚上，果然下了雨。²⁷

由此段釋讀，可知張先生釋「王亦固」的「亦」為「又」、「再」，「其亦雨」的「亦」為「也」。「其亦雨」一辭是對應承繼正面的固辭「丁其雨」而說的。「其亦雨」應是說這次判斷和戊子日「丁其雨」的判斷是一樣的（表示類同），也是會下雨的徵兆。這種「亦」字的用法，也見於其他辭例，如上列的（2a）、（2b）二辭：

（2a）癸未卜，殼貞：旬亡囧？王固曰：壺。乃茲出祐。六日戊子子弑死。

²⁶ 李宗焜此說主要針對黃天樹的說法立論的，黃天樹認為：「王在戊子那天所作的占辭預計九天后的丁酉日將會有雨。並在占卜後記有驗辭第九日果然下雨。大概白天雨又停。「王亦占曰」，即王又把卜龜拿出來再加占斷，認為又會下雨。那天晚上果然又下雨了。」（〈殷墟甲骨文驗辭中的氣象記錄〉《古文字與古代史》第一輯（陳昭容主編，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2007年9月），頁60。）黃天樹根據正面驗辭「九日丁酉允雨」，推測丁酉的白天下雨，但雨又停了，因此，殷王再占視了戊子日的卜兆，判斷會再下雨。很明顯黃天樹將11b的二「亦」字均理解為「再」。檢視卜辭，可知這組卜辭中確實不見針對白天下雨而「雨停」的記錄，丁酉日的白天應該沒下雨。也就是說黃氏認為丁酉日白天下雨，其後雨停的說法，恐不可信。

²⁷ 張秉權：《殷墟文字丙編》下輯二（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1955年），534版考釋

(2b) 癸巳卜，殼貞：旬亡囿？王固曰：乃茲亦出帑。若侑。甲午王往逐兕，小臣叶車馬破粵王車，子央亦墜。〈合 10405 正〉

以上辭例為連續兩句的卜句卜辭，(2a) 王占視卜兆後說，如依此日（癸未日）卜兆，會有災咎。(2b) 王的占斷和 (2a) 的判斷一樣，謂如依此日（癸巳日）卜兆，也和癸未日的卜兆一樣會有災咎。「乃茲亦出帑」的「亦」用法和 (11b) 的「其亦雨」的「亦」一樣。因此，(11b) 一辭應該從張秉權的釋讀，釋讀為：丁酉日的白天還沒下雨，所以殷王武丁再次占視戊子日的卜龜，和戊子日的判斷一樣，也是會下雨的徵兆。這天的夜晚果然下雨了。前一「亦」字釋作「再」，表王對卜兆進行占斷這一動作的重複；後一「亦」字應釋為「也」，表示與前次占斷的內容相同。

下面再看這條李氏讀為「夜」的亦字句：

(12a) 貞：舌方不亦出？

(12b) 貞：舌方〔其〕亦出？ 〈6120 正〉

相近的辭例亦見〈05520〉、〈06123〉、〈06122〉、〈06121〉、〈06118〉、〈06119〉、〈06126〉等。這些辭例中的「亦」張玉金釋讀為「也」。其說恐非（說已見前）。李宗焜也不贊成將這類卜辭中的「亦」讀為「也」，但他認為應該讀作「夜」，他說：

舌方屢屢侵擾，則除第一次「出」之外，其後均得謂之「亦出」，衡之事理「亦出」當遠多於「出」，實際情形則正相反。「亦出」之外，卜辭常見「大出」，將何以定其第一次侵擾，或複出侵擾。卜辭所重在出或不出，出的規模和出的時機，至於是「再出」其實不是重點。我認為「亦」仍當讀為「夜」，這裡卜問的不是舌方會不會再次侵擾，而是會不會夜裡來襲。²⁸

由上引這段文字可知，李氏讀「亦出」為「夜出」，主要論點有二：

1. 舌方常常侵犯殷商，因此如「亦出」為「再出」的話，那除第一次侵犯外，其餘均為「亦出」，那麼「亦出」的辭例應該多於「出」，但實際是「出」的辭例遠多於「亦出」，所以「亦出」不應讀為「再出」。
2. 貞問「舌方出」的重點為出的規模和時機，「再出」不是重點，因此「亦出」不可能讀為「再出」。

筆者認為李氏的這兩個論點似有可商。首先，就第 1 點來看，卜辭的「亦出（再出）」一辭，並不需要非得弄清楚舌方出犯的先後次序後，才能使用的辭例。舌方出犯殷商的次數很多是事實，但是其出犯的次與次之間的時間間距應是有長

²⁸ 同註 15，頁 589-590。

有短的。卜辭貞問「舌方其亦出／舌方不亦出」可以理解為前次舌方出犯剛結束，殷人擔憂其再次出犯舌而所作的貞問（也就是說，前次舌方出犯的時間和貞問的時間應相近）。如果在前次舌方出犯事件剛結束後，殷人不擔心舌方的複出，那麼就沒必要再貞問了。這也就是為什麼「舌方出／舌方不出」多於「舌方其亦出／舌方不亦出」的原因了。

其次，就第 2 點而言，李氏說舌方出的規模和時機很重要，「再出」不是重點，但我們要問的是當殷人擔憂並懷疑舌方會再次出犯時，「再出」為何不是重點？此外，李氏認為舌方出的時機才是貞問的重點，但筆者檢視卜辭「方出／方不出」的辭例，發現卜辭絕少在貞問中提到時間詞。那麼，很明顯殷人貞問「方出不出」時，出的時機似乎並不是殷人關注的重點。既然時間非重點，「舌方其亦出」的「亦」也不必強解作「夜」了。此外，如前所述，卜辭的時間詞一般出現「不（其）V」之前，鮮少出現在「不（其）」與「動詞」之間者。因此，將「舌方其亦出／舌方不亦出」的「亦」理解為時間詞「夜」，亦與卜辭常態句型不符。筆者以為（12a）、（12b）的「亦」應該讀為「再」，貞問「舌方不會再出犯嗎？」、「舌方會再出犯嗎？」應是殷人在舌方前次出犯後，擔心其複出所作的正反貞問。如此釋讀無論在上下文意，語法分析，都能清楚的順讀無訛。

有一些李氏讀為「夜」的「亦」字辭例，事實上，讀為副詞「也」或「再」，亦無不可。例如：

（13）貞：翌乙丑亦𠄎于唐？〈合 952 正〉



李氏認為這條卜辭「亦𠄎于唐」其前沒有「𠄎于唐」，所以不能將「亦」解讀為「又」，因其前無所承。²⁹檢視此版卜辭，知此版卜辭完整，共有 10 條卜辭，由甲首左右成對刻寫，兆序均為一。李氏所舉的這條辭例和其它三辭應該是相關聯的，完整的辭例見下：

(13a) 壬戌卜，爭貞：翌乙丑侑伐于唐？用。

(13b) 貞：翌乙丑勿𠄎侑伐于唐？一二告

(13c) 翌乙丑勿𠄎？一

(13d) 貞：翌乙丑亦𠄎于唐？

(13a)、(13b) 位於甲首，為對貞卜辭。根據 (13a) 的「用」，知此對貞卜辭占卜結果是採用了乙丑，這天要侑伐唐。而 (13c)、(13d) 位於 (13a)、(13b) 的下方左右甲橋上，也是一組對貞卜辭，這組對貞卜辭的內容，承接 (13a)、(13b) 而來，可以有兩種解釋：其一是二辭為一組選擇對貞卜辭，貞問「(翌乙丑侑伐于唐)，不要𠄎祭唐好嗎？」(13c)；「(翌乙丑侑伐于唐)也𠄎祭唐好嗎？」(13d)；其二是 (13c)、(13d) 一組正反對貞卜辭，二辭辭例均有所省略，完整的貞問如下：

(13c) 翌乙丑勿𠄎(𠄎于唐)？

(13d) 翌乙丑亦(𠄎)𠄎于唐？

二辭貞問「翌乙丑不要𠄎祭時以𠄎祭唐好嗎？」(13c)，「翌乙丑也行𠄎祭時以𠄎祭于唐好嗎？」(13d)，但不管哪一種解釋，將「亦」字釋作「也」，均可通讀。³⁰「亦」字在此不見得需要讀為「夜」。

再看李氏所討論的另一個辭例：

(14) 貞：昃入，王有𠄎于之，亦鼓？ 〈合 12932〉

「亦鼓」一辭，有不少學者，將「亦」讀為「夜」，沈建華認為「由『昃入』至『亦(夜)鼓』皆與時序有關。」³¹黃天樹、李宗焜從之，認為此辭貞問「商王在昃時進入宗廟，到天黑敲擊『一鼓』的時候對祖先舉行『侑報』之祭好不好？」³²值得注意的是，黃天樹的語譯，已調換了卜辭的語序。而李宗焜在黃說的基礎

²⁹ 同註 15，頁 593。

³⁰ 同註 8，頁 248。

³¹ 沈建華：〈甲骨卜辭中所見的鼓〉，《初學集——沈建華甲骨學論文集》（文物出版社，2008 年 8 月），頁 21。

³² 黃天樹：〈殷墟甲骨文所見夜間時稱考〉，《黃天樹古文字論集》（北京：學苑出版社，2006 年 8 月），頁 189-190。

上，重新釋讀為「『昃入』是商王于昃時進入宗廟，準備舉行侑、報的祭祀，在『夜』間擊鼓時舉行祭祀。」³³李的語譯雖然依循卜辭的語序，但卻增加了「準備」等詞。也有學者認為「亦」字應讀為「也」，張玉金認為此辭在貞問「大王太陽偏西時進入（宗廟），對他進行侑祭和禘祭，也（對他）舉行鼓祭好不好？」也就是說，王要對某祖先舉行侑報之祭，其後也想對其舉行鼓祭。因此，此辭貞問的重點在「亦鼓」。張氏將「亦鼓」的「亦」讀為「也」似乎也無問題。而這種承接前一動作或事件，並以「亦」字帶出想加入的另一個動作或事件的用法，也見於其他相類的卜辭，如：

(15a) 辛卯卜，叀□宜□甗、牝，亦叀牡用？一

(15b) 辛卯卜，子隴宜，叀幽薦用？一 〈花東 H3:599〉

這組卜辭在貞問隴宜的祭祀，用牲的種類。其中(15a)甗、牝、牡三者應非並列關係，因為，如果甗、牝、牡三種犧牲是並列關係，卜辭一般會使用連詞「眾」，作「甗、牝眾牡」。這裡作「亦叀牡用」，應該在決定用甗、牝後，也想用「牡」牲而進行的貞問，這條卜辭言「隴宜之祭用母薦、母牛之外，也用公牛好嗎？」貞問的重點在「亦叀牡用」。這個「亦」的用法與(14)辭的「亦」相同。

承上所論，筆者認為目前殷卜辭中尚未見一條完整而確切無疑可以讀為「夜」的「亦」字辭例。李宗焜讀「亦」為「夜」的說法，仍有討論的空間。

三、論「亦」字讀為再、又例

殷卜辭有部分的「亦」字句應從張玉金說讀為「也」（如：「丁酉雨，己雨，庚亦雨」〈合 12715〉），但也有部分的「亦」字句仍應從楊樹達之說，讀為「再」、「又」，即一事而再見之意，表示動作重複、次數，視作頻率副詞。例如前引的(11a)、(11b)二例：

(11a) ……王固曰：丁其雨。〈合 12948 正〉

(11b) ……王亦固曰：其亦雨。〈合 12948 反〉

(11b)「王亦固曰」的主語「王」及動詞「固曰」均同於(11a)的「王固曰」，也就是說相同的主語重複了相同的動作，亦即相同事件的重複。因此，「王亦固曰」不應釋作「王也固斷」，而只能譯為「王再次固斷」。下面筆者將可以明確讀為「再」、「又」的亦字例逐條討論，並加以釋讀。

(16a) 辛卯卜，子隴宜，叀幽薦用？一

³³ 同註 15，頁 593。

(16b) 壬辰卜，子亦𠄎宜，更𠄎，于左、右用？一 〈花東 H3:599〉

這二辭例在貞問子主持𠄎宜之祭時的用牲及犧牲所擺放的位置和次序。辛卯日「子𠄎宜」，即子主持𠄎宜之祭。第二日壬辰「子亦𠄎宜」，是在前一日子主持𠄎宜之祭後，又再一次的主持𠄎宜之祭，故用了「亦」字，在此「亦」只能讀為「再」，表示子重複了相同的動作。

(17) 四日庚申亦𠄎出來𠄎自北，子𠄎告曰：「昔甲辰，方征于𠄎，俘人十𠄎五人。」五日戊申，方亦征，俘人十𠄎六人。六月在〔臺〕。
〈合 137 反〉

(17) 為驗辭，是接續正面第 4 辭驗辭「三日乙卯𠄎出𠄎艱，單邑豐〔𠄎〕于𠄎丁巳狸子豐𠄎鬼亦得疾」的追記。此辭的「四日庚申亦𠄎出來𠄎自北」的「亦」應讀為「也」，是對應承繼正面「三日乙卯𠄎出𠄎艱」一辭，表示四日庚申和三日乙卯一樣都有來𠄎。其後「方亦征」的「亦」則應理解為「再」、「又」，是承接「昔甲辰，方征于𠄎」一辭的，表示該方國再次侵略了「𠄎」地。這條驗辭記錄四天后的庚申也有自北來的災害，子𠄎報告說：先前甲辰日方侵略𠄎地，俘虜了 15 人，五天后的戊申（由甲辰日起算），方又再次的侵略了「𠄎」地，（此次）俘虜了 16 人。

(18) 𠄎申卜，貞：𠄎𠄎〔凡〕出疾？旬又二日𠄎未𠄎允𠄎日又七旬又𠄎寅𠄎亦出疾，𠄎夕𠄎丙𠄎〔𠄎〕。³⁴ 〈合 13753〉

³⁴ 此條卜辭的釋文，各家釋讀有所差異，主要在以下二處：

1. 對「亦」的釋讀。姚孝遂《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》（北京：中華書局，1998 年；以下簡稱《總集》）與曹錦炎、沈建華的《甲骨文校釋總集》（上海：上海辭書出版社，2006 年 12 月；以下簡稱《校釋》）均未釋出「亦」，而胡厚宣《甲骨文合集釋文》（北京：新華書店，1999 年 8 月；以下簡稱《校訂》）、白于藍《殷墟甲骨刻辭摹釋總集校訂》（福州：福建人民出版社，2004 年；以下簡稱《校訂》）釋出「亦」字。細審拓本，「𠄎」與「出疾」之間確實有一個字，從殘存的筆劃來看，此字應即「亦」字。

2. 對「𠄎日又七旬又𠄎」一殘辭的釋讀。《總集》釋讀作「……日有七旬皿……」，《釋文》、《校釋》釋「百日出七旬𠄎，𠄎寅」，白于藍《校訂》：「……日又七旬又……寅」。本文從白于藍的釋讀。理由是，檢視拓片，《釋文》、《校釋》釋為「百」的字殘泐嚴重，是否為百字仍存疑。釋為「皿」，釋為「𠄎」的字，字形與「皿」字不類，亦不同於同辭的「𠄎」，故也非「𠄎」字。此形與「出」字形相近，應即出字。白氏的釋讀可從。





此版卜辭貞問鼫這個人是否有疾的卜辭，驗辭記錄了旬又二日後的□未日鼫果然生病了，³⁵大概後來痊癒了，但在若干旬後的寅日又再生病，結果在丙日的午夜³⁶死亡了。此辭的「亦」字只能釋為「再」，表示鼫再次的生病，重複相同的動作。



由（11）例的「王固曰—王亦固曰」，（16）例的「子隤宜—子亦隤宜」，（17）例的「方征—方亦征」三組辭例前後主語及動作完全相同，「亦」字明顯用來表示一件事情或一個動作的重複、連續。由此觀張玉金說「亦」字「不用來表示一件事情的重複或繼續的」，³⁷顯然不符合卜辭實際狀況。

（19）己未卜，宀貞：舌方其亦征？十一月。〈合 06073〉

（20）貞：舌方不亦征？〈合 06074〉

（19）、（20）辭與前述的「舌方其亦出／舌方不亦出」的內容相近，應是殷人在舌方侵略後擔心其復征而進行的正反貞問，（19）言「舌方會再來犯嗎？」，（20）言「舌方不會再來犯嗎？」二辭中的「亦」，也應該讀為「再」，表示舌方征伐動作的重複。

（21）〔辛〕酉卜，其亦臺？〈合 7028〉

此辭「亦」也應讀為「再」，表示動作重複。在他辭中有見伐的事件，如：

³⁵ 「山鼫允𠂔」後殘，疑可能尚有辭例。「𠂔〔凡〕山疾」疑指骨頭方面的疾病。從李孝定（同註 5，頁 1498）、宋鎮豪（〈商代的疾患醫療與衛生保健〉，《歷史研究》，2004 年第 2 期，頁 3-26,189）之說。

³⁶ 「𠂔」字讀為「向」，指前一日即將結束，後一日即將開始。說見裘錫圭：《釋殷墟卜辭中的「𠂔」、「𠂔」等字》，《第二屆國際中國古文字研討會論文集》（香港：香港中文大學，1993 年 10 月），頁 73-94。

³⁷ 同註 8，頁 12。

〈合 7025〉貞：𠄎其𠄎？

〈合 7026〉戊□卜，𠄎其𠄎？

由以上二辭可推知，「𠄎其亦臺」應是殷人擔心𠄎是否再一次的伐，所作出的占卜，貞問「𠄎會再臺伐嗎？」。

(22) 貞：今夕其亦雨？〈合 12716〉

(23) 貞：今夕不其亦雨？〈合 12727〉

(24a) 貞：不亦雨？

(24b) 貞：其亦雨？〈合 12724〉

相同的辭例尚見於〈合 12714〉、〈合 12725〉、〈合 14468〉、〈英 36〉等版，以上辭例中的亦不應讀為「也」或「夜」，而宜理解為「再」。(22) 例貞問「今天晚上會再下雨嗎？」；(23) 例貞問「今天晚上不會再下雨嗎？」；(24) 例言「不會再下雨嗎？／會再下雨嗎？」這些貞問之前應該已經下過雨，在雨停後，因殷人關心是否會再下雨，而進行的占卜。

(25) 不其亦延雨？〈合 12801〉

(26a) 貞：不亦烈雨？

(26b) 貞：其亦烈雨？〈合 6589〉

(27a) 貞：亦盥雨？

(27b) 貞：不亦盥雨？³⁸〈合 12658〉

(28) □□卜，韋貞：其亦多雨？王固曰☐。丙午允雨。〈合 12914〉

以上四組辭例中的「延」有繼續、持續之意；³⁹「烈」作「𠄎」，字從彡從火點，從于省吾讀作「烈」；⁴⁰「盥」，于省吾讀為「調」，有調和意。⁴¹延、烈、盥、多四詞均為形容詞。這四組辭例的「亦」也不應讀為「也」或「夜」，宜釋為「再」。

(25) 辭貞問「不會再繼續下雨嗎？」(26) 例貞問「不會再下暴雨嗎？／會再下暴雨嗎？」(27) 例貞問「會再下調和之雨嗎？／不會再下調和之雨嗎？」(28)

³⁸ 相同辭例亦見於〈合 12659〉、〈合 14468〉、〈英 725 正〉。

³⁹ 趙誠：〈甲骨虛詞探索〉，《古文字研究》15 輯（北京：中華書局，1986 年 6 月），頁 279。

⁴⁰ 同註 3，《甲骨文字詁林》，頁 2877。

⁴¹ 同註 3，頁 2648。

例問「會再下很多雨嗎？」這些辭例應該是殷人在前次下雨後，因關心是否會再下雨而作的貞問。

(29) 丙申卜，𠄎貞：來乙巳酉下乙？王固曰：酉。隹出𠄎，其出𠄎。乙巳酉，明雨，伐既雨，咸伐亦雨，𠄎卯鳥星。〈合 11497 正〉

此辭「亦」出現在驗辭中，「伐既雨」的「既」有完畢、結束意，⁴²既雨，即「雨停了」。⁴³卜辭中表示雨停慣用「既」，例如：「雨不既」〈屯 1105〉、「庚寅雨，中日既」〈人 3114〉、「既雨／毋其既雨」〈合 1784〉。而「咸伐」的「咸」亦有結束之意，意指伐祭結束。⁴⁴此驗辭記錄乙巳這天舉行酉祭，在破曉時下雨了，舉行伐祭時雨停了，而伐祭結束時又下雨，至𠄎、卯祭時才放晴。⁴⁵「亦」在這裡應釋為「又」，意即再次，表示動作的重複。

(30) 𠄎𠄎日大啟，昃亦雨自北，𠄎（黃）昃啟。⁴⁶〈合 20957〉



合 20957

此辭的「亦」字也出現在驗辭中，「𠄎日」應為時稱，指太陽開始歸西之時，「黃昃」是指晚於「昃」的時段，學者認為應是指黃昏。⁴⁷此條驗辭記錄中午以後，

⁴² 同註 8，頁 129-130。

⁴³ 曹錦炎、沈建華編著的《校釋》將「伐既雨」，斷句作「伐既，雨」，「既」屬上讀。筆者認為這樣的解讀恐怕是有問題。如依曹、沈的斷句，則「伐既，雨」應理作「伐祭結束時，下雨了」，這裡既已言伐祭結束，何以其後又記錄一次「伐祭結束（咸伐）」嗎？因此，「伐既雨」的既應該屬下讀。


⁴⁴ 同註 8，頁 240-241。

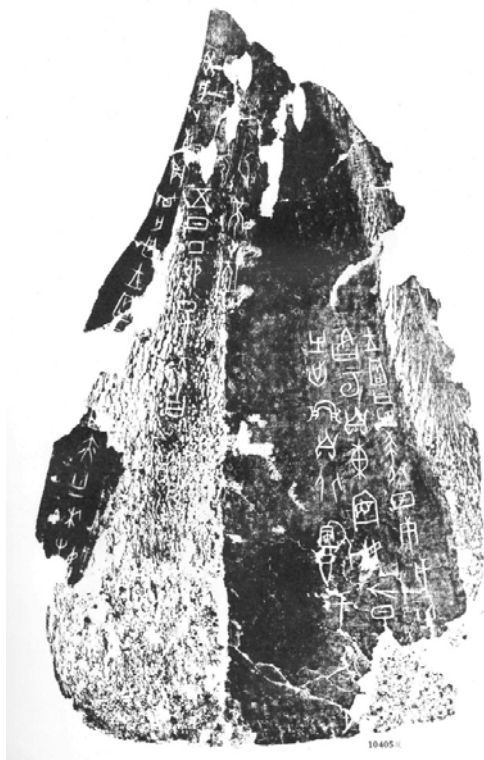
⁴⁵ 李學勤：〈殷墟卜辭的「星」〉，《李學勤學術文化隨筆》（李縉雲編，北京：中國青年出版社，1999 年 1 月），頁 178。

⁴⁶ 釋文參黃天樹〈殷墟甲骨文驗辭中的氣象記錄〉一文，見註 26，頁 45。此辭胡厚宣《釋文》釋讀為「己亥卜，又，庚雨，其𠄎。允雨不。昃啟，亦雨自北 𠄎大啟，昃 𠄎日 𠄎。」誤將「己亥卜，庚又雨？其𠄎允雨。」「 𠄎𠄎日大啟，昃亦雨自北，𠄎昃啟。」二辭混為一辭。

⁴⁷ 李宗焜：〈卜辭所見一日內時稱考〉，新《中國文字》（臺北：藝文印書館，1994 年），頁 188-190。

太陽開始西偏之時，天氣大晴，到了下午 2~3 點的「昃」時，又從北邊下起雨來，到黃昏時放晴。⁴⁸由此辭例推知，該日下午的中午以前是下雨的，中午後天氣放晴，放晴沒有多久，昃時再次的下起雨了。「亦」字有「再」、「又」的意思，表動作重複。

(31) 王固曰：出帛。八日庚戌出各雲自東，母，昃〔亦〕出虹自北，飲于河。□月 〈10405 反〉



此辭言王固斷下旬會有災咎。此辭張玉金釋讀為：「占卜後八日的庚戌日從東方飄來烏雲，天昏地暗，到下午 2、3 點時又從北方出現彩虹，到河裡去飲水。」⁴⁹災咎之象在庚戌這天接連的出現。「亦」在此可釋為「又」或「再」，表示同性質事件的連續出現。

以上是筆者整理出卜辭「亦」字，可用作頻率副詞「再」、「又」之意的辭例，這些「亦」有的用來表示一件事情的重複（例如〈合 12948〉王亦固），即楊樹達所說的「一事而再見」之辭；有的則用來表示同性質事情連續出現（例如：〈合 10405 反〉「昃亦出出虹自北」）。

⁴⁸ 語譯參見黃天樹：〈殷墟甲骨文驗辭中的氣象記錄〉，同註 26，頁 45。


⁴⁹ 同註 8，頁 248。



四、結語

綜上所述，可知卜辭「亦」字用法主要作為副詞使用，有用為範圍副詞「也」；有用作頻率副詞「再」、「又」。既可以用來表示兩件事的類同，也可以用來表示一件事或同性質事件的重複或繼續。

最後，需要指出的是，在〈合 13135〉有一條「亦」字殘辭：



辭例中有「」一字，裘錫圭疑為「小夜」的合文，他說：

合 13135 有「 (啟)」之文，疑「啟」上一字為「小亦(夜)」合文。⁵⁰

裘氏此說確實頗具啟發性，但可惜的是此版卜辭不僅辭殘，而且還是孤證，⁵¹因此，辭中的「亦」字是否一定讀為「夜」，恐仍有待商榷。承此，筆者認為目前在殷卜辭尚未見一條完整而確切無疑可以讀為「夜」的「亦」字辭例，因此，卜辭「亦」字是否有假為「夜」的用法，仍有待更多證據證明。

⁵⁰ 裘錫圭：〈殷墟甲骨文字考釋（七篇）〉，《裘錫圭學術文集·甲骨文卷》（復旦大學出版社有限公司，2012年6月），頁351；原載於《湖北大學學報（哲學社會科學版）》1990年第1期。

⁵¹ 此版卜辭各家釋文存在歧異，姚孝遂《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》釋作：「……今夕……之夕……亦啟」（中華書局出版，1988年2月）；胡厚宣《甲骨文合集釋文》釋為：「今夕〔啟〕，之夕小亦啟。」（中國社會科學出版社，1999年8月。）；曹錦炎、沈建華《甲骨文校釋總集》釋作：「今夕……之夕〔雨〕小，亦啟。」（上海辭書出版社，2006年12月。）

引用書目

近人論著

(一) 引用專書

- 白于藍：《殷墟甲骨刻辭摹釋總集校訂》，福州：福建人民出版社，2004年。
- 朱德熙：《語法講義》，香港：商務印書館，2008年12月。
- 李孝定：《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年。
- 姚孝遂：《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1996年5月。
- 姚孝遂：《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，北京：中華書局，1998年。
- 胡厚宣：《甲骨文合集釋文》，北京：新華書店，1999年8月。
- 張玉金：《甲骨文虛詞詞典》，北京：中華書局，1994年3月。
- 張秉權：《殷墟文字丙編》下輯二，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1955年。
- 曹錦炎、沈建華：《甲骨文校釋總集》，上海：上海辭書出版社，2006年12月。
- 裘錫圭：《文字學概要》，臺北：萬卷樓，1991年3月初版，1995年4月再版。
- 裘錫圭：《釋殷墟卜辭中的「𠄎」、「𠄎」等字》，《第二屆國際中國古文字研討會論文集》，香港：香港中文大學，1993年10月。
- 楊樹達：《積微居甲文說》，北京：中國科學院印行，1954年。

(二) 引用論文

1、期刊論文

- 宋鎮豪：〈商代的疾患醫療與衛生保健〉，《歷史研究》2004年第2期，中國社會科學雜誌社，2004年4月。
- 李宗焜：〈卜辭所見一日內時稱考〉，新《中國文字》，臺北：藝文印書館，1994年。
- 李宗焜：〈論卜辭讀為「夜」的「亦」——兼論商代的夜間活動〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第82本第4分，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2011年12月。
- 趙誠：〈甲骨虛詞探索〉，《古文字研究》15輯，北京：中華書局，1986年6月。

2、論文集論文

- 李學勤：〈殷墟卜辭的「星」〉，《李學勤學術文化隨筆》，李縉雲編，北京：中國青年出版社，1999年1月。

- 沈建華：〈甲骨卜辭中所見的鼓〉，《初學集——沈建華甲骨學論文集》，北京：文物出版社，2008年8月。
- 宗靜航：〈亦雨、夜雨辨〉，《甲骨文獻集成》第14冊，成都：四川大學出版社，2001年。
- 黃天樹：〈殷墟甲骨文所見夜間時稱考〉，《黃天樹古文字論集》，北京：學苑出版社，2006年8月。
- 黃天樹：〈殷墟甲骨文驗辭中的氣象記錄〉，《古文字與古代史》第一輯，陳昭容主編，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2007年9月。
- 裘錫圭：〈殷墟甲骨文字考釋（七篇）〉，《裘錫圭學術文集·甲骨文卷》，上海：復旦大學出版社有限公司，2012年6月。

On the Character “Yi 亦” in the Shang Oracle
Bone Inscriptions
—An Extend Study on Its Questionable
Interpretations “Yie” 夜 and “Yie” 也

Hu, Yun-feng*

Abstract

There are three theories about the meaning of the character “Yi” 亦 in the Shang Oracle-bone Inscriptions : 1. “Yie” 夜 (night) ; 2. “Zai” 再 (again) and “You” 又 (again) ; 3. “Yie” 也 (too) . The latter two theories have been more influential and widely accepted. But recently, some researchers are pointing out that the character “Yi” 亦 should be read as “Yie” 夜 (night) .

No definitive conclusion has been reached on the meaning of the character “Yi” 亦. This study aims to re-analyze the dictions of “Yi” 亦 in the Shang Oracle-bone Inscriptions. The character was mainly used as adverbs; sometimes as the range adverb “Yie”(也), while other instances as the frequency adverb “Zai” 再 (again) and “You” 又 (again) . However, there is little evidence of it being used as the time word “Yie” 夜 (night) .

* Assistant Professor, National Taiwan Ocean University General Education Center.

Keywords: Shang Oracle-bone Inscriptions, “Yi”亦,
“Yie”夜 (night), “Yie”也, “Zai”再

孔子與陽虎

劉文強*

提 要

陽虎魯之能人，年略長於孔子，活動時間與孔子約略相當，蓋生卒皆較孔子稍前，仕途事功亦頗可觀，惟重視者不多。本文擬就孔子與陽虎二人互為比較，以個人條件、仕途為重點，以見二人出處異同云。

關鍵詞：孔子、陽虎、《左傳》、勇、遊仕

* 現任國立中山大學中國文學系專任教授

收稿日期：102年12月22日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

本人曾為文論晏子與孔子，¹以為二人乃春秋晚期階層流動的代表人物。惟除此二人之外，是否還有其他？蒐檢之餘，陽虎亦然。蓋陽虎一生實甚有功業，何以未為後世所重？莫道不比孔子，竟連晏子都不如？故本人擬就兩方面著手，一是個人條件，包括家世、身貌、勇、學能、生徒等等，其次是仕途事功，將陽虎與孔子互為比較，以見出處異同云。

二、個人條件

（一）家世

陽虎出身不明，但可確定是孟孫氏枝屬，《左傳·定公八年》：

季寤、公鉏極、公山不狃皆不得志於季氏，叔孫輒無寵於叔孫氏，叔仲志不得志於魯，故五人因陽虎。陽虎欲去三桓，以季寤更季氏，以叔孫輒更叔孫氏，己更孟氏。²

據陽虎的謀畫：「以季寤更季氏，以叔孫輒更叔孫氏，己更孟氏」，欲立季寤為季孫氏、立叔孫輒為叔孫氏、己則自立為孟孫氏宗主。由此判斷，其為孟孫氏枝屬無疑。至於孔子，有《史記·孔子世家》記載：

其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生梁紇。紇與顏氏女野合而生孔子。……仲尼，姓孔氏，丘生而叔梁紇死。³

可知二人出身皆非顯赫，在世卿世祿的當時，二人縱有才能，亦難發揮。為求仕進，二人只能委身於季氏，為季氏家臣。陽虎初所職掌乃為季氏饗士之事，可見其位階之低。就身世而言，孔子較為不幸，陽虎也未稱顯赫。陽虎中上之質，久處卑位，內心不平，行險僥倖，終為小人；孔子聖人，處下自得，持中行庸，故為萬世師表。惟平心而言，二人都屬努力向上的士階層分子，道不同耳，謂其出

¹ 劉文強：〈晏子與孔子……出土文獻與傳世典籍的詮釋〉，《紀念譚樸森先生逝世兩周年國際學術研討會》（上海：復旦大學，2009年6月。）

² 《左傳注疏》（臺北：藝文印書館，1993年5月景印清嘉慶20年〔1815〕《重刊十三經注疏附校刊記》），頁965。

³ 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局1981年），頁1905。

身相差不多，當非過論也。惟孔子與孟僖子雖無血緣，竟得賞識稱為知禮；陽虎身為孟氏宗族，甚有才能，卻未受宗主重視，所謂「是可忍，孰不可忍」矣。在此情況刺激之下，謂陽虎心中對孔子都無芥蒂，蓋難矣哉，宜其擯排孔子也，《史記·孔子世家》：

季氏饗士，孔子與往，陽虎紕曰：「季氏饗士，非敢饗子也。」孔子由是退。⁴

陽虎或較孔子少長，先仕為季氏家臣，故能紕孔子不與饗；孔子亦曾為季氏圉牧、會計，⁵以今日視之，謂陽虎為孔子之學長、前輩可也。

（二）身貌

除了家世之外，陽虎與孔子在個人條件上似乎也頗有共同之處。雖然我們不知道陽虎的身材，但是我們知道孔子身軀雄偉，《史記·孔子世家》云：

孔子長九尺有六寸，人皆謂之長人而異之。⁶

按：春秋時一尺的長度可能為現代尺 21 公分之間，⁷換算起來，孔子的身高應該超過 200 公分，雖非魁偉最巨，惟即以今日而言，依然可列長人之林。陽虎的身材不知如何，惟在戰場上能令鄭師畏懼，身材自非短小。至於二人的樣貌，〈孔子世家〉云：

⁴ 同註 3，頁 1907。孔子被擯，張守節《正義》以為：陽虎以孔子少故折之也。（同註 3，頁 1907）但與饗之士眾多，未必皆長，何獨孔子以少被擯？證以後事，陽虎實有勇有謀之人，蓋其鋒穎早現，但未置囊中，不得展現耳。故本人以為孔子被擯，不宜排除陽虎的心結，報復被自己宗主冷落的不快。此事又見《孔子家語·子夏問》：孔子有母之喪，既練，陽虎弔焉。私於孔子曰：「今季氏將大饗境內之士，子聞諸？」孔子曰：「丘弗聞也。若聞之，雖在衰絰，亦欲與往。」陽虎曰：「子謂不然乎？季氏饗士，不及子也。」陽虎出。曾參問曰：「語之何謂也？」孔子曰：「已則喪服，猶應其言，示所以不非也。」（〔魏〕王肅注：《孔子家語》（臺北：世界書局，1991 年），頁 113）惟曾參一段稍有可疑。瀧川龜太郎引諸家說，定為孔子年十七時事。（〔日〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1977 年 5 月，頁 744）

⁵ 《史記·孔子世家》云：「孔子貧且賤，及長，為季氏史，料量平；嘗為司職史，而畜蕃息。」同註 3，頁 1909。《孟子·萬章下》：「孔子嘗為委吏矣，曰：『會計當而已矣』；嘗為乘田矣，曰：『牛羊茁壯長而已矣。』，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1993 年 5 月景印清嘉慶 20 年〔1815〕《重刊十三經注疏附校刊記》），頁 185。）

⁶ 同註 3，頁 745。

⁷ 依目前出土實物，商代一尺之長度約為 16-17 公分左右，戰國、秦漢一尺長度則增至 23 公分，目前並無出土春秋之尺。（丘光明，邱隆，楊平著：《中國科技學術史·度量衡卷》（北京：社會科學出版社，2001 年，頁 66。）依照歷代度量衡變化情況，推測春秋時代一尺之長度在 19~21 公分之間；孔子處春秋晚期，按時代比例來看，尺的長度已經逐漸進入戰國 21~23 公分之間。取其折衷，姑定孔子當時一尺為 21 公分，其身高為 201.6 公分。

將適陳，過匡，顏刻為僕，以其策指之曰：「昔吾入此，由彼缺也。」匡人聞之，以為魯之陽虎。陽虎嘗暴匡人，匡人於是遂止孔子。孔子狀類陽虎，拘焉五日。⁸

《莊子·秋水》：

孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而絃歌不綴。……無幾何，將甲者進，辭曰：「以為陽虎也，故圍之。今非也，請辭而退。」⁹

可見二人面貌相似，至於實際的長相，據《左傳·哀公二年》陽虎自云：

陽虎曰：「吾車少，以兵車之旆與罕、駟兵車先陳。罕、駟自後隨而從之，彼見吾貌，必有懼心，於是乎會之，必大敗之。」¹⁰

陽虎認為敵人見了自己的樣貌「必有懼心」，由是可知其樣貌屬橫眉怒目，乃至窮凶惡極之狀。陽虎如此，則孔子樣貌姑且為之諱矣。由於孔子與陽虎身材樣貌頗類，故能為戰陳之勇當亦不相上下，謂二人如孿生兄弟，或未推論過當也。

（三）勇

在「勇」的方面，孔子的部分，詳見本人論孔子與晏子篇。¹¹此處略可補充：孔子與晏子的身材可謂極端，但是在「勇」的表現上，各擅勝場；另外，孔子明斥「暴虎馮河」之「勇」，晏子亦以二桃殺三士，除驕橫之徒，與孔子異曲同工。至於陽虎，由上引：

陽虎曰：「彼見吾貌，必有懼心，於是乎會之，必大敗之。」

可知陽虎必屬勇力之士，素為人畏懼也。此役陽虎一方兵車較少，當然知道不會僅憑藉一張臉能夠嚇人，就能大敗對方。除了其洞察機先，調度得當，將劣勢化於最小，將強項發揮最大；臨戰交兵，更以其一貫「勇」的威名，示鄭人真面目，大敗鄭師，可見陽虎非暴虎馮河、匹夫之勇者。另外，在陽虎奔齊之前，不懼追兵，從容而行，亦可見其「勇」之一面，說詳下文。由是可知，陽虎之「勇」或不能與孔子比，至少與子路不相上下，則其為「勇」也，亦足有稱道之處也。

（四）學能

在個人為學與能力方面，孔子好學知禮，博學多聞，行己有恥，為政有方。尤其在孔子年輕之時，便受當時貴族看重，《左傳·昭公七年》：

⁸ 同註 3，頁 1919。

⁹ 〔戰國〕莊子著，郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995 年），頁 595。

¹⁰ 同註 2，頁 994。

¹¹ 同註 1。

九月，公至自楚。孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫，曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公；及正考父佐戴、武、宣，三命茲益共，故其《鼎銘》云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮。饁於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。¹²

《史記·孔子世家》亦云：

孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰：「孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何，始有宋而嗣，讓厲公。及正考父佐戴、武、宣公，三命茲益恭，故《鼎銘》云：『一命而僂，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。饁於是，粥於是，以餬余口。』其恭如是。吾聞：『聖人之後，雖不當世，必有達者。』今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。」及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉。¹³

正因為孔子博學多能，為時人稱讚，尤其是在「學禮」方面特享盛名，所以孟僖子才會遺命其子往學孔子。另外在行政能力方面，為中都宰時制禮守法，為大司寇時外交、軍事，都是孔子強項，說詳見下。其他等等，不一而足。至於陽虎，下文詳述，於此略說，若是庸懦無能或泛泛之輩，又焉得以陪臣執國政？又如何能獲得齊君重視？在齊被禁錮，竟能兩度脫逃。若無狡計，焉能得逞？及其奔趙簡子，若無才能勇力，焉能受到重用？其後在鐵之戰時，若不知軍旅之事，又焉能調兵遣將，指揮若定？若素無威名，焉能為鄭人所懼，因而大勝於鐵？孔子與陽虎二人俱為能人材士，建立功業，甚有可觀。在所學方面，孔門所傳，號曰六經，不待詳述。陽虎雖無明文載其經學，亦不乏片言隻句。如《史記》云「孔子晚而喜易」，¹⁴《論語》有孔子對《易》的若干說明。¹⁵陽虎雖無專門論述留傳，但是對於《易》仍然瞭解，而且能親自占筮，《左傳·哀公九年》：

晉趙鞅卜救鄭，遇水適火，占諸史趙、史墨、史龜。史龜曰：「是謂『沈陽』，可以興兵，利以伐姜，不利子商。伐齊則可，敵宋不吉。」史墨曰：「盈，水名也；子，水位也。名位敵，不可干也。炎帝為火師，姜姓其後也。水勝火，伐姜則可。」史趙曰：「是謂『如川之滿，不可游也。』」

¹² 同註 2，頁 765-766。

¹³ 同註 3，頁 1907。

¹⁴ 同註 3，頁 1937。

¹⁵ 如《論語·述而》：「子曰：『加我數年，五十以學易，可以無大過矣。』」《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1993年5月景印清嘉慶20年〔1815〕《重刊十三經注疏附校刊記》），頁62。《論語·子路》：「『不恆其德，或承之羞。』子曰：『不占而已矣。』」，頁119。）

鄭方有罪，不可救也。救鄭則不吉，不知其他。」陽虎以《周易》筮之，遇〈泰〉之〈需〉，曰：「宋方吉，不可與也。微子啟，帝乙之元子也。宋、鄭，甥舅也。祉，祿也。若帝乙之元子歸妹而有吉祿，我安得吉焉？」乃止。

史趙、史墨、史龜是晉國三位著名史官，以龜占卜，得出「伐齊則可，敵宋不吉」的結論。《左傳》載此三人之言，雖略有小異，而結論相同，蓋示慎重也。陽虎若未聞其所學，惟《左傳》載彼以《周易》筮，言之有物，判斷結果與三位名史相同，顯示陽虎亦精於此道。何況就判斷的內容言，三位史官所據雖學有專精，畢竟幽遠飄渺，傾向天意；陽虎所言則重在人事經驗，實際可證，亦得為論《周易》之補充。總之，二人評價的高低，固在於德性高下，而非事功。因此在學能方面，二人皆學有專精，能力出眾。惟孔子更為高明，影響更加深遠也。

（五）生徒

最後，在生徒方面，孔子號稱高足七十二，從者乃至三千，並且有《家語》、《論語》等相關篇章，乃至六經皆謂孔子所傳，雖曰太過，惟必與孔門有關。自孔子始，暨戰國，乃至以下，形成號稱顯學之儒家學派，傳之久遠，千古不衰。總之，孔子開後世平民教育之先河，其生徒甚眾也。陽虎在這個部分雖乏充分記載，但在陽虎出奔時，其徒曾警告後有追兵，可見陽虎必有徒眾。另外，據《韓非子·外儲說左·下》所載，陽虎自稱不善樹人：

陽虎去齊走趙，簡主問曰：「吾聞子善樹人。」虎曰：「臣居魯，樹三人，皆為令尹；及虎抵罪於魯，皆搜索於虎也。臣居齊，薦三人，一人得近王，一人為縣令，一人為候吏；及臣得罪，近王者不見臣，縣令者迎臣執縛，候吏者追臣至境上，不及而止。虎不善樹人。」¹⁶

為其所樹者所賣，可見其徒有出仕者，如孔門子路、冉求等等。孟子又嘗引陽虎之言曰：「為富不仁矣，為仁不富矣」，¹⁷可見陽虎必有生徒記其所言所行，因得留下記錄。陽虎之生徒固不如孔子之眾，影響不若孔子之甚，惟其有生徒，有言辭，亦一時之桀黠也。

三、出仕（一）陽虎

陽虎出仕，據上引《史記·孔子世家》：

¹⁶ 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》（北京：中華書局，1959年），頁704。

¹⁷ 《孟子注疏》，頁91。

季氏饗士，孔子與往，陽虎紕曰：「季氏饗士，非敢饗子也。」孔子由是退。

此孔子年十七事，當魯昭公七年，陽虎已任季氏低階家臣；二十年後，陽虎已領兵作戰，嶄頭露角矣，《左傳·昭公二十七年》：

秋，會于扈，令戍周，且謀納公也。宋、衛皆利納公，固請之。范獻子取貨于季孫……二子懼，皆辭。乃辭小國，而以「難」復。孟懿子、陽虎伐鄆。……公徒敗于且知。¹⁸

杜《注》：

陽虎，季氏家臣。伐鄆，欲奪公。¹⁹

孔《疏》：

伐鄆，欲奪公鄆，使公不得居也。不書者，伐公逆事，不可以告廟，國史無由得書。²⁰

以季氏為首的三桓賄賂晉卿范獻子，為三桓開脫，並強迫小國放棄支持魯昭公復位。三桓公然討伐國君，表面上得志，其實受益最多者是陽虎，他佐助孟懿子打敗魯昭公的部隊，證明了自己的能力，提高了自己的身價。²¹有此功績，陽虎顯然受到季平子的看重；再加上隨後十年的侍從左右，陽虎從季氏低階的家臣，一躍而位居要津，成為季平子的左右手，展現其才能。不過當時還有另一家臣與其並列，陽虎尚未能專權自恣，《左傳·定公五年》：

六月，季平子行東野。還，未至，丙申，卒于房。陽虎將以瓊璠歛，仲梁懷弗與，曰：「改步改玉。」陽虎欲逐之，告公山不狃，不狃曰：「彼為君也，子何怨焉？」既葬，桓子行東野，及費。子洩為費宰，逆勞於郊，桓子敬之；勞仲梁懷，仲梁懷弗敬。²²

陽虎為討好季氏，欲用貴重的瓊璠陪葬季平子，但是仲梁懷卻回陽虎：「改步改玉」，當場給了陽虎一個硬釘子。仲梁懷在季氏家臣中必有分量，能與陽虎相抗衡，故不為下。陽虎欲逐之，惟未得到另一實力派人物公山不狃的同意，所以不敢動手。但是沒想到仲梁懷恃寵而驕，得罪了季氏家中另一實力人物費宰子洩。

¹⁸ 同註 2，頁 909。

¹⁹ 同上註。

²⁰ 同上註。

²¹ 竹添光鴻以為「此乃意如之偵」。〔竹添光鴻箋：《左氏會箋》（臺北：新文豐出版社，1987年），卷 26，昭公 27 年，頁 8。〕對比鐵之役陽虎之有勇有謀，其受季平子重用，豈偶然哉？故知竹添氏未通觀《左傳》也。

²² 同註 2，頁 958。

陽虎得到子洩的主動支持，實力和信心大增，不但放逐死對頭仲梁懷，甚至連季桓子都予以囚禁。自此開始，陽虎把持魯國的政權，成為魯國實際的主宰者，登上其仕途的顛峰，稱得上其個人的重大成就，《左傳·定公五年》：

子洩怒，謂陽虎：「子行之乎？」乙亥，陽虎囚季桓子及公父文伯，而逐仲梁懷。冬十月丁亥，殺公何藐。己丑，盟桓子于稷門之內。庚寅，大誣。逐公父歆及秦遄，皆奔齊。²³

掌權之後，陽虎先從開罪衛國下手，意圖切斷魯國最堅定的支持者，《左傳·定公六年》：

二月，公侵鄭，取匡，為晉討鄭之伐胥靡也。往，不假道於衛；及還，陽虎使季、孟自南門入，出自東門，舍於豚澤。衛侯怒，使彌子瑕追之。公叔文子老矣，輦而如公，曰：「尤人而效之，非禮也。昭公之難，君將以文之舒鼎，成之昭兆，定之鞶鑑，苟可以納之，擇用一焉。公子與二三臣之子，諸侯苟憂之，將以為之質。此群臣之所聞也。今將以小忿蒙舊德，無乃不可乎？大姒之子，唯周公、康叔為相睦也，而效小人以棄之，不亦誣乎？天將多陽虎之罪以斃之，君姑待之，若何？」乃止。²⁴

往不假道，反不告知，這在當時都是國際間的忌諱，除非別有用心，否則不會如此妄為。²⁵且魯、衛關係之密切早自西周初年開始，數百年來不曾間斷也，二國之間親近，有如兄弟，非其他諸侯國可比。從公叔文子敘述當年衛國如何為魯昭公說項，就可知二國關係依然深厚：

昭公之難，君將「以文之舒鼎，成之昭兆，定之鞶鑑，苟可以納之，擇用一焉。公子與二、三臣之子，諸侯苟憂之，將以為之質。」此群臣之所聞也。²⁶

當年衛國為了魯昭公能夠回國復位，可以提供鼎、龜等貴重物品，也可以將國君自己或大臣的子弟為人質。魯、衛關係這麼密切，陽虎怎會不知？如果能夠斷絕衛國的援助，魯國的內政將更容易掌握。所幸衛靈公在大臣的勸阻之下，沒有輕啟戰端。但陽虎居心之險惡，亦可知矣。惟好兵不好德，前車已覆轍，春秋初年之衛州吁，大興軍旅，擊鼓其鏜，終於落得以被殺收場，陽虎未借鑑也；²⁷要想

²³ 同上註。

²⁴ 同註 2，頁 960。

²⁵ 《左傳·宣公十四年》：楚子使申舟聘于齊，曰：「無假道于宋。」亦使公子馮聘于晉，不假道于鄭。申舟以孟諸之役惡宋，曰：「鄭昭、宋聾，晉使不害，我則必死。」（同註 2，頁 405。）

²⁶ 同註 2，頁 960。

²⁷ 《左傳·隱公四年》：公問於眾仲曰：「衛州吁其成乎？」對曰：「臣聞以德和民，不聞以亂。以亂，猶治絲而棼之也。夫州吁，阻兵而安忍。阻兵，無眾；安忍，無親。眾叛、親

穩當地掌握政權，就必須和民以德，尤其是取得貴族的支持。陽虎既伐其君，囚其主；又欲弑其主，而虐用其民，簡直州吁的翻版，所以衛公叔文子認為：「天將多陽虎之罪以斃之，君姑待之，若何？」非空穴之泛語，實識者之遠見。

雖然未能斷絕衛國與魯國的關係，但陽虎並未就此罷手。他回頭鞏固自己的權力，驅使三桓奔走諸侯之間。蓋三桓雖然失去政治上的權力，畢竟在外交上仍有其象徵性的意義。陽虎安內不暇，攘外無暇，不得已遣三桓出使晉國，孟懿子趁機向范獻子求助，希望強迫陽虎奔晉，《左傳·定公六年》：

夏，季桓子如晉，獻鄭俘也。陽虎強使孟懿子往報夫人之幣，晉人兼享之。孟孫立于房外，謂范獻子曰：「陽虎若不能居魯，而息肩於晉，所不以為中軍司馬者，有如先君！」獻子曰：「寡君有官，將使其人，鞅何知焉？」獻子謂簡子曰：「魯人患陽虎矣。孟孫知其釁，以為必適晉，故強為之請，以取入焉。」²⁸

范獻子不願在陽虎聲勢正盛時開罪，推給趙簡子，或許這就為日後陽虎奔晉不投范氏，反而投入趙簡子的旗下埋下伏筆，說詳下。陽虎雖然大權在握，但亦自知權力基礎不穩，擬尋求知名之士的支持，例如《論語》載陽虎曾饋豚孔子，便屬一例，惟孔子不出，故成效不彰耳。

陽虎伐衛，衛人不墮其計，魯、衛之交不絕；強三桓出使晉國，反讓三桓尋求外援；招攬賢才，或許也有應聘者，但真正的賢才，如孔子，並不為所用。由是觀之，他已經頗類似當年阻兵安忍的州吁，難以繼矣。陽虎心不自安，再度強與魯君、三桓及國人盟詛，《左傳·定公六年》：

陽虎又盟公及三桓於周社，盟國人于亳社，詛于五父之衢。²⁹

去年才「盟桓子于稷門之內。庚寅，大詛」，強迫魯國上下的支持。顯然是盟並未如陽虎所預期，所以今年又故技重施。或許國人從命，貴族則迫於形勢，口頭接受，內心依然不從。因此這次的盟詛非但未能爭取到貴族的支持，反而洩漏了其內心的不自安，以及接下來反對者接二連三的出現。為了避免對方有樣學樣地製造政變推翻自己，陽虎必須尋求安全之處以防于測。他先取得齊國支持，並且在齊歸還鄆與陽關於魯之後，隨即離開都城曲阜，遷到距離齊國較近歸地以為恃，《左傳·定公七年》：

齊人歸鄆、陽關，陽虎居之以為政。³⁰

離，難以濟矣。夫兵，猶火也；弗戢，將自焚也。夫州吁弑其君，而虐用其民，於是乎不務令德，而欲以亂成，必不免矣。」（同註2，頁56。）

²⁸ 同註2，頁960-961。

²⁹ 同註2，頁961。

³⁰ 同註2，頁962。

無論陽虎如何努力，三桓依舊不甘權力被奪；他們或許無法直接對抗，卻能安排人馬掣肘，不讓陽虎隨心所欲，《左傳·定公七年》：

齊國夏伐我，陽虎御季桓子，公斂處父御孟懿子，將宵軍齊師。齊師聞之，墮，伏而待之。處父曰：「虎不圖禍，而必死。」苦夷曰：「虎陷二子於難，不待有司，余必殺女。」虎懼，乃還，不敗。³¹

陽虎想要趁著兩軍交戰之際借刀殺人，終被公斂處父及苦夷阻止，奸計未能得逞。這是魯國膽敢與陽虎對抗者，他們或許位階不甚高，但是都屬於實力派，有些還掌握著某些封邑。除此之外，其他的反對者雖不明示，卻不肯為陽虎盡力，因而削剪陽虎的威望，《左傳·定公八年》：

公侵齊，攻廩丘之郛。主人焚衝，或濡馬褐以救之，遂毀之。主人出，師奔。陽虎偽不見冉猛者，曰：「猛在此，必敗。」猛逐之，顧而無繼，偽顛。虎曰：「盡客氣也。」³²

這場戰役打得有如兒戲，陽虎自然不是滋味，又無法激勵全體士氣，只能針對個別的人冷嘲熱諷。被點名的冉猛好不容易奮勇向前，卻不見後繼的魯軍支援，只得假裝跌落，趁機脫離戰場，故陽虎說魯人「盡客氣也」，顯見魯國貴族毫無士氣，也反應了陽虎不能服眾的窘境。

陽虎專制自尊，不能獲得支持，但是他仍然想孤注一擲。為求一勞永逸，企圖採用釜底抽薪之計，欲剷除季桓子等三桓舊主，立自己及自己的人馬為三桓新主，以有效地掌握權力。三桓子弟中既多有不得志者，彼等與陽虎的出身相類，與陽虎的欲求相同，故此數人一拍即合，《左傳·定公八年》：

季寤、公鉏極、公山不狃皆不得志於季氏，叔孫輒無寵於叔孫氏，叔仲志不得志於魯，故五人因陽虎。陽虎欲去三桓，以季寤更季氏，以叔孫輒更叔孫氏，己更孟氏。³³

陽虎的謀劃雖好，但是反對者並不順從，反而倒戈幫助三桓，《左傳·定公八年》：

冬十月，順祀先公而祈焉。辛卯，禘于僖公。壬辰，將享季氏于蒲圃而殺之，戒都車，曰：「癸巳至。」成宰公斂處父告孟孫曰：「季氏戒都車，何故？」孟孫曰：「吾弗聞。」處父曰：「然則亂也！必及於子。先備諸與？」孟孫以壬辰為期。陽虎前驅，林楚御桓子，虞人以鉞、盾夾之，陽越殿。將如蒲圃，桓子咋謂林楚曰：「而先皆季氏之良也，爾以是繼之。」對曰：「臣聞命後。陽虎為政，魯國服焉。違之徵死，死無益於

³¹ 同上註。

³² 同註 2，頁 964。

³³ 同註 2，頁 965。

主。」桓子曰：「何後之有？而能以我適孟氏乎？」對曰：「不敢愛死，懼不免主。」桓子曰：「往也！」孟氏選圍人之壯者三百人，以為公期築室於門外。林楚怒馬，及衢而騁。陽越射之，不中，築者闔門。有自門間射陽越，殺之。陽虎劫公與武叔，以伐孟氏。公斂處父帥成人自上東門入，與陽氏戰于南門之內，弗勝；又戰于棘下，陽氏敗。³⁴

陽虎的美夢先受挫於林楚抗命，並且倒戈效忠季氏。林楚御季桓子，抓住時機怒馬直衝，進入孟氏的陣地。孟氏趁機將門關上，季桓子獲免，陽虎失去最重要的人質。由於成宰公斂處父既先有備，又即時率師攻入都城；雖然先敗於南門，但終能激勵士氣，在棘下打敗陽虎的軍隊，破碎了陽虎的美夢。

四、出仕（二）孔子

從上述的討論中，可知陽虎仕途的梗概。不過有一個較少為人注意的問題，那就是陽虎步向仕途高峰時，孔子的蹤影何在？孔子並非沒沒無聞，他曾獲孟僖子如此稱道，連陽虎都不曾受此禮遇。孔子（魯襄公二十二年生，551B.C）自云三十而立，四十而不惑，五十而知天命。孔子四十歲為魯昭公三十年（512B.C），陽虎已浮上檯面已四年；至魯定公五年（505B.C）陽虎初掌大權，孔子依然無由出仕。於不惑之年，孔子曾前往齊國，齊景公問政於孔子，有「君君臣臣」的名言。但先有晏子之沮，後有「齊大夫欲害孔子」，終不得用，不得不返魯。就在孔子棲棲遑遑，始終不用之際，也正是陽虎意氣風發的日子。陽虎或在早年曾攬孔子不得與饗，但時移勢變，如今執政專權，為求鞏固權位，亦招攬賢俊，以助功業。於是陽虎對於孔子改絃更張，擺出禮賢下士的身段，《論語·陽貨》：

陽貨欲見孔子，孔子不見，歸孔子豚。孔子時其亡也，而往拜之，遇諸塗。謂孔子曰：「來！予與爾言。」曰：「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」曰：「不可。」「好從事而亟失時，可謂知乎？」曰：「不可。」「日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾！吾將仕矣。」³⁵

此事不知何年，惟必在陽虎執政，亟於拉攏人材之際。若在定公九年，陽虎救難不暇，當無法如此從容矣。我們亦可由此看出，陽虎由早年嫉妒孔子，攬孔子不得與季氏饗；到後來禮賢下士，親自歸豚孔子，此中轉變不可謂小。陽虎問孔子「懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？」孔子為避免觸怒陽虎，不願逕拒，亦不願接話，以沈默暗示婉拒。陽虎未得孔子回應，故自問自答「曰：不可」，以示有心招攬，而孔子不應；接著再度暗示「好從事而亟失時，可謂知乎？」孔子依然不言，於

³⁴ 同註 2，頁 966。

³⁵ 同註 15，頁 154。

是陽虎又「曰：不可」，以自我解嘲。最後，陽虎見孔子終無應允之意，仍然強調「日月逝矣，歲不我與」，寄最後的希望，冀孔子早日投靠。但孔子的回答卻是不痛不癢的「諾！吾將仕矣。」豈以陽虎「親富不親仁」，道不同，不相為謀；又不能顯拒，故輕描淡寫，不得罪以避禍，不躁進以求仕。陽虎固然權謀善變，但的確對孔子釋出善意，此點罕為學者所道，應該提出。當然，更可注意的是，自從陽虎逃離魯國，季桓子重掌政權之後，就是孔子出仕的開始。這也使得孔子回答陽虎「諾！吾將仕矣」之句，特別耐人尋味。

綜理上述，回到孔子的仕途，在陽虎執政之初，孔子也正值「膂力方剛」的四十歲，卻未出仕，乃發出「四十而不惑」的名言，當意有所指。孔子早已受到孟僖子的重視，孟懿子兄弟更是學禮於孔子，是貴族向平民學習的首例。陽虎執政時雖欲延攬孔子，故有饋豚之事，但為孔子婉拒。逮陽虎出奔，權力再度回到季桓子，孔子也剛好在此時出任中都宰。我們相信：孔子出仕應是受到孟懿子推薦，獲季桓子同意。至於季桓子願意任用孔子，應是回報孟懿子之援救，對孟懿子所薦舉自可接受。且孔子之前已拒陽虎之召，季桓子當有所聞，對孔子的取捨必也首肯，故《孔子家語·致思》載：

孔子曰：「季孫之賜我粟千鍾也，而交益親；自南宮敬叔之乘我車也，而道加行。」³⁶

孔子受季氏千鍾粟、南宮敬叔贈車，蓋皆此時事。陽虎出奔，孔子否極泰來，終於踏上仕途。

孔子先任中都宰，《左傳》未載此事，〈世家〉僅敍孔子為中都宰、司空而不詳其事，蓋以二官位階不高。直到孔子為大司寇，夾谷之會始詳其事。《孔子家語》則詳載孔子仕事，其初為中都宰也，《孔子家語·相魯》云：

孔子初仕為中都宰，制為養生送死之節，長幼異食，強弱異任，男女別塗，路無拾遺，器不雕偽。為四寸之棺，五寸之槨，因丘陵為墳，不封不樹。行之一年，而西方之諸侯則焉。定公謂孔子曰：「學子此法，以治魯國，何如？」孔子對曰：「雖天下可乎，何但魯國而已哉！」³⁷

孔子為中都宰一年大展長才，民生日用，無所不用心，「行之一年，而西方之諸侯則焉」，廣受各方肯定，有此成效，之後便升為司空，《孔子家語·相魯》云：

於是二年，定公以為司空。乃別五土之性，而物各得其所生之宜，咸得厥所。先時，季氏葬昭公于墓道之南，孔子溝而合諸墓焉。謂季桓子曰：「貶君以彰己罪，非禮也。今合之，所以揜夫子之不臣。」³⁸

³⁶ 《孔子家語》，頁 15。

³⁷ 同上註，頁 1。

³⁸ 同上註。

升為司空的孔子，免除了原來掌管民生日用的瑣事，卻開展更高層次的政治空間，也讓孔子得以發揮尚未彰顯的長才，「別五土之性，而物各得其所生之宜，咸得厥所」，提高農業生產以改善人民的生活，增加國家的稅收。並且在維季桓子名譽的理由下，「貶君以彰己罪，非禮也。今合之，所以揜夫子之不臣」，順利地將魯昭公的墓合諸於先君墳塋。有此功勞後，又被提拔為（大）司寇，《孔子家語·相魯》云：

由司空為魯大司寇，設法而不用，無姦民。

強公室，弱私家，尊君卑臣，政化大行。初，魯之販羊有沈猶氏者，常朝飲其羊以詐市人；有公慎氏者，妻淫不制；有慎潰氏，奢侈踰法。魯之鬻六畜者，飾之以儲價。及孔子之為政也，則沈猶氏不敢朝飲其羊，公慎氏出其妻，慎潰氏越境而徙。三月，則鬻牛馬者不儲價，賣羊豚者不加飾，男女行者別其塗，道不拾遺，男尚忠信，女尚貞順，四方客至於邑，不求有司，皆如歸焉。³⁹

《孔子家語·始誅》載孔子誅少正卯，或有異說。惟孔子必有政績，才會受到重用。且孔子以知禮聞名，當年孟僖子就是因為不能相禮而自悔恨，還特別告誡其子要向孔子學禮。此次魯、齊夾谷相會，孔子成為相君的不二人選，也成就了孔子仕途的高峰，《孔子家語·相魯》詳載其事而多與《左傳》相同，⁴⁰為省篇幅，只引《左傳·定公十年》的記載：

夏，公會齊侯于祝其，實夾谷。孔丘相，犁彌言於齊侯曰：「孔丘知禮而無勇，若使萊人以兵劫魯侯，必得志焉。」齊侯從之。孔丘以公退，曰：「士兵之！兩君合好，而裔夷之俘以兵亂之，非齊君所以命諸侯也。裔不謀夏，夷不亂華，俘不干盟，兵不偪好——於神為不祥，於德為愆義，於人為失禮，君必不然。」齊侯聞之，遽辟之。將盟，齊人加於載書曰：「齊師出竟而不以甲車三百乘從我者，有如此盟！」孔丘使茲無還揖對，曰：「而不反我汶陽之田，吾以共命者亦如之！」齊侯將享公。孔丘謂梁丘據曰：「齊、魯之故，吾子何不聞焉？事既成矣，而又享之，是勤執事也。且犧、象不出門，嘉樂不野合。饗而既具，是棄禮也；若其不具，用秕稗也。用秕稗，君辱；棄禮，名惡。子盍圖之！夫享，所以昭德也。不昭，不如其已也。」乃不果享。齊人來歸鄆、讎、龜陰之田。⁴¹

二書記載大同小異，相同者如相禮、化劫、定盟、拒享、歸地等，相異者如斬侏儒、歸邑數目；更值得注意的是《左傳》載齊人認定孔子「知禮而無勇」，但是

³⁹ 同上註，頁 1-2。

⁴⁰ 同上註，頁 1-2。

⁴¹ 同註 2，頁 976。

《家語》中就不見此句，可見二書於記載時各有取捨。雖然，孔子的功業仍為人所重，故二書皆詳載此事也。

夾谷之會帶給魯國重大的外交勝利，在兵不血刃的情況下，收回失去已久的汶陽之田。這麼重大的成就不但使孔子聲名大振，更為魯定公重振失去已久的國君權威。打鐵趁熱之際，孔子實踐他張公室杜私門的信念，欲將三桓封邑的城牆拆除，使三桓無法割據抗命，俯首君命，《孔子家語·相魯》云：

孔子言於定公曰：「『家不藏甲，邑無百雉之城』，古之制也。今三家過制，請皆損之。」乃使季氏宰仲由隳三都。叔孫不得意於季氏，因費宰公山弗擾率費人以襲魯。孔子以公與季孫、叔孫、孟孫，入于費氏之宮，登武子之臺，費人攻之，及臺側。孔子命申句須、樂頎勒士眾下伐之，費人北，遂隳三都之城。⁴²

孔子認為「今三家過制，請皆損之」，這是「張公室」的最有力的做法，也是孔子堅持的信念。但是力主「張公室」卻非僅孔子一人，時人亦有此說辭，惟彼等假為口實耳，如《左傳·昭公十二年》：

南蒯之將叛也，其鄉人或知之，過之而歎，且言曰：「恤恤乎！湫乎！攸乎！深思而淺謀，邇身而遠志，家臣而君圖，有人矣哉！」⁴³

南蒯的鄉人說南蒯「家臣而君圖，有人矣哉」，也就是說南蒯的說辭是「張公室」，但不為鄉人看好耳，兩年之後，南蒯失敗奔齊，對齊國君臣的說辭依然是「臣欲張公室也」。如此不慚的大言，遭到齊國貴族當面指責，《左傳·昭公十四年》：

（南蒯）遂奔齊。侍飲酒於景公，公曰：「叛夫！」對曰：「臣欲張公室也。」子韓皙曰：「家臣而欲張公室，罪莫大焉。」⁴⁴

「家臣而欲張公室，罪莫大焉。」也就是說：家臣沒有義務，甚且沒有名分可以出面「張公室」。至於誰才應該「張公室」呢？自然是那些執政的貴族大臣。他們把持政權，架空國君，已非朝夕，魯國尤其嚴重。結果魯國的三桓不出面「張公室」，反倒是小小的家臣「張公室」，豈非南蒯自我角色混殺？貴族豈不罪加一等？家臣不知國，蓋有人知之矣，《左傳·昭公二十五年》：

公使邠孫逆孟懿子。叔孫氏之司馬馮戾言於其眾曰：「若之何？」莫對。又曰：「我，家臣也，不敢知國。凡『有季氏與無』，於我孰利？」⁴⁵

⁴² 同註 15，頁 2。

⁴³ 同註 2，頁 792。

⁴⁴ 同上註，頁 819。

⁴⁵ 同上註，頁 894。

家臣不知國政，以其身分地位不宜，而家臣之強禦者乃假為借口，欲欺世盜名，適見其自曝其短。孔子則不然，身為魯國大臣，欲實現君君臣臣，堅持張公室以抑權臣。之前或只能託諸空言，如今挾勝利餘威，為魯國上下敬服，故能付諸實踐。惟三桓所以倨傲不馴者，以其封邑牆高且厚，食足兵強也。若能將其城牆摧壞，使彼無所屏障，必然俯首就範，竟為純臣矣。孔子此時的重點就是拆毀三桓封邑的城牆，叔孫氏無力反抗，郈邑最先被拆除。棘手的是季孫氏的費邑，不過孔子也早有安排，他先使子路為費宰，以控形勢。但在墮費的過程中，仍受到季氏強權家臣的反抗，《左傳·定公十二年》：

仲由為季氏宰，將墮三都，於是叔孫氏墮郈。季氏將墮費，公山不狃、叔孫輒帥費人以襲魯。公與三子入于季氏之宮，登武子之臺。費人攻之，弗克。入及公側，仲尼命申句須、樂頎下，伐之，費人北。國人追之，敗諸姑蔑。二子奔齊，遂墮費。將墮成，公斂處父謂孟孫：「墮成，齊人必至于北門。且成，孟氏之保障也。無成，是無孟氏也。子偽不知，我將不墮。」冬，十二月，公圍成，弗克。⁴⁶

將墮費，費宰公山不狃及陽虎同黨叔孫輒抗命不墮，並且率費人偷襲魯君，定公、孔子與三桓登季武子之臺以避難。費人攻勢猛烈，進逼至臺下，情勢危急。孔子命申句須樂頎至臺下力抗，又在國人的支援下，於姑蔑打敗費人，叛臣公山不狃及叔孫輒奔齊，於是子路得以墮費的城牆。叔、季二邑既被已，只剩下孟孫氏的郈待墮；一旦墮郈，就可完成孔子張公室，杜私門的理念。不料孟懿子私心作祟，在成宰公斂處父的勸誘下反悔。魯國雖然圍郈，卻無法攻克。季桓子和叔孫武叔當也暗中呼應，孔子的心願不但無法達成，還被迫出奔，不得不週遊列國。孔子在魯的仕途告終，蓋始料未及也。⁴⁷

五、遊仕

（一）陽虎

其實陽虎經過幾年的執政，屢盟國人，其執政威權已經為國人接受。甚至當季桓子要求林楚援救時，林楚的答覆是「陽虎為政，魯國服焉」，可見魯國國人和貴族步調不同。惟陽虎雖能得到國人的順服，但遭貴族強烈反對，故不能稱心如意耳。蓋陽虎為孟孫氏支屬，其宗主孟懿子豈肯受脅？孟孫氏的成宰公斂陽又豈肯受陽虎之命？故陽虎雖能執國政，但是在孟孫氏的宗族之內，他仍然屬於邊

⁴⁶ 同註 2，頁 980。

⁴⁷ 見《史記·孔子世家》，同註 3，頁 1917。

緣份子，終不能掌握孟孫家族以為己用。一旦孟懿子帶頭反抗，並救出季桓子之後，季、孟為一，形勢底定。陽虎雖然挾持魯定公和叔孫武叔，依然擋不住對方的攻勢，終以戰敗收場，《左傳·定公八年》：

陽氏說甲如公宮，取寶玉、大弓以出，舍于五父之衢，寢而為食。其徒曰：「追其將至。」虎曰：「魯人聞余出，喜於徵死，何暇追余？」從者曰：「嘻！速駕，公斂陽在。」公斂陽請追之，孟孫弗許。陽欲殺桓子，孟孫懼而歸之。子言辨舍爵於季氏之廟而出。陽虎入于謹、陽關以叛。⁴⁸

陽虎說自承：「魯人聞余出，喜於徵死，何暇追余？」由是可見陽虎在魯國的威名多麼震懾人心。他「說甲如公宮，取寶玉、大弓以出」，連甲冑都不穿著，顯見其毫無忌憚。盜了寶物之後，在五父之衢休息進食，他的部下提醒他「追其將至」，他卻毫不擔心，斷定「魯人聞余出，喜於徵死，何暇追余？」不過他的部下卻知道他最畏懼的人是誰，勸他「嘻！速駕，公斂陽在。」雖然有公斂處父在，但陽虎還是毫不擔心，因為三桓不比公斂陽那麼有勇氣，當「公斂陽請追之，孟孫弗許」，可見孟孫之畏懼。其實公斂陽對季孫並無好感，對於季孫氏久執魯國大權也不以為然，遂欲趁機殺季桓子，使孟孫氏獨大。可惜他的主人沒有他的勇氣與見識，「陽欲殺桓子，孟孫懼而歸之」，於是季桓子又重拾大權。但三桓已被看破手腳，所以連季氏的叛人子言在出奔之前，都敢「辨舍爵於季氏之廟而出」，完全無視季桓子的存在，可見彼等對三桓心無畏懼也。

陽虎雖然在魯國被公斂陽擊敗，但他並不死心，想要找齊國以為奧援，助其伐魯，奪回權力，《左傳·定公九年》：

六月，伐陽關。陽虎使焚萊門。師驚，犯之而出奔齊，請師以伐魯，曰：「三加，必取之。」齊侯將許之。⁴⁹

陽虎憑著三寸不爛之舌，說得齊景公怦然心動，只要三次出兵魯國，便可將整個魯國吞下，這是多麼誘惑的說辭。不過務實派的貴族則提出較現實的看法，並揭穿陽虎的真面目，《左傳·定公九年》：

鮑文子諫曰：「臣嘗為隸於施氏矣，魯未可取也。上下猶和，眾庶猶睦，能事大國，而無天蓄，若之何取之？陽虎欲勤齊師也！齊師罷，大臣必多死亡，已於是乎奮其詐謀。夫陽虎有寵於季氏，而將殺季孫，以不利魯國，而求容焉。親富不親仁，君焉用之？君富於季氏，而大於魯國，茲陽虎所欲傾覆也。魯免其疾，而君又收之，無乃害乎？」⁵⁰

⁴⁸ 同註 2，頁 965-966。

⁴⁹ 同註 2，頁 968。

⁵⁰ 同上註。

魯國的情況不如陽虎所說的那麼糟，「上下猶和，眾庶猶睦，能事大國，而無天菑，若之何取之？」僅憑三次出兵，不可能消滅魯國，收為已有。非但如此，連番的戰爭會遭成齊國重大的損失，以及「齊師罷，大臣必多死亡」。趁著這個機會，陽虎必會「奮其詐謀」，剷除異己，獨攬大權。且陽虎的劣跡齊景公豈有不知？他在魯國的做為：「夫陽虎有寵於季氏，而將殺季孫，以不利魯國，而求容焉。」為陽虎之上者，豈易為哉？陽虎的人格特質是「親富不親仁」，是個視利鬼，見利忘義，所以「君焉用之」？更何況「君富於季氏，而大於魯國，茲陽虎所欲傾覆也。魯免其疾，而君又收之，無乃害乎？」如果貿然留用陽虎，那麼前一個受害者是季桓子，下一個就會是齊景公。

經過鮑文子的慷慨陳辭，齊景公終於打消侵魯的念頭。同時，為了免除可能的禍害，又將陽虎囚禁到遠處。但是陽虎就是能虛實莫測，明明在西才容易逃到晉國，陽虎卻故意說是願意囚於齊東，使齊人中計，順利奔逃。窺此一斑，亦可知陽虎多謀，《左傳·定公九年》：

齊侯執陽虎，將東之。陽虎願東，乃囚諸西鄙。盡借邑人之車，鋏其軸，麻約而歸之。載蔥靈，寢於其中而逃。追而得之，囚於齊。又以蔥靈逃，奔宋，遂奔晉，適趙氏。仲尼曰：「趙氏其世有亂乎！」⁵¹

陽虎不知有何魅力，以一個被囚禁的魯國人，竟然能夠「盡借邑人之車」，可見其詭謀確有過人之處。借車之後，陽虎便「鋏其軸，麻約而歸之」，然後躲在棺材之中逃跑。沒想到齊人竟能「追而得之，囚於齊。」陽虎不死心，故計重施，「又以蔥靈逃，奔宋。」宋國小，不足以讓陽虎發揮，於是陽虎「遂奔晉，適趙氏。」晉國當時六卿互相傾軋，陽虎卻選擇勢力並非最強大的趙氏。除了先前范獻子與三桓關係太密之外，豈以其與趙簡子氣味相投乎？豈趙簡子亦非善類，不懼桀黠，反能善用此輩之陽虎？孔子判斷「趙氏其世有亂乎」，蓋陽虎奸狡難御，為其上者易罹禍，季桓子是顯例。且以大國之齊尚不敢用，何況趙簡子並非晉卿之最強？故孔子並不看好。但趙簡子正因重用陽虎，一再打敗范氏、中行氏以及諸侯的聯軍，成為最大的勝利者。趙簡子能御，故重用陽虎；陽虎亦有其過人之處，能助趙簡子反敗為勝，能為自己增添功績，更能使孔子的預測失準，《左傳·哀公二年》：

六月乙酉，晉趙鞅納衛大子于戚。宵迷，陽虎曰：「右河而南，必至焉。」使大子繞，八人衰絰，偽自衛逆者。告於門，哭而入，遂居之。秋八月，齊人輸范氏粟，鄭子姚、子般送之。士吉射逆之，趙鞅禦之，遇

⁵¹ 同上註。

於戚。陽虎曰：「吾車少，以兵車之旆與罕、駟兵車先陳。罕、駟自後隨而從之，彼見吾貌，必有懼心，於是乎會之，必大敗之。」從之。⁵²

鄭師大敗，獲齊粟千車。⁵³

此役陽虎大展長才有三，一、明地理。趙簡子大軍「宵迷，陽虎曰：『右河而南，必至焉。』」熟知地理是知兵的重要關鍵，趙簡子大軍迷路，陽虎卻能率全軍脫困，可見其對地理之明察。二、多謀略。「使大子統，八人衰絰，偽自衛逆者。告於門，哭而入，遂居之。」使衛大子蒯聩假扮喪家，騙過關門，入據戚地。三、善軍旅。鐵之戰時，趙簡子居於劣勢，但是陽虎能使之置死地而後生，其云：

吾車少，以兵車之旆與罕、駟兵車先陳。罕、駟自後隨而從之，彼見吾貌，必有懼心，於是乎會之，必大敗之。

在其精心策畫之下，趙軍以寡擊眾，終於「鄭師大敗，獲齊粟千車」，再創事業高峰。相較之下，衛靈公問陣，孔子不答而去。雖曰君子有所為有所不為，惟仕途再挫，才無所用。身處後世，見小人陽虎尚能大放異彩，孔子君子反倒千山寂寥，將如何感歎？

鐵之戰後七年，陽虎仍然活躍在趙簡子陣營，上引《左傳·哀公九年》：

晉趙鞅卜救鄭，遇水適火，占諸史趙、史墨、史龜。史龜曰：「是謂『沈陽』，可以興兵，利以伐姜，不利子商。伐齊則可，敵宋不吉。」史墨曰：「盈，水名也；子，水位也。名位敵，不可干也。炎帝為火師，姜姓其後也。水勝火，伐姜則可。」史趙曰：「是謂『如川之滿，不可游也。』鄭方有罪，不可救也。救鄭則不吉，不知其他。」陽虎以《周易》筮之，遇〈泰〉之〈需〉，曰：「宋方吉，不可與也。微子啟，帝乙之元子也。宋、鄭，甥舅也。祉，祿也。若帝乙之元子歸妹而有吉祿，我安得吉焉？」乃止。⁵⁴

可見陽虎仍為趙簡子謀主，在其陳營中活躍，惟於《左傳·哀公十年》：

夏，趙鞅帥師伐齊，大夫請卜之。趙孟曰：「吾卜於此起兵，事不再令，卜不襲吉。行也！」於是乎取犁及轅，毀高唐之郭，侵及賴而還。⁵⁵

卻不見陽虎事跡，蓋陽虎卒於此後。再過六年，即魯哀公十六年，孔子亦卒。二人年壽相當，才能相若，仕途相類，浮沈相似，可謂一生與共矣。

⁵² 同註 2，頁 994。

⁵³ 同註 2，頁 996。

⁵⁴ 同註 2，頁 1014。

⁵⁵ 同註 2，頁 1015。

(二) 孔子

孔子以直道事人，卻被三桓強迫出奔，心不能平，《論語·微子》載柳下惠云：

直道以事人，焉而不三黜；枉道以事人，何必去父母之國？⁵⁶

此慨君子同有。相較之下，陽虎既囚其主季桓子，又欲殺之；若非最後逆天違人，早已叱吒魯國，高下由心矣，其被迫出奔，良有以也。反之，孔子尊君守禮，謹遵臣節，為張公室、墮三都，竟遭三桓忌恨，被迫出奔。孔子與陽虎道不同，不相為謀，卻落得同樣的下場，豈不令人多有感慨？直道、枉道，殊途同歸，世事之弔詭，莫此為甚也。

孔子離開魯國，可謂千萬般不願，《孟子·萬章下》：

孔子之去齊，接淅而行；去魯，曰：「遲遲吾行也。」去父母國之道也。可以速而速，可以久而久，可以處而處，可以仕而仕，孔子也。⁵⁷

如此重大事情，而《孔子家語》不載，當有其意。孔子既去魯，遂前往衛國，再次出仕，但隨即遭譖言離開，《史記·孔子世家》：

孔子遂適衛，主于子路妻兄顏濁鄒家。衛靈公問孔子：「居魯得祿幾何？」對曰：「奉粟六萬。」衛人亦致粟六萬。居頃之，或譖孔子於衛靈公。靈公使公孫余假一出一入。孔子恐獲罪焉，居十月，去衛。⁵⁸

不久，孔子又回到衛國，期能再仕，終以志向不合又去，《史記·孔子世家》：

去即過蒲。月餘，反乎衛，主蘧伯玉家。靈公夫人有南子者，使人謂孔子曰：「四方之君子不辱欲與寡君為兄弟者，必見寡小君。寡小君願見。」孔子辭謝，不得已而見之。夫人在絺帷中。孔子入門，北面稽首。夫人自帷中再拜，環珮玉聲璆然。孔子曰：「吾鄉為弗見，見之禮答焉。」子路不說。孔子矢之曰：「予所不者，天厭之！天厭之！」居衛月餘，靈公與夫人同車，宦者雍渠參乘，出，使孔子為次乘，招搖市過之。孔子曰：「吾未見好德如好色者也。」於是醜之，去衛，過曹。⁵⁹

《論語·衛靈公》載孔子離開衛國的原因是：

⁵⁶ 同註 15，頁 164。

⁵⁷ 同註 14，頁 176。

⁵⁸ 同註 3，頁 1919。

⁵⁹ 同註 3，頁 1920-1921。

衛靈公問陳於孔子，孔子對曰：「俎豆之事，則嘗聞之矣；軍旅之事，未之學也。」明日遂行。在陳絕糧。從者病，莫能興。子路慍見曰：「君子亦有窮乎？」子曰：「君子固窮；小人斯濫矣。」⁶⁰

孔子離開衛國，棲棲遑遑，希望有重用自己的君主，有發揮長才的空間，因此孔子曾一度興起投奔他處之想，《史記·孔子世家》：

佛肸爲中牟宰，趙簡子攻范、中行，伐中牟。佛肸畔，使人召孔子，孔子欲往，子路曰：「由聞諸夫子『其身親爲不善者，君子不入也』。今佛肸親以中牟畔，子欲往，如之何？」孔子曰：「有是言也：『不曰堅乎？磨而不磷；不曰白乎？涅而不淄。』我豈匏瓜也哉！焉能繫而不食？」⁶¹

中牟地小，佛肸非主，不足聖人發揮，惟孔子終難避免興念，蓋積鬱已久，不吐不快耳。且當時另有一人或更優於佛肸，但為理念之故，使孔子裹足不前，《史記·孔子世家》：

孔子既不得用於衛，將西見趙簡子。至於河而聞竇鳴犢、舜華之死也，臨河而歎曰：「美哉水，洋洋乎！丘之不濟此，命也夫！」子貢趨而進曰：「敢問何謂也？」孔子曰：「竇鳴犢、舜華，晉國之賢大夫也。趙簡子未得志之時，須此兩人而後從政；及其已得志，殺之乃從政。丘聞之也：『剝胎殺夭，則麒麟不至郊；竭澤涸漁；則蛟龍不合陰陽；覆巢毀卵；則鳳皇不翔。』何則？君子諱傷其類也。夫鳥獸之於不義也尚知辟之，而況乎丘哉！」乃還息乎陬鄉，作爲〈陬操〉以哀之，而反乎衛，入，主蘧伯玉家。⁶²

我們不知「趙簡子未得志之時，須此兩人而後從政；及其已得志，殺之乃從政」是在什麼時候，但我們可以懷疑：此二人之死是否與陽虎有關？孔子所以臨河興歎，是否也因為陽虎此時正受趙簡子重用？以陽虎邪僻之行徑、與孔子之不合，如果貿然投奔，幸運的，或許逃死，但也很難與共事；若不幸，為陽虎所譖，則死無日矣。謀定後動，孔子終於打消投奔趙簡子的念頭。

孔子自魯定公十四年週遊列國，漂泊不定；陽虎則於二年後大放異彩於鐵之役，並於其後七年又助趙簡子伐齊。哀公九年之後陽虎無聞，孔子則回到魯國，雖被尊為國老，終不能一展長才。二人境遇，一彼一此，可謂小人之幸，聖人之不幸耳。

⁶⁰ 同註 15，頁 137。

⁶¹ 同註 3，頁 1924。

⁶² 同註 3，頁 1926。

六、結語

其實陽虎與孔子相交集的時間甚長，二人甚至早在年輕的時候，交際就已開始，只不過在此階段孔子頗受陽虎打壓而已，以孔子早受孟僖子誇讚，陽虎大不平也。證以後事，陽虎實有勇有謀之人，其鋒穎早現，但未置囊中，不得展現耳。故本人以為孔子被擯，不宜排除陽虎的心結。由此推論，陽虎睚眦之人，既先投趙簡子，宜孔子臨河而歎也。

再就陽虎與孔子仕途的比對而言，自定公五年陽虎開始掌握魯國大權，至定公九年陽虎出奔，前後約有五年時間，雖以出奔收場，亦可謂當時獨領風騷。尤可說明者，陽虎還曾經有意提拔孔子，惟孔子婉拒耳。陽虎出奔後，孔子正式踏上仕途，但是一開始僅為中都宰，至定公十年升為司空、為大司寇，於夾谷之會為魯國取回汶陽之田，是魯對齊外交的重大勝利，更將孔子推向仕途的高峰。定公十二年墮三都，弗克。逮定公十三年饋肉不至，孔子便週遊列國。總計孔子在魯的仕途前後只有五年，高峰算是四年，勉強與陽虎相同，但未專有魯政，風光的程度比陽虎還不如。二者先後出奔，下場相同，正所謂「同是天涯淪落人，相逢何必曾相識」。

接下來就出奔、週遊比較而言，孔子週遊列國，除了衛靈公曾短暫禮聘之外，其餘諸侯莫肯用者。陽虎雖然被孔子批評，但是至少受到趙簡子的重用。雖未臻卿相，至少得意於一時。相較之下，孔子在匡被圍，陳、蔡乏糧，楚君弗用，越王弗納，最後雖回到魯國，依然只為國老，未能發揮所長，境遇之淒慘，過於陽虎。

就生徒部分而言，上引陽虎雖自云「不善樹人」，卻又一一歷數被所樹者出賣，可見隨從陽虎因而出仕者不少。孔子未云其善樹人否，惟隨從孔子因而出仕者如子路、冉求、子貢、子羔等等，皆孔子所樹也。孔子有《家語》、《論語》載其言行，陽虎雖不如，亦曾有「為富不仁」之言流傳，為孟子所述。

對比以上可知：陽虎所有，即孔子所有；陽虎所行，即孔子所行。雖正邪不同，惟相似相類之處，何其多也。例如：陽虎欲張公室，孔子亦欲張公室，此二人相同之處；陽虎假借張公室以遂私欲，孔子實踐張公室以尊君權，此二人相異之處。陽虎、孔子俱不得志而出奔，此二人相同之處；陽虎逞私欲而被逐，孔子因公利而被放，此二人相異之處。但不論如何，陽虎小人，為逞私欲，被迫出奔也固宜；孔子聖人，為堅持理念，致使仕途生波，被迫週遊，能不感慨？又同是遊仕，陽虎依然大展長才，鐵之役更一戰成名；孔子雖也被問軍旅，卻選擇拒絕回答，以至無所發揮。聖人小人，殊途同歸，同歸殊途，能不令人浩歎乎。

（本篇之作，承國科會補助，謹此致謝。計畫編號：NSC 101-2410-H-110-047 流水號：102WFA0800095）

引用書目

一、傳統文獻

- 〔戰國〕左丘明：《國語》，臺北：宏業書局，1980年。
- 〔戰國〕莊子著，郭慶藩集釋，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 〔戰國〕韓非著，陳奇猷校注：《韓非子集釋》，北京：中華書局，1959年。
- 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局 1981年。
- 〔魏〕王肅注：《孔子家語》臺北：世界書局，1991年。
- 〔清〕焦循：《孟子正義》，臺北：復興書局，1972年。
- 〔清〕劉寶楠：《論語正義》，臺北：世界書局，1973年。
- 〔清〕顧棟高：《春秋大事表》，臺北：鼎文書局，1974年。
- 〔日本〕竹添光鴻：《左氏會箋》，臺北：新文豐出版社，1987年。
- 〔日本〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1977年。
- 《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1993年5月景印清嘉慶20年〔1815〕《重刊十三經注疏附校刊記》，1993年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：源流出版社，1982年。

二、近人論著

- 下村湖人：〈陽貨送孔子烤乳豬以後〉，《學習博覽》2009年第3期，頁56。
- 司馬真：〈陽虎生不逢時〉，《瞭望》1993年第52期，頁48。
- 吳勁雄：〈陽貨名字新考〉，《淄博師專學報》2009年第1期，頁46-48。
- 吳勝：《晉國卿族政治研究》，山西大學歷史文化學院碩士論文，2008年。
- 李怡巖：〈陽貨與陽虎〉，《歷史研究》129期，1998年10月，頁120-124。
- 林宜青：〈《論語·陽貨》「唯女子與小人為難養也」析論〉，《商業文化》（學術版）2007年第5期，125-127。
- 南懷瑾：〈南懷瑾講論語之「陽貨歸豚」〉，《學習博覽》2009年第3期，頁57。
- 施之勉：〈讀史記會注考證札記——夫子貌似陽虎、兩具〉，《大陸雜誌》67卷1期，1983年7月，頁35。
- 郭克煜、駱承烈：〈孔子與陽虎〉，《學術月刊》1981年第11期，頁50-53。
- 陳仁華：〈陽虎的惡名〉，《書屋》2005年第2期，頁55-58。
- 喬家駿：〈我行我素，特立獨行——陽虎其人其事及其評價新探〉，《問學》第11

期，2007年6月，頁177-199。

劉文強：〈晏子與孔子……出土文獻與傳世典籍的詮釋〉，紀念譚樸森先生逝世兩周年國際學術研討會，2009年6月，上海：復旦大學。

劉思宇、林瑋：〈從《論語·陽貨》看孔子人格衝突背後的文化邏輯〉，《安徽文學》2008年第10期，頁162。

Confucius and Yang Hu

Liu, Wen-chiang*

Abstract

Yang Hu, a contemporary of Confucius and a countryman of Lu, was a man of great intellect. Yang Hu accomplished a great deal during his official career, yet few modern scholars recognize his achievements. This article intends to compare Yang Hu and Confucius, focusing on their careers and achievements.

Keywords: Confucius, Yang Hu, Tso-chuan, bravery, wandering civil service.

* Professor, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-Sen University.

現身說法 ——顏之推《冤魂志》對報應驗證的書寫策略*

李昭鴻**

提 要

今本《冤魂志》係輯佚而成，保留約六十則故事，卻都以鬼靈復仇故事為主題。雖然是書主要取材歷代經史典籍，或由顏之推撰作完成，但都強調被害者的死並非出於偶然，而是生前受到冤枉造成，明白表達遭鬼靈害死之加害者的人品或行事有瑕疵。雖然故事本身或落入圓滿結局的俗套，卻隱含顏之推對現實人生想法的投射，及受害者面對不公平之事時，希求正義伸張和落實報應機制的心態，彰顯報應理論能超越時空的拘限被證實，藉此達到宣說善惡有報觀念的目的。然而，顏之推並不單純只有對佛教因果說進行複製，還融合了中國傳統的報應思想，以獲取更多讀者的認同，達到利用《冤魂志》向世人推廣佛教的目的。

關鍵詞：顏之推、《冤魂志》、因果報應、鬼靈復仇、志怪小說

* 感謝兩位匿名審查者提供諸多具體修正意見，使本文更臻完善，謹致深摯謝忱。

** 現任新生醫護管理專科學校通識教育中心專任助理教授
收稿日期：102年12月28日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

中國報應觀念的產生由來已久，《易經》有云：「積善之家，必有餘慶；積不善之家，必有餘殃。」¹《尚書》亦記載：「天道福善禍淫。」²《左傳》則曰：「聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。」³諸此種種，莫不以儒家道德規範為依歸，闡述善有善報、惡有惡報的理則，彰顯人間善惡遙契天道獎懲的教化意義，隱含人的行為將影響後代子孫的概念。但是當現實生活裡的經驗體會，丕顯善人得惡報和惡人得善報之例證重重，道教承負說對於因果觀點的詮證，適給予對天理法則存疑惑者一個公平的交代。成書於東漢時期的道教經典《太平經》即有云：「為人先生祖父母不容易也，當為後生者計，可毋使子孫有承負之厄。」又云：「承負者，天有三部，帝王三萬歲相流，臣承負三千歲，民三百歲。皆承負相及，一伏一起，隨人政衰盛不絕。」⁴「因復過去，流其後世，成承五祖。一小周十世，而一反初。或有小行善不能厭，囹圄其先人流惡承負之災，中世滅絕無後，誠冤哉。」⁴《太平經》承繼中國傳統思想，並無前世和來生概念，但透過血緣關係的制約，開解世人對善無善報和惡無惡報現象的質疑，恢復對天道公理的信心，使人人能離惡向善。同時交代人生在世得前承五代、後負五代，前後共十代的承負周期，個人行為與禍福來由，係承載著祖先們的所作所為，而個人善惡亦得由後代子孫背負，藉此約束人的行事作為。此外，地位愈高者影響愈大，後世子孫承負的時間也愈久，將承負範圍由家族擴大至國家、天下。再者，由於受果報的主體終究是其自身或子孫，因為受到天的算紀而遭減損壽命，呼應中國古來「澤被後世」、「封妻蔭子」等說法，有助於世人對因果報應觀的理解和接受。

到了南北朝末期，佛教在中國已廣為流傳，且有很大的勢力，就連道教也受到影響。對於因果報應問題，或接受佛教「精靈不死」的觀念，⁵使受報思想有更大的發揮空間。佛教「業報輪迴說」認為，由過去的無明煩惱造作諸業，播下生死的苦因，於是生起種種妄念，從而對外界事物凝滯執著，最後產生貪愛和欲

¹〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：〈坤〉，《周易正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第1，頁26a。

²〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：〈商書·湯誥〉，《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第8，頁10b。

³〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：〈昭公七年〉，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本），卷第44，頁17a。

⁴文見王明輯校：〈樂生得天心法第五十四〉和〈解承負訣〉，《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），頁80和頁22。

⁵見湯一介：〈「承負」說與「輪迴」說〉，《魏晉南北朝時期的道教》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁372。

望，⁶成為惡念惡行的根源。由於佛教是以個人生命「前世—今世—來世」的輪迴，將時間做無限的延展放大，其雖將報應對象集中在個人，呈現自身造惡、自身受報的結果；⁷卻也因為和現世裡的報應期待有落差，動搖世人對佛教因果論的信心。特別是對於受害者來說，未能目睹加害者受到報應，除不免會有怨憤難消之感外，還會對天道產生質疑。基於尋求被害者的心理平衡，落實自作自受式的業報理論，增添宗教信仰的說服力，使為惡者在現世得到應有懲治，讓受禍殃者得更能夠坦然接受，是促成鬼靈復仇觀念的形成。雖然過去對於六朝志怪小說的研究，已有就鬼靈現身詮釋與復仇關連，同時援引《冤魂志》裡的例證以為說解；⁸但若以《冤魂志》為核心，針對其復仇故事進行研究者，則集中在對復仇問題的成因和內部蘊含的文化特性解讀，⁹而仍有可以探討和發展的空間。從讀者的角度來看，顏之推作《冤魂志》本帶有宣教目的，縱使鬼靈屬超現實的存在，其想法卻是延續著生前記憶而來，富有真實人性的意味。雖然《冤魂志》也反映出佛教思想仍未被廣泛接受的實際情形，及當時社會大眾因為對死後情境未知，存有多種幻想和期待的可能性，卻正突顯現實生活中法理、文化和宗教問題。由於書中並不強調崇經像和造佛塔等，只著重因果報應故事的呈現，所以除了佛教信徒外，一般的知識分子也能接受，故有強化社會道德規範的功能，還能達到佛教戒殺勸世的理想，較諸劉義慶（403-444）《宣驗記》、王琰《冥祥記》等宗教性格鮮明的釋氏輔教之書，其影響層面顯非他書所能比擬。¹⁰特別是鬼靈復仇情節，不僅是顏之推驗證報應故事的書寫策略，同時傳達了佛教因果思想的根髓，彰顯《冤魂志》的獨特性所在。因此，本文以《冤魂志》文本為依據，探討顏之推寄寓善惡有報的策略，是如何運用鬼靈復仇的書寫技巧，呈現編撰者的寫作目的，及被害者的心理狀態。且歸結顏之推不單純只有對佛教因果說複製，還融合

⁶ 前述道教果報說和此處佛教果報說之觀點，詳論請參徐明生：〈「承負」與「輪回」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008年第2期，頁11。

⁷ 見袁光儀：〈《太平經》承負報應思想探析〉，《成大宗教與文化學報》第2期（2002年12月），頁193-194。

⁸ 相關研究，可參王立：《中國古代復仇文學主題》（長春：東北師範大學出版社，1998年）；劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第29期（2006年9月）；沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》（天津：南開大學中國古代史碩士論文，2007年）；劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》（桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，2009年）；李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第16期（2010年6月）和涂品卉：《六朝志怪小說復仇主題研究》（屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士班，2013年）。

⁹ 以《冤魂志》裡的復仇故事進行研究的論著，主要有喻忠杰：《《冤魂志》鬼魂復仇故事研究》（甘肅：蘭州大學中國古代文學研究所碩士論文，2008年）和喻忠杰：〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉，《中國古代文學研究》2010年12期。其中，〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉一文，係喻忠杰據其碩士論文裡的相關研究修訂完成。

¹⁰ 見王國良：《顏之推冤魂志研究》（臺北：文史哲出版社，1995年），頁5和30。

了中國傳統的報應觀念，藉此滿足讀者對報應法則的期待。則《冤魂志》對於佛教推廣的貢獻，及其在小說史上的特殊性也油然呈顯。

二、文獻檢核：作者及版本問題探討

作者顏之推（531-591），字介，祖籍琅邪臨沂（今山東臨沂），世居建康（今南京），生於士族家庭。十九歲即得梁湘東王蕭繹賞識，任為國右常侍；侯景亂後，蕭繹即帝位於江陵，以之推為散騎侍郎。梁元帝承聖三年（554），西魏攻陷江陵，梁朝滅亡，之推被俘。獲得西魏大將軍李穆器重，令掌其兄李遠書翰，隨後遭遣至弘農郡。因思念故國，趁黃河水漲時，偕妻兒逃奔北齊，歷任奉朝請、趙州功曹參軍、司徒錄事參軍、通直散騎常侍、中書舍人、黃門侍郎等職。承光元年（577），北齊為北周所滅，之推仕宦於北周，被徵為御史上士。北周靜帝大定元年（581），隋取代北周，太子楊勇召之推為學士，不久以疾終。顏之推任官四朝，曾經歎息「三為亡國之人」¹¹。平生「好飲酒，多任縱，不脩邊幅，時論以此少之。」¹²然博覽群書，為文辭情並茂，著作雖豐，惜多散佚不存，除《冤魂志》外，現存尚有《顏氏家訓》二十篇。

《冤魂志》，別題《還冤志》、《還冤記》、《冤報記》、《怨魂志》、《北齊還冤志》、《北齊還冤記》。現存佚文中，記事最晚者為《太平廣記》卷一二九所引〈後周女子〉，因此則述及周宣帝（559-580）死之事，且在宣帝前加稱國號，可見此書完成於周朝被滅、隋代建立之後。原書三卷，惜已亡佚，今傳多為明、清時輯錄，且多題作一卷，主要有宋陳仁子輯校本、《續百川學海》本、《重編說郛》本、《唐宋叢書》本、《五朝小說》本、《五朝小說大觀》本、《寶顏堂秘笈》本、《增訂漢魏叢書》本、《詒經堂藏書》本、《古今說部叢書》本、《筆記小說大觀》本、《叢書集成初編》本等，然各本篇數未盡相同。其中，陳仁子輯校本或係原書失傳後，從《法苑珠林》抄出《冤魂志》舊文，重新刊印而來。唯陳氏檢閱未周，遺漏〈徐光〉、〈莊子儀〉、〈趙王如意〉、〈漢宋皇后〉、〈諸葛恪〉五篇，收錄三十七篇。¹³《寶顏堂秘笈》本則較陳仁子輯校本少〈杜伯〉，又誤將張祚和麴儉事合為一則，故實有三十六篇。《四庫全書總目》載所錄為何鏜《漢魏叢書》三卷本，今觀《四庫全書》本之篇目、次第與《寶顏堂秘笈》本相同，知《四庫全書》之編者誤將其所謂刊削不全之《寶顏堂秘笈》本收入，《四庫全書珍本》和《諸子集成補編》又據以影印，而《續百川學海》本、《重編說郛》本、《唐宋叢書》本、《五朝小說》本、《五朝小說大觀》本、《古今說部叢書》本、《筆記小說大觀》

¹¹ 見〔隋〕李百藥：〈文苑傳·顏之推〉，《北齊書》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷45，頁25b。

¹² 見〔隋〕李百藥：〈文苑傳·顏之推〉，《北齊書》，卷45，頁17b。

¹³ 詳論請參王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁8。

本、《叢書集成初編》本亦皆屬此一系統。再者，王謨《增訂漢魏叢書》本雖亦作一卷，但較《寶顏堂秘笈》本少〈竇嬰〉、〈刁玄亮〉、〈經曠〉、〈萬黜〉四篇，凡三十二篇，前後順序也略有不同。此外，《舊小說甲集》存二十四篇。

1995年，王國良以《法苑珠林》和《太平廣記》收錄的《冤魂志》故事，再加上《辯正論》注解所引〈郭祖深〉，合為六十篇；並以《法苑珠林》卷九二、卷九五注出《冥祥記》的〈王奂妾〉、〈杜嶷妾〉、〈梁孝元帝〉、〈裴植〉、〈郭祚〉為附錄，收錄在臺北文史哲出版社《顏之推冤魂志研究》。2001年，羅國威《冤魂志校注》輯出六十篇，附錄六篇佚文，由成都巴蜀書社出版，與《顏之推冤魂志研究》同樣受到當代學者的重視。比較王、羅版本內容，兩書重疊者有五十九篇，不同處為羅本的〈庾申〉和六篇佚文為王本所無，而王本的〈郭祖深〉和五篇附錄為羅本所無。其中，王本所錄佚文乃以《法苑珠林》和《太平廣記》所引，且注出《冤魂志》、《還冤志》和《冥祥記》者進行考辨所得。不論就故事的發生時間、內容主旨以觀，或覆核王琰《冥祥記》、王曼穎《續冥祥記》的成書時間，及魯迅輯《古小說鉤沈》的取舍依據為檢視，¹⁴讓人有理由相信其所輯佚文原出於《冤魂志》。至於羅氏則謂〈庾申〉：「錄自《太平廣記》卷三八三，惟其不見於其他載籍，且無冤報事，是否顏之推《冤魂志》原文，不得而知，錄以存考。」¹⁵而六篇佚文，《法苑珠林》卷七三引，但云出自《弘明雜傳》。只因《法苑珠林》同時所引之〈楊思達〉，亦出自《弘明雜傳》，且《顏氏家訓·歸心篇》亦引之，又《太平廣記》卷一二〇所引時，云出自《冤魂志》。因此，羅氏認為同為《顏氏家訓·歸心篇》所引之六篇故事，亦當為《冤魂志》採入。¹⁶然由於此六篇故事皆未有冤報事，且《冤魂志》引〈楊思達〉時，未必得同時引其他篇目，是此六篇不得為《冤魂志》佚文。據此，羅本雖較王本後出，但仍以王本為佳。¹⁷此外，2004年，宋建勛以《重編說郛》本為底本，¹⁸對《冤魂志》進行整理，計三十五則，由濟南山東畫報出版社出版，收入《四庫家藏》，書題作《還冤記》。

《冤魂志》一書，顧名思義，係記載冤魂故事。當時由於政治局勢動盪不安，在生命有限、富貴如朝露的慨嘆下，享樂主義思想波濤洶湧，帶動自我覺醒的意識和風氣。然而《冤魂志》在援引和改易的過程中，雖刻意抹去政治論述中，以成王敗寇斷人是非對錯的理則，著重從人倫道德角度刻劃善惡問題，儘可能地排除與復仇事件無關的成分，將重點放在死者復仇的陳述，讓冤魂事件記述更為集中。卻也因其立足於廣泛的社會現實，不作空泛狹隘的佛教宣傳，致令《冤魂志》本身所體現的意義，已經超出了作者的主觀意圖，具有廣泛深刻的社會內涵，因

¹⁴ 詳論請參王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁9-17。

¹⁵ 見〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》（成都：巴蜀書社，2001年），頁69。

¹⁶ 見〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》，頁108-109。

¹⁷ 羅本與王本之優劣情形如前所述，是本文引《冤魂志》乃據王國良：《顏之推冤魂志研究》，後引文僅標註篇目與頁碼，不再列註。

¹⁸ 是書誤題作《說郛》本。

此極富現實感和現實批判性，在反映社會真實的基礎上表達了正直人士的進步道德觀和政治觀。¹⁹縱使鬼靈現身情節降低了故事的真實性，卻得能發揮向世人昭冤的作用，藉此強調被害者的死並非出於偶然，而是生前遭受冤枉引起，以貼近時人的信仰和關切話題。又透過對加害者死相之慘的強調，意指加害者的慘死乃是被害者意志的作用，則怪異現象的出現便成為陰殺意識的彰顯，畢竟從被害者的意志角度來看，加害者死得愈慘愈好，²⁰有助於消解心中的怨懣。因此，書中那些「圍繞個體人格而非國家大義所發生的冤魂復仇故事，反映的是作者顏之推及當時民眾希圖恢復人際間信賴關係的強烈願望，這是有別於正史的一種以個體人際關係為中心的現實生活姿態，是為魏晉南北朝時期所特有的觀念形態。」²¹《冤魂志》在繼承舊籍和傳統思想的基礎上，不僅僅只有吸取其優點而內化為己用，「鬼靈復仇」主題的強調更是顏之推寄寓推廣佛教的方針，同時呼應是書命名的著眼點所在。

三、主觀敘述：如歷其境的氛圍建構

兩漢魏晉志怪文本保存的大量顯靈事件，乃是一批早期漢人社會遺存的鬼怪資料，不管是民間相信其真實如此，抑是文人有意以之諷喻，或者宗教界以之為勸信布化的例證，基本上都遵循了民間的經驗之知，視其為一種「異常」體驗。這些經驗的累積已先見於劉敬叔（約 380-460）的《異苑》、劉義慶的《幽明錄》、《宣驗記》，及題名祖沖之（429-500）的《述異記》，而後在《冥祥記》也都有對鬼魂自現其形的記事呼應。²²姑且不論載錄者的動機為何，與鬼靈接觸既屬少數人的異常體驗，如何讓其他多數者信服志怪文獻的真實性，除有賴更多例證和人證使取信於大眾外，內容能否獲得共鳴亦攸關其說服力。《冤魂志》以「鬼靈復仇」進行主題式的編纂，意謂相類似情節並非偶發事件，現存諸本雖多作一卷，然原書三卷，就事例數量言，更具有讓讀者信服的理由。再者，「鬼靈復仇」情節不僅使小說中對死後世界存疑者，得能目睹鬼靈有知情形，明白年壽的中止

¹⁹ 李劍國：《唐前志怪小說史（修訂本）》（天津：天津教育出版社，2005年），頁 498-499。

²⁰ 小南一郎認為，《冤魂志》裡的故事，可以歸納出一個簡單的結構，包括：（一）某人遭到慘殺。（二）他死後，便出現種種怪異之象昭冤。（三）加害者亦悲慘而死。這樣的記述特徵，其實是顏之推加工改寫後的結果，藉此達到向讀者傳遞他某種思想觀念的目的。詳論請參（日）小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，中國社會科學院文學研究所中國古代小說研究中心編：《中國古代小說研究（第1輯）》（北京：人民文學出版社，2005年），頁 86-89。

²¹ （日）小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，頁 83。

²² 見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 33-34。

未必是意志的終結，還能運用超能力為自己討回公道，解決現世生活裡公理不明的問題，開啟讀者對他界的認識與建構，或對此生作為和價值觀有更深入的省思。

（一）編撰者的意圖——冤報情節之彰顯

《冤魂志》雖是顏之推向世人介紹佛教思想的主要著作，但據今本以觀，卻只有〈牛牧寺僧主〉、〈沮渠蒙遜〉和〈釋僧越〉以佛教僧人為主角，情節模式與其他故事亦無不同，都是講主角遭枉殺，然後以鬼靈形式報復加害者；就出家眾應遵守的教規審視，乃違背佛教的戒殺信條。這是為了避免非佛教徒在閱讀時產生負面觀感，提高一般讀者對佛教因果觀的接受度，才刻意淡化佛教經義論述以獲取認同的伎倆。唯因為仍強調佛教冤報信而有徵，故不免於行文中援及佛教語彙，以收潛移默化之功，如：「桃英魂魄，亦收在女青亭者。是第三地獄名，在黃泉下，專治女鬼」芸芸提及佛教地獄觀（〈孫元弼〉，頁 95）。此則故事或參考晉、宋間《謝氏鬼神列傳》的後半部，²³但《謝氏鬼神列傳》未有記載桃英與人私通事，無從判斷《冤魂志》述第三地獄名是另有所據，還是顏之推加上而別有意圖。不過，由於顏之推出身士族，自幼受到儒家學薰陶，因此將佛教思想與儒家思想融合，乃成為《冤魂志》中鬼靈復仇書寫的主要特色。是如〈孫元弼〉雖如前述有較多的佛教元素摻合，然文中載孫元弼訴怨對象為皇天，加害者的死生名錄在太山玄堂，呈現利用泰山治鬼觀念進行包裝，將傳統冥界觀與佛教地獄論結合情形。

由於《冤魂志》是一部編（抄錄載籍原文）與著（作者自己撰稿）的混和產物，據今所見，至少曾經參考或引錄《左傳》、《史記》、《漢書》、《後漢書》、《三國志》、《魏書》、《吳越春秋》、《三輔決錄》、《華陽國志》、《十六國春秋》、《洛陽伽藍記》、《高僧傳》、《管子》、《墨子》、《論衡》、《漢武故事》、《搜神記》、《異苑》、《述異記》、《小說》、《謝氏鬼神列傳》等二十一種著作。²⁴凡由顏之推所撰作故事，固然承載其意欲發抒的主題，同理，若同一則條文有兩種以上載籍可供參考，則當顏之推擇取入《冤魂志》後，也足能呈顯其主觀意識。如以王凌事為例，最早見於《三國志》：

王凌，字彥雲，太原祁人也。……正始初，為征東將軍，假節都督揚州諸軍事。……司馬宣王既誅曹爽，進凌為太尉，假節鉞。凌、愚密協計，謂齊王不任天位，楚王彪長而才，欲迎立彪都許昌。……凌陰謀滋

²³ 其文云：「下邳陳超為鬼君弼所逐，改名何規，從餘杭步道還，求福，絕不敢出入。五年後，意漸替解，與親舊臨水戲，酒酣，共說往來，超云：『不復畏此鬼也。』小俛首，乃見鬼影在水中，超驚怖，時亦有乘馬者，超借馬騎之，下鞭奔驅，此鬼與超遠近常如初，微聞鬼云：『汝何規耶？急急就死！』」見魯迅輯校：《古小說鈎沉》（香港：新藝出版社，1967年）。

²⁴ 見王國良：《顏之推冤魂志研究》，頁 16-17。

甚，遣將軍楊弘以廢立事告兗州刺史黃華，華、弘連名以白太傅司馬宣王。宣王將中軍乘水道討凌，先下赦赦凌罪，又將尚書廣東，使為書喻凌，大軍掩至百尺逼凌。凌自知勢窮，乃乘船單出迎宣王，遣掾王或謝罪，送印綬、節鉞。軍到丘頭，凌面縛水次。宣王承詔遣主簿解縛反服，見凌，慰勞之，還印綬、節鉞，遣步騎六百人送還京都。凌至項，飲藥死。宣王遂至壽春。張式等皆自首，乃窮治其事。彪賜死，諸相連者悉夷三族。……乃發凌、愚冢，剖棺，暴屍於所近市三日，燒其印綬、朝服，親土埋之。²⁵

《三國志》載王凌生平時，先述其擔任青州、揚州和豫州刺史期間，治績卓越、甚得民心形象。卻因為不滿宣王司馬懿誅殺曹爽、掌握魏國政權，於是聯合外甥令狐愚，合謀推舉楚王曹彪為帝。而後因將軍楊弘與黃華將計畫洩漏，引來殺身之禍，遭司馬懿誅滅三族，後又被開棺曝屍三日。對此，文末論贊云：「王凌風節格尚，……以顯名，致茲榮任，而皆心大志迂，不慮禍難，變如發機，宗族塗地，豈不謬惑邪！」²⁶由於陳壽曾在晉朝擔任著作郎，對於王凌將謀叛司馬宣王作為，不免從晉朝立場予負面評價，藉此維護司馬氏尊嚴，符合曹魏禪讓給晉的政治修辭。歷史上對於陳壽撰史的評價，亦多稱道其善敘事，有良史之才，張華更讚譽：「當以《晉書》相付耳。」²⁷或可謂其能兼顧及政治立場，精確拿捏下筆準則的註腳。

於此，顏之推卻採取《異苑》所錄王凌故事版本，²⁸說明其對於冤魂復仇情節之肯定，表達對這起政治事件的不同想法：將王凌被司馬懿殺害的過程，對應以鬼靈復仇情節，則司馬懿以王凌、賈逵故而身有打處，以致薨逝結局，都成為加害者受報應的說辭。這對於社會大眾、尤其是被害者而言，同樣有維持心理平衡的意義，容易獲得讀者的認同感，並且從中得到啟發。其文云：

魏司馬宣王功業日隆，又誅魏大將軍曹爽，篡奪之迹稍彰。王凌時為揚州刺史，以魏帝制於強臣，不堪為主；楚王彪年長而有才，欲迎立之。兗州刺史華以凌陰謀白宣王。宣王自將中軍討凌，掩然卒至。凌自知勢

²⁵ 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈王毋丘諸葛鄧鍾傳〉，《三國志》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷28「魏書」，頁1a-7b。

²⁶ 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈王毋丘諸葛鄧鍾傳〉，《三國志》，卷28「魏書」，頁63a。

²⁷ 〔唐〕房玄齡等：〈陳壽列傳〉，《晉書》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷82，頁2a。

²⁸ 《異苑》所錄王凌故事，原文載於《太平御覽》卷95「皇王部二十」和卷884「神鬼部四」，亦見通行本《異苑》卷6，唯內容較《冤魂志》所載簡略，當係《太平御覽》編輯者刪削原文所致。前述可參〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》（北京：中華書局，1996年），卷6，頁52和〔宋〕李昉編纂，夏劍欽校點：《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社，2000年），（第1冊）卷95，頁831和（第8冊）卷884，頁92。

窮，乃單船出迎宣王。宣王送凌還京師，凌至項城，過賈逵廟側，凌呼曰：「賈梁道，吾固盡心於魏之社稷。惟爾有神知之。」凌遂飲藥死，三族皆誅。其年宣王有疾，白日見凌來，并賈逵為祟。因呼字曰：「彥雲，緩我！」宣王身亦有打處，少日遂薨。（〈王凌〉，頁 85）

有別於《三國志》詳實陳述王凌生平事蹟的作法，《冤魂志》擇要訴說司馬懿與王凌結怨始末，且附會王凌死前經過賈逵廟側，謂其甚有靈驗，故得明白自己對魏國之忠誠，及死後借賈逵向司馬懿復仇的記載。如此光怪陸離的情節，雖不被《三國志》接受，卻為《晉書》採納：「（凌）道經賈逵廟，凌呼曰：『賈梁道！王凌是大魏之忠臣，惟爾有神知之。』至項，仰鳩而死。……帝寢疾，夢賈逵、王凌為祟，甚惡之。秋八月戊寅，崩於京師，時年七十三。」²⁹房玄齡《晉書》的材料取舍，除以臧榮緒（415-488）《晉書》為底本外，對於當時其他各家所著的晉史和相關史料都未能善加運用，甚至有不少地方採用筆記小說資料，未能細究內容敘述的合宜性與真實性，致使後世有批評房玄齡：「好採詭譎碎事，以廣異聞；又所評論，競為綺艷，不求篤實。」³⁰房玄齡此處所據為《異苑》或《冤魂志》雖不得而知，卻間接反映當時文人對冤報情節的接受情形。

除了《冤魂志》外，顏之推於《顏氏家訓·歸心篇》揭示靈魂不滅、三世因果、善惡報應等思想，和誠殺護生觀念，已可推尋出其篤信佛教的頭緒。而《冤魂志》剪裁與加工前代載籍時，將原本複雜的人際關係介紹和細節描寫節略，把記敘重點放在被害者的冤死和加害者受到報應上面，³¹更是引領認同、相信和接受佛教果報觀的具體行動，且讓讀者生發受害者當現身復仇及加害者不得善終的信仰。這不僅是顏之推對釋家報應深入闡釋之所託，也同時是編撰《冤魂志》的用意所在。

（二）被害者的心態——死後得償之託望

肇始於對現實生活中各種迫害的無可奈何，卻希望能夠得到合理的補償，讓加害者受到應有報應。當小說人物透過鬼靈方式為自己尋求公道，其實也投射出社會大眾在面對不公平之事時，期許有一套完善的申訴鳴冤制度為後盾的心理，和編撰者書寫報應故事所欲諷諭或呈現的問題。

1、期待正義的伸張

中國志怪小說對於他界的描寫，主要以現世生活為基礎，將民間傳說予以附會加工，再誇大作者個人的想像成分，所構建而成的異域空間；其中對於理序人

²⁹ 〔唐〕房玄齡等：〈宣帝紀〉，《晉書》，卷 1，頁 34a 和 35a。

³⁰ 〔後晉〕劉昫：〈房玄齡列傳〉，《舊唐書》（臺北：藝文印書館，1982 年影清乾隆間武英殿刊本），卷 66，頁 5a-5b。

³¹ 詳論請參沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》，頁 48-49。

倫和道德規範的要求，及官吏階級、法規命令的制定，也都是人類社會的翻版。雖然在《冤魂志》以前，誤闖仙境和入冥故事的書寫，早已為人們見證他界的存在，成為世人認知他界的基礎。但當時能夠進入此境者，多出於機緣感知，屬極少數人的經歷；在少數者難能說服多數者，又無法透過感官體驗詮說證明，各種存疑和否定聲浪便群起而攻。然而神奇怪異的書寫由來已久，冥界觀念在宗教信仰徒有意地倡行中歷歷如繪，致使當犯罪者遭執法辦案人員以矛頭指向，或面對難以用理性解釋所經歷的不順遂時，意識到罪行終將會被揭舉的緊張和恐懼情緒便自然產生。益以人們對陰間的認知主要從文獻記載而來，鮮能與身歷其境者對話來解決困惑，使獲得相關資訊供作心理準備之需，致令犯罪者在面對和處理各種異象問題時，往往因為不明就裡而備感不安，終歸於得接受鬼靈存在的事實，和對所犯罪行的應有制裁，是呈顯出被害者的想像與期待。《冤魂志》除了以鬼靈現身警惕世人，包括鏡像顯形，如〈于吉〉；或入夢現形，如〈諸葛恪〉、〈苻永固〉、〈牛牧寺僧主〉等；或現身水中，如〈孫元弼〉。也同時利用托夢和現形方式，證明鬼靈報應並非憑空捏造：

河間國兵張麴、經曠二人，相與諧善。晉太元十四年五月五日，共升鍾嶺，坐于山椒。麴酒失性，拔刀斬曠。曠母爾夕夢曠，自說為麴所殺，投屍澗中，脫禪覆腹，尋覓之時，必難可得。當令禪飛起以示處也。明晨追捕，一如所言。麴知事露，欲規叛逸，出門輒見曠手執雙刀，來擬其面，遂不得去。母其告官，麴以伏辜。（〈經曠〉，頁 60-61）

經曠死於張麴的失性誤殺，箇中冤枉不言而喻，益因張麴未主動伏首認罪，迫使經曠要透過官府力量復仇；其先對母親托夢，告之被殺害經過；其次讓禪子飛昇，令追捕者得尋見屍首；再持雙刀阻止張麴出門，將其繩之以法。經曠以超能力阻止張麴叛逃，而未直接將張麴殺害，無非是相信官府衙門功能健全，定能使為惡者受到應有懲治。

雖然人死為鬼的認知在形盡神滅理論的衝擊下，曾動搖部分民眾對鬼靈存有的信心，卻不影響靈魂不滅觀念為六朝民間信仰主流的事實。但鬼靈現形人世終究不是常態，唯有對現世社會有強烈執著，包括有所念、有所求或有所不平，³²才較有可能存留人間。就《冤魂志》以觀，受害者現形雖都是有所不平，但若人間官吏失能，無法為其鳴冤叫屈，消彌心裡的怨恨憤怒，為了維持天地間的正義公理，其或不惜手刃加害者：

宋沮渠蒙遜時，有沙門曇摩讖者，博達多識，為蒙遜之所信重。魏氏遣李順拜蒙遜為涼王；仍求曇摩讖。蒙遜恪而不與。摩讖意欲入魏，屢從

³² 有所不平所指，包括報仇、訴冤和平怨三種。詳論請參劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》，頁 61-65。

蒙遜請行。蒙遜怒，殺之。既而左右白日見摩讖以劍擊蒙遜，因疾而死。（〈沮渠蒙遜〉，頁 89）

不只有蒙遜看見曇摩讖鬼靈，就連身邊侍者也都看見，且還是發生在白日，無法歸咎於夜間光線不足，造成視力模糊誤判，其他如〈杜伯〉、〈莊子儀〉、〈夏侯玄〉、〈王淩〉、〈刁玄亮〉裡的鬼靈，也都是在光天化日現形，或同時讓加害者外的人看見。即便《冤魂志》中鬼靈現身方式，未必都是聲形兼備，或只聞其聲未見其人，如〈徐鐵臼〉；或只讓特定人物看見，如〈蕭嶷〉，或得透過卜者占驗才能明白，如〈竇嬰〉、〈夏侯玄〉，卻都幫助強化冤魂復仇的說服力，和人間秩序不容破壞的定理。

由於《冤魂志》裡的受害者，多受制於階級地位和個人身分的低下，或勢單力孤及自身能力不足，無法在現世中對加害者反擊或報復。然當其死後，卻能夠逾越人鬼之界重返人間。除說明這些人有不同於尋常人的稟性，或其彼此間有某些因果關聯外，也往往會配合一些怪異行動，才能使見證者徵驗其中寓意。³³相較於三世因果說的虛無，《冤魂志》多是讓加害者飽嘗現世報的惡果，隱含對報仇信念和報應不爽道理的堅持。畢竟人生在世不是絕對的完美，難免會為了個人利益而傷及他人權利，其雖未必一定會有人員傷亡，卻有可能造成他人的遺憾與冤枉。因此，《冤魂志》裡受害者的期待與反應，其實也呼應社會大眾的心路歷程，當有利益趨誘而萌生歹念時，還能更客觀、更有自制力地檢視價值判斷裡的衝突問題，避免因為貪圖近利、害人傷己，最後連自己的生命都得賠上。

2、報應機制的落實

中國早期對於冤魂復仇的描寫，多由受害者利用超能力，直接對加害者作祟，比較像是私人仇怨的了結。冥訟觀念的出現與盛行，³⁴讓復仇成為被允許的行為和伸張正義的表現，同時讓他界裡的管理制度與人世接軌。根據文獻記載，最晚在漢朝時，人死之後魂歸泰山，成為當時的普遍信仰。《博物志》引《援神契》云：「泰山，一曰天孫，言為天帝孫也，召人魂魄。東方萬物始成，知人生命之長短。」³⁵《後漢書》：「中國人死者魂神歸岱山也。」³⁶《三國志》：「太山

³³ 見劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，頁 12。

³⁴ 當人有冤屈無法在生前得報時，依循著人類的訴訟理則進行演繹，冥訟成為尋求公理的最終選擇。此一觀念在魏晉六朝以來盛行，具體內涵包括：一、含冤亡魂對在世仇人索命；二、控訴對象均為現世的生人；三、冤魂在世時與被討命者有直接或密切的關係；四、冤魂訟於天帝或冥府神祇。詳論請參姜守誠：〈「冢訟」考〉，《東方論壇》2010 年第 5 期（2010 年 10 月），頁 6。

³⁵ 〔晉〕張華：《博物志》（北京：中華書局，1985 年《叢書集成初編》據指海本排印），卷 6，頁 37。

治鬼，不得治生人。」³⁷泰山或稱為太山、岱山，其不僅為死後歸依的處所，泰山神儼然成為冥界主宰，具有召人魂魄的主死能力，或稱為「泰山君」及「泰山府君」。³⁸雖然道教興起後，異說轉多，九壘土皇和酆都北帝都曾經成為幽冥之主，但至少六朝時期，泰山神的信仰在民間仍廣被流傳。³⁹縱使佛教的傳入改變了中國傳統冥界觀，但為了便利教外讀者的理解和認同，《冤魂志》除不直言佛教輪迴報應之說，也未見有閻羅王治鬼的相關記載外，⁴⁰還援引中國自古有之的冥界組織架構，以泰山府君或更高的權力職掌——天／帝來統攝陰陽兩界的不平之事：

漢靈帝宋皇后無寵而居正位，後宮幸姬衆共譖毀。初，中常侍王甫枉誅勃海王惺及妃，妃即后之姑也。甫恐后怨之，乃與大中大夫程何，共構后執左道咒詛。靈帝信之，遂收后璽綬，后自致暴室，而以憂死。父及兄弟，並被誅。諸常侍小黃門在省閣者，皆憐宋氏無罪。帝後夢見桓帝怒曰：「宋皇后無罪，而聽用邪嬖，使絕其命。勃海王惺既已自貶，又受誅斃。今宋后及惺自訴於天，上帝震怒，罪在難救。」夢殊明察。帝既覺而懼，以事問羽林左監許永：「此為何祥？其可禳乎？」永對以宋后及勃海王無辜之狀，宜並改葬，以安冤魂，返宋家之徙，復勃海之封，以消災咎。帝弗能用，尋亦崩焉。（〈宋皇后〉，頁 82-83）

宋皇后及王惺等之死，係因王甫構陷造成，然上帝既願意主持公道，足見帝王聽信讒言致他人枉死乃嚴重罪責；復因靈帝未接受許永建議，改葬宋皇后等以安其靈，終於落得魂歸西天的下場。換言之，靈帝若能「返宋家之徙，復勃海之封，以消災咎」，或未必會葬送性命。據此說明，縱使為九五至尊，亦得遵守天理公

³⁶ 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：〈烏桓鮮卑列傳〉，《後漢書集解》（臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本），卷 90，頁 2a。

³⁷ 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：〈方伎傳管輅傳〉，《三國志》，卷 29「魏書」，頁 39a。

³⁸ 「泰山府君」之號的出現，源於後世民間對泰山神的俗稱，至少在漢代的記載中，還不曾出現過「泰山府君」，而只有出現過「泰山君」，不過，此處的「泰山君」乃「泰山神君」的省稱，非「泰山府君」。文見劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第 94 卷第 5 期（1997 年 5 月），頁 196。至於「泰山府君」一詞被使用情形，則要到晉朝以後，相關例證可參〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：〈胡毋班〉，《新輯搜神記》（北京：中華書局，2007 年），卷 6，頁 98。

³⁹ 詳論請參蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 359-379。

⁴⁰ 六朝志怪中有關地府主宰為閻羅王的記載，只出現四例：分別是劉義慶《幽明錄》中的〈干慶〉、〈蒲城李通〉，《宣驗記》中的〈程道惠〉，及王琰《冥祥記》中的〈蔣小德〉。其中，〈程道惠〉、〈蒲城李通〉二文記載作「閻羅王」，其餘二例則只記載成「王」。推測閻羅王治鬼的信仰，在六朝時期，大概只有在佛教信徒間較為盛行。詳論請參盧秀滿：〈洪邁「夷堅志」之入冥故事研究——以冥法判決之準則及其意義為探討中心〉，《臺北大學中文學報》第 6 期（2009 年 3 月），頁 120。

義，否則仍會受到制裁，更何況是其他的加害者？即便含冤致死的悲慘意味濃厚，而亂世中尤無法避免不公不義之事發生，因此冥間宰制權責的詮說，也同時讓被害者知道，不論生前遭遇多大強權的威迫，死後終有泰山府君或天帝得為主持公道。這對於有冤無處申說的現世百姓而言，不僅是希望的象徵，還有助於對不幸遭遇的釋懷，和獲得心理上的補償。

然而，幽冥審判夾雜太多的玄妙難測，非芸芸大眾所都能夠理解，致使一般人在臨死之際，仍多用假設語氣詮解死後有知問題，流露對亡故世界的不安全感，如莊子儀遭秦簡公擊殺後，謂：「死者無知則已，若其有知」芸芸。（〈莊子儀〉，頁 42）竇嬰遭田蚡陷害，臨死前罵曰：「若死無知則已，有知，要不獨死！」（〈竇嬰〉，頁 57）太樂伎含冤而死時亦云：「枉見殺害，若無鬼則已，有鬼必自陳訴。」（〈太樂伎〉，頁 50-51）朱貞因虞獻醉酒食言，致令命絕時曰：「鬼若無知，固同灰土；儻其有識，必報之。」（〈朱貞〉，頁 125）宦者成慎因過往常陳太子不法之事，後遭挾怨賜死時言：「鬼若有知，終不相放。」（〈後周宮女〉，頁 135）尤其〈後周宮女〉為今本《冤魂志》中記事年代最晚者，最能夠反映隋朝初期人的想法，可見對死後有知說法的存疑，仍屬社會大眾長期以來普遍存在的心理狀態。事實上，對死後世界的懷疑以至否定，乃根源於對現實政治的不信任，當權者能否主持公理，才是百姓最在乎的課題：

漢時有王恂，字少林，為郿縣令。之縣，到釐亭。亭常有鬼，數數殺人。恂宿樓上，夜有女子，稱：「欲訴冤，無衣自蓋。」恂以衣與之，乃進曰：「妾本涪令妻也，欲之官，過此亭宿。亭長殺妾大小十餘口，埋在樓下，奪取衣裳財物。亭長今為縣門下遊徼。」恂曰：「當為汝報之，勿復妄殺良善耶！」鬼投衣而去。恂旦收遊徼，詰問，即服。收同謀十餘人，并殺之。掘取諸喪，歸其家殯葬，亭永清寧。人謠曰：「信哉少林世無偶，飛被走馬與鬼語。」飛被走馬，別為他事。今所不錄。（〈王恂〉，頁 78）

涪令妻鬼靈能殺害亭宿者，卻未能殺害亭長報仇，除因為其死後可能成為地縛靈，受困於身故之所而不能離開外；也可能因為身上無衣感到羞恥，且本身並不具有復仇意識，只能等待一個明察秋毫的好官為其申冤；或並不認為「以命償命」是最重要的事，「沉冤得雪」方為重點。⁴¹雖然涪令妻鬼靈以濫殺無辜方式引人注意有爭議處，但若不是遇到明察秋毫、判案公正的王恂，又如何讓亭長等十數人俯首認罪、依律令處治。此外，如蘇娥被亭長刺脅死（〈蘇娥〉，頁 75-76）和諸葛元崇遭推墮水亡故事（〈諸葛覆〉，頁 40），也都不是由泰山府君或天帝制裁，是知鬼靈現身不過是鳴冤訴怨的手段，宣說著為惡者在天理運行過程中，終究是罪無可遁的。

⁴¹ 詳論請參李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，頁 151。

鬼靈復仇的前提，在於人死後仍能保有生時的記憶，因此對於所受冤屈，依然記得一清二楚。尤其被害者生前多屬勢弱一方，其所以能對陽世裡的加害者復仇，不只因為鬼靈擁有超能力，還延續著鬼神之罰必勝之的概念，不可為「富貴、眾強、勇力、強武、堅甲、利兵」⁴²所阻；而泰山府君和天帝主持正義觀念的提出，更免除加害者死後得再行迫害之事的疑慮。這對於有冤說不得的亂世百姓來說，也正是希望藍圖的擘劃，相信冥界有公理正義得能信賴，進而獲得心靈的安慰與紓解。雖然他界力量是讓復仇成功的關鍵，《冤魂志》並不刻意渲染冥界景象，打鐵趁熱地以各種殘酷刑罰，驚駭讀者的耳目與心靈；反倒將懲處場景放在現世人間，使鬼靈現身與加害者生病、死亡或絕嗣命運結合。相較於在冥界審罪施刑之無法得見和神秘莫測，這種直接剝奪現世權益的切身之痛，讓當時得能親見其事者都成了見證人，提高故事內容的可信度，解悟「天理昭昭、報應不爽」的必然性。

四、客觀詮釋：合乎現實的道德理則

鬼靈觀念的產生由來甚早，卻因為不容易在生活中被證驗，因此歷來關於鬼靈的傳說，總是眾說紛紜、莫衷一是。縱使透過文字的載錄與流傳，有助於讓鬼靈概念日趨定型，卻也因為無從印證和難以一言蔽之，留與後人廣泛討論和發揮空間。雖然先秦兩漢的文獻資料中，已有不少關於鬼靈的記載，《冤魂志》之多取材歷代史料典籍，無非是要借助史書紀實的特點，認同和看待鬼靈存在的事實，強化其所言非妄的主張。另一方面，由於中國史書多具有治世鑑戒功能，則冤魂現身踐履報仇的目的，便不只是私人恩怨、以牙還牙式的了結，而是從違反道德秩序的角度，讓加害者受到應有制裁，同時引動讀者同情心的理解。

（一）評議的基礎

南北朝時期政治動盪不安，朝代更迭頻繁，地方官員的汰選途徑，難以按照既定法則執行，來維持一定品質。不僅國家無力派選人才至地方任職，就連正直之士也多不願意到地方擔任主官，特別是到了北魏末期，「國亂政淆，權移於下，遂至宰縣者多廝役。」⁴³北齊雖力圖革新，制縣分「為上中下三等，每等又有上中下之差，自上上縣至下下縣凡九等。然猶因循後魏，用人濫雜，至於士流恥居

⁴² 〔周〕墨翟：〈明鬼下〉，《墨子》（上海：上海書店，1989年《四部叢刊》據上海涵芬樓景印明嘉靖癸丑刊本重印），卷8，頁11b。

⁴³ 〔清〕趙翼：〈北齊以廝役為縣令〉，《廿二史劄記》（臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》據原刻本校刊），卷15，頁9a。

之。」⁴⁴顏之推官途多舛，卻因長期在北方活動，親眼目睹吏治敗壞情形，耳聞各種草菅人命事例，在寄許官吏符合道德規範時，或隱含對執政者的政治期待：

晉王濟左右嘗於闈中就婢取濟衣物。婢欲奸之，其人云：「不敢。」婢言：「若不從我，我當大叫。」此人卒不肯。婢遂呼云：「某甲欲奸我。」濟即令人殺之。此人具自陳訴，濟猶不信，故牽將去。顧謂濟曰：「枉不可受，要當訟府君於天。」後濟乃病，忽見此人語之曰：「前具告實，既不見理，今便應去。」濟數日卒。（〈王濟左右〉，頁92）

〈王濟左右〉未有交代誣賴者王濟婢下場，但對於未能夠細審事情原委，只憑片面之辭就貿然剝奪侍從性命者，則安排受到病卒報應。畢竟王濟和侍從、婢女間屬主從關係，二者平昔為人如何，只要王濟肯用心察訪，定能夠找到婢女水性楊花的蛛絲馬跡，而證明侍從清白。王濟所以不假思索，立即將侍從處決，顯然有個人私心，或不排除與婢女有私情之可能。根據《晉書》記載，王濟「少有逸才，風姿英爽，氣蓋一時。好弓馬，勇力絕人，善《易》及《莊》、《老》，文詞俊茂，伎藝過人，有名當世。」⁴⁵然生性嚴厲，凡有處事不當者，皆依法處置，益以其妻常山公主雖「兩目失明，而妬忌尤甚」⁴⁶，或說明王濟所以快速處決侍從，乃是為了掩飾個人心虛。因此，侍從鬼靈找王濟復仇，而不是找誣賴者婢女算帳，無非是為了提點讀者：不仁不義的上位者罪業尤深，若其不能夠廉潔自律、正直無私，終究怨聲盈路、官逼民反，藉此樹立上位者應有形象。

其次，今本《冤魂志》雖經輯佚而來，而《顏氏家訓·歸心篇》亦收錄報應故事，卻只有〈楊思達〉被重複記載，且《顏氏家訓·歸心篇》所記錄故事都未有冤魂復仇情節，足證顏之推是有意識在區分兩書。畢竟《顏氏家訓》的訓示對象是家庭內成員，《冤魂志》的教化對象為一般大眾，《冤魂志》雖以推廣佛教為目的，但對於儒家強調的修身立行、經世治國之理，也同樣非常重視。這從《冤魂志》裡的加害者多位高權重、卻品行瑕疵可見端倪，是若：

漢王宏，字長文，為扶風太守，與司徒王允俱為李傕等所害。宏素與司隸校尉胡种不相能，种因就獄竟其事。宏臨死歎曰：「胡种小子，勿樂人之禍，禍必及汝！」种後病，頭不得舉。眼若睡，見宏來，以大杖擊之。數日死。（〈王宏〉，頁106-107）

⁴⁴ 〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：〈職官十五·州郡下〉，《通典》（北京：中華書局，1988年），卷33「縣令」，頁919。

⁴⁵ 〔唐〕房玄齡等：〈王濟列傳〉，《晉書》，卷42，頁6a。

⁴⁶ 〔唐〕房玄齡等：〈王濟列傳〉，《晉書》，卷42，頁9a。

《後漢書》記載王宏「初為弘農太守，考案郡中有事宦官買爵位者，雖位至二千石，皆掠考收捕，遂殺數十人，威動鄰界。」⁴⁷秉公處理、執法嚴明雖為王宏作風，卻不免因為耿介不阿得罪小人，同時與胡种是非不分、以私害公性格形成對比。縱使王宏入獄係李傕陷害，然當時「司隸校尉」的主要職責在監督洛陽附近河南尹、河內、右扶風、左馮翊、京兆尹、河東和弘農等七個郡的官員，⁴⁸在東漢官制中有舉足輕重地位。因此追究王宏冤死的根柢，乃在於胡种未能善盡主司權責，高抬明鏡，還給王宏一個公道；甚至還被私人恩怨拘囿，致王宏死在獄中，這也正是其冤魂找胡种復仇、不找李傕原因。

宏觀中國歷代政權的發展，門閥制度的實踐過程，顯然為魏晉南北朝政治的主要特色之一，致使在傳統儒學思想沒落的表象下，仍得維持一定程度的進展。⁴⁹雖然儒學是維繫傳統政治規範的準則，但權勢利益卻不時趁機腐化人心，在惟利是趨等錯誤價值觀的作祟下，不僅蒙蔽人們對公理正義的追求，還使不公平、不合理事件層出不窮。身處兵荒馬亂中的顏之推，在政權急遽轉換的時局中，不只一次遭受被俘虜命運，或目睹上位者貪圖私利、罔顧禮法，與其思想根柢中的道德觀背道而馳。為符合勸善懲惡的社會理序，讓現實中遭迫害者得到公平對待，《冤魂志》裡遭鬼靈報復者不乏政治名人，藉此打破人世間階級嚴明的尊卑差異，回歸由天理宰制萬物的認知。顏之推或無意解構封建制度裡的君臣關係，卻因為重視儒家道德精神的實踐，和立足於傳統價值觀看待善惡問題，適才格外強調上位者要愛民如子，對草菅人命官員多予批判。

（二）理則的安置

揚善懲惡雖是人類道德的標竿，然由於預期犯罪的報酬率誘惑，致使未到窮途末路也有願意鋌而走險，甚至置人於死地亦在所不惜。即便在漢人的普遍信仰中，天帝承擔起勸善懲惡的職責，以勸導、威嚇的口吻要求民眾遵行社會規範，考量人們內心期盼長壽與畏懼死亡的心理，容攝了民間司命信仰裡的紀算觀念，呈現著量化後的報應系統，⁵⁰卻仍無法遏止惡念萌生和犯罪行為。其後，隨著佛教的傳入、成長和發展，在肯定眾生皆有佛性的前提下，對由貪嗔癡引發的種種惡行，係是透過報應思想的推展來匡正世道。但在實際執行的過程中，卻也融合固有思想文化的優點，呈現出中國式的佛教觀念。

⁴⁷ 〔南朝宋〕范曄等，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：〈陳王列傳〉，《後漢書集解》，卷 66，頁 13b。

⁴⁸ 見〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：〈職官十四·州郡上〉，《通典》，卷 32「司隸校尉」，頁 881。

⁴⁹ 余英時甚至認為：「魏晉南北朝則尤為以家族為本位之儒學之光大時代。」詳論請參余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁 399。

⁵⁰ 見黃東陽：〈由唐人小說察考勸善書的思想淵源與要義〉，《興大人文學報》第 38 期（2007 年 3 月），頁 77。

1、佛教報應論的詮解

因果報應論是佛教思想的重要內涵，認為：「一切有法生，皆從因緣起。」⁵¹「因緣」是佛法的最初根源，一切的法皆是眾因緣和合而生，與四聖諦、八正道、三法印、五蘊、六道、業報、煩惱、輪迴等觀念構成佛教的核心教義。雖然佛教認為一切諸法皆由因緣，因緣產生結果，而結果亦為因緣，二者相倚相生，永無止境。但是任何因緣的形成與變化，在時間上都是持續的，從過去、現在到未來，這種因果論，正是以業為基礎來決定一切現象、有情之生死流轉或命運。⁵²由此建構出佛教報應論的基礎，承認有三世輪迴的現象，如此一來，種善因會報以善果，種惡因則報以惡果，人生在世的所作所為，都會為自己帶來相對的報應，世間一切都受到因果支配。顏之推曾云：「三世之事，信而有徵，家世歸心，勿輕慢也。」⁵³其主要肯定佛教的三世輪迴說，強調要抱持虔誠的信仰態度，卻也鼓勵把這種信仰視為家族傳統，有意識地讓佛教在家族裡傳承延續。

在肯定三世輪迴思想為前提，則現世遭遇的天壽福禍都有其根據，或受到前世作為影響；反之，今世的生命完結時，仍可能會有業力影響來生；同理，現世種種不過是一種表象，乃受到前世的果左右。如此看來，現世中積善而未見有善報，積惡而未見有惡報情形，便可以獲得合理解釋。因此，當世人對佛教因果報應說提出質疑或批評時，顏之推又反駁云：

夫信謗之徵，有如影響：耳聞目見，其事已多，或乃精誠不深，業緣未感，時儻差闕，終當獲報耳。善惡之行，禍福所歸。九流百氏，皆同此論，豈獨釋典為虛妄乎！項橐、顏回之短折，原憲、伯夷之凍餒，盜跖、莊騫之福壽，齊景、桓魋之富強，若引之先業，冀以後生，更為通耳。⁵⁴

「善有善報、惡有惡報」的道德信條，不僅是佛教因果觀的理論基礎，更是中國傳統思想用以教化的箴言。然檢視現實生活裡的實際經驗，為善作惡實未必與福禍結果對應，則不論是佛教或其他各家思想，於此都無法獲得合理詮解。但若從今生因、來世果的角度，解釋善有惡報、惡有善報現象，此中困惑便迎刃而解。

⁵¹ (印度)馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：〈大弟子出家品第十七〉，《佛所行讚》(臺北：中華佛教文化館，1956年《大正新修大藏經·本緣部》影日本明治18年(1885)大正新修大藏經)，頁33。

⁵² 詳論請參黃啟江：〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》第16期(2003年7月)，頁235-238。

⁵³ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》(北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據抱經堂叢書本排印)，卷5，頁125。

⁵⁴ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷5，頁131-132。

這是顏之推對佛教因果報應觀的理解，也是其用以說服教外讀者皈依三寶的論據。

2、既有報應觀的附會

中國傳統報應理論的源頭，除透過法律讓加害者在現世受到制裁外，還包括道教思想中的承負觀念，意即前人造孽由其本身或後人負擔罪愆，前人為善則能獲得幸福或福佑子孫，藉此回答現實社會中善行得惡報、惡行得善報的不公平現象，⁵⁵而衍生出夭壽窮達係由命運決定的定命觀思想。⁵⁶然從前述論證可知，顏之推的報應觀雖源於佛教因果論，卻也認為道教「神仙之事，未可全誣」⁵⁷。因此《冤魂志》中報應思想的論述準則，實與中國傳統思想處於一種若即若離的態度，呈現出放諸四海皆準的情形，符合一般人心理常態的特質。畢竟《冤魂志》裡的加害者和受害者間多存在著階級差異，就天下為家封建時代的背景看來，小說裡有許多加害者並不受到人世間法律的約束與制裁，而有待具備更高權力的主宰者主持公道，才能夠獲取世人對善惡有報觀的認同，和維繫天道秩序的正常運作。

因此，《冤魂志》不乏有鬼靈向天帝訴冤的描述，知鬼靈復仇乃是在天帝或泰山神的認可下懲治加害者，是以其生命償報既有的罪愆，可見顏之推的報應理論，其實統攝著以法律制裁的觀念。再者，顏之推曾對子孫云：「好殺之人，臨死報驗，子孫殃禍，其數甚多。」⁵⁸同時舉例七則條述於末，標誌犯罪者必受報應的邏輯，打破世人誤以報應說來自佛教，屬於外來思想的錯誤認知，提高對因果報應觀的接受度。如以並見於《顏氏家訓》和《冤魂志》的楊思達故事為例，說明兩書所載報應思想相互融通，及顏之推意欲援儒、道釋佛的企圖：

楊思達為西陽郡守，值侯景亂，時復早儉，飢民盜田中麥。思達遣一部曲守視，所得盜者，輒截手腕，凡戮十餘人。部曲後生一男，自然無手。⁵⁹

⁵⁵ 如《太平經》有云：「力行善反得惡者，是承負先人之過，流災前後積來害此人也。其行惡反得善，是先人深積畜大功，來流及此人也。」王明輯校：〈解承負訣〉，《太平經合校》，頁 22。

⁵⁶ 詳論請參陳玲碧：《唐人小說中的定命觀研究》（臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1991 年），頁 29。

⁵⁷ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈養生第十五〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 122。

⁵⁸ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 135。

⁵⁹ 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：〈歸心第十六〉，《顏氏家訓》，卷 5，頁 136。又《冤魂志》所載為：「梁楊思達為西陽郡守，值侯景亂，時復早歉，饑民盜

部曲未將百姓饑餒實況呈報，為災民求情發放糧食賑饑，反而把偷盜糧食饑民的手腕截斷，絲毫不管民間百姓死活。其後所生子無手，不僅相應於部曲砍人手腕的報應，符合道教承負報應觀念中，由子孫承受祖先罪過的邏輯，文末用「自然」兩字歸結報應之來的必然性，尤更契合承負觀中禍連子孫的思維。其他如夏侯玄為司馬景王所忌而殺後，訴於天帝，使司馬景王無嗣，繼其位者皆亡（〈夏侯玄〉，頁 43-44）；太樂伎以陶繼之不詳審故遭冤殺，訴天得理後，讓陶繼之病亡、一兒早死、一孫窮寒路次（〈太樂伎〉，頁 50-51）；呂慶祖遭奴僕教子殺害後，透過族弟無期幫助，將教子繩之以法，其二子也都因為父親牽連而被殺（〈呂慶祖〉，頁 71-72）；鐵臼遭繼母虐待死亡後，其生母泣訴於天庭，得天曹符使繼母子鐵杵和繼母相繼而死（〈徐鐵臼〉，頁 80-81）；朱貞因廷尉虞黻疏失，如期遭處決，其後使虞黻妻、虞黻和男女婢十餘人皆喪命（〈朱貞〉，頁 125-126），也都是道教承負說的體現。

五、結論

佛教自傳入中國以後，在與道教相互刺激的過程中激盪融合，不僅「道教逐漸接受佛教的三世之說，佛教也逐漸接受血緣關係的連續性，而承認父子軸間作業與承受果報的合理性，而成為具有中國特色的兼顧血緣關係的三世輪迴的報應論。」⁶⁰顏之推《冤魂志》刪除取材來源中原本枝微末節的敘述，偏重和強化復仇情節的描寫，或將耳聽目聞得來的鬼靈復仇故事載錄，使讀者相信因果報應是從古到今的定理。相較於以佛證佛的直接表露，這種援儒、道入佛的手法，乃是結合大眾熟悉的文化，以中國傳統道德為根基，因此更容易獲得讀者的共鳴與認同，達到輔教勸世的目的。特別是冤魂復仇本身，意味著報應理論能超越時空的拘限被證實，隱含小說人物對現實人生想法的投射，刻劃出受害者面對鬼靈侵擾時受良心譴責的恐懼，反映社會大眾對於現實中不公平之事希求獲得伸張的期待。雖然故事本身或落入圓滿結局的俗套，但卻符合因果報應的論述理則，大快人心之際，同時給予讀者省思的空間。尤其小說以受害者之死，將故事結構一分為二：加害者殘暴受害者生前行徑是因，承受受害者死後的對待是果，則鬼靈得能現身復仇，且一定讓加害者得到應有懲治的規則，除意味是獲得天帝／冥主的

田中麥。思達遣一部曲守視，所得盜者，輒截手腕，凡戮十餘人。部曲後生一男，自然無手。」見王國良：〈楊思達〉，《顏之推冤魂志研究》，頁 121-122。

⁶⁰ 見林惠勝：〈承負與輪迴——報應理論建立的考索〉，收入龔鵬程主編：《海峽兩岸道教文化學術研討會論文（上冊）》（臺北：臺灣學生書局，1995年），頁 289。

支持，亦是說解天理昭彰、報應不爽道理的最佳代言。顏之推側重強調「諸惡勿做」的價值論述，⁶¹及個人對於是非善惡的道德銓解，也自然存乎其中。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔周〕墨翟：《墨子》，上海：上海書店，1989年《四部叢刊》據上海涵芬樓景印明嘉靖癸丑刊本重印。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔魏〕王弼、韓康伯注，〔唐〕孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1982年影清嘉慶20年（1815）江西南昌府阮元校刊本。
- 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔晉〕張華：《博物志》，北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據指海本排印。
- 〔晉〕干寶撰，李劍國輯校：《新輯搜神記》，北京：中華書局，2007年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕章懷注，〔梁〕劉昭補注，〔清〕王先謙集解：《後漢書集解》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔南朝宋〕劉敬叔撰，范寧校點：《異苑》，北京：中華書局，1996年。
- 〔北齊〕顏之推撰，〔清〕趙義明著，〔清〕盧文弨補注：《顏氏家訓》，北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》據抱經堂叢書本排印。
- 〔北齊〕顏之推撰，羅國威校注：《冤魂志校注》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 〔隋〕李百藥：《北齊書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔唐〕杜佑著，王文錦等點校：《通典》，北京：中華書局，1988年。

⁶¹ 佛教竭力推崇要世人遵循的道德行為準則為「諸惡勿做」和「諸善奉行」，然《冤魂志》以「鬼靈復仇」作為貫穿全書的宗旨，顯然是對於「諸惡勿做」的強調。文見陳金鑫：〈顏之推《冤魂志》及其佛教思想〉，《濟南職業學院學報》2008年第1期（2008年2月），頁57。

- 〔後晉〕劉昫：《舊唐書》，臺北：藝文印書館，1982年影清乾隆間武英殿刊本。
- 〔宋〕李昉編纂，夏劍欽校點：《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社，2000年。
- 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》，臺北：臺灣中華書局，1981年《四部備要》據原刻本校刊。
- （印度）馬鳴菩薩造，〔北涼〕曇無讖譯：《佛所行讚》，臺北：中華佛教文化館，1956年《大正新修大藏經·本緣部》影日本明治18年（1885）大正新修大藏經。

（二）近人論著

1、引用專書

- 王立：《中國古代復仇文學主題》，長春：東北師範大學出版社，1998年。
- 王明輯校：《太平經合校》，北京：中華書局，1960年。
- 王國良：《顏之推冤魂志研究》，臺北：文史哲出版社，1995年。
- 李劍國：《唐前志怪小說史（修訂本）》，天津：天津教育出版社，2005年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1987年。
- 魯迅輯校：《古小說鈎沉》，香港：新藝出版社，1967年。
- 蕭登福：《漢魏六朝佛道兩教之天堂地獄說》，臺北：臺灣學生書局，1989年。

2、引用論文

（1）期刊論文

- 李隆獻：〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉，《文與哲》第16期，2010年6月。
- 姜守誠：〈「冢訟」考〉，《東方論壇》2010年第5期，2010年10月。
- 袁光儀：〈《太平經》承負報應思想探析〉，《成大宗教與文化學報》第2期，2002年12月。
- 徐明生：〈「承負」與「輪回」——道教與佛教兩種果報理論的比較〉，《江蘇科技大學學報（社會科學版）》2008年第2期。
- 陳金鑫：〈顏之推《冤魂志》及其佛教思想〉，《濟南職業學院學報》2008年第1期，2008年2月。
- 喻忠杰：〈《冤魂志》中鬼魂復仇故事的文化特性〉，《中國古代文學研究》2010年12期。
- 黃東陽：〈由唐人小說察考勸善書的思想淵源與要義〉，《興大人文學報》第38期，2007年3月。
- 黃啟江：〈佛教因果論的中國化〉，《中華佛學學報》第16期，2003年7月。

劉苑如：〈形見與冥報：六朝志怪中鬼怪敘述的諷喻——一個「導異為常」模式的考察〉，《中國文哲研究集刊》第 29 期，2006 年 9 月。

劉增貴：〈天堂與地獄：漢代的泰山信仰〉，《大陸雜誌》第 94 卷第 5 期，1997 年 5 月。

盧秀滿：〈洪邁「夷堅志」之入冥故事研究——以冥法判決之準則及其意義為探討中心〉，《臺北大學中文學報》第 6 期，2009 年 3 月。

(日)小南一郎：〈論顏之推《冤魂志》——六朝志怪小說的性格〉，《中國古代小說研究(第 1 輯)》，北京：人民文學出版社，2005 年。

(2) 論文集論文

林惠勝：〈承負與輪迴——報應理論建立的考察〉，《海峽兩岸道教文化學術研討會論文(上冊)》，臺北：臺灣學生書局，1995 年。

湯一介：〈「承負」說與「輪迴」說〉，《魏晉南北朝時期的道教》，臺北：東大圖書公司，1988 年。

(3) 學位論文

沙洵：《漢魏六朝的冥界信仰——以佛教為中心的考察》，天津：南開大學中國古代史碩士論文，2007 年。

涂品卉：《六朝志怪小說復仇主題研究》，屏東：屏東教育大學中國語文學系碩士班，2013 年。

陳玲碧：《唐人小說中的定命觀研究》，臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1991 年。

喻忠杰：《《冤魂志》鬼魂復仇故事研究》，甘肅：蘭州大學中國古代文學研究所碩士論文，2008 年。

劉育珉：《六朝志怪小說「生死越界」情節研究》，桃園：中央大學中國文學研究所碩士論文，2009 年。

Take Personal Experience as Examples:
The Writing Strategy on Karma Verification in Yan
Zhi Twei's *Yuan Hun Zhi*

Lee, Chao-hung*

Abstract

The current version of *Yuan Hun Zhi* was completed by compiling and editing scattered documents. Approximately sixty stories are preserved, with their themes centered mostly on the revenge of ghosts. The book mainly originated from classics in past dynasties, but through edits at various stages, it deliberately stressed that victims' deaths resulted from unjust treatment rather than by accident, and clearly indicated that the victimizers killed by ghosts had defects in their personalities or behaviors.

Though many stories conveyed the conventional happy ending, they also detailed how the characters' ideas impacted their lives. It depicted the victimizers' fear by guilty conscience when faced with ghosts. This reflected the victims' expectation that unfair matters will be resolved, and that karma theory is independent of time and space. The stories promoted the concept of karma, along with good versus evil.

Yan Zhi Twei does not simply replicates Buddhism's theory of causation; but instead, he also merges China's traditional thinking to

* Assistant Professor, General Education Center, Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management.

acquire more affirmation from the readers. This way, his purpose of promoting Buddhism through *Yuan Hun Zhi* may be fulfilled.

Keywords: Yan Zhi Twei, *Yuan Hun Zhi*, Karma, the revenge of ghosts, Weird novel

呂祖謙、嚴粲《詩經》學之比較研究

黃忠慎*

提 要

為了研究上的方便，學者經常把宋代的《詩經》學大分為疑〈序〉、尊〈序〉、兩派，前者以朱熹的《詩集傳》最受矚目，後者則以呂祖謙的《呂氏家塾讀詩記》與嚴粲的《詩緝》獲得的評價最高。《四庫全書總目》一方面認為《詩緝》的撰述以《讀詩記》為主，一方面又以為整個宋代《詩經》學以呂、嚴二書最為出色，另有清儒直指《詩緝》為宋人說《詩》第一者。

本文透過比較分析的方法，說明《呂氏家塾讀詩記》與《詩緝》之間的異同性，並且解釋兩者既尊重《詩經》漢學又高抬朱熹《詩》解的編纂用心與學術意義，最後再根據《呂氏家塾讀詩記》與嚴粲的《詩緝》的細部表現差異，以論斷「南宋尊〈序〉派誰第一」的相關問題，指出《詩緝》因為體例較為完整，學術論見較多，以此而使其整體表現稍優於《讀詩記》。

關鍵詞：呂祖謙、嚴粲、〈詩序〉、《毛傳》、鄭《箋》、朱熹

* 現任國立彰化師範大學國文學系特聘教授

收稿日期：102年12月20日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

在中國《詩經》研究史上，宋代具有最強的創新能力，不過，三百篇是具有嚴肅內涵意義的神聖經典，這樣的觀念依然普遍存在於宋儒心中。於是，一方面，富有新貌的著作固然必須在傳統與新變之間有所拉鋸，使其論述依然帶有傳統的色彩，另一方面，新義雖然日增，獨衷古學之人也不少，於是一些優質的保守型解《詩》著作也能在當時引起學者的注意，並且在《詩經》學史上佔據一個重要的位置。¹值得注意的是，研究者謂宋代的尊〈序〉派著作保守，僅是相較於對立陣營中的著作而言，從細部檢視其解經意涵，翻新的企圖往往亦充斥於書中，其中，呂祖謙（1137-1181）《呂氏家塾讀詩記》（以下視情況得簡稱《讀詩記》）、嚴粲（1197-?）《詩緝》在《詩經》學中獲得的評價最高，例如《四庫全書總目》論《讀詩記》云：

……陳振孫稱其「博採諸家，存其名氏，先列訓詁，後陳文義，翦截貫穿，如出一手，有所發明，則別出之，《詩》學之詳正，未有逾於此書者」；魏了翁作後序，則稱其能發明詩人「躬自厚而薄責於人之旨」。二人各舉一義，已略盡是書所長矣。了翁後序乃為眉山賀春卿重刻是書而作。時去祖謙沒未遠，而版已再新。知宋人絕重是書也。²

或謂《四庫全書總目》中的《詩經》批評思想，最主要的是堅持漢學正統觀念，毛鄭之說《詩》備受維護，以是而使得後世守〈序〉之著作容易受到青睞，³此說固然有其理據，但上引文字主要是透過宋儒陳振孫（約 1183-1262）、魏了翁（1178-1237）的相關述評而推論出宋人之「絕重是書」，與門戶之見無關。⁴《總目》又評嚴粲《詩緝》云：

¹ 相關討論可參何定生：〈宋儒對於詩經的解釋態度〉，《詩經今論》（臺北：臺灣商務印書館，1973年9月），頁220-235；劉兆祐：〈歷代詩經學概說〉，收於林慶彰編：《詩經研究論集》（臺北：臺灣學生書局，1983年11月），頁482-486；譚德興：《宋代詩經學研究》（貴陽：貴州人民出版社，2005年5月），頁18-74。

² 詳〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1974年10月），第1冊，卷15，頁341：24b-342：25a。

³ 詳郭丹：〈《四庫全書總目》中的《詩經》批評〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版），總第117期（2002年第4期），頁78-79。

⁴ 陳振孫的《直齋書錄解題》客觀品題各書得失，考證極精，被公認為南宋私家目錄書中之傑出者，詳來新夏等著：《中國圖書事業史》（上海：上海人民出版社，1999年4月），頁225-557；王欣夫：《文獻學講義》（臺北：臺灣商務印書館，1992年1月），頁114。至於魏了翁所言呂書可以發明詩人之旨，可置不論，但四庫館臣透過魏氏後序所作時間而呂書「版已再新」的事實來進行推論，則所言可以成立。

是書以呂祖謙《讀詩記》為主，而雜採諸說以發明之，舊說有未安者，則斷以己意。如論大、小〈雅〉之別，特以其體不同，較〈詩序〉政有大小之說，於理為近。又如〈邶〉之〈柏舟〉，舊謂賢人自比，粲則以「柏舟」為喻國，以「汎汎」為喻無維持之人。〈干旌〉之「良馬四之」、「良馬五之」，舊以為良馬之數，粲則以為乘良馬者四五輩，見好善者之多。〈中谷有蓷〉，舊以蓷之曠乾，喻夫婦相棄，粲則以歲旱草枯，由此而致離散。凡若此類，深得詩人本意。至於音訓疑似、名物異同，考證尤為精核。宋代說《詩》之家，與呂祖謙書竝稱善本，其餘莫得而鼎立，良不誣矣。⁵

此論認為嚴粲《詩緝》「以呂祖謙《讀詩記》為主，而雜採諸說以發明之」，其說大致不假，然容易招來誤會，以為嚴粲著書旨在發揚、闡釋呂氏的《詩》解（詳後），而以實例明確指出嚴說有勝於漢學之處，可知《總目》在解經的局部成果上並不堅持漢學正統觀念，當然，最值得研究者注意者為「宋代說《詩》之家，與呂祖謙書竝稱善本，其餘莫得而鼎立」的價值判斷，此一論定將朱熹的《詩集傳》排斥在外，則又可見四庫館臣對於漢學至上的大原則之掌握。

目前學界對於呂祖謙與嚴粲的《詩經》學已有若干的論述成果，⁶但《四庫全書總目》視《呂氏家塾讀詩記》與《詩緝》為宋代最為優質的《詩經》注本，

⁵ 《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁344：30a-30b。

⁶ 目前兩岸學界有關呂祖謙的研究成果不少，但多集中在其學術思想，探索《讀詩記》者不多。吳春山《呂祖謙研究》（臺北：國立臺灣大學中文所博士論文，1978年6月）於第三章對於呂祖謙的經學進行評述，其中針對《呂氏家塾讀詩記》的特色與內涵進行基本的敘述，內容稍淺。賴炎元〈呂祖謙的詩經學〉（《中國學術年刊》第6期，臺北：臺灣師範大學國文研究所，1984年6月）算是較早而內容較為豐富的論文。該文主要是以為呂祖謙乃是南宋初期的「尊序派」代表，不過這應該是《詩經》研究史上的基本常識。至於潘富恩、徐餘慶《呂祖謙評傳》（南京：南京大學出版社，1992年1月）一書雖有有三十四萬字的篇幅，對於《呂氏家塾讀詩記》卻僅停留在「書目簡介」的階段，難以被《詩經》學界所利用。郭麗娟《呂祖謙詩經學研究》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1994年10月）是臺灣第一本專門研究呂祖謙《詩經》學的學位論文。該論文以為呂祖謙在宋學的風氣下仍能堅持「尊序」，堅持漢儒傳統，給明末以後的學者不少啟示，可以說是一篇守成的學位論文。趙制陽〈呂氏家塾讀詩記評介〉（收於趙制陽《詩經名著評介》第3集，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年11月）針對呂祖謙《詩經》學的某些缺陷進行評述，條理清楚，但以〈詩序〉不可信任之前理解批評呂書，所犯的本位主義之錯誤相當明顯。戴維（1965-2011）《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年9月）在〈呂學系統《詩經》研究〉一節中，以六千多字的有限篇幅，條分縷析了《讀詩記》的特色與價值。杜海軍《呂祖謙文學研究》（北京：學苑出版社，2003年7月）研究的是呂氏的文學，但第六章「《詩經》之學」對於《呂氏家塾讀詩記》的貢獻與缺失有言簡意賅的說明，可惜在數據的提供上頗多錯誤。此外，筆者有相關論文兩篇，其一，〈呂祖謙《讀詩記》與戴溪《續讀詩記》之比較研究〉（《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月），本文採用比較法與統計法，將呂、戴兩書之體例、對詩旨的理解與訓詁方式的差異等作了詳細的比較研究。其二，〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉（《清華學報》新42卷第1期，2012年3月），此文根據《讀詩記》的內外特質，以發掘與

又謂後者以前者為主，而雜採諸說以發明之，顯係以二書為一脈相承之作，此一論調似未引發相關的討論。事實上，若謂嚴粲撰寫《詩緝》以《讀詩記》為主，與事實不盡相合，且呂、嚴之作從內到外固然具有某種程度的同質性，但又能各自展現不同的解經樣態，呈現出同中有異的現象，此一真相唯有通過二書的比較研究方能具體浮現。

二、《讀詩記》與《詩緝》的撰述體例及其〈詩序〉觀

呂祖謙，字伯恭，其先河東人，自其祖始居婺州（今浙江金華）。呂祖謙出身簪纓世家，家族不僅以官宦名世，在學術界中亦頗為知名。在《宋元學案》中，呂氏一門即被選入十八人之多，在宋代，擁有這樣的學術榮耀之世家並不多見。呂祖謙的學術素養主要是本之於家庭，及長，從林之奇（1112-1176）、汪應辰（1118-1176）、胡憲（1086-1162）游，又友朱熹（1130-1200）、張栻（1133-1180），講索益精。在宦途方面，呂祖謙以祖致仕恩補將仕郎，登隆興元年進士第，又中博學宏詞科，歷太學博士，兼史職、著作郎……等職。淳熙八年（1181）七月，呂氏卒，年僅四十五，謚曰成。

呂祖謙學問淵博，著作宏富，除了考定古《周易》、《書說》、《閩範》、《官箴》、《辨志錄》、《歐陽公本末》等書之外，又著有《呂氏家塾讀詩記》、《東萊左氏博議》、《春秋左氏傳說》、《春秋左氏傳續說》、《歷代制度詳說》、《大事記》、《文海》、《呂東萊文集》……等十餘種書籍，並與朱熹合撰《近思錄》。呂祖謙雖然以恩蔭進入官場，但是幾年後取得進士功名，便開始擔任文教方面的官職。直至過世

解釋為重心，說明《讀詩記》在《詩經》學史上的意義，並以實際統計出來的數據與動態經學發展史的觀念，推翻學界先前已有的兩種不同的評論。在嚴粲方面，喬衍琯有〈國立中央圖書館善本書志——《詩緝》〉（《國立中央圖書館館刊》新1卷第3期，1968年1月），主要討論館藏《詩緝》的版本問題。程克雅《朱熹、嚴粲二家比興釋詩體系比較及其意義》（桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1991年5月），討論朱、嚴二家「比興」釋《詩》體系，以及兩人在《詩經》詮釋上的意義，本書雖僅由「比、興」觀念討論朱、嚴兩者不同，對闡明嚴粲《詩緝》的價值仍有相當的助益。李莉褒《嚴粲詩緝研究》（臺中：國立中興大學中國文學研究所碩士論文，1998年6月）企圖對嚴粲《詩緝》進行全面性研究，不過其討論的焦點主要在嚴粲對國風地理世次的意見、〈詩序〉的取捨、「六義」的界義與說明，偏向於基礎研究。陳清茂〈從詩緝論嚴粲詩經學重要觀念〉（《中國學術年刊》第30期，2008年3月），透過整理、歸納的方式，說明了嚴粲最重要的幾個《詩經》學概念。在大陸學者的研究方面，洪湛侯（1928-2012）《詩經學史》（北京：中華書局，2002年5月），在第三編第六章〈宋代學者已注意到《詩》的文學特點〉，列出歐陽修、王安石、鄭樵、王質、朱熹、嚴粲六人論述，其中嚴粲部分僅三頁，內容主要舉例說明嚴粲以文學的角度看待《詩經》。戴維《詩經研究史》在〈宋理宗後朱、呂之學的發展變化〉一節中，以三千餘字之篇幅介紹了《詩緝》的特色與成績，承認嚴粲所作的貢獻。此外，筆者有《嚴粲詩緝新探》之書（臺北：文史哲出版社，2008年2月），從經學、理學、文學三個面向來討論《詩緝》解經的表現與成就。

前幾年，仍然主持著當時朝廷的編修工作。呂祖謙與當時的學者交遊密切，顯然也頗有聲望，這一點可以由他促成學術史上有名的「鵝湖之會」，以及屢次為朱熹、陸九淵（1139-1193）學術爭端作調人之事可見。⁷

呂祖謙於南宋孝宗淳熙元年（1174）開始編著《呂氏家塾讀詩記》，以三年的時間完成初稿，又過三年（1179），呂氏開始進行修訂的工作，淳熙八年（1181）修訂到〈大雅·公劉〉首章即去世，所以今本《呂氏家塾讀詩記》的書寫結束於呂祖謙生命最後一年之時，剩下的部分就由呂祖謙的弟弟呂祖儉（?-1200）接續完成，因此而使得本書的體例存在著不太一致的情況，然而《讀詩記》終究是完整之作，並無內容缺漏之問題，且呂祖儉是根據其兄之舊稿而補足，故全書仍可稱之為出自呂祖謙之手。⁸

《呂氏家塾讀詩記》之書名已經透露出其撰述當初所設定的讀者，這類的為自家子弟所編著的解經之作以集解體為佳，呂祖謙自云：

《詩說》（案：即《讀詩記》）止為諸弟輩看，編得話訓甚詳，其它多以《集傳》為據，只是寫出諸家姓名，令後生知出處。⁹

薈集眾說，可讓子弟接觸較多的先賢意見，由此開闊見聞，只要自己對於諸說取舍的用心能被推知，那麼著書的目標即可達成。所以，《讀詩記》一方面以兼總眾說、諸解並蓄為其特色，一方面也透過別擇去取、重新剪裁來呈顯一家之學，這是此書能成為《詩經》學史上的名著之最大因素。¹⁰

《呂氏家塾讀詩記》全書共三十二卷，卷首由〈綱領〉、〈詩樂〉、〈刪次〉、〈大小序〉、〈六義〉、〈風雅頌〉、〈章句音韻〉、〈卷帙〉、〈訓詁傳授〉、〈條例〉各文組

⁷ 有關呂祖謙的生平與學術，詳〔元〕脫脫等：《宋史》（北京：中華書局，1977年11月），第37冊，卷434，頁12872-12874；〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》（北京：中華書局，1986年12月），第3冊，卷51，〈東萊學案〉，頁1652-1653。案：全祖望以為，呂氏一門被選登於學案之中者，共計17人，但王梓材以為共有七世18人之多，詳《宋元學案》，第1冊，卷19，〈范呂諸儒學案〉，頁789。細計其數，18人之說為是，其人分別為：公著、希哲、希純、好問、切問、和問、廣問、稽中、堅中、弼中、本中、大器、大倫、大猷、大同、祖謙、祖儉、祖泰，分別登於〈范呂諸儒學案〉、〈紫微學案〉、〈和靖學案〉、〈東萊學案〉等學案中。

⁸ 呂祖儉於〈公劉〉首章下注云：「先兄己亥之秋，復脩是書，至此而終，自〈公劉〉之次章，訖於終篇，則往歲所纂輯者，皆未及刊定，如〈小序〉之有所去取，諸家之未次先後，與今編條例多未合。今不敢復有所損益，姑從其舊以補是書之闕云。」呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年1月），第4冊，卷26，頁642。

⁹ 〔宋〕呂祖謙：《東萊別集》，影印《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年8月-1986年3月），第1150冊，卷8，頁29b。案：此影本《四庫全書》出版時間分為數階段，本文註解凡遇引用此本，不分別標出出版年月，而於文末「引用書目」中則一一標出。

¹⁰ 詳拙文：〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉，《清華學報》新42卷第1期，頁49。

成。〈條例〉旨在說明全書的寫作方式，其餘各篇簡述《詩經》學的一些基本問題，卷二以後則為《詩》三百之逐篇講述。在〈大小序〉一文中，呂祖謙引述幾位北宋大儒之語，以表達他對〈詩序〉的基本看法：

程氏曰：「學《詩》而不求〈序〉，猶欲入室而不由戶也。或問：『《詩》如何學？』曰：『只於〈大序〉中求。』」又曰：「國史得詩，必載其事，然後其義可知。今〈小序〉之首是也。其下則說《詩》者之辭也。」又曰：「〈詩小序〉要之皆得大意，只後之觀《詩》者亦添入。」王氏曰：「世傳以為言其義者子夏也，詩上及於文王、高宗、成湯，如〈江有汜〉之為美媵，〈那〉之為祀成湯，〈殷武〉之為祀高宗，方其作時無義以示後世，則雖孔子亦不可得而知，况子夏乎哉！」歐陽氏曰：「孟子去《詩》世近而最善言《詩》，推其所說詩義，與今〈序〉意多同，故後儒異說為《詩》害者，常賴〈序〉文為證。」¹¹

處於南宋討論〈詩序〉存廢的高潮期，呂祖謙在此先後引程頤（1033-1107）、王安石（1021-1086）、歐陽修（1007-1072）論〈序〉之言，以示子弟其對於〈詩序〉的基本意見，而又在引程氏說之下，引張載（1020-1077）、蘇轍（1039-1112）、《經典釋文》、《隋書·經籍志》、董道（約1079-1140）等相關而又堪稱熱門之論點，以為注釋，¹²作為一部集解體的解經之作，正文與附註當然有輕重之異，《讀詩記·大小序》在正文中列舉諸說皆為肯定〈詩序〉價值之言，細節上的討論、異說皆置入注釋，如此設計之用意不言可喻。此外，歐陽修是北宋中期政治、學術、文化之領導人物，其《詩本義》自覺地扮演擺脫漢唐注疏的羈絆，倡導對經文進行獨立的省思，於宋代經學風氣的塑造具有承先啟後之關鍵，¹³呂氏引其言以作為〈詩序〉可用的擔保，效果倍增。

後人討論〈詩序〉往往又取別名數種，其中尤以稱各篇序文發端兩語為「前序」、「首序」、「古序」，其下申說之語為「後序」、「下序」、「續序」最常見。¹⁴呂祖謙並未使用這些名詞，但他也注意到就結構與內容來看待各篇〈小序〉，仍以

¹¹ 《呂氏家塾讀詩記》，卷1，頁13-14。

¹² 詳《呂氏家塾讀詩記》，卷1，頁14。案：《讀詩記》全書所引張氏共有三位：橫渠張氏、什方張氏、南軒張氏，呂氏在此引張氏曰：「〈詩序〉亦有後人添入者，則極淺近，自可辨。」根據王鴻緒（1645-1723）、姜炳璋（約1709-1786）所引同樣之文字，可知呂氏所引者為張載。分見〔清〕王鴻緒等奉敕撰：《欽定詩經傳說彙纂》，影印《文淵閣四庫全書》，第83冊，卷末，〈詩序上〉，頁775：2b；〔清〕姜炳璋：《詩序補義》，影印《文淵閣四庫全書》，第89冊，卷首，〈綱領〉，頁5：2b。

¹³ 車行健：《詩本義析論》（臺北：里仁書局，2002年2月），頁43。

¹⁴ 有關〈大序〉、〈小序〉、〈古序〉、〈前序〉、〈後序〉、〈續序〉等名詞，可參蔣善國：《三百篇演論》（臺北：臺灣商務印書館，1980年6月），頁79-83；文幸福：《孔子詩學研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年3月），頁94-98。

「前序」最值得信任，「後序」完成時間較晚，要接受多少可以再斟酌。¹⁵

《呂氏家塾讀詩記》屬於擁〈序〉之作，但不表示呂祖謙對於〈詩序〉之說沒有任何的懷疑，根據筆者原先的研究，呂氏有質疑〈序〉說之意的共有二十八篇，分別是：〈周南·葛覃〉、〈召南·鵲巢〉、〈麟之趾〉、〈江有汜〉、〈邶風·柏舟〉、〈北風〉、〈衛風·氓〉、〈伯兮〉、〈王風·君子于役〉、〈鄭風·緇衣〉、〈野有蔓草〉、〈齊風·東方未明〉、〈唐風·葛生〉、〈豳風·破斧〉、〈小雅·我行其野〉、〈楚茨〉、〈白華〉、〈鶉之奔奔〉、〈大雅〉的〈旱麓〉、〈靈臺〉、〈行葦〉、〈既醉〉、〈民勞〉、〈蕩〉、〈召旻〉、〈周頌〉的〈絲衣〉、〈酌〉、〈桓〉，以上共計 28 篇，佔全《詩》的 9.18%，另外，〈小雅·雨無正〉、〈周頌·般〉、〈魯頌·泮水〉等三篇，呂氏持闕疑之態度，兩者相加，可知《讀詩記》未能盡信〈詩序〉之說的共計 31 篇，占了全《詩》的 10.16%。不過，質疑是一回事，實際詮解詩義又是一回事。上述 31 篇中，呂氏所作的詮釋與〈詩序〉大同小異的有 21 篇、大異小同的 4 篇（〈東方未明〉、〈葛生〉、〈破斧〉、〈我行其野〉）、完全相異的 2 篇（〈楚茨〉、〈民勞〉），以及闕疑的 4 篇，其中以大同小異者最多。僅統計呂氏說解詩篇全與〈詩序〉同義的就有 274 篇，比率高達 89.83%。若加上 21 篇大同小異的部份，則更有 96.72% 的絕高比率。值得注意的是，以上所說的呂氏未能完全接受〈詩序〉的 31 篇中，主要是針對「後序」而發，且〈蕩〉、〈召旻〉、〈絲衣〉、〈酌〉 4 篇，《讀詩記》僅引「首序」，不引「後序」，前兩篇有引蘇轍語以表達異議，後兩篇則無一字的批評文字。這四篇都在〈公劉〉之後，屬於呂氏來不及修訂的範圍，設使當年呂氏可以修畢全書，補進四篇「後序」的機會很大，因為這關聯到全書體例的問題。¹⁶

呂祖謙以集解的體式撰寫《讀詩記》，保留了相當多的古說，面對《詩經》漢學，他尊重「首序」與毛鄭古注，對於「後序」則不願照單接收，這正是多數宋代「舊派」說《詩》者的共識，以呂氏在學界的分量，《讀詩記》的影響力可想而知。¹⁷

¹⁵ 呂祖謙在解釋〈鵲巢〉時提出這樣的意見：「三百篇之義，首句當時所作，或國史得詩之時，載其事以示後人，其下則說詩者之辭也。說詩者非一人，其時先後亦不同。以《毛傳》考之，有毛氏已見其說者，時在先也；有毛氏不見其說者，時在後也。……〈鵲巢〉之義有毛公所不見者也。意者後之為毛學者如衛宏之徒附益之耳。《毛傳》尚簡，義之已明者，固不重出；義之未明者，亦必申言；如〈鳴鳩〉之義雖刺不壹，而其旨未明，故《傳》必言鳴鳩之養其子，平均如一，以訓釋之，今〈鵲巢〉之義止云德如鳴鳩，而未知鳩之德若何。使毛公果見此語，《傳》豈應略不及之乎？……是說出於毛公之後，決無可疑也。」《呂氏家塾讀詩記》，卷 3，頁 47-48。

¹⁶ 詳拙文：〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉，《清華學報》新 42 卷第 1 期，頁 57-59。

¹⁷ 詳拙文：〈呂祖謙《讀詩記》與戴溪《續讀詩記》之比較研究〉，《中國文哲研究集刊》第 35 期，頁 150。案：僅就呂祖謙的及門弟子而言，葉適（1150-1223）〈寶婺觀記〉云：「近世大儒呂公出而人以理著，四方英俊，歲常數百千人。」另據田浩（Hoyt Cleveland Tillman）

被四庫館臣認為是踵承《讀詩記》而撰就的南宋晚期《詩經》名著《詩緝》，其作者為宋代詩學理論大家嚴羽（1195-1245）之族弟嚴粲。¹⁸嚴粲，字坦叔，一字明卿，號明谷，南宋福建邵武莒溪人。¹⁹寧宗嘉定十六年（1223）登進士第後，官授全州清湘令之職。其先祖無論是漢代遠祖嚴君平，抑或唐代宗時與詩聖杜甫情誼甚篤的四川劍南節度使嚴武，均為嚴家之碩彥。²⁰嚴氏家族自西蜀避居南閩之後，其族亦承其家風，於宋理宗時為邵武地區詩家之盛者。嚴粲的幾位堂兄弟嚴羽、嚴仁、嚴參、嚴肅、嚴嶽、嚴必振、嚴必大、嚴奇與嚴若鳳等九人俱有詩名。不過，與呂氏家族不同的是，這些人都與仕途無緣，唯有嚴粲一人曾登進士第而任官，且以經學名傳於世。²¹

嚴粲之著作有《華谷集》一卷及《詩緝》三十六卷，論學術研究成果之數量，遠不如呂祖謙。《詩緝》是南宋晚期《詩經》學的重要著作，如同《讀詩記》，此書亦採集解的體例來注釋三百篇，雜採諸說，又能有所發明，所採者以漢學家之說為多，注釋部分，引《毛傳》1966處，引鄭《箋》1262處，引孔《疏》1164處；宋儒部分，引用最多者為朱熹《詩集傳》，共有643處，其次是呂祖謙的《讀詩記》，共有213處。朱子向來被以為是南宋《詩經》新派中的總司令，呂氏則被歸到守〈序〉派的陣營中，²²吾人在研判嚴粲的解經立場、用心之時，這是可以思量的角度之一。

在研究動機方面，根據林希逸（1193-1171）〈詩緝序〉的記載，嚴粲語其著書乃以「發昔人優柔溫厚之意」為宗旨，²³而嚴氏在序中則云：「二兒初為〈周南〉、〈召南〉，受東萊義，誦之不能習。余為緝諸家說，句析其訓，章括其旨，使之瞭然易見。既而友朋訓其子若弟者，競傳寫之，困于筆筭，胥命鉞之木，此書便

估計，1180年左右，呂氏的麗澤書院已有近三百名學生，其後在他處又大量招收弟子，總數至少上千人。以上分詳〔宋〕葉適：《水心集》，影印《文淵閣四庫全書》，第1164冊，卷11，頁227：15b-228：16a；〔美〕田浩：《朱熹的思維世界》〔增訂版〕（南京：江蘇人民出版社，2011年4月），頁91。

¹⁸ 楊家駱主編：《南宋文範》（臺北：鼎文書局，1975年1月），上冊，頁22。

¹⁹ 〔清〕李清馥：《閩中理學淵源考》，影印《文淵閣四庫全書》，第460冊，頁140：21a。

²⁰ 許志剛：〈嚴羽家世考〉，《遼寧大學學報》第138期（1996年2月），頁82。

²¹ 《重纂邵武府志·儒林傳·邵武縣》：「嚴氏有群從九人，皆能詩，惟粲以經學傳。」〔清〕王琛等修，〔清〕張景祈等纂：《重纂邵武府志》（臺北：成文出版社，1967年12月），卷21，頁4。

²² 《四庫全書總目》：「楊慎《丹鉛錄》謂文公因呂成公太尊〈小序〉，遂盡變其說，雖意度之詞，或亦不無所因歟？自是以後，說《詩》者遂分攻〈序〉、宗〈序〉兩家，角立相爭，而終不能以偏廢。」《四庫全書總目》，第1冊，卷15，頁339：19a-19b。又，李家樹謂朱熹為「反〈序〉派」總司令，本文沿用此詞。李說見《詩經的歷史公案》（臺北：大安出版社，1990年11月），頁123。

²³ 〔宋〕林希逸：〈嚴氏詩緝序〉，〔宋〕嚴粲：《詩緝》（臺北：廣文書局，1983年8月），卷前，頁1b。

童習耳。」²⁴依此，嚴粲撰寫《詩緝》，原不存遠大之目標，後人或謂「《詩緝》卷首論大小〈雅〉之別後有『臣考〈菁莪〉所言』，卷一〈周南〉下有『臣粲曰』，所以說他『便童習』的說法只是一種托詞」，²⁵筆者以為，以嚴粲僅擔任過全州清湘令之為官經歷來看，他並無經筵獻講的機會，但若說其原有解《詩》以進呈御覽之意，則不是不可能，唯其後取消原意，轉移寫作目標至子弟身上，今《詩緝》全書自稱臣者僅九處，皆集中在卷前（一處）與解釋〈周南〉之卷一（八處），理由或許在此。

與呂祖謙的著作方式、解《詩》態度近似，嚴粲的《詩緝》採用集解體以進行寫作，他尊重〈詩序〉的解題內容，對於〈詩序〉的相關議題也盡量容納前人各說，而呂祖謙所取材者，也頗被《詩緝》納入，但面對相同的資料，嚴粲有時會刻意加以調整，最明顯的例子是他在〈關雎·序〉「用之邦國焉」以大字正文的方式疏解其意，又以小字注解的方式提供了這樣的訊息：

《釋文》曰：「舊說云：『后妃之德也』至『用之邦國焉』，名〈關雎序〉，謂之〈小序〉。自『風，風也』訖末，名〈大序〉。沈重云：『案鄭《詩譜》意，〈大序〉是子夏作，〈小序〉是子夏毛公合作，卜商意有不盡，毛更足成之。』或云：『〈小序〉是東海衛敬仲所作。』今謂此〈序〉止是〈關雎〉之〈序〉，總論《詩》之綱領，無小大之異。」蘇氏曰：「〈大序〉其文反覆煩重，類非一人之辭者，凡此皆毛氏之學，而衛宏之所集錄也。《後漢·儒林傳》云：『衛宏從謝曼卿受學，作〈毛詩序〉，善得風雅之旨，至今傳于世。』《隋·經籍志》云：『先儒相承謂〈詩序〉子夏所創，毛公及衛敬仲又加潤益。』」董氏曰：「宏固不能及此，或以師授之言論著於書耳。」。

上面的文字亦見於呂祖謙所引，而詳略互見，例如陸德明（約 550-630）在討論大、小序之定義時，特別強調：「今謂此〈序〉止是〈關雎〉之〈序〉，總論《詩》之綱領，無大小之異。」²⁶呂氏徵引陸氏之說，刪除此語，而嚴粲則予以保留。當《詩》之大、小序區隔標準，異說紛呈時，嚴粲對於大、小序之界定寧可取陸德明所引的舊說，且將陸氏的〈關雎·序〉無分大小之說也照樣收錄，對於朱子所謂〈大序〉指的是〈關雎·序〉從「詩者，志之所之也」至「詩之至也」一段，²⁷明顯有意避開，這可能是他本就不認同朱子之見，也有可能是不願意讓其著作

²⁴ 嚴粲：〈詩緝前序〉，《詩緝》，卷前，頁 3a。

²⁵ 戴維：《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001 年 9 月），頁 383。案：「卷一〈周南〉」，戴氏原作「卷一〈周召〉」，茲逕改。

²⁶ 〔唐〕陸德明：〈毛詩音義上〉，《經典釋文》（臺北：學海出版社，1988 年 6 月），上冊，卷 5，頁 53：1b。

²⁷ 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 年 1 月），卷 80，第 6 冊，頁 2071。

沾染過多的新派色彩。其次，呂祖謙引董道曰：「古之為教者，師授而傳之，訓傳不立而能自見於世，况夫《詩》之存，不獨著之竹帛，凡聲於樂者，工師亦得以傳其言也。漢史謂宏作《詩序》，宏固不能及此。或以師授之言，論著於書耳。」²⁸嚴粲僅引其「宏固不能及此，或以師授之言論著於書耳」二句，當係以為衛宏本與《詩序》無涉，自不待辨。

此外，嚴粲稱各《序》篇題之下一句為「首序」，以為乃國史所題，其下申說之語，他名為「後序」，認為出自說《詩》之人。²⁹此一見解遠承程頤，近接呂祖謙，不過，程氏、呂氏並未發明「首序」、「後序」之詞，嚴粲刻意使用二詞，應有隨時分別看待兩者之意。³⁰另外，蘇轍雖亦早有相似之見，但差別在於，蘇氏在引述《後漢書·儒林傳》、《隋書·經籍志》之說後，隨即表示：「古說本如此，故予存其一言而已。曰：是詩言是事也，而盡去其餘，獨采其可者，見於今傳；其尤不可者，皆明著其失；以為此孔氏之舊也。」³¹存「首序」，廢「後序」，此一動作過大，故嚴粲不願貿然跟進，且其書中也只在徵引蘇轍之說時出現衛宏之名，他自己則是使用程頤所說的「說詩者之辭」五字來泛稱「後序」之作者身分。既然以為「首序」出自國史之手，對其詮釋詩篇主題，嚴粲也就全部認同，至於「後序」則視情況來決定是否接受，此一思維模式與呂氏無異。只是，嚴粲對於「後序」的負面意見多於呂祖謙，其說亦較具體，如面對《關雎·序》所云「樂得淑女」以下數語，嚴粲批判此說乃「經師因孔子之言而增益之耳，所謂不淫其色，哀窈窕，皆非詩之旨也」，³²又如《周南·葛覃·序》云：「《葛覃》，后妃之本也。后妃在父母家，則志在於女功之事，恭儉節用，服澣濯之衣，尊敬師傅，則可以歸安父母，化天下以婦道也。」嚴粲云：「本者，務本也。國史所題，此一語而已。其下則說《詩》者之辭，如言在父母家，則志在女功之事，非詩意也。」³³再如《卷耳·序》云：「《卷耳》，后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞，內有進賢之志，而無險詖思謁之心，朝夕思念，至於憂勤也。」嚴粲云：「言后妃之志者，調因備酒漿，念及臣下之勤勞耳，後序以詩之周行為列位，遂支離其說，非詩之旨也。求賢審官，婦人何預！果若《序》言，開后妃與政之漸矣。朝夕思念，至于憂勤，於義為衍。」《關雎》、《葛覃》、《卷耳》排

²⁸ 《呂氏家塾讀詩記》，卷1，頁14。

²⁹ 《詩緝》，卷前，〈詩緝條例〉，頁6b。

³⁰ 程氏之語已略見前引《讀詩記》之文，而其原文則為：「……得失之迹，刺美之義，則國史明之矣。史氏得詩，必載其事，然後其義可知。今《小序》之首是也，其下則說詩者之辭也。」程頤：《河南程氏經說》，〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年7月），第4冊，卷3，頁1046。

³¹ 〔宋〕蘇轍：《詩集傳》，影印《文淵閣四庫全書》，第70冊，卷1，頁315：6b。

³² 《詩緝》，卷1，頁14a。

³³ 嚴粲在批評「後序」之說後，又引《讀詩記》之言以加強批評之力道：「講師以為在父母家，殊不知是詩皆述既為后妃之事，貴而勤儉，乃為可稱，若在室而服女功，固其常耳。」《詩緝》，卷1，頁18b-19a。

於《詩》之前三篇，嚴粲連續直指「後序」之言皆非詩之旨意，這是對於「後序」功過的急迫表態。又如同屬〈周南〉的〈螽斯〉、〈漢廣〉，嚴粲對其「後序」的批評分別是：「〈螽斯〉，次〈樛木〉，義相成也，後序謂『若螽斯不妬忌』，非也，螽斯微蟲，何由知其不妬忌乎！」（〈漢廣〉）道謂脩身齊家之道也，男子見游女自無犯禮之思，後序言求而不可得，非也。」³⁴類此之例，全書中另有十三處，客觀說來，亦不甚多，而且語氣不失溫和，³⁵兼之嚴氏對「後序」也有直接肯定之處，並且不忘提醒讀者，「後序」仍然有其價值，例如〈常棣·序〉云：「〈常棣〉，燕兄弟也。閔管蔡之失道，故作〈常棣〉焉。」嚴粲特別標出這一句：「讀此詩，知後序亦有不可廢者矣。」³⁶〈北山·序〉云：「〈北山〉，大夫刺幽王也。役使不均，已勞於從事而不得養其父母焉。」嚴粲云：「後序與孟子之言合。」³⁷筆者以為，嚴粲其實並不滿意「後序」的解題，此從〈周南〉十一篇詩作，嚴粲直接批評「後序」者已多達五篇，即可推知，但是嚴氏撰寫《詩緝》，並不存批判古說之心，故能適可而止，至於〈詩大序〉的諸多論點，他在《詩緝》卷一中有詳細的申述，僅對〈大序〉以「政有小大」來作大小二〈雅〉的區分標準表示異議，³⁸所以大致而言，嚴粲對於三百篇的「首序」全部都能接受，〈詩大序〉所提供的儒家詩論，他僅有小幅度的意見，「後序」比較不合其意，但仍維持相當程度的尊重，起碼，他在《詩緝》的解說〈周南〉中連連批評「後序」，但其後的各個單元，對於「後序」負面意見逐漸縮小了下來，本文所論及的全書以「臣」自稱不見於卷二之後，或許也可從此處來考量。³⁹

至此，我們已可確認，呂祖謙與嚴粲對於〈詩序〉都有絕高的支持度，對於「後序」也都略有不滿，雖然所質疑的篇章不盡相同，但這樣的小幅差異已不具

³⁴ 分見《詩緝》，卷1，頁21b、25b、32a。

³⁵ 詳《詩緝》，卷3，頁13a，〈邶風·終風〉；卷8，頁5a-6b，〈鄭風·將仲子〉；卷8，頁27a-27b，〈籟兮〉；卷9，頁9b，〈齊風·南山〉；卷11，頁6a-6b，〈唐風·山有樞〉；卷11，頁10a，〈唐風·揚之水〉；卷13，頁3a，〈陳風·東門之枌〉；卷16，頁21b〈邶風·東山〉；卷17，頁15a，〈小雅·伐木〉；卷17，頁37a，〈魚麗〉；卷24，頁1a，〈魚藻〉；卷24，頁25b，〈瓠葉〉；卷25，頁34b，〈大雅·旱麓〉。另外，嚴粲對於〈鄘風·載馳〉「後序」所言肯定、否定皆有：「味詩之意，夫人蓋欲赴愬於方伯，以圖救衛，而託歸唁為辭耳。竇氏女撫膺太息曰：『恨我不為男子，救舅氏之患。』與夫人之意正同。後序言自傷不能救，得之矣。又以為真欲歸唁，則非也。」《詩緝》，卷5，頁23a。

³⁶ 《詩緝》，卷17，頁10a。

³⁷ 《詩緝》，卷22，頁17b。

³⁸ 嚴粲：「……以政之小大為二〈雅〉之別，驗之經而不合，李氏以為〈大序〉者，經師次輯其所傳授之辭，不能無附益之失，其說是也。……〈雅〉之小大，特以其體之不同耳。蓋優柔委曲，意在言外者，風之體也。明白正大，直言其事者，雅之體也。純乎雅之體者為雅之大，雜乎風之體者為雅之小。」《詩緝》，卷1，頁10a-10b。

³⁹ 案：假若嚴粲在《詩緝》卷2之後，才改以子弟為其主要讀者，則其盡量不再批評「後序」，應屬人之常情。

比較上的意義，《四庫全書總目》以為《詩緝》以呂祖謙《讀詩記》為主，若從此一角度來判讀，應無問題。

三、呂祖謙、嚴粲對《毛傳》、鄭《箋》的態度

朱熹曾經譏評呂祖謙為毛、鄭之佞臣，⁴⁰這個負面性的評語透露出呂祖謙、對《毛傳》、鄭《箋》的擁護態度。不過，呂氏支持《毛傳》、鄭《箋》其實有很充分的理由，他本有「讀《詩》應先看其大義」的一貫主張，⁴¹在他看來，窮研訓詁，不僅無益，反而有礙對詩之大義的探求，如果《毛傳》、鄭《箋》的解釋可稱其職，那就是理解三百篇的康衢要道；謂之為毛鄭佞臣，若非朱熹的成見，即是其急於與《詩經》漢學切斷關聯，以建立色彩鮮明的一家之學。

呂祖謙毫無違反時代潮流的想法，如同多數宋儒，他也不能接受破碎害道的傳統章句之學，但呂氏採取折衷的態度，既認為泥於傳注並非理解經典之常道，又認為古代大儒的優異解經成績必須給予肯定，並且勤加研習。呂祖謙曾經上疏宋孝宗：「……今陛下不待箴諫，此累自除，恢明聖道，無若此時之易。章句陌生乃徒誦詁訓，迂緩拘攣，自取厭薄，不知內省。……陛下所當留意者，夫豈鈇槩傳注之間哉？」⁴²又云：「傳註之學，漢之諸儒專門名家，以至於魏晉梁隋唐，全經固失，然而王肅、鄭玄之徒說存，而猶有可見之美。自唐太宗命孔穎達集諸家之說為《正義》，纔經一番總集。後之觀經者，便只知有《正義》，而諸儒之說無復存。」⁴³章句之學對漢代經學教育之推展及對漢代政治之影響，有其不可忽視之作用，⁴⁴《五經正義》的發行也有學術與政治上的意義，⁴⁵而呂祖謙的想法則是，徒誦詁訓、迂緩拘泥的前儒不足為訓，空疏繁瑣的章句義疏之學也不需跟進，但過猶不及，盡棄古注、力求標新的時代呼聲，他也不願意盲從，以為「後

⁴⁰ 朱熹：「人言何休為《公羊》忠臣，某嘗戲伯恭為毛、鄭之佞臣。」〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，第8冊，卷122，頁2950。

⁴¹ 呂祖謙：「學者多不要看先儒議論，如至大至剛，以直必有事焉而勿正。此本是趙岐說，後生却謂伊川創出此說。今所編詩，不去人姓名，正欲令人見元初說着詩先要看大義，又要研窮，如不以文害辭，不以辭害意，是看大義。研究時，却須子細看。」《東萊外集》，影印《文淵閣四庫全書》，第1150冊，卷6，頁33a。

⁴² 呂祖謙：〈乾道六年輪對筭子二首〉，《東萊集》，影印《文淵閣四庫全書》，第1150冊，卷3，頁8a-9a。

⁴³ 〔宋〕呂祖謙：《左氏傳說》，影印《文淵閣四庫全書》，第152冊，卷2，〈莊公〉，頁2a。

⁴⁴ 張寶三：〈漢代章句之學論考〉，《臺大中文學報》第14期（2001年5月），頁71。

⁴⁵ 有關《五經正義》的相關討論可參吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（福州：福建人民出版社，2001年9月），頁236-248；張寶三：《五經正義研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1992年6月），上冊，頁17-25；47-88。

生於傳注中，須是字字考始得」。⁴⁶顯然呂祖謙以為不能忽略傳統傳注之學，唯需知所選擇，若是貪多務得，窮研訓詁，反而有礙對詩之大義的探求。

〈詩序〉的任務在理解全詩所要傳達的言外之意或內層意義，亦即其從事的是一種探索、詮釋聖人深意的工作，呂祖謙能夠高度接受〈詩序〉，則《讀詩記》的詮釋取向已經可以確立，而《毛傳》的主要功能在於解釋字義，其次是標出興體，讓讀者注意到詩的創作用心；至於鄭《箋》的寫作用意在「表識《毛傳》」，⁴⁷有時也以今文說修正毛意，⁴⁸此外就是針對部分〈序〉說進行箋釋。是以考察學者的解《詩》立場，觀其對於〈詩序〉的接受程度是一個最便捷的辦法，若能再留意其對《毛傳》、鄭《箋》的依違取捨狀況，則其對於傳統《詩經》漢學的態度即可完全確定。

定位為家塾讀本的《讀詩記》，在〈小雅〉八十篇（含有目無辭者六篇）的分什部分，並不與傳統《毛詩》讀本同。傳統《毛詩》將〈小雅〉區分為〈鹿鳴之什〉、〈南有嘉魚之什〉、〈鴻雁之什〉、〈節南山之什〉、〈谷風之什〉、〈甫田之什〉與〈魚藻之什〉七個單元，其中〈鹿鳴之什〉與〈南有嘉魚之什〉連同有目無辭的詩作分別都有十三篇之多，最後一個單元〈魚藻之什〉則是十四篇；《讀詩記》則將〈小雅〉分為〈鹿鳴之什〉、〈南陔之什〉、〈彤弓之什〉、〈祈父之什〉、〈小旻之什〉、〈北山之什〉、〈桑扈之什〉與〈都人士之什〉，共八個單元。呂氏這樣的作法是沿襲蘇轍的《詩集傳》而來，主要是因他也認為如此改什才能恢復孔子之舊。⁴⁹〈小雅〉的重新分什固然僅是形式上的出入，與經旨的解釋無關，但體例的差異讓人可以一望而知，與傳統編輯方式的不同，不失為求異的一個方式。

《讀詩記》卷一〈綱領〉對於漢代《詩經》學的發展有客觀的介述，但並未出現恭維毛、鄭的文字，今人或謂「呂祖謙並非本〈序〉說詩，也未堅守毛、鄭舊說。許多地方呂祖謙糾正了漢人說《詩》的穿鑿」，⁵⁰根據筆者先前的檢視、統計，呂祖謙批評毛、鄭之說者僅有〈周南·卷耳〉（批評毛說）、〈邶風·鴟鴞〉（毛、鄭一併批評）、〈檜風·素冠〉、〈小雅·楚茨〉、〈甫田〉、〈大雅·緜〉（以

⁴⁶ 呂祖謙：〈己亥秋所記〉：「學者多舉伊川語，云：『漢儒泥傳注。』伊川亦未嘗令學者廢傳注。近時多忽傳注，而求新說，此極害事，後生於傳注中，須是字字考始得。」《東萊外集》，第1150冊，卷6，頁39b。

⁴⁷ 鄭玄《六藝論》：「注《詩》宗毛為主。毛義若隱略，則更表明。如有不同，即下己意，使可識別也。」引自〔唐〕陸德明：《經典釋文》，上冊，卷5，頁1a。

⁴⁸ 惠棟：「鄭《箋》宗毛，然亦間有從《韓》、《魯》說者……。」〔清〕惠棟：《九經古義》（北京：中華書局，1985年《叢書集成初編》影印《貸園叢書》本），卷6，頁77。馬瑞辰〈雜考各說〉：「鄭君箋《詩》，自云：『宗毛為主，其間有與毛不同者，多本三家《詩》。』以今考之，其本於《韓詩》者尤夥。」〔清〕馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》（北京：中華書局，1992年2月），上冊，卷1，頁20-23。

⁴⁹ 呂祖謙：「蘇氏曰：毛公推改什首，予以為非古，於是復為〈南陔之什〉，則〈小雅〉之什皆復孔子之舊。」《呂氏家塾讀詩記》，卷18，頁349。

⁵⁰ 杜海軍：〈呂祖謙的《詩》學觀〉，《浙江社會科學》2005年第5期（2005年9月），頁136。

上四篇批評鄭說)，則呂氏反對毛、鄭之說的，委實有限之極，朱熹的「毛、鄭之佞臣」之評語，主要就是指此一現象而言。除此之外，鄭玄在《詩譜》中所提的正變區分標準，呂氏並未批評，也未接受，而是以低調的方式提出一家之言，⁵¹這可能與其為人之個性有關。於此，筆者特別要指出的是，呂祖謙為了拓展讀者見聞，《讀詩記》旁徵博引，漢宋兼採，「不薄今人愛古人」，完全符合集解體的撰述要件，⁵²兼之，《讀詩記》解釋《詩》三百，融入各人見解的有 131 篇，呂氏的作法是，依據《詩經》文本，綜合〈詩序〉以降的諸家說解，統攝一己史學的涵養，對詩義加以釐析，增補前人未盡之處，試圖賅備《詩》說的全旨大意，這裡面也展現出一些解放詩旨的企圖心。⁵³在解經重直觀、貴突破的宋代，《讀詩記》大幅引述且力挺傳統之說，依然能夠成為一代名著，必定有其引人之勝處。

在嚴祭方面，《詩緝》對於〈小雅〉之分什標準全依《毛詩》古本。如眾所知，朱熹本認為〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉等六篇並非亡逸其辭，而係六篇原本無辭的笙詩，所以他在歸「什」的時候，〈南陔〉等詩是正是計入各「什」的，而且他在《詩集傳》中說：「〈南陔〉，此笙詩也。有聲無詞。舊在〈魚麗〉之後，以《儀禮》考之，其篇次當在此。今正之。」⁵⁴朱子依《儀禮》所載，將〈南陔〉放到第九篇的〈杕杜〉之後，且視笙詩為正式的詩歌，於是《詩集傳》的〈小雅·鹿鳴之什〉連同〈南陔〉在內一共是十篇，且因朱熹是將〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉同時安放到〈魚麗〉之前，於是〈白華〉

⁵¹ 鄭玄：「文武之德……，其時詩，〈風〉有〈周南〉、〈召南〉，〈雅〉有〈鹿鳴〉、〈文王〉之屬。及成王、周公致太平，制禮作樂，而有頌聲興焉，盛之至也。本之由此〈風〉、〈雅〉而來，故皆錄之，謂之《詩》之正經。後王稍更陵遲，懿王始受譖，亨齊哀公……，孔子錄懿王、夷王時詩，訖於陳靈公淫亂之事，謂之變〈風〉、變〈雅〉。」詳《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976年5月），卷前，〈詩譜序〉，頁5：3b-6：5b。案：《讀詩記》卷1〈綱領〉並未有「正變」一條，但於「風雅頌」之條中，呂氏節引鄭玄之論，而又在解釋〈澤陂〉時說：「變〈風〉始於〈雞鳴〉，終於〈澤陂〉，凡一百二十八篇。……正〈風〉之所以為正者，舉其正者以勸之也。變〈風〉之所以為變者，舉其不正者以戒之也。道之升降，時之治亂，俗之汙隆，民之死生，於是乎在。錄之煩悉，篇之複重，亦何疑哉！」《呂氏家塾讀詩記》，卷13，頁260-261。

⁵² 集解型著作旨在薈萃眾說，何晏《論語集解·敘》：「……所見不同，互有得失。今集諸家之善說，記其姓名，有不妥者，頗為改易，名曰《論語集解》。」皇侃：「此平叙用意也。叔言多注解家，互有得失而已，今集取錄善者之姓名，著於《集注》中也。若先儒注，非何意所安者，則何偏為改易，下己意也。頗猶偏也。既集用諸注以解此書，故名為《論語集解》也。」皇侃又在〈論語義疏敘〉中列出其所採取諸家之名，並云：「又別有通儒解釋，於何集無好者，亦引取為說，以示廣聞也」。分見〔梁〕皇侃：《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1977年7月），上冊，卷首第2篇，〈論語集解·敘〉，頁4；卷首第1篇，〈論語義疏敘〉，頁10。

⁵³ 詳拙文：〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉，《清華學報》新42卷第1期，頁68。

⁵⁴ 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月），第1冊，卷9，頁557。

成為第二個單元的首篇，而有〈白華之什〉之名目。依此，《詩集傳·小雅》就出現〈鹿鳴之什〉、〈白華之什〉、〈彤弓之什〉、〈祈父之什〉、〈小旻之什〉、〈北山之什〉、〈桑扈之什〉與〈都人士之什〉共八個「什」了。朱熹將〈小雅〉設計成各「什」都是十篇，這是形式上與《毛詩》原本的大不同之處，而其與蘇、呂的名目不同就僅有一處，蘇、呂的〈小雅〉第二單元為〈南陔之什〉，朱子則為〈白華之什〉。嚴粲有機會將〈小雅〉的分什標準盡依《讀詩記》或《詩集傳》，但他仍然回到傳統，則四庫館臣謂《詩緝》以《讀詩記》為主，由此一角度來觀察，就不盡然正確了。

相對於呂氏的盡量不去批評《毛傳》、鄭《箋》，嚴粲面對毛、鄭，比較勇於發抒己見。《毛傳》的特色之一是簡要嚴謹，⁵⁵鄭玄則是在古典知識、經典意義、神學觀念背景三大系統的支持之下，建構起自己的宏大之《詩》學體系，⁵⁶但其解釋又往往溢出經文之外，⁵⁷容易引起非議。一旦嚴粲判斷《毛傳》之說過簡，或其說出現瑕疵，就會加以補文、申述或辨析，⁵⁸乃至於直接反對毛公的解釋，⁵⁹這樣的做法，堪稱《毛傳》之功臣。至於鄭《箋》雖是漢朝時代環境、經學自身發展的必然產物，⁶⁰但嚴粲對其涉入較少，這或許是因為他比較希望子弟能充分理解《毛傳》之故，而其面對鄭《箋》態度堪稱客觀，其目的仍在於詩句意義的

⁵⁵ 阮元〈十三經注疏校勘記〉：「《傳》例簡嚴，複者甚少。」馬瑞辰：「《毛詩》詞義簡奧，非淺學所易推測。」分見《毛詩正義》，卷16之3後附，頁566：22a；〈毛詩後箋序〉，收於〔清〕胡承瑛著，郭全芝點校：《毛詩後箋》（安徽：黃山書社，1999年8月），上冊，卷前，頁1。

⁵⁶ 詳劉毓慶、郭萬金：《從文學到經學——先秦兩漢詩經學史論》（上海：華東師範大學出版社，2009年10月），頁465-475。

⁵⁷ 詳車行健：《漢代毛鄭詩經經解的思想探索》（臺北：里仁書局，2011年9月），頁77-80。

⁵⁸ 在補述、辨析方面，如〈召南·摽有梅〉「摽有梅，傾筐墜之」，《毛傳》：「墜，取也。」嚴粲引伸解釋為「取之於地，霑地濕也」。〈小星〉「三五在東」，嚴粲以為毛說太簡，因以〈唐風·綢繆〉之《毛傳》補足此句之義。〈邶風·泉水〉「載脂載牽」之句，嚴粲以為毛云「脂牽其車」乃是區別「載脂」與「載牽」二事，不是混言之。〈鄘風·蟋蟀〉與〈曹風·候人〉兩個「朝濟」，毛說不同，嚴粲幫忙說解區別之。〈王風·中谷有蓷〉，毛云：「蓷，雛也。」〈大車〉，毛云：「蓷，雛也。」嚴粲表示前一「雛」只是借用雛字之音讀，非謂蓷草又名為雛。〈陳風·衡門〉，毛云：「泌，泉水也。」〈邶風·泉水〉，毛云：「泉水始出，涖然流也。」嚴粲以為此二處之「泌」、「涖」為字異義同，皆為「泉水之流貌」，非謂泌為泉水之名。以上五處分詳《詩緝》，卷2，頁17a；卷2，頁17b；卷4，頁16b；卷5，頁17b；卷7，頁10b；卷13，頁5b。

⁵⁹ 如以《禮記·內則》本文及鄭《注》、孔《疏》駁斥毛公之解「芼」為擇；以《禮記·月令》本文及鄭《注》、《左傳》等相關記載駁斥毛公之解「騶虞」為義獸；以《漢書·顏師古注》駁斥毛公「契闊」為勤苦之說，甚至追溯毛公說之源頭，以為始於《荀子》，《荀子》之說本已出錯，連帶影響及毛公之《傳》。以上分詳《詩緝》，卷1，頁18a；卷2，頁25a-25b；卷3，頁17b。

⁶⁰ 孫永娟：《毛詩鄭箋研究》（哈爾濱：哈爾濱師範大學博士論文，2010年5月），頁71。

詮釋。⁶¹比較棘手的是，《毛傳》、鄭《箋》的訓詁內容難免有所衝突，⁶²要如何從中做出優劣的判斷？此時嚴粲會秉持客觀徵實的精神，調解、辨析、抉擇雙方之見，充分表現出漢學家的本色。如〈鄘風·君子偕老〉之「副笄六珈」句，《毛傳》云：「笄，衡笄也。珈笄，飾之最盛者，所以別尊卑。」鄭《箋》云：「珈之言加也，副既笄而加飾，如今步搖上飾。」嚴粲以為毛公之說以「笄」即「衡笄」，而鄭玄於《周禮·天官冢宰·追師》有關於「衡笄」之注解，將「衡笄」視為二物，故於此也將「衡笄」視為「衡」與「笄」兩種物品。⁶³又如〈王風·大車〉「毳衣如萋」，《毛傳》：「萋，騅也。蘆之初生者也。」鄭《箋》：「萋，蘆也。……毳衣之屬，衣績而裳繡，皆有五色焉，其青者如騅。」《正義》對毛、鄭之說無法調和，說鄭玄「似如易《傳》」、「復似從《傳》」。嚴粲則分辨之，以為鄭玄所說的「騅」為鳥名，毛公所說的「騅」為草名，而萋與蘆本為異名同實之草，與蘆草為不同之草，故嚴粲不用毛說而接受鄭說。⁶⁴又如論〈大雅·文王〉「維周之楨」，《傳》云：「楨，榦也。」《箋》云：「是我周之幹事之臣」。嚴粲以《爾雅·釋詁·舍人注》與《毛傳》解說相同，〈大雅·王文有聲〉的「王后維翰」、〈崧高〉的「維周之翰」，《毛傳》都解「翰」為「榦」，以此駁斥鄭玄之說，以為「楨」、「翰」、「榦」為同一物，即築牆所立之木。⁶⁵〈大雅·棫樸〉：「左右奉璋。」《毛傳》：「半圭曰璋。」鄭《箋》：「璋，璋瓚也。祭祀之禮，王裸以圭瓚，諸臣助之，亞裸以璋瓚。」嚴粲以為「璋」有璋瓚、璋玉之不同。璋玉為禮神朝聘之用，璋瓚為裸宗廟時所用。此處毛公解為璋玉，鄭玄釋為璋瓚，二說不同；嚴粲以孔《疏》及《禮記·郊特牲》等文字，證明此處之「璋」應如鄭說，解為璋瓚。⁶⁶又如對於《詩經》中出現的八個「京」字，〈大雅·文王〉「裸將于京」、〈大明〉「曰嬪于京」、「于周于京」、〈思齊〉「京室之婦」、〈皇矣〉「依其在京」、〈公劉〉「乃覲于京」、「京師之野」、「于京斯依」，毛、鄭之說或不同，或相同，嚴粲皆一一為

⁶¹ 如〈大雅·生民〉云：「載燔載烈。」《箋》云：「燔烈其肉。」但鄭玄於〈小雅·楚茨〉「或燔或炙」句云：「炙，肝炙也。」依嚴氏之意，〈生民〉之「烈」亦為「炙」之意，則鄭玄當以〈楚茨〉為言宗廟之祭以肝配燔，故解「炙」為炙肝，而〈生民〉皆言載祭之事，所以釋烈為燔烈其肉。《詩緝》，卷 27，頁 11b-13a。

⁶² 其實鄭《箋》之所以有價值正因不僅是箋釋《毛傳》而已，鄭玄《六藝論》云：「注《詩》宗毛為主，其義若隱略，則更表明；如有不同，則下己意，使可識別也。」〔唐〕陸德明：《經典釋文》，上冊，卷 5，頁 53：1a。為《毛傳》作補充與訂正的工作，本來就是鄭玄作《箋》的目的之一。

⁶³ 詳《詩緝》，卷 5，頁 6a。

⁶⁴ 詳《詩緝》，卷 7，頁 17a。

⁶⁵ 詳《詩緝》，卷 25，頁 4a-4b。

⁶⁶ 關於「璋」的詳解，可見嚴粲於〈小雅·斯干〉「載弄之璋」、〈大雅·棫樸〉「左右奉璋」下之解釋，《詩緝》，卷 19，頁 24a-24b；卷 25，頁 31a-31b。

之解說，盡到了分釋整合的責任。⁶⁷再者，嚴粲偶而也會利用宋儒之說來取代毛、鄭之解（詳後），雖其例不多，但對走漢學路線的嚴粲而言，仍然具有某種意義。

作為漢代解詩權威的《毛傳》與鄭《箋》，自宋以後，逐漸受到解經者的嚴格檢驗，就學術的進展而言，這是正常且可喜的現象，然而，過於激烈的棄舊主張，亦是有違學術正軌的表現，⁶⁸昔王引之（1766-1834）嘗以古聲韻之原則，考求經史傳注，發現後人不信之舊注往往信而有徵，王氏所舉例有〈周南·關雎〉「左右芼之」之「芼」字，〈召南·甘棠〉「勿翦勿拜」之「拜」字，〈邶風·柏舟〉「不可選也」之「選」字，〈新臺〉「籩籛不鮮」之「鮮」字，〈小雅·采芣〉「六日不詹」之「詹」字……等，《毛傳》或鄭《箋》之解皆不可易。⁶⁹當然，後人要以實例證明《毛傳》或鄭《箋》之解皆不可從，亦是輕而易舉之事，此因自古至今沒有無懈可擊之注本之故，由是觀之，嚴粲對於毛、鄭之說有較多的意見，又仍保有尊重《詩經》漢學的精神，就此部分而言，其表現似稍優於呂祖謙。

四、《讀詩記》與《詩緝》之徵引朱熹之說及其意義

呂祖謙的《呂氏家塾讀詩記》對於〈詩序〉相當擁護，對於《毛傳》與鄭《箋》極為尊重，以其崇高的學術地位，《讀詩記》註定要成為宋代著名的尊〈序〉派著作。然而，《讀詩記》採用集解體以解三百篇，對於古今權威之說，不能不持平以對。在《詩經》漢學的陣容中，孔穎達扮演的角色十分吃重；在《詩經》漢學的營地裡，呂氏之摯友朱熹更是頂尖人物。⁷⁰《讀詩記》所引孔《疏》之說甚多，計有 1611 條，引述次數已經超過鄭《箋》的 1402 條，接近《毛傳》的 1645

⁶⁷ 詳《詩緝》，卷 25，頁 8b-9a。

⁶⁸ 例如宋儒鄭樵（1103-1162）〈寄方禮部書〉云：「《詩》之難可以意度明者，在于鳥獸草木之名也。……乃敢傳《詩》，以學者所以不識《詩》者，以大小〈序〉與毛鄭為之蔽障也。」〔宋〕鄭樵：《夾漈遺稿》，影印《文淵閣四庫全書》，第 1141 冊，卷 2，頁 7a-8a。又如清儒姚際恆（1647-約 1715）〈詩經通論序〉云：「予嘗論之，《詩》解行世者有〈序〉，有《傳》，有《箋》，有《疏》，有《集傳》，特為致多。初學茫然，罔知專一。予以為《傳》、《箋》可略，今日折中是非者，惟在〈序〉與《集傳》而已。《毛傳》古矣，惟事訓詁，與《爾雅》略同，無關經旨，雖有得失，可備觀而弗論。鄭《箋》鹵莽滅裂，世多不從，又無論已。」〔清〕姚際恆：《詩經通論》，林慶彰主編：《姚際恆著作集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年 6 月），第 1 冊，卷前，頁 15。

⁶⁹ 〔清〕王引之：〈經籍纂詁序〉，詳〔清〕阮元：《經籍纂詁》（臺北：世界書局，1981 年 5 月），上冊，頁 1-2。案：出版社於書前兩〈序〉並未標示頁碼，此處依實際頁碼標出。

⁷⁰ 夏傳才：「我們評價歷史人物及其著述，不是看他們是否提供了我們現在要求的東西，而是看他們較之他們的前人提供了什麼新的東西。《詩集傳》是在宋學批評漢學和宋代考據學興起的基礎上，宋學《詩經》研究的集大成著作，是《毛詩傳箋》、《毛詩正義》之後，《詩經》研究的第三個里程碑。」夏傳才：《詩經研究史概要》（臺北：萬卷樓圖書公司，1993 年 7 月），頁 172。

條。整體來看，《讀詩記》對於傳統《詩經》漢學的支持程度，應當還在以守〈序〉著稱的范處義（紹興二十四年〔1154〕進士）之上。⁷¹另一方面，呂祖謙對於宋代對立面的研《詩》之士的解經成果也給予相當程度的尊重，尤其是朱熹，總計《讀詩記》引朱氏之見共有大字 698 條，小字 363 條，兩者合計多達 1061 條，在所引宋儒中高居第一，⁷²可見呂氏對於朱子的說《詩》成果能夠給予足夠的肯定。雖然朱熹在為《讀詩記》作序時，刻意強調：「此書所謂『朱氏』者，實熹少時淺陋之說，而伯恭父誤有取焉。」但朱熹的解《詩》新說，主要是表現在對於〈詩序〉的態度轉變上，其次則是朱熹自言「有所未安，如雅鄭邪正之云者」的部分，⁷³有關於各詩之創作手法、字詞訓釋方面，不至於會隨著篇旨理解的改變而有太大的不同（詳後）。

如同呂祖謙，嚴粲也是以漢宋兼採的方式來書寫《詩緝》，對於具有宋代說《詩》關鍵作用的歐陽修，他一共引述了 58 條，在所引宋儒中，歐陽修屬於被《詩緝》稍微冷落的一位。嚴粲頗為欣賞范處義的《詩補傳》與蘇轍的《詩集傳》，引述范氏之說 122 處，蘇氏之說則有 182 條。嚴粲對於朱熹的《詩經》學表現更是首肯，全書徵引朱氏說者如同前述，多達 643 條，⁷⁴在宋儒中排名第一，遠高於前述諸位，甚至也明顯高於呂祖謙的 213 條。⁷⁵就《詩緝》所徵引的宋儒之說觀之，四庫館臣謂嚴粲著書「以呂祖謙《讀詩記》為主，而雜採諸說以發明之」，與事實略有出入，若謂《詩緝》以朱、呂二氏之作為主，則為實際真相。

於此吾人尚可留意，呂祖謙、嚴粲的徵引朱子，意在引介其說，偶有評論，也都採取肯定的態度，例如呂祖謙解〈卷阿〉首章云：「此章具賦比興三義。其作詩之由，當從朱氏。」⁷⁶又如嚴粲於〈召南〉總論云：「或謂召南諸侯之風，為太王、王季之化，故曰先王之所以教，然〈標梅〉、〈野麕〉、〈騶虞〉〈序〉皆言

⁷¹ 《四庫全書總目》：「……蓋南渡之初，最攻〈序〉者鄭樵，最尊〈序〉者則處義矣。」《四庫全書總目》，第 1 冊，卷 15，頁 337：16b-338：17a。范處義深信〈詩序〉保留聖人對三百篇的理解，在意義上具有不可動搖的神聖性，為了對抗疑經思潮的新觀點，他推出《詩補傳》，全書刻意採取擁護傳統的立場進行論述。呂祖謙的性格、思維與范氏不同，《讀詩記》對於〈詩序〉的忠誠度略遜於范氏，但范氏雖固守〈詩序〉，對於毛、鄭卻勇於批評，這一點與呂氏相比，可謂大異其趣。詳拙著：《范處義詩補傳與王質詩總聞比較研究》（臺北：文津出版社，2009 年 2 月），頁 2-41。

⁷² 此中意義可參拙文：〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉，頁 64。案：筆者在該文中謂《讀詩記》引朱氏之見共有大字 707 條，此一計數有誤，茲更正。

⁷³ 朱熹〈呂氏家塾讀詩記序〉：「此書所謂『朱氏』者，實熹少時淺陋之說，而伯恭父誤有取焉。其後歷時既久，自知其說有所未安，如〈雅〉〈鄭〉邪正之云者，或不免有所更定，則伯恭父反不能不置疑於其間，熹竊惑之。方將相與反復其說，以求真是之歸，而伯恭父已下世矣！」《呂氏家塾讀詩記》，卷前，頁 1-2。

⁷⁴ 已扣除引用朱熹之《楚辭集注》兩處，《孟子集注》兩處。

⁷⁵ 已扣除引用呂氏解《尚書》一處。

⁷⁶ 《呂氏家塾讀詩記》，卷 26，頁 648。案：呂祖謙大量引述朱說，但直接表明認同者似僅此處。

被文王之化，當從朱氏以為文王也。」解〈小雅·出車〉五章云：「此章鄭氏以為近西戎之諸侯，望王師之至，然上章述已伐西戎，歸而在道，此章覆說未至西戎，諸侯望之，則其言無倫序，當從朱氏。」解〈大雅·旱麓〉主題：「此詩以旱麓榛楛起興，言文王承前人積累而興所謂受祖也。周之先祖以下，則講師附益其辭，贅矣。鄭氏因後序有大王、王季之說，遂以詩中豈弟君子為大王、王季。……當從朱氏，以詩中君子為文王。」解〈邶風·泉水〉二章云：「禰無所見，與涕竝言，亦衛邑可知，《箋》以涕、禰皆為所嫁國，適衛之道所經，今不從，不若王氏、朱氏為長。」⁷⁷這種情形在呂、嚴兩人書中雖然只是偶一為之，不能過度高估其意義，但輔以引述朱氏之說數量之多，則朱熹在呂、嚴二人中的份量應可更加確定。

至於朱熹對於呂祖謙所引述其解，急於表態，強調皆為其少時淺陋之說，顯然是有劃清新舊兩派路線之意；假如新本《詩集傳》不僅對於詩篇的解題大異舊時，⁷⁸連分章析句、訓詁名物都隨之而有相當幅度的變動，則後人在為《讀詩記》尋求定位之時，不能不格外重視朱子之言。

朱熹早期一本〈詩序〉而作的《詩集解》已佚，在此筆者以今人東景南所輯之本來跟《詩集傳》略作比對，⁷⁹以見二者的差異性。

〈詩序〉：「〈關雎〉，后妃之德也。〈風〉之始也，所以風天下而正夫婦也。……〈關雎〉樂得淑女以配君子，憂在進賢，不淫其色。哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉，是〈關雎〉之義也。」⁸⁰朱子《詩序辨說》評此說云：「后妃，文王之妃大妣也。天子之妃曰后，近世諸儒多辨文王未嘗稱王，則大妣亦未嘗稱后，〈序〉者遂稱之，亦未害也。但其詩雖若專美大妣，而實以深見文王之德。〈序〉者徒見其詞，而不察其意，遂一以后妃為主，而不復知有文王，是固已失之矣。」⁸¹首章「窈窕淑女，君子好逑」，朱子在早期所作的《詩集解》中說：「淑女，指太妣也。」⁸²「女者，未嫁之稱。蓋指文王之妃太妣為處子時而言。」⁸²《詩集傳》：「淑，

⁷⁷ 分見《詩緝》，卷 2，頁 1a；卷 17，頁 33a；卷 25，頁 34b；卷 4，頁 15a。

⁷⁸ 朱熹：「舊曾有一老儒鄭漁仲更不信〈小序〉，只依古本與疊在後面。某今亦只如此，令人虛心看正文，久之其義自見。」「向見鄭漁仲有《詩辨妄》，力詆〈詩序〉，其間言語太甚，以為皆是村野妄人所作。始亦疑之，後來子細看一兩篇，因質之《史記》、《國語》，然後知〈詩序〉之果不足信。」《朱子語類》，第 6 冊，卷 80，頁 2068、2076。

⁷⁹ 東景南：「今《詩集解》亡佚，然當時主《毛序》之說者如呂祖謙《呂氏家塾讀詩記》、段昌武《毛詩集解》、嚴粲《詩緝》多引朱熹《詩集解》之說。……茲即於此三書中輯出《詩集解》，猶得太半。」詳東景南：〈輯錄說明〉，收於〔宋〕朱熹著，東景南輯錄：《詩集解》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第 26 冊，頁 99。案：《詩緝》，東景南誤作《詩輯》，今正。

⁸⁰ 《毛詩正義》，卷 1 之 1，頁 12：3b-19：18b。

⁸¹ 《詩序辨說》，《朱子全書》，第 1 冊，頁 355。

⁸² 《詩集解》，卷 1，頁 117。案：據東景南標示，前者輯自段昌武《毛詩集解》、嚴粲《詩緝》，後者輯自嚴粲《詩緝》。

善也。女者，未嫁之稱。蓋指文王之妃大妣為處子時而言也。」⁸³朱熹雖然略為批評〈詩序〉之解〈關雎〉，但對關鍵句的解釋無甚差異。又如〈詩序〉解〈邶風·柏舟〉：「〈柏舟〉，言仁而不遇也。衛頃公之時，仁人不遇，小人在側。」⁸⁴《詩集解》：「鑿能度物，而我不能，但有兄弟宜可據依，而不知其不可也。故或往愬焉，而反逢其怒也。」⁸⁵《詩集傳》不接受〈序〉說，而云：「婦人不得於其夫，故以柏舟自比。言以柏為舟，堅緻牢實，而不以乘載，無所依薄，但汎然於水中而已，故其隱憂之深如此，非為無酒可以敖遊而解之也。《列女傳》以此為婦人之詩，今考其辭氣卑順柔弱，且居變〈風〉之首，而與下篇相類。豈亦莊姜之詩也歟？」⁸⁶「鑿，鏡。茹，度。據，依。愬，告也。言我心既匪鑿，而不能度物。雖有兄弟，而又不可依以為重。故往告之，而反遭其怒也。」⁸⁷朱熹解〈柏舟〉，改用新說，但關鍵句的解釋並無不同。再如〈鄭風·將仲子〉，〈詩序〉：「刺莊公也。不勝其母，以害其弟，弟叔失道，而公弗制，祭仲諫而公弗聽，小不忍，以致大亂焉。」⁸⁸《詩集解》：「雖知汝之言，誠可懷思，而父母之言，亦豈不可畏哉！」⁸⁹朱子《詩集傳》：「莆田鄭氏曰：此淫奔者之辭。」⁹⁰「將，請也。仲子，男子之字也。我，女子自我也。里，二十五家所居也。」⁹¹朱熹接受鄭樵之論，視〈將仲子〉為淫詩，補解「仲子」與「我」之義，但不害舊說的解釋。此外如〈唐風·山有樞〉，〈詩序〉：「刺晉昭公也。不能脩道以正其國，有財不能用，有鐘鼓不能以自樂，有朝廷不能洒埽，政荒民散，將以危亡，四鄰謀取其國家而不知，國人作詩以刺之也。」⁹²朱子《詩序辨說》：「此詩蓋以答〈蟋蟀〉之意而寬其憂，非臣子所得施於君父者，〈序〉說大誤。」⁹³《詩集解》：「山則有樞矣，隰則有榆矣。子有衣裳車馬而不服不乘，若一旦宛然以死，則它人取之以為己樂矣。」⁹⁴《詩集傳》：「此詩蓋亦答前篇之意，而解其憂。故言山則有樞矣，隰則有榆矣。子有衣裳車馬，而不服不乘，則一旦宛然以死，而他人取之以為己樂矣。蓋言，不可不及時為樂。然其憂愈深，而意愈蹙矣。」⁹⁵朱熹雖然批評〈詩序〉之說大誤，對於關鍵之章的解釋仍沿用舊說。類此之例，遍布兩書，不煩多所列舉，雖然今本《詩集解》並非舊時原貌，但仍可以讓我們獲得這樣的概念：呂祖謙的《讀詩記》在篇旨的判讀上堅守〈詩序〉，書中所引「朱氏曰」之內容都屬於詩文的局

⁸³ 《詩集傳》，《朱子全書》，第1冊，卷1，頁402。

⁸⁴ 《毛詩正義》，卷2之1，頁74：5a。

⁸⁵ 《詩集解》，卷2，頁141。案：據東景南標示，輯自呂祖謙《讀詩記》、段昌武《毛詩集解》。

⁸⁶ 《詩集傳》，卷2，頁422-423。

⁸⁷ 《毛詩正義》，卷4之2，頁161：6b。

⁸⁸ 《詩集解》，卷4，頁186。案：據東景南標示，輯自呂祖謙《讀詩記》、段昌武《毛詩集解》。

⁸⁹ 《詩集傳》，卷4，頁469-470。

⁹⁰ 《毛詩正義》，卷6之1，頁6：2a。

⁹¹ 《詩序辨說》，頁376。

⁹² 《詩集解》，卷6，頁214。案：據東景南標示，輯自呂祖謙《讀詩記》。

⁹³ 《詩集傳》，卷6，頁498。

部解釋，與各詩主題無涉，朱熹晚出的《詩集傳》固然不再盡依〈序〉說，甚至將〈詩序〉排出書外，但在文句的訓釋，乃至章旨的說明上，新舊的差異其實極小，他為《讀詩記》作〈序〉時，或許並未細讀呂氏所引其說的內容，於是才急於做出「實悉少時淺陋之說」的表白，其實此一強調實屬多餘。

作為南宋時代的《詩經》集解之作，呂祖謙一方面保留了傳統解經風貌，一方面又不吝於將宋代疑〈序〉學者的意見納入書中，如此可以讓讀者同時接觸到兩種不同的解釋樣態，而主題闡釋以〈詩序〉為底色，以此而站穩立場；訓釋文句則漢、唐、宋儒者的成果一體納入，當代的研究結晶則特重朱熹的解釋，藉以沖淡其容易予人的保守色彩，如此可以擴展讀者階層，而不再如書名所示，僅以家塾子弟為閱讀對象。南宋晚年的嚴粲，對於閱讀、理解三百篇與呂祖謙有相同的理念。在《讀詩記》奠定的基礎上，嚴粲撰寫《詩緝》有觀摩學習的對象，得以穩步前進。認定「首序」出自國史，以此而讓《詩緝》的處理各篇主題可以心安理得；將「後序」的作者歸結為說《詩》之人，這可以在評論其說時更無心理罣礙。此外，這樣的見解承接自北宋程頤、南宋呂祖謙兩位大儒，對於保守的讀者都能有所交待。引述宋儒部分，如同呂祖謙的作法，將朱熹的地位抬舉到最高，這不僅是就事論事，尊重學術的發展結果，還可以爭取到朱派學者的認同。

呂祖謙的《讀詩記》與嚴粲的《詩緝》有很高的同質性，後出本就有可能轉精，兼之呂氏在三百篇中加入個人解說者，僅有 131 篇，尚有 174 篇不加一詞，容易引起研究者的質疑；⁹⁴嚴粲則不然，每篇都有述有作，以此而讓其書的完整性遠高於《讀詩記》，不至於遭來以述代作之譏。何況，今本呂書在〈公劉〉之後還是由呂祖儉接棒完成的，雖其內容依然來自呂祖謙初稿，但總是因為編寫時間分割而導致體例不一的現象，在與他書進行較量之時，這些都是不利於《讀詩記》之處。

五、結語

學術史呈現一個事實：宋代《詩經》學者在疑古的態度下，勇於提出新穎的見解，全面性地對《詩經》學內容進行闡釋，呈現出嶄新的局面。在這樣的時代潮流之下，向《詩經》漢學靠攏的解經之作，很有可能獲得兩極化的評價。尊重傳統者譽之為不往流行傾斜，力求新變者譏之為食古不化。

⁹⁴ 趙制陽面對呂氏此舉，云：「這種以引述他人之文為主的疏解方式，實不多見。」〈呂氏家塾讀詩記評介〉，趙制陽：《詩經名著評介》，第 3 集，頁 191。案：趙氏對於呂氏解《詩》有較多的負評，特別是謂其「從未領會『風謠』的來歷與特性，故所論常難以跳出古文詩說的範圍」（頁 218），由此可以推測，趙氏論呂氏有 174 篇不加一詞的作法「實不多見」，固然用詞溫和中性，但仍屬負評。

《呂氏家塾讀詩記》與《詩緝》都是南宋著名的集解體著作，在兩位學者的心目中，〈詩序〉、《毛傳》、鄭《箋》容或有些許瑕疵，但仍具備永恆之價值，所以他們把這些漢學結晶當作書中的主要成份，但呂、嚴二氏畢竟深知學術演化的軌則，為了讓讀者接觸古今一流的《詩》說，《讀詩記》與《詩緝》採用漢宋並納、消除門戶之見的方式，集古今優異之解於一書，作為《詩經》讀本，如此之編排可謂情理兼顧。

四庫館臣以為宋人絕重《讀詩記》，這是根據客觀資料而有的判斷，又以宋代說《詩》之家，《詩緝》與呂祖謙書並稱善本，這也是合理的論述，但《總目》補進一句「其餘莫得而鼎立」，就將門戶偏見顯露無遺。宋代說《詩》之家誰第一？這個問題不會因為本文的析論而出現正解，更何況，將疑〈序〉學者的著作排除在外，這就大違學術的基本常態認知，甚不可取。不過，要決定呂、嚴二氏之作誰領先，則仍然可以有一些判準的依據。

《四庫全書總目》以為《詩緝》「以《讀詩記》為主」，這是針對書寫體例與解釋調性而言，並非指嚴粲特別鍾情於呂氏個人對於詩篇的詮釋。再者，陳振孫是從「《詩》學之詳正」的角度來恭維《讀詩記》，而稱呂書「博採諸家，存其名氏，先列訓詁，後陳文義，翦截貫穿，如出一手，有所發明，則別出之」，也僅是客觀陳述，不顯浮誇。魏了翁稱呂氏能發明詩人「躬自厚而薄責於人之旨」，此評不涉及學術價值之論斷，僅從全書特質入手，可謂合理之至。不過，這樣的論斷幾乎也可以用在《詩緝》身上。

嚴粲曾告訴林希逸，其書寫《詩緝》，旨在「發昔人優柔溫厚之意」，而林氏為《詩緝》作序，開首即言：「六經皆厄於《傳》、《疏》，《詩》為甚。我朝歐、蘇、王、劉諸鉅儒，雖擺落毛鄭舊說，爭出新意，而得失互有之。東萊呂氏始集百家所長，極意條理，頗見詩人趣味，然踈缺渙散，要未為全書。」顯然林氏為喜見新說之輩，但亦承認呂氏說《詩》之特長，唯惜其作不夠完足。面對《詩緝》，林希逸給予的論贊為：「鈎貫根葉，疏析條緒，或會其旨於數章，或發其微於一字，出入窮其機綜，排布截其幅尺，辭錯而理，意曲而通，逆求情性於數千載之上，而興寄所在，若見其人而得之。至於音訓疑似，名物異同，時代之後前，制度之纖悉，訂正精密，開卷瞭然。嗚呼！《詩》於是乎盡之矣。《易》盡於伊川，《春秋》盡於文定，《中庸》、《大學》、《語》、《孟》盡於攷亭，繼自今，吾知此書與並行也。」⁹⁵假若此說能夠得到一致的首肯，則宋人說《詩》第一者，合新舊兩派而觀之，當然就屬嚴粲了。只是，林氏上述的印象式批評見於其為《詩緝》所作之序，故帶有濃厚之酬酢意味，無庸多議。

⁹⁵ 詳〔宋〕林希逸：〈詩緝序〉，收於嚴粲：《詩緝》，卷前，頁 1a-2b。

值得注意的是，清儒萬斯同（1638-1702）譽呂祖謙的《讀詩記》為「最為醇正」之作，更推崇嚴粲的《詩緝》為千古卓絕之書，⁹⁶姚際恆以為嚴氏《詩緝》「自為宋人說《詩》第一」，⁹⁷這都是根據同類型著作多方比較之後的論斷，雖為各自之主觀見解，但亦正代表《詩緝》的價值備受後世學者肯定，衝破了世俗常有的「舊不如新」的陳見。

透過本文的比較分析，可以知道呂、嚴二氏都有意撰寫體系完整、漢宋並採的解《詩》之作，這樣的寫作旨趣，雖然不可能在求真、求善兩個方面都盡如人意，但卻能提供當代一般讀者最大的便利性。再以《讀詩記》與《詩緝》互作比較，兩位作者有相似的經學觀，尊古重今的論述方式殊無二致，然而，今本《讀詩記》因呂氏早逝而出現體例稍微斷裂的現象，一百多篇的述而不作也容易引發批評，相較之下，嚴粲的《詩緝》體例一致，首尾俱全，屬於完整的《詩經》讀本；其書在卷前目錄中，將「首序」之解題置於各篇之下，以利讀者快速查核；正文各卷各篇都收錄〈詩序〉全文，以示對傳統《詩經》詮釋的尊重，再以偶而針對「後序」的疏失提出批評的方式，減輕對〈詩序〉的依賴，凡此皆為《詩緝》明顯勝於《讀詩記》之處。

宋代說《詩》之家誰第一？此題永無正解，也無學術上的意義，但就《讀詩記》與《詩緝》的比較而言，答案卻是呼之欲出的。

⁹⁶ 案：萬斯同以為〈詩序〉出自衛宏之手，其於〈詩序說〉云：「先儒惟歐陽氏《詩本義》、呂氏《讀詩記》最為醇正，蘇氏《詩解》直斥〈序〉為衛宏作，是也，而猶用其首句，則擇之未盡善也。嚴氏《詩緝》為千古卓絕之書，而堅執〈序〉為史官所作，則偏信〈大序〉之故也。」〔清〕萬斯同：《群書疑辨》（臺北：廣文書局，1972年1月），卷1，頁13。

⁹⁷ 〔清〕姚際恆：《詩經通論》，卷前，頁7，〈詩經論旨〉。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976年5月。
- 〔漢〕鄭玄：《六藝論》，引自陸德明：《經典釋文》，臺北：學海出版社，1988年6月。
- 〔梁〕皇侃：《論語集解義疏》，臺北：廣文書局，1977年7月。
- 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，臺北：學海出版社，1988年6月。
- 〔宋〕程頤：《河南程氏經說》，〔宋〕程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，1981年7月。
- 〔宋〕蘇轍：《詩集傳》，影印《文淵閣四庫全書》第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年8月。
- 〔宋〕鄭樵：《夾漈遺稿》，影印《文淵閣四庫全書》第1141冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年9月。
- 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月。
- 〔宋〕朱熹：《詩序辨說》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第1冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月。
- 〔宋〕朱熹著，束景南輯錄：《詩集解》，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第26冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月。
- 〔宋〕呂祖謙：《呂氏家塾讀詩記》，黃靈庚、吳戰壘主編：《呂祖謙全集》第4冊，杭州：浙江古籍出版社，2008年1月。
- 〔宋〕呂祖謙：《左氏傳說》，影印《文淵閣四庫全書》第152冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年12月。
- 〔宋〕呂祖謙：《東萊集》，影印《文淵閣四庫全書》第1150冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年9月。
- 〔宋〕呂祖謙：《東萊別集》，影印《文淵閣四庫全書》第1150冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年9月。
- 〔宋〕呂祖謙：《東萊外集》，影印《文淵閣四庫全書》第1150冊，臺北：臺灣商務印書館，1985年9月。

- 〔宋〕葉適：《水心集》，影印《文淵閣四庫全書》第 1164 冊，臺北：臺灣商務印書館，1985 年 9 月。
- 〔宋〕林希逸：〈嚴氏詩緝序〉，收於〔宋〕嚴粲：《詩緝》，臺北：廣文書局，1983 年 8 月。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年 1 月。
- 〔元〕托克托等：《宋史》，北京：中華書局，1977 年 11 月。
- 〔清〕黃宗羲原著，全祖望補修，陳金生、梁運華點校：《宋元學案》，北京：中華書局，1986 年 12 月。
- 〔清〕萬斯同：《群書疑辨》，臺北：廣文書局，1972 年 1 月。
- 〔清〕王鴻緒等奉敕撰：《欽定詩經傳說彙纂》，影印《文淵閣四庫全書》第 83 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。
- 〔清〕姚際恆：《詩經通論》，林慶彰主編：《姚際恆著作集》第 1 冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994 年 6 月。
- 〔清〕李清馥：《閩中理學淵源考》，影印《文淵閣四庫全書》第 460 冊，臺北：臺灣商務印書館，1984 年 7 月。
- 〔清〕惠棟：《九經古義》，北京：中華書局，1985 年，《叢書集成初編》影印《貸園叢書》本。
- 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1974 年 10 月。
- 〔清〕姜炳璋：《詩序補義》，影印《文淵閣四庫全書》第 89 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年 8 月。
- 〔清〕王引之：〈經籍纂詁序〉，收於〔清〕阮元：《經籍纂詁》，臺北：世界書局，1981 年 5 月。
- 〔清〕阮元：〈十三經注疏校勘記〉，收於〔漢〕毛亨傳、〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976 年 5 月。
- 〔清〕胡承珙著，郭全芝點校：《毛詩後箋》，安徽：黃山書社，1999 年 8 月。
- 〔清〕馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，北京：中華書局，1992 年 2 月。
- 〔清〕王琛等修，〔清〕張景祈等纂：《重纂邵武府志》，臺北：成文出版社，1967 年 12 月。

二、近人論著

- 王欣夫：《文獻學講義》，臺北：臺灣商務印書館，1992 年 1 月。
- 文幸福：《孔子詩學研究》，臺北：臺灣學生書局，1996 年 3 月。
- 何定生：〈宋儒對於詩經的解釋態度〉，《詩經今論》，臺北：臺灣商務印書館，1973 年 9 月。
- 吳春山：《呂祖謙研究》，臺北：臺灣大學中文所博士論文，1978 年 6 月。

- 吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，福州：福建人民出版社，2001年9月。
- 杜海軍：《呂祖謙文學研究》，北京：學苑出版社，2003年7月。
- 杜海軍：〈呂祖謙的《詩》學觀〉，《浙江社會科學》2005年第5期，2005年9月。
- 李家樹：《詩經的歷史公案》，臺北：大安出版社，1990年11月。
- 李莉褒：《嚴粲詩緝研究》，臺中：國立中興大學中國文學研究所碩士論文，1998年6月。
- 束景南：《詩集解·輯錄說明》，收於朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》第26冊，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年12月。
- 車行健：《詩本義析論》，臺北：里仁書局，2002年2月。
- 車行健：《漢代毛鄭詩經經解的思想探索》，臺北：里仁書局，2011年9月。
- 來新夏等著：《中國圖書事業史》，上海：上海人民出版社，1999年4月。
- 洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2002年5月。
- 孫永娟：《毛詩鄭箋研究》，哈爾濱：哈爾濱師範大學博士論文，2010年5月。
- 夏傳才：《詩經研究史概要》，臺北：萬卷樓圖書公司，1993年7月。
- 郭丹：〈《四庫全書總目》中的《詩經》批評〉，《福建師範大學學報》（哲學社會科學版）總第117期，2002年第4期。
- 郭麗娟：《呂祖謙詩經學研究》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1994年10月。
- 張寶三：《五經正義研究》，臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1992年6月。
- 張寶三：〈漢代章句之學論考〉，《臺大中文學報》第14期，2001年5月。
- 許志剛：〈嚴羽家世考〉，《遼寧大學學報》第138期，1996年2月。
- 陳清茂：〈從詩緝論嚴粲詩經學重要觀念〉，《中國學術年刊》第30期，2008年3月。
- 黃忠慎：《嚴粲詩緝新探》，臺北：文史哲出版社，2008年2月。
- 黃忠慎：《范處義詩補傳與王質詩總聞比較研究》，臺北：文津出版社，2009年2月。
- 黃忠慎：〈呂祖謙《讀詩記》與戴溪《續讀詩記》之比較研究〉，《中國文哲研究集刊》第35期，2009年9月。
- 黃忠慎：〈經典的重構：論呂祖謙《讀詩記》在《詩經》學史上的承衍與新變〉，《清華學報》新42卷第1期，2012年3月。
- 喬衍琯：〈國立中央圖書館善本書志——《詩緝》〉，《國立中央圖書館館刊》新1卷第3期，1968年1月。

- 程克雅：《朱熹、嚴粲二家比興釋詩體系比較及其意義》，桃園：國立中央大學中國文學研究所碩士論文，1991年5月。
- 楊家駱主編：《南宋文範》，臺北：鼎文書局，1975年1月。
- 趙制陽：〈呂氏家塾讀詩記評介〉，《詩經名著評介》第3集，臺北：萬卷樓圖書公司，1999年11月。
- 劉兆祐：〈歷代詩經學概說〉，收於林慶彰編：《詩經研究論集》，臺北：臺灣學生書局，1983年11月。
- 潘富恩、徐餘慶：《呂祖謙評傳》，南京：南京大學出版社，1992年1月。
- 劉毓慶、郭萬金：《從文學到經學——先秦兩漢詩經學史論》，上海：華東師範大學出版社，2009年10月。
- 蔣善國：《三百篇演論》，臺北：臺灣商務印書館，1980年6月。
- 賴炎元：〈呂祖謙的詩經學〉，《中國學術年刊》第6期，臺北：臺灣師範大學國文研究所，1984年6月。
- 戴維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001年9月。
- 譚德興：《宋代詩經學研究》，貴陽：貴州人民出版社，2005年5月。
- （美）田浩：《朱熹的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2011年4月。

A Discourse on the Relationship between Lü Zuqian and Yan Can's study of *the Book of Songs*

Huang, Chung-shen*

Abstract

For convenience of research, scholars often differentiate *the Book of Songs* studies in The Song Dynasty between “to doubt the Preface to *the Book of Songs*” and “to value the Preface to *the Book of Songs*.” - the best-known works in the former is Zhu Xi's *Shi JiZhuan*, while the latter are Lü Zuqian's *Lushi jiashu dushiji* and Yan Can's *ShiQi*. The *Siku Quanshu Zongmu* viewed *ShiQi* as a follower of *Lushi jiashu dushiji*, and pointed out that Lü Zuqian's and Yan Can's books are the best in the Song Dynasty.

This paper 1) compares and analyzes the differences and similarities between *Lushi jiashu dushiji* and *ShiQi*, 2) interprets the impact that they had on the study of *the Book of Songs*, and 3) discusses the question of “who is the best scholar of *the Book of Songs* in the Southern Song Dynasty.”

Keywords: Lü Zuqian, Yan Can, *Preface to the Book of Songs*, *Mao Zhuan*, Zheng Jian, Zhu Xi

* Distinguished Professor, Department and Graduate Institute of Chinese, National Changhua University of Education.

從「禁錮」到「一尊」 ——看朱學在宋、元時期的發展

涂美雲*

提 要

中國儒學的發展，繼漢、唐極盡訓詁之能事以後，兩宋儒者以獨抒義理的方式，重新詮釋傳統經籍，開啟了「新儒學」的嶄新面貌，使中國儒學的發展攀向另一個高峰。而兩宋諸儒中，又以南宋朱熹，以其「致廣大，盡精微，綜羅百代」之學養，集宋學之大成。然而，朱學在發展及流傳的過程中，卻幾經波折，尤以南宋寧宗朝開始至元代，有最明顯的對比趨勢。南宋寧宗前期，朱熹與朱學備受打壓，甚至蒙受「逆黨」、「偽學」之歷史污名；寧宗嘉定以後，朱熹本身與其學術雖獲得平反，所著《四書》集註也曾立於學官，但朝廷卻未真正推崇而廣傳其學，因此，終宋之世，朱學始終未能得到統治政權的真正肯定與推行。反之，朱學這種來自漢族文明的知識和思想，卻在南宋亡朝後，異族入主中原的元代，大放異彩，充分受到統治政權的認可，並成為朝野共尊的官學。細勘朱學由宋至元的演變過程，實耐人尋思與探究。故本文以南宋至元作為觀察對象，將詳細探討朱學在南宋各朝發展的態勢；也嘗試從多元面向，探討入元以後，朱學之所以盛行的原因與概況。

關鍵詞：朱熹、朱學、慶元黨禁、元代理學、元代朱學

* 現任東吳大學中國文學系專任副教授

收稿日期：102年12月30日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

「宋學」之名，廣義來說，涵括了宋代的各種學術及各家學派，而著重「義理」之探討，又可說是宋學有別於漢、唐以來之治學方式的主要特徵，故南宋學者黃震有言：「義理之學獨盛本朝」¹，並指出「以程先生為之宗師也」²。二程為北宋學派中的「理學」宗師之一，大陸學者徐洪興曾針對「理學之名」作過解析，說：「在性質上，狹義的『理學』專指『性理之學』，即著重探究『理』、『氣』、『心』、『性』之類概念範疇的學問，有時也往往稱作『心性之學』。廣義的『理學』，則是指『義理之學』，即有別于漢唐儒生治經所注重的章句訓詁之學，旨在尋求儒經中蘊含的大義和道理的學問。」³程子之學，正是兼有「狹義」與「廣義」理學之說的學術派別。南宋學者黃震在追溯宋代「理學」的發展淵源時曾說：「宋興八十年，安定胡先生、泰山孫先生、徂萊石先生，始以其學教授，而安定之徒最盛。繼而伊洛之學興矣，故本朝理學，雖至伊洛而精，實自三先生而始，故晦菴有『伊川不敢忘三先生』之語。」⁴其中所述，除稱道胡瑗、孫復、石介等三先生有開宋代理學的先驅之功以外，更是明言指出北宋理學至程氏而精。

關於理學的流派，北宋較為顯著者，除洛學之外，尚有濂學及關學，可謂相繼奠定了宋代理學的基礎，也標誌著理學的確立。然則，濂學自周惇頤以後，世幾無正統傳其學者；傳關學者，也是「再傳」則寥寥無幾⁵；惟洛學獨樹一幟，生徒既眾，流傳亦廣⁶。南渡以後，傳洛學者益眾，而「龜山獨邀耆壽，遂為南渡洛學大宗，晦翁、南軒、東萊，皆其所自出。」⁷楊時為二程門人，「暨渡江，東南學者推時為程氏正宗」⁸，其後，傳播洛學不遺餘力，「自龜山而豫章（羅

¹ 見〔宋〕黃震：〈跋尹和靖家傳〉，《黃氏日抄》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），影印文淵閣《四庫全書》第708冊，卷91，頁986。

² 同上註。

³ 見徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996年12月），頁5。

⁴ 見〔宋〕黃震：〈讀諸儒書〉，《黃氏日抄》，卷45，頁253。

⁵ 〔明〕黃宗羲撰、〔清〕全祖望續修、王梓材校補：《黃宗羲全集·宋元學案》（杭州：浙江古籍出版社，2005年1月），冊4，卷31，〈呂范諸儒學案·序錄〉云：「關學之盛，不下洛學，而再傳何其寥寥也。」頁362。

⁶ 《宋元學案·震澤學案·序錄》云：「洛學之入秦也，以三呂；其入楚也，以上蔡司教荊南；其入蜀也，以謝湜、馬涓；其入浙也，以永嘉周、劉、許、鮑數君；而其入吳也，以王信伯。」可見二程之學開枝散葉，流傳之廣。見《黃宗羲全集》，冊4，卷29，頁309。

⁷ 見〈龜山學案·序錄〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊4，卷25，頁195。

⁸ 見〔元〕脫脫等奉敕撰：〈道學二·楊時傳〉，《宋史》（臺北：鼎文書局，1994年6月），卷428，頁12743。

從彥)為一傳，自豫章而延平(李侗)為再傳，自延平而朱子為三傳。」⁹傳至朱熹，則「致廣大，盡精微，綜羅百代」¹⁰，當時及後世皆無能出其右者，成為南宋理學的主流，也成就其一代「鉅儒」¹¹的盛譽。

然而，朱學在流傳的過程中卻屢遭波折，一如程學在北宋之遭遇。伊川在北宋徽宗時期，身在「崇寧黨禁」之中，名列「元祐姦黨」之籍，其學也在「元祐學禁」之內，頗受禁毀命運；同樣的，朱熹在南宋寧宗時期，也身在「慶元黨禁」之中，名列「偽學逆黨」之籍，其學也在「偽學之禁」中。程朱學術在宋代屢受禁錮，但到了元代卻大放異彩，尤其朱學甚至到了「獨尊」的局面，在學術發展的過程中，朱學如何從谷底攀至高峰，其間過程耐人尋思。故本文擬以朱學為研究對象，探討朱學自南宋至元代其起伏消長的原因與概況，藉以呈現這段時期，朱學發展的歷史脈絡。

二、南宋時期朱學的發展

(一) 南宋前期朱學的形成與發展

朱熹，生於南宋高宗建炎四年(1130)。據史料所載，朱熹學術之養成極為淵博，乃綜羅百家而後成其說。以儒學層面而言，《宋元學案》溯其學術淵源，除了其父韋齋(朱松)的教授之外，又稱其為「延平(李侗)、白水(劉勉之)、籍溪(胡憲)、屏山(劉子翬)門人；元城(劉安世)、龜山(楊時)、譙氏(譙定)、武夷(胡安國)、豫章(羅從彥)再傳；涑水(司馬光)、明道(程顥)、伊川(程頤)三傳；安定(胡瑗)、泰山(孫復)、濂溪(周敦頤)四傳。」¹²又言：「故先生之學，既博求之經傳，復遍交當世有識之士。」¹³可知朱熹治學其涉獵與交游之廣。至於朱熹與「理學」之淵源，據東景南所撰《朱熹年譜長編》所載：高宗紹興十四年(1144)，朱熹年十五，是年「八月二十四日，汪勃乞戒科場主司去專門曲學。十月十七日，何若再乞申戒師儒黜伊川之學。」而朱子「在禁程學中，潛研二程理學，更下功夫苦讀書。」¹⁴朱熹也曾自述接觸理學的過程，

⁹ 見《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊4，卷48，〈晦翁學案·序錄〉所載「梓材案語」，頁816。

¹⁰ 見〈晦翁學案上·序錄〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊4，卷48，頁816。

¹¹ 見《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊4，卷48，〈晦翁學案上〉黃百家云：「其為學也，主敬以立其本，窮理以致其知，反躬以踐其實。而博極群書，自經史著述而外，凡夫諸子、佛、老、天文、地理之學，無不涉獵而講究也。其為問世之鉅儒，復何言哉！」頁829。

¹² 見〈晦翁學案上〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊4，卷48，頁809。

¹³ 同前註，頁828。

¹⁴ 以上二引文見東景南：《朱熹年譜長編》(上海：華東師範大學出版社，2001年9月)，卷上，頁95、99。

云：「某少時為學，十六歲便好理學。」¹⁵此後，朱熹博覽群籍，累積豐厚學養。直至高宗紹興二十七年（1157），朱熹二十八歲，「始有書致延平李侗問學」，「從學延平李侗於此始」¹⁶；此後六年間，至孝宗隆興元年（1163）十月「李侗卒於福州」¹⁷止，朱熹或親往求教，或致書論學問答。

此後，朱熹積極從事學術論著，據束景南所撰《朱熹年譜長編》所載，自高宗紹興二十九年（1159），朱熹三十歲，「是歲，草成《論語集解》」；至寧宗慶元六年（1200），朱熹七十一歲，正月，「《楚辭音考》成，刊刻於古田」；閏二月，「修訂《大學章句》成」。（朱熹於是年三月九日逝世。）¹⁸在這四十年歲月，終其一生不斷學習與思量，儘管在「學禁」、「黨禁」的嚴酷氛圍中，也不稍微中輟，始終不間斷履行著「學、思、述、授」的學者風範，因此著述豐富，且對於各項學術專著，往往校訂再三而後序定、刊刻之，可見其嚴謹態度。在數十年間，朱熹的學術活動熱絡，除了個人的學習與創作之外；更不斷地與天下名士往來，或會晤討論，或致書問答；其間，更有來自四方學者的問學切磋；同時，朱熹更致力於書院講學授徒，逐步建構其廣大精微、明體達用的理學體系。

然而，自孝宗淳熙年間開始，便有朝臣上疏針對朱熹而請禁「道學」，據《宋史·王淮傳》載：

初，朱熹為浙東提舉，劾知臺州唐仲友。（時在淳熙九年）淮素善仲友，不喜熹，乃擢陳賈為監察御史，俾上疏言：「近日道學假名濟偽之弊，請詔痛革之。」鄭丙為吏部尚書，相與協力攻道學，熹由此得祠。其後慶元偽學之禁始於此。¹⁹

《宋史·鄭丙傳》亦載：

朱熹行部至臺州，奏臺守唐仲友不法事，宰相王淮芘之。熹章十上。丙雅重仲友，且迎合宰相意，奏：「近世士大夫有所謂『道學』者，欺世盜名，不宜信用。」蓋指熹也。於是監察御史陳賈奏：「道學之徒，假名以濟其偽，乞擯斥勿用。」道學之目，丙倡賈和，其後為慶元學禁，善類被厄，丙罪為多。²⁰

《宋史紀事本末》對陳賈之論有較為詳細之記載：

¹⁵ 見〔宋〕黎靖德編：〈朱子十二·訓門人三〉，《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年12月），卷115，頁2783。

¹⁶ 以上二引文見《朱熹年譜長編》，卷上，頁225。

¹⁷ 同前註，頁305。

¹⁸ 以上相關引文俱見束景南：《朱熹年譜長編》所載。至於朱熹之學術論著，為免煩瑣，茲不備舉，詳見《朱熹年譜長編》所載。（朱熹之逝世，見卷下，頁1411。）

¹⁹ 見〈王淮傳〉，《宋史》，卷396，頁12072。

²⁰ 見〈鄭丙傳〉，《宋史》，卷394，頁12035-12036。

淳熙十年（1183）六月，監察御史陳賈請禁道學。……賈因面對首論曰：「臣竊謂天下之士，所學於聖人之道，未嘗不同。既同矣，而謂己之學獨異於人，是必假其名以濟其偽者也。邪正之辨，誠與偽而已矣，表裏相副，是之謂誠，言行相違，是之謂偽。臣伏見近世士大夫，有所謂道學者，其說以謹獨為能，以踐履為高，以正心誠意、克己復禮為事，若此之類，皆學者所共學也，而其徒乃謂己獨能之，夷考其所為，則又不大然，不幾於假其名以濟其偽者邪？臣願陛下明詔中外，痛革此習，每於聽納除受之間，考察其人，擯斥勿用，以示好惡之所在，庶幾多士靡然向風，言行表裏一出於正，無或肆為詭異，以干治體，實宗社無疆之福。」蓋指熹也。帝從之。由是道學之名，貽禍於世。²¹

可見孝宗淳熙年間，鄭丙、陳賈等人已啟攻朱學之端，並立「道學」之目以誣之，而孝宗對其提議竟「從之」，此舉不僅落實了「道學」之「偽」的污名，也影響道學之士的仕進，對道學流傳來說，自然造成一定的影響；其中值得注意的是，陳賈之奏狀已明以「偽」論朱學，可說已為日後的「偽學之禁」埋下伏筆。

時至孝宗淳熙十五年（1188），復有朝臣再攻道學，如《宋元學案·慶元黨案》載：「戊申（1188）八月，……林栗劾晦庵奏狀，葉水心適為晦庵辯誣。」²²關於林栗劾朱熹一事，李心傳《道命錄》載錄其文，奏狀中林栗批判朱熹，云：

熹本無學術，徒竊張載、程頤之緒餘，以為浮誕宗主，謂之道學，妄自尊，所至輒攜門生十數人，習為春秋、戰國之態，妄希孔、孟歷聘之風。繩以治世之法，則亂臣之首，所宜禁絕。……乞將熹新舊任指揮竝且停罷，姑令循省，以為事君無禮者之戒。²³

文中林栗指陳朱熹以道學宗主之姿，妄自尊大、竊比孔孟的浮誇言行，故上疏彈劾，乞罷其職。而林栗之所以有此舉措，李心傳指出，乃因「侍郎林栗數日前與先生論《易》不合，退慚其從者，遂劾先生欺慢。」²⁴林栗對朱熹的攻擊，由於葉適與胡晉臣出面為其辯護，因此朱熹並未受害，反而使林栗出知泉州。至於葉適為朱熹辯誣之事，文見〈辯兵部郎官朱元晦狀〉，云：

凡栗之辭，始末參驗，無一實者。至于其中，「謂之道學」一語，則無實最甚，利害所繫，不獨朱熹，臣不可不力辯。蓋自昔小人殘害忠良，率有指名，或以為好名，或以為立異，或以為植黨。近創為「道學」之目，

²¹ 見〔明〕陳邦瞻：〈道學崇黜〉，《宋史紀事本末》（臺北：三民書局，1973年4月再版），卷80，頁191-192。

²² 見〈慶元黨案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷97，頁755。

²³ 見〔宋〕李心傳：〈林栗劾晦庵先生奏狀〉，《道命錄》（臺北：文海出版社，1981年6月），卷6，頁155-157。

²⁴ 同前註，頁157。

鄭丙倡之，陳賈和之，居要津者密相付授，見士大夫有稍慕潔修，羸能操守，輒以「道學」之名歸之。²⁵

葉適認為自古以來，小人殘害忠良，總是巧立名目指以為罪；如今則是立「道學」之名入學者為罪，可謂無所不用其極。葉適進而指出，「以道學為大罪」，則今日雖「逐去一熹」；然唯恐「自此游辭無實，讒口橫生，善良受禍，何所不有！」²⁶葉適擔憂的是貽禍整個學術界，倘若以「道學」之目罪人，則其影響不可勝計。除了葉適之外，尤袤也提出類似諫言，《宋史》本傳載：

方乾道、淳熙間，程氏學稍振，忌之者目為「道學」，將攻之。袤在掖垣，首言：「夫『道學』者，堯、舜所以帝，禹、湯、武所以王，周公、孔、孟所以設教。近立此名，詆訾士君子，故臨財不苟得所謂廉介，安貧守分所謂恬退，擇言顧行所謂踐履，行己有恥所謂名節，皆目之為『道學』。此名一立，賢人君子欲自見於世，一舉足且入其中，俱無得免。此豈盛世所宜有？願徇名必責其實，聽言必觀其行，人才庶不壞於疑似。」孝宗曰：「『道學』豈不美之名，正恐假託為姦，使真偽相亂爾。待付出戒敕之。」²⁷

正如余英時先生所解析，葉適的奏章，「著重點明其對象並不限於朱熹一人，而擴大到一切與朱熹氣類相近的士大夫。」而「尤袤也同樣認為反『道學』運動的網撒得很寬，一切潔身自好而又『欲自見於世』的『士君子』幾乎都籠罩在內了。」²⁸但遺憾的是，孝宗的態度已惑於群小所說，並不以為意。而葉適與尤袤所擔心的事，在數年後的慶元學禁與黨禁中，即不幸應驗，諸多學派的學者皆同蒙此禍。

之後光宗時期，留正為相期間，部分朝臣曾嘗試為道學平反，如《宋元學案·慶元黨案》載：

紹熙元年庚戌（1190）……二月，劉文節光祖論道學非程氏之私言。入對，復論前諫議大夫陳賈，今右正言黃掄儉點佞柔，清議所非。出賈與祠，掄補郡。二人皆攻道學者也。²⁹

劉光祖對群小之攻詰道學，頗不以為然，因於入對之際為道學辯護，同時也指出攻擊道學者多為儉佞小人，為清議所非。光宗似採納劉光祖之意見，於是摒斥陳、黃二人，未為讒言所惑。以上大致為南宋前期，朱學流傳時所遭遇的政治風波。

²⁵ 見〔宋〕葉適撰，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：〈辯兵部郎官朱元晦狀〉，《葉適集》（北京：中華書局，1961年12月版，2010年7月重印），卷2，頁19。

²⁶ 以上引文，同前註。

²⁷ 見〈尤袤傳〉，《宋史》，卷389，頁11929。

²⁸ 以上二引文見余英時：〈第七章 黨爭與士大夫的分化〉，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》（臺北：允晨文化，2003年6月），上篇，頁446、447。

²⁹ 見〈慶元黨案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷97，頁756。

(二) 寧宗時期的偽學之禁

時至寧宗，繼北宋徽宗時的「崇寧黨禁」與「元祐學禁」之後；南宋此時再次發生「慶元黨禁」，兼禍及學術的「偽學之禁」。所謂「黨禁」與「偽學之禁」，都是歷史名詞，然而這一切是怎樣發生的？劉子健先生反對許多歷史敘述將之歸為又一場黨爭，他認為：「『黨』是一個有意識地投入權力鬥爭的政治群體。然而，研究表明，攻擊者除了對道學追隨者共同的反感之外，根本就缺乏團結；而被攻擊的一方也沒有採取任何協同一致的政治運作。有的只是幾個關鍵官員將道學視為自身權力的潛在威脅，自覺權位不穩。那麼，既然該學派的影響是在意識型態和社會領域，它積極的反對派當然能夠想得到，要擊倒它，最有效的方法便是在學術上宣布它是偽學，在政治上宣布它具有顛覆性。」³⁰劉先生言簡意賅，直接指出反道學者的意識型態，然而其間過程卻是曲折的，涉及許多人與事的層面。歷來關於「慶元黨禁」之說，學術界評價不一，有學者認為「慶元黨禁」乃屬於一政治迫害事件，「實質上是南宋當權統治集團對整個學術界的一次大規模的、全面的打擊。」³¹相對的，也有學者持「揚韓抑朱」的觀點，認為「慶元黨禁」是反理學的一次勝利³²。實則「慶元黨禁」同時涉及到南宋政治與學術間的關係，難以一言以概之。然從其演變的時間軌跡，可看出始則出於「政爭」，繼而引發「學禁」，最後乃激化至「黨禁」，以下概述其原因與過程。

1、韓趙之爭

據諸多史料的記載，皆可見南宋寧宗慶元之初，以趙汝愚及韓侂胄為首的政爭，可說是釀成「慶元黨禁」的直接導火線，而此事的背景，乃因光宗內禪事所引發³³。光宗紹熙五年（1194），孝宗皇帝駕崩，然其子光宗卻「以疾不能過宮」為由，不執喪禮；對於建儲之議，也變色拒絕，曰：「儲不豫建，建即代矣。」凡此言行，引發「中外訛言汹汹，或言某將輒奔赴，或言某輩私聚哭。朝士有潛遁者，近幸富人，竟匿重器，都人皇皇。」³⁴朝廷內外謠言紛傳，上下一片混亂

³⁰ 見〔美〕劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》（南京：江蘇人民出版社，2001年12月），頁132。

³¹ 見張義德：〈如何評價慶元黨禁〉，《中國文化研究》（1997年，冬之卷，總第18期），頁9。

³² 見王忠雄：〈慶元黨禁與開禧北伐〉，《中國歷史教學參考》（1996年第4期），頁4。

³³ 韋政通：〈「慶元學禁」中的朱熹〉一文，即認為慶元黨禁之所以發生，其原因固然非一，但歸納起來，最主要的還是「帝室的內在糾紛」，以及「朝廷的權力鬥爭」等兩大主因。見鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院文哲研究所籌備處，1997年5月），頁124-127。

³⁴ 以上引文見〔宋〕羅大經撰，穆公校點：〈紹興內禪〉，《鶴林玉露》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第5冊），甲編，卷4，頁5197。

之際，「丞相留正稱疾，乞罷政，遂逃歸。」³⁵王夫之曾描述當時的情形，曰：「廷臣空國而逃，太學捲堂而噪，都人失志而驚，乃亦何嘗至此哉？光宗絕父子之恩，誠不足以為人君。」³⁶為挽救朝廷上下不安的危機，時知樞密院事的宗室大臣趙汝愚，見丞相留正逃去，乃與外戚韓侂胄等密謀，決定請示太皇太后，讓光宗內禪。幾經波折，終得太皇太后應允，乃令諭韓侂胄曰：「好為之！」³⁷最後因太皇太后的支持，以及趙汝愚、韓侂胄等人的定策密謀與行動，乃迫使光宗內禪，皇子嘉王擴即皇帝位，是為寧宗。然而，朝政並未從此太平，以韓、趙為首的一場權利鬥爭，隨即激烈展開。

據〔宋〕周密《齊東野語》所載：

及孝宗將攢，汝愚建議欲卜山陵，與正異議，遂出正判建康府，汝愚遂拜右相。先是，汝愚許侂胄以事成日授節鉞，彥逾執政。既而推定策恩，汝愚乃謂彥逾曰：「我輩宗臣，不當言功。」僅除郭杲節度使，彥俞為端明殿學士，出為四川制置、知成都府，侂胄遷觀察使、樞密都承旨。（原係防禦使、知閣門事，至是僅遷一級。）于是二人憤曰：「此事皆吾二人之力，汝愚不過蒙成耳。今既自據相位，以專其功，乃置吾輩度外邪！」于是始有逐汝愚之謀矣。汝愚覺之，以朱熹有重名，遂自長沙召入為待制，侍經筵，及收召李祥、楊簡、呂祖儉等道學諸君子以自壯。然宮中及一時之議，皆歸功于侂胄，自是出入宮掖，居中用事。³⁸

由上所述，大體可見韓、趙失和並組黨對立的始末，其直接原因，顯然是來自紹熙內禪中，定策之功推賞的利益不均所致。從事實層面而言，乃趙汝愚失信於韓侂胄等人，事後既高唱「宗臣不言功」，其後卻居功任相，而輕待韓侂胄等人，因而引發韓黨的不滿。在此事的利害關係上，朱熹等人是瞭然於胸的，因此，「熹與龜年等，屢白汝愚曰：『侂胄怨望殊甚，宜以厚賞酬其勞，處以大藩，出之于外。勿使預政，以防後患。』」但是，「汝愚不納，曰：『彼嘗自言不愛官職，何患之有？』」³⁹除朱熹與彭龜年之外，葉適也曾加以勸說，《宋史》載：「侂胄恃功，以遷秩不滿望怨汝愚。適以告汝愚曰：『侂胄所望不過節鉞，宜與之。』汝愚不從。適嘆曰：『禍自此始矣！』」⁴⁰知閣劉弼也曾勸說，《鶴林玉露》記載：「事定，侂胄意望節鉞，忠定不與。知閣劉弼乘間曰：『此事侂胄頗有功，亦合分些官職與他。』忠定曰：『渠亦有何大功？』弼語侂胄，侂胄未信，謁忠

³⁵ 見〈光宗本紀〉，《宋史》，卷36，頁710。

³⁶ 見〔清〕王夫之：〈寧宗〉，《宋論》（臺北：臺灣中華書局，1980年11月），卷13，頁1下。

³⁷ 關於光宗內禪事，詳見〈寧宗本紀一〉，《宋史》，卷37，頁714。

³⁸ 見〔宋〕周密撰，黃益元校點：〈紹興內禪〉，《齊東野語》（上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版，《宋元筆記小說大觀》第5冊），卷3，頁5461-5462。

³⁹ 同前註，頁5462。

⁴⁰ 見〈儒林四·葉適傳〉，《宋史》，卷434，頁12891。

定以探其意，忠定岸然不交一談。侂胄退而嘆曰：『劉知閤不吾欺。』于是邪心始萌，謀逐忠定矣。」⁴¹此外，《慶元黨禁》亦載：「先是侂胄恃功，意望建節，恨汝愚抑之，有怨言。僉書樞密院羅點慰解之。徐誼為京尹，勸汝愚以節度與之，汝愚悔，遣人諭侂胄。侂胄答語不遜。」⁴²綜合以上所說，韓侂胄原本只是挾功望報，圖一「節鉞」之職，卻不料趙汝愚未依約而行，韓侂胄乃反之以挾怨報復。而趙汝愚始則不悟，經眾人勸說，待悔悟之際，卻為時已晚，以此引發韓、趙之間的矛盾衝突，《宋史·趙汝愚傳》云：

侂胄恃功，為汝愚所抑，日夜謀引其黨為臺諫，以擯汝愚，汝愚為人疏，不虞其姦。⁴³

自從「謀逐汝愚」之意定調後，韓黨可謂百計傾軋，首先，是汲引黨羽把持言路，如：趙汝愚請令近臣舉御史，於是，「侂胄密諭中司，令薦所厚大理寺簿劉德秀，內批擢德秀為察官，其黨牽聯以進，言路遂皆侂胄之人。」⁴⁴進而由其黨羽進行誣陷，攻擊趙汝愚等朝臣，如韓黨右正言李沐上奏：「汝愚以同姓居相位，將不利於社稷，乞罷其政。」此番指控，即使得趙汝愚「出浙江亭待罪，遂罷右相，除觀文殿學士、知福州。」最後，「遂以大學士提舉洞霄宮。」⁴⁵韓侂胄在這場權力鬥爭中，完全掌控了主導權。

對於趙汝愚的去職，一開始朝臣中頗有仗義執言者，但是都遭到韓黨的彈劾而受貶黜，如《慶元黨禁》載：「權兵部侍郎章穎與郡，以上疏留汝愚也。右正言李沐論其附上罔下，繼與宮觀。」又「工部侍郎知臨安徐誼，亦坐上疏論救汝愚罷去。」又「國子祭酒李祥、博士楊簡，復上疏留汝愚。李沐又劾之。」於是「祥、簡竝罷」。又「太府寺丞呂祖儉疏留汝愚，併論朱熹、彭龜年等不當逐，語侵侂胄。」結果，詔：「呂祖儉朋比罔上，送韶州安置。」朝廷昏庸至此，於是「太學生楊宏中、周端朝、張銜、林仲麟、蔣傳、徐範，六人伏闕上書」，不料朝廷竟是下詔：「宏中等妄亂上書，扇搖國是，各送五百里外編管。」中書舍人鄧駟進諫，謂不當以太學生言事入罪，結果亦受牽連，「駟罷知泉州」⁴⁶。可見凡為趙汝愚等辯護者，皆遭致禍害⁴⁷。經過韓侂胄同黨一連串的攻詰、誣陷之後，基本上已無人敢再為趙汝愚辯護，但朝中奸佞仍繼續羅織各項罪名，如《宋史》載：「監察御史胡紘疏汝愚唱引偽徒，謀為不軌，……責授寧遠軍節度副使，永州安置。……時汪義端行詞，用漢誅劉屈氂、唐戮李林甫事，示欲殺之意。

⁴¹ 見〈紹興內禪〉，《鶴林玉露》，甲編，卷4，頁5198。

⁴² 見〔宋〕樵叟：《慶元黨禁》（臺北：臺灣商務印書館，1966年3月臺一版），頁10。

⁴³ 見〈趙汝愚傳〉，《宋史》，卷392，頁11988。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 以上引文見《慶元黨禁》，頁11-13。

⁴⁷ 《宋史》，卷474，〈韓侂胄傳〉云：「朝士以言侂胄遭責者數十人。」頁13773。

迪功郎趙師召亦上書乞斬汝愚。」為奸佞所誣，趙汝愚終於走上流放的命運，但不幸的是，慶元二年（1196）正月，「至衡州病作，為守臣錢鏊所窘，暴薨，天下聞而冤之。」⁴⁸於是韓、趙間的鬥爭，最後以趙汝愚之死告終，朝政自此為韓氏所專。

2、偽學之禁

由於趙汝愚執政後，「首薦熹及陳傅良」；之後，朱熹又「除煥章閣待制、侍講」。對於韓侂胄的居中用事，「熹憂其害政，數以為言。……熹乃上疏斥言左右竊柄之失，在講筵復申言之。」⁴⁹針對朱熹的嚴詞抨擊，韓侂胄大怒，於是「陰與其黨謀去其為首者」，他們認為「其餘去之易爾，所謂首者，蓋指熹也。乃於禁中令優人效熹容止為戲，熒惑上聽。」朱熹當時「急於致君，知無不言，言無不切」，不免上忤君顏，於是內批：「朕憫卿耆艾，當此隆冬，恐難立講，已除卿宮觀，可知悉。」⁵⁰可見朱熹對韓侂胄的抨擊，不僅影響不了寧宗，反而自身受到貶黜。關長龍先生對朱熹之罷，解析為：「其以道制君勢的剛烈，終使未得道學『皇極』之意的寧宗不堪忍受，于是韓侂胄逐朱熹之計遂得以成功。朱熹以諫獨斷內批，而被獨斷內批所罷，這一現象也就成了自孝宗以後的南宋政治無法根除的一大特色，而因獨斷內批以架空政府公議，也正是近倖權臣蔓延的溫床。」⁵¹此說正是一語道破南宋政府朝綱不振的關鍵所在。

由於朱熹屢屢上疏語侵韓侂胄，因此韓黨在傾軋趙汝愚的同時，朱熹以及其門下名士，也間接成為韓侂胄斥逐的對象。於是自寧宗慶元元年（1195）起，屢有攻擊朱學者，《慶元黨禁》嘗論述學禁產生之背景，云：

先是熙寧間，程顥、程頤傳孔孟千載不傳之學。南渡初，其門人楊時傳之羅從彥，從彥傳之李侗，朱熹師李侗而得其傳，知致力行，其學大振，學者仰之如泰山北斗，而流俗醜正，多不便之者。蓋自淳熙之末、紹熙之初也，有因為道學以媒孽之者，然猶未敢加以醜名攻詆。至是士大夫嗜利無恥，或素為清議所擯者，乃教以凡相與為異者，皆道學人也。陰疏姓名授之，俾以次斥逐。或又為言，名道學則何罪？當名曰「偽學」。蓋謂貪黷放肆乃人真情，其廉潔好修者，皆偽人也。於是儉壬險狠、狠薄無行之徒，利其說之便己，揚袂奮臂以攻偽干進，而學禁之禍自此始矣。⁵²

⁴⁸ 以上引文見〈趙汝愚傳〉，《宋史》，卷392，頁11988-11989。

⁴⁹ 以上引文俱見〈道學三·朱熹傳〉，《宋史》，卷429，頁12767。

⁵⁰ 以上引文見《慶元黨禁》，頁8-9。

⁵¹ 見關長龍：〈第四章 慶元政爭之後的理學主潮化〉，《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001年12月），頁405。

⁵² 見《慶元黨禁》，頁14。

文中首述朱學師傳之歷程，並凸顯朱熹當時的學術地位，由此招致反道學者之攻擊。文中更言及由誣「道學」之名，進而以「偽學」罪人的過程，於是群小紛紛「攻偽干進」，而所謂「道學之士」，竟一變而成「偽學之徒」。此後「攻偽」之舉陸續展開，據《慶元黨禁》所載：

◎慶元元年（1195）：「六月二十四日，劉德秀上疏，乞考覈真偽而辨邪正。」

◎慶元元年（1195）：「秋七月十三日，（御史中丞何澹）上疏，論專門之學，流而為偽，空虛短拙，文詐沽名，詔榜朝堂。」

◎慶元元年（1195）：秋七月「十九日，吏部郎官廩師旦建言，請考覈真偽。」

◎御史中丞何澹上言：「在朝之臣，既熟知其邪正之迹，然不敢白發，以招報復之禍，望明詔大臣，去其當去者。」⁵³

此外，《宋元學案·慶元黨案》亦載：

何澹論專門之學短拙姦詐，宜錄真去偽，詔榜朝堂。於是忠定（趙汝愚）引用之人，一網盡矣。⁵⁴

群小藉由高揭「考覈真偽」、「錄真去偽」的名義，排擠正人名士，務求一網打盡，其所謂「偽學」之誣，已浮上檯面。之後，以「偽學」之目罪人的手段陸續施行，以下藉由幾個面向進行觀察。

首先，針對「道學之黨」而發，寧宗慶元元年（1195），「監察御史胡紘疏汝愚唱引偽徒，謀為不軌」，於是趙汝愚「責寧遠軍節度副使，永州安置。」⁵⁵寧宗慶元二年（1196），「正月，劉德秀劾留正四大罪，首論其招引偽學，以危社稷。偽學之稱自此始。」⁵⁶可見與道學之士有關聯者，皆被構詞誣陷而遭貶斥。

其次，針對「道學著述」而發，《慶元黨禁》載：「慶元二年（1196）二月，省知舉葉翥、倪思、劉德秀奏論文弊，上言：『偽學之魁以匹夫竊人主之柄，鼓動天下，故文風未能丕變，乞將《語錄》之類，竝行除毀。』是科取士，稍涉義理，悉見黜落。《六經》、《語》、《孟》、《中庸》、《大學》之書，為世大禁。」⁵⁷禁毀理學書籍之事，在慶元二年（1196）六月，再次被建議施行，《宋會要輯稿》載：「慶元二年（1196）六月十五日，國子監言：『已降指揮風諭士

⁵³ 以上引文見《慶元黨禁》，頁14。

⁵⁴ 見〈慶元黨案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷97，頁759。

⁵⁵ 見〈趙汝愚傳〉，《宋史》，卷392，頁11989。

⁵⁶ 見《慶元黨禁》，頁15。

⁵⁷ 同前註。

子，專以《語》、《孟》為師，以《六經》、子、史為習，毋得復傳《語錄》，以滋盜名欺世之偽。所有《進卷》、《待遇集》，并近時妄傳《語錄》之類，並行毀版。其未盡偽書，併令國子監搜尋名件，具數奏聞。今搜尋到《七先生輿論》、《發樞》、《百鍊真隱》、李元綱文字、劉子翬《十論》、潘浩然《子性理書》、江民表《心性說》，合行毀劈。乞許本監行下諸州及提舉司，將上件內書板當官劈毀。』從之。」⁵⁸為了杜絕理學思想的流傳，韓侂胄黨羽紛紛針對傳播理學的相關著述，乞行禁毀。

再則，針對「學校教育」而發，韓黨進一步的做法，即是嚴禁全國學子學習理學，據《宋會要輯稿》載：「慶元二年（1196）三月十一日，吏部尚書葉翥等言：『二十年來，士子狃於偽學，汨喪良心，以《六經》、子、史為不足觀，以刑名度數為不足考，專習《語錄》詭誕之說，以蓋其空疏不學之陋，雜以禪語，遂可欺人。三歲大比，上庠校定，為其徒者專用怪語暗號，私相識認，輒真前列，遂使真才實能反擯不取，臣等熟識其弊。比知貢舉，試取經史之疑以質之，多不能對，觀其文理，亦有可採，而怪誕尤甚，深可憐憫，蓋由溺習之久，不自知其為非。欲望因今之弊，特詔有司風諭士子，專以孔孟為師，以《六經》、子、史為習，毋得復傳《語錄》，以滋其盜名欺世之偽。更乞內自太學，外自州、軍學，各以月試取到前三名程文申御史臺考察，太學以月，諸路以季。太學則學官徑申，諸路則提學司類申，如仍前不改，則坐學官、提學司之罪。如此，何憂文風之不變，士習之不革哉！』從之。」⁵⁹葉翥等人，以理學影響學風、士習為由，乞行禁制，使得朝野之士禁習理學，甚至以考核之制、連坐之法，期以嚴厲施行，務求在學術思想上根除理學的影響力。連番的禁錮措施，對朱學思想的流傳，勢必造成一定的衝擊與阻礙。

3、偽學逆黨之禁

韓侂胄之黨在禁止理學傳播之餘，又將打擊面向從學術延伸至人事，以朋黨之戒，阻礙理學人士的仕宦之途，如《慶元黨禁》載：慶元二年（1196）「八月九日丙辰，太常少卿胡紘言：『比年偽學猖獗，圖為不軌。近元惡殞命，群邪屏迹。而或者唱為調停之議，取前日偽學姦黨，次第用之。望宣諭宰執，應偽學之黨，曾經臺諫論列者，權住進擬。』」⁶⁰在趙汝愚去世後，朝廷善類也多牽連入罪，或有朝臣提出「調停」之議，以緩衝朝廷裡的緊張氣氛，而韓黨惟恐道學人士復執政權，於是展開全面抵制。時至同年十二月，又有監察御史沈繼祖奏劾朱熹，云：「熹剽竊張載、程頤之餘論，寓以喫菜事魔之妖術，以簧鼓後進，張浮

⁵⁸ 見〔清〕徐松輯：《刑法二》，《宋會要輯稿》（北京：中華書局，1957年11月第1版，2006年2月第4次印刷），第166冊，卷19392，頁6559。

⁵⁹ 見《選舉五》，《宋會要輯稿》，第109冊，卷10645，頁4321。

⁶⁰ 見《慶元黨禁》，頁15。

駕誕，私立品題，收召四方無行義之徒，以益其黨伍，相與餐菴食淡，衣褰帶博，或會徒於廣信鵝湖之寺，或呈身於長沙敬簡之堂，潛形匿迹，如鬼如魅，及不忠不孝、不仁不義、不公不廉等十罪，乞禡職罷祠。其徒蔡元定佐熹為妖，送別州編管。」結果，「二十六日旨依。蔡元定編管道州。」凡此攻詰，都是針對「道學之魁」朱熹而發的，沈繼祖於奏疏中實刻意以浮誇之辭詆毀朱熹及理學人士，藉以乞罷朱熹，甚至殃及朱熹門人蔡元定。遺憾的是，寧宗聽信讒言，遂使小人奸計得逞。

此外，韓黨又繼續提出種種仕進方面的禁錮措施，首先，即是將理學之士擯除在外，如慶元三年（1197），「二月丁巳，大理司直邵褒請明詔大臣：『自今權臣之黨、偽學之徒，不得除在內差遣。』」⁶¹其目的是將理學人士斥逐於外，使其難有干涉內政的機會。其次，則是藉由科舉取士之際，篩除理學人士，如慶元三年（1197），「六月癸卯，言者又論三十年來偽學顯行，場屋之權，盡歸其黨，所謂狀元、省元與兩優釋褐者，非其私徒，即是其親故。望詔大臣，審察其所學，而後除授。」至同年「秋九月二十七日丁卯，言者論偽學之禍，望申飭大臣，鑒元祐調停之說，杜其根源。時有詔：監司帥守薦舉改官，竝於奏牘前聲說非偽學之人，且結朝典之罪。秋當大比，漕司前期取家狀，必欲書『委不是偽學』五字於後。」⁶²如此舉措，可謂斷絕理學人士參政的任何可能，也是藉以強迫士人與理學劃清界線，否則即失去入仕機會，此舉必然造成赴試士人極大的心理壓力，而理學之傳，也勢必深受打擊。

韓黨除了盡可能地阻絕理學人士參政之外，對於已經入仕或當時知名的理學之士，則採取更加激烈的方式對待，即將之視為「逆黨」，此事在慶元三年（1197）閏六月已啟其端，《慶元黨禁》載：「閏六月六日戊寅，朝散大夫劉三傑免喪入見，論偽學之黨，變為逆黨，防之不可不至。」理學之士自此從「偽黨」進而被冠上「逆黨」的誣名。時至同年十二月，「知綿州王沆乞置偽學之籍」⁶³，於是著籍者如下：

- ◎「宰執」四人：趙汝愚、留正、王藺、周必大
- ◎「待制」已上十三人：朱熹、徐誼、彭龜年、陳傅良、薛叔似、章穎、鄭湜、樓鑰、林大中、黃由、黃黼、何異、孫逢吉
- ◎「餘官」三十一人：劉光祖、呂祖儉、葉適、楊芳（方）、項安世、沈有開、曾三聘、游仲鴻、吳獵、李祥、楊簡、趙汝讜、趙汝談、陳峴、范仲黼、汪逵、孫元卿、袁燮、陳武、田澹、黃度、詹體仁、蔡幼學、黃灝、周南、吳柔勝、李埴、王厚之、

⁶¹ 同前註，頁 17。

⁶² 同前註。

⁶³ 以上引文，同前註。

孟浩、趙鞏、白炎震

◎「武臣」三人：皇甫斌、范仲壬、張致遠

◎「太學生」六人：楊宏中、周端朝、張衡、林仲麟、蔣傳、徐範

◎「士人」二人：蔡元定、呂祖泰

以上共計五十九人⁶⁴，自此正式蒙受「偽學逆黨」的歷史污名。顯然這是一次有計劃大規模地藉禁制偽學之名，行排擠正人君子之實。程誌華先生撰有碩士論文——《學術與政治：南宋「慶元黨禁」之研究》⁶⁵，文中對所謂的「偽學逆黨」，將其「姓名」、「官職」、「籍貫」、「出身」、「學派師承」及「得罪原因」列表分析，大致已勾勒出相關情況，故本文對此不再贅述。以下針對黨籍中學者部分略作分析，可見其中學者，實分屬許多不同學派，以下概述之：

○與「朱熹閩學」相關者——趙汝愚（講友）；項安世（學侶）；劉光祖（同調）；蔡元定（門人）、彭龜年（門人）、詹體仁（門人）、黃灝（門人）、趙汝談（門人）、曾三聘（門人）、楊芳（方）（門人）；樓鑰（私淑）、吳柔勝（私淑）

○與「張栻湖湘學」相關者——趙汝愚（講友）；陳傅良（學侶）；彭龜年（門人）、吳獵（門人）、范仲黼（門人）、李埴（門人）、沈有開（門人）

○與「陸九淵心學」相關者——王厚之（學侶）；徐誼（同調）；楊簡（門人）、袁燮（門人）

○與「呂祖謙婺學」相關者——朱熹（講友）；陳傅良（學侶）；呂祖儉（弟）、呂祖泰（從弟）、沈有開（門人）、袁燮（門人）

○與「薛季宣永嘉學」相關者——葉適（學侶）；薛叔似（從子）、陳傅良（門人）、沈有開（門人）、樓鑰（門人）

○與「陳傅良永嘉學」相關者——黃度（學侶）、徐誼（學侶）、薛叔似（學侶）；蔡幼學（門人）、沈有開（門人）；周端朝（再傳）

○與「葉適永嘉學」相關者——項安世（學侶）；趙汝讜（門人）、趙汝談（門人）、周端朝（門人）

⁶⁴ 以上資料見《慶元黨禁》，頁 1-5。

⁶⁵ 見程誌華：《學術與政治：南宋「慶元黨禁」之研究》（新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1996 年 6 月），頁 100-108。

以上所述，主要依據《宋元學案》之〈晦翁學案〉、〈南軒學案〉、〈象山學案〉、〈東萊學案〉、〈艮齋學案〉、〈止齋學案〉、〈水心學案〉及〈滄州諸儒學案〉等學術源流表列之。可見名列黨籍者，並非僅是朱學一派，尚且殃及其他學術派別，余英時先生曾解析：「大體上說，從淳熙(1174-1189)初年到朱熹逝世(1200)，理學家作為一個士大夫集團（當時政敵稱之為『道學群』），在政治上形成了一股舉足輕重的力量，他們的政治取向是不滿現狀，要求改變『國是』，以打破因循苟且的局面。他們雖無任何有形的組織，但彼此之間往往互相聲援與支持，因此在政敵的眼中不免有『道學朋黨』之嫌。然而作為士大夫的一個群體，他們確具有濃厚的儒家理想主義的傾向。」⁶⁶此說或可解釋各家學派之學者之所以同罹黨禍的原因，以此也可驗證前文所述葉適與尤袤於淳熙年間，反對以「道學」之目入人於罪的擔憂，如今卻已成為殘酷的事實。

經此打擊，朝中善類為之一空，但群小之攻擊卻仍不稍歇，寧宗慶元四年（1198），「夏四月，右諫議大夫姚愈上言：『近世行險僥倖之徒，倡為道學之名，權臣力主其說，結為死黨。願下明詔，播告天下。』」韓侂胄專政，務攻「偽學逆黨」，因此群小紛紛起而攻之，凡稱侂胄之意者，皆授予高官厚爵。而在這一股「攻偽」的風潮中，寧宗受讒言蒙蔽，對韓侂胄及其黨羽所說，幾乎是言聽計從，竟成了設立「偽學逆黨」的背後支持者。

（三）南宋後期的解禁與朱學發展

從韓侂胄與趙汝愚的政爭，發展到「偽學」、「逆黨」之禁，時間已綿延六、七年之久，以韓黨來說，「京鏜、何澹、劉德秀、胡紘，四人實專偽學之禁，為侂胄斥逐異己者。」⁶⁷韓侂胄與其黨羽之間，各取所需，相輔相成，形成一股牢不可破的權利勢力。然而，時日既久，情況終有轉變之時，「己未（寧宗慶元五年，西元 1199）春二月三日，紘罷吏部侍郎。七月二十三日，德秀自吏部尚書出知婺州。庚申（寧宗慶元六年，西元 1200）秋八月十四日，鏜以左丞相死於位。獨澹未去也。辛酉歲（寧宗嘉泰元年，西元 1201）七月十三日，澹罷知樞密院事。」⁶⁸在二、三年之間，主要黨羽陸續離開政治舞臺，韓侂胄之勢力也就隨之逐漸瓦解潰散，於是慶元年間雷厲風行的學禁、黨禁，至嘉泰年間漸弛，《宋元學案·慶元黨案》云：

嘉泰二年壬戌（1202）二月朔，以張孝伯、陳景思言，追復趙忠定資政殿大學士。黨人之見在者徐子宜誼、劉德秀光祖、陳止齋傅良、……游子正仲鴻之流，咸先後復官，自便或典州郡、宮觀。又削薦牘中「不係偽

⁶⁶ 見余英時：〈第八章 理學家與政治取向〉，《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，下篇，頁 26-27。

⁶⁷ 見《慶元黨禁》，頁 21。

⁶⁸ 同前註，頁 22。

學」一節，俾毋復有言。十月，除晦庵華文閣待制，與致仕恩澤。十二月，周益公復少傅，留魏公復少保。自是學禁稍稍解矣。⁶⁹

文中論及幾個要點，其一，是追復趙汝愚舊職；其二，是針對黨人還在世者，予以牽復，並給予自由的選擇；其三，是解除先前在除官時須宣示「不係偽學」的禁制，使理學之士重獲參政之權；其四，是對已逝的朱熹追贈恩澤；其五，是對周必大與留正的復職。朝廷藉由這些舉措，表示對先前學禁、黨禁的寬解。

關於偽學解禁之由，宋儒李心傳《道命錄》云：

偽學之禁，雖出侂胄，而力主其說者，宰執京鏜、何澹，臺諫劉德秀、胡紘也。至是德秀、紘皆去，侂胄亦稍厭前事，凡以偽學得罪者，往往奉祠、補郡。……而學禁漸弛，一時廢絀之士，稍稍牽敘，議者亦以為幸焉。⁷⁰

《宋史紀事本末》亦云：

嘉泰二年（1202），二月，弛偽學黨禁。時韓侂胄已厭前事，張孝伯謂之曰：「不弛黨禁，恐後不免報復之禍。」侂胄然之，故有此令。⁷¹

可見韓侂胄同意弛禁，主要是因為自身勢力的潰散，以及杜絕他日遭受報復之禍使然。此後，至開禧三年（1207）十一月三日，由於韓侂胄執意北伐之事，「上與兩宮大臣定計，侂胄伏誅。」⁷²自此，偽學之禁漸除，慶元年間遭禁錮、迫害之諸臣，其仍在世者，漸復官職；已逝者，則追贈其家。同時陸續有朝臣為朱熹請謚，於是「詔謚曰文」。嘉定三年（1210）五月，「追贈晦庵中大夫、寶謨閣直學士」⁷³。種種迹象顯示，偽學之禁已至解除之時，《宋元學案·慶元黨案》云：

嘉定四年辛未（1211），十二月，李仲貫道傳乞下除學禁之詔，頒朱子《四書》，定周、邵、程、張五先生從祀。未行。⁷⁴

雖然嘉泰二年（1202），偽學之禁稍弛，但朝廷卻遲遲未正式解除禁令，故有李道傳之請「下除學禁之詔」，並乞頒朱子《四書》於官學，另外也建議將北宋諸理學名儒從祀於孔廟，不過這些建議並未受到採納。李心傳《道命錄》云：

⁶⁹ 見〈慶元黨案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷97，頁760-761。

⁷⁰ 見〈言者乞虛偽之徒姑與外祠使宿道向方〉，《道命錄》，卷7下，頁263-264。

⁷¹ 見〈道學崇黜〉，《宋史紀事本末》，卷80，頁197。

⁷² 見《慶元黨禁》，頁27。

⁷³ 見〈慶元黨案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷97，頁763。

⁷⁴ 同前註。

仲貫見上，首乞下除學禁之詔。因以濂溪及四先生列于從祀。會西府中有不樂道學者，而朝廷亦以其事大體重，故未及行焉。明年，國子祭酒劉燾晦伯又乞以晦庵《語》、《孟》集註立于學官，從之。⁷⁵

李道傳的建議之所以未獲採納，由上文看來，可能與朝中某些反對道學人士的阻撓有關。但大勢已經形成，因此，隔年劉燾再請以朱熹之《論語》、《孟子》集註立于學官，朝廷乃同意施行。至此，綿延多年的偽學之禁，終於正式落幕。

學禁與黨禁解除以後，道學諸名儒陸續獲得朝廷的追封、贈謚以及從祀孔廟等殊遇，至於朱熹，其學術更是獲得理宗的肯定，《宋史·理宗本紀》云：

理宗寶慶三年（1227），春正月，詔曰：「朕觀朱熹集註《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》，發揮聖賢蘊奧，有補治道。朕勵志講學，緬懷典刑，可特贈熹太師，追封信國公。」⁷⁶

此詔書中，理宗對朱熹可謂推崇備至。而對朱學來說，能得到朝廷正式的肯定，對其傳播而言，勢必產生一定程度的推動作用。

南宋寧宗慶元年間嚴禁朱學，韓侂胄伏誅後，學禁漸弛，嘉定五年（1212），朱學立於學官，學禁乃除，然終宋之世，程朱之學似未能真正盛行，蓋因朝廷對程朱學術的肯定並非始終如一，全祖望云：「嘉定而後，陽崇之而陰摧之，而儒術亦漸衰矣。」⁷⁷此語或可聊備一說，箇中原因，或與南宋末年史彌遠等權臣相繼專政有關，在其專政期間，部分理學人士時時對朝政提出針砭，使他們不免有所顧忌，故多有排擯之舉，而理學之臣也因此不安於朝⁷⁸。失去了朝廷的支持，道學只能主要在私學書院中流傳，對於學術的普及，勢必受到某種程度的限制。

⁷⁵ 見〈邵程張五先生從祀〉，《道命錄》，卷8，頁300-301。

⁷⁶ 見〈理宗本紀一〉，《宋史》，卷41，頁789。

⁷⁷ 見〈元祐黨案、慶元黨案·序錄〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷96，頁706。

⁷⁸ 如《宋史》，卷437，〈真德秀傳〉載：「德秀屢進鯁言，上皆虛心開納，而彌遠益嚴憚之，乃謀所以相撼，畏公議未敢發。」頁12962。又如《宋史》，卷437，〈魏了翁傳〉載：「了翁念國家權臣相繼，內擅國柄，外變風俗，綱常淪斁，法度墮弛，貪濁在位，舉事弊蠹，不可滌濯。遂應詔上章論十弊。……還朝六閱月，前後二十餘奏，皆當時急務。上將引以共政，而忌者相與合謀排擯，而不能安於朝矣。」頁12968-12970。又如《宋元學案·滄州諸儒學案》載：「李方子……嘉定七年，廷對擢第三，調泉州觀察推官。適真西山守泉，以師友禮之，郡政咸咨焉。暇則辨論經訓，每至夜分。故事，秩滿必先通書廟堂，先生獨不肯。史丞相彌遠聞之怒，踰年始除國子錄。……或曰：『此真德秀黨也。』諷臺臣劾罷之。」見《黃宗羲全集》，冊5，卷69，頁728。案：理學之臣受權臣排斥，其學術自然也難以推行。

三、朱學在慶元黨禁後得以獨盛之因

從前文所述，寧宗慶元時期所施行的學禁與黨禁，表面上對理學之士與理學傳播衝擊極大，也波及其他學派，可說是由政治迫害學術的一場災難。但從事實層面來看，以朱熹為主的理學體系，相較於其他學派來說，卻能經歷此番淬煉而挺立不敗，乃至立於官學，其中原因何在？以下試從幾個層面略作分析：

（一）朱學重視人才的發掘與培養

學術的發展，重在傳承。朱熹一生講學不輟，志在發揚聖業，因此，極重視人才的發掘與培養，以求學術後繼有人。在〈答劉季章〉文中，朱子曾提到：「近來福州得黃直卿、南康得李敬子說誘得後生多有知趣鄉者，雖未見得久遠如何，然便覺得此箇氣脈未至斷絕，將來萬一有可望者，却是近上一種老成朋友，若得回頭，便可倚賴。」⁷⁹在《宋元學案》中也記載：「文公數語人以『南來，吾道喜得陳淳。』」⁸⁰從以上引文中，可見朱熹對能主動發掘人才甚感欣喜，認為是吾道有望的寄託。而在黨禁期間，如慶元五年（1199）正月，「黃榦開齋學於新河」，朱熹「遣孫朱鉅、朱鈞往受教」⁸¹。朱熹有〈答黃直卿〉書云：「二孫隨眾讀書供課，早晚教誨之為幸。鄭齊卿亦要去相從。」又云：「彼中學者今年有幾人？可更精切，自做工功夫，勤於接引為佳。」又云：「收近問，知齋館既開，慕從者眾，尤以為喜。規繩既定，更且耐煩勉力，使後生輩稍知以讀書修己為務。」⁸²由朱熹與黃榦的書信中，可知黃榦學有所得，已能開設書堂，傳播聖道，朱熹極為關心從學者狀況，聽聞慕從者眾，則心為之喜，更勉勵黃榦勤於接引後學。這種傳播學術的自覺性，一直在理學門人中延續，黃榦就期許說：「上自王國都而下至里術，蓋將與一世之人，凡有血氣心知者，莫不周旋涵泳於吾道之中。」⁸³以此激勵理學門人努力講學，不斷傳播理學思想，這種學術的自覺性與使命感，實為其他學派所不及。

⁷⁹ 見〔宋〕朱熹撰，郭齊、尹波點校：〈答劉季章〉，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996年10月第一版，1997年5月第二次印刷），卷53，頁2637。

⁸⁰ 見〈北溪學案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊5，卷68，頁681。

⁸¹ 見《朱熹年譜長編》，頁1346。

⁸² 以上引文見〈答黃直卿〉，《朱熹集·朱熹續集》，卷1，頁5144-5145。

⁸³ 見〔宋〕黃榦：〈安慶府新建廟學記〉，《勉齋集》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》第1168冊），卷19，頁210。

（二）朱學重視文本的理論建設

相對於南宋其他學派領袖而言，朱熹極為重視學術理論的文本建設。《朱子語類》記載：「傳至叔言：『伊洛諸公文字，說得不恁分曉，至先生而後大明。』先生曰：『他一時間都是英才，故撥著便轉，便只須恁地說。然某於文字，却只是依本分解注。大抵前聖說話，雖後面便生一箇聖人，有未必盡曉他說者。蓋他那前聖，是一時間或因事而言，或主一見而立此說。後來人却未見他當時之事，故不解得一一與之合。……某釋經，每下一字，直是稱等輕重，方敢寫出。』」⁸⁴從朱熹之語，可知他看出前聖賢的言語，往往都只是因人或因事而發，具有主觀因素在，因此後人未必能盡解其義。而在朱熹看來，學術立論，則應基於客觀立場而發，才能作為思辨的準繩，也才能放諸四海皆準。朱熹一生可謂著述不輟，《朱子語類》記載：「方伯謨勸先生少著書。曰：『在世間喫了飯後，全不做得些子事，無道理。』伯謨曰：『但發大綱。』曰：『那箇毫釐不到，便有差錯，如何可但發大綱！』」⁸⁵可見朱熹極重視著述的完整性，且對於學術專著，往往校訂再三而後序定、刊刻之，態度嚴謹。朱熹為了使學者有所準繩，除了積極建構完整、系統式的學術理論之外，也為弟子指出為學途徑、讀書次序、修身養性，以及鑽研聖學所應思想的層次與致力的方向，如《朱子語類》記載朱子所說：「修身大法，《小學》備矣；義理精微，《近思錄》詳之。」又曰：「《近思錄》好看。《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。」⁸⁶朱熹與其弟子，通過對理學思想的重構與建設，使理學思想理論更加系統化與條理化，實便於求學者逐步學習與掌握，如此更有利於理學思想的傳播，而此方面的積極經營，是其他學派遠所不及的，也是朱學能度過黨禁而後獨盛的重要原因。

（三）理學相關活動進行不輟

慶元學禁中，韓黨人士將道學誣之為「偽學」，更將朱熹視為「偽學之魁」，因此，乞將傳播理學的重要書籍並行除毀，於是《四書》及相關理學書籍，為世大禁。在這雷厲風行的手段下，情勢固然嚴峻，但是從事實層面來看，似乎也未對理學造成不可想像的厄運。從朱熹方面來說，自慶元二年（1196）「偽學之禁」起，至慶元六年（1200）朱熹去世，在這期間，朱熹依然「日與諸生講學不休」，並且朱熹從未停止著述，也不斷指導、督促弟子編輯圖書。而自慶元二年（1196）學禁、黨禁繼起，表面上朝廷施行了種種禁錮手段，但對朱熹來說，除了落職退隱之外，並未受到極端的迫害，其種種理學活動依然進行如故。首先，從學者前來問學方面而言，理學雖為世所禁，其中雖亦有學者諱言道學，但同時依然有來

⁸⁴ 見〈朱子二·論自注書·總論〉，《朱子語類》，卷 105，頁 2625。

⁸⁵ 同前註，頁 2626。

⁸⁶ 以上二引文俱見〈朱子二·論自注書·近思錄〉，《朱子語類》，卷 105，頁 2629。

自四方的學者不顧禁制前來問學；甚至慶元四年（1198）十二月，有「祝丙（穆）、祝癸來受學於家塾」⁸⁷，無論學者前來問學或受學，還是朱熹的講學與授學，師生彼此間皆未因此受到朝廷迫害。其次，從與學者互動方面來說，在此禁錮時期，依然有四方的學者來訪，論談之餘，更懇求朱熹文字，因此朱熹同樣多有為人作跋、為序之事；此外，朱熹也多有與人書信往來的記錄，事實證明，朱熹與友人皆未因此而蒙受被「追毀文字」的迫害。再則，從理學傳播方面來說，在這禁錮期間，朱熹不僅個人講學不休，著述不輟，使理學學脈得以不斷，以傳後世；此外，理學傳播亦有開展的氣象，如前所述，慶元五年（1199）正月，「黃榦開齋學於新河」。從以上幾個面向觀察，可見在禁錮時期，朱熹與其生徒依然可進行相關的理學活動，朝廷既未嚴禁，亦未加以迫害阻礙，如此亦有利於朱學的傳播。

（四）理學之臣對朝廷的影響力

慶元黨禁之產生，乃源自於政治鬥爭使然，因此在冰炭不相容的情勢下，道學之士遭受傾軋排擠，勢屬必然。於是韓黨藉由種種事端，抑黜道學官員，將其逐出朝外；進而提出禁制措施，使道學人士不得除在內差遣；科舉取士，也設置「不係偽學」一節；甚至考試稍涉義理，即予黜落。當時情勢固然森嚴，但具體實施上似乎並未徹底，如真德秀，早年即從師朱熹弟子詹體仁⁸⁸，而真德秀卻「登慶元五年（1199）進士第」⁸⁹。此外，又如魏了翁，「慶元五年（1199）登進士第。時方諱言道學，了翁策及之。」⁹⁰可見朝廷的禁制，似乎未完全禁錮所有道學之士的仕宦之途，於此可見一隅。而自慶元三年（1197）禁用「偽學之黨」起，至嘉泰二年（1202）黨禁稍解，朝廷隨即下詔追復黨人官職，黨人之見在者，皆隨其意願予以牽復，又削薦牘中「不係偽學」一節，對於道學人士之參政與入仕，已大幅鬆綁，因此，朝廷雖有幾年的禁錮時期，但一方面，朝廷似未徹底嚴加執行，陸續仍有道學之士入仕；另一方面，禁錮時間前後約四、五年，因此，在仕途影響層面上，應不至於造成太大的斷層。而理學之臣，無論在朝、在野，都發揮了積極推動理學的影響力，如魏了翁，登進士第後，因在朝與韓黨言論不合，乃退居鄉里，「築室白鶴山下，以所聞於輔廣、李燾者開門授徒，士爭負笈從之。由是蜀人盡知義理之學。」寧宗嘉定八年（1215），「上疏乞與周惇頤、張載、程顥、程頤錫爵定諡，示學者趣向，朝廷聽之，如其請。」至寧宗崩，理宗自宗室入即位，魏了翁入對，又論：「願敷求碩儒，丕闡正學，圖為久安長治之計。」⁹¹由《宋史》本傳所載，可見魏了翁在朝則公忠體國，闡揚正學；在野則講學授業，移風易俗，充分發揮了理學之教的重大功能。此外，如真德秀，自登進士第

⁸⁷ 見《朱熹年譜長編》，頁 1337。

⁸⁸ 見《宋史》，卷 393，〈詹體仁傳〉云：「郡人真德秀早從其游」，頁 12021。

⁸⁹ 見〈真德秀傳〉，《宋史》，卷 437，頁 12957。

⁹⁰ 見〈魏了翁傳〉，《宋史》，卷 437，頁 12965。

⁹¹ 以上引文俱見〈魏了翁傳〉，《宋史》，卷 437，頁 12965-12970。

以後，在朝亦「屢進鯁言，上皆虛心開納。」而對理學層面的貢獻，《宋史》本傳更稱道曰：「自侂胄立偽學之名以錮善類，凡近世大儒之書，皆顯禁以絕之。德秀晚出，獨慨然以斯文自任，講習而服行之。黨禁既開，而正學遂明于天下後世，多其力也。」⁹²真德秀師從朱熹弟子詹體仁，而魏了翁則是私淑朱學者，由於他們在朝與在野皆不遺餘力以提倡正學，發揮其學術之影響力，可謂是有助於朱學能度過學禁與黨禁而後能獨盛的重要原因。

（五）去蕪存菁的道心考驗

自學禁、黨禁相繼施行，韓侂胄及其黨羽的手段，對一般從學之士應該產生不小的恫嚇作用，《續資治通鑑》云：「自偽學有禁，士之繩趨尺步，稍以儒自名者，無所容其身。從游之士，特立不顧者，屏伏丘壑，依阿巽懦者，更名他師，過門不入，甚至變易衣冠，狎遊市肆，以自別其非黨，而熹日與諸生講學不休。」⁹³對於群小的壓迫打擊，朱熹本人處之泰然，讀書講學如故。但從學之門人弟子則禁不起考驗，紛紛他去。對於此種情況，在朱熹本人看來，卻未嘗不是件好事，《慶元黨禁》載：「自熹獲罪，黨禁益譁，稍稍善類，斥逐無遺，至薦舉考校，皆為厲禁。……熹講道於竹林精舍，不為少輟，時多勸熹以謝絕生徒，儉德避難者，熹笑而不答，與學者黃榦書曰：『前此常患來學之徒，真偽難辨，今卻得朝廷如此大開爐鞴，煅煉一番，一等混淆夾雜之徒，不須大段比磨勘辨，而自無所遁其情矣。』」⁹⁴在黨禁施行之前，前來從學者良莠不齊，真假難辨；而今，歷經一番淬煉，節操立見，對生徒來說，可說是一次道心的考驗，而對朱熹來說，未嘗不是一次清理門戶的大好機會。去蕪存菁之後，「必使得理學隊伍更加純粹，從而也提高了理學的聲譽，改變了朝野對理學的評價。」⁹⁵

（六）其他學派的相繼沒落

南宋學派眾多，其著稱者，有如陳亮所言：「（孝宗）乾道間，東萊呂伯恭、新安元晦及荊州鼎立，為一世學者宗師。」⁹⁶指出孝宗年間，呂祖謙所代表的「浙學」（「婺學」），與朱熹代表的「閩學」，及張栻代表的「湖湘之學」鼎足而立。此外，與此前後，尚有薛季宣、陳傅良、葉適等所代表的「永嘉之學」；陸九淵所代表的「陸學」；另有陳亮所代表的「永康之學」等。各家學派盛極一時，然之後各派有漸趨沒落的情況發生，一則與各派宗師之先後辭世有關，在南宋各

⁹² 以上引文俱見〈真德秀傳〉，《宋史》，卷 437，頁 12957-12964。

⁹³ 見〔清〕畢沅編：《續資治通鑑》（北京：中華書局，1999 年 8 月），卷 155，頁 4175-4176。

⁹⁴ 見《慶元黨禁》，頁 21。

⁹⁵ 參考黨瑞紅：《「慶元黨禁」與程朱理學的發展》（華中科技大學，「專門史」碩士論文，2006 年 5 月），頁 36。

⁹⁶ 見〔宋〕陳亮：〈與張定叟侍郎〉，《陳龍川文集》（臺北：新興書局，1956 年，國學基本叢書），卷 21，頁 5。

大學派領袖中，張栻最早卒於孝宗淳熙七年（1180）；其次是呂祖謙，卒於孝宗淳熙八年（1181）；次則陸九淵，卒於光宗紹熙三年（1192）；次則陳亮，卒於光宗紹熙五年（1194），以上四位皆在黨禁之前逝世。各派宗師之辭世，頓失精神領袖，又缺乏學術理論之鞏固，勢必造成各學派的逐漸衰弱。《宋元學案》云：「乾、淳諸老既歿，學術之會，總為朱、陸二派，而水心斷斷其間，遂稱鼎足。」⁹⁷許多學派的沒落可見一斑。其次，主要原因當與各派宗師之經營方式有直接關聯，如前文所述，各學派中，唯有朱學極重視人才之發掘與培養，更重視本派學術理論的文本建設，積極壯大本派的學術實力，其他學派則未見如此的經營模式，故難以與之匹敵。朱熹，卒於黨禁期間，寧宗慶元六年（1200）；至於陳傅良與葉適，則度過黨禁之日，並於解禁後官復原職，但陳傅良不久即卒，時在寧宗嘉泰三年（1203）；而葉適則卒於寧宗嘉定十六年（1223）。葉適雖在黨禁後復官，但因涉及開禧北伐之事，卻使他遭受攻擊，《宋元學案》記載：「時中朝方急于求和，先生以為不必，但請力修堡塢以自固，乃徐為進取之漸。而韓侂胄死，朝事又一變。許及之、雷孝友本韓黨也，至是畏罪，乃反劾先生附會侂胄起兵端，……而先生前此封事，具在廟堂，竟莫能明其本末，蓋大臣亦藉此以去君子，先生杜門家居，絕不自辯也。」另記載全祖望案語曰：「許及之、雷孝友之劾先生也，當時無以為然者。自方回始據之以詆先生，其意特以先生論學有所異同于朱子，遂拾小人之說以毀之。」⁹⁸歷經慶元黨禁以及開禧北伐事件，葉適退出政治舞臺，而其所代表的「浙學」事功學派，影響力也勢必驟減。至於陸學，因不重視著書立說，在宗師逝世後，門生弟子欠缺思想依據，在學術傳承上，也無法再創盛勢。

相對於南宋各大學派的學術傳承，朱學可說是獨樹一幟，歷數代而不衰，迥非其他學派所能及。而從前文的分析，可知其功不得不歸於宗師朱熹的領導，以及諸門生弟子的努力所致。以朱熹來說，雖然被視為「偽學之魁」而備受打擊，但朱熹展現了一代鉅儒與宗師的風範，雖然自身遭受貶黜，名譽受毀，弟子遭到迫害，學術受到打壓，甚至生徒潰散等等，但朱熹在此期間，依然講學不休，著述不輟，致力於儒家經學的再闡釋與理學思想體系的再建構，在堅苦卓絕中延續著文化的使命，此種精神力量，勢必感化著尊師重道的諸多士人，使他們在惡劣的環境中，仍然願意跟隨著宗師受學、傳道，以待來者，這是其他學派所不及者，也是朱學能突破禁錮而後獨盛的重要原因。

⁹⁷ 見《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊5，卷54，〈水心學案·序錄〉，頁106。

⁹⁸ 以上二引文俱見《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊5，卷54，〈水心學案〉，頁112-113。

四、元代朱學的開展

（一）元代初期理學的傳播

程朱理學在南宋的發展雖幾經波折，然至元代則呈現出全新的局面，首功不得不歸於元初多位名儒的傳授之功。金元之際，北中國學術幾為戰火摧殘殆盡，儒者趙復以南方之囚為姚樞所識，遂隨樞北來，《元史》稱：「北方知有程朱之學，自復始。」⁹⁹充分肯定了趙復在北方學術復甦中所扮演的關鍵角色。趙復在北方開啟學風後，首先起而倡行程朱之學的儒者可謂姚樞，《元史·趙復傳》云：

先是南北道絕，載籍不相通，至是復以所記程朱所著諸經傳註，盡錄以付樞。……樞既退隱蘇門，乃即復傳其學。由是許衡、郝經、劉因皆得其書而尊信之。¹⁰⁰

文中除了說明趙復對姚樞授學的歷程之外，同時也提及其他元儒對程朱之學的尊信狀況，點出了程朱之學自此廣為流傳的契機。

繼姚樞之後，元儒倡行程朱之學最力者，可謂世祖朝的名臣許衡，蘇天爵云：

我國家興隆之初，南北未一，覃懷許文正公始得先生諸書讀之，起敬起畏，乃帥學者盡棄舊學而學焉。既相世廟，遂以其學推行天下。迄今海內家蓄朱子之書，人習聖賢之學者，皆文正公輔相之力也。¹⁰¹

又云：

至程、朱大儒，始本洙泗遺書發明聖賢修己治人之道，許文正公得其書于南北未通之日，心領神會，躬行實踐。及遇世祖皇帝，其學大行，迄今海內家習其書，義理賴以不泯。¹⁰²

以上引文，極大地肯定許衡對朱學的傳播之功，憑藉其政治地位的影響力，推動程朱之學的發展，不僅上以之輔政，在下也推行朱學流傳海內四方，實居功厥偉！

除了姚樞、許衡等人之外，尚有一些知名士人，也同是襄贊此學術風氣的重要學者，其中較具代表性者，如竇默，蘇天爵〈內翰竇文正公〉云：

⁹⁹ 見〔明〕宋濂、王禕等奉敕撰：〈趙復傳〉，《元史》（臺北：鼎文書局，1995年8月），卷189，頁4314。

¹⁰⁰ 同前註。

¹⁰¹ 見〔元〕蘇天爵：〈題晦庵先生行狀後〉，《滋溪文稿》（北京：中華書局，1997年1月），卷30，頁509。

¹⁰² 見〈元故翰林侍讀學士呂文穆公神道碑銘〉，《滋溪文稿》，卷7，頁96。

金末帝之遷蔡也，公以為大兵且至，不速去禍在旦夕，乃徙居德安之孝感縣。縣令謝憲子一見，與公相善，以《語》、《孟》、《中庸》、《大學》授公，公朝益暮習，以為初未嘗學，而學自此始，欣然日有所得。¹⁰³

可見對竇默來說，初次接觸朱熹《四書》學，即頗感新穎，迥異於昔日所學，自此改弦易轍，致心其間，乃獲益良多。此外，「元代關學的開山者」¹⁰⁴楊恭懿，也是蒙元初期傳播程朱之學的重要學者，蘇天爵〈太史楊文康公〉云：

時已邃《易》、《禮》、《春秋》，思有纂述，耻為章句儒而止。……年二十四，始得朱子《集註》《章句》四經、《太極圖》、《小學》、《近思錄》諸書，誦其言而惟其意，嘆曰：「人倫日用之常，天道性命之妙，皆萃此書。今入德有其門矣，進道有其途矣，吾何不可及前脩踵武哉！」¹⁰⁵

從文意看來，在程朱之學流傳於北方之前，漢、唐以來的章句訓詁之學，也有其流傳盛勢，只是部分敏慧之學者，似乎已自覺到這種學問的不足之處，故一旦接觸到南方傳來的理學著作以後，幾乎都棄舊從新，以為終尋得治學的新途徑，遂以之作為進德修業的入門之道，楊恭懿如此，劉因亦然，《元史》本傳載：

初為經學，究訓詁疏釋之說，輒嘆曰：「聖人精義，殆不止此。」及得周、程、張、邵、朱、呂之書，一見能發其微，曰：「我固謂當有是也。」¹⁰⁶

劉因初治學時，從事「訓詁疏釋之說」，卻能疑其有所未足；後觀宋代諸理學名儒之書，方驗證其所思，進而「一見能發其微」¹⁰⁷。由於劉因在學術上的造詣甚深，故對程朱之學的流傳，便發揮了相當大的推進作用，蘇天爵〈內丘林先生（起宗）墓碣銘〉云：

昔我國家初有中夏，士踵宋、金餘習，以記誦詞章相誇尚。許文正公始以孔、孟之書，程、朱之訓，倡明斯道，一時師友講習若河、汾、伊、洛之盛；劉文靖公繼之，士皆知趨正學，不為異術他岐所惑。¹⁰⁸

¹⁰³ 見〔元〕蘇天爵：《元朝名臣事略》（北京：中華書局，1996年3月），卷8，頁151-152。

¹⁰⁴ 語見孫克寬：〈元代北方之儒〉，《元代漢文化之活動》（臺北：臺灣中華書局，1968年9月），頁229-230。

¹⁰⁵ 見〈太史楊文康公〉，《元朝名臣事略》，卷13，頁264-265。

¹⁰⁶ 見〈劉因傳〉，《元史》，卷171，頁4008。

¹⁰⁷ 《滋溪文稿》，卷8，〈靜修先生劉公墓表〉云：「初，朱子之於《四書》，凡諸人問答與《集註》有異同者，不及訂歸于一而卒。或者輯為《四書集義》數萬言，先生病其太繁，擇為《精要》三十卷，簡嚴粹精，實于《集註》有所發焉。」頁113。

¹⁰⁸ 見〈內丘林先生墓碣銘〉，《滋溪文稿》，卷14，頁223。

由文中所述，可見劉因是繼許衡之後，對程朱之學的傳播具有重要貢獻的代表學者之一，起著引領學者、端正學風的重要作用。

（二）從科舉程式的制定看朱學之褒崇

學術在流傳與開展的過程中，往往受到許多外在因素的影響，小至學者個人的好惡，中至社會風氣的傾向，大至朝廷政府的支持與否，皆是影響某種學術是否得以傳播的原因，而無庸置疑的，其中又以朝廷的取向為最主要的關鍵。蒙元時期科舉程式的制定，經歷了漫長的時期，時至仁宗延祐初年，方綜合了歷朝有關科舉取士的相關議論，正式制定科舉程式，據《大元通制條格·科舉》云：

皇慶二年（1313）十月，中書省奏：……俺如今將律賦省，題詩、小義等都不用，止存留詔誥、章表，專立德行明經科，明經內《四書》、《五經》，以程子、朱晦庵註解為主，是格物致知，修己治人之學。這般取人呵，國家後頭得人材去也。¹⁰⁹

仁宗延祐開科，捨棄了前代傳統，唯立「德行明經」科，專用經學取士，同時規定「明經內《四書》、《五經》，以程子、朱晦庵註解為主。」蒙元一代科舉考試因此而定調，「終元之世，莫之改易」¹¹⁰。至於詳細的考試程式，則規定右榜「蒙古色目人：第一場經問五條，於《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》內設問」，並以朱子《章句集註》為標準本。左榜「漢人南人：第一場明經，經疑二問，於《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》內出題」，同樣以朱子《章句集註》為標準本。此外又考經議一道，考生於五經中選考其一，「《詩》以朱氏為主，《尚書》以蔡氏為主，《周易》以程氏、朱氏為主，已上三經兼用古註疏，《春秋》許用三傳及胡氏傳，《禮記》用古註疏。」¹¹¹以上內容顯示，朱子《四書章句集註》正式成為科舉考試的唯一標準版本，且為應試者必考科目；其次，左榜漢人、南人的經議考試中，由程朱所有經學著作皆被列入考試用書來看，程朱經學在蒙元科舉考試中所佔之主導位置應是無庸置疑的。至於《春秋》、《禮記》，則因為程朱皆無相關的經學專著，所以採用其他。因此，就科舉程式而言，說蒙元科舉獨尊程朱之學，實不為過，故蘇天爵〈伊洛淵源錄序〉云：

逮仁廟臨御，肇興貢舉，網羅俊彥。程試之法，表章《六經》，至于《論語》、《大學》、《中庸》、《孟子》專以朱熹之說為主，定為國是。而曲學異說，悉罷黜之。¹¹²

¹⁰⁹ 見郭成偉點校：《大元通制條格》（北京：北京法律出版社，2000年1月），卷5，頁73。

¹¹⁰ 〔清〕柯劭忞：《新元史》（臺北：藝文印書館，出版年月不詳），卷234，〈儒林傳序〉云：「延祐開科，遂以朱子之書為取士之規程，終元之世，莫之改易焉。」頁2093。

¹¹¹ 以上所引，俱見《大元通制條格》，卷5，頁79-80。

¹¹² 見〈伊洛淵源錄序〉，《滋溪文稿》，卷5，頁74。

歐陽玄亦云：

世祖興禮樂文，大平後四十年貢舉法行，非程朱之學，不試於有司。於是天下學術，凜然一趨於正。¹¹³

程端禮亦云：

洪惟國朝，自許文正公以朱子學光輔世祖皇帝，……貢舉之制，又用朱子〈私議〉，明經主程、朱說，兼用古注疏，經義不拘格律，蓋欲學者讀經有沉潛自得之實，其所作經義能條舉程、朱與注疏之說，辯漢儒傳注之得失，一洗宋末反復虛演文妖經賊之弊，俾經術、理學、舉業合一，以便志道之士，豈漢、唐、宋科目所能睨其萬一。士之學於今日者豈非幸與！¹¹⁴

以上引文顯示，程朱之經學著作，被元代朝廷定為科舉考試之標準本，此可謂科舉制度發展過程中的重要轉折，元儒甚至引以為豪，認為以此取才，使「經術、理學、舉業合一」，可謂超越了前代的科舉之制。而由上所引，可知朝廷強力支持的政策，使得程朱理學成為唯一的官方學術，形成程朱之學獨尊的局面。吳雁南等撰之《中國經學史》即云：

從元代起，科舉考試明確規定用朱熹的《章句》《集注》，這就使程朱理學在元朝正式成為官方的學術。從此，理學確立了獨尊的正宗地位。¹¹⁵

此外，陳榮捷〈元代之朱子學〉亦云：

《四書》之通行，促成仁宗皇慶二年（1313）下詔以《四書》、五經為國家取士之規定課本。次年，復頒示以朱子《章句集註》為欽定之疏釋。¹¹⁶

今學者龔道運謂延祐開科，以朱子之書為取士之規程，故「自茲以降，朱學定於一尊。」¹¹⁷由於元代朝廷的褒崇，程朱經學遂定為科舉程式，功名利祿之所驅，程朱學遂成為一般士子的學習重心，如此情勢，必然帶動程朱之學的廣泛流傳。

¹¹³ 見〔元〕歐陽玄：〈趙忠簡公祠堂記〉，《圭齋文集》（臺北：臺灣商務印書館，影印《四部叢刊·正編》第70冊，1979年），卷5，頁31。

¹¹⁴ 見〔元〕程端禮：〈弋陽縣新修藍山書院記〉，《畏齋集》《叢書集成續編·集部》第109冊，（上海：上海書店，1994年），卷5，頁65。

¹¹⁵ 見吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》（福州：福建人民出版社，2001年9月），頁416。

¹¹⁶ 見陳榮捷：《朱學論集》（臺北：臺灣學生書局，1988年4月），頁312。

¹¹⁷ 見龔道運：〈元儒許衡之朱子學〉，《國立編譯館館刊》第8卷第2期（1979年11月），頁195。

（三）從朝野教育的取擇看朱學之盛行

承前文所說，科舉程式既以程朱之學作為標準，因此也引領朝野教學的方向。而從相關論述所證，蒙元時期的學校教育，正是以程朱之學（尤其朱學）作為主要教材內容，因此，這也是促使朱學定於一尊的重要因素之一。如袁桷云：

世祖皇帝一海寓，定胄子學，取文公訓注為學制，郡縣益遵守。¹¹⁸

虞集亦云：

群經、《四書》之說，自朱子折衷論定，學者傳之。我國家尊信其學，而講誦授受，必以是為則，而天下之學皆朱子之書。¹¹⁹

趙汭論新安地區之學術云：

其學所本，則一以郡先師子朱子為歸。凡六經傳註、諸子百氏之書，非經朱子論定者，父兄不以為教，子弟不以為學也。¹²⁰

今學者徐梓研究云：「新安如此，全國亦然」¹²¹。由上所述，蒙元時期自中央國學至地方路、府、州、縣學，幾乎都以朱學做為主要的教材，以此來說，朱學之盛行，已至全國上下皆信受奉行的地步。

除了中央至地方的官學普遍以程朱之學作為主要的教學內容以外，私學方面，全國各地的書院，更是主要以傳播程朱之學為主。李兵《書院教育與科舉關係研究》一書即指出：「書院向北方推廣與程朱之學北傳之間的互動關係尤為明顯：程朱之學的傳播促進了元代書院的發展，而書院的發展又有力地推動了程朱之學的傳播。」¹²²具體來說，這需歸之於諸儒在書院的講學之功，如趙復，《宋元學案》載：

樞與楊惟中建太極書院，立周子祠，以二程、張、楊、游、朱六君子配食，選取遺書八千餘卷，請先生（趙復）講授其中。先生以周、程而後，其書廣博，學者未能貫通，乃原義、農、堯、舜所以繼天立極，孔子、顏、孟所以垂世立教，周、程、張、朱所以發明紹續者，作〈傳道圖〉，

¹¹⁸ 見〔元〕袁桷：〈鄞山書院記〉，《清容居士集》（臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》第1203冊，1983年），卷18，頁237。

¹¹⁹ 見〔元〕虞集：〈考亭書院重建文公祠堂記〉，《道園學古錄》（臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》1207冊，1983年），卷36，頁515。

¹²⁰ 見〔元〕趙汭：〈商山書院學田記〉，《東山存稿》（臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》第1221冊，1983年），卷4，頁287。

¹²¹ 見徐梓：《元代書院研究》（北京：社會科學文獻出版社，2000年1月），頁175。

¹²² 見李兵：《書院教育與科舉關係研究》（臺北：臺大出版中心，2005年4月），頁153。

而以書目條列於後。樞退隱蘇門以傳其學，由是許衡、郝經、劉因皆得其書而崇信之。

又如胡炳文，《宋元學案》載：

父孝善先生斗元，從朱子從孫小翁，得《書》、《易》之傳。先生篤志家學，又潛心朱子之學，上溯伊洛，以達洙泗，淵源靡不推究。仁宗延祐中，以薦為信州道一書院山長，調蘭溪學正，不赴。至大間，其族子浚為建明經書院，以處四方來學者，儒風之盛甲東南。¹²³

又如熊禾，《宋元學案》載：

熊禾，……志濂洛之學，乃訪考亭之門人輔氏而從游焉。咸淳十年，登進士第，……入元，不仕。……束書入武夷，築洪源書堂講學，凡一星終。乃歸故山，築鰲峰書堂，及門者甚眾。¹²⁴

以上所引趙復、胡炳文、熊禾等人，皆為南宋遺民，以其有程朱之學的背景，故入元以後，繼承了宋代書院的講學傳統，皆致力於書院講學，他們延續了文化的命脈，「不僅把理學家的學術和理想加以發揚光大，也替異族統治下的漢人，保存了一份珍貴的遺產。」¹²⁵可說對漢文化之傳承，貢獻了極大的心力。

其次，以元儒來說，趙復將程朱之學引進北方後，姚樞對程朱之學的拓展可居首功，元人許有王曾描述姚樞退隱蘇門時，在書院傳播理學的情況，云：

（姚樞）攜家來輝，……置私廟奉祠四世，中堂龕魯司寇容，傍垂周、程、張、邵、司馬六君子像，讀書其間，衣冠莊嚴，以道學自鳴，汲汲以化民成俗為心，板《小學》、《論》、《孟》、《或問》、《家禮》，俾楊中書板《四書》，田尚書板《詩執衷》、《易程傳》、《書蔡傳》、《春秋胡傳》。又以《小學》流布未廣，教弟子楊古為沈氏活板，與《近思錄》、《東萊經史論說》諸書散之四方。時魯齋許公在魏，公過魏與竇漢卿相聚，茅齋、魯齋聽公言議正粹，遂造蘇門，盡錄是書以歸，謂其徒曰：「曩所授皆非，今始聞進學之序，必欲相從，當盡棄前習，以從事於《小學》、《四書》為進德基，不然，當求他師。」眾曰：「惟先生命」。魯齋盡室來輝，相依以居，卒為大儒。¹²⁶

¹²³ 見〈介軒學案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷89，頁515。

¹²⁴ 見〈潛庵學案〉，《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊5，卷64，頁484。

¹²⁵ 見李弘祺：〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉，劉岱總主編：《中國文化新論·學術篇·浩瀚的學海》（北京：三聯書店，1991年），頁386。

¹²⁶ 見〔元〕許有王：〈雪齋書院記〉，《圭塘小稿》（臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》第1211冊，1983年），卷6，頁621。

文中記述了姚樞對道學推廣的不遺餘力，不僅身體力行，以道學自鳴，更刻書流布，以期化民成俗，因此極大程度地推動了程朱之學的發展，甚至深刻地影響了許衡等大儒，帶領生徒棄舊從新，以朱學作為進德修業的途徑，使朱學有更實際的拓展基礎。其中許衡居功尤偉，李蕙如所撰博士論文——《許衡對朱子學的傳承與發展》，認為許衡極大的貢獻，是使「朱子理學的通俗化」，文中言及：「為了讓儒學為蒙古貴族所接受，許衡重新解釋儒學經典。……除了性理之學的發揮外，許衡未放棄儒家的經世傳統¹²⁷。」¹²⁸《宋元學案》載：「魯齋（許衡）、靜修（劉因），蓋元之所藉以立國者也。二子之中，魯齋之功甚大，數十年彬彬號稱名卿材大夫者，皆其門人，於是國人始知有聖賢之學。」¹²⁹以此可見許衡作育英才之功。此外，如劉因，對昌明朱學亦居功甚偉，據《元史》本傳記載，「於趙江漢復而得周、程、張、邵、朱、呂之書」，主講靜修書院達二十餘年，在博覽諸多理學名儒之書以後，劉因稱頌：「邵，至大也；周，至精也；程，至正也；朱子，極其大，盡其精，而貫之以正也。」於此更可看出劉因對朱子集先賢之大成的推崇態度。靜修書院門人甚眾，其學亦「昌大於時」¹³⁰。凡此，大約可見元代名儒藉由書院講學以推動程朱理學傳播之梗概。元代書院講學之風盛行，而據李兵先生研究統計，「元代程朱學者講學的書院」，概略計有六十家之多¹³¹，可見程朱之學在民間有相當普及的情況。在如此的情勢驅動下，自然帶動朱學的普遍傳播，士人凡欲治儒學者，幾乎必從朱學入門，如元儒蔣易云：

今天下學孔氏者，非考亭之書不讀。¹³²

歐陽玄亦云：

海內之士，非程朱之書不讀。¹³³

熊禾亦云：

睽今考亭，視昔闕里。千秋萬古，世守竹林一畝之祠；四海九州，人知晦庵《四書》之學。¹³⁴

¹²⁷ 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月），〈河南程氏遺書〉，卷4有云：「窮經，將以致用也。」頁71。

¹²⁸ 見李蕙如：《許衡對朱子學的傳承與發展》（臺北：私立東吳大學中國文學研究所博士論文，2012年6月），頁132-133。

¹²⁹ 見《宋元學案》，《黃宗羲全集》，冊6，卷91，〈靜修學案〉黃百家案語，頁556。

¹³⁰ 以上論述見〈劉因傳〉，《元史》，卷171，頁4008-4009。

¹³¹ 見李兵：《書院教育與科舉關係研究》，頁147-152。

¹³² 見李修生主編：〈送考亭山長陳彥西序〉，《全元文》（南京：江蘇古籍出版社，2000年12月）48冊，卷1466，頁75。

¹³³ 見〈許文正公神道碑〉，《圭齋文集》，卷9，頁60。

程端禮亦云：

洪惟國朝，自許文正公以朱子學光輔世祖皇帝，肇開文運，百年之間，天下學者皆知尊朱子所注之經，以上溯孔孟，其功大矣。¹³⁵

以上元儒所述，皆反映了朱熹學術在元代普遍流傳的盛況，其中對朱子之書的尊崇態度，可謂溢於言表。朱學流行的盛況，其地，從朝野內外到四海九州；其人，從莘莘學子到海內之士，可知朱學在元代獨尊的現象，應是不爭的事實。

（四）從著述宗朱的傾向看朱學之獨尊

從前文所述，天下學者非朱學不讀，已可看出朱學在元代儒學領域中的主導地位。而從另一個視角來看，學者著書立言，從其所宗法的主體思想來看，也可見朱學對元代學者的影響程度。甘鵬雲於其《經學源流考》一書云：「蓋元人所主，咸不出朱學。」¹³⁶此語雖屬概括之說，卻也指出元代學者治學的大體取向。具體而言，如蘇天爵謂林起宗治經「大抵以程、朱之言為主」¹³⁷；揭傒斯謂陳樸之學「大抵以朱子為歸」¹³⁸；明儒王禕謂朱子之學，經元儒金履祥、許謙之倡導，「使百年以來，學者有所宗鄉，不為異說所遷，而道術必出于一。」¹³⁹以上古今學者所論，無不顯示出元代學者治學宗法朱子的事實。從一些相關史料所證，元代學者的經學著述，確實多有宗法朱學、闡揚其說者，可視為朱子思想在元代的一種延伸。以下以《四庫全書總目提要》（簡稱《四庫提要》）及《經義考》為主要考察對象，將其中明揭宗法程、朱或朱子之元儒經學著作列出，以觀其梗概。

首先，關於《易》學方面，朱熹的《易》學相關論著，據〔宋〕陳振孫《直齋書錄解題》載：「《易傳》十一卷、《本義》十二卷、《易學啟蒙》一卷，煥章閣待制、侍講新安朱熹晦庵撰。」¹⁴⁰至於元代的《易》學研究方面，甘鵬雲指出，「元代《易》學，大半以程朱為宗」，「其持論與程朱不同者，惟王申子之《大易輯說》，此外，「張理之《大易象數鉤深圖》，以陳搏先天之學為宗」，又有「蕭漢中之《讀易考原》，實出於邵康節」，綜觀元儒之《易》學著作，「與

¹³⁴ 見〔元〕熊禾：〈代毋梅庵題考亭書院祀田疏〉，《熊勿軒先生文集》，《原刊影印百部叢書集成·正誼堂全書》第243冊（臺北：藝文印書館，1968年），卷4，頁23。

¹³⁵ 見〈弋陽縣新修藍山書院記〉，《畏齋集》，卷5，頁65。

¹³⁶ 見甘鵬雲：〈論語學源流〉，《經學源流考》（臺北：廣文書局，1977年1月），頁238。

¹³⁷ 見〔清〕朱彝尊：《經義考》，冊7（臺北：中央研究院中國文哲所籌備處，1999年8月），卷227，頁49。

¹³⁸ 見《經義考》冊2，卷44，頁226-227。

¹³⁹ 見李修生主編：王禕〈擬元儒林傳〉，《全元文》55冊（南京：鳳凰出版社，2004年12月），卷1694，頁765-771。

¹⁴⁰ 見〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》（臺北：臺灣商務印書館，1968年3月臺一版），卷1，頁19-20。

程朱異者，不過此數家而已。」¹⁴¹而元儒《易》學專著，據《四庫提要》及《經義考》所載，明顯標揭宗法程朱者，以下以表格示之：

學者名稱	著作名稱	宗法程朱之說	資料出處
胡一桂	《易本義附錄纂疏》	「以朱子《本義》為宗」，「其去取別裁，惟以朱子為斷」 ¹⁴²	《四庫提要》
史蒙卿	《易究》	「著書立言，一以朱熹為法」 ¹⁴³	《經義考》
俞琰	《周易集說》	楊載言：「本於程朱氏之書，而證以諸家之言」 ¹⁴⁴	《經義考》
趙采	《周易折衷》	曹學全言：「其書以程朱《傳》、《義》為主」 ¹⁴⁵	《經義考》
李恕	《周易旁注》、《易音訓》	自序謂：「《易》說至程子乃粹而明，至朱子乃曲而盡」 ¹⁴⁶	《經義考》
彭復初	《易學源流》	「嘗本朱子、邵子之說」 ¹⁴⁷	《經義考》
鄭玉	《程朱易契》	黃虞稷言：「折衷程、朱二子之說，合為一書」 ¹⁴⁸	《經義考》
劉傳	《易說》	蘇天爵言：「推明程、朱之《傳》，復輯諸儒之言以輔翼之」 ¹⁴⁹	《經義考》
熊良輔	《周易本義集成》	陳櫟言：「以朱子《本	《經義考》

¹⁴¹ 以上引文參見甘鵬雲：《經學源流考》，頁 37-38。

¹⁴² 見〔清〕紀昀等纂：《欽定四庫全書總目》（臺北：臺灣商務印書館，1985 年 5 月），卷 4，《易本義附錄纂疏》提要，頁 54。

¹⁴³ 見《經義考》冊 2，卷 38，頁 78。

¹⁴⁴ 見《經義考》冊 2，卷 40，頁 125-126。

¹⁴⁵ 見《經義考》冊 2，卷 43，頁 217。

¹⁴⁶ 見《經義考》冊 2，卷 44，頁 223-224。

¹⁴⁷ 見《經義考》冊 2，卷 45，頁 246。

¹⁴⁸ 見《經義考》冊 2，卷 48，頁 307。

¹⁴⁹ 見《經義考》冊 2，卷 45，頁 243。

		義》為主，而集諸家之善以為疏」 ¹⁵⁰	
董養性	《周易訂疑》、《易學啟蒙訂疑》、《周易本義原本》諸書	「其說皆以朱子為宗，不容一字之出入」 ¹⁵¹	《四庫提要》

由以上所舉諸例，可見元儒《易》學著作宗法程、朱《易》學之梗概。

其次，從《詩》學來看，朱熹撰有《詩集傳》，據《直齋書錄解題》載：「《詩集傳》二十卷、《詩序辨說》一卷，朱熹撰，以大小序自為一編，而辨其是非。」¹⁵²北宋自仁宗慶曆以後，學術界疑古思潮漸盛，疑經、改經成為兩宋經學的一大特色¹⁵³。以《詩》學而言，主要的爭議往往聚焦在《詩》序存、廢的議題上，《四庫提要》云：「南宋之初，廢詩序者三家，鄭樵、朱子及質也。」¹⁵⁴甘鵬雲論古今《詩》學之演變亦云：「入北宋而廢〈序〉之議昌，……至元，則全歸朱氏。」¹⁵⁵這是從《詩》序之存、廢議題上，論元儒承朱子之意見，主張廢序。《四庫提要》更進一步論述元儒在《詩》學上繼承朱子的狀況，曰：「有元一代之說《詩》者，無非朱《傳》之箋疏。」¹⁵⁶此一評論，即指出了元儒《詩》學宗法朱子的概況。具體而言，元儒《詩》學專著宗朱者，以下亦以表格示之：

學者名稱	著作名稱	宗法程朱之說	資料出處
劉瑾	《詩傳通釋》	「是書大旨在於發明《集傳》」 ¹⁵⁷ 黃虞稷亦言：「其書宗朱子而錄各經傳及諸儒所發要義」 ¹⁵⁸	《四庫提要》、《經義考》
梁益	《詩傳旁通》	黃虞稷言：「其書專發明朱子之《傳》」 ¹⁵⁹	《經義考》

¹⁵⁰ 見《經義考》冊2，卷46，頁268-269。

¹⁵¹ 見《欽定四庫全書總目》，卷7，《周易訂疑》、《易學啟蒙訂疑》、《周易本義原本》提要，頁120。

¹⁵² 見《直齋書錄解題》，卷2，頁37。

¹⁵³ 宋儒疑經、改經之概況，葉國良先生有《宋人疑經改經考》一書，可參看。見葉國良：《宋人疑經改經考》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1980年6月）。

¹⁵⁴ 見《欽定四庫全書總目》，卷15，《詩總聞》提要，頁300。

¹⁵⁵ 見甘鵬雲：《經學源流考》，頁99-100。

¹⁵⁶ 見《欽定四庫全書總目》，卷16，《詩傳大全》提要，頁314。

¹⁵⁷ 見《欽定四庫全書總目》，卷16，《詩傳通釋》提要，頁310。

¹⁵⁸ 見《經義考》冊4，卷111，頁134。

¹⁵⁹ 見《經義考》冊4，卷111，頁135。

朱公遷	《詩經疏義》	「是書為發明朱子《集傳》而作」 ¹⁶⁰	《四庫提要》
劉玉汝	《詩續緒》	「其大旨專以發明朱子《集傳》」 ¹⁶¹	《四庫提要》
梁寅	《詩演義》	「是書推演朱子《詩傳》之義」 ¹⁶²	《四庫提要》
許謙	《詩集傳名物鈔》	吳師道〈序〉之曰： 「羽翼朱《傳》於無窮」 ¹⁶³	《經義考》
朱倬	《詩疑問》	納蘭成德〈序〉之曰： 「其論經義，大抵發朱子《集傳》之蘊」 ¹⁶⁴	《經義考》

表格所舉元儒之《詩》學專著，大體皆在朱子《詩集傳》之基礎上，加以發明、演繹，其著書大旨皆以朱子為宗，由此亦可管窺元代《詩》學宗法朱子之概況。

其次，從《四書》學來看，在朱子所注諸經中，《四書》最受重視，朱子一生注解《四書》不懈，屢次修訂其說，可見其嚴謹態度。朱子歿後，其學漸受重視，其中尤以《四書》為然，南宋寧宗朝即已立於學官；入元之後，由於儒者的大力提倡及朝廷的表彰，《四書》遂成一代顯學，故元儒頗有《四書》相關著作，其中亦多有宗法朱子之說者，甘鵬雲謂：「大都三朝說《論語》之書，無不歸宿義理以說經，并奉程朱為宗主。」¹⁶⁵此說已指出大體的趨勢，以下亦以表示之：

學者名稱	著作名稱	宗法程朱之說	資料出處
金履祥	《論語集註考證》、 《孟子集註考證》	「蓋《集註》以發明理道為主……履祥拾遺補闕以彌縫其隙，於朱子深為有功」 ¹⁶⁶	《四庫提要》

¹⁶⁰ 見《欽定四庫全書總目》，卷 16，《詩經疏義》提要，頁 311。

¹⁶¹ 見《欽定四庫全書總目》，卷 16，《詩續緒》提要，頁 313。

¹⁶² 見《欽定四庫全書總目》，卷 16，《詩演義》提要，頁 313。

¹⁶³ 見《經義考》冊 4，卷 111，頁 137。

¹⁶⁴ 見《經義考》冊 4，卷 111，頁 151。

¹⁶⁵ 參見甘鵬雲：《經學源流考》，〈論語學源流〉，頁 239。

¹⁶⁶ 見《欽定四庫全書總目》，卷 35，《論語集註考證》提要、《孟子集註考證》提要，頁 732。

劉因	《四書集義精要》	「其書芟削浮詞，標舉要領，使朱子之說，不惑於多歧」 ¹⁶⁷	《四庫提要》
胡炳文	《四書通》	輯錄五十九家之說以成此書，凡所輯諸說「皆恪守考亭之學者也」 ¹⁶⁸	《四庫提要》
許謙	《讀四書叢說》	「於訓詁名物亦頗考證，有足補章句所未備，於朱子一家之學可謂有所發明矣」 ¹⁶⁹	《四庫提要》
何安子	《四書說》	「能於朱子之說，有所發明」 ¹⁷⁰	《經義考》
詹道傳	《四書纂箋》	「取朱子《四書章句集註》、《或問》，正其音讀，考其名物度數，各註於本句之下」 ¹⁷¹	《四庫提要》
史伯璿	《四書管窺》	「於朱子之學，頗有所闡發」 ¹⁷²	《四庫提要》

除上表所舉之例以外，馬宗霍又云：「元儒趙息遂有《四書箋義纂要》，劉因有《四書集義精要》，陳櫟作《四書發明》，胡炳文作《四書通》，而櫟之門人倪士毅，又合二書為一，頗有刪正，名曰《四書輯釋》，斯更朱子一家之學矣。」¹⁷³所述雖不以「宗朱」為名，然觀其著書動機或宗旨，皆與朱子《四書》學有關。以上之說，可略觀元儒宗法朱子《四書》學之概況。

至於《孝經》方面，朱子有《孝經刊誤》之作，取《古文孝經》分為經一章，傳十四章，刪舊文二百二十三字，南宋以後，註《孝經》者多用此本¹⁷⁴。元儒的經學著作中，《孝經》類相對為少，而其中明顯標揭宗法朱子《孝經》學者，主

¹⁶⁷ 見《欽定四庫全書總目》，卷 36，《四書集義精要》提要，頁 735。

¹⁶⁸ 見《欽定四庫全書總目》，卷 36，《四書通》提要，頁 737。

¹⁶⁹ 見《欽定四庫全書總目》，卷 36，《讀四書叢說》提要，頁 736-737。

¹⁷⁰ 見《經義考》冊 7，卷 254，頁 581。

¹⁷¹ 見《欽定四庫全書總目》，卷 36，《四書纂箋》提要，頁 739。

¹⁷² 見《欽定四庫全書總目》，卷 36，《四書管窺》提要，頁 740-741。

¹⁷³ 見馬宗霍：《中國經學史》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年 11 月），頁 130。

¹⁷⁴ 見《欽定四庫全書總目》，卷 32，《孝經刊誤》提要，頁 651。

要有王勉、董鼎二家。王勉有《孝經》之作，元儒危素曾〈序〉之曰：「王緬之勉注書甚夥，晚乃用力於《孝經》，章分句析，條紀粲然，博考諸家之說。擇其要者，梓而錄之，而大要以朱氏為宗。」¹⁷⁵董鼎有《孝經大義》，《四庫提要》云：「初朱子作《孝經刊誤》，但為釐定經傳，刪削字句，而未及為之訓釋，鼎乃因朱子改本，為之詮解。」¹⁷⁶以上所引，宗法朱子《孝經》學之說，亦可顯見。

至於《尚書》方面，朱子並無專著，其有關《書》學之見解，散見於弟子所集之文集、語錄中，至晚年委弟子蔡沈作《書集傳》，書成於朱子歿後十年¹⁷⁷，然據蔡杭〈面聖表〉云：

先臣此書，皆是朱熹之意。朱熹晚年訓傳，諸經略備，獨《書》未有訓解，以先臣從游最久，遂以大意令具稿而自訂之。今朱熹刪改親筆，一一具存。¹⁷⁸

以此可知，由於蔡沈《書集傳》中頗有朱子意見，實可視為朱門之經學著作。而元儒根據《書集傳》發揚朱子之《書》學者，如陳櫟有《尚書集傳纂疏》，自序謂：「聖朝科舉興行，諸經、《四書》，一是以朱子為宗，《書》宗蔡傳，固亦宜然。」¹⁷⁹可見陳櫟認為蔡沈之《書集傳》乃代表朱子之《書》學，故能成為元代的科舉用書。又王天與有《尚書纂傳》，《四庫提要》謂：「其大旨則以朱子為宗」¹⁸⁰，明揭宗朱而作。馬宗霍又言：「陳櫟《尚書集傳纂疏》，董鼎《尚書輯錄纂注》，陳師凱《書蔡傳旁通》，朱祖義《尚書句解》，此皆墨守蔡沈之書者也」，而由於「蔡《傳》本出朱子指授，則亦無異朱子之書矣」¹⁸¹，以上相關著作，皆應可視為元儒發揚朱子《書》學之作。

至於《春秋》經方面，朱子未有成書，其有關《春秋》學之主張，散見於門人所編之文集及語錄中。元儒王元杰著有《春秋讞義》，《四庫提要》謂：

昔程子作《春秋傳》未成，朱子之論《春秋》亦無專書。元杰乃輯其緒言，分綴經文之下，復刪掇胡安國《傳》，以盡其意。……而全書之內，於朱子無一異詞，其宗旨槩可見矣。¹⁸²

其中所言：「於朱子無一異詞」，其宗朱之說，實明顯可見。

¹⁷⁵ 見《經義考》冊7，卷227，頁53。

¹⁷⁶ 見《欽定四庫全書總目》，卷32，《孝經大義》提要，頁652。

¹⁷⁷ 蔡沈〈詩集傳序〉云：「慶元己未（1199）冬，先生文公令沈作《書集傳》。明年，先生歿。又十年，始克成編。」見束景南：《朱熹年譜長編》，卷下，頁1382。

¹⁷⁸ 見束景南：《朱熹年譜長編》，卷下，頁1382-1383。

¹⁷⁹ 見《欽定四庫全書總目》，卷12，《尚書集傳纂疏》提要，頁236。

¹⁸⁰ 見《欽定四庫全書總目》，卷12，《尚書纂傳》提要，頁236。

¹⁸¹ 見馬宗霍：《中國經學史》，頁129。

¹⁸² 見《欽定四庫全書總目》，卷28，《春秋讞義》提要，頁557。

綜上所述，元儒經學之宗法程朱，實屬顯然，故葉國良等諸位先生說：「從元代經學著作看，朱子之學一枝獨秀的情況也很明顯。」¹⁸³當然，這是就整體學術的大勢而言，至於個別學者與朱學有異者仍有其人，如王若虛，著有《五經辨惑》、《論語辨惑》及《孟子辨惑》等書，即專為辨駁朱學而作¹⁸⁴，可說是在元代學術一片宗法程朱的聲浪中，所出現的不同論調，吾人綜論一代學術之概況，亦不應予以忽略。

五、結論

朱熹藉由博觀泛覽，累積了豐厚的學養；進而從師李侗，致力於理學領域的鑽研，終成「集大成」的一代鉅儒。針對朱熹的學術成就，後人多有一致的共識，如元儒蔣易〈送考亭山長陳彥西〉謂朱子：

傍探百氏，折衷百氏，折衷立說，亭亭當當，會極歸極。¹⁸⁵

清儒皮錫瑞云：

宋學至朱子而集大成，於是朱學行數百年。¹⁸⁶

可見自元、清以來，已有儒者提出朱子集宋學之大成的觀點；今人亦多有此論，如日本學者安井小太郎云：

繼承慶曆諸儒的宋學的是朱子。亦即朱子是集宋學的大成。¹⁸⁷

諸橋轍次亦云：

朱子為經學界的泰斗是無需贅言的。……其實朱子不僅融合了古文、今文，更是集經學全體大用之大成的大儒。¹⁸⁸

蔡方鹿論朱熹經學與中國經學亦云：

¹⁸³ 見葉國良、夏長樸、李隆獻合著：《經學通論》（臺北：國立空中大學，1997年8月），頁594。

¹⁸⁴ 見吳雁南等主編：《中國經學史》，頁418。

¹⁸⁵ 見〈送考亭山長陳彥西序〉，《全元文》48冊（南京：鳳凰出版社，2004年12月），卷1466，頁75。

¹⁸⁶ 見〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化，1983年9月），頁281。

¹⁸⁷ 參見安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史》（臺北：萬卷樓圖書公司，1996年10月），頁248。

¹⁸⁸ 同前註，頁148。

朱熹經學產生于南宋時期，是對宋代經學的繼承、總結和創新發展，而集其大成。¹⁸⁹

綜上所述，無論是古今中外的學者，也無論是從廣義的「宋學」，還是狹義的「經學」、「理學」領域來說，朱熹的學術成就，皆被視為無可出其右的「集大成」者。

像朱熹這樣一位學養深厚的學者，其治學目的無非有二，從學術面來說，即是發揚聖道，繼往開來；從政治面來說，即是經世致用，致君堯舜。學術與政治之間本無衝突，然則，其間又存在著微妙的相互關係。以朱熹所處南宋來說，由於韓侂胄與趙汝愚政爭的緣故，當時的寧宗受奸佞蒙蔽，遂使朱熹受到株連，不僅丟官罷職，甚至蒙受「偽學」及「逆黨」之禁，其學術自然遭到罷黜；韓侂胄伏誅後，朱熹雖在南宋末年獲得平反，追贈太師，其學術也一度立於學官，但是終南宋之世，朱熹的學術理想並未真正獲得實現，朱學也未見盛行。直到蒙元入主中原，朱學卻在異族盛世下，獲得統治者的青睞，予以褒崇推廣。透過前文的分析，首先，在科舉制度上，元仁宗延祐開科，規定以程朱經學作為科舉程式，使朱學獲得了官方學術的主流地位；其次，特別是元代中葉以後，官方學校乃至各地書院都以朱學為教授的重心，使得朱學得到廣泛流傳的機會；再則，學者治學，也多以宗法朱子為主，如此盛況，無怪乎今學者王明蓀謂：「元代之學術思想以朱學為主」¹⁹⁰；龔道運謂：「其中對朱子學之表彰，尤為一時之盛」，至延祐開科，以朱子之書為取士之規程，故「自茲以降，朱學定於一尊，其影響及於後世者垂八百餘年。然則朱學之盛行於後世，元朝實為之樞紐。」¹⁹¹陳榮捷亦云：「元代新儒學，實際上即朱子之新儒學。朱子學自始至終即統馭有元一代。」¹⁹²以上學者所述，無論從各方面的觀察，都顯示出一個共同的結論，即朱學在元代獨尊的事實。而從本文的分析，可清楚看到政治對學術的深刻影響，說政治是學術盛衰背後的推手亦不為過，朱學在宋、元時期的升沉消長，即是最明顯的一個學術案例。

¹⁸⁹ 見蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》（北京：人民出版社，2004年4月），頁211。

¹⁹⁰ 見王明蓀：〈略述元代朱學之盛〉，頁12。

¹⁹¹ 見龔道運：〈元儒許衡之朱子學〉，頁195。

¹⁹² 見陳榮捷：〈元代之朱子學〉，《朱學論集》，頁299。

引用書目

一、傳統文獻

(一)【經部典籍】(依《四庫全書》「經部」次序排列，清以後著作依類附錄於後)

★其他類

〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：漢京文化，1983年9月。

(二)【史部典籍】(依《四庫全書》「史部」次序排列，清以後著作依類附錄於後)

★正史類

〔元〕脫脫等奉敕撰：《宋史》，臺北：鼎文書局，1994年6月。

〔明〕宋濂、王禕等奉敕撰：《元史》，臺北：鼎文書局，1995年8月。

〔清〕柯劭忞：《新元史》，臺北：藝文印書館，出版年月不詳。

★編年類

〔清〕畢沅編：《續資治通鑑》，北京：中華書局，1999年8月。

★紀事本末類

〔明〕陳邦瞻：《宋史紀事本末》，臺北：三民書局，1973年4月再版。

★傳記類

〔宋〕李心傳：《道命錄》，臺北：文海出版社，1981年6月。

〔宋〕樵叟：《慶元黨禁》，臺北：臺灣商務印書館，1966年3月臺一版。

〔元〕蘇天爵：《元朝名臣事略》，北京：中華書局，1996年3月。

〔明〕黃宗羲撰，〔清〕全祖望續修，王梓材校補：《黃宗羲全集·宋元學案》，杭州：浙江古籍出版社，2005年1月。

〔清〕王懋竑纂訂：《朱子年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。

★政書類

郭成偉點校：《大元通制條格》，北京：北京法律出版社，2000年1月。

〔清〕徐松輯：《宋會要輯稿》，北京：中華書局，1957年11月第1版，2006年2月第4次印刷。

★目錄類

〔宋〕陳振孫：《直齋書錄解題》，臺北：臺灣商務印書館，1968年3月臺一版。

〔清〕朱彝尊：《經義考》，臺北：中央研究院文哲所籌備處，1999年8月。

〔清〕紀昀等纂：《欽定四庫全書總目》，臺北：臺灣商務印書館，1985年5月。

★史評類

〔清〕王夫之：《宋論》，臺北：臺灣中華書局，1980年11月。

(三)【子部典籍】(依《四庫全書》「子部」次序排列)

★儒家類

〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月。

〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年12月。

〔宋〕黃震：《黃氏日抄》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》第708冊。

★小說家類

〔宋〕羅大經撰，穆公校點：《鶴林玉露》，《宋元筆記小說大觀》，第5冊，上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版。

〔宋〕周密撰，黃益元校點：《齊東野語》，《宋元筆記小說大觀》，第5冊，上海：上海古籍出版社，2001年12月第1版。

(四)【集部典籍】(依《四庫全書》「集部」次序排列，清以後著作依類附錄於後)

★別集類

〔宋〕朱熹撰，郭齊、尹波點校：《朱熹集·朱熹續集》，成都：四川教育出版社，1996年10月第一版，1997年5月第二次印刷。

〔宋〕葉適撰，劉公純、王孝魚、李哲夫點校：《葉適集》，北京：中華書局，1961年12月，2010年7月重印。

〔宋〕黃榦：《勉齋集》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣《四庫全書》第1168冊。

〔宋〕魏了翁：《鶴山先生大全文集》，《四部叢刊·正編》，第60冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

〔元〕熊禾：《熊勿軒先生文集》，《原刊影印百部叢書集成·正誼堂全書》，243冊，臺北：藝文印書館，1968年。

〔元〕程端禮：《畏齋集》，《叢書集成續編·集部》，第109冊，上海：上海書店，1994年。

〔元〕袁桷：《清容居士集》，影印文淵閣《四庫全書》，第1203冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

〔元〕虞集：《道園學古錄》，影印文淵閣《四庫全書》，1207冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

〔元〕歐陽玄：《圭齋文集》，影印《四部叢刊·正編》，第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1979年。

〔元〕許有壬：《圭塘小稿》，影印文淵閣《四庫全書》，第1211冊，臺北：

臺灣商務印書館，1983年。

〔元〕蘇天爵：《滋溪文稿》，北京：中華書局，1997年1月。

〔元〕趙汭：《東山存稿》，影印文淵閣《四庫全書》，第1221冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

★總集類

李修生主編：《全元文》，南京：江蘇古籍出版社，2000年12月。

李修生主編：《全元文》，南京：鳳凰出版社，2004年12月。

二、近人論著

（一）近人專著

甘鵬雲：《經學源流考》，臺北：廣文書局，1977年1月。

安井小太郎等講述，林慶彰、連清吉譯：《經學史》，臺北：萬卷樓圖書公司，1996年10月。

束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年9月。

吳雁南、秦學頌、李禹階主編：《中國經學史》，福州：福建人民出版社，2001年9月。

余英時：《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化研究》，臺北：允晨文化，2003年6月。

李兵：《書院教育與科舉關係研究》，臺北：臺大出版中心，2005年4月。

孫克寬：《元代漢文化之活動》，臺北：臺灣中華書局，1968年9月。

馬宗霍：《中國經學史》，臺北：臺灣商務印書館，1992年11月。

徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996年12月。

徐梓：《元代書院研究》，北京：社會科學文獻出版社，2000年1月。

陳榮捷：《朱學論集》，臺北：臺灣學生書局，1988年4月。

葉國良：《宋人疑經改經考》，臺北：國立臺灣大學出版委員會，1980年6月。

葉國良、夏長樸、李隆獻合著：《經學通論》，臺北：國立空中大學，1997年8月。

（美）劉子健著，趙冬梅譯：《中國轉向內在——兩宋之際的文化內向》，南京：江蘇人民出版社，2001年12月）

蔡方鹿：《朱熹經學與中國經學》，北京：人民出版社，2004年4月。

關長龍：《兩宋道學命運的歷史考察》，上海：學林出版社，2001年12月。

（二）期刊論文

王明蓀：〈略述元代朱學之盛〉，《中華文化復興月刊》第16卷第12期，1975

年 12 月。

王忠雄：〈慶元黨禁與開禧北伐〉，《中國歷史教學參考》1996 年第 4 期。

李弘祺、劉岱總主編：〈絳帳遺風——私人講學的傳統〉，《中國文化新論·學術篇·浩瀚的學海》，北京：三聯書店，1991 年。

韋政通 鍾彩鈞主編：〈「慶元學禁」中的朱熹〉，《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院文哲研究所籌備處，1997 年 5 月。

張義德：〈如何評價慶元黨禁〉，《中國文化研究》1997 年，冬之卷，總第 18 期。

龔道運：〈元儒許衡之朱子學〉，《國立編譯館館刊》第 8 卷第 2 期，1979 年 11 月。

（三）學位論文

李蕙如：《許衡對朱子學的傳承與發展》，臺北：私立東吳大學中國文學研究所博士論文，2012 年 6 月。

程誌華：《學術與政治：南宋「慶元黨禁」之研究》，新竹：國立清華大學歷史研究所碩士論文，1996 年 6 月。

黨瑞紅：《「慶元黨禁」與程朱理學的發展》，華中科技大學，「專門史」碩士論文，2006 年 5 月。

The Development of Zhu Xi School from “Confinement” to “Orthodox” during the Song and Yuan Dynasties

Tu, Mei-yun*

Abstract

After the culmination of exegetical studies of Confucianism during the Han and Tang Dynasties, Chinese scholars of both Northern and Southern Song Dynasties reinterpreted the traditional classics and initiated the “New Confucianism” - a new prospect of the rationalistic Confucian philosophical school that helped Chinese Confucianism to reach another peak. Among the scholars was Zhu Xi, a Confucian scholar of the Southern Song Dynasty whose studies of traditional classics were so extensive and intensive that a school was created for him. The development of Zhu Xi School had ups and downs, particularly during the Ning Zong period of the Southern Song Dynasty to the Yuan Dynasty. The Zhu Xi School was initially suppressed, framed for “pseudo-learning” and even marked as a “traitor party.” Although Zhu Xi's reputation recovered and his book *“The Four Books” with Annotations* was recognized by officials, the Zhu Xi School failed to get real recognition and implementation by the ruling regime at that time. On the other hand, after the end of the Southern Song Dynasty, Zhu Xi's academic achievements were fully recognized by the Mongolian ruling

* Associate Professor, in the Department of Chinese at the Soochow University.

regime of the Yuan Dynasty, gaining the greatest respect from the court and school officials. This paper presents a detailed study of the dominant trends in Zhu Xi School's development from the Southern Song Dynasty to the Yuan Dynasty, focusing on the various major contributing factors behind the change in the school's reputation, especially during the Yuan Dynasty.

Keywords: Zhu Xi, the School of Zhu Xi, Qingyuan Dangjing, New Confucianism in Yuan Dynasty, the School of Zhu Xi during the Yuan Dynasty

丁易東大衍數說聯結圖書易學析論

陳睿宏*

提 要

以「數」高度聯結《易》說為宋代易學的重要特色，尤其將「數」與易學圖式進行結合，為北宋以來《易》說的創造性理解。丁易東專著《大衍索隱》，以傳統大衍之數的概念為基點，廣摭諸家之言，並自創新說，制成龐富的大衍圖式，提出規模周全的大衍之說，並將數值運用發揮的淋淋盡緻。丁氏確立衍數與天地之數的關係，並以衍數建構出不同於朱熹以降普遍使用之筮法，也將衍數與河洛之學作嚴密的聯結。本文以丁易東大衍之數聯結圖書之學為核心，從大衍推筮的改造與「一」的認識觀、大衍筮數的形成與結構、大衍合天地之數的陰陽相生與互根圖說、大衍變化的具體時空圖式，以及大衍變化與《河圖》和《洛書》之聯結等方面，探討其大衍學所展現出的具體內容，乃至所傳達的圖書易學史之重要意義。

關鍵詞：丁易東、大衍索隱、大衍之數、河圖、洛書

* 現任國立政治大學中國文學系專任副教授。本文為科技部專題研究 NSC 102-2410-H-004-176 之部分成果。

收稿日期：102年12月31日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

原始《周易》作為一套可以預判吉凶的超驗存在的卜筮之書，以「數」的運用建立其可以合理操作的模式。用「數」推筮雖已難窺全貌，但《繫辭傳》的大衍數說卻為歷久未變的主體依據，成為開闢易學數論體系的基礎。兩漢時期高舉象數之學，數論也成為易學家關注的議題，魏晉以降隨著義理思想的重視，筮數主張漸趨和緩。趙宋時代，陳搏(?-989年)、劉牧(1011-1064年)、邵雍(1011-1077年)、周敦頤(1017-1073年)等人開啟用數與圖書之學結合的新紀元，易學數說也成為宋代以來的重要特色。

宋末元初之丁易東(?-?年)，著《周易象義》十六卷與《大衍索隱》三卷，義理與象數兼綜，廣摭前人之說而不主一家，其重要象數主張，「大抵以李鼎祚《周易集解》、朱震《漢上易傳》為宗」，又「如卦變之說，則取邵子、朱子；變卦之說，則取沈該、都潔；筮占之說則取朱子、蔡淵、馮椅。遠紹旁搜，要歸於變動不居之旨」。於義理思想，多以朱熹(1130-1200年)之學為本，尤其在太極同於一理的認識上。¹丁氏易學重視大衍之數的數值運用，以其所理解之數值運用，以及與《河圖》、《洛書》之聯結，配合圖式之建構而倡論具有規模的大衍數論之圖書之學，並成為其另類易學的主要特色。

丁易東肯定「數」在易學體系中的重要性，認為「《易》肇于氣，成于數」。²宇宙自然的一切存在，肇端於陰陽之氣，而陰陽之氣又藉由「數」來展現。《周易》透過占筮「極數知來」，以「數」探知吉凶休咎；所極之數，即「極天地之數，成大衍而吉凶之兆可以前知」；³天地之數所構成的大衍筮數，成為推布未來的吉凶之兆的推衍用數。其言數用數，龐富多元，除了《周易象義》可見其用數釋義外，專著《大衍索隱》，立基於大衍之數，「萃五十七家之說為稽衍，又

¹ 丁易東之生卒年不詳，《四庫提要》指出其「字漢臣，武陵人，仕至朝奉大夫、太府寺簿兼樞密院編修官，入元不仕，教授鄉里以終」。(引自丁易東：《周易象義·提要》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第21冊，1986年3月)，頁473-474。)《湖廣總志》亦云：「丁易東，龍陽人，官至翰林編修。入元，數徵不起，注《周易》傳疏以授學者。建石壇精舍，教授生徒，資以廩費，事聞，賜額沅陽書院，授以山長。」(引自朱彝尊：《經義考》，卷四十四(北京：中華書局，1998年11月北京1版1刷)，頁241。)宋氏王朝崩圯，入於元朝新政，未再任官，以講授《周易》，教學於鄉里而終。丁氏專主象數諸法，《周易》取義多綜取前人之說，其具體例說有十二，「一曰以理論《易》，二曰以象論《易》，三曰以變論《易》，四曰以占論《易》，五曰以數論《易》，六曰以律論《易》，七曰以歷論《易》，八曰以術論《易》，九曰以事論《易》，十曰以心論《易》，十一曰以老論《易》，十二曰以釋論《易》」。(見丁易東：《周易象義·易統論上》，頁479。)在義理的論述上，多根本於朱熹之說。(引文與論述，參見《周易象義·提要》。)

² 見丁易東：《周易象義·原序》，頁475。

³ 見丁易東：《周易象義》，卷14，頁725。

自為原衍翼衍」，⁴蒐納諸家之言，批判檢索，把握數理的邏輯變化之認識而自創新說；專言大衍之數，立作〈原衍〉，制圖三十六幀，又以大衍之數聯結《河圖》與《洛書》，名為〈翼衍〉，有二十九圖。⁵以大衍圖式，糾結天地之數、大衍之數，以及《河圖》與《洛書》之用數，建立其大衍數說的易學觀。本文以丁易東大衍之數聯結圖書之學為核心，從大衍推筮的改造與「一」的認識觀、大衍筮數的形成與結構、大衍合天地之數的陰陽相生與互根圖說、大衍變化的具體時空圖式，以及衍數與《河圖》和《洛書》之聯結等方面，探討其大衍學所展現的具體內容，乃至所傳達的圖書易學史之重要意義。⁶

二、大衍推筮的改造與「一」的認識觀

傳統的推筮方式，主要根據《繫辭傳》之記載所制，丁易東基於得數或然率之合理性考量，進行部份的改造。以大衍五十之數為數值變化之主體，四十九為數值的運用變化，數論與圖式建構，都在此二數基礎下進行。衍數中的「一」數，並為丁氏所關注者，賦予重要的哲學意涵。

（一）合理推筮的改造

《繫辭傳》以大衍五十用其四十九為推筮的根本規範，至朱熹推筮與筮儀的定調而為主流之說。以「一」不用象徵太極，四十九用數為推衍的主要數值；四十九分而為二象徵天地兩儀，取右手其一扝於左指，為掛一以象三才之道，然後左右手揲之以四以象四時，以四數之，歷經十八變，得到六個包括 36、32、28 與 24 等四種數，即天地之數的九、八、七、六所表徵的老陽、少陰、少陽、老陰，六數成其筮卦。此一筮法得到四數之機率為 **3：7：5：1**，形成明顯的不對

⁴ 參見《四庫全書總目·大衍索隱提要》。引自丁易東：《大衍索隱·提要》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 806 冊，1986 年 3 月），頁 313。

⁵ 丁易東〈原衍〉圖式，專就大衍之數而言，包括《大衍之數五十其用四十九圖》、《大衍合數生四象圖》等三十六幅圖式。又〈翼衍〉以聯合《河圖》與《洛書》而言，包括《河圖五十五數衍成五十位圖》、《洛書四十五數衍四十九用圖》等二十九幅圖式。合為六十五幅圖式，限於篇幅考量，相關圖式參見丁易東：《大衍索隱》，頁 314-354。

⁶ 晚近有關丁易東之研究，主要為林忠軍（〈丁易東象數易學〉，《周易研究》1998 年第 4 期，頁 40-52。）著重於象數思想進行開闢，於大衍學方面著墨較少。另外，周益民（〈丁易東《易》學思想研究〉，《傳奇·傳記文學選刊（理論研究）》，合肥：安徽省文學藝術界聯合會，2010 年 10 月，頁 9-13。）概略介紹其易學主張，不出林氏之說。又江弘毅（《宋易大衍學研究》，臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1991 年 6 月。）以宋學為主，簡介丁氏大衍之說，無深入之闡述。另外，游經順（《丁易東易學研究》，臺北：國立政治大學中國文學系在職碩士班碩士論文，2014 年 1 月。）針對丁氏易學進行全面之述評，有關大衍數與相關圖書之說，除了採取林氏之說外，多數主張參照本人之說；其研究成果詳實多有可觀之處，惟與本研究主題相涉者，尤其在哲學性與議題的易學系譜之論述方面，仍有諸多不足、商榷與修補者。

等，尤其是占得老陰的機率，16 次僅得 1 次的機會。但整體上得到陽爻與陰爻的機率是相同的；陽爻的機率為： $3/16+5/16=8/16$ ，陰爻的機率為： $1/16+7/16=8/16$ 。

丁易東對於傳統筮法得數或然率不均等的情形提出質疑，認為「揲法古今亦多，不同有六說焉」，「惟楊氏忠輔之法為合于理」。⁷採用楊忠輔（?-?年）之法提出修正，從掛扚上進行改變，並對元代雷思齊（1231-1303 年）、張理（?-?年）等人產生一定之影響。⁸

此一筮法強調僅揲數左手之著。五十而用四十九，四十九數信手中分為二，並取左手一著掛之，以象天地人三才之道；右手全數不作揲數，而置於大刻之內，其掛一者，置於小刻中而不用。然後再將左手之著，以四揲數之，並置於右手，用以象徵天之動由東而西運行之狀。揲數以四必有餘著，餘一餘三為奇，並右手之三或一著而為一揲，亦為奇；餘二無餘為偶，並右手之六或八著而為二揲，亦為偶。將此所餘之奇或偶，亦即四或八著，置於次一刻中，這就是所謂的「歸奇于扚，以象三年之閏」，也就是第一變。執行第一變的著數為四十八，第一變最後剩餘之著數，為右手以四揲數之著，加上先前置於大刻中未作揲數的原來右手之著數，二者合併之著數，不是四十四就是四十。第二變乃將第一變所得之四十四或四十之著數，再信手中分，同樣將右手的部分置於大刻中不作揲數，以右手之著作四著一數，並置於右手之中，最後一揲亦同第一變，餘一、餘二、餘三或無餘。因此，第二變之餘數為四十、三十六或三十二等三種著數。接著進行第三變揲數，同於第一變與第二變之方法，最後餘數為三十六、三十二、二十八或二十四等四種著數；三變為一爻，此四數即表徵陰陽爻之數。經過三變所得 36、32、28、24 四種著數的衍變機率為： $1/8 : 3/8 : 3/8 : 1/8 = 1:3:3:1$ 。得到陽爻之機率與陰爻的機率皆相等，明顯較傳統方式更拉近了四個數的或然率，也使老陽與老陰的機率相等，而少陽與少陰的機率也相等，推筮的機率設定更趨合理。⁹

⁷ 二括弧引見，見丁易東：《周易象義》，卷 14，頁 731、732。「楊忠輔」原作「王忠輔」，此誤據改。

⁸ 雷思齊、張理等人所用之法，以及得到九、八、七、六筮數之機率，與丁易東大致相同。有關之筮法主張，參見雷思齊：《易筮通變》，張理：《易象圖說》。

⁹ 丁易東具體的筮法操作之說，參見其著《周易象義》，卷 14，頁 732。朱熹根據《繫辭傳》之說法，所代表的傳統占筮之操作方式，雖然並無談到機率的問題，也非朱熹所關注的問題，但操作方式所得到的結果，的確得到九、八、七、六的機率為 3:7:5:1。根據朱熹〈筮儀〉所記，第一變云：「一變所餘之策，左一則右必三，左二則右亦二，左三則右必一，左四則右亦四。通掛一之策，不五則九。五以一其四而為奇，九以兩其四而為耦；奇者三而耦者一也。」第一變所餘之策，有四種可能，即左一右三（ $1+3=4$ ）、左二右二（ $2+2=4$ ）、左三右一（ $3+1=4$ ）、左四右四（ $4+4=8$ ），也就是說，第一變餘 4 者有三次，餘 8 者有一次的機會。所以他說「以兩手取左右大刻之著合之，或四十四策，或四十策」，雖第一變合著之策為 44 與 40 兩種，但 44 的機會有三次（即左一右三、左二右二、左三右一之 4 數，）而 40 的機會則只有一次（即左四右四之 8 數）。同樣的，朱熹於第二變云：「二變所餘之策，左一則右必二，左二則右必一，左三則右必四，左四則右必三。通掛一之策，不四則八。四以一其四而

三變得一爻，十八變而得六爻為一卦；以三變得一爻之後，其餘各變推爻之法，同此前說。丁易東此法揲左而不揲右，藉由天西轉以共成萬有的概念推定揲數原理，也以筮法確定天性動健、地性靜順的陰陽本質，天陽的能動之性，具有主宰萬化的優先性意義。此一筮法，丁易東或有小疵之處，他說第二變所得之數為「或四十著，或三十六著」，此當丁氏未慎之外誤，當為四十著、三十六著與三十二著等三種可能，非僅四十與三十六著等二種。

丁易東根據楊忠輔之法立說，雖然在筮法操作上，打破傳統的運數方式，但目的仍在尋求數理上的合理或然率。然而，其操作方式，卻也背離了《繫辭傳》的運筮方式，且從《易》之「唯變所適」的精神觀之，四數或然率的對等或不對等，用合理與否進行評價，則難以審確斷言。

五十與四十九數作為核心的數值，也成為丁氏建構數論與圖學系統的主體，強化天地之數與大衍之數的變化本質，乃至確立有關數值與《河圖》、《洛書》的必然關係，聯結出自己所理解的宇宙圖式與哲學觀，特別表現在對「一」的理解上。

（二）推筮所用「四十九」外的「一」之認識

大衍五十之數，丁易東認為是五與十相乘所得，而其虛一之數為太極，「一」雖為數值存有的呈現，卻又為一「理」。云：

為奇，八以兩其四而為耦；奇耦各得四之二焉。」第一變最後合著的可能，44 與 40 的機率為 3:1，當以 44 進行二變的推定時，四種可能為：左一右二、左二右一、左三右四、左四右三，即得合著之策為 40、40、36、36，但因為第一變得 44 的機會有三次，故第二變以 44 策推定之機率，得 40 為六次，得 36 亦為六次。另外，當以 40 進行二變的推定時，亦同樣如前所言四種可能，為：左一右二、左二右一、左三右四、左四右三，即得合著之策為 36、36、32、32，由於第一變得 40 的機會為一次，故第二變以 40 策推定之機率，得 36 為二次，得 32 亦為二次。因此，朱熹說第二變「取左右大刻之著合之」，其結果「或四十策，或三十六策，或三十二策」，三種不同的策數，聯結第一變所形成的機率，得到 40 策的有六次，得到 36 策的有八次，得到 32 策的有二次。第二變的得數，機率已呈現出明顯的差異，40、36 與 32 的機率為 6:8:2。進入到第三變，朱熹指出「三變餘策，與二變同」，最後「過揲三十六策，而為老陽」，「過揲三十二策，而為少陰」，「過揲二十八策，而為少陽」，「過揲二十四策，而為老陰」。（以上朱熹〈筮儀〉引文，見朱熹：《周易本義·筮儀》（臺北：大安出版社，2008 年 2 月 1 版 4 刷），頁 7-10。）也就是說，第三變餘策同第二變，即左一右二、左二右一、左三右四、左四右三。機率的推定同於第二變，在此就不再贅述。最後得到 36 策、32 策、28 策、24 策的機率，36 策為十二次，32 策的機率為二十八次，28 策的機率為二十次，24 策的機率為四次，36 策為老陽九，32 策為少陰八，28 策為少陽七，24 策為老陰六，故九、八、七、六的機率為 12:28:20:4=3:7:5:1。此所代表的傳統說法，雖有機率上的明顯不對等情形，並不代表此一推筮方式的合宜性較不如 1:3:3:1 的方式；而且，所呈現的陽爻與陰爻的機率皆相同，為：(3+5):(7+1)=8:8=1:1。丁、雷諸家之說，操作方式已不同於《繫辭傳》所載，並沒有得到普遍之認同，易學界仍以朱熹所代表的傳統《繫辭傳》之說為主。

天地之數五十有五，而大衍五十，先儒於此每失之鑿，獨朱子以五乘十之說近之。至於四十有九，率不過歸之虛一而已，未有得夫五十數與四十九之全者。予竊病焉。比游浙右，有謂邵子先天兩儀、四象、八卦，合四十九，所虛之一，是為太極，其說雖異先儒，要無牽合傳會之病，予始以為大衍之說，不過此耳。¹⁰

接受朱熹所延續的五乘十為五十之說，也肯定邵雍五十之數以其不用之「一」為「太極」的「虛一」之概念。虛其一為太極，為大衍之本體，而四十九則為其用，衍其用則一在四十九之中，四十九中皆有一太極。關於五乘十而為大衍五十的說法，為宋代學者常見的說法，且這種說法並不以朱子為專，早在朱子之前的南宋前期學者每可見說，如張浚（1097-1164年）、林栗（1120-1190年）即是。張浚指出「一、三、五、七、九，合之為天數，而天數不過五；二、四、六、八、十，合之為地數，而地數不過五。天地奇耦生成數，總之為十。五其十而為五十」。¹¹天地之數一至十共十個數，天數與地數各有五個數，五乘以天地十數，合五十的大衍之數。林栗論述大衍五十之數，「參取於天，一、三、五也，兩取於地，二與四也。一、三、五合而為九，二與四合而為六，參兩者五也，九六者十五也，十而五之者五十也，是參天兩地之積也」。¹²取天地之數的生數以陰陽參兩之合得陽九與陰六，二數之合為十五，十與五之積而得大衍五十之數。丁易東否定歷來五十數的附會之說，特認同朱子以五乘十的說法；然此一說法，非朱子所先創，前人已多有見說，文獻所見，當以劉歆（前 50?-23 年）為先，宋人並多有以之為用。¹³此五乘十而得大衍五十之說，為丁易東所重，並藉以推衍出諸多數值變化的數列結構，相關圖式後文將作介紹。五十之得數，歷來言說者眾，丁易東匯輯五十七家，並作出個人之評論，而鍾情於朱子之法，但以五乘十得五十以合大衍之數，亦無必然合數之根據，除了擬準於其認定之推衍邏輯概念外，嚴格而言，仍無法跳脫附會之窠臼。¹⁴

¹⁰ 見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁319。

¹¹ 見張浚：《紫巖易傳》（臺北：廣文書局《易學叢書續編》影印自成德校訂鍾謙鈞重刊本，1974年9月初版），卷10，頁735。

¹² 見林栗：《周易經傳集解》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第12冊，1986年3月初版），卷35，頁481。

¹³ 清代張文虎採「大衍之取數五十」之主張，考查認為此主張源自劉歆，指出「劉歆五十相乘之說為近」，「皆從五十相乘之數變化，以生五十者」。（參見張文虎：《舒藝室雜著·甲編·大衍用數解》，卷上（臺北：文海出版社，近代中國史料叢刊97輯，1973年12月），頁1。）另外，班固於《漢書·律曆志上》，亦以五乘十合大衍之數。除此之外，丁易東又舉宋代包括程頤、呂大臨、楊時、葉夢得、袁樞、項安世、朱熹、蔡淵、呂樸卿等人，皆從五乘十之說。（參見丁易東：《大衍索隱》，卷3，頁358-369。）

¹⁴ 五十七家，除了上注所列五乘十之說的諸家之外，亦有如京房、《乾鑿度》取十日、十二辰、二十八星宿之合數；馬融取太極、兩儀、日月、四時、五行、十二月、二十四氣合為五十。又有合天地之數去其六為四十九者，包括如《別本乾鑿度》、李鼎祚、胡瑗、李觀、鄭合沙、

五十之數，由天地之數而來，亦即由天地之數的轉化，而其「虛一」不用以象徵太極，此一「太極」並非只是一種純粹氣化的概念而已，而是接受朱熹的觀點，具有規律性或主導一切存在的「道」或「理」的本體之意義，故「《易》一太極而已矣，太極一理之極至而已矣」。¹⁵以「一」為太極，則此「一」又為一理；太極為理之極致，為一切之根本，太極之內核本質以理為第一性存在。

丁易東又云：

太極者，總天地萬物之理而名之，所謂極至之理也。有太極則生兩儀，有兩儀則生四象，有四象則生八卦，此以揲著言之。分而為二，兩儀也；揲而得老陽、老陰、少陽、少陰，四象也；既得四象，則乾、坤、震、巽、坎、離、艮、兌由此生焉，此以著策言之也。先儒以此為加一倍法，以伏羲八卦言之，謂太極生一奇一耦為兩儀，兩儀之上各加一奇一耦成四象，四象之上加一奇一耦成八卦者。……八卦既生，則或吉或凶，由此而定矣。吉凶由此而定，則天下可以趨吉避凶，大業由此生矣。¹⁶

太極就是「極至之理」，為一切的本體，落實於人人物物之中，可以為形下之器，並為立其制用之法者，成為「總天地萬物之理」者，而得其神妙之性，則天下之吉凶休咎，皆能本其神妙之理而予趨吉避凶。此一太極，非形下之義所牢籠者，更重要的是形上之主體。太極作為形上的主宰地位，從占筮系統的推定意義上看，八卦的形成皆為此太極的主宰，由太極制用於兩儀之陰陽，陰陽之中又各推生陰陽為四象，在筮數上以各加一奇一耦作為表徵，然後加倍推生成八卦，這正是丁易東根據北宋邵雍之說所強調的加一倍法的觀點。丁易東認為「《易》之生數，止於加一倍法，其著數止於大衍五十」。¹⁷天地之生數所推定的太極、兩儀、四象、八卦的聯結方式，即邵氏所言的加一倍之法。

八卦之形成，乃至六十四卦的推行，皆根源於太極，此種作為一切生成的根源，確有實存的氣化存在，但更具有抽象的「理」之規律性意義與主宰的本質。由太極而兩儀、四象至八卦，此變化歷程即萬物生成演變的數化推行；根源於太

董遇等人。又有以天地之數虛五而得五十者，包括如《子夏易傳》、鄭玄、虞翻、關朗、崔憬、邵雍、劉牧、沈括、蘇軾、蘇轍、郭忠孝、朱震、陳可中、潘植、徐僑、徐古為、馮東越等人。又有如揚雄以天地之數的生數與成數五五相守者，其他包括申孝友、楊繪、張行成亦同。又有如荀爽以八卦乘六爻，再加乾坤二用為五十，易祓之說亦近。又有以百數取其半為五十者，如陳搏即是。（諸家之說，參見丁易東：《大衍索隱》，卷3，頁356-370。）有關的說法，不再一一贅舉。眾說取其諸元，皆在合五十之數，不能究其實然，難免穿鑿附會。

¹⁵ 見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁483。

¹⁶ 見丁易東：《周易象義》，卷14，頁738。

¹⁷ 見丁易東：《周易象義·易統論上》，頁480。

極、根源於一理，而加倍推定不論是二、四或八，也都含有一「理」，此觀點即為朱子思想的肯定與延續，認為「萬物體統一太極」，「一物各具一太極」。¹⁸

統體之太極與物物皆有一太極，其具體的意義為何，丁易東從太極生化推衍，作了更進一步的說明，萬物之存在統於一太極，而太極推衍兩儀、四象、八卦、六十四卦、三百八十四爻、四千零九十六卦，皆由此太極而生，太極便在諸數值之中，也就是諸數值皆各有一太極，這便為丁易東所強調的「一物各具一太極」。物物皆具一太極，此一太極即為根源義的太極，稱之為「統體之太極」；統體之太極具存於物物之中，則物物皆有一太極，皆屬統體之太極。太極化生萬物，萬物皆由太極所生，則萬物皆有一太極，萬物的此一太極，亦即根源性的太極，也就是統體的太極、全《易》的太極。¹⁹丁易東依準於朱熹倡論的太極同於「理」之觀點，則物物皆有一太極，亦即物物皆有一理，亦即其所謂「一物之理，偏在萬物之中，而萬物之理，具在一物之中」。²⁰

藉由「太極」與「陰陽」以分判形下與形上之別，丁易東認為「陰陽，形而下者也；太極，形而上者也。有太極而後有陰陽。形而上者謂之道，太極也；形而下者謂之器，陰陽也，即此太極之理。因其陰陽之化而裁制，則謂之變；推此太極之理而行之，則謂之通」。²¹太極以其形上的道性，作為最高之本體，一切的創生源，進一步推衍陰陽，以代太極行形下器用之功，陰陽的變化流行即太極的變化流行，而其變化流行亦有其規律，亦即有其一定之理，他說：

太極流行有動有靜，不變其靜而變其動也。陰而變靜中之動，陽而變動中之動也。陽而不變動中之靜，陰而不變靜中之靜也。或動或靜，或變或不變，一太極之流行耳。²²

太極運化推衍，有其動靜之性，變其動性而不變其靜。太極推布陰陽，陰陽皆有一太極，亦即陰陽皆內含動靜之性，則陰雖以靜為主，但靜中仍有動有靜，陽雖以動為主，動中亦有動有靜。陰陽動靜，其變與不變者，陰以變靜中之動，其靜中之靜不變，即占筮用數的「六」數為靜極而動之性，故為靜中之動者當變，相對的「八」數為靜中之靜的不變之數；陽以變動中之動，不變為動中之靜，即「九」數為動極所當變者，「七」為動中之靜的不變者。此太極之流行，即陰陽的動靜變化，太極本身原是「无思无為」、「寂然不動」者，但經陰陽的流行變化之後，而能通天下之人物物。²³

¹⁸ 見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁 484。

¹⁹ 具體之內容，參見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁 484。

²⁰ 見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁 484。

²¹ 見丁易東：《周易象義》，卷 14，頁 740。

²² 見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁 485。

²³ 參見丁易東：《周易象義·易統論下》，頁 485。

太極為「道」、為「理」，既為形上之體，亦主宰形下之用，故能窮其變通之道。此太極之本質，在筮法的推布上，以大衍五十而其一不用，此「虛一」不用者，即表徵太極，以虛其一概稱，以抽象的形上存在，固為實存之義，但總括萬有，具存於萬有之中，展現其无思无為的神妙之性而無所不包、無所不在。

以「道」以「一」或「太極」所同義於「理」作為形上本體之概念，而以「氣」或「陰陽」作為變化生成之根源，丁易東並沒有具體釐清「理」與「氣」之關係，片面繼承朱熹之主張，無形成完整之論述體系。

（三）大衍合數增「一」之說

五十之數的形成與認識體系，丁易東以具體的圖式呈現，包括如《大衍之數五十其用四十九圖》、《大衍合數生四象圖》等等皆有明白的展現。對於「一」的定位，他在《大衍用四十九合成五十數圖》、《大衍五十位數合用四十九圖》、《大衍除掛四十八著合成四十九圖》等圖式中，肯定「一」數在衍化中的重要性與存在的必然性。

1、「一」作為不易者之存在

對於大衍用四十九數，實際合成為五十之數，乃至以四十八數的揲數，實合為四十九數，有其「一」數之差，這種情形為數值變化的常態，並直接反映在大衍數的運用上。丁易東指出：

大衍之數五十，其用四十九，而不用五十，何也？曰：大凡合數，每每餘一，蓋自一與言為二，二與一為三，已然矣，如先天八卦乾一之與乾八，²⁴兌二之與艮七，離三之與坎六，震四之與巽五，皆合而成九，是名為八卦，而實得九數也。若以《洛書》九宮言之，則一與九合，二與八合，三與七合，四與六合，數皆成十，以中五自配，亦能成十，是名為九宮，而實得十數也。故先天之卦止八，則九在所虛，《洛書》之宮止九，則十在所虛。是以大衍之數若用五十，則其為數得五十一，必用四十有九，乃能成五十也，而掛一之後，揲四十八又可以不失四十九焉。²⁵

數值變化的合數運用，普遍存在以「一」作為餘數，餘數之「一」往往具有衍化結構的關鍵概念，此「一」數的價值地位，特別透顯在易學系統中，又尤其以大衍數值為盛。丁氏指出在先天八卦數列系統中，對應數值下的乾與坤、兌與艮、離與坎、震與巽等八卦之數，兩兩合數為九；以八卦布列為「八」個數值，對應關係的呈現卻為合數「九」數，所餘為「一」，「一」即反映出必然的數值差之重要意義，並存在於各對應兩卦之合當中。又如《洛書》九宮格數，雖以九宮賦

²⁴ 「乾八」為誤，當作「坤八」。

²⁵ 圖式與引文，見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁341-343。

予「九」數為名，卻在對應數值中以「十」數呈現，九宮與十數也同有「一」之數值差。

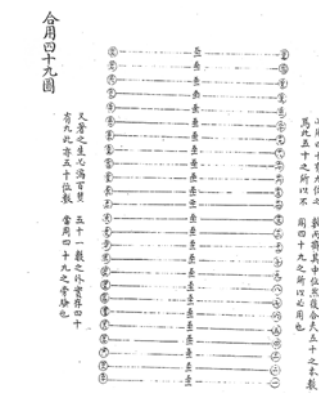
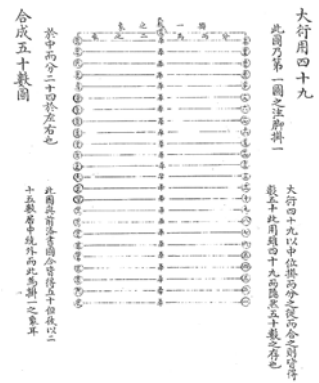
大衍推筮之法，也一樣有「一」數之意義存在。以五十作為推筮的總合之數，所用為四十九數，亦有「一」數之差；推衍用四十九數，實際揲數運用為四十八數，其「一」數以「掛一」的方式於最初揲數時確立。因此，衍用四十九，必以五十為總數，揲以四十八，又必以四十九數，皆有「一」數之別。「一」數為體、為函於眾數之中者，在數值的變化意義下，「一」具優先性位階，「必先有不易者」的「一」數之存在結構，「而後有變易者」的變化體系。

2、衍數存「一」之具體圖式

在《大衍用四十九合成五十數圖》中，以大衍用數為四十九，掛一於中而示之圖式上端（二十五），左右各分二十四數，相對之左右二數與掛一總合皆得五十。四十九數於掛一之後，剩四十八數，左右各二十四個數，即分而為二的左右有二十四種可能的組合，當右為「一」時，則左為「四十八」，二數合為四十九，再合掛一之數則為五十，餘各相對之數的組合仿此；右「二」則左「四十七」，右「三」則左「四十六」，右「四」則左「四十五」，右「五」則左「四十四」，依次類推共二十四種變化組合，任意一種組合皆四十九，並合掛一而為五十，故雖用四十九，「而隱然五十數之存也」。

在《大衍五十位數合用四十九圖》中，大衍五十位數，由一至二十五依序排列為同一行列，二十六至五十為另一行列，兩行列之數兩兩相耦，其合數皆得五十一，如一合五十、二合四十九、三合四十八、四合四十七等等，合數皆為五十一。大衍五十之數，其一不用，所用四十九，則衍數之本數為五十，亦必有增一得五十一之數的存在。藉由此圖的圖式推衍，以五十用數得五十一之總數，可以旁證大衍之數必用四十九方可得其五十之衍數，若推用五十，則必為五十一合數。

《大衍除掛四十八著合成四十九圖》主要在說明大衍所用四十九數，在掛一之後為四十八，以四十八進行揲數，則四十八位分立二行列，其一行列依次為一至二十四，另一行列為二十五至四十八，兩兩相耦之數合為四十九，即一合四十八、二合四十七、三合四十六、四合四十五……，二十四組合之合數皆為四



十九。大衍筮法所用四十九，合其掛一之數，揲數分置左右手，當左手為一時，右手則為四十八，當左手為二時，右手則為四十七，雙手總合必為四十九，即：

$$a + b = 49 \quad a \text{ 與 } b \text{ 為正整數}$$

在掛一之外，實際置用者為四十八。四十八數為四之倍數，推筮之用，即求得四之倍數的數值，並由四除之，以得六、七、八、九的可能揲筮之數。

由上三圖式的數值衍化可以得知，「一」數存在於各個對應數之組合中，各合數含「一」，「一」具普遍存在性，為中庸之常數，同於「理」存在於事事物物之中的超越地位一般。

三、大衍筮數的形成與結構

大衍筮數藉由天地之數推定，丁易東透過圖式之制作，確立有關數值的形成與結構的基本模式，試圖予以合理化的推定與變化規律之建構。

（一）天地之數推定衍數

大衍之數由天地之數所推衍，大衍所衍之數反映出天地自然的變化之道，丁易東賦予其具體的數值關係，云：

蓋天地之數五十有五者，天地之積數也。大衍之數五十，其用四十有九者，天地之衍數也。一與二成三，二與三成五，三與四成七，四與五成九，五與六成十一，六與七成十三，七與八成十五，八與九成十七，九與十成十九。以其偶數言之為五者，五而得五十；以其奇數言之，則三、五、七、九、一、三、五、七、九，共得四十九。大衍置偶數而用奇數，故四十有九也。若掛天一而再以天數合之，則五與七合成十二，老陽之奇也；七與九合成十六，少陰之奇也；九與十一合成二十，少陽之奇也；十一與十三合成二十四，老陰之奇，亦老陰之策也；十三與十五合成二十八，少陽之策也；十五與十七合成三十二，少陰之策也；十七與十九合成三十六，老陽之策也。故四象之奇之策，皆自此變焉。²⁶

此段話表達出幾個重要之意涵：

1. 天地之數五十五，為一切變化的根據與主體，大衍五十之數為天地之數的推衍之數，本質上仍是天地之數的推衍運用，也是陰陽變化的數值化理解。透過大衍之數推定一切的吉凶休咎，其最根本的概念，仍是藉由天地之數衍化出的相關數值來進行；不論是五十之數，或是所用四十九之數，都是天地之數的衍化運用之數。

²⁶ 見丁易東：《周易象義》，卷14，頁731。

2.天地之數衍化出五十與四十九之數的具體方式，首先是天地之數依次兩兩、隔一個數相加，即一加二得三，二加三得五，三加四得七，四加五得九，五加六得十一，六加七得十三，七加八得十五，八加九得十七，九加十得十九；由天地之數推衍合成出三、五、七、九、十一、十三、十五、十七、十九等九個數。這九個數以個位數與十位數個別關注其奇數與偶數，就偶數而言，十位數必為偶數，包括十一、十三、十五、十七、十九等五個數的十位數，其十位數的量數皆為十。丁易東所謂「五而得五十」，即五個十，亦即五個偶數皆十，合為五十；就奇數而言，這九個數的個位數皆為奇數，即包括三、五、七、九、一、三、五、七、九，此九奇數之合為四十九。

3.大衍之法，置偶數而用奇數，亦即置衍數五十（偶數）不用，而用衍數四十九（奇數）。置偶而用奇，偶為陰，奇為陽，強調用陽之重要性。

4.推衍得其筮數之法，採取掛一再以天數之相加，則五與七相加為十二，即老陽之餘，四十八減十二得三十六，即老陽之數，此亦為十七合十八為三十六策；少陽、老陰、少陰之餘與策數亦同。以奇數為用，重視陽氣之主導性意義。

5.在九個數值的運用上，由五與七加起，何以不用「三」數，缺乏完整的規律性與合理性。

（二）推筮的基本數列結構

大衍推筮以五十數為體，以四十九數為用，作為推衍的主體數值，透過此體用之數，進一步產生最後的四象之數，即三十六（九）、三十二（八）、二十八（七）、二十四（六）等四數，對於有關數值的關聯性，丁易東具體的建構出相關的圖式。

1、五十用四十九之數列結構

朱熹對於陰陽的對待關係，指出「陰陽有相對而言者」，「先對待底是體，流行底是用體，靜而用動」。²⁷對待的概念相對為「靜」之體，而流行變化則為「動」之用，這種認識為丁易東所用，面對大衍五十之數與其用四十九之數，亦以動靜、體用的觀點進行理解。強調「大衍之數五十，藏諸用」，即五十為體，而藏有四十九之用，故「偶為大衍之體數，奇為大衍之用數，體靜而用動也」。²⁸五十為偶為體，其性為靜，而四十九為奇為用，其性為動，陰陽之性以體靜而用動，以大衍筮法來呈現，亦以五十為陰偶之體，以四十九為陽奇之用。

體用之數，根本上仍是天地之數的推布，丁易東特別建構出一個結合占筮意義的數列結構，名為《大衍之數五十其用四十九圖》，其圖式與說明如下：

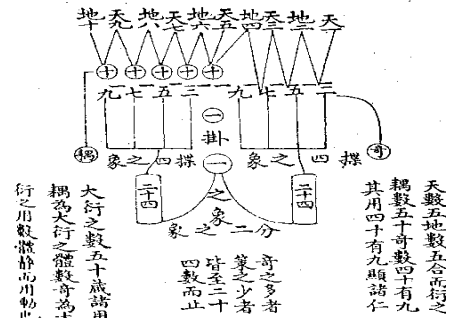
²⁷ 見程川：《朱子五經語類·易一》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第193冊，1986年3月），卷1，頁8。

²⁸ 見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁320。

天地之數各五，合而衍之，通得九位：一與二為三，二與三為五，三與四為七，四與五為九，五與六為十一，六與七為十三，七與八為十五，八與九為十七，九與十為十九；九位各有奇，而五位各有耦，置其五位之耦，是為五十大衍之體數也，存其九位之奇，則得四十有九大衍之用數也。一居其中，而左右之位各四，有掛一、分二、揲四之象焉。三與九合，五與七合，皆成十二四，其十二即以四揲之而合奇與策通，成十二之象也。左右各二十有四，二十有四者，奇與策之中數；奇止於二十四，而策起於二十四也。又二十四者，八卦之爻數也，二十四而又二十四，則八卦之上又生八卦，而上下之體具，六十四卦之象默寓於其中矣。²⁹

其用四十九圖

大衍之數五十



天地之數兩兩相合而成一、三、五、七、九、十一、十三、十五、十七、十九等九個數，其中十一、十三、十五、十七、十九等五個數寓有「十」之偶數，五個「十」，合為五十，正是大衍五十之數，作為衍數之體，所用為四十九，即此九數之奇，為三、五、七、九、一、三、五、七、九等九數，合為四十九而為之用。

以五個「十」合為五十之體，丁易東強調「生成之數終於十，十者生成之全數也」。全數不用作為衍數之體，乃「大衍之數非十不能衍，故謂之體也。惟其體也，故遇十則藏焉；用藏於十，此十之所以為體也」。數止於「十」，「十」又為體，故體數為偶數而有「靜」之性，奇數則為動性之用。³⁰

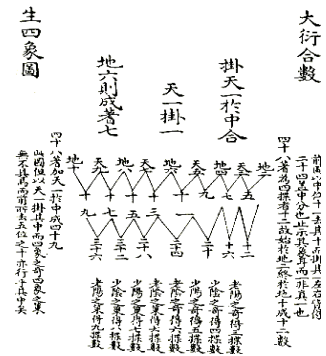
偶體不用，所用為九個奇數，其「一」居中，左右各有四數，有掛一、分二、揲四之象。左右各有三、五、七、九等四數，三與九、五與七，各合十二，為四揲之奇，以總數四十八去其奇為三十六策；若以四數之合為二十四而言，四十八去此二十四，則為二十四策；二十四至三十六策皆為陰陽爻數。左右皆二十四，象徵八卦之爻數，二十四又二十四，又象徵合八卦又八卦之概念。二十四數之重要意義，其一、奇止於二十四，則當奇為二十四時，策數為二十四；奇為二十時，策數為二十八；奇為十六時，策數為三十二；奇為十二時，策數為三十六。其二、策數起於二十四，尚有二十八、三十二、三十六。故以二十四概括奇或策的運作之數，也反映為大衍五十之數，其用四十又九的筮數結果，所在推求的就是九、八、七、六四個表徵陰陽的數。

²⁹ 圖式與引文，見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁320。

³⁰ 括弧引文，參見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁321。

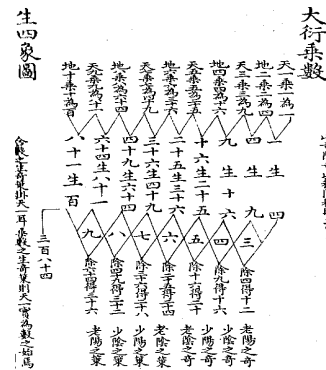
2、四象形成的數列結構

丁易東構制《大衍合數生四象圖》，藉由衍數以生成四象之數，強調天地掛一於中，故起於地二，並依天地之數的次序而終於地十，此為第一層之數。進一步變化為第二層之數，由地二天三合為五、天三地六合為七、地四天五合為九、天五地六合為十一、地六天七合為十三、天七地八合為十五、地八天九合為十七、天九地十合為十九。由第二層進入到第三層的數值，即五與七合為十二、七與九合為十六、九與十一合為二十、十一與十三合為二十四、十三與十五合為二十八、十五與十七合為三十二、十七與十九合為三十六，這樣的結果即為四象之數，亦即陰陽筮數。



四乘三的三揲為十二之數，為「老陽之奇得三揲數」，可以視為揲數之餘數，以四十八減之，亦得三十六的老陽策數。四乘四的四揲為十六之數，即「少陰之奇得四揲數」，以此為揲數之餘數，並以四十八減之而得三十二的少陰策數。四乘五的五揲為二十之數，即「少陽之奇得五揲數」，以此為揲數之餘數，並以四十八減之而得二十八的少陽策數。四乘六的六揲為二十四之數，此數居中，含有二重身份，一方面為「老陰之奇得六揲數」，以此為餘數並以四十八減之而得二十四的老陰策數；一方面又為「老陰之策得六揲數」，二十四數以後之數，由含偶之數（十）所合而成，直接表徵占筮所得之筮數，二十四即六之筮數，亦即老陰之數。四乘七的七揲之二十八筮數，即「少陽之策得七揲數」。四乘八的八揲之筮數為三十二數，即「少陰之策得八揲數」。每一層之數列都有其一定的規律性，聯結的四象之策，呈現出某種程度的神妙之融合。³¹

以數之相乘得其四象之數，丁易東建構《大衍乘數生四象圖》，圖式第一層為天地之數各以其數乘方得：天一乘一為一，地二乘二為四，天三乘三為九，地四乘四為十六，天五乘五為二十五，地六乘六為三十六，天七乘七為四十九，地八乘八為六十四，天九乘九為八十一，地十乘十為一百。接著十數相推，則一生四，四生九，九生十六，十六生二十五，二十五生三十六，三十六生四十九，四十九生六十四，六十四生八十一，八十一生一百，此即丁易東所稱「乘數之相生」。

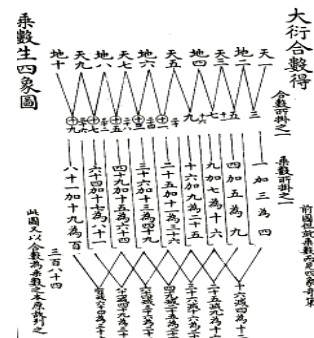


丁易東認為一數乘一為一，故「一，無乘也」，所以「乘數之偶始於四，奇始於九」。在偶數方面，由四而十六、三十六、六十四，乃至一百；奇數始於九，而二十五、四十九、八十一。四象之奇與四象之策的產生，由十六減四得十二，

³¹ 圖式與說明，參見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁321-322。

為老陽之奇，以四而三揲；二十五減九得十六，為少陰之奇，以四而四揲；三十六減十六得二十，為少陽之奇，以四而五揲；四十九減二十五得二十四，為老陰之奇，亦為老陰之策，以四而六揲；六十四減三十六得二十八，為少陽之策；八十一減四十九得三十二，為少陰之策；一百減六十四得三十六，為老陽之策。四象之策數由是生焉。³²

《大衍合數得乘數生四象圖》同樣以數之相乘得其四象之數，圖式之第一層為將天地之數兩兩相加，則天一地二為三，地二天三為五，天三地四為七，地四天五為九，天五地六為十一，地六天七為十三，天七地八為十五，地八天九為十七，天九地十為十九。然後圖式之第二層，先以一加第一層之三為四，再以此四再加第一層其次之五為九，接著九加七為十六、十六加九為二十五、二十五加十一為三十六、三十六加十三為四十九、四十九加十五為六十四、六十四加十七為八十一、八十一加十九為一百。最後一層為所得之四象奇策之數，以後之偶減前一偶、後之奇減前一奇而得其數，則依次為十六減四為十二，是老陽之奇；二十五減九為十六，是少陰之奇；三十六減十六為二十，是少陽之奇；四十九減二十五為二十四，是老陰之奇，亦為老陰之策；六十四減三十六為二十八，是少陽之策；八十一減四十九為三十二，是少陰之策；一百減六十四為三十六，是老陽之策。³³



四、大衍合天地之數的陰陽相生與互根圖說

丁易東肯定宇自然宙的一切皆為陰陽變化所致，即天地之數所表徵的變化之性，而大衍之數也是天地之數所構築的具體運式，其最基本的屬性即陰陽二元；陰陽變化的特性，彼此相生，彼此互根，丁氏以圖式的形式，確立此陰陽的變化關係。

(一) 陰陽相生圖說

³² 圖式與說明，參見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁324-325。

³³ 圖式與說明，參見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁325。

丁易東將天地之數之十數，進行乘數（即平方數）的圖式建構，推定出天地之數的合數與廉隅之數的聯結，並以之視為陰陽變化的相生關係。制作包括《大衍天一生地二圖》、《大衍地二生天三圖》、《大衍天三生地四圖》、《大衍地四生天五圖》、《大衍天五生地六圖》、《大衍地六生天七圖》、《大衍天七生地八圖》、《大衍地八生天九圖》，以及《大衍天九生地十圖》等九個圖式，並總名為《陰陽相生之圖》。³⁴

《大衍天一生地二圖》中，其廉隅之數為三，即天一與地二之合數（ $1+2=3$ ），亦即天一之乘數與地二之乘數的相減所得之數（ $2\times 2-1\times 1=3$ ，或為 $2^2-1^2=3$ ）。天一之乘數與地二之乘數，進行數列之重合，則地二之數溢出三數，即凸出隅一與兩側各廉一之情形。

《大衍地二生天三圖》中，其廉隅之數為五，即地二與天三之合數（ $2+3=5$ ），亦即地二之乘數與天三之乘數的相減所得之數（ $3\times 3-2\times 2=5$ ，或為 $3^2-2^2=5$ ）。地二之乘數與天三之乘數，進行數列之重合，則天三之數溢出五數，即凸出隅一與兩側各廉二之情形。³⁵

《大衍天三生地四圖》中，其廉隅之數為七，即天三與地四之合數（ $3+4=7$ ），亦即天三之乘數與地四之乘數的相減所得之數（ $4\times 4-3\times 3=7$ ，或為 $4^2-3^2=7$ ）。天三之乘數與地四之乘數，進行數列之重合，則地四之數溢出七數，即凸出隅一與兩側各廉三之情形。

《大衍地四生天五圖》中，其廉隅之數為九，即地四與天五之合數（ $4+5=9$ ），亦即地四之乘數與天五之乘數的相減所得之數（ $5\times 5-4\times 4=9$ ，或為 $5^2-4^2=9$ ）。地四之乘數與天五之乘數，進行數列之重合，則天五之數溢出九數，即凸出隅一與兩側各廉四之情形。

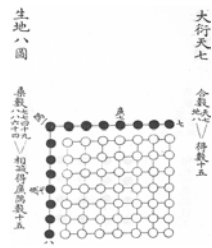
《大衍天五生地六圖》中，其廉隅之數為十一，即天五與地六之合數（ $5+6=11$ ），亦即天五之乘數與地六之乘數的相減所得之數（ $6\times 6-5\times 5=11$ ，或為 $6^2-5^2=11$ ）。天五之乘數與地六之乘數，進行數列之重合，則地六之數溢出十一數，即凸出隅一與兩側各廉五之情形。



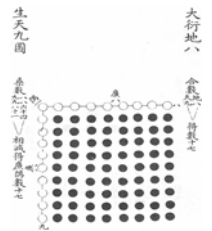
³⁴ 陰陽相生之相關圖式，見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁330-332。

³⁵ 丁易東《大衍地二生天三圖》中，於左側之廉數標作「三」，當為「二」。

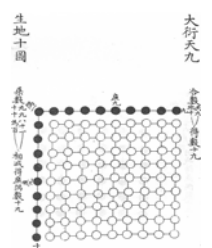
《大衍地六生天七圖》中，其廉隅之數為十三，即地六與天七之合數（ $6+7=13$ ），亦即地六之乘數與天七之乘數的相減所得之數（ $7\times 7-6\times 6=13$ ，或為 $7^2-6^2=13$ ）。地六之乘數與天七之乘數，進行數列之重合，則天七之數溢出十三數，即凸出隅一與兩側各廉六之情形。



《大衍天七生地八圖》中，其廉隅之數為十五，即天七與地八之合數（ $7+8=15$ ），亦即天七之乘數與地八之乘數的相減所得之數（ $8\times 8-7\times 7=15$ ，或為 $8^2-7^2=15$ ）。天七之乘數與地八之乘數，進行數列之重合，則地八之數溢出十五數，即凸出隅一與兩側各廉七之情形。



《大衍地八生天九圖》中，其廉隅之數為十七，即地八與天九之合數（ $8+9=17$ ），亦即地八之乘數與天九之乘數的相減所得之數（ $9\times 9-8\times 8=17$ ，或為 $9^2-8^2=17$ ）。地八之乘數與天九之乘數，進行數列之重合，則天九之數溢出十七數，即凸出隅一與兩側各廉八之情形。



《大衍天九生地十圖》中，其廉隅之數為十九，即天九與地十之合數（ $9+10=19$ ），亦即天九之乘數與地十之乘數的相減所得之數（ $10\times 10-9\times 9=19$ ，或為 $10^2-9^2=19$ ）。天九之乘數與地十之乘數，進行數列之重合，則地十之數溢出十九數，即凸出隅一與兩側各廉八之情形。

丁氏指出上列「九圖分列，所以見合數為乘數之所由生，而廉隅之數即合數也。凡開平方者，正方之外必增兩廉，而加一隅然後成方，蓋兩廉皆傍本方，而隅者所以補其不足也」。³⁶天地之數的前後二數之相加的合數，同於天地之數的前後二數自乘之數（即平方數）相減後之數值，即上列九圖式所呈現之結果，不論是相加的合數或是乘數相減後的數，即圖式的廉隅之數；也就是說，廉隅之數即前後兩個天地之數的合數，或為前後兩個天地之數的乘數之相減所得之數。

連續兩個天地之數的相加，或是連續兩個天地之數的乘數相減，為廉隅之得數，在數值變化的邏輯關係下，也反映出陰陽的相生意義。

（二）陰陽互根圖說

丁易東以天地之數建構出陰陽互根的圖式，並表現出老陽、老陰、少陽、少陰的奇數與策數之數值概念，包括《大衍生老陽奇數圖》、《大衍生少陰奇數圖》、《大衍生少陽奇數圖》、《大衍生老陰奇數策數圖》、《大衍生少陽策數圖》、《大衍生少陰策數圖》，以及《大衍生老陽策數圖》等七個圖式。丁易東並指出

³⁶ 見丁易東：《大衍索隱》，卷1，頁332。

此「七圖分列所以見四象之奇之策所由生，蓋皆由除隔位之奇耦而成也。以上七圖總名陰陽互根之圖」。³⁷由前後相續的天地之數，建立四象之數，並藉以說明陰陽互根的關係。

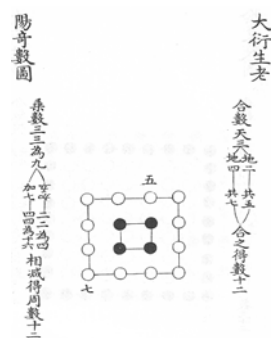
1、《大衍生老陽奇數圖》

以天三為基準，與其前後相續之天地之數建立聯結的關係，即天三與地二、地四共構出一個數值變化的邏輯系統。從合數的關係言，天三加地二為五，天三加地四為七，則(天三+地二)+(天三+地四)=5+7=12；a 為天三，b 為地二，c 為地四，以數學式表示，其式子為：

$$(a+b)+(a+c)=2a+b+c=(3+2)+(3+4)=6+2+4=12$$

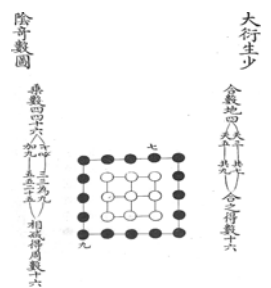
天三數值與前後地數的結合，所得之十二數，恰為大衍五十筮數左右手歸奇於扚之數，亦即老陽之奇數，亦即揲之以四所餘之十二數，以四十八減十二數得三十六數，正為老陽策數，也就是老陽（九）之數。

天三乘數為 3×3=9，與地二乘數為 4（即 2×2）及地四乘數為 16（即 4×4），也建立另一種數值關係，即建立在地二乘數與地四乘數所重合出的正方之廉隅關係的基礎上；地二乘數為 4，加上其右上的廉隅之數為 5，等同於天三之乘數，亦即：(2×2)+5=3×3=9。同時，天三之乘數為 9，加上左下的廉隅之數為 7，等同於地四之乘數，亦即：(3×3)+7=4×4=16。地二、天三、地四三個天地之數的乘數與其構築的廉隅之數的相合，形成平衡對等的「互根」關係。並且，此相連天地三數的前後二後之乘數的相減，所得之數亦同為老陽之奇數，即：(4×4)-(2×2)=16-4=12。12 為老陽之奇數。從這裡也可以看出連續之天地三數的合數關係與乘數關係下的數值同為十二，此二種結構的數值彼此也為對等的「互根」關係。



2、《大衍生少陰奇數圖》

以地四為基準，與天三、天五共構出一個數值變化的邏輯系統。在合數的關係上，地四加天三為七，地四加天五為九，則(地四+天三)+(地四+天五)=7+9=16；地四與前後天數的結合，所得之十六數，為大衍五十歸奇於扚之筮數，即少陰之奇數，亦即揲之以四所餘之十六數，以四十八減十六數得三十二數，正為少陰策數，也就是少陰（八）之數。



³⁷ 圖式與引文，見丁易東：《大衍索隱》，卷 1，頁 333-334。

老陰之奇數，亦即揲之以四所餘之二十四數，以四十八減二十四數得二十四數，正為老陰策數，也就是老陰（六）之數。此二十四數既為老陰之奇數，同時為老陰之策數，策數二十四，即老陰六數。

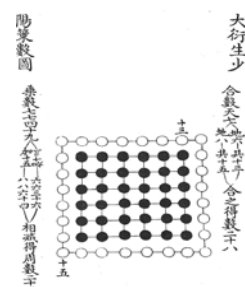
地六乘數為 $6 \times 6 = 36$ ，與天五乘數為 25（即 5×5 ）及天七乘數為 49（即 7×7 ），也建立另一種數值關係，即建立在天五乘數與天七乘數所重合出的正方形之廉隅關係的基礎上；天五乘數 25 加上其右上的廉隅之數為 11，等同於地六之乘數，亦即： $(5 \times 5) + 11 = 6 \times 6 = 36$ 。地六乘數 36 加上左下的廉隅之數為 13，等同於天七之乘數，亦即： $(6 \times 6) + 13 = 7 \times 7 = 49$ 。天五、地六、天七三個天地之數的乘數與其構築的廉隅之數的相合，形成平衡對等的「互根」關係。並且，此相連天地三數的前後二天數之乘數的相減，所得之數同為老陰之奇數，也是老陰之策數，即： $(7 \times 7) - (5 \times 5) = 49 - 25 = 24$ 。這裡同樣可以看出連續之天地三數的合數關係與乘數關係下的數值同為二十四，此二種結構的數值彼此也為對等的「互根」關係。

5、《大衍生少陽策數圖》

此一圖式結構，以天七為中，聯結地六與地八之數值，得二十八數，適為少陽（七）之策數。

在合數的關係上，天七加地六為十三，天七加地八為十五，則 $(天七 + 地六) + (天七 + 地八) = 13 + 15 = 28$ ；天七與前後地數的結合，所得之二十八數，為筮數推衍少陽（七）之策數。

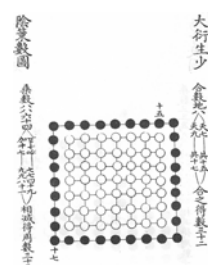
天七乘數為 $7 \times 7 = 49$ ，與地六乘數為 36（即 6×6 ）及地八乘數為 64（即 8×8 ），也建立另一種數值關係，即建立在地六乘數與地八乘數所重合出的正方形之廉隅關係的基礎上；地六乘數 36 加上其右上的廉隅之數為 13，等同於天七之乘數，亦即： $(6 \times 6) + 13 = 7 \times 7 = 49$ 。同時，天七乘數 49 加上左下的廉隅之數為 15，等同於地八之乘數，亦即： $(7 \times 7) + 15 = 8 \times 8 = 64$ 。地六、天七、地八三個天地之數的乘數與其構築的廉隅之數的相合，形成平衡對等的「互根」關係。並且，此相連天地三數的前後二地數之乘數的相減，所得之數同為少陽之策數，即： $(8 \times 8) - (6 \times 6) = 64 - 36 = 28$ 。連續之天地三數的合數關係與乘數關係下的數值同為二十八，此二種結構的數值彼此也為對等的「互根」關係。



6、《大衍生少陰策數圖》

此一圖式結構，以地八為中，聯結天七與天九之數值，得三十二數，適為少陰（八）之策數。

在合數的關係上，地八加天七為十五，地八加天九為十七，則 $(地八 + 天七) + (地八 + 天九) = 15 + 17 = 32$ ；地八與前後天數的結合，所得之三十二數，為筮數推衍少陰（八）之策數。

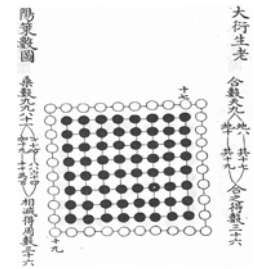


地八乘數為 $8 \times 8 = 64$ ，與天七乘數為 49 (即 7×7) 及天九乘數為 81 (即 9×9)，也建立另一種數值關係，即建立在天七乘數與天九乘數所重合出的正方之廉隅關係的基礎上；天七乘數 49 加上其右上的廉隅之數為 15，等同於地八之乘數，亦即： $(7 \times 7) + 15 = 8 \times 8 = 64$ 。地八乘數 64 加上左下的廉隅之數為 17，等同於天九之乘數，亦即： $(8 \times 8) + 17 = 9 \times 9 = 81$ 。天七、地八、天九三個天地之數的乘數與其構築的廉隅之數的相合，形成平衡對等的「互根」關係。並且，此相連天地三數的前後二天數之乘數的相減，所得之數同為少陰之策數，即： $(9 \times 9) - (7 \times 7) = 81 - 49 = 32$ 。連續之天地三數的合數關係與乘數關係下的數值同為三十二，此二種結構的數值彼此也為對等的「互根」關係。

7、《大衍生老陽策數圖》

此圖式以天九為中，聯結地八與地十之數值，得三十六數，適為老陽（九）之策數。

在合數的關係上，天九加地八為十七，天九加地十為十九，則 $(\text{天九} + \text{地八}) + (\text{天九} + \text{地十}) = 17 + 19 = 36$ ；天九與前後地數的結合，所得之三十六數，為筮數推行老陽（九）之策數。



天九乘數為 $9 \times 9 = 81$ ，與地八乘數為 64 (即 8×8) 及地十乘數為 100 (即 10×10)，也建立另一種數值關係，即建立在地八乘數與地十乘數所重合出的正方之廉隅關係的基礎上；地八乘數 64 加上其右上的廉隅之數為 17，等同於天九之乘數，亦即： $(8 \times 8) + 17 = 9 \times 9 = 81$ 。天九乘數 81 加上左下的廉隅之數為 19，等同於地十之乘數，亦即： $(9 \times 9) + 19 = 10 \times 10 = 100$ 。地八、天九、地十三個天地之數的乘數與其構築的廉隅之數的相合，形成平衡對等的「互根」關係。並且，此相連天地三數的前後二地數之乘數的相減，所得之數同為老陽之策數，即： $(10 \times 10) - (8 \times 8) = 100 - 64 = 36$ 。連續之天地三數的合數關係與乘數關係下的數值同為三十六，此二種結構的數值彼此也為對等的「互根」關係。

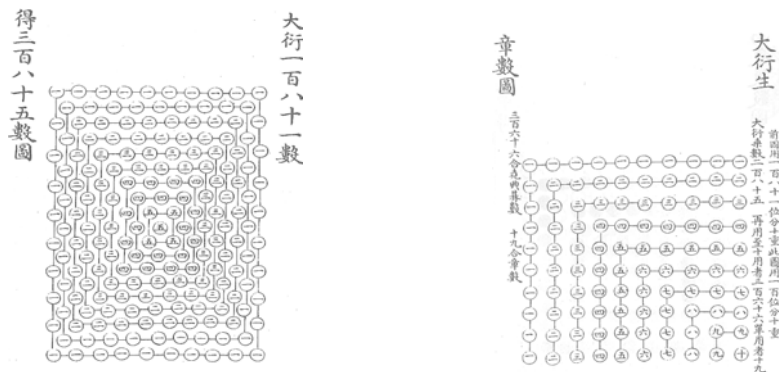
天地之十數以連續之三數共構出奇數與策數的關係，形成七個有序的圖式，其中第四圖《大衍生老陰奇數策數圖》為居中之圖，亦為唯一含有奇數與策數雙重數值的圖式結構。其它六個圖式也都透過連續三數以生成奇數與策數的數理邏輯關係，從數值推行的機械化結構，表現出陰陽的互根關係。

五、大衍變化的具體時空圖式

天地之數與大衍之數的變化，本身即是一種宇宙時空圖式的呈現，並且成為丁易東的宇宙時空觀。丁易東透過圖式之建構，確立數值變化與時空的具體關係。以下特別列舉幾個圖式進行說明。

(一) 得三百八十五數與生章數的重要時間圖式

《大衍一百八十一數得三百八十五數圖》及《大衍生章數圖》二個圖式，與天地十數的乘數值有密切的關聯性，其圖式與說明如下：



二圖以乘數三百八十五併而積之。前圖以奇望奇、以耦望耦，得一百八十一位。後圖奇耦相併，止得一百位，故其位數不同如此，然皆不越於三百八十五數而已。三百八十五者，虛其中之一數，則為爻數，為閏歲之日故也。後圖則三百六十六為重用之位，而十九者為單用之位，又足以應暮之日與章之歲，則大衍象閏之理已寓於此矣。

三百八十四為閏歲日數者，指十三月所得之日而言；三百六十六為暮歲日數者，指二十四氣所跨之日而言。前圖三百八十四便得爻數，不待虛一者，蓋止用乘數，而一無乘故也。³⁸

丁氏強調此二圖式「以乘數三百八十五併而積之」，本質上仍隱含著 385 數的概念，385 數即天地十數之乘數總合，即：

$$1+4+9+16+25+36+49+64+81+100=385。$$

上列圖式「皆不越於三百八十五數」，此 385 數虛其 1 數則為 384，即六十四卦之三百八十四爻之爻數，也是閏年之日數，即十三個月所得之日。

《大衍一百八十一數得三百八十五數圖》採取一至五之生數，進行二重之布列，形成「以奇望奇、以耦望耦」的情形，所得為 181 位，由內而外張之合數為：

$$1+4+8+12+16+20+24+28+32+36=181$$

此 181 數同於其《大衍乘數開方總圖》、《大衍乘數四方各得合數之圖》的數值，³⁹也就是天地十數的乘數之重合圖式，此 1、4、8、12、16、20、24、28、

³⁸ 圖式與引文，見丁易東：《大衍索隱》，卷 1，頁 335-336。《大衍生章數圖》之圖側，丁氏附加說明文字，所云「大衍乘數二百八十五」，當為字誤或刻誤，當為「大衍乘數三百八十五」。

32、36 等十個數，就是天地十數的乘數之重合，取每一個數值結構的最後一層者，虛其 1 數，餘每一個數皆以四的倍數遞增，反映出四時變化的意涵。

此一圖式所得 385 數，除了可以透過上述十數之乘數總合得到外，亦可藉由生數乘積得之，即取得由外而內之方圖乘積：

$$\text{最外層之乘積 (一)} : 1 \times 36 = 36$$

$$\text{向內第二層之乘積 (一)} : 1 \times 32 = 32$$

$$\text{向內第三層之乘積 (二)} : 2 \times 28 = 56$$

$$\text{向內第四層之乘積 (二)} : 2 \times 24 = 48$$

$$\text{向內第五層之乘積 (三)} : 3 \times 20 = 60$$

$$\text{向內第六層之乘積 (三)} : 3 \times 16 = 48$$

$$\text{向內第七層之乘積 (四)} : 4 \times 12 = 48$$

$$\text{向內第八層之乘積 (四)} : 8 \times 8 = 32$$

$$\text{向內第九層之乘積 (五)} : 5 \times 4 = 20$$

$$\text{最內層之乘積 (五)} : 5 \times 1 = 5$$

$$\text{總合之數即} : 36 + 32 + 56 + 48 + 60 + 48 + 32 + 20 + 5 = 385$$

在《大衍章數圖》方面，天地十數各立一廉隅數列，則依前述乘數之法，其總合之數為：

$$100 + 81 + 64 + 49 + 36 + 25 + 16 + 9 + 4 + 1 = 385$$

此 385 數即同於天地十數乘積所布列之數，以圖式右下角作為基準所進行的重合之實數。此一圖式所形成的廉隅數列，由外而內之數為 19、17、15、13、11、9、7、5、3、1，進行有序的數列組合，天地十數由☉至☿以數值呈現，其另類的乘積組合，亦可得總合之數為 385 之數值，即：

$$19 + 34 + 45 + 52 + 55 + 54 + 49 + 40 + 27 + 10 = 385$$

³⁹ 參見丁易東：《大衍索隱》，卷 1，頁 329-330。

385 虛其一為 384，即六十四卦爻數，也是閏年之日數。385 減去最後之廉隅數 19，則為：385-19=366。丁氏指出 366 即合《堯典》所說一年之日數，也是「二十四氣所跨之日」。至於 19 數，即其所言合章歲之數，也就是傳統歷法以十九歲為一章之說。⁴⁰

（二）《大衍四十九用數合分至黃赤道圖》的時空意涵

丁易東透過大衍之數，聯結天體太陽之運行，以太陽黃道線對應赤道所在之位，以分判出夏至與冬至的二至之時，作為四時變化之象徵，建構出《大衍四十九用數合分至黃赤道圖》，其圖式與說明如下：⁴¹

有理而後有象，理如此則象如此，象未形而理已具。……蓋四時之所由成者，皆以日道之相去遠近為之也。冬至之日，所行黃道在赤道南二十四度；夏至之日，所行黃道在赤道北二十四度。惟二分黃道與赤道交，故日夜分。夫二十四度環於赤道之兩旁，則赤道云者，掛一之象也，南北各得二十四度者，分而為二之象也，二分二至於焉得之。揲而為四之象也，故以掛一分二之間已具二至二分之候，則四時之象不已著乎！惟其藏是用也，故揲以象之而顯諸仁耳。

「理」作為自然之道，作為一種規律，甚至可以視為一種認識概念，唯有「理」存在，然後才有「象」可形，「象」依「理」而形成，故「象」尚未成形，「理」已存在。從現象或認識的觀點云，丁氏賦予「有理而後有象」的「理」與「象」關係的先後之理解，這種理解為延續程朱之思想而來，明確的說，為源自程頤之主張。張閔中問「《易》之義本起於數」，程子回答指出「《易》之義本起於數，謂義起於數則非也。有理而後有象，有象而後有數，《易》因象以明理，由象以知數，得其義則象數在其中矣。必欲窮象之隱微，盡數之毫忽，乃尋流逐末，術家之所尚，非儒者之所務也，管輅、郭璞之學是也」。又進一步指出，「理無形也，故因象以明理。理見乎辭矣，則可由辭以觀象，故曰得其義則象數在其中矣」。⁴²程子明



⁴⁰ 見《周髀算經》，卷下云：「十九歲為一章。」地球繞行太陽一周，即天文上太陽在黃道線上一周之時間，一般稱之為一回歸年。1 回歸年 = 365.2421990741 日 = 365 天 5 小時 48 分 46 秒。19 個回歸年的時間長度和 235 個朔望月幾乎完全相同：19 回歸年 = 6939.602 日，235 朔望月 = 6939.688 日，若以每十九年加入七個閏月，就可以調和太陽曆和陰曆，故一般慣以 19 年閏 7 月。

⁴¹ 見丁易東：《大衍索隱》，卷 2，頁 344。

白的認為先有「理」而後有「象」，有「象」然後有「數」，「理」先於「象」，而「象」先於「數」，「數」因「象」而生，而「象」又因「理」而形，「理」本無形，因「象」有形以明「理」。聖人作《易》，以卦爻辭見其理義，《易》之義《易》之理，見乎卦爻辭之中，《易》辭以明其理，而其辭理又由觀象用數以見之，儒者論《易》，專在《易》之大義，體察聖人之理，而非窮於若管、郭之學的象數末流。丁氏於此理解時空意涵的象數概念，採用程子之說，並具體認為象之所用，以明日夜之分與四時分判及運行之理，此日夜迭替，四時變化循環的自然之理，藉由數值變化所展現的四時之象的運用以展現出來。

以赤道處位為大衍「掛一」之象，南北各得二十四度者，為「分而為二」之象；事實上，太陽運行的黃道線，處位為南北緯 23 度 26 分，當太陽處於北緯 23 度 26 分時，正是北半球晝長最長之時，也正是夏至之時，當太陽處於南緯 23 度 26 分時，為北半球晝長最短之時，也就是冬至之時。二至已立，則四時之變化確然律定。這樣的圖式，反映出時空變化的具體存在意義。

六、大衍變化與《河圖》、《洛書》之聯結

丁易東慣於用數，以衍數合《河圖》與《洛書》，建構出二十九個圖式，並進行有關的釋說。丁易東同時延續朱熹「河十洛九」的主張，認為「曰《河圖》者，天一至地十者是也。《洛書》者，戴九履一、左三右七、二四為肩、六八為足者是也。先儒或誤以《河圖》為《洛書》，《洛書》為《河圖》，至朱子而後正之，然其所謂劉牧誤置，則未詳也」。⁴³丁易東以朱熹之說為正，而原劉牧之說為誤置，但朱熹之正所據為何，並未詳作說明。不論是《河圖》或《洛書》，所用皆天地之數，與大衍用數進行密切之聯結。

（一）《河》衍五十與《洛》衍四十九的基本形態

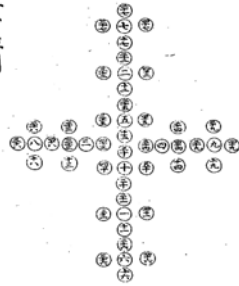
丁易東強調《河圖》五十五數，《洛書》四十五數，「以五衍之之圖，《河圖》止得五十，《洛書》止得四十九」。⁴⁴也就是說，《河圖》衍得五十，而《洛書》衍得四十九，各有所別。他製成二圖式與說明如下：

⁴² 見程顥、程頤：《二程集·二程遺書》（北京：中華書局，2006年9月北京1版4刷），卷21上，頁271。

⁴³ 見丁易東：《周易象義》，卷14，頁739。

⁴⁴ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁337。

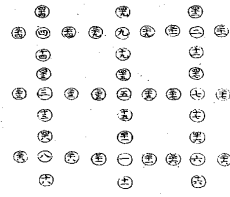
衍成五十位圖



河圖五十五數

河圖十位生成一數通之十位與五十五之數不
同其十位生成之數以行之心得在十位

衍四十九用圖



洛書九位生成一數通之十位與四十五之數不
同其十位生成之數以行之心得在十位

洛書四十五數

九與十一之間十九與二十一之間三十二九
與三十一之間三十三與三十九與四十一之間四十九

五有十九百一橫縱

《河圖》之數五十五，《洛書》之數四十五，何以衍之成五十與四十九也？曰《河圖》之數雖五十五，實則十位，《洛書》之數雖四十五，實則九位。若各以五衍之，則其十位之數至五十而止，九位之數至四十九位而止矣。先儒但以其數五十五與四十五者衍之，每牽強而不合，若以位衍之，則其數自然配合，非一毫人力之所能為矣。蓋先儒所衍者，天數二十五，地數三十之五十五者也。此所衍者，天數五，地數五之十位者也。曰《河圖》之數十位，以五衍之，則得五十信矣。《洛書》九位，以五衍之，亦止得四十有五，謂之四十九，何哉？曰《洛書》虛十而不用，故十無所附，而所謂一十、二十、三十、四十者，特虛包於數中而已。故九與十一之間，即十也；十九與二十一之間，即二十也；二十九與三十一之間，即三十也；三十九與四十一之間，即四十也。四位之十，隱然於其間，則其為數自然四十九矣。⁴⁵

此段話反映出《河圖》與《洛書》的不同數值變化概念，即《河圖》五十五數布列五十位衍數，而《洛書》四十五數布列四十九位數。

《河圖五十五數衍成五十位圖》反映出《河圖》五十五之數，實際上為十位數，也就是天地之數一、二、三、四、五、六、七、八、九、十等十個數，一般稱五十五數，為此十個數的總和，但真正面對《河圖》之數，當以十位數為準；十位數的布列，生數一、二、三、四、五布於內，成數六、七、八、九、十布於外，生成之數各以其五數進行推衍，也就是十個生成數各以其上、下、左、右再進行推衍，則得五十位衍數，其圖式如上右所示。十位數的推行情形，1 數的四方推衍出 11、21、31、41，共為五個數；2 數的四方推衍出 12、22、32、42，亦為五個數；其它 3 至 10 數推衍的方式亦同，合其本數也各推出五個數。天地之數十個數，各領包括本數共五個數，則天地之數合衍五十個數。所以，一般所

⁴⁵ 二圖式與引文，見丁易東：《大衍索隱》，卷 2，頁 338。

謂《河圖》的天地之數五十五數，實則衍成五十位數，即衍成一至五十的五十個數。生成數的十個數，彼此共成一個小系統，十個數也就形成十個不同的小系統，並藉以共構為一個五十位數的大系統，也就是《河圖》的數列系統。在這個數列系統中，最高的數是五十，數列總數即是五十，五與十居其列位之中，餘各數居其所處，此即《河圖》之數。

將《河圖》十個小系統作數值的總合，各得到不同的總合之數：天一衍數的總合： $1+11+21+31+41=105$ ；其它九數亦依前法而得合數，地二衍數的總合為 110，天三為 115，地四為 120，天五為 125，地六為 130，天七為 135，地八為 140，天九為 145，地十為 150。每個總合之數由五位（個）數所聯結，每個總合之數各差 5 數，也就是由天地之數一至十所聯結的總合之數，以 5 數遞增，即由 105、110、115……，一直最終為 150。天五居中，函中之數，即以五數為中庸常數，亦為《洛書》九數之中數。最高的總合之數為地十所衍的 150 數，最低的總合之數為天一所衍的 105 數，以 150 數減 105 數，則得 45 數，此 45 數又合《洛書》的四十五位數。在這樣的數值差異下，使《河圖》與《洛書》，又進行某種具有聯繫關係的可能性。

《洛書四十五數衍四十九用圖》中指出《洛書》所用天地之數，虛十不用，僅用九位數，雖然九位數總加為四十五，但實際上是四十九位數的布列；以九位數各衍五位數，則九五四十五，合四十五位數。虛十不用，則二十、三十、四十、五十之數亦虛，此五個數，在九與十一之間、十九與二十一之間、二十九與三十一之間、三十九與四十一之間，乃至四十九之後的最後位數為五十，皆虛而不用。十數既虛而不同，則數列布局，五居其中，而其布列的最高之數為四十九，故《洛書》四十五數，衍列四十九位數以為用。

《洛書》取其龜象，其數之布列為戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，⁴⁶各得其九位三方的幻方十五之數，即上左圖中，四九二、三五七、八一六、四三八、九五一、二七六、四五六、二五八等組合之數皆為十五。九宮之數擴大為四十九個數的布列，不論是縱數之合或是橫數之合，也都為一百九十五數。縱數三組，其一如 $42+2+47+7+17+46+6+16=195$ ，餘二組得數亦同；橫數三組，其一如 $34+4+24+39+9+29+31+2+21=195$ ，餘二組亦同。

《洛書》以天地之數虛其「十」數，餘九數分列九宮，各宮所得的總合之數，天一衍數的總合為： $1+11+21+31+41=105$ ，地二為 110，天三為 115，地四為 120，天五為 125，地六為 130，天七為 135，地八為 140，天九為 145。總合之數去其百，其最小者為 5，最大者為 45，5 加 45 即 50，合大衍五十之位數，45 之數，合於《洛書》四十五之數。在四十九個數當中，以 49 為最末之數，亦即大衍之數，合其用四十有九之數。

⁴⁶ 見朱熹：《周易本義·圖說》，頁 16。

不論《河圖》或《洛書》之數，皆與大衍之數有直接的聯繫關係，同時，此二圖式亦存在著體用的關係與性質，即「《河圖》又為《洛書》之體，《洛書》又為《河圖》之用，而大衍之數所以合夫《河圖》，而大衍之用所以合諸《洛書》也」。⁴⁷《河圖》為體，《洛書》為用，大衍本數五十合於《河圖》，大衍四十九之用合於《洛書》。

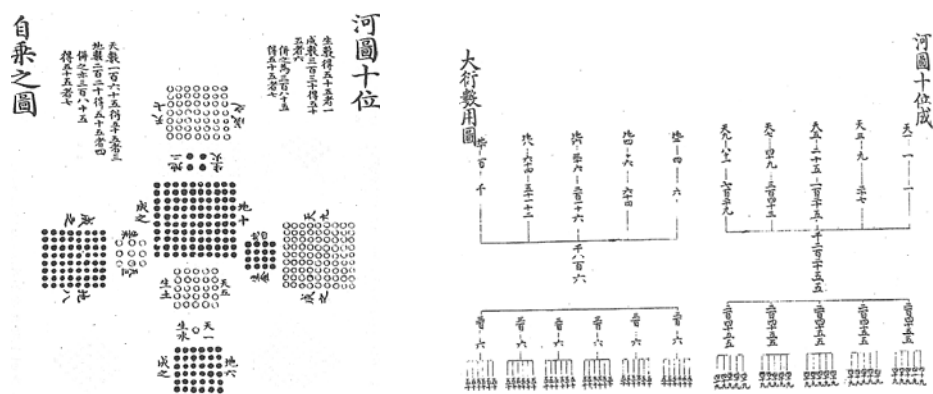
(二)《河圖》與《洛書》自乘除的變化圖式

數值的變化，乘與除有其密切的對應關係，丁易東認為「大凡巧歷布算，乘必有除，一乘者一度除之，再乘者兩度除之，《河圖》、《洛書》之數，各以再自乘而得，故必用再除而後得大衍之數」。⁴⁸強調數值之變化運用，「乘」與「除」必相對等運算，方能建構出合宜的邏輯演化關係，不管是《河圖》或《洛書》，二次乘法而得數，必再以二次除法而得其大衍之數；藉由天地之數的乘與除之數值變化運用，使《河圖》、《洛書》與大衍之數建立彼此聯繫的關係。

1、《河圖》之數自乘除與大衍四十九數之聯結

有關《河圖》之數自乘除與大衍四十九數的聯結關係，丁易東制作圖式並說明如下：⁴⁹

夫《河圖》之數十，而以五、六天地之中為本數，初乘得三百八十五為天數者，一百六十五為地數者，二百二十又以五十五各再乘之，天數得一千二百二十五，地數得一千八百；各分之而以天地五、六中數各兩度除之，則天數皆得四十九，地數皆得五十矣。



⁴⁷ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁339。

⁴⁸ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁347。

⁴⁹ 圖式與說明見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁345-347。

《河圖》十數的乘除運算，可以形成大衍五十與四十九用數。在《河圖十位自乘之圖》中，天地十數各自乘而布列於《河圖》十位之中，也就是十數各以其自數而平方得之：

$$\text{天一生水居於北方：} 1 \times 1 = 1^2 = 1$$

$$\text{地二生火居於南方：} 2 \times 2 = 2^2 = 4$$

$$\text{天三生木居於東方：} 3 \times 3 = 3^2 = 9$$

$$\text{地四生金居於西方：} 4 \times 4 = 4^2 = 16$$

$$\text{天五生土居於中央：} 5 \times 5 = 5^2 = 25$$

$$\text{地六成之（水）居於北方：} 6 \times 6 = 6^2 = 36$$

$$\text{天七成之（火）居於南方：} 7 \times 7 = 7^2 = 49$$

$$\text{地八成之（木）居於東方：} 8 \times 8 = 8^2 = 64$$

$$\text{天九成之（金）居於西方：} 9 \times 9 = 9^2 = 81$$

$$\text{地十成之（土）居於中央：} 10 \times 10 = 10^2 = 100$$

丁易東指出生數一至十之和為五十五，亦為天地之數之和，至於成數之和，則為天地之數自乘之和，亦即天地之數的平方和，並減去生數之和，即：

$$(1+4+9+16+25+36+49+64+81+100) - 55 = 330$$

生數和五十五，自以五十五除之則為一（ $55 \div 55 = 1$ ），成數三百三十以五十五除之則為六（ $330 \div 55 = 6$ ）。丁氏又指出「天數一百六十五得五十五者三，地數二百二十得五十五者四，併之亦三百八十五，得五十五者七」。天數自乘之和為：

$$1+9+25+49+81=165$$

天數自乘之和以五十五除之則為三（ $165 \div 55 = 3$ ）。地數自乘之和為：

$$4+16+36+64+100=220$$

地數自乘之和以五十五除之則為四（ $220 \div 55 = 4$ ）。天地自乘之數的總和為一百六十五加上二百二十得三百八十五（ $165+220=385$ ），以五十五除之則為七（ $385 \div 55 = 7$ ）。

《河圖十位成大衍數用圖》進一步進行自乘除的數列推衍，以確立大衍之數與《河圖》的關係之具體存在。在天數方面，天數五個數三次之自乘，亦即天數的三次方，分別為：

$$\text{天一：} 1 \times 1 \times 1 = 1^3 = 1$$

$$\text{天三：} 3 \times 3 \times 3 = 3^3 = 27$$

$$\text{天五：} 5 \times 5 \times 5 = 5^3 = 125$$

$$\text{天七：} 7 \times 7 \times 7 = 7^3 = 343$$

$$\text{天九：} 9 \times 9 \times 9 = 9^3 = 729$$

天一+天三+天五+天七+天九=1+27+125+343+729=1225，1225再以天數之中數「五」除之，則每個天數為二百四十五（ $1225 \div 5 = 245$ ）；二百四十五再以

五除之，則每個天數各有五個四十九數（ $245 \div 5 = 49$ ）。從這樣的數值變化，可以看出天數與大衍所用四十九數，建立了數值的邏輯關係。

在地數方面，地數五個數三次之自乘，亦即地數的三次方，分別為：

$$\text{地二：} 2 \times 2 \times 2 = 2^3 = 8^{50}$$

$$\text{地四：} 4 \times 4 \times 4 = 4^3 = 64$$

$$\text{地六：} 6 \times 6 \times 6 = 6^3 = 216$$

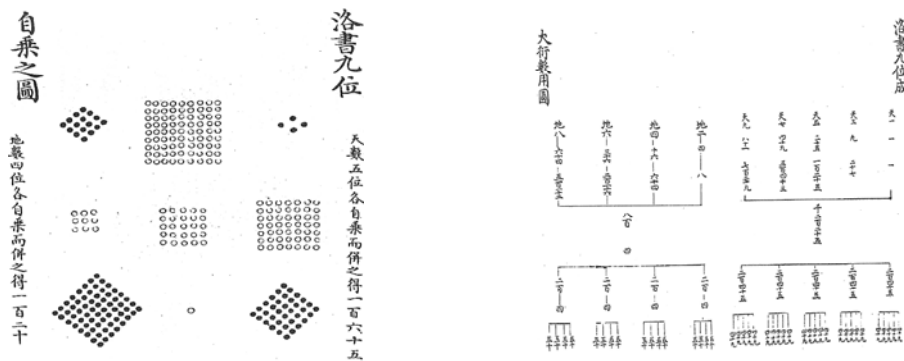
$$\text{地八：} 8 \times 8 \times 8 = 8^3 = 512^{51}$$

$$\text{地十：} 10 \times 10 \times 10 = 10^3 = 1000$$

地二+地四+地六+地八+地十= $8+64+216+512+1000=1800$ ，1800再以地數之數中「六」除之，則每個地數為三百（ $1800 \div 6 = 300$ ），三百再以六除之，則每個地數各有六個五十數（ $300 \div 6 = 50$ ）。在此數值變化上，可看出地數與大衍之數的五十數，建立數值的邏輯關係。

2、《洛書》之數自乘除與大衍五十數之聯結

有關《洛書》之數自乘除與大衍五十數的聯結關係，丁易東制作《洛書九位自乘之圖》與《洛書九位成大衍數用圖》，展現出《洛書》用數方式及其與《河圖》的差異：⁵²



《洛書》之數九，雖五為天中，而六不為地中，故但以天之五位、地之四位為本數；天數初乘再乘之數與《河圖》同，而地數則與《河圖》異，何者？《河圖》地數有五，而《洛書》止四故也。地數初乘得一百二十，再自乘得八百，故以天數五位、地數四位各兩度而除，則天數亦各得四十九，而地數亦各得五十也。⁵³

⁵⁰ 《河圖十位成大衍數用圖》中作「六」為誤，當為「八」。

⁵¹ 《河圖十位成大衍數用圖》中作「五十一十二」為誤，當為「五百一十二」。

⁵² 圖式見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁345-347。

⁵³ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁347。

《洛書九位自乘之圖》中，天地十數中除了「十」之外的九個數各自乘而布列於「戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，五為腹心」的圖式列位上，九個數各以其自數而平方得之：

$$\text{天一處履一之位：} 1 \times 1 = 1^2 = 1$$

$$\text{地二處右肩之位：} 2 \times 2 = 2^2 = 4$$

$$\text{天三處正左之位：} 3 \times 3 = 3^2 = 9$$

$$\text{地四處左肩之位：} 4 \times 4 = 4^2 = 16$$

$$\text{天五處腹心之位：} 5 \times 5 = 5^2 = 25$$

$$\text{地六處右足之位：} 6 \times 6 = 6^2 = 36$$

$$\text{天七處正右之位：} 7 \times 7 = 7^2 = 49$$

$$\text{地八處左足之位：} 8 \times 8 = 8^2 = 64$$

$$\text{天九處戴九之位：} 9 \times 9 = 9^2 = 81$$

《洛書》天地之數的數值，「天數五位各自乘而併之得一百六十五」，即天數五位的平方和數為一百六十五：

$$(1 \times 1) + (3 \times 3) + (5 \times 5) + (7 \times 7) + (9 \times 9) = 1^2 + 3^2 + 5^2 + 7^2 + 9^2 = 1 + 9 + 25 + 49 + 81 = 165$$

至於地數則僅為四位，「地數四位各自乘而併之得一百二十」，即其平方和數為一百二十：

$$(2 \times 2) + (4 \times 4) + (6 \times 6) + (8 \times 8) = 2^2 + 4^2 + 6^2 + 8^2 = 4 + 16 + 36 + 64 = 120$$

《洛書九位成大衍數用圖》進行自乘除的數列推衍，確立大衍之數與《洛書》的關係之具體存在。同於《河圖》一般，在天數方面，天數五個數三次之自乘，亦即天數的三次方，分別為：

$$\text{天一：} 1 \times 1 \times 1 = 1^3 = 1$$

$$\text{天三：} 3 \times 3 \times 3 = 3^3 = 27$$

$$\text{天五：} 5 \times 5 \times 5 = 5^3 = 125$$

$$\text{天七：} 7 \times 7 \times 7 = 7^3 = 343$$

$$\text{天九：} 9 \times 9 \times 9 = 9^3 = 729$$

天數五數之總和為一千二百二十五，即：

$$(1 \times 1 \times 1) + (3 \times 3 \times 3) + (5 \times 5 \times 5) + (7 \times 7 \times 7) + (9 \times 9 \times 9) = 1 + 27 + 125 + 343 + 729 = 1225$$

一千二百二十五再以天數五數之「五」除之，則每個天數為二百四十五（ $1225 \div 5 = 245$ ）；二百四十五再以五除之，則每個天數各有五個四十九數（ $245 \div 5 = 49$ ）。從這樣的數值變化，可以看出《洛書》天數與大衍所用四十九數，建立了數值的邏輯關係。

在《洛書》的地數方面，地數只有四個數，各自三次之自乘分別為：

$$\text{地二：} 2 \times 2 \times 2 = 2^3 = 8$$

$$\text{地四：} 4 \times 4 \times 4 = 4^3 = 64$$

$$\text{地六：} 6 \times 6 \times 6 = 6^3 = 216$$

地八： $8 \times 8 \times 8 = 8^3 = 512$

地數四數之總和為八百，即：

$$(2 \times 2 \times 2) + (4 \times 4 \times 4) + (6 \times 6 \times 6) + (8 \times 8 \times 8) = 8 + 64 + 216 + 512 = 800$$

八百之數再以地數四位數之「四」除之，則每個地數為二百（ $800 \div 4 = 200$ ），二百再以四除之，則每個地數各有四個五十數（ $200 \div 4 = 50$ ）。在此數值變化上，可看出《洛書》地數與大衍之數的五十數，建立數值的邏輯關係。

《洛書》天地之數僅九位，不同於《河圖》有十位數，其相異者在地數方面，《河圖》為五位，《洛書》僅四位，故自乘總和為四位之和，其所除者，不同於《河圖》取其地位之中數「六」除之，而是以其四位之數以除之，最終同於《河圖》得五十之數。

（三）《洛書》乘數的變化之性

《河圖》與《洛書》性質上的差異，丁易東指出「《易》之數以《河圖》為體，以《洛書》為用，體則一定而不易，用則萬變而不窮。惟其一定而不易，故衍之之數，雖不一而不能易其本體；惟其萬變而不窮，故衍之成大衍，而猶有餘用焉」。⁵⁴賦予《河圖》與《洛書》在易學用數上的體用觀，認為《河圖》為體，而《洛書》為用，《河圖》以體為見，體性固定而不可改易，如同大衍以五十數為主體的無可異易之本質。至於《洛書》則為用，以其用而可以萬化無窮，此處特別舉丁氏《洛書九數乘為八十一圖》⁵⁵所展現《洛書》窮其變化之性。

以《洛書》九數乘九為八十一數進行布列，依原本《洛書》九數區分為九個宮局，每一宮局各有九數，數字之次第仍依《洛書》之數列進行排序，一宮居北布列於下，《洛書》九數之「一」居此宮之正下，其上為「七十三」，左「三十七」右「三十五」，「二十八」與「十」為肩，「六十四」與「四十六」為足，中為「三十七」，其縱橫皆為一百一十一。二宮布列於右肩，中位為「三十八」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百一十四。三宮布列於左，中位為「三十九」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百一十七。四宮布列於左肩，中位為「四十」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百二十。五宮布列於中，中位為「四十一」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百二十三。六宮布列於右足之位，中位為「四



⁵⁴ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁353-354。

⁵⁵ 見丁易東：《大衍索隱》，卷2，頁353。該圖式中第五宮局左上之數字原作「三十三」為誤，當為「三十二」，第六宮局左上之數字原作「三十二」為誤，當為「三十三」。

十二」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百二十六。七宮布列於右，中位為「四十三」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百二十九。八宮布列於左足之位，中位為「四十四」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百三十二。九宮布列於上，中位為「四十五」，餘八位如圖示之數，而其縱橫之數皆為一百三十五。各九宮局之九數，每一個數與各宮局的相對位置之數，依《洛書》九數的次第成一的等差遞增，如九宮局的各自之中數，由「三十七」、「三十八」、「三十九」、……至「四十五」的次序列位。在此九中數中，「四十一」正為八十一位數之中，並處於圖式正中之位。其它各數之列位，亦同此中數之規則。

《洛書》之九宮，每一邊各三個位數，其排列所得縱橫和數皆為十五，即： $(1+2+\dots+9)/3=15$ ，這種數字方陣的排列，傳統的數學家稱之為「縱橫圖」，⁵⁶《洛書》所呈現者，即為三階之縱橫圖。縱橫圖之縱橫和數，如四階縱橫圖的和數為： $(1+2+\dots+16)/4=34$ ；五階縱橫圖的和數為： $(1+2+\dots+25)/5=65$ ；六階縱橫圖的和數為： $(1+2+\dots+36)/6=111$ 。其它各階縱橫圖之縱橫和數之推算皆循此法，然數字多而煩瑣，故可以下列公式作為運算之法：

$$C = \frac{n(n^2 + 1)}{2} \quad (C \text{ 為縱橫之和數，} n \text{ 為階數})$$

《洛書》作為三階之縱橫圖，其縱橫和數透過此公式之推法則為：

$$[3 \times (3^2 + 1)] \div 2 = 15$$

至於丁氏《洛書九數乘為八十一圖》所呈現者，亦屬縱橫圖之結構，每一邊有九個位數，屬九階縱橫圖，其縱橫和數為其所謂「縱橫各得三百六十九」，以上述公式求之即： $[9 \times (9^2 + 1)] \div 2 = 369$ ；如圖式最右之縱線和數為：

$$11+56+47+16+61+52+15+60+51=369$$

又如圖式最左之縱線和數為：

$$31+22+67+30+21+66+35+26+71=369$$

又如圖式左下至右上的斜線和數為：

$$71+44+17+68+41+14+65+38+11=369$$

任一縱線、橫線或斜線之和數皆為三百六十九，所和之數為九個數之總和，亦即九階縱橫圖之數值和。

數列結構上，丁氏也看出「對位皆得八十二」的數理邏輯關係，即對角相對應的二位之數，包括「七十一」與「十一」、「四十四」與「三十八」、「十七」與「六十五」、「六十八」與「十四」、「五十一」與「三十一」、「四十二」

⁵⁶ 南宋楊輝（約 1238-約 1298 年）是第一個對縱橫圖有深入探究的數學家，《續古摘奇算法》便有《縱橫圖》一節，並且首先說明洛書的作法，無非是「九子斜排，上下對易，左右相更，四維挺出」。其書中記載三階、四階以至九階等造陣方法，將方陣圖不斷推衍能得出多種不同排列圖樣。此縱橫圖，西方稱作幻方或魔方。杜勒（Dürer, 1471-1528）的版畫「憂鬱」（Melencolia I）即有四階之圖式呈現。

與「四十」、「三十三」與「四十九」、「五十」與「三十二」，其和各為八十二，此「八十一而有餘，猶子雲《太元》之有畸、贏也」，⁵⁷認為《太玄》八十一首外增畸、贏以合一年之時，而此圖對角數合八十二，有如揚雄增用之義。另外，此布列八十一數有其特殊之意義，除了表徵出《太玄》用八十一首的特殊認識外，也為皇極用數之自衍，在律呂與曆法的認識上，八十一「合黃鐘之律律之所自始」，亦「合《太初歷》歷之所自起」，八十一數含有自然與時空規律的概念，反映出特殊而神秘的性質，這也正是《洛書》變化之所在。

七、結論

宇宙的存在，不外乎時空意識的確立。《淮南子》所謂「天之圓也不得規，地之方也不得矩，往古來今謂之宙，四方上下謂之宇」，⁵⁸宇宙具體的外在形象，含有時間與空間的基本因素，一切事物現象與存在，都無法與時間和空間分割。在時間與空間的宇宙範疇下，一切事物才有其存在性與延續性，所以當代著名的物理學家與宇宙學家史蒂芬·霍金（Stephen Hawking, 1942-）認為，「我們在談論宇宙發生的事件，不能不提到空間和時間的概念」，⁵⁹而且這樣的宇宙「時空必須具有像氣球內外的球面沒有邊界的連續性」一般。⁶⁰探討宇宙或宇宙觀的議題，時空的因素也就成為很重要的認識。丁易東透過數理的概念，建立由天地之數與大衍數列及《河圖》、《洛書》所展現出的陰陽變化之圖式結構，或許從《周易》實質內涵的本身關照，確實存在著穿鑿附會的成分，但從易學圖式創造性的開闢面向觀之，其機械化數值排列與圖式結構之背後，所表現出的數值推衍之邏輯性特質，反映出大衍之數作為預判吉凶之下的理性推衍之可能性，以及宇宙時空變化的動態性意義，予以數值化圖像化的凸顯。

事物的存在本身即是一種時空共構的概念，而宇宙正作為包攝一切存在的時空場域，也就是由廣闊無際的空間意識與古往今來、無終無始的時間意涵所並顯，所以霍金特別強調「宇宙是動態、擴張的」，是不斷在變化的，從時間與空間表現其變化的主體，「空間和時間不僅是影響宇宙中發生的一切，而且也被發生的一切所影響」。⁶¹空間與時間作為表述動態變化的宇宙的主要概念，這種認

⁵⁷ 「太玄」避清聖祖康熙之「玄燁」名諱，故改稱「太元」。

⁵⁸ 見《淮南子·齊俗訓》。引自劉文典：《淮南鴻烈集解》，卷 11（北京：中華書局，1997 年 1 月 1 版北京 2 刷），頁 362。

⁵⁹ 見史蒂芬·霍金著，吳忠超譯：《時間新簡史》（臺北：藝文印書館，2006 年 9 月初版），頁 43。

⁶⁰ 參見 David Filkin 著，陳澤涵譯：《霍金陪你漫遊宇宙》（臺北：新新聞文化事業股份有限公司，1998 年 6 月初版），頁 288。

⁶¹ 見史蒂芬·霍金著，吳忠超譯：《時間新簡史》，頁 43-44。

識可以藉由丁易東的圖式理解中去深刻而具體的獲得。大衍五十之體與四十九之用，視為陰陽落實在時空變化的基本數值，其「一」數可以視為變化的原型與根源，可以在包括《大衍用四十九合成五十數圖》等相關性質的衍圖中呈顯；「一」的必然性存在，成為數值運作的必要者，並且包括六、七、八、九等陰陽筮數的推衍產生，都必須「一」之存在才可以形成。五十與四十九及四象形成的數列結構圖式，也反映出八卦、六十四卦的生化成象，吉凶由斯分判，時空存在也進而確立。此外，陰陽的相生與互根圖式，除了展現數值化的陰陽概念作為生成變化的主體，同時證成運動變化的規律性。又，《大衍生章數圖》等諸圖式，具體描繪與彰顯此一動態而擴張的宇宙時空性意識。

霍金指出「在相對論的時空中，任何事件一就是在空間中特定點、在特定時刻發生的任何事，都可以用四個數或座標來指明」。⁶²這種對事物存在的客觀理解觀點，在丁氏的圖式中，也可以概觀的呈現。主體架構立於天地之數的運用、六七八九的確立，乃至數值運用中，普遍存在的對應和合關係，以及衍數變化與《河圖》、《洛書》的聯結，這些有關的圖式，除了反映出宇宙時空的複雜主體外，也表達出一切存在的可能面貌與一切存在的變化性及規律性意義。

宇宙由時空維度所構成，其根本的空間即天地，其最根源的元質即氣，即分判為二的陰陽二氣，陰陽二氣作為宇宙萬物存在的根本，它的本身除了是一種物質化的存在外，也含有對立與循環、以及有機的不斷變化的永恆性與規律性意義，這些內容與意義，可以大衍數作為統攝，其根源渾合為「一」，其主體為「五十」，其流行作用為「四十九」。相關圖式的建立，正反應出陰陽變化的體用之基本面貌，以及結構型態與變化之性。宇宙的時空，都立基於陰陽而落實，陰陽的主體時空定位與變化特質，由其龐富的衍數圖式得以不斷的透顯。

從易學發展的歷史性意義觀之，丁易東以《易》肇端於氣，不否定自然氣化的存在事實，亦即陰陽變化為一切存在的根本，藉由大衍數值的推衍來呈現。然而本體的第一性的存在，並非是「氣」，而是接受朱熹以「理」為本的觀點，理本而氣用，理仍是最高之主宰。此「理」此最高之主宰即大衍數中之五十不用之「一」數，「一」即太極即理，其餘各數之變化與運用，是氣化與器用的概念，但本質上「理」在其中；各數值中皆含有一理，亦即各種陰陽氣化的現象中皆存一理，理體氣用，一數為體，四十九數的變化為用。這種朱熹思想主張的再現，對於理與氣的關係，丁易東並沒有作詳細的申明，也未在理與氣的可能關係下，建立完整的論述體系。

宇宙自然的存在，皆是陰陽氣化的結果，縱使丁易東強調「理」的優位性，但一切的生成變化，確實在陰陽氣化下形成。此陰陽氣化以數值作為表徵，即天地之數的推衍，並藉由大衍五十的占筮之法來進行。因此，衍數的本質仍是天地

⁶² 見史蒂芬·霍金著，吳忠超譯：《時間新簡史》，頁 30。

之數，以天地之數構築出各種有機的大衍變化體系，並聯結出數值變化的宇宙圖式；以數值的有序推衍，說明宇宙自然的規律變化本質。其多元的數值圖式之呈現，也正反映出陰陽變化的神妙之性。但是，衍數的多元建構，在機械化而缺少傳統知識的支持下之數字符號的圖式，仍然無法擺脫刻意的數值操作與附會的成分，這種侷限，如何有更多的思想性詮釋以衝破可能的限囿，這是丁氏所欠缺的，也是可以期待後人再創造詮釋的。

丁易東具有高度數學知識之素養，故在推筮之法得到陰陽筮數的機率之運作上，體察朱熹之法於陰陽筮數或然率的嚴重不對等，故不用朱熹的筮法，採用新修定的推筮方式，使陰陽筮數的或然率更趨合理，但未必合於傳統筮法之運作模式，也未必更趨近於《易》之變化精神。然而，至少展現出屬於楊忠輔至丁易東時期所建構的另一預判吉凶休咎的超驗之占筮系統，給予後人一種相對合理的參照。

丁易東藉由《河圖》與《洛書》之本數的自乘與取數除之，分別以其天數得四十九數，而地數得五十數，建立《河圖》、《洛書》與大衍之數必然關係。大衍之數的推筮之法，反映出太極為體的運化之道，以及天、地、人三才兼備的自然之道，乃至「揲之以四」、「歸奇於扚」、「再扚」所象徵日月運行變化與四時的迭替反復的流轉規律，以數字的推衍運用，進行時空變化與實況現象的分析，一種以客觀的數學語言來建立範圍宇宙現象的具體存在意義。丁易東從《河圖》與《洛書》的乘除之數值邏輯運用變化上，確立《河圖》與《洛書》同時也存在大衍之數，也就是同時存在大衍數值變化的宇宙圖式之意義。

引用書目

一、專書

- 丁易東：《周易象義》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 21 冊，1986 年 3 月。
- 丁易東：《大衍索隱》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 806 冊，1986 年 3 月。
- 王宏：《周易筮述》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 41 冊，1986 年 3 月。
- 朱熹：《周易本義》，臺北：大安出版社，2008 年 2 月 1 版 4 刷。
- 朱彝尊：《經義考》，北京：中華書局，1998 年 11 月北京 1 版 1 刷。
- 李申、郭彧：《周易圖說總匯》，上海：華東師範大學出版社，2004 年 4 月 1 版 1 刷。
- 李尚信、施維整理：《周易圖釋精典》，成都：巴蜀書社，2004 年 6 月 1 版 1 刷。
- 林栗：《周易經傳集解》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 12 冊，1986 年 3 月初版。
- 尚秉和：《周易古筮攷》，北京：中國大百科全書出版社，2005 年 1 版 1 刷。
- 施維：《周易八卦圖解》，成都：巴蜀書社，2005 年 10 月 1 版 2 刷。
- 徐芹庭：《易圖源流》，北京：中國書店，2008 年 1 月 1 版 1 刷。
- 郭彧：《易圖講座》，北京：華夏出版社，2007 年 1 月北京 1 版 1 刷。
- 郭彧：《周易八卦圖解》，成都：巴蜀書社，2003 年 3 月 1 版 1 刷。
- 常秉義：《易經圖典舉要》，北京：光明日報出版社，2004 年 4 月 1 版 1 刷。
- 張浚：《紫巖易傳》，臺北：廣文書局《易學叢書續編》影印自成德校訂鍾謙鈞重刊本，1974 年 9 月初版。
- 張丙哲：《占易秘解》，北京：團結出版社，2009 年 1 版 1 刷。
- 張其成：《易圖探秘》，北京：中國書店，2001 年 1 月 1 版 2 刷。
- 章秋農：《周易占筮學》，杭州：浙江古籍出版社，1999 年 3 月 1 版 2 刷。
- 程迥：《周易古占法》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 12 冊，1986 年 3 月。
- 程川：《朱子五經語類》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 193 冊，1986 年 3 月。
- 趙汝楳：《筮宗》，臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣四庫全書本第 19 冊，1986 年 3 月。

盧泰：《周易參伍筮法》，長春：吉林文史出版社，2004年7月1版1刷。

二、學位論文暨期刊論文

江弘毅：《宋易大衍學研究》，臺北：國立臺灣大學中文研究所博士論文，1991年6月。

向傳三：〈周易筮法概率研究〉，《周易研究》1997年第14期，頁68-83。

李尚信：〈論清華簡《筮法》的筮數系統及其相關問題〉，《周易研究》2013年第6期，頁5-10。

周益民：〈丁易東《易》學思想研究〉，《傳奇·傳記文學選刊（理論研究）》，2010年10月，頁9-13。

林忠軍：〈丁易東象數易學〉，《周易研究》1998年第4期，頁40-52。

武礪興：〈《周易》大衍筮法考證〉，《甘肅高師學報》2002年第1期，頁45-52。

孫廣才：〈周易筮法中的數學模型〉，《渭南師範學院學報》2002年第5期，頁55-56。

梁韋弦：〈王家臺秦簡「易占」與殷易《歸藏》〉，《周易研究》2002年第3期，頁38-43。

陳作飛、范毓周：〈大衍筮法與數字卦筮法關係研究〉，《求索》2010年第4期，頁227-229。

陳恩林、郭守信：〈關於《周易》「大衍之數」的問題〉，《中國哲學史》1998年第3期，頁42-47。

陳睿宏：〈元代張理大衍筮法析論〉，《彰化師大國文學誌》第27期，2013年12月，頁1-44。

陳守煜：〈易圖的系統辨證思維剖析〉，《系統辨證學學報》第5卷第4期，1997年10月，頁42-49。

游經順：《丁易東易學研究》，臺北：國立政治大學中國文學系在職碩士班碩士論文，2014年1月。

程浩：〈清華簡《筮法》與周代占筮系統〉，《周易研究》2013年第6期，頁11-16。

楊靜剛：〈論先秦時代可能有一篇專門講占筮的解《易》之作〉，《東華漢學》第18期，2013年12月，頁25-86。

Ding Yidong's Theory on Yi Through the Dayan Diagrams

Chen, Rui-hong*

Abstract

One of the important characteristics of Yixue in the Song Dynasty (宋代) is the interpretation of Yi with numbers. The combination of numbers and Yi-diagrams (易圖) is an innovation of the Northern Song Dynasty (北宋).

Ding Yidong's (丁易東) *Yi Xiang Yi* discusses the change in number values, which reflects his thoughts on change. Based on traditional concept of the Dayan numbers (the numbers of the Great Expansion) (大衍之數), Ding proposes an innovative and complex Dayan theory and diagrams in Dayan Suoyin (大衍索隱), putting number values into application. Ding establishes the relationship between the Dayan numbers (大衍之數) and the numbers of heaven and earth, and makes a close connection between the Dayan numbers (大衍之數) and the theory of He-Luo (河洛). Focusing on the connection Ding makes between the Dayan numbers (大衍之數) and the theory of Tu-shu (圖書), this study aims to provide a detailed analysis and interpretation of Ding's diagrams, explore the essence of his Dayan theory and the significance of the development of Tu-shu (圖書).

* Associate Professor, Department of Chinese, National Chengchi University.

Keywords: Ding Yidong, Dayan Suoyin,
the Dayan numbers (the numbers of the Great Expansion),
Hetu, Luoshu

元代前期記遊書寫析論 ——以王惲散文作品為考察重心*

謝玉玲**

提 要

元代是中國歷史上較為獨特的朝代，一則是由蒙古人掌握政權，國祚並不長；二則由於貿易與海上交通的發展，除了展現多元文化的交融外，亦提供文學創作更為自由與活潑的滋養。過去論及元代文學，多視之為文學發展的停滯期，雜劇和散曲是為代表，至於散文則少受關注。若有論及，往往視其為仰望宋人文章，並未能開創具體鮮明特色。王惲在金元之際已有文名，世祖詔令多出其手。本身受到中國傳統文化的陶冶與積累，於元初亦多人仕宦行列，對當世文風影響甚鉅。

歷代文士遊歷一地後，記錄聞見感懷之作，所在多有。本文以王惲之記遊文章作為考察重心，試圖由微觀角度分析元代前期遊類散文的特徵，使之對元文篇章結構特色有較清楚的認識，並觀察元人於此文類寄予之關懷面向，進而掌握元代前期散文的藝術風貌。

關鍵詞：遊記、王惲、元代、篇章結構、審美

* 本文初稿宣讀於2013年10月26日國立臺灣師範大學國文系等主辦之「第二屆語文教育暨第八屆辭章章法學學術研討會」；承蒙特約討論人與匿名審查委員惠予修改意見，謹致謝忱。

** 現任國立臺灣海洋大學共同教育中心專任副教授

收稿日期：102年12月25日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

元代是中國歷史上較為獨特的時期，蒙古人入主中原，除了開展出多元文化交融外，對思想和文化發展箝制較少，文風相對自由活躍；一方面則是海上交通的發展，帶來視野的開闊。元代國祚不長，從元世祖滅金（1234）起算，至元順帝妥歡帖木兒至正 28 年（1368）明兵攻下大都，元室北遷為止，共計 134 年¹。研究者論元代文學，大抵以雜劇和散曲為代表，散文研究較少受到關注；若有論及，則往往僅視之為繼承宋代文章傳統，復受到外族統治影響，實為文學發展的停滯期，只能仰望宋人文章，並未能開創具體鮮明特色。然筆者以為，元代介於宋、明二代之間，在文學發展上，亦有其承先啟後的地位，值得用心探討。

若就文學發展情況觀之，元代詩文創作在忽必烈稱帝後趨於活躍，至仁宗延祐元年（1314）復科之後，文風日盛，有元一代詩文大家多在此時出現於文壇²。由於元代用人選士的方式改變，對文士而言產生了重大的危機感³。但北方地區在元好問以金室遺老身份執掌文壇，仍持續發展不輟⁴。元代前期北方作家群多步上仕宦行列，如耶律楚材（1190-1244）、劉秉忠（1216-1274）、郝經（1223-1275）、王惲（1227-1304）等。其中，在忽必烈即位後所任用的年輕文臣行伍裡，王惲以詩文聞名，年輕即任館閣學士，於元代前期地位重要，然所得到的關注卻不多，因此引發筆者的研究興趣。

王惲，字仲謀，號秋澗，衛州汲縣（今河南汲縣）人，早歲從學王磐（1202-1293），後得元好問（1190-1257）提點⁵，中統元年（1260）受左丞姚樞（1201-1278）提拔，錄為詳議官。後尋轉翰林修撰，兼國史編修，世祖詔書辭

¹ 關於元王朝存在的時間，自元世祖忽必烈至元八年滅南宋，改國號為「大元」（1271）算起，到朱元璋攻佔大都（1368），共計 97 年；若自元世祖至元十三年（1276）元軍佔領臨安，宋室投降算起，只有 92 年。

² 參見鄧紹基主編：《元代文學史》（北京：人民文學出版社，1991 年 1 版），頁 392；金室南渡，遷都汴京，當時部分士人如耶律楚材歸附蒙古，亦有留在北方故地者，對蒙古初期文化產生較大的影響。金天興二年（1233）蒙古攻取汴京，元好問（1190-1257）亦於此時寫了〈癸巳歲寄中書耶律公書〉，向朝廷推薦李治等五十四人，此五十四人日後大部分皆為元室所用，可見元代前期北方在文化與文學方面都與金朝有密切關係。參見王運熙、顧易生主編：《中國文學批評通史——宋金元卷》（上海：上海古籍出版社，1996 年），頁 902-903。

³ 王惲在〈故翰林學士紫山胡公祠堂記大德五年〉一文中提到：「金季喪亂，士失所業。先輩諸公，絕無僅有。後生晚學，既無進望，又不知適從，或泥古溺偏，不善變化；或曲學小材，初非適用，故舉世皆曰：『儒者執一而不通，迂闊而寡要』。於是士風大沮。」〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965 年），卷 40，頁 412。

⁴ 參見鄧紹基主編：《元代文學史》，頁 13-14。

⁵ 關於王惲受元好問提點一事，見〈遺山先生口誨〉，〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 45，頁 469-470。

令多出其手；至元五年（1268），建御史臺，首拜監察御史。歷河南、河北、燕南、山東提刑按察使等職，任職期間彈劾官吏，正直敢言。後授翰林學士、嘉議大夫。成宗元貞元年（1295），加授通議大夫、知制誥同修國史，奉旨纂修《世祖實錄》。大德八年卒，追贈漢林學士承旨、資善大夫，追封太原郡公，諡文定。王惲無亡國之痛，在金亡後成長，早登仕版，宦途通達。於金元之際已有文名，論文主張「有用」與「自得」，作品甚多，今存《秋澗先生大全文集》一百卷。同時王惲在書畫金石文物方面，亦涉略極深，為當世重要的鑑賞名家。

在二十一世紀這樣科技發達、交通便利的時代，外出旅行或遠遊，已不再是一件困難的事，特別是「旅行」所具備放鬆與抒壓的功能性，已成為現今社會的集體共識。進行一趟深刻且富有意義的旅程，甚至並被視為是醞釀生命再次啟航的動力來源。經由山水美景的遊賞，足以讓人平復俗事紅塵的紛擾，產生心靈深層的感悟，進而成為創作的動力與泉源。故自《詩經》、《楚辭》以降，文士歌詠山川景物之作，所在多有。陶弘景曾說：「山川之美，古來共談。」⁶而柳宗元在〈零陵三亭記〉中肯定觀景攬勝的作用，他說：

邑之有觀遊，或者以為非政，是大不然。夫氣煩則慮亂，視壅則志滯。君子必有游息之物，高明之具，使之清寧平夷，恒若有餘，然後理達而事成。⁷

柳氏之理念觀點，與今人主張之休閒旅遊概念極為相似，遊觀自然之景，能使身心舒暢，有助於事物的適切處理。

中國地理環境廣袤，高山大川橫互與阻隔，進行一趟遠行或遊歷，對古人而言並不容易。純粹從事一趟「旅行」，亦非投注心力的必要之所，反而需要放置在參與政治、投身仕宦的脈絡下，方顯意義，故許多文士的行旅，多以宦遊為主。綜觀文士往往因參與科考、奉派為官（或奉使遠地）、受謫貶謫、避禍逃難等理由，離開熟悉所居之地。觀察自然山水、體驗人文風情、或是展示未曾聞見的山川奇景，引起內在心靈的憂思慰藉，進而揭示個體生命在困厄環境中錚錚挺拔的記遊作品，歷來數量甚夥。這些「遊」覽山川景物的「記」錄，乃為作者親見真聞之山水景物、名勝古蹟、風土人情、歷史掌故、現實生活等經驗實感，引發所思所想⁸，故「記遊書寫」成為紀行、寫景、抒情、述志的重要的載體。在《文

⁶ 〔梁〕陶弘景：〈答謝中書書〉，載《藝文類聚》（臺北：臺灣商務印書館，影印文淵閣四庫全書 887 冊，1983 年），卷 37。談論「山川之美」的話題，從孔子提出「智者樂水，仁者樂山」（《論語·雍也》）之後，臨觀山水往往與審美意識相關聯，並引發文士的思索。如莊周云：「山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與？」（《莊子·知北遊》）、「大林丘山之善於人也，亦神者不勝。」（《莊子·外物》）參見錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，1989 年），頁 182、226。

⁷ 〔唐〕柳宗元：《柳宗元集》（臺北：華正書局，1990 年），卷 27，頁 737。

⁸ 參見梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》（上海：書林出版社，2004 年），頁 2-3。

選》中，遊歷活動軌跡的書寫，則分見於「行旅」和「遊覽」兩項中，王文進認為「行旅」和「軍戎」連排，實因二者都帶有風塵僕僕的意味⁹，可見見長途移動的艱辛。清人潘耒在《徐霞客遊記·序》中提到，文人多喜言遊，但「遊」有三種必備的條件：「無出塵之胸襟，不能賞會山水；無濟勝之支體，不能搜剔幽秘；無閑曠之歲月，不能稱性逍遙。」因此「近遊不廣，淺遊不奇，便遊不暢，群遊不久。自非置身物外，棄絕百事，而孤行其意，雖遊猶弗遊也。」¹⁰無論如何，這些遊者藉由空間的「移動」，透過文字紀錄所見之景觀與文化產物，而這些遊蹤在其生命軌跡中，都產生了一定程度的影響與意義。

關於記錄一段遊歷經驗所使用的文體，從賦、書、序到記的發展過程中，逐漸奠定以「記」為主體的書寫範式¹¹。回顧記遊散文的發展，魏晉南北朝時期山水審美意識覺醒，山水詩文大量出現；到了唐代柳宗元（773-819）的永州八記，將記遊文章推向第一座高峰；更因對「古文」的重視與發揚¹²，宋代歐陽修（1007-1072）、蘇軾（1037-1101）賡續在後，蔚然有成，下啟元明清記遊散文的勃興。有研究者認為，歷經宋代高峰後，金元到明代前期，「遊記文學的發展曲線自此開始下行，未能形成自己的鮮明特色」¹³。然此時期並不乏個別作家的優秀作品，一方面承續唐宋記遊書寫特色，也另闢蹊徑，有所成果。

職是之故，本研究聚焦於元代前期的記遊書寫，作品體裁方面以散文為主。文中所敘之「元代前期」，起於蒙古滅金（1234），可追溯至忽必烈稱帝以前的蒙古王朝時代，迄於元成宗大德十一年（1307）。王惲的遊歷多與其仕宦經歷有關，因此尤就王惲的記遊散文作品進行深入考察，兼對由金入元之北方知名文士段克己（1196-1254）、麻革（？-1244 以後）、劉祁（1203-1250）等文士之記遊書寫作品進行梳理。筆者以王惲《秋澗先生大全文集》之記遊篇章為研究對象，相關記遊類散文共有十篇，分別為〈洄溪記有銘〉、〈遊玉泉山記〉、〈游霖落山記〉、〈登鶴雀樓記〉、〈遊王官谷記〉、〈西山經行記〉、〈遠風臺記〉、〈遊華不注記〉、〈遊東山記〉、〈遊洄溪序〉¹⁴等，這十篇都是王惲本人親自遊歷，並非僅透過閱讀文獻

⁹ 參見王文進：〈南朝「山水詩」中「遊覽」與「行旅」的區分——以《文選》為主的觀察〉，《東華人文學報》第1期（1997年7月），頁103-114。

¹⁰ 〔明〕徐宏祖撰、〔清〕徐鎮、葉廷甲編：《徐霞客遊記·潘序》（臺北：世界書局，1999年二版），頁4。

¹¹ 參見梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》，頁58。

¹² 柯慶明認為，宋代以後，只有「古文」得到重甦與發揚。但是以「筆」代「文」對於亭臺樓閣與周圍的山水景象的「寫物」，取代了對於當代人情事態的「敘事」。參見氏著：〈中國文學之美的價值性〉，《中國文學的美感》（臺北：麥田出版，2000年），頁51。

¹³ 參見梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》，頁10。

¹⁴ 此十篇記遊書寫在《秋澗先生大全文集》中，分布在卷36至卷41。按編排順序分別為〈洄溪記有銘〉，卷36、頁371；〈遊玉泉山記〉，卷36、頁374；〈游霖落山記〉，卷36、頁375；〈登鶴雀樓記〉，卷36、頁376；〈遊王官谷記〉，卷37、頁380；〈西山經行記〉，卷37、

或想像描繪之作。本研究使用之文本《秋澗先生大全文集》，為明弘治十一年刊本，收入四部叢刊初編集部，前有提督學政車璽為之序¹⁵。本文從微觀角度分析篇章結構特色，探討元代前期記遊散文的書寫策略與成果，進而針對元代前期記遊書寫之承繼與創新，掌握元代散文的價值意涵與藝術風貌。

二、金元之際記遊書寫的創作概況

元代前期北方的詩文發展基本上謹持金代文壇王若虛、元好問等宗宋文（以歐陽修、蘇軾為主）的傳統，推崇歐陽修重道又重文的主張¹⁶。元好問當時被視為是紹續斯文的重要領袖¹⁷，清代顧嗣立在《元詩選》〈王學士惲小傳〉中提到當日詩歌創作的時代環境與背景，「北方之學，變於元初。自遺山以風雅開宗，蘇門以理學探本，一時才俊之士，肆意文章，如初陽始升，春卉方茁，宜其風尚之日趣於盛也。」¹⁸金元之際文士有著強烈的文化責任感，並積極用世。元好問於金亡後，在北地迫切地面臨需要捍衛漢文化傳統與傳統儒學價值，因此提出風雅

頁 381；〈遠風臺記〉，卷 37，頁 386；〈遊華不注記〉，卷 38，頁 389；〈遊東山記〉，卷 40，頁 414-415；〈遊洄溪序〉，卷 41，頁 418。

¹⁵ 關於王惲文集之版本，臺灣地區目前可見三種，第一種為元刊本《秋澗集》一百卷，〔元〕王惲撰，此刊本現存於國家圖書館。此本至明代已罕見於世，且缺葉不少，並非善本。之後新文豐出版公司於 1985 年編《元人文集珍本叢刊》時將此本列入，自此元刊本重新問世，就整理校勘角度而言，彌足珍貴。另一重要版本，即是本文所使用之文本：《秋澗先生大全文集》一百卷，此版本為明弘治十一年刊本。按〈王秋澗先生文集序〉言，當時李瀚巡按河北道時，命「右參政祝公直夫、僉事包公好問，考證疑誤，分檄開封、衛輝馬侯龍、金侯舜臣繕寫翻刻，凡一百卷」，於弘治十一年戊午夏四月工畢，提督學政漢澤車璽為之序。此版本係覆刻元刊本而來，前有王秋澗先生小像，臺北臺灣商務印書館於 1965 年出版，此本為目前學者間最通行易得之版本。其內容依次序為：卷一頌、賦，卷二至卷三十四為詩，卷三十五為書、議，卷三十六至卷四十三為記、序，卷四十四至卷四十六為雜著，卷四十七至卷七十七為行狀、傳、碑、表碣、碣銘、文、辭、箴、銘、贊、牋、啟、青詞、疏、榜、約、上梁文，卷七十一至卷七十三為題跋，卷七十四至卷七十七為樂府，卷七十八至卷七十九為《承華事略》，卷八十至卷八十二為《中堂事記》，卷八十三至卷九十三為《烏臺筆補》，卷九十四至卷一百為《玉堂嘉話》，後有嗣子王公孺撰〈秋澗先生大全文集後序〉，並有附錄，包含制辭、封謚、哀挽詩及〈大元故翰林學士中奉大夫知制誥同修國史贈學士承旨資善大夫追封太原郡公謚文定王公神道碑銘并序〉。第三種則是《四庫全書》本，檢視《四庫全書總目提要》，此本無序跋之類，亦無目錄，只有正文一百卷。見〔清〕紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》（新北市：藝文印書館，1979 年），卷 166。

¹⁶ 見鄧紹基主編：《元代文學史》，頁 382-387。

¹⁷ 王惲在〈西巖趙君文集序〉中提到，「逮壬辰北渡，斯文命脈，不絕如線，賴元、李、杜、曹、麻、劉諸公為之主張，學者知所適從。」這裡他提到當日重要文士包括元好問、李治（1192-1279）、杜仁杰（約 1201-1282）、曹之謙（？約 1234 在世）、麻革、劉秉忠（1216-1274）。〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 43，頁 441-442。

¹⁸ 顧嗣立編：《元詩選·初集》（北京：中華書局，1985 年），頁 444。

正體之復古主張，以振衰就弊自任，為文重視情真不事雕琢。金元之際對漢文化的吸收與發揚，主要表現在對傳統儒學祖述堯舜，倡議王道，重視教化，以經邦治國為要務等事功層面，強調儒家經典與政治教化之間的關係，與南宋以理學盛行，暢談性命義理，重個人內在修養的態度不同。

金代的覆亡，促使文人意識到文當有以致用，同時金末文風過分追求好古好奇，導致徒具形式的流弊。故元代前期北方散文的特點在於重視詩文內容與情實，對追求辭藻、技巧有較多的批評。文士主張經世致用，但不妨害他們在書寫山水風景和園林記序中，抒發個人情志。在金元之際，金代遺民面對鼎革之變，內心的黍離麥秀之思，往往曲折幽微地被寄託在山水之中。其中屬於「河汾諸老」¹⁹的段克己（1196-1254）、麻革（?-1244 以後）於金、元二代皆未出仕，段成己（1199-1279）於金代登進士第，金亡后隱居不仕。受到元好問影響，「河汾諸老」倡正學，詩風力求雅正，標舉情實，以陶、杜為歸；其所主張的「正學」，係指合乎儒學傳統思想的詩文正脈。入元之後，歸隱避世與描寫山水景物成為他們作品的主要內容之一。

段克己（1196-1254），字復之，號遯庵，稷山（今山西稷山）人，金末進士，金亡與弟段成己（1199-1279）隱居在龍門山（今山西河津縣），兄弟二人出身於稷山儒學世家。段克己在元憲宗元年（1251）十月十六日所作的〈通仙觀記〉，描寫了姑射山的美景。

「姑射山」是道教聖地，距離其所隱居的龍門山河津縣三十里，自《莊子·逍遙遊》提到「藐姑射之山，有神人居焉；肌膚若冰雪，淖約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而游乎四海之外；其神凝，使物不疵癘而年穀熟。」即為姑射山蒙上一層神秘帶著浪漫想像的面紗。他是這樣描寫所見之美景：

山之麓，泉水出焉，細石平鋪溪底，水行其上，鏗然有聲。古木寒藤，繆輻垂蔭，名葩異卉，遍滿溪谷。每微風一至，香氣四集，迴波衝瀨，掄揚萎茹，與時推移。其大都如此，亦莫能窮其壯麗。懷靈仙之異跡，揖隱士之清風，人知禮讓，食足貨通，實一方之都會也²⁰。

首先是泉水清可見底的視覺描寫，連帶引出水流鏗然的聽覺，接著又回到視覺，映入眼簾的是參天古木、奇特的花卉；進而透過嗅覺，微風與香氣，給閱讀者一種彷彿進入世外桃源之感。更何況此地本有姑射山有神人居住的傳說，民知禮讓，衣食富足，宛若隱者嚮往桃花源之境。透過對通仙觀建造始末的紀載，目

¹⁹ 「河汾諸老」為河、汾地區由金入元的八位北方遺民詩人群體，分別是麻革、張宇、房白皋、陳賡、陳庚、曹之謙、段克己、段成己，他們在金末登上文壇，入元後又分別生活了二十至四十年之久，為元代早期詩壇的重要作家。元人房祺輯錄八人詩歌共 201 首，編為《河汾諸老詩集》。參見劉明今：《遼金元文學史案》（上海：上海古籍出版社，2004 年），頁 76-81。

²⁰ 此文收入李修生主編：《全元文（二）》（南京：江蘇古籍出版社，1998 年），卷 59，頁 210。

的在於「化奔競為淡泊，易苦惱為希夷」，雖已進入元代，這二句究其心境，並非真正忘懷世事，何嘗不是安慰與傳遞自己難以釋懷的遺民感慨？

麻革，字信之，虞鄉（今山西永濟）人，金正大中，和張澄、杜仁杰隱居內鄉（今河南南陽）山中，人稱貽溪先生。麻革原本家在山西，「因避地家焉」，逃難而離開到內鄉落腳。麻革〈遊龍山記〉²¹一文構思巧妙，結構實有層次，文章一開始即談到個人對南北空間地景與風土差異的印象。

革代以來，自雁門逾代嶺之北，風壤陡異，多山而阻，色往往如死灰，凡草木亦有悴容。嘗竊慨嘆，南北之分，何限此一嶺，地脈遽斷絕不相屬如是耶？

他提出自元代一統天下後，一般人對於雁門關以北地景的認識，多呈荒涼之態，草木顏色亦不見精神，風景與雁門關以南迥異。南北的一嶺之隔，似乎就是兩個全然不同的世界。對於代嶺以北的渾源龍山之景，朋友劉祁²²曾贈詩盛讚家鄉泉石林麓之勝，對麻革而言，劉祁詩中之響應非誇言，但與一般人印象中北邊之景實有落差，「獨恨未嘗一遊焉」，故早有一探究竟之心。因此在赴試武川（內蒙古）時，回程經過渾源，順道拜訪魏璠（金貞祐三年 1215 進士），言談間論及龍山。龍山被當地文士視為絕勝，麻革因此得以和諸文友共登其境，以償宿願。

對於龍山的山水之美，麻革起初是有所質疑的，因為「渾源實居代北，余始而疑之」。一開始乍見山景，「山無麓，乍入谷，未有奇」，麻革倒不覺得有什麼特殊，然而「沿溪曲折行數里，草木漸秀潤」，越走越深入，開始感受景致的不同，從「疑之」轉為「異之」。

山竦出，嶄然露芒角，水聲鏗然鳴兩峰間，心始異之。又盤山行十許里，四山忽合，若拱而提，環而衛者。嘉木奇卉被之，蔥蒨醞郁，風自木杪起，紛披震蕩，山與木若相顧而墜者，使人神駭目眩。……又行十許里，大抵一峰一盤，一溪一曲，山勢益奇峭，樹林亦多杉檜栝柏，而無他凡木也。溪花種種，金間玉錯，芬香入鼻，幽遠可愛，木蘿松鬣，罨人衣襟。

此段文字都在書寫眼見風物，無論是高山嘉木，或是香花奇卉，這些足以讓人怦目驚心，或是秀麗可愛之景，都已推翻他過往對北地的成見。後來一行人至大雲寺休息，午後走到西嶺，過文殊巖，前面有幾棵長杉挺立，另有階梯懸空而上。

²¹ 此文收入李修生主編：《全元文（二）》卷 60，頁 233-235。

²² 劉祁，字京叔，弱冠舉金進士，廷試失意，閉戶讀書。壬辰，北還鄉里，躬耕自給，築室勝曰「歸潛」。戊戌（1243），詔試儒人，祁就試，魁西京選，充山西東路考試官。年四十八。著有《神川遯世集》二十卷、《歸潛志》三卷、《處言》四十三篇。麻革在〈歸潛堂為劉京叔賦〉一詩中，譽之「著書入理奧，得句窮天機」。見〔清〕顧嗣立編：《元詩選·二集》《元詩選·三集》（北京：中華書局，1987 年），頁 27、4-5。

麻革書寫他站在磴上，由高處往下俯瞰無底之壑，危峰怪石，令人備覺毛骨森豎之感。同時望向西北，村墟井邑，宛如弈局，其對景物的書寫，細緻生動如畫，一幕一幕令人目不暇給。麻革等人最後費盡辛苦，「嶺勢峻絕，無路可躋，步草而往，深弱且滑甚，攀條捫蘿，疲極乃得登。」終於登上龍山絕頂，「四望群木皆翠杉蒼檜，凌雲千尺，與山無窮。此龍山勝概之大全也。」他記下這美好的勝景，亦證實劉祁所言不假。

下山後，麻革進一步寫松濤和月色。

復坐文殊巖下，置酒小酌。日既入，輕煙浮雲，與暝色會。少焉月出，寒陰微明，散布石上，松聲儵然，自萬壑來。客皆悚視寂聽，覺境逾清，思逾遠，已而相與言曰：「世其有樂乎此者與？」

這一段寫景全是以動態方式進行畫面的勾勒，除濃濃的感性之外，尚以視覺、聽覺角度表現。此時宛如現代的電影運鏡，先把「鏡頭」聚焦到在麻革和朋友們已經準備好要小酌的場景上，每一句都用「動詞」以表達時間的流動，景物的變換，如「日既入」、「與暝色會」、「少焉月出」等，即使是文字表達，也彷彿讓讀者參與感受當下的場景。再者，透過「鏡頭」，吾等看到明月升起，並不甚亮，而是「微明」帶著「寒陰」之感，這樣的月光灑在石上，隨即營造出週遭氛圍。在此同時，伴隨松濤蕭蕭，從四面傳來的聲音，更顯出環境的寂靜。這樣視、聽覺俱足之感，讓參與其中的麻革等「遊人」，一則感受環境的空曠清幽，卻又不免在山林聲響中，帶著一絲絲些微的緊張。透過「客皆悚視寂聽」的表情設計，運用近似特效的書寫，最後將鏡頭停留在遊人上，十足襯托出山林入夜的另一種美感。

回想這趟遊歷所見，麻革因而「不能寐」。他反省人往往都有受限於個人視見的毛病，「人之情大抵得於此而遺於彼，用於所見而不用於所未見，此通患也。不知天壤之間，六合之內，復有幾龍山也？」這趟龍山之行，讓他頗有感觸，面對自然美景發為心之所感，也讓他謙虛地認為自己「徒以文思淺狹且遊之亟，無以盡發山水之秘」，因此應該再次和二三好友悠閒自得地登臨勝景，勿須匆忙，面對佳景就應該隨手書寫記錄所感，才能真正深入徜徉於山水美景之中。

金元之際的記遊作品，在沿途景物與路程行止方面，皆有細緻的描寫。劉祁在〈遊林慮西山記〉²³中對於石門懸泉一段，描寫尤其出色。

蓋泉自石門而下，初勢甚微，已而散布半空，特詭異。其始來也，如飄風扇雪，瀾漫一天。少焉，如驟雨落雲，淋漓萬壑。或如飛練千尺，騰擲不收，又如珠簾百幅，聯翩下墜，乍散乍聚，乍緩乍急，乍去乍來，乍鉅乍細，霏微滴瀝，濺面灑飢，浩蕩鏗錡，驚心動魄，可以起壯志，可以醒醉魂，可以洗塵紛，可以平宿憤，亦天下偉觀也。下瀦為潭，澄

²³ 此文收入李修生主編：《全元文（二）》，卷63，頁337。

泓湛碧，冰瑩鏡明，向之水聲，皆其流派。迨出山而洑，不知其所往，此又異也。

此處把石門懸泉摹寫得極富動態，而且用了「特詭異」來形容懸泉之態。一開始是如扇雪瀾漫，不多久就如驟雨淋漓；水勢如奔騰白練，又如晶瑩剔透的珠簾下墜。劉祁書寫懸泉之美，細膩生動，彷彿就在現場與他一同感受澎湃宏偉之景。懸泉之水「乍散乍聚，乍緩乍急，乍去乍來，乍鉅乍細」，無法預期，而其水流弘大之聲，足以激勵心志。這一段文字視覺聽覺兼備，如此壯美之景，在觀賞體驗後，對人的思想與心靈實能產生滌蕩作用，進而促使觀者起壯志、醒醉魂、洗塵紛、平宿憤之感。

此外，劉祁在此篇遊記中，記錄沿途所見之景點，如仙人峰、草庵（道士舍）、公主關、梳洗樓、掛鏡臺、王母祠、仙人塚等，同時不忘詠史懷古，記載傳說與民間祭祀活動，把自然景物與人文景觀結合，內容豐富，巨細靡遺。

起而前，山特變化出奇。林益深密，時時佇立從容。霜已降，樹林有改色者，於青翠中間，見紅葉如春華。又清泉白石，舉步如圖畫。天風卒至，樹聲與泉聲雜，如笙竽、環珮交鳴，又若琴瑟未終，鐘鼓迭起。日光下遠，林陰蘿影，玲瓏斑駁，龍蛇篆隸交。

引文描寫自然山林水泉景色，不僅有姿態，還有青、紅、白等顏色於其中，動靜夾雜，並捕捉聲音與光影的畫面，分別用樂器與環珮互撞形容，也用書法之篆隸比喻陰影之美，可見其筆力。

文章最後，劉祁論遊歷之意義，他說：

嗟乎！世之人皆驅馳智力，以金帛車騎相夸豪，而吾儕獨玩心泉石，放浪於寂寞之境，要之各有樂，未可以為彼是此非。至於後世，又不知其孰得失，況古之聖賢莫不樂山樂水，若夫究地理，考土風，辨古今，識草木，皆不可謂亡益於學。姑從所好，以畢餘生。

劉祁父劉從益，官至金御史大夫、應奉翰林文字，劉祁曾應仕不第，自幼隨父宦遊南京。入元後回到故鄉，潛心著述，著有《潛歸志》，所記皆昔所交遊之人與所曾聞見之事。歷代文士向來相信大自然對性情的陶冶作用，此處論個人縱情山水的心境，寂寞卻自得，此舉亦是追慕聖賢。況且在山水遊歷中，除了主觀的抒情寫景外，還能夠進行客觀知性的探索，對學養的增益實有助益。

從上述之例觀之，金元之際記遊書寫展現多重景致的敘寫，崇尚寫實之態，語言風格清麗，平實自然，實見當時的審美傾向。文中除了多敘自得自適之感，充分展現個人性情，不受任何限制與拘束外，背後亦蘊含身為儒士，期望追慕聖賢，有用於當世之慨。

三、王惲記遊散文之書寫策略考察

翰林學士王惲論文，提出「有用」、「自得」的觀點。「有用」是針對文章的目的與作用，即文章的功能價值意義，本貴實用，主張雅正教化的重要性，寫作詩文當有益於當世；「自得」則是就創作態度和創作風格言，務求展現個人性情抒發，有自己獨到的見解，並能關照敘事技巧、意象運用與藝術特色之展現。王惲極其重視「有用」，他認為「君子之學，貴乎有用。不志於用，雖曰未學可也。」²⁴因此他針對「有用」之學，提出明確的主張：

故為士者，烏可惡其居貧處賤，戚戚然世之不我用也？要當明德志學，思求其致用之方可也。世之所謂學者多矣，有有為之學，有無用之學。窮經洞理，粹我言議，俾明夫大學之道者，此有用之學也。如分章摘句，泥遠古而不通今，攻治異端，昧天理而畔於道，是皆無益之學也。士乎！士乎！於焉而不擇其有用，而致力乎無用，及其志與年邁，悲嘆窮廬，尤其世之不我用，亦足惑矣²⁵。

王惲於此處提出「有用之學」與「無益之學」的分別，他強調致用的重要性，道德學問必須要落實在現實社會中。若不能掌握當代的社會脈動，反而拘泥在典故辭章，一味摹擬蹈襲古人言辭，他認為這是沒有意義的。類似的論述，亦在〈遺安郭先生文集引〉、〈西巖趙君文集序〉中反覆被提及，他說：

文章雖推衍六經，宗述諸子，特言語之工而有理者爾。然必需道義培植其根本，問學貯蓄其穰茹，有淵源精尚其辭體，為之不輟，務至於圓熟，以自得有用為主，浮艷陳爛是去，方能造乎中和醇正之域，而無剽竊撈攘、滅裂荒唐之弊，故為之甚難，名家者亦不多見。〈遺安郭先生文集引〉²⁶

文章天下之公器，與造化者爭衡，為之甚難，故得其正傳者亦不多見。豈非天之降才不易，而人之器識亦有限量邪？惟就其材地所至，學問能就，以自得有用為主，盡名家而傳不朽。若必曰須撐霆裂月、碎破陣敵、穿穴險固者，方可為之，則後生晚學，不復敢下筆矣。〈西巖趙君文集序〉²⁷

他清楚地表達文章是天下之公器，有其重要的作用與不朽的意義，因此對於時人往往致力於創造奇辭怪語，提出批評。

²⁴ 〔元〕王惲：〈南鄺諸君會射序〉，《秋澗先生大全文集》，卷41，頁417。

²⁵ 〔元〕王惲：〈賤生於無用說〉，《秋澗先生大全文集》，卷44，頁460-461。

²⁶ 〔元〕王惲：〈遺安郭先生文集引〉，《秋澗先生大全文集》，卷43，頁442。

²⁷ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷43，頁441-442。

王惲受元世祖重視，不僅詔令多出其手，為人剛正，富有才幹，於當世極有聲譽。清代四庫館臣針對其翰林文字和名臣角度，對其作品進行評價。

惲文章源出元好問，故其波瀾意度皆不失前矩矱。論事諸作，有關時政者，尤暢詳明，瞭如指掌，史稱惲有才幹，殆非虛語。不止詞藻之工也，集凡詩文七十七卷，又《承華事略》二卷，乃裕宗在東宮時所撰進，裕宗深重其書，令諸皇孫傳觀焉。《中堂事紀》三卷載中統元年九月，在燕京隨中書省官赴開平會議，至明年九月後回燕京之事，於時政綴錄極詳，可補史闕。《烏臺筆補》十卷，乃為監察御史時所輯御史臺故事。《玉堂嘉話》八卷則至元戊子所作，乃追記在翰林日所聞見者，凡文章得失、典制沿革，皆彙而錄之，頗為精核。其論遼金不當為載記尤為平允，即當時所取以作遼金史者也，與《承華事略》均有別本單行，已舊本編八集中，今仍竝存焉²⁸。

四庫館臣針對王惲身為朝臣，其所書寫之史料性文章與應用詔令文字，即「有用」之文，給予高度評價。尤強調其良史材幹，認為其「論事諸作，有關時政者，尤為疏暢詳明，瞭如指掌，史稱惲有才幹，殆非虛語。」根據其子王公孺在文集後序中，提到他的父親「勤學好問，敏於製作。下筆便欲追配古人，騰芳百代，務去陳言，辭必已出以自得有用為主。精粹醇正，非他人所可擬。……繼之以不輟，致博學能文之譽，聞於遠近。其後五任風憲，三入翰林，遇事論列，隨時記載，未嘗一日停筆。」²⁹王惲勤於創作，在文貴有用的原則下，無論是詔令文字、碑誌、序記、雜著，或是題跋作品，在如此廣泛多元的記述內容中，吾等可從中見及元初政治社會的變遷、宗教寺院道觀的發展，乃至世情風物的現況、官員文士間的交遊唱和，保存了許多元代前期政治、社會、經濟、人文等相關資料，對後代學人認識瞭解元代前期的社會樣貌，提供許多助益。

其次，元代疆域廣大，國力強盛，葉子奇（1327-1390）在《草木子》卷3對元代時事的追述中，就認為元代是出現過盛世的。他說：

元朝自世祖混一之後，天下治平者六七十年。輕刑薄賦，兵革罕用。生者有養，死者有葬。行旅萬里，宿泊如家。誠所謂盛也矣³⁰。

一般而言，歷代都有所謂歌時頌聖的盛世文章，這些文字往往被視為粉飾太平、歌功頌德，且缺乏實際內容價值之作。但元代前期散文出現一個有趣的現象，即當代文士自覺自發地倡導「盛世」之文。這樣的「盛世」之感，主要源自於國土疆域的空前廣闊，帶給眾人自信與自豪。王惲就曾對元朝蒙古東征日本一事，寫

²⁸ 〔清〕紀昀等編撰：《欽定四庫全書總目·卷一百六十六·集部，別集類十九》（新北市：藝文印書館，1979年），頁3297。

²⁹ 〔元〕王公孺：〈秋澗先生大全文集後序〉，《秋澗先生大全文集》，卷100，頁938。

³⁰ 參見〔明〕葉子奇：《草木子》（北京：中華書局，1959年1版），頁47。

下〈泛海小錄〉³¹一文，文中記載元代東征日本的過程，包括軍隊人員的數量、登陸的港口、戰況經過，以及遺憾遭遇颱風以致未能畢盡全功。他認為此次東征，是「隋唐以來，出師之盛，未之見也」，足見榮耀感；他也提到，此刻是「海宇混一，方息馬論道之時」³²。在這樣的思維下，元初北方文士對於大元盛世的推崇與歌頌，幾可說是出於自發性的認同與表達盛世之音，而不是被朝廷要求而寫的頌聖之文。因此在詩文方面表現的特徵，即是王惲所言，「溫醇典雅，曲盡己意，能道所欲言，平淡而有涵蓄，雍容而不迫切」³³。所謂體現盛世文風，其實並不侷限於對政治和皇帝的頌揚，若文中能體夠現政治清平，感受交通的發達，市井貨品豐富，人民生活安居樂業，都可算是盛世之音的展現。基於王惲在當日身居高位，備受朝廷重視，透過記遊書寫，亦是從不同面向頌揚了元初盛世。

王惲論文在「自得」方面，嘗引王磐（1202-1293）之語，曰：「文章以自得，不蹈前人一言為貴，曰取其意而不取其辭，恐終是踵人足跡。」（《玉堂嘉話》卷一）由此觀之，王惲重視的是自造其語和自出其意，重視個人的創造力。正因為主張「自得」，對於文章之意辭先後，他有這樣的見解：

文之作，其來不一：有意先而辭後者，有辭先而就意者。意先而就辭者易；辭先而就意者者難。意先辭後，辭順而理足；辭先意後，語離而理乖。此必然理也，學者最當知之。〈文辭先後〉³⁴

王惲認為在文章創作上如果能秉持意先辭後，自然不會也不用模擬蹈襲古人用語，以增益自己文采，才能展現自己的風格。

《說文》對於「游」字的解釋是「游，旌旗之流也」，本象旌旗之游，段《注》：「又引申為出游、嬉遊，俗作遊。」³⁵有「旅行」、「漫步」、「閒逛」甚至「享樂」之意。「觀」有「見到」、「觀察」、「注視」、「看」、「探究」等意思，「遊觀」一詞的連用在西漢揚雄（53B.C.-A.D.18）的〈河東賦〉中就已出現³⁶。「遊觀」可用以泛稱一般遊玩觀覽的行動，也可在隨興而至的遊賞漫行中，於有意、無意間有所觀省³⁷。

³¹ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷40，頁416。

³² 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷43，頁880。

³³ 〔元〕王惲：〈遺安郭先生文集引〉，《秋澗先生大全文集》，卷43，頁442。

³⁴ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷44，頁450。

³⁵ 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字註》（新北市：藝文印書館，1986年6版），卷7上，頁314。

³⁶ 參見康達維（David R. Knechtges）：〈中國中古文人的山嶽遊觀——以謝靈運〈山居賦〉為主的討論〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年），頁2-4。

³⁷ 參見劉苑如：〈導論：從外遊、內觀到遊觀〉，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，頁11。

「記遊書寫」可說是透過時空轉換，讓遊人和遊歷區域對象產生物我交感，經由觀覽與書寫進行藝術創造，體現作者對生命主體與性靈哲理的思考。記遊書寫以自然景物為主要內容，在題目上也明白標示所遊之處，是作者主觀遊覽山水的記敘，並有其書寫的秩序。若從作者的寫作視角、筆法與審美經驗、感受進行審視，實可認識並重構作者的情志心緒取向與道德價值關懷。任何一篇遊記如果沒有「人」參與其中，就不成為「遊記」。一篇遊記必然包含了人、事、時、地等元素，才能進而開展出敘事、抒情與議論。綜觀王惲的記遊書寫篇章，檢視其歷次出遊，多半是和同僚或朋友同行，偶爾才獨自遊歷；而且往往是因為先有公務行程，之後順道前往觀景攬勝。

當代作家余光中從創作手法視角談歷代山水遊記時，認為作家在寫景敘事上必須「敏於觀察，巧於組織，而且充溢之以感情，振盪之以想像，文章才會踏實，清晰，而有活力。」³⁸不然，文章就會流於沉悶，「像一篇不關痛癢的報告」。鄭明嫻亦提出「景觀式遊記」和「人文式遊記」，前者著重在景觀的敘寫和鋪陳，用種種妙喻巧譬狀物摹景，尋幽訪勝，以求透過文字將旅遊的現場帶到讀者面前，故此類遊記常以感性筆調吟詠感興；後者則重視知識的人文思考，不注重景觀的刻劃，往往深入歷史文化背景中思索人群活動，觀察社會生活，或藉景發揮，在鑑賞風物同時引出人生哲理或時代批判。

至於讀者對作品的理解，則往往牽涉到作者寫作的本意，以及讀者閱讀詮釋的思考。作者傳意與讀者詮釋之間偶有出現落差，而「詮釋」比較傾向從讀者角度出發去理解作品，「傳釋」則是透過對用詞、語法所構成的特徵，觀察作品中作者透過物象、事象所架構的意象關係，體驗這些思緒或美感活動，進而與作品進行對話。葉維廉認為，「我們的解讀活動，設法重建作者由印認到傳意的策略，好讓讀者得以作較全面的意緒感印。」³⁹

³⁸ 參見余光中：〈杖底煙霞 山水遊記的藝術〉，《從徐霞客到梵谷》（臺北：九歌出版社，2006年重排初版），頁24；參見鄭明嫻：《現代散文類型論》（臺北：大安出版社，1987年），頁225-226。此外，梅新林等在《中國遊記文學史》中，也曾就唐宋遊記散文特色提到，唐代遊記文學創作，是作者以詩心觀照自然，以詩情創造意境，成功地創立一種將散文語體與詩情畫意相結合，是唐代遊記文學的獨特精神魅力所在。如柳宗元的遊記，無論在山情水態的準確把握、逼真描摩，或是行文運筆中的以情馭景、情景交融，還是語言方面的錘鍊精工，皆是繼承前人又超越前人。宋代遊記則以理性觀照山水，在山水自然中追求理趣，抒發感慨，闡發哲理，宋代文人以哲人氣質風度徜徉於山水之間，一方面追求對審美客體本色化的傳神寫照，且在意象營造的同時，展開對中國傳統文深沈思索。參見氏著：《中國遊記文學史》，頁67-68、123。

³⁹ 參見葉維廉：〈中國古典詩中的一種傳釋活動〉，《歷史、傳釋與美學》（臺北：東大圖書公司，1988年），頁87。

王惲的記遊書寫，可從兩方面分析其書寫策略取向。一是對所遊之處耳目聞見、心有所感之遊觀景致進行描寫，二則是從傳釋學⁴⁰角度，觀察意象的運用與心靈內在的感知表現。在其記遊書寫中，隱約有一種寫作模式存在：動機→景觀敘寫→反思議論。文章開始即先交代此行之動機，之後才對景物進行敘寫，最後則為此行產生之性的思考。

究〈遊玉泉山記〉⁴¹之書寫次序觀之，王惲在文章起始處，就表達對玉泉山實嚮往已久之意，所謂「玉泉，附都之名山也。予十年間三走居庸，以事梗，未遑一遊，有顧揖雲煙而已。」直至一場同僚餞別宴後，才有機會與六位友人同遊。

再以〈登鶴雀樓記〉之篇章結構為例，王惲云：

予少從進士泌陽趙府君學。先生河中人，故兒時得聞此州樓觀雄天下，而鶴雀者尤為之甲。及讀唐李虞部⁴²、暢諸⁴³、王之渙等詩⁴⁴，壯其藻思，令人飄飄然有整翮凌雲之想，擬一登而未能也。

他首先說明對鶴雀樓嚮往的原因，一是肇因於兒時聽聞老師對此樓的敘說，二則是讀了唐人王之渙人等之詩作後，強化擬去一遊的想法。後來王惲為官時，有機會到山西，得以一償宿願。

其歲（按至元九年）冬十一月戊寅，奉堂移偕來伴，按事此州，遂獲登故基，徙倚盤礴，情逸雲上。於是俯洪河，面太華，揖首陽。雖傑觀委地，昔人已非，而河山之偉，風烟之勝，不殊於往古矣。

他到了山西遊歷蒲州，終於來到鶴雀樓的故基。此時鶴雀樓早於金元之際毀於兵火，面對故基，昔人已非，但藉由山河美景回想當日盛況，實引發思古之幽情。

柳宗元的「永州八記」，標誌著遊記創作的成熟，對後代遊記創作產生多種層面的影響。王惲在〈洄溪記有銘〉⁴⁵中不諱言，此篇的寫作動機實受到柳宗元與元結的啟發，「昔柳州謫永，易冉而為愚；元結刺道，以浯而銘溪。今予援二

⁴⁰ 葉維廉提出「傳釋學」是要兼及作者的傳意方式與讀者解釋之間，互為表裡又互為歧異的複雜關係。同前註，頁 55。

⁴¹ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 36，頁 374。

⁴² 李益（李君虞）〈同崔邠登鶴雀樓〉：「鶴雀樓西百尺檣，汀洲雲樹共茫茫；漢家蕭鼓共流水，魏國山河半夕陽。事去千年猶恨速，愁來一日即為長；風煙並起思歸望，遠目非春亦自傷。」〔清〕彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1999 年增訂本），第 5 冊，卷 283，頁 3218。

⁴³ 應為暢當，生卒年不詳，為大歷七年進士，與弟諸皆有詩名。暢當有〈登鶴雀樓〉：「迴臨飛鳥上，高出世塵間；天勢圍平野，河流入斷山。」〔清〕彭定求等編：《全唐詩》，第 5 冊，卷 287，頁 3285。

⁴⁴ 據沈括《夢溪筆談》卷十五載：「河中府鶴雀樓三層，前瞻中條，下瞰大河。唐人留詩者甚多，惟李益、王之渙、暢當三篇，能狀其景。」〔宋〕沈括：《夢溪筆談》（上海：上海古籍出版社，1987 年）。

⁴⁵ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 36，頁 371。

公之例，錫汝曰『迴溪』，其誰將不然？」相較於柳宗元、元結，王惲仕宦生涯是順遂的，因此在其記遊作品中，「樂——悲——樂」或是「悲——樂——悲」的情感變化模式⁴⁶，似乎並不存在，反而多以「樂」為主。試看〈迴溪記〉的首三句，「王子性僻野，喜泉石，樂之窮老而不饜」，就自陳自己的性格孤僻，山水泉石是一種喜好。因此買了城西百畝之廣的田地，雖然「土瘠甌窶」，因有「溪流回護，居水之腹，景氣古澹」，令他非常喜愛這個地方。接著文章的重心，就放在對「迴溪」景致的描寫。

予嘗登丘望遠，溪自郭氏林塢徑北流，運肘而東指，盡三里而北驚，沉沉無聲，若白虹西來，束田為腹，視兩際為最深。惟其崖岸峻曲，故淵流紆緩，黛瀟膏渟，倒影空碧。其或匯而為盤渦，澗而為浦激，橫煙漠漠，魚鳥飛沒，此溪曲之大率也。至若林霏未開，披拂縞練，風漪遡行，殆縈而轉；夕月秋霽，瑤琨滿溪，流光空明，蕩而復回；金支翠旂，有來宓妃，鷗汎汎而不下，舟搖搖而若維。是則淵洄泱泱，容態百出，澄萬慮，駐景色，可喜可觀者也。若夫齟淪淵默，溪之靈也；浸潤原野，溪之德也；窟宅蛟鼉，溪之神也；變態曲折，隨物賦形，溪之文也；眾壑來會，喻聚呷納，溪之量也；湯湯洋洋，旦夜不息，是又溪之無盡藏也。豈幽人智士樂而不饜者，良以此歟？予久閑寂，若為時所遺也。

王惲登丘以望遠，照理說登高眺望是沒有方向性的，但是在這裡進行的「望」，則有特定目的與對象。任何一種景觀都有其客觀的美感，當「觀者」帶著主觀情狀時，會產生不同的反應，作出不同的詮釋，進而形成對一己生命情境的感知。作者將感知的焦點鎖定在「溪」上，從視覺的層次，進行圖畫式的書寫。藉由作者的視角，首先「見」到的是溪流的流向與狀態，再來，鏡頭逐漸轉向聚焦在河岸、水色、溪水匯流處、甚至是溪面上的水氣籠罩等。「可見」在時序上必然是白天，在「可見」之實景之後，作者繼續聯想延伸，在「尚未見」或是「不可見」之處，包括如何流經未開的林霏、秋天月光灑漫溪面的「流光空明」，還是傳說中的宓妃出現時，「金支翠旂」，鷗鳥慢飛。在現實空間與想像空間交融中美感經驗因之產生，睹物興情，景物成為情感寄託的一種象徵。

此段景致描寫的寫作手法，實近似歐陽修（1007-1072）〈醉翁亭記〉的藝術表現與風格⁴⁷。在〈醉翁亭記〉的第二段，歐陽修描寫醉翁亭朝暮四時景色的變化，觀景所產生之樂實為無窮。

⁴⁶ 參見梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》，頁113。

⁴⁷ 王惲論文推崇韓愈、歐陽修，由於他不甚欣賞奇險，所以更推許歐陽修。見鄧紹基主編：《元代文學史》，頁401。

若夫日出而林霏開，雲歸而巖穴暝，晦明變化者，山間之朝暮也。野芳發而幽香，佳木秀而繁陰，風霜高潔，水落而石出者，山間之四時也。朝而往，暮而歸，四時之景不同，而樂亦無窮也。

歐陽修對朝暮四時之景變化的描寫，僅有寥寥數筆，重在以清麗之筆觸，描繪出靜態客觀之景。在〈醉翁亭記〉中，歐陽修連用二十一個「也」字作結尾，令文章有「舒緩紆徐的悠悠神韻，突出了詩化意境」⁴⁸。王惲在〈洄溪記〉中也運用類似的手法，通篇使用十一次「也」字，另有「歟」、「矣」等虛詞作結尾，這種藝術效果的運用，不僅強化洄溪「可喜可觀」處，從溪的深度、溪的功能、溪中的水族、溪的流動不止等種種面向，亦賦予洄溪諸多富有人文意涵的引申義。

王惲在濟南任職期間，寫下名篇〈遊華不注記〉，⁴⁹他談到濟南山水「可遊觀者甚富。」其中華不注峰周圍全是水域，為濟南重要風景名勝之一。王惲到任八個月，自陳心裡只想著湖光山色，對工作常常心不在焉。此行他並未真正登上華不注峰，文中記載者，為其登舟水行所見景色。

汎灩東行，約里餘，運肘而北，水漸瀾漫。北際黃臺，東連疊境，悉為稻畦蓮蕩。水村漁舍，間錯煙際，真畫幀也。於是綠萍蕩槳，白鳥前導，北望長吟，華之風煙勝賞，盡在吾目中矣。是日也，天朗氣淑，清風徐來，水平不波，鳴絲歌板，響動林谷。

此段文字在語言表現上，以四字句為主，間有三字句或五字句，形成一種平緩順流的節奏。其次，在遊觀方面，王惲運用淡筆，勾勒一幅水鄉圖畫。畫作中有稻田與蓮花，村莊漁舍錯落其中，作者親身觀察細緻的風物，閱讀者則跟著文字，沉醉在這優美寧靜和諧的圖像中。在觀者或觀者的想像空間中，透過文字得以重新安排空間的位置，⁵⁰而此處景致的安排是由遠景慢慢拉回近景，又慢慢讓視覺推至遠景，形成如畫的景深效果。此外「綠萍」、「白鳥」，構成另一種淡雅的色調，同時透過擬人法讓綠萍蕩槳，白鳥前導，就產生一種動態鮮活的效果。此處如畫傾向靜態，加上了動感，山水盪漾的美景就有了靈動。同時清風徐來是一種觸覺，加上鳴絲歌板，響動林谷的聽覺，讓幽遠寧靜之景，帶有一點活潑趣味。這裡王惲利用景物的書寫，構成了一種清逸之境。

王惲的記遊散文對沿途所見之景書寫甚詳，往往針對某些景點詩文並俱。在〈遊霖落山記〉⁵¹中，他按照路線順序紀錄映入眼簾者，包括開元間之佛龕、捨身崖、華巖壁、獅子巖、眺月臺等，皆都與佛教有關。霖落山上有香泉寺，故文

⁴⁸ 參見梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》，頁 130。

⁴⁹ 至元十九年（1281）春，王惲時任山東諸道提刑按察副使。〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 38，頁 389。

⁵⁰ 參見葉維廉：〈中國古典詩中的一種傳釋活動〉，《歷史、傳釋與美學》，頁 79。

⁵¹ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 36，頁 375。

中亦夾雜說明香泉寺故址的引證文字，相傳魏安王在此築雪宮，此事尚有宋人石刻為證。王惲另寫有〈遊霖落山雜詩二首〉：

東山削出翠芙蓉，西壑（石叉）研煮雪風。人說魏王曾避暑，殿基猶是就離宮。

滴乳巖前挂瀑流，青林飛洒動高秋。玉龍躍入青冥去，堆疊蒼煙萬壑愁⁵²。

觀察對照詩文內容，二者書寫的重心類似。「東山削出翠芙蓉，西壑（石叉）研煮雪風」二句描寫東西山色特徵，東山指「捨身崖」，王惲在〈遊霖落山記〉中敘述站在山腳下抬頭看「捨身崖」為「仰看青壁，斗絕如削」；「滴乳巖前挂瀑流，青林飛洒動高秋」二句，則是針對秋天的香泉，水流似瀑布奔瀉不止，宛若一條玉龍，亦有佛法龍象之謂。第一首的三、四句，則針對香泉寺故址的歷史典故進行書寫。

在〈遊王官谷記〉⁵³一文中，王惲對王官谷的景色描寫，宛若世外桃源。

（山路）其繚而曲，深而容，垂蘿灌木，磐石美蔭，草香而土肥，環峰疊嶂，碧壺瑤甕，濃淡覆露，內曠而外掩，無擁遏怫鬱之氣。蓋谷田中高狀做層階，勢相覆壓耐辱，所謂上下方者是也。東西兩山，曰「壺門」、「夕陽」，青壁矗立，嶄絕如削。中峰曰「天柱」，秀拔特起，如鼇鼻噓空，高齧雲表，不與眾峰聯絡，真奇觀也。峰半有石突然，曰「落鶴臺」。又西有石拱立，曰「雙人」。

這段文字王惲詳細記錄進王官谷後所見之景色及景點，其表現出精細的觀察力。文後提到離開時，「日既昃，徘徊久之，出山。林霏煙翠，漠然四合，回望谷口，無復所見。」此實類似〈桃花源記〉筆法，這是白日所見之景。

當晚王惲要在這裡留宿，接著書寫了月夜。

時月出山豁，萬籟沉寂。涼露洗空，失暑所在。青嶂瑤光，非復塵世。其東溪水聲如遠鼓，齠齠隱動林壑。顧謂兒子孺曰：「此山靈張樂，喜其來而作予氣也。」深夜久聞，毛髮森豎。

他對月夜的描寫，實情景交融。月出夜深，萬籟俱寂，一片靜謐。「涼」露「洗」空，涼與洗兩個動詞，就生動地趕走農曆六月的暑熱。帶青色的月光灑下，這是月宮仙境而非塵世所能有的光亮。「東溪水聲如遠鼓，齠齠隱動林壑」，一陣一陣的流水聲似要憾動林壑，這是什麼聲音？作者帶點詼諧口吻，告訴孩子這是山中

⁵² 顧嗣立編：《元詩選·初集》，頁492。

⁵³ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷37，頁380。

精靈奏樂，作者和其子身在此境，藉由「毛髮森豎」之狀，反襯深夜林間聲響帶來的一些不安。

王惲的記遊散文除了描寫山光水色，對瀑布與滂沱大雨的描寫，是其書寫的另一個特點。他在〈遊王官谷記〉云：

左右斷崖，水作瀑流下瀉，如仙人解佩，天紳未收。西則泉脈出縮，以乾溢為度；東則飛灑噴薄，陰壑恒雨。砰崖激石，下注幽壑，是謂「貽溪」者是也。山藉以潤，人仰以清，物滋以榮也。

在〈遊霖落山記〉中，他則是如此記實摹狀：

其香泉自經洞石罅中流出，穿雲霤石，復從乳巖半腹下瀉，作瀑布流飛，濺叢石間，珠跳玉迸，頃刻百斛。山藉以潤，寺仰以清也。

而在〈西山經行記〉⁵⁴中，對遇到一場秋天突如其來大雨，描寫逼真壯觀，動感十足。

想夫秋潦漚汾，群壑來注，掀騰勃怒，萬馬東馳，遽阨茲口，激而為飛流，銀濤雪浪，百丈湍瀉，亦壯觀也。

關於飛瀑如練的想像與摹寫，是唐大歷以後對瀑布最普遍的喻寫手法⁵⁵。王惲對瀑布與大雨的歌詠，往往都掌握了奔騰水勢的特點，並將其置入高山盛景中，使其成為遊者觀覽之一景。同時也將山與水對映，山依靠水而得潤澤長青，自然萬物需得水的滌蕩滋長，「但覺西山爽氣，清潤雄秀，溢我心目，襟袂以之淋漓，詩脾為之清壯也」⁵⁶此處其強化了澄淨山水風景的「清」美⁵⁷，足見王惲所運用的寫作手法，皆延續中國傳統山水詩文體現山水美感之經驗建構。

王惲的記遊散文中，偶有出現大段落的平面靜態介紹，如〈西山經行記〉寫道：

稍西，踰馬鞍嶺，上弱羊坂，坂長約七八里，極峻折，艱於登陟，馬力不能勝。抵暮，宿西陶謝氏林屋。甲辰，由鄭峪入義成，分循澗槽西行，……乙巳，復自羊坂東降，取姑射山北道，過龍堂澗望仙門，謁王母祠。……

這樣的狀況也出現在〈遊東山記〉中：

⁵⁴ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 37，頁 381。

⁵⁵ 參見蕭馳：〈從實地山水到話語山水——謝靈運山水美感之考掘〉，《中國文哲研究集刊》第 37 期（2010 年），頁 27。

⁵⁶ 〔元〕王惲：〈遊霖落山記〉，《秋澗先生大全文集》，卷 36，頁 375。

⁵⁷ 參見蕭馳：〈從實地山水到話語山水——謝靈運山水美感之考掘〉，頁 28。

拉友人宋祺泊諸屬吏，囊筆載酒，來遊茲山。遂自西南騎而陟阻，抵岳祠下。既祝香，步上中層，至濛鴻亭址。讀刺史邊元勳亭記，文甚奇麗。稍北至中頂，頂勢夷衍，即李魏公中帳，蓋伍之絕巔也。……下山，適靈昌諸君繼至，尋前盟也。相與稽首彌勒尊像，其鐫刻本末，以寺石麟考之，為高齊所造無異。左右磨崖題識甚多，……

首先書寫同行友人誰，再寫沿途所到處，做了什麼事，如考證史料一般，山光水色反而不是重心。這種寫作方式容易使文章顯得繁瑣單調，較無波瀾，對文章氣勢助益不大。

「自得」和「有用」，可視為元代前期文學共同主張，在金元之際的記遊書寫中，已可略窺一二。王惲的十篇記遊書寫，寫作時間多集中在元世祖至元二十年至二十五年左右，當時王惲五十六歲，其任職山東東西道提刑按察副使職滿，稱疾歸鄉，而有一段賦閒家居生活。此時正是元代朝政承平，北方文臣受到重用之際，王惲與文士友朋樂遊山水，讀書著述，生活至為愜意，因此在其記遊書寫中多是和友朋、同僚的同行共遊體驗，仍繫屬士大夫的生活脈絡中。文中所展現雍容含蓄，恬淡自適之感，無疑是從另一種角度印證元初的太平盛世。連類堆砌的山川形勝、花木鳥獸、歷史故實，通過徵實的書寫，在自然遊觀景致背後，實含藏了頌揚昇平，家國認同的隱喻，亦是「有用」與「自得」的實踐。

面對遊觀景致，王惲在寫作策略的運用方面，透過描寫時修辭的精緻與敘事結構的靈巧，不僅勾勒出令人心生嚮往的風土景觀，還利用語詞詞性的不同和勾勒感官活動經驗的交錯運用，以豐富文章的內涵，讓文意生動活潑，充滿節奏感，富有變化，並帶有個人的創造和思考，為記遊書寫營造出高度的藝術美感。

四、遊觀之樂的審美意境與生命省察

「讀萬卷書，行萬里路」，在傳統中國文士的生命歷程中，無論是主動的或是被動的遊歷經驗，總帶給文士諸多的啟發與省思。人們外出遊覽，是一種身體的移動，也是慣常熟悉空間的短暫改變。透過到一個日常活動空間（家）距離之外的一個新環境新空間，可經由凝視回望（gaze）發掘日常空間中的不凡之處，建構其特殊的文化意涵，才能構成遊觀的條件⁵⁸。因於空間移動所產生的書寫活動，實可見文士將地理、歷史、山水加以編織，透過一趟織錦的過程，建構出屬於己身獨到安身立命之所。

⁵⁸ 參見劉苑如：〈導論：從外遊、內觀到遊觀〉，《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，頁15。

在騷客詩人眼中，青山不老，綠水長流，自然美景總是引發諸多情思，也展現中國文化的審美追求。儒家往往在自然萬物之「情」，「通」出了人類中心的「神明之德」。⁵⁹

子曰：「知者樂水，仁者樂山。知者動，仁者靜。知者樂，仁者壽。」
（《論語·雍也》）

在儒者眼中自然山水是人與自然和諧交融，人之德行與山水自性貫通，山與水成為仁者、智者的象徵，這是聖人君子的遊觀，相信大自然對性情的陶冶之功。莊子認為宇宙的真美與至美，有其不言而喻的一套法則：

天地有大美而不言，四時有明法而不議，萬物有成理而不說。聖人者，原天地之美而達萬物之理，是故至人無為，大聖不作，觀於天地之謂也。《莊子·知北遊》

天地化成萬物就是最高的美，「聖人者」要掌握的是四時運行的「明法」和萬物的「成理」，故聖人行事取法天地之道。自然世界的狀態不停流動變化，無論四時遞嬗、日升月落，或是朝暮陰晴，因此同一山川草木在不同的時序中，有其不同的色彩與形象。無論是寓情於景，或是緣景生情，文士興之所至，往往藉以抒發胸臆，闡發哲理；或是追憶詠懷，寄託個人心志，發思古之幽情；甚至啟發豁達的人生態度，不為當世流風左右的高風亮節。因此記遊書寫不僅止於探討遊歷景觀，對於文物、古蹟、典故乃至於時事，都會成為作者關心的所在。

王羲之在〈蘭亭集序〉云「仰觀宇宙之大，俯察品類之盛，游目騁懷，極視聽之娛，信可樂也」之感，故可知在審美觀照有一套遠近俯仰的游觀方式，代表著「遊」，是需要透過人的「移動」，才能進行觀看與欣賞。另一方面，人可以不動，視覺卻可移動，內心的思維也可以進行一場對歷史的追憶與緬懷，於是游觀不僅是對山水寄情，同時可以弔古傷今，感時傷逝，進而進行一次心靈層次之遊。

廖蔚卿先生曾在〈論中國古典文學中的兩大主題〉一文，探討「遠望當歸」和「登臨懷古」的主題書寫。廖先生認為「懷古」與「望歸」是原由對生命時間與生存空間的反省⁶⁰。鄭毓瑜提出對時、空的感知與關注可以說是潛藏在所有所有寫作題材或體類之中，成為抒情言志的基本觸媒。鋪展在字裡行間的正是每一個體生命對於時空的深切感受，以及凝視而出的人生姿態⁶¹。因此，外出覽勝，登高望遠，空間的改變能使眼界與心胸開闊。而登高望遠，往往與思鄉主題相連，

⁵⁹ 參見柯慶明：〈從「亭」、「臺」、「樓」、「閣」說起——論一種另類的遊觀美學與生命省察〉，《中國文學的美感》（臺北：麥田出版，2000年），頁276。

⁶⁰ 參見廖蔚卿：《漢魏六朝文學論集》（臺北：大安出版社，1997年），頁47-97。

⁶¹ 參見鄭毓瑜：〈歸反的回音——漢晉行旅賦的地理論述〉，收入衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化——漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》（臺北：中央研究院文哲所籌備處，2000年），頁135-192。

如重九登高。事實上登高與望遠，文士所關照的不只是難解的鄉愁或歸思，透過登高更可遠望、感事、憂時、緬懷、述志。

人往往在生活環境中復刻一代復一代的文化印記，見遺跡、思故國，懷古的嗟嘆總是伴隨著憂患意識，或追尋昔時已逝不復返的流年與美好人情。以朝代論，懷古的對象多為先秦、六朝、安史之亂、南唐後蜀等有史可稽的亡國故事；論地點，歷代帝王建都之地、發生過重大歷史事件之地、名人故居、陵墓、亭臺樓閣等。這些具備歷史意義的空間，在同一文化背景下，已形塑出集體的記憶，然這些記憶符號並非史實，透過文士進行重新編碼（codified），再透過聯想與書寫，輸出帶有普遍文化內涵，並賦予新意的感懷與精神寄託。

元人方回（1227-1307）在〈懷古類小序〉提到「有仁心者，必為世道計」，他認為「懷古者，見古迹，思古人，其事無他，興亡賢愚而已。可以為法而不之法，可以為戒而不之戒，則又以悲夫後之人也。」⁶²即使是懷弔古迹之作，都不應該停留在追憶史事的光景中，反而要從「興亡賢愚」的歷史經驗教訓中引以為鑑，使創作有益於社會。王惲在〈終南山集仙觀記〉提到，「予自壯歲宦遊四方，經涉河山大地，昔賢遺跡未嘗不仿徉臨望，富覽勝概而去。」⁶³就清楚說明他宦遊過程中，懷古登臨是他行程中很重要的目的與意義。

在王惲記遊散文中的登臨與懷古，除了展現對歷史情境的緬懷之外，人生哲理的傳達，以及歷史與美感的交互融攝，同樣增添時作品的風采，亦是鼓勵文士以前賢為典範，勇於任事。王惲在鶴雀樓前，聯想起定都在蒲版的聖人舜，以及在山西治水有功的禹。

於是詠採薇之歌，有懷舜德；起臨河之嘆，而思禹功。坐客顧笑，舉酒相囑，何其思之深而樂之多也。噫！昔韓吏部欲造登南昌閣者屢矣。至於刺潮，移袁濱潭，卒莫之遂，祇獲載名其上，列三王之次。今雖罄適夙昔，盡登臨之美，而不覩瓌偉巖壑之觀，乃知勝賞有數，樂事不可併也。〈登鶴雀樓〉

此時若僅僅書寫自己沉浸在懷古情思中，文章就會陷入沉悶之境；故突然話鋒一轉，將焦點轉至同行的友人處，友人們此時全然處在遊歷歡樂的氛圍中，舉杯告訴王惲怎麼想這麼多？盡情喝酒，享受當下即可。然而王惲又想起寫過〈新修滕王閣記〉，名列道統譜系的韓愈，就算是樓已不在，鶴雀樓的地理位置與人文流風，實已形成一種歷史記憶，足以緬懷與追慕。王惲此行一方面追憶聖人，並在最後帶著議論之意，認為有機會到鶴雀樓一遊，感受登臨之美，雖然過去的勝景已不復見，人生的樂事往往不能同時並存，要接受這帶點缺憾的美好。

⁶² 〔元〕方回選評；李慶甲集評校點：《瀛奎律髓彙評》（上海：上海古籍出版社，2005年新一版），卷3，頁78。

⁶³ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷39，頁402。

除了〈遊華不注記〉，王惲另有一首〈華不注歌〉⁶⁴，針對華不注山的歷史人文景觀進行一次追憶與懷古。

齊州山水天下無，灤源之峻華風孤。秦鞭有力驅不去，天遣一柱標齊墟。初疑太素女媧氏，補天斷手滋遺餘。又如翠鳳翥郊藪，來應世瑞開昌國。南山連絡雖可愛，未免阿附相承趨。孤撐直上夾石碣，猛視又似天門樞。慶封齊豹兩元惡，哆鬣猶露雄牙須。不然齊太史，冤血凝碧老不渝。化成直筆插天外，堂堂使表春秋誅。乾坤乃有此雄跨，未許鵲藥爭頭顱。江山勝概儘軒豁，遠客吟眺增躊躇。李白上天不可呼，雲煙變化何須臾。後人摹寫覩天巧，百匝空繞青芙蕖。文章李杜光燄在，有詩無詩將何如。我思齊晉迭雄長，山靈枉被兵埃污。桓公九合猶霸事，三周其下真誇詖。會須扶策凌絕頂，望入蒼梧叫帝虞。⁶⁵

華不注山是濟南名勝「齊煙九點」中最高的山，意為形容含苞待放的荷花。歷史上許多文人都曾為華不注山留下佳作名篇，至今猶為傳誦。如李白曾和杜甫同遊齊魯，登華不注峰，寫下華不注山的景致。元代畫家趙孟頫曾任職「同知濟南路總管府事」，親繪一幅「鵲華秋色圖」相贈於祖籍濟南的好友周密（1232-1298），一解其思鄉情懷。

詩中王惲首先提到華不注山的山勢外觀，此山拔地突起，景色壯美。一開始王惲就點出華不注是先秦時期的古戰場，齊晉鞍之戰（西元前 589 年）即發生於此，齊頃公驕傲輕敵，與晉軍在山下決戰，齊師於是敗於此地，詩並以此作結。詩中亦用了李白在《古風五十首》的第二十首：「昔我游齊都，登華不注峰。茲山何峻拔，綠翠如芙蓉。」的典故。雖然針對同一個名勝，但王惲在詩與遊記兩種不同的文體上，著重的角度並不同，全詩表現以歷史典故為主，借詩追想重現先秦時期齊晉二國爭強的歷史事件，再把數個典故加以串連，將詩仙、詩聖同遊華不注山的史實繫聯，歷時性與共時性在此相結合，詩中情景交融，令讀者可感受華不注山的高聳巍峨與豐富精彩的歷史意義。

莊子在〈逍遙遊〉中提出，「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉？」「遊」成為一種生命形態的象徵。柯慶明認為，長時的往「遊」，也就成為某個階段的生活，以及其所蘊涵之意態與義理的象徵，足以反映「遊人」對於一己生命的掌握與詮釋。究竟是要獨往還是同遊，往往就決定了他們所掌握的意趣是從「自得」還是從「相與」出發⁶⁶。在王惲的記遊散文中，大多都是與僚吏友人同遊，這樣的同遊共賞，在他的作品中已是常態。其同遊者多為僚吏，也會影響記遊作品的內涵與重心，往往會從山景名勝之美，轉向討論遊觀之樂。

⁶⁴ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷 10，頁 124。

⁶⁵ 顧嗣立編：《元詩選·初集》，頁 468。

⁶⁶ 參見柯慶明：〈從「亭」、「臺」、「樓」、「閣」說起——論一種另類的遊觀美學與生命省察〉，頁 310-311。

如在〈登鶴雀樓〉一文中，同行的友人與王惲的表現與感受各有不同，「作客顧笑，舉酒相矚，何其思之深而樂之多也。」笑鬧／斂容、玩樂／靜觀，即使同遊也有不同的姿態，因為差別，也讓記遊書寫的內容表述更鮮活，展現出差異與對比的多元面貌。

王惲認為歷來聖人君子都重視遊觀的價值，「夫燕遊觀覽，蓋所以增放曠而攄煩滯也，故君子所不廢也。」（〈遊洄溪序〉）面對自然山水之樂，王惲強調透過「遊觀」以感受溪流美景，將自己置身其中，「悠然之思與淵流俱，而莫際其涯，顯然之氣與造物遊，而不知其所極」。歷代文士追求人與自然的相互交感，在自然山水中建立一種屬於自己的理想世界，與現實世界保持一種距離，在其中可以怡情養性，又能保有自己的的人格價值，並得以在其中與自然對話，涵養屬於個人生命的趣味與動力。

他在買了洄溪之地後曾提到此景如何令其醉心，並談身居其中之感悟。

予久閑寂，若為時所遺也。日以杖屨徜徉溪上，屏翳翳，遠馬牛，疏葳蕤，以潔溪之流。居無幾，溪之神似喜予之主也，林壑從而增華，雲煙為之動色。臨溪而漁，藉草而坐，不勞登涉。指顧之頃，其溪山之勝，魚鳥之樂，盡在吾目中矣。王子於是醉而歌，起而舞，振靈修之遠駕，襲九淵之神龍，不知世之遺我，我之遠世，將淵潛以自珍也。〈洄溪記有銘〉

對於這個地方，王惲非常用心維護環境。從一開始的「性僻野」，到個人獨往的興味，其自放於山水之中，感受林壑雲煙的自然美景，自在地「臨溪而漁，藉草而坐，不勞登涉」，忘卻榮辱利害，表現出身處「溪山之勝，魚鳥之樂，盡在吾目中」的悠然自適。這篇作品分別在開頭、中段以及結尾處，出現三次「樂」字，足見其將遊與生活作結合，成為日常生活的一部分。這種超然與自適，足以使人徜徉樂在其中，即使遺世而獨立，何嘗不是生命境界的一種灑脫與自在？

若夫齋淪淵默，溪之靈也；浸潤原野，溪之德也；窟宅蛟鼉，溪之神也；變態曲折，隨物賦形，溪之文也；眾壑來會，喻聚呷納，溪之量也；湯湯洋洋，旦夜不息，是又溪之無盡藏也。豈幽人智士樂而不饜者，良以此歟？予久閑寂，若為時所遺也。〈洄溪記有銘〉

先秦以來遊觀比德的傳統，王惲在文章中也繼承闡發。經由對「溪」觀看與感悟，王惲就溪水的樣態與功用加以比附，因而有所謂溪之靈、溪之德，以至於溪之無盡藏的推演，這種遊觀比德的概念，亦賦予景物至高的價值性，樂之感油然而生。

在〈遠風臺記〉⁶⁷一文，王惲受邀登上遠風臺，環顧四周河山形勢，群山環繞，視線極佳，足以遠眺，「千里一瞬，略無限隔」。一陣風吹來，在座賓客同感

⁶⁷ 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，卷37，頁386

舒暢，再次肯定自然景物可對人產生「滌煩臆，抒滯思」的作用。文中展現以知性的態度思考，於此同時，他提出進一步的見解，遠風臺的「風」，除了自然清風，背後尚有隱喻，直指人格遺風。韓氏昆仲卜築其上，士大夫之所以願意同登茲臺願意與之同遊，皆是因為「莫不重其好賢樂善」，美好之景所帶來的影響，還是落實在正道的人事倫理上。他說：

出而入仕，躡步於廟朝之上；退而隱處，偃薄於山林之下。將行義達道，存志俟時，無不安適。其清風穆如、流芳於後人者，又有遠而不可極之致。不然天壤間林泉佳處，第欲暢幽情而滌煩慮，何所往而不可？

文士最重視的是人的品格價值，若再置身山水勝景間，二者實為相得益彰。這裡山水勝景僅是一種輔助，要緊的是文士需秉持道德仁義，存志俟時，有用於當世。王惲往往在結尾處發揮議論，亦是一種遊歸後的反思。他說：

吁！天壤間山水佳處，唯幽人勝士得徜徉其間，與顥氣造物俱遊而共樂。不圖官守急遽中而獲茲遊，雖不能窮幽極勝，弄雲烟而狎魚鳥，亦非常之舉也。歸筆所覩以誌，且見夫因事機，攄煩滯，而不為徒然也。
〈西山經行記〉

夫遊覽細事也，功名之士，有所不取；然謝傅之放情丘壑，羊祜之興懷峴首，二賢者其功業豈下於人哉！要之高人勝士，不無瀟灑出塵之想，闖闖塵俗，觸眼可惡，時於山川風煙勝處，垂橐而往，困載而歸。俾廓落之懷，心凝形釋，與萬化冥合，然後知吾向之未始遊焉。如何若曰功名顯赫如二公而後可？噫！高天厚地，須富貴何時邪？〈遊霖落山記〉

在〈西山經行記〉中，王惲因為公務，經過西山諸峪，共有十八處，也趁機有了一遊的機會。對他而言，這些山水佳處，只有真正清高不求名利之人，才能真正享受理解與造物者遊的自適。王惲認為為學最重要的就是要能對家國社會有所貢獻，徜徉於名山勝景間的「遊覽」只是小事，重要的是建功立業，像謝安在入仕前曾在東山隱居四十年，他和羊祜入仕後皆為民謀福，受到民眾的歌頌與愛戴。這些品格清高之士，面對混濁的塵世，只有走向山水自然，沉澱心情，並藉由山水，重新找到出發的能量與熱情。徐復觀認為，「人的精神固然要憑山水的精神而得到超越，但中國文化的特性，在超越時，亦非一往而不復返，在超越的同時，即是當下的安頓，當下安頓於自然山水之中。」⁶⁸

記遊書寫對王惲而言，本是其文學主張有用與自得的一種實踐表現，誠如他在〈遊東山記〉最後一段提出其記錄一段遊蹤，自有其意義。

⁶⁸ 參見徐復觀：《中國藝術精神》（瀋陽：春風文藝出版社，1987年），頁297。

然山以賢稱，境緣人勝。如赤壁、斷岸也，蘇子再賦而秀發江山；峴首，瘴嶺也，羊公一登而名垂宇宙。況茲山也，名載夏書，功存禹跡，關河大地，形勝依然。斯行也，垂橐而來，糴載而去，幸吾子筆之，歸為兩郡光。且紀蒼煙寂寞之會，仍得簾名其間，為他年林下故事，非偶然者。

能夠盡興出遊，本來就是令人愉悅之事。除了心曠神怡的作用外，世情風物盛景能否為後人所知，亦與當日參與的遊人與遊後對活動書寫，有密切關連性。就如同赤壁、斷橋之於東坡，峴山之於羊祜，景致與知名文士遊人相輔相成，為後世留下種種佳話美談。故王惲與友朋舉措，亦是追慕前賢之舉，並為自然景色增益堪足傳世的人文軼事。

在王惲的記遊散文中，我們可以看到作者雖居高位，在丘壑林泉、山間寺院、亭臺樓閣之間，體會自然萬物之間的和諧美好，透過對自然景致的細緻觀察，無論是花木林鳥，或僅是朝暮變化，都可呈現出個人生活與外在環境交會的生命情趣與詩意。王惲在其記遊書寫中所發之議論反思，實承繼先秦以降至魏晉時期對山水的審美認知。透過「遊」的行動實踐感知自然，進而寄託生命的情志，自然山水於是成為歷代文士心靈療癒的空間，無論樂與不樂，都在山水遊歷中忘卻煩惱，省察自我，追求心靈的平衡與平靜。但對王惲而言，更重要的是，不離人間世，能夠有用於當世，才是身為文士之要務與使命。

五、結語

在中國文士的生命經驗中，遊賞觀覽是極其常見的活動。從風景名勝的地理位置，到周遭環境景物的分佈，依循作者的遊蹤與路線，除了文意表面一眼可知的景致之美外，透過遊者觀之所見，無論是遠眺、登高或是下覽，不同的角度所呈現的美感經驗必然有所差異。由於所遊之地相對於日常生活空間，實為一陌生之處，未知往往可帶來某種期待與驚歎，因此從出發、前往、抵達、流連、反思，這一系列因「遊」的歷程所產生的內外活動表現與心情，都成為記遊書寫中值得關注的重心。在記遊書寫中，即使只是到一個普遍存在的小丘或是名山，身歷其境的山水美感經驗，往往消弭人與自然之間的距離，達到物我和諧的境界，若再加上種種歷史記憶，自然景觀將被賦予更多人文意涵。

元代前期記遊書寫的特色在於一方面展現元代的盛世之音傾向，重視「有用」之文；同時在實用的前提之下，文風發展相對多元自由，也強調個別作家的獨到見解與創作新意，不蹈前人步履。因此，元代前期的記遊書寫可說是元代前期文學主張「有用」與「自得」的具體實踐之一。

元代前期的詩文發展基本上承接宗宋文的傳統，就記遊作品觀之，實繼承魏晉以降，柳宗元山水遊記的風格，富有詩意；且受到時代文風影響，亦學歐蘇之文。其接續於唐、宋記遊書寫的高峰成熟期之後，在發展上似乎較為停滯，但此時記遊書寫實走上過渡、醞釀另闢蹊徑的道路。在這一段積累的過程中，除了繼承唐宋以來記遊作品展現寫景抒情，言志說理的特徵外，正因為對「有用」與「自得」的落實，個別作家的優秀作品屢屢出現，論文中已有討論的段克己、麻革、劉祁到王惲等北方作家群作品，皆是明顯之例。

由於元代前期北方文士有著強烈的文化責任感，重視詩文內容與情實，也主張實用，並抒發個人情志。王惲論文主張「有用」和「自得」，基本上已成為元代前期北方文士的共識，為學為文都要有益於當世，記遊書寫當然不能例外。這種主張延續至元代中後期，無論在主題的選擇、景致的描寫、意境的營造、以及議論的嚴謹方面，都有所提升。眾人特別在寫景方面，各具意境，有一定的表現，為接續的明代記遊書寫發展奠定基礎，並持續向前邁進。

事實上「自得」是就創作態度和創作風格言，在這樣的前提之下，作家個人對「自得」的態度與實踐，自然對文章的藝術價值表現有所影響。王惲本身為元代前期重要文臣，對當日文風發展有其引導作用，他的文章在藝術風格展現上亦具有象徵意義。正因為講求「自得」，不能蹈襲前人陳說，無論抒情寫景或議論說理，我們可看到他上承柳、歐、蘇之文風，並能夠自覺地表現自由抒發情志，同時語彙清麗，詩情畫意兼俱，也隱約帶有明代小品文的韻味，故在元代前期散文的發展上，王惲實居重要位置。

元代前期散文展現了自發性的盛世之音，在記遊書寫方面所表現出雍容含蓄，恬淡自適之感，無疑是從另一種角度印證元初的太平盛世，在自然遊觀景致背後，含藏了頌揚昇平，家國認同的隱喻，亦是「有用」與「自得」的表現，所以記遊書寫也是有用之文。王惲的記遊書寫知性感性兼俱，名山勝境有其功能性意義，可以療癒心靈，帶給文士重新出發的能力，而這一點其實是在「有用」的主張下，對傳統山水審美意識方面賦予新的價值意義。此外在王惲的記遊作品中，懷古登臨是其行程中重要的目的，因此他藉由書寫展開一場對歷史的緬懷追憶，除了抒情寫志外，展現在不同時空下對事物的多元省思。

就王惲記遊散文的篇章結構特色觀之，在文章架構上大多是先概述此行動機，再寫空間移動的遊蹤，最後則為遊觀歸返後的心得感受，針對此行進行反思議論。同時因為「自得」的文學主張，其落實在記遊書寫中的表現，讓他在書寫時往往能別出心裁，包括在作品中建構一幅宛如圖畫的空間配置，從視覺、聽覺、嗅覺、色彩等寫作手法的運用，對山水景物進行刻劃，也透過語詞、詞性與句型的變化，展現詩化意境，營造出情景交融的藝術特徵。由於他也是書畫鑑賞名家，在其記遊書寫中能結合現實與想像空間，透過文字建構出鮮活生動畫面圖像，通

篇清麗淡雅，情趣盎然。另外，在元代前期的記遊作品中，吾人已經看到他們在篇章中也設計了遊客的反應，進而造成某種閱讀的驚喜與效果。

平心論之，王惲對遊覽之地沿途景物的描寫紀錄，實有其細緻清新之處，運用色調淡雅恬靜，遊覽之情趣躍然紙上。即使如此，仍有一些大純小疵。在篇章佈局安排上，也偶有似流水帳的紀錄性文字，拖沓在所難免，頗似現代的旅遊導覽介紹，而王惲就如同進行一次導遊工作，引領讀者作景點介紹。就讀者的角度觀之，這些較為拖沓的篇章，平面靜態的景點書寫，往往佔了相當大的篇幅，細讀一篇猶可接受，若屢屢出現，則易流於枯燥繁瑣。

綜觀王惲的記遊散文，在一百卷的文集中，所佔的比重不算高，無論就思想或是藝術表現方面論之，皆屬佳篇，極為出色。況且在屬於知性議論之自我省察部分，亦沒有落入說理瑣碎忽略記志抒情的本質。王惲另有為數不少的記遊詩作，尚待梳理分析比較，或可進一步看出王惲在記遊書寫方面，經由不同載體展現更多元豐富的思想內涵與藝術表現，此實為日後筆者需要持續努力之處。

引用書目

(一) 傳統文獻

- 〔宋〕沈括：《夢溪筆談》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 〔元〕王惲：《秋澗先生大全文集》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 〔明〕葉子奇：《草木子》，北京：中華書局，1959年1版。
- 〔元〕方回選評，李慶甲集評校點：《瀛奎律髓彙評》，上海：上海古籍出版社，2005年新一版。
- 〔清〕紀昀等編撰：《欽定四庫全書總目》，新北市：藝文印書館，1979年。
- 〔清〕彭定求等編：《全唐詩》，北京：中華書局，1999年增訂本。
- 〔清〕顧嗣立編：《元詩選·初集》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕顧嗣立編：《元詩選·二集》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕顧嗣立編：《元詩選·三集》，北京：中華書局，1987年。

(二) 近人論著

王文進：〈南朝「山水詩」中「遊覽」與「行旅」的區分——以《文選》為主的觀察〉，《東華人文學報》第1期，1997年7月，頁103-114。

- 王運熙、顧易生主編：《中國文學批評通史——宋金元卷》，上海：上海古籍出版社，1996年。
- 余光中：《從徐霞客到梵谷》，臺北：九歌出版社，2006年重排初版。
- 李修生主編：《全元文》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 柯慶明：《中國文學的美感》，臺北：麥田出版，2000年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，瀋陽：春風文藝出版社，1987年。
- 康達維（David R. Knechtges）：〈中國中古文人的山嶽遊觀——以謝靈運〈山居賦〉為主的討論〉，收入劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，頁1-63。
- 梅新林、俞樟華主編：《中國遊記文學史》，上海：書林出版社，2004年。
- 葉維廉：《中國詩學》，北京：三聯書店，1992年。
- 葉維廉：《歷史、傳釋與美學》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 廖蔚卿：《漢魏六朝文學論集》，臺北：大安出版社，1997年。
- 劉月新：《解釋學視野中的文學活動研究》，武漢：華中師範大學，2007年。
- 劉明今：《遼金元文學史案》，上海：上海古籍出版社，2004年。
- 劉苑如主編：《遊觀——作為身體技藝的中古文學與宗教》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年。
- 鄭明嫻：《現代散文類型論》，臺北：大安出版社，1987年。
- 鄭毓瑜：〈歸反的回音——漢晉行旅賦的地理論述〉，收入衣若芬、劉苑如主編：《世變與創化——漢唐、唐宋轉換期之文藝現象》，臺北：中央研究院文哲所籌備處，2000年，頁135-192。
- 鄧紹基主編：《元代文學史》，北京：人民文學出版社，1991年1版。
- 蕭啟慶：〈內北國而外中國：元朝的族群政策與族群關係〉，《元朝史新論》，臺北：允晨文化，1999年，頁43-60。
- 蕭馳：〈從實地山水到話語山水——謝靈運山水美感之考掘〉，《中國文哲研究集刊》第37期，2010年，頁1-50。
- 錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1989年。

Analysis on travel writing in the early Yuan Dynasty - Taking the works of Wang Yun as the main observation

Hsieh, Yu-ling*

Abstract

Yuan Dynasty is relatively unique in Chinese history. Firstly, the Mongols' control of power did not last long in this period. Secondly, due to the development of trade and maritime transport, different cultures often interacted and helped produce more liberal and creative literary works. Wang Yun was famous in the literary field in the Jin and Yuan Dynasties, as he wrote most of the imperial decrees. As an official in the early Yuan Dynasty, he has a significant impact on modern literature.

This article analyzes Wang Yun's travelogues to gain a better understanding of the literary works in the Yuan Dynasty.

Keywords: Writing of traveling, Wang Yun (王惲), Yuan Dynasty,
Discourse structure, Aesthetic

* Associate Professor, National Taiwan Ocean University General Education Center.

閩南語「得」字的語法功能及其歷史來源*

郭維茹**

提 要

本文以明清閩南語戲文及現代閩南口語材料為取材範圍，全面考察閩南語「得」一詞的用法。主要著眼於「得」所出現的各類句式，進而分析其句法功能。「得」除了作為句中的主要動詞，表「獲得」義之外，又可出現於動詞前及動詞後兩個句法位置。居於動詞後的「得」，或為表「完成」的動相補語；或作能性補語，表示動力情態。位居動詞前的「得」，均充當情態動詞，帶謂詞性賓語。其表現的情態義大抵亦是動力情態（包括條件情態），不過某些例句顯示動詞前的「得」已過渡至認識情態範疇。此外，「得」還有與副詞複合為雙音詞之例，涉及詞彙化及語法化的過程。另有「得人惜」、「得人驚」表致使的用法也歷經句法上的重新分析。綜觀明清材料所呈現「得」的諸多構式，有一些在現代幾已不用，其原因可能與它們是借自官話系統，相對較為文言的表達方式有關。

關鍵詞：得、情態、荔鏡記、閩南語、語法化

* 本文初稿曾於淡江大學中文系「第十四屆社會與文化國際學術研討會」上宣讀，承蒙盧國屏教授提供寶貴意見；在修訂的過程中，又幸承連金發先生指點，及兩位匿名審查人惠賜高見，特此一併致謝。

** 現任國立臺灣師範大學國文學系專任副教授

收稿日期：102年12月31日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

根據現代閩南語辭典所提供的例句，我們可以歸納「得」的用法主要有下列幾種：¹

- (1) 表「獲得」義，充任句中主要動詞，例如：「得著一本冊」（得到一本書）；「這個囡仔真得人疼」（這個小孩很討人喜歡）。
- (2) 「得」充當能性補語，出現於動詞或形容詞之後，例如：「會食得」（可吃）；「袂睏得」（睡不著）。
- (3) 「得」作為情態動詞，與其他情態動詞共現，後帶一個動詞組賓語。例如：「會得通過關」（得以過關）；「伊的生活真袂得過」（他的生活已經無法維持下去了）。

後兩種「得」的用法可以說是獲得義動詞「得」語法化的結果。「得」無論出現在動詞前或動詞後，皆與表肯定或否定的動前情態詞「會／袂（𪗇）」搭配使用，表達複雜的情態語義。

此前，探討閩南語「得」字用法的專著主要有 Yu（2011）和 Lien（2011）。兩文皆著重於論述「得」與其他情態詞（如「會／袂」）共現的情形。

Yu（2011）將「會……得」視為加在動詞前後的環綴（circumfix），指明上述第（2）類「會+V+得」表達能性之義。而詞彙化的「會+V+得」又能帶上其他謂語成分，表示許可或能力。Yu 另討論有「V+會得+C」結構，即第（3）類構式作為補語使用。她將「會得」視同中綴，並表示閩南話的「得」不像普通話的「得」可作為典型的動詞後標記，如「趕得上」。

Lien（2011）非但討論現代臺灣閩南話「得」的用法，更從歷時的角度稽考其來源。根據其說法，第（2）類中已臻詞彙化之複雜動力情態詞「會曉得」，以及「會／袂使得」、「會／袂用得」等義務情態詞，是明清文本所見「會／袂+V+得」格式語法化的結果。關於第（3）類，Lien 主要論述「不得」與「袂得」之異同：「不得」來自江淮官話；「袂得」則是閩南語固有的格式，這反映了明清戲文方言混雜的現象。居於動詞前的「不得」和「袂得」均表條件動力情態，「不得」又可兼表義務情態。

以上兩文皆從「情態」（modality）的觀點出發考察閩南語「得」的用法。實際上，除卻情態的概念，閩南語的「得」還有其他許多表現可供探討。比方作為述補結構標記的用法，例如：「這是你家己做得來的，毋是人害你的」（這是你自己招惹來的，不是人家害你的）。²雖然此類結構標記在現代閩南話中幾已消亡，

¹ 例句轉引自《閩南方言大詞典》（2006:580-581）及《臺灣閩南語常用詞辭典》（網路版）。

² 見《臺灣閩南語常用詞辭典》（網路版）。

但在閩南語語法史中，它或許確實存在過，有待自歷史文獻中檢索。又如「得人疼」、「得人惜」等語，應可歸類為「得」作「獲得」義主要動詞的一種引申用法，然而明清戲文中又見「猿啼鳥叫得人驚」表現出致使之義，這是如何形成的？凡此，皆顯示在前人的研究基礎之上，「得」猶有一些句法功能尚待揭露。故本文將採取一個比較宏觀的視野，嘗試就閩南語「得」的句法功能及今昔之比進行通盤的描寫。取材範圍涵蓋兩部分，一是明清時期各版本的《荔枝記》戲文；另一為現代口語文本，包括「歌仔冊」唱詞、臺灣日治時期閩南語教本《語苑》，和90年代以後臺灣各地所搜集的閩南語故事。

針對「得」字情態語義的區分，我們將援引 Palmer (1990) 的分析架構，即動力情態 (dynamic modality)、義務情態 (deontic modality)、認識情態 (epistemic modality) 三分的系統，期能對「得」字相關結構的情態義作出精確的判斷。下文按「得」所出現的句法格式分節描述。

二、「得」作為主要動詞

現代閩南話中，惟「得罪」、「得意」、「得勢」等熟語屬「得」直接帶名詞賓語之例；在大部分情況下，「得」都是先帶動相補語「著」，再接賓語，如例(2)、(4)分別表示「得到他」和「得到報應」。戲文或唱謠裡頭，某些「得」直接帶名賓的用例或許是文言或書面語的說法，也可能為七言體字數所限，如底下(1)、(3)兩例：

- (1) 受虧苦，倘得雲開見月時。(荔枝記 44)
- (2) 你倘得著伊。(荔枝記-道光 24)
- (3) 雙人恰是食藥魚，一个親象魚得水。(繡像王抄娘新歌)
- (4) 亦是得著報應，造成了悲劇啦。(新社鄉閩南語故事集一 p.14)

倘若「得」後帶的是動詞組或子句賓語，「得」往往具有語法化的傾向，或表客觀情勢之可能，具情態意義；或帶有致使意味，以一種類似於套語的格式呈現，例句分見於下：

- (5) 今旦相辭去，值日得相見？三年任滿返鄉里。(荔枝記 2)
- (6) 恁厝富貴得人驚，思量好啼不敢做聲。(荔枝記 25)

就句法地位而言，此二例的「得」應分析為句中的主要動詞，然其語義及語法功能卻與上述表「獲得」義的用法判然有別，有必要進一步申述，詳見本文第四和第五節的討論。

三、「得」位居動詞之後，充當補語或補語標記

針對漢語「得」置於動詞後所擔負的句法功能，吳福祥（2009:196）整理有以下四種：

- (1) 動相補語或完整體標記（表示動作的實現或完成）
例如：晚飯已做好了。
他是吃得飯走辮他是吃了飯走的。（吳語紹興話）
- (2) 能性補語（表示活動或動作的能性）
例如：那個吃得，這個吃不得。
食得辣椒能吃辣椒。（粵語廣州話）
- (3) 狀態／程度補語標記（用於實現式組合性述補結構，用來引導補語成分）
例如：唱得非常好。
累得腰都直不起來。
- (4) 能性補語標記（用於可能式組合性述補結構，用來引導補語成分）
例如：拿得動，上得去，洗得乾淨（～洗不乾淨）。

據我們初步觀察，上述四種用法皆曾見於閩南語文獻，然而在現代口語中卻相當罕用。從它們分布於明清戲文，甚或在歌仔冊或《語苑》仍有零星句例的情形看來，這些「得」置於動詞之後，充任補語或詞尾標記的用法，很可能是近代漢語晚期自官話移借進來的外來層次。

（一）V 得 + O

「V 得 + O」格式中「得」的句法功能涉及吳福祥所述（1）完整體標記「吃得飯走辮」和（2）能性補語「食得辣椒」兩類，且按「V 得」所帶賓語的性質臚列相關例句如下：

A: V 得 + NP

- (7) 娘仔，你可記得樓上食荔枝時？（荔鏡記 26）
- (8) 值時見得三哥一面。（荔鏡記 46）
- (9) 做得一狀去告伊。（繡像王抄娘新歌）

B: V 得 + VP

- (10) 我心中愛得共你相伴去，你心中俾樣？（荔鏡記 33）
- (11) 註得是我緣份到。（新歌林投姊第三集）
- (12) 免得磕著石盤。（語苑十六）

C: V 得+CL³

- (13) 寫一封書，討些兒衣裳，叫小七送去路上尋伊，也表得阮姿娘人有一點真心。(荔鏡記 48)
- (14) 聞得三伯守孤單。(增廣英台新歌全本第三集)

A、B、C 三類各代表「V 得」的賓語以名詞組、動詞組、子句的形式體現。例(8)「值時見得三哥一面」，於賓語「三哥」後頭又帶一個數量詞組所構成的準賓語，形成一種類雙賓結構。就句法功能而言，以上例句的「得」多半表示動作的實現或完成，可概稱為動態助詞(動相補語或體貌標記皆屬之)；例(7)、(8)、(13)則是「得」作為能性補語之例。例(8)在萬曆本《荔枝記》第 41 出作「那會得見三哥一面」，顯示「見得三哥一面」表現有條件動力情態(circumstantial dynamic modality)的語義；另如例(13)「表得阮姿娘人有一點真心」(可以表示我婦人家有一點真心)，也傳達「能夠」、「可以」的能性意涵，當是由於「得」的作用所致。其他明清版本表動力情態的例子如：

- (15) 一隻籠子空成也，布袋貯得二升米。(荔枝記-萬曆 17)
- (16) 有錢使得鬼。(荔枝記-萬曆 17)
- (17) 倘當得伊人甜口甜舌。(荔枝記-順治 19)
- (18) 月內桂花有誰人攀得伊。(荔枝記-順治 13)
- (19) 做尼姑，句著受得磨。(荔枝記-光緒 10)

王力(1958:350)曾推論能性補語「得」的演變始末，他指出動詞「得」後置以後，從原本的「獲得」義逐漸虛化，發展出「達到行為的目的」的意義，而這種意義往往使「得」字成為倒裝的「能」(「料得」=「能料」)，唐人詩文中即有這樣的例句：

- (20) 蒼天變化誰料得？萬事反覆何所無！(杜甫詩)
- (21) 兄且如何出得身？(季布罵陳詞文)

蔣紹愚(1994,2005)以王力的研究為基礎，進一步考證這種表可能「V 得(O)」的形成時間不晚於南北朝，例如：

- (22) 留宿此，必救得君母之患。(搜神記，稗海本卷七)

蔣(1994:196-197,2005:198)甚且對於「得」在動詞後的虛化作了細緻的分析：

起初，表達成的「V 得 O」和表可能的「V 得 O」的區別只在於它們所處的語境。「V 得 O」如果出現在表已然的語境中，它就表示達成；如果出現在表未然或假設的語境中，它就表示可能。……到後來，「V 得 O」就

³ CL.表 clause (子句或從句)的縮寫。

可以脫離語境來表示可能了。然後，由這種表可能的「V得O」類推，後來也產生了「V不得O」。

「得」表能性用法的確立，至晚在宋代完成。我們看到閩南語受近代共通語的影響，於明清戲曲材料中迭有反映，除上述(15)-(19)等表可能的「V得O」之例，閩語也有否定形式的「V不得O」，例如：

- (23) 小奴婢受不得刑罰。(荔鏡記 44)
- (24) 不敢，小的拿不得。再差一名皂隸，同小的去拿。(荔枝記-順治 24)
- (25) 醜婦免不得見公姑。(荔枝記-順治 23)

此類例句的賓語得以承前省略，如(24)。大致看來，肯定的「V得O」和否定的「V不得O」皆表動力情態，其中包括條件動力情態(circumstantial dynamic modality)，如例(25)。此外，明清戲文又見另一種表否定的「V(O)不得」格式，亦當來自共通語，不過，此格式的來源與「V不得O」有別。

- (26) 春色惱人眠不得。(荔鏡記 24 出)
- (27) 進退不得，有千般艱難。(荔鏡記 27 出)
- (28) 老爹，耐刑不得，情願受了。(荔枝記-萬曆，39 出)

根據蔣紹愚(1994:196,2005:196-197)所考得的資料，東漢已出現此類用例，該式源自上古「欲V而不得V」之省併。例如：

- (29) 今壹受詔如此，且使妾搖手不得。(漢書·孝成許皇后傳)
- (30) 古制寬，大臣有隱退，今去不得。(漢書·龔遂傳)

明清文本所見「V得O」、「V不得O」、「VO不得」格式，清楚顯示近代官話用語滲入了閩南方言。底下再舉宋代《河南程氏遺書》及元末《水滸傳》之例證明這是唐宋以後所流行通語的形式：

- (31) 譏之濟得甚事？(《河南程氏遺書》卷 19)
- (32) 某做不得天下閑人。(又卷 22)
- (33) 只如今有智慮人，已害他不得，況於聖人？(又卷 18)
- (34) 我三百文買一把，也切得肉，切得豆腐。(《水滸傳》12 回)
- (35) 天色已晚，入不得城。(又 62 回)
- (36) 可憐武松醉了，掙扎不得。(又 32 回)

《河南程氏遺書》為北宋理學家顥、程頤弟子所記的二程語錄，由南宋朱熹編定而成。二程屬北地之人，其弟子南人北人皆有，該語錄可謂相當程度地反映當時共通語的情況。

據我們觀察，以上幾種借自官話的能性式大抵只出現於明清戲文，且其使用頻率不如另一能性式－「會／袂 V 得」，例如：

- (37) 好驚人，我一時都袂等得，等明旦？（荔枝記 45）
 (38) 佢會脫得林大鼻。（荔枝記-順治 15）
 (39) 大樹都袂受金刀斧，人都袂受得人千聲嘍嘈。（荔枝記-道光 21）
 (40) 半口袂吞得。（荔枝記-光緒 36）
 (41) 今年甘蔗一甲平均能收得幾萬斤。（語苑廿四）⁴
 (42) 我想著彼號戲是實在能做得人的模範。（語苑十二）
 (43) 你若有許可，却能使得在亭仔脚搬戲。（語苑廿四）
 (44) 伊轉去煞袂認得伊的厝。（東勢鎮閩南語故事集一）

(37) - (44) 諸例顯示閩南語「V 得 (O)」前經常冠上表肯定或否定的情態詞「會／袂」，其用例自明代以降可謂綿延不絕，「會／袂 V 得 (O)」可謂閩南語表達情態的典型格式。我們認為其中「得」所表示的「能性」概念仍舊同參與者（多為主語）的內在能力，或外在於參與者的客觀條件有關。簡言之，「得」基本上還是表現動力情態範疇的語義。不過，在與其前的 V，及動前情態詞「會／袂」的共同作用之下，「會／袂 V 得 (O)」可衍伸表示不同的情態語義。如例 (42)「做得」又自動力情態義引申出評價的意涵。例 (41)「能收得幾萬斤」存在著說話者對命題真實性的主觀推測，其認識情態義當是由動詞前的「能(會)」所傳達。又 (43)「能使得」應視為複合詞，《語苑》有他例僅作「能使」，動後情態詞「得」已然丟失，此為「使得」與「能(會)」詞彙化之後進一步發生的演變。⁵在近代漢語中，「使得」可表示說話者對一行為活動是否能夠或適合於外在條件下施行的評估，如「使得／使不得」，其情態義已向義務情態過渡。我們不能斷言閩南語的「會／袂 使得」和共通語的「使得」毫無淵源，然我們更傾向認為這種情態用法是閩語自身的發展，因為動詞「使」在閩南語中並非一個罕用動詞。「使」表「使用」之義，例如：「使暗步」（使用不光明的方法）、「使目箭」（用目光暗示）、「無事使」（不中用，相當於「無路用」）；「使」另有引申表示「使遣」的用法，如：「使袂行」（叫不動）、「使弄」（唆使）等，⁶足見「使」在閩南語中當是個固有的詞彙，它和近義詞「用」都可置於「會／袂 V 得 (O)」格式中表義務情態。

⁴ 《語苑》「能 V 得」等例的「能」是個訓讀字。在一般的閩語文獻裡大都寫作「會」。

⁵ 「能使」之例如：

遺言之旨意，是遺囑之人死了後，即能使實行之。（《語苑》十八）

事情那能使懸得彼久無辦。（《語苑》廿四）

⁶ 「使」字諸例見《臺灣閩南語常用詞辭典》（網路版）。

(二) V 得+O+C

在「V 得+O」述賓詞組的後頭，還可出現一個補語。此結構中的「得」同樣具有表示能性，和作為表完成之動態助詞兩種功能，例句如下：

A: [V 得+O]+V

- (45) 值人**放得**三哥返，千兩黃金答謝伊不算。(荔鏡記 48)
- (46) 值時見得三哥一面，即**解得**我心頭恨花？(荔鏡記 46)
- (47) 值人**掠得**阮陳三阿娘著，千兩黃金就謝恁。(荔枝記-萬曆 34)
- (48) 掠乜**賠得**娘鏡起？(荔枝記-萬曆 17)
- (49) 馬一隻的飼料**飼得**八隻抑是拾隻著。(語苑十二)

B: [V 得+O]+VP

- (50) 賊奴你閑做聲，**攪得我無心對菱花鏡**。(荔鏡記 21)
- (51) 悶來憶著心憔悴，**切得我相思病倒**。(荔鏡記 48)
- (52) 伊**騙得我來恁厝**，即來辜負我。(荔鏡記 25)
- (53) 不期中志**養得**泉州客人陳三在家為奴，縱容伊女與陳三通姦情厚。(荔鏡記 38)
- (54) 典哥聞知大着驚，**害得我妹上官廳**。(繡像王抄娘新歌)⁷
- (55) 王炮消坑第一人，**養得此女敗家風**。(繡像王抄娘新歌)
- (56) 王炮一時得知機，做得一狀去告伊，**告得蘇採離妻兒**。(繡像王抄娘新歌 1826)
- (57) 大舜舉頭親看見，**認得后娘無差宜**。(大舜耕田歌)

C: [V 得+O]+CL

- (58) **急得我**心頭火發起。(荔鏡記 14)
- (59) **驚得我**腳酸，步行不進前。(荔鏡記 34)
- (60) **刈得我**腸肝做寸斷，想我性命無久長。(荔鏡記 25)⁸
- (61) **切得我**神魂縹渺，腸肝寸斷。(荔枝記-順治 28)

A 類例句有一個共通點是，其補語皆為單音節動詞，大部分表動相（如例（47）-（49）的「著」、「起」）；或表示趨向（如例（45）的「返」）；也表結果的例子，如（46）的「花」（假借字，表熄滅義）。⁹查此類用例的「得」經常作能性補語使用，可能是因為單音節補語「著」、「起」等與 V 之間具有直接的連結（動相

⁷ 在歌仔冊中，將唱謠形諸文字大致上透過訓讀、借音，或利用俗字等手段。「得」很可能即是個俗字。

⁸ 「刈」為「割」的俗字。

⁹ 同齣戲中又有「一腹恨氣值時會花」（滿腹恨意何時能熄）之例可證，參見施炳華（2013:244）。

補語的語義皆指向動詞)，在 V 後加上「得」(儘管中間穿插了賓語)，常用以表能性之義，同於一般不帶賓語的能性述補結構，如「掠得著」、「賠得起」等。可比較 B 類和 C 類補語分別以動詞組和子句體現的例子，該動詞組或子句均用於說明賓語的結果或狀態，整個格式所傳達的便是實現式述補結構的語義。B、C 類補語的單位皆比 A 類來得大，其結構也較為複雜，如(50)「無心對菱花鏡」、(53)「在家為奴」為狀中詞組；例(51)「相思病倒」為一述補式，相對地，其表意效果也隨之豐富許多。

明清戲文顯示，「V 得 O+C」的補語可以相當繁複，上述(61)「切得我神魂縹渺，腸肝寸斷」即以複句形式表達說話人怨切至極的狀態或程度。他如「緊緊來去接大人，走得我辛苦氣都喘，氣都喘」(《荔鏡記》第 10 出)，「辛苦」已為「走得我」的補語，其後又有「氣都喘」補述辛苦之情，乃至再重覆一次「氣都喘」以為強調。這種帶較長或複雜補語的形式應屬戲曲特有的鋪張表現，有時可能為配合曲調而設。十九、廿世紀的歌仔冊雖然也有「V 得 O+C」結構之例(例(54)-(57))，然因為七言句式之限，頂多出現一動詞組作為補語，不像戲文在補語位置上善盡表達之能事。直至今日，閩南話已罕見這種結構，日據時代文獻《語苑》還可看到零星例句(如(49))，原則上其補語以單一動詞呈現。

另值得一提的是，B、C 兩類明清戲文所見補語較長的句子，其受事賓語多為說話人自己。此類言者自述心曲的表現手法在傳統戲曲裡頗為常見，試舉元雜劇之例以供對照：

- (62) 我恰猛可地向這廳堂中見，**唬得我又待尋幔幕中藏**。(《諸宮調風月紫雲亭》雜劇)
- (63) 先交人掩撲了我幾夜恩情，來這裏被他**罵得我百節酸疼**，我便似竊墻賊蝎螫聲。(《詐妮子調風月》雜劇)
- (64) 假若韓退之藍關外不前駿馬，孟浩然灞陵橋也不肯騎驢，**凍得我手脚如麻粟**。(《好酒趙元遇上皇》雜劇)
- (65) 澀澀的輕把我裙兒拽，熅熅的**羞得我腮兒熱**。(《閨怨佳人拜月亭》雜劇)

這種利用「得」形成述賓式再帶補語的例子，依動詞類型之不同分別帶有處置或致使的意涵，比如(62)「唬得我……」和(63)「罵得我……」，由於動詞「唬」、「罵」屬及物性質，整個格式的語義大致相當於「把我唬得……」、「把我罵得……」；相對來說，(64)「凍得我……」、(65)「羞得我……」的「凍」和「羞」為不及物動詞，其義可理解為「使我凍得……」、「使我羞得……」的致使之義。閩南戲文的例句也是如此，試看例(50)「攪得我無心對菱花鏡」意指「把我擾得無心對菱花鏡」；(60)「刈得我腸肝做寸斷」得解釋為「把我割得肝腸寸斷」。再如(58)「急得我心頭火發起」、(59)「驚得我腳酸」，以及例(61)「切得我神

魂縹渺，腸肝寸斷」，其動詞均為心理動詞，表說話者的內心狀態，整句話則帶有致使意味。¹⁰

整體而言，上述閩語用例不論賓語是否為第一人稱，其補語成分大抵表示一種廣義的結果，如例(52)「伊騙得我來恁厝」，(55)「養得此女敗家風」，(57)「認得后娘無差宜」等皆可作如是觀。此格式大概也是從唐宋以後的官話移借進來的，歷史文獻中「[V得+O]+C」之例可謂屢見不鮮，茲引幾例如下：

- (66) 象兒取得荊杖到來。(《敦煌變文集新書·舜子變》)
- (67) 慢佛僧，輕神道，爭使這身人愛樂，直須折得形骸鬼不如。(又〈无常經講經文〉)
- (68) 若見得道理分曉，自無閑雜思慮。人所以思慮紛擾，只緣未見道理耳。(《朱子語類》卷115)
- (69) 思惟這箇，先從性看。看得這箇物事破了，卻不用得許多。難得勇猛底人，直截便做去。(又卷105)
- (70) 他是北京大名府第一等長者，如何能勾得他來落草？(《忠義水滸傳》60回)

此種句構和前文3.1節「表得阮姿娘人有一點真心」(例(13))、「聞得三伯守孤單」(例(14))必須區分開來，例(13)、(14)的動詞帶的是子句賓語，而這些例子皆以一名詞性成分作為受事賓語。此外，假使考量到某些句子的賓語正好是補語成分的主語，似乎可將該類句子分析為「兼語式」，例如(46)、(50)-(56)、(58)-(61)。但是，著眼於這些句子大部分的動詞(「放」、「養」、「害」、「告」、「刈」等)以帶名詞賓語為常態，因此把線性結構「V得+O+C」視為「[V得+O]+C」的組合形式應比較合理；再加上我們注意到某些例句的補語並非說明賓語，而是補述整個述賓結構，如(57)「認得后娘無差宜」，或《朱子語類》「見得道理分曉」(例(68))，故而這樣的分析方式當可成立。

¹⁰ 「切」和「刈」(割)都是「切割」義的動詞，在戲文中所表示的語義也都與心理狀況有關。但是「刈」的施動性較強，可以屬人名詞作為受事，而「切」表「怨切」、「悲切」之義，通常表示一種自憐自艾的心理活動，對於他人並不造成作用。底下幾例可突顯兩語詞的差異：
心頭怨切愁無意。(荔鏡記26)
我心頭苦切值時滿。(荔鏡記46)
孤燈獨對，我今怨切身命。(荔枝記-光緒39)
枉屈冥日刈心腸。(荔鏡記50)
伯卿著伊刈吊。(荔鏡記18)
乞君刈吊，面色盡都青黃。(荔枝記-萬曆45)
後兩例為被動式，「著」和「乞」為表被動的語詞，「刈吊」的受事乃為句首的主語(主語或為零形式)。

(三) V 得 + C

近代漢語常見的「V 得 + C」述補結構也出現於明清閩南戲文，然現代閩南話已不多見。即以臺灣地區為例，「做得來」算是少數「V 得 + C」格式的熟語（例（75））。底下按補語的結構單位，我們亦將「V 得 + C」之例作了大致的區分：

A: V 得 + V

- (71) 泉州路遠，泉州路遠，甲阮值時行**得到**，那礙爹媽在後頭。（荔鏡記 41 出）
- (72) 水潑落地難**收得起**。（荔枝記-順治 15）
- (73) 厝邊近前**看得見**，身長命短是天意。（增廣英台新歌全本第五集）
- (74) 想真家己**做得差**。（邱罔舍新歌第三集）
- (75) 今日為着查某害，是我自己**做得來**。（周成過台灣歌上本）
- (76) 此東旁亦是出外做人客的所在，沒使**住得久**。（語苑四）
- (77) 二錢……彼呢貴食亦能**落得去**。（語苑三）

B: V 得 + VP

- (78) 廣南實是好景致，**看得來稱人心意**。（荔鏡記 12）
- (79) 我甲人買一豬腳，**群得爛爛成屎**，乞你食。（荔鏡記 9）
- (80) 日頭長，春花**發得通看**。（荔鏡記 3）
- (81) 抄娘**生得真妖嬌**，嫁去徐厝又是嬌。（繡像王抄娘新歌）

C: V 得 + CL

- (82) 我是赤水田甲頭，**等得日都晝**。（荔枝記-道光 33）
- (83) **驚得屎尿流到滿草席**。（辛酉一歌詩）
- (84) 恁虎晷燒無死，**燒得牙仔 ngī-ngī-ngī**。（辛酉一歌詩）

同前節所述，A 類補語為單音節動詞（尤其是表動相的補語），V 後的「得」常表能性義，如例（71）-（73）所示。B 類的補語為謂詞性詞組，描述賓語或主語的狀態。C 類的補語則以主謂結構體現，用最飽滿的子句形式描寫動作時間之久，或補述動作或情狀的程度。後兩類均為實現式的述補結構，其中「得」或可視為結構助詞，即吳福祥（2009）所謂的「狀態／程度補語標記」。

（76）「住得久」和（77）「落得去」兩條日治時期《語苑》的材料，在 V 的前頭均有其他情態動詞—「沒使」或「能」的出現。「沒使」的「沒」應為假借字，讀作「be7 或 bue7」，現代閩南文獻一般記為「𪗇」、「袂」，乃「解」（讀 e7 或 ue7，表「會」之義）的否定形式。¹¹而《語苑》常見的「能」即為「解」

¹¹ 參閱楊秀芳（2001:290）。

的訓讀字。這兩例主要倚靠 V 前的情態詞「沒使」或「能」表達情態概念，「沒使住得久」藉由義務情態詞「沒使」表示不允許之義，V 後的「得」應視為結構助詞。「食亦能落得去」（哪能吃得下去）係以「亦能落得去」充當動詞「食」的補語。「亦」唸 ah8 或 iah8，又可寫作「抑」或「曷」，說話者藉由這個表反詰的語氣副詞表現否定之義。若不論「亦」的存在，「食能落得去」（能吃得下去）表能力之許可，屬動力情態。此時「得」可省，而「能（會）」卻不可省，據此我們推估，當 V 前有情態詞，V 後又有情態詞「得」的情況底下，其能性義的表達主要借助動詞前情態詞。

再比較例（78）「看得來稱人心意」的「看得來」和（75）「是我自己做得來」的「做得來」。其中兩個「來」雖然皆置於「得」後，但語法功能並不相同。「做得來」的結構應分析為「V 得+C」，「來」是一個動相補語，表動作結果之實現。¹²而「看得來稱人心意」卻屬「V 得來+C」格式，至今仍存留在上海話和四川話當中，譬如：「亂得來像狗窠」、「嚇得來勿敢響」（《上海市區方言志》），「瘦得來只剩一張皮」、「全城的醫生弄得來束手無策」（《沙汀短篇小說選》，沙汀為四川安縣人）。¹³根據江藍生（1995[2000:115-122]）的考訂，唐詩及變文已見「來」用作述補結構助詞，並且常和「得」互文對舉，試看：

(85) 山容洗得如煙瘦，地脈流來似乳肥。（皮日休〈奉和魯望春雨即事次韻〉）

(86) 男女病來聲喘喘，父娘啼得淚汪汪。（故圓鑒大師二十四孝押座文）

「得來」連用最早見於宋金時期的文獻：

(87) 君瑞心頭怒發，忿得來七上八下。（《董西廂》卷 1〔仙呂調·樂神會〕）

(88) 靜坐無閑雜思慮，則養得來便條暢。（《朱子語類》卷 12）

可見閩南戲文偶見的「V 得來+C」之例亦是官話系統的用法，這種用法從未在閩語裡落地生根，流傳下來。

綜觀「V 得+C」格式的現代用例，幾乎都保留在歌仔冊或唸歌、相褒歌等比較保守的歌謠體中，足見「V 得+C」在今日閩南口語中已臻衰亡。總結以上「得」居動詞後的用法，「V 得+O」、「V 得 O+C」或「V 得+C」結構中的「得」皆具備表示能性，或充當實現式動態助詞、結構助詞之功能，然而這些例句所反

¹² 閩南話的「做得來」不同於普通話的「做得來／做不來」。趙元任（1968）將「做得來／做不來」的「來」稱作 dummy potential complements（呂叔湘（1979:210）譯為「傀儡可能補語」；丁邦新（1994:231）譯作「充數的能性補語」），指明「來」的語義甚虛，幾乎沒有什麼實義。反觀閩南話「做得來」的「來」並不表示能性意義，含蘊著一種狀態從無到有的實現義，因此我們認為它仍是個語義較為實在的動相補語，未虛化至 dummy complements（虛補語）的階段。

¹³ 參見江藍生（2000:112-114）。

映的可能是明清或此前自近代官話所移借進來的層次。就表能性的用法而言，閩南語另有一生命力強韌的底層形式－「會／袂+V+得」與之並存，久而久之，單用動後情態詞「得」的構式便難與之匹敵。至於表動作實現的補語或助詞用法，在閩南語區亦未獲滋長，即使在現代口語仍殘留一點遺跡，如「免得磕著石盤」（例（12））、「做得來」，大抵盡皆消逝了。

（四）「V得」詞彙化，作為狀語

我們還留意到「得」位居某些評議性的副詞後頭，與之發生詞彙化的例子，如下列「幸得」、「虧得」、「好得」、「罕得」、「難得」等：

- (89) 幸得一舉成名，除受廣南運使，敕賜劍印隨身。（荔鏡記2）
- (90) 虧得伊身受凌遲。（荔鏡記45）
- (91) 周文好得汝來，大家即無事情，幸哉幸哉。（語苑三）
- (92) 好得出現林則徐。（台灣白話史詩第十首）
- (93) 出去就較罕得轉來。（大安鄉閩南語故事集三，156）
- (94) 創到這些好得拭！（彰化縣民間文學集七，142）
- (95) 鼓脹病，蓋赤箕，神仙難得醫。（雲林縣閩南語故事集一，160）

這些雙音詞的形成或有可能肇因於漢語雙音節音步的韻律規則，試看例（89）-（92）「幸得」、「虧得」、「好得」均出現於句首或動詞組的前頭，根據董秀芳（2002）的研究，句首是韻律管制最為嚴格的地方，越至句尾，韻律管制愈為鬆散。當句首的跨層結構形成一個音步時，便有詞彙化的可能。（頁273, 330-331）我們認為，上述副詞和「得」的複合，可謂跨層結構的詞彙化。「幸」、「虧」、「好」等和「得」之間並不屬於相對的直接成分，「得」乃與其後的謂詞性成分（包括主謂詞組）組成述賓結構。由於雙音節音步規則的制約，使得單音節副詞與「得」容易黏合一起，衍生為雙音詞。成詞後，在副詞和「得」之間不允許插入其他語詞，且其語義亦有所轉變：側重於表達前頭副詞的意涵，原來的主要動詞「得」卻退而居次，變得像是一個附加成分。這顯示詞彙化之後，雙音詞的內部結構又歷經重新分析的過程，由偏正式重新理解為附加式，其結果具體反映在音讀上，如例（93）「罕得」、（94）「好得」的「得」常讀作 li0，揭示「得」的句法地位及詞彙意義也相對弱化。總之，以上帶「得」的雙音節副詞可謂詞彙化及語法化機制接連運作的產物。

四、「得」居謂詞性成分之前，作情態動詞使用

「得」作情態動詞（相當於助動詞）使用之時，其前還可加上表肯定或否定的情態詞。針對「否定情態詞+得」一類的用法，Lien（2011:738-744）已詳細

論述「不得」和「袂得」在情態表達上的差別；並指明「不得」承繼自江淮官話，是外來層次的構式，「袂得」才是屬於閩南話固有層次的用法。我們發現除了「袂得」、「不得」之外，戲文裡還有其他「否定情態詞+得」的組合。底下依情態動詞「得」的各類構式分別敘述：

(一) 得 + VP/CL

「得」單獨作為情態動詞，其實語往往以動詞組或子句體現，例如：

- (96) 記得少春袂得錦桃娘仔著，假意賣果子入頭，力玉盞打破除，姻緣即得成雙。(荔鏡記 18)
- (97) 若得姻緣就，大雙金釵答謝恁。(荔鏡記 9)
- (98) 但得投水身死，不願共林大結親誼。(荔鏡記 15)
- (99) 花開花謝，偁得人會不老？(荔枝記-順治 13)
- (100) 舉目無親無計較，但得賣身。(荔枝記-道光 19)
- (101) 我兒此病若得好，白金十兩作謝儀。(增廣英台新歌全本第四集)
- (102) 正式夫妻無煽動，即兮魚水得相逢。(食新娘茶討冬瓜講四句)

這幾例，除(97)「若得姻緣就」及(99)「偁得人會不老」(怎得人會不老)的「得」後接子句賓語之外，其餘都是以動詞組作賓語的例子。推究起來，促使動詞「得」發生語法化的動因應是賓語詞性的改變：當「得」後帶體詞性賓語時，其「獲得、得到」的語義仍相當明確；一旦後接成分為謂詞性賓語，「得」的詞義便開始虛化—由「獲得」某物引申表「實現」某事，以上數例均可如此解讀。不過，通觀「得」所出現的語境，以表非實然(irrealis)事態佔絕大部分，如例(97)-(102)。因此，我們推測「得」表「可能」的意涵應是語境所賦予的，其使用時間一久，表事件實現之可能性便固定為「得」的語義之一。

上述句中的「得」皆為主語指向的情態詞，它們大多表示條件動力情態；而(98)「但得投水身死」和(100)「但得賣身」兩例則反映「得」已向義務情態過渡，表行事之合宜性或必要性取決於客觀情勢。此成事與否繫諸外在條件的情態語義與「得」的本義似脫不了干係，因為能否「得到」某物必須有他人或他事的成全配合，並不由主語所主動獲致。「得」單獨作為情態動詞的用法，在現代閩南話中幾已不用，至多保留在戲曲或說唱的韻文裡，如(101)、(102)即是引自歌仔冊和四句聯的用例。

(二) 會/袂 + 得 + VP/CL

今日閩南方言慣常在動前情態詞「得」之前再加個「會/袂」表肯定或否定，這種結構在明清戲文裡即有不少用例，清版本《荔枝記》已見「袂得通」(106)、「將會得」(107)三個情態詞共現的例子：

- (103) 值時會得鶯織柳絲？(荔鏡記 25)
 (104) 伊監在北監內，袂得見伊。(荔鏡記 45)
 (105) 值時會得親像燈月相見？(荔枝記-光緒 4)
 (106) 人客在內，袂得通討茶請你。(荔枝記-順治 8)
 (107) 你莫、莫切啼，我只官司將會得伶俐。(荔枝記-道光 41)
 (108) 不知強做看能得成沒。(語苑三)
 (109) 若無除、社會沒得安靜。(語苑四)
 (110) 望卜兮得通成功。(白蛇西湖遇許仙歌)
 (111) 因為伊愛去讀冊，所以袂得通去迨迨。(臺灣閩南語常用詞辭典)

動前情態詞「得」依然與表達條件動力情態的概念有關。這裡第一個例子「值時會得鶯織柳絲」，「得」雖帶主謂詞組作賓語，其作用和帶一個謂詞組差不多。此例乃沿續前文之對話—「只一个鶯，因何不宿只柳枝上？」(這一隻鶯，為何不棲宿在這柳枝上)「小妹，也親像我袂得共恁娘仔成就一樣。」(小妹，正好像我無法和你家小姐成就姻緣一樣)，「鶯織柳絲」實用來暗喻男女主人公的結合，故「值時會得鶯織柳絲」句首應省略了表對稱的複數主語「恁」，相當於「你們」。¹⁴例(106)和末兩例「得」後均出現另一情態詞「通」，「通」在閩南話中多表義務情態，如這三例即表示參與者成事與否取決於外在條件的「許可」。既涉及外在條件便與「得」的情態概念產生了聯繫，因此兩情態詞得以連用。又，「會／袂得通」顯示「得」幾乎都出現於「通」之前，未見「得」置「通」後的語序，這反映出「得」的句法位階及語法化程度均比「通」來得高，所以我們推判表「外在條件可能性」的「得」已朝向認識情態義過渡。¹⁵動前情態詞「得」兼用於表「條件可能」和「認識可能」的情況頗為常見，長江流域的許多方言(如湖南洞口、湖北丹江等)以及江淮官話(安徽巢縣、廬江、望江等)亦有所反映。¹⁶

由上諸例可知，「會／袂得+VP/CL」在閩南語中是個能產力十足的結構。除了可與其他動前情態詞(如「通」)組合之外，「會／袂得+VP/CL」還能接在動詞或動詞組之後作為補語之用，這些句法行為皆暗示著「會／袂得+VP/CL」當屬閩南語底層的結構，在時間因素的催化之下，發展出活潑多元的用法。「會／袂得+VP/CL」充任補語之例如：

¹⁴ 施炳華(2013:60)注 48 指出，「恁」有時作「咱(我們)」解，有時作「你們」解，須依上文下判讀。該注僅舉表第一人稱之例，如「恁一齊相共去看」(《荔鏡記》5 出)，「恁」多用於「包括式」；至於表對稱之例，如：「恁行開去，莫得來相纏」(第 7 出)。

¹⁵ 目前已有許多研究指出：漢語不同語義範疇的情態詞共現，係按認識>義務>動力之順序排列(詳見彭利貞 2007:376-382)，「得」既居於義務情態詞「通」之前，應已發展出認識情態義。

¹⁶ 詳見范曉蕾(2011:66-68)。

- (112)我痛袂得你死！(荔枝記 50)
- (113)待伊袂得人來。(荔枝記-順治 15)
- (114)今冥做佢會得過。(荔枝記-順治 4)
- (115)等沒得天光，從早起早早行到此候。(語苑三)
- (116)在嘴口講沒得出來。(語苑四)
- (117)源仔舍，阮腳痛到，行沒得去嘍。(語苑三)
- (118)鐵人著忍耐袂得牢。(台灣史詩 1997)
- (119)乎我煩惱袂得了。(大明節孝歌)

約言之，這些「會／袂得+VP/CL」均可視為「能性」補語，與前頭的述語合起來表動力情態（包括條件動力情態，即表條件可能），而且它們多作否定表述。一般來說，「V(O) 會／袂得+VP/CL」的「得」以帶 VP 作賓語的例句為多，帶主謂詞組的例子較少，我們在明清戲文找到（112）「我痛袂得你死」、（113）「待伊袂得人來」之例；今日閩南話所言「等沒得天光」（例（115））亦屬帶主謂詞組例。這種帶子句賓語的結構有一個特色是，其主語必然與前面動詞的賓語同指，如「我痛_i袂得你_i死」的「痛」（表疼惜）後頭當是省略了賓語「你」；「待伊_i袂得人_i來」的「伊」與「人」的指稱對象亦同。

（三）莫得／勿得／不得+VP

動前情態詞「得」前邊所見表否定的情態詞，除合音詞「袂」之外，還有「莫」、「勿」、「不」等。就表義功能來看，可分為兩類：「袂得」和「不得」基本上用於表示動力情態，「不得」兼表義務情態，試比較例（120）和（121）；而「莫得」和「勿得」實為義務情態詞，表禁止之義，如下列例（122）-（126）：

- (120)干碍爹媽在堂，不得前去赴任。(荔枝記 2)
- (121)不得做聲，待伊罔唱。(荔枝記 19)
- (122)仔你去做官，莫得貪酷百姓。(荔枝記 2)
- (123)家童勿得揚聲。(荔枝記-萬曆 22)
- (124)莫得做聲。(荔枝記-光緒 19)
- (125)莫得住此觸犯著神明。(語苑 22)
- (126)你勿得插伊的事情。(語苑 29)

表制止、勸阻義的「莫得」、「勿得」應當是一種相對比較文言的說法，沿襲自官話系統。其例絕大多數見於明清戲文，《語苑》亦有寥寥幾例。現代其他口語材料，如歌仔冊，則不見此種用法。萬曆本《荔枝記》使用「噴」或「殞」兩字標音，顯示閩南話表示「不要」的口語說法 mai3 在當時已經存在了，例如：¹⁷

¹⁷ 此二例轉引自施炳華（2013:32）。

(127) 報今看灯嘍理伊。(荔枝記-萬曆 7)

(128) 娘子殯驚，待我去体一下。(荔枝記-萬曆 28)

考「莫得」及「勿得」的分布，並無規律可循，恐怕與作者個人的語體或書寫習慣有關。大致看來，嘉靖本《荔鏡記》表義務情態多用「莫得」，並無「勿得」之例；萬曆本亦用「莫得」，「勿得」僅見(123)一句；清代版本則都是「莫得」、「勿得」互見。且觀上述《荔枝記》表禁止做聲的用語(例(121)、(123)、(124))，三種版本或選擇「不得」，或選擇「勿得」、「莫得」，各有不同。再如(125)、(126)為《語苑》不同卷次之例，因撰著人有別，在用語的選擇上也有所差異。

(四) 得卜 + VP

現代閩南話「得卜」(或記為「得欲」)連用，表「快要」之義，如以下例(131)、(132)所示。檢閱明清時期的文本，未見「得卜」的組合，僅見「卜」(欲)表示意願，或用於表將然事態的推測，如例(129)、(130)：

(129) 我今卜央你去求親。(荔鏡記 9)

(130) 天卜光了，返來去。(荔鏡記 29)

(131) 我妻有身得卜生。(周成過台灣歌上本 1956)

(132) 人得卜來共你刳啊，你猶無知通起來？(大安鄉閩南語故事集二,74)

「得」與「卜」結構成詞之後，表義更為精確，限於表「將然」之認識情態義。從兩情態詞的相對語序可以看出「得」的句法位階較高，其語法化程度也較「卜」為高。

五、「得」具致使義

「得」表現出類似致使動詞的用法主要侷限於「得+屬人名詞+心理動詞」之特定格式，如「得人惜」、「得人疼(或寫作『痛』)」、「得人驚」等。我們推測其前身應是個表「獲得」義的述賓結構，即「得」為主要動詞，帶一個主謂詞組作賓語。凡他人加諸於主語的主觀情緒，不論是喜好或厭惡，對主語而言都是一種獲得。可比較普通話有「討人喜歡」、「討人厭」之說法，用的是「索取」義動詞表達「令」人喜歡，「使」人厭煩的意味。「得」本身並無「致使」之義，但居於「得+屬人名詞+心理動詞」構式中，整個構式便賦予「得」這樣的意涵。例如：

(133) 猿啼鳥叫得人驚。(荔鏡記 16)

(134) 且喜得到潮州城，城內軍馬得人驚。(荔鏡記 16)

- (135) 有許假山上，四季花木爭春吐蕊，含笑爽麗，真正得人惜。（荔枝記-萬曆 18）
- (136) 莫管小人富未富，貴有貴，那是鼻大得人畏。（荔枝記-順治 3）
- (137) 貼：誰卜你惜？ 生：得人惜可強得人怨。 貼：待我得人怨，共你乜事？（荔枝記-道光 30）
- (138) 許一白白皙皙的，即得我惜。（荔枝記-道光 5）
- (139) 若有看見一隻得人愛的鴛鴦子，倒得死就是我。（語苑四）
- (140) 入門下得家官痛。（三伯娶英台歌）
- (141) 大石真得王根痛。（周成過台灣歌下本）

「得+屬人名詞+心理動詞」傳達致使之義顯然經歷了句法上的重新分析：「得」後的主謂詞組在句法地位及語義份量上皆得到了拉抬，而「得」則邁向語法化之路。此幽微的變化可藉由例（137）「得人惜可強得人怨」（得人疼惜強過讓人嫌棄）與他本之比較看出端倪，該例於順治本作「得人惜可強乞人怨」，「乞」表致使之義，暗示「得」的語義與之相仿。促使「得+屬人名詞+心理動詞」句構重組的緣由不免與其句法分布有關，上例顯示「得」字構式幾乎皆充當句子的調語成分，其中主謂詞組更是居於句末語義焦點的位置。此外，我們還看到構式中的屬人名詞絕大多數為旁稱代詞「人」，意指「他人」或「人家」，如例（133）-（137）所示。此旁稱之法實則暗含說話人於其中，說話人甚或借助旁稱代詞來替代自己（第一人稱）。由此可知，說話者運用該構式無非為了表達某些人事物帶給自己的主觀感受，是以「得+人+心理動詞」帶有致使義就不足為奇了。

「獲得」義動詞轉化為使役動詞的用法具有類型學上的根據，如英語的 *get* 也可作表使役之用，例如：“I got my brother to carry my suitcase.”。閩南話「得」的語法化恐怕不及英語之澈底，其能產性亦明顯不足。查今日臺灣地區的閩南語，大體上仍保留「得人疼」、「得人惜」兩個固結的熟語，其他如「得人驚」、「得人愛」則或有人使用，卻不普遍。¹⁸ 下列為「臺灣閩南語常用辭辭典」所載的例句：

- (142) 坐予正，得人疼。（坐姿端正，才能得人疼愛。）
- (143) 伊足得人惜的。（他很得寵。）

¹⁸ 據匿名審查人指出，「得人驚」在臺灣仍是活躍的用語。但筆者遍尋現代臺灣閩南話材料，及從事口頭調查，均罕見此語之使用，惟於日治時期文獻《語苑》中發現兩例。故此我們推測，「得人驚」可能是比較早期的說法，在少數人的語彙中仍然存在。

此格式之所以趨於式微，可能與閩南話慣用授予動詞兼表使役的原因有關（上述「乞人怨」即為一例）。相形之下，利用獲得動詞表達致使義的用法，在閩南話中終究為弱勢，故而難免走向衰竭。¹⁹

六、結論

本文嘗試就閩南語文本的材料，對「得」字的句法功能作一整體的觀照與詳盡的描寫。研究結果發現「得」在漢語史之流中幾個主要的語法化結構，都在明清閩南語戲文中清楚地呈現出來。明清戲文材料可謂承先啟後，兼容並蓄，接收了許多主流漢語的構式，且又充分反映底層閩語的句法特點。自唐宋以後官話層次借入的主要有「V得+O」、「V得+O+C」、「V得+C」等格式，而屬於閩南語固有層次的當是「會/袂+V+得」和「會/袂+得+VP/CL」。至今，外來的格式多已消亡，然屬於閩南語較為基底的形式卻生生不絕。茲將本文所討論之情態各式歸納如下表：

		動力情態	義務情態	認識情態	現仍使用
「得」 位居動 詞後	V得+O	○			
	V得+O+C	○			
	V得+C	○			
	會/袂 V得	○	○	○	V
「得」 位居動 詞前	得+VP/CL	○	○		
	會/袂+得+VP/CL	○			V
	莫得/勿得+VP		○		
	不得+VP	○	○		
	得卜+VP			○	V

此外，本文又指出閩南語中「得」與評斷義副詞複合之例，推究其涉及詞彙化與語法化的過程。而明清文獻中所見「得人惜」、「得人驚」、「得人怨」表

¹⁹ 「得+人+心理動詞」一類格式之熟語在現代南方方言常見使用，其中客語及粵語保留得稍微多一些。客語仍有「得人惜」、「得人驚」、「得人惱」、「得人畏」之語，詳見 Huang (2012:328-329)。粵語也有「得人愛」、「得人驚」、「得人怕」等說法，參許寶華、宮田一郎 (1999:5592)。

致使諸例，當也經歷句法上的重新分析。而其致使義的生成又與說話者主觀心理情緒的投射密切相關。

引用書目

- Huang, Han-chun. 2012. Phsyh Predicates and Causation in Hakka: A constructional Approach. Chinese Studies [漢學研究] 30.1: 309-340.
- Lien, Chinfa. 2011. Interface of Modality and the *tit4* 得 Constructions in Southern Min: A Case Study of Their Developments from Earlier Southern Min in the Min and Qing to Modern Taiwanese Southern Min. Language and Linguistics 12.4:723-752,2011.
- Palmer, F.R. 1990. Modality and the English modals. (2nd ed). London: Longman.
- Yu, Sylvia Szu-i. 2011. Post-Verbal Markers in Taiwanese Southern Min and Fuzhounese. Concentric. Studies in Linguistics 37:2:241-258.
- 王力：《漢語史稿》，北京：中華書局，2005年。
- 江藍生：〈吳語助詞『來』、『得來』溯源〉，《近代漢語探源》，北京：商務印書館，2000年，頁110-133。
- 吳守禮：《明嘉靖刊荔鏡記戲文校理》，臺北：從宜工作室，2001年。
- 吳守禮：《清乾隆刊同窗琴書記戲文校理》，臺北：從宜工作室，2003年。
- 吳福祥：〈從「得」義動詞到補語標記〉，《中國語文》總第330期，2009年5月，頁195-211。
- 周長楫主編：《閩南方言大詞典》，福州：福建人民出版社，2006年。
- 范曉蕾：〈以漢語方言為本的能性情態語義地圖〉，《語言學論叢》第43輯，北京：商務，2011年，頁55-100。
- 施炳華：《荔鏡記匯釋》，臺南：開朗雜誌事業，2013年。
- 許寶華、宮田一郎主編：《漢語方言大詞典》，北京：中華書局，1999年。
- 彭利貞：《現代漢語情態研究》，北京：中國社會科學院，2007年。
- 楊秀芳：〈從漢語史觀點看「解」的音義和語法性質〉，《語言暨語言學》第2卷第2期，2001年7月，頁261-297。
- 董秀芳：《詞彙化：漢語雙音詞的衍生和發展》，成都：四川民族出版社，2002年。
- 趙元任著，丁邦新譯：《中國話的文法》，臺北：學生書局，1994年。
- 趙元任著，呂叔湘譯：《漢語口語語法》，北京：商務印書館，1979年。

蔣紹愚：《近代漢語研究概況》，北京：北京大學出版社，1996年。

蔣紹愚：《近代漢語研究概要》，北京：北京大學出版社，2005年。

教育部國語推行委員會：《臺灣閩南語常用詞辭典》（網路正式版），臺灣：教育部，2011年。

On the Functions and Origins of the Southern Min *De*

Kuo, Wei-ju*

Abstract

Based on the Southern Min playscripts of the Ming and Qing Dynasties and the Modern Southern Min texts, this article examines the syntactic functions of *de* in three syntactic positions: [1] as the main verb of a clause, meaning "to acquire;" [2] post-verbally, either denoting the completion of a motion as the phase complement or expressing dynamic modality as the potential complement; and [3] pre-verbally, as a modal verb that takes predicative objects, expressing dynamic modality (including circumstantial dynamic modality) and even epistemic modality, as shown in some texts. Besides these, *de* is compounded with another adverb to become a disyllabic word in some cases, which shows lexicalization and grammaticalization at play. Furthermore, the *de* in *de ren xi* ("someone makes others cherish someone") and *de ren jing* ("someone makes others fear someone") as a causative verb is the result of syntactic re-analysis. Quite a few constructions containing *de* found in the Ming-Qing playscripts have died out, as they are relatively convoluted expressions borrowed from Mandarin.

Keywords: *De*, Modality, *Lijingji*, Southern Min Dialect, Grammaticalization

* Assistant Professor, The Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

徐復觀與當代學者關於「考據」與「義理」 之論爭及評議

張崑將*

提 要

本文以徐復觀為中心，考察他在 1950 年代與當代學者如錢穆、胡適弟子等有關考據與義理的論爭。這一場在臺灣有關的考據與義理之論爭，可以說是清代版的漢學與宋學之爭，以及 1920 年代在中國引起熱烈討論的科學與人生觀論爭之延續。本文首先分析徐復觀與史料學派者有關（1）考據與義理的「定義」問題，以及（2）考據與義理的「本末」問題。（3）對整體中國的學術精神以及治學「方法」與「態度」的問題。其次比較徐復觀的「結構與發展的整體論」與錢穆的「會通的整體論」之治學方法，評議兩造之間的考據義理之爭。最後本文認為治人文學科的「方法」，並沒有一項完美無瑕的方法，考據與義理實不可偏廢，「義理中有考據，考據中有義理」，從兩造之間的這場論爭，實可啟發我們對人文學科的治學方法與意義。

關鍵詞：徐復觀、考據、義理、錢穆、毛子水

* 現任國立臺灣師範大學東亞學系專任教授
收稿日期：102 年 10 月 21 日；接受刊登日期：103 年 5 月 3 日。

一、論爭之背景與回顧

本文所涉及的義理與考證的論爭之性質，若放在傳統學術史上，與之相類似的論爭，尚有自宋儒以降的「道問學」（聞見之知）與「尊德行」（德行之知）之論爭、以及「道」與「器」的論辯，以上三項論爭的學術性質實息息相關。考據學者重視純客觀知識性學問的「道問學」，義理學者則強調「尊德行」的心性論。此外，「道」、「器」之論辯，在晚清末期西力東漸後，廣為士大夫所爭論，諸如「中學為體，西學為用」（張之洞）或「西器中用論」（王韜）即屬此類論爭。近代中國知識份子受到對外戰爭屢戰屢敗的挫折感之刺激，其思考的維度從「技藝的西化」進而到「制度的西化」，最後不免要碰觸到傳統的根本，連「義理（道）也要西化」，整個三部曲之演進，是隨著中國在軍事上的愈挫愈敗，知識分子則愈激愈奮的過程而進展。晚清這股由「道」到「器」的思潮，到了五四運動，「器」轉而成為西方的「科學」與「民主」，而「科學」一詞並不限自然物理之學，連人文學科的研究方法，也被要求講究「科學」，此係考據學者也強調作人文學的研究者，也需要用「科學方法」整理國故之主因。這是 1923-24 年張君勱（1887-1969）與丁文江（1887-1936）展開科玄論戰的時代背景，而 1956 年底至 1957 年徐復觀（1903-1982）與毛子水（1893-1988）、錢穆（1895-1990）等人的考據與義理之爭，則是其延續。

縱觀此一考據與義理之爭，當起源於徐復觀長期以來對胡適（1891-1962）、傅斯年（1896-1950）等主張「史學即史料學」的「科學史學派」之批判不遺餘力而引發；¹ 另外，也與徐復觀經常發表於《民主評論》雜誌的文章，引起諸多史料學派者的不滿息息相關。至於近因應與 1955 年至 1956 年期間在《民主評論》與錢穆辯論對《中庸》的解釋問題有關（詳於第三節），接著 1956 年年底秦漢史研究名家勞幹（1907-）與中國文學研究者毛子水在中央日報的《學人》刊物上，分別發表〈歷史的考訂與歷史的解釋〉及〈論考據與義理〉加以回應，特別是毛子水的文章，顯然針對徐復觀的治學方法而發，故翌年一月徐復觀乃有〈兩篇難懂的文章〉回應之。

¹ 徐復觀曾批評清代考據學者不重視「人之所以為人」的義理之「文化傳統」，嘗言「此一文化傳統，在乾嘉學派手上，完全被否定掉了，這還有什麼中國文化可言。但今日高踞學術壇坫的人，依然是以能作乾嘉學派的餘孽而自豪自喜，這還有什麼學術可言。」參氏著：〈中國歷史運命的挫折〉，頁 261。這裡所說的「今日高踞學術壇坫的人」當指的是胡適、傅斯年的「史料學派」而言，有關徐復觀與傅斯年的研究方法論之差異比較，可參黃俊傑：〈徐復觀的思想史方法論及其實踐〉，收入氏著：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》（臺北：臺大出版中心，2009），頁 356-362。

雙方論爭之始，按徐復觀的說法，乃由毛子水掀起爭端，係對徐復觀對於「大學中文系教學的意見而發」。所謂「意見」，即在論爭的去年（1956年），徐復觀在東海大學與同仁就各系教學的方針及課程，提出以下大致的意見：「覺得幾十年來大學中的中文系，多只注重語文訓練，而忽視思想上的培養，以致今日一般中文系畢業的學生，對於中國文化是什麼的問題，缺少基本概念；於是一談到中國文化，不論是贊成或反對，常常得不到要領。」² 當時毛子水是臺大中文系教授，同時早期又與傅斯年等同屬五四新青年，治學以考據學為主，便發表〈論考據與義理〉一文批評之。徐復觀還是由同事中輾轉得知自己被批評了。於是，1957年1月初徐復觀發表〈兩篇難懂的文章〉一文，針對先後在《中央日報》的《學人》雜誌上的兩篇文章，其一是歷史學者勞榦發表的〈歷史的考訂與歷史的解釋〉（第六期），其二是考據學者毛子水的〈論考據與義理〉（第十期），提出批判性的見解，逐一反駁兩位學者的論點。勞榦文章的重點有三，一是「歷史考訂」和「歷史解釋」應該嚴格兩分，而嚴格的歷史學家應是做考訂工作，不宜放在歷史解釋的工作上，並舉德國史學者蘭克（Leopold Ranke）的史學方法為例；二是史學宜走自然科學的道路；三是史學要完全跟著考古學走，因為考古學已經被逼的走上了自然科學之路。針對第一項重點，徐復觀舉蘭克史學其實並不反對「解釋」，指出勞榦是誤解蘭克史學；³ 對於第二項重點，徐復觀舉出自然科學的研究過程中的觀察、假設和實驗，也是屬於「解釋」，由此反駁自然科學不需要「解釋」的論點；至於第三項重點，徐復觀認為考古學從廢墟中所挖出來的一件件物品，經過細心的研究而排列成一個系列，窺出其間的「關聯」，這其實也是一種解釋。總之，勞榦站在「史學即是史料學」的立場上，認為「解釋」涉入主觀，屬「應用」層次，諸如像過去史學的「鑑知往來」之應用，史學家應該「敬謝不敏」，強調「不容許任何應用的問題來糾纏，以降低純正科學的風格」。徐復觀則認為歷史因人有「自由意志」在發生作用，所以永遠不能和自然科學一樣，批評勞榦的不重視歷史解釋的史學工作是孤立的「點滴主義」，其結果只會淪為印書館的校對工作。⁴

隨後有毛子水之弟子張春樹加入戰局；還有立場傾向考據，但不是史料學派的史學大師錢穆。至於支援徐復觀的有年輕學者陳拱（1925-1994）、韋政通等學者。茲依時間順序將相關筆戰人物、文章、發表時間及立場，列表如下：

² 徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，原載《民主評論》，第8卷第17、18期，1957年9月5日、20日，收入氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985年再版），頁543。

³ 如實言之，徐復觀確實比較掌握蘭克史學的研究方法，蘭克史學原兼顧著兩條途徑，其一是經由特殊事物的感覺而採取的「歷史的方法」，另一則是經由抽象的思維而採取的「哲學的方法」，而一般蘭克史學被當成只有「科學的歷史家」，確實是誤解。相關分析可參黃進興，《歷史主義與歷史理論》（臺北：允晨文化，1992），介紹有關蘭克的一節，頁56-65。

⁴ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，原載《民主評論》，第8卷第1期，1957年，9月1日。收入：《學術與政治之間》（臺北：學生書局，1985），頁469-477。

〈1956-57 年間有關「考據與義理」的論爭表〉

論爭人物	篇名	期刊卷期	發表日期	立場偏向
1.毛子水	〈論考據與義理〉 ⁵	《學人》第 10 期	1956 年 12 月 4 日	考據
2.徐復觀	〈兩篇難懂的文章〉 ⁶	《民主評論》第 8 卷第 1 期	1957 年 1 月 5 日	義理
3.毛子水	〈再論考據與義理〉 ⁷	《學人》第 24 期	1957 年 3 月 12 日	考據
4.陳拱	〈關於義理之學(上)(下)——讀毛子水先生「再論考據與義理」後一〉	《民主評論》第 8 卷第 8 期、9 期	1957 年 4 月 20 日、5 月 5 日	義理
5.徐復觀	〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉 ⁸	《民主評論》第 8 卷第 8 期	1957 年 4 月 20 日	義理
6.張春樹	〈論義理與考據之爭〉 ⁹	《學人》第 29 期	1957 年 8 月 6 日	考據
7.徐復觀	〈考據與義理之爭的插曲(上)(下)〉 ¹⁰	《民主評論》第 8 卷第 17、18 期	1957 年 9 月 5 日、20 日	義理
8.錢穆	〈老子書晚出補證〉 ¹¹	《民主評論》第 8 卷第 9 期	1957 年 5 月 5 日	考據
9.錢穆	〈莊老通辨自序〉	《民主評論》第 8 卷第 17 期	1957 年 9 月 5 日	考據

⁵ 毛子水：〈論義理與考據〉，原載中央日報編《學人》第 10 期，1956 年 12 月 4 日。收入：《毛子水全集·學術論文》（臺灣大學中文系彙編，1992），頁 274。

⁶ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，原載《民主評論》，第 8 卷第 1 期，1957 年，9 月 1 日。收入：《學術與政治之間》（臺北：學生書局，1985）。

⁷ 毛子水：〈再論考據與義理〉，原載中央日報編：《學人》第 24 期，1957 年 3 月 12 日。收入：《毛子水全集·學術論文》，頁 275。

⁸ 徐復觀：〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，收入氏著：《學術與政治之間》，頁 505-524。

⁹ 張春樹：〈論義理與考據之爭〉，收入中央日報社編《學人》第 29 期，1957 年 8 月。

¹⁰ 徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，原載《民主評論》，第 8 卷第 17、18 期，1957 年 9 月 5 日、20 日，收入氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985 年再版）。

¹¹ 錢穆：〈老子書晚出補證〉，《民主評論》第 8 卷第 9 期，1957 年 5 月 5 日，收入氏著：《莊老通辨》（臺北：東大圖書，1991）。

10. 徐復觀	〈有關思想史的若干問題〉 ¹²	《人生》第169、170期	1957年11月16日、12月2日	義理
---------	----------------------------	---------------	-------------------	----

至此雙方論爭可謂告一段落。四年後，韋政通於1961年在《民主評論》發表了〈「訓詁明則義理明」一主斷之意義及其限制〉批判考據學者屢以戴震（1724-1777）的「訓詁明則義理明」以詆毀義理之學者，強調戴震生前已悟其學之非，認為義理與考證之爭，爭的是徐復觀所說：「中國假使有文化，則中國文化的精神到底是什麼的問題。」並認為中國文化的骨幹，主要在「體天道以立人極」，而這得靠義理工作。韋政通並批評清代乾嘉學者「從事考據工作，並不是由於他自發自覺地要表現這種精神。清代考據學也根本不能視為中國文化精神發展中的一個新階段，它只是代表中華民族生命、文化生命委屈以後的一種歪曲，它從根上起就是病態的、不健康的。」¹³ 韋政通之論可以說是論爭的遺緒與尾聲。

綜而言之，此場論爭之始，初由承續胡適之學的毛子水引發開端，但其對徐復觀之批駁亦來自徐復觀常對胡適的治學方法與態度的論難，所以雙方難免有意氣之爭。雙方一是繼承當年科玄論戰中主張科學的胡適，一是師承主張玄學的熊十力。因此，1957年的這一場在臺灣有關的考據與義理之論爭，可以說是清代版的漢學與宋學之爭，以及1920年代在中國引起熱烈討論的科學與人生觀論爭之延續，論爭戰場及時間雖然不同，但論爭的內容以及問題卻大同小異，足見有關中國的學術精神以及治學方法的問題，一直是困擾雙方爭執的焦點，這問題不僅是漢、宋之爭的問題，也是近現代受到西方知識論的衝擊影響後的中國知識份子治學方法與態度之問題。本文以下根據1956年底至1957年的這場論爭，分別分析與徐復觀對立的（1）史料學派有關義理與考據的論爭（2）錢穆的義理與考據論爭等兩大重點，並對雙方之論爭進行簡單的評議。

二、徐復觀與史料學派的「考據與義理」之爭及評議

揆諸這場論爭，徐復觀挑戰毛子水兩大問題：（1）考據與義理「定義」的問題，以及（2）考據與義理「本末」的問題。

對於第一個問題論爭，乃因毛子水對「考據」與「義理」所下的兩種定義。他說：¹⁴

¹² 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，《人生》169、170期，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：臺灣學生書局，1959年），頁89-117。

¹³ 韋政通：〈戴東原「訓詁明則義理明」——主斷之意義及其限制〉，《民主評論》第12卷第14期（1961年），頁377。

¹⁴ 毛子水：〈論考據與義理〉，頁274。

第一、我們把考據看作史傳記載的徵實和辨正，把義理看作人生哲學的探討。就這個定義，則考據與義理，乃是兩種不同的學問。……考據和義理，各為學問的一途，這是自然而最應當的現象。……研究宋明理學，在許多人心目中是義理的學問，但依我的見解，這是考據範圍以內的事。經濟學還不能算是考據的學問，生理學和心理學則應當為完全考據的學問。

第二、我們如果把考據和義理都從治國學的觀點來講，則考據是指草木鳥獸和典章制度的探討言，義理是指聖賢修己治人方術的闡明言。……古人所用的鳥獸草木的名字，古人所行的典章制度，如果懂得不清楚，便不可以算是懂得古人的書。古人的書不能懂得，怎樣還能去闡明古代聖賢修己治人的方術呢？……這樣說來，應當說考據為本而義理為末。因為如果考據的功夫不到家，義理便無從談起。……考據精，則打基礎在考據上義理的愈精；考據粗，則打基礎在考據上的義理亦愈粗。

針對第一個定義，徐復觀並沒有反對毛子水區分「考據」與「義理」為「史傳記載的徵實和辨正」和「人生哲學的研討」兩種不同的學問，但對毛子水沒有嚴守此項定義的界定範圍，而無岸無際地將心理學、生理學納入考據的範圍。¹⁵ 意即徐復觀質疑毛子水有「定義衍申擴張」之方法矛盾問題，換言之，毛子水一方面「定義」限制範圍，一方面卻又無法限定在自己定義範圍內而作無邊的擴張定義，則所謂「定義」已失去「定義」之意義，以致討論或論辯便無「標準」遵守可言。

對於第二個定義，引發徐復觀提出批駁的觀點，則是有關「本末」的問題。徐復觀沒有直接反對「考據是指草木鳥獸和典章制度的探討而言，義理是指聖賢修己治人方術的闡明言」，僅扣緊「考據為本而義理為末」的「本末問題」來批駁毛子水，徐復觀遂舉《論語》中有關「修己」的義理來證明要懂義理，根本不必一定要透過考據後才能了解其中意義；又舉《論語》中「治人」的義理也不需通過具體的典章制度才能了解。¹⁶ 總體而言，徐復觀針對「定義」與「本末」的問題，所提出的論辯特色有兩點：

1. 迴避定義之問題：因為「考據」與「義理」根本無從定義起，如果像毛子水一定義下去，便會像他一樣走入死胡同，而且會有不斷衍申的定義來補充，所以與其下定義來作繭自縛，不如不要下定義來的遊刃有餘，也免遭誤解。
2. 不落入近現代的本末之論爭：徐復觀明白指出，從知識本身自足的價值，考據與義理本無本末可言，雖然徐復觀屢屢強調「若站在中國的傳統觀念，則當然是義理是本而考據是末」，但本末問題畢竟是近現代問題，因為即使是清代乾嘉學

¹⁵ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，收入：《學術與政治之間》，頁 477-478。

¹⁶ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 479-482。

者，仍然是將考據作為手段，而以達到義理為目的，所以根本不會去爭本末的問題。¹⁷

因此，就「定義」問題而言，徐復觀僅有義理與考據的「方法」問題，而無「定義」問題；就「本末」問題而言，徐復觀僅有義理與考據的「目的」與「手段」之問題，而無「本末」的問題。

徐復觀的所謂義理方法，是指學者應能以建立「概念」為初步橋樑，進而以此「概念」作為對象的思維訓練活動，定要經過這兩步驟的「概念」思維訓練，方能進入中國義理之學的精神。¹⁸ 本節為了掌握徐復觀這裡所謂進入義理精神的「概念」，將之與考據學者的治學主張做一對照，則可更明白此一「概念」所涉及的內涵。按徐復觀與諸多學者的論難文章，針對考據與義理論點而發的，至少有三組相對「概念」，(1)「傳統知識」意義／「近代知識」意義(2)「實踐道德」之學／「實證方法」之學(3)研究「方法」與「對象」的密切相關／分離，這三組概念明顯出現於徐復觀與諸學者的論辯中，其間均有其不可分割的相關性，本不可抽離，但為敘述方便以及順應徐復觀所重的「歸納法」，暫將徐復觀思想中的「概念」歸納出來，以利論點發揮，以下分述之。

(一)「傳統知識」意義／「近代知識」意義

徐復觀在反駁毛子水的「考據為本而義理為末」之論點時，主張「從中國文化傳統的立場，可以說義理是本，考據是末；從近代以知識為主的學問來說，則考據與義理，應立於平等的地位而不可偏廢。」¹⁹ 換言之，類似毛子水一樣的考證學者，不會將傳統宋明理學那樣的「義理」之學，視為「純學問」的知識，係就近代科學的知識而言。²⁰ 因此，徐復觀乃區分「傳統」與「近代」對於考據與義理治學方法的態度，「傳統」上是以考據為末而義理為本，而在近代意義下的「知識」，認為考據與義理之價值相等，二者地位不可偏廢。徐復觀說：²¹

如僅從知識的意義來說，則從考據上所得的知識，與從義理所得的知識，其價值正是相等，不必作藤薛爭長的無謂之爭。但從了解古人的意

¹⁷ 徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，頁 545。

¹⁸ 有關徐復觀對於「概念」思維活動的強調，在〈有關思想史的若干問題〉一文中，敘論最詳，可詳參照，頁 114。

¹⁹ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 484。

²⁰ 例如被徐復觀批評的歷史學者勞榦，也是不將宋明理學視為「純學問」而說：「宋儒義理不僅僅只是哲學，同時還帶著『為天地立心，為民生立命』的宗教信仰和抱負，也就自然不必純用學問的眼光來看待。我們過去的習慣，既已用義理二字專指宋明理學，而宋明理學並不是一個讀書的學問，而所謂『義理』，並不和學術思想的研究意義完全一致。」氏著：〈論中國國故上的分工〉，收入中央日報社編：《學人·文史叢刊二》（臺北：中央日報社，1959年7月），頁 65。

²¹ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 483-484。

義上說，便不可不謂，僅僅治考據者，尚留下一段歷程沒有走下去。並且以考據為目的的知識，即以得到此知識為止境；這種知識，與治考據者自身的人格無關。而由治義理所得的知識，在理論上（儘管在事實上未必都能如此）是要對於治義理者自身的人格發生啟發塑造的影響，這是中國的基本性格。

徐復觀之意，乃謂古人絕不會僅停留在考據的層次上，作考據的目的仍然是要明義理，而所謂治義理所得的「知識」，必得內化為與求知者自身人格修養有關的知識，亦即「客觀的知識」必與「主觀的自我人格修養」產生互動交錯的影響，即所謂「客觀的主體化」，否則「知識」與「自我」斷為兩橛，僅僅一味求外在客觀知識，並不懂如何讓知識內轉為自身人格的修養，以及僅僅著眼於「客觀研究」和「客觀用途」的層次，卻迷失最重要的自我人格修養的境界。其中關鍵差別，在於近代「知識」觀念是將「知識本身」不僅視為「工具」也視為「目的」，而傳統的「知識」觀念，是以「知識為工具」而達到「修己治人」才是其目的。簡言之，古人「求知」乃為「求道」，而今人僅停留於「求知」之的知識之學，泯卻「求道」的根本之學。然而徐復觀並不完全站在古人「求道」立場而捍衛之，因為近代知識的蓬勃發展，以及運用科學方法所得的知識乃是古人前所未有的知識革命，並造成人類相當的影響，因此在近代知識的意義下，徐復觀的立場是「考據」與「義理」均不可偏廢。

（二）「實踐道德」之學／「實證方法」之學

徐復觀曾提到孔門四科的德行是義理分科的根源，此間宜細密地爬梳所謂孔門四科中的文、行、忠、信，「文」、「行」是治人的外顯德行，「忠」、「信」則是修己的德行。因此，義理之學不僅是關注內心的道德修養，尚必須由內而影響到外在的實際行為，此方得義理之學的真脈。徐復觀更引用朱子讀書法為例說：²²

朱元晦最注重讀書，他讀書的方法也非常精密，所以可開清代考據的先河，他自己也感到在考據方面另有一門學問。但他讀書的歸結，是要「以心體之，以身踐之」，這便是他與考據家的大分水嶺。並且義理之學，雖不廢讀書，但就其根本意義來說，卻是直接以社會生活，個人生活為對象，為出發點，為歸結點；典籍只居輔助啟發的地位。

職是之故，「義理之學」並不只是「以心體之」的修己內在之學，還必須與社會生活結合的「以身踐之」的學問，並不執著於典籍的知識本身。因此，徐復觀在另一篇答覆毛子水的文章即闡明：「中國的義理之學，是以道德的實踐為其主要內容。離開了道德，即無所謂義理之學。離開了實踐，即無所謂道德。」²³ 徐復

²² 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 482。

²³ 徐復觀：〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，收入氏著《學術與政治之間》，頁 509。

觀並進一步認為義理之學的命脈全在「反躬踐其實」的「功夫」，與考據的文字功夫全係兩件事。²⁴ 反觀考據之學是強要用科學方法來做學問，目的不在明「義理」，最終僅落歸到客觀對待典籍知識以及強調科學方法的運用上，所以徐復觀回應毛子水所說：「不是用科學方法得來的義理，是沒有價值的。所謂科學方法觀察、實驗，有一分證據說一分話」時，如此批駁回應：「知識只能向人說明『這是什麼？那是什麼？』而不能告訴人『這應當如何？那應當如何？』義理之學的本身，是告訴人『應當如何』之學。」²⁵ 最後徐復觀特引述愛因斯坦的話來說明在科學中找不到宗教道德根源，²⁶ 雙方論爭的實質內容宛如是 1920 年代的科學與玄學論爭的延續。

只是，筆者不禁想進一步了解：「治義理的目的」與「治考據的目的」是什麼？毛子水也都說：「我雖然從少弄點考據，卻志在義理。」²⁷ 可見二人事實上均在「明理」，唯二者認知的「理」不同，誠如以後加入論戰的陳拱所區分的，一是「行為的義理」，一是「知識的義理」。²⁸ 徐復觀認為治義理之目的乃在「以修己治人」為落腳或歸結點，其最後的根源是「各個人的心，各個人的性」，²⁹ 所以義理是目的，考據為手段（因為有時為明義理，仍需以考據為工具）。相對而言，若僅注意考據功夫，未必能明義理。³⁰ 毛子水則曰：「做學問的目的是不是在明義理，那是另一個問題，就算做學問的目的專在明義理，我們亦不能叫每個做學問的人都要趨向目的而行。」³¹ 毛子水又在〈再論〉中一文中說明當時將韋政通之文退稿時解釋：「韋先生愛護中國文化的心情極可讚佩，但所談的關於道德問題的多，關於學問問題的少。」³² 則可知毛子水關注「做學問的目的」甚於「道德問題」，因此做學問的目的乃在學問本身的「為知識而知識」之態度，亦即做學問的目的乃在「懂考據功夫」，了解考據的科學方法後，義理自然而明，如果沒有用這套科學方法去做學問，如何能得義理呢？徐復觀則明白主張可以稱為道德價值的東西，即是可稱為義理的東西，根本不可能用近代科學的方法得

²⁴ 徐復觀：〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，頁 517-518。徐復觀在〈兩篇難懂的文章〉也表達了類似的看法：「中國的義理之學，他本身不是走的思辯的路，而是通過內的實踐或外的實踐所得出的結論，再由此結論通過一定的歷程，表達出來。」頁 486。

²⁵ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 488。

²⁶ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 489。

²⁷ 毛子水：〈再論考據與義理〉，頁 275。

²⁸ 陳拱：〈關於義理之學（上）——讀毛子水先生「再論考據與義理」後〉，《民主評論》第 8 卷第 8 期（1957 年 4 月），頁 200。

²⁹ 徐復觀：〈兩篇難懂的文章〉，頁 485 及 489。

³⁰ 誠如徐復觀論清代考據學家與傳統的學者在治學的目的之態度上不同時所說：「（考據學家）所標榜的治學目的，依然是傳統的義理；但他們的學術精神，是從現實的人生、社會政治的責任中完全擺脫出來的精神。於是他們口中的義理，完全成為一種門面話。」參氏著：〈「清代漢學」衡論〉，收入氏著：《中國思想史論集續篇》（臺北：時報出版社，1985），頁 516。

³¹ 毛子水：〈論考據與義理〉，頁 274。

³² 毛子水：〈再論考據與義理〉，頁 275。

來，而毛子水僅著重是否用現代科學方法來檢視中國義理。因此，可以說徐復觀清楚地劃歸義理之學乃屬於「實踐道德」之學，而考據之學則屬於「實證方法」之學，如同「實踐理性」(theoretical reason)與「理論理性」(practical reason)之差別。

(三) 研究「方法」與「對象」的密切相關／分離

徐復觀文集中討論治思想史的「方法」，可從他與東京大學名譽教授加藤常賢(1894-1978)的辯論而撰寫的〈答日本加藤常賢博士書〉一文，以及針對錢穆的義理與考據之辯論的〈治思想史的方法問題〉，還有針對傅斯年人性論辯論的《中國人性論史先秦篇》之第一章〈生與性：中國人性論史的一個方法上的問題〉等三篇文章窺知。

徐復觀在〈答日本加藤常賢博士書〉中提到訓詁學是一種「演繹法」，即是承續清代阮元(1764-1849)為中心學派之流的「訓詁學演繹法」，徐復觀說：「所謂訓詁學之演繹法者，乃不待上下文句之參證，不由有關資料之歸納、勾稽，而僅以由某字之原形原聲所得之義，為推論之根據。若本字之原形原聲不能與其之結論相應，則由通假以濟其窮。」³³這套中國訓詁的演繹法，以後配合胡適引進杜威的實驗主義，結合中國的考據學，提出「科學方法」來整理國故，造成一股風靡。余英時已指出科學方法在中國風靡之原因，與胡適引進杜威的實驗主義和中國考證學的傳統匯合起來有絕大關係，這套中西方法的結合，較之清代考證是更精密也更系統化，在當時從舊學出身的人非常具有說服力及吸引力，比傳統的考據提高了一級，成了所謂的「科學方法」，並將此方法的應用範圍擴大為研究小說、戲劇、民間傳說、歌謠，可以用來辨古史的真偽，也可以用來批評傳統的制度和習俗。³⁴

至於徐復觀所謂的義理之學的研究「方法」是什麼？他認為是以訓詁學方法作為「起點」，並在此基礎上加以歸納、互相勾稽。徐復觀說：³⁵

在此方法(指義理學的方法)內，並非置字形字聲之訓詁於不顧，而係將由字形字聲所得之義，在一句之構造中，在一章之上下文義中，互相參證，以求其文從字順。更進一步則將某一時代之有關資料，某一書某一家之有關資料，加以歸納後，較同別異，互相勾稽，以求能在較廣大之背景與基礎上，得出較為實際之結論。其無資料可資參證、歸納者，則寧可暫存而不論。

³³ 徐復觀：〈答日本加藤常賢博士書〉，收入：氏著《中國思想史論集》，頁203。

³⁴ 余英時：《中國近代思想史上的胡適》(臺北：聯經出版公司，1984)，頁52-53。

³⁵ 徐復觀：〈答日本加藤常賢博士書〉，頁203。

以上即是徐復觀「歸納法」的確義，他自承這種方法確屬不易，但絕對比考證訓詁方法來的嚴謹細密。徐復觀本人作學問即是如此，此套作學問方法牽涉到複雜的詮釋循環過程。總而言之，考據的方法因著重在演繹方法，易造成武斷的結論，有將「可能性」推展至「必然性」的危險；義理之學則著重在歸納方法，主在「建立概念」，以作為往下進一步的歸納證明，方下結論。

次就研究的方法與「對象」之關係而言。徐復觀反對將考據自認為的「科學方法」和自然科學方法扯在一起，³⁶ 因為把「考據方法」和「科學方法」連在一起，認為那是五四時代一部份人士在「民主」與「科學」的口號下之一種掩護與攀附，以後的人文學研究也幾乎到了「科學氾濫」的程度。因此徐復觀強調「研究的方法」與「研究的對象」應密切相關，他說：「方法是研究者向研究對象所提出的要求，及研究對象向研究者所呈現的答覆，綜合在一起的一種處理過程。所以真正的方法，是與被研究的對象不可分的。」³⁷ 按徐復觀之意，古人所用的考據方法，非如近代的科學方法，不宜混同，並且研究「方法」不可脫離研究「對象」而獨立，且看徐復觀以研究宋明理學和毛子水之論爭為例。毛子水的意見是：

38

我曾說過研究宋明理學，是考據的學問……，研究宋明理學和研究理學不同，和依宋明理學家的方法以研究宋明理學亦不同！……如果你服膺一個漢儒或宋儒，要實踐他的嘉言……那可以說是你的人生哲學，是你的義理學問。但你如果敘述這個漢儒或宋儒的哲學，你當然不能把你自己的意見，當作這個漢儒或宋儒的意見。如果這樣，你就算做錯了題目。……我談的是研究宋明理學呀！

徐復觀的批駁是：³⁹

毛子水以為治宋明思想史不應當依用宋明儒者的方法，……科學方法，並非如某些人腦子裡所想像的，像一個印糕餅的固定模型，只要將原料向模型上一套便得。科學方法，是要先順著研究對象自身的生成構造的

³⁶ 《民主評論》在徐、毛論爭當中，亦刊載一篇陳拱支持徐氏的文章以批駁毛氏，其中文末提到用科學方法講人文學科的氾濫，而說：「一直到現在，正規的、當行的科學卻未見得它如何發展；而科學方法卻成為氾濫的洪流。以科學方法講歷史，結果祇是積累材料的歷史，亦祇是考據的歷史；以科學方法講文學，結果就缺欣賞的文學，亦祇是考據的文學；以科學方法講哲學，結果只能啃前人的骨頭，而不能有新的思想的建立，亦祇是考據的哲學；而以科學方法講義理之學，結果就只是文字意義的義理之學，亦是考據的義理之學。」參陳拱：〈關於義理之學（下）一讀毛子水先生「再論考據與義理」後一〉，《民主評論》第8卷第9期，民46年5月，頁233。

³⁷ 徐復觀：〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，收入：氏著《中國思想史論集》，頁1-2。徐復觀在〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉亦強調「方法」不可離研究對象，頁511。

³⁸ 毛子水：〈再論考據與義理〉，頁275。

³⁹ 徐復觀：〈答毛子水先生的「再論考據與義理」〉，頁515-516。

程序而得出其一定的規律，以將其再構造。我們研究宋明理學，我們不依用宋儒所以得出某種結論的方法，你如何能了解它。

徐復觀爭的是如果你要研究宋明理學，必得先通過宋明理學，此才是符合真正的科學方法，而非那種「拿著糕餅模型來裁量萬事萬物」的萬能方法來做研究，亦即研究的「方法」與「對象」密切相關，「方法」不可脫離「對象」而漫無邊際地套用。然而毛子水似乎認為徐復觀的研究完全是「依用宋明理學家的方法」來研究理學，顯然要「研究方法」與「研究對象」區隔，以達到科學方法的客觀性。綜而言之，兩造之間的論爭，歸結點在毛子水要避免「被研究對象對研究者的主觀影響」，因此著重談研究的「科學」方法，此亦是胡適向來一貫的主張，並以此方法「放諸四海而皆準」；徐復觀則認為研究「方法」不能抽離研究「對象」。

徐復觀又認為考據學家所運用的所謂「科學方法」並非即是近代自然科學的科學方法，二者應該有所區隔。他說：⁴⁰

考據是以文獻為對象的文字工作，……凡對文獻所做的考查工作，根本不能稱之為「觀測」；而對文獻的考證，更不可能有實驗，這是研究歷史和研究自然科學最大不同之點。

因此考據所用的方法與自然科學之方法有本質的不同，而考據與義理所研究的對象一在「文獻」，一在「人之本身」（追問人之所以為人的道德根源問題），中國的義理之學是屬於「人之道德價值」問題的學問，脫離了「人」作為對象，即無義理可言。

徐復觀除了強調研究方法不應脫離研究「對象」外，每當與人（如陳夢家、屈萬里、毛子水等人）論辯有關考據與義理之文章時，更強調治學的「態度」。他在回覆屈萬里（1907-1979）有關治學的「方法」與「態度」問題說：⁴¹

在我看，「態度」問題，比「方法」問題更重要。乾嘉以來，許多人在文獻用力甚勤甚深；但在帶思想性的文字訓詁上，多屬幼稚可笑，這是因為他們先橫一反宋儒的心理的緣故。近數十年來，有人口口聲聲的喊科學方法，而其考據工作，卻最不科學，這是因為他們先橫一反中國文化的心理。

徐復觀言下之意，從五四以來胡適等人專找中國文化中的糟粕與西方文化相較，與傅斯年專「從語言學的觀點來解決中國思想史之問題」的「方法之謬誤」，⁴² 在

⁴⁰ 徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，頁 566。

⁴¹ 徐復觀：〈由尚書甘誓、洪範諸篇的考證，看有關治學的方法和態度問題—敬答屈萬里先生〉，收入氏著：《中國人性論史——先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994），頁 588-589。

⁴² 徐復觀：〈生與性：一個方法上的問題〉，《民主評論》第 12 期第 13 期，民 50 年 7 月，收入氏著：《中國人性論史——先秦篇》，頁 110。

治學態度上即有問題，甚至一開始即採取蔑視、反對中國文化的態度進行研究，當然無法進入到中國文化的精神。徐復觀呼籲治學者應該採取「實事求是，多作反省」，並特重「反省」的態度，甚至說：「沒有反省力的人，他的心靈，經常在閉鎖狀態之中，任何方法，對他都是無效的。」⁴³ 因此，徐復觀不相信僅著重「方法」就可以把學問做好，更重要的是治學的「態度」，而此「態度」不僅要有反省力，而此種反省力與「誠摯的治學精神與勤勉的治學功力」息息相關，如此「方法」才能真正有作用，徐復觀說：「方法的真正作用，乃發生於誠摯的治學精神與勤勉的治學工作之中。方法的效果是與治學的功力成正比。」⁴⁴

以上是針對徐復觀與諸學者（尤其是毛子水）之論爭，事實上雙方均承認考據與義理不可偏重，但關鍵即在於是在「什麼意義」下的不可偏重？亦即雙方對於考據與義理之「意義認知」的歧異，即是雙方模糊的灰色地帶。毛子水乃基於「學問分工」的態度來論義理與考據不可偏廢。他說：⁴⁵

我們不能責治聲音訓詁的人去講義理，正和我們不能責講義理的人去治聲音訓詁一樣。學術上許多地方都需要分工合作，非特現代的科學是這樣，即我國古舊的經學亦是這樣。明白學問上分工的道理，便知道考據與義理的不可有所輕重了。

毛子水此種態度是從近代西方知識意義下的「知識的獨立性」來立論，可以說是「為知識而知識」（或為學問而學問）的意義下來論考據知識，本無可厚非，亦無本末問題。但問題出在毛子水要把這套做學問的方法（即他所謂的科學方法）運用在古典經典上的研究就會出現問題。從上引他所說的「非特現代的科學是這樣，即我國古舊的經學亦是這樣」這句話看來，即可知他是堅信有一套「科學方法」所做的學問才是真正的學問，而義理之學是攸關個人信念或信仰的道德主觀問題，不能稱之為所謂的「學問」。徐復觀恰恰相反，他所謂「實踐道德」的義理之學，是按照「古人治學的方法」所求得真正的學問，此才是符合真正科學方法的研究態度。如此我們便可知雙方論爭失焦的地方乃在一為「學問上的義理」，一為「道德上的義理」。「學問上的義理」認為要由考據以得義理，個人道德上的信仰或體認乃非學問上之事，不可混同進入到學問上來，明顯二分「知識」與「道德」，二者壁壘分明，如毛子水說過他弄考據也是志在義理，即是屬於此種「學問上的義理」；「道德上的義理」則認為不可以只停留在做學問的功夫上，所以考據的學問僅是明義理的工具，最終的目的還是為了「道德的實踐」，「知識」（指考據）與「道德」（指義理）是不可分割的，如徐復觀所說的義理之學是以道德

⁴³ 徐復觀：〈由尚書甘誓、洪範諸篇的考證，看有關治學的方法和態度問題：敬答屈萬里先生〉，頁 621。

⁴⁴ 徐復觀：〈我的若干斷想〉，收入氏著：《中國思想史論集》，「序」，頁 3。

⁴⁵ 毛子水：〈論考據與義理〉，頁 274。

實踐為主。總之，雙方對於「義理」意義的失焦，不免陷入雞同鴨講的論爭泥淖中。

其實，雙方論爭主在研究國學上的方法與態度問題，這類爭議主軸往往在於「帶思想性的文字」上，這類「帶思想性的文字」的爭議乃牽涉到「人」的因素：即「研究的主體」（指研究者）是否能被抽離出來參與經典解釋？以及「研究的客體」（指研究對象）能否完全被知？考據學家強調客觀研究，盡量排除個人主觀來看待研究對象，所以要抽離個人主觀來研究經典，不僅如此，對於研究的對象也僅視為「知識化的對待物」，亦不可能完全達到了解「義理」的全部；⁴⁶ 主張義理者則認為不可能抽離自己的主觀來解釋經典，所以對於研究的對象總要「入乎其內」的體驗之，並進而「出乎其外」的盡量要求到「主觀的客觀化」之目標。即使是如此，考據學家仍認為那只是「個人的義理」而非所謂「學問的義理」，此即徐復觀認為考據之人所犯之毛病是：「把義理之學與研究義理之學的歷史（研究思想史），混而不分。」⁴⁷ 但毛子水也說過：「就算做學問的目的專在明義理，我們亦不能叫每個做學問的人都要趨向目的而行。」此為義理學者很難想像，居然可捨目的而作學問，僅停留於學問知識的研究。而考據學家也頗不得其解，竟然可以放著做學問的客觀研究不管而專致力於道德義理。

昔日章學誠（1738-1801）論學問時，主張「性情」與「功力」兼備而說：「功力有餘，而性情不足，未可謂學問也。性情自有，而不以功力深之，所謂有美質而未學也。」（《文史通義·內篇》卷二，〈博約中〉）今考據學家，搜羅考索之功可謂「功力有餘」，然依徐復觀看來，不免嫌其「性情不足」，致令徵實太多，發揮太少，僅特解釋人言，竟無自得於言，這種東西實不能稱為「學問」。不過治義理學者也不宜輕忽考索之功，否則也會流於章學誠這裡所說的「未學也」，也就是學習還不夠，或書讀得還不夠多，導致論斷也會出問題。筆者檢視毛子水的全集中，發現《全集》只是其學生雜撮其散亂著作而編成，其中並未有一貫的系統學問，咸少有嚴謹的學術著作。⁴⁸ 特別的是，毛子水的考據文章，常以己意更改古代經典文獻，如言《論語·學而》篇的「君子不重則不威，學則不固」之「學則不固」應改為「不學則固」，其提出的理由是「修辭學上的和諧」；又在〈雍也〉篇的「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也」章中認為孔子不會說這樣的話，因為語意看來都不包括中人在內，所以他推論應把「中人以上」

⁴⁶ 如毛子水說：「義理如果為學問的目的，決難每個人都能達到，這是稍明做學問門徑的人所共同知道的。」氏著：〈論考據與義理〉，頁 274。

⁴⁷ 徐復觀：〈研究中國思想史的方法與態度問題〉，頁 4。

⁴⁸ 《毛子水全集》中分類有《社論》、《雜文》、《傳記》、《學術著作》、《學術論文》等五冊，令人訝異的是，所謂《學術著作》一冊，竟是簡短的〈荀子訓解補正〉以及大部分的〈論語今註今譯〉，以今日學術眼光，此二篇幾不能算上「學術著作」，唯有《學術論文》一書尚有學術價值，然也僅此而已，其他以雜文、報社社論為多，此蓋與毛子水本身係以學數理為基礎的背景有關，治古典學術史並非其所長。

的「以上」二字刪掉。⁴⁹ 以上諸如此類有問題而任意解經或增刪經典的考據文章不少，若真以「科學方法」來檢視毛子水的文章，恐犯了許多挾主觀臆測以解經、疑經之錯誤，此徐復觀所批判考據學家所倡科學方法並非真正的科學方法，而其諸多文章亦均無法禁得起時間考驗，今日學者多已無人順其說，可知其妄臆斷測、通假濟窮之治學態度與作品中經不起時間考驗。

反觀徐復觀著作，撇開比毛子水更多量的雜文及政論文章不談，徐復觀從《兩漢思想史》三大冊、《中國藝術精神》、《中國人性論史—先秦篇》、《中國經學史的基礎》、《中國思想史論集》等等著作，可謂集義理、辭章、考據於一身，均非毛子水所望塵莫及，尤其《中國藝術精神》和《兩漢思想史》，乃是文史學者必讀的經典，其他著作亦受學界廣泛地推崇。可見，依章學誠的標準，毛子水不僅無義理的「性情」，即連考索的「功力」也問題重重；如今時過境遷，時間已然可以證明當年徐復觀與毛子水的考據與義理之爭，雖其中有意氣之爭，但從經的起時間考驗的「學術成就」看來，顯然徐復觀遠甚於科學的史學派者。

三、徐復觀與錢穆的「考據與義理」之爭及評議

徐復觀與錢穆關於考據與義理之爭，應與前一節徐復觀與史料學派的論爭屬不同層面的論爭，因為錢穆對史料學派亦多批評，他早年在《國史大綱》中曾區分中國近世史學有三派，一是傳統派（也可說記誦派）；其二是革新派（也可說宣傳派）；其三是科學派（即所謂考訂派）。革新派的代表人物當指康有為、梁啟超等清末革新份子的治史方法；科學派即指胡適、傅斯年等的史料學派。錢穆對革新派及科學派都有所批評，其中對科學派有如下之批評：⁵⁰

乃承以科學方法整理國故之潮流而起。此派與傳統派，同偏於歷史材料方面，路徑較近。博洽有所不逮，而精密時或過之。二派之治史，同於缺乏系統，無意義，乃純為一種書本文字之學，與當身現實無預。無寧以記誦一派，猶因熟諳典章制度，多識前言往行，博洽史實，稍近人事，縱若無補於世，亦將有益於己。至考訂派則震於科學方法之美名，往往割裂史實，為局部窄狹之追究。以活的人事，換為死的材料。治史譬如治鹽礦，治電力，既無以見前人整段之活動，亦於先民文化精神，漠然無所用其情。彼惟尚實證，夸創獲，號客觀，既無意於成體之全史，亦不論自己民族國家之文化成績也。

我們若就上述錢穆對科學派的批評觀點來看的話，這實與徐復觀長期以來批駁胡

⁴⁹ 毛子水：〈論語三則〉，文收：《毛子水全集·學術論文》（臺大中文系彙編，1992），頁 52-53。

⁵⁰ 錢穆：《國史大綱》（臺北：國立編譯館，1990），〈引論〉，頁 3-4。按：〈引論〉一文寫於 1939 抗戰期間。

適、傅斯年等史料學派的論爭觀點一致，他們兩者應是同路人。不過，二者對中國文化的解釋卻常有歧出之處，黃俊傑教授嘗分析徐復觀與錢穆對於中國文化解釋的不同，特別在專制政體與否的解釋上，徐復觀認為中國政治體制是專制政體，錢穆則強調中國有傳統的「士人政府」約束君王，主張不可片面謂中國歷代皆是專制。⁵¹本節扣緊 1956、1957 年錢穆對《中庸》的解釋及發表〈莊老通辨自序〉（以下簡稱〈自序〉）所引起的論爭，前者用《莊子》的部份思想，來解釋全部《中庸》，⁵²後者力主《老子》晚出於《莊子》，都引起徐復觀對其中有關考據與義理之論點的批駁，而發表〈有關思想史的若干問題〉以回應之。以下即分析兩造有關義理與考證的方法論課題。

錢穆〈自序〉文首揭：⁵³

近人論學，好爭漢宋。謂宋儒尚義理，清儒重考據，各有所偏，可也。若立門戶，樹壁壘，欲尊於此而絕於彼，則未見其可也。清儒以訓詁考據治古籍，厥功偉矣。其謂訓詁明而後義理明，說非不是。

這段話當有其背景，也就是徐復觀與毛子水等人在《民主評論》與中央日報《學人》刊物上有關考據與義理的論爭。這段話有兩大重點，一是指出一些偏者想要「立門戶，樹壁壘」、「尊此絕彼」，錢穆擔心學術風氣因此而敗壞。只是末後推崇考據學的立場，而說「訓詁明而後義理明」。徐復觀讀了此文後，謂：「自去歲（按：1956 年）十二月迄今，與毛子水先生有關於義理與考據的商討。錢先生的〈自序〉，分明受了此一商討的影響。而其基本觀點，與毛先生大約相同。爰草此文，略申鄙見，以就正於錢先生。」⁵⁴ 因此徐復觀有如下的反駁：⁵⁵

⁵¹ 相關分析，參黃俊傑：〈傳統中國文化的回顧與展望：徐復觀對中國文化的解釋及其自我定位〉，收入前引氏著：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，第三章。

⁵² 關於 1955 年至 1956 年在《民主評論》有關《中庸》的論辨問題，先是錢穆發表了〈《中庸》新義〉（6 卷 16 期，1955 年 8 月），此文重點在於將《中庸》、《易傳》認為是「匯通老莊孔孟」，傾向用《莊子》的一部份思想，來解釋全部《中庸》。此文發表後，錢穆曾以書信問及徐復觀對該文的看法，徐復觀以書信坦率回覆期以為不可之意，據徐復觀言，他們之間是經過三、四次的書信往返討論，加上黃彰健在《民主評論》發表了〈讀錢賓四先生《中庸》新義〉一文，提出一些商榷論點，錢穆隨即在《民主評論》發表〈中庸新義申釋〉（7 卷 1 期，1956 年 1 月）加以回覆，徐復觀乃正式在同刊發表〈《中庸》的地位問題—僅就正于錢賓四先生〉（7 卷 5 期，1956 年 3 月）提出反駁觀點，最後錢穆又於同刊 7 卷 6 期馬上以〈關於《中庸》新義之再申辯〉（1956 年 3 月）回應之。而黃彰健則又發表〈讀錢賓四先生〈中庸新義申釋〉（上）〉與〈讀錢賓四先生〈中庸新義申釋〉（下）〉兩短文回應，分別刊於《大陸雜誌》12 卷 9 期、10 期（1956 年 5 月）。此一有關《中庸》的詮釋論爭，可以說是開啟日後徐復觀與毛子水的考據與義理論爭的序幕。

⁵³ 錢穆：〈莊老通辨自序〉，《民主評論》第 8 卷第 17 期（1957 年 9 月 5 日）。收入氏著：《莊老通辨》（臺北：東大出版，1991），頁 1。

⁵⁴ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁 89。

⁵⁵ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁 89-90。

錢先生「一以貫之」的方法卻是繼承清人「以考據通義理」的老話，而將考據的範圍加以擴大，以打破「宋儒重義理，清儒重考據」之「各有所偏」。

如是，則判定錢穆是屬考據同一路人，因為錢穆尚有以下關於重考據輕義理的論點：⁵⁶

欲明古書義理，仍必從事於對古書本身作一番訓詁考據工夫。此即在宋儒持論，亦何莫不然？如程朱改定《大學》，陽明主遵古本，此即一種有關考據之爭辯也。又如朱王兩家訓釋格物致知互異，此即一種有關訓詁之爭辯也。居今而欲研治宋儒之義理，亦何嘗不當於宋儒先下一番訓釋考覈之工乎？孟子曰：「聖人先得吾心之同然」，欲知聖人之心，必讀聖人之書。欲讀聖人之書，斯必於聖人書有訓釋考據。否則又何從由書以得其心？象山有言曰：「六經皆我註腳」，試問何以知六經之皆為我註腳乎？豈不仍須於六經有所訓釋考據？象山又曰：「不識一字，我亦將堂堂地做一個人。」然固不謂不識一字亦能讀古人書，可以從書得心，因以知古人義理之所在也。

根據以上之論，錢穆確實重考據輕義理，故徐復觀會說：「按錢先生這一段話，和毛子水先生〈論考據和義理〉的觀點相同。」以下徐復觀針對這段話的批評，筆者區分以下兩點論述之：

(1) 混淆了「治思想史的工作而言」的「義理」及「探求道德根源而言」的「義理」：

徐復觀指出錢穆這裡對於「治宋儒之義理」的「義理」混淆了「治思想史的工作而言」的「義理」及「探求道德根源而言」的「義理」。換言之，錢穆所說的「欲明古書義理，仍必從事於對古書本身作一番訓詁考據工夫」，徐復觀也是贊同的，只是錢穆沒有點出宋儒探求道德根源的「義理」觀，似有一問未達，所以徐復觀批評道：⁵⁷

錢先生所說的「宋儒偏重義理」，則並非如錢先生所意指的思想史工作，而是探求道德的根源，及使道德如何能在一個人的身上實現，以完成一個人的人格學問。此種學問固然要讀書，讀書固然要講訓詁；但書之對於義理，只居於啟發襄助的次要地位，它不是義理的（道德的）直接地根源所在。為了得到啟發而讀書，其所需要的訓詁程度，謂其有考據之初步含義固可，但不可說這就是考據之學。

⁵⁶ 錢穆：〈莊老通辨自序〉，頁7。

⁵⁷ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁90-91。

徐復觀最後還指出錢穆的《宋明理學概述》正是懂得宋明理學這種道德的「義理觀」，議論「相當親切」，而今之論「不啻前後兩人」。徐復觀的反駁，頗以其人之道還諸其身。徐復觀這項認為錢穆混淆「治思想史工作的義理」與「探求道德根源的義理」之觀察，點出了兩者對「義理」概念的不同態度，錢穆曾在給徐復觀的書信中提到：「在義理方面，弟（按：指錢穆自己）尊孟子與陽明；在學問方面（此學問指狹義言），弟甚喜章實齋，因其言治學途轍，與弟多不謀而合也。」⁵⁸ 這裡錢穆特別區分「義理」與「學問」，而其所言的「義理」是指個人情感上的義理，又特將「學問」括號強調「狹義」上的學問，顯然指做學問窮索的研究工夫，而有將「義理」與「學問」兩分之虞，徐復觀當然不能認同這種做「學問」的兩分方式。

由上述兩造對「義理」觀點的不同，便牽涉到錢穆回應徐復觀有關《中庸》詮釋的問題。兩造對《中庸》原文：「盡己之性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性」的解釋，徐復觀認為：「聖人之能盡其性，即能圓滿實現其內在而超越的道德主體。此主體因其有超越的先天的一面，所以在能將其圓滿的這一境界上，自己的性與人之性及與物之性，係合而為一。因此盡己之性，同時即係盡了人之性與物之性。己之性與人之性及物之性的總和，即是天地化育之實。因而盡性即是贊天地之化育，與天地參。」以上徐復觀的解釋，顯然是一種「探求道德根源的義理」之態度所進行的解釋，對此，錢穆則根本否定「盡己之性」同時即可盡了人之性和物之性的人物合性之跳躍，強調「其間僅有層次工夫，有周折困難的」，並說所謂工夫指的就是「忠恕之道」，甚至斥為那樣的人物合性是「近乎不忠不恕了」，錢穆進而反駁道：⁵⁹

聖人到達此境界，在聖人之外面，依然有天地存在，聖人只是在「贊天地」、「與天地參」，最多只是「由偏合全」，不能說「即偏是全」。若如徐說，聖人能圓滿實現其內在而超越的道德主體，在此一境界上，自己的性與人之性及物之性合而為一了，那豈不是即聖人而天了嗎？所以他（按：徐復觀）說：「由一個人慎獨的獨便能轉出天命來。」那樣想法，是萬分危險的。「慎」是如何般慎法，那是沒有客觀標準的。若有一個人，像史太林（按：史達林）之類，由其慎獨的獨而也轉出天命來了，那是萬萬盡不得人之性與物之性的。

錢穆難以認同徐復觀那種聖人境界的理由，說穿了就是徐復觀所堅持的從「道德根源」上言「義理」的態度，寧可自己站在客觀的史家研究立場而言「學問」，

⁵⁸ 錢穆：〈致徐復觀書〉，收入《錢賓四先生全集·丙編》（臺北：聯經出版事業公司，1998）卷 53，頁 353。按《錢賓四全集》卷 53 中的「書札甲十二」，收有〈致徐復觀書〉共計 31 封，年代從 1951 年至 1957 年止。有關《中庸》解釋的問題討論集中在第 19 封到第 25 封中。

⁵⁹ 錢穆：〈關於中庸新義申釋之再申辯〉，原刊於《民主評論》7 卷 6 期（1956 年 3 月）。收入氏著：《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：蘭臺出版社，2000），頁 140-141。

故不能同意所謂「圓滿實現」、「內在而超越的道德主體」、「人性與物性合而為一」等這些境界的詮釋，都只能用「由偏合全」來說，不能用「即偏是全」來談。錢穆一再反對用現代哲學思想語言或唯心觀點來闡釋《中庸》，畢竟古代《中庸》裡的聖人不會去「教人內在而超越，解脫一切生理底束縛」。經由上述的論辨，可知雙方所認知的「義理」意涵確實有別，徐復觀的義理偏向「道德根源上所言之義理」，強化個人道德實踐的進程工夫，至於錢穆似乎不認為那是可以當成學術的客觀研究，身為研究者，眼中只有客觀研究的「學問」，沒有個人情感的「義理」，不可輕易用主觀難以證成的個人體證的義理來解釋經典內涵。在這樣不同的「義理」與「學問」認知下，雙方還是「各是其是」而難有交集。

(2) 弄錯了「思想上的不同」與「文獻解釋上的歧異」之優先順序

這是針對錢穆上述之論舉出朱子與陽明對《大學》古本之爭，以及兩家訓釋「致知格物」之辯的例子而來。徐復觀如下反駁道：⁶⁰

不錯，上述兩事，都牽涉到文獻上的問題，但這只是居於附帶而不足輕重的地位。此兩問題的發生，主要是來自兩家思想上的不同。先有思想上的不同，才發生對文獻解釋上的歧異；決非由文獻上的歧異，才發生思想上的不同。所以王陽明答徐愛親民新民之問是「說親民，便是兼教養義。說新民，便覺偏了。」（《傳習錄》上）若僅從文獻的訓詁考據上去了解他們的爭辯，決接觸不到他們之間之真正問題之所在。從錢先生舉的這單從治思想史的立場來說，這種輕重主從之間，似不應隨意加以抹煞。否則一個對於訓釋工作最為謹嚴的朱元璋，何以對大學古本的尊重，反不如主張「心即理也」的王陽明？

徐復觀對於朱、王二家的歧異，誠然有「文獻解釋上」的歧異，但比「文獻解釋上」更為優先的歧異是「思想上的」。朱熹更改《大學》古本，改「親民」為「新民」，還補上「格物補傳」，自然在文獻上的考據無法自圓其說。但義理學者不會只在這個文獻考證上指其錯誤，畢竟指出這項錯誤相當簡單，困難的是，必須對朱熹「何以如此補經」、「何以如此改經」等思想上的問題做一釐清工作，故必觸及到朱熹背後的整套「窮理格物」之義理學，此一思想上的關鍵歧異，絕比文獻上的歧異複雜。

徐、錢二氏論爭的焦點，除了上述考據與義理的方法論之外，主要是因錢穆在《莊老通辨》一書中，徹底地推翻以往認為先秦道家之祖是老子，而錢氏主張應以莊子為始祖，將《老子》成書年代放到戰國晚期；同時，《莊老通辨》一書涉及儒家的重大經典的《易傳》、《大學》、《中庸》的思想，而錢穆也將之判斷係出自於老莊。錢穆上述由其個人的考證所得之觀點，不僅史料學派者胡適、知名

⁶⁰ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁 92-93。

學者嚴靈峰（1903-1999）等皆有所批評，徐復觀也不能同意。⁶¹徐復觀針對錢穆的《老子》成書放到《莊子》之後的批評文章，最初可見之於〈中庸的地位問題〉、〈有關思想史的若干問題〉兩文，⁶²以後更撰長文〈有關老子其人其書的再檢討〉對前說有「根本的修正」。⁶³本節在這裡著重分析錢穆的「考據的新方法」。

錢穆著作中經常提到「會通」（或「匯通」）這個概念，在錢穆治思想史的方法論中，佔有相當重要的位置，筆者稱之為「會通的整體論」，以與以下所要討論的徐復觀的「結構的整體論」相對照。錢穆在〈莊老通辨自序〉中說：⁶⁴

清儒亦有言，非通群經，不足以通一經。推此說之，非通經史，亦不足以通一史。非通百家，亦不足以通一家。清儒考據，其失在於各別求之，而不務於會通。章實齋號為長於平章學術，其分別清儒為學途轍，謂浙西尚博雅，浙東貴專家。其實博涉必尚會通，否則所涉雖博，而仍陷於各別之專。清儒往往專精一史，專治一子。一史一子已畢，乃又顧而之他。故所繁稱博引，貌為博而情則專，實未能兼綜諸端，體大思精，作深入會通之想也。

以上引文，係錢穆針對清儒考據之缺失在於「不務於會通」，不管是博雅或專通一家之學，都需要「會通」，若博雅而「不會通」，亦仍陷於各別之專，若僅專通一家亦有「不務會通」之病，因此錢穆的意思是不論博雅或專家，都有「不務於會通」之弊，若用義理與考據來說，也都有「不務於會通」之弊，故理想上不論考據或是義理都需要「會通」之旨，二者缺一不可，故須「通漢宋之囿，而義理

⁶¹ 胡適有〈評論近人考據老子年代的方法〉及〈與錢穆先生論老子問題書〉，收入歐陽哲生編：《胡適文存·5》（北京：北京大學出版社，1998），頁84-107。嚴靈峰著有《老莊研究》（臺北：臺灣中華書局，1966）一書，其中「乙篇·討論」部分有〈辯老子書不後於莊子書〉（頁352-380）一文即曾刊於《民主評論》，與錢穆商榷，錢穆在給徐復觀的書信中提到不回應嚴靈峰之理由，已均在《莊老通辨》一書中。有關老子年代先後的相關論辨研究，可參陳文采：〈「老子年代」問題在民初（1919-1936）論辯過程的分析研究〉，《臺南科大學報》第26期（2007年9月），頁1-21。

⁶² 徐復觀反駁錢穆把莊子思想用來解釋《中庸》與《易傳》，可參氏著：〈中庸的地位問題〉、〈有關思想史的若干問題〉兩文，皆收入《中國思想論集》，前篇原刊《民主評論》7卷5期，1956年3月；後篇原刊《人生》169期、170期，1957年11月、12月。

⁶³ 徐復觀這裡所謂的「根本修正」是指在〈有關思想史的若干問題〉一文中採取了折衷妥協的說法，即（1）老子其人：認為是在孔、墨之後，莊子之前；與《禮記·曾子問》中的老聃，並非一人；（2）現行《老子》其書：係由編纂而成，可能係成篇於《莊子》之後。但在〈有關老子其人其書的再檢討〉一文「根本修正」為：（1）老子其人：現行《老子》一書，與老聃，即老子其人是不可分的。而老聃實與孔子同時，且年輩較長。這方面驗證了司馬遷《史記》列傳的說法。（2）現行《老子》其書：乃在現行《莊子》一書成立之前，並已為〈內篇〉，尤其是〈外篇〉及〈天下篇〉等所明確援用。該文收入氏著：《中國人性論史先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969）之〈附錄一〉，頁464-508。

⁶⁴ 錢穆：〈莊老通辨自序〉，收入《莊老通辨》（臺北：東大出版，1991），頁2。

與考據，一以貫之」，也就是「一以貫之」的「會通」，筆者稱這是「會通的整體論」。以後錢穆即用這種「會通的整體論」，研究先秦諸子的思想，特別是把《中庸》、《易傳》「匯通莊老孔孟」，從而得出《中庸》、《易傳》思想乃出於《莊子》。因此，錢穆這種「會通的整體論」有以下兩大特色：

其一是：把先秦諸子的思想文獻放在整個春秋戰國諸子百家中「會通」而觀。

例如錢穆在早年的《先秦諸子繫年》之著作，即提到這種「會通」諸家的重要性。他批評以往各治一家、未能通貫諸家之缺時說：⁶⁵

惟其其各治一家，未能貫通，故治墨者不能通於孟，治孟者不能通於荀，自為起迄，差若可據，比而觀之，乖戾自見。余之此書，上溯孔子生年，下逮李斯卒歲，前後二百年，排比聯絡，一以貫之。如常山之蛇，擊其首則尾應，擊其尾則首應，擊其中則首尾皆映。以諸子之年證成一子，一子有錯，諸子皆搖。用力較勤，所得較實，此差勝於昔人者一也。

由此原則，錢穆常比對孔子、墨子、孟子、莊子、公孫龍、荀卿、韓非等戰國諸子之思想，堅信「自孔、墨以下，戰國兩百年思想展衍，有一條貫，可以董整，而亦並無損於《老子》一書」⁶⁶，從而堅稱只有將《老子》成書移後，置之於戰國末期的晚出書，方能窺其思想史之「一貫」而無矛盾。

其二是：把先秦諸子的相關文句，確定其次序先後，做一「會通」考證工作。

例如錢穆在〈莊老通辨自序〉中說：⁶⁷

探求一書的思想線索，必先有一已知之線索存在，然後可以為推。……就其確然已知者曰孔、墨、孟、莊、惠、公孫、荀、韓、呂，綜此諸家，會通而觀，思想線索，亦既秩然不可亂。今就此諸家為基準，而比定老子思想之出世年代，細辨其必在某家之後，必在某家之前。此一方法，即是一種新的考據方法。

由此原則，錢穆乃比對《老子》與《論語》的「仁」字，乃得出以下結果：「《論語》重言仁，而老子曰：『失德而後德，失德而後仁。』又曰：『天地不仁』，此即老子思想當晚出於《論語》之證也。」又比對《老子》與《墨子》書中的「尚

⁶⁵ 錢穆：《先秦諸子繫年》（臺北：東大圖書公司，1990），〈自序〉，頁1。

⁶⁶ 錢穆：〈關於老子成書年代之一種考察〉，收入氏著：《莊老通辨》，頁59。

⁶⁷ 錢穆：〈莊老通辨自序〉，頁9。

賢」，亦得出以下結果：「《墨子》書有〈尚賢〉篇，而老子曰：『不尚賢，使民不爭。』此又老子思想當晚出於《墨子》之證也。」⁶⁸

錢穆以上的「會通的整體論」，雖然對義理與考據兩造之間提出解決之方法，但這種「會通的整體論」，若與徐復觀的「結構的整體論」，顯然少了「詮釋循環」中的「演變發展」觀點。以下我們先說明徐復觀治思想史的「結構的整體論」，再來對照錢穆的「會通的整體論」。

徐復觀的治學方法論，學者多已指出是一種「結構的整體論」與「發展的整體性」。關於「結構的整體論」，陳昭瑛即說：⁶⁹

整體與部分兩者間的互動，成為復觀先生掌握古代各門學問的方法論原則。他常通過古代政經結構去看文藝與思想，或通過文藝與思想去看政經結構。他也常提到他的方法是比較的觀點，也是發展的觀點。所謂比較的觀點，即是結構的整體性。

至於徐復觀的「發展的整體論」，陳昭瑛又說：⁷⁰

這種整體性是指一個實體的全部發展過程，一個實體在個別階段的意義必須放在其全部發展過程中，才能確定。復觀先生常提到靜態的、橫切面地來看一個研究對象，是「片段地」、而不是「全面地」。因為要認識一個研究對象，必須把它放在它自身形成的歷史，以及與它相關的歷史演變中來看，才能看得清楚；而不能把它孤立來看，不能把它當作無歷史性的東西來看。

筆者認為這種「結構的整體論」與「發展的整體論」也充分地展現在徐復觀的考據與義理的方法。本文在第二節中，曾討論徐復觀主張「研究對象」與「研究方法」不可分割，此一不可分割關係，實也突顯徐復觀此一整體論的方法論之態度，相較於錢穆的「會通的整體論」而言，錢穆此一整體論容易切割「研究方法」與「研究對象」，將義理學當成純是「客觀」歷史的研究。

因此，徐復觀在否定錢穆應用其「考據新方法」所認為的莊老與《中庸》的關係後，強調「僅靠訓詁考據，並不能把握到古人的思想」，並提出「治思想史的方法問題」，以下資料常為學者所引用：⁷¹

⁶⁸ 錢穆：〈莊老通辨自序〉，頁 9。

⁶⁹ 陳昭瑛：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，收入《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁 368-370。黃俊傑在〈思想史家徐復觀：思想史方法論及其實踐〉（收入《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》）一文中亦頗對徐復觀此種「結構的整體論」與「發展的整體論」有所分析。

⁷⁰ 陳昭瑛：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，頁 370。

⁷¹ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁 113-114。

我們所讀的古人的書，積字成句，應由各字以通一句之義；積句成章，應由各句以通一章之義；積章成書，應由各章以通一書之義。這是由局部以積累到全體的工作。在這步工作中，用得上清人的所謂訓詁考據之學。但我們應知道，不通過局部，固然不能了解全體；但這種了解，只是起碼的了解。要作進一步的了解，更須反轉來，由全體來確定局部的意義；即是由一句而確定一字之義，由一章而確定一句之義，由一書而確定一章之義；由一家的思想而確定一書之義。這是由全體以衡定局部的工作。即趙岐所謂「探求其義以解其文」（《孟子題辭》）的工作；此係工作的第二步。此便非清人訓詁考據之學所能概括得了的工作。這兩步工作轉移的最大關鍵，是要由第一部的作品中歸納出若干可靠的概念，亦即趙岐之所謂「意」。這便要有一種抽象的能力。但清人沒有自覺到這種能力，於是他們的歸納工作，只能得出文字本身的若干綜合性的結論，而不能建立概念。因此便限制了他們由第一步走向第二步的發展。

徐復觀上述之論，特區分「第一步」的「字→句→章→書→家」，再反轉為「第二步」的「家→書→章→句→字」，前者是透過「部分」了解「整體」，這「第一步」需要考據訓詁的起碼工作；後者是由「整體」來確定「部分」，如是詮釋，構成一種部分與整體之間結構性的「詮釋循環活動」。但是，徐復觀這種治思想史的「結構的整體論」所得出的「概念」，尚注重其「發展的整體論」，故多強調其「發展演變」之跡。如他以「仁」這個語詞在孔子以後出現「由外向內」的反省與自覺之演變為例而說：「我認為追求一個名詞的語源，可以發現文化概念的源流演變之跡，但決不可以語源的意義，作為橫斷文化中某一概念的是非得失的標準。因為語言所代表的概念，是不斷底在演變；而且是由人不斷底做意識底創造和增加的。假定硬說千年以後的某一概念，即同於千年以前的某一概念，這固然是危險。但硬拿千年以前的某一概念，以限定或否定千年以後的某一概念，同樣也是非常的不合理。」⁷² 因此，徐復觀針對錢穆的「考據新方法」，認為其推論不免獨斷，因錢穆把《中庸》的「庸」字認為是來自於《莊子》，徐復觀列舉相當多的例證加以反證後，對錢穆有如下的批評：⁷³

在《論語》中，分明有「中庸」的名詞，分明有這多相同的辭句，若錢先生認為尚不足以證明二者的關係，卻以《莊子》中的一個「庸」字而即斷定「中庸」出於《莊子》，這是不合於考據推論的常識的。總之，就文字的格調詞氣上說，《中庸》、《易傳》顯係與《論語》、《孟子》為同一類型；而《莊子》之格調詞氣，完全屬於另一類型，完全屬於另一系統；

⁷² 徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，原載《民主評論》第6卷第6期（1955年3月），收入《學術與政治之間》，頁310。

⁷³ 徐復觀：〈中庸的地位問題〉，原刊《民主評論》7卷5期（1956年3月），收入氏著：《中國思想論集》，頁75。

此乃一經比較而即可明瞭斷定之事。吾人研究思想史，應從一個人，一部書的全部思想結構，文字結構，以推論其淵源流變。斷不可截頭去尾，從中執著一二字以下斷語。

由上述之論，我們或可略窺二氏「結構與發展的整體論」與「會通的整體論」之方法論的不同。其中關鍵在於錢穆的「會通整體論」用在考據學上，則似較缺乏對於原始語詞觀念的發展演變，僅特注意「新詞」的出現，殊不知有時「新詞」因為年代久遠或是某些重要典籍亡佚而難以考證，故難免弄錯順序，導致「新詞」未必真是「新詞」。例如徐復觀在批評傅斯年「以語言學的觀點，解釋一個思想史的問題的方法之謬」時，也指出：「夷考其實，這不僅忽略了由原義到某一思想成立時，其內容已有時間的發展演變；更忽略了同一個名詞，在同一個時代，也常由不同的思想而賦與以不同的內容。尤其重要的，此一方法，忽略了語言學本身的一項重大事實，即是語原的本身，也並不能表示它當時所應包含的全部意義，乃至重要意義。」⁷⁴ 以上徐復觀對傅斯年的批評，實也可拿來對錢穆的批評，亦即傅、錢兩者皆缺乏「字源觀念的演變性（或發展性）」及「字源本身表達的限制性」之觀點，致有獨斷妄論之處。

四、結論

綜觀以上集中在 1957 年的這場考據與義理的論爭，徐復觀之所以「感憤」地振筆疾書、左右開弓，實涉及到徐復觀最關心的課題，也就是他曾在這場論爭中說過：「時移世易，誰也張不了漢宋的門戶，所以今日無所謂漢宋之爭。所爭的乃是中國假使有文化，則中國文化的精神到底是什麼的問題。」⁷⁵ 因此徐復觀更自承：「對義理之學，抱有無限的敬意。但對我個人來說，乃是從千辛萬苦中得出的一點結論。」並敘述自己年輕時如何從對線裝書深惡痛絕，與到了四十歲以後重拾線裝書，漸漸知道「中國文化是什麼？」、「義理之學是什麼？」反而在許多地方可以「重新燃發此一苦難時代的智慧」。⁷⁶ 如所周知，在當時並不是只有徐復觀鍾情於義理學，唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）等的港臺新儒家對於乾嘉學以降的考證學都持批判的態度，黃俊傑教授曾以「深刻的文化危機主義」、「反科學主義」及對「文化意識宇宙的嚮往」等三種共通思想傾向形容

⁷⁴ 徐復觀：〈生與性：一個方法上的問題〉，收入氏著：《中國人性論史先秦篇》，頁 1-2。

⁷⁵ 徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，頁 93。

⁷⁶ 徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，原載《民主評論》，第 8 卷第 17、18 期（1957 年 9 月），收入氏著《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985 年再版），頁 567-568。

這三位港臺新儒家。⁷⁷ 值得注意的是，發生在 1957 年的考據與義理之爭，不會產生在當代新儒家的牟宗三與唐君毅之中，而會發生在徐復觀身上，與徐復觀本人作為「激進的儒家」性格有關。⁷⁸ 徐復觀常懷「感憤之心」，痛感文化上的「學術亡國」比其他政治社會更為嚴重；⁷⁹ 此外，這場考證與義理之爭之所以不能避免，當然也與徐復觀治思想史的領域有關，徐氏不僅要與當代西化的哲學界（如殷海光）交鋒，更要常與史料學派（如胡適、傅斯年）纏鬥，而在必要的時候也不惜與他一樣是反對史料學派者的國學者錢穆相拮抗。

本文分析了徐復觀與毛子水、錢穆等人的考據義理之論爭。指出毛子水的考據論，頗把「考據」與「義理」之爭的問題，當成「科學」與「玄學」的爭執，亦即將「考據」之學自動等同於「科學」，「義理」之學則屬「玄學」（人生哲學），換言之，將人文學的研究當成可以如自然物理科學一樣，典型繼承胡適的「一分證據說一分話，沒有證據不說話」及傅斯年「史學就是史料學」的科學史觀之傳統，其往往遭逢如下的質疑：即便是「史料」，也有「選擇」史料上、「解釋」史料、「證據之判定」及撰寫的「敘述手法」等個人主觀的問題，並且人文學科的研究本來就無法像自然科學一樣，具有「可重複性」的實驗性質。另外，考據學也忽略中國的「語言文字」本身即存在於「意義脈絡結構」和「價值系統」中，故往往因地、因時、因人而有「一字多義」、「一義多字」的多元解釋現象，也多有「言內之意」、「言外之意」乃至「言後之意」。至於講義理者常被質疑的觀點，是常處理「抽象價值」的觀點，故難免有「自我發明」或「自我發揮」的個人解釋觀點，造成「此亦發明一義理」、「彼亦發明一義理」，導致常被考據學者批評為虛空高論，如歷史上的朱、陸之爭，「心學」與「理學」之爭。

徐復觀主張以考據為「起點」，終究「終點」還是要在義理，嚴格來說，並未到排斥考據的程度；考據學者則比較主張考據本身既是「起點」，也會是「終點」，這樣才符合所謂的科學精神，則顯將義理之學排斥在「科學方法」的學問之外，但不意味他們反對「宋儒的修省」，只是那種個人的「道德實踐」不能稱之為「學問」。筆者認為治人文學科的「方法」，並沒有一項完美無瑕的方法，因此不論徐復觀或是毛子水、錢穆，其所堅持的治學問方法所得的研究成果，都難免有其錯誤。例如孫武是否有其人的爭議，從宋代葉適（1150-1223）《習學記言》

⁷⁷ 黃俊傑：〈徐復觀的思想史方法論及其實踐〉，收入氏著：《戰後臺灣的教育與思想》（臺北：東大出版，1993），頁 347-348。

⁷⁸ 陳昭瑛嘗用「激進的儒家」形容徐復觀，以別於作為「超越的儒家」之牟宗三、唐君毅兩位先生。參前引氏著：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，頁 366。不過，陳昭瑛這裡所用的「激進的儒家」是有特殊的意涵，是指徐復觀作為「大地的兒子」，觀察與體驗著中國農民的苦難，以「追體驗」的方式進入儒家的世界，強調儒學必須要與時代不斷互動的儒學，從而承認儒學本身具有解放力，去解放那尚未被解放的事物，陳昭瑛特將徐復觀對儒學的這種「激進」性格，稱為「解放（作為形容詞）儒學」，以別於「解放（作為動詞）儒學」的激進性格，頁 372-373。

⁷⁹ 參徐復觀：《徐復觀文錄選粹》（臺北：臺灣學生書局，1980），頁 2。

到錢鍾書（1910-1998）的《管錐篇》都懷疑沒有孫武此人，錢穆更撰〈孫武辨〉而將《孫子》十三篇，誤認為是齊之孫臏，已然經不起馬王堆出土的《孫子兵法》和《孫臏兵法》明載孫子與孫臏並非同一人的翻案了。至於錢穆與胡適早年爭論莊老前後的問題，當年是個學術大公案，但在 1993 年在湖北郭店楚墓出土的竹簡《老子》證明老子的成書至少在戰國中期以前，使錢穆的莊老先後的考辨見解，也出現重重的問題。徐復觀當然也有推論錯誤的例子，如〈中國孝道思想的形成、演變及其歷史中的諸問題〉一文，推斷《孝經》是成篇於西漢武、昭之際，但經牟潤孫（1908-1988）指出將時間推斷得太後，後來徐復觀乃自承錯誤。⁸⁰ 只是，徐復觀尚能於生前即肯承認錯誤，然而考據學者錯誤之多，實不勝枚舉。徐復觀生前即能「承認錯誤」，涉及到他對學問的誠意及其品格的問題，畢竟「知錯能改」也屬所謂的「義理」之學。

引用書目

- 毛子水：〈再論考據與義理〉，《學人》第 24 期，1957 年 3 月 12 日。
毛子水：〈論義理與考據〉，《學人》第 10 期，1956 年 12 月 4 日。
毛子水：《毛子水全集》，臺北：臺灣大學中文系彙編，1992 年。
余英時：《中國近代思想史上的胡適》，臺北：聯經出版公司，1984 年。
韋政通：〈戴東原「訓詁明則義理明」——主斷之意義及其限制〉，《民主評論》，第 12 卷第 14 期，1961 年。
胡適：〈評論近人考據老子年代的方法〉，收入歐陽哲生編：《胡適文存·5》，北京：北京大學出版社，1998 年。
胡適：〈與錢穆先生論老子問題書〉，收入歐陽哲生編：《胡適文存·5》。
徐復觀：〈生與性：一個方法上的問題〉，《民主評論》，第 12 期第 13 期，民 50 年 7 月。
徐復觀：〈有關思想史的若干問題〉，《人生》，第 169、170 期。
徐復觀：〈考據與義理之爭的插曲〉，《民主評論》，第 8 卷第 17、18 期，1957 年 9 月 5 日、20 日。
徐復觀：〈釋《論語》的「仁」〉，《民主評論》，第 6 卷第 6 期，1955 年 3 月。
徐復觀：《中國人性論史——先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。
徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1959 年。

⁸⁰ 參徐復觀：〈自序〉，《中國人性論史先秦篇》，頁 6-7。

- 徐復觀：《中國思想史論集續篇》，臺北：時報出版社，1985年。
- 徐復觀：《徐復觀文錄選粹》，臺北：臺灣學生書局，1980年。
- 徐復觀：《學術與政治之間》，臺北：臺灣學生書局，1985年再版。
- 張春樹：〈論義理與考據之爭〉，《學人》第29期，1957年8月。
- 陳文采：〈「老子年代」問題在民初（1919-1936）論辯過程的分析研究〉，《臺南科大學報》第26期，2007年9月。
- 陳拱：〈關於義理之學（上）——讀毛子水先生「再論考據與義理」後〉，《民主評論》，第8卷第8期，1957年4月。
- 陳拱：〈關於義理之學（下）——讀毛子水先生「再論考據與義理」後〉，《民主評論》，第8卷第9期，1957年5月。
- 陳昭瑛：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生〉，收入《徐復觀文存》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 勞榘：〈論中國國故上的分工〉，《學人》，1959年7月。
- 黃俊傑：《東亞儒學視域中的徐復觀及其思想》，臺北：臺大出版中心，2009年。
- 黃俊傑：《戰後臺灣的教育與思想》，臺北：東大出版，1993年。
- 黃進興：《歷史主義與歷史理論》，臺北：允晨文化，1992年。
- 黃彰健：〈讀錢賓四先生〈中庸新義申釋〉（上）〉，《大陸雜誌》12卷9期，1956年5月。
- 黃彰健：〈讀錢賓四先生〈中庸新義申釋〉（下）〉，《大陸雜誌》12卷10期，1956年5月。
- 錢穆：〈老子書晚出補證〉，《民主評論》，第8卷第9期，1957年5月5日。
- 錢穆：《先秦諸子繫年》，臺北：東大圖書公司，1990年。
- 錢穆：《國史大綱》，臺北：國立編譯館，1990年。
- 錢穆：《莊老通辨》，臺北：東大圖書，1991年。
- 錢穆：〈關於中庸新義申釋之再申辯〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢（二）》，臺北：蘭臺出版社，2000年。
- 錢穆：〈致徐復觀書〉，收入《錢賓四先生全集·丙編·53》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。
- 嚴靈峰：〈辯老子書不後於莊子書〉，收入氏著：《老莊研究》，臺北：臺灣中華書局，1966年。

Hsu Fu-kuan and the Debate among Contemporary Scholars Regarding “Textual Criticism” and the “Doctrine of Righteousness”

Chang, Kun-chiang*

Abstract

This study of the dispute between Hsu Fu-kuan and other leading thinkers of the 1950s - including Ch'ien Mu and the disciples of Hu Shih - regarding textual criticism and the doctrine of righteousness focuses on Hsu Fu-kuan as the central figure. The dispute, which took place largely in Taiwan, can be thought of as an extension of the arguments between proponents of “Han Studies” and “Song Studies” in Qing Dynasty China, and of the passionate debates over scientism versus humanism in China in the 1920s. This paper begins by considering the stance taken by Hsu Fu-kuan and the “Historical Materials” school towards:

- (1) the definition of textual criticism and the doctrine of righteousness;
- (2) the temporal relationship between textual criticism and the doctrine of righteousness;
- (3) the overall state of the academic spirit and scholarly research methods in China. This paper proceeds to compare the methodologies of Hsu's structural and developmental holism versus Ch'ien Mu's “convergent holism,” examining how the differences in methodologies related to the dispute on textual criticism and the doctrine of righteousness. The final section concludes that there is no single perfect methodology for scholarly research in the humanities. Neither textual

* Professor, Department of East Asia Studies, National Taiwan Normal University.

criticism nor the doctrine of righteousness should be rejected outright, since “textual criticism is implied by the doctrine of righteousness, and the doctrine of righteousness is implied by textual criticism.” The dispute over these two approaches can help us develop a clearer picture of scholarly methodologies and their significance.

Keywords: Hsu Fu-kuan, Textual Criticism, Doctrine, Ch’ien Mu, Holism

知識養成與文學傳播： 《黃旺成先生日記》（1912—1924）呈現的 閱讀經驗

許俊雅*

提 要

《黃旺成先生日記》為臺灣目前所知年代、冊數居冠的重要日記，已出版十一冊，本文從日記所載閱讀書目，以理解日治下的臺灣知識人如何進行選擇、吸收、轉化、重組，建構自身知識系統的思維活動，尤其是從閱讀中所形構的精神世界、思想世界，又如何與其生活社交圈、時代歷史脈絡緊密結合。隨著現實處境的變動及個人見識的長進，黃旺成在人文知識教育的養成過程，可以1920年代為界。之前以詩文及教育圖書為主，1920年進入蔡家工作後及日後離職參與臺灣文協、《臺灣民報》，而其時殖民帝國資本主義統治又大抵已鞏固，這種種情勢，牽動了黃旺成閱讀重點的變化，接觸了社會主義、白話文學等圖書，可見其關心時事，充實自我以啟蒙民眾之思。此外，從其閱讀偏好觀察，也與殖民時期圖書管制、時代的潮流息息相關，與其他同時期的臺灣人菁英閱讀養成教育過程相近。再者，由於日記解讀班對文學書目之註解，或有疏漏錯誤之處，鑑於精益求精，本文希望能及時為尚未出版的日記及註解提供參酌。在日記研讀過程中，也發現幾個值得留意的現象，比如臺灣詞作的蒐集、研究，臺灣報刊轉載中國文學作品的緣由推敲。

關鍵詞：黃旺成、日記、臺灣文學、通俗小說、文學傳播

* 現任國立臺灣師範大學國文學系專任教授

收稿日期：102年11月28日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言：黃旺成其人與日記的出版

黃旺成(1888年7月19日-1978年3月3日)，筆名菊仙¹，臺灣新竹竹東赤土崎人，七歲入私塾念漢學(1895-1902)，十五歲入「新竹公學校」(1903-1907)，二十三歲自由臺灣總督府國語學校師範部乙組畢業(1907-1911)，後返回小學母校任教(1911-1918)，教學之餘，與張麟書、鄭家珍等成立「亂彈會」，每月集會課題，後辭教職²，與人合組「良成商會」，經營米、糖、油等買賣，唯良成商會於隔年旋即結束。不久，赴臺中擔任蔡蓮舫家裡的家庭教師(1920-1925)。1925年起積極投入「台灣文化協會」的全島性演講活動，並擔任《臺灣民報》記者兼編輯³，同時撰寫社論與短評「冷語」，透過銳利的筆鋒宣洩台灣人的情感，並對日本總督府的不當舉措大加批判。在《臺灣民報》撰述了不少文章，其〈新中國一瞥的印象(一)至(十五)〉，於《臺灣民報》第317至334號(1930年6月14日至10月11日)連載。還加入臺灣民眾黨，為臺灣民眾黨的創立委員之一。1935年當選新竹市議會議員(1935-1939)，在議會中強烈反對日人不合理的規則，1939年12月底受施儒珍等人被捕的影響，被日警以「唆使青年抗日」罪嫌拘捕兩三百天後才獲開釋⁴。戰後，擔任《民報》總主筆(1945-1947)，對陳儀政府多所批評，二二八事件時，以街頭演說、煽動民眾之口實，遭列暴徒被通緝，一度以化名藏身台北市府擔任工友，後避禍於上海、南京。隔年返臺，在其學生也是新竹防衛司令蘇紹文協助下無罪開釋。不久，入臺灣省通志局任編纂兼編纂組長，1949年間遞補臺灣省參議員，前後約兩年。1952年時擔任新竹縣文獻委員會主任委員，1957年完成「新竹縣志」修纂後，隨即申請退休，直到1979年過世。一生不畏權貴，關懷社會，以冷言熱語批評時政，其隨身雜記簿銘言：「輿論要根據正確的事實和公平的判斷，確能言人所欲言，言人所不敢言，才能發揮

¹ 因陶淵明喜菊，黃旺成又喜淵明詩作，故以「菊仙」為筆名，在《臺灣民報》撰短評、熱言、冷語時，亦曾用「熱言生」、「冷語子」為筆名。黃旺成父親姓陳，入贅黃家，故其姓係承外祖父而來，後或作陳旺成，係因其隨父至新竹城內經商，遷移戶籍(當時稱為「寄留」)時，父親將其報從陳姓，乃為陳旺成，直至戰後競選省議員時恢復黃姓。見王世慶，〈黃旺成先生訪問錄〉(《近現代台灣口述歷史》，臺北：林本源基金會，1991年)，頁73。

² 黃旺成日記(1916年底及1927年12月13日等)敘述了其任教期間不愉快的經過，校長上原宗五郎多次的「卑劣暴言」責之，引起他的反感，最後決定辭職。此現象亦見諸吳濁流。

³ 因參加「台灣民報」對同姓結婚的問題徵文，因撰寫反對意見，獲第四名，而得林幼春賞識，被延攬進入報社，任職時間約八年。見王世慶，〈黃旺成先生訪問記錄〉，同註1，頁89。另參1921年11月8日及12月1日記。

⁴ 曾士榮考證黃旺成遭拘禁時間應非其回憶所述的1942年，曾文以1939年12月下旬至1941年9月30日之間無日記佐證。文見〈一九二〇年代臺灣國族意識的形成：以《陳旺成日記》為中心的討論(1912-1930)〉，《臺灣文學學報》第13期，2008年12月，頁11。

偉大的力量。」⁵黃旺成確實身體力行，從日治時期《台灣民報》的「冷語」專欄，到戰後《民報》的「熱言」專欄，或者其他的社論文章，莫不體現知識分子的良心與崇高的節操。

《黃旺成先生日記》為臺灣目前所知年代、冊數居冠的重要日記，共 48 本，始自 1912 年，終於 1973 年，缺其中凡十三年的日記，共有 49 年的日記，是目前已出版的臺灣人日記中，保存的日記時間最長者，逐日而記，鮮少闕漏，敘述了他一生三分之二的歲月。除前三年兩個月以日文撰寫、1929 年間短暫出現臺語羅馬字外，主要以漢文撰寫。先生日記跨越不同政權與世代，內容呈現多樣性，有豐富的生活史資料，如宗教、社會、社交、服裝、飲食、休閒生活、民俗活動、讀書紀錄、詩友會等等，對於生活的細節均詳加描述，除了逐日記事外，並附有往來重要書信文稿及全年鉅細靡遺的經費收支情形，是一份真實且可靠的時代證言，現由中研院台史所陸續編纂出版中，已出版十一冊，同時漸漸引發研究之熱潮。目前所知黃旺成的研究及相關材料，有王世慶的〈黃旺成先生訪問記錄〉、莊永明先生的〈輿論界的尖兵——黃旺成〉，張德南《堅勁耿介的社會運動家——黃旺成》及張炎憲主編的黃旺成特輯，有陳萬益教授的〈台灣報業史上的一等評論——論黃旺成的「冷語」「熱言」〉；與日記研究相關的有黃麗雲〈日治大正期臺灣俗信與日本祝祭在臺施行情況：黃旺成的日記情境摸索與解析〉、曾士榮〈一九二〇年代臺灣國族意識的形成：以《陳旺成日記》為中心的討論〉、莊勝全〈腹有詩書氣自華？——黃旺成公學校教師時期的閱讀生活〉；學位論文有黃美蓉〈黃旺成與其政治參與〉、吳沁昱〈新竹市自治選舉與議會運作：以黃旺成政治參與經驗為中心（1935-1951）〉，其餘非專以黃旺成研究為主，但論述之際也觸及的論文，如吳奇浩〈喜新戀舊：從日記材料看日治前期臺灣仕紳之服裝文化〉、石婉舜〈高松豐次郎與臺灣現代劇場的揭幕〉等文，從日記中討論臺灣的仕紳服裝文化、臺灣戲劇⁶。

本文從《黃旺成先生日記》記載的閱讀書目，了解漢文在當時的流動現象，從日記可理解日治下的臺灣知識人如何進行選擇、吸收、轉化、重組，建構自身知識系統的思維活動，尤其是從閱讀中所形構的精神世界、思想世界，又如何與其生活社交圈、時代歷史脈絡緊密結合。黃旺成閱讀的圖書典籍，除自購外，也

⁵ 轉引自黃美蓉：〈黃旺成與其政治參與〉（臺中：東海大學歷史學系碩士論文，2008年1月），頁2。

⁶ 刊登出處，請見本文引用書目，不一一詳註。另曾士榮亦從《黃旺成先生日記》闡明謝春木與王白淵二人恐非「難兄難弟」的關係，曾氏引用1935年1月19-21日的日記（未出版手稿）：「他們兩人可說是知己，但現在互於隔膜；王慕追風，而追風疑王賣友。」其隔膜之產生，可能與涉入私人感情上的糾紛有關。見〈評柳書琴著《荊棘之道：臺灣旅日青年的文學活動與文化抗爭》〉，《臺灣史研究》第18卷第4期（2011年12月），頁246、247。足見《黃旺成先生日記》提供了甚多研究材料，也解決學術上若干問題。又可參莊勝全：〈評介曾士榮著《近代心智與日常臺灣：法律人黃繼圖日記中的私與公（1912-1955）》〉，《臺灣史研究》第20卷第3期（2013年9月），頁210。

經常向師友借閱，尤其是消閒娛樂遣懷的說部。在前十一冊日記已可見讀過四十多種小說外，尚有其他古文、詩詞、戲曲。黃旺成接受源自日本、中國的知識，早期不乏傳統詩文、筆記小說、鴛鴦派通俗文學之作，但隨著現實處境的更迭轉換及個人眼界的開闊，以及隨年歲增長，其性格、抱負、興趣、閱讀範疇，在進入 1920 年代後，逐漸有所變化，尤其進入蔡家工作後及日後離職參與臺灣文協、《臺灣民報》，其閱讀傾向與時代環境有所相應，1925 年之後局勢變化愈來愈劇，日本殖民統治已三十年，論者也提出 1925 年之際，大抵殖民帝國資本主義已鞏固，黃旺成閱讀傾向也因之有所變化，但這部分日記個人未見，謹先就前十一冊（1912-1924，缺 1918、1920 年）及輾轉所見的日記材料予以討論，後續的閱讀轉變另假以時日，以進行前後之比較及更全面呈顯其閱讀經驗。

由於黃旺成閱讀量之多，或可提供學界另一思考：日本殖民政府對圖書輸入的態度，尤其是中國圖書典籍的管控，哪些是不取締的？哪些是普遍被閱讀傳播的？漢籍流通閱讀的狀態又是如何？要特別說明的是本文得利於許雪姬主編日記的出版，日記的費心整理及注解的詳盡，可謂勞苦功高，貢獻極大，令人感念。本人也從其中獲致甚多的知識，對黃旺成的閱讀有所了解，但由於日記解讀班對文學書目之注解，或有疏漏之處，鑑於精益求精，本文希望能為日後擬出版的四十多年度的日記注解提供參酌及後續可能的修訂參考。

二、閱讀傾向與漢文知識的輸入渠道

黃旺成日記從 1912 年開始，其時黃旺成初回母校任教，人生進入新的階段，雖然時間心力多放在教案製作、教學觀摩及評鑑上，但從日記紀錄，可知黃旺成很早就養成閱讀的習慣，第一年日記就記錄了閱讀《桃花緣》、《八美圖》、《僧長隨》、《紅樓夢》、《夢中五美緣》等小說及詩文等傳統文學，閱讀對他的人生自然有相當大的助力，從辭去教職到臺中蔡家任職，以及參與臺灣文化協會、進入《臺灣民報》、戰後《民報》，執筆撰寫「冷語」、「熱言」，莫不與其經年累積的閱讀量有關，閱讀豐富了他的精神世界，也改變了他的生活思想，透過執筆撰述，則進一步傳達他的感情思想。

他接受長達八年的漢文私塾教育（1895-1902）及完整的日文教育（1903-1911），其閱讀的書目自然包括中、日文典籍。但隨著外在種種現實及個人因素，閱讀的書目有相當大的變動，從前十一冊日記觀之，中文閱讀量超過日文，其中漢文詩文、小說尤為主要閱讀的領域。小說之閱讀多為消遣，也是自我感情共鳴抒發之道，並喜與人分享樂趣，詩文則多偏重加強自身學識及書寫能力，並與同儕師友相切磋琢磨，1912 年 3 月他在張傑家中與張式穀、鄭元璧等人，以「春日遊」、「故人家」為題，開始作詩吟誦。往後也多利用下午停課時間參加學校詩會。在教學第二年，漸熟稔教學活動，生活漸適應之後，新竹公學

校的定期詩會，大致從 1913 年 8 月間開始，於每週六空閒集會吟誦，並參閱《唐詩三百首》、《詩韻集成》。至 1917 年，公學校和女生部獨立出來的女子公學校教師們覺得有改組擴大之必要，推舉黃旺成等為幹事員，課後集合兩校本島教職員於講堂討論會則。此外，兩校同仁認為有學習古文之必要，議決九月起每週六下午聘師教讀古文⁷，日記記錄了這時期的閱讀、習作及活動情況：

- 作〈新嫁娘〉詩二首（1917.8.16）。起作〈新嫁娘〉七絕詩三首，頗自得（1917.8.17）。
- 起讀〈遊奈何天記〉一篇（1917.8.27）。
- 議讀古文事，決議每週土曜午後三時至五時在成記樓上講讀。午睡一時餘，起讀〈范增論〉、〈酒德頌〉、〈愛蓮說〉三篇。（1917.8.28）
- 夜起稿〈醉鄉記〉，文思頗佳（1917.9.1）。夜繼續構思〈醉鄉記〉（1917.9.2）。構作〈醉鄉記〉（1917.9.3）。起續作文〈醉鄉記〉（1917.9.4）。
- 至五時頃，先生方到，讀〈待漏院記〉、〈原毀〉兩篇（1917.9.8）。
- 午睡不成，讀古文〈待漏院記〉、〈原毀〉兩篇，皆能背誦。四時頃，張先生來講談……余試談講〈原道〉頗過得去，誤繆不過一、二而已（1917.9.14）。
- 起背讀古文〈原道〉，將能成誦（1917.9.16）。
- 四時在成記樓【上】讀書會，〈諫太宗十思疏〉、〈愚溪詩序〉、〈喜雨亭記〉（1917.9.28）。
- 夜抄《綱鑑》（趙普事蹟）（1917.10.3）。

1917 年極努力背誦古詩文並進而構思創作詩文，這幾年公學校任教期間，也是人生學習極美好的年齡層，黃旺成又肯下工夫，對其漢學紮下厚實的根基。尤其是 1915 年臺灣發生西來庵事件，加上他任教公學校期間頗感受日臺教師間的差別待遇、校長待臺籍教師的粗暴蠻橫，都有可能產生「族群文化上同屬漢族的聯繫性」，因此詩會活動及對漢詩文的接觸，甚至 1915 年 3 月改用文言體漢文書寫日記⁸，他自覺性透過閱讀充實自身的學力，後來，他擔任蔡蓮舫家西席，接觸面更廣，除談詩文詞，也留意臺灣時事、「台灣議會設置」、「公益會」等，見識日廣，對所閱讀的報刊亦多有自己看法，如「台灣雜誌到，滿冊慷慨可誦中有黃朝琴駁日日新報，對於台灣議會請願記事之談一一指證如知，予等多受御用新國之蒙蔽深愧識見淺狹而服留學生君之勞力。」（1923.5.1），當 1923 年辜顯榮積極推動公益會，欲爭取蔡蓮舫任「公益會台中支部長」，黃旺成協助東家蔡

⁷ 1917 年 8 月 29 日日記：「回校，集諸同人於唱歌室，決定來週起每土曜午後三時=五時」，來週已是九月，固非一般所謂「八月」。見許雪姬編註，《黃旺成先生日記（6）1917 年》（臺北：中央研究院臺灣史研究所，2010 年 12 月），頁 162。另本文引用日記時，為便於閱讀，自行加上標點符號。以下不一一說明。

⁸ 同註 4，頁 15。

蓮舫以「不偏不黨」之由辭退⁹。眼界漸開的黃旺成，後因故辭去蔡家西席的工作後，回到新竹，同年籌備將竹聲會改組為新竹青年會，修訂會則廣募會員，並開辦新竹最初的民眾演講會。這幾個月他在青年會的講題先後有：「社會的責任者」（1925.8.11）、「過渡期的文化與孟蘭盆會」（1925.8.17）、「新竹的文化狀態」（1925.8.20）、「有意識的活動」（1925.9.26）、「階級鬥爭」（1925.10.24）。由這些講題，可看出黃旺成對社會的關心，致力於喚醒民眾，打破迷信陋俗，並表現出對社會主義的興趣，其知識閱讀的擴大已不同於前十年。其日記寫：「昨夜由大張處帶回社會問題十二講，本日看了三講……其中《二月革命》最有價值，實係勞動者對資本家的革命，帶有政治及社會革新兩大革命，……」（1925.6.13）及「午前與心看福田德三的社會政策」（1925.8.9）、「午前看《階級鬥爭》六、七十頁」（1925.8.16）、「在家把福田德三的〈資本增殖理法與資本主義的崩壞〉一篇全部看完」（1925.8.18）¹⁰，此外他也持續關注中國的發展動態，閱讀中國書籍，「本日看了胡適文存百餘頁」（1925.8.30）。

從黃旺成先生日記看其閱讀書目，1920 年代之後確實漸異於前十年，日文部分增加了不少社會主義的書籍，及關心臺灣前途的報刊言論《臺灣青年》、《臺灣》、《臺灣民報》都是他熱衷閱讀的材料，這部分在曾士榮論文已有精闢見解，本文著重從漢文之輸入以說明其閱讀轉變，對其精神世界、學識涵養以及中文撰述能力的增強。黃旺成在 1910-1920 年代日記呈顯的閱讀記錄，與臺灣知識分子提及的閱讀經驗有相當的一致性。臺灣漢籍的流通情況，隨著殖民統治時間的拉長，及中日關係的緊張，滿州事變、蘆溝橋事件及進入皇民化、戰爭期，書籍的輸入、閱讀情況，也跟著改變。初時仍以中國傳統基本古籍為主，但較深入專業圖書缺乏，連橫慨嘆道：

臺灣僻處海上，書坊極小，所售之書，不過四子書、千家詩及二三舊小說，即如屈子楚詞、龍門史記為讀書家不可少之故籍，而走遍全臺，無

⁹ 他在日記中說「因知辜顯榮與林子瑾組織公益社〔會〕，欲與文化協會抵制，吾不知其所存何心也。」（1923.7.2）「午後辜顯榮、楊松來訪，欲委東家以公益會台中支部長，東家數次與予相議，決定不偏不黨，支部長決然拒絕，至於招宴雖往無防〔防〕，予亦答以出席，蓋欲觀其演說內容及眾人心理，非欲共鳴加入也。」（1923.8.4）。

¹⁰ 另有桑木岩翼《近代思想十講》（1924.7.23）、廚川白村《苦悶的象徵》（1926.7.27）以及《獨秀文存》的研析。見張德南：《堅勁耿介的社會運動家——黃旺成》（新竹：新竹市立文化中心，1999 年），頁 49。透過曾士榮的研究，1920 至 1923 年期間，黃旺成「逐漸轉化成具有自由主義傾向、近代式心智的、對殖民地差別待遇具有深刻自覺的臺灣青年（筆者案：已 35 歲）」，再經歷治警事件爆發及自身參與的「無力者大會」所見所聞，其「社會主義傾向大約在一九二四下半年間開始浮現」，而這些也與其相關書籍的閱讀有關，其中社會主義傾向部分接觸的以日文書較多。此外他也閱讀國民黨相關的出版品。曾文見註 4，頁 30-32、57。關於國民黨刊物孫中山讀本，可能跟蔣渭水文化書局有關，黃旺成與蔣渭水私交好，理念近。從陳逸松口述回憶，亦可見蛛絲馬跡，他說「提供從蔣渭水的『文化書局』和謝雪紅的『國際書局』買來的一些白話文書報雜誌，包括孫中山和左翼的作品。」（頁 113）

處可買，又何論七略所載，四部所收也哉？然則欲購書者，須向上海或他處求之，郵匯往來，諸多費事，入關之時又須檢閱，每多紛失；且不知書之美惡，版之精粗，而為坊賈所欺者不少。¹¹

1910 年代初，中國圖書輸入臺灣之情況，曾讓有志之士憂心漢學之退步，1911 年《漢文臺灣日日新報》刊出大稻埕中街，近輪又運到詩文集、新小說等甚夥，有書痞者爭取購之，但平均以小說較多¹²，可見當局的態度及民眾的閱讀傾向。到了 1930 年代中，這類圖書依舊流行民間，松風子（島田謹二）且以 1917 年平澤丁東《臺灣的歌謠與名著物語》所述為依據，說「專門以目不識丁的庶民們為對象的神仙、傳奇故事及通俗歌謠等等也相當興盛。這類臺灣的民間文藝，大抵均屬《玉嬌梨》、《荔子傳》、《平山冷燕》或《演義三國志》、《西遊記》等支那本土民間文學的支流——而且是一條污濁得不能再污濁的支流，極為平庸，趣味幼稚」。在日本人眼中，這類歌謠、小說平庸幼稚，流行民間，自然無需畏懼新思想的啟蒙引發反動勢力，也不在禁止之列。到了 1920 年代初、中期，中國圖書引進較多新式圖書，在葉榮鐘〈臺灣的文化戰士——莊遂性〉一文，就特別提到 1926 年莊遂性為中央書局親自赴上海，選購書籍文具，以後商務印書館、開明、世界、中華等書局所發行的書籍刊物，源源送來¹³，其所引進經銷者即新式之書籍。王雅珊分析日治時期台灣的圖書出版流通，提出 1930 年代中文圖書報刊輸入銳減，並以統計數據說明：

但進入 1930 年代之後，由於中國本身內部時局不定，及與日本交戰的影響，台灣自中國輸入的書籍出版物開始逐年減少，1930 年仍有 209 萬餘冊圖書出版物輸入台灣，1932 年上海事變之後就驟減至不及 77 萬冊，1934 年後已經不到 60 萬冊，雜誌出版物 1931 年有近 30 萬冊輸入，1932 年後降至不到 8 萬冊，其後也逐漸下探 5 萬冊。¹⁴

¹¹ 連橫主編：《臺灣詩薈·餘墨》，又收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊續輯 98 雅堂先生文集·餘集 1》（臺北：文海出版社，1982 年），頁 290。

¹² 「蟬琴蛙鼓」，《漢文臺灣日日新報》第 3 版，1911 年 11 月 31 日。

¹³ 葉榮鐘：〈臺灣的文化戰士——莊遂性〉，《臺灣人物群像》（臺北：時報文化，1995 年 4 月），頁 285。

¹⁴ 王雅珊：〈日治時期台灣的圖書出版流通與閱讀文化——殖民地狀況下的社會文化史考察〉（指導教授：李承機）（臺南：國立成功大學台灣文學系碩士論文，2011 年 1 月），頁 49。其文提到蘭記圖書採辦漢籍圖書的傾向，據何義麟、柯喬文的研究，曾指出 1927 年蘭記圖書自上海輸入新式教材《國語教科書》（商務印書館印行），由於「國語」二字，牴觸殖民政政策，輸入時遭海關沒收。柯喬文：〈蘭記書局大事年表〉、何義麟：〈祝融光顧之後——蘭記書局經營的危機與轉機〉，文訊雜誌社編，《記憶裡的幽香——嘉義蘭記書局史料論文集》（臺北：文訊雜誌社，2007 年 11 月），頁 51、242。

日本殖民當局透過圖書輸入管道，以管控臺灣人之思想，強化日文的閱讀，以日文作為近代知識文明的傳播載體，楊克培當時就指出當局對和文、漢文的矛盾態度：

臺灣因民族、語言、風俗、習慣的關係、比較的看和文是比看漢文難、尤其是全不懂和文的民眾，非靠漢文是無由得到智識然而漢文書籍概被禁止入口、因此許多不懂和文的民眾沒法只得千篇一律的誦念萬年不變的不合時代的舊詩書、看些非所謂新智識的歪文毒素。常有朋友們來書局欲買漢文的書、我們因漢文是常受當局命令發賣禁止、所以勸他們看和文、同樣書，漢文禁止、和文不禁、這是多麼矛盾呢？¹⁵

圖書管控自然影響臺灣讀書界的傾向，1930年代的漢文界也因之愈來愈不振，經過三四十年的殖民教育，日文使用人數漸多，日文小說的創作也嶄露頭角，民間普遍對於介紹新知識的漢文典籍愈難以接觸，流通的是早期引進的舊小說舊詩文為多，因此劉捷〈臺灣文學的史學考察（一）〉，就列舉本島人閱讀的主要中國小說有：

封神（商）、東周列國（周）、逢劍春秋（周末）、東西漢演義（漢）、三國演義（漢）、東西晉演義（漢）、隋煬帝外史（隋唐之間）、秦末征西（這是唱詞）、隋唐演義、羅通掃北、西遊記、薛仁貴征東征西、反唐（中唐唐末）、綠牡丹、梳粧樓、五胡十六國演義（唐末宋初）、宋史演義（宋）、包公案、趙匡胤下南唐、三俠五義、小五義、七劍十三俠、朱元璋演義、明史演義、五虎鬧南京、清史演義、清宮秘史、太平天國、水滸傳、紅樓夢、西廂記、金月痕、儒林外史、聊齋誌異、其他¹⁶。

如果以葉榮鐘、王詩琅、朱點人、鍾理和等人的閱讀經驗與劉捷所述合觀，恰恰說明這些作家青少年時期也普遍接觸這些中國舊小說¹⁷，王詩琅其閱讀通俗小說的情形：

¹⁵ 楊克培：〈最近臺灣的讀書界的傾向〉，《臺灣民報》三二二號第12頁，1930年7月16日。

¹⁶ 原刊《臺灣時報》一九八號，1936年5月1日。涂翠花譯，三澤真美惠校訂。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，2006年10月），頁11。

¹⁷ 又如賴和有〈讀瘦鵑小說寄說劍子〉詩作三首（刊《臺灣文藝旬報》第十號，1922年10月10日），除了第二、三首點出《亡國奴日記》、《誰之罪》及〈貧民血〉三篇外，第一首「悲來獨唱懊儂歌，眼底華嚴幻影多。今日鈞天猶醉夢，何堪重問舊山河。」則點出所閱讀之作：〈懊儂〉、〈幻影〉。易言之，賴和此三首詩交代了他閱讀了哪些瘦鵑譯著的小說及他的閱讀感想。在小說〈彫古董〉描述主人公：「他無事時聊當消遣的《玉梨魂》、《雪鴻淚史》、《定夷筆記》，已由案頭消失，重新排上的卻是《灰色馬》、《工人綏惠略夫》、《噫！無情》、《處女地》等類的小說。」見《臺灣民報》312-314號，1930年5月。可見早期舊小說普遍被閱讀現象。

武俠小說之類，入了眼就喜愛起來了。記得初時，「彭公案」、「七俠五義」、「施公案」等，都是我最愛好的書。……「西遊記」是後來才看到的，愛讀了。……我反復讀了四、五遍，不但是裡頭的人物，就是幕幕場景也歷歷在眼前¹⁸。

葉榮鐘敘述其青少年生活時期，在鹿港市場聽講古，「所講的大都是神怪武俠的說部。我所聽到的有封神演義、七俠五義、七劍十三俠、西遊記、平妖傳等。……後來他也講孟麗君、二度梅。」¹⁹其時間點不僅在 1910、1920 年代，到了 1930、1940 年代，這些圖書也不因日文的提倡而被禁，甚至在戰爭時期，且因東亞主義、日華親善、學習北京語等種種政策，而開放學習，甚至鼓勵對中文典籍翻譯成日文，選擇翻譯新舊小說以了解中國民情風俗，以利於戰爭知己知彼的心態。除了舊小說詩文較不禁外，從楊守愚日記及〈鍾理和自我介紹〉，大抵也能見到中國新文學透過出版商或讀者個人郵購訂閱等途徑進入臺灣，如《楊守愚在日記》1936 年 6 月 14 日說：「從生活日報看到大文豪高爾基患流行感冒，併發腦膜炎之消息，且說是很重態。我不禁為之擔心，像這樣一個大文豪，要是萬一死掉，真是世界文壇上的一大損失，我祝福他能夠再好起來。」6 月 20 日又記載：「高爾基，竟然於十八日午前三時逝世了，多麼可惜啊！」²⁰。可知《生活日報》²¹在臺灣被閱讀，高爾基的消息是從《生活日報》獲知，日記尚記載 1937 年 1 月 24 日「到賴和醫院借了冊文學新詩專號。」此冊《文學》新詩專號（第 8 卷 1 號）出刊時間是 1937 年 1 月 1 日，臺灣作家在出刊當月即閱讀了中國的

¹⁸ 見王詩琅：〈我的早年文學生活〉，張炎憲、翁佳音合編：《陋巷清士：王詩琅選集》（臺北縣：稻鄉，2000 年），頁 207-214。

¹⁹ 葉榮鐘：〈我的青少年生活〉，《臺灣人物群像》（臺北：時報文化，1995 年 4 月），頁 338。頗有趣的現象是，舊小說在東亞各國流通的書目非常相像，在馬來西亞且譯為馬來文。莫嘉麗〈“種族、時代、環境”——中國通俗文學在東南亞土生華人中傳播的重要因素〉一文提到的作品有：《三國》、《宋江》、《西遊》、《孟麗君》、《乾隆君遊江南》、《大鬧三門街》、《封神萬仙陣》、《風嬌與李旦》（選自《晚唐》）、《五美人》、《今古奇觀》、《聊齋》、《包公案》、《施公案》、《藍公案》、《林愛珠》（選自《金石緣》）、《齊天和尚》（選自《西遊記》）、《溫如玉》、《粉妝樓》、《七俠》、《征東》、《征西》、《後五代》、《列國志》、《後列國志》，另外一些資料還提到如《二度梅》、《黑白蛇》（又名《白蛇精記》）、《雷峰塔》、《反唐演義》（又名《薛剛反唐》）、《三寶太監》，等等。饒芃子主編：《流散與回望：比較文學視野中的海外華人文學》（天津：南開大學出版社，2007 年 10 月），頁 432。

²⁰ 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 29、32。

²¹ 1936 年 6 月 7 日在香港創刊，同時出版《生活日報星期增刊》，鄒韜奮主編。以「努力促進民族解放，積極推廣大眾文化」為宗旨，精編新聞，重視言論、通訊和副刊。同年 7 月 31 日自動停刊。擬遷上海出版，因國民黨當局不予登記未能實現；增刊改名《生活日報週刊》，繼續在香港出版。同年 8 月 23 日又改名《生活星期刊》，遷上海出版。11 月 22 日鄒韜奮被捕後由金仲華代理編務，12 月 13 日出至第 28 期被國民黨政府查封。

新詩，1936年12月4日日記又載：「讀完了高爾基的俄羅斯童話，再拿了本魯迅的花邊文學來讀。」²²，目前賴和藏書亦見此二書，《俄羅斯的童話》為魯迅所譯，1936年上海文化生活出版，《花邊文學》是魯迅的一部雜文集，收錄魯迅在1934年所寫的雜文六十一篇，包括〈女人未必多說謊〉、〈北人與南人〉、〈古人並不純厚〉、〈讀幾本書〉、〈玩具〉、〈算賬〉、〈看書瑣記〉、〈漢字和拉丁化〉、〈考場三醜〉、〈略論梅蘭芳及其它〉等，1936年聯華書局出版。從閱讀日期來看，也是當年度的出版品。

周定山在〈刺激文學的研究——讀書竄沫之一〉舉詩經國風小雅大東、魏風葛履痛訴貧富不均的社會，說「這兩篇竟然像英國虎德的『縫衣曲』的節本。寫的是那時代的資本家，雇用女工，把那『慘慘女手』的血汗工夫，來做他們發財的捷徑。葛履本是夏天穿的，而今這些貧窮的人，到了下霜飛雪的時候，無可奈何也還穿著。怪不得那些慈悲而慷慨的詩人忍不禁要疾聲痛罵了。」²³此文所舉諸文，多出自劉半農所譯，1916年10月，《新青年》2卷2號發表以劉半農署名的《靈霞館筆記》。文中又舉「〈柏林之圍〉、〈二漁夫〉、〈悲天行〉、〈戰爭與和平〉、〈三死〉、〈目兵伊凡諾夫日記〉、〈四日〉（按、誤為回日）、〈贖罪之日〉……都是非常悲昂痛切的，含有宏大的結構，周密的描寫」，這些小說的介紹見於胡愈之〈一樁小事〉、鬚鬚〈烏克蘭農民文學家柯洛漣科〉，譯文有胡愈之譯託爾斯泰〈三死〉，周定山所見極可能是1923年東方雜誌社將之結集出版的《近代俄國小說集 二》及雁冰等編《近代俄國文學家論》²⁴。此外〈四日〉曾譯載於《域外小說集》²⁵，如此看來，周定山應曾閱讀過。可見日本當局對中國新文學及譯文進入臺灣有一定的容忍空間，其所取締者應是政治思想類圖書（尤其是1930年代的左翼思想），對於文學是比較鬆動的。王詩琅自述「到了十三、四歲（按、推算時間約1922年）之後，眼界就逐漸打開了，日語也開始熟練。當時，在臺灣沒有少年少女雜誌可以閱讀，因此我就直接向上海的商務印書館郵購『少年』」之類的雜誌來閱讀。我記得後來在郵局購買十圓匯票寄到上海之後，對方就會將書籍寄來。如此一來，視野日漸擴大，並且開始接觸到新的事物。」郵訂圖書、報刊尚見諸多人回憶或時文所記，此不再多引述。

²² 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），頁99。

²³ 其中收錄了愛爾蘭詩人的愛國詩歌，包括約瑟·柏倫克德的〈火焰詩七首〉和〈悲天行三首〉、麥克頓那的〈詠愛國詩人三首〉、皮亞士的〈割愛六首〉和〈絕命詞兩章〉。這些譯作，不僅材料新，觀點激進，文中的引詩尤為引人注目。〈縫衣曲〉亦是劉半農譯英人虎特（Thomas Hood）所撰，篇幅雖短，僅十一章，但描寫貧女苦況，心理刻畫深入，語意沉痛。見《南音》1卷11號，1932年9月27日。又見施懿琳：《周定山作品選集（上）》（彰化：彰化縣立文化中心，1996年7月），頁196-203。引文出處分別見頁199、201。

²⁴ 胡愈之、鬚鬚之文分別參見《東方雜誌》1920年第2號、1922年第6號。《近代俄國小說集 二》及雁冰等編《近代俄國文學家論》二書分由上海商務印書館1923年11及12月出版。至於〈三死〉一篇，後來鄭振鐸曾有小說創作亦以此為篇名。

²⁵ 見周作人譯：《域外小說集》（上海：廣益書社，1920年3月），頁97-122。

由上所述，黃旺成所接觸的中國文學，從初期的舊詩文小說到 1920 年代後日增的新文學作品，也是當時臺灣人菁英學習過程中的必然之路，而黃旺成個人的自覺性又頗高，他向錢澤深學官話²⁶，1925 年 3 月起日記又改用中文白話文記載，在在可見他深刻感受到時代的巨變，不僅是對中國事物消息的關注，對世界性潮流更是熱衷學習，或許是中國五四運動的影響，在臺灣引發新舊文學論戰，主張使用中國白話文後，黃旺成從日記的書寫開始親身實驗，同時閱讀周作人白話散文作品《雨天的書》以及田漢、宗白華、郭沫若三人書信集《三葉集》、郁達夫的白話著作《郁達夫日記》，這些閱讀對他日後進入《臺灣民報》以白話文寫專欄評論有相當的幫助²⁷。

三、舊小說：黃旺成與同時代臺灣文人的閱讀經驗

在目前可見的文人養成教育的論述中，對文學閱讀一項幾乎無法視而不見，對新文學日文作家，幾乎都陳述了「圓本」文學（一圓一本）的影響，白話文作家則普遍是從舊文學跨到新文學作品的閱讀影響，這其中尤以舊小說、鴛鴦派小說閱讀有著相當高的重疊性，黃旺成與林獻堂年紀相近，與賴和相差六歲，與楊守愚相差十七歲，但在當時舊小說卻是他們共同的閱讀經驗²⁸，《花月痕》、《聊齋誌異》、《玉田恨史》、《雪鴻淚史》等等經常出現在他們的日記中，如楊守愚日記 1936 年 8 月 27 日：「蒲松齡的作品，除聊齋誌異外，今天還讀到他的白話韻文，他那諷世嫉俗的輕妙的筆緻，夠叫人拍案稱快。書共六篇，問天詞、東郭外傳、逃學傳、學究自嘲、除日祭窮神文、窮神答文。」（頁 61）。1937 年 2 月 3 日：「無聊之餘，只得把日裡由舊書攤買來的玉田恨史、海上花列傳拿過來翻閱翻閱。」《灌園先生日記》1930 年 11 月 28 日載「夜招待七姊、五姊、九妹、四弟婦、

²⁶ 1924 年南京來的錢澤深來到蔡家的兩、三個星期之後，陳旺成開始嘗試用白話文寫日記以及練習聽講北京話，11 月起，開始與錢氏透過每日固定的語言交換學習白話中文，日後並透過與錢氏經常性的討論，得以進一步了解中國文學、哲學、文化與政治等方面的資訊。

²⁷ 黃旺成有餘暇便閱讀，且時時從中學習，如其曾自述讀徐天嘯〈湖上百日記〉與〈粵西遊記〉，頗得日記作法（1921.12.27），1924 年 9 月 3 日：「午前勉強〈經濟行為之意義〉數頁，頗有心得，乃分類記帳」。

²⁸ 黃旺成所讀書目，如《八美圖》、《紅樓夢》、《夢中五美緣》、《花月痕》、《聊齋誌異》、《水石緣》、《子不語》、《新齊諧》、《續齊諧》、《綠野仙踪》、《女丈夫成親》、《二度梅》、《西廂記》、《平山冷燕》、《風月傳》、《十二樓》、《白牡丹》、《乾隆遊江南》、《西湖佳話》、《茜窗淚影》、《雪鴻淚史》、《名花劫》、《美人局》、《女學生之秘密記》、《神州光復志演義》、《孽冤鏡》、《今古奇觀》、《諧鐸》、《清朝八賢手札》、《笑林廣記》、《復活》、《清代軼聞》、《閱微草堂筆記》、《蕩寇志》、《警貴新書》、《燕山外史》、《彭公案》、《所聞錄》等，他也閱讀各類報刊及《史記》、《左傳》、《四書》、《袁了凡綱鑑》、《文章軌範》、《飲冰室文集》、《胡適文存》及詩話詩文等。其中有多部小說相同。

來兒，余與內子、雲龍、雪霞為陪。她等請余談小說，余講『王六郎』、『佛國寶』兩節。『佛國寶』為《福爾摩斯小說全集》第二案，今多譯為〈第四封信〉、〈第四信〉，英文即 The fourth letter，林獻堂所讀譯本應是劉半農所譯，而『王六郎』為《聊齋》其中一篇，連同「余講《聊齋》三節」，可見獻堂熟稔《聊齋志異》，在《黃旺成先生日記》亦屢見閱讀《聊齋》的記載。

舊小說在某些保守人士心理經常是禁止、批判的言論，這從清朝以來重視科舉，講求教化即如此，因此在《崇文社文集》上可見反對演戲、觀戲、讀小說的言論，幾乎以洪水猛獸視之，如郭涵先〈風紀維持策〉：「取締小說。以祛人心迷惑裨官小說。捉影捕風。牛鬼蛇神。無中生有。封神演義。撰神通變化之譚言。水滸傳奇。寫盜劫跳梁之惡態。金瓶梅。肉蒲團。杏花天等書。則又寫男女幽歡之秘密。醜態畢呈。獨褻臻至。甚而迎風待月。桃源問津。斷袖分桃。烏道生關。凡茲齷齪。不堪寓目。均足以迷惑庸眾之心理。放蕩吾人之性情。所願付之一炬。拉雜摧燒。勿使貽害人心。眩惑見聞。」²⁹黃臥松〈裨官小說不知平空架捨〉：「裨官小說不知平空架捨。為害吾輩良多。史乘傳記。尤忌鋪張虛詞。貽誤後人不少。」³⁰對小說之觀念，文人輕蔑，且不欲人知其作小說，雖然梁啟超後有提高小說地位但臺灣仍時見這些言論。

但也有持正面看法的，認為小說「勝於觀劇、勝於觀戰、勝於讀史、勝於讀畫、勝於遠遊、勝於坐對佳人」的「萬歲」之讚，以及小說體現儒教的人倫綱常價值觀，如《封神演義》、《東周列國傳》等講史小說，透過將經史通俗化來傳達歷史的和道德的正統觀念；而最為廣大民眾喜愛的俠義公案類小說，《岳武穆全傳》、《七俠五義》、《施公案》等，則通過講述英雄豪俠的故事，以及清官的懲奸除惡，來宣揚忠烈俠義之精神和善惡果報的道德觀念；又如多取材於現實生活的人情小說，則藉由男女角色愛恨情仇的糾葛，更加集中地體現出因果報應的道德觀念及勸善懲惡的意圖³¹。在兩種不同評價下，對小說的負面評價，並不影響舊小說的寫作、轉載及閱讀，臺灣文人私下喜讀小說的現象，其實拈來皆是，洪棄生記其閱讀傳奇故事的感受，說：

春風拂座，春色入簾，焚香閒坐，時覺無聊；向友朋借得鈞天樂、桃花扇二傳奇，燈下披賞，如入山陰道、如遊武陵源、如聆李暮鐵笛、如聽康崑崙琵琶……，書卷之富、才思之豪，以鈞天樂為最³²。

張麗俊《水竹居主人日記》也記下其閱讀《岳武穆全傳》的感受：「數日來閒玩《岳武穆全傳》，見岳飛一班英雄豪傑，而被權奸陷害，真令人怒髮沖冠。

²⁹ 《崇文社文集 一》「卷二」（臺北：龍文出版社，2009年），頁113。

³⁰ 《鳴鼓集 三集》（彰化：崇文社，1928年），頁56。

³¹ 見逸濤山人（李逸濤）：〈小說芻言〉，《漢文臺灣日日新報》第5版，1907年1月1日。

³² 見洪棄生：〈借長生殿小簡〉，《洪棄生先生遺書·六》（臺北市：成文出版社，1970年），頁39、40。

見秦檜一夥蠹害陰邪，而將忠良凌夷，更使我廢書打案。」³³可見閱讀傳奇小說對洪棄生、張麗俊情感上的激動極大。黃旺成記載其閱讀的感受，也有「心痛」、「終日耽甚」、「甚趣味」等文字。傳統文人閱讀小說的動機不外是上述消閑娛樂，打發無聊，但也有長知識的想法，甚而透過講故事，既傳達故事內容也獲得自我的滿足及人際關係的和諧親近，此外也有觀摩創作手法，以做為創作學習之用³⁴。

黃旺成經常聽讀小說以消遣無聊，如 1916 年 9 月 5 日：「看《彭公案》數頁，以慰無聊」，在《楊守愚日記》：「續板橋雜記、雪鴻小記、秦淮聞見錄，都是記載秦淮金粉事，這也就是古名士才子遣情之作，無非是些章台佳話、群芳譜一類文字。價值毫無。不過，無聊時藉以消遣，倒也不惡。」（1936.9.8）《灌園先生日記》：「莊發持族譜仕籍考來請校正，以外無他事，惟讀中國偵探小說以解悶。」（1934.12.27）、「仰臥不動頗覺辛苦，使成章談小說以解煩悶。」（1939.10.17）日記中經常可見嗜讀小說以消遣之記錄，此外讀小說亦可長知識。戰後林莊生曾引述洪炎秋（父洪棄生亦喜讀傳奇小說，如前述）的信：「你說，大家都認為郭大砲引經據典，跑不出《三國演義》，其實書不必讀得太多，要緊的是能運用，……我曾聽見傅斯年校長親口對我說，有一次他們八個人受招待到延安，毛澤東用八個晚上分別約他們談談，方面各不相同，跟他談的是中國小說，毛澤東引兩本小說問他，他都沒有看過，他也引兩部偏僻小說考他，毛都曾經看過，他認為毛一生詭計多端，是從小說學到的知識。（1978.3.13）」³⁵從小說學知識不僅是毛澤東讀小說所得，林獻堂先生當時亦認為小說可以引起讀書趣味，「長智識」。1933 年 1 月 17 日日記中說：「余訓辭之中有一段勸其看新聞、讀小說，以長智識，並以引起讀書趣味。」前一年年底，林往青年會館聽榮鐘講「小說鑑賞的常識」，「余恐聽眾未能理解，余乃起為說明，引『女媧遺九尾狐敗殷』、『齊天大聖大鬧天宮被五指山壓倒』以闡明鑑賞的常識；次引讀三國看演劇，以闡明鑑賞藝術的常識，聽眾頗為滿足。」可見林獻堂自我愉悅滿足的心理及其對小說鑑賞獨到之見。據葉榮鐘所述，知林獻堂青年時期熟讀林譯小說，「如《俠隱記》、《三劍客》、《黑奴籲天錄》、《孤星淚》等，講起故事來，有板有眼，頭頭是道。」³⁶黃旺成閱讀之舉，亦有多種考量，無聊消遣時讀，細嚼慢嚥似的再次賞讀，或閱讀中抄詩詞

³³ 見張麗俊：《水竹居主人日記（二）》（臺北市：中研院近史所；台中縣文化局，2000 年 1 月），1908 年 2 月 28 日。

³⁴ 呂赫若著、鍾瑞芳譯：《呂赫若日記》（1943.5.22）：「買老舍的《駱駝祥子》，試讀之下，覺得相當有趣。驚歎其規模宏大。覺得：短篇小說要取範於日本，長篇小說則要取範西洋、中國。」（臺北：印刻出版社，2005 年），可知呂氏主要借鑑閱讀以學習小說創作，志在成為優秀的作家。另可見「臺灣日記知識庫」，亦附原日文，檢索日期 2013 年 11 月 22 日 <http://taco.ith.sinica.edu.tw/tdk/%E5%91%82%E8%B5%AB%E8%8B%A5%E6%97%A5%E8%A8%98/1943-05-22>。

³⁵ 林莊生：〈洪炎秋先生〉，《懷樹又懷人——我的父親莊垂勝、他的朋友及那個時代》（臺北：自立晚報社文化出版部，1992 年 8 月），頁 156。

³⁶ 葉榮鐘：《臺灣人物群像》（臺北：帕米爾書店，1985 年），頁 13。

以學習，閱讀後樂講故事內容，與妻子親友同分享³⁷，在在可見閱讀舊小說是生活中不可或缺的樂趣，也是漢詩文學習的路徑。

黃旺成為性情中人，經常可見他沉溺於閱讀的世界中，讀到激動處，便欲泫然，這或許也與年齡層、感情世界相關。在閱《花月痕》時悲哀悽絕幾被賺出淚來，又「不覺愁苦也」。1921年12月31日「看《鴛鴦夢》劇本至終，天嘯所作文亦平常，而事頗悲哀，幾被騙出淚來」（頁396），1913年5月31日「晚上讀《花月痕》看到癡珠的死，覺得心痛。」在日記中他屢次記下閱讀《紅樓夢》的「我整天讀《紅樓夢》第一卷和最後一卷來回味」、「我專心讀《紅樓夢》，看到黛玉過世，感到非常淒涼，眼淚幾乎要掉下來」和「整天都沒有放下《紅樓夢》。尤其看到賈寶玉變心，更是心有所感」³⁸等這些記錄，都顯示出小說透過人物的刻劃、情節的鋪陳，以藝術特有的效果打動黃旺成、牽引出本能的情感反應等作用³⁹。

四、黃旺成日記中註解疏誤及漏注者

《黃旺成先生日記》由中研院台史所及所外研究者通力合作，「日記解讀班」有固定每週研讀時間，對記主黃旺成的日記逐日解讀、逐句釋意，有日文者則譯成中文，對史料的保存及梳理所耗心血絕非外人能理解，筆者通讀十一冊日記後，覺得既受惠於日記解讀班，誠宜有所回饋，因此謹就個人所見予以補充並訂正日記註解之疏誤，其緣由或是前後冊註解人員的銜接問題，或是一時疏忽誤判造成，或是未能得見相關材料無法補正。以下檢其若干例以說明，先述（一）註解疏誤者，再述（二）註解漏注者。

³⁷ 予抄《【雪鴻】淚史》〈斷腸〉之詩（1919.11.15）。午前多在樓上讀《雪鴻淚史》中予所手抄之詩（1919.12.14）。本日多在樓上抄寫《雪鴻淚史》之詩（1919.12.15）。讀小說《桃花緣》給妻子聽（1912.11.17）。夜講《風月傳》與內子聽。（1915.7.15）與老先生三人談小說趣甚（1915.7.21）。八時半就寢講《色魔劫》之小說與內人聽（1916.2.10）。黃旺成對於漢詩極為狂熱，據曾士榮統計，在1913至1916年間，他在日記中抄錄的古典漢詩，達到230首之多。同註4，頁16。

³⁸ 見許雪姬主編：《黃旺成先生日記·（一）1912年》（臺北市：中研院臺史所；嘉義縣民雄鄉：中正大學，2008.09），11月1日、10月27日、10月31日日記。引文標點符號為筆者另加上，謹此說明。

³⁹ 黃旺成經常再次閱讀，每次閱讀數十頁，時間較多時則可終日耽溺，大致而言，其小說閱讀節奏並不求快，這是一種消閒也是鑑賞，這種緩慢閱讀節奏的偏好，是種審美的延宕和聯想的擴展，因此黃旺成經常偏愛詞章的鋪陳描寫，借著小說中大量的描寫文字，與作者、小說人物情感產生交流。

（一）註解疏誤者

1、《鴛鴦夢》

1921年12月31日記：「看《鴛鴦夢》劇本至終，天嘯所作文亦平常，而事頗悲哀。」（頁396）在《鴛鴦夢》一條注曰：

《蝴蝶媒》一名《鴛鴦夢》、《鴛鴦蝴蝶夢》、《蝴蝶緣》，全書四卷十六回。題「南岳道人編」、「青溪醉客評」，別題「步月主人訂」。編者與評、訂者生平均不詳。《蝴蝶媒》現存各期刊本均不標刊行年代。一七五四年刊《船載書目》著錄此書，據此知《蝴蝶媒》初刊不晚於乾隆初年。

然則通讀上下文，此則註解與文義衝突，日記已云是「劇本」，則知非「小說」⁴⁰，以小說《蝴蝶媒》（一名《鴛鴦夢》）釋之，顯有不當，再者下文云「天嘯所作文」如何，則知其所閱者乃（徐）天嘯之作，連結12月26日遜庭送至的《天嘯殘墨》可知黃旺成所讀之作為該書之「鴛鴦夢劇本」。內容描述青年男女追求自由愛情的悲劇故事。絕色佳人李家小姐麗娟，某日啓窗憑欄，低首望隔鄰之公園時，與少年奚劍花一見鍾情，雖然當時男女自由交往已漸成風氣，無奈李父生性頑固，堅持封建包辦婚姻，兩人只能樓上樓下眉目傳情，並藉由麗娟婢女秋兒傳遞魚雁，後劍花甚至向麗娟求婚，然因李父調職，兩人遂傷心訣別，劍花為情所困一病不起。奚父到京城代為求婚，遭李家拒絕，此時京城忽然傳來秋兒的電報：「姑娘病危，劍花速來。」原來麗娟已奄奄一息，救女心切的李母送去偽信，稱奚劍花已死，欲斷絕麗娟之癡念，不料麗娟信假作真，深感她所崇拜的自由愛情已成幻夢，反絕望而死。尚在養病的劍花，遲至一星期後，方從秋兒處得知此噩耗，過分的悲痛使劍花病情旋又加重，心力交瘁，客死他鄉。

《鴛鴦夢》又名《自由夢》，1914年發表於《小說叢報》，題材上延續才子佳人小說類型，但劇中人物勇敢發出了追求自由愛情的呼聲，最終在孝與自由衝突中同歸於盡。這或許是那個時代知識分子精神狀態的真實反映。作為過渡時期的知識分子，他們站在東西文化交匯點上，一方面接受了傳統文化的孕育，另一方面又受到西方文明的衝擊。他們既想走向現代，追求個體精神的張揚，又情不自禁地回歸傳統，表現左右搖擺，軟弱妥協的一面。黃旺成所處的時代亦同徐天嘯，在作品閱讀中，或許不僅只是讀故事，也會從故事中獲致啟蒙，因而即使是才子佳人式的舊小說，黃旺成讀起來依舊深受感動。

⁴⁰ 雖然其時「戲劇（劇本）」、「小說」分類不很明確，如林紓對莎士比亞之戲劇，譯文多視之為小說，但日記原文無標點符號，此句標點理應為「鴛鴦夢劇本」。列《天嘯殘墨》說部卷之三。

2、〈三十自壽〉、〈滿江紅〉四闋、〈弔黃花岡（崗）〉四絕

1923年1月8日日記載：「下午誦天嘯〈三十自壽〉、〈滿江紅〉四闋、〈弔黃花岡（崗）〉四絕，以資養性」（第九冊，頁14）。這裡的註解一整頁出錯，首先是標點的錯誤，〈三十自壽〉、〈滿江紅〉四闋並非兩篇，而是作者徐天嘯在三十歲生日時，填滿江紅詞以述懷，其出處乃是徐天嘯之《天嘯殘墨》，因此註解謂天嘯「可能指包天笑」，以下四百餘字介紹包天笑，則需修正。接下的〈滿江紅〉又舉岳飛之作「怒髮衝冠」一首，〈弔黃花岡（崗）〉則謂「指黃花崗七十二烈士」。筆者謹說明之：其詩題全名是〈丙辰重九登黃花岡弔七十二烈士四絕〉。此冊寫誦天嘯之作，實從上冊延續而來，可知三十自壽是〈滿江紅〉四闋的內容，非另有〈三十自壽〉之文，其前小序「予生三十春秋矣，不可無紀念，戲成四闋」可證。

3、與古月書之內容、《清詩評注》、《酬世錦囊》

1922年10月3日（舊曆是8月13日）記載發信內容是「與古月書」：

世風不古哇咬壓倒韶咸難得古月不貪聲利取樂篇章可敬可羨中秋勝會乃
續舊盟囊日鷗鷺復作一群樂可知也僕本舊侶自當飛回聚首共鳴因俗務頓
生未獲如願希代為諸同人道慊（按：誤作嫌）是幸

當日日記記載：「終日忽曇忽雨最是易惹旅客之懷臥看詩評聊作消光之計寒氣驟加夜來應有還鄉之夢……連成夜夜與看護婦鬥餅亦其消遣法也」。綜觀當日日記內容及給古月信函，透露出幾個訊息，當時應是中秋佳節，但黃旺成為蔡家西席，無法返鄉與親友相聚，終日曇雨，只好臥看詩評遣懷。從與古月書中的「哇咬」、「韶咸」、「聲利」句視之，詩評應即是《宋元明詩評註讀本》，其卷一有歐陽修〈讀梅氏詩有感示徐生〉五古一篇，詩云：

偶開梅氏篇，不覺日掛簷，乃知文字樂，愈久益無厭。吾嘗哀世人，聲利競爭貪，哇咬聾兩耳，死不享韶咸。而幸得此樂……。

詩註：「哇咬，淫聲。韶咸，雅樂。喻人爭聲利，至死不得一享文字之樂也。」黃旺成受此詩影響，因此說當世之人多爭聲利，無法沉潛篇章文字之樂，但古月卻能「不貪聲利，取樂篇章」，令人「可敬可羨」。故而日記註解為「哇咬：俚俗的音樂、民歌。」、「韶咸：古曲。此處可能意指『流行音樂壓倒古典音樂』，表示已經流行新的音樂。」顯然與義未符（第九冊，頁327）。愚意此處應加注《宋元明詩評註讀本》及「鬥餅」。「中秋鬥餅」乃是中秋佳節活動。

另外，1923年1月21日日記：「居停再取《清詩評注》來與予觀覽，吳梅村之古風，可誦者甚多。」（10冊頁36），註解謂：「《清詩評註》可能指一九一四年文明書局出版的《清文評註讀本》，王文濡評選，沈秉鈞、郭希汾註釋，全

四冊。」（頁 37），然則正文已說是「《清詩評註》，以《清文評註讀本》註解，顯有不當。同一出處，且同一冊之註解，出現彼此有出入的現象，尚可見諸《翻世錦囊》一書，1922 年 7 月 31 日及 10 月 22 日之註解，一云「清末明（疑欲作民）初出版，收集大量教導做人處世的格言警句。」（第九冊，頁 245）另一云「清鄒景陽編，成於乾隆年間，共四集，是一種民間交際應酬的類書」（第九冊，頁 351），觀日記：「欲為梅岩作婚書也」，則以第二說為是。

4、珍珠衫

1919 年 4 月 5 日日記：「古月來，談作詩事。後良弼亦到，古月先去，良弼講真珠衣。」（第七冊，頁 87）日記註解：「真珠衣：可能是戲劇名（北管劇目）。」事實上本年 9 月 15 日日記即有「觀《今古奇觀》〈蔣興哥重會真珠衣〉、〈義僕發憤成家〉、〈鈍秀才〉三節」（頁 209），日記解讀班即注「指《今古奇觀》中，第二十三卷〈蔣興哥重會珍珠衫〉，……」，二處註解出入，可見真珠衣、珍珠衣、珍珠衫都是指珠寶商人蔣興哥辭別愛妻王三巧，外出經商，將祖傳寶物珍珠衣交三巧收藏敷衍出的故事。小說敘述陳商見三巧之色動心，買通薛婆，設計勾引三巧，三巧身陷情網將珍珠衣贈送陳商。客店中蔣興哥巧遇陳商，談敘間得知三巧姦情。一氣之下休了三巧，三巧被休自覺無顏存世，自盡未遂，被吳縣令搭救收為義女。陳商遇盜被劫，窮途潦倒，病死於客莊，陳妻平氏聞悉趕到客店，回家缺盤費經店婆周旋，轉嫁興哥為妻，並將從陳身上取下之珍珠衣交還興哥，後興哥因被誣告殺人犯，押入公堂，三巧得悉奔上公堂，表白詳情。吳縣令得知三巧夫妻遭遇，深表同情，規勸夫妻破鏡團圓。

5、《綱鑑》

1917 年 9 月 21 日「晚往曾先生處，欲借《綱鑑》或《史記》，無之。」（第六冊頁 178、179）而 9 月 23 日又載「生徒楊義新、維焜樣處取袁了凡《綱鑑》到」（第六冊頁 180），可見 21 日所指《綱鑑》並非註解所謂的朱熹《通鑑綱目》，註解謂：「明清的學者採用朱熹《通鑑綱目》的方式編纂史書，稱為『綱鑑』。清朝時，初學者讀《綱鑑》，《綱鑑》舊事歷史的綱要、大綱，詳細一點的就是《通鑑輯覽》。」（第六冊頁 176）從 23 日所述，所借閱之書全名是《袁了凡綱鑑》（誤標為袁了凡《綱鑑》）。明人承襲宋朱熹《通鑑綱目》體例編寫的史書、取綱目、通鑑各一字而名「綱鑑」。除明袁黃《袁了凡綱鑑》外，清吳乘權有《綱鑑易知錄》，為綱鑑類史書名作。在魯迅〈高老夫子〉小說就描寫道：「這一天，從早晨到午後，他的工夫全費在照鏡，看《中國歷史教科書》和查《袁了凡綱鑑》裡；真所謂『人生識字憂患始』……頓覺得對於世事很有些不平之意了。」可見《袁了凡綱鑑》在當時流行情況。

6、其他問題

1923年4月2日「終日大雨淋漓 不能訪客 鬱守旅舍殊覺無聊 展閱《說海》難破寂寞」註解謂《古今說海》，恐有誤。旅舍中所閱宜是便於隨身攜帶者，《古今說海》142卷大部叢書，不適宜攜帶，此《說海》即民國期間頗流行之小說。1922年10月5日〈步雪橋〈中秋客邸〉有作 瑤韻〉：「謝公文酒最風流 分得樓頭一色秋」註解謂指東晉謝公，並有四行介紹謝安。但黃詩所指宜是「謝朓」，有李白〈秋登宣城謝朓北樓〉為證：「江城如畫裏，兩水夾明鏡，人煙寒橘柚，誰念北樓上。山晚望晴空，雙橋落彩虹，秋色老梧桐，臨風懷謝公。」1922年2月17、19日出現「吳大川《泛想詩》」、「此番端不讓王侯」，實則二處相同，但前一則未註，正文作專書亦有誤，正確應為胡大川〈坐舟幻想詩〉，詩曾由近代書法家潘齡皋行體書寫，廣為傳誦。詩意境深遠，富有哲理，語句明曉通暢、精練清新，惜多失傳，鮮為人知，後有載得兩種版本各十五首者。註解說《夢中五美緣》亦稱《再生緣》，則是混淆二書，再生緣是孟麗君故事。《夢中五美緣》敘明正德間，山東青州府吳麟美，五美共事之，乃父「夢中之姻緣」，遂成現實。另可補之字如「正德下江南 李□救范太師」，李□即李龍。「貴妃屍解□□□」即「馬嵬坡」（第九冊頁133、136）。有些不宜加書名號，因日記經常約寫，如果加上今日標點符號，宜特別留意，如1922年8月20日：「夜買《詩經精華》及《白文》兩部」，此處之白文，可能是指詩經白話文、白居易文，但《白文》不是專書。1917年2月2日往「施凸書店看書，李買《西湖佳話》，余買《三十八種》，此加書名號亦甚奇怪。1923年11月2日的《吳佩孚史》亦同樣的錯誤，此書全名是《吳佩孚歷史》，東魯逸民輯述，上海光華社發行，1920年8月再版。例言標榜：本書輯述宗旨為揭開黨爭黑幕，對於雙方不偏不倚，純從多數平民目光中觀察為依歸。本書對於孚威將軍未敢遽下碣鑿之論斷，本理學家可恃自新而立說。本書之特點為記載直皖兩系殘殺之真相，既稔且詳，關心國事者，不可不人手一編，可作民國野史政治小說讀。1916年12月2日「午後看《詩話》、《古文》，從前後文觀察，《詩話》指《隨園詩話》無誤，但《古文》未必指《古文觀止》，12月1日說「讀古文游俠傳」，從11月30日所述「借一《文章軌範》來」，後來幾天讀《文章軌範》之古文乃是必然，也符合黃旺成借書閱讀的習慣，因此「古文」未必加書名號。至於單篇符號亦需慎用，如「夜抄《綱鑑》〈趙普事蹟〉」（1917年10月3日，頁186），〈趙普事蹟〉並非是篇名。至於註解經常沿用中國大陸的材料，而彼岸對篇名、書名並未區分，日記註解班對篇名者應改正，以符合臺灣的認知習慣，避免誤解錯亂。

（二）註解漏注者

1、〈千古之奇文〉

1921年12月26日日記自陳看《天嘯殘墨》，「語皆慷慨淋漓文盡怒濤澎湃令人讀之拍案叫快中有張獻忠等之杜撰文字雖屬鄙俚然英雄本色亦有可觀焉者如祭孔子之『大哉孔子千載以上無孔子千載以下無孔子大哉孔子』實驚人之句也至於祭張桓侯及文昌公之文曰『俗（咎）老子姓張汝也姓張俗（咎）老子與汝聯了宗罷尚饗』則不禁噴飯耶」（第八冊，頁390），此一大段注「張桓侯」、「文昌公」，實宜注引文出處，乃是《天嘯殘墨》卷二之〈千古之奇文〉⁴¹，其中文字略有出入，「你」改作「汝」，而「俗」字本無誤，無需訂正為「咎」。

2、《國民經濟學》

1924年8月31日：「本日用（工）功《國民經濟學》二十餘頁，撮其要者記於手帳，以備閱讀，於欲望一節，頗有所得。」9月3日：「午前勉強〈經濟行為之意義〉數頁，頗有心得，乃分類記帳。」（第11冊，頁282、286）經查是《國民經濟學》是宋任譯述，上海泰東圖書局印行。內文「傅克思氏經濟學」第一章「經濟學之根本觀念」，其第一節「欲望」，第三節「經濟行為」，第四節「經濟之意義及其種類」，因此日記註解班加篇名為〈經濟行為之意義〉，恐不太精確，黃旺成記載時只憑大致印象，將三、四節綜言之。這幾節內容敘述經濟行為之由來，根源於人之欲望。欲望者，經濟行為之動機。欲望可分物質欲望與非物質欲望。物質欲望如飢思食、渴思飲，乃有形之物也；非物質欲望如思名譽、求學問，乃無形之物也。黃旺成閱讀此書一再言其「頗有所得」、「頗有心得」，足見該書之受用。

3、《癡情淚》

1921年5月7日：「東翁復述《癡情淚》概要」（第8冊頁163）日記未註，由此則記載，亦可見蔡蓮舫亦閱讀舊小說。此說部為文言小說三二章，作者倪劍吼，1916年5月（上海）中國圖書公司刊行。卷首有作者《自序》。內容描寫清末書生楊錫三與妓女李鳳英的愛情故事，同時也反映了清末官場的種種腐敗惡跡。

4、《神州光復志》

1921年5月21日載：「溫看《神州光復志》，至崇禎君煤山殉國之慘，實有六宮零落，看今日勿羨生生入帝家之感也。及至熊廷弼、孫文宗、袁崇煥諸經畧

⁴¹ 徐天嘯：《天嘯殘墨 卷二》（上海：廣益書局，1932年），頁10。

之末路，又不禁拍案狂罵奸人之誤國也。」（第八冊頁 175）。《神州光復志》即《神州光復志演義》，聽濤館雲庵（一作「刁庵」）氏編（即王雪庵），120 回，16 冊，上海神州圖書局初版、上海廣益書局 1912 年出版。原題《繡像神州光復志演義》。小說蒐集了從清兵入關到民國奠業、全國光復期間的大量史實，以表揚光復偉業為宗旨，記述了清兵入關，鄭成功進取福建，吳三桂叛清，洪秀全起義，李鴻章倡辦洋務，孫中山辛亥革命等歷史事件中諸多人物及過程。作者自言：「不敢附稗官小說之末，然取事確而正切，而直敢以信於天下（《自序》）。」⁴²日記提到熊廷弼，宜指「第二回 熊廷弼冒雪巡邊 李選侍移宮弭亂」。

5、《美人局》、《女學生之秘密記》、《春夢》

1919 年 4 月 11 日：「看《女學生之秘密記》至夜一部皆已看完。」4 月 12 日「在家看哀情小說《名花劫》，13 日看《美人局》到完。連續三天，每天看完一部長篇小說。至 4 月 16 日又說終日在家看小說《春夢》。這四本小說，除《名花劫》外，其餘三本確實較難覓得原書，今據一份書目廣告⁴³，分別敘述如下：

滑稽寓意小說：春夢上下冊，貢少芹，上海文藝編譯社，1915 年 6 月。宣傳廣告之文字：「一極貧之女思嫁富貴人家，積想成病，因病入夢。如願以償，種種得意。一朝勢落，種種失意。夢既豁然頓醒，文亦憂然而止。其描寫驕奢處、勢利處，窮形盡相，自足喚醒夢夢。」

社會小說：美人局林重夫著。《社會小說美人局》，文藝編譯社，1915 年，頁數計 108 頁。廣告文字：「一著名翻戲之賭棍，設一美人局，誘致某浪子墮其彀中。資產蕩盡，父母、髮妻相繼殞命，賴有義僕控訴，得直末路，幸免乞丐。其間種種羅網，均從浪子口中一一道出。此係近時時事，可為浪子作當頭棒喝。」

哀情小說：女學生之秘密記。貢少芹著《苦情小說女學生之秘密記》，亦是文藝編譯社出版。廣告文字：「是書敘光復時，一女學生與一男學生私締婚約，易裝潛遁。該男子旋邂逅一形體半男半女之女學生，挾以偕行，不知所終。其中情節離奇，忽男忽女，變幻不測，通體用倒敘法，種種秘密，均由前女口中道出，百密而無一疎，故佳。」

⁴² 參董文成，李勤學主編《中國近代珍稀本小說 19 神州光復志演義 上下》（瀋陽市：春風文藝出版社，1997 年 10 月）。

⁴³ 包天笑編《小說大觀（第二冊）》廣告介紹此二書。其中《春夢》、《美人局》、《女學生之秘密記》為黃旺成 1919 年時閱讀之小說。至於《鴛鴦夢》小說，與徐天嘯《鴛鴦夢》劇本不同，黃旺成所讀者為徐天嘯之作，正文已述。

消遣之良品

上海文藝編譯社出版

最近情天趣史

全書一冊 價洋五角

沈佩真著 七則皆近日女界之趣聞如
沈佩真著 七則皆近日女界之趣聞如
沈佩真著 七則皆近日女界之趣聞如

美人局

全書一冊 價洋三角

浪子名翻戲之賭場說一美人局誘致某
浪子名翻戲之賭場說一美人局誘致某
浪子名翻戲之賭場說一美人局誘致某

春夢

全書二冊 價洋五角

一極貧之女思嫁富貴人家積想成病因
一極貧之女思嫁富貴人家積想成病因
一極貧之女思嫁富貴人家積想成病因

女學生之秘密記

全書一冊 價洋二角五分

是書敘及復時一女學生與一男學生私結婚約
是書敘及復時一女學生與一男學生私結婚約
是書敘及復時一女學生與一男學生私結婚約

淫毒婦

全書一冊 價洋三角五分

一婦人淫而毒與一行徑孤僻之富翁野合生一
一婦人淫而毒與一行徑孤僻之富翁野合生一
一婦人淫而毒與一行徑孤僻之富翁野合生一

鴛鴦夢

全書二冊 價洋五角

一男子暇一門秀狹以私逃置聘妻而不娶無何
一男子暇一門秀狹以私逃置聘妻而不娶無何
一男子暇一門秀狹以私逃置聘妻而不娶無何

上海文藝編譯社發行

另有若干未註者、注解較不詳者，或不知詳情或因說法出入，如 1916 年 2 月 23 日「欲買《古文精言》，適當地書店無之。」(第五冊頁 36)《古文精言》為私塾教授課程常用讀本，老舍童年入南軒私塾，即讀《古文精言》，楊雲萍說：「記得我六七歲的時候，先祖爾康先生，一方面敬我背念『十三經』，一方面卻教我讀『古文精言』之類的俗書，現在想起來，祖父實在有點『不能免俗』。可是，我卻因此在孩童時代，就知道了『阮蔡文』的名字。有一天，祖父講完了李華的『吊古戰場文』，忽而說道：臺灣也有一篇文章，可以和李華這篇文字比

美的。那就是阮蔡文的祭淡水將士文。」⁴⁴有清周聘侯評選的《古文精言詳注合編》。1921年6月12日「為阿清舅解《昔時賢文》」(第八冊頁195),此書又作《昔賢時文》、《古今賢文》,一種舊時蒙學教材。作者不詳。一卷。集通俗的格言、諺語,亦有古詩名句,多為對偶句,不相連貫。內容良莠相雜。清末流行廣泛,影響極大。有上海普通書局本。1921年1月23日:「看小說《警貴新書》,別名《繡鞋記》,內中雖多淫污之語,然頗有警世之處。」(第八冊頁37),其註解較略,云「因版本稀少,故流傳不廣」,恐亦有問題。該書為清代白話長篇諷諭小說,一名《繡鞋全傳》、《警貴新書》、《葉戶部全傳》,又名《贈履奇情傳》。四卷二十回。署「烏有先生訂」,其真實姓名及生平不詳。成書於清光緒三十二年(1906)前。現存主要版本有清蝴蝶樓刊本,藏北京大學圖書館;清光緒三十二年(1906)上海書局石印本,藏蕪湖市圖書館。上海古籍出版社「古本小說集成」影印蝴蝶樓刊本,1994年春風文藝出版社「中國古代珍稀本小說」排印蝴蝶樓刊本。英國博物院藏有此書,柳存仁著《倫敦所見中國小說書目提要》述及,內容敘葉戶部(葉萌芝)身居科第,名列班曹,何乃潛蹤桑梓,日與狐群狗黨笑談風月,辱玷閨門,謀奪資財,武斷鄉非,名疆頓失,欲念難填。

1917年3月月25日午後讀〈續楚語論〉。26日歸家後誦〈續楚語論〉,註解僅云「收入」明茅坤編,《蘇文忠公文鈔》卷十六。」可補充說明蘇東坡此文,蓋為少作。項序本題作〈屈到嗜芰論〉(屈到,楚卿,屈蕩之子子夕。嗜芰喜愛菱)因《國語·楚語上》有「屈建祭父不薦芰」條。柳宗元在〈非國語下·嗜芰〉中,對屈建的作法提出非議。蘇文則對柳文的非難進行了駁正,故云「楚語」「續」。

1918年12月讀詩法入門。此書在《儒林外史》亦見,「到晚無事,因想起明日西湖上須要做詩,我若不會,不好看相,便在書店裏拿了一本《詩法入門》,點起燈來看。他是絕頂的聰明,看了一夜,早已會了。次日又看了一日一夜,拿起筆來就做,做出來的比這些人做得都好。」黃旺成為了習詩需要,他閱讀袁枚的詩話及黃任詩集香草箋等等。《詩法入門》是一本作舊體詩入門的通俗讀物,作者是游藝,生卒年不詳,字子六,號岱峰,福建建陽人,游酢後裔,少年時,父親去世,家境貧寒,寄居本鄉普覺寺,手不釋卷,苦讀詩書。該書前二卷列出作詩方法112種,提出詩家四則:句、字、法、格;詩家10例:意、趨、神、情、氣、理、力、境、物、事;作詩準繩:立意、煉句、琢對、寫意、用事、下字、押韻等。卷三、四收李白、杜甫以及歷代有代表性詩作。既介紹作詩基本方法,又有具體詩例,是初學寫詩者較理想的入門工具書。據《日本收藏清代詩話初編》,此書有日本元祿三年(康熙二十九年,1690)翻刻本。此書的中國本最早刊行年代不詳,所知者為康熙五十四年(1715)金陵白玉文德堂刊本。由和刻

⁴⁴ 楊雲萍:《臺灣史上的人物》(臺北:成文出版社有限公司,1981年5月),頁73。

本的時間推斷，其初刻本應該在康熙二十九年之前。其傳入日本的時間，也就更在此前⁴⁵。

五、結論

透過日記極其規律且不間斷紀錄每天生活的習慣，可見黃旺成其人堅毅的性格，他同時自覺性的時時閱讀，處處學習，對自我有相當的期許。從 1912 年日記開始，黃旺成即記錄了他的閱讀情況，在公學校任職期間，他關注與教育相關的書籍，如以介紹西方教育思想的日文書《新教育》、《小學教師論》及世界史地知識書目《萬國地理》、《外國地理》與《萬國歷史》等，他也涉獵法律方面的書籍《六法全書》、《法學の栞》，但閱讀較多的是中國傳統詩文及舊小說，尤其是《花月痕》、《紅樓夢》、《聊齋志異》、《三國演義》、《西廂記》等等。在加入亂彈會、詩會等活動，為了學習詩文，他大量閱讀《史記》、《文章軌範》、《左傳》、《袁了凡綱鑑》、《清朝八賢手札》等書，〈平淮西碑文〉、〈南海韓文公碑〉、〈祭鱷魚文〉、〈諫論〉、〈趙良說商君〉、〈范增論〉、〈酒德頌〉、〈愛蓮說〉、〈待漏院記〉、〈原毀〉、〈原道〉、〈嚴先生祠堂記〉、〈諫太宗十思疏〉、〈愚溪詩序〉、〈喜雨亭記〉、〈讀楚語論〉等文莫不暗誦，讀書與寫作相輔相成，試寫了〈討鼠檄〉、〈醉鄉記〉諸文，奠定他論述說理的寫作能力，後來也投稿到報刊，甚至以一篇論同姓可否結婚否，獲致林幼春賞識。而為了讀詩習詩，他閱讀《隨園詩話》、《紅豆村詩集》、《詩法入門》、《詩品》、《詩式》、《王漁洋詩話》、《清詩評注》等等，為作詩經常數日費心推敲，絞盡腦力構思，其後亦有詩作刊《臺灣日日新報》、《臺灣教育會雜誌》⁴⁶。

1920 年他離開公學校，任職臺中蔡家，直到 1925 年離職，這數年間臺灣政治社會變動大，1920 年臺灣留日知識分子於東京成立「新民會」，刊行《臺灣青年》雜誌，1923 年治警事件發生，1924 年臺灣新舊文學論戰，由於在蔡家工作關係，他有機會接觸蔡惠如、林獻堂、林烈堂等政治革新者，參與一些活動，聽聞一些新思潮資訊，對台灣島內外的議題表露極大的興趣，在快速變動的思想環境中，他深深感受到「現今新舊思想衝突之激烈」，到了 1923 年 3 月 25 日，他記道：「與順臣、傳、榜等談思想推移及台灣思想之現狀，傾吐胸懷，殊覺痛快。」

⁴⁵ 南平市政協學習文史委員會，南平市文學藝術界聯合會編：《平歷史名人 南平市文史資料第十輯》，頁 180-183。張伯偉編：《域外漢籍研究集刊 第 2 輯》（北京市：中華書局，2006 年），頁 420、421。

⁴⁶ 如 1917 年 7 月 19、20 日思作的〈黑蝶〉、〈釣魚〉，分刊《臺灣日日新報》1917 年 12 月 14 日、9 月 28 日。

他對治警事件遭受逮捕的台灣菁英視為一群有理想與正義感的「壯士」⁴⁷，及至參與 1924 年 7 月全島性「無力者大會」，有力者是「以錢壓人、以勢壓人」或以武力壓人；無力者則反之，無力者係「士農工商守份安職」之人，而非無能力之人；「古者力即真理，今乃真理即力；民眾之聲即神之聲，神之聲即真理也。」逐漸可見到黃旺成的思想信仰的轉變及對弱勢的同情關懷。在這五年中，黃旺成的閱讀傾向雖然仍對傳統漢文小說保有相當的興趣，依舊持續閱讀著《史記》、《東周列國志》、《玉梨魂》、《疑雨集》、《再生緣》、《菜根譚》、《千家詩》、《宋元明詩》等等，但數量相對 1920 年前明顯減少，增加的是中文白話文胡適、陳獨秀、周作人之文、魯迅譯作《愛羅先珂童話集》，及閱讀地方性日文報紙，像是《經世新報》、《大阪朝日新聞》、《台中新報》、《台灣日日新報》、《台南新報》、《改造》等，日文書籍較前期為多，如賀川豐彥（1888-1960）的日文小說《死線を越えて》、《太陽を射る》，以及列寧的社會主義日文譯作。明顯可見其閱讀興趣延伸到與中國的新文化運動相關的書籍（文學較多），以及來自日本的日文社會主義書籍兩個新領域，而且開始從作品中學習寫作白話文。

以上是談閱讀與其精神思想、寫作的關連，從其閱讀偏好觀察，也與圖書管制、時代潮流息息相關，因此以其他同時期或相近的臺灣人菁英養成教育過程來看，其閱讀書目以及轉換、目的都是相當接近的，閱讀小說除消遣無聊還有長知識，閱讀詩文則在於仿效學習以創作，閱讀教育、社會主義等圖書，則多有關心時事，充實自我以啟蒙民眾（用於演講撰稿），由日記可見臺灣文化人知識養成教育之歷程，及圖書傳播的流動與互動。此外，從閱讀日記過程，有幾個現象也頗值得深思，比如臺灣詞作一向較少，擅長者亦不多見，但黃旺成不僅興趣於詩文，他還特別熱衷填詞，在 1922 年 1 月 15 日「下午學填滿江紅一闕，頗費心力而不甚佳，所謂雛鶯學飛也。」（頁 22）1922 年 2 月 4 日「在家學填新詞兩闕。」（頁 46）4 月 10 日「學填〈減字木蘭花〉詞一闕」（頁 128）後來 4 月 23 日「背誦長恨歌，真令人黯然銷魂也」「試填〈滿江紅〉一闕，題撰錢春，雖未入門，然背人自誦亦覺興會不少」（9 頁 142）日記也保留了他寄給蔡式毅的詞，這對於臺灣詞學的整理研究，多少提供一些材料可資使用。其二是黃旺成從任職公學校開始，即有閱讀報刊的習慣，後來他也有些作品刊登報上，當時《臺灣日日新報》刊登不少轉載改寫的漢文小說，黃旺成也喜歡閱讀之後講給妻子聽，頗有意思的是當他閱讀《清代軼聞》、《所聞錄》、《蘭苕館外史》時，對照《臺灣日日新報》所刊，恰恰有不少篇與他所讀書目相同，易言之，《臺灣日日新報》當時轉刊竄改之舉，似乎不受影響，也無人提出異議，在日記中並未看到指責之辭。或許從當時讀小說多半是借閱之舉來看，報刊願意轉載自然嘉惠手邊無書的讀者，何況當時有能力訂閱報刊的讀者也不多，通常還是借過期的報紙來讀。

⁴⁷ 相關言論見《黃旺成日記》1923.2.18，1923.3.25，1923.7.19,1923.12.16-17，1923.12.19，1923.12.21，1923.12.26-28，1924.2.27，1924.3.7。

我在日記看到黃旺成記載：「晚警官大打一丐，使其負傷甚重，何其無人道之至也。」(1917.6.19)又載「晚，一中國人老丐來，憐而恤之兩角。」(1921.11.9)又說「在東門外，見有內地人以刀刺本島人，流血滿面，而本島人聚集數十人，喧喧擾擾，更有勸被刺者莫與之較，群眾附和雷同，無有一人可用，予與大張旁觀，為之髮指」(1923.2.26)，心為之動，也因此理解日記所記錄的不僅是其生活瑣事、閱讀學習、戲劇觀賞等活動，更是其人道精神的展現，一位有為有守的知識分子的成長史。

附錄一：黃旺成先生日記（1912-1924）閱讀書目初編

年代	月日	書目篇名	備註
1912	1.3	《元明清史略》	3日一邊讀《元明清史略》，一邊監督妻子整頓房間。……《史略》讀到元順帝。 5日晚上讀《元明清史略》。 7月16、17日隨手抓來看一下《元明清史略》。
	5.23	《桃花緣》	23日讀報紙看連載小說《桃花緣》覺得很有趣（這裡面講說妹妹變成鵲橋渡天河）。 26日讀小說《桃花緣》給妻子聽。
	7.22	《八美圖》	22、24、25、26日。
	7.25	《僧長隨》	聽了一些《僧長隨》的故事。
	7.28	《紅樓夢》 （又名《石頭記》）	直到8月1、2、3、4、6、7、8、11、16、19、20、23、25、26、27、28、31日，9月1、3日，10月16、17、18、20、27、28、30、31日，11月1日，1913年7月8、9、12、15、24、25、26日，8月2、4、6、7、8、9、13、14、17、18、19、20、31日，陸續讀《紅樓夢》。
	11.14	《夢中五美緣》	14日向李氏招女老師借《夢中五美緣》來讀。 17日沉迷在小說《夢中五美緣》世界。 1915年8月2日向戴【借】古書三部（《十二樓》、《夢中五美緣》、《白牡丹》） 7、8、9日陸續看完。
1913	1.14	《俠鴛鴦》	所感：《俠鴛鴦》、《西廂記》小說。
		《西廂記》	所感：《俠鴛鴦》、《西廂記》小說。 1915年5月15日借《西廂記》，歸而讀之。16日夜，《西廂記》看完。 1917年1月2、3日在樓上看《西廂記》。 1919年5月5日讀《西廂記》。6日終日看《西廂記》至完。
	5.3	《花月痕》	3日向張麟書老師借小說《花月痕》。

			<p>25日讀《花月痕》讀得入神。</p> <p>31日晚上讀《花月痕》，看到癡珠的死，覺得心痛。</p> <p>6月1日上午非常熱衷地讀了《花月痕》一冊以上。</p>
	6.20	《三國》	<p>20日與張式毅、張澤討論《三國演義》的人物等。</p> <p>1915年3月27日開始讀《三國》至31日，天天看，頗有終日耽甚。4月初亦頻繁閱讀，至4月12日看完。1916年6月15日看《三國》。</p>
1914	3.3	《聊齋誌異》	<p>3日從呂巖處帶回一部《聊齋誌異》。……直到九點過後都在看《聊齋》。15、27、31日，4月5、12、19日，5月25、26日，陸續把《聊齋》讀完。</p> <p>7月31日，8月2、3日，9月6日；1915年3月4、10、11、22、23、26日，6月12、14日，7月8、18、19、23、24、27、28日，8月18、26、28、29、30日；1915年9月1、2、3、5、7、12、16、19日，11月7日，12月8、10、11、12日；1916年1月2、5日，2月27日；1917年11月9日；1919年2月1、2-4、8-10、21、25日，3月19日，4月26日，8月20、27日，12月27、28日重看《聊齋》數節。</p> <p>1919年8月12日，12月18日講《聊齋》一節。</p>
	5.13	《唐詩三百首》、《詩韻集成》	<p>從店裡拿一本《唐詩三百首》和一本《詩韻集成》回來。晚上解釋「長恨歌」的意思給妻子聽。</p>
	6.25	《水石緣》	<p>25日叫丙生向李良弼借《水石緣》。27、28日讀《水石緣》。</p>
	7.15	《子不語》	<p>15日叫莊丙生向張式毅借《子不語》。16、17、18、21、23、24日「熱衷」看</p>

			<p>《子不語》，至 25 日，將《子不語》第一本共十七卷讀畢。</p> <p>8 月 5 日下午去學校借《子不語》，7、8、14 日讀數節。</p> <p>1917 年 3 月 25 日，1919 年 6 月 9 日至 7 月，及 12 月 3、5 日，又讀《子不語》。</p>
	8.14	《新齊諧》。	讀《子不語》，接著看《新齊諧》。（可能意指《續子不語》。）
	8.15	《續齊諧》	15、16、20 日都在讀《續齊諧》。 1917 年 3 月 1 日又看一次。
	9.11	《隨園詩話》	11 日叫莊丙生買《隨園詩話》。 20、27 日，10 月 17 日，11 月 26 日，12 月 6 日；1915 年 1 月 3、5、10 日，5 月 9 日，12 月 12 日；1916 年 1 月 14 日，2 月 11 日，4 月 1、2、4、6、25 日，5 月 1、3、4、14、15、17、23 日，6 月 3 日，7 月 3、4、5、7、8、11、12、13、14、18、19、27 日，8 月 20、28、29、31 日，9 月 29 日，10 月 2、3 日，11 月 8 日，12 月 2、13 日；1917 年 1 月 7、15、31 日，2 月 4、8 日，3 月 1、6、9 日；1919 年 12 月 2、3 日陸續讀《隨園詩話》。
	9.16	《綠野仙踪》	下午在學校讀《綠野仙踪》。
1915	4.13	《女丈夫成親》	13 日看《女丈夫成親》一冊完。 14 日講古《女丈夫成親》一節。
	4.15	《二度梅》	15 日看《二度梅》一冊完。 5 月 3、4 日亦看《二度梅》，至 5 日讀完。
	7.5	《平山冷燕》	5、6 日看《平山冷燕》。至 7 日午前將全部讀完。
	7.11	《風月傳》	11、12、13 日臥觀《風月傳》。 15 日夜講《風月傳》與內子聽。
	8.2	《十二樓》	2 日向戴【借】古書三部（《十二樓》、《夢中五美緣》、《白牡丹》）。晝臥觀《十二樓》。

			3日看《十二樓》中之〈奪錦樓〉。
		《白牡丹》	4、5、6日看《白牡丹》。
1916	2.10	《色魔劫》	講《色魔劫》之小說與內人聽。
	3.4	「平淮西碑文」	4日聽張先生講演「平淮西碑文」。 6日與李君暗誦「平淮西碑文」約一時間。
	3.7	「南海韓文公碑」	7、8日與李君聽講「南海韓文公碑」。 註：可能是指蘇軾的「潮州韓文公廟碑」
	3.14	《乾隆遊江南》	14、15、17日看小說《乾隆遊江南》。 21日言「午前午後皆觀小說」；25、26日言「看小說片刻」（宜是觀《乾隆遊江南》小說）。至29日此書全部看完。
	4.12	「祭鱷魚文」	讀古文一篇「祭鱷魚文」
	5.29	《西洋史》	29日午後看《西洋史》數頁。6月7、8、9、20、23日，12月18日亦看《西洋史》。
	6.19	《飲冰室文集》	19、20、21、23、25日，8月2、3、10日，陸續看《飲冰集》。 1917年1月16日漢文教梁啟超之人格修養論。可能是〈論公德〉。
	7.25	「黑山姬」	看新聞、「黑山姬」十數節。
	7.26	《古事記》	國語關於《古事記》者，甚趣味。
	8.4	〈百虫譜〉	〈百虫譜〉全部能講讀
	8.12	《人一人》	12日看《人一人》小說數頁。13、14、18日亦看數頁。至19日觀完。
	9.5	《彭公案》	5、6、7日看《彭公案》。
	11.12	《平金川》	12-14日每天看《平金川》，至15日看完。
	11.24	〈魔法〉	看久積小說〈魔法〉十數節。
	11.28	《創始〔世〕記》	28、29日夜看《創始〔世〕記》數章。
	11.30	《文章軌範》	30日借一《文章軌範》。 12月2日午後看詩話、古文。（按：此古文未必實指古文觀止，可能只是某篇古文。可能是《文章軌範》所錄。） 10日看《文章軌範》片刻便入空想。
	12.1	〈游〔遊〕俠傳〉	讀古文（〈游〔遊〕俠傳〉）
12.7	《外國史》	看《外國史》（羅馬創國）部。	

	12.19	《西湖佳話》	19日借《西湖佳話》。 此後一連數日都在看《西湖佳話》，包括〈岳王墳〉、〈雷峰塔〉、〈放生善蹟〉、〈南屏醉蹟〉等。27日往張先生家還《西湖佳話》。 31日下午上樓看〈靈隱詩蹟〉、〈孤山隱蹟〉。（可能續借或鈔文）
1917	2.12	《龍門〔文〕鞭影》	12日夜使弟等買《龍門〔文〕鞭影》來教之，有趣。 13日夜二度教弟輩《龍文鞭影》。 3月1、2日夜教三弟。 4月3日製本《龍文鞭影》。
	3.2	〈靈光〉	2日看台中什誌送來見本（樣本〈靈光〉）。內有露國學童愛敵之全情心，一看令人欽嘉。 14日看〈靈光〉數節。
	3.7	《秋水軒》	下午教六年《秋水軒》。
	3.14	《【臺灣】教育》	看《【臺灣】教育》什誌及〈靈光〉數節。 1917年12月12日李君來言《日日新報》並《【臺灣】教育》什誌徵詩事。
	3.25	〈續楚語論〉	25日午後讀〈續楚語論〉。26日歸家後誦〈續楚語論〉。
	4.7	〈諫論〉	7日夜誦蘇老泉之〈諫論〉一篇。 20日暗誦古文〈諫論〉。
	4.13	〈趙良說商君〉	13日夜讀〈趙良說商君〉（可能是指《史記·卷六十八·商君列傳第八》）。14日可背誦。 20日夜暗誦〈說商君〉。
	4.23	《明治物語》	夜看《明治物語》一小節。
	5.31	《流轉之女》	看《流轉之女》五節。
	6.7	《求幸福齋隨筆》	7日鄭元璧君信到，言《【求】幸福齋【隨筆】》亦一齊付下。8日晚接至。9、13、17、19、21、22、30日，7月1、13日，8月2、4日皆讀此書。 8月4日完卷。但至1919年5月3、4、

			5、23、27、29日又讀數節。
6.14	戲曲「四郎探親〔母〕」		歸看戲曲「四郎探親〔母〕」。
6.17	《列子》		讀《列子》數節，頗得趣味。
6.25			看《日日新報》小說。
7.24			24-26日看《小說叢報》。
8.27	〈遊奈何天記〉		起讀〈遊奈何天記〉。
8.28	〈范增論〉、〈酒德頌〉、 〈愛蓮說〉		起讀古文〈范增論〉、〈酒德頌〉、〈愛蓮說〉三篇。
9.8	〈待漏院記〉、〈原毀〉		8、10日皆讀古文〈待漏院記〉、〈原毀〉兩篇。
9.14	〈原道〉		14日張先生來講讀〈原道〉及〈嚴先生祠堂記〉兩篇。余試讀講〈原道〉，頗過得去。 16日背讀古文〈原道〉。 20日誦〈原道〉數遍。
9.14	〈嚴先生祠堂記〉		張先生來講讀〈原道〉及〈嚴先生祠堂記〉兩篇。
9.21	《綱鑑》		21日欲借《綱鑑》或《史記》，無之。 23日取袁了凡《綱鑑》到。看《綱鑑·宋紀》國初少許。 10月3日夜抄《綱鑑》（趙普事蹟）。此時構思作〈趙普論〉。
9.28	〈諫太宗十思疏〉、〈愚溪詩序〉、 〈喜雨亭記〉		在成記樓上讀書會。
11.12	《茜窗淚影》		從榜先借來《茜窗淚影》小說，甚好。 13、18日看此小說，至19日苦讀完卷。
11.23	《紅豆村詩集》		23日午後看《紅豆村詩集》。12月2日又看數節。
12.23	《復活》		午後看《復活》小說數頁。
	《詩法入門》		23日夜看《詩法入門》數節。 1919年4月22日貪看《詩法入門》，大畧看完。
1918年日記缺			
1919	2.21	《思出之記》	午後看《思出之記》（德富蘆花小說）。 3、4月亦時看《思出之記》。至4月11日將《思出之記》殘分全部閱完。

	3.15	《笑話奇談》	看《笑話奇談》。
	4.12	《名花劫》	午前在家看哀情小說《名花劫》。
	4.13	《美人局》	看《美人局》到完。
	4.14	《史記》	14、15日看《史記》霍光之章。 5月9日「朝維昆貸我《史記》，乃將宋太宗之紀畧觀之」。
	4.16	《春夢》	終日在家看小說《春夢》至終。
	4.21	《詩品》、《詩式》	午後看《詩品》、《詩式》。
	4.30	〈家光公〉	往港岸處借一月前之《日日新報》來，看〈家光公〉講談至ヲハリ。
	5.18	《左傳》	18日午前看《左傳》數節。 21日夜教圖讀《左傳》。 9月15日聽繼圖念《左傳》全本。
	5.19	《孟麗君》	19、22日終日看《孟麗君》。
	5.20	《龍鳳配在〔再〕生緣》	20、21、23日看《龍鳳配在〔再〕生緣》。
	7.13	《冤孽〔孽冤〕鏡》	13、14日看完《冤孽鏡》前集。17、18日看《冤孽鏡》別錄。20日往張先生處，返書《冤孽鏡》別錄。 11月4日講王可青、薛環娘之哀史。
	9.1	《今古奇觀》	1、4、15日看《今古奇觀》。
	9.5	《諧鐸》、《清朝八賢手札》	看《諧鐸》及《清朝八賢手札》。
	9.22	《笑林廣記》	看新聞並《笑林廣記》。
	10.5	《王漁洋詩話》	5、6日看《王漁洋詩話》。
	10.12	〈劉秀及妻〉	看小出〔咄〕（〈劉秀及妻〉）。
	10.23	「王文〔金〕龍三司會審玉堂春」	戲駒〔齣〕為「王文〔金〕龍三司會審玉堂春」。
	11.2	《楊文廣平南蠻十八洞》	看演九甲，乃金精娘娘射殺楊文廣之子淫殺兵卒，備極羞態，婦女子之觀者何以為情？
	11.3	《雪鴻淚史》	貸《雪鴻淚史》。此後數日看此小說，並抄斷腸之詩。
1920年日記缺			
1921	1.23	《繡鞋記 警貴新書》	看小說《繡鞋記 警貴新書》。
	12.27	〈湖上百日記〉、〈粵西遊記〉	自述讀徐天嘯〈湖上百日記〉與〈粵西遊記〉，頗得日記作法。
1922	3.9	徐樹錚、唐繼堯詩	台中新報載有大陸徐樹錚、唐繼堯詩，

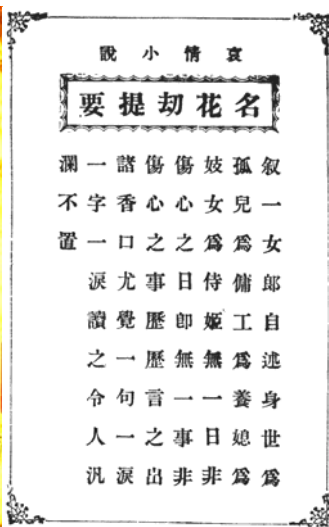
			頗可讀。
	4.2	《說海》	終日大雨淋漓，不能訪客，鬱守旅舍，殊覺無聊，展閱《說海》，難破寂寞。
	4.23	〈長恨歌〉	背誦長恨歌，真令人黯然銷魂也。
1923	1.11	《申報》	商議購讀中國《申報》。
	1.21	《清詩評著》	居停再取《清詩評著》來與予觀覽，吳梅村之古風，可誦者甚多。
	2.2	趙翼〈後園居詩〉三首	
	2.28	《牡丹亭》	本日得閒，邊看《牡丹亭》傳奇，頗有趣味。
	3.2	《牡丹亭》〈還魂〉	午後看〈還魂〉數回，至柳夢梅開棺，杜麗娘復活，趣味不少。
	3.7	元好問〈夢歸〉	錄詩。
	3.13	誦宋元明律詩	獨誦宋元明律詩以解愁。
	3.20	《香竹箋》（按：宜是《香艸（草）箋》，誤認為「竹」）	《香竹箋》一冊，詩豔而典，頗可消閒。錄二絕。
	3.20	《修養》	借新渡戶稻造博士著《修養》一觀，頗有所得。4月2、3、9日皆有閱讀此書記錄。9日且云「在處逆境一節大得較訓，故能久讀不厭也。」
	4.10	《菜根譚》	錄《菜根譚》一節，以為處逆境之神方。
	4.24	《人境廬詩草》〈遣悶〉	臺灣文社得《人境廬詩草》〈遣悶〉七律一章。
	5.24	《人肉之市》（窪田十一譯）	借觀《人肉之市》小說，哀情之作也。
	6.9	小說《人肉之市》、《白髮鬼》	借泰洲君小說《白髮鬼》來觀，中云伊太利國伯爵波漂中疫死而復生，其妻那稻與其友魏堂通、伯爵準備復讐，其表情婉轉之妙，令人讀不釋手。午前觀畢小說《人肉之市》，極寫歐洲官吏之民眾化，並傳女權平等中之不平等及其黑幕，其傷心之處令人不忍卒讀。6月10、11、13日皆讀《白髮鬼》。
	8.17	《歷代奇案》	耽看《歷代奇案》以消遣，可謂無聊至極。
9.15	《西洋【歷】史》〈希臘之	《西洋【歷】史》本日閱〈希臘之盛衰〉。	

		盛衰〉	10月13日讀是書「羅馬之興衰，歷歷可見。」
	10.1	《菜根譚》	至新高堂買《菜根譚》一冊歸寓。10日「細讀《菜根譚》以消遣也。」
	11.2	《新茶花》、《吳佩孚史》	夜買得此二書。
1924	1.21	《陶靖節【先生】詩集》	偷閒朗誦《陶靖節【先生】詩集》數篇，頗自適。
	1.25		閱新報、看說部劍俠。
	2.7	〈閒情賦〉	誦〈閒情賦〉並閱覽群書。11日「閱陶淵明集數篇」。13-15日又誦〈閒情賦〉。24日「擁爐微吟淵明詩集」
	3.4	《清詩評註》	讀《清詩評註》，七言絕多詠史，各別具心裁，令人百讀不厭。
	4.16	《臺灣詩薈》、《臺灣文藝叢誌》	尚有《臺灣民報》，自云「眼福不少」。
	5.18	《胡適文存》	藉其暫假數時間之《胡適文存》以自遣。
	6.9	《紅樓夢》	在書齋悶閱《紅樓夢》。13日「藉《紅樓夢》消遣，至賈政訓子，大板打責，一家啼哭，險被賺出淚來。」14、21日又閱（改曰《石頭記》）。7月2日「遁於帳中閱《紅樓夢》，頗得暑中之消遣法也。」7日「全部閱完。」
	7.8	《死線ヲ越ヘテ》	閱賀川豐彥名著《死線ヲ越ヘテ》六七十頁。8月11-13日又閱，併計數條感想、摘要。
	8.14	《太陽ヲ射ル【モノ】》	車內觀《太陽ヲ射ル【モノ】》，22、26、27日又觀此書，並記摘要。
	8.27	列寧 社會思想	
	8.31	《國民經濟學》	本日用（工）功《國民經濟學》二十餘頁，撮其要者記於手帳，以備閱讀，於欲望一節，頗有所得。
	9.3	經濟行為之意義	午前勉強〈經濟行為之意義〉數頁，頗有心得，乃分類記帳。
	10.10	《菜根譚》	錄一節，以堅節操。

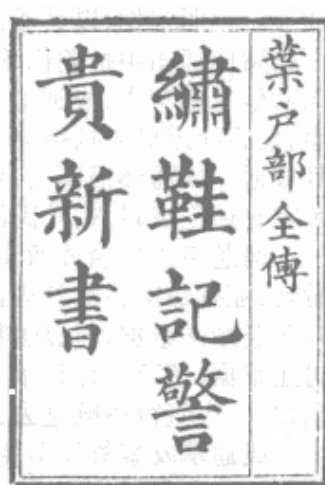
附錄二：黃旺成閱讀書目書影



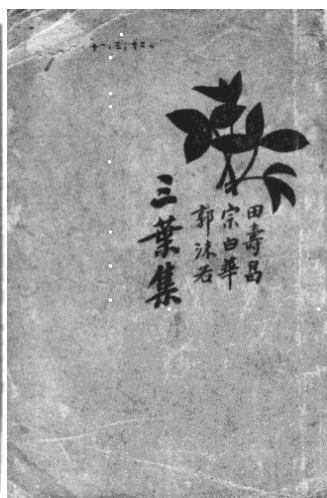
• 喻血輪著 進步書局 1916.03 • 《名花劫》提要。



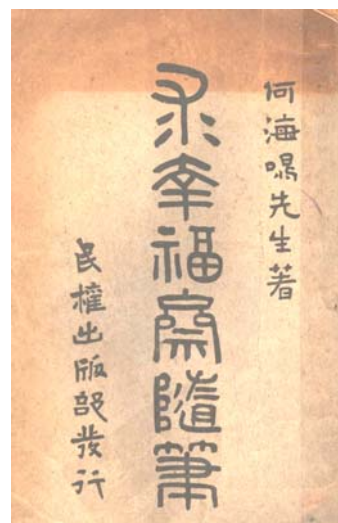
• 李定夷《茜窗淚影 哀情小說》
 書影，國華書局，1914年出版



• 蝴蝶樓刊《繡鞋記警貴新書》
 扉頁書影



• 《三葉集》書影上海亞東
 圖書館，1920年5月

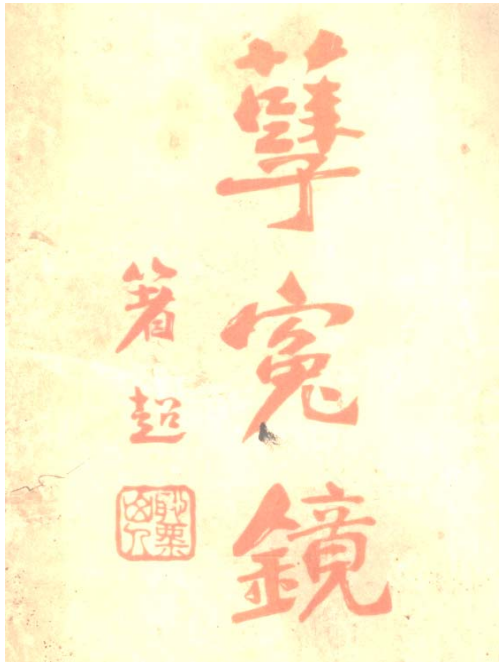


• 何海鳴《求幸福齋隨筆》書影

孽冤鏡

楔子

著者 雙熱



情天蒼蒼情海茫茫幾多情種以戴以航嗟嗟情也者殺人之魔也而人媚之而人惑之爲所騙策爲所牽制爲所顛倒爲所殘殺至死而不悟往古來今痴兒女千百輩醉於情宿於情陷情魔之窟而斷送其壽命者比比然矣嗚呼情耶魔耶愛力耶魔力耶何入人者深而中人者厲耶予亦情網中人也予乃情網中之過來人也爲情所網屈指十年情絲萬丈欸縛一身方寸茫茫如醉當是時也予友王子可青正復與予同病而至禎喪抑鬱忽忽以情死嗟嗟可青死矣其一段情史至可豔也至可味也至可悲也其因予耳所聞目所見遂知所戒矣從而借渠往事作我前車猛然以悟灑然以脫慧劍一揮情絲寸斷予幸得爲漏網之魚悠然而逝還我自由試一廻顧困我之情網固無恙也千經萬緯組織至周密予苟不自解脫者

孽冤鏡

一

• 《孽冤鏡》「楔子」及書影。



• 徐天嘯著《天嘯殘墨》，上海廣益書局，1932年版本。



• 宋任譯，《國民經濟學》上海泰東圖書，1929年5版。

引用書目

（一）專書

- 《崇文社文集一》「卷二」，臺北：龍文出版社，2009年。
- 吳濁流：《無花果》，臺北：林白出版社，1970年10月。
- 呂赫若著，鍾瑞芳譯：《呂赫若日記》，臺北：印刻出版社，2005年1月。
- 周作人譯：《域外小說集》，上海：廣益書社，1920年3月。
- 施懿琳：《周定山作品選集（上）》，彰化：彰化縣立文化中心，1996年7月。
- 洪棄生：《洪棄生先生遺書·六》，臺北：成文出版社，1970年。
- 張德南：《堅勁耿介的社會運動家——黃旺成》，新竹：新竹市立文化中心，1999年3月。
- 張麗俊著，許雪姬、洪秋芬、李毓嵐編纂解讀：《水竹居主人日記（一）》，臺北：中央研究院近代史研究所，2000年11月。
- 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。
- 許雪姬主編：《黃旺成先生日記（1）-（11）》，臺北：中央研究院臺灣史研究所，2008-2012年。
- 連橫主編：《臺灣詩薈·餘墨》，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊續輯 98 雅堂先生文集·餘集 1》，臺北：文海出版社，1982年。
- 董文成，李勤學主編：《中國近代珍稀本小說 19 神州光復志演義 上下》，瀋陽市：春風文藝出版社，1997年10月。

（二）專書論文

- 王世慶採訪、紀錄：〈黃旺成先生訪問紀錄〉，文收黃富三、陳俐甫編：《近現代台灣口述歷史》，林本源中華文化教育基金會及台灣大學歷史系出版，1999年。
- 王詩琅：〈我的早年文學生活〉，張炎憲、翁佳音合編：《陋巷清士：王詩琅選集》，臺北：稻鄉，2000年），頁207-214。
- 林莊生：〈洪炎秋先生〉，《懷樹又懷人——我的父親莊垂勝、他的朋友及那個時代》，臺北：自立晚報社文化出版部，1992年8月），頁156。
- 南平市政協學習文史委員會，南平市文學藝術界聯合會編：《平歷史名人 南平市文史資料第十輯》，頁180-183。
- 涂翠花譯，三澤真美惠校訂。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，2006年10月），頁11。
- 莊永明：〈輿論界的尖兵——黃旺成〉，張炎憲等編：《台灣近代名人誌》第五

- 冊，臺北：自立晚報，1990年。
- 莊勝全：〈腹有詩書氣自華？——黃旺成公學校教師時期的閱讀生活〉，收於川島真、松永正義、陳翠蓮主編：《跨域青年學者臺灣史研究：第四集》，臺北：稻鄉出版社，2011年，頁269-302
- 楊雲萍：《臺灣史上的人物》，臺北：成文出版社，1981年5月，頁73。
- 葉榮鐘：〈我的青少年生活〉，《臺灣人物群像》，臺北：時報文化，1995年4月，頁338。
- 葉榮鐘：〈臺灣的文化戰士——莊遂性〉，《臺灣人物群像》，臺北：時報文化，1995年4月，頁285。
- 潘國正：〈冷語子、熱言生 勁風傲骨黃旺成的故事〉，陳騰芳、潘國正、陳愛珠：《一生懸命，竹塹耆老講古》，新竹：新竹市立文化中心出版，1995年，頁49-51。
- 饒芃子主編：《流散與回望：比較文學視野中的海外華人文學》，天津：南開大學出版社，2007年10月，頁432。

（三）期刊論文

- 石婉舜：〈高松豐次郎與臺灣現代劇場的揭幕〉，《戲劇研究》第10期，2012年7月，頁35-68。
- 吳奇浩：〈喜新戀舊：從日記材料看日治前期臺灣仕紳之服裝文化〉，《臺灣史研究》19卷3期，2012年9月，頁201-236。
- 莊勝全：〈評介曾士榮著《近代心智與日常臺灣：法律人黃繼圖日記中的私與公（1912-1955）》〉，《臺灣史研究》第20卷第3期，2013年9月，頁207-220。
- 張玉婷：〈日治時期知識份子的閱讀品味展現：以《黃旺成日記》為例〉，第二屆蔣渭水學術研討會議程，2010年10月17日。
- 張炎憲：〈黃旺成的轉折——從社會參與到纂寫歷史〉，《竹塹文獻》第10期，新竹市文化局，1999年1月，頁6-28。
- 陳萬益：〈台灣報業史上的一等評論——論黃旺成的「冷語」「熱言」〉，《竹塹文獻》第10期，1999年1月，頁29-40。
- 曾士榮：〈一九二〇年代臺灣國族意識的形成：以《陳旺成日記》為中心的討論（1912-1930）〉，《臺灣文學學報》第13期，2008年12月，頁1-63。
- 黃麗雲：〈日治大正期臺灣俗信與日本祝祭在臺施行情況：黃旺成的日記情境摸索與解析〉，《臺灣史研究》第38期，2011年12月，頁83-134。
- 黃繼文口述、陳鳳華整理：〈父親黃旺成的追憶〉，《竹塹文獻》第10期，1999年，頁41-57。
- 賴和：〈讀瘦鴉小說寄說劍子〉，《臺灣文藝旬報》第10號，1922年10月10日。
- 迦爾洵著，愈之譯：〈一樁小事〉，《東方雜誌》第2號，1920年，頁101-107。

鬮：〈烏克蘭農民文學家柯洛漣科〉，《東方雜誌》第6號，1922年，頁83-86。

（四）學位論文

李維修：〈日治時期新竹地區士紳的社會角色變遷〉，新竹：新竹教育大學社會科教育學系碩論，2004年。

吳沁昱：〈新竹市自治選舉與議會運作：以黃旺成政治參與經驗為中心（1935-1951）〉，臺北：國立臺北教育大學臺灣文化研究所碩士論文，2012年。

（五）資料庫

《漢文臺灣日日新報》，臺北：漢珍數位圖書，電子資料庫。

《臺灣日日新報》，臺北：大鐸資訊，電子資料庫。

Knowledge Construction and Literature
Propagation:
The Reading Experience presented by *Collected
Diaries of Wang-Cheng Huang*

Hsu, Chun-ya*

Abstract

Collected Diaries of Wang-Cheng Huang (11 volumes already published) is by far the most important and voluminous collection of diaries in Taiwanese literature. From the books mentioned in the diaries, this article aims to reconstruct the thinking process in which Taiwanese intelligentsia under Japanese rule formed their system of knowledge by selecting, transforming, and recombining the materials they read. Their spiritual world was full of thoughts closely related to their social circle as well as the historical context. For example, with the change in political situation, Wang-Cheng Huang's views came to a turning point in 1920. Before this period, the books on his reading list were mainly related to poetry and education; however, after he joined the Taiwan Culture Association and *Taiwan Min Bao* in the 1920s - when capitalist and imperialist colonial rules were dominant - he became more influenced by socialist writings and novels written in vernacular Chinese. In other words, his reading preference corresponded to the pattern of many other

* Professor, The Department of Chinese, National Taiwan Normal University

Taiwanese elites at that time: displaying growing concern with current events, and valuing the importance of enlightening the ordinary people, despite being limited by government censorship.

In addition, this article analyzes some interesting new materials, including those related to the collection and research of Taiwanese poems and the reproduction of Chinese literary works by Taiwanese newspapers and magazines.

Finally, this article also identifies several mistakes in the explanatory notes of the diaries. It is recommended that the rest of the diaries take these corrections into consideration before their publication.

Keywords: Wang-Cheng Huang, diary, Taiwanese literature, folk novel, literature propagation

抒情意識與現代現實的交會 ——鍾理和《笠山農場》的烏托邦敘事美學*

陳惠齡**

提 要

鍾理和《笠山農場》構思於40年代的北平時期，完稿於50年代台灣，小說故事的時空背景卻是日治階段的30年代，而完成作品之際卻也是作者飽受生命災難最慘烈的時期，是以鍾理和在倖存的自我與多重打擊的命運之間，轉為頌讚大自然鄉土，雖或表現了某種精神層次上的啟蒙，然而與其創作《笠山農場》「當下此刻」印證，值得關注的卻是作者以抒情主體的發聲方式，所採以「其文主譎」的烏托邦書寫——暫時提供了一個象徵性的解決方案，以因應外在社會道德／政治秩序的一種他我矛盾。因此本論文乃取徑於烏托邦視域，並佐以「抒情意識」的別抉，意圖重探《笠山農場》的敘事美學及其創作的深層意識。首先藉由「理想與現實的對照視野」、「個人意志與群體秩序的辯證」，以及「烏托邦的希望追尋與艱難困境」，討論鍾理和《笠山農場》裡烏托邦中立性的敘事話語；其次則分別透過「作為『內在性』與『認識性』的笠山風景」、「常民風景中的民俗學義涵」以及「『凡人之傳：人物風景中的饒新華』」等三個面向來梳理《笠山農場》中抒情經驗裡的風景發現。

關鍵詞：鍾理和、笠山農場、烏托邦、抒情意識、台灣文學

* 本文為國科會專書計畫「台灣當代小說的烏托邦書寫研究」，計畫編號 NSC 101-2410-H-134-033-MY2 研究成果之一。初稿宣讀於淡江大學中國文學學系主辦「第十三屆文學與美學——抒情與敘事學術研討會」（2013年5月17日），承蒙特約講評郝譽翔教授多所指教，以及會後顏崑陽教授提點烏托邦辯證性理論，復蒙學報匿名審查者悉心匡正，惠賜許多卓見，增益本文論述周延性，在此深致謝忱。

** 現任國立新竹教育大學中國語文學系專任副教授
收稿日期：102年12月28日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言：從迷離他界到現代現實

鍾理和其人及其作品，歷經多次學界論戰後，已然走向「經典化」的過程，在台灣文學發展史上，不僅型塑了極其特殊的「鍾理和論述」現象，鍾理和諸作也儼然可視為「鄉土文學」的書寫濫觴。有關鍾理和研究已有應鳳凰編選之兩冊資料彙編，¹總攬前人之述，可謂完備矣。然而隨著文集的重編所試圖逃離並清洗權力對文本的影響，也可解除評論者的規訓與枷鎖，因此研究者應該展開鍾理和文學詮讀的新旅程。²

置放於台灣「鄉土」語境詮釋脈絡中的《笠山農場》，³原是鍾理和一生中唯一完成的長篇小說，且就鍾理和心路歷程的演化（非創作的歷時性）作一重點梳理：先是從〈原鄉人〉（1959）一路「想像中國」到「經驗中國」，⁴繼而在〈夾竹桃〉（1944）裡「放逐中國」，⁵最後則是在《笠山農場》（1955）裡「體驗台灣」，並進而在「故鄉四作」中「根植台灣」。相較於諸作，藉由「返與離」情節，重新認識鄉土、發現鄉土，最後卻厭離鄉土的《笠山農場》，其所反照鍾理和遇難遭劫的事實及其藉以發揮文學療癒的效能，實具有極重要的意義。這點從《鍾理和書簡》中幾乎封封信函都涉及《笠山農場》創作、投稿與出版的坎坷載記，即可識察而知。

《笠山農場》構思於 40 年代的北平時期，⁶完稿於 50 年代台灣，小說故事的時空背景卻是日治階段的 30 年代，⁷而完成作品之際卻也是作者飽受生命災難

¹ 見應鳳凰：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》（高雄：春暉出版社，2004 年 4 月），以及應鳳凰編選，《台灣現當代作家研究資料彙編·11，鍾理和》（臺南：台灣文學館，2011 年 3 月）。

² 見曾貴海：〈完整全景〉，鍾怡彥主編：《新版鍾理和全集》（高雄縣：高縣文化局，2009 年 3 月），頁 11-12。

³ 本論文研讀文本，主要以草根出版社於 1996 年 9 月發行之《笠山農場》與鍾怡彥編：《新版鍾理和全集 4·長篇小說卷——笠山農場》為據。

⁴ 〈原鄉人〉一文，乃 1958 年為參加香港《亞洲》徵文比賽而創作。見《新版鍾理和全集 7·鍾理和書簡》，頁 53。既為應制之作，則其創作意圖是否也可能是迎合彼時徵稿的氛圍，而訴諸中國原鄉想像的命題？

⁵ 鍾理和嘗言〈夾竹桃〉有使人墜淚之處和力量，因此雖自覺非成功之作，卻是自家最深愛的一篇。見《新版鍾理和全集 7·鍾理和書簡》，頁 65-66。

⁶ 現今刊行版《笠山農場》第九章，在鍾理和客居大陸初稿之際，原為初稿的第一章。同前註，頁 50。

⁷ 依據小說情節，除劉少興乃是從日人高崎引入栽植咖啡此一特點，可作為日殖背景辨識外，小說敘及：「對於日本政府有無為了某種目的把巴西日僑的事業向國人大肆渲染……」（頁 32），亦可作為小說背景之明證。

最慘烈的時期。小說完稿前夕的諸般重創與勞悴，見諸鍾理和致廖清秀函即可窺知：⁸

我的一生，是由一連串的失敗綴合而成，……每以中夜睡醒之餘，或獨坐追憶之際，失敗的痛苦便會像條毒蟲噬著自己的心。（民46年4月24日）

然而打擊還不止於此。四十三年正月，……繫父母的寄託和慰藉於一身的次子，竟在一場急性支氣管肺炎裡，像水泡似的逝去了。……我時時想到自殺，如果沒有理想和願望在支撐，我相信我已經不在這個人世了。（民46年10月30日）

爰是而論，鍾理和在倖存的自我與多重打擊的命運之間，轉為頌讚大自然鄉土，雖或表現了某種精神層次上的啟蒙，但與其創作《笠山農場》「當下此刻」印證，而值得關注的，卻是作者所採以「其文主譎」的烏托邦書寫形式。⁹

小說中「笠山」作為田園詩的鄉土時空體，所表徵為美善之城、游離於現實的大觀園式夢土，其所突顯來自於強化平等而無性別、階級意識的土地人文視覺，堪稱是浸染濃郁「地方色彩」與「風土人情」，台灣浪漫「鄉土寫意（謳歌）派」書寫的開端。¹⁰然則表徵「社群理念」而「烏托邦化」的《笠山農場》，在鍾理和「禁忌與救贖」的生命敘事中，顯然也表徵另一種「社會入世文本」（worldly text）。¹¹

且將《笠山農場》中的時空向度與作者實際人生的遭遇作一比較，同姓之婚與結核病疾，¹²之於鍾理和幾近連鎖式的災難生命，彷彿是一種原罪的存在。然而同姓之婚、肺結核病，以及各種命運打擊，在鍾理和《笠山農場》書寫中又展現怎樣的一種風景「倒錯性」？笠山牧歌世界中的風景，所強調完整的生活幸福

⁸ 下引兩信函，見註5，頁115、139。

⁹ 有關烏托邦「其文主譎」的辯證本質與弔詭性，簡要而言，或可從「utopia」所兼具希臘原文的兩個字根：eu-topia（美土樂地）和 ou-topia（烏有之地），以及標舉「與世隔絕，孤懸一隅」而經緯不明的烏托邦所在地，窺知矛盾的雙重義涵外，另也可就湯馬斯·摩爾的「實話虛言」的修辭策略觀知，諸如講述烏托邦異境的敘述者拉斐爾·希適婁岱（Hythlodæus），原意為「瞎掰之人」，另烏托邦首都艾默若（Amaurot），拉丁文 amauroton，乃意為「無明」，等等可為證。見 Thomas More 原著、宋美瑾譯注：《烏托邦》（臺北：聯經出版公司，2003年2月），頁21，以及頁61註解5。

¹⁰ 拙作：〈「鄉土」語境的衍異與增生——九〇年代以降台灣鄉土小說的書寫新貌〉，《中外文學》39卷1期（2010年3月），頁85-127。

¹¹ 見楊照：〈抱著愛與信念而枯萎的人——記鍾理和〉，《霧與畫：戰後台灣文學史散論》（臺北：麥田出版，城邦文化公司，2010年8月），頁182。

¹² 作為台灣彼時傳染性極廣的肺癆病，自然也是值得解讀的社會與文化症候。《鍾理和日記》也曾述及與林新澤醫生提及日本文學中「病與文學」的表現問題，並思及自己也可寫寫療病記種種。（頁120-121）本文囿限於議題及篇幅，有關鍾理和「療病書寫」將另文撰述。

原是依賴於人與人，人與大自然之間的親密關係，這是鍾理和理想中人類社會的原型，然而這一個和睦的世界，實際上卻與鍾理和從俗世遁逃，出奔天涯後的現實世界，有極大的悖逆。

弔詭的是，《笠山農場》小說中的主要人物致平和創作者鍾理和之間原也有種種身份與遭遇上的相同之處，諸如同姓婚姻愛戀，以及協助父親墾殖「笠山農場」事業等等取捨於現實的材料。¹³緣於小說部分片段的自傳性質，因此小說主要角色致平，可視為鍾理和自我的角色化。然而作為主人公致平角色的功能性，卻代表一種全新的作者立場，這是另一個主體，另一個能自由展示自己的「我」（鍾理和），¹⁴因此致平這個角色，提供了鍾理和得以解讀、觀察和評價自己及其周圍世界的一個特殊視角。眾所皆知，在鍾理和創作原初構圖裡，飽受同姓苦戀磨難的致平與淑華，最後皆是以「對人生絕望之深」的悲劇收場：一為投海自殺；一為削髮為尼。然而最後卻因故而改異為「償了宿願——結成夫妻。」¹⁵由是而知，改異結局後發行的《笠山農場》，乃是鍾理和擷取日常生活經驗中的苦難、理念與理想，藉由書中角色與情節來展演「超越現實」取向的一種「烏托邦心態」。

所謂「當一種心靈狀態與它在其中發生的那種實在狀態不相稱的時候，它就是一種烏托邦心態。……只有當某些社會群體通過他們的實際行為舉止，把這些充滿希望的意象體現出來，並且為了實現它們而努力的時候，這些意識形態的心靈狀態才會變成烏托邦的心靈狀態。」¹⁶從鍾理和與諸多文友的書簡往復中，已可洞察鍾理和對於傳統舊式包辦與盲目婚姻觀的抨擊，¹⁷而表現於其創作中也頗多關注於自由戀愛與同姓婚戀的現象，實際人生中的鍾理和與鍾台妹的婚姻形式，更臻於打破彼時社會結構與生存秩序所具有各種網絡。¹⁸凡此，皆可證成鍾理和「超越社會情境」的一種「烏托邦心靈」，甚至是一種藉「改革」以體現「希望意象」的一種「烏托邦姿態」。

¹³ 「鍾理和生平大事年表」1932年的生平紀要，見《新版鍾理和全集 8·特別收錄》，頁 409。

¹⁴ 依據巴赫汀理論，小說主人公並不是無聲的客體，而是小說家把自我意識作為描繪主人公的要點，但這個人物角色卻是另一個主體，表徵作者全新的態度與全新的立場。見錢中文：《巴赫金全集·第四卷：文本、對話與人文》（石家莊：河北教育出版社，1998年1月），頁 345。

¹⁵ 有關《笠山農場》結尾改異的插曲，主要在於鍾理和接到同樣受到「同姓結婚之苦」讀者的來信，遂思及若照原意作結，「豈不正對這些苦惱的青年兜頭澆冷水？」因而把結局大為翻轉。同註 5，頁 55-56。

¹⁶ 有關「烏托邦心態」之論述，參見（德）卡爾·曼海姆著，艾彥譯：《意識形態與烏托邦》（北京：華夏出版社，2001年1月），頁 228-229。曼海姆所區別於同樣具有「超越現存秩序的觀念」的意識形態與「烏托邦心態」，主要指陳「烏托邦心態」具有提出「革命」的可能性，以及實際的行為舉止可以體現出「希望的意象」。

¹⁷ 見鍾理和：〈致鍾肇政函〉，同註 5，頁 11-14。

¹⁸ 見鍾理和：〈致廖清秀函〉中言及他與台妹的愛情，在社會上被視為一種罪惡，並涉及世俗原則上的道德問題。然而鍾理和也陳明正緣於舊社會不允許同姓的人結婚，反而在他心裡激起一種類似偏執狂的固執和倔強的意志。顯見鍾理和選擇同姓之婚，實近於反制度反傳統的革命。同前註，頁 136-137。

然而鍾理和又是如何在《笠山農場》中書寫這些「烏托邦」意識呢？在與鍾肇政郵簡中，鍾理和論及撰寫《笠山農場》時的創作形式：¹⁹

我以為文章也和人一樣貴在有他自己的個性。如果我裡面本有此物，或有這種傾向，我固樂於通信用此形式來寫，何況這又能博取讀者歡心，否則我仍喜歡保留我自己的方式。

事實上，鍾理和確然踐履了「不合當代創作的形式」，而將關乎社會生活的一種理念，置放於牧歌式《笠山農場》中並轉化為藝術形式，體現為一種抒情詩質的書寫。所謂「抒情」的概念，乃是指主體內在的情懷，由內心向外流注的過程或流注所達成某種的效應。²⁰有關鍾理和這種基於主體內在情感情緒波動，而往外表顯為某種傾瀉流動的抒情創作風格，也可從他自陳創作理念及文學觀的日記中證成：²¹

而今我只能在藝術裡，在創作裡找到我的工作與出路、人生與價值、平和與慰安。我的一切的不滿與滿足、悲哀與歡喜、怨恨與寬恕、愛與憎……一切的一切，在我都是驅我走近它的刺激與動機。甚且是糧。
（《鍾理和日記》，頁 32-33）

我贊成說一篇作品，是外在世界透過作家的個性扭曲出來的映像的說法。……然而一個人的個性是不能離開他的人格品行思想而獨立的，……一部作品被列為世界最偉大的小說之列，絕不單是他有趣，有特性，有感情，對於社會人生亦必賦有極大的感化力，必然是一個作家的人格和正義感透過筆尖流到紙面上的東西。（《鍾理和日記》，頁 244）

從其餘日記篇什中也可看出鍾理和對於虛假的文學與不純、誇張、矯情、不健全、不真實，不關心現實生活的作品，是極其厭憎的。²²所謂「文學所要傳達的是情感，所要喚起的也是情感」，²³顯見宣揚文學要使讀者能夠親近並感到興趣，堪稱是鍾理和創作的信念，然而引文中也強調偉大之作「對於社會人生亦必賦有極大的感化力」。藉此創作理念來推衍鍾理和的書寫踐履，隱然可見具備一種情志傾注與公共意義的抒情精神。²⁴高友工嘗論及抒情傳統的觀念並不是一個傳統上的「體類」的概念：

¹⁹ 見鍾理和：〈致鍾肇政函〉，同前註，頁 55。

²⁰ 陳國球：〈「抒情」的傳統——一個文學觀念的流轉〉，《淡江中文學報》25 期（2011 年 12 月），頁 184-185。

²¹ 以下引文採自鍾理和：《鍾理和日記》高雄縣：財團法人鍾理和文教基金會，1996 年 10 月）。

²² 同前註，頁 32、239。

²³ 見鍾理和：〈致廖清秀函〉，同註 5，頁 123。

²⁴ 見陳國球：〈「抒情」的傳統——一個文學觀念的流轉〉中就中國抒情傳統中「賦詩言志」與「述德抒情」性質的論述。同註 20，頁 189。

這個觀念不只是專指某一個詩體、文體，也不限於某一種主題、題素。廣義的定義涵蓋了整個文化史中某一些人（可能同屬一背景、階層、社會、時代）的「意識形態」，包括他們的「價值」、「理想」，以及他們具體表現這種「意識」的方式。²⁵

有關「抒情傳統」之探索與討論，前人之述，不及備載。諸如陳世驥、歐洲漢學家普實克、高友工、蕭馳、陳國球、王德威、呂正惠等等皆有精彩專論，²⁶分從不同面向以論中國古典文學或現代文學之抒情本質及傳統。學者所定調的抒情傳統大致源自詩騷的「抒情內涵」，諸如屈原《九章·惜誦》：「惜誦以致愍兮，發憤以抒情」的騷賦傳統，以及《毛詩正義·詩大序》：「詩者志之所之也，在心為志，發言為詩」的詩教傳統，又或者是陸機《文賦》所言「緣情而綺靡」等等，以論中國「抒情詩學」的根源。依據學者所論：「『情』可以是個體對外力的一種反響波動，可以化成一種精神交通的管道；『抒』是意圖超越私我，進而叩開通往個人以外的宇宙世界的大門。」²⁷顯見「抒情意識」並非僅是中國比興詩學傳統中怨悱傷懷的書寫，而是另有現代視野下的詮解新義。

本文無意對此抒情文學形式的歷史性或總體性作出系統梳理或析論，本論文主要藉從《笠山農場》、《鍾理和日記》、殘集與書簡中，所透顯鍾理和的抒情經驗、體悟與表現，而尤關注於鍾理和《笠山農場》所採取不同於彼時台灣文學經驗領域的寫實主義書寫形式，而是獨樹一幟地以極具抒情性的風格，在烏托邦想像中寓託對時代意識形態的批判。《笠山農場》所表顯「時代歷史時間」（特定指涉的日殖情境）、「自然宇宙時間」（往復循環的自然現象）與「作者自傳時間」（同姓婚姻的經驗紀事），在情節和細節，甚至在主題之間，所交錯聯繫而形成的抒情風格，應該是作者建構《笠山農場》作品世界的重要創作意識，因此本論文取徑於鍾理和所集中在「抒情自我」(lyrical self)與「抒情現時」(lyrical moment)

²⁵ 見高友工：〈文學研究的美學問題（下）：經驗材料的意義與解釋〉一文，《中國美典與文學研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年8月），頁95。

²⁶ 相關抒情傳統論述，尚有柯慶明、鄭毓瑜、蔡英俊、龔鵬程、張叔香、呂正惠、顏崑陽、黃錦樹等精闢專文。資料可參陳世驥：《陳世驥文存》（臺北：志文出版社，1972年7月）、（捷克）亞羅斯拉夫·普實克著、郭建玲譯：《抒情與史詩：現代中國文學論集》（上海：上海三聯書店，2010年12月）、蕭馳：《中國抒情傳統》（臺北：允晨文化公司，1999年01月）、王德威：《現代抒情傳統四論》（臺北：臺大出版中心，2011年8月）、呂正惠：《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989年9月），另見柯慶明、蕭馳主編：《中國抒情傳統的再發現》上下冊（臺北：臺大出版中心，2009年12月），以及高友工：《中國美典與文學研究論集》等等。

²⁷ 有關「抒情精神」議題的簡要梳理，以及「抒情」義涵，資料參見陳國球：〈論徐遲的放逐抒情——「抒情精神」與香港文學初探之一〉，王德威：《一九四九以後》（Oxford University Press 2010年），頁290-291。

兩個坐標焦點上的抒情風格，²⁸來解讀《笠山農場》所可能包含一種「政治無意識」的烏托邦書寫，或是被埋藏的文化敘事與社會經驗。

本論文重探鍾理和作品，誠如上述，乃援借新的理論面向進行探索外，也希圖佐以新出土的文獻資料，²⁹提出相應的描述和解釋策略，因此本論文雖以《笠山農場》為主要關懷命題，論述涉及的範圍則是鍾理和整體作品，而非單一文本。以下即嘗試融合《笠山農場》與現實逆反的烏托邦書寫，以及鍾理和所開顯台灣鄉土文學的抒情意識，來探索鍾理和敘事所隱藏文學性美化下的現代現實的底蘊。

二、烏托邦中立性的敘事話語：

詩意／哀輓與反諷／批判的混合

有關鍾理和《笠山農場》的烏托邦特性，前行研究如葉石濤、彭瑞金、古添洪及應鳳凰等，皆有簡要觸及，³⁰如葉石濤先是鎖定小說時空背景為「殖民地台灣的一小環」，繼而推論小說裡不但沒有殖民統治的現實反映，「甚至連一個日本人的影子也找不到」，以致「《笠山農場》裡絲毫沒能看到這種時代風暴的氣息……」。從葉文可看出他所強調《笠山農場》的烏托邦色彩，乃在於具有「牧歌般的言情小說」，並歸屬於桃花源似的夢幻與避亂性質。³¹至於彭瑞金則從台灣人民與土地的誠摯情感角度，指陳《笠山農場》「無疑是個遙遠而古老的世界」、「像一幅太古先民的耕樵圖」、「表達出葛天氏之民的生活理想」，並點出《笠山農場》的美，便美在「這種生命情調與自然的交融」。³²古添洪更獨到的知見則是上溯鍾理和在北平生活期間對「原鄉」期待的失落、生活上的「疏離」，加上對昔日美濃笠山的「懷舊」心境，以致在《笠山農場》孕育並發酵了烏托邦化的「社

²⁸ 見高友工：〈中國文化史中的抒情傳統〉一文，同註 25，頁 113。

²⁹ 《鍾理和全集》自 1976 年由遠行出版，至 1997 年續由高雄縣立文化中心增補刊行，到了 2009 年則交由鍾氏後人鍾怡彥主編出刊《新版鍾理和全集》，在作品的編目、詮釋與內容整理上，增益頗多。參鍾怡彥：〈新版《鍾理和全集》編後感言〉，《新版鍾理和全集》，頁 13-19。

³⁰ 施懿琳：〈鍾理和作品中所表現的人道主義精神〉一文，提出鍾理和乃歸屬於「內斂型作家」，易將自我的影像強烈投射於作品中，並具有深刻的內省能力。觀點頗符契本文所定調鍾理和創作的抒情意識，然而施文並未處理《笠山農場》的烏托邦書寫。施文收錄於《跨語、漂泊、釘根——台灣新文學研究論集》（高雄：春暉出版社，2000 年 6 月），頁 116。

³¹ 葉石濤：〈新文學傳統的承繼者——鍾理和——《笠山農場》裡的社會性矛盾〉，同註 1，頁 279-280。

³² 彭瑞金：〈土地的歌·生活的詩——鍾理和的《笠山農場》〉，同註 3，頁 288、293。

群」理念。³³應鳳凰則宏觀著眼於鍾理和置身於中國的「認同的危機」，因此在思念台灣鄉親之際，促成他構思帶有烏托邦色彩的小說創作。³⁴

總理上述，彭瑞金洞見小說所展示作者直接審美化生活體驗的抒情性風格；古添洪則以「非異化」的社群與未經「異化」的勞動，提點鍾理和以「愛本能」與「反異化」而結構出最純樸的「社群理念」；³⁵至於葉石濤則認為這一座「遺世獨立的山間農場」裡看不到台灣新文學作家的共同主題——民族的矛盾，遂認為小說完全缺乏這時空潮流的影響。³⁶上述學者分從追尋歷史流程中被視為「美好起點」的「太古時間」，以及指涉「美土樂地」的「空間距離」，並且從「群的歡愉，勞動的樂，人際間親昵的關係」，³⁷以及「身份認同危機」來說明《笠山農場》作為「烏托邦小說」的屬性。

(一)「理想」與「現實」的對照視野

空間的模式與時間的韻律，固然界定了笠山農場作為烏托邦書寫的存在，然則《笠山農場》中「歷史性的時間」是否真的被懸擱起來？笠山農場的意境與氛圍，雖類同於「夢」，但就空間的構置而言，笠山農場是否只是一種「挪借地方的遊戲」？且就鍾鐵民所辨識的笠山地理區位座標而觀，小說中的笠山，乃當地人所稱「尖山」，座落位置即今黃蝶翠谷的入口處；小說中的磨刀河也即水底坪溪；飛山寺即名剎朝元寺等等。³⁸顯見「笠山」並不是一個未來的世界，也不是一個新世界，而是一個與真實「尖山」農場有明顯對應關係卻又判然有別的世界。如是而觀，整部作品實為依託於一個特定外在指涉領域，卻又藉由笠山農場的空間象徵而具涵烏托邦軼事性的色彩。在這個非幻構的《笠山農場》文本世界中，最值得關注的是，當作者跳脫台灣文學主流所標舉的寫實主義與抗議精神，而從自我生活出發，另闢蹊徑採以烏托邦敘事與抒情寫作時，是否真如眾多論者所言：「抵抗精神不夠」、「顧忌太多」或「有所規避」、「迫於生活種種，他的抗議消失了，他反而把自己限定在一個很窄很窄的範圍裡無從施展了」？³⁹又部分學

³³ 古添洪：〈關懷小說：楊達與鍾理和——愛本能與異化的積極揚棄〉，彭小妍主編，《認同、情慾與語言》（臺北：中央研究院中國文哲所，1996年6月），頁81。

³⁴ 應鳳凰：〈鍾理和文學發展史（代序）〉，同註1，頁20。

³⁵ 同註33，頁82。

³⁶ 基本上葉文所假定《笠山農場》撰作背景是為1930年左右，因而對於小說無法表現台灣民眾反抗日本統治的題材與主題，頗有主觀判語。審諸葉文前後論述，也頗多矛盾處，諸如文中先是論及《笠山農場》的主題乃是針對封建的抗拒，以及台灣社會內部矛盾的命題，並認為小說人物的階級屬性刻畫很清晰（頁281），但後文卻又轉為批判鍾理和所要探討的主題並非是社會矛盾與階級對立，並明言《笠山農場》裡的階級性並不明顯（頁283）。同註31，頁280-281。

³⁷ 同註33，頁81。

³⁸ 見鍾鐵民：〈我的祖父與笠山農場〉文中所辨識與對應的小說場景。同註1，頁312。

³⁹ 見彭瑞金記錄，〈秉燭談理和——葉石濤與張良澤對談〉，同前註，頁194-195。

者即使能從另一種面向開掘《笠山農場》的新意義，最終也只能賦予「山水風土藉此永遠留傳，鄉土氣息濃厚」、⁴⁰「反映了農村生活裡那些農民堅忍不拔，向生活、向命運的苦難絕不低頭的奮鬥精神罷」，⁴¹或「傾向優美的田園牧歌，在所有作品中獨具一格」等歸諸「鄉土書寫」的讚語，⁴²而無法在解讀《笠山農場》的方法論及詮釋觀點上有更進一步的開展。又或者即使以「未經異化」的「社群」，來為《笠山農場》的烏托邦色彩定調，似乎也無法詮解小說人物最終為何選擇「逃離笠山」與「放逐社群」的現實性收梢？

構思最久，歷經改作最多的《笠山農場》是為鍾理和代表作，也是他始終最縈懷掛心的摯愛作品，從撰寫、投寄到退稿等曲折過程，見諸鍾理和日記或是與文友書信中，都是最重要的景致與點綴。《笠山農場》中同姓婚姻故事的自傳性況味，已然成為鍾理和作品的主軸與基調，因此多與其餘諸作有互文性關涉。單就小說而言，即有改寫自《笠山農場》的〈同姓之婚〉、傳達自主之愛的〈游絲〉、批判家庭成員的〈新生〉、嘲諷視愛情、結婚為兒戲的〈秋〉、控訴包辦式婚姻制度的〈柳陰〉，以及接續《笠山農場》情節之後的〈奔逃〉、〈錢的故事〉與〈貧賤夫妻〉諸篇，⁴³在在涉及自由婚戀與家庭、舊社會之間的衝突頓頓。職是之故，在研究鍾理和論述中，涉及「同姓婚姻」的《笠山農場》顯然還有值得處理的脈絡，而置放於極小眾的台灣烏托邦文本中，時時浮露理想與現實對照視野的《笠山農場》也應該還有可拓展的研究新視域。

（二）「個人意志」與「群體秩序」的辯證

誠如論者一致的觀點：「同姓婚姻」的悲劇，在《笠山農場》或鍾理和其餘諸作中儼然是最大的關鍵。如果這個前提無誤的話，則同姓婚姻顯然也是一種隱喻——表徵了以某種分類或符號論體系存在的一種社會制度。此即《笠山農場》中一再申論「為了彼此腦袋上頂著同樣一個字」，導致盲目而強制性的宗法倫理觀：⁴⁴

在致平看來，這個「叔」便意味著一道牆，人們硬把它放進裡面去，要他生活和呼吸都侷限在那圈子裡，而這又都是他所不願意的。……他發現自己所棲息的世界，是由一種組織嚴謹的網兒所牢牢籠罩著。……每一個人對另一個人的關係，就是一小結對另一個小結的關係。每一個人背負著無

⁴⁰ 張素貞：〈五十年代小說管窺——《笠山農場》〉，《文訊》第9期（1984年3月），頁107。

⁴¹ 方健祥：〈《笠山農場》的新意義〉，同註1，頁272。

⁴² 余昭玟：〈《笠山農場》評析——兼談鍾理和的創作歷程〉，同註1，頁120。

⁴³ 上述諸作，分見鍾怡彥主編：《新版鍾理和全集1·短篇小說卷（上）》、《新版鍾理和全集2·短篇小說卷（下）》。

⁴⁴ 本文所引《笠山農場》原文，除非特別說明，否則主要採用文本為鍾理和著：《笠山農場》（臺北：草根出版社，1996年9月）版。

數的這些直系和橫系的關係，……你不能更改你的地位，也不能擺脫你的身分，不問你願意不願意。（《笠山農場》，頁88-90）

同姓族群網絡所產生「血緣的紐帶」和「神聖的關係」，間接衍生的即是「規範」與「干涉」，因此小說人物致平對「同姓」文化的深惡痛絕，並非源自於喜愛同姓的淑華或瓊妹所引發的效應，而是肇因於強烈不滿外界侵害他應得的權利。援此而論，《笠山農場》「同姓婚姻」的故事情節，迥非鍾理和退回私人敘事中「男女情愛」的悲歡離合劇碼。小說曲曲勾繪與折射的實是作者承載彼時的社會景象，而轉以極致抒情的抗議書寫，來表呈自己與世界之間的距離，⁴⁵並彰顯自我理想，以撼動社會輿論。是以作為經驗世界的一個觀察者，鍾理和在作品中頻頻賦予「歷史上的台灣」現象種種，諸如階級意識、社會制度、傳統禮教與他我關係等概念的辯詰與反思。因此或可將《笠山農場》置放於社會的歷史悲劇和哲學的生存悲劇脈絡中來解讀，進而探索作品可能寓寄「求索與抗爭」的革命潛在性意識。

就討論烏托邦的論述而觀，烏托邦文本原也可以理解為「實踐」的一種明確類型——關於某種「完美無缺的社會」觀念的「建造」，亦即是一套具體的思想操作活動，⁴⁶而不只是再現某一處樂土美境的殊異書寫模態罷。溯源西方湯馬斯·摩爾的「烏托邦」或中國陶潛的「桃花源」，其所想像「避其世」之境，都是緣於自身特殊的存在，而在徹底否定當下現實的基礎上，構建出社會希望工程的沈重藍圖。如是背景的著色，使得任何烏托邦版本皆饒富歷史經驗的判決與況味。然而從烏托邦結構中的「文本」和「意象」（如《烏托邦》中孤懸海外的「島嶼」，以及〈桃花源記〉中洞天福地的「桃源」）兩種語域所產生的二重性，卻開展出飽含種種義涵與效應。誠如論者論及「中立化」與「烏托邦話語」的生產，即言：「所有真正的烏托邦都會無意當中暴露出一種複雜的設置：之所以把它設計出來，是要在它生產主題性的隱喻並且對它加以強化的同時，使之『中立化』」。⁴⁷其所指稱的「中立化」，可理解為某種施加在根本性的矛盾或二項對立本身的兩個「主」項之上的操作。概言之，「中性形式的立場」是一種烏托邦的複合項，它並沒有屬於自己的任何一個真正的前提或立場。⁴⁸由於烏托邦本身有其悖論性，因此烏托邦敘述話語也呈現出一種具有決定意義的自相矛盾以及困惑現象，此即烏托邦同時兼有「美樂地」與「無是地」的根本性特色。當《笠山農場》作為一

⁴⁵ 鍾理和〈致鍾肇政函〉中言及寫作《笠山農場》的孤絕心境與背景：「我個人在這裡獨來獨往，不為人理解和接受，沒有朋友、刊物、文會……。我就這樣寫了我那些長短篇，和《笠山農場》。」同註5，頁43。

⁴⁶ 見詹姆遜：〈論島嶼與濠溝：中立化與烏托邦話語的生產〉一文，王逢振主編：《批評理論和敘事闡釋：詹姆遜文集·第2卷》（北京：中國人民大學出版社，2004年6月），頁29。

⁴⁷ 同前註，頁31。

⁴⁸ 同前註，頁25、59。

種烏托邦的實踐，雖然表徵鍾理和對社會和政治的某種意欲圖式化的心理活動，但藉由烏托邦書寫，鍾理和最終所辯證的，確然呈現一種「中立性」的敘事立場，尤其是在鄉土的「返」與「離」的概念對立上。

「同姓不婚」的故事原型，原是從父系家族制度的文化歷史而來，因此「同姓不婚」及「男女婚姻」的議題，乃是作為《笠山農場》對於社會制度與法律禮教挑戰的總體性表徵與意義。⁴⁹這點在出於同一主題的〈同姓之婚〉中也可尋致：

50

我們的結合，不但跳出了社會認為必須的手續和儀式，並且跳出了人們根深蒂固的成見——我們是同姓結婚的！在當時台灣的社會，這是駭人聽聞的事情。……在外面，雖然不再有人來干涉和監視我們的行動，我們應該完全領有我們的日子和我們自身，……然而妻總還忘不了對世人的顧忌，彷彿隨時隨地可能由一個角落伸出一隻可怕的手來。（〈同姓之婚〉，頁 86-92）

同姓之婚是鍾理和一生流離、折辱、劇痛、磨難生活的咒詛原點，它和肺結核病，以及各種命運打擊，組構了鍾理和以「貧，病，眼淚，嘆息……」交織而成的人生哀歌。⁵¹「同姓之婚」的悲劇與「肺結核病」的現象，⁵²雖是普遍存在於彼時歷史語境中，但一旦賦形於鍾理和的文學表現，卻儼然成了一種「分類」與「位置」的比喻象徵：

討厭我們。平妹說得絲毫不差。這一句話，道破了周圍和我們的關係。……我意識了這是強有力的世界，雖然它不是理想的世界。（〈同姓之婚〉，頁 96）

據說我們是有了病的人，已經是和社會斷絕情緣了，於是在我們周圍築了一道牆，隔開來。牆內牆外是分成兩個世界了。（《鍾理和日記》，頁 116）

⁴⁹ 揆諸巫永福：〈山茶花〉一文即敘及留日青年鄧龍雄苦戀同姓女子「鄧秀英」，卻始終無法掙脫「同姓不婚」的習俗。小說徵引保羅·瓦雷利之語，大力詮釋與衍義「習俗應該打破」、「現代青年不要想去理解習俗，也不應該去理解。應加以抹煞，應該加以忽視」等觀念，皆可見彼時創作者藉男女婚戀題材，所表徵社會封建禮俗的義涵。見巫永福：《巫永福全集》（臺北：傳神福音文化，1996年5月），頁 109-110。

⁵⁰ 鍾理和：〈致鍾肇政函〉中言：「此係舊作（指〈同姓之婚〉或另名〈妻〉），寫於醫院中，日後兄如看到長篇《笠山農場》，當可看出二者都出於同一主題。」同註 5，頁 22。

⁵¹ 《新版鍾理和全集 6·鍾理和日記》，頁 78。

⁵² 有關鍾理和的疾病書寫，可參王珮真：《論鍾理和病體與書寫：以文類差異敘事為中心》（清華大學：臺灣研究教師在職進修碩士論文，2012年）。該論文主要藉從「病人/作者」的角色，入探鍾理和其日記、書簡、散文與小說等四種不同文類的疾病書寫經驗。

因著鍾理和的結核病體與同姓婚姻狀況，而被「區格」(gird)為與社會群體之間存在有明顯的邊界，其間並涉及對個人角色的嚴格規範與道德約束，且對個人具有強大的控制力，就區分類型而言，顯然是被污名化與邊緣化的一種分類。依據人類學家的考查與研究，發現人們之所以對於生活的世界有一個系統的看法，乃是來自於位置與分類的觀念：

觀念中的秩序首先是社會的規範性法則，它既起著調節行為的作用，也把現實劃分為類型和結構，而這些類型和結構的具體化，就是人們在日常生活中依據的思維基礎。從這一點看，秩序的基本層次就是事物的定位，它不僅為我們的一般評論預先設定了一個觀念體系，而且為道德評價的產生提供了認識論的條件。⁵³

就此推論，集體思維中的「位置」觀念在社會秩序形成中極具主導性作用，而「分類」與「位置」也關鎖著對社會道德意識的闡釋。一如那個無法容納鍾理和與鍾台妹的美濃鄉親社會，竟然針對「同姓結婚」現象而將之詈罵為「畜生養的」譴責語，除了表露世俗社會一種禁忌與偏見外，更深沈載負傳統道德意識的嚴厲審判。準此，作為主要角色致平（或者是作者鍾理和）心中最無可解脫的精神困境——「同姓婚姻」癥狀已然引渡出《笠山農場》中關乎「個人意志」與「群體秩序」的辯證：

這種愛在道德上是不是惡？一種犯罪？……在意識中，他每每感到那道牆的存在。……不能讓自己在舊禮教前低頭，聽憑人家從他手中把她帶走。那會證明他的軟弱、無能；那是可恥的。（《笠山農場》，頁 172）

你還不明白我們這個社會是怎樣的一個社會。依我的看法，假使你父親不答應，我也不能說他做得不對。（《笠山農場》，頁 224）

他我關係的齟齬，所造成人事的荒涼況味，甚至被鍾理和援以定義「運命」：「與其指冥冥中的一種力量，無寧是人與人間磨擦而成的合理的事實的總和。」⁵⁴無怪乎《笠山農場》小說中即使是號稱「溫和的合理主義者」劉漢傑，當碰上了「強群體強區格社會」狀態，⁵⁵也只能屈伏於其下，甚至提出革命家的工作，雖偉大但不一定愜意，「愜意和舒適祇在平凡和庸俗裡才會有的。這才是真正為你所熟悉的群體生活。」（《笠山農場》，頁 227）由是而觀，「笠山農場」並非盡如論者所指稱是一個「未經異化」的「社群」，或所謂階級，所謂性別都失去了對立面，

⁵³ 王銘銘：《想像的異邦：社會與文化人類學散論》（上海：上海人民出版社，1998年5月），頁 228。

⁵⁴ 同註 51，頁 93。

⁵⁵ 「強群體強區格社會」原指「儀式主義社會」，主要強調人與神之間關係的儀式色彩，繼之則由此衍生人們注重形式主義的表演、道德的修養、戒律，以及種種典章化的條文。同註 53，頁 230。

「人」在「群」中獲得了自身與他者個性的體現與歡娛。⁵⁶「笠山農場」終究只是個烏托邦，一個太虛幻境，自始至終都存在著被世俗擾攘的本質。

（三）烏托邦的「希望追尋」與「艱難困境」

所謂「無地位階級區分」的集體性烏托邦構築，在《笠山農場》中並非是穩固的風景，一如小說所繪製兼具神性靈氣與生滅喧動的紛森笠山世界：

笠山不比旁的山，連石頭也都有肥分呢。……從前逃日本人時，……單有逃進笠山來的一批人保了安全。（頁 105）

群山若然聞見，仍然保持著太古的永遠無人能解的緘默，向著這騷亂和多事的一角作深沈的注視。（頁 77）

水聲彷彿流向不可知的另一個世界裡去的洪流，它有如劫後荒涼的廢墟上四處徬徨的野獸，在聚群狂吼——向虛寂和毀滅的世界……。（頁 154）

始終處於「人為」與「自然」二元對立關係中笠山理想社群的存在，⁵⁷本身就是極脆弱的、涉及世俗欲求與階級矛盾，其中更有無序與邪惡的罪行。小說第五章敘及劉少興在笠山的墾殖與築造，是極具關鍵的一章。在此最樂之境中不僅鑑照出《笠山農場》的主題根源與核心，也預示未來種種的衝突危機，包括小說末章所闡明人背離了自然以後即將遭致的荒漠與寂寥。

就彼時台灣資本家階級的結構而言，概可分為日人與台人，其中台人又分為從屬於日本人經營者，以及與日本資本家對立者。⁵⁸從劉少興接受日人高崎建議而栽植咖啡，可見乃歸於從屬日人之經營者。此亦即小說指稱劉少興徹頭徹尾是一個現實主義者之故。⁵⁹笠山的管理，從往昔對任何人均可開放，到農場頒布干涉和禁止條款，即使最後劉少興被迫與當地住民連繫感情而放寬入山禁例，但畢竟已觸及自然與文明的牴牾、私我與公我的爭戰、人為築造與自然力量的抗衡命題。是以即使支持劉少興墾殖的張永祥如是說：「雖說地方是自己的，做成路，架了橋，就是大家的了，誰都可以走。」（《笠山農場》，頁 56）但無法達成共享共榮與合一的笠山世界，終究在牛瘟、地方居民的偷竊、敵視與蓄意破壞、福全受綁、趙丙基潛逃，以及致遠的死、咖啡苗病變的慘烈拓墾史中，逐漸崩解為變

⁵⁶ 見古添洪：〈關懷小說：楊逵與鍾理和——愛本能與異化的積極揚棄〉，同註 33，頁 57-58。

⁵⁷ 在《笠山農場》第五章中，即已暗示笠山農場的人為墾殖間接對自然深林產生的摧枯拉朽，恰如「蜘蛛網一般牢牢統治著這裡的一切。」（頁 41）

⁵⁸ 見矢內原忠雄著，木明德譯：《日本帝國主義下之台灣》（臺北：吳三連台灣史料基金會，2007年5月），頁 103。

⁵⁹ 《笠山農場》，頁 43。

色的烏托邦。小說中關乎階級勞作飽受壓抑與剝削色彩，也先後透過福全、丁全兄弟，以及淑華與母親阿喜嫂受制於農場主人粗礪對待的感受而表出：

那天，（福全）祇因一點小事——回家時把隻山鋤遺置在工作地點，就挨了致遠一頓臭罵。本來他和致遠同在一起，責任應該兩人共負，然而他的長工的地位，卻令他一人擔負全責。（《新版鍾理和全集 4.長篇小說卷——笠山農場》，頁 361）

劉老太太交給阿喜嫂的無疑是一個難題，使她左右為難，……。但話又說回來了，她能抗拒農場的命令嗎？很明顯的，只要她今天拒絕了，明天她便可以發現由此所引起的種種不利後果，這是她所深深恐懼著的。（《笠山農場》，頁 245-246）

在原作刪除的第十章中，小說曲曲勾勒福全矢志逃離農場的心境，福全與農場的關係既被形容為「囚徒與監獄」，⁶⁰福全與致遠的惡化關係，也顯豁出勞資雙方的矛盾衝突；而劉少興處心積慮將與致平暗結珠胎的淑華，像商品般地販售／轉嫁給全然不知實情的長工丁全，他表面上固然擬出一張「外貼兩分地」的陪嫁清單，實則卻是一種資方宰制勞工的強橫惡行。

《笠山農場》乃是鍾理和經由擇選、歸納與概括大量特殊經驗的創作代表作，通篇飽含濃郁「歷史症狀」的意義與形式。除了以「同姓婚戀」的改革觀念，作為對自身所承繼傳統的反抗與撻伐外，其中也不乏對台灣社會危機的回應，甚至是對於客家族群傳統與鄉土文化形態的批判，這部分的抗辯意識，可藉由主角致平諦視新時代事物後，而提出新方案的討論看出端倪來。諸如小說透過劉氏父子面對伐木墾殖、招租雇傭，以及同姓婚戀等觀念的對峙與衝突，在蹇滯心靈和習俗改革的齟齬中，作為新時代人物之一的致平不禁發出「新事業，老法子！」的憤慨語（頁 5），最能道破現代知識發蒙與農村環境保守的明顯落差。另外對於客家族群褊狹地域觀念的批判，也在小說中多處提及，諸如區分北部人（新竹客）和下庄人、南眉和芎蕉園、福佬人的村子，甚至傳言嫁到南眉就會得黃水湖的怪病等等情節。⁶¹小說裡致平最後總結笠山此地的風土人情時，即點出「這裡融合著受壓迫者的反抗和對異鄉人的排外的敵意。」（頁 80）然而致平更大的喟嘆尤來自於人情淳厚，質樸溫良的鄉土，卻因循守舊而封閉迂腐，對於自己的命運和生活不去多費心思。（頁 24）

上述種種蠻荒與幽黯的人情世態，足以驗證《笠山農場》一書絕非「最無抵抗的書寫」。鍾理和的烏托邦書寫自可視為一種反抗的意識形態，因此或可轉讀為一則社會寓言與文化批評，然而在反抗書寫中尚包括他所寄予的價值和理想，以及希望與建構過後的困頓與磨難。此即鍾理和以「笠山」作為原鄉的理想國想

⁶⁰ 見《新版鍾理和全集 4·長篇小說卷——笠山農場》，頁 361-362。

⁶¹ 參見《笠山農場》，頁 35、85、100-102。

像，而寫出烏托邦的可能模式，然而故事的結尾，譜如致平與淑華出走伊甸園、致遠遭佃農擊傷致死、守護山林的饒新華亡故、咖啡豆突然全數萎枯、笠山易主等等……，鍾理和刻繪的也正是烏托邦的崩解，這無非證實烏托邦的艱難，在實踐追尋上根本就是不可能的困境。⁶²循此而言，文本裡的「笠山農場」乃作為一種概念的描寫，是鍾理和藉以並置且區隔「個體追求價值」與「世俗禮教禁忌」的一個異質空間，因此「笠山」雖非實在的山林，卻也迥非空疏烏有之地。誠如烏托邦論者所言：「烏托邦其實表徵我們意圖對它構思但最終表現出來的無能，我們試圖把它作為一個幻想生產出來但終而顯示出來的無力，我們希望把屬於現實存在的東西的『他者』投射出來而陷入的失敗。」⁶³斯語恰足以箋注《笠山農場》所兼具超越論式而非實在的，以及自相矛盾的中立性烏托邦話語的義涵。總理而言，鍾理和《笠山農場》所標誌的鄉土現實情懷，實是一種既愛戀又厭離的心態，其所開展的鄉土書寫，正是兩種風格的匯流：詩意／哀輓與反諷／批判。

三、「風景」的發現：抒情經驗、體悟與表現

《笠山農場》裡同姓之婚的情節雖然被引向一個有未來，有希望的結局，實際上鍾理和所遭逢的，不僅是走異路，逃異地的「離鄉」故事，更是「遠方未完成」的苦難長征。真實生活裡的鄉土對鍾理和而言，是一個充滿矛盾，具有多重意義的存在：一方面是仇視、迫害和驅逐他們的地方，⁶⁴一方面卻也是哺育生命的乳母之地。在鍾理和於開刀前夕對台妹叮囑的日記中，最能看出他對於鄉土的愛憎情仇：「你是土裡生長的人，原可回到土裡去，它是會供給你們生活之資的。……我們的故鄉，是一個封建勢力相當頑強的地方，正是為了它，我們才離鄉背井的，現在再度回去，其苦樂如何，自不難想像而得。」⁶⁵然而現實的美濃鄉土固然不是他精神的內在家園，但當他凝視殘破鄉土時，卻是寓寄傷逝、哀輓與悲憤。一如藉由村人悲嘆死了一隻大豬的哀戚眼色，來說明縱或死了至親家屬，也未必傷心若此的荒謬敘事，內裡刻繪的卻是農村經濟的凋敝與艱困。⁶⁶「故鄉四作」，最能映現鍾理和逼近那同情與憐憫，批判與寄託的鄉土情懷。〈山火〉主要針對鄉人的迷信愚頑而發；〈竹頭庄〉與〈阿煌叔〉則是以殘破的鄉村景象，聯結勤奮工作卻屢遭困挫，最後竟崩壞為鄉鄙人物的故事，來紀錄瘡痍滿目的土地滄桑史。⁶⁷在最後一篇〈親家與山歌〉的後記及正文中，鍾理和直指自民國三

⁶² 感謝匿名審查者於此處增益《笠山農場》烏托邦視境的曖昧性與辨證性特質。

⁶³ 參詹姆遜：〈論島嶼與濠溝：中立化與烏托邦話語的生產〉，同註 46，頁 60。

⁶⁴ 《鍾理和日記》，頁 130。

⁶⁵ 同前註，頁 132。

⁶⁶ 同前註，頁 153。

⁶⁷ 上述諸作分見《新版鍾理和全集 1·短篇小說卷（上）》。

十五年返台後，「故鄉已非記憶中那個可愛的故鄉」、「從前，我曾和它們一起歌唱過、脈博過、和感覺過。然而現在，我明白要想由它們身上找回昔日的感情，是如何地不可能了。」⁶⁸過去的回憶可能帶來快樂，但當與現實參照時則不免於必然的悲辛。鍾理和在「故鄉四作」中對於故鄉的依違迎拒，也同樣表顯於《笠山農場》，這或許即是初稿完成於1955年的《笠山農場》創作本身的「敘事」意義——身陷鄉土「返」與「離」雙重情結的糾葛中。然而鍾理和在「中立性」的「敘事」之外所建構「笠山」鄉土烏托邦風景，卻極盡作者創作經驗中所具有「抒情」與「感性」的特質。有關「敘事」與「抒情」的簡要區分：「敘事」意在「展現」故事和人物、場景的效果，而「抒情」則側重藝術家的創造經驗，意即從創作者自身出發，且以創作時的瞬間為限制。⁶⁹以下即藉從《笠山農場》中諸般「風景」的發現，入探鍾理和所展現自我與現時交融的抒情體驗。

（一）作為「內在性」與「認識性」的笠山風景

《笠山農場》從「笠山」的墾殖與興建為基柢，而後開展笠山人事風物等細節，最後的結局導向則是返回原初狀態，一切人事記憶復歸於無有，只餘大自然山鳥的啼聲。小說最具創造性寫實的描述，即在於表顯抒情自我之境與現實世界必然的衝突。在笠山農場此一烏托邦背景中所發生的純粹抒情畫面中，許許多多狀態與感覺的描述，皆可稱之為鍾理和內在體驗與外在感覺的呈現。例如小說第十五章即是以蟲鳴噪動，熱氣傾洩而來的夜景，作為圖繪致平與淑華衝破禮教禁忌樊籬而萌動的原始激情：

因為久晴不雨，氣溫很高，由被烤熱了的大地不住蒸發出一種像霧氣一樣的東西，……地上充滿著各種聲音，……它如痴如醉。它裡面充滿了佔有的原始極大的欲望，那執拗和急躁的程度，似乎立誓得不到滿足便要永遠嘶叫下去。空氣中有一種酵母體催發著每一樣東西。……又一陣溫暖的風輕輕吹過，草蟲的狂熱的嘶叫聲撒遍田野。有兩隻貓頭鷹在黯黑的東面山頭，諧和地唱和著。到處青春在招手，生命在高唱，血液在轉動。（《笠山農場》，頁193-194）

上述以客觀自然世界作為佈景，藉以反照「情欲竄流」的畫幅，其實正是作者鍾理和心境再現的一種主觀映像。且證諸《鍾理和日記》（四月十五日）中所載記：

夜十時，在庭中小坐。……聽著蟲鳴，忽然想起「笠山農場」第十七章中夜景。那夜景的時間幾乎就是這時候——農曆三月間之夜。現在久旱不雨，暑氣迫人，空氣中有一種使人發生浮躁的東西。這也和第十章中的

⁶⁸ 同前註，頁172、158。

⁶⁹ 見高友工：〈中國文化史中的抒情傳統〉一文，同註25，頁113。

情形相彷彿，但是那夜的蟲鳴似乎要比如今自己所聽到的熱鬧得多，焦躁得多，狂熱得多了。也聽不見貓頭鷹的唱和。（頁 196-197）

從前後引文的參照，⁷⁰即可識察鍾理和融匯外在景觀與內在心境的抒情寫作。所謂抒情傳統本是由「感情本體主義」和「文字感性」交織而成的，意即把「把經驗凝定在某一範圍之內，加以深化與本體化。」然而經驗的本身只是個象徵、誘因，藉此而讓吾人體驗世界或者人生的本質。⁷¹援此而言，論者雖界定鍾理和作品為出位的「散文體小說」，⁷²然則小說散文化的最主要根源即是鍾理和與小說頗多關涉自傳性的揭示。既是關乎親身經歷的寫作藍本，則文中必有過往的經驗與現時的感悟交織而成的真情實感。《笠山農場》本也可視為自傳體小說創作，且是鍾理和唯一完成的長篇創作，因此別具意義。鍾理和在〈致鍾肇政函〉中也曾提及：「小文固可寫，但我覺得終不出遊戲文章，要表現作者的個性、靈魂，和人生觀等究竟非長篇莫辨。」⁷³由此推論鍾理和撰作唯一長篇小說《笠山農場》應有其經驗的內省，以及所傳達個人諸多由內隱而外顯的感覺與感情。鍾理和《笠山農場》雖偏離了台灣文學自日治以來所發展的寫實主義潮流，卻更多倚靠一種抒情文學風格的心靈審美方式，來表現作者與外在「美濃鄉親組構成的那個世界」⁷⁴的論辯或對應關係，而其間作為中介的即是《笠山農場》裡諸多的「風景」意象。本節所尋繹新的立足點，並藉以重讀鍾理和這種特殊的抒情意識與風格的小說書寫形式，主要取徑於柄谷行人的「風景」論點。

柄谷行人嘗就文學中結核病的書寫，來討論「風景」與「寫生」的不同概念，並針對建立在某種內在的顛倒之上的「風景」，予以定義：⁷⁵

風景是和孤獨的內心狀態緊密聯接在一起的。……換言之，只有在對周圍外部的東西沒有關心的「內在的人」(inner man) 那裡，風景才能得以發現。風景乃是被無視「外部」的人發現的。

柄谷行人強調的「風景」，主要是指經過一種價值顛倒而看得到的景致，迥異於「寫生」的客觀性。「笠山農場」作為鍾理和破損生命的另境界，並非是想像出來的虛幻世界，而是真有其地，在某一程度上是作者親身經歷與目擊之景，但其中的虛幻性則在於雖是曾經生活的一處鄉土之地，但大部分卻又是作者所想像的藝術世界，所以並非是實境的鄉野之景，而是藝術之境，在意義上是一種「真實

⁷⁰ 通讀《笠山農場》第十七章與第十章，皆未見描繪夜景的文字段落。日記中所指篇章，疑為第十五章的誤植。

⁷¹ 呂正惠：《抒情傳統與政治現實》，頁 200。

⁷² 同註 52，頁 77。

⁷³ 同註 5，頁 19。

⁷⁴ 借用楊照語，同註 11，頁 182。

⁷⁵ (日)柄谷行人著，趙京華譯：《日本現代文學的起源》(北京：三聯書店，2006年8月)，頁 15。

的虛幻」。⁷⁶因此「笠山農場」也是作為一處表現鍾理和的地方，提供足以表徵他的個性的「風景」。

小說開篇即對淑華和瓊妹在斜坡耕種蕃薯的辛勤農事有一番抒情的歌詠：

那蚯蚓翻了又翻，黝黑而稀鬆的土，被細心的鋤起來；帶有黴味的淡淡的土腥氣，在空氣中飄散著。（《笠山農場》，頁1）

又如另一篇抒情文本〈作田〉所繪製：「天，和雲，和山的倒影，靜靜地躺在注滿了水的田隴裡。犁田的人把它們和著土塊帶水犁起，它們就和田裡茂盛的青豆之類糾纏在犁頭上，像圍脖一般」的美麗畫幅，⁷⁷作者的筆觸其實是藉由天光雲影與綠野田疇共構，而伸向鄉土生活的深廣處。鄉村農民的耕稼原是一種擔荷重載的悲苦情調，在鍾理和的筆下，卻是鋪展出澄澈柔和、閒適安逸的山水人物畫卷，顯然這是鍾理和所體現為一種抒情詩質的書寫——基於對現實存在物事的修補，因而對於原初鄉土想像予以一種美好的賦形。小說中作為總體景觀的「笠山」，乃是一種廣角全景式的空間，是山川、動植物與人共同演出的生命舞台，然而鍾理和對於「笠山」「風景」的形容，並不在於表現它的「美」，而在於描繪直接審美化的一種生活體驗。小說敘及致平之父劉少興所以買下「笠山」的一段心路歷程，頗有陶淵明「桃源體驗」的況味，其中並雜糅著對中國道家淵泊靜寂思想的孺慕：

他閉起眼睛，流水在耳邊切切細語，……這一切，看來就像一個夢境：老頭兒，岸邊的炊煙，樹，藤和水聲。這和他那僕僕風塵的生活，是多麼的不同啊！……在他的意念裡，有一種隱隱的想頭在漸漸地滋長。這是每一個血液裡有著老莊思想，而又上了年紀的中國人容易有的極為普通的願望。他好像認為自己是應該退休山林了。（《笠山農場》，頁15）

劉少興購置笠山的主因，顯然是笠山所具有「虛靜異境」特質，以及與「現世塵俗」的抵制性義涵，笠山對於劉少興而言，因而是一種「尋」、「求」與「夢」的生命實踐。抒情自我安身立命於文本中，而投射出理想之境的段落，尚見於致平觀看淳美人情人性人味的視角，而獲致「重新認識」與「發現鄉土」的體悟：

原來以前他在中國山水畫上常常看見的那種傍山依水，表現著自給自足與世無爭的田家風景，……卻不期在這裡遇見了。……在這裡，如果時間不是沒有前進，便像蝸牛一般進得非常慢。一切都還保留得古色古香，一切都呈現著表現在中國畫上的靜止，彷彿他們還生活在幾百年前

⁷⁶ 此概念發想自蕭馳：《中國抒情傳統》，頁203。蕭馳論及王維的輞川別業系列詩作，認為是王維以閒居者的身份遊目於山水風物，既不像謝詩涉及舟楫行旅，也缺乏陶詩中躬耕的描寫。

⁷⁷ 鍾理和：〈做田〉，收於《新版鍾理和全集5·散文與未完稿卷》，頁71-75。

的時代裡，並且今後還預備照樣往下再過幾百年。（《笠山農場》，頁20-24）

對照鍾理和在不同時期所載記的日記，⁷⁸不難發現他雖一方面對於傳統農村囿限於民智未開的致死病源：貧寒、多子、無智、愚頑，而發出「冷靜的裁判」；一方面卻又欣羨那杜絕於時代風潮之外，自足生活於遲緩性時間內的和平農村、故鄉山水、樸實農夫，而投注「熱烈的眷戀」。鍾理和所賦予笠山農場的「風景」繪製，即在於這種獨特性的文學時空形態：沒有日殖惘惘威脅的情境，也沒有遭受現代化竄流的變調鄉土樣態。審諸當他目睹日趨現代化的美濃，而發出怨毒嘲諷語，即可探得鍾理和藉書寫《笠山農場》作為參證時代的方式：「美濃已大非昔比，它進步之速，擴張之大，使人深深驚嘆。它已學會了看電影，追求現代文明的享受。好！美濃！你已不再是我『笠山農場』的村莊了，我恭喜你！」⁷⁹援此而論，笠山農場的「太平風物」景象，原是緊密聯接著鍾理和的內心狀態，笠山農場的「風景」因而是一種「認識性」與「內在性」的裝置。作者採以抒情主體的發聲方式，顯然是對於外在歷史風暴與現代文明追捕夢魘，所帶來不安不滿和沉重擔荷的一種「現代現實」回應。

（二）常民風景與民俗學的聯繫

就抒情傳統所實現「言志」的理想而言，其核心義即是在個人心境中得到一種「自然、自足、自得、自在」精神的實現。⁸⁰在笠山「風景」的抒情視境中，尚可看到鍾理和藉由「山歌」作為召喚原初美好故鄉的啟動媒介，其中並寓託個人對於烏托邦社群的想像。鍾理和《笠山農場》與〈親家與山歌〉兩作，對於客家山歌頗多著墨，而在歌頌山歌的文字中也總是聯結著工作勞動的歡愉與青春韶光的故事：

他們把清秀的山河、熱烈的愛情、淳樸的生活、真摯的人生，融化而為村歌俚謠，然後以蟬兒一般的勁兒歌唱出來，而成為他們的山水、愛情、生活、人生的一部分。它或纏綿悱惻，或抑揚頓挫，或激昂慷慨，與自然合拍，調諧於山河。流在劉致平血管中客家人的血，使他和這山歌發生共鳴，一同經驗同樣過程的情緒之流。他愛好這種牧歌式的生活，這種淳樸的野性的美。（《笠山農場》，頁33）

山歌的平靜、熱情與憧憬的情調，和周圍的徬徨，不安而冷涼的現實，是那樣地不調和。在那裡，通過愛情的眷戀而表現著對生的熱烈愛好、

⁷⁸ 《鍾理和日記》，頁94、177-178中，皆見鍾理和以回憶之筆，對照今昔而興發濃稠懷舊與禮讚昔日和平農村、豐沃大地、樸實農夫等等之幽情。

⁷⁹ 見《鍾理和日記》，頁212。

⁸⁰ 高友工：〈文學研究的美學問題（下）：經驗材料的意義與解釋〉，同註25，頁97。

和執著。……在一切變換和波動中，也許它是我所能夠找到的唯一不變的東西。過去，她們也是這樣工作和唱歌來著；一樣的山坡，尾巴，和藍色洋巾。而青春的故事，便反覆被吟詠，被歌頌，今昔如此。（〈親家與山歌〉，《新版鍾理和全集 1·短篇小說卷（上）》，頁 162-163）

山歌的內容大都是表現生活、愛情和地方風土感情的歌謠，概而言之，盡皆客族民群生存經驗的實錄。鍾理和載記彼時山歌風貌，從方言土話、特有習俗，乃至村野風情，種種細節，不僅拼貼起客家鄉土的本然面貌、展現客家純樸性格和濃厚的人情味，在文字與文化的交融下，更揭現出民俗學的產物：

笠兒山下草色黃，阿哥耕田妹伐管。……（《笠山農場》，頁 33）

久聞笠山寺有靈，笠山寺裡問觀音：笠山人人有雙對，何獨阿哥自家眠？（《笠山農場》，頁 94-95）

在男女對唱的山歌歡樂氣氛中，鍾理和用近乎田野調查式的筆調，載記村莊男女利用農閒期採伐菅草火柴，好做秋潦時的燃料，徵實回顧了客家族群墾殖生活的歷史；而透過郎呀妹啊的山歌傳情，不僅召喚出青春男女在愛戀過程中的性情趣味，也鑑照出捨香虔誠拜觀音或拜土地公的客鄉常民宗教信仰。⁸¹這是鍾理和用山歌來攝錄鄉土風華，鋪陳地方色彩，藉以追尋／重溫那流逝已久的感覺。另一方面不羈的山歌野趣，溫馨而和樂，也透顯出鍾理和極主觀且有所側重地勾繪出故鄉人的勞動神話。勞動除了是體能消耗在土地上的滿足外，也是一種聯結社會網絡的途徑；勞動力的流轉，更是建立在彼此深厚的友誼基礎上。工作應該是快樂的源泉，人們所討厭的不是勞動，而是它令人不快的一面。未異化的勞動精神原是一種願望的滿足與構建，故而勞動也成為一切藝術產生的根源，⁸²而不只是作為生產工具。當勞動進一步形成人的審美能力時，即可以從自己參與的勞動世界中感受到喜悅。準此，當諸多鄉土之作，紛紛以「無償的勞力」等等農村故事，來開掘厚土史詩的悲壯時，《笠山農場》所藉山歌呈顯人和自然、土地關係的浪漫想像，以及頌揚「苦樂融於一體」的勞動有償性與「墾民村群歡愉」的美好畫面，這個近乎原始烏托邦理論中「神聖勞動的幸福論」，⁸³或別有其微言大義？

⁸¹ 另見〈親家與山歌〉中的伯公信仰：「二想情郎伯公埤，伯公埤前說囑詞，有靈郎前傳一句：小妹何時不想伊！」見《新版鍾理和全集 1·短篇小說卷（上）》，頁 169。

⁸² 有關「藝術勞動說」，參見（德）格羅塞著，蔡慕暉譯：《藝術的起源》（北京：北京出版社，2012年5月），以及蔣勳：《藝術概論》（臺北：台灣東華書局，1995年8月）。

⁸³ 在原始「烏托邦」理論中，所有勞動都是神聖、光榮的，每個人都得工作，勞動是公民義務的一部分，因而有強制性的全民勞動。當所有人都參與勞動，不成為社會的寄生蟲，就不會有階級意識，而能達安和樂利之境。見 Thomas More 原著，宋美瑾譯注：《烏托邦》，頁 66-71。

(三) 詩意的「凡人之傳」：風景中的饒新華

上述藉由勞動中充滿明朗熱情的談笑與歌吟，所展示笠山世界的聲音與視境，自也是笠山風景的一角。當景觀作為審美對象時，必須從總體上來定義，如建築物、人造物和自然物等整個景致的涵括，其中自也包括「人」在內。在景觀中「人」的在場或缺席，經常是至關重要的。⁸⁴在《笠山農場》裡的饒新華，是一個看似平凡而無重要性的人，可是卻是作為意味深長的「人物風景」，被我們看到了。在前述劉少興總覽笠山如夢似幻的風景時，饒新華這個角色即被賦予與「岸邊的炊煙，樹，藤和水聲」同源共構的一個「自然人」身份：「……這一切，看來就像一個夢境：老頭兒，岸邊的炊煙，樹，藤和水聲。」(頁 15) 且對應《笠山農場》故事情節而將「自然」的界定歸納為三類：外在的蠻荒自然(未經拓墾的笠山原初野地風華)、淳樸而本性未泯的自然人(山精饒新華)，以及未被強加規矩限制的人類行為(不同於媒妁與包辦的男女神聖愛戀)，⁸⁵從中可知饒新華作為人物角色的示意特性，並非是作為笠山鄉土民群的代表，而是在於他表徵了一種世俗性顛倒價值的殊異「風景」。

《笠山農場》初稿第九章原是以饒新華人物性格作為基調的篇章，這一章是鍾理和彼時在中國大陸創作稿的最初一章，⁸⁶顯見這篇饒新華小傳，實具有《笠山農場》總綱領的意義與重要性。即或鍾理和最後接受文獎會建議，整篇幅刪去「渙散文字」、「技巧上的累贅」，以及「對於故事的發展沒有關係」的第九章，而成為現今發行版樣貌，然而鍾理和始終擺盪在刪與不刪之間，他且一再強調「如果不妨害作品的價值的話，我倒有意把它重新加入」。⁸⁷如是觀之，假若宕開作品的客觀性與目的性而言，原第九章應屬於鍾理和創作意圖中極具「抒情」與「言志」的表現形態。饒新華在初稿中原是以「童謠」中的「傳奇性人物」現身，且頗有點「戲劇視角」的意味，然而饒新華絕非全書中的微末點綴，就笠山「風景」中「被發現的常民」義涵而言，這個人物角色頗值得細膩觀照。

從小說諸人物的曲曲勾繪中，大致可歸結正負兩極的饒新華形象。⁸⁸一是作為「癡氣」十足，喜愛鑽山和喝酒，失去常性的古怪老頭；二是作為有別於庸眾的「獨異山精」，對於山有極豐富的知識與生存本領：

⁸⁴ 參(美)史蒂文·C.布拉薩著，彭鋒譯：《景觀美學》(北京：北京大學出版社，2008年1月)，頁23。

⁸⁵ 此處有關「自然」的概念，參考自蕭馳：《中國抒情傳統》，頁129。

⁸⁶ 同註5，頁50。

⁸⁷ 同前註，頁49-50。

⁸⁸ 以下援引資料來源除舊版外，亦取自《新版鍾理和全集4·長篇小說卷——笠山農場》「附錄一：刪除部份·第九章」。另可參編按說明：「本段文字對《笠山農場》中的小人物饒新華的家世作深刻的描繪，敘述生動，本身就已具備精緻的短篇小說的架構。就《笠山農場》整個故事而言，屬於陪襯人物的枝節情節，後來作者為求通文意連貫，文氣順暢，本章屬於枝節延伸的部份全數刪除。幸原稿尚存，附於書後，可做比較。」(頁347)

他那兩隻手一落水，彷彿就已變成一領魚網，碰到它的魚兒，一尾也別想逃跑掉。（《笠山農場》，頁14）

像來去無蹤的魑魅徬徨於參天古木的大森林裡，……他常常由這裡，像數十萬年前從森林遷出水濱的人類的祖先經常做的那樣，一條又兩條拖出嬰兒的脖子般粗大的鱸鰻來的。（《新版鍾理和全集 4·長篇小說卷一—笠山農場》「附錄一：刪除部份·第九章」，頁348-349）

飲了相當程度的酒的丈夫（饒新華），睜大了紅沙眼，在滿地爬著。屁股往兩邊擺著，表示尾巴的存在和動作。他用四肢支地，臉孔迫著坐在地下的兒子，學著狗叫——。（《新版鍾理和全集 4·長篇小說卷一》「附錄一：刪除部份·第九章」，頁352）

他能夠想出和做出別人要想卻想不出，要做卻做不到的事。對這種人，你必須努力去瞭解。……你別看他這樣，他也很不容易做人呢？《笠山農場》，頁182）

饒新華的角色賦形，諸如作為本領高強的「山林守護者」、「森林的精靈」；或是性格裡有一種揮之不去的「謔」的玩世不恭；或是具有神奇、玄奧、有趣的人格特質等等，就未刪稿與定稿的比較而觀，所刻繪人物諸說，並無二致，差別只在於工筆與素描的不同罷。然而原稿裡的饒新華似乎多了一些「凡人」、「異人」以外的「品格」描述：「大凡像饒新華這樣的人看來，世間的每種事物，都是又調諧，又合適的。他們的人，祇向一面——好的，善的，快樂的一面開著。因此，很少能夠引起他們感到不快，和憎惡的東西。」⁸⁹爰是而觀，在鍾理和塑造饒新華鮮活人性空間中，顯然隱藏著通向自然生命的符碼，需要解密詮釋。

就現實生活層面而論，饒新華其實是一個失敗者與跌倒者，小說援借諧謔兒歌童謠的嘲諷：「饒新華，嘴沒牙，桌上吃，地上爬，……」，自有其弦外之音；而藉由饒家妻子終生的憾恨與哀怨：「母親用了他（福全）終生難忘的怨恨的眼光，凝注在兄弟倆的身上。……要他們兄弟倆答應她一輩子也不喝酒。」⁹⁰更說明了饒新華無法服從於現世規則的放恣與獨鳴的生命情調。然而就某一方面而觀，這個不怕高山和黑夜，半夜入山不會迷山的老人饒新華，其實是兼具「天真者」、「魔法師」、「守護者」，甚至是作為山林與農場「殉道者」等多重角色的化身，他自有一種「異質人性」的品格，迴不為外在世俗權位名利所屈伏。前文曾提及小說中的致平角色可視為鍾理和「角色化」了的自我，致平的精神歷程等同於作者鍾理和年少的的生活心境，顯見角色的塑造乃是作者自我投射的一個有機向度。然而饒新華這個自然人／自由人，未嘗不是鍾理和人生角色的另一種演出？

烏托邦文本大都被構設為「追尋」的基型，追尋或許是逆向回溯，或許是張

⁸⁹ 同前註，頁354。

⁹⁰ 同前註，頁362。

望未來，無論是幻滅或完美的最終解決，所定義的烏托邦意識則定位於以「欲望敘述」為本質，而以「完願（wish-fulfilling）性質的自我表演」構成文本敘事性的虛構線索。⁹¹循此，饒新華這個角色在作為顛倒世俗價值而被看得到的「風景」意義上，實具有鍾理和對於自我憂世傷生的一種「抒情言志」的宣洩意味。一如鍾理和一直陷落在內在經驗與外部世界、個體與群類、主觀與客觀、個人意志與公共真理等概念的對峙中，因此饒新華的角色遂可定調為作者鍾理和一種思辨性的反省，同時也是自我界定，超越自我的救贖過程的圓滿實現。

四、結語：文學形式與歷史／自我的救贖

在《笠山農場》中鍾理和並非以回憶之筆來發現鄉土，或是以昆蟲複眼般錯綜交織的眾人視野來觀察笠山，而是透過小說人物劉致平觀看的視角，來獲致「重新認識」及「發現鄉土」。劉致平對美麗大地的愛戀，因而有賴於人與土地的美好結盟故事，然則土地有其雙重性，當作為葬埋之所時，即是吞噬生命的場所；作為沃土膏壤時，則是孕育生命的母土。小說最後的結局，乃是將來自於外在的「社會力」（致平飽受同姓婚姻的倫理承擔）置換為「自然律」——笠山農場的興衰流轉，以及山林守護者饒新華生命的存有與寂滅，已然化為大自然生命的交迭現象，而展演出一種巨觀下的悠悠天地無盡循環時間。這特定歷史發展情境下的社會力自然化，儼然是古今一致，普世皆然的規律。小說中致平逃離家庭的情節並未有實質性的收梢，然而結尾也不是否定的形式，而是另以「破繭而出」的方式，為社會同姓不婚的衝力，暫時提供了一個象徵性的解決方案，以因應外在封建禮教／政治秩序的一種他我矛盾。以此參照作者「同姓婚戀」的真實生命歷程，顯見《笠山農場》乃是作為鍾理和「實際存有狀態」的一種「理想性對應物」，此即本文乞靈於自傳性小說與烏托邦文類作為入探作品的立論根源。

本文論述進程，先藉從第一個命題烏托邦「中立性」立場的悖論性，提出烏托邦敘述話語所呈現具有決定意義的自相矛盾以及困惑現象，以此闡述小說中「笠山農場」所具有「理想與現實的對照視野」，繼則從「同姓不婚」及「男女婚戀」，所表徵社會制度與法律禮教的意義，揭現小說關乎「個人意志」與「群體秩序」的辯證。然而鍾理和的烏托邦書寫雖可視為一種個體意識的希望與追尋，但藉由故事荒涼的結尾卻引渡出笠山烏托邦的艱困與崩解。

本文第二個命題主要以「風景」的發現為根柢，討論鍾理和創作的抒情經驗、體悟與表現。鍾理和《笠山農場》雖偏離了日治以來的台灣文學寫實主義潮流，卻更多倚靠抒情文學的心靈審美方式，來表現作者自身與外在「美濃鄉親組構的

⁹¹ 羅蘭·費希爾（Roland FISCHER）撰，陸象淦譯：〈烏托邦世界觀史撮要〉，收錄於《第歐根尼》（1994年02期），頁12。

世界」的論辯或對應關係，其間作為中介的即是《笠山農場》裡諸多的「風景」意象。首先觀測作為「內在性」與「認識性」的笠山風景，其次簡要梳理常民風景與客家山歌民俗學的聯繫，最後則聚焦於饒新華人物角色的示意特性——代表一種世俗性顛倒價值的殊異「風景」，並隱藏著通向自然生命的符碼。

巴赫汀曾論及：「每一特定文類都意味著為作家提供一種獨特的觀察和概括世界方式。」⁹²在鍾理和的自傳體色彩中，可捕捉作者的反省內觀；而就其具有傳奇性的烏托邦文類特質而觀，也可發現鍾理和訴諸想像力與感性抒情的單純的美感愉悅，因此不同於傳記與寓言其本身的客觀性和載道功能。⁹³鍾理和的《笠山農場》有寫實前景也有虛幻背景的構置，小說中的笠山農場實為地圖上的某個地方，但卻是一處「易位」的書卷空間；農場故事時間雖是「虛構化」的，卻也是歷史中的某個時刻。在此非完全「易位」與「虛構化」的書寫模式下，《笠山農場》雖被視為一種烏托邦文本，卻迥非是一首退化的田園牧歌，而是有其表現時代意識（客觀之物）與自我意識（主觀之物）的永恆性主題。職是之故，鍾理和《笠山農場》裡的烏托邦敘事似乎更切近於卡爾·曼海姆所強調烏托邦必須相即於現實社會，是一具有改革性，並超越實際生存狀態的人類歷史理想之境，而不盡然是湯馬斯·摩爾筆下純屬虛構的空想輿圖。⁹⁴

且將《笠山農場》安置在台灣文學史中，顯豁可見並非像吳濁流《亞細亞的孤兒》諸作，或鍾肇政《濁流三部曲》等意圖從史詩角度的書寫風格，以致論者對於鍾理和此作頗有嚴苛的批評：「抵抗精神不夠」、「時代環境不明」，並認為「這一篇作品忽略了许多重要的東西」。⁹⁵然而誠如本論文探掘的總結，在鍾理和書寫個人苦難、理想和理念的敘事中，實乃雜糅著經驗的與虛構的，公共的與私我的，歷史的與非歷史的材料。鍾理和《笠山農場》所開顯台灣鄉土文學的烏托邦特質及其個人特有的抒情性意識，並兼具社會話語和審美話語，應可視為一種不同社會觀念形態與書寫美學範式。《笠山農場》藉由鍾理和遇難遭劫的事實與文學發揮的效用，充分映現文學形式與歷史／自我救贖性的緊密聯結關係，並同時證成了鍾理和的氣力特質是體弱衰殘的，但精神特質卻是堅韌的。

爰是而論，林載爵嘗論及鍾理和文學表現為「在默默隱忍的精神中，所潛藏，表現出來的奮鬥意志」，⁹⁶在本論文的烏托邦論述視野中，已然被轉衍為在鍾理和「抒情」(lyricism)風格與現代現實交會下，所指向一組解放封建、辯證傳統、個體意志、生存情境的編碼形式。總此，本論文取徑烏托邦視域，並佐以「抒情意

⁹² 見 The Formal Method in Literary Scholarship Albert J. Wehrle (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991), pp.133.

⁹³ 此處概念源自於高友工：〈中國敘述傳統中的抒情境界——《紅樓夢》與《儒林外史》讀法〉同註 25，頁 357。

⁹⁴ 有關（德）卡爾·曼海姆的烏托邦理論，參見註 16。

⁹⁵ 彭瑞金記錄：〈秉燭談理和——葉石濤與張良澤對談〉，同註 1，頁 194。

⁹⁶ 林載爵：〈台灣文學的兩種精神——楊逵與鍾理和之比較〉，同註 1，頁 185。

識」的考掘，重探鍾理和作品，將有助於開拓方法論及詮釋觀點，使「鍾理和論述」更臻對話性義涵。

引用書目

(一) 近人論著

- 王銘銘：《想像的異邦：社會與文化人類學散論》，上海：上海人民出版社，1998年5月。
- 呂正惠：《抒情傳統與政治現實》，臺北：大安出版社，1989年9月。
- 巫永福：《巫永福全集》，臺北：傳神福音文化，1996年5月。
- 施懿琳：《跨語、漂泊、釘根——台灣新文學研究論集》，高雄：春暉出版社，2000年6月。
- 柯慶明、蕭馳主編：《中國抒情傳統的再發現》上下冊，臺北：臺大出版中心，2009年12月。
- 高友工：《中國美典與文學研究論集》，臺北：台大出版中心，2011年08月。
- 楊照：《霧與畫：戰後台灣文學史散論》，臺北：麥田出版，城邦文化公司，2010年8月。
- 蕭馳：《中國抒情傳統》，臺北：允晨文化公司，1999年01月。
- 應鳳凰編：《台灣現當代作家研究資料彙編·11，鍾理和》，臺南：台灣文學館，2011年3月。
- 應鳳凰編：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉出版社，2004年4月。
- 鍾理和：《笠山農場》，臺北：草根出版社，1996年9月。
- 鍾理和：《鍾理和日記》，高雄縣：財團法人鍾理和文教基金會，1996年10月。
- 鍾怡彥主編：《新版鍾理和全集》，高雄縣：高縣文化局，2009年3月。
- (俄) 巴赫金 (M.M. Bakhtin) 著，錢中文編：《巴赫金全集·第四卷：文本、對話與人文》，石家莊：河北教育出版社，1998年1月。
- (德) 格羅塞 (Ernst Grosse) 著，蔡慕暉譯：《藝術的起源》，北京：商務，1984年。
- (日) 柄谷行人 (Kojin KARATANI) 著，趙京華譯：《日本現代文學的起源》，北京：三聯書店，2006年8月。

- (日) 矢內原忠雄 (やないはら ただお) 著，木明德譯：《日本帝國主義下之台灣》，臺北：吳三連台灣史料基金會，2007年5月。
- (美) 詹姆遜 (James Mason) 著，王逢振主編：《批評理論和敘事闡釋：詹姆遜文集·第2卷》，北京：中國人民大學出版社，2004年6月。
- (德) 卡爾·曼海姆 (Karl Mannheim) 著，艾彥譯：《意識形態與烏托邦》，北京：華夏出版社，2001年1月。
- (美) 史蒂文·C. 布拉薩 (Steve C. Bourassa) 著，彭鋒譯：《景觀美學》，北京：北京大學出版社，2008年1月。
- (英) 湯馬斯·摩爾 (Thomas More) 原著，宋美瑾譯注：《烏托邦》，臺北：聯經出版公司，2003年2月。

The Formal Method in Litarary Scholoarship Albert J. Wehrle (Baltimore:The Johns Hopkins University Press,1991)。

(二) 期刊及論文集論文

- 方健祥：〈《笠山農場》的新意義〉，應鳳凰著：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉出版社，2004年4月，頁272。
- 古添洪：〈關懷小說：楊逵與鍾理和——愛本能與異化的積極揚棄〉，彭小妍主編，《認同、情慾與語言》，臺北：中央研究院中國文哲所，1996年6月，頁81。
- 余昭玟：〈《笠山農場》評析——兼談鍾理和的創作歷程〉，應鳳凰編選：《台灣現當代作家研究資料彙編.11》，臺南：台灣文學館，2011年3月，頁120。
- 林載爵：〈台灣文學的兩種精神——楊逵與鍾理和之比較〉，應鳳凰著：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉出版社，2004年4月，頁185。
- 張素貞：〈五十年代小說管窺——《笠山農場》〉，《文訊》第9期，1984年3月。
- 陳國球：〈論徐遲的放逐抒情——「抒情精神」與香港文學初探之一〉，王德威：《一九四九以後》，Oxford University Press，2010年，頁290-291。
- 陳國球：〈「抒情」的傳統——一個文學觀念的流轉〉，《淡江中文學報》25期，2011年12月，頁184-185。
- 陳惠齡：〈「鄉土」語境的衍異與增生——九〇年代以降台灣鄉土小說的書寫新貌〉，臺灣大學《中外文學》39卷1期，2010年3月，頁85-127。
- 彭瑞金：〈土地的歌·生活的詩——鍾理和的《笠山農場》〉，鍾理和：《笠山農場》，臺北：草根，1996年9月，頁288、293。
- 彭瑞金記錄，〈秉燭談理和——葉石濤與張良澤對談〉，應鳳凰著：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉，2004年4月，頁194-195。
- 葉石濤：〈新文學傳統的承繼者——鍾理和——《笠山農場》裡的社會性矛盾〉，應鳳凰著：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉，2004年4月，頁279-280。

鐘鐵民：〈我的祖父與笠山農場〉，應鳳凰著：《鍾理和論述一九六〇~二〇〇〇》，高雄：春暉出版社，2004年4月，頁312。

羅蘭·費希爾（Roland FISCHER）撰，陸象淦譯：〈烏托邦世界觀史撮要〉，《第歐根尼》2期，1994年。

（三）學位論文

王珮真：《論鍾理和病體與書寫：以文類差異敘事為中心》，清華大學：臺灣研究教師在職進修碩士論文，2012年。

The meeting of lyricism consciousness and modern
reality— The Utopian narrative aesthetics of Chung
Li-ho's *Lishan Farm*

Chen, Wei-lin*

Abstract

Chung Li-ho's *Lishan Farm* originated in the Peking Period in the 40s, and was completed in Taiwan in the 50s. The story took place in the Japanese Occupation Period in the 30s. Chung suffered the most drastic catastrophe of his life as he was completing the novel, yet he used an Utopian writing style as a way to deal with his life dilemma, and to manage the conflicts between the external social ethics/political orders and oneself. This paper adopts the Utopian vision in exploring Chung's works, and makes his discourse more meaningful in dialogues.

Keywords: Chung Li-ho, *Lishan Farm*, Utopia, lyricism consciousness, Taiwan literature

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature Studies, National Hsinchu University of Education

「寫真」與「二我」 ——《風前塵埃》、《三世人》中攝影術、 攝影者與觀影者之象徵意涵*

李欣倫**

提 要

擅長將龐雜的文化素材編入小說脈絡的施叔青，在《台灣三部曲》的後兩部《風前塵埃》和《三世人》中，塑造了幾位喜愛攝影的寫真家和電影迷的角色，筆者以為相當具有象徵意涵。本文試圖剖析小說中寫真師范姜義明和電影迷王掌珠兩個角色，藉由參酌歷史上由施強開在鹿港、被施叔青寫入小說的「二我」寫真館之資料，援引相關的攝影觀點，以及攝影用於電影媒材所展示的技巧，試圖探索兩部小說中攝影術（靜態攝影和電影）、攝影者和觀影者的象徵性及效用。筆者以為，攝影術的援用與細寫不僅貼合日治時期的台灣文化圈和民眾娛樂，更因攝影術具有對真實的辯證、攝影縮放鏡頭給予觀眾的感受、電影和觀眾的距離感及其象徵，鮮活地對應這個變動紛亂的時代，進而有效地強化這個時期諸多「台灣人」（漢人、原住民、客家人、「灣生」的日本人等）的「二我」想像。

關鍵詞：施叔青、台灣三部曲、台灣寫真帖、二我寫真館、攝影術

* 本文為國科會專題計畫「宗教意涵與身體隱喻：以施叔青《驅魔》、《臺灣三部曲》及李昂《看得見的鬼》、《附身》為例」（編號 NSC 102-2410-H-126-025）成果之一。感謝兩位匿名審查委員的寶貴意見，讓筆者受益良多。

** 現任靜宜大學台灣文學系專任助理教授

收稿日期：102年12月26日；接受刊登日期：103年5月3日。

一、前言

施叔青的《台灣三部曲》以文學筆法重構三段臺灣歷史記憶，其中運用且轉化了龐雜的歷史、文化素材，在第一部《行過洛津》的後記遂表示在撰寫期間，約有半年的時間「被掩埋在龐雜的歷史文獻堆中」，¹雖然施叔青指的是《行過洛津》，然筆者以為其後兩部曲《風前塵埃》、《三世人》中亦雜揉了豐厚的歷史文獻及文化素材，包括宗教、民俗、戲曲、攝影、電影、音樂、服飾等，可作為鏡照台灣文化史的文學鉅作。雖然《台灣三部曲》中與文化相關的素材紛雜多元，然筆者發現，攝影術（包含靜態攝影及電影）以及所延伸出的攝影者和觀影者，不僅在文本中反覆出現，細讀之下也饒富意味，因此本文想進一步探究，這些反覆出現於小說中的攝影術、攝影師和觀影者具有何種意涵及效用？

以靜態攝影來說，《風前塵埃》和《三世人》中皆各塑造了攝影師的角色，如《風前塵埃》中的范姜義明和《三世人》中的黃贊雲、阮成義等人，前者所開設的「二我」寫真館別具深意，值得細細推敲。以電影而言，《三世人》裡所援用的電影媒材亦值得注目，彷彿呼應著男性攝影師，施叔青在小說中創造了一個女性電影迷王掌珠，她先是立志成為自傳小說家，後又希冀成為第一位以台灣話發音的女辯士，而原先崇慕於日本文化並希望成為日本人的她，因喜好當時堪稱「摩登」的休閒娛樂（電影），進而開始重新檢視自我身份，然而，在掌珠不斷追求「摩登」生活的過程中，著實隱含了諸多值得反覆辯證的線索，將於後文展開論述。²此外，如同攝影／寫真所具有的象徵意涵，電影的隱喻性多少也與文本敘事和修辭所強調的虛實主題相互搭配，這些都是筆者欲藉本論文進一步探索的課題。

再者，就目前施叔青《台灣三部曲》的研究成果來看，主要是研析小說中的歷史、國族、鄉土、性別議題，而文本也多聚焦於《行過洛津》和《風前塵埃》，³，而本論文在文本選擇上主要是聚焦於《台灣三部曲》的後兩部《風前塵埃》

¹ 施叔青：《行過洛津·後記》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2003年12月），頁352。

² 陳芳明認為王掌珠此一女性角色「處處可見台灣歷史的轉折」，筆者以為不僅如此，掌珠角色背後的意涵猶有諸多進一步論述的空間。見〈與和靈魂進行決鬥的創作者對談——陳芳明和施叔青〉，《三世人》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月），頁275。

³ 期刊論文如林芳玫〈《台灣三部曲》之《風前塵埃》——歷史書寫後設小說的共時與共在〉探討此小說中多重時間與空間的交織而形成了不同記憶的共時與共在、林芳玫〈文學與歷史：分析《行過洛津》中的消逝主題〉一文，以史碧華克（Spivak）從屬者的觀點來看《行過洛津》中所描繪的後殖民、後現代的「後學」歷史，並舉書中數例對照施叔青欲再現歷史之艱辛；張瑞芬〈國族·家族·女性——陳玉慧、施叔青、鍾文音近期文本中的國族／家族寓意〉則試圖剖析三位女作家如何重構國族／家族記憶與身分認同，從施叔青的《兩個美烈達》談至《行過

與《三世人》，主題則是設定在攝影／寫真和「二我」之交互輝映，以攝影／寫真來說，目前尚未有論文從攝影角度及媒材來看多重的自我認同，⁴至於「二我」的主題，本文從林芳玫針對小說中的「二我」——兩重及多重身分的認同——論述中獲得不少啟發，⁵由是，本文欲在目前的研究基礎上，從未被論者關注過的攝影術（靜態攝影和電影）及與之相聯的攝影者、觀影者出發，開展議題，希冀藉由小說文本的分析、相關文化素材及攝影觀點之援用，探論諸多鑲嵌於《風前塵埃》、《三世人》兩部小說中的攝影術、攝影師和觀影者具何種象徵意涵。

二、「寫真」如何詮釋「二我」主題：

以男性攝影師為探論核心

除了以清代鹿港為背景的《行過洛津》外，以日治時期花蓮為背景的《風前塵埃》和始於文化協會啟蒙運動、止於二二八事件爆發的《三世人》裡，皆有攝影師的角色，例如《風前塵埃》中開設「二我」寫真館的范姜義明、喜愛攝影的

洛津》，並引用傳記學者費雪的「雙軌式」論點，以為《行過洛津》在為台灣立傳的同時事實上也在「為自己立傳」；劉亮雅〈施叔青《行過洛津》中的歷史書寫與鄉土想像〉中，參考薩伊德的對位式閱讀概念，探討此書的對位式歷史書寫，並引述巴特勒（Judith Butler）的酷兒理論，探討女性氣質皆由建構而成，而小說渲染纏足和男旦的受虐過程，對讀者則構成了「帶有異國情調的奇觀」；曾秀萍的〈扮裝台灣：《行過洛津》的跨性別漂浪與國族寓言〉以性別操演的觀點，考量《行過洛津》中的許情從實踐到感知等諸多層面，以為其跨性別身體不僅作為國族寓言的載體，更呈現跨性別在現實生活裡越界的艱難，藉由「跨性別飄浪的移民」，作者展演了地理、性別、家園等多重越界的可能。學位論文如陳姵妤《施叔青《臺灣三部曲》中的歷史想像與臺灣書寫研究》，探討施如何透過虛實相參的筆法建構獨特的台灣史觀，進而指出與一般的大河小說不同處；劉軒含《施叔青歷史作品內文化身分認同之變貌》從符號學、後殖民論述的角度析論《行過洛津》和《風前塵埃》的歷史書寫與身分認同。

⁴ 在此特別一提的是劉亮雅在〈施叔青《風前塵埃》中的另類歷史想像〉中，曾留意到范姜義明開設「二我」寫真館和其「二我」的分析，也注意到施叔青呈現了「攝影、望遠鏡等現代技術如何可能被殖民凝視（colonial gaze）所利用」，但其論述重點仍在於以薩依德「對位式閱讀」來讀《風前塵埃》，呈現日本帝國與過去殖民地台灣社會之間重疊社群，呈現何種另類的歷史想像。詳見劉亮雅：〈施叔青《風前塵埃》中的另類歷史想像〉，《清華學報》43卷2期（2013年6月），頁311-337。

⁵ 如林芳玫指出：「患有人格分裂的『二我』，恐怕不是只有范姜義明一個人，而是從殖民者到被殖民者的每個人：征服者與被征服者、男性或女性、文明人或番人、官員或百姓，每個人都在文化雜混的曖昧中具有多重分裂的人格特質」。見林芳玫：〈《臺灣三部曲》之《風前塵埃》——歷史書寫後設小說的共時與共在〉，《台灣文學研究學報》15期（2012年10月），頁177。

植物學家馬耀谷木，以及《三世人》裡擁有相機的眼科醫生阮成義和幾位攝影愛好者，此節將分別析論以上這些角色及象徵意涵。

首先是范姜義明，他是客家婦女范姜平妹的義子，平妹原希望他習醫或當教師，但後來聽說「一組寫真等於一斗米價，比花蓮港廳長的月給還多了兩圓」，⁶方拿出多年積蓄，讓義明依他的志願，搭船到日本就讀東京寫真學校，返台後，平妹幫義明在花蓮濱海入船通開了一家寫真館，「取了個頗富禪意的名字：『二我』」（108），說是富禪意，但事實上，「二我」寫真館在歷史上赫赫有名，而不僅是南方朔以為的僅是個富文學修辭的想像。⁷「二我」寫真館由施強（1876-1943）於1901年所開設，地點選在鹿港的武廟廂房，這個「頗富禪意」的名由施強的好友、同樣亦喜愛攝影的陳懷澄所命，取「鏡頭以外一個我，透過鏡頭又可以看到另一個我」之意涵，和陳懷澄所謂的「半我」具異曲同工之妙。「二我」曾是鹿港相當著名的寫真館，在將近半個世紀裡，記錄鹿港人的日常生活，後因施強父子於1945年前後相繼逝世，施強的孫子施雨能遂將「二我」搬遷至台北繼續營業。⁸此一由施強開設在鹿港的寫真館不僅後來被孫子搬遷至台北，也被施叔青以小說筆法將之挪移至日治時期的花蓮，但與其將之詮釋為空間上的錯置，筆者以為這不僅反映了施叔青對鹿港原鄉的熟習與熱愛，更暗示了小說家青睞「二我」所蘊涵的多重寓意。

《台灣三部曲》裡的幾個要角事實上皆面對著性別或國族認同上的不確定，分裂而曖昧的身分構成了「二我」，如《行過洛津》裡的許情／月小桂徘徊於現實／入戲的兩重身分，男子與伶人角色的轉換促使他在錯置的性別認同之途上反覆摸索與校正，所展現出來的是性別上的「二我」；又如《風前塵埃》中的笛布斯／鈴木清吉，依違於阿美族人的本然身分（身體）與日本人的規訓身分（身體）之間，最後必須脫除日本人的「昏都死」束縛並恢復阿美族姓氏方得自由之身，其所暗示的則是國族認同的二我；⁹橫山月姬的「灣生」身分——在台灣出生的日本人——已是二重，失憶後的她更藉由虛擬一個身分「真子」並述說真子與番人哈鹿克的戀愛故事，又將「我」一分為二：月姬／真子，加總起來更是三重，

⁶ 施叔青：《風前塵埃》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008年01月），頁101。

⁷ 南方朔：〈推薦序：透過歷史天使悲傷之眼〉，《風前塵埃》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008年1月），頁5-10。另外，經編輯委員提醒，「二我」乃有所本，根據方豪的〈二我與半我〉一文，利瑪竇曾稱朋友為「我之半，乃我第二我也」，但被乾隆時期的王應奎誤以為「二我」乃「寫照」（照片），「此後世照相館稱『二我軒』之濫觴也」，方豪並以為世人多不知「半我」與「二我」實際上出自於利瑪竇，原意為「朋友」而非「照片」，在此特別感謝編輯委員的寶貴意見。方豪：〈二我與半我〉，《方豪六十自訂稿》（臺北：著者發行，1979年6月），下冊，頁1270。

⁸ 林煥盛：〈台灣早期攝影發展過程中的鹿港「二我寫真館」〉，《台灣攝影年鑑綜覽·台灣攝影發展概述》（臺北：原亦藝術空間，1998年6月），頁93。

⁹ 詳細論述詳參李欣倫：〈受苦敘事與身體隱喻——以施叔青《台灣三部曲》與鍾文音《島嶼百年物語》為例〉，《國立臺北教育大學語文集刊》22期（2012年7月），頁179。

這既隱喻了國族上的二我，又是為了將自身外化於歷史方能順利說出故事，建構出抽離於現實的虛構「二我」……以上兩種國族與身分皆呼應並豐富了「二我」的內涵，而身為客家女人的養子、但始終仰慕並認同日本文化的范姜義明，何嘗不也是個「二我」？不僅「二我」寫真館的命名映襯著小說要角游移的、流動的二重身分，攝影／寫真本身便饒富興味，藉由范姜義明此一攝影師之眼／攝影鏡頭，施叔青既引領讀者凝視日治時期的台灣人「寫真」，又從這些「寫真」中傳遞深具濃厚辯證與想像之意涵。攝影，在日文裡寫成「寫真」，從中文字面上理解，便是傳遞或複製某種眼見的真，然事實上，據目前的攝影論述來看，攝影所傳遞的從來就不是毫無編整的、純粹本然的「真」，反倒強化了某種觀點和意圖，如范姜義明在教導黃贊雲攝影技術時便曾說「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼」，並「要他發現內在視景角力，拍出事物的本質。」(166)

如前所述，范姜義明的身分認同——出身於花蓮、後成為客家女人的養子、對日本文化的仰慕——便是「二我」之具體展現，¹⁰他的視角／鏡頭彷彿加了層濾鏡，目光所及之處皆飽含隱喻，施叔青藉此演繹表象／內裡、虛／實兩組辯證。不僅范姜義明，他所遇到的日本植物學家馬耀谷木的形象也頗值得玩味。仔細觀察，施叔青筆下的馬耀谷木，大抵參酌了日治時期重要的「學術探險家」鳥居龍藏和森丑之助的形象，¹¹雖然馬耀谷木言談中提及鳥居龍藏，但施叔青乾脆將鳥居的經驗移植過來：馬耀初見范姜，便「交淺言深」地談到：「我這次帶了六十塊玻璃乾板上山踏查，顧番人當挑夫，他們以為挑的是銀子，很重嘛，偷偷打開來看，發現黑黑亮亮一塊塊，大嚇一跳，撞到不吉祥的鬼物啦！」(169)這段出自馬耀口中、描述番人挑夫的鮮活經驗，事實上完全出自於鳥居龍藏之口，連玻璃乾板的數量都絲毫不差，¹²顯示這個來自日本的植物學家乃有所本，而他（與他的鏡頭）所凝視的阿美族人正體現了「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼」的主觀意識。「馬耀」——來自日本、自稱「番通」與「阿美族通」的男子——這個姓氏本身，在施叔青的暗示下，乃阿美族語「守護在月亮旁邊的星星」(172)，他所觀察到的花蓮是「寫真家的樂園」(172)，極喜愛這般「風韻十足的熱帶風情畫」的美景和漫不經心、懶散而迷人的生活方式，甚至站

¹⁰ 劉亮雅〈施叔青《風前塵埃》中的另類歷史想像〉中亦留意到范姜義明的「二我」，並以杜博伊(W.E.B Dubois)的「雙重意識」來分析范姜義明對台灣文化不熟悉以及想成為日本人的心理，而他與馬耀谷木的對話也「反照出范姜義明身為台灣人對日本統治的曖昧矛盾」，一方面馬耀對日本殖民現代性和同化政策的批評，也「指涉了日本知識界對於自治與同化兩種統治政策的討論」。同註4，頁326-328。

¹¹ 「學術探險家」的說法來自楊南郡，見〈學術探險家鳥居龍藏〉，鳥居龍藏著，楊南郡譯註：《探險台灣》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2012年1月），頁5。

¹² 同上註，頁12。

在番人的角度要他們做他們自己，然從他不經意流露出來的規訓行為——如派遣阿美族青年為鷺鷥編號，以便於觀察研究——仍暗示了曖昧而衝突的身分認同。

馬耀原先也是個背著寫真機、帶著測量器測量番人身高和頭顱尺寸的人類學者，但被各種未曾見的奇花異草所吸引，決定改行觀察植物，然對各族番人人種的觀察，以及對阿美族部落的喜愛，不難見到鳥居龍藏和森丑之助的影子——尤其後者在植物考察上亦有不少貢獻——在乍看中性的描述中實則夾帶著東方主義的情調和殖民者的想像及優越感，而這種看視亦被作者具像化為一個寫真家的鏡頭。第一個將攝影機應用在人類學調查的鳥居龍藏，其所拍攝的台灣原住民人像無論是獨照或群體照，多半具有背景純化——不具場景，用以突出人像——以及從不同角度（正面和側面）拍攝的特點，致使影像中的人物及其身上穿戴的飾物共同成為視覺的焦點，因此即便對焦於不同族群及其民俗活動，「均可採取一致化的樣板方式來進行臺灣原住民的拍攝記錄」，而原住民本身如同原住民器物，皆成了人類學研究的絕佳標本，¹³正如馬耀提及鳥居和森丑為了「研究」而偷竊卑南族的人頭那般（170），最大的願望是第一個採集到某種特殊植物，以自己的名字命名，由此看來，無論是採集所謂的「特殊」植物，或是為了觀察白鷺鷥習性而替牠們編號，以及對阿美族生活情調的嚮往，背後多少隱含了攝影師搜奇獵奇、尋索「標本」的內在動機，因此施叔青特別寫到馬耀正編纂一本《台灣高山地帶植物誌》，計畫在台北總督府博物館展出他所採集到的「實物標本」。

不僅移植鳥居的視角，馬耀親近阿美族部落及其對於日本專權統治的思考，亦有森丑之助的跡影，相較於鳥居龍藏，森丑之助更能貼近原住民生活，並試著從同情理解的角度來反思殖民者對當地居民及其文化的高壓態度，他以為日本官員度量不大，不改治理他人的習性，「完全不顧人家（排灣族）的社會組織與生活內涵，以獨斷的方式治理他們」，將當地的社會秩序連根拔起，致使部落陷入混沌狀態，「喪失了安定的基礎」。¹⁴無論是以植物學家包裝自我還是以「番通」自居的虛構人物馬耀，從鳥居龍藏和森丑之助這兩位人類學家身上「承繼」了攝影師別具意味的凝視目光，他的觀看本身便是衝突的組合，隱含殖民者對台灣的看視與寫真，不過他的「二我」形象更值得追究之處，便在於馬耀離開台灣前，讀者才知道他其實肩負著探查阿美族殖產並將之密報於總督府的任務，因此方展現出「表裡不一」的曖昧行為，對原住民文化既威權又同情、既拒斥又靠近，施叔青將最終的可能歸諸於他替日本總督府工作，這種身份透露出他矛盾的「二我」其實受到很深的政治環境影響。

¹³ 謝佳芳：《以影像做為溝通：日治時期與臺灣解嚴之後的原住民影像》（花蓮：國立東華大學民俗藝術研究所碩士論文，2008年），頁77-78。

¹⁴ 森丑之助著，楊南郡譯註：《生番行腳》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2012年1月），頁212。

較諸以寫真機凝視台灣原住民的日本植物學家，自稱「畫意寫真家」的「台灣人」范姜義明透過掌鏡所攝取的台灣寫真，亦蘊含了作者欲展現「樣板」台灣和「真實」台灣的圖景。在馬耀的建議下，范姜義明決定參加總督府慶祝始政四十年所舉辦的本島風景建設寫真攝影展，鼓勵范姜「發揮專業訓練，運用他視覺的敏感力，拍出主題明晰、焦距準確、注重構圖技巧、光影講究的作品」(239)，范姜打算在立霧山取景，但卻因當局限制本島人入山而作罷——事實上，山岳攝影為日治時期台灣攝影發展的重要類別之一，而在當時這幾乎是日本人的權利；¹⁵此外，從 1920 年開始，台灣的新聞媒體和殖民政府合作進行另一種山地林野空間殖民化策略，建構台灣高山自然原野的想像空間，高山林野也相當程度地展現了殖民政府的泛視。¹⁶在馬耀的引介下，范姜隨同阿美族青年布托慕採野菜、吃野菜，進而決定改拍阿美族人於河畔吃野菜的畫面，並使用柔焦技術：

花蓮縱谷山脈一幕幕層層山巒，像卷軸山水畫，他費盡心思捕捉大自然的神祕，逆光效果造就出來的雲彩變化的天空，雲霧籠罩虛幻飄渺的層層山巒，手工敷上炫麗明亮的彩色，暈染出一個浪漫抒情的世界，把河畔吃野菜的風情塑造出一股田園般的浪漫影像，極為抒情寫意。美麗的自然界裡，一群天真爛漫、樂天快樂的阿美族人，有的提著鐵鍋、鹽包，有的拎著小米酒、檳榔荖葉等祭祀之物，出發尋覓水草豐美的河溪邊，接下來是河中有男人用網子撈活蝦海膽，岸邊一堆檢來當柴火的漂流木。(245)

即使范姜義明欲拍出「阿美族人隱微的生命的深沉層次」，然卻呈現了過於簡單平板的畫面，從上段引文中的幾個形容詞，包括浪漫、抒情、寫意、美麗、天真、樂天，不難看出作為樣板的阿美族人「標本」，而在此，特別值得注意的兩個關鍵詞是「畫意寫真家」和柔焦技術，以前者來說，攝影在 19 世紀開始被運用時，仍無法脫離繪畫的範式，攝影者以此來模仿繪畫，因此所謂「畫意派攝影家」(Pictorialists) 的風格遂主宰了整個 19 世紀。在此風格下，具有浪漫主義色彩的柔焦技術遂成為攝影者喜用的技巧，而到了 19 世紀中葉之後，才出現寫實攝影的攝影家如拍攝南北戰爭的麥修·布拉迪 (Mathew Brady) 和以倫敦街頭為拍攝題材的約翰·湯姆生 (John Thomson)，而二十世紀初，法國攝影家尤金·阿傑開始使用紀實 (documentary) 攝影這個字，並以未經修整的、貼近尋常百姓生活的照片實踐紀實攝影的內涵。¹⁷在此攝影簡史的脈絡下，顯然范姜義明一開始仍沿襲著 19 世紀的「畫意派攝影」風格來看台灣原住民，其攝影鏡頭所聚焦

¹⁵ 同註 13，頁 49-50。

¹⁶ 陳傳興：《銀鹽熱》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，2009 年 2 月)，頁 48。

¹⁷ Arthur Rothstein，李文吉譯：《紀實攝影》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，2004 年 5 月)，頁 4、7、9-11。

的畫面基本上符合了日本殖民者的看視，然而隨著親自接觸阿美族人、與之深切互動進而了解其受殖民之苦的過程，讓范姜義明了悟自己和那些來台拍攝「奇風異俗」並將之製成明信片、售予來台旅行的日本人的赤岡兄弟、藤倉書店等日本商會並無太大不同，這些日本商會所凝視的「台灣番族圖譜」——《台灣番族圖譜》事實上正是森丑之助的著作——中展示了番人獵人頭的「首棚」，仍不脫殖民者對台灣的濃厚想像。

便是這種領悟，「台灣人」范姜義明比馬耀谷木這位熟習攝影的日本植物學家，具有更多藉由攝影來觀看台灣的可能性，受日式教育並著迷於日本文化的他，透過鏡頭漸漸展示了自覺和自省，其中最富象徵意涵的便是小說家讓他拍攝了一本《台灣寫真帖》。就目前所見的日治時期的台灣寫真帖，多為日籍寫真者（館）、官方機構或官方委託民間寫真者（館）所出版，其中包含了牛車、轎、蝴蝶蘭、番人、米田灌溉及耕作的諸多畫面和視覺元素，營構了殖民者觀看台灣的方式，例如小川一真的《台灣名所寫真帖》（後更名為《台灣寫真帖》）、1921年由台灣日日新報報社所發行的《台灣寫真帖》，以及1926年台灣教育會所出版的《台灣寫真帖》，皆顯示了統治者由北而南、由西而東的「凝視」（gaze）方式及治理上的優先順序，因此東台灣影像在殖民早期的寫真帖中幾乎付之闕如，直到1914年《台灣寫真帖》才出現第一個官營的「吉野村移民指導所」影像（也是《風前塵埃》橫山月姬成長的背景），其開創性和代表性顯示了殖民者觀看台灣的目光，即便1934年由毛利之俊編纂的《東台灣展望》看似「包山包海」，但從番族生活及風俗寫真篇幅遠少於官員及家屬、學校和醫院等圖像，反而更加凸顯了殖民者對台灣地理編制上的失衡。¹⁸

在此歷史語境下，施叔青所形塑的「臺灣人」范姜義明——這個畢業於東京寫真學校、在花蓮擁有「二我寫真館」；對日本文化充滿孺慕之情的客家女人的義子——及其所拍攝的《台灣寫真帖》，在捕捉日治時期「台灣人」的背後，似乎傳遞了施叔青對台灣「寫真」的思考，因此特別藉由以寫真帖懷想青春在台時光的橫山月姬，對范姜的寫真帖下一註腳：

范姜樣想呈現的是一個「真實」的台灣，不包含小腳、藝妲、首棚等獵奇內容的台灣。（253）

相較於包含首棚、小腳、藝妲、夾帶殖民者獵奇目光的標本式台灣，范姜義明所欲呈現的「真實」台灣圖景裡，藏納著一幀攝於花蓮監獄外的「寫真」：

一堵很高的花蓮監獄磚牆外邊，兩排日本警察押解中間手銬腳鐐的囚犯，犯人頭上還戴上一種很特殊的針籠，是用草編織得很疏的籠子，犯人可從針籠間隙看到一切。

¹⁸ 同註13，頁44、53、64-65。

黑白的寫真看不出囚衣的顏色，范姜義明註明：

「花蓮監獄外。犯重罪者，身著紅色囚衣，輕罪者著青色囚衣。」

他是在不久前立霧山上的太魯閣族群發生的一場暴動後，捕捉到的鏡頭。（頁 252-253）

這張照片所訴說的「真」，可能是藉由日本警察押解囚犯一景來表現殖民統治者對台灣人的高壓威權，然而更可能恰好相反地強化了日本統治者討伐番人之功；如同《台灣日日新報》裡不時登載、而遠藤寫真館也常發行的「討番寫真」，¹⁹觀看照片的人（包含讀者）彷彿扮演著一同旁觀他人痛苦的「看客」，如果是後者，甚至可進一步追問：除了再次宣揚殖民者的威權外，難道這不也是種「獵奇」？較諸首棚、小腳和藝姐這些明顯象徵「異國風情」的元素，花蓮監獄外由日本警察押解的台灣囚徒（極可能是「番人」）究竟比較「真實」還是更為「樣板」？換言之，難道花蓮監獄的寫真，真是拍攝（在歷史上多由日本人掌鏡的）《台灣寫真帖》的范姜義明一心所欲呈現的「真實」台灣？事實上，這也許是作者拋出來予讀者思考的：究竟甚麼樣的寫真能展現「真實」台灣？對范姜義明而言，「真實」的台灣究竟是在大自然的懷抱裡安居閒適的台灣原住民圖景（但他又擔憂與日本寫真家眼中的「樣板」台灣太接近，且他所使用的事實上是經過加工的「柔焦」技術）；還是被日本兵押解的台灣犯人更為真實？答案或許便可從前述范姜義明的那句話；也是施叔青藉由「寫真」所演繹的隱喻來說明：「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼」。

事實上，這句話又在《三世人》裡重複出現。對剛引進台灣的寫真技術極為著迷的醫學生阮成義，不僅常進城去日本人開設的寫真館觀摩剛從東京進口最先進的單眼相機，亦與同好組織本島第一個寫真沙龍，某回沙龍邀請一位日本醫生談攝影經驗，對這位寫真迷而言，萊卡相機不但與自身合而為一，攝影之奧妙更如同俳句創作，談及此，那句由范姜義明教導黃醫生的那句話，竟又被這位日本醫生緩緩說出：

醫生希望在座的聽眾發現眼睛內在視景角力，拍出事物的本質。

¹⁹ 例如 1910 年 8 月 6 日的「討伐隊寫真」記載了遠藤寫真館館主拍攝了討番的實況、1910 年 10 月 12 日「慰問寫真」也是「映寫討番活動寫真」，並詳細地描繪日本「幾多忠良戰士血骨」的「最為悲壯慘照」。此外，愛國婦人會將寫真製成「討番紀念明信片」，「印刷鮮明，為絕好紀念品」，「呈非常好況，大部分轉瞬賣盡云。」見《漢文台灣日日新報》電子版（臺北：漢珍數位圖書股份有限公司，2007 年 12 月）。又如遠藤寫真館於 1913 年 10 月出版「大正二年討伐軍隊記念」、1914 年出版「大正三年討蕃軍隊記念寫真帖」，見〈台灣攝影記事〉，同註 8，頁 1-2。

「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼。」²⁰

除了說話者不同，這段話幾乎和范姜義明所說的話完全雷同，若非施叔青相當喜愛這句話，實在不會幾乎一字不漏地重複。另外，這段話令筆者想及蘇珊·宋姐（Susan Sontag）在《論攝影》中對相機、攝影的精闢論述：

當人們很快發現，沒有兩個人能就同一件事情拍出相同的照片，相機能夠提供非個人的、客觀影像的臆想，便向「照片不僅證明那兒存在著怎樣的東西，而且是某個個人看見了什麼」以及「照片並非僅是記錄而且是一種對於世界的評價」這樣的事實投降。事情變得很清楚：並沒有一種只是單純的、一元的稱之為「用相機記錄或藉由相機幫助」的「看」的活動存在，而只有「攝影式的觀看活動」存在——它既是一種人們「看」的新方法，同時也是他們可以進行的一種新的活動。²¹

雖即蘇珊·桑塔格這段話的背景脈絡為十九世紀歐洲對攝影技術的延伸思考，但在《風前塵埃》與《三世人》裡，攝影技術恰好也是個剛引進台灣的新技術，仔細思量施叔青的「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼」與蘇珊·桑塔格的「照片不僅證明那兒存在著怎樣的東西，而且是某個個人看見了什麼」兩句話之間，有程度上的落差：施叔青更相信於個人的視角與觀點，同時對所謂普世的「真實」抱持懷疑態度，而蘇珊·桑塔格則是在不否定真實存在的情況下，強調個人鏡頭所看出去的世界之多樣性，雖在程度上有所差異，對費心研讀文化素材的施叔青而言，寫真術的援用和攝影師的細寫不僅貼合 1920 年前後的台灣文化圈氛圍，更有效呼應了這個時期諸多「台灣人」（漢人、番人、客家人、「灣生」的日本人等）潛在的「二我」群象，由他們眼中及鏡頭看出去的台灣，有多重的版本和可能。

首先是《三世人》裡的阮成義，他是大稻埕「珍奇香」茶行的富家子弟，因看不慣「醫術的商賈」而放棄從醫，後又因透過精確的儀器把眼球內的真相一覽無遺，讚嘆之餘決定轉讀眼科，在施叔青筆下，他不但是「台灣最早擁有照相機這種現代攝影機」的富二代，在醫學校改讀眼科的轉折更「預示他將會用一種與眾不同的眼光來看台灣這個殖民社會」²²，他在寫下「1929年」幾個字後罹患夜盲症；之後隨著籌組台灣無政府組織而漸漸恢復視力的戲劇性變化，著實具像化了小說家融會身體、政體之想像，也許正因如此，施叔青才覺得阮成義頗有創意，

²⁰ 施叔青：《三世人》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月），頁104。

²¹ 蘇珊·宋姐（Susan Sontag），黃翰荻譯：《論攝影》（臺北：唐山出版社，1997年10月），頁114-115。黑體字及底線為筆者所加，用以強調兩句話的高度相似。特別一提的是，以台灣目前翻譯 Susan Sontag 的作品來看，多數以「蘇珊·桑塔格」為主，唯有《論攝影》將作者名譯為蘇珊·宋姐，本文為求行文上的一致性，故於後文將 Susan Sontag 一律譯為「蘇珊·桑塔格」。

²² 同註2，頁282。

並將他「不同的眼光」巧妙地嵌合在「寫真」裡。此外，因阮成義的關係，其大學同窗黃贊雲也迷上攝影，幾度欲尋找阮成義但一無所獲，卻在「真開寫真館」遇到與阮成義熟識的蕭居正律師。如同二我寫真館，真開寫真館在歷史上也真實存在，1928年（昭和3年），由日本人開利三郎於大稻埕建威町開設，其最被常提及的便是他於1931年攝製蔣渭水大眾葬的8毫米紀錄片，由於葬儀過程過於隆盛，被殖民政府所禁。因此，真開寫真館不僅具「真」相解「開」的象徵意涵，更具指標性的便是這段史實，因此在小說中遂特別作為幾位日治時期台灣知識分子集會的舞台之一，接二連三地引出施叔青虛構的關鍵角色與歷史上的重要人物，並以虛構人物賞覽並拍攝真實人物照片的方式，再現歷史並發展敘事，將歷史和想像細密地織紉在一起，例如：蕭居正給黃贊雲看李應章在獄中的照片、黃贊雲觀視簡吉的照片，以及「二林事件」後，豐原農民站在路旁等候日本勞動農民黨布施辰治律師的畫面，則是由虛構人物阮成義所拍……以上便是小說家善用的虛實技法：藉由設計虛構人物（阮成義、黃贊雲）拍攝、觀看並思考歷史照片中的真實人物（李應章、簡吉、布施辰治），施叔青一方面讓這些人物發揮在歷史現場的「在場」效用，如同對羅蘭巴特而言，「攝影未必顯示已不存在者，而僅確切地顯示曾經在場者。」又云：「攝影者的超人眼力並不在於『看到』而是在於『在場』」²³；一方面又後設地將多元觀點融鑄其中，提供讀者一個藉由「寫真」來凝望歷史、辯證「真相」的敘事框架，以下便是一例。

在展開這段敘事之前，施叔青先讓黃贊雲參與了一場關乎實景與布景的辯證：當時流行「以紙板彩繪的亭台樓閣」為背景的庭園照，某人便掏出站在板橋林家花園實景前的林本源照片，正當眾人沉醉於林家花園實景之宏偉時，蕭居正卻不以為然：「要看實景拍的人像，再真實不過的，來找我！」（109）他所謂的「真實」不是所謂的「實景」而已，更暗示著貼近於歷史，其後一方面向黃贊雲等眾人揭露林本源在「二林事件」之惡，一方面作者再度藉「寫真」隱喻之：

一幀幀的照片，相機準確地呈現每一個現場正在發生的事件，既生動又精微地說出事情的真相，攝影者與被壓迫的民眾站在同一陣線上，成為同志，把一向被漠視的人群帶出黑暗的角落，揭露被蓄意隱藏的實情。
（略）

攝影可以如此直接，毫無遮攔地反映在那當下的情境，寫實的程度為語言文字所無法企及。

「我覺得，你沒有辦法聲稱你真的看過什麼東西，除非你把它拍攝下來。」

²³ 羅蘭巴特（Roland Barthes）著，許綺玲譯：《明室·攝影札記》（臺北：台灣攝影工作室，1997年12月），頁103、58。

在座的一個攝影愛好者，受到這些照片的震撼，引用法國自然主義理論家左拉的這句話。²⁴

由上述引文可知，蕭居正所要呈現給黃贊雲的「真實」，是藉由攝影、寫真此一工具「寫實」地記錄「事情的真相」，揭露「被蓄意隱藏的實情」，而不單是攝影時所安排的實景，這些由攝影技術所呈現的「真實」與「真相」，最終由那句攝影愛好者的話所強化——「你沒有辦法聲稱你真的看過什麼東西，除非你把它拍攝下來」，然這句乍看宣示意味十足、並為攝影寫「真」背書的動人話語，似乎是施叔青所欲辯證的，因為緊接著上述引文之後，施叔青寫到黃贊雲端詳簡吉的兩幀寫真，其一是在師範學校拉小提琴，另一幀則為「辭去教職下田戴斗笠赤腳騎在水牛上」，藉由黃贊雲之視角而發出「哪一個才是真正的簡吉」(116)？從教書到參加「農民組合」，兩幀不同姿態的簡吉事實上正詮釋了「二我」之二重身分，然這裡不再是「鏡頭以外一個我，透過鏡頭又可以看到另一個我」的「二我」，而是透過鏡頭所折射出來的、超越單一的「我」的面目和姿態，這個例子顯然與「你沒有辦法聲稱你真的看過什麼東西，除非你把它拍攝下來」有所矛盾，由此再來回顧上述引文的一幀幀寫「真」，是否也是從某個「我」的觀點所折射出來的歷史倒影？對所有台灣人而言這是否為真？或他們是否能接受此為歷史的真？這便是施叔青透過攝影所欲延伸的「二我」主題：哪一個才是真正的「我」？

像是黃贊雲便無法接受某個歷史版本的真，即便對勞農問題、蘇維埃革命等書名感到好奇，又即便「親眼看到」在日本人持鞭監督下、像牛馬一樣在田裡工作的蔗農，黃贊雲仍替自己一向堅守的那個「我」辯護，他將阮成義拍攝苦難的照片解釋為富家子弟厭倦原有的富足生活，「抱著換口味獵奇的心態」，帶著萊卡相機到南下鄉野「透過鏡頭找尋刺激」，雖然他不願承認的是這張照片令他想及為他所背棄的父親身影，黃贊雲相信的「真」和照片裡受迫害者的「真」同樣在他內心構成「二我」的衝突，而他顯然始終依違在這兩種矛盾「之間」，²⁵正如《台灣三部曲》中的大部分角色皆在兩種「二我」或甚至更多個「我」之間漂浪尋索那般。由此進一步觀之，施叔青所謂的「悲憫」也許便在於揣摩並陳列所有「我」所堅信的「真」，²⁶每個角色之所以接受眼前的真而否定、逃避另一種（可能更貼

²⁴ 同註 20，頁 114。引文底線為筆者所加。

²⁵ 林芳玫在論述《行過洛津》時指出：「施叔青細膩呈現了一種情境到另一種情境『之間』的含混、曖昧、黏附、侵入、抗拒。」而這種「之間」不僅展現於不同身體之間，「還有身體與衣服之間、同一個身體不同部位之間」等等。此註用以說明筆者對於「之間」的思考乃有所本。林芳玫：〈地表的圖紋與身體的圖紋——《行過洛津》的身分地理學〉，《台灣文學研究學報》5 期（2007 年 10 月），頁 262-263。

²⁶ 施叔青以為面對厚重的歷史，寫作者最後的依歸是「對筆下人物的同情，也是我對全人類的悲憫」，並表示對自己所創造出來的人物，「都非常真誠地感受著他們的煎熬和痛苦。」而筆者以為正因揣摩了所有「我」所堅信的「真」，方能真誠地感受每個角色的煎熬和痛苦。林欣誼：〈施叔青對全人類的悲憫〉，《誠品好讀月報》86 期（2008 年 4 月），頁 102。

近於「事物本質」)的真，有其不得已甚至沒有意識到的苦難與創傷，在《風前塵埃》和《三世人》裡，更藉由寫真技巧和攝影論述的援用，細膩地並置諸多依違於不同認同的；無數個「我」的內心拉扯與分裂相狀。於是，在阮成義捕捉了期待正義到來的勞苦農民的「真」的同時，施叔青也讓我們看到黃贊雲始終規避的苦難的原點，但若從蘇珊·桑塔格對貧窮者、被壓迫者的攝影乃「最溫和形式的掠奪」的洞見來看，²⁷阮成義的寫真是否也可能隱蔽了某種「真」？難道真的沒有一絲一毫黃贊雲所謂的尋找刺激和獵奇？回到前述范姜義明和阮成義的類同處，阮成義分裂的「二我」也在小說中被刻畫出來，一方面從日本人那裡習得寫真術的奧妙而轉讀眼科，一方面又被日本殖民者所壓迫而進行社會運動，並想方設法暗殺漢奸大國民。

從施強開在鹿港的「二我」寫真館中汲取靈感，施叔青讓具有複合身份的范姜義明開在小說中的花蓮，並將「二我」和「寫真」的內涵融入文本，不僅范姜義明徘徊於「二我」之間，其他的攝影師如日本植物學家馬耀谷木，或只是著迷於寫真術的攝影同好者阮成義、黃贊雲和蕭居正等人，皆擺盪於雙重或超越兩個「我」之間，由此可見，施叔青在小說中使用攝影術不僅符合 1920 年代的歷史風潮，更足以映襯角色的「二我」情境，並置這些台灣人、攝影師眼中和鏡頭看出去的、充滿了分裂和矛盾的各種「真實」，如同約翰伯格以為照片不能訴說真實，「照片自身能夠訴說並捍衛的真實，是一個被侷限 (limited) 的真實」，因此，「寫真」確實是個饒富象徵意涵的載體，替每個擺盪於「二我」的角色訴說出他們各自執持的、被侷限的真實。此外，如約翰·伯格所言：「攝影家選擇拍攝的事件。這種選擇可以被視為一種文化建構。」²⁸文本中攝影家的取材與小說家施叔青的建構之間，也形成了巧妙的呼應，施叔青選擇讓許多游離於「二我」身分的角色擔當專業或業餘攝影師，讓虛構攝影者觀看照片裡的真實的歷史人物，這些帶有建構意味的文學技巧亦適切地呼應了攝影者選擇建構的畫面，此可謂小說中攝影術、攝影師的另一效用。

三、「活動寫真」如何呼應「二我」主題：

以女性電影迷為討論核心

²⁷ 蘇珊·桑塔格 (Susan Sontag)：「有足足一個世紀以上，從事攝影工作的人一直盤旋在被壓迫者身邊，以一種蔚為鉅觀的善的良心隨侍於種種暴行的出事地點，社會悲慘激發這些“去除安逸的人”渴切地去拍照，以便記錄一隱蔽的現實——被藏匿的、不讓他們知曉的現實。這種拍照方式正如一種最溫和形式的掠奪。」同註 21，頁 65。

²⁸ 約翰·伯格 (John Berger)、尚·摩爾 (Jean Mohr)：《另一種影像敘事》(臺北：三言社出版，2007 年 2 月)，頁 98。

相較於幾位男性攝影師對靜態攝影的喜好，施叔青特別在《三世人》中刻畫了一名女性電影迷王掌珠，較諸於男性攝影者從「寫真」中檢視「二我」身分的曖昧不安，電影——在日本原稱為「活動寫真」——則成為王掌珠重審自身的觸媒：²⁹原是命運多舛的孤女掌珠，十分認同於出身卑微但力爭上游的阮玲玉，以《三個摩登女》中阮玲玉所飾演的思想進步的摩登女為倣學典範，不僅如此，為了看懂中國電影銀幕上的對白，她興起學白話文的念頭；又因電影的啟發，立志成為台灣第一位以台語發聲的女辯士。掌珠從孤女邁向「摩登女」的過程，電影扮演了十分關鍵的角色，為了支撐這樣的敘事框架，施叔青拼貼大量的電影文化史料作為掌珠活動的舞台背景，例如她第一次的觀影經驗便是文化協會的「美台團」活動，而正也是「美台團」裡解說劇情的辯士，促使她發願成為辯士。然有趣的是，掌珠這個角色並不那般正面而激勵人心，她始終無法真正成為阮玲玉所飾演的摩登女，雖然施叔青談及這個女角時以正向的角度欣賞其可愛的特質，³⁰但反覆檢視這個女角的成長歷程時，卻發現裡頭有不少「破綻」，甚至落入對女性的刻板印象和偏見，並不像施叔青所言那般正向積極，而兩位男性讀者南方朔與王德威的讀法也不盡相同，前者以「上進的小女子」形容掌珠，並以為作者透過掌珠的成長歷程，「替認同的救贖，勾畫了路線圖」；³¹後者則指出掌珠對自己和環境缺乏自知之明，因而顯得自作多情。³²這個「可愛」的鄉下女孩的性格確實值得探索，具體可從她換穿服飾來看，因為在她迷上電影前，服飾是作者費心經營並用以層層揭露她性格的線索，同時也呼應了「二我」之主題；再者，在掌珠的五段敘事中的最終篇章「旗袍與電影」，便以衣服和電影為掌珠的情事作結，因此以下先從服飾來看掌珠的性格塑造。

原總覺得地位卑賤、自身污穢的掌珠穿上和服，學習日語，仿倣日本人的舉止和儀態，憧憬有朝一日能成為真正的日本人，至帝都朝聖。和服給她重生希望，美麗腰帶掩飾了昔日被原生家庭施暴的傷疤，和服則消弭了連結創傷的身體與舊日身分，在與過去穿大袍衫的悲慘孤女割裂的同時，也將她變成了日本女性，套用陳懷澄替「二我」命名的用意，穿衣又何嘗不是形塑了「衣服之外一個我，穿上衣服又可以看到另一個我」的「二我」；雖即後來證明無論從口音、膚色、神情等判定她畢竟無法成為「真正」的日本人，她始終就像模倣京子的正宗

²⁹ 電影在日本原稱為「活動寫真」，在 1928 年，日人才將之改稱為「映畫」。見葉龍彥：《日治時期台灣電影史》（臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1998 年 9 月），頁 125。

³⁰ 施叔青表示：「我一直有個願望，想好好描寫一個充滿了生命力、淺識可愛，最具台灣味道的女性，她出身農家，充滿泥土味，可又不能讓她局限於鄉土，必須走出去，見識都會文化，打開視野，才可能提升。」同註 2，頁 275-276。

³¹ 南方朔：〈記憶的救贖——台灣心靈史的鉅作誕生了〉，《三世人》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010 年 10 月），頁 8。

³² 王德威：〈三世台灣的人、物、情〉，《三世人》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010 年 10 月），頁 15。

手提包的「仿作」，一眼就被日本人識破。但後來又因迷上電影而穿上旗袍，不滿辯士詹天馬充滿男性沙文主義的旁白，期盼能取而代之，「為電影中的可憐女性（尤其是阮玲玉所飾演的悲情女子）發聲，拿回由女人解釋女人命運的權利」，為了成為替女人發聲的女辯士，得有一套像阮玲玉那樣明媚動人的長旗袍，即便朋友嫌這種裝束過於古板老套，建議她換穿符合流行趨勢的衣裳，迷過和服也穿洋裝的掌珠表示旗袍才是現在她的最愛。由於對服飾懷有轉換自身的高度期待，因此才有種種「不識大體」的行為：若出於自由意願，她日本化的速度可以比總督推行皇民化運動更早，然一旦屬意於旗袍（及其附屬的國族認同），即便皇民化運動最高潮時仍穿旗袍上街，寧可走僻巷避開日本巡警，也不願受脅迫而脫下旗袍，顯示她始終活在自己想像世界裡；換言之，雖然認同於思想進步的摩登女，但面對紛亂變動的外在環境，掌珠所判讀的一切皆是斷裂而不完整的，她始終活在自己的想像中。

像掌珠這樣的一個女子看電影會有何反應？藉由掌珠視角，讀者首先重新感知到當時攝影機的魔力和魅力：

迷上電影之前，她是劇場的座上客，後來發現攝影機像變魔術一樣，可以把千里之外的風景、事物拉到眼前，讓觀眾直呼不可思議，銀幕上街道、室內、電車、餐廳、汽車、海灘，與銀幕下的觀眾距離那麼近，相互交織成密切的網絡，看久了，讓人幾乎要身臨其境。尤其是電影的那種流動感，不斷變換場景，前一秒鐘還在車水馬龍的都會，一個瞬間，轉換成綠樹滿蔭的鄉下，天馬行空，遷流不停，影像視覺的豐富層次，遠為空間固定的劇場所不能及。（頁 221-222）

先不提電影內容如何打動觀者——緊接著這段引文後，才描寫身心憂苦的台灣人只好寄情於好萊塢、卓別林的電影——施叔青反倒先透過掌珠的視角來形容掌珠著迷於電影的原因，即「變魔術一般」的攝影機所呈現的、令人身歷其境的新世界，這個新世界同時帶給人們感官撞擊的新「視界」，觀者可在短時間內藉由影像遷流而置身不同空間，正因此種新鮮的摩登感和身體感，一到假日掌珠便連看三場，更可為了到郊區看電影而走上幾哩路。不僅如此，攝影機鏡頭所捕捉到的畫面，也開啟了她重觀自身（身體和身分）的契機，成了再教育的媒介。

若說男性寫真師操作的寫真機呈現的是靜態人物風景，掌珠所帶出的則是攝影機的另一功效——動態的電影畫面，比起定格的靜態景致，拍攝電影的攝影機所建構的流動時空感更具張力，較諸平面的靜態寫真，電影所展現的影像果真能延展「視覺的豐富層次」，所呈現給觀眾看的不僅是某個被拍攝的客體，也不止於動人心弦的故事，更有許多足以令觀者「分心」的背景畫面，上段引文所呈現的畫面裡沒有故事，充其量只是用以襯托角色身處的背景或沒有人物的空景（街

道、室內、電車、餐廳、汽車、海灘)，然而這些乍看之下不重要的背景和細節，在攝影機的運作下卻對觀影者掌珠產生除了瞭解劇情之外的效用，因為在上段引文之後，施叔青開始描述對電影著迷到「對早已看過的片子，還是津津有味再看一遍」(221)的掌珠所看見的「世界／視界」。

相較於平面靜態的寫真的固定型態，製成電影的攝影機有更多發揮的空間，例如焦距的遠近推移，可在短時間內產生具不同效果的遠景和近景。透過特寫，掌珠頓時發現自身與日本女人的差異：

攝影機把鏡頭拉近，放大演員的五官，可以看到日本女人長相骨骼的好多特質，鏡頭推遠，女明星舉手投足，上身微微向前傾，內八字的小腿向內彎，扭捏的走路樣子，也不是掌珠學得來的，雖然她也穿日本木屐。(頁 224)

一心仿效日本女子進而期盼成為日本女人的掌珠，透過攝影機畫面的放大與拉遠，開始辨別了自身與日本女人先天上的差異，無論是五官還是舉手投足皆然，因此即便懂日語的掌珠在看電影時自覺和日本人平起平坐，彼此融和無間，但鄰座的日本觀眾只要和她攀談兩三句遂知曉她乃本島女子。此外，這裡值得一提的是無聲電影的特寫鏡頭之效用，據研究者指出，默片和特寫鏡頭有絕對的關連，因為不同於舞台劇以聲音吸引觀眾，默片中無聲的要角必須透過細膩的表情變化或手勢來引起觀眾注意，而中景和遠景無法妥善處理的部分，透過特寫鏡頭便能展露無遺，將複雜的情感和千言萬語凝縮成幽微的表情變化，傳遞給觀眾。³³ 然有趣的是，掌珠從特寫鏡頭裡留心的並非是呼應劇情、展露「內心戲」的演員表情，而是演員的臉部特徵：「日本女人長相骨骼的好多特質」(224)；換言之，攝影機的特寫效果不但沒有讓掌珠更瞭解劇中人的內在世界，反而協助她從電影具感染性的故事中抽離，敲醒她「成為日本人」的幻夢。

相較於此，她「發現她看了那麼多中國電影，卻沒曾去注意的，銀幕上的明星其實熟口熟面，好像她老早就認得的」(224)，甚至她能意會劇中人所思所想，可謂靈犀相通，不僅如此，掌珠對片中的家居擺設和生活習慣皆有高度熟悉感。這些原本僅作為舞台背景的家居陳設，以及無關乎故事發展的面部特徵和生活細節，開始比電影劇情更強烈地吸引掌珠的目光，讓她對中國寄予新的期待和想像，並以穿旗袍來具體落實這種「幻象」。無論是活在對中國的幻象裡而換穿服飾，抑或攝影鏡頭施展的魔法——電影裡倏忽變換遷流的場景，以及鏡頭縮放使觀者「分心」的、去劇情脈絡化的「斷片」——皆一致地映襯著掌珠被塑造出來的個性。首先，從想成為書寫自傳小說的小說家，到欲替女人發聲的台灣話女辯士；從大袍衫、和服、洋裝到旗袍，掌珠事實上符合一般人對女性「善變」的刻板印象——彷彿為了呼應掌珠的善變，施叔青在寫到掌珠後悔當初沒有到霧峰林

³³ 簡政珍：《電影閱讀美學》（臺北：書林出版有限公司，2006年6月），頁71。

家「一新會」學白話文及國語時，提及了林獻堂在夏天夜晚的院子裡，用留聲機播放義大利歌唱家卡羅素演唱的〈善變的女人〉；但這個乍看出於自由意願的「善變」，事實上反映了流行文化與政權移轉下雙重而快速的「善變」所造成的被動與身不由己。

表面上，她一直主動而積極地從各種管道（如文化協會所辦的演講、日本女性雜誌、電影等文化媒材）學習並力爭上游，用來改變那個來自落後鄉下的悲慘孤女的命運，但面對豐繁紛雜的訊息量和時代的躁動，她始終無法專注投入，而是「趕場式的聆聽各地舉辦的巡迴演講」（123）；單從走逛文化書局來感受時代湧動的進步氛圍並自覺很有文化；從日本女性雜誌和《台灣日日新報》所讀到的要不是與本島全然無涉的帝都假想，就是「對真實的遮蔽」的幻象，看電影看到最後也僅專注於無關緊要的細節；並從與自身現實脫節的斷片中對中國寄予夢幻的妄想，至於她善變的願望——想用日文寫「孤女的願望」自傳，書還沒寫就先絞盡腦汁想筆名；想當上用台灣話發聲的女辯士，尚未有個影子，「連穿什麼樣的衣服都心裡有數」（228）——也始終停留在理想的層次而終未實踐，即便她對自我「摩登」化的期許來自於《三個摩登女》中男主角對阮玲玉所飾演的角色的讚嘆：「真能自食其力，最理智、最勇敢、最關心大眾利益的才是當代最摩登的女性！」而不是只跳舞趕時髦的「文明女」，但不斷藉由「仿作」、「學舌」所習得的「摩登」，終究趕不上如同流行文化而倏忽變換的「善變」的時代和執政者，因此最終願望不僅一一落空，讓掌珠的「我」更加分裂，並凸顯置身善變大時代下的小我的無能為力，如施叔青刻意安排掌珠置身疑似二二八事件發生前一刻的現場——光復後，迪化街賣菸老婦的菸攤遭查緝員扣住，老婦懇求但無效——然因不懂國語（北京話）的「失語症」而幫不上忙；在發生事變後幾天，又因活在自我想像中而繼續穿旗袍上街，被群眾誤以為「外省婆」而將她拖下三輪車、剪爛衣裙下襪。由是，在《風前塵埃》裡由寫真師范姜義明所隱喻的「二我」，到了《三世人》則由「摩登女」掌珠分裂出更多個「我」，對流行文化的囫圇吞棗、對雜誌和電影斷片的暗示之全面接受，造就了她的善變與分心，她多重的「我」不僅呼應了流行文化的快速汰換，也同樣暗示了政權更替和時代躁動下，「台灣人」對自我認同的疑惑和痛苦。

從這個角度來看，掌珠成為電影迷便是個值得深究的設計。在小說中，雖然施叔青使用了相關的電影史料（如「美台團」的巡迴演出、受歡迎的默片電影辯士）和空間記憶（如西門町芳乃館、大稻埕太平町的第三世界館、永樂座、萬華的芳明館等），但這些全移植過來作為掌珠的活動布幕，為這個女子的心靈世界提供了場景與氛圍，用以襯托她那映照時代歷史的善變與分裂性格。此時的大環

境是快速變動的，例如「美台團」的乍起乍落和內部分裂便是一例，³⁴因此與其說施叔青藉由敘事再現了日治時期台灣電影（院）的記憶與地方感，倒不如說作者欲以熟稔台北每座電影院的掌珠，重新檢視這個以日本在台始政四十年為核心的倏忽變換的時代；換言之，電影是個簡便媒介，傳遞作者對分裂的台灣人（歷史）的深沉反思，藉由換裝與觀影的掌珠，作為照看時代語境的複本。再者，掌珠理想中的職業——無聲電影時代的辯士，本身便是隱喻性強的角色，回顧歷史，辯士確實是「摩登」的職業，很多觀眾為了看心目中的辯士而重看多次同部片子，至於文化、政治辯士則以此作為抗爭的工具，利用詮釋劇情的機會發表煽動性演說，³⁵因此，掌珠想成為辯士，當然不乏替自己（和女性）發聲的渴求，但她前後兩個願望——成為小說家和女辯士——皆無疾而終，因為在這個看似充滿機會的時代並沒有給她為自己發聲的可能；或者更嚴苛地說，這個如同時尚變幻快速的時代反而讓她（或台灣人）更困惑也更迷茫，不知她該替哪個自己發聲，又該說些甚麼，這可從前文述及掌珠所面對的「失語症」尷尬、在這個紛繁物事與時代躁動的氛圍下無法專注投入，以及對日本、中國電影和文化的薄淺了解和善變行徑窺出端倪。

論及此，不難發現施叔青對男性攝影師與女性觀影者的角色設定略有不同。雖即范姜義明和王掌珠皆活在身不由己並對「我」產生困惑的時代；然相較於前者操持攝影機所表現的主動性來看，掌珠所體現出來的被動性更強，即便她因「走出去」（施叔青語）而重看自「身」（身體與身分），然從上述的她善變而無法專注的性格（施叔青用「可愛」來形容）來看，掌珠比起范姜義明顯得更為被動，她無法主動（藉由攝影機來）觀看自身和台灣，而是被動地接受攝影機所給予的暗示和呈現的圖像。當然，一種詮釋途徑為活躍於日治時期的台灣攝影師幾乎全為男性，³⁶為了符合某種情境的歷史事實，掌珠成為電影迷而非攝影師；但另一方面，可能因為施叔青採取一個較有距離也較為冷靜、淡漠的視角來寫《三世人》，以致《台灣三部曲》雖人物眾多、物類紛繁，但愈寫愈淡，要不以較為淡化的手法處理性別課題，³⁷便是令人費解的敘事發展，《風前塵埃》橫山月姬主動

³⁴ 「美台團」由台灣文化協會於 1925 年成立，所播映的影片內容富教育意義，具啟發性，因此常常客滿，座無虛席，然後因派系鬥爭，於 1927 年宣告分裂。同註 29，頁 136-137。

³⁵ 同註 29，頁 35、187、190-191。

³⁶ 台灣攝影史上，第一位專業的攝影者為陳麗鴻，畢業於東京寫真學校，1946 年在台北開設麗鴻照相館，在此之前，開設照相館、寫真館的攝影者，幾乎仍為男性。見〈台灣早期照相館寫真館〉，同註 8，頁 1-27。

³⁷ 這部分的思考參酌王德威和陳芳明的說法，王德威指出以往施叔青的修辭以「華麗風瞻為能事」，但《三世人》越寫越淡，「甚至令人覺得清冷。」同註 32，頁 11。陳芳明在與施叔青的對談中，也提到小說處理掌珠的手法和《台灣三部曲》的前兩部不太一樣，且不再以女性角色為故事主軸。同註 2，頁 275。

性的、霸權式的性愛探險便是一例，³⁸而掌珠的善變和分心，似乎也落入了刻板的性別印象當中。除了王掌珠之外，《三世人》中的幾個女性角色也皆如稀薄的殘影，如流落風塵的月眉，但施叔青在敘寫兩位同樣「可愛」的女性時有不同的處理方法³⁹，月眉輾轉流浪於施寄生和大國民懷抱，雖然最終因不甘墮入日本人手中而稍可見施叔青所謂的「氣節」，但從施寄生貪戀其胸乳而大國民愛憐其小腳來看，基本上月眉還是個供男性掌玩的女人，更別提因作過「女給」而被許水德嫌棄的台灣女性蘭子，也是個出身富裕但後來成了「賣笑不賣身」的可憐女子。在這三個出身寒微或命運悲苦的女子中，掌珠算是較有自覺想改變自身（身體和身分）的女性，雖然最後並未成功，但至少努力的機會和可能，由此看來，在《三世人》中，要不是施叔青刻意淡化了性別議題，便是落入了傳統的性別框架（還是說這才符合某種歷史的「真」？），因此，較諸於男子的形象塑造，施叔青口中「可愛」的女角皆顯得被動。

至於施叔青所使用電影這個媒材象徵為何？以下想從施叔青所熟習的傳統戲曲及文本中所使用的電影作對照，畢竟戲曲在台灣三部曲當中也是重要的媒材，同時也具象徵意涵，藉由對照兩者之效用，凸顯電影所特有的象徵意涵。相較於電影，施叔青較為熟習的是中國傳統戲劇，因此《行過洛津》以鼓師許情憶及在戲班的青春歲月為起始；又即便《三世人》中含納攝影、電影、舞台劇等元素，最終仍以勝光歌仔戲一橋段回眸戲曲，戲與戲首尾呼應，仿若為澎湃而動盪的三段歷史提供了「戲如人生」的底蘊。雖然掌珠不是傳統戲劇迷，但她的身世便如同一齣戲，在電影開啟掌珠的新世界／視界前，她曾受文化協會文化劇的啟蒙：當時有個社團將胡適的《終生大事》搬上舞台，不瞭解劇本內容的掌珠憑劇名便以為此乃自身寫照，敘事者形容掌珠無須按腳本演出，比起粉墨登場，她對鏡自導自演過乾癮，想像自己暴露受虐傷疤，掬觀眾同情之淚，她就是一齣悲劇，台灣養女的化身。即便掌珠曾以想像展演自身故事，但筆者以為「戲」所帶出的張力和意象不如《行過洛津》中許情之於戲班，後者操演魁儡戲的過程適足以對應許情的身不由己，而掌珠對鏡苦臉絞眉後所做出的決定竟是以文字創作取代登台演出，「戲」的意象頓時中斷，沒有進一步的發揮和具體連貫的可能。比起掌珠想演戲，她成為電影迷的意象更能呼應主題，因此在總結並呼應小說虛實相參、「二我」的主題時，施叔青藉由掌珠帶出日治時期的台灣電影。

仿若作為對照組那般，戲劇和電影各有不同的象徵意涵，以電影來說，不僅電影是當時的摩登產物和新興娛樂，更在於電影所造成的距離感及其象徵。相較

³⁸ 林芳玫對《風前塵埃》中橫山月姬和哈鹿克的地下戀情之討論，不同於南方朔和陳芳明的正面閱讀，林芳玫以為這段戀情「是全書最難令讀者理解同情之處」，林芳玫以為橫山月姬並未試圖顛覆性別階，「反而重複了日本父權中已有的種族歧視。」同註 5，頁 175-176。

³⁹ 施叔青提到：「月眉後來不願意委身大國民拉線的日本人，不肯賣身給異族殖民者被稱作『番仔酒斃』，顯示台灣女人的氣節，我覺得她很可愛。」同註 2，頁 279。

於電影演員與觀者的距離，傳統戲曲和觀者的距離更為貼近，小說最末描繪了勝光歌仔戲藉戲發洩憤怒情緒的片段：二二八事變之後，戲班成為集體受害者宣洩哀痛、憤怒的中介，原以大團圓收場的傳統劇，皆改以悲劇收場，台上苦旦的淒厲呼告引動了台下觀者壓抑的淚水；或讓演員扮演神人、關公，「聯袂包青天為戲棚下的遺族伏魔除弊」（269），戲中人代現實上受苦迫的群眾宣洩悲痛，情節可隨觀眾的需求而改，演員和觀眾的情緒互為連動，同聲同氣，在《行過洛津》裡便描述，伶人甚能以眉目傳情送秋波的方式挑逗觀眾，因此時有賞戲者為討戲子歡心而彼此爭寵吃醋、大打出手等情事。電影則不然，演員下戲遂進入了羅蘭巴特所謂的「盲域」⁴⁰，雖即劇情仍能召喚觀眾眼淚，激挑起觀者情緒，但相較於前述傳統戲曲中演員和觀眾的彼此影響和互動，演員和觀眾在時空上皆有距離感，演員的「實體」和觀眾意會並接受到的形象有不少落差，例如作者寫到飾演《支那之歌》的李香蘭隨片登台後，⁴¹掌珠才發現她竟如此嬌小。再者，「實況」和電影所鋪陳的劇情可能完全相反：台灣光復前，掌珠從銀幕上認識中國人並與之同情共感，後來國民政府來台，才發現那些官員其實是《故都春夢》裡魚肉良民的貪官，理想隨之破滅。由是，即便當時的戲曲仍為民眾的娛樂生活提供重要的途徑，⁴²然因電影具備了傳統戲曲所缺乏的距離感和「盲域」效果，以及所隱含的虛／實象徵意涵，與分裂的「二我」主題能相互呼應，因此施叔青便善用電影此一媒材來編織敘事。

除此之外，特別值得一提的是貫串《三世人》中隱喻台灣命運的樟腦，施叔青以第一人稱的敘事口吻描述利用價值低、俗稱「臭樟」的樟腦，如何因日本人的多方應用扶搖直上，成為價值不菲的「芳樟」，隨著敘事主題進入「旗袍與電影」，更進一步地說明樟腦被英、美人利用並壓製成賽璐璐，在電影發明後成為電影攝影軟片不可或缺的原料，作者最後特別強調「若說台灣的樟腦促進了世界電影業的發達，貢獻不可小覷也不以為過吧！」（214），在王德威看來「失之過露」的樟腦自白，確然也說明了施叔青一向對「人」與「物」之間的細膩觀察和修辭運用，⁴³除了施叔青自言樟腦製作過程如同小說中醫生日本化的過程之外，樟腦成為電影攝影軟片的重要原料，和王掌珠成為電影迷之間，彼此間似乎亦有對應之處：樟腦之為「物」，一方面正面搭配著總督府始政四十年博覽會所展示

⁴⁰ 羅蘭巴特提到：「電影有一攝影乍看之下所沒有的能力：銀幕（如巴贊〈Bazin〉所言）並非一個框，而是一個遮擋物：從中走出去的人仍繼續生活：有一『盲域』不斷地疊過片段視象。」同註 231，頁 67。

⁴¹ 根據葉龍彥的研究，李香蘭所拍攝的影片為《支那之夜》而非施叔青所寫的《支那之歌》，而李香蘭來台灣兩次分別是 1941 年為商業行為的演唱活動，另一次則是 1943 年奉命來台拍攝《沙鴛之鐘》，而非施叔青所謂的「隨片（《支那之夜》）登台」，可見施叔青在應用史料上的疏忽和瑕疵。同註 29，頁 300。

⁴² 同註 29，頁 33。

⁴³ 同註 32，頁 14。

出的、作為小說敘事舞台的博「物」；一方面則反面地映現出王掌珠週旋於紛繁物事、盲目無所從的迷失狀態，她不停透過服裝和電影洗禮來尋找自我，但每個她所期待的「我」看來皆眉目不清，不僅掌珠，在「旗袍與電影」一開始便描述國民黨來台後因政局不穩而物價失衡，處於政局變動和失語情境的台灣人，皆在絕大的苦難和混亂中失語和失落，受威脅的生命讓台灣人貶值，較諸於此，樟腦的價值不菲，價格亦隨日、美、英人多方的應用而水漲船高，以觀影者王掌珠所象徵的集體受貶抑的台灣人，與作為電影重要原料的賽璐璐、後又被日人運用在戰時火藥製作而備受矚目的樟腦之間，形成了尖銳的對比，暗示了台灣人不如物。此外，小說敘述苦難的台灣人藉由看卓別林默片和好萊塢喜劇片來散心消遣，對此施叔青說：「卓別林風靡全球的喜劇是以無數在台灣山林遭原住民出草的漢人腦丁的生命換來的」，⁴⁴意指賽璐璐作為底片重要原料，提供世界無數觀影者（當然也包括台灣影迷）娛樂消遣，然而在物件的原點、隱匿在物件背後的苦難和血腥，是沉浸在娛樂天地的觀影者絲毫感受不到的。

如同「寫真」可能暗示的、與字面上全然相反的意義，「活動寫真」也含攝了對「真相」的遮蔽，施叔青不僅藉由掌珠觀影來思索此命題，更在這些細節之間，穿插了中日戰爭進行得如火如荼之際，永樂座只放映滿洲製片廠誇大宣傳大東亞共榮圈的影片，這種假象也誤導了施朝宗：看了許多配合軍國主義大東亞共榮圈政策所拍的新聞影片之後，他恨不得立即替天皇出征，粉身碎骨亦無怨悔，殊不知此時日軍已日暮窮途，完全看不出紀錄片經過刪減改編，猶然沉浸在皇軍節節勝利的狂歡中，電影剪接技術所呈現的斷裂的、經過美化的視界／世界，適足以對照混亂的、幻夢的、非真的政治環境和時代氛圍，強化了「二我」甚至多重個「我」的分裂，如同阮成義透過鏡頭所看到的大國民臉上到處是罹患天花所留下的麻點，和報紙上所刊載的、經由日本當局用濾色鏡潤色加工的官方照片大為不同，施叔青為此下了註腳：「一切都在欺罔之中。」由是，比之於傳統的繪畫，攝影術真的更貼近真實嗎？還是更因技術的層層淬煉反將真實重重遮蔽？攝影術的使用映現了作者思索的軌跡，代替作者炯炯逼視每個活躍於歷史和小說的角色：究竟哪一個才是「真實」的大國民？身體到處是惡疤的羅漢腳，還是將疤痕隱藏起來、身披和服的漢奸？究竟哪一幅照片才是簡吉？教師裝束還是牧人裝扮？哪一個才是王掌珠？身世多舛的孤女？渴盼至帝都朝聖的「日本女人」？崇慕中國文化（但以台語發音）的女辯士？如同在資生堂工作的許水德（事實上他也是個表裡不一的人）所言，日本女性藉由在臉上塗抹白粉，讓真實的「我」躲在白粉面具後，「寫真」術讓原本的「我」分裂成「二我」乃至於多重個「我」，留駐於鏡頭裡的「我」在小說中孳衍成複數而多義的「我」，在動盪而多變的時空環境裡演繹著複雜而虛幻的身影。

⁴⁴ 同註 2，頁 277。

四、結論

歷史上由施強開設；後被搬進小說中由范姜義明所開設的「二我」寫真館，不僅含攝了當初命名者陳懷澄所謂的「鏡頭以外一個我，透過鏡頭又可以看到另一個我」之意涵，更可擴延詮釋為在殖民的語境下，多元複雜的身分認同，不僅「二我」寫真館的執業者范姜義明始終徘徊在「二我」的處境下，《風前塵埃》和《三世人》裡的大多數角色也都在「二我」甚至多重的「我」之間漂浪，例如另外兩位崇愛攝影的黃贊雲和阮成義，也都依違於不同的「我」的認同之間，又如電影迷王掌珠，先是想成為日本女人，後又因著迷於中國電影讓她穿上旗袍，渴盼從想像中的中國獲得歸屬，然她善變的個性和終究無法實踐的夢想，則適切地對應於政權和流行文化快速變動的時代環境。

無論是攝影師范姜義明、阮成義還是想成為摩登女的王掌珠，他們的「二我」和多重的「我」事實上恰好與「寫真」所含攝的個人觀點的、有限制的「真實」相互呼應，「寫真」攝影論述中所展現的個人觀看方式的不同，以及攝影術表現於電影中的鏡頭縮放；應用於電影中的剪接技巧，斷片式與去脈絡化的視界，皆構成了對觀者「我」而言信以為真但不必然真的世界，那句重複出現於《風前塵埃》和《三世人》裡攝影愛好者之口的「不是那兒存在什麼樣的東西，而是你這個人看見了什麼」便為「我」所看見的「真」以及為「我」所服膺的歷史版本作了最佳註腳。但若再更深一層地思考，也許可以在這個觀點上繼續追問，這詮釋眾多角色「二我」的「二」本小說，究竟是裂變出更多重的「我」？還是朝向同「一」種敘述的真實？⁴⁵無論是攝影師還是電影迷，或是在第一部曲《行過洛津》中的許情；又無論他們呈現的是國族或性別上的認同，他們皆在原來被授予的、自我設定的「我」中，因外在條件的衝擊而紛紛踏上了尋求「我」（同時也是試圖貼近「真實」的台灣人）之旅程，乍看之下最終所探尋的那個「我」變出雙重甚至多重面目——《三世人》最末在「幾種不同的身分裡變來變去」施朝宗，便總結了《台灣三部曲》所關注的多重身分之核心命題——但從敘事策略的角度來看，這兩本小說顯示出施叔青所關心的似乎還是同「一」個命題，即在紛亂而變動的政局之下，藉由攝影、觀影、閱讀或參與文化沙龍、運動等種種途徑，追索「我是誰」——這亦可從《三世人》最末在敘述施朝宗對自我質疑後，敘事者插話問：「他是誰」——的同「一」性。

⁴⁵ 此問題的提出來自於審查委員，筆者以為這是個重要的問題，幫助筆者對此議題有更深入的思想，在此特別註明，並感謝委員的建議。

這便是施叔青透過攝影詮釋的「二我」主題之同一性：我是誰？哪個人才是真正的「我」？藉由安排諸多擺盪於「二我」的角色擔當專業或業餘攝影師，並令其在追索、反覆推敲的過程中，試圖詮釋的既是約翰·伯格所謂的被侷限的真實，同時也呼應了蘇珊·桑塔格所謂「攝影式觀看活動」下屬於個人視界的獨特真實，這些擺盪於「二我」的攝影師便藉此探尋他們以為的真實，而這個他們所掌握的斷片式的真實，遂成為拼組他們自我認同圖象的線索。影迷王掌珠亦同，無法專注於劇情的掌珠從默片特寫演員表情的鏡頭中，發現她終究無法成為日本人，進而從中國電影的擺設和佈景，轉而嚮往中國，這種透過攝影鏡頭所呈現的受侷限的真實與幻象，一方面映襯著掌珠的善變與多重的「我」之面目，一方面也暗示了「台灣人」在政權移轉下對自我認同的疑惑。

因此，對費心研讀文化素材的施叔青而言，攝影術的援用與細寫不僅貼合1920年前後的台灣文化圈，更因攝影術具有對真實的論辯、攝影縮放鏡頭給予觀眾的感受、電影和觀眾的距離感及其象徵，適足以鮮活並有效地對應這個變動紛亂的時代；又雖即施叔青使用了相關的電影史料和空間記憶，但這些皆僅作為掌珠的活動布幕，用以襯托出她那映照時代歷史的善變與分裂性格——即便這種對應確實落入了性別窠臼當中——由此看來，與其說作者藉敘事再現了日治時期台灣電影（院）的記憶與地方感，倒不如說施叔青欲藉攝影術來加以凸顯小說中要角以及活在這個時空下的「台灣人」（漢人、原住民、客家人、「灣生」日本人等）的「二我」想像。

引用書目

（一）專書

- 施叔青：《行過洛津》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2003年12月。
 施叔青：《風前塵埃》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008年1月。
 施叔青：《三世人》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月。
 陳傳興：《銀鹽熱》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2009年2月。
 簡政珍：《電影閱讀美學》，臺北，書林出版有限公司，2006年6月。
 葉龍彥：《日治時期台灣電影史》，臺北：玉山社出版事業股份有限公司，1998年9月。
 鳥居龍藏，楊南郡譯註：《探險台灣》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2012

年1月。

森丑之助，楊南郡譯註：《生番行腳》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2012年1月。

Arthur Rothstein，李文吉譯：《紀實攝影》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2004年5月。

約翰·伯格（John Berger）、尚·摩爾（Jean Mohr），張世倫譯：《另一種影像敘事》，臺北：三言社出版，2007年2月。

羅蘭巴特（Roland Barthes），許綺玲譯：《明室·攝影札記》，臺北：台灣攝影工作室，1997年12月。

蘇珊·宋姐（Susan Sontag），黃翰荻譯：《論攝影》，臺北：唐山出版社，1997年10月。

（二）期刊論文

王德威：〈三世臺灣的人、物、情〉，《三世人》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月，頁10-16。

方豪：〈二我與半我〉，《方豪六十自訂稿》，臺北：著者發行，1979年6月，下冊，頁1270。

李欣倫：〈受苦敘事與身體隱喻——以施叔青《臺灣三部曲》與鍾文音《島嶼百年物語》為例〉，《國立臺北教育大學語文集刊》22期，2012年7月，頁159-203。

林煥盛：〈台灣早期攝影發展過程中的鹿港「二我寫真館」〉，《台灣攝影年鑑綜覽·台灣攝影發展概述》，臺北：原亦藝術空間，1998年6月，頁92-103。

林芳玫：〈地表的圖紋與身體的圖紋——《行過洛津》的身分地理學〉，《台灣文學研究學報》5期，2007年10月，頁259-288。

林芳玫：〈文學與歷史：分析《行過洛津》中的消逝主題〉，《文史臺灣學報》1期，2009年11月，頁181-205。

林芳玫：〈《臺灣三部曲》之《風前塵埃》——歷史書寫後設小說的共時與共在〉，《台灣文學研究學報》15期，2012年10月，頁151-183。

林欣誼：〈施叔青對全人類的悲憫〉，《誠品好讀月報》86期，2008年4月，頁100-102。

南方朔：〈透過歷史天使悲傷之眼〉，《風前塵埃》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008年1月，頁5-10。

南方朔：〈記憶的救贖——臺灣心靈史的鉅著誕生了〉，《三世人》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月，頁5-9。

張瑞芬：〈國族·家族·女性——陳玉慧、施叔青、鍾文音近期文本中的國族／家族寓意〉，《逢甲人文社會學報》10期，2005年1月，頁1-29。

曾秀萍：〈扮裝台灣：《行過洛津》的跨性別漂浪與國族寓言〉，《中外文學》39卷3期，2010年9月，頁87-124。

劉亮雅：〈施叔青《行過洛津》中的歷史書寫與鄉土想像〉，《中外文學》39卷2期，2010年6月，頁9-41。

劉亮雅：〈施叔青《風前塵埃》中的另類歷史想像〉，《清華學報》43卷2期，2013年6月，頁311-337。

〈與和靈魂進行決鬥的創作者對談——陳芳明和施叔青〉，《三世人》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2010年10月，頁274-284。

（三）學位論文

陳姵妤：《施叔青《臺灣三部曲》中的歷史想像與臺灣書寫研究》，嘉義：國立嘉義大學中國文學系研究所碩士論文，2011年。

劉軒含：《施叔青歷史作品內文化身分認同之變貌》，花蓮：國立東華大學華文文學系碩士論文，2011年。

謝佳芳：《以影像作為溝通：日治時期與臺灣解嚴之後的原住民影像》，花蓮：國立東華大學民族藝術研究所碩士論文，2008年。

（四）電子資料庫

《漢文台灣日日新報》電子版，臺北：漢珍數位圖書股份有限公司，2007年12月。

“Xie Zhen” and “Er Wo”
—— The Symbolism of photography, photographer
and the audience in *Dust in the Wind and People in
Three Dynasties*

Li, Hsin-lun*

Abstract

In the novels *Dust in the Wind* and *People in Three Dynasties*, writer Shih Shu-ching skillfully weaved in cultural and historic information by creating characters fond of photography - a photographer and a movie fan, both of which are metaphors.

This paper attempts to investigate the symbolism and effects of still and moving photography in these two novels by dissecting the fictional roles of photographer Fan Xiang Yi Ming and movie fan Wang Zhan Zhu. Furthermore, this paper explores how the metaphor of photography, photographer and the audience are emphasized by using symbols from Shin Qang's photo studio “Er Wo” (double or sophisticated self identification) and the photography discourse, along with techniques of how photography had been used in movies. Photography encourages debates on reality, while movies' extended perspectives provide audiences with new views. The application of photography in Shih

* Assistant Professor, Department of Taiwanese Literature, Providence University

Shu-ching's novel fits well into the chaotic Taiwanese culture and commoners' entertainment during the Japanese colonial period; in addition, it amplifies the imaginations of “er wo” for various flavors of “Taiwanese” (Han, Aboriginal, Hakka, and Taiwan-born Japanese).

Keywords: Shih Shu-ching, Taiwan Trilogy, “Taiwan Shashin cho”, “er wo” photo studio, photography

東吳中文學報

稿 約

民國 100 年 12 月 19 日學術委員會會議修訂

- 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、論文以 28,000 字，書評以 6,000 字為上限。（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、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

投稿信箱：chinese@scu.edu.tw

《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。

（六）徵引資料來自網頁者，需加註：作者：〈篇名〉，日期（網址），檢索日期。

東吳中文學報

第 二 十 七 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 6076

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

中華民國一〇三年五月出版

ISSN 1027-1163

註：依據萬國郵政公署 2007.9.10 及 9.17 日第 287、288 及 303 號通知自 2007.10.31 日起寄往美國(含夏威夷、關島)、中、南美及大洋洲停辦水陸掛號郵件。

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.27

CONTENTS

May 2014

On the Character “Yi 亦” in the Shang Oracle Bone Inscriptions —An Extend Study on Its Questionable Interpretations “Yie” 夜 and “Yie” 也 Hu, Yun-feng	1
Confucius and Yang Hu Liu, Wen-chiang	25
Take Personal Experience as Examples: The Writing Strategy on Karma Verification in Yan Zhi Twei’s <i>Yuan Hun Zhi</i> Lee, Chao-hung	49
A Discourse on the Relationship between Lü Zuqian and Yan Can’s study of <i>the Book of Songs</i> Huang, Chung-shen	73
The Development of Zhu Xi School from “Confinement” to “Orthodox” during the Song and Yuan Dynasties..... Tu, Mei-yun	101
Ding Yidong’s Theory on Yi Through the Dayan Diagrams Chen Rui-hong	145
Analysis on travel writing in the early Yuan Dynasty - Taking the works of Wang Yun as the main observation..... Hsieh, Yu-ling	185
On the Functions and Origins of the Southern Min <i>De</i> Kuo, Wei-ju	215
Hsu Fu-kuan and the Debate among Contemporary Scholars Regarding “Textual Criticism” and the “Doctrine of Righteousness”..... Chang, Kun-chiang	237
Knowledge Construction and Literature Propagation: The Reading Experience presented by <i>Collected Diaries of Wang-Cheng Huang</i> Hsu, Chun-ya	267
The meeting of lyricism consciousness and modern reality — The Utopian narrative aesthetics of Chung Li-ho’s <i>Lishan Farm</i> Chen, Wei-lin	309
“Xie Zhen” and “Er Wo” —— The Symbolism of photography, photographer and the audience in <i>Dust in the Wind and People in Three Dynasties</i> Li, Hsin-lun	337

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China