

ISSN 1027-1163

東吳中文學報

第三十一期

中華民國一〇五年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.31

May 2016



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第三十一期

中華民國一〇五年五月

SOOCHOW JOURNAL OF CHINESE STUDIES

No.31

May 2016

發行人 潘維大

Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：鍾正道（主編・東吳大學副教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Chung, Cheng-tao

石曉楓（臺師大教授）

Shih, Hsiao-feng

何寄澎（臺灣大學教授）

Ho, Chi-peng

林啟屏（政治大學教授）

Lin, Chi-ping

楊晉龍（文哲所研究員）

Yang, Chin-lung

朱岐祥（東海大學教授）

Chu, Chi-hsiang

林伯謙（東吳大學教授）

Lin, Po-chien

崔成宗（淡江大學教授）

Tsui, Cheng-tsung

執行編輯：林伯謙（東吳大學教授）

EXECUTIVE EDITOR: Lin, Po-chien

編輯助理：曾甲一助教

賴旻瑜助理

ASSISTANT EDITOR: Tseng, Chia-yi

Lai, Min-yu

（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
「臺灣人文學核心期刊 (TCIcore-THCI , 簡稱 THCI) 」

民國 105 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 31 篇，實際送審 30 篇，通過 13 篇，退稿 15 篇，第二階段審查 2 篇，退稿率 53.6%。其中本系專兼任同仁論文 1 篇，內稿率 7.7%。

東吳中文學報

第三十一期

中華民國一〇五年五月

目次

- 論中西孔子天命觀重要思想型態的當代詮釋
..... 羅雅純 1
- 史學與文體學視野下的論贊
..... 黃自鴻 33
- 王琰《冥祥記》生命見解中的「博識」論述
..... 黃東陽 55
- 吉藏之二智觀探究
——以《大乘玄論·卷第四》為主要依據
..... 李明書 85

《唐詩三百首》所收仄韻近體五絕之平仄及其於吟詩之特色	陳茂仁	101
《宋史·道學傳》人物從祀孔廟之探析	李蕙如	119
趙孟頫書學在帖學傳統中的典範意義	郭晉銓	137
從《古今詞統》選詞論稼軒在明代詞壇之地位	蘇淑芬	159
明清「異體式」回文詞析論	郭娟玉	189
喬億「(太白詩)獨無一篇似陶」說釋疑 ——兼論陶、李體道之別	張俐盈	213
試論章太炎「語言文字之學」成立的思維理路及其發展	陳志峰	237
論中古漢語「所」、「許」、「處」的分佈情形及語法功能	曾昱夫	267
變動中的台語：：		
台語/o/音素三種主要讀音的現狀分析	許慧如	303

論中西孔子天命觀重要思想型態的 當代詮釋*

羅雅純**

提 要

廿一世紀的當代，孔子思想再度被西方哲學界關注並賦予新意，西方哲學之討論現象，也是當今研究亦不可忽視的重要參照。本文以「孔子天命觀」為研究主題，探討當代重要詮釋分歧的思想型態，探究孔子論天人關係是「義命分立」？亦是「義命合一」？試予就當代詮釋解讀上的差異，通過差異逼顯出問題意識：即在於追問何以造成這涇渭分明又迥然不同的理解。

因此，研究進路之開展，首先即就前輩學者勞思光的論述觀點談起，再援引唐君毅、牟宗三詮釋脈絡做對比，透過核心觀念展開哲學語境的分析，探源詮釋背後的理論差異進行第二序研究。其次，進一步提出(美)芬格萊特(Fingarette)、(英)葛瑞漢(Angus C. Graham)、(美)郝大維(David L. Hall)、安樂哲(Roger T. Ames)的哲理新詮，對當代中西孔子天命觀思想型態的詮釋做一省察，期能透過中西對話的比較視域，以收如切如磋，如琢如磨的成果之效。

* 本文初稿宣讀於日本早稻田大學「社會與文化國際學術研討會」(2014年3月31日)；論文修改後，承蒙學報二位匿名審查委員惠賜貴見，修訂完稿，筆者受益良多，謹此致謝。

** 現任淡江大學中國文學系專任助理教授

收稿日期：104年12月29日；接受刊登日期：105年4月24日。

關鍵詞：天命觀、東西哲學、孔子、義命分立、義命合一、
牟宗三、唐君毅、勞思光、芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、
安樂哲

一、問題之提出與範圍之界定

中國哲學之論天人關係，大抵有「天人合一」、「天人二分」之說，言「人」而歸於「天」；言「天」而彰顯於「人」，可以說中國哲學以論天人之際以觀天人關係。而在中國先秦時代，「人」對「天」究竟存在著什麼樣的天命觀？當代學者徐復觀先生，其在《中國人性論史》中曾言，周人克殷並無有戰勝的趾高氣昂，反而是深懷「憂患意識」，以一種人文自覺精神的顯發，表現在「敬」、「敬德」、「明德」的觀念上。¹而後，基於周人對天命觀的根源探討，如何安頓「憂患意識」便成為先秦儒家孔子所關懷的議題。孔子言：「人無遠慮，必有近憂。」，此「遠慮」便是一種「憂患意識」，在回應春秋末周文疲弊的歷史關懷上，深刻體會受命於「天」之「人」的存在意義，形成儒家天命觀念中，「人」之「憂患意識」與「天命」的密切關係。

孔子「述而不作」承接周文「敬」、「敬德」、「明德」的觀念而轉化，由人文宗教化轉變在「人」上，著重在掘發「人」的內在道德根源—「仁」，從而由上至下之「天」轉移成為「人」的道德修為，下而上推拓升進於「天」，天人理論的結構也從此形成儒家哲學天人關係的一種解釋。問題是：天人結構的關係是共存？是分立？「天」與「人」之間關連的道德關係又是什麼？在《論語》文本中幾段關涉到孔子言天人關係的重要文獻爬梳如下：

《論語·為政》：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」²

《論語·憲問》：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」³

《論語·憲問》：子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」子路曰：「自孔氏。」曰：「是知其不可而為之者與？」⁴

《論語·季氏》子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」⁵

從這些文獻得以知孔子天命論側重在「知天命」、「畏天命」的理解上，究竟孔子

¹ 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1969年1月），頁20-22。

² 朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年9月），頁54。

³ 《四書章句集註》，頁158。

⁴ 《四書章句集註》，頁158。

⁵ 《四書章句集註》，頁172。

對「命」的看法為何？所指的意涵又為何？古今學者對此解釋仍眾說紛紜。

職是之故，本文以孔子天命論為研究主題，探討中西當代研究之重要成果，究竟孔子論「天人關係」，是「義命分立」？亦是「義命合一」？問題意識即在追問何以造成這涇渭分明又迥然不同的理解。首先，就勞思光先生《新編中國哲學史》談起，援引唐君毅、牟宗三二先生詮釋，期能對諸家主張有正確的解讀，掌握理論背後的哲理分析進行第二序探究，在此脈絡陳述下，提出中西哲學參照對話，以早期（美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette，另譯「赫伯特·弗格瑞特」）⁶，其後（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）⁷、（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）⁸所提出的哲理新詮，對當代中西孔子天命觀思想型態的詮釋做一省察，期能透過中西對話比較視域，以收如切如磋，如琢如磨成果之效。

⁶（美）赫伯特·芬格萊特（Herbert Fingarette），美國著名哲學家。1921年出生，加州大學洛杉磯分校哲學博士。1948年起長期任教於加州大學聖巴巴拉分校，現為該校哲學系榮休教授（Emeritus Professor）。曾任美國哲學學會主席。主要研究領域除了古典儒學尤其孔子思想之外，還包括道德哲學、心理學、法學等。由於其傑出的學術成就，曾應多所著名大學邀請開設講座。主要著作除了《孔子即凡而聖》之外，還有《轉化中的自我》（The Self in Transformation, 1963），《犯罪精神病的意義》（The Meaning of Criminal Insanity, 1972），《酗酒：酒精中毒症的神話》（Heavy Drinking: The Myth of Alcoholism as a Disease, 1988），《死亡：哲學的探測》（Death: Philosophical Soundings, 1996），《自欺》（Self-Deception, 2000）等。

⁷（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）在學術生涯中，不僅研究哲學本身，而且對中國哲學進行了開創性的研究，同時對中國語言、中國哲學和詩詞有較多的精品譯作。在他人生的最後十年又返回到新儒學的研究，他的哲學研究經歷影響了他對新儒學問題認識上的演變。葛瑞漢在40多年的學術生涯中，治學嚴謹、言必有據，為自己贏得了二十世紀最馳名的漢學家之一聲譽，他以博大精深的學術蜚聲四海。如此盛名不僅是基於其著作的數量和質量，而且還基於其著作涉及範圍之廣。葛瑞漢的著作完全立足於中國的經典哲學，從對中國哲學的開創性研究，到對《莊子》、《列子》的翻譯，以及晚唐詩的權威譯作，全部堪稱極致精品。他的《論道者——中國古代哲學辨論》（Disputers of the Tao）已成為關於中國古典思想的權威英語著作。

⁸（美）郝大維（David L. Hall）美國芝加哥大學畢業、耶魯大學博士，生前執教於德州大學，並曾任美國夏威夷大學客座教授，主要研究美國哲學及中西比較哲學。（美）安樂哲（Roger T. Ames），加拿大英屬哥倫比亞大學及中華民國臺灣大學碩士、英國倫敦大學博士，為夏威夷大學哲學系教授，主要研究漢學、中西比較哲學。兩位學者同被學界目為「夏威夷儒學」代表人物，亦曾長期合作進行研究工作，除本書外，兩人合著的著作有：《先賢的民主：杜威、孔子與中國民主之希望》（The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China）、《期望中國：中西哲學文化比較》（Anticipating China: Thinking Through the Narratives of Chinese and Western Culture）、《漢哲學思維的文化探源》（Thinking From the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture）、《道不遠人：比較哲學視域中的《老子》》（Daodejing "Making This Life Significant": A Philosophical Translation）、《通過孔子而思》（Thinking Through Confucius）、《孔子哲學思微》（Thinking Through Confucius）；安樂哲則另著有《自我的圓成：中西互鏡下的儒學與道家》、《主術：中國古代政治藝術之研究》等書。

二、孔子「義命關係」的當代幾種討論

(一) 勞思光先生的主張

1、「義命分立」論天人二分

當代前輩學者勞思光在胡適、馮友蘭二家成果的基礎上，結合現代方法反省，自鑄新說提出了「基源問題研究法」⁹，並在此理念和計劃的構作下，完成《新編中國哲學史》三卷四巨冊之大作。事實上，這理論方法的背景下蘊涵著勞先生對哲學思考的自我設準，亦有一套確當價值方法作為準則，其主張哲學理論或歸於主體性，或歸於客體性，所謂「主客統一」之說，仍然不外是「以主攝客」或「以客攝主」的兩型。¹⁰在此設準下，認為儒學及中國佛教是歸判在「主體性」或「以客攝主」的哲學進路，從而理解儒學基於「價值自覺」觀念之心性論與形上天觀念的「天道論」，是分屬在不同的兩種範疇。因此，在儒家天人關係分判上，勞先生不認同形上實體義之天，更不主張「道德價值」與「天道」相貫通，堅持以「價值領域不可靠別的領域，又不可相通於別的領域」觀點，主張孔孟義理是「心性論」立場：

但嚴格論之，則「心性論」之哲學，乃以「主體性」為本者，「形上學」及「宇宙論」之哲學，皆是以「客觀性」為本者。二者乃類型完全不同之兩系。孔孟之說，屬「心性論」立場。¹¹

換言之，勞先生解讀孔孟義理以「心性論」做為主體，在「主體性」設準下分判天人關係，雖然人的道德自覺心是心性論的價值本源，但並不認為道德實踐可貫通「形上學」及「宇宙論」。在此基礎上，勞先生進而對天人關係做區分，認為孔子教化之學即肯定人的主宰性，對於「命」的體認，引用《論語·雍也》孔子探望伯牛病危之例，說明孔子對「命」的觀點：

論語中關於孔子論「命」之材料，足以表明孔子對「命」之看法，以及對「義命分立」之基本觀點。……案：孔子以冉伯牛病危，而歎其遭遇，歸之於「命」；顯然孔子之意謂冉伯牛不應有此遭遇，而竟有此疾，乃無可

⁹ 勞思光先生認為：「所謂『基源問題研究法』，是以邏輯意義的理論原為始點，而以史學考證工作為助力，以統攝個別哲學活動於一定設準之下為歸宿。」引文請見勞思光：《新編中國哲學史》（一）（臺北：三民書局股份有限公司，1995年8月），頁15。

¹⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁403。

¹¹ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁104。

奈何之事。故此「命」顯與「義」分立。「命」是客觀之限制，與「義」表自覺之主宰不同。¹²

勞先生認為孔子辨明「義命分立」，即在為「命」的客觀限制提供「義」恰當的應對態度，從而為人的安身立命指引方向。「命」是外在於人不受控制「實然」，但「義」卻是內在於人且可為人主宰的「應然」，現實世界的成敗得失皆無礙人行義盡道。勞先生認為正因孔子了解「命」，即「命」顯「義」，明知「道之不行」，仍須不計成敗，超越客觀限制「命」所在，唯求理分「行其義」：

孔子盡力完成其責任時，固非就「成敗」著眼，明知「道之不行」，仍須「行其義」；此即使「義命之分」大顯。而道德意義之「自覺主宰」自有一個領域，不可與事實意義之「客觀限制」領域相混，亦十分明白。「自覺主宰」之領域是「義」之領域，在此領域中只有是非問題；「客觀限制」之領域是「命」之領域，在此領域中則有成敗問題。¹³

「知天命」者，即知客觀限制之領域是也。「不惑」以前之工夫，皆用在自覺意志之培養上，「知天命」則轉往客體性一面；「不惑」時已「知義」，再能「知命」，於是人所能主宰之領域與不能主宰之領域，同時朗現。由是主客之分際皆定，故由耳順而進入從心所欲之境界。此所謂「知天命」，正指知此客觀限制而言，與原始信仰之混亂義命，正是相反。且此種關鍵適為孔子基本精神所在，不可誤解。¹⁴

因此，勞先生持以「義命分立」立場，分解歸判「自覺主宰」是「義」的領域；「客觀限制」是「命」的領域，在此持論下分析「五十而知天命」，認為孔子自覺主宰「知天命」，無須設立一個形上學意涵的「天」，正因知命所具客觀限制，所以孔子在周文疲弊上致力重建人文秩序：

孔子辨「義命之分」，一方奠立日後儒學精神之方向，一方面則是清除原始信仰之迷亂。就儒學日後方向說，由於「義命」分判已明，人之主宰性遂有一分際明確之肯定；就原始信仰說，則既已分別「是非」與「成敗」，所謂天命神意等觀念，不再與價值意識相混。¹⁵

孔子之立場，此立場是先區分「義」與「命」，對「自覺主宰」與「客觀限制」同時承認，各自劃定其領域；然後就主宰性以立價值標準與文化理念，只將一切客觀限制視為資料條件。……即在「命」中顯「義」，成為

¹² 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 136。

¹³ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 138。

¹⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 138。

¹⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 139。

此一精神方向之主要特色。……孔子則不奉神權，不落物化，不求捨離，只以自覺主宰在自然事實上建立秩序，此所以為「人文主義」。¹⁶

客觀世界有一理序，亦即有一定之限制。人在經驗生活中，一切遭遇，在此意義上，亦是被決定者，此即顯現事象系列之必然性，亦即孔子思想中「命」之意義。在對象界中，人既與其他事物同為一「被決定者」，故「命」之限制或「必然性」之限制，乃不可否認者；然則人生中是否無主宰可說？此即「自由」概念能否成立之問題。為揭明此一「自由」之領域，故孔子有「義」觀念，與「命」觀念對揚。「命」觀念表「必然」，「義」觀念則表「自由」。¹⁷

根據勞先生的持論，「命」客觀限制之領域，是實然世界自有一理序，亦即有一定之限制，因而孔子思想中「命」之意義，即必然有其限制亦是被決定者，如是「命」之「必然」，「義」之「自由」，取決經驗世界中人的「自由」與「義」的概念，如何義命對揚以「知命」，勞先生進一步闡述：

人作為一經驗存在，全無自由可說，亦無主宰可說；但人作為自覺活動者說，則即在自覺處顯現其自由及主宰。前者是「命」，後者是「義」，人只能在「義」處作主宰，故人可對是非善惡負責；人不能在「命」處作主宰，故成敗得失，實非人所能掌握者。由此，有智慧之聖哲，即必須明白此中分際或界限；一面知何處人能負責任，應負責任，另一面知人之存在之限制性；兩面俱明，則即是「知命」，即能「不憂不懼」。而「不知命」則孔子以為即不足為「君子」。此所謂「知命」，原非崇信天命神權之意；其理甚顯。¹⁸

勞先生認為人雖受「命」的客觀限制，君子仍可在「義」上自覺顯現自由主宰，分判善惡、知分際、守界限，誠如孔子不憂不懼知「命」之限制義，以「義」為主宰開展「知天命」的全幅意義。勞先生即在此詮釋脈絡下，步步推論孔子天命關係，以「義命之分」立場，說明孔子即「命」的必然限制，以「義」安「命」致力一個以人的道德價值自覺所開闢「義」的主宰世界，從而「義命分立」實踐人文化成天下的大智慧。

2、「事實／價值」、「應然／實然」二分的詮解進路

勞先生從孔子「義命分立」論天人二分架構，認為中國哲應以「道德主體性」的心性論作為判準，毋須另設一個形上學基礎，理路嚴謹而環環相扣，對孔子天命觀義命關係做深刻表彰，肯定「道德主體性」是中國哲學中最重要部分。誠然，

¹⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 140。

¹⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 142。

¹⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 147。

勞先生藉由預設的方法構作的學術剖析，其治學方法上啟益呼應，從《新編中國哲學史》的理論設計中，進而窺見睿見與匠心。然而，在此主張的背後問題意識與思維脈絡，其原因乃在於勞先生完全接受近代西方哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分的立場。因此，勞先生沿著「事實／價值」二分立場，以「道德主體性」心性論做為孔子成德之教構作一個「道德主體性哲學」，因此不以形上學的理論言天，以道德自覺詮釋孔子天命觀，如是取消天的「超越義」。¹⁹所以，在此理解下，孔子天命觀無需涉及形上學實體之必要，從而可於「價值／事實」、「自由／必然」的結構中理解「義命分立」割絕「天人關係」，使「人」不需要向外崇拜至上超越「天」，而完全將價值根源放置在「人」。如此「天人二分」，不須另置至高地位的「天」做為形上實體，只須肯定「心性論」做為至高主體性：

我們確知孔子至孟子一系的先秦儒學，確以道德主體性為中心，並不以「形上天」為最高觀念；而且孔孟學說中，就理論結構看，完全無此需要，因此，我們亦不可不說「形上天」是孔孟哲學的觀念。換言之，「形上天」必不是先秦儒學的中心所在。進一步說，孔子為最早建立儒學理論的人，孔子既無形上天理論，則孔子前縱有形上天之想像，亦不能算作儒學原有的觀念。²⁰

形上學重視「有或無」，故必以「實體」觀念為根本；心性論重視「能或不能」，故以「主體」或「主宰性」為根本。明乎此，則先秦儒學之本旨方不致迷亂也。²¹

我不認為「心性論」必歸於「道德形上學」。²²

果如是，在勞先生堅持「道德主體性」做為孔孟哲學的核心前提，「天」不具有實體性意涵，也不是一個指向萬理存有蘊涵的形上實體，如此哲學理論預設了價值領域與存有領域「應然」與「實然」的截然二分，所以任何超越主體性之外的學說都缺乏理論的效力。與其說，勞先生認為孔子天命思想的主要精神是開顯人

¹⁹ 另外，勞先生也依此進路論孟子天命觀，以心性論做為中心哲學。勞先生認為孟子承其孔子之學也強調自覺心為其主宰。以「天」說「思」，非說「心」出於「天」。孟子所言「天」與「性」時，並非肯認一形上實體；而「知其性」則「知天」之一語義正與中庸「天命之謂性」相反。勞先生並論為其宇宙論問題及形上學問題，皆非是孟子留意之所在，故對孟子論「天」時，其理論立場則是以「民心」來闡釋「天意」。勞先生如此論點實是削減「天」觀念之分量。另一方面，在論孟子之心性論方面，則全建立在「主體性」觀念上，處處皆可離開「形上天」之假定而獨立。於是在種種立場的預設下，因此論定「天」的觀念在孟子思想中並無重要之地位。並且由此更就理論關係而判斷孟子之說並不須涉及「形上天」，而「天」之存在純粹僅是一個輔助的觀念，倘若除去此一觀念，在孟子主要理論並不受其影響。詳見勞思光：《新編中國哲學史》，頁 192-200。

²⁰ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 81。

²¹ 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 147。

²² 勞思光：《新編中國哲學史》，頁 403。

的道德主體性，一切涉及到形上實體的學說都是不必要；毋寧說，這便是勞先生根據「義命分立」的預設進路，取消「天」的形上學意涵，判定「天」是應然、形而上；「命」是實然、受經驗限制的形而下，如是天人關係二分，形上學與心性論在「事實」與「價值」；「應然」與「實然」對揚的結構，遂形成「義命分立」論「天人二分」的進路。

從勞先生詮釋策略觀點來看，對孔子天人觀理解簡化收攝在「道德主體性」的架構，從此分判「義命分立」的立場。這令人不安的是，「義命分立」觀念通過「道德主體性」來理解孔子天命觀是否就是最恰當的解釋？「義命分立」架分在「事實」與「價值」兩領域，其間並不存在蘊涵「天人關係」形上學意義超越，而這由西方主體性哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分對立的預設，是否也適用於解讀中國哲學的視域？再者，在勞先生「道德主體性」一貫立場下，詮釋孔子「義命分立」將「命」理解成「客觀限制」，詮解成為一個必然性因果法則的事實界，那麼人除了認知「命」是客觀因果律則限制，「天命」為因果律決定的經驗界之外，如何解釋孔子「知天命」之說？顯然，卻未見勞先生進一步論述，以西方「事實／價值」、「應然／實然」二分的理論架構是唯一理解的可能？此不禁令人懷疑，誠如袁保新所言：

當勞先生將「天」理解為「自然理序」，「命」理解為「經驗界之一切條件系列」時，「知天」固然不代表建構一套實體形上學；但是，這種將心靈與自然二分為「價值界」與「事實界」的世界觀，恐怕只是勞先生本諸自己哲學信念「讀進去」《孟子》文本中的意義，而非「讀出來」的結果。換言之，勞先生雖然很邏輯地從「主體性」原則推衍出「義命分立」、「天人分界」的架構，但我們卻懷疑這種詮釋策略的適當性。²³

果如前述，在勞先生構造的理論上，「人」在成德過程中，無需與「天」合一，獨以客觀因果律則限制詮解「命」，那該當如何解釋「不知命，無以為君子」、「五十知天命」之說？「天命」倘若如勞先生所理解「客觀因果律則」蓋括化約意涵，那對存在人力不可踰越「天命」的超越義又該如何說明？「知天命」是否在「義命分立」外，也可窮理盡性知天命？如果天命只是客觀限制，那孔子何需言「畏天命」？顯然，在勞先生理論架構中是語焉不詳的。足以觀，勞先生論孔子義命的詮釋上，無論在文本解讀或是理論效力上，不可避免皆受到一定的限制，而勞先生為鞏固儒家心性論地位，在哲學系統中架空天道論，預設「主體性」而推衍出「義命分立」、「天人分界」，這樣的詮釋進路若無法提出縱上問題的善解，則「道德主體性」詮釋策略的適當性與否，就不免令人懷疑了。

²³ 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008年10月），頁192。

(二) 唐君毅先生的主張

1、「義命合一」論天人合一

關於孔子天命論問題，唐君毅先生就不同於勞先生「道德主體性」的持論，而是以「天人合一」為中國哲學的要旨，論證孔子「義命合一」，細繹《中國哲學原論·導論篇》、《中國哲學原論·原道篇》對「天」、「人」的論述，尋文釋義，通過「命」的概念疏通，從中國哲學源流來理解孔子天命觀。唐先生認為中國哲學言「命」，有直接簡易之處，欲明天人合一或天人不二之旨，可直探天人關係：

中國哲學以天人合一或天人不二之旨為宗。其言心、言性、言情、言欲、言意、言志，皆所以言人，而恆歸原於天。其言帝、言氣、言陰陽乾坤、言無極太極、言元、言无、皆所以言天，而恆彰其用於人。至於言理、言道、言德、言行，則恆兼天道人道、天德人德、天理人理，以言天人之同道、同德、同理、而同行。中國哲學之言命，則所以言天人之際與天人相爭之事，以見天人之關係者。故欲明中國哲學中天人合一或天人不二之旨，自往哲之言命上用心，更有其直接簡易之處。然以命之為物，既由天人之際、天人相與之事而見，故外不只在天，內不只在人，而在二者感應施受之交，言之者易遂落入二邊之偏見。²⁴

此諸問題，吾嘗思之而重思之，嘗徘徊於「孔子所謂天命，乃直仍舊義中天命為天所垂示或直命於人之「則」之「道」，與「孔子所謂天命唯是人內心之所安而自命」二者之間。而終乃悟二者皆非是。蓋若果孔子之所謂天命，即舊義中天所垂示或天直命於人之間之「則」之「道」之義，此明為自詩書以來之通義……至如孔子之所謂天命，唯是人內心所安之自命，則孔子十五志學，三十而立，四十不惑之諸階段，已時時有自命、自求、近思、篤行、行心所安之事，亦不當言五十而知天命。吾人由孔子之鄭重言其知天命，在五十之年，並鄭重言「不知命，無以為君子」及「畏天命」之言；則知孔子之知命，乃由其學問德性上之經一大轉折而得。此大轉折，蓋由於孔子之周遊天下，屢感道之不行，方悟道之行與不行，皆為其所當承擔順受，而由堪敬畏之天命以來者。此則大異於前之天命思想，亦不止於直下行心之所安之教者也。上述之歎難所自生，初皆原自不知孔子之天命思想，實乃根據於義命合一之旨，吾人先當求於此有所透入也。²⁵

由引文所見，唐先生論天人之際，不依西方主體性的進路來論，而是回歸天道論

²⁴ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1980年9月），頁500。

²⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁515。

與心性論之間，將天人關係安置在「義命合一」上來理解。唐先生認為天人關係「外不只在天，內不只在人」，在天人之間二者感應施受的脈絡上來掌握「義命合一」。尤以進者，唐先生更嘗思悟得，孔子天命不僅是命於人之「則」之「道」、「天命唯是人內心之所安而自命」。唐先生認為孔子對天命的提出，是對上古原始天命觀的一項偉大突破，把「古義天命」超越意涵與人所當「自命」合二為一，提出「義命合一」，從而肯定人處於「命」不可自決的客觀限制境遇中，依然可行「義」，「天命」超越「自命」，同時呼召「自命」，如是天人「呼召／回應」的遇合中，實踐義所當然，「自命」與「天命」貫通天人為一。根據唐先生此推論，正是因孔子有感「自命」歷史境遇的深刻體認，自命、自求、近思、篤行、行心所安之事，從而在年屆五十的生命體驗中生發「畏天命」之感、「知天命」、「不知命，無以為君子」。唐先生感佩孔子對天命體悟，這不止是行心所安的人文之教，更是畢生學問德性經歷一大轉折所得，正因孔子立處在「命」的實存境遇，屢感「道之不行」的周文疲弊，以君子「知命」之「義」所當然順受承擔，在歷史境遇中回應「天」啟示之「命」，「義命合一」從而「自命」、「知命」闡發「敬天命」進而悟道「畏天命」之感。

顯然，唐先生不就形上存在的實然論「天」，也不就客觀性的限制言「命」，而是以「義命合一」的「天人合一」脈絡來詮解孔子天命觀，根據「義命合一」進路理解孔子「知命」，而更在此超越「命」的限制，作出「義」所當然的恰當回應。所以，孔子在「自命」行義盡道之時，亦同時契通證其「天命」所在：

唯是孔子先認定義之所在，為人之所當以自命，而天命斯在。此見孔子所謂天命，亦即合於詩書所謂天所命人之當為之「則」，而與人之所當以自命之「義」，在內容上為同一者。孔子所謂畏天命，確仍與孔子所重之反求諸己，行心所安，依仁修德之教，可說為二而一之事。然吾人之問題，則在「天命」與「義」之內容既同一，何以孔子又必於反求諸己之外，兼言畏天命？又孔子何以言道之廢亦是天命？如無義無命，則有義宜有命。行道是義，天使我得行其道是命。此固是命義合一。……然在孔子，則於義在行道，而命在道之廢時，仍只言人當知命，只直言畏天命，其故何耶？然吾人之所以答此問者仍無他，即自孔子之思想言，人之義固行道。然當無義以行道時，則承受此道之廢，而知之畏之，仍是義也。²⁶

依唐先生的理解來看，孔子認定「義」之所在，為人之所當以「自命」，「天命」更是人所當「自命」的道德義務，與人之所當自命之「義」，不論客觀限制境遇順逆與否，人應依義而行。因此推拓來看，有義宜有命，行道是義，天使我行其道是命，義與命相融，固然是「義命合一」。果如是，孔子知天命，又何以直言

²⁶ 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 516。

「畏天命」？唐先生認為此意無他，孔子稟承應然之義行道，當無義以行道時，君子仍承受此道之廢，進而知之畏之，這亦是「義」也：

由孔子之天命為人在其生命成學歷程中所遭遇，而對人有一命令呼召義，人亦必當有其知之、畏之、俟之，以為回應者，故吾人于此孔子所謂天命，不能先就其為存在上本然實然者而說，亦不宜只說其為吾人所知之「當然之義或當然之性理之所以然」之形上的本原；而當直接連于吾人之對此天命之遭遇，感其對吾人有一動態的命令呼召義，而更對此命令有回應，而直接知其回應之為義所當然之回應說。²⁷

唐先生認為孔子體認「天」對「人」存有動態命令的呼召義，以當然之義回應天，棲棲遑遑行義求道於天下，領納「人」對「天」接受呼召義，依仁修德，行心所安，「知之、畏之、俟之」反求諸己以回應「天」，此回應是孔子義所當然，故義之所在，亦是命所在。「天命」生生不已，流行不息，所召喚人的「義」與「命」都是天命彰顯的道德意涵。因此，孔子承受此道之廢，知之畏之，以應然之義回應天命召喚，一方面是「命」，另一方面全幅是「義」，義命關係在孔子生命中，「義命合一」不即不離，貫通為一。

2、「天人遇合」存在境遇的體驗進路

根據唐先生的理解，「天命」所在即是「義」之所在，無限之義的「天」存有動態命令的呼召義，在存在世界中，「天命」無往不在，生命境遇與道德實踐的關鍵即在「人」，無論境遇順逆與否，人當由「自命」而「知命」、「畏命」，對「天命」展開傾聽接納，即是「知命」之所為，亦如孔子關懷在歷史淪喪的存在境遇中，即命顯義地承擔起文化命運，此意便是「即義見命」：

此即吾昔年論孔子之言天命乃即義見命之旨。天命為天之命令呼召，原為古義。此天原有人格神之義，而其呼召命令，亦必繼以人之回應。……孔子于天，雖不重其人格神之義，然于此命仍存舊義。其即義見命，即直接于人之知其義之所當然者之所在，見天之命令呼召之所在，故無義無命，而人對此天命之知之畏之俟之，即人對天命之直接的回應。此即成孔子之新說也。²⁸

此天命，乃即人于其生命存在之境遇或遇合中，自識其義之所當然之回應時，即直接顯示于人，而為人所識得者。孔子之言義與命，皆恆與人于其處之位、所在之時之遇合，相連而言。人在處不同之位，于不同之時，有其不同之遇合，而人之義所當然之回應不同，而其當下所見得之

²⁷ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》（臺北：臺灣學生書局，1986年10月），頁118。

²⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁118-119。

天命亦不同。蓋凡人之處不同之位于不同時，有不同之遇合，非己之所自能決定，亦非他人所能決定，即皆可說其出于天。²⁹

人生在世之事，無一而非遇合，人亦無時不與天相接；而人之在世，即人之在天。然于此人之在世，或人之在天之事，又不可只視為一存在上的實然之事。因人之在世、在天，與所遇合者相接，而與人相感通時，人即同時有其義所當然之回應之道。……由此更推之，則人生在世，其遇合時有不同，即其義所當為，亦時有不同。義之範圍至大，凡自然之事而合當然者，皆是義，亦皆可由之以見天命。……凡自然之事而合當然者，皆是義之所存，亦天命之所在，義何所不存？義何時不新？則天何所不在？命何時不降？天時降新命于我，固亦可同時是我之所自命于我，如為孝子、為慈親，皆我之自命于我者也。然卻不可只說自命。因無我，固無此一自命，無我之所遇合，亦無此自命。則于此凡可說之為自命者，而忘我以觀之，皆可說為我之遇合之所以命我，亦即天之所以命我。由此而可說我之有命，乃我與我之此自命相遭遇，亦我與天之所以命我相遭遇。我之實踐此義所當然之自命，為我對此自我之回應，同時即亦為我對天命之回應也。³⁰

誠如前述，唐先生認為中國儒學的傳統是奠基在心性與天命的相貫，對生命存在體驗的理解，無需建構任何哲學概念，直接回歸到人的生命體驗去彰顯孔子儒家義理，突顯「天」對「人」的命令呼召義，點出了「人」回應「天」義所當然的意涵，也保留了先秦儒學「天人合一」義旨。尤以進者，在唐先生理解上，天人關係無需援引形上學的解釋進路，也不必依賴西方哲學「實然」與「應然」二分架構，而是返回天人遇合的境遇，參與天命呼召中共感的「義命合一」。在天人遇合時，人同時義所當然回應，縱使當下境遇非我「自命」可決定，但人依然可以保有自決行「義」的自由。因此，凡自然之事合於當然，皆是「義」之所存，亦為「天命」之所在，當「自命」回應義所當然，同時亦為我對「天命」之回應，所以義無所不在，命無時不降，「自命」亦可見「天之明命」之所在。

由此可見，唐先生洞悉「自命」與「天命」關係，架接「義命合一」在天人遇合中，「義命合一」的著力點，無疑是回歸生命存在意義的源起世界中去體驗「自命」與「天命」，從天人互動感通中去承接「義之所當然者之所在，見天之命令呼召之所在」，縮合道德與存在貫通天人，在「人」與「天」遇合中去實踐天人合一。雖然「天」意涵非「人」所能決定，但天命降之於「人」，「人」通過生命境遇傾聽「天」的招呼，即便立於不同遇合，處於不同之位，也義所當然回應天命，「天命」不已的豐盈意涵亦在「呼召／回應」中對「人」而敞開。職至此，唐先生「義命合一」之「即義見命」全幅是義，完備了「天人合一」的深刻

²⁹ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁 119。

³⁰ 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，頁 102-121。

蘊含，「義命合一」的架構扣緊著孔子言「命」的概念，共融「天」與「人」，把天人關係置在遇合存在境遇中一體呈現，保留儒家道德理論中形上天的豐富意涵，直扣生命存在的道德體驗，其進路預設的背後，當然不離其對生命實感與對中國哲學的長久關懷，所以不必依賴西方概念語言定位孔子天命觀，亦可避免西方哲學的種種理論滲入文獻詮釋中，也更能合理地詮解儒學「天人合一」的精神。

（三）牟宗三先生的主張

1、「義命分立」論天人合一

在當代前輩學者中，當然亦不能繞過牟宗三之重要詮釋。牟先生認為「天命」難測而難言，在其哲學詮釋著作中，分別以「天」、「命」二個概念來闡述，其在《圓善論》、《智的直覺與中國哲學》二書中描述，「天」是形上實體，天道內容是創生無窮意義的場域：

天是一超越的實體，此則純以義理言者，而即如其為一如此之超越的實體，它即須被尊崇；它被尊崇即函著人須奉承之而無違，亦函著說順天者昌，逆天者亡。「事天」即是仰體天道生物不測之無邊義蘊而尊奉之而無違之意。³¹

「天之不禦」即天道創生之無窮盡。此言「天」是指天之生德而說，即指天道說，此是無形的，是指目天為一道體——形而上的實體。³²

牟先生認為「天」是超越實體，擔負著創生意義之道體，必須被人以無違「事天」絕對性尊奉，才能仰體生物不測的無邊義蘊。「天」是一絕對超越的形而上實體，只是純以義理上的形式意義來論之，天命內容之所在，仍須依靠「人」道德心性「事天」尊奉、體認，才能獲得「天道」義蘊。顯然，在牟先生理解中，「天」是超越實體，故純以義理言「天」，那又當如何解「命」？事實上，牟先生並無以任何一個實體又確切概念來陳述，認為「命」實難描述，既非一經驗概念，亦不是知識概念，在《圓善論》一書以專章談心性與天命，進而闡述「命」：

「命」是個體生命與氣化方面相順或不相順的一個「內在的限制」之虛概念。這不是一個經驗概念，亦不是知識中的概念，而是實踐上的一個虛概念。不常所謂命運就是這個概念。這是古今中外任何人于日常生活中所最易感到的一個概念。雖然最易感到，然而人們又首先認為這是渺茫得很多的，輕率的人進而又認為這是迷信。說它渺茫可，說它是迷信則不可。它所以是渺茫，因為它不是一個經驗的概念，亦不是一個知識中的

³¹ 牟宗三：《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985年7月），頁136。

³² 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1993年7月），頁185。

概念，它雖是實踐上的一個概念，然而卻又不是一個實踐原則，因為它不是屬於「理」的，既不屬於道德法則中的事，不屬於以理言的仁義禮智之心性的。它不是「天命不已」那個命，亦不是命令之命，亦不是性分之不容已之分定之定。它既不屬於這一切，是故它渺茫得很，因為凡屬這一切者都很確定，這是理性所能掌握的，不得名曰「命」。它既不屬於理性，它應當屬於「氣化」方面的，但又不是氣化本身所呈現的變化事實。

33

依據牟先生論述，「命」是實踐上一個「內在的限制之『虛概念』」，是吾人存在的現實遭遇，當生命與外在處境相遇，「命」就在氣化活動之間的相涉順逆與否相遇，「命」才會被人真實的體證而出。「命」不屬「理」，既不屬於道德法則，也不屬以「理」言而指謂的仁義禮智心性，因此牟先生認為「命」就是屬於「氣化」。雖說「命」歸於「氣化」，但又不是氣化本身呈現的變化事實。究竟，「命」的意指為何？「命」又落在什麼樣的遭遇分際上？牟先生進一步闡述：

命不是這變化事實之本身，但卻總是屬於「氣化」方面的。氣化當然是無窮的複雜，經驗知識無論如何多如何進步也不能窮得盡。雖不能窮得盡，但是「命」觀念卻不是指陳這客觀的無窮複雜。因此，命這概念渺茫了，它究竟意指什麼呢？它落在什麼分際上呢？它落在「個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順」之分際上。這相順或不相順之分際是一個「虛意」，不是一個時間空間中的客觀事實而可以用命題來陳述，因此它不是一個知識。就在「虛意」上我們名之曰「命」。「生」是個體之存在于世界，這不是命；但如何樣的具體存在就有如何樣的一些遭際（後果），如幸福不幸福，這便是命。³⁴

牟先生直言「命」概念之渺茫，因為它不是知識，故無法用任何時間空間中客觀事實的命題來陳述。既然，「命」無法以任何指謂命題框架，但它卻真實地落在「個體生命與無窮複雜的氣化之相順或不相順」分際上。故「命」內容呈顯就在生命具體真實存在的遭際中，這「虛意」之名即是「命」。換言之，在牟先生的理解下，「命」內在限制之「虛概念」，當人的生命與外在境遇順與逆之際，「命感」的「實概念」才會被如實地被體現。

縱上足以觀，牟先生談「命」的概念是預設在「理／氣」二重架構下，論述「命」這渺茫的「虛意」，雖然「命」之「虛概念」不可化，然可透過道德實踐修為體證「天」之「理」的如境。牟先生依此進路，肯定天地宇宙之間，存在以「理」為主宰的「氣化」流行活動，「人」投身於此體證「天」顯豁的「天理」。因此其在《心體與性體》（一）中便也依此進路闡述孔子的天命觀：

³³ 牟宗三：《圓善論》，頁 142。

³⁴ 牟宗三：《圓善論》，頁 142-143。

凡孔子所說的「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，以及有慨嘆意味的「天也」、「命也」等辭語，以及孟子所說的「所以立命也」，「莫非命也」，「性也、有命焉」，「命也、有性焉」，「求之有道，得之有命」，等等辭語之命，皆是說的這種「命」。但是此種命雖以氣言，卻亦不能割掉它的神理之體。「氣命」之氣不是塊然的純然之氣，它是「全神是氣，全氣是神」中的氣。即因此，它對吾人所成之超越的限定始有一種莊嚴的嚴肅意義，所以才值得敬畏，而每一個體生命之遭遇乎此總不免有無限的慨嘆，雖聖人臨終亦不免嘆口氣，因而「知命」、「知天命」才成為人生中一大關節。³⁵

誠然，牟先生在「理／氣」架構下闡述孔子對天命的感嘆，其謂「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，是孔子對「天命」懷抱著一種超越限定又莊嚴的嚴肅意義。即如此，牟先生認為孔子體證「天命」是「以氣言命」，此「氣命」之氣，不僅是存有塊然的純然之「氣」，更寓有神「理」之體，「天命」內容「全神是氣，全氣是神」。因此孔子在年屆五十的遭逢中，如實體證天命難測、天命無以窮盡，「知天命」之時，不免感嘆「畏天命」。果如是，那麼「理／氣」架構下的「天」與「命」又將如何區別，牟先生說：

正面說的孔子之踐仁以知天，孟子之盡心知性以知天，其所知之天固首先是正面同於仁、同於心性之「以理言」的天，但決不止于此，亦必通著那不離其神理之體的無窮複雜之氣。此兩面渾而為一才是那全部的天之嚴肅意義與超越意義之所在。此不能純內在化。純內在化者是以理言的天，與性體意義同、質同、化境同的天。在此，只有性分之命，只有性之所命及其所馴致（自然而必然的結果）之命。此是「求則得之，舍則失之，是求有益于得也，是求之在我者也」。而「求之有道，得之有命，是求無益于得也，是求之在外者也」，此命即是氣命。³⁶

誠如引文所述，牟先生指出孔子踐仁以知天，孟子盡心知性以知天，此「天」不只是同於仁、同與心性之道德「理」言天，同時也蘊涵著那不離神理之體又無窮複雜的「氣」。依「理／氣」進路推論，孔子踐仁以知天，體證的「天命」就在那充沛不已的「理」與氣化流行的「氣」中渾而為一，達至「天人合一」。果如是，那孔子即命實踐仁義，所體證「命」的意涵又為何？牟先生進一步論述，在此只有「性分之命」。孔子選擇「性命」道德踐仁，是「求在我者也」，然置於性之所命外，是「求之有道，得之有命，是求無益于得也」，是「求之在外者也」的「氣命」，亦如至聖智者之孔子也僅能面對「天命」的超越意義，對「求之在外者也」體證「知天命」、「畏天命」。倘若如此，孔子面對命運的限定，選擇性

³⁵ 牟宗三：《心體與性體》（一）（臺北：正中書局，1991年11月），頁525-526。

³⁶ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁526。

之所命的「性命」，其意又當如何詮解？

此中即有一種超越之限定。此統于神、理而偏于氣說之氣命所成之超越限定亦是「天」也，亦是天理、天命、天道如此也。某甲有勢而能乘，某乙無勢可乘，或即有之，而不能乘，機之遇不遇亦然，此皆儼言若天命之，落實說，是勢、是遇、是氣命；統于神、理說，是天命。³⁷

牟先生認為天道必帶氣化流行，故「氣命」之源是天，亦是天理、天命、天道，是勢、是遇、是「氣命」；統于神、理說，是「天命」，所以「氣命」與「性命」統攝於超越的「天命」。即如是，孔子面對「天命」超越限定，滲透至氣化之命的根源處，如實體證氣化流行之源的「天理」、「天道」、「天命」，才有「畏天命」之慨嘆。換言之，孔子面對不可抗拒違逆「氣命」限制時，道德自覺領納「天命」的召喚試煉，因而才感懷：「不怨天，不尤人。下學而上達，知我者其天乎！」此「知我者其天乎！」正是在天知我、我知人「天人合一」的心境中體現，從個體生命「氣命」命限中以「性命」超越體證形而上天道的「天命」意涵。³⁸

顯然，牟先生透過「性命／氣命」的二分，採以「義命分立」立場以論孔子天命觀，在「理／氣」架構上嚴分「天」、「人」二層概念，進而闡述「知天命」、「畏天命」、「不知命無以為君子」，皆是「氣命」行道不遇，然蘊涵著天道、天理在其中，因此以「性命」體證「天命」，即便面對不可違逆的「氣命」命限，回應「氣命」命運的順逆，仍以知其不可而為之「性命」踐仁行，表現仁人君子的氣度節操。這也說明了孔子正以「性命」保有「人」的仁心、以仁德與「天」的天理流行，達至「天人合一」。遂此，牟先生肯認天道具有既超越又內在特性，主張孔子天人關係是「義命分立」，亦符應中國哲學傳統「天人合一」精神，此即為孔子天命觀的義命關係。

2、「道德的形上學」既超越又內在的詮解進路

誠如前述，牟先生認為一切人與天的相遇皆源於「氣化」，故「氣命」吉凶禍福難以意料，天所代表「天命」是超越限定，非人力所能預測，故孔子對超越限制的「天」必然有其深刻體認，才會有「知天命」、「畏天命」之感。牟先生根據此理解，安置孔子思想中的「天」與「人」關係於「理」／「氣」二分結構上，縮合「氣命」與「性命」於超越的「天命」上，以「義命分立」論「天人合一」。事實上，牟先生此詮釋立場，正是參照西方康德道德哲學所提出的理路，因此在詮釋孔子天命觀上，認為「人」與「天」之間，即是一個以「理」為主宰的「氣化」流行活動，安置天人關係在「理／氣」架構上，形成了這之間存在關係是既

³⁷ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 527。

³⁸ 牟宗三先生綜合理氣而言的「天命」之義，詳細可參閱楊祖漢先生的探究。請見楊祖漢：《當代儒學思辨錄》（臺北：鵝湖出版社，1998 年 11 月）。

「超越」又「內在」的兩種重要概念：

天道高高在上有超越的意義。天道貫注於人身之時，又內在於人而為人的性，這時天道又內在的（immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（transcendent），另一方面又是內在的（immanent）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。³⁹

牟先生肯認的「天道」是兼具宗教義與道德義，「天道」貫注於「人性」，是既「超越」又「內在」。也因如是之理解，認為孔子回應天道開闢仁心，必具有一種超越的虔敬，這超越的虔敬就是對天道契悟的真實印證：

仁的作用便是遙契性與天道。成聖並非以工作才能為標準，現實社會上所表現的才幹與一切聰明才智，都不足以成就聖人，充其量只能成就專家或者英雄。因此，仁的作用內在地講是成聖，外在地講的時候，必定要遙契超越方面的性與天道。仁與智的本體不是限制於個人，而是同時上通天命與天道的。⁴⁰

仁代表真實的生命（Real life）；既是真實的生命，必是我們真實的本體（Real Substance）；真實的本體當然又是真正的主體（Real Subject），而真實的主體就是真我（Real Self）。至此，仁的意義與價值已是昭然若揭。孔子建立「仁」這個內在根以遙契天道，從此性與天道不致掛空或懸空地講論了。如果掛空地講，沒有內在的根，天道只有高高在上，永遠不可親切近人。因此孔子的「仁」，實為天命、天道的一個「印證」。⁴¹

誠如是，孔子以內在仁智上通「天命」與「天道」，以仁於「內在」修以成聖，於「外在」遙契性與天道，「仁」既是生命真實本體，是主體真我，實為天命、天道的真實印證。牟先生即以此認為孔子「仁」目的即在著重人的主體性，肯定人具有與天遙契的道德實踐，從而肯定人性內在自覺與外在的天道契應。但倘若誠如此言，那麼孔子「仁」內聖道德又當如何契接超越的性與天道，牟先生言：

孔子認為從下學可以上達，那就是說：只須努力踐仁，人便可遙契天道，即是使自己的生命與天的生命相契接，所以孔子作出「知我者其天乎」的感嘆。「知我其天」表示如果人能由踐仁而喻解天道的時候，天反過來亦喻解人，此時天人的生命互相感通，而致產生相當程度的互相了解。這樣的契接方式，我們可以名之為「默契」。⁴²

³⁹ 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1984年4月），頁20。

⁴⁰ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁34。

⁴¹ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁36。

⁴² 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁38。

在孔子，五十是德性人格一大轉進的年齡，是與天相知的年齡。然而，這種與超越者的相知，絕不是經驗知識 (Empirical Knowledge) 或者科學知識 (Scientific Knowledge) 的知，這樣的知識豐富，人便愈自豪，愈缺乏對超越者的敬畏。但是知天的知，必然引生敬畏的意識，敬畏是宗教意識。天道高高在上，人只能遙遙地與它相契接，又怎能沒有敬畏呢？故此敬畏的意識是從遙契而來的。從知天命而至畏天命，表示仁者的生命與超越者的關係。⁴³

孔子是由踐仁以知天，在踐仁中或「肫肫其仁」中知之，默識之，契接之，或崇敬之。故其暫時撇開客觀的帝、天、天命而不言，並不是否定「天」或輕忽「天」，只是重在人之所以能契接「天」之主觀根據 (實踐根據)，重人之「真正的主觀性」也。重「主體性」並非否定或輕忽帝、天之客觀性 (或客觀性)，而勿寧是更加重更真切于人之對於超越而客觀的天、天命、天道之契接與崇敬。不然，何以說「五十而知天命」？又何以說「畏天命」？孔子此步「踐仁知天」之提供，一方豁醒人之真實主體性，一方解放了王者政權得失意識中之帝、天或天命。⁴⁴

依循牟先生理解進路，孔子期勉「踐仁以知天」遙契上達天道天德，「知我者其天乎」的感通是歷經一番生命的踐仁體悟，值至五十歲與天相知的年齡，此時生命已精純德潤，人生境界已臻成熟才肯言「知天命」。如是，內心從「知天命」的態度，油然而生以崇敬的宗教意識進境到「畏天命」境界，如是一個真實仁者生命的「內在」即可與天命「超越」感通而合而為一。由此以觀，從牟先生詮釋孔子「踐仁以知天」的道德意識進路可知，由內在「仁心」貫通「天命」、「天道」合一的立場，由「人」道德主體達至「天」形上宇宙論理路，即是彰顯「人」所具道德心性的無限性，打通「主體／客體」，「事實／價值」二分的立場，始得肯定人的道德主體性價值。孔子從「仁心」感通的「道德主體性」所見的心性本源，透過下學上達，參天、知天、畏天，進而滲透「天命」、「天道」的宇宙，這由「道德進路」所進至形上學，牟先生稱為「道德的形上學」(Moral Metaphysics)。⁴⁵

牟先生從「人」的「本心仁體」角度詮解孔子天命思想，將「天命」、「天道」存在價值安置在「人」的道德主體上，通過道德主體證成「踐仁知天」，遙契「天命」、「天道」的存在界。很清楚地，牟先生哲學架構並不是用「天命」、「天道」存在形上學作為價值理論的基礎，而是以「人」的道德主體為優先，當「本心仁體」呈顯，達至通透「天命」、「天道」境界，牟先生言：

⁴³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 39。

⁴⁴ 牟宗三：《心體與性體》(一)，頁 21。

⁴⁵ 牟宗三：《心體與性體》(一)，頁 140。

儒家惟因通過道德性的性體心體之本體宇宙論的意義，把這性體心體轉而為寂真之「生化之理」，而寂感真幾這生化之理又通過道德性的性體心體之支持而貞定住其道德性的真正創造之意義，它始打通了道德界與自然界之隔絕。這是儒家「道德的形上學」之澈底完成。⁴⁶

在道德的形上學中，成就個人道德創造的本心仁體總是連帶著其宇宙生化而為一的，因為這本是由仁心通之無外而說的。就此感通之無外說，一切存在皆在此感潤中而生化，而有其存在。⁴⁷

顯然，在牟先生「道德的形上學」架構中，當本心仁體呈顯時，道德性在此感潤中生化，道德創造的本心仁體打通了「道德界／自然界」隔絕，二界合而為一，論證了「道德的形上學」的完成。也因此，牟先生鑑於「道德的形上學」進路，剖析孔子對「仁」的詮解，在詮釋系統中證成「人」的道德主體性，又不減傳統哲學中對「天」的崇敬尊奉，既而貞定「人」內在本心仁體的道德界價值，也不放棄「天」自然界的超越意義，融合天人關係。這由牟先生參照康德道德哲學所開展「道德的形上學」，肯定道德主體性的必然性，也成為了解孔子天命思想之道德價值與宇宙存有的關鍵，除了樹立了「人」道德主體性，又可遙契對「天」的界限，「天」超越意識與「人」內在道德意識，既超越又內在，轉化合而為一，展現了中西哲學融合之睿識。

三、孔子與西方哲學新詮之可能

(一) 勞牟唐三先生詮釋系統的分析與檢討

承前討論，探討孔子天命觀詮釋的當代思想型態，三先生詮釋解讀上的差異各有不同，勞先生「義命分立」論天人二分；唐先生「義命合一」論天人合一；牟先生「義命分立」論天人合一，造成此分歧的差異即在於勞先生歸判「命」是屬形而下和外在於人者，是在「事實／價值」、「應然／實然」二分架構下陷入了預設的理論限制，因而無法對天人關係的「天」提供善解；而唐先生詮釋「命」，是安置在「天人遇合」的存在境遇中去體驗「即命顯義」，讓「人」的心性和「天」的天道關係更圓融合一。相對地，牟先生則在「理／氣」架構上彰顯了「人」的本心仁體，將「人」的主體與「天」置於氣化流行活動中，由仁心感通的「道德主體性」，貫通上達既超越又內在的「道德的形上學」。

縱上分析，三先生詮釋各有其理論預設，牟先生、勞先生的理論皆建立在「道

⁴⁶ 牟宗三：《心體與性體》（一），頁 180。

⁴⁷ 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，頁 199。

德主體性」上，一致肯定孔子開創人文主義精神。然而，二先生對「道德主體性」有著迥然不同的解讀歧異，原因即在「心性論」與「天道論」之間的關聯性判讀。經上述脈絡廓清發現，牟先生與勞先生的詮釋差異即在於以「心性論」做為「主體性」的主軸，「天道論」是否有其存在的必然性？遂而導致推論結果有著「天人二分」與「天人合一」的不同分判。換言之，在牟先生的理解中，孔子「義命分立」是「既超越又內在」，展現「天人合一」的「道德的形上學」。相對地，勞先生以「心性論」為主體性，在「事實／價值」、「應然／實然」二分立場下，否認天命「形上學」的宇宙意涵，推論「義命分立」以論「天人二分」。果如是，倘若「心性論」與「天道論」的關係，不預取西方哲學「事實／價值」、「應然／實然」二分，那麼勞先生詮釋系統中的「天道論」就不必為了鞏固「心性論」而被架空。而牟先生也不必為保留「形上天」概念，透過康德道德哲學來展開「道德的形上學」。難道孔子天命觀僅能透過「人」的心性論「道德主體性」來詮釋「天道論」？而不能由「天」的天道論來詮釋心性的道德性？似乎在牟先生、勞先生的理論架構系統中，皆把儒學理論建立在「道德主體性」，以「心」做為道德意義的發動，但卻遺忘了「心」在「天」之間、在「生活世界」中所同時呈顯出來的「存有學性格」，難免令人不安。此意誠如袁保新、楊儒賓二先生所言：

牟先生指出「天」是一「形上的實體」，並以「生生」為「天道」的內容。但是，本於其「道德的形上學」的立場，他終究是認為「天之所以為天」必需由吾人的「本心性體」之「自律」來加以貞定。如果人的「心」就是自給自足的道德本體，則人當下就可以訂定道德法則，且又依靠自己的能力，在這法則的引導下，作出道德行為，完成對道德的實踐。這樣一來，人無須他求，而僅依靠他自己，就足以成為聖人。在這個成德的過程中，天不扮演任何關鍵性的角色。這樣一種對「天」的意義的詮釋是有問題的。這是以「心」為自足的道德心在「道德的形而上學」內部所會產生的義理衝突。⁴⁸

牟先生以「無限智心」為吾人之本心，則日常生活中的實踐主體只能是由「無限心」所轉化曲折或者用牟先生的話—「坎陷」而成的主體。它雖然必需要落實到具體的生活世界中，但就主體自身而言，它仍舊是普遍的、絕對的精神自體的自我開展。……在牟先生的理解系統中，「生活世界」的概念為何？「存在於世界中的實踐主體」為何？顯然都不能取得其獨立的地位和意義，而在牟先生的詮釋系統中必然淪為褫奪性的第二序的概念。我們從牟先生所謂的「自由無限心」和「良知的自我坎陷」可以瞭解到，牟先生對「心」的理解基本上仍舊是本著西方傳統心靈哲學「知、

⁴⁸ 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，頁 232-233。

情、意」三分的架構。「道德心」只是「知、情、意」三分中的一部分，是人類理性的一種「機能」(faculty)。⁴⁹

當他(牟先生)以起信論—黑格爾式的思維模式解決社會實踐(傳統的語言稱之為「外王」)的窘境時，社會實踐雖然也可以有局部的自主性，但這種自主性乃是無限心內在的驅力，「自我坎陷」為主—客的對列而成。社會實踐的主體依然是無限心曲折轉化而成的主體，它雖然需要落實到具體、特殊的生活世界裡來，但就主體本身而言，它依舊是普遍的，依舊是精神自體的自我發展。⁵⁰

依循袁保新、楊儒賓二先生所見，在牟先生的哲學系統中，將「心」視為道德與存有兩界根據，又分「自由無限心」和「良知的自我坎陷」論述，如是一來，「心」的理解立場仍舊是本著西方傳統哲學「知、情、意」三分架構，雖然它必需落實到具體生活世界中，但就主體自身而言，它仍舊是普遍的、絕對精神自體的自我開展。如此「良知自我坎陷」便必然要為「主—客」的對列格局，它不能反映儒學性格是始終關懷著生活世界，必然要走進這廣大的生活世界，以「心」做為自給自足的道德意義，展開「人」的道德實踐，去領會「天」之明「命」，讓「人」通過對「天命」的存在體悟，去開顯對天地萬物的意義之源。

誠然，上述就三先生的思想型態脈絡開展，再透過核心觀念展開哲學語境的分析，探源詮釋背後的理論差異。顯然，牟先生以「心性論」做為「道德主體性」的理論進路尚不夠周延，而相較唐先生「義命合一」說與勞先生「義命分立」說，二說也是各有異趣。在唐先生的詮釋理路上，避開了西方哲學主體性的概念，不同勞先生「義命分立」的持論，以「道德主體性」言「天人二分」。所以在唐先生理論架構中不會有形上實體與道德主體的相扞，不會有勞先生哲學預設下「天」之「實然自然理序」與「命」之「客觀限制經驗界」對立，亦不會產生「實然」與「應然」二分的衝突。相顯之下，唐先生「義命合一」論天人合一，更能彰顯孔子在命的客觀限制中去實踐「義」所當然「知天命」。持平而論，三先生對孔子天命觀之詮釋，唐先生其意較為圓融，因為「義命合一」論「天人合一」，首先肯定孔子天人遇合的實存體驗，彰顯即命顯義，再者就儒學文本詮釋性而言，「義命合一」論「天人合一」相對「義命分立」論「天人二分」更能深化詮解天命觀的義命意涵，既肯定「心性論」與「天道論」在天人遇合存在境遇，也肯認「人」作為一個道德的存有者，在道德實踐中一體呈顯「自命」與「天命」，因此不論在文本解讀立場上或孔子天命觀的理論效力來判，唐先生「義命合一」說比「義命分立」是更周延的解釋。

⁴⁹ 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，頁 233-234。

⁵⁰ 楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐—從有限的人性看牟宗三的社會哲學〉，《臺灣社會研究季刊》第 1 卷第 4 期，1987 年冬季號，頁 158-159。

(二) 西方哲學思維下對孔子天命思想的一種新觀察

廿一世紀的當代，孔子思想再度被西方哲學界關注，西方哲學之討論現象，也是當今研究亦不可忽視的重要參照。上述針對三先生詮釋型態的分化，對比西方脈絡下是否另有新詮可能？特別值得注意的是，近代西方哲學由早期代表性(美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)提出以西方觀點論《論語》，其次，(英)葛瑞漢(Angus C. Graham)、(美)郝大維(David L. Hall)、安樂哲(Roger T. Ames)等等，陸續提出對孔子天命思想的另一種新觀察。首先，曾任美國哲學學會主席赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)出版關於孔子的論著《孔子：即凡而聖》(Confucius: the Secular as Sacred)，激發了西方哲學界漢學家對孔子的關注。這本書指出西方人眼中孔子的形像是變形、不真實的，以人性視域重新看待孔子，對孔子思想作了新的詮釋，他認為孔子是位飽經人世滄桑、人生智慧思想導師，還原西方哲學觀念中知識化的孔子，轉化成為人性化的孔子。芬格萊特循著《論語》的文本，力圖呈現孔子人文思想特質，以存在主義論述解構傳統主體哲學，在孔子心性論架構上強調「禮儀行為」，重新正視「禮」在儒學成德之學的重要，從心理主義與主體主義角度再釋《論語》，認為孔子終極關懷即在世俗生活中：

孔子關聯于禮儀作用所發揮的東西，不僅是它的鮮明的人文性格、它的語言和神奇魅力的特徵，還在于它的道德和宗教的特徵。最後，在此我們必須提醒並把分析的焦點聚集在這樣的事實上，對孔子來說，正是神聖禮儀的意象統一了或融合了人的存在的所有這些維度。⁵¹

孔子希望教導我們：在其嚴格的和根源的意義上來說，神聖禮儀並不是一種全然神秘的精神撫慰，那種精神撫慰外在于人類和世俗的生活。精神不再是一種受到禮儀影響的外在存在；恰恰是在禮儀之中，精神得以生動表現並獲得了它的最大靈性。⁵²

人類的生活在其整全之中，最終表現為一種廣闊的、自發的和神聖的禮儀：人類社群。對孔子來說，這確實是一個「終極關懷」。孔子一再指出，這是與人的個體生命本身相關，並且超乎其上的、惟此為上的事情。⁵³

芬格萊特認為孔子思想展現在於「禮儀」學說，其「終極關懷」即是「人類社群」，是真實存在的生活世界，與生命本身息息相關，這超乎其上、惟此為上的事情，正是以「神聖禮儀」的意象來表述。在芬格萊特看來，「禮」是理想社會規範，

⁵¹ (美)赫伯特·芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》(江蘇：人民出版社出版，2006年6月)，頁12。

⁵² (美)芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁13。

⁵³ (美)芬格萊特(Herbert Fingarette)著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，頁13。

是維護人的基本價值和尊嚴，依「禮儀」克己復禮是最基本，人舉止合乎禮儀，合乎社會的基本規範，「禮儀」就是一種鮮明的人文性格，是歷史積累後所形成文化精神表現。儒家強調這「自我」自由無限心的獨立個體，必須落在人我關係之間「禮」的互動中展開與他人「和而不同」的互動圓融。簡言之，芬格萊特認為孔子思想的中心主題不是個體的充分發展，而是人性在人類禮儀行為中的充分展開，聖人境界在不離人性的凡俗世界中，透過「禮儀」呈顯神聖光輝，撫慰人類世俗生活，使人性在社群脈絡中趨於完善。如此，落實社會各種角色的「禮儀」皆能合禮合宜，在禮儀之中精神獲得最大靈性，最終從容中道。由此來看，芬格萊特的觀點已超越了西方的「情、意、知」三分的知識背景，轉變客位思維為主位思維，反應了東西方兩種不同文化的深刻領會。芬格萊特此觀點影響了英國權威漢學家葛瑞漢（Angus C. Graham）。

葛瑞漢《論道者——中國古代哲學論辯》已是西方學界中論東方中國古典思想的權威英語著作，其在書中公開推崇芬格萊特《孔子：即凡而聖》，深深影響了西方近二十年來論中國思想文化的研究方向，其言：「芬格萊特開始把孔子視為某種承認語言的完成行為式功能（Performative function of language）及其與社會習俗相互依存的道德哲學（moral philosophy）的引路人。」⁵⁴葛瑞漢便奠基於此，進一步指出孔子是最先肯定人性的尊嚴和價值，開啓「仁」成為實踐道德的引路，創立社會秩序，維護人性價值規範，重視禮儀的神聖性，亦也是一種落實生命道德的實踐。葛瑞漢說：

孔子沿用下來的狀態性動詞「仁」，像英語的「noble」（高尚）一詞。包括了有教養的人所獨有的全部優秀品質。⁵⁵

弗格瑞特的觀點，孔子作為先賢與現實的關聯是，他能夠教導我們在忽視的、與完成行為式語言和手勢表情相互作用的禮儀化行為（ritualised behaviour）的語境中思考我們自己……《論語》中的神奇與神聖的因素，似已是心靈擺脫超自然力的原始臆測之子遺，但卻反映了對社會習俗運行的一種深刻洞識。⁵⁶

有「德」之人並沒有關於習俗的抽象知識，卻有駕馭它們的運用自如的技能與風度，儘管「無為」，但能強化周圍的秩序。在孔子的現世的向度，有這樣一種認識：被理解為獨立于個人意志之外的向善力量的所謂神聖，它不是源于外在的精神領域，而是固著在人際間的禮儀關係的自發性（自然，spontaneity）之中。弗格瑞特認為，孔子能夠幫助我們回避為

⁵⁴（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》（北京：中國社會科學出版社，2013年6月），頁30。

⁵⁵（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁25。

⁵⁶（英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁32。

人們不滿意於分析哲學的心與身（mind/body）內與外（inner/outer）等二分法。……根據弗格瑞特的看法，「仁及其相關的『德』，以及禮，在原始文本中並不與『意志』、『情感』和『內心狀態』等語言相聯繫。從提示給我們人成其為人的『仁』到『由此』提示給我們作為他的內在精神及身體狀態或過程的『仁』的轉變。在《論語》中並不存在。毋寧說，「仁」被識作「一種在存在于公共時空的行為中運作的、有確定方向的力量，在一個作為始點的人和一個作為終點的人之間，仁這種力量與之緊密相接。」⁵⁷

葛瑞漢闡述了弗格瑞特（芬格萊特）的說法，認為孔子「仁」的思想避免心／身（mind/body）內與外（inner/outer）的二分，也沒有西方哲學「『意志』、『情感』和『內心狀態』」知／情／意之三分。孔子言「禮」與「仁」的關係，是「禮」在先；「仁」在後，學習「禮」之後，「仁」才能得以實現。葛瑞漢強調「仁」在人際禮儀關係的自發性，在「禮儀化行為」的語境中思考自身生命。這獨立於個人意志之外的「向善神聖力量」，不僅源自人際禮儀關係的自發性，也成為公共行為中運作的方向，可以說「仁」是生命中自始至終教養的向善力量。易言之，孔子回應當時歷史所立處的時代，在現世向度中以「仁」的心靈力量去喚醒尋找人類的「道」，以「仁」做為道德引導，一個有「德」之人，即是一位「仁者」。所以，葛瑞漢認為孔子便是有「德」之「仁者」，「命」雖不可預測，但人能弘道，非道弘人，孔子對「天」的態度，即是對「知天命」的認識，故就《論語》文本的脈絡中，更能體悟孔子敬畏謙卑「知天命」的心：

就孔子來說，他對天的諱莫如深讓我們感到的只是，當他心懷敬畏與謙卑去默想上「天」是否站在他的使命一邊時，便傾向於把「天」人格化。尤其當他在旅途中遭遇危難之際，這便成了他自我設問的問題。……他竭力了解「天命」（destiny，字面意思為 decree，天所注定）。他稱之為「知天命」，並宣稱五十歲時達到的安于天命，是這樣一種冷靜的認識：個人的命運與善政的興衰完全超出人的控制範圍，只要盡力而為便可心安理得。……《論語》中有一段話意指天與人的基本統一。它主張，由於生命的完美的儀式化（ritualisation），我們得以知道我們在共同體與宇宙中的位置而無須借助於語言。⁵⁸

葛瑞漢認為孔子五十歲達至安于天命，是自我設問下的一種冷靜認識，這是一種盡力而為的心安理得，這種仁者的胸襟，無須借助於語言，透過生命的完美儀式參透「天」，因而領納天人合一的體悟。其後，繼芬格萊特、葛瑞漢之後，提出孔子思想另一新觀察，當推在美國蔚有「夏威夷儒學」之稱的代表：郝大維（David

⁵⁷ （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁 33。

⁵⁸ （英）葛瑞漢（Angus C. Graham）：《論道者——中國古代哲學論辯》，頁 23。

L. Hall) 與安樂哲 (Roger T. Ames)，他們根源於西方哲學視野，在二人合著《孔子哲學思微》書中，延伸重新看待孔子學說的重要概念。值得重視的，郝大維、安樂哲認為西方許多沿用至今的翻譯，往往抹滅了中國哲學特有的脈絡及語境，強將中國哲學納入西方世界既有語言系統，如「天」譯為「Heaven」等重要概念的失落，造成中國經典只能屈尊附屬於非自身傳統的文化意義解讀，失去自身定位與價值。尤其，在《孔子哲學思微》一書中更是明確反對牟宗三以西方康德道德哲學解讀中國哲學天命論，他們認為這既超越又內在「道德的形上學」解釋孔子天道觀，並不能由此善解「天」超越存在的獨立概念：

牟宗三顯然想把西方人的超越性概念強加在早期中國傳統之上，這正是我們想否定的。孔子的「天」的概念在幾個重要方面和西方先存的、超越的神的概念相對立。在《論語》中，天無疑是人的，但是，從「天」是西周的擬人的神「上帝」到東周的幾位哲學家把「天」形容為自然規律和秩序，可以看出「天」是在向非人格化方向發展。孔子的重要貢獻是強調了人要對自己和環境負責。他的「天」概念仍保留著擬人的特點，這在他講到「天」有意識地干涉人間事務時表現出來，孔子認為他傳播文化遺產乃出于「天命」。⁵⁹

郝大維、安樂哲認為孔子「天」的概念和西方先存的、超越的神概念是相對立。他們認為孔子體會天命思想，即是著意人要對自己和環境負責，是有意識地參與人間事務的關懷，因此上承「天命」稟志傳播文化。此外，郝大維、安樂哲在另一合著《通過孔子而思》一書中，更進一步表示孔子牽涉天人關係「天命」思想，其概念與「命」本質並無不同，「天命」本具「命」概念，不應區分二個概念，其差異乃在於情境不同，遂而產生語境意義上的差別：

《論語》中「天命」與「命」都在這一寬泛的意義上使用。如果說它們之間有某種區別的話，那就在于「命」可同時在狹義與廣義上使用。「天命」特指從特定視角建構的存在整體的諸因果條件，「命」卻不僅指涉整體，還可專指個別現象構成的因果關係。⁶⁰

「命」建構了存在的因果條件，這些條件既不是先定也不是不可動搖的。這也就是說，人是他自身在這個世界上存在的決定性力量，現有條件及

⁵⁹ (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》(南京：江蘇人民出版社，2012年1月)，頁152-153。

⁶⁰ (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》(北京：北京大學出版社，2005年8月)，頁262。

其境遇都會因他的參與而改變。個體的成熟是對種種可能性估出回應的結果，而這些可能性本身是由個體行為與環境相互作用決定的。⁶¹

職是之故，郝大維和安樂哲便從「天命」與「命」區別中，肯定了孔子天命觀中「人」與「命」的關聯性，「命」雖建構因果條件，但主宰者是具有存在決定的「人」，所以「人」透過境遇參與投身在「命」的實存境遇中，相互決定或改變因果，所以「人」與「命」不可二分，因此事實與價值是不可分離。而事實上，郝大維和安樂哲這樣的持論是深受當代思想家唐君毅的啟發：

如果「天」確實表示人類對整個存在過程的看法，那麼，唐君毅定義「命」為「天和人的相互關係」就是正確的。這就是說，「命」可以和「勢」這樣的概念相提並論，都是現存條件的（物理的、道德的、環境的）總和。如果把「命」理解為人類對決定世界的條件和可能性的看法，那麼，「命」就是一特殊現象的根源。另外，「命」並不是意義和價值的超越性源泉，而只是對人們創造世界的條件和環境的限制。⁶²

郝大維和安樂哲肯認了唐君毅詮解孔子「命」為「天和人的相互關係」，「命」是人類決定世界條件及可能，也是創造世界條件和環境限制，天人之間存在的是相互過程，「人」聆聽「天命」的召喚，回應「天命」而展開天與人的互動：

「天命」與「命」之間的關係或許可這樣表述：一個已獲得君子或聖人這樣高級整體性的人建立了某種與「天」的內在關係，這種關係使他通過理解力和影響來運用「天命」。一個人自控能力越弱，他將「命」視為無法抗拒的決定性條件的感覺就越強；一個人自控能力越強，他自覺到自己在定外在條件時所起的主導作用就大。當世界尊重他的道德，他就為世界「言說」，即為他的「天」說話。這樣，從環境強加個人以意義是個人主動為情境引入意義這兩個不同角度，體現了個體語境意義的不同。⁶³

「天命」與「命」之間，建立在「人」與「天」的內在關係，這種關係使得聖人君子通過理解「天命」運用「天命」。「天命」給予「命」的考驗，取決在「人」對「命」的主導性，即人的「自控能力之強弱」，自控能力強的道德者，在「命」的情境中引入意義，開啓主導，進而為「天」說話，朗現「天命」道德意義。「天命」朗現即在與「人」的互動過程中呈顯，「天命」與「命」同源，因情境不同，導致語境意義亦不同。在這個理解基礎上，郝大維和安樂哲甚至認為從儒學傳統

⁶¹ (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 262-263。

⁶² (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》，頁 156。

⁶³ (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 265-266。

的注解源頭回溯，因為過於強調孔子對「禮」的重視，而忽略了「義」的創造革新性。因此，他們堅持「義」才是孔子立於「天命」原意思中，君子自我塑造轉換由「人」到「仁」的重要關鍵：

「成人」可以被描述為一種人際溝通和交往的過程，就此成長中的人在其社會環境中不斷努力獲取整體性。這一整體性的性質，正如我們將要揭示的那樣，既是個人適應環境的一個功能，也是通過其個體之「義」（適當性）的表達創造性改變語境的功能。孔子思想中將「通過而思」的行動擴展為包含做人的這一整體動態過程，它體現在從「人」（individual person）或「己」（individual self）到「仁」（authoritative person）的轉換過程中。「人」之成長這一動態發展過程可以證明，我們很有理由選擇「仁人」來作孔子《論語》的核心概念「仁」的恰當解讀。仁人通過培養自我之義（自己的判斷力、適當感以及有選擇地將己之價值投注到世界的的能力）而從禮（cultural legacy）之規範的行為、風俗和習慣中發現和運用的意義。他因襲傳統而假定了社會公論的權威。與此同時，其個人之「義」又是改造傳統以適應新環境新意向，以及恢復傳統的力量，為發展和展現自我意義的必備之具。⁶⁴

如果從對「義」和「我」（person self）的語源關係分析入手，或許會有所收效。「義」和「我」的關係可得的第一個定論就是：古典儒家傳統中的義，如果不是人的一種突出特性和其個人身份，那也一定是一種自然狀態。《論語》中，「義」是君子自我塑造的「質」（raw stuff）。⁶⁵

孔子對「命」和「天命」的理解多少比傳統認為的要開放得多。回想我們在討論「成人」行為上對「義」（appropriateness/significating）的探討，顯然，「禮」、「義」的相互關係就我們所詮釋的「命」和「天命」的關係。因為，以「義」踐行「禮」正是以一種有意義的方式對個體既定語境做出反應的典型例證。⁶⁶

由上可知，郝大維和安樂哲認為孔子思想將「通過而思」行動體現在「人」、「己」到「仁」的轉換過程中。這亦即是說，由「人」轉換至「仁」，創造改變「命」的語境，從「人」之成長動態發展成「仁人」，通過個體之「義」的表達創造性改變語境，實現了「義」是仁人君子自我道德塑造的「質」。所以，仁人通過培養自我之「義」而從「禮」，落實自我「命」的意義。由此推論，郝大維和安樂

⁶⁴（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 99-100。

⁶⁵（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 107-108。

⁶⁶（美）郝大維（David L. Hall）、安樂哲（Roger T. Ames）著，何金俐譯：《通過孔子而思》，頁 266。

哲認為孔子「禮」、「義」相互關係就是「命」和「天命」的關係。孔子以「義」踐「禮」，透過生命自我實現改造周文疲弊，正是以一種意義的方式將道德和理性回應當下歷史的社會語境。所以，孔子《論語》核心概念便是「仁」，由人的整體動態過程成就「仁人」，「仁人」通過培養自我之「義」，將生命價值投入生活世界，改造傳統與新環境變遷中，以「義」踐行「禮」展現「命」的道德意涵。基於此理解，郝大維和安樂哲便在「天命」與「命」同源基礎上，推論「禮」與「義」關係，即是「命」和「天命」。而後便依循此同源進路，歸判孔子對「命」和「天命」的理解，正因為孔子深刻體悟「知命」，所以超越「命」的因果限制，以「義」踐「禮」，以一種更有意義的方式回應「天命」的語境，「命」通過自我個體之「義」，即命顯義，臻達「義命合一」。

由上論述可知，西方漢學家皆不約而同地肯認孔子對中華文化的思想貢獻，無論芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、安樂哲，其詮釋皆是採取差異性的論述立場。芬格萊特、葛瑞漢所關注是孔子「天命」思想中「禮」、「仁」概念和文化結構之間的意義，而郝大維、安樂哲則把概念的歧異擴及是中西概念的取向差異。他們否定牟宗三把西方先驗的、超越性概念強加在孔子的「天」，反而肯認唐君毅的詮解「命」是天和人的存在境遇。他們認為儒家思想至高完成是「天人合一」，孔子言「天」必然落實於具體的人倫世界，因此「禮」、「義」關係就是「命」和「天命」的關係，所以力求還原中國儒學自身的特性，論證「義」才是孔子天命思想中君子行「禮」踐「仁」的重要關鍵。郝大維、安樂哲一再地強調孔子天命觀不需要樹立一個超越形上學的架構，因為天人之間的相互過程，所關心是人倫日常的「存在境遇」，人屹立於「命」於「天命」的互動關係中，是實存性聆聽「天命」的召喚，敞開自我「生命」回應「天命」的道德意義。換言之，郝大維、安樂哲的詮解之下，孔子天命觀完全跳脫了西方傳統形上學的糾葛，提出了迥然不同於西方超越性的思維概念，而就「存在境遇」的觀點去尋找孔子天人關係中一個可普遍化、可證得「仁」與「禮」境遇實踐的「義」，因為唯有確定這層意涵，孔子天命觀才能在形上超越層面中顯現「天」與「命」的存在體驗，通過「義命合一」從而「天人合一」的完成，為儒家道德學說提供了形上的保證。

四、結論

本文以孔子天命觀為主題，通過對當代牟唐勞三先生的詮釋展示對比，從這詮釋型態之分化現象，掌握理論的預設立場。勞先生「義命分立」論天人二分；唐先生「義命合一」論天人合一；牟先生「義命分立」論天人合一，三先生詮釋精闢入理，其所持論不同，差異即在於詮釋背後的問題意識與理論架構，之所造成觀點歧異，表面上是對文獻脈絡的解讀不同，但事實上造成差異無不與自身所

預設的哲學立場，息息相關。從理論架構上評隲這不同詮釋，無論從文本解讀或理論效力，唐先生「義命合一」論天人合一，顯然是較為周延性的解釋。其次，對西方哲學界的孔子思想型態做一探析，引述了芬格萊特、葛瑞漢、郝大維、安樂哲的新觀察，期能透過中西對話以收如切如磋，如琢如磨的成果之效。最後在此綜論下，對當今中西孔子天命觀之重要詮釋型態做一省察。本文由於奠定在前輩睿見的成果上，才能以後設的態度進行理解，中西觀點的參照儼然是當今學術研究之勢之所趨，展望未來中國哲學的開創性研究，或許亦能藉此反思，傳統的再釋與新詮的轉出，蘊孕潛藏著諸多新意的嶄新可能。

徵引文獻

一、傳統文獻

朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年9月。

二、近人論著

牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：台灣學生書局，1984年4月。

牟宗三：《圓善論》，臺北：台灣學生書局，1985年7月。

牟宗三：《心體與性體》（一），臺北：正中書局，1991年11月。

牟宗三：《智的直覺與中國哲學》，臺北：台灣商務印書館，1993年7月。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：台灣商務印書館，1969年1月。

唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：台灣學生書局，1980年9月。

唐君毅：《中國哲學原論·原道篇》，臺北：台灣學生書局，1986年10月。

袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：台灣學生書局，2008年10月。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1995年8月。

楊祖漢：《當代儒學思辨錄》，臺北：鵝湖出版社，1998年11月。

楊儒賓：〈人性、歷史契機與社會實踐－從有限的人性看牟宗三的社會哲學〉，《臺

- 灣社會研究季刊》第 1 卷第 4 期，1987 年冬季號，頁 158-159。
- (英) 葛瑞漢 (Angus C. Graham)：《論道者——中國古代哲學辨論》，北京：中國社會科學出版社，2013 年 6 月。
- (美) 赫伯特·芬格萊特 (Herbert Fingarette) 著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，江蘇：人民出版社出版，2006 年 6 月。
- (美) 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，羅思文、余瑾譯：《《論語》的哲學詮釋：比較哲學的視野》，北京：中國社會科學出版社，2003 年 3 月。
- (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，何金俐譯：《通過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2005 年 8 月。
- (美) 安樂哲 (Roger T. Ames) 著，羅思文、彭國翔譯：《自我的圓成：中西互鏡下的古典儒學與道家》，河北：河北人民出版社，2006 年 7 月。
- (美) 郝大維 (David L. Hall)、安樂哲 (Roger T. Ames) 著，蔣弋為、李志林譯：《孔子哲學思微》，南京：江蘇人民出版社，2012 年 1 月。

A study of modern interpretations of Confucian perspective on destiny and mandate from heaven

Lo, Ya-chun*

Abstract

In 21th century, Confucian philosophy is explored and explained again by western philosophers. These modern interpretations of Confucianism are significant references for people majoring in this topic. Based on Confucian doctrines, this paper discusses the similarities and differences among these modern interpretations of justice and fate. What is the relationship between justice and fate in Confucius mind, independent or blended? We'll conclude the paths to these two completely opposite explanations.

In order to achieve the goal, the author started from the theory of Lao Sze-Kwang followed by expositions from Tang Junyi and Mou Zongsan. The author also reviewed the theories of western philosophers such as Herbert Fingarette, Angus C. Graham, David L. Hall and Roger T. Ames. Analytical foundations are gradually established by investigating principles proposed by these scholars. Through comprehensive understandings and comparisons of eastern and western philosophies, the author hopes to deliver the outlook of Confucian perspective on destiny and mandate from heaven.

Keywords: perspective on destiny and mandate from heaven,
eastern and western philosophy, Confucius, justice and fate,
Mou Zongsan, Tang Junyi, Lao Sze-Kwang, Fingarette,
Angus C. Graham, David L. Hall, Roger T. Ames

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University.

史學與文體學視野下的論贊

黃自鴻*

提 要

論贊不單是歷史評論，更屬於表達作者意圖的一種方法。正史講求以實錄的形式記載史事，論贊本來只是主體的補充，卻慢慢成為歷史的重要部分，甚至是解讀史書（和撰述者）的主要依據。本文擬探討論贊體裁的特點、撰寫態度並與傳統史學的觀點比較，欲指出論贊的「含混屬性」，它一方面與史學實錄的要求不符，一方面作者又無法不對史事進行討論；它既是傳記文的附錄，卻又是文本的靈魂載體。

關鍵詞：論贊、正史、《史通》、文體學、《文心雕龍》

* 現任香港公開大學人文社會科學院專任助理教授
收稿日期：104年11月18日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

宋代(960-1279)文人對韓愈(768-824)〈毛穎傳〉的評價極高，不唯精巧的獨創性和弔詭的文學風格，也因為附於傳後的贊語具有強烈的藝術效果，打動了無數讀者。樓昉(生卒不詳，1193年進士)就指出〈毛穎贊〉與《史記》的關係，兩者的論贊使人印象深刻：「太史公筆力豪放，而語激壯頓挫〔……〕贊尤奇。〈屈原賈誼〉、〈荊軻〉兩贊，當為第一，讀之使人鼓舞痛快，而繼之以泫然泣下也。韓退之〈毛穎贊〉，可繼其後。」¹又云：「〔〈毛穎傳〉〕筆事收拾得盡善，將無作有，所謂以文滑稽者，贊尤高古，是學《史記》文字。」²〈毛穎傳〉的贊語利用「太史公曰」的成規，借以抒發「以文滑稽」的真正意圖：「穎始以俘見，卒見任使，秦之滅諸侯，穎與有功，賞不酬勞，以老見疎，秦真少恩哉！」³毛穎有功於秦(前770-前221)滅六國卻不獲賞賜，後來更因年邁遭到疏遠。整篇文章似屬遊戲文字，實際借毛筆勤勤懇懇的工作態度，感慨皇帝刻薄少恩。如果沒有這篇贊語，前人對〈毛穎傳〉藝術成就的評價，恐怕將大打折扣。

史贊或曰論贊的傳統，前人學者已經有詳細說明。早於《左傳》就有「君子曰」補充歷史敘事的不足，到《史記》那裏司馬遷(前145?-前87)將史論定為慣例，無論是班固(32-92)的「贊」還是陳壽(233-297)的「評」，均屬相近的形式。上承班固附於傳後的「贊」和敘傳的「述」，范曄(398-445)《後漢書》兼有「論」「贊」，前者為對傳主的評論，後者則屬四言詩體；歐陽修(1007-1072)《新五代史》更多以「嗚呼」兩字展開評論。在中國史學史裏，論贊慢慢成為一種與正史各章節不可分離的重要成分。⁴

由「太史公曰」到「論贊」的發展過程，說明論贊從一種附麗於敘事的增補，擴充為必不可少的「歷史」。樓昉認為《史記》「贊尤奇」，評語尤在主體之上，閱讀〈屈原賈誼〉和〈荊軻〉兩贊，他認為司馬遷充滿感情色彩的文字，是這些附錄值得傳世的原因：

¹ 〔宋〕樓昉：《過庭錄》，王水照編：《歷代文話》(上海：復旦大學出版社，2007年)，頁455。

² 〔宋〕樓昉：《崇古文訣評文》，王水照編：《歷代文話》，頁474。

³ 〔唐〕韓愈：〈毛穎傳〉，〔唐〕韓愈撰，馬其昶(1855-1930)校注，馬茂元(1918-1989)整理：《韓昌黎文集校注》(上海：上海古籍出版社，1986年)，卷8，〈雜文 狀 表狀〉，頁569。

⁴ 〔唐〕劉知幾(661-721)撰，〔清〕浦起龍(1679-1762?)通釋：《史通通釋》(上海：上海古籍出版社，1978年)，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁81；王錦貴：《中國紀傳體文獻研究》(北京：北京大學出版社，1996年)，頁171。

余讀〈離騷〉、〈天問〉、〈招魂〉、〈哀郢〉，悲其志。適長沙，觀屈原所自沈淵，未嘗不垂涕，想見其為人。及見賈生弔之，又怪屈原以彼其材，游諸侯，何國不容，而自令若是。讀〈服鳥賦〉，同死生，輕去就，又爽然自失矣。⁵

世言荊軻，其稱太子丹之命，「天雨粟，馬生角」也，太過。又言荊軻傷秦王，皆非也。始公孫季功、董生與夏無且游，具知其事，為余道之如是。自曹沫至荊軻五人，此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！⁶

史遷補充列傳正文，解釋他曾經到屈原（前 340-前 278）沉江之處，為這位賢者的悲慘命運淒然淚下。讀過賈誼（前 200-前 168）的〈弔屈原賦〉後，司馬遷感慨屈原何愁沒有容身之所，只是他自己執意殉死。至於賈誼在〈服鳥賦〉所表現的超脫態度，更讓作者茫然若失。在〈荊軻贊〉裏，司馬遷補充了傳說的不實和荊軻（？-前 227）傳資料的來源，以及撰寫〈刺客列傳〉的動機。和他〈太史公自序〉所表現的思想感情一致，《史記》背後有著「發憤著書」的個人因素。⁷

論贊不單是歷史評論，更屬於表達作者意圖的一種方法。正史講求以實錄的形式記載史事，論贊本來只是主體的補充，卻因為筆削精神和作者態度為它的主要內容，使之成為歷史的重要部分，甚至是解讀史書（和撰述者心態）的主要依據。前人學者對於論贊的研究成果豐富，不但有專門著述，⁸也從多角度探索論贊的特點，包括《史記》與《漢書》的論析及中國的史學精神，⁹《史記》以降

⁵ 〔漢〕司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷 84，〈屈原賈生列傳第二十四〉，頁 2503。

⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 86，〈刺客列傳第二十六〉，頁 2538。

⁷ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 130，〈太史公自序第七十〉，頁 3300。

⁸ 宋晞主編：《正史論贊》（臺北：中華文化出版社，1963年）；趙彩花：《前四史論贊研究》（廣州：中山大學出版社，2008年）；張大可：《史記論贊輯釋》（西安：陝西人民出版社，1986年）；施人豪：《史記論贊研究》（臺北：文史哲出版社，1979年）。

⁹ 張大可：〈簡評史記論贊〉，《史記研究》（蘭州：甘肅人民出版社，1985年），頁 272-289；朱東潤（1896-1988）：〈史贊質疑〉，《史記考索》（臺北：臺灣開明書店，1957年），頁 25-31；遼耀東：〈史傳論贊與史記太史公曰〉，《新史學》第 3 卷第 2 期（1992 年 6 月），頁 1-34；李洲良：〈史遷筆法：定褒貶於論贊〉，《求是學刊》第 39 卷第 5 期（2012 年 9 月），頁 114-118；郭丹：〈史書論贊與史傳文學〉，《中州學刊》1997 年第 3 期，頁 89-93、101；蕭振宇：〈《史記》論贊議論特點淺議〉，《張家口師專學報》2003 年第 5 期，頁 1-4；李偉泰：〈《史》、《漢》論贊比較十三則〉，《臺大文史哲學報》第 64 期（2006 年 5 月），頁 41-72；李偉泰：〈《史》、《漢》論贊比較十四則〉，《臺大中文學報》第 24 期（2006 年 6 月），頁 1-47；曾瑞琪：〈透過《史記》、《漢書》論贊序比較司馬遷、班固思想之異同〉，《文教資料》2011 年第 18 期，頁 77-79；劉培：〈論《史記》的言外之旨〉，《商丘職業技術學院學報》2002 年第 1 期，頁 39-41；崔積寶：〈談《史記》論贊中的情感〉，《哈爾濱學院學報》2002 年第 5 期，頁 85-91；侯文華：〈《史記》「太史公曰」文化淵源考論〉，《渭南師範學院學報》2012 年第 5 期，頁 8-18；許殿才：〈漢書的論贊〉，《社會科學輯刊》

各種正史論贊的特色和發展，¹⁰不同作家的贊體文特色，¹¹以及《文選》和《文心雕龍》的觀點。¹²本文擬探討論贊體裁的特點、撰寫態度並與傳統史學的觀點比較，欲指出論贊有一種「含混屬性」，它一方面與史學實錄的要求不符，一方面又因為筆削傳統引導，對史事進行討論；它既充滿華美的語言技巧，又屬理解歷史著述無法迴避的「史餘」；它既是傳記文的附錄，卻又是文本的情感與寄托所在，甚至因為文體學的發展，擁有愈來愈重要的地位。

二、劉知幾的質疑與《史通》的內在矛盾

以劉知幾為代表，史學經典《史通》有分析論贊的專章，認為史書裏史臣的議論頗為不必。開篇，劉知幾簡略回顧由《左傳》開始的論贊形式，司馬遷《史記》每篇附以論贊，《漢書》以降各種正史均視為正體。劉知幾云：「必理有非要，則強生其文，史論之煩，實萌於此。夫擬《春秋》成史，持論尤宜闕略。其有本無疑事，輒設論以裁之，此皆私徇筆端，苟銜文彩，嘉辭美句，寄諸簡冊，豈知史書之大體，載削之指歸者哉？」¹³顯然，劉知幾並不同意史論頻繁出現於歷史記錄之中，至於講究華麗文辭、雕琢文體的贊語，對歷史人物和事件的評語有所偏頗，更不應包含於正史裏面。他評價「史論之煩」源於《史記》的太史公論，甚至本來沒有必要的地方，也衍生一段文字加以裁斷，這些炫耀文辭、評論徇私的作風，只會影響史籍之體。

劉知幾承認，前代各種史籍的論贊皆有可觀之處：「子長淡泊無味，承祚便

1996年第6期，頁101-106；陳靜：〈漢書論贊研究〉，《中華學苑》第24、25期（1981年9月），頁135-215；張麗珠：〈從史家論贊看我國之史學精神〉，《中國國學》第21期（1993年11月），頁203-222；張玉芳：〈論《史記》的論斷方式〉，《中國文學研究》第14期（2000年5月），頁73-114。

¹⁰ 辛剛國：〈中國史書的贊論何以成為一種文學文體？〉，《阜陽師範學院學報》（社會科學版）2004年第3期，頁23-24；趙國華：〈談范曄後漢書的序、論、贊〉，《華中師範大學學報》1998年第1期，頁190-193。張新科：〈從唐前史傳論贊看駢文的演變軌跡〉，《文學評論》2007年第6期，頁25-31；張亞軍：〈《晉書》列傳的文學色彩：駢儷性〉，《商丘師範學院學報》2003年第3期，頁15-17；張志勇、申慧萍：〈論唐代贊文體的紀傳功能指向〉，《綏化學院學報》2013年第6期，頁86-90；吳鳳霞：〈遼朝何以「雄長二百餘年」——《遼史》論贊相關議論探究〉，《內蒙古社會科學》（漢文版）2013年第3期，頁42-46；李華瑞：〈《宋史》論贊評析〉，《史學集刊》2005年第3期，頁48-55。

¹¹ 張志勇：〈論柳宗元贊體文的精神特質〉，《河北學刊》2010年第3期，頁117-120；殷麗萍：〈論王績的贊體文〉，《長春工業大學學報》（社會科學版）2011年第3期，頁83-86。

¹² 高明峰：〈《文選》「史論」「史述贊」二體發微〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》2013年6期，頁77-82；尹靜靜：〈劉知幾《史通·論贊》考析〉，《紹興文理學院學報》2012年第2期，頁35-39。

¹³ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁81-82。

緩不切，賢才間出，隔世同科。孟堅辭惟溫雅，理多愜當。其尤美者，有典誥之風，翩翩奕奕，良可詠也。仲豫義理雖長，失在繁富。自茲以降，流宕忘返，大抵皆華多於實，理少於文，鼓其雄辭，誇其儷事。」¹⁴在芸芸諸家當中，劉氏特別稱許班固，謂其贊辭溫潤文雅，見解貼切恰當，其中部分文字有經典之文風，甚可誦讀。在荀悅（148-209）以後，他認為那些論贊大都華而不實，只為了誇飾駢文技巧而設，實際上無甚高論。唐（618-907）人修《晉書》，作者皆屬於當世的文學家，風格與徐陵（507-583）、庾信（513-581）接近，而與馬班相去極遠。《史通》批評，《晉書》作者運用文學語言撰寫史籍，「無異加粉黛於壯夫，服綺紈於高士者」。¹⁵

馬班論贊簡潔，對劉知幾來說，即使論贊在史籍中意義不大，也具有補充和論衡的功能。然而，後來的贊語主要記載本紀列傳的內容，所不同者僅在於文字的修飾，沒有什麼存在價值。尤有甚者，皇帝操守已備敘於本紀結尾，卻又在「論曰」部分重複前文。部分論贊由於事件較多而減省篇幅，沒太多道理在內的則使之擴大，名實不符，詳略不一，完全無助於後人了解歷史的筆削褒貶。¹⁶

司馬遷於每篇末附「太史公曰」，又在〈太史公自序〉說明每篇的寫作意圖；班固奠定散文的「贊」與韻文的「述」兩部分為正史的論贊體，後者集中於〈敘傳〉一篇，劉知幾認為條目次序井然，更方便讀者閱讀，相反，《後漢書》將論贊附於每卷結尾，與篇目割裂失去次序。然而後來作者未能看出問題所在，《南齊書》、《北齊書》、《晉書》等等都依樣葫蘆，篇末附以贊語。藉著上述的回顧，劉知幾指出論贊的價值不大，「夫每卷立論，其煩已多，而嗣論以贊，為黷彌甚」，¹⁷強調論是多餘的部分，而論與贊兩者並存，更可謂冗長無用。

《史通》一書，劉知幾說之甚明，他曾經擔任史官，不但不能秉筆直書，即使嘗試苟從流俗，仍然為其他官員嫉恨。由於「吾道不行；見用於時，而美志不遂」，終於決定從史館引退，專志撰述。¹⁸在整部《史通》中，作者不斷強調中國史學的重點在於如實記錄，「良史以實錄直書為貴」、「夫所謂直筆者，不掩惡，不虛美，書之有益於褒貶，不書無損於勸誡」。¹⁹除此以外，《史通》另一個重點，在於考察正史的撰作體例及結構，按劉氏的看法，過去的歷史著述大約可分為六家二體，六家即記言的《尚書》，記事的《春秋》，編年的《左傳》，國別的《國語》，通古紀傳的《史記》，及斷代紀傳的《漢書》。²⁰緊接著，整部〈內編〉詳述

¹⁴ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁82。

¹⁵ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁82。

¹⁶ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁82-83。

¹⁷ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷4，〈論贊第九〉，頁83。

¹⁸ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷10，〈自敘第三十六〉，頁290。

¹⁹ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，外篇卷14，〈惑經第四〉，頁409；外篇卷18，〈雜說下第九〉，頁529。

²⁰ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷1，〈六家〉，頁1。

以《史記》、《漢書》為代表的各部分，包括本紀、世家、列傳、表曆、書志、論贊、序例的得失。劉知幾的意圖十分明顯，他期望《史通》可以成為後世著史者的法則，因此，歷史著述的形式，包括論贊的得失，必然是他所關心的命題。

浦起龍謂劉氏對論贊有著「其於論也，辭嚴而不擯；於論後之贊，則辭決而加絕」的評語，自唐代以後有論無贊，是他的見解獲得支持的證明。²¹這本史學經典對這兩種文體均有極大保留，是整部史書中最容易受到著述者個人情感因素影響讀者判斷的部分。運用駢儷語言記載史事，更為劉知幾所不喜。與歷史有關的著作，他多番主張以平實恰當的語言，以及正確的學術判斷進行敘述。

然而劉知幾的見解頗有矛盾。上文指出，《史通》不但強調中國史學的實錄精神，史籍形式更屬於該書的主要核心。弔詭之處在於，無論他怎樣質疑在歷史著作中文辭雕飾的現象，張舜徽（1911-1992）就認為，劉氏以駢儷之體批評駢儷之體，頗能看到撰史之難：

然知幾此書，專論史法，乃亦不免以駢儷之辭，說紛繁之理。此猶李諤請正文體，而已作已甚浮華。〔……〕知幾譏短前人，終亦自蹈其弊，此斯道所以難言。²²

劉知幾一方面既有樹立中國史學規範的雄圖，另一方面卻又因為古代散文的駢儷化傾向所影響，無法完全達到自己提出的要求。在《史通·自敘》裏，作者自陳受到《文心雕龍》的啟發，因為歷來作者對文學的理解不一，為免互相指謫，劉勰（465?-520）於是撰寫出《文心雕龍》。不但提及劉勰，劉知幾還追述多位作者及其著作，包括劉安（前 179-前 122）《淮南子》、揚雄（前 53-18）《法言》、王充（27-97）《論衡》、應邵（153?-196）《風俗通》、劉邵（生卒不詳，172-240 間在世）《人物志》和陸景（249-280）《典語》，以與自己的創作意圖遙相呼應。²³劉知幾的史學受文學評論與文學手法所影響，顯示出自身評論形式和評論內容的衝突。

在中國史學的傳統中，實錄或重視史實一直被視為正統的史學精神，不唯劉知幾所尊美。張三夕指出，在《四庫全書總目提要》中，館臣對於輯錄正史論贊的著作頗多負面之辭，由此可見，在實錄為主導的史學觀點中，論贊只具備附錄的地位：

²¹ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍釋：《史通通釋》，內篇卷 4，〈論贊第九〉，頁 83-84。

²² 張舜徽：《史通平議》，《史學三書平議》（北京：中華書局，1983 年），頁 41。

²³ 〔唐〕劉知幾的文字明顯脫胎自〔漢〕司馬遷的自述：「昔西伯拘羑里，演《周易》；孔子戾陳蔡，作《春秋》；屈原放逐，著《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；孫子臏腳，而論兵法；不韋遷蜀，世傳《呂覽》；韓非囚秦，〈說難〉、〈孤憤〉；《詩》三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也，故述往事，思來者。」見〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 130，〈太史公自序第七十〉，頁 3300。

然讀史必先知其事之始末，而後可斷其人之是非。今篤壽惟存其《論》，使稱善者不知其所以善，稱惡者不知其所以惡，仍於讀史者無益也。（《全史論贊》）

是編采錄諸史《論贊》，以課其子。抄撮之學，非讀史之正法也。（《二十一史論贊輯要》）

是書摘錄「二十一史」《論贊》，加以圈點評識，全如批選時文之式。以為評史，則《紀傳》所載，非《論贊》所能該，事無始末，何由信其是非；以為論文，則《晉書》以下八史以及《宋》、《遼》、《金》、《元》四史豈可以為文式哉，真兩無取也。（《二十一史論贊》）²⁴

沒有歷史本末的論贊等於架空了基礎，無法令讀者信服，並非正確的讀史方法。缺乏歷史事實的支撐，讀者無由判斷人物的是非對錯，因為論贊本來只是歷史記載的補充，絕不會是獨立的個體。除了實錄史學以外，中國史學的另一主要系統——筆削傳統，也提供我們另一種對論贊的理解角度。

三、筆削傳統與作者意圖

李紀祥指出，中國史學的核心在於「彰善顯惡」，亦即「實錄」的基本內涵。事實上，「實錄」觀並非限於客觀地認識歷史，同時也強調作者須以帶有主觀色彩的文字敘述過往，社會教化不但是「良史」的基本要求，也是史臣的職責。劉知幾《史通》的「鏡喻」，不僅涉及歷史著述的真假問題，更著重臧否對錯的問題。²⁵劉知幾的「直筆」實錄觀隱含主觀判斷的歷史意識，事實上，中國傳統的歷史學，由始至終都與「資於治道」息息相關，《春秋》「筆則筆，削則削」就與這個傳統關係極其密切。²⁶

瞿林東認為，中國歷史學家一直以來都具備憂患意識，朝代的盛衰興替屬於史學的本質。孔子、司馬遷、吳兢（670-749）等人的史學，期望對當時的政治環境產生影響。宋代史學與上述歷史精神一致，早於立國之初，就因為強敵圍堵的局面，知識分子極為憂慮國家的興亡。司馬光（1019-1086）、范祖禹（1041-1098）等宋代重要史學家，編著《資治通鑑》、《唐鑑》等的著作，正是為了從過去的歷史裏，獲得正確治理國家的方法。一系列的《通鑑》類著作，例如李燾（1115-1184）

²⁴ 〔清〕永瑤（1744-1790）等撰：《四庫全書總目提要》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），卷65，〈史部二十一〉，頁419-421；張三夕：《批判史學的批判——劉知幾及其史通研究》（武漢：華中師範大學出版社，2010年），頁5-11。

²⁵ 李紀祥：〈中國史學中的兩種「實錄」傳統——「鑒式實錄」與「興式實錄」之理念及其歷史世界〉，《漢學研究》第21卷第2期（2003年12月），頁371-377。

²⁶ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷47，〈孔子世家第十七〉，頁1944。

《續資治通鑑長編》和袁樞（1131-1205）《通鑑紀事本末》，與司馬光撰作《資治通鑑》的理由一脈相承。不僅如此，著名散文家蘇洵（1009-1066）父子對史學表示莫大關注，其中蘇洵就認為「憂小人」是史家撰作歷史的原因。南宋（1127-1279）朱熹（1130-1200）更強調「讀史當觀大倫理、大機會、大治亂得失」，倫理、治亂等的應用價值，可說是中國歷史存在的主要理由。²⁷馮凱（Kai Vogelsang）也指出，在中國史學的傳統裏，史家並不認為過去的事件屬於歷史，這些事件必須通過史家的敘述和詮釋，它們才可以成為歷史。對某些外國學者而言，中國歷史是「經過調整的過去」。²⁸

從另一個角度看，許多被廣泛認為屬於史學考證經典的著作，皆有或顯或隱的歷史評價的傾向。例如清代（1616-1912）三大名著之二，王鳴盛（1722-1797）《十七史商榷》和趙翼（1727-1814）《廿二史劄記》，就在序中說明寫作原委：

大抵史家所記典制有得有失，讀史者不必橫生意見，馳騁議論，以明法戒也，但當考其典制之實，俾數千百年建置沿革，瞭如指掌，而或宜法，或宜戒，待人之自擇焉可矣。〔……〕但當正文字，辨音讀，釋訓詁，通傳注，則義理自見而道在其中矣。²⁹

是以此編多就正史紀傳表志中，參互勘校，其有抵牾處，自見輒摘出以俟博雅居子訂正焉。至古今風會之遞變，政事之屢更，有關於治亂興衰之故者，亦隨所見附著之。³⁰

考據的目的，不但為了探究歷史的真相，王鳴盛考察正確事實的同時，認為「道」也將得以彰顯在其中；趙翼除以比較法分析歷史，也注意「古今風會之遞變，政事之屢更」，以及「治亂興衰之故」。中國古代的歷史學，甚難完全忽略道德與治亂的傳統。

歐陽修的《新五代史》，正是依照上述準則而編撰成書的代表作。陳師錫（1057-1125）的〈五代史記序〉，說明五代（907-960）之時天地不仁，禍亂頻生，百姓生靈塗炭。對於這段五十多年所發生的事跡，若史家不將記錄傳予後世，後人無法獲知歷史真相。那些「廢興存亡之迹，奸臣賊子之罪，忠臣義士之節」，皆由歐陽修「褒貶義例，仰師《春秋》」的著述中得以彰顯；至於「朋黨宦女，

²⁷ 瞿林東：《中國史學史綱》（北京：北京出版社，1999年），頁432-445；〔宋〕蘇洵著，邱少華點校：〈史論上〉，《蘇洵集》（北京：中國書店，2000年），頁75；〔宋〕黎靖德（生卒不詳，13世紀在世）編，鄭明等校點：《朱子語類》，朱傑人等主編：《朱子全書》（修訂本，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年），冊14，頁355。

²⁸ Kai Vogelsang, "Some Notions of Historical Judgment in China and the West," *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*, eds. Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag and Jörn Rüsen (Leiden: Brill, 2005), pp. 167-168.

²⁹ 〔清〕王鳴盛：〈序〉，《十七史商榷》（上海：上海書店，2005年），頁1。

³⁰ 〔清〕趙翼：〈小引〉，《廿二史劄記》（北京：中國書店，1987年），頁3。

忠孝兩全，義子降服」等，陳師錫相信，《新五代史》（原名《五代史記》）增補了不少重要資料，以極度溢美之辭，將歐陽修與史遷班固比肩。³¹我們應該注意到，除了一字褒貶的撰史方法外，³²論贊一直是史家用以臧否歷史人物的主要手段。然而，以張舜徽為例，他指出後來史著論贊的問題，特別是《新五代史》以「嗚呼！」標識，用章學誠（1738-1801）的話來說，更像一部弔祭哀輓文集：

《隋》《唐》諸〈志〉，咸著錄《後漢書讚論》一書，殆即賞音者之所為也。後人無范氏之才識，乃亦紛紛效顰，徒形其繁贅耳。宋人史論，好駕空凌虛，題外生枝，更墜惡道矣。觀歐陽修《五代史論》，不別標題，每篇皆以「嗚呼」二字發端，章學誠《信摭》，至目為一部弔祭哀輓文集，殆非苛論。斯又變本加厲，為知幾所不及料者也。³³

中國正史的編著者卻不以論贊為贅，這項傳統一直持續到清代《明史》以及民國的《清史稿》。由唐開始計算，歷代正史，除了《元史》之外均載史臣曰（或論曰）、贊曰（散文體）或兩者：

贊體分類	正史著述
史臣曰／論曰	《梁書》、《陳書》、《魏書》、《周書》、《隋書》、《南史》、《北史》、《舊五代史》、《新五代史》（嗚呼）、《清史稿》
贊曰（散文體）	《新唐書》、《金史》、《明史》
論曰＋贊曰（散文體）	《宋史》、《遼史》
論曰（史臣曰）＋贊曰	《北齊書》、《舊唐書》
無	《元史》 ³⁴

史臣不但恪守過去成規，其中兩部更祖法《後漢書》，兼有論贊兩體。還應該注意的是，除了純粹的論體及駢儷贊體外，仍然有部分著作，即《新唐書》、《金史》和《明史》，保留散文體的贊語。中國正史既有的撰作體制似乎是對劉知幾質疑的質疑，哪怕他極力在《史通》強調實錄的重要性和論贊的不足，對後世史官來說，沒有論與／或贊的正史彷彿不甚完美。同時，歷代正史論贊忽爾效法班固，有時踵步范曄，並未顯示一種特定的發展傾向。

事實上，撰寫論贊和評論論贊兩種角度的確甚為不同。縱然如館臣所述，「《晉書》以下八史以及《宋》、《遼》、《金》、《元》四史」論贊，於史於文皆無可觀，

³¹ 〔宋〕陳師錫：〈五代史記序〉，〔宋〕歐陽修著，〔宋〕徐無黨（生卒不詳，11世紀在世）注：《五代史》（順治十三年〔1656〕汲古閣本），頁1ab。

³² 瞿林東：《中國史學史綱》，頁470。

³³ 張舜徽：《史通平議》，頁42。

³⁴ 詳細的正史體例比較表，參宋晞：〈序〉，宋晞主編：《正史論贊》，頁3-7。

又或如劉知幾所言，「每卷立論，其煩已多，而嗣論以贊，為黷彌甚」；有些編著者卻特意抄錄正史論贊，認為《史記》奠下的論贊傳統「多傳外新義，或標舉軼事，或徵引舊聞，事無重出。自有其價值」，「後之論贊，漸失遷班遺意者，又當別論」。³⁵作為最重要的《史記》集解者，司馬貞（生卒不詳，開元〔713-741〕間在世）為何不但要探求各家說法，採集典故，解釋未盡完善之處以外，還要重新編寫贊語，置於每卷之後？（「今止探求異聞，採摭典故，解其所未解，申其所未申者，釋文演注，又重為述贊，凡三十卷，號曰《史記索隱》。」³⁶）在（既是作者又是讀者的）司馬貞看來，論贊可謂他所追求的，一種「完美感覺」的附錄。如果這是破壞史書客觀性的補充，它實屬一種「矛盾的補充」。

回到本文最初的討論。樓昉特別欣賞司馬遷的贊語，謂其「筆力豪放，而語激壯頓挫」，按後來學者的看法，《史記》最讓讀者奪目的地方，正在於贊語的情感。³⁷更有代表性的意見，來自范曄的第一身自述。在獄中面臨死亡的威脅，范曄與諸甥姪剖白內心世界。提到《後漢書》的段落，他不但認為箇中「論曰」擁有精妙深意，自詡「天下之奇作」，之後的贊語甚至是「吾文之傑思」：

吾雜傳論，皆有精意深旨，既有裁味，故約其詞句。至於〈循吏〉以下及〈六夷〉諸序論，筆勢縱放，實天下之奇作。其中合者，往往不減〈過秦〉篇。嘗共比方班氏所作，非但不愧之而已。欲徧作諸志，前漢所有者悉令備。雖事不必多，且使見文得盡。又欲因事就卷內發論，以正一代得失，意復未果。贊自是吾文之傑思，殆無一字空設，奇變不窮，同合異體，乃自不知所以稱之。此書行，故應有賞音者。³⁸

讀史者未必欣賞論贊，可在作者眼中，論贊足以為後世所法。「奇變不窮，同合異體」的佳構應該獲得讚賞，從中可見中國史學和史籍作者兩種不同角度的掙扎。

四、《文選》與《文心雕龍》的論贊觀

傳記本不屬於文學創作，對於蕭統（501-531）來說，「文」與歷史沾不上邊，反倒是附於傳後的史論和史述贊，因為華美文辭和鋪排組織，具有文學的特質：「至於記事之史，繫年之書，所以褒貶是非，紀別異同，方之篇翰，亦已不同。若其讚論之綜緝辭采，序述之錯比文華，事出於沈思，義歸乎翰藻，故與夫篇什，

³⁵ 宋晞：〈序〉，宋晞主編：《正史論贊》，頁 2-3。

³⁶ 〔唐〕司馬貞：〈史記索隱序〉，〔漢〕司馬遷：《史記》，〈附錄〉，頁 8。

³⁷ 例如崔積寶：〈談《史記》論贊中的情感〉，頁 85-91；蕭振宇：〈《史記》論贊議論特點淺議〉，頁 3。

³⁸ 〔梁〕沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974 年），卷 69，〈列傳第二十九〉，頁 1830-1831。

雜而集之。」³⁹在《文選》中，蕭統選錄的史論，採自《漢書》、《晉紀》、《後漢書》、《宋書》七首；史述贊則取《漢書》及《後漢書》三首。《文選》卷四十七及卷五十一至五十五，另有贊及論體。蕭統顯然將文與史分離，刻意標示兩者的差別。這位編者並無收錄《史記》之文，採用了班固、范曄、干寶（?-336）及沈約（441-513）的段落為史論和史述贊的代表。蕭統《文選》的意義，在於為史論和史述贊正名，肯定「史餘」的文學價值，使之具備文學的光環，確認傳記是由半史半文組成的一種文體。

按照《說文》，「士冠禮贊冠者、士昏禮贊者、注皆曰。贊、佐也。周禮大宰注曰。贊、助也。是則凡行禮必有贊。非獨相見也。」⁴⁰學者也指出「贊」亦有「助」、「明」及「進」之義，班固改司馬遷「太史公曰」為「贊曰」，大抵源於作者「有進其言而說之，或用以助其事的用意」，不但旨在闡釋主題，也有增補主體的作用。⁴¹范曄既承繼馬班體裁，將「太史公曰」和「贊曰」發展為「論曰」，又將《史記·太史公自序》的「作」和《漢書·敘傳》的「述」附於每傳之後，兼有「論」「贊」。史論仍為散文之體，史贊則變而為四言，蓋范曄於劉宋（420-479）之時，贊體文已經得到長足發展。按高華平的看法，贊體文於魏（220-266）晉（266-420）年間近三百篇作品，絕大部分都是讚頌賢人功德或動植物的高雅特質。⁴²稍早以前，例如蔡邕（133-192）、楊修（175-219）的贊體文，也都著重描述對方的品格和德行。⁴³從班固到范曄，贊體文已然成為一種常見體裁，內容（頌讚）及形式（四言短篇）已經確定。

對於「太史公曰」不收於《文選》的問題，遼耀東解釋，鄭樵（1104-1162）謂「太史公曰」皆「史外之事」，而章學誠（1738-1801）據此引申，說明這些皆是太史公的自注以解釋史料運用。「太史公曰」的題材可分為四類：指出文獻的出處、考鏡文獻、選取材料及逸聞附錄，內容主要在於評論歷史人事和素材處理兩方面，屬於史學而不是文學的範圍，因此蕭統《文選》並無收錄其中。⁴⁴與〈屈原賈生列傳〉、〈刺客列傳〉及遼耀東引述的〈五帝本紀〉「太史公曰」相比，輯於《文選·史論》的《漢書·公孫弘傳贊》，更接近〈文選序〉「綜緝辭采」和「事出沈思」的要求，〈五帝本紀〉的「太史公曰」則不算是「史論」式的歷史評論。

³⁹ 〔梁〕蕭統：〈序〉，〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善（630-689）注：《文選》（北京：中華書局，1986年），頁3。

⁴⁰ 〔漢〕許慎（58?-147?）著，〔清〕段玉裁（1735-1815）注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1988年），6篇下，〈貝部〉，頁16a。

⁴¹ 高禎霽：《〈史〉〈漢〉論贊之研究》（永和：花木蘭文化出版社，2006年），頁92。

⁴² 高華平：〈贊體的演變及其所受佛經影響探討〉，《凡俗與神聖——佛道文化視野下的漢唐之間的文學》（長沙：岳麓書社，2008年），頁329-330。

⁴³ 〔清〕嚴可均（1762-1843）校輯：《全後漢文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1958年），卷74，頁3a-3b；卷51，頁11b。

⁴⁴ 遼耀東：〈史傳論贊與史記太史公曰〉，頁16-25。

事實上，以〈屈原賈生列傳〉和〈刺客列傳〉兩則為例，「太史公曰」不但不是單純的歷史文字，更因為擁有強烈的個人情感，獲得歷代文人好評。表露作者自己情感與否並非《文選》「史論」、「史述贊」的主要考慮，運用優美文辭論述深刻道理（「事出於沈思，義歸乎翰藻」），才是蕭統的選文準則。再舉范曄著作為例，〈皇后紀論〉評述東漢（25-220）後宮掌權的歷史，而〈光武紀贊〉將光武帝（劉秀，前 5-57，25-57 在位）消滅王莽（前 45-23，8-23 在位），重建漢室大統的經歷鋪敘出來，⁴⁵也與前述〈文選序〉的要求一致。

《昭明文選》將「論」、「贊」和「史論」、「史述贊」分門別類，具有比較清醒的文體意識；劉勰《文心雕龍》則不但以「傳記」為「文」的一類，更在〈頌贊〉篇裏討論司馬遷和班固作品在內的贊。他指出史遷孟堅均「託讚褒貶」，並認為摯虞（250-300）〈文章流別論〉的看法不符事實。劉勰開宗明義，謂「讚者，明也，助也。昔虞舜之祀，樂正重讚，蓋唱發之辭也。及益讚於禹，伊陟讚於巫咸，并颺言以明事，嗟嘆以助辭也」，⁴⁶指出贊本來是補充，黃侃（1886-1935）據之論析，云：「鄭君注曰：明也。蓋義有未明，賴讚以明之。故孔子贊《易》，而鄭君復作《易贊》，由先有《易》而後贊有所施，《書贊》亦同此例。至班孟堅《漢書贊》，亦由紀傳意有未明，作此以彰顯之，善惡並施。故贊非贊美之意。而後史或全不用贊，或其人非善，則亦不贊。此緣以贊為美，故歧誤至斯。」⁴⁷至於形式方面，贊體「促而不廣：必結言於四字之句，盤桓乎數韻之辭；約舉以盡情，昭灼以送文」。⁴⁸更值得我們留意的，不單在於《文心雕龍》的討論內容或對贊體的論述，而在於這部文論經典的風格和形式。劉勰明顯深受《史記》、《漢書》和《後漢書》的影響，不但闢出專章論述史傳，評析過去各種歷史著作的得失，也學習上述正史，每篇均以贊語總結全文。此外，劉勰也與司馬遷一樣，撰寫〈序志〉說明自己的寫作意圖。其中，劉勰明確表示自己年幼時得到孔子（丘，？-前 479）托夢，於是有志繼承聖人，以著書為己任，與司馬遷「繼春秋」的精神十分接近：⁴⁹「予生七齡，乃夢彩雲若錦，則攀而採之。齒在踰立，則嘗夜夢執丹漆之禮器，隨仲尼而南行；旦而寤，迺怡然而喜，大哉聖人之難見哉，乃小子之垂夢歟！」⁵⁰

⁴⁵ 〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》，卷 49，〈史論上〉，頁 2194-2198；卷 50，〈史述贊〉，頁 2229-2230；〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢（651-684）等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965 年），卷 1 下，〈光武帝紀第一下〉，頁 87。

⁴⁶ 〔梁〕劉勰著，范文瀾（1893-1969）註：《文心雕龍註》（香港：商務印書館香港分館，1960 年），卷 2，〈頌讚第九〉，頁 158。范文瀾註本「贊」皆作「讚」，本文引述《文心雕龍》的原文，按范文瀾本作「讚」。

⁴⁷ 黃侃：《文心雕龍札記》（北京：中華書局，2006 年），頁 90-91。

⁴⁸ 〔梁〕劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》，卷 2，〈頌讚第九〉，頁 158-159。

⁴⁹ 〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 130，〈太史公自序第七十〉，頁 3296。

⁵⁰ 〔梁〕劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》，卷 10，〈序志第五十〉，頁 725。

宇文所安 (Stephen Owen) 指出,《文心雕龍》就像是有兩名角色——作者劉勰和駢文文體的「話語機器」——在爭取發言的機會。由於重視成雙成對的藝術效果,以駢文的形式寫作,「話語機器」常常生產出與主題無關的文字,甚至發展出無甚必要的章節,有待劉勰修補。例如,〈正緯〉向來沒有受到後來研究者重視,作者本人也沒有對「緯」有什麼好評。按宇文所安的觀點,〈正緯〉被當作是〈宗經〉的補充物而存在,只是為了不讓後者看來孤苦伶仃。「話語機器」是形式主義的,為了表面的對稱美,它常常產生其實不算是論辯的描述,劉勰只能不斷嘗試修正這部機器有問題的副產品並調整方向。由於看來像有兩位作者爭相發言,因此《文心雕龍》的許多論述都是笨拙的。⁵¹

劉勰對贊的論述確實存在矛盾和爭扎的現象。縱使《文心雕龍》同意贊「託讚褒貶」、「義兼美惡」,卻在後文馬上回到一般的說法,認為「本其為義,事生獎歎」,「發源雖遠,而致用蓋寡,大抵所歸,其頌家之細條」。⁵²劉師培(1884-1919)就曾指出,「贊之本義,並非獎歎;彥和此言,仍囿於後世之訓」;⁵³此外,劉勰又在〈論說〉篇以贊為論之子類,以為「贊者明意」。⁵⁴〈頌讚〉篇的結尾,劉勰倒又明言頌贊用於歌頌勳業,隨著時間的推移前人的名聲將傳得愈遠:「贊曰:容體底頌,勳業垂讚。鏤彩摛文,聲理有爛。年積愈遠,音徽如旦。降及品物,炫辭作翫。」⁵⁵在最後兩句,劉勰再一次修正話語機器,批評郭璞(276-324)的《爾雅》贊只是炫耀技巧的文字。劉勰一方面認為贊只是一種補充,另一方面又在最後兩句言歸正傳,對某些不良風氣予以批評;他繼承前人「太史公曰」、「繫曰」、「亂曰」的慣例,與其說是有論述的必要,不如說是為每個章節劃上完美句號,使之具有完滿的形式。雖然如此,劉勰對論贊的不完美看法獲得後來文體學家的繼承,更發展為一種常見的獨立文體。

五、文體學的視野：不確定的類型化

承前文體學的討論,明代(1368-1644)開辨體風氣的《文章辨體》,吳訥(1372-1457)省去補充之義,甚至略去司馬遷開托贊褒貶之先一點不談,只著重贊讚美的一面:

⁵¹ Stephen Owen, "Liu Xie and the Discourse Machine," *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity and Rhetoric in Wenxin Diaolong*, ed. Zong-qi Cai (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp. 175-191; 中譯參宇文所安著,田曉菲譯:〈劉勰與話語機器〉,《他山的石頭記——宇文所安自選集》(南京:江蘇人民出版社,2003年),頁120-137。

⁵² 〔梁〕劉勰著,范文瀾註:《文心雕龍註》,卷2,〈頌讚第九〉,頁159。

⁵³ 劉師培:〈文心雕龍頌讚篇〉,萬仕國輯校:《劉申叔遺書補遺》(揚州:廣陵書社,2008年),頁1559。

⁵⁴ 〔梁〕劉勰著,范文瀾註:《文心雕龍註》,卷4,〈論說第十八〉,頁326。

⁵⁵ 〔梁〕劉勰著,范文瀾註:《文心雕龍註》,卷2,〈頌讚第九〉,頁159。

按贊者，贊美之辭。《文章緣起》曰：「漢司馬相如作〈荊軻贊〉。」世已不傳。厥後班孟堅《漢史》以論為贊，至宋范曄更以韻語。唐建中中試進士，以箴、論、表、贊代詩賦，而無頌題。迨後復置博學宏詞科，則頌贊二題皆出矣。西山云：「贊頌體式相似，貴乎瞻麗宏肆，而有雍容俯仰頓挫起伏之態，乃為佳作。」大抵贊有二體：若作散文，當祖班氏史評；若作韻語，當宗東方朔〈畫象贊〉。《金樓子》有云，「班固碩學，尚云贊頌相似」，詎不信然！⁵⁶

吳訥的序題，上溯班固以論為贊的散文，承認《漢書》「贊曰」為當時最早可見的起源。他未有強調論贊仰揚褒貶的旨趣，只以贊頌兩者性質相似收結，顯然對贊體的說明不夠充分。此外，《文章辨體》特別指出唐代進士試的要求，以幾種文體為考核方式，那種不甚受到劉勰重視的贊卻發見其中，可見這種體裁在古時文人中的地位。

按徐松（1781-1848）《登科記考》記載，唐代建中（780-783）年間曾「以箴、論、表、贊代詩、賦，仍各試策三道」考察進士，約於貞元（785-805）初年回復舊制。⁵⁷王應麟（1223-1296）為博學宏詞科考試而編寫的《玉海·辭學指南》，說明紹聖（1094-1098）開始設立宏辭科，到紹興三年（1133）確立「博學宏詞」的制度，凡所考核者共十二體，為制、誥、詔書、表、露布、檄、箴、銘、記、贊、頌、序。他引述真德秀（1178-1235）的說話，謂「十二體所急者，制、表、記、序、箴、銘、贊、頌八者而已」。⁵⁸博學宏詞在宋代，特別是南宋之時大盛，為當時一種重要的出仕途徑。由於宋室對詞科的重視，許多讀書人均以這種方式釋褐，得到優厚的待遇，華美雕琢的作風和文辭技巧於是為文人所重，對四六文的傳播有極大影響。⁵⁹贊自是成為一種具有高度實用性的文體，獲得文人垂青。

可在另一方面，吳訥於「論」體文的序題裏，又別起「史論」一類，云「乃史臣於傳末作論議，以斷其人之善惡，若司馬遷之論項籍商鞅是也」。⁶⁰後來徐師曾在《文體明辨》中修正吳訥的觀點，將班固的散文體排除在外：

按《字書》云：「贊，稱美也，字本作讚。」昔漢司馬相如初贊荊軻，其詞雖亡，而後人祖之，著作甚衆。唐時至用以試士，則其為世所尚久矣。其體有三：一曰雜贊，意專褒美，若諸集所載人物、文章、書畫諸贊是也。

⁵⁶ 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾（1517-1580）著，于北山（1917-1987）、羅根澤（1900-1960）校點：《文章辨體序說·文體明辨序說》（北京：人民文學出版社，1962年），頁47-48。

⁵⁷ 〔清〕徐松著，趙守儼點校：《登科記考》（北京：中華書局，1984年），卷11，〈建中元至二年〉，頁417-418。

⁵⁸ 〔宋〕王應麟：《玉海·辭學指南》，王水照編：《歷代文話》，頁908、916。

⁵⁹ 祝尚書：《宋代科舉與文學考論》（鄭州：大象出版社，2006年），頁159-174；王水照：〈王應麟的「詞科」情結與《辭學指南》的雙重意義〉，《社會科學戰線》2012年第1期，頁227-233。

⁶⁰ 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾：《文章辨體序說·文體明辨序說》，頁43。

二曰哀贊，哀人之沒而述德以贊之者是也。三曰史贊，詞兼褒貶，若《史記索隱》、《東漢》、《晉書》諸〈贊〉是也。

劉勰有言：「贊之為體，促而不曠，結言於四字之句，盤桓乎數韻之辭，其頌家之細條乎。」可謂得之矣。至其謂「班固之贊，與此同流」，則余未敢以為然也。蓋嘗取而玩之，其述贊也，名雖為贊，而實則評論之文；其敘傳也，詞雖似贊，而實則小序之語；安得概謂之贊而無辯乎？今皆不列于此篇。⁶¹

在《辭學指南》和兩種辨體著作裏，贊已失去助的本義，僅保留讚美、稱美的內涵。徐師曾指出，由於唐代曾用以選士，因此已有一段長時間為文人尊尚。擴展吳訥的定義，徐師曾又將贊體細分三類，即讚美人物、文章、書畫的雜贊，為已逝之人述其德行的哀贊，以及詞兼褒貶的史贊。他特別引述劉勰「班固之贊，與此同流」的見解並加以批評，認為班固評論式的贊和小序式的敘傳都不能當作正統的贊。

因此，徐師曾的「史贊」類著作，輯錄司馬貞、范曄、唐及後晉（936-947）史臣撰寫的贊體文；而在「論」體之下，他引述《文心雕龍·論說》「辨史則與贊評齊行」之語，設「史論」（分評議、述贊兩類）一體，⁶²似乎較吳訥更為嚴謹。然而，我們應該留意「史論」以下的「述贊」與贊體本屬同類，兩者的重疊頗讓讀者困惑；不僅如此，《文體明辨》又另創「評」體，按他的說法，「評」乃源於陳壽的《三國志》：

按字書云：「評、品論也，史家褒貶之詞。」蓋古者史官各有論著，以訂一時君臣言之是非。然隨意命名，莫協於一，故司馬遷《史記》稱太史公曰，而班固《西漢書》則謂之贊，范曄《東漢書》又謂之論，其實皆評也。而評之名則始見於《三國志》。後世緣此，作者漸多，則不必身在史局，手秉史筆，而後為之矣。故二評載諸《文粹》，而評史見於《蘇文忠公集》中，蓋文章之一體也。今以陳壽史評為主，而其他作者亦並列焉。分為史評、雜評二品云。⁶³

根據徐師曾的劃分，「評」是「史家褒貶之詞」，是史官對舊時君臣言行的論述，只是前代史官皆隨意命名沒有統一。對徐師曾來說，他視司馬遷「太史公曰」、班固「贊曰」、范曄「論曰」皆為陳壽的「評」；他按照姚鉉（968-1020）《唐文粹》的分類，視之為一種文體。要注意的是《唐文粹》的「評」，選錄了程晏（生卒不詳，約904在世）的〈祀黃熊評〉及張彧（生卒不詳，德宗〔李适，742-805，

⁶¹ 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾：《文章辨體序說·文體明辨序說》，頁143。

⁶² 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾：《文章辨體序說·文體明辨序說》，頁131；〔梁〕劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》，卷4，〈論說第十八〉，頁326。

⁶³ 〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾：《文章辨體序說·文體明辨序說》，頁143-144。

779-805 在位〕朝在世)的〈漢史贊桑弘羊評〉,⁶⁴前者並非一般附於傳後評論人物的論贊,後者則屬於對班固《漢書》的後設評論,與「太史公曰」、「論曰」等大為不同。徐師曾不但誤解了《唐文粹》對「評」的分類,也將「論」及「評」混淆。例如,在卷四十「史論」之下,徐師曾選錄〈孔子世家〉、〈孝景本紀〉兩篇「太史公曰」,以及〈景十三王傳〉、〈武五子傳〉、〈昭帝紀〉、〈董仲舒傳〉、〈楚元王傳〉、〈司馬遷傳〉、〈匈奴傳〉的「贊曰」;在「評」之下的史評,則主要取自陳壽《三國志》。⁶⁵

簡略回顧前述幾部著作,《文選》等各部選集的篇章,說明《漢書》及《後漢書》樹立正史的論贊傳統。蕭統並未將贊和史述贊放在一起,在司馬遷的基礎上,班固完善了「太史公曰」的史論部分,例如兩者對賈誼的評論,司馬遷的評論較像是解釋自己意圖的聲明,為何要將屈原和賈誼放在同一篇列傳之中。班固的贊則屬於嚴格意義的史論,包括引用劉向(前 77?-前 6)的說話,加強讚賞賈誼的語氣:

贊曰:劉向稱「賈誼言三代與秦治亂之意,其論甚美,通達國體,雖古之伊、管未能遠過也。使時見用,功化必盛。為庸臣所害,甚可悼痛。」追觀孝文玄默躬行以移風俗,誼之所陳略施行矣。及欲改定制度,以漢為土德,色上黃,數用五,及欲試屬國,施五餌三表以係單于,其術固以疏矣。誼以天年早終,雖不至公卿,未為不遇也。凡所著述五十八篇,掇其切於世事者著于傳云。⁶⁶

緊接劉向的議論,班固認為賈誼雖然早逝未得成為漢朝重臣,然而他的意見得以採納,不能算是未得君王賞識。相反,司馬遷將屈原賈誼共置一傳,有強烈的個人因素,從「事出於沈思」的角度看,班固史論較司馬遷嚴謹,獲得蕭統《文選》青睞。〈項羽本紀〉「吾聞之周生曰『舜目蓋重瞳子』,又聞項羽亦重瞳子。羽豈其苗裔邪」的說法,⁶⁷劉知幾即據之指出,「太史公曰」的不少章節意在補充正文,省卻重複。⁶⁸

劉勰集前人大成的同時,將司馬遷「太史公曰」和班固贊述放到頌贊的大類中。他不但因為駢文對句的特點,不斷來回於矛盾的論述和引申,也為了形式上的完滿,承襲班固和范曄「贊曰」的體例,每章均以贊語收結。吳訥和徐師曾的

⁶⁴ [宋]姚鉉:《唐文粹》(臺北:世界書局,1972年),卷47,〈古文六〉,頁10a-11a。

⁶⁵ [明]徐師曾:《文體明辨》,《四庫全書存目叢書》(臺南縣柳營鄉:莊嚴文化事業有限公司,1997年),集部311冊,卷40,〈論四下〉,頁705-709;集部312冊,卷48,〈評〉,頁140-142。

⁶⁶ [漢]班固撰,〔唐〕顏師古(581-645)注:《漢書》(北京:中華書局,1962年),卷48,〈賈誼傳第十八〉,頁2265。

⁶⁷ [漢]司馬遷:《史記》,卷7,〈項羽本紀第七〉,頁338。

⁶⁸ [唐]劉知幾撰,〔清〕浦起龍釋:《史通通釋》,內篇卷4,〈論贊第九〉,頁82。

看法，印證贊體的實用價值，也進一步確立史贊為贊的子類，獨立於本紀和列傳以外，甚至因為考試制度的推動，贊成為一種常見的文體。

通過辨體的著作，論贊慢慢從正史的附錄發展為獨立的文體，史論和史贊分別從屬於論和贊之下，與其他論贊類文體合流，獲得文體學家承認，加強了兩者的價值。與此同時，史論、史贊和史評三者互相混雜，特別是散文體的論和評，雖名異而實同。此外，贊體文類型化的結果，使它在文學的領域中愈受重視，而四言體裁對後來文士也有實用功能，創作的人愈來愈多。

六、結語

李滄（1284-1333）《文章精義》謂「傳體前敘事，後議論」，⁶⁹紀事與論贊的結合，在源遠流長的中國散文史裏，實屬廣獲認同的傳記觀念。我們既承認文史兩種不同的學術風氣和角度，卻又猶疑於文史哲不分的中國學術傳統。現代學者回顧正史論贊的現象，普遍以正面的態度審視。柯慶明就指出，論贊不但有論述的作用，在自傳或為認識的人物作傳，亦可用以表示感慨，特別具有抒情的功能。⁷⁰沒有「高古」的贊語和「太史公曰」的附錄，〈毛穎傳〉和《史記》不能說是完整的著作。雖然論贊往後在正史中成為僵化蒼白的存在，卻由於文體學者和史鈔類編著者的努力，反倒擁有獨立地位，允為解讀正史作者思想感情的鑰匙。

徵引文獻

一、傳統文獻

〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1959年。

〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。

〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1988年。

〔劉宋〕范曄撰，〔唐〕李賢（651-684）等注：《後漢書》，北京：中華書局，

⁶⁹ 〔元〕李滄：《文章精義》，王水照編：《歷代文話》，頁1168。

⁷⁰ 柯慶明：〈「傳」「狀」作為文學類型之美感特質〉，《清華中文學報》第7期（2012年6月），頁55。

1965年。

〔梁〕沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年。

〔梁〕劉勰著，范文瀾註：《文心雕龍註》，香港：商務印書館香港分館，1960年。

〔梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》，北京：中華書局，1986年。

〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，上海：上海古籍出版社，1978年。

〔唐〕韓愈撰，馬其昶校注，馬茂元整理：《韓昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社，1986年。

〔宋〕姚鉉：《唐文粹》，臺北：世界書局，1972年。

〔宋〕歐陽修著，〔宋〕徐無黨注：《五代史》，順治十三年汲古閣本。

〔宋〕蘇洵著，邱少華點校：《蘇洵集》，北京：中國書店，2000年。

〔宋〕樓昉：《過庭錄》，王水照編：《歷代文話》，上海：復旦大學出版社，2007年。

〔宋〕樓昉：《崇古文訣評文》，王水照編：《歷代文話》。

〔宋〕黎靖德編，鄭明等校點：《朱子語類》，朱傑人等主編：《朱子全書》，修訂本，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2010年。

〔宋〕王應麟：《玉海·辭學指南》，王水照編：《歷代文話》。

〔元〕李淦：《文章精義》，王水照編：《歷代文話》。

〔明〕吳訥、〔明〕徐師曾著，于北山、羅根澤校點：《文章辨體序說·文體明序說》，北京：人民文學出版社，1962年。

〔明〕徐師曾：《文體明辨》，《四庫全書存目叢書》，臺南縣柳營鄉：莊嚴文化事業有限公司，1997年。

〔清〕王鳴盛：《十七史商榷》，上海：上海書店，2005年。

〔清〕趙翼：《廿二史劄記》，北京：中國書店，1987年。

〔清〕永瑢等撰：《四庫全書總目提要》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1958年。

〔清〕徐松著，趙守儼點校：《登科記考》，北京：中華書局，1984年。

二、近人論著

王水照：〈王應麟的「詞科」情結與《辭學指南》的雙重意義〉，《社會科學戰線》2012年第1期，頁227-233。

王錦貴：《中國紀傳體文獻研究》，北京：北京大學出版社，1996年。

尹靜靜：〈劉知幾《史通·論贊》考析〉，《紹興文理學院學報》2012年第2期，頁35-39。

宇文所安著，田曉菲譯：〈劉勰與話語機器〉，《他山的石頭記——宇文所安自選

- 集》，南京：江蘇人民出版社，2003年，頁120-137。
- 朱東潤：〈史贊質疑〉，《史記考索》，臺北：臺灣開明書店，1957年，頁25-31。
- 宋晞主編：《正史論贊》，臺北：中華文化出版社，1963年。
- 辛剛國：〈中國史書的贊論何以成為一種文學文體？〉，《阜陽師範學院學報》（社會科學版）2004年第3期，頁23-24。
- 李紀祥：〈中國史學中的兩種「實錄」傳統——「鑒式實錄」與「興式實錄」之理念及其歷史世界〉，《漢學研究》第21卷第2期（2003年12月），頁371-377。
- 李洲良：〈史遷筆法：定褒貶於論贊〉，《求是學刊》第39卷第5期（2012年9月），頁114-118。
- 李偉泰：〈《史》、《漢》論贊比較十三則〉，《臺大文史哲學報》第64期（2006年5月），頁41-72。
- 李偉泰：〈《史》、《漢》論贊比較十四則〉，《臺大中文學報》第24期（2006年6月），頁1-47。
- 李華瑞：〈《宋史》論贊評析〉，《史學集刊》2005年第3期，頁48-55。
- 吳鳳霞：〈遼朝何以「雄長二百餘年」——《遼史》論贊相關議論探究〉，《內蒙古社會科學》（漢文版）2013年第3期，頁42-46。
- 施人豪：《史記論贊研究》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 祝尚書：《宋代科舉與文學考論》，鄭州：大象出版社，2006年。
- 侯文華：〈《史記》「太史公曰」文化淵源考論〉，《渭南師範學院學報》2012年第5期，頁8-18。
- 柯慶明：〈「傳」「狀」作為文學類型之美感特質〉，《清華中文學報》第7期（2012年6月），頁3-59。
- 高明峰：〈《文選》「史論」「史述贊」二體發微〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》2013年6期，頁77-82。
- 高禎霽：〈《史》《漢》論贊之研究〉，永和：花木蘭文化出版社，2006年。
- 高華平：〈贊體的演變及其所受佛經影響探討〉，《凡俗與神聖——佛道文化視野下的漢唐之間的文學》，長沙：岳麓書社，2008年，頁329-330。
- 殷麗萍：〈論王績的贊體文〉，《長春工業大學學報》（社會科學版）2011年第3期，頁83-86。
- 遼耀東：〈史傳論贊與史記太史公曰〉，《新史學》第3卷第2期（1992年6月），頁1-34。
- 郭丹：〈史書論贊與史傳文學〉，《中州學刊》1997年第3期，頁89-93、101。
- 許殿才：〈漢書的論贊〉，《社會科學輯刊》1996年第6期，頁101-106。
- 陳靜：〈漢書論贊研究〉，《中華學苑》第24、25期（1981年9月），頁135-215。
- 張三夕：《批判史學的批判——劉知幾及其史通研究》，武漢：華中師範大學出版社，2010年。

- 張大可：《史記論贊輯釋》，西安：陝西人民出版社，1986年。
- 張大可：〈簡評史記論贊〉，《史記研究》，蘭州：甘肅人民出版社，1985年。
- 張玉芳：〈論《史記》的論斷方式〉，《中國文學研究》第14期（2000年5月），頁73-114。
- 張志勇：〈論柳宗元贊體文的精神特質〉，《河北學刊》2010年第3期，頁117-120。
- 張志勇、申慧萍：〈論唐代贊文體的紀傳功能指向〉，《綏化學院學報》2013年第6期，頁86-90。
- 張亞軍：〈《晉書》列傳的文學色彩：駢儷性〉，《商丘師範學院學報》2003年第3期，頁15-17。
- 張舜徽：《史學三書平議》，北京：中華書局，1983年。
- 張新科：〈從唐前史傳論贊看駢文的演變軌跡〉，《文學評論》2007年第6期，頁25-31。
- 張麗珠：〈從史家論贊看我國之史學精神〉，《中國國學》第21期（1993年11月），頁203-222。
- 崔積寶：〈談《史記》論贊中的情感〉，《哈爾濱學院學報》2002年第5期，頁85-91。
- 曾瑞琪：〈透過《史記》、《漢書》論贊序比較司馬遷、班固思想之異同〉，《文教資料》2011年第18期，頁77-79。
- 黃侃：《文心雕龍札記》，北京：中華書局，2006年。
- 趙彩花：《前四史論贊研究》，廣州：中山大學出版社，2008年。
- 趙國華：〈談范曄後漢書的序、論、贊〉，《華中師範大學學報》1998年第1期，頁190-193。
- 劉培：〈論《史記》的言外之旨〉，《商丘職業技術學院學報》2002年第1期，頁39-41。
- 劉師培：〈文心雕龍頌讚篇〉，萬仕國輯校：《劉申叔遺書補遺》，揚州：廣陵書社，2008年，頁1553-1560。
- 瞿林東：《中國史學史綱》，北京：北京出版社，1999年。
- 蕭振宇：〈《史記》論贊議論特點淺議〉，《張家口師專學報》2003年第5期，頁1-4。
- Owen, Stephen. "Liu Xie and the Discourse Machine." *A Chinese Literary Mind: Culture, Creativity and Rhetoric in Wenxin Diaolong*. Ed. Zong-qi Cai. Stanford: Stanford University Press, 2001. Pp. 175-191.
- Vogelsang, Kai. "Some Notions of Historical Judgment in China and the West." *Historical Truth, Historical Criticism and Ideology: Chinese Historiography and Historical Culture from a New Comparative Perspective*. Eds. Helwig Schmidt-Glintzer, Achim Mittag, and Jörn Rüsen. Leiden: Brill, 2005. Pp. 143-175.

Historical Commentaries (*Lun* and *Zan*) in the Field of Chinese Historiography and Stylistics

Wong Chi Hung*

Abstract

Historical commentaries (*lun* and *zan*) are not only reviews of history but also a sensible method of expressing. Official histories are normally required to record the facts in plain language, and at the same time historical commentaries are interpreted as supplements to the main body of biography, yet they are the keys to let us explore the main body in history as well as a thorough understanding of the authors. This paper attempts to discuss the features of the genre of *lun* and *zan* and their writing attitudes, in order to point out that the “ambiguous attribute” of historical commentaries. On one hand *lun* and *zan* are contradictory to the principle of “to record history faithfully”; on the other hand, the authors need to comment on the past for *lun* and *zan* are the appendices, most importantly, they are the soul carrier of the aforementioned works.

Keywords: historical commentaries (*lun* and *zan*), official histories, *Shitong*, stylistics, *Wenxin Diaolong*

* Assistant Professor, The School of Arts and Social Sciences, The Open University of Hong Kong.

王琰《冥祥記》生命見解中的「博識」論述*

黃東陽**

提 要

「博識」是六朝志怪習見的敘寫方式和態度，以近乎全知全能的記敘口吻、甚而擬設具解說權威的「博識人物」來記敘異聞，以收證成所錄故事屬乎真實的果效。此志怪小說的敘事手法，亦見於佛教應驗錄王琰的《冥祥記》中，用以說明佛理足能辯明人生的萬事、指出其他信仰主張的錯謬，更可證明信徒經歷靈驗的真實。就論證的方式言，乃分別就不信者和信徒予以表述：其一、對不信或未知佛法者，可辨識並指出其妄知生成的原委，因為王琰相信「至心」亦即對佛教的絕對信從，便得智慧足以發現人間法及視其為真者的錯謬和盲點；其二、對於已入佛門的信徒，能就修行成果排序出深淺有別的智慧圖譜，在其中信眾可查檢自我修行的階段而得惕勵，且在信心的基礎上，信賴並接受已超越時空限制修佛有成者的信仰見解和經歷，藉此擴展自我的視野，期許至終得以轉識成智。

《冥祥記》「博識」的敘寫傾向，反映含括宗教應驗錄在內的當時志怪，在造作時意欲以理服人的撰述立場；自許已深悟人生至理的王琰，亦依循當時的撰述氛圍，在書中引用冥界官方、更好援用具神異色彩的博識人物的權威話語，申言佛教教義乃顛撲不破的唯一真理，貶斥毀佛和教外一切的信仰主張。就此，可用以理解六朝志怪近於史體又好用博識立場敘寫的心理成因，以及佛教應驗記為因應時代風氣而採行的敘寫策略。

關鍵詞：王琰、《冥祥記》、博識人物、志怪小說、佛教靈驗記

* 本文為 103 年度 (MOST 103-2410-H-005-045-) 科技部專題計畫第一部份研究成果論文。

** 現任國立中興大學中國文學系專任副教授

一、引言

六朝除傳統信仰在民間傳續和流行，本土道教和外來佛教亦於此時興起而極度繁盛，皆為回應與撫慰紛亂的世代下，人們總是親歷死亡威脅的畏懼心理。當時不同信仰的教義主張與流行實況，可從六朝時所興起以個人的經驗為中心並仿習史書體例，專記鬼神靈異及殊方異物的著作中爬梳而出。這些今日雖被歸於志怪小說的著作，實還原著當時的撰述實況：作者們無不反覆驗證身體在未來必然消逝後的自身處境下，信仰與自己生命的關係，及至終作出信仰選擇更依從其垂示的應對方式。也因此，今日視為小說的作品卻有著嚴肅的撰述態度和目的，唐初魏徵參考六朝書志編成《隋書·經籍志》，便將志怪之作收納於史部中，¹實回應著六朝志怪作者在文體選擇時，意圖向史部習法的撰述命意。

只是對生命究竟的掌握與理解，必須以人能夠突破有限的生命長度與活動空間為前提，證明自己能夠有充足的觀察過程與積累知識，才能夠對志怪收錄屬於「實錄」的個別事件，作出客觀與公允的評斷，進而表述自己信仰主張的真實性；況在六朝時局的紛亂與各地文化的交融，文人南北流離時眼見不同的風物亦有認識的需要，而此，亦是「博識人物」在六朝志怪中屢見重要的心理成因。六朝的「博識」雖有廣博之意，然所識又非一般人足能獲知的常識。據謝明勳的定義，博識之識，必須能突顯「特定」人士的「特殊」的博識之能，由之，人物多為學問淹博又染神秘氣息，在人們對特定人物有著先入為主無所不知的印象下，能達到「能知人所不能知」及「記人所不能記」的知識。亦即對於所「識」的內涵未予明確定義，乃聚焦在擁有詮釋權威的人物，如何詮釋異事發生的始末。這些出沒在志怪小說中的博識人物，乃是匯聚了六朝寒門為求改變門第、探索於未知世界故而重視方士之徒，以及典籍遽增改變學習風氣等外在文化等多面向的因素。²他們的任務，也在於載負作者自身所相信的原理，能夠充份解釋被視作異變的事物，投映出自神其教的撰寫思維和策略。由志怪在撰述時對於博識的需求，落實為形塑出具體人物的情形看來，說明了志怪作者對自己博識的期許，以支持詮釋萬事的目的，期待最後獲取他人的認同。

作為外來信仰的佛教，在經歷魏晉傳播和發展，南朝時收集信佛靈驗實錄的

¹ 六朝志怪書志的分類，於《隋書·經籍志》中皆置於史部下的雜傳類、雜史類及地理類，只有《博物志》分於雜家類；移至小說家則待宋初重編《新唐書·藝文志》時，歐陽修將其退於小說家，方見對六朝志怪觀念的轉變。引參王國良：《魏晉南北朝小說研究》（臺北：文史哲出版社，1984年），頁347-351。

² 以上對博識之定義及文化成因，皆採謝明勳的整理及論述，參謝明勳：〈六朝志怪小說之「博識人物」試論〉，謝明勳：《六朝小說本事考索》（臺北：里仁出版社，1993年），頁1-62。

專書日多，³其目的與功能已若魯迅所述「大抵記經像之靈效，明應驗之實有，以震聳世俗，使生敬之心」，即令「顧後世則或視為小說」，⁴發揮輔翼佛教的功能，自然成了中華文化接受佛教過程的文本。在六朝的釋教小說，以《冥祥記》最為重要。就現有文獻而言，從佛教傳入中土迄南朝結束，目前全書傳續的僅得《觀世音應驗記》三種，輯存者得劉義慶《宣驗記》及王琰《冥祥記》，其他若《感應傳》、《陰德傳》等僅有書目而佚文則無，未能察知行文；⁵另就內容來說，《觀世音應驗記》系列本就只在纂集信徒信奉觀世音、持念《觀世音經》而得解厄之靈異，而未及其他，至於《宣驗記》或因作者劉義慶對佛理解有限，所收以敬奉佛法得福，反之得禍，近於以偶像看待佛外，又雜入佛故事，殊乏代表性；惟王琰自小皈依佛門，所撰《冥祥記》廣集諸種佛教應驗又合於佛理，被稱為六朝佛教應驗錄中最重要的作品。⁶王琰在自序中已明言「其餘銓示繁方，雖難曲辯；率其大抵，允歸自從。若夫經塔顯效，旨證亦同；事非殊貫，故繼其末」⁷，交代除了自身已經歷過的佛像感應外，尚且收錄「經塔顯效」的佛教靈驗，一方面身歷過與佛像間的感通確知為真，另一方面由之類比至與佛教有關的經塔，自然亦能有所感應，此為王琰收錄材料的準則；另外在信賴佛教下，對於高僧的神跡異行亦多收錄，亦為是書的大宗，令「佛像感通」、「經塔顯效」及「高僧神跡」為此書收錄的主要類別外，⁸所收故事皆合於並申言著佛教的義理，為佛教中人所接受也因此傳世不歇。⁹透過作者的目光，辨分並指出佛理在不同情境中，在人身上運行的證明，以明佛教理一卻能示現萬殊的真理，可排陳出作者撰述《冥祥記》的敘事心理：在經歷信仰的「體悟」後，獲得「觀看」並評斷他人的資格，並在其中「理解／接受／詮釋」佛理的意涵。此敘事在以肯定自己具有辨識能力為前提下，鑒識也交代他人的生命處境，而這能甄別古今中外各具背景的眾生原

³ 佛教應驗錄的撰寫，據王國良的統計，書撰成在南朝佔絕大多數，原因或與佛教在魏晉時尚在傳播仍不興盛，迄南朝方才成為足以與民間宗教、道教抗衡的流行信仰。引參王國良：《魏晉南北朝小說研究》，頁 43-46。

⁴ 魯迅：《中國小說史略》（北京：中華書局，2014 年），頁 39。

⁵ 書目之存佚考證參王國良：《魏晉南北朝小說研究》，頁 299-346。

⁶ 《冥祥記》不僅成於佛教輔教之書盛興的南朝，收錄宏富而精當，就此，李劍國方推是書乃六朝最重要的佛教小說，足見此書的重要性。李劍國：《唐前志怪小說史》（北京：人民文學出版社，2011 年），頁 590。

⁷ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：《冥祥記輯佚校釋》，王國良：《冥祥記研究》（臺北：文史哲出版社，1999 年），頁 68。

⁸ 此據李劍國對是書的分類，李劍國：《唐前志怪小說輯釋》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 593-595。

⁹ 王國良對此書主題共分十一類，約可分為形而上佛教義理的闡釋，和形而下敬奉三寶及僧尼異行等證成佛理為真的實說兩部份，與佛教教義相合外亦具宣教功能，也因此受到後來佛徒接受，並收在《大藏經》中。引說參王國良：《冥祥記研究》（臺北：文史哲出版社，1999 年），頁 27-45。

由，甚至能提供人生的諫言，¹⁰在思路上依循「博識」敘事理路，存在著作者本身的能識，和書中屢見辨識萬事仿效中土的新型「博識人物」，反映現實世界中與本土宗教的爭競，在書寫策略上也有著相近的方式。¹¹本文嘗試以王琰認識和評價自我生命的思考脈絡和標準，鑒別和區分書中品評境界有別的生命高下，就此以釐清他所掌握佛教「銓示繁方」的原則。亦即所欲探究者，在於身為佛教徒的王琰，在「為何博識」及「如何博識」下，再去認識與安置原本當視作人生準則和圭臬的儒家價值，可觀察儒釋交涉在現實世界中的實踐，以及在生命的理解和爭辯中，體悟作出信仰抉擇的心理。

二、由識鑒妄：能夠察覺人生妄念的根由

佛教應驗錄中的博識論述，出於信徒對信仰的信賴，在近於無條件接受信仰的內容下，透過教義，便能清楚的看透自我生命在當下的意義，藉此認識外在的環境，得以明白生命從何而來，與往何處去，由之認識一直視為真實的現實世界。而這博識敘事的方式，可透過當時所流行志怪小說的撰述風氣中，理解出現的原因：唯有博知萬事，方能合理解釋殊方異物與各類異變，進而說服他人信從。就佛教來說，無論詮解生命的主體本質、流轉機制，陳述世界的整體架構和物理的變化原理，以及從中抽繹而得的遵循規範，不僅與中土思維相扞格，尚需要新的「博識」人士來說明銓示繁方的佛理，以駁斥不信者持異說的論難，並在實例中表陳佛理，收傳播信仰的功效。王琰便在全然信服佛教下並自許為能知見真理，開始辨證他所知見的生命處境。

（一）因信生識：從神秘經驗體悟生命的真相

《隋書·經籍志》史部雜傳類著錄《冥祥記》十卷，王琰撰，之後僧人或教徒著述多引此書，若梁釋慧皎《高僧傳·序》、唐釋法琳《破邪論》釋道宣《三寶感通錄》及唐臨《冥報記》引是書皆作王琰，無異辭。¹²從引錄與流傳情形來看，就能知道《冥祥記》在傳世後迄唐代都受到佛門中人的重視，入宋後漸不傳，概與類書幾近全書引錄有關。書雖亡佚，先有魯迅就佛教經典及類書引錄輯佚文 131 則，收於《古小說鉤沈》，但扣除誤輯二條則有 129 條；後王國良後出轉精，

¹⁰ 六朝佛教應驗錄有著陳述真摯卻積極的教導信徒觀看社會及生活的方式，為其特色而與其它志怪有別。論參（日）小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，收於孫昌武點校：《觀世音應驗記（三種）》（北京：中華書局，1994年），頁 84。

¹¹ 佛教傳入中國後，在傳教的方式上頗習法中土的傳統信仰，如頗陳方術而申說宗教的功用，以期能合於民間對宗教的期待，成了佛教在中國興盛的主因之一。參湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》（臺北：臺灣商務印書館，1962年），頁 188-191。

¹² 李劍國：《唐前志怪小說輯釋》，頁 557。

補二條，輯得 131 則，為目前是書最善的底本，可據此見原書梗概。李劍國再據王本補輯二則，但「釋道泰」條據考乃出《唐高僧傳》顯屬誤輯，另則乃李氏單純的臆測自不足據，皆非佚文。¹³輯本中「晉文帝有意興構長干塔」、「沙門安法開者」兩則所剩佚文太少，本事不詳，則俟詳考。¹⁴王琰（約 454-519?）正史無傳，其生平、交遊和皈依佛教的經過，主要可據《冥祥記》書前的自序。王琰祖籍為山西太原，族人應先在晉室南渡時來到建康，琰父在他幼時曾遷家至交趾，之後才又回到建康，多次舉家遷徙皆千里之遙，當出於政治及戰亂之外力。¹⁵在顛沛中信奉佛教而得保全性命，信奉更虔。王琰在書序中，亦陳述了身歷家族遷移和生命成長，對佛教則由懵懂而漸生信心的履歷。琰稚年約南朝宋大明五年（463），時杜慧度任交州刺史，政局安定，琰家在得以安居下，禮請賢法師的前來為家中子弟授戒，賢法師並贈予觀世音金像，方便王家禮佛，年七、八歲的王琰在家人的引領下信奉佛教，意謂著王琰對佛教的信從，來自於家庭具權威式的傳授，及平日宗教的訓練，當王琰後來追憶這段幼年信佛的過程，便認為當時的

¹³ 魯迅輯佚成果和王國良對佚文的考證，參王國良：《冥祥記研究》，頁 8-27。又李劍國據《大正藏》本《法苑珠林》卷一七引《冥祥記》右十四驗中有「晉沙門釋道泰」條，記釋道泰夢有人告之壽六七，道泰 42 歲時便病篤，至心念觀世音後於床前見人跨足而入而有金光，後病即癒事，為此本所未輯。惟《宋碇砂版大藏經》卷十七亦引此則，除無「晉沙門」三字，在釋道泰下則有「元魏末人」，文字亦略見出入，出處則稱「右三驗出《唐高僧傳》」（〔唐〕道世編纂：《法苑珠林》（上海：上海古籍出版社 1991 影《宋碇砂版大藏經》），頁 135。）檢《續高僧傳》此則收於卷二十六，（〔唐〕道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》（北京：中華書局，2014 年），頁 985。）文字與《宋碇砂版大藏經》引同，此感應事發生在元魏末（約 534 年），王琰無從得見，知《大正藏》本《法苑珠林》誤植，非《冥祥記》。另李劍國又疑《廣記》卷 131 引《述異記》「阮倪」條記割牛舌之報即出《冥祥記》，未有輔證仍不置入。參李劍國：《唐前志怪小說史》，頁 591。

¹⁴ 〈簡文帝〉輯自《集神州三寶感應錄》，引文甚略，僅有「晉文帝有意興構長干塔，未遂而崩。」未知本事。《高僧傳》記〈釋慧達〉云：「釋慧達，姓劉，本名薩河，……先是，簡文皇帝於長干寺造三層塔，塔成之後，每夕放光。達上越城顧望，見此刹杪獨有異色，便往拜敬，晨夕懇到。夜見刹下時有光出，乃告人共掘，掘入丈許，得三石碑。中央碑覆中，有一鐵函，函中又有銀函，銀函裏金函，金函裏有三舍利。……乃周敬王時阿育王起八萬四千塔，此其一也。」（〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》（北京：中華書局，1992 年），頁 477。）釋慧達入冥事《冥祥記》亦有收錄，提及慧達前世師囑以至洛陽、臨淄、建業、鄆陰、成都五處阿育王塔禮拜，文末且言慧達「太元末，尚在京師」，故能知簡文帝建塔事。《高僧傳》中提到簡文帝所建放光的長干塔，即在建業。可推測《冥祥記》所收〈簡文帝〉即長干塔放光的靈異，惟塔成簡文帝是否已崩則有記錄上的歧異，故《集神州三寶感應錄》僅節引此處，略去人所熟知的長干塔放光本事。另則〈安法開〉記：「沙門安法開者，北人也，嘗見吳公，長三尺，自屋墮地，旋迴而去。」未有他事可供參佐，尚待考證。

¹⁵ 王青：〈第三節 冥祥記研究〉《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》（北京：中國社會科學出版社，2001 年），頁 175-201。

生命已與佛間有了聯結，能與佛教的三寶感應。¹⁶

王琰又分別在宋大明七年（465）舉家回到建康，晝寢時夢金像立於座隅，後即迎原寄於寺中的金像歸家，果然免去金像被盜的災禍，金像亦會在朝夕天色尚暗時放光；建元元年（479）王琰還建康，訪多寶寺尋寄放的金像未果，金像在王琰夢中告知其所在，後果尋得。¹⁷即使第一次晝夢金像年紀尚小，但記憶極深，成年後又再次經歷相近的靈異，除了讓王琰信仰更加虔誠外，相信他與金像間有著生命的感通：因至誠而得與佛像「感應」，屬於操之在我信仰的真誠，而生異象獲知佛理為真則為「靈驗」，乃依從教義而得回應，¹⁸有著「循復其事，有感深懷；沿此徵覲，綴成斯記。夫鏡接近情，莫踰儀像；瑞驗之發，多自此興」¹⁹的深刻體認。就生命經歷言，王琰由於實際體驗亦證實佛教所宣揚在至心向佛下，便得與三寶感應的論述，故確信此為真實；次就宣教方便言，在確知佛教對於生命的意義且相信乃唯一的真理，本可就自己及他人與佛感應進而皈依佛門的經歷作為說帖，引領他人循此模式由體驗而信佛；另就時代風氣言，佛教多能扣合人生必然的困厄而說法，於是多有應驗錄，在六朝動蕩的世代下對於生命的關注，不僅是王琰自身亦是當時人們的集體焦慮，說明自身亦為教引他人尋求生命至理，自成了編撰《冥祥記》的動機，並於齊中興元年（501）近五十歲完成。²⁰琰約在天監十八年（519）前離世，享壽約六十五。²¹王琰在近於暮年時回

¹⁶ 佛教靈驗記所收內容，以佛、法、僧佛門三寶感應為主，以宣揚佛教的真實性，佛徒編寫靈驗記，也以此為主要動機。論參劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》（成都：巴蜀書社，2006年），頁1-5。

¹⁷ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：《冥祥記輯佚校釋》，王國良：《冥祥記研究》，頁68-69。

¹⁸ 記敘信佛而獲神秘經驗的著作，有著「感應」、「靈驗」等不同的稱呼，但所收的內容並無不同，差別在於揭示的重點不同：欲標識信徒自身的信仰感受者，則用「感應」，側重在證明佛法為真而獲非「常」的經驗者，則採「靈驗」。可參鄭阿財：《敦煌佛教靈應故事綜論》，鄭阿財：《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁370-399。

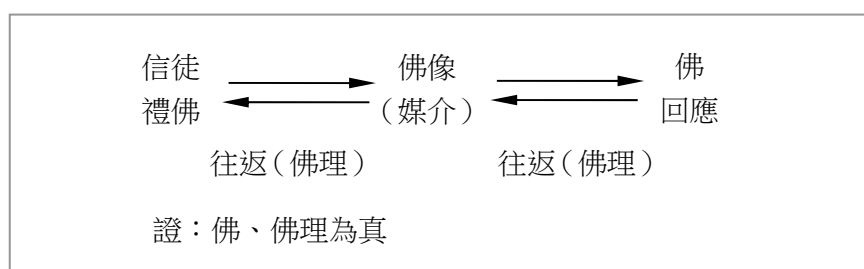
¹⁹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：《冥祥記輯佚校釋》，王國良：《冥祥記研究》，頁69。

²⁰ 王琰《冥祥記》的撰成時間，主要據陸杲在《繫觀世音應驗記》中所記彭子喬事，後繫有：「義安太守太原王琰，與杲有舊，作《冥祥記》，道其族兄璉識子喬，及道榮，聞二人說，皆同如此。」彭子喬事亦見於今輯本，內容合於陸杲言，知是此書。陸杲的自序言書撰成於「今以齊中興元年，敬撰此卷六十九條」，所以王琰完成《冥祥記》必在中興元年之前。引文分見董志翹著：《觀世音應驗記三種譯注》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁142-59。

²¹ 王琰卒年，曹道衡據《隋志》史部雜傳中收《補續冥祥記》一卷，王曼穎撰，復據《梁書·南平王偉傳》提及太原王曼穎卒事，知與王琰同為太原人，另外在《高僧傳》收有他寄釋慧皎信，其中幾引釋慧皎引用著作，卻缺《冥祥記》，推測王曼穎即為王琰子，慧皎《高僧傳·序》言記事終於梁武帝天監十八年（519年），以此為琰卒年的下限。王曼穎既為太原王氏，必與王琰為親族，王琰若仍在世且皆信佛，若亦有感於佛教靈驗而欲增補，應交予王琰續之，毋庸另寫續書，即便兩人並非父子，仍可用此作為王琰卒年的下限。文參曹道衡：《論王琰他的《冥祥記》》，《文學遺產》，1992年第1期（1992年），頁26-36。

顧自己的生命史，在亂世中本難免流離復屢睹患難，卻仍能安然以渡，成了王琰與佛同行的明證，亦用佛像的顯聖，作為生命歷程的重要標識。

王琰家以禮敬觀世音金像為主要信奉方式和內容，並以此教育子弟，王琰深信佛法，仍出於家庭對他施予的信仰教育，灌輸佛教的義理且要求持守；在依循家法下禮拜金像，王琰二次獲見金像的回應，更鞏固了信仰的信心；況此時王琰與吳郡陸氏的陸景、姻家張氏、王僧虔等佛徒交遊，和僧人來往，在佛教的環境下成長和修持，²²故至心向佛並撰述應驗記，以宣揚佛教。就王琰所述及的「宗教現象」言，他相信知見並歷經過能夠反常（傳統的知識和規律）的律則存在，在依照特定的儀式或行為時，便會發生而凌越在原本的常法之上，²³而此，正是他疏離儒家並選擇佛教的主因。而此認知的詮釋，可從他在自序裡所陳述自己的靈驗中予以理解，在這自陳靈驗的敘事裡，已混淆了客觀敘事者及被敘事對象兩種身份，使原屬於客觀敘事立場的敘事者，逕行略去原事件中與證明事屬佛教靈驗的其他細節，以確認異事的發生和自己信仰佛教有著正相關，呈現極簡易的佛教靈驗敘事，可由下圖以示：



圖中的「禮佛」和「回應」，就生活在佛教信仰氛圍中的王琰而言則屬必然，此過程即為靈驗而為真理，發生的關鍵即為信仰者自身的信心。王琰在目睹神聖自我顯現的宗教經驗後，²⁴便相信他掌握了生命的奧秘，成了能「識」的基礎，進而編寫與詮釋與佛教有關的聞錄，在書中正反向的記錄得識與未知佛法的不同生命，相違者能辨識其非，相合者則可積累對真理的理解，化為自身經驗，更探究存在信與不信差異的原因，在此思維之下，王琰便能從自己體驗到佛教靈驗真實的歷程，作為理解和接受其他佛教靈異的基礎，擴展自身被限囿當下時空的見

²² 王琰交游參孫昌武：〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》，1992年第5期（1992年），頁115-118。

²³ 宗教現象的定義，本文用（法）涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》（臺北：桂冠圖書公司，1992年），頁23-44。

²⁴ 「神聖自我顯現」是宗教歷史主要的陳述內容，亦是信仰的動力。論見（美）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》（臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001年），頁61-64。

聞，²⁵在所輯錄的《冥祥記》中，見證和成就自我的博識視野。

故就未入佛門的生命言，必然對知見佛理上有所遮蔽，正待有識者來引領，在日常中體察、發現與理解生命的奧秘。《冥祥記》則是在他以人生體悟，了然生命下所撰寫他所知見世界生命的究竟；或由自我直接的講評、引述他人的境遇，或在能理解下獲知其他更高境界的佛徒，間接帶引出的觀看場闕或真知，開展出於博識的生命知識。

（二）映現無知：誤認血氣之身體為真正生命

身為佛教徒，王琰亦將書中人物分為信徒與白衣，並在各實例中，辨分兩下的差異，再引入佛家的價值判斷。就王琰的見解言，人之所以未能信佛，在於視有色世界為真，故將血氣的身體當作生命，由之斷絕認識真理的途徑。職是，人也因著陷於求取肉身存續的迷思與執著，在求取養身下，導致犯下真正傷害生命的做為。在《冥祥記》中，已多記在當時紛亂的世代中，若〈周宗〉、〈沈僧覆〉等皆為求保命，〈釋智通〉則在還俗後因家至貧，將佛經練擣後製作兒衣，無不得獲惡報，各則中皆有王琰對該事件的記述和評議，依序摘引於次：

宋周宗者，……王帥失利，與同邑六人，逃竄間行。……遇一空寺，無有僧徒，中有形像，以水精為相，因共竊取，出村買食。……三四年中，宗等五人，相繼病癩而死。……。

宋吳興沈僧覆，大明末，本土饑荒，逐食至山陽。……時山陽諸寺小形銅像甚眾，僧覆與其鄉里數人，積漸竊取，……因將還家，共鑄為錢。……入船便云：見人以火燒之。晝夜叫呼，自稱：「楚毒不可堪忍！」未及刑坐而死；舉體皆斫裂，狀如火燒。……。

宋尼釋智通，……師死罷道，嫁為魏群梁群甫妻。生一男，年大七歲，家甚窮，貧無以為衣。通為尼時，有數卷《無量壽》、《法華》等，悉練擣之，以衣其兒。居一年，而得病，恍惚驚悸，竟體剝爛，狀若火瘡。……常聞空中語云：「壞經為衣，得此刻報。」旬餘而死。²⁶

在〈周宗〉裡，周宗等因戰亂故，入空寺盜佛像水精，售出求食，得癩病死；至於〈沈僧覆〉則中，沈僧覆等因遇飢荒，方盜寺中銅像鑄錢，雖已被之王法，卻仍得火燒之報，清楚的交代盜佛像和後身死間具有因果關係。敘事中，將盜物求生和得報身死二事並陳與對照，道出佛徒皆知盜取佛像罪重的常識，相對的尚且託出「死生亦大」重視身體存續思維的錯謬。於亂世依照生命求存活的本能而

²⁵ 王琰對外空間的認識，可參劉苑如：〈眾生入佛國 神靈降人間——王琰《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》，第2期（2004年12月），頁3-34。

²⁶ 引分見〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁182、234、188。為求行文方便，引述用王國良輯校之擬題。

言，為求生而盜取佛像情當可宥，但從佛教規範則聚焦在對佛的不敬，其罪甚大。上舉人物皆蔽於求生也循於常情，在未知佛法犯下重罪而得惡報，突顯了對生命認知的偏差。惟在〈釋智通〉裡卻只聚焦在她毀經上，並視為犯下不可赦的宗教重罪，將倫理中的父子之倫，看待成掩抑真理認識的迷思。這些難被歸於常識中的惡行卻獲得重罰的原因，本在於對佛理的茫昧以致未能衡量輕重而致錯謬至此。故在多循常理或間犯微罪以滿足慾望，亦不以為自己為大惡者，就屬常例了。在其中更能標立出與傳統有別的道德準則，亦更深刻的重新詮釋惡發生的原理：

（李）恆性躁，又寒門，但問仕宦當何所至，了不尋究修道意也。

宋唐文伯，……村中有寺，經過人或以錢上佛，弟屢竊取。久後病癩，卜者云：「崇由盜佛錢。」父怒曰：「佛是何神，乃令我兒致此？吾當更虜奪，若復能病，可也。」……不盈百日，復得惡病。……。²⁷

李恆性格有急躁少安的缺陷，寒門出身又亟欲改變階級身份重利的迷思，以致得遇佛理，亦不欲尋求；至於唐文伯弟因竊寺廟中信徒捐廟的奉獻，故得病獲報，但其父否定佛的神聖身份與竊物、得病二者具有因果關係，並親自試法，挑戰卜者占得佛懲治的論斷。無論李恆對佛法意態闌珊，還是唐文伯父否定佛的存在，皆道出不信者在性格上，存在著偏差。由之，欲念或性格皆會干擾自我對於佛理的領受，便決定個人後來的作為，並會得到必然的回報，在其中判定行為及行為背後所代表的心性的良窳：

何澹之，東海人，宋大司農。不信經法，多行殘害。永初中，得病，見一鬼，形甚長壯，牛頭人身，手執鐵叉，晝夜守之。……慧義曰：「此是牛頭阿旁也。罪福不昧，唯人所招，君能轉心向法，則此鬼自消。」澹之迷很不革，頃之遂死。

宋阮稚宗者，……說：初有一百許人，縛稚宗去，行數十里，至一佛圖，僧眾供養，不異於世。有一僧曰：「汝好漁獵，今應受報。」……道人指曰：「此雖微物，亦不可殺，無論復巨此者也。魚肉自死，此可噉耳。……。」……道人曰：「彼二人自知罪福，知而故犯；唯爾愚蒙，不識緣報，故以相誡。」因爾便蘇，數日能起。由是遂斷漁獵耳。²⁸

〈何澹之〉中王琰已將澹之多行殘害的原因，歸於他不信經法，之後出現地獄使者晝夜出現在澹之的家中，亦是心性如此下必然的結果。文中現身的有德僧人，以同於王琰的觀點說明原委，罪福皆由自己所招致，唯善惡的準則即在佛經

²⁷ 引分見〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁111、178。

²⁸ 引分見〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁170、201。

中，欲轉危為安就需轉心向法；當澹之不從佛理，自屬迷而未悟，而以死亡為結。同理，〈阮稚宗〉裡稚宗好漁獵，便被冥吏引入地獄受罰，且由僧人道出罪責並非「食肉」，而是「殺生」，道出稚宗畋獵在於遊樂，已心生殘忍外，尚且道出他性「愚矇」，以致不識緣報，雖號為處罰，目的則在警戒，評斷的標的，自用佛理。首則或已違傳統道德規範，甚至有觸法之嫌，然次則不殺生，則亦無違背一般性的道德，在中華文化中有不同的評驚，在《冥祥記》追溯到起心動念之時，並依佛教對心性的要求為準，判定屬乎罪行。在不明佛法下，總以己生命為念，以致心生惡念卻不自知，此為因，其後又以行為並以俗世之法斷定善惡，是非不分亦未能探溯心性，而為果，如此離正道更遠，自陷於愚昧之中。

三、戳破虛妄：知當下世界屬乎因緣聚散

王琰撰《冥祥記》不只是捍衛自己的信仰，也是為了協助他人，減少執迷於世俗的規範和謬說。求生從欲以致損人，自屬惡行，其中或容有可怨處，毋論佛門或世上常法皆以為心性有偏；但中土本有華夷之辨，以崇中華文化道統的神聖性，在儒學的理論中，應合六朝禮教崩解的紛亂世代，批駁他說更遑論來自化外的佛教為邪論，范縝〈神滅論〉成了此立場的代表，而人難以反駁。面對儒者的挑戰，王琰只能循中華文化崇古立場引援經說，在神既滅下，而以「嗚呼范子！曾不知其先祖神靈所在。」²⁹以譏范縝意同於拋擲祭祀之禮，卻不免難以在既有的論辯框架中，以「理」服人，《冥祥記》代表了王琰試用「事實」以解說佛理，且再釋傳統禮法尤其儒家人生論述的意義。

（一）察見有執：錯將傳統既有規範當世界常法

惟在記述時，王琰亦依仁內義外為敘事邏輯，比較佛法和儒家的同異，並作最後的論斷。在〈袁炳〉的例證中，王琰銓敘儒、釋兩家的生命主張和道德規範，作出最後的評價，而謂：

宋袁炳，字叔煥，陳郡人也。泰始末為臨湘令。亡後積年，友人司馬遜於將曉間，如夢，見炳來，陳敘闊別，訊問安否？既而謂遜曰：「吾等平生立意置論，常言生為馳役，死為休息，今日始知定不然矣。恆患在世有人，務馳求金幣，共相贈遺。幽途此事，亦復如之。」遜問：「罪福應報，定實何如？」炳曰：「如我舊見，與經教所說，不盡符同，將是聖人抑引之談耳！如今所見，善惡大科，略不異也。然殺生故最為重禁，慎

²⁹ 〔唐〕李延壽：《南史》卷五十七（臺北：鼎文書局，1987年），頁1421。

不可犯也。」遜曰：「卿此徵相示，良不可言，當以語白尚書也。」炳曰：「甚善，亦請卿敬情尚書。」……³⁰

袁炳之徒素日主張人生時勞役，死後休息，觀點近於道家亦合於傳統文化，與儒家遠鬼神的態度相合，在死後精靈仍在入友人夢，在既成事實下否定自己素執無鬼論及重視生時的看法，復由話語中帶引出儒家和佛教的比較；就善惡的大項來說實無甚差別，至於道德規範容有差異，在於聖人論述多言簡意賅，致使後來申說漸有差距，若殺生一事，明是重罪，在中華文化中卻未予正視。此詮解就得到聖人和儒家思想雖傾向入世，在規範人的行為時，就根本精神言和佛教的立場一致。由之，作者刻意營構地獄的組織和談話的氛圍，已決定佛教對於生命的論述正確無訛，況在演述時間接肯定聖人的話語，可收淡化了華夷之辨中，辨識正邪力道之效。所以在〈李旦〉則中，儒家重視「孝謹質素，著稱鄉里」的李旦，亦受到佛家的重視，成了帶回地獄善惡論述訊息的不二人選，然在是則中仍申言其德行，仍不及佛教弟子的修心善行，而勉其向佛。³¹

儒釋之義理並無必然的衝突已如前述，但在未識佛理而至心向儒，仍有蔽於知而不知佛而生偏執的可能。王琰面對當時儒生以儒家的政治經濟與道德立場，激烈批評佛教，若仍顧慮或採用傳統的既成思維作為思辯的基礎，便難以成說，³²故在《冥祥記》中收錄兩則極相似卻結果不同的故事，已刻意向世人宣揚當儒佛衝突時，應作出的正確抉擇：

宋王淮之，字元曾，琅琊人也，世尚儒專，不信佛法。常謂：「身神俱滅，寧有三世耶？」元嘉中，為丹陽令。十年，得病氣絕，少時還復暫蘇。時建康令賀道力省疾，下床會。淮之語道力曰：「始知釋教不虛，人死神存，信有徵矣。」道力曰：「明府生平置論不爾，今何見而乃異之？」淮之斂眉答云：「神實不盡，佛教不得不信。」語卒而終。

史俊有學識，奉道而慢佛，常語人云：「佛是小神，不足事耳。」每見尊像，恆輕誚之。後因病腳攣，種種祈福，都無效驗。其友人趙文謂曰：「經道福中，佛福第一，可試造觀音像。」俊以病急，如言灌像。像成，夢觀音。遂差。³³

王淮之世傳儒學，以入世為人作為此生的目標，更不以佛教倡言精靈不滅的

³⁰ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 231。

³¹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 180-181。

³² 六朝士大夫對佛教批評的立場和主張，參(荷)許理和(Erich Zürcher)著，李四龍等譯：〈「信仰的辯護」：公元 4 世紀及 5 世紀初的反對僧權和護持佛教〉，《佛教征服中國》(南京：江蘇人民出版社，2005 年)，頁 254-372。

³³ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 216-217、250。

輪迴說為然，一如范縝的思維方式主神滅論，這位頗能代表當時指謫佛教信徒的儒生族群，卻有了短暫死亡的經驗。即令文中未交代其間的經歷，卻可循著他答以釋教為真、人死神存兩項訊息的脈絡，知道他亦至《冥祥記》所聲稱人在死後，必至僧人所管理的地獄審理過一生善惡，方能有此啟悟。顯然醒悟過晚，語卒便終。至於史俊有學識亦自視如此，也成了他否定佛教的主因，在多次輕誚佛像後得病獲報，既未識佛理處置亦未能對症下藥，經友人勸以造觀音像後，不僅病瘳更夢見觀音而稱應驗。兩下的差異，在於〈王淮之〉在命盡而入冥時，未有餘命還陽後改變平日對佛理的抨擊，至於〈史俊〉則在得病時便醒寤向佛，而病能痊癒，道出信佛當及時，以及毀佛極惡與禮佛福大的信仰主張。

因此，王琰以為聖人和佛教在心性及規範上的看法並無差異，只是聖人在立說時僅標舉大要，未有細目，對於行事準則亦未能全然涵蓋，以致後來注家在注解聖人意見與重點時容有偏差，便造成來人泥於聖人話語或經說，以致排擠佛教，造成錯誤。《冥祥記》在舉證時，突顯佛教對人生命的意義，疏離儒家聚焦在彰顯個人在社會中貢獻的論調，無論獲福與得報，皆環結、決定於對佛教的態度上。

（二）顯現不明：蔽於眼目所見以致無知盲昧

佛教的生命觀建立在六道輪迴的機制上，惟有超脫方能免去流轉其中之苦，以精靈不滅及輪迴實有作為前提。因此，依照未領受佛法的常人而言，本信賴自己耳目的見聞，以及由人所累積下的經驗、知識，由之便以傳統的魂魄觀質疑精靈不滅，且在未有人能夠跨越此生命終始的限制下，亦不易信從。此重要的佛教論題，在《冥祥記》亦收錄不少提及輪迴的實例，或在陽世或於冥府，在死生有別的場域中分別闡釋，足見王琰對此題目的重視。在這些記錄中，於人間活動者多以信仰劃分出的群眾和的信徒兩種身份，群眾多不解而生驚歎，將其事而視為異聞，至於信徒則深知此為佛理之一義，理解此乃生命流轉的律則。由之，在〈向靖〉裡，便記下難以解釋憶前生的聞錄：

晉向靖，字奉仁，河內人也。在吳興郡，喪數歲女。女始病時，弄小刀子，母奪取不與，傷母手。喪後一年，母又產一女，女年四歲，謂母曰：「前時刀子何在？」母曰：「無也。」女曰：「昔爭刀子，故傷母手，云何無耶？」母甚驚怪，具以告靖，靖曰：「先刀子猶在不？」母曰：「痛念前女，故不錄之。」靖曰：「可更覓數箇刀子，合置一處，令女自擇。」女見大喜，即取先者，曰：「此是兒許。」父母大小乃知前女審其前身。

34

王琰在論述此則時，將難以詮釋的事件按照時序排列，故先交代向靖的女兒在病

³⁴ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 151。

時曾和母親有極私密的互動，女兒死後一年妻子再生一女，卻在四歲時與母親提及這件兩人之外皆未知的事件，終在向靖及妻子的測試下，此女果然真知此事，得到此女乃前女的後身的結論。當中殊難理解者，在於後來所出年方四歲的女兒，在尚未知曉人事前，竟然能道出亡姐與母親間曾發生的秘密，自非來自聽聞，而是自己能知，人必以為異，唯在佛徒提供「輪迴」的生命理論後，便能交代此異聞發生的原委。所以若〈王練〉中一位印度沙門自言後生將為王珉子，珉亦欣然回應，後沙門病亡而王珉生子即王練，始能言時便解外國語且識遠地物產，同樣亦用輪迴予以詮釋；³⁵〈羊祐〉一則即記羊祐在五歲時引乳母至李氏宅，在東垣樹中找到七歲暴亡的前身，平日玩弄的小環，後祐苦於頭風而不得治，則能更進一步知病來自於前身犯下諸罪得報的因果，亦可歸於輪迴之一例。³⁶此類孩童擁有不可能發生事件的記憶、能力或知識，在得以檢證的範圍內若為真，就能歸於前身記憶的殘留，至於未能檢驗者，亦可以此類推，出於輪迴。

至於身死之後，自是冥界渺茫，不易舉例以說輪迴的運作。在《冥祥記》裡已檢揀大量冥界遊行的記錄，鋪排出人死後的歸向與輪迴運作的原則。敘事中先依照佛教的觀點，表明人在死後的中陰身必入地獄，總結生前一切善惡，再依照己意建構後來的程序，皆賴入冥者以不同的形式回到陽世，表述在地府所聽聞的官方說法，將人得以聽聞的範圍，延展至冥界。王琰記敘入冥而涉及陳講前世，在〈釋曇典〉一則中已完整記錄，得知在人生時無法到達的處所，足能帶回在現實環境裡所難以知見的生命消息：

宋沙門釋曇典白衣時，年三十，忽暴疾而亡，經七日方活。說：初亡時，見二人驅將去，使輦米。伴輦可有數千人，晝夜無休息。見二道人云：「我是汝五戒本師。」來慰問之。師將往詣官主，云：「是貧道弟子，且無大罪，歷算未窮。」即見放遣。二道人送典至家，住其屋上，具約示典：「可作沙門，勤修道業。」言訖下屋，道人推典著屍腋下，於是而蘇。後出家，經二十年，以元嘉十四年亡。³⁷

釋曇典在未出家時入冥，回到陽界便出家，代表在冥界獲知人生的重要消息，以致改變原來的人生。冥界代表了亡者聚集之處，和理解前世今生及來世間關係的場所，也唯有在這特殊的空間，釋曇典才能得遇已非在同一時空下的前世本師，以及自己能由未識迄得識、喚起前身的記憶，而這鄭重會見的場面，表明僧人在冥界的地位，及指出生命流轉的真相，曇典幡然而悟，回到人世後就出家修行，延續前身未竟的生命事業，並帶了人所關懷死後世界的訊息。對王琰這位信徒言，在聽到此傳聞而內容亦合於自己對佛教的了解，而相信為真，也由此擴大自

³⁵ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 172。

³⁶ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 73-74。

³⁷ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 215。

己的真理見識。在類似的記錄中，無論是〈支法衡〉、〈唐遵〉、〈石長和〉或〈蔣小德〉中的入冥者，無不在此空間憶起前生事，並和已先亡故的故舊相遇，同樣的在這空間中確認生命流轉的原理，及事必有報的定律。³⁸

正因著地獄有解釋、總結亡者此世生時善惡的義務，兼及前世所種下的因，和作出來生處置的判決，使得入冥成了人必知見自己三世履歷的特殊空間，擴展本限制在生時所見人間事的有限範圍。著名冥界遊行的〈趙泰〉事，係藉著三十五歲心痛而死的趙泰眼目，見識冥界的空間設置和地獄的主要管轄，在返回陽世後帶回來自官方對生命的善惡判斷與處置原理，作為世人的警示：

有人著絳衣，坐大屋下，以次呼名，問生時所事：「作何罪？行何福善？諦汝等辭以實言也。此恒遣六部使者，常在人間，疏記善惡，具有條狀。不可得虛。」……。

對校文書云：「殺生者，當作蜉蝣，朝生暮死；劫盜者，當作豬羊，受人屠割；姪姪者作鶴驚麋麋；兩舌者，作鴟梟鴟鷂；捍債者，為驢騾牛馬。」……。

泰問主者曰：「人有何行，死得樂報？」主者唯言：「奉法弟子精進持戒，得樂報，無有謫罰也。」泰復問曰：「人未事法時，所行罪過，事法之後，得以除不？」答曰：「皆除也。」……。³⁹

就入冥的程序言，先被帶進冥府，質審善惡，於比對在人間觀察個人言動的冥吏記錄後，送至地獄考治，再依生前犯下五惡的內容，到「受變形城」接受變報。按入冥的次序，迄此應該將交付輪迴，佛經中未言此設施及受報內容，或為造作此事時對佛教認識有誤，卻仍能看出大致按佛教的信仰，組成敘事。復就信仰的觀點言，同樣從地府帶回以能否奉大法，為一切善惡的指標，在衡量一生善惡後決定生命苦樂去處的資訊。此來自官方善惡的說解，對這位奉行儒學以致郡舉孝廉、鄉里稱譽的趙泰的評斷，只能在冥界獲得水官監作使的官職，就旁觀者言，儒釋兩教的生命規範，高下亦由此得顯。

由之，王琰指出世人難免過於信任在世的經驗，在此法則下信賴先人經驗積累的知識和規則，或因此去否定在經驗中難以知曉死後世界的存在，即便未去否定，也以為死後空間的律則同於經驗世界，此既有思維，成了不明、排擠佛法的主因。無論在世間見生命流轉的實例，或冥界遊行的聽聞，在已領會佛教為真之下，得以清楚的辨分各類異聞的原委，藉此已擴展王琰自身的視野與知識，使自己擁有說解萬事的地位，將這些原本難以理解的變異，成了佛經真理的註解。

³⁸ 分見〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 81-82、123-124、153、223。

³⁹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 77-79。

四、由識轉智：體驗佛理便獲生命的智慧

王琰在體驗神秘經驗後，更自許為深知生命奧義的佛教信徒，已得以辨分未啟悟的異教徒，在一切依佛教真理運行的世界中，何以未能獲得生命啟示的原因。在使命感的催促下用此作為說帖，遊說、開導執迷於異說的不信者。在《冥祥記》中，尚且列舉出已然超越時空的生命個體，此類大異中土文化且又違反物理與常識的敘事，已可令人對王琰主張的真實性心生質疑，況且即使依循此書的思路，就境界言王琰和他們較量境界不啻千里計，又會對王琰博識萬事的身份和陳述再生問難。就此，王琰開展了信從佛教的層次，道出信徒在成佛的路途上雖然遠近有異，但他們對佛理的知見，本成了他人的借鑑，尤其得以映照常人所未得知曉人生與人事的始末。在已獲知人生基本運作下，更可以在已遵循真理的佛徒實例中，對照也能瞭解自我的人生階段與意義；再者，生命境界雖有落差，但就對信賴佛理及佛的誠心來說，實則無別，在自身雖未能得到更深刻的啟悟及伴隨而來的神通，卻在「至心」下能和修持已深甚至已解脫者在生命上相連結，使己身之「識」獲得提升。故王琰可先就自己的信仰歷程，比照出與己相近的信佛體驗，在對佛理的絕對信仰下，積累智慧。

佛教雖漢末才傳入中土，且為外來宗教，卻能在魏晉快速傳播，其原因除了宣教時依經文闡說信奉大法能收現實救拔生命於危難中之效，或申言精靈不滅允諾信徒在身體消亡後，主體意識能往生佛國，皆能安慰生活在六朝亂世中人民的憂懼心理外，在信奉的方式上亦極簡易，持念經文及禮敬佛像便能成為信徒，已開信仰的方便之門。⁴⁰故中土信徒對佛教的認識，相信只要能誠心禮佛，便能獲得佛教對生時困境、死後去處的具體應許，在衡量信徒單純無任何實質付出的「信服」、和佛無計較的施予，證明佛教信仰的弘大及慈悲，這也是何以在《冥祥記》中，總可以發現巫師或道士會利用信徒的信賴，獲取利益的原因：會執著於利益，此信仰的主張必然為偽，因為生命不能以金錢衡量。況身處總目睹生命消逝的不安世代，當信佛又獲宗教的神秘經驗，自屬佛對信徒的回覆，印證佛理令信仰更虔；也因此，在靈驗發生後的「使生信心」，代表著佛教已承負起信徒的生命重量，深刻體悟下的信仰信心。而此簡易的信仰原理，亦為王琰體認和接受佛教的過程。

在《冥祥記》的〈自序〉中，王琰鄭重的交代他親身的信仰見證，在幼時白日夢見供養的金像立於座前，在時間百姓盜毀金像鑄錢下，推測是寄放在寺中的金像入琰夢中示警，之後便將金像請回，後果然原安放金像的寺廟金像皆被盜，

⁴⁰ 佛教富含哲理，但傳入中國得以迅速傳播的基礎，反而是記錄修行簡易、能獲大利益的佛經，由早期便傳入的淨土經典可知：修持方便、便往生淨土，可撫慰當時亂世人們的心理。參見繼愈主編：《中國佛教史》第一卷（北京：中國社科院出版社，1985年），頁445-465。

應驗夢中所示，之後金像亦放光，為作者及兄弟、僕役所共見，知非個人的想像；弱冠後金像則寄放在多寶寺，後欲請回家中寺主卻回以無此像，後又夢人答以金像仍在寺中，並在夢中帶引至像處，隔日至寺尋訪，果然在指示處尋得，⁴¹道出禮敬佛像的意義，在於鑒在現世中無法習常面佛，卻可透過禮敬佛像，凝聚信心，得以與佛相感和聯結。而此，正是信徒在信仰的歷程中方有的體會，由是，便足能理解其他信徒相近的信仰靈驗。若記云：

陳玄範妻張氏，精心奉佛，恆願自作一金像，終身供養。有願皆從。專心日久，忽有觀音金像，連光五尺，見高座上。

東海何敬叔，少而奉佛。至泰始中，隨湘州刺史劉韞監營浦縣。敬叔時遇有旃檀，製以為像，像將就而未有光材。敬叔意願甚勤，而營索無處，憑几微睡，見一沙門納衣杖錫來，敬叔云：「檀非可得，麤木不堪。唯縣後何家有一桐盾，甚堪像光，其人極惜之，苦求可得也。」敬叔寤，問縣後，果有何家。因求買盾，何氏云：「實有此盾，甚愛惜之，患人乞奪，曾未示人。明府何以得知？直求市耶？」敬叔具說所夢，何氏驚嘉，奉以制光。⁴²

〈陳玄範妻〉誠心奉佛願有金像，在專心日久下金像自現於座上並放光，達成玄範妻禮敬佛像的願望；至於〈何敬叔〉也憑著佛像，感召佛親來入夢指點，完成信徒的製作佛像的心意。佛像仿製佛的法相，雖非崇敬至終的對象，卻是與佛相繫的重要媒介，在至心禮敬下便得以感召佛，合於王琰自身的親歷。因而〈釋慧玉〉勤修佛業，分別在兩處獲見他人所未睹祥光，在光處果然皆得金像，在於金像以呈佛的形象；於是佛經乃佛說的真理，誦經亦能與佛相感，〈羅瓊妻〉的費氏勤苦誦《法華經》，得病心痛，仍相信必然無患，後果夢佛以手摩其心，應時都癒，皆依照此理，方能與佛相感召。⁴³無論藉著禮敬金像，或專致誦經，皆能與佛感通，突顯了信徒主體的「至誠」向佛和主觀的價值判定。這些信徒在被記錄時，對佛教已經全然的信仰和信賴，並將所經歷的神秘經驗獲取的宗教感動，視作自身已體驗更得知生命的真理與內容，在認知上將「感動」認定即為「完全啟悟」，獲得了真知，循此，對佛教宣揚理念的「信心」，成了知見一切的源頭。在六朝佛教應驗錄中最習見的救難故事，便皆賴「深信」、「仰信」，就信仰的原理言和禮佛、誦經所得的靈驗無別。⁴⁴王琰廣而收錄：

⁴¹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 67-68。

⁴² 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 251、229-230。

⁴³ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 215-216、242。

⁴⁴ 應驗錄即反應信徒對佛教信仰的信心，可參林淑媛：《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式論》（臺北：大安出版社，2004 年），頁 76-77。

晉南宮子敖，始平人也。戍新平城，為佛佛虜兒長樂公所破，合城數千人皆被誅害。子敖雖分必死，而猶至心念觀世音。既而次至子敖，群刃交下，或高或僻；持刀之人，或疲懈，四支不隨。爾時長樂公親自臨刑，驚問之，子敖聊爾答云：「能作馬鞍。」乃令原釋。子敖亦不知所作此言。時後遂得遁逸。造小形像，貯以香函，行則頂戴。

秦畢覽，東平人也。少奉法，隨慕容垂北征，沒虜，單馬逃竄。虜追騎將及，覽至心誦念觀世音；既得免脫，因入深山，迷惑失道，又專心歸念。中夜，見一道人，法服持錫，示以途徑，遂得還路，安隱至家。⁴⁵

文中新平城為敵所破將屠城，南宮子敖自必將死，但子敖能「至心」念觀世音，必轉變此必然發生的生命危難，果然在持刀者未能斬殺子敖、子敖答以會製馬鞍得免死刑，而獲得脫逃的機會；同樣的，秦畢覽同樣遇到兵禍，亦以「至心」念觀世音回應，也一如預期，在半夜遇一道人示以途徑而免難。無論是〈南宮子敖〉或〈秦畢覽〉，扭轉必將遭遇死亡的關鍵，在於主人翁能全然信任佛教的教義下，持誦經文，得以與佛交通，在佛的介入下，改變原先危害生命的處境，而得生地。唯就異教徒與信徒言，則存在著解讀上的歧異。異教徒即使相信上引兩事為真，亦不過列入持經得以解難的異聞之一；至於信徒則在觀看亦為佛教徒在人生中對信仰的實踐，得遇禍事卻孤立無援，求助於信仰獲得實質的回復，再次確信佛理為真。那麼各種生命中親遇或觀看他人相近的佛教靈驗，皆是提升信心而令生命成長的方式，才是信者所欲獲得「至心向佛」的生命奧秘和訊息。於是《冥祥記》記錄不下四十則信徒遇難，持經獲免的記錄，之後又多見信徒更加精進持經禮佛生命成長的例證，若〈慧和〉、〈韓徽〉皆在遇到災禍時誦讀《觀世音經》而得解，之後出家遂成精業、或勤業殊至皆然，⁴⁶代表了得遇靈驗，皆在於證成佛理的實有，絕非虛言。因為知此，便能知鑒所有生命境遇的意義，尤其吸納信徒的生命見證，擴展了個人受限於活動空間及生命脩短，積累生命的深度和廣度。

不過《觀世音應驗記》系列之作，乃為證明《觀世音經》內容屬實而有靈驗而寫，所輯錄的諸種應驗，才務求和《觀世音經》所列災禍相對，亦依此而分類，以致於《繫觀世音應驗記》更標榜繫於經文之後。由於受撰述視野的侷限，《觀世音應驗記》的作者關懷亦相信佛教給予生命的護祐，自不及王琰從佛教應驗之一端，進而去理解及詮釋今世之外的時空，以及對於己生命的意義。

⁴⁵ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 144、157。

⁴⁶ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 225、240。

五、發明佛理：察驗境界有別的修佛歷程

王琰誠實的交代自己經歷過的佛教感應，有著兩次平日禮敬的金像親來託夢及放光，依照他在《冥祥記》的敘事口吻和視角，皆已視自己在「知解」生命上近於能鑒知萬事，主要證據在於自己對於佛的信心，且已獲得佛的回應，故已超拔在世人和未能誠心皈依的信徒上。但就書中所記敘的人物中，甚多具有超越時空限制能力的個體，亦即佛經中所提及的「神通」⁴⁷。這些能夠自由來去各種空間，知悉世上所有事物，亦不受年壽限制積累生命智慧，且預知未來具神通的人物，而能操作物理的變化，證明著自身在精神層次的精進，⁴⁸儼然是具有大能的博識人物，已令人心折而聽從他所賜與的智慧話語，排列出佛教徒依生命境界差異，以致能力智慧具有高下的層級。故依照王琰的自陳，清楚的區別出他和這些近於成佛甚至已成佛的人物，在境界上的懸殊差異，因而在記敘和論述時，王琰仍需要為自己境界離超脫尚遠，卻能夠博識佛理的原因提出解釋，不然一位並未突破時空限囿的個人，在《冥祥記》中陳述跨越三世及人世外他界的始末時，便難有詮釋的立場。

（一）外力：神異對修佛及他人的意義

在說解上，王琰肯定佛經中所記敘和自己所聽聞的各種神通，承認他自己和這些已然超越的個體境界有別，並依循當時士大夫的觀感，視神通乃信佛者因信佛而得的智慧，⁴⁹但透過這些修有成得以展現神通的先行者，來到人世和不同生命境界的對象互動，除了能明白自己的修佛成績，在絕對信從他們的話語下，更擴展了自己對生命有限的體會和知聞，在生命和他們聯結，在此之下，讓敘事者和敘事中的博識人物有共同立場及視野，提升王琰自身論述的境界及可信。

1、修行的先導，親示修佛的生命境界

《冥祥記》本以收錄且解說各種生命的境界為主要內容，認為藉此便能夠反應唯有佛教才是正確認識生命的途徑。當皈依佛門後，至心信仰一如前述，使得

⁴⁷ 神通在原始佛經四阿含經典中就已記錄，經過人身修行逐漸獲得，反映了修行者的生命境界，至於在表現上不出六神通的範疇。詳論參丁敏：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，收於李志夫主編：《佛學與文學：佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部份）》（臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1993年），頁58。

⁴⁸ 神通是經由修持所獲得的能力，雖非修持的目的，卻可證明修持者的精神發展。論參（美）伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳等譯：《宗教思想史》（上海：上海社會科學院出版社，2004年），頁529-530。

⁴⁹ 當時士大夫對佛教神通的看法，詳論參李豐楙：〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉，李豐楙：《神化與變異：一個『常與非常』的文化思維》（北京：中華書局，2010年），頁297-312。

靈異的回應，這些回應出於依循佛理而得，更多是在生命已然超拔後，藉著神通自由來去不同空間，親來回應修行有成的個體。依此脈絡，書中列出不同生命階段的先行者，標識出修佛的過程，及提供成佛可成的訊息，對於信徒而言，成了理解自我與戮力修行的目標，對於生命亦能體知更深：

晉抵世常，中山人也。家道殷富。太康中，禁晉人作沙門。世常奉法精進，潛於宅中起立精舍，供養沙門；于法蘭亦在焉。僧眾來者，無所辭卻。有一比丘，姿形頑陋，衣服塵敝，跋涉塗澤，來造世常。常出為作禮，命奴取水，為其洗足。比丘曰：「世常應自洗我足。」常曰：「年老疲瘵，以奴自代。」比丘不聽。世常竊罵而去比丘。便見神足變身八尺，顏容瑰偉，飛行而去。世常撫膺悔歎，自撲泥中。……。

晉司空廬江何充，字次道，弱而信法，心業甚精。常於齋堂，置一空座，筵帳精華，絡以珠寶；設之積年，庶降神異。後大會道俗，甚盛。坐次一僧，容服麤垢，神情低陋，出自眾中，逕升其座，拱默而已，無所言說。一堂怪駭，謂其謬僻。充亦不平，嫌於顏色。及行中食，此僧飯於高座；飯畢，提鉢出堂，顧謂充曰：「何侯徒勞精進！」因擲鉢空中，陵空而去。充及道俗，馳遽觀之：光儀偉麗，極目乃沒。追共惋恨，稽懺累日。⁵⁰

抵世常無畏於禁令而奉法，在家中立精舍供養沙門，至於何充亦於齋堂設寶座以讓高僧，兩人皆自小信佛而心業甚精的信徒，卻皆視外在為真以貌取人，無論是姿形頑陋要求世常為他洗足的比丘，抑或容服粗垢坐於寶座的僧人，皆用神通展示自己的生命境界，及在此境界中所意指對真理深刻的理解，欲破除兩人有執於有色世界的認知錯謬。無論是當事人和與會的信徒，以及聽聞此事且相信為真的群眾，皆可獲見佛理，增長智慧。此越脫的境界，並非遙不可及，王琰尚記錄在世修行而獲神異的高僧，若〈釋僧朗〉條即屬之：

晉沙門釋僧朗者，戒行明嚴，華戎敬異。嘗與數人，俱受法請；行至中途。忽告同輩曰：「君等留寺衣物，似有竊者。」同旅即返，果及盜焉。晉太元中，於奉高縣金輿山谷，起立塔寺，造制形像。符堅之末，降斥道人，惟敬朗一眾，不敢毀焉。于時道俗信奉，每有來者。人數多少，未至一日，輒已逆知。使弟子為具，必如言果到。其谷舊多虎，常為暴害。立寺之後，皆如家畜。鮮卑慕容德，以二縣租課充其朝中。至今號其谷為朗公谷也。⁵¹

⁵⁰ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 90、95。

⁵¹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 127-128。

釋僧朗在習法後，「知覺」就不被空間所限，在離開駐錫的寺院後，亦能感知寺中一切，又不受時間所囿，能預知來寺中的人數，此外，山谷多虎而為害鄉里，寺成後即使畜類亦受其感而不再犯人；此類神異，表彰著僧人修行的成果，就知能言已不受限於時空而和常人別，為他人所能知鑒，故被禮敬，至於何以致此，則非能由一般知識所能詮釋；在另則〈董吉〉條中，記錄一位出身佛教家庭又精進求法的信徒，多顯異能的生平，並交代能力的來源。故事中的董吉以誦《首楞嚴經》為村人治病，且有功效；並在治療感染山毒同縣的佛教徒，於赴病人家中時遇山水暴漲，憑著至心走入暴水中而得上岸卻失囊經，至病者家在致三禮懺悔後，經囊已在高座上；另又欲以經戒之力，為村人除西北山中妖魅，山神知董吉德行清肅不能勝，夜來與董吉締約，伐樹以分界互不侵擾，一宿後除了之前芟出的區域，其餘樹皆枯死。⁵²就董吉的身份言，至多是位真誠修行並致力持念《首楞嚴經》的信徒，卻至少擁有治病、走過洪水及除魅三項異能，雖然這些力量皆來自於經文，卻必須在信奉者以至信以託，方能彰顯。

無論是為提點信徒而來的聖者，抑或在世修行已然小成的大德，皆已向在佛門修行的教眾親自展示信仰的力量，表述著佛經所要求對生活的規範、生命的陳述和死後去向，皆為真實，看似重視現世能力的取得，實則表現著難以當下實證過去和未來的生命真相；對王琰和同樣選擇服膺佛門價值觀和生命觀的信徒言，在已聽聞過去和現在親示佛教神奇靈效後，在「信」的基石上，本意謂著在持續履行佛規且精進不已，未來便可能擁有同樣的能力，由「能知」進而「能悟」，已顯示信徒在知解真理上，便已凌越未入佛門的異教徒。

2、知識的淵藪，現身開示佛法的精深

神通既因修行而得，變示的能力亦會因循生命境界的高下而有差別。王琰在欲以神通證明佛理的真實，便不免有著具神通修行者示變能力的高低，寓示著他在生命境界以及所擁有智慧、知識的博寡，亦即生命境界決定博識的與否和所能知解的範圍，並將博識量化為神通示變的難度。而此，可讓在人世中，知解生命奧秘的個人更容易被辨識，這詮釋的方式，也易受到世人的接受。在思維上，神通展現的異能，可勝過人為或凌駕其他信仰神秘的力量，向眾人展示悟得佛理下便可超越世上的一切，含括各式在人間的神靈，意謂修佛之人便擁有唯一的真理，能解答所有疑難。故在《冥祥記》中，記述了修行者表現出人所共知的特異，「人」掌控著環境，在其中已轉變人和外在世界的主客關係：

晉廬山七嶺，同會於東，共成峰嶠。其崖窮絕，莫有昇者。晉太元中，豫章太守范寧，將起學館，遣人伐材其山。見人著沙門服，凌虛直上。

⁵² 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁106-107。

既至，則迴身踞其峰；良久，乃與雲氣俱滅。時有採藥數人，皆共瞻睹。……沙門釋曇諦〈廬山賦〉曰：「應真凌雲以踞峰，眇翳景而入冥」者也。

晉沙門于法蘭，高陽人也。十五而出家。器識沉秀，業操貞整。寺於深巖。嘗夜坐禪，虎入其室；因蹲牀前。蘭以手摩其頭。虎奮耳而伏。數日乃去。竺護，燉煌人也。風神情宇，亦蘭之次。于時經典新譯，梵語數多，辭句煩蕪，章偈不整；乃領其旨要，刊其游文。亦養徒山中。山有清澗，汲漱所資。有採薪者，嘗穢其水；水即竭涸，俄而絕流。護臨澗徘徊，歎曰：「水若遂竭，吾將何資！」言終而清流洋溢，尋復盈澗。……支道林為之像贊曰：「于氏超世，綜體玄旨；嘉遁山澤，仁感虎兕。護公澄寂，道德淵美。微吟空澗，枯泉還水。」⁵³

首則「其崖窮絕」代表眾所周知不能凌越的環境障礙，然有沙門視此困境為無物飛越窮絕而示超脫，俗眾亦能就常識辨別出人物的不凡，與佛教中人無異；次則的于法蘭獲「器識沉秀，業操貞整」的評價，相信這是虎入禪室卻若家畜馴服的原因，而生命境界近法蘭的竺護在中山修行並養徒，所依賴的清澗在採薪者污穢後立即竭涸，竺護臨澗歎息下清流湧出，再聯結操守與泉出的關係，此類也屬於常人亦得知曉的特異，復在僧人支道林的詮解中，明白有德足克凶物，亦能讓外物隨修行所欲而從願。此類非常理的空間移動、馴服凶猛的野獸和令泉水復出等違逆常識的作為，皆可歸於修習佛有成，讓佛俗皆得以視見其異。唯信徒雖未知其然，卻因著習法佛經可知所以然：必出於佛理，於言談或文字中道出修行和異能間的關係，證明且排列出能力、境界具高下分別佛教修行者的存在。對俗眾來說，由知其異明白進入佛門者必知人生的奧秘；就佛徒而言，能從同為修行者獲得異能，明白自己已步上正途並更貼切的理解人生，且知當更精進以獲得廣博的智慧。

（二）自力：獲得辨明生命究竟的智慧

王琰將自己體悟而得的生命真理，結合具有更豐富生命經歷尤其已具神通的大德智慧，作為辨證、篩選並詮譯來自不同空間有關生命訊息真訛與內容的基礎，寫成以人世為敘述核心眾生的生命圖譜《冥祥記》，在其中開展豐富的生命真理及智慧，向世人展示生命與世界的究竟。此理解自我和他人的生命的信心和方式，乃來自於已接受佛教的信徒，相互研討、影響而鞏固佛教的信念，並形成共通的意識。在這宗教的群體中，本先入為主的認定佛教教義乃唯一真理，只是如何去有效詮釋世上的人生困惑及生命價值。就王琰言，也必肯定修持者已獲得

⁵³ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 127、94。

探知佛理的基礎，並因著在人世中，仰賴佛法面對、處理生命的各種煩惱，並將過程中增長的智慧，與信眾相互分享與砥礪，也帶入人世，拔救仍沈溺在人世現象中的非教徒。

1、修持下而生智慧

信徒在日常踐履佛教規範而修持，心中本有體悟而有得，生信仰的愉悅，能與同為佛徒的友人共同研析或為宗教見證。此平淡的信仰心得，雖仍能獲得同為信徒的共鳴，卻未若有明確的證據，證明佛教對於生命的意義和許諾皆為真具有果效。於是，近於王琰自身獲見佛像放光的宗教經驗，被記錄在《冥祥記》中，陳述著修持所獲得神秘的履歷，拓展信徒自身的眼界，更證明著佛經裡難以言喻與證成的說法：

宋何曇遠，廬江人也。父萬壽，御史中丞。遠奉法精至，持菩薩戒，年十八，元嘉九年，丁父艱，哀毀致招疾，殆將滅性，號踊之外，便歸心淨土。庶祈感應。遠時請僧，常有數人，師僧含亦在焉。遠常向含悔懺宿業，恐有煩緣，終無感徹，僧含每加獎勵，勸以莫怠。至十年二月十六日夜，轉經竟，眾僧已眠；四更中，忽自唱言歌誦。僧含驚而問之，遠曰：「見佛身黃金色，形狀大小，如今行像。金光周身，浮燄丈餘，旛華翼從，充牣虛空，瓌妙麗極，事絕言稱。」遠時住西廂中，云：「佛自西來，轉身西向，當宁而立，呼令速去。」曇遠常日羸喘，示有氣息，此夕壯厲，悅樂動容，便起淨手。含布香手中，並取園華，遙以散佛。母謂遠曰：「汝今若去，不念吾耶？」遠無所言，俄而頓臥。家既宿信，聞此靈異，既皆欣肅，不甚悲懼。遠至五更，忽然而終，宅中芬馨，數日乃歇。⁵⁴

此敘事最特出的生死思考，在於「視死如歸」輕易的凌越人視為至寶的性命和身體；其前提須明白「死」的真相，乃是生命形態轉換的過程，一位信佛至篤並有成的信徒，自不介意甚至期待死亡的來臨，因將往生佛國。此扭轉人生如寄滄涼的生命見識，重新界定生命的定見，出於識見明白佛經的真理，而得看透人生的本質。於是在這知見下，更有主動拋棄身體對生命的束縛，〈釋僧瑜〉便記錄釋僧瑜效法《妙法蓮華經·藥王菩薩本事品》藥王菩薩燒臂供養佛及佛經，在四十四歲時決意焚身，在自誓後原本將雨的天氣亦霽，火焰交至下有紫氣騰空的異象，能知其志已遂，⁵⁵其行亦徹底顛覆中土傳統的價值觀。說明信持時能有信心，才有否定僅視血氣之身為生命的灼見，陳述了信徒體會並力行的過程。唯此

⁵⁴ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁187-188。

⁵⁵ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁199-200。

真知，卻未若能親見具說服力，復有帶引至佛所應許的佛國，親蒞當中的美好：

宋尼慧木者，姓傅氏，十一出家，受持小戒，居梁郡築弋村寺，始讀《小品》，日誦兩卷。師慧超，嘗建經堂，木往禮拜，輒見屋內東北隅有一沙門，金色黑衣，足不履地。木又於夜中臥而誦習，夢到西方，見一浴池，有芙蓉華，諸化生人，列坐其中；有一大華，獨空無人，木欲登華，攀牽用力，不覺誦經，音響高大，木母謂其魘驚，起喚之。……母終亡後，木自除草開壇，請師受戒。忽於壇所見天地晃然，悉黃金色；仰望西南，見一天人，著纓衣，衣色赤黃，去木或近或遠，尋沒不見。凡見靈異，秘不語人。……木後與同等共禮無量壽佛，因伏地不起，咸謂得眠。蹴而問之，木竟不答，靜稱復獨苦求問，木云：「當伏地之時，夢往安養國見佛，為說《小品》，已得四卷，因被蹴即覺，甚追恨之。」木元嘉十四年，時已六十九。⁵⁶

尼慧木自小出家，於師慧超處目見佛，受戒時見天人，又兩次作夢至西方淨土及安養國，得目見淨土經典及《法華經》所記，奉行經法能在壽終在西方佛國化生的應諾。⁵⁷慧木在現世中能見佛及天人，夢中又嘗遊歷佛經中所提到奉法者壽終後將化生處，又聽得佛親說佛經，就這位比丘尼的經驗來說，在現實中已能見佛，之後即便入夢而能信知，在已眼見死後去處下，除信仰更虔，更無懼死亡。至於聽聞此應驗的信徒，在共同信仰和思維上能信服其言不虛，借這位得入佛國的先進眼目，轉化成自身的經歷，得窺淨土的樣貌，在積累同為佛教徒的靈驗時，實亦擴展自身生命和活動的有限，已增智慧。

2、經提點終獲啟悟

在《冥祥記》的敘事裡，仍稟持獲大智慧仍修持者自身啟悟的立場，但在習法生命路途上不免遭遇內在和外來的障礙，此時仍需要已得啟悟的大德，憑著對真理的掌握及在其中所得到的能力，對與自己有緣提供領受佛法進而得到啟悟的協助。在啟悟的命題上，亦聚焦在中華文化與佛教思想對生命最衝突的意見上。其一即對此生的認識。就傳統思想而言，人在死亡後就剩下魂，尚賴後嗣祭祀得到存續，在這思維裡，生成了三不朽精神的存續、身體不滅道教的修煉和維繫血脈求得長遠的血食；對佛教徒言，當眾生對此仍未能掌握理解前，則多成了人求法及精進的限制。因此，已獲得智慧的前行者，就會對困於其中又有因緣的對象，介入並開示。就方法上，已破除視時間即為生命長度的迷思。故有：

⁵⁶ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁197-198。

⁵⁷ 淨土信仰存在於大乘經論中，言有十方有恆沙無量的諸佛在所居的淨土，教化眾生，能觀想、念佛死後便於淨土化生。參深福：〈淨土源流〉，張曼濤編：《淨土宗史論》（臺北：大乘文化出版社，1979年），頁12。

宋侖氏二女，東官曾城人也，是時祖姊妹。元嘉九年，姊年十歲，妹年九歲，里越愚蒙，未知經法。忽以二月八日，並失所在；三日而歸，粗說見佛。九月十五日又失，一旬還，作外國語，誦經及梵書，見西域沙門，便相開解。……既而經月乃返，剃頭為尼，被服法衣，持髮而歸。自說：見佛及比丘尼，曰：「汝宿世因緣，應為我弟子。」舉手摩頭，髮因墮落；與其法名：大曰法緣，小曰法彩。臨遣還，曰：「可作精舍，當與汝經法也。」女既歸家，即毀除鬼座，繕立精廬，夜齊誦經，夕中每有五色光明，流泛峰嶺，若燈燭。二女自此後容止華雅，音制詮正，上京風調，不能過也。……於是溪裡皆知奉法。⁵⁸

侖氏二女在憶起前世後，便接續前緣積累下原本已獲的生命啟示，能見佛、說外國語，更解經文和梵書，在鄉里愚蒙下難被父母所理解及接受，在一次離家中佛及比丘尼現身，說明因宿世因緣當為其弟子並為她們剃度，終歸佛門，里人也因多見異象而皆知奉法。此事道出生命在輪迴流轉的真相，破除視身體為生命，或者視主體意識亦有消逝的舊論，更言即便已成佛，亦會對於與已有因緣的對象，在受法和生活上提供實質的協助。即使前世積累智慧，今生出世於佛法未傳及的環境，便有求法的阻礙，在佛的指引和襄助下，不止能承繼前世的志業，尚將佛法帶入此處。憶起前世，而此世繼續修行，遭遇的是外在的懷疑與不解，自身對於生命的究竟仍有相當的理解，惟人既未知有前世，耳目所及亦難在生活中獲取此經驗的可能，即使已心傾三寶仍生困惑。在〈陳秀遠〉裡，自小禮佛而年屆六十卻仍歎念己身從何來，在祈念下夜中目睹異象，見士女往來橋上，已平坐橋側，婦人對己陳言前世之事：

……末有一嫗，年可三十許，上著青襖，下服白布裳，行至秀遠左邊而立；有頃，復有一婦人，通體衣白布，為偏環髻手持華香，當前而立。語秀遠曰：「汝欲睹前身，即我是也。以此華供養佛故，故得轉身作汝。」回指白嫗曰：「此即復是我先身也。」言畢而去，去後橋亦漸隱。……。⁵⁹

陳秀遠執著在經驗世界中目見為憑的思維，致使對生命流轉產生疑問，自身亦明白這已成了悟法的障礙，在亟欲釐清下有求於佛；既有執於目見，此事佛未現身說法，卻以具體的影像展示他的前身，並親說秀遠何以今生能為習法的善男，在於前生曾以花供佛，結下善緣。在因人設法下，便獲知了生命如傳郵般在各種不同的生命型態中流轉，在不止盡各世的作為，皆決定來生的得悟與否。佛成了眾

⁵⁸ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁189-190。

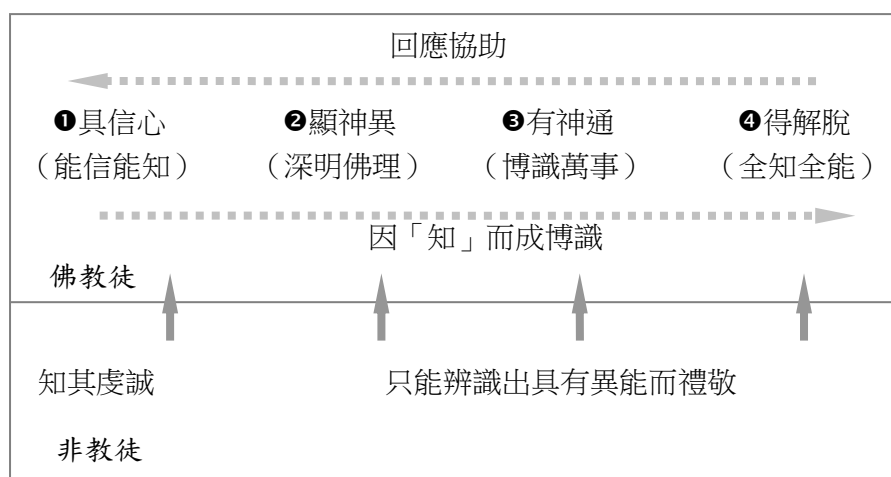
⁵⁹ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁234-235。

生在各世流轉中的智慧老人，亦是生命絕對的博識人物，在不同空間的眾生中結下因緣，亦可在此生種下善因，至少增加來生得到跳脫輪迴的機會。

所以今生求法殷切，可以是延續前世未竟的目標，也可以是立下成佛的志向和邁向佛國的開始，用此，也可解釋人出生後何以智愚有別。至於今生能否順利到達彼岸，則由有天眼境界的神人，在視見他人過去並預知未來下所作的判斷。在〈康法朗〉裡，法朗和一位比丘西入天竺，遇見得道者為他們設下的試煉，並在通過後給予們個人的諫言：

讀經者曰：「諸君誠契并至，同當入道。朗公宿學業淺，此世未得願也。」謂朗伴云：「慧此居植根深，當現世得願。」因而留之。法朗後還中山為大法師，道俗宗之。⁶⁰

兩位求法至勤的僧人，經由神人的鑒視，作出「一人成佛、一人仍需繼續精進」的結論，其評斷的內容，已綜合前世對佛的領悟，和此生求佛的心意。就聽者而言，未能擁有神人的博知而未能知見自己的過去並推知未來，卻因著入於佛門後深知佛法乃唯一的真理，在神人示現了眼目所能知見的神通，證明自己的身份和智慧下，也能夠瞭解和接受他對我的生命的判定，並依循其說。其理路可用下圖以示：



王琰自屬具信心且為世上佛徒最多的族群，可因信間接知曉境界更高生命的見識及智慧，超越一般信徒生命境界含括已經成佛修道的先行者，則會依照與信眾因緣的深淺，在成佛的路上提供協助；至於未入佛門的異教徒，信佛卻未顯異能者只能知見其虔誠，能顯異能者方生禮敬之心，卻未能知其所以然。依此，王琰雖指出即使是佛教信徒，對於佛理與自身生命皆有深淺不同的理解，可鋪排出

⁶⁰ 〔南朝齊〕王琰撰，王國良輯校：〈冥祥記輯佚校釋〉，王國良：《冥祥記研究》，頁 91。

在求解脫上有高下境界的差別；雖然信佛者未必能夠鑒知與生命有關事物的來去，卻因著已入佛門，除了較諸不信者更能接受和看見佛理的體現，亦在求法的路途上，多與佛門中人結緣，形構成佛者、得道者和有成者，對於後進提攜的修行鍊帶。既在其中，已與俗人有別，更匯聚出生命智慧的泉源，得以鑒別出俗世錯謬的世界觀、物理觀和道德觀，由之以形成佛教徒的生命觀及人生觀。而這以自身與憑藉各種具神通能力所組成的博識視角，用以排拒其他信仰的論述，和導引至常人的識見裡，乃王琰論述的主要敘事脈絡，⁶¹此敘事策略，更反映佛教應驗錄和志怪小說在思維文化和現實傳播上，千絲萬縷的互用亦競爭的關係。

六、結論

王琰在佛教家庭成長並於幼年就皈依三寶，而深闡佛教的教義與信仰的活動，在動蕩的世代下隨著家族流離各地，必然用佛理尤以「無常」檢驗著外在環境的遷變與自我生命的意義，反覆印證著佛教教義中的智慧；由是當王琰親歷宗教經驗，更深刻的驗證佛教信仰對自己生命的意義，自此完全醒悟，視佛理乃唯一真理。在欲表彰自我信仰、辨證生命正道的企圖下，輯錄亦篩汰古今佛教的靈驗成《冥祥記》。這些被收錄在王琰書中的記錄，與他自身所遇到的靈驗雖有著本質上的差異：王琰和佛像的兩次感通，是與自身權益無關純粹宗教的神秘經驗，和所收錄敬奉三寶以解人身困厄，或者詆毀佛教以致身被災禍等關乎實際利益，以及修佛有年而獲神異的高僧境界等傳聞有別，不過在追尋自我生命的至終意義上有著交集。王琰在這些記錄裡說明佛理足能辯明人生的萬事，指出其他信仰主張的錯謬，且證明信徒經歷靈驗的真實。故此，便需要以「博識」的立場與角度，詮說書中所收的故事：

其一、面對不信者或未知佛法者，已能辨識出其妄知生成的原因。王琰相信已知信從佛法者，來自於累世修行而來的信心和善念，故自具備辨識真理的能力，由之，便足能明白傳統信仰視血氣的身體即為生命，乃是錯誤認知，故以養護身體為處世原則，以致敗壞佛像、佛經，或傷害他人、漁獵生物，未察已犯屬乎真理的佛教教條，故屬愚昧；其次，從人積累知識而成的社會規範，自是中土人民奉為歸臬的常法，卻未察此法乃出於人的知識和經驗，卻用此質疑佛理，此仍屬佛教信徒基本認知的範圍，故得以輕易的辨識出正訛；復次，人多依照所汲取社會所累積下的知識與經驗，用經驗法則和耳目所見理解萬事，在未接觸佛教

⁶¹ 劉苑如已指出《冥祥記》在敘事範圍上的廣博特質，並認為「不如說是三教論戰的對話」，且在結論中就空間的論題，點出「必須透過非常人的神通，或是個人的非常經歷的報導見證，才能再現於一般人的識見之中」，言中此書亦是何以在當時受到重視的特質，本文亦採其說。參劉苑如：〈眾生入佛國 神靈降人間——王琰《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政大中文學報》，頁 3-34。

前對於變異生成的說法，便難周全甚至無法詮解，王琰刻意選錄佛教所主的生命觀和地獄說，說明依從傳統的文化理解生命，屬於不明故必生錯謬，就此再申說佛教的時間觀及空間觀。因著對佛教的絕對信從且釋此為「至心」，接受佛理便已獲得辨識人間法問題的能力及知識。

其二、對於已入佛門的信徒，則排序出深淺有別的智慧圖譜，一方面可以作為自己在修行上的惕勵，另一方面以信心為基礎信賴也接受他們的言語，憑藉其智慧擴展自我的視野，更期許得以轉識而能成智。依此，單純的持念佛號、禮敬佛像便獲得回應的信徒，雖對佛理未能全然明白，卻已體驗及知曉「信心」即信仰亦是生智的開端；其次，能深解佛法者神異、神通亦伴隨而得，在敘寫時多將此類人物描述成智慧老人，而為「博識人物」，境界尚淺者群眾多能親炙而知佛法的妙用，境界近乎超脫者雖不易近身卻示現佛法的精深，王琰則能知其異並效法、汲取其言行；復次，在觀看他人履行佛法而獲智慧，無論是自身已超拔於輪迴之外，或提點他人理解佛法，除了抄入《冥祥記》成了自己亦是眾人得見的智慧話語，更是引領己生命不致沈淪於妄知、妄識的明燈。

王琰在《冥祥記》的評述立場、人物形塑和敘寫方式皆與志怪中的博識筆法相仿，一方面相信自己在信佛且經歷靈驗後，便掌握到得識真理的關鍵，雖未能知見萬事，卻已明白生命的來去及本質，有著「能識」的基石，於評述事件時則有著志怪小說中博識人物的態度和口吻；另一方面《冥祥記》中具神通而能知見一切的大德高僧、甚而成佛者，不僅「博識」，在伴隨操控物理的能力下道出各種奧秘，更凌越了原為凡人的博識人物。惟就目的言，自在於證成自己信奉的佛教乃唯一的真理。「博識」的敘寫傾向，反映當時含括佛教應驗錄在內的志怪小說，在造作時意欲以理服人的撰述立場；王琰以理解佛教教義的信徒身份，依從當時的撰述氛圍，在書中帶引出來自冥界官方更借用具有神異近於博識人物的權威話語，鄭重的申言佛教教義乃顛撲不破的唯一真理，駁斥詆佛、不信者的信仰主張。依此，可以理解六朝志怪近於史體又頗涉靈異敘寫特質的心理成因，以及佛教應驗記撰述時的撰述策略和類型；而此筆法，即使迄晚唐道教開始仿習佛教編纂玄門的靈驗記，也止於仿倣佛教靈驗記敬奉三寶的敘事規模，也未見採取此敘寫的手法，亦顯《冥祥記》博識論述的時代特色。⁶²

⁶² 周西波指出道教靈驗記本習法佛教，目的在於宣教，惟出現的時間甚晚已至晚唐；至於唐前的道教小說則以仙傳為主，有「見證」的性質。詳論參周西波：《道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚》（臺北：文津出版社，2009年），頁1-17。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年。
- 〔唐〕道世編纂：《法苑珠林》，上海：上海古籍出版社1991影《宋碛砂版大藏經》。
- 〔唐〕道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014年。
- 〔唐〕李延壽：《南史》卷57，臺北：鼎文書局，1987年。

二、近人論著

- 丁敏：〈佛教經典中神通故事的作用及其語言特色〉，收於李志夫主編：《佛學與文學：佛教文學與藝術學術研討會論文集（文學部份）》，臺北：法鼓文化事業股份有限公司，1993年。
- 王青：〈第三節 冥祥記研究〉《魏晉南北朝時期的佛教信仰與神話》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
- 王國良：《冥祥記研究》，臺北：文史哲出版社，1999年。
- 王國良：《魏晉南北朝小說研究》，臺北：文史哲出版社，1984年。
- 任繼愈主編：《中國佛教史》第一卷，北京：中國社科院出版社，1985年。
- 李劍國：《唐前志怪小說史》，北京：人民文學出版社，2011年。
- 李劍國：《唐前志怪小說輯釋》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 李豐楙：〈慧皎《高僧傳》及其神異性格〉，李豐楙：《神化與變異：一個『常與非常』的文化思維》，北京：中華書局，2010年。
- 周西波：《道教靈驗記考探——經法驗證與宣揚》，臺北：文津出版社，2009年。
- 林淑媛：《慈航普渡——觀音感應故事敘事模式論》，臺北：大安出版社，2004年。
- 孫昌武：〈關於王琰《冥祥記》的補充意見〉，《文學遺產》1992年第5期，1992年。
- 曹道衡：〈論王琰他的《冥祥記》〉，《文學遺產》1992年第1期，1992年。
- 深福：〈淨土源流〉，張曼濤編：《淨土宗史論》，臺北：大乘文化出版社，1979年。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，臺北：臺灣商務印書館，1962年。
- 董志翹：《觀世音應驗記三種譯注》，南京：江蘇古籍出版社，2002年。
- 劉亞丁：《佛教靈驗記研究——以晉唐為中心》，成都：巴蜀書社，2006年。
- 劉苑如：〈眾生入佛國 神靈降人間——王琰《冥祥記》的空間與慾望詮釋〉，《政

- 大中文學報》第2期，2004年12月年。
- 鄭阿財：〈敦煌佛教靈應故事綜論〉，鄭阿財：《鄭阿財敦煌佛教文獻與文學研究》，上海：上海古籍出版社，2011年，頁370-399。
- 魯迅：《中國小說史略》，北京：中華書局，2014年。
- 謝明勳：《六朝小說本事考索》，臺北：里仁出版社，1993年。
- （日）小南一郎：〈觀世音應驗記排印本跋〉，收於孫昌武點校：《觀世音應驗記（三種）》，北京：中華書局，1994年。
- （法）涂爾幹（Emile Durkheim）著，芮傳明、趙學元譯：《宗教生活的基本形式》，臺北：桂冠圖書公司1992年。
- （美）伊利亞德（Mircea Eliade）著，晏可佳等譯：《宗教思想史》，上海：上海社會科學院出版社，2004年。
- （美）伊利亞德（Mircea Eliade）著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2001年。
- （荷）許理和（Erich Zürcher）著，李四龍等譯：〈「信仰的辯護」：公元4世紀及5世紀初的反對僧權和護持佛教〉，《佛教征服中國》，南京：江蘇人民出版社，2005年。

The “Omniscience” discourse in the life insights of Wang Yan's *Records of Obscure Mystic*

Huang, Tung-yang*

Abstract

“Omniscience” was the common narration style and attitude in weird navels of the Six Dynasties. It used almost omniscient and omnipotent narrative tone and even proposed to use “omniscient persons” with the commentary authority to narrate bizarre rumors, in order to prove that the collected tales were real. This narrative technique of the weird navel was also seen in Wang Yan's *Records of Obscure Mystic*, one of the miracle tales in Buddhism, in order to explain that Buddhism could sufficiently distinguish everything in life, pointed out the falsities of advocates in other faiths and further proved that the mystical experience of believers was real. The argumentation is from the point of view of a Buddhist. When the believers faced the non-believers or those who did not know Buddhism, the believers could identify and point out the whole story of the formation of false knowledge because Wang Yan believed that wisdom could be acquired through “the perfect mind”, and enough to discover mistake of the human law and the belief that it was the truth. Furthermore, the believers could understand the condition of their practice of Buddhism, thus be vigilant and encouraged. Also based on the confidence, they would trust and accept the faith insights and experience of those who were successful in practicing Buddhism, using this to extend self horizons and expecting they could eventually turn knowledge into wisdom

Keywords: Wang Yan, *Records of Obscure Mystic*, omniscient person, weird navel, miracle tales in Buddhism

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

吉藏之二智觀探究 ——以《大乘玄論·卷第四》為主要依據*

李明書**

提 要

本文依據吉藏（549-623）的《大乘玄論·卷第四》，探討吉藏對於二智的解釋，並對照吉藏所引用的《大般涅槃經》、《大般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》等經論對於二智的論述，看出吉藏探討二智所涉及的議題與論述的方法。論文共分為五節：第一節，「前言」，交代本文的背景、文獻依據與架構。第二節，「吉藏對於『二智』意義的解釋」，藉由吉藏在《大乘玄論》的論述，探討吉藏對於二智的解釋。第三節，「以『不二中道觀』解釋二智」，以不二中道的觀點看待二智的意涵，呈現出佛教至高的道理。第四節，「以二智斷除根本煩惱」，藉由二智所透顯的實相真理，探討煩惱本身究竟是怎麼一回事，再從吉藏的觀點論述，在根本上並無所謂煩惱，以此解開修行與觀念上所可能產生的一個困惑，彰顯出二智在實踐層面的意義與價值。第五節，「結論與展望」，收攝全文要點，並思索未來能夠持續研究的方向。

關鍵詞：吉藏、三論宗、《大乘玄論》、二智

* 本文初稿，在2014年10月17日，以〈吉藏的二智觀探究——以《大乘玄論·卷第四》為主要依據〉，發表於上海復旦大學中國學研究中心舉辦的「2014上海研究生國學論壇」，並獲選為「特等獎」。幾經參考會中討論的意見後，修正為現稿。筆者感謝會中熱烈的提問與建議，對於本文的修改助益頗多；投稿過程，感謝兩位匿名審查委員細心地審閱並提供寶貴的意見，促使本文得以完成。又，本文獲104學年度第2學期「聖嚴漢傳佛學研究生獎學金」獎助，在此一併致上最誠摯的謝意。

** 現任亞洲大學通識教育中心兼任講師

收稿日期：104年7月28日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

《大乘玄論》為吉藏（549-623）¹所作，共分五卷，其中的第四卷主要在解析「二智」的意義，共分十二門，²除了第十二門「得失門」³之外，其餘皆對於二智的意義有相關的討論。本文即試圖從《大乘玄論》第四卷的論述，看出吉藏對於二智的觀點，涉及語詞的使用、對於二智概念的立場，以及與當時人論辯的內容。

本文將探討吉藏對於二智的解釋，並對照吉藏所引用的《大般涅槃經》、《大般若經》、《摩訶般若波羅蜜經》、《大智度論》等經論對於二智的論述，看出吉藏探討二智所涉及的議題與論述的方法。在吉藏的論述中，除了對於佛經的闡述之外，其中也有不少觀點是從與當時論師的對辯中呈現出來，藉由論辯的內容得以使得吉藏的立場更為清楚。

依據的文獻，以吉藏的《大乘玄論·卷第四》為主，若涉及其它與「二智」相關的文本，則視論述的脈絡而參考。

論文的進行，首先釐清《大乘玄論》第四卷中吉藏對於二智的解釋，盡可能整理出二智較為豐富的涵義，進而從各種涵義中看出吉藏對於二智的理解所採取的角度或立場，似是以不二中道觀做為思維方法，以不二中道的動態、不執著於任何一端的觀點，對於二智所產生的執著、固定的觀念進行鬆動、打通。

打通之後所透顯的，或許如第一卷論「二諦」所說的，原本認定為實在、實體的對象仍須解消，才能顯出真實、真相的意涵；而對於此真實、真相的意涵，尚須再行解消，才是正確地理解二智、二諦等概念的內涵。⁴更進一步，藉由對於二智的理解，得以徹底地了知煩惱、困惑究竟是怎麼一回事，而加以斷除。

論文共分為五節：第一節，「前言」，交代本文的背景、文獻依據與架構。第二節，「吉藏對於『二智』意義的解釋」，藉由吉藏在《大乘玄論》的論述，探討吉藏對於二智的解釋。第三節，「以『不二中道觀』解釋二智」，以不二中道的觀點看待二智的意涵，呈現出佛教至高的道理。第四節，「以二智斷除根本煩惱」，

¹ 關於吉藏的生平，參閱：楊惠南，《吉藏·第一章、吉藏的師承及生平》（臺北：東大出版社，1989年1月），頁30-53。

² 十二門分別為：一、翻名門，二、釋名門，三、釋道門，四、境智門，五、同異門，六、長短門，七、六智門，八、開合門，九、斷伏門，十、攝智門，十一、常無常門，十二、得失門。

³ 「得失門」在於說明前十一門的重要性，以及立此十二門的用意，僅寥寥數語：「得失門第十二。權實是聖人之觀心，真俗為眾聖之妙境。上已略明二慧，次廣論真俗。真俗之本，若成權實之末，自正故開十二門詳其得失。」（《大正藏》第45冊，頁63a）

⁴ 參閱：《大乘玄論·卷第一》：「二智，是二不諦義。『真（諦）』、『俗（諦）』既二境，境自待不境；不境，即是智。」（《大正藏》第45冊，頁16a）

藉由二智所透顯的實相真理，探討煩惱本身究竟是怎麼一回事，再從吉藏的觀點論述，在根本上並無所謂煩惱，以此解開修行與觀念上所可能產生的一個困惑，彰顯出二智在實踐層面的意義與價值。第五節，「結論與展望」，收攝全文要點，並思索未來能夠持續研究的方向。

二、吉藏對於「二智」意義的解釋

「二智」指的是「波（般）若波羅蜜」（或稱「波若智」）與「漚和波羅蜜」（或稱「方便智」），在經論中有時以「智」、「慧」或「智慧」之名，吉藏在《大乘玄論》中雖未從梵文的字義加以考究，但引若干經證解釋智、慧與智慧通常在什麼脈絡下使用，語意的深淺、優劣，皆可藉由比較而呈現。《大乘玄論·卷第四》的「翻名門」中已就譯名的優劣與包含的意義進行分析。以吉藏所引《維摩詰所說經》對於「波若波羅蜜」的解釋：

然，昔在江南，著《法花玄論》，已略明二智。……具存梵本，應云：「波若波羅蜜」、「漚和波羅蜜」。故此經云：「智度，菩薩母，方便以為父」⁵。「智」，則「波若」；「度」，謂「波羅蜜」也。……但翻「波若」不同，或言「智慧」。……但「波若」具含「智慧」、「明」、「淨」、「遠離」等義。⁶

由上引文可知，「波若」意指「智（慧）」，其包含的意義，則視當時的論述脈絡、所要強調的意思而定。故可能以不同的語詞說明，但大致上來說，各種翻譯的方式各有著重的要點。

至於「漚和波羅蜜」在「翻名門」中則引《摩訶般若波羅蜜經·常啼品》所言，得知「漚和波羅蜜」即為「方便智」：

（吉藏）答：「〈常啼品〉云：『漚和俱舍羅，大師方便力。』⁷『漚和』，為『方便』；『俱舍羅』，名為『勝智』。『波若』之巧，名為『漚和』；其用既勝，名『勝智』也。《淨名》以『方便』為父，取其生成之能。《大

⁵ 語出〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，卷2，〈佛道品〉：「智度菩薩母，方便以為父，一切眾導師，無不由是生。」（《大正藏》第14冊，頁549c）

⁶ 同註3，頁49a。

⁷ 語出〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，卷27，〈常啼品〉：「……汝於是中，莫生污心，當起淨想。自念：『我未得漚和拘舍囉，大師以方便法，為度眾生，令獲福德故，受是諸欲；於菩薩智慧，無著、無礙，不為欲染。』」（《大正藏》第5冊，頁190b）

品》以『漚和』為師，明有訓誨之德。善巧化物，不證二乘，皆大師之力也。」⁸

方便智即從波若智發用出來，在於將難以言說的波若智慧，方便善巧應用於實事實物上。

既然方便智是從波若智發用而出，則二智的意義似乎隱含有交集的部分，但名稱又確實有別，究竟該如何理解二智個別指涉的意涵？對於此點的釐清，吉藏在「釋名門」的說明如下：

通而言之，二智，皆如實而照，並名為「實」；皆有善巧，悉稱「方便」。就別言之，即「波若」，名「實」；「漚和」，稱「方便」。⁹

從前所述，方便智乃是從波若智而發，共同具有的意涵即為「實」，但既分立兩個名稱，則分別有特指的意義，「波若」即特指「實」，「漚和」則特指「方便」。

吉藏在「釋名門」又以「權」指「漚和」，¹⁰以「實」指「波若」，¹¹藉此呈現出二智有多種譯名與指涉的內涵，藉由權實的解釋，在使用過程盡可能使意義清楚地彰顯出來，但另一方面，兩者之間的關係也必須釐清。

不論以何種名稱指涉二智，都應如吉藏所說，「隨文用之」¹²，而不必執著於二智只能是什麼意思。在更多的時候，吉藏將二智的使用，放入語句或論述的脈絡中呈現，二智所具有的意義，往往是相對而產生的，因此，吉藏才會在論述的過程中，一再地強調不可實執文字上的意義，而應更清楚地認識到有些意義是不可全面掌握的。茲舉「長短門」的論述為例：

總論眾經，具有四句。一、實智長·權智短。二、權長·實短。三、俱長。四、俱短。

⁸ 同註 3，頁 49a。

⁹ 同前註，頁 50c。

¹⁰ 吉藏整理出「漚和」的「權（善巧）」義有十種，吉藏稱之為「十對」，扼要說明如下：一、照有而不執，雖照而巧；二、照空涉有，涉有之用為巧；三、以外反動；四、五度為有行，有行故為「權」；五、知空亦空，即能不證「空」，故名為「權」；六、不取滅；七、不厭離；八、現疾之迹；九、不動不二，善巧能二；十、照「二」與「不二」。詳見：同前註，頁 51a-c。

陳平坤教授曾對於其中的第一、二、三與十對進行解釋，從這四對中可見「漚和」之所以被稱為「方便智」或「權智」的理據，參閱：陳平坤，《僧肇與吉藏的實相哲學(下)》（臺北：法鼓文化，2013年5月），頁 842-860。

¹¹ 吉藏整理出「波若」的「實」義有八種，吉藏稱之為「八義」，扼要說明如下：一、照「實相」境；二、從「實相」生；三、如實而照，當體名「實」；四、相對於凡夫顛倒不實的智慧；五、相對於二乘的未實而言；六、相對於方便之用，以波若為體；七、相對於「虛」而說「實」，或非虛、非實為「妙實」；八、非二、非不二。詳見：同前註，頁 50c-51a。

¹² 同前註，頁 51b。

(1) 實智長·權智短者，此約動靜以分二智。靜鑒空·有為實故，實義即長；外反動為權，權但是有用，所以為短。問：「內靜鑒空·有實智既長，外動雙說空·有，如說二諦。又，雙現空·有，如文殊為世王現虛空身。又，示丈六千尺之身，若爾動用亦通空·有，則二智俱長？」(吉藏)答：「雖外說空·有，但從鑒有智起故，權為短也。」

(2) 所言權長·實短者，此約鑒空為實，照有為權，分於二智照空為實。實智唯是靜鑒，故名為短；照有為權，權備動靜，內照根藥為靜，外應病授藥為動，權通動靜，故言長也。

(3) 二智俱長者，就空·有以分權實。實智照空，權智鑒有。鑒有之中，明動靜二有。實智照空，動靜皆空。是故二智無有長短。

(4) 二智俱短者，但就有中以分於二。內靜鑒有為實，外動用為權，故俱短也，亦如淨名不病之身為實示疾之義為權。」

問：「但就有智開於權實，就照空智亦得開之？」(吉藏)答：「實智明二·不二義。又，當其體，是故不開，權·智是不二二義。又，為其用，所以開兩。若欲為類，照生空之淺為權，鑒法空之深為實。又，二乘之空名為權空，菩薩之空稱為實空。照此權·實二空，亦得為權·實二智。」¹³

對於二智可以區分成「實智長·權智短」、「權(智)長·實(智)短」、「俱長」、「俱短」等四類，略為梳理吉藏論述的脈絡：當實智靜照空、有即為長，權為用則為短；但若實智僅靜照，而權智卻動靜皆備時，實智反而成為短，權智反而成為長。立基於所照的內容而各分長短，如果雖分為實智照空、權智照有，但照空或照有皆明動靜，則實智與權智皆是長，甚至可說無所謂長短之分；若當說二智時，只偏重在實智的靜照有、權智的動用，二者各執一偏，所以皆是短。

就此而論，可知既可將實智看做是長，也可看做是短，權智亦然。至於如何看待實智與權智的長短，必須就其所要討論的內容而定，在根本上，無所謂定長或定短。實智與權智雖分成兩個名稱，但實際上是為了使用的方便、語言的施設而分，並無截然二分的差別，亦即吉藏所謂的「權·智是不二(而)二義。又，為其用，所以開兩」。

「波若智」與「方便智」的意義大致已如上述，為更清楚呈現兩個概念的差異，茲將吉藏的解釋整理成下表：

¹³ 同前註，頁 58c-59a。

出處／二智	波若智	方便智
釋名門	實智	權智
釋名門	照實相，名「大慧」	不照實相，不名「大（慧）」
釋道門	波若道	方便道
釋道門	實相波若=境	方便（觀照）波若=智
釋道門	能生之境	所生之智
釋道門	無為波若=佛	有為波若=菩薩
釋道門	波若為體	方便為用
釋道門	波若照實相	方便照諸法
釋道門	六地	七地
釋道門	照空	照有
釋道門	照諸法實相	照實相諸法
境智門	知而無知	不二而二，則無知而知
境智門	有知、有無知	有知

三、以「不二中道觀」解釋二智

從上一節看出吉藏對於二智的解釋，也整理出二智義的差異，並且從「長短門」對二智孰長孰短的區分，其中即含有非絕對、非截然對立的觀點。為了更清楚呈現出這樣的觀點，以及語詞使用上的方便，姑且將這樣的觀點稱之為「不二中道觀」，意指排除任何一個端點、極端，而得以不斷往前進展的道路之觀點。

「不二」與「中道」可以視為兩組概念，也可以結合在一起當作同一組概念。「不二」意指排除任何兩端對立的情形，延伸可指多端的對立，例如多元對立的情況；「中道」在字面的意思為中間的道路，在佛教的用法，常常藉由「不二」以凸顯出往中間不斷前進的情形。因此，兩者可以結合指向共同的觀點，本文暫時稱之為「不二中道觀」。¹⁴

以「不二中道觀」看待二智，除了在論辯上，往往可以顯示出他人由於堅持

¹⁴ 佛教經典的論述，例如：

〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》：「離於二邊，說於中道。」（《大正藏》第2冊，頁67a, 85c）

《雜阿含經》：「若知二邊者，於中永無著。」（《大正藏》第2冊，頁310b）

龍樹菩薩造、梵志青目釋、〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《中論·觀本際品第十一》：「若無有始、終，中·當云何有？是故，於此中，先、後、共，亦無。」（《大正藏》第30冊，頁16a）

相關的研究，參閱：萬金川：《中觀思想講錄》（嘉義：香光書鄉，1998年4月）；蔡耀明：〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第三十二期（2006年10月），頁115-166。

特定立場的問題，也可以更為動態、無限地看待二智的內涵。吉藏在《大乘玄論》中似不斷地出現類似的觀念，或可說以此為其論辯、思維的方法，以與時人應答，以透顯出其所認為的佛法更深一層的道理。以〈卷第三〉論「佛性」時對話為例：

問：「若皆是佛性，不得言非。若非佛性，不可言是。有何所以，言一切並非，而復即言一切並是？豈非是過分答耶！」

（吉藏）答：「至論平等佛性之理，非空、非不空，非有、非不有，非法性、非不法性，非佛性、非不佛性也。以一切並非故，能得一切並是。何者？平等之理，以非空、（非）有故，假名『法性』。非不空、（非不）有故，假名『空』、『有』。以非法性故，假名『佛性』。空、有，非不法性，故假名『法性』。以非佛性故，假名『法性』。空、有，非不佛性故，假名『佛性』。當知平等大道無方、無住故，一切並非；無方、無礙故，一切並得。若以『是』為是、以『非』為非者，一切『是』、『非』，並皆是非也。若知無是、無非是、無非、無不非，假名為『是』、『非』者，一切『是』、『非』，並皆是也。……。」¹⁵

提問者以為是佛性就不能說非佛性，反之亦然，但吉藏卻認為可以是皆非佛性，而皆非佛性又可說皆是佛性，在是與非之間，似乎與一般的觀念有所差異。而吉藏則以佛法更進一步的道理說明，舉空、有、法性、佛性四個概念為例，如果不應執著在這四個概念上，就應該如實地了知這四個概念並非本身固定存在、並非實體、不具有實體性，於是以否定的方式（非）說明空非空、有非有、法性非法性、佛性非佛性，形成相對於空、有、法性、佛性的四個概念。

然而，如此又可能將「非空」、「非有」、「非法性」、「非佛性」當作是實體性的概念，而以為有一個可以把捉的對象叫做「非空」等。職是之故，吉藏以不二中道觀將執著於「非空」等概念再次排除、否定，以「非空、非不空」、「非有、非不有」、「非法性、非不法性」與「非佛性、非不佛性」四組「不二」的形式，說明應排除兩個對立的概念。以排除對立的概念，所要透顯的，就是佛性至高的道理。以此回應提問者，不論說皆是或皆非，都應該清楚是與非都是相對而產生，在相對的立場下可以任意運用是、非的概念，但無論如何運用，都應該從根本上了解並無所謂固定、停止、障礙的情形，亦即所謂的「平等大道無方、無住故，一切並非；無方、無礙故，一切並得」，至於所有名稱，皆應當作假名而給予。

在《大乘玄論·卷第四》的「斷伏門」也以不二中道對於「二諦」的問題詳加論述，如其所言：

（吉藏）答：「二是假名，不二為中道。中道即是實相，故名實法。迷因緣假名二諦，稱為假惑；迷不二實相，目實惑也。」

¹⁵ 《大乘玄論·卷第三》，《大正藏》第45冊，頁41a。

問：「云何迷耶？」

（吉藏）答：「不二二名為二諦，二不二為中道。二定二故名迷假，不二定不二稱為迷實。又，二、不二皆名為假，非二、（非）不二方為實，迷此假實，名假實惑也。」¹⁶

「二」可意指對於世間事物的區分、對立，如果對於世間無所區分對立（「不二」），則可稱之為「中道」。對於世間若盡皆以不二中道去洞察、理解，就可以認知到真實的樣貌（「實相」）。那麼對於世間諸多的概念該如何理解？用「不二」的概念去理解，「不二」相對於「二」，難道不也是一種區分、對立的情形嗎？

有鑑於此，吉藏特別強調，在語言的層次，不得已而須使用概念稱說（「假名」），則不是真正的困惑、煩惱，而是為了語言的方便使用；但若有所執迷於「不二實相」，就確實是有所困惑、煩惱而不自知。更進一步，除了二諦之外，「二」與「不二」的區別，還是會再形成一種對立的情形，於是要再了解到「二」與「不二」仍是假名施設而產生，在使用概念的過程，清楚地知道「非二、非不二」才是實相。¹⁷

當然，對於「非二、非不二」也可能形成對立的認知，認為「非二」是相對於「非不二」的。但藉由吉藏的推論，也是如此的不二中道觀，可以知道即便以「非二、非不二」為實相，仍要再次認知「非二」與「非不二」並非實際上有所對立，而是語言使用所形成的表面上的區別。¹⁸

吉藏以不二中道觀的思維方法，貫穿了《大乘玄論》的不少內容，其它著作也有相關論述。運用在對於二智的理解，與體、用的這組概念以及所形成的關係關聯在一起，以下兩段引文解析、說明之：

¹⁶ 同註 3，頁 61a。

¹⁷ 廖鍾慶曾就二諦為假名施設的討論，乃是依據吉藏所處的三論宗背景考察而來，且將二諦視為是般若學的論題之一，可見二諦與般若的關聯。其言：「依般若學，就客觀之諸法來說，就是即緣起即性空的，緣起如幻之有就要即於性空而為有，故有非實有；而性空亦不能離開緣起如幻之有而為空，故空非偏空；是故有不礙空，空不礙有，空有相即而不離，均在因緣生法上如如地呈現，故就客觀之法境說，本無所謂真諦與俗諦。再就諸佛菩薩之能即緣起之如幻有而具體地如實地照了其實相言，亦無所謂真諦與俗諦。但就眾生之執受、取著因原生法而輪轉生死中，諸佛菩薩憐憫眾生（僧肇所謂的「演化眾生」），故即就因緣生法而假施設，乃有所謂俗諦與真諦。」參張曼濤編，《三論宗之發展及其思想》（臺北：大乘文化出版社，1978年），頁 248。

¹⁸ 關於語言的使用，吉藏認為語言雖可能產生相對的問題，但並未否定語言的一切價值，反而藉由適當使用語言，可以將語言的用途盡可能發揮出來。吉藏稱之為「通二道」，亦即通「無為波若（實相波若）」與「有為波若（方便波若）」，參看其言：詮此有為、無為，名文字波若。文字從所詮為名，通為、無為。當體明之，有為所攝。……答：「通亦有。謂境、智、文字。但實慧從境立名，故必須辨境。方便從巧受稱，故不須辨境。而文字即通二道也。然方便雖不從境立名，實照世諦之境，即亦具三也。觀照既有為、無為，方便亦爾。如來二智，即是無為。菩薩二道，猶是有為。」（同註 3，頁 52c-55b）

(吉藏)答：「上說波若體竟，今說方便用。故波若為體，方便為用。《論》¹⁹又云：『波若與方便本體是一，而隨義有異。譬如金為種種物。』此明權、實一體，約義分二。金喻波若，波若為體。金上之巧，譬於方便，方便為用。」²⁰

問：「今明二智以何為體耶？」(吉藏)答：「正由謂情言心與惑一異，故無有二智。諸佛菩薩了此心、惑，不見一異。既無一異，則非心非惑，不智不愚，亦不權不實。如是五句，皆不可得。但於不二而二，為眾生故，開於二智。故二智以不二為體也。」²¹

第一段引文在《大乘玄論》第四卷中，吉藏在探討體、用的時候，以波若（智）為體、方便（智）為用，但依據《大智度論》所說，不論是波若（智）或是方便（智），在（本）體上皆是一，但為了語言使用上的方便，才將二智區分為兩種。

第二段引文則可當作進一步說明，什麼是體？二智以什麼為體？吉藏的回答，先不以固定的、實體性的概念或對象說二智有一個體在，在根本上無所謂一個固定的、實體性的「體」（「無一」），但也不能以此認為有多個體（「無異」）。將「一」與「異」排除，如果真的要說有一個體而能區分出波若與方便，就以「不二」為體。即便以「不二」為體，都必須了解到，這仍是為了語言使用而產生的區分，進一步在教化眾生上才能方便運用。²²

至此，便可較為清楚地看出吉藏如何運用不二中道觀，在論述二智乃至於其它概念的時候，所採取的立場。

四、以二智斷除根本煩惱

吉藏在二智的論述上，以不二中道觀透顯二智確實的義意，達到的效果，有助於釐清一般人對於二智偏差的見解，或是彰顯出吉藏所認為的大乘較為高深的

¹⁹ 語出龍樹菩薩造、〔後秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論·卷第一百》：「般若與方便，本體是一，以所用小異，故別說。譬如金師以巧方便故，以金作種種異物，雖皆是金，而各異名。……。」（《大正藏》第25冊，頁754c）

²⁰ 同註3，頁53c-54a。

²¹ 〔隋〕吉藏：《法華玄論·卷第四》，《大正藏》第34冊，頁394c。

²² 陳平坤對此有較為詳盡的解釋，而偏重於體、用的探討上，本文則是特別著重於二智的區分。參看其言：「雖然吉藏借助『體』、『用』這對概念來說明『般若』、『方便』二者的關係；但是，正如吉藏一向把概念之使用視為是講說時不得已的『假名』或『因施設』那般，縱使這裡將『般若』說成是『體』而將『方便』說成是『用』，然則，卻仍然必須得回到一個更加具備基礎性格的義理背景之中，方才可能較適切地理解它們的義旨。簡單說來，就是必須返歸於『般若』、『方便』兩種智慧能力所照見一切諸法的『空』、『有』二類意義向度乃必然彼此因緣而不可獨立看待的『中道實相』這一理境。」（同註10，頁829）

道理。除此之外，二智尚有重要的價值，可以藉由二智的運用，以及確實了解二智而展現，亦即斷除所謂的「煩惱」。

之所以說「所謂的」就在於是否真有煩惱可斷，在吉藏的論述中，呈現出與一般人的觀念有所差異之處。從《大乘玄論·卷第四》的「斷伏門」即可看出：

問：「二智云何斷煩惱耶？」

（吉藏）答：「此經²³云：『佛為增上慢人說斷煩惱，實不斷也。』」²⁴

當有人問及如何說二智能斷煩惱，吉藏回答這是佛陀為了教化有增上慢的眾生而說，事實上、實際上或說實相上，無煩惱可斷。

依於此，意味著煩惱實是藉由語言而表現出的一個概念，煩惱的根本為何？既然根本上無所謂斷煩惱，為何又要以斷煩惱而言？可進一步看吉藏的論述：

問曰：「大小經論皆明斷惑，云何不斷？」

（吉藏）答：「（其一）若言斷者，今請問之，為有惑可斷耶？如其實有即不可斷。（其二）又，經云：『若法先有後無，諸佛菩薩即有過罪。』²⁵云何言斷？（其三）如其無惑，竟何所斷？又，有惑即是有見，無惑名為無見。亦有亦無，非有非無，並是煩惱，云何煩惱斷煩惱耶？（其四）又，縱有煩惱者，為所斷慧、為能斷，為見惑故斷不見斷耶？如其見者即明闇並，云何斷耶？若不相見，復何所斷？若言解惑相違而懸斷者，即天竺燃燈破震旦闇。一品之解，除一切惑。（其五）又，慧獨能斷，假伴共除。若獨能斷者，菩薩何故修八聖道，獨慧不斷。雖復假伴，亦不能斷，如一盲不見，眾盲亦然。（其六）又，一念斷為相續耶？若一念者，惑亦一念，即與俱謝，何能斷耶？若相續斷者，為滅故，續不滅續耶？滅即復無所續，不滅無復能續。云何續耶？以是推之，即無所斷，是以不應言智斷惑。」問：「若爾，應無有斷，何故經云：『一念相應慧斷煩惱習』耶？」

²³ 此經可能為《維摩詰所說經》或《維摩經玄疏》，下引原文參照：

《維摩詰所說經》：「舍利弗言：『不復以離婬、怒、癡為解脫乎？』天曰：『佛為增上慢人，說離婬、怒、癡，為解脫耳；若無增上慢者，佛說離婬、怒、癡性，即是解脫。』」（同註5，頁548a）

〔隋〕智顛：《維摩經玄疏》：「佛為增上慢人說離婬、怒、癡，名為解脫耳，若無增上慢人，佛說離婬、怒、癡性，即是解脫。」（《大正藏》第38冊，頁519b）

²⁴ 同註3，頁59c。

²⁵ 此經應指《大智度論》，下引原文參照：

《大智度論·卷第九十一》：「佛告舍利弗：『菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，無有所得過罪。何以故？舍利弗！是菩薩摩訶薩行般若波羅蜜時，不得眾生，但空法相續故，名為眾生。』」……佛告舍利弗：『如是！如是！如汝所言。若眾生先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。諸法、五道生死亦如是，若先有後無，諸佛、菩薩則有過罪。』」（同註19，頁700b-c）

(吉藏)答：「如上推之，即畢竟無斷，如是了悟即是斷也。所以然者？於一切處求解惑無從，即心無所依。心無所依，即眾累清淨，故名為斷也。斷與不斷不相違。」²⁶ (括號為方便解釋，為筆者所加)

從以上的對話，說明雖然佛教經論中不乏對於斷煩惱的討論，但吉藏認為不能說斷煩惱的理由，大致可整理為以下六點：

其一，如果認為煩惱已經成為固定不變的存在或實體（「實有」），則不可能斷除。

其二，由各種項目、條件（「法」）所構成的煩惱是相續不斷的，無所謂先後，如果沒有解開煩惱的構成條件，只能任由煩惱相續不斷地產生，就無所謂斷除。

其三，認為煩惱存在或不存在，將形成常見或斷見，由常見或斷見再形成既存在且不存在、不存在且並非不存在的觀念，仍是由錯謬的見解產生，錯謬的見解既是煩惱，就不可能以煩惱斷除煩惱。

其四，如果認定有所謂的煩惱存在，是所斷、能斷，抑或是看到煩惱認為即等同斷除，而實際上是並未斷除？如上問題皆更容易產生困惑。如果認為真的能看到煩惱，即表示「看到煩惱」（「明」）這件事仍是煩惱（「闇」），又怎麼能說斷煩惱？

其五，有人認為單獨靠智慧就能斷除煩惱，如果真是如此，何必修行「八聖道」等各種法門？所以若一開始就認為單靠智慧能斷除煩惱，已經是有問題的觀念，依此再配合八聖道也是用錯誤的方法對治煩惱。

其六，如果一個心念的斷除是相續不斷的，那麼煩惱也是一個心念，當煩惱這個心念熄滅之後，還會再升起下一個心念，就此而論，如何能說煩惱的斷除？

從以上六點的梳理，可知吉藏認為應無煩惱可斷、無所謂煩惱可言的理據。然而，經論中又有明確提到斷煩惱的語句，當有人面對煩惱時，都只是告知無煩惱可斷，是否難以為人所接受？吉藏對此而言並非如此，上述所說的無煩惱可斷，是從根本、究竟上說，如果從根本上說，心念不執著在煩惱上（「心無所依」），而是看到的是構成煩惱的項目、條件；這些項目、條件皆不是煩惱（「眾累清淨」），以此而當下即無煩惱，這樣的狀態，才可以稱之為「斷（煩惱）」。從這樣的脈絡去理解「斷」，就跟「不斷」是不相違背、矛盾、對立的。當然，從不二中道觀到假名的觀點，可知此「斷」也是假名施設而出，不應該執著於確實有一個「斷」的實體。

看出煩惱的根本，更進一步的，就在於以二智去觀照煩惱，使得二智的內容更能為人所接受，或許也更含有修行上的用途。接續上段引文，繼續的對答如下：

問：「以無所依名為斷者，為波若斷、為方便斷耶？」

²⁶ 同註3，頁59c-60a。

(吉藏)答：「舊云：『波若是空慧故斷，方便照有即不斷也。』²⁷今明：有所得，空、有二慧俱不能斷；無所得，空、有俱能斷也。但不二而二，開二慧不同。方便實慧，即不斷而斷；實慧方便。斷而不斷。」

問：「何故爾耶？」

(吉藏)答：「有所依著，是諸煩惱根。諸法實相，是無著之本。由實相無所依故生波若。波若即無所著故眾惑清淨，故名斷也。」²⁸

問者以二智詢問，如果依照吉藏先前所說的，(心)無所依仍是可以假名為「斷(煩惱)」，這樣的「斷」，是照空的「波若智」所斷，還是照有的「方便智」所斷呢？吉藏以為，要說是波若智或方便智斷煩惱，皆是放錯焦點、有所遺漏的說法，應該如同看煩惱、看二智一貫的方法，看到二智之所以能斷煩惱的根本或基礎，而此根本或基礎，即為「有所得」或「無所得」。

在此可以將吉藏所說的「有所得」與「無所得」析解出兩層涵義，先就「有所得」而言：首先，如果以「有所得」的方式，將「波若智與方便智」皆看做實體或具有實體性的，如此固定不變的實體，即不能有所轉變而斷除任何的煩惱。其次，將「波若智與方便智能斷煩惱看作是實體或具有實體性的」，若是如此，二智斷煩惱這件事被執著為是固定不變的，自是不能斷煩惱。

以「無所得」而言：首先，如果以「無所得」的方式，將「波若智與方便智」皆看做不是實體或不具有實體性的，如此方便施設的智慧，即能有所轉變而面對煩惱的構成條件，而從根本上斷除煩惱。其次，將「波若智與方便智能斷煩惱」看作不是實體或不具有實體性的，若是如此，在根本上即不存在著二智斷煩惱這件事，煩惱自也不存在。

以此而推論出，不論是斷而不斷的波若智(「實慧方便」)或不斷而斷的方便智(「方便實慧」)，皆不存在著根本的差別，回到不二中道觀的思維方法，以及假名施設的用途，以二智斷煩惱也是「不二而二」的。承上所述，以二智斷除煩惱，既是以「不二」的方式，假名施設出暫時的區分(「二」)，認知到這一點，即不再染著、攀緣在這些區分之上。由於這些區分而來的種種迷惑便得以破除，翻轉成為清淨的境地，連帶地整個生命的歷程與道路，皆能長遠無礙地往前邁進。這既是大乘的修行所要帶出的觀念，則意味著是以菩薩救度的心願，引導眾生往更為美好的方向而行。

²⁷ 此「舊云」查無出處，推測可能是年代較吉藏稍早的論師，而無著作傳世。

²⁸ 同註3，頁60a。

五、結論與展望

本文旨在探討三論宗代表，吉藏大師的二智觀。藉由梳理吉藏的相關著作，對照吉藏所引用的佛教經論，並從吉藏與時人、論師的對話中，推敲出吉藏所要探討的議題，進而對於二智的相關議題進行闡發。

從吉藏對於二智的解釋中發現，吉藏似乎有一套思維方法，在解釋《大乘玄論》所探討的相關概念——《法華玄論》似也如此，亦即以排除任何相對、極端的觀念、見解，才能不執著於二智既有的涵義，不將二智看作是實體、具有實體性的概念，進而可以通達地看待二智，方便善巧地加以應用。本文中姑且將此思維方法或立場以「不二中道觀」稱之，吉藏與時人的論辯，也多採取類似的技巧。

藉由對於二智義的探究，發現不二中道觀的除了彰顯出佛教較為高深的道理之外，更且將對於二智的困惑、由二智所形成的困惑，以及煩惱、困惑本身，加以解消與排除，而發現對於二智的理解，以及諸多的困惑與煩惱等，皆不存在著本身如此或固定不變的情形。

由是言之，不僅可以動態、隨緣地運用二智或不二中道觀去對治煩惱，甚至在根本上，無所謂煩惱這一回事。既然在根本上無所謂煩惱，則煩惱與煩惱所衍伸的問題，也因此而解消掉。如此的觀點，帶出二智觀所涉及的修行上的引導。

本文主要整理《大乘玄論》的第四卷，發現「不二中道觀」在其中很常被運用，但這一觀念的形成，其實只是初步的構想。未來如果還有機會，希望能整理更多吉藏的相關著作，如果有更多文獻支持這樣的一個觀點，或許對於有助於理解吉藏的思維模式，為吉藏的思想建立一套解釋架構，或者更進一步將這樣的思維方法發展成一種研究方法而加以探究。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 龍樹菩薩造、〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》第 25 冊。
龍樹菩薩造、梵志青目釋、〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《中論》第 30 冊。
〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》第 5 冊。
〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》第 14 冊。
〔劉宋〕求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，《大正藏》第 2 冊。
〔隋〕智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》第 38 冊。
〔隋〕吉藏：《法華玄論》，《大正藏》第 34 冊。
〔隋〕吉藏：《大乘玄論》，《大正藏》第 45 冊。

二、近人論著

（一）專書

- 陳平坤：《僧肇與吉藏的實相哲學（下）》，臺北：法鼓文化，2013 年 5 月。
萬金川：《中觀思想講錄》，嘉義：香光書鄉，1998 年 4 月。
楊惠南：《吉藏》，臺北：東大出版社，1989 年 1 月。
董群：《中國三論宗通史》，南京：鳳凰出版社，2008 年 7 月。

（二）論文

- 陳世賢：〈吉藏對說一切有部學說之評破〉，《正觀雜誌》第 10 期，1999 年 9 月，頁 67-107。
廖鍾慶：〈三論宗般若思想的主要論題之解析〉，《哲學與文化》第 3 卷第 2 期，1976 年 2 月，頁 47-54；收錄於張曼濤編：《三論宗之發展及其思想》，臺北：大乘文化出版社，1978 年，頁 235-278。
蔡耀明：〈「不二中道」學說相關導航概念的詮釋進路：以佛法解開生命世界的全面實相在思惟的導引為詮釋線索〉，《臺灣大學哲學論評》第 32 期，2006 年 10 月，頁 115-166。

Inquiry into Two Kinds of Wisdom of Jizang:
Based on the *Forth Volume Essentials of
Greatvehicle*

Lee, Minh-shu*

Abstract

The paper present is based on the *Forth Volume Essentials of Greatvehicle* of Jizang(549-623), and inquiry into two kinds of wisdom. In addition, I will site *Mahāyāna Mahāparinirvāṇa Sūtra*, *Mahāprajñāpāramitā Sūtra*, *Mahāprajñāpāramitāsāstra*, etc. This paper inquiry into two kind of wisdom of Jizang. This research contains five sections. Section one is introduction, which brings out the research topics and illustrate the idea, outline, method and goal of thesis step by step. Section two is based on the *Essentials of Greatvehicle* of Jizang, and clarifies the two kinds of wisdom how Jizang says. Section three, to explain the two kinds of wisdom by nondual middle way, showing the Buddhist supreme truth. Section four discusses how to lift trouble with two kinds of wisdom. The last but not the least, section five concludes and summarizes the argument in this research, then presents the achievements and thinks over the ways of continuing research development in the future.

Keywords: Jizang, East Asian Mādhyamaka (三論宗),
Essentials of Greatvehicle (《大乘玄論》),
two kinds of wisdom

* Lecturer, Asia University Center For General Education.

《唐詩三百首》所收仄韻近體五絕之平仄 及其於吟詩之特色

陳茂仁*

提 要

歷來談論近體詩者，大抵多主張近體詩只押平聲韻，而多略去仄韻之近體詩不論。唯查檢前人之詩集，多有將仄韻之絕律編入近體詩之列者，即於《唐詩三百首》所列二十九首〈五言絕句〉中，仄韻詩即有九首（佔五絕 31%），數量不可謂不大。而今人談及近體詩者，多略此而不談，甚者視其為古風詩，此與古人之認知顯有出入。因之筆者即就仄韻近體五絕之平仄譜式，分析、歸納其配置之情狀，同時探究其於吟詩時所呈現之特色，冀望對此仄韻近體五絕能有更清晰之認識。

關鍵詞：仄聲、仄韻、五言絕句、平聲、吟詩

* 現任國立嘉義大學中國文學系專任教授

收稿日期：104年9月3日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

自來論及近體詩者，多主張近體詩只押平聲韻，唯歷觀前賢之詩集，多有將仄韻詩編入近體詩者，即今流傳最廣之《唐詩三百首》，於卷五〈五言絕句〉中所列二十九首詩作，其間之仄韻詩即有九首之多。¹唯今人談及近體詩者，多略此而不談仄韻者，甚且將仄韻之近體詩視為古絕詩或古詩而排拒於近體詩之外，²此與古人之認知與歸類顯有衝突。

近體詩講究嚴格之平仄格律，³而古詩一般不講平仄格律，此眾所熟習，是以前人編選之詩集中，於列入近體絕律之仄韻詩作，究竟是否講究平仄格律，則為其是否為近體詩之審論要件，若有其固定之平仄格律，則其又與平韻近體詩之相異處何在？以《全唐詩》詩作之量甚巨，故今主以《唐詩三百首》所列仄韻近體詩為主探論對象，再輔以它詩證之，冀望對此仄韻近體詩之平仄能有更清晰之認識，同時探究仄韻近體詩於吟詩時所呈現之特色。今檢《唐詩三百首》於五言律詩、七言律詩、五言絕句及七言絕句等卷下詩作，仄韻詩只見於五言絕句，⁴故今即以此論之。

二、仄韻近體詩之平仄格律

或以為《唐詩三百首》五絕項下之仄韻詩為所謂古詩，然該書中亦有五言古詩之標目，若為古詩，則自不能附於「五言絕句」之下，是知近體詩有仄韻者。古人於此多有述及，今人亦有提之者，如馮班《鈍吟雜錄·正俗》卷三云：「唐人

¹ 筆者稱此九首仄韻詩為近體詩，主要是因《唐詩三百首》中已列有古詩之名目（筆者案：《唐詩三百首》收入詩作之類別，計分：卷一「五言古詩」、卷二「七言古詩」、卷三「五言律詩」、卷四「七言律詩」、「樂府」、卷五「五言絕句」、「樂府」、卷六「七言絕句」、「樂府」等。），然編者未將此九首列入五言古詩或樂府，而收入「五言絕句」，適證編者視此九首為近體詩。本文所用《唐詩三百首》，蘅塘退士選輯（朱自清著〈「唐詩三百首」指導大概〉，臺南：利大出版社，1981年）。

² 李新魁《實用詩詞格律詞典》「古絕」條云：「由四句結成的古體詩，稱為『古絕』。這種古絕不一定押平聲韻，而且以押仄聲為多，實為古樂府的變化。例如孟浩然的《春曉》詩：『春眠不覺曉，處處聞啼鳥；夜來風雨聲，花落知多少？』（廣東：花城出版社，2000年），頁74至75。李氏所舉孟浩然《春曉》，於《唐詩三百首》中收入「五言絕句」類，而不收入「五言古詩」或「樂府」，是知古人觀念中之近體詩有押仄韻者。

³ 近體詩講究平仄格律，如單句之平仄遞用、一聯之兩句相對、兩聯相鄰句之相黏、拗救、不可犯孤平及講究用韻等。

⁴ 今見《唐詩三百首》中，於近體詩之編目下，只於五言絕句類列有仄韻詩，此非表示僅有五絕有仄韻詩，於其它之類別亦有，只緣編者未選入耳。

律詩有八句全不對者（白集中有此體），亦有用仄韻者（仄韻大抵吳體居多。白公和元相〈夢遊春〉，乃仄韻長律也）。⁵《御選唐宋詩醇·縣齋有懷》卷二十八云：「仄韻排律，名手所希，似此組織精工，頓挫悲壯，在集中亦自成一格。」⁶趙執信《聲調譜·青谿》卷二云：「近體有用仄韻者，仄韻、古詩卻自不同，只在黏聯，及上句落字中，細玩之。」⁷而王力《詩詞格律》，於論述律詩之用韻時，云「律詩一般只用平聲韻」，而於該條作注云：「劉長卿、白居易、韓偓等人寫了一些仄韻律詩，因為這種詩是罕見的，這裡不談。」⁸顯見前賢已發現仄韻近體詩之存在，唯探論者鮮少，其因或如王力所言「這種詩是罕見的」，因此便略而不論。而王力於其《漢語詩律學》亦云：「近體詩以平韻為正例，仄韻非常罕見。仄韻律詩很像古風。……近體詩和古體詩的界限相當分明，只有仄韻律絕往往也可認為『入律的古風』，因為近體詩畢竟是以平韻為主的。」⁹由此知古今前賢已見近體仄韻詩之存在。除此外，在詩集的編纂中，也常見仄韻近體詩者，如《白居易全集》中之「律詩」卷即見仄韻詩，而元代方回亦於白居易所作〈西樓月〉下注：「此乃仄聲律詩也。」¹⁰清趙殿成《王右丞集箋注》中所列近體詩中，亦含仄韻者，¹¹即今所探論的《唐詩三百首》亦是如此，……凡此不勝枚舉。仄韻近體詩，古今人雖已多次提及，然至今為止，於仄韻近體詩之平仄格律論者所在多有，¹²也漸確立仄韻近體詩之地位，唯所見仍多傾向以格律論格律，今筆者除析論其格律外，更以傳統古漢音吟詩十多年之經驗及研究，試圖立基於仄韻平仄格律之上，進一步探究其於吟詩時所呈現之特色。因仄韻詩格律多樣，為免篇幅過於龐雜，故先以《唐詩三百首》所見九首五絕詩析論於下。

（一）入律仄韻詩之平仄

前賢既知古有仄韻之近體詩，而蘅塘退士選編《唐詩三百首》亦於近體詩五

-
- ⁵ 參見馮班：《鈍吟雜錄》（臺北：藝文印書館，1965年，《百部叢書集成》景《借月山房彙鈔本》），頁9左半。
- ⁶ 參見清高宗敕編：《御選唐宋詩醇》（臺北：臺灣中華書局，1970年，《中華國學叢書》景《乾隆十六年刊本》），頁18，總頁第807至808。
- ⁷ 參見趙執信：《聲調譜》（北京：中華書局，1991年，《叢書集成初編》據《藝海珠塵本》排印），頁17。
- ⁸ 參見王力：《詩詞格律》（北京：中華書局，1977年），頁16。
- ⁹ 參見王力：《漢語詩律學》（上海：上海教育出版社，2002年），頁52至53。
- ¹⁰ 參見方回：《瀛奎律髓》（上海古籍出版社，2005年），文見卷22，頁916。
- ¹¹ 參見趙殿成：《王右丞集箋注》（上海古籍出版社，1984年），文見卷11，頁199。如〈奉和聖制登降聖觀與宰臣等同望應制〉及〈奉和聖制御春明樓臨右相園亭賦樂賢詩應制〉等。
- ¹² 如徐青：〈唐代詩歌的仄韻律〉，《湖州師專學報》1988年第1期；韓成武：〈仄韻五律之聲律和韻律研究〉，《安陽師範學院學報》2005年第4期；劉志綱：〈試論仄聲韻格律詩的平仄格式〉，《廣東教育學院學報》2008年第2期；張培陽：〈仄韻近體格律考述〉，《文學遺產》（網絡版）2014年第1期。

絕項下列入仄韻詩，今觀書中所收此類詩之律句頗多，¹³且編者又將之列入近體五絕，則此仄韻詩勢必亦須講究平仄格律才是。因之，今姑且按擬近體詩平仄譜之概念，諸如起式、入不入韻、黏對、¹⁴用韻等，¹⁵依之而擬仄韻詩之平仄譜，以見其「可能」之基本平仄譜。

依此而擬仄韻詩之平仄譜，略可得四種基本譜式，¹⁶即「平起入韻」、「平起不入韻」、「仄起入韻」、「仄起不入韻」。今依此而列此四式仄韻詩之基本平仄譜式如下：

「平起入韻」

平平平仄仄，仄仄平平仄；
仄仄仄平平，平平平仄仄。

「平起不入韻」

平平仄仄平，仄仄平平仄；
仄仄仄平平，平平平仄仄。

「仄起入韻」

仄仄平平仄，平平平仄仄；
平平仄仄平，仄仄平平仄。

「仄起不入韻」

仄仄仄平平，平平平仄仄；
平平仄仄平，仄仄平平仄。

細審上四式仄韻詩，其平仄譜式僅有四種句式重覆，即「平平平仄仄」、「仄仄平

¹³ 此九首仄韻近體五絕，共三十六句，律句有二十六句，古句有十句。除王維〈竹里館〉第二句、王維〈雜詩〉第二及第四句、裴迪〈送崔九〉第二及第四句、劉長卿〈送靈澈〉第一及第四句、劉長卿〈送上人〉第四句、柳宗元〈江雪〉第一句、賈島〈尋隱者不遇〉第四句等十句為古句外，餘二十六句皆為律句。

¹⁴ 古體詩不講究黏對，此為詩歌常識，不過唐人受近體詩格律影響所寫之仄韻詩，時見律句及符合黏對之詩作，《唐詩三百首》既然將九首仄韻五言四句詩列入「五言絕句」之列而排拒於古詩之外，自亦當視其為講究平仄格律之詩，故於擬平仄譜時，自亦當列入「黏對一項，唯此只是暫擬以求其「基本」的平仄譜，之後可再與實際仄韻近體詩做平仄比對，以求其符合比例之情況。

¹⁵ 平韻近體詩平仄譜之擬法，可參陳茂仁：《古典詩歌初階》（臺北：文津出版社，2003年），頁74至頁104。仄韻詩之平仄譜可依而擬就，唯韻腳為仄聲耳。

¹⁶ 此四式僅為基本譜式，仄韻詩仍有其它諸多變化譜式。唯列入近體之仄韻詩，於講究格律及擬平仄的方式下，基本上可得此四種平仄譜式。

平仄」、「仄仄仄平平」、「平平仄仄平」等。觀此四式，適與平韻近體詩平仄譜式排列順序相反，今試舉平韻平起不入韻之五絕觀之，即可知其情狀：

平平平仄仄，仄仄仄平平（韻）；仄仄平平仄，平平仄仄平（韻）。

將此平韻之平仄譜由後逆推回去，即成仄韻之平仄譜，亦即將平韻之第四句作為仄韻之第一句、平韻第三句作為仄韻第二句，依而逆推之，可得仄韻平起不入韻之平仄譜為：

平平仄仄平，仄仄平平仄（韻）；仄仄仄平平，平平平仄仄（韻）。

由上略可知平韻與仄韻之「基本」平仄譜，僅句式次序之相反及用韻之為平為仄之異耳，此為就上列基本平仄譜所可推得者。唯前人所作仄韻近體詩之平仄是否僅此四式？則須進一步探究，今即論之於下。

（二）《唐詩三百首》所見九首仄韻近體五絕及其平仄

由上述知平韻與仄韻於基本平仄譜僅句式次序之相反，與韻腳用平韻或仄韻之不同耳，果如此則似無必要如此費心另行創作仄韻詩，因之，今細審此九首仄韻近體五絕，以明其仄韻詩之與基本平仄譜之差異。

今檢《唐詩三百首》所見六位作者所寫之九首仄韻五絕，標明其詩作各字之平仄及該詩之基本平仄譜，因編者將此九首列入講究平仄格律的近體詩內，所以對於不符基本平仄譜之詩句，姑且以近體詩拗救之概念，依基本平仄譜一一檢驗之。今於平仄下若有「 」符號者，表拗字而經補救；若平仄下有「 」符號者，表拗而未救，凡此皆以與基本平仄譜對比為言：

1、王維〈鹿柴〉

空山不見人，但聞人語響；

詩作文字之平仄：平平仄仄平，仄平平仄仄；
基本平仄譜之平仄：平平仄仄平，仄仄平平仄；

返景入深林，復照青苔上。

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，仄仄平平仄。
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄；

2、王維〈竹里館〉

獨坐幽篁裡，彈琴復長嘯；

詩作文字之平仄：仄仄平平仄，平平仄仄仄；
基本平仄譜之平仄：仄仄平平仄，平平仄仄仄；

深林人不知，明月來相照。

詩作文字之平仄：平平仄仄平，仄仄平平仄。
基本平仄譜之平仄：平平仄仄平，仄仄平平仄。

3、王維〈雜詩〉

君自故鄉來，應知故鄉事；

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，仄仄仄仄仄；
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平仄仄仄；

來日綺窗前，寒梅著花未？

詩作文字之平仄：平仄仄平平，仄仄仄仄仄？
基本平仄譜之平仄：平平仄仄平，仄仄平平仄？

4、裴迪〈送崔九〉

歸山深淺去，須盡邱壑美；

詩作文字之平仄：平平平仄仄，仄仄平仄仄；
基本平仄譜之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄；

莫學武陵人，暫遊桃園裡。

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，仄平平仄仄。
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄。

5、孟浩然〈春曉〉

春眠不覺曉，處處聞啼鳥；

詩作文字之平仄：平平仄仄仄，仄仄平平仄；
基本平仄譜之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄；

夜來風雨聲，花落知多少？

詩作文字之平仄：仄平平仄平，平仄平平仄？
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄？

6、劉長卿〈送靈澈〉

蒼蒼竹林寺，杳杳鐘聲晚；

詩作文字之平仄：平平仄平仄，仄仄平平仄；
基本平仄譜之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄；

荷笠帶斜陽，青山獨歸遠。

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，平平仄平仄。
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄。

7、劉長卿〈送上人〉

孤雲將野鶴，豈向人間住？

詩作文字之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄？
基本平仄譜之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄？

莫買沃洲山，時人已知處。

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，平平仄平仄。
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄。

8、柳宗元〈江雪〉

千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅；

詩作文字之平仄：平平仄平仄，仄仄平平仄；
基本平仄譜之平仄：平平平仄仄，仄仄平平仄；

孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪。

詩作文字之平仄：平平平仄平，仄仄平平仄。
基本平仄譜之平仄：仄仄仄平平，平平平仄仄。

9、賈島〈尋隱者不遇〉

松下問童子，言師採藥去；

詩作文字之平仄：平仄仄平仄，平平仄仄仄；
基本平仄譜之平仄：仄仄平平仄，平平平仄仄；

只在此山中，雲深不知處。

詩作文字之平仄：仄仄仄平平，平平仄平仄。

基本平仄譜之平仄：平平仄仄平，仄仄平平仄。

上列九首仄韻五絕，合律者三首，失粘者五首，失粘又失對者一首，¹⁷而此九首五絕共計三十六句，而其平仄譜式，就上論述之基本平仄句式有四式，即「平平平仄仄」、「仄仄平平仄」、「仄仄仄平平」、「平平仄仄平」等，今明示各式應出現之次數及完全符合此句式之次數，並提出未符合者之句式是否有其拗救後統一較為固定之句式，以明仄韻近體詩常用之平仄句式，今示如下：

其一、「仄仄平平仄」句式，此句式於九首三十六句中，應出現 11 次，¹⁸而有 5 次無出律而完全符合者，¹⁹餘其句子皆有拗字或拗救之情況，而此些句式未形成固定之句式。²⁰應出現次數與完全符合之比為 45%。

其二、「仄仄仄平平」句式，此句式於九首三十六句中，應出現 7 次，²¹而有 4 次無出律而完全符合者，²²餘其句子皆有拗字或拗救之情況，而此些句式未形成固定之句式。應出現次數與完全符合之比為 57%。

其三、「平平仄仄平」句式，此句式於九首三十六句中，應出現 4 次，²³而有 1 次無出律而完全符合者，²⁴餘其句子皆有拗字或拗救之情況，而此些句式未形成固定之句式。應出現次數與完全符合之比為 25%。

其四、「平平平仄仄」句式，此句式於九首三十六句中，應出現 14 次，²⁵僅有 2 次完全符合，²⁶而有 12 次有拗字或拗救者，此與其它三式相對而論，頗為

¹⁷ 此九首仄韻近體五絕，合律者三首為：王維〈竹里館〉、劉長卿〈送靈澈〉及〈送上人〉；失粘者五首為：王維〈雜詩〉、裴迪〈送崔九〉、孟浩然〈春曉〉、柳宗元〈江雪〉及賈島〈尋隱者不遇〉；失粘又失對者一首為：王維〈鹿柴〉。

¹⁸ 此九首三十六句中，應出現「仄仄平平仄」之句式 11 次，即 1.2（表本文所列第一首第二句，亦即 1.王維〈鹿柴〉第二句「但聞人語響」，下同。）2.1、2.4、3.4、4.2、5.2、6.2、7.2、8.2、9.1、9.4 等 11 次。

¹⁹ 完全符合「仄仄平平仄」而無拗字或拗救者，計有 2.1、5.2、6.2、7.2、8.2 等 5 次。

²⁰ 於「仄仄平平仄」句式有拗字或拗救者，唯未形成多數統一固定之句式，如 1.2 為「仄仄平平仄」、2.4 為「平仄平平仄」、3.4 為「平平仄平仄」、4.2 為「仄仄平仄仄」、9.1 為「仄仄仄平仄」、9.4 為「平平仄平仄」等六者，此六者僅 3.4 與 9.4 同為「平平仄平仄」，未形成多數固定之句式，其餘之句式皆不同。下文於未形成統一固定之句式者，僅標明其首數句數，而不再贅舉平仄譜式，以簡篇幅並清眉目。

²¹ 此九首三十六句中，應出現「仄仄仄平平」之句式 7 次，即 1.3、3.1、4.3、5.3、6.3、7.3、8.3 等 7 次。

²² 完全符合「仄仄仄平平」而無拗字或拗救者，計有 1.3、4.3、6.3、7.3 等 4 次。

²³ 此九首三十六句中，應出現「平平仄仄平」之句式 4 次，即 1.1、2.3、3.3、9.3 等 4 次。

²⁴ 完全符合「平平仄仄平」而無拗字或拗救者，僅有 1.1 此句 1 次。

²⁵ 「平平平仄仄」於九首三十六句中，應出現 14 次，即 1.4、2.2、3.2、4.1、4.4、5.1、5.4、6.1、6.4、7.1、7.4、8.1、8.4、9.2 等 14 次。

²⁶ 完全符合「平平平仄仄」而無拗字或拗救者，僅 4.1、7.1 兩句，計 2 次。

特別，尤有甚者，此 12 次未完全符合「平平平仄仄」而拗救為「平平仄平仄」之句式即有 6 次，²⁷作者有王維、劉長卿與柳宗元，顯見此句式之特殊，加以非「平平平仄仄」句而由「仄仄平平仄」改為「平平仄平仄」者亦有 2 次，²⁸以此三十六句中，此句非基本平仄譜式，於拗救後即佔 8 次之多，知此句式於仄韻詩頗為重要，頗有替代之情況，餘下兩句皆有拗字或拗救之情況，而此兩句未形成固定之句式。計其應出現次數與完全符合之比為 15%，此比例不可謂不低，而拗救所形成之句式「平平仄平仄」即有 6 次之多，計其應出現次數與拗救後此句式之比為 43%，則遠多於完全符合句式之比 15%。由此知唐人寫詩時，於仄韻詩之平仄格律，有刻意將原本之「平平平仄仄」改為「平平仄平仄」句式之情況。設若再加上由「仄仄平平仄」改為「平平仄平仄」之 2 次，則「平平仄平仄」之句式則高達 8 次之多，其比例則達到 57%，由此可見近體仄韻五絕詩對「平平仄平仄」句式喜好之程度。

由上可知，仄韻五絕之平仄譜式，其句式大抵以「仄仄仄平平」、「仄仄平平仄」、「平平仄平仄」、「平平仄仄平」、「平平平仄仄」等五式組構之。其間雖或有拗救之處或拗而未救之句式出現，然皆為各別之例而未形成固定之通例，此處所舉之五句式，以前三句式出現之句式為多且較為穩定。其中以「平平仄平仄」最為突出，²⁹以其非基本平仄譜句式，然形成此固定句式，可謂為仄韻詩之平仄最為突出者。

（三）仄韻詩改「平平平仄仄」為「平平仄平仄」於吟詩之特色

詩人寫作近體詩，一般以合格律為主要訴求，然為求其意義或聲音之特出，有時便寧願違反格律，或者以拗救方式為之。今就此九首五絕共三十六句之平仄譜觀之，「平平仄平仄」並非基本平仄譜式，然其卻佔有八次之多，顯見此格律於仄韻近體詩重要之程度，以古人作詩皆先吟而後錄，故今即由吟詩角度切入，試論其特色：

1、節奏與引聲曼吟之特殊性

就上所論，知基本平仄譜應為「平平平仄仄」者，於仄韻詩多因拗救而成為

²⁷ 「平平平仄仄」拗救為「平平仄平仄」者，計有 2.2、3.2、6.1、6.4、7.4、8.1 共 6 次。

²⁸ 非「平平平仄仄」句而由「仄仄平平仄」改為「平平仄平仄」者，計有 3.4 及 9.4 共 2 次。

²⁹ 此「平平仄平仄」之句式，於此九首三十六句之十句古句中，即佔有八句，即王維〈竹里館〉第二句「彈琴復長嘯」、王維〈雜詩〉第二句「應知故鄉事」及第四句「寒梅著花未」、劉長卿〈送靈澈〉第一句「蒼蒼竹林寺」及第四句「青山獨歸遠」、劉長卿〈送上人〉第四句「時人已知處」、柳宗元〈江雪〉第一句「千山鳥飛絕」、賈島〈尋隱者不遇〉第四句「雲深不知處」等。

「平平仄仄」，且分見於不同之作者，顯見此句式之特殊，且如此改作，已由原本之律句（節奏點之平仄遞用），一變而為古句（節奏點之平仄相同）？³⁰於六位作者中即有三位如此改作，且次數甚多，此或為其時人為別於平韻詩所作之變革，以使與平時寫作平韻詩有所變化，以免落入平韻詩之氛圍中，除此亦可使「平平仄仄」之前三平，一改為「平平仄仄」之「平平仄」，如此於吟詠時，可使前三字之字音不致因三連平而過長且平順無變化，以致影響仄韻詩傾側變化之特色，故一改「平平仄仄」為「平平仄仄」。

今除《唐詩三百首》此五首仄韻近體詩有此平仄拗救而形成固定句式之情況外，於其它詩，五絕如李白〈玉階怨〉末句「玲瓏望秋月」；五律元稹〈遣病〉第五首領聯對句「秋深爾安適」及其第九首尾聯對句「公門日勞驚」、韋應物〈游南齋〉首聯對句「僧齋日幽寂」等，亦皆為「平平仄仄」而拗救為「平平仄仄」之句式者。

五言如此，七言又如何？今審七言僅於五言句上加兩字，因此五言之「平平仄仄」，依遞用原則而成七言句，其平仄譜即為「仄仄平平仄仄」。依五言平仄譜拗救之情況，則七言仄韻詩「仄仄平平仄仄」之句式，即依之改為「仄仄平平仄仄」，果如此，則知將「平平仄仄」改為「平平仄仄」為仄韻詩之重要句式，今信拈七絕如陸龜蒙〈陌上桑〉，其末句「獨自提筐采桑葉」，平仄正作「仄仄平平仄仄」，再如皇甫冉〈秋夜戲題劉方平壁〉第二句「正可招尋惜遙夜」；七律如許堅〈游溧陽下山寺〉領聯對句「石室曾栖幾禪伯」、韓偓〈意緒〉尾聯對句「願倚郎肩永相著」、劉商〈胡笳十八拍〉（第七拍）首聯對句「塞馬蕃羊臥霜霰」及頸聯對句「碎葉琵琶夜深怨」等，其平仄亦皆為「仄仄平平仄仄」，凡此亦皆為其證。³¹

如此於固定字處行拗字而補救之方式，除可消弭前三連平因音長而影響仄韻詩傾側之特色外，亦可使律句一改而成古句，於節奏之迴環複沓，有其變異而顯出個性，如平韻詩仄起不入韻五絕，其平仄譜為：

仄仄平平仄，平平仄仄平；
平平仄仄仄，仄仄仄平平。

³⁰ 「平平仄仄」看似為古句，此句式受第三字及第四字之拗救所致，而既有拗字且已補救之，即算合律矣。又此句式於連讀變調後，第一及第四字之「平」其實會變調作陽去七聲之「仄」聲，故此句式看似為古句，於變調後實為律句。此句式於變調後之平仄，實為「仄仄仄仄仄」，此於正文未有詳細說明，故此不贅。

³¹ 文中引「仄仄平平仄仄」之句，因拗而救為「仄仄平平仄仄」者，於仄韻詩多有，格律除作此外，另有為數不少之仄韻詩作，為首字可平可仄之情況下作「平仄平平仄仄」之句式，唯此式後五字亦作「平平仄仄」，七絕如王昌齡〈武陵開元觀黃鍊師院〉首聯對句「塵忝何堪武陵郡」，七律如韓偓〈意緒〉領聯「銀線千條度虛閣」等，即為此句式。凡此皆說明「平平仄仄」句式於仄韻詩之重要。

於吟詠引聲曼吟之處除韻腳外，另於節奏點為平聲字處皆可引聲曼吟之，以上列平韻詩之平仄譜言，其句中之節奏點引聲處，姑以「——」表之，則為：

仄仄平平——仄，
平平——仄仄平——；
平平——平仄仄，
仄仄仄平——平——。

由上可知，除韻腳外，句中之引聲曼吟處，各句依序為第四字、第二字、第二字、第四字，形成四二二四之排列，若為律詩則展延之成四二二四；四二二四，由此即可見其引聲曼吟處之節奏性複沓之情況。設若仄韻詩之節奏同此而無變化，則其與平韻詩之別，僅在於韻腳之平仄差異耳，如此即失其特殊性矣。或因此故，詩人為使仄韻詩能更顯其與平韻詩之不同，同時又顯示其節奏、傾側及吟詩時引聲曼吟之特性，因此改「平平平仄仄」為「平平仄仄仄」，如此其節奏延音處即由原本之第二字「平平——平仄仄」，一改而為第二字及第四字，形成「平平——仄仄——仄」，如此於仄韻詩具有調節之作用，可使全詩免於傾側急迫之緊張感，同時又與平韻詩作區隔。今即示前舉仄韻詩之基本平仄譜四式，將「平平平仄仄」改為「平平仄仄仄」，適可見其引聲曼吟節奏之變化，今示如下（引聲曼吟處以「——」表之）：

「平起入韻」

平平——仄仄——仄，仄仄平平——仄；
仄仄仄平——平——，平平——仄仄——仄。

「平起不入韻」

平平——仄仄平——，仄仄平平——仄；
仄仄仄平——平——，平平——仄仄——仄。

「仄起入韻」

仄仄平平——仄，平平——仄仄——仄；
平平——仄仄平——，仄仄平平——仄。

「仄起不入韻」

仄仄仄平——平——，平平——仄仄——仄；
平平——仄仄平——，仄仄平平——仄。

若去除平腳字之引聲曼吟不論，各句中之引聲曼吟僅一處，而「平平平仄仄」因

拗救而形成之固定句式「平平仄平仄」，於句中即有兩處引聲曼吟之處，因之其節奏即產生變化，與平韻詩截然不同，從而形成其節奏與引聲曼吟之特殊性。

2、聲調之重覆性

我國漢語、方言，多數屬聲調旋律型之語言，一首詩於各句中之聲調，若是相同聲調一再重複，即表示其（相同聲調）旋律的抑揚起伏越趨於重複，使人有複沓、迴旋之複重與熟悉感，從而加強了詩歌感染人心的力度，一如現今流行歌一再重複相同的旋律一樣。而唐代詩人所用以吟詠而後錄下的這些詩歌，若能回歸到近於當時的語言以進行賞析，自較能得出詩歌聲韻的美感。因此於此有必要先析論唐朝詩人吟詠所使用的語言，以求其聲韻的真純。



據學者考證，閩南語保留甚多上古、中古音之詞彙，³²非僅如此，閩南語為最接近唐代之語音，為中古音之活化石。³³唐人以閩南語為溝通之語言，其寫作亦多以長安文讀（閩南語文讀）音為之，因之以閩南語吟詠唐詩，以其陰陽分判，平、上、去、入四聲皆備，頗得聲調和諧、節奏明朗之特性，益能充分表現詩歌之辭情與聲情之美感。所以今以閩南語文讀音之聲調為切入點，以論「平平平仄仄」改為「平平仄平仄」則有其聲調旋律複沓之效用。

今以台灣嘉義漳州腔（以下簡稱漳州腔）閩南語文讀音之聲調論之，閩南語有八音七調，除分陰聲與陽聲外，更有平、上、去、入四聲之別，因之而有八音，而於古上聲之全濁聲母字及次濁聲母之某些字，大抵歸於陽去七聲，由是八音而歸為七聲調。³⁴今示如下表：³⁵

³² 閩南語保留甚多上古音之詞彙，如普通話之「地震」，閩南語作「地動」，《史記·秦始皇本紀》卷六云：「十五年，大興兵，一軍至鄴，一軍至太原，取狼孟，地動。」亦作「地動」；再如普通話之「上車」，閩南語作「就車」，《史記·信陵君列傳》卷七十七云：「侯生視公子色終不變，乃謝客就車。」亦作「就車」。相關之例頗多，不一一贅舉，上引之例，分見於《史記》（臺北：鼎文出版社，1978年），頁232、2378。

³³ 據研究，閩方言為一層次複雜之綜合體，其形成略可分三階段（時代過程）四層次（地域來源與類型特點），其中第三階段為「唐宋：長安文讀」。長安之文讀音之所以大力加入閩南語中，主拜李唐國力與文教之賜。長安為當時政經文化重鎮，亦為漢字文化圈之中心，長安文讀音滲入閩南語中，勢所必然，「日本漢音傳自長安，閩南文讀的終極來源也是長安。漢音與閩南文讀的近似表明它們同出一源。」因而得出文讀於福建地區之發展過程，可概括為「唐代播種、紮根、宋元開花、結果，明末以前已廣被民間。」參見張光宇：《閩客方言史稿》（臺北：南天出版社，1996年），文見〈第四章論閩方言的形成〉，頁64。由是知閩南語吟詠詩文之文讀音與唐時文人寫作之密切程度。

³⁴ 意引自周長楫、康啟明：《台灣閩南語教程》（上冊）（屏東：安可出版社，1997年），頁155至頁156。另可參何大安：〈「濁上歸去」與現代方言〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第59卷第1期，頁61至頁86。

³⁵ 表中所列陰平一聲，其調符「」高而平順，為高平調，意指此聲調高平而不升不降。若以音高高度採五度表之，則此聲調自始至終皆在高度五，故其調值記為[55:]；陰上二聲，調符作「」高降而下，為高降調，意指此聲調由高降下，其初始音高之高度在五而結音

調名	陰平聲	陰上聲	陰去聲	陰入聲	陽平聲	陽上聲	陽去聲	陽入聲
調序	1	2	3	4	5	6	7	8
調符	—	／	＼	·	／	空音	—	·
調值	55:	53:	21:	30:	13:	空音	33:	50:
例字	恭 升 東	拱 省 黨	供 勝 凍	菊 色 督	窮 成 同	空音	共 盛 洞	局 席 毒

上表為閩南語偏漳州腔之基本聲調，而閩南語各字有其本調外，於連讀時之變調則頗為多樣，此連讀變調為我漢族語言之特色，即今之普通話亦有變調之情況，如「獎」與「賞」兩字，於普通話皆讀為上聲，唯若將兩字合組為「獎賞」一詞，則於唸讀時，前字之上聲「獎」，即須變調為陽平聲，此即連讀變調，而閩南語連讀變調之情況，則遠多於普通話。今以漳州腔之閩南語論之，其變調規則大抵為：五→七→三→二→一→七，意即本調為第五聲之字，於連讀變調後變為第七聲；本調為第七聲之字，於連讀變調後變為第三聲，餘依此而類推。而於入聲字之部份則有其細部規則，為免稀釋本文之主題且非本文所須用，故此省略。³⁶

以五言詩而論，其變調節奏採上二下三兩組，七言則採上二中二下三等三組，因之於朗誦或吟詠時，除節奏點連讀不變調外，非節奏點處一般大多須變調，但若前一字為名詞，且非名詞詞組，則即使不是節奏點處，亦無須變調，由此形成兩字組與三字組之變調單元。以五言詩論之，節奏點處為第二及第五字，除此二字不變調外，其餘一般大多須變調。³⁷知上述兩字組及三字組之變調規則，即可見出唐人將「平平平仄仄」之句改為「平平仄平仄」後，於聲調複沓之美了。前兩字組為「平平」，則第一個「平」字變調時，無論原本之「平」聲為陰平一

在三，故調值記為[53:]；陰去三聲，調符作「＼」低降，為低降調，意指此聲調由低降下，其初始音之高度在二而結音在一，故調值記為[21:]；陰入四聲，調符作「·」中促調，此聲調為入聲，故其音為音出即斷，短促急收，音高屬中，故調值記為[30:]；陽平五聲，調符作「／」低升調，意指此聲調由低而揚升，其初始音高之高度在一而結音在三，故調值記為[13:]；陽去七聲，調符作「—」中而平順，音長稍短於陰平一聲之高平調，此聲調中平而不升不降，此聲調自始至終皆在高度三，故調值記為[33:]；陽入八聲，調符作「·」高促調，此聲調為入聲，故其音一如陰入聲為音出即斷，短促急收，音高屬高，故調值記為[50:]，由此可知各聲調之特性及抑揚起伏之狀。

³⁶ 可參陳茂仁：《臺灣傳統吟詩研究》（臺北：博揚文化事業有限公司，2011年），參見〈吟詩變調之規則〉，頁261至頁276。

³⁷ 可參陳茂仁：《臺灣傳統吟詩研究》，頁261至頁276。

聲或陽平五聲，依規則變調後，皆屬中平調之陽去七聲，而後三字組「仄平仄」，中間一字一定要變調，而此三字組「仄平仄」，中間一字之「平」，同兩字組一樣，不論其為陰平一聲或陽平五聲，依規則變調後，亦皆為中平調之陽去七聲，因之「平平仄平仄」，其聲調於連讀變調後，其第一及第四字皆為中平調陽去七聲（屬仄聲），即顯出聲調之複重，以增其音韻之美感，今即列出前舉《唐詩三百首》中仄韻五絕「平平平仄仄」改為「平平仄平仄」之詩句，即可見其連讀變調於陽去七聲音韻複重之感，今示如下（「平」字加「□」，表示連讀變調後，變為仄聲之陽去七聲者）：

王維〈竹里館〉

彈琴復長嘯（□平仄□仄）；

王維〈雜詩〉

寒梅著花未（□平仄平仄）？³⁸

劉長卿〈送靈澈〉

蒼蒼竹林寺（□平仄□仄），

青山獨歸遠（□平仄□仄）。

劉長卿〈送上人〉

時人已知處（□平仄□仄）。

柳宗元〈江雪〉

千山鳥飛絕（□平仄□仄）

賈島〈尋隱者不遇〉

雲深不知處（平平仄□仄）

除此七句外，即於前舉作為輔證之詩句亦然，如五絕李白〈玉階怨〉之「玲瓏望秋月」（□平仄□仄）；五律元稹〈遣病〉之「公門日勞騫」（□平仄□仄）、韋應物〈游南齋〉之「僧齋日幽寂」（□平仄□仄）、七絕陸龜蒙〈陌上桑〉之「獨自提筐采桑葉」（仄仄□平仄□仄）、皇甫冉〈秋夜戲題劉方平壁〉之「正可招尋

³⁸ 此句「寒梅著花未」，其基本平仄譜為「仄仄平平仄」，而非「平平平仄仄」，因此句文字之平仄亦為「平平仄平仄」，因此姑列入以為參照，謹此說明。

惜遙夜」(仄仄平仄平仄)、七律許堅〈游溧陽下山寺〉之「石室曾栖幾禪伯」(仄仄平仄平仄)、韓偓〈意緒〉之「願倚郎肩永相著」(仄仄平仄平仄)、劉商〈胡笳十八拍〉(第七拍)之「塞馬蕃羊臥霜霰」(仄仄平仄平仄)及「碎葉琵琶夜深怨」(仄仄平仄平仄)等等皆是。即於連讀變調後，除節奏及引聲曼吟有其特出處外，於朗誦或吟詠之際，益可領受陽去七聲音韻複重之美，其於音韻興發動人之力道益著。所可注意者，為此「平仄平仄」於變調後之平仄成為「仄平仄仄」，於聲音最重之節奏點偶數字處，³⁹正好形成平仄遞用，於節奏點聲音之變化，正符合格律詩之要求。

三、結論

自來論詩者，大抵主張近體詩只押平聲韻，唯觀前人之詩集，多有將仄韻之絕律編入近體詩者，即今見《唐詩三百首》之五絕卷下亦列有九首仄韻詩，編者並未將之列入五言古詩範疇。王力先生雖於五十年前即已發現仄韻律絕之存在，唯以其罕見而未深論，及至今人論及近體詩者，亦多略而不談，甚且將之排拒於近體詩之列，此與古人之認知顯有出入。而承認有仄韻近體詩者，其研究大多側重於就格律而論格律，雖如此，已取得一定之成績。

近體詩講究平仄格律，以此與古詩區別，此眾所熟習，前人既將仄韻詩列入編選之近體詩中，則此類詩勢須講究平仄格律方是。即因此故，筆者即以《唐詩三百首》所列九首五絕仄韻詩，一一探析其平仄，以求其平仄之格式，除求得其基本之「平平仄仄平」、「仄仄平平仄」、「仄仄仄平平」及「平平平仄仄」四式外，於仄韻詩之平仄譜式，發現唐人常將「平平平仄仄」之句式，改為「平平仄平仄」，使得「平平仄平仄」大量出現，其數目遠超過基本之「平平平仄仄」句式，顯見唐人於此句式已有刻意改變之情況。今由此九首五絕共三十六句的平仄譜式觀之，各句式應出現次數與詩人寫作完全符合之比例為：「平平仄仄平」佔 25%、「仄仄平平仄」佔 45%、「仄仄仄平平」佔 57%、「平平平仄仄」佔 15%，而本非基本平仄譜式之「平平仄平仄」卻佔 57%，而此句式多數為由「平平平仄仄」改變而得。由此可見唐人有刻意改「平平平仄仄」之句式為「平平仄平仄」之情況。因之此九首仄韻五絕之平仄譜式，依其出現次數之多寡為序，依序為「平平仄平仄」、「仄仄仄平平」、「仄仄平平仄」、「平平仄仄平」、「平平平仄仄」等五式。

而此五式以「平平仄平仄」最為特別，以其非基本之平仄譜式，然於三十六

³⁹ 節奏點為指近體詩句中，聲音最重處而言，中文一般以兩字為一節奏（意義單元），而兩字中之末字為聲音最重處，適為近體詩句中的偶數字，故古有「一三五不論，二四六分明」之說。此處所謂節奏點，即指偶數字言。

句中即佔有八句之多，可謂為仄韻近體詩平仄之最特出者。而此句式，於朗誦或吟詠之際，略可突顯節奏與引聲曼吟之特殊性，同時於連讀變調後，此句式，適可映顯陽去七聲（仄聲）此聲調複沓之音韻美感，進而使其興發動人之力道益強。

由上析論，知仄韻近體五絕常用之平仄譜式有五式，且此五式皆為合律者，是知前人選編入近體詩名下之仄韻詩，亦為講究平仄格律者，冀由此提出近體詩只押平聲韻之迷思，同時對唐人於創作仄韻近體詩時，其所常用之句式，尤以「平平仄平仄」，有其節奏與引聲曼吟之特殊性，同時亦顯其複沓之聲情美，於此對講究格律之仄韻詩，得有更進一層之認識。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷：《史記》，臺北：鼎文出版社，1978年。
- 〔元〕方回：《瀛奎律髓》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 〔清〕清高宗敕編：《御選唐宋詩醇》，臺北：臺灣中華書局，1970年，《中華國學叢書》影印乾隆十六年刊本。
- 〔清〕馮班：《鈍吟雜錄》，臺北：藝文印書館，1965年，《百部叢書集成》影印《借月山房彙鈔本》。
- 〔清〕趙執信：《聲調譜》，北京：中華書局，1991年，《叢書集成初編》據《藝海珠塵本》排印。
- 〔清〕趙殿成：《王右丞集箋注》，上海古籍出版社，1984年。
- 〔清〕蘅塘退士：《唐詩三百首》，臺南：利大出版社，1981年。

二、近人論著

- 王力：《漢語詩律學》，上海：上海教育出版社，2002年。
- 李新魁：《實用詩詞格律詞典》，廣東：花城出版社，2000年。
- 周長楫、康啟明：《台灣閩南語教程》（上冊），屏東：安可出版社，1997年。
- 陳茂仁：《古典詩歌初階》，臺北：文津出版社，2003年。
- 陳茂仁：《臺灣傳統吟詩研究》，臺北：博揚文化事業有限公司，2011年。
- 陳茂仁：《大家來吟詩—臺灣傳統吟詩入門》（附CD），臺北：博揚文化事業有限公司，2013年。
- 張光宇：《閩客方言史稿》，臺北：南天出版社，1996年。

三、期刊論文

- 何大安：〈「濁上歸去」與現代方言〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第59卷第1期。
- 徐青：〈唐代詩歌的仄韻律〉，《湖州師專學報》第1期，1988年。
- 張培陽：〈仄韻近體格律考述〉，《文學遺產》第1期，網絡版，2014年。
- 劉志綱：〈試論仄聲韻格律詩的平仄格式〉，《廣東教育學院學報》第2期，2008年。
- 韓成武：〈仄韻五律之聲律和韻律研究〉，《安陽師範學院學報》第4期，2005年。

The tone and recite characteristic of Oblique-toned
rhyme of Pentasyllabic Quatrain in *The Three
Hundred T'ang Poems*

Chen, Mao-jen*

Abstract

Most scholars who have discussed recent-style poetry maintain that recent-style poetry only employ level-toned rhyme, and they do not talk about the one employing oblique-toned rhyme. However, if we examine those ancient literati's poetic collections, we can find that many editors or poets have included oblique-toned pentasyllabic quatrain into the category of recent-style poetry. Taking *The Three Hundred T'ang Poems* as an example, there are 9 poems out of 29 poems in the collection, and it reaches 31%. While modern scholars omit this part when discussing recent-style poetry, some even regard it as ancient-style poetry. And this situation is very different from the ancient people's recognition. Therefore, this paper will analyze the tonal patterns of oblique-toned pentasyllabic quatrain from the perspective of rhyme schemes and tone locations. Finally, the author intends to prove that pentasyllabic quatrain is also required to follow the rules of tonal patterns, so that we are able to have a clear understanding of recent-style poetry.

Keywords: Oblique tones, Oblique-toned rhyme, Pentasyllabic Quatrain, Level tones, Recite poems

* Professor, National Chiayi University Department of Chinese literature.

《宋史·道學傳》人物從祀孔廟之探析

李蕙如*

提 要

《宋史》別立〈道學傳〉，說明士人不必追求仕祿，或是著力文學經術，自有承繼道統的不朽價值，其中人物從祀孔廟者約佔百分之九，或許因道學家們能為厲世摩鈍之用，更具慨然承擔的氣魄。因此，透過官方力量操作，得以從祀孔廟，此一殊榮也代表後世學者及統治者在儀式及制度上對他們延續道統貢獻之承認。以從祀時代觀之，主要集中在學統四起的宋代與雖是外來政權，但卻崇尚文治的清代，朝廷宣揚孔廟禮儀，使政治與學術力量得以匯合，也可看出從祀雖有崇德報功的原則，但在不同時代仍有其偏重；另以從祀人物來看，北宋五子及朱子的地位確實高於其他道學家，從祀制也使聖學系譜得以建構。

關鍵詞：道學、孔廟、從祀、朱熹

* 現任淡江大學中國文學系專任助理教授

收稿日期：104年12月27日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、問題緣起

清儒崔述（1740-1816）曾言：

二帝、三王，孔子之事，一也；但聖人所處之時勢不同，則聖人所以治天下亦異。是故，二帝以德治天下，三王以禮治天下，孔子以學治天下。¹

自魯哀公稱頌孔子，追諡為尼父以來，歷代加封，追贈如下諡號：褒成宣尼父、文聖尼父、先師尼父、宣父、文宣王、元聖文宣王、玄聖文宣王、至聖文宣王、大成至聖文宣王、大成至聖文宣先師孔子等²，諡號中有「文」、「宣」、「大成」：「文」即「施而中理曰文」³；「宣」即「施而不私曰宣」⁴；「大成」即「成名公為大」⁵。以學治天下的孔子於周敬王四十一年（魯哀公十六年，西元前 477 年）逝世，次年，其弟子在其故所居堂立廟祭祀，廟屋三間，內藏衣冠等遺物，並按歲時祭祀，成為世界上第一座孔廟。⁶孔廟又稱孔子廟、夫子廟或文廟，具有祖廟與學廟合一的特徵，為宣傳儒家思想的重要場域。《史記·孔子世家》：「故所居堂、弟子內，後世因廟，藏孔子衣、冠、琴、車、書，至於漢二百餘年不絕。高皇帝過魯，以太牢祠焉。諸侯卿相至，常先謁而後從政。」東漢永平十五年（72），漢明帝東巡路過曲阜，以太牢祭祀孔子及七十二弟子，此後弟子從祀成為定制。

《宋書》曾記載東晉孝武帝太元九年（384）尚書謝石上書建議「請興國學，以訓胄子，班下州郡，普修鄉校」⁷，孝武帝採納其言，於是「選公卿、二千石弟子為生，增造廟屋一百五十五間」，此處廟屋應為孔子廟、國子學與諸生省，且標誌中國古代廟學制度之源起。⁸貞觀四年（630），唐太宗詔地方州、縣學普設孔廟，使士人感受成聖希賢的榮耀。⁹孟子在元仁宗延佑二年（1315）被封為亞聖，元文宗至順二年（1331）顏回、曾子、子思被分別追封為「復聖」、「宗聖」、「述聖」。崇德元年（1636），清廷在盛京為孔子建廟，遣大學士范文程致祭，並

¹ 崔述：《崔東壁遺書》（上海：古籍出版社，1983 年），頁 261。

² 參考《闕里廣志》卷 3「諡號章服」，頁 283-284。

³ 蘇洵：《諡法》卷 1，史部，頁 899。

⁴ 蘇洵：《諡法》卷 1，史部，頁 902。

⁵ 袁應兆：《大樂嘉成》，頁 284。

⁶ 參考孔祥林等：《世界孔子廟研究》（上）（北京：中央編譯出版社，2011 年），頁 7。

⁷ 《宋書》卷 14〈禮志〉。

⁸ 此處參考高明士說法，詳見氏著：《東亞教育圈形成史論》（上海：上海古籍出版社，2003 年），頁 51-53。

⁹ 歐陽脩：《新唐書·禮樂制第五》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 15，頁 373。

定每年二八月上丁日行釋奠禮。入關後，又以京師國子監為太學，立文廟。¹⁰截至民國八年（1919）追加顏元、李塈從祀孔廟為止，計有一百七十二人。配享從祀有三個等級：第一級是「四配」，東側是顏回、子思，西側是曾子、孟子；其次，是「十二哲」，計有閔損、冉雍、端木賜、仲由、卜商、有若、冉耕、宰予、冉求、言偃、顓孫師、朱熹，四配十二哲人物都在大成殿¹¹；最後則是東西兩廡從祀的「先賢先儒」；除子思、孟子、朱熹外，其餘皆為孔子門人。子思、孟子、朱熹三人對於經典傳承的共通點為不限於前人之說，而善於闡發，且具新意。

子曰：「人能從道，非道弘人」，孔廟從祀者意在「佐其師，衍斯世之道統」¹²，此處的「師」意指孔子，以道自任乃士人信念。清儒錢大昕有言：「孔廟從祀，非尋常事」¹³，可見入祀孔廟之殊榮。黃進興〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉¹⁴一文，從文化的角度，探討儒學主流思想如何透過道統意識來左右孔廟從祀制，並造成歷史上的諸多變遷。黃進興曾從思想及制度兩方面考證孔廟祭祀過程中官方勢力滲透的過程，指出孔廟祭祀有別於一般民間信仰，自唐初以來即已發展為國之大祭，故官方色彩鮮明。孔廟廣布乃為奉行朝廷教化政策，進而達到社會凝聚之目的。孔廟代表的雖是相對於「治統」的「道統」，然因儒教對統治者而言是一種極其有利的教化方式，因此由孔廟所代表的道統經常被官方制度化，發起者亦來自朝廷。由於孔廟在祭祀上的官方色彩，因此能否入廟配享，便成為儒生與地方官宦所重視的大事，因此，孔廟祭祀以「從祀制」為其特徵。¹⁵而且，孔廟從祀制對儒學的推動、孔子學說的維揚、倫理道德的建立，確實有其意義與價值。¹⁶本文以《宋史·道學傳》人物為討論對象，試圖從孔廟配享從祀，探尋道統傳承。

二、共時性：從祀人物

「孔子有功萬世，宜饗萬世之祀；諸儒有功孔子，宜從孔子之祀」¹⁷，然而，

¹⁰ 郭松義、李新達、李尚英：《清朝典制》（長春：吉林文史出版社，1994年），頁160。

¹¹ 大成殿始建於唐代，因孔子曾被封為文宣公，故又稱文宣王殿。宋崇寧三年（1104）徽宗趙佶取《孟子》的「孔子之謂集大成」語義，下詔更名為大成殿。現存大成殿為清雍正二年（1724）重建。殿外正中匾額是清雍正皇帝所題的「生民未有」，殿內正中是康熙皇帝所題的「萬世師表」和光緒皇帝「斯文在茲」，南面則有乾隆皇帝題書的「時中立極」的匾額。見韓秀林編：《孔府孔廟孔林》（長春：吉林文史出版社，2009年），頁78-80。

¹² 王世貞：《弇州山人四部稿》（臺北：偉文圖書公司，1976年），卷115，頁2。

¹³ 錢大昕：《潛研堂集》（上海：古籍出版社，1989年），卷19，頁322。

¹⁴ 黃進興：《優入聖域》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年），頁218-299。

¹⁵ 黃進興：《優入聖域》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年），頁164-222。

¹⁶ 相關資料可見高明士：《中國中古的教育與學禮》（臺北：臺大出版中心，2005年）。

¹⁷ 黃彰健校：《明神宗實錄》卷155，頁4。

後儒如何有功於孔子？或許可從明儒程敏政之言得到解答：「諸儒從祀於孔門者，非有功於斯道不可。然道非後學所易知也，要必取證於大儒之說，斯可以合人心之公」¹⁸易言之，道本非易知，需經歷代儒者闡釋發揚，方能為後人所理解。再者，孔子為儒者所尊，為道統之源。職是，孔廟的設立，乃將抽象的道統寄於聖賢，化為有形的表徵，可見統治者尊崇的不僅是孔子本人，更是孔子所代表的道統，正如宋末元初的熊鈺（1247-1312）明言：「尊道有祠，為道統設也。」¹⁹而以道為名的《宋史·道學傳》人物中，從祀孔廟者計有十五人，以下據《文廟祀典考》及《優入聖域》附錄：孔子從祀表²⁰，臚列於下：

（一）十二哲：朱熹

朱熹，名熹，字元晦，徽州婺源人。宋建炎四年生，慶元六年卒。年七十一，於宋淳祐元年（1241）入祀孔廟，然而陸象山卻遲至明嘉靖九年（1530），因陽明門人薛侃之請才得以從祀孔廟²¹，其間差距三百年之久。陳建（1497-1567）盛讚朱熹為儒學振衰起弊：

有帝王之統，有聖賢之統。如漢祖、唐宗、宋祖開基立業，削平群雄，混一四海，以上繼唐、虞、夏、殷、周之傳，此帝王之統也。孟子、朱子距異端、息邪說、闢雜學、正人心，以上承周公、孔子、顏、曾、子思之傳，此聖賢之統也。²²

明嘉靖九年改稱先儒，崇禎十五年改稱先賢，位漢唐諸儒上，在在顯示朱熹地位。

（二）先賢：周敦頤、程顥、程頤、邵雍、張載

周敦頤、程顥、程頤，均於宋淳祐元年（1241）入祀；邵雍於宋咸淳三年（1267）入祀；張載，於清雍正二年（1724）入祀。

周敦頤，字茂叔，道州人。宋天禧元年生，熙寧六年卒。年五十七。諡曰元。世稱濂溪先生。

程顥，字伯淳，河南洛陽人。宋明道元年生，元豐八年卒，年五十四。諡曰純。世稱明道先生。元至順元年封豫國公。

程頤，字正叔，明道之弟。宋明道二年生，大觀元年卒，年七十五。諡曰正，世稱伊川先生。元至順元年封洛國公。

邵雍，字堯夫，河南洛陽人。宋大中祥符四年生，熙寧十年卒，年六十七。

¹⁸ [明]程敏政：《篁墩文集》卷10，頁12-13。

¹⁹ 熊鈺：《熊勿軒文集》（上海：商務印書館，1936年），卷4，頁48。

²⁰ 該表（頁303-311）參考牛樹海《文獻通考》（同治十一年）、孫樹義《文廟續通考》（1934）、駱承烈、郭克煜《孔子故里勝迹》（山東：齊魯書社，1990年），頁94-101。

²¹ 《明史》（北京：中華書局，1974年），卷50，頁1300。

²² 陳建：《學部通辯》（京都：中文出版社，1977年），〈終編〉，頁9。

諡曰康節。

張載，字子厚，大梁人。宋天禧四年生，熙寧十年卒。年五十八。諡曰明，世稱橫渠先生。

其中，張載雖入祀時間晚於二程，然位次卻於二程之上，其因有二：一因為二程父表弟，此外，因年亦長於二程故也。然而，邵雍雖年長於四子，位次卻列四子之下，則可知位次之序除與序齒相關外，在道學上的地位及道德亦為考慮要素。²³如康熙二十五年（1686）諭大學士等曰：「先賢、先儒從祀位次，應視其道德為先後，不可援師弟為定例。」²⁴是故，從祀主要是從學問淵源和品操守觀之，或由學術造詣而定。又，周敦頤、張載、二程、邵雍均於崇禎十五年從先儒改稱先賢，可看出理學地位之躍進。

（三）先儒：張栻、楊時、李侗、羅從彥、謝良佐、尹焞、黃榦、

陳淳、游酢

張栻，於宋景定二年（1261）入祀；楊時，於明弘治八年（1495）入祀；李侗、羅從彥，於明萬曆四十一年（1613）入祀；謝良佐，於清道光二十九年（1849）入祀；尹焞、黃榦、陳淳，於清雍正二年（1724）入祀；游酢，於清光緒十八年（1892）入祀。

張栻，字敬夫，漢州綿竹人。宋紹興三年生，淳熙七年卒。年四十八。諡曰宣。世稱南軒先生。景定二年從祀，封華陽伯。明嘉靖九年改稱先儒。

楊時，字中立，南劍州將樂人。宋皇祐五年生，紹興五年卒，年八十三，諡曰文靖。世稱龜山先生。

李侗，字願中，延平人，宋元祐八年生，隆興元年卒，年七十一。諡曰文靖，世稱延平先生。《文廟從祀位次考》²⁵指明萬曆四十二年從祀稱先儒。

羅從彥，字仲素，南劍州羅源人。宋熙寧五年生，紹興五年卒。年六十四。諡曰文質，世稱豫章先生，《文廟從祀位次考》²⁶指明萬曆四十二年從祀稱先儒。

謝良佐，宋皇祐二年生，崇寧二年卒，年五十四。道光二十九年時，河南巡撫潘鐸請以從祀²⁷，列楊時之次，從祀稱先儒。

尹焞，字彥明，洛人。宋熙寧四年生，紹興十二年卒，年七十二。賜號和靖處士。

²³ 「五子之中，邵子年最長，而列四子之下者，則於序齒之中，兼論道德也。」見《文廟祀典考》卷首，頁55。

²⁴ 龐鍾璐：《文廟祀典考》（中國禮樂學會，1977年），卷1，頁4。

²⁵ 〔清〕陳錦，孔子文化大全編輯部編輯：《文廟從祀位次考》（山東：山東友誼書社），頁1196。

²⁶ 〔清〕陳錦，孔子文化大全編輯部編輯：《文廟從祀位次考》（山東：山東友誼書社），頁1194。

²⁷ 《文廟祀典考》，卷1，頁29。

雍正二年從祀稱先儒。

黃榦，字直卿，福州閩縣人。宋紹興二十二年生，嘉定十四年卒。年七十，謚文肅。世稱勉齋先生。雍正二年從祀稱先儒。

陳淳，字安卿，漳州龍谿人。宋紹興二十三年生，嘉定十年卒，年六十五，世稱北溪先生。清雍正二年從祀稱先儒。

以上諸儒坐次「皆按生年先後，合東西總計之，若有增次則移位」²⁸，所謂「道之正統，待人而後傳」²⁹。朱熹標舉道統，隱然有道統高於治統之意，形塑儒學內涵，正如黃榦有言：「嗚呼！道之在天下未嘗亡，而統之相傳，苟非其人，則不得而興。」³⁰。然而，實際上卻是道統因治統得以維繫，其中或牽扯儒生利益，或可視為文化霸權。此外，十二哲、先賢、先儒的差別，以此觀之，階層在道統上有其意義。

三、歷時性：從祀時代

儒家所倡導之人倫典範為治化之本，君主需借蒞臨孔門以增輝聖德，強化政權之義理根基，達到政教合一的統治手段，顯示崇儒重道。孔廟為道統的制度化，且由上而下推動著。從祀象徵道統之賡續，人選由儒臣廷議，亟求匯聚共識，但最終由皇帝裁決。明代沈鯉曾直指廷議功能：「從祀一事，持久不定，必煩廷議者，則以在廷之臣可以盡天下之公議，而眾言僉同，人品自定，所以要之於歸一之論也。」³¹可見過程審慎漫長。又，如朱鴻林〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉³²一文所言，在探討「儒者身份的升降」與「從祀的標準與時代學風的關係」時，提出「我們從從祀哪一類的儒者的事情之中，就可以發現某一個時代的儒學的解釋和期待是怎麼樣的，當時所強調的是儒學的哪些方面等等」³³，今依從祀時間臚列於下，期能從中看出學術歸趨：

（一）宋代

孔廟是結合道統與政統之處所，道統由此制度化、政治化。道統一詞，始見

²⁸ 〔清〕陳錦，孔子文化大全編輯部編輯：《文廟從祀位次考》（山東：山東友誼書社），頁10。

²⁹ 王懋竑：《宋朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），卷4，頁235。

³⁰ 王懋竑：《宋朱子年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1982年），卷115，頁240。

³¹ 孫承澤：《天府廣記》（北京：北京出版社，1962年），卷9，頁88-89。

³² 朱鴻林：〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉，收於清華大學歷史系、生活·讀書·新知三聯書店合編：《清華歷史講堂續編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁336-355。

³³ 朱鴻林：〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉，收於清華大學歷史系、生活·讀書·新知三聯書店合編：《清華歷史講堂續編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年），頁337。

於朱門學者李元綱編纂的〈聖門事業圖〉，以圖表顯示道之傳承，始自堯舜，終及二程。³⁴至元代初葉，又有趙復製作「傳道圖」與「師友圖」。³⁵「師友圖」將朱門弟子視為同一門派或團體，此與「學承」體裁有理論上的關聯。因為需先產生門派或學派概念，學譜式的著作方為可能。但其概念可溯及韓愈〈原道〉，北宋石介、南宋胡宏與朱熹都闡發此一概念，漸形成宋儒的集體意識，是時重視文教，儒學倍受重視。

1、淳祐元年（1241）：朱熹、周敦頤、二程

宋淳祐元年（1241）伊洛之學榮登孔廷，士習丕變，理宗下令學官將北宋四子及朱熹列諸從祀，以表崇獎，製〈道統十三贊〉：

朕惟孔子之道，自孟軻後不得其傳，至我朝周敦頤、張載、程顥、程頤，真見實踐，深探聖域，千載絕學，始有指歸。中興以來，又得朱熹精思明辨，表裡混融，使《大學》、《論》、《孟》、《中庸》等書，本末洞微，孔子道，益以大明於世。³⁶

其中，朱熹於理宗寶慶三年（1227）受封為「信國公」，紹定三年（1230）改封「徽國公」；淳祐元年（1241）則周敦頤為「汝南伯」、張載為「郟伯」、程顥為「河南伯」、程頤為「伊陽伯」。³⁷由此可見朱熹地位高於其他四子，其道統觀於《近思錄》中得以體現：

自唐虞、堯、舜、文、武、周公，道統相傳。至於孔子，孔子傳之顏、曾，曾子傳之子思，子思傳之孟子，遂無傳焉。……迨於宋朝，人文再闢，則周子唱之，二程子、張子推廣之，而聖學復明，道統復續，故備著之。³⁸

文中序列與孔廟從祀不謀而合。然而，朱熹等人從祀孔廟雖可視為朝廷與道學家關係一大轉折點，這是否意味君主對道學家的全然接受？據《宋史·理宗本紀》所載，「雖然，宋嘉定以來，正邪貿亂，國是靡定，自帝繼統，首黜王安石孔廟從祀，升濂洛九儒，表章朱熹《四書》，丕變士習，視前朝奸黨之碑，偽學之禁，豈不大有逕庭也哉！」但是，即便有宋理宗提倡科舉、獎勵學術，使道統得以復存，卻仍因不理朝政而終致亡國，誠如狄百瑞所言：「宋室將朱學訂為科舉取士的標準，似屬確立朱學正統地位的必要措施。但此類促使朱學制度化的辦法，在

³⁴ 李元綱：《聖門事業圖》，收於《百川學海》，頁999-1001。

³⁵ 《元史》卷189，頁4314。

³⁶ 脫脫：《宋史》，卷42，頁821。

³⁷ 李心傳：《道命錄》（叢書集成初編），卷10，頁116-117。

³⁸ 朱熹：《近思錄》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷14，頁327。

朝廷日益衰落的情況下，不過虛有其表，徒具形式，對朱學本身毫無裨益。」³⁹

2、景定二年（1261）：張栻

景定二年（1261）春正月丁丑皇太子詔以張栻從祀，同時從祀者尚有呂祖謙。

3、咸淳三年（1267）：邵雍

度宗咸淳三年（1267），子思、曾子同時配享宣聖，四配方告底定。⁴⁰邵雍亦於該年從祀，或與朱熹受朝廷重視有關，詔書有言：

朱熹所贊已祀其四，而尚遺雍、光，非缺典與？其令學官列諸從祀，以示崇獎。⁴¹

朱熹曾有〈六先生畫像贊〉列出周敦頤、二程、邵雍、司馬光、張載六人，指出諸儒「學雖殊轍，道則同歸」⁴²，並稱邵雍：「天挺人豪，英邁蓋世，駕風鞭霆，歷覽無際，手探月窟，足躡天根，閑中今古，醉裡乾坤。」⁴³是故，胡安國在請加封邵雍、二程、張載的奏狀中曾伏望陛下對此四人「加之封號，載在祀典，以見盛世雖當禁暴誅亂，奉詞伐罪之時，猶有崇儒重道，尊德樂義之意，乃詔館閣哀集四人之遺書，委官校正，取旨施行，便於學者傳習，羽翼六經，以推尊仲尼、孟子之道，使邪說者不得乘間而作，而天下之道術定，豈曰小補之哉！」明代以後，邵雍《皇極經世》被編入《性理大全》，成為科舉取士必讀經典。黃畿讚譽：「邵子之學，其仲尼之學乎！仲尼之道，其伏羲之道乎！」⁴⁴極力肯定其人對易學及儒學之貢獻，類似言論亦見於《宋史·道學傳》，謂雍研易「探蹟索隱，妙悟神契，洞徹蘊奧」，充分肯定邵雍易學成就。

（二）元代

元仁宗皇慶二年（1313）開始實行科舉考試，明經選用朱熹之註，中選進士需擇日至孔廟行釋菜禮，並刻石題名於國子監。同年，以宋儒周敦頤、二程、張載、邵雍、司馬光、朱熹、張栻、呂祖謙及元儒許衡從祀。⁴⁵其中，元儒許衡因

³⁹ 狄百瑞：〈元代新儒家正統思想的興起〉，《思與言》第21卷第1期，1983年，頁43。

⁴⁰ 唐時，曾參因著《孝經》，故比擬十哲，旋即中輟；徽宗崇寧元年（1102），朝廷特追封子思為沂水侯，大觀二年（1108）則入祀孔廷，端平二年（1235）復詔升為十哲。咸淳三年（1267），兩人方躋身四配，正如朱熹所言：「配享只當論傳道，合以顏子、曾子、子思、孟子配」。相關資料見《宋史》卷46，頁897、卷105，頁2550；《朱子語類》卷90，頁2294。

⁴¹ 孔繼汾：《闕里文獻考》，卷14，頁16。

⁴² 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷86，頁12。

⁴³ 朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷85。

⁴⁴ 《經義考》卷271。

⁴⁵ 宋濂：《元史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷24，頁557。

傳播朱學為新近添入，其餘諸儒則於南宋咸已從祀，主因為元一統天下，為消弭南宋和北方政權祀典之異，故有此命。由此觀之，朱學宰制元代學術，從祀者與官學關係密切。元順帝至正二十二年（1362）從祀五賢⁴⁶，其中，楊時「親得程門道統之傳，排王氏經義之繆」⁴⁷、李侗「傳河洛之學，以授朱熹」⁴⁸。但後因元亡，加以當時孔廟制度混亂，是故，明代重予祀命。

（三）明代

明世宗時大學士張璁有謂「夫子有王者之道則可，謂夫子有王者之號則不可。」⁴⁹反對身為人臣的孔子死而封王的做法，此說法深契世宗旨意。明世宗於嘉靖九年（1530）褫奪孔子王號，下詔改稱先師，此外，從祀弟子遭削爵稱，並毀塑像用木主，以達到壓制士人集團的實質目的。然而，「一時縉紳耳目之濡染既久，紛紛執議，幾干聚訟」⁵⁰，甚至朝臣黎貫等人認為「取譏當時，貽笑後世」⁵¹，當時孔廟改制被視為儒者之恥，稱世宗「改王稱師，毀像用主，儒者至今飲恨」⁵²，沉痛之情溢於言表。⁵³職是之故，明代雖不如宋代崇儒重道，但仍有從祀之舉。另則，明代山西提刑郭子章⁵⁴撰有《聖門人物志》⁵⁵十二卷，由於當時山西巡撫魏允貞以孔門從祀先賢先儒，諸生往往有不悉其姓名、履歷、行實者，又，《史記》諸書記孔門弟子多有牴牾，且甚簡略，故基於孟子「友天下之善士」、「尚論古之人」之意，而有該書之編輯。卷七至十為先儒，收錄有功儒學者十六人，對配享諸儒生平事蹟搜羅較備。此外，尚有明儒呂元善所著《聖門志》⁵⁶六卷，卷二為從祀列傳，錄歷代先儒、孔廟改祀、魁名內閣等，《四庫全書總目》

⁴⁶ 包括楊時、李侗、胡安國、蔡沈、真德秀。

⁴⁷ 宋濂：《元史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷77，頁1921。

⁴⁸ 宋濂：《元史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷77，頁1921。

⁴⁹ 張璁：《諭對錄》，卷22，頁3。

⁵⁰ 徐學謨：《世廟識餘錄》（臺北：國風出版社，1965年），卷6，頁19。

⁵¹ 黎貫：〈論孔子祀典疏〉，《廣東文徵》（香港：珠海學院，1973），卷6，頁209。

⁵² 沈德符：《萬曆野獲編》，卷1，頁812。

⁵³ 相關資料參考《明史》卷50，頁1289-1299；沈德符：《萬曆野獲編》（北京：中華書局，1980年），頁361-362；焦竑：《玉堂叢語》（北京：中華書局，1981年），頁92-93；黃進興：〈道統與治統之間：從明嘉靖九年（1530）孔廟改制論皇權與祭祀禮儀〉，《優入聖域》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994年），頁126-163；黃進興：〈「聖賢」與「聖徒」：儒教從祀制與基督教封聖制的比較〉、〈毀像與聖師祭〉，分別收於氏著：《聖賢與聖徒》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2001年），頁89-180、頁229-242。

⁵⁴ 郭子章，字相奎，號青螺，自號蟻衣生，別號默逸拙者，明江西泰和人。隆慶五年（1571）中進士，任浙江湖州知府。升浙江左參政，遷都御史。著有《易解》14卷、《豫章書》122卷、《黔中平播始末》3卷等書。

⁵⁵ 〔明〕郭子章：《聖門人物志》（成都：四川大學出版社，2005年）。

⁵⁶ 〔明〕呂元善：《聖門志》（臺北：藝文印書館，民國56年）。

列入史部存目。⁵⁷

1、弘治八年（1495）：楊時

《文廟從祀位次考》⁵⁸指楊時於明弘治九年從祀，封將樂伯。嘉靖九年改稱先儒。楊時親得程門道統之傳，又曾力辨王安石新學經義之謬，批判異端，非有傳經之功，而是以明道之儒身份得以從祀。關於楊時從祀時間，洪國強的〈宋儒楊時在明代從祀孔廟的歷程及其時代意義〉⁵⁹一文中清楚梳理：文中從地方請祀和朝廷議祀孔廟人選的互動角度，重建楊時在明代從祀的歷程，藉此說明地方社會現實需求和道統敘事文本變動對朝廷孔廟議案的影響。《明英宗實錄》卷 163 中記載屢次因無影響巨大的釋經專著而被拒入祀的楊時，在明代從祀歷程有三次，分別是正統十三年（1448）、成化元年（1465）、弘治八年（1495）。其中，第二次為楊時從祀孔廟的轉折點，當時蕭山縣民為保證當地水利設施的維修經費，積極推動湘湖附近「楊長官祠」祀主楊時從祀孔廟，而使從祀案獲得重要進展。此則將孔廟從祀與地方社會現實訴求聯繫起來，將研究視野從政治學術擴展到經濟、社會。

2、萬曆四十一年（1613）：羅從彥、李侗

據《文廟祀典考》⁶⁰記載，明萬曆四十一年，提學僉事熊尚文請祀羅從彥、李侗。禮部覆准，將二賢列宋儒楊時之下，入廟從祀。《闕里文獻考》⁶¹則繫之四十七年，謂福建巡撫丁繼宗所請。

明中葉後，德性漸獲重視。時儒瞿九思倡議：「凡諸儒之學，所以學為聖賢，必其學已得正傳，可以受承道德，方可列於孔廟，以為聖人之徒。」⁶²可見從祀要件重生命實踐，德行優於經術。

（四）清代

康熙五十一年（1712），康熙下詔朱熹既為孔孟正傳，宣躋孔廟四配之次，

⁵⁷ 《四庫全書總目》云：「然如魁名內閣，無關道統，而詳悉臚列，別次於從祀諸儒之末，殊為不倫。又以諸儒未入祀典者，別載擬祀三十五人。中如岳飛之精忠，不在乎闡明理學，錢唐之直踐，亦未聞其詮釋聖經，乃欲例諸歷代儒林，擬議亦為失當。」是書編纂體例不無可議，但羅列資料旁搜博採，對研究配享祭祀制度仍有助益。

⁵⁸ 〔清〕陳錦，孔子文化大全編輯部編輯：《文廟從祀位次考》（山東：山東友誼書社），頁 1194。

⁵⁹ 洪國強：〈宋儒楊時在明代從祀孔廟的歷程及其時代意義〉，《新史學》第 25 卷第 1 期，2014 年 3 月，頁 51-95。

⁶⁰ 龐鍾璐：《文廟祀典考》（中國禮樂學會，1977 年），卷 4，頁 17。

⁶¹ 〔清〕孔繼汾：《闕里文獻考》（臺北：鐘鼎文化出版公司，民 56 年）。

⁶² 〔明〕瞿九思：《孔廟禮樂考》，明萬曆年，卷 5，頁 53。

後因李光地勸阻才使之退居十哲之末。⁶³清初程朱學者的鼓吹和君王的支持，使朱子凌駕漢唐以下諸儒，直承孔門正學，也代表程朱理學的勝利及官學地位的肯定。而在《四庫全書總目提要》中，揭示清康熙五十六年（1717）聖祖仁皇帝御定的《御纂性理精義十二卷》成書之由時，肯定朱門高弟陳淳之啟發：「初，朱子門人陳淳撰《性理字義》，熊剛大又撰《性理群書》。性理之名由是而起。」另則，康熙二十四年（1685）進士張伯行曾將陳淳與黃榦、蔡元定、劉燾諸人並列：

昔孔子之徒三千，而斯道賴以昭著。朱子門下知名之士，如黃、陳、蔡、劉輩，亦不下數十餘人。⁶⁴

又如康熙三十四年（1695）時，施元勛將《北溪字義》視為周、二程、張、朱五子思想的完整表達，「經書中之要義，如身心性命之端，理義道德之旨，與夫陰陽鬼神之微渺、儒術異流之同異，綱舉目張、條分縷析、遍布周密、發揮無遺。」而在康熙五十三年（1714）時，戴嘉禧、顧仲等人亦刊刻《北溪字義》，由此，皆營造一定的學術氛圍，亦為雍正時的從祀起了先導作用。

1、雍正二年（1724）：張載、黃榦、陳淳、尹焞

身為異族統治者的雍正（1678-1734）確實了解孔教對社會的凝聚力，對其重要性深有所悉，因而增祀程朱學者，宣示教化之盛，在宣諭禮部時可看出清初君主擴張孔廟之意義：

若無孔子之教，則人將忽於天秩、天敘之經，昧於民彝物則之理；勢必以小加大，以少陵長，以賤妨貴，尊卑倒置上下無等，干名犯分越禮悖義，所謂君不君、臣不臣、父不父、子不子。雖有粟，吾得而食諸？其為世道人心之害，尚可勝言哉？惟有孔子之教，歷世愈久，其道彌彰，統智愚賢不肖之儔，無有能越其範圍者。綱維既立，而人無踰閑蕩檢之事，在君上尤受其益。《易》曰：「君子以辨上下、定民志。」〈禮運〉曰：「禮達而分定。」使非孔子立教垂訓，則上下何以辨？禮制何以達？此孔子所以治萬世之天下，而為生民以來所未有也。使為君者不知尊崇孔子，亦何以建極於上而表正萬邦乎？人第知孔子之教在明倫紀、辨名分、正人心、端風俗，亦知倫紀既明，名分既辨，人心既正，風俗既端，而受益者之尤在君上也哉？朕故表而出之，以見孔子之道之大，而孔子之功之隆也。⁶⁵

雍正的〈上諭〉點出孔子之教能「統智愚賢不肖之儔」，並加以「人無踰閑蕩檢之事」，故「在君上尤受益」，由此可知道統為治統所繫，適顯現兩者之間的互倚

⁶³ 李清植：《文貞公年譜》（臺北：廣文書局，1671年），頁50。

⁶⁴ 《正誼堂文集·續集》，卷12。

⁶⁵ 龐鍾璐：《文廟祀典考》（中國禮樂學會，1977年），卷1，頁12。

關係，於是將政治勢力延伸至文化思想，也反映人君提倡孔廟之底蘊⁶⁶。此外，雍正亦表明「孔子之道，垂範古今，朕願學之志，時切於懷。」⁶⁷。

雍正元年（1723），雍正皇帝封孔子五世祖以下依次為肇聖王、裕聖王、昌聖王、啟聖王，於原家廟處改建崇聖祠以祀之，後移建家廟於原神廚處，另在後院建神廚、神庖。⁶⁸根據《大清世宗憲皇帝實錄》所載，雍正二年（1724）三月，雍正帝詣太學謁先師孔子，行禮畢，滿漢祭酒、司業講《大學》、《書經》。宣制曰：「聖人之道，如日中天，講究服膺，用資治理。爾師生其勉之。」先是，二月十七日，曾諭：為尊師重道，一應章奏、記注，將皇帝幸學改稱詣學，以伸崇敬。本日，以皇帝親詣太學，釋奠先師孔子，於彝倫堂講經論學。典禮完成，命九卿等議應入崇聖祠祔享之先賢，先賢、先儒之後，孰當增置五經博士。增各省之府州縣學取中額數。鄉試中額，酌議增加。

五月時，「禮部等衙門遵旨議奏，古昔聖王制祀，凡有道有德，施教於學者，祀於瞽宗。漢文翁立學宮於成都，首祀孔子，又畫七十二子之像於壁，此諸賢從祀之始也，厥後有功經傳皆得從祀，謂之經師。自唐至明，歷代進退不一，而當代賢儒得預於祀典，蓋自宋始。」⁶⁹是時，禮部詳考先儒事實，請增入兩廡從祀者十八人⁷⁰，然雍正帝對此採審慎態度，直指「文廟關係學術人心，典至重也」⁷¹，因此，復祀或從祀應詳加考證，折衷盡善，方能使「萬世遵守，永無異議」⁷²。八月，孔廟遭雷擊，大成門以北主要建物幾乎被毀，雍正帝引過自責⁷³，「降旨遣大臣前往」⁷⁴，並期許士子「飲水思源，不忘所自，如有情願捐貲，不必限以數目」⁷⁵，詔示重修孔廟，派署工部侍郎會同山東巡撫陳世倌等主持監修，諭旨：凡殿廡制度規模，以至祭器儀物，都要繪圖呈覽、親為指授。是時，禮部等衙門

⁶⁶ 相關資料見黃進興：〈清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀〉，《歷史語言研究所集刊》（1987年），頁105-132。

⁶⁷ 孔繼汾：〈（世宗）御製重修闕里孔子廟碑〉，《闕里文獻考》，卷32，頁2。

⁶⁸ 相關資料可參考曲英杰：《孔廟史話》（臺北：國家出版社，2004年），頁61。

⁶⁹ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷20，頁18。

⁷⁰ 樂正子、公都子、萬章、公孫丑、諸葛亮、陸贄、韓琦、尹焞、黃榦、陳淳、何基、王柏、金履祥、許謙、陳澧、羅欽順、蔡清、陸隴其。

⁷¹ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷20，頁20。

⁷² 雍正認為「唐之陸贄、宋之韓琦，勳業昭垂史冊，自是千古名臣，然於孔孟心傳，果有授受，而能表彰羽翼乎？其他諸儒是否允協？」見《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷20，頁20。實則，一個社會道德如以聖賢為重心，則外在社會體制的公道性常常受到忽略，故以豪傑為入德之門絕非自棄於聖賢之堂。見蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》（臺北：桂冠出版社，2005年），頁248。

⁷³ 「朕惟孔子道德高厚，為萬世師表，所以維世教、立人極者，與天地同其悠久。朕臨御以來，思極尊崇之典，用申仰止之忱。今闕里聖廟被焚，豈朕尊師重道之心誠有未至歟！」（《孔府檔案》，卷4991。）

⁷⁴ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷23，頁23。

⁷⁵ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷23，頁24。

再議從祀，重新定明嘉靖年間被罷祀者，從祀孔廟宜復祀者，有顏回等六人，宜增祀者，有萬章等二十人。入崇聖祠者一人：張迪。宜增置博士者：冉雍、冉伯牛、子張、有若等四人。⁷⁶除了復祀者六人⁷⁷外，尚有增祀者尹焞、黃榦、陳淳等二十人⁷⁸，「或親承訓論、遞衍源流，或遠契心傳，倡明正學，升諸從祀之列」⁷⁹。雍正帝對此建議頗為贊同，表明「孔子道高德厚，萬世奉為師表，其祔享廟庭諸賢，皆有羽翼聖經、扶持名教之功，然歷朝進退不一，而賢儒代不乏人，或有先罷而今宜復，有舊缺而今宜增，其從祀崇聖祠諸賢周程朱蔡外，孰應升堂祔享者，竝先賢先儒之後，孰當增置五經博士，以昭崇報，均關大典、九卿、翰林、國子監、詹事、科道，會同詳考定議以聞。」⁸⁰，並言：「朕念先賢先儒，扶持名教、羽翼聖經，有關學術人心，爰命九卿詳議。今諸臣參考周詳，評論公正，甚合朕心，著依議行。」⁸¹對此，乾隆曾為乃父繼聖祖感發，致文治茂隆有言：

聖學高深，探性命之精，操治平之要，天德王道一以貫之。隆禮先師增祀先儒，右文重道之典，超越常制。⁸²

此次入祀孔廟的儒者，除了「先罷而宜復」者外，尚有「舊缺而增祀」者，人數僅次於唐太宗和唐玄宗的時代，程朱學者居十三位，卻無一位為陸王學者⁸³，可見從祀人選與思想脈動息息相關，而受理學思潮氛圍影響。從祀標準除了闡明聖學的經師外，傳授道統的人師更為重要。如乾隆年間《龍溪縣志》⁸⁴卷之四「學校」有云：「龍之學建於宋而理學亦盛於宋。北溪東湖諸君子接踵而興，或先聖先師之靈爽，實式憑之，故潛孚默感，若是其神耶？」⁸⁵適見陳淳諸人貢獻。

2、道光二十九年（1849）：謝良佐

謝良佐與游酢、呂大臨、楊時在程門，號「四先生」。關於謝良佐在洛學中的地位和作用問題，從南宋開始，就有不同的認識。朱熹一方面肯定謝良佐的作用，但又認為他「別立一家」；而於道光二十九年從祀一事，可見當時學者認為

⁷⁶ 史松主編：《清史編年》（北京：中國人民大學出版社，2000年），頁64。

⁷⁷ 林放、蘧瑗、秦冉、顏何、鄭康成、范甯。

⁷⁸ 除文中三人外，尚有縣亶、牧皮、樂正子、公都子、萬章、公孫丑、諸葛亮、魏了翁、何基、王柏、趙復、金履祥、許謙、陳澧、羅欽順、蔡清、陸隴其。

⁷⁹ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷23，頁24-25。

⁸⁰ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷17，頁2。

⁸¹ 《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行，卷23，頁25。

⁸² 清高宗：《御製文初集》（臺北：臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書），卷9，頁9。

⁸³ 龐鍾璐：《文廟祀典考》（中國禮樂學會，1977年），卷1，頁9-10；卷2，頁11-13。

⁸⁴ 〔清〕吳宜燮修，黃惠、李疇纂：《龍溪縣志》（上海：上海書店出版社，2000年），據清乾隆27年（1762）刻本影印。

⁸⁵ 〔清〕吳宜燮修，黃惠、李疇纂：《龍溪縣志》（上海：上海書店出版社，2000年），據清乾隆27年（1762）刻本影印，頁1。

謝良佐繼承和發揚了洛學的傳統。

3、光緒十八年（1892）：游酢

游酢曾受程顥召任河南扶溝教諭，為道南儒宗，朱熹讚其「道南首豸山學共龜山同立雪，理窟從洛水本歸濂水引導源」⁸⁶，開創閩學先河，載道南歸，並帶領楊時拜師二程，進而影響閩北的胡安國、羅從彥等學子紛至洛陽拜師伊川，促使文化重心南移再興。官雖不顯貴，卻能針砭時弊，輒樹惠政，有救世濟眾之志，後人有詩稱其「夜雪侍嚴師，春風遣善政」⁸⁷，強調人君為政應惠澤於民：「膏澤下於民，則貴為天子，富有四海，而內省不疚矣。此天下所以心悅而誠服也。天下心悅而誠服，則親之若父母，仰之若日月，敬之如神明，畏之如雷霆，可不謂光明矣？」⁸⁸因此，君王恩澤於民，政治方能光大盛明。游酢曾言：「道者，天也，故言志；德者，地也，故言據；仁者，人也，故言依。至於游於藝則所以閑邪也。蓋士志於道，苟未至於縱心，則必有息游之學焉」⁸⁹他解釋《論語·述而》文句，認為研習六藝乃是為了防止邪心，為操存本心的方法。

游酢為學推崇《周易》，除了義理發揮外，亦對時人解釋進行辯說，且為朱熹取入《集注》等書中：「《易》之為書，該括萬有，而一言以蔽之，則順性命之理而已」⁹⁰，以《周易》、《中庸》為重點。其人雖為程門四先生之一，經學思想亦有承先啟後的作用，然從祀時間卻最晚，在《宋史》中的份量也與齊名的楊時所差甚多。據《清實錄光緒朝實錄》記載，清光緒十八年（1892），上諭內閣禮部等衙門奏議復福建學政沈源深奏請游酢從祀孔廟：

宋儒游酢，清德重望，在當時已與程、朱諸賢為人心所共推重，所著《論語雜解》、《中庸義》、《孟子雜解》、《周易毛評》、《詩二南義》等書，足以闡明絕學，羽翼經傳，其生平出處、史傳昭垂，允為躬行實踐，宜膺茂典，俾列宮牆，游酢著從祀文廟，位在西廡楊時之次，以崇實學而闡幽光。

沈源深為晚清理學家倭仁（1804-1871）門人，以化民成俗為己任，受其師影響頗深。《清儒學案》稱倭仁為「道光以來一儒宗」，推廣理學不遺餘力，並透過門人振興道學思想，也使游酢地位獲得肯定。

⁸⁶ 朱熹：《朱子文集》，頁 344。

⁸⁷ 〈皎如亭憶游定夫先生〉，《游酢文集》卷 8，頁 262。

⁸⁸ 〈易說·彖曰履柔履剛也至光明也〉，《游酢文集》卷 2，頁 36。

⁸⁹ 〈論語雜解·志於道章〉，《游酢文集》卷 3，頁 104。

⁹⁰ 〈孫莘老易傳序〉，《游酢文集》卷 6，頁 171。

四、結論

朱子〈答陳同甫〉：「千五百年之間，正坐如此，所以只是架漏牽補過了時日，其間雖或不無小康，而堯、舜、三王、周公、孔子所傳之道，未嘗一日得行於天地之間也。」這番用語強烈的話，突顯從孔子以來，儒家思想絕非僅為客觀知識的學習，尚待實踐，方能落實「道」的理想性。《宋史》別立〈道學傳〉，說明士人不必追求仕祿，或是著力文學經術，自有承繼道統的不朽價值，其中人物從祀孔廟者約佔百分之九，或許因道學家們能為厲世摩鈍之用，更具慨然承擔的氣魄。因此，透過官方力量操作，得以從祀孔廟，此一殊榮也代表後世學者及統治者在儀式及制度上對他們延續道統貢獻之承認。以從祀時代觀之，主要集中在「學統四起」⁹¹的宋代與雖是外來政權，但卻崇尚文治的清代，朝廷宣揚孔廟禮儀，使政治與學術力量得以匯合，也可看出從祀首重在實踐孔道之功，但在不同時代仍有其偏重；另以從祀人物來看，「道學一」中佔六分之五；「道學二」佔十分之六；「道學三」中人物均從祀孔廟；「道學四」則佔六分之二。其中，「道學一」人物主要為北宋五子；「道學三」人物為朱熹、張栻；「道學二」則主要為洛學人物；「道學四」則為朱子門人。以此觀之，北宋五子及朱子的地位確實高於其他道學家，從祀制也使聖學系譜得以建構，從祀標準在於對儒道有功。

張曉生在〈近二十年海峽兩岸「孔廟研究」文獻之回顧與反思〉⁹²一文中，以臺灣「國家圖書館中文聯合書目」、「臺灣期刊論文索引系統」；大陸的「中國國家圖書館中文數位書目」、「中國期刊網」為基礎，羅列近二十年（1994-2014）此一階段出版品，比較得失，並提及若要對孔廟文化的內涵進行全面的梳理和掌握，則必須將皇帝詔令、學者文集、金石碑刻及方志資料等散見在各種歷史文獻中的資料尋索出來，並進行分析。基此，或待日後有更充裕的時間，搜尋更完善的資料，方有進一步的研究結果。

⁹¹ 全祖望：〈宋元儒學案序錄〉，《宋元學案》（臺北：華世出版社，1987年），頁2。

⁹² 張曉生：〈近二十年海峽兩岸「孔廟研究」文獻之回顧與反思〉，《國文天地》第30卷第10期，2015年3月，頁57-60。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔宋〕歐陽脩：《新唐書·禮樂制第五》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔宋〕朱熹：《近思錄》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》。
- 〔元〕脫脫：《宋史》，臺北：鼎文書局，1978年。
- 〔明〕宋濂：《元史》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔明〕程敏政：《篁墩文集》，臺北，臺灣商務印書館，1983年。
- 〔明〕瞿九思：《孔廟禮樂考》，明萬曆年。
- 〔清〕《明史》，北京：中華書局，1974年。
- 〔清〕陳錦，孔子文化大全編輯部編輯：《文廟從祀位次考》，山東：山東友誼書社，頁1196。
- 〔清〕錢大昕：《潛研堂集》，上海：古籍出版社，1989年。
- 〔清〕《大清世宗憲皇帝實錄》（一），臺灣華文書局發行。
- 〔清〕清高宗：《御製文初集》，臺北：臺灣商務印書館，文淵閣四庫全書。
- 〔清〕龐鍾璐：《文廟祀典考》，中國禮樂學會，1977年。
- 〔清〕吳宜燮修，黃惠、李疇纂：《龍溪縣志》，上海：上海書店出版社，2000年，據清乾隆27年（1762）刻本影印。
- 〔清〕全祖望：〈宋元儒學案序錄〉，《宋元學案》，臺北：華世出版社，1987年。
- 〔清〕孔繼汾：《闕里文獻考》，臺北：鐘鼎文化出版公司，民56年。

二、近人論著

- 孔祥林等：《世界孔子廟研究》（上），北京：中央編譯出版社，2011年。
- 曲英杰：《孔廟史話》，臺北：國家出版社，2004年。
- 狄百瑞：〈元代新儒家正統思想的興起〉，《思與言》第21卷第1期，1983年，頁43。
- 朱鴻林：〈儒者從祀孔廟的學術與政治問題〉，收於清華大學歷史系、生活·讀書·新知三聯書店合編：《清華歷史講堂續編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2008年。
- 洪國強：〈宋儒楊時在明代從祀孔廟的歷程及其時代意義〉，《新史學》第25卷第1期，2014年3月，頁51-95。
- 張曉生：〈近二十年海峽兩岸「孔廟研究」文獻之回顧與反思〉，《國文天地》第

30 卷第 10 期，2015 年 3 月，頁 57-60。

黃進興：〈清初政權意識形態之探究：政治化的道統觀〉，《歷史語言研究所集刊》，1987 年，頁 105-132。

黃進興：《優入聖域》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1994 年。

蔣年豐：《海洋儒學與法政主體》，臺北：桂冠出版社，2005 年。

韓秀林編：《孔府孔廟孔林》，長春：吉林文史出版社，2009 年。

On *Book of Song* Daoxue character 's elevation to the confucian temple

Li, Hui-ru*

Abstract

"Book of Song" has Daoxue chapter, indicating that the scholar does not have to pursue Shi Lu, or focus on literature through art, its own orthodoxy inherited enduring value, in which characters from the worship of Confucius were about nine percent, perhaps because of Taoism Li Shi family were able to use the blunt friction, more generously bear spirit. Thus, through the official power to operate, to the worship of Confucius Temple, this award also represents a later scholars and rulers in the ceremony and institutional continuity of their contribution to the recognition of Orthodoxy. View from era to worship, mainly in school systems everywhere Song and although foreign regime, but rule of the Qing Dynasty, the court etiquette Confucius preached that political and academic forces to converge, although can also be seen from worship Zonta reported success principle, but still has its emphasis at different times; the other characters in the worship, the Northern Song Wuzi and Zhu Xi's position is indeed higher than other moralists, from worship system also makes St. learn to construct pedigree.

Keywords: Daoxue chapter, Zhu Xi, to the confucian temple

* Assistant Professor, Tamkang University Dept.of Chinese Literature.

趙孟頫書學在帖學傳統中的典範意義*

郭 晉 銓**

提 要

無論是書學實踐或是古法精神，趙孟頫畢生都以王羲之為典範，他用自己的詮釋，重構了晉人書風的韻致與格調，影響後世書風深遠。然而在當代提倡「新帖學」的書家眼中，卻認為趙孟頫簡化了晉人筆法，甚至毫無古法意識。本文從趙孟頫以王羲之為理想的書學實踐談起，闡述趙孟頫對王羲之書法的追求與接受；接著說明趙孟頫所重構的古法精神應涵蓋哪些層次？最後導出趙孟頫書學在帖學傳統甚至是現代書學中，技巧層次和文化層次上的典範意義，也希望藉此回應「新帖學」的論點。

關鍵詞：趙孟頫、帖學傳統、王羲之、古法

* 承蒙匿名審查委員對本文提供諸多寶貴意見，筆者獲益良多，特此致謝。

** 現任佛光大學中國文學與應用學系專任助理教授

收稿日期：104年12月28日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

中國書法史的演進歷程中，歷經王羲之（303-361，一作 321-379）的藝術成就後，書學者的習字路數就大抵環繞在以二王為核心的書學傳統。除了在唐代經過太宗大力提倡，使王羲之在書史上有了不可撼動的地位之外，二王法書也透過刻本的流傳，成為歷代文人的書學典範，一直到清代碑學興起與普及，才打破這悠久的「帖學傳統」。然而相較於力求創變的書家，元代趙孟頫體現出濃厚的復古意識，謹守二王的傳統路線，反倒成了他影響後世的重要原因。

趙孟頫（1254-1322），字子昂，號松雪道人，浙江湖州人，宋太祖趙匡胤十一世孫，三十三歲經薦舉後，隔年始入仕元朝，歷仕世祖、成宗、武宗、仁宗、英宗五朝，累官至一品的翰林學士承旨。¹身為宋室後裔，這入仕元朝的經歷讓後人對他頗有微詞，例如明朝項穆（約 1550-1600）說：「趙孟頫之書，溫潤閒雅，似接右軍正脈之傳，妍媚纖柔，殊乏大節不奪之氣。所以天水之裔，甘心仇敵之祿也。」²又如清代馮班（1602-1671）言：「趙文敏為人少骨力，故字無雄渾之氣。」³清代傅山（1607-1684）更說：「予極不喜趙子昂，薄其人遂惡其書。」雖然傅山也認為趙書尚屬〈蘭亭〉正脈，畢生用心於右軍，但「熟媚綽約，自是賤態」、「遂流軟美一途」。⁴歷來類似的評論很多，往往針對其氣節而評價其書，即使趙孟頫在書藝成就上深得羲之筆意，卻有時也落得「奴書」之名。⁵儘管存在不少負面評價，趙孟頫仍然在元明兩朝影響甚鉅，清代王澐（1668-1743）言：「元時一代書家皆宗仰之（趙孟頫），雖鮮于困學（鮮于樞）諸公，猶為所蓋，其他更不足論。有明前半未改其轍，文徵仲（文徵明）使盡平生力氣，究竟為所籠罩。至董思白始抉破之，然自思白以至於今，又成一種董家惡習矣。」⁶此言論王澐不

¹ 關於趙孟頫仕途，詳見陳高華：〈趙孟頫的仕途生涯〉，收入《趙孟頫研究論文集》（上海：上海書畫出版社，1995年），頁 425-445。

² 〔明〕項穆：《書法雅言》，收入潘運告編：《明代書論》（長沙：湖南美術出版社，2002年），頁 240。

³ 〔清〕馮班：《鈍吟書要》，收入華正人編：《歷代書法論文選》（臺北：華正書局，1997年），頁 517。

⁴ 〔清〕傅山：《霜紅龕集》，山西：山西人民美術出版社，1985年。

⁵ 例如明代王世貞在〈李楨伯游滁陽山水記〉中有言：「先生（李應禎）以書開吳中墨池，其晚法甚勁，結體甚密，而不取師古，往往謫吳興以為奴書。」收入王世貞《弇州續稿》，卷 162。

⁶ 〔清〕王澐：《論書剩語》，收入于安瀾編：《書學名著選》（開封：河南大學出版社，2009年）。

僅強調過一次，⁷直指趙孟頫在元明書壇的影響，連鮮于樞、文徵明皆為其書所掩，馬宗霍（1897-1976）也說：「元之有趙吳興，亦猶晉之右軍，唐之魯公，皆所謂主盟壇坫者。」⁸直到明代後期，董其昌（1555-1636）才逐漸取代趙孟頫在書壇上的影響力。但是到了清代乾隆皇帝，又對趙孟頫的書法心慕手追，上行下效，合流於清代前期的館閣書風，劉恒在《中國書法史——清代卷》中說：「乾、嘉時期的文人士大夫學習楷書大都從唐碑入手，然而不管是宗歐、宗顏還是宗柳，最後都會被納到趙孟頫的飽滿圓潤和勻稱流暢的籠罩之中。」⁹在這些歷史條件下，清代前期書壇逐漸流於僵化，間接推動了以「碑學」為核心的書學革命。碑學家對趙孟頫圓熟妍美的書風頗為不滿，康有為更以「墮阿鼻牛犁地獄」來形容學習趙、董書風的惡果。¹⁰事實上，趙孟頫的書風並不軟弱，重視氣節的明末抗清志士黃道周就以「適媚為宗」的書藝品評為趙孟頫辯護，將趙書比之右軍，力抵前人以為趙書「軟美」之言。¹¹筆者以為是世人為其書妍美流麗所心折，便汲汲於表面字形的模仿，卻少有像趙孟頫那樣對古帖臨習得如此用功，更遑論要同他一樣有深厚的文人底蘊，這才讓這習趙之書流於俗媚圓熟，進而被抨擊為帖學末流之弊。

在 20 世紀的 30 年代以後，沈尹默（1883-1971）就已經在一片碑學風氣中大力推動帖學，並且對帖學筆法進行系統性的整理，¹²一時之間，馬公愚（1890-1969）、潘伯鷹（1903-1966）、白蕉（1907-1969）等書家，相繼聚集其下，他們共同的審美品味，就是以二王書風為創作理想。¹³到了 21 世紀初，中國大陸書學家又提倡所謂的「新帖學」¹⁴，重新審視二王帖學在書法史上的經典性與價

⁷ 另一則見王澐《虛舟題跋》：「有元一代皆被子昂牢籠，明時中葉以上，猶未能擺脫，文氏父子，仍不能在其彀中也。至董思白，始盡翻窠臼，自辟新規，然百餘年來又被董氏牢籠矣。」收入《歷代書法論文選續編》（上海：上海書畫出版社，2003 年），頁 662。

⁸ 〔清〕馬宗霍：《書林藻鑑》（臺北：臺灣商務印書館，1982 年），下冊，頁 256。

⁹ 劉恒：《中國書法史——清代卷》（南京：江蘇教育出版社，2009 年），頁 123。

¹⁰ 康有為《廣藝舟雙楫·學敘第二十二》：「勿頓學蘇、米，以陷於偏頗剽佼之惡習；更勿學趙、董，蕩為軟滑流靡一路；若一入迷津，便墮阿鼻牛犁地獄，無復超昇之日矣。」詳見《廣藝舟雙楫疏證》（臺北：華正書局，1985 年），頁 211。

¹¹ 〔明〕黃道周《與倪鴻寶論書》：「書字以適媚為宗，加之渾深，不墜佻靡，便足上流矣。衛夫人稱右軍書亦云『洞精筆勢，適媚逼人』而已。虞、褚而下，逞奇露豔，筆一偏往，屢見蹊徑。顏、柳繼之，援戈舞錐，千筆一意，自此以還，遂復頗撇略不堪觀。才資不逮，乃抵前人以為軟美，可嘆也！宋時不尚右軍，今人大輕松雪，俱為淫遁，未得言詮。」收入《明清書法論文選》（上海：上海書店，1994 年）。

¹² 沈尹默的書學思想集結為《論書叢稿》（臺北：華正書局，1989 年），內容包括執筆法、學習二王的經驗、闡述歷代書論，以及對各種碑帖的序跋文。

¹³ 詳見郭晉銓：〈帖學傳統在近現代書法史上的典範意義〉，《淡江中文學報》第 33 期（2015 年 12 月），頁 158。

¹⁴ 陳振濂在 2006-2008 年，發表了〈對古典帖學史型態的反思與新帖學概念的提出〉（《文藝研究》，2006 年，第 11 期）、〈從唐摹晉帖看魏晉筆法之本相〉（《上海文博論叢》，2006

值，積極還原與提倡二王筆法的基本型態。然而無論是沈尹默或是後來的「新帖學」提倡者，都沒有正面提出趙孟頫在帖學傳統中該有的歷史定位或典範意義，甚至「新帖學」書家還認為趙孟頫「毫無晉帖古法的意識」¹⁵，並自認「新帖學」的成就沖破了趙、董帖學和沈尹默帖學的桎梏，實現了歷史性的超越。¹⁶

本文的撰寫動機並非單純的想為趙孟頫辯護或維護其書史上的地位，事實上，關於趙孟頫的生平與書藝歷來已有多位學者進行研究，無論是專書、碩博士論文、期刊論文、論文集與各種藝術評介，對趙孟頫書法、詩文、繪畫，甚至仕途、氣節……等，皆有多方探討。本文希望能從帖學的演嬗脈絡中，客觀闡述趙孟頫對於承襲晉人書風或王羲之筆法的典範性，提出趙孟頫書學在現、當代求新求變的書藝氛圍中，帶給書學家的諸多啟示，亦藉此回應「新帖學」的書學觀點。

二、趙孟頫以王羲之為理想的書學實踐

自宋代蘇軾（1037-1101）在書畫創作上強調「意」的重要性後，對「意」的追求，就漸漸成為許多宋代書畫家努力的方向。例如蘇軾所言的「觀士人畫如閱天下馬，取其意氣所到。」¹⁷、「我書意造本無法，點畫信手繁推求。」¹⁸以及「吾書雖不甚佳，然自出新意，不踐古人，是一快也。」¹⁹都是對「意」的強調，所謂的「意」，指得是書畫創作應該直抒胸懷，不應囿於線條的法度與規矩，強調主體精神之自由與創新。這些觀念在書史上影響深遠，也讓後世書家常以「尚意」來蓋括以蘇軾、黃庭堅（1045-1105）、米芾（1051-1107）為典範的宋代書風，並以此區別於唐代書風的「尚法」。²⁰南宋陸遊（1125-1210）曾說：「近歲蘇、黃、米芾書盛行，前輩如李西臺、宋宣獻、蔡君謨、蘇才翁兄弟，書皆廢。」²¹道出蘇、黃、米書風在當時書壇的流行盛況。事實上，在北宋中期之後，書風的主流就已環繞在以這三家為基調的審美品格，到了南宋，書家們伴隨著懷鄉幽情與文

年，第2期）與〈新帖學的學術來源與實踐倡導諸問題〉（《文藝研究》，2008年，第3期）等三篇「新帖學論綱」。

¹⁵ 陳振濂：〈從唐摹晉帖看魏晉筆法之本相〉，《上海文博論叢》，2006年，第2期。

¹⁶ 王好君：〈論當代帖學創作〉，《美術學刊》，2011年2月。

¹⁷ 〔宋〕蘇軾：〈跋宋漢傑畫山〉，收入潘運告編：《宋人畫評》（長沙：湖南美術出版社，2004年），頁237。

¹⁸ 〔宋〕蘇軾：〈石蒼舒醉墨堂詩〉，《蘇東坡全集》（珠海：珠海出版社，1996年11月），頁204。

¹⁹ 〔宋〕蘇軾：〈論書〉，收入〔清〕王原祁：《佩文齋書畫譜·卷六》，第二冊，頁156。

²⁰ 例如明代董其昌〈書品〉：「晉人書取韻，唐人書取法，宋人書取意。」清代梁巘〈評書帖〉：「晉尚韻、唐尚法、宋尚意、元明尚態。」

²¹ 〔宋〕陸遊：〈跋蔡君謨帖〉，《渭南文集》（《文淵閣四庫全書》，冊1163），卷26，頁13。

化價值的追尋，更是延續了三家書風的盛況。²²然而作為書畫創作的觀念，蘇軾雖強調「意」的抒發，卻也不忘要「不失法度」，²³包括黃庭堅與米芾，一樣是在臨習二王的基礎上展現新意，但末流者卻往往忽略「法」的基礎性，以至於用筆越來越隨意而放縱，即石峻在《書畫論稿》所言：「宋代蘇、黃、米三家的書法，色香透露，盡態極妍。同時期及以後的書家，多受到他們影響。而末流則變為狂怪無紀。」²⁴另外不少書論家也認為宋代書壇就是一個互相以意趣相標榜，隨心所欲馳騁翰墨，導致法度觀念薄弱的一個書藝氛圍。²⁵

這種情況到了南宋，已漸為書學家反思，連宋高宗趙構（1107-1187）都認為：「學書之弊，無如本朝，作字真記姓名爾。其點畫位置，殆無一毫名世。」並抨擊時人學米芾者「不過得其外貌」、「不究其中本六朝妙處」。²⁶因此，宋代尚意書風的末流讓重現晉人書韻的書學觀不斷被提出，只是方法不同，像是趙孟頫從兄趙孟堅（1199-1264）就提出「由唐入晉」的說法：

學唐不如學晉，人皆能言之。夫豈知晉不易學，學唐尚不失規矩，學晉不從唐入，多見其不知量也，僅能敬斜，雖欲媚而不媚，翻成畫虎之犬耳。何也？書字當立間架牆壁，則不舛駁。²⁷

如果寫字沒有「立間架牆壁」，則軟媚無骨、欲媚不媚。想要學晉人書法的姿態，就得先有「立間架牆壁」的訓練，也就是對結字骨架的重視，趙孟堅認為：「態度者，書法之餘也；骨格者，書法之祖也。」²⁸其中「態度」指得就是晉人書風的韻致，學字若沒有骨架的訓練，光想強調韻致，無疑捨本逐末。因此趙孟堅認為一定要先從唐楷學起，下筆才能「妍麗方直」、「端重楷正」，否則「癡鈍墨豬」。²⁹並且強調歐陽詢的〈化度寺碑〉、〈九成宮醴泉銘〉與虞世南的〈孔子廟堂碑〉，認為：「求楷法，捨此三者，是南轅而北轍矣。」³⁰趙孟堅對唐楷的重視，其實也

²² 關於蘇、黃、米三家書風在南宋的發展，詳見莫家良：〈南宋書法中的北宋情節〉，收入《故宮學術季刊》，2011年6月，頁59-94。

²³ 〔宋〕蘇軾〈論書〉：「僕以為知書不在於筆牢，浩然聽筆之所之，而不失法度，乃為得之。」詳見〔清〕王原祁：《佩文齋書畫譜·卷六》（北京：中國書店，1984年9月），第二冊，頁156。

²⁴ 石峻：《書畫論稿》，臺北：華正書局，1982。

²⁵ 例如金鑾才在〈趙孟頫書法論〉中認為：「宋代書壇，文人士大夫間以意趣相標榜，對唐書嚴謹的法度頗為輕蔑，因此楷法大懈，即大家為蘇軾、黃庭堅、蔡襄輩，所作多系行書，或效顏真卿楷法，合處亦不過十之六七……」收入《趙孟頫研究論文集》（上海：上海書畫出版社，1995），頁607。

²⁶ 〔宋〕趙構：《翰墨志》，收入潘運告編：《宋代書論》（長沙：湖南美術出版社，2004年），頁195。

²⁷ 〔元〕趙孟堅：〈論書法〉，收入崔爾平編：《歷代書法論文選續編》，頁155-156。

²⁸ 同上註，頁158。

²⁹ 同上註，頁155-156。

³⁰ 同上註，頁157。

就是希望能重回對「法」的追求，藉此矯正「尚意」的流弊。

相較於從兄對唐楷的重視，趙孟頫的復古路線選擇直溯二王，並認為王羲之是書法史上集大成者。他在〈閣帖跋〉中，闡述了漢字發展以來，歷經了諸多大師的藝術成就，卻是「至晉而大盛」，他說：

渡江後，右將軍王羲之總百家之功，極眾體之妙，傳子獻之，超軼特甚。故歷代稱善書者，必以王氏父子為稱首，雖有善者，蔑以加矣。³¹

因為王羲之「總百家之功」、「極眾體之妙」，所以學書者必學王。但是這難道不會如其兄趙孟堅所言，學晉若不從唐楷入，則有「僅能敬斜」、「雖欲媚而不媚」等畫虎之弊嗎？基本上，趙孟頫對書法的臨習是相當嚴謹的，他在〈臨右軍樂毅論帖跋〉中說：

臨帖之法，欲「肆」不得「肆」，欲「謹」不得「謹」。然與其「肆」也寧「謹」，非善書者莫能知也。³²

在書法的臨習上，「肆」與「謹」是一個相對概念，「肆」即對「意」的強調，而「謹」則是對「法」的強調。尚意書風的末流就是過「肆」而不得其「謹」，當兩者無法兼得的時候，寧可「謹」也不要「肆」。從這個推論看來，趙孟頫與其兄一樣，都是強調「法」高於「意」的。何況趙孟頫也不是沒有取法唐人書法，元代柳貫（1270-1342）曾記述：「猶記寒夕宿齋中，文敏談餘，試濡墨復臨顏（顏真卿）、柳（柳公權）、徐（徐浩）、李（李邕）諸帖，既成，命取真迹一一復校，不惟轉折向背無不絕似，而精采越發，有或過之。」³³從這段記述更可看出趙孟頫對「法／謹」層次的要求是相當重視的。事實上他習書的範圍很廣，甚至對先秦篆籀也有所涉獵，清代馮班說：「趙松雪書出入古人，無所不學。」但奠定其書藝指標的，還是表現在以二王（主要是王羲之）書風為核心的努力。只是無論學習何碑何帖，從他書學的歷程與實踐都可窺視其嚴謹臨書的態度。

趙孟頫的書學歷程，前人往往過於簡單的分為三個時期，明代宋濂跋趙孟頫〈浮山遠公傳〉言：

趙魏公之書凡三變，初臨思陵（宋高宗），中學鍾繇及羲、獻，晚乃學李北海。

清代吳榮光跋趙孟頫〈杭州福神觀記〉亦言：

³¹ 〔元〕趙孟頫：〈閣帖跋〉，《松雪齋集》（杭州：西泠印社，2010年），頁271。

³² 〔元〕趙孟頫：〈臨右軍樂毅論帖跋〉，《松雪齋集》，頁314。

³³ 〔元〕柳貫：《柳待制文集》，卷19。

松雪書凡三變，元貞以前，由未脫高宗窠臼；大德間，專師〈定武禊序〉；延祐以後，變入李北海、柳誠懸，而碑版由多之。³⁴

從這兩段文獻看來，趙孟頫第一個時期學宋高宗趙構、第二個時期學二王、第三個時期學唐人碑版。然若細查吳榮光所提到的元朝年號時，就會發現這三段式的學書歷程並不合乎現實。

趙孟頫於元世祖至元二十三年（1286）出仕，時年三十三歲，到元成祖元貞元年（1295），趙孟頫已四十二歲，根據元代吳澄（1249-1333）在趙孟頫出仕前所作的〈別趙子昂序〉有詩曰：「蝌蚪史籀來，篆隸楷行草。字體成一家，落筆如一掃。」³⁵可推測趙孟頫在三十三歲出仕前，書法已各體皆擅，自成一家，絕對不會只有學宋高宗。根據趙孟頫在〈閣帖跋〉的自述，他在三十一歲（1284）就已購得《淳化閣帖》³⁶殘本，並在隔年補足殘本，³⁷王澐曾說：「《淳化法帖》卷九，字字是吳興祖本。」這說明最遲在此之前，趙孟頫早有用功於二王的可能；元代趙沔（1319-1369）說：「公初學書時，智永千文，臨寫背寫，盡五百紙，蘭亭序亦然。」³⁸可見趙孟頫在學書初期就已深入臨習智永與王羲之；而他三十三歲（1286）應其外甥張景亮所求而書的〈草書千字文〉，黃惇也認為此作：「既可看到他初從智永出入的筆法特徵，又可看到他從羲、獻草書中獲得的滋養，可以說已經顯露了趙孟頫自己的氣格和神韻。這種早熟的氣格亦證明他當時在書壇以晉人風格立足的領先地位。」³⁹另外趙孟頫在三十八歲（1291）所書的小楷〈過秦論〉，有李衍（1245-1320）跋曰：「子昂之書，全法右軍，為得正傳，不流入異端者也。」一樣是認為趙孟頫書法全來自羲之。

從上述文獻與論述可知：趙孟頫在三十多歲時（或是更早），就被時人認為是晉人或二王筆意之正脈，根本不是到元成宗大德年間（1297-1308）或是所謂

³⁴ [清]吳榮光：《辛丑銷夏記》，收入徐娟主編：《中國歷代書畫藝術論著叢編》（北京：中國大百科全書出版社，1997年），第34冊，頁322。

³⁵ [元]吳澄：〈別趙子昂序〉，《吳文正公集》，收入《元人文集珍本叢刊》（臺北：新文豐出版公司，1985年），第三冊，卷14，頁270。

³⁶ 《淳化閣帖》刻於宋太宗淳化三年（西元992年），共十卷，全稱《淳化秘閣法帖》，簡稱《閣帖》，是一部年代久遠的大型叢帖。保存漢、魏、兩晉、南北朝、隋、唐各朝法書，尤其是王羲之、王獻之法書最為豐富。關於《閣帖》的考釋與流傳，詳見何碧琪：〈佛利爾本《淳化閣帖》及其系統研考〉，《國立臺灣大學美術史研究集刊》20期（2006年3月），頁19-61；以及〈國立故宮博物院藏「淳化祖帖」研究〉，《故宮學術季刊》第21卷第4期（2004年），頁57-110。

³⁷ 趙孟頫〈閣帖跋〉：「甲申歲五月，餘書鋪中得古帖三卷：第二、第五、第八。明年五月，又得七卷，多第八，缺第九。六月，以其多者加公權帖一卷，于前唐康自修許易得第九卷，始為全書。」收入《松雪齋集》，頁272。

³⁸ [元]趙沔：〈跋趙文敏公臨東方先生畫贊〉，《東山存稿》，卷5，詳見《欽定四庫全書》。

³⁹ 黃惇：《從杭州到大都——趙孟頫書法評傳》，《風來堂集——黃惇書學文選》（北京：榮寶齋出版社，2010年），頁170。

的第二時期（也就是趙孟頫大約四十四歲之後）才學習二王。然而趙孟頫學宋高宗書法是事實，他在〈題宋高宗書孝經〉中，認為高宗書法：「迺勁婉麗，濃纖巨細，一崇格法，雖鍾、王復書，虞、褚再世，未易過此。」並自述：「孟頫少角習書，至於聖翰，沉潛展玩，留心多矣。」雖然黃惇認為他這些話很有可能是說給南宋遺民聽的，藉此表白雖出仕大元，但一刻也不忘自己身為宋室後裔的事實。⁴⁰ 儘管如此，少年時期的趙孟頫，確實曾用心於高宗翰墨。藝術史上，宋高宗是位用功的書法家，其自言：「凡五十年間，非大利害相仿，未始一日舍筆墨。」⁴¹ 雖然早年也學過黃庭堅和米芾書法，但後來卻力追魏晉六朝，尤鍾羲之筆墨：

余自魏晉以來至六朝筆法，無不臨摹。或蕭散，或枯瘦，或道勁而不回，或秀異而特立，眾體備於筆下，意簡猶存於取捨。至若〈禊帖〉，則測之益深，擬之益嚴。姿態橫生，莫造其原，詳觀點畫，以至成誦，不少去懷也。……余每得右軍或數行、或數字，手之不置。初若食口，喉間少甘則已，末則如食橄欖，真味久愈在也，故尤不忘於心手。⁴²

宋高宗對臨書的觀念相當有主見，他不一味執著於時人鍾愛的三家書，而是明確點出魏晉六朝筆法「眾體備於筆下」的重要性，特別是王羲之的字，更是「不忘於心手」。看來趙孟頫不論是幼時以宋高宗為家法，或是致力於智永、二王書風，都是力追晉人風韻的路數。

至於趙孟頫學唐代李邕（675-747）碑版，也不見得是宋濂、吳榮光所言的「晚期」或「延祐（1314-1321）」以後，要知道延祐年間，趙孟頫已六十多歲，可是在他大約五十多歲所書的〈蘇軾古詩〉，董其昌評為：「全類李北海。」可知在大德三年（1299）從大都回到杭州之後，⁴³ 趙孟頫已然涉獵李邕書風，明代項穆言：「李邕初師逸少，擺脫舊習，筆力更新，下手挺聳，終失窘迫，律以大成，殊越穀率，此行真之初變也。」又：「逸少一出，會通古今。李邕得其豪挺之氣，而失之竦窘。」⁴⁴ 隨著趙孟頫官品越高，奉敕書碑的機會就越多，在一樣是以羲之為底蘊的李邕楷法中，趙孟頫又滲入原已熟悉的智永、蘭亭筆意，於是改變了唐代以來肅穆靜止的碑銘楷法，成就了一種動靜相參、楷行合流的書風。

要合理分析趙孟頫的書學歷程，應該是用一種「匯流式」而非「線性式」的觀點來思考。元代虞集（1272-1348）說趙孟頫：「楷法深得〈洛神賦〉而攬其標，行書詣〈聖教序〉而入其室，草書飽〈十七帖〉而變其形。」⁴⁵ 明代何良俊（1506-1573）則說趙書：「真書大者法智永，小楷法〈黃庭經〉，書碑記師李北海，箋啟則師二

⁴⁰ 同上註，頁 186-187。

⁴¹ 〔宋〕趙構：《翰墨志》，收入潘運告編：《宋代書論》，頁 190。

⁴² 〔宋〕趙構：《翰墨志》，收入潘運告編：《宋代書論》，頁 190。

⁴³ 當時趙孟頫獲江南地區「儒學提舉」一職，因此回到了杭州。

⁴⁴ 〔明〕項穆：《書法雅言》，收入潘運告編：《明代書論》，頁 240。

⁴⁵ 〔元〕虞集：《道園學古錄》。

王，皆咄咄逼真。」⁴⁶關於趙孟頫書學歷程的評述很多，蘭亭、洛神、千文、十七帖，以至於唐人數家碑版……等多有論及，因此我們應該用一種多源匯流的思考來看待其書學元素。然而，儘管他書學淵源十分廣博，但終究是以二王書風為主流，或者嚴格說來，是以王羲之書法為最終極的理想，這點可以從趙孟頫現存的書迹中，看出其臨摹選擇上的比例，根據戴麗珠所整理的趙孟頫書迹編年表，趙孟頫有編年的臨書之作包括：〈臨王羲之集字聖教序〉（1298）、〈臨褚遂良枯樹賦〉（1299）、〈臨王羲之蘭亭帖〉（1301）、〈臨皇象急就篇〉（1309）、〈臨王羲之隔日帖〉（1309）、〈臨王羲之十七帖〉（1310）、〈臨王羲之十七帖〉（1316）、〈草書臨王羲之帖〉（1320）、〈臨王羲之蘭亭帖〉（1321）等。⁴⁷除了〈褚遂良枯樹賦〉和〈皇象急就篇〉，其餘皆以王羲之帖為臨摹範本，其中最後一篇還是在六十八歲所臨（趙孟頫卒年六十九歲），可見其畢生對王羲之書法的追求，連對趙孟頫極其厭惡的傅山也不得不承認：「趙確是用心於王右軍者。」⁴⁸

三、趙孟頫古法精神的重構

書學的承襲，主要來自於臨帖的傳統。臨習古人法帖可謂「師古」、「擬古」或「仿古」等概念的其中一環，然而卻不見得具有相當程度或自覺性的「復古意識」⁴⁹。趙孟頫的「復古意識」，並非盲目師古、崇古，認為古人皆好；而是他很清楚復古的原因與目的、復古的態度與方法，以及所要「復」的是哪一種「古」？而「古」的內涵又為何？針對這些議題，可以從趙孟頫的「用筆說」來推論：

書法以用筆為上，而結字亦須用工，蓋結字因時相傳，用筆千古不易。右軍字勢，古法一變，其雄秀之氣，出於天然，故古今以為師法。齊、梁間人，結字非不古，而乏俊氣，此又存乎其人，然古法終不可失也。⁵⁰

「用筆」與「結字」是歷來探討書法的兩大層面，其重要性固不待言，然根據趙孟頫的說法，「用筆」似乎比「結字」更加重要，但令歷來書家們多所異議的是，為何「用筆千古不易」？不同的字體，不是應當有不同筆法嗎？清代周星蓮（生卒年不詳，約生活於道光年間）曾為趙孟頫此說下過註解：「所謂千古不易者，

⁴⁶ [明]何良俊：《四友齋叢說》卷二十七，收入華人德編：《歷代筆記書論彙編》（江蘇：江蘇教育出版社，2001年），頁197。

⁴⁷ 戴麗珠：《趙孟頫文學與藝術之研究》（臺北：學海出版社，1986年），頁133-148。

⁴⁸ [清]傅山：《霜紅龕集》。

⁴⁹ 不少論者用「復古運動」或「復古主義」來標榜趙孟頫的崇古思想（例如陳振濂編：《中國書法批評史》，杭州：中國美術學院出版社，2002年；王世征：《歷代書論名篇解析》，北京：文物出版社，2012年。）然而在文藝理論上的「運動」或「主義」應有較為嚴格的定義與條件，因此筆者在行文上選用「復古意識」來進行闡述，以避免用詞上的誤解或混淆。

⁵⁰ 趙孟頫：〈定武蘭亭跋〉，《松雪齋集》，頁312。

指筆之肌理言之，非指筆之面目言之也。」⁵¹所謂「筆之肌理」，黃惇認為是指「用筆的本質規律」，而「用筆」作為書法的規律法則，是永不可取代的概念。⁵²至於上述趙孟頫的整段論述，黃惇則認為有三點必須弄清楚：一是「用筆」，專指筆法，並且主要是指魏晉時代的筆法；二是「結字」，是為字勢、間架的同義詞；三是「古法」，在這裡是包括了用筆與結字在內的一大概念，而所謂的「古法一變」，既包含了王羲之於前人筆法的繼承，也包含了他在前人結字的普遍規律中，加進了具有個性的追求。⁵³王世征在《歷代書論名篇解析》中，雖然反對「肌理」等同本質規律的說法，但終究也得出了以下結論：認為「書法以用筆為上，而結字亦須用工」此句中的「用筆」和「結字」，是泛指一般的筆法與結構；而後一句「蓋結字因時相傳，用筆千古不易」中的「用筆」與「結字」，均是專指「古法」，即是指王羲之的筆法和字法傳統，這兩句話的實質就是效法古法、恪守古法，也因此趙孟頫最後有「然古法終不可失也」之論。⁵⁴另外，陳方既在《中國書法美學思想史》中，則講得較為籠統：「即千變萬化的用筆現象中有千古不易的規律，在它的背後，包含著對線條立體感、力量感和節奏感等諸美感的深刻認識與把握。……把古人筆法看做是千古不變的，變了就失去古韻的根本法則。」⁵⁵

綜合上述說法，雖然三位學者各自表述，觀點不盡相同，但皆不離趙孟頫所言「用筆」與「結字」均屬於以王羲之為典範的「古法」範疇。然而針對「右軍字勢，古法一變」這個概念，筆者有不同於上述三家的看法：在漢字的演嬗脈絡中，王羲之扮演著關鍵角色，其超凡的書藝成就，無形加速推動了漢字由「隸書筆勢」趨向「楷書筆勢」的過渡，表現在草書方面，即「章草」到「今草」的過渡，⁵⁶這也就是南朝王僧虔（426-458）所言的「變古形」⁵⁷，即改變了隸書系統的形體。「右軍字勢，古法一變」指得就是王羲之「變古形」的筆法變革，使原

⁵¹ 周星蓮：《臨池管見》，收入潘運告編：《晚清書論》（長沙：湖南美術出版社，2003年），頁123。

⁵² 黃惇：〈趙孟頫的「用筆千古不易」說〉，《風來堂集——黃惇書學文選》，頁479。

⁵³ 同上註，頁477。

⁵⁴ 王世征：《歷代書論名篇解析》（北京：文物出版社，2012年），頁165。

⁵⁵ 陳方既：《中國書法美學思想史》（鄭州：河南美術出版社，2009年），頁238。

⁵⁶ 在魏晉之前，並無章草和今草之名，而是一律稱草書。從現有的書法文獻看來，章草之名最早始於南朝初期，羊欣《采古來能書人名》和虞龢《論書表》皆已出現章草一詞，其用意在於區分魏晉以來所流行的草書，即後來所謂的今草。至於今草之名，最早見於南朝宋明帝劉彧所言：「羲之之書，謂之今草。」從此，今草之名沿用至今。至於章草和今草的差異，宋人黃伯思言：「凡草書分波磔者名章草，非此者可謂之今草。」即認為草書中末筆點捺多為波磔者（如隸書的波法），就是章草，這是章草的主要特性，今草則少波磔。此外，章草字字有別，上下字不相連帶，筆勢不相呼應，字形大小也較為均勻；今草則上下筆勢相連呼應，字形大小則長短參差。

⁵⁷ 〔南朝〕王僧虔《論書》：「亡曾祖領軍洽與右軍具變古形，不爾，至今猶法鍾、張。」收入潘運告編：《漢魏六朝書畫論》（長沙：湖南美術出版社，2004年），頁161。

本字字獨立的「章草」，趨變為上下字勢、筆意相連的「今草」，對於如此連綿一氣的字勢，趙孟頫才會用「其雄秀之氣，出於天然」來形容。換言之，把此處的「古法」以「古形」或「章草」的概念來理解，就不會與論者所言以王羲之為典範的「古法」相混淆。而「變古形」之後的楷書、行書、草書筆法，其字勢與用筆自有其呼應關係，與「變古形」之前的隸書系統截然不同（遑論更早的篆書系統），試觀南朝智永的〈真草千字文〉，字形雖然不同，但用筆技巧卻是相通的，換言之，即「變古形」之後的楷、行、草書，其用筆觀念是一致的。然而若只是用筆技巧相通，言其「用筆千古不易」卻又似乎太過，是否有更加深入的涵義？李庶民在《中國書法批評史》中，認為趙孟頫將「用筆」提升到「千古不易」的高度，是因為有著儒家千古不變的倫理道德標準和人格品性作為理論支點，是沿著「用筆—書品—人品」的價值判斷，「用筆千古不易」，其實也就是「人品千古不易」的道理。⁵⁸雖然這也是出於推測，但筆者認為如果只是從「用筆」與「結字」的技術層面來理解趙孟頫心中所嚮往的「古法」，確實是有點可惜，應該加以推敲其「古法」所蘊含的精神層次。

基本上，趙孟頫的復古意識是全面性的，無論是文學、繪畫、書法，皆體現了他捨棄宋代，上溯唐代、漢魏甚至先秦的美感思維。例如文學方面，趙孟頫在〈劉孟質文集序〉中主張「學為文者皆當以六經為師，舍六經無師矣。」並以「他日當追配古人」勉勵劉君；⁵⁹在為吳仲仁《南山樵吟》寫序文時，亦直言：「吳君年盛資敏，不以家事廢學，故其為詩清新華婉，有唐人之餘風，此予所以深嗟累嘆，愛之不能已也。」⁶⁰另外，戴表元（1244-1310）在〈松雪齋集序〉中言：「余評子昂古賦凌厲頓迅，在楚、漢之間；古詩沉涵鮑、謝；自餘諸作，猶傲睨高適、李翱雲。」⁶¹從這些記載都可以初步理解趙孟頫在文學方面的尚古品味，「總的說來，趙孟頫的詩作寄興蘊籍、平和溫厚，語詞清邃雋秀，紆曲沉穩，既得魏晉古詩的精神，又具唐詩的風韻。」⁶²歷來文學史上強調復古者，往往是基於「古質而今妍」的美感訴求，趙孟頫並非一味崇古，而是嚮往前人那種古樸、遒勁、含蓄、莊重的文風，如此的文學主張，與他的繪畫創作觀是一致的，他在繪畫上提出知名的「古意論」：

⁵⁸ 陳振濂編：《中國書法批評史》（杭州：中國美術學院出版社，2002年），頁223。

⁵⁹ 趙孟頫：〈劉孟質文集序〉，《松雪齋集》，頁161。

⁶⁰ 趙孟頫：〈南山樵吟序〉，《松雪齋集》，頁162。

⁶¹ 戴表元：〈松雪齋集序〉，《松雪齋集》，頁1355-356。

⁶² 黃天美：《松雪齋集·前言》。

作畫貴有古意，若無古意，雖工無益。今人但知用筆纖細，傅色濃豔，便自謂能手，殊不知古意既虧，百病橫生，豈可觀也？吾所作畫，似乎簡率，然識者知其近古，故以為佳。此可為知者道，不為不知者說也。⁶³

趙孟頫的「古意」，除了帶有一種繼承傳統、強調高古簡樸的天趣之外，其實也是為了矯正宋代以來畫風上的流弊。根據陳傳席的解釋，趙孟頫所謂的「今人」，指得是學習南宋畫法的人；「用筆纖細」指得是南宋畫家馬遠、夏珪一派那種纖細剛勁的線條，這種線條缺少彈性和變化，不符合文人所欣賞的文雅、柔和與瀟灑；而「傅色濃豔」亦常見於南宋畫院山水小品，元初仍然保有這種風格。⁶⁴然而他所追求的「古」是什麼？他說：「宋人畫人物，不及唐人遠甚。予刻意學唐人，殆欲盡去宋人筆意。」⁶⁵明確指出自己的學畫歷程，是以學唐人畫來擺脫宋人筆意，換言之，作畫要有古意，就要學唐人畫。嚴格說來，趙孟頫追求的「古意」不能單純從時間上的遠古來思考，更應該是蘊含了一種審美理想，戴麗珠在《趙孟頫文學與藝術之研究》中，列舉了數則趙孟頫「古意說」的相關畫論，總結出趙孟頫所追求的古意，是指古人作畫寫真的逼真態度，無論精工或簡率，都要具備古畫的氣韻，也就是在他那時代中已經消失了的東西，即一種古典美，一種和平、溫厚、典麗的內涵。⁶⁶李珊在〈趙孟頫古意說美學思想形成探析〉一文中，也總結出趙孟頫所謂的「古意」應具有含蓄、質樸、簡率、瀟灑、勁秀、溫潤等幾種特質。⁶⁷

無論文學與繪畫，趙孟頫的古典品味都體現了一種技法之外的精神層次，書法方面，趙孟頫則是將王羲之的人品氣質與書法造詣作了聯繫，他說：

右軍人品甚高，故書入神品。奴隸小夫、乳臭之子，朝學執筆，暮已自誇其能，薄俗可鄙，可鄙！⁶⁸

以人品評價書品是書法史上相當重要的審美傳統，趙孟頫重新提出來，並將之視為因果關係：即王羲之書法之所以入神品，是因為人品的關係。王世征認為趙孟頫評價王書以人品入手，「表明他深知書法的表心性質，明了書家人格精神與書風、書品乃至意蘊、技巧的微妙關係，因而他評價王書能溯及根本。」⁶⁹可見除了用筆、結字這些技巧性的概念之外，書家的氣質、格調、韻致、風采、品德……

⁶³ 〔元〕趙孟頫：〈松雪畫論〉，收入潘運告編：《元代書畫論》（長沙：湖南美術出版社，2002年），頁255。

⁶⁴ 陳傳席：〈趙孟頫「古意論」研究〉，收入《趙孟頫研究論文集》，頁702。

⁶⁵ 潘運告編：《元代書畫論》，頁255。

⁶⁶ 戴麗珠：《趙孟頫文學與藝術之研究》（臺北：學海出版社，1986年），頁179-180。

⁶⁷ 李珊：〈趙孟頫古意說美學思想形成探析〉，《湖北美術學院學報》，2014年，第4期，頁11-12。

⁶⁸ 〔元〕趙孟頫：〈定武蘭亭跋〉，《松雪齋集》，頁313。

⁶⁹ 王世征：《歷代書論名篇解析》，頁161。

等，才是書法造詣的核心指標。而那些「奴隸小夫」、「乳臭小子」自誇其能的工夫，就顯得薄俗可鄙。我們不知道趙孟頫這些批評有無明確對象，但可以發現趙孟頫有一個十分明顯的「雅／俗」標準，他曾寫過一首讚嘆王羲之的〈論書詩〉：

右軍瀟灑更清真，落筆奔騰思入神。〈裏鮓〉若能長住世，〈子鸞〉未必可驚人。蒼藤古木千年意，野草閑花幾日春？書法不傳今已久，楮君毛穎向誰陳。⁷⁰

「瀟灑」、「清真」是一種流逸秀美，而「落筆奔騰」則強調一種雄放氣勢，兩種審美思維合而為一，不正是趙孟頫「用筆說」裡所言的「雄秀之氣」？是一種瀟灑奔放卻又不失細膩的「俊氣」。可惜王羲之這種「蒼藤古木千年意」的古法，如今卻已不傳，剩下的卻是「野草閑花」般的今人俗書。這「蒼藤古木」與「野草閑花」，不正是存在著「雅」與「俗」的相對關係？元代楊載（1271-1323）在〈行狀〉中說趙孟頫書「不雜以近體」，所謂的「近體」，就是前述以宋代蘇軾、黃庭堅、米芾為典範的「尚意」書風，趙孟頫力追羲之乃因意識到了宋人書風的流弊。⁷¹希望能重返所謂「古意」、「古法」那種清真、瀟灑、俊秀、質樸等充滿古典美的「雅」，來擺脫「近體」的「俗」。

綜合前述，趙孟頫的「古法」精神，不只是「用筆」、「結字」等方法或技術層面的思考，它更是包含了一種宋代以來所欠缺的古典美，這種古典美從作者自身的人品修養、精神氣度，到由內而外所呈現出俊逸古樸、典雅瀟灑的書法品格，都是以王羲之為最高典範。

四、趙孟頫書學的典範性

「帖學」之所以形成「傳統」，來自歷代多數書家對二王書風的臨習，只是臨習的深度與方法不同。在歷經宋代《閣帖》的層層翻刻，確實在某種程度上失去了二王原本的風采，也無怪康有為會說：「名雖羲、獻，面目全非，精神尤不待論。」⁷²近年來陳振濂正是針對這《閣帖》所形成的帖學史，提出應以晉、唐墨迹為主的「新帖學」，他認為傳統帖學的立足點是來自於《閣帖》的刻拓而不

⁷⁰ 〔元〕趙孟頫：〈論書〉，《松雪齋集》，頁111。

⁷¹ 趙孟頫雖然反對書學近體，但他卻很清楚這不是蘇軾等大家的問題，例如他在〈題東坡書醉翁亭記〉中，就曾力讚東坡書法的「綿裏鐵」，有別於論者對東坡「墨豬」之譏，趙孟頫用一個較為客觀、謙虛的心態來看待前人書作。他說：「或者議坡公書太肥，而公卻自云：『短長肥瘦各有度，玉環飛燕誰敢憎？』」又云：『余書如綿裏鐵。』余觀此帖，瀟灑縱橫，雖肥而無墨豬之狀，外柔內剛，真所謂『綿裏鐵』也。夫有志於法書者，心力已竭，而不能進，見古名書則長一倍。余見此，豈止一倍而已！」收入《松雪齋集》，頁309。

⁷² 〔清〕康有為著，祝嘉疏：《廣藝舟雙楫疏證》（臺北：華正書局，1985年），頁14。

是墨迹，因此喪失了原有的濃淡乾溼、輕重緩急的墨線變化，造成歷代書家對《閣帖》不斷的「誤讀」，導致線條的日趨簡化。因此「新帖學」書家相當重視帖學筆法與技巧，希望能揭櫫、還原二王筆法與魏晉風韻。陳振濂說：「提倡新帖學的目的，是尋找、還原上古到中古時代用筆基本形態與特徵出發。」某種意義上，「新帖學」可以視為二十世紀沈尹默等倡導帖學運動的再次發展。⁷³這波「新帖學」運動，可說是有系統的重新提倡帖學經典，讓帖學傳承有了更強大的力量，因此筆者認為「新帖學」深具指標性的時代意義。但是對於趙孟頫書法成就，陳振濂卻認為趙氏在誤讀《閣帖》的情況下：「把抑揚有致運筆動作處理得如此平實，有時幾乎是在平推與平拖。起伏頓挫已經被削弱到最低限度，而舛扭、裹束、絞轉之類則幾乎蕩然無存。」⁷⁴甚至認為趙孟頫「毫無晉帖古法的意識」。⁷⁵對於這樣的論點，筆者有不同看法。

書法史上有不少試圖從二王家法中走出新意或重新詮釋的書家，例如顏真卿（709-784）、楊凝式（873-954）、蘇軾（1037-1101）、米芾（1051-1107）、黃庭堅（1045-1105），以至於十六、七世紀後致力創變的徐渭（1521-1593）、王鐸（1592-1652）、傅山（1607-1684）等，他們在書史上往往被學者認為是能不囿於二王而走出自家面貌的書家。⁷⁶相較於自出新意，趙孟頫選擇一條以王羲之為典範的復古之路。然而跟歷來繼承二王傳統的書家們比起來，趙孟頫的特殊性何在？特殊性來自於一種相對概念，任何一種審美指標皆有其開創與局限的歷程，清代梁巘在《評書帖》中談到：

晉書神韻瀟灑，而流弊則清散。唐賢矯之以法，整齊嚴謹，而流弊則拘苦。宋人思脫唐習，造意運筆，縱橫有餘，而韻不及晉，法不逮唐。元明歷宋之放軼，尚慕晉軌，然世代既降，風骨少弱。⁷⁷

蓋每一時期的藝文風尚，往往是為了矯正前期流弊所形成的，然而發展到一定程度後，又會衍生出自己的問題而趨向末流，此時，新的藝文風尚又逐漸醞釀，待具有指標性的大家出現後，就會加速這新思潮的普及。所謂的大家，就是足以形成藝文風尚分水嶺的典範性人物，例如王羲之、顏真卿、蘇軾……等，他們的藝術成就都大大推動了新的書藝思潮。趙孟頫身處「尚意」書風末流的時代，在復

⁷³ 楊天才：〈新帖學視野下之二王書法當代意義闡釋〉，《書法》，2015年，第3期，頁153。

⁷⁴ 陳振濂：〈對古典帖學史型態的反思與新帖學概念的提出〉，《文藝研究》，2006年，第11期。

⁷⁵ 陳振濂：〈從唐摹晉帖看魏晉筆法之本相〉，《上海文博論叢》，2006年，第2期。

⁷⁶ 例如日人神田喜一郎編《書道全集》（臺北：大陸書店，1989年），卷12、臺靜農〈書道由唐入宋的樞紐人物楊凝式〉，《靜農論文集》（臺北：聯經出版社，1989年），以及白謙慎《傅山的世界：十七世紀中國書法的嬗變》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年）中，都有類似的看法。

⁷⁷ 〔清〕梁巘：《評書帖》，收入潘運告編：《清前期書論》（長沙：湖南美術出版社，2003年），頁193。

古思潮逐漸普及的過程中，他力振王羲之書學，清代王澐云：「書至蘇、米四家，晉、唐遺法抉破盡矣。趙王孫子昂始為振其墜緒，而於蘭亭得之尤深。」又說：「書法由唐入宋，魏晉風流漸就漸薄，至趙子昂使力振之。」⁷⁸透過對王羲之典範性的重構，成功扭轉普世書風的方向，這正是他的特殊性所在。

再者，以蘇、黃、米為典範的「尚意」書風在宋代形成廣大影響，個性抒發與新意表現成為書家們的創作心態，卻往往忽略了晉唐以來在筆法與結構上追求精準細膩的優點；又或者說在神韻與形似的追求上，往往顧此失彼，無所兼得，明代何良俊（1506-1573）說：

宋時惟蔡忠惠、米南宮用晉法，亦只是具體而微。直至元時，有趙集賢出，始盡右軍之妙，而得晉人之正脈。故世之評其書者，以為上下五百年，縱橫一萬里，舉無此書。又曰：自右軍以後，唐人得其形似而不得其神韻，米南宮得其神韻而不得其形似。兼形似神韻而得之者，惟趙子昂一人而已。此可為書家定論。⁷⁹

這則評述的標準是站在「能否兼得王羲之形與神？」的命題上，重「法」的唐代書家僅得其「形」；被視為尚「意」書家的米芾也僅得其「神」，只有趙孟頫兼得羲之「形」與「神」。然而這力追王羲之的後果，是否就落入了「奴書」之論？清代馮班說：

趙松雪書出入古人，無所不學，貫穿斟酌，自成一家，當時誠為獨絕也。自近代李禎伯創奴書之論，後生恥以為師，甫習執筆，便羞言模倣古人，晉唐舊法於今掃地矣。松雪正是子孫之守家法者耳，詆之以奴，不已過乎。⁸⁰

是否落為「奴書」？在於能否「自成一家」。以王羲之為書學核心，並不代表亦步亦趨的複製（事實上也無法複製）。趙孟頫書學範圍十分廣博，而且如前文所述，都是用非常嚴謹的心態來面對所臨碑帖，說他「正是子孫之守家法者耳」，是在於對羲之書法所下的苦功夫，也如他自己所言臨帖之法「與其肆也寧謹」的態度一樣，著重於謹慎臨書的心態。

書史所言的唐人「尚法」，這概念絕對不是只體現在對楷書工整的追求，而是包括對行書、草書甚至其他字體，也都應該有一種法度與規矩的顧慮，並非全然的恣意揮灑，即便是張旭（658-747）、懷素（725-785）大開大闔的狂草，也沒有忽視筆法與結構上該有的精準與軌範。然而這種對「法」顧慮，在宋代書家眼中卻成了牽絆，為了擺脫這種牽絆，就將典範轉移到以「意」為尚的蘇、黃、米

⁷⁸ 〔清〕王澐：《虛舟題跋》，收入崔爾平編：《歷代書法論文選續編》，頁 662。

⁷⁹ 〔明〕何良俊：《四友齋叢說》卷二十七，收入華人德編：《歷代筆記書論彙編》（江蘇：江蘇教育出版社，2001 年），頁 193。

⁸⁰ 〔清〕馮班：《鈍吟書要》，收入潘運告編：《清前期書論》，頁 120。

三家。長時間下來，對古法的關注就相對較弱，導致「法」的觀念逐漸崩解，而未流者卻又無力展現「意」的本質，這種情況下，對「法」的重構就成了最直接的改良方針。宋末元初的復古氛圍，就是一種對「法」重構的體現，然而要形成普遍的潮流，除了要在理論上有所建樹、在創作上有所展現之外，還要有位處足以影響士人的士林高度，趙孟頫正是這樣的人物，也因為如此，以王羲之為復古核心的潮流，才重新形成。只是這新形成的典範，到底是以王羲之的面貌出現？還是轉向於趙孟頫本身？

所謂的傳承，本來就一定夾帶著創造性的思維，儘管趙孟頫對王羲之再怎麼樣的心慕手追，也無論他所臨摹的是「石刻本」還是「墨迹本」，趙孟頫他永遠不會是王羲之，他仍然會有自家面目。金學智在《中國書法美學》中，以西方文論的視角為例，認為趙孟頫將「過去的世界」和「未來的世界」連結起來；他高舉復古的大旗，揚棄較近的「尚意」書風，追慕較遠的晉人書風，表現了對「過去的世界」的態度，而他自身書風對韻、態、姿、趣的審美選擇，也下開了「未來的世界」。⁸¹此外，任平在〈從「蘭亭學」看書法史的闡述模式〉中，認為臨摹的過程中，人們總會按照自己原來的視覺經驗累積，接受其值得注意的部分，而忽略自認為不重要的部分，換言之，是受到自身審美判斷的支配。對於學習魏晉古法而言，後人或許削弱了其中一部分，但也或許強化了另一部分，新創了一種筆法體系，樹立新的審美尺規。⁸²若能用這樣的邏輯來看待趙孟頫對王羲之書法的接受，就不會導出陳振濂所謂「古法簡化」的問題。趙孟頫書法的價值，體現在書風走向「尚意」思維的末流後，回歸對傳統古法的重視，然而他的典範性並不在於「重現」或「複製」，而是在於「重構」與「詮釋」；透過他的「重構」與「詮釋」，上溯古法便有了明確的方向。無怪清代曹培廉為《松雪齋集》作記有言：「家大人嘗教廉，學書從松雪入有規矩可守，然後徐議晉、唐耳。」⁸³點明了要上溯晉、唐，需出入趙書才有法可循。可見《閣帖》層層翻刻的失真，就不見得會構成帖學傳承的問題，更何況帖學史的發展本身就是一個不斷「重構」與「詮釋」經典的過程。透過趙孟頫對王羲之書法（無論是技巧上或精神上）的「重構」與「詮釋」，即樹立了回歸古法的新典範。同樣地，上個世紀 30 年代的沈尹默，或是本世紀初的陳振濂，無論他們用什麼樣的學說與形態來重新強調帖學的經典性或臨摹方式，也都是屬於他們自身對帖學經典的「重構」與「詮釋」，至於推廣的力道如何？則取決於他們書法作品的造詣。趙孟頫書法之所以有廣大的影響，就在於他有大量的優秀書作足以說服眾人，形成一時代的普世美感，若只有提出理論卻薄弱於作品實踐，說服力恐怕大大降低。

⁸¹ 金學智：《中國書法美學》（江蘇：將蘇文藝出版社，1997年），下冊，頁550。

⁸² 任平：〈從「蘭亭學」看書法史的闡述模式〉，《書畫藝術學刊》，第14期。

⁸³ 〔元〕趙孟頫：《松雪齋集》，頁359。

五、結語

如果說趙孟頫學習書法的歷程是他的實踐層次；那麼回歸古法的精神與理想就是他的理論層次，透過他的實踐與理論，重新詮釋了以王羲之為典範的「古法」精神。本文從趙孟頫的書學歷程、古法精神，一直到趙孟頫書法的典範性，一再闡述那繼承思維下的「重構」與「詮釋」，他的書學成就，讓帖學傳統有了劃時代的延續。

在碑學的觀念逐漸普及後，隨著書家們多方的質疑與挑戰，帖學傳統一度不是書學的最高理想，代之而起的是對篆、隸、魏碑等石刻書風的實踐。雖然石刻書法自有其書史上的藝術價值與指標，但如果消磨了帖學筆法的基礎，或許才有可能落入康有為所說的「阿鼻牛犁地獄」之境，正如王靜芝（1916-2002）曾對錯誤學習石刻書法所提出的抨擊：「為學習剝蝕以後的筆畫破敗，竟能使筆畫顫抖，成許多小波浪、小枝節；或用了轉筆桿、扭筆毛，種種怪技巧，去摹寫石刻的早已失真的形貌，一時蔚為風氣。」⁸⁴二十世紀後又湧入了西方現代藝術思潮，出現了各種另類、新潮、前衛等極盡視覺表現的創變書風。書學家曹壽槐認為：「現代書法、書法主義的思潮和鼓吹者，不無與提倡碑學有關。碑學才是書法自由化的催化劑。」⁸⁵姜壽田也認為「只有碑學和民間化價值取向才符合創新與多元主義的題旨」。⁸⁶創新、多元或是任何實驗主義的創作方式，都可以是書法藝術不斷深化與突破的元素，只是每當一時代的書法創作與思潮走向末流時，「帖學傳統」的經典性就會被重新拿出來探討；重構帖學經典、從帖學經典中去發掘新方向，就成為許多書家們努力的目標。事實上在整個帖學系統中，每一個書家都靠著自身的理解在詮釋這系譜中的經典，包括沈尹默、陳振濂諸家，也都靠著他們各自的理論依據與方法，在為帖學傳統的繼承而努力。他們對晉人筆法的重構甚至所謂的「還原」，除了為書學者提供不同的方法外，也或多或少讓流入極端的「創變」書風產生了導正作用。然而除了筆法等技術層次之外，我們是否更應該重視帖學傳統所蘊含的文化意義？

書法史各種風格的演嬗脈絡，往往進行於「傳統」與「創變」的對話之中。這兩種思維在本質上並非絕對，而是會隨對象與觀念的不同而有所轉換的相對性質。每一次回歸的「傳統」一定會具備某種程度的「創變」特質；而每一次興起的「創變」也不應該毫無「傳統」的元素。如果能用這樣的邏輯來理解書法史上

⁸⁴ 王靜芝：《書法漫談》（臺北：臺灣書店，2000年），頁10。

⁸⁵ 曹壽槐：〈書法創作、碑帖、現代派書法當議〉，《二十世紀書法研究叢書——品鑑評論篇》（上海：上海書畫出版社，2000年），頁620。

⁸⁶ 姜壽田：〈新帖學價值範式的確立——張旭光帖學創作論〉，《中國美術家》2012年第4期，頁89。

的每一次「復古」，就不會永遠只把問題聚焦在「哪一種復古方式才是對的？」而是應該強調「如何能重新提出傳統經典的價值？」趙孟頫繼承帖學的方法與思維，正可作為當代帖學系統的典範，從前文的論述可知，趙孟頫以王羲之為典範的價值取向，不僅僅是技巧層次的實踐，更強調了人品、風韻、氣度等精神層次。在趙孟頫身上我們看到的不僅是一個高度造詣的書法家，也是一個文學家、畫家、學者，他的書法風韻，正是來自於那些書法技巧以外的修為，而這也是當代自詡專業書法創作者所更應該重視的面向。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔南朝〕王僧虔〈論書〉，收入潘運告編：《漢魏六朝書畫論》，長沙：湖南美術出版社，2004年。
- 〔宋〕趙構：《翰墨志》，收入潘運告編：《宋代書論》，長沙：湖南美術出版社，2004年。
- 〔宋〕蘇軾：〈跋宋漢傑畫山〉，收入潘運告編：《宋人畫評》，長沙：湖南美術出版社，2004年。
- 〔元〕吳澄：《吳文正公集》，收入《元人文集珍本叢刊》（臺北：新文豐出版公司，1985年。
- 〔元〕趙孟堅：〈論書法〉，收入崔爾平編：《歷代書法論文選續編》，上海：上海書畫出版社，2003年。
- 〔元〕趙孟頫：《松雪齋集》，杭州：西泠印社出版社，2010年。
- 〔明〕何良俊：《四友齋叢說》，收入華人德編：《歷代筆記書論彙編》，江蘇：江蘇教育出版社，2001年。
- 〔明〕項穆：《書法雅言》，收入潘運告編：《明代書論》，長沙：湖南美術出版社，2002年。
- 〔明〕黃道周：〈與倪鴻寶論書〉，收入上海書畫出版社編：《明清書法論文選》，上海：上海書店，1994年。
- 〔清〕康有為著，祝嘉疏證：《廣藝舟雙楫疏證》，臺北：華正書局，1985年。
- 〔清〕王澐：《虛舟題跋》，收入崔爾平編：《歷代書法論文選續編》，上海：上海書畫出版社，2003年。
- 〔清〕王澐：《論書剩語》，收入于安瀾：《書學名著選》，開封：河南大學出版社，2009年。
- 〔清〕吳榮光：《辛丑銷夏記》，徐娟編：《中國歷代書畫藝術論著叢編》，北京：中國大百科全書出版社，1997年。
- 〔清〕馬宗霍：《書林藻鑑》，臺北：臺灣商務印書館，1982年。
- 〔清〕梁巘：《評書帖》，收入潘運告編：《清前期書論》，長沙：湖南美術出版社，2003年。
- 〔清〕馮班：《鈍吟書要》，收入潘運告編：《清前期書論》，長沙：湖南美術出版社，2003年。

二、近人論著

- 上海書畫出版社編：《二十世紀書法研究叢書——品鑑評論篇》，上海：上海書畫出版社，2000年。
- 上海書畫出版社編：《趙孟頫研究論文集》，上海：上海書畫出版社，1995年。
- 王世征：《歷代書論名篇解析》，北京：文物出版社，2012年。
- 王好君：〈論當代帖學創作〉，《美術學刊》，2011年2月。
- 王靜芝：《書法漫談》，臺北：臺灣書店，2000年。
- 白謙慎：《傅山的世界：十七世紀中國書法的嬗變》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年。
- 石峻：《書畫論稿》，臺北：華正書局，1982年。
- 李珊：〈趙孟頫古意說美學思想形成探析〉，《湖北美術學院學報》，2014年，第4期。
- 沈尹默：《論書叢稿》，臺北：華正書局，1989年。
- 金學智：《中國書法美學》，江蘇：將蘇文藝出版社，1997年。
- 姜壽田：〈新帖學價值範式的確立——張旭光帖學創作論〉，《中國美術家》2012年，第4期。
- 莫家良：〈南宋書法中的北宋情節〉，《故宮學術季刊》，2011年6月。
- 陳振濂：〈從唐摹晉帖看魏晉筆法之本相〉，《上海文博論叢》，2006年，第2期。
- 陳振濂：〈新帖學的學術來源與實踐倡導諸問題〉，《文藝研究》，2008年，第3期。
- 陳振濂：〈對古典帖學史型態的反思與新帖學概念的提出〉，《文藝研究》，2006年，第11期。
- 陳振濂編：《中國書法批評史》，杭州：中國美術學院出版社，2002年。
- 華人德編：《歷代筆記書論彙編》，江蘇：江蘇教育出版社，2001年。
- 黃惇：《風來堂集——黃惇書學文選》，北京：榮寶齋出版社，2010年。
- 楊天才：〈新帖學視野下之二王書法當代意義闡釋〉，《書法》，2015年，第3期。
- 臺靜農，《靜農論文集》，臺北：聯經出版社，1989年。
- 劉恒：《中國書法史——清代卷》，南京：江蘇教育出版社，2009年。
- 戴麗珠：《趙孟頫文學與藝術之研究》，臺北：學海出版社，1986年。

On the Paradigms Zhao Mengfu's Penmanship Has Established in Traditional Hardwood Calligraphy

Kuo,Chin-chuan*

Abstract

Zhao Mengfu dedicated his life to deriving the heritage from Wang Xizhi in both his calligraphy practice and his revival of *gufa* (the ancient penmanship). He reconstructed the styles and characters of calligraphers in Jin dynasty from his own interpretation and has an ever-lasting influence on the future calligraphers. However, scholars in *xin tie xue* contend that Zhao simplified the penmanship of the Jincalligraphers and had no sense of *gufa*. Thus, this paper begins with a discussion on how Zhao regarded Wang as an ideal calligrapher and on his pursuit and reception of Wang's penmanship. Then the following parts explain the levels Zhao's reconstruction of *gufa* has covered and conclude with the skill and cultural paradigms Zhao has established in traditional and modern calligraphy as a response to the arguments of scholars in *xin tie xue*.

Keywords: Zhao Mengfu, Hardwood Calligraphy, Wang Xizhi, *gufa*

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature and Application, Fo Guang University.

從《古今詞統》選詞 論稼軒在明代詞壇之地位

蘇淑芬*

提 要

明人一向以詞為末流小道，且重言情。吳梅《詞學通論》指出：「論詞至明代，可謂中衰之期。」明初詞壇至成化年間，少人關注稼軒詞，「擬」、「和」、「次」韻稼軒詞者極少。弘治至嘉靖年間，陳霆《渚山堂詞話》、楊慎《詞品》、王世貞《藝苑卮言·詞評》，都有評論稼軒詞，而且還有模仿以及唱和稼軒詞。到明末萬曆、崇禎年間，因為國勢衰頹，詞人以詞宣洩幽悶，模仿稼軒豪放詞者更多。崇禎時由卓人月、徐士俊所編選的《古今詞統》，選稼軒詞遠多過蘇軾詞，歷來詞壇都是稱蘇、辛，此時稼軒詞突受關注，本論文即歸納其原因，稼軒詞一、更合音律，二、更詞能撫慰心靈，三、更能與艷詞相爭，四、能平衡豪放與婉約詞派，因而選稼軒詞更多，以提升稼軒在明詞壇地位。

關鍵詞：明詞、稼軒、古今詞統

* 現任東吳大學中國文學系專任教授

收稿日期：104年12月31日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

吳梅《詞學通論》曾指出明詞四敝：「論詞至明代，可謂中衰之期。探其根源，有數端焉。開國作家，沿伯生、仲舉之舊，猶能不乖風雅。永樂以後，兩宋諸名家詞，皆不顯於世，惟《花間》、《草堂》諸集，獨盛一時。於是才士模情，輒寄言於閨闈；藝苑定論，亦揭槩於《香奩》，托體不尊，難言大雅。其蔽一也。」¹吳梅指出明詞第一敝是寄言閨闈，揭槩《香奩》，托體不尊。這是因為在明人心目中詞就是豔科，偏向言情，屬於末流小道，僅為娛賓遣興之用。陳霆在《渚山堂詞話》中稱：「詞曲於道末矣，纖言麗語，大雅是病。」²楊慎《詞品》論韓琦、范仲淹詞時云：「大抵人自情中生，焉能無情，但不過甚而矣。」³王世貞《藝苑卮言·詞評》云：「即詞號稱詩餘，然而詩人不為也。」⁴俞彥《愛園詞話》：「詞於不朽之業最為小乘。」⁵他們有的認為詞是言情，有的以為詞是小道，其價值無法與詩文並論。加上明初政治的高壓，又沿襲《花間》、《草堂》之風，詞壇瀰漫在言情、末流的氛圍下，詞以婉約流暢、柔情曼聲為所重，因此初明至盛明對於豪放派的稼軒詞關注較少，甚至中明時，在選詞方面，也都偏重婉媚清麗的詞，一直到崇禎時，茅暎《詞的·凡例》說明錄詞宗旨在於「幽俊香豔，為詞家當行，而莊重典麗者次之，故古今名公，悉多拒作，不敢攔入。匪曰偏狃，意存正調。」⁶仍存有詞應以言情，婉約豔麗為主。但是明萬曆年間翻刻南宋黃昇《中興以來絕妙詞選》，這部選集收錄稼軒詞之數量居南宋諸家之冠。到崇禎卓人月編《古今詞統》時，選稼軒詞 140 首多於蘇軾的 48 首，此時詞論也都讚許稼軒詞，詞人「和」、「擬」、「次」韻稼軒詞比以前多，所以本論文就詞論、和詞、選詞三方面，討論稼軒在明朝被接受的情形，並探討《古今詞統》為何選較多稼軒詞的原因。

二、稼軒詞在明代的接受

張仲謀《明詞史》中，把明詞分為四期，一、風雲激盪的明初詞壇，二、明

¹ 吳梅：《詞學通論》（臺北：臺灣商務印書館，1988年），頁142。

² 陳霆：《渚山堂詞話·序》，見唐圭璋編：《詞話叢編》（臺北：新文豐出版社，1988年），冊1，頁347。

³ 楊慎：《詞品》，見《詞話叢編》，冊1，頁467。

⁴ 王世貞：《藝苑卮言·詞評》，見《詞話叢編》，冊1，頁347。

⁵ 俞彥：《愛園詞話》，見《詞話叢編》，冊1，頁399。

⁶ 茅暎：《詞的·凡例》，見《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，1998年），頁470。

詞的衰蔽期——永樂、成化詞壇，三、明詞的中興期——弘治、嘉靖詞壇，四、明詞衰變期——明代後期詞壇。⁷這四段時期有關稼軒詞的評述如下：

(一) 詞論與詞評

1、明初詞壇（1368-1402）

明初朱元璋統治，大興黨獄和文字獄，僅洪武一朝重典懲治豪紳案就有十餘起，借以剪除異己，在此氛圍下，詞壇是呈現淒涼愁苦之音。像劉基〈摸魚兒·秋夜〉：「正淒涼，月明孤館，那堪征鴈嘹唳」，詞意悲苦。陳霆《渚山堂詞話》論此詞：「公在金陵，正得君行志之秋，而詞意傷感如此，殆不可曉。」⁸可知詞人在隨意志形式下，都不敢抒發豪情，其他人更遑論，因此這期少提起稼軒詞與評論。僅劉崧（1321-1381）寫〈劉尚賓東溪詞稿·後序〉：

昔稼軒送春一詞，沉痛忠憤，悲動千古，至今讀之使人毛髮寒豎，淚落胸臆，真悲歌慷慨之雄士哉。⁹

劉崧寫詞序時，順道讚頌稼軒人品，是「一片丹心」，以及稼軒詞「沉痛忠憤」，慷慨悲歌，令人景仰。這段時期僅邵亨貞有〈鵲橋仙·擬稼軒中原懷古〉詞¹⁰。邵亨貞（1309-1401），字復孺，號清溪。雲間（今上海松江）人。入明以後還活三十年。明初時僅此一首擬稼軒的詞，可見明初時，辛棄疾是較少被關注。

2、明詞的衰弊期——永樂、成化（1403-1487）

明永樂元年（1403），朱棣即位，即下詔查禁「褻瀆帝王之詞曲」，永樂九年（1411）又下令：「但有褻瀆帝王、聖賢之詞曲，駕頭雜劇，非律所該載者，敢有收藏的，全家殺了。」¹¹朱棣為維護帝王、聖賢之形象尊嚴，限制演出，對詞曲發展極為不利。吳訥（1372-1457）在《文章辨體·近代詞曲》中云：

⁷ 張仲謀：《明詞史》（北京：人民文學出版社，2002年），頁19。

⁸ 陳霆：《渚山堂詞話》，見《詞話叢編》，冊1，卷2，頁370。

⁹ 劉崧：《槎翁文集》，見《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴出版社，1997年），冊27，頁95。

¹⁰ 饒宗頤初纂、張璋總纂：《全明詞》（北京：中華書局，2004年），冊1，頁40。邵亨貞有〈鵲橋仙·擬稼軒中原懷古〉詞：「殘陽隴樹，寒煙塞草，戲馬臺前秋老。黃河日日水東流，斷送卻，英雄多少。西秦笳鼓，東山寄傲。萬事付之一笑。閑來繫馬讀殘碑，又目斷。」以下所引《全明詞》皆此版本，僅夾注頁碼。

¹¹ 顧起元：《客座贅語》（南京：鳳凰出版社，2005年），卷10，頁1463。

迨予及長，奔波南北，鄉邑前輩零落殆盡，所謂填詞慢調者，今無復聞矣。¹²

吳訥感慨當時填詞風氣衰微，「填詞慢調」，已經不再興盛，這期沈浸在言情的氛圍中，被稱為明詞的衰頹期。詞衰頹的原因有很多，有的文人認為以詩文為正統的觀念，視詞為「卑體」、「小道」、「末流」。陳霆曾在《渚山堂詞話》分析明詞中衰原因：

我朝才人文士，鮮工南詞。間有作者，病其賦情遣思，殊乏圓妙。甚則音律失諧，又甚則語句塵俗。求所謂清楚流麗，綺靡蘊藉，不多見也。¹³

「清楚流麗，綺靡蘊藉」，是指詞從唐宋以來已確立的詞體規範，但明人填詞已經「殊乏圓妙」、「音律失諧」、「語句塵俗」，是指詞長期發展過程中形成的傳統，到明代已經失去應遵守的原則，因此產生弊端。詞壇本身缺少規範，詞評者少有提到辛棄疾的詞，只有黃溥（1411年-？），字澄濟，江西人。他在《黃溥詩話》云：

〈蝶戀花·元日立春〉（辛幼安）：「誰向椒盤簪彩勝……」。辛稼軒博學能文，尤工詞曲。觀此立春之作，撫景篤情，感慨悲壯之意，超然高出物表。語倔奇成一家。¹⁴

他稱許辛稼軒的博學，雖然是立春詞，讀來卻是「感慨悲壯」，超然高出物表。這期被稱為詞史的衰頹期，探討稼軒者仍是很少。和詞也只有王鴻儒〈摸魚兒·閒適春景，和辛幼安韻〉與陳德文〈水龍吟·臘後一日，和辛稼軒韻〉二首而已。

3、明詞的中興期——弘治、嘉靖詞壇（1488-1566）

這期雖稱為詞的中興，但政治也是黑暗。武宗時，宦官劉瑾專權，嘉靖後期，嚴嵩當政，一意媚上。有志之士想要政治改革，進而文學改革。弘治時思想家陳獻章（1428-1500），放棄程朱理學轉向陸象山的心學，繼續的是王守仁（1472-1529）的致良知，從自己內心中去尋找理，理全在人心，力求心靈的自由。由於心學的影響，為身心受壓抑的明人，注入蓬勃的活力，文學思潮洶湧波濤，文學流派紛呈。永樂的臺閣體引領風騷後，茶陵詩派、前後七子、唐宋派等相繼崛起。心學的「良知是造化的精靈」¹⁵思潮蔓延，加上泰州學派李贄的闡揚，重視人欲，反對儒家「發乎情，止乎禮義」，主張「蓋聲色以來，發乎性情，由乎自然，是可

¹² 吳訥：《文章辨體序說·近代詞曲》（北京：人民出版社，1998年），頁175。

¹³ 陳霆：《渚山堂詞話》，見《詞話叢編》，冊1，頁379。

¹⁴ 吳文治主編：《明詩話全編》（南京：江蘇古籍出版社，1997年），頁1182。

¹⁵ 王守仁撰、沈順葵譯注：《傳習錄》（廣州：廣州出版社，2004年），頁186。

以牽合矯強而致乎？故自然發乎情性，則自然止乎禮儀，非情性之外復有禮儀可止乎也？」¹⁶公安三袁再加強「主情」觀。「明人所謂的情，是指纏綿悱惻的男女之情，此超越傳統的詩教規範。詞體既然擅長言情，通過詞體抒寫男女之情就更是合乎情理的了。」¹⁷這種理論主張，使「晚明人士自我意識提升，乃試圖突破傳統社會長期以來的禁錮，並起而與舊禮教及禁欲主義相抗衡。」¹⁸詞人對情的感受復甦，主情說跟著高漲在人心，影響詞壇進入主情說，詞家推崇《草堂詩餘》。如楊慎在評論韓魏公、范文正公兩首詞：

二公一時勳德重望，而詞亦情致如此。大抵人自情中生，焉能無情，但不過甚而已。宋儒云：「禪家有為絕欲之說者，欲之所以益熾也。道家有為忘情之說者，情之所以益蕩也。聖賢但云寡欲養心，約情合中而已。」¹⁹

楊慎認為禪家的「絕欲」和道家的「忘情」，只會適得反。連聖賢都會動情，何況普通老百姓？又如王世貞《藝苑卮言》云：「故詞須宛轉綿麗，淺至儂俏，挾春月煙花於閨幃內奏之，一語之豔，令人魂絕，一字之工，令人色飛，乃為貴耳。至於慷慨磊落，縱橫豪爽，抑亦其次，不作可耳。作則寧為大雅罪人，勿儒冠而胡服也。」²⁰認為詞要語豔才能使人魂絕，字工使人色飛，甚至接近婉麗淫豔，寧為大雅罪人。

這時也有人不屑填詞，萬曆四十二年(1614)，錢允治與陳仁錫共同選輯《類編箋釋草堂詩餘》，其序：

國初諸老，犁眉（劉基）、龍門（宋濂），尚沿宋季風流，體製不謬。迨乎成、弘以來，李何輩出又恥不屑為。其後騷壇之士，試為拈弄，才為句掩，趣因理湮，體段雖存，鮮稱當行。正、嘉而後，稍稍復舊。而弇州山人挺秀振響，所作最多，雜之歐、晁、蘇、黃，幾不能辨。又何耶？天運流轉，天才駿發，天地奇才，不終詘於腐爛之程式，必透露於藻繪之雕章。時乎？勢乎？不可勉強者也。²¹

錢允治寫此篇序文，比嘉慶四年（1570），王世貞的《藝苑卮言》要晚四十四年。錢允治以為明初洪武、永樂年間尚有宋季餘風，在成化、弘治年間，詞壇暫時衰頹，文壇大家往往不屑為詞，如前七子的領袖李夢陽、何景明都恥不屑填詞。但

¹⁶ 李贄：《焚書·讀律虞說》，卷三，（北京：社會科學文獻出版社，2000年），卷3，頁123。

¹⁷ 劉勁松：〈明代詞論中的主情說〉，見《古代文學理論研究·中國文論的思想與智慧》（上海：華東師範大學，2015年），40輯，頁288。

¹⁸ 陶子珍：《明代詞選研究》（臺北：秀威資訊公司，2003年），頁27。

¹⁹ 楊慎：《詞品》，見《詞話叢編》，冊1，頁467。

²⁰ 王世貞：《藝苑卮言》，見《詞話叢編》，冊1，頁385。

²¹ 錢允治與陳仁錫共同選輯《類編箋釋草堂詩餘》，見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年），冊1728，頁212。

在正德、嘉靖以後又漸漸呈復蘇的趨勢，甚至說：「我朝監於二代，郁郁之文，炳煥宇內。即填詞小技，遂出宋元而上，幾欲篡其位。」²²明詞的中興，興起詞話的撰寫，在這一片主情的氛圍中，這期三本詞話專書的探討辛稼軒，特別值得關注的：

(1) 陳霆《渚山堂詞話》

陳霆（1479-1560年？）²³，字聲伯，號水南，隱居仙潭後，更號渚山真逸，晚號可仙道人，浙江德清人。明弘治十五年（1502）進士後，原本以為仕途必一路順遂，但正德元年（1506），因為針對明孝宗被庸醫誤診致死一案，書呈〈大璫張瑜科參〉，遭張瑜同黨劉瑾陷害入獄。嘉靖九年（1530），陳霆《渚山堂詞話·自序》：

嗟乎，詞曲於道末矣。纖言麗語，大雅是病。然以東坡、六一之賢，累篇有作。晦庵朱子，世大儒也，江水浸雲，晚朝飛畫等調，曾不諱言。用是而觀，大賢君子，類亦不淺矣。抑古有言，渥五色之靈芝，香生九竅，咽三危之薇露，美動七情。世有同嗜必至，必知誦此。不然，則閨茲罷奏，齊聲妙歎，寄意於山水者故在也。於商琴者非病云。

陳霆認為詞是小道，若用以「纖言麗語」來抒情，就遠離大雅。但詞的特質是言情，所以蘇軾、歐陽修甚至朱熹都有創作，而且富有感染，詞甚至還可寄寓山水。基本上主情的詞如果大量用典，是會破壞詞情，但《渚山堂詞話》陳霆對稼軒詞的用典評論：

辛稼軒詞，或議其多用事，而欠流便。予覽其琵琶一詞，則此論未足憑也。〈賀新郎〉云：「鳳尾龍香撥，……」此篇用事最多，然圓轉流麗，不為事所使，稱是妙手。²⁴

詞中若過多用典，常使詞意晦澀，過多雕琢字句，也會損傷詞情。許多人批評稼軒多用典，以致於欠流便，使文筆滯澀，不流暢。然而陳霆卻認為稼軒〈賀新郎〉中雖然用典多，但是融會貫暢，詞意詞情，不被典故所拘束，實在「圓轉流利」，稱讚稼軒是詞中「妙手」。

陳霆除評論稼軒詞外，又有〈沁園春·和辛稼軒〉。²⁵（《水南集》，頁715）

(2) 楊慎《詞品》

²² 同上注。

²³ 根據張仲謀著：《明詞史》（北京：人民出版社，2002年），頁135。

²⁴ 陳霆：《渚山堂詞話》，見《詞話叢編》，冊1，頁363。

²⁵ 陳霆：《水南集》，見《叢書集成續編》（臺北：新文豐圖書公司1989），冊140，頁715。

楊慎（1488-1559年）因「大議禮事」貶謫雲南，並卒於戍地。楊慎主張：「因情生文者也」。²⁶但在遭受貶謫後，書壁：「老境病磨，難親筆硯，神前發願，不作詩文。自今以始，朝粥一碗，夕燈一盞，作在家僧行徑，惟持龐公，空諸所有四字。」²⁷當詞人受到人生磨難，他對人生與命運的思考，許多觀念是會改變，他也愛豪放的稼軒詞。嘉靖三十年（1551）編寫《詞品》，極稱讚稼軒詞：

a. 詞極工巧

楊慎：《詞品·序》評稼軒：

宋人如秦少游、辛稼軒，詞極工矣，而詩殊不強人意。（《詞品》，頁408）

楊慎認為稼軒的詩雖不強人意，但是詞可是極工。又稱稼軒晚年詞筆尤高：

近日作詞者，惟說周美成、姜堯章，而以東坡為詞詩，稼軒為詞論。此說固當，蓋曲者曲也，固當以委曲為體。然徒狃於風情婉變，則亦易厭。回視稼軒所作，豈非萬古一清風哉。（《詞品》，頁503）

楊慎認為論者評「稼軒為詞論」的說法固然合宜，但如果詞一味安於「風情婉變」，實在令人生厭，稼軒詞能糾正過度軟媚豔麗的詞，豈非萬古一清風。

b. 善融化古詞

楊慎讚美稼軒善於融化前人詞句，而且點鐵成金。如在〈詞用晉帖語〉云：

「天氣殊未佳，汝定成行否。寒食近，且住為佳爾。」此晉無名帖中語也。辛稼軒融化作霜天曉角詞云：「吳頭楚尾聲。……」晉人語本入妙，而詞又融化之如此，可謂珠璧相照矣。（《詞品》，頁439）

又評〈辛稼軒用李易安詞語〉：

辛稼軒詞「泛菊杯深，吹梅角暖」，蓋用易安「染柳煙輕，吹梅笛怨」也。然稼軒改數字更工，不妨襲用。不然豈盜狐白裘手邪。（《詞品》，頁451）

楊慎更是稱讚稼軒善點化李易安字句，改動數字，詞意更佳。

c. 評詞以稼軒為準則

楊慎在評論他家詞時，也以稼軒為標準，如評〈賀新郎〉云：

張功甫，名鉉，善填詞。嘗即席作〈賀新郎·送陳退翁分教衡湘〉云：「……忠烈前勛齎萬恨，望神都、魏闕奔狐兔。呼翠袖，為君舞。」此詞首尾變

²⁶ 楊慎：《詞品》，見《詞話叢編》，冊1，頁427。

²⁷ 焦竑：《玉堂叢語·恬適》，見《四庫全書存目叢書》，冊243，卷7，頁163。

化，送教官而及陰山狂虜，非善轉換不及此。末句「呼翠袖，為君舞」六字又能換回結煞，非千鈞筆力未易到此。辛稼軒有「憑誰喚取，盈盈翠袖，搵英雄淚」，此末句似之。（《詞品》，頁 495）

楊慎認為張鎡〈賀新郎·送陳退翁分教衡湘〉末句筆力千鈞，和辛稼軒的「憑誰喚取，盈盈翠袖，搵英雄淚」末句相似。又如評〈劉後村〉：

劉克莊，字潛夫，號後村。有後村別調一卷，大抵直致近俗，效稼軒而不及也。（《詞品》，頁 510）

又評姚牧庵〈醉高歌〉云：

牧庵一代文章巨公，此詞高古，不減東坡、稼軒也。（《詞品》，頁 522）

對於一首詞的優劣與否，楊慎以稼軒為品評標準，可見他心中的稼軒詞是典範。他還有〈滿江紅·詠菊，效稼軒詞論體〉²⁸（《全明詞》，頁 811），楊慎會效稼軒詞去填寫，可見楊慎對稼軒的崇仰。

（3）王世貞《藝苑卮言》

王世貞（1526-1590年），字元美，號鳳洲，又號弇州山人，太倉（今江蘇太倉）人。「後七子」領袖之一，力主詩必盛唐。官刑部主事，累官南京刑部尚書，移疾歸，卒贈太子少保。他的《藝苑卮言·詞評》寫于青州，共 29 則。他強調情的特性，甚至說「寧為大雅罪人」。可是他對辛稼軒的看法是：

稼軒輩撫時之作，意存感慨，故饒明爽。然而穠情致語，幾於盡矣。（《藝苑卮言》，頁 391）

又言：

我明以詞名家者，劉誠意伯溫，穠纖有致，去宋尚隔一塵。……夏文潛公謹最號雄爽，比之辛稼軒，覺少精思。（《藝苑卮言》，頁 393）

讚美稼軒詞有感慨，同時也批評詞中缺乏穠情致語。同時批評劉基詞穠纖有致，離宋尚隔一塵，至於夏言詞最為嚴謹，但比稼軒仍少精思。這期也有李濂（1488-1566）《批點稼軒長短句·序》云：

²⁸ 〈滿江紅·詠菊，效稼軒詞論體〉：「喚醒靈均，為問餐、秋菊落英消息。秋英元不落，妙筌誰識。要悟靈均言外意，此花珍重殊難得。待英蕤、零落始供餐，休輕摘。九月律，當無射。黃落盡，無顏色。惟茲獨秀，冷露寒霜側。不肯悠悠隨宿莽，只將凜凜爭松柏。把九章橘頌，試同觀，方奇特。」

稼軒同時之所推獎，異代之所追慕，則稼軒人品之豪、詞調之美，概可見已。²⁹

李濂認為稼軒的人品最英豪，而且詞調最美好，所以是同時代的人所推獎的，也是後代人所追慕。序作於嘉靖十五年（1536），距李氏歸隱已有10年。

4、明詞的衰變期——明後期詞壇（1567-1644）。

萬曆後期政治衰敗，馮從吾（1557-1627）〈請修朝政疏〉說：「皇上每晚必飲，每飲必醉，每醉必怒。酒醉之後，左右近侍一言稍違，即斃杖下。」³⁰君王昏聩，社會不安，詞壇局面衰頹。這時期有俞彥（1572-1641）的《爰園詞話》評論稼軒：

唐詩三變愈下，宋詞殊不然。歐、蘇、秦、黃，足當高、岑、王、李。南渡以後，矯矯陡健，即不得稱中宋、晚宋也。惟辛稼軒自度梁肉不勝前哲，特出奇險為珍錯供，與劉後村輩俱曹洞旁出。學者正可欽佩，不必反唇並捧心也。（《爰園詞話》，頁401）

在俞彥眼中認為北宋歐、蘇、秦、黃諸公足以當盛唐的高適、岑參、王維、李白，然而南渡以後，詞風變為矯健豪放，又不能稱為中宋與晚宋。只有辛稼軒特出奇險，等於另闢蹊徑，與劉克莊輩好像曹洞旁出。學者應該欽佩，不該反唇相譏。他不僅欽佩稼軒，還效稼軒體填詞，如〈西江月·戲效辛稼軒體〉。³¹從以上詞話的評述，在充滿主情氛圍的明代詞壇，認為詞是末流小道，詞話中卻對豪放派的稼軒詞，讚美有加，甚至填詞要「效稼軒體」、「和稼軒詞」。

錢士升（1575-1652）的〈辛棄疾傳論贊〉：

稼軒人材，大類溫嶠、陶侃，南宋罕有其匹。王蘭、周益公料之亦是，然不脫宋儒識見耳。使稼軒得握生殺之權，予之以不中制之任，忠義慷慨，必能鼓舞一世，進則為折衝，退則為保障，精采規模，自有大可觀者，非若空言之無補也。大聲疾呼，英靈不泯，是固宜哉。贊曰：經綸文武，可弁可儒。當官衍衍，談理師師。新詞故麗，豪氣不除。得離而南，奇哉青兕！³²

錢士升對稼軒為人讚譽有加，並論其詞豪氣不除，真是英勇奇特的青兕。另有譚元春（1586-1637）〈辛稼軒長短句序〉：

²⁹ 李濂：《蒿渚文集》，見《四庫全書存目叢書》，冊71，頁95。

³⁰ 馮從吾：〈馮恭定奏疏〉，見陳子龍輯；《皇明經世文編》（北京：北京出版社出版，2000年），卷494，頁619右下。

³¹ 周明初、葉擘編：《全明詞補編》（杭州：浙江大學出版社，2007年），頁743。

³² 錢士升：《南宋書》，見《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴出版社，1996年），冊31，卷31，頁381。

余廬居多暇，常攜稼軒長短句，散步於荒墟平疇間，不哭而歌，壹似乎違禮者，然一入其中，形神棲泊，所謂聞犬聲，望煙火，便知處身之有地耳。稼軒與晦菴、同父常以詞相和，二公猶存寬衣博帶氣，不如稼軒一片煙月自肺肝中結出也。³³

譚元春自稱在閒暇時，帶著稼軒詞，散步荒墟平疇間，就不哭而歌，然而讀後便「形神棲泊」、「處身有地」，亂離之際稼軒詞成為文人的知音，他並批評朱熹、陳亮詞有「寬衣博帶」氣，而稼軒詞則字句從胸臆流出。

另有邱維屏（1614-1679），字邦士，自號慢廡老人，明末清初江西寧都人。他在〈曾燦詞序〉：

詩餘為詩之別派，與樂府歌曲為源流者也。詩之義，不專主於怨而怨者不能工，其說蓋莫詳于六一居士之論梅聖俞也。……余所心喜晏同叔、寇平叔、歐陽永叔之詞是也。然秦淮海、辛稼軒或以處身流俗，憂時憤切而皆領哀詞場，世終以為詞之最工者，蓋亦自怨生。³⁴

邱維屏認為詞是詩的別派。詩之義，不專主怨，然而沒有怨是不能工整的。就如歐陽修在〈梅聖俞詩集序〉：「內有憂思感憤之鬱積，其興於怨刺，以道羈臣寡婦之所歎，而寫人情之難言。蓋愈窮則愈工。然則非詩之能窮人，殆窮者而後工也。」³⁵邱維屏雖然也喜歡寇準、歐陽修，但是秦觀與辛稼軒，因為憂時憤切，心中充滿幽憤，所表達在詞是最工者，是從怨中所生。

（二）「擬」、「和」、「次」稼軒詞

根據《全明詞》、《全明詞補編》、《明詞綜》³⁶中所蒐集的明詞，加上前人所做的研究，整理出明代詞人擬、和、次稼軒詞者，共有 35 人，用調 24，顯然和、擬稼軒詞加多，用調也比東坡多。從以下圖表可見，和詞中用豪放調如〈沁園春〉、〈賀新郎〉、〈念奴嬌〉、〈滿江紅〉、〈最高樓〉等，次數較多。在「擬」、「和」、「次」稼軒詞韻的詞人，以明朝末期的萬曆、崇禎以後的詞人較多共 25 人，可見朝代的興衰與熱愛稼軒詞風，有一定的關連，國事衰弱時，更願意借稼軒的豪放詞風表現自己的心情。

《全明詞》、《全明詞補編》、《明詞綜》「擬」、「和」、「次」稼軒詞一覽表³⁷，

³³ 譚元春：《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1988 年），頁 820。

³⁴ 曾燦：《六松堂集》，見《叢書集成續編》（臺北：新文豐圖書公司，1989 年），冊 152，頁 117。

³⁵ 歐陽修撰：《歐陽修全集》（臺北：河洛書局，1985 年），頁 130。

³⁶ 王昶編：《明詞綜》，見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年）。

³⁷ 參考程繼紅：〈《全明詞》對稼軒詞接受情況的調查分析〉《浙江海洋學院學報》，2006 年 23 卷 1 期，頁 22。劉尊明：〈歷代詞人次韻辛棄疾詞的定量分析〉《黃岡師範學院學報》，2010

如下：

明詞分期	作者	擬、和、次韻詞作
風雲激盪的明初詞壇	邵亨貞	〈鵲橋仙·擬稼軒中原懷古〉
明詞衰弊期 (永樂—成化)	王鴻儒	〈摸魚兒·閒適春景，和辛幼安韻〉
	陳德文	〈水龍吟·臘後一日，和辛稼軒韻〉二首
明詞中興期 (弘治—嘉靖)	陳鐸	〈祝英台近·和辛幼安〉
	陳霆	〈沁園春·和辛幼安〉
	夏言	1. 〈水龍吟·次辛稼軒，賀未齋閣老霖雨堂落成〉 2. 〈水龍吟·夜宴未齋宅，賞坐上牡丹，再和辛稼軒〉 3. 〈沁園春·彭編修夙過白鷗鷗，用辛稼軒韻〉
	莫是寵	〈念奴嬌·憶別，用辛幼安韻〉
	楊慎	〈滿江紅·詠菊〉
	費宥	〈滿江紅·壽匡直齋八十用稼軒韻〉
明代後期(萬曆—崇禎)	趙遷	〈賀新郎·滕王閣，次韻〉
	周履靖	1. 〈賀新郎·和辛棄疾韻〉 2. 〈醉江月·和辛棄疾〉 3. 〈沁園春·和辛棄疾〉二首
	龍膺	1. 〈一枝花·和辛棄疾〉六首 2. 〈最高樓·庚戌五十初度，自壽，和辛稼軒〉
	唐世濟	1. 〈賀新郎·偶讀陳同甫集……〉三首 2. 〈滿江紅·遍遊靈隱諸勝，次稼軒冷泉亭韻〉 3. 〈卜算子〉二首
	俞彥	〈西江月·戲效辛稼軒體〉
	吳充	〈卜算子·和稼軒詞，書學稼樓壁上〉
	梁雲構	1. 〈賀新郎·陽羨舟中，用辛稼軒韻〉

年，30卷2期，頁42。王昶編：《明詞綜》，見《續修四庫全書》，冊1730，頁674。再補充兩人遺漏的。

	2.〈水龍吟·辛稼軒自和瓢泉，又云，予行笈，攜一瓢，見泉即酌，戲和之〉 3.〈祝英台近·春晚，用辛稼軒韻〉
周詩	〈御街行·題午日，用舊韻〉
王屋	1.〈鷓鴣天·和辛幼安秋意〉 2.〈采桑子·和辛幼安二首〉
彭孫貽	1.〈尋芳草·和稼軒嘲人憶內〉 2.〈永遇樂·和稼軒北固亭懷古〉 3.〈賀新郎·和稼軒詞，用辛韻〉
吳熙	〈滿江紅·題胡香索像，像為睥睨按劍之狀，用辛稼軒韻〉
王翊	〈一枝花·擬辛稼軒醉中作〉
易震吉	〈卜算子·漫興，次稼軒六闋〉
余懷	1.〈永遇樂·和辛幼安〉 2.〈摸魚兒·和辛幼安〉
陶奭齡	〈沁園春〉、〈最高樓〉、〈哨遍〉
徐士俊	1.〈東坡引·閨情，步稼軒韻〉 2.〈卜算子·次稼軒韻〉二首 3.〈祝英台近·春別，次辛稼軒韻〉
張嘉暉	〈滿江紅·感懷，用稼軒韻〉
金堡	1.〈西江月·遣興，和稼軒韻二首〉 2.〈南歌子·次辛稼軒獨坐蔗庵〉 3.〈粉蝶兒·和辛稼軒抖落花的〉 4.〈驀山溪·次辛稼軒一丘一壑韻〉 5.〈水調歌頭·病入雄州，承諸君子治，次辛安宿博山寺韻志謝〉 6.〈沁園春·欲筑南湖不能如願，次湖韻〉 7.〈沁園春·次稼軒答楊世長韻〉 8.〈摸魚兒·清遠峽，次稼軒山鬼謠韻〉 9.〈賀新郎·遣興二首，次稼軒憶同甫韻〉 10.〈賀新郎·遣興，用稼軒題積翠岩韻〉 11.〈賀新郎·遣興，用稼軒自述〉韻

		12、〈哨遍·和稼軒韻答魚計亭疑問〉
	王夫之	1. 〈摸魚兒·辛幼安傷春詞……為次其韻以廣之〉 2. 〈摸魚兒·辛詞「煙柳斜陽」之句……復用韻寫之〉 3. 〈瀟湘·小八景〉序云：效辛稼軒「君莫舞，君不見玉環、飛燕皆皆塵土」體 4. 〈瀟湘·大八景詞，序云：復用辛原體〉
	曾燦	〈賀新郎〉
	陸嘉淑	〈鷓鴣天·和稼軒〉 〈水龍吟·和稼軒與吳臨奇〉
	宮偉鏐	〈念奴嬌·別意，用辛稼軒韻〉
	劉命清	〈漢宮春·采石江上，步稼軒韻〉
	汪士式	〈卜算子〉二首
	韓純玉	〈小重山·和稼軒韻〉
	季夢蓮	1. 〈哨遍·答辛稼軒疑意，用原韻〉 2. 〈浣溪紗·用稼軒韻〉二首

從上表可看出，越是到明末萬曆、崇禎時，「和」、「擬」、「次」稼軒詞者，人數越多，所和的詞調也是用豪放的詞牌比較多，向來詞人擬、和蘇軾的詞韻比較多，在明代經過統計「次韻東坡詞韻者，共 74 人 210 首，而追和東坡詞凡 20 調 26 首」³⁸。雖然明代和東坡詞仍為多數，但和、擬稼軒詞明顯加多，用調也比東坡多，主要是時局黑暗，稼軒詞更能表彰內心悲憤的情感。

（三）選集中錄稼軒詞者：

宋人所編的《草堂詩餘》，在明時極受歡迎，嘉靖時，詞選針對復古觀念，有《精選名賢詞話草堂詩餘》、《類編草堂詩餘》、楊慎批點《草堂詩餘》，同時楊慎所編的《詞林萬選》、《百琲明珠》與《天機餘錦》等詞集，選取《草堂詩餘》所未收之詞，或以選錄南宋詞為主；萬曆年間所編選的詞集為《類選箋釋草堂詩餘》、《類編箋釋續選草堂詩餘》、《類編箋釋國朝詩餘》與崇禎時期所編選之《草堂詩餘正集》、《草堂詩餘續集》、《草堂詩餘別集》等為草堂系列。萬曆時期另有選錄詞作達三千餘闕之《花草粹編》、《詩餘圖譜》、《嘯餘譜》等書，崇禎年間

³⁸ 劉尊明：〈歷代詞人次韻蘇軾詞的定量分析〉，《深圳大學學報》，2010 年，27 卷，3 期。

有卓人月編選的《古今詞統》，從選集中選錄稼軒詞的情形³⁹，如下：

時代	選集書名	蘇軾	辛棄疾
嘉靖	《類編箋釋續選選草堂詩餘》	16	6
	《草堂詩餘正集》	29	13
	《草堂詩餘別集》	17	20
	《詞林萬選》	12	7
	《天機餘錦》	20	9
萬曆	《花草粹編》	61	20
	《詩餘圖譜》	9	5
	《嘯餘譜》	17	40
	《詞的》	5	10
崇禎	《古今詞統》	48	140

從以上選詞統計來看，屬於嘉靖時期的由錢允治箋釋的《類編箋釋草堂詩餘草堂詩餘》選辛稼軒 6 首比蘇軾 16 首，稼軒被選上的詞比例少。到沈際飛編選的《草堂詩餘正集》稼軒 13 首，蘇軾 29 首，都是選蘇軾詞佔比例比較重，但到《草堂詩餘別集》稼軒 20 首，蘇軾選入 17 首，選辛稼軒的詞首度贏過蘇軾。到萬曆以後，涉及稼軒的選詞，除《詩餘圖譜》外，稼軒都超過蘇軾的詞數，到萬曆晚年崇禎與蘇軾的選詞數目逐漸靠近，直到崇禎時的《古今詞統》⁴⁰，卻出現大幅度的差距，稼軒被選入的詞達 140 首，蘇軾僅 48 首。這更彰顯明末稼軒詞受歡迎的程度。

三、稼軒詞壇地位的提升

在詞史的發展，一向是蘇、辛並稱，最早見於辛稼軒門人范開的〈稼軒詞序〉：

世言稼軒居士辛公之詞似東坡，非有意於學坡也，自其發於所蓄者言之，則不能不坡若也。⁴¹

序中指出稼軒詞與蘇詞的相似，稼軒不是有意模仿，而是內心蓄發學養、胸襟與情感，不能不相同，所以蘇、辛開始並稱。宋末的劉辰翁又有〈辛稼軒詞序〉：

³⁹ 以上選詞，參考陳水雲：《唐宋詞在明末清初的傳播接受》（北京：中國社會科學出版社，2010 年），頁 243。陶子珍：《明代詞選研究》，頁 158。

⁴⁰ 〈古今詞統序〉，見卓人月匯選，徐士俊參評、穀輝之校點：《古今詞統》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年）。以下引用都是此版本，不再出注，僅夾注頁碼。

⁴¹ 辛棄疾撰、鄧廣銘箋注：《稼軒詞編年箋注》（臺北：華正書局，2007 年），頁 596。

詞至東坡，傾蕩磊落，如詩如文，如天地奇觀，豈與群兒雌聲學語較工拙；然猶未至用經用史，牽《雅頌》入鄭衛也。自辛稼軒前，用一語如此者必且掩口。及稼軒橫豎爛熳，乃如禪宗棒喝，頭頭皆是；又如悲笳萬鼓，平生不平事並卮酒，但覺賓主酣暢，談不暇顧。詞至此亦足矣。……嗟乎！以稼軒為坡公少子，豈不痛快靈傑可愛哉。⁴²

劉辰翁在寫稼軒詞序時，提到蘇軾詞如詩如文，實在是天地奇觀，根本不必與用「雌聲」的群兒斤斤計較工拙。但那時詞人還未把經史用入詞中，如果寫入也必被嘲笑。但是稼軒天才橫溢，頭頭是道，氣勢萬鈞，「用經用史」的方式填詞，在蘇詞以如詩為詞的基礎上，以詩詞文合流的方式填詞，是長足的進步。劉辰翁極力推崇稼軒，並以稼軒是蘇軾的傳人，更是蘇軾的少子，有意模仿蘇軾，詞的填寫「側重如文」，在以詩為詞的上，加入經史，以寫文的方式填詞，真是痛快靈傑可愛。另有嘉定元年（1208）汪莘自序其《方壺詩餘》云：

余於詞喜三人，蓋至東坡而一變，其豪妙之氣，隱然流於言外，天然絕世，不假振作，二變而為朱希真，多塵外之想……。三變而為辛稼軒，乃寫其胸中事，尤好稱淵明，此詞之變也。⁴³

南宋的汪莘以宋詞至蘇軾為豪妙，為一變，朱希真有塵外之想為二變，三變稼軒寫胸中事。此三變雖非全面論述宋詞流變，但是詞史上第一次提到詞的變化發展，宋詞發展到稼軒是第三變，並稱「余於詞喜三人」，稼軒為他所喜愛的詞人之一。以後元好問〈遺山自題樂府引〉：

樂府以來，東坡第一，以後便到辛稼軒，此論亦然。東坡、稼軒即不論，且問遺山得意時，自視秦、晁、賀、晏諸人何如？⁴⁴

這一論述對蘇、辛前後的源流承傳關係則更為明確。在元好問看來，援情性以入詞作，蘇東坡發其源，而辛棄疾等人浚其流。元王博文在〈天籟集序〉：

樂府始于漢，著于唐，盛于宋，大概以情致為主，秦、晁、賀、晏雖得其體，然哇淫靡曼之聲勝，東坡、稼軒矯之以雄辭英氣，天下之趣向始明。⁴⁵

他指出東坡、稼軒以雄辭之英氣，矯正哇淫靡曼之音，也是蘇、辛並稱。直到明人王世貞《藝苑卮言》指出：

⁴² 劉辰翁：《須溪集》，見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），冊1186，卷6，頁524。

⁴³ 汪莘：《方壺詩餘》，見《叢書集成續編》（臺北：新文豐圖書公司，1989年），頁497。

⁴⁴ 元好問：《元好問集》（太原：山西古籍出版社，2004年），頁93。

⁴⁵ 王博文：〈天籟集序〉，見白樸：《天籟集》（臺北：新文豐出版公司，1997年），頁1。

詞至辛稼軒而變，其源實自蘇長公。（《藝苑卮言》，頁 391）

王世貞更指出辛稼軒之變，實在是源於蘇軾，也都蘇、辛並稱。到崇禎時，卓人月編選、徐士俊參評《古今詞統》，竟然選稼軒詞 140 首，蘇軾詞 48 首，遠勝過歷年來選集選錄蘇軾詞較多的情形。

《古今詞統》主要編選者為卓人月（1606-1636）與徐士俊（1602-1681）。卓人月，字珂月，小字長耳，別號蕊淵，浙江仁和塘棲（今浙江杭州）人。個性桀傲不馴，弱冠即獲國士聲，才情橫溢，其父讚之為「古今文人第一流也」。⁴⁶二十四歲加入復社。《唐棲志》稱他：「所撰文穩帖而奇險，詩亦不為格律所拘。世謂才命並同長吉」⁴⁷，年僅 31 歲。

徐士俊（1602-1681）原名翮，字野君，又字三有、無雙，號紫珍道人，又號西湖散人。世居塘棲落瓜裡，人稱落瓜西徐。⁴⁸他在〈字說〉：「瑯嬛記曰：南方有比翼鳳，雄曰野君，雌曰觀諱，而卷阿之詩有云：「鳳凰于飛，翩翩其羽，此名與字之所由合也，既而改名士俊。」⁴⁹

徐士俊為人低調。同里卓人月偶見士俊之作，驚道：「里有名士不相聞名，予過矣。」即日具書幣，招之於家，詩晨酒夕，欣得良友，自此有《徐卓晤歌》傳於人間。⁵⁰根據徐士俊《雁樓集·祭卓珂月文》可知兩人訂交乙丑（1625）。⁵¹徐士俊又有〈同卓珂月相於閣夜坐〉：「風雨樓中夜，詩文醉裡禪。衝寒搜險句，懷古入高天」句⁵²，又有〈送卓珂月之金陵〉，〈祭珂月文〉，〈哭珂月〉，兩人吟詠唱和的詞集《徐卓晤歌》、尺牘有〈答卓珂月〉，〈卓子創調序〉等文，可見兩人交情。讓人疑惑的是從卓人月的《蕊淵集》，徐士俊的《雁樓集》以及兩人唱和的《徐卓晤歌》，共三十五調，一百三十四首。其中徐士俊作六十六首，詞風幾乎大都是屬婉約柔媚，講情的內容。而且兩人次東坡韻的有、〈卜算子·次坡公悼超超韻，為寒氏悼亡〉、〈西江月·次坡公悼昭雲，為寒氏悼亡〉、〈洞仙歌·此坡公夢蜀宮詞韻〉、〈水調歌頭·次坡公中秋韻〉、〈百字令·次坡公赤壁韻〉、〈水龍吟·次坡公楊花韻〉等六首次東坡韻，卻只有兩首次稼軒韻，如〈祝英台近·春別次辛稼軒韻〉、〈雨霖鈴·旅雪似新稼軒〉。可是他們所選的《古今詞統》，選稼軒詞的數量卻遠勝蘇軾。

卓人月編選的詞集，最早不叫《古今詞統》，而是叫《古今詩餘選》，⁵³他在

⁴⁶ 卓發之：《漉籬集·與長孫大丙書》（北京：北京出版社，2000年），卷 23，頁 688。

⁴⁷ 王同撰：《唐棲志》（臺北：文海出版社，1974年），卷 11，645。

⁴⁸ 趙彥軍：〈徐士俊生平事蹟考略〉，見《文教資料》，2011年，頁 169。

⁴⁹ 徐士俊：《雁樓集·字說》，見《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010年），冊 17，卷 23，頁 420。

⁵⁰ 王同撰：《唐棲志》，卷 12，頁 668。

⁵¹ 徐士俊：《雁樓集·哭卓珂月文》，卷 24，頁 421。

⁵² 徐士俊：《雁樓集》，卷 6，頁 275。

⁵³ 張仲謀：《明代詞學通論》（北京：中華書局，2013年），頁 470。

《蟾台集·古今詩餘選序》：

昔人論詞曲，必以委曲為體，雄肆其下乎。然晏同叔云：「先君生平不作婦人語。」夫委曲之弊，入於婦人，與雄肆文弊入於村漢等耳。余茲選並存委曲、雄肆二種，使之各相救也。太白雄矣，而豔骨具在，其豔詞之聖乎。自唐以下，此種不絕，而辛幼安獨以一人之悲放，欲與唐以下數百家對峙，安得不聖。……奈何有一最不合時宜之人為東坡，而東坡又有一最不合腔拍之詞，為「大江東去」者。上壞太白之宗風，下褻稼軒之體面，而人反不敢非之，必以為銅將軍所唱，堪配十七八女子所歌，此余之所大不平者也。故余茲選，選坡者極少，以剔雄放之弊，以謝詞家委曲之論。選辛詞獨多，以救靡靡之音，以升雄詞之位置，而詞場之上遂蕩蕩乎辟兩徑矣。⁵⁴（頁 68-69）

另外崇禎六年（1633），徐士俊在〈古今詞統序〉的說明：

雖然，詞盛于宋，不始終于宋，故稱古今焉。古今之為詞者，無慮數百家。或以巧語致勝，或以麗字取妍，或「望斷江南」，或「夢回雞塞」，或床下而偷詠「纖手新橙」之句，或池上而重翻「冰肌玉骨」之聲，以至春風吊柳七之魂，夜月哭長沙之伎，諸如此類，人人自以為名高黃絹，响落紅牙。而猶有議之者，謂「銅將軍」、「鐵綽板」，與「十七八女郎」相去殊絕。無乃統之者無其人，遂使倒流三峽，竟分道而馳耶。余與珂月，起而任之，曰：「是不然。吾欲分風，風不可分；吾欲劈流，流不可劈。非詩非曲，自然風流，統而名之以「詞」，所謂「言」與「司」合而是也。……而且曰幽曰奇，曰淡曰豔，曰斂曰放，曰穠曰纖，種種畢具，不使子瞻受「詞詩」之號，稼軒居「詞論」之名。又必詳其逸事，識其遺文，遠征天上之仙音，下暨荒城之鬼語，類載而並賞之。雖非古之盟主，亦不愧詞苑之功臣矣。⁵⁵

從兩篇序文可以歸納出選稼軒詞多於蘇軾，其主要原因：

（一）稼軒詞更合音律

明朝雖被稱為詞的中衰期，但明人卻撰寫多本詞譜。周瑛（1430-1518）編的《詞學筌蹄》是現存最早的詞譜雛形。⁵⁶張宏生稱：「明代詞學中衰，創作不振，但對詞譜的探討卻有開先河之功，其最著者一是張縉的《詩餘圖譜》，一是程明善的《嘯餘譜》，是「對明代詞風不振，缺乏規範得一種糾正，因此被明人

⁵⁴ 卓人月：《蟾台集·古今詩餘選序》，明崇禎十年傳經堂刻本，卷 2，頁 68-69。

⁵⁵ 徐士俊〈古今詞統序〉，見卓人月匯選，徐士俊參評、穀輝之校點：《古今詞統》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年），頁 1-2。

⁵⁶ 江合友：《明清詞譜史》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 9。

是為填詞圭臬。」⁵⁷萬樹描述《嘯餘譜》在明代「通行天壤，靡不駭稱博覈，奉作章程矣。百年以來，蒸嘗弗輟」⁵⁸，可見影響之大。從程明善《嘯餘譜·詩餘譜》中收辛詞 41 闕，蘇詞 19 闕，當可見他肯定辛詞的合律。

卓人月、徐士俊都是個戲曲家，講究音律。卓人月《蕊淵集》中有不少是有關戲曲的詩，如〈觀吳姬演劇歌〉（卷四）、〈八女鬟詩五十六首〉，是為徐青芝家中的歌妓，還有他根據孟稱舜雜劇《花前一笑》，改編發展成《花舫緣》，另有《小青》（已佚），傳奇《新西廂》（已佚）。

徐士俊《雁樓集》中，留有為沈泰《盛明雜劇初集》作的序，及《春波影》、《洛水絲》雜劇，還有〈卓子創調序〉云：

世有珂月，創為變宮變徵。道旁之人，愛者半、罵者半。惟余志亦如之，然而竊以不受人罵為恨。⁵⁹

可知卓人月嘗有「變宮變徵」的創調行動，世人愛恨各半，只有徐士俊與他志同道合，不以別人責罵為恨。卓人月指出蘇軾「是不合時宜的人」，而且他的〈念奴嬌〉大江東去，「最不合腔」，無法歌唱，會破壞掉太白的宗風，而且也褻瀆稼軒的體面，卻沒有人敢批評蘇軾。他認為稼軒是講究音律，從岳珂《程史》：

稼軒以詞名，每燕必命侍妓歌其所作。特好〈賀新郎〉一詞……拊髀自笑，顧問客何如，皆嘆譽如出一口。既而又作〈永遇樂〉，……特置酒，召數客，使妓迭歌，益自擊節，徧問客，必使摘其疵，遜謝不可。客或措一二辭，不契其意，又弗答，然揮羽，四視不止。余時年少，勇於言，……稼軒因顧問再四，余率然對曰：『待制詞句，脫去今古軫轍，……童子何知，而敢有議？然必如范文正以千金求〈嚴陵祠記〉一字之易，則晚進尚竊有疑也。』稼軒喜，促膝亟使畢其說。因曰：『前篇豪視一世，獨首尾二腔，警語差相似。新作微覺用事多耳。』於是大喜，酌酒而謂座中曰：『夫君實中予痼！』乃味改其語，日數十易，累月猶未竟，其刻意如此。⁶⁰

可見稼軒為求合律，使歌妓歌唱而求其疵，常為改動詞句以求合樂，甚至每日改動數十次。因此稼軒最符合卓人月等人講究格律的標準，在所選評的《古今詞統》中，同樣關注韻律的問題：

⁵⁷ 張宏生：〈明清之際的詞譜反思與詞風演進〉，收於《文藝研究》2005年，4期，頁90。

⁵⁸ 萬樹：《詞律·自序》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁3。

⁵⁹ 徐士俊：《雁樓集·卓子創調序》，頁373。

⁶⁰ 岳珂：《程史》，見《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），冊1039，卷3，頁5。

1、讀音

張仲宗〈漁家傲〉(樓外天寒山欲暮)，評曰：「《中原音韻》「否」字與「主」字叶。升庵以為閩音，非也。」(《古今詞統》，頁 360)

辛稼軒〈江行簡楊濟翁行周顯先〉中的「能消幾兩屐」，注：「兩」去聲。評曰：「長使英雄淚滿襟。」(《古今詞統》，頁 435)

秦觀〈滿庭芳〉(降春睡)，注：「降，平聲。」(《古今詞統》，頁 462)

張先〈歸朝歡〉·春閨(聲轉輓轡露井)，注：「『凝』去聲，『作』去聲，『壓』一作『押』。」(《古今詞統》頁 539)

辛稼軒〈永遇樂·北固亭懷古〉(千古江山)，評曰：「否音府。典故一經其手，正不患多。」(《古今詞統》，頁 541)

2、用字

張先〈師師令·贈美人〉(香鈿寶珥)，評曰：「能換字句協節。」(《古今詞統》，頁 397)

毛滂〈于飛樂〉(記曹騰，濃睡裡)，評曰：「『斷』、『聲』犯重。」(《古今詞統》，頁 403)

辛稼軒〈水調歌頭·席上為葉仲洽賦〉(高馬勿捶面)，評曰：「此詞第五、第六句最難安置，世有稼軒，可謂「悉新于辛」。」(《古今詞統》，頁 454)

3、押韻

晁沖之〈感皇恩〉(寒食不多時)，評曰：「用韻酌古斟今，為詞韻之式，不爭綺語。」(《古今詞統》，頁 384)

辛棄疾〈江城子·聞蟬蛙戲作〉(簾鋪湘竹帳籠紗)，評曰：「歌、麻二韻，稼軒往往通用。」(《古今詞統》，頁 390)

周美成〈側犯〉(暮霞霏雨)，評曰：「『靜』字重韻，『鎖』字失韻，方千里改之，是也。」(《古今詞統》，頁 409)

周邦彥〈華胥引·秋思〉(川源澄映)，評曰：「叶險韻餉甚工。」(《古今詞統》，頁 423)

薛昭蘊〈離別難〉(寶馬曉鞦雕鞍)，評曰：「物相雜謂之文，此詞用韻，正以錯雜見奇。」(《古今詞統》頁 425)

晏幾道〈六么令·春情〉(綠陰春盡)，評曰：「十韻都可矜許。」(《古今詞統》，頁 450)

瞿佑〈桂枝香〉(斜風細雨)評曰：「叶韻愈出愈新，亦愈雅貼。」(《古今詞統》，頁 488)

從以上徐士俊所評論有關音律的問題，可見他的講究，他讚嘆辛棄疾，在〈千

年調)：「卓老評實甫《西廂》如喉間退出來者，余於稼軒亦云。」(《古今詞統》，頁 401)〈驀山溪·趙昌父賦一秋一壑，格律高古，因效其體〉(飯蔬飲水)，評曰：「一部四書，通入四聲譜，惟稼軒能之。」(《古今詞統》，頁 417)又在〈滿江紅·游南岩和范先之韻〉(笑拍紅崖)評曰：「稼軒作詞，俱似胸中有成竹，一揮而就者，不復知協律之苦。」(《古今詞統》，頁 436)

徐仁俊不僅給稼軒詞的聲律評價極高，並且評稼軒詞是符合卓人月的心意，如在〈六么令·用陸氏事送玉山令陸德隆侍親歸吳〉(酒群花隊)，評曰：「珂月贈野君詩，取徐氏之見于史冊者三十六人為賦，與辛詞合券。」(《古今詞統》，頁 450)又在評其〈漢宮春·立春〉(春已歸來)：「無跡有象，無象有思，精於觀化者。」(《古今詞統》，頁 467)而辛棄疾〈沁園春·答楊世長〉(我醉狂吟)，評曰：「倚韻和歌，辛詞最盛，無不天然輻輳，有水到渠成之趣。」(頁 560)都是稱讚稼軒詞的音律妥貼，「倚韻和歌」最盛。他又評稼軒的〈哨遍·秋水觀〉(一壑自專)評曰：「東坡隲括(歸去來辭)作〈哨遍〉，不過得其皮毛，此乃得其神髓。」所謂隲括乃是要遷就音律的，徐士俊明白表示稼軒比蘇軾還得神隨。兩人都認為稼軒詞比蘇軾更合乎音律，故選擇稼軒詞較多。

(二) 稼軒詞能撫慰心靈

卓人月與徐士俊兩人皆多次科舉不第。卓人月從 22 歲起，參加七次科舉，六次應試舉人不第，遲至崇禎八年(1635)，即他離開人世前一年才成為拔貢生。這是他一生的痛苦與不得志。他在〈如何〉詩中寫：「如何千古恨，盡貯余懷裡，……我欲踏蓮花，消此宿塊壘。」⁶¹又在〈兩年詩稿為小奚失于路次，悵惘累日，探諸腹笥，十得三四耳，因名之曰憶艸而作詩紀事〉：

癸酉甲戌間，跋涉千餘里。寫我下第憂，略探山川理。……一朝失康衢，毀不謹護視。貧士無餘貲，所寶墨汁耳。⁶²

癸酉甲戌是明崇禎六年(1633)至七年(1634)，他跋涉千里去應考，卻落第無奈，也經夠憂傷，又不小心遺失詩稿，他焦急後悔沒小心保護，感慨貧士沒剩餘的資產，僅是墨寶。他又在〈男兒三十歌〉乙亥四月：

男兒三十不得志，忼慨歷落空爾為。頭盧如許爪牙縮，獨彈寶劍聲差差。⁶³

⁶¹ 卓人月：《蕊淵集》，明崇禎丁丑(十年，1637)薛案刊蕊淵蟾臺合集本，頁 87。本書名義上是與蟾臺集合刊，但蟾臺集已經亡佚，僅剩蕊淵集四冊合集。〈如何〉有序：「猶憶此是破筆第一首，時在壬戌夏秋之間。」

⁶² 卓人月：《蕊淵集》，頁 92。

⁶³ 卓人月：《蕊淵集》，頁 138。

自嘆年過三十仍是不得志，覺得人生不過是窮忙，只能撫劍悲嘆。他過世後，父親卓發之《漉籬集·丙子十月十五日告大兒書》：

汝自辛酉後凡五試，而僅於乙亥拔貢場中一獲首薦。而復屺於丙子。余春初歸省，與余同稱大父之觴，皆往西湖霅水間才旬日，遂驅車而北，復驅車而歸，復驅車而南。歷八千餘里。⁶⁴

寫盡多次科舉東奔西跑，長途跋涉卻多次落榜的艱辛，僅於崇禎 8 年（1635），也是他過世前一年拔貢，第二年 1636 年竟懷才不遇抑鬱而死，又說：「早知汝福薄夭如此，毀不爾時舍汝出家，免至墮落名場，侘傺而死也。」又言「汝為落魄文人者十五年耳。」⁶⁵感嘆他科考前後達十五年的悲哀。

徐士俊曾在〈哭卓珂月〉六首：「六場文戰毛羽催，曾無一個解憐才」（之三），「君才未盡身先盡，每展殘編喚奈何？」⁶⁶（之四）直到去世前的，他還連續科考。真是科舉的受害者。

徐士俊也是個多次科舉不第的人，王暉《徐野君先生傳》中云：

申酉後，絕意仕進，有勸駕者，報以吾五戰棘闈而不遇，命可知矣。吾其如命何？惟放情山水也著作為娛樂。會故人卓太史招之遊，欣然從之。⁶⁷

申酉應指（甲）申（乙）酉 之後（1644-1645），他經過五次科考不第，便絕意仕途，只有放情山水。士俊五次鄉試的時間分別為崇禎十五年壬午（1642），崇禎十二年己卯（1639），崇禎九年丙子（1636），崇禎六年癸酉（1633），崇禎三年庚午（1630）。多次不第他寫〈述志〉詩表白：

不遊帝里不餐霞，才不才間可置耶。書願等身耕且讀，居求容膝客為家，漫窺戊巳營廬舍，學鍊庚申駐歲華，舉世元黃方未已，秉公清白又何加。⁶⁸

不追求神仙境界，在才與不才間，他願有書可念，有田可耕，居處僅能容膝即可，最後感嘆舉世渾沌不明，自己秉公清白又能有所用。

卓人月徐士俊都是多次科舉不第，感嘆無成。他們喜歡稼軒詞，可以安慰失落心靈。正如稼軒〈歸朝歡·題趙晉臣積翠岩〉（我笑共工緣底怒），「細思量。古來寒氏，不遇有時遇」，評曰：「（細思量三句），慰人窮愁，堅人壯志。」（頁

⁶⁴ 卓發之：《漉籬集·丙子十月十五日告大兒文與大兒文》，卷 20，頁 616。

⁶⁵ 卓發之：《漉籬集·與大兒書》，卷 20，頁 329。

⁶⁶ 徐士俊：《雁樓集·哭卓珂月》，冊 17，卷 12，頁 331

⁶⁷ 王暉：《霞舉堂集·徐野君先生傳》（上海：上海古籍出版社，2010 年），冊 144，卷 11，卷 4，頁 35。

⁶⁸ 徐士俊：《雁樓集》，頁 308。

539) 科舉不第後，他認為稼軒〈摸魚兒·春晚〉(更能消)，評曰：「稼軒中年被劾，凡十六章，自況淒楚。」(頁 573)〈蘭陵王·紀夢〉(恨之極)，評曰：「僕本恨人、心驚不已。」(頁 599) 稼軒的遭遇，讓他們更深刻感受，撫慰心靈。

(三) 稼軒詞能與艷詞相爭

晚明陷入社會昏暗期，朝綱不振，尤其是萬曆中葉以後，社會輿論對於時政的批評，已經從官場而至民間，從少數而至普遍。萬曆二十六年(1598)，內閣首輔沈一貫上揭帖中稱：

往時私議朝政者不過街頭巷尾，口喃耳語而已。今則通衢鬧市唱詞說書之輩，公然編成套數，抵掌劇談，略無顧忌。所言皆朝廷種種失政，人無不樂聽者。啟奸雄之心，開叛逆之路。此非一人口舌便能聳動，蓋緣眾懷怨憤喜於聽聞耳⁶⁹

百姓對時政憤恨不滿，時有批評，街頭巷尾連「唱詞說書之輩，公然編成套數，抵掌劇談，略無顧忌」。萬曆之後是天啟，明熹宗是個「文盲皇帝」，《明史·熹宗本紀》評說：

贊曰：明自世宗而後，綱紀日以陵夷，神宗末年，廢壞極矣。雖有剛明英武之君，已難復振。而重以帝之庸懦，婦寺竊權，濫賞淫刑，忠良慘禍，億兆離心，雖欲不亡，何可得哉？⁷⁰

明熹宗庸懦，不管國事，慘害忠良，罔顧百姓，在這種環境下，詞人無法宣洩不滿，卓人月以為讀緩慢婉約之詞，讓人精神不振，他在《蟾台集·古今詩餘選序》：

昔人論詞曲，必以委曲為體，雄肆其下乎。……夫委曲之弊，入于婦人，與雄肆之弊入于村漢等耳。余茲選並存委曲、雄肆二種，使之各相救也。太白雄矣，而豔骨具在，其詞之聖乎？繼是而男有後主，女有易安，其豔詞之聖乎。自唐以下、此種不絕，而辛幼安獨以一人之悲放，欲與唐以下數百家對峙，安得不聖。⁷¹

卓人月以委曲、雄肆代替婉約與豪放，指委曲與豪放末流各有缺失，從唐以下李白雄放，仍有豔骨，後主、易安也有豔詞，所以他選擇兩種詞，作為互補之道，但他更只出辛稼軒一人之悲放，欲與唐以下百家對峙，安得不聖。他甚至言讀《花間集》，因為柔聲慢節，未讀到一半就昏昏欲睡。讀到《草堂》的長調出現粗俚

⁶⁹ 沈一貫：《敬事草·請修明政事收拾人心的揭帖》，見《四庫全書存目叢書》(臺南：莊嚴出版社，1996年)，冊 1358，卷 3，頁 62。

⁷⁰ 張廷玉：《明史·熹宗本紀》，見《文津閣四庫全書》(北京：商務印書館，2005年)，卷 22，頁 72。

⁷¹ 卓人月：《蟾台集·古今詩餘選序》，明崇禎刻本，卷 2，頁 69。

之態，都是有缺點的，顯示出他並不喜歡太柔媚婉約的詞，覺得只有稼軒詞能與艷詞爭勝。他又說：

余每讀《花間》未及半，而柔聲曼節，不覺思臥，草堂至長調而粗俚之態恣百出。夫《花間》之不足饜人也，猶有諸工豔者堪與壯色；而為粗俚人壯色者，惟一稼軒。余益不得不壯稼軒之色，以與豔詞爭矣。（《蟾台集·古今詩餘選序》，頁1）

他再提出稼軒詞的可以「與豔詞爭」。因此《古今詞統》所評選，如〈醉翁操·琴曲〉（長松。之風。如公），評曰：「小詞中《離騷》也。」（頁432）〈水調歌頭·鷗盟〉（帶湖吾甚）：「文勝質則史，此妙在史中帶質。」（頁452）〈漢宮春·會稽蓬萊閣懷古〉（秦望山頭）：「其落筆風雨疾。」（頁466）〈漢宮春·會稽秋風亭觀雨〉（亭上秋風）評曰：「讀此結句，知幼安之門高于漢史之龍門，讀後結句，知幼安之戶冷于晉賢之風戶。」（頁466）〈漢宮春·立春〉（春已歸來）評曰：「無迹有象，無象有思，精于觀化者。」（頁467）〈沁園春·築堰湖未成〉（送嶂西馳，萬馬迴旋）評曰：「雄深雅健」四字，幼安可以自贈。」（頁562）這些被評點的詞都是豪放雅潔，湧起波瀾，足以抗衡艷詞。

更重要的是，卓人月與徐士俊認為蘇軾的詞是在承平之世，受挫於官場，曠達瀟灑，平和樂易，可以提升性情。但在明末亂世中，滿族不斷入侵，他借稼軒無法在疆場報效國家，南渡後抒發懷念故國，並堅決抗金，力主統一中原的豪放詞，來掃除晚明纖弱之氣，並提升詞壇風氣。如辛棄疾〈漢宮春〉「至今故國人望，一舸歸與」，評曰：「當其落筆風雨疾。」（頁466）〈滿江紅·江行簡楊濟翁周顯先〉（過眼溪山）：「長使英雄淚滿襟」。（頁435）他認為這些詞，才能振奮人心。

（四）平衡豪放與婉約詞派

自張綏《詩餘圖譜·凡例》將詞分為「婉約」、「豪放」二體，且認為婉約為正、豪放為變之後，詞壇都沿襲這種說法，作為評定詞的標準，豪放詞受到貶抑。徐士俊參評《古今詞統》時說「曰幽曰奇，曰淡曰豔，曰斂曰放，曰穠曰纖，種種畢具」，立足在婉約與豪放並重。卓人月說：「余茲選並存委曲、雄肆二種，使之各相救也」，他的選詞宗旨，就是要使「委曲」、「雄肆」並存，就是要平衡豪放與婉約詞，所以多選稼軒詞。徐士俊也指出：「古今之為詞者，無慮數百家。或以巧語致勝，或以麗字取妍，或「望斷江南」，或「夢回雞塞」，或床下而偷詠「纖手新橙」之句，或池上而重翻「冰肌玉骨」之聲，以至春風吊柳七之魂，夜月哭長沙之伎，諸如此類，人人自以為名高黃絹，响落紅牙。而猶有議之者，謂「銅將軍」，「鐵綽板」，與「十七八女郎」相去殊絕」，詞有數百家，有婉約取勝，也有豪放取勝，不管婉約、豪放的作者皆自以為名家。但是卻有人認為婉約比較

高明，批評「銅將軍」，「鐵綽板」的豪放詞。徐士俊以為無人統合這種狀況，任由一方提升，一方被貶抑，以致於成河水倒流，分道揚鑣，所以他們編選《古今詞選》的目的，就是要扭轉詞壇上，對婉約詞派過度的推崇，對豪放派的貶抑。他特選卷四評稼軒〈浣溪沙·瓢泉偶作〉：「禪心豔思，夾雜不清，英雄本色。」辛詞〈卜算子〉（一以我為牛）四首，評曰：「四詞意氣所寄，可擊唾壺而歌之，所以他認為不管是幽奇、淡豔、斂放、或者是纖穠，都是美好的詞，都要哀收一集，才不會使蘇軾有詞詩、稼軒有詞論之名號。

崇禎二年（1629）孟稱舜〈古今詞統序〉稱：「予友卓珂月，生平持說，多與予合。乙巳秋過會稽，手一編示予，題曰《古今詞統》」。他也有同樣觀點：

詩變而為詞，詞變而為曲，詞者，詩之於餘，而曲之祖也。樂府以曠徑揚厲為工，詩餘以宛麗流暢為美。故作詞者率取柔音曼聲，如張三影、柳三變之屬。而蘇子瞻、辛稼軒之清俊雄放，皆以為豪而不入於格。宋伶人所評〈雨淋鈴〉、〈醉江月〉之優劣，遂為後世填詞者定律矣。予竊以為不然。蓋詞與詩、曲，體格雖異，而同本于作者之情。古來才人豪客，淑姝名媛，悲者喜者，怨者慕者，懷者想者，寄興不一。或言之而低徊焉，宛戀焉，或言之而纏綿焉，悽愴焉；或言之而嘲笑焉，憤悵焉，淋漓痛快焉。作者極情盡態，而聽者洞心聳耳，如是者皆為當行，皆為本色，寧必姝姝媛媛，學兒女子語，而後為詞哉？故幽思曲想，張、柳之詞工矣，然其失則俗而膩也，古者妖童冶婦之所遺也。傷時吊古，蘇、辛之詞工矣，然其失則莽而俚也，古者征夫放士之所托也。兩家各有其美，亦各有其病，然達其情而不以詞掩，則皆填詞者之所宗，不可以優劣言也。⁷²

傳統的觀念是「樂府以曠徑揚厲為工，詩餘以宛麗流暢為美」，所以作詞者在這種思維中，詩餘的標準是柔音曼聲，而且以宛麗流暢為美，故認為蘇辛的清俊豪放為不入格，這種想法就成為日後填詞者的定律，認為柳永〈雨淋鈴〉優過蘇軾的〈醉江月〉。孟稱舜不認同這種說法，他以為詞、曲體格雖不同，但是才人豪客的情感是相同的。各有不同，不管是悲者、喜者、怨者、慕者、懷者、想者，只要是作者能極盡情態的描寫與述說，而聽者內心受感動，那就是當行本色，不需要學兒女子語，寫柔媚婉約或者婉麗流暢的詞才是好的。因此婉約如張先、柳永的詞，可以抒發「幽思曲想」，豪放如蘇辛的詞，也可以為「征夫放士」所寄託，兩類詞都各有特色美感，可並行不悖，所以他贊同不要崇婉約而黜豪放，讓《古今詞統》成為豪放婉約兼收的詞選。

⁷² 朱穎輝輯校：《孟稱舜集》（北京：中華書局，2005年），頁556。

四、結論

明朝詞壇原本是遵從《花間》、《草堂》遺風，詞講究言情。張仲謀《明詞史》中，把明詞分為四期，本論文從一、詞話的評論，如陳霆《渚山堂詞話》、楊慎《詞品》、王世貞《藝苑卮言·詞評》、俞彥《爰園詞話》以及其他題序、文章等有評論稼軒詞者。二從《全明詞》《全明詞補編》、《明詞綜》等蒐集對稼軒仰慕的「和」、「擬」、「次」稼軒詞，三、從明初到明末，詞選本選錄稼軒詞的數量分析，發現越靠近晚明，越喜愛豪放的詞風，在詞話上、文章、書籍中討論稼軒詞者，「和」、「擬」、「次」稼軒詞者，選集中選錄稼軒詞者也越多，甚至一向被尊崇的蘇軾詞，在《古今詞統》選集中的份量，已被稼軒詞所取代，其原因不外以下四種：一、唯獨稼軒詞豪邁雄奇，可以與艷詞相爭。晚明朝政昏暗，民生凋弊，讀婉約柔媚的詞無法宣洩心中的悲憤與不安，稼軒詞可以慰藉人心。二、稼軒詞比蘇軾詞更合乎格律，更適合晚明劇作家卓人月、徐士俊的格律觀。三、稼軒詞可以撫慰心靈，編選者卓人月、徐士俊都是屢次科舉不第，受盡科舉荼毒的人，他們覺得稼軒詞可以「慰人窮愁，堅人壯志」。四、平衡豪放與婉約詞派，他們認為詞婉約如張先、柳永的詞，可以抒發「幽思曲想」，豪放如蘇辛的詞，也可以為「征夫放士」所寄託，兩類詞都各有特色美感，可並行不悖。既然以前的選集，一直都社會偏重婉約詞，所以多選稼軒豪放詞，以平衡豪放與婉約的比例。清初詞人王庭評曰：「《詞統》一書，為之規規而矩矩，亦詞家一大功臣也。……迄今倚聲之學遍天下，蓋得風氣之先者。」⁷³足見《古今詞統》的選詞對後世之貢獻。在康熙十八年（1679），卓回與周在浚合編的《古今詞匯·詞匯初編》，稼軒詞入選 89 首排列第一。到康熙四十六年（1707）康熙主編《御選歷代詩餘》，選辛稼軒選 285 首為最多。在康熙五十三年由沈時棟編選的《古今詞選》，選稼軒詞 44 首，蘇軾僅 7 首。⁷⁴清代中期以後，統治者高壓政策，在朝野動盪不安，「國勢之削弱，士氣之消沈，敵國外患之侵凌，風俗人心之墮落，覆亡可待，怵目驚心。」⁷⁵道光十二年（1832），周濟也感受著家國破敗、山河失色的屈辱與痛苦，周濟以稼軒為「斂雄心，抗高調，變溫婉，成悲涼」⁷⁶。在其《宋四家詞選》有感於時代與明末相似，故「退蘇進辛」，以辛棄疾為領袖一家的四家詞之一，更選稼軒 24 首，而蘇軾 3 首，辛棄疾則成為領袖人物，地位大大超越蘇軾，實在是受《古今詞統》的影響。

⁷³ 沈雄：《古今詞話》，見《詞話叢編》，冊 1，頁 1032。

⁷⁴ 以上選詞資料參考朱麗霞：《清代辛稼軒接受史》（濟南：齊魯書社，2005 年），頁 557-576。

⁷⁵ 龍榆生：〈近三百年名家詞選·後記〉，《龍榆生詞學四種》（上海：上海古籍出版社，2014 年），頁 270。

⁷⁶ 周濟：《四家詞選·目錄序論》，《詞話叢編》，冊 2，頁 1642。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔明〕陳霆：《渚山堂詞話》，《詞話叢編》第一冊，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 〔明〕陳霆：《水南稿》，《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴出版社，1997年。
- 〔明〕陳霆：《水南集》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989年。
- 〔明〕楊慎：《升庵全集》，臺北：臺灣商務印書館，1968年。
- 〔明〕楊慎：《詞品》，《詞話叢編》第一冊，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 〔明〕王世貞：《藝苑卮言·詞評》，《詞話叢編》第一冊，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 〔明〕王世貞：《弇州山人四部稿》，《景印文淵閣四庫全書·集部》第394冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔明〕王世貞：《弇州山人續稿》，臺北：文海出版社，1970年。
- 〔明〕俞彥：《爰園詞話》，《詞話叢編》第一冊，臺北：新文豐出版公司，1988年。
- 〔明〕俞彥：《俞少卿集》，《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，1998年。
- 〔明〕吳訥：《文章辨體序說》，北京：人民出版社，1998年。
- 〔明〕錢允治、陳仁錫選輯：《類編箋釋草堂詩餘》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔明〕茅暎：《詞的》，《四庫未收書輯刊》，北京：北京出版社，1998年。
- 〔明〕卓發之：《漉籬集》，北京：北京出版社，2000年。
- 〔明〕卓人月匯選、徐士俊參評、谷輝之校點：《古今詞統》，瀋陽：遼寧教育出版社，2000年。
- 〔明〕卓人月：《蟾台集》，明崇禎十年傳經堂刻本。
- 〔明〕徐士俊：《雁樓集》，《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔明〕王暉：《霞舉堂集》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔明〕谷應泰編：《明史紀事本末》，北京：中華書局，1985年。
- 〔清〕張廷玉等撰：《明史》，《文津閣四庫全書》，北京：商務印書館，2005年。
- 朱崇才：《詞話叢編續編》，北京：人民文學出版社，2010年。
- 周明初、葉擘編：《全明詞補編》，杭州：浙江大學出版社，2007年。
- 屈興國：《編詞話叢編二編》，杭州：浙江古籍出版社，2013年。
- 葛渭君：《詞話叢編補編》，北京：中華書局，2013年。

- 趙尊嶽輯：《明詞彙刊》，上海：上海古籍出版社，1992年。
鄧子勉：《明詞話全編》，南京：鳳凰出版社，2011年。
饒宗頤初纂，張璋總纂：《全明詞》，北京：中華書局，2004年。

二、近人論著

- 朱麗霞：《清代辛稼軒接受史》，濟南：齊魯書社，2005年。
余意：《明代詞學之建構》，上海：上海古籍出版社，2009年。
吳梅：《詞學通論》，上海：上海古籍出版社，2006年。
岳淑珍：《明代詞學批評史》，北京：社會科學文獻出版社，2014年。
陶子珍：《明代詞選研究》，臺北：秀威資訊公司，2003年。
張仲謀：《明詞史》，北京：人民出版社，2002年。
張仲謀：《明代詞學通論》，北京：中華書局，2013年。
陳水雲：《明清詞學研究史》，武漢：武漢大學出版社，2006年。
陳水雲：《唐宋詞在明末清初的接受》，北京：中國社會科學出版社，2010年。
謝桃坊：《中國詞學史》，成都：巴蜀書社，2002年。

三、單篇論文

- 岳淑珍：〈王世貞的詞學觀及其對明代詞學的影響〉，2011年9月，5期，頁136-143。
岳淑珍：〈楊慎詞品論述〉，開封：河南大學學報，2011年，51卷4期，頁111-116。
姜秀麗、崔永鋒：〈陳霆詞品觀及豪邁激越的詞風〉，《齊齊哈爾大學學報（哲學社會科學版）》，2009年5期，頁77-78。
胡小林：〈論《古今詞統》與明末詞風的嬗變〉，《襄樊學院文學院學報》，頁109-111。
唐先進：〈晚明詞中的稼軒風〉，《重慶科技學院學報》，2007年2期，頁67-68。
孫芳：〈楊慎貶謫後的生存狀態及複雜心態〉，《四川師範大學學報》，2011年，頁23-39。
張仲謀：〈論《古今詞統》的詞史建構〉，《閩江學刊》，2013年第3期。
張宏生：〈明清之際的詞譜反思與詞風演進〉，收於《文藝研究》2005年，4期。
張宏生：〈楊慎詞學與《草堂詩餘》〉，《南京師大學報（社會科學版）》，2008年2期，頁128-135。
程繼紅：〈《全明詞》對稼軒詞接受情況的調查分析〉，《浙江海洋學院學報》，2006年23卷1期。
程繼紅：〈稼軒詞風中的明詞〉，《浙江海洋學院學報》24卷4期，2007年。
趙彥軍：〈徐士俊生平事蹟考略〉，《文教資料》，2011年。
劉尊明：〈歷代詞人次韻辛棄疾詞的定量分析〉，《黃岡師範學院學報》30卷2期，

頁 41-50。

劉勁松：〈明代詞論中的主情說〉，見《古代文學理論研究·中國文論的思想與智慧》，上海：華東師範大學，2015年，40輯，頁288。

鄧長風：〈文學奇才卓人月的生平行狀〉，《文學遺產》，1992年，6期。

四、學位論文

王雨容：《明末清初詞人社集以及詞風嬗變》，廣西師範大學博士論文，2007年。

鄭海濤：《明代詞壇與詞風嬗變研究》，陝西師範大學博士論文，2009年。

邱全成：《蘇軾詞的接受與影響——從期待視野的角度觀之》，彰化師範大學碩士論文，2008年。

黃彥達《稼軒詞接受史研究——以南宋至明末的詞論為範圍》，華梵大學中國文學碩士論文，2013年。

An Analysis of *Jiaxuan*'s Position of Lyrics from the Lyric Collection *Gujin Citong*

Su, Shu-fen*

Abstract

People in the Ming dynasty usually take lyrics as unimportant in the literary field and deem it as a genre focused on feelings and emotions. Mei Wu's *Cixue Tonglun* points out that lyrics were declining during the Ming dynasty. During the beginning of the Ming dynasty to the year of Cheng Hua, there were only few paying close attention to the *Jiaxuan Ci* and there were few imitating, harmonizing, and rhyming them, either. During the year of Hong Zhi to Jia Jing, Ting Chen's *Zhushan Tangcihua*, Shen Yang's *Ci Pin*, Shizhen Wang's *Yiyuan Zhiyan: Ciping* all made critiques on *Jiaxuan Ci*; furthermore, they also imitated, harmonized, and sang it. When it was the end of the Ming dynasty in the year of Wanli and Chongzhen, lyrics-makers unleashed their inner pains and uneasiness through the lyrics, especially those lyrics which were bright and clear, for the power of the nation was decaying then. During the year of Chongzhen, *Gujin Citong*, which was edited by Shijun Xu and Renyue Zhuo, contained more *Jiaxuan Ci* than the *Sushi Ci*. Over the years, it was called "Su Xin" in the fields of lyrics. However, *Jiaxuan Ci* was suddenly payed much attention during this time. Thus, this study aims to discuss the reasons of this phenomena as the following: First, *Jiaxuan Ci* is much better in chorusing the tonality. Second, its lyrics can further conciliate people's mind. Third, its lyrics can further

* Dr. Su, Shu-fen is a professor in the Department of Chinese at the Soochow University.

compete with *Yan Ci*. Fourth, it can balance different lyric parties between the liberal, outspoken and the graceful, restrained. Thus, the collection of *Jiaxuan Ci* remains a lot to promote its lyrics position in the Ming dynasty.

Keywords: Ming Ci, *Jiaxuanc*, and *Gujin Citong*

明清「異體式」回文詞析論

郭娟玉*

提 要

明清「異體式」回文詞，以奇巧變異的體式轉換，超軼前代。學界罕知「詩詞合體」的始祖，當溯源至明代的張縉。他以〈虞美人〉寓七律一首，並將調體著錄於創製的《詩餘圖譜》，而流播廣遠。明、清之際，興起「雙調合體」式回文詞；丁澎有回文詞三十九闕，輯為〈別錄〉，以用調之繁複、詞境之回環變化，冠冕當代。乾隆年間，閨秀詞人張芬，以〈寄懷素窗陸姊〉七律詩，又回文調寄〈虞美人〉詞，首創「詩詞合體」式回文詞。朱杏孫繼之，按張芬律譜巧以變革，所作「詩詞合體」式〈虞美人〉回文詞，可回環變化為二首詩、二闕詞。按詩詞兩體譜式，協調繁複的體式、格律、句法、韻位變換，而句合韻諧，引人嘆服，堪稱是回文詞奇趣的高峰。

關鍵詞：回文詞、張縉、丁澎、張芬、朱杏孫、明清詞

* 現任國立嘉義大學中國文學系專任副教授

收稿日期：104年8月26日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

宋代以來，隨著回文詩的興盛，文人亦寄調於詞，開啟了回文詞的序幕。回文詞屬於俳優格一類，如張敬先生〈詞體中俳優格例證試探〉云：

按回文詞之作，以中國文字詞性之不受限制，顛之倒之，皆可領悟，諧趣橫生，靈機驟至，能在句頭或句中與韻腳同協，逆讀、正讀，俱成文理，固然有時亦顯生硬、呆滯，甚至難解，視為俳優，何用挑剔？¹

回文詞之作，或無須挑剔文理，但詞須按譜，而調有定句，句有定字，字有定聲，無論句式、聲律、用韻都較詩歌複雜。因此，除了妙用中國文字單音節的特點，發揮漢語詞彙的多義性與靈活多能的組合性，研究句式結構、安排字詞構造等要能之外，尤須識譜擇調，以求合宜的體調與回文方式。

按筆者寓目的回文詞，自宋迄清，約有一百八十二家、四十六調、四百二十四闋。至於詞體回文的方式，據筆者知見，約可分為以下六式：

- 1、雙句回文：即同句回讀，而成下一句，亦稱「隨句回文」。²
- 2、上下片回文：即回讀上片文字，而成下片。³
- 3、全詞回文：即從詞的最後一字倒讀，而成另一闋新詞。⁴
- 4、轉尾連環式回文：以同句回讀末數字，而成下一句。⁵
- 5、回環韻：即同句倒讀，而組成另一闋新詞。⁶

¹ 張敬：〈詞體中俳優格例證試探〉，收於《清徽學術論文集》（臺北：華正書局，1993年8月），頁644。

² 如蘇軾〈菩薩蠻〉：「柳庭風靜人眠晝。晝眠人靜風庭柳。香汗薄衫涼。涼衫薄汗香。手紅冰盃藕。藕盃冰紅手。郎笑藕絲長。長絲藕笑郎。」此詞採「雙句回文」，即以同句回讀，而成下一句。詞見唐圭璋編：《全宋詞》（臺北：洪氏出版社，1981年4月），冊1，頁305。

³ 如蘇軾〈西江月〉：「馬趁香微路遠，沙籠月淡煙斜。渡波清徹映妍華。倒綠枝寒鳳挂。挂鳳寒枝綠倒，華妍映徹清波。渡斜煙淡月籠沙。遠路微香趁馬。」（《全宋詞》，頁333）此詞採「上下片回文」，即回讀上片文字，而成下片。

⁴ 如王齊愈〈虞美人〉：「黃金柳嫩搖絲軟。永日堂堂掩。捲簾飛燕未歸來。客去醉眠敲枕、帶殘杯。眉山淺拂青螺黛。整整垂雙帶。水沈香熨窄衫輕。瑩玉碧溪春溜、眼波橫。」此詞採用的是「全詞回文」，也就是回文是從詞的最後一字倒讀，而成另一闋新詞：「橫波眼溜春溪碧。玉瑩輕衫窄。熨香沈水帶雙垂。整整黛螺青拂、淺山眉。杯殘帶枕敲眠醉。去客來歸未。燕飛簾捲掩堂空。日永軟絲搖嫩、柳金黃。」（《全宋詞》，頁358）

⁵ 如梅窗〈阮郎歸〉：「皇州新景媚晴春。春晴媚景新。萬家明月醉風清。清風醉月明。人遊樂，樂遊人。遊人樂太平。御樓神聖喜都民。民都喜聖神。」（《全宋詞》，頁792）此詞採「轉尾連環式回文」，即以同句回讀末數字，而成下一句。

⁶ 如毛奇齡〈浣溪沙〉：「陰柳垂庭山枕斜。禽鳴自上檻邊花。深屏午夢隔窗紗。鸞啟冰牙蛆瀉酒，襟披雪眼蟹瀟茶。臨妝晚掃淡黃鴉。」詞人自題「和任二王甫回環韻」，所謂「回環韻」即同句倒讀而組成另一闋詞：「斜枕山庭垂柳陰，花邊檻上自鳴禽。紗窗隔夢午屏深。

- 6、異體式回文：指順讀、倒讀而變換為另一種文體，或變換為另一詞調的詞。包含兩種方式：一是「詞調異體」，即將一闕詞回文倒轉，變而為另一詞調的新詞，亦可稱為「雙調合體」⁷。一是「詩詞異體」，即將一首詩回文倒轉，變而為一闕新詞，亦可稱為「詩詞合體」。⁸

宋人謹嚴律度，自蘇軾撰〈菩薩蠻〉「雙句回文」詞，爾後作者多徘徊其間，引為主調⁹。明、清詞壇，一方面因為詞體中衰，詞樂失傳，詞人用心於詞譜、詞韻的建構，譜律之學大興，故多識體調，熟諳譜律；一方面因為地域詞派蜂起，如「雲間詞派」、「陽羨詞派」、「浙西詞派」、「常州詞派」等，詞人多結社唱和。精通音律，故能按譜擇調；群起唱和，故能精益求精，回文詞即在這樣的背景中，臻於奇巧變異的高峰。無論選用詞調的數量，回文體式的靈活變換，都超軼前人。其中，最為奇巧多變，最能代表此期特色的，就是「異體式」回文詞。

由於回文詞雖極巧思，以其種類不入品格，文人詞集或未收錄；詞話或有零星記載，卻難窺全豹；學者研究，或輯錄其詞，或歸納回文方式而已。本文因此繼〈論詞體中的回文〉一文¹⁰，探討唐五代以迄明清詞體中的回文與詞調格律之後，再專意於梳理明清「異體式」回文詞。按其源流發展，分從「雙調合體」、「詩詞合體」，提掇開創性的關鍵人物：丁澎、張芬、朱杏孫等，探析其擇調定律、體調轉換的貢獻。此外，張縉雖無回文詞，但其〈虞美人〉首揭詩詞合體的祕徑，堪稱「異體式」回文的先聲，故亦冠於篇首討論。

酒瀉蛆牙冰啟甕，茶滌蟹眼雪披襟。鴉黃淡掃晚妝臨。」詞見南京大學中國語言文學系《全清詞》編纂研究室編：《全清詞·順康卷》（北京：中華書局，2002年5月），冊6，頁3704-3705。

- ⁷ 「詞調異體」亦可稱為「雙調合體」，如丁澎〈生查子〉：「人歸未春殘。送燕雙江淥。魂銷正捲簾。湘雨吹牕竹。 裙襴試痕多，幾處垂紅玉。君愁欲聞箏，夜盡消銀燭。」回文倒讀即成〈太平時〉：「燭銀消盡夜箏聞。欲愁君。玉紅垂處幾多痕。試襴裙。 竹牕吹雨湘簾捲，正銷魂。淥江雙燕送殘春。未歸人。」詞見〔清〕丁澎：《扶荔詞》，收入張宏生編：《清詞珍本叢刊》（南京：鳳凰出版社，2007年），冊3，頁544。
- ⁸ 「詩詞異體」亦可稱為「詩詞合體」，如張芬〈寄懷素窗陸姐〉詩：「明窗半掩一庭幽。夜靜燈殘未得留。風冷結陰寒落葉，別離長望倚高樓。 遲遲月影移梧竹，疊疊詩歌賦怨愁。將欲斷腸隨斷夢，雁飛連陣幾聲秋。」正讀是一首七言律詩，回文倒讀則成〈虞美人〉詞：「秋聲幾陣連飛雁。夢斷隨腸斷。欲將愁怨賦歌詩。疊疊竹梧移影、月遲遲。 樓高倚望長離別。葉落寒陰結。冷風留得未殘燈。靜夜幽庭一掩、半窗明。」詞見〔清〕張芬：《兩面樓詩稿》，〔清〕張滋蘭等纂、任文田闕定《吳中女士詩鈔》（美國：哈佛燕京圖書館攝製微卷，2001年，臺灣大學圖書館藏），頁47。
- ⁹ 按筆者知見，今存宋代回文詞，計有十八家六十二闕，所用詞調有：〈菩薩蠻〉、〈西江月〉、〈虞美人〉、〈阮郎歸〉、〈瑞鷓鴣〉等五調。其中，寄調〈菩薩蠻〉者有十四家五十六闕之夥，因此〈菩薩蠻〉可說是宋代回文詞的主調。關於宋代回文詞，筆者撰有〈宋代回文詞析論〉，發表於「第四屆宋代學術國際研討會」（嘉義：國立嘉義大學中文系主辦，2015年10月），頁1-15。
- ¹⁰ 該文收入《第四屆兩岸韻文學學術研討會論文集——創作與格律》（臺北：世新大學中國文學系主辦，2012年1月），頁337-360。

二、「異體式」回文詞的先聲

詞體發展至於明代，由於「曲譜」（音譜）亡佚，明人填詞無樂可守，無譜可按，但按前人文字格律而已，「格律譜」（文字譜）因此代興。明詞佳者不數家，世稱中衰，但明人於詞話、詞籍、詞譜、詞韻之整理與建構多有建樹。譜律部分，如張縉首製《詩餘圖譜》，繼有程明善的《嘯餘譜》；又如沈謙始創《沈氏詞韻》等，為清詞之復興蘊蓄生機。清詞號稱中興，詞體由唐宋「樂律之文」，漸變為「寓目之文」；從「由聲得韻」，以至「與律相輔」。蓋失樂之詞，乃無樂譜而有詞譜，捨宮商而就平仄；失樂律之美，而改用音節之美。清人重訂詞律，如：萬樹《詞律》、王奕清等奉敕撰《御製詞譜》、許寶善《自怡軒詞譜》、舒夢蘭《白香詞譜》、葉申薌《天籟軒詞譜》、謝元淮《碎金詞譜》等。重擬詞韻，如仲恆《詞韻》，樸隱子《詩詞通韻》，李漁《笠翁詞韻》，許昂霄《詞韻考略》，吳應和《榕園詞韻》，謝元淮《碎金詞韻》，王訥輯、陳祖耀校正《晚翠軒詞韻》，戈載《詞林正韻》等。清人總結前人創作經驗，並在明人草創的基礎上完成詞體格律，使「詞」由音樂文學蛻變為純文學的古典格律詩體。

詞體由音樂文學蛻變為純文學的進程中，張縉（1478-1543）是開創性的關鍵人物。他首創詞譜——《詩餘圖譜》，刊刻於明嘉靖十五年丙申（1536），今藏臺北：國家圖書館。其自序云：

往時外舅王西樓妙達音旨，嘗見其觀古詞合律者，輒曰此宮聲也，或曰商調、越調、大小石調也。叩之，遂得聞精論。倚其調有作，呈上過，蒙與進，且曰：新聲日盛，斯製也，其將不傳乎？吾於子有望矣！予後蒐得唐宋以來及我朝諸名人詞無慮數百家，暇日諷詠，亦似有得。間見當世君子詩文高竝古人，獨於詞調或不留意，謂其不屑留意也。竊欲私作一譜，與童蒙共之而未遑也。近檢篋笥，得諸詞為成圖譜三卷、後集四卷。¹¹

文中生動地記錄了他與岳父王磐（約 1470-1530）切磋詞律，妙達古詞音旨的相得相惜。在明人混淆詞、曲體調，以傳奇手填詞的風潮中，張縉感於「聲音之道微矣哉」，因此擘分「新聲」與「舊聲」，校析整理古詞的體製、句法、格律、用韻，創製《詩餘圖譜》，作為填詞的準式。他認為：

詞調各有定格，因其定格而填之以詞，故謂之填詞。今著其字數多少、平仄韻腳，以俟作者填之，庶不至臨時差誤，可以協諸管絃矣。（《詩餘圖譜·凡例》，葉1）

¹¹〔明〕張縉：《詩餘圖譜》（臺北：國家圖書館藏明嘉靖十五年丙申（1536）刊本），《詩餘圖譜·張縉序》，葉1。

故其《填詞圖譜》以小令、中調、長調分為三卷，每卷調文以字數為序；每調著其字數、句數、韻數，其次以黑白圈標誌平仄並附註韻腳，圖譜後再敘列名家詞例。自此，明人填詞有譜可按，並為詞體譜律之學奠定基礎，從者如流。重刻者，如王象晉〈重刻詩餘圖譜序〉云：

萬曆甲午、乙未間，予兄霽宇刻之上古，署中見者，爭相玩賞，竟攜之而去。今書篋所存，日見寥寥，遲以歲月，計當無剩本已。海虞毛子晉博雅好古，見予校讎此編，遂請歸而付之剞劂，使四十年前几案間物，頓還舊觀。¹²

可見萬曆二十二、二十三年間（1594-1595）王霽宇重刻《詩餘圖譜》，深受時人愛賞，崇禎乙亥八年（1635）毛晉刻《詞苑英華》，因收入王象晉編校重刻之《詩餘圖譜》，而成為後世通行之本。校補、增訂者，如明萬曆二十七年（1599）謝天瑞刊《新鐫補遺詩餘圖譜》、萬曆二十九年（1601）游元涇刊《增正詩餘圖譜》、崇禎十年（1637）萬惟檀刊改編本《詩餘圖譜》等。踵其後者，如明人徐師曾《詩餘》、程明善《嘯餘譜》等；及至清代，於萬樹《詞律》後，康熙《御製詞譜》總詞律之大成，譜中收自《詩餘圖譜》詞例，亦達一百一十二闕之夥。

除譜律之學以外，學者亦多肯定張綆於詞史上的兩項成就：其一，詞體「小令、中調、長調」之分：《詩餘圖譜》按詞調字數序列，以「小令」、「中調」、「長調」標目編次，為失樂之詞找到合宜的編撰體例。明嘉靖二十九年（1550）顧從敬《類編草堂詩餘》，按其體例編次，刊本風行一世。清毛先舒《填詞名解》因此源其說分卷，而定為：

凡填詞五十八字以內為小令，自五十九字始，至九十字止為中調，九十一字以外者為長調也。¹³

由於詞調多有一調數體者，如〈七娘子〉有五十八字體，亦有六十字體者，故不免於疵議。然而失樂之詞，按字數以「小令、中調、長調」區別調體，卻不失為權宜之策，故為詞壇襲用至今。其二，提出「婉約」、「豪放」之說：張綆《詩餘圖譜·凡例》按語云：

按詞體大略有二，一體婉約，一體豪放，婉約者欲其辭情醞藉，豪放者欲其氣象恢宏，蓋亦存乎其人。如秦少游之作，多是婉約，蘇子瞻之作，多是豪放，大抵詞體以婉約為正。（《詩餘圖譜·凡例》，葉3）

張綆觀察詞體的歷史發展，按美感形式的體類，總括為「婉約」、「豪放」兩大風

¹² 〔明〕王象晉：〈重刻詩餘圖譜序〉，見《詩餘圖譜》（臺北：國家圖書館藏明崇禎乙亥毛晉汲古閣刊《詞苑英華》本），頁425-202。

¹³ 〔清〕毛先舒：《填詞名解》，〔清〕查培繼輯：《詞學全書》（臺北：廣文書局，1970年4月），卷1〈紅窗迴〉下，頁29。

格。雖然二分法不能周備，以婉約為正亦不免於偏狹，然而對詞體或詞人的客觀認識以及總體風格的把握，則多有助益。因此，以「婉約」、「豪放」區分體派，固有爭議，但仍為學界普遍引用。

值得注意的是：世人多推崇張緘於譜律、詞論等的創建之功，但在這樣的詞學基礎上，他也開啟了創作「異體式」回文的祕徑，卻罕為學界所知。其《詩餘圖譜》卷一錄李煜〈虞美人〉詞例，自注云：

予嘗作此調寓律詩一首於內，詞雖未工，錄之於此，以備一體。「隄邊柳色春將半。枝上鶯聲喚。客游曉日綺羅稠。紫陌東風絃管、咽朱樓。少年撫景慚虛過。終日看花坐。獨愁不見玉人留。洞府空教燕子、占風流。（《詩餘圖譜》，卷1，葉37）

可見張緘〈虞美人〉詞可以變作一首律詩，對於這樣的發明，他書註於創製的《詩餘圖譜》中，備為詞調的一體，想見其得意之情、傳世之意。先看其詞作的格律：

隄邊柳色春將半。枝上鶯聲喚。客游曉日綺羅稠。紫陌東風絃管咽朱
樓。少年撫景慚虛過。終日看花坐。獨愁不見玉人留。洞府空教燕
子占風流。
| | - - ○（《詩餘圖譜》，卷1，葉37）

再看張緘擬定的〈虞美人〉調譜格律：

春花秋月何時了。往事知多少。小樓昨夜又東風。故國不堪回首月明
中。雕闌玉砌應猶在。只是朱顏改。問君能有幾多愁。卻似一江春
水向東流。
| | - - ○（《詩餘圖譜》，卷1，葉36-37）

按查前述調譜格律，可以發現：1、〈虞美人〉全調五十六字，與七言律詩字數相同。2、〈虞美人〉雖由五、七、九言句式組成，與整齊的七言律詩不同；但如果攤續全詞平仄，重以七言句式句讀，則全詞格律同於平起仄收的七言律詩格律。如按《詩餘圖譜》所擬〈虞美人〉調譜，以七言句式點讀，則成下列七律譜式：

丁—丁 | — — |
 上 | — — | 上—
 上 | | — — | 上 |
 上—丁 | | — —
 丁—丁 | — — |
 上 | — — | 上—
 上 | | — — | 上 |
 上—丁 | | — —

3、詞韻與詩韻不同，律詩協平韻；〈虞美人〉則複雜許多，須上下片各協兩仄韻、兩平韻，平仄韻逐次轉換。以李煜詞為例，其協韻方式為：A：了、少（第八部仄聲韻），B：風、中（第一部平聲韻），C：在、改（第五部仄聲韻），D：愁、流（第十二部平聲韻），屬於多韻中的「轉韻」¹⁴。由詞而詩，句式、韻位改變，協調平仄時須注意律句中五言的末二字、七言的末三字是節奏重點，平仄不可移易；又詞譜中有必平、仄聲的要求，亦宜遵守。詞韻平仄錯綜，其韻位與詩韻或離或合，是撰作此調「詩詞合體」最為難處。但參照前列七律譜式註記詞調韻腳（反黑處），可以發現凡詞韻韻腳皆在七言末三字，正是平仄不可移易處，但其平仄正兩相切合。

綜上所述，可見〈虞美人〉與七律詩體，無論體製、格律並皆合轍，頗利便於二者合體。且看張縵〈虞美人〉所寓的七言律詩：

隄邊柳色春將半，枝上鶯聲喚客游。曉日綺羅稠紫陌。東風絃管咽朱樓。少年撫景慚虛過，終日看花坐獨愁。不見玉人留洞府，空教燕子占風流。

由詞而詩，由長短句而齊言，由多韻而單韻，二體合一；既須合於〈虞美人〉詞調體式、平仄遞轉的用韻方式，又須合於詩聲律（平仄）、聯律（對仗）、韻律（平聲一韻到底），更須兼顧詞情意脈，非嚴於聲律者難以致之。張縵此作，聲

¹⁴ 「轉韻」或稱「換韻」，即用不同韻部的字，無論平韻或仄韻，逐次轉換，而鮮回復的現象。其形式為 A、B、C（或又回復為 A）、D，如〈菩薩蠻〉、〈更漏子〉、〈清平樂〉即是。按：詞的協韻，夏承燾〈詞韻約例〉分為十一類：一、一首一韻；二、一首多韻；三、以一韻為主，間協他韻；四、數部韻交協；五、疊韻；六、句中韻；七、同部平仄通協；八、四聲通協；九、平仄韻互改；十、平仄韻不得通融；十一、協韻變例。龍沐勛《唐宋词格律》分為五類：一、平韻格；二、仄韻格；三、平仄轉換格；四、平仄通協格；五、平仄韻錯協格。徐信義《詞學發微》則綜合前說，分為三類：一、單韻，又分：必用入聲韻、宜用上聲韻、宜用去聲韻等三種；二、多韻，又分：轉韻、遞韻、間韻等三種；三、平仄通協。本文論詞的協韻，按徐信義《詞學發微》分類（臺北：華正書局，1985年7月）；詞韻分部，則按〔清〕戈載《詞林正韻》（臺北：世界書局，1981年11月）。

詞工整，流麗可觀，堪稱佳作。為說明詩詞兩體格律與韻法的關係，試擬合體譜式如次：（案：t 為詞體韻腳，凡「反黑」為仄韻，a、b、c、d 標誌同部韻腳。p 為詩歌韻腳。）

┐—┘ | — — |
 ta
┘ | — — |
 ta
┐—┘ | | — —
 p tb
┐ | ┘—┐ | | — —
 P
 tb
┐—┘ | — — |
 tc
┘ | — — |
 tc
┘—┐ | | — —
 P td
┘ | ┐—┐ | | — —
 P
 td

根據沈雄《古今詞話》的記載，張縉詩詞合體的嘗試，不止於〈虞美人〉一調：

近代張縉以一首律詩，而迴作一首填詞。……張縉律詩一首，向作〈舞春風〉，昔有此體，近復迴作〈虞美人〉調者。¹⁵

可見張縉曾先後將律詩迴作兩體詞，一是〈舞春風〉，一是〈虞美人〉。所謂〈舞春風〉即〈瑞鷓鴣〉，按《詩餘圖譜》卷二錄〈瑞鷓鴣〉凡三體：正體六十四字，以晏同叔（越娥紅淚泣朝雲）為詞例；又一體五十六字，以歐陽永叔（楚王臺上一神仙）為詞例；又一體八十八字，以柳耆卿（寶髻瑤簪麗粧巧）為詞例。合於律詩體製的，應即五十六字體：

楚王臺上一神仙。眼色相看意已傳。見了又休還似夢，坐來雖近遠如

| — — | | — — ○ | | — — | | — ○ | | | — — | | ， | — — | | —

¹⁵ [清]沈雄：《古今詞話·詞品上卷》，唐圭璋編：《詞話叢編》（臺北：新文豐出版社，1988年2月），頁844。

天。隴禽有恨猶能說，江月無情也解圓。更被春風送惆悵，落花飛
 一○ —— | | —— | ， — | —— | | —○ | | —— | — | ， | ——
 絮兩翩翩。

| | ——○（《詩餘圖譜》，卷2，葉12）

按此調七言八句，押平聲韻，格律與律詩差同。《御製詞譜》引《苕溪漁隱詞話》，認為「〈瑞鷓鴣〉本七言律詩，因唐人歌之，遂成詞調」¹⁶。因此，以此調寓以七律，對精通音律的張縉而言，殊非難事。《詩餘圖譜》雖未記此事，其詞集亦未錄〈瑞鷓鴣〉一調，然據詞話記載，可知張縉應曾作〈瑞鷓鴣〉合體詩詞。

就〈虞美人〉詞調的運用而言，採用〈虞美人〉一調作全詞回文者，始於宋代的王齊愈¹⁷。張縉運用〈虞美人〉詞調，創為「詩詞合體」，雖然變化句式、用韻以成新體，並無「回文」格式。然而因為張縉專擅於詞譜的撰擬，發現此調格律與七言律詩相通的祕徑，這樣的發明隨著《詩餘圖譜》廣為流傳，引人興趣。及至清代，因有張芬、朱杏孫等人參合張縉〈虞美人〉「詩詞合體」的發現，採王齊愈〈虞美人〉「全詞回文」的方式，而創作了「詩詞合體」式回文詞。至於〈瑞鷓鴣〉一調，清人如毛奇齡以之與〈虞美人〉合調，創作「雙調合體」之回文詞¹⁸，推其原始，亦當與張縉取〈瑞鷓鴣〉、〈虞美人〉二調變作律詩的影響有關。因此，就回文詞的發展而言，張縉雖無真正的回文之作，卻為「異體式」回文詞開啟了門徑。

三、「雙調合體」回文

就現存宋人回文詞而言，所用詞調約有：〈菩薩蠻〉、〈西江月〉、〈虞美人〉、〈阮郎歸〉、〈瑞鷓鴣〉等七調，而以〈菩薩蠻〉為主調。至於回文方式，沿襲蘇軾以「雙句回文」方式填〈菩薩蠻〉調者最夥；此外，採「全詞回文」方式者有：蘇軾〈西江月〉（詠梅）、王齊愈〈虞美人〉（寄情）等，而以梅窗〈阮郎歸〉採「轉尾連環式雙句回文」最見新奇¹⁹。至於明代，詞體衰頹，但名家如王世貞、湯顯祖、徐世俊、卓人月等人填詞，間亦有回文之作，惟所撰多限於〈菩薩蠻〉

¹⁶ [清]王奕清等撰：《御製詞譜》（臺北：聞汝賢出版發行據殿印本縮印，1976年1月），卷12，頁20。

¹⁷ 王齊愈所撰〈虞美人〉（回文，寄情）一闕，採全詞回文方式，參見註4。

¹⁸ 毛奇齡有〈瑞鷓鴣〉（梨花禪鵲驚春雪）、（春還繡陌桃初落）、（吳娃窈窕裁芳紵）、（董賢館外驕駟騁）等四闕，調下題「合〈虞美人〉調，和姪阿蓮」。（《全清詞·順康卷》，頁3712-3713）

¹⁹ 梅窗所撰〈阮郎歸〉（皇州新景媚晴春）一闕，採用「轉尾連環式回文」，參見註5。

一調。其中，邱濬〈菩薩蠻〉（秋思迴文）曾嘗試以「全詞回文」突破「意複」的困境，卓人月〈菩薩蠻〉（私歡迎送詞）繼之，惜律度未嚴。以卓人月詞為例：

春宵半吐蟾痕碧。斜窺愁臉如相憶。空撚兩三弦。朱扉寂寂然。

依期郎踐約。悄步人疑鶴。小舒輕霧紗。妝袂醮紅霞。²⁰

【上 | | -- ○ T - 上 | - ○】

此詞倒讀為：

霞紅醮袂妝紗霧。輕舒小鶴疑人步。悄約踐郎期。依然寂寂扉。

朱弦三兩撚。空憶相如臉。愁窺斜碧痕。蟾吐半宵春。

【上 | | -- ○ T - 上 | - ○】

卓人月此調回文採「意逆式」寫法，正讀是寫等候、迎接情郎，倒讀則迎接之意轉成送別，頗見新意。然而對比《詞譜》所錄〈菩薩蠻〉可以發現，此調上下片結句作「上 | | -- ○ | | T - 上 | - ○」，卓詞作「 | - - | - ○ - | | -- ○」、「 - - - | | ○ - | | - - ○」。邱濬此調末章亦未諧，沈雄《古今詞話》曾謂其「平粘已失，句意又倒」（《詞話叢編》，頁 844），張敬〈詞體中俳優格例證試探〉亦云：

東坡以下，每多〈菩薩蠻〉之作，不知此調上下片結句五言係拗句，如飛卿之「雙雙金鷓鴣」，「夢長君不知」，「杏花零落香」，「無聊獨倚門」，五字句之第四字必仄始合。（《清徽學術論文集》，頁 644）

可見運用「全詞回文」，宋人或寄調於〈虞美人〉；但於〈菩薩蠻〉只採「雙句回文」而已，當係謹嚴律度所致。回文詞屬於俳優格，比較宋、明之作，可以發現宋人雖追逐其奇、巧、趣，但仍按調守律；明人則作意好奇，多不守律。

明末清初是詞體由剝而復的關鍵，此時的回文詞，也在宋調之外開張境域。名家如丁澎、朱彝尊、納蘭性德、毛奇齡、董以寧等皆有所作，除沿襲傳統的「本調回文」以外，最具特色的是「雙調合體」回文詞。作者中，以丁澎（1622-1682）最具代表性，他在詞集《扶荔詞》後附《扶荔詞別錄·小令》，而以〈詞變〉為目，收錄回文詞三十九闕，自註云：

²⁰ 饒宗頤初纂、張璋補纂：《全明詞》（北京：中華書局，2004 年月），冊 6，頁 2904。案：【】內為《詞譜》格律。

詞變者，藥園之別譜也。按一調迴環讀之，以成他調；或因本調，而顛倒錯綜焉。不書題，無可題也。非詞之正也，故謂之變云爾。（《清詞珍本叢刊》，冊3，頁543）

丁澎以「回文詞」非詞體之正，故稱之「變」彙為一編，以〈詞變〉總其名。按其回文詞，可分為「本調回文」及「雙調合體回文」兩類。

所謂「本調回文」，即丁澎所謂「因本調而顛倒錯綜焉」，運用本調回文而成詞。因其回文方式，可分為兩式：一是回文成一詞，如用雙句回文、上下片回文、回環韻、轉尾連環式回文等方式，回文倒讀而成之詞。一是回文成二詞，如採全詞回文方式，則可成另一闕新詞。丁澎所用詞調有：〈巴渝辭〉、〈三臺〉、〈南鄉子〉、〈長相思〉、〈西江月〉等，其中〈西江月〉見用於宋詞、〈長相思〉並見於時人萬樹之作，其餘三調則僅見於丁澎之詞。以〈長相思〉為例：

秋復秋。愁倍愁。為却多情說盡愁。莫愁休未休。

— | —○— | —○ | | — — | | —○ | — — | —○

休未休。愁莫愁。盡說情多却為愁。倍愁秋復秋。

— | —○— | —○ | | — — | | —○ | — — | —○（《清詞珍本叢刊》，冊3，頁550）

此詞言「愁」，詞人融合詞情，採用「上下片回文」方式，特見奇巧。其一，以「秋復秋」起，以「秋復秋」結，首尾連環呼應；「愁」因「秋」興，「秋復」則「愁倍」，詞情、聲情回環往復，益增愁情。其二，「愁」因「情」生，多情而「愁」，詞中「愁」字因回文而反覆八見，則人之「多情」自見。其三，愁極而人情難堪，則莫如「莫愁」，但欲休而難休，過片回文倒轉「休未休」，上遞下接，愁情亦隨之綿延無盡。無怪乎沈濤聲評云：「百轉連環，仍歸一事」（《清詞珍本叢刊》，冊3，頁550）。

按此詞雙調三十六字，前後段各四句三平韻一疊韻。由三、五、七言句組成，其形式為「三三七五；三三七五」。《詞譜》錄此調五體，以白居易（汴水流）為正體，白居易（深畫眉）、晏幾道（長相思）、歐陽修（蘋滿溪）、劉光祖（玉尊涼）為又一體。就協韻言，詞譜「疊韻」在上下片首章三言句，丁澎詞則在上下片二、三句。就平仄言，丁澎詞與諸譜皆見參差，而與歐陽修詞最為接近：

蘋滿溪。柳繞堤。相送行人溪水西。回時隴月低。

丁 | —○— | —○— | — — — | —○— — | | —○

煙霏霏。雨淒淒。重倚朱門聽馬嘶。寒鴉相對飛。

丁上—○上丁—○— | — | | —○— | —○ (《御製詞譜》，卷2，頁46)

可見丁澎此調，以回文醞釀詞情、聲情，雖極具匠心，但為了回文而協調格律，卻難守律度（案：詞文反黑處平仄皆未諧）。這樣的現象，不只於此調，細按其詞，除〈西江月〉外，其餘多不守律。

至於「雙調合體回文」，即丁澎所謂「按一調迴環讀之以成他調」，將一闕詞回文倒轉，變為另一詞調的新詞，此為丁澎所撰回文詞中最具特色，也是本節討論的重點。所用詞調有：〈赤棗子〉變〈漁父〉、〈生查子〉變〈太平時〉、〈楊柳枝〉變〈阿那曲〉、〈南鄉子〉變〈竹枝〉、〈風流子〉變〈天仙子〉、〈望梅花〉變〈調笑令〉、〈胡蝶兒〉變〈醉公子〉、〈卜算子〉變〈減字木蘭花〉、〈謁金門〉變〈好事近〉、〈眉峰碧〉變〈玉聯環〉、〈山花子〉變〈三字令〉、〈步蟾宮〉變〈夜行船〉、〈歸國遙〉變〈霜天曉角〉、〈四犯令〉變〈滴滴金〉、〈瑞鷓鴣〉變〈木蘭花令〉等。由一調回文變為他調，須按合兩調韻律，創作難度頗高。因此，回文方式再難變化，丁澎乃就全篇體製、格律考量，採「全詞回文」方式。以〈生查子〉為例：

人歸未春殘。送燕雙江淥。魂銷正捲簾。湘雨吹牕竹。

— | —○ | | — | ● — | | —○ — | — | ●

裙襪試痕多，幾處垂紅玉。君愁欲聞箏，夜盡消銀燭。

— | —， | | — | ● — | —， — | — | ● (《清詞珍本叢刊》，冊3，頁544)

此詞正讀是〈生查子〉，回文倒讀即變為新調〈太平時〉：

燭銀消盡夜箏聞。欲愁君。玉紅垂處幾多痕。試襪裙。

| — | | —○ | —○ | — | | —○ | —○

竹牕吹雨湘簾捲，正銷魂。淥江雙燕送殘春。未歸人。

| — | | — | ○ | —○ | — | | —○ | —○ (《清詞珍本叢刊》，冊3，頁544)

回文最難避免意複，此詞採「意逆式」寫法；正讀〈生查子〉寫的是「人歸後」情境，反讀〈太平時〉則成了「人未歸」情境。詞人運用回文倒轉，由前調翻為後調，隨之亦翻出新意，詞法頗為巧妙。俞夢符曾以「碎玉成珠，不費追逐」論

其手法，又稱賞之云「一詞寫出兩意，如此渾雅，尤難」（《清詞珍本叢刊》，冊3，頁544）。

按丁澎〈生查子〉比勘譜式，可知其所用當即《詞譜》所錄「正體」韓偓詞：

侍女動妝奩，故故驚人睡。那知本未眠，背面偷垂淚。

上上上丁丁，上 | — — | ●上丁 | 上 —，上 | — — | ●

嬾卸鳳頭釵，羞入鴛鴦被。時復見殘燈，和煙墜金穗。

上上上丁 —，上 | — — | ●丁 | | — —，丁丁上 — | ●（《御製詞譜》，卷3，頁61）

詞譜謂此體「雙調四十字，前後段各四句兩仄韻」，然細按其韻律，可見：上片首句「奩」字與第三句「眠」字協韻。故其協韻當作：前段四句兩平韻兩仄韻、後段四句兩仄韻，丁澎詞用韻同於此。至於平仄，惟第七句「愁」字（見該詞反黑處）與譜律相違，略見小疵。至於回文所成的新調〈太平時〉，《詞譜》錄此調三體，原名〈添聲楊柳枝〉，其異名有二：以歐陽修詞名〈賀聖朝〉，以賀鑄詞名〈太平時〉。丁澎此調既題〈太平時〉，其體式當據賀鑄詞：

蜀錦塵香生鞞羅。小婆娑。箇人無賴動人多。見橫波。

上 | — — 丁 | — ○ | — — ○ 上 — — | | — — ○ | — — ○

樓角雲開風卷幕，月侵河。纖纖持酒豔聲歌。奈情何。

丁 | 丁 — — | |，| — — ○ 丁 — 丁 | | — — ○ | — — ○（《御製詞譜》，卷3，頁63）

此調前段四句四平韻，後段四句三平韻。細按兩詞，格律參差處在於上下片首句，詞譜作：「上 | — — 丁 | —」、「丁 | 丁 — — | |」，凡七言律句「二四六分明」處，也是譜中嚴守平仄處；丁澎詞作：「| — — | | — —」、「| — — | — — |」，與譜律多有相違。由〈生查子〉變為〈太平時〉，不但句式、韻位皆變；且兩調合體，全詞僅四十字，韻腳卻平仄錯綜多達十三字，頗難為之。按察兩調韻律，顯見丁澎詞格律所以參差，應是在協調詞體韻律、考量詞境變化之間，不得不湊合的結果。

回文詞受限於調譜，平仄難於回旋，但丁澎善於運用平仄兩讀之字協調平仄，頗具特色。試觀其〈謁金門〉詞：

雁無奈。書寄遠天愁倍。望極晚煙空翠黛。雙鴛吹繡帶。

| — | ● — | | — — | ● | | | — — | | ● — — — | | ●

看取燕頭釵在。卻恨離愁莫解。偷戀留情深似海。飛花和淚灑。

| | | - - | ● | | - - | | ● - | - - - | | ● - - | | ● (《清詞珍本叢刊》，冊3，頁552)

丁澎詞所按體式，同於《詞譜》列為正體的韋莊詞：

空相憶。無計得傳消息。天上嫦娥人不識。寄書何處覓。

丁丁 | ●丁 | 上-丁 | ●丁 | 丁- - | | ●上丁-上 | ●

新睡覺來無力。不忍看伊書跡。滿院落花春寂寂。斷腸芳草碧。

丁 | 上-丁 | ●上 | 上-丁 | ●上 | 上- - | | ●上丁-上 | ● (《御製詞譜》，卷5，頁89)

丁澎詞格律與譜律一一合轍。再看由此調回文而成的〈好事近〉：

灑淚和花飛，海似深情留戀。偷解莫愁離恨。卻在枝頭燕。

| | | - - , | | - - - | ● - | | - - | ● | | - - | ●

看帶繡吹鴛雙，黛翠空煙晚。極望倍愁天遠，寄書奈無雁。

| - | | | - - , | | - - | ● | | | - - | ● | - | - | ● (《清詞珍本叢刊》，冊3，頁552)

此調格律，《詞譜》錄宋祁詞為正體：

睡起玉屏風，吹去亂紅猶落。天氣驟生輕暖，襯沉香帷箔。

上 | | - - , 丁-上- - | ●丁 | 上-丁 | , | 丁-丁 | ●

珠簾約住海棠風，愁拖兩眉角。昨夜一庭明月，冷秋千紅索。

丁-上 | 上-丁 , 丁丁上- | ●上 | 上-丁 | , | 丁-丁 | ● (《御製詞譜》，卷5，頁91)

全詞格律與譜律皆合，惟其用韻，宋祁詞是：前後段各四句兩仄韻，丁澎詞則於前後段第三句俱多押一韻，是為變格。由〈謁金門〉變〈好事近〉，兩調並為仄韻，就押韻言較為單純。然而句式變換參差，由「三六七五，六六七五」，變為「五七六五，七五六五」，要協調平仄殊為不易。丁澎雙調合體，韻律具諧，誠屬難能，張洮侯論此，曾說：

換頭暗接愈奇，其音抑揚窈窕。詞中用吹、看二字轉換，協調可仄、可平，具見藥園協律之妙。(《清詞珍本叢刊》，冊3，頁552)

所云「用吹、看二字轉換」，指的是前調「雙鴛吹繡帶，看取燕頭釵在」，「吹」讀平聲，「看」讀去聲；後調「取看帶繡吹鴛雙」，則「看」讀平聲，「吹」讀去聲。實則此調轉換平仄的，還有前調的「飛花和淚灑」，「和」讀平聲；後調「灑淚和花飛」，則「和」讀去聲。丁澎頗用心於此，或於詞作中註明字聲變換，以示讀者。如〈望梅花〉：「徑遠吹香嬌露面」，「吹」字讀平聲；回文變成〈調笑令〉：「見面露嬌香吹遠」，丁澎特於「吹」字下，註明「去聲」（《清詞珍本叢刊》，冊3，頁549）。就前述詞作觀之，特意轉換字詞聲調，不止於協律，尤暗寓著詞境的轉換，以此益見詞人的巧思深意。

鄒祇謨《遠志齋詞衷》溯源「詞有回文體」云：

詞有隳括體，有迴文體。迴文之就句迴者，自東坡、晦庵始也。其通體迴者，自義仍始也。近來吾友公阮、文友，有一首迴作兩調者。文人慧筆，曲生狡獪，此中故有三昧，匪徒乞靈竇家餘巧也。（《詞話叢編》，頁653）

所謂「就句迴者」，指的是東坡「雙句回文」式的〈菩薩蠻〉詞；「通體迴者」，指的「全詞回文」的方式，但不始於湯顯祖，早在宋代東坡已寄調〈西江月〉填「全詞回文」。至於「一首迴作兩調」者，即上文探討的「雙調合體」式回文詞，作者如毛奇齡有〈瑞鷓鴣〉合〈虞美人〉調、〈春曉曲〉合〈木蘭花令〉，董以寧有〈卜算子〉合〈巫山一段雲〉，但丁澎不論詞作、詞調數量或體式變化之繁，堪稱冠冕當代詞壇。所謂「文人慧筆，曲生狡獪，此中故有三昧」，說明了詞人逞才競技，追逐其中奇、巧的創作心態，體會其中「三昧」的趣味。由於視之為「變」體，不入品格，因此詞人恣意於詞調的回文轉換，詞境的回環變化，律度自難嚴守，丁澎、毛奇齡、董以寧無不如是。然而其中既不乏詞雅音諧之作，更在傳統「本調回文」之外，開啟一片精巧奇趣的藝術苑囿，自不容忽視其影響與貢獻。

四、「詩詞合體」回文

明末清初地域詞派興起，結社吟詠風氣鼎盛，閨秀詞人亦多相與唱和。其中，沈宜修、葉小紈、翁與淑、吳山、卞氏等皆有回文詞，堪稱一時佳秀。如沈宜修（1590-1635，字宛君，江蘇吳江人），幼即雅善文翰，好吟詠。嫁同邑葉紹袁，生三女：葉紈紈（1610-1632）、葉小紈（1613-？）、葉小鸞（1616-1632）皆工詩詞，沈氏夫妻母女每多相和之吟。沈宜修所作回文詞有：〈菩薩蠻·春閨〉三闕、〈菩薩蠻·送仲韶北上〉四闕、〈菩薩蠻·秋思〉十闕，共計十七闕。其回文詞專寄調於〈菩薩蠻〉，專採「雙句回文」方式，如〈送仲韶北上〉其二：

柳疏垂映長亭酒。酒亭長映垂疏柳。人去促飛塵。塵飛促去人。

| -- | -- | ● | -- | -- | ● - | | -- ○ -- | | - ○

雁征愁信遠。遠信愁征雁。彈淚染綃紈。紈銷染淚彈。

| -- | | ● | | -- | ● - | --- ○ -- | | - ○

〈秋思〉其一：

苕風搖碧簾遮影。影遮簾碧搖風苕。涼月照宵長。長宵照月涼。

| -- | -- | ● | -- | -- | ● - | | -- ○ -- | | - ○

暮雲飛寂露。露寂飛雲暮。幽思伴香篝。篝香伴思幽。

| -- | | ● | | -- | ● - | --- ○ -- | | - ○

〈秋思〉其六：

古今流水愁南浦。浦南愁水流今古。清淺棹人行。行人棹淺清。

| -- | | ● | | -- | ● - | --- ○ -- | | - ○

問誰憑去信。信去憑誰問。多恨怯裁歌。歌裁怯恨多。

| -- | | ● | | -- | ● - | --- ○ -- | | - ○ (《全明詞》，頁1544-1546)

細按格律，可知三闋詞平仄如一，不只於此，沈氏十七闋〈菩薩蠻〉回文詞格律亦全同於此。何以擇一、固執若是？按索前人格律，可知答案當在東坡詞中：

柳庭風靜人眠晝。晝眠人靜風庭柳。香汗薄衫涼。涼衫薄汗香。

| -- | -- | ● | -- | -- | ● - | | -- ○ -- | | - ○

手紅冰腕藕。藕腕冰紅手。郎笑藕絲長。長絲藕笑郎。

| -- | | ● | | -- | ● - | --- ○ -- | | - ○ (《全宋詞》，頁305)

東坡運用〈菩薩蠻〉詞調，採「雙句回文」方式填製回文詞，後代詞人多有承襲。然而沈氏按東坡詞格律，一一謹守不渝，實極為難能、難得。和時人炫異好奇不同，她擇一、固執，故能嫻熟調體，所作不只律度謹嚴，且音律雅暢。由於嫻熟調體，故其回文詞宛如平常體式，既能發抒生活實感，詞語亦流麗自然，擺脫回文常有的生硬、呆滯之病。

至於乾隆年間，閩秀詞人張芬，再為回文詞建立了新的里程碑。是時婦女多

組社唱和，如蕉園詩社、清溪吟社、梅花詩社等皆著稱於當代。張芬與張滋蘭、陸瑛、李嫩、席蕙文、朱宗淑、江珠、沈纒、尤澹仙、沈持玉等人結清溪吟社，號吳中十子。張芬《兩面樓詩稿》所錄〈寄懷素窗陸姐〉一詩，所寄即社中陸瑛（字素窗）。詩云：

明窗半掩一庭幽。夜靜燈殘未得留。風冷結陰寒落葉，別離長望倚高樓。遲遲月影移梧竹，疊疊詩歌賦怨愁。將欲斷腸隨斷夢，雁飛連陣幾聲秋。（《吳中女士詩鈔》，頁47）

——○

張芬於詩題下註：「回文調寄〈虞美人〉」，可見此詩正讀是一首七言律詩，回文倒讀時按〈虞美人〉詞譜變換句式，則成了一闋詞（案【】內為《詞譜》格律）：

秋聲幾陣連飛雁。夢斷隨腸斷。欲將愁怨賦歌詩。疊疊竹梧移影、月遲遲。

—— | | —— | ● | | —— | ● | — | | | —— ○ | | | —— |、 | —

【 T — 丄 | —— | ● 丄 | —— | ● T — 丄 | | —— ○ T | 丄 — T |、 | —

樓高倚望長離別。葉落寒陰結。冷風留得未殘燈。靜夜幽庭一

— ○ —— | | —— | ● | | —— | ● | —— | | —— ○ | | —— |

— ○ T — 丄 | —— | ● T | —— | ● 丄 — T | | —— ○ 丄 | T — T

掩、半窗明。

|、 | —— ○

|、 | —— ○】

張芬承襲了張縉以七律變為〈虞美人〉詞的手法，又加以巧妙變革，新創了「詩詞合體」的回文詞。如前所述，詩、詞合體回文，既須合於詩歌聲律（平仄）、聯律（對仗）、韻律（平聲一韻到底），又須合於〈虞美人〉詞調體式、平仄遞轉的用韻方式，更須兼顧詞情意脈，非富於才情、精通音律者難以為之。張芬此作，無論詩律、詞律具合轍，足以為後人的創作範式；而抒情深婉，措詞雅麗，亦足為世人嘆賞的典範佳篇。故其回文詞雖只此一見，卻為「詩詞合體」回文詞開啟了門徑，是後世論回文詞者不能不道及之作，影響深遠。

由「詩」回文成「詞，」已然不易，但在結社唱和，逞才競奇的風氣中，朱杏孫更進一步創作「雙回文式」的〈虞美人〉詞。蔣敦復《芬陀利室詞話》嘗記其始末云：

同邑朱杏孫孝廉，與余弱冠定交，即以詩文相切劘。……近乃與序伯、師白、穉泉、芝門、同叔、小梅，結詞社唱和，修窮措大故事，非其素志也。詞鉤心鬥角，不喜傍人門戶，於諸君子中，別調自彈，其性之兀傲可見。〈虞美人〉調作回文體云：「秋聲一夜涼燈瘦。寂寂愁新逗。病蛩悲蟀小庭中。落月悄垂，簾影翠房空。輕煙黛鎖雙眉恨。背鏡情無準。粉殘脂剩酒醒難。靠遍皺痕，羅袖倚天寒。」此調回文，國初毛西河有之。汪君子淦又于回文中作七律一首，愈徵巧妙。杏孫和之云：「孤樓綺夢寒燈隔，細雨梧桐偏冷風。珠露撲釵蟲絡索，玉環圍鬢鳳玲瓏。膚凝薄粉殘妝悄，影對疏闌小院空。蕪綠引香濃冉冉，近黃昏月映簾紅。」使西河見之，得無前賢畏後生耶。（《詞話叢編》，頁 3670）²¹

由這段記載可見朱杏孫原即能作〈虞美人〉回文詞，而在詞社唱和中，以汪子淦作七律回文詩愈徵巧妙，因此逞才和作一首。而這一首七律中寓有〈虞美人〉調，不但是詩體的回文，也可以由詩回文變作詞，再成詞體的回文。其回文，可分作三個層次：

其一，是詩體的回文：七言律詩正讀為：

孤樓綺夢寒燈隔，細雨梧桐偏冷風。珠露撲釵蟲絡索，玉環圍鬢鳳玲瓏。
——||——|，||——||—○—||——||，|——||—
瓏。膚凝薄粉殘妝悄，影對疏闌小院空。蕪綠引香濃冉冉，近黃昏月映
—○——||——|，||——||—○—||——||，|——||—
簾紅。
——○

由七律回文倒讀，而成另一首詩：

紅簾映月昏黃近，冉冉濃香引綠蕪。空院小闌疏對影，悄妝殘粉薄凝
——||——|，||——||—○—||——||，|——||—

²¹ 案：朱杏孫生卒年不詳，蔣敦復（1808-1867）為江蘇寶山人（今屬上海），朱杏孫與蔣氏同邑，兩人且「弱冠定交」結詞社唱和，知其約當與蔣氏同時。

膚。瓏玲鳳鬢圍環玉，索絡蟲釵撲露珠。風冷偏窗梧雨細，隔燈寒夢綺
 一〇——||——|，||——||—〇—||——||，|——||
 樓孤。

——〇

其二，由詩體變為詞體：由七律倒讀，再按〈虞美人〉詞譜句讀，變換為詞：

孤樓綺夢寒燈隔。細雨梧窗偏。冷風珠露撲釵蟲。絡索玉環圍鬢、鳳玲
 ——||——|●||——|●|——||——〇||——|、|—
 瓏。 膚凝薄粉殘妝悄。影對疏闌小。院空蕪綠引香濃。冉冉近黃昏
 一〇 ——||——|●||——|●|——||——〇||——|—
 月、映簾紅。

|、|——〇

其三，是詞體的回文：亦即採用「全詞回文」方式，變化為另一闕詞：

紅簾映月昏黃近。冉冉濃香引。綠蕪空院小闌疏。對影悄妝殘粉、薄凝
 ——||——|●||——|●|——||——〇||——|、|—
 膚。 瓏玲鳳鬢圍環玉。索絡蟲釵撲。露珠風冷偏窗梧。雨細隔燈寒
 一〇 ——||——|●||——|●|——||——〇||——|—
 夢、綺樓孤。

|、|——〇

如比較張芬、朱杏孫所作可以發現，朱氏詩詞回文相通的平仄譜，應是承襲張芬體式而稍作變易。其唯一不同，在於首句平仄：張芬詩作平起平收式「——||——」，朱杏孫改平起仄收式「——||——|」，其事雖小，但經此協調，格律門徑大開，朱氏得以在詩詞之間反覆回文，無往不利。

為具體說明朱杏孫如何協調「詩詞異體回文」的格律，試按七律及〈虞美人〉體式，標示詩詞合體的格律譜如次：（符號說明：一、七律詩譜：「1」為正讀，「2」為倒讀。以「p」標示韻腳，如1p為正讀韻腳，2p為反讀韻腳。二、〈虞美人〉譜式：「3」為正讀，「4」為倒讀；詞須轉韻，故以「a、b、c、d」標誌同部韻腳；「反黑」為仄韻。）

┘—┘ | — — |
4d 3a
2p
┘ | — — | ┘—
 4d 3a 1p
┘ | | — — ┘ |
2p 4c 3b
┘—┘ | | — —
4c 3b
 1p
┘—┘ | — — |
4b 3c
2p
┘ | — — | ┘—
 4b 3c 1p
┘ | | — — ┘ |
2p 4a 3d
┘—┘ | | — —
4a 3d
 1p

自張縉而張芬，朱杏孫雖前有所承，然而由七言律詩變為〈虞美人〉詞，作品凡四讀，押韻二十四次（平聲十六韻、仄聲八韻），用十部韻（詩韻協二部，詞韻協八部：平、仄各四）。繁複的改變句式與韻腳，按譜填詞，而能句合韻諧，非精通文學、聲律難以臻至。蔣敦復高度讚揚其難能，稱美云「使西河見之，得無前賢畏後生耶」，且在所撰《芬陀利室詞話》中記載始末，朱杏孫詞因此得以廣為流傳。就「詩詞合體」的回文詞而言，朱杏孫所作，堪稱已臻奇巧之至。

五、結語

詞之要，一在律，二在韻，而律、韻隨詞調而生。如何倒讀協韻成文，須取決於詞調的體式格律；如何善擇詞調，以求合宜的體調與回文方式，則有賴於詞人的才學與慧目。詞之發展，至於明、清，詞樂已然失傳，詞人用心於譜律的建構，多熟諳調體格律，故能按譜擇調；復以詞派蜂起，詞人結社唱和，故能精益求精，競尚回文詞的奇巧變異，追求以奇見趣。

明代張縉（1478-1543）精通音律，首製《詩餘圖譜》，為失樂之詞，提供填詞的準式。在音律與體調之間，他發現了七言律詩與〈虞美人〉體製、格律相通的祕徑，自得一闕〈虞美人〉詞，寓律詩一首於內；又錄之於《詩餘圖譜》中，備為一體，廣為流傳。所作雖無回文格式，但〈虞美人〉是常用的回文詞調，因此就「異體式」回文詞而言，張縉合體之作，富於啟發，堪稱先聲。

明、清之際，丁澎、毛奇齡、董以寧等名家并有「雙調合體」式回文詞，而以丁澎最具代表性。丁澎有回文詞三十九闕，「本調回文」有五調九闕，「雙調合體」有三十調三十闕，無論詞作、詞調數量或體式變化之繁，詞壇無出其右者。他將回文詞別為一編，總為〈別錄〉，稱之為「詞變」，視為正體之外的「變體」。以其為「變」，故恣意於詞調的回文轉換，詞境的回環變化，律度自難嚴守。然而丁澎將回文詞定義為兩類：「按一調迴環讀之，以成他調」、「因本調而顛倒錯綜焉」，並有系統地創作、輯存，為後人開展精巧奇趣的回文世界，具有開創性的意義。

閨秀詞人的創作，是明清回文詞的重要一環。其中明末的沈宜修有回文詞十七闕，她專寄調於〈菩薩蠻〉，且專用「雙句回文」方式。正因其擇一、固執，故嫻熟體調，以之抒發生活實感，而情真自然。在時人奔競好奇之際，專寄一調，嚴守律度，可謂特色獨具。乾隆年間，清溪吟社的張芬以一首〈寄懷素窗陸姊〉詩，寄社中陸瑛，而開啟了「詩詞合體」回文的風氣。該詩正讀為一首七言律詩，回文倒讀則成為一闕〈虞美人〉詞。朱杏孫繼之，所成七言律詩，可回文成另一首詩；再由詩回文，變為〈虞美人〉詞；該詞亦可回文，變為另一闕新詞。朱氏在繁複的體式、句式、韻位變換中，猶能句合韻諧，引人嘆服。至此，明清「異體式」回文詞的發展，堪稱臻於奇趣的最高峰。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔明〕張縉：《詩餘圖譜》，臺北：國家圖書館藏明嘉靖十五年丙申（1536）刊本。
- 〔明〕張縉撰，王象晉編校：《詩餘圖譜》，臺北：國家圖書館藏明崇禎乙亥八年（1635）毛晉汲古閣刊《詞苑英華》本。
- 〔清〕鄒祇謨：《遠志齋詞衷》，收入唐圭璋編：《詞話叢編》，臺北：新文豐出版社，1988年2月。
- 〔清〕丁澎：《扶荔詞》，張宏生編：《清詞珍本叢刊》（南京：鳳凰出版社，2007

年。

〔清〕毛先舒：《填詞名解》，收入〔清〕查培繼輯：《詞學全書》，臺北：廣文書局，1970年。

〔清〕毛奇齡：《毛翰林詞》，張宏生編：《清詞珍本叢刊》（南京：鳳凰出版社，2007年）。

〔清〕沈雄：《古今詞話·詞品上卷》，收入唐圭璋編：《詞話叢編》，臺北：新文豐出版社，1988年。

〔清〕王奕清等撰：《御製詞譜》，臺北：聞汝賢出版發行據殿印本縮印，1976年。

〔清〕張芬：《兩面樓詩稿》，收入〔清〕張滋蘭等纂、任文田閱定：《吳中女士詩鈔》，美國：哈佛燕京圖書館攝製微卷，2001年，臺灣大學圖書館藏。

〔清〕蔣敦復：《芬陀利室詞話》，收入唐圭璋編：《詞話叢編》，臺北：新文豐出版社，1988年。

〔清〕戈載：《詞林正韻》，臺北：世界書局，1981年。

二、近人論著

南京大學中國語言文學系《全清詞》編纂研究室編：《全清詞·順康卷》，北京：中華書局，2002年。

唐圭璋編：《全宋詞》，臺北：洪氏出版社，1981年。

徐信義：《詞學發微》，臺北：華正書局，1985年。

張敬：《清徽學術論文集》，臺北：華正書局，1993年。

饒宗頤初纂、張璋補纂：《全明詞》，北京：中華書局，2004年。

Discussion on variant Palindrome in Ming Qing Dynasty

Kuo, Chuan-yu*

Abstract

Using various forms to convert the palindrome made Ming Qing's variant palindrome more famous than previous era. The founder who mixed the poem and Tzu was uncommonly known in academe and shall be retroactive to Chang Yen in Ming Dynasty. "YU MEI JEN" was the poetry he wrote in seven-character eight-line regulated verse. The style/form of "YU MEI JEN" included in his work "SHIH YU TU PU" and being circulated far and wide. Two-tune palindrome was initiated from Ming Qing Dynasty. Ting Peng wrote thirty-nine palindromes included in "PIEH LU". His works were famous with variety tune and varied artistic conception of Tzu in the era. In Qianlong, Chang Feng who was famous in Tzu created Poetry-Tzu palindrome. The palindrome consists seven-character eight-line regulated verse poetry "CHI HUAI SU CHUANG LU CHIEH" and Tzu "YU MEI JEN". Base on Chang Feng's work, Chu Hsing Sun continued to create "YU MEI JEN" Poetry-Tzu palindrome that can be separated into two poetries and two Tzu. Although Poetry and Tzu had different writing styles, the Poetry-Tzu palindrome was well known in its concordance with character, form, syntax and rhyme and it was also the most popular period for Palindrome.

Keywords: Tzu, Palindrome, Chang Yen, Ting Peng, Chang Feng,
YU MEI JEN

* Associate Professor, National Chiayi University Department of Chinese literature.

喬億「(太白詩)獨無一篇似陶」說釋疑 ——兼論陶、李體道之別

張俐盈*

提 要

清代喬億(1701-1788)《劍谿說詩》討論李白詩歌源流時，認為其「獨無一篇似陶」，此說與在他之前及之後的詩論家看法相左。喬億的立基點為何？本文指出，喬億以「陶之難擬」突顯淵明獨特性，從而指向性情與體道為似陶標準，稱韋應物「氣象近道」，足堪追步淵明。相較之下，李白詩歌體勢多端，與「渾然元古」的陶詩有別，而其「延頸八荒氣象」、高調憂樂的性情襟抱，也與淵明澹泊遠情的生命本質不同。喬億之外的其他詩評家之所以主張李白詩歌「似陶」，乃多從藝術鑑賞的角度，將李白的價值放在吸收傳統詩人之精華中呈顯，與喬億以「道」為基準，重視整全生命之體驗不同。整體而言，本文藉由剖析喬億「(太白詩)獨無一篇似陶」說，調整以往論者傾向求同而忽略析異的現象，確立喬億兼容前說而獨出新見，也為陶、李體道之別，做了一次廓清。

關鍵詞：喬億、劍谿說詩、李白、陶淵明、體道

* 現任中央研究院中國文哲研究所博士後研究學者／國立臺灣大學中國文學系兼任助理教授
收稿日期：104年12月25日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

李白(701-762)「獨酌勸孤影」¹的形象，容易讓人聯想到「揮杯勸孤影」²的陶淵明(365-427)，其詩歌也多次援引與淵明相關之故實。³後代的詩人、詩話家已注意到這個現象，且時常將兩人並提，如元代胡祇遹(1227-1293)〈龍眠畫淵明〉：「義熙甲子有斯人，李白丰神是後身。」⁴清高宗(1736-1795)《御選唐宋詩醇》在評點太白飲酒詩、閒適詩諸篇時，認為其「與陶近似」⁵，李調元(1734-1802)更直接提出「李詩本陶淵明」之說，⁶馬位(?-?)《秋窗隨筆》則認為兩人「風流孤邁，一種曠世獨立之致，異代同情。」⁷以上或從詩歌源流

- ¹ 出自〈獨酌〉，詳見李白著，詹鍇主編：《李白全集校注彙釋集評》(天津：百花文藝出版社，1996年12月)，頁3294。下文所引李白詩歌俱出此本，未免繁瑣，直接於文末標示頁碼。
- ² 〈雜詩十二首〉其二，袁行霈箋注：《陶淵明集箋注》(北京：中華書局，2005年8月)，頁342。下文所引陶淵明詩歌皆出此本，將直接於引文後標明頁碼。
- ³ 例如〈贈崔秋浦三首〉其二：「崔令學陶令，北窗常晝眠。抱琴時弄月，取意任無弦。見客但傾酒，為官不愛錢。東臯春事起，種黍早歸田」(頁1558)；〈戲贈鄭溧陽〉：「陶令日日醉，不知五柳春。素琴本無弦，漉酒用葛巾。清風北窗下，自謂羲皇人。何時到栗裡，一見平生親」(頁1584)等。
- ⁴ 胡祇遹另有〈題劉仲脩悠然亭詩十首之五〉：「太白、淵明總一身，休將出處較比隣。密雲未作西郊雨，要與前賢繼絕塵。」〈題汴州二賢堂之三〉：「謫仙人對坐忘身，誰與高風解寫真。記得龍眠出塵手，白蓮社裏見斯人。」見氏著：《紫山大全集》，收錄於《文津閣四庫全書》集部別集類第1200冊(北京：商務印書館，2006)，頁134、108、109。又如唐·許渾〈途經李白翰林墓詩〉：「氣逸何人識，才高舉世疑。禰生狂善賦，陶令醉能詩。碧水鱸魚思，青山鵬鳥悲。至今孤塚在，荊棘楚江湄。」清聖祖勅編：《全唐詩》(北京：中華書局，1960年)，頁6052。
- ⁵ 《御選唐宋詩醇》評李白詩〈望終南山寄紫閣隱者〉：「淡雅自然處，神似淵明。白雲天際，無心舒卷，白詩妙有其意。」而〈下終南山過斛斯山人宿置酒〉則謂：「此篇及〈春日獨酌〉、〈春日醉起言志〉等作，逼真淵明遺韻。」又評〈月下獨酌〉(花間一壺酒)：「千古奇趣，從眼前得之。爾時情景，雖復潦倒，終不勝其曠達。陶潛云：『揮杯勸孤影』，白影本此。」評〈三月咸陽城〉：「置之陶〈飲酒〉中，真趣正復相似。」、〈獨酌〉：「閒適諸篇，大概與陶近似。非有意擬古，其自然處合以天耳。」見裴斐、劉善良編：《李白資料彙編(金元明清之部)》(北京：中華書局，2004年)，頁906-914。
- ⁶ 出自李調元《兩村詩話》：「李詩本陶淵明，杜詩本庾子山，余嘗持此論，而人多疑之。杜本庾信矣，李與陶似絕不相近。不知善讀古人書，在觀其神與氣之間，不在區區形跡也。如『問余何事栖碧山，笑而不答心自閑。桃花流水杳然去，別有天地非人間。』豈非〈桃源記〉拓本乎？」見裴斐、劉善良編：《李白資料彙編(金元明清之部)》，頁967。
- ⁷ 〔清〕馬位《秋窗隨筆》：「淵明有〈形贈影〉、〈影答形〉及〈神釋〉詩三首。中句云：『得酒苟莫辭』，『酒云消百憂』，太白〈月下獨酌〉詩，有『舉杯邀明月，對影成三人』。二公風流孤邁，一種曠世獨立之致，異代同情。」見裴斐、劉善良編：《李白資料彙編(金元明清之部)》，頁1002。

切入，或談詩人風流質性，均認為李、陶兩人有相當的聯繫性。

然而，在清代喬億（1701-1788）的論詩著作《劍谿說詩》中，卻出現與眾人相反的看法：

太白詩有似〈國風〉、〈小雅〉者，有似〈楚騷〉者，似漢、魏樂府及古歌謠雜曲者，有似曹子建、阮嗣宗者，有似鮑明遠者，似謝玄暉者，又有似陰鏗、庾信者，**獨無一篇似陶**。子美間有陶句，亦無全篇似之者。雖李、杜之不為陶，不足為病，而陶之難擬可見也。⁸

喬億字慕韓，號劍谿，江蘇寶應人，生當康雍乾之間。《重修寶應縣志·文苑》言其：「為人美鬚髯，善談論，以國學生應棘圍試，不售，輒棄去，專肆力於詩。」⁹平生與沈德潛（1673-1769）、查慎行（1650-1727）交遊甚厚，¹⁰沈氏為其《劍谿說詩》作序時提到：「劍谿詩古澹超逸，準之前賢，有契其心神而化其面目者。其所說詩，幾於有而後言，匪獨見而能言者也。詩云：『惟其有之，是以似之』，劍谿有焉。」¹¹肯定喬億說詩非無的放矢，乃結合自身創作，有所得而後言。近人張健〈《劍谿說詩》的詩論探究〉也表示：「其詩論中頗多創見，而實際批評部份又多能印證其主要詩論，與一般詩話作者漫發議論、掇拾所屑者顯然不同。」

⁸ 《劍谿說詩》卷上第 88 則，由於上、下卷及又編詩話，喬億均採隨意筆記方式條列，本文為行文需要及方便讀者檢索，依次自動標列則數。詳見郭紹虞編選，富壽蓀校點，《清詩話續編》上冊（上海：上海古籍出版社，1999 年 6 月），頁 1081。此書為本文主要參考版本，下文所引詩話均出此本，為免繁冗，直接於引文之後標明卷別、則數及頁碼，不另加註。

⁹ 詳見〔清〕孟毓蘭修，成觀宣等監訂，《重修寶應縣志》第三冊（臺北：成文出版社，1983 年 3 月，清道光二十年刊本），頁 793-794。喬億出身書香世家，門第顯赫，祖父喬萊、父親喬崇修、兩位伯父喬崇烈、喬崇讓等均為當時著名文人，相關事蹟可見《重修寶應縣志》。另，喬億論詩著作有《劍谿說詩》、《杜詩義法》、《杜詩偶評》等，並編選古詩選集《古詩略》、《大曆詩略》、《蘭言集》，另著有詩文集《小獨秀齋詩》、《窺園吟藁》、《三晉遊草》、《夕秀軒遺草》、《惜餘存藁》、《劍谿外集》、《劍谿文略》等，以及經史研究著作《元祐黨籍傳略》、《暮齒宜鑒錄》。詳見《重修寶應縣志·金石》第三冊，頁 925-964。其中大部分詩文集現今收錄於《四庫未收書輯刊》第拾輯 28 冊（北京：北京出版社，2000 年），頁 615-743。

¹⁰ 《重修寶應縣志·文苑》：「時沈歸愚宗伯主東南壇坫，海寧查氏群從，以詩鳴浙西，億與之游，頗能自樹一幟。」詳見〔清〕孟毓蘭修，成觀宣等監訂：《重修寶應縣志》第三冊（臺北：成文出版社，1983 年 3 月，清道光二十年刊本），頁 794。

¹¹ 此外沈德潛在序中也表示：「古來說詩者夥矣，而司空表聖、嚴滄浪、徐昌穀為勝，以不著跡象，能得理趣也。但從入之方，未嘗指示，學者奚所循軌焉？白田喬子劍谿，中有所得，發而為言。……書成上下二卷，分古今，敘源流，別正閏，而一歸於性情之和平。」（詳見郭紹虞編選，富壽蓀校點，《清詩話續編》上冊，頁 1065。）為喬億《劍谿說詩》的寫作動機以及旨趣作了說明。至於這部著作的成書時間，根據序文最末記年「乾隆辛未冬十月」推測，在乾隆 16 年（西元 1751）左右應已完成。值得注意的是，沈德潛序中提到「書成上下二卷」，今日所見卻又多了「又編」，由此可知喬億在此之後又作了增補。本文為求全盤掌握喬億詩學觀，因此在資料的閱讀上含括《劍谿說詩》上卷、下卷及又編。

¹²是以引文中，喬億除了指出太白詩歌的多源性外，更以極為肯定的口吻斷言其「獨無一篇似陶」，我們有理由相信，喬億這麼說應有其根據，只是未舉詩例佐證，而教人困惑。究竟陶詩為何難擬？喬億「獨無一篇似陶」說有何深意？陶、李之間的差異何在？如何平議詩論家之間「李詩似陶與否」的看法？凡此，均值得深入研究。¹³

二、「似」與「擬」的標準釐訂

首先，讓我們重新檢視這則詩話：

太白詩有似〈國風〉、〈小雅〉者，有似〈楚騷〉者，似漢、魏樂府及古歌謠雜曲者，有似曹子建、阮嗣宗者，有似鮑明遠者，似謝玄暉者，又有似陰鏗、庾信者，獨無一篇似陶。子美間有陶句，亦無全篇似之者。雖李、杜之不為陶，不足為病，而陶之難擬可見也。（卷上第 88 則，頁 1081）

文中「似」與「擬」兩字值得推敲。喬億所謂的「似」，是形似抑或神似？又，「似」是出於詩家主動仿擬，抑或無意識地相契？欲解決第一個問題，可先透過他認為李詩與哪些前輩作品相似，檢視評定標準。喬億認為李白詩歌似〈國風〉、〈小雅〉、〈楚騷〉、漢魏樂府等，雖未進一步說明原因，然可透過其他詩話條例窺知一二：

¹² 張健同時也表示：「此書在清代諸多詩話中可列入為領先群之一，創見如『重真勝於深』，如詩文可以貫通，如論潔與拉雜等，或重新討論老問題，或自出機杼，或拓展新議題，不一而足。」「他論詩的最大特徵是中庸平正而不流於鄉愿，真實切要而不流於拘泥，可說是清代前期較重要的詩論家之一，將來新的中國文學批評史一定要給他一席之地。」可見喬億《劍谿說詩》有其學術價值，值得學界投以關注。見氏著：《詩話與詩評》（臺北：文津出版社，2006年），頁 197-198。

¹³ 關於喬億的研究現況，目前以其編選的唐詩集《大曆詩略》六卷為主，如郝潤華：〈喬億及其《大曆詩略》〉，《文獻》，1996年02期，頁 48-55，以及雷恩海箋注：《大曆詩略箋釋輯評》（天津：天津古籍出版社，2008年3月）。至於喬億論詩著作《劍谿說詩》，喬億友人方觀承在寫給他的書信中提到：「《說詩》一編，多前人未發之蘊，必傳無疑。」（詳見郭紹虞編選，富壽蓀校點，《清詩話續編》上冊，頁 1068。）然目前學界關注尚少，學位論文僅見陳怡蓉《喬億《劍谿說詩》之詩學理論研究》（臺北：輔仁大學中國文學系碩士論文，2011年）此外詩話研究中偶見徵引《劍谿說詩》條例，如陳美朱〈論明清詩話對唐七古的正變之爭〉一文，援引喬億有關七言歌行「氣勝」與「氣古」的討論。（《中國文化月刊》，1999年7月第 232 期，頁 41-63）。有關喬億「（太白詩）獨無一篇似陶」此主張，在李白的相關研究中鮮少被引用，顯然是個懸而未解的問題，值得研究。

太白樂府五言，約六百十餘篇，體勢多端，要不失〈風〉、〈騷〉指趣。
(卷上第 85 則，頁 1080)

四言自魏、晉以來，郊祀之作擬〈頌〉，餘皆擬〈國風〉、〈小雅〉。
唐李青蓮不為形似，杜拾遺初無此體，蓋難之也。……昌黎云：「師其
意不師其辭。」在擬古者尤為要訣。(又編第 1 則，頁 1115)

唐代深於〈騷〉者，自青蓮、昌黎、柳州、貞曜、昌谷而外，蓋亦寥寥。
(又編第 7 則，頁 1116)

引文第二則，喬億借韓愈(768-824)〈答劉正夫書〉：「師其意不師其辭」，傳達他認為的擬古要訣，應師法古人之用意，而非步趨於文辭。而四言之難擬，從「李青蓮不為形似」、「杜拾遺初無此體」，可見一斑。至若李白樂府五言，儘管形態上體勢多端，變化無窮，若追溯源流，仍與〈風〉、〈騷〉旨趣遙相呼應，並認為李白是唐代少數「深於〈騷〉」的詩人之一。這些評論的基準顯然放在精神上的承襲。又如：

少宗伯沈先生謂「樂府自齊、梁以來，多以對偶行之，而又限以八句，豈復有詠歌嗟歎之意」。謂「李太白所擬，篇幅之短長，音節之高下，無一與古人合者，然自是樂府神理」。(卷上第 33 則，頁 1074)

陳思詩全以神行，筆未嘗著紙。……嗚呼！真八斗才也，後來惟李太白近之。(卷上第 54 則，頁 1077)

杜詩「俊逸鮑參軍」，「逸」字作奔逸之逸，纔托出明遠精神，即是太白精神，今人多解作閒逸矣。(卷上第 74 則，頁 1079)

喬億援引沈德潛論李白，認為他擬作的古樂府，在篇幅與音節等形式上，均與古人差之千里，卻無礙於神理之嵌合。此外，喬億認為曹植的詩後來「惟李太白近之」，然以曹植八斗之才，作詩無跡可循，何以近之？想來唯有生命情態與之相契，同為「神行」方可解。引文第三則，喬億訓釋「逸」作奔逸解，藉以襯托鮑照之神髓，也等於藉由杜詩「俊逸鮑參軍」，將鮑、李兩人之精神串連起來。

透過上述詩話，可證實喬億認為李白詩歌似〈國風〉、〈小雅〉、〈楚騷〉、漢魏樂府與曹植、鮑照等，是從「神似」上來討論，因此論其「獨無一篇似陶」，亦當循此標準。接著又衍生第二個問題，太白這些神似之作，是出於主動仿擬，抑或無意識地相契？引文雖未具體說明，然透過「深於〈騷〉者」、「李太白所擬」等文句，可推知即使李白不以模擬為題旨，也必然對〈風〉、〈騷〉、漢魏樂府等作諳練熟稔，故能入而出之，得其神髓。因此，我們以為應同時涵括詩人「有意仿擬」與「無意識地相契」兩種類型。「神似」如此，「不似」之標準亦

同。據現存太白詩集而觀，李白並無明確擬陶之作，職是，從有意仿擬此一角度而言，「獨無一篇似陶」，可以解釋為太白出於「不擬」的自主抉擇，並非主動仿擬而不肖。然而另一方面，喬億顯然認為李白即使精熟淵明作品，作詩信手拈來，卻也很難做到無意識地相契，故於文末進一步接續道：「子美間有陶句，亦無全篇似之者。」指出李、杜皆無「篇似」，有意突顯淵明與李、杜精神義理之別。

本文以為，無意識地相契比之有意仿擬而神似，更講究詩人稟賦的情性是否相類。喬億不曾舉李白詩歌為例，然於另一部著作《杜詩義法》中，清楚標示出他認為的杜詩「似陶」與「不似」之句：

【評〈雨過蘇端〉】此篇及〈喜晴〉不為佳製，而「杖藜入春泥，無食起我早」、「春夏各有實，我飢豈無涯。」併似陶語。

【評〈早發〉「干請傷直性」句】〈詠懷〉詩「獨恥事干謁」，〈發秦州〉云「應接非本性」，及此句並見公稟氣絕類淵明。

【評〈投簡成華兩縣諸子〉】合前〈百憂集行〉讀之，歎子美之飢寒不減陶淵明，而陶詩無一語激烈，幾有安貧樂道之風，杜則不然。¹⁴

面對饑寒貧困，以及秦州人事際遇與本性相違的自覺，杜甫展現與淵明相近的氣性。然而一旦憂慮民生，其〈投簡成華兩縣諸子〉詩末：「自然棄擲與時異，況乃疏頑臨事拙。飢臥動即向一句，敝裘何啻聯百結。君不見空牆日色晚，此老無聲淚垂血。」以無聲泣血傷己並憂世，不平之氣幾難隱忍，有別於陶淵明「安貧樂道之風」。杜甫毫不掩飾地表達激烈之情，實出於本色，既證成無意擬陶，也將不似的箇中差異指向性情之別。

喬億於該則詩話末尾總結道：「雖李、杜之不為陶，不足為病，而陶之難擬可見也。」表明「有陶句」而無「篇似」的現象，無損李、杜大家的身份，「陶之難擬」是造成不似——無意識地相契落空的主要原因，突顯陶詩獨樹一格的地位。準此，值得進一步提問的是，陶詩為何難擬？喬億的似陶標準為何？李白之「不似陶」、「不為陶」若不足為病，則應從什麼層面解讀，方能凸顯其價值？此將於下文進一步討論。

¹⁴ 分別收錄於《四庫未收書輯刊》第拾輯 28 冊（北京：北京出版社，2000 年），頁 711、726、735。

三、陶之難擬與似陶典範

(一) 陶之難擬緣乎性情

關於陶詩之難擬，從《劍谿說詩》對陶詩的形容，已透露端倪：

陶詩渾然元古，在六朝中自為一格。（卷上第 65 則，頁 1078）

喬億以為，陶淵明的詩在六朝諸體中別具一格。「渾然」猶如《莊子·應帝王》的中央之帝渾沌，¹⁵不受七竅視聽食息之干擾，展現未經雕琢的質樸狀態，風格與重視緣情綺靡、巧構形似之言的六朝迥異。¹⁶《說文解字》：「元，始也。」¹⁷元古既指詩歌與深醇簡古的原始歌謠相呼應，同時也暗合詩人性情的純粹無垢。另一方面，透過喬億記錄先曾祖的家訓，亦可理解淵明在其心中地位之別。卷下第 157 則有言：

先曾祖侍御公家訓曰：「無莊周之達，而知魚樂；無茂叔之靜，而愛蓮香。無陶元亮之高，妄意義皇一枕；無邵堯夫之學，漫吟雪月風花。無吳康齋之收斂身心，而羨綠陰清晝；無高雲從之沉酣義理，而慕水居優游。內不足，外有餘，君子所恥也。吾輩莫把『丘壑』二字等閒看過，不以此自娛，日以此自警，庶幾得之。」玩此則子孫溺於詞章，亦公所不取，更為冥冥墮行，致公歎息痛恨於九泉耶！（頁 1111-1112）

喬億先曾祖以「丘壑」作為垂訓子孫之言，文中列舉莊子、周敦頤、陶淵明、邵雍、吳與弼、高攀龍為例，除淵明以詩聞名外，其餘皆為鑽研義理，以自身的工夫修養實踐安居當下的思想家。¹⁸一方面凸顯淵明之異於其他詩家，以其胸

¹⁵ 《莊子·應帝王》：「南海之帝為儵，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儵與忽時相遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儵與忽謀報渾沌之德，曰：『人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。』日鑿一竅，七日而渾沌死。」〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，1995年），頁 309。

¹⁶ 喬億曾細論漢至南北朝詩歌如下：「漢詩和平。魏詩激昂。晉詩高處與魏相頡頏，次之則信如劉彥和所謂『輕綺』也。宋詩已有排句，然骨重體拙，古意尚存。齊詩骨秀神清，而力不厚。梁詩高者可匹宋、齊，下者與陳、隋並入唐律矣。陳詩格最下，前不如梁，後不如隋。北朝詩可稱巨擘皆南人，餘子詞采不足，絕似當日南北風氣也。」（卷上第 41 則，頁 1075）顯然陶詩與激昂、輕綺、骨重體拙、神清力薄等特質截然不同。

¹⁷ 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，2003年6月），頁 1。

¹⁸ 所舉人物莊、周、陶、邵較為常見，故不贅述生平概要。吳與弼與高攀龍史傳資料如下：《明史·列傳第一百七十·吳與弼》：「吳與弼，字子傳，崇仁人。父溥，建文時為國子司業，永樂中為翰林修撰。與弼年十九，見伊洛淵源圖，慨然嚮慕，遂罷舉子業，盡讀四

有「丘壑」之故，同時也暗示喬億受其先曾祖影響，重視修身涵養甚於文章詞藻。《劍谿說詩》卷上第 9 則：「《仕學規範》曰：『有道之士，胸中過人，落筆便造妙處。彼淺陋之人，雕琢肝肺，不過僅能嘲風弄月而已。』故詩學首務知道。」（頁 1070）《仕學規範》為宋·張鎡（1153-1235）為後人揭櫫詩文法度之雜纂，¹⁹喬億藉以申說「詩學首務知道」，其中的「道」，即呼應先曾祖的家訓，首重詩人內在涵養。倘若「無陶元亮之高，妄意義皇一枕」，即所謂東施效顰，非君子所為。

由此可知，喬億論詩貴性情，即如擬陶亦當以此為出發點。《劍谿說詩》有言：

學詩根於性情，則識與年進，愈老愈妙。不然，精力向衰，才思頓減，遇英銳後生，皆當避席也。（卷下第 62 則，頁 1098）

所謂性情者，不必義關乎倫常，意深於美刺，但觸物起興，有真趣存焉耳。（卷下第 63 則，頁 1098）

重視性情，是許多詩評家的共通點，如沈德潛：「詩必原本性情，關乎人倫日用，及古今成敗，興懷之故者，方為可存，所謂其言有物也。」²⁰強調詩人發抒的性情與外在社會之間的連結，包括人倫規範、時局興變、家國感懷等，以載道為性情呈顯之依歸。相較之下，喬億較少提及詩歌內容與政治道德的關係，而重視性情之真。²¹同時，他開出一條正成長的學詩道路，說明「根於性情」是一條

子、五經、洛閩諸錄，不下樓者數年。中歲家益貧，躬親耕稼，非其義，一介不取。四方來學者，約己分少，飲食、教誨不倦。正統十一年，山西僉事何自學薦於朝，請授以文學高職。後御史涂謙、撫州知府王宇復薦之，俱不出。」（〔清〕張廷玉等撰，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1980年，頁 7240）《明史·列傳一百三十一·高攀龍》：「高攀龍，字存之，無錫人。少讀書，輒有志程、朱之學。舉萬曆十七年進士，授行人。……初，海內學者率宗王守仁，攀龍心非之。與顧憲成同講學東林書院，以靜為主。操履篤實，粹然一出於正，為一時儒者之宗。海內士大夫，識與不識，稱高、顧無異詞。攀龍削官之秋，詔毀東林書院。莊烈帝嗣位，學者更修復之。」（同上，頁 6311-6314）

¹⁹ 《仕學規範·原序》稱士大夫：「才非不逮，微法度也。前言往行，可效可師，佩服弗替，如循三尺，則幼學壯行，焉往而不中節」；「寤寐前哲，採摭舊聞，凡言動舉措，粹然中道，可按為法程者，悉派分鱗次，萃為鉅編，以便省閱」；「調其皆可為終身法，遂目之曰《仕學規範》。」其編纂目的於焉可觀。收入《景印文淵閣四庫全書》第 875 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 8-9。

²⁰ 〔清〕沈德潛：《清詩別裁集·凡例》（上海：上海古籍出版社，1984 年 8 月），頁 2。

²¹ 張健《清代詩學研究》比較沈德潛與喬億詩論的差別，表示：「他（喬億）不像沈氏那樣強調詩歌內容的政治道德內含」，同時也提及喬億的性情之真與袁枚詩學同中有異，表示：「因為喬億所謂性情原本是不背離倫常的性情，詩人的閒情逸致可以不關倫常，但也不違倫常，而袁枚所謂性情則可以是不合正統倫常的性情，比如男女之情，在喬億的詩學中則是不被許可的。」（北京：北京大學出版社，1999 年），頁 583。

隨時間遞進的路程，不用擔憂精力衰退、江郎才盡、遇英銳後生而避席的窘境。其云：「性情，詩之體；音節，詩之用。」(卷下第 64 則，頁 1098) 直言性情為詩歌創作的本源，在「識與年進」的發展下，詩人與外物接觸所興發的感悟，愈老愈妙，即使無關倫常美刺，也始終飽含真趣。

此外，喬億也提醒初學者：「勿寫無意之景，勿措無味之辭。」(卷下第 55 則，頁 1097) 因所謂好詩，必須是真性情下的產物，其云：「詩不在深，在真」(卷下第 147 則，頁 1110)、「能感人便是真詩，不能感人便是偽體」(又編第 63 則，頁 1128)，又從另一個角度申說：

節序同，景物同，而時有盛衰，境有苦樂，人心故自不同。以不同接所同，斯同亦不同，而詩文之用無窮焉。(卷下第 58 則，頁 1097)

由於人心不同，性情各異，方能在一再往復的節序中體察盛衰，在不變的景物中翻出新意，「真性情」之重要，於焉可覘。關於寫景狀物與性情之關係，喬億嘗舉陶淵明為例子：

景有神遇，有目接。神遇者，……。目接則語貴徵實，如靖節田園、謝公山水，皆可以識曲聽真也。(卷下第 59 則，頁 1097-1098)

陶公嘗往來廬山，集中無廬山詩。古人胸中無感觸時，雖遇勝景，不苟作如此。(卷上第 67 則，頁 1078)

觀古人自詠所居，言山水、卉木、禽魚，皆實有其境，抑或小加潤色，而規模廣狹，境地喧寂，以及景物之豐悴，未或全非也。陶淵明若居鄰城市，必不為田園諸詩；且陶之性情高潔，在處可見，何假烟霞泉石為哉！(又編第 73 則，頁 1130)

描寫目接之景，既貴徵實，亦重胸中感觸，兩者缺一不可。誠如淵明自詠所居，捨棄煙霞泉石、高門巨家，因非眼前之景；往返廬山而不多著墨，蓋無感觸之時。觀其詩歌，「採菊東籬下，悠然見南山」(頁 247)，既畢現田園風貌，也揭示詩人高潔的情性，確然可以「識曲聽真」，符合喬億「但觸物起興，有真趣存焉」的要求。喬億主張：「論詩如論士，品居上，才次之。」(卷下第 116 則，頁 1104) 重視詩人的品德甚於才氣，因此其言「陶之性情高潔，在處可見」，淵明最終選擇以歸田安頓生命，喬億盛讚其「人品高出四皓之上」(卷上第 68 則，頁 1078)，同時也注意到：「淵明人品不以詩文重，實以詩文顯。」²²並進一步

²² 《劍谿說詩》卷下第 83 則：「淵明人品不以詩文重，實以詩文顯。試觀兩漢逸民，若二龔、薛方、逢萌、臺佟、矯慎，法真諸人，志潔行芳，類不出淵明下，而後世名在隱見間。淵明則婦孺亦解道其姓字，由愛其文詞，用為故實，散見於詩歌曲調之中者眾也。漢末如黃

對於陶詩精華處，提出獨到見解，其云：

讀陶詩當察其樂中有憂，憂中有樂。至其見道語，赤劉以來詩人所未有。（卷上第 66 則，頁 1078）

前文曾引《杜詩義法》判別陶、杜不同，喬億云：「陶詩無一語激烈，幾有安貧樂道之風」，並不激烈的語句中，喬氏指點陶詩之真趣在於樂中有憂，憂中有樂，此與樂而忘憂並不相同，喬億注意的不是高蹈獨善的表象，而是詩人憂樂互現的情懷，憫憂中不失豁達，閒適中又不減對生命敏銳的覺察。如其〈形影神〉三首詩，透過形、影、神三方的論難，歷經〈形贈影〉痛感人生之無常，〈影答形〉主張立善求名得不朽，再到〈神釋〉藉自然化遷消解形、影之惑，淵明清楚地呈現思想上的矛盾。而他鍾愛的酒在三首詩中也扮演不同功能，並與立善互為消長，〈形贈影〉：「我無騰化術，必爾不復疑。願君取吾言，得酒莫苟辭。」佯裝豪邁，一醉解千愁，卻不過是消極地取樂忘憂；繼之〈影答形〉：「立善有遺愛，胡為不自竭。酒云能消憂，方此詎不劣。」（頁 59-67）立善得名，看似解決酒能解憂卻有保固期限的缺憾，然而侍於善名何嘗不是另一種執著？且憂且樂的情緒交織其間。最後〈神釋〉：「日醉或能忘，將非促齡具？立善常所欣，誰當為汝譽？」酒精促成短壽的悲傷，與對立善持肯定態度的歡愉，促成新一層的憂樂，經過幾番憂中有樂，樂中有憂的矛盾掙扎，最後終於迸發「縱浪大化中，不喜亦不懼」的見道語。²³

（二）韋應物因近道而似陶

陶淵明之後能追步其精神的，喬億推韋應物為第一人。其曰：

江、鮑各有擬陶詩，皆不及韋，韋氣象近道。（卷上第 89 則，頁 1081）

韋左司詩，澹泊寧靜，居然有道之士。《國史補》稱「韋性高潔，鮮食寡欲」。今讀其詩，益信其為人。（卷上第 90 則，頁 1081）

韋詩淡然無意，而真率之氣自不可掩。（卷上第 91 則，頁 1081）

魏晉時期擬作風氣開始盛行，文人以前輩的詩文為範本，希求文字技術上的「逼真」。²⁴但這類作品卻往往因「與創作者自我生命無關」，顯得「不真」，而被視

憲、徐禪、申屠蟠、郭泰、管寧、龐德公、司馬徽，與晉陶潛皆第一流人，而陶更有詩文供後人玩賞。」（頁 1100）

²³ 關於〈形影神〉一詩之討論甚多，蔡瑜〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉一文嘗整理解析，值得參考。詳見《臺大中文學報》第 22 期，2005 年 6 月，頁 223-268。

²⁴ 王瑤〈擬古與作偽〉一文討論魏晉時期擬作風氣盛行的原因，同時將「擬作」與「作偽」區分，說明「他們原來的目的最多只是文字技術上的『逼真』」，並沒有一定想傳於後世，自然

為價值較低。²⁵換言之，擬作欲求神肖逼真，必須與創作者自己的生命相融才行。喬億認為江淹與鮑照的擬陶之作，都不如韋應物，原因無他，因其「氣象近道」。²⁶值得注意的是，此處比較的基點在於，江、鮑、韋皆曾有意擬陶，與前述論太白「獨無一篇似陶」，詩人不曾仿擬，而從無意識地相契著手，比較層級略見差異。然而，觀喬億對韋氏「氣象近道」、「淡泊寧靜」、「真率之氣」等評，可知似陶與否的標準，乃涵括詩人的性情本質層面，亦即韋氏其他非擬陶之作同在檢視之列。換言之，無論詩人有意或無意擬陶，喬億皆以「道」為著眼點。

喬億另一部論詩著作《杜詩義法》，在評點杜甫〈貽阮隱居〉中「清詩近道要」一句時表示：「『近道要』三字杜始標出，前惟陶後則韋，洵足當之。」²⁷明確指出，韋應物是在「近道要」的準則中，少見能與陶淵明比肩的詩家。²⁸喬億曾比較幾位唐代詩人面對仕宦的表現，有感而發：

杜、韓不無干謁詩文，太白亦多綺語，試執此以論韋，卓乎其不可及已。（又編第31則，頁1122）

韋詩五百七十餘篇，多安分語，無一詩干進。且志切憂勤，往往自溢於讌遊贈答間，而淫蕩之思，麗情之句，亦無有焉。至若「身作里中橫，家藏亡命兒。朝持檇蒲局，暮竊東鄰姬」等句，乃建中初遇故人，悽然而論舊，自道其盛時氣概，於今為可悲耳。獨是折節問學以來，更仕途起伏數十年，所居未嘗不焚香掃地，又多與文學高士釋子相往還。以恆情論之，少年無賴作橫之事，有忸怩不欲為他人道者，而韋不諱言之，且歷歷為著於篇，可謂不自文其過之君子矣。（又編第30則，頁1122）

更沒有企圖於歷史意義上『亂真』。」見氏著：《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，1986年），頁196-211。

²⁵ 龔鵬程從意義判斷來說，認為仿作與偽作「只是對於原創作的形似物」、「不能透顯生命存在之價值與抉擇」，「乃是意義的冒襲，所謂『不真』」，「作品的意義與創作者自我生命無關」。見氏著：《文學散步》（臺北：漢光文化事業公司，1985年），頁176。

²⁶ 喬億這段話並非其首創，實乃承接自朱熹「其詩無一字做作，直是自在。其氣象近道，意常愛之」之語。詳見朱熹《清邃閣論詩》，收錄於吳文治主編：《宋詩話全編》（南京：江蘇古籍出版社，1998年12月），頁6112。此外，賀裳（約1681年前後）《載酒園詩話》又編亦嘗出現類似之語：「韋詩皆以平心靜氣出之，故多近于有道之言。」郭紹虞編選，富壽蓀校點，《清詩話續編》上冊，頁335。

²⁷ 收錄於《四庫未收書輯刊》第拾輯28冊（北京：北京出版社，2000年），頁716。

²⁸ 多數詩評家已注意到韋應物與陶淵明形象上的重疊，如〔明〕許學夷《詩源辨體》：「唐人五言古，氣象宏遠惟韋應物、柳宗元，其源出於淵明，以蕭散沖淡為主。」（許學夷著，杜維沫校點：《詩源辨體》，北京：人民文學出版社，2001年，頁239）；〔清〕吳喬《逃禪詩話》：「五言古體，陶淵明固是詩家之伯夷，韋蘇州於李杜高岑之外，宗陶以為古詩，高妙絕倫。」（吳喬著：《圍爐詩話·西崑發微·逃禪詩話·談龍錄》（下），臺北：廣文書局，1973年，頁611。）但明確以「近道要」將兩人連結者，始於喬億。

杜甫、韓愈集中不乏干謁應酬之作，李白詩歌則常見與不同階層、職業、身份的朋友往來贈答，²⁹恭維綺語在所難免。相較之下，喬億認為韋應物「多安分語，無一詩干進」，即使是讌遊酬作也有自覺地收束麗句邪思，但並不文過飾非，是其難能可貴處。文句間對於韋應物人品之賞識，昭然若揭。另一方面，喬億也透過其他作品的比較，指出韋、陶同中之別：

韋〈詠聲〉詩：「萬物自生聽，大空恆寂寥。還從靜中起，卻向靜中消。」此乃靜坐功深，領得無始氣象，又在希夷、康節前也。較陶靖節「縱浪大化中，不喜亦不懼」，更入玄通。（又編第 23 則，頁 1119）

「萬物自生聽，大空恆寂寥」，源自《莊子·齊物論》「夫吹萬不同，而使其自己已也」³⁰的概念，「還從靜中起，卻向靜中消」，從傾聽中捕捉聲音源尾，非深厚的靜坐工夫難以體悟。故喬億感嘆：「韋詩不惟古澹，兼以靜勝。古澹可幾，靜非澄懷觀道不可能也。」（又編第 22 則，頁 1119）從而稱其「領得無始氣象，又在希夷、康節前也」，陳搏、邵雍兩人均精通《易》學，於天地生成演化有所研究³¹，《老子》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖所以為和。」³²道生一，以一為天地萬物化生之本源，然而韋應物：「還從靜中起，卻向靜中消」，從無到有，又復歸於無，「領得無始氣象」，將「一」往前推衍至「無」，不僅領悟於陳搏、邵雍之前，喬億甚且認為較之淵明〈神釋〉，有過之而無不及，蓋因淵明「縱浪大化中，不喜亦不懼」，實經過一番自我辯證，而韋應物〈詠聲〉詩，直接於靜坐中消解有、無之藩籬，是以更入玄通。

四、陶淵明與李白體道之別

韋應物因氣象近道，擬陶而無扞格，「道」成為擬陶神似的標準，代表韋應物與陶淵明異代同情的生命特質。同理，儘管現存李白全集未見擬陶詩，然而李白詩中卻一再援引與淵明相關之故實，因此，欲釐清喬億所言「（太白詩）獨無一篇似陶」之底蘊，勢必不能回避體道之議題。

值得注意的是，喬億《劍谿說詩》中所提及之「道」，概分為兩種類型：其

²⁹ 根據詹鎮主編《李白全集校注彙釋集評》，李白贈寄送別類詩歌共計 363 首，對象包含在朝官員、失意文人、鄉野平民、僧人、道人、隱者、族人等，其中〈江上送女道士褚三清遊南岳〉一詩，為女道士送行，李白之交遊廣闊由此可見。

³⁰ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校《莊子集釋》，頁 50。

³¹ 朱熹認為：「邵子發明先天圖，圖傳自希夷，希夷又自有所傳。」〔宋〕朱熹：《周易參同契考異》，收錄於《景印文淵閣四庫全書》第 1058 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 560。

³² 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，1984 年），頁 174-175。

一係針對作詩之原理或途徑進行點撥；³³其二則指創作者的內在涵養，本文前一節所舉詩話條例中指涉之「道」，均屬此類，³⁴故本節所論陶、李體道之別，亦在此脈絡下開展。

顏崑陽表示：「『道』以『真』為基性，體道之人也以『真』為基性。」³⁵道無所不在，但隨體道之人的質性而有不同表現，若將詩歌視為道的載體，詩人真實的情性便主宰載體的呈現方式，也是神似與否的關鍵。嚴羽《滄浪詩話》：「觀太白詩者，要識真太白處。太白天才豪逸，語多卒然而成者。學者於每篇中，要識其安身立命處可也。」³⁶喬億不曾討論李白安身立命處，但在品評詩歌時，已點出詩人之「丘壑」：

若青蓮之超妙，別有廣大氣象，洵所謂「張樂洞庭之野」，與開元、大曆諸家異矣。（又編第 53 則，頁 1127）

「黃河落天走東海，萬里瀉入胸懷間」，太白具此襟抱，故下筆有延頸八荒氣象。（卷上第 147 則，頁 1088）

太白詩「一夜飛渡鏡湖月」，又詩「一谿初入千花明，萬壑度盡松風聲」，皆天仙語也。太白詩境正如此。（卷上第 148 則，頁 1088）

試閱青蓮詩，如海水群飛，變怪百出，而悠然不盡之意自在，所以橫絕高絕。（又編第 46 則，頁 1126）

同樣寫風，韋應物〈詠聲〉反映內在的心性修養，即喬億所稱「氣象近道」；相較之下，李白「萬壑度盡松風聲」，寫盡詩人開闊頹放、超然絕俗的胸襟，展現「延頸八荒氣象」³⁷，即是李白以真為基性散發的特質。引文所舉李白詩句，均

³³ 例如卷上第 140 則：「柳仲塗論文謂：『古其理，高其意。』余謂詩之道，正不外是。」（頁 1087）又如卷上第 1 則：「韓退之有言：『沿河而下苟不止，雖有遲疾，必至於海。如不得其道也，雖疾不止，終莫幸而至焉，故學者必慎其所道。道於楊墨老莊佛之學，而欲之聖人之道，猶航斷港絕潢以望至於海也。』然則為詩者，求合乎風人之旨可不慎其所道哉。」（頁 1069）所引韓愈文字出自〈送王秀才序〉一文，旨在稱揚王墳為文「好舉孟子之所道者」，雖以古文為主，然喬億藉以提醒初學者，欲創作合乎風人之旨的詩歌，當慎選學習途徑。故此類之「道」，係偏向創作之原理或途徑。

³⁴ 如「讀陶詩當察其樂中有憂，憂中有樂，至其見道語，赤劉以來，詩人所未有。」（卷上第 66 則，頁 1078）以及「江鮑各有擬陶詩，皆不及韋，韋氣象近道」、「韋左司詩，澹泊寧靜，居然有道之士。」（卷上第 89、90 則，頁 1081）另，卷上第 9 則：「《仕學規範》曰：『有道之士，胸中過人，落筆便造妙處。彼淺陋之人，雕琢肝肺，不過僅能嘲風弄月而已。』故詩學首務知道。」（頁 1070）均屬此類。

³⁵ 顏崑陽：《莊子藝術精神析論》（臺北：華正書局，2005 年），頁 113。

³⁶ 〔宋〕嚴羽著，〔清〕郭紹虞編：《滄浪詩話校釋》（臺北：正生書局，1972 年），頁 159。

³⁷ 喬億以「氣象」評詩論異的方式，非其首創，嚴羽《滄浪詩話》已提出：「唐人與本朝人詩，未論工拙，直是氣象不同。」推測喬億可能受其影響，其《劍谿說詩》常見以氣象評詩，如

出自其樂府歌行³⁸，喬億使用的鑑賞語彙，包括廣大氣象、天仙語、變怪百出、橫絕高絕等，與針對其五言詩的形容大同小異³⁹，顯然多變、不主故常為李詩的共通質性。另外，引文借「張樂洞庭之野」為喻，文出《莊子·天運》：

北門成問於黃帝曰：「帝張咸池之樂於洞庭之野，吾始聞之懼，復聞之怠，卒聞之而惑；蕩蕩默默，乃不自得。」⁴⁰

黃帝制訂咸池、九韶等古樂，於廣闊無際的郊外演奏，其臣子北城門發抒聆賞三次後的感悟。⁴¹喬億以「張樂洞庭之野」，形容李白詩予人的廣大氣象，正如聆賞黃帝演奏咸池之樂，不悟之時，懼然驚悚，咀嚼數次之後，始驚奇於其飛越性的變遷變化。如喬億詩話中所舉的〈贈裴十四〉：「黃河落天走東海，萬里瀉入胸懷間」，為稱譽友人裴君胸懷浩蕩，李白誇大詞藻，將萬里黃河從天而降的氣勢全部囊括進來，懾人心目，又如寫與元演的莫逆之情：「迴山轉海不作難，傾情倒意無所惜。」（〈憶舊遊寄譙郡元參軍〉，頁 1943）若詩人本身無此襟抱，斷難寫就。

喬億將這樣的作品稱為「天仙語也」，與唐·賀知章稱李白「天上謫仙人」⁴²，前後遙相呼應，反映眾人記憶中李白最鮮明的形象。唐·李華〈故翰林學士李君墓誌并序〉表示：「嗟君之道，奇於人而侔於天。」⁴³點出李白生命的獨特印記，即使在人間乖舛偃蹇，行事與社會抵觸也不以為忤，他所嚮往追求的，是超越於短暫人世的永恆。李白〈大鵬賦〉嘗自言：「見天台司馬子微，謂余有仙風道骨，可與神遊八極之表。」（頁 3880）訪道求仙的意識與李白詩歌飛揚脫俗的特質互為表裡。此外，他也曾自比為搏扶搖直上的大鵬，「蹶厚地，揭太清，互層霄，突重溟」（〈大鵬賦〉，頁 3880），有著宏大的志向，不屑與燕雀為伍，

「每成一篇，先觀氣象如何」（卷下第 44 則，頁 1096）、「漢、魏、六朝詩，勿論寄興如何，氣象固自不同」（卷下第 46 則，頁 1096）、「曹孟德詩，鷹揚虎視，自具橫槊氣象」（卷上第 49 則，頁 1076）等。引文詳見〔宋〕嚴羽著，〔清〕郭紹虞編：《滄浪詩話校釋》（臺北：正生書局，1972 年 12 月），頁 133。

³⁸ 分別為〈贈裴十四〉、〈夢遊天姥吟留別〉、〈憶舊遊寄譙郡元參軍〉，詳見李白著，詹鍇主編：《李白全集校注彙釋集評》，頁 1355、2101、1942。

³⁹ 如《劍谿說詩》又編第 14 則：「太白五言，神明於《選》體之外。」（頁 1117）、卷上第 85 則：「太白樂府五言，約六百十餘篇，體勢多端，要不失〈風〉、〈騷〉指趣；間涉徑露，固屬不經意之作，亦擺去拘束。」（頁 1080）

⁴⁰ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 501-502。

⁴¹ 〔唐〕成玄英疏：「第三聞之，體悟玄理，故蕩蕩而無偏，默默而無知，茫然坐忘，物我俱喪，乃不自得。」同上註，頁 502。

⁴² 見〔後晉〕劉昫撰，楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引·列傳第一百四十下·文苑下·李白》（臺北：鼎文書局，1981 年），頁 5053。

⁴³ 見金濤聲、朱文彩編：《李白資料彙編（唐宋之部）》上冊（北京：中華書局，2007 年），頁 10。

即使自覺創立一番功業，是生而為人應有的成就，他投射的形象也是「但用東山謝安石，為君談笑靜胡沙。」(《永王東巡歌十一首》其二，頁 1158)、「試借君王玉馬鞭，指揮戎虜坐瓊筵」(《永王東巡歌十一首》其十一，頁 1174)，神色自如，指揮若定的大將威儀。謝安、魯仲連等功成身退的歷史人物，遂成為李白傾慕的典型人物。⁴⁴為結合天／人兩種極端的欲求，於是從人間創業到功成身退、求仙訪道，成為李白嚮往的生命型態，而大鵬即是相盪於天人之際、飛越騰躍的精神表徵。⁴⁵

從生命的底蘊觀照李白與陶淵明，將展翅的大鵬視為李白的生命基調，其變遷變化的形象與陶淵明的寧靜淡遠相去甚遠。喬億「獨無一篇似陶」之說，蓋源於此。值得進一步提問的是，為何陶、李詩歌常予人相似的聯想，且喬億之外的其他詩評家，常提出李詩「似陶」之說？該如何解釋這樣的歧異？若仔細檢視那些被詩評家評為似陶的李白詩歌，將發現多集中於酒詩或閒適之作。⁴⁶陶、李嗜酒，眾所皆知，李白常在酒詩中提及淵明⁴⁷，而其酒醉之後的曠達，則是不少詩評家認為似陶的主因。舉《春日醉起言志》為例，吳昌祺《刪定唐詩解》：「正似陶公」；清高宗認為「逼真淵明遺韻」；嚴羽評末兩句曰：「甚適，甚達，似陶，卻不得言學陶。」⁴⁸朱諫進一步解釋：

按此詩說者以為擬陶之作。陶詩自是沖淡平易，白此作情思頗相似，而詞藻過之。白之高視千古，於陶雖無所貶，然亦未嘗屑屑以學之也。陶

⁴⁴ 詩中多次提及兩人事蹟，如《古風五十九首》其九：「齊有倜儻生，魯連特高妙。明月出海底，一朝開光曜。卻秦振英聲，後世仰末照。意輕千金贈，顧向平原笑。吾亦澹蕩人，拂衣可同調。」(頁 66-69)《古風五十九首》其三十六：「魯連及柱史，可以躡清芬。」(頁 178)《贈崔郎中宗之》：「魯連逃千金，圭組豈可酬？」(頁 1488)《書情贈蔡舍人雄》：「嘗高謝太傅，攜妓東山門。楚舞醉碧雲，吳歌斷清猿。暫因蒼生起，談笑安黎元。余亦愛此人，丹霄冀飛翻。遭逢聖明主，敢進興亡言。」(頁 1458-1459)

⁴⁵ 關於李白嚮往的生命型態，以及其思想的極端傾向，可參考方瑜《大鵬與深淵——試讀李白〈襄陽歌〉》，收錄於氏著：《唐詩論文集及其他》(臺北：里仁書局，2005年)，頁 45-57；李正治：《與爾同銷萬古愁——李白詩賞析》(臺北：偉文圖書公司，1978年)，頁 14-16。

⁴⁶ 詳參前言註 5、6、7 所引詩話。

⁴⁷ 如《九日登山》：「淵明歸去來，不與世相逐。為無杯中物，遂偶本州牧。因招白衣人，笑酌黃花菊。」記憶淵明甘於貧困，獨酌對菊的畫面。詳見李白著，詹鏗主編，《李白全集校注彙釋集評》(天津：百花文藝出版社，1996年)，頁 2923。錢鍾書《談藝錄》上卷表示李白詩「如〈贈皓弟〉、〈贈徵君鴻〉、〈贈從孫銘〉、〈贈鄭溧陽〉、〈贈蔡秋浦〉、〈贈閻丘宿松〉、〈別中都明府兄〉、〈答崔宣城〉、〈九日登山〉、〈遊化城寺清風亭〉、〈醉題屈突明府廳〉、〈嘲王歷陽〉、〈紫極宮感秋〉、〈題東谿公幽居〉、〈送傅八至江南序〉諸作，皆用陶令事。」(北京：三聯書店，2001年)，頁 258-259。

⁴⁸ 金濤聲、朱文彩編：《李白資料彙編(唐宋之部)》，頁 653。又見於李白著，詹鏗主編：《李白全集校注彙釋集評》，頁 3317。

之詩，生有定體，如鑄物然，一模所就；白則變化不測，如善於寫真者，因人而付之。較其材力，陶又不如白之多矣。⁴⁹

嚴、朱都認為李白並非有意識地、亦步亦趨地學陶，此與喬億主張太白「不為陶」意同；然而不同的是，嚴、朱肯定李白〈春日醉起言志〉呈現閒適曠達的情思，不期然地綻放與陶詩相近的沖淡特質⁵⁰，此便與喬億「獨無一篇似陶」（不存在無意識地相契）相衝突。然而，朱諫也平情表示，李白詞藻稍華，且陶、李性情、材力各具，最根本的差異在於陶詩有個基本的模型框架，質性鮮明，較易辨別；李詩則變化不居，材力過之，此又與喬氏之說不相衝突。顯然朱、喬之說並非截然對立，至於似與不似之歧異，本文以為可作此解釋：在古典詩話或詩選本的評述中，詩論家為了突顯單一詩篇誘發的時空意識，常見援引前人作品以為比附，故而朱諫等詩評家「似」之論述，事實上是將李白的價值放在吸收傳統詩人之精華中呈顯⁵¹，此時乃純從藝術鑑賞的角度談。就此一層面而言，詩人獨具的情性與經歷便退居次位。相形之下，喬億的論述著重整全生命的觀照，出發點與之不同，但不妨共存並觀。

另一方面，年代稍晚於喬億的李調元曾表示：

李詩本陶淵明，杜詩本庾子山，余嘗持此論，而人多疑之。杜本庾信矣，李與陶似絕不相近。不知善讀古人書，在觀其神與氣之間，不在區區形跡也。如「問余何事栖碧山，笑而不答心自閑。桃花流水杳然去，別有天地非人間。」豈非〈桃源記〉拓本乎？⁵²

雖無法斷定這段話是否針對喬億而發，但「人多疑之」至少暗示相關議題曾經

⁴⁹ 見李白著，詹鍇主編：《李白全集校注彙釋集評》，頁 3317。

⁵⁰ 清高宗《御選唐宋詩醇》評太白：「閒適諸篇，大概與陶近似。非有意擬古，其自然處合以天耳。」也指出類似的概念。見裴斐、劉善良編：《李白資料彙編（金元明清之部）》，頁 914。

⁵¹ 誠如艾略特（Eliot, T. S., 1888-1965）〈傳統和個人的才能〉一文重視詩人與傳統的關係，認為詩人最具個性的部份，也涵括著在他之前的詩人們最為不朽與出色之處。其言：「任何詩人，任何藝術的藝術家都不能獨自具備完整的意義。他的意義，他的鑑賞也就是他和過去的詩人和藝術家之關係的鑑賞。你無從將他孤立起來加以評價；你不得不將他放在過去的詩人或藝術家中以便比較和對照。」以及「歷史的意識使一個作家在提筆寫作的時候，不僅僅在骨髓中深切地感到自己的時代，同時也感覺到自荷馬（Homer）以來的歐洲文學整體以及其中一部份的自國文學整體是一個同時的存在，而且構成一個同時並存的秩序。這種歷史的意識是對超越時間即永恆的一種意識，也是對時間以及對永恆和時間合而為一的一種意識：這是一個作家所以具有傳統性的理由，同時也是使一個作家敏銳地意識到自己在時代中的地位及本身所以具有現代性的理由。」雖然談的是西方文學，但其概念同樣適用於中國古典文學。詳見艾略特（Thomas Stearns Eliot）撰，杜國清譯：《艾略特文學評論選集》（臺北：田園，1969年），頁 4-5。

⁵² 見裴斐、劉善良編，《李白資料彙編（金元明清之部）》，頁 967。

過熱烈討論。李調元主張讀古人書當體察詩人「神與氣之間」，雖未詳述意指，然觀其舉李白〈山中答俗人〉為例，以為拓本自淵明〈桃花源記〉，可推知指向陶、李對於超然於塵世的共同體悟，而在精神上遙相冥契。但不能忽略的是，〈桃花源記〉是個架空的世界，李白則徜徉在真實的碧山間，其與俗人的差別，不在空間的區隔，而是心境的轉移。李調元顯然認為如此嚴格區分已落入「形跡」，然而不能否認的是，答俗人而不食煙火，呈現的是太白親身體道的境界。對於強調太白「擺去拘束」(頁 1080)、「變怪百出」(頁 1126)的喬億而言，「獨無一篇似陶」說，比之尋求詩之本源，更足以提醒讀者兩家之別趣。而李調元之外的其他論者，亦多主張須有太白胸襟，方得此謫仙絕調。⁵³職是，儘管喬億重視詩人內在情性的標準，與李調元「觀其神與氣之間」並無衝突，然其不曾提出「李詩本陶淵明」說，顯然對於體道經驗難以複製，更為在意。

綜言之，喬億以「道」為切入點，直指生命的本質與意義，而主張李白詩「獨無一篇似陶」。即使以酒詩為題材，觀照的重心也不在於嗜酒本身，而是詩人逃避痛苦的根源，以及藉酒忘懷之後的回歸。對於萬物生滅、光陰流逝的無能為力，同樣觸痛著陶、李的心靈，然陶淵明性情澹泊，前文舉〈形影神〉三首為例，並以「酒」的功能轉換，理解淵明樂中有憂，憂中有樂的情懷，最後「縱浪大化中，不喜亦不懼」，消解憂懼的同時，也連帶化解了喜樂，不讓多餘的情緒灼傷生命，以期與天地大化冥合。陶淵明的酒詩，追求自然、委運任化的傾向相當明確，「汎此忘憂物，遠我遺世情」(〈飲酒二十首〉之七，頁 252)、「靜寄東軒，春醪獨撫」(〈停雲〉，頁 1)、「中觴縱遙情，忘彼千載憂」(〈遊斜川〉，頁 91)、「試酌百情遠，重觴忽忘天」(〈連雨獨飲〉，頁 125)，酒後遠情、遙情，不喜不懼，他在精神上另闢一個定靜的自由王國，並以不卑不亢的姿態，面對外界世俗的紛擾。誠如〈飲酒〉之五：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。」(頁 247)喬億所謂的「見道語」，正是這種憂樂相生相抵，復歸平和的精神境界。

相對地，李白「慷慨自負，不拘常調，氣度弘大，聲聞於天」⁵⁴的性格，尚未絢爛之前，不甘歸於平淡。其酒詩常見反映對時空悠邈、人事倏忽的感嘆⁵⁵，李白〈臨路歌〉：「大鵬飛兮振八裔，中天摧兮力不濟。」(頁 1231)不濟是因為

⁵³ 如陸時雍《唐詩鏡》評這首詩：「此是謫仙語。」楊萬里《誠齋詩話》：「此李太白詩體也。」清高宗《唐宋詩醇》：「自是君身有仙骨，世人那得知其故！」黃叔燦《唐詩箋注》云：「是太白絕調。」詳見詹鍇主編，《李白全集校注彙釋集評》，頁 2624-2625。

⁵⁴ 引自范傳正〈唐左拾遺翰林學士李公新墓碑并序〉，收錄於金濤聲、朱文彩編：《李白資料彙編（唐宋之部）》，頁 15。

⁵⁵ 如〈擬古〉：「長繩難繫日，自古共悲辛。黃金高北斗，不惜買陽春。……提壺莫辭貧，取酒會四鄰。仙人殊恍惚，未若醉中真。」(頁 3407)〈對酒行〉：「浮生速流電，倏忽變光彩。天地無凋換，容顏有遷改。對酒不肯飲，含情欲誰待」(頁 945-946)。

年壽有時盡，而不是能力。不能超越生而為人所需面臨的時間有限的悲哀，李白只好「痛飲狂歌」。⁵⁶他常借酒的力量，以雷霆萬鈞之醉態，摧毀引發憂生的束縛，強化快樂與憂愁的張力。重新檢視〈春日醉起言志〉：

處世若大夢，胡為勞其生？所以終日醉，頹然臥前楹。覺來眊庭前，一鳥花間鳴。借問此何時？春風語流鶯。感之欲嘆息，對酒還自傾。浩歌待明月，曲盡已忘情。（頁 3315）

「所以終日醉」雖是基於「處世若大夢」而有的逆向操作，待酒醒後收到春風稍來的信息，「感之欲嘆息，對酒還自傾」，不僅解構了終日醉的排憂效果，也被迫再度體認時間無情、一切終歸虛無的事實。值得注意的是，這句詩中，李白用不得已的「還」，掩蓋本能的「欲」，已醉但求更醉，正是他與淵明最大的不同。尾聯「浩歌待明月，曲盡已忘情」，昂揚的興致如同「我歌月徘徊，我舞影凌亂」（〈月下獨酌〉其一，頁 3268），不隨時間推移而逝去的明月，成為李白情感投注的對象，〈把酒問月〉：「人攀明月不可得，月行卻與人相隨」、「唯願當歌對酒時，月光長照金樽裡。」（頁 2858）不能處理人事倏忽與時空悠渺的對比所帶來的矛盾，李白只好立足人間，仰望天際，與他所嚮往的明月深情相伴，飲酒高歌，忘情歡樂。他喜歡在酒詩中表達樂境，每當徘徊在憂生與樂生之間時，李白往往藉飲酒向後者靠攏。如：「不知有吾身，此樂最為甚」（〈月下獨酌〉其三，頁 3276）、「酒酣益爽氣，為樂不知秋。」（〈過汪氏別業二首〉其一，頁 3288）然而歡樂的振幅擺盪愈高，就有伴隨而來等值的憂傷，如同〈將進酒〉：「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」、「烹羊宰牛且為樂，會須一飲三百杯。」（頁 358-359）豪氣干雲，縱恣歡謔，卻仍未忘懷深藏在心底最深層的憂愁：「與爾同銷萬古愁」，想剔除憂愁而只擁有快樂，往往帶來更大的失落，因為想留住快樂的想法本身，就是一種痛苦。

李白也曾體驗與淵明相近的田園生活，如〈下終南山過斛斯山人宿置酒〉：

暮從碧山下，山月隨人歸。卻顧所來徑，蒼蒼橫翠微。相攜及田家，童稚開荆扉。綠竹入幽徑，青蘿拂行衣。歡言得所憩，美酒聊共揮。長歌吟松風，曲盡河星稀。我醉君復樂，陶然共忘機。（〈下終南山過斛斯山人宿置酒〉，頁 2823）

李白巧妙地將月與酒融入山居生活的歡樂情調裡。這首詩中，田家、荆扉、綠竹、青蘿等鄉村氣息十足的語彙，讓人聯想到李白之前的田園詩人，因此出現

⁵⁶ 引自杜甫〈贈李白〉：「秋來相顧尚飄蓬，未就丹砂愧葛洪。痛飲狂歌空度日，飛揚跋扈為誰雄？」清聖祖勅編：《全唐詩》（北京：中華書局，1960年），頁 2392。

「絕似陶」、「似右丞」、「以此作視孟浩然，真山人詩爾」⁵⁷等評論。但除此之外，歡言、美酒、長歌、醉與樂，詩的後半段李白專屬的性格朗現，「長歌吟松風，曲盡河星稀。我醉君復樂，陶然共忘機」，儼然是「浩歌待明月，曲盡已忘情」的田園版本。即使醉後忘身物外，「永結無情遊，相期邈雲漢」(〈月下獨酌四首〉其一，頁 3268)、「窮通與修短，造化夙所稟。一樽齊死生，萬事固難審。」(〈月下獨酌四首〉其三，頁 3276)、「三杯通大道，一斗合自然。」(〈月下獨酌四首〉其二，頁 3272)，達到藝術精神的絕對自由，也帶著李白個人無可抹滅的印記。因為無論在什麼場合，無論獨酌或群飲，李白「人生得意須盡歡，莫使金樽空對月」的調性基本一致，他的酒詩戲劇性地較他人多一倍歡樂，也多一倍憂愁，這與陶淵明從寧靜生活中得出的淡泊遠情、不喜不懼的自然之路，迥然有別。

五、小結

喬億論詩著作《劍谿說詩》討論李白詩歌源流時，主張「獨無一篇似陶」，這與在他之前及之後的詩評家看法相左。本文嘗試根據喬億的詩學觀，掌握其似陶標準，同時回歸詩歌文本，探究陶、李體道之別，釐清喬億與其他詩論家之分歧緣由。經剖析得結語如下：

喬億主張太白詩「獨無一篇似陶」，所謂「似陶」與否，參照其他詩話條例，乃從精神層面著眼，意指「神似」。因此，該則詩話所指涉者，應同時涵括詩人有意仿擬與無意識地相契兩種類型。就現存李白詩集而觀，詩人並無擬陶詩，因此「不似」一方面可解讀為李白「不擬」的自主抉擇，但另一方面，也代表喬億認為李白即使精熟淵明作品，也很難做到無意識地相契，亦即他有心凸顯陶、李兩家所展現的精神義理之別。另一方面，喬億以韋應物「氣象近道」之特質，作為江淹、鮑照擬陶詩「不及韋」之緣由，說明儘管有意仿擬，若詩人生命本質有所扞格，亦難神似。換言之，陶詩之難擬，緣於淵明性情之真與高潔，因此無論詩人有意或無意擬陶，性情與體道精神才是喬億考量的基準。

喬億雖不曾討論李白之「道」，但於品評詩歌時，以「延頸八荒氣象」、「廣大氣象」、「天仙語」、「變怪百出」等形容，點出李白開闊絕俗的襟抱。證之李白作品常以大鵬自比，其變遷變化的形象與寧靜淡遠的陶淵明截然不同。然而，嗜酒同為陶、李的特質，酒詩也是兩位詩人最多交集、被認為相似的主因。喬億之外的詩評家，雖認為這些詩歌似陶，卻也主張不盡然學陶而來，且其評論

⁵⁷ 嚴評本載明人批：「絕似陶，真意宛然。」吳昌祺《刪訂唐詩解》：「自可彳于柴桑。」《李太白詩醇》：「置之《柴桑集》中，誰知鳥雌雄？」鍾惺《詩歸》認為起四句：「似右丞。」王夫之《唐詩評選》：「清曠中無英氣，不可效陶，以此作視孟浩然，真山人詩爾。」引自詹鎮主編：《李白全集校注彙釋集評》，頁 2826。

純以藝術鑑賞歸類，而無涉詩人襟抱，與喬說出發點不同。此外，喬億並不否定李詩「間有陶句」，但若以「道」為基準討論酒詩，他觀照的重心當偏向藉酒忘懷之後的回歸。淵明的酒詩，追求自然、委運任化的傾向明確；相較之下，李白喜歡在酒詩中表達樂境，看似樂而忘憂，實則伴隨而來的等值憂傷，讓他不得不呼喊「與爾同銷萬古愁」。李白酒詩戲劇性的特質，也展現其與淵明情性本體的不同。

本文從體道層面切入，剖析喬億「(太白詩)獨無一篇似陶」說，不僅釐清諸家詩話論述之離合，也證成喬億之論陶、李詩，能在兼容前說中自出新見。另一方面，本文也在喬氏的提點中回歸詩歌文本，調整論者傾向求同而忽略析異的現象，為陶、李體道之別，做了一次廓清。本文僅提供一側面理解之進路，喬億之說或仍容許其他詮釋方式，筆者也有意藉此拋磚引玉，就教於學術方家。

徵引文獻

(一) 傳統文獻

- 老子著，朱謙之校釋：《老子校釋》，北京：中華書局，1984年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，2003年。
- 〔東晉〕陶淵明著，袁行霈箋注：《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2005年。
- 〔唐〕李白著，詹鍔主編：《李白全集校注彙釋集評》，天津：百花文藝出版社，1996年。
- 〔後晉〕劉昫撰，楊家駱主編：《新校本舊唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔宋〕張鎡：《仕學規範·原序》，《景印文淵閣四庫全書》第875冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔宋〕嚴羽著，清·郭紹虞編：《滄浪詩話校釋》，臺北：正生書局，1972年。
- 〔宋〕朱熹：《清邃閣論詩》，收入吳文治主編，《宋詩話全編》，南京：江蘇古籍出版社，1998年。
- 〔宋〕朱熹：《周易參同契考異》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1058冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

- 〔元〕胡祇遹著：《紫山大全集》，收入《文津閣四庫全書》集部別集類第1200冊，北京：商務印書館，2006年。
- 〔明〕許學夷著，杜維沫校點：《詩源辯體》（北京：人民文學出版社，2001年）。
- 〔清〕清聖祖勅編：《全唐詩》，北京：中華書局，1960年。
- 〔清〕仇兆鰲：《杜詩詳注》，臺北：里仁出版社，1980年。
- 〔清〕王夫之等撰，丁福保輯：《清詩話》，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔清〕喬億：《劍谿說詩》，收入郭紹虞編選，富壽蓀校點，《清詩話續編》上冊，上海：上海古籍出版社，1999年。
- 〔清〕喬億：《杜詩義法》，《四庫未收書輯刊》第拾輯28冊，北京：北京出版社，2000年。
- 〔清〕沈德潛：《清詩別裁集》，上海：上海古籍出版社，1984年。
- 〔清〕吳喬著：《圍爐詩話·西崑發微·逃禪詩話·談龍錄》（下），臺北：廣文書局，1973年。
- 〔清〕孟毓蘭修，成觀宣等監訂：《重修寶應縣志》第三冊，臺北：成文出版社，1983，清道光二十年刊本）
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1987年。
- 〔清〕阮元纂修：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 〔清〕張廷玉等撰，楊家駱主編：《新校本明史并附編六種》，臺北：鼎文書局，1980年。

（二）近人論著

- 方瑜：《唐詩論文集及其他》，臺北：里仁書局，2005年。
- 王瑤：《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，1986年。
- 艾略特（Thomas Stearns Eliot）撰，杜國清譯：《艾略特文學評論選集》，臺北：田園，1969年。
- 李正治：《與爾同銷萬古愁——李白詩賞析》，臺北：偉文圖書公司，1978年。
- 金濤聲、朱文彩編：《李白資料彙編·唐宋之部》，北京：中華書局，2007年。
- 郝潤華：〈喬億及其《大曆詩略》〉，《文獻》，1996年02期，頁48-55。
- 張健：《詩話與詩評》，臺北：文津出版社，2006年。
- 陳怡蓉：《喬億《劍谿說詩》之詩學理論研究》，臺北：輔仁大學中國文學系碩士論文，2011年。
- 陳美朱：〈論明清詩話對唐七古的正變之爭〉，《中國文化月刊》，1999年7月第232期，頁41-63。
- 逯欽立輯校：《先秦漢魏晉南北朝詩》，北京：中華書局，1983年。
- 雷恩海箋注：《大曆詩略箋釋輯評》，天津：天津古籍出版社，2008年。

裴斐、劉善良編：《李白資料彙編》，北京：中華書局，2004年。

蔡瑜：〈從飲酒到自然——以陶詩為核心的探討〉，《臺大中文學報》第22期，2005年6月，頁223-268。

錢鍾書：《談藝錄》，北京：三聯書店，2001年。

顏崑陽：《莊子藝術精神析論》，臺北：華正書局，2005年。

龔鵬程：《文學散步》，臺北：漢光文化事業公司，1985年。

On Qiao-Yi's comment of “none of Li Bai's poems are like Tao Yuanming”

—Different of “ Dao” Between Tao and Li

Chang, Li-ying*

Abstract

Qiao Yi (喬億) traced back the origin of Li Bai's poems in his poetics writing, *Jian Xi shuo shi*, (劍谿說詩) and said that “ none of Li Bai's poems are like Tao Yuanming.(陶淵明)” His comment was different between other critics even before or after him. Why and depend on which basic did Qiao-Yi say that? My methodology is below: First of all, collecting and analyzing Qiao-Yi's comments in “Jian Xi shuo shi,” and try to figure out his critical origin of poems and his taste of poems. Secondly, find out poems in which standard and by what kind of poet that Qiao-Yi commented “like Tao.” Then take the standard to compare with Qiao-Yi's comments of Li Bai's poetry, and I believe it will help to understand why Qiao-Yi thought Li Bai's poems unlike Tao Yuanming's. Finally, I will solve the question of whether Li Bai's poems like Tao Yuanming or not by reading Li Bai's texts closely, and try to get the balance point between Qiao-Yi and other critics' comments.

Keywords: Chau Yi 喬億, *Jian Xi Shuo Shi* 劍谿說詩, Li Bai 李白,
Tao Yuan Ming 陶淵明, Experience of Dao 體道

* Postdoctoral Fellow, Academia Sinica, Institute of Chinese Literature and Philosophy.

試論章太炎「語言文字之學」 成立的思維理路及其發展

陳志峰*

提 要

中國近代訓詁學之發展，章太炎及其弟子最為關鍵，黃侃又其最著者。章太炎倡立「語言文字之學」，黃侃則初步建立訓詁學之體系，為近代訓詁學向現代訓詁學邁進最重要之關鍵。章太炎一生，無論在學術或革命志業上，都有為人敬仰的地方。早年詁經精舍的學習生活，奠定了他一生的學術根基；從1899年首次赴日、1906年出獄避居日本時，他的生命境遇與所處環境，都讓他在精神上有相當大的提升。特別是1906年赴日，他總結了過去對國粹與國運之間的關係論述，將國粹與救國保種合而為一，為中國語言文字之學提出了正名之舉，以此求救國之行。他在顧炎武的身上找到了心靈的依歸與學術寄託，易代之際，運會所趨，章太炎面臨到相同的局勢，但比明末清初更複雜了。從顧炎武「考文知音」的治經傾向，他得到啟示，又因在日期間接受西方學術的刺激，更深刻地體驗到語言文字之學的獨立，勢乃必然。總言之，中國訓詁學發展史上，「語言文字之學」的獨立，雖標示訓詁學脫離傳統經學之附庸，然其根本因緣，本非單純只為學術本身之發展，而實為革命志業之所需。

關鍵詞：章太炎、語言文字之學、訓詁學

* 現任世新大學中國文學系專任助理教授

收稿日期：104年12月31日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

中國近代訓詁學之發展，章太炎及其弟子實居樞中，章太炎倡立「語言文字之學」，黃侃則初步建立訓詁學之體系，為近代訓詁學向現代訓詁學邁進最重要之關鍵。章、黃之前，「語言文字之學」名目之建立與訓詁學體系之建構，未有其機；其後世易時移，及於章、黃，遂可於學科之名稱與體系之建構，有所發展，踵續之學者乃能轉入精深。何以此關鍵之要點展現於章、黃及其弟子，而不見於此前之俞樾與孫詒讓等晚清大師？俞、孫承乾嘉餘緒，允為清代訓詁學之殿軍；章、黃一系更出於俞樾之門，轉能移舊入新。然則章、黃及其弟子之學術條件，得有異於俞、孫乎？夷考其生平及其學術發展軌跡，其異於俞、孫者，厥為因革命事跡而赴日所受之學術條件與境遇。

章太炎自 1899 年起，數度旅居日本，以革命結合學術，開啟志業；1906 年，章太炎「蘇報案」出獄，在孫中山先生安排之下，由滬赴日，於日本東京成立「國學振起社」，任社長，主講國學講習會，發表講演「論語言文字之學」，謂「今欲知國學，則不得不先知語言文字。」¹以為當合文字、音韻、訓詁三種，「語言文字之學」名稱，遂告成立。同年，黃侃於日本結識章太炎，其後師事章太炎，黃侃於 1928 年中央大學講授訓詁學，乃中國訓詁學史上首位完整對訓詁體系進行建構之人，²訓詁學體系於茲初立。1905 年，沈兼士與兄尹默自費東渡日本留學，於留日期間在東京，拜入章太炎門下，同時許壽裳、朱宗萊、馬裕藻、諸祖耿、朱希祖、錢玄同等人，亦紛入門，成為中國語言文字學史上最為重要的群體。

從學科名目之立以至體系之初創，其間所代表之學術意義乃在於訓詁學正式成為一獨立之學科。據此而論，「語言文字之學」名目之建立與訓詁學體系之建構，乃至其後學生輩如沈兼士對訓詁理論之探索，皆得與其日本經驗相關，而此經驗實源自諸人之革命志業。

過去學界論述章太炎提倡「語言文字之學」，多就學術發展本身而論，即便如《文始》、《新方言》之作，亦多就學理而論其是非。然學術之發展與學科之獨立，往往有超乎學術本身之條件者。

學術之發展，除客觀之學術內在理路與條件之影響外，或有其他重要因素與

¹ 章氏此文發表於 1906 年《國粹學報》第 34-35 期，本文所據，引自《國故論衡》之附錄。（北京：商務印書館，2010 年 12 月），頁 207。

² 黃侃致力於訓詁學之研究且開設課程，乃晚年之事。1928 年 2 月，黃侃應南京第四中山大學之聘，講授小學、經術，門下弟子乃先後有筆記傳世，為近代訓詁學理論建立之先驅。然在此前，沈兼士自 1912 年任教北京大學；1915 年為因應上課需要，編纂《文字形義學》講義；1920 年，更撰〈研究文字學形和義的幾個方法〉，正式提出「訓詁學」之初始內容，包含文中「訓詁學概論」、「代語沿革考」、「現代方言學」等三種，此一粗略梗概，雖略具體系雛形，實早於黃侃，然就體系之系統性與理論性而言，黃侃則細密過之。

之搭配，從而推進「語言文字之學」之獨立與發展。本文將回歸章太炎之革命歷程，檢視「語言文字之學」之獨立及因而實踐之《文始》、《新方言》二書，此背後所蘊藏之民族文化思想與革命精神。並觀察章太炎對於提倡「語言文字之學」援引西方學術理論之根本用意，從而理清章太炎此一學術發展，實乃植基於對民族文化之肯定。

循此，本文撰作，爰有以下重心：第一，揭示章太炎倡立「語言文字之學」或有源於單純之學術因素，但亦有逸出此外者，以章氏言，其根本核心，乃以恢復民族文化信心與提倡國粹、激勵種性；第二，闡明《文始》、《新方言》等影響近代語言學發展之巨作，乃前項之具體實踐，意在提高中國語言文字之地位；第三，章太炎避居東京所傳授弟子，後多為近代語言文字學之重鎮，所傳承者，乃前述民族革命與學術結合之志業。所論三者，悉據章太炎及其弟子之著作進行闡發，材料或多為相關研究者所援引，然本文重加分析，明其理路，以見箇中確切之內涵，除在學術內在之條件外，尚有其它切入視角可供論述者在。

二、「語言文字」乃激勵種性、保存國粹之關鍵

從對乾嘉訓詁學之繼承以觀，章太炎於光緒十六年（1890）二十三歲時投考詁經精舍，從俞樾問學凡八年，《春秋左傳讀》、《膏蘭室札記》乃此時之學術成果。³自光緒二十四年（1898）起，南渡、赴臺⁴，又轉訪日本；更於1903年後，開啟「七被追捕，二度入獄」之革命與學術結合之生涯。肇因時局動盪，章太炎身當新舊、中西彼此交激之時，遂能淬礪其思想。中國學術臨此遽變，章太炎既承乾嘉一脈之學術遺緒，又因際遇之變，得以折衷今古、盱衡東西，其學乃為之一變，進使傳統小學由此正名，而傳統訓詁學於此乃有轉變之契機。趙振鐸《中國語言學史》云：

章炳麟在語言理論方面已經有了和前代學者很不相同的地方。他早年流亡日本，在那裡接觸到外國的語言，並且利用這些語言進行對比，使他的視野大為開闊。當時日本的語言學界比較吸收西方普通語言學的理论，一些

³ 湯志鈞：《章太炎年譜長編（增訂本）》「光緒十六年庚寅（1890年）二十三歲」條云：「章氏自他的父親死後，到杭州詁經精舍受業。詁經精舍的主持人是俞樾，字蔭甫，號曲園，曾任翰林院編修。他是從顧炎武、戴震、王念孫、王引之等一脈相承下來的樸學大師。……章氏從俞樾受業事，〈謝本師〉稱：『稍長，事德清俞先生，言稽古之學，未嘗問文辭詩賦。先生為人豈弟，不好聲色，而余喜獨行赴淵之士，出入八年，相得也。』（北京：中華書局，2013年3月），頁7。

⁴ 章太炎：《章太炎先生炳麟自訂年譜》「光緒二十四年（一八九八）三十四歲」條：「日本人有與余善者，招游臺灣。九月，攜家南渡」（臺北：臺灣商務印書館，1970年7月），頁7。

世界語言學名著被翻譯介紹進來，這對章炳麟有很大的影響，使他的語言研究帶有新的特點。⁵

趙振鐸從學術本身之條件，揭示出章太炎之所以能取得學術創新之原因，實因革命事業致使其避居日本，又於此接受西方之學術，將其學理引入傳統小學之研究。

申小龍則以語言起源為例，論及章太炎之取法西方語言學理論之處，其云：

（章太炎）曾客居日本 5 年，在那裡，他已接觸到西方的語言學理論，並在自己的語言研究中，努力運用這些理論。例如，他對語言起源問題的看法，就無疑受到西方關於語言起源「摹聲說」的影響。……作為生長於世紀之交的學者，章太炎認識到那種滿足於故紙堆中做學問的作法已經到了非改變不可的時候，所以他主張革新傳統「小學」，「合此三者乃成語言文字之學」。⁶

章太炎 1906 年在《國粹學報》發表〈論語言文字之學〉，論及語言源起之問題，以域外觀念研究傳統中國文獻，《新方言》、《文始》可為代表作品。⁷從學術發展上觀察，中國傳統語言文字學或有近於語言緣起之相關片段說法，然在此前，並無學術條件可促使其成為理論，直至晚清，隨著西方學術理論傳入，學者始能受其影響而將語言緣起之說，結合中國傳統語言學之相關說法，建構成具有理論意義之學說，章太炎特其卓著者。申小龍又云：

中國語言學由「傳統」跨入「現代」，與章太炎的努力是分不開的，在他以前的傳統語言學所取的是將文字、音韻、訓詁分而治之的方法，到了章太炎則貫之以系統的研究。……章太炎對漢語言文字的研究，已形成自己的學術體系，並以現代語言學的某些理論和方法揭示了漢語言文字的一些具體規律。章太炎從理論上促成了我國語言學學科的獨立和發展，他的思想對於今天建設具有中國特色的理論語言學有深刻的啟迪。⁸

中西思潮交激之時，章太炎既乃上承乾嘉堅實之學術傳統，又因學術思想與際遇之變，使其得以恢宏學術氣象，轉移傳統，此乃其深受時間因素巨變之影響；自出詁經精舍，後於 1899 年東遊日本，又因蘇報案入獄，1906 年出獄後，轉赴東

⁵ 趙振鐸：《中國語言學史》（石家莊：河北教育出版社，2000 年 5 月），頁 443。

⁶ 申小龍：《中國理論語言學的文化重建》（瀋陽：瀋陽出版社，2006 年 11 月），頁 2。

⁷ 陳梅香云：「《文始》、《小學答問》、《新方言》三大代表作，更是章氏闡明其語言理論和語言實踐下的直接體現。《文始》主要是追尋詞語的發展線索，《小學答問》是窺見漢語本字、借字的書寫方式，《新方言》是說明古今雅俗語言的演變，以收整齊之效；這樣的研究專題，與以往的解經、釋經的作法，實已大相逕庭。」《章太炎語言文字學研究》，（國立中山大學中國文學系博士論文，孔仲溫先生指導，1997 年 6 月），頁 17。陳氏此論相當扼要說明章太炎對於語言文字學實踐之異於前代者，亦是章氏所以超越前人之處。

⁸ 申小龍：《中國理論語言學的文化重建》，頁 5。

京，幾年之間，往返中日，在日期間，章太炎更深受西方學術之影響，從而思及將西方之學術概念，有意識地導入中國傳統學術之研究。申小龍以為章太炎在中國語言學由傳統跨入現代的過程中，具有舉足輕重之影響，追源溯始，實與其境遇有深刻之關係。

綜理趙、申所陳，皆自學術本身之內外條件與學術本身之發展而言，因受外來因素之激盪而發展出迥異舊學之新風貌，固可見學術相互影響之面向。有見於此，則略於彼。就學理而言，外來因素固不可否認，然真正促使此一學術發展之動機，探索其間，輒有超乎學術本身之外者，是以探究章太炎對語言文字學轉變之緣由，實當

自章太炎投身革命、發揚國粹之事以求。

章太炎於 1936 年辭世，《制言》半月刊第二十五期特設「太炎先生紀念專號」，專收章氏師友文章，多有論及章氏學術與革命之關係者在，如龐俊（1895-1964）〈章先生學術述略〉云：

（章太炎）既而亡命日本，因得廣覽希臘、德意志哲人之書，又從印度學士，躬習梵文，咨問印土諸宗學說。於是歐陸哲理，梵方絕業，並得厭而飫之，蓋至是而新知舊學，融合無間，左右逢源，灼然見文化之根本，知聖智之憂患。⁹

章太炎亡命日本，實指 1906 年出獄之後，東渡日本一事。1903 年，章太炎因此年為鄒容〈革命軍〉撰序，又撰〈駁康有為論革命書〉，「充滿了民主革命精神，一經發表，立即引起中外反動派的極大恐慌」，¹⁰頗犯晚清當局之諱，旋被繫獄，迄乎 1906 年出獄。在獄時間，章太炎深入鑽研佛典，重訂《愾書》，博覽冥思，又受革命情勢激勵鼓盪，進而深化思想，故此期實為其一生學術思想轉折之關鍵時期。¹¹1906 年出獄後，由滬赴日，同年 7 月 15 日，章太炎在東京為留學生的歡迎會上作了一場演講，一場幾乎是章太炎生平最重要的演說，文稿後刊於《民

⁹ 文見《制言（半月刊）》，第二十五期，「太炎先生紀念專號」，頁 3。本文以下所引《制言》，原刊皆不標總頁數，以下所引，皆原刊各篇各自頁數。

¹⁰ 湯志鈞：《章太炎年譜長編（增訂本）》，「光緒二十九年癸卯（1903 年）三十六歲」條，頁 96。

¹¹ 姚奠中、董國炎所撰《章太炎學術年譜》於「光緒三十年甲辰 37 歲」條云：「自本年四月判刑三年，至 1906 年五月出獄。章太炎在租界監獄，服役之餘，讀書甚多，而以佛典為主。本年及下年，著述較少，與監禁條件有關。然而繫獄期間，卻是章太炎學術思想特別是哲學思想的轉變時期。要而言之，章氏一方面吸收部份佛學經論，來充實完善自己的認識論和邏輯學體系；另一方面則吸收部份學說，來建立人生觀和道德體系。這種哲學思想的變化，絕非偶然。」《章太炎學術年譜》（太原：山西古籍出版社，1996 年 8 月），頁 87-88。另章念馳亦以其祖父章太炎此期鑽研佛教，「一反過去排斥佛教，一變為擁佛，因為他感到佛教之中未嘗沒有可資利用之處。於是開始將佛理引入他的思想體系，從而為近世民主革命提供一種獨特的理論武器。」《我的祖父章太炎》（上海：上海人民出版社，2011 年 1 月），頁 89。

報》第六號，題為「演說錄」，¹²全名應為〈東京留學生歡迎會演說詞〉，演說文中即已提到保存國粹與種性之間的關係，並且涉及中國近代語言文字學的關鍵議題，此實在獄中三年精思冥搜創構而成。與此同時，章太炎又撰寫一篇〈論語言文字之學〉，發表於上海刊行之《國粹學報》，將兩者合觀，便會發現章太炎倡立「語言文字之學」之意義，在學術史上絕非純為學術理論本身的問題，更牽涉著深刻的革命意識，亦即——「語言文字」實乃「提倡國粹」與「激勵種性」之基礎。

20 世紀初期，政衰國危，保存國粹之思潮迭起，與革命事業相表裡，鄧實主持上海國學保存會，刊行《國粹學報》；而章太炎主講東京國學研習會，刊行《民報》，開啟中國革命與學術轉折最為重要之轉關。¹³兩者之間的政治與學術之理念，頗多異曲同工，尤其是語言文字與種性之關係。鄧實云：

其亡人國也，必先滅其語言，滅其文學，以次滅其種性，務使其種如墮九淵，永永沉淪。¹⁴

就此觀之，語言、文學與種性之滅絕，在於階段性，三者之間，雖有先後，但實為同一目的——亡國滅種。語言文字紀錄國民史跡與思想，即是文學；而文學者，是種性之靈魂，則語言文字所扮演之角色，實為文學與種性之根本，此一思維亦表現於遠在東京主持《民報》之章太炎。

章太炎〈東京留學生歡迎會演說詞〉首揭「用宗教發起信心，增進國民的道德」、「用國粹激勵種性，增進愛國的熱腸」兩事，¹⁵論宗教，實欲以倡平等與革命，為革命事業提供不同理論支持；論國粹以激勵種性，則儼然結合革命與學術之志業。

提倡國粹與激勵種性之原由為何？方式若何？章太炎〈演說錄〉申云：

¹² 此期號發行於日本明治四十年、光緒三十二年，編輯人兼發行人即為「章炳麟」。

¹³ 鄭師渠云：「1905 年初，鄧實等人在上海成立國學保存會，是國粹派崛起的標志，他們以『研究國學，保存國粹』為宗旨，不僅刊行《國粹學報》，大量發表國學研究的學術文章，而且開辦國學講習會，建立藏書樓，組織神州國光社，刊行《國學教科書》、《國粹叢書》等，使國學保存會成為擁有相當實力和廣泛影響的國粹研究宣傳中心。1906 年後，章太炎以《民報》社為據點，也在東京開辦國學講習會，成立國學振起社，從而在中國留日學生中形成了另一個國粹研究中心，與上海的國學保存會遙相呼應。」《思潮與學派——中國近代思想文化研究》（北京：北京師範大學出版社，2005 年 5 月），頁 29。鄧實主持之國學保存會與章太炎主持之國學研習會等，對於此後國學之研究起了相當的影響，桑兵以為此「顯示了近代國學研究共同路向的基調。」說見桑兵：〈晚清民國時期的國學研究與西學〉，刊入《歷史研究》（北京：中國社會科學院），1996 年第 5 期，頁 36。

¹⁴ 鄧實：〈雞鳴風雨樓獨立書·人種獨立第一〉，《光緒癸卯（廿九年）政藝叢書》，上篇，頁 193，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊續輯》（臺北：文海出版社，1976 年 4 月）。

¹⁵ 章太炎：〈演說錄〉，刊入《民報》第六號，頁 4。

為甚提倡國粹？不是要人尊信孔教，只是要人愛惜我們漢種的歷史。這個歷史，是就廣義說的，其中可以分為三項：一是語言文字，二是典章制度，三是人物事迹。近來有一種歐化主義的人，總說中國人比西洋人所差甚遠，所以自甘暴棄，說中國必定滅亡，黃種必定剿絕。因為他不曉得中國的長處，見得別無可愛，就把愛國愛種的心一日衰薄一日。¹⁶

章太炎所謂國粹，概要而言，便是根源於漢民族文化發展之「漢種的歷史」。既云「漢種」，則其思維中必有一「非漢種」之「滿族」以為對立面，藉此對舉出「革命」的重要性與對象。章太炎更將漢種的歷史化約為「語言文字」、「典章制度」與「人物事跡」三項。典章制度係就歷史之空間言，乃架構國家人事規模之體制，人物事跡則就歷史時間演變而論，此兩者皆根基於語言文字，著於載籍。

甲午戰爭後，清廷國勢的積弱不振，進而影響知識分子對於朝廷、乃至於固有文化之信心，〈演說錄〉中所指「歐化主義」者，實為對自我漢民族、漢文化信心動搖之士子。面對西洋文化，心生崇仰，卻轉而否定本國固有之文化，更對國家信心產生動搖，日漸澆薄。更有甚者，不少有識之士對因國勢日衰而省察，以為漢語文是阻礙國家進步的重要原因，因而有所謂取消中文、改用萬國語之主張，其勢日漲，贊成者有之，反對者亦有之。章太炎此處「歐化主義者」，不無度主張廢棄中國語文改用萬國新語者之批評，此種精神，乃是章太炎將中國的語言文字視為文化精神之根本，一旦此種認同喪失，連代便減弱對民族文化之信心。¹⁷是以，章太炎論「用國粹激勵種性，增進愛國的熱腸」首揭語言文字者，不無回應彼時此一用萬國新語之主張。¹⁸

章氏因見「愛國愛種的心一日衰薄一日」，遂提出以國粹激勵保種的第一步，便是建立士子對傳統中國文化之自信心，而其方式，正在於掘發傳統文化的長處。唯有正確認識其長處，方有自信之可能，章太炎實亦自認有肩負發揚國粹、激勵種性之責任。¹⁹

¹⁶ 章太炎：〈演說錄〉，刊入《民報》第六號，頁9-10。

¹⁷ 周質平指出「章太炎把語言文字視為國家民族之命脈，是一個民族認同最終的歸宿」，又以為不管是主張或反對使用萬國語，「表面上南轅北轍，但他們的目的都是為了中國的富強、中國的現代化，在這一點上他們是毫無二致的，所不同的只是手段而已。」〈晚清改革中的語言烏托邦：從提倡世界語到廢滅漢字〉，《二十一世紀》，2013年第137期，頁35。

¹⁸ 從1906年的《演說錄》到1908年的《國粹學報》、《民報》，章太炎反覆強調漢語言文字對於漢文化與民族精神之重要，更針對吳稚暉、張靜江、李石曾在巴黎組織世界社所刊行之《新世紀》，反駁其用萬國新語之主張。此一問題持續甚久，即便是中華民國創建之後，相關題仍在討論之中，身為章門嫡傳的錢玄同，主張更轉為劇烈，與其師大相逕庭。關於錢玄同之討論，參見周質平：〈晚清改革中的語言烏托邦：從提倡世界語到廢滅漢字〉，頁37-38。本文又案：此處對萬國新語與廢棄漢字之相關討論，渥蒙本刊審查先生指點，謹此致謝。

¹⁹ 鄭師渠論及此處，亦以為「這實際是明確表示，此後自己當以發揚國粹為職志」，故此後章太炎主編《民報》，「不僅儼然為國學保存會的精神領袖，而且借助主編《民報》和開辦國學講習會，又將東京的《民報》社，變成了宣傳國粹思想的又一個中心，並使之與上海的國

〈東京留學生歡迎會演說詞〉論「用國粹激勵種性，增進愛國的熱腸」一事，實為精粹所在，而論「語言文字」，尤為精妙。章氏論及中國長處，以「語言文字」為先，篇幅與論述俱可觀，然論其脈絡，實可分三層而論：

（一）並列東西語言文字以而較論異同

〈東京留學生歡迎會演說詞〉首論中國語言文字之特殊性，云：

先說語言文字，因為中國文字與地球各國絕異，每一個字有他的本義，又有引申之義，若在他國，引申之義必有詞尾變化，不得同是一字含有數義。中國文字卻是不然，但如一個天字，本是蒼蒼的天，引申為最尊的稱呼，再引申為自然的稱呼，三義不同，只一個天字，所以有《說文》、《爾雅》、《釋名》等書，說那轉注假借的道理。又因中國的話處處不同，也有是同一字，彼此聲音不同的，也有同是一物，彼此名號不同的，所以《爾雅》以外，更有《方言》，說那同義異文的道理。這一種學問中國稱為小學，與那歐洲的（比較語言）學範圍不同，性質也有數分相近。

章太炎提倡國粹，首揭「語言文字」，而就其內容，實傳統之「小學」。此段首論中西語言內涵之異趣，涉及的問題乃是奠基於中國語言文字的特殊性。在詞義的演變上，本義、引申與假借之義可能同字、同音，此實傳統訓詁學重要議題之核心；在記載語言的文字上，方域不同，則音亦異，故語言之音變、語轉，導致文字書寫異形而同實。前者涉及語言演變與孳乳，後者則涉及語言聲音變遷，此兩者實乾嘉以來訓詁學之能事，卻又是章太炎此後轉變此學之主要內容。又論研究中西語言文字之學在範圍上，雖有差異，但在某些性質上確有相通之可能。據此知章太炎雖針對歐化主義者進行批判，然其學術態度並不保守，而是並立中西語言學之層次，客觀析論其異同，以為漢民族之語言文字建立基準。

細究此段文字，實有兩事可稍措意：一，章太言以為研究「語言文字」，中國稱之為小學，然則此意已具「語言文字之學」正名之跡象，特未明說耳；二，此段文字論詞義之發展、文字之假借轉注與各地方言之意，實則蘊含《文始》與《新方言》的創作動機。則章太炎此段〈演說詞〉所宣示，蓋亦其未來語言文字學發展之張本²⁰，而此兩點同歸於提倡國粹而激勵種性，是第一步。²¹

學保存會遙相呼應，從而極大地擴展了國粹派的聲勢和影響。」《晚清國粹學派——文化思想研究》（北京：北京師範大學出版社，1997年11月），頁23。

²⁰ 此後章太炎在東京講國學與相關研究，皆可追始於〈演說詞〉，據許壽裳〈紀念先師章太炎先生〉所述1908年在東京從章太炎問學事，已然提及章太炎「《新方言》及《小學答問》二書，皆於此時纂成，即其體大思精之《文始》，初稿亦權輿於此。」文見《制言（半月刊）》，第二十五期，「太炎先生紀念專號」，頁7-8。

²¹ 王汎森先生論及國粹運動曾指出「『國學』是漢族特有的，以小學及歷史兩種為其特色，而這兩者皆是與漢族獨有的歷史經驗密不可分的。」《中國近代思想與學術的系譜》（石家莊：河北教育出版社，2001年11月），頁73。

(二) 以社會學演進之觀點論文字，探索漢民族歷史文化之發展

既已肯定中國語言文字之特殊性足與西方並立，章太炎更以社會學與文化學的觀點，開展漢字演變與文化發展之間的關係研究，云：

但是，更有一事是從來小學家所未說的，因為造字時代先後不同，有古文、大篆沒有的字，獨是小篆有的；有小篆沒有的字，獨是隸書有的；有漢時隸書沒有的字，獨是《玉篇》、《廣韻》有的；有《玉篇》、《廣韻》沒有的字，獨是《集韻》、《類篇》有的，因造字的先後就可以推見建置事物的先後。且如《說文》「兄」、「弟」兩字都是轉注，並非本義，就可見古人造字的時代沒有兄弟的名稱；又如「君」字，古人只作「尹」字，與那「父」字都是從手執杖，就可見古人造字的時代，專是家族政體，父權、君權並無差別，餘此類不能盡說。發明這種學問也是社會學的一部，若不是略知小學史書所記，斷斷不能盡的。²²

詒經精舍在清代中葉開始便在阮元的創建與引領之下，對清代中葉學術發揮巨大影響，是清代學術重鎮。作為詒經精舍弟子與俞樾嫡傳，章太炎對乾嘉以來之小學成就自然瞭然在心。章太炎早年投學此地，奠定學術基礎，對乾嘉以來文字訓詁之學造詣湛深。回顧傳統之小學研究，章太炎不無自信地闡述他對文字發展關乎社會演變的觀察，小學研究的領域與材料皆屬傳統，然章太炎此處觀點卻是創新的，是以「從來小學家所未說」便足說明章太炎探索文字演變之途徑已然超脫傳統之外，別闢一途。章太炎以「社會學」之角度觀察兄、弟與君、尹、父在造字時代所反映的社會制度與現象，此種以文字考制度之研究方法，實清末以前學者所無，推擬其因，無非是深受西方社會學理論傳入與日本社會學者之影響，關於此點，本文下節論及「『語言文字之學』獨立之學術因緣」時，另有討論，茲不贅述。

章太炎因政治立場而避居日本，此前已有接受西方學說之跡象，赴日之後尤其深刻，進而影響其對傳統學術的研究，開展出不同的語言文字之學風貌。將文字做為民族歷史演進之印證，更透顯出章太炎對中國語言文字的自信，不無藉此恢弘留日士子愛國胸懷之意味。

(三) 中國語言文字，實漢種文化之根本

從文字進入到文學，章太炎蓋以文學成就之高低決定於小學造詣之深淺，唯有深刻理解文字之意義與內蘊，才能驅遣文字、書寫心志。其云：

且文辭的根本全在文字，唐代以前的文人都通小學，所以文章優美，能動感情。兩宋以後小學漸衰，一切名詞術語都是亂攪亂用，也沒有絲毫可以

²² 章太炎：〈演說錄〉，刊入《民報》第六號，頁10-11。

動人之處。究竟什麼國土的人，必看什麼國土的文，方覺有趣。他們希臘黎俱的詩，不知較我家的屈原、杜工部優劣如何？但由我們看去，自然本種的文辭方為優美。可惜小學日衰，文辭也不成個樣子。若是提倡小學，能達到文學復古的時候，這種愛國保種的力量，不由備不偉大的。²³

可見章太炎以為提小學對於文學復古有積極正面之意義，其所謂文學者，實即文化之代稱。深厚的文化內涵有待深刻的文字運用，而就此所言「愛國保種的力量」，實則與提倡小學有直接關係。

上文所析三層論述，彼此連貫呼應，先肯定中國語言文字之特殊性及其地位，而後更進一步透過社會學之方法研究語言文字，此一方法，實亦等同向東京留學生宣示：既然社會學可用以研究中國文字，則中國文字並非如歐化主義者眼中所見之卑陋，反之，中國語言文字，實有足與歐西並峙之條件。

其後，章太炎更直接表明提倡小學研究對於文學復古和保種愛國之間，有直接之關連。概言之，語言文字實歷史文化之載體，肯定語言文字實即肯定歷史文化，研究並提倡語言文字之學亦即直接促進對歷史文化認識之提升，其目的皆在「愛國保種」。章氏此種思想，實源自仁和龔自珍（1792-1841）〈古史鉤沉論二〉「滅人之國，必先去其史」之說，²⁴且龔氏更論史官之「四小罪」，其中兩罪即為「小學不明，聲音混茫」與「周史不肯存古文，文少而字乃多矣」²⁵，皆可見章太炎遙接龔自珍之遺緒，而欲將語言文字作為國史保存之根基。章太炎後又言：

若要增進愛國的熱腸，一切功業學問上的人物，須選擇幾箇出來，時常放在心裏，這是最緊要的。²⁶

至此，始可見章太炎對功業與學問之結合，有一理想，無疑正是章太炎所追求之革命與學術。就章太炎而言，這種功業學問上之人物代表，顧炎武乃是其選。²⁷

〈東京留學生歡迎會演說詞〉無疑是一篇提倡國粹、激勵種性之革命宣示

²³ 章太炎：〈演說錄〉，刊入《民報》第六號，頁 10-11。

²⁴ 龔自珍〈古史鉤沉論二〉云：「周之世官大者史。史之外無有語言焉，史之外無有文字焉，史之外無人倫品目焉。史存而周存，史亡而周亡。……滅人之國，必先去其史；隳人之枋，敗人之綱紀，必先去其史；絕人之材，湮塞人之教，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史。」《龔自珍全集》（上海：上海古籍出版社，1999年6月），頁 21-22。

²⁵ 龔自珍：《龔自珍全集》，頁 22-23。

²⁶ 章太炎：〈演說錄〉，刊入《民報》第六號，頁 14。

²⁷ 顧炎武乃清代學術之開山人物，在學術上開啟以小學治經學之路，延及乾嘉，是以就學術而言，顧炎武乃一代宗師；就保種愛國而言，顧炎武之忠貞，在章太炎改名為絳，自號太炎時，便等於將顧炎武視為其一生學術與革命之精神導師。王汎森先生亦以為：「在『以國粹激勵種性』的認識下，太炎為大部分的漢學考訂工作，找到了現實政治上的意義，認為清初學者的『反古富始』工作與光復運動可以相結合。章太炎認為清學的開山祖師顧炎武是整理國粹、襄助民族革命的楷模。」〈清末的歷史記憶與國家建構〉，《中國近代思想與學術的系譜》，頁 78。

文，在場演說中章太炎有意識地將國粹與革命相結合，其中所提之語言文字、歷史文化問題，皆非單純的學術議題，而是寄寓著一個孜孜苦行的革命學問家此生的救國宏願，許壽裳謂「此演說錄，洋洋灑灑長六千言，是一篇最警闢有價值之救國文字」。²⁸可謂深得其師之意。

章太炎既以國粹之興衰實關乎國家民族之存亡，有意提高時人對學術之重視，以使其意識到國粹對國家民族之關係，從而提升「愛國熱腸」。章太炎在日期間，曾積極學習從印人學習梵文。1908年章太炎撰〈印度人之論國粹〉，云：

釋迦氏論民族獨立，先以研求國粹為主，國粹以歷史為主。自餘學術，皆普通之技，惟國粹最為特別。(中略)余固致力於國粹者，聞釋迦氏之言，知梵、漢之情不異，竊沾沾自欣，常以語人。(中略)國粹盡亡，不知百年以前事，人與犬馬當何異哉？人無自覺，即為他人凌轢，無以自存。²⁹

章太炎在1903-1906在獄期間，始鑽研佛學，對印度學術素有留意；及東渡羈日，又積極學習梵文，留意印度歷史。太炎先生聞說印度人之論國粹，與己心相印相合，振奮之情，可以想見。而此一他國事實，大概也成為他傳揚理念之證明。羅志田《國家與學術——清季民初關於「國學」的思想論爭》則更進一步指出日本和西方民族主義的影響：

在大量的中國學生蜂擁到日本後，部份或受日本國粹觀念的影響，更多則直接受近代西方民族主義的影響（即視語言為確定「民族」的要素），時人心目中語言文字的重要性陡增。³⁰

無論如何，身處日本的章太炎與留日學生，因為國家的衰落因素，來到日本，卻直接接觸到足以刺激其原有思想的西方或他國學術，令學術風氣為之一變。錢玄同〈三十年來我對於滿清的態度底變遷〉曾謂：「太炎先生對於國故，實在是想利用它來發揚種性以光復舊物，並非以為它底本身都是好的，都可以使它復活的。」³¹錢玄同此語，確實深中章太炎〈演說詞〉最根本之目的。章太炎在〈演

²⁸ 《制言（半月刊）》，第25期，頁7。

²⁹ 章太炎：〈印度人之論國粹〉，《章太炎全集》，第四冊，頁366。

³⁰ 羅志田《國家與學術——清季民初關於「國學」的思想論爭》（北京：三聯書店，2003年1月），頁145。

³¹ 錢玄同：〈三十年來我對於滿清的態度底變遷〉，《語絲》，1925年，第八期第四版。錢玄同拜入章門，是以早年對於萬國新語之態度，受章太炎影響，而批評以萬國新語取代中國語言文字者，如《錢玄同日記》1906年「己卯四月五日」所載，以為「中西文之難實相等，未必西文較易於中文，不過西文有二十六個字母，此中國所無耳」，更採用傳統訓詁學者慣用文字形體分析，以為「同類之名詞，類皆以其物之總名為偏旁，而右旁之字則取諧聲，……睹其偏旁而可以知其為何類之物，睹其右旁之字而可讀其音也。」北京魯迅博物館主編：《錢玄同日記》（福州：福建教育出版社，2002年5月），第1冊，頁120。《錢玄同日記》1907年九月二十日更謂「立國之本，要在教育，果使學術修明，必賴文字正確」，且進一步已「文

說詞〉宣示「用宗教發起信心，增進國民道德」之後，針對「孔教」，批評其對「貴族用事時代」態度保守的一面，此固然與其革命立場有深刻之關係。³²

章太炎對於國故之宣揚，實如錢玄同所言，有其選擇性，而非通盤接受。湯志鈞《近代經學與政治》則論言：

以中國固有傳統學術文化為「國學」，提倡愛惜中國的歷史，從而激起愛國的熱腸，它在辛亥前夕，對「排滿」革命，是起了一定的輿論宣傳作用。

33

可見章太炎之提倡國粹這一歷史文化，絕非單純的學術工作，而是與其革命相結合。而所謂歷史文化等國粹內涵，又以語言文字為其根基。

王汎森先生論及「在整個國粹運動中居領導地位的章太炎之國粹思想」，云：

章太炎所謂的「國粹」有兩方面的意義，一是相對於滿族而說，一是相對於西學而說。相對於滿族，則「國粹」的一個重要部分即貯存在歷史、小學、典章制度中的歷史記憶。所以章太炎的「以國粹激勵種性」的主張，其實即是以漢族的歷史記憶去激勵民族自覺。（中略）太炎所謂的國粹，包括小學、歷史、均田與刑名法律等，但反覆強調的，還是小學與歷史二端。他認為這兩種學問特別值得寶貴，因為他保存漢民族的歷史記憶，而且也是「中國獨有之學，非共同之學」。語言、歷史可以「衛國性」、「類種族」。³⁴

這一段文字頗能說明章太炎論國粹的意義與重要性，點出章太炎國粹內涵的兩大核心為小學與歷史。當近現代學者以語言文字學史之觀點，考察章太炎的學術地位時，1906年八月發表在《國粹學報》的〈論語言文字學〉雖然重要，但語言

字一滅，國必致亡」，又舉印度、波蘭之例，強調文字與亡國之關係，並參見《錢玄同文集》第2冊所收1910年〈刊行《教育今語雜誌》之緣起〉「門類」所論中國語言文字之立場，儼然與章太炎之主張，如出一口。（參《錢玄同日記》第2冊，頁844-845。此後，錢玄同對萬國新語態度卻有所轉變，關鍵之起點，乃是袁世凱稱帝，其後張勳復辟，皆因政治上保守、保皇勢力再度興起而有所刺激，轉而主張廢棄中國語言文字轉用萬國新語，相關記載，見於：《錢玄同日記》1916年9月29日（第3冊，頁1429）、1918年3月4日（第4冊，頁1682）、1919年1月5日（第4冊，1707）等處。

³² 章太炎〈演說詞〉云：「孔子當時原是貴族用事的時代，一班平民是沒有官做的。孔子心裡要與貴族競爭，就教化起三千弟子，使他成就做官的材料。……要與貴族競爭，卻不敢去聯合平民推翻貴族政體。他《春秋》上雖有的話，只是口誅筆伐，並不敢實行的，……。」見《民報》第六號，頁5。章太炎以彼時所受之政治思潮批評孔子時代之政治思想，就時代意義言，固可見其思想之進步性，而有益於革命思想之傳布；就歷史發展意義言，一時有一時之思潮，以後者批評前者，固易見前人之保守與後人之進步，然立足點不同，此論並不客觀。

³³ 湯志鈞：《近代經學與政治》（北京：中華書局，2000年8月），頁320。

³⁴ 王汎森：〈清末的歷史記憶與國家建構——以章太炎為例〉，《中國近代思想與學術的系譜》，頁76。

文字之學獨立的契機與最重要的動機，其實仍在漢族的民族自覺，跳脫了這一點，「語言文字之學」獨立不過只是口號，並不能進入群體的生命之中。

章太炎論國粹之保存與種性之弘揚，就「語言文字之學」名目獨立之契機而言，絕非單純學術發展所至，相對地，這更可能是立基於「中華民族」為中心，進而以一種近乎非理性之情感而導致的結果。

章太炎對文字、音韻與訓詁學之研究，繼承俞樾，上探乾嘉，而傳統小學之發展，內在學術理路之因緣，已然趨於成熟。其後又因個人際遇所至，提倡國粹與激勵種性之說，進而導致學術上「語言文字之學」之獨立，在客觀學術理路之外，復以革命、愛國為至上指導原則，在此「非理性」之因緣下與客觀之內在學術理路內外搭配下，中國語言文字之學，終告獨立。此一非理性之因緣，實亦促成語言文字學進展之重要關鍵。

三、「語言文字之學」獨立之學術因緣與章太炎之實踐

一旦學術的發展創變出不同樣貌，應有其特定之背景與契機。清代為中國小學發展之高峰，特別是乾嘉時代，戴震、段玉裁與王念孫、引之父子最為代表；延及晚清，俞樾與孫詒讓更以清代樸學殿軍之姿，繼承乾嘉，上追段、王。傳統語言文字學之意蘊，至此已極，唯有新變，始能轉化發展而超乎其上。章太炎既為俞樾高足，乾嘉小學的內蘊必然知之甚深，然而何以「語言文字之學」之獨立在章而不在俞？在日本而不在中國？世易時移，境遇各異，設使章太炎與俞樾一樣甘為滿清之民，或者不曾東渡日本，則「中國語言文字學史」、「中國小學史」乃至「訓詁學史」一類學術史著作，述論其發展之時，又將為何面貌？章太炎在語言文字學史的地位與意義是否又將不同？

當我們回顧中國語言文字學發展史時，研究者所讚揚的「語言文字之學」之正名，極少顧及此點，而是多從學術發展與影響之角度論述。是以稱引之文獻，多為章太炎的另一篇名著——〈論語言文字之學〉。

事實上，〈東京留學生歡迎會演說詞〉與〈論語言文字之學〉所論語言文字之學的議題，重疊甚夥，其間最顯著的差別在於：前者宣揚中國語言文字之學與國粹的動機在於愛國保種的革命意識，而後者則集中於純學術問題。這或許也是近現代學者撰寫相關語言文字學史相關著作時，特別重視〈論語言文字之學〉之原因。

章太炎 1906 年赴日本之後，即在日本東京成立「國學振起社」，任社長，舉辦國學講習會，並發表講演「論語言文字之學」，謂「今欲知國學，則不得不先知語言文字。」以為當合三文字、音韻、訓詁三種，「語言文字之學」名稱，遂告成立。此文先講於國學振起社，是故此講習會所出版之《國學講習會略說》收

有〈論語言文字之學〉、〈論文學〉與〈論諸子學〉三文，並於同年九月在日本東京出版。出版前又陸續發表於《國粹學報》。其後又將後半部論及語言緣起之問題，略加修訂，是為〈語言緣起說〉，編入《國故論衡》上卷之部。

在日期間，章太炎透過講學、撰文，將自己的學術生涯推向高峰，唯此情勢之背景，實必須與其政治活動相參看，而最能代表此一現象的文字即是上文所述〈東京留學生歡迎會演說詞〉，〈論語言文字之學〉的寫作時間幾乎與此同時，但卻削弱了政治與革命的內在意涵，轉而集中於學理之論述。

章太炎於 1906 年 9 月《國粹學報》發表〈論語言文字之學〉，云：

今欲知國學，則不得不先知語言文字。此語言文字之學，古稱小學。……合此三種（按：指文字、音韻、訓詁），乃成語言文字之學，此固非兒童占畢所能盡者，然猶名為小學，則以襲用古稱，便於指示，其實當名語言文字之學，方為塙切。此種學問，僅〈藝文志〉附入六藝。今日言小學者，皆似以此為經學之附屬品。實則小學之用，非專以通經而已。³⁵

章太炎從學術源流上論《漢書·藝文志》將小學附入六藝，至後代，乃皆以小學為經學之附庸，章太炎批評此種說法，其意實欲恢弘小學應有之內涵。若與〈東京留學生歡迎會演說詞〉相較，「愛國保種」之思維已然去除，取而代之者，純粹學術之理路。然而，「語言文字之學」名稱之確立，究竟代表何種學術意義？這樣一個「正名」的動作，其實也蘊含章太炎即將為傳統小學進行學術本質的改造，標誌著這門學問由傳統之舊，轉型為現代之新，先正名，後取實，並在自我學術實踐中，創發出超邁前人觀念之著作。濮之珍從語言學史之觀點指出章氏立「語言文字之學」之意義為「反映了當時語言學家，在思想上、理論上對語言學這門學科有了現代化的認識」、「標誌著中國現代語言學的開始，而太炎先生則被公認為『語言文字之學』的開山大師」，³⁶以學科建立之視野肯定章太炎之貢獻；陳雪虎更進一步指出此時「章氏的語言文字視角，已被用來考察文字、文學和文化之所以成立及其相關性問題的研究」，³⁷論其恢闊語言文字學之用，兩者皆從客觀學術本身發展，為章太炎的「正名」之舉，作一定位。然而兩人對於何以語言文字學之所以獨立，並未有深入的說明。

傳統小學，重實用，而罕於理論之闡發，循此發展，如無外力引導或激盪，應難以在學科之獨立與理論之闡述方面有所進展。章太炎提倡國粹，卻非流於守舊，而是能以客觀立場折衷新舊之間。根據章太炎〈自述為學次第〉云：

³⁵ 章太炎：《國故論衡》，頁 207。

³⁶ 濮之珍：《中國語言學史》（上海：上海古籍出版社，1987 年 10 月），頁 476。

³⁷ 陳雪虎：《『文』的再認：章太炎文論初探》（北京：北京大學出版社，2008 年 7 月），頁 21。

余治小學，不欲為王荅友輩，滯於形體，將流為字學舉隅之陋也。顧、江、戴、段、王、孔音韻學，好之甚深。終以戴、孔為主；明本字，辨雙聲，則取諸錢曉徵，既通其理，亦猶所歎然。在東閒暇，嘗取二徐原本，讀十餘過，乃知戴、段而言轉注，猶有汎濫，繇專取同訓，不顧聲音之異。于是類其音訓，凡說解大同，而又同韻或雙聲得轉者，則歸于轉注，假借亦非同音通用，正小徐所謂引伸之義也（原注：同音通用，治故訓者所宜知，然不得以為六書之一）。轉附審念，古字至少，而後代孳乳為九千。³⁸

章太炎訓詁學之取於乾嘉學者外，同時也認為有不足之處，以語音之變更制一字為轉注，以引申為假借，其說當以《國故論衡》中所收〈轉注假借說〉為代表。〈自述為學次第〉又云：

字雖轉繇，其語必有所根本。蓋義相引伸者，由其近似之聲，轉成一語，轉造一字，此語言自然之則也，于是始作《文始》，分部為編，則孳乳浸多之理自見，亦使人知中夏語言，不可貿然變革。又編次《新方言》，以見古今語言，雖遞相嬗代，未有不歸其宗，故今語猶古語也。凡在心在物之學，體自周圓，無間方國；獨于言文歷史，其體則方，自以己國為典型，而不能取之域外，斯理易明。今人猶多惑亂，斯可怪矣。³⁹

「體自周圓」者，謂凡與人心情感有關之學，中西無別；而「其體則方」所指之「言文歷史」，各國有各自之不同發展。此是就學術而言，若較之〈東京留學生歡迎會演說詞〉，則言文歷史，無非國粹，故不能取之域外。⁴⁰然則據此以論，《文始》之作、《新方言》之編定，時則似皆自繙小徐之書而獨悟，獨悟之地域正在日本。章太炎〈自述為學次第〉又云：

近世小學，似若至精，然推其本，則未究語言之源；明其用，又未綜方言之要。其餘若此類者，蓋亦多矣。⁴¹

此語其實也是前文引〈東京留學生歡迎會演說詞〉「更有一事是從來小學家所未說的」之不同說法，可見此篇演說辭，實是章太炎在日本學術與革命之張本。章太炎對乾嘉以降之小學，有其獨詣，卻也認識到其不足，唯章太炎於此處卻未言及是否受其它因素刺激而影響。其言「語言之源」，蓋指《國故論衡》中〈論語

³⁸ 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 7。

³⁹ 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 7。

⁴⁰ 沈心慧也提到：「章氏認為，國學與他國之學或有交叉領域，可以交流融合，惟獨小學、歷史不可以混同西學，因為這二者是中國文化的特色所在，如果連這二者也失去了，中國也就丟掉了自己的特色。」說見沈氏：〈存學保國，自文字之學始——從南社社員馬敘倫、胡樸安、黃侃的文字學成就談起〉，刊入《政大中文學報》第 19 期（臺北：政治大學中文系，2013 年 6 月），頁 128。

⁴¹ 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 17。

言文字之學〉與〈語言緣起說〉關於語言起源之部分。章太炎既已意識近世小學於「語言之源」與「方言之要」有所疏缺，則 1906 年之後在日本的這幾年，其所從事者便與此有關，此即《文始》與《新方言》之所以撰作之背景與動機。

章太炎《章太炎先生炳麟自訂年譜》「宣統二年（1910）四十三歲」條回顧云：

余雖有師友講習，然得於憂患者多。自三十九歲亡命日本，提獎光復，未嘗廢學。東國佛藏易致，其思益深。始治小學音韻，徧覽清世大師著撰，猶謂未至。久乃專讀大徐原本，日繙數葉，至十餘周。以「說解」正文比較，疑義冰釋。先成《小學答問》、《新方言》、《文始》三書，又為《國故論衡》、《齊物論釋》、《尙書》亦多所修治矣。⁴²

《國故論衡》1910 年初刊於日本，分上卷小學 10 篇、中卷文學 7 篇、下卷諸子學 9 篇，陳平原謂「各章獨立撰寫，而後才集結出版，但最後凝結而成這上中下三卷，還是顯得很有條理。」⁴³是太炎先生在日期間學術思考的展現。《國故論衡》乃章太炎流傳最廣的著作之一，刊行年代雖在 1910 年，然其間頗有不少避居日本時之文章。⁴⁴然則此書實可視為太炎先生在日之學術成果。⁴⁵《國故論衡》中收有〈語言緣起說〉一文，此文原刊於《國粹學報》第 25 期，原為〈論語言文字之學〉之一部。⁴⁶而《新方言》之編撰，實是有見於時人於語言研究之重西輕中，〈新方言序〉云：

世人學歐羅巴語，多尋其語根，溯之希臘羅甸，今於國語顧不欲推見本始，此尚不足齒於冠帶之倫，何有於學問？⁴⁷

可知章太炎亦對當時學者重視歐洲學術而略於本國語言之研究，感到不滿。於此亦可見語根之學當出自西方語言，章太炎受此啟發，故認為傳統之小學「未究語言之源」、「又未綜方言之要」。然據此則《新方言》之作，似為客觀語言學之著

⁴² 章太炎：《章太炎先生炳麟自訂年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1970 年 7 月），頁 14。

⁴³ 陳平原：〈國故論衡導讀〉，收入章太炎：《國故論衡》（上海：上海古籍出版社，年月），頁 7。本文所引《國故論衡》，乃據 1910 年刊於日本之本。

⁴⁴ 參見朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》（上海：上海古籍出版社，1996 年 12 月），頁 285。

⁴⁵ 另，湯志鈞《章太炎傳》亦以《國故論衡》於 1910 初版，其中不少篇目早初刊於《國粹學報》，其中包含〈語言緣起說〉、〈古今音損益說〉、〈古娘日二紐歸泥說〉、〈古雙聲說〉等至關訓詁理論之文章。說見：湯志鈞：《章太炎傳》（臺北：臺灣商務印書館，1996 年 10 月）頁 246。

⁴⁶ 據湯志鈞：《章太炎年譜長編（增訂本）》「光緒三十三年丁未（1907 年）四十」條，述〈論語言文字之學〉一文，自注云：「《國粹學報》丙午年第十二號、第十三號，光緒三十二年十一月二十日、十二月二十日出版，其中『語言何自起乎』以下，後經修改，收入《國故論衡》卷上，題〈語言緣起說〉。」頁 138。

⁴⁷ 章太炎：〈新方言序〉，《新方言（附領外三州語）》，浙江圖書館校刊本，葉 2。

述，至於其動機，則實當歸依於革命政治之思想，〈新方言序〉云：

讀吾書者，雖身在隴畝，與夫市井販夫，當知今之殊言，不違姬漢。……案以臨瞻故國，其惻愴可知矣。⁴⁸

「殊言」不違「姬漢」，則其心中所存之趨嚮，蓋亦以華夏正統為是，此自亦相對滿族而言。⁴⁹

此時章太炎語言文字相關理論之學術淵源，俞敏在 1945 年發表的〈論古韻合帖屬沒曷五部之通轉〉便云：

章氏造《文始》，自言讀大徐所得（原注：《荀漢微言》），夷考其淵源所自，實出於德人牟拉（MaxMueller）之《言語學講義》。持《國故論衡》〈語言緣起說〉後半以與牟書第二編中論語根之言相較，承沿之迹宛然。其《檢論·訂文篇》附錄〈正名雜義〉云：「馬格斯·牟拉以神話為言語之癭疣。」亦即牟書中語也，牟氏常取印歐語之根，歷數其各語系中之變形，章氏取之。其說轉注云：「類謂聲類，首謂語基。」是也。疑章氏所謂通轉，自方音而外，或猶有梵語聲轉之用，謂取語根以添頭添尾之字，以成孳乳之文也，特未明言爾。⁵⁰

俞敏一一考出章太炎語言文字相關理論之來源，適可說明章太炎在日期間進行的幾本語言文字學的相關著作，其創制之學術因素，正是來自於西方語言學理論之影響。《文始》之作，初在日本，1910 年連載於《數林》，其後增補成書，乃中國第一位將西方語源學詞根理論導入中國，並付諸實踐之學者，開啟現代訓詁學研究的新境界。⁵¹彼時的日本，儼然是西方學術薈萃的重鎮，透過日本，許多中國學者與留學生都在此優先接觸重要的學術著作。章太炎之孫章念馳亦云：

（章太炎）積極汲取西方文字學研究成果，特別接受了德國馬格斯牟拉學說，致力於建立起具有本民族特色的語言文字學，將傳統小學，一變為一

⁴⁸ 章太炎：〈新方言序〉，《新方言（附領外三州語）》，葉 2。

⁴⁹ 王汎森云：「章氏寫了《新方言》等大量語言研究的文字，它們背後實含濃厚的政治意味。因為它們論證這樣一個觀念：各地方言，皆有本株，它們都是由中國的古與蛻化繁衍而出的，其根源是一樣的。」《章太炎的思想》，頁 77。

⁵⁰ 俞敏：〈論古韻合帖屬沒曷五部之通轉〉，刊入《燕京學報》第 34 期（北平：哈佛大學哈佛燕京出版社，1948 年 6 月），頁 30-31。

⁵¹ 許威漢亦云：「詞源學也有人譯為『語源學』，是來自外國語言學的名稱（Etymology）。我國古代沒有歷史語言學，更沒有獨立分科的歷史詞匯學和歷史語義學，西學東漸以後才促進了詞源學創始」、「章太炎的詞源學代表作是《文始》，他開創了當時語源學研究。《文始》1910 年在日本出版的《數林》雜誌上陸續刊出，後來編成冊，單獨出版，有 1913 年浙江圖書館石印原稿本。全書九卷，分卷以韻部系統為根據。」《20 世紀的漢語詞匯學》（太原：書海出版社，2000 年 3 月），頁 232。

門獨立的有條理系統的現代語言文字學。「語言文字學」一詞，為太炎先生所創，從而發展和取代了傳統「小學」。⁵²

身為孫子的章念馳如此闡述章太炎對西方學術的接受，這不僅無損其學術史意義，反更能彰顯章太炎在清末民初對學術進行改變的重要貢獻。章太炎得以重新檢視傳統學術的長處與不足，從而受其啟迪，扮演對舊學進行創新的重要任務。如此不但可以清楚這樣一位一代學術宗師對學術的創新及影響，更能彰顯其學術的包容寬度。

章太炎既諳小學，又因吸收了西方的科學思想，讓身處提倡國粹與激勵種性的章太炎，得以思考傳統小學的改變，終而尋得「語言文字之學」獨立的契機，深蘊了語言文字學研究的內涵。更精確地說，章太炎的這種學術因緣，主要還是來自於日本的種種學術影響。陳學然更多方指出章太炎「在日本期間曾遍讀日本群籍，並接觸大量日譯西學書籍，在著作中引述不少當世著名西方學者，如：康德（Immanuel Kant）、黑格爾（G. W. F. Hegel）、叔本華（Arthur Schopenhauer）、赫胥黎（T. H. Huxley）、斯賓塞（Herbert Spencer）之學說」、「他之不幸滯日，反讓他有機會接觸到過去沒可能接觸到的各種西方學問，包括人種學、進化論、社會學、資本論，乃至民主政治等在當時被看作顯學的西方學說」，⁵³。日本在明治維新之後，國勢轉盛，擊潰清廷，此後滿清的留學政策與中日文化交流，都逐漸正視日本在學術傳播上的重要性。章太炎赴日本之時，日本已是中國留學生最多的地方，更是中國士子接觸西學的重鎮。⁵⁴章太炎此前受社會學理論影響。1902年，章太炎所寫〈與吳君遂書九〉即以為：

頃斯賓塞為社會學，往往考察異言，尋其語根。造端至小，而所證明者至大。何者？上世草昧，中古帝王之行事，存於傳記者已寡，惟文字語言間有痕跡，此與地中僵石為無形之二種大史。中國審尋語根，誠不能繁博如歐洲，然即以禹域一隅言之，所得固已多矣。⁵⁵

章太炎自述而開啟其對中國小學研究的不同視域，乃由西學。細推章太炎語言文

⁵² 章念馳：〈論章太炎先生的學術成就〉收入章太炎：〈附錄〉，《國故論衡》，頁 275。

⁵³ 陳學然：〈章太炎研究現況及書目文獻索引（一）〉，刊入《中國文哲研究通訊》第 23 卷，第 1 期（臺北：中央研究院中國文哲研究所），頁 204。

⁵⁴ 日人實藤惠秀便已指出：「中國派留學生到日本留學，最主要的目的是要通過日本迅速地輸入西洋近代文化。」又云：「由於留日學生在日本生活，受到直接間接的影響，使他們發展了在中國從來沒有深刻體會到的愛國心和民族意識，成為他們要建立今日強大中國的原動力。」實藤惠秀著、譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》（北京：北京大學出版社，2012 年 4 月），頁 362。形成這種現象的背景與過程，此書有相當的敘述，茲不具論。另關於西方著作以日本為媒介傳至中國，亦可參熊月之：《西學東漸與晚清社會》第十七節〈西學從東方湧來〉，（上海：上海人民出版社），1994 年 8 月。

⁵⁵ 此信未收入《章太炎全集》，手跡為上海圖書館所藏，本文轉引自湯志鈞：《章太炎年譜長編（增訂本）》「光緒二十九年癸卯（1903 年）三十六歲」，頁 82。

字學之研究援引社會學之理論，可追跡於 1898 年起受斯賓賽之影響；1902 年時，避居日本，更以兩月時間，著手翻譯岸本能武太之《社會學》，同年 7 月，於上海梓行。⁵⁶此一譯著，係中國思想史上首部社會學譯著，章太炎得此因緣，深受此書影響甚深，遂開新路，且對章太炎在東京所收弟子沈兼士，影響甚深，沈兼士〈研究文字學形和義的幾個方法〉云：

現在研究「古」、「籀」、「篆」文的形體，可以說是和文學沒有什麼關係。至於他對於史學的關係，却反覺得重要得很。你看應用「象形」、「會意」兩原則的文字，大都直接的或間接的傳示古代道德風俗服飾器物……的印象，到現代人的心目中。簡直就說他是最古的史，也不為錯。⁵⁷

以文字學研究史學，自然與前述章太炎所揭之社會學研究文字學合轍。又如沈兼士〈鬼字原始意義之試探〉更直承章太炎在《小學答問》與《文始》論鬼之說，⁵⁸其結論更讓陳寅恪讚賞，以為「依照今日訓詁學之標準，凡解釋一字即是作一部文化史」。⁵⁹然則，章太炎所說〈東京留學生歡迎會演說詞〉「從來小學家所未說」、〈自述為學次第〉所說的「未究語言之源」，顯然肇因於接受了斯賓賽的啟示，而經過了好幾年的思考，乃至在 1903 年到 1906 年入獄期間，開始思考如何將此社會學的理論，與代表中國國粹的小學、歷史相結合，終而在 1906 年的東京演說中提出初步概念，並開始著手《文始》、《新方言》與《國故論衡》相關文章之實具體實踐。斯賓賽提出「社會達爾文主義」，影響甚深。章太炎或即受此啟發，開始思考文字如何反映社會與歷史的可能性，⁶⁰終而在 1906 年對東京日本留學生演說時，提出了以文字考文化的方法。

語言文字之學的獨立、正名，乃至理論的深化與實踐，就學術發展的情勢而言，是必然的趨勢，但是這種趨勢的時間點，往往出自於偶然的條件。章太炎出獄赴日，是機運上的安排，卻也直接促使中國語言文字之學獨立，此一正名，實為章太炎面對傳統小學之時，有意提倡之舉，為其治學方法之特色。龐俊〈章先

⁵⁶ 相關論述，亦可參見陳梅香：《章太炎語言文字學研究》，頁 20-27。

⁵⁷ 沈兼士：〈研究文字學形與義的幾個方法〉，《沈兼士學術論文集》（北京：中華書局，1986 年 12 月），頁 6-7。

⁵⁸ 沈兼士：〈鬼字原始意義之試探〉，《沈兼士學術論文集》，頁 188-189。

⁵⁹ 說參沈兼士：〈鬼字原始意義之試探〉文後所收之「陳寅恪先生來函」，《沈兼士學術論文集》，頁 202。

⁶⁰ 事實上，章太炎早期接觸到斯賓賽的社會學學說，也是經由日本而傳日，關鍵便是留日學生，韓承樞指出：「使中國學界真正認識斯賓塞，應歸功於日譯西學的挹注。靠著大批留日學生組成的翻譯團體，譯書彙編社、湖南編譯社等。開辦了諸如《譯書彙編》、《遊學譯編》、《浙江潮》、《江蘇》等期刊雜誌，上面不時登載些斯賓塞的學說。再者，旅日學人梁啟超、章太炎、馬君武等人的通力合作，譯介了各種日譯西書、專文。其中也可看見斯賓塞相關的文字。」說參：〈斯賓賽到中國——一個翻譯史的研究〉，刊入《編譯論叢》第 3 卷第 2 期（臺北：國家教育研究院，2009 年 9 月），頁 7。

生學術述略〉云：

自清世諸儒，競言治經，其成學著系統者，以戴氏為大師。先生少從俞樾清遊，故最為服膺段王諸家，以上繼戴氏之所為。綜其治學方法，則有六事：一曰審名實，二曰重佐證，三曰戒妄牽，四曰守凡例，五曰斷情感，六曰汰華辭。其謹嚴如此，是之謂實事求是之學。⁶¹

據龐文所述，章太炎之治學，第一即首重名實。則語言文字之名的確立，與後來相關諸書的創制，當即名實相符之實踐。將龐氏所論之六點治學方法，以覈章太炎一生學術，則名實、佐證、凡例三者，為其學術之法式；妄牽、情感、華辭，乃其研究之戒斷，故其語言文字之學的實踐，無不遵此而行。

「語言文字之學」的獨立之因緣，既以上述如此，而其若干用意，實可與〈東京留學生歡迎會演說詞〉相互證發，兩文幾為同時之作，一主於以國粹倡愛國保種，一主於學術理路之闡發。就〈論語言文字之學〉而論，實亦可見章太炎此數年之學術發展與研究趨向。

〈論語言文字之學〉云：

文辭之本，在乎文字，未有不識字而能為文者。加以不明訓詁，則無以理解古書，胸中積理，自爾匱乏。文辭何由深厚？吾生幾四十歲，所見能文之士，大抵未能識字。擾擾焉作報章、為策論者，固不足道。其在內地植根深固、稱為文學大家者，亦或略讀《說文》，粗明雅訓，而終不能冰識理解，故但能用其渾淪固有之名詞，而不能以己意分合。此則文學之凌遲也。⁶²

此與實即〈東京留學生歡迎會演說詞〉中論及「文辭的根本全在文字」、「唐代以前的文人都通小學」、「兩宋以後小學漸衰，一切名詞術語都是亂攪亂用，也沒有絲毫可以動人之處」之類似說法。章太炎之文學觀點，語言文字學所得之深淺，往往決定文學造詣之高下。章太炎批評近世文人，略於小學，以致文字渾淪而文運凌遲，亦即以為文學宜當「戒妄牽」、「汰華辭」。

〈東京留學生歡迎會演說詞〉、〈論語言文字之學〉所展現的批判精神，特別是在針對傳統小學研究方面，反對過度地執西律中，早在 1902 年亦有〈與人論樸學報書〉，云：

羣言殺亂，國故日衰，得《樸學報》振起之，忻慰無量！觀其遵守師法，研精覃思，信非季平、長素之儕矣。然與鄙見復大相徑庭者。其治小學，重形體而輕聲類，徒以江、戴、段、王，陳義已具，不欲承其末流，故轉

⁶¹ 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 3。

⁶² 章太炎：《國故論衡》，頁 208。按：此本段原作「粗明雅訓而終，不能冰識理解」，疑當斷為「粗明雅訓，而終不能冰識理解」。

以本義本形為楨。以此教兒童識字，非無近效，若守此不進，而欲發明舊籍，則沾滯而鮮通，是特王筠《釋例》之疇，可稱《說文》學，不可稱小學也。……中西學術，本無通途，適有會合，亦莊周所謂「射者非前期而中」也。今徒援引泰西，以徵經說，有異宋人以禪學說經耶？夫驗實則西長而中短，冥極理要，釋迦是、孔父非矣。九流諸子，自名其家，無妨隨義抑揚，以意取捨。⁶³

《樸學報》即《國粹學報》異稱，章太炎肯定此報之意義，然於小學訓詁之研究仍有不足。章太炎此信觀察《樸學報》所撰諸篇討論小學之文，以為其間多有強取西方學術以用之者，蓋皆以西律中，這種批判精神所展現的然也是「戒牽妄」。然而這種觀點在 1902 年寫給劉師培的信當中，亦已有展現。〈再與劉光漢書〉云：「爾來新學小生，歸命日本，或以英、法語格，強相支配，適足見笑大方。」⁶⁴論《樸學報》中所述及的語言文字學的研究傾向，章太亦自然具有相當的企圖心，欲以突越前人。此言「重形體而輕聲類」，無疑是受乾嘉以來「就古音以求古義」訓詁方法之影響，而轉以此觀點批判此時期小學研究「輕聲類」之說法，在上文所引〈自述為學次第〉亦提及治小學「不欲為王荦友輩，滯於形體，將流為字學舉隅之陋也」。又言「辨雙聲，則取諸錢曉微」，這種思考持續數年，直到在日本，始再取二徐原本，反覆深思，終而衍為《文始》等書之作。

章太炎作為一個中國近代語言文字學的轉型人物，他對傳統的語言文字學有深邃的造詣，但又不排斥接受西方的學術。從他 1899 年游日，再到 1906 年避居東京，都有這種思想。我們不能因為章太炎提倡國粹、發揚小學，便以為是守舊之人；也不可因他受西方語言學與社會學思想影響，而使小學一變為語言文字之學，遂亦以之為以西律中者。須知太炎先生所處之時代，讓他站在學術潮流的頂端與革命運動的引領者，他必須嚴肅面對中西學術之間的交匯問題，由此，他確實為小學這門古老的學術找到了一個契機。章太炎一生學術的轉變與生命際遇的關係，讓他得以超越過去的傳統，開創不同的局面。

沈兼士為楊樹達所撰〈積微居小學金石論叢序〉云：

迨至清代，段王勃興，始倡形音義三者貫串證發之術。及章太炎師正語言文字學之名，而後文字語言巧切不違之理乃昭然大明。⁶⁵

作為章氏學生的沈兼士，其認為章太炎的正名之貢獻，實有超乎段王之上者。凡上述皆足說明中國傳統學術在近代接受西方學術影響而產生新的研究方法，也肯定這種現象對於民國學術的積極作用。以此觀察章太炎對語言文字學的研究成果，亦復如是。

⁶³ 章太炎：〈與人論樸學報書〉，收入《章太炎全集》第 4 冊《太炎文錄初編》，頁 153。

⁶⁴ 章太炎：〈再與劉光漢書〉，收入《章太炎全集》第 4 冊《太炎文錄初編》，頁 150。

⁶⁵ 沈文收入楊樹達：《積微居小學金石論叢》（上海：上海古籍出版社，2007 年 8 月），頁 10。

四、章太炎在日講學之學生群體與語言文字之學的發展關係

1906年赴日本之後，章太炎主持「國學研習會」，並在東京寓所私下講學的方式，號召了許多當時的年輕學子前往聆聽。這一批學生，在辛亥革命成功回國後，主講各大學，成為民國初年的學術中堅，影響此後學術之發展。中國近現代語言文字學的發展，在這一章太炎的弟子身上，有了長足的發展，從訓詁學發展的角度看來，訓詁學理論的建立與深化，便是在這一批學生手下。

章太炎東京寓所的講學狀況，諸祖耿〈記本師章公自述治學之功夫及志向〉曾如此既載：

及亡命東瀛，行篋唯《古經解彙函》、《小學彙函》二書。客居寂寥，日披大徐《說文》。久之，覺段、桂、王、朱見俱未諦。適錢夏、黃侃、汪東輩相聚問學，遂成《小學畬問》一卷。又以為學問之道，不當但求文字，文字用表語言，當進而求之語言。語言有所起，人仁天顛，義率有緣。由此尋索，覺語言統系秩然。（中略）於是以聲為部次，造《文始》九卷。歸國後，葉煥彬見而善之，問如何想得出來，畬日讀《說文》，比較會合，遂竟體完成。⁶⁶

當章太炎在日本對傳統小學進行轉型之時，諸祖耿、錢夏（即錢玄同）、黃侃等人都曾接受指導，這一批學者回國之後，對中國文化學術的發展與研究，都起了相當大的影響。錢玄同乃五四運動的健將之一，對國語運動、文字改革與語言文字學與古史的研究，都有相當的影響，即便其往後的學術趨向與其師章太炎大不相同，⁶⁷然這種批判的學術精神很大一部分則無甚相異。⁶⁸

⁶⁶ 《制言（半月刊）》，第25期，頁2-3。

⁶⁷ 如以語言文字改革為例，錢玄同主張廢除漢字，提倡世界語，立場與吳稚暉相近，章太炎即甚不以為然，乃至撰文反駁此類意見，據周作人回憶：「吳稚暉先生在巴黎發刊《新世紀》，在那邊提倡廢去漢字改用萬國新語，章太炎先生在東京辦《民報》便竭力反對他，作了一篇很長的駁文，……當時我們對於章先生的言論完全信服，覺得改變國語非但是不可能，實在是不應當的；過了十年，思想卻又變更，以世界語為國語的問題重又興盛，錢玄同先生在《新青年》上發表意見之後，一時引起許多爭論，大家大約還都記得。但是到了近年再思考，終於得到結論，覺得改變言語畢竟是不可能的事，國民要充分的表現自己的情感終以自己的國語為最事宜的工具。」參周作人：〈國語改造的意見〉，《藝術與生活》（石家莊：河北教育出版社，2002年1月），頁52-53。又可參李可亭：《錢玄同傳》（開封：河南大學出版社，2002年9月），頁176-177。桑兵也提到：「有時故意偏激的錢玄同，在打破家法，疑古，廢漢文等方面，與太炎的主張相去甚遠。」說參桑兵：《晚清民國的學人與學術》（北京：中華書局，2008年3月），頁232

⁶⁸ 事實上，錢玄同前後思想轉變甚劇，往往因不同時代而改變思想，例如早年對清廷態度保守友善，故而反對譚嗣同之排滿，甚而對章太炎「蘇報案」不置可否；其後，又因讀章太炎〈駁

章門弟子，一時雲集，深受章太炎學術思想之沾溉，各有所成，即至回國，更在各大學擔任教職，同時又對語言文字學有深入之研究。根據周作人回憶在「民報社聽講」之章門諸弟子：

那時太炎的學生，一部份到了杭州，在沈衡山領導下做兩級師範的教員，隨後又做來教育司（原注：後改稱教育廳）的官員，一部分在北京當校園，後來匯合起來，成為各大學的中國文字學教學的源泉，至今很有勢力。此外國語注音字母的建立，也是與太炎有很大的關係的。所以我以為章太炎先生對於中國的貢獻，還是以文字音韻學的成績為最大，超過一切之上的。⁶⁹

周作人於 1908 年在東京聽章太炎講學，同門弟子，往後回國後，紛紛在文字聲韻學界扮演起重要之角色，如馬裕藻擔任北大中文系主任，講授聲韻學與經學史，與弟馬衡並為當時學術大家；沈兼士更在北大講授訓詁學，早年在日本先學西方學術，後拜入章太炎門下，其後援用西方學理，藉以探求漢語語源，為中國訓詁學同源詞之研究，作出不凡之貢獻。至於朱宗萊之於文字形義學，亦享譽文字學界。

許壽裳〈紀念先師章太炎先生〉述章太炎在東京講學，頗重《說文》、《廣雅》、《爾雅》等書，云：

民元前四年，（一九〇八）我始偕朱蓬仙（宗萊）、龔未生（寶銓）、朱邊先（希祖）、錢中季（夏，今更名玄同，名號一致）、周豫才（樹人）、啟明（作人）昆仲、錢均夫（家治）前往受業。每星期日清晨，步至牛込區新小川町二丁目八番地先師寓所，在一間陋室之內，席地而坐，環一小几。先師講段氏《說文解字注》，郝氏《爾雅義疏》等，精力過人，逐字講解，滔滔不絕，或則闡明語原，或則推見本字，或則旁證以各處方言，以故新誼初見，層出不窮。及有時隨便談天，亦復談諧間作，妙語解頤；自入時至正午，歷四小時毫無休息，真所謂「默而識之，學而不厭，誨人不倦。」其《新方言》及《小學答問》二書，皆於此時著成，即其體大思精之《文始》，初稿亦權輿於此。⁷⁰

許壽裳的紀錄當中，朱宗萊、龔未生、朱希祖、周樹人、周作人兄弟與錢家治等人都是當時的學生群體。從這條紀錄看來，章太炎當時所關注的學術問題，同時也趁此講學機會傳授給了他的學生。

朱希祖〈本師章太炎先生口授少年事蹟筆記〉：

康有為論革命書〉而轉變政治、學術立場；至於其後，其學術主張，更溢出章門之外，尤不待言。

⁶⁹ 周作人：《周作人回憶錄》（長沙：湖南人民出版社，1982年1月），頁205。

⁷⁰ 《制言（半月刊）》，第25期，頁7-8。

希祖於丙午秋至日本留學早稻田大學，乙未始與錢玄同、馬幼魚、沈兼士、周豫才、周啟明、許季黻等受業於本師，常至民報社，別在大成學校請本師講授經子及音韻訓詁之學。⁷¹

諸祖耿和朱希祖都提到章太炎在東京講學期間，內容與範圍多半圍繞在經學、子學和小學，特別是小學方面，幾乎是講授課程中，最重要的範圍。這自然與章太炎這幾年所從事的學術政治事業有關，而出自章門的弟子，往後執教各大學，確實也都能往這方面發展。諸祖耿又記載了章太炎對學生學習語言文字之學的期許，絕非單純客觀的學術要求，而是實踐以國粹愛國保種的志業，〈記本師章公自述治學之功夫及志向〉又云：

《說文》之學，稽古者不可不講。時至今日，尤須拓其境宇，舉中國語言文字之全，無一不應究心。清來妄人，欲以羅馬字易漢字，謂為易從，不知文字亡而種性失，暴者乘之，舉卒胥為奴虜而不復也。夫國於天地，必有與立，所不與他國同者，歷史也，語言文字也，二國之特性，不可失墜者也。昔余講學，未斤斤及此，今則外患孔亟，非專力於此不可。余意凡史皆春秋，凡許書所載及後世新添之字足表語言者皆小學。尊信國史，保全中國語言文字，此余之志也。弟輩能承余志，斯無愧矣。⁷²

學術講究「工夫」，因而對語言文字之學必須有所苦功，而能有深詣，然而章太炎更希望學生們可以「尊信國史，保全中國語言文字」，不特希望學生可以傳承他的學術，更重要的傳承「志」。傳統中國小學，本屬功夫之學，然而在章太炎師生群體的努力下，竟一轉而為實踐的救國之學。

此時章太炎的語言文字學之研究，在中國語言文字學史上正處於一個開創性的階段，國內的政局導致這群學生出外留學，在日期間，所受的政治壓力也減輕了許多，當時的革命志士多有匯集於日本者，而這一個群體彼此浸染，志趣相近而又對國家的未來感到不安，革命的思潮在這一群師生身上，形成了一個生命共感。或許也因為章太炎湛深的學術造詣與救國保種的精神，形塑了他獨特的人格魅力，以致讓追隨他的弟子受到感召，激發了做為一個讀書人應有的風骨。

傳章太炎學術與語言文字之學最重要的學生，非黃侃莫屬。光緒三十一年，黃侃因「孝義會」事件而為張之洞所助，因而赴日，得以結文章太炎。黃侃不僅在學問功夫上，足以並立，即便是在革命志業上，也深得太炎先生影響。潘重規先生〈季剛公傳〉云：

侃自言年十四始讀《黃書》，識種族大義，及是昌言革命，為清吏所憚，總督張之洞素與侃父善，遂資遣留學日本。會餘杭章太炎違難居東，主《民

⁷¹ 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 3。

⁷² 《制言（半月刊）》，第 25 期，頁 6。

報》筆政，鄉友慫恿以文投章公，一見即許為天下奇才，要往會晤，自是過從日密，是為問學從章公之始。⁷³

潘重規先生點出黃侃與章太炎結識的過程，亦與革命有關，既有相同之志業，則自此深交，學術文章與革命志業遂有相傳。柯淑齡先生亦以為：

丙午光緒三十二年五月八日太炎先生由國父孫中山先生派孫毓筠至滬迎之，承輪東渡，入同盟會，自第六期起主編「民報」。丁未光緒三十三年適見先生投文，極為激賞，隨後復書云「僕居東京數載，所見士子幾及萬餘，學問淵深，文章爾雅，無如足下，願以暇日時相過從，拙著數種，並希賜正。」由引證諸文，知太炎、季剛二位先生因文相識相知。自是季剛先生追隨日密，共赴革命，時相往來，間亦議論學術。⁷⁴

此時黃季剛「當未正式投入門下，而止於以少事長而已。」⁷⁵據柯淑齡先生考證，當在宣統元年，「章氏國學講習會」成立之後。

章太炎對於學生的期許，在黃侃一生行事上，可謂深得真傳。章太炎「於憂患之中，未嘗廢學，師友講習不輟，季剛先生盡承其學，而於小學音韻得之最多，講學南北，弘揚師學，名聞遐邇」，⁷⁶師生相傳如此，無怪乎語言文字之學的基業，正是自此始盛。

黃侃在拜入章門之前，其學術根柢已相當深厚，又因為精神層次的彼此呼應，讓這一對師生的情誼，在中國近代學術史上一直為人景仰。儘管中華民國建立之後，革命已宣告成功，但章太炎與黃侃，乃至於其他學生對於語言文字學術的傳承，卻仍流傳不絕，這或許是在學術傳承的底下，有更深層的生命血肉，作為精神靈魂，支撐著這代代學術的嬗遞移轉。

章太炎的學生們，對中國近代學術的發展有相當大的影響，特別是在學科的建立與學風的開創，在在都昭示著學術由傳統到現代的轉型趨向。這種趨向無可避免，主導者正是章門弟子。時代轉移所趨，又因學術激盪所致，中國語言文字學的成立，由章太炎所宣告，終而脫離附庸而獨立於經學之外，自成一體系。而章門弟子群體在日期間，不僅接受不少來自外域的學術思想，更重要的是，他們學術與精神上的導師章太炎，為他們開啟了一道開創之路。

⁷³ 此轉自司馬朝軍、王文輝：《黃侃年譜》（武漢：湖北人民出版社，2005年11月），頁9。

⁷⁴ 柯淑齡：〈章太炎、黃季剛二位先生之師弟情誼及其古聲說〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》（臺北：里仁書局，1999年6月），頁266。

⁷⁵ 柯淑齡：〈章太炎、黃季剛二位先生之師弟情誼及其古聲說〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，頁266。

⁷⁶ 柯淑齡：〈章太炎、黃季剛二位先生之師弟情誼及其古聲說〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，頁297。

五、結論

章太炎一生，無論在學術或政治上，都有為人敬仰的地方。早年誥經精舍的學習生活，奠定了他一生的學術根基；從 1899 年首次赴日、1906 年出獄避居日本時，他的生命境遇與所處環境，都讓他在精神上有相當大的提升。特別是 1906 年赴日，他總結了過去對國粹與國運之間的關係論述，將國粹與救國保種合而為一，為中國語言文字之學提出了正名之舉，以成就此求救國之行。他在顧炎武的身上找到了心靈的依歸與學術寄託，易代之際，運會所趨，章太炎面臨到相同的局勢，但比明末清初更複雜了。從顧炎武「考文知音」的治經傾向，他得到啟示，又因在日期間接受西方學術的刺激，更深刻的體驗到語言文字之學的獨立，勢乃必然。

傳統的乾嘉小學，在中國語言文字學史上是個綻放光芒的時代，章太炎深得其要旨，在語言文字學領域上，也成就不凡，足以上追乾嘉，此乃學術發展之內在理路。但是，真正讓他的學術有更深刻的靈魂之原因，絕非單只為語言文字學本身的造詣，而是救國保種的一片赤忱。清代小學的興盛，絕大部分是為了治學需要，故為功夫之學；但章太炎在清末民初對語言文字之學的提倡，卻是為了救國的需要，動機不同，格局自異。

章太炎在中國近代語言文字學史的地位，可以〈東京留學生歡迎會演說詞〉為其討論之最重要依據。經由本文分析，可知章太炎先從「比較中西，論其同異」確立中國語言文字有別於歐西之處；進而「以社會學演進之觀點論文字，探索漢民族歷史文化之發展」，肯定中國之文字乃肩負承載民族文化與歷史演進之軌跡的載體；最終回歸於「中國語言文字，實漢種文化之根本」，確立中國語言文字對於提倡國粹、激勵種性等，實最屬根基，乃民族自信與革命精神最重要之基石，章太炎由此脈絡，宣示「語言文字之學」獨立之意義，正在於此。在此篇〈演說錄〉中，亦已可見《文始》、《新方言》等著作，除了引進西方語言學與社會學理論之外，更由此證明中國之語言文字實具與歐西文字相頡頏之本質，而非亞次於歐西。

由於這種時代背景與內在生命精神，章太炎在東京期間，不僅透過文字影響國人，更重要的是，他在東京所收的一批學生，在他身上都獲得了不同的啟發。這批學生群體在中華民國建立之後，開始進入大學擔任莘莘學子的學術引導者，同時也在語言文字之學的研究上，漸有建樹。在中國語言文學史或訓詁學史上，章太炎及其學生群體，對學術一時風氣的轉移與理論上的建構、學理的探求乃至實踐上，都有相當卓越且超越前人的貢獻。

徵引文獻

一、專著

- 王汎森：《章太炎的思想》，上海：上海人民出版社，2012年7月。
- 王汎森：《中國近代思想與學術的系譜》，石家莊：河北教育出版社，2001年。
- 司馬朝軍、王文輝：《黃侃年譜》，武漢：湖北人民出版社，2005年11月。
- 申小龍：《中國理論語言學的文化重建》，瀋陽：瀋陽出版社，2006年11月。
- 朱維錚：《求索真文明——晚清學術史論》，上海：上海古籍出版社，1996年12月。
- 李可亭：《錢玄同傳》，開封：河南大學出版社，2002年9月。
- 沈兼士：《沈兼士學術論文集》，北京：中華書局，1986年12月。
- 周作人：《周作人回憶錄》，長沙：湖南人民出版社，1982年1月。
- 周作人：《藝術與生活》，石家莊：河北教育出版社，2002年1月。
- 姚奠中、董國炎：《章太炎學術年譜》，太原：山西古籍出版社，1996年8月。
- 桑兵：《晚清民國的學人與學術》，北京：中華書局，2008年3月。
- 章太炎：《章太炎先生炳麟自訂年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1970年7月。
- 章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1982年2月。
- 章太炎：《國故論衡》，北京：商務印書館，2010年12月。
- 章太炎《新方言（附領外三州語）》，浙江圖書館校刊本。
- 章太炎主編：《民報》第六期，東京：民報發行所，1907年。
- 章念馳：《我的祖父章太炎》，上海：上海人民出版社，2011年1月。
- 許威漢：《20世紀的漢語詞匯學》，太原：書海出版社，2000年3月。
- 許威漢主編：《訓詁學讀本》，上海：上海交通大學出版社，2010年5月。
- 陳雪虎：《『文』的再認：章太炎文論初探》，北京：北京大學出版社，2008年7月。
- 湯志鈞：《章太炎傳》，臺北：臺灣商務印書館，1996年10月。
- 湯志鈞：《近代經學與政治》，北京：中華書局，2000年8月。
- 湯志鈞：《章太炎年譜長編（增訂本）》，北京：中華書局，2013年3月。
- 楊樹達：《積微居小學金石論叢》，上海：上海古籍出版社，2007年8月。
- 熊月之：《西學東漸與晚清社會》，上海：上海人民出版社，1994年8月。
- 趙振鐸：《中國語言學史》，石家莊：河北教育出版社，2000年5月。
- 實藤惠秀著、譚汝謙、林啟彥譯：《中國人留學日本史》，北京：北京大學出版社，2012年4月。

鄭師渠：《思潮與學派——中國近代思想文化研究》，北京：北京師範大學出版社，2005年5月。

錢玄同：《錢玄同日記》福州：福建教育出版社，2002年5月。

濮之珍：《中國語言學史》，上海：上海古籍出版社，1987年10月。

羅志田：《國家與學術——清季民初關於「國學」的思想論爭》，北京：三聯書店，2007年1月。

嚴修：《二十世紀的古漢語研究》，太原：書海出版社，2001年4月。

二、學位論文

陳梅香：《章太炎語言文字學研究》，國立中山大學中國文學系博士論文，孔仲溫先生指導，1997年6月。

三、單篇論文

王寧：〈章太炎說文解字授課筆記前言〉，《章太炎說文解字授課筆記》，北京：中華書局，2008年10月。

沈心慧：〈存學保國，自文字之學始——從南社社員馬敘倫、胡樸安、黃侃的文字學成就談起〉，《政大中文學報》，臺北：政治大學中文系，2013年6月，第19期。

周質平：〈晚清改革中的語言烏托邦：從提倡世界語到廢滅漢字〉，《二十一世紀》，香港：香港中文大學中國文化研究所，2013年第137期。

俞敏：〈論古韻合帖屬沒曷五部之通轉〉，《燕京學報》，北平：哈佛大學哈佛燕京出版社，1948年6月。

柯淑齡：〈章太炎、黃季剛二位先生之師弟情誼及其古聲說〉，《章太炎與近代中國學術研討會論文集》，臺北：里仁書局，1999年6月。

桑兵：〈晚清民國時期的國學研究與西學〉，《歷史研究》，北京：中國社會科學院，1996年第5期。

章念馳：〈論章太炎先生的學術成就〉收入章太炎著：《國故論衡》，北京：商務印書館，2010年12月。

陳學然：〈章太炎研究現況及書目文獻索引（一）〉，刊入《中國文哲研究通訊》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，第23卷，第1期，2013年3月。

鄧實：〈雞鳴風雨樓獨立書·人種獨立第一〉，收入沈雲龍主編：《近代中國史料叢刊續輯》，《光緒癸卯（廿九年政藝叢書）》，臺北：文海出版社，1976年4月。

錢玄同：〈三十年來我對於滿清的態度底變遷〉，《語絲》，1925年，第8期。

韓承樞：〈斯賓賽到中國——一個翻譯史的研究〉，《編譯論叢》，臺北：國家教育研究院，2009年9月，第3卷第2期。

The Promotion of Chinese Cultural Quintessence
and Inherited Nature Results Necessarily from
Mastering the Language and Characters of Chinese:
On Zhang Taiyan's Motive in Revolutionizing
Chinese Philology

Chen, Chi-feng*

Abstract

Zhang Taiyan and his pupils, among which Huang Kan played a decisive role, were the iconic figures who successfully modernized Chinese historical semantics. Zhang established the discipline of Chinese Philology, and Huang developed a methodology for historical semantics. Zhang was held in considerable respect and admiration in terms of his academic career and vocation for revolution. His diligence at the “Gu jing jing she” paved a solid foundation for his academic career. He visited Japan for the first time in 1899, and sought refuge in Japan after being released from prison in 1906. His experiences and the circumstances in this period greatly increased his spiritual awareness and strength. By reference to previous discourses on the relationship between Chinese cultural quintessence and the fate of China, Zhang integrated Chinese cultural quintessence with saving China and its inherited nature, heralding the discipline of Chinese Philology during his revisit to Japan in 1906. Zhang regarded Gu Yanwu as the scholarly role model who also soothed his mind. At the dynastic change and under the pressure of the times,

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Shih Hsin University.

Zhang was caught in an unprecedentedly complicated situation. He was inspired by Gu's approach of "treating phonology as the foundation of historical semantics." The Western academic training he received in Japan further strengthened his resolution to transform Chinese Philology into an independent discipline. In sum, the establishment of Chinese Philology marked the independence of historical semantics from the study of Confucian classics; nevertheless, it resulted more from the requirement of Zhang's vocation for revolution than from his pursuit of academic achievement.

Keywords: Zhang Taiyan, Chinese Philology, historical semantics

論中古漢語「所」、「許」、「處」的 分佈情形及語法功能*

曾昱夫**

提 要

本文以東漢至魏晉南北朝的佛經及《世說新語》等中土文獻作為語料，觀察表處所的「所」、「許」、「處」位於「名詞／代詞＋X」結構中的用法，分析它們之間的異同。指出在佛經文獻裡，「所」基本已發展為「方位詞」的用法，「許」則在東晉以後演變為表領屬功能的「助詞」，至於「處」則仍保留名詞的功能。在中土文獻裡，後置詞「許」在《世說新語》當中仍以表達處所為主要功能，但在其他幾部著作則沒有相同的用法。「所」與「處」則差別不大，仍屬於處所名詞的用法，兩者以「處」的使用範圍較廣，因而在《周氏冥通記》與《真誥》裡面，「處」逐漸取代了「所」。

關鍵詞：中古漢語、語法化、處所詞、後置詞、方位詞

* 本文為科技部專題計畫「中古漢語處所詞『所』、『許』、『處』、『邊』的功能與演變」的研究成果之一，計畫編號 NSC 101-2410-H-032-093。

** 現任淡江大學中國文學系專任助理教授

收稿日期：104年12月25日；接受刊登日期：105年4月24日。

一、前言

空間範疇是人類生活與思維必定會面對的議題。從幾何學的角度來說，不管是從點、線、面，或是到三維立體的空間範圍，對世界上不同地域、民族的人來說，基本上都是一樣的。但是就認知及語言表達的概念來看，不同語言對於空間的認知與表述，則會呈現不同的語言表達形式或手段。即使是同一語言，在不同歷史發展階段中，往往也會呈現不同的表述形式。方經民就曾指出：「先秦漢語空間區域是一個概念範疇，而現代漢語空間範疇則是一個語法範疇。」¹說明了空間範疇在漢語從先秦到現代的發展過程中，產生了變化。而在此一演變趨勢裡，中古漢語著實扮演了重要的關鍵角色，這可由漢魏晉南北朝時期所產生的許多新興語法標記加以印證，如方經民所云：

以單音節為主的方位成分，從漢魏南北朝開始發生變化，「邊、面、頭」虛化為後綴，促使部分雙音節方位組合的句法結構詞彙化，形成雙音節方位名詞，其中的方位成分則由方位名詞退化為方位詞根。²

「邊」字由表「邊界、邊疆」義的名詞，引申為「側旁、邊緣」義，再進一步虛化為「方位成分後綴」的變化，正是屬於漢語空間範疇表達由概念範疇推展至語法範疇演變趨勢的現象。

除了方位成分，「處所」亦屬空間範疇之核心概念。以處所表達的形式來看，上古漢語一般名詞與處所名詞基本上是沒有區別的，故一般名詞可以直接位於位移動詞或介詞「於」之後表達處所。但在西漢以後，一般名詞與處所名詞已經產生了區別，因此一般名詞無法直接位於動詞之後表達處所，而必須由專有的處所名詞來表述，或者在名詞之後加上語法標記以構成處所名詞的用法。³「所」、「許」、「處」即是中古漢語處所表達的重要語言成分，故方經民又云：

隨著處所名詞的次範疇化，非處所名詞指定自身區域也需要有標記，後置成分「所」「處」和指示代詞「這兒」「那兒」相繼成為零維的點的語法化標誌。⁴

指明「所」跟「處」是「指定自身區域」的後置語法標記。李永貞觀察位移動詞

¹ 方經民：〈論漢語空間區域範疇的語法化〉，浙江大學漢語史研究中心編《漢語史學報（第七輯）》（上海：上海教育出版社，2008年），頁156。

² 同上注，頁161。

³ 關於漢語處所詞的演變發展，可參考李崇興（1992）、儲澤祥（2010）、Peyraube（2003）等論文。

⁴ 同注1，頁165。

「往」與後接「處所詞組」之間的情形時，也提到在中古漢語動詞「往」後面所接的「處所詞組」裡，有「人稱+所」、「人稱+許」的方位詞組，是上古漢語較少出現的形式。⁵

從兩位學者的分析，可知「所」、「許」、「處」是中古漢語處所表達的核心語言成分。然而這三個核心成分在語法功能與分佈使用上有何差異？則少有學者提出進一步的討論。因此本文想要觀察「所」、「許」、「處」在中古佛經語料及傳世中土文獻裡的分佈情形，並探討三者語法、語義上的異同。

文獻方面，本文分別從「漢譯佛經」與「中土文獻」進行觀察。其中「漢譯佛經」的部分，依據 CBETA《大正新修大藏經》，擇別出幾部譯者確定的佛經作為觀察的語料，具體選用的佛經如下表一：

表一：

朝代	譯者	經名
東漢	支婁迦讖	阿闍佛國經
東漢	曇果共康孟詳	中本起經
吳	支謙	佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經
吳	支謙	佛說太子瑞應本起經
吳	支謙	佛說老女人經
吳	支謙	梵摩渝經
吳	康僧會	六度集經
西晉	竺法護	持心梵天所問經
西晉	竺法護	生經
西晉	竺法護	大哀經
東晉	佛陀跋陀羅	觀佛三昧海經
東晉	佛陀跋陀羅共法顯	摩訶僧祇律
後秦	佛陀耶舍共竺佛念	長阿含經
後秦	鳩摩羅什	妙法蓮華經
後秦	鳩摩羅什	佛說華手經
後秦	鳩摩羅什	思益梵天所問經
後秦	鳩摩羅什	持世經
後秦	鳩摩羅什	諸法無行經
北涼	曇無讖	悲華經
元魏	吉迦夜共曇曜	雜寶藏經

⁵ 李永貞：《動詞「往」語法化歷程研究》（高雄：國立中山大學中國文學研究所碩士論文，2004年）。

劉宋	智嚴	廣博嚴淨不退轉輪經
劉宋	求那跋陀羅	過去現在因果經
南齊	求那毘地	百喻經

「中土文獻」的部分，則選取了底下幾部著作，以對照佛經文獻：

- (一) 南朝宋劉義慶所撰《世說新語》
- (二) 北魏酈道元所撰《水經注》
- (三) 北魏賈思勰所撰《齊民要術》
- (四) 北魏楊衒之所撰《洛陽伽藍記》
- (五) 南朝梁周子良、陶弘景所撰《周氏冥通記》
- (六) 南朝梁陶弘景編撰《真誥》

由於「所」、「許」、「處」三個語言成分除了表達處所外，還有其他不同的語義、語法功能，特別是「所」字各種用法的分析與研究，是前輩學者多所討論的議題。為了避免旁生枝節，本文擬以出現在「名詞／代詞」之後的「所」、「許」、「處」作為主要觀察與討論的對象。⁶

二、佛經語料「所」、「許」、「處」的分佈情形

有關漢譯佛經翻譯的歷史，梁啟超〈佛典之翻譯〉一文將之區分為：「東漢至西晉」、「東晉至南北朝」與「唐貞觀至貞元」三個時期。其中「東晉至南北朝」又進一步分為前期（東晉、三秦）與後期（劉宋、元魏迄隋）。⁷小野玄妙《佛教經典總論》則從譯語用例的標準，分為「古譯時代」、「舊譯時代」、「新譯時代」三期，「舊譯時代」與「新譯時代」則又各自細別為前、後兩期。⁸

本文所觀察的佛經語料，大致上屬於梁啟超所歸類的一、二兩期，或小野玄妙的「古譯」、「舊譯」時期。在描述「所」、「許」、「處」三者的分佈情形時，我們只簡單將之區別為「東漢至西晉」與「東晉至南北朝」兩個階段，至於「東晉至南北朝」，將不再細分為前、後兩期。

（一）名詞／代詞＋許：

1、東漢至西晉時期：

⁶ 關於處所範疇的用法，尚有「何所」、「何許」、「何處」等疑問代詞，本文先將它們排除在討論的議題之外。相關的研究內容，可參考魏培泉（2004）5.3.2 一節的討論。

⁷ 梁啟超：〈佛典之翻譯〉，《佛學研究十八篇》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁202-279。

⁸ 小野玄妙：《佛教經典總論》（臺北：新文豐出版有限股份公司，1983年）。

東漢支婁迦讖所譯的《阿閼佛國經》中並無「許」字用例，曇果與康孟詳翻譯的《中本起經》中，有一例「我許」的例子如下：

(1) 王即墮淚曰：「悉達在家，吾為作宮。七寶刻鏤，極世珍妙。於今屋室，何如我許？」(中本起經 T04n0196_p0154b22)⁹

例 1「何如我許」可以有兩種解釋：一是「和我這裡比起來如何？」，「許」字表「這裡」，仍屬處所範疇的用法。另一則是「和我的宮室比起來如何？」，「許」字為表領屬的助詞。從譯經時代及經中僅此一例的情形來看，我們認為應以第一種解釋較為合理。

三國吳支謙所譯佛經資料中，《梵摩渝經》、《佛說月明菩薩經》、《佛說老女人經》及《佛說阿彌陀三耶三佛薩樓佛檀過度人道經》等幾部經裡都無「許」字用例，在《佛說太子瑞應本起經》中則除 1 例為動詞「許」的用法之外，僅有 1 列表處所的疑問代詞「何許」。康僧會所譯《六度集經》中亦無「許」字位於「名詞／代詞+X」結構的例子。

西晉時期竺法護所翻譯的《佛說魔逆經》、《持心梵天所問經》、《漸備一切智德經》等諸經也沒有「許」字用例，《生經》則出現了 3 次「名詞+許」的例子，如：

(2) 有一國王，名曰迦隣。與他國王，結為怨仇，欲往壞之，即遣四女，端正殊妙，姿顏無雙，而往試之。取其長短，為內匿賊，詣阿脂王許。(生經 T03n0154_p0090b26)

(3) 過去無數劫時，有獨母，賣麻油膏為業。時有比丘，日日於是母許，取麻油膏，為佛燃燈。(生經 T03n0154_p0107a17)

(4) 智幻土人，齎持烏來，……時彼國人，見持烏來，歡喜踊躍，不能自勝。供養奉事，飲食果蔬，日日月月。……於彼異時，有一賈人，復從他國齎三孔雀來。……眾人共觀，聽其音聲，心懷踊躍，又加於前千億萬倍。皆棄於烏，不復供事。……永無復心在諸烏許。普悉愛敬於彼孔雀。(生經 T03n0154_p0104c11)

例 2「詣阿脂王許」指派遣四女「前往阿脂王那裡」的意思，動詞為表位移的動詞。例 3「於是母許，取麻油膏」指「從那位獨母那裡取得麻油膏」為佛燃燈。兩例中的「許」仍表與處所相關的概念。例 4「永無復心在諸烏許」，意思則是「(眾人)再也沒有把心思放在諸烏身上」，顯然「許」字的處所義已更加虛化。

⁹ 本文所討論的佛經語料主要節錄自 CBETA 電子佛典，引文後所標明的佛經編號，為 CBETA 電子佛典根據《大正新脩大藏經》依序標明的冊數、經號、頁數、欄數及行數。

2、東晉至南北朝時期

在東晉佛陀跋陀羅所譯《觀佛三昧海經》中，「名詞+許」基本只出現在「如……許」結構當中，指「像……一般」的意思。筆者認為這類結構中的「許」應是同時受到位於 NP 之後表處所概念的「許」以及概數詞「許」影響下產生的用法，在語義、語法功能上，可歸屬於概數詞的延伸用法。¹⁰而同為佛陀跋陀羅所譯的《摩訶僧祇律》，則除了「如……許」之外，尚有其他「許」位於名詞或代詞之後的情形，如：

(5) 彼男子復告浣衣者：「沙門釋子已擔衣去。」衣主便起看之，「咄哉！實持衣去。」便逐喚言：「尊者！尊者！是衣是王大臣許、長者許，各各有主，願莫擔去。」（摩訶僧祇律 T22n1425_p0241c21）

(6) 食已淨人忘囊去。有長老比丘，在後看諸人不忘物耶。見有遺物，作是念：「此必是比丘許。」即便持去，行及伴已，問伴言：「是誰許？」有人言：「此是淨人囊，即速放地。」（摩訶僧祇律 T22n1425_p0312a10）

(7) 時世尊知而故問難陀：「是誰衣物？」答言：「我許。」（摩訶僧祇律 T22n1425_p0291c20）

(8) 比丘病，醫言：「當服小便者，不得取初後，應取中。若自己許，承取即名受。若在地及他許，當受。」（摩訶僧祇律 T22n1425_p0505a19）

上舉例 5-8，位於「名詞／代詞+許」之前的動詞都是判斷動詞，而非位移動詞。在語義上，「名詞／代詞+許」所處的語境都明確表示物品歸屬的領屬範疇，如例 5「是衣是王大臣許、長者許」意指「這些是王大臣、長者的衣服」。例 7「是誰衣物？」為世尊問難陀衣物屬誰的問題，難陀回答「我許」即表示「衣物是我的」。因此不管是從所搭配的動詞或者是上下文語境的意義來看，都明顯顯示位於名詞與代詞之後的「許」已是表領屬的「助詞」用法。

至於在其餘佛經裡，竺佛念與佛陀跋陀羅在弘始十二年至十五年間共譯的《長阿含經》，「許」只出現動詞及概數詞兩種用例，沒有「名詞／代詞+許」的例子。鳩摩羅什所譯的《持世經》、《諸法無行經》及《佛說阿彌陀經》三部佛經，都沒有出現「許」字。而在《佛說華手經》、《思益梵天所問經》及《妙法蓮華經》等譯經中，「許」多數也是動詞及概數詞用法，僅有 1 例「何許」表詢問處所的例子。北涼曇無讖所譯的《悲華經》，「許」字僅有 3 例動詞用法。劉宋時，涼州沙門智嚴所譯《廣博嚴淨不退轉輪經》裡並無「許」字的用例。求那跋陀羅所譯《過去現在因果經》中的「許」字亦多為動詞作用，只有 1 例概數詞「幾許」的

¹⁰ 曾昱夫：〈論《齊民要術》中「許」字的語法功能與演變〉，《淡江大學中文學報》第 26 期（2012 年），頁 132-140。

例子以及 3 例表詢問處所的「何許」。北魏延興二年（西元 472 年）由吉迦夜與曇曜共譯的《雜寶藏經》裡，則有兩個「名詞／代詞＋許」的例子，如下：

(9) 我曾供養無量諸佛，第二第三阿僧祇劫亦復如是，供養聲聞緣覺之人不可計數。一切大地，無有針許非我身骨。(T04n0203_p0481b25)

(10) 比圖醯言：「若其殺我，擔心血去。一切之人，心血一種，知是誰許？汝今莫殺我，為將我去，須我心者，欲得我智，須我血者，欲得我法。」(T04n0203_p0488a15)

例 9「一切大地，無有針許非我身骨」的「許」實際上跟「如……許」的性質相同，整句文意可詮釋為「一切大地之中即使是像針一般也沒有不是我身骨」的意思。例 10「知是誰許」的「許」則是表領屬的助詞。至於蕭齊求那毘地所譯《百喻經》中的「許」，則僅有 1 例動詞用法。

(二) 名詞／代詞＋所：

1、東漢至西晉時期：

在本文所觀察的東漢至西晉翻譯佛經裡，表處所的「所」字有許多出現在「名詞／代詞＋X」結構中的用法，例如：

(11) 是菩薩摩訶薩為成阿惟越致，阿闍佛為受決，以我不欲遣菩薩摩訶薩至阿闍佛所。譬如舍利弗，轉輪王遣使者至諸小王所，使持王寶物來。(阿闍佛國經 T11n0313_p0759b07)

(12) 其縣黎民，觀者甚眾，吾時出經行，有一人至吾所，吾問之曰：「眾將何觀乎？」(六度集經 T03n0152_p0042c25)

(13) 柔弱疲劣，不能修法。所以者何？諄那沙彌來詣我所，稽首足下，為我說言……(生經 T03n0154_p0080a08)

(14) 時兒即去，還至牛所，所牧牛犢，散走入山。(六度集經 T03n0152_p0035c04)

(15) 王曰：「敬諾，不敢替明誠。」即至樹所，含笑且行。(六度集經 T03n0152_p0023a14)

(16) 勅使者，令行國界，取生盲者，皆將詣宮門。臣受命行，悉將國界無眼人到宮所。(六度集經 T03n0152_p0050c23)

(17) 迦留羅、真陀羅、摩休勒、人與非人，靡不來到，會於佛所。(生經 T03n0154_p0099a02)

(18) 佛語舍利弗：「諸菩薩摩訶薩於阿闍佛所下鬚髮，皆承佛威神，悉受法語，諷誦持之。」(阿闍佛國經 T11n0313_p0758a29)

(19) 佛告阿難：「若有疑意於佛所耶？……」……阿難聞佛言，即大恐怖，衣毛皆起，白佛言：「我不敢有疑意於佛所，所以問佛者，……我恐佛般泥洹後，儻有諸天人民，若比丘僧、比丘尼、優婆塞、優婆夷來問我：『……』我當應答之。今不問佛者，佛去後，當持何等語報答之，獨佛自知之爾，餘人無有能為我解者，以是故問佛耳。」(佛說阿彌陀經 T12n0362_p0309b27)

(20) 佛告阿逸菩薩：「若言是實，當爾。若有慈心於佛所者，大喜。實當念佛，天下久久，乃復有佛耳。」(佛說阿彌陀經 T12n0362_p0313a16)

(21) 佛便食糜已。念先三佛初得道時，皆有獻百味之食并上金鉢如此器者，今皆在文隣龍所。(佛說太子瑞應本起經 T03n0185_p0479a15)

(22) 壽命終身，眾惡繞歸，自然迫促，當往追逐，不得止息。自然眾惡，共趣頓乏，有其名籍，在神明所，殃咎引牽，當值相得。自然趣向，受過謫罰。(佛說阿彌陀經 T12n0362_p0314c10)

(23) 道士退矣，還山覩鳥，呼名曰「鉢」。鳥問曰：「自何來耶？」曰：「獵者所來。」(六度集經 T03n0152_p0028b02)

觀察這些佛經中的用法，可以發現「名詞／代詞＋所」基本出現在「V（於）＋名詞／代詞＋所」與「Prep.＋名詞／代詞＋所」兩種結構當中，前者的動詞多數以表位移的動詞，如「至、到、詣、往來……」等為主，少數為表所在的動詞「在」，如例 21。名詞多數為有生名詞，特別是指人名詞或人稱代詞，如例 11、12、13 等。少數則為無生名詞，如例 15、16。

後者「Prep.＋名詞／代詞＋所」結構可出現於 VP 之前，亦可出現於 VP 之後。介詞則多數為「於」，少數為「在」（如例 22）或「自」（如例 23）¹¹。其中有些「於＋名詞＋所」例子中的「所」仍表處所，如例 17、18；有些在語義上則已經產生虛化，不再表達處所的概念，如例 19「有疑意於佛所」乃指「對佛有所懷疑」，而非「對佛之處所有所懷疑」。

此外，在支謙所譯《佛說太子瑞應本起經》中，有下面這個例子：

(24) 瞿夷啼哭曰：「一何薄命，生亡我所天！為在何許？當那求之？」
(佛說太子瑞應本起經 T03n0185_p0476a11)

其類似用法在竺法護譯經中尚有幾個用例，如：

¹¹ 此例對照前文問句「自何來耶？」，可將答句「獵者所來」視為省略介詞「自」的用法。

(25)用無欲故，如來不壞奉禁戒者。偏愛順念，亦不毀咎於犯戒者。觀修道者，不往肅敬。不尊道者，不以棄忽。不計律教，是我所也。永處邪見，不輕忽之。如來至真，所行平等於一切法。（大哀經 T13n0398_p0435c11）

(26)時有一鳥，名曰我所，止頓其中。假使春月，藥果熟時，人皆採取，服食療疾。時我所鳥，喚呼悲鳴：「此果我所，汝等勿取！」（生經 T03n0154_p0073c04）

太田辰夫、梁曉虹與竺家寧皆認為這類「我所」是「我所有」的省略。¹²依此解釋，例 24 中的「我所天」語義上為「我所有天」；例 25 中的「是我所也」為「（律教）是我所有」；以及例 26 中的「此果我所」，則有「此果是我所有」的意思，「所」字因省略「有」而具有領屬的意味。

然而江藍生認為這一說法「無法解釋同時出現的與『我所』完全相當的『我許』。」¹³因此主張這類「所」是從處所詞「所」演變成領格助詞的現象。本文同意江藍生的說法，因為就佛經語料的使用情形來說，「所」與「許」確有許多相近的發展，把「所」字表領屬的來源視為處所詞進一步的引申，將可同時解釋「所」與「許」平行發展的情形。除此之外，採取這一說法的另一個理由，是來自於「我所」一詞在佛經中的使用情形。即並非所有出現「我所」一詞的經文，都能簡單用省略動詞「有」的方式加以解釋，例如：

(27)我者，即是菩提之心。菩薩初發菩提心時，於眾生中得一子心，是名我所。若我於彼有瞋心者，云何得名有我有我所？我若增長瞋恚心者，不能度脫一切眾生。（菩薩善戒經 T30n1582_p0985c27）

上例「是名我所」從上下文來看，「我」是菩提之心，「我所」則是菩薩發菩提心時，現於世間而將此一菩提之心化於眾生之中，成一子之心，故一子心並非指我所有之心，而是我（菩提心）所顯之心，「我所」即「我」所處之「所」。故此一語素「所」實際上仍由「處所」之「所」而來，並非動詞「有」省略之後的結果。

此一推論，也可以從同經異譯的經文中得到印證。底下本文列出幾段「我所」出現在劉宋求那跋摩所譯《菩薩善戒經》裡的佛經經文，並列出北涼曇無讖所譯《菩薩地持經》之「同經異譯」經文作比較，例如：

¹² 參太田辰夫著，江藍生、白維國譯：《漢語史通考》（重慶：重慶出版社，1991年），頁12。梁曉虹：《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》（北京：北京語言學院出版社，1994年），頁200。竺家寧：〈中古佛經的「所」字構詞〉，《古漢語研究》第1期（2005年），頁71-72。
¹³ 江藍生：〈處所詞的領格用法與結構助詞「底」的由來〉，《中國語文》第2期（1999年），頁87。

(28) 菩薩至心了知法界無我、無我所，為流布故，名為士夫，了了通達十二部經甚深之義。甚深義者，即第一義。第一義者，名真實義淨。(菩薩善戒經 T30n1582_p1001c29)

(29) 人無我、法無我、人法無我，第一義法甚深淨心，是名真實義。(菩薩地持經 T30n1581_p0939b14)

(30) 深發菩提心，遠離五恐怖。修習無我相，了知無我、無我所。以觀無我、無我所故，不貪於身，是故得離不活怖畏。(菩薩善戒經 T30n1582_p1003b26)

(31) 菩薩決定心生，離五恐懼，修無我智，我想不生。云何當有？我愛眾具愛，是故離不活畏。(菩薩地持經 T30n1581_p0941a19)

上舉例 28《菩薩善戒經》：「菩薩至心了知法界無我、無我所」一句，於例 29《菩薩地持經》裡作「人無我、法無我、人法無我」，例 30「修習無我相，了知無我、無我所。」於例 31《地持經》裡作「修無我智，我想不生。」在對比的《菩薩地持經》經文中，「我所」都沒有「我所有」的意思。如果把「我所」解釋為「我所有」的省略，將無法正確理解《菩薩善戒經》這些出現「我所」一詞的經文。相反的，如果把「所」視為處所詞的來源，則不僅可以合理的解釋上舉《菩薩善戒經》的文句，同時也可以合理解釋例 24、25、26 等例中的用法。如例 24「生亡我所天」實際是由「亡我所在之處的天」進一步引申成「我的天」，例 25「不計律教，是我所也」是由「律教為我遵從之所／處」¹⁴引申為「我的(律教)」，例 20「此果我所，汝等勿取！」則由「這些果子是生長在我這裡的果子」引申為「這些是我的果子」的意思。因此把這類具有領屬意味的「我所」的例子，解釋為從處所詞進一步引申的結果，要比將之視為動詞省略的來源更為合理。同時採用這一說法，亦可符合佛經文獻大量使用如上舉例 13「來詣我所」的現象。

2、東晉至南北朝時期

與東漢至西晉時期比較起來，東晉至南北朝時期佛經出現「名詞／代詞＋所」的用法更多。其使用情形仍以出現在「V(於)＋名詞／代詞＋所」與「Prep.＋名詞／代詞＋所」兩種結構為主。

首先就「V(於)＋名詞／代詞＋所」結構來說，與之搭配的動詞 V，絕大多數都是表位移的動詞「至、到、往、詣、往至、來至……」等。例如在《觀佛三昧海經》裡，「V(於)＋名詞／代詞＋所」結構共出現 37 例，其動詞都是位移動詞。《摩訶僧祇律》有 311 例，其中有 306 例為位移動詞，另有 5 例動詞為「就、送與、在、前、近」。除動詞「在」以外，其他幾個實際上都隱含位移

¹⁴ 按：佛教戒律亦稱為「學處」。

的概念。《長阿含經》150 例中，有 147 例為位移動詞，另 3 例為動詞「在」。《華手經》共 33 例，有 30 例為位移動詞，另 3 例動詞分別為「安立、在、生」。《妙法蓮華經》36 例，有 35 例為位移動詞，1 例「在 NP 所」。《思益梵天所問經》10 例，動詞皆為位移動詞。《持世經》4 例，皆為位移動詞。《悲華經》90 例，有 86 例為位移動詞，其餘動詞「集、在、生於、向於」各 1 例。《廣博嚴淨不退轉輪經》10 例，皆為位移動詞。《過去現在因果經》75 例中，69 例為位移動詞，另有 3 例「前 NP 所」，動詞「前」亦含有「前往」或「趨前」的意思。除此之外，尚有「置 NP 所」、「訪 NP 所」、「訪索 NP 所」各 1 例。《雜寶藏經》104 例全部屬位移動詞。另有 10 例「向 NP 所」，其中「向」為動詞。從上下文語義來看，應該也具有「前往」、「往至」的意思。《百喻經》15 例中，14 例為位移動詞，另有 1 例動詞「向」，與《雜寶藏經》用法相同。

至於「所」前名詞與代詞的使用情形，則如下表二所顯示：

表二（「V（於）+名詞／代詞+所」）：

佛經		名詞			代詞			
		有生		無生	我	汝	其	彼
譯者	經名	人	非人					
佛陀跋陀羅	觀佛三昧海經	30		1	4			2
佛陀跋陀羅共法顯	摩訶僧祇律	281	5	8	7		10	
佛陀耶舍共竺佛念	長阿含經	120	3	9	12	1	2	3
鳩摩羅什	華手經	32			1			
	妙法蓮華經	29		2	1		4	
	思益梵天所問經	7					3	
	持世經	4						
	諸法無行經							
曇無讖	悲華經	69			13	1	7	
智嚴	廣博嚴淨不退轉輪經	8		1	1			
求那跋陀羅	過去現在因果經	63	2	7	3			
吉迦夜共曇曜	雜寶藏經	80	5	7	3	1	8	
求那毗地	百喻經	6	1	4			4	
總計		722	16	39	45	3	38	5

根據表二所顯示的數據，可知與「所」搭配的「名詞」最多的是有生的指人名詞，約佔總數的 93%。如果加上表「非人」的有生名詞，則共有大約 95% 是所字位於有生名詞之後。這類「所」字位於有生名詞之後，具有標明處所的功能。無生名詞共 39 例，約佔 5%。其中有 25 例是屬於普通的無生名詞，例如：

(32) 時浣衣者浣衣已竟，別在一處與人共語。時比丘往至衣所。有異男子語浣衣者言：「彼出家人欲取汝衣。」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0241c17)

(33) 善宿聞此語已，即往塚間，欲至未至。時彼死屍竝動膝脚，忽爾而蹲。時彼善宿故前到死屍所，語言：「究羅帝，汝命終耶？」死屍答言：「我已命終。」(長阿含經 T01n0001_p0067b20)

(34) 時王即便與諸群臣往彼樹所。未至之間，遙見太子端坐思惟。(過去現在因果經 T03n0189_p0629b01)

這些位於普通無生名詞之後的「所」，同樣具有標明處所的功能。其中例 33 雖為無生名詞，但從上下文語境的描寫，不難發現此「死屍」仍與有生的指人名詞用法相當。另外，在所搜尋的語料中，有 14 例「所」字位於處所詞之後的情形，例如：

(35) 大臣是時即呼象子而問之言：「近象廐壞，象至何處？」象子答言：「至精舍所。」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0241b09)

(36) 爾時，阿闍世王往詣講堂所，於外洗足，然後上堂。(長阿含經 T01n0001_p0108a06)

不過這種用法，在所有「名詞+所」的例子裡，只出現了不到 1%。

代詞部分，以第一人稱代詞「我」出現次數最多，其次為指代詞「其」。第二人稱代詞「汝」與遠指代詞「彼」則相對較少。其中與「我所」搭配的動詞多數是「來、來至、來到、來詣」等，共 35 例，另 10 例為動詞「至(5)、詣(3)、到(1)、近(1)」等。與「其所」搭配的動詞多數是「往、往至、往詣、往到、詣」等，共有 24 例，另有 7 例動詞為「到(4)、至(3)」，7 例動詞為「來至(6)、來到(1)」。此一搭配情形，應是受到代詞「我」、「其」跟「所」結合成「我所」、「其所」等處所詞後的影響，故出現在不同趨向的動詞之後。位於代詞之後的「所」，不管是出現在代詞「我」、「其」、「汝」或「彼」之後，則同樣都表處所義，標明位移終點的概念。

其次，在「Prep.+名詞/代詞+所」結構中的「所」，主要出現在介詞「於」之後，另有少數位於介詞「從」之後的例子，其搭配情形如下表三：

表三（「Prep. + 名詞／代詞 + 所」）：

佛經		介詞	名詞		代詞	
譯者	經名		指人	無生	我	其
佛陀跋陀羅	觀佛三昧海經	於	14			
佛陀跋陀羅共法顯	摩訶僧祇律	於	17			
		從	1			
佛陀耶舍共竺佛念	長阿含經	於	14			
鳩摩羅什	華手經	於	6		2	
		從	5			
	妙法蓮華經	於	19			
	思益梵天所問經	於	6			
	持世經	於	6			
	諸法無行經	於	2			
曇無讖	悲華經	於	32		3	
		從	2			
智嚴	廣博嚴淨不退轉輪經	於	4			
		從				1
求那跋陀羅	過去現在因果經	於	2			
吉迦夜共曇曜	雜寶藏經	於	22	4	14	3
		從	1		1	
求那毗地	百喻經	於		1		

從表三所搭配的名詞來看，絕大多數仍是以有生的指人名詞為主，「所」字位於名詞之後，本亦表明處所，但是在許多例子裡，「所」的語義都已經虛化了，例如：

(37) 此人作念：「若火燒我，未死之間，支節解散。我當云何得滅此火？若不設計，命必不濟。誰有智者，多諸方便，能救我命。設命全濟，於彼人所無所悵惜。」（佛說觀佛三昧海經 T15n0643_p0655b11）

(38) 波羅奈國有一婬樓，樓上有女名曰妙意。昔日於佛有重因緣。我與難陀及將汝，往此婬女舍，日日乞食。此女於我不曾恭敬，於難陀所偏生愛著。（佛說觀佛三昧海經 T15n0643_p0685b25）

(39) (釋提桓因) 語睽摩迦言：「汝於王所，生惡心也？」答言：「實無惡心。」釋提桓因言：「誰當信汝無惡心也。」睽摩迦答言：「我於王

所有惡心者，毒遍身中，即爾命終。若我於王無惡心者，毒箭當出，身瘡便愈。」(雜寶藏經 T04n0203_p0448c20)

例 37「於彼人所無所憐惜」意指「對於彼人無所憐惜」，例 38「於難陀所偏生愛著」意指「對於難陀偏生愛著」，例 39「汝於王所，生惡心也」意指「你是否對王產生怨恨之心」，這些例子中的「所」都已經沒有表達「這裡」或「那裡」的概念，「所」字語義基本上已經完全虛化。這可從例 38、39 上下文的對比得知。如例 38 前文有「此女與我不曾恭敬」，例 39 下文有「若我於王，無惡心者」。兩相比對，顯示「難陀所」與「王所」分別為「愛著」與「生惡心」的對象。而由於「所」已虛化，因此在文句中出現與否並不影響語義的理解，如：

(40) 天白佛言：「世尊！我雖生處天上，亦常憂苦，所以者何？以我前世修行之時，雖於父母師長所、沙門婆羅門，生忠孝心，恭敬禮拜，然而不能為施床坐，爇 敷具，以是業緣，今獲果報，不如餘天。……」(雜寶藏經 T04n0203_p0466a15)

(41) 天白佛言：「我雖生天，心常憂惱，所以者何？以我過去，雖於父母師長、沙門婆羅門，忠孝恭敬禮拜，為施敷具及以飲食，然不聽法，以是因緣，今獲果報。」(雜寶藏經 T04n0203_p0466b02)

上兩段文字，屬前後文的關係。前一段文句中的「於父母師長所」，在下文中作「於父母師長」，「所」字已不出現。而這種表對象義的「所」，在與介詞「從」搭配使用後，更產生表來源義的用法，如：

(42) 時彼佛與光明威德聚菩薩七枚蓮華，而告之曰：「……」時彼菩薩即持此華，頂禮佛足，遶已而去。……作如是言：「諸善知識，我從佛所受得此華，今以相與，汝等取華為助佛道，皆當一心俱發大願。」(華手經 T16n0657_p0139a13)

(43) 堅意！菩薩若於後世從比丘所聞是三昧，當知是比丘成是三昧，能得無邊無量辯才。(華手經 T16n0657_p0204c08)

(44) 佛告阿難：「網明菩薩說是法門，七萬七千諸菩薩眾皆得是門。網明菩薩於此世界虛空中，曾從八萬諸如來所，聞是法門。聞已逮此無閼法門。」(華手經 T16n0657_p0131c27)

例 42「我從佛所受得此華」，對照前文「時彼佛與光明威德聚菩薩七枚蓮華」，可知所指的意思是「從佛手上拿到這些華」。例 43「從比丘所聞是三昧」及例 44「從八萬諸如來所，聞是法門」，則是「從比丘那聽聞三昧法」及「從八萬諸如來那聽聞法門」的意思，而不是「從比丘處聽聞三昧法」及「從八萬諸如來處聽聞法門」。這些「所」位於名詞之後，都僅表來源的用法，而沒有具體處所的概

念了。

除了上述的使用情形外，東晉至南北朝時期位於「名詞／代詞」之後的「所」還有一些其他的用法，例如劉宋求那跋陀羅所譯《過去現在因果經》出現 3 例「V（於）NP 之所」，如下：

(45) 爾時太子即便前至彼阿羅邏仙人之所。（過去現在因果經 T03n0189_p0637c14）

(46) 舊人答言：「汝仙聖兄，與諸弟子，棄事火具，皆悉往於瞿曇之所，出家學道。」（過去現在因果經 T03n0189_p0649c21）

從「所」前可插入助詞「之」的情形來看，這些例子中的「所」應視為處所名詞，屬於存古的用法，為語法歷史演變的過程中，新舊語法形式同時並存的現象。

另外，《悲華經》中的「名詞+所」還出現了 2 例擔任主語的成分，其例句為：

(47) 如一佛世界微塵等若淨不淨諸世界中，在在處處現在諸佛，為諸眾生說於正法。是諸佛所，各有菩薩，坐而聽法。（悲華經 T03n0157_p0214b28）

(48) 善男子！如是等人彼佛世尊皆與授記於三乘中，大悲！彼如來所，若有出家著袈裟者，皆得授記，不退三乘。（悲華經 T03n0157_p0219c26）

從語義來看，「是諸佛所」與「彼如來所」仍是表處所的功能。不過，位於主語位置的這種用法，在所觀察的佛經語料裡，只有這兩個例子。並且從形式上來說，它們並非單純的「名詞+所」，而是前面必須加上指代詞，才能出現在主語的位置。

《長阿含經》中另有兩處「我所」的例子，如下：

(49) 時諸國王阿闍世等即下國中，……勅婆羅門香姓：「汝持我名，入拘尸城，致問諸末羅等『……我聞如來於君國內而取滅度。唯無上尊，實我所天，故從遠來，求請骨分，欲還本土，起塔供養。……』」時。香姓婆羅門受王教已，即詣彼城，語諸末羅曰：「……唯無上尊。實我所天。……」（長阿含經 T01n0001_p0029b16）

此為「所」字表領屬的用法，與三國吳支謙所譯《太子瑞應本起經》：「生亡我所天」及西晉竺法護所譯的《生經》：「此果我所」相同。但可以看出在使用的數量上已不多見。反映出表領屬功能之「所」已經被「許」所取代。

(三) 名詞／代詞＋處：

1、東漢至西晉時期：

觀察東漢至西晉的佛經文獻，位於「處」字之前的語法成分主要是動詞、形容詞、數詞、動賓詞組或由「所 V」結構所構成的修飾成分，少有單獨名詞位於「處」字之前的用法。以東漢支婁迦讖所譯的《阿闍佛國經》來說，「處」僅有位於代詞之後的例子，而沒有出現在普通名詞後的情形。曇果與康孟詳所譯《中本起經》則有 1 例位於名詞之後，1 例位於代詞之後的用法，如：

(50) 阿闍佛摩訶般泥洹時，其身骨坐處見自然，譬如有山碎破，其山不復見，自然還其處。(阿闍佛國經 T11n0313_p0761a18)

(51) 至道無往返 玄微清妙真 不沒不復生 是處為泥洹 此要寂無上 畢故不造新 雖天有善處 皆莫如泥洹 (中本起經 T04n0196_p0148c11)

(52) 長者歡喜，修立精舍，僧房坐具，眾嚴都畢。行詣樹王祠處，請佛及僧眾祐，受施止頓。(中本起經 T04n0196_p0153b24)

例 50、51 為代詞「其」、「是」修飾名詞「處」所構成的「處所指代結構」¹⁵。例 52 「行詣樹王祠處」在版本上有不同的用字，其中「樹王祠處」四字在南宋思溪藏中作「樹下」，元大普寧寺藏及明方冊藏中作「樹王樹下」。如果扣除此一例句，則「處」在兩種譯經中都無位於普通名詞之後的用法。

三國支謙及康僧會所翻譯的佛經裡同樣很少出現「名詞＋處」的用法，《六度集經》中只出現了 1 例，如下：

(53) 曰：「子已死，將何恃哉？吾今死矣，惟願大王牽吾二老，著子屍處，必見窮沒，庶同灰土。」(六度集經 T03n0152_p0024c21)

例 53 「惟願大王牽吾二老，著子屍處」意思是「只希望大王能帶著我們二老到兒子屍體所在的地方」。這個例子的下文尚有「王聞親辭，又重哀慟，自牽其親，將至屍所」一段文字，兩相參照，「處」跟「所」在名詞之後有時似可互相代用。但在我們所觀察的東漢至西晉佛經語料中，只有《六度集經》這一個例子。並且「子屍處」與「屍所」前所搭配的動詞仍有差異，「屍所」前的動詞是屬於位移動詞，「子屍處」前的「著」則為表靜態的動詞用法。

此外，與「所」不同的，是「處」字可以與抽象名詞搭配，構成「NP 處」的情形，如：

¹⁵ 陳文傑：〈再論中古漢語的處所指代結構〉，四川大學漢語史研究所、中國俗文化研究所編《漢語史研究集刊（第十輯）》（成都：巴蜀書社，2007 年），頁 431-449。

(54) 三惡道處，痛酷百端，歡樂暫有。(佛說太子瑞應本起經 T03n0185_p0475c15)

「三惡道」即佛家「六道輪迴」中的「畜生道」、「餓鬼道」及「地獄道」，為眾生輪迴的道途，「處」則表明在此三惡道的地方。至於「處」字前加指示代詞，構成「處所指代結構」的用法，在支謙與康僧會的譯經中仍持續使用，例如：

(55) (梵志)曰：「王逮群臣，令呼太子還國為王。」答曰：「大善。」喜示其處，遙見小屋，太子亦覩其來。(六度集經 T03n0152_p0009b24)

(56) 身自當之，無有代者。善惡變化，殃咎惡處，宿豫嚴待，當獨升入，遠到他處，莫能見去在何所？(佛說阿彌陀經 T12n0362_p0312b06)

西晉竺法護所譯《大哀經》、《持心梵天所問經》、《生經》等佛經資料裡，同樣僅有與指示代詞構成「處所指代結構」的「其處」、「某處」、「彼處」等用例，而沒有和普通名詞，特別是指人名詞搭配的用法。¹⁶

2、東晉至南北朝時期

東晉至南北朝時期，大量與「處」相結合的，多數仍是動詞、形容詞、數詞或整個 VP 結構、所 V 結構等修飾成分。而就它與「名詞／代詞」搭配組合的情形來看，主要是與代詞相結合構成「處所指代結構」的用法。「名詞+處」的例子則相對較少。下表四是本文統計幾部佛經當中，「處」與代詞搭配的情形：¹⁷

表四：

佛經		指示代詞							
譯者	經名	此	彼	其	是	斯	餘	他	某
佛陀跋陀羅	觀佛三昧海經	15			2				
佛陀跋陀羅共法顯	摩訶僧祇律	30	15	1	34		62	2	38
佛陀耶舍共竺佛念	長阿含經	21	9	5	26		3		1
鳩摩羅什	華手經	6		5	5	1		1	

¹⁶ 竺法護所譯《持心梵天所問經》中有「其聞於佛所說法者。若行精進。便當如說而奉行之。終不復歸於土地處。所有所獲致。其不歸趣。無復生死。不至泥洹。」(T15n0585_p0004b11)一例，其中「終不復歸於土地處」似為「名詞+處」的用法，但我們認為此例在斷句上有誤。根據「分別法言品」前文尚有「若問處所，為應順也」的句子來看，此處應斷為：「終不復歸，於土地、處所，有所獲致，其不歸趣，無復生死，不至泥洹。」

¹⁷ 此表所列「指示代詞」內容，為參考陳文傑(2007)將中古處所指代結構區分為「近指」、「遠指」、「旁指」、「遍指」四類的做法，把佛經中出現這四類指代詞與「處」結合的例子，做進一步的統計。

	妙法蓮華經	1	1	1	3		2		
	思益梵天所問經	1			5				
	持世經	1	2		1				
	諸法無行經				1				
曇無讖	悲華經				1		2		
智嚴	廣博嚴淨不退轉輪經	3	1		4				
求那跋陀羅	過去現在因果經	4	2	1	1	1			
吉迦夜共曇曜	雜寶藏經	3	3		1		1	2	
求那毗地	百喻經				2				

從表四可以看出「處」與「所」最大的不同，在於「處」前的代詞只出現指示代詞的用法，而沒有「處」位於人稱代詞之後的例子。¹⁸從功能上來說，「代詞+所」一般只具有賓語的用法，並且其前的動詞主要是位移動詞。但是「代詞+處」在句子裡除了擔任賓語之外，還可以出現在主語的位置。在擔任賓語時，出現在前面的動詞雖然也可以是表動態的位移動詞，但在使用上是以出現在靜態動詞之後的例子較多。其例句如：

(57) 又復此處多諸嶮難，猛獸毒蟲交橫道路，我今云何而捨太子獨還宮耶！(過去現在因果經 T03n0189_p0633b17)

(58) 其人報言：「我所來處，豐有水穀，薪草無乏。我於中路逢天暴雨，其處多水，亦豐薪草。」(長阿含經 T01n0001_p0045c11)

(59) 若言：「在何處？」答言：「某處。」若言：「彼處多有虎狼，恐當食盡，萬無一在。」……(摩訶僧祇律 T22n1425_p0456b08)

(60) 所以者何？當知是處即是道場，諸佛於此得阿耨多羅三藐三菩提，諸佛於此轉于法輪，諸佛於此而般涅槃。(妙法蓮華經 T09n0262_p0052a25)

(61) 爾時世尊語迦葉言：「我今方欲停止此處。」迦葉答言：「善哉！隨意。」(過去現在因果經 T03n0189_p0646b17)

¹⁸ 《摩訶僧祇律》中有幾例「我處」的用法，如：「頭面禮足已，白言：『我欲觀看，願示我處。』」答言：『甚善。』即將至閣上。」(T22n1425_p0391b21)、「比丘不知檀越家處，見比丘尼即問言：『知某甲檀越家處不？示我處來。』」(T22n1425_p0348c23)。從前後語境觀察，「願示我處」及「示我處來」實為雙賓語句，「處」為獨立的「處所名詞」，而非「代詞+處」的結構。

(62) 時有尼乾子，字伽羅樓，在彼處止。人所宗敬，名稱遠聞，多有知識，利養備具。(長阿含經 T01n0001_p0066c04)

(63) 而作是言：「所修道異，不敢相留。若欲去者，可向北行。彼有大仙，名阿羅邏加蘭，仁者可往就其語論。我觀仁者，亦當不必住於彼處。」(過去現在因果經 T03n0189_p0634c20)

(64) 是時，有人來問我師：「向群車過，寧見不耶？」對曰：「不見。」又問：「聞耶？」對曰：「不聞。」又問：「汝在此耶？在餘處耶？」答曰：「在此。」(長阿含經 T01n0001_p0019a13)

(65) 便問佛言：「此中諸鴈，回何處去？」佛言：「欲見諸鴈耶？」王言：「欲見。」佛言：「先鴈飛去他處，為獵師所殺。」(雜寶藏經 T04n0203_p0488c11)

上舉例 57-60 為「代詞+處」擔任主語的用法，其中例 57、58、59 三例屬於「存在句」的用法，這種句式在「代詞+所」的例子中不曾出現。例 61-65 為「代詞+處」擔任動詞或介詞賓語的例子，其中例 61-64 的動詞為「停止」、「止」、「住」、「在」等靜態動詞。

在《長阿含經》中還有一個「代詞+處」的例子：

(66) 有餘眾生福盡、命盡、行盡，從光音天命終，生空梵天中。便於彼處生愛著心：「復願餘眾生共生此處。」此眾生既生愛著願已。……(長阿含經 T01n0001_p0090b21)

比較例 66 與例 38「於難陀所偏生愛著」，可以發現例 66「彼處」乃指前文的「空梵天」，為「處所指代」的用法。例 38 之「難陀所」則非指「難陀之處」，而是指「難陀本身」。這也顯示出例 66 的「處」仍屬處所名詞的用法，而例 38 中的「所」已不再具有「處所名詞」的功能，而是虛化為後置詞的語法標記。

不過在東晉南北朝佛經裡，部分「代詞+處」的用法在語義上亦產生了虛化，最明顯的是「無／斯有是處」一詞已凝固為固定的熟語用法，例如：

(67) 彼人作如是語，懷如是見，起如是慢，欲使此人來至佛所，無有是處。(長阿含經 T01n0001_p0068c09)

(68) 佛告諸比丘：「不能自降伏，欲降伏他人，無有是處。……」佛語比丘：「已能自降伏，降伏餘人，斯有是處。能自調御，調御他人，斯有是處。已能自度，兼度餘人，斯有是處。已自解脫，解脫餘人，斯有是處。」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0457c04)

例 67、68 中的「無／斯有是處」從前後文來看，當指「沒有這種情形」的意思。「處」字的處所義也已經產生虛化了。類似這樣的用法，在東晉南北朝的佛經裡

為數不少，如上舉表四的統計數據裡，《觀佛三昧海經》中的 2 例、《長阿含經》中的 26 例、《持世經》1 例、《悲華經》1 例，以及《百喻經》中的 2 例，都是「無有是處」的用法。另外《摩訶僧祇律》34 例中有 9 例、《妙法蓮華經》3 例中有 2 例、《思益梵天所問經》5 例中有 4 例、《廣博嚴淨不退轉輪經》4 例中有 1 例等，也都是「無／斯有是處」的例子。這些數據大體反映了「無有是處」凝固為固定用法的情形，因而有較高的使用頻率，反覆出現在佛經當中。

至於佛經中「名詞+處」的例子，在所觀察的語料裡，數量相對較少，如《思益梵天所問經》、《持世經》、《諸法無行經》、《過去現在因果經》及《百喻經》等，都沒有「名詞+處」的例子，其餘佛經「名詞+處」的搭配情形，則如下表五所統計：

表五：

佛經		名詞			
譯者	經名	有生		無生	
		指人	非人	具體	抽象
佛陀跋陀羅	觀佛三昧海經	1		2	
佛陀跋陀羅共法顯	摩訶僧祇律	3	1	89	
佛陀耶舍共竺佛念	長阿含經	1		4	
鳩摩羅什	華手經			1	
	妙法蓮華經	1		3	
曇無讖	悲華經			6	13
智嚴	廣博嚴淨不退轉輪經				
吉迦夜共曇曜	雜寶藏經	2		7	

從表五可以看出與「處」搭配的「名詞」主要為「無生名詞」，並且除了具體名詞之外，還可以與抽象名詞結合，如：

(69) 時，世尊於**大林處**隨宜住已，詣**那陀捷稚處**，就座而坐。(長阿含經 T01n0001_p0034c19)

(70) 問言：「汝知**織師家處**不？」答言：「知**處**。」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0320c20)

(71) 窮人答言：「我父先舍衛城中第一長者，父母居家，都以死盡，無所依怙，是以窮乏。」善光問言：「汝今頗知**故宅處**不？」答言：「知處，垣室毀壞，遂有空地。」(雜寶藏經 T04n0203_p0458b04)

(72) 爾時太子，於其根處，出白蓮華。其色紅白，上一下二，三華相連。(觀佛三昧海經 T15n0643_p0683b21)

(73) 拭一隻革屣鼻及綱紐，次拭根，次拭第二者亦如是。還復拭初捉者腳指處，次拭腳跟處。(摩訶僧祇律 T22n1425_p0508a06)

(74) 令諸眾生善根開敷，增益安住於三福處也。(悲華經 T03n0157_p0217b27)

(75) 爾時梵志令百千億無量眾生住三福處，及發阿耨多羅三藐三菩提心。(悲華經 T03n0157_p0176a16)

上舉例 69-73 為具體的無生名詞搭配「處」的用法，其中例 70「知識師家處不？」與例 71「知故宅處不？」從後文答語「知處」，可知「NP 處」為一偏正結構，其中心語為表處所的「處」。例 72「根處」與例 73「腳指處」、「腳跟處」不表「處所」，而表部位。例 74、75 兩例中的「三福」應指「三福業」，為一抽象名詞。「無生名詞+處」的用法，還可以位於句首，擔任主語，如：

(76) 而告之言：『寶處在近，此城非實，我化作耳。』(妙法蓮華經 T09n0262_p0026a24)

至於「有生名詞+處」的例子，像是：

(77) 未及三稱其子命終。以稱佛故得生天上四天王處。(觀佛三昧海經 T15n0643_p0660c08)

(78) 獵師念言：「我若殺取其皮，不足為貴，當活將去。」於是驅還。獵師籠羈，過仙人處。仙人遙見，驚而歎曰：「……」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0231a15)

(79) 時犢母牧還，不見其子，循籬鳴喚。牧牛人嫌言：「沙門釋子而無慈心！使沙門在犢母處者，意當云何？」(摩訶僧祇律 T22n1425_p0487b10)

(80) 時，慈悲太子即詣王所，具以上事白其父王。聞太子語已，即召焰鬘而告之曰：「吾今以汝補卿父處，授汝相印。」(長阿含經 T01n0001_p0031c05)

(81) 我子慈孝順 天上人中無 王雖見憐愍 何得如我子 王當見憐愍 願將示子處 得在兒左右 并命意分足 (雜寶藏經 T04n0203_p0448c08)

(82) 時婆羅門子即見毒龍，毒遍身體，命即欲斷。父時憂惱，不知兒處，尋即求覓。見兒欲死，父到兒所，而作是言。(雜寶藏經 T04n0203_p0481b08)

這些例句從前後文的語義來看，大致上都可以視為「名詞」修飾中心語「處」的偏正結構。其中例 79「使沙門在犢母處者」乃指抽象的「處境」義；例 80「補卿父處」亦表抽象的「地(職)位」。至於例 82 的「兒處」與下文「兒所」相對，與前述例 71 的「故宅處」與下文「故舍所」相對，兩者情形一致。這似乎顯示「所」與「處」在佛經中仍是可以互相代換的「處所名詞」。但是我們認為兩者之間仍然有細微的不同，即「所」只出現在位移動詞之後，「處」則不限於此一搭配用法。假使兩例中的「所」也都視為是「處所名詞」，它也不影響「所」位於指人名詞與人稱代詞之後的虛化情形，因為「所」在上古本就有「處所名詞」的功能，因此與處所名詞的「處」代換，是很自然的現象。

(四) 小結：

綜上所述，可以發現位於「名詞／代詞」之後的「所」與「許」，在東漢至西晉時期都已出現了語義虛化的傾向。其中又以「所」字出現的例子數量較多，語義虛化的情形也較為明顯。「許」字與指人名詞或人稱代詞搭配的例子，出現的時間相對較晚，數量也不及「所」字的用例多。到了東晉至南北朝時期，「名詞／代詞＋許」的用例變成主要出現在判斷句裡，「許」則從表處所意義，演變為表領屬的用法。至於「所」字，則出現更多與指人名詞或人稱代詞搭配的例子，並且在語義上增加了更多表示「對象」或「來源」的用例。「處」不論在東漢至西晉或者是東晉至南北朝，多數都可以搭配動詞、形容詞、數詞或整個 VP 結構、所 V 結構等修飾成分，與「名詞／代詞」搭配的情形，則主要是與「指示代詞」或「無生名詞」相結合，與「指人名詞」結合的例子相對較少。

三、中土文獻「所」、「許」、「處」的分佈情形

傳世的中土文獻裡，一般認為《世說新語》、《水經注》、《齊民要術》、《洛陽伽藍記》、《周氏冥通記》與《真誥》等，是魏晉南北朝時期保留較多口語成分的幾部著作。而這個小節所討論的內容，就是以這些文獻作為檢索對象所觀察的結果。底下分項敘述「所」、「許」、「處」在這些文獻當中的使用情形。

(一) 名詞／代詞＋許：

南朝宋劉義慶所編的《世說新語》中，名詞與「許」搭配組合的例子共有 28 例，其中有 27 例出現在「V(於)＋名詞＋許」結構當中，另有 1 例「Prep.

+名詞+許」詞組位於動詞之前。其例句如下：

(83) 孫安國**往殷中軍許**共論，往反精苦，客主無間。（世說新語·文學·31）

(84) 桓大司馬乘雪欲獵，先**過王、劉諸人許**。（世說新語·排調·24）

(85) 荀有寶劍，可直百萬，常在**母鍾夫人許**。（世說新語·巧藝·4）

(86) 初，法汰北來，未知名，王領軍供養之。每與周旋行來，**往名勝許**，輒與俱……（世說新語·賞譽·114）

(87) 張玄與王建武先不相識，後**遇於范豫章許**，**范**令二人共語。（世說新語·方正·66）

(88) 王僧彌、謝車騎共**王小奴許**集。（世說新語·雅量·38）

從所搭配的動詞觀察，以位移動詞佔多數，如動詞「往」有 15 例，動詞「至」有 3 例，動詞「還、遇、過、萃、集」各 1 例，另有 5 例為表所在的動詞「在」。「名詞」的部分，以人名、姓氏、職官、稱謂等與人相關的名詞為主，共 27 例，僅 1 例「往名勝許」不是與人相關的名詞。另有 1 例「代詞+許」的例子如下：

(89) 桓公問：「有何事？」君章云：「不審公謂謝尚何似人？」桓公曰：「仁祖是勝**我許**人。」（世說新語·規箴·19）

此例江藍生認為「仁祖是勝我許人」意指「仁祖是比我強的人」，「許」字不具意義，且由於「許」處於領格位置，有可能重新分析為具領屬功能的助詞用法。¹⁹

在《水經注》裡，「許」除了一般表答應的動詞「許」之外，絕大多數都是作為表約數的概數詞，出現在「數+（量）+許」或「數+許+名/量」的結構當中。位於名詞之後的「許」僅有 1 例出現在「如……許」結構裡，而此一用法亦與概數詞「許」相關。因此可說《水經注》中並未出現「名詞+許」表處所的用法。不過《水經注》倒是出現了 3 例「許」字用為指示代詞的例子，為：

(90) 以是推之，或復如傳，古人**許**以傳疑，故兩存耳。（水經注·卷十九）

(91) 但古人**許**以傳疑，聊書所聞耳。（水經注·卷三十七）

(92) 于時閭閻擅權，五侯暴世，割剝公私，以事生死。夫封者表有德，碑者頌有功，自非此徒，何用**許**為？（水經注·卷三十一）

¹⁹ 江藍生：〈處所詞的領格用法與結構助詞「底」的由來〉，《中國語文》第 2 期（1999 年），頁 86-87。

關於「許」字為指代詞的用法，一般認為在南北朝時期是屬南方方言的特色。而在代表北方文獻的《水經注》裡卻也出現了3例「許」表指代詞的用法，顯示在《水經注》裡實際上已混入了南方方言的語言成分。王東即指出：

該書引書浩繁，多達 480 餘種，而且這些資料的時代跨度很大，……跨先秦兩漢三國魏晉直至酈道元時期，上下縱橫近兩千年，它不像大約同時期楊銜之所著的《洛陽伽藍記》那樣語言風格比較統一，因而《水經注》語言反映的歷史層次相當複雜……²⁰

另外，王允亮也分析了酈道元著《水經注》時大量引用南方文獻的情形，認為酈道元一生沒有到過南朝，無法實地考察南方山水，故這些大量的南方文獻對酈氏敘寫南方山水「具有填補知識空白的作用」，「是該書的一個重要組成部分，對於它的完成起了很大的作用」。²¹因此，我們可以推測這類指代詞「許」的用例，即是酈氏引用南方文獻時滲入的語言成分。

「許」字在《齊民要術》中絕大多數都屬概數詞的用法，只有3個例子是「許」字位於方位詞「內」、「外」之後，構成處所詞的情形，如：

(93) 春夏秋三時則不須，直置土上，任其產、伏；留草則蛄蟲生。雞出則著**外許**，以罩籠之。如鶴鶉大，還內牆匡中。

(94) 三七日，以麻繩穿之，五十餅為一貫，懸著戶內，開戶，勿令見日。五日後，出著**外許**懸之。

(95) 裴淵《廣州記》曰：「槃多樹，不花而結實。實從皮中出。自根著子至杪，如橘大。食之。過熟，**內許**生蜜，一樹者，皆有數十。」

關於這3例的「許」，筆者曾指出應是顯示表處所義的「許」在語義上已虛化，其語法功能可能進一步語法化為方位詞的後綴。²²

至於《洛陽伽藍記》、《周氏冥通記》及《真誥》等著作中的「許」字，一般用為表「答應」義的動詞「許」及概數詞「許」，而沒有表「處所」義的用法。²³

(二) 名詞／代詞＋所：

在《世說新語》、《水經注》、《齊民要術》、《洛陽伽藍記》四部著作裡，「所」

²⁰ 王東：〈試論《水經注》在中古漢語詞彙史研究上的語料價值〉，《燕山大學學報（哲學社會科學版）》，2010年，頁39。

²¹ 王允亮：〈《水經注》與南方文獻研究〉，《中國文學研究》第3期（2010年），頁39。

²² 曾昱夫：〈論《齊民要術》中「許」字的語法功能與演變〉，《淡江大學中文學報》第26期（2012年），頁121-122。

²³ 《真誥》中有「作髻乃在頂中，又垂餘髮至腰許。」（真誥·卷之一·運題象第一·25）一例。「許」位於名詞「腰」後的用法，但細審其義，仍應將之視為概數詞「許」。

字位於「名詞／代詞」之後的例句，如下：

(96) 殷中軍嘗至劉尹所清言。良久，殷理小屈，遊辭不已，劉亦不復答。(《世說新語·文學·33》)

(97) 王仲祖、謝仁祖、劉真長俱至丹陽墓所省殷揚州，殊有確然之志。(《世說新語·識鑒·18》)

(98) 後徙居墓所，景王遣鍾會看之，若才流及父，當收。(《世說新語·賢媛·8》)

(99) 王汝南既除所生服，遂停墓所。兄子濟每來拜墓，略不過叔，叔亦不候。(《世說新語·賞譽·17》)

(100) 裴遐在周馥所，馥設主人。遐與人圍碁，馥司馬行酒。遐正戲，不時為飲。(《世說新語·雅量·9》)

(101) 殷淵源在墓所幾十年。于時朝野以擬管、葛，起不起，以卜江左興亡。(《世說新語·賞譽·99》)

(102) 沔水西又有孝子墓，河南秦氏性至孝，事親無倦，親沒之後，負土成墳，常泣血墓側，人有咏〈蓼莪〉者，氏為泣涕，悲不自勝。于墓所得病，不能食，虎常乳之，百餘日卒。(《水經注·卷二十八》)

(103) 又法：直煮鹽蓼湯，瓮盛，詣河所，得蟹則內鹽汁裏，滿便泥封。(《齊民要術·卷第八·作醬等法第七十》)

(104) 四月十一日，榮過河內至高頭驛。長樂王從雷陂北渡赴榮軍所，神軌、季明等見長樂王往，遂開門降。(《洛陽伽藍記·卷第一》)

(105) 遣南陽王寶炬、錄尚書長孫稚將羽林一千救赴火所；莫不悲惜，垂淚而去。(《洛陽伽藍記·卷第一》)

(106) 地下常聞鐘聲。時見五色光明，照於堂宇。暉甚異之。遂掘光所，得金像一軀，可高三尺。並有二菩薩。(《洛陽伽藍記·卷第一》)

這種結構以《世說新語》用例稍多，但也只有7例，其中有5例為無生名詞，只有2例是指人的名詞。《水經注》只有1例「于墓所」，另有2例「公朝于王所」與「獻于公所」分別引自《春秋經》與《詩經》。《齊民要術》只有1例「詣河所」。²⁴《洛陽伽藍記》有4例，名詞皆為無生名詞。然而除了與「名詞」組合之外，

²⁴ 《齊民要術》中另有兩例「所」字用法，一為引自《搜神記》的「馬絕韁而去，至父所。……女至皮所，以足蹙之曰：……」，本文暫時排除在外；另一則是「《師曠占》五穀早晚曰：粟米常以九月為本；若貴賤不時，以最賤所之月為本。粟以秋得本，貴在來夏；以冬得本，

在這些文獻中的「所」亦同時可受動詞或動賓詞組等修飾，或者在「名詞」與「所」之間插入「之」字，例如：

(107) 劉曜之世，是山崩，長安人劉終于崩**所得**白玉，方一尺，有文字曰：……（水經注·卷十八）

(108) 陳仲弓為太丘長，有劫賊殺財主，主者捕之。未至**發所**，道聞民有在草不起子者，回車往治之。（世說新語·政事·2）

(109) 佛坐處及**曬衣所**，並有塔記。（洛陽伽藍記·卷第五）

(110) 橋南有魏朝時馬市，刑嵇康**之所也**。（洛陽伽藍記·卷第二）

(111) 凡作園籬法，於**墻基之所**，方整深耕。（齊民要術·卷第四·園籬第三十一）

從「所」前可受動詞、動賓詞組修飾，或位於結構助詞「之」後面的情形來看，可以推知這些中土文獻裡的「所」仍是屬於「處所名詞」。它與《水經注》所引《春秋經》「公朝于王所」與《詩經》「獻于公所」的用法一樣，為承自上古漢語的處所名詞。

至於在道教文獻《周氏冥通記》與《真誥》裡，「名詞／代詞＋所」的數量不多，僅《真誥》有 1 例「代詞＋所」的例子：

(112) 告「良常東南又有可住處，累石如竈，寄生樹如曲蓋為誌」，往當**尋其所**。（真誥·卷之十一·稽神樞第一·39）

從語境看，「尋其所」指「尋找那個地方」，「所」同樣是個處所名詞，所以在這兩部書中，它還可以有「棲質有所」（《周》）、「依棲無所」（《真》）、「真降之所」（《真》）等用法。

（三）名詞／代詞＋處：

關於中土文獻中的「處」字，基本都能接受動詞、形容詞、數詞或動賓詞組等修飾，因此可判定「處」仍是個「處所名詞」。不過在與「名詞／代詞」搭配使用的分佈上，《真誥》與《周氏冥通記》兩部道教文獻，明顯與《世說新語》等四部著作產生了些許差異。在《世說新語》、《水經注》、《齊民要術》、《洛陽伽藍記》等文獻裡，「處」除了與指代詞「其」、「此」、「餘」等構成「處所指代結構」之外，「名詞」基本上只出現與無生名詞搭配的搭配的用法，如：

(113) 余頃因公至彼，故往尋之，其**穴處**猶存。（水經注卷五·130）

貴在來秋。……」（卷第三·雜說第三十）其中「以最賤所之月為本」指「以最賤的那個月作為本價」，「所」字似已虛化而無任何實義。

(114) 赤緹，鰲色也；渴澤，故水處也（齊民要術·卷第一·收種第二）

(115) 樹陰下，得；禾豆處，亦得。（齊民要術·卷第三·種胡荽第二十四）

(116) 即漢太上王廟處。遷京之初，創居此里，值母亡，捨以為寺。（洛陽伽藍記·卷第五）

(117) 塔南一里，太子草庵處。（洛陽伽藍記·卷第五）

只有《水經注》中出現 1 例與指人名詞搭配的例子，為：

(118) 縣有鵠奔亭，廣信蘇施妻始珠，鬼訟于交州刺史何敞處，事與鰲亭女鬼同。（水經注卷三十七·872）

然而在《周氏冥通記》與《真誥》中，卻可發現許多與指人的名詞搭配組合法，如：

(119) 須臾復夢見二人，乃趙丞前所使黃元平者。云：「……尊府君言，『今還北宮，君儻至子良處，道我今來此。』今故來為宣之。」（周氏冥通記·卷之二）

(120) 徐君曰：「向過茅定錄處，云：『始授子《玄真經》』，甚助欣然。」（周氏冥通記·卷之二）

(121) 吾昔與裴清靈去來華僑處，受其言語，令以示許。僑宿本俗民，性氣虛疏，不能隱祕。（周氏冥通記·卷之三）

(122) 八月十五日，夢與定錄、保命共往紫微夫人處，云云。（周氏冥通記·卷之四）

(123) 九月二十九日，夢見天西北有一物，長數十丈，青赤色，首尾等大，狀似虹。因到張理禁處，問：「此為何物？」（周氏冥通記·卷之四）

(124) 酆都北帝有此數法，亦參於高仙家用也。又有《曲折經》，藏著西明公處。（真誥·卷之十·協昌期第二·39）

(125) 今書家說有人死而復生者，並云初北向行，詣宮府考署，……如胡毋班往泰山府君處，亦不覺入洞中。（真誥·卷之十五·闡幽微第一·2·注）

(126) 義白：五色紙故在小郎處，不令失也。謹白。（真誥·卷之十七·握真輔第一·40）

(127) 玉斧言：尊欲得〈六甲符〉，似在句容牙處。(真誥·卷之十八·握真輔第二·67)

而從兩書中的這些用例來看，顯示「處所名詞」的使用，在兩部道教文獻裡，是以「處」為主。這或許表示在處所名詞「所」與「處」的競爭中，「處」已逐漸取得了優勢，成為口語中的主要用語。不過，由於《真誥》的作者與《周氏冥通記》的整理者都是南朝梁的陶弘景，因此我們也不排除這是個人語言風格反映的可能性。

(四) 小結：

整體而言，「所」、「許」、「處」在中土文獻裡的分布情形，與佛經文獻並不相同。其中表處所的「名詞／代詞＋許」基本只侷限在《世說新語》裡。「所」除了可受動詞或動賓詞組修飾之外，與「所」搭配的名詞也不限於指人名詞，使用數量上也比佛經要少，同時也沒有「所」與人稱代詞搭配的用法。「處」的使用情形，在佛經與中土文獻裡則較為一致。唯一比較特別的，是在《真誥》與《周氏冥通記》裡，出現了較多「指人名詞＋處」的用例，這一點倒是佛經文獻裡不常見的現象。

四、「所」、「許」、「處」的語法功能與演變

王克仲討論先秦漢語名詞「所」虛化為助詞的演變過程時，曾將先秦漢語的名詞「所」區別為「所¹」與「所²」，認為：

所¹表示具體的空間，而所²則由表空間的所¹引申為表示事物發生時相關聯的空間，或者表示在某一空間所發生的事物。這種引申是很自然的，因為任何動作行為總是不能離開空間而單獨存在。²⁵

顯然，表具體空間義的「所」在上古漢語時即已出現語義虛化的情形。這種語義虛化的現象從上古至中古漢語仍持續在進行，且逐步從核心「名詞」語法化為後置詞。

董秀芳分析《史記》中的「所」，認為「所」字已逐漸語法化為後置詞，並可區別為 A、B 兩類。其中 A 類的「所」在語義上可譯成現代漢語的「那裡」、「那兒」，具有輔助表示實際處所的功能。B 類的「所」較 A 類更進一步虛化，部分例子已無法確切的譯成現代漢語的「那裡」、「那兒」，在語義上已經不再提示具體的處所，而為表達抽象處所的來源或對象。它們與作為名詞的「所」在語法功

²⁵ 王克仲：〈關於先秦「所」字詞性的調查報告〉，中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編《古漢語研究論文集》（北京：北京出版社，1982年），頁99。

能上有所不同，他說：

表示「處所」的名詞「所」字都是作為一個偏正短語的中心詞出現的，整個短語是一個普通名詞短語，義為「……的地方」。而作為後置詞提示處所的「所」字則是附著在前面的名詞性成分之上的，義為「……那裡」，整個短語具有方位短語的性質。²⁶

從董秀芳的分析，可以知道《史記》中的「所」已出現更多語義虛化及語法化的情形。不過，我們認為這種單從語義翻譯的角度區分「所」的作法，實際上很難準確判斷「所」字的性質。就其文章所舉《史記》中「所」字可譯成現代漢語「那裡」、「那兒」的例子，有些如果把它們視為表名詞的「所」亦未嘗不可。如《李斯列傳》「書及璽皆在趙高所」，如果理解為「在趙高（之）處」亦解釋得通。此時「所」仍可視為名詞用法。這種語義兩可的情形也出現在我們所觀察的中古佛經語料裡，例如：

（128）爾時世尊往眾多比丘所，敷座而坐，告諸比丘：「向瓶沙王來至我所，為我作禮，於一面坐，而白我言……」（摩訶僧祇律 T22n1425_p0242c25）

例 128 中的「往眾多比丘所」既可解釋為「前往眾多比丘之處」，亦可理解為「前往眾多比丘那裡」；「來至我所」既可釋為「來到我所在的地方」，亦可說成「來到我這裡」。因此，單就語義來區分「所」字的語法功能，是無法把名詞「所」與後置詞「所」的差別完全區分開來。不過，名詞「所」就是在這種語義兩可的語境底下逐步引伸發展的。並且從「所」分佈的統計數據來說，可以推測佛經裡大多數的「所」基本上已經虛化而不再是名詞的用法，所以它在使用上不像名詞「處」可以大量與動詞、形容詞、數詞、動賓詞組等修飾成分結合成偏正結構。

根據董秀芳的分析，A、B 兩類「所」基本出現在「NP+VP+NP+所」與「NP+VP+Prep+NP+所」兩種句法結構之中，並且主要用在「指人的專有名詞」、「普通名詞」與「代詞及準代詞」的後面。從其所舉的例句來看，在《史記》裡不論是「指人的專有名詞」、「普通名詞」或「代詞及準代詞」的哪一類，絕大多數都是有生的名詞，特別是指人名詞之後。這與中古漢譯佛經文獻裡「所」的分佈情形基本一致。因此我們認為「所」字語義虛化及語法化的過程是與其大量出現於有生名詞，特別是指人名詞之後有關，並且這種用法在佛經中還進一步擴充至與人稱代詞搭配使用，形成「來詣我所」之類的用例。

陳文傑認為「人稱代詞+所」的出現，是受到疑問代詞「何所」形式類推變

²⁶ 董秀芳：〈古漢語中的後置詞「所」——兼論古漢語中表方位的後置詞系統〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第 2 期（1998 年），頁 108。

化的影響。²⁷但是從佛經「所」的使用情形來看，「人稱代詞+所」與「指人名詞+所」顯然是相同的用法。依據本文統計的結果，東晉以後的「所」位於「指人名詞」之後共出現 722 次，約佔所有「名詞+所」的 93%；用於「人稱代詞」之後的例子共有 48 次，約佔所有「代詞+所」的 53%。²⁸不管是就實際次數或出現比例來說，「所」都是以出現在「指人名詞」之後為主要用法。因此認為這類「我所」的例子是受到「何所」影響、類推而產生的推論，將無法同時解釋「所」位在「指人名詞」之後的虛化現象。我們認為與其說它是受「何所」的影響，倒不如說是受到「指人名詞+所」的影響，更符合文獻反映出來的情形。

佛經文獻除了比《史記》多出了「人稱代詞+所」的用法之外，在語義上也從表遠處的「那裡」、「那兒」，發展出表近處的「這裡」、「這兒」的意思。故出現了許多位於動詞「來、來至、來詣」之後的「NP 所」。此外「所」字在佛經中還更進一步確立了表「對象」或「來源」的功能。關於此一發展，趙長才認為主要是因為「NP 所」位於介詞結構裡，受主要謂語動詞語義類型影響與制約而發生的變化，他說：

當主要謂語動詞為非位移、存現或見聞類動詞時，處於狀語或補語位置的整個介詞結構「Prep.+NP 所/邊」會有明顯的語義變化，即由原來所表示的處所義向對象義轉變。²⁹

並且認為「所」由「處所」演變成「對象」，乃是一種轉喻演變的現象。我們基本同意趙長才的說法，因為從觀察的佛經語料來看，只有在「NP 所」位於介詞賓語位置的時候，才出現必需將「所」視為表「對象」或「來源」用法的羨餘成分。³⁰但是這種情形並非如他所說，只限於介詞「於」的用法，其中有少數表來源的例子，是「NP 所」位於介詞「從」之後，如前舉例 42、43、44 的例句。至於「所」在佛經中的這種演變，則如其所論，是在漢語內部的基礎上產生和進行的。其來自佛經原典語言的影響，主要是一種催化和推動的作用而已。³¹

至於中古漢語「名詞/代詞+所」的「所」，在語法功能上究竟屬於哪一類

²⁷ 陳文傑：〈再論中古漢語的處所指代結構〉，四川大學漢語史研究所、中國俗文化研究所編《漢語史研究集刊（第十輯）》（成都：巴蜀書社，2007 年），頁 445-446。

²⁸ 相關統計數據，可參見表二。

²⁹ 趙長才：〈中古漢譯佛經中的後置詞「所」和「邊」〉，《中國語文》第 5 期（2009 年），頁 442。

³⁰ 此一分佈情形只有在佛經語料中是如此，在中土文獻中則不一定如此，例如《史記》「午言之趙王張敖所」一例，趙長才（2009）將「NP 所」（趙王張敖所）視為省略介詞「於」的用法，仍是歸入介詞賓語的結構。但是董秀芳（1998）則將同一例句視為間接賓語的性質。由於可以有不同的分析方式，因此在中土文獻裡無法明確將「所」字的這種演變完全視為是受到介賓結構的影響。

³¹ 趙長才：〈中古漢譯佛經中的後置詞「所」和「邊」〉，《中國語文》第 5 期（2009 年），頁 446。

詞，目前仍有幾種不同的看法。如董秀芳提議將這類後置詞「所」視為「方位詞」。³²陳文傑將之視為「一般處所標記」。³³趙長才則以為是與介詞「於」構成「於……所」的框式介詞。³⁴我們認為從句法結構來看，即使「所」已虛化為表「對象」或「來源」的羨餘成分，基本上它仍與其前的名詞或代詞結合得較為緊密，並且其表「對象」或「來源」的語義主要應是由介詞「於」或「從」所決定的，因此不應該將之視為介詞的一部分。至於「處所標記」的說法，雖可突顯後置詞「所」的語法功能，但是在一般漢語詞類的劃分上，從來都沒有單獨分出「處所標記」這一類的情形。因此我們比較贊同董秀芳的看法，把後置詞「所」視為「方位詞」的語法性質。

「許」字在中古佛經文獻裡亦可與指人名詞或人稱代詞搭配，但出現時間較晚。在我們檢索的資料裡，只有在西晉竺法護所譯佛經中出現了3個例子。從這3個例子來看，表處所的名詞「許」在語義上與「所」相同，都出現語義虛化的情形，如例4「永無復心在諸烏許」一例中的「許」，已經沒有具體的處所概念了。不過在東晉以後，「名詞／代詞＋許」絕大多數是出現在判斷句裡，位於判斷動詞之後。其演變的方向則是逐步語法化為表領屬的「助詞」用法。

「許」字由處所詞發展為表領屬的助詞用法，在本文所觀察的東漢至西晉佛經裡尚不多見，只有例1「於今屋室，何如我許」，可以解釋為具有表領屬的功能。但如果將之理解為表處所的後置詞，也未嘗不可。江藍生曾舉出後漢支曜譯《成具光明定意經》：「身不我有，財物非我許」一例，當中的「許」具領屬用法是較為明確的例子。東晉以後這種用法的例子逐漸增多。江藍生認為表領屬的「許」與「所」在中古漢語裡應是同義詞，其演變為助詞的用法是句式重新分析後的結果，他說：

魏晉南北朝時期「如＋N＋比」式盛用，……此式又作「如＋N＋之＋比」……《世說·汰侈》中有「(珊瑚樹)如愷許比甚眾」句，如把「如愷許比」的「愷許」理解為「愷」，「許」字不為義，則此句結構為「如＋愷許＋比」，與「如＋N＋比」為一式；但失去實義的「許」位於領格位署，如重新分析為領格助詞，則此句結構為「如＋愷＋許＋比」，與「如＋N＋之＋比」為一式，「許」相當於「之」。我們推想「N＋所／許＋N」格式中的「所／許」就是通過重新分析才充任為領格助詞的。³⁵

³² 董秀芳：〈古漢語中的後置詞「所」——兼論古漢語中表方位的後置詞系統〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第2期（1998年），頁110。

³³ 陳文傑：〈再論中古漢語的處所指代結構〉，四川大學漢語史研究所、中國俗文化研究所編《漢語史研究集刊（第十輯）》（成都：巴蜀書社，2007年），頁439。

³⁴ 同注31，頁444。

³⁵ 江藍生：〈處所詞的領格用法與結構助詞「底」的由來〉，《中國語文》第2期（1999年），頁87。

至於助詞「許／所」進一步具有表領屬的概念，則是受到省略的影響，他說：

那麼「N＋所／許」式怎麼會表示領屬的呢？在古漢語中，「VP＋者」與「VP＋者＋N」相對應，「推者郎」就是「推者」，或許受此影響，人們就把「N＋所／許」看作是「N＋所／許＋N」的簡略式，因而後邊不加中心語，單用「N＋所／許」也可以表示領屬了。³⁶

然而根據我們所觀察的佛經語料來看，「所」、「許」擔任領格助詞的用法，大多數都是出現在判斷句裡，而「NP＋所／許」之後再接上名詞的情形並不多見。在本文所觀察的中土文獻裡，也僅有例89「仁祖是勝我許人」1例。如果「許」、「所」的領屬用法確實是來自於簡略式的影響，理論上應該會有更多「NP＋所／許＋NP」的用例出現才對，但實際文獻所反映出來的使用情形卻並非如此，顯然此一推論是值得商榷的。

筆者認為從文獻語料反映的例子來說，比較合理的解釋，仍應該是「NP＋所／許」出現在判斷句裡，受到句式及判斷動詞的影響，使得語義從表抽象空間的「那／這裡」轉移為與NP相關的事物，再進一步演變成NP所領有的事物，進而產生領格助詞的功能。當它具有領格助詞的功能之後，進一步才發展出「NP＋所／許＋NP」的結構用法。

至於「處」在中古漢譯佛經裡雖然也可以出現在名詞或代詞之後，但其實更多的例子是在「處」前加上動詞、形容詞、數詞或動賓詞組、所V詞組等修飾成分，這是因為「處」在這個時期的主要功能之一仍是「處所名詞」，故即使是與「名詞／代詞」搭配組合，其內部的語法關係也是以「處」為核心成分，「名詞／代詞」為修飾成分的偏正結構。

魏晉南北朝時期的「所」、「許」、「處」在中土文獻中的使用情形則與佛經文獻不太一致。例如「所」在《世說新語》等著作中，並沒有像在佛經語料裡有這麼多位於指人名詞之後的用法。並且佛經中大量與人稱代詞合用的「所」，在我們檢索的中土文獻語料裡也沒有相關的例子。另外，「所」跟「處」在中土文獻裡，分別其實不大，可說同樣都是屬於處所名詞的性質，故前面都可加上動詞、數詞等修飾成分。但是從使用範圍來說，「處」不管在語法結構或語義概念上都要比「所」的範圍來得廣。因而在兩者相互競爭底下，「處」逐漸取得了優勢。所以在《周氏冥通記》及《真誥》裡，大多是使用「處」字表達處所，同時也取代了原本「V＋（指人）名詞＋所」的用法，而出現多數「V＋（指人）名詞＋處」的例句。³⁷至於表處所的「許」則只保留在《世說新語》的著作當中，其他

³⁶ 同上注，頁88。

³⁷ 由於《周氏冥通記》與《真誥》都是屬於道教文獻，且作者或編者都與南朝梁陶弘景相關，因此我們也不排除還有一種可能是道教文獻或個人風格的特定用法所造成的現象。不過在

文獻除了《齊民要術》有 3 個位於方位詞之後的後綴用法以外，都沒有「許」表處所的用例。

五、結論

本文以東漢至魏晉南北朝的佛經語料及《世說新語》等中土文獻，觀察表處所的「所」、「許」、「處」位於「名詞／代詞＋X」結構中的用法，並分析它們之間的異同。從前文的論述可以發現，「所」、「許」、「處」三者雖然都可出現在「名詞／代詞」之後，但它們實際上在使用分佈及語法功能方面是有差別的。以佛經文獻來說，後置詞「所」基本上已發展為「方位詞」的用法，後置詞「許」則在東晉以後演變為表領屬的「助詞」，至於「處」除了語義的引申之外，在語法功能上仍保留處所名詞的性質而無太大的變化。

中土文獻裡的使用情形則與佛經語料不太一致。後置詞「許」在《世說新語》當中仍以表達處所為主，然而在其他幾部著作裡，除了在《齊民要術》裡虛化為後綴以外，沒有相同的用法。「所」與「處」在中土文獻裡則都保留了表處所的名詞功能，兩者之間，以「處」的使用範圍較廣，因而逐漸取代「所」。

徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔南朝宋〕劉義慶著，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏（修訂本）》，上海：上海古籍出版社，1993 年。
- 〔北魏〕酈道元著，陳橋驛校證：《水經注校證》，北京：中華書局，2007 年。
- 〔後魏〕賈思勰著，繆啟愉校釋：《齊民要術校釋》，臺北：明文書局，1986 年。
- 〔北魏〕楊衒之著，楊勇校箋：《洛陽伽藍記校箋》，北京：中華書局，2008 年。
- 〔南朝梁〕周子良、陶弘景著，〔日〕麥谷邦夫、吉川忠夫編，劉雄峰譯：《《周氏冥通記》研究（譯注篇）》，濟南：齊魯書社，2010 年。
- 〔南朝梁〕陶弘景著，趙益點校：《真誥》，北京：中華書局，2011 年。

「何系」疑問代詞的演變上，也有「何處」逐漸取代「何許」、「何所」的情形(魏培泉(2004))，所以我們比較傾向於認為這是一種詞素競爭的過程與結果。

中華電子佛典協會：「CBETA 電子佛典集成」，臺北：中華佛典電子協會，2008年。

中央研究院：「漢籍電子文獻—古漢語語料庫」，網址：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。

二、近人論著

小野玄妙著、楊白衣譯：《佛教經典總論》，臺北：新文豐出版公司，1983年。

王克仲：〈關於先秦「所」字詞性的調查報告〉，中國社會科學院語言研究所古代漢語研究室編《古漢語研究論文集》，北京：北京出版社，1982年，頁69-102。

王東：〈試論《水經注》在中古漢語詞彙史研究上的語料價值〉，《燕山大學學報（哲學社會科學版）》，2010年，頁39-45。

王允亮：〈《水經注》與南方文獻研究〉，《中國文學研究》第3期，2010年，頁37-42。

太田辰夫著、江藍生、白維國譯：《漢語史通考》，重慶：重慶出版社，1988年（據1991年）。

方經民：〈論漢語空間區域範疇的語法化〉，浙江大學漢語史研究中心編《漢語史學報（第七輯）》，上海：上海教育出版社，2008年，頁156-172。

江藍生：〈處所詞的領格用法與結構助詞「底」的由來〉，《中國語文》第2期，1999年，頁83-93。

李崇興：〈處所詞發展歷史的初步考察〉，胡竹安、楊耐思、蔣紹愚編《近代漢語研究》，北京：商務印書館，1992年，頁243-263。

李永貞：《動詞「往」語法化歷程研究》，國立中山大學中國文學研究所碩士論文，2004年。

竺家寧：〈中古佛經的「所」字構詞〉，《古漢語研究》第1期，2005年，頁68-73。

梁啟超：〈佛典之翻譯〉，《佛學研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001年，頁202-279。

梁曉虹：《佛教詞語的構造與漢語詞彙的發展》，北京：北京語言學院出版社，1994年。

曹廣順：〈《佛本行集經》中的「許」和「者」〉，《中國語文》第6期，1999年，頁440-444。

陳文傑：〈再論中古漢語的處所指代結構〉，四川大學漢語史研究所、四川大學中國民俗文化研究所編《漢語史研究集刊（第十輯）》，成都：巴蜀書社，2007年，頁431-449。

曾昱夫：〈論《齊民要術》中「許」字的語法功能與演變〉，《淡江大學中文學報》第26期，2012年，頁117-144。

董秀芳：〈古漢語中的後置詞「所」——兼論古漢語中表方位的後置詞系統〉，《四川大學學報（哲學社會科學版）》第2期，1998年，頁108-112。

趙長才：〈中古漢譯佛經中的後置詞「所」和「邊」〉，《中國語文》第5期，2009年，頁438-447。

蔡言勝：《〈世說新語〉方位詞研究》，復旦大學中國古代文學研究中心博士論文，2005年。

繆啟愉、繆桂龍：《齊民要術譯注》，上海：上海古籍出版社，2006年。

儲澤祥：《漢語空間短語研究》，北京：北京大學出版社，2010年。

魏培泉：《漢魏六朝稱代詞研究》（《語言暨語言學》專刊甲種之六），臺北：中央研究院語言學研究所，2004年。

Peyraube, Alain 2003 On the history of place words and localizers in Chinese : A cognitive approach. In Yen-hui Audret Li & Andrew Simpson (eds.) Functional Structure (s) , Form and Interpretation. London and New York : Routledge Curzon.

The Distribution and Grammatical Functions of 'Suo' 'Xu' 'Chu' in medieval Chinese

Tseng, Yu-fu*

Abstract

This article analyzes the similarities and differences on grammatical functions and semantic representations of “suo” “xu” “chu” on the basis of the twenty three Buddhist Scriptures and six Chinese literatures in Eastern Han and Six Dynasties. We focused on the syntactic structure that “suo” “xu” “chu” were added to noun or pronoun and found that in this structure “suo” had been changed to be locative in Buddhist Scriptures. On the other hand, because of the phenomenon that there are a lot of “noun/pronoun + xu” appeared in the Judgment Sentence, which means the location word “xu” had changed to possessive in Buddhist Scriptures after Eastern Jin Dynasty. But in the “SHISHUOXINYU” it was still a noun of place word. As for “chu”, whether the Buddhist Scriptures or Chinese literatures, it was used as a noun. “Suo” is also a noun in Chinese literatures. There are no differences between “suo” and “chu” except “chu” was used more widely. So it seems that “chu” had replaced “suo” gradually in the “ZHOU SHI-MINGTONGJI” and “ZHENGGAO”.

Keywords: medieval Chinese, grammaticalization, place word, postposition, locative

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Tamkang University.

變動中的台語： 台語/o/音素三種主要讀音的現狀分析*

許慧如**

提 要

本研究有兩個研究問題：

1. 台語/o/音素這三種主要讀音的競爭關係，以及世代與區域的分布狀況為何？
2. 台語/o/音素的讀音，未來可能如何發展？

本研究共有 112 位發音人，其中包括 51 位老年組發音人及 61 位青年組發音。所有發音人皆以台語為其母語（之一），發音人以台語朗讀一份設計過的詞表。

詞表朗讀的語料及發音人的地區分布的分析結果顯示，老年世代發音人的讀音相當穩定，[o]元音穩定存在，且主要呈現南[ɔ]北[o]的分布，中部地區則是[ɔ]、[o]皆有，且勢力相當。至於青年世代則顯得相當不穩定。大部分發音人皆未穩定保有[ɔ]、[o]、[ɔ]當中任何一種讀音，且大多在[ɔ]及[ɔ]之間選擇，青年組發音人的[o]元音和老年組相比，已大幅減少。

至於台語/o/音素的讀音未來可能如何發展？本研究的結果顯示，[ɔ]、[ɔ]並存應該會是台語/o/音素未來主要的發展，且多項分析結果皆顯示，這兩個元音的

* 本文為科技部專題研究計畫「說得一樣了，那聽起來呢？——以社會語言學方法進行的台語兩個中後元音的感知研究」（102-2410-H-003-046-）的部分研究成果。在此要感謝科技部的支持、師大台文系碩士班游淑如、康韶真、吳庭宇、曾弋軒這四位同學在研究執行期間的協助、以及兩位匿名審查人對本文初稿所提出的寶貴建議。

** 現任國立臺灣師範大學臺灣語文學系專任副教授

收稿日期：104年12月27日；接受刊登日期：105年4月24日。

勢力相差不大，呈現勢均力敵的狀態。另外，本研究的結果，無論是誤讀音、[ə]/[o]元音的選擇、[o]元音逐漸消失等，都顯示在台灣目前華語強勢且台語第二語言化的情況下，台語的語音變化或發展，似乎越來越難以排除華語的影響。

關鍵詞：台語、閩南語、語言變異、語言變化、語言接觸

一、前言

台語¹的/o/音素，主要有三種不同的讀音—[o]、[ɔ]、[ə]，分別屬於陳淑娟（2010）分類的三種台語元音系統，也就是不對稱六元音、對稱五元音、對稱六元音這三個系統。過去的研究，對/o/音素的這三個讀音，主要是從方言的角度來探討，但是有越來越多的研究顯示，台語方言之間界線已經開始鬆動。本研究欲「反向操作」，從實際的讀音切入，了解上述/o/音素這三個本來是方言差的讀音，目前的讀音及分布狀況。

本文第二節回顧與台語/o/音素讀音相關的文獻，第三節則是根據先前的各項研究結果，提出本研究的兩個研究問題，第四節詳細說明研究方法，第五節分析研究結果，第六節根據研究結果進行更深入的討論，包括對台語/o/音素未來發展的預測，第七節則為本文結論。

二、台語/o/音素讀音相關文獻回顧

台語/o/音素目前的實際讀音有三種，分別是[ə]、[ɔ]、[o]。陳淑娟（2010）列出三種目前最普遍的台語元音系統，也就是對稱六元音系統、對稱五元音系統、不對稱六元音系統（圖1）。這三種元音系統差別，在於/o/音素的實際讀音，也就是[ə]、[ɔ]、[o]。其中，對稱五元音系統的/o/和/ɔ/音素已經失去對立的關係。表1則說明了這三個系統中/o/-/ɔ/音素的關係。

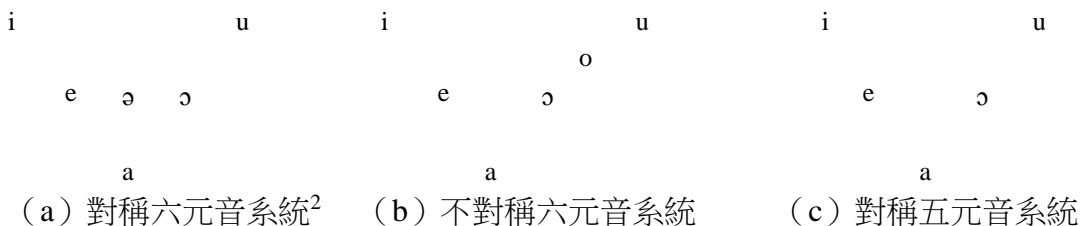


圖 1. 目前台語的三種主要元音系統

¹ 在台灣通行的閩南語，有多種名稱，如「台語」、「河洛語」、「福佬語」、「閩南語」、「台灣閩南語」等等。但本研究考量到「台語」一詞仍為目前較普遍之用法，故仍採用「台語」一詞。但對於其他未使用到的名稱，本研究持中立態度，無任何價值判斷。

² 關於對稱六元音系統中的[ə]元音，曾有研究提出不同看法。如，楊秀芳（1988）採用[o]、張振興（1989）採用[ɻ]。董忠司（1991：38）則指出，「臺南市方音中的[ə]，發音部位和[o]並不一致，應該在[o]、[ə]之間而緊鄰於[ə]，有時候所發的音正是中央元音。」陳淑娟（2010）也提及，以聲學分析台南展唇元音的 F1 及 F2，結果顯示[ə]較[ɻ]更接近實際發音位置。

關於台語/o/音素實際讀音的前行研究可說相當多。不過對於/o/音素各種讀音的現況，前行研究的發現各不相同，除了推測/o/的音素最初的讀音可能為[o]之外，[ə]、[ɔ]兩個音似乎在不同的地區各有優勢，但也同時在不具優勢的地區逐漸擴散開來。

表 1. 台語三種主要原因系統中/o/-ɔ/音素的關係

元音系統	/o/音素讀音	/o/-ɔ/音素的關係	
		/o/-ɔ/分立	/o/-ɔ/合併
對稱六元音	[ə]	✓	
不對稱六元音	[o]	✓	
對稱五元音	[ɔ]		✓

(一) [o]可能為/o/因素最早的讀音，但正在式微中

雖然台語/o/音素目前有三種主要的讀音，並且形成方言差。不過這個音素最初可能只有一種讀音。洪惟仁（2002）指出，《彙音妙悟》中〈刀〉字母的字類，本來沒有方言差，都念 [o]，和〈姑〉字母的[ɔ]對立，但是以台南為中心的台灣南部方言的老派，傾向於把刀字母的字念[ɿ]，且[ɿ]這個音值逐漸傳播到台灣的其他地區，包括汐止年輕人的台語也開始受到影響。董忠司（1991）也認為，台南市台語中的[ə]，應該是從[o]演變而來的。張屏生（2000）也有類似的主張，他認為台語的[o]元音展唇化，成為[ə]，並且逐漸成為優勢音。

(二) [ə]為/o/的優勢讀音

張屏生（2000）和董忠司（2001）皆認為，[ə]很可能成為/o/音素的優勢讀音。陳淑娟（2010）的研究結果發現，[ə]在台南穩定存在。此外，雖然彰化市/o/的讀音，主要為 [o]及[ə]，不過這兩個音的分布是和年齡成相反的趨勢。在老中青三代當中，[o]的發音人以老年人最多，青年人最少。但[ə]則正好相反，也就是青年人最多，老年人最少。顯示台南的[ə]正在向北擴散，且彰化市原本的不對稱六元音系統，正在向對稱六元音系統發展。也就是說，彰化市台語/o/的讀音，正在變化中，由[o]向[ə]發展。上述這些研究結果似乎顯示，在/o/音素的三種讀音中，[ə]的活力最大。

(三) [ɔ]為/o/的優勢讀音

另一方面，也有許多研究顯示，[ɔ]正在擴展其影響力。康韶真（2014）分析了 2013 年於高雄收集的第一手語料，並且參照 1997 年出版的《高雄縣閩南語方

言》一書中的語料，藉以拉長語料跨越的年代。結果顯示，目前高雄/o/的讀音以[ə]為主流，且堪稱穩定存在，但是，隨著發音人的年齡下降，/o/讀作[ɔ]的比例呈現緩慢上升的趨勢。該研究還比較了跨越大約 70 年的顯像時間中/o/的讀音，發音人從目前 80 歲以上的老年人，到目前的青少年，結果發現，高雄台語/o/的讀音是變動的。早期是[o]為主流，[ə]逐漸增加，但[ɔ]極為少見；現在是[ə]為主流且[ɔ]逐漸增加，但幾乎不見[o]。若將這三個音的出現頻率由高至低排列，就是從早期的[o] > [ə] > [ɔ]變成現在的[ə] > [ɔ] > [o]。

另外，雖然陳淑娟（2010）發現[ə]在彰化市的活力，顯示[ə]的勢力有由南往北移的趨勢，但是該研究也發現，到了台北，年輕人/o/-/ɔ/合併的情形還是很普遍。還有一些較早的研究，也提到了台灣各地/o/-/ɔ/音素對立消失的情形。顧百里（1978）在澎湖進行的研究就顯示，在八十八個調查點中，僅有十六個點還維持/o/及/ɔ/的音素對立，且其中有十二個點為偏遠的離島。換句話說，澎湖人口較多的地區，其台語的/o/及/ɔ/早已合流。除此之外，鄭縈（1994）的調查提到了金門年輕人的閩南語出現了/o/併入/ɔ/的現象。洪惟仁（2002）、陳淑娟（2004）則分別觀察到台北汐止、桃園大牛欄等三地的台語也出現了/o/及/ɔ/的合併。陳淑娟（2009）還根據既有的語音調查資料以及語音與聲韻學理論，推測台北及花蓮的台語，會朝/o/及/ɔ/合併的方向發展，成為對稱的五元音系統。

上述部分研究是從音素合併的角度考量，並未具體說明/o/及/ɔ/合併後的音值。Hsu（2015）利用聲學及統計分析的方法，分析目前台北台語的[o]及[ɔ]，結果也顯示，老年人仍維持/o/及/ɔ/的對立，但年輕人則傾向/o/及/ɔ/合併，且合併後的讀音較接近華語的ɔ³，該研究也推測，華語的強勢不但影響了這個合併的發生，也影響了合併後的音值。

（四）不穩定的/o/——[ə]及[ɔ]的自由變體，/o/及/ɔ/的合流

值得一提的是，高雄的台語被廣泛認為是現在的台語優勢音⁴。如果連台語優勢音的/o/都呈現不穩定現象，那麼這個不穩定是否可能不只出現在高雄？許慧如（2011）也發現，即使在[ə]最穩定的台南，出現頻率較高的詞彙較容易產生[ə]

³ ɔ 為華語中後元音的的注音符號，其音值為何，有不同說法，但也可能台灣和中國兩地有所差別。Lee & Zee（2003）認為是[o]，但是該研究採用的發音人來自北京，講的華語為北京口音的華語。教育部公布的《台灣閩南語羅馬字拼音方案使用手冊》中的華台語語音對照表中，則顯示注音符號ɔ的對應音為台語的 oo，對應的 IPA 為[ɔ]。Hsu（2015）的研究結果也較接近上述台羅拼音手冊的內容。但ɔ的實際音值並非本文主題，在此直接採用注音符號ɔ。

⁴ 洪惟仁（1995）指出，高雄縣市、屏東縣、台東縣的閩南語方言融合得最為徹底，和台灣優勢音最一致。該文並且認為，若台灣優勢音將來的確成為台灣統一共同方言，則這個以高雄為首的融合方言就是台灣優勢音的先驅。另外，教育部於 2008 年開始於網路上公告使用的《台灣閩南語常用詞辭典》，就是以高雄作為優勢口音的主要來源。該辭典在編輯簡歷中就清楚說明，該辭典的詞目「以高雄地區常用、通行者為主音讀」。

及[ɔ]的自由變體。

由上述的相關文獻回顧可以看出，台語/o/音素的實際讀音，雖然已經累積了相當多的研究成果，但研究結果各不相同。且這些研究大多為針對特定地區或方言區的調查，甚至以調查結果推測調查地點的台語母音系統。本研究則是以這些研究成果為基礎，並考量台語在現實狀況中面臨的兩種變動性—方言系統的變動、發音人的流動，從另一個角度呈現台語/o/音素的語音現況。

早年長期強勢的華語政策，從兩個面向影響了台語的方言語音系統。首先，台語逐漸失去世代傳遞的管道。第二，台灣年輕人，即使是台華雙語人，也是以華語為主要使用語言，甚至是思考語言。此外，媒體、通訊、人口流動的普及，也讓不同口音之間的接觸更加頻繁。這些因素相互影響下，台語的方言系統逐漸鬆動。除了前述許慧如（2011）提出台南出現了[ə]及[ɔ]的自由變體之外，也有研究顯示，部分台語辭彙的讀音開始受到該辭彙華語讀音的影響。李淑鳳（2010）則顯示，年輕人在面對同一字的漳泉方言差或是文白異讀等一字多音的狀況時，容易受到該字華語讀音的影響。傳統上堪稱穩定的台語方言系統，也因此跟著動搖。

另外，現代的方言學研究，已不再拘泥傳統方言研究對發音人要求的四大條件，也就是無遷徙經驗、年長、鄉村、男性（non-mobile, old, rural, male，通常簡稱 NORM）。除了因為現代社會中，符合這四大條件的發音人越來越難尋，更重要的是，即使符合這四大條件的發音人，其語音表現也越來越難具代表性，畢竟現代社會中，動態（dynamics）是普遍的現象。本研究在發音人條件上，也反映了這個動態的現象。本研究並未要求發音人需要有高度在地性，對發音人的分區，也不以原有的方言分區作為分類條件，而是採用大生活圈的概念。且對於區域變動性較高、難以歸類於任何一個大生活圈的發音人，其語料亦為本研究收錄對象，並另類分析。

三、研究問題

本研究以各項先前的研究結果為基礎，期待能夠進一步對/o/音素的[ɔ]、[ə]、[ə]三種讀音，有更廣泛的了解。本研究有以下兩個研究問題：

問題 1：台語/o/音素這三種主要讀音的競爭關係，以及世代與區域的分布狀況為何？

問題 2：台語/o/音素的讀音未來可能如何發展？

四、研究方法

(一) 發音人

本研究對發音人設定的條件有以下兩點：

發音人條件(1)：

基本生活應對能以台語表達，且表達流暢，不會因台語能力有限而有吞吞吐吐或吱吱嗚嗚的情形。

發音人條件(2)：

發音人的年齡，老年組須於 1953 年之前出生，青年組須於 1983-1995 年之間出生。

發音人條件(1)主要是由發音人自評，再由研究人員於收集語料時進行進一步確認。台語口語能力明顯不足者，則不採用該發音人語料，不過語料收集過程中皆未發生這類情形。發音人條件(2)則是反映不同世代的語言環境。青年組大多是大學及碩士班研究生，在他們出生成長的時代，台灣社會趨向華語的語言變遷可說已完成，這一個世代的年輕人也是以華語為主要語言的世代。至於老年組，則是以三十年為一個世代考量。這兩組發音人皆為華台語雙語人，但兩組的雙語能力組合並不相同。老年組是台語能力較自然，青年組則是華語能力較自然。

本研究並未指定發音人的出身地。我們的做法是，公開徵求發音人，只要符合上述兩項條件者皆可參加，最後再根據語料及發音人所屬的地區，了解/o/音素三種實際讀音的分布狀況。

本研究對發音人的條件要求可說較為寬鬆，並未採用許多語音變異研究常用的分層抽樣法 (stratified sampling)。這樣的做法主要是參考 Labov et al. (1991) 而來的。該研究在對幾個特定語言社群進行語音 near merger 研究時，對發音人的條件只有一項，就是必須是該語言社群的成員。該研究認為這麼做可以擴大發音人的背景，對研究中的音素合併與否的問題也能有更宏觀的理解 (p.48)。至於這種條件下的發音人，人數究竟要多少，雖然沒有明確的標準，但或許可參考該研究中提到的兩個研究。第一個研究是 Janson & Schulman (1983) 針對挪威前母音的合併進行的研究，該研究進行了兩個實驗，參與的人數分別為 58 人與 68 人。第二個研究是 Labov 在美國費城進行的一項研究計畫 "Project on Linguistic Change and Variation in Philadelphia" 中發現的 /e/-/ɛ/ 的近似合併 (near merger)，參與該研究的發音人共有 39 人。本研究的語言社群範圍以及涵蓋的方言類型都較上述兩個研究為廣，但有效發音人也較多，共有 112 位，包括 51

位老年組發音人及 61 位青年組發音人，在人數上應該是可接受的⁵。

（二）語料收集

本研究設計了一個包含 60 個詞的詞表⁶，大部分詞為雙音節詞，少部分為三音節詞。其中 20 個詞屬於實驗組（stimuli），也就是/o/音素詞，另外 40 個詞屬於干擾組（fillers）。詞表上的詞以電腦幻燈片方式播放，每次播放一頁，每頁一個詞，發音人必須以台語讀出螢幕上出現的詞，每個詞念一次。整個朗讀詞表的過程都以數位錄音機錄音。

在語料收集過程的設計上，本研究考量了兩個技術性問題。第一是要使發音人熟悉詞表朗讀的過程，第二是詞彙的選用。

首先，為了讓語料收集能夠順利進行，在正式朗讀詞表之前，研究人員除了口頭說明，還會實際示範。在示範之後，還會以五張幻燈片請受試者練習，以確定受試者了解並熟悉詞表朗讀的過程，避免因不熟悉過程可能造成的影響。

此外，由於對大多數台語使用者而言，台語的讀寫經驗都相當有限，即使台語流利的受試者，也多不習慣看字念台語。為了克服這個問題，我們在設計詞表的時候，採用了以下兩個原則。首先，詞表中的詞彙，皆為生活中常用詞或是容易理解的詞彙。此外，我們也刻意避開台文漢字⁷，儘量選擇台華同形詞。

（三）語料處理

所有收集到的/o/音素實際讀音語料，會由兩位研究人員判斷其實際讀音。所有參與本計畫的研究人員皆熟悉台語語音學，且皆因參與本研究，而接受過針對[o]、[ɔ]、[ə]三個音的聽辨訓練。若語料中出現研究人員沒有共識的音，該發音人的語料則不予採用。

五、研究結果

本節將再分為四個小節，從四個角度呈現並探討語料分析的結果。第一小節呈現詞表朗讀的結果，且這一大類的結果會進一步再從三個不同的角度，進行更細緻的討論。第二小節則從發音人的地區分布和語料的呈現，進行交叉分析。另外，由於本研究的多項研究結果的分析顯示，台語/o/音素的實際讀音有世代差異，且青年組的讀音較不穩定，因此本節的第三小節及第四小節，都是和青年組發音人相關的結果。第三小節探討青年組特有的兩個現象，第四小節則是進一步分析青年組/o/音素讀音不穩定者的語料。

⁵ 關於發音人所屬的地區及其分類定義，將於研究結果一節詳細說明。

⁶ 詞表內容請見附錄。

⁷ 常用的台文漢字如「跤」、「食」、「唸」等，其意義等同於華語的「腳」、「吃」、「喝」。

(一) 詞表朗讀的結果

本節將從三個角度呈現詞表朗讀的結果，並加以討論。分別是

- 1、/o/音素的實際讀音分析；
- 2、發音人/o/音素讀音的穩定狀況；
- 3、誤讀分析。

其中 1 和 2 這兩個項目的研究結果會分開呈現，但因這兩項研究結果之間的關係相當密切，故相關討論將會整合呈現。至於第 3 項仍會單獨呈現與討論。

1、/o/音素的實際讀音分析

我們分析了發音人所有/o/音素詞的實際讀音狀況，結果如表 2。

表 2. 老年組及青年組的/o/音素實際讀音狀況

	[ə]	[o]	[ɔ]	誤讀
老年組	36%	62%	1.5%	0.5%
青年組	43%	11%	43%	3%

2、發音人/o/音素讀音的穩定狀況

除了分析/o/音素的實際讀音狀況之外，我們還根據發音人/o/音素的實際讀音，將發音人分組。分組條件如下：

詞表中的二十個研究項（以下簡稱為/o/詞彙）中；

分組條件 1. 符合以下任一狀況則歸到[o]組

- 1-1: 十八個⁸（含十八個）以上的/o/念[o]；
- 1-2: 十六或十七個⁹/o/念[o]，且無誤讀音；

分組條件 2. 符合以下任一狀況則歸到[ə]組

- 2-1: 十八個（含十八個）以上的/o/念[ə]；
- 2-2: 十六或十七個/o/念[ə]，且無誤讀音；

分組條件 3. 符合以下任一狀況則歸到[o]組

- 3-1: 十八個（含十八個）以上的/o/念[o]；
- 3-2: 十六或十七個/o/念[o]，且無誤讀音；

分組條件 4. 不符合以上任一條件者，就歸到不穩定組。

表 3 呈現各組的/o/音素實際讀音狀況。

⁸ 即所有/o/詞彙的九成。

⁹ 即所有/o/詞彙的八成至九成。

表 3. 老年組及青年組的/o/音素實際讀音狀況

	[ə]組		[o]組		[ɔ]組		不穩定組	
	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%
老年組(共 51 人)	18	35%	33	65%	0	0%	0	0%
青年組(共 61 人)	12	20%	0	0%	11	18%	38	62%

綜合這兩項分析結果，可以發現，兩個世代在/o/音素的實際讀音上至少有兩項明顯的差異。第一是[o]元音的狀況，在老年組穩定存在，青年組則明顯流失。第二是/o/音素實際讀音的穩定程度，老年組穩定分屬[ə]組或[o]組，青年組則大部分屬於不穩定組。

(1) /o/音素[o]元音—老年組穩定存在，甚至可能為優勢音；青年組流失

對許多年輕人來說，台語的[o]元音是個很陌生的音。筆者在台語語音學的相關課程中，經常有學生表示不知道台語有[o]元音。本文的前言也提及數個前行研究，皆顯示年輕人的[o]及[ɔ]兩個元音逐漸合併。網路上也經常出現關於台語「芋仔」及「蚵仔」究竟是否為同音詞的相關討論¹⁰。

這個結果，其實也呼應了上述部分前行研究。如前述董忠司（1991）推測，指出台南市台語中的[ə]元音應該是從[o]元音演變而來的。以及洪惟仁（2002）也提到，《彙音妙悟》中〈刀〉字母的字類，本來沒有方言差，都念 [o]元音。此外，也有針對不同特定區域進行的研究發現，[o]元音在老年人的分布最多，如陳淑娟（2010）在彰化市、康韶真（2014）在高雄市、Hsu（2015）在台北市及新北市。

當然，本研究中[o]元音在老年組所佔的優勢，有可能是受到本研究的抽樣方式影響，畢竟本研究配合研究主題，在取樣發音人時，並未針對特定區域或特定口音進行的調查。但至少可以確定一點，老年組發音人這個世代，[o]元音的確是穩定存在的。

青年組的表現就很不一樣了。青年組在表 2 的四個類別上，只有[ə]元音的表現堪稱和老年組較為接近¹¹。在[o]、[ɔ]、「誤讀」這三類的表現上，和老年組的差別都相當明顯。其中誤讀部分將在下節再行討論。

在老年組穩定存在的[o]元音，在青年組只剩下 11%，而在老年組只佔 1.5%的[ɔ]元音，在青年組卻有 43%，而且比例和[ə]不相上下。顯然，老年組的[o]元音，在青年組有一大部分被[ɔ]取代了。

¹⁰ 如 <http://www.mobile01.com/topicdetail.php?f=37&t=2938787>、

<http://www.pcdvd.com.tw/showthread.php?t=935420>（搜尋日期：2015 年 12 月 16 日）

¹¹ 老年組有 36%，青年組有 43%。

(2) /o/音素實際讀音的穩定程度

若比對表 2 及表 3，可以發現，老年組在/o/音素的讀音及分組的比例相當接近。舉例來說，老年組的/o/詞彙有 36%發[ə]元音，老年的[ə]組發音人有 35%。同樣的狀況也出現在老年組[o]元音-[ə]組的對應，[ə]元音佔/o/詞彙的 62%，[ə]組發音人為 65%。這顯示老年組的發音人的台語母音系統相當穩定，都是屬於圖一的 (a) 對稱六元音系統，或是 (b) 不對稱六元音系統。

但是，相較於老人組，青年組就不穩定了。這個不穩定，可以從兩個角度觀察，第一是「不穩定組」的發音人比例，第二是誤讀音的頻率及種類。老年組發音人當中，「不穩定組」的比例是 0%，也就是說，沒有任何人分類至「不穩定組」。但是青年組不但有發音人分類至「不穩定組」，且比例還占了所有青年組發音人的 62%。也就是說，超過 6 成的青年組發音人，其/o/音素的讀音，都是在[o]、[ɔ]、[ə]，甚至「誤讀」之間變化，沒有任何一種讀音穩定呈現。

3、誤讀分析——[au]為主要誤讀音

青年組發音人除了不穩定組的比例高之外，誤讀率和誤讀音的種類，也都比老年組高出許多。我們進一步分析所有的誤讀字之後發現，無論是老年組或是青年組，/o/音素的誤讀音，並非完全隨機出現，有些是有脈絡可循的。

本研究老年組僅出現 5 次誤讀音，佔所有/o/音素詞彙的 0.5%，且誤讀音的種類只有一種，就是[au]。至於青年組，誤讀狀況就比較複雜了。青年組的誤讀音，共有 37 次，佔總共 1220 個/o/音素詞彙的 3%，且誤讀音的種類共有 8 種。不過這 8 種誤讀音當中，其中 7 種都只零星出現 2、3 次，且皆未重複出現於同一個字，因此或許可視為個別發音人無系統性的誤讀。

但是，誤讀音中的[au]，表現就相當不同了。老年組僅有的 5 次誤讀，全都讀做[au]。在青年組，[au]這個音出現的頻率也很高，在總共 37 次的誤讀音中，佔了 25 次。顯然，[au]這個誤讀音，應該不是完全隨機的表現。本研究從兩個角度分析這些誤讀為[au]的字——(1)、[au]誤讀字和其華語讀音的對應；(2)、台語的詞頻。

(1) [au]誤讀字和其華語讀音的對應

本研究詞表的/o/音素字當中，有 12 個字的華語讀音韻母為[au]，其中出現過誤讀的總共有 6 個字，但這 6 個字總共 25 次的誤讀當中，有 21 次都集中在「牢」及「套」這兩個字¹²，且老年組的出現的 5 次誤讀，也全都在出現在這兩個字。若進一步分析，可以發現，「套」、「牢」這兩個漢字的台語讀音，若韻母誤讀為[au]，就會和華語讀音相同。

表 4 列出了本研究採用的詞表中，華語讀音韻母為[au]的字，並從聲母及聲

¹² 其他四次皆為零星出現，可能為個別發音人非系統性的誤讀，在此暫不深入分析。

調分析這些字的華台語讀音。

表 4、詞表中華語讀音韻母為[au]的字，其華台語讀音分析與青年組誤讀次數

單字	詞彙	誤讀次數	聲母 IPA		聲調調型		是否一致	
			華語	台語	華語	台語 ¹³	聲母	聲調
牢	大牢	14	l	l	上昇	上昇	✓	✓
套	套房	7	t ^h	t ^h	下降	下降	✓	✓
帽	草帽	1	m	b	下降	中平		
號	號碼	1	h	h	下降	低平	✓	
棗	紅棗	1	ts	ts	低平	下降	✓	
道	車道	1	t	t	中平	下降	✓	
逃	逃走	0	t ^h	t	上昇	中平/低平		
報	報紙	0	p	p	下降	下降	✓	✓
桃	水蜜桃	0	t ^h	t ^h	上昇	上昇	✓	✓
寶	寶貝	0	p	p	低平	高平	✓	
告	廣告	0	k	k	下降	低平	✓	
好	好兄弟	0	h	h	低平	高平	✓	
	總計	25						

台灣年輕人的台語讀音受到華語讀音影響，其實是日漸普遍的現象¹⁴。由於華語的強勢及普及，台灣年輕人的台語能力普遍弱化，且方言系統也越來越不穩定。在對台語的認識及熟悉程度下降的情況下，傳統上因方言差異或是文白系統造成的讀音差異，對許多年輕人而言，幾乎變成了單純的一字多音。

李淑鳳(2010)調查方言差異及文白異讀這兩種一字多音的現象，結果顯示，年輕發音人的讀音容易受到同字的華語讀音影響。簡單地說，若同一個字有兩種台語讀音，無論這兩種讀音是因為方言差異或是文白異讀，發音人傾向選擇接近華語的那個讀音。以台語〈居〉字母為例，原本〈居〉字母的兩種主要讀音[i]及[u]¹⁵，是因為分屬漳州腔及新泉腔的方言差。也就是說，除了一些常用詞之外，在方言聲韻系統穩定的情況下，同一位發音人應該不會[i]、[u]混用的。但是在大學生發音人的表現上，[i]、[u]混用的情況相當明顯，而這個混用並非隨機的一字多音。作者分析了測驗詞的華語讀音及發音人的台語讀音後發現，若一詞的華語

¹³ 本欄表示的為實際讀音的調型。若第一欄的單字在第二欄詞彙的最末字，則為本調調型，如不是最末字，則為變調調型。舉例來說，「套」的台語，雖然本調為陰去調，調型為低平調，但這個字在本研究的詞表中，是出現在「套房」這個雙音節詞彙中的第一個音節，必須變調，而陰去調的變調為陰上調，調型就跟「套」的華語聲調第四聲一樣，都是降調。

¹⁴ 除了誤讀音之外，本研究語料中青年組的非誤讀音，也觀察到華語讀音的影響。見本節第(四)小節“青年不穩定組發音人的讀音分析”。

¹⁵ 該研究的發音人為年輕人，因此並未調查老泉腔的有標(marked)讀音。

讀音為齊齒韻，也就是韻母中含有[i]，如「筋、銀、勤」，則發音人該詞的台語讀音，母音就傾向於念[i]，而非[u]。若一詞的華語讀音為合口韻或是撮口韻，也就是韻母中含有[u]或[y]，如「煮、除」或「女、舉」，則發音人該詞的台語讀音，母音就傾向於念[u]，而非[i]。從這個例子看來，華語讀音中的母音如果為展唇音，則發音人的台語讀音傾向於同為展唇音的[i]，若為圓唇音，則為同為圓唇音的[u]。在文白異讀的讀音選讀上，受過完整華語教育的中年及青年層發音人，也傾向於選用文讀音，而文讀音是較接近華語讀音的音。

或許會有人認為，上述部分台語/o/音素字和華語[au]韻母字之間讀音的對應，是歷史語言學上的連結，並非巧合¹⁶。但是，從語言使用層面來講，除非受過相關訓練，否則一般台語使用者並不會意識到這個連結的存在，讀音也不太可能受到這個連結的影響。而這麼高頻率的誤讀為[au]，很有可能就是因為華台語讀音相近，且華語為發音人主要語言¹⁷所造成的。

(2) 詞頻對誤讀音的影響

但是，表 4 還有另外兩個和「套」及「牢」狀況相同的字，也就是「報」及「桃」。這兩個字，在台語和華語的聲母和調型都一樣，且華語讀音的韻母也是[au]，但是卻沒有出現誤讀。顯然，除了台華語讀音接近之外，還有其他因素影響誤讀音的出現。以現有的資料初步分析，詞頻應該是因素之一。

已有研究指出，詞頻在台語的語音競爭中扮演了一定的角色。康韶真(2013)的分析發現了詞頻與優勢口音的關係。該研究指出，閩南語的「文白異讀」，對台灣的年輕人而言，與其說是保留在不同層次的語音，不如視為兩種競爭音來得貼切。而在這個語音競爭中呈現優勢的語音，通常都是出現頻率較高的那個音。畢竟台灣年輕人，即使是台語/華語的雙語人，仍大多是以華語為主要語言。許慧如(2011)分析台南的語料後也發現，詞頻會影響台南台語的[ə]元音，出現頻率高的詞，[ə]/[ɔ]自由變化的情形就會比較普遍。換句話說，原本被認為台南色彩相當鮮明的[ə]¹⁸元音，也因為和其他口音的台語接觸，高詞頻的字就開始出現了[ɔ]元音。

表 5 列出表 4 當中 4 個台語和華語的聲母和調型一致的詞，也就是「牢、套、報、桃」，並根據《教育部台灣閩南語字詞頻統計》¹⁹的詞頻高低順序排列。表 5 的詞彙雖然不多，但多少仍可看出詞頻對讀音影響的趨勢。詞頻較高的「報」及

¹⁶ 華語[au]韻母在台語的對應韻母有六種，其中之一就是/o/。本文第六小節的「3、[ə]/[ɔ]的選音原則」段落有較詳細的討論。

¹⁷ 在此提醒讀者，老年組的誤讀情形極少，因此本文僅討論青年組發音人的誤讀。

¹⁸ 該研究的發音人，未包含傳統上屬於泉州腔口音的安平區。此外，[ə]元音被視為台南口音的特色之一，相關研究請見該文的文獻回顧。

¹⁹ 教育部台灣閩南語字詞頻統計網址：<http://wordfreq-tm.moe.edu.tw/>。該統計資料將單音節詞及多音節詞分開計算，表 8 的數據是研究者自行將含有這幾個詞的單音節及多音節詞加總後所得。

「桃」，並未誤讀為[au]，也就是未被該字的華語讀音影響。但詞頻較低的「套」及「牢」，就出現了韻母為[au]的誤讀音。

表 5. 上表中調型和華語讀音相同的台語詞，誤讀與頻率表

	頻次	頻率	韻母誤讀為[au]
報	977	0.0651%	
桃	244	0.0162%	
套	172	0.0114%	✓
牢	14	0.0010%	✓

台灣年輕人的台語能力已普遍弱化，因此對於出現頻率不高，也就是較少聽到的台語詞讀音，通常會較感陌生。或者是即使知道其讀音，也可能因不常使用而忘記。而該低詞頻詞的讀音若與該字的華語讀音相近，誤讀時就較可能會受到該字的華語讀音牽引²⁰。

(二) /o/音素三種主要讀音的分布

本研究徵求發音人時，並未限制發音人的地區，不過我們事後還是交叉分析了這 112 位發音人的所屬地區及其/o/音素讀音所屬的組別，以了解/o/音素這三種主要讀音的分布狀況。

關於發音人所屬區域的分類，需要進一步說明。由於發音人可能有遷徙的經驗，且考量家庭是台語的主要傳承管道，因此發音人所屬地區的分類，考量了發音人本人、父親、母親²¹三方的主要成長地，分別是。分類標準如下²²：

- 第 1 類、若三人皆屬 A 地區，則該發音人所屬方言地區則歸為 A 地區。
- 第 2 類、若三人所屬地區不盡相同，其中兩者屬 A 地區，第三者屬 B 地區，則該發音人所屬方言地區也是歸為 A 地區。
- 第 3 類、若三人所屬地區皆不相同，則該發音人會歸為「多元」類，也就是沒有明顯的方言區。

分析結果顯示，所有老組發音人皆屬上述的第 1 類，青年組發音人則三類皆

²⁰ 不過，由於這個[au]的誤讀是分析研究結果後的新發現，因此目前可供分析的語料有限，但可作為延伸研究的主題。

²¹ 本研究選擇父親及母親作為分析對象，主要的原因是，雙親通常為子女年幼時的主要照顧者，也是生活中接觸最多的長輩。且本研究所有發音人家中主要的台語來源皆為雙親，故本研究未再考量在其他狀況中也常是主要照顧者的長輩，如，祖父母、父母的兄弟姊妹等。

²² 這樣的分類方法或許不盡完善，但目前的環境中，遷徙及異地通婚已成常態，且台語的傳承除了媒體之外，可說是以家庭為最主要的場域，如此的分類方法，相當程度上應仍可反映出發音人大致的台語區域。

有。本研究再將發音人所屬地區分為北中南三大區²³，北部的範圍從宜蘭至苗栗，中部的範圍從台中到雲林，南部的範圍則從嘉義到屏東。表 6 呈現老年組及青年組的/o/音素主要讀音分組及分布狀況。

表 6. 老年組及青年組的/o/音素主要讀音分組及分布狀況

	老年組 (共 51 人)				青年組 (共 61 人)					
	[ə]組 (18 人)		[o]組 (33 人)		[ə]組 (12 人)		[o]組 (11 人)		不穩定組 (38 人)	
	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%	人數	%
北	0	0%	27	53%	1	2%	8	13%	11	18%
中	5	10%	6	12%	5	8%	2	3%	11	18%
南	13	25%	0	0%	6	10%	0	0%	10	16%
多元	0	0%	0	0%	0	0%	1	2%	6	10%

由表 6 可看出一個趨勢，老年組發音人大致上呈現「南ə北o」的分布，至於青年組發音人，62%的發音人都屬於不穩定組，其餘 38%穩定的發音人，則是呈現「南ə北o」的分布。也就是說，在/o/音素讀音穩定的發音人當中，不論老年組或是青年組，[ə]組都可說是穩定存在於南部。北部則呈現世代差異，老年組主要為[o]組，青年組則主要為[ə]組。至於中部，老年組呈現[ə]/[o]並存且可說是勢均力敵，但是到了青年組，則是[ə]組為略為強勢。

這個分布結果，和陳淑娟（2010）在台南、彰化、台北三個地區的調查相當接近。該研究發現，[o]的發音人以老年人最多，青年人最少。在地區分布的變化上，台南的[ə]，無論老年或青年都相當穩定，彰化市原有的[o]則已經逐漸被[ə]取代，顯示[ə]的勢力有由南往北移的趨勢，但是到了台北，年輕人/o/-/ə/合併的情形還是很普遍。

（三）青年組特有的兩個現象——/o/音素讀音的「不穩定組」及「多元」類發音人

除了上述幾個現象之外，還有兩個現象值得詳細討論，第一是/o/音素讀音的「不穩定組」，第二是台語口音的「多元」類發音人。更值得注意的是，這兩個現象都只出現在青年組發音人。

首先是/o/音素讀音的「不穩定組」。關於「不穩定組」，有兩個觀察點，一個

²³ 根據行政院國發會都市及住宅發展處所擬訂之「臺灣地區綜合開發計畫」，北台灣從宜蘭到新竹，中台灣從苗栗到雲林，南台灣從嘉義到高雄。「臺灣地區綜合開發計畫」的分區劃分，相當程度上反應了區域生活範圍的劃分，其實也反映了語言社群的定位。

是人數，另一個是區域分布²⁴。如前所述，「不穩定組」不但只出現在青年組發音人，而且是青年組發音人人數最多的一組，共有 38 人，佔了所有青年組發音人的 62%。此外，若進一步分析這 38 人的分布可以發現，「不穩定組」的地區分布相當平均，並未出現顯著差異²⁵。這顯示 /o/音素讀音不穩定，是台灣年輕人普遍的現象，而非屬特定地區。

另外，「多元」類只出現在青年組，且大多屬於「不穩定組」。這個現象更值得關注。歸類為「多元」類的發音人，是指發音人本人及父母的主要成長地皆不相同者。本研究在徵求發音人時，並未針對遷徙經驗設定條件，但調查結果顯示，老年組皆無多元類的發音人，所有的「多元」類發音人皆為青年組。當然，不是老年人世代與其父母世代都無遷徙或通婚經驗，但是這個現象顯示出，遷徙及跨區域通婚，在中年以下的年齡層，較老年輩普遍許多，而這也的確是普遍的社會現象。

除此之外，「多元」類與「不穩定組」的這個交集，也多少透露出台語的流失。一般來說，方言口音，應該是在該區域長期生活的大多數人都會自然學到的，尤其是在成長過程中長期處於當地的人更是如此。簡單地說，在哪裡住久了，應該就會發展出當地的口音²⁶。不過，本研究中歸類到「多元」類的發音人，絕大部分都未歸類到任何一個穩定的口音組（[ə]組、[o]組、[ɔ]組），可見對年輕一輩台灣人來說，成長地的台語口音，對發音人的影響相當有限，台語能力還是在家庭中養成。其實，這個發現並不令人感到意外，在長年強勢的「國語運動」影響下，台灣早已經歷了往華語的語言變遷（language shift toward Mandarin），不但已有不少相關研究已經證實（如,Chan 1994, Hsiau 1997, Hsu 1998, Young 1989, Sandel et al. 2006），長年生活在台灣的民眾，應該不需要研究的證實也都可以從生活中有深切的體認。

台語早已流失大部分的公共場域（domain），退到家庭這個最私人的場域。即使台灣從 1990 年代初期開始，台語在教育與媒體這兩個領域已經逐漸不再受到過去數十年的打壓，民間出現了台灣本土語言復振的聲浪和運動，本土語言課程也逐漸進入正式教育，到現在國民小學每周都有至少一節本土語言課，但是台語的功能和中年以下民眾的台語能力，仍然難以和佔有絕對優勢的華語相比擬。在這樣的環境之下，年輕人的台語養成及使用場域大部分侷限在家庭（即使在家庭中都可能僅有部分程度的使用），是可以理解的。而父母的主要成長地不同，相當程度上顯示出家中的台語口音是相對不穩定的，這個不穩定的狀況加上家庭外的場域已不易養成台語口音，使得「多元」類的發音人，容易出現/o/音素讀音不穩定的現象。

²⁴ 關於「不穩定組」的讀音分析，見下一小節。

²⁵ 本研究針對不穩定組進行了地區分布的單向卡方分析，結果顯示四種地區分布之間並無顯著差異（ $p > .5$ ）。

²⁶ 這種說法或許過度簡化，但相當程度上還是反映出方言作為地方特色口音的特性。

(四) 不穩定組發音人的讀音分析

青年組發音人中，不穩定組佔了 62%，因此要了解/o/音素讀音的現況，就應該進一步分析不穩定組的讀音。表 7 分析了青年組不穩定發音人的/o/音素讀音，三個主要讀音中，[o]仍為少數，只有 17%；[ɔ]高於[a]，相差 3%。

表 7. 不穩定組發音人/o/音素讀音分析

[a]	[o]	[ɔ]	誤讀
37%	17%	40%	6%

我們進一步分析了[a]、[ɔ]這兩個音在辭彙層面的表現。首先，從[a]、[ɔ]這兩個音出現在詞表中 20 個/o/音素詞各詞的頻率來看，[a]出現頻率較高者（[a]>[ɔ]）共有 8 個詞，[ɔ]出現頻率較高者（[ɔ]>[a]）則是 9 個詞，兩者差異不大。[a]、[ɔ]出現頻率相同者（[a]=[ɔ]），則共有 3 個詞（表 8）。

表 8. 不穩定組語料中[a]、[ɔ]的相對關係

[a]、[ɔ]關係	字數	例字
[a] < [ɔ]	9	好、寶、告、鎖、無、波、錯、牢、逃
[a] > [ɔ]	8	哥、課、桃、報、棗、號、道、套
[a] = [ɔ]	3	河、果、帽

此外，在這 38 位不穩定組發音人的語料中，沒有任何一個詞是一面倒地由大部分發音人發[a]或[ɔ]。這兩個音出現的總次數，差距最大的比例是[a]:[ɔ]為 28:6²⁷且只有一個詞出現這樣的比例。另外，不穩定組發音人/o/音素讀音為[a]或[ɔ]的總次數達到 19 次（半數）的詞，共有 8 個，而正好是[a]、[ɔ]兩個音各佔四個（表 9）。

表 9. 不穩定組 [a]、[ɔ]總次數達 19 次以上之詞彙

	[a]: [ɔ]		[ɔ]: [a]
哥	22:10	波	27:06
棗	22:08	錯	28:06
課	20:10	無	22:08
桃	19:11	告	21:13

²⁷ 本分析為青年不穩定組的讀音狀況，該組總共有 38 位發音人，每人每詞念一次，故每個詞的總次數為 38 次，其中除了[a]及[ɔ]這兩種主要讀音之外，還可能會有[o]或誤讀音。

有鑑於誤讀分析中出現了華語可能影響/o/音素詞的實際讀音，我們又分析了這 20 個/o/音素詞的華語讀音及不穩定組發音人的語料。結果也顯示，華語似乎會牽動發音人的選音。從表 10 的分析結果，可以看到一個趨勢，若一詞的華語讀音，韻母為ㄛ，則發音人傾向於選擇[ə]，若該詞的華語韻母為ㄨㄛ，則發音人傾向於選擇[ɔ]。有趣的是，若該詞的華語韻母為ㄨㄠ，則發音人在 [ɔ]或[ə]的選擇上，則沒有明顯的趨勢，[ɔ]>[ə]者有 5 個詞，[ə]>[ɔ]者有 6 個詞。

表 10. 青年組不穩定組各例字華語讀音及台語讀音[ə]、[ɔ]狀況

華語韻母	例字	台語韻母讀音相對關係及次數		
		[ə]>[ɔ]	[ɔ]>[ə]	[ə]=[ɔ]
ㄛ [ə]	哥、課、河	2	0	1
ㄨ [ɔ]	鎖、波、錯、果	0	3	1
ㄨㄠ [au]	桃、報、棗、號、道、套、 好、寶、告、牢、逃、帽	6	5	1
ㄨ [u]	無	0	1	0

六、討論

本節綜合上述幾項結果分析，整理出台語/o/音素可能出現的演變趨勢。

(一) [o]元音會消失

[o]元音會消失，這一點除了從本研究的分析結果（表 2 及表 3），本文第二節所回顧的部分文獻也已提及。以目前華語在台灣的优势之下，這樣的演變，從雙語使用者的語言接觸及語音結構這兩個角度來看，其實並不令人意外。

1、從雙語使用者的語言接觸來看

關於雙語使用者在兩種語言接觸下的語音表現，由語音學者 James Flege 提出的語音學習模型（Speech Learning Model, SLM）應該是近幾年來最常被討論的模型之一。Flege 檢驗了過去幾個較常被探討的理論，包括關鍵期假說（Critical Period Hypothesis）、對比分析假說（Contrastive Analysis Hypothesis）、範疇感知（Categorical Perception）等等，進一步提出了 SLM。SLM 強調的是，對雙語使用者來說，L1 及 L2 的語音系統並非兩個相互獨立的語音系統，而是共用一個語音空間，兩種語言的語音是會相互影響的（Flege1995）。SLM 認為，L2 及 L1 之間的語音不相似性（dissimilarity），是使用者能否建立 L2 語音的重要因素。L2 的語音 X，與其讀音位置最接近的 L1 語音 Y 差異越小，使用者越不容易感知

到 X 與 Y 的差異，也因此難以發展出 X。且在這種情形下，X 與 Y 就很可能會合併。

華語的強勢已經讓台灣年輕人幾乎都是以華語為最主要的使用語言。若從上述 SLM 的角度分析，華語可以說是 L1，台語則是 L2。L1（華語）只有一個中後圓唇元音，L2（台語）則有兩個，也就是[o]及[ɔ]，在這樣的條件下，台語原有的兩個中後元音合併成一個也可算是意料中的情形。劉秀雪（2015）探討金門的華語與閩南語雙語人的元音系統時，也觀察到這兩種語言在發音人身上的互動分布，且這個互動方向會因語言熟悉度而有所差別。以央元音為例，老中年齡層的發音人，華語央元音的位置受到閩南語影響，青年層的互動方向則相反。該研究也觀察到金門中青年層閩南語的[o]、[ɔ]混同，並且指出這是華語無此區別所致。

至於這個[o]、[ɔ]混同後的元音音值，Hsu-（2015）透過聲學分析台語語料後發現，老年發音人仍然保留[o]及[ɔ]這兩個中後元音，但年輕發音人的台語中後元音只有一個，位置介於老年發音人的[o]及[ɔ]中間，但較接近[ɔ]。該研究還透過進一步分析 F1 及 F2 後發現，年輕發音人這個中後元音的實際音值，和其華語ɔ的讀音沒有顯著差異。

加泰隆尼亞語（Catalan）也出現過類似的狀況，也是兩個頻繁接觸但勢力不等的語言，且 L1 及 L2 的元音系統，也有跟上述華台語的例子類似的狀況。加泰隆尼亞語主要使用區域為西班牙的加泰隆尼亞地區，共有七個元音，上下前後對稱，分別是[i], [e], [ɛ], [a], [ɔ], [o], [u]；西班牙語則是五元音系統[i], [e], [a], [o], [u]。這兩個語言的元音系統，差別在兩組中元音，加泰隆尼亞語的前中元音及後中元音各有兩個，西班牙語則各只有一個。換句話說，加泰隆尼亞語的母音高度分為高、中高、中低、低四個層次，西班牙語則只有高中低三個層級。因此西班牙語／加泰隆尼亞語雙語人士的中母音系統，也經常成為語音研究的對象。如 Recasens（1991²⁸）就指出，都會地區的加泰隆尼亞語，兩個前中元音[e]及[ɛ]，以及兩個後中元音[o]及[ɔ]，都開始出現合併的現象。Lleó et al.（2008）的研究結果也發現，加泰隆尼亞語和西班牙語的雙語人士，若生活在西班牙語較強勢的地區，則上述的中元音合併的現象就會較明顯。Simonet（2011）分析了兩種不同程度的加泰隆尼亞語-西班牙語的雙語人士，結果顯示，以加泰隆尼亞語為主要語言的發音人，在加泰隆尼亞語的讀音上區分了[o]及[ɔ]，但以西班牙語為主要語言的發音人，則合併了兩個中後元音。

雖然 SLM 特別強調 L1 及 L2 接觸之後，這兩種語言的語音系統發展，需要經過真實時間（real time）的檢驗才能真正確定，但 SLM 相當程度上還是預測了這兩個語言接觸之後的語音系統。無論是上述加泰隆尼亞語的中元音合併，或是年輕台語使用者的中後元音合併，從 SLM 的內容來看，可以說是在預料之中。

²⁸ 引用於 Amengual（2001）。

這兩個語言的例子的共同點是，雙語發音人的 L1（西班牙語、華語）母音系統較 L2（加泰隆尼亞語、台語）簡單，且 L2 及 L1 的母音差異都在中元音的範圍內，兩者差異不大，都是 L2 中元音有兩個中元音，但 L1 只有一個。

2、從語音結構來看

除了語言接觸的原因之外，台語的[o]元音流失還有結構上的因素。Maddieson（1984）及 Schwartz et al.（1997）都分析了 UPSID（UCLA Phonological Segment Inventory Database）收集的語料，結果顯示，世界各語言的元音系統還是以所謂的“三角形”（triangular）及對稱的系統為主流，尤其是五元音系統最為普遍。Schwartz et al.（1997）的分析還顯示，大部分語言的元音數為奇數，且前後元音數量一致，若前後元音數量不一致，則通常前元音的數量較多。

台語的[o]元音，不但使整個元音系統的前後數量不對稱，且後元音的數量還多於前元音。從上述自然語言母音系統對奇數、對稱、前元音的傾向來看²⁹，並沒有穩定存在的有利條件。

（二）[ɔ]、[ə]的現狀及發展

1、[ɔ]、[ə]會並存為/o/音素的主要讀音

這一點從表 6 就可以看出端倪。老年組的讀音及分布，老年組的/o/音素可說相當穩定，老年組發音人雖幾乎沒有[ɔ]，但是「北[o]南[ə]」的趨勢相當穩定。不過在南北交界的中部，[o]組與[ə]組幾乎是平分秋色。至於青年組，不穩定組佔最大比例，不穩定組的分類條件，就是/o/音素的實際發並未穩定保持在三種主要讀音的任何一種。而青年組發音人共有 62% 屬於不穩定組，且在北中南三地及多元組的分布並無顯著差異。可以預見，[ɔ]、[ə]應該會並存為/o/音素的主要讀音。

/o/音素的讀音出現[o]元音流失、[ɔ]、[ə]自由變異的發展之後，台語的母音系統就會往圖 1 的對稱六元音系統發展。但是，這種新的對稱六元音系統，和表 1 的對稱六元音系統有別。新的對稱六元音系統中，[ɔ]、[ə]未必分別是/ɔ/、/ə/兩個音素的語音表現，也可能是/o/音素的兩個自由變體。

2、[ɔ]及[ə]勢均力敵

[ɔ]及[ə]這兩個音並存為/o/音的主要讀音後，未來會如何發展？若是[ɔ]較強勢，則台語的母音系統將朝向對稱五元音系統發展；若是[ə]較強勢，則會朝向對稱六元音系統發展。但是，目前的各項分析結果顯示，[ɔ]及[ə]這兩個之間的競

²⁹ 陳淑娟（2010）及 Hsu（2015）亦皆詳細討論過這個議題，限於篇幅，在此不再贅述。

爭關係，卻是三種都有。有的顯示兩者勢均力敵，有的顯示[ə]佔上風，但又有的顯示[ɔ]較為強勢。

首先，表 2 顯示，青年組發音人的[ə]、[ɔ]這兩個音，可說是不分上下，比例皆為 43%。不過，也有的分析顯示[ə]略佔上風。表 3 顯示的分類，青年組發音人的[ə]組及[ɔ]組的比例分別為 20%及 18%，[ə]組的人數稍多。不過，由於這兩個組的地區分布相當明顯，可以說是「北[ə]南[ɔ]」，因此，南北交界的中部地區，應該值得觀察。而從表 6 可知，青年組中部地區，[ə]組的人數的確也較[ɔ]組多。但是，青年組當中，不穩定組佔最大比例，而不穩定組的各種讀音表現分析又顯示出[ə]、[ɔ]兩個音各有優勢。表 7 及表 8 顯示[ə]似乎略佔優勢，但表 10 的第三列，也就是「ㄝ」行，即讀音不受華語相近音影響的詞，卻又是[ɔ]佔上風。

不過，值得一提的是，前述幾個統計結果，雖然 [ə]、[ɔ]這兩個音呈現動態的競爭關係，但無論是 [ə]佔上風或是[ɔ]較強勢，差異都相當小，只有 2%-5% ，或只有一個詞的差異。(表 11)。

表 11. 本研究各項分析中青年組[ə]、[ɔ]相對關係整理

[ə][ɔ]一致 資料來源	[ə]較強勢 資料來源	強勢程度	[ɔ]較強勢 資料來源	強勢程度
表 2	表 3 [ə]組	2%	表 7	3%
	表 6 中部	5%	表 8	1 個詞
	表 10 「ㄝ」行	1 個詞		

3、[ɔ]/[ə]的選音原則

綜合前述分析，從目前的狀況看來，除了特定詞彙³⁰之外，台語的/o/音素較可能發展的方向有兩種，第一是受到華語讀音牽引，第二是自由變異（free variation），且第一種發展的順位優於第二種。

同一個漢字的台語及華語韻母之間，通常是有相當程度的對應關係的³¹，其中和台語/o/音素相對應的有四種，用 IPA 表示分別是[o]、[uo]、[au]、[ɤ]³²（林慶勳 2001, 4.24 小節），用台灣民眾比較熟悉的注音符號來表示，則是ㄛ、ㄨㄛ、ㄞ、ㄝ，其中ㄛ韻母在語音層面上，通常還是會發成[uo]，如「破」、「魔」等等。換句話說，從語音層面來看，台語/o/音素詞的華語讀音，有ㄨㄛ、ㄞ、ㄝ三種韻

³⁰ 如「蚵」，因容易與使用語境經常接近的「芋」混淆，加上使用頻率高，因此[ə]的讀音在年輕人之間明顯較強勢。

³¹ 這種對應關係非本研究主題，且為歷史語言學或是漢語聲韻學的研究領域，在此不再詳述。

³² 林慶勳（2001）指稱的[ɤ]即為本文使用的[ə]，詳情請見註腳 2。

母；若不考慮介音，則是ㄉ、ㄝ、ㄊ這三種母音。這三種母音上的對應關係，也反映在本研究的詞表中（表 10）³³。

如前所述，表 10 的分析結果，顯示年輕人台語/o/音素詞的讀音會受到該詞華語讀音的影響，若該詞的華語讀音中有ㄊ則發音人念台語時就傾向念[ɔ]，若有ㄉ，則傾向念[ɔ]。而若該詞華語讀音的母音，在台語沒有相近的對應讀音，也就是ㄝ，那麼對於年輕且大多為台語能力有限且語音系統不穩定的發音人來說，就少了來自華語讀音的「提示」效果，則該詞的台語讀音就傾向於在兩個音之間自由變異了³⁴。

七、結論

本研究分析台語/o/音素三種主要讀音的競爭關係，以及世代與區域的分布狀況。結果顯示，老年世代發音人的讀音相當穩定，[o]元音穩定存在，且主要呈現南[ɔ]北[o]的分布，中部地區則是[ɔ]、[o]皆有，且勢力相當。至於青年世代則顯得相當不穩定了。大部分發音人皆未穩定保有[ɔ]、[o]、[ɔ]當中任何一種讀音，且大多在[ɔ]及[o]之間選擇，青年組發音人的[o]元音和老年組相比以大幅減少。

至於台語/o/音素的讀音未來可能如何發展？本研究的結果顯示，[ɔ]、[o]並存應該會是台語/o/音素未來主要的發展，且這兩個元音的勢力相差不大，應會呈現勢均力敵的狀態。另外，值得一提的是，本研究的結果，無論是誤讀音、[ɔ]/[o]元音的選擇、[o]元音逐漸消失等，都顯示在台灣目前華語強勢且台語第二語言化的情況下，台語的語音變化或發展，似乎越來越難以排除華語的影響。

最後，本研究的研究結果或觀察，加上部分前人的研究，不但顯示台語/o/音素讀音的變動性，也顯示出台語和華語這兩種語言的元音，在台華雙語使用者身上的互動。在這種變動性的影響下，除了台語的/o/音素之外，台語/o/音素的讀音、以及這些音素的誤讀音，也值得進一步分析研究。

³³ 詞表中的「無」並非台語 bô 的本字，但已廣為使用，《廈門音新字典》即已收錄為俗字；教育部的台灣閩南語常用詞辭典（http://twblg.dict.edu.tw/holodict_new/index.html）也收錄「無」為 bô 的替代字。

³⁴ 本文在此未將誤讀列入考慮。但，第五節「研究結果」當中第一小節的「誤讀分析」，也顯示了這個華語的提示音效果。

徵引文獻

- 李淑鳳：〈台華語接觸所引起的台語語音的變化趨勢〉，《台語研究》第二卷第一期（2010年3月），頁56-71。
- 林慶勳：《臺灣閩南語概論》（臺北：心理出版社，2001年）。
- 洪惟仁：〈漳泉在台灣的融合〉，《國語文教育通訊》第十一期（1995年），頁84-100。
- 洪惟仁：〈變化中的汐止音：一個台灣社會方言學的個案研究〉，發表於「第二十二屆全國聲韻學學術研討會」論文（臺南：國立成功大學，2002年）。
- 康韶真：〈少年人對台語文白選讀ê使用情形kap影響因素〉，《台語研究》第二卷第一期（2013年9月），頁38-53。
- 康韶真：《高雄台語語音的調查與演變分析》（臺北：國立臺灣師範大學碩士論文，2014年）。
- 陳淑娟：〈台灣閩南語新興的語音變異——台北市、彰化市及台南市元音系統與陽入原調的調查分析〉，《語言暨語言學》第十一卷第二期（2010年2月），頁425-468。
- 陳淑娟：〈台灣閩南語元音系統及陰、陽入聲調的變異與變化——台灣閩南語的字表調查分析〉，《台灣語文研究》第三期，（2009年），頁151-172。
- 陳淑娟：《桃園大牛欄方言的語音變化與語言轉移》（臺北：國立臺灣大學出版委員會），2004年。
- 張振興：《臺灣閩南語方言記略》（臺北：文史哲出版社，1989年）。
- 張屏生：《台灣閩南話部分次方言的語音和詞彙差異》（屏東市：國立屏東師範學院，2000年）。
- 許慧如：〈以自然語料觀察字頻與語音變化的關係：以台南台語[ə]元音為例〉，《台灣學誌》第四期（2011年），頁87-107。
- 董忠司：〈臺北市、台南市、鹿港、宜蘭方言音系的整理和比較〉，《新竹師院學報》第五期（1991年），頁31-64。
- 董忠司：《福爾摩沙的烙印：台灣閩南語概要（上冊）》（行政院文建會，2001年）。
- 楊秀芳：《臺南市志人民志語言篇》（臺南：臺南市政府，1988年）。
- 鄭 縈：〈金門官澳方言初探〉，《中國民族學通訊》（1994年），頁8-26。
- 劉秀雪：〈金門華閩雙語人元音互動變化〉，《日本中国語協会第65回全国大会予稿集》（2015年），頁142-146。
- 顧百里：《澎湖群島方言調查》（臺北：國立臺灣大學碩士論文，1978年）。

- Amengual, Mark. "Spanish and Catalan in Majorca: Are there contact-induced changes in the Majorcan Catalan vowel system?" in *Selected Proceedings of the 13th Hispanic Linguistics Symposium*, ed. Luis A. Ortiz-López (Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project, 2011), pp. 214-223.
- Chan, Hui-chen. "Language Shift in Taiwan: Social and Political Determinants" (Ph.D. diss., Georgetown University, 1994).
- Flege, James. "Second Language Speech Learning: Theory, Findings and Problems." in *Speech Perception and Linguistic Experience: Theoretical And Methodological Issues*, ed. Winifred Strange (Baltimore: York Press, 1995), pp. 233-277.
- Hsiau, A-Chin. "Language Ideology in Taiwan: the KMT's Language Policy, the Tai-yu Language Movement, and Ethnic Politics." *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 18 (1997): 302-315.
- Hsu, Hui-ju. "Language Shift in Taiwan : A Case Study." in *Proceedings of SALSA (Symposium about Language and Society) VI* (1998), pp.158-172.
- Hsu, Hui-ju. "Taro or Oyster? – the Production Merger of Two Mid Back Vowels, [o] and [ɔ], in a Major Dialect of Taiwan Southern Min." *Dialectologia et Geolinguistica* 23 (2015): 68-94.
- Janson, Tore and Richard Schulman. "Non-distinctive Features and Their Use." *Journal of Linguistics* 19 (1983): 321–336.
- Labov, William, Mark Karen, & Corey Miller. "Near-mergers and the Suspension of Phonemic Contrast." *Language Variation and Change* 3 (1991): 33-74.
- Lee, Wai-sum and E. Zee. "The Illustrations of the IPA – Standard Chinese (Beijing) ." *Journal of the International Phonetic Association* 33 (2003): 109-112.
- Lleó, Conxita, Susana Cortés, and Ariadna Benet. "Contact-induced Phonological Changes in the Catalan Spoken in Barcelona." in *Language Contact and Contact Languages*, ed. Peter Siemund and Noemí Kintana (Amsterdam: John Benjamins, 2008), pp. 185-212.
- Maddieson, Ian. *Patterns of Sounds*. Cambridge & New York: Cambridge University Press, 1984.
- Recasens, Daniel. *Fonètica Descriptiva del Català*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1991.
- Sandel, Todd L., Wen-yu Chao, & Chung-hui Liang. "Language Shift and Language Accommodation across Family Generations in Taiwan." *Journal of Multilingual and Multicultural Development* 27 (2006): 126-147.
- Schwartz, Jean-luc, Louis-Jean Boë, Nathalie Valée, and Christian Abry. "Major Trends in Vowel System Inventories." *Journal of Phonetics*, 25,3 (1997) : 233-253.
- Simonet, Miquel. "Production of a Catalan-specific vowel contrast by early Spanish-Catalan bilinguals." *Phonetica*, 68, 1-2 (2011): 88-110.
- Young, Russel. *Language Maintenance and Language Shift among the Chinese on Taiwan*. Taipei: Crane, 1989.

附錄：本研究採用之詞表中之六十個台語詞

實驗組		干擾組			
英文課	河水	海綿	洗面	黃金	放火
水蜜桃	報紙	彩色	新郎	火車	肉包
大牢	號碼	三更	鳳梨	過去	因為
逃走	寶貝	開會	味素	豬油	影片
草帽	廣告	紅龜	車牌	米酒	高級
波浪	套房	收買	麵粉	價值	豆花
聽無	豬哥	大門	芋圓	利益	滷蛋
開鎖	紅棗	大尾	大碗	家後	豬肉
認錯	水果	法院	水桶	薑絲	生活
車道	好兄弟	報恩	花園	律師	受傷

The dynamics of Taiwanese -- the analysis of the Taiwanese phoneme /o/

Hsu, Hui-ju*

Abstract

This study has two research questions:

1. What are the current status of the three competing sounds of Taiwanese /o/ phoneme, their generational distribution and the regional distribution?
2. How is the Taiwanese phoneme /o/ likely to develop in the future?

51 old and 61 young native Taiwanese speakers participated in this study. Speech data were collected through wordlist reading and were analyzed generationally and regionally. The results indicated that the old speakers stably pronounce the phoneme /o/ as either [o] or [ə], with the former mainly observed in the northern Taiwan, the latter southern Taiwan, and the mix central Taiwan. As to the young generation, most of the speakers pronounced the phoneme /o/ as either [ə] or [ɔ] in a various and unstable manner; the frequency of the vowel [o] was largely reduced. Among the stable young speakers, who accounted for less than 40% of the young speakers in this study, the vowel [ə] prevails in southern Taiwan and the vowel [ɔ] north.

As to the development of the pronunciation of the phoneme /o/, this study has two predictions. First, both [ə] and [ɔ] will remain as the major pronunciations as currently neither demonstrates any obvious dominance. In addition, Mandarin as the most predominant language in Taiwan, will inevitably plays a role in the sound variation of Taiwanese.

Keywords: Taiwanese, Southern Min, Taiwan Southern Min,
language variation and change, language contact

* Associate Professor, Dept. of Taiwan Culture, Languages and Literature, National Taiwan Normal University.

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 6134

投稿信箱：chinese@scu.edu.tw

《東吳中文學報》撰稿格式

104年7月14日第30期第1次編輯委員會修訂

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「徵引文獻」，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、注釋及徵引文獻之體例，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

再次引用，不需再煩引出版項。

文章中不斷重複引用的主要文獻，在第一次引用時註明出版項即可。其後引用則在正文中直接括號說明頁碼，不必再另加當頁註。

（六）徵引資料來自網頁者，需加註：作者：〈篇名〉，網址，檢索日期。

東吳中文學報

第 三 十 一 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

中華民國一〇五年五月出版

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.31

CONTENTS

May 2016

A study of modern interpretations of Confucian perspective on destiny and mandate from heaven Lo, Ya-chun	1
Historical Commentaries (<i>Lun</i> and <i>Zan</i>) in the Field of Chinese Historiography and Stylistics Wong Chi Hung	33
The “Omniscience” discourse in the life insights of Wang Yan's <i>Records of Obscure Mystic</i> Huang, Tung-yang	55
Inquiry into Two Kinds of Wisdom of Jizang:Based on the <i>Forth Volume Essentials of Greatvehicle</i> Lee, Minh-shu	85
The tone and recite characteristic of Oblique-toned rhyme of Pentasyllabic Quatrain in <i>The Three Hundred T'ang Poems</i> Chen, Mao-jen	101
<i>On Book of Song</i> Daoxue character 's elevation to the confucian temple Li, Hui-ru	119
On the Paradigms Zhao Mengfu's Penmanship Has Established in Traditional Hardwood CalligraphyKuo,Chin-chuan	137
An Analysis of <i>Jiaxuan's</i> Position of Lyrics from the Lyric Collection <i>Gujin Citong</i>Su, Shu-fen	159
Discussion on variant Palindrome in Ming Qing Dynasty Kuo, Chuan-yu	189
On Qiao-Yi's comment of “none of Li Bai's poems are like Tao Yuanming”—Different of “ Dao” Between Tao and Li..... Chang, Li-ying	213
The Promotion of Chinese Cultural Quintessence and Inherited Nature Results Necessarily from Mastering the Language and Characters of Chinese: On Zhang Taiyan's Motive in Revolutionizing Chinese Philology..... Chen, Chi-feng	237
The Distribution and Grammatical Functions of ‘Suo’ ‘Xu’ ‘Chu’ in medieval Chinese Tseng, Yu-fu	267
The dynamics of Taiwanese-- the analysis of the Taiwanese phoneme/o/ Hsu, Hui-ju	303

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China