

有鳳初鳴年刊

劉兆玄敬題

第六期

第五屆漢學多元化領域之探索學術研討會論文集

時 間：2009年6月10日

地 點：東吳大學外雙溪校區第一教學研究大樓

主辦單位：元智大學中國語文學系

台北大學中國文學系

台北教育大學華語文中心

東吳大學中國文學系

東海大學中國文學系

東華大學（美崙校區）中國語文學系

中華民國九十九年十月

有鳳初鳴年刊第六期 目次

(依作者姓名筆畫為序)

方思翰	王陽明《大學》詮釋之「內聖外王」—以政治環境與士人處境切入 -----	1
尤莉雅	從接受理論看巴金與劉韻韶的《父與子》譯本 -----	21
王安碩	馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》通段釋《詩》商榷 -----	41
王衍智	身分、移動與地景的再現—以《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》為例 -----	53
王顯瑞	《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》二十八星宿若干問題初探 -----	69
余一霞	張穆著述考 -----	81
何儒育	自「為政以德」至「不忍人之政」—從心身修養論孔孟「政德修養」之理論發展	103
吳承翰	《莊子》之生死觀 -----	121
吳若昕	從風塵娼妓到薄命紅顏—論閻婆惜形象的轉變 -----	141
周蔚慈	試論〈清人〉在詮釋上的幾個問題 -----	155
林欣怡	從小鎮到城市的靈魂漫遊—論七等生與阮慶岳短篇小說中的自我與人我關係 -----	171
林欣儀	女族「苛」痕：論《烈女圖》、《飢餓的女兒》中多重身體剝削與抵抗 -----	185
林彥廷	論邵亨貞詩詞中對魏晉風度之追尚 -----	201
林增文	概念譬喻理論的詩歌詮釋—以蘇軾〈定風波〉詞為例 -----	219
施依吾	老莊福德觀析論 -----	239
張琬瑩	程大昌《易老通言》論「有」、「無」 -----	261
張韶祁	論周弼《唐三體詩》的詩學內涵 -----	279
曹任遠	考察熊十力論《周禮》「出于孔子」脈絡本原 -----	297
許永德	「經濟文章磨白晝」—龔自珍之藏書研究 -----	315
許仲南	論馮煦詞學的浙派面相—以師友、論詞與詞作為主要考察對象 -----	339
陳永錫	《如果在冬夜，一個旅人》之讀者與閱讀 -----	357
陳玉芳	《太平經》三一思維的調和觀 -----	371
陳宗健	論王龍溪三教思想中「以儒為宗」之修煉觀 -----	387

陳冠勳	從字樣角度試探甲骨相關問題-----	403
陳宥伶	從《世說新語》看魏晉士人的癖好-----	421
陳重方	清《律例館校正洗冤錄》相關問題考證-----	441
陳儀	權陽村思想研究—從《入學圖說》切入探討-----	457
陳慶容	論《呼蘭河傳》的敘事視角-----	477
郭宛真	閱讀中的「理欲之極」—《妙復軒評石頭記》中的正與反-----	487
楊澄靜	從精神分析看《沈默之島》裡的鏡像關係-----	499
鄭宇辰	徐陵之生平及其才識析述-----	517
賴依玲	從 97 回歸看梁鳳儀筆下的商場風雲-----	531

王陽明《大學》詮釋之「內聖外王」 —以政治環境與士人處境切入

方思翰*

提要

宋明儒學的發展過程中，從宋代到明代經歷著相當大的轉折過程。從思想義理層次而言，是一個從理學走向心學的進展；若就代表人物而言，便是從朱熹到王陽明的思想典範轉移。朱熹與陽明在《大學》詮釋上的不同，從對一經典文本的詮釋過程中，突顯出兩者背後所支撐的價值體系及關注焦點。究竟陽明為何會有儒學的轉向，是義理層面的必然？還是有其歷史脈絡？如此便牽涉文本詮釋上的「歷史性」問題。因此本文的研究路徑便是試圖結合經典詮釋與歷史背景因素，來探討王陽明面對明中葉以來的政治情勢，而觸及對自身處境的思考，因而發展出由自身推展至群體的淑世理想，而這種推進卻也展現出一種由「超越」轉向「世俗」的過程，此正是王陽明「內聖外王」思想的特色，並呈現在其對《大學》的詮釋中。

本文首先對「經典詮釋」與「歷史性」作方法上的討論。其次對明中葉以來的政治環境作一概說，以建構王陽明的「歷史性」。第三節則論王陽明《大學》詮釋上的「內聖」問題，第四節則由「內聖」推向對「外王」的討論。最後總結王陽明在「內聖外王」課題上的延續與創發處。

關鍵詞：王陽明、內聖外王、大學

一、前言

明代的儒學發展過程中，經歷了幾次重要的轉折。宋元以來長期尊朱熹為宗的儒學指標在陽明以後受到動搖：「致良知」的提出與修養功夫的轉向、王學遍天下與講學階層的下移，乃至王學流入「狂禪」與修正等等，都可以視為陽明以後，明代儒學所呈現的諸多殊相。無可置疑，在宋元以至明初朱學獨尊的態勢已被改變，不論陽明是否自覺的要推翻或對抗朱學，明代儒學發展已趨向多元化。

王陽明以後所呈現的種種儒學面向，雖與陽明學說體系的特色有密切關聯，卻不必然是陽明學說特色所致，而需置於朱、王兩大儒學脈絡中審視之，始能有較明確的答案。而陽明

* 政治大學中文碩士班一年級。



在對傳統朱學的改變與反省中，是否便已經呈現了有別於宋代以來儒學的進展脈絡，發展出其獨特的儒學內涵？為了回應此提問，最能顯示出其差異及聚焦討論的，便是朱熹與陽明在《大學》詮釋上的不同，從對一經典文本的詮釋過程中，突顯出兩者背後所支撐的價值體系及關注焦點。究竟陽明為何會有儒學的轉向，是義理層面的必然？還是有其歷史脈絡？如此便牽涉到筆者在方法運用上的討論以及文本詮釋上的「歷史性」問題。

（一）方法論：經典詮釋的「歷史性」與脈絡化研究

宋明儒學的發展過程中，從思想義理層次而言，是一個從理學走向心學的進展；若就代表人物，便是從朱熹到王陽明的思想典範轉移。歷來對於明代儒學發展抑或王陽明的研究，往往環繞在明儒對應朱熹義理系統下的反省與創新。因而前人學者論及王陽明學術體系的建立，多歸結於其對朱熹「格物」修養進路的扞格不入，以致「龍場悟道」後有「致良知」之學的提倡，從思想義理的內在理路，規劃出宋代儒學到明代儒學演變。¹

就經典詮釋上而言，固然是詮釋者間不同哲學立場的論辯，但更為關鍵的是詮釋者背後所反映的「歷史性」²，正因為「歷史性」的不同，造成詮釋者不同的立論與詮釋。正如黃俊傑先生所說：「任何經典解讀者都不是也不可能成為空白『無自性』的主體。經典解釋者就像任何個人一樣的生存於複雜的社會、政治、經濟、歷史文化的網絡中，他既被這些網絡所制約，又是這些網絡的創造者。」³不同時代的詮釋者，都帶有該時代所獨有的關切角度以及問題思索。而「歷史性」不只是影響著詮釋者的文本詮釋，也連帶的反映了時代背景給與當時人的課題，而當時人的思索及反應，又成為「歷史性」的創造者，影響著歷史發展。以這個角度來看王陽明對《大學》的詮釋，便不須聚焦在其對朱注的推翻，而是能夠著眼於明代儒學發展的「歷史性」脈絡，反映了陽明對時代課題的思索及解答⁴。如此以其對《大學》的詮釋，由小見大探索出其背後的「歷史性」，便可以為明代儒學發展提供不同的切入面向。

因此宋明儒學的發展，是否可以單純專就哲學義理系統的演變轉移，合理的解釋明代儒學的諸多現象？答案似乎是否定的。思想義理的演變，固然是許多現象產生的重要因素；但也不可忽略現象背後所具備的「歷史性」，即政治、文化、經濟等具備歷史脈絡的背景因素。余英時先生在其《朱熹的歷史世界》一書中，以政治、文化的角度來解釋、說明宋代士大夫

¹ 此為一般思想史抑或哲學史常見之切入角度，如王邦雄《中國哲學史》、勞思光《新編中國哲學史》等等，而歷來探討王陽明與朱熹，亦多就義理層次而言。

² 所謂「歷史性」，指的是解經者抑或是思想家所處時代的歷史情境與歷史記憶，以及解讀者其自身的思想系統，可參考黃俊傑〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋系統（一）：通論篇》（台北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002）。黃俊傑〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 345-347。

³ 黃俊傑先生曾提到中國詮釋學是以「認知活動為手段，而以實踐活動為其目的」並且指出「歷代東亞的大儒詮釋經典莫不是將經典中的內容與自己修心養性的困勉掙扎互相印證，所以，儒家經典詮釋工作是一種解釋者與經典互相滲透、互為主體的一種解釋活動，使經典詮釋學成為一種身心體驗之學，尤其宋明儒者之解經尤然」，參考氏著〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 343。



及理學發展的關係⁵，給予了研究宋代理學上不同的思考。其討論範圍亦觸及了明代⁶，然余英時先生在書中的論述焦點主要在於宋代，其對明代的討論是在作一對比性參照，並未聚焦於宋明兩代對《大學》詮釋的不同。因此本文的撰作方法，即是延續此種歷史研究徑路，企圖藉由王陽明對於《大學》的詮釋，進一步思考在其詮釋過程中所透露出的「歷史性」，用以探觸王陽明的思想體系以及明代儒學的轉折點。

(二)「內聖」與「外王」的釐清

「內聖外王」此一概念為儒家思想的終極關懷之一，代表著一種透過自我超越而往外推展的過程。而此一概念又經由宋明儒予以深化、提昇，成為進德修業的理想路徑。因此《大學》一書的經典化過程，便可以視為「內聖外王」概念被標舉後所觸發的具體效應。然而隨著「內聖外王」概念深入士人之心，不同的時代背景下以及不同人物的解讀，「內聖外王」概念開始產生不同的意義內涵，究竟何為「內聖」？何為「外王」？不同的解讀脈絡下會產生極大的差異性。例如宋明理學的發展過程，在清儒的眼中便是「內聖有餘、外王不足」的表現。會如此認定的原因，在於明末清初的儒者面對明朝覆亡的亡國傷痛，而對宋明「理氣心性」之學有所批評所致。但宋明儒是否只有「內聖」沒有「外王」？本文要如何去分析王陽明之「內聖外王」？勢必要先對所謂「內聖外王」作一擬訂、釐清，才能夠更聚焦於本文的問題意識所在。

關於「內聖外王」的界定，李紀祥先生提出「內外域」之說⁷，其認為儒家之思想體系表現在兩個不同的領域之中，即所謂「內域」、「外域」上，前者言道德領域；後者言政治領域。兩者所推向的終極關懷，便是「內聖」與「外王」。就「內域」而言，儒家固有的道德修持與自我超越，便是著重於個人、個體自我實現圓滿；就「外域」而言，孔孟以來「推己及人」的關懷理想，正是由個人推向全體的目標實現⁸。上述討論基本上已經明確的點出了儒家思想所具備的個人實現與群體實現兩大終極關懷目標，前者的終極境界便是「天人合德」的自我完滿；後者則是自我成德後所進行的政治教化與教育講學之實現。因此就整體而言，儒家之學說體系，便是一個由「內域」推向「外域」、由「內聖」推向「外王」的過程。若由此較為廣義的範圍界定而言，那宋明儒當然有其「內聖外王」之道；而非清儒狹義界定下的「內聖有餘、外王不足」。在這個基本課題有所釐清下，始能進一步去討論宋明儒對《大學》的詮釋，及其背後所反映的歷史性脈絡所成就的義理差異。

如此也帶出了本文的研究路徑，筆者試圖透過王陽明對於《大學》不同的詮釋以及討論，

⁵ 余英時先生著作《朱熹的歷史世界》，以政治、文化角度分析宋明理學諸如興起原因、理學與政治的關係、宋代「共治天下」的政治背景、內聖外王的可能。參考氏著(台北：允晨文化，2003)。

⁶ 余英時先生在《朱熹的歷史世界》中並未聚焦明代，而其另有專著《宋明理學與政治文化》則對於明代政治文化對理學的影響討論甚多。參考氏著，第五、六章。

⁷ 參李紀祥：《明末清初儒學之發展》第一章導論(台北：文津出版社，1992)，頁1。

⁸ 然李紀祥先生此說，無法解釋儒家教育、講學等非自我超越、又不必然是政治行為之劃分，因而又從「內域」之中，分出所謂第二層次的「內外域」，「內域」為修己之學；「外域」則為對人人成德之期望。如此來說明教育、講學等儒家行為劃分。



來突顯其詮釋背後的歷史性。藉由陽明對於「格致誠正」到「修齊治平」這條內聖外王理想所遭遇阻礙的思索，發展出符合於明代儒學歷史脈絡中不同的詮釋，反映出其對於明代儒學轉向的影響。

二、明中葉政治環境與王陽明

若要從歷史脈絡來探討王陽明對《大學》的詮釋，勢必要關注於明代的儒學發展以及明代士人所面對的政治環境。一方面可以了解《四書》在明代的推展過程，一方面若要論「外王」之道，政治領域的得位化民一直是儒家士人最具體也最可能實現的關懷目標。因此以下便從明代中葉以後的政治環境討論，以建構王陽明的歷史性背景。

王陽明生於明成化八年(1472年)，卒於明嘉靖七年(1528年)，其經歷了憲宗、孝宗、武宗、世宗四任皇帝。若以王陽明一生的政治經歷而言⁹，孝宗、武宗之時當是其政治黃金期，此時代政治上的弊端已漸漸顯露、產生。孝宗時仍堪稱中興之世¹⁰，但到了武宗朝，便是一連串政治亂象的開始。《明史》記載：「(正德元年)冬十月丁巳，戶部尚書韓文帥廷臣請誅亂政內臣馬永成等八人，大學士劉健、李東陽、謝遷主之。戊午，韓文等再請，不聽。以劉瑾掌司禮監，丘聚、谷大用提督東、西廠，張永督十二團營兼神機營，魏彬督三千營，各據要地。」¹¹、「(二年春)閏月庚戌，杖給事中艾洪、呂紳、劉蒨及南京給事中戴銑、禦史薄彥徽等二十一人於闕下。二月戊戌，杖禦史王良臣於午門，禦史王時中荷校於都察院。三月辛未，以大學士劉健、謝遷，尚書韓文、楊守隨、張敷華、林瀚五十三人黨比，宣戒群臣。」¹²上述所發生的種種事件可以反應當時政治環境之混亂。

明中葉以後皇帝多不臨朝，錢穆《國史大綱》云：「皇帝深居內殿，不復常與大學士相見。甚至憲宗成化以後，迄於熹宗天啟，前後一百六十七年，其間延訪大臣者，僅孝宗弘治之末數年，而世宗、神宗則並二十餘年不視朝。群臣從不見皇帝之顏色。」¹³群臣不見皇帝，則奏章改由票擬入宮，而往往由宦官代為批准。如此則造成了太監的專權，如武宗時的劉瑾、熹宗時的魏忠賢。而有明一代對士人之刑戮又特別的嚴重，例如著名的「廷杖」。「廷杖」自明太祖以來，漸成定制。而明中葉以後，此刑之用越來越頻繁，清·趙翼《二十二史劄記》中有記載：

⁹ 王陽明弘治十二年舉進士，時二十八歲；至嘉靖七年十月五十七歲，請疏告老。同年十一月卒。則王陽明自進士以來，一生均不離官場可知。

¹⁰ 明史贊曰：「明有天下，傳世十六，太祖、成祖而外，可稱者仁宗、宣宗、孝宗而已。仁、宣之際，國勢初張，綱紀修立，淳樸未漓。至成化以來，號為太平無事，而晏安則易耽怠玩，富盛則漸啟驕奢。孝宗獨能恭儉有制，勤政愛民，兢兢於保泰持盈之道，用使朝序清寧，民物康阜。」〔清〕張廷玉等撰《明史》，收入《二十五史》(台北：藝文印書館，2002)，卷15，頁135。

¹¹ 同前註，卷16，頁136。

¹² 同前註，頁136-137。

¹³ 錢穆：《國史大綱》(台北：台灣商務，1994)，頁672。



武宗南巡詔下，員外郎夏良勝、主事萬潮、博士陳九川連疏諫。而舒芬、黃鞏、陸震疏已先入。吏部郎中張衍端等十一人、刑部郎中陸倕等五十三人疏繼之... 帝與諸倖臣大怒，遂令良勝等百有七人，罰跪午門外五日。……舒芬等百七人，跪既畢，各杖三十……有死者。¹⁴

在前面部份已經略述了明代儒學在政治場域的發展，以及王陽明所面對的險惡政治環境。一方面來自於官方系統下科舉考試成為士人唯一的晉身途徑，另一方面政治環境的險惡與屈辱讓士人對於進入官場顯得游移不定並且充滿了恐懼，就前一個因素來說，明代由於人口的增加配合著官學與社學的教育體制，產生了大量的知識分子，但是科舉考試的名額並沒有隨著人口增長以及教育的普及而有相應的增加，官學與社學雖提供了教育機會，但並不保證科舉的晉身，因此明代造就了大量的生員，不論其有沒有所謂「得君行道」¹⁵的治世理想，在現實層面就有了一定的阻礙¹⁶。

從元代以來經由官方科舉定本推崇所確立下的程朱儒學正統，在《五經》、《四書》等義理內涵所教育的內容，呈現了士大夫「內聖外王」的自信以及肯定，《大學》中從「格致誠正」到「修齊治平」的「內聖外王」之道藉由科舉教育深入士大夫之心。然而明代現實的政治環境以及士人的遭遇，往往讓已深入士人心中的理想破滅，在過去可以合理推展的《大學》「內聖外王」之道，在明代的歷史脈絡下卻是寸步難行。

從上述歷史脈絡來看所謂「內聖」之學，宋明儒同樣談「心、性、理、氣」之學但其用意不同。宋儒之言內聖，有明確通向外王之道的傾向與認定；而明代士人受制於政治環境的差異，所著力處，多只能就「涵養修身」的「內聖」之道多所發揮。然而可以說明代士人沒有所謂「外王」之理想？那也不盡然，只能說符合於宋代歷史脈絡的內聖外王之道，在明代已難以遵行。士人被迫從程朱《大學》的指導中跳脫出來，以重新思考在明代歷史脈絡下何者才是可行的內聖外王之道。而明代士人在內聖外王之道內涵上的轉向，正牽動著明代儒學的轉折，而代表以及最關鍵的人物即是王陽明，其學說體系的建立以及其學思歷程的轉折正反映了明代儒學的轉向。而其對內聖外王之道的思考，也呈現在其對《大學》的詮釋之中。

三、內聖核心的把握：「誠意」之學

王陽明一生學思經歷諸多轉折，乃至有所謂成學三變之說¹⁷，而其從汨濫詞章、求之佛老以至標舉良知等諸多轉變，正是王陽明面臨身心安頓價值思考的幾次探索與追尋，也正是明代士人經歷政治險惡與佛老衝擊的縮影。就王陽明一生而言，雖在十八歲時便「始慕聖

¹⁴ [清]趙翼：《二十二史劄記》（台北：洪氏出版社，1978），頁 492。

¹⁵ 余英時便曾提到：「得君行道」一詞，宋代時已有，如李心傳《晦菴先生非素隱》中即有「先生之欲得君以行其道，意可見矣。」較詳細的論述，參余英時《朱熹的歷史世界》第八章。

¹⁶ 參呂妙芬《陽明學士人社群》（臺北：中研院近史所，2003）第一章之一「陽明學興起的背景：從科舉考試談起」，頁 33。

¹⁷ 王陽明「成學三變」散見於《明儒學案·姚江學案》、《王文成全集·年譜》及《朱子晚年定論序》中，而其說略有差異，此處從略。



學」，此後「遍求考亭遺書讀之」¹⁸，然而卻因「一日，思先儒謂眾物必有表裡精粗，一草一木，皆含至理。官署中多竹，即取竹格之，沉思其理不得，遂遇疾。」¹⁹此後雖一度「乃悔前日探討雖博，而未嘗循序以致精，宜無所得，又循其序，思得漸漬洽浹，然物理吾心，終判而為二也，沉鬱既久，舊疾復作。」²⁰由上述歷程可見王陽明對於程朱所言「格物致知」的內聖之學並不相契。而在外在事功即所謂外王的部分，王陽明也經歷了明代士人所面臨的困境：「是時武宗初政，奄瑾竊柄。南京科道戴銑薄彥徽等以諫忤旨，逮繫詔獄。先生首抗疏救之……疏入，亦下詔獄。已而廷杖四十，既絕復甦，尋謫貴州龍場驛驛丞。」²¹此事對王陽明的衝擊極大，以至後來仍視此事為「失身妄道」之禍。「內聖」之學與程朱之格物並不相契，「外王」之道又遭遇了「百死千難」的挫敗²²。內外交迫下，王陽明經歷了後世所謂「龍場悟道」，總算為自身處境尋得了超越之道：

春至龍場，先生始悟格物致知。……時瑾憾未已。自計得失榮辱皆能超脫，唯生死一念，尚覺未化。乃為石墀自誓曰：吾唯俟命而已矣。日夜端居澄默，以求靜一。久之，胸中灑灑。而從者皆病，自析薪取水，作糜飼之。又恐其懷抑鬱。則與歌詩，又不悅，復調越曲，雜以談笑，始能忘其為疾病夷狄患難也。因念聖人處此，更有何道？忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人語之者不覺呼躍，從者皆驚。始知聖人之道吾性自足，向之求理於事物者誤也。乃以默記五經之言證之，莫不脗合，因著《五經臆說》。

23

王陽明的龍場悟道雖似有「寤寐中若有人語之者不覺呼躍」等神秘成分存在，但是仍可以視之為其對於人生困頓追尋不得之後的超越突破。而其人生的困頓可以歸之於所謂的「內外交迫」的價值矛盾，換言之便是在「內聖」與「外王」上都遭遇了重大的挫折與考驗。「內聖」上他無法如一般的學者安於程朱理學之「涵養修身」之道；而「外王」的政治場域方面，面對的是君不君、臣不臣的無奈環境。從「內聖」到「外王」的理想根本推展不出，甚至在最原始、基礎「格物致知」上，便已經有了疑惑，更遑論「得君行道」上的可能與成功。宋儒從內聖到外王的合理徑路已深植在士人心中，王陽明面對自我認同的價值危機，苦惱甚久，乃至出入佛老，終於在「大悟格物致知之旨」後，取得了自我價值的定位，以及從「內聖」到「外王」的貫通可能。

（一）從「格致」到「誠意」的轉向

¹⁸ [明]王陽明：《王陽明全集》（台北：河洛圖書出版社，1978。）〈年譜一·十八歲條〉，頁611。

¹⁹ 〈年譜一·二十一歲條〉，頁611。

²⁰ 〈年譜一·二十七歲條〉，頁612。

²¹ 〈年譜一·三十五歲條〉，頁613。

²² 「百死千難」語出〈年譜二·五十歲條〉：「某於此致良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」頁648。

²³ 〈年譜一·三十七歲條〉，頁614。



所謂的「龍場悟道」並不是說一夕間便能夠通透並超越其生命困境，而是在長久的生命困頓思索中漸漸摸清並把握自身價值的過程，而最後達到類似朱熹所說「一旦豁然貫通，則眾物之表裡精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」²⁴的階段，只是並不是循著朱熹的「格物致知」所達罷了。而從龍場悟道以前，王陽明對「格物致知」的思索，其實就反映了其對「內聖」之學的認知及探尋。

早在王陽明十八歲「始慕聖學」那一年，其「謁婁一齋，語宋儒格物之學，為聖人必可學而至，遂深契之。」²⁵王陽明受婁一齋所點而轉向程朱理學，而以格物為要，其學尚不出吳與弼、婁一齋之內聖規模，而之所以上追程朱理學，關鍵在於「聖人必可學而至，遂深契之。」的成聖鼓舞。然而待到「遍求考亭遺書讀之。一日，思先儒謂眾物必有表裡精粗，一草一木，皆含至理。官署中多竹，即取竹格之，沉思其理不得，遂遇疾。先生自委聖賢有分，乃隨世就辭章之學。」²⁶隨物格致的結果不盡如意，使王陽明第一次對所謂「內聖」之學有了疑惑，也開始懷疑「聖人必可學而至」的必然性。經過數年沉潛再次嘗試，終究是「然物理吾心，終判而為二也」，因此「益委聖賢有分」²⁷，越加認定所謂「內聖」之學非人人可期而至，而有「偶聞道士談養生，遂有遺世入山之意」²⁸。由此可見王陽明對於格物致知上的失敗，進而動搖了「聖人必可學而至」的信心，進一步去思索必然的內聖核心。

而王陽明日後成為體系的「致良知之教」，也並非是龍場一悟始得。王陽明三十一歲「……築室陽明洞中…已而靜久，思離世遠去，唯祖母岑與龍山公在念，因循未決，久之。又忽悟曰：此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」²⁹在這時王陽明已漸漸把握到了道德價值所依所從之內在核心，也漸「復思用世」³⁰。而三十四歲時，「是年先生門人始進。學者溺於詞章記誦，不復知有身心之學。先生首倡言之，使人先立必為聖人之志。」³¹可見龍場悟道之前，王陽明已經漸能把握日後所倡「誠意」、「良知」的粗淺概念，而始終奠基於「聖人必可學而至」的內聖可能性上，強調立聖人之志，正因內在之心正是聖人可期而至的內聖依據。

這裡所討論王陽明從「格致」到「誠意」的轉向，是王陽明面對程朱《大學》「即物窮理」修養功夫之不可得，所思索的結果，並不代表程朱這條內聖之道有必然的缺失³²。而王陽明因求理不得，遂以為聖賢有分亦是王陽明詮釋的結果，此處不擬討論程朱與陽明之對錯差異，而僅聚焦在明代歷史脈絡下士人的自我思索與定位。從此角度而言，王陽明以前有心

²⁴ [宋]朱熹：《大學章句》，收入《四書章句集註》（北京：中華書局，2008），頁7。

²⁵ 〈年譜一·十八歲條〉，頁611。

²⁶ 〈年譜一·二十一歲條〉，頁611。

²⁷ 《傳習錄》，第318則亦記載：「先生曰：『眾人只說格物要依晦翁。何曾把他的說去用？我著實曾用來。...因指亭前竹子，令去格看。...某因自去窮格。早夜不得其理。到七日，亦以勞思致疾。雖相與聖賢是做不得的。』」（此處用陳榮捷《王陽明傳習錄詳註集評》，台北：台灣學生書局，1992。）頁370。

²⁸ 〈年譜一·二十七歲條〉，頁612。

²⁹ 〈年譜一·三十一歲條〉，頁613。

³⁰ 〈年譜一·三十一歲條〉，頁613。

³¹ 〈年譜一·三十四歲條〉，頁613。

³² 朱熹之「即物而窮其理」不必然如陽明所說具「析心與理為二」的不足。近人已對朱熹之修養功夫做出不同解釋徑路，並非有絕對的缺失。



學傾向的陳白沙之出現³³，便有其歷史脈絡下的合理性，其共同之處或許便在於重新思索內聖以及聖人可期性的關鍵核心所在。從這個角度便能夠驗證日後王陽明所提之「成色分兩說」：

希淵問：「聖人可學而至。然伯夷伊尹於孔子，才力終不同。其同謂之聖者安在？」先生曰：「聖人之所以為聖，只是其心純乎天理，而無人慾之雜。猶精金之所以為精，但以其成色足而無銅鉛之雜也。人到純乎天理方是聖。金到足色方是精。然聖人之才力，亦有大小不同。……才力不同，而純乎天理則同。皆可謂之聖人。猶分兩雖不同，而足色則同。皆可謂之精金。³⁴

不論才力大小，只要落實用功，聖人便可期而至。如同金到足色方是精，不在於分兩的大小。換言之，成聖之途不在窮盡多少物，而在於才力之別，而在於把握本心使之純乎天理，便能「亦可為聖人」。陽明在此提出了心作為內聖依據的重要性，並且克服了「即物而窮其理」所形成的「聖賢有分」困境。因此王陽明標舉「心」作為「內聖」之學的重要核心，反映在其對《大學》的詮釋上，便是將「誠意」視為《大學》「內聖外王」之道的基礎。³⁵

（二）「誠意」的標舉與其意義

王陽明對《大學》的標舉以及詮釋，崇古本而棄朱子章句之新本³⁶。未如朱子一般重新為《大學》作章句並加以注釋，其對《大學》古本的標榜僅載於門人所錄以及與其書信討論中，前者如薛侃所錄：「蔡希淵問：『文公大學新本，先格致而後誠意工夫。似與首章次第相合。若如先生從舊本之說，即誠意反在格致之前。於此尚未釋然。』³⁷後者如〈答羅整菴少宰書〉：「來教謂某『《大學》古本之復，以人之為學但當求之於內，而程、朱格物之說不免求之於外，遂去朱子之分章，而削其所補之傳。』³⁸，可見龍場悟道以後，陽明對於《大學》的詮釋不再窒礙於程朱之教，而有自我體系的建立。除了上述由書信以及門人所記錄關於《大

³³ 《明儒學案·白沙學案》記載陳白沙〈論學書·與賀克恭〉：「為學須從靜坐中養出個端倪來，方有商量處。」、〈與謝元吉〉：「人心上容留一物不得，才著一物，則有礙。…是以聖賢之心，廓然若無，感而後應，不感則不應。又不特聖賢如此，人心本來體段是一般，只要養之以靜，便自大開。」如此均可看出用心於內的特色及傾向。（北京：中華書局，2008），頁 85。

³⁴ [明]王陽明：《傳習錄》，第 99 則，頁 119。

³⁵ 關於「成色分兩說」說的後續討論可見《傳習錄》，第 107 則：「若去除了比較分兩的心，各人儘著自己力量精神，只在此心純天理上用功，即人人自有，各各圓成，便能大以成大，小以成小。不假外慕，無不具足。此便是實實落落，明善誠身的事。」頁 128-129。

³⁶ 〈年譜一·四十七歲條〉：「七月，刻古本大學…先生在龍場時，疑朱子大學章句非聖門本旨。手錄古本，伏讀精思，始信聖人之學本簡易明白，其書止為一篇，原無經傳之分。格致本於誠意，原無缺傳可補。以誠意為主，而為致知格物之功，故不必增一敬字。以良知指示至善之本體，故不必假於見聞。至是，錄刻成書，傍為之釋，而引已敘。」頁 628。

³⁷ [明]王陽明：《傳習錄》，第 129 則，頁 154。

³⁸ 同前註，第 173 則，頁 248。

學》部分的論述外，陽明對《大學》最完整也最明確的詮釋，在於晚年門人所求教，後錄之成篇的〈大學問〉³⁹。〈大學問〉對三綱領、八條目都有詳細的說解，陽明雖不欲成書，但亦可視為其晚年學術成熟後對《大學》的詮釋與定論。以下試以「三綱領」、「八條目」兩部分，分別討論王陽明對其詮釋之內涵。（此處不擬將朱、王說解加以比較討論，而著重於王陽明詮釋下，所反應出其「歷史性」特色。）其論三綱領提到：

「大學者，昔儒以為大人之學矣。敢問大人之學何以在於明明德乎？」陽明子曰：「大人者，以天地萬物為一體者也。其視天下猶一家，中國猶一人焉。……其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。…是故苟無私慾之蔽，則雖小人心，而其一體之仁猶大人也；一有私慾之蔽，則雖大人之心，而其分隔隘陋猶小人矣。」

曰：「然則何以在『親民』乎？」曰：「明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也。故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也。……君臣也，夫婦也，朋友也，以至於山川鬼神鳥獸草木也，莫不實有以親之，以達吾一體之仁，然後吾之明德始無不明，而真能以天地萬物為一體矣。夫是之謂明明德於天下，是之謂家齊國治而天下平，是之謂盡性。」

曰：「然則又烏在其為『止至善』乎？」曰：「至善者，明德、親民之極則也。天命之性，粹然至善，其靈昭不昧者，此其至善之發見，是乃明德之本體，而即所謂良知也。……故止至善之於明德、親民也，猶之規矩之於方圓也，尺度之於長短也，權衡之於輕重也。……明明德、親民而不止於至善，亡其本矣。故止於至善以親民，而明其明德，是之謂大人之學。」⁴⁰

《大學》三綱領，不論是王陽明的詮釋抑或是歷來的注解，其實都共同反映了一條從「明明德、親民、止於至善」的「內聖外王」之道，此處所要討論的，是突顯王陽明學說體系的特別之處。其在釋「明明德」時有言：「其與天地萬物而為一也，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然，彼顧自小之耳。」此處論大人小人均有一體之仁，其實回應了之前所討論的王陽明對於「聖賢有分」的思考，「小人」的內涵不妨視之為兼具「道德判斷」及「才性判斷」⁴¹，

³⁹ [明]王陽明：〈大學問〉，錢德洪跋曰：「〈大學問〉者，師門之教典也。學者初及門，必先以此意授，使人聞言之下，即得此心之知，無出於民彝物則之中，致知之功，不外乎修齊治平之內。…門人有請錄成書者。曰：「此須諸君口口相傳，若筆之於書，使人作一文字看過，無益矣。」嘉靖丁亥八月，師起征思、田，將發，門人復請。師許之。」（收入《王陽明全集》卷 26，頁 470-474。）

⁴⁰ [明]王陽明：〈大學問〉收入《王陽明全集》卷 26，頁 470。

⁴¹ 「道德判斷」以德性優劣而言；「才性判斷」就資質靈敏魯鈍而言



如此正可與上述「成色分兩說」相呼應，共同反映了陽明對於「內聖」核心的把握。「親民」的部分，王陽明曾對於朱熹所主張「新民」有所討論⁴²，此處不贅述，其論「親民」曰：「明明德者，立其天地萬物一體之體也，親民者，達其天地萬物一體之用也。」就體用關係須合一論的角度，王陽明已經明確的把「內聖」與「外王」相接軌，在前述的明代歷史脈絡中，可以看出王陽明如此標舉的獨特性。至於其「內聖外王」如何的貫通、體用合一，下文將會詳細討論。此處只要指出王陽明認定的大人之學，是「故止於至善以親民，而明其明德」的內聖外王之必然⁴³。而其論「八條目」：

敢問欲修其身，以至於致知在格物，其工夫次第又何如其用力歟？曰：此正詳言明德、親民、止至善之功也。蓋身、心、意、知、物者，是其工夫所用之條理，雖亦各有其所，而其實只是一物。格、致、誠、正、修者，是其條理所用之工夫，雖亦皆有其名，而其實只是一事。

蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。故欲正其心者，必就其意念之所發而正之，凡其一念而善也，好之真如好好色，發一念而惡也，惡之真如惡惡臭，則意無不誠，而心可正矣。……故欲誠其意者，必在於致知焉。致者，至也……「致知」云者，非若後儒所謂充擴其知識之謂也，致吾心之良知焉耳。……今欲別善惡以誠其意，惟在致其良知之所知焉爾。

格者，正也，正其不正以歸於正之謂也。正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。……良知識知之善，雖誠欲好之矣，苟不即其意之所在之物而實有以為之，則是物有未格，而好之之意猶為未誠也。良知識知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之之意猶為未誠也。……夫然後意之所發者，始無自欺而可以謂之誠矣。故曰：「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修。」蓋其功夫條理雖有先後次序之可言，而其體之惟一，實無先後次序之可分。⁴⁴

首先，王陽明將「八條目」對應於前所論之「三綱領」，正好可以呼應此條「內聖外王」之道，故曰「此正詳言明德、親民、止至善之功也。」而在「體用同源」的前提下，其論述「格、致、誠、正、修」都應視為只是一事，而在其中又特別標舉「誠意」，正因「誠意」是聯結

⁴² [明]王陽明：《傳習錄》，第1則，頁27。

⁴³ 正如《大學問》所強調：「若知明明德以親其民，而親民以明其明德，則明明德親民焉可析而為兩乎？先儒之說，是蓋不知明明德親民之本為一事，而認為兩事，是以雖知本末之當為一，而亦不得不非為兩物也。」合一不可分。

⁴⁴ [明]王陽明：《大學問》收入《王陽明全集》卷26，頁470。

「格致」與「正心」的樞紐。王陽明對於程朱之「格致」修養無法契合，即使在「良知」之學確立後，仍不能無礙於心，加之《大學》中本就有「物格而後知至，知至而後意誠」等修養功夫，因此對於重「良知只是個是非之心」⁴⁵的王陽明而言，如何詮釋從「格致」以至「正心」的「誠意」，即是關鍵所在。

其言「蓋心之本體本無不正，自其意念發動，而後有不正。」說明了心有不正的原因，然而良知是完滿的善，如何會有不正？陽明解釋為「凡意念之發，吾心之良知無有不自知者。其善歟，惟吾心之良知自知之，其不善歟，亦惟吾心之良知自知之。」即意念之發，當下良知即能判為善惡，但此尚未代表已「正心」，而需「正其不正者，去惡之謂也。歸於正者，為善之謂也。夫是之謂格。」始能「正心」，否則「良知識知之惡，雖誠欲惡之矣，苟不即其意之所在之物而實有以去之，則是物有未格，而惡之意猶為未誠也。」因此從上述王陽明對於「格物致知」的詮釋中，實把「格物致知」視為「誠其意」的具體功夫，如此「誠意」便有了使意動詞的成分，即「誠其意」以「正心」。而陽明之所以特重「誠意」而不舉「正心」，也與他「不落實用功，恐負此知耳」⁴⁶的「致良知」提倡有關⁴⁷。

由上述討論可知，王陽明一生學思歷程經歷了諸多轉折，簡而言之是對於「內聖」與「外王」兩方面的價值思考所產生的疑惑與思索。「內聖」方面困於與程朱之學的不契合，而一度求之佛老，此後漸漸把握「良知」此一道德依據，而建構其學說體系，解決了「內聖」方面的價值危機，體驗到良知正是那「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」的根本意念。龍場悟道後的陽明，在內聖與外王上都取得了其自我把握，也使其學說邁向成熟，而其學說一系列從個人修身以至推廣向外的「治平之道」，藉由王陽明對《大學》的詮釋也完整的呈現出來。而此處要特別討論的是，陽明是否特別標舉《大學》來表現其思想體系不得而知，但應該可以認定是不同時代脈絡下所產生對《大學》的差異性詮釋。《大學》經典化的過程中，已經確立下「初學入德之門」、「古人為學次第」的經典價值，而王陽明對《大學》的詮釋正可視之為突破宋代歷史脈絡下的新解，是明代士人面對明代歷史脈絡下的自我定位思考。

《大學》自朱子為其增格致補傳並為之章句後，歷來對於《大學》改本爭議不斷⁴⁸。而王陽明標舉《大學》古本是否有與朱子對抗之意不得而知，而其言「大學古本，乃孔門相傳舊本耳。朱子疑其有所脫誤而改正補緝之。在某則謂其本無脫誤，悉從其舊而已矣」、「且舊本之傳，數千載矣。今讀其文詞，既明白而可通。論其功夫，又易簡而可入。」⁴⁹可見不同的大學改本，正是詮釋者因應其「歷史性」所作的改動。而王陽明標舉大學古本，也正因為古本契合於其所著重的「誠意」之學，也更能加強其遙契孔門的信心。

⁴⁵ 王陽明：《傳習錄》，第 288 則：「良知只是個是非之心。是非只是個好惡。只好惡，就盡了是非。只是非，就盡了萬事萬變。」，頁 341。

⁴⁶ 〈年譜二·五十歲條〉：「某於此致良知之說，從百死千難中得來，不得已與人一口說盡。只恐學者得之容易，把作一種光景玩弄，不實落用功，負此知耳。」頁 648。

⁴⁷ 其他關於誠意之討論，見《傳習錄》，第 6（頁 36）、88（頁 111）、89（頁 112）、92（頁 113）、119（頁 140）、135（頁 171）、138（頁 180）、174（頁 249）、317（頁 368）則。

⁴⁸ 有關宋代《大學》改本之爭議，可參李紀祥《兩宋以來大學改本之研究》（台北：台灣學生書局，1988）

⁴⁹ 以上二句均見於《傳習錄》，第 173 則，頁 248。



四、外王治平之道的發揚

上述討論已提及「龍場悟道」使王陽明不僅確立下「良知」的內聖依據，並且在《大學》的詮釋中，把握了從「內聖」到「外王」的貫通。但從前面對於明代政治的險惡以及士人處境的描繪，已經可以明白，上承宋代歷史脈絡以來「得君行道」的「外王」理想已經沒有實現的可能。正如前面所述，明代士人所能把握的，僅止於「修身齊家」的「內聖」之學，遑論「外王」的理想發展。而王陽明雖然在「內聖」方面找到了契合自己，且確立人人皆可成聖的「良知」作為核心，但是他同樣面對到明代政治環境下「得君行道」的無力與焦慮。尤其當他親身面臨「失身枉道」的震撼，既不願自守於內聖之學，又不得不面臨政治環境的打壓，使他開始去探索「內聖」到「外王」不同的可能性，終於在「居夷處困，動心忍性」、「蛇虺蝮虺，蠱毒瘴癘與居」⁵⁰之地，而「中夜大悟格物致知之旨」，終究為自身的價值出路，找到了立基點，也不再執著於「得君行道」的可能性，而開出了另一條「治平之道」。

（一）「誠正」到「治平」的苦惱

這裡所要特別提到的是，龍場悟道所標舉的，並非只是內聖之學的把握，而是王陽明經歷了政治上的困頓，而思索「內聖」到「外王」的合理性，其「大悟格物致知之旨」實是從「內聖」到「外王」的貫通轉向。從〈年譜〉中可知，王陽明三十一歲時便已「漸悟仙釋二氏之非」⁵¹，以及把握到了「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」而有責僧禪坐之舉。而三十四歲在京師已能教人「使人先立必為聖人之學」，並且與湛若水「共以倡明聖學為事」，可見龍場悟道之前，王陽明對於日後所標之「良知」已有一定的把握，並且已極具信心。雖然到了龍場悟道時更加的篤定明確，但不可視為此時才由程朱之學轉向「良知」之學。

然而提倡聖學不久，王陽明隨即遭遇生平最大的打擊，也是第一次從「內聖」推向「外王」的重大挫敗，「是時武宗初政，奄瑾竊柄。南京科道戴銑薄彥徽等以諫忤旨，逮繫詔獄。先生首抗疏救之…疏入，亦下詔獄。已而廷杖四十，既絕復甦，尋謫貴州龍場驛驛丞。」⁵²本之於忠君之心而上疏的諫言，卻遭到「廷杖四十，既絕復甦」的下場。不僅被貶謫，在前往龍場途中，仍經歷萬難：

二年丁卯，先生三十六歲，在越。夏，赴謫至錢塘。

先生至錢塘，瑾遣人隨偵，先生度不免，乃託言投江以脫之。……且將遠遁，其人曰：

「汝有親在，萬一瑾怒，逮爾父。誣以北走胡，南走粵，何以應之？」因為著，得明夷。遂決策返。⁵³

⁵⁰ 〈年譜一·三十七歲條〉，頁 614。

⁵¹ 〈年譜一·三十一歲條〉，頁 613。

⁵² 〈年譜一·三十五歲條〉，頁 613。

⁵³ 〈年譜一·三十六歲條〉，頁 614。

可見在貶謫途中，劉瑾仍遣人跟隨以俟機加害，以致王陽明有託言投江以避其難之舉。王陽明未嘗沒有遁世隱居之意，然又受制於其父為官，恐被誣陷，當真陷於內外交迫之境，而要卜卦決疑以期未來。如此王陽明在「外王」面對了「得君行道」的挫敗，甚至有殺身之禍的迫切危機感，在「內聖」方面，又重新回到了疑惑之中。到了貴州龍場，「居夷處困，動心忍性」、「蛇虺魍魎，蠱毒瘴癘與居」，潛思「內聖外王」之道，而有了貫通與轉變。而王陽明這一明顯的轉變，可於〈龍場生問答〉⁵⁴中略窺一二：

龍場生問於陽明子曰：「夫子之言於朝侶也，愛不忘乎君也。今者謹於是，而汲汲求去，殆有所渝乎？」陽明子曰：「吾今則有間矣，今吾又病，是以欲去也。」龍場生曰：「夫子之以病也，則吾既聞命矣。敢問其所以有間何謂也？昔為其貴而今為其賤，昔處內而今處於外歟？夫乘田委吏，孔子嘗為之矣。」陽明子曰：「非是之謂也。君子之仕也，以行道。不以道而仕者，竊也。今吾不得為行道矣。……」

龍場生曰：「夫子之來也，謹也，非仕也。子於父母，唯命之從。臣之於君同也，不曰事之如一，而可以拂之，無乃為不恭乎？」陽明子曰：「吾之來也，謹也，非仕也。吾之謹也，乃仕也，非役也。役者以力，仕者以道。力可屈也，道不可屈也。吾萬里而至，以承謹也，然猶有職守焉。不得其職而去，非以謹也。君猶父母，事之如一，固也。不曰就養有方乎？唯命之從而無以道，是妾婦之順，非所以為恭也。」

從上述幾段問答中，可以看到王陽明對於「得君行道」的轉變。龍場生所言，王陽明最初仍心繫朝廷，「夫子之言於朝侶也，愛不忘乎君也。」而今卻汲汲求去為何因？王陽明答以「君子之仕也，以行道。不以道而仕者，竊也。今吾不得為行道矣。」反映了對「得君行道」的失望，也暗藏著內心價值的把握，不再受世俗所言愚忠愚孝所擺佈。因此當龍場生以「子於父母，唯命之從。臣之於君同也，不曰事之如一，而可以拂之，無乃為不恭乎？」就教時，王陽明回以「役者以力，仕者以道。力可屈也，道不可屈也。…君猶父母，事之如一，固也。不曰就養有方乎？唯命之從而無以道，是妾婦之順，非所以為恭也。」可見在外在的標準規範外，王陽明已確立了內心的標準取向，即「道」的順從。面對喜好妾婦之順卻不納忠言的君主，唯有不再奢望之，故汲汲求去也，自此也可看出其對「得君行道」的理想是徹底幻滅。⁵⁵而其悟道之後，所著《五經臆說》雖殘存十三條，但也反映了當時的心境：

⁵⁴ [明]王陽明：《王陽明全集·外集六》卷24，頁437-438。

⁵⁵ 余英時先生在〈明代理學與政治文化發微〉中，詳細論述明代政治環境與王陽明學術轉折之關係，收入氏著《余英時文集第十卷：宋明理學與政治文化》（桂林：廣西師範大學出版社，2006）。筆者多受其啟發，然在許多論點上與之有歧異，且聚焦處亦不同，特在此說明。



遯，陰漸長而陽漸退遯也。…然四陽尚盛，而九五居尊得位…蓋君子猶在於位，而其朋尚盛。小人新進，勢猶不敵，尚知順應於君子，而未敢肆，其惡故幾微。君子雖已知其可遯之時，然勢尚可為，則又未忍絕然舍去而必於遯。且欲與時消息，盡力匡扶，以行其道。則雖當遯之時，而亦有可亨之道也。雖有可亨之道，然終從陰長之時，小人之朋，日漸於盛……⁵⁶

此文後半段所言之君子，正是自己的寫照，未能承時而遯，而有失身枉道之禍，故藉遯卦之義理表達其境遇的回顧。然而王陽明的外王理想是否就此幻滅？前面已經說到王陽明之龍場悟道不但是從「內聖」到「外王」的貫通，而且也隱含著「內聖外王」之道的轉向。而其言「賢者之用於世也，行其義而已。義無不宜，無不利也。」背後其實已經隱含了「行義」、「行道」未必在於君的想法。而王陽明這種轉變，也使長期禁錮於「得君始能行道」的士人們有了開脫之道。⁵⁷

而這種「行義」、「行道」未必在於君的想法，也需「內聖」之學的重新把握始能推出。如《傳習錄》徐愛所錄最初幾則，便是在討論關於求「忠」、「孝」之理的原則把握，而陽明在論述中說明了由內到外的扣合點：

愛問：「至善只求諸心。恐於天下事理，有不能盡。」先生曰：「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」愛曰：「如事父之孝，事君之忠，交友之信，治民之仁，其間有許多理在。恐亦不可不察。」先生嘆曰：「此說之蔽久矣。豈一語所能悟？今姑就所問者言之。且如事父，不成去父上求箇孝的理。事君，不成去君上求箇忠的理。交友治民，不成去友上民上求箇信與仁的理。都只在此心。心即理也。此心無私慾之蔽，即是天理。不須外面添一分。以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠。發之交友治民便是信與仁。只在此心去人慾存天理上用功便是。」⁵⁸

由於確立了「內聖」核心的把握，則一切判斷便依於「良知」，而當求「孝」、「忠」之理時，不去父、君上求個理，而是「以此純乎天理之心，發之事父便是孝。發之事君便是忠。」因此內心的「孝」、「忠」既確立，便不必受限於外在的規範，而困於愚孝愚忠。如同其〈答聶文蔚〉一文中亦曰：「蓋良知只是一個天理自然明覺發見處。只是一個真誠惻怛，便是他本體。故致此良知之真誠以事親便是孝。致此良知之真誠以事兄便是弟。致此良知之真誠以事君便是忠。只是一個良知，一個真誠惻怛。」⁵⁹因此只要內心是真誠以事君，便不必拘於「得君行道」的老路，能夠在自我真誠的判斷下，轉變了「外王」的徑路，君不似君，便將此忠存於心，行自我能行的「外王」之道。陽明在這個從「誠正」到「治平」的思考上，經由「良

⁵⁶ [明]王陽明：《王陽明全集》卷26，頁475-479。

⁵⁷ 余英時認為「龍場悟道」是王陽明「得君行道」的理想幻滅，因而其後有遁隱不仕的心態。而筆者所認為「龍場悟道」已經是陽明在「內聖外王」之道上的貫通，而非單純的理想幻滅。

⁵⁸ [明]王陽明：王陽明：《傳習錄》，第3則，頁30。

⁵⁹ 同前註，第189則，頁270。

知」之學巧妙的完成了轉化。⁶⁰

(二) 從「致君」到「覺民」⁶¹

經歷「外王」不必糾結於「君」之道的體悟後，陽明開始找尋符合於己的「內聖外王」之道，如此可以回應上述陽明對於「內聖外王」的思考：「誠意」之學的標舉以及「良知」的完滿內具，具體實踐便是不待外在條件的聚合始能行其善，而是因時因地的行「誠意」之善與「良知」之教。而「外王」徑路的轉變，也使陽明眼中不再只是「君」，而把更多眼光投注於學生以及民眾之間。而長期以來的講學(三十四歲以來)生涯，也開始提供他不同的思考層面：

嘗聞先生曰：「吾居龍場時，夷人語言不通。所可與言者中土亡命之流。輿論知行之說，更無抽格。久之，并夷人亦欣欣相向。及出與士大夫言，反多紛紛同異，拍格不入。學問最怕有意見的人，只患聞見不多。良知聞見益多，覆蔽益重。反不曾讀書的人，更容易與他說得。」⁶²

如此獨特的講學經驗，或許也更加強了王陽明認定「聖人皆可至」的信心，以遙契了孟子「人皆可以為堯舜」之說。在此理路上，陽明對於「良知」的普遍性多所討論，如：「良知良能，愚夫愚婦與聖人同。但惟聖人能致其良知，而愚夫愚婦不能致」⁶³、「或問異端。先生曰：『與愚夫愚婦同的，是謂同德。與愚夫愚婦異的，是謂異端』」⁶⁴等等。如此也正可以回應前面所述的「成成分兩說」，突顯了成聖的可能性。因此王陽明的「良知」之學，也間接的影響了其在「外王」內涵上的轉移，既然「良知」與愚夫愚婦同，則致愚夫愚婦之良知便是「得君行道」外另一條「外王」之道：

僕誠賴天之靈，偶有見於良知之學，以為必由此而後天下可得而治。是以每念斯民之陷溺，則為之戚然痛心，忘其身之不肖，而思以此救之，亦不自知其量者。天下之人見其若是，遂相與非笑而詆斥之，以為是病狂喪心之人耳。

僕之不肖，何敢以夫子之道為己任；顧其心亦已稍加疾扁之在身，是以徬徨四顧，將求其有助於我者，相與講去其病耳。今誠得豪傑同志之士，扶持匡翼，共明良知之學

⁶⁰ 其它如陽明論朱熹與自身學說比較時，也反映處此特色，見《傳習錄》第一三五則，頁171。

⁶¹ 「覺民」抑或「覺民行道」一詞，為余英時先生在〈明代理學與政治文化發微〉中首用，本文延續其觀點，亦沿用此詞彙。

⁶² [明]王陽明：《傳習錄拾遺》，第17則，頁399。

⁶³ [明]王陽明：《傳習錄》，第139則，頁181。

⁶⁴ 同前註，第271則，頁329。



於天下，使天下之人皆知自致其良知，以相安相養，去其自私自利之蔽，一洗讒妒勝忿之習，以濟於大同，則僕之狂病固將睨然以愈，而終免於喪心之患矣，豈不快哉？

65

上述不僅明白道出其在詮釋《大學》「明明德」中天地萬物一體之仁的主張，並以夫子之道自任，明顯的將孔子一生周遊列國不得志，退而講學的經歷對比於自身，而以弘揚「良知」之學為己任。較為特別的是，陽明的講學對象更落實於平民階層，背後也有著崇高的理想：

伊尹曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予天民之先覺也，非愚覺之則誰也？」是故大知覺於小知，小知覺於無知；大覺覺於小覺，小覺覺於無覺。夫已大知大覺矣，而後以覺於天下，不亦善乎？⁶⁶

因此也更著重講學的平易與直接，如其有言：「你們拿一個聖人去與人講學，人見聖人來，都怕走了，如何講得行？須做個愚夫愚婦，方可與人講學。」⁶⁷至此，王陽明可謂徹底的把握到了自我的定位以及使命。從一開始對「內聖」與「外王」價值失落的「內外交迫」；到了漸次把握「內聖」依據，卻首次受到推展至「外王」的挫敗；最後經歷龍場悟道，才真真正正的將「內聖外王」之道徹底的貫通，並且能夠徹底的落實下來，王陽明「覺民行道」的轉向，也造成了明代儒學發展為之一轉。

因此從其「覺民行道」的主張回頭來看《大學》詮釋，正可以證成其所言「故明明德必在於親民，而親民乃所以明其明德也」之說。而王陽明藉由「外王」之道的轉向，也漸漸規劃出其理想的治道藍圖，在此另舉其所倡「拔本塞源論」⁶⁸，回應其「故止於至善以親民，而明其明德」⁶⁹的大人之學：

夫聖人之心，以天地萬物為一體，其視天下之人，無外內遠近：凡有血氣，皆其昆弟赤子之親，莫不欲安全而教養之，以遂其萬物一體之念。天下之人心，其始亦非有異於聖人也……聖人有憂之，是以推其天地萬物一體之仁以教天下，使之皆有以克其私，去其蔽，以復其心體之同然。……唐虞三代之世，教者惟以此為教，而學者惟以此為學。當是之時，人無異見，家無異習，安此者謂之聖，勉此者謂之賢，而背此者，雖其啟明如朱，亦謂之不肖。下至閭井、田野、農、工、商、賈之賤，

⁶⁵ [明]王陽明：〈答轟文蔚〉，《傳習錄》第一七九則至一八二則，頁 258-261。

⁶⁶ [明]王陽明：〈答儲柴墟〉，《王陽明全集》卷 21，頁 396-398。

⁶⁷ [明]王陽明：《傳習錄》，第 313 則，頁 357。

⁶⁸ 「拔本塞源論」一詞，出於下面引文之前一段：「凡此皆就吾子之聽惑者而稍為之分釋，未及乎拔本塞源之論也。」（《傳習錄》，第 141 則，頁 189-191。）

⁶⁹ 為〈大學問〉一文中之語句，見《王陽明全集》，頁 470。



莫不皆有是學，而惟以成其德行為務。⁷⁰

在這理想藍圖的規劃中，上至聖人、下至商賈，莫不能行成德之學，雖有才能之異，然心體之同然，能夠同心一德，共安天下之民。而此正是陽明甚或是儒者於《大學》「內聖外王」之道的理想體現。對陽明來說，「覺民」比「致君」更能夠契近這理想藍圖的實現。

五、結語

《論語》中有如下記載：

或謂孔子曰：「子奚不為政？」子曰：「書云孝乎：『惟孝、友于兄弟，施於有政。』是亦為政，奚其為為政？」⁷¹

子路問君子。子曰：「修己以敬。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安人。」曰：「如斯而已乎？」曰：「修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸！」⁷²

子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」⁷³

上述三則引文，看到了孔子在為政化民上的理想。在第二則處，朱熹注釋引程子言：「君子修己以安百姓，篤恭而天下平。惟上下一於恭敬，則天地自位，萬物自育，氣無不和，而四靈畢至矣。此體信達順之道，聰明睿智皆由是出，以此事天饗帝。」⁷⁴雖不無誇大的成分，但已能充分展現儒者修己以安天下的理想。覺民教化世俗，本是儒學固有的理想成分；「得君行道」，也不必然是儒家絕對的外王象徵。然而置之於明代儒學的脈絡中，便具有其特殊性意義：明代士人一方面承襲宋代士大夫地位的崇高，以及可與君「共治天下」的行道理想，鼓舞著士人效法宋儒之外王理念。然而對比於明代政治環境的險惡，產生極大的落差。這樣的落差形成明代士人極大的疑惑與焦慮。最具體的代表即為王陽明，而其龍場悟道，使陽明對內聖外王的思考觸及了幾個要點：聖人不可及？成聖修養為何？從內聖到外王要如何推

⁷⁰ [明]王陽明：《傳習錄》，第142則，頁194-196。

⁷¹ 《論語·為政第二》（此處引用《十三經注疏》，台北：藝文印書館，2002），頁19。

⁷² 《論語·憲問第十四》，頁131。

⁷³ 《論語·雍也第六》，頁55。

⁷⁴ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁159-160。



導？而其解答，便是陽明自覺治平之道不必專注於「得君行道」，而可本於「誠意」，行「覺民行道」的外王理想。

因此需置身於明代儒學的發展脈絡中，才更能突顯王陽明在儒學轉折上的重要意義。否則單以「致君」與「覺民」而言，並不能視為王陽明以及明代儒學的創舉。當然，王陽明造成明代儒學的轉變有許多複雜的因素，包含提拔後進的學派推展、書院講學的普遍、事功方面的成就等等⁷⁵，不盡然因為王陽明「內聖外王」之道的轉向而產生如此的巨變。筆者認為，王陽明對「內聖外王」之道的思索，正是代表了整個明代士人面對其獨特歷史脈絡下所產生的自我定位探索與矛盾開解，或許「良知」之學是王陽明個人體驗所標舉的理念，但就大方向而言，王陽明以前的學者已經對程朱之學展開了反省與批評，除了義理上的主張不同外，不妨同樣視之為對「內聖」之學上的思考；而外王方面，最具體的受限於明代政治環境，以及科舉名額不足所造成的大量生員，種種困境迫使士人去思考自我定位及其理想的走向。從明代晚期泰州王學之興盛，便可以看出在無功名利祿的趨使之下，士人仍舊講學聚會如眾，而立鄉約、崇教化⁷⁶。若將之歸諸於師學傳授，又太高估其效用。陽明之「外王」轉向，或許正反映了在共同時代脈絡下，士人對於「外王」理想的苦惱，而陽明之說也正契合了其思考，而將晚明儒學推向了落實於民眾、偏世俗化的過程。

⁷⁵ 參呂妙芬《陽明學士人社群》「第一部：學派與講會的歷史」。

⁷⁶ 同前註，「第一部：學派與講會的歷史」，頁 29。



參考書目

一、古籍文獻：

- 《論語》，收入《十三經注疏》(臺北：藝文印書館，2002年)。
《二十五史·明史》(臺北：藝文印書館，2002年)。
明·王陽明：《王陽明全集·年譜一》(臺北：河洛圖書出版社，1978年)。
明·王陽明：《傳習錄》(臺北：台灣商務，1974年)。
清·黃宗羲《明儒學案》(北京：中華書局，2008年)。
清·趙翼：《二十二史劄記》(臺北：洪氏出版社，1978年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 呂妙芬：《陽明學士人社群》(臺北：中研院近史所，2003年)。
余英時：《朱熹的歷史世界》(臺北：允晨文化，2004年)。
余英時：《宋明理學與政治文化》(臺北：允晨文化，2004年)。
余英時：〈明代理學與政治文化發微〉，《余英時文集第十卷：宋明理學與政治文化》(桂林：廣西師範大學出版社，2006年)。
李紀祥：《兩宋以來大學改本之研究》(臺北：台灣學生，1988年)。
李紀祥：《明末清初儒學之發展》(臺北：文津出版社，1992年)。
陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》(臺北：台灣學生，1992年)。
黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《中國經典詮釋系統(一)：通論篇》(臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002年)。
錢穆：《國史大綱》(臺北：台灣商務，1994年)。





從接受理論看巴金與劉韻韶的《父與子》譯本

尤莉雅*

提要

接受理論，又被稱為接受美學，是一個屬於讀者反應論的理論，即以讀者為中心的理論。不同時代的讀者因為社會和文化背景不一樣，必然對文學作品會做出不同的闡釋和解釋。如果將接受理論擴展到翻譯的領域，可以發現譯者的雙重身份，既是原作的讀者，又是譯作的作者。作為原作的讀者，不同時期的譯者由於其所處環境與期待視野的不同，對原文會做出不同的解釋。本文先對堯斯與伊瑟的接受理論進行綜述，接著對這一理論與翻譯經驗的關係進行分析，然後從巴金翻譯屠格涅夫的特色中，證明他的譯文充滿表達讀者反應的成分，最後選取《父與子》不同時期的兩個譯本作為研究對象。從接受理論的角度來比較巴金與劉韻韶的譯本，可以解釋不同譯本出現差異的現象，而且分析兩位譯者對這本書的理解。

關鍵詞：接受理論；接受美學；《父與子》；譯本；屠格涅夫；巴金

一、前言

伊萬·謝爾蓋耶維奇·屠格涅夫（Ivan Turgenev, 1818—1883）是俄羅斯現實主義的作家。他留下不少佳作，如《羅亭》、《貴族之家》、《前夜》、《父與子》、《烟》、《處女地》以及《獵人日記》。而其中最為人所熟知的是《父與子》一書，一百多年來不斷被翻成各國語言。而從二十世紀五十年代起，中國的翻譯家一次又一次地把這部作品翻譯成中文。曾經翻譯過這本書的譯者有耿濟之、陳西滢、巴金、李鶴齡、石枕川、李蟠、江子野、鍾文、劉韻韶等。值得我們注意的是，這些譯者所提供的譯文往往有所不同。接受理論正可用來解釋不同譯者做的譯文出現差異的現象。

接受理論，又被稱為接受美學，是一個屬於讀者反應論的理論，即以讀者為中心的理論。除了德國的接受美學以外，讀者反應論還包括德國加達默爾（Hans-Georg Gadamer, 1900—2002）的闡釋學、美國的讀者反應批評等。

* 元智大學中國語文學系碩士班三年級。



本文先對堯斯（Hans Robert Jauss，1921—1997）與伊瑟（Wolfgang Iser，1926—2007）的接受理論進行綜述，接著對這一理論與翻譯經驗的關係進行分析，然後從巴金翻譯屠格涅夫的特色中，證明他的譯文充滿表達讀者反應的成分，最後選取《父與子》不同時期的兩個譯本作為研究對象，分析不同時期的譯者由於其評斷標準和接受環境的不同而對原文做出不同的解釋。這兩個譯本一個是廣州文化生活出版社於1943年印製初版¹，後來由北京人民文學出版社於1986年再版的巴金譯文²，另一個是臺北小知堂出版社於2001年出版的劉韻韶譯文³。以下譯文的例子取自這兩本書，而原文的例子取自莫斯科出版社於1979年出版的《前夜·父與子》⁴。

本文要選《父與子》最舊的譯本與最接近今日的譯本，才可以很明顯地看出讀者反應怎麼樣隨著時間改變。巴金與劉韻韶的譯本之間有大概六十年的歷史，這就決定了對這部小說不同的理解和闡釋。雖然在被巴金翻譯之前，《父與子》已經有兩種中譯本，即耿濟之和陳西滢的譯文，但是巴金特別喜歡屠格涅夫，而且受到他的影響。巴金與屠格涅夫的關係使他的譯文充滿表達讀者反應的部分。從最新的譯本中，本文選出版於2001年劉韻韶的譯本，因為他的譯本與巴金的譯本差異較大，說明劉韻韶有獨特的意見，他的譯文所表現的讀者反應與巴金的不同。所以本文就選巴金與劉韻韶的譯本作為研究對象。

二、堯斯與伊瑟的接受理論

接受理論興起於二十世紀六十年代，以現象學和詮釋學作為理論基礎。接受美學以讀者為中心，認為文學作品是為讀者而做的，而且讀者不只是作品的接受者，而是作品意義的解釋者和詮釋者。讀者積極地參與作品的存在，使作品意義具體地實現。

接受理論的代表人物之一是堯斯，他認為：「讀者本身便是一種歷史的創造力量。文學作品歷史生命如果沒有接受者的能動參與介入是不可想像的。因為，只有通過讀者的閱讀過程，作品才能够進入一種連續變化的經驗視野之中。」⁵堯斯主張作品本身無法讓其意義實現，需要讀者的接受實踐才能讓作品的意義體現出來。按照接受美學的觀點，當讀者閱讀作品的時候，他就重新創造其意義，也就是讓作品得以真正的實現。堯斯在《接受美學與接受理論》一書中寫道：

一部文學作品並不是一個自身獨立、向每一時代的每一讀者均提供同樣的觀點的客體。它不是一尊紀念碑，形而上學地展示其超時代的本質。它更多地像一部管弦樂譜，在其演奏中不斷獲得讀者新的反響，使文本從詞的物質形態中解放出來，成為

¹ 屠格涅夫著，巴金譯《父與子》（廣州：文化生活出版社，1943）。

² 屠格涅夫著，巴金譯《前夜·父與子》（北京：人民文學出版社，1986）。

³ 屠格涅夫著，劉韻韶譯《父與子》（臺北：小知堂，2001）。

⁴ Тургенев И.С., *Накануне. Отцы и дети*. Москва: Художественная литература, 1979.

⁵ 馬蕭〈文學翻譯的接受美學觀〉，《中國翻譯》，2卷2期，（2004/03），頁17。

一種當代的存在……。⁶

堯斯通過生動形象的比喻來說明作品的意義只有通過讀者才得到具體化。而文學作品在歷史上的價值是根據各個時代、各種讀者的「期待視野」(horizon of expectations)綜合起來的。「horizon of expectations」這個術語有幾種翻譯「期待視野」、「期待視域」、「期望視界」,這幾個詞的意思是一樣的,是指當一部作品出現時,讀者用來評斷它的標準,即對它的預先反應、理解、判斷等。這樣,文學作品的接受過程只不過是一個不斷建立、改變、修正、再建立期待視野的過程。

接受理論另外一位代表人物伊瑟認為文學作品是個具有未定性未完成的結構,而不是具有決定性的存在。伊瑟說:「意義並不包含在作品中,而是在閱讀過程中產生的,它既不是單純的文體性的,也不是完全主觀的……而是兩者相互作用的結果。」⁷也就是說,作品的意義不是文本中本有的,而是通過讀者的閱讀這一解釋活動從文本中找出來的。任何一部文學作品只是被第一個讀者閱讀之後,才能算是一部具有價值的作品。而被閱讀之前,文本本身只不過是一迭印刷符號的紙張。只要有讀者積極的參與,才能有文學作品的存在。因此,在接受理論的看來,作者的思想無法完全決定作品的意義,就是因為作品的大部分意義是被讀者的闡釋決定的。不同的讀者對同一個文本可以做出不同的闡釋和理解,他們會因為個人的差別或者因為時代的變化賦予文本不同的意義和解釋。但不管這些解釋有多不一樣,它們都是合理的,都是有價值的。

根據伊瑟的看法,在被讀者閱讀之前,作品中有許多「未確定點」(spots of indeterminacy)和「空白」(blank),即文本自身未作說明的地方。只有在讀者閱讀這一「具體化」的活動中,這些未確定點和空白才能得到填補。讀者按照自身的感覺和知覺經驗將作品中的空白補充起來。從而作品的未定性才能得以確定,使作品意義達到最終的實現。伊瑟認為,未確定點和空白在文本中的存在是不可避免,甚至是有其作用的。它們形成文學作品的基本結構,即「召喚結構」(appeal structure)。這種「召喚結構」意指作品中留下大量空白和縫隙給讀者填補;而且空白和不確定點越多,文本對讀者的吸引力越大。也就是說文本召喚結構的效力是由空白和不確定點的數量決定的。

在堯斯和伊瑟看來,文本本身是一種架構,等待不同的讀者以不同的方法加以具體化。文本具有開放性和未定性,每一個時代的人都用不同方式去理解文學作品,並從作品中看到不同的東西。不同時代的讀者因為社會和文化背景不一樣,必然對文學作品會做出不同的闡釋和理解。如果把譯者視為讀者,可以說不同時代的譯者對同一個作品也會做出不同的理解,不同的譯文。

三、接受理論與翻譯

⁶ 堯斯,周寧譯《接受美學與接受理論》(瀋陽:遼寧人民出版社,1987),頁26。

⁷ Iser W., *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978. 23.



在翻譯研究的範圍中，重視讀者反應的目的在於讓譯文的讀者能和原文的讀者一樣去理解一個作品。首先提到讀者在翻譯中的重要作用的學者，便是美國著名翻譯理論家尤金·奈達（Eugene A. Nida, 1914—）。他在長期從事《聖經》翻譯的過程中，把讀者的接受和理解納入翻譯理論和實踐。

如果將接受理論擴展到翻譯的領域，就可以引出兩點：

1. 譯者也是原文的讀者；
2. 由於期待視域的不同，不同的譯者會對原文作出不同的理解，不同的譯文。

從翻譯領域中接受理論的角度來看，王向遠把讀者主要分為兩種：「第一種是文壇內部的人，包括翻譯家、研究家、評論家和作家；第二種是社會上的一般讀者。」⁸本文的研究範圍主要跟第一種讀者有關係，所以把這一節的重點集中在作為讀者的翻譯家。在翻譯過程中，譯者具有雙重身份，既是原作的讀者，又是譯作的作者。「從嚴格意義上來說，譯者首先是讀者，要傳譯原作，首先必須依賴讀者的閱讀和闡釋活動。」⁹文學翻譯跟機器能做的簡單的語言轉換不一樣。文學翻譯除了語言方面之外，還必須關涉到審美方面，也就是必須靠著譯者的創造性勞動。譯者依賴著自己的期待視域、審美經驗和先在知識，去理解文學作品。這些條件將會影響到翻譯家對字詞的選擇、語言表達、翻譯風格以及翻譯策略。因為時間的演變，不同時代的譯者對同一個作品會採取不同的理解方式和語言表達方式，因此所提供的譯本也會有所不同。

從上述可知，不同時代的譯者作為作品的讀者，對於同一個作品可以做出不同的處理。每個譯者以自己的理解為前提對原文做出不同的解讀和闡釋，是因為這種前理解受到他們生活時代和社會的影響。不同的譯者會對同一部作品賦予不同的意義，即使同一個譯者對同一部作品的理解會隨著時間的不同而有所變化。

譯本具有時代性，不同的時代引起不同譯本的出現。而首譯最重要的作用在於填補空白。但這並不是說重譯就不重要。但在填補空白的意義上，重譯不可能超越首譯。不僅是不同時代，即使同一時代，也會有不同的譯本。而這種「不同」是在原作規定下不同的理解和闡釋，空白和未定處不同的填補。從這個角度來看，有些不正確的翻譯方法，包括對原作的刪除、增益、改寫等等，往往不是語言學方面的錯誤，而是翻譯家故意採取的手法，是譯者對原作的理解所產生的特別看法。

四、巴金翻譯的特色

本文挑選《父與子》巴金（1904—2005）和劉韻韶兩個譯者的譯本，作為研究的對象。關於劉韻韶的資料不多，我們只知道他是臺灣的專職翻譯家。他是私立輔仁大學研究所畢業的。曾任職雜誌社、出版社，從事編輯、編譯、選文等工作。他翻譯過不少作品，其中俄羅

⁸ 王向遠《比較文學學科新論》（南昌：江西教育出版社，2002），頁221。

⁹ 許鈞〈譯者，讀者和閱讀空間〉，《外國語》，1卷1期，（1996/02），頁28。

斯作家的作品有杜斯妥也夫斯基（Fyodor Dostoevsky，1821—1881）的《白痴》和屠格涅夫的《父與子》。而巴金不只是翻譯家，他本身是個有名的作家，關於他的資料很多，因為他留下不少筆記、自傳等。所以本文就以巴金為例，而不是以劉韻韶為例，要從關於他的材料中，判斷他跟屠格涅夫的關係、對翻譯這個活動的態度、對自己做譯本的評價、選擇翻譯對象的原因。然後按照這些條件證明巴金的譯文符合當作接受理論研究的對象。

巴金從他拿筆的初期一直到晚年對俄羅斯的文學感興趣。巴金翻譯過不少俄羅斯作家的作品，其中有屠格涅夫的《父與子》、《處女地》、《木木》等。常常接觸這位偉大俄羅斯作家的作品，巴金無意中繼承了他創作的寫法和精神的特點。

巴金不止一次地說明，他從事翻譯是爲了學習。他承認他在翻譯屠格涅夫作品的過程中，不知不覺地受到了他的影響：「同樣我從四十年代起就翻譯屠格涅夫的小說，譯來譯去，到一九七四年才放手，是不是我就變成了屠格涅夫呢？沒有，沒有！但是我不能說我不曾受到他們的影響。」¹⁰巴金從屠格涅夫的作品中找到了自己所需要的東西，如寫作技巧，其中最明顯的是他跟屠格涅夫一樣用第一人稱講故事的寫法。巴金曾經發表過他開始採用採用這個手法的原因：

我那些早期的講故事的短篇小說很可能是受到屠格涅夫的啓發寫成的。屠格涅夫寫過好些中短篇小說，有的開頭……用第一人稱直接敘述主人公的遭遇或者借主人公的嘴寫出另一個人的悲劇。作爲年輕的讀者，我喜歡他這種寫法，我覺得容易懂，容易記住。至於有些外國作家的作品，我要仔細讀兩三遍才瞭解它的意義。所以我後來寫短篇小說，就自然而然的採用了這種寫法。寫的時候我自己也感覺到親切，痛快。我當初開始寫短篇，喜歡讓主人公自己講故事，像《初戀》、《復仇》、《不幸的人》都是這樣。¹¹

同屠格涅夫一樣，巴金常常以周圍的朋友作爲創作的原型，甚至把自己的身影寫進作品裡。如他的小說《家》中的覺慧就是巴金的身影，並且有一些情景是巴金曾經親眼看過的，或親身體驗過的，從而增加了小說的真實感。巴金之所以會受到屠格涅夫的影響，就是因爲在翻譯的過程中，他先以讀者的身份去仔細地閱讀屠格涅夫的作品。巴金把屠格涅夫的寫作技巧應用在自己的作品中，證明他對這位俄羅斯作家作品的理解有多深入。

屠格涅夫作品中最爲人所熟知的是《父與子》，一百多年來這本書廣泛地流傳。《父與子》使巴金留下很深刻的印象：

¹⁰ 巴金《隨想錄》（北京：作家出版社，2005），頁155。

¹¹ 巴金《我的寫作生涯》（天津：百花文藝出版社，2006），頁486-487。



我最初讀耿濟之的翻譯本就有很深的印象。我時時注意到家裡的長輩們跟我的、跟我們的想法總是不同，總是衝突。我一事一事地思考，把長輩們的講法和做法跟我們的想法一一對照，我對封建思想的反感已在逐漸形成，我不盡是向《父與子》，也向許多同時代的書尋求幫助。¹²

因為巴金很欣賞《父與子》這本書，所以他 1940 年就開始翻譯它。與劉韻韶 2001 年出版的譯本比起來，這兩個譯本之間有大概六十年的歷史。這就決定了對《父與子》不同的理解和闡釋。當巴金開始翻譯這部作品時，他身在桂林，而他手上只有四種英譯本，還有莫斯科國家文學出版社出版的《屠格涅夫選集》。巴金主要依靠加爾奈特夫人（Constance Garnett，1861—1946）的英譯本和蘇聯版的《屠格涅夫選集》作出翻譯。巴金花了三年的時間，才把《父與子》翻譯完。因為他當時一面寫他的抗日題材長篇小說《火》，一面翻譯屠格涅夫的小說，所以沒辦法只專心在翻譯上。巴金對《火》的評價並不高，他認為它「是一本宣傳的書，但也是一個失敗的工作」¹³，因此靈感用盡時，就選擇翻譯《父與子》。巴金翻譯《父與子》時所花的大量功夫有兩種意義。從一方面，巴金擁有比較長的時間可以瞭解這部小說的內容，並使自己的譯文更接近原作，從另一方面，一面翻譯一面創作，導致自己的創作影響到對原文的解釋，主觀的因素比較強。

巴金喜歡翻譯他自己覺得有趣的作品，他曾經寫過：

我翻譯外國前輩的作品，也不過是借別人的口講自己的心裡話……我喜歡一篇作品，總想理解它多一些，深一些，常常反復背誦，不斷思考，根據自己的理解，用自己的文筆表達原作者的思想感情。¹⁴

因為巴金翻譯他喜歡的作品，並且與他自己思想接近的原作，所以他更容易理解這些作品，但是主觀的意見也更容易影響到他所提供的解讀和闡釋。

雖然巴金欣賞他翻譯的原作，但是他對自己的譯文並不滿意：「因為嚴格地說它們不符合『信、達、雅』的條件，不是合格的翻譯……但是我像進行創作那樣把我的感情傾注在這些作品上面。」¹⁵巴金認為他的譯文往往過於依賴創造性勞動、期待視域、先在知識，即主觀的部分超越原作所表達的意義，這就讓巴金對自己的譯文不滿。如果他能重新翻譯那些作品，新舊譯文也會有所不同。這也是接受理論所談到的部分，同一個譯者對同一部作品隨著時間的流變會有不同的解釋。

¹² 巴金《我的寫作生涯》（天津：百花文藝出版社，2006），頁 314。

¹³ 巴金〈後記〉《火》（北京：開明出版社，1951），第 343 頁。

¹⁴ 巴金〈一九九一年版巴金譯文選集序〉《巴金譯文選集》（北京：三聯書店，2003），頁 443。

¹⁵ 巴金〈一九九一年版巴金譯文選集序〉《巴金譯文選集》（北京：三聯書店，2003），頁 443。

總而言之，巴金翻譯別人的作品，爲了學習創作。他挑選與自己思想感情相近的作品作爲翻譯對象，而根據自己的理解，表達原作的意義，因此他的譯本的主觀性很強。這都是巴金翻譯的特色，而這種特色很大程度決定他的譯文充滿表現讀者反應的成分。

五、巴金與劉韻韶譯本的比較

本文《父與子》兩種譯本比較的方法是從張曉林的〈從接受美學角度看名著重譯——老人與海新舊譯本比較〉¹⁶中加以修改引用出來的。張曉林在他的文章中，從兩個方面研究《老人與海》海觀與吳勞的譯本，即從原文的「未定性」與譯者的「期待視野」相結合證明重譯的可能；從譯者接受環境的變遷討論重譯的必要。可見，張曉林從內在和外在的因素來解釋兩個譯本之間的差異。本文也將導致兩個譯本之間具有差別的因素歸納爲外在和內在。外在的因素就是譯者所處環境的不同，包括時代的變遷與文化的差異；內在的因素則是譯者期待視野的不同，這個因素最明顯地表現在原文的空白與未確定點的補充。

（一）譯者所處環境的不同

接受環境，即讀者所處的文化背景，包括風俗、地理、審美等，對文學作品接受的結果發生很大的影響。在文學作品接受中，由於各個時代的科學、服飾、社會發展的程度不同，而作者和譯者的文化水準也不一樣，譯者的接受能力會有變化，從而會產生不同的譯文。

1.時代的變遷

閱讀活動跟時間是有關係的，接受者的視野與闡釋會隨時間改變。這種視野的變化，闡釋的變化就是讀者所處的社會、科學、穿衣等環境方面的發展所造成的。以下是一些這方面的例子。

➤ 科學的發展

例 1.

原文：- Я лягушку распластаю да посмотрю, что у нее там внутри делается; а так как мы с тобой те же лягушки, только что на ногах ходим, я и буду знать, что и у нас внутри делается. (頁 9。)

巴金譯文：「我要把青蛙剖開，看看它的身子裡頭怎麼一回事，因爲你我跟青蛙一模一樣，不過我們用腳走路罷了，那麼我也就會知道我們身子裡頭是怎麼一回事

¹⁶ 張曉林〈從接受美學角度看名著重譯——老人與海新舊譯本比較〉，《Sino-US English Teaching》，4卷8期（2007/08），頁62-67。



了。」(頁 223。)

劉韻韶譯文：「我想將青蛙解剖，看看裡面究竟是怎麼一回事。除了靠兩條後腿走路外，我們和青蛙有很多地方都很相似，所以那樣做能幫助我們瞭解自己身子內部的運行狀況。」(頁 33。)

解析：原文的意思是我和你也是青蛙。巴金的譯文告訴讀者，除了用腳走路以外，人跟青蛙是一模一樣的。以前生物學還沒有很發達的時候，這是可以接受的想法。但是現在生物學、解剖學、醫學都有了進步。今天每一位中學畢業生應該都知道青蛙跟人的身體結構大致上的差別，如最基本的是，青蛙是冷血動物，它的心臟有兩個心房與一個心室，而人屬於哺乳類，他的心臟有兩個心房與兩個心室。因此劉韻韶的譯文跟巴金的不一樣，巴金的譯文指出青蛙跟人完全相同，而劉韻韶只表達部分相同。

例 2.

原文：... бирюзовая сережка в ухе... (頁 1。)

巴金譯文：……耳朵上的那只藍寶石耳環……(頁 203。)

劉韻韶譯文：……單耳上的綠松石耳環……(頁 13。)

解析：「бирюзовый」在俄文中有兩種含義：一種是寶石的名稱，即綠松石，另一種是色彩接近綠松石的顏色，即藍綠色。因為巴金翻譯《父與子》的時候，地質學還沒有很發達或沒有那樣普及的關係，所以巴金憑藉著「бирюзовый」第二個含義「藍綠色」，把原文中的詞翻譯成一種具有這個顏色的寶石，即藍寶石。今天地質學有了發展，劉韻韶很清楚藍寶石和綠松石之間的差別，所以他能做出準確的翻譯。

➤ 服飾的變化

例 3.

原文：Вошел человек лет шестидесяти, беловолосый, худой и смуглый, в коричневом фраке с медными пуговицами и в розовом платочке на шее. (頁 7。)

巴金譯文：進來了一個六十歲光景的人：白頭髮，黑瘦的臉，身上穿了一件帶銅鈕扣的棕色長禮服，脖子上圍著一條淡紅色的領巾。(頁 217。)

劉韻韶譯文：一個年約六十、滿頭白髮的瘦黑男人走了進來，他身穿飾有黃銅排口的棕色燕尾服，還圍了一條粉紅色領巾……(頁 28。)



解析：巴金開始翻譯《父與子》的時候，一般中國人很少能看到西方的燕尾服，所以對巴金或當時的讀者來說，燕尾服只不過是個模糊概念。這就是為什麼巴金把燕尾服視為一種禮服，並把「фрак」譯為長禮服的原因。而隨著現代西方服裝傳入中國，人人都熟悉燕尾服的樣子。劉韻韶把原文中的「фрак」直譯成燕尾服。

例 4.

原文：... человек среднего роста, одетый в темный английский сьют, модный низенький галстух и лаковые полусапожки... (頁 7。)

巴金譯文：這是一個中等身高的人，穿一套深色的英國式衣服，繫一條時髦的低領結，穿一雙漆皮鞋。(頁 218。)

劉韻韶譯文：一位中等身高，穿著英國式深色套裝，繫上一條款式時髦的領帶……(頁 29。)

解析：原文中，作者欲表達是領帶，而不是領結。當巴金翻譯《父與子》時，西方的服裝在中國還沒有很普遍。也許這是造成巴金分不清楚領帶和領結的原因。而現在不少中國人會穿西裝，所以每個人都知道領帶和領結之間的差別，領結有蝴蝶結的形狀，領帶則是垂在襯衫前面的兩頭布條。劉韻韶作為現代人清楚一般衣飾，就把「галстух」翻譯成領帶。

➤ 社會的發展

例 5.

原文：На последнюю зиму он приехать не мог... (頁 2。)

巴金譯文：到第四年的冬天，他有事情不能去彼得堡……(頁 206。)

劉韻韶譯文：最後一年的冬天，他無法再留在聖彼德堡……(頁 15。)

解析：巴金的譯文是對的，而劉韻韶誤解原文的原因，也許是因為現代人不够瞭解田園生活。前一代的人，包括巴金都知道在季節性氣候的區域，種植農作物的季節就是春天、夏天和秋天，而冬天空閒時間比較多。所以阿爾卡狄的父親只有冬天才能去聖彼德堡陪他兒子，而春天要回到鄉下管理田間工作。如果劉韻韶更瞭解田園生活的這個特點，也許就不會犯這樣的錯誤。

例 6.



原文：Слуга, в котором всё... и напوماженные разноцветные волосы, и учтивые телодвижения, словом, всё изобличало человека новейшего, усовершенствованного поколения... (頁 1。)

巴金譯文：這個聽差，他身上的一切——……他的顏色不勻的、擦了油的頭髮，以及他的文雅的舉止——總之，這一切都顯出來他這個人屬於時髦的、進步的一代…… (頁 203。)

劉韻韶譯文：……抹了油、顯得濃淡有致的頭髮，以及精心設計出的手勢，這小廝的種種無不在宣稱自己是這個摩登而美好時代的典型代表。(頁 13。)

解析：原文中的形容詞「усовершенствованный」意味著「有進步的」，「比以前好的」。原文指的是改革廢除農奴制的時代。兩個翻譯皆是正確的，但是因為巴金生活的時代離屠格涅夫所指的時代較近，他親眼看到了打敗封建制度的困難，所以他知道當時農奴制的改革結果並不是美好，他只能說至少有了進步。今日劉韻韶只能按照歷史記錄判斷改革的結果，因此把那個時代稱做美好的。

從以上六個例子可以看出，因為譯者受到接受作品客觀環境的限制，往往不清楚原文中的各個時代特有的因素，或者忽略這些因素。這就是不同譯文之間造成差異和誤譯的原因之一。因為巴金生活的時代離屠格涅夫所指的時代較近，所以從一方面，當時的科學還沒有很發達，西方的服裝在中國還不普遍，從而巴金的譯文不符合我們現在對這些方面的瞭解。而劉韻韶生活的時代離我們的時代較近，因此他的譯本符合今日科學的發展。從另一方面，巴金比劉韻韶更清楚當時社會的發展，所以他能夠準確地表達原文所指的社會現象。

2. 文化差異與注釋使用

譯文讀者的知識往往缺少關於原文文化方面的信息。譯者在翻譯過程中需要特別注意這一點，而對這些文化信息做出補充。為了在譯文中做出文化信息的補償，譯者不僅要瞭解原文中的文化因素，還要知道譯文讀者對原文中的文化背景認識的程度。譯者通常使用注釋來補充這些文化信息。注釋是本文所選的《父與子》兩個譯本的區別之一。兩個譯者對原文不同的地方添加注釋，導致巴金譯文有注釋的地方，在劉韻韶的譯文往往沒有，或者劉韻韶譯文有注釋的地方，在巴金的譯文沒有。但不管是哪一個譯文添加的注釋，它們都有助於原文中的文化信息變得更清楚，使譯文的讀者進而像原文的讀者一樣去理解一個作品。

➤ 巴金的譯文沒有注釋，劉韻韶的譯文有注釋

例 7.



原文：- Я здесь с коляской... только коляска двухместная, и вот я не знаю, как твой приятель... (頁 3。)

巴金譯文：「我是坐有蓬輕馬車來的……我的車裡只有兩個座位，我不知道你那位朋友怎樣……」(頁 209。)

劉韻韶譯文：「我是坐四輪四座馬車來的……問題是我的馬車裡，只坐得下兩個人，我不知道你的朋友要怎麼樣……」(注：此種四輪大馬車雖為四座，但車廂內僅有兩個座位，另外兩個座位，設在車後，僅有遮雨篷遮頂。)(頁 18。)

解析：巴金的譯文沒有注解，會導致譯文的讀者以為俄羅斯的「коляска」(馬車)一般只有兩個座位。而劉韻韶不僅指出馬車有四個座位，還用注解說明為什麼只坐得下兩個人，描述車廂內只有兩個座位，另外兩個座位在車後。

➤ 巴金的譯文有注釋，劉韻韶的譯文沒有注釋

例 8.

原文：Брат его сидел далеко за полночь в своем кабинете, на широком гамбсовом кресле, перед камином, в котором слабо тлел каменный уголь. (頁 8。)

巴金譯文：至於他的哥哥，過了夜半有好久了，仍然坐在書房的壁爐前面一張寬大的甘卜士製造的扶手椅上，壁爐裡還有未燃完的煤在燃燒。(注：法國人甘卜士(Gambes)十九世紀三十年代在彼得堡開設家俱店，製造各種家俱。)(頁 222。)

劉韻韶譯文：在書房寬大的扶手椅裡，他的哥哥在猶有餘燼閃爍的壁爐前直坐到午夜過後。(頁 32。)

解析：劉韻韶省略關於扶手椅製造的說明，這個部分的譯文也沒有特別注解。而巴金却跟原文一樣指出巴威爾·彼得羅維奇坐的是甘蔔士製造的扶手椅。從下面的注解得知這種椅子是西方人製造的，且應該價格昂貴。對譯文的讀者來說，這個注解強調巴威爾·彼得羅維奇屬於貴族，喜歡浮華，崇拜西方人的生活方式。

因為譯者接受的環境不同，原文中的有一些文化信息會丟失。不同的譯文使不同的文化信息得到補充和臻於精確，從而助於譯文讀者對作品的理解。巴金喜歡研究俄國的文學和歷史，對俄羅斯的文化當然有基本的知識，所以他對一些文化信息作出補充。但他大部分只是對人物性格與情節發展的理解很重要的文化因素加上注釋，而劉韻韶往往對助於譯文讀者瞭解俄羅斯文化的的信息添加注解。



(二) 譯者期待視野的不同

根據接受理論的觀點，期待視野以一定的程度限制理解的能力。不同譯者有不同的期待視野，他們以不同的方式去填補原作的未確定點和空白，因此他們所提供的譯文也有所不同。

1. 原文的未確定點

隨著時代的變遷，人們的直覺和接受能力變得更為敏銳。因此作家在文學作品寫作的時候，留下大量的未確定點和空白，爲了提供讀者可以想像的空間。所謂未確定點，即原作者沒有寫清楚或沒有說明的地方。

例 9.

原文：... посмотрел снисходительно вдоль дороги и отвечивал: "Никак нет-с, не видать". (頁 1。)

巴金譯文：……他敷衍地朝路上望了望，回答道：「老爺，看不見，一點兒也看不見。」(頁 203。)

劉韻韶譯文：……當他傲慢地望向路的遠方，施捨一個答復，「沒見著他們的踪影。」(頁 13。)

解析：「снисходительный」有高傲、傲慢的意思。用「傲慢」來描述一個僕人，在巴金看來不符合他心目中僕人的形象或者不符合譯文讀者心目中僕人的形象，所以巴金放棄直譯，而選擇較為中性的副詞「敷衍」。巴金出生在封建家庭中，他親自接觸過僕人，他記憶中僕人的形象，不可能有傲慢的態度。而現在僕人變少，且僕人的形象也有所變化，所以對劉韻韶來說，直譯成「傲慢」是可以接受的。

例 10.

原文：... лицо его, желчное, но без морщин, необыкновенно правильное и чистое, словно выведенное тонким и легким резцом... (頁 7。)

巴金譯文：在他那血色不好、但沒有一條皺紋的臉上，五官十分端正，而且輪廓分明，就好像是用一把精巧的小鑿子雕刻出來的……(頁 218。)

劉韻韶譯文：那張不怎麼親切的臉光滑無皺紋，臉部線條異常對稱，仿佛是以精緻、輕巧的鑿刀所雕刻出的鮮明輪廓……(頁 29。)



解析：「желчный」在俄文中有兩種含義，一種是惱恨、憤怒，另一種是黃疸病人的臉色、不健康的臉色。巴金憑著巴威爾·彼得羅維奇的大年紀，認為他有可能不健康，所以說「血色不好」。劉韻韶根據作者所描寫巴威爾·彼得羅維奇不幸的戀愛與生活，認為也許他經常發怒，所以翻譯成「不怎麼親切」。這兩種翻譯都有可能是對的，屠格涅夫並沒有說清楚，讓讀者自己猜測正確答案。

例 11.

原文：... и вот мы видим его... уже совсем седого, пухленького и немного сгорбленного: он ждет сына, получившего, как некогда он сам, звание кандидата.
(頁 2。)

巴金譯文：……他在這兒等候他兒子像他自己從前那樣地得到學位畢業回來，——他的頭髮完全灰白，身子倒很結實，不過背顯得有點兒駝。(頁 206。)

劉韻韶譯文：……一位上了年紀、頭髮灰白，矮胖微駝的紳士，正等著兒子像自己從前一樣畢業歸來。(頁 15。)

解析：「пухленький」有胖乎乎的意思。可見劉韻韶的譯文比較接近原文。對巴金來說，胖乎乎的老人不符合他心目中老人的形象，所以巴金選擇了較接近他所看過的老人身材描寫，即結實。也許巴金記憶中的老人沒有一個是胖的，因為亞洲人年老後，很少變胖，肌肉身材萎縮較多。而今日媒體很發達，可以看到很多肥胖的外國人。也有很多不健康的食物出現，所以肥胖的老人愈來愈多。因此，在劉韻韶的期待視野中老人也可以是矮胖的。

例 12.

原文：... допускала детей утром к ручке, на ночь их благословляла, - словом, жила в свое удовольствие. (頁 2。)

巴金譯文：……她還要她的孩子每天早晨吻她的手，晚上她照例要給他們祝福——總而言之，她過得十分快樂如意。(頁 204。)

劉韻韶譯文：早上，她要求孩子們親吻她的手，上床前，必定給孩子們祝福——簡而言之，她當家作主，統領一切。(頁 14。)

解析：原文指的是她自己享受的生活方式，所以巴金的譯文比較接近原文。而對劉韻韶來說，上述的一切，包括讓孩子們親吻她的手或給他們祝福，算不上什麼享受，也不符合譯者期待視野中快樂生活的方式。雖然原文和劉韻韶譯文中運用不同的詞，但是「當家作主，統領一切」是「жить в свое удовольствие」含義的一部分，所以劉韻韶只省略詞義有關「享受」的一部分。



從未確定點的補充來說，巴金是在封建家庭出生的，他從封建社會的身份，看僕人、貴族、老人的形象。他對僕人充滿同情，所以用「敷衍」一詞來描寫他；對貴族表達輕視，所以用「血色不好」來描繪他；對老人具有敬意，所以用「結實」來修飾他等等。他對小說的見解受到了小時候封建教育的影響。劉韻韶從現代人的角度來看《父與子》所描寫的情景。在他的看來，僕人已經沒有那樣無助，貴族沒有那樣可鄙，長輩也沒有那樣偉大，因此在他的譯文中可以看到「傲慢」的僕人、「不怎麼親切」的貴族、「矮胖」的老人等等。

2.原文的空白

所謂空白，即原作者沒有寫出來的地方。從《父與子》兩個譯文的角度來看，出現兩種情況，其中一種是兩位譯者都補充空白，另一種是某位譯者選擇直譯，而另一位譯者補充空白。

➤ 兩個譯者都補充空白

例 13.

原文："Сын... кандидат... Аркаша..." – беспрестанно вертелось у него в голове... (頁 2。)

巴金譯文：「我的兒子……大學學士……阿爾卡沙……」這些字眼翻來覆去地在他的腦子裡打轉…… (頁 206。)

劉韻韶譯文：「她的兒子……畢業了……她的阿卡迪……」這類想法不斷在他腦海裡翻轉…… (頁 16。)

解析：原文中「兒子」一詞的前面沒有任何代名詞來修飾。每一個譯者按照自己對上下文的理解，以不同的方式補充這個空白。巴金認為此時父親為自己的兒子感到驕傲，所以強調「我的兒子」。也許是他無意中受到封建時代男女不平等的影響，所以強調父子而不是母子的關係。劉韻韶憑著下面尼可拉·彼得羅維奇想起他妻子的情節，認為此刻尼可拉·彼得羅維奇因為他過世的妻子看不到兒子畢業而感到可惜，用「她的兒子」來表達這個意思。

例 14.

原文：Между тем Николай Петрович тоже проснулся и отправился к Аркадию, которого застал одетым. (頁 9。)

巴金譯文：這個時候尼可拉·彼得羅維奇也已經起來了，他去看阿爾卡狄，阿爾卡狄已經穿好衣服。(頁 224。)



劉韻韶譯文：就在同一個時候，尼可拉斯也起身了，跑去喚醒阿卡迪，結果發現他已穿好衣服。(頁 34。)

解析：按照中文的語法，「去」詞之後不可以直接用表示人的名詞，中間一定要再加上動詞，對俄文的語法來說，這樣的句型是可以的。原文就是如此，而尼可拉·彼得羅維奇去阿爾卡狄的房間做什麼，當作原文的讀者需要補充的空白。但是翻譯成中文的時候，譯者必須按照自己的個性特點、個人習慣以及對上下文的理解自己填補文本的未定性。巴金和劉韻韶這兩個譯者各有不同的期待視野，因此他們填補的動詞也不一樣，即「看」和「喚醒」阿爾卡狄。

➤ 直譯和補充空白

例 15.

原文：Несколько мгновений спустя его губы уже прильнули к безбородой, запыленной и загорелой щеке молодого кандидата. (頁 3。)

巴金譯文：不到一忽兒工夫，他的嘴唇便貼在一個年輕大學學士的無須的、帶塵土的、太陽曬黑了的臉頰上面了。(頁 207。)

劉韻韶譯文：幾秒鐘之後，他已經將雙唇貼在那位學士刮得乾乾淨淨、滿是塵土，並被太陽曬成棕褐色的臉頰上。(頁 16。)

解析：原文說阿爾卡狄沒有鬍子。他沒有鬍子的原因有兩種可能：一種是他還很年輕，臉部還沒有長鬍子，另一種是他有刮鬍子的習慣。巴金選擇直譯，而劉韻韶則希望補充空白。根據上下文，阿爾卡狄已經大學畢業，他很有可能已經有鬍子，再加上大家對俄羅斯男人的認知，體毛濃密。這都使劉韻韶認為阿爾卡狄把鬍子刮得乾乾淨淨。

例 16.

原文：Солнце пекло; из полутемных сеней постоянного дворика несло запахом теплого ржаного хлеба. (頁 2。)

巴金譯文：太陽曬得厲害，從客店的陰暗的過道中送出一股熱的黑麥麵包的味道。(頁 206。)

劉韻韶譯文：陽光熾烈，從驛站蔭涼的通道處，飄來陣陣剛出爐的黑麥麵包香。(頁 16。)

解析：原文只指出麵包是熱的，有可能是剛烘焙好，也有可能是重新加熱，也有可能



因為天氣很熱還沒變冷。這是原文的空白，而劉韻韶按照剛出爐的麵包通常香味四溢的道理，填補這個空白，巴金則選擇直譯。

例 17.

原文：Попадались и речки с обрытыми берегами, и крошечные пруды с худыми плотинами... и покривившиеся молотильные сарайчики с плетеными из хвороста стенами и зевающими воротницами возле опустелых гумен... Сердце Аркадия понемногу сжималось. (頁 6。)

巴金譯文：他們還經過一些兩岸崩落的小河，狹堤分隔的小湖……矮樹編成圍牆的穀倉傾斜了，它那荒廢的打麥場也張開了脫落的大門……阿爾卡狄的心漸漸地冷起來。(頁 215。)

劉韻韶譯文：他們來到溪流旁，溪岸兩旁粗率的挖鑿出堤溝，形成一個個的小水塘……以琵琶條為牆的穀倉搖搖欲墜，門前荒廢的曬谷場形成一大片空地……阿卡迪感覺心口一陣緊縮，就好像你越不想去注意，它就越要以不同的形式加強你的印象……(頁 25。)

解析：「就好像你越不想去注意，它就越要以不同的形式加強你的印象」這一句是劉韻韶增添的，原文和巴金的譯文中都沒有。按照對上述一系列沒落景象的理解與自己的生活經驗，劉韻韶補充關於阿爾卡狄的心為何緊縮的空白。譯者替譯文的讀者填補一些空白讓讀者更容易理解小說的內容。

從以上九例可以看出，不同的譯者由於他們的期待視野不同，對同一個原文產生不同的解釋。而不同的解釋填補原文作家留下的一些未定處，豐富原文的內容，使作品更清楚地表達其意義。從空白的補充來看，巴金不喜歡自己的譯文中主觀的意見超過客觀的事實，所以他較少補充原文中的空白。劉韻韶則喜歡補充屠格涅夫留下的空白，從而提供讀者這部作品的一種獨特理解。

六、結語

在堯斯和伊瑟看來，文本具有未定性，每一個時代的讀者因為社會和文化背景不一樣，會用不同方式去理解文學作品，並對文學作品會做出不同的闡釋。

如果把譯者視為讀者，可以說不同時代的譯者對同一個作品也會做出不同的處理。每個譯者對原本的前理解，受到他們生活時代和社會的影響，導致他們對作品不同的解讀。

巴金翻譯的特色，包括從事翻譯為了學習創作、挑選符合自己思想感情的作品、對原作具有獨特的理解、譯本的主觀性很強，這都決定他的譯文充滿表現讀者反應的成分。

從接受理論的角度來看，由於不同意者受到外在因素的影響（時代、文化、接受環境）與內在因素的限制（期待視野、接受能力、生活經驗），常常會導致不同譯文之間的差異。巴金生活的時代與《父與子》中所描寫的時代較近，所以從對當時現象的瞭解來看，他的譯文比較接近屠格涅夫欲表達的意思。但是從科技方面來看，劉韻韶的譯文更符合現代讀者的理解。巴金很重視對人物性格和心理活動的把握，因此補充原文文化信息的時候也會以這一點為主。而劉韻韶在加注釋的時候，主要注重俄羅斯文化特有的現象的解釋。巴金與劉韻韶從不同的角度來填補屠格涅夫小說中的未確定點，即封建時代與現代人的身份。兩位譯者對譯文中主觀性的態度，影響到補充空白的頻率與方法。因此巴金與劉韻韶提供《父與子》不同的譯文，而不同的譯文恰好可以滿足不斷變化的讀者需要，反映他們的期待視野。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 巴 金：《巴金譯文選集》(北京：三聯書店，2003年)。
巴 金：《火》(北京：開明出版社，1951年)。
巴 金：《我的寫作生涯》(天津：百花文藝出版社，2006年)。
巴 金：《隨想錄》(北京：作家出版社，2005年)。
王向遠：《比較文學學科新論》(南昌：江西教育出版社，2002年)。
李 今：《三四十年代蘇俄漢譯文學論》(北京：人民文學出版社，2006年)。
屠格涅夫(Ivan Turgenev)著、巴金譯：《父與子》(廣州：文化生活出版社，1943年)。
屠格涅夫(Ivan Turgenev)著、巴金譯：《前夜·父與子》(北京：人民文學出版社，1986年)。
屠格涅夫(Ivan Turgenev)著、劉韻韶譯：《父與子》(臺北：小知堂，2001年)。
曹順慶：《比較文學論》(臺北：揚智文化，2003年)。

(二)期刊論文

- 王家琪〈論杜甫之佛道因緣——試從接受理論的角度觀察之〉(《有鳳初鳴年刊》，3期，2007年10月，頁1-14)。
王素珍〈從接受理論看文學作品重譯〉(《河南師範大學學報》，35卷4期，2008年07月，頁191-193)。
馬 蕭〈文學翻譯的接受美學觀〉(《中國翻譯》，2卷2期，2004年03月，頁15-23)。
張曉林〈從接受美學角度看名著重譯——老人與海新舊譯本比較〉(《Sino-US English Teaching》，4卷8期，2007年08月，頁62-67)。
許 鈞〈譯者，讀者和閱讀空間〉(《外國語》，1卷1期，1996年02月，頁26-33)。
章麗娜〈從讀者反應論看霍譯本紅樓夢文化內容翻譯〉(《臨沂師範學院學報》，29卷1期，2007年02月，頁67-70)。

(三)外文與翻譯著作

- Gadamer H.G., *Truth and Method*. New York: Continuum, 2004.
Iser W., *The Act of Reading: A Theory of Aesthetics Response*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1978.
加達默爾(Hans-Georg Gadamer)著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》(臺北：時報文化，1993年)。
伊瑟(Wolfgang Iser)著，金慧敏譯：《閱讀行為》(長沙：湖南文藝出版社，1991年)。
特里·伊格爾頓(Terry Eagleton)著，王逢振譯：《現象學，闡釋學，接受理論——當代西方文



藝理論》(南京：江蘇教育出版社，2006年)。

堯斯(Hans Robert Jauss)著，周寧譯：《接受美學與接受理論》(瀋陽：遼寧人民出版社，1987年)。

雷蒙·塞爾等(Raman Selden)著，林志忠譯：《當代文學理論導讀》(臺北：巨流，2005年)。





馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》通段釋《詩》商榷

王安碩*

提要

馬瑞辰為清乾嘉時期注解《毛詩》之佼佼者，其《毛詩傳箋通釋》一書對《詩經》中之章句詞義、名物制度、禮制等等均有廣泛且深入的考證，對《詩經》詮釋與疏解有極大的價值與貢獻。《毛詩傳箋通釋》一書中，辨別通段字佔了很大份量，雖然馬瑞辰辨識通段字「因聲求義」之方式與清代考據學者並無二致，但他善於運用異文比對、詩文上下文脈及詞語與句型上的歸納，充分掌握詩義，在通段字的考辨上確實有優於前儒之處，故能得到相當豐碩的成果。然而，馬氏對通段字之判讀並非全無問題，本文擬擇要考辨馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》討論通段問題實值得在商榷之若干條例，以解決馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》一書以通段詮釋《詩經》時所呈現出的問題。

關鍵詞：馬瑞辰、毛詩傳箋通釋、詩經、通段字

一、前言

《詩經》為我國最古之詩歌總集，亦為我國純文學之祖。其內容豐沛，形式多樣，舉凡語法詞彙、禮制宗法、燕饗風俗、服飾名物、鳥獸蟲魚，無所不包，為研究我國上古時期社會環境與政教風俗之最佳文獻。馬瑞辰的《毛詩傳箋通釋》是乾嘉時期釋《詩》的代表作之一，其書雖不以通段字為研究對象，但因《毛詩》為古文經，其中存有大量的通段字，故馬氏詮釋自然對通段字琢磨甚多，馬氏嘗言曰：「《毛詩》為古文，其經字類多假借。……說《詩》者必先通其假借，而經義始明。」¹然而，通段的現象乃因文字運用造成，僅是前人注解古籍時眾多方法之一，非必要手段。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》喜以通段方式釋《詩》，對通段問題著墨甚多，但其中並非全無問題，仍有若干條例存在值得商榷的空間。本文之撰寫，僅以《毛詩傳箋通釋》中所提出的部分通段字為對象，初步解決馬瑞辰對若干通段字判讀上的問題，期能對通段問題於解釋《詩經》之運用上得到最可信的結論。

* 東海大學中國文學系博士班二年級。

¹ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷一·毛詩古文多假借考》（北京：中華書局，1989年），頁23。



二、《毛詩傳箋通釋》通段字商榷

《毛詩》中古音通段的現象隨處可見。但要特別留意的問題是，並非某字與另一字有音韻上的關係，就一律可當作通段來處理，因為通段字一般是書寫者使用文字時偶然發生，並非事先預想某字而換字改讀。因此，探求通段字的本字時，必須要有一定的條件與標準，才能夠避免清儒容易濫用通段的缺點，周何在《中國訓詁學》中說明了通段所需要的兩種條件：

1 必須條件

即聲音關係的說明。說明兩者之間確實有聲音的關係，並不能就此肯定是段借關係，因為也可能是音相近同的訛誤。所以聲音只是一種必須的條件而已。

2 滿足條件

即過去曾經通用，得到普遍公認的驗證。也就是在文獻資料中找到不止一次以此代彼的證明，那就足以肯定當時確實具有公開的習慣性，才足以滿足鑑定的要求，故謂之滿足條件。²

由此可知，所謂的滿足條件，指的就是文獻上的證明，就如王力便言：「兩個字完全同音，或者聲音十分相近，古音通段的可能性雖然大，但是仍舊不可以濫用。如果沒有任何證據，沒有其他例子，古音通段的解釋仍然有穿鑿附會的危險。」³故研究通段字時須注意通段有其條件與侷限性，並非全部有音韻關係的字都可以視作通段問題來處理。馬氏《毛詩傳箋通釋》使用了大量的通段字釋《詩》，則無可避免會有濫用通段的情形出現，影響對《詩經》原文的解讀，本文擬就馬氏濫用通段之例加以考辨，以便尋求詩意正詁，茲舉若干例如下：

(一)〈秦風·駉〉：「舍拔則獲」

《毛傳》：「拔，矢末也。」《箋》：「拔，括也。舍拔則獲，言公善射。」馬瑞辰言：

《說文》：「發，射發。从弓，發聲。」古者以發矢為發，其矢所發之處亦謂之發。發與拔古同聲通用。據《荀子》，楚令尹舍字子發。鄭注《檀公》曰公叔文子「名拔，拔或作發」，當即發字之假借，猶拔通作發，鮫鮫亦作發發也。《傳》言拔為矢末，《箋》

² 周何：《中國訓詁學》（臺北：三民書局印行，1997年11月出版），頁67。

³ 王力：《王力文集·訓詁上的一些問題》（濟南：山東教育出版社，1990年6月出版），頁196。

以為括。據《釋名》：「矢末曰括。括，會也，與弦會也。」是《傳》、《箋》義本相成。蓋言其弦會處曰括，言其為矢所發處則曰發。而字通作拔也。《傳》、《箋》訓拔為矢末之括，正以拔即發之借字耳。⁴

案：馬瑞辰此說雖言之成理，但仍過於牽強；馬氏由古者發矢謂發，因此認為矢所發之處也稱發，據此推論出「拔」為「發」之通段。然而「發」《說文》訓：「𠄎，發也。」⁵乃發射之義，與《傳》、《箋》所言之「矢末」明顯不同，馬氏將發射之義與「矢末」相合，過於附會，不可深信。

馬氏所謂「矢所發之處」，即指箭矢末端與弦相會之處，稱之「栝」《說文》云：「𠄎也，……一曰矢栝，𠄎弦處。」⁶，《集韻·入聲·末韻》亦言：「栝，矢栝築弦處。」⁷又《淮南子·兵略》：「夫栝淇衛菌籜，載以銀錫，雖有薄縞之幘、腐荷之櫓，然猶不能獨穿也。」注言：「箭末扣弦處。」⁸是知《毛傳》謂「矢末」、《箋》言「括」者，當以「栝」為本字⁹，則本詩「舍拔則獲」之「拔」當為「栝」之通段，非馬氏所謂「發」之借字也。

(二) 〈豳風·東山〉：「烝在桑野」

《毛傳》：「烝，寘也。」《箋》曰：「久在桑野，有似勞苦者。古者寘、填、塵同也。」馬瑞辰云：

烝與曾同音，為疊韻，烝當為曾之借字。曾，乃也，凡書言「何曾」，猶何乃也。烝之義亦當為乃。《爾雅》：「烝，君也。」「郡，乃也。」君當讀為羣居之羣，郡當讀「又窞陰雨」之窞，乃與仍古通。烝訓眾，又為羣，與仍之訓重、訓數者，義亦相近，因又轉為語詞之乃。……「烝在桑野」猶言乃在桑野也。¹⁰

案：馬瑞辰以「烝」作語詞乃從朱熹而來，並以為「烝」、「曾」兩字疊韻，則「烝」為「曾」之通段訓作「乃」。但細考古韻「烝」屬端母蒸部，「曾」屬從母蒸部，兩字雖為疊韻，但聲母一為舌音，一為齒音，發聲部位相去甚遠，難以構成通段的條件，王力在〈訓詁學上的一些問題〉一文中便說：

⁴ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷十二》，頁 369。

⁵ 許慎：《說文解字》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998 年 10 月出版），頁 647。

⁶ 同前註，頁 267。

⁷ 丁度等編：《集韻·入聲·末韻》（臺北：學海出版社，1986 年 11 月初版），頁 691。

⁸ 劉安著、熊禮匯注譯：《新譯淮南子讀本·兵略》（臺北：三民出版社，2002 年 5 月初版二刷），頁 808。

⁹ 段玉裁言：「《釋名》曰：『矢末曰栝，栝會也，與弦會也。』……矢栝字，經傳多用括，他書亦用筈。」段玉裁：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1998 年 10 月），頁 267。

¹⁰ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷十六》，頁 479。



如果僅僅是疊韻，而聲母相差較遠，或僅僅是雙聲，而韻母相差較遠，那就不可能產生別字。……而談古音通段的學者們卻往往喜歡把古音通段的範圍擴大到一切的雙聲疊韻，這樣就讓穿鑿附會的人有廣闊的天地，能夠左右逢源，隨心所欲。¹¹

王說甚是，言雙聲疊韻通段，必定要有嚴格的條件，聲母、韻母相去甚遠，是無法成立的。又馬氏言「烝」為語詞，於文例上亦有無法通讀的問題；呂珍玉師在〈《詩經》「烝」字釋義〉一文中提到：

若「烝」作語詞，在「烝然罩罩」、「烝然汕汕」句，竟然一句四字中有兩字為無實義之語詞，有些不可思議；雖然在《詩經》中我們無法找到完全相同的句式比對，但從與「然」複合的詞如「宛然左辟」（葛屨）、「賁然來思」（白駒）、「胡然厲矣」（正月）、「居然生子」（生民）皆作狀詞來看，可以確定「烝」不應作語詞。¹²

是本詩「烝在桑野」之「烝」不應作語詞解釋，戴震《毛鄭詩考正》言：「烝，眾也，語之轉耳。」¹³以「烝」與「眾」二字聲母相同，韻部分別在蒸部與冬部，旁轉可通，且〈小雅·常棣〉：「烝也無戎」、〈小雅·南有嘉魚〉：「烝然罩罩」、「烝」然汕汕」、〈大雅·棫樸〉：「烝徒楫之」、〈魯頌·閟宮〉：「烝徒增增」諸句依文意判斷，均以訓「眾」為宜，馬瑞辰以「烝」為「曾」之通段，訓為語詞實為不妥。

（三）〈小雅·蓼蕭〉：「儻革沖沖」

《毛傳》：「儻，轡也。革，轡首也。沖沖，垂飾貌。」馬瑞辰云：

儻者，鑿之假借。《說文》無儻有鑿，云：「鑿，轡首銅也。」《玉篇》：「儻，一作鑿。」《廣韻》：「鑿，鞞頭銅飾。」鞞頭轡首也。《爾雅》：「轡首為之革。」轡以絡馬頭者為首，不以人所鞞者為首。《說文》：「鞞，馬頭絡銜也。」革即鞞之省。古人多加飾以金。《鹽鐵論·散不足》曰：「今富者黃金琅鞞。」《說苑》：「田子方載黃金之鞞。」鑿即鞞之金垂飾者。〈采芑〉詩「鈎膺儻革」，《箋》：「儻革，轡首垂也。」〈載見〉詩「儻革有鶴」，《箋》：「儻革，轡首也。鶴，金飾貌。」竝與《說文》以鑿為轡首

¹¹ 王力：《王力文集·訓詁上的一些問題》，頁 195。

¹² 呂珍玉師：〈《詩經》「烝」字釋義〉，《興大人文學報》第三十七期（臺中：國立中興大學文學院，2006年9月），頁 57。

¹³ 戴震著、續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書·毛鄭詩考正》（上海：上海古籍出版社，2002年3月），頁 570。

銅者合。蓋革為轡首，以皮為之；鑿為轡首之飾，以金為之。……儻革古或作鑿勒，〈石鼓文〉及〈寅簋文〉竝云「鑿勒」是也。或省作攸勒、攸革，〈伯姬鼎〉云「攸勒」，〈師酉簋〉云「中條攸勒」，〈焦山鼎〉、〈頌鼎〉、〈頌簋〉竝云「攸革」是也。或作條革，〈康鼎〉曰「幽條黃革」是也（筆者案：〈康鼎〉原器字作「鑿革」，非馬氏所引作「條」，當以原器為準）。革古通作鞮。《廣雅》：「鞮，勒也。」《玉篇》：「鞮，勒也。亦作革、鞮也。」革之作鞮與鞮猶棘子成通作革子成也。¹⁴

案：儻革一詞《詩經》凡數見，除本詩外尚可見於〈采芑〉「鉤膺儻革」、〈韓奕〉「儻革金厄」、〈載見〉「儻革有鶻」等詩，其義均若《毛傳》之說，為絡馬之器。然「儻」乃「鑿」字之或體字，非馬瑞辰所謂「儻」為「鑿」之通段字也。「儻革」一詞或作「攸勒」、「鑿革」，或單作「勒」，金文屢見，如〈毛公鼎〉：「易女……馬四匹、攸勒……。」¹⁵、〈頌鼎〉：「易女玄衣帶屯、赤市朱黃、鑿旂、攸勒……。」¹⁶、〈師酉簋〉：「新易女赤市朱黃、中綱、鑿勒、……。」¹⁷、〈鬲盨〉：「易女……甬馬四匹、鑿勒，敬夙夕，勿廢朕命……。」¹⁸、〈康鼎〉：「賜女幽黃、鑿革。」¹⁹、〈諫簋〉：「易女鑿勒。」²⁰由金文文例觀之，是知「攸」為「儻」之初文，「儻」為「鑿」之或體，作「鑿」者正用本字，《毛傳》用或體作「儻」，非通段字也。

又「革」者，「勒」之初文。「革」古音屬見母職部，「勒」屬來母職部，舌音見母與舌齒音為諧聲，兩字古音同，「革」即「勒」也。「儻革」即「儻勒」。又「革」與「棘」古音同屬見母職部，故可通段作從「棘」聲之「鞮」或「鞮」。本詩作「革」、「勒」者本字，作「鞮」、「鞮」者通段字也。

（四）〈小雅·蓼莪〉：「鮮民之生」

《傳》：「鮮，寡也。」《箋》：「此言供養日寡矣，而尚不得終養，恨之至也。」馬瑞辰曰：

《傳》以鮮為匙之假借，故訓為寡。孤、寡一聲之轉，寡民猶言孤子。……阮宮保曰：「古鮮聲近斯，遂相通借。鮮民當讀為斯民，如《論語》『斯民也』之例。」今按：讀鮮為斯，是也，但不得與《論語》「斯民」同訓。《爾雅·釋言》：「析，離也。」《方言》：「析，離也。齊陳曰斯。」《說文》：「斯，析也。」斯民當謂離析之民，猶

¹⁴ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷十八》，頁 536。

¹⁵ 中國社會科學院編：《殷周金文集成釋文·卷二》（香港：香港中文大學出版社，2001 年 10 月 1 版），頁 426-427。

¹⁶ 同前註，頁 396。

¹⁷ 同前註，卷三，頁 406。

¹⁸ 同前註，頁 531。

¹⁹ 同前註，卷二，頁 360。

²⁰ 同前註，卷三，頁 403。



《易》言「旅人」也。民人離析，不得終養，故言生不如死。若但訓斯民為此民，無以見其生不如死也。²¹

案：馬氏承阮元假「斯」為「鮮」之說，但他認為「斯」若訓為「此」，便與下句「不如死之久矣」不合，乃以《說文》訓離之「析」為本字，「斯」、「析」聲同屬心母，乃一聲之轉之通假，故馬氏認為「斯民」即「離析之民」。

然細考古籍經典，「斯民」一詞均為「此民」之謂，《論語·衛靈公》：「斯民也，三代之所以直道行也。」²²、《孟子·萬章》下：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」²³未有一例可解為「離析之民」者。馬氏緣詞生訓，逕自以《說文》之本訓置於詩文之中，雖然可言之成理，但不免過於牽強，且無可靠的證據支持，實難令人信服。

馬氏之說雖不足信，但此句「鮮民」仍不宜用「斯民」解釋。此詩「鮮民」若訓為「斯民」作「此民」解釋，則又與末章「民莫不穀，我獨何害」、「民莫不穀，我獨不卒」二句句意不協，無法成文；詩既言「我獨何害」、「我獨不卒」，乃以我為所指，若言「斯民」則非專指我而言，若言眾民皆「不如死之久矣」，明顯無法成文，且與詩意不合。本句之「鮮民」仍當從《傳》訓為「寡」，即孤子之謂，胡承瑛曰：

《傳》以鮮為寡者，蓋以鮮民猶言孤子，即下無父母之謂，經傳雖多以孤為無父之稱，然《管子·輕重》云：「民生而無父母者謂之孤子。」孤、寡義同，此鮮民所以訓寡也。²⁴

胡說是也，此詩「鮮民之生」一句，《箋》說未得詩旨，馬瑞辰又緣詞生訓，俱不足信，故仍應從《傳》訓「寡」，言孤子較為適宜。

（五）〈小雅·無羊〉：「眾維魚矣」

《毛傳》：「陰陽和則魚眾多也。」《鄭箋》：「牧人乃夢見人眾，相與捕魚。」馬瑞辰言：

《說文》蠖為蟲之或體《公羊·桓五年》《釋文》引《說文》作蠖。《玉篇》蟲古文作蠖。《春秋》「有蠖」，《公羊》皆作條，文二年「兩蠖於宋」，何休《解詁》曰：「蠖，

²¹ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷二十一》，頁 669。

²² 李學勤主編：《十三經注疏·論語注疏》（北京：北京大學出版社，1999 年 12 月），頁 214。

²³ 李學勤主編：《十三經注疏·孟子注疏》（北京：北京大學出版社，1999 年 12 月），頁 269。

²⁴ 胡承瑛著、續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書·毛詩後箋》（上海：上海古籍出版社，2002 年 3 月），頁 495。

猶衆也。」此詩衆當為蠖及蠹之省借。蠖，蝗也，蝗多為魚子所化。魚子旱荒則為蝗，豐年水大則為魚。蝗亦或化為魚。²⁵

案：〈無羊〉詩言：「牧人乃夢，眾維魚矣。」《毛傳》曰「陰陽和則魚眾多」，乃謂眾多者魚也，言眾是為表示魚數量之多，對象並非指人而言，《箋》謂：「牧人乃夢見人眾，相與捕魚。」以眾指人，於文意不合，不足採信。

又馬瑞辰以「眾」為「蠖」之省借字，「蠹」為「蠹」之或體，言其為蝗蟲之屬。「眾」與「蠖」、「蠹」聲韻俱同，同音可通段，然馬瑞辰「魚子旱荒則為蝗，豐年水大則為魚。蝗亦或化為魚」之結論穿鑿荒誕之甚，不足為信。則此詩「眾維魚矣」之「眾」仍當從《毛傳》訓為眾多之意，無勞通段。

（六）〈大雅·行葦〉：「酌以大斗」

《毛傳》：「大斗，長三尺也。」馬瑞辰說：

斗與料異物。《說文》：「斗，十升也。」「料，勺也。」「勺，所以挹取也。」此詩「大斗」與〈小雅〉「維北有斗」，皆料之省借。古音斗、料同當口切，徐音主者，音之轉。《釋文》斗又作料，其本字也。²⁶

案：「斗」於卜辭作「𠂔」，金文作「𠂔」等形，字形象容器側視之形，上象斗器盛物之部，下象其握柄，乃據實物實象之獨體象形字，至小篆作「𠂔」，握柄部件進入容器之中，便不易察覺「斗」之初形，故《說文》誤分「斗」與「料」為二字。

由「斗」字卜辭與金文之形看來，正象《說文》「料，勺也」之形，則「料」字僅為一加形以示義的累增字，兩字聲韻俱同，實為一字之分化，《說文》將其分為兩字乃因不識古文而誤判，馬氏往往依循《說文》考辨通段之本字，故受到《說文》之誤導。「斗」與「料」實為一字，故本詩「酌以大斗」直釋其字即可，無通段的必要。

（七）〈大雅·烝民〉：「天子是若」

《毛傳》：「若，順。」馬瑞辰曰：

²⁵ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷十九》，頁 588-589。

²⁶ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷二十五》，頁 891。



「若，順」《釋言》文也。《說文》：「媠，不順也。」引《春秋傳》「有叔孫媠」。竊疑《說文》「不」為衍字，凡經傳訓若為順者皆媠字之省借。至若之本字，則《說文》云：「若，擇菜也。从艸右。右，手也。」引申通訓若為擇。²⁷

案：「若」自甲骨文作「𠄎」，金文作「𠄎」、「𠄎」等形，象一人跪坐梳髮之形，故有順義，高鴻緝曰：

葉玉森釋甲文𠄎字曰：「此象人跪而理髮使順形。《易》：『有孚永若。』荀注：『若，順也。』」故以寄順意。動詞，如《詩》：「天子是若」是也。²⁸

高說是也，「若」有順意，後加「口」形作「𠄎」，為「諾」之初文，許慎誤以「𠄎」為「中」，又誤「𠄎」為「右」，故言「若」為擇菜，乃誤釋之字。「若」訓順金文常見，如《簠大史申鼎》：「子孫是若」²⁹、《邲王黹鼎》：「世世是若」³⁰，故此詩「天子是若」之「若」無勞改字，「天子是若」乃謂「順從天子」，〈大田〉詩「曾孫是若」、〈閟宮〉「萬民是若」俱與此詩義同，非馬瑞辰所謂為「媠」之省借。

(八)〈周頌·有客〉：「敦琢其旅」

此句《毛傳》未釋。《箋》云：「言敦琢者，以賢美之，故王言之。」《正義》：「《釋器》云『玉謂之彫』，又云『玉謂之琢』是彫、琢皆治玉之名。敦、彫古今字。」馬瑞辰曰：

敦與彫雙聲，敦即彫字之假借，字亦作雕。據《說文》「琯，治玉也」，彫即雕又皆琯字之假借。³¹

案：此又為馬氏游離於《說文》本義與經傳用字之例。馬氏言「敦與彫雙聲，敦即彫字之假借，字亦作雕」，指出「敦」為「彫」或「雕」之通借，《毛傳》所謂「敦琢」即「彫琢」或「雕琢」之意。訓詁工作到此已可清楚的通讀詩句，瞭解《箋》所謂詩中「言敦琢者，以賢美之，故王言之」之含意，但馬氏卻不能滿足如此之訓解，仍據《說文》尋求本字，故言「彫及雕又皆琯字之假借」。

雖《說文》言「琯」為「治玉」，而「彫」與「雕」分別為「琢文」與鳥名，於文字學

²⁷ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷二十七》，頁 999。

²⁸ 高鴻緝：《中國字例·第二篇》(臺北：台灣省立師範大學，1960年6月出版)，頁 196。

²⁹ 中國社會科學院編：《殷周金文集成釋文·卷二》，頁 332。

³⁰ 同前註，頁 310。

³¹ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷二十九》，頁 1088。



上的角度來看，言治玉者卻應以「琯」為本字，但凡經傳言治玉者，皆習以「彫琢」或「雕琢」言之，而除《說文》之外未見有言「琯琢」者。解經為求通讀文意，尋求文字之本義本訓固然十分重要，但訓詁之要務在於以已知解未知，重點應著眼在對於句義之解讀，如不影響句義之判讀，便沒有必要在對製字本義多加著墨。馬氏堅持由《說文》求出符合治玉造字本義之「琯」字，但卻不是經傳所常用、通用之字，對訓詁解經而言，似乎是沒有必要的。

(九)〈周頌·酌〉：「我龍受之」

《毛傳》：「龍，和也。」《箋》：「龍，寵也。來助我者，我寵而受用之。」馬瑞辰曰：

龍當即龕省其半耳。《方言》：「鈴，龕，受也。齊、楚曰鈴，揚、越曰龕。」龕字本从含省聲；或作慶，亦从含省。《說文》龍部有龕字，注云「龍兒」。舊作「从龍，合聲」，段玉裁本作「从龍，今聲」，並非也。龕受猶言應受。《廣雅》：「應，受也。」《周語》韋注：「應，猶受也。」龕為受，即為應，「我龍受之」正與〈賚〉詩「我應受之」句法相同。《逸周書·祭公解》「用應受天命」，襄十三年《左傳》「應受多福」，應受猶此詩龍受也。龕可省合作龍，猶《爾雅·釋言》「洵，龕也」，《釋文》「龕本或作含」，可省龍作含也。含、和以雙聲為義，龍、和亦同位相近，《毛傳》訓龍為和者，正以龍為龕之省借，其字从含得聲，遂以同聲之和訓釋之。³²

案：《毛傳》訓「龍」為「和」，陳奐《詩毛氏傳疏》認為乃為「龕」之省體³³，「龕」於金文常與「恭」通，兩字古音併屬見母東部，同音可互通，義同《書·牧誓》「恭行天之罰」之謂，故《傳》以「和」為訓，意謂「我恭敬而接受之」。《毛傳》如此訓釋或許有其特殊之用意，但不論將「龍」訓為「和」或訓為「恭」皆與詩意不合，說法仍略顯牽強。

又馬瑞辰以為「龍」為「龕」之省，以「龕」从「含」聲與「和」音近，又據《方言》：「龕，受也」一句，認為「龍受」當同義複詞作「接受」解釋。馬氏之說頗有不妥之處；「龕」字金文作「龕」，楷定作「龕」，其字从龍今聲，非《說文》言合聲、馬氏所言从含聲也。于省吾曰：

〈擊壽編鐘〉共二器，有「龕事朕辟皇王」之語……《金文編》注云：「《說文》所無，義與龕同。」按容說非是，《說文》「龕，龍兒。从龍今聲。」段玉裁注云：「假借為。」今人用戡、慶字，古人多段龕。各本作和聲，篆體亦誤。今依《九經字樣》正，按段說是也；字《玉篇》及戴侗引唐本《說文》並从今聲，此鐘既从龍

³² 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷三十》（北京：中華書局，1989年），頁1117-1118。

³³ 陳奐：《詩毛氏傳疏》（臺北：台灣學生書局，1968年9月初版），頁872。



今聲，尤可證今本《說文》从龍合聲之誤……。³⁴

于說是也，由金文觀之，「龕」字从本从今聲作「𠄎」，至小篆作「龕」，故《說文》以為从合聲、馬瑞辰以為「龕」字从含省聲並非是。又馬氏言「含」與「和」音近，「含」、「和」古聲母同在匣母，然韻母分屬侵部與歌部，韻母乖隔，無音近通段之理，馬氏之說亦不足信。

本詩「我龍受之」之「龍」當從《鄭箋》訓「寵」最宜，「我龍受之」乃謂「榮寵而受用」之意，〈小雅·蓼蕭〉「為龍為光」，《傳》正訓「龍」為「寵」，《左傳》昭公十二年叔孫昭子釋〈蓼蕭〉詩曰「宴語之不懷，寵光之不宣」；〈商頌·長發〉「何天之龍」，《箋》謂：「龍當作寵。寵，榮名之謂。」《大戴禮》引為「何天之寵」、《孔子家語》引為「荷天之寵」，各本正以「龍」為「寵」通段。

考「龍」於卜辭作「𠄎」，共有二義：一為「恫」，乃由病痛引申為災害，猶《書·盤庚》所謂之「乃奉其恫」是也；另一為方國之名。於金文作「𠄎」，亦有二義：一為方國之名，故彝器可見有〈龍鼎〉、〈龍爵〉等器；另一則作為「寵」之通段，如〈遲父鐘〉：「不顯龍光」³⁵、〈邵鬲鐘〉：「喬喬其龍」³⁶。徵之卜辭與金文，無一例有以「龍」之本義作訓解者。凡《毛傳》所言之「龍」均為「寵」之通段，若以馬氏之說訓為同義複詞「龍受」，則本詩「我龍受之」、〈蓼蕭〉詩「為龍為光」、〈長發〉詩「何天之龍」均無法成文，不得其解。馬氏為牽合《傳》意而強以「龕」為本字，不僅未得《傳》義，無助解經，且又背離詩意更遠，其說不可從也。

(十)〈商頌·長發〉：「昭假遲遲」

《鄭箋》：「假，暇也。」馬瑞辰曰：

《毛傳》於〈雲漢〉篇「昭假無羸」訓假為至，以假為假之假借。此詩無傳，義與彼同，《釋文》引徐云「毛音格」，是也。朱子《集傳》「昭假于天」即本毛義。昭假與奏假義近而殊，蓋言其精誠之上達曰奏假，言其精誠之顯達曰昭假。³⁷

案：「昭假」乃言祭祀之事，《詩經》中常見，如〈雲漢〉詩：「昭假無羸」，言祭祀之不瑕、〈噫嘻〉：「既昭假爾」，義為已祭祀爾、〈泮水〉：「昭假烈祖，靡有不孝」，謂明祀功烈之先祖，無不盡孝也。本詩「昭假遲遲」義亦相承，乃言備禮儀、盛祭品以祭祀，久久不懈之誠敬。

³⁴ 見《金文詁林》「𠄎」字條下引于省吾之說。

³⁵ 中國社會科學院編：《殷周金文集成釋文·卷一》，頁 66。

³⁶ 同前註，頁 202-210。

³⁷ 馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋·卷三十二》，頁 1174。

考《詩》言「昭假」者即金文屢見之「邵各」，「邵」孳乳為「昭」，乃光明之義；「假」者大也，與「各」聲同屬見母，韻母分屬魚部與鐸部，古音對轉可通。其云「昭假」或「邵各」者，乃謂備禮盛祭之大祭是也，如〈宗周鐘〉言：「用邵各不顯且考先王。」³⁸、〈秦公鐘〉：「以邵 孝享。」³⁹、〈大師盧豆〉：「用劭洛朕文且考，用盧多福。」⁴⁰用法正與《詩》之「昭假」相承，是知《詩》言「昭假」乃與金文之「邵各」義同。以昭假為備禮儀之大祭，故又稱做「昭事」，如〈文王〉詩言「昭事上帝」、《左傳·文公十五年》曰「以昭事神」⁴¹。或云「昭祀」、「明祀」，如《國語·楚語》：「道其順辭，以昭祀其祖先」⁴²、《左傳·僖公二十一年》：「崇明祀，保小寡」⁴³、〈沈兒鐘〉：「惠于明祀」⁴⁴

由金文與相關文獻之記載可知《詩》之「昭假」即「昭事」、「明祀」之義，乃謂盛禮之極的大祀。非如《毛傳》所言以假為至，《鄭箋》之以假為暇，亦非如馬瑞辰所云精誠顯達之「奏假」也。

三、結語

清代是訓詁學發達的時期，利用古音通段的方法來訓解古籍，引起不小的作用，更讓馬瑞辰在訓解《毛詩》時得到相當豐碩的成果，但同時也產生了若干問題。清代雖然對古音韻學有諸多的研究，但仍處於萌芽階段，尚不夠精密，而訓詁時慣於以「因聲求義」之方法考辨通段字的馬瑞辰，亦有許多考證結果值得再商榷。

由上述諸條例之討論，我們明白由通段字求本字，雖然需要音韻的條件，但仍須就上下文脈的推求，更需要藉由通用或其他文獻之證據來支持才可成立。由馬瑞辰在《毛詩傳箋通釋》使用通段有待商榷之例，可看出馬氏雖然可以藉由音韻的推求時而提出新解，但或因為過於依賴《說文》，或為牽合通段推論而過度詮釋，甚而同一條例之說解也有自相矛盾之處，顯見遜清學人在討論通段時仍有很大的侷限性。因此在推崇馬氏《毛詩傳箋通釋》在《詩經》訓詁上所做出的貢獻時，吾人亦需注意馬氏在訓解上的若干值得討論與思考之處，相信本文完稿之時仍有許多地方未臻完善，疏漏必多，尚祈博雅君子，不另給予指正。

³⁸ 中國社會科學院編：《殷周金文集成釋文·卷一》，頁 226。

³⁹ 同前註，頁 230-238。

⁴⁰ 同前註，卷三，頁 604。

⁴¹ 李學勤主編：《十三經注疏·春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，1999 年 12 月出版），頁 560。

⁴² 上海師範大學古籍整理組點校：《國語·周語》（臺北：里仁書局，1981 年 12 月出版），頁 567。

⁴³ 李學勤主編：《十三經注疏·春秋左傳正義》，頁 399。

⁴⁴ 中國社會科學院編：《殷周金文集成釋文·卷一》，頁 165。



參考書目

一、古籍文獻：

- 漢·鄭玄箋：《毛詩鄭箋》(臺北：新興書局，1973年9月)。
清·王引之：《經義述聞》(濟南：山東友誼書社，1990年9月)。
清·王引之：《經傳釋詞》(南京：江蘇古籍出版社，2000年9月)。
清·王先謙：《詩三家義集疏》(臺北：明文書局，1988年10月)。
清·阮元：《經籍纂詁》(臺北：世界書局，1972年4月)。
清·馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》(北京：中華書局，2005年7月)。
清·陳奐：《詩毛氏傳疏》(臺北，臺灣學生書局，1968年9月)。
李學勤主編：《十三經注疏·毛詩正義》(北京：北京大學出版社，1999年12月)。
李學勤主編：《十三經注疏·春秋左傳正義》(北京：北京大學出版社，1999年12月)。
李學勤主編：《十三經注疏·尚書正義》(北京：北京大學出版社，1999年12月)。
李學勤主編：《十三經注疏·爾雅注疏》(北京：北京大學出版社，1999年12月)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 于省吾：《澤螺居詩經新証》(北京：中華書局，1982年11月)。
吳雁南：《中國經學史》(福州：福建人民出版社，2001年9月)。
呂珍玉：《詩經訓詁研究》(臺北：文津初版社，2007年3月)。
屈萬里：《詩經詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1984年)。
馬承源：《商周青銅器銘文選》(北京：文物出版社，1988年4月)。
楊樹達：《積微居金文說》(北京：中華書局，2004年1月)。
羅振玉：《三代吉金文存》(北京：中華書局，2005年1月)。



身分、移動與地景的再現 ——以《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》 為例

王衍智*

提要

近年來旅遊風氣的提升，帶動旅遊指南的需求，加上文體跨界的界線模糊，愈來愈多旅遊指南以特殊的撰寫方式試圖在市場中搶先吸引消費者的目光。《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》以兼具散文的文學主觀情感與採訪踏查的方式，在眾多僅提供數據、資訊的旅遊指南中獨樹一格——融合正統散文的文學性與旅遊指南的訊息，拉近消費者距離的同時卻不流於通俗，亦可避免一次性用過即拋的即時資訊，替台灣旅行文學範疇注入新的活力。

此類書籍對於地方的描述文字較一般旅遊指南詳細、地圖繪製也較為個性化，編寫者對於地方的解讀與作品當中流露的地方感亦成為地景形塑過程中的一環。本文欲從《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》對花蓮旅遊訊息的傳遞與提供、花蓮特色的文字敘述、景點店家的訪談，彰顯地景的形塑與社會群體不同身分觀點的相互對話；其次也從書中地圖繪製、圖片使用與形象包裝上，檢視地方感的形成與其豐富的多樣性，建構台灣文學中文學地景的不同面向。

關鍵詞：文學地景、旅行文學、地圖學

一、前言

不論旅遊地點與方式為何，旅行指南是旅行中不可或缺的一環。旅行指南不但提供了地方詳細的資訊，扮演著一個導遊的角色，在還未走出家門前便已提供所有旅行者關於地方的想像，

現在，愈來愈少人願意空著腦袋、任由別人帶領，不知所云地旅遊。即使是跟著萬事包辦的旅行團，行前的預備功課做得愈多，一路上的收穫就愈豐富。想要自助旅

* 台北教育大學台灣文化研究所文學組四年級。



行的人更不在話下。¹

旅遊導覽中的地圖更是旅行途中必備的救星，讓旅人身處異地並受到異國文化洗禮的同時，不至於迷失方向。在客觀的資訊提供之餘，地圖更能顯現出一個地方的特色，孫秀惠認為「地圖可以幫助我們快速掌握一個城市的前世今生。²」它的好處「絕不只是讓我們拿在手裡，邊走邊尋找街名而已。……，常會帶出你對未來目的地的一番驚喜與了解。³」地圖甚至可以是「深度旅遊的起點，也是進行旅遊計畫的關鍵。⁴」

在網路與資訊發達、獲取管道多元化的今天，地圖的取得比起早期要來得方便許多。多數網站業者並結合專業技術，以人造衛星空拍街道圖，提供一個最客觀、完整的電子地圖。這種不但正確無誤，更能隨瀏覽者調整比例的線上地圖，成為現今社會中企圖外出旅行者依賴的工具。然而這些線上地圖所提供的不過是一種標準化、枯燥乏味的地理位置圖，過分依賴的結果或許將讓旅人喪失對於地方的期待與想像；而過於精準的地圖，也有可能讓旅人失去對為知識界探索的樂趣或恐懼，並對地方漸漸麻痺，而地方也因此失去其獨特的個性。

幸好地圖的繪製是自由的，多數的旅客服務中心仍提供多樣化的紙本地圖，展現出地圖的多種面貌。地圖的詮釋權在其繪製編寫者，不同的地圖中不只可以讀出地方的性格，更可能突顯編纂者的意圖。由於旅行的普及化，對於地圖的需求也相對的增加，除了電子地圖與一般上可在書店購買的傳統地圖之外，許多出版社更以不同的主題為號召，依照不同族群的不同訴求，規劃特殊的旅行路線和地圖。

2008 年到 2009 年為交通部觀光局訂定的台灣觀光年，在旅行成為國人主要休閒活動之一的今天，意圖推廣國內旅遊的風氣，並帶動地方特色的發展。《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》這兩本介紹台灣東部特色為主的書籍同樣於 2009 年出版，融合旅遊資訊與散文式的介紹行文成為其有別於其他旅行書的共同特色之一，其中《通往花蓮的祕徑》更是在出版一個多月之後達到三刷的銷售量，足見花蓮旅遊的魅力與此類旅遊書籍的吸引力。《通往花蓮的祕徑》由 O'rip 雜誌編輯群出版，O'rip 是一本介紹花蓮在地特色景點與人物的刊物，其發刊目的即在於「以『兼差』的時間共同辦一本以『在花蓮生活的人』觀點介紹花蓮的刊物。⁵」包括王玉萍在內的多數編輯皆由外地遷徙至花蓮的「新移民」者，並期待可以藉著這些新移民者的觀點「更深入認識自己選擇的家鄉。⁶」O'rip 編輯群對自我的定義並非 short stay 的旅人過客，而是期許自己以外地人的身分融入花蓮的在地生活。上旗文化編輯部出版的《花東小旅行》則是由一群到花蓮短期旅行的旅人規劃而成，上旗文化編輯部的「旅人」觀點即不同於 O'rip 編輯群對於自我與在地的深入融合有所期許。

本論文欲就《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》中特殊規劃的路線的為主，同時檢視

¹ 孫秀惠，〈旅行，從地圖開始〉，《跌倒在旅行地圖上》(台北：天下遠見出版有限公司，1998)，頁 94。

² 同註 1，頁 4。

³ 同前註 1。

⁴ 同前註 1。

⁵ O'rip 生活旅人工作室，《通往花蓮的祕徑》作者簡介(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)。

⁶ 同註 5。



路線地圖、描述性文字與書籍包裝圖片，探討以不同觀點關注下的地方如何呈現不同性格與面貌。論述異同的同時，並藉此呈現現代文學書寫地方的新方式。

在此同時，本章捨棄多數僅提供旅遊資訊或數據的文本。時至今日，獲取旅遊資訊的管道暴增，除了市面上的旅遊書籍、雜誌之外，網路上由網友分享的遊記、「背包客棧」、「Lonely Plant」等討論區更能提供完整、統整式的資料，也因此多數僅提供資訊的旅遊書籍已經無法滿足旅人與消費者的需要，開始出現規劃特色主題式路線與融合散文筆法書寫的旅遊書。本章所探討文本的將不僅是路線的規劃與資料的提供，更期望在具有融入文學書寫、報導性質的文本中從編者團體背景、編寫出發點到文字與圖片內容、旅行路線的規劃著眼，發現書寫地景的新面貌。

二、「看得見」的城市：書籍包裝圖像與文案中的地景

書籍的包裝、文案，甚至是書名的訂定，對於書籍的特性與吸引讀者的程度都將產生極大的影響。多數的書籍也能從其中約略感受到書籍的個性與作者所要傳達的內容。

首先從《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》的書名，可看見出版社與編輯群意圖與市面上一般的旅行指南書籍有所區隔。

《通往花蓮的祕徑》是 O'rip 編輯群集結了自 2006 年以來發刊的《O'rip》雜誌內容統整而來，書名本身即透露出編輯群對於此書與市面上旅遊書籍有所分別的期許，在多數以花蓮山海的遼闊景色與原民文化對都市人新奇吸引力為號召的旅遊書籍之中，O'rip 意圖替計畫旅行花蓮的旅人們另闢一條鮮為人知的「密徑」，而支撐這個企圖的背景，便來自於 O'rip 編輯群長年居住於花蓮的在地優勢。

「13 個體驗在地美好生活的旅程 / 6 張密徑地圖 / 帶你邂逅巷弄・山海之間・充滿人情故事的花蓮⁷」《通往花蓮的祕徑》封面宣傳詞以「邂逅巷弄」、「充滿人情故事的花蓮」這些有別於一般旅遊書籍上「飽覽湖光山色」等形容詞，透露了此書希望呈現給旅人一種緩慢的、長時間留駐於花蓮的深度旅行。宣傳詞中亦沒有對於地方多餘的華麗想像詞彙，呈現出一種長期在地生活之下，褪去旅人新奇感眼光的樸實的同時，也帶出花蓮當地生活步調緩慢的氛圍。

《花東小旅行》的書名中的「小旅行」亦強調有別於傳統旅遊雜誌安排的大景點，但與《通往花蓮的祕徑》相較之下，《花東小旅行》仍以短期到花東旅行的旅人為預設讀者群，缺乏《通往花蓮的祕徑》中試圖透露長期居住的打算。副標題「23 帖在地的流浪 人文・縱谷・海之濱⁸」當中的「流浪」透露出無定所、長期處於流動的狀態，便與《通往花蓮的祕徑》中的居住、緩慢形成對比。而文案中「人文・縱谷・海之濱」則同於一般旅行雜誌以跳躍、非深入性旅遊並以景色為訴求的口號。

⁷ O'rip 生活旅人工作室，《通往花蓮的祕徑》封面(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)。

⁸ 上旗文化編輯部，《花東小旅行》封面(台北：上旗文化事業股份有限公司，2009)。



一直都知道花東，但當你獨自親身走一回，走入曠野、走入原住民的古老智慧裡、走入農夫與討海人的生活作息間，後山的生命力與層次感才會越顯而出。⁹

顯然地，居住並非《花東小旅行》的主要訴求，對於長期居住在台北的編輯群而言，花東的原住民文化與樸實的農漁生活是一大賣點，並認為後山的「生命力」即依循這些特質而生。



(圖 1)



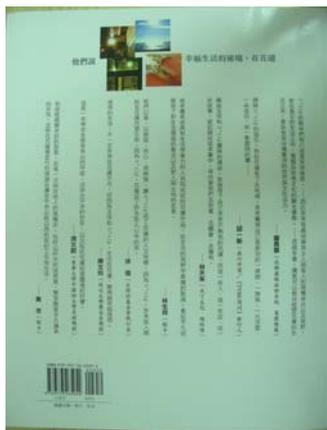
(圖 2)

書籍的封面與圖片是另一個傳達作者或編輯群意圖的途徑也是大眾最先獲取的印象之一。「自然」是兩者共同的特點，《通往花蓮的祕徑》封面的樹木與草地和《花東小旅行》封面手繪的臨海街道圖，皆表現出花東旅遊書與台灣其他地區旅遊的特殊賣點——貼近自然。

但此二書中卻分別使用不同的意素符碼(code seme)來表達對「自然」的不同觀點。《通往花蓮的祕徑》一書封面(圖 2)強調樹根與草地的照片，予人落地生根的聯想，呼應編輯群皆以「新移民」身分的自許；散落的人字拖和爬上樹的意象具有悠閒的生活步調，也以此和西部快速的城市節奏做區別。《花東小旅行》書則較為特別，不以圖片吸引消費者目光，改以手繪的街景、海洋和手寫字標題營造出樸實、自然的感覺(圖 1)。《花東小旅行》封面呈現出來的感覺，較為貼近旅人的旅行生活習慣——以簡單的紙筆描繪出眼前所見的風景，暗示孤獨隻身旅行的涵義，相較於《通往花蓮的祕徑》封面清新的圖文風格和代表悠閒同樂的兩隻拖鞋，如何享受在地「生活」成為《通往花蓮的祕徑》的訴求；《花東小旅行》則有如自助旅行的背包客，花蓮成為美好的世外桃源，留下充滿自我「想像」的速寫插畫。但兩書在封面的設計上皆有一個共識，便是在照片或速寫圖片的使用上都沒有「人」出現，對二書的編輯群而言，花蓮似乎應該是空蕩、寂寞卻悠閒的印象。

⁹ 上旗文化編輯部，《花東小旅行》封面摺頁(台北：上旗文化事業股份有限公司，2009)。





(圖 3)



(圖 4)

人體大腦接受圖片資訊的速度遠比文字來得快，因此圖像在市面上的旅遊情報中是不可或缺的元素，運用圖像作為辨認地方的手法輕易可見並有舉足輕重的功用，市面上多數的旅遊雜誌與提供旅行資訊的書籍、甚至是官方政府提倡旅遊的宣傳品，多將主打的奇特美景放置於首要的封面位置。

在旅遊情報誌的圖像中，對於城市/鄉村這兩個系統的運作手法非常清楚分明，各自有各自的符碼，絕對不會被錯認。……。藉由符號系統的排列堆疊所設計出來，使其成為專供遊人消費的神話，一種刻意區隔日常生活的旅遊消費神話。¹⁰

《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》二書在封面編排與設計的上尚有一共通點，便是二書皆把風景照片放置在屬於次要地位的封底，其中《通往花蓮的祕徑》(圖 3)將風景照置於封底的同時也縮小所占版面，將大部分空間留給文化人的推薦序言，可見獨特的地方美景並非《通往花蓮的祕徑》編輯群所欲消費的賣點，企圖透過大量文字閱讀，使讀者感受花蓮生活步調的緩慢，也與旅遊書籍雜誌講究速食、具有及時性資訊的特色區隔開來。

以近年來「旅行即是消費」的觀點來看，兩者無疑企圖藉著形構花蓮的想像來吸引消費者旅行。在同樣扮演著推動旅行的角色之下，《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》的書籍封面、包裝及文案分別形塑出對比的地方面貌：居住與流動—《通往花蓮的祕徑》的花蓮是定居之中體會出的閒適生活；《花東小旅行》則企圖在移動中感受地方的多樣性。

三、紙上談兵—地圖繪製與路線中的地方風貌

路線圖的規劃與地方特色的介紹是旅遊指南不可或缺的元素，這些經過編輯挑選過地點和路線不但可以在最短的時間裡掌握遊覽的重點，也形成特具主題的地圖。不同城市的地圖

¹⁰ 謝小萍，〈按圖索驥的旅遊—論旅遊情報誌中的文化消費〉，《旅遊文學論文集》(台北：文津出版社，2000年)，頁320。



可以看出不同的地方個性，而同一城市中的不同地圖，也可以從中檢視該地不同的風貌。

無論是寫作或是繪製地圖，任何企圖想將我們的三度空間世界轉換至扁平紙上的企圖，都會導致扭曲。有些元素獲得了太大的空間，有的又太小；還有一些則扭曲變形得幾乎無法辨識。¹¹

麥爾斯·哈維提到地圖的繪製與背後繪製者的關係時認為，繪製者的主觀因素將影響地圖最終呈現的結果；同理也可從地圖本身發現繪製者的強烈意圖。攤開地圖，「顯現更多的是製圖者本身，而非真正的地勢。¹²」

《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》二書皆各自有不同的旅行路線規劃與地方特色介紹，透過兩書各自描繪出的花蓮地圖，不但提供了地景經由不同書寫者觀察之下所呈現的不同面貌，更可以從書寫者挑選的過程中反映出在地方中各自的角色扮演。

《花東小旅行》中的路線地圖，首先以「市郊」、「縱谷」和「海岸」劃分，從中可以看出編者考量到人口分布與地理環境對旅行者交通的難易程度作為劃分的第一考量，而在「市郊」的部分，也從市中心開始往外劃分；花東縱谷的部分亦由北而南依序介紹。旅遊書籍的存在安撫了人們面臨出外移動所產生的不穩定性和恐懼，簡化陌生地的旅行帶來的任何不確定因素的同時也有助於提升地方在旅人心中預設的美好想像。對於《花東小旅行》的編輯群而言，既有的花東地形地圖是旅行之前便存在的意象，也是其旅遊的靈感來源。以大眾熟悉並隨手可得的地理位置作為參考而安排的旅行地圖，提供了欲前往花東旅行的人穩定的安全感。

在〈適合的旅行方式：單車+定點旅居〉當中提到：

記得去花蓮前還問同事說：「如果帶腳踏車去採訪花蓮市可以嗎？」想不到對方笑說：「腳踏車綽綽有餘，用走的都可以。」在花蓮市待了數星期後，發現花蓮市果真很小，那種小是你單車騎一騎會不小心看到海……。¹³

花蓮市的「小」排除了旅人行前所產生的疑惑與不安全感；以單車即可完成的旅程和文中提及「花蓮市有個特點就是針對背包客語學生族群的平價住宿不少，……，花一天住五星級飯店的預算能在這地方住一星期，也有更充裕的時間感受在地。¹⁴」或是「挑家風格滿意的

¹¹ 麥爾斯·哈維，〈我以為的布蘭德先生〉，《迷路的地圖》（台北：時報文化出版企業股份有限公司，2001），頁 306。

¹² 同註 11。

¹³ 上旗文化編輯部，〈適合旅行的方式：單車+定點旅居〉，《花東小旅行》（台北：上旗文化事業股份有限公司，2009），頁 8。

¹⁴ 同註 13。



民宿，一面感受他們的熱情與用心，一面也可結識幾位在地的民宿朋友。¹⁵」對比一般人心目中花蓮這塊遙遠的「化外之地」

，文字中描述的多樣化並舒適的住宿選擇與充滿人情味的地方、並以低廉的價錢便可完成的旅程，拉近了花蓮與旅人的距離感，對長期處在生活資訊接收方便的西部旅人而言，營造出花蓮亦具備生活便利性的場景，彷彿花蓮市區僅僅在每個人的住家週遭的近距離感。

對照編者序提到的「本書除了介紹景之外，更會將重點放在學習式的旅行，帶領讀者去理解在地人怎麼生活、怎麼實踐夢想，了解不同族群的文化與智慧。¹⁶」《花東小旅行》中的地景描述反而與實際的地方隔著一層距離，編者透過前人描繪出的地形圖，依照實際地理編排行程，並尋找出最適合、便利並經濟、安全的旅程，書中的花東符合一般人心目中想像的悠閒度假勝地，拉近與一般消費者距離的同時，卻與當地實際生活、文化產生無形的距離。

《通往花蓮的祕徑》書中跳脫一般依尋地理位置旅行的既有觀念，而以季節分別規劃出適合當季的旅遊路線。一般在旅行指南中的路線規劃，考慮旅人行動的便利性和預算的節約程度，往往依循景點的地理配置串連成方便移動的行程，這種規劃方式不但可以適度地節省因來回移動而重複支出的旅費，也提供給短時間停留一地的旅人一個最為快速即能飽覽地方特色的做法。《通往花蓮的祕徑》中捨棄此種傳統的路線規劃方式，而分別以「春天散步」、「夏天樂玩」、「秋天拜訪」與「冬天嚙味」將特色店家和景點分門別類歸納成四張不同的花蓮地圖。這種依照季節規劃的旅行地圖，原意主要不在於提供短暫停留的旅人作為認識花蓮的參考，正如《通往花蓮的祕徑》編輯群所認為「花蓮是台灣最適合『住遊與慢遊』的現代桃花源¹⁷」，四季各有不同的旅行方式即是吸引旅人長期駐留以便觀察地方四季景色變化的方式，以緩慢的步調細細品味季節與地方的特色。



(圖 5)

《花東小旅行》和《通往花蓮的祕徑》皆因應路線行程的規劃而畫出圖像化的地圖。丹尼斯·渥德認為，「關於地圖沒有什麼是自然的。¹⁸」，地圖繪製的過程，只是對於「自然」的其中一個觀點，背後隱含著地圖常出現的「走樣」(distortion)現象，因此解讀地圖當中蘊藏

¹⁵ 同註 13。

¹⁶ 上旗文化編輯部，〈編者序〉，《花東小旅行》(台北：上旗文化事業股份有限公司，2009)，頁 2。

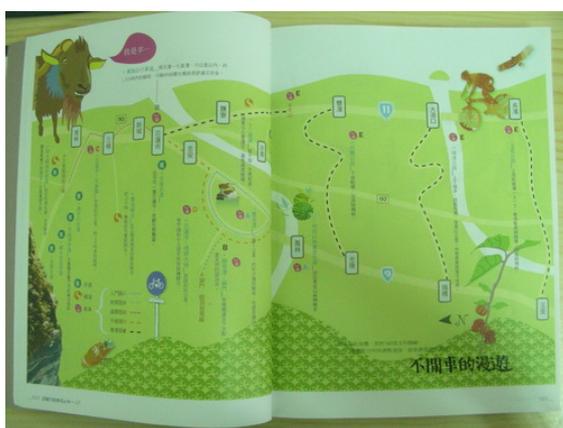
¹⁷ O' rip 生活旅人工作室，《通往花蓮的祕徑》封底摺頁(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)。

¹⁸ 丹尼斯·渥德，《地圖權力學》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，1996)，頁 178。



的符碼、並詮釋地圖中「空間走樣」的想像，將有助於理解地景的建構。

比較兩者書中的地圖特色可以發現，《花東小旅行》當中提供多張以電腦繪圖地圖，其中對於地理位置的準確性與地圖的工整性是編輯群在繪製地圖過程中重視的要點之一，書中的地圖(以書中 56 頁、本文圖 5 為例)皆為地圖習慣的北上南下方位畫法，而地圖上未有方位座標標示，編輯群預設讀者(與繪製地圖的人本身)對方位的標示已有概念，以讀者心中既有的地圖形像為基準，將花蓮特色店家與景點添置其上。在地圖的繪製過程中，無形中便依照特定對象而發展出地圖的獨特性格，「地圖還具有投射的面向：它是為特定的讀者而準備的。……它以他們的語言說話：說著極度客觀的節制、高熱色彩的高科技、新聞式的漫畫、鄉村或西部風格，或是市郊遊樂場的語言。¹⁹」換言之，《花東小旅行》書中的地圖皆站在讀者(消費者、旅人、非本地居民)的觀點所繪製。



(圖 6)

《通往花蓮的祕徑》中則以「友善小店家」、「想像中的風景」、「不開車的漫遊」、「海岸·樂玩」、「秋訪·稻香·浪花」和「市場·好滋味」為主題繪製六張特色地圖。這些風格較為隨性的地圖中，除了必須具備大致方位的主題地圖(例如：「友善小店家」)之外，其餘包括「想像的風景」、「不開車的漫遊」、「海岸·樂玩」及「秋訪·稻香·浪花」等地圖皆以概略式的手法標示出地點，其中「不開車的漫遊」(如本文圖 6)、「海岸·樂玩」等地圖更是省略了次要的小街道和迂迴的實際地形，而將其路線主觀地按照自我想像繪製而成，地圖主題的取捨便依照景點特色和地方景物為主。與《花東小旅行》中的地圖相較之下，《通往花蓮的祕徑》中的地圖缺乏方位、準確性與實用性；相對地，同樣在花東縱谷之上，《通往花蓮的祕徑》中提供了多種主題式地圖，跳脫出傳統地理與方位的思考模式之餘也使花蓮的人文、觀光地圖更加豐富與多樣化。

兩者地圖中第二個相異點在於地圖中景點密度的排列上。以《花東小旅行》第 56、57 頁的地圖為例(圖 5)，這兩張呈現花蓮市區特色景點的地圖皆以小範圍為繪製的界線，並在其中放置大量的特色店家和景點，因此在同一張地圖中可以發現以飲食為主題的「樸石咖啡館」、「重慶市場」和以特色景點為主題的「文化創意園區」、「花蓮鐵道文化館」等地點並列。再以書中第 87 頁的地圖為例(圖 7)，以鳳林鎮為主的地圖上就標示了 7 家特色店家，並有煙樓、校長夢工廠等景點。《通往花蓮的祕徑》書中的六張特色地圖多以大範圍為繪製界線，例如第 18 至 19 頁「想像的風景」地圖範圍橫跨新城到玉里，其中只列出 13 個主題式景點；第 22

¹⁹ 同上註，頁 211

至 23 頁「海岸·樂玩」地圖(圖 8)繪製範圍北從七星潭南達靜浦，當中只列出 9 至 10 個景點；風格繪製以拼貼的方式置入圖片之餘並保留大量空白。



(圖 7)



(圖 8)

此外，《花東小旅行》書中離開花蓮市區之外的地圖，出現了以「數字」標示特色景點的做法。以第 87 頁的「客家小鎮，母親之味—鳳林」的地圖為例(圖 7)，地圖上以數字清晰標示出 8 個特色景點，「數字」本身即是富有順序與規律的象徵，出現於地圖之上也代表此地已經過規則化的行程安排，編輯群亦希望可用精簡、依序並專業的方式體驗地方，提供理性化的過後的地方風貌。然而過分精準的路線，亦將消磨旅人對地方的感受。正如董啟章曾轉述一位乘飛機往內陸參加復原都市旅行團人士的記述：



「我們就像在一張極度約化的一比一導遊圖上行走，從 8 走到 16，再走到 75，尋求那些預先為我們安排的風光，仿照那曾經預先安排的過去。我們深切地體會到，這是一個完全屬於旅人的城市，因此，我們亦終必得帶著旅人容易滿足的貪婪和迅速消散的好奇離去。²⁰」

從地圖當中解讀兩者對於花蓮觀察與想像的差異，可看出不同身分對於地方感受與描寫的不同。《花東小旅行》帶著傳統旅人的眼光檢視地方，展現在其風格統一、工整並高密度的地圖繪製上，這些地圖提供旅遊的便利性，方便旅人在同一地方以最短暫的時間接收當地特色和景點，排除「主題性」並以「實用性」為最先考量；《通往花蓮的祕徑》中的地圖欲突顯局部、片段的特色景點，降低地圖中景點數量並在地圖上大量留白的同時，也替讀者留下了大面積的想像空間。然而，就如胡晴舫所言：

旅行的道理，如同瞎子摸大象。居住在自己城市的旅人，只見到自己城市的一隻大腿，一個耳朵，一把象牙。……。一個旅人，卻能拉開距離，看到大象的全貌。他能夠，對你的城市帶著研究的目光，不帶情緒地對你的城市進行去蕪存菁的工作。²¹

《花東小旅行》中的地圖，便是替旅人(編輯者自己也深為旅人)進行去蕪存菁的工作，高密度景點的地圖提供了旅人在景點選擇上的便利，「就似上網選擇依樣，有興趣的網址點出來瞧瞧，沒有興趣的網頁只消按一下滑鼠，就能到更新奇的地方。沒有負擔。²²」多數的景點也經由這種淘汰的過程中，成為花蓮地方的代名詞，例如多數旅行指南皆提到的「七星潭」—可以在同一時間地點中同時飽覽山海景觀、「樸石咖啡館」、「泥巴咖啡」—悠閒、步調緩慢的開店生活等，於是「自然美景」、「慢活」便在壓縮的、套餐式的點對點旅遊停駐站中，構成一幅凝滯、封閉式的地方圖像，提供旅人美好想像的烏托邦樂園。

相較之下，《通往花蓮的祕徑》書中地圖截然呈現了開放式的想像，地圖中未經填滿的空間，預留了預期自己或旅人能依照自己的旅行方式發現一個未定義的地方空間。如村上春樹所言：

一直盯著看地圖上的那些自己還沒去過的地方時，就會像聽見妖精唱歌時一樣，心漸漸的被吸引進去。可以感覺到心在砰砰地跳著。……。感覺只要去到那裡，就會遇到撼動人生的某種重大事情似的。²³

²⁰ 董啟章，〈數目字之旅〉，《地圖集》(台北：聯合文學出版社有限公司，1997)，頁 175。

²¹ 胡晴舫，〈自己的城市〉，《旅人》(台北：新新聞文化事業股份有限公司，2001)，頁 11。

²² 同註 19。

²³ 村上春樹，〈橫越美國大陸〉，《邊境·近境》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，1999)，頁 178。



《通往花蓮的祕徑》以留白與手繪地圖的特色保留地方未知的、流動的意義，挑起旅人內心對探索地方特色的好奇心和動力，這不但是 O'rip 編輯群對每個到花蓮旅行的人的期許，更是自己身為在花蓮「新移民」的生活方式。

「我們有八成是外來移民，年資一年到十年不等，花蓮人覺得「理所當然的事物」，我們因為好奇，都玩得特別盡興。²⁴」這種因為非在地出生成長卻在其上生活的外來移民「好奇心」，再加上因自覺生活環境對人影響至深，成為驅使 O'rip 編輯群夥伴們探究花蓮的動力，透過自己的眼光與手繪的留白地圖，便成為希冀旅人深入了解地方的期許。

人們以記憶熟悉的地景去對眼前的環境進行適應，同時也納入記憶，建立認知地圖，同時在地圖上留下易於辨識的地標，這些地標含有人們在認知時形成的情感評估。……這種種的環境變遷與心靈(大腦)的聯繫作用構成了人們對地景書寫的種種原型。²⁵

邁爾斯·哈維在〈尋找路徑〉中，對於繪製地圖的人也曾產生疑問：「我很好奇，如果能以這樣直截了當的公式來製作不熟悉之地的地圖，是否也能用它來畫出一個不熟悉的生命旅程。²⁶」O'rip 透過四處尋訪花蓮在地居民的故事畫成的地圖，也正如依循著地方歷史的脈絡，了解地方並融入在地生活，畫出的不只是花蓮的生命軌跡，也是 O'rip 編輯群這群「新移民」們的生命旅程。例如本書除了將花蓮的地方特色景點以季節劃分旅遊地圖之外，也走訪了一般旅遊書籍不常介紹的景點，例如：老店與市場。

O'rip 編輯群認為：「在花蓮落地生根的異鄉人，用食物延續對故鄉的思念，也用食物分享他們對故鄉的情感，同時豐富生根土地的多樣面貌。²⁷」從市場的巡禮，可以看到花蓮新移民們欲融入在地的急切。在花蓮的三個市場走訪下，編輯群們展現出有別於傳統市場陰暗潮濕觀點的新看法，如在重慶市場中，便聚焦於希奇古怪的海魚和自然有機的蔬菜，甚至認為「買一把阿嬤的蔬菜，就算不吃帶回家插著看，也是美。²⁸」在中央路的果菜批發市場發現時下年輕人網路流行的「團購」手法時，亦成為新奇的描述對象；在吉安黃昏市場中的原住民野菜攤前，想到的不是料理與美味，而是「可以考驗野外求生的能力」。

到國外旅遊，要了解當地社會最快的方法之一，就是走進市場。

²⁴ 王玉萍，〈「自序」O'rip 寫的是旅行，談的是生活〉，《通往花蓮的祕境》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)，頁 12。

²⁵ 吳明益，〈且讓我們蹚水過河：形構台灣河流書寫/文學的可能性〉，《東華人文學報》第九期(花蓮：東華大學中國語文學系，2006 年 7 月)，頁 188

²⁶ 邁爾斯·哈維，〈尋找路徑〉，《迷路的地圖》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，2001)，頁 178。

²⁷ O'rip 生活旅人工作室，〈逛市場尋在地味〉，《通往花蓮的祕境》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)，頁 178。

²⁸ 同註 25，頁 180。



無論是大城市裡眾所周知的市場，或小地方名不見經傳的市集，通常可以從中找到最具城市特色的產品、看到當地人最沒有修飾的樣子、找到城市的歷史，聞一聞、看一看、嚐一嚐那個地方的色香味……²⁹

傳統市場中原本隱藏的地方風味，在 O'rip 編輯群的巡禮之下呈現在地特色、並試圖融入在地生活之餘，也替傳統市場畫出了一個新世代觀點的地圖。原先存在的地景並未改變，卻於其上重疊了一幅「新移民」的生活地圖。

老店的走訪是尋訪地方歷史的蹤跡，隨著探訪的過程中也畫出一張地方的歷史地圖。歷史悠久的老店舖雖是一在地特色，但由於店舖多數在觀光尚未發達之前就已開業，與近幾年不斷新興的名產店、特色民宿比起來，從這些老店的身上較難看出與其他地方相較之下的突出特色。因此在《花東小旅行》中的老店，多數仍集中在「名產」店的尋訪上，例如「溝仔尾」的「登茂餅舖」(頁 29)、「中正路·中山路·中華路」的「慶春號」(頁 34)等，佔多數的店家仍以近幾年方開設的為主，而介紹這些老店的内容也停留在商品的特色和創新等物質的層面，這也是吸引旅人遊客到地方旅遊動機的第一步——在宣揚地方特色同時，也不忘提及現代化的創新過程。

《通往花蓮的祕徑》中的歷史老店便與《花東小旅行》有完全不同的面貌。《通往花蓮的祕徑》未以名產店為主，而以貼近地方生活的店舖為走訪對象，例如「久壽便當專賣店」、「中國旗袍專賣店」、「陳耳鼻喉科」、「木三鐵店」和「金城冰果室」等。這些店舖在台灣皆習以為常，若僅提及店名將無法突顯出「花蓮」的特色，然而真正的地方特色並不只存在於店面、商品等，在地特色應來自當地居民的生活和故事當中。

O'rip 編輯群以採訪的方式介紹這些店家背後的成立故事，例如「陳耳鼻喉科」除了提到是東部的第一所耳鼻喉科診所之外，也回憶起台灣四〇年代白喉流行時期，花蓮病患北上求醫的困難與當時醫師救人的緊急狀況。或是在「木三鐵店」與老闆憶及早期礦業發達的年代：

「民國六、七〇年間是這行的黃金年代，那時花蓮礦業發達，打造的鐵器都供不應求，甚至還有到國外去像印尼發展的，也會特別訂製我們的工具帶到國外去用。³⁰」

打鐵業在台灣可能多得不勝枚數，卻因為深入的訪查、背後故事的挖掘與呈現，突顯了店家在花蓮、甚至在全省店家中的特殊地位和特色。而在尋訪地方老店故事之餘，同時也是在尋訪城市記憶和身世。

²⁹ 孫秀惠，〈品嚐市場·品味城市〉，《跌倒在旅行地圖上》(台北：天下遠見出版股份有限公司，1998)，頁 27。

³⁰ O'rip 生活旅人工作室，〈訪老店·找寶貝〉，《通往花蓮的祕境》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)，頁 62

邁爾斯·哈維認為，「尋找地圖，特別是古地圖，其實是在尋找過去——我從哪裡來？我的先祖是誰？——然後，象徵化地，尋求安全。³¹」這正如王玉萍所以為：

我們發現：你是哪裡人？重要；現在在哪裡過生活，更重要。你在花蓮路上看到一大搖大擺慢悠悠走路的人，一定不是觀光客；你到花蓮海邊看到一皺眉沉思不語的，一定不是花蓮人。我們都深深受到，生活環境的影響。³²

《通往花蓮的祕徑》書中的地圖，展現繪製者對地方認識的好奇心，和想深入探究地方身世的企圖；地圖本身亦反應了花蓮在近幾年大量「新移民」移入之後，替地方帶來的活潑的生命力。

四、結語——與地方對話的可能？

地圖的本質就不是摹擬，它的終極追求也不是與大地同一。相反地，它的內在驅動力是駕馭大地，甚至是塑造大地，取代大地成為真正發生人力交互作用的場域。³³

《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》二書同樣皆以近似於散文文體並穿插採訪的手法書寫地方，但其二者對於旅行資訊提供的正確性與及時性亦不亞於傳統旅遊指南，這種介於散文與旅遊指南之間的新作品，或許可將其視為台灣旅行書寫類型的新嘗試，對地方描述的深入或異同也將成為地景書寫的一部分。本文透過書籍包裝定位、文案與內容呈現的路線規劃、地圖繪製和走訪景點，探討花蓮地景在此類新型態的旅行文學書籍中呈現地景的雙重編碼(double encoding)³⁴特性——雖然同時強調突顯「在地」特色，但卻以不同身分的觀點表現出「在地」的多樣性；同時也發現，透過對於地方歷史、景點的書寫與描繪，也有助於不同身分的族群加深對地方的認同——O'rip 編輯群的「新移民」對地方情感與上旗文化編輯群的旅人對地方情感雖有所差別，卻也因此與地方緊緊相繫。《通往花蓮的祕徑》中以「居住」為基點出發，透過「生活」而感受到的慢城花蓮，從字裡行間與地圖的圖像呈現中的花蓮，是一塊泯除實際地理位置、依循生活環境與需求重新繪製的家園；而《花東小旅行》中揹著背包流浪旅行，淺嘗即止的地方文化與想像，將花蓮營造成有如充滿新奇事物他國異邦。不同身分帶來的不同觀點，描繪出對於地方的各自感受，豐富了不斷流動的地方特質，正如卡爾維諾筆下的城市「狄斯比那」(Despina)：「這座城市呈現給從陸路來的旅人是一種面貌，呈

³¹ 邁爾斯·哈維，〈尋找路徑〉，《迷路的地圖》(台北：時報文化出版企業股份有限公司，2001)，頁 249。

³² 王玉萍，〈「自序」O'rip 寫的是旅行，談的是生活〉，《通往花蓮的祕徑》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2009)，頁 12。

³³ 董啟章，〈地上地〉，《地圖集》(台北：聯合文學出版社有限公司，1997)，頁 41-42。

³⁴ Mike Crage 認為地景有雙重編碼特性，「這是指地景被置入另一種再現之中。……當代觀眾能夠在畫作、書籍圖片或電視節目中看到它們。這些都讓地景有了不同轉折。……因此，在已經充滿意義的地景上，我們又添上自身的當代價值。」詳見：Mike Crage 著，王志弘、余佳玲、方淑惠譯〈具有象徵意義的地景〉，《文化地理學》(台北：巨流圖書有限公司，2004 年 2 月)，頁 52



現給由海上來的人又是另一種。³⁵」地方便在相互交織、對照與銘刻之下更加完整多樣。

然而，在資訊傳播與發表如此方便的今天，多數旅人皆可透過網際網路，以網誌書寫遊記，在地方書寫如此開放的今天、地景的建構也隨之多樣化的同時，地方特色和身分是否在多方的詮釋之下而淡化、消弭？

回頭檢視《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》二書可以發現，即便兩個不同身分的編輯團隊，藉由書寫與圖像的使用傳達出他們各自對於地方的觀感，但呈現在兩者書中的花蓮卻同時聚焦於一個未經破壞與加工的地方，而忽視因應國內旅遊風氣的興盛對地方的現代化變遷(例如：交通工具的革新、跨國企業的進駐等。)

多數旅人選擇以花蓮為旅行目的地，是因為花蓮提供了一個相異於西部工商業城市繁忙的步調，呈現出悠閒緩慢的生活氣息。《通往花蓮的祕徑》與《花東小旅行》所要做的，同樣是對地景進行篩選、剔除的工作，保留旅人心中所期待的地方——一個傳統、原始的地景，滿足欲前來探訪的旅人心中的想像，因此可以在書中看到大量對自然風景區的描寫、傳統市集的尋訪、原始文化的歌頌等。然而在刪除現代化對地方的影響之後，這些被「挑選」出來「展示」的地景便充滿十足的主觀立場，亦看不到地方真正的變遷，即使新移民與旅人的遷徙改變了地方的社會結構，然而透過他們的眼睛所看到的地景，是否仍停留在一個即將消逝或僅存的老地方？同時也拒絕了與地方對話的可能？又或者將如同簡義明擔心的「會不會又是另一種『東方主義』幽靈的附身，花蓮的存在被聖化為一片淨土³⁶。」畢竟在近幾年花蓮被重新打造成為「慢城」並移植歐洲風行的「慢活」生活型態而炙手可熱的同時，原本居住在花蓮當地的居民聲音卻因此缺席。

從《通往花蓮的祕徑》和《花東小旅行》當中，可以彰顯二個因身分與觀點的不同鎖塑造出迥異的地方個性，然背後卻也指向同一個企圖：地方被主觀地形塑、篩選，因而維持並吻合了多數人印象中對地方的想像。但不論如何，地方也因為這些移入者不同的視角與立場，翻轉出多樣化的性格，正如如林宜濤所認為的，這些移入者「有更多的可能性去形塑這塊土地與她之間的互動空間³⁷」因此呈現出的多姿多彩的花蓮地景中，因時間、空間轉移，社會、族群的變化與流動而銘刻其上的痕跡，花蓮地景絕非僅只「居住生活」與「流浪」兩個面向，卻可以在閱讀這些仔細書寫的文章與用心繪製而成的地圖時，感受到地景如羊皮紙與其上的文字一般，不斷地被書寫、抹除和覆寫，在時間與空間的向度中散發出深淺不一的豐盛光芒。

³⁵ 伊塔羅·卡爾維諾(Italo Calvino)著，王志弘譯，〈城市與慾望之三〉，《看不見的城市》(台北：時報文化出版股份有限公司，1993)，頁 28

³⁶ 簡義明，〈論陳列散文中的主體構成與花蓮想像〉，《在地與遷移—地三屆花蓮文學研討會論文集》(花蓮：花蓮縣文化局，2006)，頁 246

³⁷ 林宜濤，〈跟她一樣〉，《東海岸減肥報告書》(台北：大塊文化出版股份有限公司，2005)，頁



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

O'rip 生活旅人工作室：《通往花蓮的祕徑》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，2009年8月)。

上旗文化編輯部：《花東小旅行》(臺北：上旗文化事業股份有限公司，2009年10月)。

村上春樹：《邊境·近境》(臺北：時報文化企業出版股份有限公司 1999年3月)。

林宜濤：《東海岸減肥報告書》(臺北：大塊文化出版社 2005年)。

胡晴舫：《旅人》(臺北：新新聞文化事業股份有限公司，2001年1月)。

孫秀惠：《跌倒在旅行地圖上》(臺北：天下遠見出版股份有限公司，1998年10月)。

董啟章：《地圖集》(臺北：聯合文學出版社有限公司，1997年6月)。

(二)期刊論文

吳明益：〈且讓我們蹚水過河：形構台灣河流書寫/文學的可能性〉(《東華人文學報》第九期，花蓮：國立東華大學中國語文學系，2006年)。

謝小萍：〈按圖索驥的旅遊—論旅遊情報誌中的文化消費〉(《旅遊文學論文集》，臺北：文津出版社，2000年)。

簡義明：〈論陳列散文中的主體構成與花蓮想像〉(《在地與遷移—第三屆花蓮文學研討會論文集》，花蓮：花蓮縣文化局，2006年5月)。

(三)外文與翻譯著作

丹尼斯·渥德(Danis Wood)著，王志弘、李根芳、魏慶嘉、溫蓓章譯：《地圖權力學》(臺北：時報文化出版股份有限公司，1996年11月)。

伊塔羅·卡爾維諾(Italo Calvino)著，王志弘譯：《看不見的城市》(臺北：時報文化出版股份有限公司，1993年)。

Mike Crang 著，王志弘、徐佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》(臺北：巨流圖書有限公司，2004年2月)。

麥爾斯·哈維(Miles Harvey)著，周靈芝譯：《迷路的地圖》(臺北：時報文化出版企業股份有



限公司 2001 年 8 月)。

Tim Cresswell 著，王志弘、余苔玲譯：《地方：記憶、想像與認同》(臺北：群學出版有限公司 2006 年 5 月)。



《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》二十八星 宿若干問題初探

王顥瑞*

提要

《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》抄本在 1985 年被發現，為山西曹占標保存，為曹家歷代祖傳之物。據考證為萬曆二年時所抄，具備高度民俗研究價值。《禮節傳簿》近年頗受重視，目前較為完整的研究資料為廖奔先生的《宋元戲曲文物與民俗》一書，而其中關於二十八星宿配對的考證資料與《禮節傳簿》所記載並非完全相合，而一些在廖奔先生書中所使用的表格，亦有許多可探討的空間。

關鍵字：禮節傳簿、星宿、迎神賽社

一、前言

《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》¹(以下正文中皆簡稱為《禮節傳簿》，僅於注釋中註明原文與注釋部份。)抄本在 1985 年被發現，為山西曹占標保存，為曹家歷代祖傳之物。曹家祖先任陰陽之職，此《禮節傳簿》即為其祖先曹國宰於萬曆二年時所抄，具備高度民俗研究價值。²

《禮節傳簿》近年頗受重視，目前較為完整的研究資料為廖奔先生的《宋元戲曲文物與民俗》一書，此書有大量關於《禮節傳簿》在戲曲方面的價值研究³，而在民俗研究上亦有涉及，按其書云：

抄本中筆跡潦草，錯字、別字叢出，可見曹國宰僅具初級文化程度。然而簿中許多古代文物制度、史實典章亦皆有誤。如東漢劉秀劉秀冊封二十八員功臣，各有官職

* 東吳大學中國文學系研究所碩士班三年級。

¹ 曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》(山西：上黨戲劇院，明萬曆二年手抄本影印)有兩部份，一為原文抄本部份，二為寒聲等人的《禮節傳簿研究》注釋部分。以下正文中皆簡稱為《禮節傳簿》，僅於注釋中註明原文與注釋部份。

² 《禮節傳簿》之發現資料，參考廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》(北京：文化藝術，1989 年)一書，頁 356。

³ 收錄在廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》一書中，關於《禮節傳簿》的部分主要有兩篇文章，分別為〈迎神賽社禮節傳簿研究〉及〈迎神賽社禮節傳簿箋解〉。關於《禮節傳簿》中戲曲研究價值的部份，如正隊戲、宋元的演劇活動、曲目、劇目等，主要在前者文章當中。



封號，俱見正史，簿中所錄多有改易，則非曹氏抄誤，當為長期流傳轉抄過程中致誤。⁴

而後也有關於二十八星宿配對功臣的考證資料。但筆者發現，部份關於《禮節傳簿》中二十八宿的情況，與廖奔書中所註解並非完全相合，或者廖奔書中並沒有寫出《禮節傳簿》中錯誤的原因為何？而廖奔將之改動的根據為何？而一些在廖奔先生書中所使用的表格，亦有許多可探討的空間。

但《禮節傳簿》中民俗文學的成分非常多，範圍也很廣，限於篇幅無法全部做考證，因此本文將範圍限制在《禮節傳簿》中二十八星宿的部分，探討二十八星宿神名以及其居辰分野的情況，以《禮節傳簿》文本的情況為主，廖奔《宋元戲曲文物與民俗》為輔，參考李漢三先生《先秦兩漢之陰陽五行學說》⁵，倉促成文，故題名初探。

二、二十八星宿神名稱探討

在《禮節傳簿》一書中，二十八星宿（即二十八天星）的敘述時，用的是：第一星角木蛟、第二星亢金龍、第三天星氏土貉等名稱，這些所謂的二十八星宿神，乍看之下是有些令人匪夷所思的，但是深究其命名，可以發現其實這些星宿神的命名是有他的規律性的。以角木蛟為例，要拆做三個部份，第一是：角，這表示他的星宿是角宿，第二是：木，這表示他在七政中居木，第三是：蛟，這表示他在生肖中屬蛟（這與星宿居辰也有些許關聯，第二節再作居辰的深論。）故本節以星宿與七政的搭配及星宿與生肖的搭配兩個部份分別敘述。

（一）星宿與七政的搭配

七政指的是七曜，也就是日、月、土、金、木、水、火七者。在《史記·天官書》中尚無七曜名稱，用的是日月五星的說法⁶，其文曰：「分中國十有二州，仰則觀象於天，俯則法類於地，天則有日月，地則有陰陽，天有五星，地有五行。⁷」說明了天上日月五星⁸，相對應地上陰陽五行，而本文為了行文方便，以七政統稱之。

筆者將《禮節傳簿》中所列出星宿與七政的搭配關係，整理成表格如下：

	木	金	土	日	月	火	水
--	---	---	---	---	---	---	---

⁴ 廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》，頁 356。

⁵ 李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》（台北：維新書局，1968 年）。

⁶ 《史記·天官書》記載七政之說，即「北斗七星，所謂璇璣、玉衡以齊七政」，按索隱云：「七政，謂春夏秋冬天文地理人道，所以為政也。」故尚無法確定是指今日日月五星的七政，故暫不做七政出現於史記之推論。瀧川龜太郎：《史記會注考證》（台北：萬卷樓，2002 年）頁 472。

⁷ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（台北：萬卷樓，2002 年）頁 491。

⁸ 日月五星又稱為七政、七曜，兩個名詞的來源難考，筆者以為或後出於《史記》所載，隋唐之後因印度佛教與天文知識傳入中國，再添入計都（彗星）、羅侯（日月蝕黑暗星）、紫氣、月孛行為七政四餘或九曜、十一曜，與民俗結合變成民間算命、擇日學的工具，此為後話，不在本文中討論。



東方青龍	角 1 (蛟)	亢 2 (龍)	氏 3 (貉)	房 4 (兔)	心 5 (狐)	尾 6 (虎)	箕 7 (豹)
北方玄武	斗 8 (解)	牛 9 (牛)	女 10 (幅)	虛 11 (鼠)	危 12 (燕)	室 13 (豬)	壁 14 (瑜)
西方白虎	奎 15 (狼)	婁 16 (狗)	胃 17 (雉)	昴 18 (雞)	畢 19 (烏)	觜 20 (猴)	參 21 (猿)
南方朱雀	井 22 (杆)	鬼 23 (羊)	柳 24 (獐)	星 25 (馬)	張 26 (鹿)	翼 27 (蛇)	軫 28 (蚓)

可以發現，書中已經有非常明確的配對內容，配對方式是依照四方星宿的順序，依序配對木、金、土、日、月、火、水，整齊的劃分。

而關於《禮節傳簿》中星宿跟七政的搭配，廖奔在《宋元戲曲文物與民俗》一書中有這樣的看法：

角木蛟：古人編造的星宿神名。三個字分別有三種含義。角，為二十八宿中東方蒼龍七宿之首。木，為七政之一。古人將日月和金木水火土五星合起來稱為七政。二十八宿共分四組，每組七宿，恰可與七政一一對應。⁹

這裡指出星宿與七政搭配的關係，而七政則是日月和金木水火土五星的結合。繼續探究其源頭，可以發現，這樣星宿與七政的搭配現象在《漢書》中已經有類似的記載，按其書云：「天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政也；《易》曰：『觀乎天文，以察時變。』」¹⁰雖沒有提到「七政」二字，但其中相關元素：「五星日月」則和《禮節傳簿》的內容是相吻合的，可知將二十八宿與七政作結合，最早是可以推到兩漢時期的。

(二) 星宿與生肖的搭配

《禮節傳簿》中二十八星宿名稱的敘述時，除了星宿名稱與七政的搭配之外，還出現了動物的名稱。此將《禮節傳簿》中二十八星宿神的動物名稱列出於下：

第一星角木蛟……第二星亢金龍……第三天星氏土貉……第四天星房日兔……第五天星心月狐……第六天星尾火虎……第七天星箕水豹……第八天星斗木解……第九天星牛金牛……第十天星女土幅……第十一天星虛日鼠……第十二天星危月燕……第十三天星室火豬……第十四天星壁水瑜……第十五天星奎木狼……第十六天星婁金狗……第十七天星胃土雉……第十八天星昴日鷄……第十九天星畢月烏……第二十天星觜火猴……第二十一天星參水猿……第二十二天星井木杆……第二十三天星鬼金羊……第二十四天星柳木獐……第二十五天星星日馬……第二十六天星張月

⁹ 廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》，頁 376。

¹⁰ 班固：《漢書·藝文志》(北京：中華書局，2007年)右天文 21 家，卷 445。



鹿……第二十七天星翼火蛇……第二十八天星軫水蚓……。¹¹

觀察這二十八種動物的名稱排列，可以發現，其中有十二生肖中動物的名字，而且排列上有一定的順序關係。如其中以龍、兔、虎為一組，之間各以蛟、貉、狐、豹區隔，以牛、鼠、豬為一組，之間各以解、幅、燕、瑜間隔，依序排列下去，呈現規律的排列方式。

廖奔《宋元戲曲文物與民俗》中指出：

蛟，龍類動物，十二辰的動物象徵。十二辰與十二支相等，皆為「子、丑、寅、卯……」古人將十二支分別聯系十二種動物，稱為十二生肖。則十二辰亦與這十二種動物相對應。十二辰是與二十八宿相對應的，因一辰中通常包括兩三座星宿，古人為使每一座星宿都有一個動物象徵，就在十二生肖獸的基礎上，增添與之同類或近類的動物，湊足二十八種。¹²

廖奔並將這樣的關係，並作了一些字的調整，做成表格如下：

二十八宿	角	亢	氏房心	尾箕	斗牛	女虛危	室壁
七政	木	金	土日月	水	火	土日月	水
二十八獸	蛟	龍	貉兔狐	虎	豹	獬牛	蝠鼠燕
十二生肖	龍		兔	虎	牛	鼠	豬
十二辰	辰		卯	寅	丑	子	亥

二十八宿	奎婁	胃昂畢	觜參	井鬼	柳星張	翼軫
七政	木	金	土日月	水	火	土日月
二十八獸	狼	狗	雉雞烏	猴	猿	犴羊
十二生肖	狗	雞	猴	羊	馬	蛇
十二辰	戌	酉	申	未	午	巳

13

廖奔將《禮節傳簿》書中二十八星宿與生肖的搭配關係做了簡要的說明，認為這二十八獸是以十二生肖為基礎增添同類或近類的動物，並作了一個非常清楚的表格，卻也出現了兩個問題：

第一，是這些動物該當屬於哪類生肖，是如何去做判斷或著是依據為何？而廖奔《禮節傳簿》中的一些動物名作修改，是否合理？第二，《禮節傳簿》中如果就值辰來判斷某個動物是否為某個生肖，何以部份時辰有三個，部份時辰有兩個，而《禮節傳簿》中女土幅¹⁴歸

¹¹ 曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》，原文部份，頁 7-10

¹² 廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》，頁 376。

¹³ 廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》，頁 377。

¹⁴ 《禮節傳簿》原文為：「女土幅……上居磨蝎宮，下臨吳地，分丑……。」曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》，原文部份，頁 23。



類於生肖牛，而廖奔直接改類於鼠，是否有據？

第二個問題由於牽涉到值晨，於下節再作討論，此先針對第一個問題著手，即這二十八種動物的來源依據。而目前比較早發現有完整十二個生肖記載¹⁵的，可推到王充《論衡》，當時民間盛傳十二生肖，王充對之提出反駁：

曰：寅，木也，其禽虎也。戌，土也，其禽犬也。丑、未，亦土也，丑禽牛，未禽羊也。木勝土，故犬與牛羊為虎所服也。亥，水也，其禽豕也。巳，火也，其禽蛇也。子亦水也，其禽鼠也，午亦火也，其禽馬也。水勝火，故豕食蛇；火為水所害，故馬食鼠屎而腹脹。¹⁶

曰：審如論者之言，含血之蟲，亦有不相勝之效。午，馬也，子，鼠也。酉，雞也，卯，兔也。水勝火，鼠何不逐馬？金勝木，雞何不啄兔？亥，豕也。未，羊也。丑，牛也。土勝水，牛羊何不殺豕？巳，蛇也。申，猴也，火勝金，蛇何不食獼猴？獼猴者，畏鼠也。嚙獼猴者，犬也。鼠，水。獼猴，金也。水不勝金，獼猴何故畏鼠也？¹⁷

辰為龍，巳為蛇¹⁸

這三筆資料可以看出，在兩漢時期十二時辰對應十二種動物（鼠、牛、虎、兔、龍、蛇、馬、羊、猴、雞、狗、豬）的情況，近人郭沫若曾在其著作《甲骨文字研究》中，以古文字的觀點對十二生肖的來源提出看法：「辰龍巳蛇之說，為在十二肖獸輸入之後。……殆漢時西域諸國仿巴比倫之十二宮而制定，再向四周傳播。其入中國，當在漢武帝通西域時。¹⁹」從文字學的角度來判斷十二生肖是外國傳入，是相當重要的看法。

而類似二十八宿動物名的情況，則要到了隋唐之際，由於佛教的傳入，有所謂的三十六獸說，按《摩訶止觀》云：

隨其時來即此獸也，若寅是虎，乃至丑是牛，又一時為三，十二時即有三十六獸，寅有三，初是狸，次是豹，次是虎。卯有三，狐兔貉，辰有三，龍蛟魚，此九屬東方木也，九物依孟仲季傳作前後。巳有三，蟬鯉蛇，午有三，鹿馬麋，未有三，羊雁鷹，此九屬南方火也。申有三，狢猿猴，酉有三，烏雞雉，戌有三，狗狼豺，此九屬西方金也。亥有三，豕豸豬。子有三。貓鼠伏翼。丑有三。牛蟹鱉。此九屬北

¹⁵ 王充之前類似生肖的記載都比較片段，如《周易正義》載〈說卦傳〉：「乾為馬，坤為牛，震為龍，巽為雞，坎為豕」（北京：九州出版社，2004年），冊下，頁730。又《吳越春秋·闔閭內傳》：「吳在辰在龍，故小城南門上作龍。越在巳地，其位蛇也，故南大門上有木蛇。」（台北：世界書局，1959年），頁76。

¹⁶ 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，1996年），頁148。

¹⁷ 黃暉：《論衡校釋》，頁150。

¹⁸ 黃暉：《論衡校釋》，頁957。

¹⁹ 此說資料引自黃暉：《論衡校釋》，頁150。



方水也²⁰

此書中說明所謂三十六獸，即是三十六魔，佛家稱此類獸會在各個時辰中擾人修行，以此書來和《禮節傳簿》、《宋元戲曲文物與民俗》二書做對照的話，可以發現一些獸名跟星宿上的搭配是有出入的，以下一一分析。

斗宿在《禮節傳簿》中是搭配「解」，寒聲等人將之註解為「獬，古代傳說中能辨曲直的異獸²¹」，《宋元戲曲文物與民俗》書中也將解作獬。而《摩訶止觀》中則作「蟹」，二者皆有可議之處²²。

璧宿在《禮節傳簿》中出現兩次，第一次搭配「瑜」，第二次是搭配「魚」，廖奔改作「獮」，與《摩訶止觀》中「豕獮豬」相合，而「魚」字在《摩訶止觀》歸於龍，性質上來說也頗為合理，故應是《禮節傳簿》之筆誤。

井宿在《禮節傳簿》中配「杆」，寒聲等人以為當作「犴，傳說中的走獸，古代常將其形象置於牢獄門上。²³」與廖奔之表格相合。這點在《六王大全》中可以找到印證²⁴，但在《摩訶止觀》羊是與「雁、鷹」一組，沒有看到「犴」字的說法，故《禮節傳簿》中的井木杆還有待考證。

而其他星宿的搭配部分都大致相同，除了一些偏旁在《禮節傳簿》中或有不同，古人本就有使用通假字的習慣，故也不失其真。

三、二十八星宿居辰分野問題探討

在《禮節傳簿》中的第二部份，可以發現這樣規律發展的文字：

奎木狼，其宿女面人形……上居白羊，下臨魯地，戌……婁金狗，其宿男面人形，……下臨魯地，戌……胃土雉，其宿女面人形……上居金牛宮，下臨趙地，酉，……昴日雞，其宿男人形，……上居金牛宮，下臨趙地，酉。²⁵

這些文字提供了兩個線索，第一，二十八星宿每個星宿似乎都居一個時辰，也就是十二地支。第二，每個星宿似乎也都可以對應在地上，如趙地、魯地等，有所謂的分野現象。以下根據這兩種現象分做討論。

(一) 二十八星宿居辰問題探討

²⁰ 智顛：《摩訶止觀》，收自明《嘉興大藏經》（台北：新文豐，1987年），冊2卷8頁610。

²¹ 曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》寒聲等人注釋部份，頁63。

²² 若以民間陰陽著作《六王大全》所記：「大吉丑：土神冬至之氣，小往大來，君子道長，大人之吉也……音徵，數八，味甘，星斗牛，禽獬牛龜。」而言，則當作獬，但多了龜之說。影印《文淵閣四庫全書》（台北：商務印書館，1983年）子部，數術類，冊808，頁511。

²³ 曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》寒聲等人注釋部份，頁67。

²⁴ 《六王大全》：「小吉未……音徵，數八，味甘，星井鬼，禽犴羊鷹」影印《文淵閣四庫全書》子部，數術類，冊808，頁505。

²⁵ 曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》原文部份，頁28-30。



《禮節傳簿》中第二部份的二十八宿值日開後，將二十八個星宿依序在台上值日的情況排列開來，其中發現了二十八星宿居辰的現象，筆者將其分類之後，排列成表格如下：

	東方青龍	北方玄武	西方白虎	南方朱雀
子（鼠）		虛、危		
丑（牛）		斗、牛、女		
寅（虎）	尾、箕			
卯（兔）	氏、房、心			
辰（龍）	角、亢			
巳（蛇）				翼、軫
午（馬）				柳、星、張
未（羊）				井、鬼
申（猴）			觜、參	
酉（雞）			胃、昴、畢	
戌（狗）			奎、婁	
亥（豬）		室、壁		

其中值得注意的是女宿的部分，廖奔改其居辰為子時，筆者以為並無不妥。以表格中的規則來看，占三個宿的時辰應當是有規則的間隔，故當為：子、卯、午、酉（各間隔兩個時辰），對照《六壬大全》一書，按其云：

從魁酉……音羽，數六，味辛，星胃、昴、畢……勝光午……音宮，數九，味苦，星柳、星張，禽獐、馬、鹿……太沖卯……音羽，數六，味酸，星氏、房、心……神后子……音宮，數九，味鹹，星女、虛、危，禽蝠鼠燕……²⁶

女宿是歸類在子時當中，而若以生肖的角度來看，女宿配蝠，《摩訶止觀》云：「子有三。貓鼠伏翼²⁷」，伏翼即為蝙蝠，以此推之，廖奔所改當為無誤。但筆者以為，《禮節傳簿》中女宿居丑並非僅是傳抄之誤所造成，按《史記·天官書》中，唐朝張守節所做之正義云：

正義曰虛二星，危三星，為衣枵，於辰在子，齊之分野。……須女四星，亦婺女，天少府也。南斗、牽牛、須女皆為星紀，於辰在丑，越之分野，而斗牛為吳之分野也。²⁸」

可見子時只有虛、危，而丑時則有斗（南斗）、牛（牽牛）、女（須女），這和《禮節傳簿》中的居辰方式是相合的，因此若單純以居辰的角度來看，女宿在隋唐之際是有在丑、子二說

²⁶ 《六壬大全》影印《文淵閣四庫全書》子部，數術類，冊 808，頁 502-512

²⁷ 智顓：《摩訶止觀》，收自明《嘉興大藏經》，冊 2 卷 8 頁 610。

²⁸ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》頁 477-478。



的，但若加上生肖配對的角度來看，女宿當在子（蝠歸於鼠類）無誤。

而以二十八宿配十二時辰本就不會像配對七政般整齊，因為十二是沒有辦法整除二十八，所以勢必會有某些時辰配三個，某些時辰配兩個，何以選用于、卯、午、酉這四個時辰配三個星宿？

《淮南子·天文訓》中云：「何謂六府？子午、丑未、寅申、卯酉、辰戌、巳亥是也²⁹」，又云：「子午、卯酉為二繩，丑寅、辰巳、未申、戌亥為四鈞³⁰」，可見子午、卯酉四個時辰有他們的特別意義。查其緣由，《淮南子·天文訓》云：「故曰：陽生於子，陰生於午。陽生於子，故十一月日冬至，鵲始加巢，人氣鍾首。陰生於午，故五月為小刑，薺麥亭歷枯，冬生草木必死³¹」，因此「冬至子午，夏至卯酉³²」此二繩是有劃分陰陽的重要意義的，因此在與二十八星宿的配對中，選此四個時辰作為有三個星宿居辰的部分，是有其淵源的。

（二）二十八星宿分野問題探討

二十八星宿對應地上的分野情況，筆者以為在文獻的記載上，是略早於生肖與星宿的搭配，在《周禮·春官》中有所謂保章氏掌天星，其中提到用星土來辨九州之地，但沒有細項的說明如何分野，但應該是目前得知星辰分野說的源頭之一，其文如下：

保章氏掌天星，以志星辰日月之變動，以觀天下之遷，辨其吉凶。以星土辨九州之地，所封封域皆有分星，以觀妖祥。以十有二歲之相，觀天下之妖祥。以五雲之物辨吉凶、水旱降、豐荒之祲象。以十有二風，察天地之和、命乖別之妖祥。凡此五物者，以詔救政，訪序事。³³

儘管《周禮》之成書年代尚待考證，但星宿分野之說大約可以追溯到先秦時期³⁴。

關於《禮節傳簿》中星宿分野的情況，廖奔先生在《宋元戲曲文物與民俗》書中，作一對應表格如下：

28 星宿	角亢	氐房 心	尾箕	斗牛	女虛 危	室壁	奎婁	胃昂 畢	觜參	井鬼	柳星 張	翼軫
12 星座	天坪	天蠍	人馬	魔羯	寶瓶	雙魚	白羊	金牛	雙子	巨蟹	獅子	室女
分野	鄭	宋	燕	趙	吳齊	衛	魯	魏	趙	秦	周	楚

²⁹ 《淮南子·天文訓》(北京：中華書局，1998年)，頁200。

³⁰ 《淮南子·天文訓》，頁207。

³¹ 《淮南子·天文訓》，頁218。

³² 《淮南子·天文訓》，頁225。

³³ 林尹：《周禮今註今譯》(台北：商務印書館，1987年)頁274-274。

³⁴ 李漢三先生在《先秦兩漢之陰陽五行學說》一書中，對星宿分野居辰的先後做了這樣的判斷：「誠以戰國中葉而後，始有星宿分野之說，末葉以來，伴同陰陽五行說之發展，始逐漸完備；而以八卦、十二辰方位以配二十八宿，殆為西漢以來的事了」頁362。蓋認為分野在戰國中葉，居辰則要到西漢，書中有其考證緣由，筆者十分認同，故用其看法以供參考。



12 時辰	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳
----------	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---	---

35

筆者以之與《禮節傳簿》中的實際分野情況做比對，發現有不乏出入之處。據筆者考之，廖奔之表格應該是根據《淮南子·天文訓》之說，其書云：「星部地名：角、亢、鄭，氐、房、心、宋，尾、箕、燕，斗、牽牛、越，須女、吳，虛、危、齊，營室、東壁、衛，奎、婁、魯，胃、昴、畢、魏，觜、雋、參、趙，東井、與、鬼、秦，柳、七星、張、周，翼、軫、楚。歲星之所居，五穀豐昌；其對為衝，歲乃有殃。³⁵」，與廖奔所作表格相比對，除去廖奔表格中，斗、牛在趙地（與觜、參在趙地重出），當為越地之誤，其餘皆完全吻合。

筆者將《禮節傳簿》中分野的情況，完全照書本內容重新製作表格如下：

28 星宿	角亢	氐房 心	尾箕	斗牛 女	虛危	室壁	奎婁	胃昴 畢	觜參	井鬼	柳星 張	翼軫
12 星座	天坪	天蠍	射手	魔羯	寶瓶	雙魚	白羊	金牛	雙子	巨蟹	獅子	處女
分野	鄭	宋	燕	吳	齊	魏	魯	趙	晉	秦	周	楚
12 時辰	辰	卯	寅	丑	子	亥	戌	酉	申	未	午	巳

與廖奔的表格有所出入，所以應該不是源自《淮南子》之說。《禮節傳簿》中時辰與分野的關係，和《御定六壬直指》的敘述是完全相同的，其文如下：

子屬青齊，丑屬吳揚，寅屬幽燕，卯屬宋豫，辰屬兗鄭，巳屬荊楚，午屬梁周，未屬雍秦，申屬益晉，酉屬冀趙，戌屬徐魯，亥屬幽魏。……³⁷

和《禮節傳簿》中，時辰配對分野的情況是完全相同的。而加上二十八星宿的配對情況，則眾說紛紜，按唐朝張守節的《史記》正義，其文曰：

虛二星，危三星，為衣枵，於辰在子，齊之分野。……南斗、牽牛、須女皆為星紀，於辰在丑，越之分野，而斗牛為吳之分野也。……尾、箕。尾為析木之津，於辰在寅，燕之分野。……氐、房、心三宿為火，於辰在卯，宋之分野。……東井八星，鉞一星，與、鬼四星，一星為質，為鶉首，於辰在未，皆秦之分野。……柳八星，星七星，張六星，為鶉火，於辰在午，皆周之分野。……翼二十二星，軫四星，長沙一星，轄二星，合軫七星皆為鶉尾，於辰在巳，楚之分野。……奎，苦圭反，

³⁵ 廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》，頁 381。

³⁶ 《淮南子·天文訓》，頁 272-274。

³⁷ 李峰：《御定六壬直指》（海口：海南出版社，2001年）頁 337。



十六星。婁三星為降婁，於辰在戌，魯之分野。……胃三星，昂七星，畢八星，為大梁，於辰在酉，趙之分野。……背三星，參三星，外四星為實沈，於辰在申，魏之分野……。³⁸

這段文字裡，缺了辰、亥兩個時辰的星宿分野情況，但是其他十個時辰的部份卻非常值得參考，首先是女宿置於丑時，這在上節討論過，此不贅述。其次，除了申時之外，其他九個時辰與星宿分野情況，都與《禮節傳簿》中所述相同，較之《淮南子》所述，相似度高了許多，因此筆者以為，廖奔在《宋元戲曲文物與民俗》中註解使用《淮南子·天文訓》的說法製成表格，事實上並不能精確的表現《禮節傳簿》中的分野情況。

四、結語

《禮節傳簿》中陰陽家的思想濃厚，不僅有戲劇上的參考價值，也有反映當時陰陽思想的演進情形。筆者以為，這些與二十八星宿的配對情形，最早出現的是二十八星宿分野的情況，在戰國中葉之後已經開始成形，演變至《禮節傳簿》之時，既不與《淮南子》相合，又不完全是張守節《史記》正義之說，只有十二時辰分野的情況在《御定六壬直指》中已成定局，故星宿分野仍是眾說紛紜，沒有定論。

其次出現的是二十八星宿與七政的搭配，以及二十八星宿與十二時辰的搭配，此二者的出現要到兩漢時期。七政與二十八星宿搭配在《漢書》中已有記載，而居辰的情況，在《淮南子》中也有相關記載。

最後出現的是二十八星宿與二十八獸名的搭配，十二時辰搭配十二獸曰成形在兩漢，郭沫若先生認為是通西域之後自外地傳入，筆者以為不無可能，而出現了二十八獸的情況，則是隋唐之際佛教傳入之後的事情了。

而尚無定論的是女宿的部分，若依照星宿搭配時辰的道理推論，女宿歸類於子時是非常合乎情理的，依照獸名的分類，女宿（女土幅）也應當歸類在子時，但若以分野的角度來看，將女宿歸類在丑時，也是有其史料基礎，故確有其待商榷之處。而關於二十八星宿與音樂的關係，因為考證資料未足，待日後有機會再作分析。

³⁸ 瀧川龜太郎：《史記會注考證》頁 477-480。



參考書目

一、古籍文獻：

《吳越春秋》(臺北：世界書局，1959年)。

《嘉興大藏經》(臺北：新文豐，1987年)。

漢·班固：《漢書·藝文志》(北京：中華書局，2007年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

《大六壬》(臺北：集文書局，1976年)。

李峰：《御定六壬直指》(海口：海南出版社，2001年)。

李漢三：《先秦兩漢之陰陽五行學說》(臺北：維新書局，1968年)。

林尹：《周禮今註今譯》(臺北：商務印書館，1987年)。

曹國宰：《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》(山西：上黨戲劇院，明萬曆二年手抄本影印)。

黃暉：《論衡校釋》(北京：中華書局，1996年)。

廖奔：《宋元戲曲文物與民俗》(北京：文化藝術，1989年)。

瀧川龜太郎：《史記會注考證》(臺北：萬卷樓，2002年)。





張穆著述考

余一霞*

提要

張穆為清代道光年間著名學者，著作種類豐富，如撰述蒙古游牧記，為西北史地類重要著作，編輯顧炎武、閻若璩二儒年譜，亦多校勘之作。但有許些作品今已亡佚，僅能從《石州年譜》所附書目得知。有些則僅有手稿，並未刊行流傳，本文將張穆作品依四部分類排序。並就所見分述其版本、著作旨趣、內容大意及他人評述。以幫助學者瞭解張穆著作，手稿未刊之作亦標明所藏之地，方便學者查詢。從考述張穆著作過程中，可以發現：張穆早逝，著作多仰賴親朋相助，方能不湮滅於世。今日能得見張穆著作，他的親友有不小的貢獻。

關鍵字：張穆 著作 石州

一、前言

張穆，生於嘉慶十年(1805)，卒於道光二十九年(1849)，年僅四十四歲。譜名瀛渥，字誦風、蓬仙、石州，山西平定人。是清代道光年間著名學者，阮元亟稱其為碩儒，讚其作品為「天下奇作」¹。清代道光咸豐之際，著重經世思想。其中張穆在西北史地的研究方面，有相當大的成就，編撰顧炎武、閻若璩二公年譜，在學術上也有一定的貢獻。後世的相關研究多著重在他的西北史地研究，關於張穆的著述，目前尚未有完整的介紹考究。本文首先簡單介紹張穆的家世生平，藉此了解他的背景，對於探討其著述有所助益。

《石州年譜》中，張繼文將張穆的著作分為：著書行世、著書待梓、校補刊行、審定序行、哀集校梓及校訂待梓六類²。今依照《石州年譜》與《續修四庫全書總目提要》記載之著述，根據其內容，依四部分類排序。並就所見分述其版本、著作旨趣、內容大意及他人評述。

* 東吳大學中國文學系研究所碩士班二年級。

¹ [清]祁寯藻：〈**皇**齋集序〉，《**皇**齋集》，收於《叢書集成續編》第 159 冊(台北：新文豐出版社 民國 78 初版)，頁 483。

² [清]張繼文著、蔡侗審訂：《石州年譜》，附於《**皇**齋集》頁 613-614。



二、張穆的家世與生平

張穆出身書香門第，祖父張佩芳(1732-1793)是進士，曾任直隸州知州，晉封朝議大夫，著有《希音堂集》六卷、《歙縣志》二十卷、《黃縣志》二十卷等，並且校注過唐陸贄《翰苑集注》。父親張敦頤(1772-1818)亦是進士出身，曾任翰林院編修、武英殿纂修等職。張穆年幼時，母親過世，幸得父親及三位兄長³的照顧，使他在繼母過門之前，沒有感受到「無母之苦」⁴。十四歲時，父親過世，跟著繼母投靠舅舅莫晉(1761-1826)，並跟隨其舅讀書，那時的張穆「喜觀儒先學案，諸書言之甚悉」⁵。也許這些先賢的事跡誼行，對他有不小的影響。

祁雋藻對於張穆有如下評論：

為人豪放，明銳極深，研幾於經，通孔氏微言大義，精訓詁篆籀，於史通天文算數及地理之學，議論穿穴今昔，鎔冶四庫，百氏颺舉泉湧，座客率撟舌不得語。⁶

藉由這段話，可以了解張穆應是個博通經史、意氣風發的讀書人。《山西通志·文學錄》說他「生具異稟，於書無所不讀，才籍名甚。」⁷何秋濤也說他「工於草隸，每書所作，世人識與不識，皆爭寶藏之。」⁸《山西通志·文學錄》也說他「書法勁逸，冠絕一時，得者寶貴之。」⁹由此可見張穆不只學問淵博，更是長於書法的才子。¹⁰

道光十九年(1839)的科場案對於博學多識的張穆，是人生重要的分水嶺，那年他參加鄉試，和考官發生衝突，遭受其誣謗，斥退考場。¹¹此事對張穆影響重大，祁雋藻曾說：「夫以石州之才，百未一試，用微眚斥，終身不振。」¹²自是張穆絕意仕途，僑居京城，閉門著

³ 長兄張開暹、仲兄張晉暹、三兄張麗暹。

⁴ [清]張繼文：《先伯石州公年譜》：「當時瀛滬年甫十歲，父固以父而兼師，兄實以兄而代母。……以是失侍三年，不知無母之苦也。」，頁 590。

⁵ [清]祁雋藻：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁 483。

⁶ [清]祁雋藻：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁 483。

⁷ 《山西通志》，《地方志人物傳記資料叢刊》華北卷第 41 冊(北京：北京圖書館，2007 年)，頁 605。

⁸ [清]何秋濤：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁 484。

⁹ 《山西通志》，《地方志人物傳記資料叢刊》華北卷第 41 冊，頁 605。

¹⁰ 蔡侗校補《石州年譜》還記錄了 11 項張穆法書鐫刻於石的作品。詳見《石州年譜》，附於《齋文集》，頁 614。

¹¹ 張穆科場一案，祁雋藻在〈齋文集序〉有記載：「歲己亥，應順天鄉試，攜瓶酒入監。搜者呵曰：『去酒！』石州輒飲盡而揮棄其餘瀝，監者怒，命悉索之，破筆硯，毀衣被，無所得。石州捫腹曰：『是中便便經笥，若輩豈能搜耶？』監者益忿，乃撫筆囊中片紙有字一行，謾曰：『此懷挾也。』送刑部讞，白其枉，然竟坐擯斥，不復得應試。」，頁 483。

¹² [清]祁雋藻：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁 483。

書立說，他的重要著作《顧亭林年譜》、《閻潛邱年譜》、《蒙古游牧記》等書都是這之後的作品。

道光二十九年(1849)，張穆的妻兒和兄長中僅存的麗暹相繼去世，張穆在〈祭三兄文〉中說到：「浹月之中，三遭期親之喪，人世慘酷有如其劇者耶？」¹³可見其哀痛。也許是身心大受打擊，隔年(道光三十年)因為癆病，卒於京城。死時《魏延昌地形志》、《蒙古游牧記》等書尚未完稿。張穆所交師友，如祁雋藻¹⁴、程恩澤¹⁵、何紹基¹⁶、何秋濤¹⁷、許瀚¹⁸、俞正燮¹⁹等人，對其一生多所幫助。不管是為科場案來回奔走、彼此學術上的往來交流，或是補全其未完成的遺稿，使其作能夠行世。

三、張穆著述

(一)經部

1. 《毛詩注疏》二十卷

清乾隆四年武英殿刻十三經注疏本，張穆校並圈點。存一到十八卷。(現藏於山西省圖書館)

2. 《周易注疏》十三卷

清乾隆十二年武英殿刻十三經注疏本，張穆校並圈點。(現藏於山西省圖書館)

3. 《尚書注疏》十九卷

清乾隆武英殿刻十三經注疏本，張穆校並圈點。(現藏於山西省圖書館)

4. 《尚書疏正》五卷(《尚書古文疏證》)

在《石州年譜》裡屬於「校訂待梓」類，蔡侗在年譜下有注曰：「原稿存乎潭李氏，侗少時曾一寓，日後被坊賈購去，今不知所在矣。」²⁰不過今在湖南圖書館可見《尚書古文疏證》一書，題為清閻若璩撰，清沈彤抄本，清張穆批校并跋，卷數同為五卷。另，江西省圖

¹³ [清]張穆：〈祭三兄文〉，《齋文集》，頁 538。

¹⁴ 祁雋藻(1793-1866)，其妹為張穆三哥麗暹的妻子，兩人為姻親。他在〈齋文集序〉提到，他和張穆「交最深，且忝一日之長，故知石州事最詳。」，頁 483。張穆死後，許多著作皆靠祁雋藻刊刻行世。

¹⁵ 程恩澤(1785-1837)，何紹基的老師，對張穆也有提點。

¹⁶ 何紹基(1799-1873)，字子貞。道光十二年，張穆進京赴試，結識多名朋友，如何紹基、許瀚等人。

¹⁷ 何秋濤(1824-1862)，與張穆皆留心於西北史地研究。

¹⁸ 許瀚(1797-1866)，在張穆陷身科場案時，曾為其多方奔走。詳情可見《許瀚日記》(河北：河北教育出版社，2001年1月)。

¹⁹ 俞正燮(1775-1840)，字理初。道光十二年兩人結識於京，那時俞正燮正在校定《讀史方輿紀要》。

²⁰ [清]張繼文著、蔡侗審訂：《石州年譜》，附於《齋文集》，頁 614。



書館有清乾隆十年朱續暉近堂刻本閻若璩撰《尚書古文疏證》八卷，並附有閻詠輯《朱子古文書疑》一卷，註明為清張穆校並圖點，或許張穆曾以此書參校之。

5. 《王會篇箋釋》四卷

在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。此書為何秋濤所作。道光二十八年(1848)張穆校定此書，並撰序。此書乃是針對《周書·王會篇》所作的箋釋。

6. 《說文解字句讀》三十卷

此書為王筠撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。張穆〈說文解字句讀序〉云：「書成，先生出宰鄉甯，瀕行，以句讀之作發端於穆，屬即條例、緣起，弁之書首。」²¹可知張穆與此書的關係。

稿本 十五卷(現藏於中國國家圖書館)、稿本 十四卷(現藏於福建省廈門市圖書館)

另又有《說文解字句讀》三十卷 清抄本 清王筠撰 清何紹基 張穆批校圈點。現存二十二卷(一至十六卷與二十一至二十六卷)。(現藏於湖南師範學院)

7. 《說文答問疏證》六卷

在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。中國國家圖書館有薛傳均撰清道光十七年史吉雲張瀛瀛刻本《說文答問疏證》，為王筠批校并跋、劉文淇批校、張穆跋，書未言明張穆曾校訂過，但曾作過跋，瀛瀛為張穆之名，可見此書是由他刊刻。日本京大文、中哲文藏有道光十七年平定張氏刊本《說文答問疏證》六卷，或許是同一版本。另，日本東京大學東洋文化研究所藏民國二十四年遼陽吳氏景印本《稷香館叢書》中，收錄《說文答問疏證》六卷，注為薛傳均撰、景稷香館吳氏藏張穆王筠手訂本，卷數與此處一致。東洋文庫亦有《稷香館叢書》，不過作者項卻變為錢大昕撰、薛傳均注。

8. 《說文屬》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。

9. 《韻補》五卷

吳才老撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。道光二十八年(1848)文《連筠籥叢書》²²。〈重刻吳才老韻補緣起〉提到：「《韻補》雖有刻本，而荒蕪潦艸，未愜雅觀。」²³他的好友苗先路自何紹基那得到此書，便「手自繕錄，廢寢忘食」。張穆因此想將此書校勘，刻於《連筠籥叢書》。何紹基變為他「搜借各家刻本、寫本」，甚至還有汲古閣的景宋本。但各版本皆錯誤頗多，所幸吳才老所引之書，「今日十九俱在」，因此「精意讎對，尚非難事」。再加上何紹基的先祖何方伯於明代刻印此書的版本，所以張穆便據此校勘。

10. 《韻補正》一卷

顧炎武撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類，收錄於清楊尚文《連筠籥叢書》。

²¹ [清]張穆：〈說文解字句讀序〉，《齋文集》，頁 508。

²² [清]楊尚文：《連筠籥叢書》，收錄於《百部叢書集成》(台北：藝文印書館，1966 年)

²³ [清]張穆：〈重刻吳才老韻補緣起〉，《齋文集》，頁 512。

11. 《漢石例》六卷

清劉寶楠撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。道光二十九年(1849)刻入清楊尚文《連筠移叢書》。〈漢石例序〉云：「吾友寶應劉君楚楨，始本竹垞之意，壹以東京為主，傳以經術加之博證，纂為《漢石例》六卷。」²⁴又提到，楊尚文和其弟子都很喜歡金石學，對此書「喜且寶之」。故欲刻入《連筠移叢書》，且請張穆代為校勘。

12. 《漢石存佚表》

抄本(現藏於中國國家圖書館)

在《石州年譜》是「著書待梓」類。

13. 《兩漢金石記》二十二卷

不見於《石州年譜》，但湖南省圖書館有藏何紹基、張穆批校本。

《兩漢金石記》二十二卷 清乾隆五十四年翁方綱南昌使院刻本 清翁方綱撰清何紹基、張穆批校 葉啓勛、葉啓發題識(現藏於湖南省圖書館)。

14. 《外藩碑目》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。據蔡侗〈石州年譜序〉：「先生著作等身，《元裔表》、《外藩碑目》諸書流落海內，無從採錄」²⁵可見已亡佚。

15. 《山右碑目》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。

16. 《齋金石跋》一卷

清張穆撰，清凌霞抄本。(現藏於浙江圖書館)

17. 《焦氏易林》四卷

漢焦延壽撰。明崇禎毛氏汲古閣刻津逮秘書本。清張穆錄，黃丕烈、陸貽典校跋，葉啟發跋。(現藏於湖南省圖書館)

18. 《說文校議》

十五卷。清姚文田嚴可均撰。清抄本。清張穆校。(現藏於中國國家圖書館)

三十卷。清姚文田嚴可均撰。嘉慶二十三年冶城山館刻本。清張穆批點。(現藏於山西省圖書館)

19. 《經傳釋詞》十卷

清王引之撰。清嘉慶二十四年刻本。張穆校訂。(現藏於南開大學圖書館)

20. 《說文釋例》八卷

²⁴ [清]張穆：〈漢石例〉，《齋文集》，頁 510。

²⁵ [清]蔡侗：〈石州年譜序〉，《齋文集》，頁 588。



清王筠撰。稿本。何紹基、張穆批校圈點，又有民國葉啟勛、葉啟發跋。(現藏於湖南省圖書館)

(二) 史部

1. 《蒙古游牧記》十六卷

此書在《石州年譜》裡屬於「著書行世」類，著於道光二十六年(1846)。前十二卷為張穆撰，後四卷為何秋濤補輯。祁雋藻在〈蒙古游牧記序〉提到，此書和祁韻士《藩部要略》「相為表裏」²⁶，《藩部要略》是編年體，《蒙古游牧記》則是紀傳體。張穆根據《大清一統志》及《大清會典》等書作為綱要，並參考諸多正史、方志等，加以考定排纂，前六卷記內蒙古，後十卷則是外蒙古。其《蒙古游牧記自序》云：

內地各行省府廳州縣皆有志乘，所以辨方紀事，考古鏡今。至於本朝新闢之土，東則有吉林、卜魁，西則有金川、衛藏，南則有臺灣、澎湖，莫不各有纂述，以明封畛而彰盛烈。獨內外蒙古隸版圖且二百餘載，而未有專書，《欽定一統志》、《會典》雖亦兼及藩部，而卷帙重大，流傳匪易，學古之士，尚多懵其方隅，疲於考索，此穆《蒙古游牧記》所為作也。²⁷

清嘉慶時撰修《大清一統志》，曾掀起編修地方志的潮流，張穆鑒於各地皆有詳細的記載，甚至清朝新闢之域，如台灣、吉林等地都有纂述，獨蒙古則無。因此乃作《蒙古游牧記》。其又云：「吾鄉祁鶴泉先生有《藩部要略》一書，穆曾豫讎校之役，其書詳於事實，而略於方域，茲編或可相輔而行。」²⁸可以和前所述祁雋藻之語先佐證。《續修四庫全書總目》評此書：「蒙古地志之書，當以此為首」²⁹。

清咸豐九年(1859)壽陽祁氏聚資刊本 十六卷(現藏於國家圖書館)、清同治六年(1867)壽陽祁氏刊本 十六卷(現藏於國家圖書館、台灣大學圖書館)、清光緒二十九年金匱浦氏靜寄東軒(屬上海書局)石印本 十六卷(現藏於台灣大學圖書館、中研院傅斯年圖書館)、清光緒三十二年(1906)上海復古書局石印本 存五卷(現藏於國家圖書館)、清王錫祺輯 光緒上海著易堂鉛印本《小方壺齋輿地叢鈔》再補編第二帙第七十二冊(現藏於日本東洋文庫、京大人文研究所等地皆有)。另外尚有民國以後出版流通版本，如台北文海出版社 1965 年據同治四年版影印本、台北西南書局 1973 年出版據民國二十年叢書集成排印本彙編影印、收於上海古籍出版社 1997 年出版《續修四庫全書》據同治六年祁氏刻本影印。

2. 《魏延昌地形志》

²⁶ [清]祁雋藻：〈蒙古游牧記序〉，《蒙古游牧記》(蒙藏委員會，1981年4月)，頁1。

²⁷ [清]張穆：〈蒙古游牧記自序〉，《齋文集》，頁513。

²⁸ [清]張穆：〈蒙古游牧記自序〉，《齋文集》，頁513。

²⁹ 《續修四庫全書總目》第七冊(濟南市：齊魯書社，2000年)，頁2556。

稿本(現藏於中研院傅斯年圖書館),有何秋濤批校。《魏延昌地形志》在《石州年譜》是「著書待梓」類。作於道光二十一年(1841)。全書共二十卷,今存目錄及前三卷³⁰,其餘內容僅能從各卷分目窺得一二。此書張穆完成前十四卷,後六卷由何秋濤補輯。

「延昌」(512-515),乃是魏宣武帝的年號。《魏延昌地形志》主要是針對魏收《魏書·地形志》的一些缺失謬誤,編撰而成。何秋濤〈魏延昌地形志序〉提到:「魏收所撰魏書地形志三卷,簡略太甚,其敘州郡,不述太和全盛之規,轉錄武定分裂之制,識者病之。」³¹而且魏收「收字訛字甚多」³²,因此張穆以酈氏水經注及各地志正其譌脫。何秋濤序中說此書有總圖,並且於每卷之首都有各州郡圖。不過現今殘本並沒有總圖,卷一前亦沒有州郡圖。

中國科學院亦藏有此書稿本,殘存卷一至卷三,有徐恕藏印。以此本為底稿傳抄的,有北京大學圖書館所藏 1955 年北京大學圖書館抄本。另外還有民國二十九年(1940)北平燕京大學圖書館抄本,乃是根據北京東方文化事業總委員會圖書館藏稿本傳抄。但都殘存一到三卷。

3. 《水經注表》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。年譜提到此書作於道光二十一年(1841)。但今不見傳本。但范文瀾著《水經注寫景文鈔》³³,書前有〈平定張石舟穆全氏水經注辨〉的文章,此文乃是對全謝山所注《水經注》的辨析,不能確定是否為《水經注表》,但或許能從此篇文章窺見張穆對《水經注》的研究心得。

4. 《元裔表》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。據蔡侗〈石州年譜序〉:「先生著作等身,《元裔表》、《外藩碑目》諸書流落海內,無從採錄」³⁴目前找不到相關版本。

5. 《俄羅斯事補輯》

在《石州年譜》是「著書行世」類。《齋文集》有收錄。作於道光時九年(1829)。《俄羅斯事補輯》是針對俞正燮《俄羅斯事輯》進行的補輯。其云:

俞君正燮著《俄羅斯事輯》,顛末縷詳,瀛暹讀而喜之。既得文清公松筠《綏服紀略圖詩注》,載西北兩邊情形頗悉,其述俄羅斯事有足補俞君之闕者。因條列而文綴之著於篇。³⁵

³⁰ 《魏延昌地形志》前三卷標目內容為〈司州〉。

³¹ [清]何秋濤:〈魏延昌地形志序〉,《魏延昌地形志》第二冊(稿本),頁3。

³² [清]何秋濤:〈魏延昌地形志序〉,《魏延昌地形志》第二冊,頁3。

³³ 范文瀾:《水經注寫景文鈔》,收於《范文瀾全集》第六冊(河北:河北教育出版社,2002年11月)。

³⁴ [清]蔡侗:〈石州年譜序〉,《齋文集》,頁588。

³⁵ [清]張穆:《俄羅斯事補輯》,《齋文集》,頁500。



由此可知張穆撰述《俄羅斯事補輯》的情形。

清同治四年(1865)京都龍威閣何秋濤輯 龍溪陳必榮校勘《北徼彙編》³⁶刻本收有此書卷二內容(現藏於中國國家圖書館)。另光緒二十二年石印本陳俠君輯《籌鄂龜鑑》亦有收錄。(現藏於東京東洋文化研究所、一橋大學等處)。此書有沈雲龍編《近代中國史料叢刊》一百輯收錄於第八十三輯，由台北文海出版社，1972年出版。

6. 《重修平定州志》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。年譜提到《山西通志·經籍記》有記錄，但是今不見此書。

7. 《崑崙異同考》一卷

此書不見於《石州年譜》所列著述，但《**小**齋文集》有收錄。另外，清同康盧編，上海積山書局清光緒二十年石印刊本《中外地輿圖說集成》一百三十卷的第十三冊以及清王錫祺編南清河王氏排印本《小方壺齋輿地叢鈔》第四帙第八冊亦有收錄。這些叢書流傳盛廣，亦有通行本傳於世。

張穆為考證崑崙所在而撰，首先闡明崑崙的地理位置，應當在和闐，接著則是針對歷來的崑崙相關言論進行反駁。《續修四庫全書總目》認為此書最後的結論是錯誤的，張穆將崑崙定在岡底斯山。但其實崑崙應該是「佛書之香山」³⁷，即喜馬拉雅山。

8. 《顧亭林先生年譜》

在《石州年譜》是「著書行世」類。作於道光二十三年(1843)。本不分卷，後伍崇曜刊刻《粵雅堂叢書》，將其釐為四卷。張穆曾說：「國朝儒學，亭林之大，潛邱之精，皆無倫比。」³⁸可見於清儒中，最崇拜顧炎武、閻若璩二位先生。對於顧炎武又有如下評論：

本朝學業之盛，亭林先生實膺啓之，而洞古今，明治要，學識該貫，卒亦無能及先生之大者。³⁹

正因為顧炎武對於清代學術的貢獻，張穆特別仰慕其為人，並且積極參與顧祠的修建，希望藉此改變當時學風。⁴⁰

依據顧衍生、吳映奎、車持謙所編顧氏年譜及徐松稿本，編撰而成。來新夏《近三百年人物年譜知見錄》稱其為「各種顧譜中之佳作」，且「綜前譜之異同，敘事詳贍而有補充。」

³⁶ 此書於咸豐間賜名為《朔方備乘》。

³⁷ 《續修四庫全書總目》第24冊，頁138。

³⁸ [清]張穆：〈閻譜序〉，《閻潛邱先生年譜》(台北：廣文書局，1971年11月)，頁1。

³⁹ [清]張穆：〈亭林年譜題詞〉，

⁴⁰ 道光二十一年，江蘇巡府梁章鉅向朝廷建議將顧炎武入祭崑崙山鄉賢祠，張穆等人起而響應。

⁴¹惜大醇小疵，於年代考訂上不免有些訛誤之處，繆荃孫⁴²、趙儷生⁴³等人均進行過補訂。近年又有周可真以張穆所編顧譜為底本，編撰《顧炎武年譜》⁴⁴，並於前言說到：「清人所編之顧譜，當以《張譜》、《錢譜》為上品，而尤以前者為佳。」⁴⁵

清繆荃孫抄本(現藏於浙江圖書館)、清道光二十四年刻本(現藏於國家圖書館、湖北省圖書館)、清咸豐三年南海伍氏刊本《粵雅堂叢書》本(現藏於國家圖書館、台灣大學圖書館)、民國七年(1918)吳興劉氏嘉業堂刊本(現藏於國家圖書館)、民國五十五年(1966)藝文印書館百部叢書集成初編影印本。另外王民信輯民國六十年台北廣文書局影印本《中國歷代名人年譜彙編第一輯》亦有收錄。

9. 《閻潛邱先生年譜》

在《石州年譜》是「著書行世」類。作於道光二十三年(1843)。本不分卷，後伍崇曜刊刻《粵雅堂叢書》，將其釐為四卷。編撰《閻潛邱先生年譜》所徵引的資料，張穆〈閻譜序〉提到：「因取杭大宗、錢曉徵所為傳及劄記疏証諸書，排次歲月，為潛邱年譜。」⁴⁶他主要是根據杭世駿、錢大昕的資料，再加上劄記疏証編撰而成的。張穆仰慕顧炎武、閻若璩的學養，因此他編撰閻譜，「於潛邱東身力學之大綱，約畧具矣。」⁴⁷並且認為若是後學者能依循閻若璩的讀書之法，學習他的為學態度，便能略有前賢的風範。

錢穆對張穆所編閻譜的評論：「觀其摭拾叢碎，排比詳整，余在為學術史時，張譜亦為一重要參考，頗加徵引。然辭尚簡要，棄而不取者尚多。」⁴⁸可見此譜羅列詳整，是錢穆著書時的重要參考。

《粵雅堂叢書》清咸豐三年(1853)南海伍氏刊本(現藏於中研院傅斯年圖書館、國家圖書館、日本東洋文庫、神戶市立中央圖書館等處)、道光二十七年壽陽祁氏^馮馮劬亭刊本(現藏於國家圖書館、湖北省圖書館、日本新瀉大學圖書館等處)、民國五十五年(1966)藝文印書館百部叢書集成初編影印本、《中國歷代名人年譜彙編第一輯》亦有收錄。

10. 《先大父泗州府君事輯》

著於道光二十六年(1846)。在《石州年譜》是「著書行世」類。^馮齋文集亦有收錄。泗州，即張穆祖父張佩芳，因其曾官至泗州知州，故以名之。《續修四庫全書總目》有《重定張泗州事輯》一卷(稿本)，是根據此書刊本進行增補。張穆編撰祖父事輯，曾經說過：「不敢以子孫私言，闌入一字也。」⁴⁹《續修四庫全書總目》評論曰：「可為子孫撰先譜者法也。」

⁴¹ 來新夏：《近三百年人物年譜知見錄》(上海：上海人民出版社，1983年)。

⁴² 繆荃孫：《重訂顧亭林先生年譜》，《顧亭林先生年譜彙編》(香港：崇文書局，1975年10月)，頁301-352。

⁴³ 趙儷生：《張穆『亭林年譜』訂補》，《顧亭林先生年譜彙編》，頁353-360。

⁴⁴ 周可真：《顧炎武年譜》(蘇州：蘇州大學出版社，1998年12月)。

⁴⁵ 周可真：《顧炎武年譜》，頁4。

⁴⁶ [清]張穆：〈閻譜序〉，《閻潛邱先生年譜》，頁1。

⁴⁷ [清]張穆：〈閻譜序〉，《閻潛邱先生年譜》，頁2。

⁴⁸ 錢穆，〈讀張穆著閻潛邱年譜一再論尚書古文疏證〉，《書目季刊》第十卷第一期(1976年6月)，頁3-10。

⁴⁹ [清]張穆：《先大父泗州府君事輯》，《^馮齋文集》，頁558。



抄本(現藏於中國國家圖書館)、清道光二十七年刻本,附於《希音堂集》後。(現藏於中國國家圖書館)、清道光二十七年刊本影印本(現藏於日本東京大學東洋文化研究所)。

11. 《故內閣學士前倉修侍郎會稽莫公事略》⁵¹

在《石州年譜》是「著書行世」類。齋文集亦有收錄。張穆為其舅莫晉所編事略。此書是從莫晉次女得其殘稿,再合綴舊聞,編寫而成的。《續修四庫全書總目》有《重訂會稽莫公事略》一卷(稿本),乃就刊本有所增易。《總目》評曰:「拾遺補缺,後勝於前,與《張泗州事略》同。」⁵²可惜改定之後,皆未重刊。

12. 《藩部要略》十八卷《世系表》四卷

在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。此書為祁雋藻父親祁韻士所作。年譜記載,張穆於道光二十五年(1845)「覆審祁鶴泉太史《藩部要略》十八卷,覆校《藩部世系表》四卷。」⁵³祁雋藻〈藩部要略後跋〉提到了張穆校補的經過:

平定張石州復為校補偽脫,乃墨諸版。石州又以先大夫之創為各傳也。先辨之地界方向,譯出山水地名,以為提綱,而是邊疆域未具,讀者眩之,援以《會典》、《一統志》為本,旁采各書,別纂為《蒙古游牧記》若干卷,它日業將附梓以行。⁵⁴

由此可以了解張穆在校補《藩部要略》時的用心,此書也是他著作《蒙古游牧記》的動機之一。

張穆手抄改訂稿本(現藏於中國國家圖書館)、清道光 26 年(1846)筠滌山房刻本(現藏於日本東洋文庫、東大總圖書館)、清光緒 10 年(1884)浙江書局刻本據筠滌山房刊本重刊(現藏於日本東洋文庫、新瀉大學圖書館、一橋大學圖書館、東京大學東洋文化研究所)。另外,哈爾濱黑龍江教育出版社 1997 年出版《邊疆史地叢書》亦有收錄,乃是據北京圖書館藏張穆手鈔改訂。

13. 《西域釋地》

稿本 一卷 清道光十七年刻本 清張穆批校(現藏於山西省文物局)

在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。《西域釋地》、《西陲要略》俱為祁韻士所撰,張穆於道光十六年校定。因為此書成書較早,於張穆時已有許多觀念譯名和《欽定新疆識略》

⁵⁰ 《續修四庫全書總目》第五冊,頁 703。

⁵¹ 《石州年譜》將此書稱作《會稽莫公事略》。

⁵² 《續修四庫全書總目》第五冊,頁 718。

⁵³ [清]張繼文著、蔡伺審訂:《石州年譜》,附於《齋文集》,頁 603。

⁵⁴ [清]祁雋藻:〈藩部要略後跋〉,轉引自《石州年譜》,頁 603。

不同，因此張穆校定之。

14. 《西陲要略》

清道光 17(1837)壽陽祁氏筠淶山房刊本(現藏於中國國家圖書館)
在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。

15. 《唐兩京城坊考》附圖五卷

在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。收錄於清楊尚文《連筠篲叢書》。此書為徐松所撰，就其所見唐人碑志材料，撰寫成此書，道光二十八年張穆為其校補。

稿本(北京大學圖書館、上海圖書館)、《連筠篲叢書》清道光二十八年靈石揚氏刊本(台灣大學圖書館、日本大阪府立中央圖書館、中之島圖書館、東大總圖書館)、清王灝編《畿輔叢書初編》清光緒五年刊本第 183 冊(現藏於日本國會圖書館、東京圖書館)、《畿輔叢書初編》清光緒中定州王氏刊本第 292、293 冊(現藏於日本大阪府立中央圖書館、中之島圖書館)、1935 至 1937 年《叢書集成初編》上海商務印書館排印本、1963 年台北世界書局用連筠篲叢書本縮景印本、1985 年北京中華書局排印本。

16. 《長春真人西遊記》

元李志常撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。道光二十七年(1847)刻入清楊尚文《連筠篲叢書》。此書於乾隆年間，錢大昕於蘇州元妙觀讀《道藏》時，發現此書，後有阮元傳鈔，道光間徐松、沈懔對此書都有考訂，張穆則是校勘，並刻入《連筠篲叢書》。李志常為全真教道士，此書講述了丘處機和其弟子受成吉思汗的邀約，遠赴中亞，所見的風俗景物，是研究西北史地很重要的一本書。

17. 《聖武親征錄》

在《石州年譜》裡屬於「校訂待梓」類。國家圖書館有《校正元親征錄》一卷(鈔本)，應即此書。但是校正者為何秋濤，張穆只為其作序。〈校正元聖武親征錄序〉提到，《元聖武親征錄》原是藏於徐松家中，張穆鈔存徐本，後又得到翁正三的《元聖武親征錄》藏本，加以校勘。只是「其書久無讀者，收藏家付之鈔胥，聽其譌謬……如捫蘚讀斷碑。」⁵⁵因此最後只能「棄去不顧」。他又說：「何秋濤獨為其難，取而詳校之。」雖然《聖武親征錄》的校定者是何秋濤，或許張穆之前放棄的校勘工作對其有所幫助，因此《石州年譜》才將此書錄進「校訂待梓」類。

18. 《元朝秘史譯文》十五卷

《石州年譜》裡屬於「校訂待梓」類。〈元朝秘史譯文鈔本題詞〉提到鈔寫過程：道光二十一年(1841)，張穆三十七歲時曾從《永樂大典》十二先元字韻中，寫出《元朝秘史譯文》十五卷。同年七月還從《永樂大典》畫出「元經世大典西北地圖」，魏墨深《海國圖志》有錄此圖。年譜還提到：道光二十七年(1847)向仁和韓氏借得影鈔原本校對《元朝秘史譯文》，翌年刻入《連筠篲叢書》。此書已於道光二十八年(1848)刻入《連筠篲叢書》，何以《石州

⁵⁵ [清]張穆：〈校正元聖武親征錄序〉，《歸齋文集》，頁 512。



年譜》卻著其為「校訂待梓」類。

19. 《己庚編》二卷

道光二十八年(1848)平定張氏筠淥山房刊本(現藏於東京大學東洋文化研究所、中國國家圖書館)

祁韻士撰，張穆校。

20. 《齋籤記》

清同治四年(1865)京都龍威閣何秋濤輯《北徼彙編》刻本收有此書卷二。(現藏於中國國家圖書館、東京圖書館)

此書描寫紀錄了中俄關係。

21. 《輿地紀勝》二百卷

宋王象之撰，清影宋抄本，清張穆批校。存一百七十五卷。(現藏於湖南省圖書館)

22. 《讀史方輿紀要》一百三十卷

清顧祖禹撰，清抄本，何紹基、張穆校並跋。存一百二十二卷。(現藏於上海圖書館)

23. 《宋次道雒陽志圖》

宋宋敏求纂修。清道光四年莊璟繪本，何紹基、張穆分寫各圖說明書，徐松跋。(現藏於中國國家圖書館)

24. 《西域水道記》五卷

清徐松撰。道光三年刻本，張穆校。(現藏於上海圖書館)日本九州大學圖書館亦有道光三年刻本，但未言及張穆校訂。

25. 《河南志》不分卷

宋宋敏求纂修。清全唐文纂修館抄本，清徐松、張穆校。(現藏於中國國家圖書館)

26. 《歷代宅京記》二十卷

清顧炎武撰。清嘉慶十三年來賢閣刻本，清張穆校，鄧邦述校並跋。(現藏於上海圖書館)

27. 《張石州所藏書籍總目》不分卷

清張穆藏，稿本。(現藏於中國國家圖書館)

(三)子部

1. 《鏡鏡吟癡》附圖四卷

清鄭復光撰，楊尚文繪圖，張穆校編。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。收錄於

清楊尚文《連筠移叢書》。《鏡鏡吟癡》乃是講述光學的一部著作。〈鏡鏡吟癡題詞〉提到張穆於道光十五年與鄭復光見面，並讀到此書，他描述當時情景：「讀而喜之，以為聞所未聞，倩胥錄副藏之篋。」⁵⁶並且於道光二十七年(1847)校畢此書，刻入《連筠移叢書》。

〈鏡鏡吟癡題詞〉還提到，鴉片戰爭時，張穆曾經拿著副本去見朝廷官員，希望書中技術能對戰爭有幫助，可惜官員不以為忤。由此可看出張穆對於新學的接受度很高，而且是個很有愛國心的人。

2. 《羣書治要》五十卷

唐魏徵等撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。道光二十七年(1847)刻入清楊尚文《連筠移叢書》。

3. 《營造法式圖》二卷

在《石州年譜》裡屬於「校訂待梓」類。

(四) 集部

1. 《**𠄎**齋文集》八卷《**𠄎**齋詩集》四卷

張穆過世後十年，何紹基等人將其所藏詩文雜稿，交給張穆門人吳屢敬編輯，又請何紹基刪定成文集八卷、詩集四卷，咸豐八年由祁雋藻刻於北京。吳屢敬〈**𠄎**齋文集序〉有此書編纂的詳細經過。

《文集》八卷，將張穆文分作經說、論、紀事、頌、贊、銘、壽序、書序、題詞、跋、碑銘、墓誌銘、傳、行述、祭文、哀詞、事略、事輯等。並且將張穆一些著作收入其中，如《崑崙異同考》、《俄羅斯事補輯》、《會稽莫公事略》、《先大父泗州府君事輯》等。張舜徽在讀完其集後，對張穆所下的評語是：「穆之大過人處，猶在性情風義之間，自非常人所能逮。」⁵⁷可見其文流露真性。

《詩集》四卷，並附錄詞六首。其存詩計有一百七十餘首，多題贈之作。據《清人詩文集總目提要》⁵⁸所說，《藏園群書經眼錄》錄有稿本，祁雋藻題簽，有批校。鄭天挺曾將稿本刊本進行比較，並撰有〈張穆《**𠄎**齋集》稿本〉⁵⁹一文。可惜稿本今已不知去向。

咸豐八年(1858)壽陽祁雋藻刊本(現藏於東京大學東洋文化研究所、大阪府立中央圖書館、中之橋圖書館等處)、任晰等輯《山右叢書初編》民國中山西省文獻委員會鉛印本(現藏於國家圖書館、東京大學總圖書館、東洋文庫等處)。另外上有民國以後出版流通版本，如收於1989年台北新文豐出版社《叢書集成續編》第159冊。此外還有選本，如齊思和等輯《第二次鴉片戰爭》1978-1979年上海人民出版社排印本，收有《**𠄎**齋詩文集》。

⁵⁶ [清]張穆：〈鏡鏡吟癡題詞〉，《**𠄎**齋文集》，頁514

⁵⁷ 張舜徽：《清人文集別錄》(武漢市：華中師範大學出版社，2004年)，頁433。

⁵⁸ 何愈春：《清人詩文集總目提要》(北京市：北京古籍出版社，2001年)，頁1405。

⁵⁹ 發表於天津《益世報·讀書周刊》，後輯入《探微集》。



2. 《書札詩稿》

稿本(現藏於中國國家圖書館)

3. 《靖陽亭劄記》

在《石州年譜》是「著書待梓」類。

4. 《元遺山先生集》四十卷附錄一卷

金元好問撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。校於道光二十六年(1846)。《元遺山先生集》中統嚴氏初刻本在張穆時已不可見，當時有明弘治李叔淵本及康熙中華希閔本等，各有優缺。因此張穆參考許多書籍，諸如金元史、他人文集、《山西通志》等書，將《元遺山先生集》加以校定，並刻印。儘管張穆「京華旅食，囊橐蕭然」⁶⁰，但仍縮衣節食，歲刻數卷，從道光二十年起，歷經五年，至三十年方告完成。序裡談到，元好問世籍平定，靖康末遷居秀容。文字中常稱平定為鄉，也常身在平定，張穆老家陽泉山莊也和元好問有點關係。或許張穆校刻此書，正是因為這份同鄉情誼。

清乾隆四十三年萬廷蘭刻本 清張穆何紹基批校(現藏於中國科學院)、道光丙午二十六年(1846)至庚戌三十年(1850)平定張氏陽泉山莊刊本(現藏於普林斯頓大學東亞圖書館)。另又有《遺山先生文集》四十卷 附錄一卷 明儲懋輯 清康熙四十六年無錫華希閔刻本清張穆校跋六至四十卷，今存三十六卷。或許張穆校勘的道光刊本有參考康熙、乾隆刊本。

5. 《程侍郎遺集初編》十一卷

程恩澤撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。〈程侍郎遺集初編序〉云：

今年春(道光二十五年)，尚書念公雖葬，而臨終相託之意不可孤，屬穆為購石材，書丹勒之，並刻其遺集。其曰：「以此為初編，續有哀錄補梓耳。」⁶¹

文中「尚書」即祁雋藻，托付張穆校編此書。張穆又恐「殘斷之稿」，未免零落，更擔心有人藉此厚誣程恩澤，因此請程的學生何紹基幫忙編纂。總題曰《程侍郎遺集》。

清道光二十五年(1845)刊本(現藏於北京大學圖書館)、道光二十六年(1846)平定張穆登喜齋刊本(現藏於東京大學東洋文化研究所)

6. 《壽陽吳侍御奏稿》

明吳玉撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。張穆〈書吳侍御奏稿後〉云：「壽陽祁叔穎侍郎謀梓鄉先生吳侍御奏稿，而瀛暹任校讎之役。」⁶² 由此可見此書是祁雋藻欲刻

⁶⁰ [清]張穆：〈重刻元遺山先生集序〉，《書齋文集》，頁 511-512。

⁶¹ [清]張穆：〈程侍郎遺集初編序〉，《書齋文集》，頁 509。

⁶² [清]張穆：〈書吳侍御奏稿後〉，《書齋文集》，頁 516。

印鄉賢吳玉之著作，請張穆代為校勘。

7. 《安玩堂藏稿》二十卷

程蘭翹撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。程蘭翹為程恩澤之父，程恩澤將校定此書的工作托付於張穆，於道光十六年(1836)開始校勘，八月完成。

8. 《使黔草》三卷

清刻本(現藏於中國國家圖書館)

何紹基撰。在《石州年譜》屬於「校補刊行」類。此書收集了何紹基於道光二十五年(1845)出任貴州鄉試副考官時，所作之詩，多為遊覽山水之作。

9. 《癸巳存稿》十五卷

俞正燮撰。在《石州年譜》裡屬於「審定序行」類。收錄於清楊尚文《連筠籥叢書》。道光十三年(1833)，張穆二十九歲時與許瀚排次《癸巳類稿》，並付梓，這是張穆首次校勘。張穆〈癸巳存稿序〉云：「及類稿既竣，賣其書，稍有餘貲，乃覓鈔胥，為寫未刻之稿，又得尺許，即今所刻是也。」⁶³並於道光二十六年(1846)刻入《連筠籥叢書》。⁶⁴

10. 《落颿樓文稿》四卷

清沈珪撰。在《石州年譜》裡屬於「哀集校梓」類。道光二十七年(1847)校定此書，收錄於清楊尚文《連筠籥叢書》。張穆〈落颿樓文稿序〉提到和沈珪是好朋友：「穆與子惇交，以談藝深相契也。」⁶⁵子惇為沈珪字。此書前二卷為何紹基所藏文稿，張穆將之與遺稿合為《落颿樓文稿》，付梓問世。

11. 《菰中隨筆》不分卷

清顧炎武撰。清乾隆孔氏玉虹樓刻本。張穆批校並跋。(現藏於湖南省圖書館)

12. 《玉谿生詩詳注》三卷 首一卷

唐李商隱撰，清馮浩注。清乾隆德聚堂刻本，清張穆錄，紀昀批。(現藏於四川省圖書館)

13. 《蘇文忠詩合注》五十卷

宋蘇軾撰，清馮應榴輯。清乾隆刻嘉慶二十四年印本。清張穆錄紀昀批。(現藏於上海圖書館)

四、張穆著述特色

⁶³ [清]張穆：〈癸巳存稿序〉，《齋文集》，頁 511。

⁶⁴ 〈癸巳存稿序〉有言：「丙午刻入楊氏叢書。」楊氏叢書即《連筠籥叢書》，丙午是道光二十六年。但《石州年譜》未提及此事。

⁶⁵ [清]張穆：〈落颿樓文稿序〉，《齋文集》，頁 510。



(一)專注於邊疆史地研究

梁啟超《中國近三百年學術史》云：

以邊徼或域外地理學名其家者，壽陽祁鶴泉、大興徐星伯、平定張石州、邵陽魏默深、光澤何願船為最著。⁶⁶

可見張穆以邊徼地理學聞於世，《清代學術概論》有更詳細的說明：

自乾隆後，邊徼多事，嘉、道間學者漸留意西北邊疆、青海、西藏、蒙古諸地理，而徐松、張穆、何秋濤最名家。⁶⁷

此段文字首先指出嘉、道間學者留意邊疆史地之因在於「邊徼多事」，並指出徐松、張穆、何秋濤等人皆是此中名家。《晚清經世實學》⁶⁸將當時西北疆域之學，以鴉片戰爭為界，劃分前後兩期，此書將張穆劃於前期，並認為此其學者著眼於開發邊疆，後期則著重鞏固邊防。

張穆《蒙古游牧記》是很好的代表，和前所述撰述動機、原因相同，此書也是對後世影響很大的著作。此書旁徵博引，所用資料詳實有據，在前文有提到。張穆一生未曾到過蒙古，卻能寫出這部作品，即此原因。這本書曾被俄國學者卡法羅夫(1817-1878)譯為俄文，日本人須佐嘉橘也曾翻譯此書，昭和十四年(1939)由東京開明堂出版部印行。可見張穆對於蒙古的研究，不僅在中國，連外國都肯定此書。

除了《蒙古游牧記》這本名作外，張穆的著述還有許多與邊徼史地相關的著述，諸如《俄羅斯事補輯》、《齋籤記》、《元裔表》，校勘《藩部要略》、《西陲要領》、《西域釋地》、《長春真人西遊記》等。可見他對邊疆史地的用心。

(二)注重經世思想

祁雋藻曾經說張穆「益講求經世之學，於兵制、農政、水利、海運、錢法，尤所究心。」並且談到張穆嘗「言當今天下多故，農桑鹽鐵、河工海防、民風士習，何一事不當講求。」⁶⁹可見他是著重在經世思想，希望所作學問能夠有用於世的。道光二十年(1840)爆發鴉片戰

⁶⁶ 梁啟超：《中國近三百年學術史》(台北：里仁書局，2005年8月)，頁450。

⁶⁷ 梁啟超：《清代學術概論》，附於《中國近三百年學術史》，頁49。

⁶⁸ 馮天瑜、黃長義：《晚清經世實學》(上海：上海社會科學院出版社，2002年12月)，頁250。

⁶⁹ [清]祁雋藻：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁483。

爭，張穆沉痛撰寫〈海疆善後宜重守令論〉，抨擊時政：

今之計國是者，徒纖悉於微芒之利，粉飾乎訓練之名，不知民財已竭，豈能供上之求！廩給不充，豈有可練之卒！至於微無可徵，餉無可餉，而一切苟且之政，將行唐代宗、德宗、金宣宗、明神宗之弊，不深可懼乎！⁷⁰

只是科場一案使他絕意仕途，無法在政治上有作為，只能著書立說。如前面所述，他研究西北史地是基於了解開發邊疆的理由，祁雋藻在《蒙古游牧記序》提到：「陳古文之書則貴乎實事求是，論今事之書則貴乎經世致用，二者不可得兼，而張子石州《蒙古游牧記》獨能兼之。」⁷¹ 這是實際研究的部分。

另外張穆還推崇顧炎武等人的經世思想，甚至投入為顧炎武建立祠堂的活動中。張穆死後，陪祀於顧祠，也算是對於他這份心力的肯定。〈重刻吳才老韻補緣起〉也說：「北宋以來學者溺於憑虛弔詭之風，實學不講久矣，才老獨能不囿於俗，奮然訂古音，疑偽書，為後學闢榛莽。」又說：「後綿綿延延又五六百年，至我聖清，而後亭林、潛邱相繼挺起，盡才老未盡之業，詩書古經昭然若日月復明也。」⁷²張穆認為吳才老、顧炎武、閻若璩都是講求實學的先儒，故校勘《韻補》，為顧、閻二為先生編年譜。也是希望能將這樣的精神發揚於世道。

他校勘《鏡鏡詒癡》一事，也可看出他希望學問也能夠經世致用。

（三）多校勘之作

張穆著述中，頗多校勘之作。六十三種著述中，校勘之作有四十六種，超過一半。綜觀其校勘之作，大致約可分為兩類，其一為與研究興趣相近之作品；其二則是師長親友之作，也有同時屬於此二類者。

與研究興趣相關的校勘之作，最明顯的即是史地學方面作品。《藩部要略》、《藩部世系表》、《西域釋地》、《西陲要略》、《唐兩京城坊考》、《聖武親征錄》、《元朝祕史譯文》等，乃是史地學的部分。有些甚至可以和他的西北史著作相輔相成，如校勘的《藩部要略》一書，和《蒙古游牧記》可視為編年與紀傳的兩種形式、內容相似的作品。其他又如校勘《漢石例》，應是對金石學也有所涉略，觀其著作有《漢石存佚表》、《外藩碑目》、《山右碑目》等書，雖然流傳不廣，但仍有涉足此領域。

另外則是校勘師長親友的作品或是受師長親友所託，為他們校勘作品，如為俞正燮校勘其作《癸巳存稿》；為程恩澤校勘其作《程侍郎遺集》、受託校勘其父作品《安玩堂藏稿》；

⁷⁰ [清]張穆：〈海疆善後宜重守令論〉，《歸齋文集》，頁 498。

⁷¹ [清]祁雋藻：〈蒙古游牧記序〉，《蒙古游牧記》，頁 1。

⁷² [清]張穆：〈重刻吳才老韻補緣起〉，《歸齋文集》，頁 512。



為祁雋藻校勘最多，如受託校勘其父作品《藩部要略》、《西域釋地》、《西陲要略》等，還受託校勘與祁雋藻同鄉鄉賢吳玉的《吳侍御奏稿》，《唐兩京城坊考》和《落韻樓文稿》的作者徐松、沈珪等，也是他常常一起討論西北史地的友人。其他還有王筠《說文解字疏證》、劉寶楠《漢石例》等。這些作品有些內容也與張穆研究興趣相符合，或許也可間接看出他與這些師長親友有著相似的興趣。

五、結語

張穆英年早逝，死時年僅四十五歲，在不算長的生命裡，留下了十七種著作、四十六種校勘之作。其中有些已失傳，或是僅有稿本，流傳不易，也有著作是享譽天下的。

今就所見資料考述其著述，並將其作品歸納了三點特色。首先，可以知道張穆專注於西北史地的研究，其次可以得知張穆著述的背後思想是以經世為目的的。第三，則是張穆應是擅於校勘，並有許多校勘作品。

藉由此番考述，還可以發現張穆的親友對其著作能夠傳世，有很大的幫助。吳屢敬〈齋文集序〉有如下文字：「願船先生由閩北上，攜師所撰《蒙古游牧記》、《延昌地形志》及《說文屬》，並殘稿數種，浮舟於洪波海霧中，行李盡棄，獨與書俱達。」⁷³可以看出何秋濤對張穆遺稿的重視。如果沒有何邵基珍藏張穆存稿、何秋濤替張穆補完《蒙古游牧記》、《魏延昌地形志》等書，祁雋藻將這些書籍刊刻印行等等事跡，也許張穆的作品將不見於世，更不會有《蒙古游牧記》這樣享譽天下的著作。

※附錄：張穆部類著作統計表

	撰著類
	經
1	《  齋金石跋》一卷
	史
1	《蒙古游牧記》十六卷
2	《魏延昌地形志》
3	《水經注表》
4	《元裔表》
5	《俄羅斯事補輯》
6	《重修平定州志》
7	《崑崙異同考》一卷
8	《顧亭林先生年譜》
9	《閻潛邱先生年譜》

⁷³ [清]吳屢敬：〈齋文集序〉，《齋文集》，頁 485。

10	《閻潛邱先生年譜》
11	《故內閣學士前倉修侍郎會稽莫公事略》
12	《 貞 齋籤記》
13	《張石州所藏書籍總目》不分卷
	子
	無撰著
	集
1	《 貞 齋文集》八卷《齋詩集》四卷
2	《 貞 齋書札詩稿》
3	《靖陽亭劄記》

	校勘類
	經
1	《毛詩注疏》二十卷
2	《周易注疏》十三卷
3	《尚書注疏》十九卷
4	《尚書疏正》五卷(《尚書古文疏證》)
5	《王會篇箋釋》四卷
6	《焦氏易林》四卷
7	《說文校議》
8	《說文解字句讀》三十卷
9	《說文答問疏證》六卷
10	《說文屬》
11	《說文釋例》八卷
12	《韻補》五卷
13	《韻補正》一卷
14	《漢石例》六卷
15	《漢石存佚表》
16	《兩漢金石記》二十二卷
17	《外藩碑目》
18	《山右碑目》
19	《經傳釋詞》十卷
	史
1	《藩部要略》十八卷《世系表》四卷
2	《西域釋地》
3	《西陲要略》
4	《唐兩京城坊考》附圖五卷



5	《長春真人西遊記》
6	《聖武親征錄》
7	《元朝秘史譯文》十五卷
8	《己庚編》二卷
9	《輿地紀勝》二百卷
10	《輿地紀勝》二百卷
11	《宋次道雜陽志圖》
12	《西域水道記》五卷
13	《河南志》不分卷
14	《歷代宅京記》二十卷
	子
1	《鏡鏡詒癡》附圖四卷
2	《羣書治要》五十卷
3	《營造法式圖》二卷
	集
1	《元遺山先生集》四十卷附錄一卷
2	《程侍郎遺集初編》十一卷
3	《壽陽吳侍御奏稿》
4	《安玩堂藏稿》二十卷
5	《使黔草》三卷
6	《癸巳存稿》十五卷
7	《落颿樓文稿》四卷
8	《菰中隨筆》不分卷
9	《玉谿生詩詳注》三卷 首一卷
10	《蘇文忠詩合注》五十卷



參考書目：(依筆劃排列)

一、專書

- 清·張穆：《**貞**齋詩文集》(收於叢書集成續編第159冊，臺北：新文豐出版社，1989年)。
清·張穆：《蒙古游牧記》(蒙藏委員會，1981年4月)。
清·張穆：《魏延昌地形志》(手稿)。
清·張穆：《顧亭林先生年譜》(臺北：廣文書局，1971年11月)。
清·張穆：《閻潛邱先生年譜》(臺北：廣文書局，1971年11月)。
清·楊尚文：《連筠篲叢書》(臺北：藝文印書館，1966年)。
中國科學院圖書館編：《續修四庫全書總目》(濟南：齊魯書社，2000年)。
張舜徽：《清人文集別錄》(武漢：華中師範大學出版社，2004年3月)。
梁啟超：《中國近三百年學術史》(臺北：里仁書局，2005年8月)。
馮天瑜、黃長義：《晚清經世實學》(上海：社會科學院出版社，2002年)。

二、單篇論文

- 呂文利：〈1839年張穆學術人生轉折若干問題〉(《清史研究》第一期，頁75-85，2007年1月)。
錢穆：〈讀張穆著閻潛邱年譜一再論尚書古文疏證〉(《書目季刊》第十卷第一期，頁3-10，1976年6月)。





自「為政以德」至「不忍人之政」—— 從心身修養論孔孟「政德修養」之理論發展

何儒育*

提要

先秦儒學自孔子開始，就相當重視德目、德行與修養等相關論題，而在《論語》與《孟子》中，有許多言論是對著為政者言說的，在這些話語中，是否有對於為政德行的討論？目前學界對孔孟思想的研究，較少關注政德修養的面向，筆者在本文中，循著此研究的罅隙，從為政之德的內涵與身心修養方法切入，透過對春秋與戰國時期政治與文化背景的考掘與探究，以及孔孟理論的發展與改變，勾勒出孔孟對政德內涵與修養方法的理論。在對孟子的討論中，筆者加入道德情感的面向，從孟子與君王對話的情境中，如其實地提煉孟子對為政者道德情感的思想與論述，而能對孔孟政德修養觀有一全面的認識，而能描述出其中之發展與流變。

關鍵詞：德行、政德、道德情感、四端

一、前言

先秦儒家自孔子始，至其弟子與後學，皆甚重視德行(virtue)¹問題，包含德行條目、修養方式、德行實踐與人格典範等面向。正如陳家毅於《孔孟德行論研究·緒論》一文論曰：「德行是孔孟思想的中心骨幹，是儒家成德事業的終極關懷，孔子揚其端，孟子承其緒，探索思辨，內外搏埴，成為中國儒家思想之根與源。」²在諸多德行思想中，孔子相當重視「為

* 台灣大學中文博士班一年級。

¹ 德行倫理學是以人的「德行」(virtue)培養為基礎所展開的倫理學。美國哲學家麥金泰爾(MacIntyre)於《追尋美德》(“After Virtue”)中，麥氏定義「德行」(virtue)曰：「美德是一種獲得性的人類品質，對它的擁有與踐行使我們能夠獲得那些內在於實踐的利益(good)」見氏作、宋繼杰譯《追尋美德——倫理學理論研究》(南京：譯林出版社，2003年出版)，頁242。林火旺於《倫理學·德行倫理學》曰：「德行倫理學所重視的不只是行為，而且重視情感、人格以及道德習慣，所以它是以理想人格典範作為道德核心，而不止要求行為合乎義務。」(台北：五南出版社，2006年出版)，頁150。故德行倫理學的核心關懷為「如何培養出道德卓越的人」，本文之「德行」概念即為此義。

² 陳家毅：《孔孟德行論研究》(台北：國立台灣師大國文所碩士論文，王關仕先生指導，2008年)，頁1。



政之德」的內涵。《論語》中，孔子除了與弟子談論此論題外，亦與魯定公、衛靈公、齊景公、葉公、孟懿子、孟武伯、季康子、季子然、王孫賈等上自國君，下至卿大夫等貴族，討論為政之德與政教實踐等論題，而孔子亦常以「為政」、「使民」、「君子」等詞彙描述為政者所應具備的美善德行，以及整全的心身修養理論。

《孟子》中，孟子曾勸說齊宣王、鄒穆公、滕文公、梁惠王、梁襄王等君王，《史記·孟子荀卿列傳》亦載孟子曾游於齊國稷下：「道既通，游事齊宣王，宣王不能用。適梁，梁惠王不果所言。」³可見孟子有許多言論是針對君王展開的；而宋儒陸象山論曰：「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅縫，孟子十字打開，更無隱遁，蓋時不同也。」⁴從春秋至戰國之時局轉變與對為政者的游說中，孔孟「政德」理論的關懷視角與內涵有何發展與轉變？

目前台灣學界對孔孟德行與修養理論之研究與論述，多半集中於單一德行(如忠、孝、王霸)研究、心性修養理論、聖王人格之推闡與治道理論⁵，較少關注「為政者」本身應具備的德行與修養方式。筆者立足於此研究的罅隙，從「德行倫理」的角度出發，探究孔子「為政以德」與孟子「不忍人之政」的視角轉移、政德內涵，以及整全的心身修養方式等理論發展。

此外，筆者特別討論孟子之「道德情感」在政德修養上的作用，學界常從伊曼紐·康德(Kant, Immanuel)義務論式的倫理學論述孟子純善的四端之性，作為「為自己立法」的道德法則。在此概念下，「道德情感」被理解為對道德法則的「敬畏」，而非道德判斷與實踐的準則；但在「德行倫理學」以德行修養與完善的人格為核心的視角下，可發現孟子常就著君王所提出的生命經驗，引發其「不忍」之道德情感，成為政德修養與實踐的重要面向，故筆者加入道德情感的討論，期能如實呈現孔孟之政德內涵與修養理論，以及二者理論發展。

二、「為政以德」——孔子「政德」之心身修養

《論語》常記載孔子與君王、國中世卿、大夫，以及被任用於治民的賢才討論為政之德相關論題，這種從國君至「士」的「為政者」概念，與當時局勢息息相關⁶。孔子處於季氏

³ [漢]司馬遷著、[唐]張守節正義：《史記·卷七十四·孟子荀卿列傳第十四》(收入楊家駱主編之《新校本二十五史》)(台北：鼎文出版社，1977年出版)，頁2343。

⁴ [宋]陸象山：《陸九淵集》(台北：里仁出版社，1984年出版)，頁398

⁵ 以近三十年(1980-2010)學位論文為例，孔孟政德相關論文共六本：劉煥雲：《孔孟荀義命思想研究》(台北：台大哲學所碩論，傅佩榮指導，1988年)、劉媛綾：《孔孟荀之禮學及其比較研究》(台中：逢甲大學中文所碩論，董金裕指導，1988年)、周惠鳳：《從論語、孟子探討孔孟之孝道思想》(台北：銘傳大學中語所碩論，陳德昭指導，1993年)、劉瑋剛：《孔孟政治思想研究》(台南：台南大學社教所碩論，陳一峰指導，2003年)、袁純正：《先秦儒學德教人倫之研究——以孔孟思想為中心》(嘉義：南華大學哲學所碩論，陳德和指導，2005年)、陳家毅：《孔孟德行論研究》(台北：台灣師大學國文所碩論，王關仕指導，2008年)，這些論文均未對孔孟為政者德目、德行修養與實踐做專門論述。

⁶ 西周以降，國君多與國內大氏族共治，杜正勝《周代城邦》論曰：「氏族社會發展到後期，有統治者與被統治者的區分，統治者呈集團性，政事非一人一王所得專，由集團共理。」(台北：聯經出版社，1979年出版)，頁99。春秋時期，世族常與君相爭、甚至弑君篡權；魯國自莊公以降，三桓興盛，常僭越魯君，《左傳》載有魯君欲去三桓而不能之事，如〈宣公十八年〉：「公孫歸父以襄仲之立公也，有寵，欲去三桓，以張公室」，見[晉]杜預注、[唐]孔穎達疏：《左傳》(台北：藝文印書館，1989年出版)，頁413，可說明三桓的龐大勢力。



興盛之際，《論語·先進》載：「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。」⁷〈八佾〉則載孔子論季氏：「八佾舞於庭，是可忍也，孰不可忍也？」⁸說明世卿大夫亦為孔子教化與討論的重要對象。故孔子所描述的為政德行，不僅用於指點國君，亦涵括與君王共治的世卿，以及所有實際使民、治民的官員。

緣此觀點，孔子所論德行修養的途徑為何？而「政德」的具體內涵為何？首先，孔子以「仁」統攝並結合諸德行，強調為政者之德行修養，與其對人民所產生的道德教化之典範作用，故孔子特別標舉「仁」，並賦予其豐富的意涵。蔡仁厚《孔孟荀哲學》論「仁」之內在意義曰：「第一，孔子並沒有將『仁』視為固定的德目：『克己復禮』是仁，『見賓』、『使民』之敬與『不欲勿施、己立立人』亦是仁。」⁹克己復禮說明人有道德修養與實踐的主動性，而見賓、使民與立人、達人則解釋為政者所應具備的德行；故「仁」被賦予「道德主體」與「統括為政德目」等二重意義。

在道德主體的面向上，孔子以仁確立人之道德主體心。如〈雍也〉載子曰：「回也，其心三月不違仁；其餘，則日月至焉而已矣。」說明「心」能自覺持守「仁」，〈述而〉則載子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」、〈顏淵〉載顏淵問仁，子曰：「為仁由己，而由人乎哉？」「我欲仁」之「欲」是人的道德主動性，在此語境中，作為道德主體的「我」心求「仁」，即可臻於「仁」；「為仁由己」表示人有不假外求的主動道德動能；〈里仁〉載子曰：「有能一日用其力於仁矣乎？」¹⁰「用力」一詞，更凸顯人必須盡力發用「仁」；故「仁」為普遍而內在的道德主體，保障人人皆能為善的可能。

其次，孔子以「仁」統攝為政諸德行，描述理想執政者所應具備的品德。如〈陽貨〉載子張問仁，子曰：「恭、寬、信、敏、惠。恭則不侮，寬則得眾，信則人任焉，敏則有功，惠則足以使人」、〈顏淵〉載仲弓問仁，子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」〈雍也〉則載子貢問孔子：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」¹¹「如見大賓、如承大祭」，何晏《集解》引孔氏曰：「為仁之道莫尚乎敬」¹²，說明此二者所體現之德行為「敬」，而「己所不欲，勿施於人」即孔子答子貢言「恕」的內涵¹³；故「仁」涵括恭、寬、信、敏、惠、恕、忠、立人、達人等為政的德目與內涵；如此，為政者如何透過心之道德自覺與心身一體的德行修養，培養出仁所統攝的美善為政之德？

⁷ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·先進》(清·阮元校，嘉慶二十年江西南昌府學開本)(台北：藝文印書館，1989年出版)，頁98。

⁸ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·八佾》，頁98。

⁹ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》(台北：台灣學生書局，1984年出版)，頁13。

¹⁰ 本段所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·雍也》、〈述而〉、〈里仁〉，頁25、頁106、頁36。

¹¹ 本段所引《論語》，同見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏》〈陽貨〉、〈顏淵〉、〈雍也〉，頁155、頁106、頁55。

¹² [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·顏淵》，頁106。

¹³ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·衛靈公》載孔子答子貢言曰：「其恕乎？己所不欲勿施於人」，頁140。



(一)「心」之德行修養——思、志、學之交互作用

「仁」既可指涉心之道德主體與自覺，孔子亦確立「心」在德行修養上的作用，《論語》特別強調「志」、「思」與「學」的道德修養途徑，而此三者皆與「心」之作用相連。

首先，志多指向心主動發用之趨向。在與孔子同時的文獻中，「志」即多具此義，如《尚書·盤庚》載盤庚之訓：「今予其敷心腹腎腸，歷告爾百姓于朕志。」¹⁴，「志」為君王由心主動發出之意念趨向；〈堯典〉則云：「詩言志」¹⁵，志則為心真實的情感意念。由此觀《論語》之「志」，亦多能展現心之趨向性；如〈學而〉載子曰：「父在觀其志」，邢昺疏：「在心為志」¹⁶可見志為心之所向。孔子所論之「志」，多與道德修養相連結，如〈里仁〉載曰：「苟志於仁矣，無惡也」人心能主動地趨向於仁，此趨向即為「志」。〈述而〉亦載：「志於道，據於德，依於仁，遊於藝」¹⁷仁心自覺發用，趨向仁與道等美善德行。

心發用之趨向為志，「思」亦為心之作用，在春秋時期的文獻中，「思」即常被理解為心的可欲與情感作用；如《詩經·綠衣》：「我思古人，實獲我心」¹⁸，「思」為真誠發自內心的哀思；而《左傳·昭公二十八年》成鱄曰：「居利思義，在約思純，有守心而無淫行，雖與之縣，不亦可乎！」¹⁹「居利」與「在約」是人身處的世局，「思義」與「思純」則是「守心」的表現，說明思為心之發用。

孔子將「思」與道德修養結合，而強調「道德之思」；如〈憲問〉載子路問成人，子曰：「今之成人者何必然？見利思義，見危授命，久要不忘平生之言，亦可以為成人矣。」〈里仁〉則載子曰：「見賢思齊焉，見不賢而內自省也。」邢昺釋「成人」曰：「成人之行也」，下文又疏曰：「何德行謂之成人？」²⁰說明「行」有「德行」之義；在德行之義上，人在「有得」的處境中，應發用心之道德自覺，而思己行合義與否，此思即「道德之思」；同樣地，人見賢應思如何效法而與之齊德，從「有得」到「見賢」，表示「士」在各種處境與情狀下，都應發用心之道德自覺，使「思」無邪僻，而體現「心」之道德自覺與道德趨向。

其三，孔子特別重視心的學習功能，「學」與「思」相互補涉，成為整全的「學」之道德修養。〈為政〉載子曰：「學而不思則罔，思而不學則殆。」何晏《集解》引包咸何之注：「學不尋思其義，則罔然無所得；不學而思，終卒不得，徒使人精神疲殆。」²¹〈衛靈公〉載子曰：「吾嘗終日不食，終夜不寢，以思，無益，不如學也。」思的過程使所學內化為自身的德行；「學」之內容能約束、規範思的涵養與指向，使「思」不至於妄動；因此，心之「道德之思」應經過學習才能即事而見地發用出來。

特別值得注意的是，孔子所論「學」之內涵，包含經典知識與道德行為二者。首先，在「經典知識」上，〈學而〉載子曰：「子所雅言：《詩》、《書》、執禮，皆雅言也」，這些經典的作用兼合擴充知識與德行修養；如〈陽貨〉載孔子論《詩》的作用：「《詩》可以興，可以

¹⁴ [漢]孔安國傳、[唐]孔穎達疏：《尚書正義》，頁 133。

¹⁵ 同前注，頁 46。

¹⁶ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·顏淵》，頁 8。

¹⁷ 本段所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·里仁》、〈述而〉，頁 36、頁 60。

¹⁸ [漢]鄭玄箋、[唐]孔穎達正義：《毛詩正義·綠衣》，頁 76。

¹⁹ [晉]杜預注、[唐]孔穎達正義《左傳·卷五十二·昭公二十八年》，頁 913

²⁰ 本段所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·憲問》、〈里仁〉，頁 125、頁 137。

²¹ [魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·為政》，頁 18。



觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識於鳥獸草木之名。」說明詩除了感發情志外，亦可培養事父、事君所需德行與行為實踐，並獲取博物知識；但經典知識並非其「學」的唯一內涵。

在道德行為的面向上，孔子將學的內容從經典擴大為一切人倫日用所應習得的道德行為。〈學而〉載子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。」²²食居事言等諸事，涵括日常居處的境遇，人應就著所處境遇「學」合於道德的生活方式，故孔子之「好學」，並非純粹對知識的認知學習，而是政德修養的重要途徑。

在此脈絡中，各種典籍、日常人倫與生活經驗皆可成為知識來源，人應發用心之自覺，主動求知，在「知」的過程中培養為政德行；故其特別提出為政者「學」的作用，〈陽貨〉載曰：

子之武城，聞弦歌之聲。夫子莞爾而笑曰：「割雞焉用牛刀？」子游對曰：「昔者偃也聞諸夫子曰：『君子學道則愛人；小人學道則易使也。』」子曰：「二三子！偃之言是也。前言戲之耳！」

弦歌為禮樂之聲，身為「為政者」的君子，應先「學道」以培養廣博的知識與行為，才能在治民中實踐出愛。「愛人」為孔子重視之政德，〈學而〉載子曰：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」為政者應先從經典與日常生活中，學習治民之法，在治民中發用為「愛」的行為。「學道則愛人」可與〈陽貨〉所載孔子論「六言六弊」相對照，其曰：「好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」²³好仁、好直、好信等對德行之「好」發用於心的道德自覺，但這種主動的喜好，若未受到「學」的規範引導，就會產生愚、蕩、賊等違背道德的過度行為，違反中庸之道；故一切道德行為都有合於中道的道德知識作為標準，這種道德知識即上文所論「經典的內涵」與「日常居處所習得的道德行為」，為政者應發用內心純善之仁，透過博學的學習過程，認識合於中道的道德知識，而將心之道德自覺合宜地發用成道德行為。

(二) 身體官能之修養與整全體貌

除心之修養外，孔子亦重視身體官能的修養。眼耳口肢體與外在體貌，都應約束在道德中。在身體官能的修養上，〈季氏〉載子曰：「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭」明聰溫恭並非與生俱來，而是透過心所發用道德之思的修養，才能使身體官能與體貌展現出最靈明精純的狀態；〈顏淵〉載顏淵問「仁」，子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」視聽言動等舉措，都須透過道德心的自覺，真誠遵循禮的規範，實踐出合於西周宗法制度下之周文儀節。

²² 上三段所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·衛靈公》、〈學而〉、〈陽貨〉、〈學而〉，頁140、頁62、頁156、頁8。

²³ 上二段所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·陽貨》、〈學而〉、〈陽貨〉，頁154、頁6、頁155。



此外，孔子亦提出「莊」之德行與修養，莊為靜肅之禮容，〈為政〉載季康子問「使民敬」的方法，子曰：「臨之以莊則敬」。在此語境中，為政者與人民是「相對」倫理，人民不僅應對君王盡「敬」的義務，王亦應在「臨之以莊」的神色舉措中，使人民自然以「敬」的態度回應。〈衛靈公〉則載子曰：「知及之，仁能守之，**不莊以蒞之**，則民不敬。知及之，仁能守之，**莊以蒞之，動之以禮，未善也。**」仁為心的道德自覺，知為認知學習，此為心之修養；莊與動之以禮為外在所彰顯的神色與體貌，這些德行必須結合為「心一身」一體的道德修養，使為政者由內及外，成為一個自覺、靈動、文質彬彬的整全道德人。

心身修養亦涵括整全體貌的表現，為政者應使自身德行體現於外，在體貌上呈現出合於身分的「威」。〈堯曰〉載子張問「從政」，孔子論「威而不猛」之德曰：「君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎！」²⁴為政者可透過衣冠神態與威嚴儼然的舉措，使人民自然而然地敬畏²⁵，如其禮分地呈現「君君臣臣」的倫理。

楊儒賓於〈儒家身體觀的原型〉提出孟子「踐形的身體觀」與荀子「禮義的身體觀」，其從殷商至西周的宗教與儀式傳統出發，參照《左傳》、《儀禮》、《禮記》等典籍，提出「威儀觀」，並釋曰：

「威儀」是君子人格展現出來的一種理想狀態，這種理想狀態是對於人格原有狀態的一種改造。君子改造了他原有的人格狀態以後，其定型的人格狀態可以成為時人共同遵守的軌範……「威儀」是君臣、上下、父子、兄弟、內外、大小共同遵守的原則。²⁶

在春秋中葉，為政者的莊肅威儀是道德修養的一部分，適當的威儀能體現自身德行。孔子最特出之處是「內心之自覺」，使外在禮儀實踐成為活潑真誠以待人處世的方式。故無論是重視「心一氣一性」的踐形觀，或是重視禮樂教化與認知學習的禮義身體觀，都應發展並轉折了孔子心一身修養觀的部分理論，而不僅是楊氏所論之《左傳》、《儀禮》與《禮記》所述觀念。

上文所論一切德行，除了透過心身修養外，亦須實踐成道德行為，方為整全德行，故孔子常強調「觀行—觀德」的聯繫，如〈學而〉載孔子論孝：「父在，觀其志；父沒，觀其行。」〈為政〉載子曰：「視其所以，觀其所由，察其所安，人焉廋哉？人焉廋哉？」皆說明人的外在行為能具體展現內在德行²⁷。孔子常論符合德行之為政者行為，如「好禮」、「事其大夫

²⁴ 本頁所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·季氏》、〈顏淵〉、〈為政〉、〈衛靈公〉、〈堯曰〉，頁 149、頁 106、頁 18、頁 141、頁 179。

²⁵ 為政者以「威儀」使臣民敬畏的觀念遍見於春秋時期，如〈邶風·柏舟〉：「威儀棣棣，不可選也」，鄭箋曰：「君子望之儼然可畏，禮容俯仰各有威儀耳。」(頁74)《左傳·成公十三年》載劉康公論曰：「吾聞之，民受天地之中以生，所謂命也。是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」動作威儀能展現人之位份，身為為政者的君子，與身為臣的小人，各有其宗法制度下之禮文實踐，在君—臣—民的倫理下，君有威儀則臣敬，臣有威儀則民敬。

²⁶ 楊儒賓：《儒家身體觀》，(台北：中研院文哲所籌備處，1996年出版)，頁 29。

²⁷ 即事而見的思想亦可見於《尚書·皋陶謨》所載皋陶對禹論「九德」曰：皋陶曰：「都！亦行

之賢者，友其士之仁者」、「居處恭，執事敬，與人忠」，這些行為與心身修養互為表裏，實踐道德行為，能深化並更加熟練於德行之發用，孔子開展出心的價值根源，將德行為內化為仁的自覺，透過心身修養與實踐，成為理想的為政者。

在此意義下，孔子從古史論述為政者對人民的「德化」作用，〈衛靈公〉載子曰：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」²⁸，如前文所論，「恭己」是在任何情勢下，皆能即事而見地發用內心之敬慎；故「無為」意指當為政者持續發用並實踐內在德行時，人民就會自然而然受到此德之感化；朱子《論語集注》有精當之論：「無為而治者，聖人德盛而化民，不待其有所為也。」²⁹牟宗三於《政道與治道·儒家德化的治道》一文論曰：「德治是歸于每一個人自身人格之站立與完成，以此為終極。」³⁰而心身一體的修養，可使為政者成為整全的道德人，成為人民的德行典範。

三、「不忍人之政」——從心身修養與道德情感論孟子之政德修養觀

孟子(B.C390-305)³¹身處於縱橫捭闔的戰國中葉，各國追求富國強兵，相互攻伐，《史記·孟子荀卿列傳》載曰：「當是之時，秦用商君，富國強兵，楚、魏用吳起，戰勝弱敵；齊威王、宣王用孫子、田忌之徒，而諸侯東面朝齊，天下方務於合從連衡，以攻伐為賢。」³²此外，「國君」稱謂亦因時而變，西周由天子以親親與尊尊原則，分封公侯伯等諸侯爵位；平王東遷、周鄭交質後，諸侯與卿、大夫雖常擅權亂政，相互攻伐，但多延用周天子分封的爵位；至戰國時期，三家分晉、田齊竄姜齊，列國逐漸變法圖強後，各國國君紛紛稱王，《史記·周本紀》載曰：「(周顯王)四十四年，秦惠王稱王。其後諸侯皆為王。」〈魯周公世家〉亦載：「景公二十九年卒，子叔立，是為平公。是時六國皆稱王」³³從西周至戰國，諸侯稱謂從宗法社會下的「國君」與「君」，逐漸轉變為定於一尊之王。於此背景下，孟子如何針對時局，在與君王的對話中，開展孔子所提出的政德內涵與修養途徑，其中有何發展與轉變之處？

(一)「民之憔悴於虐政」——從「君」到「民」的視角轉移

有九德；亦言其人有德，乃言曰：載采采。」，頁 60。大傳釋「載采采」曰：「載行，采事也。稱其人有德，必言其所行某事某事以為驗。」(頁 60)德行須實踐於行為上，才能稱為德，由此可見「即事見其德」的傳統。

²⁸ 本頁所引《論語》，見[魏]何晏注、[宋]邢昺疏：《論語注疏·學而》、〈為政〉〈衛靈公〉，頁 8、頁 17、頁 137。

²⁹ [宋]朱熹著《四書集注·論語集注》(《朱子全書》第六冊)(上海：上海古籍出版社，2002 年出版)，頁 203。

³⁰ 牟宗三：《政道與治道》，(《牟宗三先生全集·十》)(台北：聯合報文化基金出版，2003 年)，頁 32。

³¹ 此紀年根據楊寬之考證，見氏著《戰國史》，(上海：上海人民出版社，1998 年出版)，頁 506。

³² [漢]司馬遷著：《史記·卷七十四·孟子荀卿列傳》，頁 2343。

³³ [漢]司馬遷著：《史記·卷四·周本紀》、〈卷三十三·魯周公世家〉，頁 160、頁 1546。



前文已論《論語》常由「為政者」的角度出發，論述為政者所應具備的德行，與政教實踐。但在《孟子》中，卻常見孟子從「人民」的匱乏之視角出發，討論在當時的政治社會局勢下，人民「需要」哪種君王與治道。

孟子常在對話中，透過對民間生活的觀察與描述，凸顯政治局勢下人民的困厄。如〈梁惠王·上〉孟子說惠王曰：「狗彘食人食而不知檢，塗有餓莩而不知發，人死，則曰：『非我也，歲也。』是何異於刺人而殺之，曰：『非我也，兵也。』」下文曰：「今也制民之產，仰不足以事父母，俯不足以畜妻子；樂歲終身苦，凶年不免於死亡；此惟救死而恐不贍，奚暇治禮義哉？」鄒與魯鬪，鄒穆公問解決之道，孟子對曰：「凶年饑歲，君之民，老弱轉乎溝壑，壯者散而之四方者，幾千人矣。」〈公孫丑〉亦載：「且王者之不作，未有疏於此時者也；民之憔悴於虐政，未有甚於此時者也。」³⁴人民食不果腹、衣不暖體，憔悴於虐政與戰爭的觀照，給孟子有別於孔子的視角，從此視角所觀看的景象，揭開在富國強兵的國家利益下，被遮蔽的人民困頓流離之實狀。

孟子將人民苦境歸結於「王者不作」。如前所引，當時君王以攻伐為賢，單以孟子曾說之齊宣王為例，宣王二年，「敗魏馬陵」、三年，「趙會伐魏」、七年，「與魏會平阿南」、八年，「與魏會於甄」、九年「與魏會徐州」、十一年「與魏伐趙」³⁵在頻繁的攻伐與盟會的情勢下，君臣關係即非孔子所論「君使臣以禮，臣事君以忠」的倫理關係，而是以君國主體為導向的利益關係；因此，〈告子·下〉載曰：「今之事君者，皆曰：『我能為君辟土地，充府庫。』今之所謂良臣，古之所謂民賊也。」「辟土地、充府庫」是當時的普遍國策，孟子將符合國家利益的「良臣」釋為與人民需求相悖的「民賊」，表現其思想與當時政局扞格不入。《史記·孟子荀卿列傳》載齊宣王與梁惠王不能用孟子之道，惠王認為其學「迂遠而闕於事情」³⁶但孟子四處遊說，就是將解決人民苦難的方法，付諸於理想君王所實踐的「王政」：其期能透過對君王的游說，教化並改革君王治道，如〈公孫丑·下〉論孟子去齊，對高子辯尹士之評曰：「王庶幾改之！王如改諸，則必反予。……予雖然，豈舍王哉？王由足用為善；王如用予，則豈徒齊民安？天下之民舉安。王庶幾改之！」認為齊王「或許」會因自身勸諫而施行王道；孟子亦問齊宣王：「四境不能治，則如之何？」³⁷君王的作用為「治四境」，說明孟子民本思想，是就著君王德性的覺醒，所實踐出保民而王、救民於虐政的政教措施。因此，如何從人普遍的純善心性中，「喚醒」君王對人民的關懷，實踐出「為民父母」的政教理想，就成為孟子政德修養觀的重要論題。

(二)「不忍人之政」之心身修養途徑

孔子從「仁」論人之道德根源，孟子則將政德修養的可能，完全內化為內心之純善；如〈告子·上〉載：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」³⁸凸顯「仁義內在」的概念。關於孟子心性純善的問題，學界常從康德「義務論」的角度，說明孟子之「性

³⁴ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·梁惠王·上》、〈公孫丑〉，(台北：藝文印書館，1989年出版)，頁33、頁45、頁51。

³⁵ [漢]司馬遷：《史記·卷十五·六國年表》，頁724-727。

³⁶ [漢]司馬遷：《史記·卷七十四·孟子荀卿列傳》，頁2343。

³⁷ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·告子·下》、〈公孫丑·下〉，頁220、頁84、頁41。

³⁸ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·告子·上》，頁195。

善」，是如康德所論「為自己立法」而無條件的善，人應服從內心無上的道德法則(Categorical Imperative)行事。康德於《道德形而上學原理》論曰：「你的行動，應該把行為為準則，通過你的意志變為普遍的自然規律。」³⁹正如李明輝先生於〈孟子與康德的自律倫理學〉所論：「孟子亦承認這樣一種能立法的道德主體，即所謂『本心』；而仁、義、禮、智均是本心所制定的法則，非為外面所強加。其性善義必須由道德主體之自我立法去理解。」⁴⁰若從道德主體根源處論性善，是相當貼切的論述途徑。

然而，若從君王德行「修養」的角度觀之，孟子心性論中所發顯的「道德情感」，亦應被置入討論範圍中。康德所論之「道德情感」是「對道德行為所發生的興趣的基礎，這種情感來自認識道德規律強制性，而不像所常說的那樣，是道德判斷的準繩」⁴¹如其論「敬畏」(Achtung)之情感曰：「責任就是由於尊重(Achtung，筆者案：原譯者苗力田將「敬畏」譯為「尊重」，從原譯)規律而產生的行為必要性。」⁴²說明「敬畏」是遵從與實踐道德法則的動力與意願，而非道德法則本身；正如蒙培元於〈情感與理性〉所論：「他(康德)的『實踐理性』學說，是建立在『純粹理性』之上的，在他看來，情感，包括道德情感，如同情等等，正因為是經驗論、心理學的，因此不能成為道德理性和自由意志的基礎」⁴³

但孟子常就著君王所提出的生命經驗(如齊宣王言之「寡人好樂」、梁惠王之「好戰」)，喚醒君王發於純善之心而與民同情的道德情感，在康德倫理學的語境中，此情並非對道德法則的敬畏，亦不能作為道德實踐的準則。但孟子卻將「不忍人之政」的王政實踐，奠基於不忍人的純善之心與心所生發的不忍之情上，如此，不忍之情就成為政德修養與實踐的基礎；正如潘小慧於〈上博簡與郭店簡「性自命出」篇中「情」的意義與價值〉一文，區別「本能的情」與「道德情感」而論曰：「情，對儒者而言，或為「人之所以為人」而言，更重要的意義在於，它還是道德生命與道德實踐所立基的道德之情。」⁴⁴故筆者先從四端純善心性出發，探究孟子之心身修養途徑；並論述君王透過生命經驗所喚醒的「道德情感」對政德修養與實踐的意義。

1. 純善之心的存養擴充——志、思、學의 交互作用

孔子以仁統攝諸德，孟子則將德行收攝於仁義禮智四者中，並將四端內化為普遍又內在的道德根源，〈盡心·上〉論曰：「君子所性，仁義禮智根於心。」〈告子·上〉亦論曰：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」說明四端根植於性，從心端之發用可向內證成性之純善，故純善之性不需透過培養或學習得到，而是由心直接發用，故〈離婁·上〉論曰：「人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。」而孟子以仁義禮智四種德行統攝諸德，其「不忍人之政」之實踐就根源於君王純善心性上，而對純善之心的存養擴充，就成為政德培養的途徑。

《論語》中，志、思、學被統攝於「仁」之道德主體心下，孟子延續此觀點，從本心之

³⁹ [德]康德(Kant, Immanuel)著、苗力田譯：《道德形而上學原理》(上海：上海人民出版社，2001年出版)，頁40。

⁴⁰ 李明輝：《康德與儒家》(台北：聯經出版社，1990年出版)，頁65。

⁴¹ [德]康德(Kant, Immanuel)著、苗力田譯：《道德形而上學原理》，頁138。

⁴² 同前注，頁16。

⁴³ 蒙培元：〈情感與理性〉，《哲學與文化》第28卷11期(2001年11月)，頁1022。

⁴⁴ 潘小慧：〈上博簡與郭店簡「性自命出」篇中「情」的意義與價值〉收入《輔仁學誌：人文藝術之部》29期，(2002年7月)，頁54。



存養擴充，論此三者在心之政德修養上的作用。在「志」的面向上，《孟子》之「志」承襲《論語》之義，皆被釋為心之道德趨向，孟子常將「志」的內涵，規範於「仁義」上，如〈盡心·上〉載孟子論「尚志」：「仁義而已矣。殺一無罪，非仁也；非其有而取之，非義也。居惡在？仁是也。路惡在？義是也。居仁由義，大人之事備矣。」操生殺予奪之權的為政者應發出本心之仁義，在政教措施中，實踐出「與民同情」的王政。

在「思」的意義上，孟子將「思」規定於純善之心發用之下，成為「道德之思」，為政者應將四端之心推拓到萬民上，就著人民當下的處境與遭遇，發出救民之苦的道德之思。如〈萬章·下〉載孟子引伊尹之事曰：「思天下之民匹夫匹婦有不與被堯舜之澤者，如己推而內之溝中。」〈離婁·下〉載孟子舉周公之例，論道德之思曰：「周公思兼三王，以施四事。其有不合者，仰而思之，夜以繼日；幸而得之，坐以待旦。」將周公日夜憂慮、輾轉反側，思人民家國的情狀勾勒出來，可知孟子所論的道德之思，是在孔子「視思明，聽思聰，色思溫，貌思恭」的道德自覺之思下，加深一層以天下國家為己任的使命感，以此思貼近當時「民憔悴於虐政」的實況。

在「學」的面向上，孟子既將「仁義內在」作為一切德行的根源，則其學之主軸，就是學如何挺立並發用自身的純善之心，〈告子·上〉論曰：「舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之，有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。」⁴⁵ 趙歧注曰：「莫知求其心者，惑也；學問所以求之矣。」⁴⁶張載於《正蒙·大心篇》將「知」區分為聞見之知與德性之知：「見聞之知，乃物交而知，非德性所知，德性所知，不萌於見聞。」⁴⁷「求其放心」的為學途徑，說明君王應透過「學」的過程，將被欲矇蔽的四端之心收攝回來，以逆覺純善之性；正如徐復觀先生於《中國人性論史》所論：

孟子卻把心的直接而獨立的活動，從以耳目口鼻的欲望為主的活動中擺開，如乍見孺子將入於井之例，而發現心的直接而獨立的活動，卻含有四端之際的善。……而反省性質的思，實際上乃是心自己發現自己，亦即是意識地，擺脫了生理欲望的裹脅。⁴⁸

在「德性之學」的基礎上，孟子亦重視人對知識的攝取與學習，〈離婁·下〉載孟子曰：「博學而詳說之，將以反說約也。」人先博習萬物而遍知其道，才能要言不煩地溯返約樸之源；然而孟子亦以「道德人倫」規定知識的內容，〈滕文公·上〉：「設為庠序學校以教之。庠者養也，校者教也，序者射也。夏曰校，殷曰序，周曰庠，學則三代共之，皆所以明人倫也。人倫明於上，小民親於下。」在君王作為人民典範的意義下，道德知識的教化是君民一體適用的，君王先博習此道，再設學校將道德知識推廣於民。故此，孟子所論為政之德的「心」之修養，所重者在於擴充純善之心，時時回到純善本心反省自身的動機與行為，並能博習

⁴⁵ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·盡心·上》、〈告子·上〉、〈離婁·上〉、〈盡心·上〉、〈萬章·下〉、〈離婁·下〉、〈告子·上〉，頁 233、頁 232、頁 240、頁 170、頁 145、頁 202。

⁴⁶ [漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·告子·上》，頁 220。

⁴⁷ [宋]張載：《正蒙》（台北：新文豐出版公司，1997 年出版），頁 24。

⁴⁸ 徐復觀：《中國人性論史·從心到性—孟子以心善言性善》（台北：台灣商務印書館，1990 年出版），頁 173。

人倫日用之知，以此推拓到對人民的教育上。

2. 「生於憂患」——身體官能之節欲修養

孟子既遊說各國君王，其即甚重視對治君王生理欲望的問題，使君王能即事發用純善之心，而實踐出合於人民需求的政教措施。關於孟子心、性、氣與踐形理論，楊儒賓先生已於〈論孟子的踐形觀〉一文，深論其心、志、氣、神與踐行的關聯，並勾勒出孟子理論在戰國中葉的哲學高度⁴⁹；但本文主軸為「政德修養」，故較著重為政者節欲與憂患意識的培養，使純善之心剝除裹脅而透顯發用出來。

在生理欲望的面向上，孟子除確立心性之道德主體外，亦肯認人本具之生理官能需求，〈告子·上〉曰：

口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。
至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。⁵⁰

在同時確立「純善心性」與「生理本能」的觀念下，「心」為身體官能與四肢百骸的樞紐，能主掌其他官能，〈告子·上〉載曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思；思則得之，不思則不得也。」純善心體所發用的清明智思，可使其他官能不受外物的引誘與矇蔽。〈告子·上〉載：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。旦旦而伐之，可以為美乎？」生理本能需求本無善惡之別，但若人未自覺地發用純善心體，而「放其良心」，身體官能直接與外物相對，心就會受到外物矇蔽與裹脅而產生「惡」，人被矇蔽是「逐漸」的過程，故「求其放心」也要經過歷時的修養過程。

因此，孟子分殊欲的層次與意義，君王之欲不僅包含耳目口鼻等生理官能之欲，亦涵括「利國」與「一天下」之欲，魏惠王問孟子曰：「叟不遠千里而來，亦將有以利吾國乎？」魏襄王亦問曰：「天下惡乎定？」齊宣王更表達其所大欲，非在眼目口鼻生理之欲，而是「欲辟土地，朝秦、楚，蒞中國而撫四夷也。」正因為君王以「一天下」為欲，才會「嗜殺人」、讓人民「憔悴於虐政」。

故孟子提出「養心莫善於寡欲」的觀念，從上文所論可知心能節制生理本能之欲，養心之法在於將生理官能節制於純善之心下，孟子透過外在環境，引發為政者「憂患」之道德情感，使其於困厄的環境中，節制生理欲望，已發動內心本有之善。〈告子·下〉載：

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，曾益其所不能。人恆過，然後能改。困於心，衡於慮，而後作。徵於色，發於聲，而後喻。入則無法家拂士，出則無敵國外患者，國恆亡。然後知生於憂患，而死於安樂也。⁵¹

⁴⁹ 楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中研院文哲所籌備處，1996年出版）。

⁵⁰ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·離婁·下》、〈滕文公·上〉、〈告子·上〉，頁144、頁90、頁196。

⁵¹ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·告子·上》、〈梁惠王·上〉、〈盡心〉、〈告子·下〉，頁204、頁200、頁9、頁21、頁23、頁261、頁223。



《論語》常論「仁者不憂」的心靈境界，但郭店〈五行〉以「憂」論道德實踐之起始：「君子亡中心之憂，則亡中心之智，亡中心之智，則亡中心□□(之悅)，亡中心□□□□(之悅則不)安，不安則不樂，不樂則無惠。五行皆型於內而實行之，謂之君子。」⁵²「憂」為自覺道德匱乏的深沉哀痛；〈五行〉從此哀痛感，描述人對德行匱乏所生發的修養動機；此哀痛感同見於上引文，孟子從古聖王與賢人之例證，說明「憂患」的處境能使人培養堅毅的道德與行為；因此，君王應使自身交煎於「法家拂士」的諫言輔佐，與「敵國外患」的挾迫中，使自身動心忍性以增益不能。

但孟子本主心性純善，為何需要「困」與「衡」等憂患的鍛鍊才能發用？筆者認為孟子對良心被矇蔽的狀態有很深的體認，人的官能在些微的飽足與舒適感中，即易受裹脅；故純善的良心要「用力」掙脫一切生理之欲的矇蔽，開通「茅塞」之心，方能發用出來；此與孔子所論「用力於仁」意義相似，孟子則在此「用力」中，加深一層在危困中透顯出的憂患之情，逼使為政者用力發出純善之心，使生理官能在任何情境下，皆被純善之心節制，而道德行為則能成為純熟的「習慣」，亞理斯多德於《尼各馬科倫理學》論曰：「人如果願意行為好，他必須受好的教育與訓練，並該當以後終生保持著好的習慣，並且不故意地，或是相反自己的意志作非理性的事。」⁵³〈盡心·上〉亦載：「人之有德慧術知者，恆存乎疢疾。獨孤臣孽子，其操心也危，其慮患也深，故達。」(頁 232)此「疢疾」的情狀與困境，使心在任何與外物相對的處境中，都能自覺地發顯深刻的憂患之情與清明的智思，不受欲之裹脅，為政者即能養成靈動地發顯純善之心而行事的「習慣」，即事判斷出最適於人民的政教措施，以救民於當代的虐政之中。

(三)「不忍」之道德情感與「所過者化」之政教實踐

從憂患情感即可討論孟子「道德情感」的問題。《孟子》僅有四則關於「情」的文獻，而〈告子·上〉：「乃若其情，可以為善矣」是最被關注的一則，此「情」在康德義務論式的倫理學語境下，多被釋為「實」義⁵⁴，李明輝於〈孟子的四端之心與康德的道德情感〉一文論曰：「在孟子書中，心、性二者均為重要概念，但情不成其為獨立概念。」⁵⁵在純善心性作

⁵² 自馬堆王三號漢墓與郭店一號墓〈五行〉出土後，思孟學派被重新認識，《史記·孟子荀卿列傳》曰：「孟軻，騶人也。受業子思之門人。」(頁 2343)可見孟子師承子思一脈，故《荀子·非十二子》論曰：「案往舊造說，謂之五行……子思唱之，孟軻和之。世俗之溝猶瞽儒、嚶嚶然不知其所非也。」(《新編諸子集成》)(北京：中華書局出版，1954年)，頁 59。根據學界二十年之研究，認為此「五行」思想即為馬簡帛〈五行〉。筆者此處引文，援引魏啟鵬先生：《簡帛文獻《五行》箋證》(北京：中華書局，2005年)，頁 4。

⁵³ 見(希臘)亞理斯多德著、高思謙譯《尼各馬科倫理學》，(台北：商務印書館，2006年)，頁 328。

⁵⁴ 如牟宗三先生於《圓善論·基本的義理》中，認為「乃若其情」之情為「實」義，其論曰：「人之情即是人之為人之實，情者實也，非情感之情。」(《牟宗三先生全集·二十二》)，頁 22。而李明輝先生於《康德與儒家》論曰：「從上下文看來，乃若其情之情顯然是情實之情，而非情感之情，故非一個獨立的概念」頁 127。

⁵⁵ 見李明輝著《康德與儒家》，頁 127。

為無上道德法則的道德主體中，此為確論。

然而，在德行倫理學的視角下，卻可發現孟子常從君王所提出的問題，喚醒君王純善之心所發用的道德情感，如齊宣王問孟子「保民而王」：

臣聞胡龔曰：「王坐於堂上，有牽牛而過堂下者。王見之曰：『牛何之？』
對曰：『將以釁鐘。』王曰：『舍之！吾不忍其觶觫，若無罪而就死地。』
對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之。』不識有諸？」曰：
「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也；臣固知王之不忍也。」

56

齊王見牛顫抖觶觫之貌而發不忍，「不忍」若與下文「是心足以王矣」合觀，則可視「不忍」為純善之心所發之情感；此不忍之心使君王痛牛之所痛，而以羊易牛。孟子從此經驗的情境出發，論述君王之心所發用的「不忍」之痛，應從牛、羊推拓至所有人民；此「痛」的同情感，即筆者所論之「道德情感」。正如美國哲學家霍夫曼(Hoffman, M. L.)於〈利他主義是人性的一部分？〉一文所論：「一種對他人的感同身受的反應：那就是將自己置身於某一個人的情境，而非自己情境的一種情意反應。」⁵⁷道德情感使君王跳脫當下身為「君」的地位，進入牛的顫慄與死亡之境中。同樣的情境，在《論語》中則有不同解釋，〈八佾〉載曰：「子貢欲去告朔之餼羊。子曰：『賜也，爾愛其羊，我愛其禮。』」從記載中無從得知子貢去羊的動機，但孔子在此表現捍衛「周文」與其內在精神的一貫態度；孟子則從人民的需求論述推己及人的道德情感，可看出孔孟對政德的不同視角。

孟子亦就著梁惠王所陳述的好樂、好勇、好貨與好色，此「好」出於生理本能的欲望，過度發用會蒙蔽純善心性；若能將放失的本心收回，而從純善之心發用出「好」，此「好」即能作為推己及人的道德情感，能「痛人民之所無」而滿足人民需求，如其論「好色」曰：

王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者太王好色，愛厥妃。……當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」

對「色」之「好」發於人的生理本能，在康德的理論中，此「好」並非純粹理性的道德法則，而屬於經驗與心理層面的呈顯；但若從前文所引「對他人感同身受的反應」觀之，君王若放其心，不受生理欲望的蒙蔽，以純善之心感受人民「丈夫生而願為之有室，女子生而願為之有家」之「願」，將此「好」發用於人民的需求上，使內無怨女，外無曠夫，這種「好」就不是被欲裹脅之心所生發的生理情欲，而是發於純善之心的道德情感，孟子所論「不忍人之政」的「不忍」，就是從內心純善發用於對他人同情之角度出發的。

喪禮亦源於人純善之心所發用的道德情感〈滕文公·上〉論曰：

⁵⁶ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·告子·上》、〈梁惠王·上〉，頁195、頁21-22。

⁵⁷ Hoffman, M. L. 〈Is altruism part of human nature?〉(Journal of Personality and Social Psychology, 40), P 121-137.(筆者案：此處所引譯文，為沈六於〈道德發展之擬情論〉一文之翻譯)《公民與訓育學報》第十六輯，(2005年6月出版)，頁86。



蓋上世嘗有不葬其親者，其親死則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之。其顯有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之，掩之誠是也。則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。⁵⁸

人見其親屍骨委於地，純善之心自然流露「愧悔之情」，愧悔發而為汗，而歸返掩葬其親；正如趙歧於〈章指〉所論：「聖人緣情，制禮奉終」⁵⁹，此「愧悔」即為真誠的道德情感，聖王制喪禮，正是為了合應人愧悔哀痛之情。

〈公孫丑·上〉載孟子論「不忍人之心」曰：

先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

孟子從乍見孺子將入於井所發之惻隱之心，證成人人皆具道德純善之心。此文趙歧注曰：「所以言人皆有是心，凡人暫見小小孺子將入於井，賢愚皆有驚駭之情，情發於中，非為人也，非惡有不仁之聲名，故怵惕也。」井邊的旁觀者當下感同身受地將自己置於孺子的情境中，與孺子一同感受入於井的驚駭痛苦，故「怵惕惻隱」的純善之心中，如趙歧所言潛藏深沉而與之同情的道德情感，而君王推己及人的政教措施，即在此與民同情的道德情感中實踐出來的，故孟子所論之道德情感乃是為純善之心的發用，而心之善又根植於純善之性，如此，性一心一情即構成自由而靈動的道德整體。

道德情感雖在孔子理論中並不明顯，但卻是孟子政德修養之重要面向，孟子將為政者比喻為「民之父母」⁶⁰，君王從四端之心發用溫暖的道德情感，將自身投入人民的苦痛中，才能就著人民的需要，實踐合於民心的仁政。

從孟子之「道德情感」，可說明孟子對孔子「德化」思想創造性地繼承與發展，前文已論孔子透過具體解悟史事，以舜作為「恭己正南面」之德化典範；孟子則提出「所過者化」之概念，〈盡心·上〉載曰：「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流，豈曰小補之哉！」其以「所過者化，所存者神」論述「王者道大」的情狀，趙歧注「神」曰：「君子通於聖人，聖人如天，過此世能化之，存在此國，其化如神」似未釋「神」之具體意義；清儒焦循《正義》則釋曰：「民日遷善為化，不知為之者則為神也。」⁶¹此義較貼近孟子自己對「神」之解

⁵⁸ 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·八佾》、〈梁惠王·下〉、〈滕文公·上〉，頁29、頁35-36、頁101。

⁵⁹ 見[漢]趙歧注、[宋]孫奭疏《孟子注疏·卷五上·滕文公上》，88。

⁶⁰ 在《孟子》中，孟子三次將為政者喻為「民父母」，如〈梁惠王·上〉曰：「為民父母行政，不免於率獸而食人，惡在其為民父母也。」頁2；〈滕文公·上〉曰：「為民父母，使民矜矜然，將終歲勤動，不得以養其父母」頁15。可知為政者應與民同情，符合人民需求，才能成為名實相符的「民之父母」。

⁶¹ [清]焦循：《孟子正義·下》（北京：中華書局，1987年出版），頁895。

釋，〈盡心·下〉曰：「大而化之之謂聖。聖而不可知之謂神」⁶²，說明「神」為聖人潛移默化的教化境界。

由此可知，孟子較孔子的德化作用更加具體，其透過具體解悟古史，描述理想君王「所過者化」的政教實踐過程，如〈盡心·上〉以文王為例，論聖王養民之法曰：

五畝之宅，樹牆下以桑，匹婦蠶之，則老者足以衣帛矣。五母雞，二母彘，無失其時，老者足以無失肉矣。百畝之田，匹夫耕之，八口之家，足以無飢矣。所謂西伯善養老者，制其田里，教之樹畜，導其妻子，使養其老。

此論不見於今本今文《尚書》，亦無從得之孟子所據本為何；但從孟子所描述文王治下的富庶農家，可知衣足食而能養生送死，是孟子對「所過者化」的基本要求；孟子亦以此勸說梁惠王與齊宣王，如〈梁惠王·上〉載孟子說惠王曰：

五畝之宅，樹以之桑，五十者可以衣帛矣。雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣。百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣。謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。⁶³

可見仁政實踐有其秩序，首先為敬授民時，使民有田桑衣食之足，而能養生送死，此為「王道之始」；其次才是以「申孝悌之義」為目的之學校教育，意即從人倫日用道德之知中，培養人民發用內在純善之心而實踐效悌行為。由此可知，孟子的終極關懷，除了透過心身修養存養擴充心性之善之外，更能與民同情，而盡其道地滿足人民需求，並施以教化，成為人格完備的理想聖王。

四、結論

從孔子的「為政以德」，至孟子之「不忍人之政」，其政德理論多所發展，本文嘗試以德行倫理為視角，調合學界多所論之康德義務論式的倫理學角度，探究孔孟政德內涵與其心身修養。首先，是孔孟對政德視角的轉變，孔子立足於周文疲蔽的角度上，提出為政者以仁所統攝的諸德行，並透過下學上達的過程，使為政者成為人民德化的典範；孟子則從人民的視角出發，將戰國中期戰亂與苦難呈現於君王眼前，並繼承孔子之仁而拓充為純善的四端，此揭示孟子理論最重要的德行與理論來源。

其次，在德行修養的面向上，孔子肯定心之道德根源，透過學、思與定志等作為培養政德，並建立身體官能與儀態的修養；而孟子則存養擴充心性之善，並處於殷憂的環境中，以

⁶² 本頁所引《孟子》，見[漢]趙歧著、[宋]孫奭注：《孟子注疏·公孫丑·上》、〈盡心·上〉〈盡心·下〉，頁65、頁231、頁254。

⁶³ 本頁所引《孟子》皆出自[漢]趙歧注、[宋]孫奭疏《孟子注疏》〈盡心·上〉、〈梁惠王·上〉，頁12、頁238。



心性對治本有之欲，使四端發用為溫暖的道德情感，以體恤人民苦難，救民於虐政。其三，在政德實踐的面向上，孔子提出無為而治的德化理論，強調為政者對人民的道德典範作用；而孟子則強調君王應求其放心，擴充四端為完善人格，滿足人民的衣食生活的體需求。由此可知，孟子對孔子的理論，在繼承中亦多有發展，但其二者之政德理論的終極關懷，皆為身心一如、道德完備而能實踐仁政的理想為政者。



參考書目

一、古籍文獻(按四部順序排列)：

(一)經部

- 漢·孔安國傳、唐·孔穎達疏《尚書正義》(臺北：藝文印書館，1989年)。
漢·許慎著、清·段玉裁注《說文解字》(臺北：萬卷樓出版社，2002年)。
漢·趙歧注、宋·孫奭疏《孟子注疏》(臺北：藝文印書館，1989年)。
漢·鄭玄箋、唐·孔穎達正義《毛詩正義》(臺北：藝文印書館，1989年)。
魏·何晏注、宋·邢昺疏《論語注疏》(臺北：藝文印書館，1989年)。
晉·杜預注、唐·孔穎達正義《左傳正義》(臺北：藝文印書館，1989年)。
宋·朱熹著《四書集注》，收入《朱子全書》第六冊(上海：上海古籍出版社，2002年)。
清·焦循著《孟子正義》(北京：中華書局，1987年)。
清·劉寶楠著《論語正義》(北京：中華書局，1992年)。

(二)史部

- 漢·司馬遷著、劉宋·裴駟集解、唐·司馬貞索隱、唐·張守節正義《史記》(臺北：鼎文出版社，1977年)。
漢·班固著、唐·顏師古注《漢書》(臺北：鼎文出版社，1977年)。

(三)子部

- 宋·陸象山著《陸九淵集》(臺北：里仁出版社，1984年)。
宋·張載著《正蒙》(臺北：新文豐出版公司，1997年)。
清·王先謙著《荀子集解》，收入《新編諸子集成》(北京：中華書局出版，1954年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 牟宗三：《道德理想主義》(臺北：聯合報文化基金會，2005年)。
牟宗三：《政道與治道》(臺北：聯合報文化基金會，2005年)。
牟宗三：《圓善論》(臺北：聯合報文化基金會，2005年)。
杜正勝：《周代城邦》(臺北：聯經出版社，1979年)。
李明輝：《康德與儒家》(臺北：聯經出版社，1990年)。
林火旺：《倫理學》(臺北：五南出版社，2006年)。
徐復觀：《中國人性論史》(臺北：台灣商務印書館，1990年)。
郭克煜：《魯國史治體制》(北京：人民出版社，1994年)。
楊寬：《戰國史》(上海：上海人民出版社，1998年)。
楊儒賓：《儒家身體觀》(臺北：中研院文哲所籌備處，1996年)。



蔡仁厚：《孔孟荀哲學》(臺北：台灣學生書局，1984年)。

魏啟鵬：《簡帛文獻《五行》箋證》(北京：中華書局，2005年)。

(二)學位論文

陳家毅：《孔孟德行論研究》(臺北：臺灣師範大學國文所碩論，王關仕指導，2008年)。

(三)期刊論文

蒙培源：〈情感與理性〉(《哲學與文化》第28卷11期，2001年11月)。

沈六：〈道德發展之擬情論〉(《公民與訓育學報》第十六輯，2005年6月)。

潘小慧：〈上博簡與郭店簡「性自命出」篇中「情」的意義與價值〉(《輔仁學誌：人文藝術之部》29期，2002年7月)。

(四)外文與翻譯著作

德·康德(Kant, Immanuel)著，苗力田譯：《道德形而上學原理》(上海：上海人民出版社，2001年)。

希臘·亞理斯多德著，高思謙譯《尼各馬科倫理學》(臺北：商務印書館，2006年)。

美·Hoffman, M. L. 〈Is altruism part of human nature?〉(Journal of Personality and Social Psychology, 40), P121-137



《莊子》之生死觀

吳承翰*

提要

老莊以道為最高的存在與宇宙根源依據，因而處理人所遭遇的一切的問題時，亦大抵不離以道為本的基本要求。但莊子對道的論述，是本於老子卻又有所擴張。本文即從莊子對於生與死的態度切入，來見莊子的理論體系。

全文分為四個部分，第一部分從生命的源頭開始談起，然後談論這個源頭如何對生命發生影響和作用。第二和第三部分則是談莊子如何消除人對生死之生命現象的執著，以及人該採取什麼態度去面對這個重大的課題。莊子希望能夠取消一般人「悅生惡死」的思考模式，於是既從取消形軀的重視，又希望從認知中完全消除一切的對立情況，而生和死，便從原本的生命現象，變成抽象的概念，為一切對立的象徵。最後莊子認為超脫生死之外，有另一種更高存在，作為人的生命主體，而人應當如何去追求、達到那個境界，此為本文第四部分之討論。

關鍵詞：莊子、道、生死觀

一、前言

生命的誕生與終結是人們重視的兩件大事，《莊子·德充符》亦云：「死生亦大矣。」¹然而孔子站在人文精神的強烈現實立場提出：「未知生，焉知死。」（《論語·先進》）把子路對於鬼神和人死後世界的疑問打了回票，要求人必須專注於當前生命的進德修業。孔子又說了「朝聞道，夕死可矣。」（《論語·里仁》）、「守死善道」（《論語·泰伯》）、「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（《論語·衛靈公》）等語，把生命的重點放在道德的追求上。孟子也云：「捨生取義」（《孟子·告子》），和孔子一樣，道德生命比形軀生命重要，這是儒家一貫的主張。

《老子》一書透過「正言若反」的方式，利用一般人對於消逝、死亡的恐懼，提出真正

* 東吳大學中文系碩士班二年級。

¹ 本文所引《莊子》，以王叔岷撰《莊子校詮》為底本（北京：中華書局，2007年印行），「死生亦大矣」句見頁171。



的養生之道，例如《老子》第七十六章曰：「故堅強者死之徒，柔弱生之徒」²，又或者用一「善」字來揭示自己主張與眾人差異處，如第五十章：

出生入死。生之徒十有三。死之徒十有三。人之生，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵。兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。夫何故？以其無死地。³

此章言道給予人的存活機會和死亡機會相等，就算為了長壽而盡力保養呵護，死亡的機率也和毫無保養者相同，因為養生太過，反而會導致死亡的提早來臨。真正善於養生者，應是與自然相應，如不用甲兵，則甲兵不返加其身；無殺虎兕以存自身之意念，虎兕亦不會為了捍衛自身的生存空間而傷人。老子弱化對形軀長存的肯定，進而提出一個與道相合的自然境界。

在道家的理論中，時常打破一般民眾對於「有」的執著，老子不但提出因為肯定「有」而生出的機心與人為造作往往是亂象的根源，從而反對智識與道德的活動以及私心妄作，也更為徹底地否認形軀的我有，強調一切皆是由道而生、為道所賦與。第三十四章即曰：「大道泛兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。」⁴萬物因著道的作用力—生生不息的生機而被孕育而生，亦在道的影響下生長茁壯。但道不擁有萬物，不偏愛某一物，也不會想要控制、操弄某一物。以此來勉勵人應該效法道之德。

莊子的學說，基本承著老子對於形上之「道」的肯定而來，對老子的理論有更進一步的解說，以及其獨特的闡發。老子對於生死這一個重要議題，《道德經》五千言，只能有一個概略性的了解。畢竟老子是希望在春秋這個亂世之中提出某些處世的指導原則，對於理論的推演，自然不如莊子詳細多端。

關於生命的來源，老子雖然提出道創生萬物，卻沒有繼續說明萬物或者生命是如何被創造，以及生命會受到哪些外在客觀限制。至於死亡，老子則較少言及，主要還是著重在道德生命的保全，承認有一種超越生死的存在，也就是「道」，即所謂的「谷神不死」。然後又站在一個宇宙整體生存的立場，要求對於死亡的重視，所以批評執政者的「有為」是「以身輕天下」，越是標舉某種道德價值、訂定律法儀節，反而是事倍功半，徒然勞傷。或者因上位者為遂私欲而橫徵暴斂、窮兵黷武，使百姓民不聊生、「輕死」、「不畏死」。這些都是老子把形上道之生機，轉化到了政治層面，所以老子的生死觀，可以簡而稱之曰「貴生重死」。但這是群體的生存概念，個體生命的存亡問題卻被老子忽略了，以及其中更細微的探討，諸如：生命如何消逝？人應當如何面對生命盡頭？生和死除了是生命現象以外，是否還有其他代表意涵？以上種種問題，皆是老子所未言，而莊子有提出自身觀點者。本文寫作之目的，即是將莊子補充老子缺乏之生與死的討論，作爬梳整理，並企圖建立一套莊子對於生與死的理論。

² 高亨撰《老子正詁》，高亨著作集林第五卷(北京：清華大學出版社，2004年)，頁187。

³ 《老子正詁》，頁145-148。

⁴ 《老子正詁》，頁116。

二、生死由道

道家崇道、法道，因為他們認為萬物皆由道所生。宇宙間的一切事物，皆是道的產物，依循著道的原理誕生、發展、消亡，全都經過道的安排。《莊子·大宗師》云：

夫道，有情有信，無為無形，可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地。⁵

道是宇宙萬物的本源，又是萬物產生的依據，此處所言天地，是以萬物所處的空間來代稱萬物。〈天地〉云：「行於萬物者，道也。」又云：「夫道，覆載萬物者也，洋洋乎大哉！」形上的道，分化且下降到形下的世界，生出了萬物，所以可於萬物中見道。如《知北遊》中，東郭子問道於莊子，莊子對曰：「道無所不在。」東郭子要莊子舉證，莊子就說道在螻蟻、稊稗、瓦甓、屎溺之中，由這一段敘述可知，「道」不僅是生物之性命來源，也同樣是無生物的創生原理，故能廣大，無所不包。

《莊子·知北遊》說：「身」是「天地之委形也」；「生」是「天地之委和也」，這是在重申形軀生命皆是由道所賦予，而同一篇中也說：

人之生，氣之聚也。聚則為生，散則為死。若死生為徒，吾又何患？故萬物一也。是其所美者為神奇，其所惡者為臭腐。臭腐復化為神奇，神奇復化為臭腐，故曰：「通天下一氣耳。」聖人故貴一。⁶

這一段話清楚點出，生命的誕生與終結，全賴一氣，聚則生；散則死。而且從「通天下一氣耳」一語可以得知，「道」是透過「氣」來發生作用和影響力的，使得萬物可以齊同為一，事物得到流行、復歸的動力。以一氣之聚散作為形軀生命的存亡，而這個聚散只是偶然的、隨機的，由道所安排，非人力所可知，用這種方式來降低人對於生死的執著，將生死視為一個單純的自然現象。

然而不管是老子和莊子，雖然都有提到「氣」，但這是否可以等同於「氣化」的概念？《老子》中「氣」字僅三見：「專氣致柔」(第十章)、「沖氣以為和」(第四十二章)、「心使氣曰強」(第五十五章)，但都解為「氣性」，為今日所謂之「情緒」，也就是孟子所言：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。」(〈公孫丑〉)，而非指充塞於天地的氣流，也不是陰陽二氣，

⁵ 《莊子校註》，頁 228。

⁶ 《莊子校註》，頁 807。



更不是道教或漢代陰陽家所言之「元氣」、「精氣」。從先秦一直到晚近，說「氣」者紛云，且越說越玄，故此單處理《莊子》之氣。

姑且不論《莊子》一書是否雜有後學之思想，以整體莊學視角來看，莊子言氣，混雜了現實與抽象的概念，既有物質世界的「氣流」義，如：「雲氣」、「大塊噫氣」、「六氣」、「天氣」、「地氣」、「春氣」、「四時殊氣」等，又可以是指「情緒」的「氣性」，如：「血氣」、「養其氣」、鬥雞之「虛憍而恃氣」和「疾視而盛氣」、「欲靜則平氣」、「合氣於漠」、「容動色理氣意六者，謬心也」等。《莊子》中有很強烈的承受承載概念，「受於天」或者「受於道」，〈秋水〉也云：「自以比形於天地而受氣於陰陽」，其所謂「天地」與「陰陽」，皆可視為道的代稱，〈大宗師〉裡甚至說：「以襲氣母」，把道當成是眾氣之集合。所以在天地間流動的氣流、承載於生物之中的氣性，皆受之於道，故而這兩類的氣亦可以給它賦予哲學上的意義，將它視為道化流行的憑藉，是抽象溝通形上之道與形下物質的管道。由此，莊子之有「氣化」概念便可以成立。

雖然可以感受到莊子似乎有氣化的痕跡，但卻沒有成為一個完整的理論，前面所述，亦不過是後人之觀感，莊子實際是否如此，恐不盡然。勉強和氣化有關者，不過就是氣聚為生，散則為死耳，並無多言，如〈至樂〉：

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。⁷

生物在還沒被創生、誕生之前，沒有生命力，也沒有負載生命力的形體，而這個形軀是由氣所化變而出，是構成生命的基本物質要素。但是莊子在談物化時卻完全不涉及氣，無法兩相參研，此是莊子不足之處。

另外莊子又有〈天地〉一篇在說明物的創生過程：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。性脩反德，德至同於初。同乃虛，虛乃大……⁸

宇宙的原始是「無」，因其無而無法被認識、被定義，所以沒有名字。這個唯一的存在，混沌而沒有形體，但萬物可以依著它的原理而被生成，萬物從它所得到的被稱之為德。在萬物有其德，但還沒有形體來承載這個德的時候，有個偶然出現、無跡可循的作用力，稱之為命。

⁷ 《莊子校註》，頁 643。

⁸ 《莊子校註》，頁 433。



透過命的作用，便產生了生物的形體和樣態來承載德。形體和心神的充分結合，卻又各自有其理序和規則，這稱之為性。簡單的說，莊子在這一段話中所說的創生過程，是：道—德—性，逐漸地分化與下降，其過程中的作用力為「命」，而不是「氣」。

因此撰者認為，玄牝之道為一切的根源，依著道的理則來創生萬物。然而道的作用力，那一個不可為人所見的安排，則是命。道的理一，被分化為萬殊，又透過命的種種複雜作用，賦予了萬物形體和生命力，與各種生理模式，以及才智情性。至於莊子言氣聚為生，散則為死，是因為莊子透過對現實世界的觀察，發現了充塞於天地之間的氣，流動無已，所以可能認為就是氣的作用，才能生成萬物。然而其或聚、或散，也都是經過命的作用、道的安排，並非出於氣本身、或者人為的意志所能驅使的。

三、破除對形軀生命的執著

在談論到生與死的課題，首先面臨的問題就是生命自何而來，要到哪裡去。對於判定生和死的標準，就是形軀生理機能的有無。然而為了維持生理機能持續運作，人和生物有基本最低限度的欲望需求必須獲得滿足。《老子》第十二章曰：

五色令人目盲。五音令人耳聾。五味令人口爽。馳騁畋獵令人心發狂。難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。⁹

老子並不反對基本生理欲望的滿足，所以說「聖人為腹不為目」，「為腹」是指滿足生命之基本需求；「為目」則是追求耳目聲色之愉，是欲望的過度擴張，所謂的禍患亦即在此。從基本需求走向精緻享受，甚至最後走向怪奇、病態的競逐。雖不是必然如此發展，但往往有這種傾向，長久下來身心都會受傷。滿足基本需求也好，過度追求也好，這些都是對於「有」的執著，爭名奪利，重視人世社會上的成就累積；擁有了還要求多；多了又覺得不足，還希望能夠長久，名利要長存，自己也要有相對應的長壽來享受累積的利益。把這些擁有視為一種快樂，以遂己之私欲為滿足。道家卻認為這些擁有以及追求的過程是一種傷害，也會帶來爭亂，因而主張要取消「有」而「尚無」。老子在第十三章曰：

寵辱若驚。貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為上，辱為下。得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！¹⁰

⁹ 《老子正詁》，頁 62-64。

¹⁰ 《老子正詁》，頁 64-66。



寵與辱，往往發生在人際關係之中，當受到別人的讚許、獎勵，有所獲得時，特別是對方位階或輩分在你之上，就會覺得備受關愛，感到受寵若驚；相對的，若是被人批評、污辱、被奪取利益，就會感到難過、失落，而對方要是位階與輩分皆不如你，那麼帶來的恥辱感就會更大，甚至卒然之間，驚惶失神。只要人有區別心、得失心，那麼這樣的情況就不可能消失。

《老子》十二章所言，尚在自身的禍患，到十三章則擴展到自身以外的一切關係，人只要活著，就無法不受這些事物影響，無所逃遁於天地之間，所以老子下了一個結論：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患！」很清楚地說明老子認為人生來勞患頗多，一直會持續到死亡為止。莊子繼承了老子這樣的看法，視生為勞、為傷；視死為歸、為息，企圖取消人對於形軀的執著。

(一) 生勞死息

莊子認為人生多苦，《莊子·至樂》就有這樣的討論，但其目的乃是打破一般人對苦樂之辨，取消兩者的對立，指出一切都是道的安排，然後帶出「至樂無樂」的結論。故而文中多有苦、樂並舉的對比現象：

夫天下之所尊者，富、貴、壽、善也；所樂者，身安、厚味、美服、好色、音聲也；所下者，貧、賤、夭、惡也；所苦者，身不得安逸，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼。其為形也亦愚哉！¹¹

這是在說一般人的好惡，只想要追求對自身有利的，可以滿足自身欲望的事物，若不得則覺得苦，覺得難過，甚至畏懼。莊子就批評這樣的人是痴愚的。接著又繼續說：

夫富者，苦身疾作，多積財而不得盡用，其為形也亦外矣！夫貴者，夜以繼日，思慮善否，其為形也亦疏矣！人之生也，與憂俱生，壽者惛惛，久憂不死，何之苦也！

12

即便是擁有很多的人，也是一天到晚擔心受怕，有錢的人害怕沒命享受，有權勢者害怕自己舉止有失，為人批評訕笑。最為諷刺的是，就算長命百歲，無災無病，卻又開始擔心，甚麼時候會死亡，突然失去擁有的一切。所以莊子認為人生是充滿痛苦的！〈大宗師〉裡說：

¹¹ 《莊子校註》，頁 637。

¹² 《莊子校註》，頁 637-638。



夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。

13

從道賦與我們生命以後，我們便是辛勤地勞動著，然後邁向老死。《莊子》的這一段話並不帶有什麼批判，只是單純表示人們的生命歷程：只要活著我們就不能停下自己的腳步，不能停止活動，直到死亡為止，才能得到休息。莊子又言「苦心勞形以危其真」(〈漁父〉)、「勞形怵心者」(〈應帝王〉)等，把生命和勞苦畫上等號。

「以生為勞」最經典的例子，就是〈至樂〉中，莊子到楚國見到空髑髏的寓言故事：

莊子之楚，見空髑髏，髑髏有形，擻以馬捶，因而問之，曰：「夫子貪生失理，而為此乎？將子有亡國之事，斧鉞之誅，而為此乎？將子有不善之行，愧遺父母妻子之醜，而為此乎？將子有凍餒之患，而為此乎？將子之春秋故及此乎？」於是語卒，援髑髏，枕而臥。

夜半，髑髏見夢，曰：「子之談者似辯士。視子所言，皆生人之累也，死則無此矣。子欲聞死之說乎？」莊子曰：「然。」髑髏曰：「死，無君於上，無臣於下；亦無四時之事，從然以天地為春秋，雖南面王樂，不能過也。」莊子不信，曰：「吾使司命復生子形，為子骨肉肌膚，反子父母妻子閭里知識，子欲之乎？」髑髏深瞋蹙頰曰：「吾安能棄南面王樂而復為人間之勞乎！」¹⁴

莊子列舉了空髑髏之所以暴於荒野的原因：養生過度、戰敗而被處死、犯罪自殺、凍死、餓死、自然壽終等七項原因，然而髑髏站在相反的角度來看，莊子所列的原因，正是一般人的擔憂，屬於活著的禍患。從個人的基本生理欲求滿足與擴張，到心理層面的羞愧求死，到社會責任的承擔，人活著就是要為了這些事情奮鬥以求生存，還得擔心死亡的來臨。莊子借髑髏之口，點出了人間的勞費。從一開始諸多列舉之繁瑣，到南面王樂與人間之勞的對比，以及最後髑髏的選擇，我們都可以感受到為了生活的大量付出以及辛苦，無窮無盡，如排山倒海般壓下。

人活著會受到的傷害，在〈齊物論〉也有所敘述：

¹³ 《莊子校詮》，頁 221。

¹⁴ 《莊子校詮》，頁 647。



一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。終身役役而不見其成功；茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪？人謂之不死，奚益？其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎。其我獨芒，而人亦有不芒者乎？¹⁵

〈齊物論〉大部分的內容是在探討理論、概念的對立。人常常陷入對立之中，而有所爭執，卻不知道宇宙間所有事物，包含人在內，都是由道所出，以天地為大父母，縱然有所區別，但有所同。任何人、事、物，只有區別，而沒有優劣，所以即便是關於這些事物的「物論」，也沒有所謂的高下區分。可是一般人不知，或不願知，於是在他們的生命之中徒有傷害而已。所以莊子說，從生到死的過程中，物和物不斷地「相刃相靡」，消耗的飛快，沒有任何方法可以停下這些傷害。莊子形容這種傷害是「其寐也魂交，其覺也形開，與接為構，日以心鬥」，沒有停止的時候，睡眠時是魂魄交亂，睡不安穩，醒來又與外物有所接觸，又開啟新的混亂。「小恐惴惴，大恐縵縵」，時常處在恐懼不安的狀態。等對方露出破綻時，便如機括一發，對之窮追猛打，對於勝利的執著，就好像履行詛盟般，誓死守護。長期處在情緒不定的情況，喜怒哀樂無常，慮歎變愁不定，猶如神魂顛倒，舉止失常。這些傷害，都是在損毀我們的本真，耗損我們從大父母得來的生機、生命力。縱然我們並不如此好鬥，都阻止不了性命的消耗，更何況沉溺於虛無縹緲的爭勝中呢？老子說「不道早已」，《莊子·刻意》則曰：「形勞而不休則弊，精用而不已則勞，勞則竭」，都是在說這種耗費。

再從〈至樂〉莊子與空髑髏的對話來看，那一段話，乍看似乎帶出了「生不如死」的一種特殊意趣，其實不然，生死既然皆是道的作用，那麼其價值應是奇一相當的，沒有高低之別。但莊子卻說空髑髏不願捨南面王樂而復為人間之勞，這是莊子試圖提供我們另一種思考方式：生命充滿大量勞費，而死亡可以停下那些消耗。那麼我們就必須要思考，除了死亡之外，還有什麼方式可以休養生息呢？莊子提出的方法，即是法道之自然與無為來降低消耗，但是生命能量還是會有用盡的一天，這是自然的現象，當能量用盡了，萬物就重回道的懷抱補充，所以言「息我以死」，休息，就是休養生息，重新充電。此為該寓言之意義。

〈大宗師〉說：「息我以死」，又說：「以生為附贅懸疣，以死為決肌潰癰」，都是在表達生的勞傷，必須經由死亡來消除。人由道所生，一經出生便開始朝著死亡邁進，〈齊物論〉即曰：「一受其成形，不亡以待盡。」然而生命過程之中，求生存也好，彼此爭鬥也好，只是瞎忙，庸庸碌碌而不知意義為何，莊子說：「終身役役而不見其成功」。而所謂的「成功」，並不是指獲得了名聲、富貴、權勢，這些都是世俗的追求，莊子心目中真正的成功，是指修道的成就，是保全了自己的本真，與道相合。

於是莊子繼續說：「茶然疲役而不知其所歸，可不哀邪！」這裡所謂的「歸」，歸於何處？自然是「歸於道」，「歸於道」的意義有二：一是以道為依歸、判準，亦即依道而行，也就是老子所謂「處無為之事」，而莊子謂之「逍遙乎無為之業」(〈大宗師〉)。二為「返歸於道」，生命既然由道所賦與，隨任道的安排，那麼當生命結束之後，自然也要重回道的懷抱，才能

¹⁵《莊子校註》，頁 52-53。

再開啟一個新循環。〈齊物論〉說：「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！」把道當成一個歸宿，生與死只是循環中的一站。〈至樂〉云：「死生為晝夜，且吾與子觀化，而化及我，我又何惡焉？」生死不過就如日夜相代般自然，是一種在道作用下的自然現象的變動而已，〈秋水〉也說：「物之生也，若驟若馳，無動而不變，無時而不移」，這個變動永遠在發生。所以，道無終始，而萬物有生死，這是必然之理，又何必大驚小怪，喜怒情緒隨之起舞呢？

一般人對待生死的態度是「悅生惡死」，因為死亡代表消逝，這不單是自己的事，也關乎到身邊的親友。但是莊子提出反面思考，「以生為勞而以死為息」。站在道的角度來看，生死不過是一種自然現象的循環而已，但人往往因為自身的枷鎖束縛，才產生出痛苦，而死亡是身體機能的停止，機能停止，一切活動也隨之停止，苦難也停止，這時人方有休息的可能。莊子一反傳統而將死生齊一視之，此反向思考的助益，也使人對於自身或周遭親友的生死較能客觀地面對。

(二)吾身非吾有

為了讓我們可以不再執著形軀生命的長存，莊子除了提出生勞而死息這樣的自然循環現象之外，他又更進一步告訴我們能夠形軀身體並非我們自己的所有物，而是由道所主宰。老莊主張道創生萬物，其目的在於取消眾人對於「有」的執著，有了這一個認識前提，人們也就不會繼續利用智巧去爭奪不屬於自己的東西，甚至對已經擁有的東西也不會太過執著，得失心太重。而對「有」的否定，最強烈者，莫過於對形軀我有的否定。《莊子·知北遊》：

舜問乎丞曰：「道可得而有乎？」曰：「汝身非汝有也，汝何得有乎道？」舜曰：「吾身非吾有也，孰有之哉？」曰：「是天地之委形也；生非汝有，是天地之委和也；性命非汝有，是天地之委順也；孫子非汝有，是天地之委蛻也。故形不知所往，處不知所持，食不知所味。天地之強陽氣也，又胡可得而有邪？」¹⁶

莊子假借舜與丞的對話來表達自己的概念，道並不是一件物品，所以不可得，非但不可得，連明白都不容易。但他玩弄文字遊戲，故意曲解舜所謂的「得」，然後馬上告訴舜與讀者，人根本不能擁有任何物品，因為連自己的形軀都不是自己所有，只是道所賦予，即所謂「大塊載我以形」。

身體或者生命，不僅不屬於自己，還要隨任道的安排。〈大宗師〉裡有以「父母」和「大冶」比道的譬喻。子祀、子輿、子犁、子來四人相與為友，後來子輿和子來相繼生病，而子犁去探望子來。而當子犁感嘆造化到底要把子來弄成什麼樣子的時候，子來曰：

¹⁶ 《莊子校註》，頁 814。



「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母。彼近吾死，而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！」¹⁷

把道比作父母，萬物都必須聽從道的安排，正如子女聽命於父母一般。今天造化(道)要我走向死，而我不聽從，是我違逆大父母的心意，並非大父母有何過失。然後子來又接著說：

今大冶鑄金，金踊躍曰：『我且必為鏝鐙。』大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳。』夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」¹⁸

以金屬喻人，以造化喻大冶，而且莊子說「今一犯人形」，其中「一犯」用得很妙，這點出了人之所以生而為人，不過只是偶然的際遇，死亡之後，回到大父母的懷抱，由大父母再安排成為其他的物，擁有其他生命。不能叫喊指定要成為人，就好像我們不能選擇自己的出生一樣，當然也不可能自行決定何時結束、如何結束、以及結束之後的歸往。

(三)物化

前面提到子來有病，「喘喘然將死」，而子犁來探病時，「其妻子環而泣之」，卻被子犁斥責：「叱！避！無怛化！」在莊子的思想系統中，死亡並不是結束，而是另一個循環的開始，死生就像晝夜一樣是相待乎前的。然而下個循環何時開始與是何樣態，皆非人所能決定的，也不可能盡如人願。蝴蝶與莊周、金屬與人的轉換，或化為老鼠的肝、為蟲臂，或者成為左臂為雞、右臂為彈弓、臀部為車輪的怪物，這一些轉化，莊子稱之為「物化」。莊子更借重病的子輿之口說：「且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。……且夫物不勝天久矣，吾又何惡焉。」¹⁹說出了莊子最為重要的處世哲學—「安時而處順」。萬物都是由道所生，由道主宰，人的生命形態，只是偶然暫時的際遇，通過道的安排，可能會被轉換成另一種生命形態，可能化為蝴蝶，也可能是肢體都非人類的特殊生物。這些都是莊子企圖弱化人對形軀的執著。

形軀到底有多不重要？莊子除了說人和物、物和物的形體之間可以彼此轉化之外，形體本身的殘與全也不重要(「墮肢體」)，是以〈德充符〉中列舉了很多形體有殘缺，但是德性圓滿之人，如兀者王骀、申徒嘉、叔山無趾、惡人哀駘它、闐跂支離無脤、甕盎大癭等，他們都是修道守道之人，不以自身形殘為羞惡，亦不多所作為以遮掩其差，人們與之接觸，往往只見其德而不見其形，莊子形容這是「德有所長，而形有所忘」、或「才全德不形」，最

¹⁷ 《莊子校註》，頁 245。

¹⁸ 《莊子校註》，頁 245。

¹⁹ 《莊子校註》，頁 239-240。



重要的是道，而不是形軀生命，更不是軀幹四肢。

萬物皆由道所生，由道安排，所謂「天地與我並生，萬物與我為一。」這個一，是在形容萬物之理與我之理的同出無別，故而「物化」有其可能。不僅形體和形體之間可以轉化，形體本身的全與殘，也不是需要在意的重點。而〈天地〉又說：「萬物一府，死生同狀」，因為萬物都是源於道一，是以生死無別，既然無別，就無憂樂之情，這是莊子一路下來的推演。

四、取消道德心智的活動

(一)不惑乎生死

人由於對生死有所擔憂，就會有許多作為，甚至為求一己之生而殺人。單以個人的生命來看，比如平時多吃保養品，避寒暑之侵，甚至於求取長生不死藥，老子說這是「生生之厚」，並且強烈否定這些行為，在第七十五章曰：「夫唯無以生為者，是賢於貴生」，點出真正的生。《呂氏春秋·重己》也云：「有慎之反而害之者，不達乎性命之情也，不達乎性命之情，慎之何益？」²⁰過度，往往會造成適得其反的效果，所以莊子亦主張不要「遁天倍情」（〈養生主〉）。

以「無為」來取消人的妄作，是老子的作法，而且往往重在執政者的要求，莊子則較少針對特定的對象，而且更積極地取消人行為的內在動力，也就是知識的活動與道德的活動之否定，如〈大宗師〉所謂：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，將「形」、「智」看成次於「大通」（道）者。

前面我們在談「以生為勞」時，已經談到人生從身體到心靈會遭遇到的種種傷害，以及對生機的消耗，故而以死為息，已經含有心智活動的否定意義了。莊子又有幾則政治寓言，敘述道德活動或者心智活動會帶來死亡，在〈人間世〉中葉公子高將要出使齊國，但是被託付的交涉任務頗為艱難，恐怕會有辱君命，於是歎曰：「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。」所謂「人道之患」者，是言失敗將會有殺身之禍；所謂「陰陽之患」者，則是現在為事而憂，時不下嚥，「朝受命而夕飲冰」，言五內若焚，燥熱難當。又虛設顏回將往衛國，欲有教於衛君，然而孔子反對，認為顏回其心未定，恐難化衛君之暴行而使改行仁政。且欲「彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也。命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之。」指出儒家人物是拿別人之惡來突顯自己的道德，這樣的人，厭惡之不及，又豈能得到別人信賴，所以莊子假孔子之口，說：「必將死於暴人之前矣！」

去除上面兩則寓言故事的政治性，而以一般人行為處事言之，這何嘗不是道德心智活動造成的禍患？而在〈齊物論〉：

麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，

²⁰ 陳奇猷校釋《呂氏春秋校釋》（臺北市：華正書局，民國77年8月初版），頁33。



食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎！²¹

這則寓言雖短，但是情狀萬端。莊子以麗姬之泣來嘲諷悅生惡死者，由「涕泣沾襟」與「後悔其泣也」的對比，我們幾乎可以看見那種戲劇性的變化，感受到其中的荒謬。人往往用自己的師心成見，以一己之主觀來猜測事物的發展情況，或樂觀或悲觀，而情緒隨之，莊子認為根本毫無必要。

夢飲酒者旦而哭泣，夢哭泣者旦而田獵。方其夢也，不知其夢也。夢之中又占其夢，覺而後之其夢也。²²

人生如夢，夢中如何，醒後的現實往往與夢中不同，莊子把死亡反而當成是大覺醒，因為回到道的所在，跳脫了原本形軀的框限，才能看清事理。但人對生死的執著極強，不知自己在夢中，處心積慮，妄自猜想事情的發展，猜測又嫌不足，乃占其吉凶，希求自己長在夢境之中。所以莊子反對人為了長生而費盡心機這種悅生惡死的態度。

(二)安之若命

莊子希望人不以長生久視作為自身的追求，也不對生死心生悅惡之情。《莊子·大宗師》曰：「死生，命也。」〈德充符〉則擴而充之，曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，是事之變，命之行也。」那麼「命」為何物？所謂「命」者，並非「命運」、「宿命」。「命」，《說文》云：「使也，从口令。」²³段玉裁注曰：「令者，發號也，君事也。非君而口使之，是亦令也。故曰命者，天之令也。」所以「命」最早的意思，就是指某種指派安排。對於生命中發生的所有問題，生死也好、貴賤也好、有無建功立業……等等，不分儒道，都把它們視為外在客觀的限制，而稱之為「命」、或者「天」。《論語》即曰：「生死有命，富貴在天。」其所謂命與天，指的都是存乎冥冥之中、看不見的一種安排，而可以「命」統而言之。而在道家中的定義，由於道是一切的主宰，所以「命」成為道之作用力的代稱。但老子又形容道是「長而不宰」的，這是因為道並非出於私心所為，它是一種沒有對象挑選的主宰，也沒有其私人目的，並非說它真的完全不作用，完全沒影響力。命也是如此，它並沒有是非善惡的判斷，也不具備賞善罰惡的能力，只是一種純然無知的作用力。

《莊子·天地》曰：「且然無閒謂之命。」命為道之作用力的代稱，道透過命來生成萬物、安排萬物。而〈大宗師〉所言：「天無私覆，地無私載，天地豈私貧我哉？求其為之者而不得也，然而至此極者，命也夫！」在這段話裡說明了生死窮達都是道的作用，而稱之為

²¹ 《莊子校詮》，頁 87。

²² 《莊子校詮》，頁 87。

²³ 《莊子校詮》，頁 57。

命。又曰：「不知吾所以然而然，命也。」(〈達生〉)則又告訴我們「命」的必然性，並不是一般人可以輕易探知的，就好比善射之羿，在他的射程範圍內，沒有任何事物可以避開他的射擊，但是這種情況卻發生了。莊子則認為被射中了，是命；射不中，也是命。不論它不可能發生，只端看其必然性。

而在人生之中，人有其應當該做的行為，儒家將之稱為義，而把命與義分立，要求不論客觀條件如何，都應該盡好自己的本分，不能違逆道德規範，甚至於有時即使客觀條件不允許，也要努力貫徹自己的理念，不惜犧牲生命。在這一點上，道家則不走儒家的分立路線，而是認為既然是道的安排，就要遵循，不主動突破，將自身的行為與道、命結合。這樣的行為主張，老子稱為「順應自然」，莊子則稱為「安命」。〈至樂〉曰：「命有所成，而形有所適也，夫不可以損益。」〈德充符〉也云：「知不可奈何，而安之若命，唯有德者能之。」接受命，並且不去追問為什麼，「達命之情者，不務知之所無奈何。」(〈達生〉)這是莊子提出面對生死的方法，也是面對人生中所有外在客觀限制的調節方式，不僅是面對自己的生死際遇應當如此，對於親人的生死也應當如此，《莊子》中有莊子妻死，卻鼓盆而歌，還有孟孫才其母死而心不哀，然以善處喪冠魯國兩個舉例。

莊子對於生死，還有一個材與不材，用與無用之辨。大木以其不材而無所用，故而不中道夭於斧斤，得以全其天年。雁以其不能鳴叫，無所用而見殺。對於兩者的取捨，莊子說：「周將處於材與不材之間」，然而這材與不材之間分際要如何拿捏，莊子則簡單地答曰：「與時俱化，而無肯專為。」材與不材，用與無用，已經不是莊子認為該關注的重點，主要還是在強調安時處順，接受道跟命的安排。

既然否定了形軀之我有，又以悅生惡死為惑，基於這樣的立場，人的生命長度就不會是莊子所關切的重點，一旦提出應該活到多少歲，就會形成一種標準，從而生出執著與追求。既然莊子打破了一般人所認定的，「我」為自我身體的主宰，指出一切皆由道安排，有命所定，那麼人的作用力也就被縮小了，刻意保養呵護以求生，則落入妄動妄為，離道遠矣，因此莊子不談應該要活多少歲。非但不談，莊子還顛覆了一般人對於壽夭的看法，〈齊物論〉曰：「莫壽乎殤子，而彭祖為夭」。

五、外生死

(一)養生之主

莊子雖然以生為勞，且又否定形軀以及道德知識等活動，但他卻不認為可以輕易死亡來結束苦難，反而鼓勵人應該全其天年，肯定人的生命存在著某種價值，故莊子亦講養生。然而莊子的「養生」，與今日我們所謂「養生保健」並不相同。〈達生〉即曰：「悲夫！世之人以為養形足以存生；而養形果不足以存生，則世奚足為哉！」又〈刻意〉云：「吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣。此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。」為了求長壽而連呼吸吐納都有所講求者，莊子稱為導引之士、養形之人。真正的聖人是不做這類



的事，所謂「不道引而壽」，乃是聖人之德。

莊子既然反對形體的保存，又怎麼會要人養生呢？《莊子》內篇中有一篇名為「養生主」，意為「養生之主」。「生之主」為何？人生命的主體在於何處？其開首即曰：

吾生也有涯，而知也無涯。以有涯隨無涯，殆已。已而為知者，殆而已矣。為善無近名，為惡無近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。²⁴

人的生命有限，然而知識卻無窮，以有限的生命去追求無限的知識，終沒有完成的一天，只是徒然勞累。而人行在是非善惡之間，不偏頗、執著於某一方，而以守道為常。守道則能保全自己的生命，盡其天年。「養親」，不是指父母血親，而是指「親近」之意。〈齊物論〉曰：

百骸、九竅、六藏，賅而存焉，吾誰與為親？汝皆說之乎？其有私焉！如是皆有為臣妾乎？其臣妾不足以相治乎？其遞相為君臣乎？其有真君存焉！²⁵

「真君」，才是我們生命中的主宰。荀子認為心是人的主宰，是人的主體性存在，而把心稱為「天君」，但在道家所認可的唯一主宰，只有道而已，所以老莊不厭其煩地要人返於道、合於道。《莊子·天地》即曰：「性脩反德，德至同於初。」〈大宗師〉亦曰：「人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！」人民有以為君王之貴於己，而忠君以殉，更何況是更重要的道，豈有不敬愛道者！因此莊子提出了他心目中的理想境界，而言至人、神人、聖人、真人等，這一些人都是修道有為的得道者，而不為世間的一切所束縛。〈齊物論〉曰：

至人神矣！大澤焚而不能熱，河漢沍而不能寒，疾雷破山飄風振海而不能驚。若然者，乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。死生無變於己，而況利害之端乎！²⁶

其如「登高不慄，入水不濡，入火不熱」，或者「乘六氣、御飛龍」等這一類不合現實的誇張形容，主要是在形容得道者的超脫，不為物所傷，逍遙無待而遊於天地之間。甚至於我們可以把它們轉化為是對人心靈自由、精神充盈，不受拘束的描繪。故而〈天道〉說：「極物之真，能守其本。故外天地，遺萬物，而神未嘗有所困也。」心靈的健全、精神的超越，而求能上合於道，這比形體的保全還更為重要，所以莊子說：「哀莫大於心死，而人死亦次之。」

²⁴ 《莊子校註》，頁 99。

²⁵ 《莊子校註》，頁 52。

²⁶ 《莊子校註》，頁 80。

(〈田子方〉)又說：「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」(〈齊物論〉)並且主張「才全德不形」。

「才」，是指天或者道所賦予給人與物的質性、或者我們可以說本真。我們只有透過修性、修真才有得道的可能。然而道家主張的修行方法，與儒家的「人文化成」不同。老莊既然否定道德或者心智的活動，認為這是爭亂之具，就不可能主張教化，教化只會帶來傷害。〈田子方〉云：「虛緣而葆真」，「緣」者，順也。「葆」者，保也。而「虛」為道之德，故此語意即順道而保存其真，重點在於「保養」，而非「教化」。

那麼人要如何養性保真？莊子乃主張要「適性」。莊子所謂的「保養」，不是我們今日費盡心思，用盡資源去照顧的「保養」，而是不讓外物或者內心情緒去傷害它，保持它本來的真實面目。〈逍遙遊〉以澤雉為喻，豢養原本生活在大自然中的野雞，讓牠飲食無缺，亦不設藩籬來限制牠的行動。雖然因為不用勞費心神來尋找食宿，所以牠的神采奕奕，但這終究還是違逆了牠嚮往自由的本性，所以莊子說：「神雖旺，不善也。」〈至樂〉中也以海鳥為喻，以太牢為膳、奏九韶之樂以佐宴饗，結果鳥不敢食飲，三日而死。莊子就說，這是「以己養養鳥也，非以鳥養養鳥也。」太牢與九韶之樂象徵儒家禮樂道德之教，莊子甚鄙薄之，認為還是應當順其本性以養，返於自然。而〈大宗師〉也有相同的比喻：兩條魚因為生長的水源處乾涸了，所以必須相响以濕，相濡以沫，以維繫彼此的性命，而莊子卻說：「不如相忘於江湖。」魚本該依其性而生於水中，故還其於江湖之中，而忘其處在陸地上的互助求生之舉。

上述三則比喻，都是在強調適性的重要，一旦違逆，往往會招致死亡，又如〈天地〉云：

且夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困悞中顛；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。²⁷

順著本性發展，往往會被理解為隨順自己本然的欲望而無所節制，莊子就針對人來說，滿足耳目口鼻聲色之娛，以好惡來使情緒高張，擾亂自身的寧靜安適，這些也都是傷害，不是真正的適性。

莊子之所以否定形軀，是因為形軀會對人帶來很多限制，「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」(〈逍遙遊〉)，就是在說明形軀的限制，阻礙了對其他事物的認知，也框限了視野。一旦眼界受到了限制，那麼也就很難有所開拓，更遑論心靈的自由，就好比宋人善為不龜手之藥，卻只能世代以泔澀統維生；惠施有大觚，卻拙於用大，被莊子譏笑：心被茅草給塞住了。莊子不重視形軀的生死，卻看重精神境界的超脫，為了虛緣葆真，而提出適性。性之所以可貴，乃是因其出於道，擁有道之真，故而必須通過適性的自然，來返歸於道。人有人之性，物有物之性，不失離其性、不亂其性，那麼人就不會盲目追求外在的禮樂規範，亦不會爭逐於名利權勢之外物，終日與物相刃相靡，且陷乎爭亂之中，離道越來越遠，這是老莊道家所不樂見的。〈大宗師〉中女偶言守道，三日後能外天下；又守之，七日後能外物；又守之，九日後能外生，能夠外生，就能朝徹，能見獨，能夠無古今，而入於不生不死。其所謂「無古今而後能入於不生不死」者，意思為能夠不受外在之時間感束縛，故而沒有生死的焦慮，

²⁷ 《莊子校詮》，頁 462。



我國古代有所謂「傷春」、「悲秋」者，皆是不能逃脫於此。女偶提出一個名詞—「櫻寧」，意即為在擾亂之中保持寧靜。心境的澄澈安寧，不只是修道之始，也是人面對一切問題的基本條件。

(二) 懸解

生與死，雖然只是生命的現象，但莊子卻賦予它們其他的意涵，把「生」、「死」拉抬為一切對立概念的終極，〈齊物論〉曰：

物無非彼，物無非是。自彼則不見，自知則知之。故曰彼出於是，是亦因彼，彼是方生之說也。雖然，方生方死，方死方生。方可方不可，方不可方可。因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之於天，亦因是也。²⁸

這一段話是在說事理沒有一定的是非對錯，而每個人都只知道自己看見的部分，認為自己所言才對，殊不知「是」與「非」是對舉的，是同時並起的，也就是老子所謂的「故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾……」(〈第二章〉)，莊子更進一步的說，是非不僅相對而起，也相對而滅，都是同時發生的，在有所肯定的時候，也就有被否定的部分出現。生死在此時不再是生命現象，而為是非起滅的比喻。

不只是生死與是非，尚有壽夭、貧富、貴賤、善惡、美醜、長短、高下、利害等等，亦都是兩兩對立的概念。一旦落入對立兩難，則對身心有所傷害，也容易與人發生爭執，因為立場選擇會有不同。所以道家主張要取消對立，取消的方法，就是沒有分別割裂，而以道的全整性視之，〈齊物論〉又曰：

是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非。果且有彼是乎哉？果且無彼是乎哉？彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。²⁹

既然這些對立的概念，相生相滅無已，然而這些分別性，並非本然的區別，是人主觀認知所造成的，莊子不直言人的主觀認知，而用對方是否真的對或者錯的疑問來提醒讀者思考。所以何不將對立予以統一？其實它們就是在一個循環之中，莫得其始。在這樣和諧的循環中，便可使心靈居中不變，以不變應萬變。其實對立豈止於兩兩相對而已，還可以三、四、乃至於無窮，但是人何必勞費心力在這種無窮無盡的追逐之中？因此莊子希望人在注意到差異之

²⁸ 《莊子校詮》，頁 58。

²⁹ 《莊子校詮》，頁 462。

餘，能夠發現、體會原來是有一個共通的原理存在，稱之為道。即〈齊物論〉所謂：

故為是舉莛與楹，厲與西施，恢詭憭怪，道通為一。其分也，成也。其成也，毀也。
凡物無成與毀，復通為一。³⁰

形下的物質世界都是由道所出，每個物都有道的一部分，雖然展現出不同的面貌，但是其源皆同，故曰「道通為一」。一件事物要出現而為人所認知，則必須要有與其他物有所區別，因此從道之中分離出來。該事物能為人所區別認知者，即為其特殊之處，我們可以稱之為物之德，或者說是該事物形成之條件，有條件成立，則必有某些條件不成立，故在有所成的時候，毀損的作用也同時發生。老莊都希望萬物能夠法道之自然無為，生生不已，亦希望能夠返於道，基於這樣的立場，自然不可能希望物與人長時間處在對立割裂，與毀損的狀態底下，所以主張要「無成與毀，復通為一」。

莊子在談人與物所面臨的傷勞時，提出了「懸解」一詞。亦即解除「倒懸」之狀態。然而「倒懸」一詞，乃是把「倒置」與「懸吊」兩個意義合為一詞，實際上應分作「倒」、「懸」。而「倒置」見於〈繕性〉：

古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也。物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圍，其去不可止，故不為軒冕肆志，不為窮約趨俗。其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由是觀之，雖樂，未嘗不荒也。故曰：「喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。」

31

莊子將「喪己於物，失性於俗者」，定義為「倒置之民」，這樣的形容有諷刺的意味在裡頭。這裏可以是心智的迷失，也可以是生命的喪亡。從前面的文字敘述，莊子拿得志一事為說，所謂的得志，應該是盡自己的努力，達到了某種目標，而有所謂的成就感，莊子說是「無以益其樂而已」，但人往往把功名富貴這些外在成就累積，當成得志與否的標準，莊子拿軒冕代稱之。車乘與冠冕者，來則如寄，去不可止，短暫而不能常保，但人得則樂之，失則不樂，隨著外物起舞，而且把這些看的比自身性命還要重要。故此「倒置」，我們可以更進一步的說，就是「本末倒置」，迷失了自己的本性，以枝末之飾物為求，盲從眾俗，而不知守樸反真。

「懸」則是「懸吊」，在《莊子》中有時通假為「懸」。〈外物〉曰：

³⁰ 《莊子校註》，頁 61。

³¹ 《莊子校註》，頁 571-572。



有甚憂兩陷而無所逃，螻蛄不得成，心若懸於天地之間，慰譬沈屯，利害相摩，生火甚多，眾人焚和，月固不勝火，於是乎有債然而道盡。³²

此段文字中所謂的兩陷，就是利害，或者可以更推而廣之，說是所有兩兩相對立者。「螻蛄」，成玄英疏曰：「猶怵惕也」³³，意即恐懼不安貌。所以莊子說，人常常陷於對立兩難的局面而惶惶不安，就如同心被懸吊起來，七上八下，心緒紊亂不定，又像兩木摩擦而火燃，焚燒內在的平和。「月固不勝火」，宣穎曰：「月，喻人之清明本性也。」³⁴不能保持心性的清明，終日為物所傷，這樣只是在消損自己的生命，從道得來的生機也就這樣消耗殆盡。

仔細省視莊子所謂的「倒」、「懸」，可以發現，其實就是對人之心理狀態描繪，並不是說人就好像被倒置或懸掛起來般受苦難。故所謂「懸解」也就是在形容「倒懸」狀態的解除。在〈大宗師〉中，子輿有病，子祀往問之。然而子輿被病魔折騰的不成人形，子祀問他會不會感到厭惡，子輿則說隨任造化安排，並且展現其樂觀的思考，又說：「且夫得者，時也；失者，順也。安時而處順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也。」而〈養生主〉：

老聃死，秦失弔之，三號而出。弟子曰：「非夫子之友邪？」曰：「然。」「然則弔焉若此，可乎？」曰：「然。始也吾以為其人也，而今非也。向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之懸解。」³⁵

前一則故事是在說對遭患疾病的面對，這一則寓言中，即是用生死來談懸解。生死也好，疾病也好，這些都是道與命的安排，認清其為自然循環，便沒有哀樂之情。其不固著於生與死之間的對立，是以能內外皆無所傷。莊子還譏嘲那些哭泣甚哀者，好似失去了其父母子女這些至親至愛一樣。其實有些人根本與老聃並無深交，對老聃之死也不特別感到哀傷，可能只是周遭人人都哀傷，便覺得自己也該跟進，莊子說這是遁天倍情，是受天刑者。

然而「懸解」的意義，並不是先有倒懸，再去解除之，這樣的話還是落入對立衝突。而是在根本上消除倒懸，使人對生死得失不介懷，自然也就不會有情緒傷害，也就是消除了一切對立的概念。不管其方法是直言道之自然清靜，或者否定形軀活動、否定人的私心成心作祟，使人不輕受外物影響，無損其性，不害其真。其最終目的在於使人能夠得到真正的超脫，

³² 《莊子校註》，頁 1041。

³³ [清]郭慶藩輯《莊子集釋》（臺北市：華正書局，民國 76 年 8 月），頁 922。

³⁴ [清]宣穎著《莊子南華經解》（臺北市：宏業書局，民國 58 年 6 月），頁 197。

³⁵ 《莊子校註》，頁 111。

能夠無所待，逍遙由乎天地之間。

六、結語

形軀的存亡，並非我們應該在意的事。萬物在其生命循環中，必然有其終結，我們必須認清這個現實，並在這個認知基礎上進行反思，重新省視生命裡真正重要的事物。而對於重要事物的定義，各家都不盡相同，但是尋求比原來自身更高的層次與價值，則是每個人共同的終極目標。道家所標舉的最高價值存在是道，它凌駕於萬物之上，故而不論老子或莊子，都希望人人能夠效法道、返於道。道所賦予給我們的，不僅是負載生命的身體及其生理模式，還有自由的心靈與開闊的精神世界。尤其是心靈與精神，才是真正的價值所在，是我們必須關注的重點。

但是，對於最重要的精神逍遙，往往會被許多事物所牽制，從自身的形軀，以及心智情緒的活動，到自身以外的一切外物，還有客觀的環境限制(命)，都會給我們造成種種的束縛。所以莊子希望透過形軀與心智活動的否定，來削弱它們的影響力。同時，用生壽夭死來涵括人的一切客觀遭遇，到了這個程度，生死已經不再只是單純的生命現象，而是被抽象化，成為所有兩兩對立概念的終極代稱。所以莊子之齊一生死，目的在於消解對立造成的衝突與傷害，提供我們一個更為開闊的思考空間，使我們能夠用平和寧靜的心態，來觀照宇宙世界。這些是莊子生死觀帶給我們的智慧與啟發。

然而莊子在生死問題之中，還是有未及之處。首先，莊子對生命應該要活多長沒有固定的標準，雖〈盜跖〉中說：「人上壽百歲，中壽八十，下壽六十。」但這一段話應不可信。因為在莊子的理論體系裡，形軀的保存並不是重點，形體和形體之間可以互相轉化，人與物，物與物，彼此沒有種類的限制。甚至於形體本身的殘與全也不重要。在這樣的思路底下，莊子主張一切都順應道的安排，已經有命所定，人要做的只有瞭解與接受。

其次，莊子提高了死亡的價值，或者站在道的立場，主張生死齊一，或用「物化」來破除人對生死的執著，其目的都在使人更容易面對死亡。但也由於這樣的立場，莊子刻意不言死亡的痛苦。瀕死者，若不在睡夢之中，而是因為病痛作祟而喪生，其中必然有不能為外人所知的痛苦，因身體功能衰竭而吸不上那一口氣，那麼現實而具體的現象，莊子卻絲毫未提。「莊子楚見空髑髏」之寓言中，對於斧鉞之誅、凍餒而死，也是避重就輕，一溜而過，彷彿就只是一種死法而已，其中情狀為何，並不重要，重要的是死亡以後，這些痛苦都不復存在。不過瀕死狀態，是將死未死之際，屬於模糊地帶，莊子要把它推到生的範疇，而不當成死亡之苦，我們也只能接受他的說法。

雖然莊子對於生死問題的觀照，也許還不是很完整，或者其某些觀點並不能為我們所贊同，但是他提出了一種由死視生的反向思考模式，這是其貢獻之一。此外，先秦的孔孟，對於人生前死後的問題，因為是站在重視人當下努力的立場，故往往避而不談，道家則企圖以道來解釋這一切，但老子所說又太過簡略，需要莊子進一步來闡揚詮釋，此亦為《莊子》不可不重視的原因。



參考文獻

一、古籍文獻：

清·宣穎《莊子南華經解》(臺北：宏業書局，1969年6月)。

清·郭慶藩《莊子集釋》(臺北：華正書局，1987年8月)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

王叔岷：《莊子校詮》(北京：中華書局，2007年)。

高亨：《老子正詁》(高亨著作集林第五卷)(北京：清華大學出版社，2004年)。

陳奇猷：《呂氏春秋校釋》(臺北：華正書局，1988年8月)。



從風塵娼妓到薄命紅顏——論閻婆惜形象的轉變

吳若昕*

提要

《水滸記》是晚明戲曲名家許自昌的作品，其內容以閻婆惜、宋江、晁蓋為主要角色進行開展，並以傳奇體制改編《水滸傳》中宋江上梁山前發生的重要事件。為了便於舞台表演，《水滸記》省略了不少《水滸傳》裡出現的人物和情節，但其中閻婆惜與宋江、張三間的感情糾紛卻被大加擴充，而閻婆惜的形象也在《水滸記》裡發生了不少變化，其間所代表的意義，十分值得探究。

本文以游民的「厭女傾向」及理學貞節觀的異化來解釋《水滸傳》中閻婆惜負面形象的形成原因，並從晚明情觀、女性觀的變化，探討《水滸記》閻婆惜形象轉變的原因與意義。晚明的情欲解放為傳奇帶來的影響，其實不只可從婚戀劇中看出，《水滸記》裡閻婆惜形象的變化也是一個重要的表徵。透過對《水滸傳》與《水滸記》中間婆惜形象的分析、對比，期望能讓閻婆惜形象變化的原因與意義，有一個初步的梳理。

關鍵詞：水滸記、閻婆惜、晚明情觀

一、前言

《水滸記》是晚明戲曲名家許自昌的作品，其內容以閻婆惜¹、宋江、晁蓋為主要角色進行開展，並以傳奇體制改編《水滸傳》中宋江上梁山前發生的重要事件：智取生辰綱、怒殺閻婆惜以及江州劫法場，有不少情節上的改動與擴寫，故《水滸記》可說是《水滸傳》的續行之作。為了戲劇表演的方便，《水滸記》省略了不少《水滸傳》裡出現的人物和情節，但其中也有部分人物與情節被大加擴充，甚至無中生有，例如閻婆惜與宋江、張三間的感情糾紛，以及《水滸傳》中未提及的張三的下場。本來，閻婆惜只是《水滸傳》裡的一個小配角，出場僅兩回便被宋江所殺，許自昌對其大加筆墨，甚至將之提升到主角的地位，可見閻

* 臺北大學中國文學所二年級生。

¹ 《水滸記》原本作「閻婆息」。為方便起見，以下一律統一為「閻婆惜」。



婆惜相關情節於《水滸記》中的重要性，而這也讓宋、閻、張間的糾葛與衝突成為此劇中最令人矚目的部分。（因其他水滸戲曲從未見如此著力於三人私情者）閻婆惜的形象，在《水滸記》中發生了不少變化，其間所代表的意義，十分值得探究。

考察目前關於《水滸記》的討論，多是在水滸戲曲的通論中出現的，例如王曉家《水滸戲考論》、耿湘阮《水滸戲曲集論》、宣中文《水滸戲曲研究》、謝碧霞《水滸戲曲二十種研究》、陳建平《水滸戲與中國俠義文化》等等；或是夾雜在對作者許自昌的研究之中，例如徐朔方《晚明曲家年譜·許自昌年譜》。專論《水滸記》的，則有黃竹三主編的《六十種曲評注·水滸記評注》、徐扶明《〈水滸記〉與〈宋十回〉》、李紹雯〈析論許自昌《水滸記》中的情與義〉、王瑜瑜〈有意的高揚與無意的顛覆——《水滸記》傳奇與《水滸傳》小說之比較〉等書或論文，數量較少。然而，不管是對水滸戲曲的通論或是專論，多數文章在討論《水滸記》中的人物形象時，常僅指出從《水滸傳》到《水滸記》人物有哪些大略的變化，少有人進行細部的分析對比，而閻婆惜形象轉變的意義亦無人提及。

中晚明以後，傳奇作品多有重視情欲的傾向。或者說，「情」本就是當時文人的關懷重點，故文人創作傳奇時多會將其放入劇情中，甚至以之為主題，如湯顯祖創作《還魂記》就是一例。自《還魂記》出，許多劇作家受其影響，紛紛以宣揚「至情」、「真情」為目的創作，產生了不少標榜情欲的才子佳人愛情劇。考察許自昌《水滸記》的創作年代，可知它與《還魂記》一樣成書於明萬曆年間，略晚於《還魂記》²，而此時湯顯祖在劇壇上已頗有影響力。雖然《水滸記》不屬於婚戀劇範疇，閻婆惜與張文遠也不是一般意義上的才子佳人，但身處晚明這股談情說欲的浪潮中，作者對閻婆惜這個角色的看法勢必不會同於《水滸傳》，而對其形象的塑造也不可能不產生變化。由於目前仍無對閻婆惜形象變化進行探討的專文，故本文選用《水滸傳》一百二十回本和汲古閣刻《六十種曲》之《水滸記》，從人物塑造手法和思想背景方面，進行分析、對比。以下分三部分，第一部分：通過解讀文本，探討《水滸傳》中的閻婆惜形象。第二部分：分析《水滸記》中的閻婆惜形象，再以對週遭人物的設計，說明許自昌塑造閻婆惜形象時所用的反襯手法。第三部分：從遊民的「厭女傾向」及時代背景的角度來解釋《水滸傳》中閻婆惜形象的形成原因，並從許自昌的憐香惜玉心態和晚明情觀、女性觀的變化，探討在《水滸記》中閻婆惜形象何以轉變，最後再據以下一結論。期望對閻婆惜一角形象變化的原因與意義，做一個初步的探究。

二、風塵娼妓：《水滸傳》中的閻婆惜

《水滸傳》是在話本、水滸雜劇和宋江等人的民間傳說的基礎上，經一代代文人的整理加工，以及書商的收集編纂而成的。故我們若要探討《水滸傳》中閻婆惜一角的形象來源，便須往前追溯，直到現存最早的水滸話本：《大宋宣和遺事》。在所有的水滸故事中，閻婆惜這個角色最早便是出現於《大宋宣和遺事》裡，然而此書中與閻婆惜相關的部分不過短短數句，重要性甚低。關於她得知宋江報信，致使晁蓋逃走一事的敘述，也顯得有頭無尾，與故事的後續發展缺乏關聯。

² 詳見徐朔方《晚明曲家年譜》，杭州：浙江古籍出版社，1993年，頁453-482。

閻婆惜出現的段落如下：

且說那晁蓋八個，劫了蔡太師生日禮物，不是尋常小可公事，不免邀約楊志等十二人，共有二十來個，結為兄弟，前往太行山梁山濼去落草為寇。一日，思念宋押司相救恩義，密地使劉唐將帶釵一對，去酬謝宋江。宋江接了金釵，不合把與那娼妓閻婆惜收了。爭奈機事不密，被閻婆惜知得來歷。……宋江回家，醫治公親病可了，再往鄆城縣公參勾當。卻見故人閻婆惜又與吳偉打暖，更不採著。宋江一見了吳偉兩個，正在偎倚，便一條忿氣，怒髮衝冠，將起一柄刀，把閻婆惜、吳偉兩個殺了；就壁上寫了四句詩。……詩曰：「殺了閻婆惜，囊中顯姓名。要捉兇身者，梁山濼上尋。」³

考察以上片段，可知在《宣和遺事》中，閻婆惜這個角色仍沒有一個鮮明的形象，其姓名可有可無。她不是宋江的小妾，而只是一個相熟的娼妓，出現不過數行便被宋江所殺。與後來的作品相比，雖閻婆惜發現宋江與強人來往的情節已經出現，但她並未用以要脅宋江；宋江殺她的原因，從文字中也看不出與擔心事機外洩有直接關聯，而主要是出於對情敵的嫉妒，這和《水滸傳》十分不同。在此，閻婆惜一角的設置，除了作為宋江上梁山的契機外，沒有太大的意義。作者無意以她的作為豐富宋江的性格，亦未讓她發展出獨特的角色個性，只是將之作為過場人物一般的使用。《宣和遺事》裡關於閻婆惜的情節，確立了往後的水滸故事中宋江上梁山的原因，這是此角色出現的意義。然而此時的閻婆惜，仍不是一個有血有肉的人物，個性很不完整，甚至談不上有任何性格塑造可言。閻之被殺，不讓人痛快，也不讓人感傷或惋惜，讀者對此事件是沒有任何感覺的。

閻婆惜具體形象的確立，要等到《水滸傳》的寫定。在《水滸傳》中，婆惜生長於賣唱人家，「又會唱曲兒，省得諸般耍笑。從小兒在東京時，只去行院人家串，哪一個行院不愛他」（第二十回），後經王婆作媒，成了宋江的小妾，其身分並未照搬《宣和遺事》。儘管她不是一個完全的性工作者，但因生長環境的關係，養成了放蕩、潑辣、貪財等等《水滸傳》所謂「風塵娼妓」的性格。而這樣的性格，可看為作者對《宣和遺事》娼妓身分設定的一個延續。《水滸傳》口口聲聲稱婆惜為「妓女」、「酒色娼妓」，又描述婆惜偷情一事是「花娘有意隨流水，義士無心戀落花。婆愛錢財娘愛俏，一般行貨兩家茶。」（第二十回）顯然對閻婆惜有很大的批判，其行為舉止也被塑造成符合妓女形象。而為配合此「風塵娼妓」的形象，閻婆惜與張文遠間的偷情，最初亦以婆惜為主動出擊者：「這婆惜是個酒色娼妓，一見張三，心裡便喜，倒有意看上他。那張三見這婆惜有意以目送情，等宋江起身淨手，倒把言語來嘲惹張三。常言道：『風不來，樹不動；船不搖，水不渾。』」（第二十回）所謂的「風來」與「船搖」，指的正是婆惜的主動勾引，張文遠只是順勢而為。而在描述此一事件時，短短數

³ 黎烈文標點《大宋宣和遺事》，台北：台灣商務印書館，1967年，頁40-41。



行間便接連出現「常言道」、「豈不聞古人有言」、「自古道」等語來加以評論⁴，可見作者認為閻婆惜偷情一事是值得大加評說的，且又頗有勸誡讀者應嚴防婦女門戶之意。在《水滸傳》中，似乎一不留意女子便要出軌，而這一貫的觀點也讓閻婆惜在一開始「勾搭」張文遠時，佔據了主動地位。

《水滸傳》作者不遺餘力的為讀者加強閻婆惜的「娼妓」印象，不僅在她的出身、成長背景以及主動勾引的行為上作文章，更將她美麗的外表配上潑辣粗鄙的言行，造成強烈的反差：「那婆娘只道是張三郎，慌忙起來，把手掠一掠雲髻，口裡喃喃的罵道：『這短命，等得我苦也！老娘先打兩個耳刮子著。』」（第二十一回）、「只見那婆惜柳眉踢豎，星眼圓睜，說道：『老娘拿是拿了，只是不還你！你使官府的人，便拿我去做賊斷。』」（第二十一回）柳眉雲髻的美人，卻口稱「老娘」，這顯然不是一個對良家婦女的描寫。在《宣和遺事》中，閻婆惜的外貌並未提及，而《水滸傳》作者卻將之寫作「花容嫵娜，玉質娉婷」的美女，看似是對閻婆惜的美化。然而，他這樣做的目的其實並非是為了美化婆惜，而是為了襯托出宋江是個「於女色上不十分要緊」的好漢。⁵（因為儘管閻婆惜美貌，然宋江只愛使槍弄棒，半月十天才去她那走一遭。）閻婆惜的形象在《水滸傳》裡之所以會發生變化，並於外表上強調其美貌，是為建立宋江不愛女色的好漢形象而服務的。

為進一步塑造閻婆惜「風塵娼妓」的形象，作者極力描寫她的貪財。在拿到宋江與晁蓋往來的證據後，婆惜不但要宋江寫下任她改嫁張三的文書、保留宋江為她治辦的頭面衣服等用品，還獅子大開口，勒索一百兩金子。最終死在她的貪財上。原本宋江已答應給一百金，但婆惜堅持一手交錢一手交貨，否則公廳上見，這才惹來了殺身之禍。《水滸傳》中，作者不斷稱閻婆惜為「娼妓」、「貪淫妓女」，顯見其身分雖不為妓，但其形象確是照作者所認為的一般妓女的樣子來描述的。作者專意塑造閻婆惜外在美但內在醜的形象，故賦予她放蕩、潑辣又貪財的性格；然而這樣的描寫，卻也讓這個角色充滿了生命力，不再只是作為宋江上梁山的契機而已。《水滸傳》原始的生命力，不僅表現在外貌寧猛、性格勇悍的梁山好漢身上，其實也表現在像閻婆惜這樣的「淫婦」身上。婆惜被殺一段，宋江「去那婆惜頸子上只一勒，鮮血飛出，那婦人兀自吼哩。」（第二十一回）面對拿刀的宋江，閻婆惜全然不懼，便是頸血噴出，還能吼叫不已，足見其剽悍。

《宣和遺事》中的閻婆惜在身分上為妓，《水滸傳》中的閻婆惜則在性格與行為舉止上如妓，這不只可看出兩書在此一角色形象上的承襲，其性格與行為的增補亦可看出《水滸傳》在角色設計上的用心。閻婆惜形象的變化，其實是與宋江形象的轉變密切相關的，在《宣和遺事》中，宋江殺閻婆惜沒有一個「必要」或是「正當」的理由，她沒有威脅要將宋江告到官府，其身分也不是宋江的妾，與誰相好，宋江其實無權干涉。殺人之後，宋江於壁上題詩

⁴ 「常言道：『風不來，樹不動；船不搖，水不渾。』……亦且這張三又是個慣弄此事的，豈不聞古人有言：『一不將，二不帶。』只因宋江千不合，萬不合，帶這張三來他家吃酒，以此看上了他。自古道：『風流茶說合，酒是色媒人。』正犯著此條款。」（第二十回）

⁵ 據王學泰的說法，《水滸傳》反映了遊民意識。而在遊民思想中，沉迷女色會消磨英雄的氣力，美女更是災禍的根源，故真正的好漢不愛女色。詳見王學泰《遊民文化與中國社會〔增修版〕》，北京：同心出版社，2007年，頁277-352。



曰：「殺了閻婆惜，囊中顯姓名。」然細察《宣和遺事》中閻婆惜相關情節，可知她並非如其在《水滸傳》中是一個欲陷害梁山好漢的「惡婦」，也不是一個不守貞節的「淫婦」。那麼，殺了閻婆惜，其「顯」的究竟是什麼「名」呢？在此處，殺閻婆惜顯然不過是一般的兇徒以殺人打開知名度之舉，並非殺當殺之人，與《水滸傳》中所標榜的宋江行事頗為不同。相較於《宣和遺事》，《水滸傳》裡的閻婆惜外貌雖美然行為舉止如同娼妓，身為人妾卻又背夫偷情，最終因貪財好淫而送了自己的命，完全是一個負面的形象。而此負面形象的建立，也使宋江殺她有了合理的理由，不致損及其在《水滸傳》中的正面形象。閻婆惜這個角色所以發生變化，在某種程度上是為了配合《水滸傳》中以「仁義的好漢」形象出現的宋江，而這也反映了宋江在水滸故事流傳過程中，性格上的轉變。

三、紅顏命淹蹇：《水滸記》中的閻婆惜

《水滸記》全劇共三十二齣，內容處理了《水滸傳》中導致宋江落草的幾個決定性事件：劫生辰綱、殺閻婆惜以及江洲劫法場，並對這些事件作了不少的改動及衍生。其中，光是與閻婆惜直接相關的部分就佔了九齣⁶，比重相當大，其變動、衍生的程度也最高。《水滸記》中的閻婆惜事件的特殊性，正如謝碧霞《水滸戲曲二十種研究》⁷的分析：

在《水滸傳》裡，張文遠與閻婆惜間的私情，作者皆是用側筆描寫，並不直接鋪敘……但是在《水滸記》中，張三雖以淨扮，卻儼然是個要角，作者極力安排一些他和閻婆惜打情罵俏的場面；其重要性全不在晁蓋、吳用甚至旦角孟氏之下。所以作者在主要的三樁事件之中，似乎對此愛情糾紛最感興趣。⁸

原本在《水滸傳》中僅佔一回、側面描寫的私情場面，竟被擴寫到將近三分之一，可見許自昌對閻婆惜故事的看重，而這亦是此劇不同於其他水滸戲曲之處。《水滸記》中，閻婆惜的形象較先前有了不小的突破，而其週遭角色言行的改變，也是為配合此一轉變的形象而來。閱讀第一齣〈標目〉結尾的四句詩，可知在《水滸記》中，閻婆惜是主角之一，而《水滸記》

⁶ 分別是第三齣〈邂逅〉、第六齣〈周急〉、第十一齣〈約婚〉、第十二齣〈目成〉、第十五齣〈聯姻〉、第十八齣〈漁色〉、第二十一齣〈野合〉、第二十三齣〈感憤〉、第三十一齣〈冥感〉。

⁷ 水滸戲曲不只《水滸記》一種，然其中以閻婆惜這個《水滸傳》中的小角色為主角，對其故事進行進一步開展者，唯《水滸記》而已。由此可看出許自昌在創作水滸戲曲時，選擇題材的特殊性，亦可見其關心取向的不同。

⁸ 謝碧霞〈水滸戲曲二十種研究〉，國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年，頁99-100。



是對《水滸傳》的續行之作。⁹如此，閻婆惜形象的變化，站在《水滸傳》續書研究的角度，就顯得十分重要了。

如前所述，《宣和遺事》與《水滸傳》中的閻婆惜，皆是以一個娼妓的形象存在，只是一以身分言，一以性格言而已。而《水滸記》中閻婆惜的形象，雖仍十分不莊重，但整體而言娼妓色彩較《水滸傳》淡些，其遭遇亦有讓人同情之處。閻婆與婆惜剛出場時，閻婆儼然是個鴛母形象，想讓女兒勾引個有錢人作妾，然後「下他個迷魂陣，起發他些銀子」（第三齣），而婆惜也同意如此。但在劇情發展過程中，許自昌並沒有特意去加深讀者這種「貪財妓女」的印象，而是增補了《水滸傳》中未提及的，婆惜對愛情的渴盼。當閻婆去尋王媽媽作媒後，婆惜嘆自己年華將去，尚無婚配：「教我惜春無計，春光暗移。惜花良苦，花期漸逾。鎮無言獨立長吁氣。」（第三齣）而此時張三出現，正填補了她對情愛的想像，讓婆惜立刻便芳心暗許。惜春嘆春，這是小說戲曲中的習見套路，代表了佳人們對青春將過之悲，以及對愛情的渴望。作者將此一橋段放在閻婆惜身上，沖淡了她純粹的「娼妓」印象，也使其形象塑造變得更加豐滿。與《水滸傳》不同，婆惜與張三相遇在為人妾之前，這為她日後的偷情埋下了伏筆，也使人覺得她的行為可以理解。又在《水滸傳》中，宋江對婆惜並未一開始便冷遇：「初時宋江夜夜與婆惜一處歇臥」（第二十回），還有段熱情期。到了《水滸記》，宋江則對納妾一事始終不願，迫不得已答應後，洞房花燭夜又對婆惜的主動示好不加理睬，使婆惜掩淚：「嘆今生緣慳分慳，到今宵情憐意憐。看他月思風情曾不諳，教我寂寞若為妍，珠淚連。」（第十五齣）使人對她多了一份同情。剛出場時惡劣的印象，也因此有所淡化。《水滸傳》的閻婆惜因外貌年齡而不中意宋江，故主動勾引張文遠；《水滸記》的閻婆惜因未在宋江身上得到愛情的滿足，故終在張三的引誘下與他暗通款曲。一主動一被動，一重色一重情，兩者有所差別。

值得注意的是，在戲曲中，唱詞往往會描寫到人物的心理狀態，而閻婆惜此一角色的形象亦可由此進行探究。觀婆惜出場片段的唱詞，常可發現有嘆息、淚、寂寞、斷腸等詞語的出現。如：「教我惜春無計，春光暗移。惜花良苦，花期漸逾。鎮無言獨立長吁氣」（第三齣）、「此夜斷腸人不見」（第十五齣）、「嘆寂寞沉吟畫闌，暫徙倚徘徊雕檻。金風颯颯，景物增淒惋。悲搖落向誰言，悲搖落向誰言。嫁蕭郎也枉然，鎮愁凝淚臉。」（第十八齣）、「對面無緣，撫心自矜，陰蟲切切不堪聞，短檠照我寒衾，與黯黯淚痕，偏不照情郎影。似含桃顆顆我心頭滾，似吞刀寸寸我心頭刃。」（第二十三齣）……等，如此大量感懷以及哀傷情緒的描寫，對引導讀者（或觀眾）同情婆惜並進而扭轉對她的負面印象不可能沒有影響，而這也讓婆惜在《水滸記》中有了「命運淹蹇的女子」的形象轉化。其所以含悲、落淚，多是其所嫁非人、不得與心上人相聚，即便後來她亦如在《水滸傳》中對宋江沒有情意在，但這樣的行為表現有了她孤寂悲傷的心理作鋪墊，確實令人無法再將之視作一貪戀財色的無情妓女。

又，在年齡上，《水滸記》中的閻婆惜比《水滸傳》中小了兩歲，原來是十八，後來改成「年華不多，瓜期未過。止有十六歲」、「正是二八佳人」（第十二齣）。年紀改為十六歲，

⁹〈標目〉結尾曰：「打得上情郎的閻婆息，擔得起忠義的宋公明。梁山泊為頭的晁保正，水滸傳作記的高陽生。」



讓閻婆惜變成了「少女」，她對愛情有很大期待這點也就更為自然。而十六歲素有「二八佳人」之稱，青春正茂的閻婆惜渴求愛情是理所當然之事，讀者對她後來的行為也會有較多的理解與同情。雖然，在性格描寫上，許自昌並未將婆惜變成一個端莊自持的女子，還是保留了她放蕩的個性，但《水滸傳》中那種潑辣粗鄙又貪財的形象卻消失或被弱化了。粗鄙言詞的消失，固然有很大部分是戲曲文人化的影響¹⁰，但給予讀者（或觀眾）的觀感畢竟有了不同。且〈感憤〉一齣中，閻婆惜面對要討回招文袋的宋江，確實沒有像《水滸傳》中那樣對錢財斤斤計較、討價還價的情節。《水滸傳》中閻婆惜要求宋江依她三件事，其中兩件皆與財貨有關；《水滸記》中的閻婆惜「拾遺非只幸得兼金」（第二十三齣），而主要是開心「天教籠鳥翻凌雲」（第二十三齣），可以脫離宋江，與張三郎光明正大的在一起。這很大程度上消解了她貪財的形象。閻婆惜死後，其鬼魂仍不忘舊情，回來尋找情郎，最後甚至將情郎捉入陰間團圓，足見她對愛情的執著。以魂魄型態與情人相會，此一情節常出現在中國才子佳人小說或戲曲中，如倩女離魂故事、湯顯祖的《還魂記》傳奇等等。張三郎與閻婆惜的私情雖有別於傳統的才子佳人模式，但婆惜對愛情的渴盼與執著卻與一般的「佳人」沒什麼分別。許自昌這樣的描寫與改編，使婆惜的形象由一「風塵娼妓」變為渴求愛情的少女，雖這並不代表他有意要美化閻婆惜的出軌行為，卻也隱約透露了對閻婆惜的同情。

作者著意塑造閻婆惜「重情」的形象，這不只能從他對閻婆惜本身的描寫上看出，也能從他以週遭人物來對比閻婆惜的手法上看出，例如對張三郎重色性格的強調以及對宋江之妻孟氏一角的增設。張三引誘了閻婆惜，但婆惜一死，他又立刻去招惹孟氏，可見對婆惜並非真心。以故事時間安排來說，第二十四、二十五齣敘述的是同一天發生的事，而在第二十四齣中張三才剛得知情人之死，緊接著第二十五齣就去調戲孟氏，這其實不太符合常情。許自昌如此安排，除可能是因在舞台搬演時緊湊度的考量外，應也有藉此誇大張三無真情的用意。婆惜執著的情愛在情郎那裡竟轉眼即忘，其遭遇不能不讓人悲嘆、憐憫。

在《水滸傳》的閻婆惜故事裡，婆惜是主要的負面人物，張文遠出現不過數行；在《水滸記》裡，負面人物則主要由張三擔任，婆惜雖仍不貞，但其形象卻由惡婦、淫婦變為令人同情的角色。〈分飛〉一齣中，張三自述道：「我張三郎財色上安命的，閻婆惜在日，我愛他的色。如今死了，真個與宋公明有甚麼不共之仇不成。不免乘機去賺他的銀子用用，卻不是好。」因為他愛的只是色，故失去婆惜對他沒有造成什麼打擊，與婆惜即使成鬼也要帶走情郎的執念形成了強烈的對比。原本在《水滸傳》中，張文遠得知婆惜被殺，便不顧知縣的意圖包庇，使盡方法追捕宋江，讓宋江履陷險地，可見對婆惜確有真實情感；許自昌將張三的態度完全改變，顯然有意製造「有情」與「無情」的對比，使閻婆惜重情的形象更加鮮明。而為了達到此效果，作者又在《水滸傳》劇情之外，增加了〈冥感〉一齣，使情與無情間的對立更加激烈：成了女鬼的閻婆惜出現在張三面前，張三原本極為害怕，沒想到一見她的容

¹⁰ 中晚明文人大量創作戲曲，故文人偏好的藝術手法與審美趣味被帶入傳奇中，改變了宋、元、明初戲文樸質淺顯的語言風格。對文人而言，傳奇與其說是一種新的戲劇形式，不如說是一種新的文學體裁，其作用仍在於承載其志。詳見郭英德〈傳奇戲曲的興起與文化權力的下移〉，收入徐朔方、孫秋克編《南戲與傳奇研究》，武漢：湖北教育出版社，2003年，頁409-428。



顏不變，立刻又與她「銀蠟下鸞交鳳滾，向紗窗中重擁麝蘭衾」，重溫起鴛夢，最後被捉入陰間。張三郎先是不顧兩人的情分，一味躲避；後又為了色連鬼都不怕，其好色輕情的程度非同一般。對比他在〈約婚〉中所說的：「況且情之所鍾，正在我輩」，更是絕大的諷刺。作者在劇本中安排張三為淨行，讓他作為負面人物出現¹¹，又極力強調其好色與背情的行為，這是欲經由對比，加強閻婆惜重情的形象。

《水滸記》在宋江、婆惜、張三的三角關係中增加了宋妻孟氏，但她對這三角關係沒有特殊作為，自己本身也沒有鮮明形象，面目可說是十分模糊。按照徐扶明的說法，孟氏的增入是因「傳奇體制，以正生、正旦為主，悲歡離合，從頭貫穿到底。」¹²若果如此，則孟氏的存在意義不大便屬自然。然而，雖此角色沒有很大的意義，但因其存在，方使宋江冷落婆惜變得合理，不會損及宋江的正面形象，也能與婆惜對感情的執著作個對照。孟氏是典型的賢妻，對宋江納妾沒有任何怨懟或不滿，反倒覺得理所當然，與婆惜熱烈的愛情表現有很大差距。而〈分飛〉、〈計迓〉兩齣中，她被張三調戲，其堅貞固然是婆惜禁不起引誘的一個對比，卻也使張三好色背情的行為顯得更加惡劣，間接反映出婆惜的癡情的可悲。許自昌之所以將這些配角的性格與行為作如此設定，其作用顯然在於襯托閻婆惜「癡情」的形象。

四、從《水滸傳》到《水滸記》：閻婆惜形象轉變之因

相較於《宣和遺事》，《水滸傳》中描寫閻婆惜的段落變長，形象也變得十分鮮明。然而，作者賦予婆惜美貌，卻又以「風塵娼妓」為描寫範本，並不是出於偶然，也不是一個特例，這關係到《水滸傳》的女性觀。《水滸傳》以女人為禍水，於故事中一再講述女子如何害人（尤其是美貌女子更甚），使梁山好漢吃虧。如宋江就被閻婆惜帶了綠帽，並因殺了她而不得不出逃；盧俊義與楊雄皆差點為妻子所謀害；史進與安道全被娼妓出賣……等等，都是女子害人的例子。而「不好女色」亦成為《水滸傳》中身為英雄的必備條件，沉迷女色者，非但其氣力會減退，且會為其他好漢所不齒，如蔣門神與矮腳虎王英便是。蔣門神因被女色所迷，淘虛了身子，最終為武松所擊敗。而王英要留劉高之妻作押寨夫人，便被宋江批評：「原來王英兄弟，要貪女色，不是好漢的勾當。」（第三十二回）早自三十年前，孫述宇在〈水滸傳：強人講給強人聽的故事？〉一文中，便分析了《水滸》對女性的敵意態度，並提出水滸故事曾在亡命之徒中流傳過的說法。又在〈女子無容便是德——水滸的女性與宣傳藝

¹¹ 「在古典戲曲角色體制中，就道德品質而言，生（末）、旦大多扮演正面人物，而淨、丑大多扮演反面人物；就審美型態而言，生（末）、旦大多扮演正劇人物、悲劇人物或正面喜劇人物，而淨、丑大多扮演喜劇人物尤其是反面喜劇人物。因此，生（末）、旦與淨、丑又構成一組既相互對立又相互依存的關係，即正—邪、善—惡、美—醜的組合。」郭英德《明清傳奇戲曲文體研究》，北京：商務印書館，2004年，頁297。可見張三被安排為淨角確含褒貶之意在內。

¹² 徐扶明〈《水滸記》與《宋十回》〉，《藝術百家》第4期，1994年，頁74。



術)中,指出《水滸傳》之所以表現出對美貌女子的憎惡,是因亡命者們欲避免近女色而有削弱戰鬥意志、延誤行動、洩漏機密的危險,故對女性蓄意攻擊,並宣傳、稱揚英雄們的不好色。¹³在分析《水滸傳》女性觀的成因時,現今學者多繼承孫述宇的看法,以水滸故事曾流傳於遊民間,故對於難以擁有又對其「事業」存在危險性的女性,心理上本就存在的「厭女傾向」為其女性觀的成因。而這樣的女性觀,勢必會影響閻婆惜這個角色的創作。閻婆惜於《水滸傳》中以如此負面形象出現,以遊民的憎女心態來解釋,是十分合理的。因遊民思想中美女常是英雄們災禍的來源,故《水滸傳》對婆惜美色的描述,其實也正暗示了其將會為宋江帶來禍端,而最後宋江果然因殺了她不得不出逃。

又,在《水滸傳》中,露了臉並說了話的女性約有三十多位,其中以像閻婆惜這樣的「淫婦」所下筆墨最多,描寫也最為精采生動。然而,作者對於描述她們血腥、淒慘下場的熱衷,亦屬罕見。分析書中與「淫」有關的女人,主要有兩種,一是不貞的女人,如潘金蓮、閻婆惜、潘巧雲、賈氏等;二是撮合姦情者,如王婆、潘巧雲的使女迎兒等。她們無論有無謀害他人,撞在梁山好漢的手裡,都免不了慘死的命運,或是被朝廷明正典刑,可見其對女性不貞的痛恨。《水滸傳》之故事發源於宋元,完成於明初,成書過程正與理學逐漸臻於成熟的時期一致,故其思想不可能完全不受理學的沾染。自從北宋理學家程頤提出了「餓死事小,失節事大」的說法,而朱熹亦在〈與陳師中書〉中贊成程頤之說、提倡婦女守貞節後,隨著理學思想的流行,貞節觀念也越來越被強化。雖在宋代時,貞節觀的實踐仍未至不近人情¹⁴,但到了元代,由於異族入侵及其對漢族婦女的掠奪與蹂躪,使漢人越發贊同理學家把女性隔離起來的規定,不讓女性出現在公眾的視野。又由於蒙古族之倫理道德被認為是落後的,儒生為防微杜漸,對女性便生出了更多倫理道德的要求,欲使女性在貞節上無一點瑕疵。¹⁵理學家講求「存天理,去人欲»,貶低個體欲望。然其異化後落至女性身上,便成了對守貞節的極度要求。《水滸傳》要保留《宣和遺事》中的宋江殺人上山,又要讓宋江形象光明,不同於一般兇徒,故在角色設定上讓閻婆惜身為人妾然不貞。而這「不貞」的設定,又反過來讓婆惜的形象在性格與行為舉止上被「娼妓化」變得理所當然:不貞的女子,在當時人心裡自然是不會以端莊賢淑的形象出現的。照《水滸傳》的說法:「須知憤殺姦淫者,不作違條犯法人」(第二十八回),剷除姦淫(主要是「淫婦」)是應被大力歌誦的,甚至認為殺「淫婦」不能算是觸犯法律。如此激烈的言論,或許便是遊民的「厭女傾向」與異化的理學貞節觀相乘下的結果。

¹³ 詳見黃啟方等撰《水滸傳中的女性》,台北:天一出版社,1991年,頁25-37。

¹⁴ 張維娟《元雜劇作家的女性意識》曰:「此時婦女守節還需外力強制。所以當陳師中妹新寡,朱子與陳師中書,勸其妹守節。統治階級士大夫甚至鼓勵再嫁,如范仲淹《義莊規矩》規定寡婦再嫁支錢二十貫,御史唐詢彈劾參知政事吳育『不使再嫁』『有六子而寡』的『久寡』弟媳、南宋末年名臣胡穎對狀告『三易其夫』之寡婦阿區的李孝德處以『杖一百』的處罰,並認為阿區在丈夫死後,自己完全有權決定嫁或不嫁。」詳見張維娟《元雜劇作家的女性意識》,北京:中華書局,2007年,頁165。

¹⁵ 同前注,頁163-193。



從《宣和遺事》到《水滸傳》，閻婆惜故事的梗概大抵不變，然其身分從娼妓轉化為宋江小妾，形象也隨之變化：《宣和遺事》未對婆惜有任何外貌或性格上的描述，也未對她不睬宋江的行為下任何評斷，而《水滸傳》雖賦予婆惜美麗外表，卻又配上放蕩的性格，口口聲聲稱她為「貪淫妓女」，此一稱呼可能暗含了對她不守貞節的批評。閻婆惜身為宋江妾，卻以一個娼妓的形象存在，這不只是要為美貌女子豎立「惡」的形象，也是理學貞節觀影響下，對不貞女子厭惡的產物。可以說，閻婆惜在《水滸傳》中之所以有這樣的形象，不但是反映了遊民的厭女傾向，也是與當時盛行的思想分不開關係的。

到了明代後期的《水滸記》，閻婆惜的形象又有了新的變化。許自昌改編《水滸傳》中的閻婆惜故事為戲曲，又以降低年齡、淡化貪財潑辣的性格以及加強其對「情」的重視等手法，使婆惜由「風塵娼妓」變為渴求愛情的少女，造成明顯的形象轉變。然而，小說、戲曲人物形象的轉變，不會是無因之果，它必與作者創作心態的不同有關。而這也是研究人物形象所要去探究的。許自昌之所以不讓閻婆惜的形象那麼惡劣，或可從婆惜被殺的〈感憤〉以及捉張三入冥的〈冥感〉兩齣中，找到一些蛛絲馬跡：相較於《水滸傳》對閻婆惜斷頭場面具體又血腥的描寫¹⁶，〈感憤〉中婆惜被殺後，宋江僅唱「一時血濺紅裙，紅裙；一時粉碎青萍，青萍；把骸骨覆羅衾，把魚燕袋釧文」，一句便了結，不像《水滸傳》那樣給人津津樂道之感。而〈感憤〉結尾的四句詩：「星河無夢夜悠悠，惱亂司空犯斗牛。人世幾回傷往事，他生未卜此生休。」亦充滿了無限感嘆，足見作者並非把婆惜之死，當作一件「痛快」事來描述。《水滸記》中閻婆惜的死亡，不會讓人產生「正義伸張」的爽快感，因作者對婆惜之死的描寫，畢竟是含同情在其中的。

至〈冥感〉一齣，許自昌對婆惜的同情之意，表現得更加明顯。他安排閻婆惜的鬼魂唱：「馬嵬埋玉，珠樓墮粉，玉鏡鸞空月影。莫愁斂恨，枉稱南國佳人。」將婆惜之死與楊貴妃、綠珠之死類比，可見在作者心中她的死同兩位美人一樣，是令人嘆息的。雖然明代傳奇素有堆砌之習，《水滸記》亦常因用典太多而為人詬病，但這些引用的典故，有時反可幫助讀者了解作者對劇中人物的定位，未必皆是無意義的堆砌而已。〈冥感〉中，閻婆惜與美人而不與惡婦類比，這和前面幾齣所塑造的形象相符，亦透露出作者的憐香惜玉之意。原本在《水滸傳》裡並無〈冥感〉一齣的內容，讓閻婆惜捉張三至陰間團圓是出於許自昌的原創。這個設定，其實也正是許自昌同情婆惜的證明。俗話說：「冤有頭，債有主。」婆惜活捉入冥的對象竟非宋江而是張三，足見其心心念念的只是「情債」，而閻婆惜之死與張三的被捉，看似是對「姦夫淫婦」的共同懲罰，實則婆惜之死在《水滸記》中只是依循前作，讓宋江有上梁山的契機，沒有特殊意義，被改變了結局的張三郎才是作者真正的懲罰對象。張三之所以被懲罰，最大的原因，不是因為勾引有夫之婦，而是由於他對情感的不真。若非如此，結局便不須讓他與被虛情對待的婆惜入冥，結成鴛鴦冢，而大可在〈計逛〉中就讓來拐騙孟氏的張三被接孟氏上山的梁山嘍囉殺死。由於〈冥感〉一齣，是許自昌別出心裁處，也是《水滸記》中閻婆惜感情的收煞處，故最能看出作者對閻婆惜的態度。婆惜最後與情郎雙雙入冥，

¹⁶ 「手到處青春喪命，刀落時紅粉亡身。七魄悠悠，已赴森羅殿上；三魂渺渺，應歸枉死城中。緊閉星眸，直挺挺屍橫席上；半開檀口，濕津津頭落枕邊。從來美興一時休，此日嬌容堪戀否。」（第二十一回）。



完了夙願，這是許自昌對她的寬待，也是他對婆惜有同情心的表現。

除了作者同情的因素之外，閻婆惜在《水滸記》裡的形象，更是與晚明流行的思想分不開關係。或者說，許自昌之所以能同情閻婆惜這一角色，進而在自己的作品裡對她進行改造，本就有受時代背景影響的因素在。晚明時，傳統的社會階級產生鬆動，傳統的價值體系也有了變化，許自昌生於明萬曆六年（1578），卒於天啟三年（1623），正好身處明代晚期，自會感受到此股變動的浪潮。他「少讀書即好漁獵傳記兩漢四唐之業，築倉而藏之，飲食其中，不屑屑為經生言。」¹⁷雖在三十歲時入貲為文華殿中書舍人，但不久便辭職返鄉，不再仕進，終身以著書、刻書、觀戲為樂，並與眾多文人名士交好。這樣的性格與經歷，影響了他的思想，也影響了《水滸記》的創作。中晚明以後，「情」與「欲」不再被認為要一味壓制，因人欲正當處即是理，故「存天理」不必「去人欲」，「情」、「理」並不對立。而李贄「非情性之外復有禮義可止也」的說法¹⁸，也讓人的自然本性〔情性〕受到肯定。這些思想表現在戲曲中，造成了「十部傳奇九相思」，也讓晚明標榜「至情」和斥責無情之人的劇作大量出現，如《還魂記》、《焚香記》、《紅梅記》、《紅梨記》……等。它們歌誦「情」的偉大力量，也多肯定私情相悅。許自昌一生中共撰有傳奇七種，除了《水滸記》外，現今尚存《橘浦記》與《靈犀佩》¹⁹。若我們考察這些現存作品的內容，可發現《橘浦記》（寫柳毅傳書故事）雖重在言人心險惡，不若禽獸尚能知恩圖報，然亦有虞世南女與洞庭君女對柳毅情之不移的情節，對私情相悅也給予肯定，可見許自昌對「情」的看法符合當時思潮，且會以劇作傳達此種看法。雖然《水滸記》不是才子佳人的愛情劇，但作者對情的看法不可能因此改變²⁰；許自昌之所以將閻婆惜的形象變為「渴情」、「重情」的女子，並以張三郎「虛情」的形象來對應，應也是出於要表達其「情」觀的考量。

除了對情欲的肯定外，被程朱理學強化的貞節觀，也在中晚明隨著新思想的提出，逐漸產生了鬆動。部分文人對婦女守貞、改嫁等問題，有了不同於以往的看法，如李贄便十分稱羨庾亮在兒子死後讓兒媳改嫁一事，並大肆批評有相反作為的王戎。²¹而在戲曲中，也有不少貞節觀不同以往的作品誕生，如沈璟的《浣紗記》就選擇西施故事為題材，讓西施與范蠡在滅吳後相攜而去，西施失身於夫差並不成為他們間的阻礙。許自昌身處晚明，是這股浪潮中的一份子，其《橘浦記》寫龍女脫離薄情的丈夫、改嫁柳毅的故事，而龍女欲改嫁沒有受到任何輕視，反得到其父洞庭君的大力幫助，這說明了他對女性貞節的看法確實不像前代那

¹⁷ 〔明〕董其昌〈中書舍人許玄祐墓誌銘〉，收於《四庫禁燬書叢刊 集部 第32冊》，北京：北京出版社，2000年，頁356。

¹⁸ 〔明〕李贄《焚書 續焚書》，北京：中華書局，2009年，頁132。

¹⁹ 此處所說的七種不含改訂明人本的《節俠記》與《種玉記》。一說《靈犀佩》亦是其改訂而非創作。

²⁰ 且《水滸記》作於萬曆三十六年，而《橘浦記》的明刊本署萬曆四十四年刊，兩者創作時間相隔還不算太遠。詳見徐朔方《晚明曲家年譜》，杭州：浙江古籍出版社，1993年，頁453-482。

²¹ 詳見〔明〕李贄《李贄文集》第五卷，北京：社會科學文獻出版社，2000年，頁8-9。



樣嚴格。龍女作為一正面角色，多次被比之卓文君，亦暗合李贄稱美文君情奔相如之見。部分中晚明文人對女性及夫婦關係，有了新的觀點。如泰州後學何心隱、李贄等人強調朋友在五倫中的重要性，認為君臣、夫婦間也應如朋友般平等相待，李贄甚至贊美卓文君情奔相如，並提出「見識不分男女，男子之見未必長，女子之見未必短」的說法。可見在部份晚明文人心中，女性不再是毫無見識而只能將一切交由男性安排的角色。《水滸記》中閻婆惜與張三郎偷情，卻還可以獲得「鴛冢安然寢」的結局，或許便與此貞節觀、女性觀的轉變有關。當然，在《水滸記》中，許自昌真正讚許的女性可能還是明白事理，並與丈夫相敬如賓、嚴守貞節的宋江之妻孟氏，故以宋江之口讚其「不愧樂羊之婦，洵是梁鴻之妻」（第二齣）。形象完美的宋江，配上的正妻孟氏自然也要是形象完美的。然許自昌雖讚賞孟氏這個不忌妒、守貞節的賢妻，其對情的肯定，以及當時社會女性觀的變化，又使他能對因渴求愛情而不守貞節的閻婆惜多了一份同情。許自昌在改編《水滸傳》時，之所以能把閻婆惜的形象「去娼妓化」，與當時社會對情的肯定及貞節觀念的放寬不可說沒有關係。

五、結語

《水滸記》是《水滸傳》的續衍之作，其中人物的形象也因作者心態與思想上的不同，產生了變化。透過降低閻婆惜年齡以及描寫其對愛情的嚮往等手法，許自昌將閻婆惜從「貪淫妓女」變成了執著於情的少女。雖然《水滸記》中的她還保留了许多不莊重的言行，但已不是《水滸傳》中那樣全然負面的形象。通過本文的考察，可知這兩種形象的不同，其實關係到作者不同的態度：《水滸傳》成書過程中曾在遊民間流傳，在得不到女性並認為女色會消磨英雄力氣的情形下，產生了「憎女」情結，故對女性極端詆毀；至於《水滸記》，由於作者是個「不屑為經生言」的文人，對女性的看法不那麼僵化，故他較能對閻婆惜投去同情的目光，於形象的塑造上也能有新的突破。這兩種不同心態的產生，不只是作者身分的影響，同時也關係到兩者時代的不同：《水滸傳》成書過程正與程朱理學興盛的時期重疊，故對貞節觀的看法不可能不受其影響，不貞的閻婆惜在當時宜屬「娼妓」。而《水滸記》成於晚明，受晚明肯定情欲以及貞節觀念鬆綁的時代浪潮影響，故婆惜不會被刻意醜化。又，閻婆惜的形象之所以要加上「重情」的一面，並用張三的虛情假意來對比，這裡面或許也有作者有意傳達其「情」觀的因素在。

關於晚明情欲解放，並表現在才子佳人婚戀劇裡的情形，前人已多有討論。然而，情欲解放所帶來的影響，其實不只可從婚戀劇看出，亦可由其他類別的劇目中看出，如《水滸記》中閻婆惜形象的變化就是一個最好的例子。這樣的變化，也從另外一個角度展現了晚明思想的現代性。直至今日，〈邂逅〉（今名〈借茶〉）、〈冥感〉（今名〈活捉〉）兩齣仍盛行於崑劇、京劇、徽劇、川劇、漢劇、滇劇等劇種，可見改變後的閻婆惜形象仍為現在的觀眾所接受。這是其具現代性最好的證明，也是許自昌《水滸記》的莫大成就。



參考書目

一、古籍文獻：

- 明·李贄：《李贄文集》(北京：社會科學文獻出版社，2000年)。
- 明·李贄：《焚書 續焚書》(北京：中華書局，2009年)。
- 明·董其昌：〈中書舍人許玄祐墓誌銘〉(《四庫禁燬書叢刊 集部 第32冊》，北京：北京出版社，2000年)。
- 李泉、張永鑫校注：《水滸全傳》(成都：四川文藝出版社，1990年)。
- 黃竹三、馮俊傑主編：《六十種曲評注 第十八冊》(長春：吉林人民出版社，2001年)。
- 黎烈文標點：《大宋宣和遺事》(臺北：台灣商務印書館，1967年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 王永恩：《明末清初戲曲作品中的女性形象研究》(北京：文化藝術出版社，2008年)。
- 王學泰：《遊民文化與中國社會〔增修版〕》(北京：同心出版社，2007年)。
- 李紹雯：〈析論許自昌《水滸記》中的情與義〉(《東吳中文研究集刊》第十三期，2006年)。
- 周志文：《晚明學術與知識分子論叢》(臺北：大安出版社，1999年)。
- 徐扶明：〈《水滸記》與《宋十回》〉(《藝術百家》第4期，1994年)。
- 徐朔方、孫秋克：《南戲與傳奇研究》(武漢：湖北教育出版社，2003年)。
- 徐朔方：《晚明曲家年譜》(杭州：浙江古籍出版社，1993年)。
- 張維娟：《元雜劇作家的女性意識》(北京：中華書局，2007年)。
- 郭英德：《明清文人傳奇研究》(臺北：文津出版社，1991年)。
- 郭英德：《明清傳奇戲曲文體研究》，北京：商務印書館，2004年)。
- 陳松柏：《水滸傳源流考論》，(北京：人民文學出版社，2006年)。
- 黃啟方：《水滸傳中的女性》(臺北：天一出版社，1991年)。
- 謝碧霞：〈水滸戲曲二十種研究〉(國立台灣大學中國文學研究所碩士論文，1978年)。





試論〈清人〉在詮釋上的幾個問題

周蔚慈*

提要

〈清人〉是《詩經·鄭風》裡的一首詩，歷來對於它的討論不知凡幾，然而論者或偏重於詩作的內部詮釋而忽略了外部因素（歷史背景）的考量，又或因於外部因素的分析而疏忽去檢視史料的可信性，這些都造成了詩歌詮釋上的盲點。詮釋的目的在於「意義的闡發」，而「意義」的生成必須藉由「中介符號」來承載，並且有其發生的特定「時空背景」，換言之，詩歌的詮釋其實離不開「文本」與「歷史」。因此，本文以為，在詮釋像〈清人〉這種牽涉到史實問題的作品時，我們應當依次從兩個層面來探討：文本分析、歷史考察，如此才可能比較貼近詩的意向所在。以下將站在歷來學者對〈清人〉詩意向的詮釋基礎上，試圖提出其中存在的問題，並就客觀材料所及的範圍之內嘗試提出解釋，以期填補此詩解釋上的空缺。

關鍵詞：清人、詮釋、文本、歷史

一、前言

〈清人〉是《詩經·鄭風》裡的一首詩，凡對《詩經》稍有涉獵的人應該都讀過，此外，研究《春秋》、《左傳》的人對它大概也不會陌生，這是因為小序上所記載的詩本事明顯地參考了《左傳》上的文字，所以歷來討論這首詩的研究者，不免地要把這些相關的文獻放在一起參讀。大抵來說，《春秋》、《左傳》仍然是學者們在研究《詩經》時最具信度的第一手資料，可是，顧頡剛（1893-1980）在〈詩經在春秋戰國間的地位〉一文裡卻批評道：

又如——「鄭人惡高克，使率師次於河上，久而弗召，師潰而歸，高克奔陳。鄭人為之賦〈清人〉。」這句話就有些相信不過了，因為詩上說：「清人在彭，駟介旁旁。二矛重英，河上乎翱翔。」寫的只是武士游觀之樂，全沒有「弗召」及「師潰」的意思。這句話是真是假，沒有證據可以判斷；祇能作為一個懸案。¹

* 東華大學壽豐校區中國語文學系碩士班四年級

¹ 顧頡剛：〈詩經在春秋戰國間的地位〉，收錄於藍燈文化事業股份有限公司編輯部總編著：《古史辨》（臺北：藍燈文化事業，1993年），第三冊下編，頁318-319。本文原題〈詩經的厄運與幸運〉，原發表於《小說月報》第十四卷三-五號，後略加修改，易署此名。按此段引文重點註



顧氏的詮釋認為詩作本身只是寫武士游觀之樂，而《左傳》的紀錄根本是牽強附會。顧氏自有他疑古、疑經的時代背景因素，這裡姑且不論，但是我們要知道，詮釋的目的在於「意義的闡發」，而「意義」的生成必須藉由「中介符號」來承載，並且有其發生的特定「時空背景」，換言之，詩歌的詮釋其實離不開「文本」與「歷史」。

因此，本文以為，在詮釋像〈清人〉這種牽涉到史實問題的作品時，我們應當依次從兩個層面來探討：文本分析、歷史考察，²如此才可能比較貼近詩的意向所在。在這裡，我們不用「詩本義」一詞，而用「詩意向」，是因為文學的詮釋除了有客觀的理解以外，往往還有主觀的評價，誠如龔鵬程（1956-）在其《文化符號學》一書中所指出：「由於解釋本身就是價值化的工作，因此考證與解釋不僅是是非的問題，不僅要說明是什麼，更要說明什麼更好更恰當」，³詮釋學家萊爾馬赫（Schleiermacher, 1768-1834）甚至說：「必須像作者那樣，或甚至比原作者更好地去理解！」⁴據此，作者本義或詩本義的探求幾乎是不可能也沒有必要的，對詮釋者而言所能做到的是站在事實的基礎上提出合理而相對理想的詮解。因此，本文並不打算為詩人代言，我們目的在於透過上述文本分析與歷史考察的方法，站在歷來學者對〈清人〉詩意向的詮釋基礎上，試圖提出其中存在的問題，並就客觀材料所及的範圍之內嘗試提出解釋，以期填補此詩解釋上的空缺。

二、文本分析

茲先引出〈清人〉詩如下：

清人在彭，駟介旁旁。二矛重英，河上乎翱翔。
清人在消，駟介麋麋。二矛重喬，河上乎逍遙。
清人在軸，駟介陶陶。左旋右抽，中軍作好。

底下，我們分別從「人」、「事」、「時」、「地」、「物」幾個面向對全詩作一個簡介，然後視情況針對幾個比較具有爭議的問題做進一步的解析。

詩分三章，皆以「清人」領起，很明顯是全詩主要刻畫的對象，那麼「清人」指的是誰呢？毛傳謂：「清，邑也。」（卷四之二，頁 13a）鄭箋云：「清者，高克所帥眾之邑也。」（卷四之二，頁 13a）按清地約在今日河南中牟縣西，在當時屬鄭國領地，今仍可考。據此可知，

記乃作者自行加上。

² 顏崑陽在〈用詩，是一種社會文化行為模式——建構「中國詩用學」初論〉一文中提出「詩式社會文化行為」的「結構規式」，其中「中介區」的四大要素包含：「比興符碼成規」、「文本情境」、「事件情境」、「社會文化情境」，其中前兩個要素與後兩個要素，分別與本文所提出的「文本分析」、「歷史考察」在研究的對象上具有類似性。文章請見《淡江中文學報》第十八期（2008年6月），頁 279-302。

³ 龔鵬程：《文化符號學》（臺北：臺灣學生書局，2001年），頁 522。

⁴ 原文見金默爾勒編：《施萊爾馬赫解釋學》（海德堡：海德堡社會科學院出版社，1959年），頁 56。轉引自高宣揚：《解釋學簡論》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，1994年），頁 22。



「清人」指的是「(高克所率領的)從鄭國清邑而來之人」。

而這些清人們到了什麼地方呢？毛傳指出：「彭，衛之河上，鄭之郊也。」(卷四之二，頁 13a) 又說「消」跟「軸」也是河上之地。據陳奐(1786-1863)《詩毛氏傳疏·卷七》的查考推測：「彭，河上地名。昭二十年《左傳》：衛侯與北宮喜盟於彭水之上。又，哀二十五年初，衛人翦夏丁氏，以其帑賜彭封彌子。彌子瑕時采於彭，為彭封人，疑此即詩之彭。彭為衛邑，與鄭連境，故傳云：衛之河上，鄭之郊也。」⁵此說可參。但消地、軸地這兩處今已不可查考，古今學者多承襲毛傳之說，不論如何，如果連著上面的「在」字讀，應當指的是某個地方或位置。⁶鄭國在今河南，而衛國在今河北，兩國以黃河為界，且詩中兩次提到「河上」，毛傳的說法有一定的參考價值，清人可能是在鄭衛郊境之處。

他們為什麼去到那裡？在做些什麼呢？從「駟介」、「二矛」推測，清人應該是在戰地戍守。毛傳謂：「介，甲也。」(卷四之二，頁 13a) 鄭箋云：「駟，四馬也。」(卷四之二，頁 13a) 春秋戰國以前，戎車為四馬所拉，⁷所以「駟介」推測應是披著戰甲的轅馬。大陸學者楊泓在《中國古兵器論叢》中曾指出，殷周時期的出土文物裡有證據顯示：「……採取措施保護駕車的轅馬，給他們披上皮革的防護裝具。隨縣擂鼓墩一號墓裡出土的大量皮甲片中，就包括有用來編綴馬甲的甲片，根據同墓隨葬的竹簡所記，當時的馬甲有形甲、畫甲、漆甲、素甲等多種。」⁸至於「二矛」，鄭箋云：「二矛，酋矛、夷矛也，各有畫飾。」(卷四之二，頁 13a)《周禮·冬官考工記下》載：「酋矛常有四尺，夷矛三尋。」鄭注云：「八尺曰尋，倍尋曰常。酋、夷，長短名。酋之言道也。酋近夷長矣。」⁹故知酋長兩丈，夷長兩丈四尺，酋矛短而夷矛長，兩者攻防半徑不同，但都是士兵手持的武器，這裡是形容其武備齊全。

此外，從「二矛重英」、「二矛重喬」兩句我們可以推斷，清人應該在其地停留了相當一段時間。過去許多人把「重英」、「重喬」當成一個意思來講，¹⁰但其實二者在意義上或許不能等同來看。毛傳謂：「重英，毛有英飾也。」(卷四之二，頁 13a) 孔穎達曰：「二矛長短不同，其飾重累，故謂之重英也。」(卷四之二，頁 13b) 因矛有長短二製，其上又綴以裝飾，故矛上英飾錯落重累，此為「二矛重英」。何謂「重喬」呢？鄭箋云：「喬，矛矜近上及室題，所以縣毛羽。」(卷四之二，頁 14a) 孔穎達解釋：「矜，謂矛柄也，室，謂矛之鑿孔。」(卷四之二，頁 13a) 所以「喬」應當是矛上頭的某個部位，而且這個部位有個孔洞可以用

⁵ 參〔清〕陳奐《詩毛氏傳疏》(臺北：臺灣學生書局，1974年)，卷七，頁 5b，總頁 210。

⁶ 〔清〕姚際恆(1647-1715?)曾指出：「『彭』、『消』、『軸』，必非地名，不可泥『在』字。」但未詳所據，此處仍沿舊說。見氏著《詩經通論》(臺北：河洛圖書出版社，1980年)，頁 103。

⁷ 鄭定國：《周禮夏官的軍禮思想》(臺北：文史哲出版社，1995年)，頁 159。

⁸ 參楊泓著：《中國古代兵器論叢(增訂本)》(北京：中國社會科學出版社，2007年)，頁 122。

⁹ 上引《考工記》、鄭玄之言，參〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥(生卒年不詳，活動於7世紀中葉)疏：《周禮注疏》(臺北：藝文印書館，1993年，阮刻《十三經注疏》本，冊三)，卷四十一，頁 20a-20b。

¹⁰ 把「重英」、「重喬」兩者等同來講的人，通常是承襲韓詩的說法，把「喬」當作是「鶴」的省文，意指長尾雉，借代為雉羽。例如高本漢(1889-1978)撰；董同龢(1977-1963)譯：《高本漢詩經注釋》(臺北：國立編譯館，1981年)，頁 222；糜文開、裴普賢著：《詩經欣賞與研究》(臺北：三民書局，1991年，改編版)，頁 386-387；吳宏一著：《白話詩經(二)》(臺北：聯經出版社，1993年)，頁 164；馬持盈註釋：《詩經今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1994年，修訂版)，頁 131；陳戍國：《詩經校注》(長沙：岳麓書社，2004年)，頁 99。



來懸掛羽毛。考究「喬」這個字的原意，《爾雅·卷一·釋詁上》指出：「喬，嵩、崇、高也。」¹¹《說文解字》進一步解釋：「喬，高而曲也。從夭、從高省。」段注謂：「按喬不專謂木。淺人以說木則作橋。……以說山則作嶠。……木有如是者，他物亦有如是者。」¹²「喬」字本有「高大貌」之意，又其從「夭」部，「夭」字本有「屈」意，所以《說文》釋「喬」字是把「夭」跟「高」的意思結合起來講。凡有高而曲之形象者，皆可謂喬，並不限於木。那麼「矛上的喬」指的是什麼呢？我們從附錄的三張圖可以看得很清楚。在圖①¹³的編號 17、圖②¹⁴的編號第 5、以及圖③¹⁵都可以明顯看到矛上有半環狀物，如果把矛裝上矜（柄）豎立起來時，這個高而曲的半環鈕我們便稱它作「喬」。陳溫菊以為這個裝置的實際功用是用以穿繩繫緊矛頭與矛柄，以避免拔矛時矛頭脫矜。¹⁶前章說到的英飾應該就是藉此垂掛其上。按理來說，喬上若繫了英飾，這個環鈕應當就不易察見，而現在矛上之喬鈕錯落疊現，很可能是懸掛其上的羽毛裝飾都掉落了。這是從側面指出軍隊之久留。¹⁷

從詩的前兩章來看，久留於戰地的兵士們似乎不是在跟敵人鏖戰，因為詩篇里說「駟介旁旁」、「麇麇」，隨後又說「河上乎翱翔」、「逍遙」，呈現的並非是對陣廝殺的場面。「旁旁」一詞在毛傳和鄭箋裡都沒有解釋，《高本漢詩經注釋》裡以〈齊風·載驅〉與之對讀，指出「旁旁」與「彭彭」在意義上是幾乎等同的，此外，二者之間的語源相等還可以由《說文》對〈小雅·北山〉「四牡彭彭」的訓解得到印證，¹⁸其以為：「這些疊詞（無論如何寫法）既是在各篇之中都指行走中的人或馬或車，那就可以說本來只有一個詞根，大概是摹聲的，描寫一種有壯盛的動作。」¹⁹至於「麇麇」毛傳釋為「武貌」（卷四之二，頁 13b），歷來從之。故由「旁旁」與「麇麇」二語可想見清人軍容之壯盛。

在這裡我們需要釐清一個重要的問題，即「翱翔」、「逍遙」的語義是否一如我們現代所理解的意思？譬如王靜芝在《詩經通釋》所說的：「翱翔，遊玩之貌」、「逍遙，閑遊之貌」。²⁰（按：「逍遙」王靜芝依《韓詩》作「逍遙」）如此解釋幾乎是古今以來無人質疑，然而我們都知道，有些語彙古今用法或有差異、甚或相反，「翱翔」、「逍遙」可能就是一例。譬如《易林·師之睽》引《齊詩》的說法：「清人高子，久屯外野，逍遙不歸，思我慈母。」（〈觀

¹¹〔晉〕郭璞（276-324）注；〔宋〕邢昺（932-1010）疏；〔清〕阮元校勘；黃侃經文句讀：《爾雅注疏》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁 12 上。

¹²〔漢〕許慎（約 58-約 147）撰；〔清〕段玉裁（1735-1815）注：《說文解字注》（高雄：復文圖書出版社，2000年，經韻樓藏版），十篇下，頁 9a。

¹³參許倬雲著：《西周史》（臺北：聯經出版事業公司，1998年，增訂版），頁 39。

¹⁴同上註，頁 190。

¹⁵參陳溫菊著：《詩經器物考釋》（臺北：文津出版社，2001年），頁 239。

¹⁶同上註，頁 239。這方面的考證還可參考日人林巳奈夫的著作《中國殷周時代の武器》（京都：京都大學人文社會研究所，昭和 47 年〔1972 年〕），其中第二章對於矛武器有詳細的考證，特別是頁 99-103 對〈清人〉詩的二矛重英、二矛重喬亦多有著墨。

¹⁷〔南宋〕朱熹（1130-1200）曾指出：「喬，所以懸英也；英敝而盡，所存者喬而已。」參氏著：《詩經集註》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，1996年，仿古字版），卷三，頁 41。〔清〕孫承澤（1592-1676）在《詩經朱翼》裡又進一步做了闡發：「喬，矛上之鈎也；英敝而盡，惟存其喬，見師之久留也。」收錄於故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》（海口：海南出版社，2000年，與朱熹所撰《詩序集傳》合刊），冊九，卷七，頁 8b。

¹⁸高本漢撰；董同龢譯：《高本漢詩經注釋》，頁 220。

¹⁹同上註，頁 221。

²⁰參王靜芝著：《詩經通釋》（新莊：輔仁大學中國文學系，2005年），頁 185。



之升〉、〈遯之鼎〉同)²¹這裡的「逍遙」從語脈上看，不宜理解為「閑遊」，因為上文既言「久」、下文復言「思」，則「逍遙」一詞絕非安然自適的閑遊之意。又如〈女曰雞鳴〉一詩中言男子「將翱將翔，弋覺與鴈」(卷四之三，頁3b)，此處「翱翔」也不適合解釋為「遊玩」，因為從詩首章的文脈來看，詩中的女子催促男子早起出門去射獵，語中頗帶積極、勸戒之意，與遊戲的態度大相逕庭。關於這兩組詞彙的其他解釋，我們可以參考《禮記·檀弓上》記載孔子夢其將死一事，其云：

孔子蚤作，負手曳杖，消搖於門。歌曰：「泰山其頽乎？梁木其壞乎？哲人其萎乎？」既歌而入，當戶而坐。子貢聞之，曰：「泰山其頽，則吾將安仰？梁木其壞、哲人其萎，則吾將安放？夫子殆將病也。」遂趨而入，夫子曰：「賜，爾來何遲也？夏后氏殯於東階之上，則猶在阼也；殷人殯於兩楹之間，則與賓主夾之也；周人殯於西階之上，則猶賓之也。而丘也，般人也。予疇昔之夜，夢坐奠於兩楹之間。夫明王不興而天下其孰能宗予？予殆將死也。」蓋寢疾七日而沒。²²

孔子「以三王之禮占己夢」(鄭注)，得其將盡之兆，於是一早便於門前歌其將死之意。而這裡的「消搖」，注曰：「本又作逍遙」²³，應理解為於門前來回走動、徘徊，是一種內心感嘆而憂慮的外在表現，始與下文孔子哀明王不興及其殆將死之意態相吻合。類似的用法還可見於東漢張衡的〈四愁詩〉，詩分四段，首段曰：

一思曰：我所思兮在太山，欲往從之梁父艱，側身東望涕沾翰。美人送我金錯刀，何以報之英瓊瑤，路遠莫致倚逍遙，何為懷憂心煩勞。²⁴

按照張衡自序其作詩之意：「時天下漸弊，鬱鬱不得志，為四愁詩，效屈原以美人為君子、以珍寶為仁義、以水深雪雰為小人，思以道術為報，貽於時君，而懼讒邪不得以通。」²⁵可知，全詩的主調是應是憂思忡忡，故而「逍遙」在此依上下文仍應理解為一種充滿愁思、徬徨徘徊、不知所依的表現。此詩另外三段分別是「路遠莫致倚惆悵」、「路遠莫致倚踟躕」、「路遠莫致倚增嘆」，²⁶以「惆悵」、「踟躕」、「增嘆」與「逍遙」共參，更能得其真意。按照上

²¹ 參王禮卿著：《四家詩旨會歸·卷七》(臺中：青蓮出版社，1995年)，冊二，頁22。

²² 參〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》(臺北：藝文印書館，1993年，阮刻《十三經注疏》本，冊五)，卷七，頁12a-13a，總頁130-131。

²³ 同上註，頁12a。

²⁴ 參〔東漢〕張衡(78-139)撰：《張河間集·卷二》，頁61b，收入〔明〕張溥(1602-1641)輯：《漢魏六朝百三家集》(南京：江蘇古籍出版社，2001年，清光緒五年彭懋謙信述堂刊本)，冊一，總頁413。

²⁵ 同上註，頁61a-61b。

²⁶ 同上註，分見頁61b、62a。



文所引，則〈清人〉詩裡所說軍隊於河上「翱翔」、「逍遙」的情狀，便應能理解為其在河上之彭地、消地、軸地等各處徘徊留連、無所歸依，如此更能扣合上文提及「重喬」暗指軍隊滯留河上之地的詮解。試想，如果軍隊「久屯外野」而不歸，這些兵士們又怎能自得快活呢？因此「徘徊遊走」這樣的解釋應該更能貼合全詩的文意脈落。只是這樣的行為不免讓人費解，何以軍隊不在警戒巡防，卻是漫無目的的遊走河上之地呢？孔穎達的解釋是：「狄人以去，無所防禦。」（卷四之二，頁 13a）在此我們還不能確定清人對戰的是否為「狄人」，且留待後文討論。但是孔氏的說法倒是提供了一種可能的解釋：或許是敵人已經離去，將士們無所防禦，所以徘徊河上。

不過，詩的末章又說：「清人在軸，駟介陶陶。左旋右抽，中軍作好。」除了漫遊河上以外，清人們好像還有其他的活動。「陶陶」毛傳釋為「驅馳之貌」（卷四之二，頁 14a），又以為：「左旋，講兵，右抽，抽矢以射，居軍中為容好。」（卷四之二，頁 14a）鄭箋則云：「左，左人，謂御者。右，車右也。中軍，為將也。高克之為將，久不得歸，日使其御者習旋車，車右抽刃，自居中央，為軍之容好而已。」（卷四之二，頁 14a-b）針對這兩種意見，孔穎達所辨甚是：「箋以左右為相敵之言，傳以左為軍之左旋，右為人之右手，於事不類，故易傳以為一車之事，左謂御者在車左，右謂勇力之士在車右，中謂將居車中也。」（卷四之二，頁 14b）古代車戰的乘車制度，可以分為將帥所乘兵車與一般的士卒兵車。馬端臨（1254-1323）《文獻通考·卷一百五十八·兵考十·車戰》引《春秋左傳注》成公二年（589B.C.）晉伐齊（即齊晉鞏之戰）「晉解張御卻克，鄭丘緩為右」²⁷一事，以證「馭者在左，戎右在右，將帥居中。」²⁸又引僖公三十三年（627B.C.）「秦師過周北門，左右免胄而下」²⁹之事，推論：「蓋御無定位，右有常處。故將帥車則御在左；士卒車則御居中。右人之持矛，雖將帥士卒之車不同，而所居常在右、所職常持矛也。凡此皆三人乘車之法也。」³⁰楊泓於其《論戰車與車戰》一文中，曾以山東膠縣西庵出土的戰車來說明車上乘員的位置：「當時一乘戰車上有三名乘員，主將的位置在左面，……在主將和戎右的中間，是『御』，」³¹後文並舉《左傳》桓公三年（709B.C.）「曲沃武公伐翼，……韓萬御戎，梁弘為右」³²與齊晉鞏之戰二例以為證。這裡值得再商榷的是，以曲沃武公伐翼侯一例來說，從傳文來看我們只能肯定武公的兵車上梁弘為戎右，卻不能斷定駕車的韓萬居中而武公位左；又齊晉鞏之戰一事，傳文說得很明白，這次的戰役是卻克是主將，³³戰役中卻克為箭矢所傷，一度傷危欲棄，但駕車的張侯（即解張）勉勵他：「自始合，而矢貫余手及肘，余折以御。左輪朱殷，

²⁷ 參楊伯峻編著：《春秋左傳注》（臺北：紅葉文化，1993年，修訂本），下冊，頁 791。

²⁸ 參〔元〕馬端臨撰：《文獻通考》（臺北：臺灣商務印書館，1987年，據清光緒間浙江刊本縮印，臺一版），下冊，卷一百五十八，兵考十，頁 1377。

²⁹ 參楊伯峻編著：《春秋左傳注》，上冊，頁 494。

³⁰ 參〔元〕馬端臨撰：《文獻通考》，下冊，卷一百五十八，頁 1377。

³¹ 參楊泓著：《中國古代兵器論叢（增訂本）》，頁 114、118。按楊泓的推斷以為御者居中方能最有效地操控轆車的平衡，這樣的說法是沒錯的，而且也的確行於一般的兵卒戎車，但誠如楊泓也說，控制軍隊攻守的指揮系統是安置在主將的車上的，它們「一種是標明主將指揮位置的大旗，一種是指揮進攻的鼓」（頁 123），可見主將與一般兵車的乘員情況（甚至形製）是可能存在差異的，為了保持轆車的平衡，戰鼓安置在中位可能是比較穩當的。

³² 參楊伯峻編著：《春秋左傳注》，上冊，頁 97。

³³ 傳文云：「孫桓子還於新築，不入，遂如晉乞師。臧宣叔亦如晉乞師。皆主卻獻子。晉侯許之七百乘。……卻克將中軍，……以救魯、衛。」同上註，下冊，頁 789。



豈敢言病？吾子忍之！」又說：「師之耳目，在吾旗鼓，進退從之。」於是張侯「左并轡，右援枹而鼓」，晉師終勝。³⁴試想，如果御者張侯不是居車之左側，何以「左輪朱殷」？而且張侯以左手執轡、右手助卻克擊鼓，可想而知張侯應位於左側駕車，而卻克則居中擊鼓以指揮全師的進退才是。如此說來，詩句應是針對將領所乘兵車而發，大意是：「將軍居中位，令駕駟的左御之兵旋車、右側的戎士抽矛拔刃，作軍容盛好之狀。」

以上我們從細部著眼，把人、事、時、地、物作了大體的交代，這裡我們再重新檢視幾個疑點所在。首先要問與清人對陣的敵方是何人？其次，如果說由「重英」而「重喬」可能是暗示時間的流逝，軍隊久留的原因為何？又，清人由「彭」而「消」至「軸」，雖然現今無法確認所在為何，卻大致可以同意詩篇表達的是空間上的推移轉換，而這個變化當然是跟著清人隊伍移動的腳步在走，但顯然這個移動不是在追逐敵人的蹤跡，因為他們呈現的是一種徘徊徬徨不知所歸的姿態。並且，詩的前兩章以全景的視角俯瞰軍隊，末章卻聚焦在主將的身上，很有現代電影中鏡頭特寫的意味，不禁讓人揣想這樣的安排有暗示性存在。此詩全以賦筆寫成，敘事性特質相當明顯，但是在這種白描的方式底下，卻似乎透露給讀者進一步追尋的線索，以下我們將嘗試把歷史背景的考察納入全詩的解釋當中，以期填補詩作文字表面上的空缺。

三、歷史考察

《春秋》閔公二年（660B.C.）冬有載：「十又二月，狄入衛。鄭棄其師。」³⁵《左傳》對此事的補充是：「鄭人惡高克，使率師次於河上，久而弗召，師潰而歸，高克奔陳。鄭人為之賦〈清人〉。」³⁶張蔭麟曾於《中國上古史綱》一書中指出，入東周以後，特別是西元前六六二到五九五之間，「狄」人一與犬戎同源一為禍諸夏最烈。³⁷我們今天如果翻開《中國歷史地圖集》春秋卷，可以看到衛都先後有四處，分別是朝歌、曹、楚丘、帝丘，³⁸是當時「狄入衛」逼得衛遷都以避禍的痕跡與證據。當時鄭國與衛國僅一水（黃河）之隔，狄人進犯衛國勢如破竹，眼看下一個首當其衝的就是鄭國了，《左傳》載高克率師次於河上，當是為了防止狄人的南渡進攻無疑。高克與狄人的戰事如何，此處不得而知，但知高克之師久而不得召，軍隊最後四分五裂、潰不成軍，統帥高克也出奔至陳。

詩小序根據以上兩筆資料的記載，首先提出了詮釋觀點：

清人，刺文公也。高克好利而不顧其君，文公惡而欲遠之，不能，使克將兵而禦狄于竟。陳其師旅，翱翔河上。久而不召，衆散而歸。高克奔陳。公子素惡高克進之不以禮，文公退之不以道，危國亡師之本，故作是詩也。（卷四之二，頁 12a-b）

³⁴ 三段引文出處皆同上註，頁 791-792。

³⁵ 同上註，上冊，頁 261。

³⁶ 同上註，上冊，頁 268。

³⁷ 參張蔭麟著：《中國上古史綱》（臺北：中國文化大學出版部，2001年），頁 21。

³⁸ 參譚其驥主編：《中國歷史地圖集》（北京：中國地圖出版社，1996年），第一冊，圖 22-23。



作序者站在《春秋》及《左傳》的基礎上，又另外加上了幾點：1.〈清人〉主意在「刺文公」（文公，鄭厲公之子，名捷，672-628B.C.在位）；2.高克好利而不顧其君；3.鄭文公惡之而欲遠，故使克率兵禦敵於境；4.鄭國的公子素因惡高克無禮、文公無道，故作此〈清人〉詩。這四則資訊從《春秋》、《左傳》兩則史料增衍而出，有待我們去詳加辨析。

首先，就第一點而言，作序者提出了詩意向的詮釋，所據為何，並未說明。第二，作序者給予了詩中主角「高克」一個鮮明的（負面的）人格特質，進而填補了《左傳》所謂「鄭人惡高克」的原因空缺，並使得第三點訊息—鄭公派遣高克禦敵一事—有了具體的動機與目的：欲借狄人之刀除之而後快。再者，《左傳》當中提到了兩次「鄭人」，在小序裡作者坐實了「鄭人」的身分，即分別為鄭文公與公子素。朱自清（1898-1948）在《詩言志辨》提到：「《詩經》中『人』自往往指在位的大夫君子，³⁹這裡的『衛人』『鄭人』『國人』都不是庶人；《詩序》以『鄭人』為公子素，更可助成此說。」⁴⁰就這點而言，小序似乎不是向壁虛構，雖然第二個「鄭人」不一定就是公子素，但也應該就是大夫君子，因為從〈清人〉全詩的寫作筆法可以看出是經過一定的修飾而作成的。⁴¹而至於第一個「鄭人」，據《左傳》原文語脈，則當屬鄭文公無疑。段志洪在《周代卿大夫研究》中曾指出：

春秋初年鄭國無世族存在的另一個表現是，大臣身邊沒有一群族兵隊伍，軍隊由國軍統一掌握。鄭國軍隊在戰鬥中有左拒、右拒、中軍等統一建制，不見有族兵組織的痕跡。戰鬥中，由國君調撥軍隊給大臣。⁴²

由上可知，「使」高克率師戍守河上之人應是鄭文公。

讓我們再回到第二及第三點進一步說明。或問：我們怎麼知道高克是個好利不顧其君之

³⁹ 朱自清自註：「朱東潤《國風出於民間論質疑》，見《讀詩四論》二〇至二七面。」

⁴⁰ 參朱自清著：《詩言志辨》（上海：華東師範大學出版社，1997年），頁12。

⁴¹ 關於此詩的作者和公子素的身份，據〔清〕焦循（1763-1820）《毛詩補疏》所考，公之子稱公子，鄭文公有子華、臧、蘭、俞、瑕、士，其中，「公子士，僖二十年帥師入滑後攝父事，朝楚，楚人醜之，死於葉。以諸公子考之，士與素聲相轉，公子素蓋公子士也。觀其入滑、朝楚，非祿祿者，故能賦詩刺高克，楚人醜之，當忌其才，虞其得立也。素與華、瑕正同類，士為素之變，或本素字殘缺，僅存上字頭而譌作士，可用以互證。」（見中國詩經學會編：《詩經要籍集成》〔臺北：學苑出版社，2002年，清道光九年廣東學海堂刊《皇清經解》本《焦孝廉毛詩補疏》〕，第二十九冊，頁22）如按照焦氏的說法，作詩者為鄭文公之子，依理子為父隱，則此詩不應在刺鄭伯，與詩序作者轉述詩人之意似有衝突。又〔清〕陳奐《詩毛氏傳疏·卷七》指出：「此詩為公子素所作，《漢書·古今人表》有公孫素，與鄭文公高克列下上，當是一人。」（頁5b，總頁210）今查，《漢書》卷二十〈古今人表〉確有此記載（參〔漢〕班固〔32-92〕撰；〔唐〕顏師古〔581-645〕注：《漢書》〔北京：中華書局，1997年〕，頁909），但是單憑這點斷定公子素即公孫素，且就是〈清人〉詩的作者，似乎仍不夠充分，何況公孫素與鄭文公、高克同被列在「下上」之等，未免有些說不通。這兩種說法各有其參考價值，這裡不予驟下定論，但無論如何，他們都指向不約而同將此詩的作者指向具有「君子大夫」的身分，這點倒是可以從全詩的寫作風格得到印證。

⁴² 參段志洪著：《周代卿大夫研究》（臺北：文津出版社，1994年），頁109。



人？這確實是個問題，但遺憾的是目前其他可信的文獻上沒有明確記載高克好利不顧其君的事實，甚至，我們也無法確認高克這個人的性格，但相對地，我們也同樣無法拿出反面的證據以證明高克不是這樣的人。不過從《左傳》的記載中我們其實已經知道「鄭伯惡高克」並且「久而不召」這兩點事實，所以高克究竟是哪裡招惹到鄭伯，恐怕不是我們要優先考量問題了。我們可以推測，作序者在寫序的當時可能有見到相關的資料，但今世不傳；也或許是作序者自行根據《左傳》的文意做「想當然耳」所羅織出來的結論，為的是讓整個事件看起來更具合理性。小序的最後，作序者還進一步藉由公子素之名針對整個事件做出評論，即：「高克進之不以禮，文公退之不以道，危國亡師之本。」如果〈清人〉這首詩真的是公子素所作，那麼他應該已經藉由「賦詩言志」去傳達他的美刺之意了，不至於還發出如上之評論，也就是說，上述之言很可能是作序者根據《左傳》的內容自行增補、推斷出來的。

既然〈清人〉這首詩的作者與作序者並不是同一個人，因此當做序者嘗試去還原整個事件情境時，就必須要倚賴《春秋》與《左傳》的記載。《春秋》書寫這件史事的筆法，一如她為人所熟知的：寓褒貶於一字，儘管有左氏為其作註腳，仍然引發了許多可能的解讀與揣測。《春秋》謂：「鄭『棄』其師。」那就是說鄭國（鄭文公）主動地放棄了他的軍隊。按照小序開宗明義的解讀，〈清人〉詩意圖在「刺文公」；可是如果照作序者轉述公子素作詩的動機，則詩人的目的似乎是一面在刺高克，一面在刺文公，各打五十大板。⁴³杜預（222-284）接受了小序的講法，但是把「危國亡師」四字歸給了鄭伯，更明確的指出此詩乃在「刺文公退臣不以道，危國亡師之本。」⁴⁴到了唐代，孔穎達有更多的發明，其謂：

作〈清人〉詩者，刺文公也。文公之時，臣有高克者志好財利，見利則為，而不顧其君。文公惡其如是，而欲遠離之，而君弱臣強，又不能以理廢退。適值有狄侵衛，鄭與衛鄰國，恐其來侵，文公乃使高克將兵禦狄於境。（下文與小序之說同，略）……高克若擁兵作亂則是危國，若將眾出奔則是亡師。公子素謂文公為此，乃是危國亡師之本，故作是〈清人〉之詩以刺之。……案襄十九年，晉侯使士句侵齊，聞齊侯卒乃還，《左傳》稱為「禮也」，《公羊傳》亦云：大夫以君命出，進退在大夫。然則高克禮當自還，不須待召，而文公不召，久留河上者，其戰伐進退自由將帥，若罷兵還國必須君命，故不召不得歸也。《傳》善士句不伐喪耳，其得返國，亦當晉侯有命，故善之。（卷四之二，頁 12b-13a）

⁴³ 曾勳良在《左傳引詩賦詩之詩教研究》（臺北：文津出版社，1993年）中以為：「棄其師者，當謂高克自棄其師。」並且認為：「高克為鄭大夫，好利而不顧其君，臣惡而不能去者，其權臣耶！設非自棄其師，文公亦危矣。清人之賦，兩者皆有譏焉。」（皆見頁 64）曾氏在詮釋「鄭棄其師」一語時可能忽略了《春秋》「寓一字於褒貶」的筆法，可參後文胡安國的解釋；此外，又指出高克好利一事，此乃承襲自小序的說法，但其實缺乏其他證據的支持，應予以保留；至於其以為對兩人皆有譏諷，倒與小序轉述公子素的志向是一致的。

⁴⁴ 參〔西晉〕杜預集解：《春秋左氏傳杜氏集解》（臺北：臺灣中華書局，1990年，珍仿宋版印，臺五版），冊二，卷四，頁 5b。



要言之，孔氏的說法有幾個重點：1.補充了小序「高克好利而不顧其君」一事，謂高克「志好財利」；2.補充了小序「文公惡而欲遠之，不能」之說，原因在於「君弱臣強，又不能以理廢退」；3.解讀了小序「危國亡師之本」一語的意義；4.為小序「久而弗召，師潰而歸」之因提出解釋，以為責任歸屬在鄭伯。綜合以上，孔氏同意杜預「刺文公」的說法。我們在上文已經說過，高克此人史傳無明確記載，所以究竟其是否以利為先、不顧鄭君，實無有直接有力的證據可以證實，然而孔穎達竟謂高克的好利在「財」，不僅最早的作序者未曾指出，連稍晚的杜預都從未提到，這樣的說法實在過於武斷，恐怕是發揮過度了。其次，小序雖曾言鄭伯欲遠高克而未能，卻也不曾說道是因為「君弱臣強」的緣故，這一點仍是孔氏的詮釋發揮，而這樣的說法能不能成立？據段志洪引《左傳》莊公十六年（677B.C.）鄭厲公謂：「不可使共叔無後於鄭」⁴⁵、隱公元年（722B.C.）鄭莊公「命子封帥車二百乘以伐京」⁴⁶、閔公二年（660B.C.）鄭文公使高克率師禦狄諸事以推斷：

從以上幾個方面可以看出，春秋初年鄭國之權臣在國家政治生活中有一定影響，然而他們沒有自己的封邑和族人臣屬，還不能以一個獨立的政治、經濟實體在社會上立足。因此，春秋初年，鄭國所謂「卿大夫」實際上具有公室家臣的性質，他們還沒有成為據有封邑，聚族而居且其政治、經濟地位世代傳承的卿大夫。⁴⁷

依上引文所言，高克，不管他的身分為何，都不可能強勢到讓鄭文公只有捱打的份。就政治上的勢力而言，鄭伯有絕對的權柄與威信，如此，我們可以排除鄭君弱而高克強的政治實力考量。又，據《史記·鄭世家》載：

三十六年，晉公子重耳過，文公弗禮。文公弟叔詹曰：「重耳賢，且又同姓，窮而過君，不可無禮。」文公曰：「諸侯亡公子過者多矣，安能盡禮之！」詹曰：「君如弗禮，遂殺之；弗殺，使即反國，為鄭憂矣。」文公弗聽。

三十七年春，晉公子重耳反國，立，是為文公。……

四十一年，助楚擊晉。自晉文公之過無禮，故背晉助楚。四十三年，晉文公與秦穆公共圍鄭，討其助楚攻晉者，及文公過時之無禮也。⁴⁸

⁴⁵ 參楊伯峻編著：《春秋左傳注》，上冊，頁 202。

⁴⁶ 同上註，頁 13。

⁴⁷ 參段志洪著：《周代卿大夫研究》，頁 109。

⁴⁸ 參〔漢〕司馬遷（145?-86? B.C.）撰；〔南朝宋〕裴駟（生卒年不詳）集解；〔唐〕司馬貞（生卒年不詳，玄宗開元官至朝散大夫）索隱、張守節（生卒年不詳）正義：《史記》（北京：中華書局，1997年），卷四十二，鄭世家第十二，頁 1765-1776。按《史記》此段文字應出自《國語·卷十·晉語四》，其中有專文記載「鄭文公不禮重耳」一事，較《史記》文字更詳，今出於引文方便考量，捨《國語》取《史記》。



由上文可知，如果鄭伯真如孔穎達所說「君弱」，應該至少在性格方面有一定程度的軟弱，但是，從史傳呈現出來的鄭文公卻是一個剛愎固執之人。首先，對重耳無禮一事顯現出他的短視近利、度量偏狹；而暗中助楚擊晉，因而惹怒了晉、秦兩大實力堅強的國家，更看出這個國君的無道、不智；再者，鄭、晉本同為姬姓兄弟之邦，⁴⁹鄭伯胳膊向外彎，幫外人打自己人，於情於理都是說不過去的。鄭文公對於高克不逐不召的行事態度，在對待重耳身上（既不助之亦不殺之）再次得到體現，我們也更加確定鄭文公的人格特質與處事風格。

除了以上兩點孔氏有發揮過度的嫌疑之外，其以為鄭伯遠高克不以道，反使高克擁兵一方，有危國、亡師之疑慮和危機，這一點倒是把小序的意思解釋得很清楚，也使得「刺文公」之說更為可信。而究竟在當時將帥要罷兵還國是否一定得君命有召方能得歸呢？這卻是一個很值得探討的問題，足以釐清整個事件的權責歸屬。但是從現有的史料、兵法書來看，似乎沒有針對這樣的情況有明文記載，孔穎達仍是憑著推斷立言，就連晉國士匄因齊侯卒而罷兵一事，亦未有晉侯下令班師還國的記錄。因此如果欲就這點來定鄭伯之罪，恐怕還需要更多的證據來支持。

我們要問，為什麼杜預和孔穎達都這麼的篤定此詩乃為「刺文公」而發呢？胡安國（1074-1138）《春秋傳·卷十》已嘗試做了解釋：

或曰：「高克進不以禮，曷不書其出奔以貶克，為人臣之戒，而獨咎鄭伯何也？」曰：「人君擅一國之名，寵殺生子奪，惟我所制耳。使高克不臣之罪已著，按而誅之可也；情狀未明，黜而退之可也；愛惜其才，以禮馭之可也。烏有假以兵權，委諸境上，坐視其失伍離散而莫之恤乎？然則棄師者鄭伯。」⁵⁰

胡氏的說法是從「君臣分際」來著眼，而造成這樣悲劇的原因正在於君不君、臣不臣。然而，就整個國家大局來看，高克固然不臣，尚不足以撼動國本，而鄭伯以一己之私怨卻能致國於險境。如果說高克有虧於文公，則文公當有愧於舉國百姓了。如此，孰輕孰重？故《春秋》書「鄭棄其師」，癥結恐怕就在這裡。這種觀點與說法後來一直是詮釋〈清人〉詩意向的大宗，直至清代的方玉潤（1811-1883）在《詩經原始·卷五》當中也抱持著同樣的看法。⁵¹

到了現代程俊英（1901-1993）、蔣見元的《詩經注析》，始與舊說皆異：

〈清人〉是諷刺鄭將軍高克之詩。詩三章，每章都極力渲染戰馬的強壯和武器的精良，

⁴⁹ 參〔北宋〕胡安國傳：《胡氏春秋傳》，收錄於商務印書館四庫全書出版工作委員會編，《文津閣四庫全書·經部·春秋類》（北京：商務印書館，2005年），冊五一，卷首「諸國興廢」，頁535。

⁵⁰ 同上註，卷十，頁568。

⁵¹ 參〔清〕方玉潤（1811-1883）撰：《詩經原始》（臺北：藝文印書館，1981年），冊上，卷五，頁17a-17b。



末句則點出軍中恬然嬉戲，閒散無備的狀態。這是一種反襯的寫法，形成明顯的對比，那麼末句不言刺而諷刺之意自見。⁵²

程、蔣對詩篇的分析固然無誤，卻也因為是純粹的內部批評，欲據此以推論出詩的意向似稍嫌薄弱。如同前文所論，詩人既然「以敘事代替議論」，則議論的主旨大意是隱藏在敘事背後的，要剝開立在詩意向前的面紗，就不得不有賴外部的資料輔助。不過，對於這些資料我們仍要適時的做一選取與辨別，以免陳陳相因、將錯就錯。

四、結論

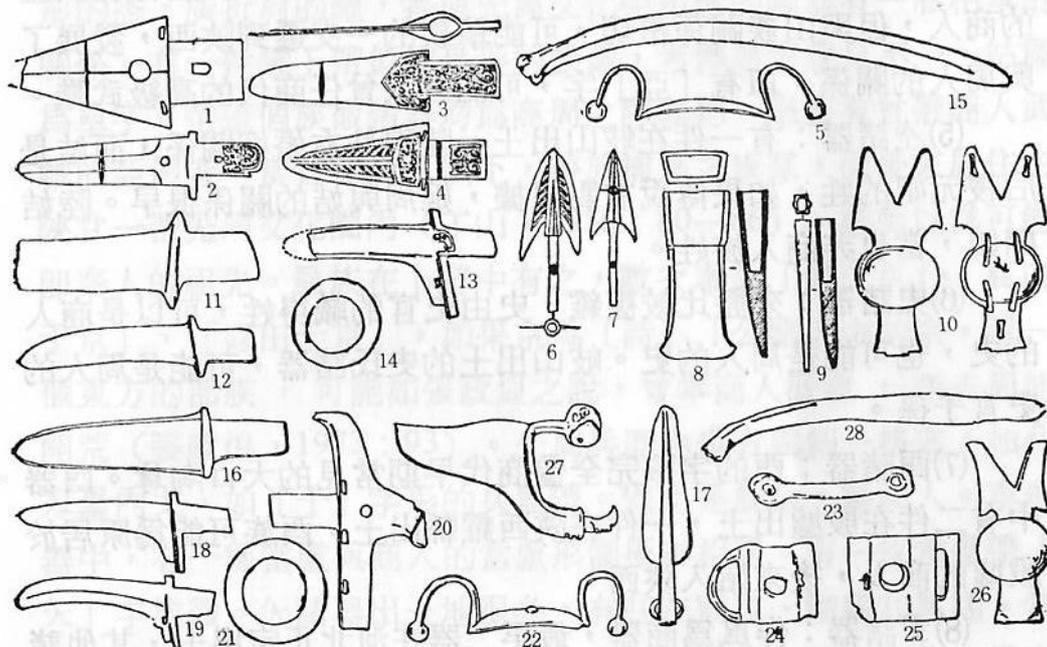
以上先是透過詩作文本的分析與考察，我們嘗試指出〈清人〉一詩其中存在許多解釋上的問題，這些疑慮我們也藉由回歸到歷史的場景裡試圖找到回答，當然，限於史料，有些部份目前只能保留提問。或許在詮釋的過程中我們對於文本內部與外部的考察不免有所側重，卻不宜偏廢。比如前引顧氏說此詩在描寫「武士游觀之樂」，又如程、蔣以為此詩是諷刺高克之詩，其實這兩種說法雖然不夠圓滿，卻不完全是空穴來風，因為詩作本身正是透過對武士游觀的描寫來帶出背後的深意，而且高克在整個事件的責任歸屬上也似乎不能完全免責。我們不能全盤接受的理由是因為站在對「賦詩言志」認知的基礎上，我們知道純粹的文本分析難以得出詩意向的解析，由此我們不得不對這樣的推斷存疑。此外，重新檢視相關材料的過程中，我們也釐清了一些材料在佐證詮釋觀點上可能存在的問題，比如高克好利不顧其君、公子素作詩之事乃小序根據《左傳》敷衍而來，後之學者稍不慎察便沿襲至今；又對於孔穎達所謂「君弱臣強」提出反駁，並且指出罷兵還國的責任歸屬可能不完全在鄭伯，另外，我們也嘗試對鄭伯的人格形象與處事作風作一釐清，藉此還原事件核心人物的面貌，這對於詩意向的詮釋能提供一些側面的協助。總結來說：以〈清人〉一詩為例，文本的分析與歷史的考察同等重要，省略其中任何一個環節，詩的詮釋就可能成為誤讀，如能確實依此方式來操作，詮釋的可信性與有效度將會大大提升。

⁵² 參程俊英、蔣見元著：《詩經注析》，上冊，頁 230。



五、附錄

下圖①，錄自許倬雲《西周史》



(1, 5, 7, 8, 9, 13, 16, 18, 22, 24, 25) 商式；(2, 3, 4, 6, 11, 12, 17, 19) 商周混合式；(10, 20, 26, 27) 周式；(1-15)第一期；(16-28)第二期

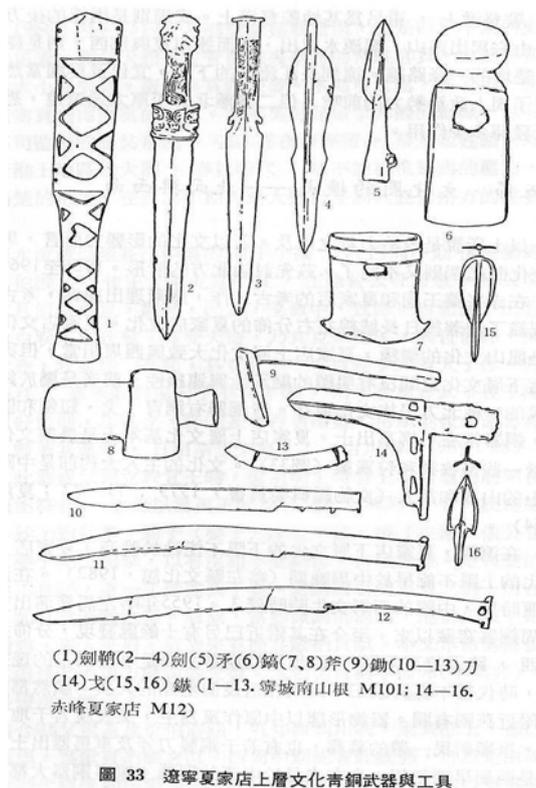
(1-9)岐山賀家村M1；(10-14)寶雞鬪雞臺B3；(15)鬪雞臺I5；(16, 17)長安馬王村墓；(18-26)寶雞峪泉墓；(27)涇陽高家堡墓；(28)鬪雞臺N4

(1, 4)銅大戈；(2, 3, 11, 12, 13, 16, 18, 19, 27,) 銅戈；(5, 22) 銅弓形器；(6, 7)銅鏃；(8)銅斨；(9)銅鑿；(10, 26)銅當戶；(14, 21)銅甲泡；(15, 28) 骨刀；(17)銅矛；(20)銅戣；(23) 銅銜；(24, 25)銅鑣

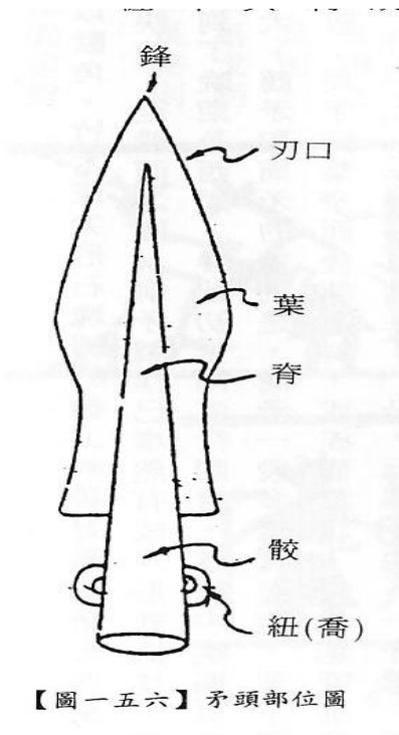
圖7 先周文化青銅兵器、工具與骨刀



下圖②，錄自許倬雲《西周史》



下圖③，錄自陳溫菊《詩經器物考釋》



參考書目

一、古籍文獻：

(一) 經部

1. 詩類 (含現代注釋本)

漢·毛亨傳、鄭玄箋，唐·孔穎達疏，清·阮元校勘：《毛詩注疏》(十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1993年)。

南宋·朱熹：《詩經集註》(臺北：萬卷樓圖書有限公司，1996年)。

清·孫承澤：《詩經朱翼》(故宮珍本叢刊本 海口：海南出版社，2000年)。

清·姚際恆：《詩經通論》(臺北：河洛圖書出版社，1980年)。

清·焦循：《毛詩補疏》(廣東學海堂刊《皇清經解》本，臺北：學苑出版社，2002年)。

清·陳奐：《詩毛氏傳疏》(影印鴻章書局本，臺北：臺灣學生書局，1974年)。

清·方玉潤：《詩經原始》(臺北：藝文印書館，1981年)。

王靜芝：《詩經通釋》(臺北：輔仁大學中國文學系，2005年)。

王禮卿：《四家詩旨會歸》(臺中：青蓮出版社，1995年)。

吳宏一：《白話詩經》(臺北：聯經出版社，1993年)。

馬持盈：《詩經今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1994年)。

高本漢撰、董同龢譯：《高本漢詩經注釋》(臺北：國立編譯館，1981年)。

陳戍國：《詩經校注》(長沙：岳麓書社，2004年)。

程俊英、蔣見元：《詩經注析》(北京：中華書局，1991年)。

糜文開、裴普賢：《詩經欣賞與研究》(臺北：三民書局，1991年)。

2. 禮類

漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》(十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1993年)。

漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》(十三經注疏本，臺北：藝文印書館，1993年)。

3. 春秋類

西晉·杜預集解：《春秋左氏傳杜氏集解》(臺北：臺灣中華書局，1990年)。

北宋·胡安國傳：《胡氏春秋傳》(文津閣四庫全書本，北京：商務印書館，2005年)。

楊伯峻編著：《春秋左傳注》(臺北：紅葉文化，1993年)。

4. 小學類

漢·許慎撰，清·段玉裁注：《說文解字注》(經韻樓藏版，高雄：復文圖書出版社，2000年)。

晉·郭璞注，宋·邢昺疏，清·阮元校勘、黃侃經文句讀：《爾雅注疏》(上海：上海古籍出版社，1990年)。

(二) 史部

1. 正史類



漢·司馬遷撰，南朝宋·裴駙集解，唐·司馬貞索隱、張守節正義：《史記》(北京：中華書局，1997年)。

漢·班固撰，唐·顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1997年)。

2. 雜史類

撰者不詳，吳·韋昭注、明潔輯評：《國語》(上海：上海古籍出版社，2008年)，

3. 政書類

元·馬端臨：《文獻通考》(清光緒間浙江刊本，臺北：臺灣商務印書館，1987年)。

(三) 集部

總集類

明·張溥輯：《漢魏六朝百三家集》(清光緒五年彭懋謙信述堂刊本，南京：江蘇古籍出版社，2001年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

(一) 專著

朱自清：《詩言志辨》(上海：華東師範大學出版社，1997年)。

段志洪：《周代卿大夫研究》(臺北：文津出版社，1994年)。

高宣揚：《解釋學簡論》(臺北：遠流出版事業股份有限公司，1994年)。

張蔭麟：《中國上古史綱》(臺北：中國文化大學出版部，2001年)。

許倬雲：《西周史》(臺北：聯經出版事業公司，1998年)。

陳溫菊：《詩經器物考釋》(臺北：文津出版社，2001年)。

曾勤良：《左傳引詩賦詩之師教研究》(臺北：文津出版社，1993年)。

鄭定國：《周禮夏官的軍禮思想》(臺北：文史哲出版社，1995年)。

顧頡剛：《古史辨》(臺北：藍燈文化事業，1993年)。

龔鵬程：《文化符號學》(臺北：臺灣學生書局，2001年)。

(三) 期刊論文

顏崑陽：〈用詩，是一種社會文化行為模式——建構「中國詩用學」初論〉(《淡江中文學報》，第十八期，2008年6月)。



從小鎮到城市的靈魂漫遊

——論七等生與阮慶岳短篇小說中的自我 與人我關係

林欣怡*

提要

建築師阮慶岳近年成為臺灣文壇的「老人新秀」，其作品誠如王德威所說，繼承了現代主義的血脈，並以本土元素加以消化，展現了不同於六七〇年代臺灣現代主義小說的面貌。那麼阮慶岳的「轉向」具有什麼樣的內涵？與其所繼承的現代主義作品有什麼樣的異同之處？

在臺灣現代主義作家之中，阮慶岳最鍾愛的作家是七等生，兩人的作品亦同樣著重於特殊的「人我關係」之辯證，因此，本文擬藉由比較七等生與阮慶岳作品中人我關係的面向來比較此兩代作家作品中呈顯精神之異同。而在描寫「人我關係」的題材之中，七等生和阮慶岳又有描寫我與「我」對話的小說作品，由自我出發辯證自我與他人關係的意義，這儼然成為一個阮慶岳對七等生直接繼承的例子。因此本文將先處理兩人小說中探討我與「我」之間關係的作品，勘察其所呈顯的自我面貌，再進一步推及兩人作品中如何處理「人與我」的關係。在我與「我」的自我對話中，兩人同樣表現出疏離不安的心境，但對於過去之我與現在之我的關係，阮慶岳似乎表現得比七等生更安然而自在。而在「人我關係」一節，兩人亦同樣表現出對人際關係的恐懼與抽離，但比起七等生筆下角色的悲劇性結尾，阮慶岳筆下的人物往往可以找到安身的位置。藉由比較兩人小說中此一特殊面向及不同的走向，或許有助了解向來被認為晦澀難懂的七等生其作品中重要的追尋層面，亦適足以勾勒出在阮慶岳為數不多的短篇小說中一深刻的內在追尋，與兩人之間的傳承及差異。

關鍵詞：七等生、阮慶岳、現代主義、後現代主義、人我關係

一、緒論：七等生與阮慶岳的獨舞

建築師出身的阮慶岳在近幾年連續榮獲幾項文學獎後，意外成為臺灣文壇的「老人新

*台灣大學台文所碩士班三年級。



秀」，與張大春只差一歲的他卻在世紀交界的時刻才開始大量產出文字作品，而其作品儼然「劃成文學山岳的那條峻線……其酷無比可想而知。」¹這個年齡與出版年歲不一的作家，其作品的面貌又為何？王德威在為其長篇小說《林秀子一家》寫序時曾指出：

他的風格讓我想起宋澤萊，或郭松棻，雷驥，舞鶴，賴香吟等人的部分小說。但他最心儀的作家應是七等生；後者兩度為他的作品作序，惺惺相惜之意，不難得見。大體而言，阮慶岳所代表的傳統是六、七〇年代以來現代主義的本土轉向。這些作者寫生命的孤絕本質，社會倫理關係的遊移，還有主體或荒謬，或頹廢的存在姿態，無不是現代主義敘述的正宗法乳。不同的是，他們行文造境，往往更乞靈於臺灣庶民社會的想像資源。……現代與鄉土不再只是兩相對峙的文學命題，而成為互為表裏的奇特辯證。²

阮慶岳的作品誠如王德威所說，繼承了現代主義的血脈，並以本土元素加以消化，展現了不同於六七〇年代臺灣現代主義小說的面貌。究竟阮慶岳的「轉向」具有什麼樣的內涵？或許可以以阮慶岳受訪時，談到現代主義與他自身創作關係時的一段話來作註：

阮慶岳的作品，不同於模糊地點時間，試圖造成普遍性的小說寫法，他往往習於將地點明確標出，給人一種「落實感」。阮慶岳表示，這個差異是十九世紀以降，文學小說不同書寫方式的對比。寫實主義和自然主義重視故事、人物及場景架構，而後來的現代主義卻把人物變成一個符號，如卡夫卡的作品，主角、場景變得空白，以強化那種無所不在、圍繞在人的四周的虛無。這種虛無化，當然是存在主義的特質，但「我覺得人不應該存在於那種狀態，人本該要屬於一個地點，一個實體……我較為認同十九世紀小說的價值觀，儘管當時寫實主義的小說節奏慢了些，但終究把人放在一個時間、空間脈絡裡頭去談。我早期的小說，的確還有延續現代主義的精神，以現代主義所用的方式做自我放逐，但後期，寫實主義選擇的接受命運，不抱怨生命，讓一切繼續走下去，這樣的態度與現在的我較為共鳴。」³

若以阮慶岳夫子自道的這段話來與前面王德威所描述的阮慶岳作品走向相互印證，足以說明阮慶岳的作品從現代主義而來，又試圖走出現代主義，而且他自覺性的轉向，應是夾雜了些本土元素與寫實主義的色彩，正應了王德威所言「現代與鄉土不再只是兩相對峙的文學命題，而成為互為表裏的奇特辯證」之語。那麼，從阮慶岳的作品出發，找尋其所繼承的前

¹ 七等生〈代有才郎—《阮慶岳四色書》讀後〉，《阮慶岳四色書·序》（臺北：新新聞文化公司，2001年），頁9。

² 王德威〈信仰與愛的回歸——讀阮慶岳的《林秀子一家》及其他〉，收入《林秀子一家》（臺北：一方出版社，2003年），頁12。

³ 吳億偉〈一種淡淡的形而上思想—訪問阮慶岳先生〉，《文訊》，第216期（2004年3月），頁82。

行現代主義作品，與阮慶岳早期從現代主義一步步走出的短篇小說作品來比較，或許可以尋找拼湊出一條從現代主義漸漸轉向後現代主義的路線，這正是本文所欲探討的方向與內容。

回頭看阮慶岳所繼承的創作精神與靈魂頻率，會發現在臺灣現代主義作家之中，阮慶岳最鍾愛、並成為他創作路上直接追索的身影絕對是七等生無疑。在他第一本短篇小說集《紙天使》的序中他即開宗明義說道：「目前我仍喜歡的作家，中國作家是七等生。」⁴而在以散記方式紀錄自身創作經歷的《一人漂流》裡，他更儼然將閱讀七等生作品的經驗當作自己文學啟蒙的重要階段：

知曉通霄是大三時初讀七等生，立刻著魔般迷戀上七等生的文學，也連帶故鄉般思憶著這個叫通霄、許多故事場景我並不明白的小鎮。我日後屢屢暗自想像那個豐熟富庶的青綠田野當是鎮郊連綿，以及傳說日落前奔自虎頭山頂的白馬，帶引九個單身漢闖出甜美「田中園」……⁵

在這篇書寫自己三次陪七等生同行通霄經驗的文章〈聖通霄——白馬以及屏息的遠方〉中，阮慶岳以鉅細靡遺並滿懷情感的筆觸紀錄他在拜訪他心中的「聖地」通霄時，在每一個場景與對話中聯想起的七等生背後的人生細節與故事，足見他對七等生作品之用心甚深。更有甚者，在阮慶岳自建築出走至文學的寫作路上，也頗受七等生提拔讚賞之助：

翻完《繁花聖母》後……一次在朋友畫展見到從大學就拜的作家七等生，初見偶像膽戰心驚，上前表示仰慕並遞上第一本小說集，就嚇得落荒逃了；然後約在半年或一年後一次友人相聚的場所又遇見七等生，沒想到他這次卻主動殷勤來攀談，並表示對我某一篇小說的正面肯定，讓我喜出望外的興奮了好多天。之後就逐漸與七等生較熟識，初寫好的小說也會馬上寄給他，聽他的看法與建議……與七等生這樣來往的過程期間，我的小說並沒有得到外界更多的注意，但我卻從他對小說的閱讀往返間，找到了對小說一種新的熱情，因為有這樣一個高標準的讀者存在那裡，好像使我一則不敢怠惰疏忽，另則也因有人知己而更能暢心敞談的生出寫作愉悅感。我自己覺得在這段時期裡，我小說的質量似乎都有進步呢！⁶

從這裡前後兩段的引文中，不難見出七等生對於阮慶岳而言，在精神上及實質的寫作道路上，都有著指引的功能，兩人在文學對話中也頗有靈魂的共鳴以及對彼此寫作美學的讚賞。因此，由七等生作品來溯源現代主義之於阮慶岳的影響，對於了解阮慶岳及其現代主義轉向，必具重大意義。

⁴ 阮慶岳〈筆工——自問答代序〉，《紙天使》（臺北：漢藝色研文化公司，1992年），頁3。

⁵ 阮慶岳〈聖通霄——白馬以及屏息的遠方〉，《一人漂流》（臺北：印刻出版社，2004年），頁113。

⁶ 阮慶岳〈我真的是個作家嗎？〉，《一人漂流》，頁163。



那麼且先重新注視七等生的文學姿態。張恆豪在《七等生集》序言中試圖以較中立的角度來歸結七等生的藝術美學：

而七等生是個自我型的藝術家。「寫作是塑造完整的我的工作過程」，他以個人貧困的人生經歷為基礎，在作品中塑造了一個自卑又自傲、孤癖又叛逆的邊緣人，通過了冷智的內省過程，以抗悖社會的集體主義和人性的偽善敗德。⁷

張恆豪這段話精準地點出了七等生的小說創作，其傳達出的角色與理念實際上可說是作者精神本質的反映。七等生的作品這種與世俗社會對抗、建構己身獨立精神世界的創作，可說是徹底貫徹了現代主義中對「風格」的重視，正如詹明信曾形容的：「每一個現代主義大師，都在追求自己的獨特的風格，因為風格是個性的表現，是個人的東西，創立自己的風格，也就是求得成功地表現自己獨特的經驗、感受和個性。」⁸那麼七等生獨特的邊緣人目光，又透過什麼樣具有獨特性的小說題材與結構，來傳達他對社會的抗拒，並反諷人性的偽善呢？高全之曾說：「七等生作品的主要趣味，在於他個人在人我對待關係上，秉持一種特殊的價值觀念」⁹，個人認為這是極有見地的話，在七等生小說中，「人我關係」的表現足以特別突顯七等生的道德價值與世界觀。

就筆者的觀察，七等生筆下的人物看待「人的世界」有一種宛如「列車觀賞」式的心態：七等生小說常以某個極具現代主義「空白場景」風格的小鎮（有時是城市）為背景，其小說主人翁則以此地的外來者身分出現，他來了又走，似乎想融入，又似乎不想融入小鎮；他來到小鎮似乎有所追求，卻又說不清究竟追求些什麼，而不管他得到的是預計之內或之外的肯定或與人的聯繫，到頭來又似乎總不得不失去那些曾令他留心之事。透過這樣的模式，七等生的小說主角對於地方及其人事皆作出一種有距離的旁觀，像是坐在一列隨意來到又隨意離開的電車上，來到了此地卻又未真正於此落地，此我所謂的「列車觀看」心態。¹⁰

上述所謂「列車觀看」式的小說結構與人物模式，直接令我聯想到阮慶岳的「突然」美學，吳億偉便觀察到「書寫小說時，阮慶岳常有許多『突然』的嘗試與想法……他在故事首形式皆有『突然』的試探」¹¹，而關於「突然」在阮慶岳小說中的特性，王德威說的更深入明白一些：

⁷ 張恆豪〈削瘦的靈魂——七等生集序〉，《七等生集》（臺北：前衛出版社，1993年），頁10。

⁸ 詹明信〈後現代主義文化〉，《後現代主義與文化理論》，唐小兵譯（臺北：合志文化公司，1989年），頁192。

⁹ 高全之〈七等生的道德架構〉，收錄於《來到小鎮的亞茲別》（臺北：遠景出版社，1976年），頁237。其實高文還是不免以世俗的道德眼光來臧否七等生的作品，以致這篇文章有許多看法筆者並不能認同，惟其點出七等生小說中人我關係之獨特性這點可說別有見地。

¹⁰ 此處暫時先以「列車觀看」此語點出七等生某種特殊的小說模式，待第三節並列七等生與阮慶岳相似結構的短篇小說時對於，會再更深入探討我為何選擇此修辭以帶出的兩人小說中人我關係的特點。

¹¹ 吳億偉〈一種淡淡的形而上思想——訪問阮慶岳先生〉，頁83。



阮慶岳喜歡描寫一系列的人生即景，偶然邂逅，並思考隱含其間的道德意義。……他們跨越地域，國家，宗法，性別，甚至陰陽的界限，尋尋覓覓，反覆追求，卻難以釐清追求的目標。為了追尋那不該得或不可得的，他們不惜逾越禮法，因此挑起了一層罪的氛圍。愛情，尤其是非分的，異色的愛情，往往被引用作為追求的觸媒，但歸根究柢，個人的救贖或墮落纔是最後的意義的所在。¹²

誠如王德威所言，阮慶岳在早期的短篇小說中，常是以一種「突然式的邂逅」作為小說根本的結構，主角雙方彷彿因某種特殊感應第一眼就生出奇異的靈魂聯結，接著發展出一段逾越道德規範與外在框架的愛情或情欲。¹³以阮慶岳小說這樣的特質，再回叩前述的七等生小說中對人我關係的辯證，以及特殊的道德價值觀，我認為以「人我關係」作為分析兩人的小說異同的切入點，應可深入了解兩人作品之繼承與轉化的關係。

而在描寫「人我關係」的題材之中，七等生和阮慶岳又共有一個極特別的寫作方式——描寫我與「我」的對話，透過敘事者與己身童年／靈魂般的假想角色對話，來釐清自己與他人、世界之間的距離，因此亦可看作他們書寫人我關係的一種次模式。在〈散步去黑橋〉中七等生的敘事者一開始就與「童年的靈魂」對話；而阮慶岳在《一人漂流》的〈霧台〉、〈小隱士〉等作品中，亦是與「內心住著的小隱士」和「童年」展開對話。其體例精神極其接近，因此這種我與「我」的對話儼然成為一個阮慶岳對七等生直接繼承的例子，以此點切入來談兩人作品的人我關係面向，相信將會是一個收穫甚豐的起點。

因此本文將先處理七等生與阮慶岳小說中探討我與「我」之間關係的作品，勘察其所呈顯的自我面貌，再進一步推及這樣的人物面貌精神遇見更廣大的世界（或者另一名偶然而來的他者）時，展現出什麼樣的人我關係期待及恐懼，最終兩人小說筆下的人物又是否找到不同的出路與方向？藉由比較兩人小說中此一特殊面向，或許有助了解向來被認為晦澀難懂的七等生其作品中一個重要的追尋層面，亦適足以勾勒出在阮慶岳為數不多的短篇小說中一深刻的內在追尋。

二、靈魂的漫遊：我與「我」的對話

七等生的短篇小說〈散步去黑橋〉通篇以敘事者「我」以及諧音即為「My Soul」的童年靈魂邁步對話所構成，在他們相偕出發尋找記憶中黑橋的旅程中，他們進行著彼此的記憶、過去與現在、靈魂與身體等等多重辯證。在〈散步去黑橋〉中，有幾個觀點特別值得注意，而這幾個觀點後來也在阮慶岳的作品中成為辯證的中心，由此足可檢視兩人作品間的辯證繼承關係。

首先，七等生〈散步去黑橋〉的敘事者流露了大量對於過去景色的緬懷，典型地反映出

¹² 王德威〈信仰與愛的回歸——讀阮慶岳的《林秀子一家》及其他〉，《林秀子一家》，頁6。

¹³ 如於其第一本短篇小說集《紙天使》中的〈月光世界〉、〈山以及陰影〉等篇章，這種模式到了較晚出的短篇小說集《哭泣哭泣城》時仍時常出現，形式較圓熟但其內裡精神仍有所延續，待第三節將深入討論。



在鄉村經濟走向都市化的過程對純樸鄉土的鄉愁：

七年前我回鄉居住時，因為還未找到職業工作，比較喜歡在沙河的河道遨遊，那時污染的情形還不太嚴重，猶有幾處乾淨的水草之地；現在所有的垃圾都運到河床來，從沙河橋望下，那自然美麗的河道被多姿多彩地傾倒著污泥和工廠的廢料，從那裡行過，空氣中散佈著惡臭的氣味，魚都死了；如今是這種情形，我已多時無法再臨近沙河。¹⁴

工業及資本文明對於鄉土的入侵，除了造成自然環境的破壞，使得敘事者身邊的自然無法再親切，同時也造成原本農村中產階級的沒落，從前篤實親和的土奎伯在這個年代變得落魄到難以想像的地步，同樣使得敘事者無法再將他與過去的記憶與家族歷史作出聯結：

一路上我百思不解，因為這個人是我童年時極端熟識和親善友好的人，他曾經在光復初年經濟不景氣年代，挑甘薯接濟我家，是個很體面的、有智識的、懂得醫術的農夫，為何年老會變得這等落魄的模樣在黃昏的街頭留連，看起來與那種失神的病患沒有什麼兩樣。¹⁵

在這個憶往的過程中，七等生藉由敘事者與童年靈魂的對話，信手拈來記憶斷裂的圖象，為懷舊作出創新型式的同時，對記憶的凝視也顯得更多重，有些是「我」記得、「邁叟」也記得，有些記憶卻是「我」與「邁叟」已然抱持不同角度與距離來觀看—對於小說的核心追尋「黑橋」便是如此：

「邁叟，現在根本沒有黑橋呀，」

「即使黑橋是遠在百年前，我們今天也要去看看。」邁叟擺出頑固的樣子。

「但是，黑橋根本不存在呀，邁叟。」¹⁶

對於童年靈魂邁叟執意追尋記憶中的黑橋，「我」一方面以理解的態度隨行，但同時卻又對於邁叟的執著有著質疑和些許的不信任。最終當邁叟找到他記憶中的黑橋時，在「我」眼裡那只是一座灰白的水泥橋，不過最後「我」卻說：「真理在時間中存在，所以我讓邁叟儘情地去號哭慟泣罷。」¹⁷這裡似乎透露了「我」與邁叟的雙重性，有一些東西似乎是邁叟才能徹底親近，而長大成人的我只能成為旁觀者，那麼令人不禁想問，這個敘事者「我」在長大

¹⁴ 七等生〈散步去黑橋〉，《散步去黑橋》（臺北，遠景出版社，1976年），頁168。

¹⁵ 同前註，頁176。

¹⁶ 同前註，頁186。

¹⁷ 同前註，頁198。



後失去的童年靈魂部分又是什麼呢？或許底下這段話可以視為一種回答：

我簡直無法瞭解他現在的心境，我更不知道要怎樣討好他。當我在四處流浪謀生的時候，我很少邀約童年的靈魂與我作伴，直到回到誕生地的故鄉來，他才再度出現與我成夥。在平日我賣力工作時，我實在沒空理會他，讓他窩伏在心靈的最幽深黑暗的一角，猶如被棄的孤兒。所以像現在我有好心情攜他出來散步，他那積壓的委屈的抱怨便整個排向我來，如果我不遷就他，深恐他會憤而告離，黑橋便去不成，到那種地步，我自己就不知如何是好，只好半途而廢，折返回家。我心裡明白：沒有邁叟就沒有黑橋。¹⁸

從這段話裡可以明顯看出「我」是自覺的了解與「邁叟」之間的雙重性、矛盾性，對「邁叟」既有所疏離感，卻又需要「邁叟」，才能追尋到最終的真理所在——即便尋到真理時「我」已不再有擁抱它的衝動與資格，但「我」仍然在最低限度保留住追尋某種固著不變真理的可能性。

針對上段〈散步到黑橋〉中提點到我與「我」的對話的三個大方向，阮慶岳的作品似乎皆有所回應，以下便分別以阮慶岳不同的文本相關部分作為比較的對象。首先在憶往的過程中，阮慶岳如何看待流逝時間，以及現在與過往的不同？在形式上又有無對七等生的突破呢？阮慶岳在《一人漂流》中的〈霧台〉開頭便說：「初宿露台那夜，我與久不相逢的童年意外相遇見。」¹⁹同樣的夾雜真實虛幻以書寫自我記憶流動，阮慶岳的「童年」也同樣是由「我」再次想起而探視，但他們在有限同行的路上：

童年在操場試著跑躍，回頭望我好像邀請我再次如往時般與他競逐，我假轉目光視向側坡混凝土壁上繪的獵黑熊圖畫，童年知道我必是想起國小上學時見到路邊被框綁在鐵籠裡哀傷著目光的那頭黑熊來了。童年說：現在黑熊都看不到了。²⁰

在這段短小的描述裡，鄉愁的悵惘似有若無，雖然黑熊看不到了，但無論是「童年」或「我」都未曾以情緒性的方式敘述，更像是自我與自我之間就記憶的單純敘述，沒有現代主義針對資本文明的批判，時間的流逝昏藹柔戀²¹、似有還無。

再來談到「童年」與「我」之間在相遇之後互動關係的疏離或緊密：阮慶岳筆下的我與

¹⁸ 同前註，頁 175。

¹⁹ 阮慶岳〈霧台〉，《一人漂流》，頁 12。

²⁰ 同前註，頁 13。

²¹ 「昏藹柔戀」此詞乃羅葉評介阮慶岳《哭泣哭泣城》時所用的形容詞，我認為此詞很適合用以解釋貫穿阮慶岳短篇小說中時間流逝的樣態。可參見羅葉，〈昏藹柔戀的燦爛光彩阮——阮慶岳與《哭泣哭泣城》〉，《文訊》第 205 期(2002 年 11 月)，頁 28。



童年「同躺入榻榻米睡床，我們同時感受到幸福又如席被般捲鋪來。」²²比較起七等生與「童年靈魂」始終在行走同一條路上時保持某種距離，阮慶岳的「童年」與「我」之間顯得親近、互相禮敬又心意相通，而「童年」如光乍現乍逝，在篇幅極短的〈霧台〉中立刻消失在相遇的隔日清晨，「我」並無強求，只是「挑出幾顆覆有穀殼顯得美麗的紅仁鴨蛋置放桌上，想給童年回來時吃。就繼續背起皮肩包上路去了。」²³在這種徹底將我與童年的偶合快樂視為偶然邂逅，得固喜、失亦無悲的態度裡面，看不見「我」對「童年」的矛盾情結，有的只是承認其本有之存在罷了，這似乎也是從現代主義中自我耽溺的語言造象中走出來的一種喻徵。

最後是「童年」究竟如何出現、它平常如何與「我」共處的問題。關於這點，阮慶岳在《一人漂流》中另外一個篇章〈小隱士〉中有頗深入的描寫：

我心的內裡住著一個小小隱士卻一直不自知。……小隱士以往如何過生活我完全不知，但他堅稱自我出世那日就已與我為伴……小隱士忽然現身來我不確定我是不是喜歡。我隱約覺得他使我對賺錢工作開始怠惰，讓我會出神坐油桐樹下吹風聽鳥忘了一切，讓我喜歡一人獨處不留戀與眾人共嬉戲。²⁴

在此「小隱士」的身分便宛如童年靈魂的存在，與「我」密不可分，卻又常常因為「我」忙於賺錢工作，而忽視了「小隱士」的聲音。這點和七等生筆下的「我」確有異曲同工之妙，皆是在工作之餘心血來潮才得以與之相見，甚至進一步相互對話。但好不容易得到散步機會，一心要尋得黑橋，並在小說末尾緊緊擁抱黑橋的「邁叟」似乎是令「我」得見某種真理（儘管他擁抱不了）；相較之下，當阮慶岳的「我」擔心如何在未來去應對這世界，而向小隱士詢問說法時，「小隱士只聳聳肩沒說什麼」²⁵。

《一人漂流》的篇幅皆相當短小，在這種宛如偶發筆記式的集子中，阮慶岳自由自在的穿梭於形式當中，常常留下許多空白，也難怪范銘如曾針對這本集子的特殊形式如此質問：

你不知道那是作者刻意設計讓讀者乘暇心領神會，還是他任性地沉浸於恍惚冥想以至於罔顧形式結構？面對文本裡的缺遺或衍句，你不知他是否在乎表意系統裡的溝通符碼，還是更重視單向內在的追索？最尷尬的是，主人一人漂流的時候，訪客又該何去何從？²⁶

²² 阮慶岳〈霧台〉，《一人漂流》，頁 13-14。

²³ 同前註，頁 14。

²⁴ 阮慶岳〈小隱士〉，《一人漂流》，頁 9-11。

²⁵ 同前註，頁 11。

²⁶ 范銘如〈亞茲別的獨舞——評阮慶岳《一人漂流》〉，《像一盒巧克力》（臺北：印刻出版社，2005年），頁 71。

《一人漂流》看似因形式短小不拘，而失去許多完整句點，但若考慮到阮慶岳自己曾說的：「小說裡，我不尋求答案，因為我不太相信答案，而且真理是很個人的，我們無法設限。每個人都會找到自己的答案，一位書寫者，最多只能拉出通往答案的路徑。」²⁷那麼這種形式應是阮慶岳刻意為之，並且就是用來模糊結論的空間。他就像自己筆下的小隱士一般，只是聳聳肩，他沒有答案、也不急著尋找答案，時間的流逝不見得要是不可逆之恐懼，懷舊也不見得代表一定對過去理想的某種追求，甚至連追求本身都是模糊的。阮慶岳小說中這種轉向，正符應了 Perry Anderson 探討後現代性的起源時所言：「後現代失去了任何有關過去的感覺，結果卻形成一種隱藏真實的混合渴望」，²⁸相較於前輩作家七等生，阮慶岳小說中表現的態度更接切後現代的歷史脈絡，其模糊的回答卻也是一種明確的表態。

三、從小鎮到城市的追尋²⁹：人與我的錯身交集

電車本身有如生命之旅，而每位乘客臉上的表情則透露了他們的人生遭遇和經歷。電車乘客好似永遠坐在車上，一群陌生人擠在一起，沿著同一條路線行駛下去……³⁰

前文曾言，七等生的小說有一種「列車觀看」式的特質，其精神大致便與如上引文十分雷同，其小說進展宛如其主角乘電車經歷一趟生命之旅，他即便下了車也只是短暫停留，好似永遠坐在車上，保持與他人之間的距離，卻又不期然會與特定殊異之人擦出火花。而在阮慶岳的小說中亦得見這種如電車般流動的生命之旅及突然的人我關係火花。而我們要問的是，在他們的小說中，這些火花究竟又帶領主角走向何方？兩人處理上是否有所差異？而中間的差異，或許就反映了七等生與阮慶岳不同的人生遭遇與經歷了罷。

在七等生最著名的小說〈我愛黑眼珠〉中，小說主角本名李龍第，但當他選擇放棄世俗關係的妻子而選擇在洪水中守護一名偶然逢遇的生病妓女時，他向妓女脫口說出的名字卻是「亞茲別」，³¹這個名字出現在小說的轉折處，宛如象徵著李龍第自外於世俗關係的另一種自我的存在。而事實上，「亞茲別」這個名字確實曾出現在七等生不同的小說中，而且同樣反映出一種反抗世俗關係的特殊姿態，因此極富有象徵意義。如此一來，探討以「亞茲別」為主角的小說對於掌握七等生作品中處理的人我關係便是特別重要的一環，下文便以七等生

²⁷ 吳億偉〈一種淡淡的形而上思想——訪問阮慶岳先生〉，頁 82。

²⁸ Perry Anderson 著、王晶譯《後現代性的起源》（臺北：聯經出版社，1999 年），頁 76。

²⁹ 筆者認為七等生〈來到小鎮的亞茲別〉與阮慶岳〈哭泣哭泣城〉兩篇小說足以代表他們所呈現的人我價值關係，此處亦為分析的主要文本，故且以「小鎮」與「城市」來代表兩人作品的差異，並非欲著力探討小鎮與城市此兩地方空間之間的差異。

³⁰ Marita Sturken & Lisa Cartwright 著、陳品秀譯《觀看的實踐》（臺北：臉譜出版社，2009 年），頁 38。

³¹ 七等生〈我愛黑眼珠〉，《我愛黑眼珠》（臺北：遠景出版社，1976 年），頁 198。



〈來到小鎮的亞茲別〉作為首要文本來進行本文主題的探析。

在〈來到小鎮的亞茲別〉中，小說主角即名為亞茲別，他因為老唐曾經的一句話「或許你願意到小鎮來找我」，於是在一個冬季帶著「兩顆憂煩恐懼的眼睛」走上一部開往小鎮的汽車。³²作者未曾細述為何亞茲別自始便憂鬱苦悶，亦未明言老唐為何要亞茲別到小鎮找他，或者亞茲別為何決定來小鎮、來小鎮又想尋找什麼，故事就乍然開始自亞茲別走向一部開往小鎮的汽車。直到故事慢慢展開，作者開始回溯亞茲別破碎的家庭關係，³³以及爾後「他來城市脫離了親人，就把那種為貧苦和疾病景象以及痛苦的分離所壓負的沉悶和溫良拋棄。成長中的亞茲別心中渴望著溫情和安逸的家庭生活，於是那不遂的欲望便尋求狂逛為代替物，變得乖戾和不合群。」³⁴

然而亞茲別卻在一次偶然間為一位「樸實姣美」的婦人搬開她面前的石頭，這次突如其來的邂逅，不但使這名婦人——葉子，這個名字似即象徵著她之來到亞茲別的生命中之偶然，或許就如同一片葉子被風偶然吹到他身邊一般——邀亞茲別進入她的家，更使得亞茲別「暫時忘掉了他以往那種冷酷疾憤的心情，成為一個誠樸可信的男人……他充滿了興奮快樂和滿足。他原想生存本應如此，而他真的遇到了，即使那僅是一刻。」³⁵然而這短暫的幸福就像亞茲別自己意識到的一般，終將破滅。隨著警察出現指控他有所不法，看似幸福的生活開始出現裂痕；最後當亞茲別偷竊失風，他不得不離開，進行逃亡。然而自始至終，小說並未正面寫究竟亞茲別所犯何罪，即便逃亡前葉子親口追問，亞茲別的回答亦僅是「不必由我親自告訴妳！」³⁶小說敘事與角色自述都避開正面書寫「犯罪」本身，警察反倒像是外來介入的突兀力量使得亞茲別曾一度尋找的溫暖美夢終於破碎。而小說尾聲中，亞茲別在向小鎮逃亡的路上，像是暗暗體悟到「唐像引他走向生命的終點——小鎮；像回到生命的出發——小鎮」³⁷，他像意外又像蓄意地選擇墮水而亡：

河水從亞茲別高挺的鼻樑兩旁滑過，把臉孔洗得潔白如玉，在這一刻，在以後永遠，他竟是一個如此面目清秀且善良無為的男人。眼皮漸漸為水流衝合起來，不是神父或親人的手為他掩蓋。他的死屍被流水拖曳滑行而去。這樣，亞茲別終於能夠來到小鎮，再流到河的終點，流進浩瀚的海洋中。³⁸

亞茲別的死亡洗淨了他原本不容於世的罪惡（也許是竊盜，也許是更多其他突如其來的罪名），終於以一死遠離了俗世規範的同時，亞茲別回歸到「面目清秀而善良無為」的本來面

³² 七等生〈來到小鎮的亞茲別〉，《來到小鎮的亞茲別》，頁 191。

³³ 已有許多論者指出，小說中亚茲別破碎的身世幾乎是七等生自傳式的敘述，倘若亞茲別確有幾分像是七等生自況的角色的話，則亞茲別所持的人生態度便更是確然足以反映七等生自己的生命態度，考察此篇小說中人我關係的描寫，或許便足以理解七等生作品一以貫之的精神內裡究竟何在。

³⁴ 七等生〈來到小鎮的亞茲別〉，《來到小鎮的亞茲別》，頁 197。

³⁵ 同前註，頁 204。

³⁶ 同前註，頁 228。

³⁷ 同前註，頁 222。

³⁸ 同前註，頁 235-236。



貌，而且「他終於來到了小鎮」。因此，在七等生處理的死亡尾聲中，小鎮在文本裡同時喻指了死亡與安樂（宛如天堂），明顯透露出某種類似宗教情懷性的救贖，更特別的是這明明帶有宗教力量的救贖卻特別排除了神父與親人的介入。最終警車駛過橋上，水花落入河中正好掩飾了亞茲別的死亡，他終究沒有被世間的判決力量（警察或神父）所發現並收編。

經過上文的分析，我們看見整篇小說的過程是：亞茲別來到小鎮、意外遇見葉子、並且經由不思議的剎那，亞茲別與葉子便互相吸引並成為親密伴侶、但短暫的家庭溫暖卻忽然因亞茲別不見容社會而告終、亞茲別在不置任何解釋下又離開葉子、奔向死亡。通篇小說中，亞茲別與葉子的關係忽然而聚、忽然而散，更重要的是亞茲別與社會中其他力量始終處於緊張的關係，最終的逃亡與死亡，都徵顯出七等生對於人我關係的恐懼、以及融入社會獲得渴望的悲觀，終究亞茲別要徹底棄絕所有人世關係後才能得到救贖。

在阮慶岳的第一本短篇小說集《紙天使》中，這種人與人在地方間流動之際突然遭遇彼此，在瞬間併現親密依賴關係與行為的情節亦屢見不鮮。在〈月光世界〉中，一對陌生男女因長途旅行而處於同一車舖，因契機而開始向彼此傾吐愛情與人事之哀曲，最終藉肉體的交合以「全力去擁抱今夜」³⁹；而在〈山以及陰影〉中，在城市漫遊來去進行西岸公路旅行的「他」在路邊讓「她」上車，順道載她到她欲前往的聖誕樹農場時兩人卻發現當地只剩一片荒蕪，此時「慾念逐漸升起」，兩人便在林中作愛，完後當他將車停到旅店時已決定要「一起回到她處，兩人間有種彷彿如多年情侶間暗默流通的甜蜜感覺」。⁴⁰然而經過心靈相合的短暫相處之後呢？《紙天使》中的小說篇幅短小而且絕大部分無力善後，沒有明確的未來走向，要進一步觀察阮慶岳小說主角邂逅後的得與失，還是要推及其《哭泣哭泣城》中的作品。

在阮慶岳技巧結構皆已成熟不少的《哭泣哭泣城》中，處理起人我之間的緣起緣滅，其面貌漸由模糊走向明朗。在〈騙子〉、〈保險業務員〉、〈去海邊〉等篇章中經歷殊異的人我交集後主角走向如何仍以虛筆勾起，到了〈河內美麗男〉、〈兩人一日〉、〈白光旅程〉等篇則回歸到一種「回家」的渴望，然而那個在阮慶岳筆下似乎能消解一切荒涼追索的「家」又在哪裡？或許還是要到此集的〈哭泣哭泣城〉中進行探析。

以〈哭泣哭泣城〉來與〈來到小鎮的亞茲別〉相比較，特別有可玩味之處。〈哭泣哭泣城〉的女主角本來是應舊情人 T 之約而於千禧年來哈瓦那，她似乎期待些什麼、卻又沒有往她本來的期待走，和本來期待再續前緣的舊情人之間莫名地有所隔閡。反而她卻在嘉年華會中，彷彿「旁若無人」的見到了一名當地的古巴少年，兩人單純無礙的受彼此相吸引，異色（不見得是世俗定義的愛情）的關係輕易越過世俗的藩籬。

這種宛若在廢墟中只見得到彼此的「偶然邂逅」，似乎是阮慶岳愛情命題中很重要的前提，好像是一種靈魂與靈魂間沒來由的共鳴與耽溺，因此能超越一切世間的藩籬。然而這種看似神助般的愛情關係，卻又往往並現著危機。兩人雖然能越過藩籬，卻無法使藩籬消解，最後兩人的差異仍會成為關係中的不定時炸彈，雙方關係也始終維持緊張的平衡，使得愛情關係既美麗又脆弱，親密融洽中又帶著冷漠疏離。相較於七等生，阮慶岳重視的不再是外在世界對兩人關係的介入或包圍，卻突顯了即便在情感聯繫的兩人之間仍會因彼此的差異而產生距離。

³⁹ 阮慶岳〈月光世界〉，《紙天使》，頁 42。

⁴⁰ 阮慶岳〈山以及陰影〉，《紙天使》，頁 54。



在〈哭泣哭泣城〉的尾聲，當這趟純為旅行的旅行結束時，女主角搭機離開時，卻發現她在這個城市聽聞的動人故事主角 Yuliet 其實根本不存在，甚且是個混淆不清的人物名字，她在飛機上「不知是因為感動或是哀傷眼淚就哭泣般的流了出來。」⁴¹最後她同樣帶著某種幻滅離開城市，但她的眼淚卻是為了如真似虛的不明朗而流，這趟旅程之於她，似乎是為了釐清她所追尋的真實與虛假之間複雜的辯證關係。她為了追尋不屬於自己原本生命軌跡的旅行與意外而來到哈瓦那，然而既是旅行就注定這不會是一場可預期的路途，她始終是過客，曾有的再美麗的回憶也不過一場如真似幻，但這場不管是真實或虛假的戲都值得她感動掉淚。生命的明證於是不在乎「是否天長地久」，那些曾有的閃現的靈光與動機，都成為旅程中所留下的寶貴點滴，她將了解 Yuliet 虛不虛構並不重要，重要的是她心中已有了 Yuliet。相較起〈來到小鎮的亞茲別〉中耽溺於自我，在幻夢破滅時也跟著碎裂的亞茲別，〈哭泣哭泣城〉的她無疑更具有生命韌性，不再以某一特定唯一意義作為其生存的意義，當虛構成為比真實更真實的擬相，真實與虛構的界線便不復存在。

綜上所述，筆者認為阮慶岳的小說中對於人我關係抱持著較正面而堅韌的態度，雖然對於人我之間究竟有沒有可能達致了解與平衡仍然有所保留，卻揮別了七等生小說中那種蒼白無助與徹底的悲觀；不管得到或失去、不管永恆或短暫，阮慶岳小說的角色仍然心裡留著一絲渴望溫暖的希望，繼續追尋下去。

四、結語

阮慶岳盛讚他喜歡的作家七等生無比「誠實」⁴²、而七等生則讚譽阮慶岳的文學書寫情態可說是回歸文學基礎的「純美清流」、「在純粹文學之路行走」⁴³，兩人顯然相互繼承了自省自發式的靈魂獨舞式書寫，這也使得范銘如在評論阮慶岳作品《一人漂流》時便使用七等生筆下的「亞茲別」之名來替阮慶岳此集冠上「亞茲別的獨舞」一名⁴⁴，可說「亞茲別」即是貫穿了七等生與阮慶岳於思考人我關係、自我關係的內裡共同精神。那麼「亞茲別」之於七等生究竟有何意義呢？張恆豪認為「它不僅代表七等生隱遁心態的一個原型，而且是七等生理想世界中所憧憬的生命情調的表徵。」⁴⁵就〈來到小鎮的亞茲別〉中悲劇性的結局來看，此語的「憧憬」或許未必，但「亞茲別」的確可說是七等生所理解，「人」之於世界的的位置與距離——那麼繼承「亞茲別」內裡精神的阮慶岳呢？

細究阮慶岳在小說中傳達出的自我與人我關係，阮慶岳比之七等生更賦予生命「偶然」某種宿命性與信仰觀，他筆下的主角或許困惑、或許一時找不到出路，但仍認命／韌命地繼續著他們的追尋與行進。我認為兩人之間背後精神的不同是肯定的，而且正突顯了從現代主義轉向後現代主義的差異過程。七等生的寫作姿態與個人立場都較貼近現代主義，重視社會外在的介入，在與內在對話的過程中，是不斷地與社會結構進行一定程度的拉扯，再在拉扯

⁴¹ 阮慶岳〈哭泣哭泣城〉，《哭泣哭泣城》（臺北，聯合文學出版社），2002年，頁191。

⁴² 阮慶岳〈筆工——自問答代序〉，《紙天使》，頁4。

⁴³ 七等生〈認出純美清流——阮慶岳的文學書寫情態〉，《哭泣哭泣城》，頁7。

⁴⁴ 范銘如〈亞茲別的獨舞——評阮慶岳《一人漂流》〉，《像一盒巧克力》，頁69。

⁴⁵ 張恆豪〈七等生小說的心路歷程〉，《認識七等生》（苗栗：苗栗縣立文化中心，1993年），頁30。



與矛盾中建築出自己的身份認同。相對而言，阮慶岳則秉持著較後現代主義的精神，他是透過內在的對話向外逐漸建立起自我認同，除了較為積極樂觀，也不那樣執著於某種固著的「真理」或「本我」，甚至根本無意在當下將本真性的自我面貌確立下來，更為著力描寫的反倒是此歷程中所進行的個人內在探索與考究。

有趣的是，若以七等生為阮慶岳《凱旋高歌》序言裡的話來對照，竟似可為這點不同尋得現代與後現代的脈絡：

總之，林秀子一家人的存在猶如你和我的存在，戰戰兢兢地生活在這可以感覺的世界裡，沒有任何的意氣風發和微幸之處。特色是作者是溫馨和緩的敘述手法和模擬口語的造句筆調相搭配，這一點和自魯迅以來那種幾近恨世嫉俗的強烈文學主題漸行漸遠了。My God，一旦美感經驗回到每一個平凡人的心中，而不專屬於天才和巨匠時，這作品就有如歌之行板。⁴⁶

七等生在此指出的，有如「如歌行板」的「平凡」，其實也就是阮慶岳已然掙脫出現代主義過於菁英、陳義過高之生命情調的明證了。

⁴⁶ 七等生〈如歌行板〉，《凱旋高歌》（臺北，麥田出版社，2004年），頁4。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 七等生：〈我愛黑眼珠〉(《我愛黑眼珠》，臺北：遠景出版社，1976年3月)。
- 七等生：〈散步去黑橋〉(《散步去黑橋》，臺北：遠景出版社，1976年9月)。
- 七等生：〈來到小鎮的亞茲別〉(《來到小鎮的亞茲別》，臺北：遠景出版社，1976年10月)。
- 張恆豪：《七等生集》(臺北：前衛出版社，1993年12月)。
- 張恆豪：《認識七等生》(苗栗：苗栗縣立文化中心，1993年)。
- 阮慶岳：《紙天使》(臺北：漢藝色研文化公司，1992年8月)。
- 阮慶岳：《四色書》(臺北：新新聞文化公司，2001年)。
- 阮慶岳：《哭泣哭泣城》(臺北：聯合文學出版社，2002年8月)。
- 阮慶岳：《林秀子一家》(臺北：一方出版社，2003年)。
- 阮慶岳：《一人漂流》(臺北：印刻出版社，2004年5月)。
- 阮慶岳：《凱旋高歌》(臺北：麥田出版社，2004年)。
- 范銘如：《像一盒巧克力》(臺北：印刻出版社，2005年)。

(二)期刊論文

- 吳億偉：〈一種淡淡的形而上思想——訪問阮慶岳先生〉(《文訊》第216期，2003年3月，頁80-83)。
- 羅葉：〈昏藹柔戀的燦爛光彩——阮慶岳與《哭泣哭泣城》〉(《文訊》第205期，2002年11月，頁28-29)。

(三)外文與翻譯著作

- Marita Sturken & Lisa Cartwright 著，陳品秀譯：《觀看的實踐》(臺北：臉譜出版社 2009年11月)。
- Perry Anderson 著，王晶譯：《後現代性的起源》(臺北：聯經出版社，1999年12月)。
- 詹明信著，唐小兵譯：(Fredric Jameson) (〈後現代主義文化〉，《後現代主義與文化理論》，臺北：合志文化公司，1989年2月)。



女族「苛」痕：論《烈女圖》、《飢餓的女兒》中多重身體剝削與抵抗

林欣儀*

提要

八十、九十年代以來，不論是台灣、大陸或香港女作家們紛紛從不同角度探索女性自身的身體與情慾，女性小說中出現大量描寫私密的身體記憶、情慾流動等內容。「身體寫作」雖是女性對自我的發現與建構，然而一些眾聲喧嘩或以市場為導向的身體書寫已逐漸失去其原有的顛覆意義，使得身體書寫在看似多元的表像上，落入「身體=情慾」的單一圈套中，反而加強父權意識的話語。於是，我們不禁思索，何謂女性身體的多樣性？什麼樣的身體書寫才具有更驚人的爆發力？又該從哪些不同角度引燃女性身體的力量？

本文嘗試撥開籠罩在女性身體上的「情慾」迷霧，從黃碧雲《烈女圖》與虹影《飢餓的女兒》兩個文本出發。輔以馬克思主義女性主義及傅柯「身體—權力」關係等概念，聚焦於小說中勞動、傷殘、老病的身體，分別從國家社會的勞動榨取與暴力傷害、家庭再生產與異化的身體兩大層面切入，討論《烈女圖》與《飢餓的女兒》中底層的女性遭受多重身體剝削的狀況，並進一步觀察她們是否企圖找出一些自保與抵抗的策略。

關鍵詞：《烈女圖》、《飢餓的女兒》、馬克思主義女性主義、傅柯、身體

一、前言

八、九十年代西方女性主義批評理論陸續傳入，鼓舞女性文學對身體的自我發現與覺醒，如西蘇在〈美杜莎的笑聲〉一文中，從性別角度揭示女性寫作的特殊意義，強調「婦女必須通過她們的身體來寫作」¹以獲得自己的語言，產生顛覆的力量。八十、九十年代以來，不論是臺灣、大陸或香港女作家們紛紛從不同角度探索女性自身的身體與情慾，²女性小說

* 政治大學中文所碩士班二年級

¹ Cixous 著、黃曉虹譯：〈美杜莎的笑聲〉，收入張京媛編：《當代女性主義文學批評》（北京：北京大學，1992），頁 201。

² 伍寶珠在〈女性的身體與情慾中〉中，以一章節的篇幅，從女性的身體與情慾來討論八、九十年代香港女性小說，指出此為女性對傳統話語權的顛覆的手段之一。伍寶珠：《書寫女性與女性書寫——八、九十年代香港女性小說研究》（臺北：大安，2006），頁 111-148。



中出現大量描寫私密的身體記憶、情慾流動等內容。「身體書寫」雖是女性對自我的發現與建構，其問題卻如戴錦華所言：「九十年代的文化現實中，一個引人注目的危險在於，女性大膽的自傳寫作，同時被強有力的商業操作所包裝、改寫……一個男性窺視者的視野便覆蓋了女性寫作的天空與前景。」³一些眾聲喧嘩或以市場為導向的身體書寫已逐漸失去其原有的顛覆意義，使得身體書寫在看似多元的表相上，落入「身體=情慾」的單一圈套中，反而加強父權意識的話語。於是，我們不禁開始思索，何謂女性身體的多樣性？什麼樣的身體書寫才具有更驚人的爆發力？又該從哪些不同角度引燃女性身體的力量？

本文嘗試撥開籠罩在女性身體上的「情慾」迷霧，從香港女作家黃碧雲的《烈女圖》(1997)與大陸女作家虹影的《飢餓的女兒》(1999)兩個文本出發。這兩部小說除了均產於九十年代末，且均關注底層女性的生命經驗，故本文嘗試探究這兩部作品所呈現的底層女性身體的困境與力量。整理前人研究，有關黃碧雲《烈女圖》的相關論述，劉亮雅從後殖民切入，探討小說中性別、情慾、與(後)殖民政治之間的錯綜複雜關係，進一步指出黃碧雲書寫香港勞動女性傳承的企圖，可謂對《烈女圖》女性主體與香港主體既各自獨立又不斷相互指涉的關係做了一次完美的演繹。⁴王德威以「香港，痛史」點出小說的核心意涵，認為作者書寫女性最刻骨銘心的日常生活的暴力。⁵陳雅書以「行動」理論對《烈女圖》進行詮釋，指出小說中每一代都在以個人的行動來鬆動既有的社會制度，足以稱為「女性主義書寫」。⁶侯麗貞的碩士論文則從法國女性主義、國族寓言、女同志理論、馬克思主義女性主義等多角度對黃碧雲小說及《烈女圖》進行綜述。⁷有關虹影《飢餓的女兒》相關研究多不勝數，如劉再復、張慶輝、趙華等人均指出《飢餓的女兒》超越九十年代過於耽溺私人化、身體寫作的潮流，採用寫實主義抒寫時代，綻放出平民性的風景。⁸葛浩文更直言這是一部活生生呈現中國近幾十年來的社會史。⁹臺灣的碩士論文則多從「女性」、「欲望」這些面向對《飢餓的女兒》進行闡釋。¹⁰其中，陳怡安從身體論述分析小說中關於感官的探覺，討論虹影透過掌握身體以肯定女性自身的過程。而劉希珍討論的欲望亦從愛情擴及到「親情」、「女性情誼」等層面。

³ 戴錦華：《猶在鏡中》(北京：知識出版，1999)，頁 198。轉引自董正宇：〈當下女性文學「軀體寫作」的意義和誤區〉，《衡陽師範學院學報》第 24 卷第 2 期，2003，頁 80。謝玉娥針對大陸九十年代以來有關「身體寫作」的研究進行綜述，整理了諸多學者對於身體寫作的界說、評價以及對身體寫作批評的批評。詳參謝玉娥：〈當代女性寫作中有關「身體寫作」研究綜述〉，《河南大學學報》第 48 卷第 3 期，2008。

⁴ 詳參劉亮雅：〈愛慾在香港：黃碧雲《烈女圖》中的女性與香港主體〉收於《情色世紀末》(臺北：九歌，2001)，頁 166-196。

⁵ 王德威：〈暴烈的溫柔——黃碧雲論〉，收入王德威：《王德威精選集》(臺北：九歌，2007)，頁 118-139。

⁶ 陳雅書：〈何謂女性主義書寫？黃碧雲《烈女圖》文本分析〉，收入范銘如主編：《挑撥新趨勢：第二屆中國女性書寫國際學術研討會論文集》(臺北：臺灣學生書局，2003)，頁 367-384。

⁷ 侯麗貞：《香港·政治·媚行者——黃碧雲小說研究》(淡江大學中國文學研究所碩士論文，2002)。

⁸ 劉再復：〈虹影：雙重飢餓女兒〉。張慶輝：〈時代的細部——讀虹影《飢餓的女兒》〉，《讀書》第 9 期，2001。趙華：〈直面靈魂的書寫——評虹影《飢餓的女兒》〉，《濰坊學院學報》第 3 卷第 1 期，2003。

⁹ 葛浩文：〈飢餓的女兒·序〉，《飢餓的女兒》(臺北：爾雅，1997)，頁 2。

¹⁰ 劉希珍：《虹影小說中的女性情／慾》(國立政治大學中文所碩士論文，2008 年)。陳怡安：《欲與創作的對話——虹影小說的女性書寫》(國立中興大學中文所碩士論文，2008 年)。鮑玉琴：《脂粉陣裡的英雄——《飢餓的女兒》、《女子有行》的女性書寫研究》(國立中山大學中文所碩士論文，2008 年)。



從文獻回顧中發現評論者或多或少點出《烈女圖》與《飢餓的女兒》對底層女性、平民性的關注，卻鮮少將之與女性勞動、受迫、病殘的身體相連結。本文將針對黃碧雲《烈女圖》與虹影《飢餓的女兒》中底層女性的身體進行討論，佐以馬克思主義女性主義及傅柯「身體－權力」關係等概念，聚焦於小說中勞動、傷殘、老病的身體，嘗試揭露這些女性身體承受了哪些剝削與壓迫？而刻痕累累的女性身體是否也蘊藏了驚人的力量？

根據馬克思主義的「階級意識」(class consciousness)、「勞動價值」(labor-value)、「異化」(alienation)等概念，馬克思主義女性主義提出修正與補充。在階級意識中添入性別意識，認為在對資本主義的批判中不應忽略父權制度所造成的性別分工問題，點出女性在私領域的再生產活動(如家務、育幼、性與情感支持等)中所受到的剝削；並從異化概念延伸出女性與家務勞動、自己的身體、親人及男性親密關係間的異化狀態。¹¹本文略依此脈絡分別從：國家社會的勞動榨取與暴力傷害、家庭再生產與異化的身體兩大層面切入，討論《烈女圖》與《飢餓的女兒》中底層的女性遭受多重剝削的狀況。

身體作為傅柯(Michel Foucault)系譜學方法中的重要概念之一，是權力的作用對象，同時亦為對抗權力效應的力量所在，將身體置於政治與經濟的範疇內理解。¹²傅柯認為我們可以在身體上面發現過去事件的烙印。身體敏感地記錄、銘寫、反射世界，將身體和社會、制度、律法、權力關聯起來。身體與社會相交織，既可能改寫社會，也可能被社會改寫；既可能利用社會，也可能被社會所利用；既可能控制社會，也可能被社會所控制。¹³身體並非空洞的軀體而是具可變性的存在。《烈女圖》與《飢餓的女兒》中的女性們，不僅身陷帝國主義、資本主義或共產主義等政治經濟網鏈中，受國家與社會的勞動榨取，又遭受宗法制度與家庭的身體剝削和身體暴力的記憶烙印。她們是東亞病婦，一蹶不振？還是亂世烈女，企圖找出一些自保與抵抗的策略？透過上述討論脈絡，本文嘗試拼湊出黃碧雲和虹影筆下的女性身體苛痕史。

二、飢餓、勞動、暴力與身體剝削

(一) 國家、社會的勞動榨取與暴力傷害

「女性活著陰暗如梟，勞動如牛馬，死如螻蟻。」¹⁴這一說法可謂將女性勞動者的苦況表露無遺，女性身體不停勞動，流血流汗。此外，在被殖民國家中，女性的身體和殖民經濟往往有密切的關係。如從前奴隸制裡，黑人女性有重要經濟價值，因為她的身體可以用來繁

¹¹ 黃淑玲：〈烏托邦社會主義／馬克思主義女性主義〉，收入顧燕翎編：《女性主義理論與流派》(臺北：女書，1996)，頁 44-66。

¹² 林綠紅：《論傅科之權力、知識與身體的關係》(輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996年)，頁 53。

¹³ 汪民安編：《身體的文化政治學》(河南：河南大學出版社，2003)，頁 1-17。

¹⁴ 此為十七世紀紐卡索(Newcastle)女公爵瑪格麗特之言。轉引自羅莎琳·邁爾斯(Rosalind Miles)著；刁筱華譯：《女人的世界史》(臺北：麥田，2006)，頁 240。



殖，增加殖民者的財產；許多第三世界低開發國家的女人身體更常常被用來做人體實驗。¹⁵ 女性對自己的身體失去掌握權，還時時面臨飢餓、勞動、恐懼、病殘等傷害。黃碧雲《烈女圖》在第一部分〈我婆〉，便掀露香港底層女性於二次大戰期間，遭受日本侵占時奴役、饑荒貧困的苦痛身體記憶：

新一軍來，你婆婆宋香去做泥工。在西洋菜地，九龍城，擔英泥，建日本人的飛機倉庫。拿刀殺你婆婆頭你婆婆也沒有辦法，你婆婆都要去幫日本人作泥工，沒有得吃，有什麼辦法。為日本人做工，有飯球吃。¹⁶

在戰亂的年代，女性淪為國家機器奴役剝削的對象，「看到屍體便知道死人是不是餓死。餓死的身體是軟的，屈曲得像蝦米。」¹⁷為了掙一口飯球吃，為了不要手腫腳腫，必須做苦力、忍受日本人的奴役與施暴。宋香、林卿等我婆輩女性以身體勞動作為在亂世生存下去的籌碼；以身體銘刻歷史，記載日本帝國主義對異族最苛刻的侵略與壓迫暴行。

第二代〈我母〉中，由女兒輩間或以第一人稱視角敘述了彩鳳、玉桂，金好、銀枝、帶喜、春喜六位女工的故事，刻畫眾女工們在戰後香港經濟起飛下的各種真實處境。誠如劉亮雅所言：「香港經濟起飛倚賴的乃是轉口加工業，而眾多無名女工更恰是功臣。」¹⁸經濟的繁榮是踩著這些女工們的身體、血淚、勞力與青春兀自豐高，資本家將女工們身體每一部分都徹底利用：

做女工，好賤，妳母銀枝說。每隔三幾天就開一晚通宵，通宵完第二天又照車，到晚上兩個都好頭暈。(頁 136)

做電燈膽，試電，燈泡有兩個腳，要包銅、燒焊，有個炭爐，燒著帶電水，妳姑母玉桂，九歲就去返工，七時返工，放八點，一日一元，過一分鐘都不給她進廠，……燈光黃色還是白色，藥水入了眼……。(頁 139)

工廠為獲得最大經濟效益，剝削女工、女童工的勞動身體，如銀枝與帶喜沒日沒夜的車衣服；玉桂從小小年紀起，既做電燈膽，還要做手電筒，做到雙眼痛，受到嚴重的職業傷害，甚至遭到管工的解雇威脅；彩鳳則做過五金廠、玻璃廠、紗廠，眼窩愈來愈深，十八歲像二十歲；

¹⁵ 邱貴芬：〈後殖民女性主義——性別、階級、族群與國家〉，收入顧燕翎編：《女性主義理論與流派》(臺北：女書，1996)，頁 250。

¹⁶ 黃碧雲：《烈女圖》(臺北：大田，1999)，頁 8-9。

¹⁷ 黃碧雲：《烈女圖》，頁 11。其後引用僅於引文後標明頁數。

¹⁸ 劉亮雅：《情色世紀末》，頁 170。



彩鳳阿姨更因為趕著返工失足而死：「動也不動，手手腳腳，一橫一橫，都是傷痕，朱紅色的，火鉗鉗的。」(頁 119)金好做到日也咳、夜也咳，咳咳咳，不敢說肺病，只說自己是百日咳。女性為了負擔家庭經濟，做著隨時都有可能被開除的零工，身體勞動被切割為零碎而重複的動作，工錢少之又少，為工廠經營者創造出超額的價值，她們勞動身體所生產的剩餘價值，連本帶利地遭到剝削。她們將自己送進入工廠機器的運轉齒輪中，出了廠，剩下車衫車到快散開的手指、又咳又嘔、眼睛痛、喉嚨痛等破碎的身體感受，在長年的勞動剝削下是肺病、體衰、體畸形等傷害，「身體成為高度有害的經濟勞動結構所運作的場域，身體因而磨損殆盡。」¹⁹事實上，女性的身體尤其是作為一種生產力而受到權力的支配與剝削。工廠既不使用暴力鎮壓，也不採取武器威脅，而透過散播「沒訂單即炒」、「很多女工等著來做」等利己的意識型態、訂定嚴苛的工廠紀律和超長的工時，在步調快速，單調無味的工作環境中，對女工的身體既是馴服又是榨取，進而造成精神上的痛苦，而這些卻成為創造香港經濟奇蹟的力量。馬克思考察身體與社會的關係時，聚焦於資本主義，主張身體在與社會的關係中是具有生產力的，他認為身體是各種經濟關係的源頭，而資本主義對身體則具有毀滅性影響。²⁰然而，在馬克思與恩格斯的理論中，人是以階級的身分與關係存在著，他們認為要改變女性所受到的壓迫、改善人類的異化狀態，必須摧毀資本主義，廢除財產私有制，將生產資源轉為公有。²¹卻忽略了父權意識型態的運作，因此無法解釋也無法解決女性於勞動市場、性暴力、家務勞動中所受到的多重剝削。

再看到中國，因大躍進運動帶來的全國性大飢荒的艱困年代，飢餓和勞動苛出虹影《飢餓的女兒》中六六母親刻痕斑斑的身體，餓得瘦骨嶙峋的女性仍必須「下體力幹活，汗流浹背，和男人一樣吼著號子，邁著一樣的步伐，抬築地基的條石，修船的大鋼板。」²²做了十多年苦力付出的代價是「心臟病，貧血轉高血壓，風濕關節炎，腰傷。一身都是病。」(頁 13)母親在六六的眼中是如此「醜陋」：

捲起她的衣服擦背，她左右肩膀抬槓子生起肉疤，像駱駝背，兩頭高，中間低，正好穩當放槓子。擦到正面，乳房如兩個乾癟的布袋垂掛在胸前，無用該扔掉的皮疊在肚子上。(頁 13)

身體在長年的勞動苦力下漸漸變形、疾病纏身，從內在的身體器官、骨頭到外在的肉疤、乾癟的乳房與鬆弛的肚皮，無一處完好。而這卻是底層婦女身體最真實的寫照，不同於「中產階層華人女性以拋頭露面為恥，經濟上仰賴男人」²³，這些女性身體不但不是豐腴飽滿、更未包裹著華服綢緞，在此，跳脫出傳統對女性身體的凝視，透過對女性殘體病體的「看」，揭發國家與社會對女性的搜刮斂奪。我們發現從帝國主義到資本主義社會，甚至共產主義國

¹⁹ 謝林(Chris Shilling)作；謝明珊、杜欣欣譯：《身體三面向：文化、科技與社會》(臺北縣：韋伯文化，2009)，頁 121。

²⁰ 同前註，頁 13-24。

²¹ 顧燕翎編：《女性主義理論與流派》，頁 29-70。

²² 虹影：《飢餓的女兒》(臺北：爾雅，1997)，頁 13。其後引用僅於引文後標明頁數。

²³ 劉亮雅：《情色世紀末》，頁 174。



家，女性身體始終處於被支配、被榨取的狀態。

除了受到國家與社會的勞動榨取、國家機器的監視與規訓外，女性身體對強暴、暴力等身體的痛與傷害亦留下永難磨滅的恐懼記憶。《烈女圖》中，以層出不窮的身體凌虐堆疊出香港一個世紀來的女性身體受難史：林卿不但遭受叔叔、公公強暴，連婆婆也「拿牛鞭，啪啪的抽」；宋香被日本仔拿藤條打，打到爬著睡；春蓮被丈夫「吊上天花板，打著幹」。此外，亦重現了日本侵占時期對於底層女性的身體強暴與恫嚇。日本殖民者任意拔出軍刀，恣肆在這些女性身上割劃，或一刀斃命，或剪光她們的頭髮，甚至性虐待：

日本仔捉了她，夜夜捉住她來睡，一個接一個。……睡完她，用煙頭灼她奶頭，又用剪刀剪光她陰毛。（頁 64）

日本殖民不但在她們身上戳出坑坑疤疤的創痛，亦在心靈上覆蓋了揮之不去的陰影。女性身體的困境不只是情慾的解放與否如此單純，從身體的勞力榨取到對身體的暴力威脅，女性對於身體暴力恐懼的集體記憶，即使經過漫長的歲月仍潛伏欲動，在《飢餓的女兒》身後晃著暗慘慘的陰影。六六曾如此回憶：「從童年某個歲數起，我不時覺得背脊發涼；我感覺有一雙眼睛盯著我。」這樣的目光總讓她不寒而慄，有時會聯想到強姦案、有時裝作不在乎，對她而言，這件事像是某種禁忌，是不敢向他人提起的秘密。女性身體總是暴露在一種詭譎陰森的氣氛中，即便只是一個目光，都會讓她們感到不安，進而產生各種有關身體傷害的連結記憶，如夜裡不舒服的聲響會讓她想起跟蹤者的身影，有時候又因感覺被盯住而「頭控制不住地轟轟亂響，我驚慌，說不出的驚慌。」（頁 79）或如劉毓秀所言：「訴諸女性的性暴力可視為整個父權文化的陰謀，她用以宣稱『女人是男人的禁嚮』，而它的作用則在於將女人關入、令女人遁入「內」與「性」的領域，以便男人和男權社會可以將女人當作工具。」²⁴虹影一方面再現了這些身體暴力如影隨形的恐懼心理；另一方面則化被動為主動，有時希望跟在身後的男人能對她做「強暴」之類叫人哆嗦的事，藉此確認自身的存在，將「強暴」的驚懼心理化為力量，以暴制暴。

（二）女性的進「食」充「飢」

香港在日本侵占時期發生嚴重飢荒；中國在毛澤東大躍進政策失敗後也爆發全國性大飢荒，不論什麼年代，在飢餓的威脅下人性道德都將瀕臨崩潰。飢餓做為身體的一種匱乏狀態，必須透過進食充飢。一般而言，飢餓指證物質資源的匱乏——食物、養分、以及其生產供需機制的匱乏。²⁵除此之外亦可引申出其他意義，如使人意識到存活與死亡的抉擇、發言與噤聲的拉鋸、或匱乏與存在的感受等。因此，「充飢」除了作為生理本能的需求外，也可

²⁴ 劉毓秀：〈強暴：男權社會的正常現象〉，收入顧燕翎編：《女性主義經典》（臺北：女書，1999），頁 233。

²⁵ 王德威：〈三個飢餓的女人〉，《如何現代，怎樣文學？》（臺北：麥田出版，1999），頁 212。

以延伸出其他具策略性的意義。黃碧雲《烈女圖》與虹影《飢餓的女兒》中的女人們，飢餓做為她們的胎教，紛紛透過哪些方式進「食」充「飢」？

在戰亂或大飢荒年代，底層人民最迫切感受到的即是生理上的飢餓及由此引發的生存問題。《烈女圖》中的婆婆輩們，做泥工、上山斬材、種田、養豬、做日本人的奴役，為了存活「做，為什麼不做，不做就沒得吃，沒得吃的就慢慢死，手腫腳腫。」(頁 8-9)對著日本兵胸口開槍，搶了他上的軍票換得「三斤豬肉，十斤米，一斤油，兩丈花布」，飢餓喚醒了林卿的反抗意識，因為獲得六十元軍票，等於獲得活下去的機會，因此「你婆婆好歡喜，殺得好歡喜」。林卿明白為了存活首先必須止飢，不要飢餓就得做，做什麼都好，甚至將女兒取名為飽飽，告誡女兒要靠自己的力量吃飽飽的活著：

我不要做填房。自己賺錢自己吃，吃飽飽，一人做事一人當，不要煩人，這就好，飽飽妳聽到了沒有。(頁 106)

我母輩中的眾女們，也謹記「不要餓就得做」的「族訓」，為了家庭經濟、為了搵食，承受種種身體、精神剝削。馬克思主義認為，資產階級為鞏固自身的利益，往往製造、散播利己的意識型態，致使工人對於現實產生扭曲的觀點，將不公平的社會現狀看成是自然的、不可避免的。現代社會主義女性主義則以婦女比喻無產階級，呼籲女性發展我族受到壓迫的真實意識。²⁶ 銀枝在眾女工中可謂獨具工運意識，她看到女工們所受到的不合理對待，明白資產階級的剝削性，但更諳「充飢」之於女性的必要性：

階級意識就是要「團結、勇敢、奮不顧身」「打倒資產階級(即是老闆)」。妳母帶喜問，這樣還要不要返工搵食，老闆要加班，加不加。妳母銀枝說，加，為甚麼不加，賺到錢就加。(頁 137)

因為在「永恆飢餓」²⁷的集體記憶下，女性仍必須持須進食：加班是為了賺錢，賺錢則可以經濟獨立，因此金好賺的錢比丈夫多說話就大聲，對自己的身體相對較為自主，給自己染髮、敷面、按摩，不但駐顏有術還和丈夫分房睡，拒絕履行傳統加諸女性身上的夫妻義務。賺錢做為女性充飢的策略之一，使女性擺脫生理上、物質上與經濟上的匱乏，使女性獲得發言權與自主性。

銀枝在資本主義剝削與經濟自主的拉鋸下，也憧憬中國共產主義對抗資本主義，她將理想付諸行動，參加大煉鋼，卻希望幻滅，「中國三年自然災害，上邊死好多人，屍體好漲，都從深圳河飄過來。」(頁 156)中國大躍進時代，三年饑荒所帶來的大浩劫，無獨有偶在虹

²⁶ 顧燕翎編：《女性主義理論與流派》，頁 50。

²⁷ 「永恆飢餓」是飢餓感通過身體銘刻長久地駐留於身體之內並主宰身體行為，它是身體在不飢餓狀態下對飢餓的記憶和領受，是飢餓感的持久化。見葛紅兵、宋耕：《身體政治》(上海：三聯書局，2005年11月)，頁 111。



影《飢餓的女兒》中產生互文與對話。小說記述女主角始於六十年代的成長經驗，虹影以自己的方式回憶那個飢餓的年代。「這場大饑荒，我始終感到好奇，覺得她與我的一生有一種神秘的聯系，使我與別人不一樣：我身體上的毛病、精神上的苦悶，似乎都和它有關。」(頁41)大饑荒造成的「永恆飢餓」的集體記憶深深駐留於六六身上，「飢餓是我的胎教，我們母女倆活了下來，飢餓卻烙印在我的腦子裡。」(頁49)面對時代環境的飢荒、身體的飢荒和精神的飢荒，六六母女倆以自己的方式解飢。六六母親為了擔負一家生計，下體力活，做苦力，如同《烈女圖》中的婆母輩們「不要餓，就得做」。當丈夫身陷獄中時，她選擇接受另一個年輕男子伸出的援手，以充盈自己身心上的飢餓，儘管背負了一生的罵名。而飢餓是六六最深刻的存在體驗，同時，飢餓使她意識到自己身體的存在。因為身世之謎、因為國家歷史的陰影，使六六的身心均處於匱乏狀態：

我在夢裏總餓得找不到飯碗，卻聞到飯香，我悄悄地，害怕被人知道地哭，恨不得跟每個手裏有碗的人下跪。(頁49)

母親從未在我的臉上親吻，父親也沒有，家裏姐姐哥哥也沒有這種舉動。如果我在夢中被人親吻，我總會驚叫起來，我一定是太渴望這種身體語言的安撫了。(頁137)

她永遠有想吃好吃東西的欲望，永遠有擁抱、愛撫等身體接觸的欲望(不論是與自己、家人、與情人與江水)，永遠有想要得到父親母親、甚至是自己認同的欲望。六六不斷的吃，捨棄大飢荒前做為人民精神糧食的毛話語，藉由吃的動作打破身體、精神及言語上的沉默。以「咀嚼」滿足身心的匱乏——兩片唇的交互動作，是牙與舌、舌與唇、唇與牙之間互不相分的感受。虹影輾轉發展出這套適合自己的充飢方法：透過進食(食物、欲望)，確立自身的存在。

王德威曾指出：「從魯迅的祥林嫂到路翎的郭素娥，飢餓的女人已成了現代中國文學的原型人物。他們做為弱勢的、被動的犧牲者，吃盡苦頭；他們幾乎成了一種『受苦學』(victimology)的代表，代表中國人性的苦難。藉者飢餓的女人，作家鋪陳『匱乏』——食物、正義、人性與革命的匱乏。」²⁸然而，到了九十年代，黃碧雲與虹影筆下飢餓的女人已非僅代表被消音的弱勢者符號。反而透過女性飢餓經驗的真實呈現，讓飢餓的女人自我發聲，她們除了揭露(殖民)國家政策或資本主義社會的剝削與傷害，更透過種種方法進「食」充「飢」，虎視眈眈，試圖建立女性的主體性。

三、家庭再生產的身體剝削與抵抗

(一) 家庭再生產的剝削與異化的身體

²⁸ 王德威：〈三個飢餓的女人〉，《如何現代，怎樣文學？》，頁226。



馬克思主義女性主義、社會主義女性主義駁斥馬克思歷史唯物論重視向來由男性控制的公領域的生產活動(production)及生產關係，忽略了私領域的再生產活動(reproduction 如家務、育幼、性與情感支持等)，²⁹並指出馬克思與恩格斯視兩性分工是奠基於生理基礎上的自然現象的盲點，簡化女性受壓迫為階級經濟之問題，忽略父權意識型態的運作等。因為這樣將無法了解女性受壓迫更深沉的層面。現代社會主義女性主義認為，單一的反資本主義或反性別壓迫運動都無法達到經濟正義和兩性平等，必須兩者並進。故在發展理論策略時，產生兩種取向——雙系統理論和統合系統理論。前者有裘利·米契爾(Juliet Mitchell)、海蒂·哈特曼(Heidi Hartmann)等代表；後一分析取向則以愛瑞斯·楊(Iris Young)和愛力生·傑格(Alison Jaggar)為代表。³⁰上一節討論了女性身體在國家與社會中的所遭受的勞力剝削與暴力傷害，本節將輔以愛力生·傑格的「異化」概念，分析小說中女性於家庭再生產中的身體關係。

《烈女圖》中不論是我婆輩或我母輩的女人們，在國家機器、資本主義的雙重壓榨下早已遍體鱗傷，回到家庭中在宗法制度、父權社會運作下受盡多重鞭笞。林卿因是私生女，十二歲被賣為童養媳，受公婆虐待；老舉婆九歲被賣去當娼妓；晚兒的外婆被賣去當女傭等。儘管時代因素，販嬰賣子等事件風行，然女性地位更為低下，成為一個能換取幾斤肉、幾十元的商品。此外，婚姻更體現女性的交換價值。根據李維史陀女性作為交換系統的親緣結構理論中的概念，造成這些壓迫並非「女性」本身，而在「交換」過程中女性的從屬地位。³¹女性在婚姻中隨意被買入，嫁給肺癆鬼、嫁給風流鬼、嫁給打靶鬼或是死窮鬼，異性戀婚姻機制強迫女人必須結婚，並接下傳宗接代的任務，同時將女性的身體隨意使用、大力使用，「結婚生子，給人摸給人睡」，就像〈我母〉中金好的阿母或春蓮：

金好阿母，生完又生，生完又生，都是女，妳母金好阿爸，死都要追，要追個仔，傳香燈。金好阿母，肩蛋一樣，一個又一個，十一姊妹，鬼叫妳阿母金好最大。(頁 131)

她那對奶本來好似雞包仔，又乾淨又靚，給他捏一世捏到好似叉燒包，又鬆又大又血淋淋。(頁 187)

這些都印證了特例斯坦的名言：「婦女是普羅中的普羅」、「被壓迫最慘的男性也能壓迫另一

²⁹ 顧燕翎編：《女性主義理論與流派》，頁 48。

³⁰ 雙系統理論認為父權社會和資本主義社會是兩套社會關係，代表兩組不同的利益，當他們交錯時，使婦女受到特別形式的壓迫。要了解婦女被壓迫的原因必須先分別分析父權社會和資本主義社會，再分析其辯證關係。統合系統理論企圖用一個觀念來分析資本主義父權社會，認為兩者無法分離：如 Young 提出性別分工分析取代階級分析；Jaggar 提出異化或疏離概念取代階級概念。同前註，頁 181-196。

³¹ 李維史陀的《親屬的基本結構》指出婚姻是一種最基本的禮物交換的形式，女人是最珍貴的禮物。以女人為禮物來建立關係比其他禮物更有效，因為那建立起了一個親屬關係。而這交換所得出的結果——社會組織的建立，是圖利男人的，女性在此交換模式中並無充分自決的權力。詳參蓋兒·魯冰(Gayle Rubin)：〈交易女人：性的「政治經濟學」〉，收入顧燕翎編：《女性主義經典》，頁 167-177。



個人類——妻子」。³²春蓮一輩子受盡精神失常的丈夫性虐待，同時需要負擔家務與養育子女的责任，餵奶、換尿布、洗尿片、做飯等家務再生產，從其身體擠出淋淋鮮血，創造出剩餘價值。在傳統社會中，女性生產被視為喜日，然而生產及墮胎對女性身體的暴力與傷害卻是一直以來最常被忽略的事實。黃碧雲《烈女圖》與虹影《飢餓的女兒》不約而同描寫了一場驚悚的生產與墮胎的過程：

你婆婆用右手手指扣入喉嚨，便嘔，嘔到肚皮收縮，左手按著胎盤，胎盤便出。立刻血海一片。孩子先出頭……你婆婆自己探手拉出他。拉他出來，長長一條臍帶，你婆婆用剪刀剪斷。(頁 43-44)

又一件器械，搗入我的身體，鑽動我的子宮，痛，脹，發麻，彷彿心肝肚腸被挖出來慢慢地理，用刀隨便地往你的身體裏扔，嚎叫也無法緩解這種肉與肉的撕裂。(頁 329)

她們撕開包裹著寧靜、美好、聖潔等被浪漫化的女性懷孕經驗表面，呈現生產過程的暴烈與墮胎過程的驚恐與劇痛。女性身體不論如何總是被傷害：在傳宗接代的觀念下，被當作生殖工具的身體，承受生產過程的暴力及其所帶來的主體分裂感；而在自主意識下選擇墮胎的身體，亦得承受機械的入侵挖絞與撕裂。生產與墮胎均引發身體迸裂、肉塊模糊，血海一片的身體毀形，女性身體成為生死交揉的場域。

愛力生·傑格修正馬克思的「異化」³³概念，不同意他們只將分析放置於薪資勞務的生產活動，而認為應延伸至家庭內的再生產，指出女性在母職、性、養育子女等方面都產生異化的經驗。³⁴女性主義者認為女人比男人感受到更深、更多的疏離感，女人與家務勞動、自己的身體及男性的親密關係，皆處於異化的狀態，因女人被編派去從事這些工作以滿足他人需要，而這些別無選擇的工作就是異化的勞動。³⁵因此，金好對夫妻間的性行為倒盡胃口：

生到你兩兄妹，你母金好，倒盡胃口，每次阿堅要睡你母，一樣好似強姦。種都配了，太婆又死了，阿堅奈你母不何。你母金好，好勉強，見男人好可憐，心軟給你阿爸阿堅睡，又催他快點，她要返工，打麻將。(頁 181)

春蓮發出「煮飯都煮一世，煮夠了」的抗議，甚至有殺了三個子女、殺了丈夫的強烈幻想；

³² 顧燕翎編：《女性主義理論與流派》，頁 58-59。

³³ 馬克思指出是資本主義造成人們普遍的疏離感。資本家將工人非人化，將工人從一個自由、具創造力的主體，化約成一個無生命的客體，工人被剝奪了參與製造商品的滿足感，對工作沒有歸屬感，這種疏離感使人失去活力。同前註，頁 50。

³⁴ 同前註，頁 195。

³⁵ 同前註，頁 51。



彩鳳和丈夫除了講錢之外，已無話可談，她們面對子女與丈夫都失去精神上的交流而感受到深深的疏離；玉桂將自己封閉在家裡數十年的禁錮的身體；帶喜在無人的屋子，突然大哭，則是處於家庭中孤獨的身體。這些女性的身體在重複、繁瑣的家務勞動中，失去與外界互動的機會，被孤立於家庭中，與親人甚至與自己產生異化。

虹影《飢餓的女兒》也呈現出女性與自己身體的異化、母女關係的異化等狀態。小說中，六六母親與每個子女間均存在著情感上的矛盾，時而緊密時而充滿疏離。六六母親在大飢荒的時代，一人擔負起一家子數口人的經濟，身體在長期做苦力的折騰下盡是斷壁殘垣，滿目瘡痍，故六六打從有記憶起，就從未見到母親美麗過，母親在她眼裡是這樣的形象：

眼泡浮腫，眼睛混濁無神，眯成一條縫，……她頭髮稀疏，枯草般理不順，一個勁掉，幾天不間便多了一縷白髮，經常扣頂爛草帽才能遮住。她的身體好像被重物壓得漸漸變矮，因為駝背，更顯得短而臃腫，上重下輕。（頁 15）

母親不但沒有六六夢想中窈窕美麗的樣子，且脾氣古怪、不時罵粗話髒字。她受不了母親在家中的總總行徑，甚至「當面背後都不願意多叫她一聲媽媽，我和她都很难朝對方露出一個笑容」（頁 14）。在國家機器與家務雙重榨取下，母親曾經也必然有過的絲綢般肌膚、年輕柔順的臉龐、玲瓏的身段、明亮的黑眼珠與純真的氣質，漸漸被雕「苛」成現在的模樣。六六母親討厭鏡子，拒絕面對自己老病醜的身體，與自己現在的身體產生疏離，身體遂成為了客體。因為婚外情而生下的六六，讓母親面對她時總產生複雜矛盾的情結，她總刻意以不溫柔的口吻、嚴厲的面孔教導六六，或許就像傑格的想法，由於母親無法將自己視為一個完整的人，她教養子女也只依個人所需要的意義、愛和社會認同方式，無法將子女視為獨力的個體。³⁶六六因為無法獲得母親的認同，同時自己也無法認同母親的樣子，因而「在我與母親之間，歲月砌了一堵牆。看著這堵牆長起草叢灌木，越長越高，我和母親都不知怎麼辦才好。」（頁 16）虹影刻劃的母女關係令人無奈不忍，卻又相當深刻而真實。

（二）女性的抵抗策略

身體是傅柯系譜學方法中的重要概念之一，是權力的作用對象，但同時亦為對抗權力效應的力量所在。³⁷傅柯在探討權力時，提出了「權力如何被運作？」、「權力運作的效果是什麼？」等問題，權力並非被視為統治階級、國家或當權者才擁有的特質，而是被看成一種策略。³⁸他認為「哪裡有權力，哪裡就有抵制」，³⁹抵抗不應該被化約成單一的、具中心的革命或反叛，而是充滿多樣性，「它們在不同的情況下是可能的、必要的、不可能的、自發的、野蠻的、孤立的、協調的、低調的、粗暴的、不可妥協的、善於交易的、有利害關係的或奮

³⁶ 同前註，頁 196。

³⁷ 林綠紅：《論傅科之權力、知識與身體的關係》，頁 53。

³⁸ Barry Smart 著；蔡采秀譯：《傅柯》（臺北：巨流，1998），頁 138-142。

³⁹ 米歇爾·福柯(Michel Foucault)著；余碧平著：《性經驗史》（上海：人民出版社，2009），頁 62。



不顧身的。」⁴⁰權力隨時隨地發生於各種差異的關係中，任何一權力均非單一的，而是多線進行，如蛛網狀的存在。黃碧雲《烈女圖》與虹影《飢餓的女兒》的女性們在國家經濟的勞動剝削下，紛紛以自己的方式進「食」充「飢」，面對宗法制度與家庭的身體剝削，是否也能找出一些抵抗的策略，產生權力關係的消長？

〈我婆〉中的林卿小時候被叔叔賣掉當童養媳，受盡公婆虐待，更遭受公公的強暴和虐打，直到受不了遂拿起槍掃射，一連開四槍，將公公打到腦袋開花，仍怨氣未消，回去上了子彈，瞄準他的「春袋」開了兩槍。林卿搶下象徵殖民宗主國權力的槍械，對著象徵男性權力的陽具開槍，「砰砰」兩聲是林卿對於殖民者與父權雙重壓迫的首次反擊，這一次短暫的交鋒，林卿連續鬆動、翻轉兩層支配者(剝削者)／被支配者(被剝削者)間的既定關係，也解放了她潛意識中被壓抑的力量。此後，林卿拋卻處女情結、無視宗法制度，在叔叔死後對他的屍體吐口水，將他的骨頭拿來煲湯，甚至把月經帶拋入金甕中，將被認為不潔的女體汗穢物丟入具有崇高宗族祭祀性的金甕中，宣示兩性權力的平起平坐；並堅持葬在母親墳旁，不願死後身體、靈魂仍得受父權制度的束縛。女兒林飽飽則將林卿像兩片豆莢般乾裂的陰唇縫合，暗示母親的身體儘管遭到許多男人入侵，體內仍保有源源不絕的情欲自主。⁴¹宋香畢生勞碌，賣報紙、做清潔工、泥工、靠著洗衣養活自己，丈夫不但無經濟能力還屢次外遇。宋香與林卿共事一夫，又罵又打糾纏大半輩子，林卿生產時，男人不在反而是宋香幫忙打理一切；宋香老時，身體又病又癱，卻是林卿照顧她，替她洗衫做飯，住院時「你婆婆宋香，伸手去摸林卿的大奶子，林卿縮，你兩個婆婆，七十幾，六十幾歲，格格笑著，宋香一副假牙，跌了下地，林卿摸著摸，戴著老花眼鏡，都摸不清……。」(頁 108)正妻與侍妾的關係實非全然對立，在日常生活的暴力壓迫下，反而促使她們建立起令人動容的「姊妹情誼」(sisterhood)。直到最後，林卿與宋香都在權力蛛網中持續不懈地抵抗著。

抵抗仍持續著，〈我母〉中的女性們，儘管她們仍困在家庭制度內，仍囿限於傳統的價值觀，或壓抑同性之愛，對愛情的嚮往僅止於精神戀愛，乃至於不曾有過離婚的念頭。她們未必採取爆烈式的身體衝撞，卻自擬一套套戰略，如：金好拒絕強姦式的行房，透過閱讀鹹濕書以得到性滿足；帶喜在和銀枝一樣生夠了三個女兒後，對丈夫說一句「我去做結紮」，是告知，而非商量或請求，間接掌握自己身體的生育權。春蓮被丈夫性虐待一輩子，為子女操勞一輩子，不想再忍，以瘋癲狀態，幻想要殺夫殺子，罹患乳癌後：

你母春蓮乳頭就發漲流血，照了鏡子，確定是乳癌。好大好大的乳房，要割，割了就平扁扁，你母春蓮覺得，好似男人，比較好。(頁 187)

割去作為女性性徵的乳房，春蓮非但不覺失落，反而覺得好。作者企圖刮除社會對於完整美

⁴⁰ 同前註，頁 62。

⁴¹ 儘管無數的男人從林卿身上得到安慰，她仍有著自身的「自體性欲」，她所擁有的兩片唇是可以互相愛撫，即是依蕊格萊所說：「她一直都在觸摸她自己，而且沒有人可以禁止她，因為它的性器官是由兩片無時不互相接觸的唇所構成。如此，在她自己內裡，她就已經是不可分割為兩個一個的互相愛撫的兩個。」轉引自顧燕翎編：《女性主義理論與流派》，頁 166。



麗的女性乳房的期待，也暗示女性的一對奶被丈夫、被男人捏到溶溶爛的身體抗議。以殘缺的身體換得身體的自主可謂一記強有力的反擊。此外，因家庭再生產的剝削造成了母女間異化的關係，然而，這樣的母女關係卻異常真實，《飢餓的女兒》中曾如此敘述：

她更明白，她的生活中沒有自行其是的權利，必須對子女負責任。她的頭髮在脫落，腰圍在增大，背在彎，肩上的肉疤在長大，她的臉比她猜測的還飛速地變醜變老，她很快變成了我有記憶後的那個母親。(頁 27)

虹影未將母親塑造成一個偉大純潔而不可侵犯的聖母形象。母親既不瘋也不惡，但母親的聲音不再壓抑，更非被消音。母親從一個被觀看、被建構的位置鬆綁，虹影將母親與母親的身體去神祕化，去神聖化，去妖魔化，呈現出真實的刻痕斑駁交錯的母親。

我們發現，這些女性的抵抗策略近似傅柯所談的「身體—權力」關係。她們不自暴自棄，也非全然站在制度的對立面，而是在身處制度網絡中卻又紛紛織出一條又一條的抵抗網線，它們確定了無數衝撞點、不穩定中心，每一點都有可能發生衝突、鬥爭，甚至發生暫時的權力關係的顛倒。⁴²這些女性儘管深陷泥淖，早已體無完膚，仍以自己的身體為籌碼，見招拆招，或積極或消極，試著找出一套套屬於自己的抵抗策略。她們的身體不但再現了歷史烙下的斑痕，更成為抵抗策略開展的場域。

四、結語

《烈女圖》在第三代結尾處，以短短數語總結了百年來三代眾女子的生命軌跡：

我母說，婆婆那個年代，女子都不讀書，種田擔泥，日做夜做，還要給男人睡，沒得選擇。阿母到那時候，讀都不過讀到小學，細細個，就到工廠做工，拍拖手都不敢拖，如果不是處女，都沒人要，到死都只得一個男人，那像我們這一代，雀兒一樣，喜歡飛哪裡飛哪裡，多自由，自己賺錢自己花，還有甚麼不快樂。(頁 289)

《飢餓的女兒》與《烈女圖》兩部產於世紀末的著作，一反九十年代身體寫作潮的情慾耽溺與解放，她們不約而同回過頭來檢視百年前底層女性生命經驗與身體刻痕。黃碧雲和虹影不執著於美麗飽滿的身體描繪，當撥開壟罩在女性身體上的情慾迷霧，我們驚見，不論是帝國主義、共產主義或資本主義對女性身體的勞動榨取無所不在，而家庭再生產的身體剝削、身體暴力的恐懼記憶這些深深淺淺烙印在女性身體上的傷痕；女性們在權力網鏈中仍不屈不撓

⁴² 米歇爾·福柯(Michel Foucault)著；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰》(北京：三聯書店，2009)，頁 29。



的掙扎與抵抗；多聲交織時而斷裂時而破碎的小說形式，三者間竟意外地相互呼應，交織成有血有肉的女性身體苛痕史。

史畢娃克(Gayatri C. Spivak)認為知識份子應該以如何為(讓) 賤民發言為使命，她以印度寡婦殉身習俗為例，指出在父權制與帝國主義之間，在主體的建構與客體的形成之間，女性賤民身影的消失，從而發出「賤民能發言嗎」(Can the Subaltern Speak?)的詰問。⁴³值得欣慰的是，在九十年代華文女性小說中，黃碧雲透過口述訪問將不曾被記載的香港底層女性生活事跡重新挖掘，剝開始終被塵封掩埋的底層女性記憶，以強烈口述性的敘述方式貼近她們的生活經驗，「讓香港底層女性成為了說話主體」⁴⁴；虹影則以自身成長經驗再現大陸從大躍進到文革時代底層女性生活的飢餓體驗，「對官方行之多年的飢餓論述，作出有力的回應」⁴⁵她們書寫自己的身體，再現所有女性身體的醜陋、身體的傷痕、身體的嘶喊以及身體的恐懼，引爆這些身體背後蘊藏的能量。

⁴³ 史畢娃克：〈屬下能說話嗎？〉，收於羅綱、劉象愚編：《後殖民主義文化理論》(北京：中國社會科學，1999)，頁 99-157。

⁴⁴ 劉亮雅：《情色世紀末》，頁 169。

⁴⁵ 王德威：〈三個飢餓的女人〉，《如何現代，怎樣文學？》，頁 243-244。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 王德威：《王德威精選集》(臺北：九歌，2007年)。
- 王德威：《如何現代，怎樣文學？》(臺北：麥田，1999年)。
- 伍寶珠：《書寫女性與女性書寫——八、九十年代香港女性小說研究》(臺北：大安，2006年)。
- 汪民安：《身體的文化政治學》(河南：河南大學，2003年)。
- 范銘如：《挑撥新趨勢：第二屆中國女性書寫國際學術研討會論文集》(臺北：臺灣學生書局，2003年)。
- 虹 影：《飢餓的女兒》(臺北：爾雅，1997年)。
- 張京媛：《當代女性主義文學批評》(北京：北京大學，1992年)。
- 黃碧雲：《烈女圖》(臺北：大田出版，1999年)。
- 葛紅兵、宋耕：《身體政治》(上海：三聯書局，2005年)。
- 劉亮雅：《情色世紀末》(臺北：九歌，2001年)。
- 羅綱、劉象愚：《後殖民主義文化理論》(北京：中國社會科學，1999年)。
- 顧燕翎、鄭至慧：《女性主義經典》(臺北：女書，1999年)。
- 顧燕翎：《女性主義理論與流派》(臺北：女書，1996年)。

(二)學位論文

- 林綠紅：《論傅科之權力、知識與身體的關係》(輔仁大學哲學研究所碩士論文，1996年)。
- 侯麗貞：《香港·政治·媚行者——黃碧雲小說研究》(淡江大學中國文學研究所碩士論文，2002年)。
- 陳怡安：《欲望與創作的對話——虹影小說的女性書寫》(國立中興大學中文所碩士論文，2008年)。
- 劉希珍：《虹影小說中的女性情／慾》(國立政治大學中文所碩士論文，2008年)。

(三)期刊論文

- 張慶輝：〈時代的細部——讀虹影《飢餓的女兒》〉(《讀書》第9期，2001年)。
- 董正宇：〈當下女性文學「軀體寫作」的意義和誤區〉(《衡陽師範學院學報》第24卷第2期，2003年)。
- 趙 華：〈直面靈魂的書寫——評虹影《飢餓的女兒》〉(《濰坊學院學報》第3卷第1期，



2003 年)。

謝玉娥：〈當代女性寫作中有關「身體寫作」研究綜述〉(《河南大學學報》第 48 卷第 3 期，2008 年)。

(四)外文與翻譯著作

Barry Smart 著，蔡采秀譯：《傅柯》(臺北：巨流，1998 年)。

米歇爾·福柯(Michel Foucault)著，劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰》(北京：三聯書店，2009 年)。

米歇爾·福柯(Michel Foucault)、余碧平著：《性經驗史》(上海：人民出版社，2009 年)。

謝林(Chris Shilling) 著，謝明珊、杜欣欣譯：《身體三面向：文化、科技與社會》(臺北縣：韋伯文化，2009 年)。

羅莎琳·邁爾斯(Rosalind Miles)著，刁筱華譯：《女人的世界史》(臺北：麥田，2006 年)。



論邵亨貞詩詞中對魏晉風度之追尚

林彥廷*

提要

元代詩詞之研究成果，相對於其他各代，是稀少的。此大抵可歸因於元代詩詞成就不如唐詩、宋詩、宋詞、清詩、清詞……。元代詩詞成就固然較低，然其中亦有卓犖不群者，本文研究對象邵亨貞即元代詩詞家之健者，而其詞最為名家。邵亨貞作有《蟻術詩選》、《蟻術詞選》以及文集《野處集》。阮元稱其詩：「詩格高雅，絕無元世綺縟之習。」其詞吳梅則譽為：「合白石、玉田之長……殿步一朝，良無愧作。」邵亨貞生於元中葉，卒於明代初期，元末戰禍四起，邵亨貞流離失所，元明易代後，朱元璋又對其生活之江浙地區施以苛政，故雖其前半生生活尚稱平穩，然晚景可謂淒涼。時代環境險惡如此，邵亨貞心底驚恐，更不待言。驚恐之餘，邵亨貞發現魏晉士人有相仿的時代背景，故嚮往、模仿之，而這些心跡、行為，在在都表現於作品當中，形成復孺作品之一大特色。

關鍵詞：邵亨貞、蟻術詩選、蟻術詞選、魏晉風度

一、弁言

王國維《宋元戲曲考·序》云：「凡一代之文學：楚之騷，漢之賦，六代之駢語，唐之詩，宋之詞，元之曲，皆所為一代之文學，而後世莫能繼焉者。」¹王國維清楚標舉各代表文學，元代文學之代表為曲，學者遂多留意於此。至於元代詩詞文學，未若唐宋之盛，故以往學者論詩論詞，罕有及於元代者。然詩詞在元朝雖不及曲之勃興，其中亦不乏可觀者。以詩而言，虞、楊、范、揭號為元詩四大家，楊維禎之作亦元詩中卓犖不群者；元詞則承南宋之餘緒，流風遺韻未泯，仇遠、張翥等人，皆為一代作手，若只因成就不逮前朝而忽略，未免可惜。近年，學者開始關注元代詩詞，然遺珠之憾仍未能免，如本文之研究對象邵亨貞即少有學者注意。邵亨貞，字復孺，以詞名世，吳梅譽為：「合白石、玉田之長……殿步一朝，良無愧作。」²黃兆漢《金元詞史》亦云：「元朝的政治與軍事到了末期可謂已成強弩之

* 東吳大學中國文學系碩士班三年級。

¹〔清〕王國維：《宋元戲曲考》，《王國維戲曲論著·宋元戲曲考等八種》（臺北：純真出版社，1982年7月），頁3。

²吳梅：《詞學通論》（臺北：臺灣商務印書館，1972年12月），頁128。



末，但元詞到了末期還發出燦爛的光輝者，全賴復孺之在世。」³；其詩亦頗有成就，阮元稱其詩：「詩格高雅，絕無元世綺縵之習。」⁴其文學成就如此而未受關注，亦為一憾事，新近雖有陳海霞《論元代邵亨貞詞》以及徐燕《邵亨貞及其蟻術詞研究》等文，然既身為「元詞殿軍」，如此研究量仍嫌薄弱。

邵亨貞之作《蟻術詩選》、《蟻術詞選》⁵之中，題材有感懷心聲、酬唱次韻、模擬古作、詠物寄情、題畫贈答……，而在各種題材之作品中，又不時流露出對魏晉風度之嚮往、追慕，本文之主旨即在分析復孺作品中追尚魏晉風度之現象，並探究此一現象形成之原因。

二、時代背景與生平

復孺作品中，經常流露對魏晉風度之嚮往，大凡作家文風之形成，多少受時代環境與生平遭遇影響。復孺所處的元明時代，去魏晉已有八、九百年之遠，復孺所以遠紹「魏晉風度」，絕非興之所及而發於筆端，是與當時之時代背景與生平遭遇關係密切。故立專章討論，敘述如下：

(一)時代背景

復孺之生平橫跨元、明二代，此時期可謂典型之黑暗時代。魏晉時代政治黑暗，社會不安，復以五胡亂華，漢代以來所建立以儒學為主流之價值觀遂式微。而後唐代建立，《五經正義》的勘定將南與北朝的經學成就融合，科舉考試設定明經科，建立一套儒家經典的指標，中唐韓愈更欲恢復儒家的主導地位。至於宋代周敦頤、邵雍、張載、程顥、程頤以及朱熹等人，更是建立了一套新的權威思想「理學」，且政府取士繼承隋唐以來的科舉制度，知識分子乃有了新的精神支柱。然而蒙元覆滅南宋後，復將建立起來的標準、典範摧毀。蒙古人以草原游牧民族一統宇內，主宰中原，並未深入了解中國文化，且多有鄙夷，故中土文化、制度受到嚴重破壞，而漢人無論於政治、社會上皆遭受不平等待遇。首先便是科舉制度的廢除，元代自忽必烈亡宋開國後，於取士制度上，履有爭議，雖對科舉之制有所討論，卻遲遲未行，此事延宕至仁宗延祐元年(1314)方復行之，至順帝至元元年(1335)罷科舉，順帝至正元年(1341)又復行之。無科舉之時間共有四十一年。其間雖舉行十六次科舉，但制度未備，舞弊難絕，尤其對蒙古、色目人偏袒，如考題之難易度，《元代考選制度》言：「就考試科目言，蒙古色目人應試科目較漢人與南人要簡單，若有蒙古色目人應漢人南人科目之試，合格者，

³ 黃兆漢：《金元詞史》(臺北：學生書局，1992年12月)，頁263。

⁴ 〔清〕阮元：《四庫未收書目提要》，《國學基本叢書》第6冊(臺北：臺灣商務印書館，1968年3月)，頁53。

⁵ 《蟻術詩選》、《蟻術詞選》皆為邵亨貞晚年所自選，非後世選本。或有作《蛾術詩選》、《蛾術詞選》者，《禮記·學記》云：「蛾子時術之。」鄭玄注曰：「蛾，蚍蜉也。蚍蜉之子，微蟲耳，時術蚍蜉之所為，其功乃復成大埤。」陸德明《經典釋文》曰：「蛾，魚起反，注同，本或作蟻。」又《爾雅》云：「蚍蜉，大蟻。」則蟻、蛾二字通用。

授以高一級之貢品，這實在有欠公允。」⁶如此種種，徒使士人心冷。又元代對科舉出身者，並未重用，故有元一代之顯達者，多先屈身以任小吏，方漸至顯要。仕進之途難，而漢人欲求顯達益難，《元史》曰：

官有常職，位有常員，其長則蒙古人為之，而漢人南人貳焉。⁷

在此情形下，能進入蒙元權力中樞如：左右丞相、中書省、樞密院、御史臺長官之漢人寥寥，世祖建元以後，能出任上述官職之漢人不出五人⁸，足見漢族士人在蒙元治下之處境，而這僅僅是制度上造成仕進的不易。元代不重視知識分子，讀書人地位之低，僅高於乞丐，甚至有「九儒十丐」⁹之說。因此，讀書人「格物、致知、修身、齊家、治國、平天下」的理想失去基礎，便不再積極仕進以求實現理想，或投身空門，出家為僧；或散處民間，改務農、軍、匠、商。除了政治制度上之不平等，漢人在社會上也受到不少欺壓。如《元史》道：

禁漢人聚眾與蒙古人鬪毆。¹⁰

又〈刑法志〉中云：

諸蒙古人與漢人爭，毆漢人，漢人勿還報，許訴告於有司。¹¹

如此條文，雖表面未言，但言下之意即禁漢人毆蒙古人，若蒙古人為漢人所毆，則可還報，然若是漢人為蒙古人所毆，則不可還手，僅可訴諸有司。姑不論有司公正與否，漢人所受之不平待遇，昭然若揭。此外，《元史》之中尚有禁漢人田獵、習武、執弓矢兵仗之條目，服色方面，也有相關記載。漢人在蒙元帝國的統治下，受到之差別待遇，顯而易見。元順帝至正十一年(1351)，紅巾軍起義，天下風起雲湧，張士誠、朱元璋、陳友諒亦相繼起事，元末天下陷入混亂，戰火延燒各處，復孺之家鄉華亭(今屬上海市)亦未能得免，華亭位於江浙地區，而江浙一帶素為張士誠與朱元璋之戰場，戰況慘烈。

⁶ 王靖華：《元代考選制度》(臺北：考選部，1984年5月)，頁114。

⁷ 〔明〕宋濂等撰：《元史》(臺北：鼎文書局，1980年3月)，頁575。

⁸ 箭內互著，陳捷、陳清泉譯：《元代蒙漢色目待遇考》(臺北：臺灣商務印書館，1963年12月)此處所言漢人官員之人數，乃依據其書之統計。

⁹ 鄭思尚〈大義略敘〉記載，當時蒙古人將人民分為十等，分別為：一官、二吏、三僧、四道、五醫、六工、七獵、八民、九儒、十丐。然謝枋得〈宋方伯載歸三山序〉所言則略有不同：「一官、二吏，先之者貴之也；七匠、八娼、九儒、十丐，後之者賤之也。」二說雖異，然儒者之賤一也。

¹⁰ 〔明〕宋濂等撰：《元史》，頁39。

¹¹ 同前註，頁723。



元代情況如此，入明後，復孺猶有三十二年壽命，本應親眼看到秩序重新建立，被壓迫的情形能夠改善，然而事與願違。朱明建立後，對江浙地區仍採高壓手段。謝肇淛《五雜俎》中言道：

三吳負稅之重，甲於天下，一縣可敵江北一大郡，破家亡身者往往有之。¹²

如此繁重之稅賦，人民自是苦不堪言。明太祖不只在經濟上對江南人民苛刻，對江南地區之文人亦嚴厲非常，而朱元璋所以對江南文人採如此態度，乃根源於其對江南文人之負面印象，《明太祖寶訓》載有朱元璋所說之語，曰：「吾所用諸將皆濠泗、汝穎、壽春、定遠諸州之人，勤苦儉約，不知奢侈，非比浙江富庶，耽於淫樂。」¹³除對江南文人態度嚴厲外，朱元璋甚至將與張士誠有所往來者，遷徙至金陵，後又遷至濠州。《寓圃雜記》言：

吳中素號繁華，自張氏之據，天兵所臨，雖不被屠戮，人民遷徙實三都，戍遠方者相繼……。邑里蕭然，生計鮮薄，過者增感。¹⁴

朱元璋與張士誠於江浙地區鏖戰既久，對此地區產生報復心態並無足怪。明初江南之景象如此，可見朱元璋並未帶給江浙地區之人民安穩之生活，反使百姓流離顛沛，轉填溝壑。張士誠雖未必對江浙地區有德政，但較之朱元璋而言，程度較輕。張士誠死後仍受民間懷念，蘇州當地有「生不謝寶慶楊，死不怨泰州張」之俗語，且每逢七月三十日張士誠誕辰，當地家家戶戶門前扎草龍，燒九四香以示紀念。¹⁵可知張士誠治下人民，生活相對安穩。

(二)生平

邵亨貞，字復孺，曾建宅於溪上，故號貞溪，一曰清溪。生於元武宗至大二年(1309)，卒於明惠帝建文三年(1401)，年九十三。先世本為淳安人(今浙江省境內)，後徙居華亭(今屬上海市)。復孺之祖、父皆為南宋遺民，其祖父為南宋時太學生，且登咸淳七年(1271)進士，入元後便回歸鄉里，絕意仕進¹⁶，影響所及，終元一代未曾出仕，以賣文鬻字為生，入明後

¹²〔明〕謝肇淛：《五雜俎》(上海：上海書店出版社，2001年8月)，頁50。

¹³〔明〕夏原吉：《明實錄附錄·明太祖寶訓》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1966年)，頁444。

¹⁴〔明〕王錡：《寓圃雜記》，《續修四庫全書》，第1170冊(上海：上海古籍出版社，2002年3月)，頁524。

¹⁵張士誠為泰州人，小名九四。

¹⁶《正德松江府志》云：「邵桂子，字德芳，號玄同，淳安人。宋咸淳進士，授處州教授，國亡

曾任松江訓導。其著作有文集《野處集》四卷、《蟻術詩選》八卷、《蟻術詞選》四卷。陶宗儀於《書史會要》中道：「……博通經史，贍於文辭，且工篆隸。」¹⁷並且精通陰陽醫卜佛老之書。《弁山小隱吟錄·邵復孺映雪齋》：「邵子書有癖，一寒四窻靜，舉手倒執經，月映雪色冷。側睨生墨光，天地無遺景，希功原積餘，思與古人並。」¹⁸此詩最可概括復孺此人。復孺又與會稽楊維禎、天臺陶宗儀、曲江錢惟善等人更相唱和，詩詞並名於世。

有關復孺生平之記載極少，《元史》、《新元史》俱無傳，且無碑傳傳世，然合方志、筆記之零星記錄與其詩詞文章，仍可得其生平之梗概。茲將復孺生平分為前期、中期、晚期加以敘述：

1.前期—承平晏遊

復孺生於元武宗至大二年(1309)，此時元代建立已有一段時日，大局底定，國家情勢、社會情況較之元初元末，相對安穩。復孺為一漢人，且父、祖皆為南宋遺民，難免受之影響，故有元一代，未曾出仕，乃隱居。期間交遊唱和、寄情山水，生活逍遙恣肆，其文〈題錢素庵所藏曹雲翁手書龍眠述古圖序文〉云：

追思翁康強時，幅巾野褐扶短筇，招邀文人勝士，終逍遙於嘉花美木清泉翠石間，論文賦詩、揮麈談玄、援琴雅歌、觴咏無算，文采風流不減古人，其有得於文字間者未易臆計也。暇日屢從翁遊，得所書詩文小簡凡數十紙，至今寶藏……。¹⁹

當日復孺晏遊歡樂之景，如在目前。復孺詞作中，亦有不少作品反應當時生活，擬古十首中之〈浪淘沙〉：

紅葉滿青山，揜映溪灣，柴門雞犬白雲間。江上草堂塵不到，老子心閒。
霜後橘闌斑，籬菊香殘，夕陽回首一憑闌。世事悠悠吾老矣，且放杯乾。
20

不仕。……孫亨貞，字復孺。」又邵亨貞《野處集·送族兄安仲還鄉序》中云：「至元中，先大父處州君以弗克終仕于宋，晦跡華亭別業，先子遂生華亭。至德間，大父歸葬故里，先子弗克舉家去，至今為華亭人。」

¹⁷〔元〕陶宗儀：《書史會要》，《景印文淵閣四庫全書》，第814冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁760。

¹⁸〔元〕黃玠：《弁山小隱吟錄》，《景印文淵閣四庫全書》，第1205冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁9-10。

¹⁹〔元〕邵亨貞：《野處集》，《景印文淵閣四庫全書》本第406冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁202。

²⁰〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，《宛委別藏》第119冊（臺北：臺灣商務印書館，1981年），頁5-6。



又〈憶舊遊〉：

記烏衣巷口，灞水橋邊，問柳尋花。竟日追遊處，儘揮鞭繡陌，弭櫂晴沙。
酒闌美人歸去，香擁碧油車。自綵筆題情，金盞款醉，幾度年華。天涯。
故人遠，料對景相思，應念無家。又見分榆火，奈移根換葉，往事堪嗟。
小樓倚遍殘照，長羨暮棲鴉。賴伴我消魂，遙岑寸碧三四丫。²¹

前者作於元順帝至正二年(1342)，此一詞，乃擬元好問之風格，是一擬作。雖曰擬作，但未必不能反映復孺生活之情況。後者雖未題寫作時間，觀其上片內容，乃追憶過往，如此則復孺早年生活之情形便得以呈現。而復孺於其《蟻術詩選》卷八，所收為聯句詩，共三組，前兩組分別成於至正一、二年，乃與友人錢南金、曹素貞合力所成，《蟻術詞選》中亦有許多與有唱和之作，可想見當時復孺與朋友談琴論玄，詩酒相邀之盛況。

復孺雖隱居未仕，然其日常生活中，或對青山、溪灣獨飲，或「問柳尋花」，或更相唱和，生活確然閒適、安穩。

2. 中期一戰起亂離

元順帝至正十一年(1351)，劉福通領導紅巾軍起事，自是年始，元朝即陷入動亂，先後有白蓮教、張士誠、陳友諒、朱元璋起義，除元軍之征討外，彼此間亦互相交戰，世道紛亂，兵燹頻作，江南樂園，瞬間焦土，復孺安穩生活亦告破滅，其心境於作品中亦屢有呈現，如：
〈浣溪紗·丁酉早春試筆柬錢南金〉：

亂後無詩作好春，春光卻又惱詩人，溪頭舉目暗傷神。楊柳官橋人跡絕，杏花歌館燒痕新，相期何處避兵塵。²²

丁酉年即元順帝至正十七年(1357)，各地戰事頻仍。復孺雖未認同蒙元之統治，且起義欲推翻元朝者不乏漢人，然戰亂頻繁，破壞復孺原本安適生活，〈一枝安記〉道：

既乃更世故，皆操瓢出遊。……丙申浙右大亂，……雖然杜子美當天寶之末，奔走亂離至無所容其跡，往往形於歌詩，今皆宛然在目。若所謂「強移棲息一枝安」者豈非君子居安慮危之道乎？今之出處殆類似也。²³

亂世中流離失所，此又復孺所不樂意見者。文中反映，正是對戰爭之無奈。

²¹ 同前註，頁 80。

²² 同前註，頁 12-13。

²³ 〔元〕邵亨貞：《野處集》，頁 188。

3.晚期—淒涼晚景

元順帝至正二十八年(1368)，朱元璋統一中國，元廷北遷，改年號為洪武，中國復為漢人統治。復孺既為漢人，不喜蒙元統治，故漢人王朝一立，心中雖難免興亡惆悵之感²⁴，然對新王朝亦有所期望，故洪武初年，復孺出任松江府學訓導，以恢復風化教養為己任，其文〈答松江府學吳教授招赴教導啟〉與〈答府庫諸儒合詞見招啟〉可見其心跡。未料明代未能如復孺所期待，反對江浙地區採取苛政，前文已述及。其長子克穎於洪武元年時，受牽連而謫戍穎上，不久，次子克淳亦遭貶濠梁，洪武六年(1374)，女婿張宣亦謫濠梁，卒道中，其女無可依託者，故親往載之以歸。親人外，朋友亦飄零流落，其作〈滿江紅〉之序中言：「常年同萸菊者，一載之間，俱罹患難，各天一方，信筆紀懷，有不勝情者矣。」²⁵此作成於己酉年，即明太祖洪武二年(1369)，明代建立一年間，與復孺同萸菊，共賦詩，齊飲酒者，具罹患難，各處流落。二子遭謫，父女無依，朋友凋零，新朝給予復孺極大的打擊，故其作品中時發：「荊蓁滿路，投老知何處」²⁶之感嘆，晚景可謂淒涼。明惠帝建文三年(1401)，復孺卒於橫泖，年九十三，葬於佘山。

三、作品中追尚魏晉風度之原因與情況

黃玠《弁山小隱吟錄·邵復孺映雪齋》：「邵子書有癖……希功原積餘，思與古人並。」²⁷復孺尚友古人，最好魏晉。大凡現象之起，必有其因，復孺之追尚魏晉，自不能例外，本章即分析復孺崇尚魏晉之原因及詩詞中追尚魏晉之情形，唯魏晉風度一詞，須先說明，故將之置於本章章首。

(一)何謂魏晉風度

自漢武帝罷黜百家，獨尊儒術以來，儒學思想無論在政治、社會、學術上皆處於領導地位，皆以儒學作為最高指導原則，而以這套儒學為指導漢代選舉制度也是讀書人賴以仕進，以求功名的途徑，故儒學中的忠、孝、仁、義等觀念深植士子的心中。東漢末年，政治腐敗，宦官當權，賣官鬻爵、黨同伐異之事所在多有，有識之士自不忍坐視，故三萬多名太學生起而抗爭，期望藉輿論壓力以達到改革目的，然卻引起宦官勢力之反彈，形成黨錮之禍，《後漢書·黨錮列傳》：「自此諸為怨隙者，因相陷害，睚眦之忿，濫入黨中，又州郡承旨，

²⁴ 邵亨貞〈水龍吟·戊申燈夕雲間城中作〉：「兵餘重見元宵，淺寒收雨東風起。城門傍晚，金吾傳令，遍張燈市。報道而今，依然放夜，縱人遊戲。望悵悵巷陌，星毬散亂。經行處，無歌吹。太守傳呼迢遞。漫留連，通宵沉醉，香車寶馬，火蛾麩繭，是誰能記？猶有兒童，等閒來問，承平遺事。奈無情野老，聞鐙懶看，閉門尋睡。」戊申年即洪武元年(1368)，漢人王朝建立，復孺無歡欣之情，反而「聞鐙懶看，閉門尋睡。」此間心態之變化，十分微妙。

²⁵ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁44。

²⁶ 同前註，頁34。

²⁷ 〔元〕黃玠：《弁山小隱吟錄》，頁9-10。



或有未嘗交關，亦離毒禍，其死徙廢禁者，六七百人。」²⁸皮錫瑞則言：「桓、靈之間，黨禍兩見；志士仁人，多填牢戶；文人學士，亦扞文網；固已士氣頹喪而儒風寂寥矣。」²⁹強力鎮壓下，知識分子噤若寒蟬，首先動搖了以儒學為主的傳統價值觀。其後黃巾之亂、董卓亂政接踵而至，造成社會動盪不安，曹操求才令³⁰也從根本動搖了兩漢以來培植的倫理觀念以及以儒學為基的選舉機制。魏晉易代時，曹氏與司馬氏的鬥爭，晉朝名教名教之壓迫，永嘉之禍，五胡亂華，種種動亂皆使以儒學為首之價值體系崩潰瓦解。而正由於舊價值崩壞，新價值漸起而未臻大成，魏晉士人拋開了舊價值觀的束縛，形成後世所盛稱之「魏晉風度」。

自魯迅〈魏晉風度及文章與藥及酒的關係〉一文出後，「魏晉風度」一詞就被廣泛運用，李清筠《魏晉名士人格研究》一書中，對「魏晉風度」之說明如下：

魏晉名士雖然存在著個別的差異，但他們之間又以某種精神內蘊為聯繫，而形成一個特殊的文化團體，這個精神內蘊便是學者所盛稱的「魏晉風度」或「魏晉風流」，也就是魏晉名士人格的總體呈現。³¹

人格雖各有別，然受魏晉時代背景影響，個別人格間產生連結，形成魏晉時代士人之總體人格。人格、精神存於內，而發之於外，便是行為，諸如持麈尾、談玄理、服丹藥、痛飲酒等行為，亦成為魏晉時期之風尚，故無論當時士人之人格、行為皆可納諸「魏晉風度」此一名詞之中。

(二) 追尚魏晉風度之因

復孺所以對魏晉風度好尚如斯，最主要的原因便是畏懼遭禍。他前半生所處之元代，本對漢族士子有所歧視、壓迫，復孺雖與朋友徜徉山林、詩酒唱和，然元朝究竟非復孺心中之理想朝代。元末天下大亂，江南地區兵燹蔓延，為禍甚劇，復孺亦因之而流離失所。時入明代，情況卻未改善，朱元璋不僅於江南地區施行種種苛政，復孺之子、婿亦坐牽連而遭謫，《蟻術詩選》有一組詩，即復孺為昭雪其長子克穎之冤情，於往金陵途中所作，其題曰：

戊申仲冬，兒穎為館人所連，得罪繫獄。朋游咸謂必老夫叫閹，乃可昭雪，由是衝寒扶僮戒途，凡越旬始抵石城……。³²

²⁸ 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1983年9月），頁586。

²⁹ 〔清〕皮錫瑞著，周予同增註：《經學歷史》（臺北：藝文印書館，2004年3月），頁145。

³⁰ 曹操分別於建安八年、十五年、十九年、二十二年先後頒布求才令，皆以「不上德性而重進取」為取士標準。事見《三國志》。

³¹ 李清筠：《魏晉名士人格研究》（臺北：文津出版社，2000年10月），頁14。

³² 〔元〕邵亨貞：《蟻術詩選》，《續修四庫全書》第1324冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁606。

〈寄贈穎上縣令車則明讀〉：「應門賴弱子，粗習寂水養。一朝坐斥逐，夢寐隔千嶂。無家復貧病，易異楚囚狀。彷徨砥憤情，淒惻倚間望。」³³無家且復貧病，淒惻之意，思子之情昭然可見。其後，被謫濠梁之次子克淳客死異鄉，復孺〈虞美人〉詞序曰：「時予有子夏之戚，每無歡聲。」³⁴足見傷痛已極。除元代中期復孺生活堪稱安適，其餘時期復孺所經歷率皆如此，眼見兵禍連綿，生離死別，復孺焉能無懼？既有驚懼，又焉能不解？葉愛欣、蔣鳳梅〈傳統的裂變與士人心態—試論魏晉風度與元代浪子風流〉說：

與魏晉不同的是，元初國君嗜利黷武，且放棄了隋、唐、宋以來的科舉取士制度，他們並不看重禮教、思想對統治的作用，這樣，士人們便不必擔心會出現借名教殺頭的事情，也不必循規蹈矩去實現兼濟天下的理想。因此，元初士人的放浪形骸，比起魏晉士人更離經叛道，更明目張膽。³⁵

魏晉與元代環境背景雖不完全相同，然皆為傳統價值崩潰，新價值未立之時代，政治黑暗，戰火連天，於是，魏晉產生魏晉風度，元代出現浪子風流。復孺雖為元人，但並未同元代浪子般嫖賭放蕩，而是著眼於環境相類之魏晉，崇尚、模仿魏晉風度以求排遣驚懼。

(三)詩詞中追尚魏晉之情形

復孺嚮往魏晉風度，根本原因在於畏懼禍患，發於詩詞文章，乃見內外之分，即所謂「有諸內而形諸外」，內心因懼禍而崇尚魏晉，形於外在，便有持麈尾、服丹藥等行為模仿，內外二者，皆為復孺對魏晉風度之嚮往，雖有先內而外之別，然形成後乃並立而行，論述如下：

1.有諸內

(1)嚮往世外桃源

復孺於蒙元治下親見蒙古人對漢族讀書人之壓迫，復經歷元末之戰亂，入明後亦害怕遭受禍害，自然期盼太平盛世，故復孺作品中多次流露對桃源之嚮往。如〈桃源圖歌〉：

³³ 同前註，頁 609。

³⁴ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁 9。

³⁵ 葉愛欣、蔣鳳梅：〈傳統的裂變與士人心態—試論魏晉風度與元代浪子風流〉，《平頂山師專學報》社會科學版第 13 卷 5 期(1998 年 10 月)，頁 33。



有力難尋種桃者。白髮吳儂淚盈把，安得桃源遍天下。³⁶

此外還有〈澹滄魚叟引為樵李蕭養素賦〉：

武陵只在天地間，可惜晉士或空還。桃花舊路若邂逅，謝絕世故無厚顏。

37

綜觀復孺一生，除元中期生活尚堪稱安定外，遭遇可謂淒涼，心底自然可望安樂世界，然太平治世遲遲不見，故有「安得桃源遍天下」之感慨。而桃源既然無法遍天下，故轉而希望亂世之中有一能安穩棲身之所，故言若能巧逢通向桃源的路，便毫不猶豫的謝絕一切事故，安住桃源。「且踏武陵漁艇」³⁸是復孺心中期盼，但古來能進入桃源的人，畢竟也只有陶淵明〈桃花源記〉之漁人，漁人又為晉朝之人，故筆者以為復孺之追尚魏晉風度，透露的是希望能如「晉太元中武陵人」般，進入桃源仙境之殷切期望。

(2) 欲求心境解脫

身處衰敗世局中，復孺的情緒是相當苦悶且驚懼的，〈西河〉序：「一春索居，況味殊惡，賦此紀懷。」³⁹又〈江月晁重山〉：「元宵近，愁裡夢還驚。」⁴⁰可見其心中畏懼。而桃花源畢竟不見，太平盛世亦遙遙無期，故復孺轉而希望以其他方式消解情緒，此種方式即是魏晉名士之「雅量」，廖蔚卿〈論魏晉名士的雅量〉一文中，對「雅量」有明確定義：

因而，可知「雅量」一詞的涵義與指涉，基本上指心性之寬宏厚和，這種內具的才性特質，見於行為態度言語容色，構成慎、靜、緩的風度或風貌。是以一個「容」字可以涵括「雅量」的全部：因為「容」即「寬容」；亦即「儀容」。由才性之「寬容」，乃可以「容忍」「容納」「容接」客觀的人或事之善與不善、順與逆、吉與凶；因為能容忍、容納、容接，所以「儀容」「容色」「容貌」等便表現出「從容」「容與」的「容止」，這就構成了名士們的威儀的「閒雅」或異於庸俗的「清雅」。⁴¹

李清筠認為，廖蔚卿所謂「寬容」、「從容」，表現於具體行為，便是「不競不執的恬淡和不

³⁶〔元〕邵亨貞：《蟻術詩選》，頁 617。

³⁷同前註，頁 618。

³⁸〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁 70。

³⁹同前註，頁 65。

⁴⁰同前註，頁 27。

⁴¹廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量〉，《臺大中文學報》第二期(1988 年 11 月)，頁 39。

懼不驚的坦蕩。」⁴²筆者以為，不競不執、不驚不懼二者間，不驚不懼之氣度更為復孺所重。《晉書·張華傳》云：「須臾，使者至曰：『詔斬公。』華曰：『臣先帝老臣，中心如丹，臣不愛死，懼王室之難，禍不可測也。』遂害之於殿馬道南，夷三族。」⁴³《世說新語》亦曰：「嵇中散臨刑東市，神氣不變，索琴彈之。」⁴⁴張華、嵇康對死亡坦然若此，便是不驚不懼之「雅量」，是一種悲壯淒美的震撼。復孺面對混亂的世道，未能免除心底驚懼，故嚮往如此從容赴死、遠於驚怖的雅量，〈江城子〉：「故人重見幾星霜。鬢蒼蒼，視茫茫，把酒歡歡，唯有歎興亡。須信百年俱是夢，天地闊，且徜徉。」⁴⁵這便是復孺在亂世中試圖保持的「雅量」，且是對「魏晉風度」之繼承。

2.形諸外

(1)塵尾

塵尾為魏晉清談時所流行的事物，余嘉錫認為：「漢、魏以前，不聞有塵尾，固當起於魏、晉談玄之士。」⁴⁶名士清談時總要手持塵尾，《世說新語》中記載了一則王濛之故事：

王長史病篤，寢臥燈下，轉塵尾視之，歎曰：「如此人，曾不得四十！」及亡，劉尹臨殯，以犀柄塵尾箸柩中，因慟絕。⁴⁷

劉尹因為了解塵尾所代表的清談精神正是王濛畢生所追求，於是弔喪時才放入一柄塵尾，痛哭昏厥。此外，許詢作有〈黑塵尾銘〉、〈白塵尾銘〉，徐陵有〈塵尾銘〉等文學作品，由此可知魏晉士人之生活，塵尾佔了重要位置。寧稼雨《魏晉風度——中古人生活行為的文化意蘊》中所謂：「塵尾在清談中充分體現了玄學家們崇尚虛無、力主玄遠的精神，是玄學境界的意象顯現，也是玄學家們清談活動中人格追求的化身。」⁴⁸正是塵尾在魏晉時所代表的意義。

既然塵尾在魏晉時候的意義重大，且復孺又期望能步武「魏晉風度」，作品中自然不乏關於塵尾的描述。〈虞美人·泖濱泛荷〉：

南風十里平湖外，夜舞凌波隊。米家書畫滿船頭，更著小憐歌舞障清愁。

⁴² 李清筠：《魏晉名士人格研究》，頁 103。

⁴³ 〔唐〕房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1980 年 3 月），頁 287。

⁴⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1989 年 3 月），頁 344。

⁴⁵ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁 35-36。

⁴⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 611。

⁴⁷ 同前註，頁 642。

⁴⁸ 寧稼雨：《魏晉風度——中古人生活行為的文化意蘊》（北京：東方出版社，1996 年 12 月），頁 271。



烏紗不共人間暑，別有談元⁴⁹塵。近來嬾作斷腸聲，只怕花能解語又多情。
50

歌舞歡娛、山林訪勝，復孺總是帶著塵尾。而其詩中也有「欲攜談塵壺中去」⁵¹、「揮塵常懷坐上風」⁵²等句，提及塵尾的部分為數相當不少。

(2)服丹藥與痛飲酒

服藥為魏晉時代文人之間之風尚，當時流行服食之藥物為五石散，又稱寒食散，《世說新語》中即有何晏服食五石散的記載：「何平叔云：『服五石散，非為治病，亦覺神明開朗。』」⁵³而皇甫謐《寒食散論》中對於魏晉服食五石散的風氣，描述更為詳細：「近世尚書何晏，耽好聲色，始服此藥，心加開朗，體力轉強。京師翕然，傳以相授，歷歲之圍，皆不終朝而愈。眾人喜於近利者，不睹後患。晏死之後，服者彌繁，於時不輟。」⁵⁴何晏服食五石散，發現有顯著的效果，可使心情開朗，體力增強。消息傳出後，人人爭相服用，形成風氣。《抱朴子·極言》曰：

不得金丹，但服草木之藥及修小術者，可以延年遲死耳，不得仙也。⁵⁵

葛洪所言，即謂若得金丹，可得成仙。服食丹藥可強身健體，甚至成仙，莫怪乎魏晉服藥風氣如此盛行。

復孺的作品中，亦有關於服藥之記載，如其詩〈寄南金〉：

樹老深春巷，苔荒舊釣磯。地偏途路隔，世亂簡書稀。病骨須丹鼎，閒身且褐衣。春來能載酒，重話久相違。⁵⁶

⁴⁹ 談元即談玄。《蟻術詞選》明隆慶有汪稷校刊之刊本。至《四庫全書》謂其詩詞已佚，阮元《四庫未收書目》復著錄進獻朝廷，並收入其《宛委別藏》。本文所用《蟻術詞選》即《宛委別藏》本，為清刻本，故談玄避帝諱為談元。

⁵⁰ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁7。

⁵¹ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詩選》，頁624。

⁵² 同前註，頁626。

⁵³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁74。

⁵⁴ 〔隋〕巢元方等撰，丁光迪等校注：《諸病源候論校注》（北京：人民衛生出版社，2000年7月），上冊，頁177。皇甫謐《寒食散論》一書已佚，文中所引見於《諸病源候論》。

⁵⁵ 〔晉〕葛洪：《抱朴子》（上海：上海書店，1996年4月，《諸子集成》本，第8冊），58-59。

⁵⁶ 〔元〕邵亨貞：《蟻術詩選》，頁614。

除此之外，〈挽衛立禮兩首〉中亦寫道「壺中藥草香」⁵⁷、「養道九還丹」⁵⁸。可知與復孺來往的朋友亦有服藥的習慣。然單憑「病骨虛丹鼎」句，僅能言其服藥，或治病，或療傷，並不能說復孺有如魏晉間人般服藥以求長生、成仙之事實，然而其有詩云：「丹砂志未酬。」⁵⁹便可資證明。若僅僅如一般人生病吃藥，便不可能如詩句中所言，以丹藥為志而惜其未酬，詩句所說，應是感嘆服丹以求長生、成仙之志尚未達成才是。再者，朋輩既有服食丹藥之習慣，復孺亦曾服食丹藥以求長生，亦無足怪之事。至於所謂「病骨須丹鼎」的丹鼎究竟是什麼樣的藥，其詩〈題許守中太和丹室〉可為證。詩云：

至人水火鍊空鼎，鼎中之物亡形影。涵融造化發春溫，感兆乾坤歸內景。後來學者傳失真，幾人能識天地根。強將旁門作大道，甲是乙非徒糾紛。山人何處得其秘，烹煮砂鉛作良劑。坐收元氣入刀圭，起療沉痾等兒戲。歸來燕處一室中，神光不夜春融融。可憐下土混昏濁，豈若違世超鴻蒙。九還七返竊莫測，欲往從之限溟渤。安得凌風振玄翮？稽首安期間五石，乞與寒瓊換凡骨。⁶⁰

由詩中看來，復孺對此種藥物相當熟悉，而詩之末尾點出了丹藥之名，詩云：「稽首安期間五石」，正是魏晉時人所好服食的丹藥。五石散為一種劇毒藥，服藥之後毒力發作，會產生巨大的內熱，需要一套繁瑣細微的「散發」程序方能排毒、排熱，若散發得當，體內疾病變會跟著毒素一起排出，正可資復孺服用，以養其病骨。此外，筆者尚以為除養病骨，健體魄外，復孺服藥尚有長生、成仙之目的，詩中所云：「安得凌風振玄翮？稽首安期間五石，乞與寒瓊換凡骨。」即謂欲如神仙般凌風翱翔、更替凡骨，則須問「五石」。復孺生於亂世，心中畏怕驚恐，服食丹藥若得成效，即可成仙脫離凡世，若不成，至少強健體魄，然最終目的，恐怕還是欲成仙以求解脫。

飲酒亦是魏晉風尚，且與服藥關係密切，孫思邈之《千金翼方》：「凡是五石散，先名寒食散者，言此散宜寒食、冷水洗取寒，惟酒欲清，熱飲之。不爾，即百病生焉。」⁶¹魏晉間人既好服用寒食散，而酒作為寒食散解毒的一種方式，對魏晉人而言，無疑有相當地位。《世說新語·任誕》：「王孝伯言：『名士不必須奇才。但始常得無事，痛飲酒，熟讀離騷，便可稱名士。』」⁶²王孝伯所言之意無論正面也好，譏諷也罷，皆可以證明飲酒確實是魏晉時代的一種風尚。劉伶嗜酒，其妻勸其戒酒時，劉伶佯作聽從，於供桌前起誓時卻說：「天生劉伶，以酒為名一飲一斛，五斗解醒，婦人之言，慎不可聽。」⁶³如此故事，史書、《世說新

⁵⁷ 同前註，頁 615。

⁵⁸ 同前註，頁 615。

⁵⁹ 同前註，頁 613。

⁶⁰ 同前註，頁 618。

⁶¹ 〔唐〕孫思邈撰，朱邦賢、陳國文等校注：《千金翼方校注》（上海：上海古籍出版社，1999年5月），頁 623。

⁶² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 764。

⁶³ 同前註，頁 730。



語》等書中不知凡幾，而酒確與魏晉名士間有著緊密的關聯。復孺〈摸魚子·題王德璉山居圖〉之上片云：

遍乾坤、好山無數，古來高隱能幾。相逢盡道林泉勝，無奈利名朝市。青嶂裡。望曲徑深門，彷彿柴桑里。先生傲世。任短褐長鑿，清琴濁酒，占斷晉風致。⁶⁴

此作雖是題畫詞，但其中有「清琴濁酒，占斷晉風致」句，足證復孺認為酒與「魏晉風度」是相關連的。而其他作品中有關於飲酒的描寫尚不少，如〈滿江紅·丙午重陽前二日雨霽泗涇倚闌望九山〉：「雲鎖吳山，重陽近、滿城風雨層樓外、摩挲病眼，尚堪延佇採菊有誰忘世慮，催租底事妨詩句縱烏巾、潦倒不禁秋，猶能賦。村隱隱，牛羊路。煙冉冉，蒹葭渡是幾番興廢，幾番今古世亂可堪逢節序，身閒猶有餘風度。且憑高、呼酒發狂歌，愁何處。」⁶⁵對於滿城風雨、摩娑病眼、催租潦倒等不如意，也只好對酒狂歌。其餘與酒相關之作還有〈西江月〉之序言：「酒闌與南金徜徉村巷，各信意小述。」⁶⁶〈浪淘沙·擬遺山〉之：「世事悠悠吾老矣，且放杯乾。」⁶⁷等。此外與飲酒相關的篇什尚有不少。復孺服藥之餘亦飲酒，與魏晉時士人的習慣，正是相仿。

(3)文學風格

復孺於文學上亦頗為推崇晉風，作品中曾多次提及。如〈西江月·酒闌與南金徜徉村巷各信意小述〉之：「山中吟屐夢中詩，多少晉人風致。」⁶⁸又〈摸魚子·題王德璉山居圖〉：「占斷晉風致。」⁶⁹無論是夢中詩之晉人風致，或者讚美王德璉對於晉風致的「占斷」，在在顯示出其對於魏晉文風之仰慕。魏晉時期的文學風貌並非只有一種，文學家亦非只有一人，故復孺於魏晉文風中又有所標舉，其詩〈再用前韻與彥聖景曾論詩〉有明白的表述：

騷壇有清音，翕若奏韶夏。……所貴正始音，……采之供清廟，自足驗風化。陽春與白雪，生意在禾稼。行當集大成，鏗鏘振良夜。⁷⁰

詩中明白標舉「正始之音」為崇尚對象。復孺所生活之時代環境，前文以多所提及，這種時代氣氛下，人人自危，復孺自也不能例外，其所謂「所貴正始音」，正是如此時代氣氛下的

⁶⁴〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁 54。

⁶⁵同前註，頁 43。

⁶⁶同前註，頁 30。

⁶⁷同前註，頁 6。

⁶⁸同前註，頁 30。

⁶⁹〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁 54。

⁷⁰〔元〕邵亨貞：《蟻術詩選》，頁 603。

產物。對於正始文學，嚴羽《滄浪詩話》曰：「正始體，魏年號，嵇、阮諸公之詩。」⁷¹《文心雕龍·明詩》言：「正始明道，詩雜仙心，何晏之徒，率多浮淺；為嵇志清峻，阮旨遙深。」⁷²正始文學正以嵇康、阮籍為代表。復孺生不逢時，所處元、明二朝對其而言，皆非理想朝代，身為一名隱士，其心之所向應非嵇康之「剛直峻切」，而是「阮旨遙深」，一唱三歎之餘韻。阮籍以〈詠懷詩〉八十二首為代表作，錢基博謂：「雖事在刺譏，而文多詭飲，徒以氣褊，故隱而情駭；……令言之者無罪，會之者得意。……而籍則和同以諧俗，而悲憤以隱心；此其所以全身於篡盜，而不邁於禍也。」⁷³「言之者無罪」正為復孺所追求，其詞〈霜葉飛·小溪歲晚與南金夜坐分韻〉云：

晚風吹醒梅花夢，吟牕人倦無語。楚天雲澹雁淒涼，何況黃昏雨。又忽忽、驚心歲序。邨荒更迴無鐘鼓。對夜色蕭條，慢借得、孤缸耿耿，獨照離緒。顛顛怨墨頻題，征衣慵整，怪卻雙鬢如許。故園猶是舊東風，往事今塵土。但憶著、章臺柳樹。十年青鏡催遲暮。任艷懷、如流水、芳草王孫、有誰能賦。⁷⁴

黃兆漢以為此作作於入明之後⁷⁵，內容為懷念故朝，「故園猶是舊東風，往事今塵土。」寫得隱晦。復孺為漢族士人，入明後卻懷念蒙元，若清楚明白寫出，豈不落人口實，故復孺在寫作上僅能謹慎以對，以求遠於禍害。因此，魏晉時的「正始之音」便成為其仰望、學習之對象。

四、結論

復孺為元、明之間一大文人，當時時代紛亂，元代對於身為漢人，又是遺民之後的復孺而言，絕非理想，元末的戰亂更令復孺飽嚙憂患。元明易代後，漢人當政，情況本當所改善，然而朱元璋確對江南地區採取報復手段，而明初又屢興文字獄，文人備受壓迫。終其一生生活在如此亂世，復孺心中既驚且懼，故希望可以有一平靜安穩之生活。復孺發現魏晉士人有相仿的時代背景，於是開始夢想魏晉人得以進入之桃花源，嚮往魏晉士人不驚不懼之雅量。復孺心中崇尚魏晉，形諸於外，行為亦模仿魏晉人手持麈尾，服丹藥、痛飲酒，並且標舉「言之者無罪」的正始之音。這些行為、心跡，在在都表現於作品當中，形成復孺作品之一大特色。

⁷¹〔宋〕嚴羽撰，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》（北京：人民文學出版社，2005年12月），頁52。

⁷²〔梁〕劉勰撰，王利器校釋：《文心雕龍校證》（臺北：明文書局，1985年10月），頁35。

⁷³錢基博：《中國文學史》（臺北：海國書局，1971年5月），上冊，頁136-137。

⁷⁴〔元〕邵亨貞：《蟻術詞選》，頁62-63。

⁷⁵黃兆漢《金元詞史》云：「從詞中情感來看，這詞大概是入明以後的作品，而且篇中云：『故園猶是舊東風，往事今塵土。』就更增強我的信念。」



參考書目

一、古籍文獻：

- 宋·嚴羽撰，郭紹虞校釋：《滄浪詩話校釋》(北京：人民文學出版社，2005年12月)。
- 宋·范曄撰：《後漢書》(臺北：鼎文書局，1983年9月)。
- 梁·劉勰撰，王利器校釋：《文心雕龍校證》(臺北：明文書局，1985年10月)。
- 隋·巢元方等撰，丁光迪等校注：《諸病源候論校注》(北京：人民衛生出版社，2000年7月)。
- 唐·孫思邈撰，朱邦賢、陳國文等校注：《千金翼方校注》(上海：上海古籍出版社，1999年5月)。
- 唐·房玄齡等：《晉書》(臺北：鼎文書局，1980年3月)。
- 元·邵亨貞：《蟻術詞選》，《宛委別藏》第119冊(臺北：臺灣商務印書館，1981年)。
- 元·邵亨貞：《蟻術詩選》，《續修四庫全書》第1324冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。
- 元·邵亨貞：《野處集》，《景印文淵閣四庫全書》第406冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。
- 元·陶宗儀：《書史會要》，《景印文淵閣四庫全書》第814冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。
- 元·黃玠：《弁山小隱吟錄》，《景印文淵閣四庫全書》第1205冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。
- 明·宋濂等：《元史》(臺北：鼎文書局，1980年3月)。
- 明·夏原吉：《明實錄》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1962-1966年)。
- 明·顧清：《正德松江府志》，《天一閣藏明代方志選刊續編》(上海：上海書店，本，1990年12月)。
- 明·王錡：《寓圃雜記》，臺北：臺灣商務印書館，1965年)。
- 明·謝肇淛：《五雜俎》(上海：上海書店出版社，2001年8月)。
- 清·阮元：《四庫未收書目提要》，《國學基本叢書》6冊(臺北：台灣商務印書館，1968年3月)。
- 清·張廷玉等：《明史》(臺北：鼎文書局，1980年)。
- 清·皮錫瑞著，周予同增註：《經學歷史》(臺北：藝文印書館，2004年3月)。
- 清·王國維：《宋元戲曲考》，《王國維戲曲論著·宋元戲曲考等八種》(臺北：純真出版社，1982年7月)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 王靖華：《元代考選制度》(臺北：考選部，1984年5月)。

- 王曉驪：〈滄桑感和避世心交織出的心靈悲吟—元末明初詞人心態研究〉(《中國韻文學刊》，2002年2期)。
- 王曉驪：〈論元末明初隱逸詞的時代特徵〉(《晉陽學刊》2003年2期)。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》(臺北：華正書局，1989年3月)。
- 李建中：《魏晉文學與魏晉人格》(漢口：湖北教育出版社，1998年9月)。
- 李清筠：《魏晉名士人格研究》(臺北：文津出版社，2000年10月)。
- 胡國瑞：《魏晉南北朝文學史》(上海：上海文藝出版社，2004年2月)。
- 徐 燕：《邵亨貞及其蟻術詞研究》(廣州暨南大學碩士論文，2007年)。
- 袁濟喜：《人海孤舟—漢魏六朝士的孤獨意識》(鄭州：河南人民出版社，1995年4月)。
- 張子良：《金元詞述評》(臺北：華正書局，1979年7月)。
- 陳海霞：〈論元代邵亨貞詞〉(《語文學刊》2007年11期)。
- 黃兆漢：《金元詞史》(臺北：學生書局，1992年12月)。
- 楊 鏞：《元詩史》(北京：人民文學出版社，2003年8月)。
- 葉愛欣、蔣鳳梅：〈傳統的裂變與士人心態—試論魏晉風度與元代浪子風流〉(《平頂山師專學報》社會科學版第13卷5期)。
- 寧稼雨：《魏晉風度—中古文人的生活行為的文化意蘊》(北京：東方出版社，1996年12月)。
- 廖蔚卿：〈論魏晉名士的雅量〉，《臺大中文學報》第2期(1988年11月)。
- 劉宗坤：《覺醒與沉淪—魏晉風度及其文化表現》(鄭州：大象出版社，1997年4月)。
- 箭內互著，陳捷、陳清泉譯：《元代蒙漢色目待遇考》(臺北：臺灣商務印書館，1963年)
- 錢基博：《中國文學史》(北京：中華書局，1993年4月)
- 鍾 陵：《金元詞紀事會評》(合肥：黃山書社，1995年)。





概念譬喻理論的詩歌詮釋 —以蘇軾〈定風波〉詞為例

林增文*

提要

一首詩或一闕詞到底如何能將作者幽微深隱的心境傳達給讀者大眾知道？因為「詩無達詁」，各種文學詮釋，特別是對於詩性語言的詮釋，可以是人言言殊，同時也很難有絕對的標準可供依循。但為何有些人(有時是多數人)對同一首詩或詞的感受卻是大同小異，解讀上有相合之處？是不是詩詞中釋放出甚麼訊息給我們？換句話說，從詩詞作品中，尤其是富含比、興的作品，我們如何探求作者內心相對幽隱的感情，並由此產生相當一致的判讀？這是頗令人好奇的，也是筆者時常思索的問題。

隨著語言學與文學之間由互不相容而難分難解，它們之間共同要素—語言，正扮演著關鍵的角色。本文即嘗試由詩中的語言作為切入點，探求蘇軾〈定風波〉詞中的譬喻蘊涵以及譬喻運作模式，藉以了解作者與讀者溝通的思維奧秘。

關鍵詞：概念譬喻、認知譬喻、蘇軾、定風波

一、前言

相對於言志的詩來說，從遊戲的小詞中更容易看出作家的真性情：「昔人有云：『觀人於揖讓，不若觀人於遊戲。』」正因為揖讓之際尚不免有心為之，而『遊戲』之際，才更可以見到一個人真情的流露。」¹因此，在詞這種文體剛興起未久的北宋，一代名臣大儒不乏以遊戲筆墨寫做小詞者，「其心靈性格最深微的一面，便自然流露於其中」²。

蘇軾在傳統文學中幾乎是人盡皆知、且享有極高聲譽。我們欽佩他主要是(一)他是史上少有的全能型作家，詩詞文賦書畫幾乎無不精通。(二)欽佩他處於逆境卻不為之牽掛縈懷，擁有通脫曠達的人生態度。

* 東海大學中文研究所博士班二年級。

¹ 葉嘉瑩：2000《唐宋詞名家論集》，論歐陽修詞，台北：桂冠圖書，頁91。

² 同上：頁92。



〈定風波〉這闕詞是蘇軾很令人喜愛並且是膾炙人口的一首詞。人們喜愛這闕詞是因為它很能代表蘇軾磊落的胸懷和曠達的態度。但一首詞到底如何能將作者幽微深隱的心境傳達給讀者大眾知道？儘管「詩無達詁」，對於詩性語言的解釋，幾乎是人言言殊，也並無一定的標準可供依循。但為何大多數人對這首詞的感受卻是大同小異，解讀上幾乎沒有差異？是不是詞中釋放出甚麼訊息給我們？換句話說，從〈定風波〉這首詞中，我們如何探求蘇軾內心相對真實的感情，並由此產生相當一致的判讀？這是頗令人好奇，也是本文嘗試尋求解答的動機所在。

語言學與文學間的關係如何？是勢不兩立抑或相輔相成？冰冷的語言學理論可以作為文學分析之用嗎？隨著語言學與文學之間由互不相容而難分難解，它們之間共同要素一語言，正扮演著關鍵的角色。本文即嘗試由詩中的語言作為切入點，探求蘇軾〈定風波〉詞中的譬喻蘊涵以及譬喻運作模式，藉以了解作者與讀者溝通的思維奧秘，俾更能掌握詞中的要旨。

本文藉由詞彙類聚，從內心與外在來探討蘇軾詞作〈定風波〉的詞意。並藉著詞中的譬喻蘊涵，從詞中的譬喻運作來推求作者蘊含的譬喻思維。也就是希望由詞中的譬喻思維來解讀蘇軾寫作的情感內涵，以此作為判讀本詞的基礎，並藉以分析大眾看法一致的原因以及大眾的看法是否能與蘇軾的譬喻思維互相切合等。

二、〈定風波〉的寫作背景及詞意解析

（一）〈定風波〉的寫作背景

蘇軾〈定風波〉³

公舊序云：三月七日沙湖道中遇雨。雨具先去，同行皆狼狽，余獨不覺。已而遂晴，故作此詞。

莫聽穿林打葉聲。何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬。誰怕。一蓑煙雨任平生。料峭春風吹酒醒。微冷。山頭斜照卻相迎。回首向來蕭灑處。歸去。也無風雨也無晴。

這闕詞作於宋神宗元豐五年（西元 1082 年）三月，也就是作於蘇軾 47 歲，因「烏臺詩案」⁴被貶為黃州團練副使後的第三年。

³ 依據薛瑞生箋證：《東坡詞編年箋證》，西安：三秦出版社，2006 年 1 月一版 2 刷。

⁴ 烏台詩案：蘇軾因反對新法，在元豐二年被人從他的詩中尋章摘句，硬說成是「謗訕朝政及中外臣僚」，於知湖州任上遭逮捕送御史臺獄。拘押四月餘，得免一死，謫任黃州團練副使，本州安置。

《東坡志林》卷一【記遊】（遊沙湖）記載：「黃州東南三十里為沙湖，亦曰螺師店，予買田其間，因往相田得疾。」⁵，對照詞前的小序來看，這闕詞所描寫的應該是作者前往沙湖相田，途中遇雨的一件極其平常的生活小事。但這樣的小事有什麼值得我們注意的地方呢？底下我們分內心與外在兩個部分來探討。

（二）從詞彙類聚解析蘇軾〈定風波〉

從詞彙類聚的角度來看蘇軾這首〈定風波〉，發現外在的強自然力與艱苦環境對照內心的自在與從容，恰好形成強烈的對比(如表 1、表 2 所呈現)。

當詞人在相田途中的沙湖道上遇到突如其來的大雨，本來帶著的雨具已先叫人拿走了，這一陣當頭的急雨令同行的人都顯現出狼狽的樣子。蘇東坡卻「余獨不覺」，一派輕鬆、毫不在意。從這小序就表現出蘇軾過人的定力與持守。

穿林跟打葉都是很強烈的字眼。雨點穿過樹林、打在樹葉上發出了巨大的聲響，使得人不禁以為雨很快就要打到自己身上來了，不免東遮西躲地現出狼狽的模樣。可是蘇東坡用「莫聽」把整個外力的影響否定了，這就是一種定力和持守。

既然「莫聽穿林打葉聲」，難道就站著讓雨淋麼？蘇東坡接著說「何妨吟嘯且徐行」。

「何妨」寫得多麼瀟灑，他說，我選的路我仍然要走下去，而且我過去怎麼走現在還怎麼走。既然你已經不能避開這一場雨，那麼你何必自己先在精神上製造緊張呢？…所謂「莫聽穿林打葉聲」不是說捂住耳朵不聽，因為耳朵捂住心還在緊張，那一點兒都不算數的。「莫聽」，是說在精神心理上首先就不能被挫敗。⁶

「吟嘯」、「徐行」表現一種從容不迫，是將自身抽離、置身事外的一種玩賞、餘裕的心。

「竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕？一蓑煙雨任平生」，表現的是蘇東坡的「知足與勵前」。「所謂的『知足』，不是那種顛覆的、庸碌的、不思進取的知足；而是要你在知足之中，更加努力向前。」⁷蘇東坡說：我雖然沒有馬，但是我有竹杖、還有芒鞋。它們很輕便，比騎馬還舒適。這就是知足。儘管全身壟罩在煙雨之中，他依然吟嘯、依然要向前行，這就是勵前。

「料峭春風吹酒醒，微冷，山頭斜照卻相迎」，當人經過風雨，感到寒冷的時候，忽然一抬頭，看到山頭太陽的斜照，心中立刻升起一種親切和溫暖的感覺。

⁵ 見王松齡點校：《東坡志林》卷一【記遊】（遊沙湖），北京：中華書局，1981年9月一版、2006年3月4刷。

⁶ 請參見葉嘉瑩：2007《北宋名家詞選講》，北京：北京大學出版社，頁210。

⁷ 請參見葉嘉瑩：2007《北宋名家詞選講》，頁211。



「回首向來瀟灑處，歸去，也無風雨也無晴」，是說回頭看看過去，自己在風雨中一路走來的地方。他現在悠然自在地走自己的路，走向自己所追求的目的地。在他的心中，既沒有風雨，也沒有晴天。也就是說，蘇東坡現在已經超越在風雨陰晴之上了。

表 1：蘇軾〈定風波〉外在詞彙意象聚合層解析

詞的詞彙類聚	義素共性	類聚感知
穿林、打葉	自然力	很強的外在自然力
竹杖、芒鞋、蓑	物件	平(窮)民之物
煙雨、瀟灑	自然現象	降雨的多與大
料峭、微冷	觸感(冷)	外在的身體感知
斜照、晴	自然現象	溫暖

表 2：蘇軾〈定風波〉內心詞彙意象聚合層解析

詞的詞彙類聚	義素共性	類聚感知
不覺、莫聽	否定詞	具內在主體性、無視外在環境影響
何妨、誰怕、輕勝馬、任平生	內在感受	知足與勵前
吟嘯、徐行	行為	從容自在
無風雨、無晴	內在感受	了無罣礙的曠達

三、概念譬喻理論與詩歌詮釋

對於語言學理論能否用於文學研究的問題，周師世箴曾有詳盡論述，她說：

文學作品中的語言，太過老套的令人生厭，太怪、用語太生澀難懂也同樣要被排斥。評者有一定的衡量標準嗎？同樣是寫妓女，黃春明早年的《看海的日子》與後期《莎啞娜啦再見》、《小寡婦》為什麼有鄉土、城市之分？除了其他相關因素，語言表達是如何顯示人物的背景與個性呢？《紅樓夢》與《西遊記》中的人物語言為什麼那麼鮮活而有個性？同樣以送別為主題，蘇軾、柳永、李清照三人的風格差異可以由他們的語言運用觀察到嗎？相對於成人文學，成人寫兒童文學時所追求的「淺語、童言童語」是否有「規」可循呢？詩的語言往往看似無理，想去卻又覺得妙得不可更易一字。讀者由「看似無理」到「妙得不可更易一字」，詩人由句句中規中矩到「看似無理」、「妙得不可更易一字」，其間經歷了什麼樣的心路歷程與詞句鍛鍊過程呢？這就牽涉到語言的「常規」、「變異」、二者之間的互動關係，以及使用者如何拿捏的問題。對文學語言現象進行由表及裡的分析，層層深入地揭開只可意會



不能言傳的神秘面紗，正是講求系統與知性分析的語言學理論可以貢獻所長之處。⁸

因此，利用語言學與文學二者間所共同具有的「語言符碼」作為媒介，便有可能使原本各自獨立、不相屬的兩個空間，重新會合到同一個整合空間（blending space）之中。

概念譬喻理論（Lakoff-Johnson 理論）原本是論證我們人類是以譬喻性的方式來看待整個世界的理論。例如我們常將人一生的長度看作是一天的長度，因此有了「早年」、「暮年」的說法；我們又常以看待自己身體部位的方式來看山，所以山就有了「山頭」、「山腰」以及「山腳」這種類似於人的身體部位的形容；在複雜的人際社會交往上，我們有時也會推展自己在生意買賣上頭的經驗，將人看作是貨物，而有了「誰出賣了誰」這一類說法。所有類似的、數不清的例子，正說明我們是以譬喻的思維方式來生活、來與旁人溝通的。我們之所以時時刻刻都能使用這些譬喻比擬，並不是偶然的，它的背後有著完整的概念系統。

文學強調作家（作者）的想像、興發或聯想作用，自然是概念以及思維的產物。無論是象徵、比喻，以及其他有形、無形的比擬，背後一定蘊含概念體系的作用。所以，「我見青山多嫵媚，料青山、見我應如是」⁹正是譬喻概念作用之下，把青山比擬為人的聯想結果。

不過，同樣的情與景，每個人所生的聯想卻不盡相同。所以作家對於譬喻的取捨也不一定相同。追循作家的聯想軌跡，探求其譬喻背後的概念思維，對了解與欣賞作品而言，自然是極為重要的一步。即使作家運用的是相同的譬喻，也會因攝取角度的差異，在作品中呈現完全不同的樣貌。例如：「她像玫瑰花一樣嬌豔」與「她像朵帶刺的玫瑰」，都是出自「人是植物（玫瑰）」的概念譬喻。可是「她像玫瑰花一樣嬌豔」是外型比擬（艷麗）之下的角度攝取結果；而「她像朵帶刺的玫瑰」則是從植物的生物特質（多刺），作為譬喻的角度攝取。

所以，藉由作家在作品中較常使用的概念譬喻，分析他（她）們獨特的譬喻攝取角度，對於了解作家是如何看待世界以及發掘作家作品的譬喻特色，進而掌握作家的譬喻思維，將有很大的幫助。下文便將以使用的語言符碼作為切入點，追尋其概念譬喻，以蘇軾〈定風波〉詞為例，驗證概念譬喻在詩歌中的實際運作情形。

四、〈定風波〉的譬喻來源域

大家是怎樣看這首小詞的呢？是否也都把它當作是平常生活上的小事來理解呢？且先看看詞評家們怎麼說。

表 3：歷來詞評家對蘇軾〈定風波〉之評語（據葉嘉瑩主編；朱靖華、饒學剛、王文龍、饒曉明編著 2007《蘇軾詞新釋輯評》資料製表）

⁸ 參見周師世箴 2003《語言學與詩歌詮釋》，台北：晨星出版有限公司，頁 1。

⁹ 見辛棄疾〈賀新郎〉（甚矣吾衰矣）詞。



朝代	人物	出處	評語
清	鄭文焯	《手批東坡樂府》 (詞話叢編本)	此足徵是翁坦蕩之懷，任天而動。琢句亦瘦逸，能道眼前景。以曲筆直寫胸臆，倚聲能事盡矣。
現代	王永照	《蘇軾》(上海古籍出版社 1981 年版)	在一種曠達態度的背後，堅持對人生、對美好事物的執著和追求。例如：莫聽穿林打葉聲。何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕！一蓑煙雨任平生。這個在風雨中「吟嘯徐行」的形象，表達了作者處困境而安之若素、把失意置之度外的精神風貌。
現代	劉乃昌	《蘇軾選集》(齊魯書社 1981 年版)	這首詞雖是寫途中遇雨這一件極平常的生活小事，卻反映了作者坦蕩的心胸和泰然自處的生活態度。顯然，這裡也隱隱透露了詩人看破憂患的襟懷：他準備要以不避坎坷、任其自然的態度，來對付瞬息即變的政治風雨。
現代	顏中其	《蘇東坡》(黑龍江人民出版社 1981 年版)	蘇東坡從大自然中尋求美的享受，領略人生的哲理，他的浪漫主義的個性也更為突出鮮明。他在詞中道出自己不怕困難的倔強：莫聽穿林打葉聲。何妨吟嘯且徐行。竹杖芒鞋輕勝馬，誰怕！一蓑煙雨任平生！
現代	叢鑿、柯大課	《蘇軾及其作品》 (吉林人民出版社 1984 年版)	上片寫不為憂患所動，用自然風雨喻政治風雨，表現出「一蓑風雨任平生」的鎮定態度。下片進一步寫出對人生的體會，雨過會有天晴，表現出憂樂兩忘得失無爭的達觀態度。
現代	梁福根	《從蘇東坡的三首詞看蘇東坡對人生奧秘探求的三個境界》(《河池師專學報》1987 年第三期)	把審視人生的視覺基點，再提到時空和全部人生歷程之上的制高點，去進一步靜觀人生。蘇東坡在這裡尋找到了人生的自由。
現代	石聲淮、唐玲玲	《東坡樂府編年箋注》(華中師範大學出版社 1991 年版)	這首詞反映了蘇軾在黃州貶逐生活中的「坦蕩之懷」。…在他看來，「也無風雨也無晴」，在山村密林中總保持著「一蓑煙雨任平生」的政治上的平靜；在景物描寫中染上了主觀的情感色彩。
現代	吳帆	《“出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外”》(《論東坡詞的反思人生》，《全國第八次蘇軾研討會論文集》，四川大學出版社 1996 年版)	下片之「回首向來蕭瑟處，歸去，也無風雨也無晴」，很富有哲理味道，這是詩人走過人生風雨坎坷旅程後的反思與徹悟。誠如劉乃昌先生所說：「這是他回味人生昨夢前塵而獲得人生覺醒的哲言。」
現代	陶文鵬	《論東坡的哲理詞》(《中國第十二屆蘇軾學術研討會議文集》中央文獻出版社 2003 年版)	蘇軾詞中突出表達了一種擺脫困苦、化解悲愁、對抗挫折、迎戰命運的積極向上精神。《定風波》描繪了他在風雨中「吟嘯徐行」的自我形象，並以「一蓑煙雨任平生」、「也無風雨也無晴」這兩個樂觀曠達的警句，表達出他對困境安之若素，精神昇華到履險如夷、寵辱不驚的境界。



由上表可知，歷來許多詞評家（尤其是現代的詞評家）常將這闕〈定風波〉與蘇軾的曠達態度聯繫在一起（從清代鄭文焯一直到現代的陶文鵬大抵都如此），也就是將這首描寫相田途中遇雨的即景作品提升到處理人生困境、具有人生哲理的地位。更有詞評家認為蘇軾這首小詞是以生活中的風雨比喻自己所遭受的政治風暴（如劉乃昌、叢鑿、柯大課、石聲淮、唐玲玲等）。只是，這樣的聯結是在甚麼背景下所產生？而這樣的聯結是否有道理呢？我們嘗試由以下的分析來尋找答案。

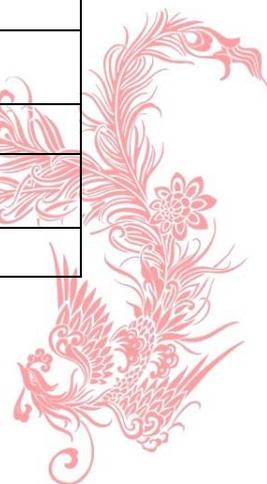
從〈定風波〉的譬喻來源域來考察，發現這首小詞中除了運用許多轉喻技巧來加強對讀者的提示以產生來源與目標間的聯結(如表 5 所示)之外，也蘊含許多概念譬喻。諸如「聲音是物件」、「春風是人」、「山是人」、「太陽是人」以及「心是容器」、「風雨和晴是容器內容物」等（請參見表 4）。但其中最重要的則是「人生是旅行」或「作官是旅行」這兩個概念譬喻。幾乎整首詞都是以這兩個結構譬喻的其中之一做為主軸，再結合其他概念譬喻來分合作用，才產生令人有趣的、不一樣的體會。

表 4：蘇軾〈定風波〉譬喻的來源域

來源域	概念譬喻	角度攝取	語言表達式	目標域	譬喻類型
物件	聲音是物件	可穿林打葉	莫聽穿林打葉聲	雨聲	實體譬喻
人	春風是人	人的主動性	料峭春風吹酒醒	春風	實體譬喻
物件	責任是物件	責任>物件>有輕重	竹杖芒鞋輕勝馬	責任	實體譬喻
責任	抽象化具體	抽象的責任以具體的輕重衡量	竹杖芒鞋輕勝馬	輕重	實體譬喻
人	山是人	外表比擬	山頭斜照卻相迎	山	實體譬喻
人	太陽是人	有人的行為>相迎	山頭斜照卻相迎	太陽	實體譬喻
物件	抽象化具體	晴是具體存在的物件	也無風雨也無晴	晴	實體譬喻
容器內 容器內容物	風雨與晴是容器內容物	心是容器；風雨和晴是容器的內容物	也無風雨也無晴	風雨、晴	實體譬喻

表 5：蘇軾〈定風波〉中的轉喻

來源域	概念譬喻	角度攝取	語言表達式	目標域	譬喻類型
雨	雨聲代雨	顯著部分代全體	莫聽穿林打葉聲	雨聲	轉喻
做官	使用物代使用者身分	騎馬>騎馬的人>做官	竹杖芒鞋輕勝馬	騎馬	轉喻
平民	使用物代使用者身分	竹杖、芒鞋>平民行走的工具>平民	竹杖芒鞋輕勝馬	竹杖、芒鞋	轉喻
退隱的人	穿著物代穿著者	蓑衣>平民的兩具>平民	一蓑煙雨任平生	蓑衣	轉喻
人	飲用物代飲用者	酒代飲酒人	料峭春風吹酒醒	酒	轉喻
太陽	部分代全體	光照狀態代太陽本體	山頭斜照卻相迎	斜照	轉喻
眼	全體代部分	回首>回眸或回首>回想	回首向來瀟灑處	首	轉喻
下雨	部分代全體	瀟灑>雨聲>下雨	回首向來瀟灑處	雨聲	轉喻

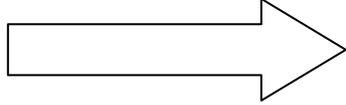


接著先談談「人生是旅行」與「作官是旅行」這兩個概念譬喻。人生與旅行之間的有趣對應，可以由下面所引的這段文字來說明：

想像我們正從事一趟旅行。揹起行囊、帶著必要物品跟隨導遊或領隊，從出發點往目的地。途中或許順利，或許遇到些障礙、困難，靠著自己準備的旅行物資與導遊、領隊（或他人）的幫忙，逐步前進、最後到達終點。若把這樣的旅行特質與人生比較，可以發現其中有些有趣的對應。人生有起點有終點正如旅人有出發點有目的地；人生的歷程一如旅人的旅程，人生的苦難像是旅程中的障礙；當人徬徨於人生路不知如何取捨，正如迷失在岔路口的旅者不知哪條路才是正確的往終點的路。源於人們旅行的切身經驗加上以上的對應投射至人生，便出現「人生是旅行」與「一生是一次旅程」的概念譬喻。

於是，在日常對話中，我們常說童年有如生命的「開端」，老年則是走到「人生的盡頭」。我們也形容人在「謀求生活之道」，擔憂著「人生的歸屬」，並希望每個人的「人生有目標」。我們常勉勵人要把握「人生的方向」。作抉擇時，我們或許會說「我不知選哪條路走」。凡此種種，皆導源於「人生是旅行」與「一生是一次旅程」的譬喻性映射，人生與旅行兩概念間之詳細映射關係如【表 6】所示。¹⁰

表 6：「人生是旅行」的譬喻映射

來源域：旅程	譬喻映射	目標域：人生
旅行者		謀生者
旅行的目的地		人生的目標
旅行所經的途徑		實現目標的手段
旅程中的障礙		生命中的磨難
旅行的嚮導		顧問或老師
旅行距離的進步		進展
地標		用來判斷進展的標準
十字路口、岔路		人生的選擇
旅行的糧食、物品		物質資源與天賦

蘇軾的這首〈定風波〉除了從「人生是旅行」的概念譬喻來理解外，也可以由「作官是旅行」、「仕途即旅途」的譬喻角度來體會。作官和旅行之間正如人生與旅行一樣，有著有趣的對應。試想一旦踏上為官之途，多數人總是朝向那最後的目標→最高官職奮力邁進，期

¹⁰ 請參見拙著：2008《從當代譬喻理論解讀李清照》，第三章，台北：文津出版社，頁 62-63。

間也總有官運亨通、順暢好走的陽光大道和風雨飄搖、寸步難行的坎坷挫折。若遇上賞識者與不吝提攜的貴人，自然是步步高升、一路暢通；否則在乏人提攜照顧的情況下，若再無財力、人脈等其他資源作為後盾的話，這宦途走來必然不會太輕鬆，甚至是步步艱難了。作官與旅行（或仕途與旅途）兩個概念之間的詳細映射關係如【表 7】所列。

表 7：「做官是旅行」、「仕途即旅途」的譬喻映射

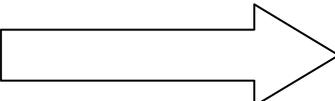
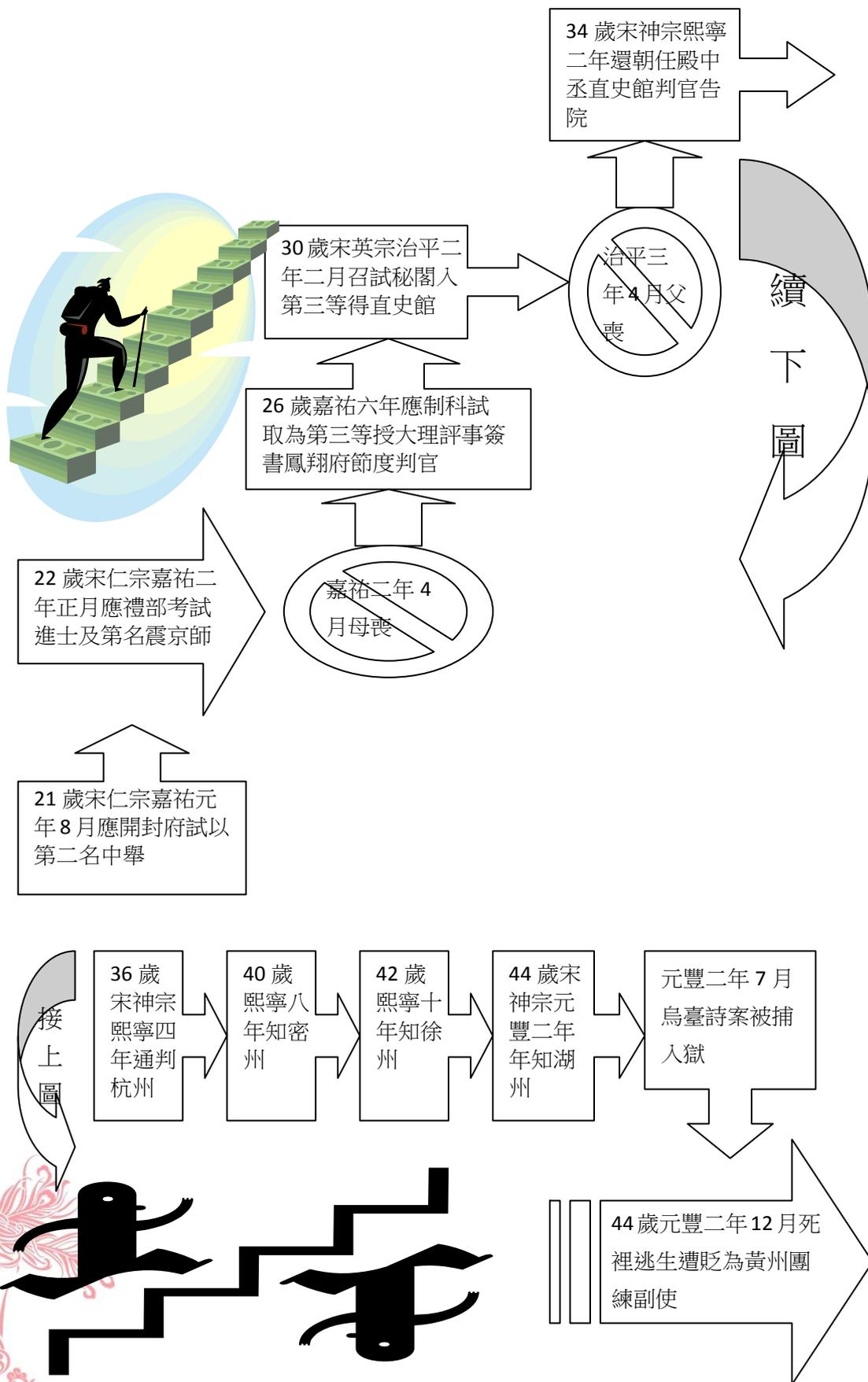
來源域：旅程	譬喻映射	目標域：做官
旅行者		任官者
旅行的目的地		最高官職
旅行所經的途徑		仕宦之途
旅程中的障礙		不能升職、貶謫或降職
旅行的嚮導		提攜者、賞識者
旅行距離的進步		升職的速度
地標		職稱
十字路口、岔路		官職的選擇或去留
旅行的糧食、物品		人脈資源與財力、才能等



圖 1：蘇軾 45 歲（宋神宗元豐三年）貶官黃州團練副使前的宦途旅程



從「作官是旅行」、「仕途即旅途」的譬喻角度來看蘇軾的政治旅程，則他 45 歲前的仕途旅程可以對應如【圖 1】所示。從圖中很明顯可以看出蘇軾在 45 歲前的仕途非常不順利。先是在 22 歲時，也就是在宋仁宗嘉祐二年正月，當他應禮部考試與弟蘇轍同科高中進士、名震京師，正應有一番作為、嶄露頭角之際，蘇母程氏忽於該年 4 月過世，蘇軾兄弟趕回奔喪，一切中斷、宦途首遇挫折。這一中斷，直到蘇軾 26 歲守喪期滿才得以返京。

蘇軾返京之後，立刻展現才華。在同年（嘉祐六年）應制科考試，破天荒被錄取為第三等，授大理評事簽書鳳翔府節度判官。並在三年任滿後，也就是在他 30 歲，宋英宗治平二年二月被召試秘閣，再入第三等得直史館。這時他應該是可以直上青雲，官途一片看好的當面，卻又在次年（宋英宗治平三年）4 月遭逢父喪。蘇軾兄弟扶柩返鄉，仕途再次中斷。

這次中斷直至 34 歲守喪期滿。在宋神宗熙寧二年，蘇軾還朝任殿中丞直史館判官告院。這下本該苦盡甘來了，只是沒多久就因反對王安石新政的一些措施，與新政的執行者看法不合而遭到排擠。到宋神宗熙寧四年，蘇軾 36 歲時被外放為杭州通判。

40 歲杭州通判任滿後，接著歷任密州、徐州和湖州知州，看似仕途較為順遂了，誰知到了宋神宗元豐二年 7 月，他竟因烏臺詩案被捕入御史台獄，折騰了四個多月後，於宋神宗元豐二年 12 月被貶為黃州團練副使，並於 45 歲、元豐三年年初到任。

從以上蘇軾的仕途旅程可知，他在 45 歲前的官路真是佈滿了荊棘和挫折，無怪乎在貶為黃州團練副使任內的一次相田路上，因途中遇雨，有感而發地寫下這首〈定風波〉。葉嘉瑩教授論到這首詞時也說：「我想，通過這件事情，他是想起了他自己的遭遇，於是就寫了這一首詞。」¹¹。

其他概念譬喻在詞中的實際運作情形，將在下個單元分析。

五、〈定風波〉的譬喻蘊涵與譬喻運作解析

如前所述，我們對這首〈定風波〉的理解主要是從「人生是旅行」或「作官是旅行」作為譬喻主軸來進行的，「人生與旅行」以及「作官與旅行」之間的概念對應及譬喻映射關係已在上一單元的【表 6】與【表 7】分別展示與說明。其他相關的譬喻映射以及這些譬喻在「人生是旅行」、「作官是旅行」兩個譬喻主軸下的實際運作模式將在底下呈現。

詞的頭兩句「莫聽穿林打葉聲。何妨吟嘯且徐行」，先就以狂烈的雨聲以及鎮定的吟嘯聲形成強烈的對比，並塑造出一個冷靜堅毅的勇者形象。這短短的句子裏也有非常豐富的譬喻意涵，尤其首句作者藉「顯著部分代全體」的轉喻，以雨聲代雨；再以「聲音是物件」的實體譬喻，用穿林打葉來顯現出雨勢的強勁。句中並以「莫聽」表達拒絕外在風雨進入內心容器的強烈意願，間接蘊含「心是容器」、「眼、耳是心的門戶」的實體譬喻，加上「聽覺是傳遞」的管道譬喻，表露出儘管外在雨勢又急又大，作者卻有著保持內在主控性的堅持與自

¹¹ 請參見葉嘉瑩：2007《北宋名家詞選講》，頁 208。



信。並實際付諸下句「吟嘯徐行」的具體行為。如同葉嘉瑩教授所說：「在這第一句裏，“穿”和“打”兩個字把打擊的力量寫得那麼強，但是“莫聽”兩個字把它們全部否定了，這就是一種定力和持守。」¹²「所謂“莫聽穿林打葉聲”不是說捂起耳朵不聽，因為耳朵捂上心還在緊張，那一點兒都不算數的。“莫聽”，是說在精神心理上首先就不能被挫敗。」¹³不只是這樣，「…而蘇東坡所說的則是馬上就要加到你身上來的強烈的打擊。這裏面有象徵含義，象徵他一生經歷的那麼多的迫害。」¹⁴「所以，這兩句表面上寫的是途中遇雨，實際上是寫他面對人生中的打擊與摧傷時所表現的一種境界。」¹⁵

接著「竹杖芒鞋輕勝馬。誰怕。」兩句，作者把竹杖和芒鞋拿來與馬做對比。竹杖、芒鞋是行走的工具，馬則是騎乘的工具。在天氣狀況許可的某些條件下，竹杖與芒鞋或許有時在行走上比騎馬有輕巧、輕便的特點，可是在滂沱大雨、泥濘濕滑的情況下行路，竹杖芒鞋反而拖泥帶水，顯然不如騎馬便捷。那東坡為甚麼在此會說「竹杖芒鞋輕勝馬」呢？葉嘉瑩教授認為那是一種「知足的勵前」：

蘇東坡說：「我雖然沒有馬，但是我有竹杖，還有芒鞋。我覺得它們很輕快，比騎著馬還舒適。」這就是所謂「知足」。而他後邊說：「誰怕？」就是勵前，是在知足之中的勵前。就是說，不需要欲望的滿足，不必等待條件，你也依然能夠向前。蘇東坡現在沒有馬，也沒有雨具，但是他在風吹雨打之中依然吟嘯徐行，走自己的路。¹⁶

陳長明先生則認為他是有了歸隱的念頭：

「竹杖芒鞋輕勝馬」，先說竹杖芒鞋與馬。前者是步行所用，屬於閒人的。作者在兩年後離開黃州量移汝州，途經廬山，有《初入廬山》詩云：「芒鞋青竹杖，自掛百錢遊；可怪深山裡，人人識故侯。」用到竹杖芒鞋，即他所謂「我是世間閒客此閒行」（《南歌子》）者。而馬，則是官員或忙人的坐騎，即俗所謂「行人路上馬蹄忙」者。兩者都從「行」字引出，因而具有可比性。前者勝過後者在何處？其中道理，用一個「輕」字點明，耐人咀嚼。竹杖芒鞋誠然是輕的，輕巧，輕便，然而在雨中行路用它，拖泥帶水的，比起騎馬的便捷來又差遠了。那麼，這「輕」字必然另有含義，分明是有「無官一身輕」的意思。¹⁷

¹² 請參見葉嘉瑩：2007《北宋名家詞選講》，頁209。

¹³ 同上註，頁210。

¹⁴ 同上註，頁209。

¹⁵ 同上註，頁210。

¹⁶ 同上註，頁212。

¹⁷ 張淑瓊主編：《中國文學總欣賞》唐宋詞6 蘇軾，〈定風波〉【賞析】，台北：地球出版社，頁93。

葉、陳兩位所言都說得通，但陳先生所言似乎更能聯繫下句。¹⁸若把做官（騎馬）與一介平民（穿著竹杖芒鞋行走）所要扛負的責任做對比的話，當官的必須肩負百姓存亡榮枯的重責大任，的確不像平凡百姓一樣無官一身輕。因此，從句中所出現的「輕」字來判斷，陳長明先生的看法確實是有道理的。也就是說，句中先用「使用物代使用者」、「被操縱物代操縱者」的轉喻，分別以「竹杖芒鞋」代「平民」、「騎馬」代「做官者」，再以「抽象化具體」的實體譬喻，將責任具體化為可用輕重衡量的物件。兩相比較之下，作者心中的價值判斷便有所依憑：竹杖芒鞋既「輕」勝馬，無官一身輕的平民生活自是較心中常吊著一塊大石頭的官場生活愜意輕快的多了。心中有了定奪，外頭的風風雨雨再也無法影響內心的寧靜。風雨！「誰怕」呢？

上片結拍「一蓑煙雨任平生」，承續前兩句的詞意。因為有了無官一身輕的想法，這蓑衣也就具有代指平民的轉喻意涵。而「一蓑」和「煙雨」對舉，就是「少」和「多」的對比。關於「煙雨」的意涵，陳長明這麼認為：

關於「一蓑煙雨任平生」，流行有這樣一種解釋：「披著蓑衣在風雨裡過一輩子，也處之泰然。（這表示能夠頂得住辛苦的生活。）」（胡雲翼《宋詞選》）從積極處體會詞意，但似乎沒有真正觸及蘇軾思想的實際。這裡的「一蓑煙雨」，我以為不是寫眼前景，而是說的心中事。試想此時「雨具先去，同行皆狼狽」了，哪還有蓑衣可披？「煙雨」也不是寫的沙湖道中雨，乃是江湖上煙波浩渺、風片雨絲的景象。蘇軾是想著退隱於江湖！……¹⁹

也就是說，陳長明先生以為蘇軾表明是要退隱於江湖，比一般人所認為的退隱，其目標更為縮小也更明確。不過，既然蘇軾所說的是心中事，那「一蓑」和「煙雨」的少多對比，除了反映作者的勇氣與鎮定，並呼應上句的「誰怕」之外。主要只是在表達有「一」件蓑衣在身（在野），即使有像「煙雨」那麼多的毀謗和是非（人生挫折），也不再需要掛懷在意。至於說退隱後生活的所在，似乎也就沒有迫切分辨的必要了。

下片起拍兩句「料峭春風吹酒醒。微冷」，原意是實寫：春寒料峭，遭雨淋濕後，一陣風迎身而來，自然感覺寒冷而酒意全消。但這首詞既是放在「人生是旅行」、「做官是旅行」的架構下來理解，在「春風是人」具有人為主動性的譬喻運作下，「料峭春風」也可以是針對自己而來的毀謗讒言或挫折。這些冷酷無情的讒言挫折，令人感悟到人心的冷漠、世態炎

¹⁸ 葉嘉瑩教授對於下句「一蓑煙雨任平生」的解釋是：「“蓑”是漁夫穿的那種蓑衣。漁夫常常在風雨之中駕著船到江上去捕魚，身上只穿一件蓑衣。“一蓑煙雨”是說整個蓑衣都在煙雨之中了，實際上也就是說他（蘇軾）的全身都在風吹雨打之中了。他說，我就像那漁夫一樣，在風吹雨打之中也要出去，任憑我的一生遇到多少風吹雨打，我都不怕。寫到這裡，他寫的已經是人生的風雨了。」與上句的聯繫上需要較多轉折。

¹⁹ 請參見葉嘉瑩：2007《北宋名家詞選講》，頁94。



涼與宦途多舛。因此，在「微冷」下的「酒醒」，既可看作是酒意已消，也可解作是對人生或仕途的醒悟，並以此作為結拍「歸去。也無風雨也無晴」的伏筆。

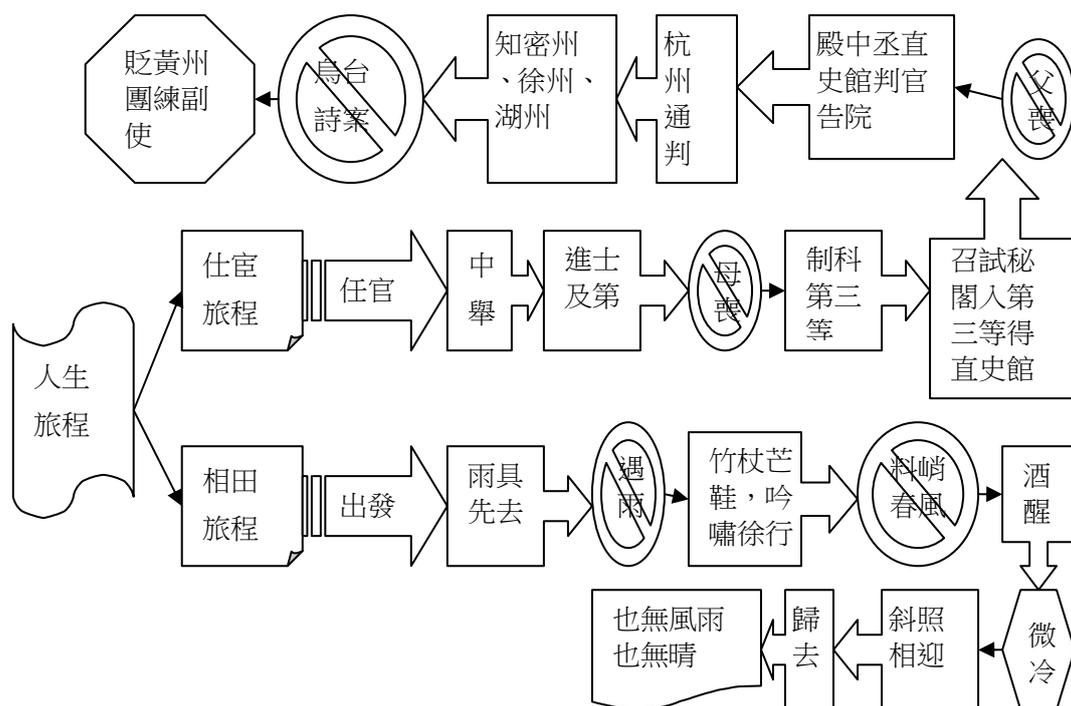
接著「山頭斜照卻相迎」一句，除承續前兩句的詞意之外也做為轉折。在料峭的春風吹拂下感到沁人的寒意，這時對於多舛的仕途，方幡然醒悟。而同樣以「太陽是人」的實體譬喻和以「光照狀態代太陽本體」的轉喻，來表達溫暖的陽光已在遠遠的地方（斜照處），主動伸出手來迎接自己。這種溫暖的想望，正是對冷漠仕途醒悟後，對歸隱後不再受政治干擾的一種希望與補償性想法。因此，本句既可作為實際景況的實寫，也可象徵未來光明、溫暖的坦途。

再來「回首向來瀟灑處」一句，現存多數版本為「回首向來蕭瑟處」，也就是出現「瀟灑」與「蕭瑟」兩種異文。關於異文出現的原因，推測是「瀟灑」後來延伸出「灑脫」的詞義，為免與原先雨中蕭瑟的心情相混，便衍為「蕭瑟」的異文。實際的原因當然遠為複雜難測，日後或可另以專文探討，本文暫不做深究。

不過，從認知的觀點來看，「回首向來蕭瑟處」與「回首向來瀟灑處」的譬喻蘊涵略有不同。作「瀟灑」時，是以瀟灑雨聲代下雨處的「部分代全體」以及以回首代回眸的「全體代部分」兩個轉喻來提示我們：回頭看看剛剛經過風雨的地方，也回想這一路走來的點點滴滴；作「蕭瑟」時，除描寫外在風雨摧逼下所造成實際環境的蕭索冷清外，更兼有以外界淒冷比擬內心寒冷的譬喻蘊含。自己的仕途不正像是這次的相田路程，無情的政治風暴不就像大自然的風雨（如圖 2 所示）。整個艱辛的過程，真是不堪回首！在這樣的回想中，很自然地就再次對自己提出呼籲：「歸去。也無風雨也無晴」。這最後歇拍的一句，正是大多數人最為激賞，除了「一蓑煙雨任平生」，認為是最能代表蘇軾曠達胸懷的絕妙佳句（請參見表 1）。此句的妙處在於呼應上片「心是容器」的實體譬喻。運用「抽象化具體」的譬喻蘊涵，將晴與風雨化作實體物件。藉著內心容器中，不含「晴」與「風雨」兩種象徵性的內容物。表達不論是順境或逆境；也不管是升遷或政治風雨，這一切都不再掛懷於心。因為，他已決意要「歸去」！這裡的歸去，既是從沙湖相田路途歸去，也是由人生的宦途歸去！



圖 2：蘇軾 45 歲前仕宦旅程與相田旅程的對比



六、結論

文學詮釋的理論與方法很多，但不管採用哪一種理論與方法，總會面臨別人甚至自己的質疑：這樣的詮釋真的符合文本或作者的原意嗎？詮釋的過程中沒有加入詮釋者自己的主觀意見嗎？類似這樣的問題，常常遇到而且也不容易回答。在這種情況下，概念譬喻理論能夠發揮什麼作用？筆者認為詮釋本來就難以完全排除詮釋者本身的主觀因素，對詩性作品（尤其是主題隱晦的作品）的詮釋，更難謂是完全客觀的闡釋，只要不過度詮釋，也就難說是誰對誰錯。畢竟感性作用下的詩性作品，感情和聯想本來就不易捉摸。概念譬喻理論在這種情況下仍能有所作用是因為它著重的不是詮釋，而是探索深藏作品之中的思維概念。藉著這些幽隱的思維概念，我們得以貼近作品和作家展開溝通和對話。這樣也較能避免臆測式的解讀所造成的差異和錯誤。

概念譬喻理論既是認知語言學的理論之一，自然也要以此自勉：「對文學語言現象進行由表及裡的分析，層層深入地揭開只可意會不能言傳的神秘面紗，正是講求系統與知性分析的語言學理論可以貢獻所長之處。」²⁰

由上文的分析中，我們可以知道大多數的人對於蘇軾這首詞的看法，幾乎沒有太大的區別。除認為蘇軾這首小詞句有政治意涵外，大家多將這首描寫相田途中遇雨的即景作品提升

²⁰ 參見周師世箴：2003《語言學與詩歌詮釋》，台北：晨星出版有限公司，頁1。



到具有人生哲理的地位（如表 3 中所列的各家評語）。

為甚麼大家喜愛東坡的這首詞呢？我們今日欣賞東坡這闕〈定風波〉，除詩歌本身就具有的音韻藝術之美外，更多是欽仰蘇軾他那磊落以及超然豁達的胸襟，這由表 1 中各家的評語中也可看出。那為甚麼由這首詞中大家可以得出這樣的體會呢？因為我們是從「人生是旅行」或「作官是旅行」這樣的譬喻思維來理解這首詞。也就是在「人生是旅行」與「作官是旅行」這樣的譬喻思維下，我們將東坡前往沙湖買田、相田的行程，和他的人生旅程以及仕宦旅程結合在一起。儘管蘇軾不一定有意做這樣的連結，但因為詞中創造出這樣的聯想空間，因此大多數的讀者把沙湖相田的行程看作是蘇東坡 45 歲前的人生旅程，也就是他從政之路的仕宦旅程。相田路途上所遭遇的風雨，也就是他在人生和仕途上所遭受的挫敗與打擊。

我們藉著這樣的譬喻來想像在人生或作官的旅途中所發生的種種事件。當在相田的路上，陡然遭逢「穿林打葉」的風雨聲，卻猶能安步當車、「吟嘯徐行」，這種鎮定與自我持守的精神投射到人生時，就反映出作者人生的修養以及曠達的胸懷。具有這樣的修為自然是難得並且是夠令人折服的，加上他「回首向來瀟灑處，也無風雨也無晴」的那種超然豁達、了無掛礙的觀照，心中無得無失，問天下更有幾人能夠？從這闕詞中正可看出蘇軾的人生修養，也很能代表他曠達的精神。葉嘉瑩教授說得好：

“也無風雨也無晴”的意思是，無論是打擊和不幸也好，無論是溫暖和幸福也好，對我的心都沒有干擾，都不能轉移和改變我。風雨是外來的，我還是我；晴朗也是外來的，我也還是我。現在，他已經不只是通觀，而且有了一種超然的曠觀。唯其如此，蘇東坡在晚年才能夠達到一種很高的修養，寫出“雲散月明誰點綴，天容海色本澄清”這樣的句子來。《定風波》雖然只是一首小詞，但是他寫出了很豐富的對人生的體會。

因此王國維評東坡與稼軒詞云：「東坡之詞曠，稼軒之詞豪」²¹顯然極有見地，也正是東坡本闕詞中真正的精神所在。

²¹ 參見徐調孚注、王幼安校訂：1961《人間詞話》卷一，香港：商務印書館。



參考書目(依筆劃排列)

一、譬喻與認知部分：

周師世箴：〈譬喻認知與文學詮釋—以圓圓曲中的譬喻映射為例〉(東海大學文學院 2001 年【美學與人文精神】學術研討會論文，2001 年)。

周師世箴：《語言學與詩歌詮釋》(臺中：晨星出版社，2003 年)。

周師世箴譯 (Lakoff and Turner 1989) {未刊稿}

周師世箴譯注 (Lakoff & Johnson 1980)：《我們賴以生存的譬喻》(臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年)。

林增文：《從當代譬喻理論解讀李清照》(臺北：文津出版社，2008 年)。

胡壯麟：《認知隱喻學》(北京：北京大學出版社，2004 年)。

曹逢甫、蔡立中、劉秀瑩：《身體與譬喻—語言與認知的首要介面》(臺北：文鶴出版有限公司，2001 年)。

梁玉玲等譯(Lakoff 1987)：《女人、火與危險事物—範疇所揭示之心智的奧秘》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1994 年)。

蘇以文：《隱喻與認知》(臺北：國立台灣大學出版中心，2005 年)。

Lakoff, George

1987. *Women, Fire, and Dangerous Things: What categories reveal about the mind*, Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, George & Johnson, Mark

1980 *Metaphor We Live By*, Chicago, The University of Chicago Press。

Lakoff, George and Turner, Mark

1989 *More than Cool Reason— A Field Guide to Poetic Metaphor*, The University of Chicago Press。

二、蘇軾研究部分

中國人民大學中文系主辦：《中國蘇軾研究》第一輯(北京：學苑出版社，2004 年)。



- 中國人民大學中文系主辦：《中國蘇軾研究》第二輯(北京：學苑出版社，2005年)。
- 孔凡禮：《蘇軾年譜》(北京：中華書局出版，2005年)。
- 朱靖華：《蘇軾論》(北京：京華出版社，1997年)。
- 冷成金：《蘇軾的哲學觀與文藝觀》(北京：學苑出版社，2004年)。
- 吳雪濤、吳劍琴：《蘇軾交游傳》(河北：河北教育出版社，2001年)。
- 林語堂著，張振玉譯：《蘇東坡傳》(陝西：陝西師範大學出版社，2006年)。
- 張惠民、張進：《士氣文心：蘇軾文化人格與文藝思想》(北京：人民文學出版社，2005年)。
- 聶作平：《蘇東坡游傳》(上海：上海社會科學院出版社，2006年)。
- 蘇軾著，傅成穆儔標點：《蘇軾全集》(上海：上海古籍出版社，2000年)。
- 蘇軾撰，王松齡點校：《東坡志林》(北京：中華書局出版，1981年)。

三、蘇軾詞研究部分

- 唐圭璋：《全宋詞》(北京：中華書局，2005年)。
- 張淑瓊：《中國文學總欣賞》唐宋詞6蘇軾(臺北：地球出版社)。
- 黃文吉：《北宋十大詞人研究》(臺北：文史哲出版社，1996年)。
- 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》(河北：河北教育出版社1998，年)。
- 葉嘉瑩：《北宋名家詞選講》，北京：北京大學出版社，2007年)。
- 葉嘉瑩：《古典詩詞講演集》(河北：河北教育出版社，1997年)。
- 葉嘉瑩：《我的詩詞道路》(河北：河北教育出版社，1998年)。
- 葉嘉瑩：《迦陵說詞講稿》，北京：北京大學出版社，2007年)。
- 葉嘉瑩：《迦陵論詞叢稿》(河北：河北教育出版社，1998年)。
- 葉嘉瑩：《唐宋詞十七講(上、下)》(臺北：桂冠圖書股份有限公司2002，年)。
- 葉嘉瑩：《唐宋詞名家論集》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，2003年)。
- 葉嘉瑩：《唐五代名家詞選講》，北京：北京大學出版社，2007年)。
- 葉嘉瑩主編，朱靖華、饒學剛、王文龍、饒曉明編著：《蘇軾詞新釋輯評》(北京：中國書店出版，2007年)。

鄭雅嬪：《蘇東坡詩詞欣賞》(臺南：漢風出版社，2004年)。

蘇軾著，呂觀仁注：《東坡詞注》(湖南：岳麓書社出版社，2005年)。

蘇軾著，薛瑞生箋證：《東坡詞編年箋證》(西安：三秦出版社，2006年)。





老莊福德觀析論

施依吾*

提要

天人之際，古今之變，禍福問題，是生命中的一大困擾；「善有善報，惡有惡報」，「積善之家必有餘慶」的說法，固然可以撫慰廣大民心，但明顯的事實是善因未必善果，有德未必有福。然而「德行問題會關涉到福報問題，依社會正義而言，有德者該當有福，然有德者不一定有福，死生窮達是命『求之有道，得之有命』《孟子·盡心上》，不可強求，由是，產生好人沒好報的遺憾！不僅遺憾，且會動搖了該當作好人的價值自覺。」¹「善惡報應」之信念無法說服哲人敏銳的觀察，但好人有好報卻是普遍的期望，哲人總必須對福德問題提出相應之解答，於是在思想史中，各家對這個議題，各自提出相當充分的詮釋。而同屬道家，老子與莊子對福德關係的論點，也有所異同，故本文嘗試析論老莊的福德觀，冀望能辨析同為道家，對儒墨福德觀有何批判，其應世態度與工夫進程，有何同異與變化。

關鍵詞：老莊、無為、福德觀、解消禍福。

一、前言

道德能否帶來幸福？德行有無福報？總是令人質疑的問題，人之所以異於禽獸，在於人除了生理的需求，更有理性。問題在理性的追求，往往未必可以獲得實質的回報，假若獲利大於懲罰，是否應該遵循道德呢？如果遵循道德反而吃虧，是否應該遵循道德呢？如果道德本身已經僵化形同壓迫，是否應該遵循道德呢？哲學家必須對這些問題做出答案，形成了各個宗教哲學的福德觀。

老莊福德觀，一方面有其完整架構，一方面亦針對儒墨而來，本文所要探討之主旨，即在道家眼中的儒墨，究竟有何問題？而道家又如何處理福德問題？進而建構老莊福德觀之理論架構。

二、老莊對福德問題的反思

* 淡江大學中國文學系博士班。

¹ 王邦雄等《中國哲學史》（台北：空大出版社 2001年出版），頁 129。



老莊對儒墨福德觀的批判，主要著眼與儒墨之有心有為，蓋墨家之宗教情操，非人人可以承受，《莊子·天下》謂：「墨子雖獨能任，奈天下何！」顯然墨徒熱血有其侷限，無助於解決現實世界中福德不一致的實然問題。而先秦孔孟對福德問題不但不欲問²，其「成仁取義」之路線，亦只是墨家熱血的另一極端，與世界不免破裂之抉擇，無疑與道家「與世俗處」《莊子·天下》的理念不符。因此面對福德問題，道家一方面承認福德不一致的實然狀態，另一方面是在不一致的現實中，尋求以「無厚入有間」《莊子·養生主》「游刃有餘」《莊子·養生主》的和諧模式，為福德問題尋得化解之道。

（一）老子：禍福孰知其極？

何謂禍福？美惡、寵辱、得失、壽夭、成敗、生死為禍福；何謂德行？仁、義、禮、智為德行，世人樂生惡死，避禍求福，乃為常情，老子卻以為追求福報係心知執著，福報適足以可累德，所謂：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。〈十二章〉

持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。〈第九章〉

五色、五音、五味、馳騁田獵、難得之貨、與金玉滿堂，皆屬人人欲得之幸福；然則此一「可欲」的實現，卻是負累而不是善！王邦雄先生在《老子道德經的現代解讀》中說：「老子所說的『可』是心之執著的預期，人心會因期盼、癡狂而大亂」³。結果幸福的追求不但無法讓人感到滿足，反而使人先陷入「目盲」、「耳聾」、「口爽」、「行妨」、「心發狂」的麻木與恐慌，讓人在追求的過程中飽心「驚」之「患」，安可以為樂？因此老子又說：

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？寵為下，得之若驚，失之若驚，是謂寵辱若驚。何謂貴大患若身？吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？〈十三章〉

原本幸福的追求，當以自我實現為目標，可是當「身」的欲求成為「大患」，「心」的欲求使

² 牟宗三《圓善論》（臺北：台灣學生書局，1985年），頁40：「孟子只以『所性』為本，而所欲所樂是末，即使肯定其價值，亦必須以『所性』為根據。至於這兩者間在現實人生如何不一致：有德者不必有福，有福者亦不必有德；又如何能理想地圓滿保證其間之恰當的配稱關係以實現最高的公道，以慰勉人之道德時見於不墜，凡此等問題皆非孟子所欲問者。」

³ 王邦雄《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版社，2010年），頁27。



人受驚，辛苦追逐的財富不但不可常保、莫之能守、甚至自遺其禍；反而使人飽受心驚。所以福報本身不但就是負累，猶有甚者，即福報可累德，所謂：

不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不為盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨；常使民無知、無欲，使夫智者不敢為也。
《老子·三章》

甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。《老子·四十四章》

人間福報，是以財富權貴名利衡量，然而尚賢使人爭名，可欲使人亂性，難得之貨誘民偷盜，人人追求福報，問題是當「天下皆知美之為美」「皆知善之為善」，不但使美善陷落於容，更對比出「醜」與「不善」；而導致「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和」《老子·第二章》的比較傾軋，結果「甚愛必大費，多藏必厚亡」，福報的累積不但不能保證幸福，反而足以累德，如此福報，豈可求乎？

福報是負累，福報可累德，尤其禍福關係的發展，並非絕對；老子對禍福關係的體認，最關鍵者，當在《老子·五十八章》：

禍兮福兮之所倚，福兮禍兮之所伏，孰知其極？其無正。正復為奇，善負為天，人之迷，其日故久。

禍福關係同時存在，兩者互為表裡，禍中有福，福中有禍，禍可轉福，福亦可轉禍，其變化「孰知其極」，既然無法預知，所以不用汲汲營營於避禍求福，更不用訴諸不可知之預測。因此老子對不可知之預言予以嚴厲的抨擊，《老子·三十八章》曰：「前識者，道之華而愚之始！」預言禍福是自以為智的愚昧行為，追求「正」「善」更忽略了兩者自我異化的必然，既然禍福變化「其無正」，不是心知所能測度，不是智力所能預期，吾人唯有解消儒墨對「德」的執著迷思，「上德不德」，才有可能開顯至德。

（二）莊子：福輕乎羽而德近乎日

莊子對人間德行福報問題之見解，又較老子深刻，老子旨在歸結德行與福報的辯證關係，莊子對「福報」與「德行」的省思，卻更為深刻，莊子以為福報不可知亦不可求，而德行亦恐灼傷人，其福德關係可稱之：「福輕乎羽而德進乎日」。

1. 福報不可求



莊子以為福報不可知，加以身處亂世，對福報更不抱任何希望，尤其嚴重者為當今之勢非徒兵禍交加，意識型態彼此傾軋，身受刑戮不但是尋常之事，即使自身修養之「德行」，也適足以致禍：

方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足！〈人間世〉

昔者桀殺關龍逢，紂殺王子比干，是皆修其身以下偪拊人之民，以下拂其上者也，故其君因其修以擠之。〈人間世〉

「福輕乎羽」「禍重乎地」，關龍逢、比干不能以所修德行免於禍患；而孔子之賢，亦不能免於「傷足」「傷刑」之迫害。莊子的體會，實遠較老子深刻，亦更為悲憤；當今之世「僅免刑焉」，全身而退已屬不易，「福輕乎羽」，如何可求？修行涵養之「德」，適足以導致「其君因其修而擠之」，德行正好帶來禍患，怎能保證福報呢？

2.德行灼傷人

「德」既不能保證「福」，故對於儒墨推崇之「德行」，莊子更是戒慎恐懼，因為「德蕩乎名，知出乎爭」〈人間世〉，莊子以為世人所謂的「德」，只是「流蕩」「失真」的人為造作，不但不值得追求，甚至必須提防帶來意外的反效果，所謂：

名也者，相軋也；知者也，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣，名聞不爭，未達人心。而強以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰菑人。菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫！〈人間世〉

在〈人間世〉的中，顏回憑藉「治國去之，亂國就之，醫門多疾」的道德使命感，「願以所聞思其則，庶幾其國有瘳乎」實踐一己的外王志業，卻遭孔子的反對。孔子一方面固然肯定顏回具備「德厚信矜」、「名聞不爭」之德行修養；另一方面卻認為顏回「未達人心」「未達人氣」——由於顏回並未意識到自身修行之美德在暴君面前，反倒傷害其自尊，卻又「強以仁義繩墨之言術報人之前」，則其結果必然是「菑人者，人必反菑之」，不但不能說服暴君，終將自己帶來殺身之禍。可見下位者之修行若「未達人心，未達人氣」，必將成為上位者不滿報復的「菑人」。反之如果是上位者本身「未達人心，未達人氣」而將自身德行推廣於人間世，又會造成什麼樣的災難呢？莊子用「十日並出」描寫這些「有德」的領袖們所造成的禍害：

昔者堯問於舜曰：「我欲伐宗、膾、胥敖，南面而不釋然。其故何也？」舜曰：「夫三者，猶存乎蓬艾之間。若不釋然，何哉？昔者十日並出，萬物皆照，而況德之進乎日者乎！」〈齊物論〉

「十日並出」的批判，是莊子對儒墨二家「外王」「德治」的嚴重質疑，蓋統治者眼中的「仁政」「德政」，就民間來說乃是擾民，就鄰國看來，更是侵略。堯「伐宗、膾、胥敖」的慾望其實出自欲做聖人的偏執，然而德行之光猶勝過「十日並出」，王弼注曰：「日照猶有所不及，德則無所不及也」，十日並出已為民害，聖人之德又高乎日，三小國君民無所逃於天地間，如何安其手足？堯所追求之善政，反使三小國君民不得其安，因此《莊子·人間世》又以愛馬者為例，「夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡，可不慎邪？」說明愛民反而是害民，所以依莊子之見，儒墨之德行非但不需稱讚，反而必須慎防讓愛心造成災難，因為自恃其德，害人害己，德失其真，為德不卒！尤有甚者，德行亦可淪為竊國者之工具，《莊子·胠篋》說：

田成子一旦殺齊君而盜其國。所盜者豈獨其國邪？並與其聖知之法而盜之。故田成子有乎盜賊之名，而身處堯、舜之安；小國不敢非，大國不敢誅，十二世有齊國。則是不乃竊齊國，並與其聖知之法以守其盜賊之身乎？《莊子·胠篋》

「聖知之法」一旦由田成子掌握，其身份便不再是「殺其君而盜齊國」的「叛國賊」，反而搖身一變成為「處堯舜之安」的執政者，結果「小國不敢非，大國不敢誅」，有惡行卻能不受制裁，得此善終，豈非德行福報觀的最大反諷？如此聖人標榜之價值不但失去其真，反為大盜之護符，結果如莊耀郎先生所說：「所謂『聖人』反而成了天下的亂源，唯有去除這種執著和扭曲，還給聖人的本來的真實，一切任物之自然，才能保住一切價值的真實性，這也就是老莊所以要絕聖棄智的本義。」⁴所以德行不但不足以阻止罪惡，反而可以成為罪惡者利用的工具，與崇德善政反讓德行自我異化為幫凶，何不徹底放棄失真扭曲失真的德行，讓自然回歸「德」本有的美好呢？

3.名刑皆桎梏

老子「寵辱若驚〈十三章〉」已提及寵辱兩者雖有上下之別，但其驚動生命之本質如一，莊子則更強調名刑、是非、得失、事之成與不成，皆為桎梏，故曰：

事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。〈人間世〉

⁴ 莊耀郎《郭相玄學》（台北：里仁書局 1999 年），頁 195。



為善無近名，為惡無近刑，緣都以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。
〈養生主〉

「事成」有陰陽之患，蓋大喜過望，其實傷身，李勉說：「言事若成，則胸中陰陽之氣因喜而激動，不得平靜，易以傷神，此亦患也，是謂之陰陽之患。陰陽者，人體內陰陽之氣也。各家解此句為喜懼交戰於胸中，然事既成矣，喜則有之，何懼之有？故不當解為喜懼交戰於胸中。」⁵可見「喜」事亦足以傷神；至於「事不成」當然更有人道之患，蓋人事未竟，必有責罰。結果人間事無論「成」與「不成」，皆有所患，是以「善名」「惡刑」雖有寵辱之別，然就人心之流蕩失真與身體的實際傷害而論，名等同刑，善名等同惡刑⁶，皆為人生大患⁷。

三、老莊福德觀的理論架構

老莊既對儒墨秉持的福德觀提出批判，則必須對此問題有所建構；本文以為老莊的福德觀有以下特色，首先以「作用的保存」保住「德」；復以歸根復之靜修工夫開顯至德，老莊的福德觀建構如下：

（一）老莊對「德」的界定

在探討福德問題前，吾人當對「德」之定義先做界定，究竟什麼是「德」呢？

「德」，便是「存在的本質」⁸，王邦雄先生說：「道家認為每個人都是天真，所以那個真就是生命存在的本質，是與生俱來的『德』，到內在於人的『德』」⁹。「德」既是「道」也是「真」，因此就道家觀的認定，儒家的道德，是「下德」，因為道家以為，「德」是本然、是自然、也是實然，而不是應然。從告子「以人性為仁義，猶以杞柳為桮棬」¹⁰的仁義內外之辯開始，仁義到底會不會戕賊人性，就成為儒道兩家的一大課題。儒家視道德為應然，但

⁵ 陳鼓應《莊子今注今譯》頁 136。

⁶ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇卷一》（台北：學生書局 1982 年）頁 362：「為善無近名，為惡無近刑。按所謂善無近名，及當是逍遙由聖人無名之旨。...當其『自視若此』，以為天下之知行為此若是，違乎此者，皆謂之為非；則即皆本其成心以為窮之是非，而莫之能止，更無涯岸矣。此即其人之緣其『有涯之生之事而有成心』，隨從於一『無涯之是非之知』之後，而形成一內有涯與外無涯之對反，而使人迷亂不自得也。此役及『為善』之有特定之善可名，而『自視若此』者所常有之情也。至於下之『為惡無近刑』，所以與『為善無近名』對言者，則以此『名』為『為善者』之桮棬，使其為善之事為有涯者；正如刑為『為惡者』之桮棬，而使其為惡之事為有涯者也。此二句相對成文...非意在教人為善或為惡，乃意在教人不可以有涯隨無涯，而以此為善為惡之事為証。否則此二語終不得善解。」

⁷ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇卷一》，頁 362：「此『名』為『為善者』之桮棬，使其為善之事為有涯者；正如刑為『為惡者』之桮棬，而使其為惡之事為有涯者也。此二句相對成文...非意在教人為善或為惡，乃意在教人不可以有涯隨無涯，而以此為善為惡之事為証。」

⁸ 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》（台北：台灣商務 2004 年）頁 59：『存在的本質是『德』。』

⁹ 同前註，頁 58。

¹⁰ 《孟子·告子上》，《四書讀本·孟子》（台北：啟明書局），頁 257。



儒家之「德」在道家眼中卻不該只是應然；蓋既言應然，則有其不得不然之強制性；既有其強制性，則「德」必然衍生出為「黷汝以仁義，而剿汝以是非」《莊子·大宗師》的禍害！故在老莊眼中，儒家之「德」只會帶來緊張、壓力、與壓迫，那麼這種緊張、壓力、與壓迫究竟從何而來？依道家的觀點，問題出在儒家的「德」是外在教條，但人若天生本自具足德行，何需以應然之外在標準加諸於人呢？若人性中本無所謂「德」，則應然對人只是傷害，若人性之中本有「德」，何待應然之教化？

老莊巧妙修改變了將道德視為應然可能造成的壓迫，因為「人的行為或存在原本就應該完全的與『德』相符」¹¹。誠如謝啟武先生在〈莊子的道德觀與人性觀〉一文中所言：「人本來是實然的一部份，也即本來就在道德群系之中，所以最徹底的應然觀就是不要有應然這意識，不要有目標意識。沒有目標意識，自必永居道德群系中，如此一來，根本用不著為應然找理由了。」¹²所以「人的應然是什麼？應是他的實然。為什麼呢？因為莊子已經把實然作為應然的指標。」¹³由此可見道家並非反對道德，而是要歸復「太上，下知有之」《老子·十七章》「行賢而去自賢之行」《莊子·山木》的至德之境，陳德和先生在《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》中指出，「德」是「人類生活實踐與精神修養的依據或能力」¹⁴，不但不是外在枷鎖，反而是本自具足，此種「以不德保住德」的表述方式，就是「作用的保存」。

（二）「作用的保存」：解消對德行的執著，就能消福報的壓力

「德」的應然，即是實然，如《莊子·德充符》所言，「德有所長而形有所忘，人不忘其所忘，而望其所不忘，此謂誠忘」，因此人不當遺忘自身本具足至德，李康洙先生在〈莊子的心性觀〉說：「德是得之於道而兼於道，所以德以道為主體，是道在人、物身上的反應。人、物的生長化育，是德之光輝的體現」¹⁵。因此牟宗三先生在《圓善論》中即指出，老莊並不反對「德」，只是以「正言若反」的「作用的保存」，「重在表示以何等方式始能成其為德、為仁、為義、為禮等。蓋必須以無為無執之方式始能實有之也。此種成全曰『作用的成全』。」¹⁶

1. 老子「上德不德」

老子以為，儒家對道、德、仁、義、禮的追求，是步步層層下墮；而此一向下沈淪的關鍵，即在有心有為，既然問題出在「心知執著」，則對應的方式，即在「化解此一執著」，故曰：

上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德；上德無為，而無以為；下德為之，而

¹¹ 李日章《莊子逍遙境的裡與外》（台北：巨流圖書有限公司，2000年）。

¹² 謝啟武〈莊子的道德觀與人性觀〉，《中國人性論》台大哲學系主編，（台北：東大出版社，2000年初版），頁36。

¹³ 同前註，頁37。

¹⁴ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的生命哲學》臺北·文史哲出版社1993年，頁20。

¹⁵ 李康洙〈莊子的心性觀〉收錄於《道家文化研究》第十四輯（北京：三聯書店，1998年7月），頁205。

¹⁶ 牟宗三《圓善論》（臺北：台灣學生書，1985年），頁281。



有以為。上仁為之，而無以為；上義為之，而有以為；上禮為之，而莫之應；則攘臂而扔之。故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。〈三十八章〉

正言若反之表述方式，看似否定，實則如牟宗三先生在《才性與玄理》中所說：「窺道家之意，實是想將仁義禮乃至聖智推進一步，提升一步，而至『至仁、至義、至聖、至智』之境界，而期依詭詞為用之方式，由『無心為道』以實現之。此是作用的保存之，而不是儒家本體之肯定之。」¹⁷王邦雄先生也指出：「老子由不仁的無心，說不德的超越作用，通過不德的超越作用，人才能保全真實的生命，人有真實的生命，就是有德，人人實現自我的生命，就是常道。」¹⁸因此老子對「德」的界定，乃是以儒家之德為「下德」，唯有透過「作用的保存」，才能保住德之真與德之常。故老子並非否定「德」，乃是認為只有透過「作用的保存」的無心之德，方為常德。

2. 莊子「支離其德」

莊子的「支離」，與老子「上德不德」相同，皆為正言若反的「作用的保存」，只是莊子的用語更進一步，「支離」不是否定，而是在語意上對「上德不德」更迫切的加強語氣：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓箎播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！〈人間世〉

支離其形，表面上是殘廢，卻躲過了全形之人所必須承擔的風險；而真正至德之人，「德有所長而形有所忘〈德充符〉」由於德充於內，亦必使人忽略其貌之支離。故支離其德表面上是「不德」，卻是藉由化解人德的壓迫，還原至德之美好。所以莊子追求的當然不是殘廢的身心或一味的反道德，「所以支離其形，是為了德全；所以支離其德，則是為了道全。支離是為了超越，為了成全，這是自反而正的生命歷程。」¹⁹因此「支離」並非只是否定解消，其積極意義在解消德行的壓迫，回歸德性之真實，這才算是「全德」。

道家既以「作用的保存」成全「德」，則道家究竟要不要保存「德」之疑問，就不難明瞭——道家還是肯定「德行」的，只是這種德行，來自涵養修得的無成見的心，故其行符合自然之道而無人為造作之成分；故道家不但肯定「德」的存在，並且認為真正的「至德」，在此德不但「才全」，並且「不形」，即所謂「才全德不形」，《莊子·德充符》謂：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖毀譽，飢渴寒暑，

¹⁷ 牟宗三《才性與玄理》（臺北：台灣學生書局，1993年），頁293。

¹⁸ 王邦雄《儒道之間》（臺北：漢光出版1985年），頁125-126。

¹⁹ 葉海煙《莊子的生命哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁216。

是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫，通而不失於兌；使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」²⁰「何為德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之脩也。德不形者，物不能離也。」

「才全」者，儘管「事之變」「命之行」等種種外物橫逆「相代乎前」，其心境卻始終「與物為春」，一切外物「不足以滑和，不可入於靈府」。無「殺若秋冬」之傷神，自無陰陽之患。至於「德不形」者，其心境「內保之而外不蕩」，心如止水，不與物相刃相靡，豈有人道之患乎？故所謂「才全德不形」，乃至德充於內，而又能「行賢而去自賢之行」《莊子·山木》因此雖有「至德」，旁人卻不因其自以為有德，而感受到「十日並出」之灼熱；反因其「德」乃是得之於道而間之於道²⁰，至於修行人本身自然也就「物莫之傷」《莊子·逍遙遊》，且「勝物而不傷」《應帝王》了。

（三）「心上做工夫，性上得收穫」：道家的福報

道家既以「作用的保存」與「才全德不形」肯定「至德」，那麼當儒家孟子視「天爵」與「人爵」為二路，屬於「人爵」之幸福，乃屬不可得而必之事時²¹，道家對「福報」採的麼態度，又是什麼呢？

老莊固然以為福報不可必，然此種「福報」，乃指世人「寵辱若驚」「貴大患若身」之「寵」與「貴」；實則全德之人，人生亦必有所收穫，牟宗三先生在《四因說演講錄》即以為「道家從心上做工夫，從性上得收穫」²²，那麼何謂從性上得收穫？牟先生以為「就是養性，養性就是養生，性就是生。所以，道家講養生，這個『生』是要養的。」²³那麼「生」又為何要養呢？「養生」與「至德」之間的關係又是如呢？

高柏園先生在《莊子內七篇思想研究》中指出，「生」之所以需要「養」，是因為「人之生命原有受傷之可能」²⁴，因此「養生者無他，即在去此生命之傷，亦即不使生命突兀地冒出於自然之上而離其自己，而使其知返、知歸、知復」²⁵一旦人自覺的實踐修養工夫，讓原本流蕩失真生命知返、知歸、知復，歸根復靜而在其自己，不再因無謂的損耗受傷，那麼原

²⁰ 李康洙〈莊子的心性觀〉《道家文化研究》第十四輯（三聯書店，1998年7月）頁205：『德是得之於道而兼於道，所以德以道為主體，是道在人、物身上的反應。人、物的生長化育，是德之光輝的體現，而個體的德行是生的本質。』

²¹ 牟宗三《圓善論》，頁195：『福必以德為條件，而若動心忍性，堅心行善而不動搖，則雖貧賤憂戚亦必中致於福。『玉汝于成』亦然，『玉成』也許只是玉成你的德，而不必能使你真有福。如是，在孟子與橫渠所說的情形中，福也許只是德的別名，並無獨自的意義。『生於憂患死於安樂』與『玉汝于成』這種普遍的實踐原則也許只是一種警戒與鼓勵一鼓勵你堅心成德，而『配稱於德』之幸福仍不可得而必。』

²² 牟宗三《四因說演講錄》，頁88。

²³ 同前註。

²⁴ 高柏園《莊子內七篇思想研究》（台北：文津初版社1992年），頁118。

²⁵ 同前註。



先這個無所謂價值意義的自然生命，才體現其真正的價值，真正的意義²⁶。

因此，道家福德觀並非無福報，只是所謂回報，並非「寵」「貴」之收益，更不在來世之天國或彼岸，道家之福報，在「性」上得——生命反璞歸真，不傷不殉，全性保真，即〈養生主〉所謂「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」之意。

（四）「無所」與「無厚」：藉修養工夫處理福德問題

老莊認為人間的問題不能依賴宗教解決，福德問題的癥結，起自人心的「欲得」與為政者的「造作」，也唯有透過「人」自己的修養工夫，才能處理福德問題，老子曰：「上士聞道，勤而行之」《老子·四十一》，莊子亦曰：「道行之而成」〈齊物論〉懇切實踐修養工夫，才是解消禍福的不二法門：

1. 老子：「不遇」與「無所」

老子以為，人間多數禍害，起自人心的貪婪造作，《老子·九章》說：「持而盈之，不如其已；揣而棖之，不可長保；金玉滿堂，莫之能守；富貴而驕，自遺其咎。」《老子·十六章》亦曰：「不知常，妄作凶。」人間災禍的真正源頭，是人心的「不知常」，與「妄作」，則避禍之道，當從自身做起，本文以為老子處理福德問題之二重點，一者「不遇」，二者「無所」²⁷：

（1）不遇

《老子·五十八章》曰：「出生入死，生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚，蓋聞善攝生者，陸行不遇兕虎，入軍不被甲兵，兕無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃，夫何故？以其無死地。」老子以為，人生之夭受禍福，出「生」入「死」固為不可抗力；然扣除自然因素之後，至少有十分之三之禍害乃由人自招。對於這些由人自招之災禍，只有修己修德以免禍。

所謂「不遇」，就是消極的避免自取其禍，其意義類似「危邦不入，亂邦不居」——就客觀事實論，不入險地，就不會遇上風險；但人間確實充滿凶險，「不遇」只能從機率上減低，卻不能從根本解決，因此老子提出第二個觀念：「無所」。

（2）無所

「不遇」可以減低意外風險，但人生總有災難無法避免；所以根本解決之道，除了消極的避免陷入已知災難的處境，更應在心上做工夫；心裡沒有災難可以存在的陰影，此之謂「無

²⁶ 牟宗三《四因說演講錄》，頁 88：『道家說的養生就是養這個自然生命，這個自然生命原本沒有價值的意義，通過『養』以後，它便是最高價值的標準，因為它是合道的天趣盎然自由自在的生命。』

²⁷ 王邦雄《生命的實理與心靈的虛用》（台北：立緒文化 1999 年），頁 242：『人生的不死之道，首在『不遇』……人生的不死之道，首在『不遇』……從名利場，權勢圈超拔出來，就不會把自己逼上死亡的邊緣。問題在『不遇』僅是幸運，不死之道不能依憑僥倖，而當有必然性的保證，故老子由客觀機緣的『不遇』轉向主體修養的『無所』。』

所」，即《老子·五十五章》曰：「兇信無所投其角，虎無所措其爪，兵無所容其刃。」問題在「無所」之工夫如何可能？

《老子·十三章》曰：「吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？」林安梧先生在《新道家與治療學·老子的智慧》中說：「『我』最大的禍患就是因為『我』一直執著我這個軀殼，如果我能夠不執著這個軀殼，不執著這個身家性命，那我又有何患呢？」²⁸因此聖人要「後其身而身先，外其身而身存」《老子·第七章》因為人生的禍患的恐懼在我執，後其身、外其身，固然不可能免於災禍，但可求得心靈的無物可傷；王邦雄先生在《生命的實理與心靈的虛用》中說：「『無所』不在形軀的修鍊，而在心靈的解放，人在心中不為死亡留下餘地。」²⁹其實禍福問題之根本關鍵乃在死生，老子知死亡之所以可懼，根源亦因對生之欲求，乃提出「無所」之說——「無可死之所，心頭已無死亡的陰影，人生就在朗朗乾坤中昂揚，可以天真的活、自在的活、全然的活、無後顧之憂的活，堪稱是起死回生的活。」³⁰禍福問題之困結，至人生修養至「無所」之境，亦可以無禍福死生之患矣。

2. 莊子：「材與不材間」與「無厚入有間」

莊子同樣以修養工夫處理福德問題，由於莊子對人世之凶險較老子深刻，反應在修養工夫上，不似老子多格言之勸勉，反而多感慨之寓意。本文以為其工夫論之重點簡易者為「處於材與不材之間」，真正的修養工夫，則是要「乘道德而浮游」；至於現實生活中的我們，只要「知其莫可奈何而安之若命」，亦可以無「內刑」³¹之患矣。

(1) 「材與不材之間」

依道家義理，德行與福報間無必然關係，〈山木〉的寓言，便是有趣的例證：

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

在這個故事中，第一天所見的有用之木不免斧折之患，無用巨木卻可以安養天年，於是莊子說「此木以不材得終其天年。」但第二天的狀況卻正好相反，無用之鵝成了桌上佳饈，有用之鵝倒能安度此患。學生便以此詰問老師，莫非昨日「不材」之論，昨是而今非？

²⁸ 林安梧《新道家與治療學·老子的智慧》（台北：台灣商務印書館 2006 年），頁 71。

²⁹ 《生命的實理與心靈的虛用》，頁 243。

³⁰ 同前註。

³¹ 《莊子·列御寇》：「為外刑者，金與木也；為內刑者，動與過也。宵人之離外刑者，金木訊之；離內刑者，陰陽食之。夫免乎外內之刑者，唯真人能之。」



學生的詰問，恐怕已超出莊子原先預設，因此莊子一開始的回覆，是近乎玩笑的「周將處乎材與不材之間」——似乎樹要當無用之樹，才能終其天年；鵝卻必須做有用之鵝，才能免於烹殺；至於莊周本人，當然是有用無用間，不求聞達於諸侯，苟全性命於亂世。然而這個答案實可比諸〈人間世〉中顏回的「雖固亦無罪」³²，只是「似是而非」的俗諦，因為雖然可保「無罪」，但「未免乎累」，畢竟要不斷調整自己處於材與不材之間，終究令人疲憊，就算一生無恙，卻凸顯不出人性尊嚴，因此莊子真正的答案，是以「乘道德而浮游」的真工夫，超越禍福。

(2)「以無厚入有間」

真正的福德一致，不是在材與不材之間僥倖生存，而是「乘道德而浮游」的徹底超越，〈山木〉中，莊子繼續說道：

若夫乘道德而浮遊則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！〈山木〉

處在「材與不材之間」，生命只是擺盪，其中畢竟不免運氣的成分；真正的解消禍福，是「浮遊乎萬物之祖；物物而不物於物」；但乘道德以浮遊究竟如何可能呢？答案當是「無厚入有間」的修養工夫，〈養生主〉曰：

彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於遊刃必有餘地矣。是以十九年而刀刃若新發於硎。雖然，每至於族，吾見其難為，怵然為戒，視為止，行遲。動刀甚微，謦然已解，如土委地。提刀而立，為之四顧，為之躊躇滿志，善刀而藏之。

牛體複雜，宛若人間龐大之社會結構；複雜忙碌的社會生活，讓人身心俱疲，《莊子·人間世》中：「朝受命而夕飲冰」的描述，反映出職場生活對生命造成的焦慮，世人汲汲營營的努力，其實如同二流廚師「割也」「折也」的粗糙刀法，只是徒然令原本十九年猶「可新發於硎」的生命之刃，於一歲之間不能終其天年而中道夭罷了。莊子逼使吾人反思：假若成就與財富的累積追求，終究被「物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」〈齊物論〉的內心戰場損耗殆盡。如此世人引以為傲的財富權勢，究竟有何幸福可言？

「乘道德而浮游」的前提無他，透過「以無厚入有間」的修養工夫減殺心知，隨順自然，「唯順自然，生命才能自作主宰，自然之精神乃莊子倫理學的普遍性前提。順自然予生命之

³²《莊子·人間世》：『顏回曰：然則我內直而外曲，成而上比。……若然者，雖直而不病，是之謂與古為徒。若是則可乎？』仲尼曰：『惡！惡可！大多政，法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。』

限定，吾人才能經由安命順命而回歸自然。」³³心知愈少，不以「好惡內傷其身」〈德充符〉，便可避免讓有限的生命，與不可抗之大患做無謂之衝撞；尋得無厚入有間的心靈自由，吾人便能在有限的人生中過得游刃有餘，正是所謂的「適」³⁴，才是理想的生活的幸福品質。

（五）「出生入死」死生問題與福德關係

人生兩大問題，一是心死，一是身死；身死的問題無可迴避，而哲學總必須為人類最關切的問題「人自何處來？」與「死往何處去？」做交代，福德問題最後必然問至生死，因此道家亦必須對此一問題做出回應：

1. 道家對生死的認知

（1）「貴大患若身」：貴生與養生

老子身處「天下無道」之世，莊子更屢屢感嘆亂世中「全身」之不可得而必，那麼在生命朝不保夕的年代，道家當如何看待自己的生命呢？《老子·十三章》謂：

貴大患若身……吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患？

人生最大禍患，原來就是人「身」自己，因為人生最大的煩惱，無非為了滿足一己之私；為追求生命的安頓，而有大恐小恐的種種恐慌，「吾身」便是最大問題的來源。但「吾身」固為煩惱來源，道家卻也不因此將「身」視為必須解脫的臭皮囊；也不似田駢慎到一般，直將生命視為「飄風之還，若羽之旋」《莊子·天下》，而欲以死滅的「塊土之道」應對。老莊對「身」的主張是「貴身」，因為生命固足以成為負累，然「道行之而成，物謂之而然」《莊子·齊物論》，聞道問道證道，依靠的畢竟也是此「身」，因此儘管道家以為身心關係，如陳鼓應先生《老子今注今譯》所說是「有身斯有患」³⁵，但對治之道並不在「輕生」，反而是「貴生」，即莊子說的「養生」。

身何以要「養」？老子感嘆「名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？」《老子·四十四章》；莊子更意識到無論聖賢愚劣，總是逐物不返，「小人則以身殉利，士則以身殉名，大夫則以身殉家，聖人則以身殉天下。故此數子者，事業不同，名聲異號，其於傷性以身為殉，一也。」《莊子·駢拇》，原來莊子眼中聖人與大盜的差別，僅在「好名利者殉名利，好聖智者殉聖智」，雖外貌似有高下優劣之差，然如牟宗三在《才性與玄理》所說：「只要有一殉於

³³ 葉海煙《莊子的生命哲學》，頁 218

³⁴ 楊儒賓、黃俊傑編《中國古代思維方式探索》，（正中書局，1996年），頁 197：『莊子總的精神是克服摩擦衝突。也就是說我們對待世界的態度是要找到『適』——就是使自己不去較量那些不能控制的事物，不把任何界限都看成約束，不和這些約束枉費力氣地頑固對抗，而是設法在現有各種條件中活得更好。』

³⁵ 陳鼓應《老子今注今譯》，頁 96。



外，則一切皆壞。故殉名與殉利，其為殉一也。其為『適人之適，而不自適其適』³⁶人皆如此輕視自身性命，遂致身殉，然而人既如此輕視自身性命，豈有可能重視他人之性命？

孟子以為人之所以有「惡」，問題出在「物交物則引之而以矣」《孟子·告子上》的「放失本心」；莊子則以為人之所以有「累」，問題出在「觀於流水而迷於清淵」《莊子·山木》的「放失本真」。無論是放失本心或放失本真，當領導者沈迷於物量精神之追求，必然導致「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩」《孟子·滕文公下》「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛，服文采，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是謂道夸」《老子·五十三章》之結果。而究其根源，其實皆可歸因於人不尊重自己之生命——人不尊重自己之生命，才會流落於名利之爭；而不重視自己生命之人，必也不尊重他人之性命，由是觀之，生豈可不「貴」？

孟子以回歸道德本心面對人生大患，老莊以回歸天生本真處理吾生大患；大患來自「我」對自己生命的執著，由執著導致對自我與他人生命的戕害，因此老莊的解決之道，當在養生貴身，那身如何養生？生又如何貴呢？林安梧先生在《新道家治療學》中說：「道家的方式，自然就好了，如何養生呢？就是不要傷害它，叫養生。」³⁷《老子·十三章》也說：「故貴以身為天下，若可寄天下；愛以身為天下，若可託天下。」原來愛別人最好的方式，就是先愛自己，自己先順應自然之化，乃能養自己的生，故曰：「夫雖無以生為者，是賢於貴生。」《老子·七十五章》

(2)「出生入死」：死生如同出入

首先，道家對死亡的認知是，死生如同一趟旅程，我們執著不放的生命，只是這趟旅程的片面過渡：

出生入死。《老子·五十章》

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎！人特以有君為愈乎己，而身猶死之，而況其真乎！《莊子·大宗師》

老子用「出入」形容生死，莊子則用「夜旦」象徵生死；蓋在老莊道家眼中，出生入死形同日夜交替，不但平常，並且必然。那麼自然的生死何以又被賦予夭壽禍福的不同意義呢？老子的解釋是「生之徒，十有三；死之徒，十有三；人之生，動之死地，亦十有三。夫何故？以其生生之厚。」《老子·五十章》原來過於愛惜自己的生命，「生生之厚」同樣會導致生命

³⁶ 牟宗三《才性與玄理》學生書局，頁 303

³⁷ 林安梧《新道家治療學》台灣商務印書館，頁 71：『我』最大的禍患就是因為『我』一直執著我這個軀殼，如果我能夠不執著這個軀殼，不執著這個身家性命，那我又有何患呢？道家的方式，自然就好了，如何養生呢？就是不要傷害它，叫養生。』



的損傷，營養過剩，心血管疾病橫生，過度的開發導致新疾病的興起，不就是「人之生，動之死地」嗎？

老莊一致認同生死本是自然，莊子更進一步說：「彼特以天為父，而身猶愛之，而況其卓乎」〈大宗師〉人生在世不過暫居，而人本來無須、也無能與自然這位「天父」相抗衡，所以凡人對死亡的逃避，反而是陷溺於倒懸之苦了！

(3)「善吾生者，所以善吾死也」：死生是一氣流行，死生存亡如一

死生如同出入，那麼道家如何解釋生死形化呢？

《莊子·大宗師》謂：「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。」又曰：「陰陽於人，不翅父母。」「大塊」與「陰陽」皆為「大自然」之意，亦即天地萬物皆來自大自然，終將回歸大自然，大自然本身並沒有任何神聖的目的，而人生如同眾生，也只能服從大化自然的安排。《莊子》外雜篇為了對出生入死有更精確的說明，開始以「氣」的概念說明生命流轉，如

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀？人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死，若死生為徒，吾又何患？故萬物一也，是其所美者為神奇，其所惡者為腐臭，腐臭化為神奇，神奇化為腐臭，故曰：「通天下一氣爾。」聖人故貴一。《莊子·知北遊》

莊子妻死，惠子弔之……莊子曰：「不然。是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。人且偃然寢於巨室，而我嗷嗷然隨而哭之，自以為不通乎命，故止也。」《莊子·至樂》

在這些篇章中，莊子說明生命不過一氣之化，氣聚而生，氣散而死，「氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。」乍看之下「通天下一氣」頗氣化論傾向。然而值得注意的，是莊子並非「氣化宇宙論」的擁護者，如唐君毅先生在《中國哲學原論·原道篇卷二》所說，莊子僅將「氣」視作一「存在的流行，或流行的存在」³⁸，而無意以「氣化」作為人生哲學的重心，相反的，他主張的是「若死生為徒，吾又何患？」顯然莊子認為既然氣的聚散「熟知其極」，則根本不需為之浪費精神，不如整個放下，一任腐臭與

³⁸ 唐君毅《中國哲學原論·原道篇卷二》（台北：學生書局，1993年校定二刷），頁246：『氣則自其非定形定質之存在，而為一流行之存在，亦在心之底層，而恆能虛以待物之生命說。故言『通天下一氣』，即言一切有定形質之物，皆為一存在的流行，或流行的存在，而亦實亦虛，而更以其虛，涵其他物質之氣之實，以相通相涵相生，以合為一氣者，故此氣之一名言概念，乃所以表有定形定質之一切物，能自超化其定形定質，以合為一存在流行或流行的存在，以為此一切有定形定質之物所依，與所歸者。自此一氣為一切物質之所依而相繼與生言，則此氣為一切物之母或元始，而莊子大宗師有『氣母』之名。』



神奇自然散聚，這才是所謂的「貴一」。故〈知北遊〉只是藉由「氣」的「無生也而本無形」、「雜乎芒芴之間」，說明生命的變化當屬自然，非人智所能窮盡，而人生從自然來，自當遵循自然的規律，勞生、佚老、息死、與死後的回歸於大塊，莫非不是自然，既然「生」是自然給人之「善」，那麼吾人何以不能接受「死」也是自然給人之「善」呢？因此如〈德充符〉所說，「以死生為一條，以可不可為一貫。」如果死亡只是形化，那麼為何「死」成為人生最大的難關，乃至是人不但貪生怕死，還要追求死後的福報呢？

死生如一，對生的貪戀與對死的逃避，同起自心知的分別執著，然無分別即無執著，無執著，則禍福問題自根本化消，故所謂真人：

古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心損道，不以人助天。是之謂真人。《莊子·大宗師》

真人對生命的態度是：對「生」不欣喜，對「死」不逃避；生是自然，故順其自然而生；死是必然，故盡其天年而死。因此對於自己的生命，儘管「受而喜之」，卻更當「忘而復之」，因為「人耳人耳」³⁹的追求，是以心損道，刻意執著的妄求，是以人助天；真人「能以無為首，以生為脊，以死為尻」〈大宗師〉，才能「儻然而往，儻然而來而已矣」。

2. 死生問題與福德問題

老莊對死亡的認知，乃以生死為一條；重在「生」的時候「養生」，不在「死」的時候恐懼，但死生畢竟是人生大事，老莊面對死亡的態度，是坦蕩的不藏、用面生的態度面對死，與「無怛化」的坦然接受生命的變化。

(1) 「不藏」：解脫死亡陰影的正面態度

死生既為必然，且對生的留戀，無異倒懸之苦，那麼人又為何會不由自主的陷溺其中呢？

《莊子·齊物論》說道：「一受其成形，不化以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死，奚益！其形化，其心與之然，可不謂大哀乎？人之生也，固若是芒乎？其我獨芒，而人亦有不芒者乎？」人之所以樂生惡死，原因在於「不化」——「一受其成形，不化以待殆盡」生命一旦發現自我意識的存在，便「忘其所始，求其所終」⁴⁰，人忘記生命原本來自天地，不再願意參與自然的變化，反而要讓有限的生命去追隨無涯的心知；於是本來天生本真的生命，遂猶如鑿破七竅的渾沌。無邊的心知因為「特犯人之形而猶喜之」〈大宗師〉，讓人陷入大恐小恐的種種憂患。而為了維繫這難得的生命，每個人自我膨脹，彼此對立，相互否

³⁹ 《莊子·大宗師》：『今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！』成然寐，蘧然覺。

⁴⁰ 《莊子·大宗師》：『古之真人，不知說生，不知惡死；其出不訢，其入不距；儻然而往，儻然而來而已矣。不忘其所始，不求其所終。』

定，落入「物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止」的痛苦循環中，乃至最後「終身役役而不見其成功，荼然疲役而不知其所歸」，人生至此，難道不夠悲哀嗎？

心知無涯，不願順任變化，生命以擁有此肉身沾沾自喜，意圖私藏，但問題在，生命藏得住嗎？《莊子·大宗師》說道：

夫藏舟於壑，藏山於澤，謂之固矣。然夜半有力者負之而走，昧者不知也？藏小大有宜，猶有所遯，若夫藏天下於天下而不得所遯，是恒物之大情也。特犯人之形而猶喜之，若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計哉耶？故聖人將遊於物知所不得遯而皆存。

小舟藏於山谷，漁網藏於大澤⁴¹，漁人自以為兩樣最重視的寶物藏得牢靠，哪知「夜半有力者負之而走」，所有寶物一夕被盜，漁人卻一無所知；只是世人又何嘗不是漁人？不同之處，僅在漁人所藏，是漁網與漁舟，愚人所珍藏，卻是自己的生命；如果無論怎麼私藏，都逃不過造化的大力，那麼根本解脫之道，就在「不藏」，所謂「藏天下於天下而不得所遯」——根本不藏，就沒有遺失的恐慌，不把持「生」，就沒有「死」的憂心，原來「生死」本來就是相對並生的概念，有死因為有生，但對生的貪戀卻引起對死的恐慌，導致活生生的人卻活在死亡的陰影中，既然對死的恐懼原來來自對生的執著，那麼只要不「藏生」，又何必擔心「猶有所遯」呢？

(2)「無怛化！」——無處不可去的通達智慧

生死問題糾結心中，不但終無解答，最大的損失，是連當下的美好，一併斷送，對於「死後將往何處去？」莊子並未給出任何肯定的答案，〈齊物論〉說：「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！麗之姬，艾封人之子也。晉國之始得之也，涕泣沾襟；及其至於王所，與王同筐床，食芻豢，而後悔其泣也。予惡乎知夫死者不悔其始之蘄生乎？」既沒有明確指出「人死以後將去哪裡？」也沒有肯定「是否有另一個更快樂的世界？」但哲人不願點破的智慧，反而留下後世想像的空間，這些想像，不外乎「莊子是否是氣化宇宙論？」與「死後往何處去？是否有因果輪迴？」

首先，莊子並非氣化宇宙論的信仰者，莊子僅在氣化論的基礎上肯定變化之必然，而認為人當安時處順於此種變化，參與大化流行，未曾指出變化後將往何處去，或將以何種型態重生，〈大宗師〉說：

⁴¹ 陳鼓應《莊子今註今譯》頁197：「『山（按：『藏山於澤』之『山』）或說當作汕，即漁網，俞樾說：『『山』疑當讀為『汕』。藏舟藏善，疑皆以漁者言，恐為人所竊，故藏之，乃世俗常有之事，故莊子以為喻爾』。俞說可供參考，但譯文仍依『山』字。』本文以為陳說為是，故本段之「山」字取其「漁網」之意。」



子來有病，喘喘然將死，其妻子環而泣之。子犁往問之，曰：「叱！避！無怛化！」倚其戶與之語曰：「偉哉造化！又將奚以汝為，將奚以汝適？以汝為鼠肝乎？以汝為蟲臂乎？」子來曰：「父母於子，東西南北，唯命之從。陰陽於人，不翅於父母；彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。今大冶鑄金，金踊躍曰『我且必為鏹』，大冶必以為不祥之金。今一犯人之形，而曰『人耳人耳』，夫造化者必以為不祥之人。今一以天地為大鑪，以造化為大冶，惡乎往而不可哉！」成然寐，遽然覺。《莊子·大宗師》

儘管莊子不否認氣化，並視「氣」為「一切物之母之原或原始」⁴²，但氣化論並非莊子哲學中心，以上引文只強調生命的變化「未始有極」，可為鼠肝，可為蟲臂；無所謂崇高，無所謂低賤；豈可昧於自知，以區區為人而樂？若強要追求以「人」為樂，那麼在自然造化之前，對生命的執著，反倒成了不祥之人。是以莊子固不否認氣化，但並不以氣化論作為保證來生的手段；如陳德和先生所說：「人誤以為『一』是通天地的『一氣』，而說〈知北遊〉有氣化論的嫌疑，甚至說它是唯物論，當非善解；吾意，從氣之聚散說生死，只明生死本無常不可必也，因氣本芒芴不定，以之假借最易讓人心領神會，故外篇常用之。」⁴³因此「氣化論」在《莊子》中，實在也只能看做是「謬悠之說，荒唐之言」，若將之視作莊子解消死生之道，恐怕是落入以有涯隨無涯之殆矣。

其次，老莊道家是否有因果輪迴的色彩？或如何解消這樣的疑問呢？

不可否認，《莊子》是有仍帶有原始宗教的輪迴的色彩，不過莊子的輪迴觀，顯然不同於佛教輪迴觀，葉舒實先生《莊子的文化解析》一書中指出：「在莊子看來，加入輪迴即可擺脫死亡的恐懼，獲得精神的解脫；在佛教徒看來，只有跳出輪迴才有解脫可言」⁴⁴「跳出死生循環之輪與加入此一循環，才是莊子輪迴觀與佛教輪迴觀最大不同之處。同一個死生之輪的意象，在佛家那裡是無盡的業報和無情的折磨之象徵；在道家那裡是卻是『圓道』的『玄之又玄』或『旋而又旋』的永恆運動標示。」⁴⁵葉先生對佛教的理解或有可議⁴⁶，然對莊子之輪迴方式不同於佛教，當是可以確定的，蓋佛教的基礎是苦業意識，解脫即以脫離此苦業為目標；莊子的精神既然是「天地與我並生，而萬物與我為一」〈齊物論〉，則其不以諸受為

⁴² 同前註。

⁴³ 陳德和《從老莊思想詮詁莊書外雜篇的哲學》頁 144。

⁴⁴ 葉舒實《莊子的文化解析》著(西安·陝西人民出版社 200 年初版)，頁 442-443。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 佛教的解脫是否是要跳出輪迴？楊惠南《佛教思想新論》，(東大圖書公司，1982 年)，頁 76：「佛陀所強調的解脫，絕不是怪力亂神的『不落因果』，而是平平實實，不壞假名的『不昧因果』。解脫者雖然落入生死的因果法則中，卻不為他們所欺騙，而能夠以慧眼洞見期中的虛幻性、空性，如此，雖然仍受生死法則的支配，卻不因其支配而起不自在的諸種煩惱。就這點說，解脫者遊於不畏生死、不畏輪迴，因此經論也方便說無生死，無輪迴；而實際上，並不是說解脫者真的是個無生死、輪迴、『不落因果』的大怪物！」依楊教授說，佛教當無所謂『跳出輪迴』而是『不昧於輪迴』，然其解脫輪迴畢竟是以苦業意識為中心，與老莊僅將生命輪迴視為『自然』而樂於參與變化，精神仍不相同。



苦，而願「與天地精神相往來」〈天下〉之精神可謂明矣；既然願與天地精神相往來，則只有安時處順以參與天地造化，那麼凡人最關心的善惡報應，因果循環，是否就隨著莊子的安時處順，一切存而不論了呢？

如吳怡先生在《生命的轉化》中所說：「莊子思想卻提供了一種新的思維，及無論是善惡業報，因果循環，在這宇宙大化中，都融入自然中，這並不是說沒有業報，沒有因果，而是它們融入自然後，不講業報，不講因果，更不是為了善報而行善、善果而種因的有所為而為。」⁴⁷莊子對死後的世界，採取的是存而不論的態度，既然莊子認為一切問題的核心，乃在「一知之所知，而心未嘗死者乎〈德充符〉」那麼當吾人「忘其肝膽，遺其耳目」〈大宗師〉，不為變化憂慮的自由心靈，自是「惡知死生先後之所在〈大宗師〉」，業報輪迴的問題也就自然的由「忘」解消了。

(3)「指窮於為薪，不知其盡」的當下智慧

莊子不以氣化論保障來生，也不落入因果輪迴之說，可是老子說：「死而不亡者壽。」〈養生主〉也說「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也。」是否意味人死後仍有「不滅」的精神體呢？

這段文字，容易被誤解為「薪盡火傳，生生不息」，或被解為「精神不死，靈魂不滅」⁴⁸，但兩種解法，恐怕皆非原意。蓋「生生不息」「薪火相傳」乃是儒家見解；而「靈魂不滅」並非老莊道家所重視，因為在老莊眼中，死亡是「形化」，死亡本身並不可悲；可悲的是「其形化而其心與之然」。本文以為，歷來注疏家之所以會在這段文字出現歧異，是因為受「火傳也」這三個字誤導，假設莊子認同靈魂不滅，那麼秦失面對老聃弟子之悲痛，應以：「老聃雖死，但精神永遠存。」之論安撫眾人。但，秦失不但沒有主張靈魂不滅，反而訓了老聃弟子們一頓，他說：「適來，夫子時也；適去，夫子順也。安時而處順，哀樂不能入也！」老聃是如此的安時處順，我們當然也只需要如此的安時處順，所以眾人如與孟子反、子琴張一般，彈彈琴、唱唱歌、送「回家」的老聃一程，亦已足矣⁴⁹。哭得「如哭其子」「如哭其母」反而是對不起老聃了！

「指窮於為薪，火傳也，不知其盡也」，當可理解為「活在當下」，雖然莊子並不否認形骸之外猶有精神⁵⁰，但無論是形骸或是精神，當在個體生命死亡，即回歸自然之道，或再化為其他形骸⁵¹，吾人既然「知不能歸乎其始」《莊子·德充符》無從窺知生命的起源，對於

⁴⁷ 吳怡《生命的轉化》（三民書局），頁 118。

⁴⁸ 陳壽昌《莊子正義》，頁 50：『薪雖盡而火種已傳，喻形委而神存。』慧遠〈形盡神不滅論〉：『火之傳於薪，猶神之傳於形；火之傳異薪，猶神之傳異形。』徐復觀《中國人性論史》，頁 405：『似乎似乎莊子已有精神不死的觀點，站在精神不死的觀點，即無所謂生死。』

⁴⁹ 與儒家不同，道家人物面對死亡，反而偏愛用音樂伴死者最後一程，如〈大宗師〉子桑『若歌若哭』，孟子反、子琴張『臨尸而歌』，〈至樂〉莊子『鼓盆而歌』。

⁵⁰ 《莊子·德充符》：『丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見已焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。』故莊子不否認形骸之外，猶有『神』存在。

⁵¹ 徐復觀《中國人性論史》頁 405：『人的形骸是有盡的，但形骸裏的精神，則由此已盡之形骸回到道那裡去，再化為其他方生的形骸。所以他才說『不知其盡也』。『不知其盡也』，乃是他『安時處順』及『物化』的真正根源。同時也可以瞭解，因為莊子特提出與形還相對的精神來，



「死後往何處去」的問題，自當「不足以滑和，不可入於靈府」《莊子·德充符》，不如當下「不知」。因此所謂「不知其盡」，當與孔子「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至！」之精神相通；因為火光閃現的當下，哪裡需要去想自己就要燒盡了呢⁵²？莊子要我們「安時處順，哀樂不能入」「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死？」《莊子·人間世》可見其哲學要旨乃在當下實踐，「只有過著見全的一生，才能享受圓滿的死亡」⁵³莊子既然以為「知」的勝義，是「不知」（「知，止其所不知！」〈齊物論〉）依此態度，他對「死後是否有不滅的靈魂」？態度應該是「逍遙」而「止其不知」的。

四、結論

以上即為老莊福德觀之理論架構，道家一方透過對儒、墨兩家上賢德政的反思，否定有心有為的儒墨之德；另一方面則在無為的前提下，肯定無心之德，並主張唯有透過無心的修養工夫，才能證成上德、成全上德。

老莊對儒、墨家的批判觀點未必中肯，而其「全德」「至人」之理想，與儒家德治亦無必然之衝突。本文以為在先秦各家的福德觀中，道家之貢獻，在道家的福德觀在面臨「好人沒好報」的論題時，不但補足了儒墨志士仁人可能面對的缺陷悲壯⁵⁴，另外儒家較少談論的生死問題，在道老莊義理中也有較充分的說明，特別是當儒家德治可能淪為自我異化壓迫他人的教條主義時，老莊的解消德行，及無福報憂患的警策之言，實為先秦各家中最具特色的福德觀。

以為他安身立命之地，所以在莊子思想中，導不出縱欲及求身體長生的思想。不過，這裡的精神不滅，並不等於一般所說的靈魂不滅。」

⁵² 王邦雄《走在莊子逍遙的路上》：頁 306：『薪木總有窮盡的時候，但是當生命的火光在閃現、發光的時候，在『火傳也』的那個當下，我們會『不知其盡也』，那個時候你不會悲從中來，老想自己總有燒成灰燼的時候。重點在『不知』二字。人的材質，包括才情、氣魄都在燃燒，才會發光發熱；他總有燒成灰的時候，但重點就在『火傳』的那個當下，當生命的靈光一閃，那時整個心頭都『不知其盡也』，因為當下無心啊！』

⁵³ 陳鼓應《莊子哲學》（台灣，台北商務印書館 1992 年），頁 37：『『善吾生者，所以善吾死者也』：過著健全的一生，乃是享受圓滿的死亡；肯定生，乃能肯定死；死的價值，有賴生來肯定，死的意義，有賴生來賦予；你若有能力來掌握你的生，你就有權力來埋葬你的死。如此，『生』的肯定，乃是首要之事。由此可見莊子的生死觀念決不是消極的，更不是出世的。』

⁵⁴ 牟宗三《圓善論》，頁 40。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

- 王邦雄：《中國哲學史》(臺北：空中大學，1998年)。
- 王邦雄：《儒道之間》(臺北：漢光叢書，1994年)。
- 王邦雄：《21世紀的儒道》(臺北：立緒文化，1999年)。
- 王邦雄：《中國哲學論集》(臺北：學生書局，1983年)。
- 牟宗三：《才性與玄裡》(臺北：學生書局，1993年)。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》(臺北：學生書局，1993年)。
- 牟宗三：《圓善論》(臺北：學生書局，1985年)。
- 牟宗三：《智的直覺與中國哲學》(臺北：臺灣商務印書館，1983年)。
- 牟宗三：《政道與治道》(臺北：學生書局，1996年)。
- 牟宗三：《生命的學問》(臺北：學生書局，1987年)。
- 牟宗三講述、陶國章整構：《莊子齊物論義理演析》(香港：書林出版社，1999年)。
- 吳怡：《生命的轉化》(臺北：東大圖書公司，1996年)。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版社，1987年)。
- 李豐懋：《誤入與摘降》(臺北：學生書局，1996年)。
- 林安梧：《新道家治療學》(臺北：臺灣商務印書館，2006年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》(臺北：學生書局，1993年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》(臺北：學生書局，1989年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷一》(臺北：學生書局，1986年)。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原道篇卷二》(臺北：學生書局，1986年)。
- 唐君毅：《哲學論集》(臺北：學生書局，1990年)。
- 徐復觀：《中國人性論史》(臺北：臺灣商務印書館，1994年)。
- 高柏園：《莊子內七篇思想研究》(臺北：文津出版社，1999年)。
- 郭象注、成玄英疏：《南華真經注疏》(臺北：中華書局，1998年)。
- 郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》(臺北：群玉堂出版公司，1991年)。



- 陳壽昌輯：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1977年）。
- 陳鼓應：《莊子哲學》（臺北：臺灣商務印書館，2003年）。
- 陳鼓應註譯：《莊子今著今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1998年）。
- 崔大華：《莊學研究》（北京：北京人民出版社，1997年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局1997年，）。
- 楊儒賓：《莊周風貌》（臺北：黎明文化，1991年）。
- 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996年）。
- 楊惠南：《佛教思想新論》（臺北：東大圖書公司，1982年）。
- 程兆熊：《道家思想：老莊大義》（臺北：明文書局，1985年）。
- 葉海煙：《莊子的生命哲學》（臺北：東大圖書公司，1993年）。
- 葉海煙：《人文與哲學的對話》（臺北：文津出版社，1999年）。
- 葉舒實：《莊子的文化解析》（西安：陝西人民出版社，2000年）。
- 熊鐵基：《秦漢新道家》（上海：上海人民出版社，2001年）。
- 蒙培元：《中國哲學主體思維》（北京：北京東方出版社，1993年）。
- 劉笑敢：《兩種自由的追求——莊子與沙特》（臺北：正中書局，1994年）。



程大昌《易老通言》論「有」、「無」

張琬瑩*

提要

宋代不但是理學昌盛的時代，亦是《老子》學蓬勃發展的時代，這從期間大量產生的注《老》作品可以得見。程大昌的《易老通言》雖題名「易、老」，然而實際上是一部注解《老子》的書，只是程大昌在闡發《老子》義理時，往往引用《繫辭傳》的思想來作疏通，故稱「易老通言」。在他的看法裡，《易》、《老》的思想是一體的，而老子思想承襲自《易》，只是因為在字句上自立分別，這才造成了後世的難懂與誤解。程大昌認為，《老子》一書雖縱橫曲折、條目不勝其多，然其理皆不出乎「有、無」二義，故本文即以程氏論述「有、無」為探討核心，分析程氏如何將《老子》之義理與儒家會通，最終實現他「儒道一體，本無二致」的思想宗旨。

關鍵詞：程大昌、易老通言、宋代、有無、道器、儒道

一、前言

「有」、「無」為《老子》書中的重要思想概念，以「有」、「無」作為思想議題而開展的黃金時代出現在魏晉。魏晉在玄談之風興盛的背景環境下，思想家除討論「有」、「無」之體用本末等問題外，更提出關於「有」、「無」另一個面向的議題——即如何看待「名教」與「自然」？而無論是討論「有」與「無」，或是「名教」與「自然」，所指涉的問題皆是：「如何安排孔、老之地位？」亦即「如何看待儒、道兩家之差異？」而魏晉談論「有」、「無」問題的流波到了隋唐時代，則成為接引佛學論證「空」、「有」思想的基礎。

關於《老子》思想的闡發，宋代則是繼魏晉之後的另一個高峰，此時的相關著作頗多，若考察宋人的《老子注》，不難發現其援儒以入老的共通傾向相當明顯，可以說宋人在處理儒、道兩家之問題時，口頭上雖排斥道家，但其學說卻往往偏向兼采兩家的方式。程大昌(1123—1195)的老學思想亦不脫離兼采儒道的模式，甚至還更進一步提出了「儒道一體」的看法。他認為儒、道兩家的思想其實源於一，只是老子故意在用語上和儒家相異，才會造成後人認為老子與儒家相扞格的誤解。程氏的說法無疑是為宋代的儒道會通思想開拓了嶄新的一面。

* 東吳大學中國文學系碩士班二年級。



程大昌一生著作豐厚，多集中於經學，其治學則以考究詳實聞名。《易老通言》¹為程氏唯一一部闡發道家學說的著作，《宋史·藝文志》著錄為十卷，互見於經部易類及子部道家類，蓋《宋史》應是從書名判斷為有關《易》、《老》兩家之著作。本書久已亡佚，幸賴近人嚴靈峰先生輯佚而成。觀嚴氏所輯得之《易老通言》內容，書名雖《易》、《老》並稱，然實質上是一部注解《老子》的著作，只是書中多將《老子》義理併以《易傳》疏通之，故名之曰《易老通言》。

世之尊老子者，莫不以儒家《六經》為道之糠粃，而視老子之書在《六經》之上。而疑老者則反是，認為若如老子之言，使聖智仁義皆可去，則是徒手無操而望天下之自治。程大昌認為此兩種說法皆是「自主其見，而不能參言道器本末」²。程氏以為，儒、道兩家並非對立之兩方，儒家崇有，道家貴無，乃是各持形上之「道」或形下之「器」而言之，「道」與「器」原是相即不二，只是老子欲自立分別，轉《易傳》之「道、器」為「有、無」，而極言「無」之奧妙，遂使後世誤以為老子乃空談虛無者，這是造成儒、道兩家互為異端的主因。程氏撰寫《易老通言》的主要目的，即是想發微《老子》之義理而上同於《六經》之原，通過以《易》注《老》，來達成儒道會通的最終目標。

而程氏自言讀《老子》之大要則曰：

其書之縱橫曲折，條目不勝其多，而皆不出乎有、無二義也。³

以「有」、「無」二義為貫穿《老子》通書的重要命題。故要掌握《易老通言》的思想精要，則必先分析程氏如何論述「有」、「無」之義蘊。本文即以此為題，首先探討程氏書中所論有關「有」、「無」之義涵與層次，次論「有」、「無」的體用關係，最後論述程氏如何透過「有」與「無」的調合，以達到儒道會通的理想。

二、程大昌生平與《易老通言》版本概述

(一)程大昌之生平

程大昌，字泰之，徽州休寧人。生於北宋宣和五年(1123)，南宋慶元元年(1195)卒，年七十三，謚文簡。大昌十歲能屬文，登紹興二十一年(1151)進士第。孝宗乾道間官著作佐郎，為人慷慨有大略，對邊防軍政、農田水利多有研究。南宋初，宋、金兩邊對峙，宋沿淮河多築城堡，而疏於練兵。大昌上書孝宗提出：「淮上築城太多，緩急何人可守？設險莫如練卒，

¹〔宋〕程大昌撰：《易老通言》，收入嚴靈峰編：《無求備齋老子集成初編》（臺北縣板橋市：藝文印書館，1965年3月），第41冊。

²見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「明總上」，上卷，頁1b。

³見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，上卷，頁3b。

練卒莫如擇將。」的戰略主張，深得孝宗贊同，除浙東提點刑獄。大昌為人勁直，不事迎合，因得罪權貴，徙江西轉運副使。宋朝轉運使有掌握地方財富，及督察地方官吏之權，是直接影響人民切身利害的地方官吏。大昌接任後，自謂：「可以興利去害，行吾志矣！」是時，其所轄捍江護田提堰毀壞多年，民苦於水患，大昌修堤治堰，最終水患盡除，百姓稱慶。事聞於朝，上召為密書少監兼中書舍人。大昌一生奔波轉徙於宦宦生涯，最終紹熙五年(1194)，請老以歸，以龍圖閣學士致仕。

程大昌除了為官耿直、敢言的形象外，其平日的消遣與生活亦相當嚴肅與樸直，曾自述：

予賦性樸拙，琴、奕、博、射、法書、名畫，凡可以娛暇消日者，一皆不能。又任真委命，雅不信祈禱可以得福，卜相推占可以擇利避害。故錙黃方技之士，無因而前。間因蒞官接物之際，兀坐無為，則所與交際酬酢者，惟古今新舊書冊而已。⁴

可得見其雅好讀書的性格，故《宋史》對他的評價說：「大昌篤學，於古今事靡不考究。」⁵ 其一生著作豐厚，有《易原》十卷、《書譜》二十卷、《禹貢論》五卷、《禹貢論圖》一卷、《禹貢後論》一卷、《詩論》一卷、《北邊備對》六卷、《雍錄》十卷、《演繁露》十四卷、《續演繁露》六卷、《易老通言》十卷、《考古編》十卷、《續考古編》十卷、《程大昌文集》二十卷等。今《書譜》、《文集》等已亡佚，所存之書亦多有輯佚而來者。

(二)現存之《易老通言》版本

程大昌《易老通言》，《宋史·藝文志》、陳振孫(約 1183—1261)《直齋書錄解題》⁶、馬端臨(1254—1323)《文獻通考》⁷、焦竑(1540—1620)《國史經籍志》⁸皆著錄為十卷。

今《易老通言》已不復見原書，據文獻記載可知，至少在元代，《易老通言》的全本尚有學者目睹，如元人袁桷(1266—1327)曾曰：

昔之善言《老子》者，謂其同者合於《易》，其不同於孔子者，皆矯世之弊。此論千萬年不能以易也，新安程泰之作《易老通言》，余意深得其旨。……老子之五千言不

⁴〔宋〕程大昌撰：《考古編·序》(瀋陽：遼寧教育出版社，2000年1月)，頁1。

⁵〔元〕脫脫等撰：《宋史》(臺北：鼎文書局，1997年10月)，卷433，頁12861。

⁶〔宋〕陳振孫撰，徐小蠻、顧美華點校：《直齋書錄解題》(上海：上海古籍出版社，1990年10月)。

⁷〔元〕馬端臨撰：《文獻通考》(臺北：新興書局據中央圖書館及師範大學圖書館所藏乾隆十三年重刻本影印，1959年)，卷210，頁1731上。

⁸〔明〕焦竑撰：《國史經籍志》，《粵雅堂叢書》(臺北：華文書局據國立中央圖書館藏清咸豐刻本影印，1965年5月)，第5冊，頁9b-10a。



得已而為言也。⁹

而直到今天仍保留有程大昌《易老通言》部分文字內容的文獻典籍則只剩三個：一為彭耜(約1194—?)的《道德真經集註》¹⁰，一為劉惟永(生卒年待考)的《道德真經集義》¹¹，再則是焦竑的《老子翼》¹²。

焦竑《老子翼》中所引程《注》的份量不多，且零散見於少數章節，故無法據焦書為研究程氏老學的底本。

而劉惟永的《道德真經集義》，目前保存在《正統道藏》中，其書的〈大旨卷下〉錄有一篇程大昌所著之〈意總〉，內容可以視為程大昌為《易老通言》所撰之〈序〉文，在程書亡佚之後，這是極為珍貴且完整的資料。劉書徵引程《注》的方式為全段全文，然而僅止於十一章以前，自第十一章以後的內容則盡付闕如，這是較為可惜的地方。

反觀彭耜的《道德真經集註》，其與劉書的情況正好相反。彭書中所徵引的程《注》章節較多，不僅僅止於十一章，但所引用的《注》文卻有大量刪減的情況，故仍是殘缺不全的本子。

近人嚴靈峰先生有見於此，乃輯劉、彭二氏所徵引之文，截長補短，兩相對照，加以校定文字之異同，以成今日所見比較完整的《易老通言》一書。嚴氏在書前並附上程氏之〈意總〉一篇為全書之〈序〉文，所成之書則收入《無求備齋老子集成初編》第四十一冊。

嚴靈峰先生雖已輯出現存之《易老通言》，然此書並非完整，仍有部分的章節亡闕，有章節的部分亦有些文字脫落不全，為現今觀此書者的一大缺憾。幸而程大昌於其所撰之〈意總〉裡，已將自己注解《老子》的思想架構以十七節主題的方式詳細論述，故後人得以資藉〈意總〉所論，再佐以今存之文本，兩相輔助對照，以窺程氏之老學思想。¹³

三、論《周易》與《老子》之關係

世多將《周易》，無論《經》、《傳》，皆屬乎儒家，而視《老子》之思想與儒家相扞格。然而若考察中國歷史上的著名學者，則多有融貫儒、道二家經典者。明代胡應麟(1551—1602)就說：

⁹〔元〕袁桷撰：〈老子講義序〉，《清容居士集》(臺北：新文豐出版社，1984年6月)，卷21，頁382。

¹⁰〔宋〕彭耜撰：《道德真經集註》，收入〔金〕長春真人編：《正統道藏》(臺北：新文豐出版社，1977年10月)，第21冊。

¹¹〔元〕劉惟永撰：《道德真經集義》，收入〔金〕長春真人編：《正統道藏》，第23冊。

¹²〔明〕焦竑撰：《老子翼》(臺北縣中和市：廣文書局影漸西村舍本，1993年7月)。

¹³程大昌另著有《易原》一書，部分篇章論及《老子》與《周易》的思想關係，亦可作為本文參考的對象。《易原》本亦亡佚，清代四庫館臣將之從《永樂大典》中輯出，所存至少為原本十之七、八，後嚴靈峰將之收錄在《無求備齋易經集成》(臺北：成文出版社，1976年無出版月份)，第128冊。

文士儒流博通二典者，漢淮南王、東方朔、魏伯陽、徐景休、劉向、王褒、嚴遵、襄楷。魏何晏、王肅、徐邈、任嘏。晉羊祜、鍾會、向秀、嵇康、王弼、王烈、王衍、王戎、郭象、郭璞、孫綽、孫澄、張湛、張憑、謝安、謝尚、樂廣、衛玠、劉惔、葛洪。齊張融、顧歡、梁陶弘景。周弘正。唐孫思邈、王方慶、顏真卿、張志和、樊宗師、陸希聲、施肩吾、王松年、李泌、李荃、羅隱、沈汾、劉商、王叡。宋歐陽修、王安石、郭忠恕、張君房、蘇轍、王雱、曾慥、彭曉、樂史、劉涇、呂惠卿、葉夢得、林希逸、程大昌。諸人皆綜貫道書者也。¹⁴

胡應麟所列舉的歷代學者中，有宋一代的就有：王安石(1021—1086)、蘇轍(1039—1112)、王雱(1044—1076)、呂惠卿(1032—1111)、葉夢得(1077—1148)、林希逸(生卒年待考)、程大昌等諸人，這些人皆著有《老子》的相關注疏，其中援儒以入《老》的情況相當普遍，可以視為考察宋代老子學的一個重要現象。程大昌長年鑽研經學，曾自言讀《易》凡四更年，始自有見解。而其論《易》、《老》之義理時，則有相互融通之處。

宋以前多將《易傳》之作者屬諸孔子，至宋代疑辨風起，始有人提出《易傳》非孔子所作。¹⁵而論「孔、老」或「《易》、《老》」之關係時，除了必要解決兩經典的作者與成書時代為何之外，還要處理另外兩個極具爭議的問題：一是「孔子問禮於老子」一事是否屬實？二是《易傳》與《老子》成書誰先誰後？誰受誰的影響？

關於「孔子問禮於老子」一事，最早見於《史記》的記載，而《禮記·曾子問》也有相關的文獻紀錄，不過從古至今，總是道家人物大力贊成此說，而儒家人物則是極力否認。由於事關係到孔、老兩家的學術地位，加上文獻記載的可信度有所爭議，因此孔子「師與不師」老子的議題始終沒有獲得兩造的共識。程大昌在回應這個棘手的難題時，則是以較溫和的方式來協同兩說。他認為，自唐而後，韓愈作《原道》以捍衛儒家之正統，咎詭夫儒徒之不能致辨，此固然是出於衛道之心，然措辭實不必如此強烈，因為儒、道兩家的學說本來就出於同源，因此互有承襲也是很正常的事情，其曰：

使其有合於道，則道無二致，安得而不相襲也？既不嫌於承襲，則亦何間乎彼我也？故孔之於老，師與不師，不足較也。¹⁶

¹⁴ [明]胡應麟撰：《少室山房筆叢》(北京：中華書局，1958年10月)，卷38，〈華陽博議上〉，頁504-505。

¹⁵ 歐陽修撰有《易童子問》三卷，其卷三則考辨《易傳》七種內容，認為《繫辭傳》、《文言》、《說卦傳》、《序卦傳》、《雜卦傳》五種，非出自一人之手，不可視為孔子所作。歐陽修的說法對其後的宋儒造成影響，興起《經》、《傳》疑辨之風氣。

¹⁶ 見[宋]程大昌撰：《易老通言·意總》「孔老」，頁16b。



孔、老之道本為一，原無彼我之分，故互有承襲之事也應不足為怪。至於孔子師與不師老子的問題，對於所要探討的道理並沒有直接的關係，故其實可以「付之不辨」。也就是在程大昌的看法裡，孔、老本出於一家，誰學誰並不是討論的重點，重要的是如何明辨兩家思想的相通處。其看待孔、老師承之爭議，是站在一個比較開闊與包容的角度，認為儒、道既然同源，其實不需要針對此一問題作糾結議論，重要的是體會彼此道通。

程氏論孔、老學說互有承襲，不需強分彼我，而其論《易》、《老》，則認為二典有所先後，其曰：

《易》理之散在六十四卦者，至《繫辭》而後會集于總也。今通考老氏一書，凡其說理率不能外乎《繫辭》而別立一撫也。揣切其情，大似資根株於《易》，而摭枝葉於上、下《繫》也。¹⁷

由上可知，程大昌認為《老子》思想出於《周易》，故可以得知在程大昌的排序裡，《易》包含《經》、《傳》的成書都先於《老子》。既然老子之思想出於《周易》，而《周易》又是儒家的經典，照理說儒、道本為一家，不應該有所謂的異己問題，然而後世之儒者卻何以視老子為異徒呢？程大昌解釋說：

老子祖《易》以言道，而皆變其稱謂，故道器之名，轉為有無；而上下之名，變為妙微。此特欲自立己，則以示無所師承焉耳。其理則無彼此之異也。¹⁸

又曰：

老氏則常探夫《易》之所不肯盡者而既言之，故越消息而言有無也。有無也者，又其制消息之機而不自囿於消息之數者也，故作復之證則為芻狗，消息之機則為橐籥，生化之原則為谷神，此其深淺之辨也。¹⁹

他解釋老子言「道」之「作復」、「消息」、「生化」之則，自是源於《易》理，然而老子又為了和儒家有所分別，故自創名詞以「芻狗」、「橐籥」、「谷神」等代換之，目的為求自成一家，實則內涵無甚區別。而世之不懂此理者，率皆以為老子自主立論於虛無，因而交相詆毀，這都是不懂老子書中精義其實出於《易》的關係。

¹⁷ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「孔老」，頁 16a。

¹⁸ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有無」，頁 4b。

¹⁹ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·谷神章第六》，上卷，頁 22b-23a。



陳鼓應先生針對程大昌的此項觀點進而指出：「這種說法將老子哲學的獨創性完全抹殺，同時也把老子哲學建立的動機與時代輕易忽略。」²⁰雖然陳鼓應先生對於程大昌將《老子》的時代和思想都繫於《周易》之下感到質疑，然而劉固盛先生卻提出不同的見解，他認為，檢視程大昌的著作後可發現，程大昌將《老子》繫於《周易》之下的出發點並不在於區分儒、道的高低，其以儒家經典注解《老子》的用意乃在「借《易》、《老》相通，來闡明儒道不二，並強調儒有所短，道有所長，兩者正好可以互補。」²¹

陳鼓應先生的說法是站在哲學脈絡的立場，認為道家的哲學體系是不能被儒家的經典所涵蓋的；而劉固盛先生則是站在撰作者的立場，認為程氏撰寫《易老通言》的本意就不在區分儒道之差別，以作者原意詮釋《易老通言》是較為公允的方式。二家說法皆有可取之處。

四、論「有」、「無」之義蘊

前已說明程大昌是如何將《老子》與《易傳》作一連結，此節則轉入探討程氏如何定義《老子》的重要思想命題——「有、無」，以及兩者的相互關係。

(一)「有、無」即「道、器」

一般人論「有、無」皆是以形體來作區分，有形體則言「有」，無形體則言「無」，這是從物質存在與否的角度來解釋「有、無」的義涵。程大昌認為，若僅以形體之存在與否來解讀《老子》對「有、無」的定義，是全然不適用的。老子的「無」並不是「有」消失了以後，空無一物的「無」；換言之，老子的「無」並非是從存在的角度來說。

老子的「無」雖是萬物生化的根源，但卻是抽象的，這個抽象的「無」確實存在，但無法用外在感官捕捉，它就內在於具體的萬有之內，卻又支配著萬有。他形容「有」和「無」的關係其實就是一種形上和形下的聯繫，這就如同《易·繫辭傳》裡所言的「道」和「器」的關係一樣，其曰：

老氏之謂有無也者，道器交相輸載，而不可泛以形求也哉。²²

老子所謂的「有」與「無」，就等同於《易傳》的「道器交相輸載」，那麼，什麼是「道器交相輸載」呢？程大昌在解釋《老子·第一章》「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」時，注曰：

²⁰ 見陳鼓應撰：《老子注釋及評介》（北京：中華書局，1992年3月），頁397。

²¹ 見劉固盛撰：《論宋元老學中的儒道合流思想》，收錄在《華中師範大學學報》（人文社會科學版）第39卷第1期，頁104。

²² 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有無」，頁3b。



《易》曰：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」道即器也，器即道也，特所形有上下，而非判然二物也。此之妙微，即《易》之上下矣。舍上下而名妙微者，正欲自成一家，而其指歸未嘗少有不同也。²³

「道」雖然存在，但卻不是具體感官所可以檢驗的，必須透過形下之「器」的乘載，人才能從中體會與把握。就如同父母之愛子女、子女之愛父母，愛是抽象的，無法看到、聽到、摸到的，但是如果透過具體的行為表達，則子女可以感受到父母之愛、父母亦可感受到子女之愛。情感這種抽象的東西必須透過外在的動作方可顯現，而外在行為之中亦蘊涵情感，兩者互為表裡，此正是「道即器」、「器即道」之理。故「道」、「器」二者雖有形上、形下之分，抽象、具體之別，但並非判然而分的二物，此為程氏所想表達的「道器交相輪載」之理。而老子形容「常有」與「常無」所用的「妙」與「微」二語，其實就是《易傳》所謂「形而上」和「形而下」的轉語，故「無」與「有」其實就是「道」與「器」。

程大昌又以「炭焰」為喻來解釋「道」、「器」二者的結合，其曰：

《易》之肇言大道也，亦慮夫世人不知本末相須矣。於是合道器以為一初，而隋所形見以名其出也，故其形見而上者則名之曰道，形見而下者則名之曰器。上下云者，猶曰一物之內有升而在上、降而在下者，且非可析升降以為兩體也。火之在薪也，其上騰而虛者為焰，下著而實者為炭。炭焰也者，正從一火而分升沉焉。若曰上騰而焰者為火，其著下而炭者不得為火，則人人知其謬誤也。此於道器之喻，最其切近而易見者也。²⁴

「火」這一種東西，包含了「炭」及「焰」這兩個部分。「炭」為材為薪，是具體而實的物，其在火也者為下；「焰」是火燒而上騰者，其體質為虛，其在火也者為上。雖炭、焰各有其虛實與升降，但是，就火的存在而言，炭、焰都是必要之成分，故不能析升降以為兩體。程大昌以此來說明「道器不二」之理，故又強調曰：

天下之物，安有下無載承而能空立其上者耶？亦安有有裏而無其表者也？此道器、有無之相須而明白易曉者也。²⁵

²³ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，卷上，頁 5a-5b。

²⁴ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有無」，頁 4a-4b。

²⁵ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，上卷，頁 5b



「道」不能獨立於「器」之外而存在，如同一物之上下表裏，不可空有其上而無其下，空有其裏而無其表。故道器相載，有無亦相須。程氏藉《易傳》言「道器不二」之理，反復申論老子的「有」與「無」其實「未嘗相離」。程氏如此詮釋的用意，是想化解一般人把老子的貴無思想當成是老子樂其空虛的誤解。程氏以為，老子之貴無，乃是因為無是大道，是在本而該者，所以老子特別強調之；及其賤有，則是希望人不要拘泥於形下之器物的形質追逐，而背離了大道的方向。如此一來，程大昌認知下的老子無為思想就不與儒家的剛健有為相違背，只是兩者闡述的角度不同罷了。

程大昌又特別強調老子其實是轉換了《易傳》的語言，然而兩者所論之道仍為一致，是以在程氏的說解下，儒、道兩家獲得了一個共同的思想根源。

(二)在天為「有無」，在人為「道德」

《老子》書中經常變換不同辭句去表達同一個事物或是道理，比如同樣講「道」，有時稱「道」，有時稱「無」，有時稱「一」，有時稱「母」，有時稱「大」，諸如此類的例子頗多。而程大昌以為，《老子》書中在論「有無」之處，亦有變換用辭的地方，而大抵表現在天、人兩端。其曰：

凡言有無，不過兩塗。大道所居，則杳冥昏默，是為無矣。自無而有，自有而化，乃復於無，則其有無之一也。道學益損也者，始乎有而終乎無，則又有無之一也。前之有無，則託諸陰陽生殺，既以為物，物又復歸其根者，是在天之有無也。及其著諸仁、義、禮而為德，德之玄者復合乎道，則在人之有無也。²⁶

當老子在講「天」之一端，亦即道之生化，與陰陽生殺之消息時，常常用「有無」一詞來說。因為形上的「道」是杳冥昏默的，不可辨識的，故以「無」稱之。當「無」已降而為形下時，萬物便開始產生了生化之機；因為有了萬物的生化，故「無」已經脫離了「無」的特性，因此改稱呼為「有」。從「無」到「有」，是形上轉降為形下的過程。但是，自然天道的運行是循環的，因此「有」還會「化」，最終回歸到「無」的狀態，老子稱這個過程叫「復」，這是《老子·第十六章》說的「夫物芸芸，各復歸其根。」

程氏又曰：

道之播而出也為有，有之又出也為形，形具而物有其質，及其在人則德、仁、義、禮皆是物也。故物者，道之邊際；而道者，萬物之蘊奧也。²⁷

²⁶ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「天人」，頁 13b-14a。

²⁷ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，上卷，頁 4b。



當老子在講「人」之一端時，從生化而講的形下之「有」則轉稱為「德」，德又可分殊為仁、義、禮、智、信諸端。從「道」降為「德」，德又分仁、義、禮、智、信諸端，這是道的層層下墮，愈轉愈遠的過程，故老子鄙薄之。其曰：

道一而已，本道而著諸事，其可名以德者，則固異於道矣。由所得之德而分仁、義、禮、智、信以名之，則原遠而末益，分向之著迹而全者。今遂列敵為五，而五之支裔又有不可勝數者焉，故老子薄之而名之曰：「失道而後德，失德而後仁、義、禮也。」夫其謂失者，非忘逸之謂也，去本轉遠則命數愈多，益與一戾也。²⁸

老子因為崇道，故對於仁、義、禮等越趨於人為之規範與束縛不甚看重，也因此世之疑老者往往抓住老子鄙薄仁、義、禮的學說而攻擊之，認為老子專主於「無」，於人事毫無幫助與作用。程大昌則認為：「大道之派是為德仁義禮，而德仁義禮皆函大道。」²⁹是以老子的「無」並未嘗遺「有」，不能遺「有」則是聖智仁義故在也。故老子雖捨聖智仁義，然實是不捨之捨，因此不能說老子的道是「空不適用」的。可見程氏的用意仍是在為儒道學說作出調解。

五、體「有」用「無」，主「無」以運「有」

當以形體的能否辨識來作區分時，則在道者為「無」，在器者為「有」；然而當道已成為器，道蘊含在器之中時，道已成為有體質的東西，程大昌認為體質具則「真不復見」了。雖然「道」經常被形下之器外在體質給遮蔽，但是人卻可以從具體的「器」之中去體會、把握「道」的特性，也就是從「有」中去體「無」。體會出了「無」之後，因為「無」才是根源，所以人要進一步從「無」以運「有」，這樣才駕馭形下之「有」而不被「有」所束縛。程大昌以為老子最善於明此理。

(一)「有」、「無」的虛實體用

萬事萬物之中，虛實往往是對立的。從形體上來說，實者，物也，是有體質者也；而虛者，作用也，是不著體質者也。從功用上來說，虛是推動實的動能，故說虛能御實。若以虛、實的關係來比喻「有」、「無」的關係的話，因為虛能御實，故「有」亦能運「無」。《老子·第十一章》曰：

²⁸ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·載營魄章第十》，上卷，頁 29a-29b。

²⁹ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有無」，頁 4a。

三十輻，共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。

程大昌闡釋此章相當精闢，他認為，運送物品是車的功用，而輻轂是組成車的外在形體；然而光是有形體的車並不會自己開動，必定要有一個動能去發動它，這個動能就是所謂的「碾地發軔者」，是在體質皆無之外的。因此，一輛車子能夠乘載物體的，是由外在有形質的「有」所組成的部分；而讓車子能發動前進的，則必須仰賴形質之外的「無」的作用。房子的道理亦然。房子的組成同樣需要磚瓦的搭建，這是「有」；搭建好房子後，要留門留窗戶以方便進出，人們利用的是房子四牆中間的空隙，這就是「無」。「有」和「無」是一種體質和作用的相互關係，要有其「體」才能承載其「用」，而要有其「用」才能使「體」有所發揮。程大昌以這個例子來說明，老子所謂的「無」，並不是世人所說的「無用之無」。他認為儒家的孔子亦昌明此理：

孔之言禮樂也，曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉。樂云樂云，鐘鼓云乎哉。」甚言器物之不足以盡禮樂也。禮之有敬也，非玉非帛，而玉帛不得此敬，則不能成其為禮也。樂之有和也，非鐘非鼓，而鐘鼓不得此和，亦不能成其為樂也。則皆實必資虛之謂也。以較老語，則鐘鼓玉帛者，車之輻轂也，禮樂之用，故皆資藉器物以自見。而器物不能自成禮樂，正與越出輻轂之外，乃能使車之功用效乎運載者，同為一理也。

30

孔子言禮樂的「形式與精神」同於老子的「有與無」，因為玉帛與鐘鼓都只是器具，若無「敬意」，空擺弄這些器具並不能體現禮樂的價值；雖然玉帛與鐘鼓不能直接代表禮樂本身，但是禮樂的精神卻不能不透過玉帛與鐘鼓來表達。程大昌據以說明孔、老言「有」、「無」的虛實體用關係全無二致。然而世人以為老子常常想要翻變禮法，回歸到上古結繩而治的無為時代，這不是又與儒家學說相牴觸嗎？程大昌解釋，老子並不是要排斥禮法，上古五帝三王難道沒有禮法嗎？只是老子特意強調高乎形器之上的道，故與儒家的「立教不同」，所以老子才著語互分彼此。若使老子仍然使用《易》之本語，改「有無」為「道器」，則人將不復有疑議。

(二)超有用無

雖說「有」、「無」的虛實是相即不二的體用關係，但是人難免會拘束於形質上的「有」而不自知，因此做事往往用力多而見功少，程大昌認為這都是不能在「體有用無」之上，進一步「超有用無」的關係。他舉出，運斃者，其身必須在斃之外；而刺舟挽舟者，其操縱所

³⁰ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有中無」，頁 7b-8a。



施亦在軸轡之外，才能用力少而功效多。程氏曰：

道本於無，而任道者皆涉於有。苟其居有而行有，是為以膏濯膏，祇益其垢，無由及潔。故必本無以運有，而求殺有以近於無也。³¹

任道者不能不居於「有」，然而若居「有」而行「有」，則不能不被「有」給束縛了。老子之學專貴於「無」之用，因此對於形見乎器者，往往不肯多作談論，尤其是面對每下愈實如兵刑器械者，老子更是以「恬淡慈哀」的立場來表示之。程大昌解釋說：

夫恬淡慈哀，豈干戈殺伐之所有歟？而夫無狹其居、無厭其生者，亦非刀鋸斬刈之具所嘗與謀也。老氏乃取二義以冠兵刑之上，則主無運用之理，昭乎期可明者。³²

老子因為出於對生命的關懷，所以反對兵刑所造成的戰爭殺戮行為，但是程氏卻進一步推究老子的用意，認為老子是「出兵言兵」、「超刑言刑」，所以能使兵刑為我所用，而我常不為兵刑所束縛。他認為老子並不是不用兵刑，而是以一套「超有用無」的法則來掌握干戈之具的運用，如此才能不被干戈刑具所役。

程氏的說法固然有其發明，但是老子以「恬淡慈哀」來看待戰爭的悲憫情懷卻被他解讀為是一種手段方式，這樣的說解是大大曲解了老子的本意的。

程大昌詮釋老子思想乃主「無」而不捨「有」的例子，還可見於他對王安石闡《老》的評論。王安石為北宋著名的歷史人物，其「荆公新學」曾強烈震撼了當時的學界。王安石的學說之所以可以推陳出新，與他從《老子》學說中提取養分是分不開的。當時，以王安石為首的新黨，如王雱、呂惠卿、陸佃、劉摯、劉涇等人都注《老子》，並皆顯示出協同孔老的傾向，使老學為其現實政治提供服務。雖然王安石最嗜《老子》，然而其目的還是要為自己的變法提供養分，故並非全然贊同老子的「無為」思想，而程大昌則明確指出王安石對《老子》的錯誤解讀：

臨川王氏之語曰：「治車者知治其輻轂，而未嘗及無也。然輻轂具而無必為用矣，如其廢輻轂於車，廢禮樂行政於天下，而求其無為之用，則亦近乎愚矣！」此誤認老意也。老氏之論，欲致法以為利，而超禮法以致其用……此其推車理而致之人事者也。……王氏之論遂即有無以命其成，則是老子不知無輪之車不可推挽也。³³

³¹ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道沖章第四》，上卷，頁 16b。

³² 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「有中之無上」，頁 6b。

³³ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·三十輻章第十一》，上卷，頁 34a。

程大昌認為，王安石的說法和論世之疑老者的誤解都一樣，以為老子徒乎「無」，因而對於世事具絕不可治也，這都是不知老氏之無蓋欲超乎有以用有，而非表裏初終一皆空空也。之所以會有這樣的誤解，程氏以為，問題在於《老子》離隱難曉，雖然本於《易》原，但其語又多矯，故連最嗜其書的王安石都不免「徇言以失意」了。

六、崇有與貴無的調合

「崇有」與「貴無」的爭論最早出現在魏晉時代，王弼據《老子》提出「崇本息末」的思想主張，認為「無」是本是母，「有」是末是子，故修道者應「捨子從母」。在玄學之風的瀰漫下，這時期的學說較為傾向「貴無」的主張，然而卻也有人提出不同的聲音，如裴頠的〈崇有論〉即是針對「貴無說」的反省，堅決反對「無能生有」的理論。由於魏晉的有無爭論屬於另一個時代思想範疇，這裡不再多述。總之，「崇有」的立場是肯定形下的一切，象徵的即是「儒家」；「貴無」的立場是追求形上之道，所象徵的即是「道家」。因此，「崇有」與「貴無」的爭論，所涵攝的其實是「如何看待儒道兩家」的問題。而程大昌對此則是提出了折衷的看法。

（一）用無之成敗

雖然強調「用無」，但程大昌也認為若將「無」運用在錯誤的方向，則會造成壞的後果，這樣的觀點也反映在他對西漢與西晉兩種政治運作的不同評價上。他認為，西漢初年提倡黃老之學，全國經過文帝景帝的休養生息，進而開創了漢朝的盛世；而西晉雖也同樣講老子之學，然而卻廢棄禮法，使綱紀法度蕩然不存，是以最終造成大亂。程大昌解釋，這是因為西晉人錯誤的發展了老子的「無為」思想，走向蕩滅禮法一途，才會導致滅亡。水能載舟，亦能覆舟，何以同樣用老子的「無為」，卻有漢、晉二朝不同的結果呢？程大昌曰：

張良之恬淡，曹參之清靜，文帝之元默，是老教之不行乎周而肇效乎漢者也，其於用老，則萬世之稱首矣。然此一君二臣者，豈其於世事而嘗少去心也哉？特不肯以人欲自累，故其貴無之力雖未盡足，亦足以集虛鎮擾而不入於名事也矣。至於西晉之世，遺棄禮樂刑政，專為無有，而綱紀法度蕩然不存，晉世因以大亂。故讀老者必知夫無為之中有無不為者在焉，而後可以知漢、晉之治，同所出而異所效也。³⁴

《老子》一書詳於言「道」，而略於言「器」，然而「器」中亦自有「道」，「無」則未嘗遺「有」。程大昌以為，西晉之禍在於誤信老氏之矯語而蕩滅禮法，以自附於絕仁棄義之域，以為老子

³⁴ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，上卷，頁4b。



的「無為」就是默不關心、無所作為，這種做法就如同「不設輻輳而冀車之自行」，完全是行不通的道理，難怪會自取於滅亡。而老子的「無為」並非「無所作為」，其中更包含了「有為」，這種「有為」是超越形質之上的，故才能「無不為」。程大昌認為這並不是老子的學說有問題，而是後人對老子思想的錯誤解讀自己造成的。他又舉出漢代的黃老之治為例，說曹參之相孝惠，文帝之紹高帝，以清靜以致寧一，以元默而致醇厚，則雖未能化「有」為「無」，但是真正做到了超形器以集虛，鎮天下以無名之樸，所以能開創漢朝的盛世。漢代黃老之治之所以成功，在於張良、曹參、文帝等二臣一君是真正體會老子者，知道老子「貴無而不遺有」，並非消極的治世，故能得到「無為」之功效。至於亦崇尚老子之「無為」，卻把一切都付之不顧，就是西晉蕩滅禮法、亂無綱紀的結果。

由上述的例子可以知道，程大昌是以入世的角度來解讀《老子》的「無為」思想，因此雖然《老子》嘗曰聖智仁義皆可去，程大昌則認為：「若夫絕棄聖智仁義，而黃帝仍在所師，則聖智何嘗棄絕也？功用莫非剛柔，即剛柔之所疑，安得不為仁義也？是仁義為日常所用，不須與離也。用此理而通之，則《五經》、《論》、《孟》之在老語者，名變而實不變，觸事皆是也。」³⁵如此一來，老子其實並未真正棄絕聖智仁義，老子和孔孟又其實為一體了。其又曰：「故凡世之慕清虛而墮事功者，皆其守雌而未嘗知雄者。」因此，「用無」之或成、或敗，即在於能否知老子貴無而未嘗遺有，無為之中更有無不為在的道理了。

(二) 儒道兩家的互補

宋代老學自王安石、司馬光、宋徽宗而下，以儒入老的風氣相當明顯，這種融通二家之風氣，到了南宋的程大昌而達到一個新的高峰。他認為，老子善於言「道」，而言「道」者又以《易》為最早，其曰：

若曰道之上乎形器者，必待老語與之開明，則夫闢太極以立乾坤，造書契以生禮法，開闢以來未有能先《易》而言者矣。道若器固皆在《易》，而何待晚出之老氏也？³⁶

又論《老子》與《六經》實是互補的關係，兩者一個言道本，一個主紀迹，因為兩者為互補之關係，故《老子》得以與《六經》並行，故曰：

知道之奧而談無，曲盡其妙，運器以道，而在有不局於有，凡六經主於紀迹而不暇究言者，此書實揭告也。則《論》、《孟》之所務明者，於此乎加詳矣。是故其書得與《六經》並行也。³⁷

³⁵ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「本易」，頁 18b。

³⁶ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「明總上」，1b-2a。

³⁷ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·意總》「明總上」，2a。

又曰：

凡老氏之書於《六經》之所以言者，則略之而不竟，至《六經》之所未就者，則必曲致其詳也。《六經》言治，至於道則極矣，而老氏自道母、天地之上，更有數級，則無也，玄也，又玄也，皆其地也。³⁸

如此看來，程大昌認為《老子》與《六經》的思想各有所長，亦各有所短，故應兼而采之。程大昌是一位儒者，從其畢生著作集中在經學即可見一般，然而他卻不同於與其同時的儒者，他們往往對道家的立場是採取排斥、攻擊的(如朱熹的學說雖滲入佛老，卻仍力排佛老)，他則是極力將兩者作一溝通調解。他認為，儒家聖賢雖然也言「道」，但常常隱於文章中，不容人人得預，如《易傳》「人心道心」的十六字心傳，其中精一之理非堯不能以授，非舜不能以受；又如「性與天道」之理，子貢早年亦不得預聞。天道之理，雖是儒家所固有，然《六經》、《論》、《孟》只是帶過，並未嘗究極去談論；而老子卻能故天地之始，造化所起，道德所底，皆窮根極以暢達之，甚至還立有「無」、「玄」、「又玄」等等數級以言天道，故儒者能「探妙資詳」者，則非《老子》不可也。儒道是互補關係的立場確定了，他又進一步調解儒者對道家學說的想法，他解釋：道家之言，乍看之下，其「枝葉雖甚戾儒」，然而那只是表象的問題，儒者若要探究《六經》天道之詳，則不能捨棄道家學說的高妙之處。程大昌所要表明的，是儒道本為一體，何間乎彼我的立場，亦是其之所以援《易》入《老》的基本主張。

劉固盛先生認為，程大昌的儒道會通思想是宋代老學的一大進步，他說：「宋代的理學家們在建構其理論時，雖然事實上做到了博取老莊，但他們卻出於正統的偏見而不屑於承認，甚至還對其展開批判。程大昌則與他們不同，能夠站在儒家的立場上，明確肯定道家學說的優越性，並提出援老入儒的必要性，其見解是十分難得的，他的這一觀點顯示了北宋以儒釋《老》思想在南宋的進一步發展。」³⁹站在在老學發展歷史的角度上，劉先生給予程大昌的《易老通言》極高的評價。

七、結論

程大昌的《易老通言》雖書名《易》、《老》兼采，然實質上是一部注解《老子》的著作。其論《易》、《老》之關係時，提出《易》(包含「經」與「傳」)先而《老》後，《老子》思想出於《易》的看法。故全書在解《老》時，經常引用《易傳》之理以疏通之。其論老子之

³⁸ 見〔宋〕程大昌撰：《易老通言·道可道章第一》，上卷，頁 3a。

³⁹ 見劉固盛撰：《論宋元老學中的儒道合流思想》，收於《華中師範大學學報》(人文社會科學版)第 39 卷第 1 期，頁 104。



「有、無」時，先論「有、無」實為「道、器」之轉語，「有」與「無」之關係則又同於「形而上者」與「形而下者」，無能生有則是「道」由形上轉入形下的過程。又論世之疑老者往往以為老子講「無為」，就是無所作為的意思，但其實這是不知老子的「無為」之中包含了「有為」，因此才能「無不為」，是以老子雖貴無，實則未嘗遺有。

宋代老學的基本面貌是兼采儒道，從王安石、司馬光、宋徽宗而下，到程大昌達到一個高峰。程大昌對儒道的主張是「本無二體，何間彼我」，故於其注《老》之時，亦多所強調老子某語出自《易》、某句與儒家無二致。他認為儒、道是一種互補的關係，儒家主紀述，道家窮根極，是以《老子》得以與《六經》並行。雖然程大昌在解《老》時，出於其融會儒道的立場，有時不免超出《老子》之原意，如元人陳櫟就曾評其書曰：「光宗喜《老子》，此書投合光宗，其強合處節去，其單解《老子》處自好。」認為程氏雖有強合節處，但大體仍是倡明《老子》之義的。

自《老子》書成之後，世之解《老》者眾，然老子已矣，歷代注家各憑體會，往往對《老子》的說法南轅北轍，宋元之際的杜道堅(1237—1381)就說：

道與世降，時有不同，注者多隨時代所尚，各自其成心而師之。故漢人注者為「漢《老子》」，晉人注者為「晉《老子》」，唐人、宋人注者為「唐《老子》」、「宋《老子》」。

40

程大昌《易老通言》亦非老子之《老子》，乃為程大昌之《老子》，故程書對《老子》之詮釋雖未必盡如原意，但卻從中體現出其個人獨特的老學思想。

⁴⁰〔元〕杜道堅：《玄經原旨發揮》，收入〔金〕長春真人編：《正統道藏》，第21冊，卷下第十，頁469。



參考文獻

一、古籍文獻：

- 魏·王弼、晉·韓康伯注、唐·孔穎達等正義：《周易正義》(嘉慶二十年江西南昌府學本)(臺北：藝文印書館影，2005年4月)。
- 魏·王弼注、樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》(北京：中華書局，2008年12月)。
- 唐·成玄英《老子義疏》(臺北：廣文書局，1974年3月)。
- 宋·王安石等撰《老子崇寧五注》(臺北：成文出版社，1979年10月)。
- 宋·陳振孫《直齋書錄解題》(徐小蠻、顧美華點校)(上海：古籍出版社，1990年10月)。
- 宋·程大昌：《易老通言》(無求備齋老子集成初編第41冊，嚴靈峰編輯)(臺北：藝文印書館，1965年3月)。
- 宋·程大昌：《易原》(無求備齋易經集成第128冊，影清乾隆三十九年武英殿聚珍叢書本，嚴靈峰編輯)(臺北：成文出版社，1976年)。
- 元·馬端臨：《文獻通考》(影國立中央圖書館藏清刻本)(臺北：新興書局，1959年)。
- 元·脫脫：《宋史》(臺北：鼎文書局，1997年10月)。
- 明·焦竑：《老子翼》(影漸西村舍本)(臺北：廣文書局，1993年7月)。
- 明·焦竑：《國史經籍志》(粵雅堂叢書第五冊，影國立中央圖書館藏清刻本)(臺北：華文書局，1965年5月)。
- 清·永瑤：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，2004年10月)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 朱謙之：《老子校釋》(北京：中華書局，2009年5月)。
- 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》(臺北：臺灣學生書局，2010年3月)。
- 康中乾：《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》(北京：人民出版社，2003年5月)。
- 陳鼓應：《老子注釋及評介》(北京：中華書局，1992年3月)。
- 陳鼓應：《老莊新論》(臺北：五南圖書出版公司，1999年5月)。
- 熊鐵基、馬良懷、劉韶君：《中國老學史》(福建：人民出版社，1995年7月)。
- 劉固盛：《宋元老學研究》(成都：巴蜀書社，2001年9月)。
- 蔡忠道：《魏晉儒道互補之研究》(臺北：文津出版社，2000年6月)。

(二)學位論文：

- 董立民：《程大昌儒道會通思想研究——以《易老通言》為中心之考察》(臺北：東吳大學中



國文學系碩士論文，2005年1月)。

(三)、期刊：

周曉光：〈論新安理學家程大昌〉(《安徽師範大學學報人文社會科學版》第22卷第3期，頁300-306，1994年3月)。

郭振香：〈論程大昌的易學思想〉(《中國哲學史》2008年第4期，頁25-30，2008年4月)。

劉固盛：〈論宋元老學中的儒道合流思想〉(《華中師範大學學報人文社會科學版》(第39卷第1期，頁101-107，2000年1月)。

蘇平：〈儒道合流與程大昌的經世思想〉(《安徽師範大學學報人文社會科學版》第33卷第3期，頁29-33，2005年5月)。



論周弼《唐三體詩》的詩學內涵

張韶祁*

提要

本文對周弼《唐三體詩》的內容，整理出周弼詩學主張的內涵，認為大致可以分成兩類：一指形式上的要求，一指內容上的要求。形式上的要求主要表現在聲律與章法結構的安排上，這一方面可以歸納出「奇」與「諧」兩個重點，承襲了唐、五代詩格著作中的內容，除了理論的繼承以外，周弼呈現其詩學內容的模式也襲自詩格著作，同時結合了選本方式呈現其理論，突破傳統詩話摘句式論詩模式，可謂一大創舉。

關鍵詞：周弼、唐三體詩、詩學

一、前言

周弼（1194—？），字伯弼，南宋汶陽（今山東汶上）人，寧宗嘉定間進士，十七年即解官，以後漫遊東南各地，是否復官則不詳。¹著有《端平詩雋》4卷，及《唐三體詩》21卷。其詩學內涵主要集中在《唐三體詩》一書中，在此書中，不僅能看出他宗唐的詩學觀²，更能看到他具體的提出關於創作的詩學內容。這些理論的提出大致上可以分為兩種模式：一是具體說明創作方式的詩法；二是僅提供標準、範式而未加以確指創作方式的類型。而其內容的要求，大致也可分為兩類：其一，是形式上的要求；其二，是內容上的要求。

關於此書，歷來注釋者僅元朝釋圓至一人，遲至清代也只有高士奇一人為之補正，而不論是圓至的注解，或是高士奇的補正，其內容皆未針對周弼所提及的詩學做解釋，而只專注於書中選詩的注釋工作。近人之研究亦可謂寡矣，今人研究之最早者，應屬李國強〈元大德本《箋注唐賢絕句三體詩法》述略〉一文，但此文旨在解紹該書版本特色³；後有王禮卿取其全書為之詮評，著有《唐賢三體詩法詮評》，此書是以解詩為主，對於所列詩法，雖於詮

* 淡江大學中國文學研究所五年級。

¹ 此處所引周弼仕宦經歷，參見網路資料「漢典詩詞」
<http://sc.zdic.net/shiren/124200592321222.html>

² 關於周弼《唐三體詩》的宗唐詩學觀，可參閱張智華：〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉，《文學遺產》1999年第5期。

³ 李國強，〈元大德本《箋注唐賢絕句三體詩法》述略〉，《故宮文物月刊》83年1月。



解詩作中偶有說明，但終究一鱗半爪，未見整體詮釋⁴；張健對《詮評》一書有書評介紹⁵，另外又有〈《唐賢三體詩法》研究〉一文，此文應為目前對周弼之詩學理論較為全面詮釋的論文，不過部份詩法定義，稍涉囿圖⁶，復有張智華〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉一文，此文屢屢引用周弼詩論，卻未正面解釋其內涵，亦有部份疵誤；除上述皆針對周弼《唐三體詩》研究的部份以外，尚有取周弼之觀點與他家詩論相較者，如史偉〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉⁷。

以上所論，皆未涉及其詩學內容之體系，與其內容之價值，是以本文撰寫的目的，就在於探析其詩學觀點之內涵，進而從其論述中，分析其詩學主張之依據、創舉，從而為此書的價值定位。

二、周弼詩學主張之內涵

細論周弼此書 21 卷之內容，針對七言絕句、七言律詩以及五言律詩，一共提出了 21 種類型，其於七言絕句下提出：實接、虛接、用事、前對、後對、拗體、側體 7 種；於七言律詩下提出：四實、四虛、前虛後實、前實後虛、結句、詠物 6 種；於五言律詩下提出：四實、四虛、前虛後實、前實後虛、一意、結句、起句、詠物 8 種理論。各體裁之間，頗有重複的項目，若將這 21 種類型稍加區分整理，大致可以分成兩類：一指形式上要求，一指內容上的要求，而在兩者之下又各有細項內容。其關係可以附圖一示之。

從附圖一可以約略看出，所謂形式上的要求，主要以章法結構以及聲律結構為主；而內容上的要求，則主要在於詩意的表達上。而周弼在形式與內容兩方面，又各依其章法、聲律結構或詩意表達的部份，有更仔細的說明，以下分別論述。

(一) 形式要求「奇」與「諧」

在周弼的詩學主張中，對於形式的要求可以歸納出兩個核心，一是「奇」，一為「諧」。「奇」主要著重的是拗體、側體兩方面，也偶有涉及章法結構者；而「諧」則主要著重於論述章法的原則，也偶有涉及章法結構的部份。

1、必得奇句時，出而用之

⁴ 王禮卿，《唐賢三體詩法詮評》（臺北：臺灣學生書局，1998年），此書以「一詩為一整體，一整體具一主旨，……詮者，先解此法，明一詩之全體，奠法之基。……評者，進解其巧，釐巧之等，以明品流之高卑，為治詩之歸宿。」

⁵ 〈評介王禮卿《唐賢三體詩法詮評》〉，《書目季刊》第32卷第4期。

⁶ 張健，〈《唐賢三體詩法》研究〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期。

⁷ 見《廊坊師專學報》2000年第2期。另有譚淑娟、孟昕，〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉，《貴州工業大學學報》社會科學版，2005年4月（第7卷第2期）；王磊，〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉，《殷都學刊》2005年。三篇論文題目相同，其內容亦幾乎完全一致。



周弼在論拗體時曾云：

此體必得奇句時，出而用之。⁸

所謂拗體（或稱體拗），實指「整個調譜結構的安排，違反常譜的規定」⁹即全詩的「黏」、「對」關係不符合常譜的形式而言。周弼所引 7 首絕句，都是全詩調譜結構違反了常譜規定的例子¹⁰。周弼對此類型的詩，只有一個要求，就是「得奇句時，出而用之」，換言之，若句子普通、無奇特之處，仍應以符合調譜結構為原則。同樣要求句奇的觀念，也在論側體時提出，而且更明確的指出具體的創作方法，其云：

其說與拗體相類，然發興措辭則奇健矣。¹¹

所謂側聲體說的就是押仄韻的絕句。周弼對此體裁的要求與拗體大致相類，認為句奇是其關

⁸〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21 卷元刊本卷 6。本文所引周弼《唐三體詩》俱採臺灣國家圖書館藏 21 卷元刊本，其他筆者可見之版本，如：〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《箋註唐賢三體詩法》20 卷，明廣陵火錢校刊本，以下稱「火錢本」；〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《箋註唐賢絕句三體詩法》20 卷，明嘉靖 28 年吳椿刻本，以下稱「吳椿刻本」；〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註、〔清〕何焯、袁淑六批校影印，《箋註唐賢絕句三體詩法》20 卷，元刻本，以下稱「批校本」；〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註、〔清〕高士奇補正，《三體唐詩》6 卷，四庫全書內府藏本，以下稱「高本」；《新增唐賢絕句三體詩法》20 卷，日本安政三年（清咸豐 6 年），江戶大學據玉山堂、宋榮堂、文海堂合梓版翻刻本刊本，以下稱「三堂合梓本」；《增註三體詩》3 卷，斐庚增註，新文豐出版公司影印本，以下稱「增註本」。其中，「批校本」雖稱元刊，但其書內容僅 20 卷，視 21 卷元刊本，猶少 1 卷內容，本文即以 21 卷元刊本為主，其字句漶漫不清處，取他本補之。

⁹拙著〈王漁洋《律詩定體》及其他相關著作之格律說探析〉收錄於《第二屆淡江大學中國文學研究所研究生秋季論文發表會論文集》頁 1。

¹⁰關於此點，張健的論文中並未省察此一關鍵，如引李頎〈旅望〉及韋應物〈滁州西澗〉兩詩為解釋時，云：「（〈旅望〉）此詩前二句不合律，『仄平平平仄平平，平平仄平平仄平』，二、六、十一、十二、十三字均拗，若謂一三五不論，亦有四字不合律。……（〈滁州西澗〉）此詩第二句，『仄仄平平平仄平』，亦拗第五字，若以一三五不論之說衡之，則可通用；但第三句應仄起，四句應平起，此處全部倒反，自是拗體。」頁 212。張健的說法有三點可議：其一，引李頎詩僅以一聯中的拗字為說，似不知所謂拗體乃是基於全詩中違反「黏」、「對」關係為基礎的體裁；其二，引韋應物詩時，已有涉及「黏」、「對」觀念，但可惜未能掌握清楚，且其著重點在拗第幾字，此固非分辨拗體之關鍵，又所謂「第三句應仄起」、「四句應平起」用語亦誤；其三，所謂「一三五不論，二四六分明」之語其實並不能用以規範、說明近體詩的拗救現象，關於此點，前人多有論述，拙著〈王漁洋《律詩定體》及其他相關著作之格律說探析〉中亦有整理說明，讀者可參閱之。另外，張智華的論文中也有謬誤之說：「從周弼的闡述可知，所謂有拗體、側體，不是指聲律方面的拗，而著重于不尋常的詩意，著重于看似平淡實則奇特的詩句。」頁 33。無論拗體，抑或側體，都是在聲律上與近體詩常譜不同的體裁，如何可謂「不是指聲律方面的拗」？

¹¹〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21 卷元刊本，卷 7。



鍵，不過，張健也指出此體「有一積極的條件，那就是『發興措辭』，亦即『興會淋漓』」¹²，探言之，要使句子奇健，那就要多留意於「發興措辭」的條件上。

周弼除了在聲律結構與一般近體詩相異的拗體、側體要求要句奇之外，在章法結構上也要求「奇」，如其論起句時云：

發首兩句，平穩者多，奇健者予所見惟兩篇。¹³

這段文字針對五律的首聯而說，所謂「平穩」、「奇健」是他對五律起法的兩種態度，「平穩」恰與「奇健」相對，周弼認為五律發端應要新奇勁健¹⁴。

從上述的分析來看，周弼對於「奇」的要求，主要落在側體、拗體這兩種聲律與一般近體詩不相同的體裁上，除此之外，僅提及了五律起句要「奇健」的要求，是否周弼對於章法結構完全不要求「奇」呢？抑或周弼認為在章法結構上有更值得注意的觀念呢？筆者以為周弼對於章法也要求「奇」，不過相較於「奇」，周弼更注重的是「諧」的觀念。

2、結構諧調，不拘定法

所謂「諧」的觀念，主要指的是章法上的結構諧調而言。不過，在論其「諧」的觀念之前，需先說明周弼詩學理論的提出模式，大致上我們可以將之分為兩種模式：一是具體說明創作方式的詩法；二是僅提供標準、範式，而未加以確指創作方式的模式。其中最可注意的，是具體指出創作方法的部份，如實接、虛接、前對、後對、四實、四虛、前虛後實、前實後虛、起句，這些都具體的指出了創作的的方法，言明如何依法施為，換言之，周弼所舉出的是定法，但是在其說明內容中，又可見其不拘於定法的觀念，而此種不拘定法的關鍵就在於結構是否能夠諧調。

周弼論章法結構，主要標舉出來的是虛實法¹⁵，而其論虛實諸法，又均屬於定法一類，不過，這些虛實定法在結構不諧調的情形之下，往往可以不必拘泥。如其論四實時云：

謂四句皆景物而實。開元、大曆多此體，華麗典實之間，有雍容寬厚之態，此其妙也。稍變，然後入於虛，間以情思，故此體當為眾體之首。昧者為之，則堆積窒塞，寡於意味矣。¹⁶

¹² 張健，〈《唐賢三體詩法》研究〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期，頁212。

¹³ 〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷19。

¹⁴ 張健，〈《唐賢三體詩法》研究〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期，頁228。

¹⁵ 張智華：〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉，《文學遺產》1999年第5期，頁28。

¹⁶ 〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷14。

先看「昧者為之，則堆積窒塞，寡於意味矣」，這是說此法流弊，此法若是大家為之，雖四句皆為寫實之語，而能「華麗典實，雍容寬厚」，但若是昧於變化的一般作者，只是單純寫出堆砌景物的句子，則易有「堆積窒塞，寡於意味」的危險，周弼對此種結構上的缺點，提出了一種變通的方式，就是「稍變，然後入於虛，間以情思」，這是說明四實法亦能稍做變化，於四句實景之中，摻以情思虛語。由此看來，四實之法並非拘泥於律詩中間四句都要寫景、實物的一種寫法，而是在結構諧調的要求上，可以稍做變化的。而其論七律之四虛時說得更清楚：

比於五言，終是稍近於實而不全虛，蓋句長而全虛，則恐流於柔弱，要須於景物之中而情思貫通，其為得矣。¹⁷

四虛之法本指律詩中間四句以寫情思為主，但針對「句長而全虛」的七言句而言，有其結構上的弊病——「流於柔弱」，是以周弼乃提出「要須於景物之中而情思貫通」的說法，來解決原本四虛法在結構上無可避免的缺陷。

類似的論點還有如論五律前實後虛之法：

謂前聯景而實，後聯情而虛，前重後輕，多流於弱。唐人此體最少，必得妙句不可易，乃就其格。蓋發興盡則難於繼。後聯稍間以實，其庶乎！¹⁸

此段的重點在於「必得妙句不可易，乃就其格」兩句上，周弼認為使用前實後虛之法，頗有頭重腳輕的弱點，若要完全依照「前聯實」而「後聯虛」的寫法，那麼除非寫出的詩句是必定不可移易、改變的「妙句」之外，多半仍有「流於弱」的現象，如此雖是符合此法定義，終非佳製，換言之，周弼在此是強調前實後虛的作法雖然非常具體，但要純依照此法寫出好詩，仍有其難度。於是周弼針對此法的弱點提出說明與解決的方法，所謂「發興盡則難於繼」正是說明其法所以不易之處，而針對此法易有「流於弱」的缺點，周弼認為在頸聯寫虛（情思）之處，稍綴以實（景物），那麼大約就能挽救柔弱無力的缺點了。而其論七律前實後虛之法亦云：

其說在五言。然句既長，易於飽滿。景物情思，互相揉拌無痕跡，惟才有餘者能之。

19

¹⁷〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷9。

¹⁸〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷17。

¹⁹〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷11。



所謂「景物情思，互相揉拌無痕跡」，這一點也於前文中的各種虛實關係裡一再提及，周弼一直強調虛與實不應單行，這裡說得極為清楚，理想的情況下是要「互相揉拌無痕跡」，不過，周弼對此亦有但書，說是「惟才有餘者能之」，換言之，在某種程度上，周弼以為作品要情景交融到「無痕跡」的境界，是頗有難度的。

從上述關於虛實法的四種方法，針對五、七律兩體的說明當中，其實可以明顯的觀察到幾個與虛實法有關的重點：周弼雖標舉出四種定法，但並不贊成墨守死法，而是要靈活的在虛實之間取得一種平衡，在虛實諧調的情形之下，才會是詩歌的佳妙之處。

除了虛實法一類強調結構的諧調以外，在起法、對法、接中也同樣出現了與虛實結構諧調相關的觀念，如論七絕虛接時云：

謂第三句以虛語接前兩句也，亦有語雖實而意虛者。於承接之間，略加轉換，反與正相依，順與逆相應，一呼一喚，宮商自諧，如用千鈞之力，而不見形跡，繹而尋之，有餘味矣。²⁰

此段文字可分為兩層：其一，是虛接之定義，說明第三句用虛語承接一、二兩句，並另外強調虛語也包含「語實意虛」的範圍。其二，是說明虛接的要求，周弼認為「承接之間」要「略加轉換」，轉換什麼呢？這要從「正反」、「順逆」上面去加以理解，所謂「正反」、「順逆」云云，指的是一首絕句當中前兩句與第三句的關係，前兩句若寫實景、實事，則第三句以虛語承接，若前兩句實中有虛，則第三句寓虛於實，虛與實本就如同「正反」、「順逆」之相對，周弼取用這些對反詞，旨在強調第三句進行虛接時，要視前兩句的虛實情況而決定，如此才能做到「相依」、「相應」、「一呼一喚」的效果，這也是為什麼周弼在定義時，特別標舉亦有「語實意虛」的現象是必須注意的。至於「宮商自諧」則不是指聲律、音調上的諧美，畢竟此段文字並非討論如何達到聲律諧美的方法，是以筆者以為這應是指虛實平衡而言。其論實接亦要求「以實事寓意而接」，可見在接法一項之下，同樣要求結構的諧調。又如論七絕之前對時云：

接句兼備虛、實兩體，但前句作對，而其接亦微有異焉。相去僅一間，特在乎稱停之間耳。²¹

在前有對仗的情況之下，原先接法之虛接、實接也視結構改變而有所不同，不過其要求仍在

²⁰〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷2。

²¹〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷4。

於「稱停之間」，簡言之，就是要在虛實結構上，要求諧調而已。

除了虛實結構的諧調之外，還有聲調結構上的諧調要求，如其論五律之起法時云：

發首兩句，平穩者多，奇健者予所見惟兩篇，然聲太重，後聯難稱。後兩篇發句亦佳，聲稍輕，終篇均停，然奇健不及前篇遠矣。²²

所謂「聲太重，後聯難稱」、「後兩篇發句亦佳，聲稍輕，終篇均停」，都是在講聲調結構上的相稱、均停的問題，其實也就是所謂結構諧調的一部份。

(二)、內容要求以意為主

在周弼的詩學主張中，對於內容的要求只有一個重點：以意為主。而以意為主，可以分成三個部份來說明：首先是「一意」，其具體內容為「外如不整、中實應節」；其次是「用事」，其具體內容則為「事融於意」；其三則為「詠物」，具體內容為「體物精巧，別入外意」。

1、外如不整、中實應節

周弼該書卷 18 提及一意時云：

確守格律，揣摩聲病，詩家之常。若時出度外，縱橫放肆，外如不整，中實應節，則又非造次所能也。²³

此卷列於五律一體之下。周弼認為詩家創作的常法不外是「確守格律，揣摩聲病」，但有另一種寫作的方法是超出前述所謂的常法的，此即是所謂一意之法。而一意法到底有什麼樣的條件呢？周弼認為要做到「時出度外，縱橫放肆，外如不整，中實應節」，所謂的「度外」，就是法度之外，也就是所謂的「格律」、「聲病」的要求，換言之，較之常法而言，一意法所要求的就不在於計較「格律」、「聲病」的規定，而不時有超出法度之外的現象，這是一意法的第一層要求²⁴；除了有「時出度外」的聲律上的特殊表現之外，一意法還要求內容意義上的一貫，即所謂「中實應節」。所以，一意法的內涵其實包含了兩種特色，一是時有不守格

²² [宋]周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21 卷元刊本，卷 19。

²³ [宋]周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21 卷元刊本，卷 18。

²⁴ 如引王維〈終南別業〉：「中歲頗好道，晚家南山陲。興來每獨往，勝事空自知。行到水窮處，坐看雲起時。偶然值林叟，談笑無還期。」孟浩然〈晚泊潯陽望廬峰〉：「挂席幾千里，名山都未逢。泊舟潯陽郭，始見香爐峰。嘗讀遠公傳，永懷塵外蹤。東林近精舍，日暮坐聞鐘。」陸龜蒙〈茶人〉：「天賦識靈草，自然鍾楚姿。閑來北山下，似與東風期。雨後採芳去，雲間幽路危。惟應報春鳥，得共斯人知。」以上□中之字，皆已違律。可以再進一步說明的是，這三首作品違律之處，與前文提到的拗體並不相同，觀察是否為拗體的關鍵點在於「黏」、「對」關係上，而此處所引作品完全符合「黏」、「對」關係的要求，換言之，周弼時出度外，其立基點在於出現「句拗」的現象時。關於「句拗」可參拙著〈王漁洋《律詩定體》及其他相關著作之格律說探析〉一文之整理。



律、聲病的現象，一是即使聲律不符近體近詩的要求，至內容意義上仍要一貫而下²⁵。觀察周弼所引四首作品當中，其中三首在聲律上的確有不符常譜的現象，而僅一首完全符合格律要求，這種情況正也符合周弼所謂「時出度外」之語。從以上的分析可知，一意法的主要內涵在於「一意貫注」、「意簡而一貫」、「一意貫穿」²⁶，至於在聲律的要求上，能完全符合格律固然為佳，但也並非必須要完全遵守。

2、事融於意

其書卷3論用事時云：

詩中用事，既易窒塞，況於二十八字之間，尤難堆疊。若不融化，以事為意，更加以輕率，則鄰於里謠巷歌，可擊竹而誕矣。凡此，皆用事之妙者也。²⁷

用事其實即為用典，周弼首先指出在詩中運用典故，容易有「窒塞」的弊病，進一步更將範圍縮小至七絕一體，認為二十八字中要能將典故運用自如，關鍵在於「融化」二字，所謂「融化」是指加以剪裁之意²⁸，如果不加以剪裁，純是「以事為意」，就易流於「窒塞」之弊，換言之，即是要融化典故的意義於所要表達的意思當中。關於周弼此段文字的內容大意，張健的論文中已說明得頗為清楚，認為用事能夠加以融化，自為妙品，但是如果「輕率」使用，就應當是不當的例子了²⁹。

3、體物精巧，別入外意

周弼對於詠物一體，其實提出了兩個層次的說明，一是「體物精巧」，另一層是「別入外意」。關於「體物精巧」一層，如其論五律詠物時云：

太近則陋，太遠則疏。此皆於和易寬緩之中而精巧者也。³⁰

²⁵ 張健論文中提到：「按『一意』一格，到底何解，以上解說中似未正面闡明。仔細揣摩，則為中二聯對仗不甚端嚴，而實合乎法度，恣肆自如，行雲流水。因此所舉各例均包含一至二個流水對（或可視作二聯均為流水對）。簡言之，即以流水對為主幹的五律。」頁226-227。筆者以為此種說法雖可視為一種解釋，但似未能將周弼原文之意完全解釋清楚，蓋所謂周弼所謂「度」實是格律、聲律之要求，並非僅止於中間二聯的對偶而已，而且檢視周弼所選四首作品，除皎然的〈尋陸羽不遇〉在格律上符合常譜的要求以外，其他皆超出常譜的規範，是以此處提出一些補充的觀點，以補張健論文中之不足。

²⁶ 王禮卿，《唐賢三體詩法詮評》，頁406-408。

²⁷ 〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷3。

²⁸ 林正三，《詩學概要》，（臺北：廣文書局，中華民國87年7月初版），頁213。

²⁹ 張健，〈《唐賢三體詩法》研究〉，《中國文哲研究通訊》第9卷第3期，頁209。

³⁰ 〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷21。

指出詠物體不宜「太近」、「太遠」，否則即有疏陋之弊。不過到了論七律詠物時，周弼就更深入一層，談到意的問題了，其云：

說在五言，至唐末忽成一體，不拘所詠物，別入外意，而不失模寫之巧，有足喜者。

31

談到所詠的對象不管是何物，都有一個共通的現象，就是「別入外意」。所謂「別入外意」指的是要有言外之意，不過有個前提是「不失模寫之巧」，換言之，在體物精巧的層次上，更應注意的重點乃在於意的表達上，是以有「別入外意的要求」。

三、詩學主張的繼承、新變

本文的另一個重點在於為周弼詩學主張的價值做定位，做此價值定位，可以從縱向的歷史發展來立論。從前文對周弼詩學內容的內涵的分析來看，首先可以確定的是，周弼的詩學內容乃是有所繼承的；而其內容架構的呈現方式也與一般詩論不同，是為新變。

(一)、繼承唐五代詩格的形式與內容

中國傳統詩學理論，大量被保存在詩話著作當中，然而周弼的詩學主張卻非以詩話的形式提出，而是以選本與理論相互印證的方式表達。這種形式實則是繼承自唐人詩格而來的。嚴格地說，諸多唐五代詩格著作並非選本，其著作形式有兩種：一是在提出某種「格」之後，再將符合此標準的詩句引出，所謂的「格」就是一種「標準」³²，它並不能提出某種具體的路徑，使人依循指示而寫出、完成作品，它只是提出一種範式讓人參考，至於要如何寫出作品，就要依靠讀者對範式的領悟能力了，如皎然的《詩式·不用事第一格》：

漢班婕妤詩：「出入君懷袖，動搖微風發。常恐秋節至，涼颿奪炎熱。」……³³

又如齊己的《風騷旨格》提出「詩有十勢」：

³¹〔宋〕周弼編、〔元〕釋圓至註，《唐三體詩說》21卷元刊本，卷13。

³²張伯偉，《全唐五代詩格彙考·詩格論》，（南京：鳳凰出版社，2005年1月二刷），頁40。

³³同前註，頁245。



獅子返擲勢。詩曰：「離情遍芳草，無處不萋萋。」猛虎踞林勢。詩曰：「牕前閑詠鴛鴦句，壁上時觀獬豸圖。」……。³⁴

都是這種形式。類似這樣的例子還有很多，本文不一一具引。由此可知，周弼的提出主張未明指創作方法的模式，基本上就是承襲自唐五代詩格而來。第二，則是具體指出某種詩法，同時也引出詩例，如李洪宣的《緣情手鑑詩格》裡提到「束散法」、「審對法」、「自然對格」等，就是此種例子，在此引其「自然對格」說明：

自然對格。杜紫薇詩：「人世難逢開口笑，菊花須插滿頭歸。」「人世」對「菊花」是也。³⁵

前面說明是某法，接著引詩例做為說明的範例。不過可以注意的是，唐人詩格的引詩，多半為一聯，而周弼的作法卻是提出某法之後，將符合此法的詩例全篇引出，這種現象，其實可以做一個簡單的說解釋，就是唐五代詩格所著重的，大抵是一聯之中的句法，而到了宋人，如周弼的《唐三體詩》等著作，已不僅僅滿足於句法，而將範圍擴大到全篇的章法結構上。

當然，除了形式上承襲唐五代詩格的特色之外，周弼的主張還有部份也可能是承自唐五代詩格的內容的。以下即一一舉例說明。例如虛實法一類之中，關於四實一法，可引五代徐夔《雅道機要》中的「無虛體」參證，所謂「無虛體」謂一聯之中，皆以實字寫成，如其引例：「山寺樓臺月，江城鼓角風。」³⁶一聯十字全用實字，若如周弼所說，則是兩聯中全用實景書寫。至於論四實法要「稍變，然後入於虛，間以情思」，舊題王昌齡的《詩格》中就已提及相關的說法：

凡詩，物色兼意下為好。若有物色，無意興，雖巧亦無處用之。³⁷

雖然《詩格》所說內容，並非指四實法而說，但正可見周弼承朔人之說法，將之擴大，並且納入自己的理論體系之下，使之變化更為豐富。另外，論及五、七言字數差異時，周弼的說法是：「七字當為一串，不可以五言泛加兩字。」這個觀點也頗引唐五代詩格的內容為說，舊題白居易的《文苑詩格·明五七言》專門說明五、七言之間字數的差異：

³⁴ 同前註，頁 403。

³⁵ 同前註，頁 393。

³⁶ 同前註，頁 437。

³⁷ 同前註，頁 165。



凡為七言詩，須減為五言不得，始是工夫。今詩云：『風散池篁聞戲鳥，霞光粉壁見題詩。』今但言『池篁聞戲鳥，粉壁見題詩。』亦得。又云：『金鈿來往當春風，玉繩蹉跎下秋漢。』此七言去兩字不成也。³⁸

七言詩句字字須貫串，若能將頂節兩字刪去，那麼七言、五言就無須分別為兩種體裁，這也正說明兩種體裁之間，由於字數的不同而產生的細微分別。其實五、七言間的差別，早在唐人時就已經意識到了，如上官儀的《筆札華梁》就提出「七種言句例」³⁹，可惜沒有進一步的說明，而佚名的《文筆式》也有「句例」⁴⁰，也同樣沒有更多的說明，不過該書中在論「定位」時，對於每句字數的差別就說明得較為清楚了：

然句既有異，聲亦互舛，句長聲彌緩，句短聲彌促，施於文筆，須參用焉。就而品之，七言已去，傷於大緩；三言以還，失於至促。……細而推之，開發端緒，寫送文勢，則六言、七言之功也；泛敘事由，平調聲律，四言、五言之能也。⁴¹

《文筆式》的內容雖非針對五、七言律詩的句子字數而言，但其所提出的說法，卻是唐人對一句之中的字數多寡所造成的影響的深刻體會，所謂的「句既有異，聲互舛」也似乎可間接證明五、七言詩兩者間，句子長短的差別所在，至於「七言之功」、「五言之能」，又是在聲調緩促現象之外的另一種區別了。

周弼又於論七律四虛法時要求「要須於景物之中而情思貫通」，在唐五代詩格中也能找到源頭，如舊題王昌齡的《詩格》中就說：

詩貴銷盡題目中意盡。然看所見景物與意愜者當相兼道。若一向言意，詩中不妙及無味。景語若多，與意相兼不緊，雖理通亦無味。⁴²

所謂「一向言意」正是指全寫情思而言，《詩格》認為一詩全寫情意、情思，那麼詩便有「不妙」、「無味」之弊，周弼的說法大約從此來，而又更加明確而具有針對性。

又如周弼提出的前虛後實之法，舊題王昌齡的《詩格·論文意》曾提到：「詩有上句言

³⁸ 同前註，頁 368-369。

³⁹ 同前註，頁 62-64。

⁴⁰ 同前註，頁 77-78。

⁴¹ 同前註，頁 83-84。

⁴² 同前註，頁 169。



意，下句言狀。」⁴³《詩格》中所說的「意」，即是情思，而「狀」就是景物，換言之，《詩格》中說的是一聯之中有前虛後實的寫法，不過並未進一步說明其特色與弊病，到了周弼時，則將此種作法擴大到一首律詩的頷、頸兩聯當中，謂頷聯寫虛（情思），而頸聯寫實（景物），並且也加以說明其特色與弊病。而其所提出的前實後虛之法，舊題王昌齡的《詩格·論文意》亦有類似的說法：「上句言狀，下句言意。」⁴⁴只不過《詩格》限在一聯之中，而周弼也將之擴大到頷、頸兩聯裡了。

虛實法之外，起句、結句、拗體、側體也都有承襲的痕可循。如論起法要求「奇健」，舊題王昌齡《詩格·論文意》中云：「詩有傑起險作，左穿右穴。」⁴⁵又《詩格·詩有六貴例》中云：「一曰貴傑起。」⁴⁶都是談論詩的起法，也同樣以範式表示之，並未指出具體方法。

周弼論結句時要求「能躍出拘攣之外」，舊題王昌齡的《詩格》云：「落句須含思，常如未盡始好。」⁴⁷徐夔《雅道機要》也有所謂：「斷句。勢須快速，……須有不盡之意堆積於後，脈脈有意。」⁴⁸甚至五代神彘的《詩格·論詩尾》也提及：「詩之結尾亦云斷句，亦云落句，須含蓄旨趣。」⁴⁹凡此，皆與周弼所謂「躍出拘攣之外」意義相符。

又周弼論拗體，其實就是承自唐人王叡的《炙轂子詩格》所謂「背律體」而來，這「背律體」其實就是針對「黏」、「對」關係而說，其云：

〈詠柳詩〉：「日落水流西復東，春光不盡柳何窮。巫娥廟裏低含雨，宋玉宅前斜帶風。」此後第五句第二字合用側聲帶起，谷用平聲，是背律也。「不將榆莢共爭翠，深感杏花相映紅。」此是大才，不拘常格之體。⁵⁰

王叡所云「此後第五句第二字合用側聲帶起」，即是「黏」的觀念的運用，只不過王叡稱之為「背律體」，而周弼稱為「拗體」，其名雖異而實同。

又如論側體，實則是唐人王叡《炙轂子詩格》所謂的「側聲體」，所提內容亦有可能為周弼說法所承，其云：

⁴³ 同前註，頁 165。

⁴⁴ 同前註，頁 165。

⁴⁵ 同前註，頁 167。

⁴⁶ 同前註，頁 187。

⁴⁷ 同前註，頁 171。

⁴⁸ 同前註，頁 443。

⁴⁹ 同前註，頁 492。

⁵⁰ 同前註，頁 389。



常建《弔王將軍墓》：「嘗聞關西將，可奪單于壘。今與山鬼鄰，殘兵哭遼水。」⁵¹

從引王建的詩作可知，所謂側聲體說的就是押仄韻的詩，這也說明周弼的說法其來有自，並非杜撰。⁵²

上述種種，皆可看出周弼部份主張並非自創，而是有所繼承的，雖然我們也不能直接證明周弼的哪一條主張內容必定源於哪一部詩格著作中，但是至少從上述的說明可以知道，周弼的主張並非沒有根據的，在唐五代詩格裡，可以找到與周弼詩學主張相關的各種說法。換言之，周弼在理論的依據上，仍沿襲了唐人以來詩格的說法，甚至另闢一徑⁵³，在這本書上，我們仍可清楚的看到它受唐五代詩格的影響。然而在沿襲前人理論之外，周弼更將這些主張具體化。

(二)、以選本方式突破傳統詩話摘句式論詩模式

要具體的說明周弼《唐三體詩》在傳統詩學理論上的創舉，可以簡單歸結為「以選本方式突破傳統詩話摘句式論詩模式」。

首先我們可以注意的是，周弼的《唐三體詩》是一部選本，其性質與詩話一類著作有著極大的差異。關於選本這一類著作的特性：

選本，顧名思義就是經過選擇的（或被選擇過的）文本。……選本的界定必須具備目的性（有一定的選擇意圖和標準）、限定性（在一定範圍內的作品中）、選擇性（根據一定的選擇意圖和標準進行選擇）、群體性（最後以作品集的形式出現）。「選擇」作為一種價值判斷行為的本質特徵決定了文學選本的「選」本身就是一種重要的批評實踐。……因此，選本也是一種文學批評方式。⁵⁴

周弼的《唐三體詩》無疑都符合前述條件。根據張智華的研究也指出，南宋以前的選本大部份只選入作品，從南宋開始，詩文選本開始形成一種新的形式：選本與評點緊密的結合⁵⁵，換言之，就是在選本的「目的性」上，將「選擇意圖和標準」加以明確化。而周弼的《唐三體詩》就是南宋時期詩歌選本當中極具代表性的一本著作。

⁵¹ 同前註，頁 387。

⁵² 「批校本」於周弼文字之下注曰：「絕句自有古今二體，側體二字乃杜撰也。」頁 32。

⁵³ 張健：「周弼這部《唐三體詩法》，可說是繼踵唐人詩法詩格諸作而略改易徑路之著作。」頁 231-232。

⁵⁴ 鄒云湖，《中國選本批評·導言》，（上海：上海三聯書店，2002年7月），頁 1。

⁵⁵ 張智華：〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉，《文學遺產》1999年第5期，頁 8。



其次，我們還可以注意到的是，在周弼之前，傳統的詩學理論有很大部份藉詩話著作而保留，雖然詩話的體例頗為複雜，但其內容中確實包含著相當豐富的詩學理論，其中大量出現的就是摘句式的論詩模式，而摘句式的論詩模式有一個終極目的，就是要教人作詩⁵⁶，換言之，此種模式是傳統詩學理論提出的一種途徑。可是當我們實際接觸這些詩話時，經常會出現一種見林不見林的困惑，就是這些摘句式的論詩模式所指向的詩法，往往有如吉光片羽，且凌亂不整，況且它們「以特殊的詩句為對象」⁵⁷的模式，本身就無法對一篇完整的作品，提出有效且具體的詩法，也因此無法建立一個完整的關於章法結構理論的架構。除卻這些大量使用摘句式論詩模式的詩話著作，還有一小份的詩話在體例上頗為統一，如嚴羽的《滄浪詩話》、魏慶之的《詩人玉屑》，其中針對詩法、詩體等具體的創作方法，已可見到稍具規模的理論架構，不過，可以明確指出的是，嚴羽、魏慶之對於章法結構的討論都不及周弼來得完整全面，甚至具體，而且《滄浪詩話》與《詩人玉屑》產生的時代可能還稍晚於周弼的《唐三體詩》⁵⁸。

除了《滄浪詩話》、《詩人玉屑》以外，綜觀周弼之前出現過的詩話，其形式仍是傳統詩話的編排方式，在這種編排方式之下，其詩學理論的提出，屬摘句式論詩模式。此種批評模式，大抵是句法結構的陳述，針對一句或一聯中的安排、布置而言，但是周弼的《唐三體詩》卻突破傳統詩話摘句式的模式，取而代之的是全篇章法結構的理論的建立。而在內容上，諸詩話的內容駁雜不一，有談掌故、論詩法、辨是非等等，這都與詩話的性質有密切關係，是以在詩學理論的方面，並不如選本方式呈現詩學理論的《唐三體詩》來得單純而統一。

換言之，周弼可以擺脫摘句式論詩模式，從而建立一個完整的創作論架構，其原因在於《唐三體詩》並非詩話著作，而是一部選本。張智華《南宋的詩文選本研究》中提到從南宋開始，詩文選本形成一種新的形式：選本與評點緊密結合。這種新的形式大量出現在古文的選本上，如呂祖謙《古文關鍵》、樓昉《崇古文訣》、真德秀《文章正宗》和謝枋得《文章軌範》等等，周弼的《唐三體詩》在某種程度上，可能受到前述古文選本的影響，進而將其創作論架構，以選本的方式呈現。這部選本與其他選本著作又有很大的不同，因為它在各類選例之前，標注了其創作方法，而將這些創作方法統整起來，就是前文中所提出的架構圖。

由於受到南宋以來古文選本將評點融於選本中的影響，兼之傳統詩話摘句式論詩模式多半侷限於一句、一聯的結構之中，而周弼的創作論又關注於全篇結構，是以周弼的詩學主張乃選擇以選本的方式呈現，而突破了傳統詩話摘句式論詩模式。

四、結論

綜合前文所論述的內容，周弼的《唐三體詩》有幾方面的特色，首先是其詩學主張的內

⁵⁶ 周慶華，《詩話摘句式批評研究》，（淡江大學中國文學研究所碩士論文），中華民國 80 年 6 月），頁 68-88。

⁵⁷ 同前註，頁 68。

⁵⁸ 對於周弼此書，有些研究者指出它與嚴羽《滄浪詩話》同時，甚或是稍早於嚴羽。可參鄒云湖，《中國選本批評》頁 101。張智華，〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉頁 36。

涵，大致可以分成兩類：一指形式上的要求，一指內容上的要求。形式上的要求主要表現在聲律與章法結構的安排上，這一方面可以歸納出「奇」與「諧」兩個重點，周弼對於「奇」的要求，主要落在側體、拗體這兩種聲律與一般近體詩常譜不相同的體裁上，除此之外，僅提及了五律起句也要「奇健」的要求，是否周弼對於章法結構完全不要求「奇」呢？抑或周弼認為在章法結構上更有值得重視的觀念？筆者以為周弼對於章法也要求「奇」，不過相較於「奇」，周弼更重視的是「諧」的觀念；而內容上的要求則主要在於詩意的暢達，在近體詩的聲律限制之下，或詠物、用事的情況中，強調「以意為主」。而對於形式與內容，周弼俱都提及，顯見周弼認為兩者不能偏廢，換言之，詩歌要內、外兼具是他所關注的。

其次，周弼《唐三體詩》一書承襲了唐、五代詩格著作中的理論，除了理論的繼承以外，周弼呈現其主張的模式也襲自詩格著作：提出一種範式讓人參考，至於要如何寫出作品，依靠讀者對範式的領悟能力來悟出創作的的方法；具體指出某種詩法，同時也引出詩例，使學者能明白了解詩法的內容，並與所引詩相互印證。當然，周弼此書受南宋以來詩文選本的形式影響，以選本的方式呈現其詩學理論，這是因為周弼注重全篇章法結構的安排，而詩話的摘句式論詩模式又不適合全面展開其架構，是以周弼結合了選本方式呈現其主張，突破傳統詩話摘句式論詩模式，可謂一大創舉。



參考書目

一、古籍文獻：

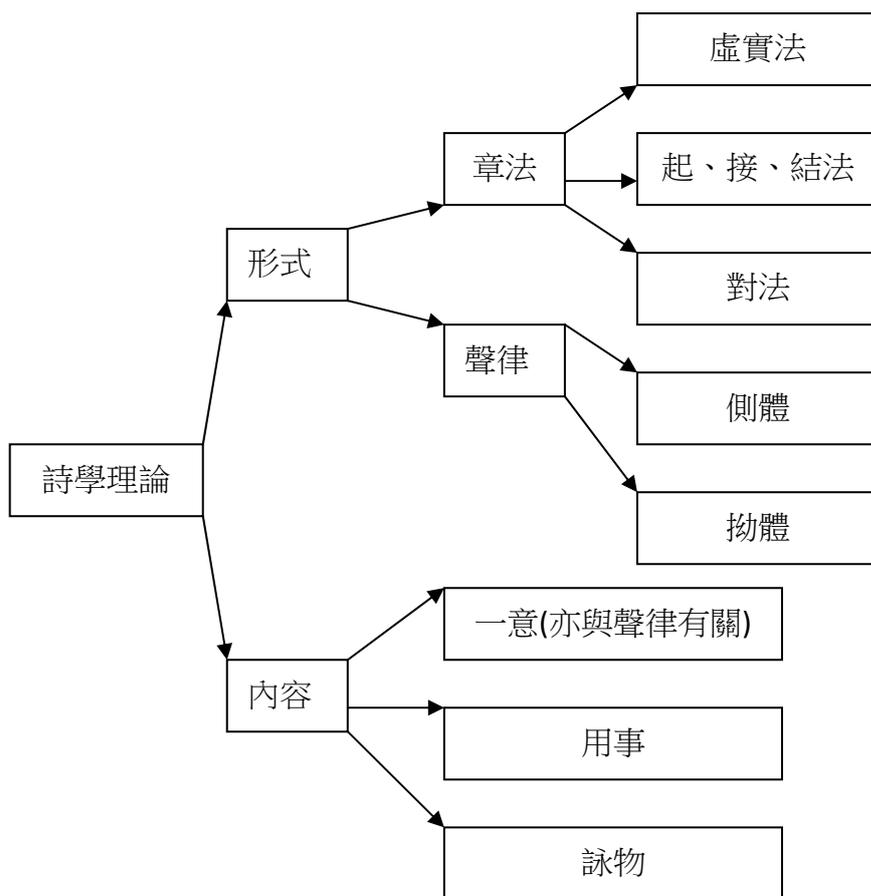
- 宋·周弼編，元·釋圓至註：《唐三體詩說》(21卷，元刊本)。
- 宋·周弼編，元·釋圓至註：《箋註唐賢三體詩法》(20卷，明·廣陵火錢校刊本)。
- 宋·周弼編，元·釋圓至註：《箋註唐賢絕句三體詩法》(20卷，明·嘉靖28年吳椿刻本)。
- 宋·周弼編，元·釋圓至註，清·何焯、袁漱六批校影印：《箋註唐賢絕句三體詩法》(20卷，元刻本)。
- 宋·周弼編、元·釋圓至註，清·高士奇補正：《三體唐詩》(6卷，四庫全書內府藏本)。
- 《新增唐賢絕句三體詩法》(20卷，日本安政三年(清·咸豐6年)，江戶大學據玉山堂、宋榮堂、文海堂合梓版翻刻本刊本)。
- 《增註三體詩》(3卷，斐庚增註，新文豐出版公司影印本)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 王 磊：〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉(《殷都學刊》2005年)。
- 王禮卿：《唐賢三體詩法詮評》(臺北：臺灣學生書局，1998年)。
- 史 偉：〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉(《廊坊師專學報》，第2期，2000年)。
- 李國強：〈元大德本《箋注唐賢絕句三體詩法》述略〉(《故宮文物月刊》1994年1月)。
- 周慶華：《詩話摘句式批評研究》(「淡江大學中國文學研究所碩士論文」，1991年6月)。
- 林正三：《詩學概要》(臺北：廣文書局，1998年7月初版)。
- 張 健：〈《唐賢三體詩法》研究〉(《中國文哲研究通訊》第9卷第3期)。
- 張 健：〈評介王禮卿《唐賢三體詩法詮評》〉(《書目季刊》第32卷第4期)。
- 張伯偉：《全唐五代詩格彙考》(南京：鳳凰出版社，2005年1月)。
- 張智華：〈從《唐三體詩法》看周弼的詩學觀——兼論南宋後期宗唐詩學思潮的演變〉(《文學遺產》1999年第5期)。
- 鄒云湖：《中國選本批評》(上海：上海三聯書店，2002年7月)。
- 譚淑娟、孟 昕：〈宋元之際詩學理論的不同探索——周弼、范晞文、方回詩學個案分析〉(《貴州工業大學學報》社會科學版，第7卷第2期，2005年4月)。



附圖一





考察熊十力論《周禮》「出于孔子」脈絡本原

曹任遠*

提要

為什麼要考察熊十力(1885~1968)的《周禮》「出于孔子」說？因為這是一個有關《周禮》價值判斷的問題。在熊十力之前，學者們對《周禮》成書也已有許多探討。對《周禮》的主要意見，大致有「周公致太平之迹」、「成于六國時人」、「劉歆所偽」這三種說法。在這些說法中，筆者見有一共同點，即是皆涉及對《周禮》的價值判斷。學者們並以此價值判斷作為基礎，來瞭解《周禮》成書的時代究竟為何？但熊氏主張《周禮》「出于孔子」，其說異於前人，因此筆者撰此文嘗試探討。

對本文所探究之問題。筆者分三部份進行處理。首先，探討熊十力如何聯結《周禮》與孔子。其次，討論熊十力對《周禮》「成書」問題的看法。最後，考察《周禮》「出于孔子」的主張有何意義。

若將以上三部份再細分。則第一部份中，筆者先探討《周禮》與《論語》之間的關聯性，其次探究《周禮》與孔子之間的關聯性。而第二部份中，筆者先討論熊十力為何需探討《周禮》成書問題，其次探究熊十力為何又不確定《周禮》成書時代。最後第三部分，筆者先探討孔子賦予《周禮》何種意義，並據此再探究《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊含的意義。

關鍵詞：熊十力、周禮、周官、孔子、典範性

一、前言

為什麼要考察熊十力(1885~1968)的《周禮》「出于孔子」說？因為這是一個有關《周禮》價值判斷的問題。在熊十力之前，學者們對《周禮》成書也已有許多探討。對《周禮》的主要意見，大致有「周公致太平之迹¹」、「成于六國時人²」、「劉歆所偽³」這三種說法。在這些

* 臺北市立教育大學中國語文學系碩士班四年級。

¹ 筆者按：唐人賈公彥〈序周禮興廢〉云「劉向子歆，校理秘書，始得列序，著于《錄略》，然亡其〈冬官〉一篇，以〈考工記〉足之，時衆儒並出，共排以為非是，唯歆獨識，其年尚幼務在廣覽博觀，又多銳精于春秋末年，乃知其周公致太平之迹」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁7。「唯有鄭元遍覽羣經，知《周禮》者乃周公致太平之迹」。(清)阮元校勘：



說法中，筆者見有一共同點，即是皆涉及對《周禮》的價值判斷。學者們並以此價值判斷作為基礎，來瞭解《周禮》成書的時代究竟為何？但熊氏主張《周禮》「出于孔子」，其說異於前人，因此筆者撰此文嘗試探討。

熊氏在著作中，主張《周禮》「出于孔子⁴」，認為「《周官》本孔子所作⁵」。但這代表著，熊十力認為《周禮》為孔子所撰嗎？似乎不是。若加以考察，則又可見熊十力也有「《周官》不必為孔子手撰⁶」、「七十子承受口義，轉相傳授⁷」、「其成書，至遲亦在戰國時⁸」、「其成書至遲在戰國初期⁹」這四種說法。因此本文所嘗試探討的問題為，熊十力論說《周禮》「出于孔子」的面貌究竟為何？

在本文尋繹過程的方法上。因熊十力討論《周禮》非專成一論，或者說熊氏論《周禮》並非全然為了處理《周禮》的問題，所以熊氏論述頗為零散。因此筆者嘗試整理熊十力著作時，試就熊氏對相同問題的論述，來進行整合討論。並對熊先生引證已說的證據，瞭解其引

《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁9。

此外，明人吳繼仕與清人徐文靖也認為《周禮》是「周公致太平之迹」。吳繼仕《六經始末原流》在〈周禮〉一章云「《周禮》作于周公，至劉歆而始著」。(明)吳繼仕：《六經始末原流》，頁86。

徐文靖《管城碩記》在〈禮二〉，對賈公彥序《儀禮》的「《周禮》、《儀禮》發源是一，理有終始，並是周公攝政太平之書」。(清)徐文靖《管城碩記》，頁237。引賈公彥《儀禮》疏「《周禮》言周不言儀者，《周禮》是周公攝政六年所制，取別夏殷，故言周。《儀禮》言儀不言周者，欲見兼有異代之法」。(清)徐文靖：《管城碩記》，頁237。

以上所列賈公彥、吳繼仕、徐文靖三人，認為《周禮》是「周公致太平之迹」。

² 筆者按：唐人賈公彥〈序周禮興廢〉有記載林孝存、何休認為《周禮》出於「六國時人」的說法，云「林孝存以為，武帝知《周官》末世瀆亂不驗之書，故作十論、七難，以排棄之，何休亦以為六國陰謀之書」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁9。

此外，清人毛奇齡與民國錢穆也認為《周禮》成書於「六國時人」。毛奇齡在《經問》云「《周禮》為周末之書，故孔子引經及春秋諸大夫引經，以及東遷以後、混一以前，凡諸子百家引經，無一字及此書者」、「此書係周末秦初儒者所作，謂之周人禮則可，謂之偽周禮則不可」。(清)毛奇齡：《經問》，《景印文淵閣四庫全書》第一九一冊，頁18~19。

而錢穆在《兩漢經學今古文平議》中的〈周官著作時代考〉云「正因《周官》乃是一部學者理想中之冥構，本非歷史實錄，《周官》作者，兼採了各種素材，集合拼湊，不免有漏洞，有破綻。一面既改用夏曆，一面又沿襲周正。遂使往來注家，橫生許多猜疑曲解，而郊天大禮，遂為從此以下一大爭案。此豈周公所制，又豈春秋前所有？然其決非西漢後人偽造，亦可從此而見矣」。錢穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》，頁345。

以上所列林孝存、何休、毛奇齡、錢穆四人，認為《周禮》是「六國時人」作。

³ 筆者按：宋人洪邁於〈周禮非周公書〉云「《周禮》一書，世謂周公所作而非也，昔賢以為戰國陰謀之書，考其實蓋出於劉歆之手」。(宋)洪邁：〈周禮非周公書〉，《容齋續筆》卷十六，《叢書集成三編》第七十一冊，頁121。

此外，清人康有為也認為《周禮》為「劉歆所偽」。康有為在《新學偽經考》中的〈史記經說足證偽經考第二〉云「《周官》一經，《史記》自〈河間獻王世家〉、〈儒林傳〉皆不著。一部《史記》無之，唯封禪書有此二字。其為歆竄入何疑焉。凡作盜皆不敢於顯明。而多嘗試於幽暗也」。(清)康有為：《新學偽經考》，《康有為全集》第一集，頁372。

以上所列洪邁、康有為兩人，認為《周禮》是「劉歆所偽」。

⁴ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。

⁵ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁395。

⁶ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。

⁷ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁1108。

⁸ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁674。

⁹ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。



證之脈絡，且思索熊氏論說的關鍵。

對本文所探究之問題。筆者分三部份進行處理。首先，探討熊十力如何聯結《周禮》與孔子。其次，討論熊十力對《周禮》「成書」問題的看法。最後，考察《周禮》「出于孔子」的主張有何意義。

若將以上三部份再細分。則第一部份中，筆者先探討《周禮》與《論語》之間的關聯性，其次探究《周禮》與孔子之間的關聯性。而第二部份中，筆者先討論熊十力為何需探討《周禮》成書問題，其次探究熊十力為何又不確定《周禮》成書時代。最後第三部份，筆者先探討孔子賦予《周禮》何種意義，並據此再探究《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊涵的意義。

二、熊十力如何聯結《周禮》與孔子？

於本部份，筆者試探討兩個問題。一為透過探討《周禮》與《論語》之間的關聯為何？來瞭解熊十力之所以主張《周禮》「出于孔子」的原因。二為透過探討《周禮》與孔子之間的關聯性為何？進一步探索熊十力所認為的，《周禮》與孔子兩者間關聯為何。

(一)《周禮》與《論語》間有何關聯性？

在熊十力較早的文章中，雖未直接提出《周禮》「出于孔子」的主張，但已將《周禮》與《論語》兩者建立起了關聯性，認為《周禮》與《論語》兩者有相通之處。於西元 1913 年 11 月，載於《庸言》第一卷第二十三號的〈健菴隨筆(續)〉云：

孔氏雅言執禮。禮經緯萬彙者也。《周官》統治教政刑，而以禮名書。¹⁰

此一說法是熊十力對《周禮》的早期看法。如就以上引文來探求熊十力論述的根據，則可知「雅言執禮」出於《論語》〈述而〉「子所雅言：《詩》、《書》、執禮，皆雅言也¹¹」。「禮經緯萬彙」應與《左傳》昭公二十五年「禮，上下之紀、天地之經緯也¹²」有關。「《周官》統治教政刑」應與《周禮》〈地官〉「司市，掌市之治教、政刑、量度、禁令¹³」有關。以此可知熊十力此話可能隱括了《論語》、《左傳》、《周禮》這三部經典的內容。

若將熊氏論述視作答案，來推測熊十力所處理問題為何，則可探得三個問句。第一是孔子的「禮」有什麼意義？第二是「禮」有什麼意義？第三是《周禮》的「禮」有什麼意義？

熊十力論述的「孔氏雅言執禮」，可能是根據《論語》而來的。因此以下先就此來探討《周禮》與《論語》的關聯性。《論語》〈述而〉中有云：

¹⁰ 熊十力：〈健菴隨筆(續)〉，《熊十力全集》第八卷，頁 15。

¹¹ (清)劉寶楠：《論語正義》，頁 269。

¹² 楊伯峻編：《春秋左傳注(修訂本)》第四冊，頁 1459。

¹³ (清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 218。



子所雅言：《詩》、《書》、執禮，皆雅言也。¹⁴

《論語》稱「《詩》、《書》、執禮」都是「子所雅言」。既然如此，則什麼是「執禮」？《困學紀聞》有葉夢得語「蓋古者持禮書以治人者，皆曰執」¹⁵。《論語駢枝》有「執，猶掌也。執禮。謂詔相禮事¹⁶」。可知「執禮」有規範人行為的意義。

而熊十力認為「禮」有什麼意義？在西元 1945 年出版的《讀經示要》，對《周禮》的思想內涵，有較前文所引更明確的說明，認為：

《周禮》一經。以職官為經。事義為緯。其於治理，直是窮天極地，無所不包通。¹⁷

於此熊十力以經、緯的說法，說明《周禮》的內涵。前文所引的〈健菴隨筆(續)〉引文，雖可見熊氏以「經緯萬彙」之語來解釋「禮」，然而於此更為詳細。故而也可推測熊氏於〈健菴隨筆(續)〉舉的「禮¹⁸」，可能與《周禮》有關。

熊氏稱《周禮》「以職官為經，事義為緯」認為《周禮》的重點在於人事組織與組織內部的權責職掌。組織的目的，是為管理的需要，因此熊十力認為《周禮》在「治理」方面「窮天極地，無所不包通」，肯定《周禮》在組織管理方面的價值。

因此可推測，在〈健菴隨筆(續)〉以及《讀經示要》中。有部份討論，熊十力雖未稱《周禮》「出于孔子」。但已在意義上，認為《周禮》的「禮」與《論語》的「執禮」有相合之處。認為兩者都有規範管理眾人的意義。因《周禮》與《論語》在「禮」的意義上有相合，所以熊十力主張《周禮》「出于孔子」。並且可推測，熊十力透過《論語》瞭解《周禮》，也建立起了《周禮》與孔子間的關聯性。

(二)《周禮》與孔子之關聯性為何？

以上是就熊十力所論述，探討《周禮》與《論語》間的關聯性。以下筆者嘗試進一步探求熊十力直指《周禮》「出于孔子」之處，並試圖瞭解熊十力如何建立《周禮》與孔子兩者的關聯性。熊氏在《論六經》說《周禮》「出于孔子¹⁹」，《原儒》說「《周官》本孔子所作²⁰」，

¹⁴ (清)劉寶楠：《論語正義》，頁 269。

¹⁵ (清)劉寶楠：《論語正義》，頁 270。

¹⁶ (清)劉台拱：《論語駢枝》，《四部分類叢書集成》續編第二十三冊，頁 6。

¹⁷ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

¹⁸ 筆者按：熊十力於《原儒》〈原學統〉「孔子既作《禮經》」後有注云「即《周官》」。因此對於「禮」為何的問題，除了經本文推導出可能與《周禮》有關外，也可見熊氏有稱《周禮》為「禮經」之例。熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 408。

¹⁹ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。

²⁰ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 395。

可見得熊氏有《周禮》「出于孔子」的主張。因熊十力有此主張，故而本部分，筆者試就熊十力所說，來探討《周禮》與孔子間的關聯性。

熊氏既然主張《周禮》「出于孔子」，那在熊十力心目中，《周禮》對於孔子，究竟有何意義？孔子為何需要作《周禮》？《讀經示要》中有：

（《周禮》）此經決是孔子之政治思想。²¹

此一「決是孔子之政治思想」的認知，也代表著熊十力認為，孔子透過作《周禮》保存了其「政治思想」，而《周禮》也是後人尋繹孔子「政治思想」的具體參考資料。

熊十力認為《周禮》是「政治思想」的認知，與其認為《周禮》在「治理」方面「窮天極地，無所不包通」有很大的關係。「治理」可白話的理解為統治管理，對於國家整體來說，統治管理所涉及的範疇與政治有關，所以熊十力認為《周禮》是「政治思想」，並且認為與孔子有關，是「孔子之政治思想」。

若回溯前文所探討，在討論熊氏〈健菴隨筆(續)〉所說之處，有引熊氏云「孔氏雅言執禮。禮經緯萬彙者也。《周官》統治教政刑，而以禮名書」這段話。經熊氏這段話，可引申出三個問題。即是《論語》中的孔子，著重「禮」的什麼特性？「禮」對於熊十力有什麼意義？《周禮》中的「禮」有什麼性質？對上述三個問題，以下分三點說明。

第一點，孔子「雅言執禮」中的「執」就《論語駢枝》的說法是「猶掌也」，可推測「執禮」是有管理、治理作用的一種「禮」，且「執禮」是子所「雅言」，也就是孔子所著重的「禮」的性質，因此可以說熊十力認為孔子著重於「禮」的具體規範性。

第二點，熊十力認為「禮」是「經緯萬彙者也」，然而為何能「經緯萬彙」？絕非「禮」能詳細的節制所有細節，而應是「禮」能普遍的給予人們具體的方向。

第三點，《周禮》統「治教政刑」，在《周禮》天官大宰有「掌建邦之六典²²」，此六典為治典、教典、禮典、政典、刑典、事典，熊十力所說的「治教政刑」皆有在其中。若將此「六典」比列觀察，可知「六典」的對象都包含了邦國、百官和萬民。邦國是一整體的大環境，百官是在此大環境中的管理者，萬民則是接受管理的人。《周禮》「統」治教政刑，即是對這個《周禮》中的社會組織進行管理，為大環境提供一種規範。

以上述三點可知，熊十力所說的，孔子的「雅言執禮」著重於「禮」的具體規範性。且熊十力認為「禮」能普遍的給予人們具體的方向。又《周禮》的「禮」有為大環境提供規範的性質。因此，熊十力認為《周禮》「決是孔子之政治思想」。

²¹ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁1108。

²² 《重刊宋本周禮注疏附校勘記》云「大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國：一曰治典，以經邦國，以治官府，以紀萬民。二曰教典，以安邦國，以教官府，以擾萬民。三曰禮典，以和邦國，以統百官，以諧萬民。四曰政典，以平邦國，以正百官，以均萬民。五曰刑典，以詰邦國，以刑百官，以糾萬民。六曰事典，以富邦國，以任百官，以生萬民」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁26。



(三)小結

以上討論了兩個問題，一為《周禮》與《論語》間有何關聯性？二為《周禮》與孔子之關聯性為何？

熊十力之所以認為《周禮》「出于孔子」，是因熊氏認為《周禮》的「禮」與《論語》中所載的「禮」，在意義上相通。如分別從知識、價值兩方面進行瞭解。在知識方面，《周禮》是否「決是孔子之政治思想」，因沒有直接的事實證據，所以很難肯定。但《周禮》中的確有政治、管理、規範的內容。若要推斷是否《周禮》「決是孔子」之政治思想(或孔子所作)，在知識上的考察，必須要有明確的文獻，來證明孔子與《周禮》的關聯性，否則無法下「決是孔子」的判斷。

但在價值層面上，對《周禮》是否「決是孔子之政治思想」，則可以肯定來看待，因並未有文獻可將孔子與《周禮》明顯切割。且孔子與《周禮》在思想上有相合之處，因此將《周禮》這部經典與具有聖人地位的孔子加以結合，是熊氏對孔子與《周禮》兩者，在價值上的肯定。若由經典價值的層面來看待《周禮》，則不必對《周禮》是否「決是孔子之政治思想」作否定，但如僅就知識、證據，來探討《周禮》究竟是否「決是孔子之政治思想」？筆者以為應持保留態度。

三、熊十力為何不確定《周禮》成書時代？

前一部份，討論了熊十力將《周禮》與孔子建立關聯的看法。據熊氏所述，可知熊十力認為《周禮》是孔子的思想所展開的一部著作，且是孔子思想中的「政治思想」。

但若再觀察熊十力論《周禮》成書時代的部份，卻也見熊十力說了「《周官》不必為孔子手撰²³」、「七十子承受口義，轉相傳授²⁴」、「其成書至遲在戰國初期²⁵」、「其成書，至遲亦在戰國時²⁶」這四種說法。這些說法與前一部份所探討的略有不同。究竟這些說法是否有所關聯？抑或有所矛盾？因此筆者產生了兩個疑問，其一是為何熊十力需要探討《周禮》成書問題？其二是為何熊十力又不確定《周禮》作者？以下透過此二問題進行探討。

(一)為何要探討《周禮》成書問題？

為何熊十力需探討「《周禮》成書」？若略覽前人《周禮》研究成果。則可知前人也多對此有所討論。如漢代的林孝存²⁷、劉歆²⁸、鄭玄²⁹、何休³⁰，唐代的賈公彥³¹，宋代的洪邁³²，

²³ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。

²⁴ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁1108。

²⁵ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。

²⁶ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁674。

²⁷ 賈公彥在《序周禮興廢》云「林孝存以為，武帝知《周官》末世瀆亂不驗之書，故作十論、七難，以排棄之」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁9。

²⁸ 賈公彥在《序周禮興廢》云「劉向子歆，校理秘書，始得列序，著于錄略，然亡其冬官一篇，以《考工記》足之，時衆儒並出，共排以為非是，唯歆獨識其年，尚幼務在廣覽博觀，又多銳



清代的毛奇齡³³，民國以來的錢穆³⁴、侯家駒³⁵、金春峰³⁶，與本文所要探討的熊十力，以及熊十力的弟子徐復觀³⁷。他們論《周禮》，為何要探討其「成書」時代？「成書」時代有什麼重要性？

若就「成書」來瞭解《周禮》，則可知前人對《周禮》「成書」的考察，同時也包含了對《周禮》的價值判斷。簡言之，判斷者認為《周禮》是怎麼成書的，與所認為的《周禮》價值也相去不遠。如認為《周禮》是周公或孔子所作者，則通常也認為《周禮》保有了周公或孔子的思想，並多肯定《周禮》的價值。若認為是六國時人或劉歆所偽者，則通常認為《周禮》的成書是有陰謀目的，並多從負面判斷《周禮》的價值。也有一種折衷的說法，認為《周禮》雖非聖人所作也非偽作，但其成書在於周代，因此也保存了周代的禮制。也就是說「成書」問題的探討，也是《周禮》價值判斷的探討。

如以熊十力在《讀經示要》中，說的《周禮》「決是孔子之政治思想³⁸」，以及本文前一部份所討論。可推測熊十力有兩點認知，一為《周禮》「出于孔子」，二為《周禮》保存了「孔子之政治思想」。也就是說，《周禮》的成書與價值和孔子有關，且具有正面的價值。不過熊十力在 1951 年出版的《論六經》也說：

-
- 精于春秋末年，乃知其周公致太平之迹」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 7。
- ²⁹ 賈公彥在〈序周禮興廢〉云「唯有鄭玄遍覽羣經，知《周禮》者乃周公致太平之迹」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 9。
- ³⁰ 賈公彥〈序周禮興廢〉云「何休亦以為六國陰謀之書」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 9。
- ³¹ 徐文靖在《管城碩記》引賈公彥《儀禮》疏云「《周禮》言周不言儀者，《周禮》是周公攝政六年所制，取別夏殷，故言周。《儀禮》言儀不言周者，欲見兼有異代之法」。(清)徐文靖：《管城碩記》，頁 237。
- ³² 洪邁在〈周禮非周公書〉云「《周禮》一書，世謂周公所作而非也，昔賢以為戰國陰謀之書，考其實蓋出於劉歆之手」。(宋)洪邁：《容齋續筆》卷十六，《叢書集成三編》第七十一冊，頁 121。
- ³³ 毛奇齡在《經問》云「《周禮》為周末之書，故孔子引經及春秋諸大夫引經，以及東遷以後、混一以前，凡諸子百家引經，無一字及此書者」、「此書係周末秦初儒者所作，謂之周人禮則可，謂之偽周禮則不可」。(清)毛奇齡：《經問》，《景印文淵閣四庫全書》第一九一冊，頁 18~19。
- ³⁴ 錢穆在〈周官著作時代考〉云「正因《周官》乃是一部學者理想中之冥構，本非歷史實錄，《周官》作者，兼採了各種素材，集合拼湊，不免有漏洞，有破綻。一面既改用夏曆，一面又沿襲周正。隧使往來注家，橫生許多猜疑曲解，而郊天大禮，遂為從此以下一大爭案。此豈周公所制，又豈春秋前所有？然其決非西漢後人偽造，亦可從此而見矣」。錢穆：〈周官著作時代考〉，《兩漢經學今古文平議》，頁 345。
- ³⁵ 侯家駒在《周禮研究》云「《周禮》是集體編著，劉歆為其總提調，其所用底稿乃是戰國時代人士所撰，為河間獻王於武帝時所獻而藏於秘府之《周官》原文或殘本，再予以損益」。侯家駒：《周禮研究》，頁 375。
- ³⁶ 金春峰在《周官之成書及其反映的文化與時代新考》云「秦地奴隸制度殘餘比六國遠為嚴重，《周官》正好從側面反映了這一情況」。金春峰：《周官之成書及其反映的文化與時代新考》，頁 158。
- ³⁷ 徐復觀在《周官成立之時代及其思想性格》云「王莽劉歆們，既將他們的官制托之於周，繼且暗示此乃周公所作，又加以他們天人合一的思想，則其官名官職，自必力求與漢代保持距離。並且他們是要以此為改變現狀，發揮理想的根據，則此種距離亦為他們事實上的需要」。徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》，頁 58。
- ³⁸ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。



《周官》不必為孔子手撰。而其高遠之識，深密之思，非大聖不克逮此。³⁹

於此雖未對《周禮》的價值有所不同的主張，但為何熊十力又說「《周禮》不必為孔子手撰」呢？此一說法應是熊十力，對所主張的《周禮》「出于孔子」說，更進一步的說明。對熊氏此說，筆者試分前後兩部份觀察。

前半部說《周禮》「不必為孔子手撰」，是在知識層面所作的推測，也即是說，熊氏推測《周禮》在事實上，可能是孔子所撰，但也可能不是。但因為知識、證據不足以確定《周禮》的撰者為何人，所以《周禮》究竟是何人所撰，熊十力並未作判斷。但熊十力說「不必為孔子手撰」，肯定了《周禮》與孔子間的關聯性。因為「不必」於此所代表的，不是肯定《周禮》確為孔子所親作，更不是否定《周禮》與孔子間的關聯性。而是認為《周禮》是誰「手撰」的問題並沒有那麼重要。

後半部則是在價值層面上肯定《周禮》。若將此以陳述《周禮》、孔子的語句，再分兩部份觀察。可見得熊十力認為《周禮》有「高遠之識，深密之思」，而孔子是「大聖」。熊十力既然如此說，則必認為「大聖」有「高遠之識，深密之思」，所以《周禮》與孔子兩者間才能確立關聯性。⁴⁰如此理解，則更可知曉熊十力認為「大聖」的孔子，與有「高遠之識，深密之思」的《周禮》都具有極高的價值。

若換種想法理解，則這是作者與著作之間必然性該如何建立的問題。假若作者與著作兩者的價值，在評價者的心目中非有相當的共通點，則無法建構必然性，或者根本沒有建構必然性的價值。假如作者與著作二者都在評價人心目中，都有著最高的價值。就是熊十力所認為的，「非大聖不克逮此」。雖然從知識層面上，無法肯定《周禮》是否為孔子所撰，但在價值層面上，熊十力認為，《周禮》中的「禮」與孔子所說的「禮」有所關聯。並且，《周禮》也傳承了孔子的政治思想，所以熊氏認為，《周禮》離不開孔子，如果強要將《周禮》與孔子切割，則除非能再找一個能與《周禮》相應的作者出來，否則是不可能作到的。

於此回歸本部份所要探討的題目，熊十力「為何需探討《周禮》成書問題？」，筆者推測，熊十力探討《周禮》的成書時代，給予了《周禮》一個價值歸屬的根源，且以此再發見《周禮》的價值。在熊十力將《周禮》的作者歸屬於孔子後，熊氏又進一步的分兩部份處理《周禮》，一為透過孔子闡發《周禮》之價值，認為《周禮》「是孔子之政治思想」，二為在《周禮》成書的推測上，進一步作較合理的推測，認為孔子雖作《周禮》，但《周禮》「不必為孔子手撰」。

(二)又為何不確定《周禮》的作者？

前已探討了，熊十力既認為《周禮》與孔子有關，卻也認為《周禮》「不必孔子手撰」。

³⁹ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁733。

⁴⁰ 筆者按：對孔子與《周禮》的關聯性，《論六經》也云「《書》〈洪範〉所謂王道平平。〈大學〉以理財，歸之平天下。皆與《周官》互相發明。群經一貫，皆本孔氏之傳也」。熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁689。

因此可以推測，熊十力並不將《周禮》的作者確定於某一人。又或者說，熊十力認為實際手撰《周禮》者，與賦予《周禮》意義精神者，是可以分開的。並可能認為，實際手撰者為何人可能並不重要。若單純而論，手撰者的價值，也僅在於將《周禮》寫成文本，而該關注的是給予《周禮》意義的究竟是何人？兩者可能為一，也可能為二。

因此，對於《周禮》的作者問題，熊十力在《論六經》有云：

《周官》一經，蓋孔子授之七十子，口義流傳，其成書，至遲亦在戰國時，容當別論。⁴¹

若再依《讀經示要》所說「《周禮》首言建國。其國家之組織，只欲其成為一文化團體⁴²」綜合討論。則熊十力是否也認為，作《周禮》的「孔子」、「七十子」以及之後「口義流傳」所傳授的弟子，是否也是一「文化團體」呢？

「孔子」是熊十力欲藉以發見《周禮》價值意義的「大聖」。熊十力藉孔子，為《周禮》的價值取得歸屬。讓《周禮》與孔子相映，並互映對方價值。《周禮》可以為孔子帶來政治思想的內涵，孔子也可確認《周禮》為經典的地位。因此熊十力認為《周禮》非大聖不能作，且是出於孔子的，更是孔子的政治思想。《論六經》也云：

余以為，此經大旨，必孔子口授之七十子。其成書至遲在戰國初期。⁴³

很顯然的是，熊十力說的《周禮》作者，應不是一人，而可能是一個團體。《論六經》有「孔子口授之七十子。其成書至遲在戰國初期」之語。此中「七十子」是孔子所口授，所以「七十子」可能為孔子所領導。而戰國時儒士，必無法親見孔子，唯能傳承孔子的精神。所以筆者推測，熊十力認為制作《周禮》的團體，是孔子所領導或傳承孔子精神的，以傳授學問知識為主要活動的儒士團體。

若就熊十力《論六經》中，論《周禮》成書時說的「孔子授之七十子，口義流傳。其成書，至遲亦在戰國時」與「必孔子口授之七十子。其成書至遲在戰國初期」這兩句話。筆者試作兩種推估，第一種是熊十力認為考證《周禮》成書的證據不足，所以只能約略的作大範圍的推估。第二種是熊十力以這種論述，構成《周禮》「文化團體」的基礎。

在《讀經示要》中，熊十力云「《周禮》首言建國。其國家之組織，只欲其成為一文化

⁴¹ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 674。

⁴² 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁴³ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。



團體⁴⁴」。若熊十力推測《周禮》有形成「文化團體」之理想，則熊氏應也認為，《周禮》的作者或作者群有「文化團體」的認識，更有可能，其本身就是「文化團體」。

若依熊十力所述，作一個組合。可推測熊氏認為，孔子是《周禮》作者的代表人物，或者是作者群的核心。熊十力推估《周禮》成書時代自孔子到戰國初期。又孔子、七十子與戰國初期的學者，可能可以組成一「文化團體」⁴⁵。因此，熊十力所論述的《周禮》成書時代，可能也包含了其「文化團體」的認知。

因此可以推測，熊十力認為，在孔子至戰國初期的這段時間中，孔門儒士傳承了學問，並發展出了以人為主體的文化活動。而這活動的其中一個具體呈現就是《周禮》。也就是說，熊十力認為《周禮》既「出於孔子」又認為「《周官》不必為孔子手撰⁴⁶」、「七十子承受口義，轉相傳授。⁴⁷」、「其成書至遲在戰國初期⁴⁸」、「其成書，至遲亦在戰國時⁴⁹」。除了可能是因證據的不足而僅能大概推估外，也可能是認為《周禮》的制作者本身就是一個「文化團體」，而不是一個人。所以熊十力未將《周禮》的成書，確定一個肯定的人物，或確定的時間，而是透過上述的這些不同說法，來同樣的論述《周禮》的成書與作者問題。

(三)小結

以上探討了兩個問題，一為熊十力為何需探討《周禮》「成書」問題？二為熊十力又為何不確定《周禮》作者？

熊十力透過探討《周禮》「成書」問題，將《周禮》與孔子兩者之間建立起了關聯性，認為《周禮》的「高遠之識，深密之思」，「非大聖不克逮此」，然而誰又有資格作為大聖呢？熊十力認為是孔子，熊氏並透過「經典」與「大聖」的「典範性」，為兩者進行聯繫。但因事實證據上的不足，所以熊十力說「《周官》不必為孔子手撰」，經其所用之「不必」一詞，也可理解熊氏論《周禮》「成書」的重點，非在於《周禮》寫作於何人之手，而在於《周禮》所蘊涵的意義價值究竟為何？且熊氏又以探尋思想相通的進路，來考究《周禮》的「成書」問題。

在確定《周禮》的「成書」與孔子有關之後，熊十力也說了《周禮》「不必為孔子手撰⁵⁰」、「七十子承受口義，轉相傳授。⁵¹」、「其成書至遲在戰國初期⁵²」、「其成書，至遲亦在戰國時

⁴⁴ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁴⁵ 筆者按：如就熊氏論《周禮》「文化」之處瞭解，則熊氏不只有提出《周禮》有「文化團體」的理想。更有從教育論「文化」，云「《周官》於文化方面，地官兼職教養，明文化與經濟之聯事最密，其識卓矣」。熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 710。

也云「地官學校之教，約分道，藝二科。藝科為知識之學，知識技能越多者，必守禮而由于規矩，始不肯于道」。熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 723。

既然如此，則熊氏所論「文化團體」可能也有著教育意涵。

⁴⁶ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。

⁴⁷ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁴⁸ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。

⁴⁹ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 674。

⁵⁰ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。

⁵¹ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。



⁵³」。若將以上說法嘗試整合，則「孔子」、「七十子」、「承受口義」、「戰國初期(時)」這些關鍵詞。可以形成一個自孔子開始傳承至戰國初期的「學統⁵⁴」。如再據熊十力的說法，則也可見熊氏認為《周禮》有「文化團體⁵⁵」的主張。若將兩者合一觀之，則熊十力既認為《周禮》有「文化團體」的主張，應也認為《周禮》的作者或作者群有「文化團體」的觀念。也有可能，《周禮》的作者或作者群，本身就屬於一種「文化團體」。因此在探討熊十力為何不確定《周禮》作者之處，筆者推測，熊十力所論《周禮》成書，可能與其認為《周禮》有「文化團體」的認知有關。

四、《周禮》「出于孔子」的主張有何意義？

經以上第二、三部份討論，可瞭解到三點。第一是，熊十力透過與孔子思想相關的文獻，來直接聯繫《周禮》，建立起了兩者間的關聯性。第二是，對此一關聯性，再進一步嘗試圓融說明，主張《周禮》「不必為孔子手撰」，熊氏雖認為《周禮》成書本源自於孔子，但「成書」過程經歷了七十子的口義流傳。究竟是何人所撰並不可考，因此推測其「成書」至遲在戰國(初期)。第三是，對於孔子與《周禮》的關聯性，除了具體建立外，也透過兩者共通的「典範性」進行聯繫，認為孔子為「大聖」、《周禮》有「高遠之識，深密之思」。並且其論述《周禮》「成書」過程所表現的孔子「學統」，與其認為《周禮》有主張「文化團體」的認知，也有可能可以構成聯繫。

也就是說不論是直接的，或者經由相通特徵的部份。熊十力皆將孔子與《周禮》建立起關聯性。熊十力如此所要表達的是什麼？因此以下透過兩個問題來作探討，一為，孔子賦予《周禮》什麼意義？二為，該如何理解《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊涵的意義？

(一)孔子賦予《周禮》什麼意義？

在探討「孔子賦予《周禮》什麼意義？」這個問題上，筆者分兩個步驟瞭解。於此首先嘗試探討孔子有什麼特質。其次整理前文論述的內容，觀察熊十力如何將之孔子與《周禮》建立起關聯性，並推測此一關聯性對於《周禮》有什麼意義。

首先筆者試透過熊十力論述所展現的孔子「學統」進行假定，探討孔子有什麼特質？若就熊十力的論說來瞭解，可知熊氏認為孔子是「大聖」，是一具「典範性」的人物。如以現實生命歷程來瞭解，可知孔子是老師，有教授門生弟子學問。而熊十力對孔子的主要門生也說了「七十子承受口義，轉相傳授⁵⁶」，經由「轉相傳授」可知七十子也有傳授學問給門生弟

⁵² 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733。

⁵³ 熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 674。

⁵⁴ 筆者按：《原儒》〈原外王〉有云「洪惟孔子，集古聖之大成，開萬世之學統」，因此筆者用「學統」一詞。但筆者對此暫不多作討論，僅循熊氏論述脈絡進行推導，察其本原面貌。熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 327。

⁵⁵ 熊十力在《讀經示要》云「《周禮》首言建國。其國家之組織，只欲其成為一文化團體」。熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁵⁶ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。



子，而七十子的學問是「承受」孔子「口義」來的，所以可以推知，孔子也是老師們的老師。

若將上述兩方面整合起來說，可知孔子是弟子與再傳弟子的知識學問根源，並有著相當重要的地位。而熊十力所說的，「大聖」的「典範性」也可能與此有關。若孔子代表著知識學問的根源，則其本身在傳授學問方面，就表現出了孔子的「典範性」，因為孔子是代表人物，也是後人知道的，可能理解的，可以推崇的一個典範人物。

對孔子這個具典範性的代表人物，熊十力是如何將之與《周禮》建立起關聯性呢？以下據前文所討論的內容，嘗試分具體關聯性與意義關聯性兩部份整理。

在具體關聯性的部份。熊十力以孔子「雅言執禮」與《周禮》統「治教政刑」相聯結。若就本文「《周禮》與孔子之關聯性為何？」此一部份探討，可知「執禮」是有管理、治理作用的一種「禮」。且「執禮」是子所「雅言」，也是孔子所著重的「禮」的性質。因此可以說熊十力認為孔子著重於「禮」的具體規範性。而若以《周禮》天官大宰「掌建邦之六典⁵⁷」的結構，來理解熊十力所說的，《周禮》統「治教政刑」，可知六典中的對象都包含了邦國、百官和萬民。邦國是一整體的大環境，百官是在此大環境中的管理者，萬民則是接受管理的人。《周禮》「統」治教政刑，即是對這個《周禮》中的社會組織進行管理，為大環境提供一種規範。因此可知孔子的「執禮」與《周禮》的「治教政刑」都有為社會環境提供一種具體而且實際的規範意義，所以熊十力在〈健菴隨筆(續)〉說「孔氏雅言執禮。禮經緯萬彙者也。《周官》統治教政刑，而以禮名書」，以兩者的具體關聯性來為孔子與《周禮》作連結。

在意義關聯性的部份。熊十力認為孔子與《周禮》皆有可相通的「典範性」，所以兩者可以相聯結。若就本文「為何需探討《周禮》成書問題？」這部份討論，可知熊十力認為《周禮》有「高遠之識，深密之思」，孔子有「大聖」的地位，兩者都有著特殊地位，並且有價值，可作為典範。所以孔子與《周禮》都具有「典範性」，在熊氏的認知中，《周禮》蘊涵著「高遠之識，深密之思」，所以只有「大聖」能作《周禮》，並且何人有資格可稱「大聖」呢？熊十力以為是孔子。並且因孔子與《周禮》有著具體關聯性，所以兩者除了個別具有「典範性」外，也有相合之處。

因此，熊十力在《論六經》說「《周官》不必為孔子手撰。而其高遠之識，深密之思，非大聖不克逮此」，熊氏以兩者的意義關聯性，將孔子與《周禮》作連結。所以，經由孔子可相映《周禮》的「典範性」。

(二) 該如何理解《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊涵的意義？

前文已對「孔子賦予《周禮》什麼意義？」這個問題進行了探討。可以推測熊十力之所

⁵⁷《重刊宋本周禮注疏附校勘記》記載：「大宰之職，掌建邦之六典，以佐王治邦國：一曰治典，以經邦國，以治官府，以紀萬民。二曰教典，以安邦國，以教官府，以擾萬民。三曰禮典，以和邦國，以統百官，以諧萬民。四曰政典，以平邦國，以正百官，以均萬民。五曰刑典，以詰邦國，以刑百官，以糾萬民。六曰事典，以富邦國，以任百官，以生萬民」。(清)阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》，頁 26。

以推孔子為《周禮》作者的代表人物，可能是為了使孔子與《周禮》互映。而孔子、七十子的「承受口義」，是一種學問傳承的活動，這是一個團體的活動，也可稱為一種學統的傳承。若將熊氏論《周禮》成書之說法，來與這種學統傳承活動相對應，則可見熊氏認為《周禮》撰成「至遲在戰國初期」的判斷，可能也與學統傳承的轉變有關。

若觀察熊十力說法，則可見《論六經》云：

何休以為出于六國時人，而不信其出於孔子，則又大錯特錯。《周官》不必為孔子手撰，而其高遠之識，深密之思，非大聖不克逮此。余以為，此經大旨，必孔子口授之七十子，其成書至遲在戰國初期，文辭樸重，與戰國初期以後之文似不同氣息。⁵⁸

認為《周禮》的成書時間，在孔子之時至戰國初期之間。其判斷依據在於《周禮》「文辭樸重」，和戰國初期以後的風格不同。熊十力對於《周禮》，除了這段引文所說的「文辭樸重」，《讀經示要》中也說「其表面只有若干條文，並不鋪陳理論。而條文中，卻蘊藏無限理論⁵⁹」。若將兩說法結合討論。可見熊十力認為《周禮》是質樸的，表面只有若干條文，且不鋪陳理論；《周禮》也是莊重的，可以作為闡發理論的基礎，所以在條文中，又蘊藏無限的理論。

對「戰國初期以後」學術風格的部份。熊十力的《原儒》在〈原學統〉有論「晚周學派」，認為：

晚周六大學派，儒為正統，墨、道、名、農、法，同出於儒，而各自成家，各闢天地，猗歟盛矣。⁶⁰

熊十力認為晚周的學派，皆由儒家分出⁶¹，並探討《韓非子》〈顯學〉來舉例說「子貢、曾子、閔子、子游、子夏、有子諸賢，皆聖門高弟，都不在八儒之內⁶²」，且認為「韓非所舉八儒當是就三晉流行最盛者言之⁶³」，所以「儒必不止於八，墨必不止於三也⁶⁴」。熊氏以此論述晚周時期，學派已經分散並且眾多。

如將此討論與熊十力所認為的《周禮》風格作比較，則可見熊十力認為《周禮》是質樸的，表面只有若干條文，且不鋪陳理論；而晚周學派「各自」成家的基礎，則在於有各自的

⁵⁸ 筆者按：此引文中「此經大旨」（引自《熊十力全集》本）一句，《文海十力叢刊》本作「此經大旨」。熊十力：《論六經》，《熊十力全集》第五卷，頁 733；《論六經》，《文海十力叢刊》第四集，頁 94。

⁵⁹ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁶⁰ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 374。

⁶¹ 筆者按：此類似《韓非子》〈顯學〉「儒分為八，墨離為三」之說，但熊十力將一切學派的源頭都歸向於儒家。

⁶² 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 375。

⁶³ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 375。

⁶⁴ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 375。



理論。所以熊十力認為兩者風格不同，且自孔子開始的學統發展，也影響了《周禮》的撰作，當這個學統發生變化以後，《周禮》的撰作活動也有所轉變，或者應稱停止撰作《周禮》，因《周禮》的內容，已不再符合時代的需求，且戰國時人所懷著的理想，也產生了變化，不再能依循前人的想法，繼續進行撰作《周禮》的工作。

(三) 小結

以上探討了兩個問題。一為孔子賦予《周禮》什麼意義？二為該如何理解《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊涵的意義？

對於孔子這位代表人物，熊十力認為其屬「大聖」的地位，也認為《周禮》有著「高遠之識，深密之思」。透過兩者同屬特殊地位的判斷，熊氏推論《周禮》的作者屬於孔子，並以此將孔子與《周禮》相映，相互展現所共通的「典範性」。且經由「出于孔子」到「至遲在戰國初期」的論說，熊氏可能認為《周禮》的作者是一個團體。而這個團體的源頭可溯自孔子，並且在之後，透過學問傳承的活動，持續發展到戰國初期。在此期間，這一團體也從事著撰作《周禮》的工作，直到這個團體開始轉變為止。

五、結語

本文討論要點有三，一為熊十力如何聯結《周禮》與孔子？二為熊十力為何不確定《周禮》成書時代？三為《周禮》「出于孔子」的主張有何意義？

在第一個要點中。經由探討《周禮》與《論語》之間的關聯性，並以此探究《周禮》與孔子之間的關聯性的過程。可知熊十力透過《論語》，將孔子與《周禮》兩者「禮」的具體意義進行聯繫。因兩者的「禮」都有具體規範的意義，所以推測兩者有所相合。熊十力並認為《周禮》是孔子之政治思想。

在第二個要點中。經由討論熊十力為何需探討《周禮》的成書問題，並以此探究熊十力為何又不確定《周禮》成書時代的過程。可知熊十力以探討成書問題的進路，來為《周禮》找尋其價值歸屬的根源，並因《周禮》的撰者實不可考，所以熊十力並不定《周禮》的撰者為任何一人，而是將《周禮》的作者界定在一個限定時空的學術傳承活動中。熊十力應只是將孔子，視為《周禮》作者的代表人物而已。

在第三個要點中。經由考察孔子賦予《周禮》何種意義，並以此探究《周禮》成書「出于孔子」到「至遲在戰國初期」所蘊涵意義的過程。可知在這個學術傳承的活動中，孔子是可考的根源，並且，孔子提供了弟子們學問、知識，而形成了傳授學問的活動。熊十力認為《周禮》就是在這環境中撰著而成的，這個撰著《周禮》的活動，一直持續到戰國初期，儒家分散開來的時候。

並且，熊十力認為，在戰國之後，《周禮》還是持續有著變化。但熊十力不認為戰國之後對《周禮》的工作是承繼前者的。因此，這部份與熊氏《周禮》「出于孔子」的主張無直接關聯。戰國以後的部份，是另一個在熊十力論《周禮》成書問題中，對後人如何「增竄」

的探討。若就熊十力的說法，《原儒》中的〈原學統〉有「《周官經》余定為孔子作，已如前說，然其中亦有六國時儒生及漢人竄亂者，今此不及檢出，他日有餘力，或別為劄記⁶⁵」。這可視為是承繼《讀經示要》中「戰國時儒者，當有增竄⁶⁶」《周禮》的說法，但因熊十力未提出證據作說明，僅一語帶過，所以筆者認為熊氏此處有所不足⁶⁷。不過這並不直接涉及熊十力所說的《周禮》「出于孔子」，因此僅於文末附記。

⁶⁵ 熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 432。

⁶⁶ 熊十力：《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷，頁 1108。

⁶⁷ 筆者按：熊氏在 1956 年 12 月所撰的〈原儒再印記〉也云「《原儒》成書，祇印二百部儲存。欲俟五六年內，《易經新疏》、《周官經檢論》寫定，方可聚而公之於世，此余之本願也。故下卷初秋印就，猶未作發行計。不意秋後，忽患腦空，心臟病復厲。余自度來日無多，遂決定以《原儒》再印發行」。熊十力：《原儒》，《熊十力全集》第六卷，頁 309。因此可推測，熊氏在 1956 年時，自覺對《周禮》的探討並不完整，而有作《周官經檢論》的計畫。但至熊先生逝世，《周官經檢論》可能猶未寫成，或有作但未傳世。



參考書目

一、熊十力著作：

(一)專書

《原儒》，《熊十力全集》第六卷(武漢：湖北教育出版社，2001年)。

《論六經》，《熊十力全集》第五卷(武漢：湖北教育出版社，2001年)。

《論六經》，《文海十力叢刊》第四集(臺北：明文書局有限公司，1998年1月)。

《讀經示要》，《熊十力全集》第三卷(武漢：湖北教育出版社，2001年)。

(二)論文

〈健菴隨筆(續)〉，《熊十力全集》第八卷(武漢：湖北教育出版社，2001年)，頁14~19。

二、其他著作：

(一)古籍

宋·洪邁：〈周禮非周公書〉，《容齋續筆》卷十六，《叢書集成三編》第七十一冊(臺北：藝文印書館，1973年)，頁121。

明·吳繼仕：《六經始末原流》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2007年6月)。

清·毛奇齡：《經問》，《景印文淵閣四庫全書》第一九一冊(臺北：臺灣商務印書館，1983年6月)。

清·阮元校勘：《重刊宋本周禮注疏附校勘記》(臺北：藝文印書館，1979年)。

清·徐文靖：《管城碩記》，《學術筆記叢刊》(北京：中華書局，2006年6月)。

清·康有為：《新學偽經考》，《康有為全集》第一集(北京：中國人民大學出版社，2007年9月)。

清·劉台拱：《論語駢枝》《四部份類叢書集成》續編第二十三冊，(臺北：藝文印書館，1970年)。

清·劉寶楠：《論語正義》(臺北：文史哲出版社，1990年11月)。

(二)現代專書

金春峰：《周官之成書及其反映的文化與時代新考》(臺北：東大圖書公司，1993年11月)。

侯家駒：《周禮研究》(臺北：聯經出版事業公司，1987年6月)。

徐復觀：《周官成立之時代及其思想性格》(臺北：臺灣學生書局，1980年)。

楊伯峻編：《春秋左傳注(修訂本)》第四冊(北京：中華書局，2006年9月)。

錢穆：《兩漢經學今古文平議》(北京：商務印書館，2003年8月)。





「經濟文章磨白晝」 — 龔自珍之藏書研究

許永德*

提要

清代一千五百餘名私人藏書家中，龔自珍(1792—1841)是較不為今人所知者，此蓋為其思想及文名鋒芒所掩。其少讀《四庫提要》而有志於目錄學，又致力科名掌故、金石及輿地之學，平生受佛學沾溉甚深。嘗與師友父執同訪異書古籍及互借抄錄，亦曾向日本求古佚籍，或尋書於吳市；其與乾、嘉、道三朝之學者藏書家如：程同文、鈕樹玉、秦恩復、阮元、李筠嘉、顧廣圻、徐松等人皆有往來，故多所借書錄副。又友人何元錫曾助阮元訪求《四庫》未收書一百七十三種進呈，龔自珍亦曾助力，故抄錄之書頗多。龔家藏有一批段玉裁手校本、宋元人詞集、《太常因革禮》等禮書、史地檔冊圖志、佛書經典。龔家藏書原有五萬卷，不幸多燼於道光二年(1822)之火；雖然，其畢生仍以「甄綜人物、搜輯文獻」為己任。觀其藏書目的，實有「經世致用」之意，非僅為誇富炫古之用也。

關鍵詞：龔自珍、藏書、乾嘉學風、藏書家、《四庫全書》。

一、前言

藏書風氣至清，可謂極盛。其上紹朱明遺風，仍以宋元舊刻、明刻精印、精校、精抄本為貴，以藏書量相誇示人者有之，嗜書篤學而藏者亦有之。據《山東藏書家史略》統計，清代魯、蘇、浙三地藏書家，分別以「349家、290家、267家」¹高居於前。《中國藏書通史》論「清私家藏書」曰：

楊守敬在《藏書絕句·序》中總結說：「其收藏之地，于吳則蘇、虞、昆諸劇邑，于浙則嘉、湖、杭、寧、紹諸大郡。」除蘇浙兩地外，北京則是北方藏書家的薈萃之

* 東吳大學中國文學系碩士班三年級。

¹ 王紹曾、沙嘉孫：《山東藏書家史略》(濟南：山東大學出版社，1992年12月)，頁124。



地。山東、福建等地也是藏書家集中之地……。²

可知清之私家藏書，幾盡乎江蘇、浙江、北京、山東、福建五地，一時名家如：黃丕烈(1763—1825)「百宋一廬」、阮元(1764—1849)「文選樓」、瞿鏞(1794—1875)「鐵琴銅劍樓」、楊紹和(1839—1915)「海源閣」、陸心源(1834—1894)「皕宋樓」、丁丙(1832—1899)「八千卷樓」等，皆富於藏書，更精於文獻，後四者更有晚清四大藏書家之稱。至清末，孔廣陶(1832—1890)「三十三萬卷書堂」、莫伯驥(1878—1958)「五十萬卷樓」諸家，或以宋、元版為傲，或以藏書之豐見稱，皆冠絕一時。江浙藏書風氣何以如此盛耶？科舉之促進，是其要因。自明季起，江浙才人代出，經濟、文風之盛，也是其為藏書中心之要素。據商衍鎏《清代科舉考試述錄及有關著作》統計，「清代 112 科會試有功名者，共計 26,391 名，且會試居榜首者，亦以江、浙為多。」³科舉昌行，讀書者多，自有助藏書風氣。自南宋以降，江、浙之刻書、印書傳統與風氣甚隆，更予藏書家求書之便。清代順、康兩朝，恩威並施，以懷柔士子為根本政策，而乾隆開館纂修《四庫》，對學術與私家藏書沾溉尤深。繆荃孫(1844—1911)〈天一閣始末記〉曰：「詔建七閣，專人往浙繪閣圖，仿其式以造，亦至榮顯矣。」⁴《四庫》之編纂，雖有「寓禁於徵」之譏，實亦有功於藏書。此外，清人為正明人妄改古書惡習，校讎學因之而興，乾嘉考據學風昌盛，皆有推波助瀾之效。至若康、雍、乾三朝經濟富庶，更不待言。張之洞(1837—1909)《書目答問》所列經、史、理、小學、金石學等各類學者，高達 724 人；⁵去其重出，實則 495 家，又以蘇之 186 家、浙之 143 家居冠。其中精於校勘學、史學與金石學者也多为藏書家。

嘉、道年間，有「經世致用」改革遠志之文學、思想家龔自珍(1792—1841)亦是浙一藏書家。《中國藏書家考略》共甄錄 741 家，而未收龔自珍。今人鄭偉章費二十載撰成《文獻家通考》，廣收一千五百餘家，其中不乏以詩文名家如龔氏者。龔自珍作為一藏書家是值得特別留意，惜其藏書曾為祝融所收，十僅存一，故鮮人知。其年十六即好目錄學，曾先後撰〈慈雲樓藏書志序〉、〈上海李氏藏書志序〉，二序可見其目錄學造詣；又與乾、嘉、道三朝之學者藏書家如：阮元、程同文(?—1823)、鈕樹玉(1760—1827)、秦恩復(1760—1843)、顧廣圻(1766—1835)、何元錫(1766—1829)徐松(1781—1848)等人皆有交游，故多借書錄副。

其長子龔橙⁶(1817—1878)有《仁和龔氏舊藏書目》手稿本(今藏「北京國家圖書館」)。其中當載有部份龔自珍昔日藏書，但礙於時空，不及親觀，請俟來日，以資增損。本文僅能就《龔自珍全集》，及其交游師友之文集、傅增湘(1872—1949)《藏園群書經眼錄》與《藏園群書題記》、《中國著名藏書家書目匯刊》等書之若干資料，儘可能鉤勒龔自珍當年藏書情形；並析論其藏書今日概況與夫藏書特色，冀還其面目於萬一。

² 傅璇琮、謝灼華：《中國藏書通史》(寧波：寧波出版社，2001年2月)，上冊，頁9。

³ 商衍鎏等：《清代科舉考試述錄及有關著作》(天津：百花文藝，2004年7月)，頁104。

⁴ 〔清〕繆荃孫：《藝風堂文漫存》(臺北：文史哲出版社，1973年2月)，乙丁稿，卷3，頁433。

⁵ 〔清〕張之洞：〈國朝著述諸家姓名略〉，《書目答問》。收入苑書義、孫華峰、李秉新編：《張之洞全集》(河北：河北人民出版社，1998年8月)，冊12，卷277，頁9975-9987。

⁶ 龔橙，又名家瀛，字昌匏、孝拱，號石匏，定盦長子，繼室何氏所出。監生，著《元志》、《詩本誼》、《六典理董許書》等書。

二、龔自珍之生平及藏書始末

清代藏書家甚夥，乾、嘉、道年間之學者大多通經史，又精於文獻，或兼長小學、或深入金石、輿地之學，龔自珍即是一例。本章分論龔自珍之家世與生平、訪書之經過，以明其人及其藏書始末。

(一)家世與生平

龔自珍，初名自暹，小名阿珍，年十九，父龔麗正(1767—1841)更其名爲「自珍」；外祖父段玉裁(1735—1815)應其父之請，爲其字曰「愛吾」。年三十六，更名易簡，字伯定，後又更名為鞏祚，字璉人(或作瑟人)，一字爾玉。號定盦(庵)，又號怨天碧史、定盦道人，別署羽琇山民、羽琇山人，人稱龔大、羽琇先生。幼信轉輪，長窺大乘，晚喜釋氏之學，有觀實相之者、苦惱眾生、大心凡夫、懷歸子等號。其先世居涿州，宋遷山陰(今浙江紹興)，明遷餘姚，後遷杭州，著籍浙江仁和(今浙江杭州)。清乾隆五十七年(1792)七月初五(西曆8月22日)午時，生於杭州東城馬坡巷。高祖茂城(1662—1750)爲太學生，長期經商。曾祖斌(1715—1788)，初爲塾師，棄儒從商，晚年嘗講席於書院。祖父敬身(1735—1800)，乾隆三十四年(1769)進士，官至雲南迤南兵備道，無子。⁷其父麗正，嘉慶元年(1796)進士，官至江蘇蘇松太兵備道，署江蘇按察使；原爲敬身弟提身(1739—1776)之子，後過繼爲敬身嗣，祖母陳氏。母段馴(1768—1823)，段玉裁之女，妹自璋，⁸有文采。龔自珍有二子二女，長曰橙，次曰陶，長女阿辛、次女阿蕓。

龔自珍爲清之經、史、古文、經濟家，精小學、輿地、文獻與金石學，又兼擅詩詞，博涉九流，實嘉、道年間集眾學於一身之通儒。《清史列傳》曰：

自珍自八歲得舊《登科錄》讀之，即有志爲科名掌故之學。十二歲段玉裁授之以《說文》部目，即有志爲以經說字，以字說經之學。十四歲考古今官制，即有志爲國朝官制損益之學。十六歲讀《四庫提要》，即有志爲目錄之學。十七歲見《石鼓》，即有志爲金石之學。生平、著作等身，出入於九經、七緯、諸子百家，自成一家言。⁹

嘉慶二年(1797)，六歲夏，初隨母與姑父至京。八歲，父授禮部主事，龔自珍因讀舊《登科錄》，有搜輯二百年科名掌故之志。九歲秋，祖父敬身長逝，父聞訃奔喪回杭；放學後，隨

⁷〔清〕段玉裁著，鍾敬華校點：《經韻樓集附補編年譜》(上海：上海古籍出版社，2008年4月)，〈中憲大夫雲南分巡迤南兵備道龔公神道碑銘〉：「公天性孝友，與弟澡身、提身、理身、治身相愛善，……歲丙申至戊戌，提身及妻潘孺人及妾王氏相繼病歿，提身次子麗正先爲公後，遺孤六人履正、繩正、京正、守正及二女皆幼穉。」，頁219。

⁸龔自璋，字瑟君，適徽州朱振祖，著《圭齋詩詞》。

⁹〔清〕國史館編，王鍾翰點校：《清史列傳》(北京：中華書局，2005年8月)，卷73，頁37-38。



母讀書，常於帳外燈前誦讀吳偉業(1609－1672)、方舟(1665－1701)、宋大樽(1746－1804)之詩文，故長而尤愛。十歲秋，與母、叔父守正(1776－1851)南歸蘇州。十二歲，外祖父段玉裁親授許慎《說文解字》部目，識常州學者臧庸(1767－1811)與顧明(?)，¹⁰其小學便根砥於此時。龔自珍雖樂學新知，獨不好學書法，楷字不佳，故中年曾追悔：

余不好學書，不得志於今之宦海，蹉跎一生。回憶幼時晴牕弄墨一種光景，何不乞之塾師，早早學此？一生無困阨下僚之歎矣，……大醉後題。翌日見之大哭。¹¹

幼時乃指十三歲從塾師宋璠(1778－1810)讀書時，因「不好學書」，故日後考「軍機章京」時，遂以不擅作楷書落選，以致終生鬱鬱，〈干祿新書自序〉云：

先殿試旬日為覆試，遴楷法如之。……保送軍機處，有考試，其遴楷法如之。……考差有閱卷大臣，遴楷法亦如之。……保送後有考試，考試有閱卷大臣，其遴楷法亦如之。龔自珍中禮部試，殿上三試，三不及格，不入翰林，考軍機處不入直，考差未嘗乘輶車。¹²

從覆試、保送軍機處試，到殿試，應試者之策論文筆固然重要，而重楷法工美之「館閣體」，尤為錄取關鍵；龔自珍因不擅楷書，不得入翰林院與軍機處，故深有此悔。年十四，考究古代及清朝官制。年十六，因讀《四庫全書總目提要》，始留心目錄學。又曾數度逃學，故段玉裁之弟段玉立(1748－?)常往法源寺尋人。有詩云：「髫年抱秋心，秋高屢逃塾。……一叟尋聲來，避之入修竹。」¹³龔自珍雖好學，然由「不好學書」及「逃學」二事，可知其性情不喜為成規所束縛。年十七，入國子監肄業，師事蔣祥墀(1762－1840)；於太學見《周宣王石鼓》，始有收石刻之心，好金石文字之摹錄、辨偽與考釋。吳昌綬(1868－1924)曾譽曰：「精博絕特。」¹⁴因其博嗜諸學，兼貫百氏，故能卓然成家。

年十九，應順天鄉試，中第二十八名副貢生。二十一歲，考充武英殿校錄，始從事校讎學。同年四月，娶舅氏之女段美貞於蘇州。二十二歲，在徽州，段玉裁寄書勉勵其向程瑤田(1725－1814)問學請益：

¹⁰ 臧庸，本名鏞堂，字在東，又字拜經，江蘇武進人。事迹見《廣清碑傳集》卷10、《清史列傳》卷68、《擘經室二集》卷6，〈臧拜經別傳〉。顧明，改名文炳，字子述，又字子明，號尚志，江蘇武進人。事迹見《武進陽湖縣志》卷23，〈人物·經學〉。

¹¹ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》(上海：上海古籍出版社，1975年2月)，頁302。

¹² 同前註，頁238。

¹³ 同前註，〈丙戌秋日，獨游法源寺，尋丁卯、戊辰間舊游，遂經過寺南故宅，惘然賦〉，頁478-479。

¹⁴ 〔清〕吳昌綬：《定庵先生年譜》收入張愛芳等編《清代民國藏書家年譜》(北京：北京圖書館出版社，2004年5月)，頁373。

徽州有可師之程易田先生，其可友者，不知凡幾也？……努力為名儒，為名臣，勿願為名士。何謂有用之書？經史是也。¹⁵

段玉裁年將八秩仍誨孫不倦，亟薦良師程瑤田，並勉孫讀經史、作有用之文。程氏精於經史與詩文，書法卓絕，勤學精論，戴震(1723—1777)稱其「讀書沉思覈定，比類推緻，震遜其密。」¹⁶王念孫(1744—1832)與之論交四十餘年，對其學性識見有「立品之醇，為學之勤，持論之精，所見之卓，一時罕有其匹」¹⁷之高度評價。由段玉裁留心其孫治學之懇切，冀其能潛心經史，進而為名儒、名臣，又誠勿為名士，可見當時經師與文士分歧之迹。如蔡長林云：「制藝與經義分途，在乾、嘉之際實有不可挽回之趨勢……吾人似不可輕忽經生與文士在乾隆盛世學術地位交替的這一歷史事實。」¹⁸嘉慶五年(1800)，阮元撫浙時，曾設「詁經精舍」此一官方書院，並延請王昶(1724—1806)、孫星衍(1753—1818)為主講；後又於廣州立學海堂書院，使書院講學與學術交流；而臧庸、洪頤煊(1765—1837)諸人大量校勘與輯佚古籍如：《經義雜記》、《經典釋文》、《十三經注疏》、《經籍纂詁》、《史記天官書考證》、《小學鉤沉》、《中州文獻考》……，也可見乾嘉考據學對藏書所起之風氣。

二十二歲七月，段美貞因庸醫誤診，遽卒於徽州府署。時龔自珍在京應試，八月榜出，未中，旋南歸。次年秋，段玉裁讀〈明良論〉四篇，深感欣慰，有批語曰：「四論皆古方也，而中今病，豈必別制一新方哉？髦(當作耄)矣；猶見此才而死，吾不恨矣。」¹⁹四篇所論皆深中時病，也足見段玉裁以孫為傲之心。龔麗正主持重修《徽州府志》時，龔自珍曾協助搜集徽州文獻。二十四歲，娶何裕均之從女吉雲為繼室。次年春，龔麗正升任江蘇蘇松太兵備道，駐於上海，親族來倚者甚多。龔自珍亦赴上海助父甄綜人物與搜輯掌故，喜向人借書錄副，前輩學者藏書家如鈕樹玉、何元錫常與之搜討「文淵閣」未著錄本及據善本所校之本。

二十七歲，應浙江鄉試，中舉人第四名，時座師為王引之(1766—1834)。次年應會試，落第；後謁見王念孫(1744—1832)，又從劉逢祿(1776—1829)受《春秋公羊傳》，識宋翔鳳(1777—1860)。二十九歲，應會試，仍落第，遂捐職內閣中書。未到任前，先訪上海文獻藏書家李筠嘉(1764—1826)，應其請作〈慈雲樓藏書志序〉：

海上言文獻家，皆推李氏，……茲以所編藏書志□卷屬為序，予覽之，書凡六千種，

¹⁵ 〔清〕段玉裁著，鍾敬華校點：《經韻樓集附補編年譜》，〈與外孫龔自珍札〉，頁 222。

¹⁶ 〔清〕戴震著，張岱年主編：《戴震全書·東原文集》(安徽：黃山書社，1995 年 10 月)，卷 3，〈再與盧侍講書〉，頁 293。

¹⁷ 〔清〕王念孫：《王石臞先生遺文》收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002 年 6 月)，第 1466 冊，卷 4，〈程易疇果轉語跋〉，頁 58。

¹⁸ 蔡長林：〈論清中葉常州學者對考據學的不同態度及其意義——以臧庸與李兆洛為討論中心〉，《中國文哲研究集刊》第 23 期(2003 年 9 月)，頁 267-268。

¹⁹ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 36。



論議臚注凡三十九萬言，一以四庫提要為宗法，折衷無遺憾。……我知他日談本朝目錄之學者，必曰：四庫七閣既為七略以來未有之盛，而在野諸家，如上海李氏，亦足以備上都之副墨而資考鏡者也。²⁰

此序為龔自珍目錄學之最重要論述。此序既成，實則當時李氏《慈雲樓藏書志》尚未寫定，仍在續編中，故文中不言「卷數」而僅有「□」。書既成，道光六年(1826)，龔自珍始將原序改定為〈上海李氏藏書志序〉，寄予李氏，此事可參看崔欣所撰〈慈雲樓藏書志小考〉一文。²¹道光二年(1822)三十一歲，與程同文、秦恩復友善，三人共約得一異書則互借抄錄。又徐松、王萱齡以搜羅精博聞，龔自珍引為同志，由是珍笈日萃。春應會試，仍落第歸。夏與包世臣(1775－1855)、魏源(1794－1857)、張琦(1764－1833)時相過從。

三十二歲春，叔父守正任會試同考官，以「同族子弟」之例回避。七月，母段馴逝世。三十五歲春，應會試，劉逢祿時任同考官，得龔自珍與魏源試卷，力薦，不幸均下第；劉逢祿作〈題浙江湖南遺卷〉詩惜之，龔魏遂齊名。道光九年(1829)四月殿試，中三甲第十九名，賜同進士出身。龔自珍少好王安石(1021－1086)〈上仁宗皇帝言事書〉，曾手抄數遍，所作〈對策〉曰：

人臣欲以其言裨於時，必先以其學考諸古。不研乎經，不知經術之為本源也；不討乎史，不知史事之為鑑也。不通乎當世之務，不知經、史施於今日之孰緩、孰亟、孰可行、孰不可行也……。²²

其出入經史以借古鑑今之論，實受段玉裁「重經史」之教。又朝考作〈御試安邊綏遠疏〉，論當時西北邊疆屯政之事甚詳。殿上三試，皆因楷書不佳落第，龔自珍不願外任知縣，仍歸內閣中書。四十一歲夏，京師大旱，上諭在京各衙門例準奏事人員各抒己見。大學士富俊(1749－1834)來訪，龔自珍手陳〈當世急務八條〉。

晚年潛心佛經，江沅為其導師。四十六歲，佛書入中土，校讎者尚寡，撰《龍藏考證》七卷；重定《妙法蓮華經》目次，又述天台家之言為《三普銷文記》七卷，寫定諸大師各書為《支那古德遺書》。四十八歲，乞假歸浙，主講於丹陽雲陽書院。一生歷官武英殿校錄、內閣中書、宗人府主事、玉牒館纂修官、禮部主客司主事兼坐辦祀祭司。道光二十一年(1841)五十歲秋，以暴疾卒於雲陽書院。其藏書處有「寶燕閣」(因得趙飛燕之印故)、「禮龍樹齋」、「奢摩它室」、「觀不思議境」、「羽琇山館」等。著有《龔自珍全集》，今本以王佩誥校本較為完善。

²⁰ 同前註，頁 203-204。

²¹ 崔欣：〈慈雲樓藏書志小考〉，《圖書館雜誌》第 11 期（2006 年 11 月），頁 71-73。

²² 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 114。

(二)訪書過程

龔家藏書始於其祖龔敬身。龔敬身篤好《漢書》之學，家藏批校本凡六七通，又有手鈔本，著《吟隴山房詩》。龔麗正更是「性無旁嗜，以書為生，以書為命。」²³龔家祖孫三代雖文章各異，於書則兼好嗜之，其父、祖藏書究竟多少，此仍待考，筆者僅就其訪書之法與過程，析論如下：

1.與友人互借抄錄

古籍善本原不易得，海內外孤本尤難一見，更遑論人人有之，緣此，故借抄他人書之風氣變通而生。借書抄錄，以通有無，本是學者、藏書家之常事，龔自珍亦喜借抄友人善本、異書，曾曰：

憶在江左之歲，喜從人借書，人來借者尤盛。鈕非石樹玉，何夢華元錫助其搜討，凡文淵閣未著錄者，及流傳本之據善本校者，必輒轉錄副歸。辛巳之京師，則有程大理同文、秦編修恩復兩君，皆與予約，每得一異書，互相借抄，無虛旬。²⁴

嘉慶二十一年(1816)，龔麗正任江蘇蘇松太兵備道，鈕樹玉充其記室，鈕氏常與何元錫、龔自珍搜求抄錄文淵閣《四庫全書》未收書與據善本校錄之本。鈕氏之《匪石日記》多載與錢大昕(1728—1804)、黃丕烈、顧廣圻諸人交游借書之事。至於何氏，阮元有〈題何夢華上舍訪書圖〉曰：「何君為我行，時泛貫月船。寫進六十部，恩賚下木天。再訪再寫進，屢得翰墨緣。副墨亦可誦，我或儲瑯嬛。」²⁵何氏曾為阮元訪求《四庫》未收書甚多。嘉慶十二年(1807)冬，阮元進呈內府四庫未收書六十種，後再續進四十種，即何氏為之搜訪者。阮元也曾鈔錄副本藏於琅嬛僊館，即為《擘經室外集》中「四庫未收書提要」之一百餘種。此批未收書，經何氏與鮑廷博(1728—1814)諸人參校審訂，再由阮元親手改定纂寫而奏於朝。阮元〈何氏叢書序〉云：「惟以搜訪圖籍為事。家延抄胥數輩，有不可以力致者，則借錄副本。比年所致之繁富，往往有出於《四庫》外者，凡予所進御之書，採訪悉出於君。」²⁶何氏少愛金石，後轉好搜藏古籍，家有抄胥抄錄《四庫》未收本，可見其有功於《四庫》，且龔自珍藏書亦多得力於諸老。龔自珍三十歲在京時，常與程同文、秦恩復有書籍往來。程氏精於掌故與史地之學；秦氏有《石研齋書目》，江藩、顧廣圻皆為之撰序，稱「『其體制之善』，……李祖望云：『是目多宋元舊本，四冊。』」²⁷可知秦氏所藏多宋元善本。龔自珍與二人曾有「異書」借抄之約；當時鈕、何、程、秦諸人與龔自珍皆有藏書互通及善本校錄之事。

²³ 樊克政：《龔自珍年譜考略》(北京：商務印書館，2004年5月)，頁201。

²⁴ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，〈述懷呈姚侍講元之有序〉，頁489。

²⁵ 〔清〕阮元著，鄧經元點校：《擘經室集》(北京：中華書局，1993年5月)，冊下，頁888。

²⁶ 同前註，頁902。

²⁷ 鄭偉章：《文獻家通考》(北京：中華書局，1999年6月)，冊上，頁549。



又李筠嘉藏書多達四千七百種，「所藏宋刊六種，元刊二十種，明刊數百種。」²⁸龔自珍嘗為其藏書志作序，當錄副不少。其他如：王萱齡、何紹基、徐松、江沅諸人皆與交游，互通書籍，輾轉借抄錄副，而其藏書日益以富。如徐松嘗向龔自珍借抄《長春真人西遊記》，程同文跋曰：「此冊為葉雲素給諫所贈，龔定盦嘗借抄。既而徐星伯復就抄於定盦而為之跋。」²⁹該書原為葉繼雯贈予程氏，龔自珍後向程氏借抄錄副，而後徐松再向龔自珍借抄錄副。其與友人輾轉借抄情況，大抵若此，亦可見當時文人藏書借抄錄副之盛。

2. 向日本商舶尋求佚書古籍

龔自珍藏書除與友人互借抄錄外，也曾向海外求書，藉當時日本商船之便，作〈與番舶求佚書書〉曰：

昔在乾隆之年，皇侃《論語疏》至；邇者，《佚存叢書》至；所著《七經孟子攷文》亦至。……謹願求先儒詁經之遺文，及文章家漢魏間作者。附上隋唐兩朝史家簿錄之言，計兩冊，……如有存者，願以家藏三代鐘彝吉金之打本易，亦約七十事……。

³⁰

乾隆年間自日本傳來皇侃《論語義疏》一書；嘉慶時，日人林衡所輯《佚存叢書》亦傳至中國；而日本古學派學者山井鼎(1690—1728)所著之《七經孟子攷文》亦傳入。乾隆年間收入《四庫全書》之《七經孟子攷文並物觀補遺》(二百卷)乃清抄本。嘉慶二年(1797)，阮元視學兩浙，於揚州「隨月讀書樓」曾見此書(日本元板落紙印本)，攜歸校閱；並經江鏐(?)、趙魏(?—1825)、陳文述(1771—1843)等人校讎後重刻「琅嬛僊館本」之《七經孟子攷文補遺》。阮元以為「此本經雖不全，然可備唐本之遺。」³¹洪頤煊也云：「阮芸臺夫子視學兩浙，以日本元板落紙本再雕于琅嬛僊館。以一本贈頤煊，頤煊始得卒讀。」³²可知洪氏得書於阮元，而當時日本傳入之古籍，對清代藏書有一定質量上之影響。龔自珍以為日本應存不少古籍，為求善本，曾不惜以龔家所藏三代金石拓本以易古籍，足見其愛書之心；雖然，而此信作於道光三年(1823)，正是龔家上海藏書樓大火之次年，在藏書燒毀殆盡之後，此一以拓本易書之舉，當與其父「嗜書如命」攸關。

3. 吳市舊書肆搜購

吳市舊書肆是龔自珍訪書地之一。龔自珍曾於此購得明崇禎元年(1628)科舉《題名錄》一冊，作〈吳市得題名錄一冊，乃明崇禎戊辰科物也，題其尾一律〉云：

²⁸ 同前註，冊中，頁 600。

²⁹ 樊克政：《龔自珍年譜考略》，頁 191。

³⁰ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 330-331。

³¹ 〔清〕阮元著，鄧經元點校：《學經室集》，冊上，〈刻七經孟子攷文並補遺序〉，頁 43。

³² 〔清〕洪頤煊：《筠軒文鈔》收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002年6月)，第 1489 冊，卷 2，〈七經孟子攷文補遺跋〉，頁 22。

朱衣點過無光氣，淡墨堆中有廢興。資格未高滄海換，半為義士半為僧。³³

此詩作於二十九歲，詩中難掩易代廢興之嘆，對《題名錄》中明季士子之處境甚表深慨。次年又於此購得康熙三十年(1691)《舊制舉文》刻本，亦賦〈吳市得舊本制舉之文，忽然有感，書其端〉四絕，有句云：「家家飯熟書還熟，羨煞承平好秀才。」³⁴詩中充滿對康熙盛世時士子之羨慕。其實，其詩有不少如：「我有心靈動鬼神，却無福見乾隆春。席中亦復無知者，誰是乾隆全盛人？」³⁵此等對前朝盛世之神遊，雖云與其精於清朝掌故有關，似也自感衰世近之矣。

三、龔自珍藏書之概況

龔家嘗因不戒於火而禍及藏書，所藏精校本、手抄善本及大部份藏書皆毀於火。災後，姚元之(1776-1852)曾來借史書，龔自珍撫舊傷今之餘，有詩曰：

祭書歲歲溯從壬，無復搜羅百氏心。為道敢云能日損，崇朝結習觸何深？上方委宛空先讀，同志徐王仗續尋。定有雄文移七閣，政公好事冠儒林。³⁶

「壬午」，指道光二年(1822)九月二十八日，龔家上海藏書樓忽然火起，一時藏書所存無幾，此年後，其年年以酒醢祭書。後鈕樹玉、何元錫、程同文、秦恩復諸人客籍四散，遭逢此厄，其搜羅之心隨之亦渺。由姚氏借書一事，可知當時龔家藏書必多精校善本、異書抄本，前此，龔自珍與鈕氏四人皆有書籍流通，今姚氏來，龔自珍與之談及搜書往事，故勉之能如徐松、王萱齡諸子續搜善本以嘉惠學者。

龔家藏書原約有五萬卷，而劫後僅千餘卷，關於劫後藏書所剩若干與其心緒，龔自珍曾作二札，可略窺知。分別是寫於道光二年十一月十日與十二月之《與鄧守之書》二札。道光二年十一月十日，龔自珍欲離京前，曾寄書與鄧守之：

足下聞之，當為我鼻涕一尺也。此皆由兄不孝，不能在家承歡服養，幫家嚴、慈料理家務，終鮮兄弟，家無主器者，以致殃及先人手澤。客游無味，至兄而極。見在必欲南歸，以慰親心，其故有四：家嚴晚年失籍，何以消遣？蓋性無旁嗜，以書為生，以書為命，從此仿佯無倚，亟須慰藉其目前，一也。家慈本以積病之軀，夜半

³³ [清]龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁450-451。

³⁴ 同前註，頁457。

³⁵ 同前註，〈秋夜聽俞秋圃彈琵琶賦詩，書諸老輩贈詩冊子尾〉頁500。

³⁶ 同前註，〈述懷呈姚侍講元之有序〉，頁489。



受驚，恐月來魂魄未定，二也。家嚴況有降一級留任處分，又奉旨賠修衙署，而當日一切要緊文案，亟須查辦，此善後事宜，竟乏幫辦之熟手，三也。家嚴未免心結鬱塊，咎及家人，家人未能無□□，□之無濟，亟須兄歸，調護一切，免再生乖戾，四也。³⁷

龔自珍此年尚在京師，補得內閣中書，後知家中遭變，亟欲南歸上海。其客游在外，難盡人子之孝，故不免自咎，所謂「殃及先人手澤」，乃指本生祖龔昶身之《吟臞山房詩》手稿本遭焚一事。龔麗正嗜書如命，龔家部份藏書應出於龔麗正無疑；當時段馴臥病已半歲餘，而祝融忽起於夜半，病中難免驚恐。又此火所焚，不僅其藏書，亦禍及上海蘇松太兵備道署，故朝廷不僅命賠修衙署，且因署內機密公文毀損，龔麗正亦遭降級留任處分，故急歸善後。

至十二月抵家後，復撰第二封信：

天寒歲暮……兄冒三十三日之冰雪，踉蹌而歸，家嚴、慈幸皆無大恙，家慈受驚不小，兒子等幾乎不就。痛定思痛，言之心骨猶慄。而奇災之後，萬事俱非，……此事頗有別情，患難起於家庭，殊不忍言。然外間固有微聞之者，未卜足下曾聞之否也？……再者，家藏五萬卷，盡矣！而行篋之攜以自隨者，尚不減千餘卷，名之曰劫外藏書，編列五架，其為我朝夕拂拭之，勿令蟲鼠為祟，寶此叢殘，殊為不達，苦惱之餘，彌復慚愧。吾弟應憐而笑之也。珍再說如此，時鼓四下，寒月到窗。³⁸

龔自珍冒三十三日夜之風雪急歸，時已近歲暮，而此一「奇災」之因，信中未明言，然言辭間似有隱情；觀其意，此災應來自龔家之人為因素，然礙於旁證不足，故仍待考。龔家五萬卷藏書一夕幾盡，龔自珍之著作與平日隨身攜帶之千餘卷書(應藏於北京寓所)，未藏於上海家中，故能倖免於難。道光十九年(1839)，辭官南歸時，並未攜眷屬隨從，僅「雇兩車，以一車自載，一車載文集百卷出都。」³⁹此百卷文集(《己亥雜詩》、《庚子雅詞》未成，故不在此集中)，正是道光十八年(1838)龔自珍親手編定本，前人多託此為其避禍出都之辭，殊不知實乃其災後視書如命之舉耳。

龔家藏書樓因遭回祿之災，故龔自珍藏書原貌若何，實難以論斷；雖然，而筆者梳理相關書籍，於《中國古籍善本書目》、《藏園群書經眼錄》等書與《龔自珍全集》中部份詩文、書札亦有藏書記載。此外，藏書樓燼後尚有殘書，而段玉裁生前有一批手校本，後亦為龔家所得。茲將筆者整理所能得見有關龔自珍之藏書資料，列表析論如下：

(一)見於《中國古籍善本書目》、《藏園群書經眼錄》與他書者

³⁷ 樊克政：《龔自珍年譜考略》，頁 201。

³⁸ 同前註，頁 203-204。。

³⁹ [清]龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 509。

書名卷數	作者	版本	今藏處	備註
《越絕書》 (十五卷)	〔漢〕袁康	〔明〕嘉靖三十三年張佳胤雙柏堂刻本	北京國家圖書館	〔清〕龔自珍跋、八行十七字白口四周雙邊
《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》 (一卷)	〔唐〕釋宗密	〔清〕江沅抄本	北京國家圖書館	〔清〕龔自珍跋
《數書九章》 (九卷)	〔宋〕秦九韶	〔清〕王萱齡抄本	北京國家圖書館	〔清〕龔自珍署檢、王萱齡臨、李銳、羅士琳校注
《邦畿水利集說》 (四卷)、《九十九澗考》 (一卷)	〔清〕沈聯芳	〔清〕抄本	北京國家圖書館	〔清〕汪喜孫跋、龔自珍批校并跋
《說文解字注》(三十卷)、 《六書音均表》(二卷)、 《說文部目分韻》 (一卷)	〔清〕段玉裁 〔清〕陳煥	〔清〕乾隆嘉慶間段氏經韻樓刻本	上海圖書館	〔清〕龔自珍批校
《簡學齋詩》 (一卷) (本書原名《白石山館詩》)	〔清〕陳沆	〔清〕稿本	上海圖書館	〔清〕魏源、龔自珍、吳嵩梁、包世臣批并跋。董桂敷、賀長齡、黃平黼、黃修存批。汪正鑿、汪正榮、黃之驥、潘曾瑩、陶澍、姚學爽、陸獻跋
《高王觀世音經》 (一卷)	〔清〕龔鞏祚	〔清〕抄本	北京國家圖書館	〔清〕黃奭編漢學堂知足齋叢書二百十五種二百十五卷
《音點大字荀子句解》 (二十卷)	〔清〕龔士契	〔宋〕刻巾箱本	待考	見《善本書所見錄》頁58
《大戴禮記補注》 (三十卷)	〔清〕孔廣森	〔清〕武英殿戴校本	待考	見《藏園群書經眼錄》頁59
《平圃遺藁》	〔清〕張宸	〔清〕龔自珍	東方圖書館	見《藏園群書經



(十四卷)		家寫本		眼錄》頁 1432
《一行居集》 (八卷附一卷)	〔清〕彭紹升	〔清〕道光五年乙酉葆素堂刊本	待考	見《藏園群書經眼錄》頁 1442
《太歲考》(二卷)	〔清〕王引之	〔清〕刻稿本	北京國家圖書館	李銳注。有李銳、龔麗正、龔自珍同讀一過之題字。見《販書偶記》卷 9
《國朝詩人徵略》	〔清〕張維屏	〔清〕道光十年刊本	待考	見張維屏《花甲閒談·龔自珍與張南山書》卷 6

上列藏書，屬於經部有《大戴禮記補注》，史部有《越絕書》，子部有《音點大字荀子句解》，集部有《簡學齋詩》、《國朝詩人徵略》。佛書有《大方廣圓覺修多羅了義經略疏》、《高王觀世音經》、《一行居集》；算學有《數書九章》；水利有《邦畿水利集說》、《平圃遺藁》；小學有《說文解字注》、《六書音均表》、《說文部目分韻》；天文曆法有《太歲考》。龔自珍平生好借抄書錄副，凡經其跋、校、批、檢署者，以龔氏父子愛書之癡，當存有手抄本。其藏書廣及四部，學涉九流，又生平受釋學沾溉甚深，晚年尤篤好之，故佛書亦重要藏書。其中藏書亦有出於師友所贈，如龔自珍曾覆信張維屏(1780—1859)曰：

《詩人徵略》一書，讀之大喜，竟命筆伸紙，作一序文。……弟龔自珍三頓頭四千里外，南山先生史席。時辛卯九月望。⁴⁰

辛卯即道光十一年(1831)。由信中可知張維屏曾寄贈道光十年(1830)刊行之《國朝詩人徵略》與龔自珍；龔自珍讀後，喜而自行作序，此序即全集中〈張南山國朝詩徵序〉一文，並覆此信予張氏。又今藏於上海圖書館之陳沆《簡學齋詩》稿本，先後有龔自珍、魏源等十五人批、校、跋，也可窺探嘉道學者之交流概況。

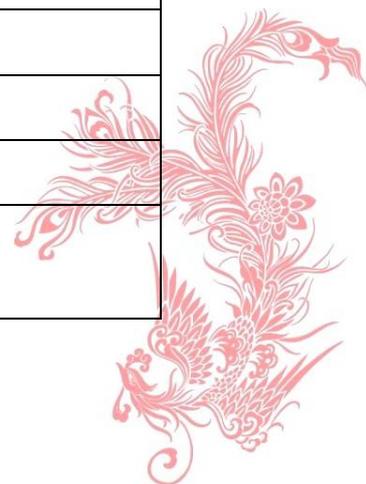
(二)最錄類見於《龔自珍全集》者

龔自珍與鈕樹玉、何元錫、程同文、秦恩復諸人交游，借抄之習不已。《龔自珍全集》中有一類文章，篇名皆冠以「最錄」二字，如：〈最錄穆天子傳〉、〈最錄李白集〉……，「最」

⁴⁰ 〔清〕龔自珍：〈與張南山書〉，《花甲閒談》，收入《四庫未收書輯刊》（北京：北京出版社，1998年10月），第3冊，卷6，頁62。

乃「撮」之本字，故「最錄」即「撮錄」，意指「錄取該書之概要」。集中有最錄類文章三十七篇，可見此三十七本書亦是龔自珍藏書之一。列表析論如下：

書名	所據版本	備註
《尚書古文序寫定本》	偽孔氏本	
《穆天子傳》	〔元〕劉庭榦本、〔明〕吳琯本、何鏜本、邵氏本、汪明際本、吳山、華陰道藏本、〔清〕洪頤煊本、孫星衍本	龔自珍補摭逸一篇
《列子》	〔明〕嘉靖顧春本	
《司馬法》	〔宋〕邢昺本	
《易緯是類謀遺文》	待考	
《尚書攷靈耀遺文》	待考	
《春秋元命苞遺文》	趙在翰本	
《漢舊儀》	《四庫全書》七閣本(四卷)	龔自珍補逸(一卷)
《漢官儀》	據群書所引寫定(四卷)	
《漢詩三種》	〔宋〕景祐刊《禮樂志》本	即《郊祀歌》、《安世歌》、《樂府詩十八曲》(各一卷)
《急就篇》	〔宋〕王應麟寫本	
《中論》	〔明〕何鏜寫本	
《歸心篇》	〔清〕宛平胡叔琳本、盧文弨本	出於《顏氏家訓》
《李白集》	〔宋〕宋人家藏本、〔明〕許自昌本	龔自珍校定李白真詩百二十二篇
《南唐五百字》	韓熙載奉敕集王羲之、王獻之書撰并書(一卷)	
《平定羅剎方略》(四卷)	待考	
《邦畿水利圖說》	〔清〕抄本	
《西藏志》	〔清〕乾隆刊本	
《段先生定本許氏說文》	〔清〕乾隆嘉慶間段氏經韻樓刻本	



《八識規矩頌》(十卷)	待考	
《三千有門頌》(一卷)	待考	
《七佛偈》、(一百八十八言)	待考	
《達摩大師說四行》(一卷)	待考	
《六祖壇經》	待考	
《大乘止觀》(四卷)	〔清〕單炤刻本	
《禪波羅蜜門》(十卷)	待考	
《覺意三昧》(六卷)	龍泉寺六卷梵本	
《四念處》(四卷)	〔明〕吳士龍從藏刻本	
《法界觀》(一卷)	〔清〕慈仁寺藏本	
《原人論》	〔清〕錢林刻本	
《禪源諸詮》(四卷)	〔明〕吳繼勳刻本、〔清〕 釋頻牧重刻本	
《禪宗永嘉集》(十章)	魏靜傳本	
《黃檗大師傳心法要》	〔清〕康熙六年楞嚴寺刻 本	
《念佛三昧寶王論》(三卷)	〔清〕衍法寺刻本	
《金剛錘》(一卷)	待考	
《天台傳佛心印記》(一卷)	待考	
《神不滅論》(一卷)	〔清〕江沅藏宋槧本	

上列藏書，其在經部者有：《尚書古文序寫定本》、《易緯是類謀遺文》、《尚書攷靈耀遺文》、《春秋元命苞遺文》，子部有《穆天子傳》、《列子》、《中論》、《顏氏家訓》，集部有《漢詩三種》、《李白集》。屬於小學有《急就篇》、《段先生定本許氏說文》；屬於水利有《邦畿水利圖說》；屬於方志地理有《西藏志》、《平定羅剎方略》；官制有《漢舊儀》、《漢官儀》；兵書有《司馬法》；字書有《南唐五百字》。屬於佛書有《八識規矩頌》、《三千有門頌》、《七佛偈》、《達摩大師說四行》、《六祖壇經》、《大乘止觀》、《禪波羅蜜門》、《覺意三昧》、《四念處》、《法界觀》、《原人論》、《禪源諸詮》、《禪宗永嘉集》、《黃檗大師傳心法要》、《念佛三昧寶王論》、《金剛錘》、《天台傳佛心印記》、《神不滅論》等十八書。其《最錄穆天子傳》云：

今所據有元劉氏庭榦本、明吳氏瑄本、何氏鏗本、邵氏侵古本、汪氏明際本、吳山、



華陰兩道藏本；國朝洪氏頤煊本、孫氏星衍本。洪氏、孫氏為善。⁴¹

此書其家藏元、明、清三朝九版本，又龔自珍生平及詩文頗受《穆天子傳》沾溉，其號羽琤山民、羽琤山人及別墅名羽琤山館等，而「羽琤」一詞正出於是書，其鍾愛可見一斑。

(三)見於《龔自珍全集》中詩篇與書札之藏書

龔自珍藏書雖難盡考，然細究全集，不難有所得。其詩篇、書札往往言及某年某地曾購得某書，或何時嘗自抄某書；也有親友遺稿未梓行而藏於龔家者，故言雖出偶然，細看其書，亦能撷拾一二。茲自《龔自珍全集》錄出，列表析論如下：

書名	作者	版本	備註
〔明〕《題名錄》(一冊)	待考	〔明〕崇禎元年本	頁 450
〔清〕《制舉文》	待考	〔清〕康熙三十年刻本	頁 457
《陰符經》	待考	待考	頁 475
《漢書》	〔漢〕班固	〔清〕龔敬身批校本	頁 516
《羽琤山館墨本記》(五卷)	〔清〕龔自珍	〔清〕龔自珍手稿本	頁 484、頁 516
《羽琤之山典寶記》(二卷)	〔清〕龔自珍	〔清〕龔自珍手稿本	頁 516
《布衣傳》(一卷)	〔清〕龔自珍	〔清〕龔自珍手稿本	頁 516
《師友小記》	〔清〕龔自珍	〔清〕龔自珍手稿本	頁 517
《梅冶軒集》(一卷)	〔清〕段驥	〔清〕龔自珍抄本	頁 523

以上諸書，屬於史部有《漢書》、《明崇禎元年題名錄》、《布衣傳》、《師友小記》，子部有《陰符經》，集部有《梅冶軒集》。金石墨本有《羽琤山館墨本記》、《羽琤之山典寶記》二書。龔自珍曾於吳市中購得明崇禎元年科舉《題名錄》一冊，惟不知是鄉試或會試；後又得康熙三十年《制舉文》刻本。龔自珍嘗自注《陰符經》，有「批衣起注《陰符經》」之句。⁴²又《漢

⁴¹ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，頁 248。

⁴² 同前註，〈京師春盡夕，大雨書懷，曉起東比鄰李太守威、吳舍嵩梁〉，頁 475。



書》是龔家史部藏書之一，〈己亥雜詩〉第 69 首注曰：「先祖匏伯公批校《漢書》，家藏凡六七通，又有手抄本。」⁴³龔敬身喜治《漢書》，曾批校六七遍，又存手抄本，故知二書皆其所藏。龔自珍本有意撰《金石通考》一書，不知何故未成，遂改作《羽琤山館墨本記》，〈己亥雜詩〉第 71 首注曰：「撰《金石通考》五十四卷，分存佚未見三門，書未成；成《羽琤山館墨本記》五卷。」⁴⁴書成，作〈撰羽琤山館金石墨本記成，弁端二十字〉記之。其後，又撰《羽琤之山典寶記》，〈己亥雜詩〉第 72 首注曰：「撰《羽琤之山典寶記》二卷。」⁴⁵可惜二書并佚。

龔自珍少有經世之志，志欲改革，然僅於禮部為官，不曾入翰林院與軍機處，對於布衣、小吏不免心憐，故撰《布衣傳》一卷，收康熙迄嘉慶朝三十九人。有詩曰：「夜奠三十九布衣，秋鐙忽吐蒼虹氣。」⁴⁶其不平之鳴，躍然紙上。又著《師友小記》，據〈己亥雜詩〉第 80 首注曰：「近撰平生《師友小記》百六十一則。」⁴⁷又〈己亥雜詩〉第 142 首注曰：「舅氏段右白，葬支硎山。平生詩，晚年自塗乙盡，予尚抱其《梅冶軒集》一卷。」⁴⁸可知龔自珍也藏有其大舅段驥所著詩集《梅冶軒集》。此外，龔家尚藏有本生祖禔身之《吟臞山房詩》手定稿本，惜亦毀於火。龔繩正有跋曰：

先大夫遺集生前手自刪定，藏數十年未刻也。六兄麗正既輯家乘，將以是集校正付梓，不意毀於鬱攸。幸曩時錄有另本。⁴⁹

此所指「鬱攸」，乃道光二年大火，而「先大夫遺集」，即前述龔自珍《與鄧守之書》中之「先人手澤」。可知原藏龔家之龔禔身詩集手稿本，龔麗正即將刊行，不料原稿卻毀於此災；幸該書另有抄本，故今得以存，而上述《布衣傳》、《師友小記》二書今並亡佚。

(四)其他

龔自珍藏書除上述幾類外，可待考之書尚有「燼後殘書」與一批「段玉裁手校本」，略論如下：

1. 燼後殘書數十冊

龔家遭回祿之變，書多不存，燼後，龔自珍於家中一破篋，意外發現藏書數十冊，乃其母段馴手抄本，覩物傷情云：

⁴³ 同前註，頁 516。

⁴⁴ 同前註。

⁴⁵ 同前註。

⁴⁶ 同前註，〈己亥雜詩〉第 74 首，頁 516。

⁴⁷ 同前註，頁 517。

⁴⁸ 同前註，頁 523。

⁴⁹ 樊克政：《龔自珍年譜考略》，頁 197。

欲溯百憂始，殘書亂一堆。青燈爾何壽？卅載影霏微。乍讀慈容在，長吟故我非。收魂天未許，噩夢夜仍飛。⁵⁰

段馴，字淑齋，能詩工篆，著有《綠華吟榭詩草》一冊。吳振棫《國朝杭郡詩續輯》卷 43 選段馴詩十餘首。段馴為段玉裁女，龔自珍幼時放學後常隨母讀書，頗受吳偉業、方舟、宋大樽之詩文沾溉。可見此數十冊書當經段馴批校過，或為其藏書，故云「乍讀慈容在」，如此，龔家也應曾藏有一批段馴手抄本。

2. 段玉裁手校本

龔家藏書有另一批頗具價值之書，即其外祖父段玉裁手校本。據劉盼遂編《段玉裁先生年譜》曰：

先生手校書甚夥，身後以白銀三千金歸諸壻家龔闇齋觀察。……道光甲申夏，（段驥）持先生墓誌文往示黃丕烈，黃答拜時，驥以先生朱墨筆校《廣韻》相假，黃錄出副本，今藏烏程蔣氏。⁵¹

「闇齋」，是龔麗正之號。段玉裁於嘉慶二十年(1815)九月八日辭世，而龔家上海藏書樓之禍乃是道光二年(1822)，黃丕烈〈跋段校本《廣韻》〉作於道光甲申秋，即道光四年(1824)閏七月十三日。段玉裁歿後不久，此批手校書便轉售龔家，未知藏書樓之禍後，仍有存者否？此批書中可確定者有陳樹華之《春秋內外傳考正》與阮元之《十三經注疏校刊記》，據段玉裁言：「陳君芳林以所著《春秋內外傳考正》五十一卷相示，……送書其副，藏於家，用以訂阮梁伯《十三經校刊記》。」⁵²可知二書在段校本諸書中。段玉裁之二子在其身後遷出蘇州枝園舊宅。其壻龔麗正嗜書如命，其女段馴亦以詩聞，不論其生前是否授意手校本歸龔家？抑或其子私售之，則此批書以三千白銀賣予龔家，可無疑也。至於書目與卷數仍待考之。

四、龔自珍藏書之特色

關於龔自珍藏書之特色，筆者就龔自珍與其師友相關交游言談，及上述所整理之藏書，加以析論之：

⁵⁰ 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，〈燼後破篋中，獲書數十冊，皆慈澤也，書其尾〉，頁 477。

⁵¹ 〔清〕段玉裁著，鍾敬華校點：《經韻樓集附補編年譜》，頁 486。

⁵² 同前註，〈陳芳林墓誌銘并序〉，頁 207。



(一)《詞學叢書》與宋、元精刻及秘籍傳抄本

龔自珍亦擅倚聲，所著五種詞(《無著詞選》、《懷人館詞選》、《影事詞選》、《小奢摩詞選》、《庚子雅詞》)，不為浙、常二派所牢籠。其與常州詞派張琦、宋翔鳳、浙西詞派改琦(1773—1828)、袁通(1775—?)、吳中詞派顧廣圻、江沅等詞人皆有往來，故其藏書多有詞集、詞學之書。道光十六年(1836)，秦恩復家大火，所藏宋、元精刻本與藏書家所未見之傳抄秘籍盡毀。秦氏工詞，阮元序其《享帚詞》曰：

先生……於書無所不窺，尤工倚聲。嘗校刻宋、元人詞集秘本為《詞學叢書》。……道光丙申年不戒於火，凡宋、元精刻及傳抄秘籍為藏書家所未見者，悉歸煨盡。⁵³

此校刻之「宋、元人詞集秘本」，即曾慥《樂府雅詞》、張炎《詞源》、鳳林書院元《草堂詩餘》、《綠斐軒詞林韻釋》、趙聞禮《陽春白雪》、陳允平《日落漁唱》等書；而毀於火之「藏書家未見之宋、元精刻及秘籍抄本」，中有秦氏得自鮑廷博「知不足齋」所藏宋、元善本詞集百十種之副本。據顧廣圻云：「(鮑廷博)又有善本宋元人詞集百十種，遠出汲古毛氏上，藏於家，石研齋既嘗獲其副，太史必能討論編定，他日合而釐次為若干集，……則叢書也而全書矣。」⁵⁴「石研齋」乃秦氏藏書室。顧氏以為《詞學叢書》若能與秦氏得自鮑氏所藏百十種詞集副本合刊，該叢書則更臻完善。可見龔自珍、程同文、秦恩復三人異書借抄之約，不以程氏道光三年(1823)之卒而易；觀其與秦氏仍有往來，可知《詞學叢書》與宋、元精刻及傳抄秘籍，龔自珍亦嘗錄副藏之。

(二)《太常因革禮》等禮書

龔家藏有北宋蘇洵(1009—1066)等人所編《太常因革禮》一百卷鈔本。校讎名家顧廣圻曾向龔自珍借抄是書，有跋云：

北宋三修禮書，開寶久佚，政和僅存，嘉祐《太常因革禮》，鴈湖李氏所題，載《鄱陽經籍考》，余求其書歷年不可得，意謂康熙間徐健庵司寇撰《讀禮通考》時引用俱在，未應亡也。久之，見郡城蓮涇王氏家藏書目云：「《太常因革禮》一百卷，五冊……。」益信其尚存，惟蓮涇之書久散，亦無從踪蹟也。今年乃見此本於瑯人孝廉舟次，借得

⁵³ 轉引樊克政：《龔自珍年譜考略》，冊上，頁88。

⁵⁴ [清]顧廣圻著，王欣夫校點：《顧千里集》(北京：中華書局，2007年12月)，〈詞學叢書序〉，頁176。

轉寫一部，為之稱快，……嘉慶廿有五年歲在庚辰，元和顧千里。⁵⁵

顧氏，字千里，號澗菴。日本漢學家神田喜一郎(1897—1984)譽為「清代校勘第一人」。顧氏訪求《太常因革禮》多年不得，偶見徐乾學(1631—1694)所著《讀禮通考》尚徵引該書，即疑其尚存；後又見王蓮涇家(?)所藏書目亦載是書，雖闕十七卷而尚存，更信其書在。至嘉慶二十五年(1820)，喜見龔自珍藏有此書，遂借抄錄副一部，且聞龔自珍亦有意將此書廣為流傳。

龔家所以藏「禮書」與其父、祖及龔自珍本人之仕宦有關。龔家從龔敬身、龔麗正，至於龔自珍，三世皆官禮部，其〈國朝春曹題名記序〉曰：「鞏祚之大父，以乾隆己亥歲由吏部遷禮部，家大人以嘉慶丙辰歲除禮部，名在此記，至鞏祚三世矣。」⁵⁶乾隆四十四年(1779)，龔敬身遷禮部精膳司郎中，兼祠祭司事；嘉慶元年(1796)，龔麗正又任禮部祠祭司主事，其著作有《三禮圖考》；龔自珍也於道光十七年(1837)三月，由宗人府主事改禮部主客司主事，祀祭司行走，此序作於該年九月，可知其藏書亦與三世任官有關。

(三)《四庫》未收書抄本與史地檔冊圖志

龔自珍少即致力目錄學研究，買書、藏書之餘，亦留心《四庫》未收書之搜訪，曾云：

十仞書倉鬱且深，為誇目錄散黃金。吳回一怒知天意，無復龍威禹穴心。(年十六，讀《四庫提要》，是平生為目錄之學之始。壬午歲，不戒於火，所蒐羅七閣未收之書，燼者十八九。)⁵⁷

龔自珍與何元錫諸友人共搜討異書、善本與流傳借抄外，阮元所進呈《四庫》一百七十餘種未收書，當時多出於何氏之力，由「所蒐羅七閣未收之書，燼者十八九。」可知龔自珍實藏一批《四庫》未收書抄本，惜多毀於火矣。

此外，龔自珍幼時有志於輿地之學，云：「予幼有志，欲徧覽皇朝輿地，銘頌其名山大川。」⁵⁸可見其對清代輿地相關典籍早已留心。其後，程同文纂修《大清會典》時，曾將理藩院一門及青海西藏各圖付之校理，此即其與修清代官書之始。而立之年，龔自珍在京潛心西北史地之學；十一月，曾作〈擬進上蒙古圖志表文〉，擬將《蒙古圖志》一書分為圖、表、志共三十篇，並附徐松所述〈哈薩克〉、〈布魯特〉二表。撰《蒙古圖志》時，曾參考《西域

⁵⁵ 同前註，〈太常因革禮一百卷鈔本跋〉，頁 297-298。

⁵⁶ 〔清〕龔自珍著，王佩誦校：《龔自珍全集》，頁 190。

⁵⁷ 同前註，〈己亥雜詩〉第 67 首，頁 515。

⁵⁸ 同前註，〈黃山銘序〉，頁 415。



圖志》，不幸是書未成，同毀於道光二年之災。其曰：

是書成者十之五六，擬俟其成而別行。道光壬午九月二十八日，吾家書樓災，此書藁本之半，及為此書而收聚之檔冊圖誌，世所弗恆見者，盡毀。遂輟業弗為。⁵⁹

可知龔自珍原有意將《蒙古圖志》另外刊行，但祝融所及，手稿本半毀，而撰書所參考之檔冊圖誌也盡毀，故知其藏書也有輿地圖志等相關之書籍。

(四)佛書經典

龔自珍幼信輪迴之說，長窺大乘，從江沅諸人切磋佛理，晚年深研佛學。道光十七年(1837)春，《法華經》傳入中國已一千四百四十四年。龔自珍曾校正諸佛經，如：《正譯》七篇，分別校讎《秦譯法華經》、《魏譯大品彌陀經》、《大本彌陀經》、《彌陀經》、《大般若經》、《密部》、《偈頌》及歷代所譯一切經，撰成《龍藏考證》七卷。又曾最錄佛經《八識規矩頌》、《三千有門頌》、《七佛偈》等十八書，可知因信佛而大量藏佛經，亦其藏書特色之一。

五、結論

道光十九年(1839)四十八歲夏，龔自珍重過揚州，因念嘉慶末年嘗與故人宋翔鳳來此賦詩酬和，不覺發今昔之慨：

古之美人名士富貴壽考者幾人哉？此豈關揚州之盛衰，而獨置感慨於江介也哉？抑予賦側豔則老矣；甄綜人物，蒐輯文獻，仍以自任，固未老也。⁶⁰

龔自珍藏書遭祝融之禍後，曾有「無復搜羅百氏心」之悲慨，但其實仍以「甄綜人物，蒐輯文獻」為己任，蓋緣所嗜、所學而致，然其能貫徹少志，亦與龔家三代任官禮部攸關。其雖早逝，而經史、輿地、詩詞文章、思想諸方面沾溉近代者尤多。晚清重臣張之洞曾譽曰：

其奏議、公牘，即是著述，或在本集，或在……《經世文編》中，或自有專書，尋覽

⁵⁹ 同前註，頁 308。

⁶⁰ 同前註，頁 186。

考求，尤為切實。不惟讀其書，亦當師其人耳。⁶¹

龔自珍〈乙丙之際箸議〉、〈壬癸之際胎觀〉、〈古史鈎沈論〉、〈西域置行省議〉、〈農宗〉諸篇，皆務實求真、切中時病之作。張之洞雖對今文經學向來不滿，但仍能持平肯定其奏議、文章之「實用性」。龔自珍搜羅善本，蒐輯文獻固其所嗜，其中不乏有為資裨史地研究而藏者，誠如其言：「與其贈來者以勁改革，孰若自改革？」⁶²藉藏書以博學，明經史以致用，進而欲革時弊，此其藏書、讀書之心，固非僅為治學或誇古競富者所可比擬矣！

⁶¹ 〔清〕張之洞：〈國朝著述諸家姓名略〉，《書目答問》，收入苑書義、孫華峰、李秉新編：《張之洞全集》，頁 9987。

⁶² 〔清〕龔自珍著，王佩誥校：《龔自珍全集》，〈乙丙之際箸議第七〉，頁 6。



參考書目

一、古籍文獻：

- 清·吳昌綬：《定庵先生年譜》(收入《清代民國藏書家年譜》第4冊，北京：北京圖書館出版社，2004年5月)。
- 清·阮元，鄧經元點校：《學經室集》(北京：中華書局，1993年5月)。
- 清·段玉裁，鍾敬華校點：《經韻樓集附補編年譜》(上海：上海古籍出版社，2008年4月)。
- 清·國史館編，王鍾翰點校：《清史列傳》(北京：中華書局，2005年8月)。
- 清·傅增湘：《藏園群書經眼錄》(北京：中華書局，1983年9月)。
- 清·傅增湘：《藏園群書題記》(收入《國家圖書館藏古籍題跋叢刊》第24-25冊，北京：北京圖書館，200年5月)。
- 清·葉昌熾，王鏞、伏亞鵬點校：《藏書紀事詩》(北京：燕山出版社，1999年12月)。
- 清·葉德輝，紫石點校：《書林清話外二種》(北京：燕山出版社，1999年12月)。
- 清·魏源：《魏源全集》(長沙：岳麓書社，2004年12月)。
- 清·顧廣圻，王欣夫輯：《顧千里集》(北京：中華書局，2007年12月)。
- 清·龔自珍，王佩誥校：《龔自珍全集》(上海：上海古籍出版社，1975年2月)。

二、近人論著(依筆劃排列)

(一)專書

- 林申清：《明清著名藏書家藏書印》(北京：北京圖書館出版社，2000年10月)。
- 柳和城、宋路霞、鄭寧：《藏書世家》(上海：上海人民出版社，2002年1月)。
- 孫殿起：《販書偶記》(上海：上海書店，1982年)。
- 高拜石：《古春風樓瑣記》(臺北：臺灣新生報，1978年)。
- 高拜石：《南湖錄憶》(臺北：達昌出版社，1965年10月)。
- 傅璇琮、謝灼華：《中國藏書通史》(寧波：寧波出版社，2001年2月)。
- 楊立誠、金步瀛：《中國藏書家考略》(臺北：文海出版社，1971年10月)。
- 趙飛鵬：《觀海堂藏書研究》(修訂本)(臺北縣：花木蘭文化工作坊，2006年2月)。
- 樊克政：《龔自珍年譜考略》(北京：商務印書館，2004年5月)。

鄭偉章：《文獻家通考》（北京：中華書局，1999年6月）。

蘇 精：《近代藏書三十家》（臺北：傳記文學出版社，1983年9月）。

（二）期刊論文

崔 欣：〈慈雲樓藏書志小考〉（《圖書館雜誌》第11期，頁71—73，2006年11月）。

蔡長林：〈論清中葉常州學者對考據學的不同態度及其意義—以臧庸與李兆洛為討論中心〉
（《中國文哲研究集刊》第23期，頁263—303，2003年9月）。





論馮煦詞學的浙派面相

——以師友、論詞與詞作為主要考察對象

許仲南*

提要

歷來探討馮煦詞學，多從常派角度切入，本文以馮煦師友關係、馮煦論詞與詞作為考察對象，論及馮煦詞學的浙派面相。馮煦師友喬守敬、薛時雨、成肇慶論詞多有浙派特質，而以喬守敬最為明顯，影響馮煦甚深。其次，本文觀察馮煦論詞與作品，可見與常派周濟論點不同。馮煦不棄張炎玉田詞，其作不僅以玉田韻為詞，更集張炎句為詞，可謂欣賞。而馮煦〈論詞絕句〉清人獨評浙派朱、厲，可見其中微妙傾向。最後從其詞作論及馮煦追步白石，從詞牌、用韻、詞序與作品風格進行探析，表示其詞與姜夔相近，可謂清空騷雅。從上述種種特點推斷，可見馮煦詞學實有相近於浙派部分，藉此補充前人從常派角度探討馮煦詞學的研究成果。

關鍵詞 馮煦 浙派 論詞絕句 蒿盦詞 蒿盦論詞

一、前言

馮煦（1844—1927），字夢華，號蒿庵，晚號蒿隱，江蘇金壇人，光緒十二年（1886）年進士，受編修，官至安徽巡撫，多有賑災之舉，辛亥後避亂至上海，以遺老自居。馮煦為晚清重要詞論家，編有《宋六十一家詞選》，而其例言評論宋各家詞人，《詞話叢編》摘此作為馮煦詞話，是為《蒿庵論詞》。馮煦又有《蒿盦詞》二卷、《蒿盦詞賸》¹一卷。

詞學發展至清代後期，可謂再造輝煌，如葉恭綽所言：「蓋詞學濫傷於唐，滋衍於五代，極於宋而剝於明，至清乃復興。……二百八十年中，高才輩出，異曲同工，并軌揚芬，標新領異。迄於易代，猶起餘霞。今之作者，故強半在同、光、宣諸名家壘中，斯不可不謂極盛也已。」²馮煦為晚清重要詞人，而歷來研究最早對詞人馮煦的研究關注較少，如嚴迪昌《清詞史》論述馮煦部分甚少，並認為「論詞名家的創作每多令人失望」、「即若馮煦的《蒿庵詞》，也過於墨守婉約之旨，規撫前賢，新味殊不多。」³近來對馮煦的研究，則多以論析其詞論為主，輔以其論詞絕句進行補述，如王偉勇、王曉雯合著〈馮煦〈論詞絕句〉十六

* 東吳大學中國文學研究所碩士班三年級。

¹ 馮煦晚年詞集《蒿盦詞賸》，現為上海師範大學圖書館特藏，筆者尚無緣見得。

² 〔清〕葉恭綽：〈清名家詞序〉，收於陳乃乾輯《清名家詞》（上海：上海書店，1982年），冊1，頁1。

³ 嚴迪昌：《清詞史》（南京：江蘇古籍出版社，2001年），頁559。



首探悉)⁴、吳婉君《馮煦詞學研究》⁵，可謂奠定基礎。然而歷來研究多集中於馮煦詞論作探討，而對其人其詞則就有了可補充的空間。關於馮煦詞作的討論，屬以朱德慈《常州詞派通論》較為詳細⁶，只是朱氏是將馮煦視為常派的「守成型詞人」，將馮煦置於常州詞派發展脈絡下的第五代，以常派為主要影響，而「守成」名之，對馮煦其詞的論述似乎意猶未盡。徐珂曾論晚清詞壇：「效常州詞派者，光緒朝有丹徒莊棫、仁和譚獻、金壇馮煦諸家。」⁷可見歷來論述多將馮煦視為常州詞派下的詞人。侯雅文《中國文學流派學初論——以常州詞派為例》則以馮煦論詞稱許東坡詞忠愛纏綿，流露出若干認同常派之處，將馮煦判屬常派，僅置於常派最外圈成員。⁸吳宏一《常州派詞學研究》則不認為馮煦列屬常派。⁹

仔細探究馮煦詞作及論詞，發現其詞學更近乎於浙西詞派的論詞標準，本文欲從此角度切入，試圖說明馮煦詞學不僅在常州詞派下有一席之地，從馮煦的師友關係影響、論詞選詞表現，以至其詞作與詞序內容，亦有傾向符合浙西詞派的標準。本文無意以浙常兩派強分馮煦，誠如朱庸齋《分春館詞話》所言：「清季，凡詞學大家均合浙西、常州為一手，取長補短，無復明顯分界矣。」¹⁰浙常兩派先後於清中後期影響最鉅，是故詞人多受其影響，至晚清詞學大家多能調合彼此，如馮煦論詞亦以「折衷今古，去短從長」¹¹為旨。誠如王逸塘《今傳是樓詩話》所言：「中丞（馮煦）詩詞稿，均以刊行。……詞學白石玉田，工力亦勝」¹²，本文欲從此面相論及馮煦詞學的浙派傾向，以窺馮煦詞學的全貌。

二、師友立場對馮煦詞學的影響

馮煦為晚清詞壇名家，考察其師友關係，可瞭解其詞學淵源。據《清代硃卷集成》記錄，馮煦的受業師有十五位，受知師十一位。¹³所謂受知師指的是考場中的考官，而受業師才是追承學業的老師。以受業師而言，影響馮煦最深者，當推成孺、喬守敬、薛時雨。據蔣國榜〈金壇馮蒿庵先生家傳〉可知，如：「先從成心巢（成孺）先生治經及天算……兼從喬先生守敬治詞賦，先生贈詩奇賞之。」「全椒薛慰農先生時雨主尊經、惜陰兩書院，宏獎士類，于公噓植尤摯，公奉手且久，亦依為歸宿。」¹⁴馮煦年少先從成孺治經，又與喬守敬習治詞賦，可謂奠定學術基礎¹⁵，而從師薛時雨較晚，但馮煦「奉手且久，亦依為歸宿」，可見對馮煦影響亦為深重。除了師承關係外，影響馮煦詞學最深者，以成肇慶最為重要。馮煦《蒿齋詞》中屢以詞寄懷成肇慶，交情甚篤。而馮煦編《宋六十一家詞選》後交與成肇慶審定，

⁴ 王偉勇、王曉雯：〈馮煦「論詞絕句」十六首探析〉，收於張高評主編《近世文學國際學術研討會論文集之三·清代文學與學術》（臺北：新文豐出版社，2007年），頁223—266。

⁵ 吳婉君：《馮煦詞學研究》（臺南：國立成功大學中國文學研究所碩士論文，2009年）。

⁶ 朱德慈：《常州詞派通論》（北京：中華書局，2006年），頁166—173。

⁷ 〔清〕徐珂：《近詞叢話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》（北京：中華書局，2005年），冊5，頁4224。

⁸ 侯雅文：《中國文學流派學初論——以常州詞派為例》（臺北：大安出版社，2009年），頁470。

⁹ 吳宏一《常州派詞學研究》認為：「『蒿庵論詞』中曾引用了周濟學詞先求空後求實的話來論詞，但引而不論，未曾發揮，除此之外，『蒿庵論詞』找不到和常州派有關係的地方。」參見氏著：《常州派詞學研究》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會出版，1970年），頁107。

¹⁰ 朱庸齋《分春館詞話》，收於張璋編《歷代詞話續編》（河南：大象出版社，2005年），冊下，頁1126。

¹¹ 〔清〕馮煦：《蒿庵論詞》，收於唐圭璋編《詞話叢編》冊4，頁3599。

¹² 王逸塘：《今傳是樓詩話》，收於沈雲龍主編《近代中國史料叢刊續編》（臺北：文海出版社，1974年），冊678，頁125。

¹³ 顧廷龍主編：《清代硃卷集成》（臺北：成文出版社，1992年），冊169，頁248—250。

¹⁴ 蔣國榜：〈金壇馮蒿庵先生家傳〉，收於卞孝萱、唐文權編《辛亥人物碑傳集》（北京：團結出版社，1991年），頁661。

¹⁵ 據蔣國榜：〈金壇馮蒿庵先生家傳〉記載，成孺為馮煦「一生學行淵源所自出」，而馮煦師從喬守敬，「時方弱冠，文名已藉甚矣」，可見頗有成就。見卞孝萱、唐文權編《辛亥人物碑傳集》，頁661。



成肇慶亦編有《唐五代詞選》，可見兩人切磋詞學，興趣相投。本節欲以喬守敬、薛時雨、成肇慶三人為焦點，探究馮煦師友立場對其詞學的影響。選取此三人為範圍理由有二：首先，成孺雖為馮煦恩師，但其受業以治經為主，本人亦無明顯論詞主張，故暫不列入探討。其次，馮煦結識朱祖謀時間較晚，雖亦有影響，但馮煦主要作品《宋六十一家詞選》刊於光緒十三年（1887），而《蒿龕詞》亦為同治至光緒時期作品¹⁶，故對馮煦詞學的淵源基礎影響較小，故暫不列入探討。

（一）喬守敬

喬守敬（1803—1858），字靖卿，號醉笙，晚號笙巢，江蘇寶應人，道光十七年（1827）舉人，以授徒為業，有《紅藤館詞》一卷。據《寶應縣志》記載可知喬守敬為人，如：

博通經史百家，為詩古文辭，醇粹儒家之言，尤工倚聲，精楷法，遠近乞書無虛日。嫻熟掌故，邑中表章名宦鄉先，鴻文鉅製，大半出守敬手。……同邑朱文定視學安徽，客諸幕有以賄賂干者，（喬守敬）輒正色拒之。文定右遷入都，鄂沈兩學使復客之。先後凡七年，節慎潔清，始終一轍。留別姑蘇，使署詩云「江水能知七載心」，紀實也。性廉謹儉樸，嘗舉程子語云「餓死事小，失節事大」，故登賢書廿餘載，束脩外不名一錢，惟以詩酒自娛。¹⁷

喬守敬博通經史，尤其精工倚聲、楷法，可謂鄉里推重，邑中表章多出自其手。而其為人「節慎潔清」、「廉謹儉樸」，先正色拒賄，又以「失節事大」自惕，雖以授徒為業，而僅受束脩，不名一錢，惟以詩酒自娛，可見頗有文人操守。

馮煦十五歲始從師喬守敬，身為其門下高徒，馮煦對其師相當尊敬。從馮煦自序《宋六十一家詞選》，可探見喬守敬詞學思想：

予年十五，從寶應喬笙巢先生游，先生嗜倚聲，日手毛氏《宋六十一家詞》一編。顧謂予曰：「詞至北宋而大，至南宋而深，是刻實其淵叢，小子識之。」予時弱不知詞，然知尊先生之言，而此刻之可寶也。¹⁸

喬守敬尤嗜倚聲，對毛晉所編《宋六十一家名家詞》愛不釋手，更囑以弟子，應重視此編。馮煦謹記師說，而喬守敬所言「詞至北宋而大，至南宋而深」，此言近似朱彝尊所言「世人言詞必稱北宋，然詞至南宋始極其工。」¹⁹朱彝尊為浙西詞派領袖，論詞以南宋雅詞為尚，推尊姜、張。喬守敬以南宋詞為深，應是受浙西詞派影響，如譚獻所言「嘉慶以前，為二家牢籠者十居七八」²⁰，可見喬守敬亦不例外。

¹⁶ 據馮煦《蒿龕詞》可考作品以〈琵琶仙〉（顰月籠寒）最早，作於同治八年。以〈百字令〉（塵纓乍濯）最晚，作於光緒三十二年。見馮煦《蒿龕詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》冊10。民國以後詞作收於馮煦《蒿龕詞賸》，目前為上海師範大學圖書館特藏，筆者尚無緣見得。

¹⁷ 〔清〕馮煦：《寶應縣志》（臺北：成文出版社，1970年），卷16，頁990。

¹⁸ 〔清〕馮煦：《蒿龕類稿》冊2，收於沈雲龍編《近代中國史料叢刊》（臺北：文海出版社，1969年），33輯，328冊，頁851。本文馮煦詩文同出自《近代中國史料叢刊》，為求簡便，後文引用出處相同者，但標冊頁，不另作注。

¹⁹ 〔清〕朱彝尊：〈詞綜發凡〉，《詞綜》（上海：上海古籍出版社，1978年），頁10。

²⁰ 〔清〕譚獻《復堂詞話》：「錫鬯、其年出，而本朝詞派始成。顧朱傷於碎，陳厭其率，流弊亦百年而漸變。錫鬯情深，其年筆重，故後人所難到。嘉慶以前，為二家牢籠者十居七八。」收



喬守敬《紅藤館詞》中亦見其詞追步南宋的情形，如其大量用南宋詞人韻為詞。因稿本難以完全辨識詞作內容，此僅先以表格說明。如下：

詞牌	題名	取法對象
滿江紅	□晦陰沉，溟濛作雨，甫就枕即得「虻膏昨照夜終輸月，螢耀流光欲補星」十四字。亟構全章，申旦未就曰，用石帚翁 ²¹ 平韻調〈滿江紅〉元韻，隱括之，覺轉側無眠，尚不呼負負也。	姜夔
法曲獻仙音	□郊賦柳，用碧山次草窗聚景亭梅韻，即擬其體。	王沂孫、周密
月下笛	晚春自蜀岡之十三里廟展奠外王父墓，即依玉勾詞中書《山中白雲詞》後韻。	張炎
掃花遊	花事闌珊未忤□意，次夢窗韻。	吳文英
醉落魄	雨愴，依弁陽翁韻。	周密
國香慢	題施雪亭洗硯圖，用草窗韻。	周密
探春慢	清明自松岡□□，用白石韻。	姜夔

從上表可見喬守敬詞追步南宋，諸多取法於姜夔、張炎、周密、吳文英、王沂孫，以效其體。喬守敬詞作風格多以清雅為主，如其為人形象，也與論詞「至南宋而深」的立場相符。除此之外，喬守敬詞中還有相當部分詠物作品，自成系列。如：〈賣花聲·榆錢〉、〈賣花聲·苔錢〉、〈賣花聲·荷錢〉、〈賣花聲·楮錢〉、〈買陂塘·柳絲〉、〈望湘人·藕絲〉、〈長亭怨·菱絲〉、〈水龍吟·蓴絲〉、〈玲瓏四犯·蜉蝣〉、〈祝英臺近·蝙蝠〉，此類作品較無深意寄託，猶如浙派末流的「游詞」之弊。²²再如其〈沁園春·染指甲〉：

靚倚蘭閨，背數瓜期，早珠豔時(自注：鳳仙別名)。正輕移蓮屐，露叢深處，玉纖蔥剝，慢揀紅蕖。細碾瑩粉，勻調膩粉，和入冰簷碎杵宜。嫣然笑，任響侵條脫，袖顫風微。情怡吮墨依稀，倩掃黛毫香鬪樣奇。學宮砂點臂，霞頰烏爪，梅妝暈額，的映春萸，豆葉纏青，綵絲絡紫，礙煞瑤琴欲撫遲。朝來褪，怕環羞火齊，唇黯燕支。²³

此類作品早自南宋劉過有〈沁園春〉寫美人指甲、美人足，便已開先例，而朱彝尊《茶煙閣體物》亦有大量詠女子肩、乳、臂、耳詞作，著重於體態描寫，並無深意，屬遊戲之作。謝章铤批評：「長蘆腹笥浩博，樊榭又熟於說部，無處展布，藉此已抒其叢雜。然實一時遊戲，

於唐圭璋編：《詞話叢編》(北京：中華書局，2005年)，冊四，頁4008。

²¹ 據姜夔創平韻調〈滿江紅〉，此處喬守敬所言石帚翁實為姜夔無誤。此要另外補充說明的是，在晚清以前，「姜石帚」多被視為姜夔。但自王國維、梁啟超始疑《夢窗詞》中之姜石帚並非姜白石，後經夏承燾等人考辯，夢窗詞中的姜石帚乃為宋末元初杭州士子，並非姜夔。詳見夏承燾〈姜石帚非姜白石辨〉、楊鐵夫〈石帚非白石之考證〉，收於龍榆生編《詞學季刊》(上海：上海書店，1985年)，第1卷，4號，頁18—25。

²² 〔清〕金應珪：〈詞選後序〉：「規模物類，依托歌舞，哀樂不衷期性，慮嘆無與乎情。連章累篇，意不出乎花鳥。感物指事，理不外乎酬應。雖既雅而不艷，斯有句而無章，視為游詞。」收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1618。

²³ 〔清〕喬守敬：《紅藤館詞》，清稿本，自註頁11。



不足為標準也。乃後人必羣然效之。」²⁴以喬守敬〈沁園春〉而言，詞亦有餽釘之弊，詞中多寫體態，如以指背數瓜期、輕移蓮屨，形容指如玉蔥、紅蕤、鳥爪般，後以吮墨、宮砂、梅妝描寫染指甲，「燕支」即「胭脂」，全詞濃麗，無所寄託，較無深意可尋。此詞也表現浙派發展至後期，所衍生的「游詞」餽釘之弊。

喬守敬詞傾南宋，宛如浙派，而馮煦從師喬守敬，如前述其「知尊先生之言」，可見相當敬重師說，又如馮煦〈昔者嘆〉一詩寫道：

昔者十五學詞賦，屈宋班揚迷不悟。我師之父喬先生，忽見我作雙眼明。我作豈竟無一訾，誘之使進先生慈。迄今詞賦粗有名，此名出自喬先生。先生一別十七年，重把所作空潸然，丹黃在眼如雲煙。（冊1，頁326）

此詩作於同治十三年（1874），此時喬守敬已離世十七年，馮煦追憶其師，馮煦十五始從先生學，而喬守敬見馮煦「忽作雙眼明」，頗受讚賞。馮煦自謙至今成就皆是受喬守敬當年教導而成，彼此師承關係密切。

（二）薛時雨

薛時雨（1818—1885），字慰農，晚號桑根老農，安徽全椒人，咸豐三年（1853）進士，先後出知浙江嘉興縣、杭州知府，代行布政、按察兩司等職，以疾歸。晚主杭州崇文書院、江寧尊經、惜陰等書院，有《藤香館詞》一卷。薛時雨頗有經世致用抱負，為官亦多善績。如馮煦〈薛慰農先生墓表〉所記：

（先生）性開敏，於書無不窺

，尤洞於古今利弊得喪之故，恥為無用。……先生在官一以振士氣、卹民隱為務。……以煦所知，廓乎有容不局一己，而務陶鑄天下之人，在上則曾文正公，在下則先生也。……煦嘗侍先生江寧薛廬，春秋佳日，花竹翳如，負杖西潭上，與樵牧相酬答，幾幾黜陟不知，理亂不聞矣，而酒酣耳熱，仰天四顧，悼世變之倏詭，閔人才之媮窳。危辭篤論，又若霆摧而的破。（冊3，頁1413-1415）

薛時雨通讀群書，洞察今古得失，經世致用，有士人抱負。馮煦言薛時雨「務陶鑄天下之人」，可謂敬重。而馮煦從師於江寧薛廬時，兩人共步西潭，任其真率，或與樵牧酬答而忘我，或酒酣耳熱而感懷世變良否、人才優劣，大放其辭，可見情誼甚篤。

馮煦出於薛時雨門下。汪辟疆〈近代詩派與地域〉提及：「馮蒿庵與上元顧雲齊名，而又出全椒薛慰農門下，夙以詞名。」²⁵王逸塘《今傳是樓詩話》亦言：「中丞（馮煦）為全椒薛慰農先生時雨高足。」²⁶而馮煦於同治八年（1869）入曾國藩幕，而曾國藩後，如聘主尊經、惜陰諸院講席，薛時雨自是名師，其愛才甚切。史料記載：

²⁴ 〔清〕謝章铤：《賭棋山莊詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊4，頁3443。

²⁵ 汪辟疆：〈近代詩派與地域〉《汪辟疆文集》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁311。

²⁶ 王逸塘：《今傳是樓詩話》，收於沈雲龍主編《近代中國史料叢刊續編》，冊678，頁125。



曾國藩聘主尊經、惜陰諸院講席，一時吳下文人，多其弟子。時雨和厚曠達，不持儀節，士皆親之。……而詞不晦奧，如其為人。²⁷

蔣敦復《芬陀利室詞話》也提到：

全椒薛慰農明府，以名進士出宰百里，有古循吏風，愛才不下士，賓至如歸。²⁸

馮煦視其師薛時雨「奉手且久，亦依為歸宿」，可見影響遠大。薛時雨詞如其人，達而不晦，若再檢閱其作，詞用前人韻者則有〈百字令·黃天盪用東坡赤壁韻〉、〈滿庭芳·和東坡韻〉、〈水龍吟·楊花和東坡韻〉、〈掃花游·送春和夢窗韻〉、〈晝夜樂·和屯田韻〉、〈齊天樂·絡緯用白石蟋蟀韻〉，更可見其詞廣泛學習前人，取徑較寬，多從東坡，兼取屯田、夢窗、白石等人，此種兼容並蓄的為詞立場，無偏常浙，對馮煦後來選《宋六十一家詞選》時「折衷古今，去短從長」，論詞能多方面拓展，有著間接的影響。

楊叔憚〈藤香館詞序〉言薛時雨「遠追白石，近抗迦陵」：

惟其結想孤高，寄情綿邈，謝逋招隱，貨騎買舟，故能本嶽奇磊落之胸，發宵渺幽微之韻，洵可遠追白石，近抗迦陵也已。²⁹

楊序所言「遠追白石，近抗迦陵」，應指其詞表現磊落之胸懷，幽微之韻情，表示其內容非泛泛之作，皆能寄情綿邈。如其〈齊天樂·絡緯用白石蟋蟀韻〉：

歐陽吟罷秋聲賦，中庭寂無人語。乙乙徐抽，申申不斷，豆葉瓜花多處。輕攏薄訴。恰涼月當篝，好風穿杼。徹夜機關，曉來理就甚絲緒。清宵那堪聽雨。更淒淒切切，遙應鄰杵。去日如梭，離情似織，淚點縱橫無數。迴文寄興。道天上星期，又逢牛女。譜入相思，井闌啼最苦。³⁰

此同用姜夔〈齊天樂〉詠蟋蟀韻。「絡緯」即「促織」，意為蟋蟀。全詞寫蟋蟀鳴聲，寂夜中蟲聲瀰漫月下，牽動詞人情緒。下片「清宵那堪聽雨」，同姜夔詞意「西窗又吹暗雨，為誰頻斷續，相和砧杵」，以雨聲形容蟲鳴，淒淒切切，似與擣衣聲相和。全詞最後以促織作結，「譜入相思」，如牛郎織女般，寄託人間別離情緒，此又似姜夔詞意「寫入琴絲，一聲聲更苦」。可見薛時雨此詞非泛泛詠物，託物寓情，更如白石詞般，哀音似訴。

盧前〈望江南·飲虹移論清詞百家〉論薛詞言：

藤香老，楹帖俊能腴。偶作令詞追小晏，若為長慢屬朱餘。潭上有新廬。³¹

²⁷ 沃丘仲子：《近現代名人小傳》（北京：北京圖書館出版社，2003年），上冊，頁391。

²⁸ 〔清〕蔣敦復：《芬陀利室詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊4，頁3660。

²⁹ 〔清〕薛時雨：《藤香館詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊9，頁3。

³⁰ 〔清〕薛時雨：《藤香館詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊9，頁26。

³¹ 盧前：《飲虹移論清詞百家》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁8。

所論其詞「長慢厲朱餘」，厲指厲鶚，朱為朱彝尊，兩人皆浙西詞派代表人物，可見薛詞長調亦受浙派影響。浙西詞派曾在詞壇風靡一時，有「家白石戶玉田」之譽，而薛詞如〈齊天樂〉詠蟋蟀，亦取法白石。盧前認為薛詞長調慢詞可接續朱、厲等人，表示其詞受浙派的影響。

（三）成肇慶

成肇慶（1847—1901），字漱泉，江蘇寶應人，同治十二年舉人（1873），官河北滄州、直隸靈壽等知縣，八國聯軍進犯靈壽時投井死，謚恭恪，有《漱泉詞》一卷³²，另編有《唐五代詞選》三卷。

馮煦諸友，當屬與成肇慶相交最深。馮煦時以詞寄成肇慶，以發羈旅懷友之感。馮煦也有詩懷念成肇慶，言：「去歲僧廬同聽雨，今年講舍又停雲。西征孤負連牀約，夜夜燈前一憶君。」（冊1，頁363）兩人摯情可見。不僅如此，馮煦與成肇慶也多相互討論詞學，如：

乃為其尤者，寫為一編，復郵成子漱泉審正之，再寫而後定，遂壽之木以質同好，刊譌糾闕，一漱泉力也。（冊2，頁852）

馮煦編《宋六十一家詞選》，即先寄給成肇慶審正。可見成肇慶治詞對馮煦應有影響。成肇慶〈蒿龕詞序〉記載兩人交往與論詞甚詳：

始君年弱冠，客游淮安之桃源，居處寥寂，間為詞自娛。歲莫反擢，出而相示，肇慶心竊好之。已肇慶讀書北村，偶有所作，錄稿就正。時君方共亡友毛次米更倡疊和，因為肇慶辨析唐五代兩宋之流別，風尚之出入，期惟正軌是循，舉從來麤獷纖穠，與體之若俳若詭，苟焉取悅一世之耳目者，屏絕剷除，相引為嚴戒。詞於藝事，雖微之微者，而源流正變之故，要非慢無所持擇也。……丁丑中夏，乃付同居冶城之飛霞閣，閣踞山巔，與鍾阜石城相峙，頽晚塵闌如越世，雲煙朝夕，瑰奇變幻，千端萬態，讎對之隙晷，益相與研精聲律，商榷同異。縱覽古今作者升降而折衷於大雅，每登臺舒嘯，或就斗室煮茗，促膝夜話，至足樂也。……君今年五十，肇慶四十有六。蓋自總角而弱冠，而壯，兒強，而逮五十之年，吾兩人之蹤跡，數離數合，且跡疏而心愈親者，未嘗不一見之所為詞也。³³

詞序言兩人總角始識，數十年交情可謂深厚。年少馮煦即以詞「出而相示」於成肇慶，而肇慶偶有所作，亦與馮煦「錄稿就正」。後成肇慶論唐五代兩宋流別，論詞皆屏絕剷除「粗獷纖穠」、「若俳若詭」等取悅一世耳目者，並引以為戒，可見其論詞主張以「雅」為正軌。如其後又與馮煦研精聲律，商榷同異，縱覽古今作者升降，皆以「折衷於大雅」為標準，由此可見論詞立場。

成肇慶編選《唐五代詞選》亦以雅為尚，如馮煦作序言：

³² 成肇慶詞集《漱泉詞》，現為上海師範大學圖書館特藏，筆者尚無緣見得。

³³ [清]馮煦：《蒿龕詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁1。



成子漱泉，竺嗜過我，手寫一編，既精且審，日夕三復，雅共商榷，損益百一，授之厠氏。凡得人某十有某，得詞某十有某。詞雖小道，本末爛然，先河後海，蒙有取焉。夫詩有六義，詞亦兼之，是雅非鄭，風人恒軌，而是編涉樂必笑，言哀已嘆，率緣情靡曼之作，感遇怨誹之旨。(冊2，頁849)

馮煦與成肇慶商榷研討，可見此選「是雅非鄭」。而馮煦以「詩有六義，詞亦兼之」，其言「率緣情靡曼之作，感遇怨誹之旨」，頗近常州詞派立場。此處可見成肇慶與馮煦亦有常派的內涵，如前引《分春館詞話》所言：「清季，凡詞學大家均合浙西、常州為一手。」然而論詞以雅為準，一方面合於常派所論詞以寄託「歸於雅正」，另一方面早至浙派朱彝尊〈紅鹽詞序〉即言「善言詞者假閨房兒女之言，通之於離騷變雅之義。」³⁴雖朱彝尊後期論詞偏於歌詠太平，但仍不離雅意。如嚴迪昌言朱彝尊前期「雅的追求是為了味之醇厚」，而後期言歌詠太平「雅的追求是為了恪守儒家雅正觀念，進而以思無邪為原則驅去淫哇穢語」³⁵，朱彝尊編《詞綜》力斥《草堂詩餘》淫俗，是為醇雅，厲鶚以清雅論詞，張惠言編《詞選》專主寄託雅正，可見在尊體的立場下，無論常浙皆論詞以雅為準。陳廷焯《白雨齋詞話》亦以雅正言成肇慶選詞：

成肇慶

《唐五代詞選》，刪削俚褻之詞，歸於雅正，最為善本。唐五代為詞之源，而俚俗淺陋之詞，雜入其中，亦較後世為更甚。至使後人陋《花間》、《草堂》之惡習，而並忘緣情託興之旨歸……得此一編，較顧梧芳所輯尊前集，雅俗判若天淵矣。³⁶

此表示成肇慶所選，洗花間草堂之陋，歸乎雅正，重拾緣情託興之用，以達尊詞體要旨。

本節觀察喬守敬、薛時雨、成肇慶對馮煦的影響，三人中最傾浙派特點者，應屬喬守敬，不僅多從南宋詞，亦偶有餽釘弊病。而薛時雨亦有用韻白石詞作，然取法較廣。成肇慶與馮煦論詞最久，詞以雅為尚，雖不能強分屬浙屬常，然可見兩人不以詞為小道而棄，有尊體用意。此三人論詞合於浙派，對馮煦詞學思想有相當的影響。

三、對玉田詞的接受與獨評浙派的傾向

馮煦論詞主要見於《蒿庵論詞》，另外〈論詞絕句〉十六首亦評鶯諸家詞作特色。關於馮煦論詞內容，前人研究已有基礎。然而尚有許多特點值得關注，如〈論詞絕句〉，作於光緒十三年（1887），《宋六十一家詞選》亦完成於此年。而其中獨不評辛棄疾、陳維崧等豪放一派詞人。此外，歷來被視為常派的馮煦，其〈論詞絕句〉只評浙派朱彝尊、厲鶚，卻對常派張惠言、周濟隻字未提。馮煦《蒿庵論詞》本是《宋六十一家詞選》的序例，其中所評兩宋词人，皆為入選詞人，而馮煦詞選又是從毛晉《宋六十名家詞》而來，故評選範圍仍受毛本所刻。兩宋諸多詞人既入詞選，則馮煦必論評其長處特點，是故馮煦論其所收皆「折衷古今，去短從長」，似不受流派圍限。陳匪石《舊時月色齋詞談》所言：

浙西唱自竹垞，實衍玉田之緒。常州起於茗柯，實宗碧山之作。迭相流行，垂三百

³⁴ [清]朱彝尊：《曝書亭集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷40，頁331。

³⁵ 嚴迪昌：《清詞史》，頁276。

³⁶ [清]陳廷焯：《白雨齋詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊4，頁3889。

年。世之學者，非朱(彝尊)即張(惠言)，實則玉田、碧山兩家而已。³⁷

浙派「衍玉田之緒」、常派「宗碧山之作」為兩派明顯分別，無論後人從浙從常，實多表現於對張炎、王沂孫兩家詞的不同立場。故本節將比較馮煦與常派人物周濟、陳廷焯論對張炎、王沂孫的看法，說明馮煦並非只是「守成」常州詞派而已，實則不棄玉田，頗能接受浙派觀點。

(一) 不棄玉田

浙常兩派對張炎、王沂孫觀點不同。浙派重視張炎詞，如朱彝尊曾言「不師秦七，不師黃九，倚新聲、玉田差近」³⁸，厲鶚讚賞張炎「玉田秀筆溯清空」³⁹。但常派對張炎詞卻多有微辭，周濟認為「姜張在兩宋，亦非巨擘」⁴⁰，又如：

玉田近人所最尊奉，才情詣力亦不後諸人。終覺積

穀作米，把纜放船，無開闢手段，自不易到。……叔夏所以不及前人處，只在字句上著功夫，不肯換意。……近人喜學玉田，亦為修飾字句，換意難。⁴¹

玉田才本不高，專事磨礪雕琢，裝頭作腳，處處妥當，後人翕然宗之。然如南浦之賦春水，疏影之賦梅影，逐韻湊成，毫無脈絡，而戶誦不已，真耳食也。⁴²

周濟對時人推尊張炎，頗感不滿，認為近人喜學張炎「只在字句上著工夫」。張炎詞「才本不高」、「專事雕琢」，竟能戶誦不已，可謂人云亦云，如耳食般，皆未能明辨優劣。周濟此言乃對浙派推尊姜張而發，而周濟論學詞途徑不以姜張為圭臬，其「問塗碧山，歷夢窗、稼軒，以還清真之渾化」⁴³，可見以王沂孫詞為入門，以渾化言詞，又與浙派清空騷雅論調完全不同。陳廷焯《白雨齋詞話》亦認為張炎詞「大純而小疵，能雅而不能虛，能清不能厚也。」⁴⁴，此表示專主清空的張炎詞並非常派眼中上乘作品，反而不如王沂孫詞可期渾厚旨歸。相較張、王兩家，常派觀點多是傾向推崇王沂孫的。如陳廷焯言：

玉田工於造句，每令人拍案叫絕。……然不及碧山處正在此。蓋碧山已幾於渾化，並無驚奇可喜之句，令人歎賞。所以為高，所以為大。⁴⁵

張炎詞雖工於造句，但卻不及王沂孫詞已幾於渾化，故終是王沂孫技高一籌。

³⁷ 陳匪石：《舊時月色齋詞談》收於陳匪石《宋詞舉外三種》（南京：江蘇古籍出版社，2002年），頁212。

³⁸ 〔清〕朱彝尊：〈解佩令·自題詞序〉《曝書亭集》，卷25，頁224。

³⁹ 〔清〕厲鶚：〈論詞絕句〉《樊榭山房集》（上海：上海古籍出版社，1992年），頁509。

⁴⁰ 〔清〕周濟：《介存齋論詞雜著》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1629。

⁴¹ 〔清〕周濟：《介存齋論詞雜著》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1635。

⁴² 〔清〕周濟：《宋四家詞選目錄序論》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1644。

⁴³ 〔清〕周濟：《宋四家詞選目錄序論》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1643。

⁴⁴ 〔清〕陳廷焯：《白雨齋詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊4，頁3808。

⁴⁵ 〔清〕陳廷焯：《白雨齋詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊4，頁3815。



相較周濟、陳廷焯而言，由於毛晉《宋六十家詞》未輯張、王二家詞，故馮煦《宋六十一家詞選》自無緣選收。但從馮煦〈論詞絕句〉仍可見其觀點，如論王沂孫詞：

青禽一夢春無著，頗愛中仙絕妙辭。一自冷雲埋玉筍，黃金不復鑄相思。(冊1，頁457)

以形式而言，〈論詞絕句〉多取所論詞家之詞句⁴⁶，論王沂孫詞取其〈淡黃柳〉「料青禽、一夢春無幾」⁴⁷句，以羅浮夢典故，喻良景變幻無常，實為寄託亡國悲痛。後又用張炎悼王沂孫〈瑣窗寒〉「悵玉筍埋雪」、「黃金鑄出相思淚」⁴⁸，王沂孫號玉筍山人，前為哀悼王沂孫，而後黃金鑄淚則指「金銅仙人辭漢」一事，亦指亡國悲痛。馮煦論詞實能掌握其詞大要，以寓亡國之音為主要內容，而不同於其他常派詞人論王沂孫詞時，多聚焦於「渾化」、「沉鬱」的表現特點。又如論張炎詞：

王孫風調極清道，石老雲荒眇眇愁。猶見貞元朝士否，空彈清淚下西州。(冊1，頁458)

張炎為南渡名將張俊之後，故以王孫稱之。馮煦所評取張炎詞為句，以〈疏影〉「石老雲荒，身世飄然一葉」⁴⁹，言其愁乃出於身世悲感。後又用〈霜葉飛〉「貞元朝士已無多，但暮烟衰草」⁵⁰以中唐喻宋末，言國勢日衰，已無志士豪傑可堪大任，而只見暮烟衰草，一片傷心。末以〈甘州〉「短夢依然江表，老淚灑西州」⁵¹作結，淚灑西州典自羊曇，無意又過西州路而觸景傷情，懷念謝安。張炎藉此表示亡國悲痛，途中所見，皆是悲從中來。馮煦論張炎詞亦能掌握其內容情感，與碧山詞相若，皆是「亡國之音，哀以思」。但相較碧山詞，馮煦更注意到張炎「風調清道」，而非非常派諸人只以「專事雕琢」貶之。馮煦論玉田、碧山兩家詞多能掌握作品情感，不強分優劣而取持平之論。

除馮煦〈論詞絕句〉以外，馮煦的詞作中亦可見其對張炎的接受。其〈探芳信·重過寶應城北，舊居景物荒寒，泫然欲涕，撫玉田西泠春感韻〉：

揜空畫。記款雁絃詩，呼蛩絮酒。奈蓬蒿徑悄，西風漸非舊。屏山影裡珠塵散，不獨斜陽瘦。近黃昏、月蛻虛廊，煙蟠廢甃。寂寂暮寒驟。曠敗葉侵階，冷蘿垂岫。問訊青琴，梅邊斷腸否。十年贏得西州淚，門外重回首。更無聊、數近昏鴉暝柳。⁵²

⁴⁶ 參見王偉勇、王曉雯：〈馮煦〈論詞絕句〉十六首探析〉，收於張高評主編《近世文學國際學術研討會論文集之三·清代文學與學術》，頁223。

⁴⁷ 〔宋〕王沂孫：《花外集》（上海：上海古籍出版社，1988年），頁115。

⁴⁸ 〔宋〕張炎：《山中白雲詞》（北京：中華書局，1983年），頁10。

⁴⁹ 〔宋〕張炎：《山中白雲詞》，頁14。

⁵⁰ 〔宋〕張炎：《山中白雲詞》，頁98。

⁵¹ 〔宋〕張炎：《山中白雲詞》，頁9。

⁵² 〔清〕馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁4。



此詞用張炎〈探芳信·西湖春感，寄草窗〉韻，張炎原詞有「銷魂忍說銅駝事，不是因春瘦」⁵³，寄感春以發故國之思。而馮煦則抒以感舊，重過鄉里城北，「蓬蒿徑悄，西風漸非舊」，人事已非。下片言敗葉侵階、冷蘿垂岫，更寫景物荒寒，而馮煦重過舊地，宛如羊曇重過西州路，觸景傷情，而今只有昏鴉點點，垂柳依依。此詞用玉田詞韻，頗有懷古感舊情緒，而全詞清空騷雅，與張炎詞風相若。

此外馮煦又有〈百字令·集玉田句，題蓉曙申江話別圖〉，更自注集句出處：

天涯倦旅(月下笛·甬東積翠山舍)，倚危樓一笛(八聲甘州)、散人來否(臺城路·為湖天賦)。社燕盟鷗詩酒共(蝶戀花·飲杏花下作)，肯被水雲留住(清波引·湖湘送別廉使)。斷碧分山(瑣窗寒·悼王碧山)，平波卷絮(高陽臺·西湖春感)，卻是陽關路(虞美人·憶柳曲)。東瀛柳色(臺城路·寄太白山人陳又新)，依依心事最苦(齊天樂·遷居)。涼意正滿西洲(聲聲慢·與碧山泛舟)，煙隄小舫(又·題夢窗自度曲)，如把相思鑄(卜算子)。欲趁桃花流水去(唐多令·懷西湖)，只恨剪刀聽雨(甘州·餞周草窗西歸)。萬里潮生(桂枝香·送葉賓州東歸)，一番春減(龍吟曲·客中留別友人)，遠思愁徐庾(摸魚子·寓澄江喜魏叔泉至)。雁書休寄(念奴嬌·懷雪友)，此時愁在何處(又·客中送友)。⁵⁴

集句為作品表現的一種方式。在「集句」的過程中，作者透過「選句」，擇取自己所好，其中必然帶有作者的主觀意識。馮煦多有集句之作，如詩〈萃錦吟題辭〉(冊1，頁48)，為集唐人詩句而成。又如文〈椀鞠錄序〉(冊2，頁885)，為集當朝清人駢文而成。又如〈湘鄉相國六十壽序〉(冊2，989)，為集《文選》而成。又如〈何子清哀辭〉(冊3，頁1523)，為集《楚辭》而成。可見各類文體馮煦都有集句之作，而集詞作品惟有此〈百字令〉，乃集張炎詞句而成。陳廷焯言張炎「工於造句」，馮煦集句，似為賞其詞工，而馮煦此詞發融羈旅之感，如以陽關、西州寫別離之苦，剪燈聽雨、傷春寄雁寫懷思之愁，全詞清空騷雅，誠所謂「倚新聲、玉田差近」。馮煦特以張炎為集句對象，可見其不棄玉田詞，與周濟批評立場不同。

(二) 獨評浙西

馮煦《宋六十一家詞選》論詞只針對宋代，而對當朝清詞論述闕如，其〈論詞絕句〉論及清詞亦少，僅評朱彝尊、厲鶚、納蘭性德三人。不提清初已享盛名「擅詞場、飛揚跋扈」⁵⁵的陳維崧，論宋詞亦不提「斂雄心，抗高調，變溫婉，成悲涼」的辛棄疾。辛棄疾為周濟《宋四家詞選》的主要人物，而馮煦〈論詞絕句〉卻不言稼軒詞，而論南宋較多，有史達祖、吳文英、姜夔、周密、王沂孫、張炎，對南宋辛派詞人如辛棄疾、劉過、陳亮、劉克莊，完全不提，可見馮煦的論詞傾向，是偏重南宋姜夔、張炎一派的。

此外自嘉慶、道光後常州詞派勢力日盛，而常派詞人如譚獻、莊棫、陳廷焯亦紛紛崛起，馮煦應不會無所耳聞。然而馮煦〈論詞絕句〉卻獨賞浙派人物朱彝尊、厲鶚。如：

金風亭長詩無敵，更有詞名壓浙西。一躡遺簪樊榭叟，馬塍西畔子規啼。(朱竹垞、厲太鴻)(冊1，頁458)

⁵³ [宋]張炎：《山中白雲詞》，頁52。

⁵⁴ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁42。

⁵⁵ [清]朱彝尊：《曝書亭詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊3，頁33。



朱彝尊號「金風亭長」，為浙西詞派的領袖，馮煦以「更有詞名壓浙西」，言朱彝尊其詞名顯重，與其詩相比，有過之而無不及。而朱彝尊之後，浙派當推厲鶚。厲鶚號樊榭，馮煦以厲鶚為浙西詞派後繼，「馬塍」總括浙西詞派活動範圍⁵⁶，而子規啼指其詞作情感淒苦。而其評納蘭性德亦看重其淒婉迴腸情感。如：

迴腸盪魄成容若，小令重翻邈不群。自折哀弦吟楚些，爭奈空谷蕙蘭焚。（成容若）
（冊1，頁458）

所言「迴腸盪魄」、「哀弦吟楚些」指納蘭詞情哀婉，應是指其悼亡一類作品。如此看來，無論是「子規啼」的厲鶚詞，或「蕙蘭焚」的納蘭詞，都與常派以詞發忠愛纏綿的抱負有所不同，以不同於如周濟推崇「渾成」的審美標準，可見從馮煦論清詞不提常派，論旨亦無關常派，反似更似浙派。

馮煦〈論詞絕句〉論及清人雖不多，但可知對浙派人物較為關注。而馮煦詞作中有〈清平樂·題小艘兄詞後〉，為集中僅見的論詞長短句。小艘兄即為馮履和（1827—1900），原名晨，字小艘，江蘇金壇人，為馮煦同祖兄，有《浪餘詞》一卷。⁵⁷亦可視為馮煦論清詞一例，如〈清平樂·題小艘兄詞後〉：

羈鴻無迹，一卷吹空碧。老去填詞愁惻惻。付與戍笳漁笛。夢迴春草毵毵。嫩寒猶勒征衫。安得對牀清話，一鐙疏雨淮南。⁵⁸

由於馮履和《浪餘詞》現為特藏於上海師範大學圖書館，尚無緣以見，使僅從馮煦此詞窺探其風格。所言「羈鴻無迹」、「對牀清話」，應指手足身世之感，如馮煦〈壽樓春〉詞序言「予共祖兄弟四人，予次在末，兩兄早世，小春從兄亦旅沒臨安，其幸而在者，小艘從兄耳。……兄亦繼至，每話舊游，歷歷如昨。」⁵⁹因有如此遭遇，故言「老去填詞愁惻惻」。如此淒苦之感，似與朱彝尊「江湖載酒」、厲鶚「幽冷清寒」相若，風格趨於清空騷雅。

本節從馮煦對張炎詞的接受，以及〈論詞絕句〉中清人特評浙派人物，輔以馮煦論詞長短句進行觀察，發現馮煦論詞與詞作與常派著重特點不同，反而更近於浙派。

四、對白石詞的推尊與追慕

浙常兩派對姜夔的推崇，亦為兩派觀點分歧處。朱彝尊以「姜堯章氏最為傑出」⁶⁰，汪森〈詞綜序〉亦言「鄱陽姜夔出，句琢字鍊，歸乎醇雅」⁶¹，可見推尊姜夔，而至常派則無特別推尊之意，如周濟對姜夔詞有所微辭，如：

⁵⁶ 此參見王偉勇、王曉雯：〈馮煦〈論詞絕句〉十六首探析〉，收於張高評主編《近世文學國際學術研討會論文集之三·清代文學與學術》，頁264。

⁵⁷ 馮履和詞集《浪餘詞》，現為上海師範大學圖書館特藏，筆者尚無緣見得。

⁵⁸ 〔清〕馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁37。

⁵⁹ 〔清〕馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁33。

⁶⁰ 〔清〕朱彝尊：〈詞綜發凡〉，《詞綜》，頁10。

⁶¹ 〔清〕汪森：〈詞綜序〉，《詞綜》，頁1

稼軒鬱勃故情深，白石放曠故情淺。稼軒縱橫故才大，白石局促故才小。惟暗香、疏影二詞，寄意題外，包蘊無窮，可與稼軒伯仲。餘俱據事直書，不過手意近辣耳。白石詞如明七子詩，看是高格響調，不耐人細思。⁶²

相較稼軒，周濟認為姜夔「放曠情淺」、「侷促才小」，僅〈暗香〉、〈疏影〉有所寄意，其餘皆據事直書，不耐人細思。常派最重寄託、渾厚，而周濟以碧山、稼軒、夢窗、清真四家為法，對姜夔詞則無特別偏愛。與周濟相比，馮煦很重視姜夔詞，如：

白石為南渡一人，千秋論定，無俟揚摧。《樂府指迷》獨稱其〈暗香〉、〈疏影〉、〈揚州慢〉、〈一萼紅〉、〈琵琶仙〉、〈探春慢〉、〈淡黃柳〉等曲。《詞品》則以詠蟋蟀〈齊天樂〉一闕最勝。其實石帚所作，超脫蹊逕，天籟人力，兩臻絕頂，筆之所至，神韻俱到。……又何必於諸調中強分軒輊也。野雲孤飛，去留無迹。彼讀姜詞者必欲求下手處，則先自俗處能雅，滑處能澀始。⁶³

如浙派論詞，馮煦亦認同姜夔為南宋之冠，而南宋沈義父《樂府指迷》以〈暗香〉、〈疏影〉等詞為最佳，楊慎《詞品》最喜〈齊天樂〉詠蟋蟀一詞，可見「千秋論定」推崇姜夔。馮煦認為姜夔詞皆「神韻俱到」，何必從作品中強分高下。故若詞欲學姜夔，「下手處」須由淺入深，先能去俗就雅，先掌握澀處，才不會因其「野雲孤飛，去留無迹」而迷途於虛空。

若觀察馮煦選詞，亦可見對姜夔的喜愛。《宋六十一家詞選》以選錄姜夔詞比例最高，毛晉《宋六十名家詞》收姜夔詞 34 首，而馮煦即選 33 首⁶⁴，幾乎全選。唯一未入選的作品是〈鷓鴣天〉：

京洛風流絕代人，因何風絮落溪津。籠鞋淺出鴉頭襪，知是凌波縹緲身。紅乍笑，綠長嘔，與誰同度可憐春。鴛鴦獨宿何曾慣，化作西樓一縷雲。⁶⁵

此詞為詠妓之作，上片言溪津所見歌妓，「籠鞋淺出鴉頭襪」、「知是凌波縹緲身」寫女子步履體態。下片狀歌妓情狀，「紅乍笑」指女子絳唇一笑，「綠長嘔」指蹙眉發愁。結句用宋玉〈高唐賦〉巫山神女與楚王相會典，以訴思情。馮煦大量選收姜夔詞，而此作是獨不入選，應是此詞過於著墨歌妓體態與思情，而稍近艷詞，不及其他作品的清空騷雅，白璧微瑕，是以未入選。不過從馮煦幾乎全選姜夔詞的現象來看，可見馮煦相當喜愛姜夔詞，而再觀察獨未入選的作品，可知馮煦未選原因應是此作失「雅」。表示馮煦推崇姜夔詞的特點在於清雅，此亦與成肇慶切磋詞學，如〈蒿庵詞〉、〈唐五代詞選序〉中申言「尚雅」的立場相符。除了尚雅以外，馮煦亦關注姜夔詞的「清」，如〈論詞絕句〉言：

⁶² [清]周濟：《介存齋論詞雜著》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊 2，頁 1634。

⁶³ [清]馮煦：《蒿庵論詞》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊 4，頁 3594。

⁶⁴ 筆者所據為毛晉《宋六十名家詞》（上海：上海古籍出版社，1989 年）、馮煦《宋六十一家詞選》（臺北：文化圖書出版公司 1956 年），相互比對，得毛本集白石詞 34 首，馮選則有 33 首。

⁶⁵ [宋]姜夔著，陳書良箋注《姜白石詞箋注》（北京：中華書局，2009 年），頁 76。



垂虹亭子笛綿綿，吸露餐風解蛺蝶。洗盡人間煙火氣，更無人石湖仙。(姜夔)(冊1，頁457)

「垂虹」指姜夔攜侍女小紅歸苕溪一事。而馮煦以蟬「吸露餐風」為喻，指姜夔雖為江湖詞人，漂泊度日，但無論其人或其詞姜夔都表現出清雅脫俗，如能「洗盡人間煙火氣」，宛若不食人間煙火。而「石湖仙」指范成大，指范成大能賞識姜夔其才，兩人的交游成為詞壇佳話。

馮煦多有追步姜夔的詞作，如其〈石湖仙·江上晚霞圖，用白石壽石湖居士韻，為薛丈題〉：

春歸煙浦。有天未朱霞，標映高處。塵海此迴帆，望蓬萊、三山自去。詩情何在。且付與、素歌蠻舞。容與。共岫雲野鶴終古。澄江一繩散綺，更重吟、宣城俊句。記得杭州，幾度畫船聽雨。酒浣塵襟，鏡悄秋縷。好移琴住。頻寄語。前身合在瓊府。⁶⁶

此用姜夔〈石湖仙·壽石湖居士〉韻，姜夔詞有「須信石湖仙，似鷗夷飄然引去」⁶⁷，可見范成大形象。而馮煦雖是為薛時雨題圖，然用姜夔壽范成大韻，有意將自己與薛時雨間的情誼，比喻為范成大、姜夔之間。馮煦對薛時雨「奉手且久，亦依為歸宿」，薛時雨亦愛才甚切，二人交誼甚篤。詞言「共岫雲野鶴終古」，並將詩情付與歌舞，如此自適自得，有若薛時雨形象。除此之外，馮煦《蒿廬詞》中喜用與姜夔相關詞牌，統計如用〈徵招〉計5首、〈角招〉計1首、〈淒涼犯〉2首、〈暗香〉3首、〈疏影〉1首、〈長亭怨慢〉3首、〈琵琶仙〉4首、〈霓裳序第一〉2首、〈石湖仙〉1首、〈一萼紅〉2首。⁶⁸而亦多有用白石韻為詞者，如〈石湖仙·江上晚霞圖，白石壽石湖居士韻，為薛丈題〉⁶⁹、〈一萼紅·楚寶讀書也，園極水木之勝，為圖記之，予賦此詞用白石老仙韻〉⁷⁰、〈一萼紅·題楚寶竹居圖，次白石韻〉⁷¹、〈百字令·丙午七月二日，菱湖觀殘荷，臞齋前輩用白石老仙韻成此闕，予亦繼聲〉⁷²、〈百字令·再用白石老仙韻答臞齋前輩〉⁷³。此外，馮煦詞中涉及與姜夔相關者，尚有多處，其〈滿江紅·題子威南窳春牧圖〉⁷⁴，詞牌用姜夔所改之平調〈滿江紅〉，(馮煦師喬守敬亦用平調〈滿江紅〉，見前文)，詞中言「算此情、搖搥石湖仙，深復深」，以范成大為喻，又如其〈百字令〉中言「晚蟬高樹，重吟白石新句。」⁷⁵，乃就白石詞句而言。又如馮煦〈齊天樂〉首句「庾郎先自傷遲暮」⁷⁶極似姜夔〈齊天樂〉首句「庾郎自先吟愁賦」，可見有形無形中，馮煦對姜夔的接受程度，已相當明顯。

再看馮煦其他詞作，亦同白石冷調，清空騷雅，如〈一枝花·曉經秦郵過故居作〉：

⁶⁶ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁29。

⁶⁷ [宋]姜夔著，陳書良箋注《姜白石詞箋注》(北京：中華書局，2009年)，頁57。

⁶⁸ 本文以陳乃乾編《清名家詞》中收馮煦《蒿廬詞》為版本，進行統計。

⁶⁹ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁29。

⁷⁰ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁30。

⁷¹ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁41。

⁷² [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁49。

⁷³ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁49。

⁷⁴ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁47。

⁷⁵ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁49。

⁷⁶ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁44。



帆影收殘驛。問訊漚邊消息。未黃寒柳外、曉風急。湖水湖煙，一抹傷心碧。甚處尋秦七。衰草微雲，依然舊日詞筆。霜重城陰濕。歸路暗驚非昔。東徧三五畝、薜蘿宅。十載塵顏，算只有積波識。俊游忘不得。認禿樹荒祠，乳鴉⁷⁷猶離色。⁷⁸

此記寫過故居所見戰後殘破之景，有感而發。上片可見寂寥冷景象，但見「一抹傷心碧」，秦觀〈滿庭芳〉言「山抹微雲，天黏衰草」，而今馮煦亦面對同等衰景，依舊悲痛詞筆。下片寫故居景象，城冷路暗，薜蘿橫生，今非昔比，剩頽波相識。結句寫禿樹荒祠，乳鴉猶帶離色，皆是觸目傷心，此詞正似姜夔〈揚州慢〉，寄寓著滄桑之感，有黍離之悲。

又如馮煦〈淒涼犯〉：

敗蘆卷雪。長汀晚、微霜尚戀歸屨。煙籠野樹，亂鴉驚起。暮笳淒咽。酒懷漸歇。奈歡意、都如墜葉。弄空波、寒星數點，鷗外半明滅。知否西窗下，一片秋聲，夜吟應怯。相思天末，又望斷、庭陰新月。北雁無書，算只悔、當時輕別。甚銀牋、一寸寫恨萬疊。⁷⁹

此詞序言「同蘋湘徘徊方塘之上，野風襲人，灑然襟抱，明月在水，荇藻交映，俯仰身世，憂從中來。」蘋湘為馮煦好友曾行淦（生卒年不詳）。兩人步於方塘，不禁發身世之感，憂從中來。詞上片敗蘆、野樹、亂鴉，為一片衰景，暮笳淒咽，酒懷漸歇，想起親友零落四方，如寒星明滅。下片懷念親友，「北雁無書」不知彼此音訊如何，而遭逢亂世下，只悔「當時輕別」，相見無緣，離情「一寸寫恨萬疊」。全詞風格淒冷，時局動盪下，身世感懷溢於言表。歷來對馮煦詞的看法，如言：

《蒙香室詞》，多其少作，

幽咽怨斷，感遇為多。（冒廣生《小三吾亭詞話》）⁸⁰

夢華中丞，詞極清麗，詩亦淵永可味。（汪辟疆《光宣詩壇點將錄》）⁸¹

《蒙香室詞》即馮煦《蒿廬詞》，所言「幽咽怨斷，感遇為多」，如其〈一枝花〉、〈淒涼犯〉，多為時代環境下的感遇之作，詞風淒冷悲涼。而言「詞極清麗」，或許是注意到馮煦詞的「清」，與「洗淨人間煙火氣」的姜夔，有部分特質相似。馮煦雖未必完全達到姜夔詞的「野雲孤飛，去留無迹」，但從作品觀察，已可見馮煦追步姜夔詞的跡象。

最後要補充說明的是，姜夔作詞好為小序，如周濟言：

白石好為小序，序即是詞，詞仍是序，反覆再觀，如同嚼蠟矣。詞序作詞緣起，以此意詞中未備也。今人論院本，尚知曲白相生，不許複沓，而獨津津於白石詞序，

⁷⁷ 《清名家詞》本作「雅」，為便於閱讀理解，本文改作「鴉」。

⁷⁸ 〔清〕馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁7。

⁷⁹ 〔清〕馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁2。

⁸⁰ 冒廣生：《小三吾亭詞話》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊5，頁4722。

⁸¹ 汪辟疆：〈光宣詩壇點將錄〉《汪辟疆文集》，頁392。



一何可笑。⁸²

周濟言姜夔詞好小序，再觀馮煦詞，長調多有小序，精美清雅，宛如小品。如其〈瑣窗寒〉序：

二十一日，過湘南一小湖。微陰作寒，垂垂有雪意，遠峰數點，如野鳥掠帆去，沙水明瑟，時有漁舟三兩，溯洄菰蘆中。湖上邨落，柴門晝閉，不復知世有勞人也。⁸³

又如〈暗香〉序：

十二月五日，大雪。舟過峽中，萬山皆縞素。其上雲氣迷濛，與天一色。山半楓柏蕭蕭，時露丹碧。下則奔濤千尺，如噴銀沫，野鷗數點，拍拍過江去，此身恍在冰壺，曾不知世俗塵瑳。此西征最勝處。亦三十二年中第一奇遇也。擬作峽中泛雲圖，先為此解紀之。⁸⁴

〈瑣窗寒〉序記二十一日，過湖南一小湖，天色陰寒，略有雪意，所見遠峰數點，漁舟三兩，野鳥掠飛，柴門晝閉，清淨幽雅，如隱逸心境，塵勞漸忘。而〈暗香〉序記十二月五日舟行峽中，所見雪景、雲霧、山色、奔濤，恍若置身冰壺，如仙境般洗淨俗塵。此「峽中泛雲圖」，只讀文字，已歷歷如繪。

本節從馮煦論詞對姜夔的評價，可見已注意其清、雅特質，而馮煦作品中亦有明顯效法姜夔處，詞作風格亦是清空騷雅。最後從馮煦詞亦同姜夔好用小序，序文精美清雅，亦可為其追步姜夔的實例。

五、結論

馮煦為晚清重要詞論家，歷來研究多注意其論詞文獻，然較少注意其詞作。詞史上傳統論述將馮煦置於常州詞派下，歷來學者也多從此處發揮，或視馮煦為常派守成型詞人，或置馮煦於常派位外圈。本文同《分春館詞話》觀點，認為清季論詞大家多能折衷常浙，表示馮煦詞學的浙派面相則亦可關注。

本文先從馮煦師友關係進行考察，以喬守敬、薛時雨、成肇慶三人為例，認為馮煦與此三人交情甚篤，亦有相互論學經歷，此對馮煦應有相當影響。三人之中，以喬守敬詞最似浙派風格，其論詞重視南宋，詞作大量效法南宋姜張一派，而多詠物作品，詠物寄託深意少，偶有浙派末流餽釘之病。薛時雨論詞較廣，盧前認為其長調可接續朱彝尊、厲鶚，詞作亦有「遠追白石」之譽，亦可見浙派影子。成肇慶與馮煦切磋研詞最久，而兩人論詞皆以雅為尚，與清初以來浙派以醇雅、清雅尊體觀念相符。

本文觀察馮煦論詞與作品，與常派周濟論點不同。馮煦不棄張炎詞，其作不但以張炎詞韻為詞，更集張炎句為詞，可謂欣賞。而馮煦〈論詞絕句〉清人獨評浙派朱、厲，可見其中

⁸² [清]周濟：《介存齋論詞雜著》，收於唐圭璋編《詞話叢編》，冊2，頁1634。

⁸³ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁21。

⁸⁴ [清]馮煦：《蒿廬詞》，收於陳乃乾輯《清名家詞》，冊10，頁21。

微妙傾向。最後本文論及馮煦追步白石，從詞牌、用韻、詞序與作品風格進行探析，可見其詞與姜夔相近，可謂清空騷雅。由此皆見馮煦詞學實有相近浙派部分，可證《今傳是樓詩話》所言「(馮煦)詞學白石玉田，工力亦勝」，可補前人只從常派角度探討馮煦詞學的研究成果。



參考書目

一、古籍文獻：

- 明·毛晉《宋六十名家詞》(上海：上海古籍出版社，1989年)。
清·朱彝尊《曝書亭集》(臺北：臺灣商務印書館，1965年)。
清·厲鶚《樊榭山房集》(上海：上海古籍出版社，1992年)。
清·周濟《介存齋論詞雜著》(《詞話叢編》本，北京：中華書局，2005年)。
清·陳廷焯《白雨齋詞話》(《詞話叢編》本，北京：中華書局，2005年)。
清·喬守敬《紅藤館詞》(清稿本，出版不詳)。
清·薛時雨《藤香館詞》(《清名家詞》本，上海：上海書店，1982年)。
清·馮煦《蒿盦類稿》(《近代中國史料叢刊》本，臺北：文海出版社，1969年)。
清·馮煦《蒿盦隨筆》(《近代中國史料叢刊》本，臺北：文海出版社，1969年)。
清·馮煦《蒿盦詞》(《清名家詞》本，上海：上海書店，1982年)。
民國·王逸堂《今傳是樓詩話》(《近代中國史料叢刊續編》本，臺北：文海出版社，1974年)。
民國·汪辟疆《汪辟疆文集》(上海：上海古籍出版社，1988年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 朱德慈：《近代詞人考錄》(北京：中國社會科學出版社，2004年)。
朱德慈：《常州詞派通論》(北京：中華書局，2006年)。
侯雅文：《中國文學流派學初論——以常州詞派為例》(臺北：大安出版社，2009年)。
徐楓：《嘉道年間的常州詞派》(臺北：雲龍出版社，2002年)。
黃志浩：《常州詞派研究》(北京：中國社會科學出版社，2008年)。
遲東寶：《常州詞派與晚清詞風》(天津：南開大學出版社，2008年)。
嚴迪昌：《清詞史》(南京：江蘇古籍出版社，2001年)。

三：單篇論文：

- 王偉勇、王曉雯〈馮煦〈論詞絕句〉十六首探析〉(收於張高評主編《近世文學國際學術研討會論文集之三·清代文學與學術》頁223—266，臺北：新文豐出版社，2007年)。



《如果在冬夜，一個旅人》 之讀者與閱讀

陳永錫*

提要

伊塔羅·卡爾維諾《如果在冬夜，一個旅人》是一本實踐後現代閱讀理論的小說，也是一本獻給讀者的小說，小說中的讀者「你」買了一本伊塔羅·卡爾維諾《如果在冬夜，一個旅人》，卻發現這是一本裝訂錯誤的書，又開啟了另外九本風格迥異的小說。當小說裡頭的讀者展開了尋書的冒險時，現實生活中正在閱讀此書的你，也被拉進了卡爾維諾精心策劃的這場「後設遊戲」，而在這場閱讀的遊戲當中，因為意義的不斷延擱，能指並不能獲得最終的意義，作者於是退居幕後，讀者便成為了文本意義的主要生產者。

《如果在冬夜，一個旅人》小說中出現的四個讀者即代表了四種不同的閱讀型態：(一)男讀者「你」是「作者中心」的讀者(二)女讀者魯德米拉的閱讀是對意義的填補，是卡爾維諾真正肯定的讀者；(三)羅塔利亞的閱讀企圖從掌握「作者」來歸納作品的意義；(四)伊涅利歐是一個不閱讀的非讀者，因此他並不涉入這場閱讀遊戲。再者，《如果在冬夜，一個旅人》中的讀者在追尋的活動中更涉入了「出版」和「審查制度」等文化現象，代表著後現代的閱讀活動不僅僅只是「作者—文本—讀者」如此地單純，本文即從小說中「讀者」的角度切入，耙梳「讀者」與「閱讀活動」之關係，進而釐清卡爾維諾所欲呈現之後現代閱讀理論的思維。

關鍵詞：伊塔羅·卡爾維諾、《如果在冬夜，一個旅人》、後現代閱讀理論

一、前言

伊塔羅·卡爾維諾《如果在冬夜，一個旅人》¹是一本關於小說的小說，故事始於讀者你買了一本伊塔羅·卡爾維諾的《如果在冬夜，一個旅人》帶回家看，卻發現這是一本裝訂錯誤、只有開頭三十幾頁的書，在讀者追尋下文的過程中，又陰錯陽差地讀到了另外九本風

* 台北市立教育大學中國語文學系碩士班三年級。

¹ 伊塔羅·卡爾維諾著；吳潛誠校譯：《如果在冬夜，一個旅人》(臺北市：時報文化，1993年)。



格完全不一樣，但一樣只有開頭沒有結尾的小說。而這一趟尋書和追求彼讀者魯德米拉的過程，其中又涉入了出版商、翻譯家、跨國偽書集團、革命團體等等。而這整個過程、讀者的故事，就是《如果在冬夜，一個旅人》作者卡爾維諾精心策劃的一場「後設遊戲」，是卡爾維諾獻給讀者的一本小說。誠如羅蘭·巴特所謂：「可寫的本文」，即是由讀者不斷填補、生產意義的文本，這正是《如果在冬夜，一個旅人》凸顯在閱讀活動中生產意義的核心概念。本書在前人的研究中多屬於書評及譯介²，剖析「讀者」與「閱讀活動」之關係，皆從男讀者「你」出發，而本文擬將小說中具有讀者身份的人物分類，進一步耙梳「讀者」與「閱讀活動」之關係，企圖窺得後現代閱讀理論更完整的思維。

二、《如果在冬夜，一個旅人》中的讀者

這本小說的主線之一是男讀者「你」的故事，一般傳統小說中的主人公有姓有名，書中還會描述其身材長相或家世背景，但卡爾維諾在這裡使用了不同於一般小說的後設手法，作者取消了現實世界和小說世界的界線，把讀者拉進書中成為一個角色，成為小說中第二人稱讀者「你」的故事。文本中共出現四個讀者的角色，分別是：(一)追尋「作者」的男讀者——「你」；(二)做為女性閱讀的女讀者——魯德米拉；(三)不曾作為女性閱讀的女讀者——羅塔利亞；(四)不閱讀的非讀者——伊涅利歐，這般類似結構主義架構的安排，顯示了卡爾維諾對「讀者」作為意義生產者的關注，今就小說中四個讀者角色所象徵之意義，分析如下：

(一)追尋「作者」的男讀者

這部小說開始於男讀者買了《如果在冬夜，一個旅人》看，結果發現是一本裝訂錯誤的書，於是開始追尋的旅程。男讀者追尋的原因是要找出正確的書名和作者，對他來說，「書上的署名」和「作者」一定得是一致的，作者創造作品，作品上面的作者署名一定是屬於作者本人，所以在第七章當他發現一本接一本的作品署名和真實作者不一致的贗品偽書時，他想到要去找生活在現實世界的作者——佛拉納利，於是開始了追尋的旅程。

男讀者的這種觀念，其實就是我們一般人對於「作品」的傳統觀念，男讀者這個角色代表了傳統讀者的閱讀方式，卡爾維諾在第二章開頭即有描述：

你這種讀者，對於諸如此類細緻的修辭功夫十分敏感；很快就能捕捉住作者的旨意，毫無遺漏。³

² 例如：〈《如果在冬夜，一個旅人》：後現代小說的閱讀與愛戀〉，見《如果在冬夜，一個旅人》導言(臺北市：時報文化，1993年)，頁7-18。邱貴芬：〈嬉戲見文章〉，《幼獅文藝》第450期，民80年6月，頁70-76。湯芝萱：〈閱讀「超小說」——如果在冬夜，一個旅人〉，《幼獅文藝》第475期，民82年7月，頁90-93。

³ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》(臺北市：時報文化，民82)，頁45。

在第八章，佛拉納利也覺得他：

也許，他過份專注於閱讀，因此一開始時便吸收了該小說的全部精髓，其餘部分自然不值一顧。⁴

在他看來，閱讀的任務就是瞭解小說的意義、吸收小說的精髓。第三章也以裁紙刀作比喻，形容他的閱讀是：

以一把刀的鋒刃，在書頁的阻礙中為你自己開闢一條道路，你便得和文字所包含隱藏的思想連結了：你在閱讀中披荊斬棘，彷彿經過一座濃密的森林。⁵

文字所隱藏的思想是作者的思想，男讀者認為作者創作作品，將自己的思想、情感注入作品，而讀者的任務則是要精確地讀出作者的創作旨意。所以男讀者代表著傳統閱讀觀中「作者是意義的賦予者，站在最中心的位置，作者創造出作品、賦予作品意義」的概念，所以作品字句中所隱含的意義是穩定的，等著讀者來發掘。

他的閱讀是捕捉、解讀、分析小說的字句意涵，得出小說的精髓，可想而知，他喜歡的書籍應該是意義穩定，容易捕捉、解讀、分析的書：

你原來堅稱自己喜歡書籍，那是紮實的東西，擺在你眼前，容易界說，享受，無風險，勝過實際生活經驗——總是捉摸不定、不連續、爭論不休。⁶

因為這些作品最穩定、最容易掌握，所以當他讀到《在馬爾泊克鎮外》的開頭，對於這無法確定的情況感到痛苦：

你就這樣眼睜睜看著這本以感官經驗緊密交織而成的小說突然被無底的罅隙撕裂，彷彿原本理直氣壯要描繪生氣勃勃的盈充，但卻揭示了空洞。⁷

⁴ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 240。

⁵ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 63。

⁶ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 53。

⁷ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 64。



你掌握不了方位：人物發生變化，背景你不了解，你發現些人名，諸如赫拉，卡西米爾，但不知他們是誰。⁸

搞不清楚那本小說寫的是什麼？發生在那個國家？他的解決方法是藉由小說中的人名、地名等線索，去查百科全書和歷史圖集，並且將發現在電話中告訴魯德米拉，原來這不是波蘭小說而是西馬利亞小說：

那是一本西馬利亞小說，是的，西—馬—利—亞，不是波蘭，不是他們所說的書名和作者，你不了解嗎？讓我來告訴你。西馬利亞，人口二十四萬，首都歐爾寇，主要資源為泥炭及副產品，瀝青化合物。⁹

「不是他們所說的書名和作者」這可是違反男讀者「作者中心」的觀點，於是他必須出發去更正這些錯誤，找出真正的作者。但是隨著小說情節的發展，他越想搞清楚的事情卻越模糊：書店老闆告訴他，他本來想看的卡爾維諾的作品是塔吉歐·巴札卡波爾的書，他換回來後又發現這不是巴札卡波爾的波蘭小說，是西馬利亞作家烏寇·阿迪的小說，但是語言學教授又表示那是辛伯利小說家佛茲·菲爾然迪的作品，於是他又去找……一個又一個的作家的名字成為他所要追尋的對象，再加上出現的偽書集團，越到後來我們越發現，不管是名作家佛拉納利、還是日本的作家高汲等等，這些名字變成了只是「符號」而已，如此一來「書上的署名」和「作者」甚至和「現實生活中活生生的作家」，這些關連的一致性變得不重要，甚至到最後男讀者對於先前所要弄清真正作者的想法，也變得不在乎了，他在圖書館中聽了其他幾位讀者的話後，便領悟道：他要跟魯德米拉結婚。

（二）作為女性閱讀的女讀者

如果說男讀者代表的是男性邏各斯中心主義的思考的話，那麼彼讀者魯德米拉就是代表身為女性的閱讀。男讀者喜歡意義明確、習慣理性思考；而魯德米拉喜歡的小說總不一樣，她先是表示：

我比較喜歡那種立即帶我進入一個一切都準確、具體、特殊的世界的小說。¹⁰

⁸ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 64。

⁹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 68。

¹⁰ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 50。



而接下來出現的《在馬爾泊克鎮外》就是準確描寫每個場景細節的小說，但她的喜好並不固定於某種，第三章她又說：

可是，我還是希望我所讀到東西不全部呈現出來，不那麼具體得讓你可以摸得到；我寧願感覺環繞著它們的某些存在，某些其他的東西，你不太曉得是什麼，某些未知事物的訊號……。¹¹

因此小說中順勢地出現《從陡坡斜倚下來》，此篇即是充滿著似乎有某個陰謀計畫秘密地進行，藉著某些訊號，慢慢地洩漏出來的氛圍。在第四章她又說：

我現在想讀的書是一本小说，在其中你會感覺故事的來到像是悶雷，歷史性的故事伴隨著個人的故事，一本透過無名且尚未成形的驟變來使人感受到生命的小說……。¹²

於是乎下一篇出現的《不怕風吹或暈眩》就是革命歷史性場景中，兩男一女關於秘密的間諜故事。魯德米拉想要什麼，接下來往後的情節就出現什麼樣的文本，印證她所說的：「閱讀是邁向將要發生的事物，而沒有人知道那是什麼……。」¹³

男讀者總是專注在眼前讀的那一本書，希望找出作者賦予作品的意涵，對於魯德米拉，卡爾維諾是這樣描述她的：

這女人總是同時在讀著她眼前以外的另一本書，縱使這本書尚未出現，但只要她想要，就一定存在，這樣的人你怎能跟得上？¹⁴

羅蘭·巴特將文學作品區分為「作品」和「文本」：「『作品』在於意義，它承認從中可以挖掘出所指，挖掘固定的內涵。」¹⁵我們可以說，男讀者閱讀的就是「作品」；而「文本」因為它是「能指的領域，它對所指進行無限的延緩，能指不應視作獲取意義的第一步，視作意義的物質性通道，與此恰恰相反，能指應被視為一種延擱行為。同樣，能指的無限性也不是指

¹¹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 67-68。

¹² 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 98。

¹³ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 98。

¹⁴ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 97。

¹⁵ 汪民安：《羅蘭·巴特》（長沙市：湖南教育出版社，1999 年 8 月），頁 187。



涉無可命名的所指，而是嬉戲。」¹⁶不同於男讀者，魯德米拉閱讀的是「文本」，由於文本是「能指的領域」，能指對意義是無限的延異散播。因此意義既然是能指的嬉戲，她也不會專執固定於某一種風格、某一種種類的文本。

魯德米拉這個女性角色的出現，解構了男讀者所代表的身為男性的閱讀。喬納森·卡勒在《論解構》中引用佛洛伊德心理學說法，人類從母權轉移到父權的社會秩序，代表了理性知覺對感性知覺的全面勝利。卡勒設想文學批評若也是一種父權文化，那麼「批評將處心積慮制訂出一套系列原則，一方面決定何種意義是作者的嫡傳子孫，一方面控制同文本的交往，以防止不合法的闡釋氾濫成災。批評的許多方面，包括重隱喻輕轉喻，作者的概念，以及注重將合法意義從非法意義中區分出來，都可視為父道弘揚的組成部分。」¹⁷所以男讀者「理性知覺」為中心閱讀觀，可視為與魯德米拉「感性知覺」的閱讀對比。如果說身體也可以當作文本來閱讀的話，那我們還可以從第七章中他們彼此閱讀對方身體的不同來比較，首先是男讀者的閱讀：

魯德米拉，此刻妳正被閱讀。妳的身體在接受系統性的閱讀，透過觸覺、視覺和嗅覺訊息的管道，還穿插著一些味覺的蓓蕾，聽覺也扮演著它的角色，警覺到妳的喘氣與震顫。閱讀的對象不僅僅是妳的身體：身體所以關係重大，乃在於它是一個繁複元素之綜合體一部份，不完全呈現出來，但顯示在看得見和呈現出來的事件中：你雙眼的朦朧，妳的笑聲，妳所講的話，妳收攏和散放的秀髮，妳的主動和收斂，以及一切介乎妳和用法、習慣、記憶、史前史、流行之邊境的象徵，一切符號，一切可憐的字母，藉著那些，有個人在某些時刻相信自己在閱讀另一個人的身體。¹⁸

男讀者閱讀對方的方法是透過各種感官的「系統性閱讀」，雖然身體是一個繁複綜合體的文本，對於文本的意義他認為只要透過「看得見和呈現出來」的事物，依然可以掌握住她，因此他相信「自己在閱讀另一個人的身體」。

主客體互換，現在變成男讀者被彼讀者閱讀：

彼讀者此刻正在檢驗你的身體，形同瀏覽索引，有時候，她好像突然產生特殊好奇地在參考它，而後徘徊不去，審問它，直到她獲得一個沈默的回答，每個局部的檢查似乎只有擺在一個更寬闊的空間偵察來看，才會引起她的興趣。現在，一下子她停駐在微不足道的細節上，也許是風格上的小瑕疵，譬如說，突出的喉結，或你把頭埋在她肩窩的方式……同時，你從她閱讀你的方式，從你的肉體的客觀性被加以引述而獲得滿足，你開始萌生懷疑：她不是在把你當作一個單獨而整體的你來閱讀，

¹⁶ 汪民安：《羅蘭·巴特》，頁 187。

¹⁷ 喬納森·卡勒：《論解構》（北京市：中國社會科學出版社，1998 年 11 月），頁 49-50。

¹⁸ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 189。



而是在利用你，利用從整個文脈中抽離出來的你的片段來為她自己建構一個捉刀的伴侶，那伴侶只有她一個人知道，存在於她的半意識的暗影中，而她正在解讀的就是那個可能的訪客，不是你。¹⁹

彼讀者不像男讀者一樣專注於「看得見和呈現出來」的地方，她是停駐在文本「微不足道的細節上」，只有在文本破裂、零碎、形成陰影的小局部才引起她的興趣。男讀者相信自己正在閱讀對方的身體，但是從後結構主義的觀點來看，此刻的文本只是在意義無限擴展的網中的一點，文本必然與其他文本互聯互涉，所以男讀者才懷疑她並不是把他當作「單獨」的整體來閱讀，誠如上述，她永遠在閱讀眼前以外的另一本書，而不是在閱讀眼前的你。

（三）不曾作為女人的閱讀

在這部小說中，不止魯德米拉一個女性讀者，我們看到有許多女性的面孔是與魯德米拉重疊在一起，例如蘇丹王妃，「你情不自禁地以你所熟知的彼讀者的特質去想像那位面目模糊的女子」²⁰，也例如作家佛拉納利窺探的那位躺在帆布椅上的女子、劫機事件人質裡那位鎮定的女子、紐約控制室中被當成實驗對象的女子……²¹她們都跟魯德米拉有一樣的影子，「彷彿從頭到尾始終都是同一個人」²²，她們看起來面容一樣的原因是她們的閱讀活動單純只是閱讀而已，沒有任何的目的、利益。

但是有一位女性可以當作身為女性的閱讀的另外一例——羅塔利亞。卡勒在談到身為女人的閱讀的第二個層次中，女性閱讀有個問題正好就是像羅塔利亞一樣「被引向認同男性的特徵」「不曾作為女人來閱讀」。²³在第三章中如此描述她：

羅塔莉亞想要知道的是作者對『當代思潮以及必須解決之問題』的看法。她為了減輕你的負擔，提供了一大串『大師』的名字，你必須根據這份名單給作者定位。²⁴

魯德米拉是為了閱讀而閱讀，閱讀並不為了掌握文本的意義，因為語言字句的意義是無限地延異；但是羅塔利亞有著像男性一樣的閱讀，她習慣把別人的評論、某些文學理論當作對文本解讀的標準，在閱讀之前，就已經為作者定位。其他的例子還有：在讀書會的討論中，「為了把小說擺在適當的脈絡中，她們要求高利格尼提供一些歷史資料」²⁵，這不跟男讀者去查

¹⁹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 189-190。

²⁰ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 154。

²¹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 155-157。

²² 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 157。

²³ 喬納森·卡勒：《論解構》，頁 40。

²⁴ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 66。

²⁵ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 100。



百科全書中「西馬利亞」的資料是一樣的嗎？

羅塔利亞不認同姊姊的閱讀，認為魯德米拉只是「一本又一本地讀賽拉斯·佛拉納利的小說」，她閱讀佛拉納利的作品是為了向她姊姊展示「如何閱讀一位『作者』」²⁶，由此可知她覺得在閱讀活動中瞭解「作者」比瞭解「文本」重要，閱讀作者無非是掌握作者的文學派別、精神思想、主題愛好等等，她認為只要掌握作者就可以掌握作者的一本本作品，而「閱讀不過就是記錄某些一再重複的主題和某些形式與意義方面的強調，除此之外，還有什麼呢？」²⁷，就像是小說中的電腦分析一樣，她分析、歸納作品中字詞出現的頻率和屬性，以為這就是「閱讀」，從她的作法我們可以看出來，在羅塔利亞的觀念中還是認為意符的意義清楚而穩定地指向所指，所以只要掌握意符，即能掌握意義。但是自後結構主義以來的看法卻是「意義並非產生於主、客體之間的穩定指示關係，而是產生於無限的、文本之間的意符運作。」²⁸所以德希達說：「意義的意義在於無限地暗示，意符不確定地指示意指……意符的力量在於某種純粹的、無限的模稜性，無休無止地賦予意指意義……意符總是一再地指意、製造差異。」²⁹由此看來，根本沒有所謂的文本的終極意義，羅塔利亞不曉得真正的閱讀是讀者在文本空白處作「意義的添加」，而不是對文本顯而易見的字詞和形式之間作分析。

再者，對於作者而言，佛拉納利希望「讀者讀出一些我自己也不知道的東西」³⁰，魯德米拉的閱讀可以在文本陰影之處，填補許多的意義、開展無限可能，賦予文本連作家也意想不到的意義。但是佛拉納利卻覺得羅塔利亞「她的閱讀只是在尋找她在閱讀之前便已相信的東西而已」³¹，如此一來，文本開展的可能性就大大降低。

（四）不閱讀的非讀者

至於小說中另一個有趣的角色——伊涅利歐，就是個不讀書的「非讀者」：

「我？我不讀書！」

「什麼也不讀。我已經習慣於不閱讀，以至於我甚至不閱讀出現在我眼前的東西。這並不容易：人家教我們像小孩一樣地閱讀，我們終此一生一直是人家拋在我們眼前的書寫材料的奴隸。起初，我可能必須努力學習不去閱讀，而現在這已經是很自然而然的事了。秘訣不在於拒絕去看書寫的文字。相反地，你必須熱切地注視著文

²⁶ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 226。

²⁷ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 227。

²⁸ 史帝文·貝斯特（Steven Best）、道格拉斯·凱爾納（Douglas Kellner）著、朱元鴻等譯：《後現代理論：批判的質疑》（臺北市：巨流出版，民 83 年），頁 21。

²⁹ 史帝文·貝斯特（Steven Best）、道格拉斯·凱爾納（Douglas Kellner）著、朱元鴻等譯：《後現代理論：批判的質疑》，頁 21。

³⁰ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 225。

³¹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 225。



字，直到他們消失為止。」³²

在他眼中，文本只是紙作的物品，他看到的是書的物質性，上引德希達所謂的：「意義的意義在於無限地暗示」對於伊涅利歐來說是沒有用、不產生意義的，他當書只是「書寫材料」，文字符號在他眼中失去了「暗示」的功能，無法提供任何的隱喻、轉喻，也就是因為這樣，他就沒有捲進這一場讀者的旅程。

這位非讀者的身份是藝術家，他使我們注意到後現代主義文化中的對藝術的思考，在第七章中，卡爾維諾這樣描述他：

對他而言，藝術的作用在於消耗旺盛精力，不在於留下一件作品，不在於那種魯德米拉在書本中尋找的生命的累積。³³

詹明信在《後現代主義與文化理論》中提到：「十九世紀初，小說的目的就只是寫一些小說，詩人也只想寫些詩；而現代小說家卻不是想寫一堆小說，而是要寫一部小說，甚至不僅僅是一部小說，而是唯一的一部小說。」³⁴而伊涅利歐的創作並不是想留下傳世的藝術品，或像現代主義一樣「想表現出的是『絕對』，最終的真理」。³⁵他不像魯德米拉用一本一本的書累積生命的深度，他的藝術是用她的書展現一種「廣度」：

現在他們正在把我所有的作品收集近一本書裡頭，還帶我去見卡維達格納先生。書中全是我的作品的照片，這本書印好後，我會用它來作另一件作品，做許多作品，而後他們會再把這些作品收集在另一本書裡，如此循環下去。³⁶

沒有深度的追求，只有平面的呈現，打破一切界線，他利用書創作出的「藝術成品」同時又成為下一次創作的「材料」，「成品／材料」的界線被打破，作品就沒有完成的一天，最初和最終如此的循環下去，作品永遠處在不確定性的不穩定狀態，那麼此藝術品的最終意義也沒有被確定的一天，這也呼應了上述詹明信所謂，現代主義相信世界有所謂的「最終的真理」，因此小說家想寫的小說是一部「宇宙之書，即包含一切的一本書」³⁷；而對後現代主義如伊涅利歐者來說，世界已沒有所謂最終之真理，藝術也沒有辦法表現出任何意義，如同文

³² 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 71-72。

³³ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 182。

³⁴ 詹明信著、唐小兵譯：《後現代主義與文化理論》（臺北市：合志文化，民 90 年），頁 187。

³⁵ 詹明信著、唐小兵譯：《後現代主義與文化理論》，頁 188。

³⁶ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 181。

³⁷ 詹明信著、唐小兵譯：《後現代主義與文化理論》，頁 187。



學受困於「語言」此媒介中無法表達什麼，因此藝術對他而言，只剩消耗旺盛精力，不在於留下什麼作品。

三、讓閱讀變得不單純的事

如果閱讀純粹是「作者—文本—讀者」那麼單純該有多好，《如果在冬夜，一個旅人》就不會變那麼複雜，這本小說一條主線是男讀者追尋的旅程，另一條主線則牽涉到了「出版」以及「書籍審查制度」等文化現象，讓讀者知道「閱讀」其實沒有那麼單純。

在小說第五章中，讀者親自到出版社去找尋失落的線索，卡爾維諾是這麼描述的：

當你在此地出現時，徘徊在出版社的人不再是那些有抱負的詩人或小說家，也不是未來的女詩人或女作家，一如從前那樣；此時（在西方文化史上）紙上的自我實現與其說是經由孤立的個人，不如說是透過集體力量，諸如研究討論會、工作團體、考察小組，彷彿腦力勞動太可怕，令人不敢單獨面對似的。³⁸

現代的社會中，作者的書想要讓讀者閱讀，必須靠出版商出版他的書，而出版社內一連串的討論、考察等等將會決定此作者的書要不要出版，當然，所有的標準都是基於商業考量、以營利為目的的標準。現在要如司馬遷窮畢生之力完成史記，藏之名山，俟後世聖人君子的例子已微乎其微，出版事業用集體的、龐大的商業體制來決定書的出版，介入作者與讀者之間。

所以，魯德米拉對於「出版」是抱著界線分明、拒絕踏入的態度：

有一條界線是這樣的：線的一邊是製造書的人，另一邊則是閱讀者。我想待在閱讀者當中，因此總小心翼翼地留在界線的這一邊，不然的話，閱讀的純粹樂趣會消失，或至少會變成其他東西，那不是我想要的。這界線是暫時性的，而且逐漸有被抹拭掉的趨向，專業性處理書籍的人的世界是越來越擁擠了，並有和讀者的世界合而為一的趨向。當然讀者人數也在日益增多，但用書籍來生產書籍的人數似乎要比純粹愛看書的人增長得快。我知道，我即使是偶然一次，例外地越過界線，也有危險，會被捲進這股越來越升高的浪潮；因此，我拒絕踏入出版社，即使只是一會兒功夫而已。³⁹

她也看出來「線的那一邊製造書的人」會干擾閱讀的純粹樂趣，因此小心翼翼地留在屬於讀

³⁸ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 123。

³⁹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 120。



者的「線的這一邊」。雖然在後現代社會中，「大眾化」使得閱讀變普及，「讀者人數也在日益增多」，但是書本變成「商品」，「用書籍來生產書籍的人」增長的比「純粹愛看書的人」快，龐大而集體的出版團體進入了閱讀的領域，干擾了讀者的閱讀，使閱讀變得不單純。

閱讀變得不單純，就不是純粹的閱讀，連出版商卡維達格納先生都知道：

我替這個出版社工作已經很多很多年了……這麼多書從我手邊流過……但能說我讀了嗎？這不是我所謂的閱讀……。⁴⁰

照理說每天經手這麼多書的編輯，應該是閱讀最多的人，但連他自己都說這不是「閱讀」，因為基於工作的職責，他必須考量商業利益來決定書的出版與否，如同水果之於水果商、衣服之於服飾店一樣，對他而言，書只是商品，因此他自己也知道這不能說是閱讀。

讀者出發去尋找偽書人下落的旅程中，在阿塔瓜塔尼亞無故被逮捕，他在監獄中看到了警察國家的書籍審查制度，這個國家中有個貌似羅塔利亞的女性，一樣用電子儀器閱讀、分析、判斷書籍，而男讀者被迫幫他們做書籍檢查工作。在這個看似管制嚴密的國家中，我們看到了檢查制度的可笑，在第十章讀者與警察檔案總督阿克迪恩·波菲利治的談話中，他們談到不同政權有不同的審查制度，它們不會一致，「他們會設計一套系統，使這些方法可以彼此支援，而且達到相互的平衡……」⁴¹，不是達到最「完備」的狀態，而是達到「平衡」的狀態，到底平衡著什麼呢？他們甚至還為了自己政權的利益，輸出本國禁書到敵對國家，或進口他們的禁書，阿克迪恩·波菲利治如是說：

所有的政權，即使是最專制的政權，都是在不穩定的平衡狀態中才能存活，因而就必須不斷地為它的壓迫機器的存在作辯護，因此要有東西可供壓制。⁴²

這種平衡是「不穩定」的，如果壓迫機器要有存在的價值的話，就必須「要有東西可供壓制」，因此：

壓制也必須留有偶然的喘息空間，有時候睜隻眼閉隻眼，以放縱代替濫權，並帶有某種不可預測的善變；否則，要是沒有對象可供壓迫，整個系統就會生鏽敗壞。⁴³

⁴⁰ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 124。

⁴¹ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 284。

⁴² 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 285。

⁴³ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 285。



就如同語言一般，所有的話語都提供了解構自身的力量，嚴密的審查制度也解構了自己，他們認為必須要有禁書的存在，睜一隻眼閉一隻眼，要不然無對象可檢，「整個系統就會生鏽敗壞」，檢查制度的制訂實施原先是為了控制國家內不純正的思想，到後來卻解構了自己，必須要有禁書的流出，才能確保制度的存在。

再者，對於魯德米拉這種讀者，審查制度也不可能成功，就連國家警察檔案總督自己也說：

對這女人來說，閱讀的意義在於使她擺脫任何目的，任何預設的結論，隨時準備去捕捉一種在你毫無預期時會自行出現的聲音，一種不知來自何處，超越書本、作者及寫作成規的聲音：來自無言，來自這世界從未述說，現在也無文字能述說的聲音。

44

魯德米拉的閱讀是在於「對意義的填補」，因此她會讀出在文本細微斷裂之處、毫無預期自行出現的聲音，這樣的閱讀，意義是讀者來確立的，就連作者也不能預期的閱讀，那他們的電子機器只是建立作者所有作品檔案、歸納作者的創作模式等等，這種審查制度必然不可能成功，其實阿克迪恩·波菲利治自己也知道：「……這是連全能的警力都無法衝破的限制。我們可以禁止閱讀：但在禁止閱讀的法令下，仍會有我們絕不希望被讀到的真相讓人讀到……。」⁴⁵

四、結語

從開頭到結尾，我們花了心思、殫盡腦力想要確定《如果在冬夜，一個旅人》中男讀者追尋的意義，不要忽略了其實我們自己就是讀者，男讀者旅程的完成，也就是讀者閱讀的完成。男讀者被閱讀的也就是他的閱讀，我們跟著男讀者完成了十篇小說的閱讀，遊走在十篇不同的小說中，遇見了許許多多的讀者，從《如果在冬夜，一個旅人》象徵讀者的旅人，出現在陌生的小鎮，沒有名字、沒有身份，只有那只要傳遞意義的皮箱，隨著男讀者和彼讀者故事一步步地展開，旅人慢慢地留下了足跡：在馬爾泊克鎮外、從陡坡上斜倚下來……在文本閱讀的旅程中，旅人在逐漸累聚的陰影中往下望，意義在陰影中慢慢形成，以為穿過纏繞交錯、穿織交錯的線路網，在月光映照之下，陰影即將散去，結果月光映照的只是一空墓，意義是空的，那還有什麼故事在那頭等待結束？喔，不！永遠不會結束，閱讀活動永遠會涉入不同的文本，如果我們像魯德米拉那般純粹的閱讀，在文本中快樂地嬉戲，想讀的是未來的那本書，而不是眼前的這一本的話，那麼閱讀活動就不會停止，故事也不會有結束的一天，

⁴⁴ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 288-289。

⁴⁵ 伊塔羅·卡爾維諾：《如果在冬夜，一個旅人》，頁 289。



而讀者就可以在閱讀時創造多元無盡的可能，去充盈、改變這個被制式思維簡化了的世界。





《太平經》三一思維的調和¹觀

陳玉芳*

提要

《太平經》創作於漢代紛亂的政治環境，故提出「調和」以作為安身立命之法。受到氣化宇宙論影響，並將傳統陰陽宇宙論加以轉化，《太平經》產生尚三，以三為和諧、圓滿的思想。《太平經》對於陰陽、五行宇宙觀的繼承有所轉化，不同於陰陽的消長，及五行的相生相勝，《太平經》更重視陰陽二者之「調和」關係，在此調和思維下，使得「三一思維」應運而生。「三一思維」為《太平經》作者有意識地將宇宙萬物比附在以三為結構的宇宙系統中，認為宇宙萬物皆是一分為三。而三一思維，並非於《太平經》時突然出現，而是循序漸進，乃思想史上一自然而然的產物。

本文將梳理先秦至漢代「三」字之使用方式，企圖找出漢代使用「三」的特殊方法，並從中看出在調和思想下，人主體地位的轉變。

關鍵字：《太平經》、三一思維、調和

一、前言

中國自古以來便言天人合一，早自先秦的儒家、道家、陰陽家，到了漢代進一步由天人合一產生天人感應的思想；對天的態度，從「敬天、畏天」至荀子的「不求知天」，漢代進而產生天與人互相感應、互相影響的關係，可見漢代人主體地位的提升。在氣化宇宙論影響下，加上繼承先秦陰陽家的思想，使得漢代全幅籠罩在陰陽及五行的宇宙觀，到了《太平

¹《太平經》重視萬物和諧、調和的關係。在《太平經》經文中，出現多次以「調和」為最完滿結構型態的表述用法。如〈和三氣興帝王法〉：「民者主為中和譚，中和者，主調和萬物者也。」〈天文記訣〉：「是所以知天常行也，分明洞達，陰陽之理也。書辭誤與不前後宜，當以相足，歌音聲事事同，所謂大周中周小周法也。得其意，理其事，以調和陰陽，以安王者，是可以效天常法書也。」〈分別四治法第七十九〉：「父事之者，乃若子取教于嚴父也，乃若弟子受教于明師也，當得其心中密策秘言聖文，以平天下，以謝先祖，宗廟以享食之，其德以報天重功，故能得天下之心，陰陽調和，災害斷絕也。」……等，故本文沿用「調和」一詞，以作為《太平經》道體狀態之描述。

* 政治大學中國文學系碩士班二年級。



經》後，進一步衍生「調和」思想，不同於陰陽的消長，及五行的相生相勝，《太平經》更重視陰陽二者之「調和」關係，在此調和思維下，使得「三一思維」應運而生。「三一思維」為《太平經》作者有意識地將宇宙萬物比附在以三為結構的宇宙系統中，認為宇宙萬物皆是一分為三²，「一」代表《太平經》之道，乃一種「調和」之狀態。「三」則是以調和為體，應用在萬事萬物上，認為宇宙萬物皆以三為結構，構成和諧、完滿的狀態。這種以調和為核心的三一思維，並非在《太平經》時突然出現，而是循序漸進，乃思想史上自然而然的產物。

過去研究《太平經》之狀況，已有許多針對「三一思維」之討論，例如戴傳江先生之〈試論《太平經》「三一為宗」思維模式及其意義〉、卿希泰先生之〈試論《太平經》關於天地人「三合相通」與「中和」的思想及其現實意義〉、祝瑞開先生之〈《太平經》的「三統」神學和「太平」理想〉……等，並進一步由三一思維衍生出天、地、人之架構討論人在天地之間之地位，如呂錫琛先生的〈論《太平經》的倫理思想〉，其對於《太平經》三一思維的產生脈絡，多歸結為漢代氣化宇宙論及先秦陰陽宇宙觀之影響。本文承此脈絡，企圖以《太平經》之外的文本歸納氣化宇宙論及陰陽宇宙觀影響下，《太平經》三一思維的生成脈絡，並藉由文獻的整理，及眾人的使用狀況析得數字內部之特殊意涵。正如《太平經》中，「三」成為一種完滿、和諧的象徵，故本文將先論述《太平經》寫作背景及動機，繼而梳理先秦至漢代「三」的使用狀況，以觀察《太平經》轉化陰陽、五行繼而產生調和思維，及天人感應影響下《太平經》中天、地、人的三元關係。以此三部分論述《太平經》的三一思維，以見《太平經》尚調和、重人事的一面，在為帝王立言的前提下，提出一套足以興國廣嗣³、安身立命之法。

二、《太平經》創作背景及動機

「太」、「平」、「經」三字之義，據《太平經》書中解釋：

太者，大也；大者，天也；天能覆育萬物，其功最大。平者，地也，地平，然能養育萬物。經者，常也；天以日月五星為經，地以嶽瀆山川為經。天地失常道，及萬物悉受災。帝王上法皇天，中法經緯，星辰嶽瀆，欲養萬物，故曰大順之道。（〈太平經鈔癸部〉）⁴

《太平經》欲訴說的是以法天地為主的常規。漢代諸子著作，主要目的莫不為帝王獻書，無

² 參見王平：《太平經》研究（台北：文津出版社，1996年），頁144。

³ 《後漢書·襄楷傳》：「桓帝延熹九年（166），襄楷上疏曰：『臣前上琅邪宮崇受于吉神書，不合明聽。』復上疏曰：『前者宮崇所獻神書，專以奉天地、順五行為本，亦有興國廣嗣之術，其文易曉，參同經典。而順帝不行，故國亂不興。』」（南朝宋）范曄，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（台北：台灣商務印書館，1983年），卷30下，列傳第20下，頁1050。

⁴ 王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1960年），卷154-170，癸部分卷，頁718。

論是政權的手段、人倫的制訂或是養生觀等，皆為君王量身訂作而成，董仲舒《春秋繁露》、劉安《淮南子》為之，《太平經》亦復如此。《太平經》中，提到「帝王」的次數近 450 次，「萬物樂則守其常，人樂則不愁易心腸，鬼神樂即利帝王」(〈以樂卻災法〉)⁵、「不付小人而付帝王者」(〈道無價卻夷狄法〉)⁶，在在顯示其寫作動機的外王目的，其建言的對象，當是帝王，為帝王貢獻如何法天地的常規之道。動機與思想互相關聯，《太平經》的調和思想，當是為了提供帝王更好的政治思想。

《太平經》據傳為漢元帝時于吉所作，《後漢書·襄楷傳》說：

初，順帝時，琅邪宮崇詣闕，上其師于吉於曲陽泉水上所得神書百七十卷，皆縹白素、朱介、青首、朱目，號《太平清領書》。其言以陰陽五行為家，而多巫覡雜語。有司奏崇所上天妄不經，乃收藏之。後張角頗有書焉。⁷

《後漢書》雖稱《太平經》為于吉所作，然而，《太平經》內容博雜，既談陰陽五行，又兼論政術、養生，應非一人一時所作，吾人當有于吉為《太平經》整理者的認知。因此《太平經》最早之著作年代可上溯自西漢，到了東漢時，為其徒琅邪宮崇獻於恒帝。

西漢的朝廷，以宗室、功臣、外戚為三大主體，到了武帝之後，雖然文治政府逐漸形成，「王室」與「政府」分為二元，但外戚卻因此得其政治地位，外戚擅政，自武帝後日甚。另外，宦官亦為漢代政治一嚴重內患，在王室與政府分為二元後，負責帝王飲食起居的宦官，在與帝王密切接觸的情況下，逐漸掌權，甚至弄權。加上黨錮之禍，使得漢代朝廷充滿權力傾軋、你爭我奪的烏煙瘴氣氛圍。檢視漢代帝王，疏於朝政、驕縱殘暴者，所在多有，仲長統《昌言》記：「彼後飼君主，見天下莫敢之違，自謂若天下之不可亡也，乃奔其私嗜，逞其邪欲，君臣宣淫，上下同惡」⁸，可見當時漢代政治中，無論是帝王自身，或是君臣關係，皆籠罩在不諧和的氣氛中。

所謂的「不諧和」，除了是《太平經》所處時代樣貌外，不排除乃是《太平經》作者對漢代紊亂政治做出的解釋。皇恩浩大，豈容一介無權勢的人民做出超出本分的控訴？因此，《太平經》轉以委婉的方式為帝王解套，提出「調和」的主張，企圖為漢代政治提供一套治理的方法。⁹

⁵ 同上註，卷 18-34，頁 14。

⁶ 同上註，卷 46，頁 130。

⁷ [南朝宋]范曄，[唐]李賢等注：《後漢書》(台北：臺灣商務印書館)，卷 30 下，列傳 20 下，頁 1084。

⁸ 同前註，卷 39，列傳第 29，頁 1647。

⁹ 本處參考自王平：《《太平經》研究》：「『助帝王治』的根本立場決定了他們不可能去直接指斥最高統治者的昏庸腐敗，而是想方設法為時王的罪責開脫，歷史承負說的提出正是這一動機的必然結果。」，頁 41。



三、《太平經》的「三一思維」

《太平經》以「調和」思想貫串全書，加上漢代自身陰陽五行及氣化宇宙觀的影響，《太平經》產生特殊的「三一思維」。《太平經》作者受到人副天數的影響，有意識地將天文、地理、人事比附在其建立以「三」為結構的脈絡。在《太平經》中，「三」不是一個計數、計量的單位詞，而是一調和、完滿的象徵。

(一) 先秦至漢代「三」字的使用狀況

由於本文欲討論的乃是《太平經》的三一思維，檢視《太平經》，吾人可見作者努力建構以三為架構的宇宙調和觀。在討論《太平經》的三一思維之前，理當考察先秦至漢代時「三」字意涵的使用狀況。

1. 先秦「三」字的使用狀況

在先秦各家代表著作中，「三」字之使用，多維持文字創立之初之本義，用於數量之計算者多，無論屬於實數或虛數，無疑是先秦時期最常被使用的方式。

(1) 用以計量的虛數用法

《孟子·滕文公上》說：

當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？¹⁰

大禹治水八年，多次經過家門而不入，此處的「三」表多數，為一種計量的虛數用法。

(2) 用以計數的實數用法

先秦文獻中，將「三」作為計數之應用方法最為大宗，《論語·季氏》記載孔子說：

君子有三戒，少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。¹¹

¹⁰ [漢] 趙岐注，[宋] 孫奭疏《孟子注疏》（臺北：藝文印書館景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，1989年），頁98。

¹¹ [魏] 何晏等注，[宋] 邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館《景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，1989年》，頁149。



孔子以為，一位符合儒家要求之君子，應當在其人生少、壯、老三個階段針對當時血氣呈顯的狀況而在修養上有不同的關注焦點。此處的「三」，指的是人生三個階段之生命課題，「三」為實數上的應用。同樣作為實數的用法，在《孟子·離婁章句上》亦出現。

孟子曰：「三代之得天下以仁，其失天下也以不仁。」¹²

「三代」指的是夏、商、周三個朝代。此外，《論語·學而》：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」¹³，《論語·子張》：「君子有三變：望之儼然，即之也溫，聽其言也厲。」¹⁴，《孝經·卿大夫》：「非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行……三者備矣，然後能守其宗廟」¹⁵及《老子》中，「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（第42章）¹⁶的「三」，代表陰氣、陽氣及和氣，主張萬事萬物皆由陰、陽、和三氣構成，以上為先秦「三」作為計量的使用狀況。從以上狀況可知先秦時，「三」之使用方式多用於計數及計量中，特別是用作實數的計數方式為最常見之方法。除此之外，先秦各家在填充三的意涵時，亦有特殊用法，例如《荀子·非相》中，談論人有三不祥、三窮：

人有三不祥：幼而不肯事長，賤而不肯事貴，不肖而不肯事賢，是人之三不祥也。人有三必窮：為上則不能愛下，為下則好非其上，是人之一必窮也；鄉則不若，僭則謾之，是人之二必窮也；知行淺薄，曲直有以相懸矣，然而仁人不能推，知士不能明，是人之三必窮也。人有此三數行者，以為上則必危，為下則必滅。《詩》曰：「雨雪瀟瀟，宴然聿消，莫肯下隧，式居屢驕。」此之謂也。¹⁷

吾人可從文中看出荀子有意識地以三為架構，分別舉出三項得以使人不祥、窮迫的作為，實乃其特殊之思想，然而，或許是先秦學術百家爭鳴，使得許多類似這類特別之思想無法在先秦取得普遍性，亦即，吾人無法在先秦思想中，得出一個以三為架構下，特殊且普遍的論述模式。

2. 漢代「三」字的內部意涵

漢代的天人感應思想與氣化宇宙論有極大的關係，氣化宇宙論深受先秦陰陽家影響。《漢

¹²〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏《孟子注疏》，頁126。

¹³〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，頁6。

¹⁴同上註，頁171—172。

¹⁵〔唐〕唐玄宗明皇帝注，〔宋〕邢昺疏：《孝經正義》（臺北：藝文印書館《景印清嘉慶二十年(1815)江西南昌府學刊十三經注疏本，1989年》，頁23。

¹⁶〔魏〕王弼註：《老子註》（台北：藝文印書館，2001年初版），頁89。

¹⁷〔先秦〕荀子著，〔唐〕楊倞注，〔清〕王先謙集解：《荀子集解》，頁49。



書·藝文志》記載：「陰陽家者流，蓋出於羲和之官。敬順昊天，歷象日月星辰，敬授民時，此其所長也。及拘者為之，則牽于禁忌，泥於小數，舍人事而任鬼神」。¹⁸陰陽家學淵源於觀察日月星辰的星象家，藉由觀察星象而制訂曆數。司馬遷對於先秦陰陽家之代表鄒衍的評論為「先驗小物，推而大之」¹⁹，鄒衍或是依據當時觀察天文曆數的經驗知識，將其推演至人事，才產生陰陽五行的理論。

漢代接受鄒衍一脈陰陽家的思維，無論是儒家代表的董仲舒，抑或道家代表的《淮南子》莫不摻入陰陽家的思想，而生出這專屬於漢代特色的學術樣貌。漢代氣化宇宙論以為，天、地、陰、陽、五行、人者，皆為氣所構成。例如《淮南子·天文》談到氣為構生萬物的物質說：

天墜未形，馮馮翼翼，洞洞瀾瀾，故曰太昭。道始生虛廓，虛廓生宇宙，宇宙生氣。氣有涯垠，清陽者薄靡而為天，重濁者凝滯而為地。清妙之合專易，重濁之凝竭難，故天先成而地後定。天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。積陽之熱氣生火，火氣之精者為日；積陰之寒氣為水，水氣之精者為月；日月之淫為精者為星辰，天受日月星辰，地受水潦塵埃。²⁰

天與地皆為氣所構成，氣之清揚者升揚為天；重濁者，則凝滯成地，天地之間產生陰陽，陰陽判分為四時，四時散而為萬物。從天地、陰陽、四時、萬物的生成順序中，可一步一步得出萬物由氣所構成。作為漢代儒家代表的董仲舒亦有相似的氣化宇宙論之論述。《春秋繁露·五行相生》言：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。行者，行也，其行不同，故謂之五行。五行者，五官也，比相生而間相勝也，故為治。逆之則亂，順之則治。²¹

天、地皆為氣所構成，氣相合之後，遂判分為陰陽，陰陽遂再列分為五行，而五行，乃構成物質的五種元素，因此，人與天皆同為氣所構成，在「同類相動」的思維下，遂產生天人相應的思想，氣為天與人相應的媒介，而人之所以異於萬物，獨能與天相感的特質便在於人乃由精氣所構成。²²

¹⁸ [漢]班固撰，[唐]顏師古註：《漢書》（台北：明倫出版社，1972年），卷30，頁1734-1735。

¹⁹ 參見《史記·孟子荀卿列傳》。[漢]司馬遷著，瀧川資言撰：《史記會注考證》（台北：天工書局，1993年），卷74，列傳第14，頁944。

²⁰ [漢]劉安著，劉家立撰：《淮南集證》（台北：臺灣商務印書館，1996年），卷3，頁1下-2上。

²¹ [漢]董仲舒撰，[清]凌曙注：《春秋繁露注》（台北：世界書局，1958年），頁302。

²² 參見《淮南子·精神訓》：「古未有天地之時，惟像無形，窈窈冥冥，芒芘漠閔，鴻濛鴻洞，莫知其門。有二神混生，經天營地，孔乎莫知其所終極，滔乎莫知其所止息，于是乃別為陰陽，離為八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣為蟲，精氣為人。」[漢]劉安著，劉家立撰：《淮南集



漢代在天人感應的思想下，進一步使人的主體地位抬升，對於天，不再像先秦儒道二家，只求自身修為，得天命與否，有時難免予人一廂情願的觀感。漢代的天人關係中乃化先秦之單向為雙向之互動，人與天之間，互為影響。

《春秋繁露·天地陰陽》中將人的地位特別標舉出來。

天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，與人而十者，天之數畢也，故數者至十而止，書者以十為終，皆取之此。聖人何其貴者，起於天，至於人而畢，畢之外，謂之物，物者，投其所貴之端，而不在其中，以此見人之超然萬物之上，而最為天下貴也。²³

董仲舒將天、地、陰陽、五行及人鋪衍為一個以十為架構的體系，然而，將陰陽及五行拿掉，僅剩下天、地、人三者，足見董仲舒思想中，天、地與人這三元架構已漸漸形成。

除了董仲舒以外，《黃帝內經·三部九候論》亦有以天、地、人構成的三元思維。

天地之至數，始于一，終於九焉。一者天，二者地，三者人，因而三之，三三者九，以應九野。故人有三部，部有三候，以決死生，以處百病，以調虛實，而除邪疾。²⁴

在揚雄的《太玄》中，更多見其以「三」為架構的論述。其言「夫玄者，天道也，地道也，人道也。兼三道而天名之」²⁵、「一玄都覆三方，方同九州，枝載數部，分正群家」。²⁶甚至許慎在解釋「王」字時，亦援引董仲舒所言「古之造文者，三畫而連其中謂之王。三者，天地人也。而參通之者，王也。」²⁷可見在人主體地位的提升下，以天、地、人支撐的三元思維乃漢代所特有，而這一現象，到了《太平經》，更進一步貫串全書。

（二）從陰陽、五行的消長到調和關係的演變

漢代學術除了深受氣化宇宙論影響外，陰陽五行宇宙論亦發揮相當大的作用。陰陽、五行為兩種不同的宇宙系統結構，彼此為不同層次的宇宙觀作解釋，因此為人嵌和。另外，兩

證》，卷7，頁1上。

²³〔漢〕董仲舒撰，〔清〕凌曙注：《春秋繁露注》，頁391-392。

²⁴〔唐〕王水撰：《黃帝內經素問》（上海：上海商務印書館，出版年份不詳），卷20，頁47。

²⁵〔漢〕揚雄撰，〔宋〕司馬光集註：《太玄集註》（台北：中華書局，1998年），卷10〈玄圖〉，頁212。

²⁶〔漢〕揚雄原著，鄭萬耕釋：《太玄校釋》（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁261。

²⁷〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（台北，頂淵文化事業有限公司，2003年），頁9上。



者在解釋萬物循環生生時，莫不強調物質間相生、相勝的消息關係。至《太平經》時，吸收陰陽、五行的思想，進一步將原本強調生剋的關係，以調和的思想代之，以求「興國廣嗣」。以下將概述陰陽及五行宇宙論，繼而說明《太平經》對二者之繼承及轉化。

1. 陰陽宇宙論的二元觀

漢代宇宙論受先秦陰陽家影響極大，陰陽五行學說實乃漢代學術之底色²⁸，董仲舒受其影響極深，吾人可從《春秋繁露》中關於陰陽的說法得出一較全面的理解。〈陰陽出入〉道：

天道大數，相反之物也，不得俱出，陰陽是也。春出陽而入陰，秋出陰而入陽，夏右陽而左陰，冬右陰而左陽：陰出則陽入，陽出則陰入，陰右則陽左，陰左則陽右，是故春俱南，秋俱北，而不同道。²⁹

天道運行由陰、陽二者交互作用而成，以彼消我長的消息模式運行，陰、陽對立不能並具，兩者並行不相亂、澆滑各持分。王夢鷗先生以為，這種陰陽的宇宙論，雖然陰陽乃是相反的二元對立，然而天道卻仍是一元的。陰陽彼此的周流循環乃是陽出而陰入，僅見其一；陰出而陽入，亦僅見其一。³⁰無論陰陽二者如何消長作用，其最終當復歸於一也。

《淮南子》對於陰陽宇宙論亦有論述，〈天文〉說：

道曰規，道始於一，一而不生，故分而為陰陽，陰陽合和而萬物生。³¹

夏日至則陰乘陽，是以萬物就死；冬日至則陽乘陰，是以萬物仰而生。晝者陽之分，夜者陰之分。是以陽氣勝，則日修而夜短；陰氣勝則日短而夜長。³²

陰陽宇宙論將自然萬物拆分為陰與陽這兩大類，認為萬事萬物皆由陰陽二元作用而成，雖然陰陽二者存在依存、合作的關係，但一物之所生，陰陽在其體現上便有輕重多寡，依陰陽之消長生滅而呈顯面貌，因此，陰陽宇宙論除了依存、合作之外，更重視的是彼此消長、生滅的互動過程。

2. 五行宇宙論的五元思維

²⁸ 參照陳麗桂：〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉，《中國學術年刊》第18期（1997年3月），頁17-30+頁431-432。

²⁹ 〔漢〕董仲舒撰，〔清〕凌曙注：《春秋繁露注》，頁276。

³⁰ 參見王夢鷗：《鄒衍遺說考》（台北：臺灣商務印書館，1966年），頁63。

³¹ 〔漢〕劉安著，劉家立撰：《淮南集證》，卷3，頁27上。

³² 同上註，25上—25下。

所謂五行，為木、火、土、金、水這五種物質元素。陰陽家認為，自然萬物莫不由這五種物質元素構成，五行相對於陰陽，能更加具象地表述萬事萬物彼此間相生、相勝的循環關係。《春秋繁露·五行之義》說到：

天有五行：一曰木，二曰火，三曰土，四曰金，五曰水。木，五行之始也，水，五行之終也，土，五行之中也，此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。……五行之隨，各如其序；五行之官，各致其能。是故木居東方而主春氣，火居南方而主夏氣，金居西方而主秋氣，水居北方而主冬氣；是故木主生而金主殺，火主暑而水主寒，使人必以其序，官人必以其能，天之數也。³³

《春秋繁露》中將五行間彼此相生、相勝的狀況作了說明，歸結出五行比相生、間相勝的關係。比相生指五行間，彼此相生，如木生火、火生土……以此類推。間相勝，指的則是間隔的兩者，具有相剋的關係，木剋土、火剋金……等，五行宇宙論將天地萬物彼此的關係建立在這一個相生、相勝的架構中。另外，董仲舒還將五行說套用在人倫、氣候、方位上，無疑是以五行建立一套宇宙循環的規則。就每種事物而言，它既與同類事物發生關係，例如火，既與味覺中的苦味，色彩中的紅色，方位中的南方，器官中的心連結，又與木、土、金、水構成一個完整的宇宙系統。

陰陽、五行的宇宙論，將萬事萬物放進一個穩定的框架中，卻著重在彼此間消長、生剋的關係，難免讓人覺得不夠和諧，無法臻至完美，因此，《太平經》遂以調和為媒介，企圖解決這生滅、消長的關係。

3. 《太平經》中的陰陽調和

《太平經》的調和思想，建立在陰陽的宇宙觀上。《太平經·經鈔部》云：

元氣有三名，太陽、太陰、中和……宜當相通辭語，并力共憂，則三氣合并為太和也。太和即出太平之氣，斷絕此三氣，一氣絕不達太和不至，太平不出。陰陽者，要在中和，中和氣得，萬物滋生，人民和調，王治太平。³⁴

《太平經》中的陰陽，不再像董仲舒〈陰陽出入〉所言，陰陽二者不得並具，而強調陰陽須維持調和的關係，這是對傳統陰陽宇宙觀最大的調整。其在傳統的陰陽氣化宇宙論上，加上「中和」的概念，變陰陽二元宇宙觀為「陰」、「陽」、「和」的三元思維。陰陽宇宙觀也講調和，然而，其討論核心更重於陰陽二者交互作用過程中彼消我長的消息關係。《太平經》則

³³ [漢]董仲舒撰，[清]凌曙注：《春秋繁露注》，頁254-255。

³⁴ 王明編：《太平經合校》，卷18-34，頁19-20。



以為，陰陽二者之交互作用僅只是一個過程，最後的目的乃欲達到陰陽調和的結果，倘若陰陽二者不能調和，萬物便無從生生，謂之失道。其說到：

共生和，三事常相通，并力同心，共治一職，共成一事，如不足一事便凶。故有陽無陰，不能獨生，治亦絕滅；有陰無陽，亦不能獨生，治亦絕滅；有陰有陽而無和，不能傳其類，亦絕滅。（〈三和相通訣〉）³⁵

從天地陰陽中和三法失道已來，天上多餘算，積蓄不施行，何也？（〈太平經鈔辛部〉）

36

僅有陰陽二氣仍不夠，陰陽彼此間需有調和的關係，始能令萬物正常生長，天道得以運行。

「三一」中，「陰、陽、和」分別代表其三元架構，至於「一」，則是《太平經》的道體，太平經直接將其命名為「一」，「和諧」，便是此道體的狀態。〈五事解承負法〉說到：

以何為初，以思守一，何也？一者，數之始也；一者，生之道也；一者，元氣所起也；一者，天之綱紀也。故使守思一，從上更下也。……欲解承負之責，莫如守一。守一久，天將憐之。一者，天之紀綱，萬物之本也。思其本，流及其末。³⁷

從上文的描述可知，「一」乃是萬物之起源，生化萬物，為元氣之始，天地運行之綱紀。從「一者，生之道也」可以知曉，「一」為道體。投射到修養觀中，如何「守一」便是一項重要課題，若能使精神、形體處於和諧的狀態，便能解承負³⁸，長壽、除百病³⁹。至於「守一」的方法，秉持「調和」的原則，則是要使陰、陽、和三者和諧，缺一不可，以共治一職、共成一事。

³⁵ 同上註，卷 48，頁 149。

³⁶ 同上註，卷 120-136，頁 695。

³⁷ 同上註，卷 37，頁 60。

³⁸ 「承負」一詞源自《太平經》。《太平經》對於「承負」的定義為「承者為前，負者為後；承者，迺謂先人本承天心而行，小小失之，不自知，用日積久，相聚為多，今後生人反無辜蒙其過謫，連傳被其災，故前為承，後為負也。負者，流災亦不由一人之治，比連不平，前後更相負，故名之為負。負者，迺先人負於後生者也。」（〈解師策書訣〉）所謂「承」，乃是後人承襲先人之過錯；「負」則是將自身之過負於後生。

³⁹ 〈守一明法〉：「守一明之法，長壽之根也。萬神可祖，出光明之門。守一精明之時，若火始生時，急守之勿失。始正赤，終正白，久久正青。洞明絕遠復遠，還以治一，內無不明也。百病除去，守之無懈，可謂萬歲之術也。守一明之法，明有日出之光，日中之明，〈止〉此第一善得天之壽也。安居閑處，萬世無失。守一時之法，行道優劣。」

《太平經》建立一套以三為架構的三一思維，「調和」為貫串《太平經》全書之核心，乃《太平經》道體狀態之描述。在加入調和的陰陽和宇宙論下，太陽、太陰、太和互相交錯而生生萬物，只有陰陽二者之互動關係為一和諧狀態，才有辦法達成太平世界。

天，太陽也；地，太陰也。人居中央，萬物亦然。天者常下施，其氣下流也；地者常上求，其氣上合也。兩氣交於中央，人者居其中為正也。兩氣者常交用事，合於中央，乃共生萬物，萬物悉受此二氣以成形，合為情性；無此二氣，不能生成也。（〈卷一百二十至一百三十六〉）⁴⁰

《太平經》在這裡受人副天數極大的影響，他與董仲舒一般，將天文、地理、人倫、政治與其三的思維比附在一起，將比附的事物與其三一思維互相唱和呼應。在《太平經》中，充斥著這種三一思維的調和思想，以三為完滿、諧和的象徵。

（三）人為道柄，治世治身

《太平經》之寫作目的乃為帝王立言，又其在人主體地位抬升的情況下，對於人事上的應用上，主要體現在治世與治身兩方面。

1. 人為調和之樞紐

本文在討論漢代「三」字使用的狀況時指出，在氣化宇宙論影響下，人的地位受到拉抬，在此時遂有許多關於天、地、人三元關係的論述。《太平經》在氣化宇宙論及陰陽調和的核心主旨下，陰、陽、和為道分散為氣的三種體狀，乃道在宇宙之實踐，為道之用也。在用的結構上，則以天、地、人為架構，因此在陰、陽、和，天、地、人的網絡下，《太平經》對天、地、人三者關係有所探討。〈名為神訣書〉說：

名為神訣書元氣自然，共為天地之性也。六合八方悅喜，則善應矣；不悅喜，則惡應矣。狀類景象其形、響和其聲也。太陰、太陽、中和三氣共為理，更相感動，人為樞機，故當深知之。⁴¹

《太平經》認為，太陰、太陽、中和三氣為宇宙萬物得以運行的條件及理則，但為三氣所形成的宇宙萬物中，以人最為特殊，發揮關鍵作用。〈和三氣興帝王法〉言：「元氣有三名，太

⁴⁰ 同上註，卷 120-136，頁 694。

⁴¹ 同上註，卷 18-34，頁 16。



陽、太陰、太和。形體有三名，天、地、人」⁴²，說明陽、陰、和，天、地、人的結構關係。在《太平經》之前的漢代思想著作中，天、地、人三者關係雖已漸漸被廣泛討論，然而，人於宇宙間的角色，僅衍生出人是稟精氣而生，能與天相感，至《太平經》後，人的地位又被賦予一層新的意義，人乃是陰陽調和下之產物，為和諧的樞紐。

2. 調和的政治觀

《太平經》作為一本為帝王立言的著作，自不能避免談論其政治主張。政治關係中，最基本的三個單位為君、臣、民。國家沒有人民不得成立，君臣之間關係若不協調便無法使國勢昌旺，因此，《太平經》為其理想政治狀態作了一番主張。〈名為神訣書〉言：

元氣有三名……治有三名，君、臣、民，欲太平也。此三者常當腹心，不失銖分，使同一憂，合成一家，立致太平，延年不疑矣。……臣者為地通譚，地者常欲上行，與天合心。故萬物生出地，即上向而不止，雲氣靡天而成雨。故忠臣憂常在上，汲汲不忘其君，此地使之明效也。民者主為中和譚，中和者，主調和萬物者也。……人君，天也，其恩施不下，至物無由生，人不得延年。人君之心不暢達，天心不得通於下，妻子不得君父之救，為逆家也。臣氣不得達，地氣不得成，忠臣何從得助明王為治哉？傷地之心，寡婦在室，常苦悲傷，良臣無從得前也。民氣不上達，和氣何從得興？中和乃當和帝王治，調萬物者各當得治。今三氣不善相通，太平安得成哉？⁴³

在三一思維對君臣民關係的比附下，《太平經》將人君比附為陽、為天；臣子比附為陰、為地；人民比附為和，企圖以三一思維的比附，對君、臣、民的義務作一番規範，在漢代一貫重陽抑陰思維下，於君主倫常上，《太平經》要求為人臣者應以君主為重，以忠報效國君。而或許是受到孟子重民思想的啟發，《太平經》將人民在君、臣、民的地位中以「和」比附，強調得民心與否於國勢之強盛之間的關係，也在一定程度做到克制君權過度擴張的結果，並可看出，《太平經》重民思想的一面，認為政權取得與否，民心為重要關鍵。

3. 調和的養生觀

關於重形養生的討論，早至《呂氏春秋》時就有相關的討論。例如〈重己〉說：

室大則多陰，臺高則多陽，多陰則蹶，多陽則痿，此陰陽不適之患也。是故先王不處大室，不為高臺，味不眾珍，衣不燂熱。燂熱則理塞，理塞則氣不達；味眾珍則胃充，胃充則中大鞅；中大鞅而氣不達，以此長生可得乎？⁴⁴

⁴² 同上註，頁 19-20。

⁴³ 王明編：《太平經合校》，卷 18-34，頁 16。

⁴⁴ [先秦] 呂不韋等著，陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（台北：華正書局有限公司，1985 年），卷 1，頁 340。



《呂氏春秋》以為，屋室過大則易陰暗潮濕，樓臺太高則會使房子太過乾燥而影響健康。因此主張帝王不居大室，飲食、穿著當合宜不可過份。到了漢代天人感應思想之啟發，進而有全己以全天的思維，開始盛談養生觀。

《太平經》作為為帝王立言的書籍，《太平經》重視天的啟示，而人間接受天啟的代表，則為帝王。帝王為上天與人間連接的媒介，可見其重要性。因此，在《太平經》中，提出許多帝王養生之道及治國方法。受到《呂氏春秋》及《淮南子》的影響，《太平經》認為形神並具，缺一不可，因此，在《太平經》中可見很多談論保養身體的養生觀。《太平經》的養生觀除了使帝王得以克制私欲之外，亦提供一般人民養生方法。這份養生之道，同樣以調和為最終依歸。〈太平經鈔王部〉云：

古今要道，皆言守一，可長存而不老。人知守一，名為無極之道。人有一身，與精神常和并也。形者乃主死，精神者乃主生。常合即吉，去則凶。無精神則死，有精神則生。常合即為一，可以長存也。⁴⁵

在前文已提到，「一」為《太平經》的道體，應用在養身觀上，亦強調和諧守一的重要。《老子》中談到「載營魄以抱一」（第10章）⁴⁶，「聖人抱一為天下式」（第22章）⁴⁷，「昔之得一者，天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生。侯王得一以為天下貞」（第39章）⁴⁸，吾人若能順道而行，則形體與精神合一，並能以絕對的道統攝世間之相對，破除人的執迷偏見。《太平經》以調和比擬其「道」，此處的「一」，乃欲求精神與形體合而為一。精神、形體互相依存，以調和為中心的養生之道治身，使精神與形體取得調和狀態，則能長生不老，延年益壽。王平先生的《《太平經》研究》對於《太平經》中養生的方法作了一番歸納，《太平經》的養生方法可約略分為力行、漸修、守一、養身與積善並重、修真道等五種。⁴⁹可看出《太平經》企圖提供一個全面的養生主義。

四、結論

本文花了一些篇幅介紹漢代流行的陰陽、五行宇宙觀，並比較了先秦與漢代「三」字的使用狀況，目的乃為呈顯《太平經》中調和思維產生的淵源及脈絡。《太平經》的調和觀，承襲陰陽觀，並刻意忽略陰陽交合時彼此消長的過程，而著重在陰陽交合最終調和的結果，

⁴⁵ 王明編：《太平經合校》，卷137-153，頁716。

⁴⁶ 〔魏〕王弼註：《老子註》，頁18。

⁴⁷ 同上註，頁45。

⁴⁸ 同上註，頁82-84。

⁴⁹ 參見王平：《《太平經》研究》，頁67-73。



欲為漢代紛亂的環境提供一個解決的方法。此外，在漢代天人感應的影響下，人的主體地位漸漸受到抬升，然而，到了《太平經》時，進一步將人看做陰陽調和的樞紐，將人的重要性再一次清楚地標示出來。《太平經》以調和為其道體之狀態；陰、陽、和為道體之用；天、地、人為用之架構，建立尚三之思維⁵⁰，提供時人安身立命之法，吾人亦可視之為漢代天人關係及陰陽宇宙論發展的縮影。

⁵⁰ 此觀念為筆者於課堂下課時，與李豐楙老師討論時得出。筆者當時以為，「調和」為《太平經》之道體，「陰、陽、和」為其用。李豐楙老師則進一步修改為「調和」為其導體，「陰、陽、和」為用，「天、地、人」則為用之架構，在此感謝李豐楙老師之指導提點。



參考書目

一、古籍文獻：

- 漢·司馬遷著、日·瀧川資言撰：《史記會注考證》(臺北：天工書局，1993年)。
漢·班固撰、唐·顏師古註：《漢書》(臺北：明倫出版社，1972年)。
南朝宋·范曄、唐·李賢等注：《後漢書》(臺北：台灣商務印書館，1983年)。
宋·朱熹著：《四書章句集注》(臺北：大安出版社，1999年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

- 王平：《太平經》研究》(臺北：文津出版社，1996年)。
王明編：《太平經合校》(北京：中華書局，1960年)。
王夢鷗：《鄒衍遺說考》(臺北：臺灣商務印書館，1966年)。
孟祥才、胡新生：《齊魯思想文化史—從地域文化到主流文化》(2002年)。
金春峰：《漢代思想史》(北京：中國社會科學出版社，2006年)。
徐復觀：《兩漢思想史》(臺北：學生書局，1979年)。
祝瑞開《兩漢思想史》(上海：古籍出版社，1989年)。
陳麗桂：《秦漢時期的黃老思想》(臺北：文津出版社，1997年)。
趙中偉：《道者萬物之宗—兩漢道家形上思維研究》(臺北：洪葉文化，2004年)。
錢穆：《國史大綱》(臺北：臺灣商務印書館，1995年)。

(二)期刊論文

- 呂錫琛：〈論《太平經》的倫理思想〉(《哲學與文化》卷 29 第 6 期，2002 年)。
周雅清：〈董仲舒對陰陽概念的運用〉(《孔孟學報》第 80 期，2002 年 9 月)。
卿希泰：〈試論《太平經》關於天地人「三合相通」與「中和」的思想及其現實意義〉(《中國道教》第 5 期，2009 年)。
陳兆珍：〈《淮南子》中的天地人之道〉(《中國文化大學中文學報》第 5 期，2000 年 3 月)。
陳福濱：〈《太平經》氣化論思想之探究〉(《哲學與文化》卷 33 第 8 期，2006 年)。
陳麗桂：〈從《太平經》看道教對黃老理論的附會與轉化〉(《中國學術年刊》第 16 期，1995 年 3 月)。
陳麗桂：〈從天道觀看董仲舒融合陰陽與儒學的天人合一思想〉(《中國學術年刊》第 18 期，1997 年 3 月)。



戴傳江：〈試論《太平經》「三一為宗」思維模式及其意義〉（《中國道教》第5期，2003年）。



論王龍溪三教思想中「以儒為宗」之修煉觀

陳宗健*

提要

佛道兩家對於宋明理學的發生與發展，歷來被視為重要的相關因素，在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了許多佛道兩家的成分。因此，筆者希望藉由對陽明後學王龍溪三教思想中的「身心修煉」的探討，進而能夠更加清楚的知道，佛道兩家對於中晚明的宋明理學家來說，其站在「以儒為宗」的立場上，究竟是如何的與二教發展與融攝。又王龍溪在當時被許多學者視為是會通三教的核心人物，甚至被當時的人稱作「三教宗盟」，因此筆者自然得從其與三教融合的方向，加以探究中晚明陽明學與「身心修煉」的關係。但又礙於篇幅以及本身能力所及，因此再將重點擺在王龍溪身心修煉與道教的關係上，最後結論部分再加入一些現今詮釋的相關角度，來作為本篇論文的主軸。

關鍵詞：王龍溪、佛教、道教、身心修煉、三教融合

一、前言

就整個宋明理學來說，無論是朱子抑或者王陽明，皆不能不接觸到佛道兩家的思想。早在宋代，正當朱熹打著「正統」旗號力斥佛老為「異端」的同時，卻不免不被提及其青年時期也曾有過出入佛老的階段，他曾經自己說過：

熹天資魯鈍，自幼記問言語不能及人。以先君子之餘誨，頗知有意於為己之學而未得其處。蓋出入於釋老者十餘年。近歲以來，獲親有道，始知所向之大方。¹

從上述朱子的自承，便可以很清楚的知道，縱使如朱熹這樣的以道統自居的儒家學者，在其年輕時都不免受到佛老的影響了，更何況是像後來的王陽明及其後學王龍溪那種以「心即理」為思想的心學家呢？而筆者之所以會提出以朱熹的例子作為開頭的原因，乃是在於企圖凸

* 元智大學中國語文學系碩士班二年級。

¹ 朱熹《朱子文集》三十八答江元適書(台北：允晨出版社，1990年2月)，頁1585。



顯，以像朱熹這樣與陸王學派那種專以「內聖」傾向較為強烈的心學家比較之下，其都不免於曾經出入佛老了，更何況是像王龍溪這類的陽明心學家呢？佛道兩家對於宋明理學的發生與發展，歷來被視為重要的相關因素，在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了許多佛道兩家的成分。²因此，筆者希望藉由對陽明後學王龍溪三教思想中的「身心修煉」的探討，進而能夠更加清楚的知道，佛道兩家對於中晚明的宋明理學家來說，其站在「以儒為宗」的立場上，究竟是如何的與二教發展與融攝。又王龍溪在當時被許多學者視為是會通三教的核心人物，甚至被當時的人稱作「三教宗盟」，因此筆者自然得從其與三教融合的方向，加以探究中晚明陽明學與「身心修煉」的關係。但又礙於篇幅以及本身能力所及，因此將重點擺在王龍溪身心修煉與道教的關係上，最後結論部分再加入一些現今詮釋的相關角度，來作為本篇論文的主軸。

二、王龍溪對道佛思想之融攝

在中晚明三教高度融合的思想背景與社會條件下，儒家人士與佛道二教發生關係是自然而然的。對於此處，彭國翔先生說到：儘管明代的儒者中有像曹端、胡居仁、何塘以及黃佐那樣嚴守傳統正統與異端之辨，從而堅決排斥佛道兩教的人，但是自陳白沙以至王陽明以降，真正對儒家思想有所開展並在社會上產生廣泛影響的，基本上都是對佛道二教採取批判兼融，而非完全否定的態度。³也就是說，在當時所謂「正統」與「異端」這兩者之間，仍然有著極大的鴻溝存在，只不過基於傳統衛道人士的立場，其為了要澄清儒、釋、道三者之間的分別，並且強調其儒家正統之地位，因而興起排斥其他二教的行為，並且批判陽明學者如此敵我不分的作法，自然也是可想而知的。但是對於王陽明本人來說，他自身的中心理念是「六經皆我注腳」⁴，認為即使是儒家的傳統權威經典，也只不過是其「本心」的良知展現而已。而這種思想到了王陽明最喜愛的徒弟之一王龍溪身上，則可說是表現的更為明顯。在此處筆者認為，林啟屏先生有一句話說的很好「正統」與「異端」這一組對反的概念，具有高度抽象的形式意義，因而論者可以將之置入許多不同的具體脈絡裡，來加以論略，進而從中獲取意義。⁵也就是說，不管是嚴守分辨正統之人，還是陽明學者這樣融攝其他兩教思想為己用的儒者來說，均可以從這具體的脈絡中，獲取其自身的意義。從上述的論點以及當時的社會背景來看，王龍溪以自身的儒家思想融入二氏的理論以獲取思想理論上更大的包容，不也是一種另類的強調「正統」與「異端」之分的表現嗎？這也就如同筆者在前言裡所提到的，以朱熹這種強烈地以「道統」自居的儒者來說，其年輕時期都不可避免的會出入佛老，並且曾經了解過佛老思想的人物來說，相對於像王龍溪這種以「四句教」中的「四無論」那樣的強調「無」的思想境界的人來說，自然更是不可避免的會與佛道人物有所往來。而王龍溪將佛老的境界融入了「無」的意義，更是繼承其先師王陽明而來，其在「四句教」中所

² 彭國翔〈王畿與道教—陽明學者對道教內丹學的融攝〉，收入《中國文哲研究集刊》第二十一期，2002年9月，頁255。

³ 彭國翔《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》（台北：台灣學生書局，2003年6月），頁240。

⁴ 最早持此說者乃是陸象山。

⁵ 林啟屏《儒家思想中的具體性思維》（台北：台灣學生書局，2004年2月），頁69。

強調「四無」的一面，就連王陽明都不諱言的說，「四無說」是專接上根之人的教法加以讚賞，雖然王陽明本人也認為龍溪應該用「四有」加以調和，不過對於王陽明來說，應該還是非常高興的。王陽明曾經在即將征思、田的前一晚，於越城的天泉橋上接見錢德洪與王龍溪論「四句教」宗旨時明白說到：

我今將行，正要你們來講破此意。二君之見正好相資為用，不可各執一邊。我這裡接人原有二種：利根之人直從本源上悟入，人心本體原是明瑩無滯的，原是個未發之中，利根之人一悟本體即是功夫，人已內外一齊俱透了。其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡功夫，熟後渣滓去得盡時，本體亦明盡了。汝中之見是我這裡接利根人的，德洪之見是我這裡為其次立法的，二君相取為用，則中人上下皆可以引入於道。若各執一邊，眼前必有失人，便於道體各有未盡。⁶

由此便可以想見王龍溪本人的絕頂聰明，因為王龍溪既然是以利根之人直從本源上悟入的方法來引導人們，想必其思想的重點必定也是以「無」的境界為宗旨。又筆者在其《全集》當中發現，王龍溪在字裡行間無處不提到「良知」二字為己意，再加以其自身常言以陽明先師的良知為宗旨，這都在在顯示其個人儒家心學的強烈傾向，因此可以合理的推斷，其本人自然會希望站在「以儒為宗」的前提之下，將佛道兩家最強調的「無」的思想納入到自己的思想體系當中，而與佛道人士交往進而瞭解他們的理論，當然也是極為合理與必然會發生的行為。

(一)對道教思想之吸收與轉化

首先在王龍溪的《全集》中，其所運用的道教術語非常多，甚至超過佛教禪宗。但有關龍溪與道教人士的接觸與往來，記載卻頗為簡略。只有在對明代道教的情況有相當瞭解並參之以其他文獻，才能獲得較為清晰的認識。《明儒學案》中提到龍溪曾經與羅念庵一道向方與時學習過靜坐工夫，所謂：

黃陂山人方與時，自負得息心訣，謂：「聖學亦須靜中恍見端倪始得。」先生(羅念庵)與龍溪偕至黃陂習靜，龍溪先返，先生獨留，夜坐工夫愈密。⁷

從這段引文中，便可以很清楚的知道，王龍溪曾經跟羅念庵一同前往黃陂這個地方，與道教

⁶ 有關天泉證道的「四有」與「四無」之說，詳見陳來《有無之境—王陽明哲學的精神》(台北：佛光出版社，2000年7月)，頁291。

⁷ 黃宗義著，沈芝盈點校《明儒學案》(北京：中華書局，1985年)，卷18〈江右王門學案三〉，頁390。



中的人士方與時學習過靜坐的工夫，因為方與時曾經得到過「息心訣」這種有關靜坐的法門，所以王龍溪與羅念庵才會前往與之學習，只不過王龍溪並沒有留到最後而先走罷了，但也可以視為是王龍溪曾經與道教人士往來的例證之一。這個例證乃是以《明儒學案》作為旁證，至於在《王龍溪先生全集》中，則有明確記載與龍溪有深入交往的道士可作為主要證據，而這個道教人物乃是淨明道士胡清虛。在《龍溪全集》中有一篇〈祭胡東洲文〉，裡頭記載了淨明道士胡東洲與其交遊的事蹟：

嗚呼！吾東洲子而遽止於是乎？嘉靖甲寅，予開講新安之門山。東洲隨眾北面執禮，為締交之始。東洲顏如冰玉，動止閑默。與之語，恍然若有所悟，又澹然若有所失。昔人行腳四方求法器，東洲非其人耶？嗣是每歲即過越，聚處浹旬而返，因得交於麟陽趙君，授以館舍，攜家為久處之計，此生益以性命相許。因謂予曰：「棲之受業於先生，實劉師符玄老人啟之，將以廣教也。」老人年一百餘歲，得回穀之旨，發明內要延命之術，後遇習虛子受淨明忠孝性宗，當應代補元之任。舊有傳法弟子二十五人，為出世之學，蓬首垢面，不復與世情相通。晚年受記東洲為二十六弟子，諭以世出世法，冀以流通世教，不絕世緣……嗚呼痛哉！吾東洲子而遽止於是乎？予與東洲有世外心期，卒然捨我而去，在東洲知有落處，不復為三徒業障所纏，而予則終寡同志之助也。東洲之學，得於師傳，以淨明忠孝為入門，其大要皆發明性命歸源之奧，覺幻知元，助於真常，非有邪偽之術，但世人未之盡知耳。⁸

雖然上引龍溪之祭文內容頗長，且筆者也稍微刪減了中間一小部份，但是作為王龍溪與道教人士的往來過程之紀錄來說，也可視為其主要事証。且從上述引文中，也可推知當時儒家學者與道士的交往是十分普遍的現象。值得注意的是，像王龍溪、羅念庵等人，都是當時陽明學赫赫有名的大學者，但是卻願意與像胡清虛這樣淨明道傳人的道教人物交往，王龍溪並且願意收胡清虛為其晚年的第二十六位弟子，並且認為其人有所可取之處，是「非有邪偽之術，但世人未之盡知耳」，因而將其納入門下，並且直言與之「有世外心期」。從這些觀點來看，足以顯示出王龍溪是站在儒家的立場上對道教採取兼容並蓄的開放心態。再換一個角度來說，也顯然說明了當時的道教人士認為，陽明學頗有可資借鏡之處，或者至少認為陽明學在當時的聲勢足以令道教的發展有所借重，這也就是為何胡清虛肯以淨明道傳人的道教人士身分，拜入王龍溪門下的主要因素。而王龍溪之所以願意收納胡清虛為門下，也是基於站在「以儒為宗」的角度，來企圖實現其三教融合理論的思想。雖然這種說法會給人有種各取所需的味道，但是從上述的分析來看，這既顯示了中晚明陽明學對於道教的影響力，同時也可說是為中晚明的陽明學者，其試圖力促儒釋道三教的融合，提供了一個道教方面的見證。

（二）對佛教思想之吸收與轉化

⁸ 王畿《王龍溪全集》，卷 19(清道光二年刻本影印本)(台北：華文書局，1970 年 5 月)，頁 1368。

再者，是談到有關王龍溪與佛教人士的交往情形。佛教尤其禪宗對於宋明理學的發生與發展，歷來被視為重要的相關因素，在中晚明三教高度融合的情況下，陽明學中更是滲透了許多佛教的成分。⁹王陽明的心學取向很容易讓人聯想到禪宗的明心見性，所以他經常從「平天下」的角度揭示儒家一體之仁心與二氏的微妙區別。¹⁰而身為王陽明高弟的王龍溪，其傳承自先師王陽明的傳統，當然也是無可厚非且自然而然之事。也由於如此，王龍溪的思想當中，會給人一種近禪的感覺，當然也是意料中之事。尤其當他以「四句教」中的首句「無善無惡心之體」來作為其「四無論」的思想根據時，早已奠定了其給外界有「近禪」的刻板印象，這就有如當年其先師王陽明被批評為近禪的道理一樣。至於龍溪近禪，是《明儒學案》以來學界的通常說法，但龍溪與禪宗人物的交往情況如何，則鮮有專門的考察。¹¹王龍溪〈法華大意題詞〉中曾經提到與僧人月泉的交往，所謂：

予昔遊江浦，訪太虛故居，得此卷(《法華大意》)於石洞中，見其詞近而旨遠，意在掃去葛藤，欲人於言前直取向上一機，以悟為則，可謂全身領荷矣。因持歸出示月泉，月泉讀而珍之。¹²

在引文中，王龍溪自述其曾經在遊歷江浦時得到佛教經典《法華大意》，認為此卷「詞近而旨遠」，並且以之拿給僧人月泉看過，而月泉看了以後也非常珍惜。筆者引用這段引文的重點不在於此《法華大意》的佛理為何，而是著重在龍溪與佛教人物交遊的事實，進而論述龍溪對於佛教義理的歸納於本身的思想系統之中的一個佐證。其實筆者再回到有關陽明學說中的「無善無惡心之體」的意義來看，此實際上是指向一種「無」的境界，這個思想無疑是來自與佛教、道教的影響有關，特別是針對佛教而言，而其中最主要的影響莫過於禪宗而言。至於有關儒佛融合的思想，其實早在龍溪的老師王陽明本人身上，已經提出過相同的觀點，並非是等到王龍溪以後才有此種想法的出現。關於這點，陳來先生曾經有過相當精闢的解釋：

當時陽明提出「佛、老是聖之枝葉」的思想(這與後來三間房的比喻一致)，認為佛、老與儒家並行不悖，在根本上是一致的，佛、老可以看作是聖學主幹上旁出的一枝。

¹³

陳來先生這段話，可以說是替王陽明的儒、釋、道三教思想的融合，做了一個整體性的論述。

⁹ 彭國翔〈王畿與佛教〉收入《台大歷史學報》第29期，2002年6月，頁30。

¹⁰ 陳立勝《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》(台北：台大出版中心，2005年5月)，頁80。

¹¹ 對此有專門研究者，請參閱彭國翔《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》(台北：台灣學生書局，2003年6月)，頁249。

¹² 《王龍溪全集》，卷15，頁1058。

¹³ 陳來《有無之境—王陽明哲學的精神》，頁328。



雖然在當時，湛若水曾經對王陽明的此種觀點加以反對，但並不影響陽明內心深處的理念。至於湛甘泉對於此觀點之所以反對的原因，礙於篇幅以及與本篇主題無關，因而不在此贅言。¹⁴事實上，在正德七年陽明〈別湛甘泉序〉中，也已提出「三教一致」的思想，認為老、釋皆得聖道之一隅，以各自方式實現了「自得」的境界，這實際上是以佛、老為聖之枝葉的思想。至正德十年稍後乃有以空為極致之說，認為在生命境界上禪宗的生存智慧要高於儒家的道德境界。但因此後數年忙於軍旅之事，及改格物為致良知，所以沒有機會回到這一問題上來。歸越之後，以四句教為教法，公開提出「無善無惡心之體」。可見，在陽明的整個思想中一直有兩條線索：一條是從誠意、格物(陽明在此將其訓為「正心」)到致良知的強化儒家倫理主體性的路線；另一條是如何把佛、道的境界與智慧給吸收進來，以充實生存的主體性的路線。而這兩條線索最後都在「良知」上歸宗。¹⁵又針對儒佛融合來說，羅永吉先生說到：不同學問之間的相摩相蕩，由截然對立而互受影響，進而豐富彼此內容，朝向會通融合之路發展，這是十分自然的趨勢。陽明心學既採取類似於佛教的唯心論模式來表現儒家的心性之學，這對儒、佛兩大思想體系的融合來說，是非常有貢獻的。¹⁶以上論述乃是筆者希望藉由陽明本人思想上的歷史脈絡，使讀者更容易清楚王龍溪之所以與佛教人士交往，並非是沒有根源的，從追本溯源的觀點來看，將會更加清楚陽明學者自王陽明及其後學王龍溪等人的思想脈絡為何。

三、王龍溪與道教之身體修煉

除了與佛道兩教人物的交遊之外，龍溪還實踐過道教的修煉法門。到明代時，雖然佛教也早已有了自己的許多實踐法門，但就身體的修煉或者養生來說，佛教這方面的內容有相當部分是取自道教。而明代的儒者在涉及與養生有關的身體修煉時，也主要是和道教發生關係的。¹⁷因此，根據彭國翔先生的研究看法，在當時若學者想要從事有關身體修煉的法門時，道教的修煉應是他們的首選，而這也就是因何筆者於本文只論王龍溪身心修煉與道教的關係，而不論佛教之緣故。筆者於本文第二節第一小點中，曾提到王龍溪與羅念庵一同到過黃陂跟隨方與時習靜之事，這裡本身就是王龍溪修煉道教法門的一個例子。此外，另外一個實例就是龍溪早年因久婚不育，還曾習煉過道教法門以達到繁衍子嗣的目的。王龍溪在〈亡室純懿張氏安人哀辭〉一文中說到：

安人成婚十年不育，乃為置妾。又七八年無就館之期。安人憂苦，幾成鬱疾。予偶受異人口訣，得氤氳生化之機。萬物異類，與人皆然。施有度，受有期，氤氳有候。須賴黃婆入室，調和通諭，始中肯綮。予歸密語安人，欣然任之。如法練習，十餘年間，連舉八九子，或墮或傷，即禎兒與今斌、吉是也。人謂安人謂嘗有子，安人

¹⁴ 有關此處論述詳見陳來《宋明理學》(台北：洪葉出版社，1993年)，〈湛甘泉〉一節。

¹⁵ 有關此處論述詳見陳來《有無之境—王陽明哲學的精神》，第四節〈儒與佛〉。

¹⁶ 羅永吉《良知與佛性》(台北：萬卷樓圖書出版公司，2006年4月)，頁296。

¹⁷ 彭國翔〈王畿與道教—陽明學者對道教內丹學的融攝〉，頁262。

笑曰：「淺哉見！蠡斯百男，後妃一身，豈能自致？」惟其普惠於眾，故眾妾之子，皆其所生，一體之愛，未嘗有彼此之間也。（《王龍溪全集》卷二十）¹⁸

從上引文中可知，王龍溪早年因為久婚而無子之故，偶然間得到異人所傳授的口訣，進而參悟到氤氳生化之機，因此將這修煉法門告訴給他的妻子安人知道，而安人聽了之後也欣然的接受這種身體修煉的法門。在修煉的十餘年間，終於成功的生育了八、九個孩子，雖然這中間有的小孩或「或墮或傷」而夭折，但是畢竟證明了這種修煉方法是有效的，並且也才有當初的禎兒、斌、吉等小孩的存在。而此種修煉方法必然與男女之間的雙修法門有所關係。引文中「黃婆」一詞，根據彭國翔先生的說法：在道教內丹法中通常是指內脾的分泌物，而在道教男女雙修之法中，黃婆則是指雙修時充任護法的同志、伴侶。¹⁹關於這點，筆者認為這應該也跟母心與子身之間的「動心使氣」的作用外延有關。根據蔡璧名先生的說法，其實在《黃帝內經》所反映的身體觀中，動「心」使「氣」的作用所及，並不僅限於自體。也就是說孕婦懷孕期間，子體既懷藏在母體之中，則孕婦「心」的擾動，便會牽引子體之「氣」，形成所謂先天的疾病。如《素問·奇病論》即以此解釋小兒先天巔疾，論云：

帝曰：人生而有病巔疾者，病名曰何？安所得之？岐伯曰：病名為胎病，此得之在母腹中時，其母有所大驚，氣上而不下，精氣并居，故令子發為巔疾也。

當母「心」於懷孕期間受到極大的驚駭，使「氣」逆於上而不下，精氣並居，聚而不散、留而不行，造成胎兒之「身」一生下來就有巔病。這裡或許可以加以補充說明，為何安人小孩「或墮或傷」所形成的原因之一。將這種人生之初母子同氣、母心可動子氣的說法，延伸到極致，便有人子成長後基於「同氣」之理，母、子之心猶可相感之說。如《呂氏春秋·季秋記·精通》篇所言：

周有申喜者亡其母，聞乞人歌於門下而悲之，動於顏色，謂門者內乞人之歌者，自覺而問焉。曰：「何故而乞？」與之語，蓋其母也。故父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。神出乎忠，而應乎心，兩精相得，豈待言哉？²⁰

申喜與母親得以「隱志相及」，心神相應相得的理由，便是建立在母、子二人「同氣」的基

¹⁸ 《王龍溪全集》，卷2，頁1534。

¹⁹ 彭國翔〈王畿與佛教〉，頁259。

²⁰ 呂不韋《呂氏春秋》（台北：立青文教基金會，1987年7月），頁235。



礎上。於是，不僅在懷孕期間，母子同氣，母心可以役使子氣，及至分娩結束，母子雖已異體，但基於同氣易感，心意仍可以互通。²¹以上乃是筆者針對王龍溪之所以久婚不育，以及連舉八九子卻「或墮或傷」的原因提出一種中醫理論的補充看法。

現筆者再繼續針對有關龍溪道教修煉法門的內容。在王龍溪所作的引文中，龍溪所謂以安人充任「黃婆」，「如法練習，十餘年間，連舉八九子」，是指道教雙修法的實踐。對於道教的男女雙修而言，「黃婆」不是指女性修煉方，而是男女修煉雙方之外的「第三者」，其任務則是針對雙修過程中的修煉者加以監督調護，以防止修煉者因產生淫欲之念，而導致行為過度進而損傷身體。²²既然「黃婆」在修煉過程當中有著如此的重責大任，那在古代傳統一夫多妻制之下，則王龍溪以其夫人張氏野就是安人來作為「黃婆」，由妾生子，自然是再適合也不過的了。

古代道教的雙修法，是通過男女之間的性行為而體內結丹並最終成就神仙之身的實踐方法。雙修與房中術有關，二者都涉及到性行為。但雙修又不同於房中術，因為後者雖然也包含一整套身體保健的方法，但那些方法更多的是服務於獲得性行為的愉悅此一目的；前者則相反，雖然也包含一整套有關性行為的方法，但性行為以及性行為過程中的愉悅感並非本身的終極目的，相反的，只是未了要達到體內結丹，並成就神仙之身此一終極目標的途徑和方式而已。雙修之法目的是採要結丹以成神仙之體，並不是繁衍子嗣。但由於其著眼於自然生命的「氤氳生化之機」，不免在一定程度上對人類生育的規律和機制有所觸及，因而可以在繁衍子嗣方面提供一定的幫助，雖然此種方式在科學上不一定有絕對的根據，但是起碼就王龍溪夫婦來說，確實也是達到了一定的功效。整體來說，王龍溪本人透過上述的這些有關道教的修煉法門，企圖以身體上的修煉進而達到身體與內心的一致，並且從中達到自己所預設的目的，這對於身為儒家大儒的王龍溪來說，確實可算是一種大突破。

除了上述所論的雙修之法以外，王龍溪本人也曾作過〈調息法〉一文。不過，龍溪所謂的調息雖然脫胎於道教的內丹學，但其最後的歸趣卻並不以調息本身為究竟，而是將調息之法納入到致良知的工夫之中。然而有關龍溪對這兩者之間的思想規定為何，則有待更進一步的探究。

四、王龍溪與佛教之心性修煉

此外，王龍溪與佛教禪宗之間，可說在理論上有著極為相近對照之處。也由於如此，王龍溪本人借用了《大學》中，「正心」與「誠意」這一對儒學的觀念來加以評判與仲裁「先天正心之學」與「後天誠意之學」的差別。關於這對觀念對於王龍溪與佛教人士的意義，可從其評判株宏與王泗源兩人有關禪宗「察」與「觀」的辯論來做一個探討。王龍溪在〈興浦庵會語〉中有所記載：

²¹ 蔡璧名《身體與自然—以《黃帝內經·素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》(台北：台大出版社，1997年)，頁154。

²² 彭國翔〈王畿與道教—陽明學者對道教內丹學的融攝〉，頁264。

陽和張子，訪蓮池沈子於興浦庵山房。因置榻圓中，共修靜業。沈子蓋儒而逃禪者也。適世友王子泗源訪予山中，慕陽和高誼，思得一晤。乃相與拉張子太華，放鄭曲之舟，夜抵浦下，與陽和相慰勞。扣關，蓮池出迓，坐丈室。錢子正峰，亦在座中。泗源與蓮池舉禪家察與觀之旨相辯證。蓮池謂須察念不離乎意，如滌穢器，須用清水，若以穢水洗之，終不能淨。佛以見性為宗，性與意根有辨。若但察念，只在意根做活計，所謂泥裏洗土塊也。須用觀行，如曹溪常以智慧觀照自性，乃究竟法。若專於察念，止可初學覓路，非本源實用處也。蓮池謂察即觀也，察念始不落空。不然，當成枯寂。泗源謂無觀始不免落無記空，若覺觀常明，豈得枯寂？惟向亦跟察識，正墮虛妄生滅境界，不可不慎也。辨久不決，陽和請為折衷。予（王龍溪）謂二子所見，本不相戾，但各從重處舉揚，所以有落空之疑。譬之明鏡照物，鏡體本明，而黑白自辨，此即察以證觀也。但泗源一向看得觀法重，謂天地之道貞觀者也。盥而不薦，有符鬲若，乃形容觀法氣象，故曰觀天之神道，聖人以神道設教，即是以此觀出教化也。西方奢摩陀三觀，乃觀中頓法，二十五輪，乃觀中漸法。若無觀行，智慧不廣大，只成弄精魂。然蓮池所舉察念之說，亦不可忽。不察則觀無從入。皆良工苦心也。以吾儒之學例之，察即誠意，觀即正心，所謂正者，只在意根上體當，無有一毫固必之私，非有二也。陽和子更須加一言以相正，尤見交修之益，不為虛也已。²³

這一篇文字記載了〈興浦庵會語〉中祿宏與王泗源二人有關禪宗「察」與「識」這兩個觀念的辯論以及龍溪對於此次辯論的評判與折衷。王泗源認為察念頭的工夫並不究竟，主張用觀行之法，直接在自性上用功。而祿宏則認為，察念工夫本身便預設了對於自性的了悟，而工夫如果不從念頭的察識上著力，則不免落空。也就是說，王泗源所強調的乃是儒家「後天誠意之學」所謂「觀」的工夫論；而祿宏（蓮池）所強調的乃是儒家「先天正心之學」所謂「察」的本體。顯然，如果以致良知工夫作為參照的話，二人所持的不同立場非常類似於「先天正心之學」與「後天誠意之學」的差別。而王龍溪本人也正是藉用「正心」與「誠意」這一對儒學的觀念來加以評判與仲裁的。²⁴而有關上述祿宏與王泗源兩人對於「察」與「識」觀念的辯論，也就是與筆者在本文第二節一開頭所提到的，有關「天泉證道」的場景頗為類似，這也是為何筆者之所以會在一開頭，便插入了王龍溪與錢德洪論「四句教」宗旨的原因，因為如果我們將「興浦庵夜話」與「天泉證道」這兩個不同時空中的背景相比較的話，便可以很清楚的發現，祿宏與王泗源對於工夫論上所持的不同意見，正好與天泉證道中的錢德洪與王龍溪非常接近，也就如同當時王陽明對二人說的：「汝中須用德洪工夫，德洪須透汝中本體，二君相取為益，吾學更無遺念矣。」²⁵而這時候王龍溪的角色，就非常接近於當時他的老師王陽明，在天泉證道中所扮演的調和角色一般，認為「先天正心之學」與「後天誠意之學」是彼此互相統一的。而王龍溪本人在此處也就跟其先師王陽明一樣，認為二者的觀念皆

²³ 《王龍溪全集》，卷7，頁514。

²⁴ 有關此處的相關論述可以參閱彭國翔《良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁252。

²⁵ 王陽明《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992年12月），頁117。



是很好，但是畢竟各執一邊不免落於一端，如果再套用王陽明的話來講，則將人物改為祿宏與王泗源的話，那麼王龍溪就算學他的老師說：「祿宏須用泗源工夫，泗源須透祿宏本體，二君相取為益，吾學更無遺念矣。」亦無不可才是，當然，這是筆者專就王龍溪以致良知工夫，來替這兩人所做的評斷而言，但也可由此處更加證明，王龍溪與佛道人士的交往之密切，以及其本人是如何的把自身的思想理論融入到佛教的思想裡頭，並以此貫徹其心性理論上的實際作為。

五、王龍溪「以儒為宗」之三教融攝思想

王龍溪對三教關係的不同看法和態度，直接塑造了不同儒家學者之間，互不相同的思想形態和行為表達。首先，就儒釋兩家的融攝來說，由於部份晚明講學者把講學的理想推舉到非常崇高的境界，這顯然是受到佛學的影響。而王龍溪基於當時風氣以及本身理念之影響，自然也是非常的熱衷講學的行徑，但是由於龍溪對於佛教的弘法熱誠與救世的宏願十分佩服，因而難免會受到傳統儒家學者如王宗沐等人的質疑，並且對於王龍溪這種近禪的思想提出批評，據此龍溪則回應說到：

吾儒極闢禪，然禪家亦有不可及者，故昔智者大師有四宏誓，曰未悟者令悟、未解者令解、未安者令安、未涅槃者令涅槃。今吾既得先師印證矣，而忍於獨善不以求同志哉。且使吾峻其藩垣，高自標置，非惟可免於疑謗，且可有聞也，而坐使先師苦心之緒不傳，非吾志也，亦吾儒之不及禪者也。故終先生之身，無一日不講學、不會友，反復諄切，感孚鼓舞，期於必信而後已。²⁶

從這段記載我們可以看到，王龍溪對佛家那種「地獄不空，誓不成佛」的普渡眾生的宏願非常嚮往，因此認為陽明後學若不能效法這種弘法的精神，而僅止於求獨善其身，則王陽明之學將不傳，這也是成為他積極投身講學活動的主要理由。對此呂妙芬女士則認為，王畿同樣以萬物一體不容已的本心作為儒家經世理想的根據，並以此區分儒、釋，賦予儒家更高超的地位，他也屢次以超越小乘佛教自了漢的格局，勸戒朋友參與講學活動。無論王畿如何評比儒釋兩家的地位，佛教弘法的精神、救世的理想顯然對其理解儒學經世的意涵有所啟發。²⁷也就是說王龍溪希望藉由「以儒為宗」的立場，以傳統儒家心學裡所強調的「本心」概念作為經世之根據，並希望以「儒佛會通」的方式消除儒釋雙方的鴻溝。關於「儒佛會通」一詞的內涵，筆者根據吳汝鈞先生的說法加以界定，他說：會通可以幫助把教義的大門打開，看看外面的世界，把外邊有用的要素吸納進來，消除自我封閉的流弊。特別重要的是，會通可通

²⁶ 《王龍溪全集》，卷首(台北：華文書局，1970年5月)，頁5。

²⁷ 呂妙芬〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中研院近史所研究集刊》第32期，1999年12月，頁8。

過對對方的認識與比較，反映出己方的缺點，因而圖謀改進。²⁸基於上述兩位學者的論述，王龍溪嚮往佛教救世精神，以及試圖將此精神融攝到儒家本身，並且藉此以傳陽明學於後世的作法，確實可以成為其三教合一的一種方式。

其次，則是就道教思想的融攝而言。在王龍溪〈與魏水洲〉的書信中便說到：

大抵我師良知兩字，萬劫不壞之元神，範圍三教大總持。良知是性之靈體，一切命宗作用，只是收攝此件，令其堅固，弗使漏泄消散了，便是長生久視之道。古人以日月為藥物，日魂之光，便是良知，月魄便是收攝日光針法象，所謂偃月爐也。其幾只在晦朔之交，不得先天真氣為種子，皆後天渣滓也，幸密察之。²⁹

這裡將良知比作道教的「元神」，以之為「範圍三較大總持」，正表明了龍溪用良知教來融攝道教的態度。龍溪的三教觀，其基本思想尚可反映在〈三教堂記〉這篇文章之中：

三教之說，其來尚矣。老氏曰虛，聖人之學亦曰虛；佛氏曰寂，聖人之學亦曰寂，孰從而辨之？世之儒者，不揭其本，類以二氏為異端，亦未為通論也。春秋之時，佛氏未入中國，老氏見周末文勝，思反其本，以禮為忠信之薄，亦孔子從先進之意。孔子且適周而問之，曰吾聞之老聃云，未嘗以為異也。象山云：「吾儒自有異端。凡不循本緒，求藉於外者，皆異端也」。孔子曰：「吾有知乎哉？無知也。」言良知本無知也。「鄙夫問於我，空空如也。」空空即虛寂之謂。顏子善學孔子，其曰「庶乎屢空」，蓋深許之也。漢之儒者，以儀文度數為學，昧其所謂空空之旨。佛氏始入中國，主持世教，思易五濁而還之淳。圓修三德，六度萬行，攝諸一念。空性常顯，一切聖凡差別，特其權乘耳。汨其末也，盡欲棄去禮法，蕩然淪於虛無寂滅，謂之沈空，乃不善學者之過，非其始教使然也。人受天地之中以生，均有恆性，初未嘗以某為儒、某為老、某為佛而分授也。良知者，性之靈，以天地萬物為一體，範圍三教之樞。不徇典要，不涉思為。虛實相生而非無也；寂感相乘而非滅也。與百姓同其好惡，不離倫物感應，而聖功徵焉。學佛老者，苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也；為吾儒者，苟能以復性為宗，不淪於幻妄，是即道釋之儒也；為吾儒者，自私用智，不能普物而明宗，則亦儒之異端而已。毫厘之辨，其機甚微。吾儒之學明，二氏始有所證。須得其髓，非言思可得而測也。吾黨不能反本，自明其所學，徒欲以虛聲嚇之，祇為二氏之所嘆，亦見其不知量也已。陸子與中作三教堂，乞言于予，以證所學為之記以歸之。³⁰

²⁸ 吳汝鈞〈儒佛會通與純粹力動理念的啟示〉《中國文哲研究集刊》第21期，2002年9月，頁142。

²⁹ 《王龍溪全集》，卷九，頁582。

³⁰ 《王龍溪全集》，卷17，頁1205。



王龍溪這篇總論三教的文字，根據彭國翔先生的看法，主要包涵三方面的內容。第一，虛寂的思想並非佛道兩家的專屬，同時也是儒學的內在向度；第二，正統與異端的區分並不絕對地限於儒學與佛道兩者之間；第三，三教同源，以道觀之，本無儒釋道之分，而良知貫通虛實有無，為「範圍三教之樞」。其中，第三點是龍溪三教觀的基礎與核心思想，前兩點則是在第三點基礎上的進一步展開，反映了三教關係上龍溪對待佛道兩家的基本態度。³¹這樣的觀點，也可以從方祖猷先生的說法加以支撐。他說：王畿深通佛道，運用二氏學說來構築自己的思想體系，而在當時三教合一思潮中，其是以儒為主來吸收佛道思想的。³²這也就是王龍溪本人所處的時代背景，以及三教融攝的基本立場。

六、結論

儒學在長期的歷史發展中，其內涵與理想絕不是固定不變的，而是隨著時代的遷移、思想的變化，結合著人對生命意義探索的心得，以及對現實世界改造的藍圖，呈現了不斷變化的內涵，也塑造了不同的聖人形象。³³也由於如此，就王龍溪的三教觀而言，不以虛寂為佛道兩家的專利，並試圖建構儒家傳統的虛寂觀，以及將以往正統與異端之辨的矛頭轉向世儒的功利俗學，無疑基於其儒家本位的三教同源論，或者可以說是多元宗教觀的一種表現，而產生這樣一種基本立場與核心內容。而所謂儒家本位，除了表現在龍溪認為儒家本來所具有的佛道兩家虛寂的精神境界，而以良知為「範圍三教之宗」之外，還反映在龍溪融合三教過程中的自我認同之中，也就是「以儒為宗」的根本思想。而至於道教的養生術，固然是追求自然生命的延續，以及禪佛教雖然講究通過明心見性而達到精神的解脫，並且不執著於肉體生命的延續。但就儒家看來，尤其是對陽明後學王龍溪而言，針對道教的自然生命延續，以及佛教的不執著肉體生命的延續這兩者之間，歸根究底，「生死之念」仍然是佛道兩家所追求解脫的心理動機。而龍溪本人既以道教的身心修煉，來延續其自然生命的健康；又以佛教的虛寂觀點再以本身的良知教加以融攝。就這個角度來說，王龍溪確實是以自身的身體實踐來貫徹三教合一的思想，因此稱其為「三教宗盟」實是恰如其分才是。

整體來說，通過以上我們對龍溪與佛道兩教的研究可知，雖然龍溪與道教人物有所交遊，對道教法門有所修煉，對道教思想也有並非皮毛的瞭解，但對道教的深度涉入並未改變龍溪的儒者身份。換言之，龍溪是自覺地將道教的一些基本觀念通過創造性的詮釋而納入到自己良知教的思想系統之中，而不是在終極關懷和根本的思想結構上認同道教。其本人在〈太極亭記〉中也曾說到：「陽明先師倡明良知之教以覺天下，而心極之義復大明於世。」³⁴，顯然是反映了龍溪試圖將佛道二教都融攝到其良知教系統的意圖。而王龍溪在〈經三教峰〉詩中所謂：「三教峰頂一柱驂，俯看塵世隔蒼煙。青牛白馬知何處？魚躍鳶飛只自然。」³⁵更無疑反映了龍溪儒家的自我認同。因此，當我們在中晚明三教高度融合的背景下研究儒學與佛

³¹ 彭國翔《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》，頁 265。

³² 方祖猷《王畿評傳》(南京：南京大學出版社，2001年5月)，頁 327。

³³ 呂妙芬《儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起》，頁 1。

³⁴ 《王龍溪全集》，卷 17，頁 1196。

³⁵ 《王龍溪全集》，卷 18，頁 1316。

道的關係時，一方面要看到道教對儒學的滲透或者說儒家學者對道教的吸收，另一方面還要看到道教對儒學的影響其究竟意義如何。而同樣地，在儒學與佛教的關係問題上，情況也是如此。

其實有關明末儒佛調和論的思潮中，另一個明顯的反面例子，就是佛教人物蕩益智旭以其自身的角度來解釋儒家的經典——《四書》。他的腳色也跟王龍溪一樣，只不過其是站在佛教的立場來作為其自身需求的再詮釋而已。而他在其著作《四書蕩益解》中，更是將《四書》的排列順序按照作者的時代先後來作為依據，並且提出自己的見解認為：

解《論語》者曰「點睛」，開出世光明也。解《庸》、《學》者曰「直指」，談不二心源也。解《孟子》者曰「擇乳」，飲其醇而存其水也。³⁶

對於蕩益智旭這樣的詮釋論點，黃俊傑先生研究認為，蕩益智旭援佛入儒進而以佛釋儒，以生死觀為核心，並聚焦於《論語》中的三個關鍵概念(1)學，(2)道，(3)天命，而且都是從心學的思想立場賦予新解。³⁷也就是說不只是王龍溪，其他二教的立場也是如此，則這更可以說明在當時的三教融合風氣之興盛。

以上便是筆者對於王龍溪如何在中晚明三教高度融合的背景之下，藉由其本身的身心修煉，以及本著儒家學者自身所保有的自覺，既不因為修煉道教法門而喪失其身為儒者身分的底限；又不因為與佛教人物交遊而又與其虛無理論相近被批評為禪，就迷失在佛門的泥淖之中。反而能夠加以吸收佛道兩家的長處為己用，建立起一套屬於儒家自身所擁有的新儒學。對此，筆者認為潘德榮先生於《詮釋學導論》中，有一段話說的很好：

在中國古代社會，雖然沒有嚴格意義上的宗教，但其通過神諭和聖人之言來規定人的行為規範，與宗教有異曲同工之妙，在此意義上，中國先民所信奉的是倫理化了的宗教。其後，由於道教的形成和佛教的輸入以及儒、道、佛一體化的發展，形成了中國特有的「理即法」、「禮即法」的格局。³⁸

而王龍溪也正是這種儒、道、佛一體化發展的實踐者，也可以說他是藉由對於先人或者聖人之言加以再詮釋之後，創造出其儒家體系的思想理論，雖然某些特點也許是由別的學派與宗教而來，但是基於「詮釋學」的角度，這也正是宋明理學以來「新儒家」所形成的主要原因之一。最後，再引用傅偉勳先生的一句話來做結尾：

³⁶ 蕩益智旭《四書蕩益解》(南投：中台山佛教基金會，1997年)，頁2。

³⁷ 黃俊傑〈如何導引「儒門道脈回歸佛海」？—蕩益智旭對《論語》的解釋〉，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》，(台北：台大出版中心，2007年10月)，頁281。

³⁸ 潘德榮《詮釋學導論》，(台北：五南圖書出版公司，1996年)，頁16。



在宗教與哲學上，人們早已領悟了生死探索的真實意義，勇於探究個體安身立命的終極歸宿，以短暫的生命歷程當中獲致「朝聞道，夕死可矣」的解脫之道。³⁹

這句話也正可以說明，王龍溪本人對於三教融合的最終期盼，不也是企圖要探索生命的真正意義，並且實現安身立命的思想所在嗎？筆者希望藉由王龍溪的三教融合過程，參以現今詮釋學的意義，加以更清楚的說明其來龍去脈，以及其前後呼應的地方。

³⁹ 傅偉勳〈生死智慧與解脫之道〉，《批判的繼承與創造的發展》（台北：東大圖書公司，1986年），頁194。



參考資料

一、專書

- 秦·呂不韋：《呂氏春秋》(臺北：立青文教基金會，1987年7月)。
- 宋·朱熹：《朱子文集》(臺北：允晨出版社，1990年2月)。
- 明·王陽明：《王陽明全集》(上海：古籍出版社，1992年12月)。
- 明·王畿：《王龍溪全集》，清道光二年刻本影印本，(臺北：華文書局，1970年5月)。
- 明·黃宗羲：《明儒學案》(北京：中華書局，1985年)。
- 方祖猷：《王畿評傳》(南京：南京大學出版社，2001年，5月)。
- 吳震：《陽明後學研究》(上海：人民出版社，2003年4月)。
- 林啟屏：《儒家思想中的具體性思維》(臺北：台灣學生書局，2004年4月)。
- 陳立勝：《王陽明「萬物一體」論—從「身一體」的立場看》(臺北：台灣大學出版中心，2005年5月)。
- 陳來：《有無之境—王陽明哲學的精神》(臺北：佛光出版社，2000年7月)。
- 陳來：《宋明理學》(臺北：洪葉出版社，1993年)。
- 傅偉勳：〈生死智慧與解脫之道〉，《批判的繼承與創造的發展》(臺北：東大圖書公司，1986年)。
- 彭國翔：《良知學的開展—王龍溪與中晚明的陽明學》(臺北：台灣學生書局，2003年6月)。
- 黃俊傑：《儒學的氣論及功夫論》(臺北：台灣大學出版中心，2005年9月)。
- 楊儒賓：《中國古代思想中的氣論及身體觀》(臺北：巨流出版社，1993年3月)。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年11月)。
- 劉述先：《朱子哲學思想的發展與完成》(臺北：台灣學生書局，1995年8月)。
- 潘德榮：《詮釋學導論》(臺北：五南圖書出版公司，1996年)。
- 蔡璧名：《身體與自然—以《黃帝內經·素問》為中心論古代思想傳統中的身體觀》(臺北：台大出版社，1997年)。
- 蕩益智旭：《四書蕩益解》(南投：中台山佛教基金會，1997年)。
- 羅永吉：《良知與佛性—陽明心學與真常佛學之比較研究》(臺北：萬卷樓圖書出版公司，2006年4月)。

二、期刊論文：

- 吳汝鈞：〈儒佛會通與純粹力動理念的啟示〉(《中國文哲研究集刊》第21期，2002年9月)。
- 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉(《中研院近史所研究集刊》第32期，1999年12月)。
- 陳立勝：〈王陽明「四句教」的三次辯難及其詮釋學義蘊〉(《台大歷史學報》第29期，2002年6月)。
- 彭國翔：〈王畿與佛教〉(《台大歷史學報》第29期，2002年6月)。



彭國翔：〈王畿與道教—陽明學者對道教內丹學的融攝〉（《中國文哲研究集刊》第二十一期，2002年9月）。

黃俊傑：〈如何導引「儒門道派同歸佛海」？—蕩益智旭對《論語》的解釋〉（《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，台大出版中心，2007年10月）。

鍾雲鶯：〈論一貫道《學庸淺言新註》的注疏意義〉，《台灣東亞文明研究學刊》第3卷第1期，2006年6月。



從字樣角度試探甲骨相關問題

陳冠勳*

提要

商代雖無文字整理的記錄，然因甲骨材料取得不易，所載資料又多為祭祀、戰爭等官方重要事項，因此推測，當時文字使用應有一定程度之規範。本文以甲骨文中「雨」、「風」、「羌」字為例，統計每期不同字形所佔的百分比，並分析其各期的變化。大抵而言，《甲骨文合集》中「雨」、「風」、「羌」在第一期中使用異體字的比例較少、第三期比例較多。若將使用異體字情況最少的武丁時期，連結到該期的鑽鑿，會發現該期的鑽鑿形態是最精緻的。而《史記》中武丁時期的記載，則可呼應異體字使用情況的多寡與政治力的強弱及社會背景有很大的關係。本文旨在將唐代以後所發展出的字樣學學理運用至甲骨學上之斷代，除可驗證前人學說、觀察文字演變外，亦可為斷代以及商史研究提供新的方向。

關鍵詞：甲骨文、字樣、鑽鑿、斷代

一、前言

甲骨文是目前發現年代最早、最有系統的漢字，雖然在文字構形上的相對位置與筆畫尚未完全穩定，但就文字發展來說，已是相當成熟的文字系統。歷史上最早文字的整理記錄在西周宣王時期，即宣王太史整理史籀大篆十五篇。¹然而由甲骨文的內容與文字構形穩定狀態來說，殷商時期的甲骨文書寫應有相當程度的規範。商代雖無文字整理的記錄，但因為甲骨材料取得不易，其所載資料又多為祭祀、卜卦等重要事項，並且有專業書手與刻工專司其職，因此可以想見，當時的文字的使用應該具有一定的規範。加上文字的功能是傳承文化，在政務傳達上也須正確文字來推動，不論古今文字均扮演「前人所以垂後，後人所以識古」的角色，故本文以文字規範的角度出發，運用唐代以後所發展出的字樣學觀念來觀察甲骨文中的字樣。

本文將透過甲骨文中的「雨」、「風」、「羌」字，來觀察甲骨文的文字規範情形，藉由雨、風、羌字各種字形在各期出現的情況，探討甲骨文中所具備的字樣觀念為何，並從字樣的角

* 臺北市立教育大學中國語文學系碩士班三年級。

¹ 曾榮汾：《字樣學研究》（臺北市：學生書局，1988年4月），頁21-22。



度討論其他甲骨相關問題。字形數量的統計則以《甲骨文合集》1-12冊(以下簡稱《合集》)以及《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》的資料為主，不錄《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》中所認定的習刻字；另外王族卜辭的年代尚未有定論，則個別討論之。

二、甲骨文中的異體字定義

在《殷墟花園莊東地甲骨》一書中提到 H3 甲骨刻辭的特色為「字體方面是這批甲骨刻辭的字體比較規範，異體字較少。」²雖然沒有具體說明如何判斷正、異體字的標準，但可知在甲骨文的整理上已有正、異體觀念存在³，以下先就甲骨文中異體字的觀念與內容作一說明。

裘錫圭所認定的異體字為「彼此音義相同而外形不同的字」。⁴若更精確地對甲骨文異體字下定義，張亞初認為：

文字在早期晚期，形體上有變化。象形字、會意字等標音化以後，早晚字形結構也會發生變化。這些，都是指同一個字在不同時期所產生的形體變化。異體字則是指同一個時期內同一個字的幾種不同形體結構。⁵

而施順生則更進一步將異體字定義為：

同一時期內同一個字的幾組不同的組成分子各別組合而成不同形體結構的字。⁶

除此之外，在施文中還提到了廣義、狹義與歷時、共時的異體字。所謂廣義的異體字是指「一個字因簡化、繁化、聲化、訛化、異化所產生的各種不同形體」，狹義的異體字是「異化中的『偏旁通用』、『聲符通用』、『造字不同而另造新字』等三種方法造成不同形體的字」；而歷時、共時之說則有許多學者提出，而後施文界定了其論文討論的範疇為「狹義共時的異體字」。⁷

² 中國社會科學院考古研究所編：《殷墟花園莊東地甲骨》第1冊(昆明市：雲南人民出版社，2003年12月)，頁19。

³ 因目前為止，尚未發現商代官方文書的記錄，無法確定這些具有規範性的文字即為正字，故以下將以「代表字」來稱呼。

⁴ 裘錫圭著、許倬輝校訂：《文字學概要》(臺北市：萬卷樓圖書公司，2008年10月)，頁233。

⁵ 張亞初：〈古文字分類考釋論稿〉，《古文字研究》第十七輯(1989年6月)，頁243。

⁶ 施順生：《甲骨文異體字研究》(臺北市：中國文化大學中國文學研究所碩士論文，1991年)，頁2。

⁷ 同前註，頁31-32。



討論甲骨文的異體字，若只從「偏旁通用」、「聲符通用」、「造字不同而另造新字」等方法，所造成不同的形體去觀察，筆者認為這樣的討論是僅就文字字形的角度來談異體字，但討論甲骨的異體字，不能只狹義地由文字的角度去切入，誠如大家所熟知的概念——文字並非一人一時一地的產物，也因此如果只就文字字形層面討論來談甲骨的異體字，可能涵蓋面不足；例如「偏旁通用」中的例子，劉釗提到與人形有關的偏旁可以互相替代而意義並不改變，並舉 (即)與 (即)、 (鬼)與 (鬼)通用為例⁸。此二例就是只考慮到形體，而未進一步考慮到語言的使用。甲骨文中的「即」字，在一般的卜辭作「」(《合集》24417)，而在第二期的貞人即中則作「」(《合集》22744)；鬼字，表示鬼神之鬼為「」(《合集》17448)，而方國之義的鬼字則作「」(《合集》8591)。即使偏旁可以互通，但是用於私名時，貞人即與方國鬼方就不等同於一般即字、鬼字，所以無法將之視為異體字；換言之，在這樣的情況下，這個字形已經具有不同的意義，故不視為能鬼神之「鬼」字異體，而是另兼正體，其義為「方國之義」。

從以上的例子可知，在探討甲骨異體字時，除了文字字形之外，應該還要加入語言的層次來探討，「」、「」與「」、「」就是語言層次的問題，不能以單純的文字字形來探究。換言之，甲骨文雖然筆畫尚未定型、部件位置未能有整體規範，但其實在甲骨文的一筆一畫之間、部件位置構成，都已代表其所蘊含的語義。

異體字對文字的影響，可以分成共時與歷時兩方面來看。共時的異體字，呈現的是字與字之間形體的差異，而歷時的異體字則可以呈現出文字的演變現象，可以觀察到異體字的產生與時代背景的關聯，甚至可以將這樣的現象用來考釋其他文字或者是實際運用於文字斷代上，也就是董作賓所提出來十項斷代標準中的「字形」一項所討論的。所以經過時間的不斷演進，這些本來是同音同義但不同形體的異體字形，也有可能變成同形異字的情形，同一字形寄託不同的音義，會有不同的語言功能，如女字與母字，趙誠認為：

女和母當是同字。但是，母和女也有不能通用的情況：生育子女之女只能作女()，不能作母()，也不能讀作母。……由這些事實可以知道，女與母已經有了分化的痕跡，和小與少的情況相仿，是一字多體與分化痕跡互相牽連的一種過渡型態。⁹

所以在討論異體字或是字樣時，必須注意文字的音義與字形結合的情形為何。

在檢視甲骨文異體字之間差異的標準，不能與篆書後的文字等而視之，畢竟甲骨文的載體是「龜甲」與「獸骨」，比起後世的其他載體，在書寫上困難度較高，所以必須將文字載體這項因素也考慮進去。是故，討論異體字時除了字形、語義的問題外，載體也必須一併考量，異體的變異情形通常與載體有密切關係，例如甲骨的刀刻、紙張的毛筆，乃至後來的雕版印刷，這些書寫筆勢的不同，對於字形變異有相當重要的影響。

⁸ 劉釗：《古文字構形學》(福州市：福建人民出版社，2006年1月)，頁42。

⁹ 趙誠：《甲骨文字學綱要》(北京市：中華書局，2005年5月)，頁84。



另外在甲骨上可以見到許多習刻的文字，習刻字非正式之卜辭，是契刻者利用甲骨版練習之字，而且我們也可以分辨出何者為習刻字，最主要的原因是習刻字的字形相較於正常卜辭的字形拙劣許多。從這一線索可以推知，既然有習刻之字，表示對於字形應該有一定的要求，即在用字道德觀應高於一般情況的書寫，高明亦認為：

(先秦的古漢字)在數量多、形體繁、寫法又不統一的情況下，如果沒有一定的規律從中起主導作用，漢字早已不知要亂到何種程度。¹⁰

所以商代雖無文字整理之紀錄，然依照卜辭為「國家文書」這樣的性質而言¹¹，文字的使用應該會有標準與規範，而其中應該就隱含著字樣的觀念，因此也可推測出當時次數出現最多的字形應具有一定的規範性。¹²

綜合上述的論點，筆者認為異體字應是指：在同一時期內的同一個字，有幾組不同形構，這些形構可能是同部件置於不同的位置，或是由不同部件組合而形成的異體情形。除了形構問題，要定義異體字與代表字之間的關係時，還必須考慮到文字與語言結合的實際狀況。

因此，本文試圖將甲骨文各期中的風、雨、羌三字字形，整理出出現頻率最高的形體，再由字樣角度來觀察甲骨文中的一些問題。

三、甲骨文異體字舉隅

文字在尚未定型之時，會許多不同字形的異體字出現，本文全面的觀察各期異體字的出現數量，使數據更為客觀。以下選擇討論「雨」、「風」、「羌」三字，因在刻辭中這三個字的出現數量較多；除了字形出現次數多外，還因為「雨」、「風」、「羌」三字在五期的刻辭當中皆有出現，而且不論是祭祀或是田獵刻辭等重要卜問的刻辭，都會有關於天氣方面或者是使用犧牲的卜問，而使得此三字出現頻率較高、涵蓋的層面較廣。也因此，可從歷時角度觀察出五期的字形演變，從而觀察甲骨文的字樣。

(一)雨

¹⁰ 高明：《中國古文字學通論》(北京市：北京大學出版社，2006年12月)，頁159。

¹¹ 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》(北京市：中華書局，1988年1月)，頁46。陳氏認為「卜辭也應屬王室的文書記錄，是殷代的國家檔案。」並從卜辭的性質、儲積的地方、甲骨的整治管理等面向提出四個理由說明；尹定國：〈甲骨文在圖書館史上的意義〉，《中國圖書館學會會報》第四十期(臺北市：中國圖書館學會，1987年6月)，頁19-26。尹氏亦從卜辭上的界線、序數，甲骨的儲藏、管理來說明文籍保存的歷史。綜合以上所述，甲骨卜辭實可視為一種「官方文書」。

¹² 後世諸如寫卷、俗刻小說中，即使使用異體字的情況多於正體，仍無法將異體視為正體，主要原因是寫卷及俗刻小說的性質、資料功能以及使用場合不同於甲骨刻辭，故不能直接類推。



𩇛，隸定為「雨」。《說文解字》(以下簡稱《說文》)云：「雨，水從雲下也。一象天，冂象雲，水霑其間也。」¹³在《合集》中所出現的雨字數量共有 5158 字，而且各期皆有，以下以表格列出各期雨字字形所佔的百分比：

期數 ¹⁴	字形	總量	百分比	備註
第一期	𩇛	2259	99.65%	其餘字形如𩇛、𩇛、𩇛、𩇛僅 8 例，佔 0.35%。
第二期	𩇛	320	91.17%	其餘字形如𩇛僅 2 例，佔 0.57%。
	𩇛	29	8.26%	
第三期	𩇛	454	33.02%	其餘字形如𩇛、𩇛、𩇛、𩇛僅 13 例，佔 0.94%。
	𩇛	384	27.93%	
	𩇛	377	27.42%	
	𩇛	147	10.69%	
第四期	𩇛	862	98.4%	其餘字形如𩇛、𩇛、𩇛、𩇛僅 14 例，佔 1.6%。
第五期	𩇛	50	36.23%	其餘字形如𩇛、𩇛、𩇛、𩇛、𩇛、𩇛、𩇛等約 33 例，佔 23.92%。
	𩇛	30	21.73%	
	𩇛	25	18.12%	
王族卜辭	𩇛	91	60.26%	其餘字形如𩇛、𩇛僅 2 例，佔 1.32%。
	𩇛	42	27.81%	
	𩇛	16	10.60%	

在第一期中所出現的雨字形有五種，以「𩇛」形所佔比例最高，有 99.65%，相較於其他時期，可以明顯看出第一期雨字的異體字較少。第二期的字形仍然以「𩇛」形為多，佔 91.17%；第三期的字形較為紛亂，主要以「𩇛」、「𩇛」、「𩇛」、「𩇛」四形為主，分別佔了 33.02%、27.93%、27.42%、10.69%，其他字形僅有 14 例，僅佔 0.8%；第四期的字形雖較第一期為多，但「𩇛」形所佔的比例仍高達 98.4%；第五期情況與第三期略同，以「𩇛」形所佔比例最高，但也僅為 36.23%，不似第一、二、四期字形高達 90% 以上，次高為「𩇛」為 21.73%，第三為「𩇛」形，佔 18.12%；至於王族卜辭則以「𩇛」形為主，佔 60.26%，「𩇛」形則佔 27.81%，第三為「𩇛」形，佔 10.6%。

¹³ (東漢)許慎撰、(清)段玉裁注：《說文解字注》(臺北市：洪葉文化事業公司，2001 年 10 月，經韻樓藏版)，頁 577。

¹⁴ 本文依照董作賓的五期斷代法，董氏五期說是在位帝王為分期：第一期為武丁、第二期為祖庚及祖甲、第三期為廩辛及康丁、第四期為武乙及文丁、第五期為帝乙及帝辛。



歸納上述的資料與數據，甲骨刻辭的兩字以「𠄎」形為主體。第一期如此，第二期則出現了少數在「𠄎」部件上加一橫劃的「𠄎」形，第三期的字形多樣，特色為兩滴之形不是平行、齊整的；第四期字形與第一期同，皆以「𠄎」形為主，這樣的情況可以呼應董作賓所提出之「復古說」¹⁵；而第五期兩字形的「𠄎」部件上窄下寬，為這期的典型字形。

然後造成異體字產生的原因為何？從貞人與刻工來討論，許多學者認為貞人與刻工並非同一人，如陳夢家在《殷虛卜辭綜述》中云：

董氏以貞人斷代本是很重要的發明。但是他以為「貞人」不但是命龜者的卜人，又是史官；不但是刻卜辭的人，且是書寫卜辭的人。這樣的引申，就過分了。我們既已分別書與刻為二事，而卜事是分工的，並非由一人包攬。¹⁶

朱楨也有相同的論述，其云：

再從卜辭的文字風格來看。如果說卜辭為貞人所契刻，每一期之中有很多貞人，因此，同一期的卜辭文字就應該有不同的契刻風格。而事實上並不然。……如果是貞人自己所刻的卜辭，偶而有兩貞人手迹相同可以理解，而這麼多貞人，契刻風格似出模板，形神兼似，又怎麼理解，怎麼可能呢？可見卜辭是由貞人所占卜貞問，而非其契刻。

17

而實際檢閱卜辭也可以印證這樣的說法。以第三期的貞人為例：《合集》30107、《合集》31098 兩版皆為貞人何，但是卻分別出現了「𠄎」、「𠄎」兩種不同的字形；《合集》29084、《合集》29092、《合集》29276 三版皆為貞人狄，但各版字形分別出現了「𠄎」、「𠄎」、「𠄎」三種不同的字形，從這些訊息可以得知，貞人不是契刻者，也就不會是造成異體字產生的主因；再檢視其他的同版卜辭，會發現同一版上有不同的字形，如《合集》28973 中出現「𠄎」、「𠄎」兩種字形、《合集》29201 出現「𠄎」、「𠄎」二形、《合集》33511 同版中有「𠄎」、「𠄎」二形、《合集》33913 同版中有「𠄎」、「𠄎」二形，依照這些線索，可以推論是刻工造成異體字產生的現象。

(二)風

¹⁵ 董作賓在撰著《殷曆譜》的過程中，發現殷墟甲骨卜辭中有舊、新派祀典的不同，舊者即第一期的武丁、第二期的祖庚、第四期的武乙、文丁，其餘即新派，第四期卜辭的記日法、月名、祀典等方面都恢復舊制，因此董作賓主張第四期復古。

¹⁶ 陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，頁 13-14。

¹⁷ 朱楨：〈貞人非卜辭契刻者〉，《殷都學刊》1986 年第 4 期（安陽市，殷都學刊編集部），頁 20。



𩇛，隸定為「風」。《說文》云：「八風也。東方曰明庶風、東南曰清明風、南方曰景風、西南曰涼風、西方曰閭闔風、西北曰不周風、北方曰廣莫風、東北曰融風。从虫凡聲，風動蟲生，故蟲八日而匕，凡風之屬皆從風。」¹⁸風字在《合集》中所出現的字數有 237 字，且各期皆有，各期風字字形及其所佔百分比如下表所示：

期數	字形	總量	百分比
第一期	𩇛	87	88.78%
	𩇛	10	10.20%
	𩇛	1	1.02%
第二期	𩇛	4	100%
第三期	𩇛	14	15.91%
	𩇛	72	81.82%
	𩇛	2	2.27%
第四期	𩇛	17	100%
第五期	𩇛	13	100%
王族卜辭	𩇛	17	100%

風字在甲骨刻辭中有「𩇛」、「𩇛」、「𩇛」三形，各形在各期所佔的比例不一，第一、二、四期以及王族卜辭相同，皆是以象鳳形之「𩇛」所佔比例最高，惟第一期有十例象鳳旁有加點之「𩇛」；第三期則是三形皆有，以从凡聲之風字比例為高，佔 81.82%，象鳳形佔 15.91%；第五期則是以从凡聲之風字形為主。

從「風」字形異體最多的第三期，可以知道「𩇛」、「𩇛」、「𩇛」三形的使用意義並無分別；如卜辭云：

癸亥卜，狄貞：有大𩇛？ (《合集》27459)
 其邁大𩇛，吉？ (《合集》28554)
 邁大𩇛？ (《合集》28555)

甚至在卜辭中可以發現同版異形的情形出現，如在《合集》30242 這一版發現「𩇛」、「𩇛」二形出現在同一版當中。

(三) 羌

¹⁸ (東漢)許慎撰、(清)段玉裁注：《說文解字注》，頁 683。



𦍋，隸定為「羌」。《說文》云：「西戎，羊種也。从羊儿，羊亦聲。」¹⁹羌字在《合集》中所出現數量共 1125 字，以下列出各期出現羌字的情況：

期數	字形	總量	百分比	備註
第一期	𦍋	602	96.78%	其餘字形如 𦍋 有 6 例，佔 0.97%。
	𦍋	14	2.25%	
第二期	𦍋	42	62.69%	其餘字形如 𦍋 有 2 例，佔 2.99%。
	𦍋	17	25.37%	
	𦍋	4	5.97%	
	𦍋	2	2.99%	
第三期	𦍋	71	66.98%	其餘字形如 𦍋、𦍋、𦍋、𦍋 等有 10 例，佔 9.43%。
	𦍋	7	6.60%	
	𦍋	5	4.72%	
	𦍋	4	3.77%	
	𦍋	4	3.77%	
	𦍋	3	2.83%	
	𦍋	2	1.89%	
第四期	𦍋	200	84.75%	其餘字形如 𦍋、𦍋、𦍋 有 5 例，佔 2.12%。
	𦍋	18	7.63%	
	𦍋	9	3.81%	
	𦍋	4	1.69%	
第五期	𦍋	20	39.22%	其餘字形如 𦍋、𦍋 有 6 例，佔 11.76%。
	𦍋	16	31.37%	
	𦍋	9	17.65%	
王族卜辭	𦍋	32	74.42%	

¹⁹ 同上註，頁 148。

	6	13.95%
	2	4.65%
	2	4.65%
	1	2.33%

在刻辭中有先王羌甲、羌方、田獵地羌以及祭祀犧牲等用法，其中田獵地羌在第一期並沒有，是到了第二期後才出現。而觀察各期羌字的使用狀況，發現除了田獵地羌多用「𠄎」形來表示不同於其他的羌字外，其餘則混用無別。雖然田獵地羌偶爾會出現不同字形混用的情況，但對於先王羌甲的羌字幾乎沒有混用其他字形的情況出現²⁰，在第一期、第二期中的羌甲之羌皆為「𠄎」形，第三期、第五期為「𠄎」形，第四期為「𠄎」形，由此可以看出對於羌甲之羌的用字較為小心、重視。又第一期無田獵地羌，則會以「𠄎」形來表示羌方，推測是羌字由本來的方國名分化為田獵地名，「𠄎」形另兼正字。

以上五期當中，字形最為整飭的依然是第一期，其中「𠄎」形佔了近 97%，若再扣除專用以表示羌方的「𠄎」形，比例則更高；而字形最為紛亂的第三期，雖「𠄎」形佔了近 67%，較第二期為高，但是第三期不同的字形卻多達十種以上，且各期所用羌甲之羌皆同一字形表示，僅第三期有一例外，就可以看出該期的用字情況。

歸納兩、風、羌三字字形在各期出現的狀況，並分析其產生原因，可以知道異體字的產生與貞人的關係並不大，應該與刻工有較大的關係，而各期的刻工為何有這麼大的差異？或許與時代風尚及當時的政治力有關係，此點則於後文說明。

四、甲骨文中的字樣觀念

從上述的統計資料可以得知，雖然「兩」、「風」、「羌」的異體字很多，但是各期都會有某種字形是佔絕對多數，故在甲骨文字當中確實存在著文字規範的現象，以下從文字構形、文字語義及社會文化三個方面來探討甲骨文中所存在的異體現象。

(一)文字形構

若只單純僅就文字層次來看，從各期的字形來觀察，可以印證文字演變的規律。

1.繁化

從兩字各期的字形演變，就可以很明顯地看出這樣的規律，即和平橫劃上增加一

²⁰ 僅有一例例外，即《合集》27261(第三期)卜辭中，羌甲為「𠄎」形，不同於該期多用的「𠄎」形。



短橫劃，這也幾乎是文字演變的通則。²¹從兩字的演變可以看出，在第一期時皆未加短劃，到了第二期出現了這樣的字形，然比例不高，到了第五期已經佔了一半已上的比例了。而且在其他从「𠂔」部件的的甲骨文字中，我們也可以發現這樣的規律，如「𠂔」、「𠂔」、「𠂔」、「𠂔」等第一期的字，在「𠂔」部件上都沒有增加的一短橫劃，但在第三期之後這樣的現象就增加了，如第三期的「𠂔」字及第五期的「𠂔」、「𠂔」字。

2. 聲化

風字本來是象鳳之形，到了第三期後，漸漸由从鳳凡聲的字形所取代而變為常用的字形。另外甲骨文中的野字與囿字也可以看出聲化的文字演變規律；甲骨文中的野字為「𠂔」形，《說文》云：「野，郊外也，从里予聲。𠂔，古文野，从里省，从林。」²²又甲骨文囿字為「𠂔」形，《說文》中亦有載其籀文字形，其云：「囿，苑有垣也，从口有聲。一曰所以養禽獸曰囿，𠂔，籀文囿。」²³上述諸字除了可以看到文字演變的規律之外，也可以建立甲骨文到小篆的字形演變脈絡。

(二) 文字語義

若單就字形來看代表字與異體字之間的關係，尚顯不足，如在第一期的風字除了「𠂔」形之外，還出現了「𠂔」字字形，若從單一條卜辭來看，會誤認為是一條氣象相關的刻辭，其云：

雷 𠂔 不其來？ (《合集》3945 正)
 戊寅卜，殺貞：雷 𠂔 其來？ (《合集》3947 正)

但是觀察同版的卜辭當中，可以發現與其對貞的是專有名詞，如《合集》3945 正這一版的卜辭云：

戊寅卜，殺貞：雷 𠂔 其來？
 戊寅卜，殺貞：沚 𠂔 其來？
 貞：沚 𠂔 其來？
 雷 𠂔 不其來？

從卜辭中的對貞可以發現，「𠂔」字應該為一專名，檢視其他的卜辭亦同，而且「𠂔」與「𠂔」二字無混用的情況，這樣的情況和前面所述的即、鬼二字相同，雖然「𠂔」字也是从鳥从凡，但已經有不同的詞義，且組合的位置亦不同，故不能將「𠂔」字視為「𠂔」字

²¹ 諸多文字學相關著作皆有提及此規律，可參考如唐蘭：《中國文字學》(上海市：上海古籍出版社，2007年4月)，頁104；許進雄：《簡明中國文字學》(臺北縣：學海出版社，2005年3月)，頁189；劉釗：《古文字構形學》，頁27等著作。

²² (東漢)許慎撰、(清)段玉裁注：《說文解字注》，頁701。

²³ 同上註，頁280。



的異體。

(三)社會文化

綜觀中國文字的歷史，可以發現某些朝代異體字的數量較多，使用情況較普遍，例如春秋戰國、南北朝等，而這些時期正巧都是政治紛擾的時代，由此推測一個朝代文字規範的嚴格與否，以及用字道德觀念的強弱，或許可能與國家政權統一與否，及政治力量的強弱有極大的關係，《說文·敘》云：

其後諸侯力政，不統於王。惡禮樂之害己，而皆去其典籍。分為七國，田疇異畝，車涂異軌，律令異法，衣冠異制，言語異聲，文字異形。秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罷其不與秦文合者。斯作《倉頡篇》。中車府令趙高作《爰歷篇》。大史令胡毋敬作《博學篇》。皆取《史籀》大篆，或頗省改，所謂小篆也。²⁴

東周時期，周王室對於政治的控制力較弱，即有五霸七雄的崛起，所帶來的就是各國文字的紛雜，而後秦始皇以強大的政治力統一文字，「罷其不與秦文合者」，而成小篆；而南北朝也是政治分分合合的時期，《魏書·江式傳》云：

皇魏承百王之季，紹五運之緒，世易風移，文字改變，篆形謬錯，隸體失真。俗學鄙習，復加虛巧，談辯之士，又以意說，炫惑於時，難以厘改。²⁵

江式有鑑於當時社會與政治環境的紛亂，而造成「文字改變，篆形謬誤，隸體失真」的情況，故奏請整理了《古今文字》。同時代的《顏氏家訓·書證篇》中亦云：

或問曰：「東宮舊事何以呼鷓尾為祠尾？」答曰：「張敞者，吳人，不甚稽古，隨宜記注，逐鄉俗訛謬，造作書字耳。吳人呼祠祀為鷓祀，故以祠代鷓字；呼紺為禁，故以絲傍作禁代紺字；呼蓋為竹簡反，故以木傍作展代蓋字；呼鑊字為霍字，故以金傍作霍代鑊字；又金傍作患為鑲字，木傍作鬼為魁字，火傍作庶為灸字，既下作毛為髻字；金花則金傍作華，窗扇則木傍作扇：諸如此類，專輒不少。²⁶

²⁴ 同上註，頁 765。

²⁵ (北齊)魏收：《魏書》(臺北市：鼎文書局，1980年6月)，頁 1963。

²⁶ (北齊)顏之推著、王利器集解：《顏氏家訓集解》(臺北市：明文書局，1982年2月)，頁 444。



這段文字也提到了這個時代用字的紛亂狀況，所以當中央的統治力不彰，會反映在使用異體字風氣的興盛與否；若用這樣的概念來看商代各期用字習慣，會發現第一期的異體字較少，第三期的異體字則較多，《史記·殷本紀》云：「武丁修政行德，天下咸驩，殷道復興。」²⁷可知武丁時期是政府政治力強盛之時期，或許可以解釋第一期的異體字何以是五期中數量最少的原因，這點也可以結合鑿鑿的型態來加以說明，許進雄對於第一期的鑿鑿形態有詳細的描述，其云：

在可確定為第一期的卜骨和卜甲，其上長鑿的形態是一致的。……肩部挖刻得非常整飭，大半是以V形刻刀，稍小於直角的刃面，一再平推挖刻出來，故兩肩顯得非常筆直整飭。他期中，只有第四期中期有一些是如此刻的。²⁸

而于秀卿、賈雙喜、徐自強在整理北京圖書館所藏甲骨時，也對各期甲骨鑿鑿形態的特徵有簡單的描述，對於第一期的鑿鑿的特色其云：

第一期卜甲卜骨的鑿鑿，大多數攻冶認真、精美、細膩、外緣平整。……總之，第一期甲骨的書法和鑿鑿特點，反映了武丁時期的文風是比較嚴肅、認真的。²⁹

至於第三期，從單一的鑿鑿情況來看：「此期大部分的肩都是寬的，都經過加寬的修整手續，所以不可能有第一期式那樣的整飭，但比起第二期及第四期都要平整得多。」³⁰若由整體的鑿鑿情況來分析，會發現第三期的鑿長大於第二、四期，是五期中最長的；于秀卿等人亦對於第三期甲骨鑿鑿有這樣的描述，其云：

這一時期的鑿鑿形態，是承襲並開發了第二期後期寬大淺平的鑿型。鑿型向寬、長發展的程度，在五期中達到了頂峰，……鑿長多數在2.2至2.5厘米之間，少數的也有達到三厘米者，不過此種鑿型僅見于第三期，第四期後復趨縮短。³¹

²⁷ (西漢)司馬遷：《史記》(臺北市：鼎文書局，1980年6月)，頁103。

²⁸ 許進雄：《甲骨上鑿鑿形態的研究》(臺北縣：藝文印書館，1979年3月)，頁58-59。

²⁹ 于秀卿、賈雙喜、徐自強：〈甲骨的鑿鑿形態與分期斷代研究〉，《古文字研究》第六輯(2005年6月)，頁347。

³⁰ 許進雄：《甲骨上鑿鑿形態的研究》，頁10。

³¹ 于秀卿、賈雙喜、徐自強：〈甲骨的鑿鑿形態與分期斷代研究〉，頁347-348。



可以發現第三期的鑿長並不如其他時期規整，故于文又評論云：「三期鑿鑿，攻冶粗糙淺漏，這與第三期文風之遜退有密切的聯繫。」³²

對於鑿鑿，目前僅止於觀察其形態，若加入字樣的觀念以及當時的時代背景來看，可以發現政治力所影響的文化、制度層面不只是異體字的使用，對於其他面向可能也會有一定程度的影響，對於斷代方法也是一個新的切入點。

由以上三方面的討論，我們可以由甲骨文的演變歸納出甲骨文中字樣觀念有下列三點：

1. 具有因時制宜觀念

代表字與異體字間的訂定並非是固定的，在早期是異體字的文字，可能經過文字的演變或是使用的需要，從而轉變成代表字，如兩字在一到四期皆以「𠄎」形為主要字形，到了第五期則以「𠄎」形為主；風字一、二、四期皆以「𠄎」形為主要字形，三、五期兩期則以加凡聲的「𠄎」形為主；羌字第一、二期以「𠄎」形為主，第三、四、五期則以加了枷鎖的「𠄎」、「𠄎」形為主要的字形。而從甲骨文字各期的形體來看，許多文字所產生的繁化、簡化、聲化等等的變化，是漢字在隸定前的發展進程，加入歷時的研究，也可以看出各期文字演變

2. 具有語義流變觀念

甲骨文字處於未定的時代，所以在分析文字部件的時候，很容易就將類似的部件組合成的字視為相同的字，從上述的例證來看，在判斷文字的異體字的時候，除了從字形之外，還應從語言的層次來討論，重視文字的語義區別，如羌字在第一期以「𠄎」形來表示羌方，第一期以後羌字分化出「𠄎」形，成為田獵地羌來使用。

3. 具有用字道德觀念

文字是生活中溝通不可或缺的媒介，所以從文字整理的歷史紀錄來看，有字樣規範的時代與當時的社會背景有很密切的關係，首先是對於相對重視的事物，其用字會更謹慎，用字道德觀念會較高，例如上文所舉羌字，其對於先王羌甲的羌字的用字是最為小心的。此外，當社會規範或者是政治力薄弱之時，許多制度層面的東西也會隨之而變得不受重視，甚至器物層面的部分也會受到影響。政治力越強越穩定，規範力越強，異體情況就越少，反之政治的規範力越弱，反映在文字的書寫、使用上則越紛亂。

五、字樣觀念在甲骨學研究的運用

由上述可知，歷時的異體字可以歸納出文字演變的規律，甚至能以字樣觀念來加強董作賓甲骨十項斷代中字形標準之說的重要性，以下試以這樣的概念來看花園莊東地的甲骨的斷

³² 同上註，頁 348。



代問題。

花園莊東地甲骨在 1991 年出土後，許多學者將這批甲骨斷代為殷墟文化第一期晚段，大致相當於武丁早期。斷代為第一期的主要依據為地層關係和伴出文物、卜辭內容以及鑽鑿型態和字形。若從地層關係與出土文物論之，這樣的結論並不嚴謹，因為在晚期地層中可能會出現早期的遺物，反之則否。再者，就卜辭內容而言，主要是因為在花東卜辭中出現了一些人物，如史、子尻、子戩、婦好、等，又見於武丁賓組卜辭或王族卜辭中。賓組的年代較無爭議，一般認為在武丁中、晚期，爭議較大的是王族卜辭，李學勤、彭裕商等學者主張王族在武丁中期。在這樣的前提下，H3 卜辭被斷定為武丁早期。但是這樣的斷代有令人質疑之處，首先是以爭議性大的王族卜辭年代來判斷花東的時代就有問題。再者，這樣的結論忽略了異代同名的可能。第三點，由鑽鑿型態來看，H3 卜辭的鑽鑿與第一期特有的「尖針狀突出」大不相同，反而與第四期的鑽鑿形態較為相似。³³

而在字形方面，《殷墟花園莊東地甲骨》一書則有這樣的結論，其曰：

H3 甲骨刻辭中有不少字，屬於過去學術界公認的晚期字形，尤其是四邊出頭的「癸」字、在字下面加一彎折筆畫的「占」字，一直被甲骨文研究者認為是第五期(殷代晚期)的典型字體，因為作為一項斷代標準。但花東 H3 卜辭，這種「晚期」字體比比皆是。……這表明上述這些所謂的「晚期」字體早就出現了，只不過尚未流行，至帝乙、帝辛時期才被王的貞人集團所接受，成為廣為流傳的字體。³⁴

上述的這段話，可以看出隱含有了字樣的觀念在裡頭，首先是認為各期有各期的典型字體，再者是在同一個時代當中代表字與異體字是並存的，但是最後的結論還有可以思考的空間。筆者認為在甲骨文中異體字是存在的，但在比例上應該是少數，結合字樣學的觀念來看，甲骨字樣中的用字道德強弱與政治力有關，且具有時宜的觀念，從用字道德觀來看，武丁時期應該是中央政治力強大的時期，花東甲骨中所使用的字形不應該是與這個時期完全不同的晚期字形；而就時宜的觀念而言，或許早期少量存在的異體字，也可能在未來的某個時期成為代表字，所以《殷墟花園莊東地甲骨》書中認為這些字形是「存在而未流行」的情形是可能發生的，但是這些異體字的產生，放在文字演進的脈絡當中應當是吻合的，而非截然無關的兩組字形，再實際檢視花東甲骨的字形：³⁵

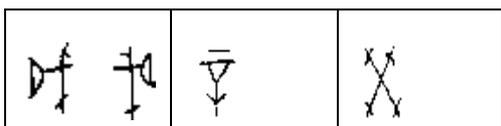
(一) 天干

戊	辛	癸
---	---	---

³³ 然 H3 卜辭的性質為「子」，鑽鑿形態是否能與商王室相提並論則是另一個要思考的地方。

³⁴ 中國社會科學院考古研究所編：《殷墟花園莊東地甲骨》第 1 冊，頁 20。

³⁵ 同上註，頁 19。



(二)地支

子	寅	辰	子、巳	午	未	申

(三)雨字

雨

(四)羌字

羌

以羌字為例，武丁期的羌字並無「」形的羌字，而花東甲骨中也無「」形的羌字，若花東甲骨的時間與武丁期是相近的，何以殷王室與子間的字形是迥然不同而且完全不相混雜的？又花東甲骨的干支字當中，如辛、辰二字，與早期的字形相較起來，此時期在平橫劃上增加了一短橫，是一繁化的現象，應屬於晚期的字形。至於雨字，其雨滴狀的點呈現非平行的排列，也是第一期未見而典型第三期以後的字形，綜合上述所論，目前較多學者認為花東甲骨的斷代分期，還有很大的思考空間。

代表字與異體字的關係會隨時間改變而不同，某一時期雖為異體，但經過文字的長期演變，可能成為未來的代表字，這也是本文何以用歷時觀點來探討異體字與字樣觀念，如此不僅可以甲骨文中的字樣觀念與文字規範情形，亦可建立文字演變線索。

六、結語



根據上文所述，甲骨文字樣觀念，可以歸納成下列幾方面來說，首先是甲骨文異體字的判定。甲骨文中的異體判定標準，就是不論這些形構是構成部件相同但位置不同，或是由不同部件組合成的異體，共同的基本條件就是出現部分相同的形構。甲骨文字尚未定型，無法像後世篆、楷一樣有明確筆畫規範，故在判斷甲骨異體時要按每個字的部件與該字的關係去斷定。

其次，甲骨文字的載體是龜甲獸骨，在刻寫上有相當難度，導致部分學者常將反書或者是一些意義相近的筆畫、部件自動歸於同一字形上，但這樣反而混淆了許多形近卻意義不同的文字。所以除了有字形部件有交集外，還必須加入語言的觀念，利用上下文義來確認文字的語義，進而分辨是否為異體，亦或是兩個不同文字。換言之，即使所有部件都相同，僅部件位置不同，然其語義指稱的對象不同也不能夠視為異體字。從語義上來判斷，會發現有些將之視為異體的甲骨文字，不只是其實是異體關係，有時也會出現另兼正字的情形，在此情況下可視之為兩個獨立字位的文字。此外，必須再加上歷時與共時的比較，去探索文字繁化、聲化等等演變規律。

字樣就是使用正確的字形，表達正確的語義。所以文字的構形可以反映出語義產生的背景。從以上的觀察中可以發現，雖然商代沒有整理文字的記錄，但從甲骨這樣的官方文書可以得知其字樣觀念有三，即具有時宜、語義流變以及用字道德的觀念。從這樣的角度來看，透過各期文字的異體字形，可以結合不同的面向來推論商代的歷史，為混沌的殷商史，找到新的發展的空間；除此之外，亦可以從不同的角度來驗證前輩學者的學說，如董作賓十項斷代標準與許進雄的鑽鑿斷代，運用前人的研究成果，再透過不同面向的驗證，使立論更加堅定；更可以應用字樣的觀念，再次檢視諸如王族卜辭斷代以及花園莊東地的年代問題，提供新的觀察角度。



參考書目

一、古籍文獻：

- 西漢·司馬遷著：《史記》(臺北：鼎文書局，1980年)。
東漢·許慎撰、清·許慎注：《說文解字注》(經韻樓藏版)(臺北：洪葉文化公司，2001年)。
北齊·魏收著：《魏書》(臺北：鼎文書局，1980年)。
北齊·顏之推著、王利器集解：《顏氏家訓集解》(臺北：明文書局，1982年)。

二、近人論著：(依筆劃排列)

- 于秀卿、賈雙喜、徐自強：〈甲骨的鑿鑽形態與分期斷代研究〉(《古文字研究》第六輯，北京：中華書局，2005年)。
中國社科院編：《殷墟花園莊東地甲骨》(昆明：雲南人民出版社，2003年)。
尹定國：〈甲骨文在圖書館史上的意義〉(《中國圖書館學會會報》第四十期，臺北：中國圖書館學會，1987年)。
朱 楨：〈貞人非卜辭契刻者〉(《殷都學刊》第4期，殷都學刊編集部，1986年)。
姚孝遂：《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，北京：中華書局，1988年)。
姚孝遂：《殷墟甲骨刻辭類纂》(北京：中華書局，1989年)。
施順生：《甲骨文異體字研究》(中國文化大學中文所碩士論文，1991年)。
唐 蘭：《中國文字學》(上海：上海古籍出版社，2007年)。
張亞初：〈古文字分類考釋論稿〉(《古文字研究》第十七輯，北京：中華書局，1989年)。
許進雄：《甲骨上鑽鑿形態的研究》(臺北：藝文印書館，1979年)。
許進雄：《簡明中國文字學》(臺北：學海出版社，2005年)。
郭沫若：《甲骨文合集》(北京：中華書局，1982年)。
陳夢家：《殷虛卜辭綜述》(北京：中華書局，1988年)。
曾榮汾：《字樣學研究》(臺北：學生書局，1988年)。
裘錫圭著，許鈞輝校訂：《文字學概要》(臺北，萬卷樓圖書公司，2008年)。
趙 誠：《甲骨文字學綱要》(北京：中華書局，2005年)。
劉 釗：《古文字構形學》(福州：福建人民出版社，2006年)。





從《世說新語》看魏晉士人的癖好

陳宥伶*

提要

本文藉由《世說新語》中所載當時魏晉士人的癖好來觀察分析，關於這些癖好是否對士人有某些特殊的意義，或者單單只是表現個人特色的一種方法。首先將「癖好」作個定義，之後再從《世說新語》中析出描寫有關魏晉士人癖好的條則，並加以分析，歸納出三點：（一）執著戀物，指有些士人對於某種特定的「物」產生執著性的喜愛，並追溯其中源流；（二）嗜酒如命：魏晉士人對於飲酒有著特殊的喜好，故在這個部分討論「酒」與士人間的關係；（三）特異行為：討論魏晉士人所表現的特殊行為，並釐清緣由。接著從以上的描述與討論來分析，「癖好」對於魏晉士人所代表的意義，釐析出三點：（一）移情作用：從士人對物的執著，可以稍稍紓解他們心中的鬱悶，並以物品的特性來反照自己的心理情況；（二）麻痺與逃避作用：藉著酒精的催化，士人們可以稍稍逃避困頓不順的人生；（三）發洩作用：魏晉士人藉由一些特異的行為，來發洩心中不滿，對於禮教做出反動。《世說新語》充滿魏晉士人行為言語的側寫，從《世說新語》中所載魏晉士人的癖好，不僅可看出名士風度的各方面向，更能了解士人心中的鬱結與痛苦是如何排解，且探究其中的心理活動，也可以呈現士人面對時代性問題時的不同角度。

關鍵詞：《世說新語》、癖好、魏晉名士

一、前言

魏晉時代是中國歷史上的一個轉折點，而時代性的變化，同時也刻劃在當時的社會風氣，以及士人們所表現出來的舉止行為。從漢朝到魏晉南北朝之時，王朝更迭、社會紛擾，都顯示出時局的動亂，在亂世之中也讓許多當時的士人不得不另覓生命的另一出口，濟民救世之理想已無法完成，內心悲苦、憤恨之情油然而生，但還是要生活還是要繼續進行，在這兩者之間，心中所產生的矛盾甚大，因此在魏晉時期，士人們所表現出來的行為，實在與其他時期的士人有著明顯的不同。

以漢晉兩代的士人來比較，可以發現兩者之間的差異是相當龐大的。他們的信念、思

* 成功大學中國文學系碩士班二年級。



維，他們的人生理想，甚至是他們的生活風貌與情趣，都有著天壤之別。從規行矩步的經生，到放誕不羈的名士，士人的心態經過一個長期變化過程。¹在漢代，由於「獨尊儒術」的關係，君權被過分的強調與擴大，士與政權的關係，也常被理解為君臣的關係，這兩者之間的關係，君與臣之間除了有著表面的嚴格規範之外，深入探究還有相互的信賴與忠實。西漢當時，君臣之間的關係是十分緊密的，但這層關係在東漢產生巨大的變化。東漢時，宦官、外戚的擾亂朝綱，使得當時的士人從為維護大一統政權，轉變到與政權產生疏離，對政權持批判的態度，這也使士人與當權者的關係產生變化。士人們漸漸從大一統政權的心態解脫出來，走向自我的覺醒，同時，當權者對於士人的存在是否會對王朝產生威脅保持懷疑。

自漢武帝定儒術為尊後，儒學成為官學，並與政權緊密的聯繫在一起，儒家的教條也束縛住當時思想的可變動性，因此規行矩步的經生也自此塑造出來。漢魏之際，整個學術思想的風潮，從儒家經學轉化至魏晉玄學，這也是那個時代的文人士大夫對生存方式的重新選擇，對個體人格的重新塑造。²直至魏晉時期，社會持續動盪，儒家宣揚的理想與現實形成強烈反差，許多士人已不再對其頂禮膜拜。政治鬥爭激烈，生存環境惡化，士人對於政治的參與熱情減弱，並逐漸由關心社會轉為關心自我。此時「名教」與「自然」成為魏晉士人們重要的思想課題，陳寅恪先生就曾提到：

名教者，依魏晉人解釋，以名為教，及以官長君臣之義為教，亦即入世求仕者所宜奉行者也。其主張與崇尚自然即避世不仕者適相違反。³

大一統的觀念瓦解，正統思想失去了約束力，士人在生活情趣及生活方式上也隨之改變，從統一的生活規範，到各行其事，各從所好。個人色彩在這個時期得到揮灑的空間，個體的生活行為不再受到固定教條的約束，道德的枷鎖在此時也似乎被解開了，隨之而來的是老莊思想中的任自然，這也造就了當時士人們輕視禮法的風氣，如劉伶的縱酒放達，脫衣裸形；⁴阮籍的居母喪而縱情越禮，⁵都反映了這種風氣，但在這種風氣背後，隱含的卻是士人們對於現世不滿的心理衝突。

魏晉士人在言語和行為上，往往構成某些特殊的風韻，以《世說新語》為例，可在〈雅量〉、〈識鑒〉、〈豪爽〉、〈容止〉、〈任誕〉等等篇章裡，領悟到這些人的作風。⁶在這種個人形象鮮明的時代，士人們追求一種特立獨行的生活方式，因此，也產生許多不同於以往甚至是之後的特異行為，此種特異行為往往成為當時士人們的癖好，造就他們個人形象

¹ 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（台北：文史哲出版社，1992年11月），頁1。

² 李建中、高華平：《玄學與魏晉社會》（河北：河北人民出版社，2003年1月），頁6-7。

³ 陳寅恪：〈陶淵明之思想與清談之關係〉，《金明館叢稿初編》（台北：里仁書局，1981年3月），頁182。

⁴ 參見余嘉錫：《世說新語箋疏》（台北：華正書局，2003年11月），頁731。

⁵ 同前註，頁728。

⁶ 參劉漢初：〈元氣與逸氣—論六朝人物的兩種特殊風韻〉，收入於成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第二輯（台北：文津出版社，1993年11月），頁805。



鮮活的一部分。張岱曾言：

人無癖不可與交，以其無深情也；人無疵不可與交，以其無真氣也。⁷

張岱認為，觀一個人癖好便可得知其情深，由此，可以再進一步探討在生活中所表現出來的癖好，是否單單只是表現個人的一種方法？還是在更深入的心理層面上象徵著某種治癒或逃避的效果？本文就此點來探討《世說新語》中士人的癖好，並探究其中對於士人心靈上的作用。

二、《世說新語》中士人的癖好

《世說新語》中所載人物之時代，大多集中在魏晉時期，這一時期也是中國文人面對時代變動最劇烈、王朝更迭最快速的時候，較於前代學術思想更為蓬勃，個體形象最為鮮明的時代。處在這種時代，士人們面對紛亂的環境，如何穩定自己的身心變成一大課題，同時因為無法達到自我理想的衝突在心中擴大，所以許多士人便產生一些旁人所無法理解的癖好。

「癖」，从疒，辟聲。癖之本義為法，引申有固定不移義，故腹中不能消化之病為癖。⁸《玉篇》：「癖，食不消。」⁹《抱朴子·內篇·極言》：「凡食過則結積聚，飲過則成痰癖。」¹⁰「癖好」則是指特別的喜好或嗜好，但與「嗜好」有別，前者多指對特別而較不好事物的喜好，後者指對某事物的喜好已成為一種習慣。¹¹透過癖好，可以展現文人之風度，也能瞭解到他們的執著，袁宏道也曾言：「稽康之鍛也，武子之馬也，陸羽之茶也，米顛之石也，倪雲林之潔也，皆以癖而寄其磊塊雋逸之氣者也。余觀世上語言無味，面目可憎之人，皆無癖之人耳。」¹²因此，筆者在此對於在《世說新語》中所載的有關魏晉士人的癖好，使用「癖好」一詞，因為他們是特別且特異的。

在《世說新語》中記載頗多有關於當時士人的特別癖好，據筆者分析，約略分為三類：一為「執著戀物」，即是對某種特定的物或是聲音有特別的執著之感；二為「嗜酒如命」，在《世說新語·任誕篇》中有許多記載飲酒過度之人；三為「特異行為」，即是指對某些特定或特別行為十分執著。以下則以這三類為基準，將《世說新語》中士人的癖好，做一現象的探討。

⁷〔明〕張岱：〈祁止祥癖〉，《陶庵夢憶》（台北：漢京文化，1984年3月），頁39。

⁸周何主編：《國語活用辭典》（台北：五南圖書出版有限公司，2004年3月），頁1241。

⁹〔梁〕顧野王：《玉篇》（台北：新興書局，1936年2月），頁177。

¹⁰〔晉〕葛洪：《抱朴子》（台北：廣文書局，1965年8月），頁167。

¹¹周何主編：《國語活用辭典》，頁1241。

¹²〔明〕袁宏道：《瓶史》，收錄於《明清筆記史料叢刊》（北京：中華書店，2000年12月），第35冊，頁401。



(一) 執著戀物

在這裡所謂的「物」，不僅只侷限於物品，還有對於聲音的特別喜好。例如在《世說新語·傷逝》就記載兩則有關喜好驢鳴的事件：

王仲宣好驢鳴，既葬，文帝臨其喪，顧語同游曰：「王好驢鳴，可各作一聲以送之。」赴客皆一作驢鳴。¹³（《世說新語·傷逝》一）

孫子荆以有才，少所推服，唯雅敬王武子。武子喪時，名士無不至者。子荆後來，臨尸慟哭，賓客莫不垂涕。哭畢，向靈床曰：「卿常好我作驢鳴，今我為卿作。」體似真聲，賓客皆笑。孫舉頭曰：「使君輩存，令此人死！」¹⁴（《世說新語·傷逝》三）

「驢鳴」，即是驢子鳴叫的聲音，而古代人會覺得驢鳴悅耳，故對特別感到喜愛，考察此風氣的開創者，應為後漢·戴良的母親。在《後漢書·逸民傳》中就曾記載到，戴母「喜驢鳴」，兒子戴叔鸞「常學之，以娛樂焉。」¹⁵。在《世說新語箋疏》中，余嘉錫先生也言：「此可見一代風氣，有開必先。雖一驢鳴之微，而魏、晉名士之嗜好，亦襲自後漢也。況名教禮法，大於此者乎？」¹⁶戴叔鸞是位孝子，為了取悅母親，便學驢子鳴叫，並且學習到維妙維肖的程度，魏晉名士們也因襲這項嗜好。加上戴良在他母親去世後的表現，把「情」放在「禮」之前，也帶有點魏晉名士們反對禮教的味道。

若從這個角度下去思考，魏晉時代的人喜好驢鳴，覺得其聲音悅耳，並非怪事；在《世說新語》中，不論是曹丕還是孫楚，都是藉由學驢鳴來表示對死者無限的哀悼與懷念，這並非是滑稽可笑之事，而是一種對世俗禮教的反動，同時也成為一股風尚。

除了驢子之外，《世說新語》更載有僧人愛好動物的癖好：

支道林常養數匹馬。或言，道人畜馬不韻，支曰：「貧道重其神駿。」¹⁷（《世說新語·言語》六十三）

¹³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 636。

¹⁴ 同前註，頁 637。

¹⁵ 在《後漢書·逸民傳》當中載「良少誕節，母墳驢鳴，良常學之以娛樂焉。及母卒，兄伯鸞居廬啜粥，非禮不行，良獨食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容。或問良曰：『子之居喪，禮乎？』良曰：『然。禮所以制情佚也，情苟不佚，何禮之論！夫食旨不甘，故致毀容之實。若味不存口，食之可也。』論者不能奪之。」參〔南朝宋〕范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1997年9月），頁 718。

¹⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 636。

¹⁷ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 122。



支公好鶴，住剡東^岬山。有人遺其雙鶴，少時翅長欲飛。支意惜之，乃鍛其翮。鶴軒翥不復能飛，乃反顧翅，垂頭視之，如有懊喪意。林曰：「既有凌霄之姿，何肯為人作耳目近玩？」養令翮成，置使飛去。¹⁸（《世說新語·言語》七十六）

支遁乃為當時名僧，也同樣地受到世俗風氣的感染，甚有人稱其為「袈裟下的文人」¹⁹。一般來說，無論是養馬或是好鶴，皆是對於塵世之物仍有牽掛，佛門弟子也應該是無欲的，但是支遁對於自我的愛好卻是如此執著，甚至為了不讓鶴飛離自己，「乃鍛其翮」。其實不論是馬或是鶴，在此皆是著重在其神韻，也由此可看出支遁雖為僧人，但還是擁有文人雅士玩賞品味的心情。

王武子善解馬性。嘗乘一馬，著連錢障泥，前有水，終日不肯渡。王云：「此必是惜障泥。」使人解去，便徑渡。²⁰（《世說新語·術解》六）

王武子被責，移第北邙下。於時人多地貴，濟好馬射，買地作埒，編錢匝地竟埒。時人號曰「金溝」。²¹（《世說新語·汰侈》九）

王濟愛馬，甚至到可以瞭解馬之習性，懂得馬在想什麼的程度，可見他愛馬之深切，除此之外，〈汰侈篇〉裡更記載他不惜錢財，奢侈的買了一塊供馬射使用的土地。

此外，還有關於喜好牛的記載：

王君夫有牛，名「八百里駁」，常瑩其蹄角。王武子語君夫：「我射不如卿，今指賭卿牛，以千萬對之。」君夫既恃手快，且謂駿物無有殺理，便相然可，令武子先射。武子一起便破的，卻據胡床，叱左右速探牛心來。須臾，炙至，一鸞便去。²²（《世說新語·汰侈》六）

王愷愛牛，甚至不惜花費昂貴的金錢去裝飾牛的蹄角，而王濟與他打賭，也必須用以千萬才說得動他，甚至王愷根本也不認為自己會輸，且王濟也一定不捨得殺牛，從中可見王愷愛牛

¹⁸ 同前註，頁 136。

¹⁹ 參孫昌武：〈支遁—袈裟下的文人〉，《中國文化》第 11 期，（1995 年 2 月）。

²⁰ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 705。

²¹ 同前註，頁 883。

²² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 881。



之性。另外，還有一則：

彭城王有快牛，至愛惜之。王太尉與射，賭得之。彭城王曰：「君欲自乘，則不論；若欲啖者，當以二十肥者代之。既不廢啖，又存所愛。」王遂殺啖。²³（《世說新語·汰侈》十一）

彭城王與王愷一樣愛惜自己的牛，在與王夷甫打賭輸後，還交代不可殺來吃，如果想要吃，應當以二十頭牛代替之，可見此牛在彭城王心中的特殊性。

牛是代表一種沉穩、閑適的動物，不輕易被外界所干擾，同時在行走時緩慢的步調，充滿了閑適之感，而這也是魏晉士人他們追求的生活步調，穩重自持不受外界紛擾，生活虛靜恬淡，融入自然，符合玄學中老、莊之精神。

《世說新語》除了記載有喜好動物的癖好之外，也有不少的篇章呈現了當時士人對於特定物品執著的癖好。

謝靈運好戴曲柄笠，孔隱士謂曰：「卿欲希心高遠，何不能遺曲蓋之貌？」謝答曰：「將不畏影者未能忘懷。」²⁴（《世說新語·言語》一百零八）

所謂「曲柄笠」在《古今注》中有說明其來由²⁵，史書記載靈運「車服鮮麗，衣裘器物，多改舊制。」²⁶謝靈運不願依循成規，表現出他極為率性的審美角度；在古代的社會，車服衣裳，甚至是使用的器具，都是代表階級、職業或職位之標幟，古代階級觀念十分森嚴，顏色、紋樣、冠帽等，皆有嚴格的規定，但是謝靈運不遵守本來的制度，擅改舊制，可見乃出之於名士性格之氣習²⁷，也可得知當時名士對於傳統禮教的反抗。除此之外，在這條記載當中，謝靈運也運用了《莊子》的典故²⁸，表現他追求曠達超脫的精神境界，並非如孔淳之所言，被侷限在這小小的曲柄笠當中。

²³ 同前註，頁 884。

²⁴ 同前註，頁 159。

²⁵ 崔豹的《古今注》云：「曲蓋，蓋太公所作也。武王伐紂，大風折蓋，太公因折蓋之形而制曲焉。」參〔晉〕崔豹《古今注》（台北：台灣商務印書館，1966年），頁 4。

²⁶ 〔梁〕沈約：《宋書》（北京：中華書局，1997年9月），頁 447。

²⁷ 參陳師怡良：〈謝靈運的審美素養及其山水詩的藝術美〉，《成大中文學報》（2005年7月）第 12 期，頁 115。

²⁸ 《莊子·漁父》中言：「人有畏影惡跡而去之走者，舉足逾數而跡逾多，走逾疾而影不離，自以為尚遲，疾走不休，絕力而死。不知處陰之休影，處靜以息跡，愚亦甚矣！子脩心手真，還以物與人，則無異矣。不脩身而求之人，不亦外事者乎？」參陳鼓應註譯：《莊子今註今譯》（台北：台灣商務印書館，2004年3月），頁 841。

王子猷嘗暫寄人空宅住，便令種竹。或問：「暫住何煩爾？」王嘯詠良久，直指竹曰：「何可一日無此君！」²⁹（《世說新語·任誕》四十六）

除了〈任誕〉中有提到王子猷的愛竹，在〈簡傲〉中有另一條的記載，亦可知道王子猷對竹子的愛好與執著：

王子猷嘗行過吳中，見一士大夫家極有好竹。主已知子猷當往，乃灑掃施設，在聽事坐相待。王肩輿徑造竹下，諷詠良久，主已失望，猶冀還當通，遂直欲出門。主人大不堪，便令左右閉門，不聽出。王更以此賞主人，乃留坐，盡歡而去。³⁰（《世說新語·簡傲》十六）

竹子的形象在文人心中總是代表著清峻不阿、高風亮節，文靜、高雅的自然品格讓歷代文人不知傾注了多少情感，透過謝朓的〈詠竹〉：「窗前一叢竹，清翠獨言奇。南條交北葉，新筍雜故枝。月光疏已密，風聲起復垂。青扈飛不礙，黃口獨相窺。但恨從風籟，根株長相離。」³¹可以很清楚看到竹子在文人心中具體的形象。

竹子在魏晉時期似乎是受士人所喜愛的植物之一，許多文人喜歡徜徉在竹林之中，清談品評、飲酒談玄，如《世說新語》中就記載竹林七賢之事：「陳留阮籍、譙國嵇康、河內山濤三人年皆相比，康年少亞之。預此契者，沛國劉伶、陳留阮咸、河內向秀、琅邪王戎。七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂『竹林七賢』。」³²《晉書》中描述王子猷是「性卓犖不羈，……，蓬首散帶，不綜府事。」³³可見他的名士風度，是如此任誕不羈，切合當時反對傳統禮教的風氣。史書描寫他不著重於外表，「蓬首散帶」，但是他所喜愛的竹子卻是十分高潔，與他自己的形象產生矛盾，但也因此凸顯出他內心正是如同竹子般的高風亮節，不被世俗所污染，依舊保有文人的理想品格。

《世說新語》除了呈現魏晉士人執著於特別物品的喜好之外，其中還有一則描述是以士人各自的嗜好來比較二者之間的風度：

祖士少好財，阮遙集好屐，並恆自經營，同是一累，而未判其得失。人有詣祖，見料視財物，客至，屏當未盡，餘兩小簾著背後，傾身障之，意未能平。或有詣阮，

²⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 760。

³⁰ 同前註，頁 776-777。

³¹ 〔南朝宋〕謝朓〈詠竹〉收錄於明·張溥輯《漢魏六朝百三名家集》（台北：文津出版社，1979年8月）第4冊，頁3085。

³² 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 727。

³³ 〔唐〕房玄齡：《晉書》（台北：鼎文書局，1983年7月），頁2103。



見自吹火蠟屐，因歎曰：「未知一生當著幾量屐？」神色閑暢。於是勝負始分。³⁴（《世說新語·雅量》十五）

從這則記載可知當時人們所崇尚的是阮孚那樣的名士氣度，兩人雖同樣各有喜好之物，但祖約的氣度比起阮孚就顯得較為低下了。學者對於此則記載皆提出自己的看法，余嘉錫先生在《世說新語箋疏》中提到：「好財之為鄙俗，三尺童子知之。即好屐亦屬嗜好之偏，何足令人介意，本可置之不談。而晉人以此品量人物，甚至不能判其得失，無識甚矣。」³⁵好財原本就一種鄙俗貪婪的行為，而阮孚的好屐僅僅只是普通的嗜好，那為什麼當時的人卻無法一開始就分出他們的高下呢？在此筆者則提出另一看法，也許能為此問題做一解答。

在當時有許多人就像祖約這般的好財，如石崇、王愷……等等，個個貪財戀權，俗不可耐，但卻個個高談玄虛，以表現出自己的雅緻之情。到了東晉，士風更衰，干寶〈晉紀總論〉曰：

朝寡純德之士，鄉乏不二之老，風俗淫僻，耻尚失所。學者以莊老為宗而黜六經，談者以虛薄為辯而賤名檢，行身者以放濁為通而狹節信，進仕者以苟德為貴而鄙居正。當官者以望空為高而笑勤恪。³⁶

在此干寶批評當時風氣的衰頹，但從中也可看出當時社會風尚之流行，《世說新語》中也有〈汰侈篇〉來描述當時有錢人家奢侈的情況，當時的豪奢風氣可見一斑；若是再從魏晉時期的社會風氣來思考，一個人的好財其實與他個人的風采並不相妨害，例如王戎，他在《世說新語·儉嗇》中是一個斤斤計較的好財之人，但是在《晉書》中卻稱其少時「清明曉悟」³⁷，而《世說新語·賞譽》中也說他「解人意」、「簡要」，³⁸由此可知，當時的人對於錢財的執著，與別人對他風度的評價並無直接關連，因此，當時的人才會一時無法分辨祖約與阮孚的高下。

（二）嗜酒如命

酒在中國飲食文化中具有特殊的位置，沒有哪一種食物如同酒一樣表達人們的情緒。

³⁴ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 356-357。

³⁵ 同前註，頁 357。

³⁶ 〔晉〕干寶〈晉紀總論〉收錄於 梁·蕭統編、張啓成、徐達譯註：《昭明文選》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001 年 3 月）第 7 冊，頁 3844。

³⁷ 〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁 1231。

³⁸ 鍾士季目王安豐：「阿戎了解人意。」謂「裴公之談，經日不竭。」吏部郎闕，文帝問其人於鍾會，會曰：「裴楷清通，王戎簡要，皆其選也。」於是用裴。余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 419。

高興、愉快、痛苦、煩躁、鬱悶、閒適的情緒，都可能浸泡在酒精中。³⁹清代舒鐵雲作〈勸酒歌〉其中兩句：「饑寒在身前，功名在身後。悠悠行路難，不如飲醇酒。」⁴⁰說明「酒」在中國文人生命中所扮演的角色。尤其在魏晉時代，當時的名士幾乎離不開飲酒，而在《世說新語·任誕》中記載許多士人喜愛飲酒的情況，如王恭言：「名士不必須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀離騷，便可稱名士。」⁴¹此外，王忱也有「三日不飲酒，覺形神不復相親。」⁴²的話出現，還有甚至覺得酒可以把人引入一種美妙的境界，⁴³或是藉由飲酒來忘掉自我……等。⁴⁴魏晉時期士人的飲酒，其特色就在於「自覺」的喝，酒與他們的生命哲學緊密相連，同時也與時代動盪、生命危淺而縱情行樂有密切的關係。⁴⁵

若說魏晉時期以酒出名之人，劉伶可謂是第一人，《世說新語》中描述了幾則關於他嗜酒如命的事情：

劉伶病酒，渴甚，從婦求酒。婦捐酒毀器，涕泣諫曰：「君飲太過，非攝生之道，必宜斷之！」伶曰：「甚善。我不能自禁，唯當祝鬼神自誓斷之耳。便可具酒肉。」婦曰：「敬聞命。」供酒肉於神前，請伶祝誓。伶跪而祝曰：「天生劉伶，以酒為名，一飲一斛，五斗解醒。婦人之言，慎不可聽！」便引酒進肉，隗然已醉矣。⁴⁶（《世說新語·任誕》三）

劉伶愛酒，甚至惹得妻子不得不「捐酒毀器」，為的是阻止劉伶繼續耽溺於飲酒之中，但劉伶卻不聽勸告，雖表面順妻子之意，但暗自仍「引酒進肉」，而且還說「天生劉伶，以酒為名，一飲一斛，五斗解醒。」可見他對於酒的愛好。但就此則記載更深入探討，劉伶為何要如此毫無節制的飲酒？本傳言其「澹默少言，不妄交游，……雖陶兀昏放，而機應不差。」⁴⁷由此可見，他並非只是單純的酒鬼，而是藉由飲酒來扭曲形象、頹廢自己，多飲酒而寡言，來達到保命避禍的效果；而那句「婦人之言，慎不可聽！」則表達自己對於妻子不懂其苦衷的埋怨。此外，劉伶也作〈酒德頌〉：

³⁹ 彭衛：《另一個世界—中國歷史上的變態行為考察》（西安：陝西人民教育出版社，1993年4月），頁127。

⁴⁰ [清]舒鐵雲〈勸酒歌〉收錄於清·徐珂《清稗類鈔》第12冊（台北：台灣商務印書館，1983年10月），頁135。

⁴¹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁764。

⁴² 同前註，頁763。

⁴³ 王衛軍云：「酒正自引人著勝地。」同前註，頁760。

⁴⁴ 王光祿云：「酒正使人人自遠。」同前註，頁749。

⁴⁵ 參江師建俊：〈由劉伶「酒德頌」談到魏晉名士之酒德〉，收入於成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》（台北：文史哲出版社，1991年8月），頁600。

⁴⁶ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁729-730。

⁴⁷ [唐]房玄齡：《晉書》，頁1376。



劉伶著〈酒德頌〉，意氣所寄。⁴⁸（《世說新語·文學》六十九）

劉伶的〈酒德頌〉其實是自己對於禮教的反動，其中「有貴介公子、搢紳處士，聞吾風聲，議其所以，乃奮袂攘襟，怒目切齒，陳說禮法，是非蜂起。」⁴⁹描述了一般世俗之人對於不容禮法之行為，是痛恨非常，對於其他人的議論，他的反應則是「捧甕承槽，銜杯漱醪，奮髯箕踞，枕麴藉糟，無思無慮，其樂陶陶。」⁵⁰由此也可看出當時「名教」與「自然」之爭的態勢。江師建俊在〈由劉伶「酒德頌」談到魏晉名士之酒德〉一文中更指出，〈酒德頌〉與阮籍的〈大人先生傳〉是同一時代背景下的產物，皆表現了作者高度的諷刺藝術，將自己的傲氣，發揮得淋漓盡致。而劉伶的聰明之處，則是使用了「酒」來掩蓋自己心裡的真正想法，即使出紕漏，也較容易得到寬恕。⁵¹由此可以得知，劉伶不僅借飲酒來苟全性命，更是借此將自己對於世俗的不滿，以及追求超脫的自我⁵²。

除了劉伶之外，在《世說新語》中所載之阮籍也十分的愛好飲酒：

步兵校尉缺，廚中有貯酒數百斛，阮籍乃求為步兵校尉。⁵³（《世說新語·任誕》五）

阮公鄰家婦，有美色，當壚酤酒。阮與王安豐常從婦飲酒，阮醉，便眠其婦側。夫始殊疑之，伺察，終無他意。⁵⁴（《世說新語·任誕》八）

阮籍本傳言：「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常。」⁵⁵可見他飲酒是為了要避禍遠害。阮籍孤傲放誕，真情率性，不以世務為意；阮籍心有鬱結，須酒澆之；同時也借酒輜晦，實施有效但也有限的自我保護⁵⁶，因此酒在阮籍的日常生活中有著不可或缺的重要作用。

阮籍的一生，始終在隱仕與入世中徘徊，在矛盾中度日，在苦悶中尋求解脫；〈從大人先生傳〉中「飄飄於天地之外，與造化為友，朝餐陽谷，夕隱西海，將變化遷易，與道周始。」⁵⁷所呈現的人生境界，可見其所追求的理想，但是在現實中，卻無法像嵇康一般完全與名教

⁴⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 250。

⁴⁹ 〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁 1376。

⁵⁰ 同前註，頁 1376。

⁵¹ 參江師建俊：〈由劉伶「酒德頌」談到魏晉名士之酒德〉，收入於成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，頁 603。

⁵² 劉伶〈酒德頌〉開頭便言：「有大人先生，以天地為一朝，萬期為須臾，日月為局牖，八荒為庭衢。」而本傳也稱他「放情肆志，常以細宇宙、齊萬物為心。」，由此可看出劉伶渴望生命超脫之感。參〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁 1376。

⁵³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 730。

⁵⁴ 同前註，頁 731。

⁵⁵ 〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁 1360。

⁵⁶ 參高建新：〈對酒不能言，悽愴懷酸辛——阮籍與酒〉，《文史知識》（2008 年）第 5 期，頁 83。

⁵⁷ 〔晉〕阮籍撰、林家驪註譯：《新譯阮籍詩文集》（台北：三民書局，2001 年 2 月），頁 187。

對立，只能在隱與不隱之間，將自我的苦悶抑鬱在心中，於是便產生嗜酒的情況。飲酒之於阮籍，不是享受而只是需要，是一種宣洩痛苦的精神需要，是一種為逃避災難的需要，是一種掩飾真實自我的生存需要。他也與劉伶一樣，藉著飲酒來保護自己，同時也讓自己耽溺在酒精之中，尋找生命的出口。

劉伶、阮籍是魏晉時期是嗜酒的代表人物，而《世說新語》中除了他們二人之外，也記載許多的愛酒之人，如阮脩、張翰、畢卓、孔羣……等等，皆有酒癖。

阮宣子常步行，以百錢掛杖頭，至酒店，便獨酣暢。雖當世貴盛，不肯詣也。⁵⁸（《世說新語·任誕》十八）

張季鷹縱任不拘，時人號為「江東步兵」。或謂之曰：「卿乃可縱適一時，獨不為身後名邪？」答曰：「使我有身後名，不如即時一杯酒！」⁵⁹（《世說新語·任誕》二十）

畢茂世云：「一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。」⁶⁰（《世說新語·任誕》二十一）

鴻臚卿孔羣好飲酒，王丞相語云：「卿何為恆飲酒？不見酒家覆甌布，日月糜爛？」羣曰：「不爾。不見糟肉乃更堪久？」羣嘗書與親舊：「今年田得七百斛秫米，不了曲蘖事。」⁶¹（《世說新語·任誕》二十四）

由此可見，酒在魏晉士人的生活中扮演著很重要的角色，由於他們對於現實世界的不滿，以及當時苟全性命的需要，不得不借用酒精，他們雖為「醉客」，但實際上卻是比一般人還要清醒的，他們具體呈現「眾人皆醉我獨醒」的效果，也因為他們過於「清醒」，所以內心的衝擊、矛盾就變成了生命中所必須承載的痛苦，而酒精也變成讓他們的苦悶稍稍得到紓解的良藥。

（三）特異行為

在這個部分所要探討的是魏晉士人喜好某些特定或特別行為而成癖。在那個自我意識覺醒的時代，士人們的個人形象鮮明，這也許是時代風尚的推動，但仍有一部分是有意為之的；他們藉由這些行為，來表達對禮教的反叛，同時也展現他們的風流氣度。

首先談到賭博，中國的賭博文化源遠流長，幾千年來，歷朝歷代，上至王侯將相，下

⁵⁸ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 737。

⁵⁹ 同前註，頁 739-740。

⁶⁰ 同前註，頁 740。

⁶¹ 同前註，頁 742。



到平民百姓，熱衷於此道者不可勝數，就連自命清高的文人士大夫之流也往往難以免俗。魏晉時期，賭博的風氣相當盛行，當時的人不僅承繼前代的賭博模式，甚至更變出了許多花樣，賭博的方式可說是五花八門。⁶²就連士人們也樂此不疲，甚至已到沉迷的地步，而且其中也不乏高手。既然魏晉時期賭風盛行，因此《世說新語》中便有幾則關於士人賭博的記載：

溫太真位未高時，屢與揚州、淮中估客樗蒲，與輒不競。嘗一過大輸物，戲屈，無因得反。與庾亮善，於舫中大喚亮曰：「卿可贖我！」庾即送值，然後得還。經此數四。⁶³（《世說新語·任誕》二十六）

溫嶠在還未居高位時，沉迷於賭博，但卻不是箇中好手，每賭必輸，有一次甚至輸到無法回家，只好叫庾亮拿錢來贖他，這樣的事情居然不只一次，可見當時溫嶠對於賭博的耽溺。淪為賭徒不是件好事，但在《晉書》本傳中對於溫嶠卻稱讚其「性聰敏，有識量，博學能屬文，少以孝悌稱於邦族。風儀秀整，美於談論，見者皆愛悅之。」⁶⁴兩相對照後，似乎有所落差，若再就此加以探討，便可從中看出溫嶠與庾亮所展現的名士風度，他們不受世俗約束的任誕行為由此可見。

桓宣武少家貧，戲大輸，債主敦求甚切，思自振之方，莫知所出。陳郡袁耽俊邁多能，宣武欲求救於耽。耽時居艱，恐致疑，試以告焉，應聲便許，略無嫌吝。遂變服，懷布帽隨溫去，與債主戲。耽素有藝名，債主就局曰：「汝故當不辦作袁彥道邪？」遂共戲。十萬一擲，直上百萬數。投馬絕叫，傍若無人，探布帽擲對人曰：「汝竟識袁彥道不？」⁶⁵（《世說新語·任誕》三十四）

不論是桓溫的豪賭，還是袁耽的義不容辭，甚至是二人在贏錢之後的「投馬絕叫，傍若無人」，都顯現出他們的風采。

魏晉風度，始終為後來文人雅士所欽羨，就連賭博，魏晉名士們也表現出後人所不能的瀟灑倜儻。⁶⁶自古以來，賭博就是中國人娛樂的一部分，人家說「小賭怡情」，而從以上的記載，溫嶠與桓溫則是過分嗜賭，甚至已經到了逢賭必輸的情況，依舊「賭性堅強」，但是換個角度思考，魏晉時期是人們特立獨行的行為，因此士人們也毫無保留地展現他們放誕不羈、反

⁶² 當時的賭博形式有六博、握槊、雙陸、樗蒲、圍棋、投壺、彈棋、攤戲、意錢、射箭、象戲、鬥草、鬥雞、鬥鴨、鬥鵝、鬥擊等。詳參陽樂生：〈中國歷代賭博奇觀〉，《文史天地》（2007年）第5期，頁31。

⁶³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁744。

⁶⁴ 〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁1785。

⁶⁵ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁478-479。

⁶⁶ 參魏智勇：〈文人與賭〉，《書摘》（2008年1月）第6期，頁88。

對禮教的態度與立場。再加上，其實賭博除了要靠一些才智之外，運氣仍是不可或缺的獲勝關鍵，從這裡也可以看出那種「人與天爭」、「力與命爭」的情況，這也往往比起與人競爭更加來的吸引人。⁶⁷除此之外，賭博會讓人造成一種「控制的錯覺」，相信自己擁有的控制能力比自己真正擁有的控制能力來得大。當一個純粹「機率」的事件，看起來越像一個「技巧性」的事件時，人們就越相信自己有控制的能力。⁶⁸溫嶠與桓溫兩人也都在位嶄露頭角之時好賭，或許他們二人心中皆有著不服命運的想法，認為自己的生命是可以被自己所掌握、控制。

接著則是「裸體」，有些魏晉士人對於自己赤身裸體並不會感到羞恥，甚至視為理所當然之事。

劉伶恆縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見譏之，伶曰：「我以天地為棟宇，屋室為禪衣，諸君何為入我禪中！」⁶⁹（《世說新語·任誕》六）

王平子出為荊州，王太尉及時賢送者傾路。時庭中有大樹，上有鵲巢，平子脫衣巾，徑上樹取鵲子，涼衣拘闔樹枝，便復脫去。得鵲子還下弄，神色自若，傍若無人。⁷⁰（《世說新語·簡傲》六）

劉伶除了喜愛飲酒之外，也愛裸體於屋中，旁人見著便譏笑他，但他卻說這是以「天地為棟宇，屋室為禪衣」，並反問「諸君何為入我禪中」。劉伶本身就是位縱情放達的人，他喜愛裸體不僅僅是對世俗禮教的擺脫，更有想與天地萬物為一體的渴望，如同老莊玄學所追求的與天地同在，逍遙自然的追求。而王澄的脫衣上樹，更展現他的放蕩不拘，對於他的行為當時的人稱讚其為「曠達」。⁷¹

除裸體之外，魏晉時期有另一種行為也是令人感到奇怪，即是「唱輓歌癖」。輓歌是出殯時所唱的哀歌，崔豹在《古今注》中說：「《薤露》、《蒿裡》，並喪歌也。田橫自殺，門人傷之，並為悲歌，言人命如薤上之露，易晞滅也；亦謂人死魂魄歸乎蒿裡，故有二章。至李延年乃為二曲，《薤露》送王公貴人，《蒿裡》送士大夫庶人，使挽柩者歌之，世呼為輓歌。」⁷²由此可知，輓歌的來由最早可溯源至秦末，田橫因為不願向劉邦投降稱臣而自殺，門人傷之而作的喪歌，後來成為一種喪葬歌曲。在《世說新語》中就有描述魏晉士人好唱輓歌的癖好：

⁶⁷ 李零在《中國方術考》言：「人類的遊戲往往都與賭博有關，棋可以賭，牌可以賭，馬也可以賭，拳也可以賭。這些遊戲一般都包含兩方面，一方面是角力鬥智，一方面是比運氣，即使表面看最不帶賭博成分的遊戲，人與天爭、力與命爭的機遇捕捉，也常常要比人與人爭的競技狀態本身還吸引人。」參李零：《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1993年12月），頁156。

⁶⁸ 參丁興祥，李美枝，陳蛟眉：《社會心理學》（台北：國立空中大學，1991年12月），頁522-523。

⁶⁹ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁731。

⁷⁰ 同前註，頁771。

⁷¹ 同前註，頁772，注引鄧粲《晉紀》：「澄放蕩不拘，時謂之達。」

⁷² [晉]崔豹《古今注》，頁3-4。



張湛好於齋前種松柏；時袁山松出游，每好令左右作挽歌。時人謂：「張屋下陳尸，袁道上行殯。」⁷³（《世說新語·任誕》四十三）

張麟酒後挽歌甚淒苦，桓車騎曰：「卿非田橫門人，何乃頓爾至致？」⁷⁴（《世說新語·任誕》四十五）

輓歌乃是送葬的歌曲，它的內容與死亡脫不了關係，而死亡是人類普遍都要面對且無法擺脫的命運。自漢魏以來，死亡成為文人一種關注的主題，他們對於死亡複雜的心態也賦予輓歌悲愴與曠達的複雜況味。⁷⁵

魏晉名士身處於自我生命危淺的時代，體會到生命的可貴，因此他們盡情享受生命，出現魏晉風度中的種種風流放達的情事，但同時，他們也強烈地意識到生命短暫，輓歌則是最直接的形式抒發人們自我安慰的心態，好唱輓歌則是深刻地反映出處於動盪黑暗歲月中的文士的憂生之嗟，它將人們對苦難的恐懼無奈之情以長歌當哭的方式宣洩出來。

三、癖好對於魏晉士人心理的排解與慰藉

上述許多記載於《世說新語》中，魏晉時期士人們的癖好，有戀物、嗜酒或是行為異常的，而這些非正常的癖好對於當時士人的意義究竟為何？又帶給他們什麼樣的心理慰藉？這是筆者於此部分所要探討的。

（一）移情作用

「移情作用」是自己本身之感覺移至外物或是其他人身上，現代有時候也會使用「移情關係」⁷⁶來做為心理治療的一個方法。而在此魏晉士人們並未有所謂的治療師來幫他們來治療心理，所以他們面對生命中的挫敗，只能靠自己排解，因此便產生對物的「移情作用」。

此種對物的移情作用，通常是藉由物的形象來反照人本身的情趣，且此種反照也多少帶有種模仿的意味在裡面，例如喜愛聽「驢鳴」的王粲與王濟，從他們二人的癖好，可看出他們對於東漢時候戴良的崇尚，《後漢書》記戴良在母卒後曾言：「禮所以制情佚也，情苟不佚，

⁷³ 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 758。

⁷⁴ 同前註，頁 759。

⁷⁵ 參吳承學：〈漢魏六朝輓歌考論〉，《文學評論》，2002 年第 3 期，頁 65。

⁷⁶ 「心理治療中的移情關係可說是動力心理治療的核心。由於病人作決定的過程，會受到就時心理創傷的影響，而產生不切實際的期待，以致無法得到勝任感，並因此失去自我價值感。而這種心理因素通常是出自於病人的潛意識，治療師無法直接處理病人的問題，所以，當病人特定的自我挫敗模式針對治療師而重現時，就是所謂心理治療中的移情關係。」巴史克著、易之新譯：《心理治療入門》（台北：張老師文化事業股份有限公司，2000 年 4 月），頁 154。

何禮之論！」⁷⁷可見當時因襲東漢之風氣，而二王也將自身對於戴良的崇拜之因，轉移到自己身上了。

此外，王子猷對於竹子的「移情作用」更是明顯，只是暫住之處便要求僕人們種下竹子，並言「何可一日無此君」，雖然當時流行尚竹之風氣，但是他對竹子的喜愛已經超過一般的情形。如蘇東坡詩中所言：「寧可食無肉，不可居無竹；無肉令人瘦，無竹令人俗。」⁷⁸竹子在王子猷心中已不再是竹子，而是高潔不俗的代表。喜愛竹子的他也彷彿竹子那樣，將竹子的形象投射轉移於自我，同時也藉此相信喜愛竹子的自己是高潔不俗的。

（二）麻痺與逃避作用

面對一個無法穩定安置自己生命的時代，就更別說那滿腔的熱血與理想，只能採取消極的態度，而這種消極心理，從嗜酒的情況便能看出。如同王光祿云：「酒正使人人自遠。」對於酒精所帶來暫時性的忘卻現實，正是那些魏晉不得志的士人所需要的。

酒精是中樞神經系統的鎮定劑，當人飲取少量的酒時，可讓人稍稍放鬆心情，減少精神上的緊張，但如果就《世說新語》中所載那樣的喝酒的話，似乎容易造成酒精中毒，⁷⁹有學者就以酒精中毒的角度去觀看魏晉士人的飲酒。⁸⁰筆者認為，如劉伶、阮籍等人他們雖愛酒成癮，但從文章看來並未有絲毫的瘋言顛語，《晉書·阮籍傳》曾經描述說，阮籍在酒醉時寫文仍「辭甚精壯」⁸¹，可見他並未有酒精中毒意識不清的情況。加上幾乎酒不離身的劉伶，在那個亂世之中是以「壽終」來走完他的生命，⁸²除了可見其藉酒「苟全性命」之外，他也並未是因酒而亡。因此，酒精對於他們來說，是被當做心靈上的慰藉，並非是靠著酗酒來慢慢了結生命的。

「飲酒」對於當時士人有一種最重要的意義，就是對於現實不滿的逃避與自我麻痺心理，例如阮籍就曾因為要拒絕司馬氏的求婚，而大醉六十日⁸³，阮籍是否真為大醉，現在無法可知，但由此可見他的逃避心理。此外，酒精所帶來的作用，可讓人暫時的麻痺自己，更給予魏晉士人把飲酒當做慰藉的理由。

⁷⁷ [南朝宋]范曄：《後漢書》，頁 718。

⁷⁸ 蘇軾〈於潛僧綠筠軒〉：「可使食無肉，不可居無竹。無肉令人瘦，無竹令人俗。人瘦尚可肥，士俗不可醫。旁人笑此言，似高還似癡。若對此君仍大嚼，世間那有揚州鶴。」收錄於〔宋〕蘇軾、〔清〕王文誥輯註：《蘇軾詩集》（台北：學海出版社，1985年9月），頁 448。

⁷⁹ 酒精中毒的人，很有可能會造成維他命 B 缺乏症，而這會發展出魏尼克氏症候群(Wernick's Encephalopathy)的出現，有這種症候群的人以記憶缺損，混亂，缺乏統合為特徵。更嚴重的則會導致科沙可夫症候群(Korsakoff Syndrome)，一種伴有極端的混亂，記憶喪失，及其他神經症狀特徵的疾病。有科沙可夫症候群者，不記得過去的事或所學得的新資訊，且可能以幻想代替事實，填補他們記憶的喪失——陳述捏造的事件去填滿空隙。參 Ronald J. Comer 著，林美吟、施顯銓譯：《變態心理學》（台北：心理出版社，2004年4月），頁 467。

⁸⁰ 參彭衛：《另一個世界——中國歷史上的變態行為考察》，頁 126。

⁸¹ 《晉書》曾載阮籍：「……遺落世事，雖去佐職，恒游府內，朝宴必與焉。會帝讓九錫，公卿將勸進，使籍為其辭。籍沈醉忘作，臨詣府，使取之，見籍方據案醉眠。使者以告，籍便書案，使寫之，無所改竄。辭甚清壯，為時所重。」參〔唐〕房玄齡：《晉書》，頁 1360-1361。

⁸² 《晉書》言劉伶：「時輩皆以高第得調，伶獨以無用罷。竟以壽終。」同前註，頁 1376。

⁸³ 《晉書》曾言阮籍：「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。」同前註，頁 1360。



(三) 發洩作用

癖好對於心理發洩的作用，可以從「唱輓歌癖」與「裸體」看出。輓歌是送葬時候的歌曲，在一般的日子歌唱，實為怪事一件，但它卻提供了士人們發洩的管道。輓歌乃為哀歌，裡頭多敘述生命短暫、人生無常的道理，如〈薤露歌〉：「薤上露，何易晞。露晞明朝更復落，人死一去何時歸？」⁸⁴〈蒿里曲〉：「蒿里誰家地，聚斂魂魄無賢愚，鬼伯一何相催促，人命不得少踟躕。」⁸⁵而這種無常也正符合了當時不知如何安頓生命的士人們所處的狀態，不安、憂慮的情緒，透過輓歌宣洩而出，除了藉由歌詞來當做安慰，也將自我的情緒寄託在歌唱之中。

此外，「裸體」也是屬於發洩情緒的一種表現。以劉伶為例，劉伶不僅好酒，他有時候也會在家中裸體，他這種不守禮教的態度，正如魯迅在〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉一文中說的一樣：

舊傳下來的禮教，竹林名士是不承認的。即如劉伶，他曾經做過一篇〈酒德頌〉，誰都知道，他是不承認世界上從前規定的道理的。⁸⁶

他這種對於禮教的反抗是顯而易見的，人的衣物，也可視為禮教的象徵，代表著我們不同於動物禽獸的皮毛，但這同時也象徵著禮教的束縛，禮教如影隨形的道德束縛，正如同衣物一般包裹著我們，於此，劉伶跳脫了。不僅表現他對禮教的不滿，更進一步來說，這也是情感的一種宣洩，如同丟棄東西一般，他也將對傳統禮教不滿的情緒，隨著衣物一併脫去，同時也享受與天地為一體的回歸。

四、結語

魏晉士人面對時代的紛擾，無法安頓自己的生命，變成他們人生中一個重要的課題，在出世與入世、理想與現實之間他們要如何選擇？在大時代的風潮，個人意識的自我覺醒，個體與群體、自我與社會之間的關係應該如何平衡？這些都顯示出魏晉士人們心中的衝突與矛盾，對於自我的苦痛，他們要如何尋找出一條紓解的道路，重新替自己的生命找回意義與定位？意義治療學大師—弗蘭克（Viktor E. Frankl 1905-1997）就曾說過：

人可以裝作不能選擇，被動地聽從環境的安排，可以選擇不要任何自由的權力，但實質上，他仍然是有選擇的自由，他不可能完全擺脫自己的選擇，什麼也不選擇恰恰就是他的選擇。因而也體現了一種生命的意義。⁸⁷

⁸⁴ 黃節箋釋：《漢魏樂府風箋》（台北：廣文書局，1977年1月），頁6-7。

⁸⁵ 黃節箋釋：《漢魏樂府風箋》，頁7-8。

⁸⁶ 魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉（九月間在廣州夏期學術演講會講），《魏晉思想》乙編（台北：里仁書局，1995年5月），頁12。

⁸⁷ 劉翔平：《尋找生命的意義：弗蘭克的意義治療學說》（台北：貓頭鷹出版社，2001年），頁89。



魏晉士人對於他們無法選擇的人生與現實，採取消極的態度，任誕縱情，這也許就是他們的選擇。《世說新語》中所載有關於魏晉士人的癖好，大多集中在〈任誕篇〉，主要是展現出他們的名士風度，但對於其背後的意義與內涵卻是值得關注與探討的，一個人並不會無端做出令人不解的行為，背後一定有其目的性與原因，這也是本篇所要討論的主題。

生命中的挫敗，讓士人們感到痛苦，癖好正是讓他們得到慰藉與紓解的方法，無論是轉移、麻痺或是宣洩，都可讓自身的痛苦暫時得到排解，在排解的同時，生命也得以延續。也由於他們這樣特異的行為，讓我們可以清楚瞭解當時他們所身處時代的風氣，以及所展現出的魏晉名士風度，還有如何去面對與排解生命中的苦痛與矛盾。

魏晉是一個個體自覺的時代，身處這個時代中的士人，將生命焦點轉向自我，生命存在的重量不是只承載著經世濟民的理想，在此時他們想更多的是自己。這也是個開端，中國後世文人往往也模仿著魏晉士人們，做著怪異的行為，執戀某種事物，特立獨行地凸顯自己，一心一意地想讓這個世界注意到他，這與魏晉是人們最大的不同，是在於精神層面上追求，對於魏晉士人來說，他們怪癖的行為不只是外放，而更是內需的，他們依靠著這些行為去安慰、排解自我心靈，不是一味的藉由這些行為來引起他者的注意，使自己能得到一些利益，這就是魏晉士人與後世文人最大的差異點。

《世說新語》為我們呈現魏晉時期士人各種不同的風貌，他們的行為也許不會那麼輕易地就使旁人看清，但同時他們生命中的悲苦與喜悅也是我們無法體會到的，我們只能就文本的閱讀推敲他們的心理活動，也因為他們任誕不羈的行為，影響甚遠，為以後中國的文化增添不少危側趣詭的內涵。



參考書目

一、古籍文獻：（先依時代先後，次以姓名筆劃排序）：

- 晉·崔豹《古今注》（臺北：台灣商務印書館，1966年）。
- 晉·葛洪：《抱朴子》（臺北：廣文書局，1965年8月）。
- 宋·范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1997年9月）。
- 梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，1997年9月）。
- 梁·蕭統編：《昭明文選》（臺北：台灣古籍出版有限公司，2001年3月）。
- 梁·顧野王：《玉篇》（臺北：新興書局，1936年2月）。
- 唐·房玄齡：《晉書》（臺北：鼎文書局，1983年7月）。
- 宋·蘇軾，清·王文誥輯註：《蘇軾詩集》（臺北：學海出版社 1985年9月）。
- 明·袁宏道：《瓶史》，收錄於《明清筆記史料叢刊》（北京：中華書店，2000年12月）。
- 明·張岱：《陶庵夢憶》（臺北：漢京文化，1984年3月）。
- 明·張溥輯《漢魏六朝百三名家集》（臺北：文津出版社，1979年8月）。
- 清·徐珂《清稗類鈔》（臺北：台灣商務印書館，1983年10月）。

二、近人論著：（依筆劃排列）

- Ronald J. Comer 著，林美吟、施顯銓譯：《變態心理學》（臺北：心理出版社，2004年4月）。
- 丁興祥、李美枝、陳皎眉：《社會心理學》（臺北：國立空中大學，1991年12月）。
- 巴史克著，易之新譯：《心理治療入門》（臺北：張老師文化事業股份有限公司，2000年4月）。
- 李建中、高華平：《玄學與魏晉社會》（河北：河北人民出版社，2003年1月）。
- 李零：《中國方術考》（北京：人民中國出版社，1993年12月）。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，2003年11月）。
- 林家驪註譯：《新譯阮籍詩文集》（臺北：三民書局，2001年2月）。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981年3月）。
- 彭衛：《另一個世界—中國歷史上的變態行為考察》（西安：陝西人民教育出版社，1993年4月）。



月)。

黃節箋釋：《漢魏樂府風箋》(臺北：廣文書局，1977年1月)。

劉翔平：《尋找生命的意義：弗蘭克的意義治療學說》(臺北：貓頭鷹出版社，2001年)。

羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》(臺北：文史哲出版社，1992年11月)。

三、期刊及論文集論文(依姓名筆劃排序)：

江師建俊：〈由劉伶「酒德頌」談到魏晉名士之酒德〉(成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，臺北：文史哲出版社，1991年8月)。

吳承學：〈漢魏六朝輓歌考論〉(《文學評論》2002年第3期)。

孫昌武：〈支遁—袈裟下的文人〉(《中國文化》1995年第11期)。

高建新：〈對酒不能言，悽愴懷酸辛—阮籍與酒〉(《文史知識》2008年第5期)。

陳師怡良：〈謝靈運的審美素養及其山水詩的藝術美〉(《成大中文學報》2005年第12期)。

陽樂生：〈中國歷代賭博奇觀〉(《文史天地》，2007年第5期)。

劉漢初：〈元氣與逸氣—論六朝人物的兩種特殊風韻〉(成功大學中文系編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第二輯，臺北：文津出版社，1993年11月)。

魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉(收入於魯迅、容肇祖、湯用彤等著《魏晉思想》，臺北：里仁書局，乙編，1995年5月)。

魏智勇：〈文人與賭〉(《書摘》2008年第6期)。





清《律例館校正洗冤錄》相關問題考證

陳重方*

提要

宋慈《洗冤集錄》影響深遠，如《四庫總目》所言「後來檢驗諸書，大抵以是為藍本」而清代在此書的基礎上，由律例館校正重刊後頒行天下。但《洗冤集錄》與《律例館校正洗冤錄》之間雖顯然有所區別，然《清史稿·刑法志》仍言「凡檢驗，以宋宋慈所撰之《洗冤錄》為準」近代以來亦不乏將二書相互混淆之例，本文首先將在對此問題已有之研究成果上提出補充與更正。

其次，現行通論律例館組織人力校正《洗冤集錄》時間為康熙三十三年（1694），然而依據本文使用相關檔案材料所進行之考證，此說法應為輾轉沿襲之誤說。《國朝宮史》等書所載乾隆五年（1740）之說雖較為近是，但正確時間實為乾隆七年《大清律例》纂修告成之後。此外，乾隆三十五年（1770）增福奏請將檢骨圖、格續纂入《律例館校正洗冤錄》之後的奏摺原件雖未能得見，然而相關諸書卻有收錄全文，藉此可以補充一二史實。

清代的司法檢驗與《洗冤集錄》密切相關，而《律例館校正洗冤錄》的成書為轉關之處，因此確立時間點為研究此制度、學問的一個重要基礎。通過對這些問題的考察，亦可見檔案對歷史研究的重要性，以及政書所載之不足。

關鍵詞：洗冤集錄、律例館校正洗冤錄、傳統中國法醫學、清代司法檢驗

一、《洗冤集錄》名義問題¹

宋慈《洗冤集錄》影響深遠，誠如《四庫總目》所言「後來檢驗諸書，大抵以是為藍本」，清代律例館便以《洗冤集錄》為基礎，將其重新編訂成《律例館校正洗冤錄》後頒行天下。²但近代以來的研究中往往有將二書相互混淆的情況，甚而在古籍中亦有模稜兩可的現象。

* 臺北大學古典文獻學研究所碩士班三年級。

¹ 由於種種因素，本文所引古籍和相關研究論文中往往有將《洗冤集錄》與《律例館校正洗冤錄》皆省稱為「洗冤錄」的現象。但為免混淆，以及書名對理解本文所欲梳理的相關問題甚為重要，因而本文除徵引部分外，概不使用省稱。

² 是書無有序跋，亦不署作者，卷首題名為《律例館校正洗冤錄》，而板心處皆省稱作「洗冤錄」。



對此，黃顯堂認為起因於「對《洗冤集錄》的箋釋、注解、集證等工作之上」，如明末王肯堂作《洗冤錄箋釋》即為其所見「將《洗冤集錄》改稱《洗冤錄》之濫觴」，而最為重要者在於《律例館校正洗冤錄》「翻刻甚多，流傳甚廣」且此書「又沒有序跋和編輯緣起之類的說明」，此後《四庫總目》「明確地把宋慈的《洗冤集錄》改成了《洗冤錄》。由於此書是一部非常重要的目錄類工具書，影響極大，其後以訛傳訛者接踵而來。」³此外，現在學者則是往往忽略了梁恭辰、錢大昕的論述與提醒而發生失誤。⁴黃氏此文雖於論辨二書異同之處頗多可採，然終究亦不免其所批評之「張冠李戴，變古為今」。

明代眾多文獻皆有將《洗冤集錄》省稱作「洗冤錄」之例，如《文淵閣書目》⁵、《南廳志經籍考》⁶、《國史經籍志》⁷、《續文獻通考》⁸、《澹生堂藏書目》⁹、《大明一統賦》¹⁰、《官箴集要》¹¹、王在晉〈洗冤錄序〉¹²等。此些多在王肯堂作《洗冤錄箋釋》前，可見省稱早是明代的普遍現象，與所謂「箋釋、注解、集證等工作」毫不相涉。此外文天祥於〈趙維城洗冤錄序〉中已稱「宋氏《洗冤錄》」¹³，此為目前所知見之濫觴，則省稱書名應有其淵源。¹⁴至

後收入《續修四庫全書》子部法家類，第 972 冊。《續四庫》所收即今日通行本，故本文徵引時亦以此為據。

³ 黃顯堂：〈宋慈《洗冤集錄》研究中的失誤與版本考證述論〉，《圖書館工作與研究》2005 年第 4 期，頁 60-62。

⁴ 梁說見〈重刊補註洗冤錄集證序〉，錢說見《十駕齋養新錄》卷十四《洗冤錄》條。

⁵ 〔明〕楊士奇等：《文淵閣書目》（北京：中華書局，2006 年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《讀畫齋叢書》本），卷 14，頁 141 上。

⁶ 〔明〕梅鷟：《南廳志經籍考》（北京：中華書局，2006 年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《松鄰叢書》本），卷下，頁 477 下。

⁷ 〔明〕焦竑：《國史經籍志》（北京：中華書局，2006 年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《粵雅堂叢書》本），卷 9，頁 280 下。

⁸ 〔明〕王圻：《續文獻通考》（臺南：莊嚴文化，1995 年《四庫全書存目叢書》影印中國科學院圖書館藏明萬曆三十一年曹時聘等刻本），卷 177，頁 375 下。

⁹ 〔明〕祁承燾：《澹生堂藏書目》（北京：商務印書館，2005 年《中國著名藏書家書目匯刊·明清卷》影印清光緒十八年（1892）會稽徐氏鑄學齋刻本），卷 5，頁 975 上。

¹⁰ 〔明〕莫旦：《大明一統賦》（北京：北京出版社，2000 年《四庫禁燬書叢刊》影印北京大學圖書館藏明嘉靖鄭普刻本），卷中，頁 41 下、46 上。案，一見於「官書」，一見於「法令書」。

¹¹ 〔明〕汪天錫：《官箴集要》（合肥：黃山書社，1997 年《官箴書集成》影印明嘉靖十四年（1535）刊本），卷上，頁 281 上，「檢驗屍傷」條。

¹² 〔明〕王在晉：〈洗冤錄序〉，《越鱗》（北京：北京出版社，2000 年《四庫禁燬書叢刊》影印中國科學院圖書館藏明萬曆三十九年（1611）刻本），卷 4，頁 313 上。

¹³ 〔宋〕文天祥：〈趙維城洗冤錄序〉，《文山先生全集》（上海：上海書店，1989 年《四部叢刊》影印烏程許氏藏明刊本），卷 9，葉二十九、三十。

¹⁴ 除文天祥序中所言趙維城著有同名之《洗冤錄》外，另據《世善堂藏書目錄》、（王圻）《續文獻通考》，王圻本人尚著有《洗冤集覽》。二書皆著錄為《洗冤集覽》，而《江南通志》卻題「《洗冤錄》十卷，清浦王圻」王圻乃嘉靖四十四年（1565）進士，已是明中葉後人，則《江南通志》或因《洗冤集錄》普遍被省稱為「洗冤錄」而誤。參見〔清〕張廷玉等撰：《明史·文苑二·陸深》（臺北：臺灣商務印書館，1988 年《百納本二十四史》影印清乾隆年間武英殿原刊本），卷 286 王圻附傳，總頁 3151；王圻：《續文獻通考》，卷 177，頁 375 下；丁立中：《八千卷樓書目》（北京：中國書店，2008 年《海王邨古籍書目題跋叢刊》影印民國十二年（1923）錢塘丁氏聚珍坊宋鉛印本），卷 10，頁 148。此外趙維城《洗冤錄》、王圻《洗冤集覽》或皆已亡佚，是以後人研究中鮮見相關隻字片語，唯張松曾言「明代則有《洗冤集覽》……」。參見張偉仁主編：《中國法制史書目》，中央研究院歷史語言研究所專刊第 67（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1976 年），頁 315-317；宋大仁：〈中國法醫典籍版本考〉，《醫學史與保健組織》1957 年第 4 號，頁 278-285；賈靜濤：〈中國古代法醫學書目提要〉，收入《中國古代法醫學史》（北



於《四庫總目》雖於存目內將《洗冤集錄》著錄為「《洗冤錄》二卷，《永樂大典》本」，但提要中仍明言宋慈所作「名曰《洗冤集錄》，刊於湖南憲治」¹⁵則《四庫總目》殆或直據《永樂大典》所題書名，並非「明確地把宋慈的《洗冤集錄》改成了《洗冤錄》，而《永樂大典》亦應是反映明代省稱《洗冤集錄》的普遍現象。據此可推斷出《洗冤集錄》或題為《洗冤錄》者，最初僅止於書名之省稱而已。書名不斷地變化實為圖書發展史中常見之現象，而《洗冤集錄》較為特殊處則是所省稱之名後又可指稱它書（即《律例館校正洗冤錄》）。

二、《律例館校正洗冤錄》的成書時間問題

近現代的研究者屢有因名稱問題而將《洗冤集錄》同《律例館校正洗冤錄》相互混淆的情況，連帶造成在學術上的誤解。¹⁶此處已有許多學者加以考證辨明，¹⁷但除此之外，不無有可再疑者。其中尤以《律例館校正洗冤錄》的成書年時間最為重要。目前所見諸家對《律例館校正洗冤錄》的成書年代大多作成於康熙三十三年（西元 1694 年）¹⁸或約略言「康熙年間」，¹⁹卻鮮有註明根據出處。以時間先後推測，康熙三十三年說大抵淵源於宋大仁而來，但不知其所據為何；陳垣根據則應為姚德豫〈洗冤錄解未定稿自序〉或梁恭辰〈重刊補註洗冤錄集

京：群眾出版社，1984 年），頁 181-198；張松：〈《洗冤錄匯校》整理說明及《洗冤錄》研究索引〉，《法律文獻信息與研究》2007 年第 1 期，頁 12-20；陳垣：〈洗冤錄略史〉，《陳垣早年文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992 年），頁 225-237。

¹⁵ 《四庫全書總目》，第三冊，頁 814-815。

¹⁶ 值得一提的是，現存於國立故宮博物院的觀海堂藏書中，亦有一部不分卷《洗冤錄》（即《洗冤集錄》）。書末有日人小島尚真作於 1856 年的題記，其文云：「今行本分四卷，以此核之，篇弟文句亦大不同，益知今本頗有後來增損。」由此推之則小島尚真亦將《律例館校正洗冤錄》與《洗冤集錄》相互混淆。

¹⁷ 除黃顯堂：〈宋慈《洗冤集錄》研究中的失誤與版本考證述論〉之外，尚有：鍾贛生：〈《洗冤集錄》考辨〉，《北京中醫藥大學學報》1997 年第 1 期，頁 20-21；王興文：〈也談中國科技史的史料考據問題〉，《自然辯證法通訊》2006 年第 6 期，頁 84-88；黃玉環：〈《洗冤集錄》版本考〉，《貴陽中醫學院學報》，2005 年第 2 期，頁 3-5。然諸文中唯有黃顯堂較為深入分析問題原因，而其他多為點出問題且僅加以批判。因此本文首段並非針對個人出發，乃是在已有基礎上稍作修正。

¹⁸ 如宋大仁（1956），諸葛計（1979），賈靜濤（1981），紀清漪（1992），鍾贛生（1997），宋楚翹（2003），黃顯堂、黃玉環（2005），王興文（2006），張松、熊思量（2007），張金耀、江存孝、嚴輝（2008）；賈靜濤：〈後記—中國古代法醫學發展史〉，收入其點校《洗冤集錄》（上海：上海科學技術出版社，1981 年），頁 84-105；諸葛計：〈宋慈及其《洗冤集錄》〉，原載於《歷史研究》1979 年第 4 期，收入楊奉琨校譯：《洗冤集錄校譯》（北京：群眾出版社，1982 年），頁 170-182；宋楚翹：〈中國古代法醫學史檢論〉，收入其編譯：《洗冤集錄》（香港：西北印社，2003 年），頁 244-245；黃玉環先有〈《洗冤集錄》版本考〉一文，相關內容亦見於其學位論文《中國古代法醫學發展史及相關文獻研究》（貴陽：貴陽中醫學院碩士學位論文，2007 年），頁 92；熊思量：《宋慈與《洗冤集錄》之研究》（福州：福建師範大學碩士學位論文，2007 年），頁 40；嚴輝：《清代法醫學文獻整理研究》（貴陽：貴陽中醫學院碩士學位論文，2008 年），頁 29-30；江存孝：《清代人命案件中的檢驗及取證模式》（臺北：政治大學法律學研究所碩士學位論文，第二章第三節〈洗冤錄的版本問題〉，頁 57-61；張金耀說見於同陳尚君合撰：《四庫提要精讀》（上海，復旦大學出版社，2008 年），頁 218。紀清漪說見《中國大百科全書·中國傳統醫學》中〈洗冤集錄〉條，是卷出版於 1992 年，此據中國大百科全書智慧藏，檢索網址：<http://140.133.6.14:9000/cpedia/Content.asp?ID=10567&Query=1>，檢索時間：2009 年 12 月 7 日。

¹⁹ 如陳垣〈洗冤錄略史〉一文，此文作於清宣統元年（1909）。



證序)。²⁰然而除此之外,尚有成於乾隆五年(西元1740年)說,如《國立故宮博物院善本舊籍總目》,²¹而是書此處應為承用《故宮所藏殿板書目》之記載。²²此說應另有淵源而來,即《國朝宮史》所載「《洗冤錄》一部。《洗冤錄》向同律例頒行,乾隆五年律例館校正重刊,凡四卷。」²³

《國朝宮史》此處所指乃是《律例館校正洗冤錄》。²⁴「向同律例頒行」可為與律例一同頒發,²⁵抑或附刊、合刊於律例之後。²⁶與律例和刊或並行明代已有先例,²⁷而被清代所承襲,如朱裴〈請刑獄慎初招疏〉所言「前朝有《洗冤錄》一書,辨別人命傷痕,細於牛毛。臣謂有《大清律》以敕其法,兼參《洗冤錄》以折其疑,則人命不至草菅,而一代之祥刑定矣。」可為顯例。²⁸然「校正重刊」雖亦可解釋為前已別有一校正本,²⁹但據《國朝宮史》行文體例,果於康熙三十三年時已有《律例館校正洗冤錄》,則不可能不加以記錄。而《清朝通典·刑典》所載康熙上諭更言「今³⁰陳汝咸條陳『應照宋時《洗冤錄》較定致命傷痕處』……。」³¹若康熙三十三年時已將《律例館校正洗冤錄》「欽頒全國」,則此時陳汝咸不應仍言「應照宋時《洗冤錄》」。

²⁰ 姚德豫〈洗冤錄解未定稿自序〉云:「康熙年間,律例館薈萃成編總為四卷,而《洗冤錄》乃有全書。」收於〔清〕瞿中溶:《洗冤錄辨正》(石家莊:河北教育出版社,1996年影印《歷代筆記小說集成》本),第96冊,頁560-561。梁恭辰〈重刊補註洗冤錄集證序〉云:「國初康熙間律例館薈萃各書,校正《洗冤錄》,定為四卷」收於「清」王又槐:《洗冤錄集證》(臺北:新興書局,1976年《筆記小說大觀》影印民國十年(1921)上海文瑞樓重刊本),總頁4481。

²¹ 國立故宮博物院編:《國立故宮博物院善本舊籍總目》(臺北:國立故宮博物院,1983年),上冊,頁593。《中國法制史書目》亦題為「高宗乾隆五年(1740)內府刊印」,而所著錄之典藏單位為國立中央圖書館與國立故宮博物院,則是書根據應亦為《國立故宮博物院善本舊籍總目》。但需稍加注意者,書中將《律例館校正洗冤錄》視為《洗冤集錄》的「別本」而列於其下。

²² 故宮博物院圖書館編:《故宮所藏殿板書目》(北平:故宮博物院圖書館,1933年),收入煮雨山房輯:《故宮藏書目錄彙編》(北京:線裝書局,2004年),上冊,頁44。

²³ 〔清〕乾隆年間官修:《國朝宮史》(臺北:文海出版社,1970年《近代中國史料叢刊》第五十四輯),卷26,葉十一。

²⁴ 除了明確指出「乾隆五年律例館校正重刊」外,《洗冤集錄》總共五卷,而《律例館校正洗冤錄》凡四卷,此亦顯明之區別。

²⁵ 然就現代館藏目錄而言,自順治朝《大清律集解附例》起至乾隆五年《大清律例》前,未有著錄與《洗冤集錄》(或《律例館校正洗冤錄》)一同頒行的情況。

²⁶ 雖未有此段時間內與律例合刊之著錄,但東京大學東洋文化研究所藏白玉堂藏板《大清律集解附例》便已附刊有《都補則例》,則此類情形亦不難想見。見日本所藏中文古籍數據庫,網址:
<http://kanji.zinbun.kyoto-u.ac.jp/kanseki?record=data/FA019705/tagged/0265024.dat&back=1>,檢索時間:2009年12月6日。

²⁷ 如王在晉〈洗冤錄序〉云:「觀察武昌縣副陳公憫之購國朝律例善本精覈,蠲貲翻鏤已,又併刻《洗冤錄》附之。」或日本尊經閣文庫藏《新刻御頒新例三台明律招判正宗》附有《新刻聖朝頒降新例未提刑洗冤錄》等等。見〔明〕王在晉:〈洗冤錄序〉,《越鱗》,卷4,頁313上;嚴紹盪編:《日藏漢籍善本書錄》(北京:中華書局,2007年),頁683-685,793-794。

²⁸ 收入賀長齡《皇朝經世文編·刑政四》,卷93。而其中需注意者,是疏前言案例皆「係元年之事」按朱裴履歷推估,此處所指應為順治元年。此外疏中明言「前朝」等等,則亦可想見《洗冤集錄》之影響。

²⁹ 如通說成於康熙三十三年時之《律例館校正洗冤錄》。

³⁰ 所指為康熙五十一年,西元1712年。

³¹ 〔清〕乾隆年間官修:《清朝通典·刑典》(杭州:浙江古籍出版社,2000年《十通》影印本),卷85,2656頁。《康熙實錄》與《古今圖書集成·祥刑典·律令部·彙考》並載此論。



三、《大清律例》與《律例館校正洗冤錄》的修纂

對此矛盾已有學人點出，或作調和，³²或作說解。³³但是根據檔案材料考察，可以發現無論是康熙三十三年或乾隆五年皆有問題。而《律例館校正洗冤錄》的修纂過程其實與乾隆朝《大清律例》密切相關。據乾隆七年四月二日律例館總裁官三泰奏報：

……先經原任湖廣巡撫馬會伯以此書相傳已久，諸家翻刻每多增刪，未能畫一，奏請送部校閱刊發，一體遵行等因，經刑部覆准，行文各省督撫將《洗冤錄》送部彙齊，咨送臣館校訂。乾隆三年九月內，又據江西按察使凌燾奏請校正通頒。經刑部議稱，應令臣館俟《律例》告成，即作速校訂頒發……《律例全書》業於乾隆六年十一月內告竣，臣等遂將《洗冤錄》一書按依舊編，並以各省督撫送到在外相傳各帙，辨異考同，芟繁去複，凡有裨於相驗者，悉皆釐訂明晰，分類編輯，列為四卷。相應繕寫樣冊，咨送武英殿刊刻，頒發各省，一體遵行……。³⁴

《清史稿·馬會伯傳》稱：「調湖北，疏請整飭庶獄，重校刻《洗冤錄》，頒發州縣，議如所請。」³⁵馬會伯於雍正五年至七年間任湖廣巡撫，則其疏亦應出自此時段內。但雍正五年至乾隆三年間，正值修纂《大清律集解附例》³⁶與乾隆朝《大清律例》，故雖「議如所請」，但凌燾仍然再次奏請「校正通頒」，而刑部律議稱「律例告成，即作速校訂頒發」。此處需加注意者，在於乾隆朝《大清律例》的刊刻時間。《中國法制史書目》記為「乾隆年間刊印，刊印者及刊刻年分不詳」，³⁷而《中國社會科學院法學研究所圖書館善本書提要》則逕言「清乾隆五年（1740年）刻本」³⁸，然三泰所奏中卻稱「《律例全書》業於乾隆六年十一月內告竣」

³² 如《清代內府刻書目錄解題》所云：「始纂於清初，乾隆五年重修。」或杜澤遜《四庫存目標注》作「清初刻本」。此處亦需注意者，在杜澤遜亦將《律例館校正洗冤錄》視為《洗冤集錄》的別本，而言「宋慈撰，清律例館輯。」見故宮博物院圖書館、遼寧省圖書館編：《清代內府刻書目錄解題》（北京：紫禁城出版社，1995年），頁210；杜澤遜撰：《四庫存目標注》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁1563-1564。

³³ 如江存孝便以清代對《洗冤集錄》研究與補注的立場出發，判定原因在於「不認為該書（即《律例館校正洗冤錄》）為新作，僅是律例館就『洗冤錄』校正後頒佈天下行之而已」，「在性質上並不認為《律例館校正洗冤錄》為一獨立存在的新作。」見江存孝：《清代人命案件中的檢驗及取證模式》，頁58-59。

³⁴ 張偉仁編：《中央研究院歷史語言研究所現存清代內閣大庫原藏明清檔案》（以下皆省稱為《明清檔案》），乾隆七年四月二日，〈奏報洗冤錄校正告成咨送武英殿刊刻頒發〉，A111-012：019668-001。

³⁵ 趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿》（北京：中華書局，1998年），總頁10418。

³⁶ 《清朝通典》、《清朝文獻通考》具載雍正三年頒行《大清律集解附例》，但《清史稿·刑法志》卻言「三年書成，五年頒布」此間問題日人已有所考辨，見島田正郎著，姚榮濤節譯：〈清律之形成〉，收入《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992年），第八冊，頁500-504。但島田正郎以為是因於不斷校訂與再次刊刻頒行的結果，而筆者認為此處應是與乾隆朝《大清律例》情形相同，即是纂修、繕寫、刊刻、頒行、作序等時間被各自記錄下來。詳下文。

³⁷ 張偉仁主編：《中國法制史書目》，頁31。

³⁸ 〈中國社會科學院法學研究所圖書館善本書提要（上）〉，載於《中外法律文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008年），頁9。



³⁹社科院圖書館所據應為乾隆〈大清律例御制序〉落款時間，⁴⁰但作序之日未必即是成書之時。又據乾隆八年四月十二日三泰所奏：

……乾隆六年十月十二日，清、漢《律例全書》繕竣，請旨刊刻……隨（遂）經律例館繕寫刻樣，陸續咨送前來。今已刊刻告竣……。⁴¹

再據乾隆六年十一月六日三泰奏文：

……《大清律例全書》業已告竣，現今繕寫樣冊校對清楚，咨送武英殿刊刻以後，所有官員理合即令散館……詳加定議，暫留滿提調官一員，滿、漢纂修官各二員，收掌繙譯官各二員，謄錄官八員，其餘謄錄官分寫刊板樣冊完日亦令散館……。⁴²

與乾隆八年三月十四日律例館總裁官大學士徐本上奏

：

……臣等率同提調官臣德昌，纂修官臣唐紹祖、臣兆珠納、臣阿林泰、臣周琬等將舊刻條例並現行成例詳細參核……。⁴³

則可推論《大清律例》修纂過程實為乾隆元年傅鼐奏請修訂《大清律例集解附例》，⁴⁴乾隆五年成書，⁴⁵乾隆六年十月十二日繕寫完畢，同年十一月六日樣冊校對結束，及至乾隆八年四月十二日刊刻告竣，此後方頒行天下。⁴⁶綜上所述則可知，所謂律例館組織人力薈萃各書校正《洗冤集錄》，實為《大清律例》樣冊校對完畢送武英殿刊刻之後事，既非康熙三十三年亦不是乾隆五年，當是乾隆六年，而及至乾隆七年方成書。其間辨異考同、芟繁去複、釐訂

³⁹ 《大清律例》的名稱在檔案中不盡相同，另有作「漢字大清律例」、「漢字大清律例全書」、「大清漢文律例」、「大清律例全書」、「漢文律例」、「漢字律例」、「律例全書」等等，而本文概用卷端題名「大清律例」，附記於此。

⁴⁰ 《大清律例》原刻本有落款時間，而文淵閣《四庫全書》寫本則不載。

⁴¹ 張偉仁編：《明清檔案》，乾隆八年四月十二日，〈奏報頒發清漢律例全書並自行刷印事宜〉，A120-025：019667-001。

⁴² 中央研究院歷史語言研究所藏內閣大庫檔（以下皆省稱為內閣大庫檔），乾隆六年十一月六日，〈律例館為裁減官員并停止桌飯銀兩事〉，194583-001。

⁴³ 張偉仁編：《明清檔案》，乾隆八年三月十四日，〈律例館為重修督捕則例事〉，A119-044：015315-001。

⁴⁴ 傅鼐疏文具載於《大清律例》前。

⁴⁵ 《高宗實錄》卷 131，乾隆五年十一月癸未條云「新修《大清律例》成。」

⁴⁶ 然而齎送至各地之時間卻不盡相同，更有貴州早於福建、江南奉到之例。對於此類情形與《大清律例》的修纂、刊刻問題，筆者已有專文討論，此處暫不贅言。



明晰、分類編輯與繕寫樣冊，則耗費近半年左右。⁴⁷

四、《律例館校正洗冤錄》的頒行與續纂檢骨圖格

再據乾隆七年十二月二十一日閩浙總督那蘇圖奏摺的揭帖：

……乾隆七年六月二十四日經本館奏稱，切照《洗冤錄》一書……今武英殿刊刻已竣……酌擬刷印《洗冤錄》二百部，頒發在京刑名衙門暨奉天刑部府尹並直隸各省督撫、將軍、藩臬。其在京衙門或有需用《洗冤錄》而頒發不及者，准其行文臣館領取。至外省道、府、州、縣皆有刑名之仕，《洗冤錄》亦皆所必需。若俱由臣館頒發，則為數甚多，勢難遍及。請照雍正七年頒發律例之例，除將《洗冤錄》按數頒發外，再每省另發二部，令布政司照樣刊刻轉發，並許令坊肆刷印。……臣于乾隆七年十二月初四日，自浙江巡查回閩，據代辦福建提塘官曾淑賚到……。⁴⁸

如此可知刊刻時間前後約莫兩個月，自乾隆七年六月二十四日後才頒布天下。至於康熙五十一年陳汝咸所謂「應照宋時《洗冤錄》較定致命傷痕處」，所指應確為宋慈《洗冤集錄》，並非不認為《律例館校正洗冤錄》是新作「僅是律例館就『洗冤錄』校正後頒佈天下行之而已」或「在性質上並不認為《律例館校正洗冤錄》為一獨立存在的新作。」

另外《古今圖書集成·祥刑典·聽斷部·雜錄》中凡引「《洗冤錄》」三十一條，皆出於《洗冤集錄》，未有不見於《洗冤集錄》而錄自《律例館校正洗冤錄》者。⁴⁹其所引章目次序全與《洗冤集錄》吻合，亦僅有別字詞偶有差異。⁵⁰此處純屬間接證據，不能證明此時必無《律例館校正洗冤錄》，但反過來說，亦可說此書未必已行於世。然而根據本文以相關檔案材料進行的考證，已可證明所謂康熙三十三年或乾隆五年律例館校正《洗冤集錄》的說法，應修正為乾隆六年開始修纂、乾隆七年成書與頒行天下。至於姚德豫、梁恭辰所謂「康熙年間，律例館薈萃成編總為四卷」與「國初康熙間律例館薈萃各書」，殆或為誤記。⁵¹

此處尚需加說明的，即姚德豫〈洗冤錄解未定稿自序〉所言「乾隆三十五年，又因安徽

⁴⁷ 此外據乾隆八年三月十四日徐本奏文，唐紹祖、兆珠納、阿林泰、周琬等四人或為《律例館校正洗冤錄》的編纂者，但中間時隔一年多，而在無有更清楚記載的情況下，甚難斷言，姑且附記於此。

⁴⁸ 張偉仁編：《明清檔案》，乾隆七年十二月二十一日，〈揭報奉到洗冤錄日期〉，A117-063：018888-001。

⁴⁹ 〔清〕陳夢雷編：《古今圖書集成·祥刑典·聽斷部·雜錄》（臺北：鼎文書局，1976年影印民國二十年間上海中華書局影印清聚珍本），卷一百四十四。

⁵⁰ 如第五條「一種毒草名曰賤草……」，引自《洗冤集錄》第十八條「論骨脈要害去處」，而未見於《律例館校正洗冤錄》。

⁵¹ 至於《清史稿·刑法志》所記，或為修纂時而致誤，或撰者另有他意等等。然皆未便據此而逕言必為如何，需另行專文討論，故本文暫不作處理。



增廉訪奏請頒發檢骨圖格附於《洗冤錄》之後」一事，⁵²增廉訪即是增福。⁵³據《乾隆朝軍機處隨手登記檔》所載，乾隆三十五年閏五月十九日有「硃批增福折」，一為有關雨水情形，硃批「知道了」；另一即是「請頒檢驗骨格並仍須考驗蒸檢法等由」，硃批「該部議奏」。⁵⁴增福原折現雖不得見，然而刑部所議全文尚被轉錄至他處，現所見便有《大清律例會通新纂》⁵⁵、《重刊補註洗冤錄集證》⁵⁶二書。而據《重刊補註洗冤錄集證》所載〈刑部題定檢骨圖格原奏〉⁵⁷稱：

……據安徽按察使增福奏稱：查屍身腐爛及相驗不實必須檢驗之案，全賴骨骼為憑。而《洗冤錄》第一卷中雖載有檢骨之法〈沿身骨節〉一篇，伏查初驗命案，男、婦只有下體一處不同，而檢骨則男女大有區別之處……伏思命案檢骨倍難於驗屍，若不頒發圖格，定有準繩，檢驗之員終屬渺茫難免書、件作弊。請將人身骨節定為檢骨圖格，刊刻樣式頒發直隸各省等語……現行相驗屍圖於各部位下填註某骨某傷、其骨殖之全缺多寡，雖俱於揭帖內詳悉註明，誠不若專立檢骨圖格，俾驗屍骨者當場依次填註辦理，更覺周詳……臣等復詳加攷核，先繪仰面、合面人形週身骨節全圖，次列仰面、合面沿身骨格名目於後，並註明男女異同各處。繪圖格一，恭呈御覽，伏後欽定後交律例館刻板刷印，班發直隸各省。仍將檢骨圖格續纂入《洗冤錄》屍格之後，永久遵行……乾隆三十五年七月初六日奏，本日奉旨「知道了，欽此。」⁵⁸

可推估出刑部議奏檢骨圖格過程近三個月。但至於所謂「續纂入《洗冤錄》屍格之後」仍有可疑之處，即屍格、屍圖在《律例館校正洗冤錄》中置於卷一〈檢驗總論〉與〈驗傷及保辜總論〉之後，而檢骨圖格確列於卷末並不載於目錄之中。⁵⁹且《律例館校正洗冤錄》為方體

⁵² 姚德豫〈洗冤錄解未定稿自序〉，見《洗冤錄辨正》，頁560-561。

⁵³ 廉訪即是按察使。據乾隆三十五年七月十八日上諭「增福補授安徽藩司。所遺臬司員缺著海成補授」，則增福前有「請頒檢驗骨格並仍須考驗蒸檢法等由」此折殆不難想見。見中國第一歷史檔案館編：《乾隆朝軍機處隨手登記檔》（桂林：廣西師範大學出版社，2000年影印第一歷史檔案館館藏資料），第二十二冊，頁335。

⁵⁴ 中國第一歷史檔案館編：《乾隆朝軍機處隨手登記檔》，第二十二冊，頁248。乾隆對增福所奏安徽鳳陽「蝻孽萌動」雨水情形另有上諭。見《乾隆朝上諭檔》（北京：檔案出版社，1991年影印中國第一歷史檔案館藏軍機處全宗乾隆時期上諭檔），第六冊，第501號，頁224。

⁵⁵ 〔清〕姚雨籟纂，〔清〕胡仰山增輯：《大清律例會通新纂》（臺北：文海出版社1987年《近代中國史料叢刊》影印同治十二年刻本），第三編第二十二輯第十冊，總頁3923-3939。

⁵⁶ 〔清〕王又槐撰，〔清〕阮其新補注：《重刊補註洗冤錄集證》（附《檢骨圖格》一卷，《寶鑑編》一卷，《急救方》一卷，《石香秘錄》一卷），道光二十四年刊本，葉五之十五至二十八。現藏於東京大學東洋文化研究所，

網址 <http://shanben.ioc.u-tokyo.ac.jp/right.php?im=0040004&pg=257>

，檢索時間：2009年12月6日。

⁵⁷ 《大清律例會通新纂》板片已有磨泐，且有誤字，故此但用東京大學東洋文化研究所所藏《重刊補註洗冤錄集證》為依據。

⁵⁸ 〈刑部題定檢骨圖格原奏〉，見〔清〕王又槐撰，〔清〕阮其新補注：《重刊補註洗冤錄集證》，葉五之十五至十七。

⁵⁹ 《洗冤錄集證》並無屍格、屍圖，而王與《無冤錄》中已增〈屍帳式〉與〈初復檢驗關文式〉，顯然《律例館校正洗冤錄》此部分為《無冤錄》所影響。見〔元〕王與：《無冤錄》（上海：上海古籍出版社1997年《續修四庫全書》影印明金陵書坊王慎吾刻本），葉八、九、二十六。



字，但檢骨圖格為軟體字，顯非出自同一書板。⁶⁰此外與乾隆九年刊本《刑錢指掌》合刻的《律例館校正洗冤錄》，卻是將檢骨格冠於序後、目錄之前，而將檢骨圖置於卷一目錄之後。⁶¹則可見續纂的檢骨圖格未必皆置於「屍格之後」，如《續修四庫全書》所收《律例館校正洗冤錄》將非出自同一書板的檢骨圖格列於全書之末，而一併合刻的《刑錢指掌》卻將圖、格分開。如此可推知檢骨圖格隨刊刻者之意而改變所列位置，可能因於實際上並無禁令或規定及於此。

五、結論

《律例館校正洗冤錄》雖是「此聖天子所以教有司驗傷之法」，⁶²且被奉為「今之金科玉律也」，⁶³但具體流傳情形未必盡是如此。如瞿中溶〈續增洗冤錄辨正自序〉曾言：

……嘗與幕中老友談論，每云：東家能看《洗冤錄》，則幕友之責便輕。……外省大小官員自當奉律例館校正《洗冤錄》之本為準，乃予所見往往多坊刻惡劣小冊。且為刑書、件作備有其書，以為護身符耳。……⁶⁴

依照雍正七年頒發律例之例，令每省布政司照樣刊刻轉發，但許「坊肆刷印」，然而「坊刻惡劣小冊」仍往往多見。⁶⁵再依《清朝文獻通考》所載：

（雍正）六年，定州縣額設件作名數并賞給之例。件作一役載在經制全書，人命重情賴以相驗，虛實所關甚重，充此役者皆預先學習講究，久之始能無誤。直省州縣或有或無……大州縣額設三名，中州縣二名，小州縣一名，仍各再募一二名，令其跟隨學習，預備頂補。各給《洗冤錄》一本，選委明白刑書一名為之逐細講解，務使曉暢熟習當場無誤。……⁶⁶

⁶⁰ 見《律例館校正洗冤錄》，頁 259、260，319-324。

⁶¹ 〔清〕沈耕于、董南厚著，李天衢彙編：《刑錢指掌全函》（東京大學東洋文化研究所藏乾隆九年刊本），網址：<http://shanben.ioc.u-tokyo.ac.jp/right.php?im=0010001&pg=1>，檢索時間：2009年7月6日。

⁶² 汪輝祖語，見〔清〕汪輝祖《夢痕餘錄》（北京：北京圖書館，1998年《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》影印清光緒間刻本），頁 259。

⁶³ 〔清〕張雲璈《簡松草堂文集·附錄》，《續修四庫全書》影印清道光刻三影閣叢書本。

⁶⁴ 〔清〕瞿中溶〈續增洗冤錄辨正自序〉，《洗冤錄辨正》（石家莊：河北教育出版社，1996年影印《清代筆記小說》本），頁 559。

⁶⁵ 即便是翻刻律令，地方亦有不願遵行者。如《刑案匯覽》所載乾隆五十四年說帖〈頒發新例遵照章程各省翻刻〉，奉天府尹以該省並無布政使與所屬州縣較少為由，咨請一併頒發所需數目。見〔清〕祝慶祺、鮑書芸等編，史春風、楊劍利等標點：《刑案匯覽三編》（北京：北京古籍出版社，2004年），頁 220。

⁶⁶ 〔清〕乾隆間官修：《清朝文獻通考·職役考》（杭州：浙江古籍出版社，2000年《十通》影印本），卷 23，5055 頁。



清代仵作制度，雖於雍正六年（1728 年）已確立，但自「各省督撫飭查額設名數」始，迄「定州縣額，設仵作名數并賞給之例」，中間凡三年左右，可以推知此制度創設並非一朝一夕之故。由此亦可再推之，此制度之實行與貫徹，亦難有立即性與普遍性。如程含章〈通飭各官熟讀律例〉：

……試思百姓不幸而死於非命，已屬可憐，復因驗不如法，而令死者遭蒸檢之慘，為民父母者，於心安乎？皆由平時於《洗冤錄》不能領會，及到屍場始行翻閱，無異臨陣讀兵書，自然茫無頭緒。至以驗屍為穢污，假手於仵作家人，則荒謬更甚矣。……僅憑幕友之略節以審案，據仵作之喝報以填格，遇事茫然，毫無依據，可乎哉？……《律例》、《洗冤錄》想亦案頭所有，何意束之高閣不一講求耶？合行通飭所屬各廳州縣，嗣後於辦公之暇，將《大清律例》及《洗冤錄》二書每日反覆披閱，深思熟讀，務令事理之輕重緩急是非疑似詐偽變幻，無一不了然心目。……⁶⁷

是則雖「向同律例頒行」，亦有「此聖天子所以教有司驗傷之法」如此般權威性，且雍正時已確立「各給《洗冤錄》一本」、要求「務使曉暢熟習當場無誤」，然還是有「其實仵作於《洗冤錄》亦不甚了了」⁶⁸、「所見往往多坊刻惡劣小冊」和「備有其書，以為護身符耳」此些現象，因此便有對「通飭各官熟讀律例」的要求。除了要求官員能「將《大清律例》及《洗冤錄》二書每日反覆披閱」，在檢驗時避免完全依憑「仵作之喝報以填格」，以至於「事理之輕重緩急是非疑似詐偽變幻，無一不了然心目。」清代許多官員亦屢次對「關防仵作」皆有提出建議，如錢陳羣⁶⁹、慶復⁷⁰、楊廷璋⁷¹、秦勇⁷²等等。

但是其中也反映出一些相當尖銳的現象：「透過書籍知識的累積，官員、仵作不僅可從這些書籍中取得檢驗的相關知識，而《律例館校正洗冤錄》的頒行，更代表了清代的政府試圖用一個公定版本的方式……另參與實務的工作者，可以在短時間內將素質提高到一定的程

⁶⁷ [清]程含章：〈通飭各官熟讀律例〉，收入[清]賀長齡、魏源等編：《清經世文編》（北京：中華書局，1992年。）卷二十一，頁534。

⁶⁸ 「部頒《洗冤錄》平時最忌翻閱，曰：展卷必有疑案，故相驗時但憑仵作喝報。其實仵作於《洗冤錄》亦不甚了了……」[清]西清：《黑龍江外記》（臺北，文海出版社，1967年《近代中國史料叢刊》影印漸西村舍刻本），卷5，頁147。

⁶⁹ 國立故宮博物院編：《宮中檔雍正朝奏摺》，第23輯，頁42。雍正十二年五月十六日，〈奏為請嚴關防州縣之仵作以杜弊端以息爭訟事〉，402020976。

⁷⁰ 內閣大庫檔，乾隆元年十月二日，〈題覆請申嚴仵作之選以慎民命事〉，053314-001。

⁷¹ 國立故宮博物院編：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第6輯，頁535。乾隆十八年十月二十四日，〈奏為關防仵作以重民命摺〉，403004870。此摺移會現存內閣大庫檔中，而據移會所載，十一月二十七日珠批，二十九日到部，移會日期為十二月二十四日。參見內閣大庫檔，乾隆十八年十二月二十四日，〈刑部為楊廷璋奏關防仵作事〉，192620-001。

⁷² 國立故宮博物院編：《宮中檔乾隆朝奏摺》，第17輯，頁362。乾隆二十八年四月三日，〈奏請酌定提考仵作之例以慎檢驗摺〉，403014607。



度。」⁷³知識體系確實是憑藉書籍的承載而不斷地累積，然而實務工作者卻未必能有相應的素質；在不斷提出「關防件作」的同時，亦沒有給予件作一定的社會地位，⁷⁴及至清末徐世昌等人上奏建議改件作為檢驗吏的同時，才提出「比照刑書一體給予出身」，否則「舊例視為賤吏，稍知自愛者每不屑為之。」⁷⁵對此沈家本曾提出疑問：

……惟古之隸皆有罪之人，賤之可也。若今之隸，皆良民充當。在官府既不能無此等之人，募以充此役，既任用之而又賤視之，其理安在？⁷⁶

清代司法檢驗制度較前代更為完善，技術與方法改進後而更趨科學，⁷⁷然而透過對《律例館校正洗冤錄》使用者的考察，似乎在承載司法檢驗知識的社會某些階層的成員身上，仍有許多的問題仍有待深究。而對名義、編纂以及版本各方面的釐清，則僅僅是最初步的工作而已。

⁷³ 江存孝：《清代人命案件中的檢驗及取證模式》，頁 65。

⁷⁴ 「皂吏、馬快、步快、小馬、禁卒、門子、弓兵、件作、糧差及巡捕營番役，皆為賤役，長隨亦與奴僕同。」光緒朝《大清會典》，卷 17，戶部，尚書侍郎職掌五。

⁷⁵ 故宮博物院藏清代宮中檔奏摺，光緒三十四年八月二十日，〈奏為吉省擬設立檢驗學習所各屬原設件作為檢驗吏〉，166244。

⁷⁶ 〔清〕沈家本撰，鄧經元、駢宇騫點校：《歷代刑法考》（北京：中華書局，2006 年），〈刑法分考〉，卷 13，頁 353。

⁷⁷ 閻曉君：《出土文獻與古代司法檢驗史研究》（北京：文物出版社，2005 年），頁 200。



參考書目

一、學位論文：(依筆劃排列)

江存孝：《清代人命案件中的檢驗及取證模式》(臺北：政治大學法律學研究所碩士論文，2008年)。

黃玉環：《中國古代法醫學發展史及相關文獻研究》(貴陽：貴陽中醫學院碩士學位論文，2007年)。

熊思量：《宋慈與洗冤集錄之研究》(福州：福建師範大學碩士學位論文，2007年)。

嚴輝：《清代法醫學文獻整理研究》(貴陽：貴陽中醫學院碩士學位論文，2008年)。

二、單篇論文：(依筆劃排列)

中國社會科學院法學研究所圖書館編：〈中國社會科學院法學研究所圖書館善本書提(上)〉(載於《中外法律文獻研究》，北京：北京大學出版社，2008年)。

王興文：〈也談中國科技史的史料考據問題〉(《自然辯證法通訊》2006年第6期)。

宋大仁：〈中國法醫典籍版本考〉(《醫學史與保健組織》1957年第4號)。

島田正郎著，姚榮濤節譯：〈清律之形成〉(收入《日本學者研究中國史論著選譯》第八冊，北京：中華書局，1992年)。

張松：〈《洗冤錄匯校》整理說明及《洗冤錄》研究索引〉(《法律文獻信息與研究》2007年第1期)。

黃玉環：〈《洗冤集錄》版本考〉(《貴陽中醫學院學報》，2005年第2期)。

黃顯堂：〈宋慈《洗冤集錄》研究中的失誤與版本考證述論〉(《圖書館工作與研究》2005年第4期)。

諸葛計：〈宋慈及其《洗冤集錄》〉(《歷史研究》1979年第4期)。

鍾贛生：〈《洗冤集錄》考辨〉(《北京中醫藥大學學報》1997年第1期)。

三、近人論著：(依筆劃排列)

張金耀、陳尚君：《四庫提要精讀》(上海，復旦大學出版社，2008年)。

陳垣：《陳垣早年文集》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，1992年)。

賈靜濤：《中國古代法醫學史》(北京：群眾出版社，1984年)。

閻曉君：《出土文獻與古代司法檢驗史研究》(北京：文物出版社，2005年)。

四、目錄書：



- 明·祁承燾：《澹生堂藏書目》(北京：商務印書館，2005年《中國著名藏書家書目匯刊·明·清卷》影印清光緒十八年(1892)會稽徐氏鑄學齋刻本)。
- 明·梅 鷲：《南廡志經籍考》(北京：中華書局，2006年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《松鄰叢書》本)。
- 明·焦 竑：《國史經籍志》(北京：中華書局，2006年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《粵雅堂叢書》本)。
- 明·楊士奇等：《文淵閣書目》(北京：中華書局，2006年《宋元明清書目題跋叢刊》影印《讀畫齋叢書》本)。
- 清·永瑢、季昫等撰：《四庫全書總目》(臺北：商務印書館 1983年影印國立故宮博物院藏《文淵閣四庫全書》本)。
- 丁立中：《八千卷樓書目》(北京：中國書店，2008年《海王邨古籍書目題跋叢刊》影印民國十二年(1923)錢塘丁氏聚珍仿宋鉛印本)。
- 杜澤遜：《四庫存目標注》(上海：上海古籍出版社，2007年)。
- 故宮博物院圖書館、遼寧省圖書館編：《清代內府刻書目錄解題》(北京：紫禁城出版社，1995年)。
- 故宮博物院圖書館編：《故宮所藏殿板書目》(北平：故宮博物院圖書館，1933年)。
- 國立故宮博物院編：《國立故宮博物院善本舊籍總目》(臺北：國立故宮博物院，1983年)。
- 張偉仁：《中國法制史書目》(中央研究院歷史語言研究所專刊第67，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1976年)。
- 嚴紹盪編：《日藏漢籍善本書錄》(北京：中華書局，2007年)。

五、古籍文獻：

- 宋·文天祥：《文山先生全集》(上海：上海書店，1989年《四部叢刊》影印烏程許氏藏明刊本)。
- 宋·宋 慈：《洗冤集錄》(上海古籍出版社 1997年《續修四庫全書》影印元刻本)。
- 宋·宋 慈撰，宋楚翹編譯：《洗冤集錄》(香港：西北印社，2003年)。
- 宋·宋 慈撰，高隨捷、祝林森譯注：《洗冤集錄譯注》(上海：上海古籍出版社，2008年)。
- 宋·宋 慈撰，楊奉琨校譯：《洗冤集錄校譯》(北京：群眾出版社，1982年)。
- 宋·宋 慈撰，賈靜濤點校：《洗冤集錄》(上海：上海科學技術出版社，1981年)。
- 元·王 與：《無冤錄》(上海：上海古籍出版社 1997年《續修四庫全書》影印明金陵書坊王慎吾刻本)。
- 明·王在晉：《越觸》(北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊》影印中國科學院圖書館藏明萬曆三十九年(1611)刻本)。
- 明·王 圻：《續文獻通考》(臺南：莊嚴文化，1995年《四庫全書存目叢書》影印中國科學院圖書館藏明萬曆三十一年曹時聘等刻本)。
- 明·汪天錫：《官箴集要》(合肥：黃山書社，1997年《官箴書集成》影印明嘉靖十四年(1535)刊本)。



- 明·莫旦：《大明一統賦》(北京：北京出版社，2000年《四庫禁燬書叢刊》影印北京大學圖書館藏明嘉靖鄭普刻本)。
- 清王·又槐：《洗冤錄集證》(臺北：新興書局，1976年《筆記小說大觀》影印民國十年(1921)上海文瑞樓重刊本)。
- 清·王又槐撰，阮其新補注：《重刊補註洗冤錄集證》(附《檢骨圖格》一卷，《寶鑑編》一卷，《急救方》一卷，《石香秘錄》一卷)，道光二十四年刊本)。
- 清·西清：《黑龍江外記》(臺北，文海出版社，1967年《近代中國史料叢刊》影印漸西村舍刻本)。
- 清·沈耕于、董南厚著，李天衢彙編：《刑錢指掌全涵》(東京大學東洋文化研究所藏乾隆九年刊本)。
- 清·沈家本撰，鄧經元、駢宇騫點校：《歷代刑法考》(北京：中華書局，2006年)。
- 清·汪輝祖《夢痕餘錄》(北京：北京圖書館，1998年《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》影印清光緒間刻本)。
- 清·姚雨蓀纂，胡仰山增輯：《大清律例會通新纂》(臺北：文海出版社 1987年《近代中國史料叢刊》影印同治十二年刻本)。
- 清·祝慶祺、鮑書芸等編，史春風、楊劍利等標點：《刑案匯覽三編》(北京：北京古籍出版社，2004年)。
- 清·乾隆年間官修：《國朝宮史》(臺北：文海出版社，1970年《近代中國史料叢刊》)。
- 清·乾隆年間官修：《清朝通典》(杭州：浙江古籍出版社，2000年《十通》影印本)。
- 清·乾隆間官修：《清朝文獻通考》(杭州：浙江古籍出版社，2000年《十通》影印本)。
- 清·張廷玉等撰：《明史》(臺北：臺灣商務印書館，1988年《百納本二十四史》影印清乾隆年間武英殿原刊本)。
- 清·張雲璈《簡松草堂文集》(《續修四庫全書》影印清道光刻三影閣叢書本)。
- 清·陳夢雷編：《古今圖書集成》(臺北：鼎文書局，1976年影印民國二十年間上海中華書局影印清聚珍本)。
- 清·賀長齡、魏源等編：《清經世文編》(北京：中華書局，1992年)。
- 清·瞿中溶：《洗冤錄辨正》(石家莊：河北教育出版社，1996年影印《歷代筆記小說集成》本)。
- 清·律例館輯：《律例館校正洗冤錄》(《續修四庫全書》影印舊題乾隆刻本)。
- 趙爾巽等撰，啓功等點校：《清史稿》(北京：中華書局，1998年)。

六、檔案：

- (一)張偉仁主編《中央研究院歷史語言研究所現存清代內閣大庫原藏明清檔案》：
乾隆七年四月二日，〈奏報洗冤錄校正告成咨送武英殿刊刻頒發〉，A111-012：019668-001。
乾隆七年十二月二十一日，〈揭報奉到洗冤錄日期〉，A117-063：018888-001。
乾隆八年三月十四日，〈律例館為重修督捕則例事〉，A119-044：015315-001。
乾隆八年四月十二日，〈奏報頒發清漢律例全書並自行刷印事宜〉，A120-025：019667-001。

(二)中央研究院歷史語言研究所藏內閣大庫檔：

乾隆元年十月二日，〈題覆請申嚴作之選以慎民命事〉，053314-001。

乾隆六年十一月六日，〈律例館為裁減官員并停止桌飯銀兩事〉，194583-001

乾隆十八年十二月二十四日，〈刑部為楊廷璋奏關防作事〉，192620-001。

(三)國立故宮博物院編《宮中檔雍正朝奏摺》：

雍正十二年五月十六日，〈奏為請嚴關防州縣之作以杜弊端以息爭訟事〉，402020976。

(四)國立故宮博物院編《宮中檔乾隆朝奏摺》：

乾隆十八年十月二十四日，〈奏為關防作以重民命摺〉，403004870。

乾隆二十八年四月三日，〈奏請酌定提考作之例以慎檢驗摺〉，403014607。

(五)故宮博物院藏清代宮中檔奏摺：

光緒三十四年八月二十日，〈奏為吉省擬設立檢驗學習所各屬原設作作為檢驗吏〉，166244。

(六)中國第一歷史檔案館編：《乾隆朝軍機處隨手登記檔》，桂林：廣西師範大學出版社，2000年影印第一歷史檔案館館藏資料。

(七)《乾隆朝上諭檔》，北京：檔案出版社，1991年影印中國第一歷史檔案館藏軍機處全宗乾隆時期上諭檔。





權陽村思想研究

——從《入學圖說》切入探討¹

陳儀*

提要

權近(1352-1409)，號陽村，為韓國朝鮮時代早期儒者。在現今學者看法中，一般肯定陽村可以掌握朱子理氣心性論的要旨，並以圖說方式展現自身理解，其中最重要的是，陽村對於心、性、情的討論，是為後來著名四七之辨的濫觴，可見陽村學問於韓國儒學以及朱子學的研究中，實具有特出地位。然而在臺灣地區的研究中尚無出現陽村學問的專門討論，甚為缺憾，故本文即欲專對陽村重要著作《入學圖說》進行研究。

《入學圖說》中，以「天人心性合一之圖」、「大學指掌之圖」、「中庸首章分釋之圖」三圖最能展現陽村學問特色，通過實際研究工作後，筆者認為可以格外注意三點：第一、對性發、心發的理解；第二、對道心、人心的分判；第三、對四端、七情的分判。而這三點又可統合收攝在陽村將「心」視為「理氣妙合」上來理解。由此「理氣妙合」之「心」所開展出來的學問形態，實近於朱子主敬的工夫路向，這是筆者目前對於陽村學說的分析與評斷。在未來的後續研究中，筆者認為可以特別注意陽村、朱子二人「心」論之比較，若據此檢視韓國儒學乃至於朱子學的義理發展，或許可提供新的研究視點。

關鍵字：權近、陽村、入學圖說、理氣妙合、韓國儒學。

一、前言

權近(1352-1409)，字可遠，號陽村，其人好學有才華，是韓國朝鮮時代早期的儒者。²

¹ 感謝研討會現場詹海雲教授、賴賢宗教授所給予的寶貴建議，於此特申謝忱。

*中央大學中文系博士班二年級生。

² 關於陽村的生平，李丙燾有簡潔扼要的言述：「權陽村(恭愍王元年生，朝鮮太宗九年卒。西紀一三五二——一四〇九年)，名近，字可遠，菊齋權溥之曾孫，牧野門人也。少好學，恭愍王朝登第，歷仕禡、昌，至恭讓王二年，因事謫居于益州等地，翌年放還於忠州之陽村，及太祖開國，被召蒙恩。太祖五年，使明京，受優遇，賦命題十八篇，明帝(太祖)每稱「老實秀才」。後官至大提學。諡文忠。久在文翰之任，凡經國外交文字，多出其手。」見李丙燾：《韓國儒學史略》(首爾：亞細亞文化社，1986年8月)，頁83-4。另外可參見〈陽村先生年譜〉，《陽村集》，載於《韓國文集叢刊》第7輯(首爾：景仁文化社，1996年)，頁9a-13b。



陽村從學李牧隱門下，與鄭三峯親好，其學問多受三峯影響。³著有《陽村集》、《入學圖說》、《易·詩·書·春秋淺見錄》、《禮記淺見錄》、《東國史略》、《五經口訣》等，其中《入學圖說》與《禮記淺見錄》二部著作最能闡發陽村思想，當中又以《入學圖說》影響後學更深，傳世久遠。

《入學圖說》為陽村謫居益州時，為初學學子所繪製，根據李丙燾的說法，「圖說分為前後集，凡二十五圖，其中天人心性合一之圖、大學之圖、中庸首分釋之圖，尤為著名。」⁴「此書之刊行，通前後內外，至五六次，在此意味，圖說於朝鮮儒學史上，頗占重要的地位。」⁵由此可知，陽村作成此圖說後，立即受到廣泛注意，並有多版的單行本傳世。而由於陽村學乃以傳述朱子學為務，因此本文將關注於「天人心性合一之圖」、「大學指掌之圖」、「中庸首章分釋之圖」等三篇圖說，希望通過分析討論，能藉此掌握陽村學之大要。

現階段對於陽村的研究中，韓國學者鄭仁在認為：「權近強調理的權威性……據此，權近對朱子學的理氣心性論實有正確的理解。因而他又深入探討『五常』、『四端』、『七情』等心性問題。而在〈入學圖說〉的圖解中，權近論及『四端』與『七情』的問題時說道：『四端，理之原，發于性，純善。七情，七之原，發于心，有善有惡。』而權近所提出的『四端與七情』問題，於百餘年後，成為退溪、高峰、牛溪與栗谷正式討論日七問題的濫觴。」⁶鄭仁在的敘述已大致表達了陽村學的特色與重點。臺灣學者楊祖漢教授與李明輝教授對於韓國儒學著名的「四七之辨」研究中，則特別注意到陽村學在「四七之辨」的發展脈絡中，是為開端。李教授認為：「事實上，一般韓國學者多以『四七之辨』發端於權陽村。」並舉李丙燾之言以為旁證；⁷楊教授也提到：「以七情源於氣，又由意幾決定而有善惡，則是韓國朝鮮朝初期，較退溪、高峰早百餘年之權近之說。」⁸由此可見，陽村〈入學圖說〉中關於「四端」、「七情」的討論，是現階段陽村思想研究中較受注意的部分，本文也將對此有較仔細的討論，以下進入正文。

二、「天人心性合一之圖」：對於天、人、心、性諸概念之討論

根據陽村自述，「天人心性合一之圖」是依照濂溪《太極圖》，以及朱子《中庸章句》中：「天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉。」⁹此一句話繪製而成，欲從人、心、

³ 參考自李丙燾的說法：「陽村，以牧隱高弟，尤親三峰，甚敬畏之，多受其學風之影響。」見李丙燾：《韓國儒學史略》，頁 84。

⁴ 李丙燾：《韓國儒學史略》，頁 84。

⁵ 李丙燾：《韓國儒學史略》，頁 84。

⁶ 鄭仁在：〈朱子學在韓國的展開〉，收於黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006 年），頁 307、309、310。

⁷ 李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學研究》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 226。

⁸ 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005 年），頁 106。

⁹ 朱熹：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。」見朱熹：《中庸章句集注》。



性三方面切入探究理氣善惡之殊異情況。¹⁰由此可見，陽村此圖是想要依照朱子學的進路，基於道德人性，對天化生萬物的情貌作一分解，此分解一方面關涉陽村對於人性論的掌握，另一方面也關涉對理氣論的掌握，進而更對君子修養工夫有所議論。

先觀其圖。首先，其圖上圓中方，方中有心，「隱然表現一個人體形象」¹¹。最上為天，天有元亨利貞四德，天命下貫於心，成為心上之「理之源」。就心上直接稟受處，是為性；就心發而為情處，是為四端；就心發而為意處，則有善惡之幾。圖中以白示陽，以黑示陰，陰陽皆氣，且陽中有陰根，陰中有陽根，陰陽交繞以構形。

再者，圖的下方有若干圓圈，表現存有的各種情態。右邊為善，包含四端之情、聖人性之、參贊化育等，此部分全畫作白，示純善無惡。左邊為惡，包含殘貪嗜昏、眾人害之、禽獸等，此部分大體畫作黑，然眾人與禽獸處有部分為白，示未嘗無善。筆者認為，此處黑被包覆在白中，示此處善為潛存者的。中間的圓圈居中介樞紐地位，君子居此圓圈，表現存養省察的修養工夫，且此圓圈有管道向左右溝通，示君子通過工夫可通往聖人，工夫缺無則將迷於欲。

以上是筆者對於圖的觀察，圖旁陽村有段圖說：

右圖謹依周子太極圖及朱子中庸章句之說，就人心性上以明理氣善惡之殊，以示學者，故不及萬物化生之象。然人物之生，其理則同，而氣有通塞偏正之異，得其正且通者為人，得其偏且塞者為物。即此圖而觀，則誠字一圈得其最精最通而為聖人，敬字一圈得正且通者而為眾人，欲字一圈得偏而塞者為物，其下禽獸橫者，得其左¹²偏塞而為草本者也。是則萬物化生之象，亦具於其中矣。夫天地之化，生生不窮，往者息而來者繼，人獸草木，千形萬狀，各正性命者，皆自一太極中流出。故萬物各具一理，萬理同出一源，一草一木各一太極，而天下無性外之物。故《中庸》言能盡其性則能盡人之性，能盡物之性，而可以贊天地之化育，嗚呼至哉。¹³

在這段敘述中，可以見到幾項要點。首先，陽村談人物之別，乃就得氣之或正或偏來談。蓋在理學家的眼光中，人物之生成不是無所憑依的，而是有理作為人物生成之根據。此理作為人物生成之根據，並無差別，然人物一生成，便已落在氣上表現，此氣則有通塞偏正之差異。因此，雖然人物生成之理是相同的，但因人物得氣有差異，故構成了人物之別，也可明白此人物之別乃就人物得氣形構之殊異而言，並非就人物據理生成之殊異而言，陽村言：「人物之生，其理則同」正是此義，人物在理處並沒有差別可言。由此可見，陽村並非由道德實踐

¹⁰ 陽村云：「右圖謹依周子太極圖及朱子中庸章句之說，就人心性上以明理氣善惡之殊，以示學者，故不及萬物化生之象。」見〈入學圖說〉，《陽村集》，載於裴宗鎬編：《韓國儒學資料集成》（上）（韓國：延世大學校出版部），頁 5b。

¹¹ 李丙燾，《韓國儒學史略》，頁 86。

¹² 原文作「左」。

¹³ 〈入學圖說〉，《陽村集》，《韓國儒學資料集成》（上），頁 5b-6a。



之能來掌握理，而是從宇宙論的進路首先肯定宇宙有理，從而言人物皆據理而生。

再者，陽村進一步將人作了聖凡區分。前段引文中說道：「即此圖而觀，則誠字一圈得其最精最通而為聖人，敬字一圈得正且通者而為眾人，欲字一圈得偏而塞者為物，其下禽獸橫者，得其左偏塞而為草本者也。」此段陽村所揭義理與上文相同，聖凡、人物就其稟受天理為性而生處，是相同的，但因氣有通塞偏正的差異，故而發生聖凡、人物之差別，這也正是萬物生化分殊的原因。

最末，陽村談到「太極」。陽村認為「萬物各具一理」，自萬物分殊之表現，可分別探究萬物背後各有理作為存在依據；「萬理同出一源」，自萬物背後之萬理再行追索，可發現萬理皆發源於同一源頭；「一草一木各一太極」，進而可知天地間一切存在物實皆源出於太極，以太極作為其存在之理、存在之性，這是分散地給出的說法。倘若合而觀之，便可說「天下無性外之物」，一切存在物皆在太極之理的籠罩下，各以太極之理為性而存在著。

以上是對於陽村「天人心性合一之圖」的粗略理解，其中有許多細節尚未明朗，對此陽村另設「天人心性分釋之圖」，針對「人」、「心」、「性」各畫一圖，同樣附有圖說，更仔細地闡發天人心性的觀念，分論要點如下。

（一）對「天」的看法

陽村認為「天為一大」，這是由字形說解的方式，來表示天具有「一」、「大」兩種性質。¹⁴「一」以「以理言則無對」、「以行言則無息」界定，意在強調天作為理有其尊位性，並無任何他物可為相對，且此理有其活動性，運作無息。而「大」以「以體言則無外」、「以化言則無窮」界定，意在強調天作為體，是為一切存在物之存在根據，且天作為一切存在物之存在根據，乃具必然性，天地間必不會有離體獨存之物，且此體大而能化，從而生成萬化之無窮。

雖然天具有「一」、「大」兩種性質，但此兩種性質並非互不干涉，而是彼此相通的。在圖上，陽村以交叉線條表示此義。因此，當以「一」言「天」時，固特顯理一、能行；當以「大」言「天」時，固特顯體大、能化，但實際上「一」「大」需併觀，唯「天為一大」，「天」才足能為「萬化之源」、「萬殊之本」。

以下兩條橫線，上條橫線標一「誠」字，下條橫線標一「敬」字，此處陽村雖未明言，但筆者認為當就「人」而言。在「天人心性合一之圖」中，「誠」示聖人之性，「敬」示君子之修養，而在此圖中，「誠」、「敬」之間的區塊，陽村書以「高高在上日監在茲」¹⁵、「畏天之威于時保之」¹⁶。綜合觀之，筆者認為這兩句話實可表現陽村觀念中的成聖工夫形態，即人在

¹⁴ 見「天人心性分釋之圖」，《陽村集》，《韓國儒學資料集成》（上），頁 6a。

¹⁵ 《詩經·訪落》：「敬之敬之，天維顯思，命不易哉。無曰高高在上，陟降厥士，日監在茲。」朱熹注云：「成王受羣臣之戒，而述其言曰：敬之哉，敬之哉，天道甚明，其命不易保也。無謂其高，而不吾察，當知其聰明明畏，常陟降於吾之所為，而無日不臨監于此者，不可以不敬也。」見朱熹：《詩集傳》，卷 19。

¹⁶ 《詩經·昊天有成命》：「我將我享，維羊維牛，維天其右，儀式刑文王之典，日靖四方伊嘏，文王既右享，我其夙夜畏天之威，于時保之。」朱熹注云：「文言天與文王既皆古享我矣，則



面對天理之尊崇時，天理如同鏡高懸於天，在此之下，人便生發敬畏之情，時時戒慎恐懼，以保天命。這是主敬之工夫路向。

以上是筆者對於陽村言「天」的理解，要言之，陽村言「天」當重視天之為理、為體的超越身分，既是萬物存在之根據，也是萬物生化之根源，而人若能主敬行修養之事，便能由凡入聖，達於「誠」的境地而充分彰顯天理之性。然此處可以提問的是，究竟在陽村的觀念中，理能否活動呢？若不能，此處「行」、「化」該如何理解？若能，則與朱子學是否有相違之處？此問題將在後文言陽村對「心」的看法時，有進一步討論。

(二)對「人」、「心」的看法

陽村在談論「人」時，並不是著眼於「人」的血氣形軀，而是直點出「人」生而便即具備「仁」之理，此「仁」之理稟受於天，落在人身上，為「心」所具，故「心」之德即為「仁」之理，亦即天地「生物之理」。陽村云：

人者，仁也。仁則天地所以生物之理，而人得以生而為心者也。故人為萬物之靈，仁為眾善之長，合而言之，道也。聖人至誠，道與天同；君子能敬，以修其道；眾人以欲而迷，惟惡之從。故人者，其理一而所稟之質、所行之事，有善惡之不同。故其為字，歧而二之，以示戒焉。人能體仁以全心德，使其生理常存而不失，然後可無愧於為人之名，而其效必能得壽，不然則生理喪而非人矣。故孔子曰：「仁者壽。」又曰：「人之生也直，罔之生也幸而免。」¹⁷

陽村以「仁」訓「人」，可知陽村將「人」視為道德性的存有，人雖亦有動物性身分，但因人「心」上具備「仁」之理，故能為「萬物之靈」，而「人」亦當「體仁以全心德」，通過「體仁」以實現天地之「生理」。前文引陽村語：「人物之生，其理則同」，說明在陽村觀念中，人物生成所據之理皆同，惟因得氣形構之不同而有人物之別，如此陽村似從宇宙論進路來掌握理。但此處特別點出人「心」之特殊性，「心」不惟在宇宙論意義下言具備了仁之理，同時亦在工夫論意義下言吾人需於「心」用功，如此一來，陽村談人物之別並不僅僅是就氣化形構處言人物之別，而是能關連於道德實踐來談人物之別。陽村言人為「萬物之靈」，即是一方面正視人血氣形軀之現實身分，另一方面肯定人能夠實踐道德之道德身分。

在「體仁」的實際情況中，聖凡有所不同。聖人以「誠」為性，生命完全是「仁」的體現，故說「道與天同」；君子能主敬以持「體仁」之修養工夫；眾人則迷於欲，只能隨惡而從。由此可知，雖然就「人」所稟受之理而言，此理為一，前云一者「以理言則無對」，故此理一乃純粹善者，不能用相對之善惡來衡量；然就「人」的氣質、行動而言，便有善惡之

我其敢不夙夜畏天之威，以保天與文王所以降鑒之意乎。」見朱熹：《詩集傳》，卷 19。
¹⁷《陽村集》，《韓國儒學資料集成》(上)，頁 6a。



相對差異。蓋在陽村觀念中，「人」雖稟受「仁」理而生，此理純粹至善，然一落至「人」身上，便會受氣質影響，有或善或惡之表現，而聖人純誠，眾人迷欲，聖人、眾人處皆無工夫，惟君子當持敬修道，才能充分體現人之為人的價值，無愧於「人」之名。文末續談「體仁」之「效」，「體仁」的功效在於「壽」，並引了孔子語來佐證。

綜合以上，筆者認為，陽村以「仁」訓「人」，的確能掌握儒家所要談的道德生命的意涵，然若細究之，陽村學重點非如孔子所言：「我欲仁，斯仁至矣」一般，在主體的自我要求下，主動去豁醒內在於吾人生命的仁心，而是將心上所具之理，通過修養工夫呈顯出來，兩者學問形態具有差異，而從此差異處，進而可見朱子學問形態的特出。

當陽村論「心」時，其言論也與朱子近似。陽村云：

心者，人所得乎天而主乎身，理氣妙合，虛靈洞澈，以為神明之舍，而統性情，所謂明德，而具眾理應萬事者也。氣稟所拘，物欲所蔽，其用之發，有時而昏，學者要當敬以直內，去其昏而復其明也。¹⁸

前云「仁則天地所以生物之理，而人得以生而為心者也」，此處意亦同，人具理於「心」，「心」為一身之主，而此「心」乃具理者，並非理；又此「心」雖為身之一器，卻能具理而為身之主宰，故說此心「理氣妙合」，以其「虛靈洞澈」，能「具眾理應萬事」，這樣的看法實與朱子近似。¹⁹而此「心」會受氣稟拘限，受物欲遮蔽，所以「心」之發用時有昏昧，吾人當用主敬之工夫，使「心」恢復至「明」的狀態。

陽村在論「心」時，同樣是依照「心」字字形加以說解，以發揮自己對「心」的看法。陽村云：

其字形方者，象居中方寸之地也。其中一點，象性理之源也，至圓至正，無所偏倚，心之體也。其下凹者，象其中虛，惟虛故具眾理也。其首之尖，自上而下者，象氣之源，所以妙合以成心者也。其尾之銳，自下而上者，心於五行屬火，象火之炎上也，故能光明發動，以應萬事也。²⁰

陽村觀念中，心上具備了「理之源」及「氣之源」，「理之源」為心所稟受之天理，為心的形上根據；「氣之源」則是心之構成，前云「理氣妙合」即此之謂。陽村續云：

¹⁸ 《陽村集》，《韓國儒學資料集成》(上)，頁 6b。

¹⁹ 朱熹：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復其初也。」可與陽村此語參看。見朱熹：《大學章句集注》。

²⁰ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷 1，《陽村集》，《韓國儒學資料集成》(上)，頁 6b。

其右一點，象性發為情，心之用也。其左一點，象心發為意，亦心之用也。其體一而用則有二，其發原於性命者，謂之道心，而屬乎情，其初無有不善，其端微而難見，故曰『道心惟微』，必當主敬以擴充之。其生於形氣者，謂之人心，而屬乎意，其幾有善有惡，其勢微而欲墜，故曰：『人心惟微』，尤必當主敬以克治之，遏人欲之萌，充天理之正。常使道心為主，而人心聽命，然後危者安，微者著，動靜云為，自無差謬，而聖賢同歸，參贊天地，亦可以馴致矣。²¹

此段文字中，談論的是「道心」、「人心」的問題。承繼陽村前云，「心」具備了「理之源」及「氣之源」的看法，此處進一步言有兩種「心之用」，一者是「性發為情」，另一者是「心發為意」。此兩種「心之用」皆為「心」之運用，而「心」又具備性理以為體，此性理之體為一，故「心之用」就性理之體處言，是一。但此兩種「心之用」雖皆為「心」之運用，卻又存在「性發」、「心發」的區別，此區別不容混淆，故「心之用」就心之用處言，為二。

可以提問的是，既已云「心之用」，似皆為「心」之運用，故兩者應皆是「心」所發動而出，應皆云為「心發」，為何有「性發」、「心發」之區別？

觀陽村敘述，陽村認為「性發為情」，又認為「其發原於性命者，謂之道心，而屬乎情」，可知陽村所謂的「性發」，並非指「性」本身發動為「情」，而是點明「性」為「情」的發源，故實際發動者仍是「心」，不是「性」，而「心」是以「心」上所具備的性理作為發動根據而發動的，陽村正就此義言「性發」，如此便有「性發」、「心發」之區別。

進一步討論，當「心」能以「心」上所具備的性理作為發動根據而發動時，此時「心」的狀態，即是「道心」。「道心」能充分彰顯性理，故為純粹至善者，「道心」所發之「情」亦無有不善。然陽村同時也強調「其初無有不善，其端微而難見」，可知「道心」所發之「情」雖無有不善，但一落在「情」中表現，便有下列、遮隱的問題，故要用功以擴充四端之情。以上是「性發」的情況。

在「心發」的情況中，陽村認為「心發為意」，又認為「其生於形氣者，謂之人心，而屬乎意」，筆者認為，由於前云「體一而用則有二」，所以此處「心發」不能理解成缺乏性理作為發動根據，而應可理解為「心」除了根據「理之源」而發動之外，同時亦夾雜了「氣之源」而發動，此時「心」的狀態是為「人心」，「人心」同時可接受性理、形氣的影響，此性理、形氣之交雜情況於「心」上之表現即是「意」，「意」之發顯為「幾」，故此「幾」乃有善有惡者，且因已有形氣之隔闕，故更容易下墜，更需要用功以遏人欲。工夫之後的理想狀態，便是「使道心為主，而人心聽命」，即是使「心」之發動皆以性理為根據，而非跟隨形氣的驅使而發動。

在朱子觀念中，「心」是虛靈知覺，「道心」、「人心」皆是虛靈知覺的作用，之所以有「道心」、「人心」之異，乃因「心」的知覺作用有所不同，若「心」用在性理上，「原於性命之

²¹ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《陽村集》，《韓國儒學資料集成》(上)，頁6b。



正」，即為「道心」；若「心」用在形氣上，「生於形氣之私」，即為「人心」。且「人心」不盡然等同於「人欲」，「人心」只是生理欲望的要求，生理欲望的要求並非不好，只是必須在禮義的規範下，使生理欲望的要求可以適當地被滿足，亦即讓道心作主，人心聽命，這是一種在心上要求純正的修養工夫。²²若將陽村與朱子說法相比較，筆者認為，陽村說法大體上是與朱子相近的，且陽村亦云：「理本無為，其所以能靈而用之者，氣也。」²³此與朱子哲學系統中，活動者是氣，性理乃不活動者，而心雖為虛靈知覺，仍屬氣，不屬理的說法很能相應。

(三)對「情」的看法

在上文關於「道心」、「人心」的討論中，有簡單提到「情」此一概念，實際上，陽村對「情」的看法是很值得注意的，其對「四端」、「七情」的理解，一般被視作後來「四七之辯」的濫觴。

在「天人心性分釋之圖」圖說中，有兩處問答很能顯陽村對「情」的看法。問曰：

心體本虛，而其為知覺者一而已矣，故其未發也，至靜而虛，無名狀之可言。及其既發，則於事物之理隨感觸一以貫之，而無所不適。今子既以性心情意分其點畫，又以五常、四端、七情、二幾各屬其下，則名義繁多，知覺不一。紛擾雜錯，而靜虛之體有所不立；偏屬固滯，而貫通之用有所不周者，何也？²⁴

文中設問質疑道，言「心」虛靈，言「心」明覺，皆是就同一「心」而言，其未發至靜而虛，已發則隨感而應，「心」之未發已發無不有順適的活動、表現，為何要將性、心、情、意諸概念作重重區分，徒使「心」本來順適的活動、表現減煞？觀陽村的答覆，曰：

心之虛靈知覺，則一而已矣，然語其虛靈之所以為體，則不過五常之性，而萬事萬物之理無不統；語其知覺之所以為用，則不過四端七情之感，而萬事萬物之變無不管。徒知其為靜虛，而不知五常之性為之體，則其為心也，漠然無物，淪於老氏之虛無，佛氏之空寂，而大本有所不立矣。徒知其有知覺，而不知四端七情之發，其

²² 朱子：「道心是知覺得道理底，人心是知覺得聲色臭味底，人心不全是不好，若人心是全不好底，不應只下箇『危』字。蓋為人心易得走從惡處去，所以下箇『危』字。若全不好，則是都倒了，何止於危？……若說道心天理，人心人欲，卻是有兩箇心，人只有一箇心，但知覺得道理底是道心，知覺得聲色臭味底是人心，不爭得多。『人心，人欲也。』此語有病，雖上智不能無此，豈可謂全不是？陸子靜亦以此語人。非有兩箇心，道心、人心本只是一箇物事，但所知覺不同。」見《朱子語類》，卷 78。

²³ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷 1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁 8a。

²⁴ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷 1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁 8a-b。



幾有善惡之殊，而致察焉，則心為物役，欲動情勝，而達道有所不行矣。故必使學者知有是體而存之於至靜之中，以守其本然之正；知有是用而察之於應物之際，以遏其將然之欲，然後體用兼全，內外交養，而學之為道得矣。²⁵

從陽村的回答中，可見其用心在兩處，一是辨佛老，一是強調工夫之必要。陽村認為，雖言「心」體虛靈，但非說此「心」空無一物，而是說此「心」虛，故能涵具萬理；雖言「心」有知覺發用，但非說「心」之知覺發用皆是純理、純善，而要重視「心」所發之「幾」有善惡之殊異。故前一方面，可以與道家所言的「無」，以及佛家所言的「空」，區隔開來；後一方面，則可提醒學者當於此「心」處用工夫。

在這段敘述中，「四端」、「七情」兩概念連用，故尚不能顯二者之異，只能見到「四端」、「七情」同屬「心」之知覺發用，此與前文「道心」、「人心」的討論是相合的。在圖說另外一處，陽村將「四端」、「七情」分開討論，則較能顯兩者之異。問曰：

昔唐韓子〈原性〉而本於禮書，以喜怒哀樂惡欲七者為性發之情，程子亦取而言之。今子以四端屬乎性發，而七情列于心下者，何也？²⁶

問者引舉韓愈²⁷、程子²⁸的說法，認為「七情」乃為性發之情，為何陽村要將「七情」歸於「心發」，而「四端」歸於「性發」？陽村答曰：

七者之用在人，本有當然之則，如其發而中節，則《中庸》所謂達道之和，豈非性之發者哉？然其所發，或有不中節者，不可直謂之性發，而得與四端並列於情中也。故列于心下，以見其發之有中節不中節者，使學者致察焉。又況程子之言以為外物觸而動於中，其中動而七情出，情既熾而其性鑿矣，則其不以為性發也，審矣。²⁹

陽村認為「七情」是人主體的作用，既是人主體的作用，便理當有天理「當然之則」存於其中以為根據，「七情」之發若能中節，便是《中庸》所說的「和」，就此義而言，「七情」者

²⁵ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁8a-b。

²⁶ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁8b。

²⁷ 韓愈〈原性〉中並無「七者為性發之情」的說法，楊祖漢教授認為此處也許是陽村弄混了，將王安石〈原性〉誤以為是韓愈作品。詳見楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，頁111。

²⁸ 程頤：「其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其形而于中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。」見程頤：〈顏子所好何學論〉。

²⁹ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁8b。



「豈非性之發者哉」，換言之，「七情」可以是「性發」者，即「七情」之發有性理存於其中作為發動根據。

然「七情」雖亦可說是「性發」者，但從現實的情況來看，「七情」之發確實有著中節與不中節的可能情況，然「四端」卻是純善無惡，沒有不中節的可能，是故陽村認為「七情」、「四端」當區分開來。筆者認為，此種區分不僅出於思辨上的要求，更重要的是，此種區分乃出於實踐上的需要。

前文已云，陽村言「性發為情」、「心發為意」，但實際上，「性發」只是點出情之發動有性理為據，真正落實活動者仍是「心」。基於此義，「情」亦可說是「心發」，而「四端」、「七情」皆是「情」，故從思辨上來說，可以在特定脈絡下，將「四端」、「七情」皆視為「心發」，而不必嚴格區分。然而，陽村在這段敘述中，重點在引出「致察」工夫，所謂「致察」乃就善惡之「幾」動處加以察識，如此，惟當「幾」有善惡之殊異時，工夫方有效，否則面對純善無惡的「情」，何需有工夫？又，何能有工夫？由此「四端」、「七情」的區分，實可顯陽村學問的道德實踐意識。當然，這樣來說的「致察」乃是取朱子「動時省察」之義，若是心即理系統下的「致知」工夫，則首當肯認良知見成，便不是這樣的學問形態了。

現在可以確定的是，陽村將「四端」歸為「性發」，「七情」歸為「心發」；「四端」純善無惡，「七情」則有或善或惡的可能。關於陽村對「四端」的理解，還可見於另段敘述：

曰：「惻隱、辭遜、羞惡、是非即仁禮義智之端，非有二也，今子既以四者列於情下，又書其端於外，別作一圖，何也？」曰：「四者之性，渾然在中，而其用之行，隨感而動，以為惻隱、辭遜、羞惡、是非之心，則是心即為四者之端，誠非二也。然發於中者謂之心，現於外者謂之端，故孟子於此凡兩言之，或言端，或不言端，而朱子於言端，以為猶物在中，其端緒見於外，則其義愈明，而不容無辨矣。」³⁰

設問道，在「天人心性合一之圖」中，陽村將「惻隱、辭讓、羞惡、是非」與「仁之端、禮之端、義之端、智之端」分畫成兩圈，然「惻隱、辭讓、羞惡、是非」應即是「仁、禮、義、智」之端，不應分開。觀陽村答覆，陽村認為，固然「惻隱、辭讓、羞惡、是非」之心，便即是「仁、禮、義、智」之端，不為二物，但細辨之，兩者間具有「發於中」、「現於外」的差別，前者為「心」，後者為「端」，不容無辨。

筆者認為，陽村所言「發於中者謂之心」，此「心」應特就「情」而言，故陽村是採取朱子的思路，將「惻隱、辭讓、羞惡、是非」之四「情」，與「仁、禮、義、智」之四「性」區別開來，「性」、「情」之間具有形上形下之異層區別，然「性」乃藉由「情」的活動而表現於外，是故吾人可就「情」之活動發端處，查驗其中有「性」以為根據。³¹可以發現，這

³⁰ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁8b-9a。

³¹ 朱子：「惻隱、羞惡、辭讓、是非，情也。仁、義、禮、智，性也。心，統性情者也。端，緒也。因其情之發，而性之本然可得而見，猶有物在中而緒見於外也。」(朱熹《孟子集注》，卷



樣的說法實際上是離孟子說法較遠的。³²

(四)對「性」的看法

陽村在提出自己對於「性」的看法時，同樣是通過字形說解的方式來進行闡發。陽村云：

性者，天所命而人所受其生之理，具於吾心者也。故其為字，從心從生。人與萬物其理則同，而氣質之稟有不同者焉。告子曰：「生之謂性。」韓子曰：「與生俱生。」釋氏曰：「作用是性。」皆以氣言而遺其理也。《中庸》曰：「天命之謂性。」孟子曰：「盡其心者知其性也，知其性則知天矣。」³³

陽村認為，「性」是天所命於吾人，而為吾人「心」所具受者。就此「性」乃源出於天理而言，是相同的；然就此「性」落在氣質中表現而言，便有殊異。這樣的說法是與朱子相應的。朱子在解《中庸》「天命之謂性」一句時，認為天道以陰陽五行之氣，化生萬物，萬物稟受此天道而生，自初生時，便有天道之理賦予其中，而人亦為天道所化生，故亦得天道之理以為人性。³⁴其義理可與陽村此處所言並觀。陽村這樣來談的「性」，雖然是落在氣質中來表現，但其仍是以理言的道德人性，而非指以氣言的血氣形軀，陽村句中也以告子、韓非、佛家所言之「性」對比之。

然而此處陽村引孟子語自比，卻是有點距離的。孟子曰：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。」³⁵是指由盡心活動來了解人之所以為人的本性，再由了解人之所以為人的本性，進而去了解天道的意義所在，換言之，盡心活動之當下，便是天道價值之呈顯，意在強調由主觀的實踐活動，來推至客觀的天道活動。而陽村此處先肯定有一天理，再說人稟受此天理而生，故人當存養此「心」所具之理，以逐步逼近、呈顯天理。可以明白，兩種說法之間是有距離的，此又復見陽村從朱子為學的學問形態。

3。) 朱子認為，惻隱、羞惡、辭讓、是非為情之表現，仁、義、禮、智為性之理，而心乃統性情者，心以其認知作用，統攝性理，以性理作為情發之根據，使情之表現皆合於理。吾人憑藉情之合理表現，便可得見其中有性理以為根據，如同由外現之端緒處，便可知有物涵具於其中。

³² 孟子言：「乃若其情，則可以為善矣。」（《孟子·告子上》6。）指出就人的實情、實性，亦即就人的道德人性而言，每個人都能自發自覺去為善。此四端是每個人都具備的，且是隨時可以具體呈現出來的，人在發心動念的當下，若能除去私欲之遮蔽，單順四端而行，此刻的生命活動便是仁義禮智之理的全幅展現。可知孟子所謂的四端，即是本心呈現之起始、端緒，若能當下逆覺之、擴充之，便可產生道德行為，故惻隱羞惡之心的本身，即是仁義之理本身，就本體上來說是理，但若就惻隱羞惡的表現來說，則是情。

³³ 「天人心性分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》（上），頁7a。

³⁴ 朱熹：《中庸章句集注》：「命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。」

³⁵ 《孟子·盡心上》。



以上便是陽村在「天人心性合一之圖」、「天人心性分釋之圖」兩圖及圖說，對於「天」、「人」、「心」、「情」、「性」諸概念所進行的詮解，大體而言，陽村持守朱子學的基本格局來建構其圖學，但因為時代較早，又其圖乃專為初學學子所設，故對於諸概念的內涵，尚不能達到後來韓國儒學諸論辨的細膩程度，也無法點出朱子學的精采或困難，但陽村以繪圖的方式給予諸概念確切定位，仍對後來論辨有重要的開先貢獻。

三、「大學之圖」：對於《大學》的闡釋

陽村「大學之圖」同樣是為初學學子所設，重點在闡釋《大學》經一章，並將三綱領、八條目作了分類排列，由陽村的分類排列中，可以看出其對《大學》義理的掌握。

(一)關於「格致補傳」的討論

《大學》相關研究中，有個很重要的問題，即《大學》改本的問題，陽村於此問題上有所討論：

學者問曰：「先賢董公嘗以《大學》經中自「知止而後有定」、「至則近道矣」兩節為格物致知之傳，黃氏亦取之矣。是果能得朱子之所未得者歟？」曰：「愚嘗觀此，服其用意之深而所見之卓，服膺不忘，蓋亦有年，以今考之有未安者。夫所謂知止者，物格知至以後之效；而格物致知者，大學最初用力之地也。諸傳自誠意章而下，皆以工夫而言，下³⁶應於此遽先以效言之也。所謂能得者，明明德、新民皆得所止之事，不應遽及於致知之傳也。且以此節為致知之傳，則聽訟章又無所著落矣，朱子於此豈不處之審哉。但所謂格物為窮理之事，而非扞格外物者，則不必證以他書，而於此節文勢可尋而知之矣。既曰：『物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。』又曰：『致知在格物。』則物非外物，格非扞格，而與致知非為兩事者，意甚明白。其傳雖闕，而於經文自有上文語緒之可尋者矣。」³⁷

問者提出另種改本³⁸，其將經文中「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」一段視為「格物」、「致知」之傳，問者乃據此詢問陽村。陽村認為「知止」為物格、知致之後的功效，「格物」、「致知」是用功最初之地，觀諸傳文，自「誠意」傳之下皆是談工夫，但「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」

³⁶ 筆者認為此處「下」字應是「不」字。

³⁷ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁10a-b。

³⁸ 「董公」當指董槐，「黃氏」當指黃震，他們以大學經文中「知止而後有定」至「則近道矣」兩節，以及「知本聽訟」一節，作為致知格物之傳。

一段談的則是功效，不應放入此處。且若將此段視作「格物」、「致知」的傳文的話，原先釋「本末」的「聽誦」一章便無可對應之經文。故陽村認為，朱子於此是有用心思考的。後面對「格物」的討論可與《大學或問》參看，³⁹朱子解「格物」為窮至事物之理，⁴⁰即其「格物窮理」之說，陽村句中所言「物非外物，格非扞格，而與致知非為兩事」，可以把握到朱子意旨。後文續云：

曰：「子以知止為物格知至以後之效，不應先言於用力之初者，似矣。然以傳之結語考之則曰：『此謂知之至也。』則其上闕文必以知至之效言者也。此節於經亦在八目工夫之前，其序不亦舛乎？」

承前，問者認同陽村將「知止」為物格、知致之後的功效，不能放於工夫之前的說法，但傳第五章曰：「此謂知本，此謂知之至也。」明顯上面有段闕文是在談論知至之功效。況且經文中，「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」一段是在八條目之前，這不是舛誤嗎？問者此語是以陽村的話反攻陽村，由於陽村認為當先言工夫，方能言功效，故若陽村承認「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」一段談的是功效，便不能放在八目工夫之前，此明顯則是舛誤。陽村回覆道：

傳之結語以效而言，則其上闕文必是知至之效，然必先言其功，而後及其效，有如補傳之意矣。不應不言其功而遽及其效，故雖將此節為傳，知止之上又當別有闕文也。

陽村承認傳之闕文是在談知至之效，但據此並不能直接判斷「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」一段為舛誤，而認為傳之闕文之上應當別有闕文。至於問者所云功效不能放在八目工夫之前的提問，陽村回應道：

此節於經，雖在八目之前，是乃承章首綱領工夫而言知止之效，以言明明德、新民、得止於至善也。故經一章以工夫功效相間言之，三綱領以功言，而此節以效言，物

³⁹ 《大學或問》：「……曰：『天生蒸民，有物有則，則物之與道，固未始相離也。……今不即物以窮其原，而徒惡物之誘乎己，乃欲一切扞而去之，則是必閉口枵腹，然後可以得飲食之正；絕滅種類，然後可以全夫婦之別也。……』」

⁴⁰ 朱子：「格，至也。物，猶事也。窮至事物之理，欲其極處無不到也。」見朱熹：《大學章句集注》。



有本末一節兼功效而結之。八目前一節以功言，而後一節以效言，自天子一節以功結之，而本亂一節以效而反結之。以是而觀，則知止一節，雖在八目工夫之前，其立言自有序矣。且三綱領，明德雖重，而至善亦其體要也。八目釋明德、新民而無此一節，則至善雖兼二者，無所不在，亦不容無一言以釋之也。若循綱領三言之序，置釋至善之語於八目之後，則是止至善若在乎天下之後，而別為一事也，故宜繼綱領而言之於八日之前。夫言其功則先分本末，而後及其體要，言其效則專提體要而兼統其本末，其立言亦可謂有法矣。⁴¹

陽村認為，經文的談法乃是工夫、功效相間言之。「大學之道在明明德，在親民，在止於至善。」是工夫；「知止而後有定，定而後能靜，靜而後能安，安而後能慮，慮而後能得。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」是功效；「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。」是工夫；「物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」是功效；「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本。」是工夫；「其本亂而末治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」是功效。

工夫、功效相間之外，又有本末、體要的不同表達，陽村認為在談工夫時，先分本末，再言體要；在談功效時，則專提體要，而兼本末。筆者認為，就工夫的情況而言，是和朱子相應的，若觀朱注可以發現朱子也講究於此⁴²。以上是陽村對於「格致補傳」的討論，可發現陽村說法大體上能與朱子相應，然朱子之所以要增改《大學》不僅是為求結構完整，同時也為求義理暢達，但陽村的討論實際上仍偏向結構方面，較少論及義理，此是二人不同。

(二)關於「變文」的討論

所謂「變文」，指的是《大學》中有若干處體式、句法與其他不協，陽村基本上肯定變文皆有其意涵，不是隨意變更的。

首先，在「誠意」處：

(誠意章獨作一傳)上不連致知者，所以分知行；下不接正心者，以其自修之首其功不止於正心。先賢已有明辨矣。⁴³

⁴¹ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁10b。

⁴² 朱子：「明德為本，新民為末。知止為始，能得為終。本始所先，末終所後。」「意誠以下，則皆得所止之序也。」「本，調身也。」見朱熹：《大學章句集注》。

⁴³ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁11a。

學者問曰：「誠意章自作一傳，以分知行，其於本末厚薄不別為傳，而變文見意，何也？」曰：「知行二者如車兩輪，學者所當交致其力而並進者也，分明是兩件工夫也。若夫本末雖有體用之殊，而舉而措之實一物也；厚薄雖有親疎之別，而推以及之實一事也。」⁴⁴

相較於傳第五章「格致補傳」、第七章釋「正心修身」、第八章釋「修身齊家」、第九章釋「齊家治國」、第十章「釋治國平天下」，惟第六章釋「誠意」乃獨立作傳，對此陽村解釋道「誠意」不與「致知」相連，乃因有知行的區別；「誠意」不與「正心」相連，乃因自修之功當起始於「誠意」，而非「正心」。朱子云：「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。」又云：「誠其意者，自修之首也。」皆可回應陽村說法。進一步，問者提問「致知」、「誠意」既有知行區分，為何不立傳說明，要變文見意？陽村回答，知行雖為兩件工夫，但工夫用力處卻是一件事物，故以變文示意。

再者，在「修身齊家」處：

修身齊家章之結語，不曰：「齊其家在修其身。」而變文曰：「身不修不可以齊其家。」愚按，此承經文結語而分本末也。經曰：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末治者，否矣。」故傳承之曰：「此謂身不修不可以齊其家。」⁴⁵

相較傳第七章、第九章結語，傳第八章結語為：「此謂身不修不可以齊其家」，句法不協。陽村解釋此是根據經文結語而來，經文結語：「自天子以至於庶人，壹是皆以修身為本，其本亂而末治者，否矣。」一句，以「修身」為本，傳第八章承繼此義發揮，故說「身不修不可以齊其家」。

最末，在「齊家治國」處：

齊家治國章之發端，不曰：「治國在齊家。」而變文曰：「治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。」愚按，此亦承經文結語而分厚薄也。經曰：「其所厚者薄而所薄者厚，未之有也。」故傳承之曰：「所謂治國必先齊其家者，其家不可教而能教人者，無之。」此兩節必承經文結語而觀之，則傳者立文之意可見矣。⁴⁶

⁴⁴ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁11a。

⁴⁵ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁11a。

⁴⁶ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁11a。



曰：「齊家治國章言孝悌慈，而其下引〈康誥〉之文，但以慈幼而結之，何也？」曰：「此以最初而要者言之也，以家言之則孝悌或有不謹，而慈幼之心無不切，先賢已嘗言之矣。以國言之則事君事長皆知所謹，而使眾之道多所忽。苟能以慈幼之心而觸孝悌，則孝悌無不至矣；以慈幼之心而推使眾，則使眾知所謹矣。」⁴⁷

相較傳第六章、第七章、第八章、第十章開端，傳第九章開端：「所謂治國必先其齊家者」，句法不協。陽村解釋此亦根據經文結語而來，經文結語：「其本亂而未治者否矣；其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。」一句，以「齊家」為本，故變文以示意。

進而問者提問，傳第九章釋「齊家治國」，開頭言孝慈，中間引〈康誥〉，結尾又以孝慈作結，何故？此蓋質疑此傳並無釋「治國」之意。陽村解釋此欲表現以孝慈之心使眾之意。筆者認為，此解釋很能與傳之意相合，因〈康誥〉所云：「如保赤子」正是在說明要像保育嬰兒一般去保育人民，朱子云：「孝、弟、慈，所以修身而教於家者也；然而國之所以事君事長使眾之道不外乎此。」⁴⁸也正是強調此意。

綜上所言，陽村在闡釋「變文」時可以掌握朱子想法，然陽村雖對傳文意旨有討論，卻少了再深入的辨析。以上是對陽村「大學之圖」及其圖說的分析討論。

四、「中庸首章分釋之圖」：對於《中庸》的闡釋

與前二圖比較起來，「中庸首章分釋之圖」的圖說分量是比較少的。其圖說最前說明了陽村對《中庸》的大體理解：

愚按《中庸》傳道之書，教者之事，而學在其中。道本乎天而備於我之所受；教修乎道而因我我之所有。故章首備舉命、性、道、教而歷言之，然後單提道字以明道體無所不在，雖不睹不聞，暫時之頃，幽隱細微，獨知之地，皆此道之所存而不可忽之意。而言君子存養省察之學，所以教學者戒懼而存天理以致其中，謹獨而遏人欲以致其和，不使須臾之或離也。故此章大旨，道無不包，而教行乎其間，教之所行，即學之所在。學者苟能因是教而致其為學之功，則教將由我而位育之極效，庶可以馴致矣。⁴⁹

可知陽村將《中庸》定位為「傳道之書」，此「道」乃指天，理本於天，天命之於人，為吾人「心」所具備，「修道」云者，實正是在修吾人「心」上所具之理、道。此理雖純粹至善，但因落在氣中表現，便有受「氣稟所拘，物欲所蔽」之可能，故要用「存養省察」工夫，目的在「存天理以致其中」、「遏人欲以致其和」，即讓「心」中所具之理常存，不使其受人欲干擾，而能有中節之發用，得位育之極功。

在圖說中，陽村列出兩點討論。首先，是談「戒懼」、「慎獨」：

⁴⁷ 「大學之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁11a。

⁴⁸ 朱熹：《大學章句集注》傳第九章注。

⁴⁹ 「中庸首章分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁12b。

學者問曰：「朱子《章句》於戒懼慎獨兩節，但言君子敬謹之心，而不以教言。今子之圖兼以教言者，得無贅乎？」曰：「《章句》直釋本文，其言簡切，雖不及言，乃於《或問》中言之曰：『以明由教而入者，其始當如此。』學者或不之察，故愚敢揭而示之也。此書傳道之書，首以教言，故凡學者之事，無非所以教也。且慎獨《大學》亦言之學者事也，故特加必字於上以戒之也。《中庸》直言君子之事以教之，故不言必，立言下字，其不苟也如此哉。」

50

陽村將「戒懼」、「慎獨」關聯於「教」來談，問者質疑之。觀朱子注「戒懼」：「道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。若其可離，則為外物而非道矣。是以君子之心常存敬畏，雖不見聞，亦不敢忽，所以存天理之本然，而不使離於須臾之頃也。」⁵¹及注「慎獨」：「獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」⁵²的確如問者所言，朱子是用「君子敬謹之心」來說「戒懼」「慎獨」。但這樣的談法與「教」相衝突嗎？陽村在此引證《中庸或問》：「或問：『既曰道也者，不可須臾離也，可離非道也，是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞矣。曰：『此因論率性之道，以明由教而入者，其始當如此。』』」⁵³可見朱子亦有將「戒懼」、「慎獨」皆關連至「教」來談，故陽村說法可與朱子相應。然細觀《或問》，筆者認為此處「教」偏重談君子修道實踐，聖人設教⁵⁴意味較淡，故「戒懼」是否為「教」可以再作討論。

再者，是談「中和」：

曰：「《章句》以中和為性情之德，今子以和為道而不可情，又以為心之用，氣之所行，何也？」曰：「中和固性情之德，今以和為道者，本其所謂達道而言，以明章首性、道、教之所包也。其又以為心之用，氣之行者，所以分心之體用，而明《章句》心正、氣順、體立、用行之意也。名雖異而實非有二也。」⁵⁵

此處討論朱子注「中和」：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。」⁵⁶，其中「和」既說是發而中節之情，又說是循性所發用出的達道，問者據此提問。觀陽村答覆，陽村認為，「和」有兩種身分，一是就「和」的功效而言，是為「達道」；另一是就「和」的表現而言，是為「心之用」。這裡展現了陽村體用區分的觀念，前云陽村認為

⁵⁰ 「中庸首章分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁12b。

⁵¹ 朱熹：《中庸章句集注》。

⁵² 朱熹：《中庸章句集注》。

⁵³ 朱熹：《中庸或問》，《四書或問》卷3。

⁵⁴ 朱熹：「性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。」見朱熹：《中庸章句集注》。

⁵⁵ 「中庸首章分釋之圖」圖說，《入學圖說》卷1，《韓國儒學資料集成》(上)，頁12b。

⁵⁶ 朱熹：《中庸章句集注》。



「心」上具備「理之源」及「氣之源」，在論《中庸》時，陽村將「理之源」關連至「中」，「理之所存，心之體也」；而將「氣之源」關連至「和」，「氣之所行，心之用也」。在「中」處講「存養」，在「和」處講省察，致中和後則有「心正」、「氣順」之效，而這樣的「效」乃根源於「天」而來，故可說是「性情之德」。可以特別注意的是，陽村對於諸概念雖有仔細區分，但亦強調「名雖異而實非有二」，此即「體用合一」，而此合一乃是區分下的合一，陽村學問形態近於朱子學，於此復又可見。

五、結語

本文藉由「天人心性合一之圖」、「大學指掌之圖」、「中庸首章分釋之圖」此三篇圖說的分析與比較，對於陽村思想中諸概念之內涵及其思想大要，有了初步了解。筆者認為，陽村對於存在界首先有一宇宙論式的了解，認為天地間存在一太極之理，亦是天理，一切存在物皆據此理而生，沒有例外。但一切存在物既生，便已落於氣上表現，而有形構之分殊表現。然陽村並非僅止於對存在界作出宇宙論式的解析，陽村通過「天」、「人」、「心」、「性」、「情」諸概念之說明，其用意乃在證成儒家道德修養之學，說明吾人應當用功，要求生命純於天理，不累於形氣之私。

陽村作為韓國早期儒者，又為後來「四七之辨」之濫觴，筆者認為可以格外注意陽村學說中三項要點：第一、對性發、心發的理解；第二、對道心、人心的分判；第三、對四端、七情的分判。而實際上，這三點可以統合收攝在其對「心」的特殊理解上來討論。關此，經由本文初步研究，筆者認為有一些看法可以確定，在陽村觀念中，人稟受天理而生，所稟受處正在於「心」，而「心」又為人身所有，故此「心」是特殊的，一方面得理，另一方面得氣。陽村將此「心」表示為「理氣妙合，虛靈洞澈，以為神明之舍」，且心上同時具備了「理之源」及「氣之源」，可以開出「性發為情」、「心發為意」兩種作用。進一步討論，陽村所言之「性發」不是性理直接發用活動，而是情之發有性理為據之意，當「心」能依據性理而發動時，此時「心」的狀態即是「道心」，「道心」所發之「情」純粹至善，即是「四端」，但因既發便已落於氣中，故「道心」所發之「情」仍有下墜的可能。

而在「心發」的情況中，當「心」一方面根據「理之源」而發動，同時也夾雜「氣之源」而發動時，此時「心」便是「人心」，「人心」所發為「七情」。「人心」同時接受了性理、形氣兩方面的影響，此性理、形氣之交雜影響，表現於「心」上便是「意」，為有善有惡者，且因受形氣隔闕，更容易下墮。由此可以見出陽村對於「道心」「人心」以及「四端」「七情」的確有一清楚的區分。

若細究之，「心」只是一心，「道心」「人心」只是「心」兩種活動情況；而「情」亦只是「心」的活動，「四端」「七情」皆是「情」，從思辨的角度而言，並不必嚴格區分。但陽村於此卻很強調區分，可知其並非要求思辨的清晰度，筆者認為，陽村所關心的乃是工夫實踐。若將「道心」「人心」以及「四端」「七情」作一比較，「人心」「七情」較為貼近人的現實氣化生命，人在道德實踐當下，可能無法總是純粹依從天理而行，往往會感受到性理、形氣兩方面的拉扯，此便是有善有惡的「人心」「七情」。而「道心」「四端」較能點出人實踐道德的理想狀況，人可以撇除形氣的干擾，而讓發心動念皆純於天理。就道德實踐活動而言，「道心」「四端」的理想性格是必須要肯定的，那是人實踐道德的內在根據；而「人心」「七情」



的實際情貌也是必須要面對的，那正是吾人用功的所在，故筆者認為，陽村將「心」視為「理氣妙合」，意正在於同時保持住這兩方面的要求，這是陽村學問的核心重點。

由「理氣妙合」之「心」所開展出來的學問形態，並非如孟子一般，首重從「四端」處、「盡心」活動處來了解人的生命實情、人之所以為人的本性，進而實踐道德。而是先肯定有一天理，人乃稟受天理而生，故人當持敬存養「心」所具之理，以「使道心為主，而人心聽命」，使情發無不中節，這樣的學問形態實較近於朱子主敬的工夫路向，這是筆者目前對於陽村學說的分析與評斷。在未來的後續研究中，筆者認為可以特別注意陽村、朱子二人對「心」的討論之比較，若按目前較普遍的研究成果，朱子的「心」乃是氣心，不是理⁵⁷，而陽村學從朱子學，又開展出近於朱子學的主敬工夫路向，但陽村卻明顯將「心」規定為「理氣妙合」，「心」為「性之源」與「氣之源」二源之妙合，足見陽村觀念中的「心」非僅屬「氣」，亦非僅屬「理」，而是理氣之妙合者。若據此檢視韓國朱子學的義理發展，筆者認為或者可為韓國朱子學的研究提供新的研究視點，這方面問題的解清，還需要仔細的深入研究，本文在此暫時作結。

⁵⁷ 對於朱子言「心」的理解，雖然目前學界仍在討論中，但筆者認為牟宗三先生對於朱子言「心」之相關分析，受到普遍學者的認同，故此處乃參考牟先生的意見立論。關於牟先生的詳細論述可參考牟宗三：《心體與性體》(三)。



參考書目

一、古籍文獻：

宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1998年）。

二、近人論著：（依筆劃排列）

李丙燾：《韓國儒學史略》（首爾：亞細亞文化社，1986年）。

李明輝：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學探討》（臺北：臺大出版中心，2005年）。

黃俊傑、林維杰編：《東亞朱子學的同調與異趣》（臺北：臺大出版中心，2006年）。

楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：臺大出版中心，2005年）。

蔡振豐：《東亞朱子學的詮釋與發展》（臺北：臺大出版中心，2009年）。

權近：《陽村集》，載於《韓國文集叢刊》第7輯（首爾：景仁文化社，1996年）。



論《呼蘭河傳》的敘事視角

陳慶容*

提要

小說之中的敘事者，是經過作者塑造認可，用以傳達心志、觀照世界的分身，作者利用受限或是不受限的各種視角，來傳達演述事件給讀者觀看，進而令其理解作者的隱性評判。

在蕭紅《呼蘭河傳》這部長篇小說中，便大量地使用了不同的視角做為呈現事件的窗口，並且藉由其中的轉換與層次來加強這種隱性評判，使得作者並不需要親自出來表達自己的意見。這多層次的敘述角度，形成了《呼蘭河傳》特別的敘事方法，讀者不僅能自此感受到作者那隱晦情感的激流，同時，亦能受到其引導，而逐漸跟著作者去解密，充分達到了互動的成效。

筆者在本篇論文中，將蕭紅筆下的敘事角度，概分為隱藏的視角、兒童視角與成人視角三點，並討論其使用之後，所產生的效果與其優劣之處，冀以呈現出蕭紅那般特殊的筆致。

關鍵詞 蕭紅、呼蘭河傳、敘事視角、兒童視角、成人視角

一、前言

小說之中，有所謂敘述、鋪演事件的敘事者，即是負責講故事的人。這個講故事的人本身並不等於作者個人，但卻是經過作者塑造認可，用以傳達心志、觀照世界的分身，也是作者著力要傳達給讀者觀看，進而達到認知的窗口。

在蕭紅《呼蘭河傳》這部長篇小說中，作者對於敘述者的塑造上顯得相當多元且富有變化，她打破一般小說常用的單一敘事者的視角，大量使用了多重視角來描繪襯托事件，流露出作者個人內在主觀的思考，而不需要特別跳出來明顯的表達意見，這樣多變巧妙的敘述角度，形成了《呼蘭河傳》特別的敘事方法，而讀者也能夠自此感受到作者那隱晦情感的激流。

筆者在本篇論文中，將蕭紅筆下的敘事角度，概分為隱藏的視角、兒童視角與成人視角三點，冀以呈現出蕭紅《呼蘭河傳》中那靈動巧妙的敘事視角，最後檢驗其在使用視角上，手法與效果上的優缺點。

* 東吳大學中國文學系碩士班二年級。



二、隱藏的視角

蕭紅在《呼蘭河傳》的前兩章中，使用了全知的敘述觀點，其相當刻意地拉開敘述者與被敘述對象之間的距離感，並以一種鳥瞰式的觀照法將呼蘭河城中的地理人情、生活文化、精神信仰等等，作一種客觀且冷靜的分析。

敘事者本身並沒有露面，也不是某個固定的視角人物——這由作者不使用「我」聽說、「我」看見這第一人稱便可得知。而這個視角似乎是被隱藏起來的小鏡頭，讓讀者藉由這個鏡頭去增進對呼蘭河城的距離以及去體會一種真實感，例如像文章開頭描寫的冬景，然後逐漸聚焦到人物的行為舉止上，使人有種跟著敘述者到實地的真實感：

嚴冬一封鎖了大地的時候，則大地滿地裂著口。從南到北，從東到西，幾尺長的，一丈長的，還有好幾丈長的，它們毫無方向地，便隨時隨地，只要嚴冬一到，大地就裂開口了。嚴寒把大地凍裂了。年老的人，一進屋用掃帚掃著鬍子上的冰溜，一面說：「今天好冷啊！地凍裂了。」趕車的車伕，頂著三星，繞著大鞭子走了六七十里，天剛一蒙亮，進了大車店，第一句話就向客棧掌櫃的說：「好厲害的天啊！小刀子一樣。」等進了棧房，摘下狗皮帽子來，抽一袋煙之後，伸手去拿熱饅頭的時候，那伸出來的手在手背上有無數的裂口。人的手被凍裂了。¹

敘事者像是立於一種超然的旁白位置，俯瞰呼蘭河的一景一物，一方面他不時地營造出呼蘭河城中的景致民情；另一方面，他也運用自己超然的位置，針對其中的現象做出評斷，例如像講述東二道街上的村民為大泥坑所苦的情狀：

水大的時間，不但阻礙了車馬，且也阻礙了行人，老頭走在泥坑子的沿上，兩條腿打顫，小孩子在泥坑子的沿上嚇得狼哭鬼叫。一下起雨來這大泥坑子白亮亮地漲得溜溜地滿，漲到兩邊的人家的牆根上去了，把人家的牆根給淹沒了。來往過路的人，一走到這裡，就像在人生的路上碰到了打擊。是要奮鬥的，捲起袖子來，咬緊了牙根，全身的精力集中起來，手抓著人家的板牆，心臟撲通撲通地跳，頭不要暈，眼睛不要花，要沉著迎戰。²

平凡的泥坑以及一個普通地過泥坑的舉動，這原本僅是很瑣碎的小事，卻被敘事者誇張地放大，變成了是一個夢魘、是一個人生的挑戰。這種誇大的表現對照起原本細微的事件，顯得

¹ 蕭紅：《呼蘭河傳》（臺北：聯合文學出版社，2001年6月），頁1-2。

² 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁8-9。



有種「不類」的鮮明感，進而達到這個隱藏的視角所要評論的目的。

對於泥坑這個禍害，當地居民顯然是到了驚懼不已的地步；但他們對於大泥坑的態度，卻是極為被動、因循。有的只說要拆掉圍牆、有些則要加種樹木，這不過僅是一味調整自己去安於現狀、符合期待，並不能根本性的解決問題。而如此的呈現角度，使得讀者也跟著敘述者穿入了事物的表層，不得不發出相當的評斷，因此能夠了解作者要表達當地封閉不求變的人心：

一年之中抬車抬馬，在這泥坑子上不知抬了多少次，可沒有一個人說把泥坑子用土填起來不就好了嗎？沒有一個。

他正說著，板牆裡邊，就是那院中的老太太搭了言。她說院牆是拆不得的，她說最好種樹，若是沿著牆根種上一排樹，下起雨來人就可以攀著樹過去了。說拆牆的有，說種樹的有，若說用土把泥坑來填平的，一個人也沒有。³

重複敘述「沒有一個」的說法，不僅表現敘述者的思考，也間接帶出了讀者的疑問，進而形成了一種共識。而這種隱藏的全知視角所暗藏的評判與功能，這在第五章小團圓媳婦受虐之處更有明顯的表現：

團圓媳婦的婆婆左思右想，越想越是自己遭了無妄之災，滿心的冤屈，想罵又沒有對象，想哭又哭不出來，想打也無處下手了。那小團圓媳婦再打也就受不住了。若是那小團圓媳婦剛來的時候，那就非先抓過她來打一頓再說。……總之，她一不順心，她就覺得她的手就想要打人。她打誰呢！誰能夠讓她打呢？於是就輪到小團圓媳婦了。有娘的，她不能夠打。她自己的兒子也捨不得打。打貓，她怕把貓打丟了。打狗，她怕把狗打跑了。打豬，怕豬掉了斤兩。打雞，怕雞不下蛋。惟獨打這小團圓媳婦是一點毛病沒有，她又不能跑掉，她又不能丟了。她又不會下蛋，反正也不是豬，打掉了一些斤兩也不要緊，反正也不過秤。可是這小團圓媳婦，一打也就吃不下飯去。吃不下飯去不要緊，多喝一點飯米湯好啦，反正飯米湯剩下也是要餵豬的。⁴

全知的敘述者直接陳述小團圓媳婦婆婆的心理狀況，他冷靜地揭穿小團圓媳婦生病的真相，即那隱藏在治病之下慘受婆婆虐待的實情；而婆婆受了委屈，又接續報復在媳婦身上諸般糾結的想法，也令讀者感受到那弔詭扭曲的人性，最後自然油生出對小團圓媳婦的同情。

³ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 11。

⁴ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 138。



而這種不跳出來指責，只是隱身在文字後邊淡淡的提醒、疑問，使得原本可能是是說理式的文字，轉變成為與讀者心裡交會的一個管道，導引讀者思考出同樣的質疑。此站在人群中「觀看」微妙的全知角度，可以從任何面向來進行敘事，也能夠隨時進入人物的內心去呈現事情的發展過程；它別於後兩者視角，全知的特性讓它不受限制，可以在重要的事件上去加強其象徵的概念，又可以於一般事物上適當地抽離自己，而不將私人情感混為一談。在《呼蘭河傳》中它又常與後兩者視角交互使用，進而提供給讀者一種相當全面的觀照與交流。

三、兒童視角與成人視角交替使用

從《呼蘭河傳》的第三章開始，蕭紅的敘事角度從隱藏的全知視角有了明顯的轉變，她轉以第一人稱的視角來陳述事情：

呼蘭河這小城裡邊住著我的祖父。

我生的時候，祖父已經六十多歲了，我長到四五歲，祖父就快七十了。⁵

相對於前面幾章隱藏敘事者的存在，這裡相當明白表現出敘事觀點是從全知轉向了第一人稱的「我」，而這個「我」，是第三章的主人翁——「小女童」。

我家有一個大花園，這花園裡蜂子、蝴蝶、蜻蜓、螞蚱，樣樣都有。蝴蝶有白蝴蝶、黃蝴蝶。這種蝴蝶極小，不太好看。好看的是大紅蝴蝶，滿身帶著金粉。蜻蜓是金的，螞蚱是綠的，蜂子則嗡嗡地飛著，滿身絨毛，落到一朵花上，胖圓圓地就和一個小毛球似的不動了。

花園裡邊明晃晃的，紅的紅，綠的綠，新鮮漂亮。⁶

兒童的眼光是相當可愛的，一個普通的花園景致，在孩童的眼中卻是色彩繽紛且具有趣味性，無論什麼事物都有著鮮明的印象，彷彿這裡的一切都是美好，整篇《呼蘭河傳》在此才逐漸填上一些活力的生機與顏色。

太陽在園子裡是特大的，天空是特別高的，太陽的光芒四射，亮得使人睜不開眼睛，亮得蚯蚓不敢鑽出地面來，蝙蝠不敢從什麼黑暗的地方飛出來。是凡在太陽下的，都是健康的、漂亮的，拍一拍連大樹都會發響的，叫一叫就是站在對面的土牆都會回答似的。……一切都活了。都有無限

⁵ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 60。

⁶ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 60。

的本領，要做什麼，就做什麼。要怎麼樣，就怎麼樣。都是自由的。⁷

祖父一天都在後園裡邊，我也跟著祖父在後園裡邊。祖父帶一個大草帽，我戴一個小草帽，祖父栽花，我就栽花；祖父拔草，我就拔草。當祖父下種，種小白菜的時候，我就跟在後邊，把那下了種的土窩，用腳一個一個地溜平，哪裡會溜得準，東一腳的，西一腳的瞎鬧。有的把菜種不單沒被土蓋上，反而把菜子踢飛了。⁸

率性任為的本質、調皮搗蛋的行為，因為有了祖父的包容與愛護，後花園頓時像是個快樂的天堂，一切是如此地富有生機、充滿樂趣、正向光明，而且擁有那份沒有人管、可以隨意自由玩耍的權利，使人幾乎可以感受到作者描摹出這個孩童敘述者時的那份憧憬與想望。

《呼蘭河傳》以兒童的視角對以往生活經歷作追述的篇幅相當多，但並非所有關於兒童視角的篇幅，都全然是出自兒童的口吻，有時候她仍參雜到一些成人自己回顧過往的追憶性文字，例如：

我生的時候，祖父已經六十多歲了，我長到四五歲，祖父就快七十了。⁹

我小的時候，沒有什麼同伴，我是我母親的第一個孩子。¹⁰

我記事很早，在我三歲的時候，我記得我的祖母用針刺過我的手指，所以我很不喜歡她……那時我才五歲，是不曉得什麼的，也許覺得這樣好玩。¹¹

又跑到祖父那裡去亂鬧一陣，祖父澆菜，我也搶過來澆，奇怪的就是並不往菜上澆，而是拿著水瓢，拚盡了力氣，把水往天空裡一揚，大喊著：「下雨了，下雨了。」（頁 62）¹²

這些追述性的文字透露出作者將成人視角隱藏在兒童行為之下，於是在追述過往的經歷中，成人的聲音也就若隱若現地為讀者所察覺到。

事實上這個視角，本身就包含著兩種不同的眼光，其一是小時候的我（兒童視角）；其次，則是長大成熟的我（成人視角），這兩種視角常交互替用，輪番出現，有時甚至互相交融，例如在第四章的每一小節中，幾乎都有：「我家是荒涼的」、「這院子是很荒涼的了」、「我家的院子是很荒涼的。」等重複的用語出現，究竟是成人視角追述童年記憶來作下荒涼的判

⁷ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 62 - 63。

⁸ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 61。

⁹ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 60。

¹⁰ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 65。

¹¹ 同上註。

¹² 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 62。



斷，還是兒童敘述者當時感受到寂寞的自白？似乎仍然可以從後文討論家居佈置的冷靜成熟筆調，覺察到是成人透過孩童的口吻來發言，組織出來一種蒼茫的心境。

此外，作者運用這兩種不同的視角呈現出對事物不同的認知與理解程度，藉以推演出情節發展之後的寓意及評論。孩童視角能夠以天真無邪的形象對於複雜的人事做出比對效果以及烘托出更深一層的評判（即讀者本身的評論）：

我家的老廚子是個多嘴的人，他和祖父講老胡家的團圓媳婦又怎樣怎樣了。又出了新花頭，辮子也掉了。我說：「不是的，是用剪刀剪的。」老廚子看我小，他欺侮我，他用手指住了我的嘴。他說：「你知道什麼，那小團圓媳婦是個妖怪呀！」我說：「她不是妖怪，我偷著問她，她頭髮是怎麼掉了的，她還跟我笑呢！她說她不知道。」¹³

團圓媳婦掉了辮子，為鄉里人謠傳是妖怪的事件，在孩童的眼光卻露了一點端倪，小孩誠實地表現出她的頭髮是被剪斷的，比對起他人的訛傳以及團圓媳婦夫家自己的繪聲繪影，便形成了一組相當鮮明的對照組；而兒童的不諳世故以及真切的眼光為讀者揭示了真相，又例如像揭開了馮歪嘴子與王大姐的私生孩子後的尷尬場面：

馮歪嘴子坐在太師椅上扭扭歪歪的，……，笑了好一陣工夫，他才說出一句話來：「我成了家啦。」說著馮歪嘴子的眼睛就流出眼淚來，他說：「請老太爺幫幫忙，現下她們就在磨房裡呢！她們沒有地方住。」我聽到了這裡，就趕快搶住了，向祖父說：「爺爺，那磨房裡冷呵！炕沿上的瓦盆都凍裂了。」祖父往一邊推著我，似乎他在思索的樣子。我又說：「那炕上還睡著一個小孩呢！」祖父答應了讓他搬到磨房南頭那個裝草的房子裡去暫住。馮歪嘴子一聽，連忙就站起來了，說：「道謝，道謝。」一邊說著，他的眼睛又一邊來了眼淚，而後戴起狗皮帽子來，眼淚汪汪的就走了。¹⁴

這種難為情的場面，以成人的角度自是不可多言，以至於有點不知所措；但藉由小孩的角度，急切又一股腦兒地把事實都給翻講出來，達到補強成人一些不能說或不願說的情節部份。

然而，小孩畢竟是個受限制的視角，對於許多現象他只能從旁襯托或直接陳述，並不能做出實際的評判或質疑；於是又轉由以成年的「我」，來加以詮釋描摹，激發出更大的衝突感，這是相當彈性的一種作法，隨時地補充其他視角對於事件的認知，例如小團圓媳婦因病被施以熱水澆治之時，這個成人的敘述者，又明顯地表現出自己的意見與反動：

¹³ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 149 - 150。

¹⁴ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 190 - 191。



我跟祖父說：「小團圓媳婦不叫了。」我再往大缸裡一看，小團圓媳婦沒有了。她倒在大缸裡了。.....

（小團圓媳婦還活著的時候，她像要逃命似的。前一刻她還求救於人的時候，並沒有一個人上前去幫忙她，把她從熱水裡解救出來。

（現在她是什麼也不知道了，什麼也不要了。可是一些人，偏要去救她。

（把她從大缸裡抬出來，給她澆一點冷水。這小團圓媳婦一昏過去，可把那些看熱鬧的人可憐得不得了，就是前一刻她還主張著「用熱水澆哇！用熱水澆哇！」的人，現在也心痛起來。怎能夠不心痛呢，活蹦亂跳的孩子，一會工夫就死了。.....

大家正在談說之間，她的婆婆過來，趕快拉了一張破棉襖給她蓋上了，說：

「赤身裸體羞不羞！」

（小團圓媳婦怕羞不肯脫下衣裳來，她婆婆喊著號令給她撕下來了。現在她什麼也不知道了，她沒有感覺了，婆婆反而替她著想了。）¹⁵

站在小孩的立場，她只能看見小團圓媳婦昏倒的事情，無法針對當時的現況加以鋪敘述說。對於質疑那些湊熱鬧、出主意的旁人，則又落到了成人視角之上；針對眾人前後不一的行為，敘述者以大量的反詰語句諷刺他們的矛盾，用以烘托出這些旁觀者那病態的心理狀況。由這些例子得知，蕭紅在營造成人與小孩的視角上是不相衝突的，反倒是有種相互補強的用意。

四、使用多重視角的檢視

蕭紅在《呼蘭河傳》中運用了三種視角來建構出呼蘭河城的形貌與事件——隱藏的視角，在前兩章泛論呼蘭河城、第五章小團圓媳婦以及第七章馮歪嘴子等篇幅有所使用。作者抽離了自己的情感，以塑造出來的敘述者來針對事物作客觀的描摹，這個立於超然位置，全知全能的視角，確切地達到了三種效果。第一，純然鋪述呼蘭河城風土民情的部分，形成了一種既遠又近的奇妙筆調，遠是遠在敘述者自身情感的抽離現象，近則是有相當切實的臨場感；其次，她收斂了自己的感情，客觀地呈現事物，而不以濫情的筆調去做回溯；再者，她偶或直點人物的心理情態，讓讀者能夠自我進行評判與解密。

然而，如此便利可以兼顧各種角度敘事，並且可以隨時出入人物內心的全知隱藏視角，在蕭紅的筆下並沒有濫用的篇幅，她的行文間仍以受限制的兒童視角以及成人視角兩者作為文章推衍的核心，而只在事件內因的鋪述上，才以透視的方法去展現人物內心的情態與思索，算是相當收斂節制的寫法，讓讀者可以自己隨著其他鏡頭理解而不全然說盡。

而蕭紅筆下最重要的兒童視角，發揮地相當淋漓盡致，以童心出發所描摹出小孩本身的單純與活躍的生命感，都能藉其所見而達到相當具體的呈現，如到了快樂的後花園就橫衝直撞、看到新奇好玩的，就到處摸索玩耍、見到他人看團圓媳婦，也就非得要跟著湊熱鬧不可，一切最純真、原始的率直天性都反應在孩童身上：

¹⁵ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 144 - 145。



比方我得到了一包顏料，是中國的大綠，看那顏料閃著金光，可是往指甲上一染，指甲就變綠了，往胳膊上一染，胳膊立刻飛來了一張樹葉似的。實在是好看，也實在是莫名其妙，所以心裡邊就暗暗地歡喜，莫非是我得了寶貝嗎？¹⁶

因為簡單的事物而獲得了心靈的滿足，輕筆就帶出小孩的童心世界實相當自然。

此外，兒童在情感上絲毫不掩飾自己的想法——因為祖母用針戳她手指，而不喜祖母；祖父的愛護與給她充分的自由而戀慕祖父，這些情感的喜惡，既簡單地且不帶多餘的雜質。孩童的不諳世事，也使得她沒有善惡的分別，亦沒有激昂的情感，她也看不見成人視角中的慘痛、難為情的一面，諸如像祖母死去，她仍頂著缸帽子玩耍；見馮歪嘴子私與王大姐生子，無視於馮歪嘴子的眼淚，直接一口就道破事實；又如有二伯偷東西，她也當成好玩的事情觀察，這些因為無知而不帶任何評論的視角替讀者開了一扇新的認知窗口。

蕭紅看似散漫、慵懶地以小孩的空間移動記載各家事物的筆法，事實上是有意的經營，例如小孩開始只會注意到自己生活的場景，且對於自己家中的陳設，諸如祖母房中的櫃子、坐鐘、掛鐘，家中儲藏室的抽屜，甚說是後花園的事物等等皆可以鉅細靡遺的觀察：

那座鐘是非常希奇的，畫著一個穿著古裝的大姑娘，好像活了似的，每當我到祖母屋去，若是屋子裡沒有人，她就總用眼睛瞪我，我幾次的告訴過祖父，祖父說：「那是畫的，她不會瞪人。」我一定說她是會瞪人的，因為我看得出來，她的眼珠像是會轉。還有祖母的大躺箱上也畫著小人，儘是穿古裝衣裳的，寬衣大袖，還戴頂子，帶著翎子。滿箱子都刻著，大概有二三十個人，還有吃酒的，吃飯的，還有作揖的……。¹⁷

這種對於靜態事物、好奇尋寶的過程，隨著小孩活動範圍的擴大，以及年歲的增長、與人的接觸事件頻繁而逐漸消退。孩童眼中的世界，越來越縮小範圍在見聞人的對話上，甚至是聚焦到一個人的身上。這也越顯得作者本身是有意書寫，並經過汰選的手續，才展現在讀者眼前，例如像第六章描寫有二伯，這個孩童多半是靠聽覺來進行某種目的的陳述：

他說：「你二伯雖然也長了眼睛，但是一輩子沒有看見什麼。你二伯雖然也長了耳朵，但是一輩子也沒有聽見什麼。你二伯是又聾又瞎，這話可怎麼說呢？比方那亮堂堂的大瓦房吧，你二伯也有看見了的，可是看見了

¹⁶ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 74。

¹⁷ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 71。



怎麼樣，是人家的，看見了也是白看。聽也是一樣，聽見了又怎樣，與你不相干……你二伯活著是個不相干……」¹⁸

有二伯每一聽到這兩個字，就甚於一切別的字，比「見閻王」更壞。於是他哭了起來，他說：「可不是麼！死了連個添墳上土的人也沒有。人活一輩子是個白活，到了歸終是一場空……無家無業，死了連個打靈頭幡的人也沒有。」¹⁹

「狼心狗肺，介個年頭的人狼心狗肺的，吃香的喝辣的。好人在介個年頭，是個王八蛋兔羔子」……有二伯夜裡不睡，有的時候就來在院子裡沒頭沒尾的「兔羔子、兔羔子」自己說著話。半夜三更的，雞鴨貓狗都睡了。唯獨有二伯不睡。²⁰

藉由兒童視角所聽聞有二伯自嘲的話、老廚子諷刺有二伯的言語以及有二伯的咒罵聲，明顯地揭露了這個角色的悲劇色彩，而一個孩童的視角會涉入到有二伯被社會放棄、毫無前途這般深層的人生悲哀中，可知蕭紅對於人物的事件上確實有所選擇性地呈現。但是，蕭紅所運用的筆調確實是孩童的聲音，對於有二伯說沒有錢投以「沒有錢你不會去偷？」的直率回應、咒罵兔羔子卻以為是大白兔的種種天真狀況，展現出蕭紅本身在經營兒童視角雖是刻意為之，卻不流於生硬，反而是相當貼切可愛的。

不過，一再以兒童視角進行觀察的方式，常使得《呼蘭河傳》所欲傳達的目的偶或分散而越出了軌道，因為無論是孩童的角度，抑或是前面所述超然的隱藏敘述者，都被作者所間離出一種情感上的冷漠性，這兩者都不會直接輕易地涉入現象而做出評斷。此時，蕭紅又使用了成人的視角去穩定兒童視角所建構事件的輕浮感，並且加以論述，此時的成人視角就變成了相對於兒童視角外一種明顯的批判聲音，如前述小團圓媳婦被澆熱水，或如第七章講述因訛傳而來看馮歪嘴子上吊的人們：

（「上吊。」為啥一個好好人，活著不願意活，而願意「上吊」呢？大家快去看看吧，其中必是趣味無窮，大家快去看看吧。

（再說開開眼也是好的，反正也不是去看跑馬戲的，又要花錢，又要買票。所以呼蘭河城裡凡是一有跳井投河的，或是上吊的，那看熱鬧的人就特別多，我不知道中國別的地方是否這樣，但在我的家鄉確是這樣的。

¹⁸ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 158。

¹⁹ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 177。

²⁰ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 181。



（但是人們還是願意看，男人也許特別膽子大，不害怕。女人卻都是膽小的多，都是乍著膽子看。還有小孩，女人也把他們帶來看，他們還沒有長成為一個人，母親就早把他們帶來了，也許在這熱鬧的世界裡，還是提早地演習著一點的好，免得將來對於跳井上吊太外行了。²¹

原本對於他人慘狀應該投以同情，或是加以制止的呼蘭河城民眾，只是一味地沉浸在那些因荒謬謠傳而湊熱鬧圍觀的氣氛裡；成人視角在此以極為反諷的口氣去加以陳述那些嗜血人群的病態，進而再拉回先前由兒童視角所留下來的線索，更深刻的展現出臨場的弔詭感。

然而，此種成人視角在事件陳述上的篇幅甚多、語氣過重，所營造的臨場感以及敘述者本身的反面的憤慨語氣都過於明顯；比照於另兩個視角的運用，使得讀者乍時以為呼蘭河城的民眾有種「無可救藥」的殘酷、暴力與苛刻感，這與作者通篇原只是想要塑造封閉亟需被憐憫解救的基調有所出入。且在這一連串的反詰語氣裡，現實中作者的議論情緒，竟也在無形中與這個成人的我相互重疊，導致讀者在此一憤慨的情緒，降低了足以領會到現場氣氛的逼真感，取而代之的是一種強烈的反感，這或許是作者本身在書寫時，所未設想到的負面效果。

五、結語

多重視角的使用，表現出《呼蘭河傳》敘事的自由性與靈動性，作者因內容需要而有機動性的調整，在此之上我們亦可以看出蕭紅在撰寫時，應是有意嘗試做出炫技的效果。

隱藏的全知觀點表現作者自身與敘述者的分離，就算作者本身在情節上有所褒貶，卻仍然呈現出一種冷靜與含蓄的特色。而兒童視角表現對真實大膽的揭露，天真純樸、不諳世故的孩童可以「童言無忌」地講出真實；至如成人視角，則代表著對事情的理解與深入剖析。因此，隱藏視角與第一人稱的視角互相搭配，使得讀者足以就數個面向來深入理解事物隱含的寓意，而不虞紊亂、斷裂，又能夠成為對照的組別。

而這些視角乍看之下只是推衍出《呼蘭河傳》各個情節的工具，與作者個人的情志似乎不太相關，作者也似乎將自己抽離到某個高度；但光從這些視角汰選之後所鎖定的事件來看，讀者是可以從事件之中，將作者個人給解密出來的，此也是敘述者營造出與讀者間的交流——在一邊導引、一邊鋪敘之中，將詮釋思考的權利也一併交給了讀者。

最後達到了作者、敘事者、讀者意見合而為一的效果，就如同〈尾聲〉末段蕭紅個人所陳述的創作動機：「以上我所寫的並沒有什麼幽美的故事，只因他們充滿我幼年的記憶，忘卻不了，難以忘卻，就記在這裡了。」²²作者霎時與敘述者的身份交互重疊，而讀者也能領會出其所表現的意義與經歷。

²¹ 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 202 - 203。

²² 蕭紅：《呼蘭河傳》，頁 213。

閱讀中的「理欲之極」 ——《妙復軒評石頭記》中的正與反

郭宛真*

提要

紅學研究始於評批形式，數十家評本中最為怪異突出的即為張新之的《妙復軒評石頭記》，其基本觀點為「石頭記乃演性理之書，祖大學而宗中庸」，並認為整部《紅樓夢》無非是易道，種種觀點無疑迂腐可笑，但卻隱約有著一點荒唐的吊詭。《紅樓夢》又名《風月寶鑑》，此名出於文本第十二回，其中鏡分正反，眾人皆喜正面，但張新之偏說為寶為鑑者全在背面，而正面為何、背面又為何？本文即欲深入張新之的閱讀之中，釐清其對於情欲與道學的分界。而當不同的期待令張新之評點淪入怪異特殊的同時，其情色閱讀的部分亦相對引人入勝，究竟後世讀者該當如何看待張新之的閱讀，本文便擬塑造一場對話，呈現張新之的企圖，並令理欲之極的兩端得以明確浮現。

關鍵字：張新之、理欲之極、小說評點

一、前言

乾隆五十六年，程偉元、高鶚刊刻之《紅樓夢》問世，全書共一百二十回，盡刪前八十回評批文字，僅保留正文，被刪文字即為眾所周知的脂硯齋評，而「紅學」的歷史，便開始於評批形式¹。

《紅樓夢》之評點，規模不可不謂龐大，據《妙復軒評石頭記》附錄〈致太平閑人書〉便說過僅道光年間《紅樓夢》評本便「不下數十家」²，面對此為數眾多的《紅樓夢》評點，浦安迪將之分為三類：通、奇、深，通為平凡通行的見解，代表清代後半葉讀者對《紅樓夢》的一般看法；奇則表示評點者與普通讀者大相逕庭的眼光，代表評者個人的怪癖心情；深為

* 暨南國際大學中國語文學系碩士班四年級

¹ 馮其庸：《重校《八家評批紅樓夢》》（南京：江西教育出版社，2000年），頁1。

² 轉引於劉繼保：〈前言：《紅樓夢》評點研究的現狀及意義〉，《紅樓夢評點研究》（北京：北京圖書館出版社，2005年），頁3。



其內容對小說本義之刻畫入木三分，使讀者可進一步鑑賞書中妙味³，而於第二類中，最迂闊古怪的評點則當推太平閑人張新之的《妙復軒評石頭記》，在馮其庸、浦安迪等學者眼中，張新之無疑是一名怪異的讀者⁴，其基本觀點為「石頭記乃演性理之書，祖《大學》而宗《中庸》」，並認為整部《紅樓夢》「無非是易道⁵」，種種看法在現今學者眼中看來或是「陳腐的封建性的東西」，或單純為「隨心所欲的瞎猜胡扯，比索隱派的猜謎更為荒唐可笑⁶」，但在張新之完成評點工作後，其成就得到許多人的稱讚，紫琅山人、鴛湖月痴子、五桂山人等都對其評價甚高，孫桐生（1828—1904）更認為：「是書之作，六十年來，無真能讀、真能解者，甚有耳食目為淫書，亦大負作者立言救世苦心矣。得太平閑人發其贖，振其聾，俾書中奧義微言，昭然若揭，範圍曲成，人倫日用，隨時可以自盡。⁷」單看其言可說將張新之的評點推到極高的地位，雖不難看出吹捧之處，但光緒十年的廣宋齋鉛印本《增評補圖石頭記》、上海同文書局石印本《增評補像全圖金玉緣》等書，都以張新之評語為主，不僅確立張新之在清代三大評點家中的地位，更暗示著清代社會對張新之評本的狂熱崇拜。

面對《紅樓夢》一書時，張新之是一名陰沈的解謎者，在不明的晦暗角落中，他對著風月寶鑑寫下多達三十萬餘的評點文字，建構出一套獨特的系統，參雜著複雜難解的易道、根深柢固的儒家思維，他樂於捕捉作者的失誤、矛盾，津津樂道於時間的謬誤，於是大觀園在其眼中籠罩著一道虛幻的迷霧，難以道、難以畫，並且舉出是書有正面反面，如鏡之有正面背面⁸，寶鑑的正面是迷人卻禁忌的景象，如賈瑞所見為美麗的鳳姐，張新之於此所見則正為絳芸軒一案，其反覆提及，彷彿唯恐讀者忘卻忽略的姿態，幾乎成為一種刻意的提點，明確了本身的存在。張新之試圖使其評點成為讀者的「藥」，並同時「治療」《紅樓夢》，但其閱讀卻反而凸出了疾病的存在，強迫讀者觀看與接受，企圖一洗令人迷醉的正面，然而，失卻了正面，風月寶鑑的背面究竟還剩下什麼？

二、正面：強迫接受的絳芸軒

清康熙二十六年（一六八七），清政府明令禁毀所謂「淫詞小說」，將「淫詞」與「小說」並舉，似有意無意地將小說劃入誨道誨淫的行列之中，而發起之因雖是籠統地斥責通俗文學造成的不良社會效果，但突出了淫邪的性質，卻不劃分所謂淫穢與情色的界線，實際上仍是藉由禁書整頓社會秩序，而在康熙之後，雍正、乾隆、嘉慶、道光直到同治年間，相關禁令不斷發佈，清政府不曾一刻放鬆過對「淫詞小說」的禁毀，但禁令雖嚴，面對為何禁毀的原因以及淫穢的程度卻從不曾給予確切說明，因此，大眾沿用社會輿論中對「淫」字的恐懼為基準，傾向於主觀的印象，而欲加之罪，何患無詞，陳其元《庸閑齋筆記》卷八便道：「淫書以《紅樓夢》為最，蓋描摹痴男女情性，其字面絕不露一淫字，令人目想神遊，而意為之

³ 浦安迪：《紅樓夢批語偏全》（北京：北京大學出版社，2003年），頁11。

⁴ 相關論述，詳見馮其庸：〈重議評點派——代序〉、浦安迪：《紅樓夢批語偏全》等。

⁵ 〔清〕張新之：〈太平閑人紅樓夢讀法〉，《妙復軒評石頭記》（北京：北京圖書館出版社，2002年），頁60、71。以下引用皆據此本，隨文附註頁數。

⁶ 相關論述，詳見馮其庸：〈重議評點派——代序〉、張慶善：〈張新之《紅樓夢》評點得失淺析〉，《紅樓夢學刊》1997年，頁135-141。

⁷ 〔清〕孫桐生：〈妙復軒評石頭記敘〉，《妙復軒評石頭記》，頁6-7。

⁸ 第十二回雙行夾批曰：「自首回至此方點名四字乃孔梅溪所提書名，鏡有反正面，則書有反正面。風月寶鑑鏤在背面，則所以為寶為鑑者全在背面，故閑人痛發他背面。」（頁413）。



移，所謂大盜不操干矛也⁹」，於是在禁書之火的威逼之下，張新之的評點竟如一道清流，移周易、儒家之大道，化腐朽為神奇，正如孫桐生所言，《紅樓夢》問世六十餘年，竟無一能讀、能解者，甚有視而為淫書者，而必要等至太平閑人張新之出，方能使書中奧義微言為之昭然若揭，有趣的是，一如《紅樓夢》的別名——《風月寶鑑》——張新之一方面將《紅樓夢》視為「演性理之書」，一方面卻又對文本中的情色暗示屢屢留心，而這部評點最值得觀察之處便在於道德與情色的衝突，面對一切象徵皆急於說破而深恐眾人不知的衝動，即便在層層易道掩飾之下，仍是構成了極為複雜的閱讀活動與埋於本心的趣味探索。

一如陳其元所言，《紅樓夢》字面絕不露一淫字，文本中涉及性事的描寫，明寫的大多是地位低下的女性，而大觀園中的女兒們則多半採用暗喻的方式，正如桐花鳳閣所道：「此書淫人淫事，每用旁見側出，不肯直言。或託之夢寐荒唐，不肯坐實。¹⁰」（第六十五回回後總評）但張新之卻不斷的提醒讀者關於絳芸軒一案，「繡鴛鴦夢兆絳芸軒 識分定情悟梨香院」一目實為第三十六回方出，張新之最早卻於第五回「賈寶玉神遊太虛境 警幻仙曲演紅樓夢」之時便已舉出：

嫩寒鎖夢因春冷，芳氣襲人是酒香。（夾批：二語八面玲瓏，上句說夢是本回神遊，下句襲人是下回初試，而上句第三鎖字對下句第三襲字，兩末字乃冷香，則金鎖、冷香丸方是真正主人翁，三十六回絳芸軒之夢兆先演於此，天下才人尚以閑人為謬否？）（第五回，頁214）

以拼湊的手法得出「鎖（金鎖）」、「襲（襲人）」的字眼，並以兩末字為冷香（冷香丸），判定此詩句即影射第三十六回的絳芸軒一案，但絳芸軒一回曖昧曲折，除張新之外其餘評家雖亦質疑卻不敢說破其中有甚案情，而此案情則必同於第六回中的「賈寶玉初試雲雨情 劉姥姥一進榮國府」的上半回目，即寶玉與襲人偷試警幻所教之事，張新之指證歷歷，正因其素以襲為釵影、釵為襲身，認定襲人與寶釵本同一身，所行之事亦相互掩映，如其於第八回回後總評道者：「襲人是寶釵影子，晴雯是黛玉影子，一溫柔而得實，一尖利而取禍，尚有影中之影，請俟後評。」（第八回，頁333）而在第五回到三十六回之間，張新之不斷反覆提及絳芸軒之事，或明寫或暗示：

黛玉仰頭看見是絳芸軒三字，（夾批：三字已在晴雯口中，而必在黛玉眼中寫出者，以釵之案而黛之敵也，批在第三十六回。）……寶玉笑道：「又哄我呢。」說著，又問：「襲人姊姊呢？」（夾批：絳芸軒緊要人證。）（第八回，頁327-328）

賈瑞聽了這話，越發撞在心坎兒上，由不得又往前湊了一湊，覷著眼看鳳姐的荷包。（夾批：近身了乃直透鴛鴦戲蓮兜肚。）（第十二回，頁403）

湘雲道：「你敢挑寶姐姐的短處，就算你是個好的。」（夾批：湘雲為寶釵籠絡，寶

⁹ 轉引於李夢生：《中國禁毀小說百種》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁386。

¹⁰ 〔清〕曹雪芹著，陳其泰批校：《紅樓夢（程乙本）——桐花鳳閣批校本》第三冊（北京：北京圖書館出版社，2001年），頁1971。



釵為湘雲佩服，無文字處有許多文字，而絳芸軒、芍藥裯為實影矣。)(第二十回，頁 639)

鳳姐命人取過筆硯紙來，向寶玉道：「大紅妝緞四十疋、蟒緞四十疋、各色上用紗一百疋、金項圈四個。」(夾批：金項圈是眼。)寶玉道：「這算什麼，又不是帳又不是禮物，怎麼個寫法？」(夾批：也是帳也是禮物，乃絳芸軒之帳、成大禮之禮。)(第二十八回，頁 848)

肉兒小心肝，我不開了你怎麼鑽？(夾批：此直是寶釵矣。蘅蕪院聯語非吟成豆蔻詩猶豔乎，其結穴乃絳芸軒蟲兒一個。)(第二十八回，頁 858)

評點者在每一個看似可疑之處抽絲剝繭，將所有可能的、可預知的，或是不可靠的情節想像歸結到充滿性暗示意味的三十六回。第八回為文本中絳芸軒三字首出之處，透過晴雯與黛玉道出軒室之名，是以寶黛並立，分庭抗禮，而將襲人視為絳芸軒事之緊要人證，除直接影射三十六回之情節，並為上述之「襲為釵影」的沿用，於文本中看似皆能成立，但賈瑞與鳳姐之間不可告人的欲望與陰謀，卻只因賈瑞略近鳳姐之身便聯想至絳芸軒中的鴛鴦戲蓮兜肚，雖似略顯牽強，卻更強烈地反映張新之的刻意，唯恐失卻任何一條線索以引領讀者「心領神會」這些不曾說清道明的性事情節¹¹，並屢屢勾出釵、襲、冷香、金項圈等，如同破解作者密碼一般，直指寶玉與寶釵之間的肉體關係實已無可狡辯。在大段充斥儒家道學與周易演算的文字中，這些讀來觸目驚人的隱筆夾批¹²，逼迫著讀者一次又一次的回憶絳芸軒一案，直到絳芸軒三字終於成為文本中一個無可撼動的符碼，直指向一處真實卻又曖昧的場景。

正反之間，虛幻若是，「是幻是真，幻即真也」(第十二回，頁 414)。張新之百般操弄的暗示與象徵，確實令絳芸軒一案彷彿逼真若現，縱使浦安迪仍然認為張新之吹毛求疵，令讀者難以信服¹³，但扣除張新之，各家評註亦不約而同的對此回場景提出隱晦卻尖銳的質疑¹⁴，無論這些批語是真是假，是刻意的誤讀或成功的解碼，都可看出評點家對此風月寶鑑正面的用心，並不失為一次成功的窺視經驗。面對不同評家的質疑，浦安迪在閱讀過程中，亦

¹¹ 「心領神會」一語，見第六十四回「幽淑女悲題五美吟 浪蕩子情遺九龍珮」：「只有二姐兒也十分有意，但只是眼目眾多，無從下手，賈璉又怕賈珍吃醋不敢輕動，只好二人心領神會而已。(夾批：書中凡實寫者曰己兒曰智能曰多姑娘曰鮑二家的曰司棋曰夏金桂曰襲人曰尤二姐，其餘如寶釵諸人皆心領神會而已，今寫尤二姐必先作此語，則凡為心領神會者都已在個中。)」

¹² 大多數評註家涉入有關才子佳人的色欲時，雖不免樂在其中，卻也總是曖昧護短、投鼠忌器，不敢直觸溢情轉淫的難題，獨有張新之一人冒昧地前去說破幾處暗寫淫穢行為的隱筆，最難堪的一例即為面對三十六回寶釵坐在寶玉身旁一幕，出示觸目驚人的夾批。見浦安迪：《紅樓夢批語偏全》，頁 33。

¹³ 浦安迪：《紅樓夢批語偏全》，頁 33。

¹⁴ 王希廉回後總評：「寶釵刺繡尚可，蠅刷實在可疑，不但黛玉疑，湘雲亦不免於疑。」〔清〕曹雪芹、高鶚著，王希廉、姚燮評：《增評繪圖大觀瑣錄》第二冊(北京：北京圖書館出版社，2002年)，頁 774。桐花鳳閣評：「襲人坐的所在，乃即做警幻所訓之事的所在也，豈可忘情坐乎？」(第二冊，頁 1052)《讀紅樓夢隨筆》：「寶釵一生精細步步留心……籌度行走以避嫌疑，而況孤男曠女之間，枕席床帷之際反漫不經心耶？是必不然。」劉繼保：《紅樓夢評點研究》，頁 103-104。



巧妙地提出「獨有張新之一人冒昧地前去說破幾處暗寫淫穢行為的隱筆」，當中的「冒昧」與「說破」實是耐人尋味，換言之，浦安迪亦認定絳芸軒確有不可告人的案情，只是其餘評點家的批語皆是曖昧隱晦，而張新之大張旗鼓，唯恐讀者不知的態度便足以令人玩味，一個將《紅樓夢》視為「性理之書」的評點家，卻偏偏對這些道學家眼中不入流的景象特別留意，正襯顯心靈中某些「被潛抑的」欲求，雖然同時存在著一種抑制作用壓制著它們，正如風月寶鑑正面中那兩個拿著鐵鎖的人，然而面對異樣的「壓抑」，張新之便像是一名焦慮的讀者，對著難以解讀的風月寶鑑之正面，他「為之懼、為之惜，批之、評之、順導之、逆折之」，喃喃自語的想將所有隱微線索挑出，以令「為賈瑞者不願照，而照者悉不為賈瑞，既悉不為賈瑞，則唐虞以下古今之寶鑑正自汗牛，何必尚需此風月寶鑑？」（第十二回，頁 416）若無賈瑞此一人，則風月寶鑑亦不必存在，所以張新之期盼的是否毀滅風月寶鑑的存在？

張新之描摹的栩栩如生的絳芸軒一案，究竟發生何事？《紅樓夢》第三十六回「繡鴛鴦夢兆絳芸軒 識分定情悟梨香院」中，當寶釵往怡紅院而去時，張新之便已提醒讀者：「讀者至此一字不可放過，看此行來是獨自是順路。」（第三十六回，頁 1085）而根據「獨自」、「順路」二詞，張新之便判定寶釵此行必有蹊蹺，而底下便由襲人所坐位置及一旁擺放之器物而生種種聯想：

寶玉在床上睡著了，襲人坐在身傍手裡做針線，旁邊放著一柄白犀塵。（夾批：坐在身傍是他，白犀塵一柄是何物？）……還拿蠅刷子趕什麼？（夾批：塵柄是文話，刷子是土話，總說那話，乃一陽物也。）……姑娘來了，我倒不防，唬了一跳。（夾批：所做何事而唬一跳？）……原來是個白綾紅裏的兜肚，上面扎著鴛鴦戲蓮的花樣，紅蓮綠葉五色為鴛。（夾批：鴛鴦是何鳥、戲蓮是何事、兜在肚下是何處、外白裡紅是何象？此乃點題。）……寶釵只顧看活計便不留心，一蹲身剛剛的也坐在襲人方纔作的那個所在。（夾批：襲人所坐何處也，而蹲身剛剛也坐在那個所在，暗如行霧，明如觀火。）（第三十六回，頁 1085-1086）

由白犀塵、蠅刷子、鴛鴦戲蓮、襲人所坐之處引發聯想，直指白犀塵為陽具之象徵，並在回後總評時明白指出：「絳芸軒是釵成大禮。」即指出賈寶玉與薛寶釵之間確已有肉體關係，而在第六十三回「壽怡紅群芳開夜宴 死金丹獨豔理親喪」中寶釵擎出一簽為：「任是無情也動人」，張新之夾批便道：「寶著意只在黛，而與釵又有絳芸軒案，是雖有情而無情，不過動而已矣，句合人然。」（第六十三回，頁 1938）更指出賈寶玉對薛寶釵雖然無情，但卻有肉體上的興趣，因而被外人誤認為「有情」，而其「動」字便是意味著賈寶玉被美色所誘惑¹⁵，即為正照風月寶鑑者。

除薛寶釵以外，張新之認為與賈寶玉之間有曖昧關係者，甚至還有史湘雲等女子，第六十二回「憨湘雲醉眠芍藥裯 猷香菱情解石榴裙」中，當史湘雲因不勝酒力醉倒芍藥裯時，

¹⁵ 劉繼保：《紅樓夢評點研究》，頁 106。



夾批道：「特提扇子，直找三十一回。蜂便是一個蟲兒、蝶便是玉色蝴蝶。遊仙一夢到此已了，全完麒麟案，仍是完全鎖案，以上找絳芸軒。」並又在此時特意點出賈寶玉的行蹤成謎：「便是寶玉自忽然不見了，湘雲至此文中但說眾人，並無寶玉下落，豈有如此一段情事而寶玉不著一語者？看官當知之矣。」看官當知何事？已不言自明。而在同一回香菱情解石榴裙一事中，夾批更是清楚明白地指出：「太虛境是秦氏事、絳芸軒是寶釵事、饅頭庵是鳳姐事、芍藥圃是湘雲事，至香菱已數見不鮮，故為故事。」歷舉秦可卿、薛寶釵、王熙鳳、史湘雲，甚至是香菱，在張新之眼中，賈寶玉與不同女子之間的曖昧場景，已成故事，張新之數度舉出，並將之與絳芸軒連結，透過此軒室之名將不同場景化約成情欲的表現，而以上所歸結之情節正反襯了賈寶玉與林黛玉間「近於」乾淨的愛情，張新之每提黛玉則必同點「乾淨」二字，一如第三十六回中：「寶釵因約黛玉同往藕香榭去，黛玉說立刻要洗澡便各自散了。（夾批：藕，偶也，此約豈可同行？立即洗澡取乾淨為是。）」同處一回而釵黛並提時，卻是如此迥然不同的形容，其深意可見，但若以為張新之與擁林派般單純的揚林抑薛，無疑便墮入其片面的閱讀中，張新之的人物品評總是幽暗的，《紅樓夢》一書諸多人物，似僅一李紈為完人，面對主要主人公即賈寶玉、林黛玉、薛寶釵時，往往是貶過於褒，對於林黛玉處處提及口舌，並認為其惹禍便由此起；提及薛寶釵則以臬雄等人物視之，並經常將二者並列比較，在其極端的閱讀中，林黛玉與賈寶玉的兩小無猜，顯然亦不能完全脫離情色的範圍。

寶黛之間，確無私情，張新之提及黛玉句句不離乾淨，而《紅樓夢》第九十八回「苦絳珠魂歸離恨天 病神瑛淚灑相思地」中林黛玉亦曾親口說出：「妹妹，我這裡並沒親人，我的身子是乾淨的，你好歹叫他們送我回去。」但就在此時，張新之卻於夾批中寫道：

到此出「乾淨」二字，乃一部大書暢發底裡處也。書中寫一不乾淨之寶釵都在暗處著筆。所謂「金簪雪裡埋」之義。寫一乾淨之黛玉都在明處著筆。所謂「玉帶林中掛」之義。然自「玉生香」以及「發幽情」等回，其不及亂，止爭毫髮，說乾淨正有若干不乾淨在，只不過留得一身而已。（第九十八回，頁 3032-3033）

「玉生香」即指第十九回「情切切良宵花解語 意綿綿靜日玉生香」中寶玉恐黛玉睡出病來為她解悶之事，寶玉與黛玉兩人兩小無猜，脂評於此回夾批道：「卻像似淫極，然究竟不犯一些淫意。」¹⁶但張新之卻對兩人的姿態、動作及言語極其在意，夾批不斷點出兩人動作：「明說不許共枕」、「明明湊近，以手撫之」、「明明拉住衣袖」、「兩手入兩脇下，明明一仰一覆了」、「明明聞個不住」、「按著便擰，又明明一仰一覆」等，都可看出張新之其實對於兩人的親暱動作頗有微詞；在第二十六回「蜂腰橋設言傳心事 瀟湘館春困發幽情」一回中，張新之同樣抓緊了賈寶玉及林黛玉之間的互動與對話大發議論：

¹⁶ [清]曹霑著，脂硯齋評點：《脂硯齋重評石頭記己卯本》第二冊（北京：北京圖書館出版社，2003年），頁108。



寶玉纔走上來要扳他的身子。(夾批：明明寫出，間不及亂，險極矣。玉生香一回寫得尚是無心，此則寫得兩心不可制止，而仍如此而止，是為兼美是為乾淨。)(第二十六回，頁791)

寶玉笑道：「好丫頭，若共你多情小姐同鴛帳，怎捨得叫你疊被鋪床？」(夾批：是又直說。)(第二十六回，頁793)

直說何事？不脫兩人之親暱其實已超越尋常親戚關係，黛玉之所以還能算得上乾淨，只是因為她能夠在緊要關頭停止，而不同於寶釵於絳芸軒中已成大禮，換言之，張新之是一名容不得一絲污穢的評點者，正因為他容不得一絲污穢，因此他努力的——甚至是過度努力以致於誇張的——將所有細微的特徵放大成欲望，令兩小無猜成只剩一身的乾淨，並將絳芸軒固定成一表達欲望的符碼，因此他反而凸顯了文本中無可彌補的落差，同時也暴露了他在正反之間的辯證關係，一如他的評點文字所言：

一部紅樓談情，有何大恨而必以亂倫開談情之首？於是讀者猜疑百出，或以為罵人，或以為嫉世。致作者之罪業莫能解脫，然而誤矣。作者固自演《大學》、《中庸》，天人之微，理欲之極，必無中立處也。(第五回，頁245)

《紅樓》談情，卻偏以秦可卿亂倫之事為開頭，張新之既致力於釐清理欲之極，則閱讀《紅樓夢》便成為一種複雜而矛盾的活動，他一方面以儒家《大學》、《中庸》之道為作者開脫，欲令《紅樓夢》脫離淫書行列，另一方面卻又陷入紛然雜沓的情色疑案之中，質疑作者呈現的「謊帳」，但又熱中於揭穿作者精心編織的現象，風月寶鑑中的表演隱諱沈默，但評點家卻絮絮叨叨的偏要說破，於是鏡子中的事物依據一條不同的規律而得到分解與重組¹⁷，但凡可捉摸甚至無可捉摸的皆可聯想至絳芸軒，軒室之中所發生的一切成為有用的標記，迴避了模糊的、不可言說的稱謂與指涉，並直接而反覆地提點，張新之所注視的、無論是否心領神會的，所有情事皆指向欲望的勃發，不潔而污濁，是「病」的，或終將導致如賈瑞一般遺精而亡的「病」，而此病足以令一切皆為枉然¹⁸，因此需要高懸風月鑑以成當年名教之醫¹⁹，然則風月寶鑑有正有反，正面既為美人，也暗指欲望，是以張新之曾道其欲「痛發其背面」，那麼風月寶鑑的背面又是何光景？

¹⁷ [法]米歇爾·傅柯著，莫偉民譯：《詞與物——人文科學考古學》上海：上海三聯書店，2001年，頁9。

¹⁸ 張新之曾於第五回「賈寶玉神遊太虛境 警幻仙曲演紅樓夢」中林黛玉與薛寶釵的判詞「可嘆停機德，誰憐詠絮才？玉帶林中掛，金簪雪裡埋。」四句之下雙行夾註曰：「玉掛則明明顯出，金埋則暗暗藏伏，如玉生香、絳芸軒等處，是可嘆誰憐都是枉了。」

¹⁹ 張新之於第十二回回末總評處曾道：「儒裔蔑倫，貳陷毒局，養何益乎？是須懸起風月鑑以代當年名教醫。」



三、背面：被欲望的風月寶鑑

《紅樓夢》第十二回「王熙鳳毒設相思局 賈天祥正照風月鑑」中，賈瑞迷戀鳳姐，在鳳姐的設計之下得了一病，百般醫治皆無起色，直到遇上一名口稱專治冤業之症的跛足道人，道人拿出一個寶貝只說要賈瑞天天照看，命便可保，此處形容是：

（跛足道人）取出正反面皆可照人的鏡，背上面鐫著風月寶鑑四字，遞與賈瑞道：「這物出自太虛元境空靈殿上，警幻仙子所製，專治邪思妄動之症，有濟世保生之功。所以帶他到世上來單與那些聰明俊傑風流王孫等看照，千萬不可照正面，只照他的背面，要緊要緊！三日後吾來收取，管叫他好了。」（第十二回，頁 413。）

然而賈瑞照看反面之時，卻驚見一個骷髏立在裡面，而正面卻是鳳姐叫著他，而後再看正面仍是骷髏，反面仍是鳳姐招手叫他，如此反覆再三，賈瑞終究遺精身亡，代儒欲燒風月寶鑑，更令人玩味的是，回來取鏡的跛足道人叫：「誰叫你們瞧正面了的？」張新之夾批則道：「當答云誰叫你有正面？」（第十二回，頁 416）面對如同鏡子一般再現於眼前的性場面，有多少讀者能夠抵擋，又有多少人能夠明白風月寶鑑背面的意涵？

一如風月寶鑑的正面與反面，鏡有正反面而書亦有正反面，風月寶鑑四字刻在背面，所以為寶為鑑者，全在背面，是以攜鏡而來的道士只准那些「聰明俊傑風流王孫等看照，千萬不可照正面，只照他的背面，要緊要緊」（第十二回，頁 414），反覆提點，絕不可照正面，但背面是一具骷髏立在裡面，正面卻是迷人的鳳姐，賈瑞在鏡中得到的樂趣不正是警幻戒之慎之的皮膚濫淫之樂？那麼，骷髏又代表了什麼，康正果認為骷髏是讀淫書因而誘發手淫的可怕後果，正象徵了精盡人亡的恐懼，但骷髏象徵的嚴厲勸誡終究導致嚇殺²⁰，而張新之顯然並不如此解讀，畢竟對其而言，《紅樓夢》一書並非淫書，只是等待一個能「讀」懂他的人，因此張新之於此曾說骷髏是：「是這件東西，人以為老生常談，誰不解得看得破忍不過耳？不知這東西有實在作用、有實在效驗、有不可浪猜處，斷非老生常談也。」（第十二回，頁 414）賈瑞見到骷髏的第一反應是嚇得掩上鏡子，他恐懼的是什麼，死亡？張新之曾說：「風月寶鑑可以保命，是認源頭處。」（第十二回，頁 713）可保命的是風月寶鑑的背面，而源頭又是何物？在跛足道人提及風月寶鑑功能之處，張新之僅提點短短四字即：知止、至善，又道「背面原亦不容泛泛一照，乃闡大學三在字。」（第十二回，頁 413）大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。張新之看見了風月寶鑑的背面不只是一句骷髏，更是儒家至理，果真如其所言，理欲之極，必無中立處也。紅顏與骷髏，正是極端的兩極，然縱使紅粉背後是兩個拿著鐵鎖的人，卻亦如張新之夾批所言：「而為賈瑞者，日出不窮，是此鏡遺害者眾，而保命者少。」（第十二回，頁 415）換言之，則風月寶鑑的用處唯在懲罰，而不在救贖，正如其餘評點道是：「決去淫胎，正虎狼藥妙用，是風月寶鑑反面。」（第六十九回，

²⁰ 康正果：《重審風月鑑——性與中國古典文學》（臺北：麥田出版有限公司，1996年），頁 316。

頁 2142) 或道那青臉紅髮的瘟神爺便是「風月寶鑑的背面」(第三十九回, 頁 1193) 但凡提到背面, 便是殘忍陰森之狀, 而皆指向最深沈的恐懼——死亡、絕後——既是自身的, 又是社會的, 而真正的解救之法只在照看之人, 如何看、又看什麼?

《紅樓夢》一書, 不明者皆視為淫書, 張新之亦道「紅樓夢面子是淫書, 作者已直認不諱」(第五回, 頁 240), 但「面子」是淫書, 則底裡正是第一百一十八回中, 薛寶釵與賈寶玉所爭論之問題——「赤子之心」——張新之便於此處夾批中道:「寶鑑反面悉在於此, 但轉正面便是寶釵, 反中有正, 正中有反, 其炫惑人如此。所謂真事隱去, 是這般隱夫, 而究不曾隱去。」(頁 3611) 薛寶釵即等同於絳芸軒, 便是風月寶鑑正面, 亦即成大禮所代表之身體肉欲, 而背面則為「忍過」二字, 亦為一「理」。

張新之的確走到了一個極端的盡頭, 他挖掘人物間的疑案, 賦予大量的性暗示, 如果欲望本是受到壓抑的事物, 則他選擇擺脫作者的束縛, 並確信得以因此更貼近作者本意, 窺見風月寶鑑的背面並不單純只是一具骷髏, 而是至理善言, 乍看如老生常談, 卻是看得破忍不過, 看透至理或許容易, 但要忍過勃發欲望, 似乎卻是極難, 理欲兩端, 僅可擇一, 但終究無法分割。

風月寶鑑的背面與正面本是一面, 理與欲因此無法全然劃分, 而這面寶鑑上映照的不是本來看得見的人物, 亦即無法看見自己, 失去了一面鏡子的功用, 但風月寶鑑卻透過照射複製了賈瑞的欲望, 在一個非真實的、修正了的、縮小了的和彎曲的空間內重複首次給定的東西, 人們以為在鏡子裡看見了如同人們在空間中首次看到的同樣的東西²¹, 但看見的卻已然不同。若人們在鏡子中看見的「以假為真」是「某個現呈的『症狀』」, 是「記號現象的影子」, 並同時反射自身, 則賈瑞看見了骷髏及鳳姐, 張新之所看見的則呈現了他的症狀, 他所留下的每個評點(記號)都透露出他對自身的焦慮與恐懼, 道學不足以解釋這一切, 而風月寶鑑必然會有正面, 因此賈代儒選擇將其燒之, 張新之卻說此鏡若能燒之, 燒之亦復大快, 燒去了能夠投射欲望的寶鑑, 所求得的是否一個乾淨所在, 但欲望本身卻未消除, 更遑論此鏡既造不能化、既鑄不能銷, 只會越燒越多, 無法制止, 顯見此番投射永不可逃避, 是以張新之又說:「為賈瑞者日出不窮, 是此鏡遺害者眾, 而保命者少, 代儒之罵, 原自非冤, 跛足道人何能辭咎?」(第十二回, 頁 415。)但如同賈瑞這般的沈溺欲望的人比比皆是, 因此張新之選擇一種比燒毀風月寶鑑更有效率的方法, 他批之評之順導之逆折之, 唯願日後如同賈瑞者不願照看此鏡, 而照看此鏡者悉不為賈瑞, 從此更不必此風月寶鑑, 張新之的焦慮與恐懼似乎透過抹滅風月寶鑑的存在而得到舒緩了, 但卻更令人疑惑, 他所恐懼者、所焦慮者, 究竟為何?

面對一面正反皆可照人的風月寶鑑, 張新之照看正面時看見的是絳芸軒——賈寶玉與薛寶釵之間不可告人的情事——並令其成為一種欲望的象徵, 絳芸軒中的一切皆成為欲望的標記, 在每一個鏡面投射的角度中顯示著污穢的欲望, 可見的、不可說的, 無一不因寶鑑的照射而昭然若揭, 張新之汲汲營營於找出所有不乾淨的「欲望」——連林黛玉與賈寶玉之間的兩小無猜亦只是有所限度的乾淨——正暴露其對於「乾淨」消逝的焦慮, 力持《紅樓夢》非

²¹ 此處關於鏡像的論述, 詳參〔法〕米歇爾·傅柯著, 莫偉民譯:《詞與物——人文科學考古學》(上海:上海三聯書店, 2001年)。



淫書之說，張新之卻找不到可以立足之地來強化自己的辯駁，因此他的評點在於治療在於救贖，亦在教導，他渴望將《紅樓夢》抽離世人眼中的淫書之列，於是他強加易道於其上，並深入探究風月寶鑑的兩面，無論正反，張新之皆強迫讀者觀看，企圖以此洗去淫穢之風，但是被欲望的風月寶鑑本身卻反滅頂於欲望之中。

四、結語：雙重的矛盾

在道學與情色之間徘徊的張新之，本身無疑便是矛盾而難以界定的，扣合周易的評點文字在學者看來是陳腐的、封建性的，必須批判揚棄，但也可以說，張新之的閱讀主要是環繞著「理欲之極」而展開的，他企圖閱讀《風月寶鑑》的背面，但卻由正面入手，背面有其複雜性，正面亦有其深意，若說張新之以道學的層次閱讀反面，並以壓抑的情色閱讀觀看正面，則其壓抑的閱讀反而成為一種特殊的建構。在眾多評家中正屬張新之的閱讀最為奇巧詭異，而評論者的著眼點亦多半放在張新之不斷提出的情色場面，或通篇難以理解而枯燥乏味的易道，郭豫適就認為張新之的評點是「牽強附會、令人啼笑皆非的評論²²」、韓進廉則說張評「其實是一種極大的歪曲²³」，但這樣的牽強附會及歪曲的閱讀，其實正透顯張新之閱讀《紅樓夢》時所體認到的真實，即是沒有真實，他用無邊的想像、強烈的聯想，並藉由諧音與拆字的方法，企圖分解《紅樓夢》，顯示了對真實的渴望與對虛幻的恐懼，於是他的壓抑就是一種建構——對真實的建構²⁴，因此張新之汲汲營營於人物之間的曖昧情節，即確立風月寶鑑的正面存在，唯有當正面存在時，反面的骷髏才有治癒「病症」的意義。

張新之的評點正是對於《紅樓夢》的表面上的治療，張新之所處時代，《紅樓夢》被視為淫書，也有被禁毀的可能，為了與當時正統的思想相抗衡，他力主《紅樓夢》非淫書說，目的正是要確立此書的合法地位，當然，更隱密的心理因素恐怕還在於給自己的評點找一個合理且合法的緣由²⁵，為此，他必然需要一個強力的事實根據，揭示風月寶鑑的真義，是以先提正面，即情色的隱喻，以此襯映反面的重要性，於是提出「情色」的閱讀成了張新之的首要任務，而情色的場景一旦「轉身²⁶」，便成了悟。

但張新之的閱讀，卻反使《紅樓夢》此書底裡之中呈現出一個分裂的雙重世界，道學與情色成了難以抉擇的極端，道學的周易環繞在劉姥姥及探春等人身上，而情色閱讀則著眼於寶玉、黛玉、寶釵及湘雲等主要人物身上，無疑令其情色閱讀部分後來居上，成為讀者主要關注的部分，而其對寶玉與寶釵之間的絳芸軒之事，反覆書之，唯恐讀者不能知；寶玉與湘雲之間亦有芍藥裯一疑案，張新之雖未明說，但其評點句句引人遐想；寶玉與黛玉之間，雖

²² 郭豫適：《紅樓夢研究小史稿》（上海：上海文藝出版社，1988年），頁113。

²³ 韓進廉：《紅學史稿》（河北：河北人民出版社，1981年），頁131。

²⁴ 張新之於第一百二十回的回後總評中，賦得一〈紅樓夢歌〉曰：「他說荒唐言，我宣真實義。上下六十年，始洩其中秘。何樂亦何悲，笑啼應兩置。仁者謂之仁，智者謂之智。」可見其對「荒唐言」中「真實義」的在意，並認為這正是他評點的首要目的。

²⁵ 劉繼保：《紅樓夢評點研究》，頁175。

²⁶ 張新之於第五回警幻仙姑說明「吾所愛汝者乃天下古今第一淫人」之意時，曾於雙行夾批中道：「二語石破天驚！夫第一淫人而警幻愛之，以此字但一轉身便直達性命之源，此仙佛聖人求其人而不得者也。」頁240。



不及亂，張新之卻也不甚認可其親暱之舉動，認為黛玉的「乾淨」仍有其限，真正乾淨的只有黛玉的身子。賈寶玉與眾女子之間少見張新之發表任何有關道學的部分，反著墨於當中的曖昧場景，於是他的閱讀改變了《紅樓夢》的面目，既想以道學移《紅樓夢》淫書之名，則必將性事隱喻場景一一舉出，先見病灶方可施以治療之方，而他的評點便是治療之方，其〈妙復軒評石頭記自記〉中便道：「伏念閑人不文，本不敢出以問世，特以斯評能救本書之害，於作者不為無功，觀者不為無益，人心世道有小補焉。²⁷」本書之害為何？張新之的閱讀的確是矛盾的，他一方面認為《紅樓夢》是演《中庸》、《大學》的性理之書，一方面又肯定它的害處，而認為自身的評點可救此書之害。

正如風月寶鑑的正反面一般，張新之認為自己讀到了救人救世的背面，卻以情色曖昧的正面示以世人，但讀者卻如同賈瑞，多半沈溺於正面的荒唐，誰讓風月寶鑑要有正面²⁸？

張新之注重的是以正面映襯背面，或許這樣的讀法與《紅樓夢》正好契合，但矛盾的是，《紅樓夢》的賈瑞恰死於正面的風月寶鑑之下，而作者、讀者與評點者之間的距離，似乎也在這樣的閱讀之下越行越遠，不同的期待造就張新之評點的怪異與引人入勝，而他所恐懼、惋惜的風月寶鑑的正面，也在這樣的情景中成為不可解讀的一個世界，僅能藉由強烈聯想與想像的方法，更令「真實」成為無法捉摸的事物。

強加易道的迂儒不通、情色狂想的觸目驚心，其不可思議的角度動搖了所有以為或自以為熟悉《紅樓夢》的讀者，關於絳芸軒的所有象徵亦撼動了風月寶鑑中所有秩序井然的表面和所有複雜不可道破的平面，於是在張新之面前這面不斷重疊反覆的鏡子，擁有無限魅力的，無論是關於道德的或情欲的這面風月寶鑑，終於失落在一片渺茫之中²⁹，再難以辨明其真正面目。

²⁷ 轉引自朱一玄編：《紅樓夢資料匯編》（天津：南開大學出版社，2001年），頁700。

²⁸ 見本文頁九所引張新之第十二回中夾批。

²⁹ 張新之於道光三十年歲次庚戌秋八月丁卯在臺灣府署評石頭記成，作七律三章以誌喜，〈其三〉便道是：「心血於焉用斗量，筆花生彩墨花香。獨然一炬成秦火，橫掃浮雲見太陽。著論不隨無鬼沒，問年原比鍊都長。老身杯酒同詩祭，事業欣欣託渺茫。」頁3704。



參考書目

一、古籍文獻：

- 清·曹雪芹著，陳其泰批校：《紅樓夢（程乙本）——桐花鳳閣批校本》（北京：北京圖書館出版社，2001年）。
- 清·曹雪芹著，張新之評點：《妙復軒評石頭記》（北京：北京圖書館出版社，2002年）。
- 清·曹雪芹、高鶚著，王希廉、姚燮評點：《增評繪圖大觀瑣錄》（北京：北京圖書館出版社，2002年）。
- 清·曹雪芹著，脂硯齋評點：《脂硯齋重評石頭記己卯本》（北京：北京圖書館出版社，2003年）。

二、近人論著：（依筆劃排列）

- 朱一玄：《紅樓夢資料匯編》（天津：南開大學出版社，2001年）。
- 李夢生：《中國禁毀小說百種》（上海：上海古籍出版社，1994年）。
- 法·米歇爾·傅柯著，莫偉民譯：《詞與物——人文科學考古學》（上海：上海三聯書店，2001年）。
- 浦安迪：《紅樓夢批語偏全》（北京：北京大學出版社，2003年）。
- 康正果：《重審風月鑑——性與中國古典文學》（臺北：麥田出版有限公司，1996年）。
- 郭豫適：《紅樓夢研究小史稿》（上海：上海文藝出版社，1988年）。
- 馮其庸：《重校《八家評批紅樓夢》》（南京：江西教育出版社，2000年）。
- 劉繼保：《紅樓夢評點研究》（北京：北京圖書館出版社，2005年）。
- 韓進廉：《紅學史稿》（河北：河北人民出版社，1981年）。



從精神分析看《沈默之島》裡的鏡像關係

楊澄靜*

提要

本篇論文採用精神分析的方式，探討蘇偉貞《沈默之島》裡錯綜複雜的角色關係。蘇偉貞對諸多人物角色重複安排，最後形成鏡像般兩個世界對照組，眾多人物圍繞女主角晨勉發展出小說情節，因此筆者擬以兩位晨勉為主要研究對象，探討此鏡像寫作手法的用意。又，這部小說呈現出來比較明確的主體，幾乎都是女性，特別是母親角色的設定，總是無所不在的主宰了主角們的命運，而女主角晨勉最後也從情慾自主的新時代女性轉變為柔順的妻子與母親，「母親」這個角色，代表了何種深意？

「父親」角色也在小說裡以不同形態出現。《沈默之島》裡的父親在晨勉生命中缺席，權威的象徵消失，以致於晨勉從未被道德律法所約束。但父親不是永遠缺席，男主角（丹尼／祖）起而代之慈愛父親的角色，發揮父親功能，使晨勉最後還是與象徵秩序接壤。小說結局晨勉甲乙融合為一，晨勉懷孕生下男主角的小孩。筆者認為小說中晨勉以前衛女性的姿態，以身體以本身實力作為策略，在男性的社會裡佔有一席之地，最後卻還是無法拒絕父權社會，仍被收編為妻子跟母親，雖然令人有些惋惜，但《沈默之島》實驗性的寫作手法，以及對女性身體與情慾的探討，已經具有開創性的意義。

關鍵詞：沈默之島、精神分析、鏡像關係、女性主體、女性情慾、母親、慈愛父親

一、前言

蘇偉貞以《沈默之島》在 1994 年獲得第一屆時報百萬小說獎評審團推薦獎，在這長篇小說裡，以奇特的小說寫法去複製同一人物卻有著相反歷程的女主角霍晨勉的人生。若是以精神分析方式嘗試剖析小說人物的設計，儼然可看出小說中所有人物都是鏡像關係的呈現。兩個霍晨勉的世界相似又相反，所有基本的人物角色，在每一個晨勉的世界裡重新洗牌出現時，皆重新設定過身份性別，重新設定後自然出現不同的人生結果。因此為了行文方便區分，筆者將先出現的晨勉，稱呼為晨勉甲，而較後出現的稱為晨勉乙。

晨勉甲有一個悲慘的家庭，母親殺害父親於是坐牢，最後死在牢中。外婆撫養她及她的

*東華大學中文所博士班四年級。



妹妹晨安長大，晨勉一生眾多感情過渡，遇到誰就很自然的與之發生關係。而晨勉乙的世界，是因為晨勉甲探望母親的痛苦感觸而生出。兩個晨勉的母親，一個沈淪冷漠一個快樂無憂。兩個晨勉，一個沈重盡曉人事一個明亮不懂感傷。兩個晨安，一女一男。兩個丹尼，一個德國（丹尼）一個華裔（祖）。兩個多友，一女一男。又，晨勉甲家庭破碎，德國人丹尼家庭美滿；晨勉乙家庭幸福，祖卻一直活在母親的控制操弄。¹小說由晨勉甲生出的另一個晨勉乙的世界，王德威說：「蘇偉貞要寫的是沈默之下的無盡騷動，孤島和大千世界的種種色相引渡。這騷動與這引渡無以名之，只能籠統的說事情欲；而負載這騷動與這引渡的主體，這是女性。²」這部小說眾多男性角色，皆環繞兩個女主角晨勉甲乙而存在，女性是這部小說的主角，而男性只是點綴的配角。

兩個晨勉世界隱隱騷動，好比鏡子相反對照。《沈默之島》呈現複雜形式，故事主線卻很簡單一分为二，筆者試圖在論文裡探究，小說家為何要安排兩個相同名字、境遇的女主角出現呢？這樣的安排有何用意以及獨具之處？又小說的女性主體強烈，但這樣地主體呈現，是否代表什麼樣的意義？在女性情慾解放的同時，晨勉最終是否也獲得真正的解放呢？

二、兩個晨勉間的彼此呼喚—我與理想的我

拉崗提出鏡像階段理論(Mirror stage)，用來解釋「主體」的虛構性，兒童的自我以及完整的自我意識在此階段開始成形，這個自我認識的過程，需要三個步驟—「最先嬰兒與大人同時出現在鏡前，這時嬰兒對鏡像與自己，對自己的鏡像與對大人的鏡像還不能區分；稍後可以區別鏡像與自己的身體；最後察覺出鏡像是自己的，並不斷為此一發現而欣喜。³」嬰孩在此階段自我的感受是片斷狀態，當他在鏡中看到完整的影像而開始認同時，此「完整形象」和其「相反的對稱」，便是自我概念異化的結果，自我與此鏡像的關係便是「想像的」。我們可以把鏡像階段理解為主體接受了視覺上的某個形象，結果真正的主體反而因此被蒙蔽了，也就是說「自我」在成為自己本身時，認同的其實是「他者」，我們都是在認識「他者」中體驗和認同「自我」的。

所以由拉崗的鏡像理論來看小說文本，晨勉甲生出的晨勉乙乃是一種對於自我完整性的誤認(misrecognition)，透過鏡子中完美的鏡像所想像的自我。這個「想像自我」(the imaginary I)的建立過程，乃是一種幻想，把支離破碎的身體意象(body-image)延伸成完整的形體的一連串幻想，是具有虛幻性的「想像自我」—

¹ 關於小說中眾多人物的對照與分析，請見王宣一，〈追蹤愛情的氣味——談蘇偉貞的《沈默之島》〉(《封閉的島嶼》(台北：麥田出版社)，頁 307。

² 王德威，〈序論：以愛欲興亡為己任，置個人死生於度外〉，《封閉的島嶼》(台北，麥田，1996) 頁 20。

³ 陸揚，《精神分析文論》(大陸：山東教育出版社，1998 年 11 月)，頁 151。



有另一個晨勉，是她大學畢業出國前最後一次去監牢探望母親發生的。……她無法不親眼看見自己的命運，又需要另一種人生的情況下，她有了另一個自己。與她經歷相反的霍晨勉，她所構築。⁴

這裡所指「親眼看見自己的命運」以及「另一種人生」、「另一個自己」，都是指鏡中的那個霍晨勉，晨勉甲用想像構築出來的晨勉乙。

(一)、雙面維若妮卡5—晨勉甲乙的差異之處

晨勉乙初次登場情景，以及晨勉乙的簡單介紹：

母親一直懼怕沈悶的生活，她想到母親在牢裡，那裡什麼變化也沒有，生命最小的空間。就在那一刻，那種痛，晨勉生出另一個自己——正與美麗、不解憂愁、重視兒女前途的母親在家裡話別。她將出國念戲劇，晚上全家人——父親及弟弟將到餐廳聚餐。這個晨勉個性明亮，舉止神秘、處處流露一種矛盾性格散發出來的迷人氣息，並且，她嚮往作夢的能力。這個晨勉，將不懂感傷。那是第一次她和『真實的晨勉』互相凝視。⁶」

晨勉甲對母親在牢裡生命的毫無變化感覺痛惜下，生出了另一個自己，她稱呼這個自己為「真實的晨勉」（實際上真實卻是假象）。「真實的晨勉」所具備的家庭背景以及種種條件，都與晨勉甲不同，尤其是晨勉乙的母親既美麗、不解憂愁，重視兒女前途，與晨勉甲之母截然不同。晨勉乙「出生」那天全家人因為晨勉乙的出國正一起聚餐。晨勉乙父母雙全，「生長在一個再**正常**沒有的家庭，父親、母親、一個小三歲的弟弟。她母親教她如何避孕、理財，晨安弟弟陪她成長，她這一生存在最可疑的事，是她從來不作夢。她理解夢境是怎麼一回事。比較接近夢境的事也與性有關。⁷」母親教她避孕理財，而父親教她認識異性——「她從她父親那裡認識男人的，她父親從不避諱談男人性格弱的成分，敘述男人通常沒有多少誠意，而且男人需要的比女人多。⁸」由以上推出擁有一個正常的家庭的願望，讓晨勉甲構築出另一個理想自己，而晨勉甲稱呼晨勉乙為「真實的晨勉」，是一種「願望以及想像上的真實」而

⁴ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 11。

⁵ 標題借用奇士勞斯基的電影—《雙面維若妮卡》，電影裡的兩個女孩，名字長相興趣一樣，但一個住在共產政局即將瓦解，一切皆動盪不安的波蘭，一個住在和平安樂的法國巴黎。導演在電影中選用同一個女演員去演繹。某天她們在人海中對彼此驚鴻一瞥，雖然沒有交談，但冥冥中兩人間似乎存在著某種心電感應，召喚著彼此的一舉一動。雖然電影後來兩個維若妮卡際遇不同，一個心臟病猝死在舞台，一個與傀儡師戀愛。這部電影某些地方與小說中的晨勉甲乙有相通之處，故借之當標題，陳述兩個女主角間的差異。

⁶ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 14。

⁷ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 53。

⁸ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 53。



非「實際上的真實」。

晨勉乙身家背景非常清楚，正常家庭裡父母親教她一切，所以她不需要作夢的能力，晨勉甲相反，她過著一種流動的生活。若「正常」意指線性的，晨勉甲的生活是片斷斷續的是不正常的，原因可起於她沒有父母親教她這些，小說中晨勉甲生活與離島的意象密不可分：「她不住在香港本島，她喜歡離島，每天渡輪載她的車和人過海，她住的島有不少過這樣生活的人。但是她並不覺得他們的生活是一樣的，她喜歡流動的生活，而不是分級的生活。她思考過，其實她的生活是一片一面的，只有生活本身沒有生活習慣。……她非常明白她和晨安是一樣的方式對待生活，因為她們沒有母親教她們。⁹」小說中兩個晨勉的生活空間產生流動與線性的差異，晨勉甲的足跡不斷遍布世界各座島嶼間，像世界地圖一樣的經歷；而晨勉乙只是幾個定點移動，活動空間大部分都還在台灣島上。

(二)、現實與理想—晨勉甲乙的主從關係

再用鏡像階段去闡釋晨勉甲乙相遇的片段，當晨勉甲第一次和『真實的晨勉』互相凝視，她無法區分真假，她視她為另一個主體，甚至與她對話，她們靠三句預言彼此呼喚—「妳要妳的人生嗎？」、「可以嗎？」、「跟我走好嗎？」。晨勉甲看似無法區別這個理想形象其實是一種虛假或誤認，但小說的行文間，卻已蘊含「真實的晨勉」是「虛幻的晨勉」，讀者清楚晨勉乙只是晨勉甲（或作者）創造的一個理想的投射：

她大學畢業後出去學戲劇，主要是拿學位，不是有多龐大的生涯規劃。她回國後進入國家劇院擔任舞台監督，經常跟不同人接觸，她父親批評她像一座觀光島嶼，永遠提供一種生活的假象與休閒。¹⁰

晨勉乙提供假象，這種假象是一種休閒，是為了與晨勉甲互相彌補。晨勉乙正常的家庭生活以及非常自由的婚姻狀態，剛好都是晨勉甲所嚮往需要，並且沒有的。而且晨勉乙沒有小時候的記憶，當祖問她關於記憶的事，晨勉乙坦承她並不記得任何小時候發生的事：「她成長以後的生活，有她自己單獨的宿命，她從來不記得小時候的事，好像不需要記得。光覺得人影幢幢的。那種斷層不是人所能造成的，只有命運能。¹¹」正因為晨勉乙是被創造的，被造物主晨勉甲所造，所以晨勉乙不需要記得任何小時候的事。

晨勉甲創造晨勉乙的命運，所有的命運都從長大開始，所以當晨勉甲乙許久未用聲音互相聯繫時，晨勉乙明顯感覺無所適從，因為沒有人主導她人生如何繼續—「晨勉覺得身心枯萎極了，什麼事都沒發生卻累得老大不堪似的，她突然想起她已經許久未聽到反覆的聲音，

⁹ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 22。

¹⁰ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 54。

¹¹ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 73。

好像那聲音隨從另一位主人出了國聯絡不到她。她更加悵然，彷彿她特殊的性格消失了。而她相信，如果沒有性格主導，所有事都不會發生，生活的內容將是沒有整理的一大片、一大片，毫無區隔，她猜只有一句話足以形容她當時的處境——坐以待斃。¹²」這裡更明確的表明，一直都是晨勉甲在主導晨勉乙生活事件的發生，晨勉甲擁有作夢的能力即有想像力，但晨勉乙卻缺乏夢，她是被晨勉甲運用想像創造出來的人物，晨勉甲主導一切事情，所以如果沒有晨勉甲，晨勉乙只是一個虛無的坐以待斃的形象（鏡像）。

晨勉甲小時候，母親殺死父親，所以父的律法在晨勉的生長過程中始終沒有介入進來，以致於晨勉未被「閹割」，缺乏對象徵秩序的認同，仍停留在前伊底帕斯階段，在這樣的「想像態」（the imaginary）中，「我們的『自我』似乎變為客體，客體也變為自我，兩者處於封閉而無休止的交互變化之中。¹³」鏡像理論中以「兒童照鏡」的文學隱喻說明了兒童最初的自我形象是如何發展出來的。他與自己的鏡像關係是想像，界線模糊不清的想像——鏡中的形象既是他自身，也不是他自身。「在此意義上，兒童在鏡中所見的形象，是『異化的』形象：兒童在鏡像中誤認自身，在形象中發現一個賞心悅目的統一體。」¹⁴本篇論文嘗試以精神分析觀點來解釋兩個晨勉之間的關係，最後晨勉甲終於明白兩人關係的主控權在自己，甚至明白晨勉乙只是她想像的投射：「雨夜深宵，她抬頭往屋外望去，看見多年來那個幾乎被她遺忘的晨勉靜靜站在雨中；她面對丹尼，那個晨勉面對祖。她們的背後是海。她深深覺得抱歉，她那樣把『那個晨勉』牽扯進她的生命中來。¹⁵」晨勉甲的抱歉代表她理解了自己是晨勉乙命運的「始作俑者」，所以當她最後一次與晨勉乙接觸，與晨勉乙的長談後，她決定真誠的面對了自己的命運：

她問她的晨勉：『妳願意作次長談嗎？』不是生命初衷與原意發生了問題，是她生活的方式。她終於確信站在這條臍帶之河兩岸，只有『她們』知道自己的命運。¹⁶」

『他者』和『自我』重疊，她們倆身上背負著一樣的命運，並且在互相對話中，給了彼此啟示。兩個晨勉在一次又一次感情關口中徘徊，猶豫要不要跟丹尼/祖走，與丹尼/祖在一起時的慾望，分開後的想念牽繫也都一模一樣。不管是哪個晨勉質問彼此的都是一樣的問題，所以兩個晨勉無可避免會走上一樣的命運，與一個個男人擦肩而過，最後只剩下她們自己。

三、缺席的父親—晨勉個性的形塑

¹² 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 65。

¹³ Terry Eagleton，《文學理論導讀》（台北：書林，2002 年增訂二版），頁 206。

¹⁴ Terry Eagleton，《文學理論導讀》（台北：書林，2002 年增訂二版），頁 206。

¹⁵ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 134。

¹⁶ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 138。



根據佛洛伊德的說法：「力比多的發展階段：口腔期、肛門期、性器期。這個時期（從出生到五歲前後）孩童的性興趣對象是他自己的身體，佛氏稱為「自我性愛」（self-eroticism）或「前伊底帕斯期」（pre-Oedipal）。隨著力比多的進一步發展，孩童的性對象轉移到他者（父母）身上，意識到以父親為外部權威的存在，從而進入伊底帕斯期。¹⁷」晨勉甲對於父親沒有實際的印象，對母親只停留在監獄探監的短暫時光。晨勉甲對父親的形容便只有：

她 25 歲那年母親死在牢裡，帶大她的外婆三年前過世了，她唯一的妹妹遠在英國，至於父親，她對他的記憶是五歲時看到的從不發脾氣毛髮豐茂的白臉男人。¹⁸」

五歲前後剛好位於佛洛伊德所說的「前伊底帕斯期」，父親早逝，父的律法遲遲未介入晨勉甲及晨安的生活，因而延宕伊底帕斯情節的發生，晨勉晨安遲遲未進入象徵秩序，父親對晨勉甲而言，只是母親口中的陳述以及一張照片的影像¹⁹，所以在小說中晨勉甲對父親沒有過實際回憶或是過往往事陳述。依據佛氏的說法，力比多的各心理發展階段，到最後會形塑出人的獨立人格，最後「自我」和「超我」的存在確立，一個獨立個體的發展即完成。佛洛伊德認為：「外在權威意識的產生伴隨著道德感的建立，這個道德感將伴隨並影響個人一生的發展²⁰。」，這一說法強化「父親」存在的象徵意義，也可以視為道德社會的秩序建立的力量，父親或外在權威者存在對人的「超我」形塑造成影響。回到小說文本，《沈默之島》故事發展，一直是身體大於心靈，參與評審的蔡源煌、東年、姚一葦、施淑明確指出，這篇小說主要目的之一在書寫情慾，因此「性」是小說裡很重要的一個因素，主角們都圍繞著「性」發展出人際關係與生活，與道德無涉，更無關律法，在小說中感受不到女主角的超我，很明顯她未受到父親或以父親形象建立的這套秩序制約。

所以當祖對晨勉乙要求忠誠，晨勉乙說：

你在遇見我時，我就已經是這樣子了；如果我曾經勾引你，我致歉！丹尼，我沒辦法控制我自己，身體或行為、心靈。²¹」

¹⁷ 朱剛，〈精神分析批評理論〉《二十世紀西方文藝文化批評理論》（台北：揚智，2002年），頁 68。

¹⁸ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 11。

¹⁹ 「調查小組有天開了晨安研究室，讓她清點遺物，她從未進過晨安研究室，書桌上放了一張放大照片，她一進研究室就看到了，是她父親、母親抱著幼小的晨安，外婆遠遠站著，就是沒有她。……父親果然很白，比她印象中更白而不羈，母親更小。她有父親，這念頭成為一種意識狀態。」蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 263。藉由相片意識到自己有父親，但卻不能召喚任何關於父親回憶的細節，可見父親在晨勉的心目中沒有任何真實的形象。

²⁰ 朱剛：〈精神分析批評理論〉（《二十世紀西方文藝文化批評理論》（台北：揚智，2002年），頁 68。

²¹ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 152。



祖對晨勉提出忠誠的要求顯然諷刺，祖和晨勉乙間其實不過是婚外情。

而晨勉甲雖然未婚，但丹尼心裡明白晨勉甲所謂的交往，是一種「性」的往來，藏在性背後的，除了歡愉以外，還有一種等價的計算，晨勉甲和辛以及都蘭的做愛都涉及利害關係。小說中提到丹尼某次回到晨勉甲身邊，當時晨勉身邊的伴侶是辛，晨勉甲沒有掩飾她與辛在一起的事實，她甚至不排斥和丹尼和辛三個人一起共享情愛。辛在心理上是雙性戀但身體上是同性戀，辛喜歡丹尼，晨勉喜歡他們兩個，而丹尼是純粹的異性戀。所以這部小說裡所見都是身體，人與人之間最真實的交際相處，往往發生在性的那一剎那。

以「性」為主要生活的小說，跟我們一般認知的道德規範很不相同，女主角們隨機一樣的挑選對象，從不煩惱生殖問題，「性」只是享樂原則。如果「避孕」這件事情也是「性道德」的一個選項，不管是晨勉甲乙都沒有考慮過「避孕」的問題，所以晨勉甲與丹尼因為此事第一次爆發爭吵——

丹尼立刻就發現晨勉沒有避孕，他幾乎無法相信：『妳為什麼不避孕？』晨勉意外地面對丹尼的失去理性，非常憤怒；那是他的弱點，他可以不把弱點嚴重化。她冷冷地說：『我從來不避孕的。』²²

而晨勉乙面對多友的質疑——

多友疑惑：『妳不知道怎麼避孕？還是妳檢查過無法生育？』『都沒有，但是奇特的是，我從來沒有多想，也從來沒有人問過我。』多友因為驚訝而大笑：『妳看你們這個民族生命的錯置，你們不斷探聽各種隱私引為當然，知道各種消息，對真正的事件反而漏失掉，放在最輕忽的位置上。』²³

小說的兩個女主角非常自由，不受任何道德拘束，甚至晨勉乙有婚姻關係，但她仍不會因為婚姻規範更改自己的生活，一切只依憑個人感受，也沒考慮過在身體上保護自己²⁴。於是李喬解讀晨勉：「不論哪個晨勉，都是「自然人」：由自然慾望、生理性所掌握的人。」²⁵情節裡展現的都是女主角「本我」的慾望，根本不見「超我」的部分。由於父親的未介入，權威無法建立，這部小說裡沒有任何道德說教或者社會輿論出現，甚至沒有一個男性權威聲音出

²² 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 111。

²³ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 148。

²⁴ 「丹尼以絕決的聲調問晨勉：『你們做愛，沒有戴保險套。』晨勉再度受到撞擊，上次丹尼以同樣語氣質問她居然沒有避孕，這次是保險套。她同樣冷冷的回答他：『你應該問我有沒有高潮。』丹尼太直接了，毫不顧忌她的性道德。『晨勉，妳想過沒有，他太不負責任了，如果他有愛滋病，會傳染給妳。』晨勉震住，為什麼她從來沒考慮過這點。」《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 201。

²⁵ 〈第一屆「時報文學百萬小說獎」決賽會議記實〉，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 283。



面干涉，女人非常自由自在。所以兩個晨勉的「本我」非常強烈，依循著「享樂」的原則去取悅自己，「超我」相對薄弱，甚至於感覺不到「超我」。

四、新王國的建立—進入象徵秩序

(一) 以父之名—對象選擇的依據

兩個晨勉重疊的命運發展到最後，當「他者」想要進入「自我」，無可避免的就是他者的崩毀，以及自我最後走入象徵秩序裡。既然晨勉甲缺乏父親在場，那她是如何進入象徵秩序？晨勉甲在對象上的挑選，對丹尼的愛戀，顯然以自己的父親為原型，是出自於母親描述的父親。父親有荷蘭血統是白種人，她母親曾這樣說—

我寧願妳們一切像妳爸爸，而不是像我。妳父親是個很有活力的人，充滿了變化。他能控制我們的關係，卻無法控制自己該去的方向，我們無路可走，他必須把我們推到沒有空間的地步。²⁶

彷彿預言一樣的證實了晨勉和丹尼的關係，丹尼是個很有活力的人，但她們最後也無路可去。晨勉甲後來在情路上依循著父親「原人」的形象，儘可能尋找這類男人交手—

母親說她父親也愛喝酒，喝完酒以後喜歡沈默的作愛；他的職業成天在跑，他走到哪裡喝到哪裡作到哪裡，就是這樣的命，不要家庭，但是喜歡小孩和老婆。她最後一次去看母親，她母親這麼說，她忍不住哭了。她父親完全是個原人，只有原始的本能和意志。她這些年來遇見的男人，最稀少的就是這類人，她最渴望交手的也是這類人。

27

後來她遇到丹尼，丹尼外型上符合父親，同樣是外國人，而且充滿原始的本能飽含意志，晨勉形容丹尼：「走錯了，他可以重來。這種人的意志力是空前的，像一種原始動物。²⁸」也是丹尼首先開發了晨勉甲這座島嶼身體，所以晨勉說：「她無法控制自己的，是每天想像丹尼的身體，他身體的語言還有作愛的方式。²⁹」她有預感若是和丹尼維持住穩定長久的關係，會不會有天變成晨勉甲父親與母親關係的複製呢？

²⁶ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 14。

²⁷ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 31。

²⁸ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 33。

²⁹ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 138。



丹尼想了想說：『我不放心妳想念我時怎麼辦？』晨勉知道他指的是什麼。丹尼曾說晨勉天生為他而長，他們一切都適合，就算他自己不想念晨勉，他的身體也會想念；他也這麼推算晨勉。晨勉：『我還不清楚。丹尼，如果真的那樣，我就會像我媽一樣，先跟你，再殺你，因為我已經完全失去控制力了。』³⁰

（二）丹尼的身份—「想像父親」的介入

晨勉甲雖挑選符合父親原型的丹尼為伴侶，但實際上晨勉是依據母親對於父親的描述去挑選丹尼，父親並未介入晨勉的真實生活，反倒是丹尼以克莉絲蒂娃（Julia Kristiva, 1941-）所說的「想像父親」的身份介入，讓晨勉甲恢復「正常」，最後脫離前伊底帕斯期，進入以陽具為優勢意符的象徵秩序中。「想像的父親」必須既有父的沈穩又有母的慈愛，才能達到引導治療的效果：「分析者（也）分析他自己（因反向移轉而產生的）慾望和愛；這使他一來有別於變態的誘惑者，而來也有別於有德的維特。但是，他有時必須表現出有慾望，有時又必須表現出慈愛。經由為病人找到一個慈愛的「他者」，分析者暫時允許病人的自我在驅力（drive）的劇痛下躲入底下的幻想：分析者不是一個死的父親，而是活的父親，這樣一位不帶慾念的慈愛的父親，使得「理想自我」（ideal ego）跟「自我理想」（ego ideal）取得協調，鋪展出其後精神分析有以進行的心靈空間。³¹」慈父的「想像的父親」和代表律法制度的嚴父，同樣隸屬在象徵秩序裡面，女兒不管認同哪樣的父親，她對父親的愛和認同，都會導致她的被閹割。所以丹尼的出現調和了晨勉甲乙，終於將晨勉接駁到伊底帕斯時期，達至小說最後兩個女主角皆「懷孕」的結果，晨勉乙墮胎崩毀，晨勉甲獲得嬰兒，成了必然的結局。

（三）、結婚生子—被收編的女性角色

佛洛伊德觀察孫子以聲音表演母親的消失與回復，用線軸代替母親，發出「喔」的聲音表示「不見了」，發出「啊」的聲音表示「在那裡」，在對抗失去母親的恐懼中，他進入語言世界。拉崗舉了此例說明陽具、潛意識、象徵秩序三者之間的關連：「陽具作為意符（signifier）的出現，其所能產生的效果，係源自人開口說話這件事偏離了他的需要（need）；人的需要若依賴於要求（demand），則需要會以異化了的形式回到他那裡。這是因為……訊息是從「他者」（other）的位置發出的。³²」語言體系以陽具作為關鍵意符，而陽

³⁰ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 49。

³¹ The Kristeva Reader. Ed. Toril Moi. Oxford, UK: Basil Blackwell, 轉引自劉毓秀，〈肉身中的女性再現〉，《性／別研究讀本》（1998年8月，台北，麥田出版社），頁 228。

³² Lacan Jacques. 1977. Ecrits. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock 轉引自劉毓秀，〈肉身中的女



具意符所代表的功效是來自於閹割情結，在此，拉崗將慾望之說與佛洛伊德的「閹割情結」銜接上了。於是小孩發現母親原來沒有陽具的時候，也發現了原來母親的慾望是陽具，因此形成了一個性別的架構，男孩是「有陽具」的，而女孩「是陽具」的。「有陽具」的男人以他的陽具去吸引滿足異性，而「是陽具」的女人則偽裝自己的身體，以引起異性的慾望。於是小女孩長大以後會渴望生一個有陽具的小男孩，基於對陽具的慾望，讓她渴望得到一個「來自父親的寶寶」。

丹尼的出現使得晨勉甲的自我漸趨完整，她愛丹尼希望撩起丹尼的慾望，她從丹尼身上得到孩子這件事情成為關鍵，孩子一定是丹尼的而不可能是別人的：

事實上晨勉已經越來越清楚，德國大雪唯一發生的事——她有孩子，孩子是丹尼的。她去德國會丹尼，就為了讓晨安有出路重回她身邊。她沒有離開丹尼。她寧願相信生命是這樣發生的。丹尼不依賴生命，她依賴。現在，她確實知道自己在哪裡呼吸，不是抽象的性；不再與『那個晨勉』有關。³³

當晨勉甲懷孕，得到丹尼的孩子，晨勉乙的任務便完成了，於是晨勉乙的生命宣告結束，晨勉甲的生命不再與晨勉乙有關，一切不再是抽象的性，而是具體的生命。小說同時也安排晨勉乙有孕，但晨勉甲選擇將孩子生下來，晨勉乙選擇墮胎，這兩個選擇各不相同，也象徵生與死的途徑，晨勉乙的墮胎合理化晨勉乙的死亡—「晨勉去醫院那天，當她進入麻醉狀態，眼前一道光由她眉心注入，她知道自己毫無意識，但是清楚聽到金屬相撞的聲音，痛徹生命，世界一片混沌，地心引力強制拋棄她，她聽到那三句預言的原始聲音告她：『我將宣告你死亡』她將死亡，生命不再站在她這邊。³⁴」他者最後融入主體，晨勉乙不再具有存在的意義。

晨勉甲這邊得知懷孕的消息，舊的世界應聲而倒，但起而繼之的是一個全新的晨勉，重生的晨勉，是甲乙融合的晨勉。

當一切就緒，晨勉去看醫生，醫生宣布她懷孕了。就在那一刻，她再度聽到清晰的碎裂聲音，她周圍的世界，迅速整個崩塌，先是晨安，現在那個『真實晨勉』應聲而倒。新的王國正在重生。³⁵

那個重生的晨勉，與過去完全不同，充滿母愛，不再在乎性、男人或者事業，只惦記她的孩子，已經完全的變成一個象徵秩序下的正常女人。晨勉進入象徵秩序後，懷著孩子嫁給辛，成為辛乖順的妻子。

性再現》，《性／別研究讀本》（1998年8月，台北，麥田出版社），頁216。

³³ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁276。

³⁴ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁243。

³⁵ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁271。

冬天的海水沈到最深處累積出幽藍；她終於可以擺脫與丹尼的關係了，她整個人，沈到生命最深處，只惦記未出世的孩子。³⁶

晨勉開始「偽裝」成「正常女人」，跟以前那個精力旺盛，不管在性或者是事業上都能夠以男人並駕齊驅的前衛女性霍晨勉不同，拉崗說：「為了做陽具，也就是做「他者」的意符，女人會以偽裝拒斥她所有的屬性。她期待能以非她所是（that which she is not）來激發慾望和愛情。³⁷」而伊希格黑（Luca Irigaray）說：「偽裝就是佛洛伊德所說的「女性心性」（femininity）。……男人打從一開始就是男人，……而女人卻必須變成『正常女人』，也就是必須進入『女性心性的偽裝』。³⁸」晨勉以前以女強人的樣貌出現，給男人威脅感，並且在情愛上是不會為了任何一個男人安定下來，想跟誰在一起就在一起，自由自在不受約束的非傳統女人。在被「閹割」懷孕之後，變成一個「正常女人」該有的樣子，辛問她是否會恢復以前生活，晨勉堅定的說：「不會了，一個母親沒有亂搞的精力。我現在只要求一種最安全的生活。³⁹」所謂最安全的生活就是與辛的婚姻，在婚姻中撫養孩子，扮演再正常不過的妻子與母親的角色。

五、無所不在的母親

《沈默之島》裡呈現出來比較明確的主體，幾乎都是女性，特別是母親角色的設定，總是無所不在的主宰了主角們的命運。

（一）缺乏愛情的鏡像母親組——晨勉母與祖的母親

小說中除了晨勉甲乙互為鏡像對照外，有另外一組比較明顯的母親鏡像——晨勉甲之母與祖之母，這兩位母親個性相近，互為對照，生命也互相補充。以下是小說情節中對於這兩位母親的著墨：

晨勉甲母：

³⁶ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 274。

³⁷ Lacan Jacques. 1977. *Ecrits*. Trans. Alan Sheridan. London: Tavistock 轉引自劉毓秀，〈肉身中的女性再現〉，《性／別研究讀本》（台北，麥田出版社，1998年8月），頁 232。

³⁸ Irigaray, Luce. 1985. *The Sex Which Is Not One*. Trans. Catherine Porter. Ithaca, NY: Cornell UP. 轉引自劉毓秀，〈肉身中的女性再現〉，《性／別研究讀本》（台北，麥田出版社，1998年8月），頁 232。

³⁹ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 275。



據說父親有荷蘭血統，母親則從小就性格怪異。她母親考完大學去加工廠等待當大學生時認識了父親，不等放榜就住在一起。懷上她，母親不肯拿掉才結的婚。她年輕的父親開貨車，沿途找女人，若無其事的回到家，一問便招。她父親從來不說謊，認為麻煩。父親二十七歲那年，她母親殺了他，被判無期徒刑。

別人孩童時期，未必會去想自己的父母為什麼在一起，她和晨安一向知道，她的母親和父親是性。」

母親在牢裡停止了生長，晨安說因為沒有性。母親不怕麻煩的留了長髮，每次會面，單薄清麗的臉龐彷彿越長越小。……她母親並不太說話，完全沒有當母親那套叮嚀。

40

那年她母親的外表退到幾乎和她一般年紀，甚至比她小，因為神情。她和晨安面容似母親，白則來自父親，她們遺傳母親的相貌，母親卻像她們犯了錯的女兒。母親第一次開始敘述準備多年的話，包括告訴她和她父親未結婚前去住旅館的事。打工的生活非常沈悶，她主動帶他去旅行，性的國度旅行——她一直就瞭解自己是個什麼樣的人。⁴¹

以上引文顯現晨勉甲之母是個很清楚自己需要的女人，不管是喜歡男人的類型或者不諱言自己對於情慾的需求，在愛情上採取主動，主動帶晨勉甲的父親去「性」的國度旅行。後來晨勉甲的母親無法忍受丈夫不斷的外遇，強烈的佔有欲驅使她殺了自己的丈夫。晨勉甲的父母因性而愛，又因愛而生死兩隔，母親入牢服刑，晨勉晨安兩個女兒一直輪流去探望她。她母親因為沒有「性」，在牢裡停止了生長，看起來彷彿才是晨勉晨安的女兒。

祖之母：

祖說他母親是個情緒強烈的人，一生不能缺少愛，所以一直痛恨他父親叫她獨自帶兩個孩子在國外，輕忽她的情慾和需要。⁴²

⁴⁰ 以上三段引文出於蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁12。

⁴¹ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁13。

⁴² 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁55。



我父親要母親帶我們兄弟出國唸書不是偶然，我父親受不了我母親強烈的情感需要以及佔有慾。⁴³

時間的無情在她身上不存在。依晨勉所受戲劇人物觀察訓練，祖的母親不僅抽煙，而且酗酒。只是不知道她如何保持細緻的肌膚。⁴⁴

祖的母親同樣是個非常清楚自己需要什麼的人，而祖也非常清楚自己母親強烈佔有欲和對於情慾的需要，也明白或許就是這樣，造成祖之父選擇分隔兩地的婚姻生活，輕忽祖的母親的需要，所以後來祖的母親帶著兩個兒子離開，並與別人結婚，時間同樣沒有對祖的母親留下影響，祖的母親看起來非常年輕。這兩位母親個性相同，際遇卻不同，剛好這兩位母親也位於鏡像的兩方，一個在晨勉甲另一個在晨勉乙的世界。套用晨勉甲乙的話：「命運是她們兩個的事」，同樣也可以用在這兩位母親身上，一種母親版的晨勉關係。造成這兩位母親命運相異點的關鍵在於，晨勉甲的母親雖生下兩個女兒，但她沒有辦法把對自己丈夫的愛轉移到女兒身上，所以最後只得殺了丈夫在牢裡終身監禁。而祖的母親生下兩個兒子，雖然得不到丈夫的愛，但她轉向與兒子之間建立了一種類似情人的關係，她的兒子就是她最好的情人，所以她沒有發展成晨勉甲母親的困境，順利與丈夫離異。

（二）戀母情結——男主角以母親為原型挑選對象

小說裡的眾多母親各有各的魔力，讓子女籠罩她們的威力之下，指引子女選擇特定對象，譬如前文曾提到晨勉甲會挑選丹尼，其實是依照母親口中父親的形象而揀定，那個原型雖然是父親的形象，但卻是母親口中的父親樣貌，而同樣的本書的兩個男主角—丹尼與祖，他們挑選晨勉也是來自自己母親形象。

伊底帕斯情結雖讓幼兒遠離亂倫的危險，但影響力在成年後仍發揮作用，對對象的挑選無可避免會以父母的形象作為標準：「即使你幸能逃脫原慾的亂倫固置，你也不可能全然擺脫它的影響。……因為這些人物都是他們母親與父親的生動身影。雖然較不明顯，無疑地每一次對象的選擇，都脫不開這種原型。」⁴⁵試看晨勉甲與丹尼這對，晨勉甲的父母形象比較鮮明，而丹尼的家庭只是略過，父母親的形象不明顯。但在丹尼與晨勉甲初遇的場景裡，戒指成為很重要的信物，那枚戒指在兩個晨勉的世界都有出現。丹尼送給晨勉甲戒指，而另一邊是晨勉乙送戒指給祖。

丹尼從口袋裡取出一枚銀戒指，式樣簡單，戒面伸出一抹蛇信似的安慰，銀的成分配

⁴³ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 77。

⁴⁴ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 160。

⁴⁵ 佛洛伊德(Sigmund Freud)：〈性體系的發展階段〉(《女性主義經典》)(台北：女書文化，1999)，頁 474。



上戒指的式樣，彷彿一道寧靜的光環，看得出來，這枚戒指有特別的價值。⁴⁶」

妳不會相信的，這戒指從來沒有人戴著住。這是我小學時，我媽做給我的，我一直戴在身邊，用銀粉擦拭：她預言有一天將送給套得進去的女人。後來我想也許我注定要找一個東方女孩東方女孩的纖細。⁴⁷

丹尼的戒指是母親贈給未來的媳婦，丹尼將它拿出來讓晨勉試戴，尺寸適合，這應驗了母親的預言，也符合了母親挑選對象的條件。丹尼是依照母親的條件讓晨勉戴上戒指，彷彿灰姑娘的玻璃鞋般童話故事。

而再看祖的母親，她是一個強悍的母親，非常有意志力的人，連她的兩個兒子都受到她的控制，但祖的母親樣貌卻與晨勉相似：

妳長的像我的母親，以前我不太確定；現在妳看到她人了，像不像？
這是你被我吸引的最大原因嗎？⁴⁸

祖的母親在小說文本裡形象鮮明，前文提及是晨勉甲母親的對照組。祖察覺到晨勉乙與母親相似這一點，祖的母親不可能沒有覺察。兒子與母親的關係總是錯綜複雜，這展現在擇偶上：「尤其男人，總在尋找一個能替代其母親形象的女人，因為這個形象從他最稚嫩的年代開始，早已統轄他的心靈；因而如果他的母親還建在，可能對這個翻版十分不滿，充滿敵意。」⁴⁹所以當祖找到一個與他母親相似的對象時，讀者可以明顯的感受到祖母親的不悅，小說中她用言語威脅晨勉乙，敘述夢的情境給晨勉乙聽。

我夢到祖在台灣交了一個女朋友，比他大六歲、有夫之婦、性能力很強，但是她最後要了他的命。⁵⁰

晨勉乙看穿祖的母親喜歡演戲，有強烈操控慾望的本質，她不予理會，於是祖的母親將目標轉向到祖身上，因為害怕兒子被搶走的恐懼與佔有欲，破壞了本來她和祖的類似情人的母子關係。

我這輩子只有兩個男人。祖和他的弟弟。妳當過母親嗎？帶大他們的感覺真好；但是，

⁴⁶ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 28。

⁴⁷ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 35。

⁴⁸ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 171

⁴⁹ 佛洛伊德(Sigmund Freud)：〈性體系的發展階段〉(《女性主義經典》(台北：女書文化，1999)，頁 475。

⁵⁰ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 162。



妳獨自帶大他們的過程是焦慮、不安、憤恨！只有妳和孩子相依為命，不知道終點在哪裡，不知道明天什麼時候來？⁵¹

我非得如此作做。我意識到自己一天天老去，不再吸引男人。我真不甘心這一生什麼都沒做就完了，我是女人，我有我不同於別人的需要；為了這兩兄弟，我被出賣、隔離，妳知道嗎？我到現在最想做的是跟男人上床！擁有溝通的安全感，祖的父親、繼父全都沒有這種能力。但是我還有兒子，他們有這種能力！⁵²」

這裡再用佛洛伊德的說法：「由於婦女自己成了母親，她便可能恢復對自己母親的認同，而對這種認同她直到結婚後才停止反抗，並且這種認同可以把所有可獲得的力比多吸引到自身中，……『缺少陰莖』這種古老的因素仍沒有喪失力量。母親只有在和兒子的關係中才獲得無限的滿足；總而言之，這是最完美的關係，母親可以把自己被迫壓抑的抱負寄託於兒子，期望從他那裡實現她遺留在男性氣質情結中的所有願望。甚至只有等到妻子成功的把丈夫當成兒子，並以母親的身份對待他時，婚姻才會牢靠。⁵³」這種「完美」的母子關係，我們可以從祖和母親身上看到，佛洛伊德認為真正完美的夫妻關係是妻子把丈夫當成自己的兒子看待，由於祖的母親無法在祖的父親以及繼父上得到滿足，所以她把愛戀轉向兒子，甚至她渴望可以跟自己的兒子上床，因為兒子擁有讓她幸福的能力，將兒子視為丈夫，這符合佛洛伊德的說法，但是亂倫為一種禁忌，所以祖與母親實質上是母子，只能以晨勉乙來取代祖的母親成為祖的情人。所以小說裡祖與晨勉乙認識的時候，祖仍舊是處男，是晨勉乙這個像祖母親的女人啟蒙祖的身體。這隱約似乎又連接呼應到佛洛伊德所說的那個完美的婚姻關係，兒子找到像母親的女人來啟發自己的情慾。

祖的母親感覺受到翻版自己的威脅，她甚至害怕自己的兒子會因此被搶走，脫離她。因此她威脅晨勉乙，卻無法達到作用，轉而用死亡威脅自己的兒子。她說她會「離開」他們，以「離開」作為留住兩個兒子的手段。

她明白祖的母親說的『離開』的意思？是自殺；當著他們兄弟面前傷害自己，並不真的死。孩子不懂得死亡，但是知道離開。祖和他弟弟當時一定怕死了。怪不得祖有異於常人對身體的敏感；他對身體的存在、消失太有經驗了。多殘忍的母親，這樣長期恐嚇自己的孩子。⁵⁴

最後祖的母親成功了，她以自己的死亡來驅離晨勉乙與祖的關係，以致於祖和晨勉乙的關係

⁵¹ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 162。

⁵² 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 166。

⁵³ 佛洛伊德著，汪鳳炎郭本禹譯：《精神分析新論》(台北市：知書房出版，2000年)，頁 175。

⁵⁴ 蘇偉貞，《沈默之島》(台北：時報，1998)，頁 164。



告終。

晨勉，我會不知道我父親可能已經死亡的事嗎？但是我母親事實上是行屍走肉之身，她根本失去了理性，完全活在演戲的空間，而且嫻熟於那樣的環境，為什麼不能容忍一個瘋掉的人呢？我這樣取悅妳，但願妳能明白我的心思，諒解我母親，妳卻殺了她，也殺了我父親一次。我已無父無母，我最重視的一件事卻與妳情感相違，妳千里迢迢跑來殺我母親，晨勉，妳何至於如此？我已無法見妳。⁵⁵

《沈默之島》裡這些無所不在的母親們，隱隱變成這些男女「島嶼」⁵⁶的燈塔，指引他們去到對象身邊，成為一座一座被開發的島嶼，但這些主角的感情世界卻又受到母親們冥冥中的壓迫而不得善終。

六、結語

本篇論文試圖從拉崗的鏡像關係，來闡釋蘇偉貞在《沈默之島》中設計兩個晨勉角色出現的用意，兩個晨勉互相補充，一個他者一個自我，最後因為丹尼理想父親形象的介入，使得晨勉終於進入象徵秩序，晨勉乙宣告死亡。除此之外再從佛洛伊德式的精神分析來看待小說中的各種母子或母女關係，可證明晨勉甲乙與丹尼／祖的相遇都不是一種偶然，而是受到父母為原型所挑選出來的必然，也可看出文本中錯綜複雜的母女（子）關係的糾結所在。採用精神分析式進入文本，能幫助筆者理清清楚兩個世界角色間的互動與補充，更能理解兩個晨勉的慾望之旅的始末。李癸雲指出：「在九〇年代以後出現大量的書寫女性身體、女性傳記的作品，呈現女性追尋真實自我的趨勢。」⁵⁷這也是《沈默之島》寫作的年代背景以及重要意義。但這篇「以愛情故事的形式所做的關於人的慾望的實驗報告」⁵⁸的小說，裡面的兩位豪爽女性晨勉甲乙，以不同的情慾／情愛故事，去追尋真實的自我，但當最後晨勉甲和乙融合為一的那一刻，這個結合完成的那個真實的晨勉最終仍不能避免要進入象徵秩序成為「正常女性」，所以《沈默之島》裡的女性追尋自我的姿態雖然是前衛又前進的，但最後的結果卻是未完成的。

《沈默之島》在九〇年代女性文學有其代表性，晨勉不斷藉由旅行離開家庭，身體的旅

⁵⁵ 蘇偉貞，《沈默之島》（台北：時報，1998），頁 241。

⁵⁶ 「『無語之島』同時也是『身體之島』。不止一次的，晨勉覺得身體是一座島，意思是身體在對抗不斷變化的外在環境的侵入和頭腦的控制中，形成一個自我封閉的整體。」徐鋼：〈復活的意義，無聲的陰影，及寫作的姿態〉，《書寫台灣》（台北，麥田出版，2000年4月），頁 387。

⁵⁷ 李癸雲：《朦朧、清明與流動－論台灣現代女性詩作中的女性主體》（台北：萬卷樓，2002年5月初版），頁 244。

⁵⁸ 施淑曾以此語來大致界定《沈默之島》的內容。請參見《沈默之島》附錄之一的決審會議紀實，頁 283。



行同時也是情慾的旅行，旅行到最後卻終不免還是回歸到家庭。法國女性主義學者克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）在〈婦女的時間〉（Women's Time）裡，對關於女性主義理論的發展，提出三個階段。第一個階段強調兩性的同一性，爭取與男性相同的地位與權利；第二階段是女性強調與男性的差別，進一步拒絕男性的語言秩序，這是屬於激進派女性主義階段；第三階段是反對男女性別的對立，強調女性本身的獨特性。⁵⁹而〈沈默之島〉的女性主體在第一個階段，以前衛女性的姿態，以身體以本身實力作為策略，在男性的社會裡佔有一席之地，但最後卻無法拒絕父權社會，仍被收編為妻子跟母親，雖然令人有些惋惜，但《沈默之島》實驗性的寫作手法，以及對女性身體與情慾的探討，已經具有開創性的意義。

⁵⁹ 請參看克莉絲蒂娃（Julia Kristeva）著，程巍譯，〈婦女的時間〉《當代女性主義文學批評》（北京：北京大學，1992），頁 347-371。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

朱 剛：《二十世紀西方文藝文化批評理論》(臺北：揚智，2002年)。

李癸雲：《朦朧、清明與流動－論台灣現代女性詩作中的女性主體》(臺北：萬卷樓，2002年5月初版)。

周英雄、劉紀蕙編：《書寫台灣》(臺北，麥田出版，2000年4月)。

陸 揚：《精神分析文論》(山東：山東教育出版社，1998年11月)。

劉毓秀：〈肉身中的女性再現〉(《性／別研究讀本》，臺北，麥田出版社，1998年8月)。

鄭至慧、顧燕翎編：《女性主義經典》(臺北：女書文化，1999年)。

蘇偉貞：《沈默之島》(臺北：時報，1998年)。

蘇偉貞：《封閉的島嶼》(臺北：麥田出版社，1996年)。

(二)外文與翻譯著作

Terry Eagleton：《文學理論導讀》(臺北：書林，2002年增訂二版)。

克莉絲蒂娃 (Julia Kristeva) 著，程巍譯：〈婦女的時間〉(《當代女性主義文學批評》，北京：北京大學，1992年)。

佛洛伊德著，汪鳳炎、郭本禹譯：《精神分析新論》(臺北：知書房出版 2000年)。



徐陵之生平及其才識析述

鄭宇辰*

提要

徐陵摛華採藻，潤古雕今。詞吐黃絹，江南窮其競寫；胸吞丹篆，河北為之揄揚。開駢體之正宗，樹麗辭之典範。兩朝國士，生平可懷；一代文宗，才識足慕。家世則梁國名閥，以徐摛為詳。一曰文好新變，宮體馳名；二曰學深經史，才優治道；三曰勇懾侯景，賦性忠蓋。生平則藝壇英標，以使魏為界。一曰東宮學士，南朝詞宗；二曰出使東魏，羈留北齊；三曰遣還梁國，優仕陳朝。若乃探其才學，還尋新變之源；語其器識，更摭弘深之跡。才學優深，器識恢宏。博涉史籍，文多新意。文學之論，新聲與文質並求；政治之功，強諫與讓賢俱茂。其生平才識，略得梗概焉。

關鍵詞：徐陵、徐陵生平、才識、駢文、麗辭

一、前言

夫文辭一術，駢散二途。經典沉深，非無駢語；載籍浩瀚，時有麗辭。況魏晉以來，藝林大盛；南朝以後，詞壇鼎興。齊梁雕麗，徐庾鏤金。織偶語而見奇，賦真情而瀏亮。庾子山之染翰，巧借丹青；徐孝穆之鋪辭，會諧輦悅。至於笙簧觸手，能創窈窕之思；珠玉在旁，可為屬饜之具。辭耀錦繡，音和球鐃。是以價重江南，譽高河北。文人爭與範寫，學者奉為家傳。若乃造次推恩，綢繆禮遇，君臣合契，位望通顯。詩家李杜，不足與京；詞林蘇黃，莫之能抗。

然而新知寥落，研閱者幾人；舊學荒涼，津逮者何有。歷觀駢文話，尚在四六之析；泛覽文學史，猶多概括之談。至於庾信之論，方期奮飛；徐陵之析，猶存醞藉。不其憾乎？徐陵挺五行之秀，稟天地之靈。其生平才識，有可論者。因不揣樸味，敷衍以言。

二、徐陵之生平

* 東吳大學中國文學系碩士班三年級。



徐陵字孝穆，東海郟（今山東郟城）人，生於梁武帝天監六年（507），卒於陳後主至德元年（583），年七十七。《陳書》、《南史》並有傳。

（一）家世

徐陵曾祖憑道，宋海陵太守。祖超之，齊鬱林太守，梁員外散騎常侍。史料闕如。父摛，梁戎昭將軍、太子左衛率，贈侍中、太子詹事。東海世家¹，初封顓頊之後²；南國淵學，始扇宮體之風³。才富縹緗，何殊王粲；學貫儒釋，逾於丁鴻。至於綵筆生花，藻思合綺，應對明敏，辭義足觀⁴。不拘舊體，彌好新變之文⁵；無勞代雄⁶，早標籍甚之譽。是知徐陵祖式前徽，文采所以煒曄；濡染家學，口辯所以縱橫⁷。摛既以宮體馳名，齊梁文學，翻然改色，備乎史籍，可略而言。

1、文好新變，宮體馳名

夫「設文之體有常，變文之數無方」⁸，蓋有常之體，範則已陳；無方之數，風貌斯殊也。且時有古今，篇有質巧，用有公私，情有小大，摛翰之心實異，文路之區愈廣。是以源流古今，既見異其時；辭藻質巧，寧或同其篇；體制公私，未聞共其用；氣骨小大，鮮有類其情。陳範俱在，殊風並存。後來辭人，異代追摹，去其訛爛，變為新聲。故曰「文律運周，日新其業」⁹，「時運交移，質文代變」¹⁰。永明以後，文學彪炳。宮羽之求，力辨乎輕重；聲病之論，嚴分乎清濁。於是染翰之間，或從聲律；飛文之際，乍表新變也。徐摛「不拘舊體」，簡文「傷於輕豔」¹¹，並號宮體，有盛當時。《梁書》本傳云：「摛文體既別，春坊盡學之，『宮體』之號，自斯而起。」¹²

2、學深經史，才優治道

古來辭人，積學儲寶。博學博聞，不無史家之載；能文能藝，遂得彪蔚之名。「誦詩屬書」，賈誼早慧¹³；「經傳洽熟」，鄭玄稱儒¹⁴。宗經尚儒，詳於史籍。而魏晉之士，思鑄雕龍，

¹ 《陳書·徐陵傳》：「徐陵字孝穆，東海郟人也。」

² 《元和姓纂》：「徐，顓頊之後，嬴姓。伯益之後，夏時受封於徐，至偃王為楚所滅，以國為氏。漢有河南太守徐守、徐明，又有徐儉。」〔唐〕林寶：《元和姓纂》，李學勤主編：《中華漢語工具書書庫》（合肥：安徽教育出版社，2002），冊73，頁21。

³ 《梁書·徐摛傳》：「摛文體既別，春坊盡學之，『宮體』之號，自斯而起。」

⁴ 《梁書·徐摛傳》：「高祖聞之（宮體）怒，召摛加讓，及見，應對明敏，辭義可觀，高祖意釋。」

⁵ 《梁書·徐摛傳》：「屬文好為新變，不拘舊體。」

⁶ 《南齊書·文學傳論》：「在乎文章，彌患凡舊，若無新變，不能代雄。」

⁷ 《南史·徐陵傳》：「八歲屬文，十三通《莊》、《老》義。及長，博涉史籍，從橫有口辯。」

⁸ 見《文心雕龍·通變》。

⁹ 見《文心雕龍·通變》。

¹⁰ 見《文心雕龍·時序》。

¹¹ 《梁書·梁簡文帝本紀》：「雅好題詩，其序云：『余七歲有詩癖，長而不倦。』然傷於輕豔，當時號曰『宮體』。」

¹² 見《梁書·徐摛傳》。

¹³ 《史記·屈原賈生列傳》：「（賈誼）年十八，以能誦詩屬書，聞於郡中。」

¹⁴ 《後漢書·鄭玄列傳》：「至於經傳洽熟，稱為純儒。」

涉獵文史，泛覽辭林，終致文藝騰踊，儒學浸衰。史臣曰：「自魏氏膺命，主愛雕蟲，家棄章句，人重異術。……自黃初至於晉末，百餘年中，儒教盡矣。」¹⁵暨宋文愛藝，方興四館¹⁶，梁武御鼎，選虞崇儒¹⁷。南朝儒風，馳飛颯起。於是駿發之士，不廢雕藝；騰奮之才，實重經史。徐摛英華，辭義可觀，經史都曉。能文才穎，本有尚儒之觀；博學作者，何止宗經之習。故得充選博士，侍讀東宮。

摛幼而好學，及長，遍覽經史。（《梁書·徐摛傳》）

起家太學博士，遷左衛司馬。會晉安王綱出戍石頭，高祖謂周舍曰：「為我求一人，文學俱長兼有行者，欲令與晉安遊處。」舍曰：「臣外弟徐摛，形質陋小，若不勝衣，而堪此選。」高祖曰：「必有仲宣之才，亦不簡其容貌。」以摛為侍讀。（《梁書·徐摛傳》）

高祖聞之（宮體）怒，召摛加讓，及見，應對明敏，辭義可觀，高祖意釋。因問《五經》大義，次問歷代史及百家雜說，末論釋教。摛商較縱橫，應答如響，高祖甚加歎異，更被親狎，寵遇日隆。（《梁書·徐摛傳》）

徐摛才擅文華，識推國士。中大通三年，出為新安太守¹⁸。教民禮義，勸課農桑，期月之中，風俗便改。奉職素定，實政蠹之芳芸；敷奏靡高，為時疴之切藥。

是時臨城公納夫人王氏，即太宗妃之侄女也。晉宋已來，初婚三日，婦見舅姑，眾賓皆列觀，引《春秋》義云「丁丑，夫人姜氏至。戊寅，公使大夫宗婦覲用幣」。戊寅，丁丑之明日，故禮官據此，皆云宜依舊貫。太宗以問摛，摛曰：「《儀禮》云『質明贊見婦于舅姑』。《雜記》又云『婦見舅姑，兄弟姊妹皆立于堂下』。政言婦是外宗，未審嬭令，所以停坐三朝，觀其七德。舅延外客，姑率內賓，堂下之儀，以備盛禮。近代婦於舅姑，本有戚屬，不相瞻看。夫人乃妃侄女，有異他姻，覲見之儀，謂應可略。」太宗從其議。除太子左衛率。（《梁書·徐摛傳》）

¹⁵ 見沈約《宋書·臧燾傳論》。

¹⁶ 《宋書·雷次宗傳》：「元嘉十五年，征次宗至京師，開館於雞籠山，聚徒教授，置學生百餘人。會稽朱膺之、潁川庾蔚之并以儒學，監總諸生。時國子學未立，上（宋文帝）留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學，太子率更令何承天立史學，司徒參軍謝元立文學，凡四學并建。」

¹⁷ 《梁書·文學傳序》：「高祖聰明文思，光宅區宇，旁求儒雅，詔采異人，文章之盛，煥乎俱集。」

¹⁸ 《梁書·徐摛傳》：「高祖甚加歎異，更被親狎，寵遇日隆。領軍朱异不說，謂所親曰：『徐叟出入兩宮，漸來逼我，須早為之所。』遂承間白高祖曰：『摛年老，又愛泉石，意在一郡，以自怡養。』高祖謂摛欲之，乃召摛曰：『新安大好山水，任昉等並經為之，卿為我臥治此郡。』中大通三年，遂出為新安太守。」



3、勇懼侯景，賦性忠蓋

大盜移國，兇狡憑陵。逆寇侯景，如貔如虎。梁武、簡文，相繼蒙塵。梟獍度劉，宗社蕩墜。銅頭鐵額，興暴皇年；封豨修蛇，行災中國。既攻陷臺城，擒乃寸舌當勇，更折侯景之鋒；赤心懷忠，還傷簡文之禍。

太清三年，侯景攻陷臺城，時太宗居永福省，賊眾奔入，舉兵上殿，侍衛奔散，莫有存者。擒獨巖然侍立不動，徐謂景曰：「侯公當以禮見，何得如此。」凶威遂折。侯景乃拜，由是常憚擒。太宗嗣位，進授左衛將軍，固辭不拜。太宗後被幽閉，擒不獲朝謁，因感氣疾而卒，年七十八。長子陵，最知名。（《梁書·徐擒傳》）

（二）生平

徐陵挺五行之秀，稟天地之靈。夙蒙恩遇，近侍承華。目有青睛，即是聰惠之相；文擅雕龍，早揚新變之體。基世德以流芳，續前修而振武。朝野歡娛，江表無事。豈知烽傳青犢，劫墮紅羊，侯景鍾亂，金陵覆沒。於時陵既使魏，齊受魏禪，拘而未返，屆七載矣。雖書記頻上，恆表思鄉之夢；而消息屢負，長懷向漢之悲。及魏陷江陵，梁元蒙塵。齊送蕭淵明為梁嗣，乃遣陵隨還。未幾而陳受梁禪，遂仕於陳。其生平大略，概述如下：

1、東宮學士，南朝詞宗

東海徐陵，南國靈光，梁朝學士。應雲鳳而度世¹⁹，含麒麟而稟才²⁰。標奇於文學之家，聳秀乎早成²¹之日。梁武選士以才，不限年次²²；徐父固求隨府，更引徐陵²³。普通四年(531)，參晉安王蕭綱寧蠻府軍事，時年十七也。中大通三年(531)，昭明薨，蕭綱儲命，東宮置學士，陵充其選，所謂「臣雖不敏，弱冠登朝，伊昔承華，豫游多士」²⁴者。於時宮體方盛，文揮綺豔。已爭模於後進，俱傳誦於京師，與庾信齊名，世號「徐庾體」焉。

父擒為朱异所妒，出為新安太守。徐陵天生雋傑，無負箕裘。稍遷尚書度支郎，出為

¹⁹ 《陳書·徐陵傳》：「母臧氏，嘗夢五色雲化而為鳳，集左肩上，已而誕陵焉。」

²⁰ 《陳書·徐陵傳》：「時寶誌上人者，世稱其有道，陵年數歲，家人攜以候之，寶誌手摩其頂，曰『天上石麒麟也。』」

²¹ 《陳書·徐陵傳》：「光宅惠雲法師每嗟陵早成就，謂之顏回。八歲，能屬文。十二，通《莊》《老》義。既長，博涉史籍，縱橫有口辯。」

²² 《梁書·武帝紀上》：「梁武帝天監四年，詔曰：『今九流常選，年未三十，不通一經，不得解褐。若有才同甘、顏，勿限年次。』」

²³ 《梁書·徐擒傳》：「普通四年，王(蕭綱)出鎮襄陽，擒固求隨府西上，遷晉安王諮議參軍。」

²⁴ 徐陵〈讓五兵尚書表〉。按：承華，謂東宮。

上虞令。而劉潛構隙，劾陵賊汙，因坐免²⁵。然則貞心介特，才高見嫉，父子無異也。五年(533)，起為南平王府行參軍，遷通直散騎侍郎²⁶。六年(534)，編《玉臺新詠》²⁷，其序尤五色相宣，八音迭奏。馬蹄調韻，既為六朝之渤海；四六隔聯，即是唐代之津梁。若夫孝儀彈劾之文，其集未載；彈劾之事，其傳無聞²⁸，今無考焉。至於《玉臺》之輯，猶錄孝儀之詩；《陳書》之撰，尚標「清簡」之評²⁹。始知徐陵襟期灑落，德宇閎深也。

簡文承華，撰《長春殿義記》，使陵為序。又令於少傅府述所製《莊子義》。尋遷鎮西湘東王中記室參軍。挺淵角之殊姿，朗靈臺之懿曲。詞壇多士，徐陵稱勝。雖抱玉者聯肩，獨馳騁於文苑；握珠者踵武，偏縱橫於藝林。此其仕梁前期也。

2、出使東魏，羈留北齊

徐陵稟鸞龍之靈，擅淵雲之氣。容止矜莊，聲名籍甚。梁武太清二年(548)，陵年四十二，兼通直散騎常侍。使魏，魏人授館宴賓。是日甚熱，其主客魏收嘲陵曰：「今日之熱，當由徐常侍來。」陵即答曰：「昔王肅至此，為魏始制禮儀；今我來聘，使卿復知寒暑。」收大慚³⁰。其辯才如此。

始則賊臣侯景，虺毒潛吹。款密高歡³¹，初任東魏之將；逆叛高澄³²，繼圖南朝之鼎。太清元年(547)，率河南十三州降梁。梁武惑景游說，納降非人。二年，侯景寇亂。時庾信授鉞紮營，纔臨朱雀之航；飛箭擊柱，已報臺城之禍。大盜虔劉，金陵瓦解。梁武、簡文，相繼以死；蕭繹、僧辯，並圖靖亂。

若乃侯景作亂之時，梁魏絕交之日。陵父在圍城，不奉家信，心繫故國，若居憂恤。會齊受魏禪，梁元承制於江陵，復通使於齊。陵累求復命，終拘留不遣。乃致書於僕射楊遵彥，駁齊設詞不遣之由，即〈在北齊與楊僕射書〉也。

²⁵ 《陳書·徐陵傳》：「王立為皇太子，東宮選學士，陵充其選。稍遷尚書度支郎。出為上虞令，御史中丞劉孝儀與陵先有隙，風聞劾陵在縣賊汙，因坐免。」按：本傳未明言年月，論者或以為陵於中三通三年(531)充東宮學士，又遷尚書度支郎，出為上虞令之事恐在次年(532)，參曹道衡、劉躍進：《南北朝文學編年史》(北京：人民文學出版社，2000年11月)，頁475。劉躍進、范子燁：《六朝作家年譜輯要·下冊·徐陵年譜簡編》(哈爾濱市：黑龍江教育出版社，1999年1月)，頁397。

²⁶ 《梁書·太祖五王·南平王偉傳》：「南平元襄王偉字文達，太祖第八子也。……五年，薨，時年五十八。」許逸民曰：「有梁一代封南平王者唯蕭偉一人，偉卒於是年，故陵為南平王府行參軍至晚亦當在是年。」見許逸民：《徐陵集校箋》(北京：中華書局，2008年8月)，冊4，頁1717。

²⁷ 《玉臺新詠》成書時間當在此年。參見曹道衡、沈玉成：《南北朝文學史》(北京：人民文學出版社，2006年6月)，頁251。樊榮：〈徐孝穆年譜〉，《新鄉師專學報》第9卷第3期(1995年)，頁7。

²⁸ 六朝文集有「彈劾文」一類，今檢閱清·嚴可均輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，明·張溥輯《漢魏六朝百三名家集》，未見劉潛彈劾之文，其本傳中亦無載彈劾徐陵之事。

²⁹ 《陳書·徐陵傳》：「陵器局深遠，容止可觀，性又清簡。」

³⁰ 見《陳書·徐陵傳》。

³¹ 《南史·侯景傳》：「始魏相高歡微時，與景甚相友好，及歡誅尔朱氏，景以眾降，仍為歡用。」

³² 《南史·侯景傳》：「及歡疾篤，其世子澄矯書召之。……時景將蔡道遵北歸，言景有悔過志。高澄以為信然，乃以書喻景，……景報書不從。澄知景無歸志，乃遣軍相繼討景。」



歲月如流，人生何幾！晨看旅雁，心赴江淮；昏望牽牛，情馳揚越。朝千悲而掩泣，夕萬緒以回腸，不自知其為生，不自知其為死也。……若一理存焉，猶希矜眷，何故期令我等必死齊都，足趙魏之黃塵，加幽并之片骨？遂使東平拱樹，長懷向漢之悲，西洛孤墳，恒表思鄉之夢，千祈已屢，哽慟良深。

觀其意致縱橫，詞氣憤激。本家國交集之感，作聲淚俱下之文。或暢言以達旨，或隱義以藏田，危心警露，哀響聞天。然遵彥竟不報書。

太清六年(552)，陵年四十六，僧辯平寇，陵喜心極倒，致書僧辯，望其援引歸國，故云「今日憔悴，彌布洪澤。雖復孤骸不返，方為漢北之塵；營魄知歸，終結江南之草。」³³承聖三年(554)，魏陷江陵，梁元蒙塵。孝穆在齊，有志梁史³⁴。紹泰元年(555)，齊送貞陽侯蕭淵明為梁嗣，乃遣陵隨還。夫徐陵羈旅七載，迴腸萬緒，摛文振金石之聲，懷歎極黍離之感。所作皆質文不掩，情韻雙兼。代淵明之書，既標縛旨³⁵；看魏收之集，遂令沉江³⁶。此一時也。

3、遣還梁國，優仕陳朝

紹泰元年(555)，陵隨蕭淵明南返，僧辯接待饋遺，其禮甚優。除尚書吏部郎，掌詔誥。九月，陳霸先襲誅僧辯，黜蕭淵明，仍進討韋載。任約、徐嗣徽乘虛襲石頭，陵感僧辯舊恩，乃往赴任約。及約等平，霸先釋陵不問。蓋其才足鳴鳳，文能經國，業擅九流，譽高一代也。尋以為貞威將軍、尚書左丞。

若乃梁季橫潰，喪亂屢臻，淵明見黜，齊釁再起，而霸先善戰，大破齊軍³⁷。紹泰二年(556)，齊遣使請和，於是徐陵又使於齊，還除給事門侍郎、祕書監。翌年十月(557)，陳霸先受禪，改元永定。孝穆加散騎常侍，左丞如故。自此優仕陳朝，位望通顯。觀其直諫嘉謨，尚挺國華之稱；令名高節，何止文宗之譽。

《陳書·徐陵傳》

自有陳創業，文檄軍書及禪授詔策，皆陵所製，而〈九錫〉尤美。為一代文宗，亦不以此矜物，未嘗詆訶作者。其於後進之徒，接引無倦。世祖、高宗之世，國家有大手筆，皆陵草之。其文頗變舊體，緝裁巧密，多有新意。每一文出手，好事者已

³³ 徐陵〈在北齊與梁太尉王僧辯書〉。

³⁴ 唐·劉知幾《史通·覈才》：「孝穆在齊，有志梁史，及還江左，書竟不成。」〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋，呂思勉評：《史通》（上海：上海世紀出版集團，2008年12月），頁178。

³⁵ 《陳書·徐陵傳》：「及江陵陷，齊送貞陽侯蕭淵明為梁嗣，乃遣陵隨還。太尉王僧辯初拒境不納，淵明往復致書，皆陵詞也。」

³⁶ 唐·劉餗《隋唐嘉話》：「梁常侍徐陵聘於齊，時魏收文學北朝之秀，收錄其文集以遺陵，令傳之江左。陵還，濟江而沉之，從者以問，陵曰：『吾為魏公藏拙。』」

³⁷ 《梁書·梁敬帝本紀》：「太平元年六月甲辰，齊潛軍至蔣山龍尾，斜趨莫府山北，至玄武湖西北。乙卯，司空陳霸先授眾軍節度，與齊軍交戰，大破之。」

傳寫成誦，遂被之華夷，家藏其本。

後主即位，遷左光祿大夫、太子少傅，餘如故。以至德元年(583)卒，時年七十七。仕途一甲子，令德可甄；身歷兩朝臣，業高名輩。見諸史載，固無庸喋喋也。

三、徐陵之才識

(一)才學

今夫泛覽辭林，歷觀前修，飛文染翰之餘，亦有蕪莽之作；學廣聞多之外，不少糝糠之篇。氣體蕪莽，力弱而才餒也；篇章糝糠，識乏而學貧也。才餒者未能抒其情，學貧者無可舉其事。情未能抒，徒劬勞於修辭；事無可舉，將迍邐於類義。此其才學偏廢之弊也。《雕龍》云：「才為盟主，學為輔佐，主佐合德，文采必霸，才學褊狹，雖美少功。」³⁸松雄先生亦云：「若有才而無學，則外資薄促；有學而無才，則內力乏匱，皆蔽在一曲，難成佳構。」³⁹論深文理，有足觀者。

徐孝穆麟來天上，鳳集左肩。史謂「八歲，能屬文。十二，通《莊》《老》義。既長，博涉史籍，縱橫有口辯。」⁴⁰仕梁多才學，簡文撰書而命序；使魏有口辯，魏收將嘲而自慚。是以譽高南荆，聲馳東魏。頗變舊體，便著綺紈；恆出新意，無待雕琢。才學兼美，文質合德，可略而述焉。

1、博涉史籍

超超玄著，盛矣西周之美⁴¹；鏃鏃文學，懿哉南朝之士。史籍懸而不墜，文字繼以無窮。春秋亂世，聖人述訓以垂法；魏晉鼎革，學士研史以炯鑒。丘明馬遷之書，班固范曄之籍，所以並咨隸事，咸含麗藻。劉知幾云：「史之為務，必藉於文。」⁴²是知史學導源於西周，麗辭騰飛於南朝矣。至於博涉史籍，才學優深，獨步當時，流聲後代者，僕射徐孝穆乎！觀其致書楊愔，文有辭令之美；在齊思舊，筆有梁史之志，則其才學可知矣。

(1)《左傳》辭令，既得胸懷

昔仲尼戒言辭之功⁴³，《左氏》載行人之論。臧僖諫魚⁴⁴，陳義於德禮；呂相絕秦⁴⁵，騰

³⁸ 《文心雕龍·事類》。

³⁹ 陳師松雄：〈陸機之才學及其對南朝麗辭之影響〉，《魏晉六朝學術研討會論文集》(台北：東吳大學中國文學系出版，2005年9月)，頁247。

⁴⁰ 《陳書·徐陵傳》。

⁴¹ 晉·杜預〈春秋左氏傳序〉：「西周之美可尋，文武之跡不墜。」

⁴² 唐·劉知幾《史通·敘事》：「昔夫子有云：『文勝質則史。』故知史之為務，必藉於文。」〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋，呂思勉評：《史通》，頁131。

⁴³ 《左傳·襄廿五》：「仲尼曰：『《志》有之：『言以足志，文以足言。』不言，誰知其志？言之無文，行而不遠。晉為伯，鄭入陳，非文辭不為功。慎辭哉！』」

⁴⁴ 《左傳·隱五》。



說於雅辯。燭之武遜言以曉利⁴⁶，鄭子產豈容以爭承⁴⁷。則行人辭令，備乎史籍矣。或委婉而曲折，或含蓄而深遠。利害之言，尚多謙和；正反之辭，猶濟柔剛。

臣謂君之入也，其知之矣。若猶未也，又將及難。君命無二，古之制也。除君之惡，唯力是視。蒲人、狄人，余何有焉？今君即位，其無蒲、狄乎？齊桓公置射鉤而使管仲相，君若易之，何辱命焉？行者甚眾，豈唯刑臣？（《左傳·僖廿四·寺人披見文公》）

觀其邏輯縝密，層次井然，設問發揮，敘理成論。雖《左氏》綴事，附經間出，而混混辭令，信美史載。若徐陵者，英才特達，麗藻競駭，使魏拘齊，致書僕射，設詞反駁，據理力爭，曉八疑以祈請，舒千言以博辯。固跡沉史籍，務深辭令矣。

又聞晉熙等郡，皆入貴朝，貴我尋陽，經途何幾？至於鑿鑿曉漏，的的宵烽，隔激浦而相聞，臨高臺而可望。泉流寶盃，遙憶湓城；峰號香爐，依然廬嶽。日者鄱陽嗣王治兵匯派，屯戍淪波，朝夕牋書，春秋方物，吾無從以躡屩，彼何路而齊鑣。豈其然乎？斯不然矣。又近者邵陵王通和此國，郢中上客，雲聚魏都；鄴下名卿，風馳江浦。豈盧龍之逕，於彼新開；銅駝之街，於我長閉？何彼途甚易，非勞於五丁，我路為難，如登於九折？地不私載，何其爽歟？而答旨云還路無從，斯所未喻二也。（徐陵〈在北齊與楊僕射書〉）

略觀前例，齊人謂道路險阻，歸之艱難。孝穆云他人則往來如常，何我則閉塞不通。觀其筆法精密，巧義輻輳，多方設問，層層發揮，矩式於《左傳》，規模於辭令。陳維崧云：「僕射在河北諸書，奴僕《莊》、《騷》，出入《左》、《國》，即前此史遷、班掾諸史書，未見。」⁴⁸

(2) 在齊未返，有志梁史

魏晉以來，鼎革斯頻，主祚屢易。初則學尚廢弛，後進頽業。綴辭之士，舉得失以表黜陟，徵存亡以標勸戒，而史學日盛。自宋文登寶，四學並建⁴⁹，儒玄文史，燦然可觀。若乃博聞強識，疏通知遠，窮聖人之至蹟，詳一代之亶亶，此史家之職也。且史之為務，必藉於文；文章、史學，蔚為家風。於時撰史之風，被於一世。膏腴之子，不無文史之研；才學之士，實念褒貶之功。臧榮緒有《晉史》之撰，蕭子顯有《齊書》之著。《宋書》則沈約含華，《梁書》則姚察振采。並能文能史，蔚映當時者也。

⁴⁵ 《左傳·成十三》。

⁴⁶ 《左傳·僖三十》。

⁴⁷ 《左傳·昭十三》。

⁴⁸ [清]陳維崧：《陳迦陵文集·詞選序》，（台北：臺灣商務印書館，1965年），卷2。

⁴⁹ 《宋書·雷次宗傳》：「元嘉十五年，徵次宗至京師，開館於雞籠山，聚徒教授，置生百餘人。會稽朱膺之、潁川庾蔚之並以儒學，監總諸生。時國子學未立，上留心藝術，使丹陽尹何尚之立玄學，太子率更令何承天立史學，司徒參軍謝元立文學，凡四學並建。」

孝穆弱齡學尚，登朝秀穎，業超名輩，文曰詞宗。況復博涉史籍，才高學優，學優故儒玄兼通，才高故文史並擅。蘊藉逼古，非惟握珠之才；四學造微，何止雕蟲之藝。羈北齊而不返，寧無辛酸；嗟梁元之蒙塵，應有史識。劉知幾云：「孝穆在齊，有志梁史。」⁵⁰若乃賦哀江南，庾信則「賦史」譽高；梁帝構禍，徐陵則梁史志在。然則徐陵才學之優，於焉可知矣。

2、文多新意

時運交移，麗辭代變，四對⁵¹之名，《雕龍》詳焉。若乃劉宋摛藻，尚多質文；齊梁新變，彌切煙霞。敷衽以言，亦有四對：一曰數字，二曰彩色，三曰方位，四曰疊字。數字對者，劉宋無刻意之工，齊梁有增華之勢。謝朓〈為明帝拜錄尚書表〉云：「妄屬負圖之寄，多謝五仁之績。」⁵²〈辭隨王子隆牋〉云：「褒采一介，抽揚小善。」⁵³此無刻意之工者也。梁簡文帝〈菩提樹頌〉云：「三界六趣，遠業障而自迷；八解十智，導歸宗而虛豁。」⁵⁴〈大愛敬寺剎下銘〉：「四將五龍，翹勤翼衛；八臂三目，頂帶護持。」⁵⁵此有增華之勢者也。彩色對者，色彩相宣，煙霞交映之類也。飾羽尚畫，皆辭人之愛奇；綺縠紛披，即梁元之所論⁵⁶。齊梁以前，尚不多有；徐庾以後，必希巧製。顏延鋪錦列繡⁵⁷，錯采鏤金⁵⁸，獨超群倫，富豔難蹤。任昉〈王貴嬪哀策文〉云：「青絢丹纒，辰衣素紗。」⁵⁹彩色繽紛，而於其集中為少。梁元帝〈上忠臣傳表〉云：「三握再吐，夙奉紫庭之慈；春詩秋禮，早蒙丹宸之訓。」⁶⁰刻意雕鏤，而於其集中為多。鋪采摛文，方位逐寫，此漢賦所長。故方位對者，源於此也。東南西北，恆有空間之感；上下左右，不無雄壯之格。徐庾則當句同出，自成對偶。徐陵〈梁禪陳璽書〉云：「東代西征，晦映川陸。」庾信〈周柱國楚國公岐州刺史慕容公神道碑〉云：「秦南隴西，每當矢石。」此徐庾所以聲馳陳周，價重南北也。疊字對者，濫觴於《詩經》，多見於古詩，蓋民歌之所善也。〈古詩十九首〉云：「青青河畔草，鬱鬱園中柳。盈盈樓上女，皎皎當窗牖。」⁶¹又云：「迢迢牽牛星，皎皎河漢女。纖纖擢素手，札札弄機杼。」⁶²此善用疊字對者也。凡茲四對，交映爭輝。齊梁雕藻，已得馳聲；徐庾鋪辭，翻能驚世。

既掛膽於西州，方燃臍於東市。蚩尤三塚，寧謂嚴誅；王莽千劊，非云明罰。青羌

⁵⁰ [唐]劉知幾撰，[清]浦起龍通釋，呂思勉評：《史通》（上海：上海世紀出版集團，2008年12月），頁178。

⁵¹ 《文心雕龍·麗辭》：「故麗辭之體，凡有四對：言對為易，事對為難，反對為優，正對為劣。」

⁵² [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》（南京：江蘇古籍出版社，2002年3月），冊3，頁673。

⁵³ [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊3，頁674。

⁵⁴ [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊4，頁231。

⁵⁵ [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊4，頁235。

⁵⁶ 梁元帝《金樓子·立言》：「至如文者，惟須綺縠紛披，宮徵靡曼，唇吻適會，情靈搖蕩。」見郭紹虞：《中國歷代文論選》（台北：華正書局，1984年8月），頁301。

⁵⁷ 沈約：《宋書·顏延之傳》。

⁵⁸ 鍾嶸：《詩品·晉光祿大夫顏延之》。

⁵⁹ [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊4，頁649。

⁶⁰ [明]張溥輯：《漢魏六朝百三名家集》，冊4，頁311。

⁶¹ [梁]蕭統編，[唐]李善注：《昭明文選》（台北：華正書局，2000年10月），頁409。

⁶² [梁]蕭統編，[唐]李善注：《昭明文選》，頁411。



赤狄，同畀狼豺；胡服夷言，咸為京觀。邦畿濟濟，還見隆平；宗廟愔愔，方承多福。（徐陵〈勸進梁元帝表〉）

《青鳥》甲乙之占，《白馬》星辰之變，九宮推步，三門伏起，天弧射法，太乙營圖，並皆成誦在心，若指諸掌。虜青犢之兵，甚有祕計；燒烏巢之米，本無遺策。西零賊退，屈指可知；南部兵迴，插標而待。（庾信〈周柱國大將軍紇干弘神道碑〉）

觀其麗藻騰飛，巧對飄駭，文並綺豔，體號徐庾。所以獨冠群才，有譽來葉。史稱徐陵「其文頗變舊體，緝裁巧密，多有新意。」⁶³觀此而益信。蔣士銓云：「同時如子山，未嘗不巧不密，未嘗不新，未若孝穆之盛也。」⁶⁴然則徐尤巧密於庾也。孝穆文多新意，時見巧密，一聯一句，四對競驚焉。

數字與彩色並運

黃石兵法，寧可再逢；三併茅廬，無由兩遇。（徐陵〈諫仁山深法師罷道書〉）
四部皆集；悲同白車；七眾攀號，哀踰青樹。（徐陵〈東陽雙林寺傅大士碑〉）

數字與方位同標

三鳥五鹿，時事無恒；東郭西門，遷訛非一。（徐陵〈在北齊與宗室書〉）
三江之上，塞水無流；千里之間，伏屍相枕。（徐陵〈為陳武帝作相時與嶺南酋豪書〉）
南都石黛，最發雙蛾；北地燕支，偏開兩靨。（徐陵〈玉臺新詠序〉）

數字與疊字共舉

鬱鬱三象，茫茫九州。（徐陵〈司空徐州刺史侯安都德政碑〉）
升堂濟濟，無勞四輩之類；高廩峨峨，恆有千食之備。（徐陵〈長干寺眾食碑〉）
雖三會濟濟，華林之道未孚；千尺巖巖，穰佉之化猶遠。（徐陵〈東陽雙林寺傅大士碑〉）

彩色與方位交輝

⁶³ 《陳書·徐陵傳》。

⁶⁴ [明]王志堅編，[清]蔣士銓評：《評選四六法海》（台北：德志出版社，1963年7月），頁236。



紫蓋東臨，黃旌南映。(徐陵〈皇太子臨辟雍頌〉)
東漸玄兔，西逾白狼。(徐陵〈勸進梁元帝表〉)
東門黃犬，固以長悲；南陽白衣，何可復得。(徐陵〈為貞陽侯重與王太尉書〉)
違丹丘於海北，應紫蓋於江南。(徐陵〈河東康簡王墓誌〉)

彩色與豐字齊振

白溝浼浼，春流已清；紫陌依依，長楊稍合。(徐陵〈報尹義尚書〉)

方位與豐字俱用

越裳藐藐，馴雉北飛；肅慎茫茫，風牛南偃。(徐陵〈在北齊與楊僕射書〉)

泛覽眾例，巧密不窮，英華秀發，波瀾浩蕩。原夫徐陵麗辭，重於時用，而縛采鬱於雲霞，逸響振於金石，才優學深，力足舉詞。故其文一出，學者爭寫矣。

(二) 器識

古人云：「士先器識，而後文藝。」⁶⁵言器識之要也。譬彼洪流，屹砥柱而弗移；方之秦岳，鎮方維而自定，此弘深之器量也。語其道，足以彌綸海寓；論其才，足以整頓乾坤，此高遠之識見也。然則器量弘深，識見高遠，涵養古人之未到，敷陳天下之難言。治賦治兵，有為斯達；乃文乃武，時措咸宜。其才士之致力乎？

徐陵幼炳器譽，夙耀才名。仕梁則緝裁巧密，麗藻騰聲；仕陳則品藻人倫，推賢見重。加以忠果正直，志懷霜雪。戰戰慄慄，甘心痛謹，庶其愚老，無負明據⁶⁶。少崇釋教，更受菩薩之戒；才高見謗，徒陋小人之心。然其清標介節，遠韻遐心，少長不易也。屠隆云：「孝穆通偉，文士習除。」⁶⁷知其有行也。史稱「自有陳創業，文檄軍書及禪授詔策，皆陵所製」。孫梅云：「表啟之類，宜尚才華；制冊之文，先規器識。」⁶⁸知其器識之弘深也。觀其文學之論，與夫政治之功，則其器識，可概而言。

1、文學之論，新聲與文質並求

徐陵馳名南朝，揚聲北國，才高當時之輩，文譽一代之宗。看魏收之文，空沉江底⁶⁹；

⁶⁵ 《新唐書·裴行儉傳》：「行儉曰：『士之致遠，先器識，後文藝。』」

⁶⁶ 徐陵〈與顧記室書〉。

⁶⁷ 〔明〕屠隆：〈文行〉，王水照編：《歷代文話》（上海：復旦大學出版社，2007年11月），冊3，頁2310。

⁶⁸ 〔清〕孫梅：《四六叢話》，王水照編：《歷代文話》，冊5，頁4371。

⁶⁹ 唐·劉餗《隋唐嘉話》：「梁常侍徐陵聘於齊，時魏收文學北朝之秀，收錄其文集以遺陵，令



嗤後主之作，不成辭句⁷⁰。豈非自視甚高，秉心介特者哉？史稱「其文頗變舊體，緝裁巧密，多有新意」，然則其於文學，有以自得也。況《玉臺》之輯，惟屬意於新詩；《玉臺》之序，特曼辭於綺靡。至於書記見志，情饒新聲，泛議文意，往往間出。雖論文之著未傳，而論文之見可探。

長樂鴛鴦，奏新聲於度曲。（〈玉臺新詠序〉）

無怡神於暇景，惟屬意於新詩。（〈玉臺新詠序〉）

有書問來告，訪吾文章。……但既乏新聲，全同古樂，正恐多慚於協律，致睡於文侯耳。（〈答族人梁東海太守長孺書〉）

夫侯景寇叛，魏收草檄，則曰：「昔田假英人，於期壯士，窮而歸我，許以入懷。景竦悖狗子，攪亂四國。庸可紓難，棄若孤鷗。何足戀戀於亂臣，勤勤於賊子也。」⁷¹雖氣雄萬夫，而新聲都無。陸瑜殂化，後主敘懷，則曰：「或翫新花，時觀落葉；既聽春鳥，又聆秋鴈。未嘗不促膝舉觴，連情發藻。」⁷²清華有餘，而雕藻云淺。至於徐陵才情，迥出尋常。〈移齊〉一文，巧義卓立。「棄甲則兩岸同奔，橫屍則千里相枕」，殺氣昏騰之外，句法巧密。「於是黑山叛邑，諸城洞開；白虜連群，投戈請命」，煙霞交映之際，彩色相宣。然則新聲而雕藻，巧密而色宣，此孝穆所以曰霸，文章所以臻美者也。觀《玉臺》之集，選錄則豔歌連篇，序文則聲偶極致。至於答書族人，恆求新聲，雖事近晚暮，志不怠也。

自古文人，皆為詞賦。未有登此舊閣，歎此幽宮，標句清新，發言哀斷。（〈與李那書〉）

至如披文相質，意致縱橫，才壯風雲，義深淵海。（〈與李那書〉）

文豔質寡，何似〈上林〉；華而不實，將同〈桂樹〉。（〈答李顥之書〉）

夫北人屬文，氣質為重；南人摛藻，輕綺為歸。魏收三才之譽⁷³，徐陵一代之宗，而魏之於徐，亦徒見棄。唯李那以內史之位，唱和庾信⁷⁴，交流南北，允稱高製，足使孝穆載懷，馳書申忱也。觀李那〈重陽閣詩〉：「紫庭生綠草，丹墀染碧苔。」⁷⁵知鏗鏘並奏⁷⁶之言非虛，

傳之江左。陵還，濟江而沉之，從者以問，陵曰：『吾為魏公藏拙。』」

⁷⁰ 《南史·徐陵傳》：「初，後主為文示陵，云他人所作，陵嗤之曰：『都不成辭句。』」

⁷¹ 〔北魏〕魏收：〈為侯景叛移梁朝文〉，《漢魏六朝百三名家集》，冊5，頁357。

⁷² 〔陳〕陳叔寶：〈與詹事江總書〉，《漢魏六朝百三名家集》，冊5，頁98。

⁷³ 《北史·魏收傳》：「與濟陰溫子昇、河間刑子才齊譽，世號三才。」

⁷⁴ 李那即李昶，《周書》有傳，官拜儀同三司，內史下大夫，內史中大夫，賜姓宇文氏。庾信有〈陪駕幸終南山和宇文內史〉、〈和宇文內史春日游山〉、〈和宇文內史入重陽閣〉等詩。

⁷⁵ 明·王志堅《四六法海》引胡孝轅云：「按那失撰，別集碑文不傳。其〈重陽閣詩〉云：『……』」

輝煥相華之說為善也。至於孝穆北齊諸作，莫不文質相宣，風流頓宕。故知「披文相質」，意致縱橫之方；「文豔質寡」，華而不實之調。孝穆文所以精采絕豔，時有新意，以此也。

2、政治之功，強諫與讓賢俱茂

徐陵器局深遠，容止可觀，少崇釋教，性又清儉。清標介節，遠韻遐心。若乃聰明特達，締構興王，獻替謀猷，亮直斯在。況復清介強諫，信乎仁者有勇；推德讓賢，足以追蹤古人。是以忠言嘉謨，關綱常之絕續；令名高節，繫社稷之安危。

《陳書·徐陵傳》

紹泰六年，除散騎常侍、御史中丞。時安成王頊為司空，以帝弟之尊，勢傾朝野。直兵鮑僧叡假王威權，抑塞辭訟，大臣莫敢言者。陵聞之，乃為奏彈，導從南臺官屬，引奏案而入。世祖見陵服章嚴肅，若不可犯，為斂容正坐。陵進讀奏版時，安成王殿上侍立，仰視世祖，流汗失色。陵遣殿中御史引王下殿，遂劾免侍中、中書監。自此朝廷肅然。

徐陵〈諫仁山深法師罷道書〉

竊聞出家閒曠，猶若虛空；在俗籠樊，比於牢獄。非但經有明文，亦自世間共見。瞥聞法師覆彼舟航，趣返緇衣之務，此為目下之英奇，非久長之深計。何以知然？從苦入樂，未知樂中之樂；從樂入苦，方知苦中之苦。弟子素與法師，雖無曩舊，相知已來，亦復不疏。夫良藥必自無甘，忠諫者決乎逆耳，倚見其僻，是以不忍不言。且三十年中，造莫大之業，如何一旦舍已成之功，深為可惜。

觀其秉公強諫，足驚陳頊之色；忠果介節，更斂世祖之容。直心於物，水火恬然；無負於天，雷霆不懼。至於棄僧還俗，咸無意於禮佛；乃陳言深道，極有心於祛蔽。雖下根之人，素無曩舊，而忠諫之言，猶得善誘也。若乃御物不矜，遷官善讓，每獎臚流，見乎史載矣。

《南史·張種傳》

種沉深虛靜，識量宏博，時以為宰相之器。僕射徐陵因抗表讓位於種，以為宜居左執，其為所推如此。

《陳書·徐陵傳》

太建三年，遷尚書左僕射，陵抗表推周弘正、王勣等，高宗召陵入內殿，曰：「卿何為固辭此職而舉人乎？」陵曰：「周弘正從陛下西還，舊藩長史，王勣太平相府長史，張種帝鄉賢戚，若選賢與舊，臣宜居後。」固辭累日，高宗苦屬之，陵乃奉詔。

[明]王志堅編，[清]蔣士銓評：《評選四六法海》(台北：德志出版社，1963年7月)，頁238。
76 徐陵〈與李那書〉：「獲殷公所借〈陪駕終南入重陽閣〉詩及〈荊州大乘寺〉、〈宜陽石像碑〉四首。鏗鏘並奏，能驚趙鞅之魂；輝煥相華，時瞬安豐之眼。」



《陳書·徐陵傳》

及朝議北伐，高宗曰：「朕意已決，卿可舉元帥。」眾議咸以中權將軍淳于量位重，共署推之。陵獨曰：「不然。吳明徹家在淮左，悉彼風俗，將略人才，當今亦無過者。」於是爭論累日不能決。都官尚書裴忌曰：「臣同徐僕射。」陵應聲曰：「非但明徹良將，裴忌即良副也。」是日，詔明徹為大都督，令忌監軍事，遂克淮南數十州之地。高宗因置酒，舉杯屬陵曰：「賞卿知人。」陵避席對曰：「定策出自聖衷，非臣之力也。」

《陳書·陸瓊傳》

及高宗為司徒，妙簡僚佐，吏部尚書徐陵薦陸瓊於高宗曰：「新安王文學陸瓊，見識優敏，文史足用，進居郎署，歲月過淹。左西掾缺，允膺茲選，階次小逾，其屈滯已積。」乃除司徒左西掾。

觀其銓衡汲引，抽善推轂，謀無不當，舉必有功。文德之昭，既異虛受之臣；多士之頌⁷⁷，殊非尸素之徒。瑚璉之器，方推國華；杞梓之材，終標世美。張溥評：「周昌強諫，張華知人，殆有兼稱，非徒以太史之辭，干將之筆，豪詡東海也。」⁷⁸

四、結語

徐陵稟鸞龍之靈，擅淵雲之氣。摛華採藻，潤古雕今。詞吐黃絹，江南窮其競寫；胸吞丹篆，河北為之掄揚。開駢體之正宗，樹麗辭之典範。兩朝國士，生平可懷；一代文宗，才識足慕。述家世則梁國名閥，而徐摛為詳。語生平則藝壇英標，而使魏為界。探其才學，見才學之優深；論其器識，號江南之獨步。恆博涉於史籍，務新變於麗辭。器識恢宏，梁陳見重。文學之論，新聲與文質並求；政治之功，強諫與讓賢俱茂。此則本文之大概也。

⁷⁷ 應璩〈與武帝薦賁琳牋〉：「多士之頌，起於周文之朝。」

⁷⁸ 〔明〕張溥撰，楊家洛編：《漢魏六朝百三家集題辭注》（台北：世界書局，1979年10月），頁264。



從 97 回歸看梁鳳儀筆下的商場風雲

賴依玲*

提要

梁鳳儀一系列作品商業化的成功更是說明瞭她的獨到眼光。她在接受專訪時說：「當時我拿著自己的書稿在書市上轉了轉，看見市面上各種書都有了：言情、家庭倫理、武俠、歷史、文藝。那麼我的作品又應該以什麼取勝？不如自創『財經小說』的名號，吸引讀者。¹」

除作者自己起名之外，還有什麼原因造就了「財經小說」的產生呢？70年代以後，香港社會發展有了較大的變化，在經濟上崛起成為「亞洲四小龍」之一，香港的經濟地位日漸顯要，當大家對香港的目光都注視在「經濟」兩個字上的時候，梁鳳儀的小說宛如香港財經小百科，也不失為可作為參考瞭解港人心態及商界風雲的讀本，她的作品中所述及的內容，迎合了閱讀大眾日益增長的關於股市、債券、自由貿易、商業人際關係等知識的追求，特別是97回歸前後的經濟狀況與現象，也屢次可在其小說中獲取資訊，此篇論文也將圍繞在這時間點上商場的風雲變色作出探討。

自1982年中共與英國開始談判97大限問題後，香港整個氣氛陷於低潮。雖然中共保證97後五十年不變，但經濟、政治體制或言論自由等細節問題，疑霧重重讓香港人看不到未來，因而，此論文將從97回歸對香港人所產生的變動，特別是由作者的商業故事中去發掘，也就不難理解為何在這樣惶恐的氛圍下，純言情小說被淘汰，卻是梁鳳儀寫出「財經小說」最好的時機了。

關鍵詞：梁鳳儀、97回歸、財經小說、女強人

一、前言

梁鳳儀（1949—）是撰寫商業財經小說的佼佼者，她的小說大多以現代職業女性於商場上的浪漫愛情為主題，小說場景皆為商業大廈、大企業集團、股票市場等為背景，例如《豪門驚夢》、《花魁劫》、《異邦紅葉夢》、《昨夜長風》等等，使她的作品被界別為「財經小說」，而這些空間背景以及小說中女強人的角色，也就成了梁的小說固有的風格及特色，此篇論文選擇上述幾本小說作為討論，皆為梁鳳儀在90年代初期的作品，適逢97回歸的課題

* 元智大學中國語文學系碩士班一年級。

¹ 陳恬立文，〈梁鳳儀：我其實是個商人〉《經理人》（2005年第5期），頁52。



被高度關注，她的小說也自然而然地涵蓋了這一時期產生的現象。因此，職業女性的自立自強、由商業打造的場景以及 97 回歸的應對狀態，既是論文所要論述的範圍。

香港這個城市，轉變太快，節奏太快，任何稍微過時的東西都很容易被刷下來，如時裝、潮流、偶像崇拜等，總是一波接一波地下來，教人眼花撩亂、措手不及，不只慢舞沒人跳，慢歌沒人聽，甚至連輕微一點的小說，都愈來愈少人愛。香港過去當然也有亦舒，嚴沁，後來還有西茜鳳，林燕妮一類輕輕柔柔的言情小說作者，為年輕的女孩編織一些俊男美女的夢幻，不過，隨著香港城市的商業化，這些作者，看來都不能閉門「造夢」，而必須走向社會。

連亦舒也必須從早期寫不用工作的女性，至後期改寫辦公室的女性；到了後期，她的題材更擴及港人移民等等。至於年輕一些的西茜鳳，則在「言情」為體之外，更刻意四處尋找佈景，為小說裏面的男女主角物色多樣化與香港人切身、易起共鳴的現代都市背景，筆下人物也囊括了極具「香港特色」的各行各業，諸如公關小姐，移民顧問、洋人工務員等等。

事實證明，純粹「言情」的言情小說，早已到了窮途末路幾經被淘汰的窘境，不得不從中思考另一個方向，儘量與一些摩登、時髦的行業掛鉤，「改良」後的言情小說則大有「取而代之」的態勢。於是，香港流行文壇上興起了一類被統稱為「財經小說」的改良品種，可說是把當時正陷於低迷狀況的言情小說市場，帶向另一個新的境界。

二、回歸前後的變動

在香港幹活，不論你是哪一行人，都有關注股票地產等金融投資的必要，否則，如合力敵高漲的物價以及眼高於頂的人羣？²

從以上這句話即可得知，香港確實是金融的自由港，走進香港最繁榮的心臟地帶「中環」，任何人都無法逃避全球第三大金融中心所展現的驚人勢力，只有金融投資能夠迅速賺大錢。因此小說的背景也多與金融集團掛鉤。此外，文本提及許多香港面臨種種經濟危機時走過的痕跡，如 87 年全球股市崩潰，候至 89 年又來個六四天安門事件，社會的經濟和時事一樣動蕩不安。在這些事件中面對的挑戰，有些和 97 回歸有關，有些則否，但是香港的經濟都經得起這種風浪。

梁鳳儀的小說可以紅遍海內外，很大因素是當時國際政經界把 97 回歸視為大事，港人的心態以及港府對大陸的政策，特別是各財團的臨歸狀況及籌謀等，而其小說著重反映的是香港回歸祖國前這一特定時期、特定生活環境，帶著強烈的民族自尊心和自豪感，她的作品不僅反映了自從 97 香港回歸中國這一課題出現後，整個香港社會的狀況：如移民風潮、投

² 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁 71。

資策略等，更明確的表達了日漸濃厚的家國觀念。

(一) 97 回歸前

97 來臨前，香港觀察家大都認為有兩道大難關。第一道是信心不足導致投資不振，將使 90 年代香港的經濟停滯，甚至帶來社會不安。第二道難關是 97 前兩年，可能有成批港人外流，這些可能性最後也成了事實，這些人都是香港中上階層與社會菁英，最快也要觀望 97 是否平安渡過，才考慮重返香港³。

《異邦紅葉夢》寫的就是一個關於移民的故事：

自從 83 年開始，中英雙方同意在一九九七年以後把香港主權回歸中國，這楓葉國就打從心裏笑了出來，摩拳擦掌，準備接受香港的人才與財富。⁴

小說中充斥著對 97 回歸的擔憂和恐懼，有能力出國的人都爭相移民。80 年代，西方新聞界報道香港出現大遷移或人才外流，每年有 6 萬人離開香港，而這是對即將來臨的政權轉移沒有信心的一個標誌。在溫哥華這地方，無論是一般水準的酒樓茶館、由華人投資的高爾夫球會，弄得有聲有色，可見香港人處心積慮想要把溫哥華培養成類似香港的福地。香港的經濟支柱為四個行業，一是地產業，二是金融業，三是旅遊業，四是物流業，一聲香港主權回歸中國的移民高潮，首先受到嚴重打擊的是地產業。且看小說的羅炳榮是羅氏地產的掌舵人所抱持的態度也是極度悲觀的，他做的決策即是早謀退路，移師加拿大或澳洲去，這也是當時香港人普遍的一種心態，對香港的未來感到惶恐不安。

顯然，梁鳳儀自己對於 97 回歸的問題是保持樂觀面對，又或與香港共同進退的態度，她深明香港人不可能不團結地為自己的行業盡一分力量；若人人只顧撿財，然後遠走高飛，不需要等到 97，香港就可能一蹶不起了。《花魁劫》中已成為賀氏家族「金融皇后」的容壁怡，對要求在 1997 年前將資產移轉國外的兒子斬釘截鐵地說：

生產必須要以香港為基礎，這是敬生的心意，他說過，以前插上米字旗，賀家尚且發揚光大，將來是在自己的國土上頭，怎麼可以臨陣退縮。如果真不幸的時局，就算是我們賀家為國族的信心與支持，而作出的捐獻，為我們甚為中國人尊嚴做出一點表示好了。⁵

³ 天下雜誌社編，《轉折點上的香港》（臺北：天下，1988），頁 170。

⁴ 梁鳳儀著，《異邦紅葉夢》（臺北：林白，1991），頁 12。

⁵ 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁 311。



根據調查，在 80 年代開始，香港居民當中擁有其他地方居留權的人，估計約有 50 萬至 100 萬，很多都是管理層人員、專業人士，以及中產階級。如果香港的情況惡化，大量對香港繁榮有關鍵作用的人便會離開，在經濟上來說是相當大的衝擊。企業和資本撤離香港，因此引起人麼的關注，有半數在香港上市的公司，註冊地點在外國，因此很多商人把他們的資產主要部分移離香港⁶。梁鳳儀認為有膽識留下不走的人，都可以得到成功的回報，《鎖清秋》珠寶業的翹楚宋卓鳴在 83 年就因抱著與香港共存亡的豪氣，進軍地產而賺得盆滿鉢滿⁷，「信心」雖然是一種風險，同時也是香港環境的特產。《花魁劫》的賀敬生臨終遺願就是希望留學外國的小兒子賀傑學成回國，容璧怡作為母親也擔憂 97 之後的環境兒子是否會選擇冒險回到香港，賀傑最終的答覆是肯定的：「我會。」⁸「尤其在 97 之後，那是我們中國人的地方了……誰在世上不是冒著重重風險呢？在外頭，人家的國土上仰承庇蔭，就不是冒險嗎？……不必為那太不可知的將來而惶恐。我是一定會回來的，在這城內，我們是優秀民族，在別的環境內，可能坑盡英雄，何苦？」⁸這一段話顯示出作者對於年輕一輩同樣給予深厚寄望，蘊藏著作者對祖國和民族眷戀的情懷。

除了對回歸的信心，也看出梁鳳儀即使作為實事求是的商人，骨子裏依然潛藏著對國家和民族的熱愛。《異邦紅葉夢》的女強人郭嘉怡選擇從城中首屈一指的英資百貨，跳槽到嘉華百貨公司的理由就很簡單：「他們是英資機構，你們是華資。」簡單一句話，表達了作者的民族意識，說到底畢竟是中國人，無論在商場中如何算計，國家有難時還是理應把箭頭對象外人。在現實中，梁鳳儀本身有著類似的經驗：「1987 年 10 月，世界性股災爆發，香港也未能幸免，股災之後，香港聯合交易所產生了動蕩，原因是港英政府為 97 將至而部署一連串的應對策略，其中針對金融界、直指證券也的計劃，就從聯合交易所發難，一場牽涉華資與英資經紀的鬥爭籠罩著香港財經界。」⁹種種壓力之下，1988 年底梁鳳儀選擇離開聯合交易所的行政總裁高職，毅然的加入了領導華資經紀對抗港英政府的工商集團，可見她寫小說不盡然全是虛構的，總是參雜著人生的某些經歷。

回歸前中國動蕩的時事，也牽引著香港的經濟，例如 1989 年的六四北京學生運動，小說中也有提及這一事件，文中的德豐企業就把資產全押在內地：

喬家跟中資銀行關係良好，六四一役，中資銀行叫苦連天，提款著眾……家家銀行的信貸部都不可能再在國內建設上投信任票了。¹⁰

六四事件給中英雙方的關係增添了困難，皆因數以萬計香港人士上街示威支持北京的民主運

⁶ 恩萊特著，《香港優勢》（香港：牛津大學，1997），頁 248-249。

⁷ 梁鳳儀著，《鎖清秋》（臺北：林白，1991），頁 65。

⁸ 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁 132-133。

⁹ 黃常棋，〈事業是這樣成就的——梁鳳儀談創作生涯與創業之旅〉《開放潮》（2001 年第 7），頁 55。

¹⁰ 梁鳳儀著，《豪門驚夢》（臺北：林白，1990），頁 265。



動，並且給天安門的示威者送錢和物資，中國官方於是把香港視爲異己¹¹，更大因素還是人們對中國的建設失去任何信心，而讓政治影響了經濟的停滯，這也是常有的事。但香港與中國的經濟結合，自 1979 年以來已開始進行，這種結合一路走來已獲得長足的進展，而且成爲香港經濟繁榮的重要根源之一¹²。在這過程中，雖產生了不少困難，例如六四事件，但很多問題也都被解決了，香港和中國的進展依然是可觀的。

（二）97 回歸後

2007 年由黃真真執導，梁詠琪、薛凱琪主演的香港電影《女人本色》，是經由梁鳳儀的小說《聽濤》改編而成，並且由梁鳳儀親自編劇，講述的是一個「香港阿信」的故事，把香港回歸後十年來的各種悲歡離合、披荊斬棘的歷史變化，通過多位女性的遭遇展現在觀眾面前。

香港自 1997 年回歸開始，屢遭挫折，天災人禍，接踵而至，從亞洲金融大風暴、香港股市大跌、民間爆發負資產狂潮、失業率空前高企、企業紛紛裁員減薪、非典型性肺炎侵襲香港，市面一片蕭條等等，全都一宗宗、一件件集中的發生在女主角成在信身上，她跌倒、起來，再跌倒再起來，十年以來已經無數次，最終她還是不言倦、不畏難、不懼敗，懷著對自己盡責、對國家盡忠、對香港盡愛的心情，站起來，努力奮鬥，最終獲得友情、愛情、家庭、事業等等，與香港其他人一樣在回歸十年後，撥開雲霧見青天，歡呼一國兩制的成功實踐。

成在信的丈夫杜林卻在香港回歸的一刻，因濃厚的英資背景而失去行政總裁之職位，其棒子移交到擁有廣闊中國人脈關係的程必聰手裏，可見隨著時事的變化，香港與中國經濟上的交流只會更加突出，

事實證明，97 主權回歸後，整個香港的政治地位已經明朗化，而且一國兩制，保持香港原有的資本主義政治、經濟制度和生活方式不變的決策已深入人心。香港社會人心穩定，國際社會也看好香港的前景，過去轉移的資本，移民出去的人，都紛紛殺個回馬槍，重新佔據各投資要點，準備大幹一場。這一點，梁鳳儀確實是有鮮見之明的。

股市風雲變幻，人事沉浮起落，家族的興衰榮枯，由簡潔明快，節奏感強的文字織成的副副畫面，觸目驚心。而那些被財物金錢異化了的人物所持有的心態，加上商場的血淚，還有事態炎涼種種相互交織，在在使她的作品具有鮮明的時代特色。

三、女強人：書寫與模式

梁鳳儀小說創作中有一個大同小異的基本問題：女性從困境中走出，進而尋找自我中實現自身的價值，在風雲變色的商界，女強人是不得不提及的主要人物。但她整個書寫模式幾

¹¹ 恩萊特著，《香港優勢》（香港：牛津大學，1997），頁 250。

¹² 恩萊特著，《香港優勢》（香港：牛津大學，1997），頁 287。



乎千篇一律：A.女人依附男人生活；B.男人變心，女人遭遺棄；C.女人自立，與男人處於平等地位。梁鳳儀自己作為成功的事業女性，她認為步入 90 年代，女人還是不能真正獨立站起來，仍然希望能靠到男人肩膀上，身為現代婦女還如此不智，硬把事業與愛情盡押一注是不可原諒的事。

香港著名的電影製片人黃百鳴為梁鳳儀《花魁劫》所寫的序中，可窺見香港女性融入社會的一個轉變：「70 年代，三妻四妾的大清律例被廢除，香港女性開始全面闖進了男性的中心社會爭奪一席之地。到了 80 年代更是女強人人才輩出的年代，直到 90 年代『不要爸爸，只要娃娃』的新女性更是顯得灑脫和走向前衛。」¹³這些都說明瞭現代女性經濟的獨立，不再心甘情願藏在廚房做黃臉婆，或只能依附著做男性的附屬品，也就是為何文本裏頭女強人色彩如此濃厚。

因此梁鳳儀的小說如實反映了工商社會女子走出家庭，進入社會的艱難困苦。她們步入人生，面臨職業、感情和道德三重危機，乃至現實的騷動不寧，生活物質的飛速發展，人際關係的瞬息萬變，只能給愛情婚姻帶來極短暫的時刻。梁鳳儀認為女性要獲得獨立，非得通過奮鬥拼搏成為事業的女強人莫屬。可以理解的是，梁鳳儀筆下產生許多堅強的女性，源於她自己本性如此，也必然賦予主人公最終的堅持，往往這種堅持也是通向成功的必備因素。在男人的世界裏，女人如果想成功，僅靠外貌和機遇是遠遠不夠的，當容顏衰老，機遇不再時，留給自己的到最後很大可能只是黯然神傷。女強人之所以強，不單是事業上有成就，而應該是不顧艱難、不怕痛苦、不畏考驗，正如《昨夜長風》裏塞明軍所說：時代已是強人的時代，沒有人認為薄弱無依的女人楚楚可憐¹⁴，《豪門驚夢》喬氏家族遭遇危機時，處理問題的幾乎都是女性角色：

史青、許秀之、鮑善兒，滿門女將。現今的女人都比男人更似男人，工作能力如是、志氣如是，連風采度量都如是。其實每個人伸出援手，助我一臂，可都大方得不讓我有半分難過。¹⁵

她對社會上女性的成熟與進步，寄予非常大的期望的。

還有另一特點是，作者筆下的女強人在商場上不是負責經營百萬元巨款，就是解決經濟危機。梁鳳儀筆下其中一位女主角郭嘉怡就有這種天分，每個人都看好她的辦事能力，認為經她加盟的嘉華百貨必能殺出一條血路，甚至讓日本及英資百貨業構成一份威脅，事實上她所作的準備功夫就能讓嘉華的生意額勁升百分之四十。在這裡，她是商場奇跡的創造者，和男性所冒的險是不遑多讓。

回歸小說中的女性其原來的處境，並不是一開始就如此強勢，往往如同過去千百年以來

¹³ 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁 3。

¹⁴ 梁鳳儀著，《昨夜長風》（臺北：林白，1991），頁 19。

¹⁵ 梁鳳儀著，《豪門驚夢》（臺北：林白，1990），頁 295。

歷史長河中沒有社會地位的女性一樣，不外乎處於一種從屬、依附的地位。《異邦紅葉夢》的錢惠青對時事分析力有不逮，願意熟讀的只是影視週刊，閑時只顧打牌購物，一般人以為才高八斗的金融界打工皇帝沈沛昌的太座，應該是學養見識上能與他等級相同，可這樣的女人一站到人前去，明顯地被丈夫的光芒掩蓋，她是徹頭徹尾的附屬品¹⁶。說簡單些，站在頂尖兒的香港上流社會裏，錢惠青在男士們心目中，是絕對面目模糊、可有可無的。就算在女士的眼光下，一論到財貌，也不過爾爾。

《花魁劫》的容璧怡作為香港金融界鉅子賀敬生的小妾，在未經丈夫驟然離世前的性格，就是活生生的附屬品代表人物。對大婦忍氣吞聲，對丈夫千依百順，不過才四十幾歲的年齡，裝扮上卻只穿著旗袍、梳髮髻，像是比實際年齡老了十歲不止，穿上西服換上短髮的新形象後頓時年輕得像三十幾歲。從衣著打扮上來看，顯然是丈夫意圖騙她打扮得土頭土腦、古老保守，減低她原有的魅力，然後再用金鎖將她鎖在籠內，只供他一人享用。這類女性，她們是社會的、男性的附屬物，並無獨立的人格價值可言，沒有獨立的經濟，也沒有自己的事業。

除了容璧怡遭遇丈夫忽然離世的巨變，其餘女性角色，賀敬生的長媳阮賀瑞芳，長女賀敏都是歷經丈夫偷情的慘況。她們從剛開始依靠男人的小女人，到被男人拋棄或落難後面對現實生活，她們不得不憑自己的本事自力更生，特別在香港這麼一個由商業所創造，並由商業所維持的地方，少一點魄力及膽識都不行，很多時候都佔有經濟的主導權。容璧怡原是被輕視的小妾，她的住所大宅的人幾乎不會登門造訪，到後來作為從困境中茁壯成長的事業女性，她的屋子頓時變成了賀家女人的避難所，並且鼓勵她們走出家庭融入社會，學習自立並克服自身的柔弱，而不是被遺棄後繼續上演一哭二鬧三上吊的鬧劇。賀氏家族出現股價受挫的危機時，能處驚不變處理護盤救亡的，也是這曾被看不起的小妾：

我立時間坐直腰肢，抓起直接交易所出市代表的電話：「賀氏集團，任何價位，給我掃貨。」我的一聲令下，交易所的大堂在幾分鐘之後立即起了哄。¹⁷

簡潔有力的解決方式，背負的是一個集團和家族的命運，前提是必須具備如上文所述的魄力及膽識，女性在風雲變色的商場有一定的掌握權力，在許多文本中屢見不鮮。從這一點可看出，梁鳳儀注重女性是否具有完整的人格精神，以及極力推崇女性的自尊、自立和自強。

只是，作為女強人的辛酸，人前風光，背後的辛酸史卻是有苦說不盡，《鎖清秋》有一句寫道「現今苦苦經營的所謂女強人，在江湖上奮鬥了幾年，全部得了個頸背痠痛的毛病，非要每星期接受這種物理治療不可¹⁸」，又或是這樣的女強人在感情生活上都是不盡如意的，《花魁劫》的賀智正是因為品性硬朗，加上女強人的形象，往往嚇跑了有心追求的男人，標梅已過卻仍然待字閨中。

¹⁶ 梁鳳儀著，《異邦紅葉夢》（臺北：林白，1991），頁15。

¹⁷ 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁308。

¹⁸ 梁鳳儀著，《鎖清秋》（臺北：林白，1991），頁92。



可再強的女人，都渴望在感情有所依靠，梁鳳儀本人並不反對男性中心文化，女性終極的幸福理想還是以男性為參照系確立的：

我並不是個天塌下來都能撐得住的女人。我喜歡怠惰、耍樂、備受保護、一頭栽進自己愛戀的人的懷抱中，享受無比的溫馨，其餘的世情俗務，都不必多所理會。¹⁹

正如她筆下的故事，以悲劇開場，以喜劇結束，這些女強人到最後必然可以在成功的事業與美滿的婚姻獲得雙贏，在覺醒中找到真愛。

從以上種種對女強人的書寫與刻畫中發掘，她們大致具備膽識、魄力、遠見、勇氣等硬朗的一面，導致在看待 97 回歸這一課題上，小說中的女性顯得比男性更多了些樂觀的態度，郭嘉怡的舊情人沈沛昌選擇舉家移民，可她對於移民的觀點是：「香港才是我永遠的家鄉，當今內憂外患，我們這等有心而無力的市民，都不知何去何從。要真有精神時間、知識，都全部、放在香港上頭，何必要為異族傷腦筋？」她寧可信天，人算不如天算，為何要讓自己由一個未知數，走到另一個未知數呢？為自己的國土留守抗斗，在商海中構成作者對國家、對民族的熱愛。移民不盡然是最安全的選擇，事實上，移民的心情普遍都是沉重的，非但要面對有關愛情、婚姻、事業，還必須面對兒女教養、生活適應等，這些都是因 97 效應而為那個年代所寫下的移民血淚史。

四、小說與自我

梁鳳儀的經歷就像她的書一樣充滿了傳奇。在文在商，她從一位備受推崇的小說作家，到一名在香港商場上站穩腳跟的行政總裁，她的人生寫滿了成功。她寫小說，從 1989 年開始到她在 2005 年宣佈封筆十年，為的是把時間和精力放在公司業務上，在這段時間的出版超過 100 部，全球銷量 1000 萬冊；她的小說有一半被改編成電影或電視劇。商場上她自己創辦公司，三年賺了 9000 萬；公司在香港上市，市價達到 30 億元人民幣²⁰。

她另一項商業上的創舉，即是第一個將菲傭引進香港，在《花魁劫》中也提及了菲傭的市場前景，侍奉容三小姐的老傭人羣姐就說了這麼一句話：「時代不同了，輪不到你不用菲傭……²¹。」梁鳳儀成功了，70 年代隨著香港經濟復蘇，越來越多婦女走出家庭工作，不能兼顧大堆的家務，因此她的碧利菲傭公司大受香港市民歡迎，做了四個月就開始賺錢。

對現代女性而言，事業的成功所付出的代價，可能不只是精力的透支，有時還得將幸福的婚姻葬送。非常遺憾的是現實中，梁鳳儀和其筆下的女強人一樣，在商業舞臺上長袖善舞，卻與從事學術事業的丈夫與其在處事方式和價值觀上產生齟齬，導致婚姻亮起紅燈。雖然歷

¹⁹ 梁鳳儀著，《豪門驚夢》（臺北：林白 1990），頁 311。

²⁰ 龍飛鳳舞文，〈梁鳳儀：縱橫文壇，馳騁商界〉《大經貿》（2009 年第 7 期），頁 92。

²¹ 梁鳳儀著，《花魁劫》（臺北：林白，1991），頁 300。

經了第一段婚姻失敗，但第二次的婚姻給梁鳳儀的生活帶來甜蜜，夫婦二人在 1995 年共同創辦了勤+緣媒體服務公司²²，讓她的事業迅速的火紅騰達，在幸福的家庭和成功事業之間可說是做到了魚與熊掌兼得。

結束了第一段婚姻，梁鳳儀把百倍千倍的熱情投入到工作中，想借助繁忙的工作來排解個人生活中的失落和痛苦，加盟香港聯合交易所是梁鳳儀事業上的一個里程碑。聯交所國際事務部初創之時，要在香港找一位既有財經知識，又具行政與市場推廣經驗，還要有跟國際企業機構合作閱歷的人才，實在很不容易。聯交所剛面世，要進行的計劃全是開山劈石的真功夫，主持人必須具有克服巨大困難的魄力和經驗，方能勝任²³。梁鳳儀在新鴻基證券表現傑出，很自然地進入了聯交所董事們物色人選的目光中。

商場上她締造了不少的傳奇，文學創作亦如是。從 1989 年開始在七八年間出版的五十多部「財經小說」無論在中國港臺地區、海外華人社區還是中國大陸都曾掀起一陣研讀的熱潮。1991 年她獲得香港市政局和藝術家聯盟聯合頒發的最高作家年獎，同年底她創辦自己的出版社，次年北京人民文學出版社出版了她的系列「財經小說」，印數最低 6.5 萬冊，最高甚至達 10 萬冊²⁴。足可顯示出她的財經文學時代，這些作品不但給我們提供了香港這個發達自由的商業社會光怪陸離的生活畫面，而且還向我們呈現一種文學的存在方式。

綜上所述，那些在商場上的經歷無疑都是梁鳳儀寫財經小說最好的輔助材料，她在接受專訪時也曾表露創作最重要的目的：「我在商界闖蕩多年，對三更窮五更富，或是從億到零的傳奇可以說是耳熟能詳，身邊的人事更迭、風雲際會給了我很深的感悟，因此我覺得自己有義務將香港回歸祖國前這一特定時期的社會生活用文字反映出來，呈現給大家，這也是我不斷寫作的真正動因吧！」²⁵

無論是有意或無意，小說有著許多和梁鳳儀相同的特點，作為女強人在商業中撐起另一片天。因此而言，她在書寫小說傳奇的同時，也是在書寫自我的傳奇風采。

五、結論

梁鳳儀的博士論文寫的是《晚清通俗小說對新思潮的傳播功能》，晚清小說的特點乃通過各種通俗的故事，把當時的政治環境、社會習俗、民生狀況等具體而有趣地呈現出來，這對梁鳳儀的創作啟發非常大。因此，她的小說寫的不只是純粹男女之間的愛情，裏邊必須包含各種人際關係、國家和民族等問題，她精彩之處即將工商界可能出現的風雲際會、陰險奸詐，甚至是香港回歸前夕出賣中國民族和香港利益的陰謀，也藉由小說半虛幻、半真實的故事，訴說著香港一個重要時代的變化。

雖然梁鳳儀的小說有其時代意義的價值，卻必須注意她在創作模式上的問題重重。易之

²² 龍飛鳳舞文，〈梁鳳儀：縱橫文壇，馳騁商界〉《大經貿》(2009 年第 7 期)，頁 90。

²³ 蔡恩澤文，〈商界才女梁鳳儀〉《華人時刊 TIMES》(2004 年 12 月)，頁 53。

²⁴ 鄒濤著，〈我國商文學及其研究的興盛〉《創作研究·當代文壇》(2008 年 2 月)，頁 77。

²⁵ 黃常棋，〈事業是這樣成就的——梁鳳儀談創作生涯與創業之旅〉《開放潮》，(2001 年第 7)，頁 53。



臨寫過一篇文章〈俊男美女換新裝〉評論梁鳳儀的小說，把她拿來與岑凱倫的言情小說作為比較：「岑凱倫，的小說，是有它的局限，洋洋灑灑數十本，意識形態卻只有一個，對於女性角色的處理，似乎還停留在漂亮女孩被姦後遭未婚夫拋棄，之後不擇手段成為女強人展開報復等一類老套。」²⁶如此的評論雖看出言情小說逐漸被淘汰，因而產生財經小說這新類型的趨勢，可卻同時存在其時間上的局限性。蓋當時財經小說的崛起，從人物形象到故事背景皆為新鮮題材，姑且勿論梁鳳儀寫作出版速度之快是否能兼顧重質又重量，我們現在回過頭來看這一系列的小說，女強人形象和商業背景故事敘述的重復性不也走向了和岑凱倫一樣的路嗎？

再說，梁鳳儀寫作過於急速，在沒有太多的時間潤飾文字之下，導致她的作品顯得草率、粗糙，而她的情感投入得過度激烈，也讓她的作品出現主觀色彩比較濃厚的問題。至於人物的描寫尚算細膩，可惜人物的結局幾乎大同小異，尤其是她筆下那些理想中的女強人，她們的成功總是過於簡單化與標準化，還有結構上的雷同，語言運用上的不平衡性，造就了她的小說在深度上，仍不能免俗²⁷。

但從另一方面來看，梁鳳儀在商場上叱吒風雲，身經百戰，曾出任數家國際上數一數二的廣告公關公司高職，又曾任職香港股票市場「龍頭」的「聯合交易所」行政科總監，事業彪炳，她的小說擅長描寫財經界鉅子、豪門家族在商場上的勾心鬪角，以及這些天之驕子在名利、地位、聲望、事業牽制下的感情生活、愛情經驗。她的小說「佈景」，似乎全都是用大把大把的「真鈔實銀」推疊出來的，在这一切「向錢看」的都市裏，讀來另有一種懾人的氣勢。

在梁鳳儀的諸多人生角色中，她最擅長扮演的恐怕還是商人的角色，在她看來，文人是個非常主觀的行業，好與壞很難評判，而商業則存在一定的模式，做起來有簡單規則，成功與否都靠數據說話，因此在接受雜誌專訪時即毫不諱言以「九流作家，一流商人」來評價自己²⁸。但她的小說自問世以來，便受到讀者廣泛關注，她的多部作品甚至被改編成電影或電視劇，在 90 年代的文壇上，梁鳳儀最大的貢獻是開闢出與以往言情小說風格迥異的財經小說系列，更多地將現代人的經濟生活生動地注入了文學中，為香港小說增添了新的品種，這一項創新的突出性是毋庸置疑的。

²⁶ 此篇評論被收錄於梁鳳儀小說《昨夜長風》後記中，頁 328—329。

²⁷ 劉登翰著，《香港文學史》，（北京：人民文學，1999），頁 506。

²⁸ 徐少傑文，〈梁鳳儀：百變女人的「鳳凰」傳奇〉《女人志》（2008 年 11 月），頁 37。



參考書目

近人論著：(依筆劃排列)

(一)專著

天下雜誌編輯：《轉折點上的香港》(臺北：天下，1988年)。

恩萊特：《香港優勢》(香港：牛津大學，1997年)。

梁鳳儀：《花魁劫》(臺北：林白，1991年)。

梁鳳儀：《昨夜長風》(臺北：林白，1991年)。

梁鳳儀：《異邦紅葉夢》(臺北：林白，1991年)。

梁鳳儀：《豪門驚夢》(臺北：林白 1990年)。

梁鳳儀：《鎖清秋》(臺北：林白，1991年)。

劉登翰：《香港文學史》(北京：人民文學，1999年)。

(二)期刊論文

徐少傑：〈梁鳳儀：百變女人的「鳳凰」傳奇〉(《女人志》，2008年11月)。

陳恬立：〈梁鳳儀：我其實是個商人〉(《經理人》，2005年第5期)。

黃常棋：〈事業是這樣成就的——梁鳳儀談創作生涯與創業之旅〉(《開放潮》，2001年第7)。

鄒濤：〈我國商文學及其研究的興盛〉(《創作研究·當代文壇》，2008年2月)。

蔡恩澤：〈商界才女梁鳳儀〉(《華人時刊 TIMES》，2004年12月)。

龍飛鳳舞：〈梁鳳儀：縱橫文壇，馳騁商界〉(《大經貿》，2009年第7期)。





有鳳初鳴——

漢學多元化領域之探索學術研討會議程

(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

時間：99年6月10日(星期四)

地點：東吳大學外雙溪校區 R0101 普仁堂

場次	主持人	主講人	論文題目	特約討論
08：40—09：00 報 到				
09：00 09：10			開幕式 貴賓致詞	
場次	主持人	主講人	論文題目	特約討論
(一) 09：10 10：30	孫劍秋 主任 (國北教大)	方思翰 政治大學	王陽明《大學》詮釋之「內聖外王」—以政治環境與士人處境切入	涂美雲 東吳
		吳承翰 東吳大學	《莊子》之生死觀	吳順令 北大
		張琬瑩 東吳大學	程大昌《易老通言》論「有」、「無」	孫劍秋 國北大
		陳宗健 元智大學	論王龍溪三教思想中「以儒為宗」之修煉觀	許清雲 東吳
10：30—10：40 茶 敘				
(三) 10：40 12：00	賴賢宗 主任 (臺北)	何儒育 台灣大學	自「為政以德」至「不忍人之政」——以心身修養論孔孟「政德修養」之理論發展	蔡宗祈 東海
		施依吾 淡江大學	老莊福德觀析論	蔡宗祈 東海
		陳玉芳 政治大學	《太平經》三一思維的調和觀	賴賢宗 北大
		陳儀 中央大學	權陽村《入學圖說》析論	詹海雲 元智
12：00—13：30 午 餐				
(五) 13：30 14：50	林伯謙 主任 (東吳)	林欣怡 台灣大學	從小鎮到城市的靈魂漫遊——論七等生與阮慶岳短篇小說中的自我與我關係	鍾正道 東吳
		林欣儀 政治大學	女族「苛」痕：論《烈女圖》、《飢餓的女兒》中多重身體剝削與抵抗	李翠瑛 元智
		陳永錫 台北市立教育大學	《如果在冬夜，一個旅人》之讀者與閱讀	鄭明姍 東吳
		陳慶容 東吳大學	論《呼蘭河傳》的敘事視角	林明珠 東華
14：50—15：00 茶 敘				
(七) 15：00 16：20	林明珠 主任 (東華)	尤莉雅 元智大學	從接受理論看巴金與劉韻韶的《父與子》譯本	林明珠 東華
		王衍智 台北教育大學	身分、移動與地景的再現——以《通往花蓮的秘境》和《花東小旅行》為例	阮桃園 東海
		楊滢靜 東華大學	從精神分析看《沉默之島》裡的鏡像關係	張啟超 東華
		賴依玲 元智大學	從 97 回歸看梁鳳儀筆下的商場風雲	阮桃園 東海
16：20			閉 幕	

說明 1：本研討會分八場次、於兩場地舉行，每場次各四篇論文發表，共計三十二篇論文。
說明 2：每場次主持人三分鐘，發表人各七分鐘，特約討論人每篇各八分鐘，其餘為綜合討論時間。

說明 3：時間屆止前一分鐘按鈴一短聲，時間屆止時按鈴二長聲。

有鳳初鳴——

漢學多元化領域之探索學術研討會議程

(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

時間：99年6月10日(星期四)

地點：東吳大學外雙溪校區 R0112 戴氏基金會會議室

場次	主持人	主講人	論文題目	特約討論
(二) 09:10 10:30	鍾雲鶯 主任 (元智)	王安碩 東海大學	馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》通段釋《詩》商榷	劉玉國 東吳
		周蔚慈 東華大學	試論〈清人〉在詮釋上的幾個問題	王建生 東海
		王顥瑞 東吳大學	《迎神賽社禮節傳簿四十曲宮調》二十八星宿若干問題初探	侯淑娟 東吳
		林增文 東海大學	概念譬喻理論的詩歌詮釋——以蘇軾〈定風波〉詞為例	陳慷玲 東吳
10:30—10:40 茶 敘				
(四) 10:40 12:00	鍾雲鶯 主任 (元智)	鄭宇辰 東吳大學	徐陵之生平及其才識析述	溫光華 東華
		曹任遠 台北市立教育大學	試探熊十力《周禮》「出于孔子」說	賴貴三 師大
		陳宥伶 成功大學	從《世說新語》看魏晉士人的癖好	陳松雄 東吳
		陳冠勳 台北市立教育大學	從字樣角度試探甲骨相關問題	許鈺輝 東吳
12:00—13:30 午 餐				
(六) 13:30 14:50	朱歧祥 主任 (東海)	余一霞 東吳大學	張穆著述考	楊果霖 北大
		許永德 東吳大學	「經濟文章磨白晝」—龔自珍之藏書研究	王國良 北大
		張韶祁 淡江大學	論周弼《唐三體詩》的詩學內涵	林宜陵 東吳
		郭宛真 暨南大學	閱讀中的「理欲之極」——妙復軒《石頭記》評點中的正與反	林香伶 東海
14:50—15:00 茶 敘				
(八) 15:00 16:20	朱歧祥 主任 (東海)	林彥廷 東吳大學	論邵亨貞詩詞中對魏晉風度之追尚	李建崑 東海
		許仲南 東吳大學	論馮煦詞學的浙派面相——以師友、論詞與詞作為主要考察對象	司仲敖 北大
		吳若昕 台北大學	從風塵娼妓到薄命紅顏——論閨婆惜形象的轉變	許建崑 東海
		陳重方 台北大學	清《律例館校正洗冤錄》相關問題考證	陳伍嵩 東吳

說明 1：本研討會分八場次、於兩場地舉行，每場次各四篇論文發表，共計三十二篇論文。

說明 2：每場次主持人三分鐘，發表人各七分鐘，特約討論人每篇各八分鐘，其餘為綜合討論時間。

說明 3：時間屆止前一分鐘按鈴一短聲，時間屆止時按鈴二長聲。



有鳳初鳴——
漢學多元化領域之探索學術研討會

(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

工作人員及執掌

組別	工作職掌	成員
精神領袖		東吳大學中國文學系 所學會長王偉建
總召集人	活動統籌	張琬瑩
後勤組	<ol style="list-style-type: none"> 1. 徵稿 2. 送審 3. 論文編排 4. 會後論文集 5. 製作宣傳海報、議程表 6. 名牌 7. 場地布置(紅布條、指示牌) 8. 桌牌製作 9. 餐飲安排 10. 會議相關物品準備 	范玉廷 吳承翰 張琬瑩 陳禹妙 余一霞 張天惠 葉嘉中
活動組	<ol style="list-style-type: none"> 1. 處理活動報名事宜 2. 邀請函(發表人、講評人與重要來賓) 3. 發表人聯絡 4. 安排議程 5. 貴賓接待 6. 報到/資料領取 7. 會議進行(司儀) 8. 活動攝錄影 	于千喬 陳韋哲 陳慶容 蕭雁鎂 張美華 何宗諺 蔡坤瑞



有鳳初鳴——
漢學多元化領域之探索學術研討會
(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

徵稿簡約

- 一、本屆研討會由元智大學中國語文學系、台北大學中國文學系、台北教育大學華語文中心、東吳大學中國文學系、東海大學中國文學系、東華大學(美崙校區)中國語文學系聯合舉辦(依筆畫順序排列)，徵求全國研究生純學術研究之學術論文。
- 二、本研討會徵稿對象為全國博碩士班研究生，徵稿範圍包括：經學(包含群經、小學)、思想(包含諸子、哲學)、文學(包含駢散、辭賦、詩、詞、曲、小說、戲劇、現代文學等)、版本與文獻；請勿重複投稿，亦請勿一稿二投。
- 三、收稿時間為九十九年二月十九日(五)起，至九十九年三月十九日(五)下午四時止，逾時不予受理(不以郵戳為憑)。
- 四、稿件限用中文撰寫，文長不超過二萬字(以電腦字元計算，含注解與參考書目)，請另紙附上三百至五百字之摘要以及關鍵詞(不含在總字數之內)。以上稿件中，皆請勿標上姓名學校等個人資料。
- 五、論文版面採橫排方式，為便利編輯作業，撰稿格式參見附件，並避免不必要之格式設定。
- 六、來稿請包括書面一式二份及 word 儲存之電子檔案磁片(或光碟片)一張，並請另紙註明姓名、學校、所別年級、通訊地址、電話及電子郵件信箱等聯絡資料，以便聯繫。字數或版面不符規定者，一律不予錄取，亦不退稿。
- 七、本學術研討會由委員會負責處理集稿、送審、編印及其它與出版有關之事宜。本次研討會結束，將以電子論文集形式發行。
- 八、凡審查通過之論文始得提會發表；審查未通過之稿件，均不予退稿，但會附上評審者意見之打字影本，供撰稿人參考。
- 九、來稿經發表後，版權歸本學術研討會所有(包括網頁使用權)，除作者本人日後將其個人著作結集出版外，非經本會書面同意，不得轉載或翻譯。

十、來稿請寄：111 臺北市士林區臨溪路 70 號 東吳大學中國文學系

「有鳳初鳴學術研討會」議事組收

聯絡電話：(02) 2881-9471 轉 6142 顏秘書



有鳳初鳴——

漢學多元化領域之探索學術研討會

(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

撰稿格式

本研討會為便利編輯作業，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；文中舉例的數字標號統一用(1)、(2)、(3).....。
- 二、請用新式標號，惟書名號改用《》，篇名號改用〈〉。在行文中，書名和篇名連用時，省略篇名號，如《莊子·天下篇》。若為英文，書名請用斜體，篇名請用" "。日文翻譯成中文，行文時亦請一併改用中文新式標號。
- 三、獨立引文，每行低三格；若需特別引用之外文，也依中文方式處理。
- 四、注釋號碼請用阿拉伯數字隨文標示。
- 五、注釋之體例，請依下列格式：
 - (一) 引用專書：

王夢鷗：《禮記校證》(臺北：藝文印書館，1976年)，頁102。
 - (二) 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。
 - (三) 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。
 3. 原書有後人作注者，例如：
〔晉〕王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》(臺北：華正書局，1983年)，上編，頁45。
 - (四) 引用報紙：

余國藩著，李爽學譯：〈先知·君父·纏足——狄百瑞著《儒家的問題》商榷〉，《中國時報》第39版(人間副刊)，1993年5月20-21日。

有鳳初鳴——
漢學多元化領域之探索學術研討會
(第五屆全國中文領域研究生論文發表會)

(五) 再次徵引：

1. 再次徵引時可用簡單方式處理，如：

註1：王偉勇：〈以唐、五代小令為例試述詞律之形成〉，《東吳文史學報》第十一號（1993年3月），頁77-106。

註2：同前註。

註3：同前註，頁78。

2. 如果再次徵引的註，不接續，可用下列方式表示：

註4：同註1，頁82。

六、其他體例：

(一) 年代標示：文章中若有年代，儘量使用國字，其後以括號附注西元年代，西元年則用阿拉伯數字。

1. 司馬遷（145-86 B.C.）

2. 馬援（14B.C.-49A.D.）

3. 道光辛丑年（1841）

4. 黃宗羲（梨洲，1610-1695）

5. 徐渭（明武宗正德十六年〔1521〕- 明神宗萬曆十一年〔1593〕）

(二) 關鍵詞以不超過六個為原則。

(三) 若文章中多次徵引同一本書之材料，為清耳目，可不必作注，而於引文下改用括號注明卷數、篇章名或章節等。

七、徵引資料來自網頁者，需加注網址。



中華民國九十四年九月創刊

有鳳初鳴年刊

Debut

Annual of Graduate School of Chinese Literature
Soochow University

第六期

中華民國九十九年十月出版

出版者：東吳大學中國文學系博碩士班

發行者：東吳大學中國文學系博碩士班

臺北市士林區臨溪路七十號 電話：28819471 轉 6142

籌備委員：朱岐祥主任 林伯謙主任 林明珠主任 孫劍秋主任 賴賢宗主任
鍾雲鶯主任（以姓氏筆畫為序）

排版：葉嘉中、顏晴美

校對：葉嘉中、顏晴美

轉載或輯印本刊文字，須先徵求本系同意。

This Annual Publication, Debut, is supported by the Graduate School of Chinese Literature, Soochow University, Taipei, Taiwan, R.O.C



DEBUT

Annual of Graduate School of Chinese Literature Soochow University Number 6 CONTENTS October 2010

-
- | | | |
|----|------------------|--|
| 1 | Fang, Sz-Han | An annotation by Wang Yangming about the "excellent in both moral character and in governing" from "The Great Learning"
— Viewed from the political context and the gentleman person situation |
| 2 | Pchelkina, Julia | The comparison of Ba Jin's and Liu Yunshao's translations of Fathers and Sons in the perspective of theory of aesthetics response |
| 3 | Wang, An-Shuo | The study of Ma, Rui Chen's Tongjia Characters in Mao Shi Zhuan Jian Tongshi |
| 4 | Wang, Yan-Zhi | The identity, motion and the landscape reappearance - - take "Leads to Hualian's Peru Boundary" and "the Huadong Small Travel" as an example |
| 5 | Wang, I-Jui | Discussion of Chinese Zodiac in "Li Jie Chuan Bu" |
| 6 | Yu, Yi-Xia | Textual Criticism on Zhang Mu's works |
| 7 | Ho, Jo-Yu | The Conversion Of The Political-Moral And Practice Theory From Confucius To Mencius |
| 8 | Wu, Cheng-Han | Chung Tzu's View of Life and Death |
| 9 | Wu, Jo-Hsin | Shifting Images of Earthly Prostitute and Ill-fated Beauty—the Illustration of Yen Poshi in <i>Outlaws of the Marsh</i> |
| 10 | Jhou, Wei-Cih | Discussion of Several Issues about the Interpretation of "Ch'ing People" |
| 11 | Lin, Shin-Yi | Wondering Souls from the Town to the City: A Discussion on the Self-image and Interperson Relationship within Qi Deng Sheng and Ruan Qing-Yue's Short Stories |
| 12 | Lin, Xin-Yi | Leaving "Acrimonious" scars deeply in Feminine Bloodlines : The argumentation of "Portrait of Female Martyr" and " Daughter of the River " about multi-exploitation and resistance on women's physical bodies. |
| 13 | Lin, Yen-Ting | The Pursuit of Wei-Jin Dynasty's Manner in Shao Heng-jen's Poetry and ci poetry |
| 14 | Lin, Tseng-Wen | Poetry Interpretation of Concept Metaphor Theory —take Su Shi's 〈Ding Feng Po〉 Poem as the example |
| 15 | Shih Yi-Wu | The Study of Lao-Tzu's and Zhuang-Zi's Ideas of the Relationship Between Morality and Bliss |
| 16 | Chang, Wang-Ying | The Discussion of Chen-DaChang's "you"&"wu" Theory from the book named <yi lao tong yan> |
| 17 | Chang, Shao-Chi | The study of Zhou Bi "Tang Three Body Poems" poetics connotation |
| 18 | Tsao, Jen-Yuan | Studies Xiong Shili the elaboration which the "Form-Confucius" the vein source at Zhou Rite |
| 19 | Hsu, Yung-Te | "Dedicate Himself on Writing to Improve the Economic Growth"
— Research on Gong Zi-Zhen's Books Collection |
| 20 | Shiu, Jung-Nan | Feng Shiu's theory of ci poetry about Je-Shi ci poetry school |
| 21 | Chen, Yung-Hsi | The Readership and Reading of 〈 If on a Winter's Night, a Traveler 〉 |
| 22 | Chen, Yu-Fang | The coordinate concept of three-in-one structural model of "The Tai-Ping Classics" |
| 23 | Chen, Tsung-jian | The comment of the practice based by the theme of Confucianism ,which is within Wang Longxi's Three Religions Thought |
| 24 | Chen, Kuan-Hsun | Literal Standard of Oracle Bones |
| 25 | Chen, Yu-Ling | Hobbies of Figure in Wei-Jin Dynasty by Shi-Shui-Xin-Yu |
| 26 | Chen, Chong-Fang | Research on "LuLiGuan Direct flushing the XiYuanLu" of Qing Dynasty |
| 27 | Chen, Yi | Analysis on The Theory implied in Chuan Tang-tsun's Ru Xue Tu Shuo |
| 28 | Chen, Ching-Rong | The narration method of <Autobiography of Hu-Lan River> |
| 29 | Guo, Wan-Zhen | The Relation between Principles and Desires
A Commentary on "The Story of Stone" from the Miaofu Studio |
| 30 | Yang, Ying-Ching | A study of Image relation in "The island of silence"-From the viewpoint of psychoanalysis |
| 31 | Cheng, Yu-Chen | Xu Ling's life and talent and learning device knowledge |
| 32 | Lai, Yee-Ling | a review of hongkong 97's return through liang feng yi's financial fiction |
-