

ISSN 2075-0404

# 東吳中文線上學術論文

第二十三期

中華民國一〇二年九月

## Soochow Journal of Chinese literature online

No.23

September 2013



東吳大學出版

*Published by*

**SOOCHOW UNIVERSITY**



第二十三期

中華民國一〇二年九月

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.23

September 2013

發行人 潘維大

Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：林伯謙（召集人・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Lin, Po-chien

陳松雄（東吳大學教授）

Chen, Sung-hsiung

蘇淑芬（東吳大學教授）

Su, Shu-fen

侯淑娟（東吳大學副教授）

Hou, Shu-chuan

涂美雲（東吳大學副教授）

Tu, Mei-yun

鍾正道（東吳大學助理教授）

Chung, Cheng-tao

許清雲（東吳大學教授）

Hsu, Ching-yun

鄭明嫻（東吳大學教授）

Cheng, Ming-li

林宜陵（東吳大學副教授）

Lin, Yi-ling

陳慷玲（東吳大學副教授）

Chen, Kang-ling

執行編輯：曾甲一助教

EXECUTIVE EDITOR: Tseng, Chia-yi

東吳大學出版

臺灣 11102 臺北市士林區臨溪路 70 號

*Published by Soochow University, No. 70,*

*Lin-hsi Road, Shin Lin, Taipei, 11102*

*Taiwan, Republic of China*



# 東吳中文線上學術論文

第二十三期

中華民國一〇二年九月

## 目 錄

### 【博碩士生論文】

由「小大之辯」論莊子逍遙思想

.....高茂鈞.....1

《世說新語》中支遁形象析論

.....杜承書.....33

窮則變，變則通

——沈守正《詩經說通》之《詩》學評析研究

.....王嘉慧.....49

明代馮復京著述及其《六家詩名物疏》版本著錄考述

.....郭明芳.....83

《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

.....張億平.....109

彭小妍《斷掌順娘》中女性意志與命運的對照書寫

.....郭湘琳.....137



## 由「小大之辯」論莊子逍遙思想

高茂鈞\*

### 提 要

莊子思想繁富，議論宏肆，其中「逍遙」思想乃莊子重要命題，歷代莊注皆有探究。今言逍遙思想，首見〈逍遙遊〉篇章，然則通篇之中，並未直言何為「逍遙」，亦未明論如何「逍遙」。非但如此，莊子反以鯤鵬譬喻起筆，因其形體變化，標幟大者形象，並藉蜩鳩之譏，列舉小者表徵，欲以二物相對，說明「小大之辯」旨意，並由此闡釋逍遙思想。

然則〈逍遙〉篇章概念繁雜，因而歧義輩出，莫衷一是，致使「小大之辯」目的不明，「逍遙」思想愈發隱晦，是故本文以『由「小大之辯」論莊子逍遙思想』為題，以「二蟲」與「小大形象」為例，分析「小大之辯」內涵，採覽諸家說法，佐以相關論述，還原該題自郭象以來的分歧現象，探究歷代說法得失之處，冀望回歸莊子本旨，重審其於《莊子》中之地位，並與「逍遙」相互連結，建構自「小大之辯」至「逍遙」之實踐歷程。

關鍵詞：莊子、小大之辯、逍遙

---

\* 東吳大學中國文學系研究所碩士生



## 一、前言

〈逍遙遊〉為內篇之首，其譬喻生動，意蘊豐富，涵括重要思想，其中「逍遙」即是《莊子》思想核心，因而歷代學者治莊，必當竭力求之。覽觀篇內，莊子起筆即言鯤鵬，以其形體變化，標幟大者形象，並藉蜩鳩之譏，反舉小者表徵，欲以相對二物，明「小大之辯」之旨，並由此辨闡釋逍遙境界。然而其中概念繁複，往往解讀不一，導致歧義輩出，不得其可，致使「小大之辯」目的不明，「逍遙」思想益發隱晦。

今傳注本之中，首論郭象，子玄之注，魏晉廣為流傳，時人奉為圭臬，《世說新語·文學》亦言「莊子〈逍遙遊〉舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能撥理於郭、向之外。」<sup>1</sup>對於小大概念，其以「小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」<sup>2</sup>釋之，以為萬物無分小大，「適性」即可逍遙。此論一出，後學就此「小大」形象，各抒「逍遙」論點，支遁以「明至人之心」<sup>3</sup>為是，言無待者方得逍遙，至若明清之際，學者推舉大者形象，上達「大」者即是逍遙，然則眾說之中，當以何者為是？所謂「逍遙」境界，又當如何達成？

本文擬藉「小大之辯」為題，論其小大形象之本旨，剖析該題自郭注以來的分歧現象，採覽諸家說法，佐以相關論述，探究歷代說法得失之處，企圖回歸莊子本意，且與「逍遙」關聯，重審其於《莊子》中之定位，試圖建構逍遙功夫，茲就此題略抒己見，以資方家參酌。

## 二、「小大之辯」之內涵

今本《莊子》三十三篇，內篇七，外篇十五，雜篇十一，合計六萬餘字，然而《漢書藝文志·道家》云：「莊子五十二篇」，《史記·老莊申韓列傳》又云：「莊子……著書十萬餘言，大抵率寓言也。」<sup>4</sup>由此可知，今本《莊子》無論篇目、字數，皆少於古本，其闕漏嚴重，可想而知。再由內文觀之，既有內外雜三者之分，其分類必有緣由，或言內篇早於外雜篇，肯定為莊子所作，自王夫之《莊子解》以降，學者多持此見；又或內篇晚於外雜篇，外雜篇方是莊子所作，以任繼愈先生為代表<sup>5</sup>；再或以為內外篇中皆有部分為莊子所作，馮友蘭先生為此說代表<sup>6</sup>；於三說之外，尚有認為《莊子》內外雜篇不必刻意區分，皆可視為莊周作品，對於各章出於何人之手，古今學者猶然聚訟紛紜，莫衷一是。

<sup>1</sup> 楊勇：《世說新語校箋》（臺北：文光圖書，1976年），頁170。

<sup>2</sup> 〔晉〕郭象：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁1。

<sup>3</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁170。

<sup>4</sup> 瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：中新書局，1977年3月），頁834。

<sup>5</sup> 此說參照任繼愈：《中國哲學發展歷史·先秦卷》（北京：人民出版社，1983年），頁386。

<sup>6</sup> 此說參照馮友蘭：《中國哲學史新編·第一冊》（北京：人民出版社，1965年），頁367。



然而《莊子》問題不僅存於篇目，其文字宏肆，意旨深微，「荒唐之言」、「無端崖之辭」充塞其間，是故陸德明《經典釋文》評莊子其人其書，謂其「宏才命世，辭學華深，正言若反，故莫能暢其弘致，後人增足，漸失其真」<sup>7</sup>，此言不僅顯露《莊子》難解之處，亦解釋眾說紛紜之因。然則著書立說，必當示其旨意，儘管《莊子》全書洋溢自肆，當有真義存於其間，一如林雲銘《莊子因》所述：「莊子篇中有一語而包數義者，有反覆千餘言而止發一意者，有正意少而傍意多者，有因一言而連累他及者，此俱可置而勿論，惟先求其本旨，次觀其段落，又次尋其眼目，照應之所在，亦不難曉。」<sup>8</sup>是故研讀《莊子》應先探究其本意，倘若本旨暢達，篇章、次第、節目諸多問題自然迎刃而解，所謂「言者所以在意，得意而忘言」，即是如此。

綜觀全書，相較於外雜篇章，內篇七則關聯緊密，環環相扣，歷代注莊者，對於此處各有論述，且內七篇之中，以〈逍遙遊〉為全書之首，〈齊物論〉、〈養生主〉等篇，皆由此篇推闡而來，是故清人孫嘉淦以為「〈逍遙遊〉者，莊子之志也。……〈齊物論〉之喪我，〈養生主〉之緣督，〈人間世〉之無用，〈德充符〉之忘形，〈大宗師〉之入於天一，〈應帝王〉之遊於無有，皆本諸此，實全書之綱領，故首發之，所謂部如一篇，顛之倒之而不可者也。」<sup>9</sup>該篇重要程度，自不在話下，其餘如林雲銘稱〈逍遙遊〉為「內篇之冠」<sup>10</sup>，近人胡樸安亦以為「此篇為第一篇，統括全書之意，逍遙物外，任心而遊，而虛無、寂靜、自然、無為之旨，隨在可見。能了解此意，《莊子》全書即可了解。」<sup>11</sup>上述各說，或云綱要，或稱冠冕，無不肯定〈逍遙遊〉一篇於全書地位，是故今論莊子思想，當以內篇為覈，然內篇之首，即是〈逍遙遊〉。

〈逍遙遊〉既為全書首篇，自然含括許多重要議題，如「小大之辯」、「有待無待」、「至人境界」以及「逍遙思想」。然而《莊子》行文，重要概念常寓於譬喻之中，其自謂「重言十九，寓言十七」<sup>12</sup>，可見一斑。再因注莊者時代背景不同，許多概念因而產生歧義，如「逍遙」之意，郭象以為「小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一也」，是以「適性」為逍遙，而支遁則援引佛教性空之學解莊，提出「明至人之心」一說，重新定義莊子的逍遙思想，及至宋末，林希逸一改易術解莊，其以為逍遙者，「言優游自在也」<sup>13</sup>，並以「樂」字作為逍遙代稱，而後羅勉道以「化」字解釋逍遙，以為「神遊寥廓，無所拘礙，是謂逍遙遊」<sup>14</sup>，至後明清學者詮釋逍遙，

<sup>7</sup> 〔唐〕陸德明：《經典釋文·序錄》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓，2001年7月）。

<sup>8</sup> 〔清〕林雲銘：《莊子雜說》，見《無求備齋莊子集成初編》（臺北：藝文印書館，1974年12月，影印清乾隆間刊本），頁8下。

<sup>9</sup> 〔清〕孫嘉淦：《南華通》，見《四庫全書存目叢書·子部·道家類》（臺北：莊嚴文化事業有限公司），257冊，頁509。

<sup>10</sup> 〔明〕林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》（影印清乾隆間刊本），卷1，頁7下。

<sup>11</sup> 胡樸安：《莊子章義·逍遙遊總論》，見《樸學齋叢書》（臺北：1943年6月），頁1。

<sup>12</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁1037。

<sup>13</sup> 〔宋〕林希逸：《華南真經口義》（《無求備齋莊子集成初編》，影印道藏本），卷1，頁1上。

<sup>14</sup> 〔宋〕羅勉道：《南華真經循本》（《無求備齋莊子集成續編》，影印明正統十年刊道藏本），卷1，頁1上。



吸收前人觀點，轉化成以「大」為綱的逍遙觀，如陸西星認為「人必大其心，而後可入道，故內篇首以〈逍遙遊〉」<sup>15</sup>，又如釋德清所言「逍遙者，廣大自在之意」<sup>16</sup>；由此可知，莊書之中相同的概念，經由不同注家闡釋，或因時代背景不同，或因思想體系不同，皆成相異觀點。倘若「逍遙」概念充滿歧義，作為鋪設、推導逍遙概念的「小大之辯」，亦當具有不同觀點，茲就以「小大之辯」作為開端，藉此探討莊子逍遙思想。

### （一）「小大之辯」其意為何

「小大之辯」乃為莊子所設譬喻，以小者與大者二種不同之物，揭示世間二種不同的價值觀，此價值觀出自於不同物種間的形貌、形體、能力的差異，是以資質的不同，由外而影響於內，並藉此說明其內在高度的迥異，是故〈逍遙遊〉首段便云：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」<sup>17</sup>

首句便言「北冥有魚，其名為鯤」，「北冥」者，釋德清注為「北海」，又云「曠遠非世人所見之地」<sup>18</sup>，陸德明《經典釋文》亦云「嵇康云：『取其溟漠無涯也。』」梁簡文帝曰：「窅冥無極，故謂之冥。」<sup>19</sup>在暢談逍遙之前，莊子先起一譬喻，於世俗之外，建構出玄深幽遠的無涯空間，再由空間之中，描繪「鯤鵬」形象。所謂「鯤」者，一作魚子，如《爾雅·釋魚》：「鯤，魚子」，一作大魚，如《釋文》「鯤，大魚名也」，相反兩解，恰好說明莊子言「鯤」含括由小而大，以至小為至大的形體提昇，以至於其謂「不知其幾千里也」，此時筆鋒一轉，順勢由鯤轉化為鵬，雖同是形體廣大，綿延千里之物，卻以突破水體囹限，儼然遨遊天地之間。

至此，莊子以鯤鵬為象徵，建立出至大的標的，且為加強鯤鵬的真實性，下文即以引文方式，從事例、言例兩種角度，分別舉出類似二例，其一為：

《齊諧》者，志怪者也。《諧》之言曰：「鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。」<sup>20</sup>

《齊諧》，一說為人名，如司馬彪、俞樾，一說為書名，如近人林紓云「既名為諧，為志，則言書為當」<sup>21</sup>，又如朱桂耀以為「《齊諧》者，蓋即齊國諸隱之書」<sup>22</sup>，然莊子今以《齊諧》為佐，重出大鵬一事，既為加強例證之可信，《齊諧》當從後者為是。其二

<sup>15</sup> 〔明〕陸西星：《南華真經副墨》（臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年），頁45。

<sup>16</sup> 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009年8月），頁1。

<sup>17</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁2。

<sup>18</sup> 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，頁2。

<sup>19</sup> 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁3。

<sup>20</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁5。

<sup>21</sup> 林紓：《莊子淺說》（臺北：華正書局，1985年6月），頁7-8。

<sup>22</sup> 朱桂耀：《莊子內篇補證》（臺北：文星書店，1965年1月），頁7。



為：

湯之問棘也是已。窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未  
知其脩者，其名為鯤。有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖  
羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。<sup>23</sup>

莊子於此以湯之問為例，企圖為鯤鵬增添幾分真實性，如藏雲山房主人曰：「此恐世人  
認為無稽之談，不肯深思詳辨，故又徵之湯之問棘以實其言之非妄，是作者婆心，亦苦  
心也。」<sup>24</sup>是故較之上述二段，此段更著重於寓言的細節，由原先的「北冥」成為寸草  
不生的「窮髮之北」，對於鵬鳥其背與翼，分別取「泰山」、「垂天之雲」為譬，並於鵬  
鳥上飛時，添加動態描寫，以「絕雲氣」、「負青天」，使形象更為鮮活，至於長寬部分，  
起初皆言「不知其幾千里」，此段則分為長、寬二點敘述，寬者「數千里」，而長者卻「未  
有」人能知之，藉由吾輩知之極限，說明知能之外仍有大物存焉，並且超乎想像，再次  
抬升了鯤鵬二物的大物形象。行文至此，莊子成功為讀者建立明確的大者形象，也替下  
文設下伏筆。

大者確立後，非大者自然相對而生，如《老子》第二章所云「天下皆知美之為美，  
斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。」<sup>25</sup>所謂美、善，皆是符合社會價值所訂定的價值  
判斷，並非亙古不變，其所代表的價值好惡，反倒更容易受種族、社會、年齡等眾多因  
素而有所不同，甚或相互牴觸，產生質疑、混淆。是故莊子此處以鯤、鵬為寓，揭示一  
大者境界，相反地，也間接對比出一小者境界，於是其云：

蜩與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆、枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之  
九萬里而南為？」<sup>26</sup>

又云：

斥鴳笑之曰：「彼且奚適也？我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦  
飛之至也。而彼且奚適也？」此小大之辯也。<sup>27</sup>

以上二段，莊子採取相同筆法，將同一概念分別置入不同寓言，以重出的方式刻劃其中  
小與大者的形象，此則便以「蜩、學鳩」與「斥鴳」為主角，分別對鵬鳥圖南一舉提出  
質疑。其中「蜩」者，蟬也，「學鳩」者，小鳩也，而「斥鴳」者，斥，小澤也，鴳，  
字亦作鷦，雀也，此指池澤中的小麻雀。無論是蜩、學鳩亦或斥鴳，皆是莊子有意提出，  
列為對比、映襯的配角，倘若蜩鳩為劣為弱，更可襯托鯤鵬為優為強，是故《淮南子·  
道應訓》高誘注云：「斥澤之鷦，為飛不出頃畝，喻弱也。」又《文選》曹植《七啟注》  
以為：「鷦雀飛不過一尺，言其劣弱也。」即是此意。

<sup>23</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 17。

<sup>24</sup> 〔明〕藏雲山房主人：《南華大義解懸參註》（《無求備齋莊子集成初編》，影印明稿本），頁 83。

<sup>25</sup> 王准：《老子探義》（臺北：商務印書館，2007 年 4 月），頁 9。

<sup>26</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 10。

<sup>27</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 17。



然而清人王夫之言及此，謂「蝸與學鳩之笑，知之不及也。」<sup>28</sup>將蝸與學鳩對大鵬的訕笑，視作為知的不足，此種不足不單受形體、能力所限制，其眼界、胸襟更是主因。據此，清人劉鳳苞亦言：「二蟲伎倆，本來有限，不說他不能到九萬里，轉笑大鵬何必定到九萬里。所謂下士笑如蒼蠅也。」<sup>29</sup>由此可知，莊子設此寓言，不僅以鯤鵬的外在形象，作為大物的標的，更於凡人的知能之外，開拓出新的視域，並藉由大者之大，反諷小者陋於其小，是故其云「此小大之辯也」。

所謂「小大之辯」，辯者，即辨也，「小大之辯」，即為辨析小大二物，如朱桂耀引徐幹中論云：「『辯者別也。』大與小有別，蝸鵲之不知大鵬，正如〈秋水〉篇『埴井之鼃』不知『東海之鼈』，皆以喻『小知不及大知。』」<sup>30</sup>可知莊子提出小大之別，旨在藉由小大的不同，突顯大優於小，小不如大。然則辨析小大之前，必先設立小大對立之物，〈逍遙遊〉中便以「蝸、學鳩、斥鴳」為小者代表，以「鯤、鵬」作大者象徵，而後通篇以此分類，若以年壽為界，則以「朝菌」、「蟪蛄」為小，視「靈龜」、「大椿」為大；如以地位而分，則以「知效一官」、「行比一鄉」者為小，視「德合一君而徵一國」者大；再如以體道境界之高下為據，則以「宋榮子」、「列子」為小，視「至人」、「神人」、「聖人」為大；倘若以有用無用而論，則以「狸狌」為小，視「大樗」、「斄牛」為大，據此可知，〈逍遙遊〉內小大對舉的概念層出不窮，亦是以大量的寓言筆法，再三強調物皆有別，無論何者，皆有相對性的小與大。

然則「小」與「大」之間關係為何，「小不如大」、「抑小揚大」的思想是否存在於《莊子》全書中？「對立」、「高下」等價值判定是否合乎《莊子》意旨？面對如此問題，注莊家無不提出見解，或持〈逍遙〉脈絡為要，支持其論調；或以《莊子》思想為綱，否定其說辭，而〈逍遙遊〉中「二蟲」所指與定位，「小」、「大」意涵與優劣，便成為眾家論述的焦點，下文乃就此論之。

## （二）「之二蟲」所指為何

「之二蟲」一詞，見於：

與學鳩笑之曰：「我決起而飛，槍榆、枋，時則不至而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？」適莽蒼者三滄而反，腹猶果然；適百里者宿舂糧；適千里者三月聚糧。之二蟲又何知！<sup>31</sup>

前句以蝸鳩為主角，敘述其視野受自身習性所限制，因而對鵬鳥圖南的不理解，而下即將習性略分為三，有「適莽蒼」者、亦有「適百里」者、尚有「適千里者」三類。「適莽蒼」者，即為蝸鳩之徒，其形體狹小，能力有限，僅能飛翔於榆枋之間，近郊之野，

<sup>28</sup> [清]王夫之：《莊子解》（《無求備齋莊子集成初編》，清同治四年湘鄉曾氏金陵節署重刊本，卷1，頁1上。

<sup>29</sup> [清]劉鳳苞：《南華雪心編》（《無求備齋莊子集成初編》，影印清光緒二十三年晚香堂刊本），卷1，頁4上。

<sup>30</sup> 朱桂耀：《莊子內篇證補》（臺北：文星書店，1965年1月），頁14。

<sup>31</sup> [清]郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁10。



故不需備糧即可前行，再言目標百里者，雖暫離原處之地，然相距不甚遠，僅需備妥一日之食，然而適千里者，必遠離鄉里，故不備三月之糧便不得起行，較於遊棲蒼莽，其行前之準備乃是小者未能知曉的。因此，下文「之二蟲」，便以文意作為線索，直指「蝸鳩」而言，且此「之」字，當訓為「是」，如下文言「之人也，之德也」<sup>32</sup>〈逍遙遊〉、又如「每見之客也」<sup>33</sup>〈田子方〉、再如「知以之言問乎狂屈」<sup>34</sup>、「泰清以之言問乎無始」<sup>35</sup>〈知北遊〉云云，皆以「是」字為釋，且「是」又作「此」，故「之二蟲」即可釋為「此二蟲」，按前文所指，即為「蝸」與「學鳩」。

於此之外，〈逍遙遊〉下文延續此說，續言「小知」、「小年」，其以為：

小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋；上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋，此大年也。而彭祖乃今以久特聞，眾人匹之，不亦悲乎！<sup>36</sup>

既言「小知不及大知」、「小年不及大年」，由「不及」二字明確表示小者之知能有限，未能體悟大者所感，如同小者之年壽有窮，不得奢求大者所得，而後舉朝菌蟪蛄為例，「朝菌」，司馬彪：「大芝也，天陰生糞上，見日則死。」<sup>37</sup>至於「蟪蛄」，司馬彪：「寒蟬也，一名蜉蝣，春生夏死，夏生秋死。」<sup>38</sup>據此可知朝菌生不足日，蟪蛄命不盡年，因二物壽命皆短暫，故莊子稱之為小年。而與小相對，便是「冥靈」、「大椿」成玄英疏：「並木名也，以葉生為春，以葉落為秋。」<sup>39</sup>而羅勉道《南華真經循本》則云：「麟、鳳、龜、龍謂之四靈。『冥靈者』，冥海之靈龜也。」<sup>40</sup>然而無論皆為木名，抑或為靈龜之稱，於此絲毫不改莊子假託其物的本意，其並舉高壽之二物，再以末句「此大年也」總結上文，莊子以兩兩相對之筆法，交互襯托，使小知小年與大知大年各有所本，而非虛設一詞，至若「二蟲」，亦可藉此得知。

莊子所指雖然明確，然則郭象注釋至此，卻存迥異論調，其云：

二蟲，謂鵬蝸也。對大於小，所以均異趣也。夫趣之所以異，豈知異而異哉？

<sup>32</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 35。

<sup>33</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 772。

<sup>34</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 800。

<sup>35</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 829。

<sup>36</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 13。

按陳碧虛闕誤引成玄英本有「此大年也」四字，與上文「此小年也」正相對文，當據補上。劉文典亦言：「『此大年也』四字舊脫。……案此四字，所以結『楚之南有冥靈者』之義，正與上文『此小年也』相對。疏：『故謂之大年也。』是成所見本，塙有『此大年也』四字，今據補」今以此二說為據，「八千歲為秋」句下補「此大年也」四字。

<sup>37</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 14。

<sup>38</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 14。

<sup>39</sup>〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 15。

<sup>40</sup>〔宋〕羅勉道：《南華真經循本》，卷 1，頁 8 上。



皆不知所以然而自然耳。自然耳，不為也。此逍遙之大意。<sup>41</sup>

郭象一改莊子本意，反將二蟲釋為鵬蜩，將莊子筆下原具高下關係的小大二喻，轉為相互齊平式的彼此對待。據〈逍遙遊〉而論，因「之二蟲」之形體、資質有限，其外在表現與各項能力必然不足，以其所知所見，勢必難以理解鵬鳥南行之目的與行前之準備，然而郭象卻將「二蟲」理解為「對大於小，所以均異趣也」，自原先小者對於大者境界之不解，擴大為大者對於小者同等不解，憑藉瞭解與否，抬升小者地位。原莊子筆下，僅言小不知大，至於大是否知小、可否知小等問題，並無論述，然則子玄替此補上答案，其以為雖小者無法知大，大者亦無法明小，是故小大二者均有拘囿，各所得之趣旨、自在，他者是無法體悟的，而此差異，皆由自然產生，並不受物的形體、能力影響，是故「不知所以然」，而惟有「自然」，且其自然而然，方可逍遙。於此一轉，小大之間的對立高下不復存焉，假使超遠，則二者皆高，若然低下，則兩物同卑。觀郭象此言，並非不明白莊子設此譬喻之意，而是有意的誤解，其以〈齊物論〉篇章注釋〈逍遙遊〉，而非就〈逍遙遊〉本意論之，以合乎獨化之說，是故後學論此，即有分歧，或接納郭象論點，以其說為本並深究之，或駁斥郭象說法，以還原莊子本意，皆有所據，如成玄英便沿襲郭說，其以為：

二蟲，鵬蜩也；對大於小，所以均異趣也。且大鵬搏風九萬，小鳥決起榆枋，雖復遠近不同，適性均也。咸不知里之遠近，各取足而自勝，天機自張，不知所以。既無意於高卑，豈有情於優劣！逍遙之致，其在茲乎！<sup>42</sup>

首句即指二蟲本意，以「鵬蜩」二者對於彼此「均異趣也」，化解小不如大之處，並承襲郭象「適性」說法，將大小二者的外在表現定義為性，鵬鳥高飛萬里，蜩鳩決起榆枋，皆因於「性」，使能力不同而造成結果之殊異，均合乎於「性」之安排下，乃是自然如此，毫無優劣之分，再者，將物性與道相合，令物性為道之自然安排，萬物既承道而受其形體，其自在之心、萬里之行，理當順其安排，經安排後而產生之行，儘管有異，亦非存有高下分別，若不妄為、不造作，皆可達於逍遙之境。大體而言，成疏宗於郭象之論，並於義理之外，就文字方面尋求證據，以求此說之完備，故特於二蟲之「蟲」字作解，其云：

而呼鵬為蟲者，《大戴禮》云：「東方鱗蟲三百六十，應龍為其長；南方羽蟲三百六十，鳳皇為其長；西方毛蟲三百六十，麒麟為其長；北方甲蟲三百六十，靈龜為其長，中央裸蟲三百六十，聖人為其長。通而為語，故名鵬為蟲也。」<sup>43</sup>

其列舉東南西北中五方，並言五方之中，各有鱗蟲、羽蟲、毛蟲、甲蟲、裸蟲等五類，而各類之中，更有體態特殊者，如應龍、鳳皇、麒麟、靈龜、聖人云云。以此證明莊子所謂之「蟲」，不同於世俗之蟲，並非專指形體小者，而大者亦可稱蟲，是故此「蟲」

<sup>41</sup> 〔晉〕郭象：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁12。

<sup>42</sup> 〔唐〕成玄英：《莊子疏》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁12。

<sup>43</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁12。



字，不但可指稱對物，更可作為各類形貌之總稱，成注於此，便於字義上補充郭象未盡之處，使二蟲之謂能脫離小大的界分，並同時涵括鵬蜩二物，取其文字訓詁之可行，作為義理闡述之輔佐，令郭注之說更具立場。

雖然如此，郭注所言仍乖於〈逍遙遊〉意旨，亦不合乎上下之文，已是不爭，故後學之人對郭象所謂猶存疑義。其注解〈逍遙〉篇章，訓「二蟲」為「蜩」、「鳩」者，所在多有，如明人陳深以為：

自『二蟲何知』上生下『小知』『大知』；又自『小知』『大知』上生下『小年』『大年』。二句意亦相承，教人把胸襟識見，擴充一步，不得以所知所歷者而自足也。<sup>44</sup>

按陳深之說，乃將「二蟲」視為莊子假托，具有承上啟下的功用，並以激問「二蟲何知」反諷二蟲之「不知」，再以此「不知」定為能力略微的「小知」，而提出小知之目的，並對舉概念相背的「大知」，用以說明鵬鳥為大，其知亦大，且由「小知」、「大知」其間知之差異，置換為年壽之多寡，進而論述「小年」、「大年」其中差異。陳氏言此，是以〈逍遙遊〉文脈為覈，參酌其行文結構，思辨莊子筆法而分析「二蟲」本意。再如俞樾評曰：

郭象注曰：「二蟲謂鵬蜩也。」此恐失之。二蟲當為蜩與鷺鳩。下文曰：「奚以其然也？朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋。」是所謂不知者，謂小不足知大也。然則此云：「之二蟲又何知！」其謂蜩、鳩二蟲明矣。<sup>45</sup>

俞樾之說，近似陳說，其以「知」字為軸，藉「朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋」為證，說明小者知之不足，其因自身目光有限，不足以鑒察四方，面對未知事物，常以自身見聞妄加臆測，若仍不可得，便輕蔑之，而今蜩鳩嘲笑鵬鳥南行之舉，即是闡於知識淺薄且自知未足，於其所未知，非但不求其解，更甚斥之鄙之，莊子以此作為蜩鳩寫照，間接突顯鵬鳥高明之處。是故陳、俞二說，皆採上下文意推知莊子本旨，並以此駁斥郭象說法。

除資以上下文意之外，尚有憑藉義理者，以而審定二蟲指喻，如劉鳳苞所言：「適近者不能知遠；彼二蟲足以知大鵬？便是小知不及大知榜樣。」<sup>46</sup>觀劉氏所言，其以為小者不能明曉大者遠行，藉此為由，顯示小者所知有限，對境界較高的大者，確實難以揣測，而間接彰顯大者地位，具有抑小揚大之意。再如釋德清所謂：

莊子因言，世人小見，不知聖人者，以其志不遠大，故所畜不深厚，各隨其量而已。故如往一望之地，則不必畜糧，一飯而往返，尚飽。此喻小人以目前而自足也。適百里者，其志少遠，故隔宿舂糧；若往千里，則三月聚糧，以其志漸遠，所養漸厚。此二蟲者，生長榆枋，本無所知，亦無遠舉之志，宜乎其笑

<sup>44</sup> [明]陳深：《莊子品節》，《無求備齋莊子集成初編》（明萬曆十九年刊本），卷1，頁2下。

<sup>45</sup> [清]俞樾：《莊子平議》，《無求備齋莊子集成續編》（清光緒25年刊本），卷1，頁2上。

<sup>46</sup> [清]劉鳳苞：《南華雪心編》，卷1，頁4下。



大鵬之飛也，舉世小知之人蓋若此。<sup>47</sup>

按憨山之說，莊子設此寓言，乃因世人見識鄙陋、志向短淺，不假積累便可得其欲求，故以蝸鳩二蟲為喻諷之，因其生長於榆枋之間，決起高飛、極目四望亦不過如此，今忽聞有志遠如鵬鳥者，行當厚積，糧必攢聚，遠超識見之所知，便大笑其行，而不知己身才德缺失，是故莊生再言「二蟲何知」，即因於此。

總括而言，「之二蟲又何知」一句，接續上文「蝸與學鳩笑之」而來，莊子以此貶低小者地位，藉由小者之無知，表達小不如大之思想，再因此作為伏筆，透過「小知」、「大知」與「小年」、「大年」為例，點出「小大之辯」且「抑小揚大」之旨。然「之二蟲」雖為問句，卻於文中舉足輕重，具有承上啟下之功，故「二蟲」究竟為何，首當以上下文義為判斷之準則，再輔以通篇意旨為審定之依歸，究其二點，當以「蝸鳩」為是。然則郭象注釋至此，一反莊子原意，將〈逍遙遊〉篇章所示之小大優劣關係，改以「適性逍遙」釋之，故將「二蟲」由「蝸鳩」置換為「蝸鵬」，抵除小大二物之優劣，以合道家物無高下之思想，雖有其本，然則背離〈逍遙遊〉原意，是故後世方家論此，仍以莊子本謂為是。

### 三、小大優劣之說

對於「小大之辯」以及「之二蟲」之問題，上文已有論述，然而重要篇章如〈逍遙遊〉，亦使用大量篇幅論述小大二者之關係，可知小大觀念於《莊子》中之特殊。於文內，首先指出萬物之中，有大者如鯤鵬，亦有小者如蝸鳩，對舉二物，即為引出「小大之辯」此一主題。再論小大之辯，期在辨析小大，除分立小者與大者外，亦將二類判定高下，然則按道家思想，萬物皆同為道之產物，老子即言「道生一，一生二，二生三，三生萬物」<sup>48</sup>，萬物既為道所創生，若以道體角度檢閱之，理當無高下優劣之分，然而莊子亦言：「舉莛與楹，厲與西施，恢恠憺怪，道通為一。」<sup>49</sup>按照其說，非但事物形體為大為小，甚至其美醜善惡迥異，更或常見之事與弔詭之事，皆出於道，並可視之為一，不需強分，而今反觀〈逍遙遊〉小大之辯，莊子二說豈非相互扞格、彼此矛盾？是故論及〈逍遙遊〉，必當針對小大二者深入探討，而小大之中是否存有優劣之別，更是此篇重要課題，其次，二者對於莊子逍遙境界的體悟，是否亦受此優劣影響，而有高低不同，亦為探討之重點，茲就以小大之不同關係，蓋分為三，分別以「小大同揚」、「抑小揚大」、「小大同抑」為題論述之。

#### （一）小大同揚之說

莊子行文氣象恢宏，幻化萬千，其議論之深刻，意象之生動，所謂「宏才命世，辭

<sup>47</sup> 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，頁7。

<sup>48</sup> 王准：《老子探義》，頁174。

<sup>49</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁78。



學華深」，常發微於故事之中，〈寓言〉有云「寓言十九，重言十七，卮言日出，和以天倪。」全書不僅採用「寓言」、「重言」筆法，並以「卮言」命其論述，是以為無心之言，合於自然而當所流露，未有人為造作，亦非刻意論之。且莊子著書立說，若有相同概念者，多寓於不同篇章之中，使各篇概念相銜，環環緊扣，然因如此，亦使全書旨意幽深，故後人研習於此，倘若割裂讀之，偏執一方，便「莫能暢其弘致，漸失其真。」

有鑑於此，後人研讀莊書，往往惑其文義，昧其旨意，如《漢書·藝文志》所載「《莊子》五十二篇，即司馬彪、孟氏所注是也。言多詭誕，或似《山海經》，或類《占夢書》，故注者以意去取，其內篇眾家併同，自餘或有外而無雜。惟子玄所《注》，特會莊生之旨，故為世所貴」<sup>50</sup>，時人奉為圭臬，而《世說新語·文學》論〈逍遙遊〉有云：「莊子〈逍遙遊〉舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能撥理於郭、向之外」<sup>51</sup>，由此可知，自郭注以後，魏晉鑽研《莊子》者，多承襲其說，或採納之，或深化之。然則郭象對於《莊子》態度為何？其解莊是否以還原原典為重？且見其序言：

夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言，言雖無會而獨應者也。夫應而非會，則雖當無用；言非物事，則雖高不行；與夫寂然不動，不得已而後起者，固有間矣，斯可謂知無心者也。夫心無為，則隨感而應，應隨其時，言唯謹爾。故與化為體，流萬代而冥物，豈曾設對獨邁而遊乎方外哉！此其所以不經而為百家之冠也。<sup>52</sup>

郭象於此以「知本」二字概括《莊子》全書，其言知本，卻以為莊子所云空有理論，未能配合具體情況，解決現實問題，其境界雖高，卻難以實行。儘管末句言「其所以不經而為百家之冠也」，貌似評論莊書為「百家之冠」，然未可為經之事實，郭象皆於上文明述，可知子玄注此，便力求補莊生所未全，闡是書之未發。

然而古人注書，當以經文為主，注文為從，此主從嚴分，不得逆違。是故郭象便於〈逍遙遊〉首注時，開宗明義言：

鵬鯤之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。達觀之士，宜要其會歸，而遺其所寄。不足事事曲與生說，自不害其宏旨皆可略之耳。<sup>53</sup>

莊子以鯤鵬為寓，欲闡明逍遙宗旨，然郭象以「逍遙遊放」為前提，將鯤鵬之有無，視作莊子為文所「寄」之事，若得其「會歸」，則其事之信實，則可略而不議，所謂「言者所以在意，得意而忘言」，至若「寓言」、「重言」所言，真假是非，則無需汲汲深究，領略其旨即可，當以「不害宏旨」為是，此言一出，而後莊子所述，皆可以歸納於「所寄之事」，而言中真義，則從郭象所注。郭象緊接而言：

夫小大雖殊，而放於自得之場，則物任其性，事稱其能，各當其分，逍遙一

<sup>50</sup> 〔唐〕陸德明：《經典釋文·序錄》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》

<sup>51</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁170。

<sup>52</sup> 〔晉〕郭象：《莊子注·序》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》。

<sup>53</sup> 〔晉〕郭象：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁3。



也。豈容勝負於其間哉！<sup>54</sup>

此處郭象便以小大為例，其中雖有形體差異，然此差異之產生，皆受其天性而來，然其能力之高下，亦是受天性所致，若各滿足於天性所需，則皆可通於逍遙境界，果且如此，則又何來勝負呢？其於「蝸與學鳩笑之曰……之二蟲又何知！」下又注曰：

苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣。故小大雖殊，逍遙一也。<sup>55</sup>

於此再言及小大問題，並以「性」為此命題之解，其以為，萬物只要內足於性之要求，皆可以逍遙無別，反觀莊子筆下之鵬蝸二分，乃出自外在形貌、能力而分，因此造就小大之別，並不合乎道之安排，是故郭象認為在「自足其性」之前提下，萬物當同，皆可通於逍遙之境。然則郭象此言，已超脫〈逍遙遊〉之範疇，其抵化小大之概念，實出於〈齊物〉篇章，其於「天下莫大乎秋毫之末，而泰山為小；莫壽於殤子，而彭祖為夭」下注曰：

夫以形相對，則大山大於秋毫也。若各據性分，物冥其極，則形大未為有餘，形小不為不足。苟各足於其性，則秋毫不獨小其小而大山不獨大其大矣。若以性足為大，則天下之足未有過於秋毫也，若性足者非大，則雖大山亦可為稱小矣……是以螻蛄不羨大椿而欣然自得，斥鷃不貴天地而榮願以足。苟足於天然而安其性命，故雖天地未足為壽而與我並生，萬物未足為異而與我同得。<sup>56</sup>

其以泰山與秋毫並舉，言形體之大小，取彭祖與殤子相論，論壽夭之有無，並以四者為例，指出大小壽夭等外在表現，皆為性之使然，各物若「苟各足於其性」，先天差異即不復存焉，是故大者非大而小者亦非小，既然小大分界因此化除，即知此分界存在並非必要，既非必要，又何須論之，倘能明曉此義，則天地之壽將與我同生，萬物之異則如我同得。同理可證，蝸鵲高飛不過榆枋，時不至而控於地，乃性之極致，非強求可為之，亦非須強力為之，其高飛與否，甚或能飛與否，端賴其天性所及，至於物者，惟守其本性即可，不須外求，是故其言：

各以得性為至，自盡為極也。向言二蟲殊翼，故所至不同，或翱翔天地，或畢志榆枋，直各稱體而足，不知所以然也。今言小大之辯，各有自然之素，既非跂慕之所及，亦各安其天性，不悲所以異。<sup>57</sup>

郭象以「鵬」、「蝸」為二蟲，即因於此，其以道體角度關照萬物，則二蟲之異乃自然而生，故其志趣不同，「或翱翔天地，或畢志榆枋」，亦無可厚非，今言「小大之辯」，並非依據二者相異之處，分定高下優劣，而是藉此差異，辨析二者如此之因，進而推導「性」之所存，既知性為小大分界之因，於已所不如，則無庸跂慕，若人不如己，更何須嘲諷，

<sup>54</sup> 〔晉〕郭象撰：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁1。

<sup>55</sup> 〔晉〕郭象撰：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁10。

<sup>56</sup> 〔晉〕郭象撰：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁91。

<sup>57</sup> 〔晉〕郭象撰：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁18。



惟有「安其」自然「天性」，不以此同異為悲方是。

郭象一說，於後學影響頗巨，唐人成玄英注疏《莊子》便多從其說，於「小大之辯」下疏曰：「鷦雀小鳥，縱任斥澤之中，騰舉踴躍，自得蓬蒿之內，故能啜九萬之遠適，欣數仞之近飛。斯蓋小大之性殊，論各足之不二也。」<sup>58</sup>即以斥鷦為主，為其小知小行平反，其所欣喜於己能，不以鵬鳥為羨，乃因其足其性分，性分自足，則大小便可不辨。再如蔣錫昌論「之二蟲」，以二蟲為「蜩鳩」，又言：「蓋物各有性，性各有適，苟適其性，逍遙斯同；固無所論乎小大也。故身重大翼者，萬里方暢，身輕小翼者，榆枋已足。譬之走路，所適彌遠，則聚糧彌多，此乃自然之理，無足異也。使大鵬僅至榆枋，將感極大之痛苦，使二蟲強飛萬里，即體力能勝，亦所不願，彼二蟲者，實昧此理，故見大鵬高飛久萬里之上而反笑之也。」<sup>59</sup>蔣說雖試圖更正郭誤，然其義理仍不昧於郭象之說。郭象以「小大同揚」手法，將小者地位提昇與大者齊平，藉〈齊物〉中「小大為一」的觀念，取代〈逍遙〉中「小大之辯」，化解鯤鵬及蜩鳩間之小大分別，將逍遙思想擴而充之，不僅大者可以逍遙，甚而萬物皆得逍遙。於此，郭象之說貌似調和了〈齊物論〉及〈逍遙遊〉之衝突，然則卻忽視《莊子》內篇中，由安命起始，經齊物之功夫，最終達到逍遙之遞進結構，轉而成為萬物皆可且不須條件的自足逍遙。是故子玄之注，闡發其獨到見解，並自成一體系，雖影響深遠，卻有失《莊子》原旨，因而今人王叔岷評曰：「郭象之注莊子，乃郭象之莊子，非莊子之莊子也。」<sup>60</sup>

## （二）抑小揚大之說

〈逍遙遊〉以鯤鵬為喻，其廣大形象深植世人之心，文人時常藉此明志，抒發己意，如曹植便於〈玄暢賦〉中化用大鵬典故，以「希鵬舉以搏天，蹶青雲而奮羽」言明志向，又如阮籍〈詠懷詩〉之中，便藉鵬蜩寓言點出欲明哲保身之態度，其言「鸞鳩飛榆桑，海鳥運天池。豈不識宏大，羽翼不相宜。招搖安可翔，不若棲樹枝。下集蓬艾間，上游園圃籬。但爾亦自足，用子為追隨。」阮籍之詩，雖僅求鸞鳩之自足，仍欣羨鵬鳥之搏舉，其超然高遠，海運成風，然而適逢亂世，無可奈何罷了。及至唐代，太宗親為〈威鳳賦〉，爾後四傑各有〈江曲孤鳧賦〉、〈渾天賦〉、〈窮魚賦〉，盛唐之時，李白亦有〈大鵬賦〉等作品，在在顯示其形象流傳之廣，影響之鉅，無論正面化用大鵬形象，昭示廣大志願，或反面假托小者象徵，言出安身之心，皆難脫〈逍遙〉篇中小大二分之例。

有鑑於是，宋人羅勉道探討鯤、鵬二物，便著眼於「化」字，以為漆園之書乃化書也。化之云者，行化而後仙，神化而後聖，乃為逍遙之至也。其將〈齊物論〉之「物化」、〈德充符〉之「命物之化而守其宗也」、〈大宗師〉之「兩忘而化其道」、〈山木〉之「萬物皆化」各篇章中之「化」字合而論之，視作通往大道之必要功夫，而今北冥之鯤，一化而成鵬，其「幾千里之大」更甚化作「幾千里之背」，不僅突顯形象之劇增，亦是能力、境界之提昇。羅勉道認為巨鯤化為大鵬，飛經「半周天之里數」，遠至「海水際天

<sup>58</sup> [唐]成玄英：《莊子疏》，見[清]郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁18。

<sup>59</sup> 蔣錫昌：《莊子哲學》（臺北：五元文庫，1971年1月），頁72。

<sup>60</sup> 王叔岷：《郭象莊子注校記·序言》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1993年3月），頁1。



處」，既為形之大者，亦為化之大者，而與其相對的蝸、鳩、斥鴳，自然成為「化之小者」。並進一步言「夫鳩之化也，已失其驚擊之習，蝸之化也，僅脫於污泥之中，低飛榆枋，無復遠見。」<sup>61</sup>於此可知，羅氏言化，是以鯤鵬為優，蝸鳩為劣，並藉其優劣二分，套用於現實之中，且由「鯤、鵬、蝸、鳩、斥鴳之化，大小不同，故其飛有高下」，推導出「人之化亦有大小不同，故其為逍遙遊有優劣」<sup>62</sup>。

若逍遙境界有所優劣，其判定當有標準，羅氏便將文中世人蓋分為四，以「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」為最下，因與「蝸鳩」等小物相仿，困於已知，同屬化之小者；其次為榮辱不驚，內外有定的宋榮子，因其不得卓然而立，且仗恃所處而以大笑小，其與昏昧小者，相距未遠；再者即為御風而行之列子，然以其所行仍有所待，故未及至高境界，於此之上，更有「至人、神人、聖人」等「化之大者」。由此可見，羅勉道以一化字區分小大層次，無論人、物，皆可逍遙，尤為人「能因無用而化為有用，則亦可以逍遙遊」，然此逍遙受形體、能力、心性等限制，必有高下之分，雖近似郭象所謂「適性」者皆能逍遙，然其逍遙境界實則有異，故云抑小揚大是也。

明清學者多受此影響，亦著重鯤鵬之大者形象，甚或以「大」字視為〈逍遙遊〉一篇綱領，此說首見於明人吳默《莊子解》，其言「此篇以大為綱」<sup>63</sup>，將〈逍遙遊〉以一大字作結，入清以後，學林紛紛承襲該說，著眼於大字之上，如林雲銘《莊子因》即言「逍遙遊，人心多狃於小成，而貴於大」，其《莊子雜說》亦以為「莊子言逍遙，言重闊，心期乎大」<sup>64</sup>，皆是由大者視界切入，以為莊子提出鯤鵬二物，即為逍遙之指歸，並將事物純粹二分，藉「小大之辨」得其大者，再視大者為全篇眼目。其於「北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也」下便注曰：「總點出大，大字是一篇之綱」<sup>65</sup>，而孫嘉淦《南華通》亦解為：「凡人之心，小則困苦，大則逍遙，必心胸開闊，海闊天空，如鯤鵬之九萬里高飛，無所夭闕，然後雖無可用，亦無困苦。」<sup>66</sup>可知林、孫二人注釋〈逍遙〉篇章，標舉大者之目的，即在以此大物作為標的，冀望世人能明大者境界，並心嚮往之，擺脫小者困苦之生活。然則小者生活困苦，並非小者所願，對於世俗之人，亦非自甘於棄名捨利，其所不得，皆礙於自身知能所限，是故邁入逍遙化境，必當效法於大，然所習者，乃非大者之資質天賦，而當取其胸襟、眼界，因此陸西星謂「讀《南華者》，先須大其胸襟」<sup>67</sup>，而釋德清以「心胸廣大」贊之，皆是冀望藉此一轉小物之拘限，備高飛雲天之氣闊，雖無其行，亦不遠矣。

然則「鯤鵬」並非〈逍遙遊〉中唯一之例，文中其餘大者，同樣可資可學，是故清人言大，所謂大者皆有可揚，周金然《南華經傳釋》便言：「豁開眼界，廣宗明大也。」

<sup>61</sup> 〔明〕羅勉道：《南華真經循本》，卷1，頁10上。

<sup>62</sup> 〔明〕羅勉道：《南華真經循本》，卷1，頁18上。

<sup>63</sup> 〔明〕吳默：《莊子解》今已失傳，此據郭良翰《南華經蒼解》（《無求備齋莊子集成初編》，明天啟六年刊本），卷1，頁2上。

<sup>64</sup> 〔清〕林雲銘：《莊子雜說》，頁6下。

<sup>65</sup> 〔清〕林雲銘：《莊子因》，卷1，頁1上。

<sup>66</sup> 〔清〕孫嘉淦：《南華通》，頁509。

<sup>67</sup> 〔明〕陸西星：《讀南華真經雜說》，見《南華真經副墨》，頁38。



大則無可用，無可用則無困苦。大鵬、大雲、大椿、大瓠、大樹，大而御風、乘雲氣、御飛龍，無用之用，皆天游也，何其逍遙也！」<sup>68</sup>其以為，至大者雖無所可用亦無所可害，若能有意開闊，自心為始，即可摒棄苦痛，超脫形體侷限，逍遙於廣莫之野，同游於無何有之鄉，孫嘉淦即言「形骸盡化，與天同體」，「乃為大之至而逍遙之至焉。」<sup>69</sup>相較於大，與其對比之小者，既貼覆小之標籤，便再無逍遙之可能，失卻向上機會。於此，徹底反駁郭象「適性逍遙」一說，使小者得性不可為至，自盡亦不得為極，全然壓縮成劣等、匱乏的象徵，化作鯤鵬的陪襯而已，二說之差距甚鉅，不言而喻，是故清人王夫之言及此，僅謂「蝸與學鳩之笑，知之不及也。」<sup>70</sup>而宣穎亦言：「鳥之飛，與人之行等耳，適近者不能知遠，二蟲豈足以知鵬？」<sup>71</sup>均憑藉知之高下，彰顯小大有分，闡釋「抑小揚大」之情。

### （三）小大同抑之說

自郭象《莊子注》倡「適性逍遙」一說，後學便難以忽略此課題，紛紛於此抒發己見，而其中持反對論調者，首推支遁。支遁言行，多見於《世說新語·文學》篇章，其云：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝顧謂諸人：「今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」許便問主人，有莊子不？正得〈漁父〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇拔，眾咸稱善，於是四坐各言懷畢。<sup>72</sup>

支遁未經準備，便解七百許語，其云「敘致精麗，才藻奇拔」，頗服眾人之口，由此可知，支遁對《莊子》非但了然於胸，其見解甚是獨到，於當時備受推崇。是故《世說新語·文學》又載：

《莊子·逍遙遊》篇，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能撥理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及《逍遙》，支卓然標理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。<sup>73</sup>

此處直指〈逍遙遊〉之難解，歷來皆從郭象、向秀之注，直至支道林闡述〈逍遙遊〉見解，其理雖異於郭、向之言，然而義理精當，時人皆信服之。此外，劉孝標注引《支法師傳》尚言：「法師研十地，則知頓悟於七住，尋莊周，則辯聖人之逍遙。當時名勝，咸味其音旨。」<sup>74</sup>亦可見當時名賢論莊，多著重於支遁逍遙之說。且依照《高僧傳》記

<sup>68</sup> 〔清〕周金然：《南華經傳釋》，見《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1967年），頁1下。

<sup>69</sup> 〔清〕孫嘉淦：《南華通》，頁514。

<sup>70</sup> 〔清〕王夫之：《莊子解》，《無求備齋莊子集成初編》（清同治四年湘鄉曾氏金陵節署重刊本），卷1，頁4上。

<sup>71</sup> 〔清〕宣穎：《南華經解》，《無求備齋莊子集成續編》（清同治6年畝園刊本），卷1，頁5上。

<sup>72</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁184-185。

<sup>73</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁170。

<sup>74</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁173。



載，支遁所謂逍遙，本為反對郭、向二人之說，其言：「遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：『各適性以為逍遙。』遁曰：『不然，夫桀跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙也。』於是退而注《逍遙篇》。群儒舊學，莫不嘆服。」<sup>75</sup>於此，支道林自言注釋〈逍遙〉，即為反正郭象「適性」之說，其以為萬物之逍遙，若誠子玄所述，倘以適性為前提，則此性出於自然，自然而然亦不受後天所規範，乃獨化自成，則性之善惡，恐非世人所能定奪，亦非戮力而得轉圜。若果因性為善，尚且無害，假使恃性作惡，並以此為適，亦可得乎逍遙，則天下之人，莫不群起效尤，是故支遁重注〈逍遙〉，以期重申莊子本意。

然而支遁所注，今已亡佚不傳，其說僅可見於劉孝標《世說新語注》，劉氏以為支遁〈逍遙論〉為「向、郭之注所未盡」，所言甚是，便錄於注中，其云：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。<sup>76</sup>

支遁提出「明至人之心」以駁「適性」之說，其以為莊子為逍遙之論，雖立鯤鵬與蜩鳩二類，作為大小對立之象徵，然則仔細審思，此二物皆有所匱。鵬鳥形大，其飛雖然高遠，然其所需亦廣，如水之厚積，方可負舟，倘若「覆杯水於坳堂之上」，置杯即膠，而鵬鳥南行，如無培風之厚積，其大翼亦無力，是故支遁以為該物雖大，能扶搖直上，心凝神釋於萬里高空，感悟逍遙之境，然欲支撐巨大形體之條件，亦是枷鎖，恐將「失適於體外」；再觀斥鴳，其形雖小，無待於培風厚積，亦未受條件所限，鵬鳥所憂患者，皆無所愁，然蜩鳩雖自足於外，卻矜伐於內，以其小知查照萬物，昧於主觀而不自知，乃是「在近而笑遠」，故此二者，前者失適於外，後者矜伐於內，皆有所憾，支遁以為均不得逍遙也。支遁再言：

至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則適然靡不適，此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足，足於所足，快然有似天真，猶飢者一飽，渴者一盈，豈忘蒸嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？<sup>77</sup>

所謂「至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則適然靡不適，此所以為逍遙也。」即是莊子所言「乘天地之正，御六氣之辯，以遊無窮者」，因同時卸下內在及外在所需，便不再受其拘束，囿限既除，即是逍遙。而此言至人，與莊生所謂「至人、神人、聖人」相同，雖言三者，實則為一，僅論述角度不同而已，故成玄英以為「至言其體，神言其用，聖言其名，故就體語至，就用語神，就名語聖，其實一也。」支遁跳脫大小之辨，樹立至人形象，為〈逍遙遊〉標舉至高境界，並以為逍遙之功夫，即是效法「至人之心」，若非真如至人不以己為有，仍執念於世俗之間，則所謂逍遙，僅是暫時滿足慾望，心中猶有寄存，故支遁以效法此心

<sup>75</sup> 釋慧皎：〈晉剡沃州山支遁〉，見《高僧傳》（北京：中華書局，1992年10月），卷4，頁160。

<sup>76</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁170。

<sup>77</sup> 楊勇：《世說新語校箋》，頁170。



為重，所謂「玄感不為，不疾而速」，便可徹底忘懷世道，與至道相冥合。

自支遁「明至人之心」後，學者著眼於大者象徵之逍遙境界，及唐至清，多以「抑小揚大」為是，而忽略小大二者皆有所待，無法通於逍遙道境。然而陸西星於以大為綱之前提下，提出更為深刻之見解，其《南華真經副墨》曰：「夫人必大其心，而後可以入道，故內篇首之以〈逍遙遊〉。」<sup>78</sup>又曰：「《南華經》皆自廣大胸中流出，矢口而言，粗而實精，矯俗而論，正而若反。讀《南華》者，先須大其胸襟，空其我相，不得一以習見參之，子書中第一部醒眼文字，不獨以其文也。」<sup>79</sup>先言「大心」、「廣大胸中」，以此為入道之要，待胸襟眼界提高後，續言「空其我相，不得一以習見參之」，光是視界開拓，恐非得以逍遙，必當棄捨我執，未有成見，才可參同道心，莊子所謂「吾喪我」即是如此。因此，逍遙與否，不當再著眼於大小形體，惟有心境，其〈逍遙遊題解〉云：

夫人之心體，本自廣大，但以意見自小，橫生障礙。此篇極意形容出個致廣大的道理，令人展拓胸次，空諸所有一切，不為事故所累，然後可進於道。<sup>80</sup>

廣大道理雖明，然欲進於道，並非「展拓胸次」、「空諸一切」便可，面對〈逍遙遊〉，陸氏以為「中間只說大，大之又大，至於無迹而後已。惟大，故能逍遙也。」<sup>81</sup>可知篇首之鵬鳥，篇中之宋榮子、列子雖為大者，然其境界仍是有限，乃「猶有未大」，皆是「大而不大者」，於此鯤鵬亦是，莊子雖以為大者，然其有待培風，仍不得齊平於至人、神人、聖人等「大之又大」而「大之極」之輩。爾後學林注釋〈逍遙〉，由小大二分為始，不再只關注於大者境界，反將眼光置於至大的至人之上，如清人劉鳳苞曾謂：「二蟲伎倆，本來有限，不說他不能到九萬里，轉笑大鵬何必定到九萬里。所謂下士笑如蒼蠅也。」<sup>82</sup>「下士之笑」生動描寫二蟲情態，猶如老子「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之」<sup>83</sup>，突顯小者不僅不足，反倒自驕自恃，並以「不笑不足以為道」，將幽深恍惚之道境再次高升，故下士一語，道盡小者醜態。然而，一向受推舉之鵬鳥，劉鳳苞則認為「大鵬與野馬、塵埃，作一例觀可也」<sup>84</sup>，不必過度高估，因為「大鵬雖能遠道，仍不出蒼蒼正色之中」，其與野馬、塵埃二者相同，皆為「有待於息吹者」，而鵬鳥高飛，「風力、鵬力兩兩相須，正見其有所待也」，可知萬物之間，無論大小，「皆造物之生氣所鼓盪」，何須刻意揚之。綜觀陸西星與劉鳳苞說法，此二說乃將小大之辯產生之小大，重新壓縮成較小者之大以及較大者之小，而非至小與至大，既非至大，方不可逍遙，由此重新標舉「至人」之地位，若以此為前提，則〈逍遙遊〉小大之分，便皆淪為小而小大同抑了。

及至清末民初，學者漸以「無待」為逍遙功夫，須徹底祛除小大概念，方可臻於至

<sup>78</sup> 〔明〕陸西星：《南華真經副墨》，頁 45。

<sup>79</sup> 〔明〕陸西星：《讀南華真經雜說》，見《南華真經副墨》，頁 38。

<sup>80</sup> 〔明〕陸西星：《南華真經副墨》，頁 45。

<sup>81</sup> 〔明〕陸西星：《南華真經副墨》，頁 71。

<sup>82</sup> 〔清〕劉鳳苞：《南華雪心編》，卷 1，頁 4 上。

<sup>83</sup> 王淮：《老子探義》，頁 164。

<sup>84</sup> 〔清〕劉鳳苞：《南華雪心編》，卷 1，頁 3 上。



人境界，如劉武《莊子集解內篇補正》：「乘天地之正，御六氣之辨，以遊無窮而無所待也」<sup>85</sup>又如林紓《莊子淺說》以為：「不能到於無所待而悠然自行地步，猶未極逍遙之趣。」<sup>86</sup>紛紛跳脫大者意象，不再言純然為大便是逍遙，逍遙之極則賴內外具化，形神雙釋之功夫，企圖藉此還原莊說，重新樹立〈逍遙〉核心，是故今人王叔岷《莊子校詮》即言：「心意自得，則無待於外，惟無所待者，乃能無往而不逍遙。《逍遙遊》篇下文云，『乘天地之正，御六氣之辨，以游無窮者，彼且惡乎待哉！』即本篇主旨所在。」<sup>87</sup>

### 三、「小大之辯」之目的及「逍遙」實踐歷程

《莊子》一書，立〈逍遙遊〉為全書之首，篇內又屢設小大相對寓言，並以「小大之辯」總結該說，可知莊子嚮往之「逍遙」境界，須以分析小大為前提。然而〈逍遙遊〉篇中思想繁複，概念多有，縱使以「逍遙物外」、「任心而遊」為全篇核心，其中「虛無、寂靜、自然、無為之旨，隨在可見」<sup>88</sup>，不經整理爬梳，仍然得見莊生本意。其次，莊子所言「逍遙」，多是以境界論之，如宣穎於「逍遙遊」一文下便注曰：「不知逍遙遊三字，一念不留，無入而不自得，是第一境界也。」<sup>89</sup>明確點出莊子所稱逍遙，為達到逍遙境界後之現象，所謂「樹之於無何有之鄉，廣莫之野，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」，即為如此，乃是遊心而任物，不以有用為用之體悟，而非通向此境界之功夫。再者，〈逍遙遊〉以大量篇幅點出「小大之辯」，並藉此區分萬物優劣，縱使如此，當如何由優劣二分臻於逍遙化境？其中功夫又是為何？於此，本文擬藉「辨析小大以知所優劣」、「均平小大而齊同萬物」、「抵化小大至逍遙無待」三點，探討莊子標舉對立之目的，並以此探討逍遙之實踐歷程。

#### （一）辨析小大以知所優劣

〈逍遙遊〉於篇首便舉鯤鵬寓言，而後再以「齊諧之言」、「湯之問」等方式重出，旨在說明形體有分，大小有別，乃以鵬鳥形體之大突顯蜩鳩之小，無論「搏扶搖直上九萬里」或是「決起而飛，搶榆枋而止」，皆受制於自身形體、能力，乃自然所賦，並無優劣善惡之分，然而莊子續言「蜩與學鳩笑之曰」、「斥鴳笑之」，便將形體等自然限制之小大，轉換為「知」的多寡，即是「之二蟲又何知」、「小知不如大知」。「知」字一出，便將動物擬人，重新賦予人性，並對照於人世之間，突顯世俗亦有優劣存在，再由外在的形體習性轉化為內在的知識道德，亦深化了此命題所區分之結果，此後，不僅是觀察可見的形體、年壽、習性、能力等分類，亦涵括其內在的知識、道德，更甚於體道的境界，皆列入此一比較之中。

<sup>85</sup> 劉武：《莊子集解內篇補正》，見《新編諸子集成》（北京：中華書局，1987年10月），頁3。

<sup>86</sup> 林紓：《莊子淺說》，頁16。

<sup>87</sup> 王叔岷：《莊子校詮·逍遙遊題解》（北京：中華書局，2007年6月），頁3。

<sup>88</sup> 胡樸安：《莊子章義·逍遙遊第一》，頁1上。

<sup>89</sup> 〔清〕宣穎：《南華經解》，卷1，頁1上。



因受比較之對象、項目逐次增加，其種類繁複，便不可單純作優劣二分，是故吳怡以為：

我們普通用一個「小」字，都是限定詞，只有一種意義，表示不好。……可是這個「大」字，卻有限定和不限定的兩種用法。就限定來說，「大」和「小」是一對比，「大」也被「小」所限定。「小」雖不好，「大」也未必佳，所以要小大一齊拋卻，這在佛家或禪宗是常用的思路。可是就不限定來說，「大」和「小」雖形似對比，卻並不對稱。「大」是無窮的，「大」是揚棄了「小」、超越了「小」、化解了「小」的無限的開放。<sup>90</sup>

就此可知，小與大之對比，不當局限於「限定」的小與大，即非對照而成的相對性的小及相對性的大，其中亦具有「不限定」的大，前者以大為優，視小為劣，乃為抑小揚大而相互對比，雖然優於小者，仍非至大，如鵬鳥高於鸞鳩，無論因其形體廣大，或是胸襟開闊，皆是不爭，然則鵬鳥仍非至高境界，尚受外在環境束縛，需乘風聚糧才可南行；而後者所言之大，實已超乎世俗小物，如光耀問乎無有，光耀者，成疏為「能視之智者」<sup>91</sup>，既以光耀稱之，其智者形象當之無愧，莊子藉此問於無有，非為強調智者有所不足，而是說明光耀對至高境界之追求，同時突顯無有至大的象徵，如同至人、神人、聖人三者，皆可達於逍遙之境。是故，莊子所謂之大者，由此一分為二，即為「相對的大」以及「絕對的大」，相對的大為「觀念上的相比」<sup>92</sup>，如泰山與毫末，大年與小年，大知與小知等，而絕對的大為「精神上的無限向上發展」<sup>93</sup>，如大方、大通、大仁、大美等。

有鑑於此，《莊子》中便常以對比手法描寫事物，並藉此揭示萬物間之差異，達到小大二分之目的，然而此辨，亦隨物而變化，不再以形體為標準，進而擴展至智識、德性，更甚至體道境界，皆成為對比之準則，如〈逍遙遊〉所謂：

知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。<sup>94</sup>

莊子由「知」入手，即有「智數功效者，堪蒞一官」；再舉聲名述之，「自有名譽著聞，比周鄉黨」；後論道德厚薄，「自有道德弘博，可使南面，徵成邦國」，此三者，由封官授爵至稱君領國，無論是轄地的拓展，亦或是官位的晉升，均是層層抬升，至此，莊子以智識為界定標準，對世俗之人加以區分。然而上述各者，雖可任官稱王，仍難脫於世俗禁錮，是故莊子再藉修道之士為喻，其言宋榮子雖已超越世俗之人，不受毀譽而動心，然仍辯於榮辱之境，定乎內外之分，對個人與環境加以二分，以此保生，是故僅僅高於

<sup>90</sup> 吳怡：《莊子內篇解義》（臺北：三民書局，2011年11月），頁25。

<sup>91</sup> 〔唐〕成玄英：《莊子疏》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁831。

<sup>92</sup> 吳怡：《莊子內篇解義》，頁16。

<sup>93</sup> 吳怡：《莊子內篇解義》，頁16。

<sup>94</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁19。



世人；至於列子，其遺世獨立，拋卻俗塵羈絆，縱使御風而行，其行終須得返，雖行不由足，仍須待風之所及，是故列子確實超越俗人與宋榮，但猶未達最高境界。

莊子藉由兩相對比，使世人所見所聞，得有高下之分，明析「相對的大」，再以輾轉上推，使「相對的大」矮化成為「相對的小」，更由修道之境界，破除眾人追名逐利之欲，於是自形體知識為始，將小者立分層次，不再為絕然的小，亦非僅存相對的大。而標榜出絕對的大，希望以此對比，使眾人知曉眼前所見之大，均是暫時、片面的，毋須汲營其中，更不須因此委屈身心。於是形體、智識、德性之優劣便不復存，甚或仰賴這些而產生之有用、無用之分，亦當隨之消亡，是故其言：

惠子謂莊子曰：「吾有大樹，人謂之樗。其大本擁腫而不中繩墨，其小枝捲曲而不中規矩，立之塗，匠者不顧。今子之言，大而無用，衆所同去也。」莊子曰：「子獨不見狸狌乎？卑身而伏，以候敎者；東西跳梁，不避高下；中於機辟，死於罔罟。今夫斄牛，其大若垂天之雲。此能為大矣，而不能執鼠。」<sup>95</sup>

惠施以「用」字體察樗樹，其肢體臃腫蜷曲，不合於繩墨規矩，其形雖大而不可為材，故雖立於途，因其無所得用而匠人不顧，惠施以其無所可用，反諷莊子之言大而無當。然而莊子所言，非以有用為目的，其旨反在點明用之無用，狸狌縱可跳梁，難免死於罔罟，而觀斄牛無執鼠之才，反倒能夠保全性命，不受機辟所傷，此乃無用之用，亦即老子所謂「有之以為利，無之以為用」<sup>96</sup>，今舉樗樹、斄牛為例，均是如此，惟有停止對利、用之迷思，方可跳脫價值枷鎖，不因聲名利益所惑，進而存乎「無何有之鄉，廣莫之野」。由此可知，莊子提出「小大之辯」，並以此辨析天下萬物，其目的為使物物之間層次分明，各顯優劣，道出「相對的大」，再因高下有別，向上推舉「絕對的大」，且以「絕對的大」為題，闡發至大境界，藉由無用取代有用，重新塑立世間價值，是為「逍遙」的首步。

## （二）均平小大而齊同萬物

莊子以為，既知萬物皆有所別，世人身處其間，面對所存差異，應當寬心接受，因此對於必然存在的小大之分，不須汲汲求取，更毋須因努力改變而殘形害心，是故其言「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑」<sup>97</sup>等各種人生境遇，如同外在環境般，皆「是事之變，命之行也」，此現象之流變，便如「日月相代乎前」，雖然可見可明，但無須分析探究，更無法以人之知「規乎其始者」，因而面對道所創生之事物，順應乃是最佳的態度，〈德充符〉所謂「知不可奈何而安之若命，惟有德者能之」<sup>98</sup>，〈人間世〉亦言「自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也」<sup>99</sup>，便將諸多分歧之現象，上推至道體安排，並非微薄之力可以改變，其中「不可奈何」之

<sup>95</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 45-46。

<sup>96</sup> 王准：《老子探義》，頁 46。

<sup>97</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 235。

<sup>98</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 220。

<sup>99</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 172。



處，即是「命」之所存，而命之好壞取決於外在因素，如同「遊於羿之彀中，中央者，中地也」<sup>100</sup>乃是自然之情，「然而不中者」，雖然罕見，亦是命之所示。既然萬物異同皆是命運使然，命運之有無，又受道體安排，安然順應，無心無情，自是體道之士所為，至德之人所舉。因此〈秋水〉又言「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真」<sup>101</sup>，應當拋卻優劣之分，不可陷入價值迷思，不因人事而毀滅自然，不用造作而棄捨天性，不為貪得而求取名聲，如此才可反歸於真，服膺於命，契合於道體安排。

所謂純然安命無為，乃是被動的接受安排，〈人間世〉以為「若能入遊其樊而无感其名，入則鳴，不入則止。无門无毒，一宅而寓於不得已，則幾矣。」<sup>102</sup>便是假托孔子告誡顏回之言，說明應對外在環境時，不當憑己意為是，不以「入則鳴」為通，亦不以「不入則止」為礙，行於所當行，止於所當止，惟有「乘物以遊心，託不得已以養中」，任其所處至不得不然之境界，方可近乎大道。然而順應天命，始終屬於被動的生活方式，難以取信於眾，是故莊子筆鋒一轉，將眼光重新落實於人生境界，針對凡人終生謀求之外在、內在目標逐一剖析，試圖再次定位世間價值。縱使世間價值可重新設立，亦非一蹴可幾，必先有所破除，方可有成，因而莊子以真知為始，推翻世人仰賴之經驗法則，〈齊物論〉即言：

齧缺問乎王倪曰：「子知物之所同是乎？」曰：「吾惡乎知之！」「子知子之所不知邪？」曰：「吾惡乎知之！」「然則物無知邪？」曰：「吾惡乎知之！」<sup>103</sup>

莊子藉由齧缺之問說明「知」具不定性，其首言「子知物之所同是乎？」陳壽昌注曰：「所以同於自是之故。」<sup>104</sup>所謂同於自是，即萬物之價值觀念，皆有共同之標準，無分彼我，皆可為同，是故世人以為善者，我亦從之，其以為美者，我亦從之。針對此題，王倪未作直接答覆，反以「吾惡乎知之」應之，若言「知」，則萬物確實有此標準存在，若言「不知」，亦表示標準存在，僅是自己知能有限而有所不知。於是齧缺續問「子知子之所不知邪？」，此題亦扣「知」而發，王倪再藉「吾惡乎知之」為解，既不言「知」，表示其不得「知」其所不知，又不言「不知」，表示其真有所不知，乃是自知有所不及，然而無論「知」與「不知」，均是兩邊，為避免陷入窠臼，王倪不以「是」、「否」作答，反令齧缺提出「物無知」之結論，顯示知之侷限，不當以此自是。及至〈應帝王〉「齧缺問於王倪，四問而四不知」<sup>105</sup>，其問不解，非但不以不知為恥，反因而大喜，行告他者，即是〈知北遊〉所謂「不知深矣，知之淺矣；弗知內矣，知之外矣。」<sup>106</sup>莊子藉此打破知之恆定性，既然「物無知」，又何須強知「物無知」，於是「知」便不再絕對，更

<sup>100</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 220。

<sup>101</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 648。

<sup>102</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 164。

<sup>103</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 101-102。

<sup>104</sup> 陳壽昌：《南華真經正義》（臺北：新天地書局，1972 年 11 月），頁 18。

<sup>105</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 317。

<sup>106</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 220。



非界定萬物之準則，世間常謂是非、善惡、美醜等等通俗價值，亦因此而失卻界限。

相對於世俗的知，莊子提出真知作為回應，其言：「且有真人，而後有真知」<sup>107</sup>，以真知關照萬物，便可脫離主觀意識，避免陷入偏頗，以期還原事物本質。由此取代「知」，則萬物莫不失卻現有價值，其中優劣自然消抵，是故體察人生境域，本所認知的存在與內在條件，亦隨之而動搖，無論是形體之全殘，知識之有無，甚或是道德之高下，均不足以判然二分，於是莊子有言：

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；鼓篋播精，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，則受三鐘與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！<sup>108</sup>

所謂「支離」者，即指形體不全之人，其「四支離拆，百體寬疏」<sup>109</sup>，形象異於常人，於世俗角度觀之，支離疏形體殘缺，功能必然不全。然而適逢亂世，僅是縫衣篩米，尚且足以糊口，偶徵武士，疏可「攘臂而遊於其間」，時遇大役，亦是「患疾不受功」，更甚因其形貌殘缺，可受三鐘與十束薪，較之常人，更可遠災避禍，安養其身，終其天年。可見外在形體之全殘，並非全如世俗價值所定，支離疏縱使殘缺，猶可「支離其形」，即不以外在形體為重，而今之人，若能「支離其德」，不追逐於世俗價值之德，非但可全體保生，更得通往至人之境。

既然形體全殘與否，已非關注之目標，至於生命之壽夭，亦非己力可為，理當連帶卸去，因而〈大宗師〉云：

子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：「孰能以無為首，以生為脊，以死為尻，孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣。」四人相視而笑，莫逆於心，遂相與為友。俄而子輿有病，子祀往問之。……子祀曰：「汝惡之乎？」曰：「亡，予何惡！浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！」<sup>110</sup>

子祀、子輿、子犁、子來四子為修道之人，不同於一般人「以生為首」，將生與死視為生命之兩端，相互對立，不得共存，其「以無為首」，「以死為尻」，將貫通生死為一體，以「無」作為生命的開端，而「生」僅是形體的存有，迨形體消散，「生」亦結束，便重新歸於無有之中。至此，莊子揭示生命之有無僅是過程，

過程告終以後，自然轉化為其他形體，以不同形式延續、重生，如子輿所述，若化其左臂為雞，則求取時夜，司辰報曉；若化其右臂為彈弓，則獵鴉而炙；若化其尾椎為車輪，以其心神為馬，則馳騁沃野，以上各「化」，目的皆在破除眾生對生命的執著，亦褪卻

<sup>107</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 250。

<sup>108</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 199。

<sup>109</sup> 〔清〕郭象：《莊子注》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 199。

<sup>110</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 286。



延續生命之迷思，假使生命無須過份執著，對於長命之壽，短命之夭，又豈須好惡？是故「得者時也，失者順也」，不以得失擾亂其心，惟有「安時而處順」，方便哀樂不能入也。

然而破除生命的執著，終究是以人的外在條件論之，如同蝸鳩之間的差異，以形體為最，至於習性、眼界等等，皆由形體衍生而來，莊子舉此為例，其旨仍在呼應人類社會，由物性為始，終須論及人性，或許眾人能夠憑藉心靈的富有，彌補形體之殘缺，又或依賴生命的質量，完滿年壽的囿限，是故僅是破除對外之執著仍為不足，須待內在之所求一併化解，才可真正解脫於社會價值之中，於是〈養生主〉便言：

吾生也有涯，而知也无涯。以有涯隨无涯，殆已；已而為知者，殆而已矣。<sup>111</sup>

上文已述，年壽之長短並無優劣之分，然而無論短長終有盡時，以有涯之生追尋無涯之知，乃是危險之舉。莊子所謂「知」者，一為對外物的認知，一為對人事的謀知，〈庚桑楚〉即言「知者，接也；知者，謨也」<sup>112</sup>，「接」指心識與外物相接，「謨」指欲念與人事相競，然因事物數量龐雜，放縱智識與之競逐，此衍化之知趨近無窮，終其一生，亦不可為知，倘若視其所知為真知，更是捨本逐末。〈齊物論〉便以物我差異為喻，說明世間並無標準，所謂知者，僅是個人主觀投射而已，其言：

且吾嘗試問乎女：民溼寢則腰疾偏死，鮪然乎哉？木處則惴慄恂懼，猿猴然乎哉？三者孰知正處？民食芻豢，麋鹿食薦，螂且甘帶，鴟鴞者鼠，四者孰知正味？猿，獼狽以為雌，麋與鹿交，鮪與魚游。毛嬙、麗姬，人之所美也，魚見之深入，鳥見之高飛，麋鹿見之決驟。四者孰知天下之正色哉？自我觀之，仁義之端，是非之塗，樊然殽亂，吾惡能知其辯！<sup>113</sup>

莊子藉王倪反問齧缺，說明人與萬物之間，並無絕對之標準；以安寢而言，泥鰍可居濕寢，猿猴可處高木，而人豈可如此？再由糧食而分，麋鹿以草為食，蜈蚣以蛇為食，鴟鴞以鼠為食，而人乃以牛羊犬豕為食，當以何者為是？再由審美為題，猿狽、麋鹿、鮪魚為偶為侶，世人所謂美者如毛嬙、西施，倘以物之美者為美，則見之皆為醜怪，無不入於淵、飛於空、決驟於林。然而三辨之中，何者可視為正處、正味、正色？世間並無固定標準，所謂是非、善惡、美醜、智愚，均是人所定義之價值判斷，若以此為界，萬物皆陷入相較、對比之中，優劣勝敗，更無所遁形。至於「仁義之端，是非之塗」，同出於自我意識，唯有捨棄主觀好惡，物物之間才得免於「樊然殽亂」，可知莊子所倡導的，不僅是生死的釋懷、知識的看破，連同道德境界之追求，亦當盡量避免，於是〈天運〉有言：

孔子見老聃而語仁義，老聃曰：「夫播糠眯目，則天地四方易位矣；蚊虻嚙膚，則通昔不寐矣。夫仁義憊然，乃憤吾心，亂莫大焉！吾子使天下無失其朴，吾

<sup>111</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 127。

<sup>112</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 887。

<sup>113</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 103。



子亦放風而動，總德而立矣，又奚傑然？若負建鼓而求亡子者邪？夫鵠不日浴而白，烏不日黔而黑，黑白之朴不足以為辯，名譽之謹不足以為廣。」<sup>114</sup>

於此以孔子為喻，其言仁義於老聃，即欲以為教，顯其貴重，然老子稱仁義為大亂，更甚乎瞋目之糠，嚼膚之蚊，此二者僅能影響人之外在，而仁義所涉，乃憤憤吾心，若不依此殺亂內心，便可軌德而立，體察道境。如今昭示仁義，標舉道德，則如「負建鼓而求亡子者」，乃本末倒置之行，應知世間之物，皆非強求而得，其中雖有黑白之分，卻是自然而成，與其立心其間，辨所對錯，不如拋卻物我之分，重新回歸物體本質。

綜上所述，莊子於〈逍遙遊〉提出大小之別後，藉由〈齊物論〉、〈養生主〉、〈大宗師〉等篇章，逐一說明「小大」之別，並非世俗所見，其小與大，僅是相對之概念，無論形體大小、年壽長短、知識多寡、道德厚薄，皆為短暫且變動不拘之概念，若以現有之價值剖析事物，當有勝敗優劣區分，且為求勝成優，必將「與物相刃相靡」，役役終生「而莫之能止」，惟有知悉萬物本源，跳脫人生囹限，重以道境關照事物，使物「無成與毀」，才可「復通為一」，所謂是非優劣，因而不復存焉，誠如〈秋水〉所述「量無窮，時無止，分無常，終始無故。是故大知觀於遠近，故小而不寡，大而不多，知量無窮；證曩今故，故遙而不悶，掇而不跂，知時無止；察乎盈虛，故得而不喜，失而不憂，知分之無常也；明乎坦塗，故生而不說，死而不禍，知終始之不可故也。」<sup>115</sup>世人以知得所分辨，因德為所高下，然於大道而言，天地不外一指，萬物無非一馬，惟有齊同其間差異，是為「逍遙」第二步。

### （三）抵化小大至逍遙無待

〈逍遙遊〉以首篇之姿，闡明莊子心中逍遙指歸，其以「至人無己，神人無功，聖人無名」為至高標準，遙寄精神於「無何有之鄉，廣莫之野」之至高境界，

因而後學見此，莫不心生羨慕、嚮往，宣穎便言：

逍遙遊三字，一念不留，無入而不自得，是第一境界。一塵不染，無時而不自全，是第一功夫也。……故逍遙遊凡一篇文字，祇是至人無己一句言語。至人無己一句，是有道人第一境界也，語惠子曰：何不樹之無何有之鄉，廣莫之野，徬徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下，是學道人第一功夫。<sup>116</sup>

宣穎將「至人無己」之句視為第一境界，確實點明莊生意旨，然而令「無何有之鄉」、「廣莫之野」為第一功夫，卻是誤以境界為功夫，依莊子所言，此乃達到逍遙境界後之景況，其心確實可無入而不自得，不受塵世所垢，故能一纖不染，無時不全，雖云「至人無己、神人無功、聖人無名」，然按吳怡之說，無己、無功、無名，「是指達到境界後的表現，最多祇能指具有此境界之後的功夫，而絕不是通向這境界的功夫」<sup>117</sup>，其以為僅有至人

<sup>114</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 573。

<sup>115</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 623。

<sup>116</sup> 〔清〕宣穎：《南華經解》，卷 1，頁 1 上-1 下。

<sup>117</sup> 吳怡：《逍遙的莊子》（臺北：東大圖書有限公司，1984 年 10 月），頁 51。



才能無己、神人才能無功、聖人才能無名，此三等人，必當與世俗中渾噩度日、不求功名者有所劃分，前者雖有功、有名而不自居，後者則無功、無名亦無所可居，是故「無己、無功、無名」並非成聖之法，而是成聖以後自然體悟之境界。

然而俗子凡夫如何成為無己至人，其於「無己」之前須先「有己」，「無功」之前須先「有功」，「無名」之間須先「有名」，即由最初的「無」，逐漸積累增多，直至於「有」，如同鵬鳥圖南，當有所積，而此積亦非等閒，若非厚則不行，反觀人生際遇，即須以「辨析萬物」、「齊同萬物」為步驟，逐一辨析世間差異，再將此異齊同視之，若經辨析則知物我之分，明小大之別，由此而為大者，即為「有己、有功、有名」，然而擁有之後，不可驕矜自滿，仍須不被己所蔽，不因功而恃，不受名所縛，等同莊子之逍遙，其逍遙固然是無待，然此無待卻須自有待而起，並且突破有待之限界，終將有待轉為無待，因而〈齊物論〉曰：

南郭子綦隱几而坐，仰天而噓，嗒焉似喪其耦。顏成子游立侍乎前，曰：「何居乎？形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？今之隱几者，非昔之隱几者也。」子綦曰：「偃，不亦善乎而問之也！今者吾喪我，汝知之乎？」<sup>118</sup>

莊子以子綦體道為喻，描述子綦隱几而坐，嗒焉似喪其耦，「耦」即為「偶」，乃「匹對」之意，可作精神與肉體為偶，亦可解作物與我為偶，皆指精神活動超越匹對關係而獨立逍遙。子游洞察其異，即提「形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？」之問，子綦則以「吾喪我」應之。其言「吾喪我」，而非直言「喪我」，亦非「我喪我」，以示於我之上更有「吾」之存在，再由「吾喪我」可知，「吾」並非「我」，「吾」、「我」乃是相異兩者，而「吾」即是真我，「我」僅是成見、偏執，釋德清所謂「齊物以喪我發端，要顯世人是非都是我見」<sup>119</sup>，以真知之我摒棄我見，於是達到忘我境界，反與萬物臻化為一，如同〈大宗師〉以為「與其譽堯而非桀，不如兩忘而化其道」<sup>120</sup>，其云「兩忘」須忘懷是非，抵除優劣，目的在於通達大道，然而通達大道勢必有「心」存焉，因而形體可「使如槁木」，其心卻不得近乎死灰。

若以「喪我」之心體察事物，亦可藉此「喪己」、「喪功」、「喪名」，杜絕外在擾攘，不受世俗價值左右，因而〈大宗師〉又言：

吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也；無不毀也，無不成也。<sup>121</sup>

莊子藉由南伯子綦向女偶問道，逐步分析，將求道順序加以安排，首先是「外天下」，「外」者，成疏為「遺忘」，外天下即為遺忘天下，天下便是外在世界，然而此界較為抽象，

<sup>118</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 49。

<sup>119</sup> 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，頁 20。

<sup>120</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 267。

<sup>121</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 278。



其與自身關係較為疏遠，其次為「外物」，相較於天下，物因朝夕所須，更加貼近生活，故為更上一層，直至「外生」，生者既為生命，亦指身體，所謂外生，即將個人存亡摒棄一端，連續三層遺忘，有如齊同小大之分，打散物我界線，更甚連自身皆不復存，而當所有執著都已卸下，即可進入「朝徹」之境界，「朝徹」，釋德清注為「平旦朗徹」，即「忽然朗悟，如睡夢覺」<sup>122</sup>，夢覺既醒，如同「喪我」之「吾」，既將我所造成之是非優劣，一併喪去，即可以清明之心關照萬物，而後方能「見獨」。宣穎注曰：「獨即一也」，所謂一者，乃是絕對，如成疏所言：「獨往獨來，絕待絕對，覩斯勝境，謂之見獨。」<sup>123</sup>言「獨」而不言「一」，乃強調其絕對、惟一之意，《老子》二十五章論及道者曰：「獨立而不改，周行而不殆」<sup>124</sup>，便將此獨，視作不因外在改變之「絕對」，倘若凡人可藉此成聖功夫，步步修持，即可「無古無今」，無古今並非忘懷古今，而是徹底不以古今為有，古今既然不存，那麼形骸之外，物累全消，於是「天地與我並生，而萬物與我為一」<sup>125</sup>。

由此可知，莊子所謂逍遙，乃是心之逍遙，誠如〈人間世〉所言「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣。」<sup>126</sup>又如〈德充符〉以為：「不知耳目之所宜，而游心於德之和」<sup>127</sup>，所謂「養中」、「德之和」，即是順應萬物的變化，將內心託付於道，企圖免除外在世界帶來的壓迫，近人徐克謙以為：「莊子哲學以追求個人精神『無待』的『逍遙游』為崇高理想，希望個人的精神能擺脫世間一切禮法制度、道德規範、世俗觀念的束縛，『獨與天地精神往來』。」<sup>128</sup>是故莊子欲令心如止水，「唯止能止眾止」<sup>129</sup>，惟有如此，才能「用心若鏡，不將不迎，應物而不藏，故能勝物而不傷」<sup>130</sup>，保持內心平和，使物情「不足以滑和，不可入於靈府」，進而轉入至人境界，即可「遊於物之所不得遯而皆存」。至此，便失卻所待，逍遙與否無需仰賴外在條件，藉由心境的逐層提昇，實踐「墮肢體，黜聰明，離形去知」等步驟，即可「同於大通」，重心回歸道體，「歸精神乎無始，而甘冥乎無何有之鄉」<sup>131</sup>，雖為有名聖人，而擺脫名實之分；縱是有功神人，亦摒除功勳之害，即為有己至人，猶超脫己身之累，均可超凡而逍遙。

## 五、結論

「逍遙」為莊子重要思想，劉笑敢即曰：「莊子之所以為莊子，主要不在於他的安

<sup>122</sup> 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，頁 124。

<sup>123</sup> 〔唐〕成玄英：《莊子疏》，見〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 280。

<sup>124</sup> 王淮：《老子探義》，頁 104。

<sup>125</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 88。

<sup>126</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 177。

<sup>127</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 211。

<sup>128</sup> 徐克謙：《莊子哲學新探——道·言·自由與美》（北京：中華書局，2005 年），頁 195。

<sup>129</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 214。

<sup>130</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 339。

<sup>131</sup> 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，頁 1148。



命論，而在於他的逍遙論。」<sup>132</sup>蒙培元亦言：「莊子哲學的根本目的，是實現心靈的自由境界。《莊子》內篇的《逍遙游》，正是莊子哲學的主題所在。」<sup>133</sup>然而內篇之中提及「逍遙」者，僅有「逍遙乎寢臥其下」、「逍遙乎無為之業」二則，再觀〈逍遙遊〉一文，旨為逍遙，而篇中並未直言逍遙，反觀全文，先以鯤鵬寓言起筆，以其厚積圖南之形象，對比蜩鳩之不足，續言「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」等世俗之人，對比體道之宋榮子、列子，藉此分析事物皆有小大之分，區分「相對的小」與「相對的大」，是謂「小大之辯」，再經逐次抬升，直至「至人、神人、聖人」，標舉出「絕對的大」，破除既定規章，重建世人價值，是故洞悉〈逍遙遊〉中「小」、「大」形象，即知逍遙之旨。

然而「小大」優劣之說，因〈逍遙遊〉意象繁複，義理精深，歷代學者多有歧見，如郭象「適性之說」，其以為物無小大，苟得其性，皆可自適而逍遙；又如羅勉道、林雲銘「抑小揚大」之說、以小者為不足，大者方有餘，惟因其大，而能逍遙；再如支遁、陸西星「小大同抑」之說，著眼於至人境界，視小大皆有所待，均不得逍遙，祇有「明至人之心」、「心意自得」，才可無待於外，通達逍遙之境。按莊子之說，鵬鳥仍須培風，列子猶賴御風，雖然超脫世俗，仍舊難離所囿，僅有「至人」可以「樹之於無何有之鄉，廣莫之野，彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」，真正臻於逍遙境界。莊子以「小大之辯」為始，逐一類比世間之物，彰顯其中優劣勝敗，旨在說明所謂優劣，皆是世人價值判定而已，於道而言，無不等同視之，是故吾輩修道，當齊平萬物差異，遺喪成見之我，以真知棄捨小知，順應萬物變化，應之以無情，「歸精神乎無始」，終可逍遙無待，「甘冥乎無何有之鄉」。

<sup>132</sup> 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國人民大學出版社，2010年12月），頁151。

<sup>133</sup> 蒙培元：《自由與自然——莊子的心靈境界說》，《道家文化研究》第十輯（上海：上海古籍出版社1996年），頁176。



## 引用書目

### (一) 古籍

- 〔漢〕劉安等撰，高誘注：《淮南子》，上海：中華書局，《四部備要》本。
- 〔宋〕林希逸：《南華真經口義》，《無求備齋莊子集成初編》影印道藏本。
- 〔宋〕褚伯秀：《南華真經義海纂微》，臺北：臺灣商務印書館，1986年3月，《景印文淵閣四庫全書》本。
- 〔宋〕羅勉道：《南華真經循本》，臺北：藝文印書館，1974年12月，《無求備齋莊子集成續編》影印道藏本。
- 〔明〕王夫之：《莊子通·莊子解》，臺北：里仁書局，1995年4月。
- 〔明〕林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》影印清乾隆間刊本。
- 〔明〕陳深：《莊子品節》，《無求備齋莊子集成初編》，明萬曆十九年刊本。
- 〔明〕陸西星：《南華真經副墨》，臺北：中國子學名著集成編印基金會，1978年。
- 〔明〕釋德清：《莊子內篇注》，上海：華東師範大學出版社，2009年8月。
- 〔明〕藏雲山房主人：《南華大義解懸參注》，《無求備齋莊子集成初編》影印清鈔本。
- 〔清〕俞樾撰：《莊子平議》，《無求備齋莊子集成續編》，清光緒25年刊本。
- 〔清〕孫嘉淦：《南華通》
- 〔清〕劉鳳苞：《南華雪心篇》，《無求備齋莊子集成初編》影印清光緒二十三年晚香堂刊本。
- 〔清〕郭慶藩編、王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年7月。

### (二) 專書

- 王邦雄：《走在莊子逍遙的路上》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2004年12月。
- 王叔岷：《莊子校詮》，臺北：臺灣商務印書館，1994年4月。
- 王淮：《老子探義》，臺北：商務印書館，2007年4月。
- 朱桂耀：《莊子內篇補證》，臺北：文星書店，1965年1月。
- 林紓：《莊子淺說》，臺北：華正書局，1985年6月。
- 任繼愈：《中國哲學發展歷史·先秦卷》，北京：人民出版社，1983年。
- 吳怡：《逍遙的莊子》，臺北：東大圖書有限公司，1984年10月。
- 吳怡：《新譯莊子內篇解義》，臺北：三民書局股份有限公司，2004年1月。
- 胡遠濬撰、吳光龍點校：《莊子詮詁》，合肥：黃山書社，1996年11月。
- 徐克謙：《莊子哲學新探——道·言·自由與美》，北京：中華書局，2005年。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年2月。
- 馮友蘭：《中國哲學史新編·第一冊》，北京：人民出版社，1965年。



傅佩榮：《傅佩榮解讀莊子》，臺北：立緒文化事業有限公司，2005年4月。

楊勇撰：《世說新語校箋》，臺北：文光圖書，1976年。

劉笑敢：《莊子哲學及其演變》，北京：中國人民大學出版社，2010年12月。

蔣錫昌：《莊子哲學》，臺北：五元文庫，1971年1月。

錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書股份有限公司，2006年2月。

鍾泰：《莊子發微》，上海：上海古籍出版社，1988年9月。

### （三）論文

蒙培元：《自由與自然——莊子的心靈境界說》，《道家文化研究》第十輯，上海：上海古籍出版社，1996年。



To discuss ZHUANG-ZI's thinking of enjoyment,  
being free and unfettered by the difference between the  
small and the great

**Kao, Mao-chun**

Abstract

The thinking of ZHUANG-ZI is abundant, and among his thinking, the most important proposition is being free and unfettered, which had been widely discussed by annotations in the past. Today, while we talk about the thinking of "Free and unfettered", the chapter "Enjoyment in Untroubled Ease" is being talked first. However, throughout the writings, he did not talk "what free and unfettered is" bluntly and clearly, neither how to be free and unfettered.

Not only did it so, ZHUANG-ZI used Kun-Peng, a kind of giant bird in legend, as metaphor to start his writing. According to his appearance change, to establish of a large image; And then by small one to mockery, to establish a small image. Trying to use both sides opposite to explain the meaning of "the differences between the small and the great", and expound the thinking free and unfettered.

However, in this case, the concept of chapters "Free and unfettered" is multifarious. Therefore, there are so many different opinions about the free and unfettered but not in concluded, which led the meaning of "the difference between the small and the great" still not clear, also making the thinking of "Free and unfettered" being more and more veiled. Therefore, in this article, using "By the Difference between the Small and the Great to discuss ZHUANG-ZI's thinking of free and unfettered" as subject, using "Two Bugs" and "the Image of the Small and the Great" as samples to analysis the meaning of the differences between the small and the great.



By adopting every thinker argument and related arguments and coordinating closely, writer returned this subject to the divergence since GUO-XIANG annotated ZHUANG-ZI's article. To discuss the advantages and disadvantages amount arguments during past dynasties, and to hope to regression ZHUANG-ZI's main purpose, and re-investigate the position in 《ZHUANG-ZI》 and linking with enjoyment; Setting up the process since “the difference between the small and the great“to" free and unfettered”.

**Keyword:** ZHUANG-ZI, Free and unfettered,  
the difference between the small and the great.



東吳大學  
Soochow University

《中文標算》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第二十三期

## 《世說新語》中支遁形象析論

杜承書\*

### 提 要

魏晉南北朝時期最著名的筆記小說，即是劉義慶及其門下所合力編纂的《世說新語》，該書不但成為後人研究六朝的重要文獻，學者更可藉此得以瞭解當時文化思想情形。六朝時期不但清談之風鼎盛，僧人亦好與名士文人結交；當時僧人除鑽研佛理之外，亦對老莊玄學頗有涉獵、攝染清談氣息，並促使玄佛融攝思想成為當代主流。支遁身為當代著名僧人，不但兼通玄佛，更好與名士交遊，其人佚事於《世說新語》篇章中多有著錄，不但提供相當豐富的資料，亦多被後出書籍所採用。然而各家研究著錄，乃是各取所需，難以一窺全貌；本篇即欲藉由《世說新語》中所著錄的各項條目，對支遁之人物形象再作一整理析論。

關鍵詞：世說新語、支遁、支道林、志人小說、形象析論

---

\* 東吳大學中國文學系研究所碩士在職專班生



## 一、前言

《世說新語》<sup>1</sup>為魏晉南北朝時期最為著名的「志人小說」，全書共錄有一千一百三十餘則，據孔門四科擴充而成為「德行」、「言語」、「政事」、「文學」、「方正」、「雅量」……等三十六門。內容不但涉獵廣泛、記事繁複，更富載當代名人佚事、文學趣談。不但成為後人論著的參考資料，更提供許多當時文人的精神風貌。後人研究除可據此一覽當時生活面貌，亦可對當時的政治、歷史、德性、文學等方面有更深一層之認識。於此，足可見其文史上之重要性。

自佛教傳入中土後，佛典翻譯事業便蓬勃發展；時至魏晉南北朝，佛教流傳更趨廣泛，僧人除致力於佛典翻譯、經義論述外，更好與名士文人交遊，致力於清談說理。此一舉動既有助於推廣佛理，亦可以文采見聞於世。魏晉士人暢談玄理，其所談論內容更廣涉儒學、佛學、名理學等，既展現出魏晉清談內容的廣泛性，亦突顯出玄學與儒學、佛學的關係，成為後世研究六朝學術思想的重要依據。

其實，魏晉時期的僧人雖是遁入空門、鑽研佛理，但由於與士人們的交往頻繁，仍是不免沾染當時的文人氣息。因此，我們在閱讀《世說新語》時，會不時發現一些發怒、狂狷的僧人形象躍然於紙上，與傳統印象中頗具德性修為的僧人樣貌有所出入，反而讓人覺得有一種平易近人之感。

《世說新語》對六朝時期的僧人描述達八十餘條，涉及二十餘人，寧稼雨認為「基本上體現和代表了魏晉時期的僧人的群體陣容。」<sup>2</sup>關於僧人們的事蹟著錄，則遍佈〈言語〉、〈文學〉、〈傷逝〉等多個門類。其中尤以支遁之相關事蹟收錄最豐，一人即有五十三條<sup>3</sup>，占全書所收僧人之三分之二。如果以《世說新語》中所收錄的有關支遁的各項條目為分析物件，那麼我們就能大致貼近支遁之真實性格面貌。基於此點，本文即以此作為開展，分就支遁之學問造詣、品評人物、性格描寫的三項特色加以辨析，並透過析論《世說新語》與《高僧傳》中記載之異同，以期更能夠瞭解其人物形象與特色。

## 二、《世說新語》中支遁之文學造詣

支遁（西元 314-366），字道林，是東晉時期著名的僧人之一。其人生平不見於正史，所見者僅可就《晉書》裡其餘人物傳記搜尋出隻字片語。由於梁寶唱所著之《名僧傳》今已不存，《名僧傳抄》中也僅能從書目中見其有傳，因此今人所能引以為據者，則只

<sup>1</sup> 本文所援引之《世說新語》內文版本為余嘉錫《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年9月），該書乃據〔清〕王先謙重雕紛欣閣本，佐以影宋本、袁本、沈寶硯本對校。

<sup>2</sup> 寧稼雨：《魏晉士人人格精神：世說新語的士人精神史研究》（天津：南開大學出版社，2003年6月），頁354。

<sup>3</sup> 此數目據余嘉錫〈《世說新語》人名索引〉頁70-71，收錄於《世說新語箋疏》書後。



有梁代釋慧皎所著之《高僧傳》。不過，如果我們詳加細查，則可知其中許多資料極可能是直接援引《世說新語》中的相關條目著錄或編纂而成的。因為《世說新語》成書較前二傳為早，雖條目散於書中各門類，但仍可視為研究支遁現存最早的資料。

除了以《世說新語》作為主要研究資料外，本節「文學造詣」所論述之「文學」，並非是指今日所說的純文學。尤其在《世說新語》中，〈文學〉共錄有一百零四條，除了前四條為漢代經學的掌故傳聞、後半部約四十則為詩文創作、賞鑒品評外，其餘多是關於老莊玄學、清談議論的論述，當中更不乏收錄如支遁、于法開、僧意、汰法師等佛門僧人以及論述佛經之事，客觀的反映出老莊玄學、佛學哲理、清談議論，為當時文學風氣及學術思想之關注焦點<sup>4</sup>，故本文「文學」一詞，乃是用廣義之文學定義，用以做為文學與學術之總稱。

此外，支遁身為此時期之沙門，既能深究佛理，亦能通曉老莊玄說；不但對《莊子·逍遙》重新注釋，更著有〈即色遊玄論〉、〈聖不辯之論〉、〈道行旨歸〉等，並於佛學上提出「即色是空」，成為當時般若學「六家七宗」中「即色宗」之代表人物。近人劉果宗評支遁為「中、印兩大學術思想連類融會之代表人物」<sup>5</sup>，王曉毅則言其「對中國文化思潮由玄學向佛教的轉變，起了極重要的作用」<sup>6</sup>，而周大興則認為「《高僧傳》所言『義應法本，不違實相』的評語，支遁是當之無愧的。」<sup>7</sup>於此，我們足可見出支遁實為六朝時代玄佛融攝的重要代表人物之一。

《世說新語》中有關支遁文學造詣之記載，尤以〈文學〉載錄最為豐富，其餘如〈賞譽〉、〈品藻〉等門類亦有所錄。從這些記載來看，我們不僅可以清楚地見出當時僧人之博學，也可瞭解到當時玄學、儒學與佛學於當時互相融攝之情形。故下面的論述重點，即是透過《世說新語》對支遁學問的各條紀錄中，分就老莊玄學、佛學哲理、清談交遊三個面向來彰顯其文學造詣方面之特色。

### （一）老莊玄學方面：

支遁於玄學上的表現著實為當世所器重，如〈文學〉第 32 條即云：

《莊子·逍遙篇》舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及〈逍遙〉。支卓然標新理於二家之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。<sup>8</sup>

對此，劉孝標注曰：

<sup>4</sup> 部分學者認為，此為佛學傳入中土後與玄學合流之情形，意即為佛教中國化之現象，可參考湯用彤《漢魏兩晉南北朝佛教史》第七章〈兩晉之名僧名士〉、孫昌武《佛教與中國文學》第二章〈佛教與中國文人〉、寧稼雨《魏晉士人人格精神：世說新語的士人精神史研究》第六章〈世說新語與士族佛學〉。

<sup>5</sup> 劉果宗：〈支道林在玄學盛興時代之地位〉（臺北：中華文化復興月刊，1972年7月）第5卷第7期，頁24。

<sup>6</sup> 王曉毅：〈支道林生平事蹟考〉，《中華佛學學報》第8期（1995年7月），頁243。

<sup>7</sup> 周大興：〈即色與遊玄——支遁佛教玄學的詮釋〉，《中國文哲研究輯刊》第24期（2004年3月），頁213。

<sup>8</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1984年9月），頁220。



支氏〈逍遙論〉曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言人道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪；物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則適然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲當其所足；足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？」此向、郭之注所未盡。<sup>9</sup>

由此觀之，《莊子·逍遙》一篇歷來皆有解讀困難之處，支遁不但可暢談玄理，更能於郭象、向秀外開出新穎的義理，以補二人不足之處。藉由此條所錄，不但可知當時談玄說理之風盛行，亦可知支遁見解卓然、獨步於當世，以致於受到士人敬重而成為名家。

〈賞譽〉第 110 條亦可作為佐證：

王、劉聽林公講，王語劉曰：「向高坐者，故是凶物。」復更聽，王又曰：「自是鉢鈺後王、何人也」。<sup>10</sup>

此段藉由王濛、劉惔兩人對話來襯托出支遁於玄學方面的造詣，王濛聽其宣講後不禁讚嘆其乃佛門之王弼、何晏，這足見其於玄學方面確實有過人之處。

## （二）佛學哲理方面：

支遁除通達老莊玄理外，佛學義理上亦有其過人之處，如〈文學〉第 37 條曰：

三乘佛家滯義，支道林分判，使三乘炳然。諸人在下坐聽，皆云可通。支下坐，自共說，正當得兩，入三便亂。今義弟子雖傳，猶不盡得。<sup>11</sup>

三乘之說<sup>12</sup>，本就不易通解，支遁卻能將其內容講述分明，使聽者無不通達知曉，這足可見其水準；有些義理雖然可以明白，卻未必都能夠解釋清楚，但支遁卻能做到，這又是從另一個方面突顯出其水準；弟子雖獲傳授卻仍不能全都理解，則更顯現出其於佛理研究上之高深。

此外，〈文學〉第 43 條亦有記載曰：

殷中軍讀《小品》，下二百籤，皆是精微，世之幽滯。嘗欲與支道林辯之，竟不得。今《小品》猶存。<sup>13</sup>

此處藉由殷浩之事，論述支遁精於《小品》。對於殷浩何以欲辯而不得，劉孝標則引《高逸沙門傳》言：「殷浩能言名理，自以有所不達，欲訪之於遁。遂邂逅不遇，深以為恨。」

<sup>9</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 220-221。

<sup>10</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 479。

<sup>11</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 224。

<sup>12</sup> 劉孝標於此條目下引法華經言：「三乘者：一曰聲聞乘，二曰緣覺乘，三曰菩薩乘。聲聞者，悟四諦而得道也。緣覺者，悟因緣而得道也。菩薩者，行六度而得道也。然則羅漢得道，全由佛教，故以聲聞為名也。辟支佛得道，或聞因緣而解，或聽環珮而得悟。神能獨達，故以緣覺為名也。菩薩者，大道之人也。方便則止行六度，真教則通修萬善，功不為己，志存廣濟，故以大道為名也」。

<sup>13</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 229。



其為名識賞重，如此之至焉。」<sup>14</sup>又引《語林》曰：

浩於佛經有所不了，故遣人迎林公，林公乃虛懷欲往。王右軍駐之曰：「淵源思致淵富，既未易為敵，且己所不解，上人未必能通。縱復服從，亦名不益高。若佻脫不合，便喪十年所保。可不須往！」林公亦以為然，遂止。<sup>15</sup>

由劉孝標所引二書可知，殷浩嘗欲與支遁暢談《小品》，故「遣人迎林公」。然而王羲之所論者，卻是一語道出此行之難處：縱使支遁對《小品》有通達之見解，但誠如于法開評其所言《小品》仍有「不可復通」<sup>16</sup>之處。殷浩善辯，支遁不往與其論之，只怕是辯難中尚未切磋出其中義理，即已於幽滯處為其所駁難。由此可知，支遁雖是當時著名僧人，然《世說新語》並未一味塑造其為智慧圓滿之形象，在面對辯駁難處時，亦採納王羲之的意見而選擇迴避，這更可見該書在描寫支遁形象時有著貼近寫實的特點。

由上記載，我們也能清楚地看到支遁形象的另一個方面：支遁雖見重於當世，但其身分除為僧人外，亦是名士文人，以致於在深究佛理與維護名聲的選擇上有所猶豫。藉由劉孝標所注，我們更可知其雖入佛門卻不免沾染名士之氣的原因。關於這一點，後文我們將有詳盡敘述。

### （三）交遊清談方面：

晉人好清談，支遁身為當時名士僧人之一，除熱中於與名士聚會暢談，亦好與王、謝等人交遊。據《晉書·謝安傳》載：

寓居會稽，與王羲之及高陽許詢、桑門支遁游處，出則漁弋山水，入則言詠屬文。<sup>17</sup>

由此可見，支遁不僅與王羲之、許詢等名士有所往來，且交遊關係匪淺，這在《晉書·王羲之傳》中亦有提及：

會稽有佳山水，名士多居之，謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、許詢、支遁等，皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。<sup>18</sup>

從上述兩條《晉書》資料可知，支遁不但與當時名士交遊甚密，並且同與孫綽、李充等人「文義冠世」，頗見其於學問方面之聲譽。至於當時清談集會之風，《世說新語》於〈文學〉第 55 條有清楚地記載：

支道林、許、謝盛德，共集王家。謝顧謂諸人：「今日可謂彥會，時既不可留，此集固亦難常。當共言詠，以寫其懷。」許便問主人有《莊子》不？正得〈漁父〉一篇。謝看題，便各使四坐通。支道林先通，作七百許語，敘致精麗，才藻奇

<sup>14</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 229。

<sup>15</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 229。

<sup>16</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 230。

<sup>17</sup> 〔唐〕房玄齡：《晉書》（臺北：藝文印書館，1957 年），卷 79，頁 1013。

<sup>18</sup> 〔唐〕房玄齡：《晉書》，卷 80，頁 1026。



拔，眾咸稱善。於是四坐各言懷畢。謝問曰：「卿等盡不？」皆曰：「今日之言，少不自竭。」謝後羸難，因自敘其意，作萬餘語，才峰秀逸。既自難干，加意氣擬託，蕭然自得，四坐莫不厭心。支謂謝曰：「君一往奔詣，故復自佳耳」。<sup>19</sup>

這則有關於支遁與許詢、謝安等人於王濛家中聚會之事，主要有兩項重點。一是論支遁於莊子之學研究精妙，故講述〈漁父〉時「才藻奇拔、眾咸稱善」，其他人的論述反而不被著錄。唯謝安才峰秀逸，能使在座皆心悅誠服，故藉由支遁盛讚：「君一往奔詣，故復自佳耳。」以顯見席間僅此二人可相互匹敵。另外，則是藉由此條目之記載，亦可一窺晉人交遊好議、以及眾名士崇尚談玄說理之盛況。

上述三點所論者，即是說明支遁於文學造詣方面之成就，然而除此之外，《世說新語》在〈文學〉第 51 條、〈品藻〉第 67 條下尚有載錄：

支道林、殷淵源俱在相王許。相王謂二人：「可試一交言。而才性殆是淵源峭、函之固，君其慎焉！」支初作，改轍遠之，數四交，不覺入其玄中。相王撫肩笑曰：「此自是其勝場，安可爭鋒！」。<sup>20</sup>

郗嘉賓問謝太傅曰：「林公談何如嵇公？」謝云：「嵇公勤著腳，裁可得去耳。」又問：「殷何如支？」謝曰：「正爾有超拔，支乃過殷。然壘壘論辯，恐□<sup>21</sup>欲制支。」<sup>22</sup>

此二事所論者，主是要是將支遁與殷浩之相較，雖然支遁能言善道、胸有成竹，但面臨殷浩本所勝處，仍是略居下風。在這兩段文字中，表面上雖是言學問乃是沒有際涯之事，支遁縱使聰明才銳，仍是有不擅長處，但就側面來看，殷浩少時即成名，為當世著名之名士。《晉書·殷浩傳》即論：「浩識度清遠，弱冠有美名，尤善玄言，與叔父融俱好《老》、《易》。融與浩口談則辭屈，著篇則融勝，浩由是為風流談論者所宗。」<sup>23</sup>且殷浩曾隱居十年，當時的人更將之比擬為管仲與諸葛亮，足見其才性學問受到當世所推崇。而在殷浩所擅長的議論方面，《世說新語》以支遁與其相較，頗有比肩而立之意味，其雖不及殷浩善辯，但仍足以藉由殷浩之才學，烘托出支遁之優秀處。

總體來說，支遁於佛學及玄學上的學識涵養自是不容置疑，然而《世說新語》卻沒有對其學問內容有著更具體的著墨。《世說新語》於描寫手法上，多藉由支遁與其他名士之互動，來論述其學問及優劣之處，或描寫其風采如何折服他人；後人若想據此深究其學問義理，恐怕難以登堂入室。

<sup>19</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 237-238。

<sup>20</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 234。

<sup>21</sup> 余嘉錫案引程炎震云：「《高僧傳》云：『恐殷制支』此處□必是殷字，宋初諱殷，後來未及填寫耳」。

<sup>22</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 534。

<sup>23</sup> 〔唐〕房玄齡：《晉書》，卷 77，頁 999。



### 三、《世說新語》中支遁之人物品評

六朝名士（包括僧人）除了好交遊外，更好品評人物。關於這一點，《世說新語》中所記頗多。「品人學」的發達，讓人有所謂孰優孰劣、一較高低的想法，但確實有助於瞭解當代文人相互評價以及交遊情形。在《世說新語》中，不但著錄支遁品評他人的看法，亦有當時名士對支遁的評價。藉由這些言語判辭，我們既可以知道支遁所品評的人物特點，也能直接地對支遁其人特色有著更為深入而全面的瞭解。另外，透過時人對支遁之評判，亦有助於將其形象塑造立體化，有利於後人對其形象的再了解。故下文即從「支遁品評他人」、「他人品評支遁」兩方面著手，以期將支遁的形象塑造的更為具體、完整。

#### （一）支遁品評他人之著錄：

支遁對於人物的品評不但有推崇者，亦有強力貶抑之人。如〈容止〉第 29 條曰：

林公道王長史：「斂衿作一來，何其軒軒韶舉！」。<sup>24</sup>

於此，劉孝標注引《語林》言：「王仲祖好儀形，每覽鏡自照，曰：『王文開那生如馨兒！』時人謂之達也。」<sup>25</sup>由劉注可知，支遁上面所品評的人物是王濛，並對其氣宇多所讚揚。然而，支遁其雖對王濛形象有所稱讚，但亦不吝於指出其所需改進之處。如〈賞譽〉第 92 條即曰：

林公謂王右軍云：「長史作數百語，無非德音，如恨不苦。」王曰：「長史自不欲苦物」。<sup>26</sup>

支遁認為王濛之缺失就在於與人論辯時不能以理屈人，即劉孝標所注「苦謂窮人以辭」。然而，王羲之卻認為不以理屈人為其本色。另〈文學〉第 42 條又載：

支遁初從東出，住東安寺中。王長史宿構精理，並撰其才藻，往與支語，不大當對。王敘致作數百語，自謂是名理奇藻。支徐徐謂曰：「身與君別多年，君義言了不長進。」王大慚而退。<sup>27</sup>

支遁對王濛直道「君義言了不長進」，其品評可謂毫不客氣。由上述兩條著錄可知，支遁對於清談辯理有著相當程度的堅持，也就是主張議論是要分出高下的。對於一位僧人而言，如此執著似不應為其本色，但實際上則展現了其性格中的文士身分。然而若詳加考察，便可發覺支、王二人相從甚密，王濛與支亦師亦友，所以這種單刀直入的批評方

<sup>24</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 623。

<sup>25</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 623。

<sup>26</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 472。

<sup>27</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 228。



式自然也就不足為奇了。

其所批評最嚴厲者，還要數〈輕詆〉第 30 條所載：

支道林入東，見王子猷兄弟。還，人問：「見諸王何如？」答曰：「見一群白頸烏，但聞喚啞啞聲」。<sup>28</sup>

支遁在此將二王以吳語所進行的交談比作是吵鬧的烏鴉聲，故余嘉錫案語云：「道林之言，譏王氏兄弟作吳音耳。」<sup>29</sup>這話表面看起來是譏諷二王說話帶有吳語口音，中原雅言說的不純正，內裡則未嘗不是對二王人格的貶低。於此可見，支遁除了讚譽他人，對於評論他人劣處亦是毫不留情。同時，支遁的這番話，也讓人約略見出他與二王之間的關係並不妙，頗見其當時批判之風貌。

## （二）他人品評支遁之著錄：

《世說新語》中除了錄有支遁所評論他人的條目外，亦有不少他人對支公之品評。這些評論褒貶兼有，不但可見當時人們對其評價，亦可知其不同處事面向。如〈容止〉第 37 條曰：

謝公云：「見林公雙眼，黯黯明黑。」孫興公見林公：「稜稜露其爽」。<sup>30</sup>

〈賞譽〉第 88 條則曰：

王右軍道謝萬石「在林澤中，為自適上」，歎林公「器朗神俊」。<sup>31</sup>

在上述兩則中，不論是謝安、孫興公，還是王羲之，都不約而同地以支遁的「神氣」作述評。其言既是論其雙目炯炯有神、神態超凡的外表，更是言其精神之俊邁，將氣質描寫得相當深刻動人。

然而，也有對其形象有負面品評者。如〈排調〉第 43 條有云：

王子猷詣謝萬，林公先在坐，瞻矚甚高。王曰：「若林公鬚髮並全，神情當復勝此不？」謝曰：「唇齒相須，不可以偏亡。鬚髮何關於神明？」林公意甚惡。曰：「七尺之軀，今日委君二賢。」<sup>32</sup>

余嘉錫於此條下作案語曰：

〈容止篇〉「王長史」條注言：「林公之形，信當醜異。」疑道林有齜脣歷齒之病。謝萬惡其神情高傲，故言正復有髮無關神明；但脣亡齒寒，為不可缺耳。其言諛而近虐，宜林之怫然不悅也。<sup>33</sup>

<sup>28</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 848。

<sup>29</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 848。

<sup>30</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 626。

<sup>31</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 470。

<sup>32</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 810。

<sup>33</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 810。



觀此條記載，不但批評支遁目光神態甚是高傲，而且還以其相貌不揚大作文章，這就有損其形象矣。余嘉錫認為謝、王二人言譴而近虐，這是較為中肯的。因為支遁雖為修佛僧人，然亦有「孰可忍、孰不可忍」之文士氣息；縱使支遁當時態度有些倨傲，然但謝、王二人的對答言語，亦未免有苛刻之嫌。

上述兩個品評人物方向，不但可知品評人物乃為當時所盛行，更可見其評論者針鋒相對的情形。其所評者，除對其精神氣度外，亦有對相貌多所褒貶，而支遁雖然身為僧人，仍不能免俗於品評他人，可知品人之學於當代確實為當名士之重要活動，亦「可視為風流人物的風流展現」<sup>34</sup>。

#### 四、《世說新語》中支遁之性格描寫

對於支遁，後人對其描寫多是以高僧形象為主，此乃肇因於梁代釋慧皎《高僧傳》之影響，此書不僅譽其才學「卓焉獨拔，得自天心」<sup>35</sup>，更將其形象塑造為一代高僧。為了形塑其「高僧」形象，《高僧傳》事實上已對歷史上真實的支遁形象進行了美化，涉及到他的史料也不免進行了刪改潤飾，其目的是為了使其人其事更具教化作用。《世說新語》作為一部志人小說，相對於《高僧傳》來說，該書對支遁形象的描寫恐怕較為貼近事實，更能見出其真實的面貌。故在《世說新語》中，支遁除了有著慈悲謙虛的僧人形象外，亦有其發怒狂狷之名士形象特色。因此，若我們將《世說新語》中有關支遁的記載一一檢視，則可對其人有著更為深入的理解，故本節即就《世說新語》中有關支遁的記載細加玩味，透過對其人的瞭解及分析，以利於我們對支遁性格、形象有著更為完整的詮釋及理解。

支遁既身為佛門僧人，在德性上自是多所修持，因此，在面對他人得理不饒人時，其慈悲為懷的形象就由此展現。如〈文學〉第 38 條有載：

許掾年少時，人以比王荀子，許大不平。時諸人士及於法師竝在會稽西寺講，王亦在焉。許意甚忿，便往西寺與王論理，共決優劣。苦相折挫，王遂大屈。許復執王理，王執許理，更相覆疏；王復屈。許謂支法師曰：「弟子向語何似？」支從容曰：「君語佳則佳矣，何至相苦邪？豈是求理中之談哉！」<sup>36</sup>

許詢年少時，由於不滿時人將其與王荀子相比，故特至西寺與王辯論玄理。然其勝出後，卻復以王荀子之理再行辯論。最終雖是大獲全勝，然在請教支遁時，支遁卻言：「何至相苦邪？」這說明支遁對於許詢如此咄咄逼人的態度是不贊成的，話中有責難之意。儘管支遁雖認同辯論應「以理屈人」，然對許詢這種困辱對方的態度，他並不認為是探求真理的方法。由此一例，我們除了可以見出支遁作為一名僧人的智慧，亦可感受其身為佛徒而持有的慈悲為懷的態度。

<sup>34</sup> 張蓓蓓：《漢晉人物品鑒研究》（臺北：花木蘭出版社，2010年3月），頁168。

<sup>35</sup> 〔梁〕釋慧皎撰、湯用彤校注、湯一玄整理：《高僧傳》（北京：中華書局，1992年10月），頁159。

<sup>36</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁225。



然而換個場景，當支遁成為辯駁的對象時，是否能夠保持這份態度呢？《世說新語·文學》第 45 條有這樣的記載：

于法開始與支公爭名，後精漸歸支，意甚不忿，遂遁跡剡下。遣弟子出都，語使過會稽。于時支公正講小品。開戒弟子：「道林講，比汝至，當在某品中。」因示語攻難數十番，云：「舊此中不可復通。」弟子如言詣支公。正值講，因謹述開意。往反多時，林公遂屈。厲聲曰：「君何足復受人寄載來！」<sup>37</sup>

于法開與支遁皆為當時著名僧人，而于法開對於眾人多持支遁之理論感到相當不服，故囑咐弟子針對其之前所無法闡發清楚的部分，設問攻難。弟子按其吩咐與支遁辯駁多時，支遁終究理屈而忍不住責備「君何足復受人寄載來！」這種襟懷與前文所載條目顯示出的慈悲為懷之特點大不相同。如果說前項它是低眉菩薩，此時卻又變成了怒目金剛。除了對於于法開及其弟子大表不滿外，亦表現出對理屈之事甚感不悅，這豈非他的另一形象？

此外，支遁對於己身學識涵養之自負，《世說新語》亦有著墨，如〈文學〉第 36 則有云：

王逸少作會稽，初至，支道林在焉。孫興公謂王曰：「支道林拔新領異，胸懷所及，乃自佳，卿欲見不？」王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫與支共載往王許，王都領域，不與交言。須臾支退，後正值王當行，車已在門。支語王曰：「君未可去，貧道與君小語。」因論《莊子·逍遙遊》。支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，留連不能已。<sup>38</sup>

由上文可瞭解到，縱使王羲之對其有所輕視，三番兩次裝作視而不見，但支遁仍在其將出門時，強行留下與之談論《莊子·逍遙遊》，由此使王羲之對其學問心服口服、流連不已。於此可見，支遁對己身學問有著相當自信並不是沒有道理的。故當時名士文人若對其有所輕視，他則是致力以理說服之，自然也是可以理解的。這既是其好勝心的表露，也是其自負的心態顯現。關於這一點，〈文學〉第 30 條亦有記載：

有北來道人好才理，與林公相遇於瓦官寺，講《小品》。于時竺法深、孫興公悉共聽。此道人語，屢設疑難，林公辯答清析，辭氣俱爽。此道人每輒摧屈。孫問深公：「上人當是逆風家，向來何以都不言？」深公笑而不答。林公曰：「白旃檀非不馥，焉能逆風？」深公得此義，夷然不屑。<sup>39</sup>

由此條記載，我們可以再次見出支遁之善於辯論。對於北來道人所設下的種種疑難，他不僅能辯答無礙，而且還語帶嘲諷地說出「白旃檀非不馥，焉能逆風？」之語，自負之中更帶有一種文人的狂狷之氣。因此，余嘉錫案語亦道：「道林以為雖法深亦不能抗己。」<sup>40</sup>足見其自恃自負之勢，然而其「口舌爭春秋，為吾應為之事」的想法，更顯其文士之

<sup>37</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 229-230。

<sup>38</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 223。

<sup>39</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 219。

<sup>40</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 219。



氣猶較僧人形象為突出。

誠如前文所言，支遁在《世說新語》中所表現出來的形象，已然超越了一般人對僧人們的既定印象。其既慈悲為懷，卻又狂狷自負，在此之外，其不同於佛門的弟子的情義表現，使其更習染名士多情、重情之風。像是在《世說新語》中的〈傷逝〉第 11 條記載：

支道林喪法虔之後，精神實喪，風味轉墜。常謂人曰：「昔匠石廢斤於郢人，牙生輟絃於鍾子，推己外求，良不虛也！冥契既逝，發言莫賞，中心蘊結，余其亡矣！」卻後一年，支遂殞。<sup>41</sup>

支遁在聽聞同學法虔逝去之後「精神隕喪，風味轉墜」，更將兩人情誼以伯牙、子期相稱，足見其重情重義之表現。然而支遁身在空門，理應比一般人對生死之事更為超脫，但其所表現出來的態度，反而不若佛門高僧，較貼近名士重情之態度。由上述各點可知，支遁雖然見識卓越，於老莊、佛理各方面皆有所長，然而其為人與性格，則多沾染了名士之氣。此不但使支遁顯得平易近人，而其既是僧人、又具名士之性格，更成為其形象上之重要特色。

## 五、《世說新語》與《高僧傳》形象描寫之異同

《高僧傳》為南朝梁代釋慧皎所著，收錄自東漢至南朝時期之著名高僧，其中共錄有二百五十七人事蹟，附見兩百七十四人，數量相當龐大。其寫作的材料來源，〈高僧傳序〉則有提及：「嘗以暇日，遇覽群作，輒搜檢雜錄數十餘家，及晉宋齊梁春秋書史，秦趙燕涼荒朝偽歷，地理雜篇，孤文片記，并博諮故老，廣訪先達，校其有無，取其同異。」<sup>42</sup>足見釋慧皎援引了大量史料及各類筆記雜篇，使得《高僧傳》除了具有史傳功能外，還有著文學價值意義。

然而《高僧傳》完成於《世說新語》之後，故我們若詳加考察《高僧傳》中〈晉剡沃洲山支遁〉所記載的事蹟，則可清楚的了解其內容多有參考《世說新語》，並將《世說新語》中的支遁形象進行美化，以符合慧皎所謂「高僧」之資格，正如湯一介在《高僧傳·緒論》所言：「慧皎生於千餘年前，又為一佛教信徒，所作《高僧傳》難免宣揚其宗教之信仰，誇大僧人之作用。」<sup>43</sup>故王曉毅在〈支道林生平事蹟考〉中，即以《高僧傳》與《世說新語》作為主要線索，佐以其他史書資料，來還原支遁之生平事蹟；而洪嘉琳在〈試析《世說新語》與《高僧傳》的材料問題——以支道林為例〉中則是透過分析《高僧傳》與《世說新語》中有關支遁之記載，來進行材料的比對及思考。是以透過《世說新語》與《高僧傳》描寫之比較，確實能夠還原支遁其人性格及形象之本來面

<sup>41</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 642

<sup>42</sup> 〔梁〕釋慧皎：〈高僧傳序〉，《全梁文》，《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局，2012 年 2 月），冊 7，卷 73，頁 428。

<sup>43</sup> 湯一介：〈緒論〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1992 年 10 月），頁 3。



目。

《高僧傳》中評論支遁乃是「幼有神理，聰明秀徹。」<sup>44</sup>更稱揚其才學方面為「家世事佛，早悟非常之理。隱居餘杭山，深思道行之品，委曲慧印之經。卓焉獨拔，得自天心。」<sup>45</sup>用以說明其年少時期天資聰穎、卓越過人。即便出家後「每至講肆，善標宗會，而章句或有所遺，時為守文者所陋。」<sup>46</sup>《高僧傳》仍是援引謝安所言之「此乃九方堙之相馬也，略其玄黃，而取其駿逸。」<sup>47</sup>來為其作一辯駁。這類讚譽的例子，在《高僧傳》中時常可見，如關於老莊玄學部分，《高僧傳》論其注〈逍遙篇〉便評：「群儒舊學，莫不歎服。」<sup>48</sup>而佛學義理方面，則論其著〈即色遊玄論〉、〈聖不辯知論〉、〈道行旨歸〉等乃是「追蹤馬鳴，躡影龍樹，義理法本，不違實相。」<sup>49</sup>若參照前文所論《世說新語》所載錄的內容來看，支遁在老莊玄學、佛家哲理確實有其過人之處，然而《高僧傳》之文字，則將支遁的形象塑造的更為完美。

對於支遁在《世說新語》中所表現出來的名士形象、狂狷風格，《高僧傳》則是進行了相當的修正及潤飾。如《世說新語》中〈文學〉第 36 條，在形容王羲之至會稽見到支遁的態度為：「王本自有一往雋氣，殊自輕之。」<sup>50</sup>以至於支遁頗為不服，遂有後來的攔道論《莊子·逍遙遊》之事。但此事在《高僧傳》中卻轉寫為：

王羲之時在會稽，素聞遁名，未之信，謂人曰：「一往之氣，何足言。」後遁既還剡，經由于郡，王故詣遁，觀其風力。既至，王謂遁曰：「〈逍遙篇〉可得聞乎。」遁乃作數千言，標揭新理，才藻驚絕。王遂披衿解帶，流連不能已。<sup>51</sup>

此二書最大之差異，即是《高僧傳》將原本王羲之輕視之道林之事改為素聞其名而未能得見，後來還親自拜訪支遁以觀其風采。而二人會面時，也並非如《世說新語》中支遁欲以學識折服他人，反倒是變成王羲之以〈逍遙篇〉問學於支遁，這一來一往之間，《高僧傳》中的支遁提升成為學識淵博之高僧，大大削減了原本在《世說新語》中所表現出的好勝心及自負性格。此外，像是在〈品藻〉第 67 條中，郗超與謝安論及支遁與殷浩之評價時乃作：「問：『殷何如支？』謝曰：『正爾有超拔，支乃過殷。然疊疊論辯，恐殷欲制支。』」<sup>52</sup>《世說新語》記載至此而盡，乃言二人各有擅場。然而在《高僧傳》中則寫為：

問：「何如殷浩？」安曰：「疊疊論辯，恐殷制支，超拔直上淵源，浩實有慚德。」郗超後與親友書云：「林法師神理所通，玄拔獨悟。實數百年來，紹明大

<sup>44</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 159。

<sup>45</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 159。

<sup>46</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 159。

<sup>47</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 159。

<sup>48</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 160。

<sup>49</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 161。

<sup>50</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 223。

<sup>51</sup> 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 160。

<sup>52</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 534。



法，令真理不絕，一人而已」。<sup>53</sup>

《高僧傳》在這裡的論述手法，有別於《世說新語》中直接論其二人優劣，反而在論述「恐殷制支」之後又言支遁「超拔直上淵源」，加上郗超寫與親友之書信，反而淡化了二者孰優孰劣之事，並進而提升了支遁之地位，如此看來，《高僧傳》頗有美化支遁形象之意味。而前文論及支遁與法虔之事時，〈傷逝〉第 11 條記載支遁於法虔亡故後「精神隕喪，風味轉墜。」<sup>54</sup>、「卻後一年，支遂殞。」<sup>55</sup>但此類有傷於支遁形象之記載不但在《高僧傳》中未見，《高僧傳》更於此記載下轉寫為「乃注〈切悟章〉，臨亡成之，落筆而卒。」<sup>56</sup>如此轉變，其重情傷逝之名士性格反而被專力著作、至死奮力不懈之態度所取代，而《高僧傳》此舉不但有助於加強支遁在佛門、文人間之聲望，更將其一生形象總結的更為圓滿。

透過以上對支遁性格描寫之分析、以及論述《世說新語》與《高僧傳》在形象描寫上的異同，不但有助於我們理解支遁的人物性格，並能對其形象有著更為清楚的認識，尤其《高僧傳》對支遁性格及形象之潤飾，容易混淆後人對其形象之瞭解，故《世說新語》所記載的材料，更能還原出其真實的面貌。

## 六、結語

《世說新語》所載錄的許多魏晉時期的名人事蹟，為後人研究當時文人、社會、風土等各個方面的問題提供了珍貴的資料。其中，對於支遁事蹟的記述材料就相當豐富，不僅可以讓後人由此更全面地瞭解支遁其人，而且亦讓今人研究《高僧傳》多了一種重要的參考資料，概括地說，《世說新語》的珍貴之處，從本文研究的視角來看，主要有如下兩個方面：

(一)《世說新語》中提供了大量有關支遁其人其事的材料，內容多貼近於寫實，這對後人的研究是相當有助益的。從《世說新語》所表現的支遁形象來看，無論是其學問上的優劣處，或是其品評人物時的言辭態度，抑或是其他方面，都較接近於歷史人物支遁的本來面目，讓人覺得他不只是一位高僧，也是一個有血有肉的平凡人。尤其是讓他卸下高僧光環之後，其本來面目更為平易近人，這是《世說新語》於其形像描述中最为成功之處。

(二)《世說新語》書中對支遁的記述，主要側重於他在六朝文壇的參與及表現，無論是佛理、玄學、清談、人物品評等各個方面，書中皆有著錄。然而這些表現並非僅是直書其事，而是多以與人交遊、論辯、互動來達到表現其形象之目的，不但可使研究學人對其形象有更深的瞭解，亦可藉由此項特點觀察當時文人名士交遊互動的真實情

<sup>53</sup> [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 161。

<sup>54</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 642。

<sup>55</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，頁 642。

<sup>56</sup> [梁]釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，頁 164。



形。

由上可知，《世說新語》雖然被歸類為筆記小說，但該書所提供的豐富資料，的確有助於瞭解六朝之文化樣貌，就這一點來說，《世說新語》在文史研究上的價值，確實是不可忽視的。因此，《世說新語》不但可以補充一般史傳之不足，亦可用以作為佐證資料，進而幫助研究學人解決一些文史之疑難問題。



## 引用書目

### 一、傳統文獻：

- 〔梁〕釋慧皎撰，湯用彤校注，湯一玄整理：《高僧傳》，北京：中華書局，1992年10月。
- 〔唐〕房玄齡：《晉書》，臺北：藝文印書館，1957年。
- 〔清〕嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，臺北：世界書局，2012年2月。

### 二、近人論著：

- 王曉毅：〈支道林生平事蹟考〉，《中華佛學學報》第8期，1995年7月，頁243-271。
- 余嘉錫：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1984年9月。
- 何心蓓：《世說新語中士人交遊網絡之研究》，臺北：國立中興大學中國文學系碩士論文，2005年7月。
- 周大興：〈即色與遊玄——支遁佛教玄學的詮釋〉，《中國文哲研究輯刊》第24期，2004年3月，頁183-215。
- 張蓓蓓：《漢晉人物品鑒研究》，臺北：花木蘭出版社，2010年3月。
- 張二平：〈論支遁清談——以《世說新語》為中心〉，《內江師範學院學報》第23卷第1期，2008年，頁67-71。
- 湯用彤：《漢魏兩晉南北朝佛教史》，上海：上海書店，1991年12月。
- 寧稼雨：《魏晉士人人格精神：世說新語的士人精神史研究》，天津，南開大學出版社，2003年6月。
- 劉果宗：〈支道林在玄學盛興時代之地位〉，《中華文化復興月刊》第5卷第7期，1972年7月，頁23-28。
- 聶石樵：《魏晉南北朝文學史》，北京：中華書局，2007年11月。



## *Shishuo Xinyu* in the Zhi Dun, analysis of the Image

**Du, Cheng-shu**

### Abstract

Sketchbooks of the most famous of the Six-dynasty period is *Shishuo Xinyu*. That is Liu Yiqing its sects together to codify , the book will not only become the future generations to study important documents of the Six-dynasty able to understand the culture to take thinking of the case. Talk quite popular during the Six Dynasties, monks and intellectuals are quite friendly. Buddhist monk of the Six Dynasties period, in addition to reading Buddhist scriptures good at Laozhuang metaphysics, and Qingtan with the intellectuals. As a famous contemporary monk, not only Chief Tongxuan Buddha Zhi Dun, better and celebrities friends anecdotes in many bibliographic Shi chapter, not only to provide a rich data, will rise to be after the books used. Article want a the Zhi Dun characters for finishing and discussion through *Shishuo Xinyu* records.

**Keyword:** *Shishuo Xinyu*, ZhiDun, Zhi Dao-lin, Bloggers novel,  
Words and deeds novels, Analysis of the Image

# 窮則變，變則通

## ——沈守正《詩經說通》之《詩》學評析研究

王嘉慧\*

### 提 要

《詩經說通》為晚明沈守正（1572-1623）所作，此書為《詩經》評點中成就較高者。清代、民初學者對於此書之評價，多沿襲《四庫全書總目》的論點，使得多數學者「知《詩》之為經，不知《詩》之為詩」，而成為詩學之蔽。本文綜述學者們的研究成果，以《詩經》學評點的角度，重新對《詩經說通》作評價。

本論文分為五節。第一節，前言：梳理前人對明代《詩經》學的相關研究發展，作階段性提點；並說明研究動機與研究方法。第二節，沈守正生平及《詩經說通》概述：了解沈守正生平交遊、仕宦生涯，並對《詩經說通》作內容概述。第三節，《詩經說通》的《詩》學分析方式：探討沈守正對《詩經》內在意涵的解析，筆者從「以『活法』讀詩」、「走進《詩經》時代，領悟詩意」、「關注詩中人物情感之變化與發展」、「關注詩之敘事思維與藝術」、「領會文外之意」、「直探詩意」等六面向來分析。第四節，《詩經說通》的《詩》學評點技巧：探討沈守正如何為《詩經》進行評點，分別為：「重視全詩的深淺描述」、「以賦、比、興分析詩作手法」、「重視章句的解讀方式」、使用「畫」的概念與「妙」字作評點術語。第五節，結語：探討清代、民初學者對《詩經說通》的評價問題，並分析其價值與影響。

關鍵詞：沈守正、《詩經》、《詩經說通》、評點、評析派

---

\* 國立彰化師範大學國文學系研究所碩士生



## 一、前言

### (一) 前人明代《詩經》學研究成果述評

#### 1、傳統對明代《詩經》學多為負面評價——空疏

劉兆祐討論歷代《詩經》學時，直接將明代《詩經》學省略。<sup>1</sup>夏傳才《詩經研究史概要》認為明代學術空疏，其言：

那些追逐利祿的知識分子，只按科舉考試的要求背誦四書、五經。後來考進士只從四書出題，而且規定以朱熹的注為正宗，明人就只讀朱注四書，讀五經的人也不多了。空疏不學，成為明代一代文風。<sup>2</sup>朱棣為了實行思想統治，網羅了一批知識分子編《永樂大典》，全書二萬二千九百三十七卷，匯抄資料包括七千多種圖書。他本來的目的是顯示他的「文治」，客觀上則比較完整地保存了許多方面的資料。一四一四年，仿效唐初頒行統一學術思想的《五經正義》，命翰林院學士胡廣等四十人修《五經大全》一百二十一卷、《四書大全》三十卷、《性理大全》七十卷，由朱棣親自制序，經禮部頒行天下，作為教學和考試所依據的定本。這些所謂「大全」，內容完全是宣揚程朱理學，著述方法是匯抄現成的資料。由於空疏不學的一代學風，這些編修官全部抄襲元人的成書。<sup>3</sup>

於明初時，《詩經大全》為襲劉瑾《詩傳通釋》<sup>4</sup>而來，內容幾乎為對朱熹（1130-1200）《詩集傳》的疏釋，尊崇並支持朱熹說法，毫無創見。因此，明代經學為一空疏的時代，《詩經》學亦如此。洪湛侯《詩經學史》更認為明代為《詩經》宋學的餘緒：

綜觀整個明代，漢、宋兩家比較知名的《詩》學著作，合計不過二、三十種，而制藝時文以及為科舉需要改編的《詩》學讀物，幾乎數倍於此。這麼多的科舉時文、高頭講章，完全是一個模式，如同文字遊戲，與《詩》學研究全然是兩回事，談不到有什麼學術價值。<sup>5</sup>

就整個明代的《詩》學研究來看，宋學日漸式微，固不待言。……還有一些為科舉所用的評點本，無意中却啟示了從文學角度論《詩》的途徑，到清初王夫之編寫《詩譯》之後，《詩經》文學觀漸為少數學者所接受而漸見諸論著。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 劉兆祐：〈歷代詩經學概說〉，收入林慶彰主編：《詩經研究論集（一）》（臺北：臺灣學生書局，1992年9月），頁473-475。

<sup>2</sup> 夏傳才：《詩經研究史概要》（臺北：萬卷樓出版社，1994年11月），頁189-190。

<sup>3</sup> 夏傳才：《詩經研究史概要》，頁190。

<sup>4</sup> 〔元〕劉瑾：《詩傳通釋》，收入《景印文淵閣四庫全書》第76冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。

<sup>5</sup> 洪湛侯：《詩經學史》（北京：中華書局，2004年9月），頁421。

<sup>6</sup> 洪湛侯：《詩經學史》，頁421-422。



洪湛侯認為，明代《詩經》學為漢學或宋學之延續，再加上八股取士之因，故較無學術價值。然而，為科舉所使用的評點本，無意中開啟了《詩經》文學之門，是為明代《詩經》學的風格與特色。

## 2、現今學術界重新正視明代《詩經》學——重新界定並填補明代《詩經》學研究之不足

對於明代《詩經》學研究不足的問題，楊晉龍認為：

現代學者由於深受如《日知錄》明人經著無非盜竊；《明史》非漢唐之專精，而無以經學名家；皮錫瑞《經學歷史》積衰時代等等完全從其未能達到理想標準而橫加詬責的偏頗意見的影響，因此對明代《詩經》學總是先驗地抱著輕鄙的態度，既缺乏對前賢諸說稍作檢證的求真精神，甚至連《四庫》館臣強調的見異不遷與各抒心得的意義為何也漫不加省察；又缺確實瞭解前賢諸說之所以然的求實態度，連解讀原典的基本工作也多省略，因此談論有關明代《詩經》學的相關問題時，只能把那些似是而非的陳言當作定論，反謂明代經學除因襲朱《傳》外，毫無特色。<sup>7</sup>

因為前人對於明代學術環境整體評價的誤解，使得後代學者亦認為明代學術「毫無特色」，因此連帶影響學術界對明代《詩經》學研究的不足。

劉毓慶對於現今明代《詩經》學研究認為：

有明一代二百七十年間，關於《詩經》研究的專著，竟多達六百餘種！比今所知的自漢至元一千五百年間《詩經》專著的總和還要多！《四庫全書總目》與《續修四庫全書總目提要》著錄清代到民國的《詩經》專著，總計也不到五百種。由此也可知明代《詩》學研究的盛況了！<sup>8</sup>

若如其所言，吾輩可知，自清代及民國以來，對於明代《詩經》學的研究十分缺乏。

明代《詩經》學多數為《詩經》評點之學，侯美珍統計、並歸納明清士人對評點的評價，其認為贊成之因：

贊成評點者，大都取其能掘發作者之意，可作為讀者了解作者與文本的津筏，以及「便於初學」等理由。<sup>9</sup>

另外，反對評點之因素，其認為：

- 第一，評點為時文陋習。
- 第二，評點非古制。
- 第三，評點未能得作者之意。

<sup>7</sup> 楊晉龍：《明代詩經學研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年6月），頁96。

<sup>8</sup> 劉毓慶：〈自序〉，《從經學到文學——明代詩經學史論》（北京：商務印書館，2003年11月），頁2。

<sup>9</sup> 侯美珍：《晚明詩經評點之學研究》（臺北：花木蘭出版社，2009年3月），頁35。



- 第四，評點是作者無限之書，拘於評者有限之心手。
- 第五，文無定法，反對評點將法揭以示人。
- 第六，評點好論字句等末節。
- 第七，評點常是標榜的手段。
- 第八，評點批書常流於率意、主觀。
- 第九，評點本常有改易、刪節之舉。
- 第十，評點將導致文本改變。
- 第十一，評者自居高明，蔑視作者。<sup>10</sup>

由上述可知，評點雖於明代出版業市場十分熱絡，然而，由於明清士子對於明代評點多所反對，不予以重視，更認為評點並非經學學術所觸及之領域，此亦造成明代《詩經》學研究不足之因。

## （二）研究動機與研究方法

晚明時期，因為科舉因素，關於《詩經》有許多八股文的選本。《欽定四庫全書總目》對於此類科舉考試用書及對筆者所要研究之沈守正（1572-1623）《詩經說通》此類評點文學批評的著作，皆一同斥責。前者雖為鄉塾教材與科舉用書，皆予以圈評，但與後者可謂於性質與用途上皆大相逕庭。黃永武於《中國詩學——考據篇》中，說明箋註經書與評點經書之差異：

圈點批評與箋註是有所不同的：圈點批評是較為主觀的，而箋註則較為客觀；圈點批評可與作者為敵，指謫詩中的缺點；而箋則不得矜伐非毀，宜守「尊題」的原則；圈點批評可以全出個人的愛憎，而箋註則在考訂翔實，須有證據。又評詩者可以就全集中選評若干首，全首中選評若干句若干字，作為批評對象，而箋註則務求詳備完整。<sup>11</sup>

黃永武所說的詩歌評點特色，吾輩可於沈守正《詩經說通》中窺見。沈氏其所施加的評語皆是主觀的、直覺的感受，有的亦不講求證據或依據史料，有時更指謫詩中的缺點。因此，此書誠有別於使用評點的科舉八股文選本，具有研究價值。

關於明代整體的《詩經》學研究，目前有：楊晉龍《明代詩經學研究》<sup>12</sup>，以傳播學角度，論證明代《詩經》學發展的研究方法，指出漢學於明中葉之後的發展。侯美珍《晚明詩經評點之學研究》<sup>13</sup>，分析孫鑛（1543-1613）、鍾惺（1574-1624）、戴君恩（1570-1636）等人的評點方式，並探討晚明《詩經》學的評點性質。劉毓慶《從經學到文學——明代詩經學史論》<sup>14</sup>，除了探討明代各期的《詩經》學特色外，繼而論述《詩

<sup>10</sup> 侯美珍：〈附錄一·明清士人對「評點」的批評〉，《晚明詩經評點之學研究》，頁 243-268。

<sup>11</sup> 黃永武：《中國詩學——考據篇》（臺北：巨流出版社，1977年4月），頁 75-76。

<sup>12</sup> 楊晉龍：《明代詩經學研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年6月）。

<sup>13</sup> 侯美珍：《晚明詩經評點之學研究》（臺北：花木蘭出版社，2009年3月）。

<sup>14</sup> 劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》（北京：商務印書館，2003年11月）。



經》評點的流派與代表。張洪海《詩經評點研究》<sup>15</sup>，探討評點發生論、評點方法，主要論述明、清各家的《詩經》評點學家。關於明代《詩經》評點四大家的研究，有：胡淑冰《孫鑛批評詩經研究》<sup>16</sup>、葉璟《徐光啟詩經研究三題》<sup>17</sup>、倪璋均《徐光啟詩經學研究》<sup>18</sup>、張淑惠《鍾惺的詩經學》<sup>19</sup>，與單篇論文村山吉廣〈戴君恩《讀風臆評》與陳繼揆《讀風臆補》比較研究〉<sup>20</sup>等。楊晉龍〈《詩傳大全》來源問題探究〉<sup>21</sup>，檢討「全襲」元人作品的通說，認為《詩傳大全》以《詩傳通釋》為底本，而非完全抄襲。李昌禮、譚德興〈《詩經》二〈南〉對才子佳人小說的影響——兼論明末清初經學與文學之互動〉<sup>22</sup>，探討才子佳人小說創作經學化的因素。

目前明代《詩經》學研究大約只有以上論著，十分缺乏，尤其以各流派《詩經》學家為甚，故尚有許多研究空間。本論文以評析派之一沈守正《詩經說通》為研究對象，以填補明代《詩經》學研究的不足。首先，論述沈守正生平及《詩經說通》。其次，探討《詩經說通》的《詩》學分析方式。最後，探討《詩經說通》的《詩》學評點技巧。

## 二、沈守正生平及《詩經說通》概述

### （一）沈守正交遊與仕宦生涯

沈守正字允中，以字行，一名迂<sup>23</sup>，號無回，世皆稱無回先生；浙江杭州仁和縣唐棲人（今錢塘）。當世人稱沈守正為「武林沈無回」者也，為萬曆「杭州三士」<sup>24</sup>之一。其先著於吳興，中徙武林，為郡望族十數傳。

沈守正性至孝，有孝廉之美名。沈氏父為烟（或作「煙」）江公（?-1591），好讀奇書、精星理，曾自卜筮云：「某年當生子，某年舉於鄉名，行孔彰子孫之昌。」<sup>25</sup>然當

<sup>15</sup> 張洪海：《詩經評點研究》（上海：復旦大學中國文學研究所博士論文，2008年5月）。

<sup>16</sup> 胡淑冰：《孫鑛批評詩經研究》（烏魯木齊：新疆師範大學中國文學研究所碩士論文，2006年4月）。

<sup>17</sup> 葉璟：《徐光啟詩經研究三題》（杭州：浙江大學中國文學研究所碩士論文，2007年5月）。

<sup>18</sup> 倪璋均：《徐光啟詩經學研究》（高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文，2009年1月）。

<sup>19</sup> 張淑惠：《鍾惺的詩經學》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，2000年6月）。

<sup>20</sup> 村山吉廣：〈戴君恩《讀風臆評》與陳繼揆《讀風臆補》比較研究〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，1996年6月），頁347-372。

<sup>21</sup> 楊晉龍：〈《詩傳大全》來源問題探究〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》，頁317-346。

<sup>22</sup> 李昌禮、譚德興：〈《詩經》二〈南〉對才子佳人小說的影響——兼論明末清初經學與文學之互動〉，《懷化學院學報》第6期（2012年6月），頁36-38。

<sup>23</sup> 國立中央圖書館編：《明人傳記資料索引》（臺北：國立中央圖書館，1978年），頁169。

<sup>24</sup> 〈都察院司務無回沈君墓誌銘〉言：「萬曆時，杭有三士焉，曰：『胡胤嘉休復、卓爾康去病、沈守正無回』，奮手流俗之中，以文章志節相摩厲，海內稱之。」〔清〕錢謙益：《牧齋初學集》，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年，明崇禎瞿氏耑刻本）集部第114冊，卷54，〈都察院司務無回沈君墓誌銘〉，葉6下-7上。

<sup>25</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000年，明崇禎沈尤含等刻本）集部第70冊，附錄卷，〈沈無回先生傳〉，葉1下。



時已經五、六十歲了，且尚未有子孫。沈氏生母為姚孺人（生卒年不詳），嫡母為孫孺人（1529-1612），祖母為陸孺人，嫡祖母為顧孺人。其元配為謝氏<sup>26</sup>（生卒年不詳），有兩個兒子，長子為尤含（生卒年不詳），是郡廩生，娶翰林院庶吉士休復胡公（1570-1614）女兒為妻；次子為美含（生卒年不詳），娶太學行仲陸公女為妻，繼而又娶文學敬所嚴公女兒。沈守正有兩個女兒，一個出嫁到山東沂州，一個則情定雲林公子錢塘庠生。沈氏有兩個孫子，一位名為翽宗，為尤含所生；另一位名為翥宗，其娶吏部司務卓去病（爾康，1570-1644）公子太學漢生公女為妻。另亦有兩個孫女，皆為尤含所生。

沈守正本為才雋之士，頗有父風。然其家貧，又曾遭祝融，生平舉債不貲。若知曉親戚舉債遇貧而待生活者，必盡其力而予以資助；鄉間仕紳遇不公正之事，亦請之予以伸張。

### 1、年少聰穎早慧，交遊廣闊（隆慶六年至萬曆三十年，1572-1603）

沈守正生有秀表，負慧質，超異同齡，早年下筆即千言立就，尤喜好古文、詞，十五歲即見賞於蘇紫溪（生卒年不詳）先生，其云：「是當飛藻高壇，寧獨上苑之騰倩乎？」因此，極力拔擢沈氏。沈守正為友而信也，視友如其兄弟，視朋友之父母如父母，視朋友之子如子。<sup>27</sup>沈守正年少時與黃卓甫（生卒年不詳）、葛屺瞻（生卒年不詳）兩位先達以文行相砥，為士人所宗。而一時，吳伯霖（生卒年不詳）、羅原父（生卒年不詳）俱與守正友善。其後，沈守正又與胡庶常休復、卓吏部去病、黃貞父（汝亨，1558-1626）諸名流交遊。<sup>28</sup>萬曆十九年（辛卯，1591），烟江公逝世，此時沈守正方十九歲，其執喪，情禮備至。

### 2、中年開講學風氣，俱政治遠見（萬曆三十一年至天啟一年，1604-1621）

萬曆三十一年（癸卯，1603），沈守正舉於鄉。<sup>29</sup>其對浙江之事則益自發舒，所條列之答濬河、議積米、議防倭、議兵役與練戍等，多採而見諸施行。<sup>30</sup>例如著有：條議〈濬復杭郡城河說（凡六則）〉<sup>31</sup>、〈防倭議（凡四則）〉<sup>32</sup>及〈儲穀便民議（凡十二則）〉<sup>33</sup>等文。沈守正生平與周谷王（生卒年不詳）、胡休復深篤，相互講德問業，相識如莫逆之交。尤與休復同庠序、共業，敷文析理相娛也，砥行礪節相許也。爾後，周谷王旅死

<sup>26</sup> 沈守正言：「子一即不孝，守正娶曉亭謝公女。」〔明〕沈守正：《雪堂集》，卷 7，〈先母孫孺人行述〉，葉 21 上。

<sup>27</sup> 〔清〕錢謙益：《牧齋初學集》，卷 54，〈都察院司務無回沈君墓誌銘〉，葉 7 上。

<sup>28</sup> 〔清〕趙世安修，顧豹文、邵遠平纂：《康熙仁和縣志》，收入《中國地方志集成·浙江府志縣志輯》第 5 冊（上海：上海書店，1993 年，據清康熙二十六年[1687]刻本影印），卷 18，〈人物·文苑〉，葉 29 上。

<sup>29</sup> 〔清〕王同纂：《唐棲志》，收入《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第 18 冊（上海：上海書店，1992 年，據清光緒間錢塘丁氏嘉惠堂刻《武林掌故叢編》第二集本影印），卷 8，〈人物 1·選舉表〉，葉 5 上。

<sup>30</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，附錄卷，〈沈無回先生傳〉，葉 2 上。

<sup>31</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，卷 10，葉 1 上-11 上。

<sup>32</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，卷 10，葉 11 上-17 上。

<sup>33</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，卷 10，葉 17 上-25 上。



不勝，沈為之弔唁。萬曆四十二年（甲寅，1614），胡休復亦病歿，京邸間悲痛之至。

萬曆四十四年（丙辰，1616）沈守正得乙榜，領黃巖（今屬臺州市，位於浙江省中部沿海）教諭。<sup>34</sup>黃巖近海而靠山，風氣尚屬閉塞，人文閉塞已久。沈氏整齊當地規矩，務樂其群，行文教之治，進而開說文義，親自監督課程，期望有才能之士皆可一同陶冶此地文風，故講學風氣一時大為興起。沈氏精吏治縣，士大夫們凡疑訟必迎，其皆能質詢、立片言，予以協調，故當地政治清明。然而，亦或有動亂之時，參政張師繹單騎入台，沿海一帶遭受侵襲<sup>35</sup>，沈氏一時立功，深得人心。且當時有學田八百畝，但向為豪佃奸胥所掠奪，沈氏皆設法考查審核，隨分與貧士，一人授一陌金，當地貧士們皆甚為感懷。

### 3、晚年卒於任上，受人敬重（天啟二年至天啟三年，1622-1623）

天啟二年（壬戌，1622），當時都臺石水蘇公（生卒年不詳）稱讚沈守正宏文實學、宜充史席，又稱讚其為經濟真才、堪寄邊事。兩咨部院載在考功，亦不可知無回。故卒以格例遷沈守正為國子助教，當時才賢聲益滿。然而，另一方面，忌妒守正者皆感到沮喪不滿。當時的會知錢塘令朱上愚（生卒年不詳）時任太常卿，其與董公見龍雅知守正，乃相與揚言於銓司曰：「以無回才，何等不可者！」<sup>36</sup>因此，沈守正一時聲勢高漲。當時浙西銓部缺職，鄉大夫們欲推舉沈氏前往任職，然沈氏曰：「驟陞則奉淺，不調而陞則格破意」<sup>37</sup>，故以此並非國家愛惜其名器之意，而予以全力推辭。後來，驟遷都察院司務，為今官御史大夫。然當時先皇帝御常朝故事八司務進揭帖白所辦事，首事及同班六人俱不至。沈守正竟遂同被糾劾，當時御史鴻臚緹綺（生卒年不詳）前往各司務，與沈氏同事者皆予以捍言辯駁。沈氏本可附和加以解釋，卻正色曰：「吾曹失儀當糾，首事不至當訊。」<sup>38</sup>可見沈氏面對糾劾之利害時能不驚懼。

數日事解，暮春之際，沈氏友人邀飲於山莊。是日，微雨，大概春服微寒，但其仍然繪絹素，揮灑自喜。歸來即病，便覺頭痛，未七日便溘然遽逝。<sup>39</sup>沈守正上任都察院司務御史大夫，甫四十二日即卒，識者皆感嘆沈氏無法於有生之年窮盡其才、為朝廷服務。<sup>40</sup>

〈都察院司務無回沈君墓誌銘〉言：

觀其所撰者，鈎玄提要，朱黃盈帙，知其人博學深思而好古者也。盱衡揚眉，指畫天下事，其辨博如環之無端，其斷割若觴之能解。客散辨息，端居燕處若

<sup>34</sup> 〔清〕龔嘉雋修，李榕纂：《浙江省杭州府志》（臺北：成文出版社，1974年，據民國十一年[1922]鉛印本影印），卷144，〈人物8·文苑1〉，葉27上。

<sup>35</sup> 〔清〕龔嘉雋修，李榕纂：《浙江省杭州府志》，卷144，〈人物8·文苑1〉，葉28下。

<sup>36</sup> 〔清〕趙世安修，顧豹文、邵遠平纂：《康熙仁和縣志》，卷18，〈人物·文苑〉，葉29上-30下。

<sup>37</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，附錄卷，〈沈無回先生傳畧〉，葉4下。

<sup>38</sup> 〔明〕沈守正：《雪堂集》，附錄卷，〈沈無回先生傳畧〉，葉4下。

<sup>39</sup> 沈守正卒於熹宗天啟三年（癸亥，1623）三月二十八日。〔明〕沈守正：《雪堂集》，附錄卷，〈都察院知雜御史無回沈公行狀〉，葉8上。

<sup>40</sup> 〔清〕趙世安修，顧豹文、邵遠平纂：《康熙仁和縣志》，卷18，〈人物·文苑〉，葉30下。



風之已過，而水波湛如也。車蓋成陰，生徒成市，道廣智周，人人已為親己，介性所至，戒標榜，絕依附，如松柏之獨立，人未嘗不望而自遠也。嘗以宋人擬之，休復似孫明復，去病似尹師魯，無回似蘇子美。明復諸人，其所遇斯以窮矣。三君者之自見於後世，與諸人孰多才耶？命耶？<sup>41</sup>

文中敘寫沈守正個性耿介如松柏之獨立，使人敬重，其博學深思而好古，故學生眾多。且此三位萬曆杭州士子休復、去病、無回，即好比宋人孫復（明復，992-1057）、尹洙（師魯，1001-1047）、蘇舜欽（子美，1008-1048）三君，讚賞其學術多才。

曹菽園（生卒年不詳）《棲水文乘》曰：「守正居棲里，而志錢塘者，大抵籍在錢塘學也。」<sup>42</sup>沈守正以經師、人師處文壇之首，弘獎風流。其飲酒至醉方止，苦心經營於經學、緣情之詩作、滿紙之文與載筆之記，當中所抒發之夕月、朝花、庭草、門雪，皆使人無所不踟躕滿志。且其性極喜畫，風尚殊甚，然至晚年入畫，自寫摩詰之詩，臨歿揮毫猶剩習家之景。

## （二）《詩經說通》概述

本文所欲探討的《詩經說通》所採用的是明萬曆四十三年（己卯，1615）刻本，於卷數方面各家說法有所不同。《明史·志七十二·藝文一》記載：「沈守正《詩經說通》，十四卷。」<sup>43</sup>《欽定四庫全書總目》記載：「《詩經說通》十三卷，兩淮鹽政採進本。」<sup>44</sup>《四庫全書存目叢書》則將《詩經說通》分為十三卷。<sup>45</sup>《杭州府志·藝文一》記載：「《詩經說通》，十三卷。都察院司務，錢塘沈守正無回撰。」<sup>46</sup>《文淵閣四庫全書》中的《浙江通志》又作十四卷。<sup>47</sup>細觀全書，《詩經說通》十三卷之前，有一卷名為「卷之首」，主要在於論述對《詩經》基本問題的觀點。因此，筆者認為此卷數記載，前代學者或有將此「卷之首」納入總卷數者，故云十四卷。

於體例方面：第一部分為〈刻詩經說通自敘〉，為沈守正於神宗萬曆四十三年（乙卯，1615）中秋時所寫，說明撰寫此書的目的。第二部分為〈詩經說通凡例〉六則，說明此書的編排與撰寫條例。第三部分為〈詩經說通引用書目〉，沈守正於「正引」部分，自《魯詩說》至《胡休復詩傳》共列舉三十六種書籍；於「雜引」部分，自《尚書疏》至《函史》則列舉三十種書籍，然因引用書籍甚多，「其他不能悉記」<sup>48</sup>，由此亦可見沈

<sup>41</sup> 〔清〕錢謙益：《牧齋初學集》，卷 54，〈都察院司務無回沈君墓誌銘〉，葉 8 下。

<sup>42</sup> 〔清〕王同纂：《唐棲志》，卷 11，〈耆舊上〉，葉 36 上。今曹菽園《棲水文乘》已亡佚。

<sup>43</sup> 〔清〕張廷玉等撰：《明史》（臺北：藝文印書館，1973 年，據清乾隆武英殿刊本影印），卷 96，〈志 72·藝文 1〉，葉 10 下。

<sup>44</sup> 〔清〕永瑢、紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》第 1 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 17，〈經部·詩類存目 1〉，葉 16 上。

<sup>45</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，收入《四庫全書存目叢書》（臺北：莊嚴文化事業有限公司，1996 年，明萬曆四十三年[1615]刻本）經部第 64 冊。

<sup>46</sup> 〔清〕龔嘉儀修，李榕纂：《浙江省杭州府志》，卷 8，〈藝文 1〉，葉 12 下。

<sup>47</sup> 〔清〕嵇曾筠等監修，〔清〕沈翼機等編纂：《浙江通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第 525 冊（臺北：臺灣商務印書館，1984 年），卷 241，〈經籍〉，葉 40 上。

<sup>48</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，〈詩經說通引用書目〉，葉 2 上。



氏學問之淵博。第四部分為正文，卷首所談論的主題分別為「論大義」、「論諸家」、「論刪詩」、「論《序》」、「論樂歌」、「論賦、比、興」；卷一至卷十三，則評析 305 篇詩篇。首先，《詩經說通》目前缺少卷七的第七葉、第九葉，故篇目缺少〈鴻鴈〉、〈庭燎〉，且〈車攻〉、〈吉日〉原文殘缺。<sup>49</sup>其次，篇名與《毛詩正義》不同者有十二篇：沈守正〈麟〉作〈麟趾〉<sup>50</sup>、〈二子〉作〈二子成舟〉<sup>51</sup>、〈淇奧〉作〈淇澳〉<sup>52</sup>、〈山有扶蘇〉作〈扶蘇〉<sup>53</sup>、〈東門之墀〉作〈東門〉<sup>54</sup>、〈權輿〉作〈夏屋〉<sup>55</sup>、〈宛丘〉作〈湯〉<sup>56</sup>、〈隰有萋楚〉作〈萋楚〉<sup>57</sup>、〈皇皇者華〉作〈皇華〉<sup>58</sup>、〈菁菁〉作〈菁莪〉<sup>59</sup>、〈天作〉作〈高山〉<sup>60</sup>、〈執競〉作〈執兢〉<sup>61</sup>。再者，沈守正於〈杕杜〉後，置〈南陔〉、〈白華〉、〈黍華〉三篇評析。<sup>62</sup>另外，且將〈由更〉、〈崇丘〉、〈由儀〉三篇置於〈南有嘉魚〉之前。<sup>63</sup>

沈守正為明代《詩經》評點中的「評析派」三大家<sup>64</sup>之一，《詩經說通》融合傳統《詩經》學的藝術「分析」詩旨方式，亦融合晚明當代興起的文學「評點」，將評點置於正文中所分析的文句上。對於前者，筆者著墨於本文第三節〈《詩經說通》的《詩》學分析方式〉來探討，而後者則於第四節〈《詩經說通》的《詩》學評點技巧〉中。

### 三、《詩經說通》的《詩》學分析方式

此部分在於探討沈守正《詩經說通》對《詩經》內在意涵的解析，沈氏從詩人的角

<sup>49</sup> 《詩經說通》卷 7 註明「原缺第 7 葉」、「原缺第 9 葉」。(明)沈守正：《詩經說通》，卷 7，葉 6 下-10 下。

<sup>50</sup> 案筆者所對照的文本為〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1993 年）。〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 1，葉 18 下。

<sup>51</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 2，葉 14 上。

<sup>52</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 2，葉 21 下。

<sup>53</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 3，葉 11 下。

<sup>54</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 3，葉 12 上。

<sup>55</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 4，葉 17 上。

<sup>56</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 5，葉 1 下。

<sup>57</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 5，葉 7 下。

<sup>58</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 6，葉 6 下。

<sup>59</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 7，葉 1 上。

<sup>60</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 12，葉 5 上。

<sup>61</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 12，葉 6 下。

<sup>62</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 6，葉 13 上。關於〈白華〉此篇，沈守正又對其單獨作一次評析，見〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 9，葉 14 下。

<sup>63</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 6，葉 15 上。

<sup>64</sup> 劉毓慶認為，明代《詩經》評點研究可分為五派，即講意派、評點派、評析派、匯輯派、詩話派。劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》，頁 361。劉毓慶認為，沈守正、陸化熙（生卒年不詳，著有《詩通》）、萬時華（1590-1639，著有《詩經偶箋》）並列為明代《詩經》評析派三大家。劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》，頁 394。〔明〕陸化熙：《詩通》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，明書林李少泉刻本）經部第 65 冊。〔明〕萬時華：《詩經偶箋》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年，明崇禎六年李泰刻本）經部第 70 冊。



度來分析其心靈世界，以作藝術分析。筆者分別從「以『活法』讀詩」、「走進《詩經》時代，領悟詩意」、「關注詩中人物情感之變化與發展」、「關注詩之敘事思維與藝術」、「領會文外之意」、「直探詩意」等六面向來加以探討。

### (一) 以「活法」讀詩

沈守正〈刻詩經說通自敘〉即云：

《詩》有聲前之旨焉，有意表之象焉，有響終之韻焉，可神遇而不可迹求也，可彷彿見之不可以筆墨書也。……大抵訓詁之家以博，《詩》非不博也，寓目衝口，詎必博乎？沉篤之儒以理，《詩》非無理也，勞呻康吟，詎析理乎？辯難之士以義，《詩》非乏義也，作非一人，世非一葉，詎尋義乎？凡此皆解《詩》之沉疴也。<sup>65</sup>

沈守正認為，《詩》的「聲前之旨」、「意表之象」、「響終之韻」，皆是「可神遇而不可迹求」的，其中「神遇」即是「領悟」。對於《詩》求之「博」、求之「理」、求之「義」，表面上是為求通達之道，實際上《詩經》學家應該要能「解《詩》之沉疴」。但因為若《詩》求之於「博」過多，則只是訓詁資料的積累；若《詩》求之於「理」過多，則只會造成解經者的勞呻康吟；若《詩》求之於「義」過多，則於世代積累之下，不同時代的解經者皆賦予《詩》不同涵義，然真正之《詩》意又為何呢？因此，以上所得者只是《詩》的「軀體」，而非「靈魂」。下文提及如何讀《詩》云：

窮則變，變則通，今其時矣。<sup>66</sup>

其說明《詩經說通》此書「題名『通』者，義取通其滯義，歸之合併」<sup>67</sup>，認為今日解讀《詩》的方式，即是要懂得「變通」之法。而沈氏解說讀《詩》變通之法的重要性言：

詩之微妙，須人自會，出口落筆，便成筌蹄。政如宣尼提誨三千，忽欲無言；釋迦說法四十九年，未曾有字。妙得斯旨，方可言《詩》。若株守陳編，翻成毒藥。予實望洋，敢告同志。<sup>68</sup>

在《詩》的「微妙之處」領悟詩意，即是達到「窮則變，變則通」的目標。沈守正認為，「古人感觸迫而成聲，豈若今人執筆為文哉？分章截句，病《詩》不小」<sup>69</sup>，像講意派、評點派大講詩之句法、字法的方式，則大損詩意。

〈周南·關雎〉

關關雎鳩，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑。（一章）

參差荇菜，左右流之。窈窕淑女，寤寐求之。求之不得，寤寐思服。悠哉悠

<sup>65</sup> 〔明〕沈守正：〈刻詩經說通自敘〉，《詩經說通》，葉2上。

<sup>66</sup> 〔明〕沈守正：〈刻詩經說通自敘〉，《詩經說通》，葉4上。

<sup>67</sup> 〔明〕沈守正：〈刻詩經說通自敘〉，《詩經說通》，葉4上。

<sup>68</sup> 〔明〕沈守正：〈詩經說通凡例〉，《詩經說通》，葉2上。

<sup>69</sup> 〔明〕沈守正：〈詩經說通凡例〉，《詩經說通》，葉1下。



哉！輾轉反側。（二章）

參差荇菜，左右采之。窈窕淑女，琴瑟友之。參差荇菜，左右芣之。窈窕淑女，鍾鼓樂之。（三章）

沈守正《詩經說通》分析此詩云：

二章承「好逑」來。唯淑女為君子之嘉耦，是以未得不勝其憂，既得不勝

其喜。所謂憂之、喜之者，不必泥定文王，亦不必泥定宮人；只是愛之、重之，而形容無已之詞耳。<sup>70</sup>

沈氏認為〈關雎〉是描寫君子追求淑女之詩，當中「不必泥定文王，亦不必泥定宮人」，所謂「不必泥定」，即是閱讀時要把握詩篇的基本精神即可，而非追求史實的真實性。「憂之」、「喜之」，即是男女雙方「愛之」、「重之」的情緒轉折。

## （二）走進《詩經》時代，領悟詩意

沈守正往往將所有詩篇與《詩經》當代的社會歷史背景作聯繫，自己走進時代氛圍中去感受，以領悟其中的詩意。

〈周南·芣苢〉

采采芣苢，薄言采之；采采芣苢，薄言有之。（一章）

采采芣苢，薄言掇之；采采芣苢，薄言捋之。（二章）

采采芣苢，薄言袺之；采采芣苢，薄言襮之。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈芣苢〉，后妃之美也。和平，則婦人樂有子矣。<sup>71</sup>

《詩序》認為，此詩為「婦人樂有子」，而採摘芣苢之詩。

沈守正《詩經說通》分析此詩云：

相將而往，往而采，采而有，而掇焉、而捋焉、而袺焉、而襮焉。因其固然，行乎必然，而實不識不知之自然，此之謂王民皞皞也。無事相樂，非婦人口中語。<sup>72</sup>

「相將而往，往而采，采而有，而掇焉、而捋焉、而袺焉、而襮焉」，沈守正認為詩中透過婦人採摘芣苢過程，自然流露出「無事相樂」此景象；而其所謂的「王民皞皞」，即是在「文王德化」此特定歷史背景中，所體會而來。

<sup>70</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉11上。

<sup>71</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之3，葉3上。

<sup>72</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉16下。



### (三) 關注詩中人物情感之變化與發展

沈守正〈詩經說通自序〉云：

《詩》緣情生，蔽由情淺，長吟微詠，並可悠圓。拂迹刻舟，斯成頑固。<sup>73</sup>

沈守正認為，閱讀《詩》時，要能體會詩中之情。相較於其他《詩經》評點家而言，沈氏極力想展示詩歌的真實情景，以進入詩歌的情感世界。因此，在分析內容時，所體會和把握者，應為詩中所表現的人物情感，而非語言。

〈衛風·氓〉

氓之蚩蚩，抱布貿絲。匪來貿絲，來即我謀。送子涉淇，至于頓丘。匪我愆期，子無良媒。將子無怒，秋以為期。（一章）

乘彼坳垣，以望復關。不見復關，泣涕漣漣。既見復關，載笑載言。爾卜爾筮，體無咎言。以爾車來，以我賄遷。（二章）

桑之未落，其葉沃若。于嗟鳩兮，無食桑葚。于嗟女兮，無與士耽。士之耽兮，猶可說也；女之耽兮，不可說也。（三章）

桑之落矣，其黃而隕。自我徂爾，三歲食貧。淇水湯湯，漸車帷裳。女也不爽，士貳其行。士也罔極，二三其德。（四章）

三歲為婦，靡室勞矣。夙興夜寐，靡有朝矣。言既遂矣，至于暴矣。兄弟不知，咥其笑矣。靜言思之，躬自悼矣。（五章）

及爾偕老，老使我怨。淇則有岸，隰則有泮。總角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反。反是不思，亦已焉哉。（六章）

沈守正《詩經說通》分析此詩云：

首二章敘其托而謀，謀而許，許而送，送而期，期至而思其來，來而遂其欲，曲折如画。大約見今日之棄，由在彼之爽德，非在我之有愆。<sup>74</sup>「桑之未落」二章，雖有始奔見棄之候，亦不必大分，與下總是詳述悔恨之事耳。「三歲」，亦就中指其艱難之時言之。「淇水」二句，敘致悲涼，見與以車遷賄時光景大別，唯士罔極，故使我至此耳。「淇岸」、「隰泮」，喻人事必有終極，如昔偕老而今見棄，何相背之甚乎？此所謂反也。但「宴宴」、「旦旦」時，不思及耳。玩此語，可見若思及，則此婦又當早為之計矣。復曰：「反是不思」，亦以焉哉，固已頹然自放於人欲之波，而無復一毫廉恥之悔。倘又一貿絲者，不將蹇裳就之乎？<sup>75</sup>

首二章，女子從「托」而「謀」、而「許」、而「送」、而「期」、而「思其來」等各種事

<sup>73</sup> 〔明〕沈守正：〈刻詩經說通自敘〉，《詩經說通》，葉4上。

<sup>74</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉24上。

<sup>75</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉24上-25下。



物發展的變化，來表達心中所欲，而「今日之棄」此結論，則在於對方爽德。第三、四章一轉，盡述悔恨之事，與第二章「以爾車來，以我賄遷」，形成強烈對比，令女子哀痛不已。第五、六章，「淇則有岸，隰則有泮」，指人事必有終極；此兩句反過來比喻人心之無極，亦用以責備氓心之不可測。「總角之宴，言笑晏晏。信誓旦旦，不思其反」，對此，女子又言對於往事就不要再去回憶了，於此又了無悔恨之心。無怪乎沈氏言：「倘又一貿絲者，不將蹇裳就之乎？」

從以上沈守正對於此詩人事發展與女子情感變化而言，從責備男方爽德，到對自己悔恨不已，再到責備男方氓心不可測，最後又到女子了無悔恨之心，沈守正處處留意著女子心中的變化。

#### （四）關注詩之敘事思維與藝術

關於詩之敘事思維與藝術，沈守正主要將文章脈絡、事物發展與政治社會作聯結。在此，筆者以沈氏著重「世之盛衰」為例，來揣摩與分析詩句，以體會其異同。

〈王風·君子于役〉

君子于役，不知其期；曷至哉！雞棲于埘；日之夕矣，羊牛下來。君子于役，如之何勿思！（一章）

君子于役，不日不月；曷其有佸？雞棲于桀；日之夕矣，羊牛下括。君子于役，苟無飢渴。（二章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈君子于役〉，刺平王也。君子行役無期度，大夫思其危難以風焉。<sup>76</sup>

《毛詩正義》疏釋《詩序》之意云：

大夫思其危難，謂在家之大夫，思君子僚友在外之危難。君子行役無期度，二章上六句是也。思其危難，下二句是也。<sup>77</sup>

《詩序》認為此詩為諷刺周平王（?-720B.C.）之詩，大夫思友人行役在外是否遇危難而無歸期。

朱熹詮釋此詩云：

大夫久役於外，其室家思而賦之曰：「君子行役，不知其還反之期，且今亦何所至哉？」<sup>78</sup>

此國人行役，而室家念之之辭，《序》說誤矣。其曰：「刺平王」，亦未有考。

<sup>76</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷4之1，葉6下-7上。

<sup>77</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷4之1，葉7上。

<sup>78</sup> 〔宋〕朱熹：《詩集傳》（臺北：學海出版社，2001年5月），卷4，頁43。



朱熹雖將思念者轉而為室家思念之詞，但主題仍圍繞於君子行役而久久未歸。

沈守正《詩經說通》分析此詩云：

首章云：「如之何勿思」，沉廼綿邈，不能已已。然尚有思也，曰：「苟無饑渴」，則知思之無可奈何，而但冀其生還，思益深矣。各末二句，復提唱「君子于役」，大有意味可玩。<sup>80</sup>

沈氏承朱熹說法，認為通詩言及婦人思無已、思之無可奈何，原因全圍繞於「君子于役」此事。下文又云：

〈草蟲〉、〈殷雷〉，平淡之思也。〈君子于役〉，哀傷之思也。世有盛衰，而婦人女子之口傳之，此之謂〈風〉也。<sup>81</sup>

沈守正連「思」亦有所細微區分，其以「世有盛衰」來論〈風〉，因此有「平淡之思」與「哀傷之思」的差異。而〈君子于役〉作於亂世，故為「哀傷之思」。下文筆者即以〈召南·草蟲〉、〈召南·殷其雷〉二詩來加以對照分析。

〈召南·草蟲〉

嘒嘒草蟲，趯趯阜螽。未見君子，憂心忡忡；亦既見止，亦既覯止，我心則降。（一章）

陟彼南山，言采其蕨。未見君子，憂心惓惓；亦既見止，亦既覯止，我心則說。（二章）

陟彼南山，言采其薇。未見君子，我心傷悲；亦既見止，亦既覯止，我心則夷。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈草蟲〉，大夫妻能以禮自防也。<sup>82</sup>

《毛詩正義》疏釋《詩序》之意云：

作〈草蟲〉詩者，言大夫妻能以禮自防也。經言在室則夫唱乃隨，既嫁則憂不當其禮，皆是以禮自防之事。<sup>83</sup>

《毛詩正義》疏釋此詩首章之意云：

<sup>79</sup>〔宋〕朱熹：《詩序辨說》，收入《叢書集成初編》第1710冊（北京：中華書局，1985年，據津逮秘書本排印），頁15。

<sup>80</sup>〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷3，葉2上。

<sup>81</sup>〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷3，葉3上。

<sup>82</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉1上。

<sup>83</sup>〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉1上。



知憂不當君子者，以未見而心憂，既見即心下，故知憂不當君子也。又知憂無以寧父母者，此大夫之妻，能以禮自防者也，必不苟求親愛。……謂之遇者，男女精氣相觀遇，故引《易》以明之。所引者，〈下繫〉文也。

彼注云：「觀，合也。男女以陰陽合其精氣。」以觀為合。此云遇者，言精氣亦是相遇也。<sup>84</sup>

《詩序》認為，大夫妻自知憂無以即刻見君子，亦不必苟求親愛，是以禮自防之事；在此且引《易》之「精氣相遇」而言「觀」。

朱熹於《詩集傳》中云：

南國被文王之化，諸侯大夫行役在外，其妻獨居，感時物之變，而思其君子如此，亦若〈周南〉之〈卷耳〉也。<sup>85</sup>

朱熹從「南國被文王之化」而論，言妻子感時物變化而思念君子。

沈守正《詩經說通》詮釋此詩云：

朱子亦曰：「似有陰陽之義，故以為感。」果爾，不幾動于情欲乎？夫夫婦居則忘，別則思，久別則感時。而思情之正也，又何必緣物乎？<sup>86</sup>

沈守正沿用《毛詩正義》與《詩集傳》說法，認為大夫之妻與君子相遇為情欲之動，非緣物而言之，是為「思之正」；且此詩作於盛世，故屬於「平淡之思」。

〈召南·殷其雷〉

殷其雷，在南山之陽。何斯違斯？莫敢或遑。振振君子，歸哉歸哉！（一章）

殷其雷，在南山之側。何斯違斯？莫敢遑息。振振君子，歸哉歸哉！（二章）

殷其雷，在南山之下。何斯違斯？莫或遑處。振振君子，歸哉歸哉！（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈殷其雷〉，勸以義也。召南之大夫遠行從政，不遑寧處，其室家能閔其勤勞，勸以義也。<sup>87</sup>

《毛詩正義》疏釋《詩序》之意云：

作〈殷其雷〉詩者，言大夫之妻勸夫以為臣之義。召南之大夫遠行從政，施王命於天下，不得遑暇而安處，其室家見其如此，能閔念其夫之勤勞，而勸以為臣之義。言雖勞而未可得歸，是勸以義之事也。<sup>88</sup>

<sup>84</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉2下。

<sup>85</sup> 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，卷1，頁9。

<sup>86</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉21上。

<sup>87</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉16下。

<sup>88</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉16下。



《詩序》以「勸以為臣之義」出發，以閔念其夫之勤。

朱熹於《詩集傳》中云：

南國被文王之化，婦人以其君子從役在外而思念之，故作此詩。<sup>89</sup>

朱熹此詩亦與前詩〈召南·草蟲〉同，皆言及「南國被文王之化」，是為盛世。

沈守正《詩經說通》詮釋此詩云：

此詩有思而無怨，先公而後思，有期望而無億逆，思之正而平者也，斯盛世之風也。時說解「振振」，云「信必不爽生死之約，厚必不薄夫婦之倫」，詩意似不說到此。<sup>90</sup>

沈守正明言此詩為盛世之風，當中「有思而無怨」、「思之正而平者也」，皆屬於「平淡之思」。

由上述三首詩比較，可知〈草蟲〉、〈殷其雷〉二詩作於「南國被文王之化」此盛世，故言「平淡之思」；而〈君子于役〉作於亂世，故言「哀傷之思」。

### （五）領會文外之意

沈守正《詩經說通》談論二〈南〉之詩云：

大抵二〈南〉之詩，賦性極平，緯情極淡，觸景而興，傳事而止。意中之語不露，語中之意躍如。蓋其時，上有德教，下有風俗，禮義爛然，竅籟自鳴。非若變〈風〉、變〈雅〉，世乖俗薄，談歡笑並，語怨泣偕，而後歸止乎禮義之易見也。讀者吟咏之不足，又從而吟咏之，得其意於無詩無字之先，而不拘拘於語言糟粕之末，乃善解二〈南〉者也。不然隔之千里矣。<sup>91</sup>

沈守正認為二〈南〉為正〈風〉，故二〈南〉的歷史背景「上有德教，下有風俗，禮義爛然」，其詩篇「意中之語不露，語中之意躍如」。然而，變〈風〉、變〈雅〉多作於世乖俗薄之時，百姓哀樂往往見於詩句，故易於得知禮義之存廢。因此，二〈南〉相較於變〈風〉、變〈雅〉而言，更需要「得其意於無詩無字之先，而不拘拘於語言糟粕之末」，指沈守正於二〈南〉歷史背景的理解之下，善於領會文字之外的詩意。在此，筆者則認為，沈守正不僅善於對二〈南〉領會文外之意，其對於《詩經》中的其他某些篇章亦如此看待。

〈周頌·有客〉

有客有客，亦白其馬。有萋有且，敦琢其旅。有客宿宿，有客信信。言授之繫，以繫其馬。薄言追之，左右綏之。既有淫威，降福孔夷。

對於此詩，《詩序》詮釋為：

<sup>89</sup> [宋]朱熹：《詩集傳》，卷1，頁11。

<sup>90</sup> [明]沈守正：《詩經說通》，卷1，葉23上。

<sup>91</sup> [明]沈守正：《詩經說通》，卷1，葉11上。



〈有客〉，微子來見祖廟也。<sup>92</sup>

鄭玄《箋》釋此詩之意云：

成王既黜殷命，殺武庚，命微子代殷後，即受命，來朝而見也。<sup>93</sup>

此詩寫微子來見祖廟與周王的留客、送客。

沈守正《詩經說通》詮釋此詩云：

詩雖有始，至將去、留之之節，皆一時事，喜得於所見，故預擬議之耳。首句提起，下以馬僕對者是，亦白其馬。鄭云：「指武庚也。」庚為殷後，乘殷之馬，今微子代之，亦乘殷馬，嘆不肖而美賢也。「淫威」二句，言可留之意，而不言客之必留，言外之旨長矣。<sup>94</sup>

微子為商之後代，紂王（1105-1046B.C.）之庶兄也，成王（1055-1021B.C.）殺武庚（？-約 1039B.C.）後，封微子於宋。沈守正以人——微子取代武庚，及馬——微子亦乘殷馬，來感嘆殷武庚之不肖與讚美微子之賢能。「既有淫威，降福孔夷」，指微子有大德，但周王可留微子卻不必定要留，道出了對殷後代美賢者的言外之意。

## （六）直探詩意

《詩經》因為多諷刺與委婉之詞，且歷代《詩經》學家詮解角度與方式不同，故其著重與詮釋的詩旨亦有所差異。沈守正《詩經說通》除了以上述的「領會文外之意」來分析詩旨外，偶爾亦以「直探之意」此方法，來表達自己對某詩的觀點。

〈秦風·渭陽〉

我送舅氏，曰至渭陽。何以贈之？路車乘黃。（一章）

我送舅氏，悠悠我思。何以贈之？瓊瑰玉佩。（二章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈渭陽〉，康公念母也。康公之母，晉獻公之女。文公遭麗姬之難，未反，而秦姬卒。穆公納文公，康公時為太子，贈送文公於渭之陽，念母之不見也。我見舅氏，如母存焉。及其即位，思而作是詩也。<sup>95</sup>

〈渭陽〉此詩，歷來說法皆為晉文公重耳（697-628B.C.）自秦歸國，而其外甥嬴（也就是後來的秦康公，？-609B.C.）送他到渭陽之作，嬴因見舅氏而引起思念亡母之情。

沈守正《詩經說通》對此詩詮釋為：

詩本送舅，而〈小序〉云：「康公念母也」，指其意中事也。「曰至渭陽」，禮

<sup>92</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 19 之 3，葉 14 下。

<sup>93</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 19 之 3，葉 14 下。

<sup>94</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷 12，葉 10 下。

<sup>95</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷 6 之 4，葉 10 下。



不越境，歉然猶以為近也。「路車乘黃」、「瓊瑰玉佩」，歉然猶以為薄也。

「悠悠我思」，是思母而不明言，俛仰今昔，有無窮之感焉。<sup>96</sup>

沈氏一開頭先肯定《詩序》詮釋的正確性，「指其意中事也」，即點明「康公念母也」為全詩詩意，為直探詩意之語。詩中無論是「日西渭陽」、「路車乘馬」及「瓊瑰玉佩」等，此歉然之感，皆表達了對舅氏的深厚情意。末章的「悠悠我思」一語，則為抒寫對母親的思念與離情別緒。沈守正詮釋此詩詩意層次分明，善於直探全詩詩意。

#### 四、《詩經說通》的《詩》學評點技巧

此部分探討沈守正《詩經說通》如何為《詩經》進行評點，筆者於此由四個面向來加以探討，分別為：「重視全詩的深淺描述」、「以賦、比、興分析詩作手法」、「重視章句的解讀方式」及「評點術語」。

##### （一）重視全詩的深淺描述

對於全詩的深淺描述，沈守正由兩個面向來加以評點。其一，為詩意的深淺描述，相當於今日所言之「層遞」。其二，為語氣詞詠嘆的深淺差異。

〈周南·樛木〉

南有樛木，葛藟纍之。樂只君子，福履綏之。（一章）

南有樛木，葛藟荒之。樂只君子，福履將之。（二章）

南有樛木，葛藟縈之。樂只君子，福履成之。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈樛木〉，后妃逮下也。言能逮下，而無嫉妬之心焉。<sup>97</sup>

《詩序》認為此詩為一篇祝福的詩，但強調后妃的恩情施及群下，又能不嫉妒妃嬪，所以眾妾作此詩以歌頌后妃之德。

沈守正《詩經說通》分析此詩言：

〈小序〉云：「后妃逮下也。」樛木下曲以引葛藟，后妃逮下以迎福履。……纍猶係也，荒則不止於纍，而奄覆之矣。縈又不止於荒，而旋繞之矣。此時而妾不嫌於掩嫡，嫡不怒其偏，尊難之難者也。故福履之、綏之、將之成，亦因字義而進焉。只作三平，無淺深咏嘆，亦自佳。<sup>98</sup>

<sup>96</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷4，葉17上。

<sup>97</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之2，葉11上。

<sup>98</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉14下。



沈守正認為，於葛藟云「纍」、「荒」、「縈」，改變文詞以避免重複。且「妾不嫌於掩嫡，嫡不怒其偏」，是十分難得的。故於福祿云「履之」、「綏之」、「將之成」，改變文字，讓詩意層層遞進。然而，對於全詩三章之詠嘆深淺而言，沈守正則認為「只作三平」，甚無差異，但此詩仍為一佳作。

## （二）以賦、比、興分析詩作手法

賦、比、興是指詩的表現方式與創作技巧，沈守正亦以此手法來分析詩作，並偶爾駁斥前人之說。

### 1、賦

#### 〈邶風·終風〉

終風且暴，顧我則笑。謔浪笑敖，中心是悼。（一章）

終風且霾，惠然肯來？莫往莫來，悠悠我思。（二章）

終風且曠，不日有曠。寤言不寐，願言則嚏。（三章）

曠曠其陰，虺虺其雷。寤言不寐，願言則懷。（四章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈終風〉，衛莊姜傷己也。遭州吁之暴，見侮慢而不能正也。<sup>99</sup>

此詩言莊姜傷己之作，指婦人不得於其夫州吁之詩。

朱熹詮釋此詩云：

莊公之為人狂蕩暴疾，莊姜蓋不忍斥言之，故但以終風且暴為比。<sup>100</sup>詳味此詩，有夫婦之情，無母子之意。<sup>101</sup>

朱熹認為，此位「終風且暴」的男子應不可能為州吁，應當為莊公。

沈守正《詩經說通》分析此詩言：

《序》〈日月〉、〈終風〉二章，皆為傷州吁之詩，以《序》在〈燕燕〉後也。諸家亦有以為追論莊公者，大多牽率，以朱子為正。<sup>102</sup>〈終風〉，即莊公也，此比體之實賦者也。〈終風〉節甚一節，謔而浪焉，非常謔也；笑而傲焉，非誠笑也，曲盡狂夫之形態矣。謔笑于彼，心悼于此。正相照處，悠悠我思，非止冀其來也，憂其狂惑之何日已也。「寤言」二句不平，各重下句，言提起不氣結而

<sup>99</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷2之1，葉15上。

<sup>100</sup> 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，卷2，頁18。

<sup>101</sup> 〔宋〕朱熹：《詩序辨說》，頁8。

<sup>102</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉6上。



病，即心結而不能忘也，總是憂之，非恨之也。<sup>103</sup>

首先，沈守正認同朱熹說法，認為此詩主人公為莊公。其次，沈氏主張此詩所用的寫作手法為「賦」，而非如朱熹所言為「比」。「終風且暴」、「終風且霾」、「終風且曠，不日有曠」、「曠曠其陰，虺虺其雷」等詩句，皆用來形容莊公個性輕慢無禮。且詩中所言之「謔而浪」、「笑而傲」者，皆是盡寫莊公此位狂夫之情態，此使得莊姜心懷憂思。最後，末兩章之「寤言不寐，願言則嚏」、「寤言不寐，願言則懷」，則重申莊姜對莊公心存憂愁，而非恨意。

## 2、比

### 〈邶風·匏有苦葉〉

匏有苦葉，濟有深涉。深則厲，淺則揭。（一章）

有彌濟盈，有鷺雉鳴；濟盈不濡軌，雉鳴求牡。（二章）

雝雝鳴鴈，旭日始旦。士如歸妻，迨冰未泮。（三章）

招招舟子，人涉卬否。人涉卬否，卬須我友。（四章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈匏有苦葉〉，刺衛宣公也。公與夫人並為淫亂。<sup>104</sup>

沈守正《詩經說通》支持《詩序》之說，於「附錄」引〈小序〉並論述云：「刺衛宣公也，公與夫人並為淫亂。夫人夷姜，宣公父妾，公烝之生伋。見《左傳》。」<sup>105</sup>其分析此詩云：

通詩旁引托喻，而未嘗直指其人；陳說古義，而未嘗一及今事；譏刺之意，隱然見於言外，風人之旨也。匏方苦，未可為腰舟，喻婚姻之約未定也。濟方深，未可徑渡，喻先王之防甚嚴也。此時而循禮以行，是深厲淺揭之常道也。此時而極欲以往，是濟盈、雉鳴之邪說也。濟盈謂不濡軌，雉鳴反求其牡，真天壤間反常之事，而淫亂者自不知其不可也。不知鴈以貴別，旦以貴始，古禮如此其不苟也。六禮在先，逆女在後，古人如此其不驟也。是以寧不應招，而甘須我友者，非獨守深厲淺揭之常，亦以避濡軌、求牡之諛耳，何人之不三思也哉？<sup>106</sup>

沈守正認為此詩善於使用借喻（比）的方式，以古義諷今。葫蘆葉子枯黃，不可成為渡水的工具，比喻婚約未定；渡口的水很深，無法直接渡河而過，比喻先王防禦甚為嚴格。因此，渡河時要深厲淺揭，即好比婚姻應循禮此常道而行。然而，此處暗指夷姜與衛宣

<sup>103</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉6上。

<sup>104</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷2之2，葉5上。

<sup>105</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉9下。

<sup>106</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉8上。



公（?-700B.C.）淫亂之事，就如同「濟盈不濡軌」、「雉鳴求其牡」此類非常道之事，以諷刺淫亂者；更以古人行古禮與現今淫亂者（宣公）作對比。因此，寧願不應船夫之招，以表對愛情的忠貞，唯有守此常道，方可避「濡軌」、「求牡」之事的責備。

### 3、興

〈魏風·汾沮洳〉

彼汾沮洳，言采其莫。彼其之子，美無度；美無度，殊異乎公路。（一章）

彼汾一方，言采其桑。彼其之子，美如英；美如英，殊異乎公行。（二章）

彼汾一曲，言采其蕘。彼其之子，美如玉；美如玉，殊異乎公族。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈汾沮洳〉，刺儉也。其君儉以能勤，刺不得禮也。<sup>107</sup>

《詩序》認為魏君采莫、采桑、采蕘，節儉又勤勞，此種異於貴族傳統的行為，著實儉嗇太過，故以此詩以為諷刺。

沈守正《詩經說通》分析此詩言：

舊說以興無取義者，非也。公儀子為魯相，拔其園葵，以卿大夫而與民爭利，難乎為下矣。但采莫、采桑、采蕘，言其意，非真有其事，故以為興耳。「沮洳」，見卑下之處。「一方」、「一曲」，見壤地無多，不宜與民爭也，彼其鄙薄之詞。<sup>108</sup>

沈氏駁斥「以興無取義」之說，認為此詩言魏國卿大夫采莫、采桑、采蕘，是為諷刺之言。因此，采莫、采桑、采蕘，非真有其事，主要在表達卿大夫們與民爭利（與民爭地），連「一方」、「一曲」之小壤地亦不放過。故以采莫、采桑、采蕘為起興之意，鄙薄卿大夫與民爭利。

#### （三）重視章句的解讀方式

沈守正亦重視《詩經》章句的解讀方式，然不似講意派、評點派那般分析句法、字法，而是以通觀全詩、相互參照的方式來評析閱讀。

〈鄭風·大叔于田〉

大叔于田，乘乘馬。執轡如組，兩驂如舞。叔在藪，火烈具舉。禮褻暴虎，獻于公所。將叔無狃，戒其傷女。（一章）

叔于田，乘乘黃。兩服上襄，兩驂鴈行。叔在藪，火烈具揚。叔善射忌，又良御忌。抑磬控忌，抑縱送忌。（二章）

<sup>107</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷5之3，葉4下。

<sup>108</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷4，葉2下。



叔于田，乘乘鴞。兩服齊首，兩驂如手。叔在藪，火烈具阜。叔馬慢忌，叔發罕忌。抑釋搆忌，抑鬯弓忌。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈大叔于田〉，刺莊公也。叔多才而好勇，不義而得眾也。<sup>109</sup>

《詩序》認為，此詩為讚美莊公（757-701B.C.）之弟共叔段之詩；然共叔段多行不義卻得民心，故詩中讚美共叔段，即是刺莊公。

沈守正《詩經說通》分析此詩言：

〈大叔于田〉，叔在鄭，從公子田也，觀「獻于公所」可見。首二章是獵時事，而美其材，勇射御之精。末章，獵畢時事，而美其有從容整暇之意。一說：「『執轡』二句，是材；『禮禘』二句，是勇」，非也。才、勇，各二句中俱有，須總見之。「無狃」、「單頂搏虎」說、「磬控」、「縱送」，凡射御者皆然，須交互言之，方見其善。「磬」，是騁馬從禽。「控」，是止馬以

射。若空空作御馬說，則於獵無干矣。<sup>110</sup>

首先，沈守正認為前人「『執轡』二句，是材；『禮禘』二句，是勇」的說法有誤。「執轡如組，兩驂如舞」、「禮禘暴虎，獻于公所」四句，「材」與「勇」的特質同時存在。其次，「抑磬控忌，抑縱送忌」，為書寫遊獵時，善於騁馬從禽、止馬以射的情景，射、御同時書寫。

#### （四）評點術語

沈守正於評點技巧上，與評點派相同，皆使用評點術語，此方式對文學批評而言，具有全面性、多面性與細緻性的特點。沈氏以「畫」的概念與「妙」字作評點術語，幫助讀者閱讀《詩經》。

##### 1、以「畫」的概念作評點術語

沈守正以視覺性的藝術空間——此「畫」的概念，作為評點術語。其以讀畫的審美眼光，來鑑賞《詩經》此一文學文本。

〈邶風·燕燕〉

燕燕于飛，差池其羽。之子于歸，遠送于野。瞻望弗及，泣涕如雨。（一章）

燕燕于飛，頡之頡之。之子于歸，遠于將之。瞻望弗及，佇立以泣。（二章）

燕燕于飛，下上其音。之子于歸，遠送于南。瞻望弗及，實勞我心。（三章）

仲氏任只，其心塞淵。終溫且惠，淑慎其身。先君之思，以勗寡人。（四章）

<sup>109</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷4之2，葉9上。

<sup>110</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷3，葉8上。



對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈燕燕〉，衛莊姜送歸妾也。<sup>111</sup>

鄭玄（127-200）《箋》釋《詩序》之意云：

莊姜無子，陳女戴媯之子名完，莊姜以為己子。莊公薨，完立，而州吁弑之，戴媯於是大歸。莊姜遠送之于野，作詩見己志。<sup>112</sup>

朱熹詮釋此詩亦云：

莊姜無子，以陳女戴媯之子完為己子。莊公卒，完即位，嬖人之子州吁弑之。故戴媯大歸于陳，而莊姜送之，作此詩也。<sup>113</sup>

遠送于南一句，可為送戴媯之驗。<sup>114</sup>

《詩序》認為，此詩為衛國莊姜送戴媯大歸於陳之作。<sup>115</sup>由上述可知，鄭玄、朱熹皆贊同《詩序》說法。

沈守正《詩經說通》亦贊同《詩序》說法，其分析此詩云：

戴媯之歸，以桓弑也。別為非常之別，故痛為非常之痛。但當時國危子喪，既不忍言，而朝所阻顯安忍，亦有不取明言者，故只敘別離之感，而言外之痛自隱然矣。末復歷敘媯之為人者，見如是為。別己自不堪，而況其交情制行戒勉之言，又種種可念者乎？復提起先君之思于當日情事，若隱若見，最為凄婉，讀詩者當自得之。<sup>116</sup>

沈守正認為，戴媯之所以大歸，乃因其子完（?-719B.C.）被弑所致，此雖正值國危子喪之際，卻只抒寫別離之感。此詩前三章末兩句各言「瞻望弗及，泣涕如雨」、「瞻望弗及，佇立以泣」、「瞻望弗及，實勞我心」，雖只抒寫離別之情，然此國危子喪的言外之痛可謂隱然存於心中。末段以莊姜之口，言及戴媯德行之美；莊姜認為戴媯喪子，卻又以莫忘「先君之思」勉己，凄婉與不捨之情溢於言表。下文又云：

「燕燕」，喻己與媯相依也，燕宿向飛背，故取以興。「差池其羽」，喻媯往而己留也。鄭云：「『頡之頡之』，戴媯將歸，出入前却也」、「『下上其音』，語

<sup>111</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷2之1，葉11上。

<sup>112</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷2之1，葉11上。

<sup>113</sup> 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，卷2，頁16。

<sup>114</sup> 〔宋〕朱熹：《詩序辨說》，頁8。

<sup>115</sup> 黃忠慎認為：「從《史記·衛康叔世家》的相關記載來看，戴媯死於莊公薨之前，逮乎州吁桓公（完）之時，戴媯屍骨已朽，不可能有莊姜送戴媯大歸之事。此外，篇中『之子于歸』為《詩經》時代的成語，為新娘出閣的專用詞。本篇不得例外，是句也就不能解為女子大歸。末章又有『寡人』一詞，《毛傳》刻意避開此詞之解釋，《鄭箋》說是『莊姜自謂』，這也是後人不以為然的一個注解。由此可知，《詩序》之解為〈燕燕〉，實在不易成立。」黃忠慎：《詩經全注》（臺北：五南圖書出版社，2009年10月），頁81。

<sup>116</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉4上-5下。



言感激，聲有大小也」。《說文》云：「無聲出涕曰『泣』。」蓋畏州吁，不敢號慟也。曰「于歸」、曰「遠送」、曰「瞻望弗及」、曰「佇立」、曰「實勞」，字字有意，詩中有畫，勿得草草讀過。<sup>117</sup>

首先，「燕燕于飛，差池其羽」，燕飛指戴嬀的離開，而徒增莊姜自己留下的離情依依。「燕燕于飛，頡之頡之」，則將畫面切到戴嬀不捨的情態。而「瞻望弗及，佇立以泣」，此悲慟無聲的景況，更深化了情感的抒寫。其次，亦要留意詩中的字句，細細品嚐箇中滋味，無論是「于歸」、「遠送」、「瞻望弗及」、「佇立」、「實勞」等，此類沒有太多情緒語言的動作，更使得詩中增添了圖畫的美感。

## 2、以「妙」字作評點術語

沈守正《詩經說通》對於「妙」字此評點術語的使用，多用於評點他人對於《詩經》的詮釋與解說。沈守正〈詩經說通凡例〉云：

《詩》之微妙，須人自會，出口落筆，便成筌蹄。政如宣尼提誨三千，忽欲無言；釋迦說法四十九年，未曾有字。妙得斯旨，方可言《詩》。若株守陳編，翻成毒藥。予實望洋，敢告同志。<sup>118</sup>

沈氏論及佛家以「忽欲無言」、「未曾有字」來弘法，且認為詮解或分析詩意時亦應如此。其主張《詩》的最微妙之處，即是妙不可言之處；若能於微妙之處悟得《詩》旨，方可言《詩》。因此，沈氏受到佛家影響，以「妙」字來評點《詩》。

〈齊風·載驅〉

載驅薄薄，簞箒朱韜。魯道有蕩，齊子發夕。（一章）

四驪濟濟，垂轡瀾瀾。魯道有蕩，齊子豈弟。（二章）

汶水湯湯，行人彭彭。魯道有蕩，齊子翱翔。（三章）

汶水滔滔，行人儻儻。魯道有蕩，齊子遊敖。（四章）

對於此詩，《詩序》詮釋為：

〈載驅〉，齊人刺襄公也。無禮義，疾驅於通道大都，與文姜淫，播其惡於萬民焉。<sup>119</sup>

《詩序》認為前兩章的上兩句皆指襄公（?-686B.C.），故曰「刺襄公」，然而於詩中四章並言「齊子」（指文姜），而無一處明言襄公。對於詩中「發夕」二字，鄭《箋》云：

發夕，自夕發至旦。<sup>120</sup>

<sup>117</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷2，葉5下。

<sup>118</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，〈詩經說通凡例〉，葉2上。

<sup>119</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷5之2，葉10下。

<sup>120</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷5之2，葉11上。



《毛詩正義》對「發夕」疏釋為：

此言發夕，謂夕時發行，故為發夕至旦。〈小宛〉云：「明發不寐」，謂此至明之開發，未嘗寢寐，故為發夕至明。所以立文不同，皆為夕發至旦。<sup>121</sup>

沈守正《詩經說通》援引朱謀瑋（1564-1624）《詩故》詮釋「發夕」云：

急于赴齊，即夕啟行，不能待旦也。<sup>122</sup>

下文評曰：

較註似妙。<sup>123</sup>

「即夕啟行，不能待旦」，沈氏認為，朱謀瑋的解說更能符合文姜（?-673B.C.）急切且無慚恥之心的情態，故以「妙」字來評點《詩故》分析之貼切。

## 五、結語

### （一）清代、民初學者的評價問題

由於明清士子對於評點的批評，故《四庫》館臣評論《詩經說通》云：

雖大旨欲以意逆志，以破拘牽，而純以公安、竟陵之詩派竄入經義，遂往往恍惚而無著。<sup>124</sup>

《四庫》館臣認為，沈守正評析方式為「以意逆志」，且流於公安派、竟陵派之末流。事實上，晚明許多詮解《詩經》的學者，其因受「陽明心學」影響所致，故看待「以意逆志」時，認為詩人之「志」終不可求，轉而強調讀者的「意」。然而，所謂評點此類文學批評皆有所謂「前理解」的存在，沈守正《詩經說通》對於《詩經》詩意的詮解與評點，則建立於傳統漢學（如《詩序》、鄭玄《毛詩箋》、《毛詩正義》）與宋代朱熹《詩經》學此基礎上，並非完全無所依傍。因此，吾輩閱讀沈守正《詩經說通》時，應重視評點家的「意」，而非《詩經》作者的「志」。其次，張壽林（1907-?）認為：

晚明之世，學者治《詩》，喜以公安、竟陵之詩派，竄入經義，《四庫全書總目提要》深斥其貽害於學者，然《詩》之為書，本古昔歌謠之辭，與漢魏樂府，初無以異，而學者知《詩》之為經，不知《詩》之為詩，實詩學之一蔽。晚明學者，以治五、七言詩之法治《三百篇》，正足以破腐儒之陋，《四庫全書總目提要》

<sup>121</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷5之2，葉12下。

<sup>122</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷3，葉19下。

<sup>123</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷3，葉19下。

<sup>124</sup> 〔清〕永瑢、紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》，卷17，葉17下。



過而斥之，是門戶之見，非天下之公議也。<sup>125</sup>

張壽林駁正清代《四庫》館臣的論點，認為《詩經》已不再被視為「聖經」，所以可以被批評；且《詩經》為一部歌謠集，故可採用五、七言治詩之法來評論。胡適（1891-1962）〈談談詩經〉即曾云：

《詩經》並不是一部聖經，確實是一部古代歌謠的總集。<sup>126</sup>

聞一多（1899-1946）談論《詩經》亦云：

明明一部歌謠集，為什麼沒人認真的把它當文藝看呢！……我們要的恐怕是真，不是神聖。……我們要了解的是詩人，不是聖人。<sup>127</sup>

由上述可知，自民初以來，以「詩」及「文學」的角度研究《詩經》，已得到多數學者的認同。

《四庫》館臣評論《詩經說通》的評析方式云：

如解〈關雎〉云：「所謂憂之、喜之者，不必泥定文王，亦不必泥定宮人。」然則究何指也？至於以〈行露〉、〈野有死麕〉為貞女設言自誓，不必定有強娶私誘之事。然則女子待年於室，無故而作一誓詞傳播於眾，天下有此情事乎？又謂：「文王之化，必無強暴之男子」，然則堯舜之世，亦不當有四凶矣。其膠固不解，更甚於訓詁之家，烏在其能得言外意也？<sup>128</sup>

《四庫》館臣舉〈關雎〉為例，沈守正云：「不必泥定文王，亦不必泥定宮人」，所謂「不必泥定」，即是閱讀時要把握詩篇的基本精神即可，而非追求史實的真實性<sup>129</sup>；清儒不明沈守正所指，卻任意如此斷言。由此可見，以清代樸學、訓詁學的解經方式，「不必泥定」對其而言，是無法於不同研究方式中予以領會。

筆者下文且以《四庫》館臣所提及的其他詩例，加以進一步說明。

〈召南·行露〉

厭浥行露。豈不夙夜，謂行多露。（一章）

誰謂雀無角？何以穿我屋？誰謂女無家？何以速我獄？雖速我獄，室家不足。（二章）

<sup>125</sup> 〔清〕張壽林著，楊晉龍校訂，林慶彰、蔣秋華主編，陳文采、袁明嶸編輯：《張壽林著作集：續修四庫提要稿》第1冊經部（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，以底稿為底本，參校1993年北京中華書局排印經部本），〈毛詩振雅〉，頁66。

<sup>126</sup> 胡適：〈談談詩經〉，收入顧頡剛編著：《古史辨（三）》（臺北：明倫出版社，1970年3月），下編，頁577。

<sup>127</sup> 聞一多著，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集（三）》（武漢：湖北人民出版社，1993年12月），〈匡齋尺牘〉，頁198-224。

<sup>128</sup> 〔清〕永瑢、紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》，卷17，葉17下。

<sup>129</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉11上。詳見前文第三節〈《詩經說通》的《詩》學分析方式〉第一點「以『活法』讀詩」。



誰謂鼠無牙？何以穿我墉？誰謂女無家？何以速我訟？雖速我訟，亦不女從。  
(三章)

對於此詩，《詩序》詮釋云：

〈行露〉，召伯聽訟也。衰亂之俗微，貞信之教興，彊暴之男不能侵陵貞女也。  
130

由於前面〈甘棠〉一詩讚美的是召伯，《詩序》就認為〈行露〉也與召伯有關，當然這是沒有什麼根據的。<sup>131</sup>所謂「彊暴之男不能侵陵貞女」，故可了解此詩為女子拒絕強迫婚姻的詩。

沈守正《詩經說通》承《詩序》詮釋此詩云：

〈小序〉云：「召伯聽訟也。」後儒遂真以為貞女對獄之詞。果爾，則文王之化，行於女子，而格於丈夫，亦不通之論矣。愚謂此皆貞女自誓之詞，蓋義禮初明，人心猛厲幽獨，自盟義不汙染，故自言我之守身防禮，不敢踰越。若此假令，猶有強暴，不諒橫以相加。雖雀角、鼠牙疑似難辨，而我必白之，不妄從也。甚言以自固，非真曾待斷於召伯也。<sup>132</sup>

「甚言以自固，非真曾待斷於召伯也」，沈守正反對〈古序〉「召伯聽訟」之說，認為「貞女對獄之詞」，乃受文王（1152-1056B.C.）教化，而格於丈夫，為不通之論。然而，其承〈續序〉此義，認為是「貞女自誓之詞」，即使有「彊暴之男」欲強行娶妻，亦不能壞此貞女之志。

〈召南·野有死麕〉

野有死麕，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。（一章）

林有樸楸，野有死鹿。白茅純束，有女如玉。（二章）

舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使尫也吠。（三章）

對於此詩，《詩序》詮釋云：

〈野有死麕〉，惡無禮也。天下大亂，強暴相陵，遂成淫風，被文王之化，雖當亂世，猶惡無禮也。<sup>133</sup>

《詩序》以此為「刺詩」，惡無禮之男即是讚美貞潔之女。

沈守正《詩經說通》詮釋此詩云：

三章詞以漸，嚴皆貞女幽獨自固之詞，非必有其人也，與〈行露〉同意。〈小序〉云：「惡無禮也。」「惡」字精甚。女子二十而嫁，婚姻之時也，所謂「懷春

<sup>130</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之4，葉9上。

<sup>131</sup> 黃忠慎：《詩經全注》，頁60。

<sup>132</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉22下。

<sup>133</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之5，葉8下。



者此耳，非當春而有懷也」。<sup>134</sup>

沈守正承《詩序》說法，亦認為此詩為「貞女幽獨自固之詞」，所謂「懷春者此耳，非當春而有懷也」，即表明此女子二十歲正值婚姻之期，其言此自誓之詞為對愛情的憧憬，非必真有男子前來而有此語。

《四庫》館臣最後對《詩經說通》的評論，其云：「（沈守正）又謂：『文王之化，必無強暴之男子』，然則堯舜之世，亦不當有四凶矣。其膠固不解，更甚於訓詁之家，烏在其能得言外意也？」筆者認為，此即為沈守正「走進《詩經》時代，領悟詩意」的藝術分析手法，正如相較於「治世之音安以樂，其政和；亂世之音怨以怒，其政乖；亡國之音哀以思，其民困」<sup>135</sup>而論，此為一種相對理想社會的陳述表達，而非絕現實社會的實際景況。《四庫》館臣之論似乎過於拘泥不通。

## （二）《詩經說通》評析的價值與影響

### 1、融合經學與文學的《詩經》評析方式

《詩經》本與經學、文學兩者密不可分，宋、元以前的《詩經》學家對於《詩經》主要著重於經學詮解此部分，然明代因科舉八股文取士，加上小說評點激增，連帶亦使得《詩經》學主流逐步邁向評點學。

沈守正屬於明代《詩經》評析派的評點學家，《詩經說通》融合傳統《詩經》學的藝術「分析」詩旨方式，亦融合晚明當代興起的文學「評點」，且將評點置於正文中所分析的文句上。其結合經學詮解與文學批評的評點學，可謂以較全面的觀點來閱讀《詩經》。因此，於明代中若就以《詩經》評點此領域範疇而言，實有其特出之處。

### 2、影響明代《詩經》學評析派著作

沈守正、陸化熙、萬時華並列為明代《詩經》評析派三大家。當中，《詩經說通》影響了萬時華《詩經偶箋》的評析內容與方式。在此以〈周南·卷耳〉為例：

采采卷耳，不盈頃筐。嗟我懷人，寘彼周行。（一章）

陟彼崔嵬，我馬虺隤。我姑酌彼金罍，維以不永懷。（二章）

陟彼高岡，我馬玄黃。我姑酌彼兕觥，維以不永傷。（三章）

陟彼砠矣，我馬瘡矣，我僕痛矣，云何吁矣！（四章）

《詩序》詮釋此詩言：

〈卷耳〉，后妃之志也。又當輔佐君子，求賢審官，知臣下之勤勞，內有進賢之

<sup>134</sup> [明]沈守正：《詩經說通》，卷1，葉25上。

<sup>135</sup> [漢]毛亨傳，[漢]鄭玄箋，[唐]孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之1，葉7上。



志，而無險詖思謁之心，朝夕思念，至於憂勤也。<sup>136</sup>

《詩序》認為此詩是后妃思賢之作。

沈守正《詩經說通》對〈卷耳〉於「關注詩中人物情感之變化與發展」此方面的詮釋云：

通章「采卷耳」以下，都非寔事，所以謂思之變境也。一室之中，無端而采物，忽焉而登高，忽焉而飲酒，忽焉而馬病，忽焉而僕痛；俱意中妄成之旋、妄滅之繚繞紛紜。息之彌以繁，奪之彌以生。光景卒之，念息而嘆曰云：「何吁矣！」可見懷人之思自真，而境之所設皆假也。安得以不思哉？所謂「思之正」也。<sup>137</sup>

沈守正贊同《詩序》說法，此詩因言「后妃之志」，而后妃實不可能至野外采卷耳，故通篇每一段皆為想像與情感之變化，皆非實事。此說法影響了《詩經偶箋》的評論，其云：

世儒於「不盈頃筐」處說：「手為情奪」；於登高處說：「登此不遂，更去之彼」；於「僕痛」處說：「馬病猶資於人，人病斷不能往」。試想以文王后妃，提籠陌上，策馬山中，左引杯酒，右提鞭箠，成何光景。俗儒拘舛，真可為噴飯滿案也。<sup>138</sup>

「一室之中」的幻想之詞，沈守正認為此為全詩的寫作方式，故無論是「采物」、「登高」、「飲酒」、「馬病」、「僕痛」等，皆於「忽焉」的想像中帶過。想像為情境的鋪陳背景，為虛；后妃思念丈夫，方為真。於是，萬時華亦採用此手法，為詩文中「不盈頃筐」、登高、「僕痛」等處，找了許多后妃無法前往的理由，亦因這些理由，故上述所云者，皆無法實際付諸實行。萬氏又云：「試想以文王后妃，提籠陌上，策馬山中，左引杯酒，右提鞭箠，成何光景」，此評論更加斷言后妃實不可能作上述之事，故全皆為虛構之言。萬氏對此詩的評論，可謂處處針對沈守正說法來加以引申。

<sup>136</sup> 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，卷1之2，葉7上。

<sup>137</sup> 〔明〕沈守正：《詩經說通》，卷1，葉13上。

<sup>138</sup> 〔明〕萬時華：《詩經偶箋》，卷1，葉4上。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達正義：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1993年。
- 〔宋〕朱熹：《詩集傳》，臺北：學海出版社，2001年5月。
- 〔宋〕朱熹：《詩序辨說》，收入《叢書集成初編》第1710冊，北京：中華書局，1985年，據津逮秘書本排印。
- 〔元〕劉瑾：《詩傳通釋》，收入《景印文淵閣四庫全書》第76冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔明〕沈守正：《詩經說通》，收入《四庫全書存目叢書》，臺北：莊嚴文化事業有限公司，1996年，明萬曆四十三年[1615]刻本)經部第64冊。
- 〔明〕沈守正：《雪堂集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年，明崇禎沈尤含等刻本，集部第70冊。
- 〔明〕陸化熙：《詩通》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，明書林李少泉刻本，經部第65冊。
- 〔明〕萬時華：《詩經偶箋》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年，明崇禎六年李泰刻本，經部第70冊。
- 〔清〕錢謙益：《牧齋初學集》，收入《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年，明崇禎瞿氏耜刻本，集部第114冊。
- 〔清〕張廷玉等撰：《明史》，臺北：藝文印書館，1973年，據清乾隆武英殿刊本影印。
- 〔清〕趙世安修，顧豹文、邵遠平纂：《康熙仁和縣志》，收入《中國地方志集成·浙江府志縣志輯》第5冊，上海：上海書店，1993年，據清康熙二十六年[1687]刻本影印。
- 〔清〕嵇曾筠等監修，〔清〕沈翼機等編纂：《浙江通志》，收入《景印文淵閣四庫全書》第525冊，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 〔清〕永瑢、紀昀等撰：《欽定四庫全書總目》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔清〕王同纂：《唐棲志》，收入《中國地方志集成·鄉鎮志專輯》第18冊，上海：上海書店，1992年，據清光緒間錢塘丁氏嘉惠堂刻《武林掌故叢編》第二集本影印。
- 〔清〕龔嘉雋修，李榕纂：《浙江省杭州府志》，臺北：成文出版社，1974年，據民國十一年鉛印本影印。
- 〔清〕張壽林著，楊晉龍校訂，林慶彰、蔣秋華主編，陳文采、袁明嶸編輯：《張壽林著作集：續修四庫提要稿》第1冊經部，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009年，以底稿為底本，參校1993年北京中華書局排印經部本。



## 二、近人論著

### (一) 書籍

- 林慶彰主編：《詩經研究論集（一）》，臺北：臺灣學生書局，1992年9月。
- 洪湛侯：《詩經學史》，北京：中華書局，2004年9月。
- 侯美珍：《晚明詩經評點之學研究》，臺北：花木蘭出版社，2009年3月。
- 夏傳才：《詩經研究史概要》，臺北：萬卷樓出版社，1994年11月。
- 國立中央圖書館編：《明人傳記資料索引》，臺北：國立中央圖書館，1978年1月。
- 黃永武：《中國詩學——考據篇》，臺北：巨流出版社，1977年4月。
- 黃忠慎：《詩經全注》，臺北：五南圖書出版社，2009年10月。
- 聞一多著，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集（三）》，武漢：湖北人民出版社，1993年12月。
- 劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》，北京：商務印書館，2003年11月。
- 顧頡剛編著：《古史辨（三）》，臺北：明倫出版社，1970年3月。

### (二) 期刊論文

- 李昌禮、譚德興：〈《詩經》二〈南〉對才子佳人小說的影響——兼論明末清初經學與文學之互動〉，《懷化學院學報》第6期，2012年6月，頁36-38。

### (三) 學位論文

- 胡淑冰：《孫鑛批評詩經研究》，烏魯木齊：新疆師範大學中國文學研究所碩士論文，2006年4月。
- 倪瑋均：《徐光啟詩經學研究》，高雄：高雄師範大學經學研究所碩士論文，2009年1月。
- 張淑惠：《鍾惺的詩經學》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，2000年6月。
- 張洪海：《詩經評點研究》，上海：復旦大學中國文學研究所博士論文，2008年5月。
- 楊晉龍：《明代詩經學研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，1997年6月。
- 葉璟：《徐光啟詩經研究三題》，杭州：浙江大學中國文學研究所碩士論文，2007年5月。

### (四) 研討會論文

- 村山吉廣：〈戴君恩《讀風臆評》與陳繼揆《讀風臆補》比較研究〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，1996年6月。
- 楊晉龍：〈《詩傳大全》來源問題探究〉，收入林慶彰、蔣秋華主編：《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處印行，1996年6月。



Qiong Zie Bian, Bian Zie Tong  
--The Research about Shijing Ping-Xi of Shen,  
Shou-Zheng's Shijingshuotong

Wang, Jia-hui\*

Abstract

Shijingshuotong is authored by Shen, Shou-Zheng (1572-1623) in late Ming Dynasty, and this book is the better one in Shijing Ping-Dian. About the evaluation of it, the scholars in Qing Dynasty, and early Republic Era, who follow the point at issue of Sikuquanshuzongmu. Most scholars consider Shijing as the Confucian classic, not the poetry, and that is the prejudice in the study of poetry. I will statement the fruitful results of the scholars, and make a new evaluation for Shijingshuotong from the point of view of Shijing Ping-Dian.

This essay is divided into five Sections. First, the introduction: I will put the research in order about the Shijing in Ming Dynasty, and make a cue in this phase. Besides, I will statement the motivation and research methods. Second, the author, Shen, Shou-Zheng, and Shijingshuotong: I will introduce the social intercourse and official career about Shen, Shou-Zheng, and I will summarize about Shijingshuotong. Third, the Shijing analysis of Shijingshuotong: I will analyze about the method of Shijingshuotong from “To read poetry from ‘Huo-Fa’”, “Be in the dynasty of Shijing, realizing the meaning of the poetry”, “To value the change and developments of emotion of the characters”, “To value the thought and art about narrative of the poetry”, “To realize the meanings between the lines”, “To point out the meaning of the poetry directly”, and so on. Fourth, the Shijing Ping-Dian of Shijingshuotong: I will discuss Shen,

---

\* Master Student, Department of Chinese Literature, National Chang-hua University of Education



Shou-Zheng how to make Ping-Dian for Shijing, and they are: “To value the characterization of a poem”, “To analyze the skill of a poem with ‘Fu’, ‘Bi’, ‘Xing’ ”, “To value the analysis of methodicalness and syntax”, “To use the concept of ‘painting’ and the word ‘Miao’ as the terminology of Ping-Dian”. Fifth, the conclusion: I will discuss the evaluation of Shijingshuotong about the scholars in Qing Dynasty, and early Republic Era, analyzing its value and impact.

**Keywords:** Shen, Shou-Zheng, Shijing, Shijingshuotong, Ping-Dian, the faction of Ping-Xi



東吳大學  
Soochow University

《中文標算》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第二十三期

## 明代馮復京著述及其《六家詩名物疏》 版本著錄考述

郭明芳\*

### 提 要

本文嘗試就歷來文獻記載與實際館藏目驗兩方面，探究馮復京（1573-1623）生平著述與所著《六家詩名物疏》版本著錄情形，以期釐清歷來著錄之疑問與作為研究是書前置工作。蓋《六家詩名物疏》現存版本實非單純「萬曆 33（1605）年（序）刊本」一語可以帶過。蓋是書有三次刊行，首為至晚不超過於萬曆 33（1605）年陳禹謨刊本，次為萬曆 33 年年坊刊本（附《題要》三卷），三為天啟（1621-1627）年間，坊賈范彥雍得前述之 33（1605）年書版重新修補刊印本。

關鍵詞：馮復京（1573-1623）、生平著述考、《六家詩名物疏》、

《詩經》博物學、明代《詩經》學、版本鑑定

---

\* 東吳大學中國文學系研究所博士生



## 一、前言

明代中期以後，《詩經》學發展趨於多元化。我們從明代《詩經》學著述看，一方面由於舊典範的崩潰，開始對朱熹（1130-1200）進行批判，尤有甚者，開始從漢學角度去裡解《詩經》；另一方面也有仍然依循著朱熹解說《詩經》的方法來看《詩經》。同時，《詩經》學發展也因為明代以科舉制度拔擢人才，四書、五經為取士必讀教材，各類因應考試或點評書籍也在這個出版業興盛時代而大量出現。

在這個環境下，《詩經》博物學或古音學著述也有新的開展。其中，《六家詩名物疏》（以下或簡稱「名物疏」）是屬於《詩經》博物學重要著述，它對朱《傳》有贊同，也有補充或不贊同者，在注重毛、鄭、朱三家以外，也注意到漢代三家《詩》說法；同時其所引錄資料豐富，也是作為當時讀《詩經》參考書。吾人從《名物疏》之初版、再版情況看來，是書在當時市場應該是佔有一席之地。至於是書主要成就，今人劉毓慶在〈詩經博物派研究〉談及有三，一為開拓了《詩》名物訓釋的範圍，是書分類凡三十二種，二千餘條；二為徵引賅博，不只《本草》之屬，舉凡經史子集資料約六百餘種，皆有出處；三為釋義凡有歧說，不延舊說，多詳加辯證是非得失，以己意裁量。<sup>1</sup>是書亦被收入《四庫全書》中，然《總目》著錄其作者為「馮應京」，影響所及，此錯誤竟有數百年。

歷來研究者關注到本書作者誤錄並加以考辨有瞿冕良（1924-）<sup>2</sup>、馬肇選（1911-）<sup>3</sup>與稍晚的徐超諸位先生<sup>4</sup>。馬氏主要考論《六家詩名物疏》作者為馮復京（1573-1622），非馮應京；徐氏亦對是書作簡要介紹。但仍有許多問題待釐清，例如說《四庫總目》為何會誤錄是書作者？馮復京生平與其著述又有如何？其次，《中國古籍善本書目》是一部對中國古籍著錄十分嚴謹的書，為何在是書同為萬曆三十三年刊本又分別著錄為兩條？這是因為一部有《提要》三卷、一部無《提要》三卷之故？如果如此，當屬同一版，又何必分別著錄？而其他書志（如《國家圖書館善本書志稿-經部》）中所錄也有相同情況，其原因為何？引伸的問題，諸如是書刊成時間、版本流傳等外圍問題，都有待進一步考論解決。

透過以上問題意識，筆者撰本文想一探究竟。首先，筆者整理歷來公私著錄情形，並從能見到的版本進行考論。本文計分以下幾章節進行論述：（一）馮復京生平考；（二）馮復京著述考；（三）《六家詩名物疏》歷來著錄情形；（四）《六家詩名物疏》現藏與刊

<sup>1</sup> 詳見劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》（北京：商務印書館，2003年11月），頁151-154。

<sup>2</sup> 引見瞿冕良：《版刻質疑》（濟南：齊魯書社，1987年3月），頁109。

<sup>3</sup> 引見氏撰：〈四庫館臣的一則錯誤〉（《中央日報》，1964年12月14日），又見刊於《出版月刊》14期（1966年7月，頁43-46）。本文後又刊氏撰〈釐正四庫館臣的一則錯誤並對「通識」的Second Order 涵義作一淺釋〉，《通識教育年刊》1，頁89-108，1999年4月。

<sup>4</sup> 引見氏撰：〈六家詩名物疏〉，《山東大學學報（哲社版）》1998年4月，頁84-85，1998年12月。是篇又收入夏傳才、董治安編《詩經要籍提要》（北京市：學苑出版社，2003年8月），〈六家詩名物疏提要〉，頁171-174。



行年代等幾部分，期能對以上諸問題有較清楚的分析，並且對是書先行研究提供基礎。

## 二、馮復京生平考

### (一) 作者考

《六家詩名物疏》作者為誰，本無爭議。自《四庫全書總目》出後，對是書作者或有著錄「馮復京」，或有著錄「馮應京」兩種，貽害後學不淺<sup>5</sup>。前輩學人，如屈萬里（1907-1979）、魏隱儒（1916-1993）諸人，或也發現這樣的狀況，但多未詳考。<sup>6</sup>而有進一步論者，或為臆測推論，或無法自圓其說。在此，筆者舉兩例說明之。一為清末藏書家徐乃昌（1868-1943）《積學齋藏書記》云：

按，應京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官至湖廣按察使僉事。事蹟具《明史》本傳。與嗣宗同時，而實為兩人。此本系當時所刊，且與《千頃堂書目》相通，當然不誤；而《四庫》則據內府藏本著錄，未知是刻本抑抄本，想訛誤已久矣。<sup>7</sup>

徐氏推論內府所藏可能為抄本，訛誤已久之故。按，《四庫》所收之本據《總目》知為「內府」藏本<sup>8</sup>。各閣寫本《四庫》應該也是從內府本而來，然所有庫本皆署「馮復京」又如何解釋？

又當代目錄版本學者王重民（1903-1975）在《中國善本書提要》提及其經眼北大本《詩名物疏》，云：

檢文津閣本《提要》乃作：「復京字嗣宗，常熟人」，不誤。蓋《提要》初稿誤為「應京」，後知其誤，改庫本為「復京」，而《總目提要》而未及改也。<sup>9</sup>

王氏所論為文津閣本《提要》著錄「馮復京」。而文溯閣本《提要》或文淵、文津兩閣本書前《提要》亦作「馮復京」。《總目提要》並不是未及改，否則怎麼其他各本都有時間改作「馮復京」，反而《總目提要》沒時間改？

由以上前人所論，筆者進一步就能見到資料考察現存各相關《四庫全書》系列著錄

<sup>5</sup> 例如說，兩部《詩經》學史著作，洪湛侯《詩經學史》（北京市：中華書局，2002年5月）與戴維《詩經研究史》（長沙：湖南教育出版社，2001年9月），均遭誤導。後者更牽強附會，以馮應京本傳記載推論《六家詩名物疏》是馮氏入獄前所作云云，詳見該書頁460。

<sup>6</sup> 屈氏之說見所編：《普林斯頓大學葛斯德東方圖書館中文善本書志》（臺北市：聯經出版事業公司，1984年7月，《屈萬里全集》本），頁20。魏氏之說，見氏著、李雄飛整理校訂：《書林掇英——魏隱儒古籍版本知見錄》（北京市：國家圖書館出版社，2010年3月），頁27。

<sup>7</sup> 引見李萬健等編：《清代藏書家書目題跋叢刊》（北京：國家圖書館出版社，2010年12月），冊18，頁131-132。

<sup>8</sup> 按，此「內府」藏本，即《天祿續目》卷十二所載之陳禹謨刊本，詳本文後續。

<sup>9</sup> 引見王重民：《中國善本書提要》（上海市：上海古籍出版社，1986年4月），頁13，「北大本六家詩名物抄提要」。



並同時相關著述情況，繪為下表，或可一見事情真相。

書名	作者、卷數	說明
《古今圖書集成》 <sup>10</sup>	馮復京/55 卷	
《經義考》	馮復京/55 卷	
文淵閣本書前《提要》	馮復京/55 卷	乾隆 43 年 5 月。
文津閣本書前《提要》	馮復京/55 卷	乾隆 49 年潤 3 月。
紀昀刪定本《提要》 <sup>11</sup>	馮應京/54 卷	紀昀刪訂稿本在乾隆 38 至 48 年間。天津館藏
文淵閣本《提要》	馮應京/54 卷	文淵閣本《提要》今佚，此實為武英殿印本
文津閣本《提要》	馮復京/55 卷	乾隆 49 年潤 3 月。
文溯閣本《提要》	馮復京/55 卷	乾隆 47 年 3 月。金毓黻氏手訂本

《四庫》各本著錄情形

從上表看，著錄為「馮應京」者只有紀昀（1724-1805）刪定本《提要》與武英殿印本《提要》兩種。這應該是在編纂《總目提要》過程，整理書前《提要》，將《四庫全書》亦收錄多種著作的「馮應京」，一字之差，把「馮復京」歸於「馮應京」下所致。按，《四庫》收馮應京著作有《經世實用編》、《月令廣義》兩種。蓋二馮時代相近、姓名雷同，再加上馮復京不第，較無名氣，誤抄自然是有可能的。馮應京安徽人，隸屬泗州衛軍籍，萬曆二十年二甲五十三名進士<sup>12</sup>，與西洋教士利瑪竇（Matteo Ricci，1552-1610）善，其生平小傳可見《〔乾隆〕盱眙縣志》。<sup>13</sup>

這樣可以解釋為何僅在紀昀刪訂本出現這樣的錯誤。而今所見商務印書館影印文淵閣《四庫總目》乃為武英殿聚珍版，原本當已不存。這個武英殿版所根據應該就是紀昀刪訂本而來。至於其卷數作 54 卷，或照馮氏《常熟先賢事略》所著錄者。

《四庫總目》已誤，因為《四庫》寫本流傳宮中，影響不致太大；至武英殿據以刊印，影響到民間士子尤大，其訛誤遂至於今。蓋武英殿刊印《四庫總目》行於世（後又有浙局、粵局印本），眾多學人或藏書家得是書以為讀書治學門徑或求書指南<sup>14</sup>，以臺灣國家圖書館所藏萬曆刊本前即有之前藏者過錄《總目提要》內容亦可證之。因此日後所

<sup>10</sup> 引見〔清〕陳夢雷等編：〈理學彙編·經籍典·詩經部〉，《古今圖書集成》（臺北市：文星書店，1964 年 12 月），冊 69，頁 488。

<sup>11</sup> 引見〔清〕紀昀編：《天津圖書館藏紀曉嵐刪訂四庫全書總目稿本》（北京：國家圖書館出版社，2011 年 3 月），冊 2，頁 486-488。

<sup>12</sup> 引見《明清進士題名碑錄》載：「馮應京，直隸泗州衛（軍籍），明萬曆二〇年二甲五十名。」（頁 1054）

<sup>13</sup> 引見〔清〕郭起元纂修：《〔乾隆〕盱眙縣志》（臺北市：成文出版社，1985 年 3 月，《中國方志叢書》，華中地方第 648 號影印乾隆十年刊本），冊 2，云：「馮應京，詳見傳內。著有《經世實用編》、《蓄艾編》、《月令廣義》諸書行世。萬曆甲辰釋歸復職，卒。泰昌元年賜諡恭節，天啟二年奉旨卹錄贈太常寺少卿……」又錄〔明〕鄒元標《馮僉憲傳》：「馮君名應京，字可大，號幕岡，盱眙人也。……」（頁 753-759）

<sup>14</sup> 王重民〈論四庫全書總目〉一文談及清中期以後《四庫全書總目》對士人讀書治學、對藏書家求書有一定影響。詳見氏著：《中國目錄學史論叢》（北京市：中華書局，1984 年 12 月），頁 249-250。



著錄遂分二歧，以致問題越來越撲朔迷離。

## (二) 生平考

馮氏生平，《明史》無傳。一般談馮復京生平者，多引馮氏同鄉錢謙益（1582-1664）《初學集》中〈馮嗣宗墓誌〉<sup>15</sup>資料。除此之外，未見有引用其他資料加以佐證。今筆者在其所著《常熟先賢事略》卷十六〈自敘〉<sup>16</sup>一篇發現馮氏自撰家傳，對常熟馮氏家族及其本身經歷敘述頗全，此第一手資料更有助吾人瞭解馮氏生平。同時就現所能見到馮氏及其他師友著述中耙梳生平資料。

馮氏生於「萬曆癸酉」（〈自敘〉），當萬曆元（1573）年，「天啟二（1623）年卒，年五十」（〈墓誌〉），遂可知馮氏生卒年矣。

馮復京，字嗣宗，常熟人。其先，「國初戍懷遠衛，高祖諱玘，官御史；弘治中，疏請歸故籍。祖諱梁、父諱覺，皆不仕。妻盛氏，生三男子：舒、偉節（按，即後文稱之「班」）、知十。」（〈墓誌〉）馮氏自高祖馮玘曾任官御史，其後四世皆不中式。復京也僅有秀才（諸生）資格（《常熟縣儒學志》署銜），而屢試不中，無舉人之名。

復京「生而善病，早失恃，兢兢孤生。十歲頌《詩》《書》，十五旁涉百氏，與太原顧君伯欽名大章（1567-1625）、其弟大韶字仲恭（1576-?）、廬江何德潤字仲容（1569-?）者，相切磋學子之文，立清圓真正之法，名曰『野語』，以干有司，半知半不知，惟伯欽以改轍去，而三人俱老諸生不悔也。」（〈自敘〉）他這樣的讀書經歷對日後撰《六家詩名物疏》頗有助益。又，復京「強記廣學，不屑為章句小儒。少業《詩》，鉤貫箋疏，嗤宋人為固陋，」（〈墓誌〉）遂有《六家詩名物疏》之作。從上所知，復京早年亦有意於仕進，後「數踏省門（南京）不得舉」（引見〈墓誌〉）。又「庚申（泰昌元年，1620年）之夏入南都」（引見〈說詩補遺跋〉），這年應該也是去南京赴試，這已是他過世之前幾年了。

復京治學，師從陳禹謨（1548-1618）（引見〈四書名物考馮應京序〉）。其「少而業《詩》，痛宋儒之妄也。慨然曰：『興觀羣怨意逆者，各自得之，鳥獸草木，可不辨而知乎？』乃撮片言以立要，遠宇宙而為博，著《六家詩名物疏》五十四卷。」（〈自敘〉）馮氏撰本書實有釐前人之妄，而使《詩》義之名物說解更為符合本旨，因此可作為讀《詩》工具書。日後，出版商見此書，認為有裨於科舉，有利可圖，遂翻版重雕之以販售。

萬曆三十八（1610）年九月協纂《常熟縣儒學志》成，上之。萬曆四十四（1616）年始修《明右史略》，未竟而卒。復京「性嗜酒，酒杯書帙錯列几案，歌嘔，少倦則酌酒自勞，率以為嘗。」（引見〈墓誌〉）又因不得舉，抑鬱以歿。天啟二（1622）年卒，年五十。

## 三、馮復京著述考

<sup>15</sup> 引見〔清〕錢謙益：《牧齋初學集·馮嗣宗墓誌》（臺北市：臺灣商務印書館，1985年，《四部叢刊》本），卷55，頁636-637。

<sup>16</sup> 引見〔明〕馮復京：《常熟先賢事略》（臺北市：臺灣國家圖書館藏清中葉大樹堂抄本），卷16。



《四庫總目》將馮復京物為馮應京，因此吾人探討馮復京著述時應該排除《總目》中的《經世實用編》28卷、《月令廣義》25卷兩種<sup>17</sup>。除此之外，馮應京還有多少著述？筆者就相關文獻依經史子及次序，耙梳整理，並考辨之。

### （一）《六家詩名物疏》五十五卷

按，今存。馮氏〈自敘〉作五十四卷（《四庫總目》亦同），〈墓誌〉作六十卷，當依〈自敘〉之說。然今所存明刊本為五十五卷、附《提要》三卷，這應該是坊刻有所改動所致歟？

〈自敘〉稱：「少而業《詩》，痛宋儒之妄也。慨然曰：『興觀羣怨意逆者，各自得之，鳥獸草木，可不辨而知乎？』乃撮片言以立要，遠宇宙而為博，著《六家詩名物疏》五十四卷。」是書刊印年代，一般多據是書多篇序文署「萬曆乙巳（三十三）」而定之萬曆三十三年刊本，嚴格上，當作「萬曆三十三年序刊本」較為精確。蓋實際刊印時間與作序時間應有落差，實際印行當稍晚。而初刊印行時間晚不過萬曆三十八年。蓋該年所纂《常熟縣儒學志》刊印，其中錄有是書。今有是書之流傳與館藏，詳下節敘述。

### （二）《說詩譜》四卷

按，今未見。引見楊英彝（?-?）《海虞藝文目錄》，是書亦為馮氏《詩經》學著述。又劉毓慶、賈培俊撰《歷代詩經學著述考（明代）》引《〔光緒〕重修常昭合志》作「八卷」，或誤《說詩補遺》之卷數耶？

以上經部兩種。

### （三）《明右史略》二十一卷、《草例》六卷

按，今存抄本。楊英彝《海虞藝文目錄》作「『明史右略』三十卷，一云『明右史略』」。<sup>18</sup>〈自敘〉云：「年四十有四（萬曆44年，1616年），始得窺金匱石室之藏，謂《通紀》細，其失也野；吾學裁，其失也踈。弇山（王世貞）炫博妄而繆矣，憲章典則自鄙無譏，因為編年之書，曰『明右史略』；爰自元季，迄於穆皇，草創未就，然小子何敢讓焉！」〈墓誌〉稱：「年四十餘，始見本朝《實錄》，謂《通紀》詳而野，吾學裁而疏；弇山炫博妄而繆，憲章典則自鄙無譏，作編年書駁正得失。」

以上兩種記其撰作動機略有不同，錢氏說影響甚大，馮氏九世孫在是書〈凡例〉亦用其說，然筆者認為當依〈自敘〉所載為是。蓋《實錄》理自《起居注》，作為官方史料，以為後世修史依據，從未刊行。馮氏一未中進士，二未參贊修史，怎會有機會至內廷觀之？其次，是書作為繼明代史事之書當屬記事，《漢志》言「左史記言，右史記事」，「右史」亦合書名「明右史略」之名。而〈自敘〉所言「窺金匱石室之藏」泛言史書也，不應過度解釋為國家藏書（《實錄》）。而在此蓋指《通紀》（《皇明通紀》）而言，是書為萬曆時民間史家陳建（1497-1567）所纂，無怪乎馮氏批評說「《通紀》細，其失也野」。

<sup>17</sup> 按，此二種為馮應京所作，海虞地方藝文之屬亦歸復京所作。

<sup>18</sup> 引見賈貴榮、杜澤遜輯：《地方經籍志彙編》（北京市：北京圖書館出版社，2008年3月），冊10，頁366。



又前云是書「草創未就」，今所見為其裔孫馮晉璋所抄錄纂輯，前有〈凡例〉六條，敘說是編來源、分卷甚詳，云：

……今按，成祖以上，已自成書，兼有未訂處；仁宗而下，但紀年月日，未書何事，間書一二條文，亦未備，曰「草例」；另有「初創」六帙，旁行側理，塗改增損，卒不可辨，且有但標某日，或一語顛末未悉處，係未經脫稿再加筆削者。今分成祖以上為「正稿」，「草例」及「初創」，另為卷帙。其成祖以上，「初創」多缺，既有「正稿」，可以不錄，故自仁宗始。……是書迄今已二百餘年，紙弊字蝕，將就湮滅。先考俊民府君諱方甸曾三閱寒暑，錄成一編，分為五十卷。然仁宗以後，置「草例」弗錄，徑以「初創」續之，合併不分，頗似未安。予小子再將原稿細閱一次，另錄是編，補入「草例」，各為卷帙，庶不失其舊云。一卷至二十一卷原稿已分定，以下二十九卷皆府君所分，別為「初創」、「草例」六卷，次正稿後。<sup>19</sup>

今中國國家圖書館有清末馮晉璋世多堂抄本《明史右略》及《草例》，已印入《稀見明史史籍輯存》（冊一至三）中。

#### （四）《國朝常熟先賢事略》十六卷

按，今存。《千頃堂書目》、《明史藝文志》前俱無「國朝」與「常熟」字，姚福均（?-1893）《海虞文獻備略》作「《常熟先賢事略》十卷」。福均按，前人撰，羅舊典、述先德，書尚存子舒、班、知十。<sup>20</sup>〈墓誌〉亦作十卷。此十卷本似脫一「六」字，當為十六卷。此據臺灣國圖藏清抄本馮氏〈自序〉自稱著錄者也。

……於是纂集舊聞，網羅佚事，日月所積，都為十六卷，名曰「國朝常熟先賢事略」。曰「先賢」，志善善也；曰「事略」，志闕文也。<sup>21</sup>

今臺灣國家圖書館有清嘉慶間大樹堂抄本，已印入《明代傳記叢刊》冊 150。

#### （五）《馮氏族譜》四卷

按，今佚。〈自敘〉云：「古人之族，昭穆有紀，至於百世不忘。厥初鳩吾孱宗，不可不譜也，作《馮氏族譜》四卷。」今未見有館藏或譜牒書目著錄是書，佚。

#### （六）《遵制家禮》四卷

按，今佚。〈自敘〉稱：「一王之制，炳如日星，抗家禮於會典，而冠婚喪祭莫知所程，作《遵制家禮》四卷。」〈墓誌〉也說：「謂冠昏喪祭不當抗家禮於會典...」。丁祖蔭（1871-1930）《重修常昭合志藝文志》稱：「馮氏家藏抄本，不分卷。<sup>22</sup>」是書今已不

<sup>19</sup> 引見（中國）國家圖書館分館編：《稀見明史史料輯存》（北京市：線裝書局，2003年10月），冊1，頁3-6。

<sup>20</sup> 引見賈貴榮、杜澤遜輯：《地方經籍志彙編》，冊10，頁201。

<sup>21</sup> 引見（明）馮復京：〈自序〉，《常熟先賢事略》。

<sup>22</sup> 引見賈貴榮、杜澤遜輯：《地方經籍志彙編》，冊11，頁68。



存。

### （七）《〔萬曆〕常熟縣儒學志》八卷

按，存。是書為馮復京、繆肇祖（1573-1620）等所纂修，萬曆三十八（1610）年蔣國珮（?-?）刊本。是書今藏於中國國家圖書館，已印入《北京圖書館古籍珍本叢刊》（史部傳記類51），並該館網路「數字方志」資料庫亦有之，使用堪稱便利。

以上史部五種。

### （八）《螭螟集》十四卷

按，今未見。丁祖蔭《重修常昭合志藝文志》云：「小說家言。《海虞藝文志目錄》、毛辰《汲古閣珍藏秘本書目》本。」<sup>23</sup>據佚名編《海虞藝文志備考》著錄其師陳禹謨有《廣滑稽》二十八卷、《駢志》二十卷、《說儲》八卷《二集》八卷等書皆小說家言，馮復京撰有此書應該是有可能的。

以上子部一種。

### （九）《說詩補遺》八卷

按，今存。稿本，為馮氏論詩之作（部分亦有論及《詩經》），主張詩作不必摹古，只要書寫性靈亦可不朽，有點反前後七子之論。是書雖已成稿，但是尚有新論未錄入，未幾而卒。「『吾書第八卷，尚守故說，天假吾年，庶有以新天下之聞見乎？』提命未幾，山頹木壞。」（〈說詩補遺跋〉）是書已編入周維德集校《全明詩話》第六冊。

以上集部一種，合經史子集共九種。

## 四、《六家詩名物疏》歷來著錄情形

為探求《六家詩名物疏》成書以來版本流傳，筆者先從歷來公私著錄來看，下一章再就現存館藏著錄分析。惟有透過如此才能清楚是書相關流傳情形。

### （一）史志著錄

史志著錄是書，始見於馮氏協修之《〔萬曆〕常熟縣儒學志》，其卷五〈書籍志〉有萬曆三十八（1610）年知縣楊某捐俸購置書籍清單，其中就有「《詩經名物疏》，一部，太史廉紙一套，共計十二本」（葉十二右）紀錄。約於同時，王沂《續文獻通考》或焦竑（1540-1620）《國史經籍志》未見著錄。是書焦竑曾作〈序〉竟未見著錄，筆者認為焦氏作〈序〉不等於已刊行，極有可能未見到此本刊行，或有其他原因，如貴古賤今（尤其還是坊本）觀念，故未著錄。

黃虞稷（1629-1691）《千頃堂書目》，云：「馮復京《六家詩名物疏》五十五卷。字

<sup>23</sup> 引見賈貴榮、杜澤遜輯：《地方經籍志彙編》，冊11，頁68。



嗣宗，常熟人，萬曆乙巳焦竑等〈序〉。<sup>24</sup>嗣後，《明史藝文志》亦見著錄，云：「馮復京《六家詩名物疏》五十五卷。」<sup>25</sup>《清史藝文志》則未見著錄。<sup>26</sup>清代幾部重要資料彙編，如《古今圖書集成》、朱彝尊（1629-1709）《經義考》亦著錄。清內府所藏，則見彭元瑞（1731-1803）等編之《天祿琳琅後編》，卷十二，云：

《六家詩名物疏》，二函十冊。明馮復京撰，《四庫全書總目》作「應京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官湖廣按察司僉事，《明史》有傳。」書五十五卷，取齊、魯、韓、毛、鄭《箋》、朱《傳》六家釋名物之說，輯為一書。前有王道新〈序〉、萬曆乙巳申時行〈序〉、焦竑〈序〉、莊毓慶〈序〉、陳禹謨〈序〉，又《提要》二卷，列釋天、釋神、釋時序、釋地、釋國邑、釋山、釋水、釋體、釋親屬、釋姓、釋爵位、釋飲食、釋服飾、釋室、釋器、釋布帛、釋寶玉、釋禮樂、釋兵、釋舟車、釋色、釋藝業、釋夷、釋獸、釋鳥、釋鱗介、釋蟲、釋木、釋穀、釋草、釋雜物三十二門，次卷目，次引用書目，意在廣陸璣、蔡卞之書而實以朱《傳》疏略，作此以補之也。禹謨字錫元，常熟人。由舉人官至四川按察司僉事。闕補莊《序》五。<sup>27</sup>

除此之外，也見於海虞地方史志著錄，如姚福均《海虞文獻備略》、楊英彝《海虞藝文目錄》、丁祖蔭《重修常昭合志藝文志》。按，姚氏著錄仍依《四庫總目》，並將馮應京著述歸於馮復京名下。

## （二）私家藏書著錄

以上為史志中所著錄情況，以下筆者遍查明清以來私家藏書簿錄所載，以見是書在明清遞藏情況。

明代部份僅見兩種：

朱睦㮮（1518-1587）《授經圖義例》：「《詩名物疏》五十五卷，馮復京。」<sup>28</sup>

趙琦美（1563-1624）《脈望館書目》：「《詩名物疏》，十二本。」<sup>29</sup>

從以上看，明代私藏並不多，蓋因為是書為坊刻本不受重視之故。此或可也解釋焦竑《國史經籍志》未著錄之因。

清代部份，依時代先後，則有數種：

朱彝尊（1629-1709）《曝書亭藏書目》：「《六家詩名物抄》。十本。」<sup>30</sup>

<sup>24</sup> 引見〔清〕黃虞稷、瞿鳳起、潘景鄭整理：《千頃堂書目》（上海市：上海古籍出版社，2001年7月），頁30。

<sup>25</sup> 引見楊家駱編：《新校本明史附編六種（四）·藝文志》（臺北市：鼎文書局，1975年6月），頁2356。

<sup>26</sup> 惟王紹增主編：《清史稿藝文志拾遺》（北京市：中華書局，2000年9月），上冊，著錄一「《毛詩名物疏抄》，不分卷。趙執信撰。稿本。善目、山東、山博。」（頁73）不知是否與此書有關，錄此以備參考。

<sup>27</sup> 引見中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》（北京市：中華書局，2006年2月），清代卷，冊11，頁376。

<sup>28</sup> 引見中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》（北京市：中華書局，2006年2月），明代卷，冊3，頁538。

<sup>29</sup> 引見中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》，明代卷，第一冊，頁889。



《東吳中文線上學術論文》第二十三期

徐乾學(1631-1694)《傳是樓書目》:「明馮復京《六家詩名物疏》五十五卷。十本。」<sup>31</sup>

徐秉義(1633-1711)《培林堂書目》:「馮復京《詩名物疏》五十五卷。十四冊。」<sup>32</sup>

曹寅(1659-1712)《棟亭書目》:「《六家詩名物疏》，明海虞馮復京輯。五十五卷，二函二十冊。」<sup>33</sup>

王聞遠(1663-1741)《孝慈堂書目》(1919年漢陽周氏書種堂抄本):「《詩名物疏》，明馮應京撰。五十五(四)卷。十冊。」<sup>34</sup>

王宗炎(1755-1826)《十萬卷樓書目》:「《六家詩名物抄》，刻本，八本。」<sup>35</sup>

孫星衍(1753-1818)《孫氏慈堂書目·外編》:「《詩名物疏》五十五卷，明馮應京撰。」<sup>36</sup>

阮元(1764-1849)《文選樓藏書紀》:「《六家詩名物疏》五十五卷。明諸生馮復京著。常熟人，刊本。是書取齊、魯、毛、韓、鄭康成、朱子之說，而博採他說以證明之。」<sup>37</sup>

陳揆(1780-1825)《稽瑞樓書目》:「邑中著述。捐入興福寺。……《六家詩名物疏》五十五卷。馮復京。二十冊。」<sup>38</sup>

許榘(1787-1862)《許氏古韻閣書目》:「《大〔六〕眾詩名物疏》五十四卷，明馮應京撰，萬曆刊本。」<sup>39</sup>

莫友芝(1811-1871)《影山草堂書目》:「《詩名物疏》，五冊，明刊本，明馮復京嗣宗，五十五卷。」<sup>40</sup>

丁日昌(1823-1882)《持靜齋書目》:「《六家詩名物疏》五十四卷 明萬曆乙巳刊本。明馮應京撰。」<sup>41</sup>又《持靜齋藏書紀要》:「《六家詩名物疏》五十四卷 明馮應京撰。萬曆乙巳刊。」<sup>42</sup>

方功惠(1829-1897)《碧琳琅館藏書記》:「明本《六家詩名物疏》五十四卷，八冊，題海虞馮復京輯著。前有萬曆乙巳(1605)焦竑〈序〉、葉向高〈序〉及復京〈敘例〉。《四庫》已著錄。明刊本，每半葉九行，每行十九字，上有眉批，專考字韻，每

<sup>30</sup> 引見李萬健等:《清代藏書家書目題跋叢刊》，冊1，頁161。

<sup>31</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》(北京市:商務印書館，2005年10月)，明清卷，冊17，頁341。

<sup>32</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》，明清卷，冊19，頁22。

<sup>33</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》，明清卷，冊15，頁31。

<sup>34</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》，明清卷，冊15，頁457。

<sup>35</sup> 引見引見李萬健等:《清代藏書家書目題跋叢刊》，冊2，頁101。

<sup>36</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》，明清卷，冊24，頁226。

<sup>37</sup> 引見〔清〕阮元:《文選樓藏書紀》(上海市:上海古籍出版社，2009年9月)，頁372。

<sup>38</sup> 引見〔清〕潘祖蔭:《滂喜摘叢書》(臺北市:藝文印書館，1976年，《百部叢書集成》本)，葉1。

<sup>39</sup> 引見煮雨山房輯:《中國著名藏書家書目彙刊》，明清卷，冊29，頁371。

<sup>40</sup> 引見引見李萬健等:《清代藏書家書目題跋叢刊》，冊4，頁28。

<sup>41</sup> 引見〔清〕丁日昌:《持靜齋書目》(上海市:上海古籍出版社，2009年9月)，頁36。

<sup>42</sup> 引見〔清〕莫友芝:《持靜齋藏書紀要》(上海市:上海古籍出版社，2009年4月)，頁191。



卷後有友人『陳三吾則輿羈提室校正』兩行，或『陳三吾校正』五字，收藏有『子璧父』朱文方印。案，《提要》：『應京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官至湖廣按察使僉事，事蹟具《明史》本傳。』所稱六家乃謂齊、魯、毛、韓、鄭箋、朱傳，所引用之書目多至六百種，亦可謂博矣。」<sup>43</sup>

孔廣陶（1832-1890）《三十有三萬卷堂書目略》：「《六家詩名物疏》五十五卷，怡邸印、藏，舊刊本。一函十二本。《四庫》著錄。明馮應京。」<sup>44</sup>

丁丙（1832-1899）《善本書室藏書志》卷二：「《六家詩名物疏》，馮復京，明抄本。海虞馮復京嗣宗輯著。前有萬曆己巳瑯琊焦竑撰〈序〉，又〈序例〉十則。是書因宋蔡卞《詩名物疏》而廣之。六家者，齊、魯、毛、韓、鄭《箋》、朱《傳》也，徵引頗為賅博，每條之末間復考證，其議論皆有根底。應京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官至湖廣按察使僉事，《明史》有傳。」<sup>45</sup>

按，此本似是據天啟後印本所抄。

周星詒（1833-1904）《周氏傳忠堂書目》（羅振常印本）：「《毛詩品物疏》五十四卷，八冊。明馮復京撰，明刻本。振常按，《蔣（鳳藻）目》作『六家詩名物疏』，《四庫總目》同。」<sup>46</sup>又周星詒《書鈔閣行篋目錄》（費寅抄本）：「《毛詩品物疏》五十四卷，八本，明本。」<sup>47</sup>

陸心源（1836-1894）《吳郡陸氏藏書目錄》：「刻《六家詩名物疏》，八本。」<sup>48</sup>

按，此本今歸日本靜嘉堂。

楊氏《海源閣書目》：「明本《六家詩名物疏》五十五卷，明馮復京撰，明萬歷刻本，十二冊。〔魯圖〕」<sup>49</sup>

蔣鳳藻（1845-?）《秦漢十印齋藏書目錄》：「《六家詩名物疏》五十五卷。明馮復京撰。明刻本。」<sup>50</sup>

吳引孫（1851-1920）藏、陳乃乾（1896-1971）編《測海樓舊本書目》：「《六家詩名物疏》五十五卷《提要》三卷，十六本一函，七元二角。海虞馮復京嗣宗輯著。吳郡申時行〈序〉（萬曆乙巳季秋）、賜進士出身通議大夫南京吏部右侍郎前左庶子諭德兼翰林院士侍講侍讀掌春坊經局事福清葉向高〈序〉、同邑陳禹謨錫玄〈序〉。明刻本。每半葉九行、行十九字，白口，單邊。」<sup>51</sup>

按，此云有「同邑陳禹謨錫玄」序，與《天祿琳琅書目後編》著錄同，今所見皆無此序。測海樓藏書後為北平「富晉書社」所購。

葉德輝（1864-1927）《郇園讀書志》：「《六家詩名物疏》五十五卷《提要》三卷。」

<sup>43</sup> 引見李萬健等：《清代私家藏書書目題跋叢刊》，冊8，頁630-631。

<sup>44</sup> 引見煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊》，近代卷，冊6，頁55。

<sup>45</sup> 引見中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊》，清代卷，第3冊，頁412。

<sup>46</sup> 引見煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊》，近代卷，冊9，頁21。

<sup>47</sup> 引見煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊》，近代卷，冊9，頁245。

<sup>48</sup> 引見引見李萬健等：《清代藏書家書目題跋叢刊》，冊11，頁29。

<sup>49</sup> 引見王紹增等：《訂補海源閣書目五種》（濟南，齊魯書社，2002年4月），下冊，頁791。

<sup>50</sup> 引見煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊》，近代卷，冊10，頁6。

<sup>51</sup> 引見煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊》，近代卷，冊11，頁23。



明萬歷間刻本。《六家詩名物疏》五十五卷《提要》三卷，明馮應京撰。六家者，齊、魯、韓、毛《傳》、鄭《箋》、朱《傳》也。然毛、鄭一家之學，何為岐而二之，是亦不考經學師傳而強為之分析矣。然其中徵引古書甚為賅博，且語有根據，不類宋元人經解，專務空談。在明人說《詩》之書，足以朱謀埠《詩故》一編齊驅並駕，非豐坊、季本之流繆撰偽書、託名古本所可同日語也。前《提要》三卷，分釋天、釋神、釋時序、釋地、釋國邑、釋山、釋水、釋體、釋親屬、釋姓、釋爵位、釋飲食、釋服飾、釋室、釋器、釋布帛、釋寶玉、釋禮、釋樂、釋兵、釋舟車、釋色、釋藝業、釋夷、釋獸、釋鳥、釋鱗介、釋蟲、釋木、〔釋穀〕、釋雜物三十〔二〕類，全載引用書目，總經史子集五百八十七部，以名其語有來歷，非稗販也。前有南京吏部侍郎葉向高〈序〉，不紀年歲。考陳鼎《東林列傳·葉向高傳》：「二十五年，以左春坊左中允典試南京。明年，陞右庶子兼侍讀掌坊事。既陞南京禮部右侍郎，再轉吏部。」則此書之刻當在萬曆二十六、七年矣。然雖刻在萬曆年間，字體上有嘉靖遺意。每半葉九行，行十九字。上欄匡載有音釋，下橫隔單線再刻正文，不免坊本習氣。蓋此等版式沿於南宋末年巾箱本書久矣。」

52

按，葉氏推論刻於萬曆 26、7 年似不嚴謹，蓋此間為葉向高作序年，如刊於此間，焦〈序〉作於萬曆 33 年如何自圓其說？又葉序未見首刻之陳禹謨刊本，又如何說明是書為萬曆 26-27 年間所刊印？

徐乃昌（1868-1943）《積學齋藏書記》：「《六家詩名物疏》五十五卷。海虞馮復京嗣宗輯著。明萬曆刊本。每半葉九行，行十九字。白口，單邊。首有福清葉向高〈序〉、吳郡申時行〈序〉、瑯琊焦竑〈序〉、廣陵王道新〈序〉；次〈序例〉，次〈引用書目〉，次〈目錄〉。嗣宗，諸生，馮圻之玄孫。強學廣記，時有盛名。謂冠昏喪祭不當抗家禮于會典，作《遵制家禮》四卷。羅舊聞，述先德，作《常熟先賢事略》十卷、《族譜》四卷。晚見《實錄》，謂通紀詳而野，吾學裁而疏；弁山炫博妄而謬，憲章典則自鄙無譏，作《編年書》駁正得失，曰《明右史略》，草創未就而卒。《四庫》著錄云：『馮應京撰。只五十四卷。按，應京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官至湖廣按察使僉事。事蹟具《明史》本傳。』與嗣宗同時，而實為兩人。此本系當時所刊，且與《千頃堂書目》相通，當然不誤；而《四庫》則據內府藏本著錄，未知是刻本抑抄本，想訛誤已久矣。」<sup>52</sup>

莫伯驥（1877-1958）《五十萬卷樓藏書目錄初編》：「《六家詩名物疏》五十五卷《提要》三卷 明萬歷間刊本。明馮復京撰，復京字可大，號慕岡，盱眙人。萬曆壬辰進士，官湖廣按察使僉事，《明史》有傳。卷首列〈引用書目〉五百八十七部，在明人經學書中，最稱淹貫。前有葉向高、焦竑兩〈序〉。葉〈序〉云：『《詩》之途三曰賦比興，而比興之物，又必有其義，如〈關雎〉之配耦、〈棠棣〉之兄弟、〈蔦蘿〉之親戚、〈蟋蟀〉之娛樂、〈鴛鴦〉之憂勞，皆非泛然漫為之說。故善說者，舉其物而義可知，六代而後，說《詩》者無慮百十家，今學士經生，多不能舉其名，至并考亭之《傳註》，亦

<sup>52</sup> 引見〔清〕葉德輝：《郎園讀書志》（上海市：上海古籍出版社，2010年10月），頁39-40。

<sup>53</sup> 引見李萬健等：《清代私家藏書書目題跋叢刊》，冊18，頁131-132。



弁髦視之。問以故實，張目而不能對，蓋治經魯莽至於如此。」又云：『十五國者皆在大江之北，今產於南者，足跡多所未涉，亦何從辨其物宜，徵其形象，以遠定作者於千載之上』云云。葉氏所言說經鹵莽之弊，蓋明世經學衰微之寫真也。全書字體方整，筆畫不至橫輕直重，蓋猶有嘉靖遺矩焉。半葉九行，行十九字，上欄匡附音釋，下橫隔單線，再刻正文，此式蓋沿於南宋之季。」<sup>54</sup>

從以上來看，作「馮應京」、「五十五卷」者，多為《四庫總目》成書刊印以後，受其影響甚深。其次，對是書初印、後印辨別甚不清楚。且見所著錄多無言《提要》三卷者，似是與本文所探討之天啟後印本有關。

## 五、現存版本情況

以現所存《六家詩名物疏》觀之，刊本有萬曆陳禹謨家刻初印、萬曆坊刻與天啟間坊刻三種及《四庫》寫本，但前者而言，一般多不甚鑑別<sup>55</sup>。現筆者就所見，分刊本與寫本兩項分敘之。

### （一）刊本

刊本首為陳禹謨家刊本，是本今流傳甚稀，惟見《天祿琳琅》著錄。其次，又有兩種坊刊本，兩種刊本臺灣國圖均藏之。以下分敘其內容及差異。

#### 1、萬曆年間陳禹謨刊本（家刻本）

此本即《天祿琳琅後編》及陳乃乾《測海樓舊本書目》著錄之本。是本五十五卷《提要》三卷（《天祿琳琅後編》作二卷），每半葉九行、行十九字，白口，單邊。其序跋，據《測海樓舊本書目》稱，前有「有王道新〈序〉、萬曆乙巳申時行〈序〉、焦竑〈序〉、莊毓慶〈序〉、陳禹謨〈序〉」又如據《天祿琳琅後編》則作「吳郡申時行〈序〉（萬曆乙巳季秋）、賜進士出身通議大夫南京吏部右侍郎前左庶子諭德兼翰林院士侍講侍讀掌春坊經局事福清葉向高〈序〉、同邑陳禹謨錫玄〈序〉」，略有不同。

是本是一部馮氏業師陳禹謨家刻本，應不晚於萬曆 33 年。今此天祿琳琅本藏北京中國國家圖書館。以研究天祿琳琅藏書著稱學者劉薈（1963-）在《天祿琳琅研究》一書列有是書，稱是書存今中國國家圖書館，惟「存卷七至十六、十九至五十五」<sup>56</sup>。而是書詳細情形如何？筆者曾請教過劉薈老師，劉薈回覆筆者，稱「這部書在 1959 年北

<sup>54</sup> 引見〔清〕莫伯驥：《五十萬卷樓藏書目錄初編》（臺北市：廣文書局，1967 年 8 月），冊 1，頁 169-171。

<sup>55</sup> 版本鑑定大不易。對於是書有前、後印本問題，筆者發現許多館藏目錄、書志在著錄上，不管有無《提要》三卷，一律以「萬曆三十三年刊本」作其版本評斷依據，臺灣國圖所藏兩部亦如此。然筆者實際目驗兩部發現實略有不同，主要是序文數目與《提要》有無兩項，當然還包括其他書版比勘等細節，加上臺灣國圖藏第二部中扉頁有署其正式書名。因此，筆者認定無《提要》本為天啟間書賈得舊版重新修補所印，原已缺之《提要》遂不補，是後印本。同時並將這樣觀察結果，通過電郵請教哈佛燕京圖書館前善本部主任沈津（1945-）先生，沈先生告訴筆者如此推斷無誤。

<sup>56</sup> 引見劉薈：《天祿琳琅研究》（北京：北京大學出版社，2012 年 10 月），頁 153。



京故宮撥交北京圖書館的檔案中有所記載，是明萬曆陳禹謨刻本。……計九冊，但可惜書頁黴爛，至今尚未編目……」云云，餘不詳。

## 2、萬曆三十三（1605）年序刊本

是本 55 卷，附《提要》3 卷，共 32 冊。前有萬曆乙巳申時行（1453-1614）、葉向高、萬曆乙巳焦竑（1540-1620）、萬曆乙巳莊毓慶（?-1601-?）、王道新（?-?）諸〈序〉、馮氏〈序例〉、〈卷目〉、〈引用書目〉（馮述京編），後接正文，正文後有《提要》三卷。《提要》雖名「提要」，實為分類目錄，按《釋名》、《爾雅》等書分類，而更加詳，將條目按類編排其中。

按，此本有諸序中新增葉向高序，刪除陳禹謨序，當為坊肆據陳禹謨刊本翻刻印行，又為減低刻印成本以射利而刪之。傅增湘在〈明本虞邵庵分類杜詩注跋〉云：「大抵坊肆刻書，多託之當世名公達人，以冀速售。……<sup>57</sup>」

是本每半葉九行，行十九字，單欄、白口、單魚尾。下有記刻工，「少、云、岩、尤、羅、潘、梅、周、趙、劉、坡、行、朱、季、所、子敘……」等（《哈佛燕京書志》，頁 85）。書眉上有刻評，多半是音釋。依風、雅、頌次序列各篇字詞，並詳為徵引註釋，有己說則以「案語」低一格書之。是本為較早印本，為復京弟述京、友人王文昌及門人多人等同校刊行。鈐「元和鄒氏書庫中物」（鄒福保，1852-1915）、「澤存書庫」（陳群，1890-1945）、「國立中央圖書館收藏」等印。

除臺灣國家圖書館外，傅斯年館亦藏有一部<sup>58</sup>。除此之外，今藏是本據《中國古籍善本書目》<sup>59</sup>著錄有北京館（今中國國家圖書館）<sup>60</sup>、北師大<sup>61</sup>、中央黨校、社科院文學所、華東師大、祁縣館、吉林大<sup>62</sup>、東北師大<sup>63</sup>、勉縣文化館、西北大、陝西師大、寧圖、重慶市館、川大<sup>64</sup>等館。另中國科學院亦有入藏一部<sup>65</sup>與北京清華大學圖書館有殘本一部<sup>66</sup>。海外所藏有日本靜嘉堂、內閣文庫<sup>67</sup>、國會圖書館、尊經閣文庫、東京大學

<sup>57</sup> 引見傅增湘：《藏園群書題記》（北京：中華書局，2009 年 4 月），頁 593。

<sup>58</sup> 傅館所藏為如皋祝壽慈（?-?）漢鹿齋舊藏，中研院圖書館網頁檢索有「序二卷」。

<sup>59</sup> 引見中國古籍善本書目編委會：《中國古籍善本書目》（上海市：上海古籍出版社，1998 年 4 月），頁 156。以下同。

<sup>60</sup> 又見北京圖書館編：《北京圖書館古籍善本書目——經部》（北京市：書目文獻出版社，1987 年 7 月序）。按，該館有二部。

<sup>61</sup> 又見北京師範大學圖書館古籍部：《北京師範大學古籍善本書目》（北京市：北京圖書館出版社，2002 年 7 月），頁 14。

<sup>62</sup> 又見遼寧、吉林、黑龍江省圖書館編：《東北地區古籍線裝書聯合目錄》（瀋陽：遼海出版社，2003 年 12 月），冊 1，頁 83。按，是本載為「博古齋」刊本，不知何據？

<sup>63</sup> 又見東北師範大學圖書館：《東北師範大學圖書館藏古籍善本書目解題》（長春：東北師範大學圖書館，1984 年 3 月），頁 19。按，是本作「有明嚴澤萬曆乙巳三十三年序。」不知其據？

<sup>64</sup> 又見陳力：《四川大學圖書館古籍善本書目》（成都：四川大學出版社，1992 年 12 月），頁 4。

<sup>65</sup> 引見中國科學院圖書館：《中國科學院圖書館藏中文古籍善本書目》（北京市：中國科學院圖書館，1993 年 9 月），頁 22。

<sup>66</sup> 引見清華大學圖書館：《清華大學圖書館善本書目》（北京市：清華大學出版社，2003 年 1 月），頁 12。按，清大藏本存前 26 卷、《提要》三卷。又魏隱儒稱：「因書商割去目錄後半，補刻『目錄終』以冒充全書，採購人未細審，以全書購藏。」見前揭引書。



東洋文化研究所等處。

### 3、天啟（1621-1627）間博物齋范氏修補後印本

關於是本著錄多據書前諸序，作「萬曆三十三年（修補）本」，然筆者實際調閱國圖藏本，認為其刊印時代應該在天啟間，故稱此本為「天啟間博物齋范氏修補後印本」。

臺灣國家圖書館藏是書亦 55 卷，裝冊 20，無《提要》三卷。每半葉九行、行十九字，單欄、白口、白魚尾。有扉頁，作「重校刻馮嗣宗先生六家詩名物疏。此書久不印行漸至刊失今重加校補遂為完者需認博物齋原版勿悞范彥雍識」。前有葉向高、焦竑二〈序〉、馮氏〈敘例〉、〈卷目〉、〈引用書目〉，後接正文。正文僅至卷五十五葉十二右〈殷武·楚〉一條，以下俱缺，並無《提要》三卷。對照哈佛燕京藏本亦無《提要》三卷，然卷五十五俱全，想來台灣國家圖書館藏本後半並《提要》已缺矣。卷 36 末有「乾隆甲午清和沈埴西閣」一行墨筆。鈐「賞貞齋」、「國立中央圖書館收藏」。

此本當屬於天啟間後印修補本。其一，臺灣國家圖書館著錄作「萬曆三十三年刊本」<sup>68</sup>，然筆者目驗該書扉頁有「重校」二字，「校」即「校」，當是天啟以後，避熹宗朱由校之諱而改。其二，扉頁有范彥雍識語，可知為博物齋范氏得版「重加校補」，非與原三十三年序刊同為一書肆主。其三，是書前僅有葉向高與焦竑二〈序〉，餘並缺（焦〈序〉亦重新雕版，與前版不同）；內文文字與萬曆刊本同，末僅至〈殷武·楚〉、無《提要》三卷，應該當時已亡失。其四，以臺灣國家圖書館館藏天啟印本為例，卷一題目「物」字皆有明顯斷版，其餘館藏有斷版者，皆與此為同時所印。而萬曆版無此斷版。從以上可證為後重修補本，時間當在天啟以後。而《中國古籍善本書目》分別著錄兩條或即已觀察到這樣細微差異而分別著錄矣。

今藏是本除臺灣國家圖書館外，傅斯年館亦有一部，又據《中國古籍善本書目》著錄有北大<sup>69</sup>、人大<sup>70</sup>、社科院館、社科院歷史所、文化部文藝研院、中共北京市委館、上海館、復旦大<sup>71</sup>、浙江館<sup>72</sup>、武漢館<sup>73</sup>等館及香港中文大<sup>74</sup>均有入藏。海外所藏有美國

<sup>67</sup> 按，內閣文庫藏本據大庭脩編：《宮內廳書陵部藏舶載書目附解題》（京都：關西大學東西學術研究所，昭和 47 年 1 月，下冊）可知，當清初已流傳至日本。

<sup>68</sup> 引見臺灣國家圖書館編：《國家圖書館善本書志初稿（經部）》（臺北市：臺灣國家圖書館，1996 年 4 月），頁 81-82。

<sup>69</sup> 又見北京大學圖書館：《北京大學圖書館藏古籍善本書目》（北京市：北京大學出版社，1999 年 6 月）。按，該館藏二部，一部有抄配。

<sup>70</sup> 又可見中國人民大學圖書館：《中國人民大學圖書館古籍善本書目》（北京市：中國人民大學出版社，1991 年 2 月），頁 9。

<sup>71</sup> 又見復旦大學圖書館：《復旦大學圖書館善本書目》（上海市：復旦大學圖書館，1959 年），頁 17。按，該目著錄有兩部。

<sup>72</sup> 又見浙江圖書館古籍部：《浙江圖書館古籍善本書目》（杭州：浙江教育出版社，2002 年），頁 27。

<sup>73</sup> 按，韓兆海等編：《武漢圖書館館藏善本書志》（武漢：湖北人民出版社，2003 年 12 月），未見著錄。

<sup>74</sup> 引見賈晉華編：《香港所藏古籍書目》（上海市：上海古籍出版社，2003 年 12 月）。



《東吳中文線上學術論文》第二十三期

哈佛燕京<sup>75</sup>、普林斯頓大學葛斯德東方圖書館<sup>76</sup>、加拿大英屬哥倫比亞（卑詩）大學<sup>77</sup>，以及日本東京大學綜合圖書館、愛知大等館。

---

<sup>75</sup> 引見沈津先生主編：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本書志》（桂林：廣西師大出版社，2011年4月），經部，頁84-85。按，沈氏認為是萬曆刊本，筆者從《書志》所敘並中國國圖所建置哈佛燕京館藏影像資料庫，其與臺灣國圖所藏天啟刊本同，故當為天啟刊本。

<sup>76</sup> 引見屈萬里先生：《普林斯頓大學葛斯德東方圖書館中文善本書志》（臺北：聯經出版事業公司，1984年7月，《屈萬里全集》本），頁20。按，屈氏認為是「原刻本」，然筆者從《書志》內容所敘認為當屬天啟刊本。

<sup>77</sup> 引見王伊同《加拿大英屬哥倫比亞大學宋元明及舊鈔善本書目》（溫哥華：加拿大英屬哥倫比亞大學圖書館，1959年），葉四右。



	國圖萬曆本	天祿琳琅書日後編	國圖天啟本	哈燕天啟本
扉頁	×	×	○	×
序	申時行(萬曆乙巳)	○(2)	×	×
	葉向高序	×	○(與萬曆本同版)	○(與萬曆本同版)
序	焦竑(萬曆乙巳)	○(3)	○(重刻)	○(重刻)
	莊毓慶(萬曆乙巳)	○(4)	×	×
序	王道序	○(1)	×	×
	陳禹謨序	×	×	×
序例	○	×(未提及,似無)	○(與萬曆本同版)	○(與萬曆本同版)
卷目	○	○	○(與萬曆本同版)	○(與萬曆本同版)
引用書目	○	○	○(與萬曆本同版)	○(與萬曆本同版)
正文	○	○	○(與萬曆本同版)	○(與萬曆本同版)
提要三卷	○	○(二卷,〈卷目〉前)	×	×
說明：東北師範大學圖書館藏本有《提要》三卷，並有「明嚴澤萬曆乙巳三十三年序。」表中數字為《天祿琳琅書日後編》著錄序文次序。				

《六家詩名物疏》所見各本異同表

## (二)《四庫》寫本

內廷有刊本一，清修《四庫》又從各地進呈有幾部<sup>78</sup>。據《總目》載，收入《四庫》者，為內府藏本錄入。內廷本，從《天祿琳琅後編》所敘應該就是萬曆間刊本，以《文淵閣》本來看，序則刪除陳禹謨等序，僅存焦〈序〉、〈序例〉、〈引用書目〉，而無〈卷目〉，並移《提要》於前（此或為內府本次序？），並刪汰書眉音釋。今存臺北故宮博物院，已印出。

另藏於中國國家圖書館之文津閣本亦略有不同，書無〈引用書目〉與《提要》三卷。今亦印出。

<sup>78</sup> 吳慰祖編《四庫各省採進書目》，收入嚴靈峰《書目類編》第十三冊，錄有各地進呈三部，如下：

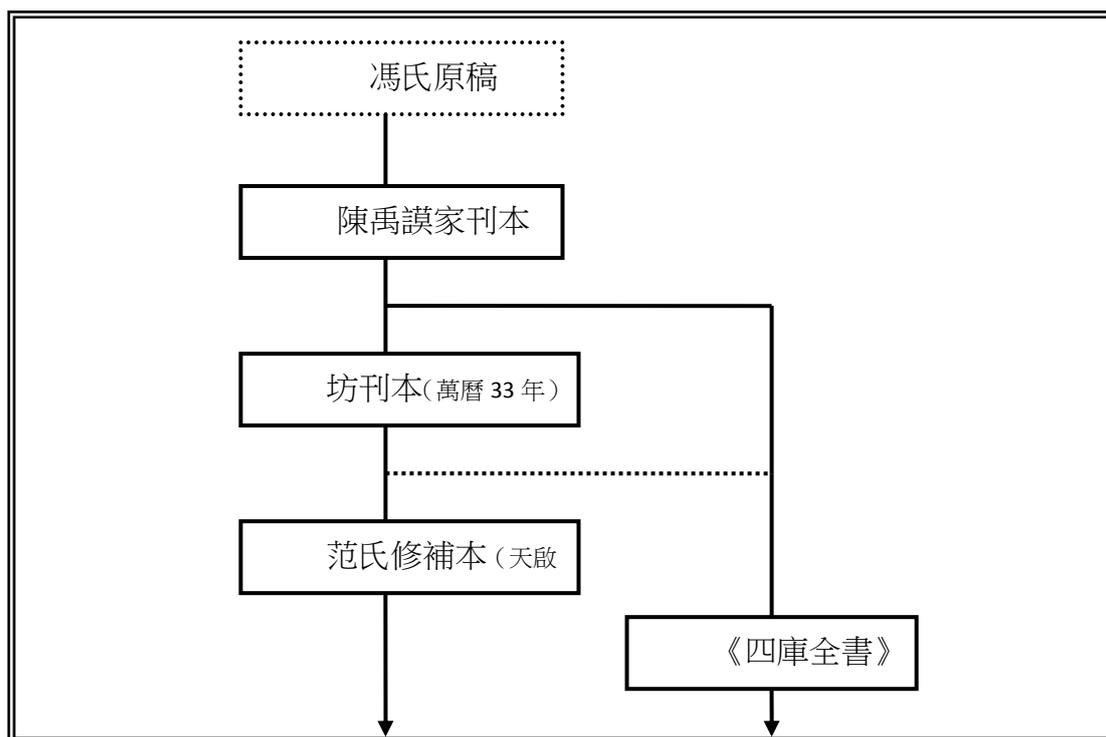
- 1.《江蘇省第一次書目》：「《〔六家〕詩名物疏》〔五十五卷，明馮應京著，按《四庫》據內府藏本著錄，而作五十四卷。考明萬曆間原刊本流傳尚多，今從原書計卷。」（頁6）。
- 2.《浙江省第四次吳玉墀家呈送書目》：「《詩名物疏》，五十五卷，明馮復京撰。」（頁85）。
- 3.《浙江採集遺書總錄》：「《六家詩名物疏》五十五卷（刊本）明常熟馮復京撰」（頁239）。



## 六、結語

透過上述分析，吾人可得以下結論，《六家詩名物疏》作者實為馮復京，而非馮應京。其致誤之由，乃復京生平不顯，加上馮應京曾仕於朝且又有相關著述收於《四庫全書》，故《四庫全書總目》編纂抄寫時致誤。復京生平見於自撰之〈自敘〉（見收於《常熟先賢事略》卷十六）與錢謙益〈馮嗣宗墓誌〉（見收於《初學集》）。他是一位不得志文人，其著述可考見者有九種，今惟存五種。

其次，《六家詩名物疏》刊行時間當不晚於萬曆三十三（1605）年，是一部由他的老師陳禹謨所刊家刻本，是本今僅知為中國國家圖書館所藏前清宮天祿琳琅所藏之本。此本或據以收入《四庫全書》中。後又有略晚一點的坊賈重刊之本，並增編《提要》三卷。至天啟年間，書版為范彥雍所得，另行增補刊印，因《提要》已失而無之。今所見多後二者。其源流情形，可繪為下表示之：



《六家詩名物疏》版本源流表

今編影印叢書所收多屬《四庫全書》本，如《詩經要籍集成》所收者，然《四庫》所收，眾所周知，其編纂時訛誤、刪汰不少，如要使用此書當以萬曆本為佳。雖未見有萬曆本印入今編叢書中，然哈佛燕京圖書館已設置得影像資料庫（網址：<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/15431846>）免費提供讀者閱覽，於使用時當可加以利用。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔明〕馮復京撰：《六家詩名物疏》，臺北：國家圖書館藏明萬曆三十三年序刊本；臺北：國家圖書館藏明天啟後范彥雍修補本；麻州：哈佛大學哈佛燕京圖書館藏明天啟後范彥雍修補本。
- 〔明〕馮復京撰：《常熟先賢事略》，臺北市：臺灣國家圖書館藏清中葉大樹堂抄本。
- 〔清〕陳夢雷等編：《古今圖書集成》，臺北市：文星書店，1964年12月。
- 楊家駱編：《新校本明史附編六種》，臺北市：鼎文書局，1975年6月。
- 〔清〕潘祖蔭編：《滂喜齋叢書》，《百部叢書集成》本，臺北市：藝文印書館，1976年。
- 〔清〕錢謙益撰：《牧齋初學集》，《四部叢刊》本，臺北市：臺灣商務印書館，1985年。
- 〔清〕郭起元纂修：《〔乾隆〕盱眙縣志》，臺北市：成文出版社，1985年3月，《中國方志叢書》華中地方第648號影乾隆十年刊本。
- 國家圖書館分館：《稀見明史史料輯存》，北京市：線裝書局，2003年10月。
- 〔清〕阮元編：《文選樓藏書記》，上海市：上海古籍出版社，2009年9月。
- 〔清〕丁日昌：《持靜齋書目》，上海市：上海古籍出版社，2009年9月。
- 〔清〕莫友芝編：《持靜齋藏書紀要》，上海市：上海古籍出版社，2009年4月。
- 傅增湘編：《藏園群書題記》，北京：中華書局，2009年4月。
- 葉德輝編：《郎園讀書志》，上海市：上海古籍出版社，2010年10月。
- 〔清〕紀昀編：《天津圖書館藏紀曉嵐刪訂四庫全書總目稿本》，北京：國家圖書館出版社 2011年3月。

### 二、近人論著

#### （一）專書

- 中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊·明代卷》，北京市：中華書局，2006年2月。
- 中華書局編輯部編：《宋元明清書目題跋叢刊·清代卷》，北京市：中華書局，2006年2月。
- 王重民：《中國目錄學史論叢》，北京市：中華書局，1984年12月。
- 王紹增主編：《清史稿藝文志拾遺》，北京市：中華書局，2000年9月。
- 李萬健等編：《清代藏書家書目題跋叢刊》，北京：國家圖書館出版社，2010年12月。
- 洪湛侯：《詩經學史》，北京市：中華書局，2002年5月。
- 煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊·明清卷》，北京市：商務印書館，2005年10月。
- 煮雨山房輯：《中國著名藏書家書目彙刊·近代卷》，北京市：商務印書館，2005年10月。
- 賈貴榮、杜澤遜輯：《地方經籍志彙編》，北京市：北京圖書館出版社，2008年3月。



《東吳中文線上學術論文》第二十三期

- 劉毓慶：《從經學到文學——明代詩經學史論》，北京：商務印書館，2003年11月。  
戴維：《詩經研究史》，長沙：湖南教育出版社，2001年9月。  
瞿勉良：《版刻質疑》，濟南：齊魯書社，1987年3月。  
魏隱儒著、李雄飛整理校訂：《書林掇英——魏隱儒古籍版本知見錄》，北京市：國家圖書館出版社，2010年3月。

(二) 單篇論文

- 徐超：〈六家詩名物疏〉，《山東大學學報(哲社版)》1998年4期，1998年12月，頁84-85。  
馬肇選：〈釐正四庫館臣的一則錯誤並對「通識」的Second Order涵義作一淺釋〉，《通識教育年刊》1，1999年4月，頁89-108。

(三) 館藏書目(志)

- 〔清〕莫伯驥編：《五十萬卷樓藏書目錄初編》，臺北市：廣文書局，1967年8月。  
〔清〕黃虞稷、瞿鳳起、潘景鄭整理：《千頃堂書目》，上海市：上海古籍出版社，2001年7月。  
大庭脩編：《宮內廳書陵部藏舶載書目附解題》，京都：關西大學東西學術研究所，昭和47(1972)年1月。  
中國人民大學圖書館編：《中國人民大學圖書館古籍善本書目》，北京市：中國人民大學出版社，1991年2月。  
中國科學院圖書館編：《中國科學院圖書館藏中文古籍善本書目》，北京市：中國科學院圖書館，1993年9月。  
中國古籍善本書目編委會編：《中國古籍善本書目》，上海市：上海古籍出版社，1998年4月。  
王伊同編：《加拿大英屬哥倫比亞大學宋元明及舊鈔善本書目》，溫哥華：加拿大英屬哥倫比亞大學圖書館，1959年。  
王重民編：《中國善本書提要》，上海市：上海古籍出版社，1986年4月。  
王紹增等編：《訂補海源閣書目五種》，濟南：齊魯書社，2002年4月。  
北京大學圖書館編：《北京大學圖書館藏古籍善本書目》，北京市：北京大學出版社，1999年6月。  
北京師範大學圖書館古籍部編：《北京師範大學古籍善本書目》，北京市：北京圖書館出版社，2002年7月。  
北京圖書館編：《北京圖書館古籍善本書目》，北京市：書目文獻出版社，1987年7月序。  
沈津編：《美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏中文善本書志》，桂林：廣西師大出版社，2011年4月。  
屈萬里編：《普林斯頓大學葛斯德東方圖書館中文善本書志》，《屈萬里全集》本，臺北市：聯經出版事業公司，1984年7月。  
東北師範大學圖書館編：《東北師範大學圖書館藏古籍善本書目解題》，長春：東北師範大學圖書館，1984年3月。



明代馮復京著述及其《六家詩名物疏》版本著錄考述

浙江圖書館古籍部編：《浙江圖書館古籍善本書目》，杭州：浙江教育出版社，2002年。

清華大學圖書館編：《清華大學圖書館善本書目》，北京市：清華大學出版社，2003年1月。

陳力編：《四川大學圖書館古籍善本書目》，成都：四川大學出版社，1992年12月。

復旦大學圖書館編：《復旦大學圖書館善本書目》，上海市：復旦大學圖書館，1959年。

賈晉華編：《香港所藏古籍書目》，上海市：上海古籍出版社，2003年12月。

臺灣國家圖書館特藏組編：《國家圖書館善本書志初稿（經部）》，臺北市：臺灣國家圖書館，1996年4月。

遼寧、吉林、黑龍江省圖書館編：《東北地區古籍線裝書聯合目錄》，瀋陽：遼海出版社，2003年12月。

韓兆海等編：《武漢圖書館館藏善本書志》，武漢：湖北人民出版社，2003年12月。



## On Feng,Fu-jing's works and it's version of Lioujiashimingwusu in Ming publicshed

**Kuo,Ming-fang**

Abstract

Feng,Fu-jing (馮復京, 1573-1623) wrote Liojiashimingwusu (《六家詩名物疏》) which was the writings of Shijing (《詩經》) Naturalist in the Ming Dynasty. Long been neglected. First, There are a brief description of Feng's the life and works on this article. Second, On This book of issue time to inspect. This book which was a home block printed for issue time no later than Wanli 33 years (萬曆 33 年, 1605). Later, another bookstore block printed for issue in Wanli 33 years (萬曆 33 年, 1605). And it was based on Feng 's Block printed. Another Block printed (范彥雍修補本) in The National Central Library (Taiwan), according to the taboo word in title page can know it is printed on Tienqi years (天啟年間, 1621-1627). But the National Library bibliography (《國家圖書館善本書志稿》) is still writing this book published in Wanli 33 years (萬曆 33 年, 1605).

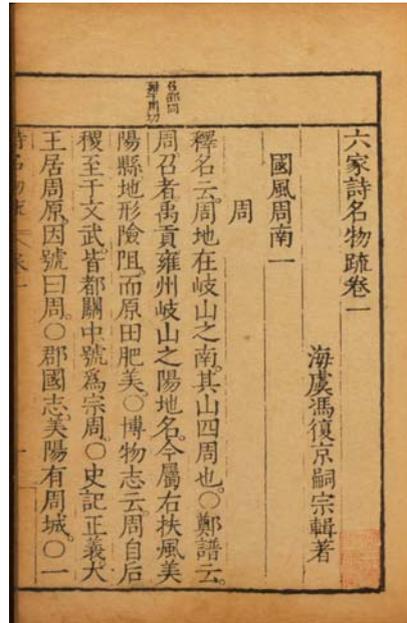
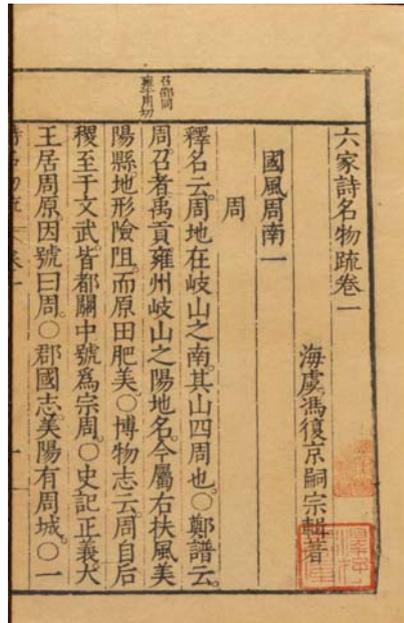
**Keyword:** Feng,Fu-jing (馮復京, 1573-1623),  
Liojiashimingwusu (《六家詩名物疏》),  
Shijing (《詩經》) in ming dynasty,  
Version identification



附錄

書影：

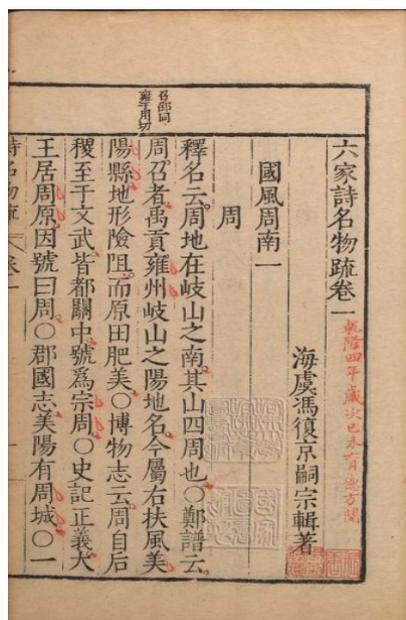
卷一



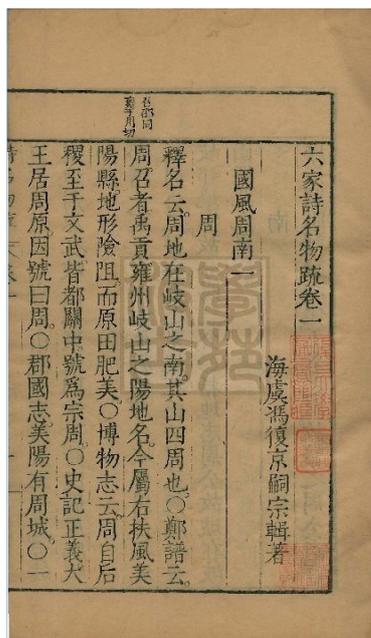
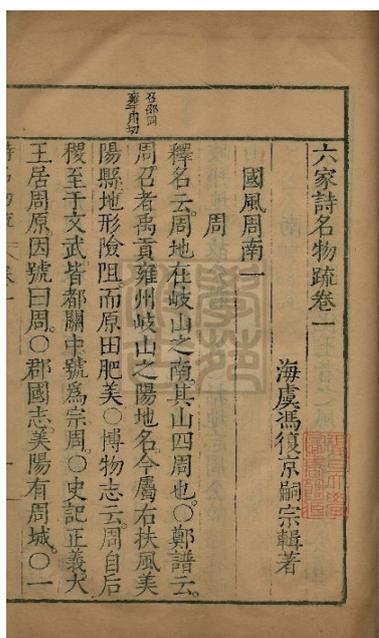
臺灣國家圖書館藏萬曆 33 年刊本<sup>79</sup> 臺灣國家圖書館藏天啟范彥雍修補本<sup>80</sup>

<sup>79</sup> 引自臺灣國家圖書館古籍影像檢索系統（網址：[http://rarebook.ncl.edu.tw/rbook.cgi/hypage.cgi?HYPAGE=home/rbook\\_home.htm](http://rarebook.ncl.edu.tw/rbook.cgi/hypage.cgi?HYPAGE=home/rbook_home.htm)）。

<sup>80</sup> 引自臺灣國家圖書館古籍影像檢索系統（網址：[http://rarebook.ncl.edu.tw/rbook.cgi/hypage.cgi?HYPAGE=home/rbook\\_home.htm](http://rarebook.ncl.edu.tw/rbook.cgi/hypage.cgi?HYPAGE=home/rbook_home.htm)）。



美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏天啟本<sup>81</sup>



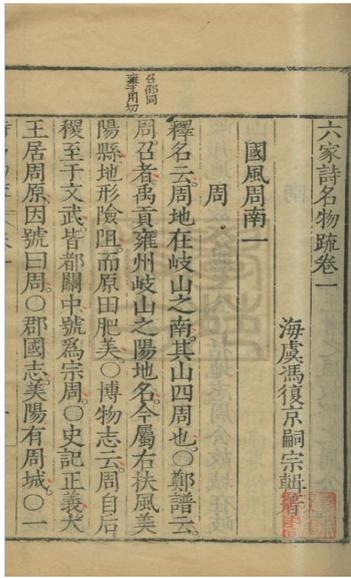
復旦大學圖書館藏天啟間修補本<sup>82</sup>

<sup>81</sup> 引自美國哈佛大學哈佛燕京圖書館善本特藏資源（網址：<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/15431846>）。

<sup>82</sup> 引自學苑汲古（網址：<http://rbsc.calis.edu.cn/aopac/index.htm>）。

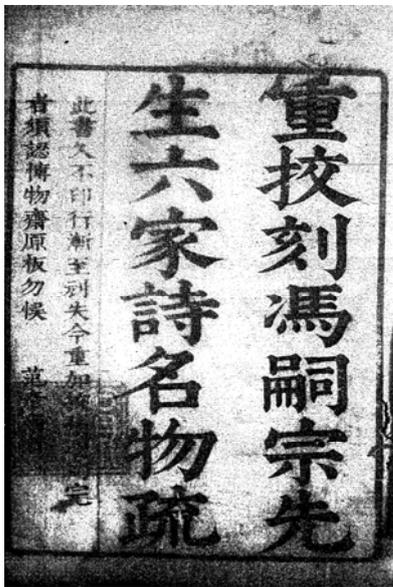


明代馮復京著述及其《六家詩名物疏》版本著錄考述



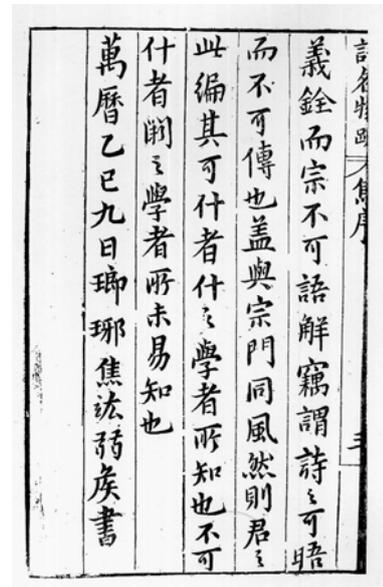
北京大學圖書館藏天啟間修補本<sup>83</sup>

扉頁



臺灣國家圖書館藏天啟范彥雍修補本<sup>84</sup>

焦竑序末葉

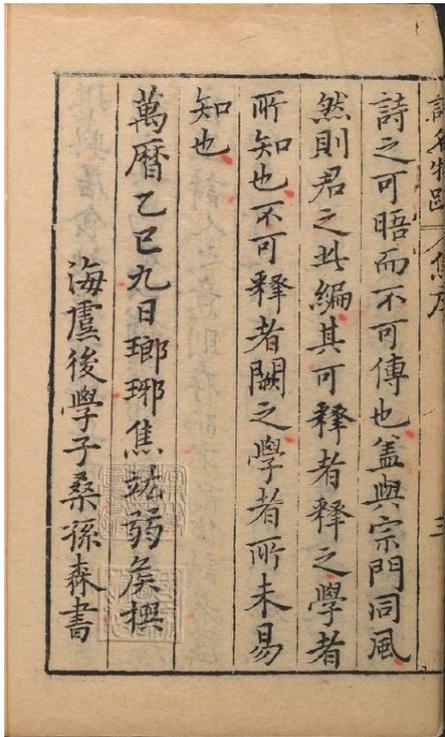


臺灣國家圖書館藏萬曆 33 年刊本<sup>85</sup>

<sup>83</sup> 引自學苑汲古（網址：<http://rbsc.calis.edu.cn/aopac/index.htm>）

<sup>84</sup> 引自臺灣國家圖書館藏微捲。

<sup>85</sup> 引自臺灣國家圖書館藏微捲。



美國哈佛大學哈佛燕京圖書館藏天啟本<sup>86</sup>

<sup>86</sup> 引自美國哈佛大學哈佛燕京圖書館善本特藏資源（網址：<http://pds.lib.harvard.edu/pds/view/15431846>）。

## 《紅樓夢》大觀園的施設意義 與其中的成長內涵

張億平\*

### 提 要

曹雪芹撰寫《紅樓夢》實有創作新神話將其人生領悟傳諸後世之意圖。本文視大觀園為上演啟蒙成長神話的場所，綜論《紅樓夢》開顯人生應有的成長課題。第一節論大觀園之緣起、人物對應及作用；第二節就其作為啟蒙場所，談如何表現人生應學習的成長內涵；第三節探討大觀園破滅的因素與意義；第四節處理成長內涵中矛盾的消融，並化解真實與虛幻、入世與出世的對立。

大觀園作為太虛幻境在人世間的映照，為寶玉潛意識想望的投射，然想望未必能落實，園中經歷均是成長中感情的課題。色慾僅生物本能，情才是人生所鍾；情不與禮教對立，應為倫常基礎，以之貫串禮教。園中揭露人生的至悲至難，是深情與無情之變遷的對立，即生命價值與生命真相匯於個體造成的衝突，出路則以佛法色空不二的觀點消融二者。啟蒙成長的關鍵在於能夠「以情悟道」。當人生不再因摯愛真情與世事無常而矛盾，生活就在此處、此時、此身中隨緣安住，此正是曹雪芹在所創作的新的神話中想要傳達的教誨。

大觀園在故事中當然是破滅了，但對讀者來說，書寫不滅，大觀園亦不滅。因此《紅樓夢》即便以說部立言，看似虛幻不實，「假作真時真亦假，無為有處有還無」卻後設地點出故事向來真實不朽，彰顯普世共時的神話意義。

關鍵詞：紅樓夢、大觀園、成長神話、情欲

---

\* 國立臺灣大學中國文學系研究所博士生



## 一、前言

《紅樓夢》是層次豐富、意涵多元的小說，單篇學術論文只能選取某些面相挖掘探索，窺得一孔之見。大觀園以其在書中作為主要場景的地位，當是極佳的切入角度；關於大觀園的研究論述已然不少，本文整合數家前賢剖析大觀園之成果，參酌坎伯（Joseph Campbell）關於英雄神話的觀念來詮解書中線索，綜論曹雪芹透過大觀園開顯人生應有的成長課程，曹雪芹非止於傷悼過往，而且頗能領悟生命的歷程與意義。本文重新梳理運用前賢成果，提供一高而廣的俯瞰視野，期能對於大觀園的施設意涵有清晰的全面觀照。

坎伯認為，神話主要的功能是藉著看似古老或子虛烏有的故事教導人類普世共通的內省歷程，使我們與現在身處的時代及環境發生意義；人類閱讀神話是要在神話中發現自我，參悟生死。換句話說，透過神話或具有神話性質的故事，人們學習到生命的智慧。曹雪芹撰寫《紅樓夢》實有創造新神話以將其人生領悟傳諸後世之意圖。以此角度觀之，不只是石頭、還淚、太虛幻境等是新創的神話，上述夢幻傳說為背景，全書都可視為神話。即使大觀園中生活百態看似寫實，仍處於中國說部傳統，依舊是傳奇。復次，書中參悟人生的哲理意味濃厚，據本文梳理，往往採取佛教的觀照態度，對生命有細緻深刻的觀照；非僅宗教理論，正是人人透過省察世間現象都能悟得的實相。

第一節論大觀園之緣起、人物對應及作用；第二節就其作為啟蒙場所，談如何表現人生應學習的成長內涵；第三節探討大觀園破滅的因素與意義；第四節處理成長內涵中矛盾的消融，並化解真實與虛幻、入世與出世的對立。結語總結本文，點出《紅樓夢》啟蒙神話的教誨與價值。

## 二、大觀園的緣起

### （一）大觀園前身

學者早已指出，太虛幻境為大觀園前身。<sup>1</sup>第五回太虛幻境中甲戌本側批便說：「已為省親別墅畫下圖式矣。」十七回寶玉見玉石牌坊覺得似曾相識，庚辰本夾批：「仍歸於葫蘆一夢之太虛玄境。」<sup>2</sup>最根本而直接的聯繫在於，全書重要人物的活動多以大觀園為主要場景，彼等正是警幻所要了結的一班風流冤孽。

太虛幻境與大觀園為對立又相即的映照關係，但二者並不完全等同，如鏡像與實際雖然對應，卻有正反之別，表現為真與假、夢幻與實在的對照。然太虛幻境並不一定為

<sup>1</sup> 余英時：〈《紅樓夢》的兩個世界〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（南京：江蘇人民出版社，2003年1月），頁261-278。

<sup>2</sup> 以上兩則，朱一玄編：《紅樓夢脂評校錄》（濟南：齊魯書社，1986年9月），頁95、243。



幻，幻者也不一定是假；更甚者，真假、幻實的定位也非確定不移，而是隨其視界調整變動。本文在第四節會將之釐清。

太虛幻境既出現在大觀園之先，作為大觀園之前身，可以由此試著解析太虛幻境的意義。

首先，太虛幻境出現於夢境，從精神分析角度，當能視為寶玉意識與潛意識之欲望的反映。關於夢之反映，佛洛伊德（Sigmund Freud）提出了原則：

夢的內容是在於願望的達成，其動機在於某種願望。<sup>3</sup>

寶玉的意識中期待的是清淨女兒樂園，而潛意識的欲望應為生命本能的衝動——可說是情欲的根源，此時則尚不為意識所明瞭。朱崇儀認為寶玉的人格上傾心於享樂原則、追求女性樂趣<sup>4</sup>，既然能產生太虛幻境之夢，表示寶玉的意識雖然對人生意義尚懵懂無知，但應當與潛意識的意向一致：

意識的願望只有在得到潛意識中相似意願的加強後才能成功的產生夢。<sup>5</sup>

對比一般人成長中的青春期，這是生理成熟而心理上也初曉人事、情欲萌動，因此寶玉夢醒後襲人便發現遺精。由於身心條件具足，寶玉已準備好邁入成長之處所。秦可卿之臥房有著典雅虛幻的擺設，散發暖玉溫香的成熟情調，豐富飽滿的感受令寶玉為之眷戀、嚮往，正好作為現實過渡夢境的中介：「睡眠中的刺激必須與那些我們所熟悉的日間經驗遺留下來的靈魂剩餘產物結合而成一種『願望的達成』」<sup>6</sup>。

潛在欲望的內容又是什麼？夢境一般含有二種意義，除了透露人格、心性的特質；就是顯現所欲達成之願望：「就是在你睡覺時，夢到自己心理的永恆狀態，與目前生活的現實世界發生聯繫」<sup>7</sup>。第五回有：「何故反引這濁物來污染這清淨女兒之境？」<sup>8</sup>可見太虛幻境確是清淨女兒之地。就夢境表現的願望意義來說，太虛幻境則呈現希望女兒常保清淨快樂，自己永能欣賞參與的想望，是寶玉心中理想的樂園，爾後寶玉亦希望於大觀園中實現之。另外，雪芹將寶玉設定成輕視功名利祿、重感情、重性靈的性情中人<sup>9</sup>，相應於此，其夢中事物與價值觀均不同凡俗。佛洛伊德認為「一旦願望之達成，有所『偽裝』或『難以認出』，必表示夢者本身對此願望有所顧忌，而因此使這願望只得以另一

<sup>3</sup> Sigmund Freud 著；賴其萬、符傳孝譯：《夢的解析》（臺北：志文出版社，2001年3月），頁64。

<sup>4</sup> 朱崇儀：〈大觀園做為女性空間的興衰〉，《中外文學》第22卷第2期（1993年7月），頁68-69。

<sup>5</sup> 《夢的解析》，頁518。

<sup>6</sup> 《夢的解析》，頁180。

<sup>7</sup> Joseph Campbell、Bill Moyers 作；Betty Sue Flowers 編；朱侃如譯：《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》（臺北：立緒文化，1995年6月），頁70。

<sup>8</sup> 本文《紅樓夢》引文為蔡義江校注：《紅樓夢》（浙江文藝出版社，1993年10月），授權元智大學《紅樓夢》網路教學研究中心：<http://cls.hs.yzu.edu.tw/hlm/read/text/TEXT.ASP>。此本前八十回以《脂硯齋重評石頭記匯校》所列十二種版本互校，擇善而從，無固定底本，擇文首重甲戌本，次為己卯本和庚辰本。以下引文註明回數，不另出註。

<sup>9</sup> 參郭玉雯：《紅樓夢人物研究·賈寶玉的性格與生命歷程》（臺北：大安出版社，1994年4月），頁15-20。



種改裝的形式表達之」<sup>10</sup>，以便通過意識的審查。就此而論，寶玉之夢雖然極具象徵，但對於雲雨之事並無遮掩，對好色即淫、知情更淫等驚世駭俗之觀念更是坦然表示，由此便可參詳寶玉的人格特質與欲求理想異於世俗價值。關於太虛幻境之夢表現出寶玉對成人世界之探索與人格中「淫」之特質，討論詳見第二節。

《紅樓夢》開頭用神話氛圍引出太虛幻境，第五回又在寶玉夢中重現，然則太虛幻境一方面是夢境，一方面也是神話中的異界，正合坎伯所謂「夢是私人的神話，神話是眾人的夢」。<sup>11</sup>神話與夢中的意義並不會直截了當說明，往往透過象徵隱喻的語言揭露生命的問題與歷程，提供線索以便人類的意識思索出路。甲戌本眉批便云：「菩薩天尊皆因僧道而有，以點俗人，獨不許幻造太虛幻境以警情者乎？」<sup>12</sup>寶玉所夢的太虛幻境不僅點出寶玉以情為真的個人心性，以情為關懷的人生重心；而且也暗示了其中危險與解決方法。警幻自述由來的灌愁海、離恨天兩處作一處講，正彰顯「灌愁」與「離恨」二者乃情之兩面，人心莫不因情而灌愁、沉淪苦海；倘能了悟於情，便可離恨而脫出升天。

雖是寶玉一人之夢，既寫成《紅樓夢》，明欲將此大夢傳之後世，則此夢殊異於私人的個體的夢，其內涵與意義該是普世共通的神話：「夢中的形象受到夢者個人特定的困擾扭曲，而在神話中顯現的問題和解答，則對全人類直接有效」。照坎伯的看法，神話中的主角除了進入異界釐清、拔除自己個人的困難外，尚有一項任務：

因此，英雄是能夠奮戰超越個人及地域的歷史局限，達到普遍有效之常人型態的男人或女人。……他的第二項嚴肅任務和事蹟（誠如湯恩比教授所宣稱，以及所有人類神話所指出），便是回到我們的世界、轉形並教導我們他所學到的生命更新。<sup>13</sup>

將夢（個人的神話）寫出，就具有試圖建構神話（公眾的夢）的意圖，提供另一套關於生命問題、歷程與解決之道的論述。

## （二）大觀園的作用

十七回中，寶玉為賈政攜入大觀園擬題。表面上賈政不喜寶玉所言，其實心中暗自欣賞：

曲徑通幽：賈政笑道：「過贊了。他年小，不過以一知充十用，取笑罷了。」

沁芳：賈政拈髯點頭不語。【庚辰眉批：六字是嚴父大露悅容也。】……賈政聽了，點頭微笑。

稻香：賈政一聲喝斷：「無知的業障！」【庚辰眉批：愛之至，喜之至，故作此語。作者至此，寧不笑殺？】

<sup>10</sup> 《夢的解析》，頁 89。

<sup>11</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 72。

<sup>12</sup> 《紅樓夢脂評校錄》，頁 92。

<sup>13</sup> 以上引文，Joseph Campbell 作；朱侃如譯：《千面英雄》（臺北：立緒文化，1997 年 7 月），頁 18。



《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

衡芷清芬：賈政笑道：「這是套的『書成蕉葉文猶綠』，不足為奇。」...賈政笑說：「豈有此理！」<sup>14</sup>

從脂批，以及笑道、不語、點頭等動作，都看出寶玉命名之恰當。命名是擁有者對花園權力的展現，成為花園情境的基調。一旦命名便有魔力加諸其上，反映出多層次的象徵意涵。寶玉對大觀園似曾相識，想當然會將大觀園作為太虛幻境之落實；接著賈政又賦予寶玉權力令其命名<sup>15</sup>，書中藉此展現寶玉經營花園之正當性。

然而，寶玉非獨佔大觀園，卻是與眾姊妹一同分享，期許的樂園本是清淨女兒之地。權力壟斷將使大觀園淪為傳統園林，不出歷來帝王、文人園林之特徵，讓女兒們只是園林之一部分而無主體性。就命名展現權力一事來說，女兒們也有參與，如七十六回黛玉便對湘雲說凹晶、凸碧為她所擬，園中其他未有名色之處也都由大家擬過，經元春與賈政認可。若大觀園全由其一一人獨佔，便不符合寶玉的性格與理想，斷不能變成女兒的樂園。

又，大觀園充滿青春的花草、青春的兒女，顯現出一座青春的樂園。可細分為三層來看：

頭一層，最為明顯的，是提供故事進行之場景。大觀園原為元春省親別墅，省親之後元春想起「家中現有幾個能詩會賦的姊妹，何不命她們進去居住，也不使佳人落魄，花柳無顏。卻又想到寶玉自幼在姊妹叢中長大，不比別的兄弟，若不命他進去，只怕他冷清了，一時不大暢快，未免賈母、王夫人愁慮，須得也命他進園居住方妙」（二十三回），這便是給予寶玉與眾姊妹一同生活的許可，而大觀園也就成為名正言順的主要場景。「不使佳人落魄，花柳無顏」就說明大觀園與人物的緊密結合，園因人而增色生動，人因園而開展情事。從省親賦詩到菊花詩、螃蟹詠、即景聯句、凹晶館聯詩，無不在園中活動，藉著大觀園展現人物性格，帶出人物成長的心境轉變。而寶玉與眾姊妹既生活在大觀園，即便是生活瑣事，相處中互動便有張力，像是二十六回寶玉去尋黛玉，在紗窗聽得黛玉長嘆：「每日家情思睡昏昏。」寶玉聽了不覺心內癢將起來；反過來，黛玉去尋寶玉時，卻無意間吃了閉門羹而心生幽怨。更不用說園中尚有葬花、贈帕之橋段等為讀者熟知的重要關鍵。若非有大觀園這樣一處足夠寬闊可以四處遊走又不致難以往來的場所，如何演繹眾多人物內心的細微情思，展現人物之成長呢？隨著賈家衰落，大觀園景致逐漸寂寥，抄檢園子、眾姊妹一一遷出後，寶玉光是走在大觀園中便頓生無常之感，等元妃薨逝、黛玉魂歸離恨天，大觀園儼然成為鬼域，只有寶玉敢去憑弔。不論或悲或喜，大觀園都可以相應人物之遭遇而形成主角心理圖象的背景。

第二層，花園反映個人性情特質，每間屋子的主人和該間屋舍、植物間都有密切關係。且舉顯著幾例說明：如開卷有絳珠還淚神話，因此黛玉住在栽滿竹子的瀟湘館，用湘妃竹典故。瀟湘館入門便是曲折遊廊，階下石子漫成甬路，後院有大株梨花兼著芭蕉，

<sup>14</sup> 以上，《紅樓夢脂評校錄》，頁 235、239。

<sup>15</sup> 賈政能夠賦予權力，不只在於他是家中主人，或者還可以看作成人後，將成長的課題交給等待成長的寶玉。七十八回：「近日賈政年邁，名利大灰，然起初天性也是個詩酒放誕之人，因在子侄輩中，少不得規以正路。」若八十回後情節尚出自雪芹底稿，八十四回還有賈母對賈政的評述可參。



後院牆下忽開一隙，得泉一脈，繞階緣屋至前院，盤旋竹下而出，如此幽靜，令賈政當初一看便欣羨：「若能月夜坐此窗下讀書，不枉虛生一世。」（十七回）就暗示著黛玉性喜讀書；劉姥姥逛到瀟湘館，「因見窗下案上設著筆硯，又見書架上磊著滿滿的書，劉姥姥道：『這必定是哪位哥兒的書房了。』」（四十回）前後呼應不差。而此處的竹林幽深、流泉曲折，則讓人聯想杜甫的〈佳人〉詩，恰恰點出了黛玉孤芳自賞、寂寥一生的心境。

寶釵的房子清廈曠朗，一株花也無，冷冷清清，「異香撲鼻，那些奇草仙藤愈冷逾蒼翠，都結了實，似珊瑚豆子一般」（四十回），種的是從《楚辭》而來，象徵德性的芳香奇草。<sup>16</sup>再看屋內擺設：「雪洞一般，一色玩器全無，案上只有一個土定瓶，瓶中供著數枝菊花，並兩部書、茶壺、茶杯而已。」（四十回）便知雪芹心中的寶釵並非是矯情做作之人，真的是性好簡素、人淡如菊。庭中無花卻已結實、房中供的是不與百花爭豔的菊花，不感傷於喻含青春易逝的花謝花落，以理性自持，正是其性格早熟的象徵；而且「愈冷逾蒼翠」的描寫，對照寶釵長期服用冷香丸以克制體內先天的熱毒，<sup>17</sup>更可見內外都巧妙襯出「蘅蕪」之諧音——「恆無（情）」也。

探春的房間則是三間屋子不曾隔斷，花梨大理石大案上磊著各種名人法帖，寶硯、筆筒、筆海內插的筆如樹林一般，案上設著大鼎，左邊紫檀架上放著大觀窯的大盤，盤內盛著數十個嬌黃玲瓏大佛手，邊上斗大的一個汝窯花囊，插著滿滿一囊水晶球白菊，西牆上當中掛著一大幅米襄陽《煙雨圖》。這一路看下來，最明顯的特色就是「大」，空間大、用物宏大，不僅表現探春個性的疏闊，也明白見其心量的格局之大、氣象之大，無怪乎能替鳳姐主持家務，實為女中宰相，故能在抄檢大觀園時護其主權、凜然生威。然而此種格局與鳳姐不同，蓋大氣中仍是風雅精巧，見其對聯乃顏魯公墨跡：「煙霞閑骨格，泉石野生涯。」（四十回）即知探春有大才而尚隱，是釵、黛之外另一極具獨立性格的女兒。

至於「怡紅」二字合乎寶玉享受周旋在女兒之間的情感關係。院中多鏡<sup>18</sup>，照映得真假難分，暗合全書真假、幻實之辯證，二十二回寶玉所作燈謎：「南面而坐，北面而朝；象憂亦憂，象喜亦喜。」謎底正是鏡子，也可解釋為喻意寶玉隨園中女兒之悲喜而悲喜。怡紅院道路曲折複雜，十七回賈政等人初次瀏覽便迷失路徑，庚辰本側批：「所謂投投是道是也。」還待賈珍帶路方才出去，正象徵為情所迷，看似通路眾多，實則未必。出去之後倒比先前「近」了，庚辰本批：「此方便門也。」<sup>19</sup>迷處雖迷，出路仍須從迷處尋，尋到出路的話離道則近，寓意深刻。其他像稻香村人工造成的天然，之於李紈在禮教下不合天然的守寡與個性中的安於平淡；櫳翠庵乃園中有園，之於妙玉孤僻自潔、隔人反而自限，自不待言。

<sup>16</sup> 參網路論述，chfld：〈論情——辨《紅樓夢》裡的真假世界〉，

<http://life.fhl.net/Literature/culture/hongloumeng/hlm04.htm>（2012年12月17日）。

<sup>17</sup> 汪道倫：〈《紅樓夢》的真假兩個世界〉認為，胎裡熱毒象徵天生的人欲人性。而配製冷香丸極為繁瑣，象徵繁瑣教條壓制了熱毒。見《紅樓夢學刊》2003年第2輯，頁161-162。

<sup>18</sup> 另外，郭玉雯提到大觀園中僅怡紅院有鏡，是作者賦予寶玉覺察鑑照的能力。同註7，頁14。

<sup>19</sup> 以上兩條，《紅樓夢脂評校錄》，頁246。



第三層，是其中的生活樂趣乃寶玉想望之實現。歷來花園建立的目的，便是為了休憩遊玩，能在其中獲得樂趣。<sup>20</sup>在大觀園中可見到文人的風雅情趣、閒適生活：

且說寶玉自進園來，心滿意足，再無別項可生貪求之心。每日只和姊妹、丫頭們一處，或讀書，或寫字，或彈琴下棋，作畫吟詩，以至描鸞刺鳳，鬥草簪花，低吟悄唱，拆字猜枚，無所不至，倒也十分快樂。（第二十三回）

這種生活模式與內容，與寶玉的享樂原則及人生理想相符。

園與宅向來反映中國人內外相對的生活方式：宅是外顯的，與現實、禮教或文明、主流秩序連結；園則是內藏的，與夢想、情欲、隱遯、脫離主流秩序相關。寶玉藉居住園中（有意識地）逃避父親規範、讀書壓力與科舉功名——現實社會的功利價值觀；以及（無意識地）避開吃喝玩樂的放縱墮落——容易扯上警幻所訓斥的皮膚濫淫。就此而論，花園又是避風港，蓋寶玉若出園不是被帶去玩樂就是被父親責罵。

對女兒們言，大觀園則是無父權的女兒國，幾乎沒有其他男人破例進入。因為寶玉希望在這一樂園裡頭，使得世界上可愛的女孩子都得到庇護愛惜，這是在外頭的現實社會裡所沒有的。<sup>21</sup>當然，隨著故事進行，女兒國的理想逐漸破滅。其中因由留待後述。

綜合來看，大觀園不只是上演故事的場景，否則只是靜態的布景設計；透過住所的名稱、題詠與器物、花草特色，或顯或隱地寓含眾多可供玩味的象徵符號，反映人物各自的性格特質。大觀園也不僅是避風港或樂園而已，避風港只是一時，樂園並非永久；避風港或樂園都是為了其主要意義而附帶出來的功能或包裝，大觀園最重要的意義乃是雪芹書寫新神話的舞臺，於其中開展成長歷程。

### 三、大觀園中的成長

本文認為《紅樓夢》的詮釋角度之一，乃企圖藉由新創的神話建立一套關於人生成長的歷程與真相之論述，以大觀園為場所鋪展神話的內涵。<sup>22</sup>成長的內涵為何？又是如何而得成長？本節試圖梳理此中脈絡。

#### （一）成長內容

##### 1、生命的價值

寶玉的性格如前所說，因之對於傳統既定觀念及俗世重視的價值不屑一顧。然則在園中學習什麼樣的成長內涵？書中開題便點明「大旨談情」，故知園中的成長內涵均以情為中心而發生。

<sup>20</sup> 朱崇儀：〈大觀園做為女性空間的興衰〉，頁 70。

<sup>21</sup> 參看宋淇：《紅樓夢識要——宋淇紅學論集·論大觀園》（北京：中國書店，2000 年 12 月），頁 16-22。

<sup>22</sup> 可參邵寧寧：〈啟蒙神話與成長的悲劇——《紅樓夢》人生解讀〉，《紅樓夢學刊》2002 年第二輯，頁 44-45。



談到情便與欲糾纏難解，情與欲的關係如何釐清？美國學者史梅蕊謂：

「情」原是利己主義的產物，幾乎不受相互關係的制約，所以它同相互負責的社會結構在本質上就是不相容的。……「情」是破壞社會制度的或明或暗的原由。……無視後果的行為，那怕只是一絲一毫違反既有秩序，最後必然導致西門慶花園和大觀園的毀棄。<sup>23</sup>

此中似有可商榷處。若情不受關係制約、與社會結構不相容，而且會導致大觀園的毀棄，書中就不該大談情字；社會制度若能維繫大觀園，寶玉又何須鄙視既定的禮教？是以禮教倫常並不必然與情成為對立，反之，禮教倫常正是要在情的前提下才顯出意義與價值。

進園之前，寶玉先接受的啟蒙是領受警幻仙姑所教的雲雨之事，並且在醒來後與襲人發生關係。警幻若要將寶玉導向正途，何以又授其雲雨之事？如此真的具有教化作用嗎？以坎伯的英雄神話歷程來看，夢入太虛幻境意味著召喚，讓主人翁準備跨越門檻：

這召喚聽起來好像是某種具高度歷史意義的舉動，也可能是代表宗教啟明的曙光。正如神祕家所領悟到的，它代表的是一般所謂的「自我的覺醒」。在這個公主神仙故事的例子中，它象徵的只是青春期的到來。但不論大小，也不論是在人生的哪個階段或程度，召喚總是揭開了轉化奧祕的簾幕。<sup>24</sup>

首先要辨明的，本書層次甚多，太虛幻境乃重要場景，所負責的功用非倫常教化此單一面相而已。佛洛伊德也說夢境的意象往往具有多種涵意，此乃是夢境的「凝縮作用」。其次，警幻受榮寧二公之託附，看似將情欲聲色視為沈淪墮落，而與禮教倫常等價值觀相對立，但夢中要將寶玉導向「正路」的手段之一卻是傳授雲雨之事，可見情欲並非表面上二元對立的邪惡面。情與沈迷於感官逸樂宜有其分野，況且情反而是禮教倫常之大本所在，下文詳述。此處先解釋進園之前授以性事的意義何在。

前文已點出，愛情萌發前，身心的條件必須準備好以接納。在人身心成長的脈絡觀之，便是成人前自然且必然地先有性的啟蒙，亦即從兒童邁入青春期。唯有身體已經進入青春期，方從原先兩小無猜、無分性別的友誼跨入戀慕的情愫；也唯有先對性產生興趣，才會動情戀愛。愛情雖是人類所獨有，與文化相依相存，但萌發之推力仍歸結到生物性欲。性欲原本只為延續生命而產生，即所謂生命本能的衝動。於是，若非先有生理之性欲，不能興動心理之愛情：

情欲無待對象而先有，寶玉之情與石頭對生命及經驗之欲求是相連的。（我們不必贊同王國維援用叔本華哲學解釋《紅樓夢》，但「玉」即「欲」一說卻很有啟發性。「玉」是「欲」，也是「明」與「通靈」，故可謂象徵寶玉之「情不情」。）<sup>25</sup>

<sup>23</sup> [美]史梅蕊：〈《金瓶梅》和《紅樓夢》中的花園意象〉，收入徐朔方編選校閱；沈亨壽等翻譯：《金瓶梅西方論文集》（上海市：上海古籍出版社，1987年7月），頁96。

<sup>24</sup> 《千面英雄》，頁52。

<sup>25</sup> 李惠儀：〈警幻與以情悟道〉，《中外文學》第22卷第2期（1993年7月），頁59-60。



《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

如認為性欲低下污穢，將會抹殺情感的價值；且性欲衝動出自生物繁衍天性，豈是造物原罪？性不該避諱也不能避諱。然而傳統上民間對此有所誤解，情與性向來糾纏不清，於是往往揮舞聖人之言為幌子，硬要將情欲與道德對立，從而建立禮教大防來克制、防堵情欲，免不了產生說一套、做一套的歪曲現象：

塵世中多少富貴之家，那些綠窗風月，綉閣烟霞，皆被淫汗紈袴與那些流蕩女子悉皆玷辱。更可恨者，自古來多少輕薄浪子，皆以「好色不淫」為飾，又以「情而不淫」作案，此皆飾非掩醜之語也。（第五回）

此處撻伐虛偽的遮掩，以好色不淫、情而不淫為藉口，反而在粉飾得莊嚴神聖的禮教檯面下弄出多少不堪，讓情欲氾濫成為如猛獸出閘的罪惡。倒不如正視情欲來得好：

好色即淫，知情更淫。是以巫山之會，雲雨之歡，皆由既悅其色、復戀其情所致也。（第五回）

淫便是好色，凡身心之戀慕均屬於淫，這是來自生命本能的欲望，無需感到羞恥污穢。性欲與性事，起初由於感官快感，但隨人格成長成熟，便會與情相結合，既悅其色（感官接觸），復戀其情（心情互動），如此方為完整。

設將好色之淫與知情之淫分開，可能會單純耽溺於肉體欲樂中，導致過度、氾濫，從而墮入第五回所稱「迷津」之危險。這便是起心動念只受性欲支配，而不為對方著想、相互間不以情為目的，或不欲承擔義務、責任的人倫關係，故爾淫亂無法自拔。書中十二、十六回賈瑞、秦鍾之死或可做如是解讀。為何好色與情分開反而肇生禍端？傳統禮教大防何以未發生作用？只要明白情之定義，便能一目了然。

情者，表現於人與人之間的互動交流上，在交流中體會相知相契的感動、享受信任、體貼、依倚、珍惜與被珍惜的樂趣，在人的成長歷程中，了解情比知曉感官享受更上一層，是以警幻說「知情更淫」，意思可以解為：知情則更為深入人與人之間的情欲牽連。將兩人誠摯之情推而擴至群體，一切關係由近而遠皆可連結成立，誰說情不是倫常之基礎呢？禮教則為倫常的明確規範，是情的副產物耳。故雪芹不是反對禮教倫常，乃是反對倒果為因、捨本逐末、只重禮教罔顧人情而來的種種荒謬弊端。但知禮教規條，不明禮教根由，誘惑來時哪裡擋得住衝動？賈瑞、秦鍾等事件都發生在大觀園建立前，可視為成長中已「好色」卻未臻於「知情」，故被情慾所困害的例證。<sup>26</sup>大觀園建立的分判，就在好色與情的分辨上。

情與好色不宜直接劃上等號，好色是情的存在前提，情是好色的提昇層次，兩者理應依存互補。此乃書中所要分別的眼目所在，余英時在〈《紅樓夢》的兩個世界〉中亦詳細剖明，本文從略。<sup>27</sup>一般世人所區別的正邪、高下、汙潔過於粗糙片面，與人生實

<sup>26</sup> 淫欲發生在大觀園建立之前、或大觀園內只寫情不寫淫等說法，已有多位學者提過，並認為此與大觀園內外兩個世界的分別有關。如單世聯：〈記憶的力量——《紅樓夢》意義述論〉，《紅樓夢學刊》2005年第4輯，頁90。當然，《紅樓夢》人物的象徵、功能具有多重深度，如秦鍾、秦可卿等尚有其他觀察視角可供詮釋，本文如此解讀只是其中一層。

<sup>27</sup> 余英時：〈《紅樓夢》的兩個世界〉註62，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁276-277。



際情況不符，所以書中安排寶玉親身踐情，打破社會上本末倒置的二元對立價值。警幻對寶玉說：「吾所愛汝者，乃天下古今第一淫人也。」非徒作炫目驚人之語：

淫雖一理，意則有別。如世之好淫者，不過悅容貌，喜歌舞，調笑無厭，雲雨無時，恨不能盡天下之美女供我片時之趣興，此皆皮膚淫濫之蠢物耳。如爾則天分中生成一段痴情，吾輩推之為「意淫」。「意淫」二字，惟心會而不可口傳，可神通而不可語達。（第五回）

「淫」者，是對事物之沉迷眷戀。「淫雖一理，意則有別」分別關鍵就在心意只是好色，抑或好色與知情兼具——前者雖稱為淫，卻只是淫之皮相；唯有後者因意中知情，深得淫之精髓，乃得言「意淫」。意淫因為已經進入精神層面的境界，故難以口傳語達。要注意的是，寶玉受此召喚並不一定就立即能省悟而脫離皮膚濫淫，召喚便是要展開歷程，後續在現實中體證才是真的成長。

太虛幻境之夢點出情、色之分別，可以說寶玉的潛意識中果然有知情的天分，只是尚待現實中的意識加以領悟，跳出迷津、入於正路；若以神話學的角度來說，警幻仙子相當於神話或童話中位於異界入口的引路人／女巫，乃是潛意識力量的化身，既睿智又危險，給予看似特異、矛盾卻蘊含深意的建議，提點寶玉往後人生歷程的方向。

而現實中的大觀園雖與太虛幻境如鏡象相映，就成長的場所來比較，一是性的啟蒙<sup>28</sup>、一是情的啟蒙，二者自不相混。雪芹對此分判清楚，亦即大觀園中不寫寶玉的性事——寶玉與襲人同領警幻所訓之事尚在大觀園建造之前；寶玉與寶釵成婚燕好已在大觀園破敗之後。園中所要學的其實是情的進階課程，探討情的多元面相以及細微處理。

上述關節一釐清，大觀園中寶玉和女兒們一起生活的意義也就頓時清晰，寶玉言行舉止無一不是在處理情感的互動，以女兒之悲喜為悲喜，連其感受也都繞著情字打轉。

誰想靜中生煩惱，忽一日不自在起來，這也不好，那也不好，出來進去只是悶悶的。園中那些人多半是女孩兒，正在混沌世界，天真爛漫之時，坐臥不避，嘻笑無心，那裏知寶玉此時的心事。那寶玉心內不自在，便懶在園內，只在外頭鬼混，却又痴痴的。（第二十三回）

雖未明說寶玉的煩惱為何，但對照女孩的態度，便知寶玉煩惱蓋因身心成熟自然而來，乃是情之初萌。寶玉一來尚未清楚自己為情所煩，二來不清楚情思之對象為誰，儘管不甚自在，卻並無解決之道。茗煙雖一向只帶寶玉吃喝玩樂，可誤打誤撞買了許多小說傳奇，倒是提供了指引的方向、抒解的途徑。繼太虛幻境性的啟蒙之後，此處即是情愛之啟蒙。將書帶入園去，便引出大觀園中以情為主題的一齣齣成長好戲。不過，雪芹既分別借石頭（第一回）、賈母（第五十四回）之口，批斥那些浮濫的才子佳人故事，便知此處有所揀擇，所認可的故事在於處理情感的態度，是文理細密而非粗俗過露。

接下來，還須進一步提問：若知情與好色結合，情感便能作為倫常之基礎，情也是如此美好的生命價值，何來第五回中〈好事終〉之「宿孽總因情」、「擅風情，稟月貌，

<sup>28</sup> 可參看邵寧寧：〈啟蒙神話與成長的悲劇——《紅樓夢》人生解讀〉，《紅樓夢學刊》2002年第二輯，頁43。



便是敗家的根本」？

蓋世事並無絕對，情字雖然美好，可以作為寶玉一生所繫之歸止，但如同淫的境界有別，情亦有高下。悟情不透，仍有可能耽溺於情，糾纏痛苦。因為情愛以感受為本性，而感受便免不了苦與樂：「愛是生命的燃燒點，因為人生是悲苦的，愛也是如此。愛愈強，痛苦也愈大。」<sup>29</sup>此所以因情乃有風流冤孽也。職是，情仍須學，學著讓自己的感情層次逐漸提昇。陷溺眾多情感之中便會無法看清、迷亂不已，只有看透眾情，方可清楚觀照、涵攝、平衡這一切關係。

如將情的變化也看透了，便是於情自在，無入而不自得。此與世人講的頓入空門需要斬斷世情不同，不論入不入空門，照樣不為感情所縛的境界才稱真解脫。就情的層次而論，妙玉雖然出家自潔，太虛幻境中〈紅樓夢曲〉的批語卻是「欲潔何曾潔，云空未必空」，難免惹來心魔。黛玉則是「情情」<sup>30</sup>，為情而生、為情而死，始終如一。再看寶玉，情榜所以標寶玉「情不情」，一說第一個情字作動詞，指的是以深情多情對待一切，包括不情之人物<sup>31</sup>，如二十三回對待落花；但此句也可作另一解釋——由情至於不情，只有一極端才能引發另一極端，此乃癡情至極點導致懸崖撒手之不情<sup>32</sup>，癡情與不情兩者均表現出無私的忘我。相較黛玉以情貫起個人之生命，寶玉之情並非內在於個體，由於忘我，其情反在人際關係中展現，所以有機會由情至不情，逐漸開悟將私情執著轉為透徹的智慧。關於情之超越，詳見第五節。

## 2、生命的真相

太虛幻境對聯之一是「幽微靈秀地，無可奈何天」，前一句甲戌本雙行夾批是：「女兒之心，女兒之境。」女兒心境莫不在情之一字上，可用來概括前一小節的成長主題；後一句甲戌雙行夾批則是：「可知皆從無可奈何而有。」<sup>33</sup>何事無可奈何？成長過程中另一條不可避免的軸線，即認識生命的真相。生命之呈現定然有生有死、有聚有散，肇因於事物在時間流轉中遷化不能恆存。

伊甸園是一種不知道時間，也不知道對立的無知狀態的比喻方式。這種無知同時也是意識狀態，開始察覺到事物變化的主要中心。<sup>34</sup>

大觀園同樣可以看作坎伯神話學理論中的伊甸園，是瞭解變遷的學習場所。<sup>35</sup>原本無知於時間，從無知逐漸察覺事物變化，察覺到變化便開始領悟，面對時間果是無可奈何。

<sup>29</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 350。

<sup>30</sup> 庚辰本十九回夾批：「寶玉情不情，黛玉情情。」《紅樓夢脂評校錄》，頁 277。

<sup>31</sup> 甲戌本第八回眉批：「寶玉係情不情。凡世間之無知無識，彼俱有一癡情去體貼。」《紅樓夢脂評校錄》，頁 152。

<sup>32</sup> 李惠儀：〈警幻與以情悟道〉，《中外文學》第 22 卷第 2 期，頁 60。

<sup>33</sup> 以上兩條，《紅樓夢脂評校錄》，頁 96-97。

<sup>34</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 86。

<sup>35</sup> 可參看邵寧寧：〈啟蒙神話與成長的悲劇——《紅樓夢》人生解讀〉，《紅樓夢學刊》2002 年第二輯，頁 49-50。



三十一回寫寶玉、黛玉已注意到聚散離合，但二人看待事物變化的態度卻不同：寶玉及時行樂，「只愿常聚，生怕一時散了添悲；那花只願常開，生怕一時謝了沒趣；只到筵散花謝，雖有萬種悲傷，也就無可如何了」，先求常聚，待不得不散時再說。此時雖隱約察覺生命的真相，卻不願過早面對。而黛玉初始便看到事物的遷逝無可避免，「人有聚就有散，聚時歡喜，到散時豈不清冷？既清冷則生傷感，所以不如倒是不聚的好」。書中多處黛玉傷春，不論是什麼題材，其詩作永遠推到人事滄桑，春光終究消逝、花開終會花謝，人的青春年少也是一般，逐漸流逝無可挽回。黛玉傷春明顯看出承接中國文學的感時傷春傳統。《牡丹亭》中杜麗娘對愛情的追求便是在驚見韶華易逝的前提下才得以覺醒，因而更加動人，《紅樓夢》裡黛玉的愛情亦可如是觀。

青春消逝若再進一步想，便不可避免地與死亡聯繫，死亡就隨在年歲增長、風雲不測之後，暗暗形影不離：

〔虛花悟〕將那三春看破，桃紅柳綠待如何？把這韶華打滅，覓那情淡天和。說什麼，天上天桃盛，雲中杏蕊多。到頭來，誰把秋捱過？則看那，白楊村裏人嗚咽，青楓林下鬼吟哦。更兼著，連天衰草遮墳墓。這的是，昨貧今富人勞碌，春榮秋謝花折磨。似這般，生關死劫誰能躲？聞說道，西方寶樹喚婆娑，上結著長生果。（第五回）

此曲點出誰人不死，以及對死亡的恐懼。曲中的「三春」當聯想到可卿之魂對鳳姐說的「三春去後諸芳盡」，以三春影射元春、迎春、探春辭世或離家後，大觀園中女兒也就凋零殆盡；此外，又以節序遞嬗、春去花落寓意時機遷移、盛極而衰之必然。

恐懼死亡，一是因為每個人終將面臨自身存有的消亡，就算壽命極長也是自出生後便不斷倒數、逐漸縮短，無處可以躲避死亡。二是因為死亡時間不可知，人有旦夕禍福：「爾今死去儂收葬，未卜儂身何日喪？」黛玉葬花時尚且只傷悼自身，寶玉卻不以為優先，而是傷悼所有的清淨女兒，由是領悟殘酷的事實後，更推而擴之：

試想林黛玉的花顏月貌，將來亦到無可尋覓之時，寧不心碎腸斷！既黛玉終歸無可尋覓之時，推之於他人，如寶釵、香菱、襲人等，亦可到無可尋覓之時矣。寶釵等終歸無可尋覓之時，則自己又安在哉？且自身尚不知何在何往，則斯處、斯園、斯花、斯柳，又不知當屬誰姓矣！因此，一而二，二而三，反復推求了去，真不知此時此際欲為何等蠢物，杳無所知，逃大造，出塵網，使可解釋這段悲傷。（第二十八回）

可看到寶玉之領悟與黛玉稍異，他見到所愛對象的消逝，進而更擴及人事與自然也變遷不能掌握。美好的青春、珍惜的人兒全都因時間不得不走向老死，再也無從尋覓，重情者寧有悲甚於此者？寶玉因深情而領悟無常<sup>36</sup>，即從生命中最可貴的價值——情，而領悟生命的真相——遷逝。此正揭示與情對立的，從來不是社會規範的禮教制度，卻是最能令有情傷悲的無情光陰。對此無可避免的悲傷，他想的是不如「逃大造、出塵網」，跳出時間之流，才能從中開脫，正好為前文討論之「情不情」下一註腳。

<sup>36</sup> 李惠儀：〈警幻與以情悟道〉，《中外文學》第22卷第2期，頁61-62。



第一回中二仙就對石頭開宗明義：

那紅塵中有卻有些樂事，但不能永遠依恃；況又有「美中不足，好事多魔」八個字緊相連屬，瞬息間則又樂極悲生，人非物換，究竟是到頭一夢，萬境歸空，倒不如不去的好。

如果不能認識到生命乃至一切事物必然變遷不止的真相，試圖緊握事物與其中樂趣、想有所依恃，一旦物是人非、風光不再，自然由樂轉悲；又或者享樂正盛，不免想到快樂豈能常存？何況人生無有事事如意，多所希求實屬妄想，是故樂極誠為生悲之時。

認識了生命的真相之後，下一步便考慮當如何自處？七十回黛玉填〈唐多令〉：「憑爾去，忍淹留」，是人對滄海桑田的認命，這般悲觀固然無法讓生活振作；若像湘雲填的〈如夢令〉：「且住，且住！莫使春光別去」，雖然積極奮發，但時間不可抗拒，恐怕也只是空自努力。寶玉則不然，其續探春的〈南柯子〉，詞牌名就點出「南柯一夢」，有夢便有夢醒，夢中雖迷，醒時則悟。詞云：

落去君休惜，飛來我自知。鶯愁蝶倦晚芳時，縱是明春再見——隔年期！

花謝看似受到「風刀霜劍嚴相逼」，事實上是事物本身便帶著變遷的性質，乃是再自然不過的現象，不必悲傷，無須強留，反正明年春天依舊到來，照樣相見，我們只要以平常心去觀照生命及自然的流轉即可。這樣的態度方為勇於面對真相：

只有當一個人能不把死亡當作是生命的對立，而是生命的一面來接受他，人才可能經驗到對生命的無條件肯定。生命在生成變化裡便一直在死亡中、死亡點上。克服了恐懼，生命的勇氣便油然而生。<sup>37</sup>

然而，有勇氣面對生命的真相猶未足消解生命價值崩解的矛盾，解決問題、臻於達觀自在境界的理路，詳見第五節。

## （二）認知理解 VS. 親身體悟

至此，我們已將大觀園中的兩大成長內涵，及其處理態度都概略檢視，尚餘一問題需要討論，亦即這些成長採取何種方式習得？答案至為明顯，既然是人格的成長、所學又是人生的意義，自當在成長過程中親身體會。而且此亦勢之不得不然：

這石凡心已熾，那裏聽得進這話去，乃復苦求再四。二仙知不可強制，乃嘆道：「此亦靜極思動，無中生有之數也。」（第一回）

頑石所以聽不進忠告，是「靜極思動」——成長便是活動，不得在原地踏步，須向外開展、探索，如同種子萌芽，無可遏止；其次，「凡心正熾」則歸結到生命本能之衝動，人一旦誕生、開始走這一遭，便受欲望推動。然而，石頭這樣並非一無可取，因為唯變化方能開展無限可能。事實是，宇宙間沒有什麼靜止不變。而潛意識中的生命本能化為情欲，則無所謂好壞，需索無度雖使人陷溺，欲求出離亦是覺醒的契機。所要體驗

<sup>37</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 257。



的內涵看似引入歧途，卻恰可警醒蒙昧。第五回中榮寧二公對警幻說的正是：

幸仙姑偶來，萬望先以情欲聲色等事警其痴頑，或能使彼跳出迷人圈子，然後入於正路。（第五回）

未經考驗的智慧算不得實在的智慧，未經試探之德行並非真正的德行，沒有出發冒險過便無法獲得回歸的榮耀。這種看似弔詭的邏輯符應神話中的成長原則，亦合乎現實人生成長的實際經驗。

上文說寶玉由情至於不情，也是先體驗有情，見識情的喜怒哀樂、濃淡淺深、真假虛實，方可能超於有情。這裡的「入於正路」並非單純回歸禮教原則，因為那樣仍然落在表面的二元對立中，正路該是以情悟道，一路貫徹人生。

認知瞭解是一回事，親身體驗又是另一回事。人生經歷無法全用汲取知識來取代，否則，寶釵、黛玉皆如此冰雪聰明、天分穎悟，如何不知這些道理？二十二回中寶玉因「赤條條來去無牽掛」悟得禪機、寫下禪偈，卻被黛玉機鋒、寶釵語錄問倒，轉念一想：「原來她們比我的知覺在先，尚未解悟，我如今何必自尋苦惱。」可見知覺在先也未必解悟。又如第五回警幻所說：「先以彼家上中下三等女子之終身冊籍，令彼熟玩，尚未覺悟。故引彼再至此處，令其再歷飲饌聲色之幻，或冀將來一悟，亦未可知也。」之前閱十二金釵冊時明明講「恐把仙機泄漏」，豈非前後矛盾？當知是雪芹在本回中預告好戲之語。若是閱冊、聽曲便能開悟，何須開演《紅樓夢》？反省自身一路走來的成長，又哪有不經人事啟蒙成長，便能透徹觀照世情呢？我們都是「痴兒竟尚未悟」，非經「個中人」不能解其味。

#### 四、大觀園的幻滅

即便努力維護，大觀園終究頹圮，蓋未有不失落的樂園。所謂清淨女兒的樂園是寶玉以理想所披上之包裝，卻未必相應大觀園更為基本、深層的意義。大觀園的意義在於展演現實的神話、公開的夢境，作為人生成長的處所。<sup>38</sup>花園只是令其覺醒的學校，如果認花園為終點，一旦與實際人生衝突，難免挫折受傷。大觀園雖是神話展演的場景，自身仍屬宇宙的存在現象，當然會表現生滅的歷程；而且，成長處所之生滅變化，亦算是課程的一部份。本節從外在因素與內在規律兩方面分別論述。

##### （一）外在因素

雪芹早在故事中伏下線索，令情節發展逐漸走向大觀園的破滅。首先，是建造大觀園的土地早已被外在汙染。余英時已指出，園址築基於會芳園與賈赦所住舊園之上，兩

<sup>38</sup> 宋浩慶謂「悲」、「離」才是大觀園主要色調；小說完成了寶黛愛情故事，及寶玉、黛玉、晴雯、司棋等新人物性格的描寫，此理想世界就已完成使命。見宋浩慶：〈大觀園裡的悲歡離合〉，《紅樓夢學刊》1991年第3輯，頁76、81。該說法與本文表面相似，意涵實異。



地皆因家中長者之淫亂而被汙染了。<sup>39</sup>此除暗示大觀園並非純淨樂土之外，更點出導向破敗的關鍵為何。

園中不完全如理想一樣，即是說現實有辦法侵入，因為營造花園定雜入社會價值觀之架構，所以沒有不被染玷的花園。神話中之仙境亦同，其樣貌必然取材自人類現實文明，蓋人無法想像從未經驗過的事物。大觀園依附於現實，命運與外界息息相關，大觀園理所當然逐漸被外在現實影響，例如詩社幾次要重起，都被外在事務所阻擋。<sup>40</sup>當外在賈府經濟逐漸崩潰，所埋下的禍患一時發作，再也支撐不住，大觀園又怎能獨立於外？園中人物又怎能不受打擊？

土地被外界侵入、汙染是間接影響，如以直接衝擊而言，則與被汙染的年長女性有關。所謂被汙染的女性，指的是踏出閨閣、嫁為人妻者。如七十七回因司棋被逐，寶玉對婆子們恨之不已：

寶玉又恐他們去告舌，恨的只瞪著他們，看已去遠，方指著恨道：「奇怪，奇怪！怎麼這些人只一嫁了漢子，染了男人的氣味，就這樣混帳起來，比男人更可殺了！」

庚辰本眉批：「『染了男人的氣味』，實有此情理。」<sup>41</sup>因其受僵固社會價值觀影響，不復純真。第一節曾說過大觀園是女兒國，除寶玉之外，極少其他男性破例闖入，然而花園的規範結界雖阻擋男性，卻擋不住被汙染的女性。書中偶爾可見老嫵嫵與小丫頭的利益摩擦（五十八回至六十三回尤其浮上檯面）或奴婢們亂嚼舌根，即是例證。關鍵者乃是王夫人、王熙鳳、賈母，彼等亦屬被汙染的女性，而實際干涉大觀園最有力的就是她們。

歸結間接、直接二者，導向破敗的關鍵便是「以淫為亂」。舊回目「秦可卿淫喪天香樓」點出現實基底潛藏的肉欲耽溺，加上被汙染的女性把淫視為邪穢的態度，催化了大觀園的破滅。七十三回傻大姐撿到的繡春囊是伊甸園頹圮的導火線<sup>42</sup>，牽出七十四回王夫人小題大作抄檢大觀園：

「仕途經濟的事有賈政乃至有寶釵湘雲襲人向寶玉進言管束，上學的事她也可以基本不問，寶玉的環境淨化她要狠抓。寶玉的『下流癡病』可以不管，少女丫頭中的『妖精』那是除惡務盡、必須肅清的。萬惡淫為首，封建道德的精髓在於反淫防淫，並且只限女性之淫。女性反女性之淫比男性還要激烈，這是有弗洛伊德的依據的。王夫人說：『……襲人麝月，這兩個笨笨的倒好……我一生最嫌這樣人……好好的寶玉，倘或叫這蹄子（指晴雯）勾引壞了，那還了得！』（第七十四回）這一段話充分說明了她的價值

<sup>39</sup> 余英時：〈《紅樓夢》的兩個世界〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 265-266。

<sup>40</sup> 朱崇儀：〈大觀園做為女性空間的興衰〉，《中外文學》第 22 卷第 2 期，頁 75-76。

<sup>41</sup> 《紅樓夢脂評校錄》，頁 546。

<sup>42</sup> 李豔梅謂中國往昔父權體制視性為文化禁忌，故拾到繡春囊便暴露大觀園的隱匿性，從而造成其破滅。見李豔梅：〈從中國父權制看《紅樓夢》中的大觀園意義〉，《紅樓夢學刊》1996 年第 2 輯，頁 108-111。此似說大觀園內含有感官淫慾，不符本文大觀園中無淫的前提；且問題實出於大觀園或繡春囊等客觀物件，詳下文。



觀念，什麼輕，什麼重，什麼好（『笨笨的』），什麼最嫌（『都沒晴雯生得好』），什麼要管，什麼不管，清清楚楚。王夫人的這種『最嫌』心情，這種『義憤』，充滿了道德責任感、家族責任感，她是自以為正氣凜然的」<sup>43</sup>。雪芹言王夫人是「天真爛漫之人，喜怒出於心臆」，這便是說她自以為成熟，實則未具整全人格；自以為充滿責任感，實則跟著感覺走；自以為明察秋毫，實則昏昧不明，自以為秉執正義所造成的問題才嚴重。此一小題大作的態度帶來的傷害遠遠超出了繡春囊實際上的意味。

蘇友瑞指出：「繡春囊是一種助興的工具，不只上面的圖案是為了激發性趣而繡的做愛圖像，而且內含引發性慾的春藥（或許是一種特殊的香味）；換句話說，這種東西已經是具有『為了性而性』的皮膚濫淫之特徵，不再是寶玉心目中超越意義的『情』或者是退讓一步、因『情』而生的『淫』，而是最標準的『皮膚濫淫』之象徵了。所以邢夫人和王夫人才會一開始就認定那是鳳姐和賈璉『專用』的。大觀園內部出現了這種『皮膚濫淫』的強烈象徵，就是大觀園『情』之世界開始腐朽、破敗的警訊。『繡春囊』不但破滅了『情』的理想象徵，而且嚴重的違反社會『正邪二分』的禮教，這下子，『正』的世界找到最好的藉口對『邪』的世界進行大整肅，這個象徵就是抄檢大觀園與肅清怡紅院。」<sup>44</sup>

上面這段論述還可更加深入地檢視——無心的物質無法講其濫不濫淫，端賴有心人如何看待。繡春囊在無邪的傻大姐或眾女兒，乃至達到意淫境界的寶玉看來，無關緊要。譬如七十四回搜出男子事物並告白之大紅雙喜箋帖，「鳳姐見司棋低頭不語，也並無畏懼慚愧之意，倒覺可異」。兩情相悅、交換信物，自不必慚愧。司棋和潘又安未必在園中私會，為何要畏懼？鳳姐之所以會詫異、王夫人之所以覺得繡春囊淫穢不堪，正見得被汙染的女性心態可議，她們受到矯情的價值觀影響，念頭中以淫為亂，所以不敢正視自身的情欲，看到繡春囊才會疑心生暗鬼。

簡言之，外部因素表現為人與人接觸當中的種種衝突，還有僵固道德與潛在欲望的交戰跟矛盾，逐漸耗蝕了大觀園的生命力。也使得這座世外桃源再也無法阻隔外面世界的摧殘，終至人去樓空，繁華散盡。

## （二）內在規律

大觀園會走向破滅，也自有它內部發展的規律和邏輯<sup>45</sup>，這是情節之下的潛流，是推動故事的動力，圍牆阻擋不了時光的流逝，和隨之而來的現實社會常規等不可避免的變化。

就社會規範而言，隨著定位改變，便有責任與身份的枷鎖需要肩負。一是長大後男女有別，就算女兒尚能夠住在園子裡，寶玉還是要遷出的，三十四回襲人對王夫人說：

「我也沒什麼別的說。我只想著討太太一個示下，怎麼變個法兒，以後竟還教

<sup>43</sup> 王蒙：《心有靈犀·「抄檢大觀園」評說》（北京：人民文學出版社，2002年4月），頁91-92。

<sup>44</sup> 本段引自網路論述，蘇友瑞：〈走出劫難的世界——紅樓夢的逍遙觀〉，<http://life.fhl.net/Literature/culture/hongloumeng/hlm08.htm>（2012年12月17日）

<sup>45</sup> 《紅樓夢識要——宋淇紅學論集·論大觀園》，頁25-26。



《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

二爺搬出園外來就好了。」王夫人聽了，吃一大驚，忙拉了襲人的手問道：「寶玉難道和誰作怪了不成？」襲人忙回道：「太太別多心，並沒有這話。不過是我的小見識。如今二爺也大了，裏頭姑娘們也大了，況且林姑娘、寶姑娘又是兩姨姑表姊妹，雖說是姊妹們，到底是男女之分，日夜一處起坐不方便，由不得叫人懸心，便是外人看著也不像大家子的體統。」

這話入情入理，完全應了習於禮教的王夫人之心，從此埋下伏筆，七十七回王夫人趕出晴雯、四兒、芳官後，便斷然決定，叫寶玉一夥兒明年搬出大觀園。另一項考慮則是女兒大了總是要嫁人的，書中敘事常不斷提醒寶玉以及讀者，如七十七回順帶一句「又有官媒婆來求說探春」；以及抄檢大觀園後，王夫人打發一堆唱戲的女孩子出園，叫她們乾娘自行聘嫁。七十九回說賈赦將迎春許與孫家，賈母、賈政雖不喜也無力攔阻，個性上無啥主見的迎春更是身不由己。長大嫁人後，隨之而來的便是光陰催人老、青春流逝，五十八回說岫煙已擇了夫婿，之後：

雖說是男女大事，不可不行，但未免又少了一個好女兒。不過兩年，便也要「綠葉成蔭子滿枝」了。再過幾日，這杏樹子落枝空，再幾年，岫煙未免烏髮如銀，紅顏似槁了。

光陰流逝、長大成人，使得大觀園中的人物逐漸遷移離散，最後將整座大觀園給淘空：

因看著那院中的香藤異蔓，仍是翠翠青青，忽比昨日好似改作淒涼了一般，更又添了傷感。默默出來，又見門外的一條翠樾埭上也半日無人來往，不似當日各處房中丫鬟不約而來者絡繹不絕。又俯身看那埭下之水，仍是溶溶脈脈的流將過去。心下因想：「天地間竟有這樣無情的事！」（第七十八回）

大觀園的物質構成雖然還在，但看待的心情不同，便賦予迥異的面貌。一旦沒有人物與故事在此上演，場景即失去意義。

內在的時間律不斷提醒事物本以流轉遷滅為性。大觀園中上演的正是一場人生再平等也不過的輪迴戲碼，只要出生在世間、身而為人，生命的生老病死與環境的成住壞空就是避無可避。在任何處所學習成長，都有結業的一天，就像寶玉一定會走出園子。當眼前無路、無家可歸，無法用憐性與鴛鴦心態來逃避，便會逼人徹底反省：凡有所立，不論是理想中的樂園、抑或現實中的榮寧二府，皆屬虛妄、無可依恃。<sup>46</sup>人去樓空才能迫使我們從夢中醒來，正如二十二回黛玉所補完的參禪偈：「無立足境，是方乾淨。」連自身存有都否定，是作為學習成長的場景所能教導的最後一課，此所以大觀園不得不破滅也。

## 五、走出大觀園

<sup>46</sup> 關於大觀園之破滅並非理想世界的毀滅，而是現實世界的超越，可參吳登臺：〈關於紅樓夢「兩個世界」的探討〉，《國立虎尾技術學院學報》第2期（1999年3月），頁27-47。



坎伯在《千面英雄》一書中，歸結英雄神話共通的基本歷程是：隔離→啟蒙→回歸。<sup>47</sup>類似的過程也在書中可見：寶玉在大觀園中領受人生價值與真相的啟蒙，最後也必須跨出大觀園，回歸到現實世界，完整成長的歷程。認識變遷的真相後對人生應抱持何種態度？而態度又要以何種知見作為依止來轉換建立？情與變遷並非永遠處於對立，前引〈虛花悟〉曲文云「似這般，生關死劫誰能躲？」世界上未必有什麼長生果，但可以「把這韶華打滅，覓那情淡天和」，時間照樣運行，傷不傷悲端看情之處置；「西方寶樹喚婆婆」暗示著娑婆世界不離佛法，佛教觀照人生的洞見許是解決之道。本文以為，在人生成長的學習中，此番進路提供了更為豁達通透的觀點，《紅樓夢》的成長內涵未必受限時代視野，亦不陷於命定論、悲觀主義的觀點。

### （一）生命的矛盾與出路

《紅樓夢》成長內涵的兩大軸線相對起來，與生命中美好之情抗衡的，是天地間最為無情的事物變遷，即生命價值與生命真相匯於個體造成的矛盾。

戴武軍謂大觀園的崩塌，其內在理路來自於其賴以確立的「情」性信念之根據的消亡，即女兒們一個個生離死別，情也不再能夠維繫住。<sup>48</sup>付少武則謂雪芹揭示出的真理乃：美夢破滅、榮華富貴轉瞬即逝、名利情愛俱成空、命運無常、有始必有終，其追求之歷程便成為《紅樓夢》，雖然美好的事物終歸幻滅，但卻豐富了生命的內涵。<sup>49</sup>然而，本文卻認為，雪芹實已找到生命的出路，即以佛教的觀點消融人生的矛盾：

因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空。（第一回）

該偈談的就是二元對立之辯證循環，逐漸超越正、反乃至於合。

如何達成辯證呢？由於書中並無明文闡釋，本文假設雪芹洞見生命意義與出路，故試以佛教緣起性空的理路來分析。

《心經》云：「色即是空，空即是色。」言色（事物現象）、空無有對立。色無不流轉變化，均基於緣起法則，此生故彼生、此滅故彼滅，換個角度講，便是色無固定不變、獨立自存的實體自性，由是說為色之空性。若色具固有之自性——即缺乏空性——則一切應無變化，因為自性理當如一，否則即非自性；然而色流轉不止，因此證成色無自性。「因空見色」指色因空性而得顯現，龍樹菩薩《中論·觀四諦品》：「以有空義故，一切法得成。」<sup>50</sup>講的就是這個道理。黛玉發現事物無法把握、生命終究消逝，從而悲傷不止，乃只見其一、不見其二，未完全明瞭生命開展於變遷之中所致。正因變化，生命乃至宇宙才得以發展，否則固定靜止不動，何來所謂歷程、進化、成長？

「由色生情」者，色本身無所謂好惡，是主體對於對象的感受產生種種價值觀，才會由色引發情。將之聚焦到生理好色與心理情感的關係，即如第三節所述。

<sup>47</sup> 《千面英雄》，頁 33。

<sup>48</sup> 見戴武軍：〈論曹雪芹對人生方式的新探索〉，《紅樓夢學刊》1994 年第 3 輯，頁 173-175。

<sup>49</sup> 見付少武：〈論黛玉葬花在《紅樓夢》整體結構中的意義〉，《紅樓夢學刊》2005 年第 3 輯，頁 166-176。

<sup>50</sup> 《大正新修大藏經》（臺北：新文豐，1983-88 年）第 30 冊，NO.1564，頁 33 上 22。



《莊子·齊物論》：「彼是莫得其偶，謂之道樞，樞始得其環中，以應無窮。」<sup>51</sup>空性恰如環中之樞，事物繞著圓心變化，如同圓周運動的擺盪投影，週而復始、往復無窮。能悟到事物的活動無不依止「空性」，便是「自色悟空」。色空原來不二，雖然還是《心經》那兩句，但後一階段的「空」多了智慧觀照，不再是無知無識，這也就是生命成長所追尋的終極目的。

要悟得此透徹智慧，在觀色與觀空之間的關鍵在於「情」，以情悟道。人人均可由色生情，但要如寶玉以情貫徹對待世間的萬事萬物，才算「傳情入色」。這樣免不了會為事物變遷而傷慟，但如同術士煉金、英雄尋寶一樣，不歷經磨難、付出代價，如何有所獲得？聽來荒謬，卻是正言若反，頑石依循的仍是成長神話的原則。佛家所謂「煩惱即菩提」，若無煩惱，豈有菩提可證？要是沒有遇過「美中不足，好事多魔」，嚐過「樂極悲生，人非物換」，怎麼聽得進「究竟是到頭一夢，萬境歸空」？關於前文「情不情」的兩種詮解，在此匯流合一——前一解釋是進路、後一解釋是目標——若不能以情貫徹對待世間的萬事萬物，便無法由情超越至不情。

情該如何在生離死別的苦痛中昇華？吾人應當思惟，所重視的諸多生命個體進行著生住異滅的過程，此乃自然，與其執著不放，倒不如放手任運，真實觀照生命流轉的整體，方可達於至情。如是領悟，然後不帶執著與偏見地好好生活，那才算得透徹了悟。寶玉出家，就寄喻著能捨能忘、出入自在的心境。對比於妙玉之出家持潔而未悟，寶玉出家屬超越凡俗情感執著的象徵，從出家的不情中透顯對天地萬物的真情。

再者，寶玉出家作為《紅樓夢》結局，也象徵人生有始有終的歷程。神話中的英雄在完成身心轉化、帶回生命更新的意義後，必然以離世作為最後的教誨。人生的步伐無有例外：

英雄傳記的最後行動就是對死亡或離世所採取的行動。生命的整個意義在此縮影中得到彰顯。不用說，若對死亡有任何恐懼，英雄便不是英雄了；第一個要件就是要接受死亡。<sup>52</sup>

然而，《紅樓夢》為什麼不是死亡而是出家？蓋出家就是放下對此身的執著，已等同於接受死亡；而以出家來離世比用死亡來離世更可供玩味解讀。或認為寶玉出家當和尚的結局非雪芹原意，本文以為出家是雪芹原意且是最佳的結局！一者，出家乃實現寶玉當初對黛玉的承諾；二者，就象徵之呼應來說，書中結尾之寶玉豈非就是開頭悟道之情僧？從名為「空空」到改易為「情僧」，恰是從執著空空名相，進化到有情亦無不可、有情才好方便度世的大乘精神。如是結局接上書首，回到第一回故事之流傳，全書即成為一循環。當讀者完成此一循環，讀者所獲得的境界即不同於原來看到的直線人生。

「因空見色，由色生情，傳情入色，自色悟空」，消解生命衝突的答案就放在第一回，但若非嚐盡全書悲歡離合，重又披閱回味，單單十六個字如何能當頭棒喝而豁然開悟？生命就是在循環中進化，如此運轉不已。

<sup>51</sup> 《百子全書》（臺北：黎明文化，1996年）34冊，頁10507。

<sup>52</sup> 《千面英雄》，頁390。



以上分析了《紅樓夢》第一回中便已清楚揭曉的答案，為生命價值與生命真相二者相衝突的矛盾找到化解之道，原來痛苦的歷練反而是治病良方；矛盾只是自己眼界狹隘、作繭自縛。佛教並非虛無主義，《紅樓夢》出家之結局也不只是看破紅塵、一走了之。以佛法來看《紅樓夢》實有積極的人生成長意義。

## （二）命運？悲劇？

本小節處理尚須釐清的相關餘論，亦即針對大觀園破滅、物是人非等生命真相，難道「命運」不是影響大觀園中人物去向的因素嗎？

像二十二回眾人猜燈謎，各人燈謎都預示各人的未來。更香之謎，通行的程乙本歸於黛玉，比歸於寶釵更為適當，暗喻黛玉生命逐漸耗竭的悲劇。寶釵則是作竹夫人之謎，彷彿說寶玉雖然與寶釵成親，對其並無真情，只是同寢而已。又，太虛幻境一段也揭示十二金釵命運，除了指出各人特質，也暗示眾女兒與寶玉最後的結局。還有，關於尤三姐自盡、柳湘蓮不知所蹤，六十八回開頭寶釵知道後態度竟不在意：「這也是他們前生命定，活該不是夫妻。」書中似乎在說人的一生命中註定，無法更動逃避。真是如此嗎？

宿命論似是而非，本文認為書中脈絡一貫，並不會如此主張——寶釵雖知書達禮，對情、對生命的領悟倒不及寶玉，寶釵的論斷當非雪芹真意。細味此處筆法，是嘲諷一般世人自認通達的命定論。看柳湘蓮夢到尤三姐說：

來自情天，去由情地。前生誤被情感，今既恥情而覺，與君兩無干涉。（第六十七回）

遭遇悲慘是自己執迷不悟而惹來的，並非命定。豈不見太虛幻境對聯有「春恨秋悲皆自惹」，執著無常的現象與感受，以為恆常而欲擁有，往往自尋煩惱。至於警幻仙子此出場之吟：

春夢隨雲散，飛花逐水流，寄言眾兒女，何必覓閑愁？（第五回）

甲戌本夾批即云：「將通部人一喝！」<sup>53</sup>這也是為什麼寶玉生來一段癡情，本有意淫的天分，卻還須在大觀園中成長體證的緣故。情雖美好，仍屬變遷，須以正知正見去處理應對。

尼采的有名格言「Amor Fati」，意謂命運就是你的生命整體，即便遭遇悲慘、懊惱傷慟，也要正視自己的命運：「我將會參與這場遊戲。它是一齣好戲，只是會受傷而已。」<sup>54</sup>愈能肯定或同化具有挑戰性、威脅性的人生遭遇，所成就的人格境界愈偉大。而且遭遇悲慘、懊惱傷慟，蓋因生命有情必然會面對的情況，前文已詳此乃悟道的契機。

依上段論述，則《紅樓夢》便不宜用「悲劇」來定位。借用佛洛伊德精神分析的原則，這一部大夢仍舊是願望的達成：

<sup>53</sup> 《紅樓夢脂評校錄》，頁 91。

<sup>54</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 116。



不管夢的內容乍看是如何地不幸，其結果均仍為願望的達成。<sup>55</sup>

就算自俗世角度看來結局淒慘，但寶玉了悟世情而超脫、神瑛與絳珠宿緣了結、風流孽債盡皆勾銷、眾十二金釵返回太虛幻境、石頭歷經塵緣還歸本處，神話實完整圓滿。  
56

況且，悲喜都是片面化約的靜態標籤，流轉不斷的生命長河如何能憑空截取一段，說此為悲或彼為喜呢？湘蓮歸宿一段寫得好：

湘蓮便起身稽首相問：「此係何方？仙師仙名法號？」道士笑道：「連我也不知道此係何方，我係何人，不過暫來歇足而已。」柳湘蓮聽了，不覺冷然如寒冰侵骨，掣出那股雄劍，將萬根煩惱絲一揮而盡，便隨那道士，不知往哪裏去了。  
(第六十六回)

看透主客均是無盡的變化歷程，不為物象與概念所迷，便無萬般煩惱，來去自在，又何須走向固定的結局呢？

### (三) 真實與夢幻的辯證

在大觀園最盛時，善畫的惜春奉命繪大觀園，兩年後畫成，大觀園已敗落。看畫中勝景對比真實世界，更顯大觀園乃夢境一場。現實的大觀園相對於夢中之太虛幻境似乎為真，但大觀園乃由太虛幻境而來，具有映照寶玉欲望及願望的關係，若太虛幻境是幻，大觀園豈得完全是實？也許是幻中之幻？真假有無，如何定論？

頗多論文探討《紅樓夢》裡的夢與現實、入世出世等二元對立、真假關係。本文認為較好的處理方式，是將真假、有無等對立視為相互辯證的過程，並沒有事物可以用真假、有無固定指稱。太虛幻境中著名的「假作真時真亦假，無為有處有還無」一聯應放在這樣的態度來考慮——

大觀園作為太虛幻境的投射，提供神話活動之場域，否則神話無法運作，例如印度神話中若只有梵天自身，便沒有開始，唯有梵天化成宇宙，世界才得以運轉。神話活動的目的何在？以辯證法來說，便是要從離開之狀態回歸神話自身，完成一循環的歷程，藉著正反合的循環向上提昇、超越。

從理論落回文本來看：起初，太虛幻境是夢，故虛幻；大觀園是生活，故實在。是為第一層對立。等大觀園破滅，方知二仙對石頭所言不虛，人間只是歷練，是虛幻夢一場；風流冤孽來自太虛幻境，最後又回太虛幻境銷案，太虛幻境反而是出處與歸宿，所以實在。是為第二層對立。再從全書首尾之後設來看，太虛幻境與大觀園俱是《紅樓夢》作者託言，因此虛幻；作者自己遭遇與感懷才是實在。是為第三層對立。究竟到底，書中所寫與現實相互映照，書中不見得是虛幻，現實也未必真實，幻真相即，領悟則一。一而二、二而一，無內無外，是為第四層。

另外，可從夢與神話的角度談第二層辯證。《紅樓夢》說的既然是成長神話，來自

<sup>55</sup> 《夢的解析》，頁 101。

<sup>56</sup> 參江寶釵：〈論《紅樓夢》的真假結構所顯示的意義〉，《紅樓夢學刊》1996 年第 2 輯，頁 128。



於心靈想像，本就人同此心、心同此理而貫徹時空；成長又是生命所必經，跨越文化的共通問題。石頭的故事，豈非作者親身的故事？又豈非讀者覺得其中帶有自我身影而能感同身受的故事？是故，雪芹雖然藉自己的成長歷程為題材，鋪陳個人成長的感受與領悟，由於其共通性、普遍性，故爾風行中外、歷久不衰，此即神話的特性。

夢是私人的神話，神話是公眾的夢，石頭將自己／寶玉的一場大夢交給空空道人去傳述，即是希望把個人之私密轉成公開的書寫，於是私人的神話轉換成公眾的夢。夢所具有的虛幻不實性質，反而成為保障其流傳的後盾：

若云無朝代可考，今我師竟假借漢唐等年紀添綴，又有何難？但我想，歷來野史，皆蹈一轍，莫如我這不借此套者，反倒新奇別致，不過只取其事體情理罷了，又何必拘拘于朝代年紀哉！（第一回）

《紅樓夢》之價值來自其真實性，這不僅僅是現象的、寫實的真實，而且有本質的、內在的真實，是只要有人類存活便可延續不斷的母題。就經典流傳而論，大觀園在故事中當然是破滅了，但對讀者來說，書寫不滅，大觀園就不滅。人生不過一場大夢，只是作者的書寫策略，其中有道，如同不動的實相必然透過變化的表象來呈現。《紅樓夢》即便以說部立言，看似虛幻不實，「假作真時真亦假，無為有處有還無」卻洞見了文學的價值，後設地點出故事向來真實不朽，彰顯了普世共時的神話意義。

## 六、結語

《紅樓夢》若是個人成長的神話，全書便對應著人生的成長歷程；太虛幻境乃潛意識的願望，也是成長的提示，生命均由此邁向成熟、發揮潛能。願望投射到現實便呈現出大觀園，大觀園也同時是學習成長的場所。大觀園象徵從每個人心中所看出來的世界，人都透過自己的觀念、想法來看待世界、解讀現實，各各不一。我們無不在自己的大觀園中開闢領土、實現夢想，另一方面學習慾望、情愛、倫常、規範，從好色到知情，從不知憂患到大悲大喜。當現實世界再也不符合原本投射的框架，大觀園就會崩毀。有的人會重新建立一座大觀園；有的人會學到大觀園其實也無可依恃；有的人會遁回太虛幻境，在超現實面尋找慰藉或答案；有的人會看穿人生一場大夢，用開放的心度完此生。

坎伯認為，個人對浩瀚宇宙運行之道領會的深淺，直接關係到英雄歷險的成功與否。換言之，我們每個人都是人生旅程上接受試煉的潛在英雄，要完成生命賦予我們的神聖使命，成就英雄的事業，便有待我們對廣大深刻的宇宙生命有所醒悟。<sup>57</sup>曹雪芹若透過曹雪芹若透過《紅樓夢》上演一部新的神話，故事裡到底教導了什麼宇宙運行的道理？

書中闡明情不與禮教對立，應把情作為人際關係中倫常的基礎，再以之貫串、涵攝禮教。啟蒙所揭露的是人生的至悲至難，是情與無情之變遷的對立，即生命價值與生命

<sup>57</sup> 《千面英雄》，頁 29-30。



《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

真相匯於個體生命造成的矛盾，出路則是以佛法色空不二的觀點消融二者矛盾。生命與一切事物都無自性，遵循緣起法則展開活動，能反省的人會發現不管事物如何變化始終依於空性，起初難免為人事物的變化而傷慟，但人人皆是如此，走過一遭生命便有所成長，此中成長的關鍵就在於能夠「以情悟道」，不是逃避而是正面承受，歷練的過程中難免傷慟，智慧則於苦痛煩惱中淬煉而出，多了智慧的觀照。情與變遷不再衝突，反而相得相成，超越出個體的狹隘之情，無所限定、對立分別。甚至有朝一日，悲喜癡惑不能入，達於不情之至情。

當人生不再因摯愛真情與世事無常而矛盾，生活就在此處、此時、此身中隨緣安住，此正是曹雪芹在《紅樓夢》成長神話中想要傳達的教誨。我們可借百二十回提到的「真如福地」一詞作大觀園與太虛幻境兩處場所相互辯證的結合。太虛幻境象徵神話、想像、潛意識，為一切故事不變的起點；大觀園則表現為生活、現實、清醒的意識，作為成長之場景，表現世間百態、變遷流轉。「真如」乃大乘佛教詞彙，寓意是法爾如是、真實不變的宇宙實相，而「福地」則是於其中自在的圓滿心境。該回中，彷彿甄士隱的老道說「太虛幻境即是真如福地」，前後打通的話，真如福地未嘗不在大觀園所在的紅塵俗世中，就個人來說，指向意識與潛意識的整合、個體人格的完成！<sup>58</sup>重點不在現象、不在真假，而在所持心境，如坎伯所說：「所有的神，所有的天堂，所有的世界都在我們自己心裡。」<sup>59</sup>

<sup>58</sup> 英文 individual（個體），可以拆成 in-（合併）、-dividual（分開的），故 individual 一詞有將潛意識、意識諸般層次經過整合而臻至完整人格的意味。見 Jeffrey Raff 著；廖世德譯：《榮格與鍊金術·序章》（臺北：人本自然文化，2007年8月）。

<sup>59</sup> 《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，頁 69。



## 引用書目

### (一) 傳統文獻

《莊子》，《百子全書》，臺北：黎明文化，1996年，第34冊。

《中論》，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐，1983-88年，第30冊。

曹雪芹著、蔡義江校注：《紅樓夢》，杭州：浙江文藝出版社，1993年10月，授權元智大學《紅樓夢》網路教學研究中心：<http://cls.hs.yzu.edu.tw/hlm/read/text/TEXT.ASP>

### (二) 近人論著

#### 1. 中英文著述

Joseph Campbell、Bill Moyers 作；Betty Sue Flowers 編；朱侃如譯：《神話——內在的旅程，英雄的冒險，愛情的故事》，臺北：立緒文化，1995年6月。

Joseph Campbell 作；朱侃如譯：《千面英雄》，臺北：立緒文化，1997年7月。

Sigmund Freud 著；賴其萬、符傳孝譯：《夢的解析》，臺北：志文出版社，2001年3月。

Jeffrey Raff 著；廖世德譯：《榮格與鍊金術》，臺北：人本自然文化，2007年8月。

王蒙：《心有靈犀》，北京：人民文學出版社，2002年4月。

朱一玄編：《紅樓夢脂評校錄》，濟南：齊魯書社，1986年9月。

宋淇：《紅樓夢識要——宋淇紅學論集》，北京：中國書店，2000年12月。

郭玉雯：《紅樓夢人物研究》，臺北：大安出版社，1994年4月。

#### 2. 論文集論文

史梅蕊：〈《金瓶梅》和《紅樓夢》中的花園意象〉，徐朔方編選校閱、沈亨壽等翻譯：《金瓶梅西方論文集》，上海：上海古籍出版社，1987年7月。

余英時：〈《紅樓夢》的兩個世界〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，南京：江蘇人民出版社，2003年1月。

#### 3. 期刊論文

付少武：〈論黛玉葬花在《紅樓夢》整體結構中的意義〉，《紅樓夢學刊》2005年第3輯。

朱崇儀：〈大觀園做為女性空間的興衰〉，《中外文學》第22卷第2期，1993年7月。

江寶釵：〈論《紅樓夢》的真假結構所顯示的意義〉，《紅樓夢學刊》1996年第2輯。

汪道倫：〈《紅樓夢》的真假兩個世界〉，《紅樓夢學刊》2003年第2輯。

宋浩慶：〈大觀園裡的悲歡離合〉，《紅樓夢學刊》1991年第3輯。

吳登臺：〈關於紅樓夢「兩個世界」的探討〉，《國立虎尾技術學院學報》第2期，1999年3月。



《紅樓夢》大觀園的施設意義與其中的成長內涵

李惠儀：〈警幻與以情悟道〉，《中外文學》第 22 卷第 2 期，1993 年 7 月。

李豔梅：〈從中國父權制看《紅樓夢》中的大觀園意義〉，《紅樓夢學刊》1996 年第 2 輯。

邵寧寧：〈啟蒙神話與成長的悲劇——《紅樓夢》人生解讀〉，《紅樓夢學刊》2002 年第 2 輯。

單世聯：〈記憶的力量——《紅樓夢》意義述論〉，《紅樓夢學刊》2005 年第 4 輯。

戴武軍：〈論曹雪芹對人生方式的新探索〉，《紅樓夢學刊》1994 年第 3 輯。



# The Symbolism and Function of the Grand View Garden in “*The Story of Stone*” and the Connotation of Awakening

**Chang, Yih-ping**

Abstract

Joseph Campbell believes that the pedagogical function of myth is to serve as a guide for individuals during an introspective journey on which they derive insight into life. Cao Xueqin, with a somewhat similar intent, writes “*The Story of the Stone*” to create a new awakening myth for his posterity. In this paper, the Grand View Garden is treated as the dramatic venue where the myth of life is performed. Section 1, the symbols and function of the Grand View Garden are discussed. Section 2 discusses what the main character learns when growing up in the garden. The factors leading up to and the meaning of the ruin of the garden are explored in section 3. Section 4 explains how to overcome conflicts between inflexible affection in one’s mind and impermanence in life and how to resolve the contradictions between the real and the unreal, the eremitic impulse and attachment to society.

This book clarifies that affection, rather than the opposite of social decencies, should be the basis of ethics. Besides, the saddest thing in life lies in the confrontation between long-lasting love and the ephemerality of life; that results in the biggest contradiction when the value of life goes against the truth of it. Buddhist prajña appears as the solution -- the key to growing is to have “full awareness of Dao through affection.” When there is no longer conflict between affection and ephemerality, to live means being in here and now and to be who one is, going along with the nature of synchronicity. That’s the teaching Cao



conveys in “*The Story of the Stone*”.

The Grand View Garden is destroyed eventually, but for readers, the novel, though being a work of fiction in which “Truth becomes fiction when the fiction’s true/ The real becomes not-real where the unreal’s real,” is itself immortal and holds mythological significance.

**Keywords:** *The Story of the Stone*, the Grand View Garden, enlightenment of growth



東吳大學  
Soochow University

《中文標章》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第二十三期

## 彭小妍《斷掌順娘》中 女性意志與命運的對照書寫

郭湘琳\*

### 提 要

《斷掌順娘》重述日據到光復期間，女性在新舊過渡時代的自處差異，藉由書中女性重現當時女性的地位和心態。作者鮮明的形塑出「傳統」與「違逆」的女性，並且利用人物之間的相處、角色自身的心情轉折，加上時代風氣的特有文化，形成這本小說的核心思維。不同身份的女性輾轉感情、家庭與事業等不同領域，她們的形象與命運皆產生不同的轉變。作者融合人物形象與社會背景，塑造出具有不同個性的人物，並引領讀者一一檢視她們的心理歷程。依循《斷掌順娘》所形塑出「傳統」與「違逆」的兩種女性，個別探討其中的人物及其身份和形象的特質，就此解構在彭小妍（1952-）所觀察及詮釋在大時代下女性社會生活與心態。藉由結合人物形象與社會背景共同討論，以瞭解彭小妍撰寫此書所寄寓的女性主題和抉擇。

關鍵詞：彭小妍，斷掌順娘、女性形象、女性命運、違逆角色

---

\* 國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士生



## 一、前言

中國自古受儒家文化的薰陶，在父權為主體的儒家思維下，女性的身份及地位無形中不斷的受到壓迫和束縛，凡女性之言行、思想無不受到「男尊女卑」的觀念所箝制，因此，女性的地位長期處於禮教的打壓和漠視。《詩經·斯干》：「乃生男子，載寢之床，載衣之裳」與「乃生女子，載寢之地，載衣之裼」<sup>1</sup>，道出中國傳統社會重視男子的心態，相對而言，女性的地位較為低下。顯然社會教育家長對待男女的方式有所差別，而這些差異也反映在婚姻上。如《女誡·專心》：「禮，夫有再娶之義，婦無二適之文，……。」<sup>2</sup>女子的心要專一，必須遵從禮教的規範不可再嫁，若為男子，則無需受此規範，可再娶其他女子。故上述典籍無不透露出古代女性始終處於服從的身份，亦是因為這些典籍的推廣，「男主女從」的思想相沿甚久，成為中國人根深蒂固的觀念。

臺灣於 1895 年割讓給日本，當時日本人引入西方思潮，陸續於臺灣各地開設女子高級中學及職業學校，讓女性有機會得以從事職業工作，然課程中，除了基本知識與專業教育外，女性主要學習的內容仍擺脫不了傳統女性的德行教育，諸如貞淑、勤儉等。殖民教育主要在培養賢妻良母和忠良愛國的女性，並帶有種族差別與性別歧視的觀念，且在「男主外，女主內」的傳統觀念影響下，能真正從事職業工作的婦女並不多。<sup>3</sup>日本人一方面雖提倡禁止纏足，讓婦女身體得以解放，加上日本人引進西方文明的啟蒙，使臺灣婦女的視野逐漸拓展，不再僅限於家庭生活，然而，日本傳統教育教導女性儒家思想，即便是受教育的女性回家後還是要侍奉男人。<sup>4</sup>綜觀而言，日據時期的女性雖因日本人的政策下，得以投入生產行列，但其地位亦受到日本傳統帝國社會主義結構的影響，日據時期的女性即是處在此種新舊交替的階段。

彭小妍（1952-）《斷掌順娘》重述日據到光復期間，女性在新舊過渡時代的自處差異，藉由書中的女性反映當時女性的地位和心態。女主角順娘--陳順英，從小學習閩中教育，亦遵從纏足之習，於丈夫陳烏秋去世後，獨立撫養兩個兒子，兼顧家庭生活與店面生意，處事合宜毫無落人口舌之事，為《斷掌順娘》中傳統的女子角色；與傳統女性形象對立的角色，其中包含順英養子之妻--儼賢，自小與兩位兄長一同接受新式教育，長大後在學校教書，雖擁有高學識，卻對女工一無所知，以致「新時代」儼賢嫁至陳家時，無法輕易適應婆家的生活。彭小妍雖以順娘貫穿整部小說，但是，《斷掌順娘》並非單僅著眼於順娘這一人物，而是由順娘與其周圍女性的生活所構成，因此，使《斷掌順娘》這本書更引人注目。<sup>5</sup>

本文擬用《斷掌順娘》女性為「傳統」與「違逆」兩種類型，分別探討其中所代表的人物，其身分和形象的特質，就此解構作者所觀察及詮釋當時社會女性的生活和心態。藉由結合人物形象與社會背景一同探討，以瞭解彭小妍撰寫《斷掌順娘》所寄寓的

<sup>1</sup> 屈萬里：《詩經釋義》（臺北：華岡出版部，1967年10月），頁146。

<sup>2</sup> 〔南宋〕范曄撰，李賢等注：《後漢書·列女傳》（臺北：中華書局，1974年），卷84，頁2790。

<sup>3</sup> 陳文團、何珮瑩：《現代婦女哲學》（臺北：國立空中大學，2002年6月），頁105-107。

<sup>4</sup> 同前註，頁227。

<sup>5</sup> 王德威：《斷掌順娘·序》（臺北：麥田出版社，1994年1月），頁5-6。



女性主題與抉擇。

## 二、依循命定：樣版人物的形質

中國古代的婦女教育強調女性應懂得男尊女卑之道，使之甘於屈居於卑下地位，並遵守道德的規範。<sup>6</sup>如同《禮記·曲禮》論及：

男女不雜坐，不同椀、桮，不同巾、櫛，不親授。嫂叔不通問，諸母不漱裳。外言不入於梱，內言不出於梱。女子許嫁，纓，非有大故，不入其門。姑、姊、妹女子，已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。<sup>7</sup>

儒家主張男尊女卑，故極為強調男女之別的觀念。即使一家人，男女不能雜坐，衣服也不能掛於同處，不使用相同手巾或梳子，不親手傳遞物品。叔嫂之間不直接問答，女性不參與政事，男性不過問家事。似乎有違常情的規範皆出於男女有別的思維，而男女有別進而建立男尊女卑。因此，不斷教育女性應當柔順，且柔順的對象並非只有男人，而是對由男性所奠定的禮教規範。女子許配後，除非未婚夫家中有重大事情，決不能進對方家門。女子嫁後回家，亦不能與兄弟同坐與同食。這些禮法規範皆是男女之間應遵守的禮教，從中也可以發現，女性的地位在無形之中，被規範在卑下的一方。東漢班昭的《女誡》為教育女子的典籍。此書是在她晚年臥病時所寫，專以教導家中女性，以防嫁後不懂婦禮。《女誡》分為〈卑弱〉、〈夫婦〉、〈敬慎〉、〈婦行〉、〈專心〉、〈曲從〉以及〈和叔妹〉七篇，全書要旨在於說明女性當卑服，強調男尊女卑，讓女性背負更沉重的禮教枷鎖。<sup>8</sup>如〈敬慎〉記載：

故曰敬順之道，婦人之大禮也。<sup>9</sup>

書中教育婦女對長輩、丈夫皆要敬重順從，才是合乎禮節。也因為班昭《女誡》的流傳，被後世奉為婦女言行之準則。直到現在，許多女性小說敘述女性因為時代氛圍的影響，致使她們必須過著壓抑且順從逆境的生活。彭小妍《斷掌順娘》描寫的背景為日據到光復期間，當時社會界於新舊時代的過渡階段，女性的生活方式隨著社會的動盪亦產生不同的變化，如同時代有「新」、「舊」之分，一個來自父權宰制的書中女性，亦面臨思維的衝擊與改變。因此，彭小妍將女性區分為「恪守禮教」與「悖離傳統」兩種類型，表述女性的抉擇與心理。也藉由前為守舊、後為追新的交疊，女性有不同的抉擇下，由讀者去定奪兩者抉擇的是非，進一步的去思考在這背後所代表的社會規範與意涵。

### （一）堅信父權的陳規

<sup>6</sup> 高世瑜：《中國古代婦女生活》（臺北：臺灣商務印書館，1998年12月），頁68。

<sup>7</sup> 〔清〕孫希旦：《禮記集解·曲禮》（臺北：文史哲出版社，1990年），卷2，頁43-45上。

<sup>8</sup> 同註6，頁68。

<sup>9</sup> 同註2，頁2789。



中國傳統婦女始終處於男主女從的地位，被塑造成「服從」的角色。身為女性，從小被教育必須服從父親、長輩或丈夫的命令，不能有所違背或反抗。「父權」一詞據西人的解釋，乃相對於女性的權力主張與中國既有的傳統概念在父權意識上是為互通：

「父權」一詞所指涉的是在其中女性利益被屈從、附屬於男性利益的那種權力關係。這些權力關係採取多種形式，從勞動的性別分工與繁衍後代的社會組織，到我們藉以生存的女性(femininity)之內化規範。父權權力依繫於生物學之性別差異被賦予的社會意義。在父權的話語中，女性的本質與社會角色是在一個和男性規範的關係中被定義的。<sup>10</sup>

女性在父權體制中，被界定為屈從且附屬的地位，無論是社會組織或是家庭生活，她們身上背負著許多禮法規範，而這些教條在父權制度中，被視為理所當然，這東西相同的社會意識自成了女性主義者反抗的對象。西蒙·波娃(Simone de Beauvoir, 1908-1986)於《第二性》(Le deuxième sexe)更說明：

父權制被明確建立起來：法典必然是男性起草的。他們自然要賦予女人以從屬的地位；不過有人可能認為，他們會像對待孩子和牲畜那樣仁慈地對待女人--但事實完全不是這樣。<sup>11</sup>

指出父權制度下，男性將自己的地位合理化，相對來說，女性就被賦予為從屬的一方，在這樣的社會中，女性必須服從男性的意志，有些女性更是因為在男性的徹底佔有和控制下，被降到物的等級，全然沒有自己的意志與尊嚴。<sup>12</sup>於是傳統女性對於父權社會加諸在己身的禮教規範，只能採取默默接受進而坦然。女子尚未出嫁時，必須學習禮教，是故使生「女教」。《詩經·斯干》論及女子教育的內容：

無非無儀，為酒食是議，無父母詒羅。<sup>13</sup>

教導女子不可違背長輩和丈夫的命令，柔順的態度才是美德的表現。女子只需待在廚房議論酒食，莫使父母將來被人責備。另外，傳統出有一套專供女子學習的德育教材，即《女四書》。《女四書》分別為東漢班昭所著的《女誡》、唐代宋若華的《女論語》、明成祖仁孝皇后寫的《內訓》和清朝王相母親所寫的《女範捷錄》。《女四書》為女性專用的書籍，無論識字與否，皆為女子思想上唯一學習的依據<sup>14</sup>，而學習「女教」的目的，大抵是為了教育女性成為賢妻良母，長久影響中華文化的女性。據此檢視《斷掌順娘》中的女性正是順娘，一位傳統禮教規範下的人物：

<sup>10</sup> 克莉絲·維登(Chris Weedon)著，白曉紅譯：《女性主義實踐與後結構主義理論》(臺北：桂冠圖書，1994年8月)，頁2。

<sup>11</sup> 西蒙·波娃(Simone de Beauvoir)著，陶鐵柱譯：《第二性》(臺北：貓頭鷹出版社有限公司，1999年10月)，頁91。

<sup>12</sup> 同前註，頁92。

<sup>13</sup> 同註1，頁146-147。

<sup>14</sup> 同註3，頁91-95。



「說起包粽子，我們全大瓦厝包的最好的，大概是烏秋嫂第一。煮起來米粒就是米粒，內餡是內餡，外面包起來每一個角整齊平均，不會有的大的有的小，這才是工夫。」<sup>15</sup>

順娘善於酒食，手藝精湛，為大家認可的事實。且順娘做事細心，毫不馬虎，料理絕不偷工減料，所包的粽子才會粒粒美觀可口，令人稱讚不已。順娘所具備的能力，係由家中長輩教導而成，而這功夫本立於女性婚前所習的「女教」，目的自為了能夠成為賢妻良母，照顧家庭。結婚之後，生育子嗣為女性最重要的責任，因為在父權主義的禮法上，唯有男性子孫才可延續姓氏，繼承香火並祭拜祖先，故男性的存在價值極為珍貴。反之，女性存在的唯一任務便是生子，有了兒子，女性才有可能因子而貴，受人尊重。<sup>16</sup>在夫婦所構成的社會層次中，經由婦女守節的道德實踐，社會的核心就能獲得持續，即使一家之主不幸早逝，只要妻子堅貞不移，撫養夫家的子嗣長大成人，這個家庭實質上就得到延續。<sup>17</sup>如同順娘的丈夫於婚後三年去世，孩子與家庭頓時成為順娘必須獨自撫育和支撐的責任：

烏秋婚後三年即病故，遺下金水、金石兩個兒子。二十餘年後，陳家布莊擴張成兼營裁縫，交易蒸蒸日上。……長子金水天生怪病，動不動就痙攣倒地，口吐白沫，拖到二十五歲，便長年臥病，幾成廢人。次子金石雖然體魄健全，卻是不折不扣的浪蕩子，成天流連於大稻埕和艋舺入船街一帶的酒家，不務正業。真正撐著家業的是婦道人家。<sup>18</sup>

順娘婚後為丈夫生下兩個兒子，然而烏秋後來因病去世，順娘除了獨自撫養兩個兒子外，也要打理丈夫遺留的事業，其辛苦不言可喻。順娘唯有的兩個兒子皆不成才，長子金水天生怪病，眾人自然而然聯想是順娘斷掌的緣故：順娘帶有斷掌，才會剋死結褵三年的丈夫，如今長子的怪病想必與此有關。在社會所形成斷掌剋男丁的觀念下，亦有可能影響自己的子嗣，成為順娘心裡沉重的枷鎖，同時加深對自己命運的順從。二兒子金石的浪蕩行為，是順娘出於對金石已失去父親的歉疚與憐惜之情，且認為丈夫之死係自己的緣故，最終縱容金石行為所導致的結果，以致丈夫死後，真正能夠持家的唯有順娘一人而已。

夫妻在傳統禮法規範裡，為社會的核心單位，這意味著夫婦以外的男女交往皆屬於禮不合。<sup>19</sup>家族中的男女，難免會遇到生活上的接觸，因此，有些禮法格外需要注意：

男不言內，女不言外，……外內不共井，不共湔浴，不通寢席，不通乞假。男女不通衣裳，內言不出，外言不入。男子入內，不嘯不指，夜行以燭，無燭則止。女子出門，必擁蔽其面，夜行以燭，無燭則止。道路，男子由右，女子由

<sup>15</sup> 彭小妍：《斷掌順娘》（臺北：麥田出版社，1994年1月），頁87-88。

<sup>16</sup> 同註3，頁90。

<sup>17</sup> 費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：臺大出版委員會，1998年6月），頁17。

<sup>18</sup> 同註15，頁114。

<sup>19</sup> 同註17，頁18。



左。<sup>20</sup>

上述皆是區隔生活中男女的行為規範，女性的生活範圍只限於家庭瑣事，除了家務，女性沒有立場干涉公事。此外，女性不能隨意外出或與外人交往，就算在家中，也不能與男性同席而坐。女性在外不能任意活動，走路也要與男性分道而行。這些規範全是為了維繫父系社會的秩序，所以，女性守節不單只是牽涉到對婚姻關係的信守，同時也是希望能夠達到傳統婦德守身的理想。<sup>21</sup>然而，守節是長期的道德堅持，婦女尚需抵抗侵產與迫嫁的壓力，獨立支撐家計。因為只要新寡的婦女守節不二嫁，父系家庭便不會因為丈夫的死亡而斷絕。<sup>22</sup>而順英在面對丈夫病故時，選擇照顧家庭與支撐事業：

……來人是七舅公，原是一個遠房親戚，順英請來店裡幫忙。婦道人家拋頭露面不成體面，洽購布疋、簽署訂單等對外情事，就由他掌管。……<sup>23</sup>

順娘遭遇丈夫亡故，非但沒有逃避寡婦所必須承擔的責任--照顧兒子，同時肩負起丈夫的事業。為了避免流言蜚語，凡是需要與外人接觸的事宜，皆請男性長輩出面商談。順娘是一位堅信傳統婦德的人物，舉凡她的作為和思想，莫不架構於道德禮教之上，也因此，大瓦厝村人無不對順娘的操守與品德感到敬重。而前文所提及最為突兀處在於順娘既能處理商務問題，何以必須由男性長輩出面，成為本敘述當中最為鮮明且突出的議題。這命題代表順娘對於舊禮教中「男女不親授」及「女不言外」此兩種原則，亦見順娘雖然擔負起男性的責任，可是卻無男性的權利，順娘不僅對此甘之如飴，並且勝任起責任，亦將家務打理妥善，目的在於不會引起村人的閒語，不對家族產生傷害，這樣維持家計，擴展出男性的責任，並且做到里仁之間的和諧，就順娘而言，她認為問心無愧，也自甘於活在這樣的捆綁與限制中。在順娘之外，尚有一位傳統的人物--即順娘的二媳婦，對照順娘堅忍不拔的個性，桂枝則顯得懦弱，和順娘形成比照。

## （二）接受不幸的婚姻

早期社會教導女性要兼備女紅和酒食，品格亦要求須得溫和順從。生活在父權制度下的女性，個性長期遭受壓抑，養成只能逆來順受的心態，絲毫不敢悖離加諸於己身的桎梏。反之，女性的性情過於強勢、善妒，丈夫即可以「七出」的名義將之休離。「七出」的內容可見於《大戴禮記》：

婦有七去：不順父母去，無子去，淫去，妒去，有惡疾去，多言去，竊盜去。<sup>24</sup>

「七出」又稱「七去」，《大戴禮記·本命》對於「七出」的條例分為：妻子無孝敬

<sup>20</sup> 同註 7，頁 735-736。

<sup>21</sup> 同註 17，頁 9。

<sup>22</sup> 同註 17，頁 3-5。

<sup>23</sup> 同註 15，頁 116。

<sup>24</sup> 〔清〕王聘珍：《大戴禮記解詁·本命》（北京：中華書局，1983年，《十三經清人注疏》），卷 13，頁 255。另有「三不去」得以保障婦女的婚姻，分別為：「有所取，無所歸」、「與更三年喪」和「前貧賤，後富貴」。



公婆之心、無法有子嗣延續夫家香火、與丈夫之外的男性發生性關係、個性善妒、己身罹患惡疾、多口舌或道人是非以及偷竊等。只要妻子符合其中一種條件，丈夫和其家族便可據此休妻。「七出」的訂定，讓女性的地位無形中受到打壓，為了避免處於被夫家休離的命運，女性的個性多為柔順或怯弱。觀看《斷掌順娘》中，順娘次子金石之妻——桂枝的個性偏屬軟弱，因其家中長輩的教導與其性格使然，面臨逆境時只能逆來順受，不敢反抗。桂枝與婆婆順娘從小同為學習傳統女性教育，但是她的個性與順娘相比，便顯得懦弱而口拙：

順英最得力的助手是金水的童養媳。阿菜是順英一手調教出來的，不但烹煮、刺繡樣樣行，……順英把家中錢櫃、倉庫的鑰匙都交給她掌管。大戶人家中，管鑰匙就是掌權，做婆婆的當然是信得過她；……縱使阿菜恃寵而驕，多少護著她。這方面金石的媳婦就吃了虧。桂枝出身小戶人家，雖然勤快聽話，但天性懦弱，加上連個丈夫都拴不住，更直不起腰來。<sup>25</sup>

阿菜為金水的童養媳，從小由順娘帶大，與順娘相處之間如同母女，且阿菜本就聰明伶俐，家庭掌度與生意掌管皆由順娘親自調教，故順娘對於阿菜難免有所偏愛。與長媳相較之下，二媳婦桂枝出生小戶人家，個性天生懦弱，嫁進大戶人家，總覺低人一等。再者，嫂嫂個性強勢，婆婆亦有所偏袒，桂枝能夠倚靠的丈夫又經常出去花天酒地，三天兩頭不見人影，令桂枝在家中的地位更顯低下。而桂枝面對妯娌不親與婚姻不美滿的困境，她所採取的態度是隱忍。

除了對婚約的信守，婦女的貞節與守身的概念皆為重要的道德操守。傳統的父系社會裡，婦女並沒有固定的身份<sup>26</sup>，必須經由「三從」的原則來認定。<sup>27</sup>女子出嫁前，身份來自父親，為這一家的室女；出嫁後，身份來自丈夫，為其妻子；夫死後，藉由兒子而得到母親的身份。由此可知，結婚對於女性來說，意義相當重大。因為，婦女在結婚之後，她的身份地位來自婚姻，婦女必須執守貞節，而這其中包含了身體的貞操與對婚姻的節操。<sup>28</sup>當男女雙方進入婚姻的階段，父權社會不斷要求女性必須貞節守身，不可與丈夫以外的男性有身體上的接觸。反之，男性若是有了外遇，便不是太大的過錯。《斷掌順娘》中，金石有了外遇，桂枝對於背叛婚姻的丈夫感到傷心與失望，但是，婆婆對於兒子的行為亦依循她所受的教育，要求同為女性的媳婦予以接受忍讓：

順英說道：「先把金石找回來再說吧。初三到現在沒見到人影，這孩子不知在鬧什麼。小夫妻吵架鬥嘴怎能持久，床頭吵、床尾和。桂枝，你也不要太認真了。」

被說的人臉上掛不住，緊抿著嘴不吭氣，眼光不知往哪裡落才好，只得垂下眼

<sup>25</sup> 同註 15，頁 115。

<sup>26</sup> 同註 17，頁 13。

<sup>27</sup> 三從的內容為：婦人，從人者也；幼從父兄，嫁從夫，夫死從子。參見同註 7，頁 709。

<sup>28</sup> 同註 17，頁 13。



簾看看自己圓挺挺的肚子。……<sup>29</sup>

金石是個不折不扣的浪蕩子，成天只知流連酒家，不務正業，就連桂枝懷孕時，也照樣不見人影。儘管桂枝心中充滿委屈，對於婆婆睜一隻眼閉一隻眼的態度，也不敢多說一句。因為婆婆本身也是這樣被教育長大，自然會要求同樣身為女性的二媳婦應當忍讓。順娘在當時所處的社會環境，無疑是位受害者，在要求同是女人的二媳婦容忍自己丈夫的外遇時，順娘這位受害者同時也是位加害者，成為女性壓迫女性的現象。不僅如此，桂枝與大嫂之間的互動同樣也是處於被壓迫的一方：

「妳婆婆待妳還好嗎？」母親問她。

「婆婆脾氣真好，連對傭人都細聲細氣的。倒是大伯娘，看起來挺厲害的，家裡人都怕她。婆婆好像也事事讓她。」……

「……，可憐的是二伯娘，一天到晚受她的氣。」<sup>30</sup>

透過順英養子之妻與母親的對談可以察覺，阿菜是童養媳，預定要為天生怪病的金水延續子嗣，出於對阿菜的愧疚之情，順英對她幾乎是百般縱容，因而造就阿菜日趨霸道的個性。無論是家務或是事業，大多為婆婆與大嫂主事，桂枝毫無主權，只能依從她們的囑咐行事，就算與大嫂之間有所摩擦，也只好忍氣吞聲。在父權社會的影響下，女性被塑造成服從、被動以及柔順的角色，幾乎沒有自己的想法，只能藉由父親、丈夫和兒子得到室女、妻子及母親的身份。對於箝制己身的禮教規條，僅能選擇順服。遭受不幸的婚姻亦只能接受忍讓，因為若是對於丈夫的行為表現善妒，即是違反「七出」之條。在此敘事之下，順娘不僅為父權受害者，更在此氛圍下由受害者轉化成加害者：桂枝的順從，成了婚姻禮制下的犧牲品，失去了幸福。然而，因未受「良好教養」的阿菜，卻猶如在註定悲淒的命運中掙脫，和順娘、桂枝形成了強烈的對照。

### 三、違逆命運：叛離角色的意志

《斷掌順娘》中除了接受社會所規範性別責任的女性，尚且有與此既存身份相違抗的叛離個體。作者利用時代風氣的特有文化，形塑出因為「沖喜」得到改變的一位女性，以及接受新式教育的新女性。由這兩位女性也必然會與傳統禮教所約束的既有女性開展不同生活的形態，前者缺乏了性格上的管束，後者則得到新式教育而讓自己有不同以往的定位。這兩位女性成為此書當中試圖要驗證父權下是否存在著女性的真正自由，成為順娘的對比。

#### （一）框架中的叛逃

<sup>29</sup> 同註 15，頁 142-143。

<sup>30</sup> 同註 15，頁 165-166。



「童養媳」制度在臺灣的流行是常見的現象，無論是富裕或貧窮的家庭，很多人會將女兒送至「夫家」，從小開始養育，避免婆媳不和等家庭問題，並且認為這樣做女兒才會容易與「夫家」同心。<sup>31</sup>但「童養媳」亦成了「夫家」附帶的勞工，甚至被當成奴隸，此與雙方家庭為節省嫁妝與聘金有所關聯。除了把女性當成「物品」看待之外，這樣的制度讓女性毫無「家」的感覺。<sup>32</sup>順娘的長子金水，兩歲時發現得了癲癇，順娘到處求神拜佛，尋求破災之道卻苦無頭緒，心急之下聽信旁人主意，決心找一個福大命大的女嬰，為金水「沖喜」。

阿菜從小不喜歡這幢高大陰暗的古厝，甚至有一種莫名的恐懼感。這幢古厝是長形的，……最怕的是從前廳到內院時要經過走廊，即使是大白天，走廊裡也是伸手不見五指，……阿菜已經長到十六歲了，每次經過公嬪間門口，腳步總忍不住遲疑下來，向裡面偷窺一眼，昏暗的燭光中，不知多少陳氏的祖先默默無言地看著她，……<sup>33</sup>

阿菜由順娘撫養長大，順娘一直對她耳提面命，金水是她的丈夫。出於本能，阿菜不想嫁給患有癲癇的丈夫，在這種抗拒的心理下，阿菜對陰暗的古厝與陳氏的祖先感到不安和恐懼，這些情緒是來自傳統的時代重量，壓在自己的身上：阿菜必須替金水產下子嗣。藉由阿菜面對陰暗不見光明的古厝與祖先牌位的鋪陳，營造出阿菜從小對親事的不安全感，甚至延展至她成長時，仍持有恐懼的心態，而這種不安的情緒為阿菜日後的生活埋下了伏筆。

阿菜十二歲以來，順娘總會領著她燒香祭拜祖先，起初，阿菜害怕不敢進到公嬪間燒香，順娘便會哄她，告知這是長媳的責任，因此，阿菜意識到她與金水的命運已經密不可分：

……阿菜閉上眼睛，不願看鏡裡晃動的阿母背影，但腦海裡又浮現一張扭曲的臉和抽搐的四肢。她驚惶地張大眼，幾乎向鏡裡的阿母背影跪倒求情：「不要把我與金水送做堆，把我嫁給乞食的、搬戲的，我也侍奉你一世人。就是不要金水！」

這句說不出口的哀求震碎了阿菜的心，像把整個陰暗的房間和深幽的古厝都爆裂了。……

註生娘娘無黑仁的眼睛默默地俯看著阿菜，穿著白衣白裙的阿菜直挺挺的跪著，不願意看見跪在身旁的金水，默默地質問在心裡重複了千萬遍的話：「為什麼把我匹配給金水？我生得不比別人醜，做事不比別人欠勤快，為什麼是我做他的媳婦仔，而不是隔壁的春蘭，或是我生母家的姊妹？」<sup>34</sup>

阿菜一連串不想嫁給金水的心情，訴說她內心充滿委屈、痛苦與乞求，而後感到憤

<sup>31</sup> 同註 3，頁 104。

<sup>32</sup> 同註 3，頁 105。

<sup>33</sup> 同註 15，頁 73-74。

<sup>34</sup> 同註 15，頁 79-81。



恨和不解。她原想懇求順娘放棄這門親事，但是，阿菜明白即使順娘疼愛她，也無法比擬順娘對金水的愛。跪在神像前的阿菜，覺得自己生得不醜，卻要嫁給一個可能隨時會發病過世的人，這樣的情緒，使阿菜開始痛恨起自己不公平的命運。阿菜依然困在傳統的禮教當中，她認為婦容和婦功是女性能夠掙破當下困境的條件，她自是可以拒絕讓患有怪病的男人成為自己的丈夫，也一直認定自己有選擇丈夫的權力。

阿菜回房以後，關上房門躺在床上，雖然十分疲倦，卻不敢閤上眼睛，因為她怕自己一閉眼就睡著了。明天是新婚前夕，晚上新床搬進來後，要讓一名生肖屬龍的童男和金水睡在上面，聽說是早生貴子的意思。如此一來，明晚阿菜勢必要和阿母睡，到時就插翅難飛了。……

意識朦朧中，她看見眼睛往上翻的金水在原地旋轉，轉的昏天地暗、星月墜落。……阿母悲哀的觀音臉一晃眼變成了阿菜怨恨瘦削的臉龐，不知是阿母還是阿菜在聲嘶力竭地哀叫：我的兒……

……她驚恐地閉上眼睛，努力和自己理論：阿菜，這是你最後的機會了，今晚若是不逃，就只有嫁給發癲仔，不只是你自己，子子孫孫有了金水的血液，都永生永世不得翻身！<sup>35</sup>

阿菜對自我身體有強烈的自主性，促使她與金水的婚期決定後，每天仔細觀察家中每個人的作息，等待叛逃的時機。在新婚前夕的前一晚，代表她離走的最後機會，心中明知不能睡著，但忙碌一天的阿菜，無法克制生理上的疲累，半夢半醒間，金水發病的情形與順娘心碎的模样浮現腦海：即將要嫁給患有癲癇的男子已屬不幸，若是遺傳給後代子孫，對她打擊更大，於是她逃離這段婚姻。

走一步算一步了，先到渡口要緊。阿菜一腳跨出後門，快步向西行去。……在黑暗中她聽見呼呼的風聲和自己鞋子踩在碎石上的聲音，蟲鳴和蛙聲彷彿也震耳欲聾，像有魔力無邊的鬼魅魍魎在追逐她。阿菜驚惶地看著無邊無際的夜空，為什麼還沒看到觀音山？觀音山就在淡水渡口正對面，到現在還沒蹤影，是不是走錯路了？

……倏然間道路大開，碎石路變成了沙質路面，黑暗中河堤在望了，觀音山在正對面俯瞰著淡水河身。阿菜欣喜若狂，三步併做兩步，連跌帶爬地攀上河堤。一到河堤頂上，她往下俯瞰淡水河，不覺張嘴驚叫起來——漆黑的淡水河怒濤滾滾，大量石塊木材和不知名的飄浮物在奔流的河水中浮沈著，向西邊天際狂捲而去。……。<sup>36</sup>

阿菜趁著天黑四處無人離開從小生活的陳家，內心忐忑不安，四周的聲音在黑暗中亦顯得格外清晰擾人。當阿菜看見河堤，心知渡河後便真的和這註定的命運隔絕，沒想到淡水河因為連日大雨滂沱水位暴漲，四處不見船隻的蹤影，只見大量的飄浮物於河水

<sup>35</sup> 同註 15，頁 99-101。

<sup>36</sup> 同註 15，頁 105-106。



中飄流著，心中最後的希望也頓時落空，當下明白已經沒有辦法回到娘家脫離苦境。隔著滾滾河水的觀音山，似乎也隱約透露著阿菜無法得到救贖。《斷掌順娘》不斷援引觀音的形象，藉以陳述書中女性想獲得救贖與解脫，然終究無法成功。關於觀音的形象，林淑媛說過：

佛經上曾記載觀世音菩薩的本生因緣與願力，……這些經典中敘述觀世音發願要救度眾生脫離身心的一切苦惱，祂發願將果德回向給眾生。在觀世音菩薩的誓願中無不展現拔濟眾生脫離苦海的精神，……是無論眾生有罪無罪、身分、地位皆與以救濟的平等精神……<sup>37</sup>

觀音為神聖的象徵，加上佛經將觀音塑造為救世主的角色，賦與廣度眾生及救苦救難的精神象徵，能夠除去人類世界的一切災厄，給予人類生存的希望，使人類對觀音產生虔誠的情感，信賴觀音的救度能力。然阿菜在逃婚途中，因為波滔洶湧的河水，阻擋了阿菜前去的步伐，只能望著眼前的觀音山無法前進，終究無法獲得真正的救贖，只能回到原有的命運中。叛逃的女性受困於禮教而無法完成自己的意志，然而即使要延用男性來改變自我身份的方法，即文章當中的女性王儼賢，依循用教育的方式想改變自己既有的低下身份，然而終究還是歸於失敗，因為與社會對她的期待不合：生子與持家。

早期女性並無和男子有同樣受教權，就算在家中有學習的女性，內容也只限於女學、女教等婦訓教條。直到日據時期現代化的影響，日本開始提倡以中國四德為中心，揉合大和民族的母性教育。日式的女子教育相當重視國家觀念，並讓女子以身為社會的一份子為榮，使女性的生活超越狹隘家庭的限制。<sup>38</sup>加上儼賢父親認為女子也可唸書，讓儼賢的生活與傳統女性大相逕庭：

……王議員堅持女兒要和兩個兒子同等待遇，只要能讀書，一樣送日本留學。議員太太怕女兒書讀多了嫁不出去，吵吵鬧鬧的結果，總算爭取到最後原則：女兒決不放洋。留學不成，儼賢引為一生憾事不提，沒想到婚事還是蹉跎到二十三、四歲。<sup>39</sup>

儼賢的父親支持女兒到日本讀書，但是，在母親的堅決反對下，儼賢只好放棄到日本留學，而這次無法達成的留學夢遂成儼賢的遺憾。儼賢母親認為女子只需學習女紅，念書對於婚姻毫無幫助，只要懂得操持家務即可嫁給好人家，然儼賢雙親寵愛女兒，想為女兒擇一門好親事，卻因儼賢受過新式教育的薰陶，眼光極高，婚姻因而蹉跎。後來，她嫁給順英養子，仍無法忘懷留學夢。儼賢對於自己的學歷頗為自豪，一日有次機會可以展現她的才識，她自是欣喜萬分：

一次偶然的機會，儼賢的長處總算在婆家發揮出來了。平日有信件來往，白天家中男人和上學的女孩兒不在時，照例是請村裡陳湘公過來讀信，再照著回信

<sup>37</sup> 林淑媛：《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》（臺北：大安出版社，2004年11月），頁82。

<sup>38</sup> 胡藹若：〈臺灣婦女人權運動的遞嬗〉，《復興崗學報》第八十六號（2006年6月），頁275。

<sup>39</sup> 同註15，頁157。



人的意思把回信寫好。這天郵差送了一封金石從日本寄來的信，順英差人去找陳湘公幫忙，對方回話說正患了風寒，……順英著急起來，薄薄一張信紙幾行字，翻來覆去瀏覽，不知兒子是缺錢用，還是又闖了禍。……儼賢冷眼旁觀。若無其事地說道：「阿母，我來看看吧。」順英張大眼睛看她，恍然大悟：「哎呀，儼賢不是教過書嗎？放著現成的教書先生不用，老遠跑去麻煩別人，這才叫『點著燈籠找燈』。」<sup>40</sup>

儼賢嫁予本田後，因不善烹飪，個性好強的她覺得傷了自尊，直至金石從日本來信，儼賢終於有機會得以發揮她的長處。後來，家中長輩因為房產之事需與日本聯繫，亦是倚靠她的翻譯。

……正忙著，七舅公來了，招呼儼賢到前廳說話，最近為了城裡房子的問題，儼賢經常幫忙寫信到日本。……儼賢依言伏案回信，內容如何她不負責，最主要是格式不能馬虎，還得文情並茂，非顯出她第三高女的功力才行。果然日後小川來信，大為讚揚她不但日文造詣精深，而且文筆生動，頗有女詩人的才情。……半响信寫完，交給七舅公過目。雖然只看得懂意思大致不差，他照例誇獎兩句：自從拿儼賢代筆的信給陳湘公看過後，他就對這個姪媳婦的日文程度深信不疑。……<sup>41</sup>

七舅公託儼賢寫信給日本的小川，儼賢對於回信的格式與遣詞用字相當用心，展現自己的文筆功力，也因為七舅公的囑託和小川的讚揚，讓儼賢面子十足，一吐自己不懂女工的悶氣。王儼賢想以教育的方式改變自己既有的社會身份，然而終究失敗。導因於她的身份早已決定，受教育只是改變男性社會既有的責任與地位，女性則在既定的社會身份下無法更改。

## （二）家庭權力的轉移

父系社會多半賦予女性「男主外，女主內」的陳舊觀念，對女性而言，「家庭」才是立命之所，她們幾乎都在家中活動，很少有機會能夠接觸到外面的生活。因此，她們在家中的處境與其所能夠掌握的權力密切相關，若是能夠在家中擁有決定權的女性，便可不必擔心受到他人的排擠。反之，則處處要看他人臉色。家庭為社會與國家組成的基本單位，其中的權力分配與和諧關係，直接影響到家庭的運作，事務的分配自為重要。女性的責任在於操持家務以及教養子女，男性則是在外賺取一家生活所需。女性無論是身為妻子或母親，則藉由打理事務與養育子嗣從中獲得滿足與自信。順娘在金水第一次癲癇發作時，接納旁人意見找一位童養媳為金水沖喜，便是希望可以挽救孩子的性命，表達了對子嗣延續的重視，這是順娘依從她所接受的觀念而作出的選擇。

……一歲不到，阿菜就被抱進了陳家的門，作兩歲的金水的童養媳。那時金石還沒斷奶，阿菜就跟著一起吃她的乳。長大後，兩人卻偏偏成了死對頭，話不

<sup>40</sup> 同註 15，頁 168-169。

<sup>41</sup> 同註 15，頁 174-176。



到兩句就吵翻了天。阿菜這孩子，也不知跟誰能合適，打從開口說話就會頂嘴。家裡男男女女沒一個她服氣的，一張嘴經常逼得人無路可退，臉上掛不住。她諄諄告誡她，女孩子口上不饒人，遲早要吃虧。阿菜的對策，不是跺個腳斜睨她撒嬌，就是眼淚汪汪地惡人先告狀，說誰叫別人欺負了她。<sup>42</sup>

阿菜個性得理不饒人，總愛與人爭辯，不肯吃虧。阿菜知道順娘心軟且十分疼寵她，見順娘勸她也只是撒嬌或道人不是。順娘因為讓阿菜成為自己殘缺兒子的妻子心感歉疚，對於阿菜的言行便只是柔性規勸並無責罰。順娘的補償心理形塑了阿菜的性格，也讓她獲得家中的權力，而此權力的獲取，讓她延伸到自身的慾望。烏秋過世二十餘年後，陳家布莊生意興隆，並擴張成兼營裁縫，無論是私人訂製的西服或是公家機關所需的制服，皆由他們製作，而後陳家布莊發展為臺北郡知名的店家。在順娘接手店面經營下，阿菜也延展童年時的任性好強，成了順娘的左右手管理布莊：

順英最得力的助手是金水的童養媳。阿菜是順英一手調教出來的，不但烹煮、縫繡樣樣行，而且能言善道、條理分明，男子都要讓她幾分。順英把家中錢櫃、倉庫的鑰匙都交給她掌管。大戶人家中，管鑰匙就是掌權，做婆婆的當然是信得過她；說不出口的因素，可能是補償她適合金水的委屈，縱使阿菜恃寵而驕，多少護著她。……<sup>43</sup>

阿菜由順娘所教養，無論是酒食或是女紅都極為熟練，而阿菜口齒伶俐且具有持家的本事，也為順娘在事業上的助力。阿菜仗著順娘的寵愛，以及自身不服輸的個性使然，有時男性在她面前都得認輸。阿菜於婚後變成了陳家的長媳，順娘便將家中的錢櫃與倉庫的鑰匙交由她掌管，此舉等於鞏固了阿菜在陳家的地位，也讓阿菜越顯得意與目中無人：

……其實她鐵櫃的鑰匙早就交給阿菜保管，黃金和現錢就看她們妯娌之間怎麼分，只有房地契還抓在手裡。……上禮拜聽說吵的是那一百二十幾兩黃金，現在連一串鍊子也鬧得下人都知道，……但也許就是留得太多了，惹得一家兒子媳婦勾心鬥角。……「本田也真是的，從小把他養大，聽了媳婦的話，就想把這個家丟下不管了。真是娶了媳婦不要娘，沒良心的。」順英閉上眼，有些不快。儼賢是堂堂第三高女畢業的，當初嫁進來，算是委屈了她。三房媳婦輪流掌廚，……也難為她撐了這七、八年。……阿菜從來就是這樣，管大管小、搬弄是非，只能怪自己一向把她寵壞了。順英瞄了阿菜一眼，看她還要說些什麼。阿菜有些心虛，勉強擺出理直氣壯的樣子，繼續說：「阿母，你分手尾錢，可要公道。他們三房是過房的，照理說不應該有分。」<sup>44</sup>

順娘晚年臥病在床，家裡主權交由阿菜掌管。阿菜與桂枝兩人經常為了金錢、首飾起衝突，順娘為排解紛爭，總是拿出身上的首飾給三位媳婦。或許她們有貪圖更多財物

<sup>42</sup> 同註 15，頁 192。

<sup>43</sup> 同註 15，頁 115。

<sup>44</sup> 同註 15，頁 197-209。



的想法，以致同樣的事情一再發生。阿菜藉由事端爭取動產，另一方面，真正的財富源自於不動產的獲取，因此，擁有權力與絕對財富的阿菜，性格始轉變。除了要養身，對子女的養育雖是舊有禮教所賦與她的義務，然而對他們的疼惜，也是出於天生的母愛，這樣的扣環，讓阿菜的性格從原本的猶疑，進而堅決，最後由權力的獲取到財產的搶奪，讓她的性格更加鮮明，成為不接受任何社會規範的女性。

陳家男主人過世的早，兩個兒子不是生病就是玩心太重。順娘從小開始教導阿菜，阿菜也爭氣的成為順娘不可或缺的助手。因為阿菜不肯吃虧的性格和得到順娘移轉的權力，她日趨專橫跋扈，喜管閒事，無論權力或是金錢都想掌握在手中。順娘與阿菜雖同樣擁有家中的權力，然順娘係由於丈夫的死去，「必須」肩負家中的責任與義務，安份且單純的付出與兼融原本屬於男性的義務，並無享受同樣的利益，對順娘而言，權力為其負擔的義務，她本身的權利並沒有因而擴張，只是義務的執行；至於阿菜卻是因為順娘對其歉疚與寵愛，授予她掌管家庭的權力。阿菜擁有權力後，個性日趨跋扈，加上不滿丈夫患有怪病，進一步想獲得男性擁有權力的最大利益為性活動的自主，轉而追求情欲的刺激。

### （三）探尋情慾的刺激

傳統禮教強調著男女有別以及提倡女性貞節的觀念，兩性關係受到制約。<sup>45</sup>所謂的貞節，僅是要求女性保持性的純潔和專一。尚未有婚配的女子必須嚴守童貞，已婚的婦女則是除了丈夫之外，終身不得再婚，與異性不能有身體上的接觸出於父系社會的思維。<sup>46</sup>婦女不可改嫁早於始皇帝於巡察天下時，刻石紀功，便已多次提及女性守節：<sup>47</sup>

……有子而嫁，倍死不貞。防隔內外，禁止淫泆，男女絜誠。<sup>48</sup>

婦女若是於丈夫死後再嫁，是極為不貞之事。男女之間要恪守內外之別，雙方不得踰禮。宋代理學家程頤更強調女性貞節的觀念：

……然餓死事極小，失節事極大。<sup>49</sup>

程頤認為對女性而言，貞節比生命更加重要，灌輸女性應該順從且具備貞節觀，女性的生活被更嚴厲的禮教規範所束縛。<sup>50</sup>臺灣的宗法觀念是隨著漢人移民的腳步所建立，同樣強調「男尊女卑」的觀點。在臺灣，男性為血緣繼承者，女性則被摒除在原生家庭外，唯有透過婚姻關係的聯繫，生下夫家的子嗣，女性才能獲得真正的依歸。<sup>51</sup>阿菜的婚姻從一開始便與傳統的「媒妁之言」有所不同，她是為了替金水「沖喜」才被選

<sup>45</sup> 同註 6，頁 121。

<sup>46</sup> 同註 6，頁 126。

<sup>47</sup> 同註 6，頁 128。

<sup>48</sup> 〔漢〕司馬遷：《史記·秦始皇本紀第六》（北京：中華書局，1982 年），卷 6，頁 262。

<sup>49</sup> 〔宋〕程頤、程頤：《二程集·伊川先生語八》（北京：中華書局，1981 年），卷 22，頁 301 下。

<sup>50</sup> 同註 3，頁 93。

<sup>51</sup> 游淑珺：〈何處是“歸”家？：臺灣俗語中「女有所歸」的女性養成模式與文化反映初探〉，《臺灣圖書館季刊》第 2 號（2006 年 7 月），頁 83-84。



為童養媳。阿菜從小與金水、金石兩個兄弟一起在陳家長大，了解金水發病的情況。在親眼目睹未來丈夫癲癇的發作，阿菜又驚又怒，尤其，周遭的孩子總是嘲笑金水的病，對於他們的婚姻也是抱持著嘲弄的態度，阿菜的自尊受到極大的打擊。她也暗自擔心若是嫁給金水，婚後不久就會如婆婆一樣守寡，而排斥這門婚姻。

她憐愛地看著阿菜，好像又看見她為了一個裁縫師發癡。不過那烏羊可不是個普通的裁縫師。鄉下難得看到那麼彬彬有禮、心思細密的男人。……不多久，順英發現阿菜養成了一個習慣，店裡一趕夜工，她就煮宵夜給師傅們吃。順英知道，她體恤的是烏羊，也不說破。<sup>52</sup>

阿菜在逃婚失敗的情況下，只能嫁給金水，原以為將來只能和金水過下去，卻遇到年輕裁縫師傅，阿菜的心彷彿又活了起來。烏羊總是彬彬有禮，說話的語氣帶著軟膩的鼻音，使阿菜有意於烏羊。

第一次發現他們兩人的事，是一個元宵夜。……店門口來了一批漢子，高抬玄壇爺、土地公的轎子耍弄著，鞭炮聲震耳欲聾。順英給鬧得頭疼了，一面吩咐給賞，一面往裡間走，想回房休息。……經過公嬪間，她雙手合什，默念了幾句頌辭，忽然發現倉庫門沒有上鎖。正待開門檢視，她聽見一男一女的聲響，在門口佇立數秒鐘，便悄悄離去。<sup>53</sup>

藉著順娘觀看的視角，描述阿菜與烏羊間的情事，雖然沒有明白道出兩人之間的情事，但是，對於女性來說，與男子單獨說話早已不合禮教，更何況，阿菜為已婚婦人，與丈夫以外的男性在晚上同處倉庫，暗喻踰禮的發生。

……早兩年金水死的時候，阿菜也是默默無言，但那不是悲哀，倒像是鬆了一口氣。順英也不怪她，夫妻間沒感情，裝也裝不來。如今烏羊故去，阿菜那種深沉的悲痛會讓人窒息。……阿菜懷著燈生的時候，金水都已經癱在床上，不是謠言滿天飛？順英人前人後護著她。燈生下了地，是個男孩，順英逢人便說是祖上積德，所以讓大房有後。既然順英這麼認定，旁人還能說什麼？

烏羊故去，阿菜像變了一個人，終日失魂落魄，達半年之久。時間似乎慢慢平復了她的傷痛，不久她又回復了往日專橫的作風。順英相當詫異。烏秋去後幾十年，順英還對他念念不忘，阿菜的感情竟是這麼短暫嗎？<sup>54</sup>

阿菜短短幾年間遭逢丈夫與情人的死亡，不同的是，丈夫病逝時，阿菜的內心頓感輕鬆，彷彿肩上的重擔隨著丈夫的死去而消逝，當愛人死亡，阿菜則是悲痛萬分，失魂落魄長達半年，其差別即在於有愛及無愛而已。

阿菜對金水並無存任何夫妻之情，勉強她嫁給金水，是順娘心中的痛，後來眾人質疑燈生的身世，乃烏羊的血脈，順娘也替她闢謠，一方面維繫陳家的門風，亦顧及阿菜

<sup>52</sup> 同註 15，頁 207。

<sup>53</sup> 同註 15，頁 207-208。

<sup>54</sup> 同註 15，頁 216-217。



的婦德。就此，讓脫離禮教、延展自己權力和慾念的女性，能夠獲得更多的權力。而此，便成為與桂枝及儼賢困於禮教無法掙脫的角色強烈的對比。

#### 四、小結

彭小妍藉用了新舊時代交替的更迭，讓受困父權宰制的女性似乎嗅到改變的曙光。而在這曙光之下，令人體會到被箝制的女性是否能在這時代更迭之下，得到改變整個時代氛圍的可能。作者在女性形塑方面，建立了順娘加害者縱向的遺傳，由本身父權的受害者轉變成加害者。而在這敘事過程中，這位加害者並未認為自己是位受害者，因此，認定自己為幸福，而要求具有相同身分的女性（遺傳受害者的血脈），在她成為女性大家長後，將她變成下一個受害者。而這一荒謬的父權遺傳，成為彭小妍形塑出這位父權下的受害者可憐又荒唐的範型。其次，在叛逃的女性中，以童養媳作為模範，因偶發的原因，讓她能不受既有父權的教育，使她的性格不受拘束，進而奪權、奪財，最後她的性格丕變，逐漸趨向對禮教的踰越，而這踰越竟然未得到既有社會的懲罰。作為對照性的人物，接受新教育及接受既有安排的兩種女性，皆成為比照下的說明。用既有的觀念而言，叛逃的女性被形容成無家教，且扣以不貞的身分。然而，在閱讀者當中，她是在《斷掌順娘》裡唯一得到幸福的女性。藉由這樣的閱讀，女性讀者可由此獲悉父權的迫害與自己的抉擇，而《斷掌順娘》不僅有別於其他女性主義的作品，更具有啟示女性的現實意義。



## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。  
〔南宋〕范曄撰，李賢等注：《後漢書》，臺北：中華書局，1974年。  
〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，1981年。  
〔清〕王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。  
〔清〕孫希旦撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990年。

### 二、近人論著

#### （一）引用專書

- 吳密察：《臺灣歷史年表》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2001年2月。  
屈萬里：《詩經釋義》，臺北：華岡出版部，1967年10月。  
林淑媛：《慈航普渡：觀音感應故事敘事模式析論》，臺北：大安出版社，2004年11月。  
高世瑜：《中國古代婦女生活》，臺北：臺灣商務印書館，1998年12月。  
陳文團、何珮瑩：《現代婦女哲學》，臺北：國立空中大學，2002年6月。  
彭小妍：《斷掌順娘》，臺北：麥田出版社，1994年1月。  
費絲言：《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》，臺北：臺大出版委員會，1998年6月。

#### （二）外文著述

- 克莉絲·維登著(Chris Weedon)，白曉紅譯：《女性主義實踐與後結構主義理論》，臺北：桂冠圖書，1994年8月。  
西蒙·波娃著(Simone de Beauvoir)，陶鐵柱譯：《第二性》，臺北：貓頭鷹出版社有限公司，1999年10月。

#### （三）期刊論文

- 胡藹若：〈臺灣婦女人權運動的遞嬗〉，《復興崗學報》第86號，2006年6月。  
游淑琚：〈何處是“歸”家？：臺灣俗語中「女有所歸」的女性養成模式與文化反映初探〉，《臺灣圖書館季刊》第2號，2006年7月。



# A Comparative Writing between Female Volition and Destinies of Peng Hsiao-yen's "Duan Zhang Shun Niang"

**Kuo, Hsiang-lin\***

## **Abstract**

"Duan Zhang Shun Niang" rewords during the Japanese occupation and the restoration period, female lived in the period of the new and old society. The author used female roles reflect their statuses and mindset at that time. In the story, we could find traditional and treasonable roles. The author described every female roles how to interact with other people. The special social conventions also became the core of this story. Different female roles' images and destinies became ginormous variation when they encountered several situations. The author combined female roles' images with social background to create lots of roles with different personalities, and guided readers to survey their feelings. I try to discuss traditional and treasonable roles at first, and then analyze their statuses and images. The goal is to understand how female live in the new and old society, and explain their social life and mindset. I attempt to seek out the author wants to express the female theme and their choice in this book.

**Keywords:** Peng Hsiao-yen, "Duan Zhang Shun Niang", female image, female destiny , treasonable role

---

\* Second year of the National Yunlin University of Science and Technology.

# 東吳中文線上學術論文

第 二 十 三 期

編輯者／東吳中文線上學術論文編輯委員會

發行者／東吳大學教務處教務行政組

臺北市士林區臨溪路 70 號

電話：(02) 2881-9471 轉 6074

中華民國一〇二年九月出版

ISSN 2075-0404

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.23

CONTENTS

September 2013

---

- To discuss ZHUANG-ZI's thinking of enjoyment,  
being free and unfettered by the difference between the small and the great  
.....Kao, Mao-chun.....1
- Shishuo Xinyu* in the Zhi Dun, analysis of the Image  
..... Du, Cheng-shu.....33
- Qiong Zie Bian, Bian Zie Tong  
-The Research about Shijing Ping-Xi of Shen, Shou-Zheng's *Shijingshuotong*  
..... Wang, Jia-hui .....49
- On Feng,Fu-jing's works and it's version of *Lioujiashimingwusu* in Ming  
publicshed.....Kuo,Ming-fang.....83
- The Symbolism and Function of the Grand View Garden in "*The Story of Stone*"  
and the Connotation of Awakening  
.....Chang, Yih-ping.....109
- A Comparative Writing between Female Volition and Destinies of Peng  
Hsiao-yen's "*Duan Zhang Shun Niang*"  
.....Kuo, Hsiang-lin.....137
- 

Department of Chinese Literature  
**SOOCHOW UNIVERSITY**  
TAIPEI TAIWAN  
Republic of China