

ISSN 2075-0404

# 東吳中文線上學術論文

第三十三期

中華民國一〇五年三月

**Soochow Journal of Chinese literature online**

No.33

March 2016



東吳大學出版

*Published by*

**SOOCHOW UNIVERSITY**



第三十三期

中華民國一〇五年三月

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.33

March 2016

發行人 潘維大  
Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會  
Editorial Board

編輯委員：鍾正道（召集人・東吳大學副教授）  
EDITORIAL COMMITTEE : Chung, Cheng-tao  
侯淑娟（東吳大學教授）  
Hou, Shu-chuan  
謝靜國（東吳大學助理教授）  
Hsieh, Ching-kuo  
叢培凱（東吳大學助理教授）  
Tsung, Pei-kai

執行編輯：曾甲一助教  
EXECUTIVE EDITOR : Tseng, Chia-yi  
賴旻瑜助理  
Lai, Min-yu

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

第三十三期

中華民國一〇五年三月

## 目 錄

### 【教師論文】

先秦儒、道已具般若學考

.....黃鶴仁.....1

### 【博碩士生論文】

論王充〈本性〉篇對各家人性論之評述

.....林季芸.....31

以《子平粹言》論蘇軾

.....汪翀名.....51

宋代以前銅雀臺詩相關考辨

.....陳俊偉.....71

明代《金瓶梅》傳播研究

——以抄本傳播、商業傳播為考察範圍

.....傅想容.....85

論原生家庭對張愛玲小說《小團圓》主人公九莉親密關係的影響

.....涂曉燕.....109

〈白狗鞦韆架〉文本中的電影感分析研究

.....楊茹婷.....135

## 先秦儒、道已具般若學考

黃鶴仁\*

### 提 要

「般若」二字，乃釋教闡述人性而譯自梵文之詞，固先秦所未有。惟人性乃人之所共有，亦儒、釋、道三家學術共所關注之根本議題，但可謂先秦無「般若」乙詞，非無般若之學。

般若既是翻譯名詞，本文先就釋教譯文，考其釋義，以明般若具「知」及「空」之義，為下文儒與道具般若學之前提。次由般若之知，探討此知通良知，並及般若之成長；再由般若之空，釐清空相定義及其所以空之法，以明般若之實義。

次說儒家，由孔子之「知」與孟子「良知」之傳承，釋良知通般若之義。次及良知之分限與成長，以呼應般若之成長。再及孟子良知說之禁界，釐清良知說之範疇，及闡揚、墨之理據，以明儒與釋、道在般若學之別。

三說道家，由知契入虛無，亦通般若之學，《老子》以「知」具分別之本能為禍根，其說乃欲泯絕對待之心以臻於無為，守其所謂之虛、無、道之體。《列子》貴虛，乃以知而忘情為法門，修正《老子》之說，以歸其太易之體。《莊子》以「知」為本性通塞之關鍵，以集虛為法門，通其象罔之德。

關鍵詞：般若、良知、無為、貴虛、渾沌、集虛、心齋

---

\* 東吳大學中國文學系兼任講師



## 一、前言

「般若」二字，乃釋教傳入中土，據梵文音譯所立之詞，先秦固未有此語。論題以「般若學」溯之於「先秦」者，旨趣有三：其一，無論儒、釋、道，其學皆據人性以立論。人性，固人之所本有，三家學術所關注既同，其所論亦必相關。今並而論之，正可考其所異。其次，般若一詞，雖出於釋氏，然中土先秦學術已有相通之說，惟儒、道二家用以指人性之詞，與釋氏異。此但可謂先秦無般若之詞，非無般若之學。今並而論之，正可考其所同。其三，三家論述人性之學，以釋教般若學最能對應儒與道論述人性之說，最宜據為探討之張本，是以本文先考佛家般若，次及儒、道之學。

題稱「儒」者，以孔、孟為宗，荀子號稱儒家，亦論人性，然未涉般若之知，故不論；其稱「道」者，指老、列、莊三家也。稱「考」者，乃考釋往說以疏通其意，蓋古人具文之論，本文亦不能妄自增飾。又以題旨尚屬創說，故本文以解讀文獻為主，就原文辨析詞義異同，然後儒、釋、道三家人性論相對之詞義可明，根本大義亦可知矣。

內典名相極多，何以必依般若立論？其理有二：一者據其上游，二者最為關鍵。謂據其上游者，如〔唐〕義淨（635-713）〈南海寄歸內法傳序〉稱：

所云大乘無過二種，一則中觀，二乃瑜伽。中觀則俗有真空，體虛如幻；瑜伽則外無內有，事皆唯識，斯並咸遵聖教。<sup>1</sup>

以吾人均由感官以認知此世界，感官統攝於心知，雖曰二門，實則相通。瑜伽說唯識，基於耳目感官，屬末稍；中觀談般若，直論心體，是謂據其上游。次謂最為關鍵者，般若二字於內典諸名相詞彙，最能闡述實義，故最為關鍵，如〔姚秦〕鳩摩羅什（334-413，一說 350-409）所譯《維摩詰所說經》稱：「智度菩薩母」<sup>2</sup>，〔唐〕釋玄奘（602-664）譯《般若波羅蜜多心經》曰：「三世諸佛，依般若波羅蜜多故，得阿耨多羅三藐三菩提。」<sup>3</sup>謂三世諸佛者，則無例外也。〔宋〕施護（?-1017）譯《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》亦謂：「有法名摩訶般若波羅蜜多，是諸佛母，亦是諸菩薩母。」<sup>4</sup>六祖惠能（638-713）亦稱：「菩提般若之知，世人本自有之。」<sup>5</sup>如上諸說，謂此般若既是世人本有，復為諸佛、菩薩之母，即釋氏論人性通佛性之大本、大乘教義之根源，於內典最為關鍵，故必由般若以析論。

<sup>1</sup> 〔唐〕釋義淨：《南海寄歸內法傳》（臺北：新文豐，1983年1月《大正藏》冊54）卷1，頁205下。

<sup>2</sup> 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（同前註，冊14）中卷〈佛道品第八〉，頁549下。智度，義詳後解。

<sup>3</sup> 〔唐〕釋玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》（同前註，冊8），頁848下。

<sup>4</sup> 〔宋〕施護譯：《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》（同前註，冊8），頁673上。

<sup>5</sup> 〔唐〕釋慧能述、釋法海錄：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》（同前註，冊48），頁338中。此敦煌本作「知」，按此題名分兩段，前段即強調其法門為「般若」。又，〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》（同前註，冊48），頁350上，作「智」字。





般若相關之經、論，文獻宏富，近世講、疏及探討者亦多，其要有牟宗三(1909-1995)《佛性與般若》<sup>6</sup>，釋印順(1906-2005)《空之探究》<sup>7</sup>、《般若經講記》<sup>8</sup>，張曼濤(1933-1981)主編《現代佛教學術叢刊》之《般若思想研究》<sup>9</sup>等，於本文思維皆有助益。蔡宏《般若與老莊》<sup>10</sup>與本文較有關，然析述思維不同。因之，本文主要仍據大藏經文獻以為探討，於儒、道二家則據古籍為說。

「般若」乙詞列內典「五種不翻」之一<sup>11</sup>，初期翻譯，猶未一致，〔隋〕釋吉藏(549-623)《大品遊意》嘗綜之曰：「波若名義，經論不同，今略出六種：一者波若，二者斑若，三者鉢若，四者鉢羅若，五者蔓多羅，六者摩何曼多羅，或云毘曇，此云無比法也。」<sup>12</sup>此是以音譯為主，略及其意。至其意譯，《淨名玄論》曰：

智即「波若」，度謂「波羅蜜」也。但翻波若不同，或云智慧，如叡法師云：「秦言智慧」；或翻為遠離，出《放光經》，即釋道安用；或翻明度，出《六度集經》；或翻清淨，此出《大品》，叡法師用之。但般若具含智慧、明淨、遠離等義，譯經之人唯取其一以用翻之。般若能斷眾惑，遠離生死名相之法，故云「遠離」。明了無暗，故稱為「明」；體絕穢染，名為「清淨」；達照解知，名為「智慧」。雖有諸義，多用「智慧」。智慧單複，又各不同。或單名為「智」，如《釋論》及此經稱為「智度」；或但名為「慧」，如《釋論》云：「波若，秦言慧」；或是具翻「智慧」，經論多爾。今詳會此意，義各有由，通而言之，即智為慧，指慧為智，廣略不同，體無異也。<sup>13</sup>

譯作「智慧」者，就相而言，最為通說；謂之「清淨」，乃就其體言；謂之「遠離」，則就其用以為釋，各具一端也。上引吉藏所列諸說，猶屬簡義，其般若具體、相、用之義，則值得關注。

考梵語「般若」之譯入中土，最初譯作「明」，〔漢〕安世高(約148之後在中土)所譯《五十校計經》，或稱《明度五十校計經》<sup>14</sup>，「明度」即「般若波羅蜜」，「明」即「般若」之意譯；其次，譯作「般若」者，為內典所最為通行，出自東〔漢〕光和二年

<sup>6</sup> 牟宗三：《佛性與般若》(臺北：臺灣學生書局，1979年4月修訂再版，2冊)。

<sup>7</sup> 釋印順：《空之探究》(臺北：正聞出版社，1989年5月4版)。

<sup>8</sup> 釋印順：《般若經講記》(臺北：正聞出版社，1990年7月12版)。

<sup>9</sup> 張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》(臺北：大乘文化出版社，1979年8月版)第5輯，僧休等著：《般若思想研究》，所錄20題。

<sup>10</sup> 蔡宏：《般若與老莊》(成都：巴蜀書社，2001年《儒道釋博士論文叢書》)。

<sup>11</sup> 〔宋〕釋普潤：《翻譯名義集》(同前註1，冊54)，頁1055上，周敦義〈翻譯名義序〉曰：「唐奘法師論五種不翻：一祕密故，如『陀羅尼』；二含多義故，如『薄伽梵』具六義；三此無故，如『閻淨樹』，中夏實無此木；四順古故，如『阿耨菩提』，非不可翻，而摩騰以來常存梵音；五生善故，如『般若』，尊重智慧輕淺。」

<sup>12</sup> 〔隋〕釋吉藏：《大品遊意》(同前註1，冊33)，頁63下至64上。

<sup>13</sup> 〔隋〕釋吉藏：《淨名玄論》(同前註1，冊38)卷4，頁876下。文中「波若」與「般若」互見。文獻所見，似〔南齊〕曇景譯：《佛說未曾有因緣經》(同前註1，冊17)為初譯作波若者。

<sup>14</sup> 〔梁〕僧祐：《出三藏記集》(同前註1，冊55)卷2，頁6上。



(179) 支婁迦讖(約 178-189 在中土)所譯《道行般若經》始<sup>15</sup>。然其稍後,〔吳〕支謙(?-?)重譯之《大明度經》<sup>16</sup>及〔吳〕康僧會(?-280)譯《六度集經》,復譯作「明」<sup>17</sup>;其三,譯作「智」者,如東〔晉〕祇多蜜(?-?)譯《大智度經》<sup>18</sup>。而鳩摩羅什所譯《大智度論》謂:「般若,言慧。」<sup>19</sup>此則書名稱「智」而別釋般若為「慧」。至玄奘所譯《大般若波羅蜜多經》釋般若之義甚夥,其中有:「般若者,調解諸法及知諸法。」<sup>20</sup>之語,按「法者,眾生心」<sup>21</sup>,則此經自釋般若為「解知眾生心」。

綜上所述,般若意譯約在「明、智、慧、解、知」五字之間,然此是簡要之意譯,其中「知」之一字,最關妙諦,是三家所共有,亦本文探討之線索。

## 二、釋教般若具「知」與「空」之義

上述意譯之外,與般若同義之詞,亦可疏般若之義,其類有二:一者本義異名,二者詮義異名。本義異名者,如僧肇(384-414)《肇論》謂:「本無、實相、法性、性空、緣會,一義耳。……,性空者,調諸法實相。……,諸法實相,調之般若。」<sup>22</sup>俱指本義也。又如,吉藏《大乘玄論》稱:

經中有名佛性、法性、真如、實際等,並是佛性之異名。何以知之?《涅槃經》自說佛性有種種名,於一佛性,亦名法性、涅槃;亦名般若、一乘;亦名首楞嚴三昧、師子吼三昧,故知大聖隨緣善巧,於諸經中說名不同。故於《涅槃經》中名為佛性,則於《華嚴》名為法界,於《勝鬘》中名為如來藏自性清淨心,《楞伽》名為八識,《首楞嚴經》名首楞嚴三昧,《法華》名為一道、一乘,《大品》名為般若、法性,《維摩》名為無住、實際。如是等名,皆是佛性之異名。<sup>23</sup>

諸多名詞,正謂般若具此多重意義,藉此同義詞之探索,正可明般若之廣義。

次謂詮義異名者,乃就般若分別體、相、用之義,相關探索,可得般若之深義。如智顛(538-597)《金光明經玄義》三般若說:

云何三般若?般若名智慧。實相般若,非寂非照,即一切種智;觀照般若,非

<sup>15</sup> 同前註,卷 2,頁 6 中。

<sup>16</sup> 同前註,卷 2,頁 7 上。註云:「或云《大明度無極經》」。

<sup>17</sup> 同前註,卷 2,頁 7 上。同前註《大正藏》冊 3,錄經文 8 卷,頁 1,稱:「六曰明度無極高行。」

<sup>18</sup> 〔晉〕祇多蜜譯《大智度經》4 卷,已佚,載錄見〔唐〕釋智昇:《開元釋教錄》(同前註 1,冊 55)卷 3,頁 508 中及卷 14,頁 626 中。又同錄,頁 626 上「新道行經十卷」註云:「又義善寺錄中有《大智度無極經》四卷,亦云護公(竺法護)所出。」頁 651 中又有:「《大智度無極經》四卷(非藏中者)、《智度無極譬經》三卷(或云《無極譬經》,或四卷,或加「大」字)。」俱有「智度」之名。

<sup>19</sup> 龍樹菩薩造、〔姚秦〕鳩摩羅什譯:《大智度論》(同前註 1,冊 25)卷 18,頁 191 上。

<sup>20</sup> 〔唐〕釋玄奘譯:《大般若波羅蜜多經》(同前註 1,冊 7)卷 593,頁 1068 上。

<sup>21</sup> 馬鳴菩薩造、〔梁〕真諦譯:《大乘起信論》(同前註 1,冊 32),頁 575 下。

<sup>22</sup> 〔後秦〕僧肇:《肇論》(同前註 1,冊 45),頁 153 至 154《般若無知論》。

<sup>23</sup> 〔隋〕釋吉藏:《大乘玄論》(同前註 1,冊 45)卷 3《會教第九》,頁 41 下。



照而照，即一切智；方便般若，非寂而寂，即道種智。<sup>24</sup>

一切種智、一切智、道種智三詞，出《大智度論》卷二十七引經之文。<sup>25</sup>次按，般若既為智慧，此復分三類者，謂各備體、相、用之一義也，實相指本覺之體，觀照詮恆照之相，方便說履道之用，與前引吉藏《淨名玄論》稱：「明了無暗，故稱為明；體絕穢染，名為清淨；達照解知，名為智慧。」義通。是此三般若正謂智體空寂、智照常明、智用現前。前述本義異名者，猶偏指其體。

此外，詮義異名如三身四智說，亦可詮般若之義。三身說頗有異譯，如〔北魏〕菩提流支（?-?）譯《十地經論》稱法身佛、報身佛、應身佛；<sup>26</sup>〔唐〕玄奘所譯《解深密經》稱：法身、解脫身、化身。<sup>27</sup>義淨譯《金光明最勝王經》卷二稱：法身、應身、化身，<sup>28</sup>名義或重出疊見。大要，其義通三般若之體、相、用。如《金光明經玄義》云：

云何三？云何身？法、報、應，是為「三」，三種法聚，故名「身」。所謂理法聚名法身，智法聚名報身，功德法聚名應身。<sup>29</sup>

此乃依《十地經論》說三身，法身即實相般若，報身為觀照般若，應身為方便般若，三身與三般若，義實相通。

再者，瑜伽通中觀，即唯識通般若，大珠慧海（713?-812?）謂轉八識成四智，束四智成三身，云：「大圓鏡智獨成法身，平等性智獨成報身，妙觀察智與成所作智共成化身。」<sup>30</sup>其四智之「智」字，即般若意譯之一，此復以三身括四智者，蓋四智之義本通三般若。諸說正可見，般若乙詞具多重意義，亦最關鍵。

按說，從體起用，須有光體，始能發光，有實相之體始能發觀照之智。然如《金剛經》稱：「若見諸相非相，則見如來。」<sup>31</sup>謂觀照般若能證實相般若，實相翻為所證之體。此等能所易位，釋印順以為：不落能所，亦無「所證」與「真心」可說。<sup>32</sup>蓋自修行者視之，若存能、所之見，我、法未空，未為究竟。然自學者而言，必循觀照之智以照實相之體，識得實相之智，始得大用現前，此能所易位，由凡趣聖，亦轉識成智之義。

其次，智顛詮釋三般若既用「寂、照」二字，宗密（780-841）嘗謂：「本性不但空寂，而乃自然常知。」<sup>33</sup>以「知」詮「照」義，指本性為空寂常知，即般若具「空」與

<sup>24</sup>〔隋〕釋智顛說、灌頂錄：《金光明經玄義》（同前註1，冊39）卷1，頁3下。按：三般若說，以智顛為最先，吉藏《淨名玄論》以「文字般若」代「方便般若」，後人普遍循吉藏之說。

<sup>25</sup>龍樹造、鳩摩羅什譯：《大智度論》（同前註1，冊25）卷27，頁258下。文曰：「《經》：『欲以道種慧具足一切智，當習行般若波羅蜜；欲以一切智具足一切種智，當習行般若波羅蜜。』」

<sup>26</sup>天親菩薩造、〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》（同前註1，冊26）卷3〈初歡喜地〉，頁138中。

<sup>27</sup>〔唐〕釋玄奘譯：《解深密經》（同前註1，冊16）卷5〈如來成所作事品第八〉，頁708中。

<sup>28</sup>〔唐〕釋義淨譯：《金光明最勝王經》（同前註1，冊16）卷2〈分別三身品第三〉，頁410中。

<sup>29</sup>同前註24，卷1，頁3下。

<sup>30</sup>〔唐〕釋慧海：《頓悟入道要門論》（臺北：新文豐，1987年《嘉興藏》冊23）卷上，頁370上至中。

<sup>31</sup>〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》（同前註1，冊8），頁749上。

<sup>32</sup>同前註8，釋印順著：《般若經講記》，〈金剛般若波羅蜜經講記〉，頁6。

<sup>33</sup>〔唐〕釋宗密：《禪源諸詮集都序》（同前註1，冊48）卷下之一，頁406中。



「知」二義。蓋論用曰知，當體即空，曰體曰用，曰空曰知者，俱是般若。設溯此「知」之源，亦無宰制之主體，故謂其體為「空」，知與空，即本文探索般若之重點。

### (一)「般若之知為良知」之發現，與詮釋之深化

般若意譯為「明、智、慧、解、知」，乃偏取觀照般若而言，言觀照，故有喻為日光或燈光者，實義仍以「知」字較直切。禪宗六祖發揮此「知」字尤為得力，其晚明後學頗有趨向孟子良知說詮釋者，蓋此知與良知，本來一物，各隨演說而異名。

#### 1、詮釋般若為良知之發展

釋教將般若譯為知，已見前述，詮釋此意譯最透徹者，當屬禪宗。如前引六祖惠能謂：「菩提般若之知，世人本自有之。」即《大般涅槃經》所謂：「眾生皆有佛性」<sup>34</sup>之最佳註解，六祖並據般若之知為頓見本性法門。按說，「般若」既已譯為「知」字，何以復言「般若之知」，蓋六祖說此「知」乃單指三般若中之觀照般若，由此知以契會佛性，有其無量無邊方便，故特倡之。六祖弟子神會（684-758）進謂：「知之一字，眾妙之門。」<sup>35</sup>宗密（780-841）更合實相般若與觀照般若，謂之「空寂之知」而釋曰：

空寂之心，靈知不昧，即此空寂之知，是汝真性，任迷任悟，心本自知，不藉緣生，不因境起。<sup>36</sup>

至〔宋〕釋延壽（904-975）所謂：「所言般若者，即一切眾生自心靈知之性耳。」<sup>37</sup>此語詮「知」與「般若」關係，最為明確。如前考，三般若通三身四智，故此靈知智照之說，仍屬釋教本有教義，非出於儒說。

靈知即是良知，故自王陽明（1472-1529）倡致良知後，釋教亦受其影響，如釋湛圓（1561-1626）〈良知歌〉有云：「良知非是有知知，良知亦非無知知，知得有無知斯在，直向有無中薦取。」<sup>38</sup>釋圓修（?-1635）有〈拈陽明先生良知偈〉二首；<sup>39</sup>釋通醉（1610-1695）亦有〈良知歌〉<sup>40</sup>古體詩乙首，皆指良知為入道妙門。然無論詮為「知」或「良知」，變名不變實，皆指觀照般若，惟其以「良知」為說，易致儒化之誤解。

#### 2、詮釋般若之深化

般若性空，指真常不變之體，乃內典常說，如《心經》謂：「是諸法空相，不生不

<sup>34</sup> 〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》（同前註 1，冊 12）卷 7，頁 404 下。又〔宋〕求那跋陀羅譯：《央掘魔羅經》（同前註 1，冊 2）卷 4，亦有此說。

<sup>35</sup> 同前註 33，卷上之二，頁 405 中。

<sup>36</sup> 同前註 33，卷上之二，頁 402 至 403。

<sup>37</sup> 〔宋〕釋延壽：《註心賦》（同前註 30，冊 20）卷 1，頁 337 下。

<sup>38</sup> 〔明〕釋湛圓：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》（同前註 30，冊 25）卷 8，頁 661 中。

<sup>39</sup> 〔明〕釋圓修：《天隱和尚語錄》（同前註 30，冊 25）卷 13，頁 588 下至 589 上。

<sup>40</sup> 〔清〕釋通醉：《昭覺丈雪通醉禪師語錄》（同前註 30，冊 27）卷 5，頁 329 上至中。



滅，不垢不淨，不增不減。」<sup>41</sup>以空相明其不變之體。然此般若之知，自有成長之本能，如《華嚴經》稱：「心、佛及眾生，是三無差別。」<sup>42</sup>謂眾生與佛，同一真性，故曰無差別；然由眾生以至成佛，則非一成不變，若不可變，則眾生永無成佛之日，故雖說不變，實含可變之理。就所知，詮般若具成長之義最深妙者，六祖為志徹（?-?）解《涅槃經》云：

佛性若常，更說什麼善惡諸法，乃至窮劫，無有一人發菩提心者，故吾說無常，正是佛說真常之道也。又一切諸法若無常者，即物物皆有自性，容受生死，而真常性有不遍之處。故吾說常者，正是佛說真無常義。佛比為凡夫外道執於邪常，諸二乘人，於常計無常，共成八倒。故於《涅槃》了義教中，破彼偏見，而顯說真常、真我、真淨。<sup>43</sup>

若說佛性是常，則佛永為佛，眾生永為眾生，所有學習修行，畢竟無益，是以六祖有佛性無常之說。繼六祖此說者，有大珠慧海《頓悟入道要門論》稱：

有三藏法師問：「真如有變易否？」師曰：「有變易。」三藏曰：「禪師錯也。」師卻問：「三藏有真如否？」曰：「有。」師曰：「若無變易，決定是凡僧也。豈不聞，善知識者，能回三毒為三聚淨戒，回六識為六神通，回煩惱作菩提，回無明為大智；真如若無變易，三藏真是自然外道也。」<sup>44</sup>

謂三藏既有真如，若真如不可變，三藏即永不成佛矣。此中，佛性、真如，俱為般若之異名。大珠謂真如有變易，即六祖佛性無常之意，亦即轉識成智之義。綜之，此宜就觀照般若為言，蓋般若之知，得因見聞知識而成長，故曰無常、曰變易。證之今日醫學，其義約如所謂之感覺統合。

如上所論，衡以孟子之說，良知本有，此即是常，良知因學習而成長、擴充，即是無常、變易。此於《論語》與《孟子》雖無明文，然有相通之闡述，具疏於後文；先秦道家則無說，蓋道家說之，則破其立場。又，釋、道，立義相近，道家不說，而釋氏說之者，釋氏但取其觀照般若為入道方便要門，亦非以般若之知為究竟義。

## （二）般若之「空」

內典闡述同一教義，可有多種名詞；相同名詞，於不同經典，亦容有不同寓義，空義亦然。以其涉實相般若之義，故先明般若之空相，次說般若之空法。

### 1、般若之空相

如前引，般若義通真如，《大乘起信論》依一心法，立二種門，其所謂「心真如門」

<sup>41</sup> 同前註 4，頁 848 下。

<sup>42</sup> 〔晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》（同前註 1，冊 9）卷 10，頁 465 下。

<sup>43</sup> 同前註 5，〔元〕釋宗寶編《六祖大師法寶壇經》，頁 359 上至中。

<sup>44</sup> 同前註 30，卷下，頁 372 下至 373 上。



者，具二種義：「一者如實空，以能究竟顯實故；二者如實不空，以有自體，具足無漏性功德故。」<sup>45</sup>此中所謂空與不空，係對舉立義所設之詞，真如具此二義，則般若亦然。此二義，即觀照般若與實相般若，亦即般若之知與空義，然內典於空義，詮釋有所不同。如《大乘起信論》申前述空與不空之定義，曰：

所言空者，從本已來，一切染法，不相應故。謂離一切法差別之相，以無虛妄心念故。……。所言不空者，已顯法體，空無妄故，即是真心，常恆不變，淨法滿足，故名不空。

乃謂法體不空，釋印順疏其義曰：

依《勝鬘經》的如來藏，有空如來藏與不空如來藏而說。魏譯《楞伽經》稱生滅無常法為空，無漏無生滅法為不空，與今說不同。中觀宗明空、有，如說緣起有，畢竟空；事俗有，勝義空，不許說法體不空。……，本論但約真如實性說不空。

中觀宗不同情這種論法，直就人與法的當體即空明真如；不說空卻虛妄，另有不空的真實可顯。<sup>46</sup>

指《大乘起信論》以真如為實性，故說不空；中觀宗依般若立論，始言空。其說與前引義淨〈南海寄歸內法傳序〉之義相同。是般若所謂之空，乃當體即空。釋印順更指：「般若經等說一切法空、如來、無上菩提、涅槃，也是畢竟空寂。」<sup>47</sup>又稱般若經之甚深義即空性<sup>48</sup>。按此空相，即指實相般若，義通道家之虛、無、道，而為儒家所不論者。以實相般若，清淨、平等，六道眾生同具此平等法性，故謂佛與眾生無差別。

## 2、般若之空法

般若之空法，在於離念，《大乘起信論》心真如門曰：「但隨妄念，不可得故。」「若離於念，名為得入。」<sup>49</sup>此「念」即般若之知，必先有此念此知，然後說離念滅知，大慧普覺（1089-1963）說此層次曰：

南泉道：「道不屬知，不屬不知。」圭峯謂之：「靈知」，荷澤謂之：「知之一字，眾妙之門。」黃龍死心（1043-1114）云：「知之一字，眾禍之門。」要見圭峯、荷澤則易，要見死心則難。<sup>50</sup>

以般若之「知」為妙門者，蓋此知為契入自性般若之捷徑，禪宗所謂明心見性，尤賴其便；謂之禍門者，以此知能辨是非，別善惡，即知之時，是非皆對待而生，起我法、

<sup>45</sup> 馬鳴菩薩造、〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》（同前註1，冊32），頁576上。

<sup>46</sup> 釋印順：《大乘起信論講記》（北京：中華書局，2010年6月）〈正釋〉，頁53。

<sup>47</sup> 釋印順：《如來藏之研究》（北京：中華書局，2011年4月），頁126至127。

<sup>48</sup> 同前註7，頁148。

<sup>49</sup> 同前註45，頁576。

<sup>50</sup> 〔宋〕釋普覺：《大慧禪師語錄》（同前註1，冊47）卷16，頁879中。



能所等執。此知遂為分別、妄想、執著之根源，致所謂二鐵圍山，故曰禍門。必兩面俱遣，回歸一念不生，始能臻《維摩詰所說經》所謂「入不二法門，得無生法忍。」<sup>51</sup>之境界，三祖僧璨（?-606）亦云：「至道無難，唯嫌揀擇，但莫憎愛，洞然明白。」<sup>52</sup>六祖稱：「出入即離兩邊」<sup>53</sup>，意即在遣此分別心。釋印順稱：般若經之空性為悟入「寂滅無分別法」，得無生法忍，相當於〈十地品〉之第八不退轉地者，<sup>54</sup>即以滅此分別心為法門，知見既空，達於寂照，始符般若性空之義。亦以此分別心相微細，故曰難見。

又者，初發心由「般若之知」一念覺入，以證得此知覺之存在，惟如心存此知，猶屬芥蒂，故必捨此心念。如前述起分別心者，若於初心一念不發，自無彼此對待。《楞嚴經》言：「知見立知，即無明本，知見無見，斯即涅槃。」<sup>55</sup>即謂自始滅此般若之知，為頓契空寂本心之要門，此法必由能知而後遣知，故必依般若而說。

綜之：佛性清淨，等虛空界。眾生非由般若之知，無法證入此境界；由般若證入者，亦必由觀照般若以直趣實相般若。證得實相般若清淨等虛空界，則能觀既亡，所觀亦無，由此證得者，即所謂之法性，法性與佛性不二，即相空無異性空，修德同於性德。

### 三、儒家良知說，強調觀照般若

先秦儒學與釋氏「般若之知」義最切者，為孔子所謂之「知」與孟子之「良知」，孔、孟於此，實同旨趣，故王陽明自稱其學：「致知出於孔氏，而良知出於孟軻性善之論。」<sup>56</sup>按《孟子·盡心》篇所謂之良知，乃本於《論語·為政》篇孔子所謂：

知之為知之，不知為不知，是知也。<sup>57</sup>

意即：我所知者，我心了然自知；我所不知者，我心亦了然自知，無論知與不知，我心皆了了自知，此了了自知之心，即謂之「知」，無論長幼、貴賤、賢愚、男女、勞逸，地不分南北，時無間於晝夜，皆同具此知。此惺惺常存之知，即《中庸》「不思而得。」<sup>58</sup>與《孟子》「不慮而知」<sup>59</sup>之知，乃人之本能，智顛謂之觀照般若，而六祖喚作「般若

<sup>51</sup> 〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》（同前註 1，冊 14）卷中〈入不二法門品第九〉，頁 551 下。

<sup>52</sup> 〔隋〕僧璨著：《信心銘》（同前註 1，冊 48），頁 376 中。

<sup>53</sup> 同前註 5，頁 343 中。

<sup>54</sup> 同前註 7，頁 146 至 147。按：〔晉〕惠達著：《肇論疏》（臺北：新文豐，1983 年《卍續藏》第 150 冊）卷上〈折詰漸第六〉，頁 858 下，云：「小頓悟者，支道琳（林）師云：『七地始見無生。』彌天釋道安師云：『大乘初無漏惠（慧）稱摩訶波若，即是七地。』」說法不同。

<sup>55</sup> 〔唐〕般刺蜜諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（同前註 1，冊 19）卷 5，頁 124 下。

<sup>56</sup> 吳光、錢明、董平、姚元福等編校：《王陽明全集（新編本）》（杭州：浙江古籍出版社，2010 年 12 月版，6 冊，2011 年 8 月 2 刷）卷 34《年譜三》，頁 1338 至 1339。

<sup>57</sup> 〔清〕阮元校勘：《論語》（臺北：藝文印書館，2007 年 8 月初版 15 刷《十三經注疏》，冊 8）卷 2〈為政〉，頁 18 上。

<sup>58</sup> 同前註，冊 5《禮記》卷 53〈中庸〉，頁 894 上。



之知」者。

孟子良知說原原本本出於孔子，良知說在孔子，原只一箇「自覺」之「知」，孟子加一「良」字，便兼有「自律」之義，自覺謂之知，自律謂之良。自覺則不昧，自律則不犯，據此良知，是謂性善。以此性為人所本有，故曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。」<sup>60</sup>所謂：「道性善，言必稱堯舜。」<sup>61</sup>至稱：「人皆可以為堯舜」<sup>62</sup>者，猶「眾生皆有佛性」。然孟子良知說有其分限與成長之論，先釋教出現於中土；其於人性之詮釋，尤有禁界，此則不與釋、道二家相通也。

此外，《荀子》號稱儒家，斥子思、孟子<sup>63</sup>，顯然欲越思、孟以祧孔子。檢其說與「知」最有關者，稱：「不慮而知」者二<sup>64</sup>，又曰：「知之曰知之，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺。」<sup>65</sup>惟此乃偶引孔子之說，尚非論述般若之知。至其論體，〈正名〉篇曰：「生之所以然者，謂之性。」又曰：「性者，天之就也。」<sup>66</sup>此乃告子所謂「生之謂性」，孟子已闢之者，而荀卿云：「人之性惡，其善者偽也。」<sup>67</sup>似又異於告子之無善無惡。然檢其所謂之「偽」者，積習耳，如曰：「性之好惡、喜怒、哀樂，謂之情；情然而心為之擇，謂之慮；心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。」<sup>68</sup>又曰：「可學而能、可事而成之在人者，謂之偽。」<sup>69</sup>至云：「聖人化性而起偽」<sup>70</sup>，是其所謂之性，乃指分別好惡以趨避利害之情慮，此則非本體之性也。觀其學乃務於矯情起偽，如曰：

好惡、喜怒、哀樂臧焉，夫是之謂天情；耳、目、鼻、口、形，能各有接而不相能也，夫是之謂天官；心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。...。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。<sup>71</sup>

其說雖亦以心為主宰，惟其既以人性為惡，則其所謂之「清其天君」，乃矯之使善，非返其自然性善也。是其說重在情慮之探索，近於釋教瑜伽唯識之學，已非般若學之範疇，本文故不論。

<sup>59</sup> 同前註，冊 8《孟子》卷 13 上〈盡心〉，頁 232 上。

<sup>60</sup> 同前註，卷 11 上〈告子〉，頁 195 上。

<sup>61</sup> 同前註，卷 5 上〈滕文公〉，頁 88 上。

<sup>62</sup> 同前註，卷 12 上〈告子〉，頁 210 上。

<sup>63</sup> 〔清〕王先謙著：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2007 年 3 月 8 刷），卷 3〈非十二子〉，頁 229 至 232。

<sup>64</sup> 同前註，卷 8〈君道〉，頁 433；又卷 17〈君子〉，頁 726。

<sup>65</sup> 同前註，卷 4〈儒效〉，頁 291 至 292。

<sup>66</sup> 同前註，卷 16〈正名〉，頁 672、694。

<sup>67</sup> 同前註，卷 17〈性惡〉，頁 703。

<sup>68</sup> 同前註，卷 16〈正名〉，頁 672 至 673。

<sup>69</sup> 同前註，卷 17〈性惡〉，頁 705。

<sup>70</sup> 同前註，卷 17〈性惡〉，頁 709。

<sup>71</sup> 同前註，卷 11〈天論〉，頁 530 至 531。





### （一）良知之分限與成長

良知雖云與生俱來而有其能，此能亦是靈明不昧。然於孩童與大人之間，其所認知者，畢竟不同，如《孟子·盡心》篇謂：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。無他，達之天下也。<sup>72</sup>

孩童之成長，與親親、敬長等語，緣何與良知並提？王陽明闡述此段，最得深致，《傳習錄》稱：

門人有言邵端峰論童子不能格物，只教以灑掃應對之說。先生曰：「灑掃應對就是一件物。童子良知只到此，便教去灑掃應對，就是致他這一點良知了。又如童子知畏先生長者，此亦是他良知處。故雖嬉戲中見了先生長者，便去作揖恭敬，是他能格物以致敬師長之良知了，童子自有童子的格物致知。」<sup>73</sup>

我輩致知，只是各隨分限所及。今日良知見在如此，只隨今日所知擴充到底；明日良知又有開悟，便從明日所知擴充到底。<sup>74</sup>

此中啟發二事：一者良知有分限，二者良知能增長。謂良知有分限者，蓋受限於見在之知，童子良知不及大人者，係為見在之知所限。擴而論之，無分長幼、貴賤、賢愚、男女，依見在之知，人人各有本分，個個了了自知，故云：「各隨分限所及」或「致知各隨分限」<sup>75</sup>；次謂良知能增長者，由童子而成人，良知亦隨知識成長。亦即實踐良知之能力，雖受見在之知所約束，然於其所疑惑或不知，仍有賴致知之功，以輔良知之完全實現。此在《論語·述而》篇亦有云：

子曰：「蓋有不知而作之者，我無是也。多聞，擇其善者而從之；多見而識之，知之次也。」<sup>76</sup>

王陽明嘗釋之云：

良知不由見聞而有，而見聞莫非良知之用。故良知不滯於見聞，而亦不雜於見聞。……，多聞多見，莫非致良知之功。<sup>77</sup>

「良知不滯於見聞」，是指良知非見聞等官能之知；然多聞多見，有助於良知之成長。如其又云：

<sup>72</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 13 上〈盡心〉，頁 232 上。

<sup>73</sup> 同前註 56，卷 3《語錄三》頁 132。

<sup>74</sup> 同前註 56，卷 3《語錄三》頁 106。

<sup>75</sup> 同前註 56，卷 39《補錄一》，頁 1551，第 21 筆。

<sup>76</sup> 同前註 57，卷 7〈述而〉，頁 63 下至 64 上。

<sup>77</sup> 同前註 56，卷 2《語錄二》，頁 77 至 78。



聖人本體明白，故事事知箇天理所在，便去盡箇天理，不是本體明後，卻於天下事物都便知得，便做得來也。天下事物，如名物、度數、草木、鳥獸之類，不勝其煩，聖人須是本體明了，亦何緣能盡知得？但不必知的，聖人自不消求知，其所當知的，聖人自能問人，如「子入太廟，每事問。」之類。<sup>78</sup>

聖人如此，何況其餘。是吾人良知之作用，於「不知」或「疑知」者，內心亦自了了自知，此了了之知，即是良知。然須隨分求進，擴充知識以提升良知，此即孔子所謂多聞多見，與孟子擴而充之之旨。

孟子別謂：「從其大體為大人，從其小體為小人。」<sup>79</sup>亦通大珠：「作佛用是佛性，作賊用是賊性，作眾生用是眾生性。」<sup>80</sup>之義。無論由孩童至成人，或由眾生至於成佛，所以能成長、變化者，即指良知具有自覺向知求進之本能，故能自然增長，良知既是本有，復能自然向善成長，此是性善說之精義。本有之良知，因成長而有差別，是人性於善之共同基礎上，容有小異，故孔子謂：「性相近也，習相遠也。」<sup>81</sup>孔子所謂之多聞多見，與孟子之良知成長說，皆可詮釋此性近習遠之義。

綜之：其一，孟子良知說，即後來智顛所謂之觀照般若與六祖所謂般若之知；其二，釋氏藉此知以契入佛性，儒家據此知發揮教化之功，道家則以此知見為妨道；其三，孟子說良知之有分限與成長，即後來六祖所謂佛性之常與無常，與大珠謂真如不變與可變之義，其說暗合，足見先秦儒家已有般若之學。

## （二）孟子良知說，禁向實相般若詮釋

孟子所謂之良知，既通觀照般若，然不為性空之說者，乃禁向實相般若詮釋，蓋有其不可逾越之天塹。其說亦本於孔子，如《論語》稱：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」<sup>82</sup>又云：「性相近也，習相遠也。」以文獻所見，「性」固非孔子所雅言，然此道亦非孔子所不知。如《列子》《莊子》之書頗藉孔子之口以顯其理者，一在能論此道者，非孔子不足以當之，故諸子必藉孔子之說，以證其道之高；二在列、莊所知之孔子，原即具此認知，其中雖雜寓言之說，猶不違孔子本事也。然孔門何以不可得聞？曰：孔子聖人，心知其弊，彼論既非彝倫崇德之教，故不輕啟其端，列、莊後學，輒拾其言。然則，孟子又何以論之？曰：孟子之時，異說鋒起，欲彰明孔子之道，固不可避其鋒，即其所謂「正人心、息邪說、距詖行、放淫辭。」<sup>83</sup>此是禁向實相般若詮釋之前提。

良知說禁向實相般若詮釋之論述，乃反對「性無善、無不善」與「生之謂性」，二說皆出於告子。如〈告子〉篇載公都子以性有三種請益孟子，其中「性無善無不善」<sup>84</sup>乃

<sup>78</sup> 同前註 56，卷 3《語錄三》，頁 106。

<sup>79</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 11 下〈告子〉，頁 204 上。

<sup>80</sup> 同前註 30，卷下，頁 376 上。

<sup>81</sup> 同前註 57，卷 17〈陽貨〉，頁 154 下。

<sup>82</sup> 同前註 57，卷 5〈公冶長〉，頁 43 下。

<sup>83</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 6 下〈滕文公〉，頁 118 上。

<sup>84</sup> 同前註，卷 11 上〈告子〉，頁 194 下至 195 上。



引告子之說，義同告子所謂：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」<sup>85</sup>兩文皆以「無善、無不善」併舉者，其義蓋與是非俱遣之實相般若相通。以其中「性無不善」已具善之義，所缺惟能否擴而充之，故孟子以「乃若其情則可以為善矣」駁之，就「用」以糾其誤也。另如：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」  
「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白歟？」曰：「然。」「然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性歟？」<sup>86</sup>

「生之謂性」，或謂生物生理之本能，如水棲陸處異所、茹草食肉不同，各安其天，然依此說，則是個別差異，非普遍共具之性。考告子之意，經孟子詰辯而認可者，乃指萬物與生所具共同之性，喻如白羽、白雪、白玉等，各具「白」之共相，其義與「性無善無不善」、「性猶湍水」之學術立場一貫，實近道家思想，亦如後來釋教實相般若之清淨、平等，眾生無差別。惟如前考，良知得因學習成長而有差別，而告子等視犬、牛、人之性，孟子於此，特就「體」以揭其失。

良知說既禁向實相般若詮釋，必然反對將人性與動物之性等觀，如〈離婁〉篇曰：

人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫；由仁義行，非行仁義也。<sup>87</sup>

此「禽獸」二字，即〈滕文公〉篇之：「楊氏為我，是無君也。墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」<sup>88</sup>此中，墨子雖無論及人性之明文，然以絲染為喻，則屬性無善無惡論者<sup>89</sup>，與前述告子之「性無善無不善」同。衡此，故知孟子所以指楊、墨之說為「無父無君」者，正在彼說既無尊卑之倫，又等同親疏之情，與禽獸無異，故必關之。其中尤見良知說之厲禁，其所禁者，禁由觀照般若向實相般若詮釋。是孟子雖明關楊墨之徒，亦暗及老莊之流；以義推之，非但為後儒排佛老之先聲，亦為排佛老嚴立論據。

次按，三般若各具體、相、用之義，良知說禁向實相般若詮釋者，蓋以性善為良知之體，本體既異，其用自別，如曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。<sup>90</sup>

<sup>85</sup> 同前註，卷 11 上〈告子〉，頁 192 下。

<sup>86</sup> 同前註，卷 11 上〈告子〉，頁 193 上。

<sup>87</sup> 同前註，卷 8 上〈離婁〉，頁 145 下。

<sup>88</sup> 同前註，卷 6 下〈滕文公〉，頁 117 下。另卷 5 下〈滕文公上〉頁 98 上：「人之有道也，飽食煖衣，逸居而無教，則近於禽獸。」卷 8 下〈離婁下〉頁 153 上：「君子曰：『此亦妄人也已矣。如此則與禽獸奚擇哉？於禽獸又何難焉！』」卷 11 下〈告子上〉頁 200 上：「夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」具有禽獸之說，可見孟子立場之嚴峻。

<sup>89</sup> 陳柏鏗：〈墨子之人性觀及其政治思想〉，《復興崗學報》（臺北：國防大學政治作戰學院，1961 年 6 月創刊）第 21 期（1979 年 6 月），頁 260。

<sup>90</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 13 上〈盡心〉，頁 228 下。



所謂盡心可以知性者，以「心之官則思，思則得之，不思則不得也，此天之所與我者。」<sup>91</sup>是其本在心，天所賦予我者，乃心官之思。又，心為能知，則所謂盡心存心者，義同觀照般若；性為所知所養，相對於實相般若，然不遺除觀照般若之德，故無釋氏空寂之說；所謂事天，乃所以修身立命，義同方便般若。此中關鍵，全在於心之知，以此知具自覺與自律本能，故曰性善；以性善為體，良知為相，仁義禮智為用，用在人倫日常之中，此即儒與釋、道二家最大差異也。

又者，上引孟子心、性、天之順序，適與《中庸》：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」<sup>92</sup>天、性、道之次序相反，亦即孟子不由天命以言性。既不由天命以言性，則人性與天何關？故孟子但言存養以事天，存心養性在我，知天事天，則是我修身立命之道，並非欲齊於天，其理至明。而孟子所存心養性者，在於「夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」<sup>93</sup>故必養其「浩然之氣」<sup>94</sup>，其所存養者，乃本於良知，此良知既能自覺自律，則其所存養者，必歸於性善；是孟子論人性，全仗良知作用立說，強調釋氏所謂之觀照般若，然不為泯絕知見以歸於空寂之體或實相般若之說。

#### 四、道家由「知」論「虛、無」，具般若之義

先秦道家，老、列、莊俱有「知」之論述，以此知由耳目官能而統於心，由是三家皆有耳目官能歸趣於心知之論述，亦唯識通般若之意。《老子》倡絕聖棄智以歸於樸，而致無為；《列子》以知而忘情為高，主貴虛；《莊子》以離形去知為合道，唯道集虛。老、列、莊皆由知以通「虛、無、道」，亦即由觀照般若以契實相般若，然於觀照般若之論述少，與儒有別；於實相般若之論述多，與佛則近。

《老子》傳世文獻，雖與近世出土帛書、竹簡小異，尚無損大旨；或說《莊子》非出於一人之手，又或謂《列子》抄《莊子》<sup>95</sup>，甚或以《列子》為偽者<sup>96</sup>。此等文獻問題，如敦煌《壇經》演至宗寶編本，其中雖有累經增修，以其不失為一家之言，故今所論道家者，據傳世文獻為說。

##### （一）《老子》致虛，滅知無為以歸無名之樸

「無為」乙詞用於論政，於儒則見於《論語·衛靈公》《周易·繫辭》《禮記·禮運》

<sup>91</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 11 下〈告子〉，頁 204 上。

<sup>92</sup> 同前註 57，冊 5《禮記》卷 52〈中庸〉，頁 879 上。

<sup>93</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 11 下〈告子〉，頁 200 上。

<sup>94</sup> 同前註 57，冊 8《孟子》卷 3 上〈公孫丑〉，頁 54 下。

<sup>95</sup> 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》（臺北：文史哲出版社，1994 年 8 月文一版），頁 233 至 265〈辯列子書不後於莊子書〉，已辨其非。

<sup>96</sup> 楊伯峻：《列子集釋》（臺北：華正書局，1987 年版）。



及《中庸》<sup>97</sup>等，大意在「子帥以正」<sup>98</sup>始得「恭己正南面」<sup>99</sup>，以達「無為而物成，是天道也。」<sup>100</sup>《孟子》雖不言無為，惟如「由仁義行，非行仁義。」一語，義亦近之。《老子》書八十一章，言及無為者十章，其道由「知」切入，惟以知見啟是非對立，視為禍根，故必泯絕知見，無為不爭，以塞亂源，歸於虛靜道體，而鎮之以無名之樸，其道通《維摩詰所說經》之入不二法門。以其為道家之宗，本文必闡明其架構，因分知見與道體二段論述如下：

### 1、泯絕知見之紛擾以達於無為

《老子》所以倡無為，本旨乃欲泯絕對待之心，杜是非之爭，然竟至有反規範、愚黔首之說。原其對待之心起於知，知則知是知非，即知之時，是非已相對而立，如曰：

天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。是以聖人處無為之事，行不言之教，萬物作焉而不辭。<sup>101</sup>

原夫其意，知美知善，只是一知，然既知有美有善，則有對立面之醜與惡，美醜善惡，皆於知之時應時對立生成。文中「故」<sup>102</sup>字易作「蓋」字，此下舉六「相」以釋對待之義即明矣。既以對待為紛擾，故於「是以」以下說崇尚無為。類此對待之說，其書又謂：「唯之與阿，相去幾何？善之與惡，相去若何？」<sup>103</sup>蓋以善惡同根，皆生於知也。既以分別之「知」為病，是以又有：

知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。<sup>104</sup>

謂知而不任其知，此為最上，「不知『知』之不足任，則病也。」<sup>105</sup>此「知」之一字，即觀照般若，亦孟子之「良知」，乃《老子》思想之關鍵。蓋此知能分別，分別則有對待，對待即紛爭之始，故曰：

<sup>97</sup> 陳秀美：〈從「實踐性」反思《老子》「無為」思想的意義〉，《空大人文學報》第 19 期（2000 年 12 月），頁 82。惟其所舉《孟子·盡心》：「無為其所不為，無欲其所不欲。」乙筆，非旨。

<sup>98</sup> 同前註 57，冊 8《論語》卷 12〈顏淵〉，頁 109 下。

<sup>99</sup> 同前註 57，冊 8《論語》卷 15〈衛靈公〉，頁 137 下。

<sup>100</sup> 同前註 57，冊 5《禮記》卷 50〈哀公問〉，頁 851 下。

<sup>101</sup> 〔魏〕王弼：《老子註》（臺北：中華書局 1996 年 2 月據華亭張氏本校刊 12 版一刷）上篇，2 章，頁 1 至 2。書名從《四庫全書總目》。

<sup>102</sup> 侯才：《郭店楚墓竹簡《老子》校讀》（大連：大連出版社，1999 年 9 月）甲書，頁 35，無「故」字。又嚴一萍編：《帛書竹簡》（臺北：藝文印書館，1983 年 6 月 3 版），帛書《老子》甲本，頁 60；乙本，頁 80，亦無之，此「故」字豈後人為暢文意所加。以下引文雖小異，與論旨無關者，不復註出。

<sup>103</sup> 同前註 101，上篇，20 章，頁 10。

<sup>104</sup> 同前註 101，下篇，71 章，頁 20。

<sup>105</sup> 同前註 101，下篇，71 章，頁 20，王弼《注》文。



大道廢，有仁義；慧智出，有大偽<sup>106</sup>；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。<sup>107</sup>

謂大道之所以廢者，為有仁義之倡云云，反言之，即：「法令滋彰，盜賊多有。」<sup>108</sup>訓其義則曰：「禮者，忠信之薄而亂之首；前識者，道之華而愚之始。」<sup>109</sup>凡此皆謂惡果乃相對而出於善因，《老子》所以否定知見者，正以知見為禍根。引文中四「有」字之前各加「因」二字，其旨尤明。郭店楚簡《老子》丙書於「有」字之前各有「安」字<sup>110</sup>，馬王堆帛書《老子》甲本作「案」字，乙本作「安」字者，<sup>111</sup>皆欲明此意也。

知見既為禍根，《老子》欲避之則有二途：其一治本，棄智無為，使對立之局自始不生；其二治標，從而不爭，乃於對立局中之自處。謂棄智無為者，如曰：

絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。<sup>112</sup>

絕學無憂<sup>113</sup>

謂欲弭此紛亂，當斷其源，絕棄種種知見及知見所衍生之作為。乃繼前「大道廢」之說申論，立意甚明。既是內除知見，是有「滌除玄覽」<sup>114</sup>之說，其所欲除者，乃心中幽微之知見，幽微則難以頓除，故曰：「為道日損，損之又損，以至於無為。」<sup>115</sup>據此以為治國之道，故反問：「愛民治國，能無知乎？」<sup>116</sup>欲以無知無欲治國，則云：

常使民無知無欲，使夫智者不敢為也。為無為，則無不治。<sup>117</sup>

塞其兌，閉其門，終身不勤；開其兌，濟其事，終身不救。<sup>118</sup>

溯其初，乃個人泯絕知見之對待，以為入道之途，終至為政亦欲閉塞民智，倡言「為

<sup>106</sup> 同前註 102，侯才：《郭店楚墓竹簡《老子》校讀》，丙書，頁 119 所附竹簡圖，並無「慧智出」六字，疑漢初所增。次按：王本此章八句，皆謂惡果根於善因，是則「慧智出」一語並非嘉美之詞。考〔清〕段玉裁《說文解字注》（臺北：漢京文化，1985 年 10 月）10 篇下，頁 503 下：「慧，儼也。」是也。又，前註 102，嚴一萍編：《帛書竹簡》，帛書《老子》甲本，頁 63；乙本，頁 83，「智」俱作「知」。三按：大偽者，大作為也，參前註 63，〔清〕王先謙著《荀子集解》，頁 703，錄〔唐〕楊倞《注》云：「偽，為也。矯也，矯其本性也。凡非天性而人作為之者，皆謂之偽。」

<sup>107</sup> 同前註 101，上篇，18 章，頁 10。

<sup>108</sup> 同前註 101，下篇，57 章，頁 13。

<sup>109</sup> 同前註 101，下篇，38 章，頁 1。

<sup>110</sup> 同前註 102，侯才《郭店楚墓竹簡《老子》校讀》，丙書，頁 119 附圖，頁 120 釋作「安」字。

<sup>111</sup> 同前註 102，嚴一萍《帛書竹簡》，帛書《老子》甲本，頁 63；乙本，頁 83。

<sup>112</sup> 同前註 101，上篇，19 章，頁 10。又同前註 102，侯才《郭店楚墓竹簡《老子》校讀》甲書，頁 4，作「絕智弃辯，民利百倍；絕巧弃利，盜賊亡有；絕偽弃慮，民復孝慈。」文小異，諸家釋文，弃俱作棄。

<sup>113</sup> 同前註 101，上篇，20 章，頁 10。

<sup>114</sup> 同前註 101，上篇，10 章，頁 5。「玄」原本作「元」。

<sup>115</sup> 同前註 101，下篇，48 章，頁 7。

<sup>116</sup> 同前註 101，上篇，10 章，頁 5。

<sup>117</sup> 同前註 101，上篇，3 章，頁 2。

<sup>118</sup> 同前註 101，下篇，52 章，頁 10。



者敗之」<sup>119</sup>。至其所謂「無為」之於政治，如言：

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁畋獵令人心發狂，難得之貨令人行妨。是以聖人為腹不為目，故去彼取此。<sup>120</sup>

古之善為道者，非以明民，將以愚之。民之難治，以其智多。故以智治國，國之賊；不以智治國，國之福。<sup>121</sup>

謂知所辨別，乃啟紛淆，防其未然，須禁之於先，使自始不亂。顧其說最初為反知見以止紛，竟至反規範以息惡，反智識以愚黔首，實啟法家禁「辯慧」<sup>122</sup>，乃至於焚坑之禍。

其次，謂從而而不爭者。謂：「聖人之道，為而不爭。」<sup>123</sup>又：「天之道，不爭而善勝。」<sup>124</sup>乃標榜聖人與天道之不爭為楷模。蓋欲於對立局中挫銳解紛，惟有不爭。如曰：

江海所以能為百谷王者，以其善下之，故能為百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上而民不重，處前而民不害，是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。<sup>125</sup>

上善若水。水善利萬物而不爭，處眾人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，正善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。<sup>126</sup>

前例乃善處下而不爭，以其不敢為天下先<sup>127</sup>，故無敵，即所謂「不爭之德」<sup>128</sup>；後例乃善利物而不爭，以其自居輔助地位，故無尤，即所謂「聖人之道」。無敵無尤，則莫與之爭。

綜之：《老子》所指之「知」，即孔子之「知」與孟子之「良知」，亦即釋氏之觀照般若，然以知為亂源，則與孔、孟之道大異其趣。由滅此知見，至欲絕聖棄智，不無過激之言。其由掃除對立之紛擾，而歸於虛靜無為者，與釋教般若學由二性空以達無分別智相通，惟釋教但以此為修行之門，未嘗以為治國之道。

## 2、回歸道體之虛無而守靜抱樸

《老子》論人性而無「性」字，然據人性以言「道」，則小至修身，大至治國，皆可以道貫通。此道既根於人性，以知為門戶，知則滋生紛擾，故欲泯此知見，以歸本於

<sup>119</sup> 同前註 101，上篇，29 章，頁 16；下篇，64 章，頁 17。凡兩見。

<sup>120</sup> 同前註 101，上篇，12 章，頁 6。

<sup>121</sup> 同前註 101，下篇，65 章，頁 17 至 18。

<sup>122</sup> 〔周〕商鞅著，朱師轍註：《商君書解詁定本》（臺北：鼎文書局，1979 年 2 月），卷 2〈說民〉，頁 21。

<sup>123</sup> 同前註 101，下篇，81 章，頁 24。

<sup>124</sup> 同前註 101，下篇，73 章，頁 21。

<sup>125</sup> 同前註 101，下篇，66 章，頁 18。

<sup>126</sup> 同前註 101，上篇，8 章，頁 4。

<sup>127</sup> 同前註 101，下篇，67 章，頁 18 至 19。

<sup>128</sup> 同前註 101，下篇，68 章，頁 19。



道體。然道體何在？曰：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。<sup>129</sup>

所謂寂寥、周行，猶宗密所謂之空寂常知，所謂為天下母，猶般若為諸佛母，此道體即同般若，惟《老子》在釋教傳入中土之先已有此說。至於此「道」之狀，則曰：

道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。<sup>130</sup>

視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微，此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。迎之不見其首，隨之不見其後。<sup>131</sup>

以「惚恍」指道體，曰夷、曰希、曰微，則非耳目官能所及，亦如良知非官能作用之意。道體既無可端倪，必欲知其狀，則曰：

常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。<sup>132</sup>

所謂「無欲、有欲」，乃知見未起之先與知見運作之時。「同出」者，謂一源也。如謂：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」<sup>133</sup>又謂：「天下萬物生於有，有生於無。」<sup>134</sup>以道生萬物，萬物復生於無，此「道」即「無」也。以其體虛曠，不可名狀，唯有察於「無欲、有欲」之間，故有前引惚恍之說，設以物喻其相，則曰：

三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。<sup>135</sup>

谷神不死，是謂玄牝。玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。<sup>136</sup>

曰無、曰谷神，皆喻道體之不可具相以求，無相，則無得而名之，窅然無可名狀，故曰：「道常無名」、「道隱無名」<sup>137</sup>。此道既不可名狀，復當如何修？曰：

<sup>129</sup> 同前註 101，上篇，25 章，頁 13 至 14。

<sup>130</sup> 同前註 101，上篇，21 章，頁 11 至 12。

<sup>131</sup> 同前註 101，上篇，14 章，頁 7。

<sup>132</sup> 同前註 101，上篇，1 章，頁 1。「玄」原本作「元」。句讀依王弼註：「常有欲，可以觀其終物之微也。」

<sup>133</sup> 同前註 101，下篇，42 章，頁 5。

<sup>134</sup> 同前註 101，下篇，40 章，頁 4。

<sup>135</sup> 同前註 101，上篇，11 章，頁 6。高亨：《重訂老子正詁》（臺北：新文豐出版社，1979 年 2 月影民國 29 年 6 月版）頁 26；又朱謙之：《老子校釋》（臺北：漢京文化，1985 年 10 月），頁 43，俱以「當其無有，車之用。」為句。按此章末句明作：「有之以為利，無之以為用。」故知高、朱二說皆失旨。

<sup>136</sup> 同前註 101，上篇，6 章，頁 4。「玄」原本作「元」。

<sup>137</sup> 同前註 101，上篇，32 章，頁 18；下篇，41 章，頁 5。





致虛極，守靜篤：萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明。不知常，妄作凶。知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。<sup>138</sup>

欲致此虛極之境，惟有歸根於靜，亦惟有篤守於靜，始能復其天性之常度。「虛」者，既指惚恍不可及之本體，即所謂之根；「靜」者，乃於知見運作之時，不為紛擾之外境所淆亂，正所謂「雖有榮觀，燕處超然。」<sup>139</sup>以其務在守靜，所以無為，亦惟有篤守於靜，始能歸其虛極本體。虛內靜外，即《老子》之要旨。

守靜，亦與返樸相通，所謂歸根曰靜、復命曰常，亦是「復歸於樸」<sup>140</sup>。然此是修身之道，由修身推及政治，則在於「欲」之處理，自「見素抱樸，少私寡欲。」<sup>141</sup>至於「我無欲而民自樸」<sup>142</sup>。樸之目標，正由寡欲至於無欲。如云：

道常無為，而無不為。侯王若能守之，萬物將自化。化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。無名之樸，夫亦將無欲。不欲以靜，天下將自定。<sup>143</sup>

無名之樸，亦即不見可欲，由無欲以歸於靜，使天下自定，即是無為之道。則此樸亦有歸根、復命、無為之意。故其所謂之無為，亦即「道法自然」<sup>144</sup>，既是隨順自然，亦是「輔萬物之自然而不敢為」<sup>145</sup>，乃欲由任運無為以達「百姓皆謂我自然」<sup>146</sup>。其中，曰靜、曰樸者，偏指其行門，義通方便般若；曰道、曰無、曰虛者，乃指其體，義通實相般若，而為孟子所闢者。

## （二）《列子》貴虛，知而忘情以守太易之體

〔漢〕劉向（B.C.77-B.C.6）稱《列子》：「其學本於黃帝、老子，號曰道家。道家者，秉要執本，清虛無為，及其治身接物，務崇不競，合於六經。」<sup>147</sup>〔晉〕張湛（？-？）〈列子序〉稱：「以至虛為宗，……，所明往往與佛經相參，大歸同於《老》《莊》。」<sup>148</sup>以湛「母為王弼從姊妹，湛往來外家，故亦善談名理。」<sup>149</sup>則湛〈序〉亦有所本，如

<sup>138</sup> 同前註 101，上篇，16 章，頁 8 至 9。按：郭店楚簡無「歸根」以下諸句。

<sup>139</sup> 同前註 101，上篇，26 章，頁 15。

<sup>140</sup> 同前註 101，上篇，28 章，頁 16。

<sup>141</sup> 同前註 101，上篇，19 章，頁 10。

<sup>142</sup> 同前註 101，下篇，57 章，頁 13。

<sup>143</sup> 同前註 101，上篇，37 章，頁 21。

<sup>144</sup> 同前註 101，上篇，25 章，頁 14。

<sup>145</sup> 同前註 101，下篇，64 章，頁 17。

<sup>146</sup> 同前註 101，上篇，17 章，頁 9。

<sup>147</sup> 〔周〕列禦寇著，〔晉〕張湛註：《列子》（臺北：藝文印書館，1975 年 9 月 3 版），頁 3，〔漢〕劉向〈列子新書敘錄〉。按：劉向《說苑》（臺北：中華書局，1970 年 10 月臺 3 版）卷 16〈談叢〉頁 2，別謂：「所以貴虛無者，得以應變而合時也。」

<sup>148</sup> 同前註，頁 1 至 2，張湛〈序〉。

<sup>149</sup> 〔清〕紀昀等編：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，2004 年初版 8 刷，8 冊）第 4 冊，卷 146，子部道家類〈列子八卷〉，頁 2876 下。



依兩說則《列子》既本於道，又兼儒通佛。由般若學檢之，則同於老氏而略有修正。

《列子》自稱其道貴虛，《尸子》稱：「列子貴虛」<sup>150</sup>，《呂氏春秋》亦稱：「子列子貴虛」<sup>151</sup>，獨《戰國策·韓策二》載史疾為韓使楚，以列子之言「貴正」對楚王問<sup>152</sup>，其說則頗不肖。考《列子》貴虛之言如〈仲尼〉篇稱：「吾見子之心矣，方寸之地虛矣，幾聖人也。」<sup>153</sup>謂虛心幾聖者，體通實相般若。至其所謂「虛」者，〈天瑞〉篇釋之云：

或謂子列子曰：「子奚貴虛？」列子曰：「虛者，无貴也。」子列子曰：「非其名也，莫如靜，莫如虛。靜也虛也，得其居矣。取也與也，失其所矣。事之破毀，而後有舞仁義者弗能復也。」<sup>154</sup>

以靜虛為居，近於《老子》致虛守靜之旨；「無貴」者，無所好尚也，又近於《老子》不爭、無為之意，然非全然相同。至於「取、與」乃對待之詞，謂一旦取捨之念起，即失所守，是其說亦有遣除對待之意，亦由「知」以契「虛」，如〈仲尼〉篇論官能云：

目將眇者，先睹秋毫；耳將聾者，先聞蚋飛；口將爽者，先辨淄澠；鼻將窒者，先覺焦朽；體將僵者，先亟犇佚；心將迷者，先識是非。故物不至者，則不反。<sup>155</sup>

以官能繫屬於心之知，謂任知之極則迷，心識是非，即迷之始也。此段乃申《老子》「五色令人目盲」乙章論官能之意，惟老氏深病任知之失，列子則謂不極其官能之用，尚不足以為病。〈仲尼〉篇又引關尹喜曰：

善若道者，亦不用耳，亦不用目，亦不用力，亦不用心。欲若道而用視、聽、形、智以求之，弗當矣。瞻之在前，忽焉在後，用之彌滿六虛，廢之莫知其所。亦非有心者所能得遠，亦非无心者所能得近，唯默而得之而性成之者得之。知而忘情，能而不為，真知真能也。發无知，何能情？發不能，何能為？<sup>156</sup>

道既非耳目官能所可求，亦非有心、無心者得為遠近，惟默而性成者，可以得之；「知而忘情，能而不為」者，可以順道。亦即前述不極其知、不窮其能者，始得契道，契道而臻於「无知也，无能也，而无不知也，而无不能也。」<sup>157</sup>則與釋教所謂無住生心相通。故其所謂「知而忘情」，乃能知而不為情慮所困，頗有修正老氏絕聖棄智之說。

<sup>150</sup> 〔周〕尸佼著，〔清〕汪繼培輯《尸子》（臺北：先知出版社，1976年）卷上〈廣澤〉，頁717。

<sup>151</sup> 〔秦〕呂不韋編：《呂氏春秋》（臺北：先知出版社，1976年）卷17〈審分覽·不二〉，頁610。

<sup>152</sup> 諸祖耿註：《戰國策集注匯考（增補本）》（南京：鳳凰出版社，2008年12月，3冊）下冊，頁1444。

<sup>153</sup> 同前註147，卷4〈仲尼〉，頁57。

<sup>154</sup> 同前註147，卷1〈天瑞〉，頁14。毀，原字从石从為。

<sup>155</sup> 同前註147，卷4〈仲尼〉，頁57至58。

<sup>156</sup> 同前註147，卷4〈仲尼〉，頁62至63。

<sup>157</sup> 同前註147，卷1〈天瑞〉，頁8。



又如其〈楊朱〉篇論養生，於感官之所欲則稱：「肆之而已，勿壅勿闕。」<sup>158</sup>意乃隨順滿足官能之需求，而不為刻意之約束。隨順，非恣所欲為之意，此亦修正《老子》塞兌閉門之說。進而言之，〈仲尼〉篇云：

子列子學也，三年之後，心不敢念是非，口不敢言利害，始得老商一眇而已；五年之後，心更念是非，口更言利害，老商始一解顏而笑；七年之後，從心之所念更無是非，從口之所言，更無利害。夫子始一引吾並席而坐；九年之後，橫心之所念，橫口之所言，亦不知我之是非利害歟？亦不知彼之是非利害歟？外內進矣。而後眼如耳，耳如鼻，鼻如口，口無不同，心凝形釋，骨肉都融，不覺形之所倚，足以所履，心之所念，言之所藏；如斯而已，則理無所隱矣。<sup>159</sup>

不以是非利害縈其心者，乃於層層剝去之後，超越是非利害，始臻「心凝形釋，骨肉都融」之忘情，此是「能之，而能不為者。」<sup>160</sup>「行賢而去其自賢之行」<sup>161</sup>之道，為知而不逞知之境界，知分別而不起分別心之忘情，亦其所謂之「虛而猗移」<sup>162</sup>。綜之：列子所以貴虛者，以虛心幾聖為至道，亦以虛己順物為行門。是既曉「知」之弊，但以忘情順物為高，不崇棄智塞兌之行。

如上考論，由釋氏般若學以檢視列子，其說亦有觀照般若之知見，惟方便般若指忘情不為，則與《老子》不同，至於實相般若之探索，除「虛」之一字與《老子》相通之外，本體論亦有小異。又，既涉本體，則必言性，惟《列子》書言性，乃後天之習性，此外涉本體論者，如〈天瑞〉曰：

夫有形者生於無形，則天地安從生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素。太易者，未見氣也。太初者，氣之始也。太始者，形之始也。太素者，質之始也。氣、形、質具而未相離，故曰渾淪。渾淪者，言萬物相渾淪而未相離也。視之不見，聽之不聞，循之不得，故曰易也。易无形埒<sup>163</sup>，易變而為一，一變而為七，七變而為九，九變者，究也。乃復變而為一，一者，形變之始也。<sup>164</sup>

「四太說」顯然修正《老子》「有生於無」<sup>165</sup>之論。《列子》所謂「太易」，實同《老子》之「惚恍」與釋氏實相般若；所謂太易與渾淪，亦相當於《老子》首章「無」與「有」

<sup>158</sup> 同前註 147，卷 7〈楊朱〉，頁 97 至 98。

<sup>159</sup> 同前註 147，卷 4〈仲尼〉，頁 55，又卷 2〈黃帝〉，頁 22，文小異。

<sup>160</sup> 同前註 147，卷 2〈黃帝〉，頁 30。

<sup>161</sup> 同前註 147，卷 2〈黃帝〉，頁 34。

<sup>162</sup> 同前註 147，卷 2〈黃帝〉，頁 32。

<sup>163</sup> 埒字，原書从田从乎。

<sup>164</sup> 同前註 147，卷 1〈天瑞〉，頁 6 至 7。或以此章致偽書之疑者，陳鼓應著：《老莊新論》（臺北：五南圖書，2007 年 2 月 3 版），頁 128，以此段係《易緯·乾鑿度》抄《列子·天瑞》，可參。

<sup>165</sup> 同前註 101，下篇，40 章，頁 4。《列子》此說可證成郭店楚簡《老子》應作「天下之物生於有，（有）生於無。」另，第二章「有無相生」，如前引論，係對待立義，若由「能、所」關係以視「有無相生」，亦然，其中並有能所易位之義。



之義。蓋《列子》以「萬物變化，乃出無入有，散有反無，原無生死可言。」<sup>166</sup>故謂之「自生自化」<sup>167</sup>；如其引《黃帝書》說「谷神不死」<sup>168</sup>之節，雖與《老子》之文相同，其義特在「不死」與「用之不勤」，不死不盡，則是從本不生，是以列子始終不說「有生於無」，此則與《老子》異。又所謂：「道終乎本无始，進乎本不久。」<sup>169</sup>者，以其道體無始無終、無有無盡，是既無關乎死生，亦不囿於有無，故稱之為「變」，此與《老子》稱：「以其不自生，故能長生。」<sup>170</sup>又有相通之趣，其說亦相當於實相般若之不生不滅。綜之：列子本體論，大抵同於老氏虛無與釋氏之實相般若，即張湛所謂：「往往與佛經相參，大歸同於《老》《莊》」，然於老氏有無相生之說，則有修正；又其書闡述觀照般若與實相般若之關聯，亦不及《老子》之明確。

### （三）《莊子》集虛，離形去知以存象罔之德

《莊子·天下》篇自稱悅老聃之風，「以謬悠之說，荒唐之言，无端崖之辭。時恣縱而不儻，不以觭見之也。以天下為沈濁，不可與莊語，以卮言為曼衍，以重言為真，以寓言為廣。」<sup>171</sup>是讀其書者，須知其寓言之意。

《莊子》所謂之道，亦以知為門。如〈知北遊〉寓「知」以問道，〈天下〉篇稱：「夫無知之物，無建己之患，無用知之累，動靜不離於理，是以終身無譽。故曰至於若無知之物而已，無用賢聖，夫塊不失道。」<sup>172</sup>〈大宗師〉前段亦論知，且云：「知之能登假於道」<sup>173</sup>，此即由觀照般若以契道。

其闡述道則云：「在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。」<sup>174</sup>〈庚桑楚〉又云：「道者，德之欽也；生者，德之光也；性者，生之質也。」<sup>175</sup>是其所謂道者，乃性之純德，性通於道，道與天地同在，是猶釋教實相般若不生不滅之體。

及其由知以論性，則有壅、徹之別，且以發揚《老子》者為多，如其寓言曰：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與遇於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅，以視聽食息，此

<sup>166</sup> 同前註 95，〈二、辯誣〉，頁 67。

<sup>167</sup> 同前註 147，卷 1〈天瑞〉，頁 6。

<sup>168</sup> 同前註 147，卷 1〈天瑞〉，頁 6。按：《老子》此文亦出自《黃帝書》。

<sup>169</sup> 同前註 147，卷 1〈天瑞〉，頁 11。張湛注：「久當為有，无始故不終，无有故不盡。」以「進」為「盡」。

<sup>170</sup> 同前註 101，上篇，7 章，頁 4。

<sup>171</sup> 郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：華正書局，2004 年 7 月）卷 10 下〈天下〉，頁 1098。卮言、重言、寓言等語，解見卷 9 上〈寓言〉，頁 947 至 950。

<sup>172</sup> 同前註 171，卷 10 下〈天下〉，頁 1088。

<sup>173</sup> 同前註 171，卷 3 上〈大宗師〉，頁 226。

<sup>174</sup> 同前註 171，卷 3 上〈大宗師〉，頁 246 至 247。

<sup>175</sup> 同前註 171，卷 8 上〈庚桑楚〉，頁 810。



獨无有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。<sup>176</sup>

所謂南北者，喻是非對待，乃由「知」之所出；七竅者，官能也；渾沌者，即《列子》之「渾淪」，氣、形、質始具之時，以喻自然天性。文意謂以是非之知開其竅，竅開而渾沌死者，官能亂於知見而失性也。此失性者，於《莊子》有二說：一者因有為而失性，二者因取捨而失性。所謂有為而失性者，〈庚桑楚〉曰：「性之動，謂之為；為之偽，謂之失。」<sup>177</sup>殆以違反無為而失性，與老氏「為者敗之」相通，即釋氏所謂情存一念致是非紛起之意。次所謂取捨而失性者，如〈天地〉篇曰：

夫失性有五：一曰五色亂目，使目不明；二曰五聲亂耳，使耳不聰；三曰五臭薰鼻，困憊中顙；四曰五味濁口，使口厲爽；五曰趣舍滑心，使性飛揚。此五者，皆生之害也。<sup>178</sup>

此段亦申《老子》「五色令人目盲」乙章論官能之意，所謂「趣舍滑心」者，蓋心之知，能為分別、取捨，因取捨而有執著，因執著而失本心也。所謂：「寇莫大於陰陽，无所逃於天地之間。非陰陽賊之，心則使之也。」<sup>179</sup>以其寇由心起也。所謂陰陽者，心為取捨也，此說正與釋氏之入不二法門及般若之空法相通。

其〈胠篋〉篇即以開啟知見為禍端亂源，如言：「世俗之所謂知者，有不為大盜積者乎？」<sup>180</sup>與《老子》同調。〈齊物論〉所謂：「是非之彰也，道之所以虧也；道之所以虧，愛之所以成。」<sup>181</sup>由分別是非之心衍生執著之情，是此心之是非分別作用愈多、能力愈強，則其去道愈遠，故有「知忘是非，心之適也。」<sup>182</sup>之說，謂既忘是非，始能達「心不憂樂，德之至也。」<sup>183</sup>於分別對待之外，亦有忘情為適之意，與《列子》知而忘情相通。此中所謂之是非也、陰陽也、憂樂也，而繫之於心者，皆由心知所生之對待，對待之心乃亂其常度之始，久亂則失性，失性足以害生，故云：「渾沌死」。

然天性、道體，豈真有死耶？所謂「渾沌死」者，乃極其是非之知以喪其天，故〈外物〉篇稱：

目徹為明，耳徹為聰，鼻徹為顛，口徹為甘，心徹為知，知徹為德。凡道不欲壅，壅則哽，哽而不止則跖，跖則眾害生。物之有知者恃息，其不殷，非天之罪。天之穿之，日夜无降，人則顧塞其竅。胞有重閤，心有天遊。室無空虛，

<sup>176</sup> 同前註 171，卷 3 下〈應帝王〉，頁 309。

<sup>177</sup> 同前註 171，卷 8 上〈庚桑楚〉，頁 810。

<sup>178</sup> 同前註 171，卷 5 上〈天地〉，頁 453。

<sup>179</sup> 同前註 171，卷 8 上〈庚桑楚〉，頁 795。

<sup>180</sup> 同前註 171，卷 4 中〈胠篋〉，頁 343，又頁 342、346，重述此意。

<sup>181</sup> 同前註 171，卷 1 下〈齊物論〉，頁 74。「所以成」，原書作「所之成」，據王先謙著：《莊子集解》（臺北：三民書局，1974 年 7 月初版，1985 年 9 月 3 版），頁 11 改。

<sup>182</sup> 同前註 171，卷 7 上〈達生〉，頁 662。

<sup>183</sup> 同前註 171，卷 6 上〈刻意〉，頁 542。



則婦姑勃谿；心无天遊，則六鑿相攘。<sup>184</sup>

以性為心之體，心為性之用，心能知，知徹則彰其德，知壅則失其性。又指此知本無壅塞，謂有壅塞，乃人為之，非天使之然也。故謂此知「天之穿之，日夜无降。」亦猶般若之空寂常照，良知之靈明不昧，惟不由良知以立論。是《莊子》既倚心知之德，亦明心知之害。既謂道之通塞，盡在一心，知為心之主，必得駕馭此知，方能入道，故曰：

必靜必清，无勞女形，无搖女精，乃可以長生。目无所見，耳无所聞，心无所知，女神將守形，形乃長生。慎女內，閉女外，多知為敗。

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。<sup>185</sup>

謂「多知為敗」，故應「離形去知」，惟有遣去此知，始得「性脩反德」<sup>186</sup>而歸於道，亦即老氏「復歸於樸」之意。故其所謂之「坐忘」，乃對境忘情，亦必收攝見聞之知，至「用心若鏡，不將不迎，應而不藏。」<sup>187</sup>任運而不逐物，此知始能臻於「无思无慮始知道，无處无服始安道，无从无道始得道。」<sup>188</sup>之境界。是莊生之論知，有《列子》「知而忘情」之意，由觀照般若達於實相般若，關係極明顯。此外，莊生亦有「絕聖棄知（智）」之說，<sup>189</sup>惟以之論政，非以之修身。

其次，莊生所謂道體者，〈天地〉篇寓言云：

黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使象罔，象罔得之。黃帝曰：「異哉！象罔乃可以得之乎？」<sup>190</sup>

以玄珠喻道體者，玄，謂幽寂不可測；珠，謂圓光可鑒。統而言之，即釋教所謂寂照，義通佛性、般若。知、離朱、喫詬者，喻心知與官能也，使彼索之而不可得者，未得徹其用也。所謂象罔得玄珠者，亦由釋氏之修德通性德，亦即法性與佛性不二。

象罔，喻體也，然所喻者何？〈人間世〉曰：

若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。<sup>191</sup>

《疏》謂：「心有知覺，猶起攀緣；氣無情慮，虛柔任物。」<sup>192</sup>則所喻之「集虛」，乃離

<sup>184</sup> 同前註 171，卷 9 上〈外物〉，頁 939。《老子》官能之說，但舉四數，《莊子》則七竅、五官、六鑿皆有，蓋以意舉大概，未如釋教唯識學說六根之確數也。

<sup>185</sup> 同前註 171，卷 4 下〈在宥〉，頁 381；〈大宗師〉，頁 284。

<sup>186</sup> 同前註 171，卷 5 上〈天地〉，頁 424。

<sup>187</sup> 同前註 171，卷 3 下〈應帝王〉，頁 307。

<sup>188</sup> 同前註 171，卷 7 下〈知北遊〉，頁 731。

<sup>189</sup> 同前註 171，卷 4 中〈肱篋〉，頁 353；卷 4 下〈在宥〉，頁 377。

<sup>190</sup> 同前註 171，卷 5 上〈天地〉，頁 414。

<sup>191</sup> 同前註 171，卷 2 中〈人間世〉，頁 147。

<sup>192</sup> 同前註 171，卷 2 中〈人間世〉，頁 147。



形去知，以虛為心之齋舍，意通其「瞻彼闕者，虛室生白，吉祥止止。」<sup>193</sup>猶《老子》「致虛極」與《列子》「貴虛」之說，是莊生所謂象罔者，集虛之謂，旨同實相般若。其中，「虛室生白」之「白」字，即孟子駁告子「白羽之白也，猶白雪之白。」孟子針對莊生批判，用意極明。顯然當日非獨莊生能「剝剝儒墨」<sup>194</sup>，孟子亦有批駁莊生之說，甚至以「禽獸」目之，蓋儒、道兩家，立場不同，所持自不相容。

綜之，彼坐忘者，能而忘其所能；此心齋者，動而齋其本體。渾沌死之者，塞其天也；象罔得之者，歸其本也。渾沌與象罔，所喻者一也。其說以知為通、塞之關鍵，離形去知以存象罔之德，則由觀照般若以通實相般若矣。

## 五、結論

綜上考述，儒、釋、道三家皆由「知」以探討人性，並以回歸此知之根本狀態為實踐之目標。此知於釋教謂之般若，先秦儒道二家已具相關論述，儒家謂之良知，道家謂之知，三家之中，以釋氏般若乙詞詮釋最為透徹，般若學亦最能貫通三家論述，謹結論如下：

其一，本文由般若之意譯、本義、詮義等詞探索，發現般若本義因詮釋之面向，通多種詞義，至於詮義具實相、觀照、方便三般若，亦通三身四智，尤能詮釋般若具體、相、用三層次之意。其中觀照般若即孟子所謂之良知，以此知具分別能力，釋氏偏就泯絕此知見為契入實相般若之妙門。觀照般若與實相般若，即般若具知與空之義所在，般若之空，則是循法空以契其體本空。

其二，六祖惠能倚「般若之知」為見性法門，此知即觀照般若，即《大智度論》之「一切智」，通三身中之「報身」，係據內典闡述。以此知能自我成長而說「佛性無常」，與孟子良知成長說暗合。

其三，孟子良知說，在孔子謂之「知」，即釋氏觀照般若；其良知能自我成長之說，即六祖詮釋「佛性無常」之義，足見先秦儒家已有與般若相通之學術；又此良知具自覺、自律之本能，其體為純然性善，則不向釋氏實相般若空寂之體詮釋，是既闢楊、墨，亦為後儒排佛、老之先聲，且嚴立論據。

其四，老、列、莊三家，皆由知以論道，即由觀照般若契入，然迴避良知議題，但由此知具分別能力以論述，直趣釋氏之實相般若。《老子》欲泯絕此知見而歸於無為，以虛、無、道喻其體，論個人修道之方，原在守靜不爭，推及為政，至欲絕聖棄智；《列子》貴虛，以知而忘情守其太易之體，行渾淪之德；《莊子》以知為通、塞關鍵，坐忘、集虛為其法門，以守其渾沌、象罔之德。

<sup>193</sup> 同前註 171，卷 2 中〈人間世〉，頁 150。

<sup>194</sup> 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓圖書，1993 年 8 月），頁 855 下。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

#### (一) 釋教類

1、《大正藏》，臺北市：新文豐出版公司，1983年1月版。

〔吳〕支牽謙譯：《大明度經》，第8冊。

〔晉〕無羅叉譯：《放光般若經》，第8冊。

〔晉〕佛馱跋陀羅譯：《大方廣佛華嚴經》，第9冊。

〔北涼〕曇無讖譯：《大般涅槃經》，第12冊。

〔後秦〕釋僧肇：《肇論》，第45冊。

龍樹菩薩造，〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《大智度論》，第25冊。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《金剛般若波羅蜜經》，第8冊。

〔姚秦〕鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，第14冊。

天親菩薩造，〔北魏〕菩提流支譯：《十地經論》，第26冊。

馬鳴菩薩造，〔梁〕真諦譯：《大乘起信論》，第32冊。

〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，第55冊。

〔隋〕釋吉藏：《大品遊意》，第33冊。

〔隋〕釋吉藏：《淨名玄論》，第38冊。

〔隋〕釋吉藏：《大乘玄論》，第45冊。

〔隋〕釋智顛說，灌頂錄：《金光明經玄義》，第39冊。

〔隋〕僧燦：《信心銘》，第48冊。

〔唐〕釋玄奘譯：《大般若波羅蜜多經》，第7冊。

〔唐〕釋玄奘譯：《般若波羅蜜多心經》，第8冊。

〔唐〕釋玄奘譯：《解深密經》，第16冊。

〔唐〕釋義淨譯：《金光明最勝王經》，第16冊。

〔唐〕佛陀多羅譯：《大方廣圓覺修多羅了義經》，第17冊。

〔唐〕般刺蜜諦譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，第19冊。

〔唐〕釋義淨：《南海寄歸內法傳》，第54冊。

〔唐〕釋智昇：《開元釋教錄》，第55冊。

〔唐〕釋宗密：《禪源諸詮集都序》，第48冊。

〔唐〕釋慧能述，釋法海錄：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜經六祖惠能大師於韶州大梵寺說法壇經》，第48冊。

〔宋〕施護譯：《佛說佛母出生三法藏般若波羅蜜多經》，第8冊。





- 〔宋〕釋普覺：《大慧普覺禪師語錄》，第 47 冊。  
〔宋〕釋普潤：《翻譯名義集》，第 54 冊。  
〔元〕釋宗寶編：《六祖大師法寶壇經》，第 48 冊。

2、《嘉興藏》，臺北市：新文豐出版公司，1983 年 1 月版。

- 〔唐〕釋慧海：《頓悟入道要門論》，第 23 冊。  
〔宋〕釋延壽：《註心賦》，第 20 冊。  
〔明〕釋圓修：《天隱和尚語錄》，第 25 冊。  
〔明〕釋湛圓：《會稽雲門湛然澄禪師語錄》，第 25 冊。  
〔清〕釋通醉：《昭覺丈雪通醉禪師語錄》，第 27 冊。

3、《卮續藏》，臺北市：新文豐出版公司，1983 年 1 月版。

- 〔晉〕惠達疏：《肇論疏》，第 150 冊。

## （二）儒家

- 〔清〕阮元校勘：《禮記》，臺北市：藝文印書館，2007 年 8 月初版 15 刷《十三經注疏》第 5 冊。  
〔清〕阮元校勘：《論語》，臺北市：藝文印書館，2007 年 8 月初版 15 刷《十三經注疏》第 8 冊。  
〔清〕阮元校勘：《孟子》，臺北市：藝文印書館，2007 年 8 月初版 15 刷《十三經注疏》第 8 冊。  
〔清〕王先謙：《荀子集解》，臺北市：藝文印書館，2007 年 3 月，初版 8 刷。  
吳光、錢明、董平、姚元福等編校：《王陽明全集（新編本）》，杭州市：浙江古籍出版社，2010 年 12 月版，2011 年 8 月 2 刷，6 冊。

## （三）道家

- 〔周〕列禦寇，〔晉〕張湛註：《列子》，臺北市：藝文印書館，1975 年 9 月 3 版。  
〔魏〕王弼：《老子註》，臺北市：中華書局，1996 年 2 月據華亭張氏本校刊 12 版一刷。  
王先謙：《莊子集解》，臺北市：三民書局，1974 年 7 月初版，1985 年 9 月 3 版。  
朱謙之：《老子校釋》，臺北市：漢京文化，1985 年 10 月。  
高亨：《重訂老子正詁》，臺北市：新文豐出版社，1979 年 2 月影民國 29 年 6 月版。  
郭慶藩輯，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北市：華正書局，2004 年 7 月。  
楊伯峻：《列子集釋》，臺北市：華正書局，1987 年版。

## （四）其他古籍

- 〔周〕商鞅著、朱師轍注：《商君書解詁定本》，臺北市：鼎文書局，1979 年 2 月。



《東吳中文線上學術論文》第三十三期

- 〔周〕尸佼著，〔清〕汪繼培輯：《尸子》，臺北市：先知出版社，1976年。
- 〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北市：漢京文化，1985年10月。
- 〔漢〕劉向：《說苑》，臺北市：中華書局，1970年10月臺3版。
- 〔秦〕呂不韋編，〔清〕畢沅校：《呂氏春秋》，臺北市：先知出版社，1976年。
- 〔清〕紀昀等編：《四庫全書總目》，臺北市：藝文印書館，2004年初版8刷。
- 諸祖耿編：《戰國策集注匯考》（增補本），南京市：鳳凰出版社，2008年12月，3冊。
- （日）瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北市：萬卷樓圖書，1993年8月。

## 二、近人論著

### （一）引用專書

- 牟宗三：《佛性與般若》，臺北市：臺灣學生書局，1979年4月修訂再版，2冊。
- 侯才：《郭店楚墓竹簡《老子》校讀》，大連市：大連出版社，1999年9月。
- 陳鼓應：《老莊新論》，臺北市：五南圖書，2007年2月3版。
- 僧休等著：《般若思想研究》，臺北市：大乘文化出版社，1979年8月版，張曼濤主編《現代佛教學術叢刊》第5輯。
- 蔡宏：《般若與老莊》，《儒道釋博士論文叢書》，成都市：巴蜀書社，2001年。
- 嚴一萍編：《帛書竹簡》，臺北市：藝文印書館，1983年6月3版。
- 嚴靈峰：《列子辯誣及其中心思想》，臺北市：文史哲出版社，1994年8月。
- 釋印順：《空之探究》，臺北市：正聞出版社，1989年5月4版。
- 釋印順：《般若經講記》，臺北市：正聞出版社，1990年7月12版。
- 釋印順：《大乘起信論講記》，北京市：中華書局，2010年6月。
- 釋印順：《如來藏之研究》，北京市：中華書局，2011年4月。

### （二）引用論文

- 陳秀美：〈從「實踐性」反思《老子》「無為」思想的意義〉，《空大人文學報》第19期，2000年12月。
- 陳柏鏗：〈墨子之人性觀及其政治思想〉，《復興崗學報》第21期，1979年6月。

## Prajna in Pre-Qin Confucianism and Taoism

**Huang, Ho-jen\***

### Abstract

"Prajna" is a Sanskrit word used by Buddhism to explain humanity, which does not appear in the pre-Qin period. However, humanity is a basic topic of Confucianism, Buddhism and Taoism. In this aspect, the word "Prajna" did not appear in the pre-Qin period, but the concept of Prajna has already existed.

As Prajna is an adopted word, this paper firstly investigates the meaning of Buddhist as per Buddhist translation, in order to explain that Prajna has "knowledge" and "voidness" in its essence; this is the foundation of the argument that Prajna is found in Confucianism and Taoism. This paper then proves the knowledge of Prajna is Intuitive Knowledge and also explains the expansion of Prajna. And then, the voidness of Prajna is taken to clarify the definition of voidness and its causes, in order to explain the actual meaning of Prajna.

Secondly, as for Confucianism, Confucius' "knowledge" and Mencius' "Intuitive Knowledge" are taken to explain that Intuitive Knowledge is the same with Prajna. The category and expansion of Intuitive Knowledge are explained in response to the expansion of Prajna. And then, the category of Mencius' Intuitive Knowledge is explained to clarify the breadth of Intuitive Knowledge and also present the evidences of going against Yangzhu and Motzu to present

---

\* Lecturer, Department of Chinese literature, Soochow University.



the difference among Confucianism, Buddhism, and Taosim in terms of Prajna.

Thirdly, the paper explains knowledge in agreement with voidness is the same with Prajna. The concept of "knowledge" in *Lao-tzu* is a distinguishing mind, which must be eliminated to achieve nonaction and keep voidness. The concept of emphasizing-voidness in *Liezi* is rooted in the motionless knowledge, which modifies the concept of *Lao-tzu* to return to the ontology of Taiyi. *Chuang-Tzu* states that "knowledge" is the key to mediating human nature, by taking being-void to explain the nature of Xiangwang.

**Keywords:** Prajna, Intuitive Knowledge, Nonaction, Emphasizing-voidness, Chaos, Being-void, Mind-fasting

## 論王充〈本性〉篇對各家人性論之評述

林季芸\*

### 提 要

人性為善抑或為惡，在中國學術上討論甚多，章炳麟言：「儒者言性有五家：無善無不善，是告子也；善，是孟子也；惡，是孫卿也；善惡混，是楊子也；善惡以人異殊上中下，是漆雕開、世碩、公孫尼、王充也。」論性者，大致不出這五家。而王充在《論衡·本性》中亦對從先秦以來自漢代的學者，其言「性」內容，作了整理與評述，從中可見王充對人性之見解。因此，本篇以王充對孟子、告子、荀子、陸賈、董仲舒、劉向等人性論之理解，從王充對六子的批判中明瞭王充對於人性之見解。

關鍵詞：王充、人性、孟子、告子、荀子、陸賈、董仲舒、劉向

---

\* 東吳大學中國文學系研究所碩士生



## 一、前言

王充對於人性的看法主要見於〈本性〉與〈率性〉兩篇，〈本性〉篇臚列先秦兩漢時期言「性」者的代表人物——性善論的孟子、性無善無不善的告子、性惡論的荀子、由察己之禮義言性的陸賈、性陽情陰的董仲舒、情陽性陰的劉向，先略述六子人性論的主張及其所緣，再從中提出對其人性論之質疑。以此批判六家人性論，繼而說明自身人性論之完善。〈率性〉篇開宗明義即言：「論人之性，定有善有惡。其善者，固自善矣；其惡者，故可教告率勉，使之為善。」可知人性並非六子所言偏執一方，而是有善有惡。善者可經教導使其更為善，惡者亦可教告率勉，使之由惡轉善，說明教化對人的重要性。

王充的人性論於學界討論甚豐，各大家亦多有著述，但所重在於王充自身所構築的人性論，當中雖談及王充對六家人性論的看法，亦對王充的評述多有針砭，但少有專論。故本篇以王充對先秦兩漢六家人性論的評述為主軸，從王充對其所提出的質疑，論其褒貶是否得實。以下就〈本性〉論中批評的順序為次第，略作說明。

## 二、王充對各家人性論之批判

在〈本性〉篇中，王充於首段先確立情性與禮樂的關係，以此說明昔儒舊生對於情性是「莫能實定」。中間以周人世碩的人性論為開端，略敘孟子以降至劉向等七人之人性論，並以自己以氣論性的人性論褒貶各家說法。故以下略述各家人性論的基本立場，進而探討王充之評論是否核實。

### （一）世碩

#### 1、世碩的人性論

王充認為昔儒舊生中以周人世碩言人性是「頗得其正」，因其人性論主張為：

人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；惡性，養而致之則惡長。<sup>1</sup>

王充所引世碩的人性論中可見：一是人性有善有惡，並非偏執一方的僅以「善」或「惡」一字涵括。二是「養」的觀念，說明先天人性雖有善有惡，但人性並非不能改變，只要能「養」人之善性，人性中善的成分就會增多，反之「養」人之惡性，人性中惡的成分也會增加。因此，先天的善惡對人的德行雖有影響，但更重要的是後天對善性或惡性的長養。

<sup>1</sup> 黃暉：《論衡校釋》（北京：中華書局，2009年2月），冊一，頁132。以下所引《論衡校釋》皆出此本。



## 2、王充的評論

針對「人性有善有惡」一說，王充於〈本性〉中亦言：

實者，人性有善有惡，猶人才有高有下也……九州田土之性，善惡不均，故有黃赤黑之別，上中下之差。<sup>2</sup>

王充一再強調「人性有善有惡」，如同人的才能有高有下，並以田土為喻，說明雖同樣是田地，但本質的肥沃貧瘠在先天便有差異。將其套用於人中，雖然每個人都稟五常之氣而來，但每個人因稟氣的厚薄不同<sup>3</sup>，因而有善惡高下之差，故可約略分為三種：上品的極善之人、中品的未達極善也未至極惡之人、下品的極惡之人。綜合以上可知，世碩的人性論主張：人性有善有惡，但後天的長養能使其變化；而王充的人性論主張：人稟五常之氣而來，隨著氣之厚薄使得人性有善有惡，但善惡之別並非不能改變，王充也重視人性的教化，因而有〈率性〉一篇，說明性惡之人只要能「教導以學，漸漬以德，亦將日有仁義之操」<sup>4</sup>，因此王充認為世碩論情性是「頗得其實」。

### （二）孟子

#### 1、孟子的人性論

孟子的人性論是由天所賦予的良貴之「心」來言性，而這樣的善心是人與生俱來便有的：

孟子曰：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」<sup>5</sup>

此處的「良」是指天生具有，孟子認為人有不學而能的能力，不慮而知的明智，因為這樣的良知、良能是天生具有、稟賦自然的。因此，幼小的孩童沒有不知道要愛護自己的親人，等到長大，沒有不知道要敬愛自己的兄長。親愛自己的親屬是仁，敬重自己的長輩是義。這樣親親、敬長的行為，雖然是只對自己親近之人，但若每個人都能秉持這樣的行為，則每個人莫不愛護、敬重周遭之人，推己及人乃至整個社會，則仁義之行達於天下。由此可知，良知、良能、仁義禮智都是上天所賦予的，不須學、不須思，是深植於「心」的。故可知，「心」是上天所賦予的，其中「心」具有「仁、義、禮、智」四端，這四端是天生本具的良知、良能。由此可知，孟子對於「心」的定義為「善」，而

<sup>2</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊一，頁 142。

<sup>3</sup> 「稟氣有厚泊，故性有善惡也。殘則受仁之氣泊……人受五常，含五臟，皆具於身。稟之泊少，故其操行不及善人，猶酒或厚或泊也，非厚與泊殊其釀也，麴蘖多少使之然也。」〈率性〉，頁 80-81。

<sup>4</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊一，頁 78。

<sup>5</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2007 年，收於《十三經注疏》），頁 232。



此「善」並非經由後天學習而得，是天生而成的。

雖然人因具有天所賦予的四端善心，而由這樣的善心所表現出的行為為善性，由心善而言性善。但人容易因為外在環境的影響，而致使本心流失，去行不善之事，如：

孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」<sup>6</sup>

孟子以為當豐足之年時，人會因為衣食富足而為善；飢貧歲凶之年，人則會因缺衣少食，生活困頓以致鋌而走險，行偷搶拐騙的暴行。但孟子並不認為這是因為上天對這兩種情形所賦予的「性」不同，而是因為後者受到環境的影響，而「陷溺」了自己的心，使本有的「善性」無法彰顯。除了環境影響外，對於欲望的過度追求亦會產生暴行，因此孟子主張人應區分出大體、小體之別，瞭解二者的主從關係，故言：

體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。養其小者為小人，養其大者為大人。<sup>7</sup>

人身體器官有貴有賤、有小有大，不能以賤戕害貴者。若長養「小」者則為小人，長養「大」者則為大人、君子。此處的「貴」、「大」即為「心」，「賤」、「小」即為耳目鼻口、四肢等外在器官。而孟子以為其中「貴」、「大」者為心，且不能讓外感官——耳目鼻口等器官戕害心知，如果在二者之中選擇了順從感官器官，則為小人，若選擇長養心知，則能成君子。綜合以上可知，孟子人性論是由天所賦予與禽獸相異的「幾希」<sup>8</sup>以證心善，而言性為善。人性為善但有暴行，乃因受到外在環境的影響與過度追求欲望的滿足，而迷失本心，並非人性不為善。

## 2、王充的評論

王充對於孟子性善論的探討，主要集中於〈本性〉篇中，認為孟子是由稚子而見善性，因而主張性善，故言：

孟子作〈性善〉之篇，以為「人性皆善，及其不善，物亂之也。」謂人生於天地，皆稟善性，長大與物交接者，放縱悖亂，不善日以生矣。<sup>9</sup>

王充對於孟子性善學說的見解基本上正確的——人生於天地，皆稟善性。但王充針對性善說提出三點質疑，第一點：若人生下皆為善性，為何商紂王出生時，微子睹其不善？羊舌食我出生時，叔姬聞其哭聲，知其為野心無親？第二點：若環境為影響人作惡的必要因素，為何丹朱、商均生於賢人眾多的宮中，卻一個傲、一個虐？第三點：孟子提出

<sup>6</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 196。

<sup>7</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 203。

<sup>8</sup> 《孟子·離婁下》：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」

<sup>9</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊一，頁 133。





「相人以眸子」之說，藉由眸子的清濁而定其心正或不正，但王充認為情性的清濁是由天施氣時所決定，強調性本自然，善惡有質，以上述三點批評孟子性善說的缺失。

然王充此處評述略有失當。首先，孟子認為人均為善性，是由「心」而言，孟子的「心」是由「仁、義、禮、智」的四個善端之心所組成的「心善」，而由這樣的「善心」具體表現在行為上，則為「善性」。而王充的「性」是參雜了智愚、才能的高下、性的善惡，所集合而成的「才性」，兩人是在不同的基礎上來言「性」。因此王充是以「才性」評論「心性」，類比失當。再者，人有惡行之因，孟子以為這是受到後天環境及人性欲望的影響。因此，若想改變這樣的行為，則需「求放心」，將亡失的善心找回。進而以寡欲「養心」，使心不受外在環境、欲望的誘惑，努力擴充四端的善性，擴充到了極致，便可盡心、知性、知天。由此可知，環境與欲望雖能使人為惡，但並非必要條件，人為惡行是因「心」亡失的關係，若人能時時操持四端善心，即便處於龍蛇雜處的環境，亦能出淤泥而不染。第三點：針對眸子的清眇，王充以為若依孟子所言，則每個人出生之時眸子為清，等到與物相接，則變為眇。這與王充性本自然的學說不符，故言孟子的情性論未為實也。但孟子言「觀其眸子」其來有自，孟子認為人與物相接時其神在目，若心胸坦蕩，則神色自然，若心胸偏邪不正，則神色昏散。且不只是「觀其眸子」，還要「聽其言也」，因為言語也是經由心中所想而發。由此可知，孟子所謂的觀眸、聽言，原因在於此二者均由心所發，視其流可觀其源，心正則眸子清、不閃爍。因此孟子言「觀眸」仍是以「心」為出發，藉由外在行為的善惡，見其「心」是否受到蒙蔽。

孟子性善之所由，王充以為是緣於嬰兒之性情。嬰兒初生之時，對一切事物沒有爭奪之心，但及其長成，則易受環境影響，而生利色之心、狂悖之行。對於孟子之性善，王充認為「性本自然，善惡有質」<sup>10</sup>，王充之性是由天施氣而來，故性是本於自然，既是本於自然，即有善有惡，而非全然為善。綜合以上可知，孟子與王充在「性」的定義上就有所不同，孟子以「心」言「性」，從心善推衍至性善；王充是由「氣」言「性」，對「性」的定義，參雜智愚、才能高下、性的善惡而形成「才性」，與孟子的人性論在本質上有著極大的差異，因此王充評論似乎失當，先是以「氣性」評論孟子的「心性」，兩人在立論之初便大不相同，後又忽略孟子言「心」時所賦予「心」的作用能力，而對孟子性善論的理解有誤。

然王充雖然對孟子的性善論頗有微詞，但仍有認同的地方，由王充言孟子認為人性由善轉惡的因素為「環境」中可知，王充也認為環境對人的影響甚大，故言：「為善惡之行，不在人質性，在於歲之饑穰。由此言之，禮義之行，在穀足也」，此處說明了王充認為人的善惡行為取決於糧食的多寡，豐收之年則禮豐義重，饑寒之年則易子而食，因此穀足之年，方有禮義之行。此段話與孟子：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴」有異曲同工之妙，二人皆同意環境的富足與否，對於人行為的善惡具有相當大的影響。而其人性論也有受到孟子啟蒙的地方，〈本性〉篇末段言：「孟軻言人性善者，中人以上

<sup>10</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁135。



者也」，由此可知，王充對於孟子的性善論仍有採納的地方，認為孟子雖僅見人性為善的部分，但這部分與王充上品中的秉善氣的善人內容是相符，雖然王充忽略了孟子言性善是從普遍性來說，但是王充肯定孟子的理想性善者為其性三品中的上品善人，孟子性善的說法成為王充性三品論中的一環。

### （三）告子

#### 1、告子的人性論

告子的人性論主張出自於《孟子》，其對性的定義：

告子曰：「生之謂性。」<sup>11</sup>

告子曰：「食、色，性也。」<sup>12</sup>

告子認為凡是與生俱來的自然本質就叫「性」，是從人與動物同具的生理條件來言人性，因而舉出人的生理欲望中最顯著的飲食、男女之情，以此定義人性。

而告子對於人性的傾向是主性無善無不善的論點，故言：「性無善無不善也」，因性為生而具有的自然本質，故不可將其定位成善或不善。故以水證明性無善惡之分：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顛；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」<sup>13</sup>

告子認為人性就如同湍急中的水，是隨著外在引導的力量而決定方向，因此性之本身並無善與不善之別。故唐君毅認為告子是緣其有見於人性原非定常之物而生之一論。<sup>14</sup>因人能因外在環境及內在修養而有所改變，故「性」並非無變之物。針對告子以水喻性的說法，孟子亦以水駁難其論，說明水無不「就下」的天性，如同人有「本善」的天性。雖然水偶而會有「為上」或人有「為惡」的情形，但這屬於非常態的現象，是因後天環境或特殊情況使然，並非為水或人之天性。

#### 2、王充的評論

王充不認同孟子生而為善，故也不以人性為善而非告子之性無善無惡，仍是以性稟氣而生為基論，進行反駁。王充以為：

<sup>11</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 193。

<sup>12</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 193。

<sup>13</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，頁 192。

<sup>14</sup> 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 35。



初稟天然之姿，受純壹之質，故生而兆見，善惡可察。無分於善惡，可推移者，謂中人也，不善不惡，須教成者也。<sup>15</sup>

人之性是稟氣而來，故稟天然之姿，而受純壹之質。王充認為人稟氣之時，操行善惡已定，根據王充的〈骨相〉而言：

案骨節之法，察皮膚之理，以審人之性命，無不應者。<sup>16</sup>

王充以為人的性命，都是可以從骨節、相貌來審查，以外應內。故由相觀性命，則善惡可察，並非告子所言，人之性無善無不善。王充以為，告子所謂的人無善惡，所指的是「中人之性」。中人之性是沒有極善極惡的極端之性，是無善惡之分的，能夠以教化來推移導善。而王充又引孔子之言：「中人以上；可以語上也；中人以下，不可以語上也」及「惟上智與下愚不移」<sup>17</sup>，來證明「性」並非如告子所言是無善不善的，用以反駁告子人性無善不善之論。

而告子性無善不善之論，王充以為是受到「譬猶練絲，染之藍則青，染之朱則赤」<sup>18</sup>的影響，故告子強調環境對人性的變化，因而提出以水喻性之說。筆者以為告子在提出性無善惡之時，所要強調的是「習」的重要。而此「習」又與王充的「率性」不謀而合，不同之處在於二者對「性」的定義。告子是從「生」言性，強調萬物皆同的自然本性，而王充之性是參雜了氣的厚薄而成的「才性」。但王充不察告子的以生言性，而以「才性」駁斥告子的「自然之性」，不明白告子為何提出「水無分於東西，猶人性無分於善惡也」，因此王充對於告子人性論的理解是失其實的。

#### （四）荀子

##### 1、荀子的人性論

荀子認為「性」是受天而來自然而成，如人的耳目感官無須經由學習就可見可聞，而這樣的自然本能即為「性」。故〈性惡〉篇言：

凡性者，天之就也，不可學，不可事。<sup>19</sup>

所謂的「性」，是天生如此，與生俱來的，不必經過後天的學習。又〈榮辱〉：

凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。<sup>20</sup>

<sup>15</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁137。

<sup>16</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁116。

<sup>17</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁137。

<sup>18</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁137。

<sup>19</sup> 王先謙：《荀子集解》（臺北：藝文印書館股份有限公司，2007年），頁705。

<sup>20</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁188。



荀子以為只要是人都有相同的「性」，企圖滿足生理欲望，如飢、寒、勞則欲飽、煖、息，以及心理情緒，如追求對自己有利的，厭惡會對自己造成損害的，這些感官本能、生理欲望、心理情緒都是人皆有之的「性」，表示「性」具有普遍性。而在這普遍性中，人亦有「好利惡害」的本能，故言：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。<sup>21</sup>

荀子認為人的天性就生具備「好利」之心，若不加以引導，而是順著這樣的天性下去，則會產生爭奪的情況，使得「禮讓」之心盡失。人天生也具備「嫉惡」之心，若不加以引導，而是順著這樣的天性下去，則會產生殘賊之心，使得「忠信」消失。人天生也具有耳目之欲，喜好美好的聲色欲望，若不加以引導，而是順著這樣的天性下去，則會產生「淫亂」之行，使「禮義文理」消失。因此荀子認為若是順從人的天性、性情，則必定會有爭奪、違背禮教的情況發生，而導致暴亂的局面。因此必須藉由「師法」的教化，以「禮義」之道導之，方會出現「辭讓」的美德，使人的行為合乎禮，使國家歸於安治。

因此人性為惡是荀子強調禮義教化的開端，用以表達其對人性的觀點，但荀子所重之處仍是在於「化性起偽」的正面主張上。因為「性」為惡，須要禮義、師法等「偽」，才能使惡性轉化善，「性」、「偽」相合才能成就美好的人格，故言：

性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。<sup>22</sup>

「性」如同原始、未經雕飾的原木一樣材質樸素，而「偽」則是外在加工，使其具有文理隆盛的美好面貌。故荀子認為如果沒有原始的「性」，則「偽」無處可加；如果沒有「偽」，則「性」也無法成為美善的模樣。此處荀子清楚的將「性」與「偽」分開也作結合。將二者分開，說明「性」的本質就如同上段所說，具有欲望的惡傾向，此為「性」的原始面貌，而「偽」則是能將此「性」加工的必備功夫，表明「性」與「偽」二者並不相通，不能相提並論，這也是對孟子性善論的一種反動，強調「善」的行為是由「偽」而來，並非「性」本身具有，將兩者作出明確的區隔。但在區隔的同時，荀子也強調「性」與「偽」結合的必要性，因「性」需要「偽」才能達到美善的境界，而「偽」也需要「性」方可有發揮的空間，因此兩者是相輔相成，須結合才可達到化性起偽的結果。因此荀子說：「性偽合而天下治」，清楚的告訴我們「性」與「偽」必須結合，方可使人積學「禮義」潛移默化，擴而廣之而至天下太平。

<sup>21</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁 703-704。

<sup>22</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁 609-610。



## 2、王充的評論

王充在〈率性〉中認為荀子因不同意孟子的性善論，而有〈性惡〉之篇，認為人生皆秉惡性，性由惡轉為善是因生長過程中接受「禮」的教化，而以「偽」來化性。故引荀子〈性惡〉篇言：

人之性惡，其善者，偽也。<sup>23</sup>

王充在這個部分說法是沒錯的，荀子對於人性的看法確實為惡，且其〈性惡〉篇中對孟子性善之說亦多有批評，認為若人性為善，則無需聖王及禮義的出現<sup>24</sup>，故認為孟子主張性善卻又重聖王貴禮義是相當矛盾的。因此〈本性〉篇中，王充對於荀子性惡論的基本認知大致上是對的，〈性惡〉篇中的確有對孟子性善論的反動，也提出「偽」並非天生具有，而是經由後天積習而成的，因此王充在這部分的認知並無不妥之處。但針對荀子的性惡論，王充也提出了兩點質疑：一、王充提出孔子與稷為例，孔子從小以俎豆為弄，而稷是以種樹為戲，說明二人從小即展現出善行，並非如同荀子所說人幼小無有善也。但筆者以為「幼小無有善」的說法並不適當，荀子的確是主張人性為惡，但「惡」之因是在於人天生具有感官本能，而由這樣的本能會產生出欲望，若人不以「禮」加以教化，則會趨向於追求滿足欲望，而步入亂的情況，因此在針對「性」的最初之時其實是無善惡之差，是觸及由此天生的感官本能之性所帶來的欲望，才能推演出性為惡，因此荀子雖主張性惡，但絕非性本惡。而且王充在提及荀子的性惡論時，忽略了相當重要的一點：「心」。荀子在面對「心」與「性」的議題時，雖然不像孟子一樣以心言性，從心善而推衍至性善。但荀子整個性惡論的議題中，「心」亦具有相當關鍵及重要的地位。首先「心」在地位上是高於其他器官的，故稱為「天君」。而「心」又具備「知」的能力，能夠對五官所接收的資訊作判斷、分析，但「心」有著容易被蒙蔽的缺點，易被蒙蔽而誤下判斷。因此荀子提出解蔽之法，就是以「虛壹而靜」的方式，使「心」經常保持清明的狀態，方可對事物有深入的瞭解。也因為有這樣的「心」，使得人能超越「生之謂性」的自然本能，進入道德理性的境界，擺脫性惡中欲望的枷鎖，也因為「心」具有判斷、主宰的能力，因此只要人肯去秉持「虛壹而靜」之心，就能到達「大清明」的境界，以此心來認識「禮」，才能知道、可道、守道、禁非道。以「心」認識禮義，進而以禮義來治性。綜合以上可知，荀子提出性惡之說，目的在於以教化規範人的欲望，而有「化性起偽」之論，人要以大清明之心來習師法、禮義，達到以心治性的結果，至此完成荀子心性論的脈絡。

<sup>23</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁 703。

<sup>24</sup> 荀子在〈性惡〉篇中有三處提及，若今人之性為善，則無須聖王、禮義等規範，就是因為人性為惡，故須以禮義教化：「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，……用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」；「今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？……用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」；「故櫟栝之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」



因此，荀子雖主張性惡，但性惡只是發端，重點在於「心」的認知能力，因其能判斷、分析、思考，所以能控制身體其他器官，達到節欲的結果。而由節欲、學習師法、禮義，進而節制人天生因感官本能而具有的欲望。所以王充舉孔子與稷的例子並不能彰顯出荀子性惡的疏漏之處，因為二人雖以俎豆為弄、種樹為戲，但那並不代表其性天生為惡或為善。如果無法知曉當下二人從事這項行為的用意為何，那又怎能夠說因為他們從事這些我們所認定的善行是出自於他們本身的善性呢？也許孔子只是剛好手邊有這樣的器具，而他也正巧拿起來把玩，而稷也有可能是剛好喜歡植栽。因此王充所舉的孔子與稷，並不能代表人性為善，只能說二人正巧喜歡這些我們認為具有善行價值的事物。

而王充所提出的第二點質疑是引劉向所言：

如此，則天無氣也。陰陽善惡不相當，則人之為善，安從生？<sup>25</sup>

此為劉向針對荀子性惡論所提出的批評，在兩漢時期「氣」的概念相當盛行，因此劉向也是從「氣」的角度言性，認為「氣」有陰陽善惡之分，若以氣的說法來看荀子性惡論，則代表「氣」只有陰惡之氣，而無陽善之氣，故言則天無氣也。而且若荀子性惡說法為真，人天生為性惡，那人要如何有向善的機會呢？這個問題，勞思光先生亦有提出，勞思光認為荀子所言的人性是自然成分的動物性，既然如此，則無自覺的可能性，故言此為「荀子思想之真糾結所在，或十分糊塗之處」<sup>26</sup>，認為若依荀子動物性的人性論而言，則人何以成為聖人？如何憑藉著自身努力而能制定禮義？因此勞思光認為荀子基於以上矛盾，而被迫承認人有「知」的能力，以「知」補救性惡論的缺失，強調「心」的認知作用。但筆者以為，荀子雖說在「性」的部分是站在動物性，即認為「生之所以然者，謂之性」這點上，但荀子並沒有忽視人類與禽獸的不同之處，荀子仍認為人與禽獸之間是有差別的，故言：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。<sup>27</sup>

水火雖有煙氣，卻無生命；草木雖有生命，卻無知，此處的「知」，楊倞注解為「因有性識然後有匹偶」；因此禽獸有性識的能力，能找到匹偶的對象，但因無「義」，因此動物間會有父子聚麀的情形產生，而人同時具有氣、生、智、義，故人為天下最尊貴的。由此可知，荀子對於人的定位其實是高於萬物，其中最重要的是人具有實踐「禮」的能力。故荀子言：

然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁138。

<sup>26</sup> 勞思光：《中國哲學史》（臺北：三民書局，1981年），頁280。

<sup>27</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁325。

<sup>28</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁716。



說明一般人都有能知曉仁義法正的資質，都具備有能執行仁義法正的能力，因此一般人也能夠如同禹一般聖明。荀子在此處肯定人具有知行仁義法正的能力，但筆者不認為這與性惡的理論衝突，只是二者強調的地方不同。筆者以為，荀子筆下的人是同時具有知行仁義法正的能力，以及凡人有所一同、好利而惡害的人性，只是在〈性惡〉篇中，荀子以強調人性為惡的一面，以此為發端，告誡人須以師法、禮義來化性起偽，進而使人性中能行仁義法正的能力展現出來，而達到化性的結果。因此，這兩者不相衝突，因「性」為惡，但人具有能夠「質」與「具」的能力，可這也僅為能力並無善惡之分。故總體來說，人性為惡是荀子強調禮義教化的開端，以此表達其對人性的觀點，但荀子所重之處仍是在於「化性起偽」的正面主張上。

綜合以上可知，王充所提出的兩點質疑，除了舉孔子與稷的例子證明人性並非天生為惡，以及若人性天生為惡，則無法有向善的可能，以此認為荀子性惡之言為得性之實。但王充非議荀子性惡之說的重點在於：荀子性惡的觀點與王充用氣為性的理念不合，故言：

石生而堅，蘭生而香。生秉善氣……秉蘭石之性，故有堅香之驗。<sup>29</sup>

王充認為如同岩石本質就是堅硬的，芝蘭本質就是清香的，所以它們秉持這樣的本質，所彰顯出來的就是堅硬、清香的效驗。說明孔子、稷本來就秉承天所賦予的善氣，因此本質良善，而因為有這樣的本質，所以表現出弄俎豆、種樹的行為，也因此等他們長大成人，一個成為至聖先師、一個成為唐朝司馬，這一切都是因為秉承善氣而來的結果，以此反駁荀子性惡之說。但此處王充對於荀子的評述不甚恰當，首先兩人在「性」的基礎上不同，王充認為人承受天之元氣而來，氣當中有陰有陽、有善有惡，因此降氣於人時，人亦會有善有惡，秉善氣為善人，秉惡氣為惡人。但是在荀子的人性論中，人性並非有區別的，荀子言「性」是帶有普遍義，人都具有自然之性，而此「性」天生具有感官本能、生理欲望、心理情緒等本質，因此由這樣的本質所引發的欲望，就會使人產生殘賊之心，最終產生淫亂、爭奪、犯分亂禮而歸於暴。由此可知，王充與荀子在「性」的本質上定義不同，而且王充對於荀子的性惡論只偏重瞭解在性惡，而忽略了「心」的功用，因此不明白荀子雖言性惡，但所重是在於藉由「心」的認知能力，正確的使用自己的感官本能，解除成見的蒙蔽，接受師法、禮義的教化，進而知道而能可道，從可道而致守道，守道以禁非道。外以師法、禮義教化，內以「心」的認知判斷能力，達到以心治性的功效。因此王充對荀子的評論是犯了以才性對比自然之性，對荀子人性論的主張並無全盤理解，以致失實。

雖然王充對荀子性惡之說的理解不夠全面，以致對其批判亦有偏頗之處，但荀子的人性論對王充也有所影響，影響之處有三：一、王充在〈本性〉末段提及：「孫卿言人性惡者，中人以下者也」<sup>30</sup>，採納了荀子的人性為惡，但並非全面採納，僅認為此為王

<sup>29</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁138。

<sup>30</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁142。



充性三品論中的下品，下品之人秉天之元氣不足，因而成惡人。二、王充與荀子均認同教育的重要，荀子認為人性為惡，必須以師法、禮義來救治，以偽化性。以性惡為發端，強調師法、禮教等後天積習的重要。而王充的〈率性〉篇中更是通篇言教化對人性的重要，言子路在未入聖門之前，鄙陋且愛逞兇鬥狠，但經由孔子的教導磨練，使其猛氣消損，擁有政事方面的才幹，列於四科之中，藉此說明學習聖人之教，能使人由惡性轉為善性，故言：「亦在於教，不獨在性也」，強調教育對人的重要性。三、兩人除了在禮教部份所見略同外，也都提出刑罰與教育並重的說法，荀子言：

故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。<sup>31</sup>

古代聖人以為人性為惡，因此主張立君王以其能力改變百姓之性惡，當然此處的君王是指儒家的聖王，認為君王要能憑藉自己的能力治理百姓，以禮義教化百姓，以法治來管理百姓，然此處的「法」並非法家的嚴刑峻罰，而是由聖人以禮義所制定出切合百姓需求的法律，如果以上三點都無法有效的改變人性中惡的部分，荀子也提出要以刑罰來禁止人民作亂，用以上四種方式使百姓為善，使天下得治。而王充也說：

王法不廢學校之官，不除獄理之吏，欲令凡眾見禮義之教。學校勉其前，法禁防其後，使丹朱之志，亦將可勉。<sup>32</sup>

王充提出有些人在性情上已經受到嚴重的傷害，無法以禮義來教化改變其性情，因此君王不廢除負責教育的官員，也不廢除執行刑罰、管理監獄的官吏，目的在於是眾人能接受禮義的教化。幼時有學校、教育勸勉向善在前，如果禮義無法改變其惡性，只好以嚴刑律法防堵在後，軟硬兼施勉勵其志行。

綜合以上可知，王充雖然對荀子性惡主張多有批評，認為其性惡是斷了人向善的路子，但王充的人性論卻對荀子多有取法。將荀子的性惡之人定為三品中的下品，代表王充肯定荀子人性論中對於人性為惡的看法，亦將其納為性三品論中的一環。而兩人也認同聖人之教對於人性化善的重要性，強調如果教育無法改變性情的話，法治就是最後的手段，雖然不能以禮教改變性情，但至少能用重罰防堵人作亂。兩人在改變性情的部分，都抱持著積極與消極的辦法，以禮義教化作為積極面的改變，如果不行，至少在消極面的部分能以法治遏止。因此王充在對荀子的性惡論上雖然沒有通盤的瞭解，但在改變人性的方法上卻對荀子多有繼承。

<sup>31</sup>王先謙著：《荀子集解》，頁 711。

<sup>32</sup>黃暉著：《論衡校釋》，冊 1，頁 80。





## (五) 陸賈

### 1、陸賈的人性論

據王充〈本性〉篇所言，陸賈的人性論是以察禮義為性：

陸賈曰：「天地生人也，以禮義之性。人能察己所以受命則順，順之謂道。」<sup>33</sup>

以上在陸賈所著《新語》中並無此文，但於〈道基〉篇言：

先聖乃仰觀天文，俯察地理，圖畫乾坤，以定人道，民始開悟，知有父子之親，君臣之義，夫婦之別，長幼之序。<sup>34</sup>

陸賈認為先聖藉由觀察天地之間的變化，從中發現乾坤陰陽之道，故以此訂定人與人之間的倫理道德，因而有父子之親、君臣之義、夫婦之別、長幼之序。而〈道基〉篇前更引：

論衡本性篇引陸賈曰：「天地生人也，以禮義之性；人能察己所以受命則順，順之謂道。」意謂順應自然之道也。此文言道基，義亦相會。<sup>35</sup>

即由〈本性〉篇中王充所錄陸賈之人性論說明天賦予人禮義之性，人只要能明察天所賦予的性，則可順應禮義之性而合於道，將禮義之性視為陸賈之道的主張，以此為道基。輔以上條或可推論，聖人藉由天道之運行而生禮義倫常，而萬物由天而來，因此人性中亦帶有禮義之性，人只要能明白自己所稟受天命，順受這樣的天命，便可合於道，反之亦然，因此：

仁者、道之紀，義者、聖之學。學之者明，失之者昏，背之者亡。<sup>36</sup>

此段話與「受命則順，順之謂道」相符，因仁義為道之根本，人應勉力於禮義之道，順天所賦予，若背棄仁義，則最終走向衰亡。

綜合以上可知，陸賈人性論是以知禮義為性，而這樣的善性是由天而來的，故可知陸賈的人性論是秉承正宗儒家性善之旨，事從道德心性的本身來言性<sup>37</sup>，因此所謂的「察己」便與孟子的「求其放心」不謀而合，都是先由「心」之確立而言「性」。

### 2、王充的評論

王充針對陸賈的「察己」提出反駁，認為陸賈未得其實：

<sup>33</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁138。

<sup>34</sup> 王利器：《新語校注》（北京：中華書局，1997年），頁34。

<sup>35</sup> 王利器：《新語校注》，頁1。

<sup>36</sup> 王利器：《新語校注》，頁9。

<sup>37</sup> 林麗雪：《王充》，頁297。



性善者，不待察而自善，性惡者，雖能察之，猶背禮畔義。不能為也，故貪者能言廉，亂者能言治。……性惡不為，何益於善？<sup>38</sup>

性善者，不需察明天所賦予之性，亦能固善；性惡者，雖察，但仍悖禮忘義。故性善不善，與察不察是不相干的。因此，貪污之人而能言廉，而悖亂之人，亦能言治。這都是言行不一，而非如陸賈所說，察己而能受命。知善與性善不能混為一談，性惡者知善但「不為」，仍為性惡；性善者知善且「為」，則為性善，因此重點在於「為」與「不為」。而由王充強調「為」也可明白其對教化的重視，性惡者並非不能改變，惡者「不為」善，故為極惡；善者「為」善，則更上層樓為「極善」，故言：「勉致其教令，不善則將與善者同之矣。善以化渥，釀其教令，變更為善，善則且更宜反過於往善。」故王充以為，陸賈之言，未能得「性」之實。

但從上段陸賈的人性論中可知人本身即具有禮義之性，且言性是以性善為主，是屬於「心性」而非「才性」。但王充言性是以「才性」為主，所以仍是犯了以「才性」批判「心性」的錯誤。且筆者以為，此處陸賈言「察」，不單單只是明察，更重要的是由「察」而認可、順受「禮義」，如荀子〈解蔽〉言：「心知道，然後可道；可道，然後守道，以禁非道。」<sup>39</sup>心能瞭解、明白道，進而認可道，從可道而至守道，由此而禁非道。陸賈的「察」應較近於此義，藉由反察自身所稟之禮義，進而認可、擴充自身之善，而遠離於惡。但王充僅在字面上作琢磨，其提出的反例：「性惡不為，何益於善」，只在第一階段的「知道」明白禮義，而不是深層的藉由「察」，而將其內化成自身的善，進而打從根本的遠離惡。因此王充是以「才性」批判陸賈的「心性」，兩者類比失當，且其評論的內容是較流於表面的批判，而未深究陸賈人性論中的道德性。

## （六）董仲舒

### 1、董仲舒的人性論

董仲舒對於「性」的看法近於告子與荀子之說，同樣以自然之質為性，故言：

如其生之自然之資，謂之性。<sup>40</sup>

性者，……無所待而起，生而所自有也。<sup>41</sup>

認為「性」是本質的意思，是與生俱來的自然之資，並非要等待什麼才能興起，是天生所自然而然就有的。

故可知董仲舒是從「自然之資」言「性」，如同告子言「性無善無不善」，與荀子言「今人之性，生而有好利焉」，而董仲舒亦從自然之性中論述性的傾向——以陰陽論性：

<sup>38</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊1，頁139。

<sup>39</sup> 王先謙：《荀子集解》，頁648-649。

<sup>40</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1996年），頁291。

<sup>41</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁312。



人之誠，有貪有仁。仁貪之氣，兩在於身。身之名，取諸天。天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。<sup>42</sup>

人的真實性情，有貪性也有仁性，兩種氣質都同時存於人的身上。因為「身」的得名是由天而來，天兼有陰陽二氣，因此人身也間有貪、仁兩種本性。仁之性是陽的、善的，貪之性是陰的、惡的，正因人同時兼有兩性，因此人並非天生性善，必須經過後天的教化才能抑制天生的情欲，方可為善。

## 2、王充的評論

王充認為董仲舒是讀過了孟荀二子之書，揉合了兩家之說而成「情性之說」：

董仲舒覽孫、孟之書，作〈情性〉之說曰：「天之大經，一陰一陽；人之大經，一情一性。性生於陽，情生於陰。陰氣鄙，陽氣仁。曰性善者，是見其陽也；謂惡者，是見其陰者也。<sup>43</sup>

董仲舒的情性之說是對照天有陰陽，而人有情性而來。故以陰陽對比情性，情為陰，性為陽，且陰氣貪鄙，而陽氣為仁。王充所引的情性之說，應出於《春秋繁露·深察名號》：

天地之所生，謂之性情。性情相與為一暝。情亦性也。謂性已善，奈其情何？故聖人莫謂性善，累其名也。身之有性情也，若天之有陰陽也。言人之質而無其情，猶言天之陽而無其陰也。<sup>44</sup>

董仲舒認為所謂的「性情」是由天所生的，代表「性情」是與生俱來的，如同荀子言：「不可學，不可事」之性。且董仲舒對性的定義為：「如其生之自然之資謂之性。性者質也。」可知性是與生俱來的自然之質，所謂的「性」就是本質的意思。可見董仲舒之「性」是較近於荀子、告子的自然之質為性。而「情性」都出於「性」，差異在於一為善一為惡。善惡之分在於天人相應，天有陰陽，故人有情性。故言：「天兩有陰陽之施，身亦兩有貪仁之性。」性是善質，是天之陽氣，兼於人身則為仁之性；反之，情為惡質，是天之陰氣，兼於人身則為貪之性。由此可知，董仲舒由天有陰陽，而降於人則俱稟善惡之性。而此善惡之性，董仲舒認為有主從之別，故言：

天之志，常置陰空處，稍取之以為助。故刑者德之輔，陰者陽之助也，陽者歲之主也。<sup>45</sup>

由天以陽為主，以陰為輔，可知天是重陽輕陰的。所以人也應該重陽輕陰，「取仁於天而仁也」，從天所賦予的「仁性」而表現「仁」。可知董仲舒認為「情性」雖皆由「性」出，但人應要著重於「仁性」之善，而非「貪性」之惡。亦可知，董仲舒言性之時，並

<sup>42</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 294-296。

<sup>43</sup> 黃暉：《論衡校釋》，冊 1，頁 139-140。

<sup>44</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 298-299。

<sup>45</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》，頁 336。



非偏執於一方之全善或全惡，而是要揚善性抑惡性。

然王充就其天施氣於人而成人性之觀點提出質疑，以為仲舒之言，未能得實。因為天施氣於人時，無分陰陽，是共同施予的。故情性亦不應有陰陽善惡之分，所以反對將情性陰陽分立，認為應該是同生於陰陽的。因而提出「情性生於陰陽，安能純善？」以此反對董仲舒的性陽情陰之說，因為情性是兩兼於身的，若情惡性善，這樣便沒有了純善的上品之人，故言「安能純善？」因此王充對於人性善惡的看法是認為有善有惡，因施氣之時渥泊不同，故有善惡之分，並非陰陽分開施予而有善惡之分，因此認為仲舒之言未得其實。

## （七）劉向

### 1、劉向的人性論

王充引劉向之性論：

劉子政曰：「性，生而然者也，在於身而不發；情，接於物而然者也，出形於外。形外，則謂之陽；不發者，則謂之陰。」<sup>46</sup>

然此文出處不詳，《說苑》、《新序》中均無此文。但關於「情」、「性」的說法，可從《說苑》中略知一二：

凡人之性，莫不欲善其德。<sup>47</sup>

古聖人緣人情，不忍其親，故為之制禮。<sup>48</sup>

就以上可知，「性」對於劉向而言是與生俱來的德性，因此莫不走往向善的路子。而「情」可釋為情感，因人性有著善性，而良善之心會讓人有不捨之情，故古聖人根據這樣的情性而制定禮法。

若將《說苑》中「情」、「性」說法套入王充所引劉向的性論中，「性」為天德所降於人身，因其不發，故為「陰」，而「情」為「性」與人事物接觸後所引發的情感，因形出於外，故謂「陽」。林麗雪認為王充此處所引劉向的人性論似乎是由〈樂論〉而來：「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。」<sup>49</sup>「性」是天所賦予的生而然者，「情」為接於物感於物而動者；形外者為陽，不發者為陰。因此「情」、「性」並非兩個不同事物，兩者同出異名，都是天所內化於人，差別在於有無顯現於外。

### 2、王充的評論

<sup>46</sup>黃暉著：《論衡校釋》，冊1，頁140-141。

<sup>47</sup>盧元駿：《說苑今註今譯》（臺北：商務印書館股份有限公司，1988年），頁151。

<sup>48</sup>盧元駿：《說苑今註今譯》，頁723。

<sup>49</sup>林麗雪撰：《王充》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年9月），頁299。



王充認為劉子政所言，不據性所稟受之本而言，僅以形出、不發而定陰陽，則其理論難以知之。且以是否外顯而定的性情，在區分上是較為困難的。王充舉「卑謙辭讓」為例，依劉向所言，「卑謙辭讓」為生而然者之性，但此性在與物相接之後，亦會有謙卑之行於外。若依此例，則劉向所言「性，生而然者也，在於身而不發」便不成立，故王充以為劉向僅以形出、不發定陰陽，而不以善惡作區分，將致「理難以知」。

由上可知，王充主要反對劉向言性之時，不以善惡作區分，而以形出、不發定陰陽。但此處與其先前所言矛盾，王充在言荀子性惡時，引劉向非荀卿性惡之言：「如此，則天無氣也。陰陽善惡不相當，則人之為善，安從生？」劉向此處認為荀子言性惡是抹殺了人向善的可能，若性為全惡，根本沒有善端，如何能有向善的可能。由此可知，劉向是認為人有善端的，若人有善端，王充反對劉向的立論則不成立。王充已於反對荀子性惡時引此段話，卻又言劉子政不論性之善惡，實屬矛盾。

### 三、結論

綜合以上可知，王充評論孟子的性善論時，忽略孟子對於「心」的看法，孟子以心有仁、義、禮、智等四端，以此四端之心言人性為善，其立論之時，便不以自然之性為性，而以四端之心言性，但王充卻以其才性之性論斷心善之性，在本質上便已殊途，故未得其實。對於告子的性無善無不善之論，王充仍是以氣性、才性評論告子的以生言性的自然之性。至於荀子的性惡論，王充對其基本認知大體無誤，但同樣忽略「心」的重要性，故總體來說，人性為惡是荀子強調禮義教化的開端，以此表達其對人性的觀點，但荀子所重之處仍是在於「化性起偽」的正面主張上。因此王充對於荀子的評論仍未得實，但王充在荀子的教化方式亦多有承繼。對於陸賈的禮義為性，王充提出「性惡者，雖能察之，猶背禮畔義。」以此駁斥陸賈察己所以受命，但陸賈既然認為人本身具有禮義，即代表其「性」是以心性為主。且此處的「察」並非僅如表面所言，應是具有認可、接納、內化之義，但王充僅從「察」的瞭解義提出質疑，流為表面批判。針對董仲舒的人性論，王充只提出性陽情陰之說，認為董仲舒將天分為陰陽對比人的情性，此與王充自身天施氣的理念不合，王充認為天施氣是共同施予人身，並非有陰陽之別。但忽略董仲舒提出性陽情陰之說，是以此勸諫人應如同天以陽為主，揚善性抑惡性。而對於劉向的情陽性陰，王充認為是不依據性之稟受而隨意發論，認為其不論性之善惡，徒議外內陰陽，理難以知。且其人性論亦與王充有善有惡的人性論大有出入，但其論點與王充批判董仲舒的意見相同，若將情性分為陰陽，則表示有純善之人，與王充認為人有善有惡的觀念不同。

因此，由王充評六子的人性論可知，王充主張人性是有善有惡的，並非全然的善或惡，而其性是稟五常之氣而來，又受到才智高下、識知的影響，而將人性分為上、中、下三品。所以王充的性是較近於「才性」而非「心性」。因此在評論「性」的議題上，



經常會以「才性」批判「心性」、「自然之性」的類比錯誤，又或者是對所批評的對象因瞭解不夠全面，而有偏頗的論斷。但王充亦從中將孟子的性善者歸為中人以上，荀子的性惡者列為中人以下，揚雄的人性善惡混者為中人，而將人性分為上、中、下三品，建構自身的人性論。故王充雖對此六家大肆批評，但亦多有所承。

### 徵引文獻

- 王先謙：《荀子集解》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2007年。
- 王利器：《新語校注》，北京：中華書局，1997年。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：聯經出版社，2003年，收於《牟宗三先生全集2》。
- 林麗雪：《王充》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局，2014年。
- 張立文：《中國哲學範疇精粹叢書·性》，臺北：七略出版社，1997年。
- 勞思光：《中國哲學史》，臺北：三民書局，1981年。
- 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，2009年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990年。
- 趙岐注、孫奭疏：《孟子注疏》，收於《十三經注疏》，臺北：藝文印書館股份有限公司，2007年。
- 盧元駿：《說苑今註今譯》，臺北：商務印書館股份有限公司，1988年。
- 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996年。



## On Wang Chong (本性) Review articles on various Human Nature

**Lin, Chi-yun**

abstract

Human nature is good or evil, in many Chinese academic discussion, Binglin saying: "There are five of Confucian word: neither good nor bad, is also sub-divisions; good, is Mencius; evil, is also Sun Qing; good evil mix is Yang also; evil people on the lower exclusive special is lacquer carving open, Shi Shuo, Kung Nigeria, Wang Chong also "theory of those, roughly how this five. And Wang Chong in "本性" in the pre-Qin also to scholars from the Han Dynasty, the word "nature" content, organize and comments made, which show that Wang Chong views of human nature. Therefore, this part to Wang Chong Mencius, Gaozi, Xun, Lu Jia, Dong Zhongshu, Liu Xiang of understanding of human nature, etc., Wang Chong for humanity and clear views of six persons from Wang Chong critique.

**Keyword:** Wang Chong, Humanity, Mencius, Gaozi, Xun, Lu Jia,  
Dong Zhongshu, Liu Xiang



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》第三十三期



## 以《子平粹言》論蘇軾

汪 翀 名\*

### 提 要

「子平學」從五代北宋之際流傳至今，經千年沿革，門派眾多，大同小異。筆者擇取清末民初奇士徐樂吾著作《子平粹言》，配合其他文獻，探討其價值，並挑選文學史上堪稱巨擘之蘇軾做為討論對象，藉今論古，以理論結合實況作為印證。蘇軾為北宋大文豪，其文學作品多元且豐富，並開一代之風氣，古今鮮有可媲美者。然其才華橫溢，卻宦海沉浮，仍不得志。顛沛流離，卻處之泰然，最終命喪他鄉。筆者，不僅以蘇軾文學作品及史料為依據論斷其一生際遇，更從另類角度切入，採用子平學觀察蘇軾一生重要際遇。即是以命運與文學史料相輔說明一切。本文討論內容是先從《子平粹言》理論說起，再以此理論方法「明體立用」說明蘇軾命格情況，次論蘇軾流年行運中所發生之重大事件，依序探討，最終得出結語。

關鍵詞：子平粹言、蘇軾、八字、命格、流年

---

\* 東吳大學中國文學系研究所碩士在職專生



## 一、前言

自中唐李虛中（761-813）以年柱三命爲主，配合月、日、時、胎元盛衰吉凶論祿命之法，始與《七政推步》分而爲二。然而納音、神煞未離星法。傳至五代北宋徐子平<sup>1</sup>（?-?）之世，專從氣化立論，改三命爲日元，並以五行相生、相剋與六神爲重要論理根據，僅保留少部分神煞之用，此乃一大變革。《子平粹言》完成於公元一九一八年春，作者徐樂吾（1886-1949）先生，生於東海之濱，專研子平學十年有餘，時與好友相互切磋，編著《子平粹言》乃萃集各家精要，統整歸納，以系統方式呈現，由淺入深，井然有序，提綱挈領，娓娓道來。此乃民初以來，重要子平學著作。

本文以北宋蘇軾（1036-1101）爲討論對象，原因有三：其一，蘇軾文學成就斐然，在中國文學史上佔有重要地位；其二，人生際遇大起大落，讀其傳記時有命運弄人之感慨；其三，目前碩博士論文及學術界當中尚無此方面之研究。筆者認爲除了以傳統之文學作品來瞭解蘇軾以外，亦可從「易學」觀點切入，頗具研究價值。因此，筆者以民初著作《子平粹言》談論蘇軾八字，並耙梳於《文淵閣四庫全書》中之「子部數術類」及相關文獻，輔以參考。

北宋蘇軾，字子瞻，號東坡居士，世家眉山。<sup>2</sup>是蘇洵（1009-1066）兒女當中排行第五位，家庭之第二位男丁。<sup>3</sup>蘇軾一生經歷仁宗、英宗、神宗、哲宗、徽宗五位皇帝，是繼歐陽修（1007-1072）之後北宋文壇領導人物。在文學創作方面：散文與歐陽修並稱「歐蘇」，爲唐宋八大家之一；詩歌與黃庭堅（1045-1105）並稱「蘇黃」，開創宋詩新風貌；詞與辛棄疾（1140-1207）並稱「蘇辛」，是豪放詞派之創始者。因此，蘇軾在文學創作上，堪稱北宋文學之巨擘。然其仕途上卻有著戲劇般大起大落。<sup>4</sup>本文計分爲《子平粹言》基礎理論、論蘇軾命格、論蘇軾人生重大事件三部分探討，最後得出結語。

<sup>1</sup> 〈珞璣子三命消息賦〉曰：「子平事蹟無可考，獨命學為世所宗，今稱推八字為子平，蓋因其名。」徐子平約於五代北宋之際，生卒年至今仍不可考。〔清〕永瑤等著：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1992年6月），上冊，卷109，頁926。

<sup>2</sup> 〔北宋〕蘇轍著，馬德富等點校：《樂城集》（上海：上海古籍出版社，2009年10月，二版），第3冊，卷22，〈亡兄子瞻端明墓誌銘〉，頁1410。

<sup>3</sup> 〔北宋〕蘇洵著，曾棗莊等箋：《嘉祐集箋註》（上海：上海古籍出版社，2001年4月），卷15，〈極樂院造六菩薩記〉，頁401。〔北宋〕歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年3月），第2冊，卷35，〈故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘〉，頁513。〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月），第2冊，卷15，〈乳母任氏墓誌銘〉，頁473。

<sup>4</sup> 〔元〕脫脫等著：《宋史》（臺北：臺灣商務印書館，2010年12月，《百衲本廿四史》），第8冊，卷338，〈蘇軾〉，頁4187-4196。



## 二、《子平粹言》基礎理論

中唐李虛中以年柱三命論命，五代北宋徐子平改以日元論命，此後子平學流傳至今，門派眾多。本論文以民初《子平粹言》為基，以別他論，故有必要將其理論述明。經筆者整理歸納過後，基礎理論主要分為固定系統與變化系統兩大部分，茲說明如下。

### （一）固定系統

所謂「固定系統」，筆者將其定義：《子平粹言》當中，論斷所有命盤之理論皆一致，不會隨著不同之八字而有所改變，其論調全然相同。此為基礎理論之一。

#### 1、陰陽五行十天干十二地支三元

陰陽、五行、十天干、十二地支是《子平粹言》一切理論之根本。陰陽者，一氣消長之義也。〈何謂陰陽〉曰：「陽者，由孕育而生長而壯旺之氣也。陰者，由壯旺而衰老而死絕之氣也。」<sup>5</sup>五行是一年四季氣候變化之五種屬性。〈何謂五行〉曰：「行者，流行。五行者，天地間五種流行之氣。即春、夏、秋、冬四時之氣候，寒、暑、溫、涼是也。春木、夏火、秋金、冬水。土者，間雜之氣。」<sup>6</sup>十天干是陰陽、五行之天氣變化。即天上流行之氣。〈何謂十干〉曰：「論一氣之消長，則有木、火、金、水之分。更就木、火、金、水而論其消長，則有十干。十干即是五行，乃天行之氣，故名天干。」<sup>7</sup>十二地支是地氣一年四季時序之變化。〈何謂十二支〉曰：

支者，時之序也。就一年而言之，則為十二月；就一日而言之，則為十二時。五行旺、相、休、囚之程序，就十二支以配之胎、養、長生、沐浴、冠帶、臨官、帝旺、衰、病、死、墓、絕名十二宮。<sup>8</sup>

三元是天、地、人三者。天干曰天元，地支曰地元，地支藏干曰人元，而人元用法乃子平學獨創之法。〈六神〉曰：「子平法，以干為天元，支為地元，支中所藏為人元。人元者，支之用。即支中可用之氣也。……氣有衰旺，用有顯晦。旺而顯者為人元；衰而晦者，雖有如無。」<sup>9</sup>六十甲子是天地之氣組合變化。《細說黃帝內經·六微旨大論上》曰：「岐伯曰：『天氣始于甲，地氣始于子，子甲相合，命曰歲立，謹後其時，氣可與期。』」<sup>10</sup>另〈六十甲子〉曰：「以甲加子，挨次排列，歷六十位而干與支齊，名六十甲子。……年十二月從甲年起甲子月，經五年得六十個月而一周。」<sup>11</sup>如此演進，何月、日、時為

<sup>5</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》（臺北：武陵出版公司，2004年2月，二版），卷1，頁13。

<sup>6</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁14。

<sup>7</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁17-18。

<sup>8</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁20。

<sup>9</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁54。

<sup>10</sup> 徐芹庭：《細說黃帝內經》（臺北：聖環公司，2000年6月），上冊，頁513。

<sup>11</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁36。



一年之始呢？則年以立春為界，日以子正為始。<sup>12</sup>

## 2、天干五合地支六合三合會局四方

天干五合，地支六合、三合會局、四方是《子平粹言》基礎理論中固定系統之二。合者，相合也。方者，方位也。當天干五合、地支六合時，其性質發生變化，將會失去原本屬性。方位與會局分別之處，在於氣之盛專。方位氣盛，會局氣專。地支三合會局與地支四方將使相同之地氣更加團結，並保有原本屬性。〈天干五合〉曰：「五合者，甲己相合、乙庚相合、丙辛相合、丁壬相合、戊癸相合也。」<sup>13</sup>〈地支六合〉曰：「六合者，五星法中之七政也。子丑在下為地；午為日，未為月，日月在上為天。地氣上升而有春、夏、秋、冬之序。」<sup>14</sup>〈三合會局〉曰：「因其氣之起迄進退相同，故名三合。水局子辰申、金局丑巳酉、火局寅午戌、木局卯未亥。」<sup>15</sup>〈地支四方〉曰：「四方者，寅卯辰東方、巳午未南方、申酉戌西方、亥子丑北方也。」<sup>16</sup>此皆是天氣或地氣協和團結之現象。

## 3、天干七煞地支六冲三刑六害

天干七煞，地支六冲、三刑、六害是《子平粹言》基礎理論中固定系統之三。冲剋者，吉凶未定，視全盤格局喜、用、忌神而定。刑害者，凶也。遇之有禍。〈六冲〉曰：「天干逢七為剋，地支逢七為冲，冲即剋也，故又名七煞。六冲者，子午冲、丑未冲、寅申冲、卯酉冲、辰戌冲、巳亥冲。」<sup>17</sup>天干七煞者，庚剋甲、辛剋乙、壬剋丙、癸剋丁、甲剋戊、乙剋己、丙剋庚、丁剋辛、戊剋壬、己剋癸。〈地支三刑〉曰：「三刑者，子卯相刑、寅巳申相刑、丑戌未相刑；辰見辰、午見午、酉見酉、亥見亥為自刑。刑者，滿之極也。滿極則招損。」<sup>18</sup>〈地支六害〉曰：「六害又名六穿，從六合、六冲化出，冲其所合之神也。……子未害、丑午害、寅巳害、卯辰害、申亥害、酉戌害。」<sup>19</sup>此全為天地之氣不協和之現象。遇之，凶多吉少。

## 4、六神

六神是《子平粹言》基礎理論中固定系統之四。〈六神〉曰：「六神者，剋我、我剋、生我、我生及同類、自身并而為六也。」<sup>20</sup>另〈干支配合六神〉曰：「干支配合六神，所以顯八字之體用。……八字以日元為主。日元者，日之天干也。」<sup>21</sup>子平學論命，以日

<sup>12</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，〈月建〉、〈四柱〉、〈夜子時〉，頁38-48。

<sup>13</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁74。

<sup>14</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁76-77。

<sup>15</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁82-83。

<sup>16</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁84。

<sup>17</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁85。

<sup>18</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁85。

<sup>19</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁87。

<sup>20</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁49。

<sup>21</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁57。



干爲主，故名日主或日元。有別於五代北宋以前，由年柱論命之方式，日元即是代表我。此言六者，若細分，實則爲十。剋我者爲官，陽剋陰、陰剋陽曰正官；陽剋陽、陰剋陰曰偏官。我剋者爲財，陽剋陰、陰剋陽曰正財；陽剋陽、陰剋陰曰偏財。生我者爲印綬，陽生陰、陰生陽曰正印；陽生陽、陰生陰曰偏印。我生者爲食神、傷官，陽生陰、陰生陽曰傷官；陽生陽、陰生陰曰食神。同類者爲比肩、劫財，陽見陰、陰見陽曰劫才或敗財；陽見陽、陰見陰曰比肩。<sup>22</sup>因日元與六神理論之產生，此法遂成子平學最大特色。

## （二）變化系統

所謂「變化系統」，筆者定義：《子平粹言》當中，論斷不同命盤時，因其配置不同而有不同之判讀，並隨著八字不同而有所改變，造成不同論調。此爲基礎理論之二。

### 1、論旺衰強弱

旺衰、強弱皆以日元爲主，配合月令或整體命盤而論。〈論旺衰強弱〉曰：「旺衰從時令言，得時爲旺，失時爲衰。強弱從生助言，生助多者爲強，寡者爲弱。旺衰專論月令，強弱併四柱年、月、日、時而言之。」<sup>23</sup>其交錯變化有旺而強、旺而弱、衰而強、衰而弱四種變化。運用則須配合格局用神而定。

### 2、五行反生反剋

命盤之中，五行偏旺一方，即有剋我之實，須救之。〈論五行生剋及反生剋〉曰：

反生、反剋爲命理中極重要之根據。徐大升〈元理賦〉云：「金賴土生，土多金埋；土賴火生，火多土焦；火賴木生，木多火塞；木賴水生，水多木漂；水賴金生，金多水濁。……金能生水，水多金沉；水能生木，木盛水縮；木能生火，火多木焚；火能生土，土多火晦；土能生金，金多土虛。……金能剋木，木堅金缺；木能剋土，土重木折；土能剋水，水多土蕩；水能剋火，火旺水乾；火能剋金，金多火熄。」<sup>24</sup>

此言反生反剋之理，筆者認爲值得說明之處有三：其一，生多爲剋，以財救之；其二，我洩太過，以母救之；其三，財多身弱，以同類救之。

### 3、專旺從旺

專旺、從旺是命格中二大極端，有別於正常格局。專旺者，日元與旺氣同類。從旺者，日元不與旺氣同類，但從之。〈體用之變〉曰：「體用之變者，全局氣勢偏旺於一方，不以日干配月令爲主，而以全局氣勢爲主。用隨體變，不以扶抑爲用，而以順其氣勢爲

<sup>22</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁48-52。

<sup>23</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁88。

<sup>24</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁92-95。



用。」<sup>25</sup>另〈專旺〉曰：

專旺者，日干與全局干支同為一類，氣勢偏旺於一方也。……化神者，引化之神，即食傷也。旺之極者，以洩其氣為秀。……然專旺格局以宜用食傷為通例，宜印為氣候之調和，乃例外也。<sup>26</sup>

另〈從旺〉曰：「全局氣勢偏旺於一方，而獨有日干逆其旺氣，日干無生無助，不得不棄原有之性質而從旺神，名為從格。」<sup>27</sup>此言專旺格局，依五行而論有曲直仁壽格、炎上格、稼穡格、從革格、潤下格五種變化。從旺格局亦有從煞格、從財格、從兒格、母旺子衰格四種變化。

以上理論，徐樂吾先生已有系統編排。前編對於基本學理做出部分敘述，次編全部與三編大部分則以程式化呈現，三編後部因複雜難以程式化而以重點論述。再經筆者重新擘劃為固定系統與變化系統二大部份。變化系統是以陰陽、五行乃至六神等固定系統為基礎，審察命盤上不同宮位所產生之各式變化，更須有識者靈活運行精準判讀，方能正確得知格局與用神，是學習子平學之重要環節，其重要性不言而喻。

### 三、論蘇軾命格

論八字者，首先要明體立用。〈體性〉曰：「體者，一成不變。用者，移步換形。體有定而用無定，先辨其體，方可言其用。」<sup>28</sup>另〈辨體用〉曰：

格局乃用神之先決問題而非用，格局從月令出。……格局者，日干與時令氣候之交織，即體也。……若月令之神即是用神，名真神得用。……而用神得時，亦為取貴之一端。<sup>29</sup>

此言論命二大步驟，先明體性，二立用神。筆者將以此分析蘇軾整體命盤，見《蘇軾詩集·李委吹笛·并引》曰：「元豐五年十二月十九日，東坡生日。置酒赤壁磯下，踞高峰，俯鶻巢。酒酣，笛聲起於江上。」<sup>30</sup>此言蘇軾卅七歲，於赤壁磯下慶生。另《蘇軾詩集·送沈遼赴廣南》曰：「嗟我與君皆丙子。」<sup>31</sup>言及自己與沈遼（?-?）同年，生於丙子。另《東坡志林·命分》曰：「退之詩云：『我生之辰，月宿南斗。』乃知退之磨

<sup>25</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2下，頁311。

<sup>26</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2下，頁311-312。

<sup>27</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2下，頁321。

<sup>28</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2上，頁107。

<sup>29</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2上，頁105-106。

<sup>30</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，2012年6月），第4冊，卷21，頁1136-1137。

<sup>31</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第4冊，卷24，頁1269-1271。



蝎為身宮，僕乃以磨蝎為命。」<sup>32</sup>此言自己命宮與韓愈（768-824）身宮同為磨蝎，可知蘇軾卯時出生。因此，北宋蘇軾生於公元一〇三七年一月八日卯時，四柱八字排出如表一所示。

年	月	日	時
丙	辛	癸	乙
子	丑	亥	卯

表一：蘇軾四柱八字

首先，必須確認體性。蘇軾日元癸水，生於季冬丑土得地，冬水為體。再者，辨別格局，以剋我為官，陰剋陰，格局為偏官，此為正常格局。〈用神〉曰：

日元為主，配合月令而成體性，體性以中和為貴，過強過弱皆非所宜，於是有輔佐體性俾中和者，斯為全局之樞紐，即用神之義也。……必須察體性之宜忌及十干之性情，方能知之。<sup>33</sup>

另〈四時之水體性〉曰：「冬水喜丙丁調候，官煞無用。如丑宮己、辛出干，見丁火，名雪夜燈光格。」<sup>34</sup>用神已明，取丙火調候，一格也。

觀其干支組合，丙辛合水，子丑亥成北方，亥卯半合木局，氣勢團結，格局為潤下，變格也。〈專旺〉曰：

水旺於冬，支成水局或北方，為潤下格。《滴天髓》云：「一者為獨。」又云：「獨象喜行化地，而化神要昌。」<sup>35</sup>獨象者，干支同屬一類，即專旺格也。……專旺格局固喜食傷為用，然非無例外。……所透為財雖不破格，亦以去之為美，所謂強眾敵寡，須去其寡也。所透為印與食傷則成格，透印者以印為用，透食傷者以食傷為用。<sup>36</sup>

另〈潤下格〉曰：

專旺格局，以得時、得地氣勢純一為貴，壬、癸生於三冬，氣候嚴寒，凍水不流，以理論之，必須丙火調候。然丙、丁財也，……逆其旺勢已也，故潤下成格未必富貴。……如原命金水純粹，喜行東方木運以洩其旺氣。……運行甲

<sup>32</sup> 〔北宋〕蘇軾：《東坡志林》（鄭州：大象出版社，2003年10月，《全宋筆記》），第一編第9冊，卷1，頁31。

<sup>33</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2中，頁118-119。

<sup>34</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2上，頁114。

<sup>35</sup> 〔清〕任鐵樵注：《滴天髓闡微》（臺中：瑞成書局，2003年1月），卷1，〈形象〉，頁77-81。

<sup>36</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2下，頁311-312。



寅、乙卯東方，洩旺水之氣，斐聲庠序之中，為最得意之時也。<sup>37</sup>

用神已立，取食傷洩其秀，二格也。依格局取用之法，變格優於正格，故體性冬水，格局潤下，其用洩秀。

論蘇軾命格高低，倘若潤下格局提綱子亥，此得天時地利，本氣專一旺盛力強，則大富貴之命。然蘇軾生於小寒之後，日元癸水衰位，己土當旺，濕泥互凍濁雜，雖可成格，其專不一，富貴稍減。〈論格局高低〉曰：「格局高低之分，《滴天髓》以真假、清濁分高下。<sup>38</sup>《子平真詮》以有情無情、有力無力辨優劣。<sup>39</sup>」<sup>40</sup>另〈真假〉曰：

看法中之最重要者為用神真假。何謂真神？日元者，天賦於我之性質也。月建者，時令之氣也。以我所秉之性質，合之於時令，缺陷在何處，補救須何神。此能補救之神，適來為我所用，是為真神。<sup>41</sup>

由此真假、虛實、清濁、有力無力、團結等情況綜合判定，可知蘇軾命格中上也。

再論蘇軾格局宜忌。日元癸水，體性冬水，格局旺盛力強。月令藏人元癸、辛、己三干，其中癸、辛二干透出顯貴。地支有子、丑、亥盤根，天干丙辛相合為水，雖不化仍得力。冬日丙火透干，調候顯貴。然有財生煞剋水之忌，亦有辛印合去丙財之憂，喜憂參半，富不及貴。年月天地德合，少年及第，飛黃騰達。時柱乙卯，食傷有力洩秀得用，文采鮮明，氣勢磅礴，一代文豪巨擘可期。然月令己土七煞大凶，特忌文字與口業生禍。

#### 四、蘇軾流年行運與人生重大事件

《子平粹言》文中關於行運方式是以四柱配合大運、流年而斷定吉凶及功名利祿等等。〈大運〉曰：「《三命通會》曰：『運者，人生之傳舍。』<sup>42</sup>先以三元四柱格局配合，定其根基。然後考覈運氣，協而從之。」<sup>43</sup>又曰：

損用神者，欲運制之；益用神者，欲運生之。身弱欲運引進旺鄉。官欲運生，不欲運傷；煞欲運制，不欲運助。財欲運扶，不欲運劫。印欲運旺，不欲運衰。食欲運生，不欲運行梟絕。<sup>44</sup>

<sup>37</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2下，頁319-321。

<sup>38</sup> 〔清〕任鐵樵注：《滴天髓闡微》，卷二，〈清氣〉、〈濁氣〉、〈真神〉、〈假神〉，頁185-199。

<sup>39</sup> 〔清〕沈孝瞻著，〔清〕徐樂吾注：《子平真詮評註》（臺北：武陵出版公司，2005年4月），卷2，〈論用神格局高低〉，頁120-130。

<sup>40</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁341。

<sup>41</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁341-342。

<sup>42</sup> 〔明〕萬民英，〔清〕陸費墀總校：《三命通會》（臺北：臺灣商務公司，2008年12月，景印《文淵閣四庫全書》），第810冊，卷2，〈論大運〉，頁92-98。

<sup>43</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁384。

<sup>44</sup> 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁387。





另〈太歲〉曰：「游行太歲即所值之年，逐年流轉，今人名為流年，今所編論者為游行太歲與大運合參，以論休咎。」<sup>45</sup>以下針對蘇軾人生當中娶妻、考取功名、烏臺詩案、再登高峰與發配海角、隕歿等五個重大事件加以探討。

### （一）娶妻

蘇軾一生中前後有三位妻妾，本文以此探討蘇軾何年迎娶首位妻子王弗（1039-1065）。經筆者回溯推演每年歲差<sup>46</sup>探知蘇軾生辰為小寒後十日，其大運流年排列如下表二、表三所示。

大 運	歲	7-	17	27	37	47	57	67
		16	-26	-36	-46	-56	-66	-76
運	干	壬	癸	甲	乙	丙	丁	戊
	支	寅	卯	辰	巳	午	未	申

表二：蘇軾一生大運

流	歲	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
	干	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
	支	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未	申	酉
	歲	11	12	13	14	15	16	17	18	19	20
	干	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
	支	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳	午	未
流	歲	21	22	23	24	25	26	27	28	29	30
	干	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸	甲	乙
	支	申	酉	戌	亥	子	丑	寅	卯	辰	巳

<sup>45</sup> [清]徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁403。

<sup>46</sup> [明]萬民英著，汪容駿等編校：《重編標點星學大成》（臺北：集文書局，2011年2月，再版），卷1，〈星曜吉凶圖例〉，頁1-22。鄭富昇：〈天文簡介〉、〈論七政四餘周天行度〉，《七政四餘推命全書》（臺北：武陵出版公司，2012年2月，二版），頁7-74。



年	歲	31	32	33	34	35	36	37	38	39	40
	干支	丙午	丁未	戊申	己酉	庚戌	辛亥	壬子	癸丑	甲寅	乙卯
	歲	41	42	43	44	45	46	47	48	49	50
	干支	丙辰	丁巳	戊午	己未	庚申	辛酉	壬戌	癸亥	甲子	乙丑
	歲	51	52	53	54	55	56	57	58	59	60
	干支	丙寅	丁卯	戊辰	己巳	庚午	辛未	壬申	癸酉	甲戌	乙亥
	歲	61	62	63	64	65	66				
	干支	丙子	丁丑	戊寅	己卯	庚辰	辛巳				

表三：蘇軾一生流年

蘇軾十七歲，始入大運癸卯，流年壬辰。〈總論歲運〉曰：「地支六合相合謂之鴛鴦合有用，主好事相近。干支俱合，主添進人口。」<sup>47</sup>蘇軾日柱癸亥，見大運地支卯木三合半局。再論流年，壬辰無合意，癸巳相沖，甲午上下干支相合，午為妻財祿位，大喜之年落在甲午。見《蘇軾文集·亡妻王氏墓誌銘》曰：「君諱弗，眉之青神人，鄉貢進士方之女，生十有六年，而歸于軾。」<sup>48</sup>此敘皇祐六年（1054），蘇軾十九歲時，迎娶眉山青神鄉貢進士王方（?-?）之女，年僅十六之王弗為妻。果然有印驗之實。

## （二）考取功名

嘉祐元年（1056），蘇軾年廿一，與季弟轍（1039-1112）隨父洵赴京趕考，五六月間，抵達汴京。孟秋，應開封府解試，父子三人同試景德寺。時年，大運癸卯，流年丙申。〈論歲運上〉曰：「凡行運至臨官、帝旺上，太歲持之，官吏主薦章改秩之喜。官、

<sup>47</sup> [清]徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁410。

<sup>48</sup> [北宋]蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第2冊，卷21，頁472。



印、食神亦然，馬旺貴人之地，必入參侍之列。」<sup>49</sup>蘇軾日柱癸亥，與大運三合半局。運柱自坐天乙貴人且日元臨之，食神帝旺，用神得力。太歲丙將臨日亥，時柱乙干臨歲申，干支皆有天乙貴人。《蘇軾文集·謝秋賦試官啟》曰：「軾才無他長，學以自守。為文病拙，不能當世俗之心；奏籍有名，大懼辱賢材之舉。……感懼之懷，不知所措。」<sup>50</sup>此為府試登第謝啟，舉人榜出，蘇軾第二，蘇轍亦中。

翌年春，應禮部省試。大運癸卯，流年丁酉，兩柱皆自坐貴，印星帝旺，食神得用。《樂城集·亡兄子瞻端明墓誌銘》曰：

嘉祐二年，歐陽文忠公考試禮部進士，疾時文之詭異，思有以救之。梅聖俞時與其事，得公〈論刑賞〉以示文忠。文忠驚喜，以為異人，欲以冠多士。疑曾子固所為。子固文忠門下士也，乃寘公第二。復以〈春秋〉對義居第一，殿試中乙科，以書謝諸公。文忠見之，以書語聖俞曰：「老夫當避此人，放出一頭地。」士聞者始譁不厭，久乃信服。<sup>51</sup>

此言蘇軾省試第二，「無所藻飾」之文風獲得梅聖俞（1002-1060）與歐陽修等考官讚賞。另《歐陽修全集·故霸州文安縣主簿蘇君墓誌銘》曰：

當至和、嘉祐之間，與其二子軾、轍偕至京師，翰林學士歐陽修得其所著書二十二篇，獻諸朝。書既出，而公卿士大夫爭傳之。其二子舉進士，皆在高等，亦以文學稱於世。眉山在西南數千里外，一日父子隱然名動京師，而蘇氏文章遂擅天下。<sup>52</sup>

另《泊宅編》曰：

一日，曹太皇詔上曰：「官家何事數日不懌？」對曰：「更張數事未就緒，有蘇軾者，輒加謗訕，至形於文字。」太皇曰：「得非軾、轍乎？」上驚曰：「孃孃何自聞之？」曰：「吾嘗記仁宗皇帝策試制舉人罷，歸憇而言曰：『今日得二文士，然吾老矣，度不能用，將留以遺後人。』蓋文士軾、轍也。」<sup>53</sup>

同年三月五日，蘇軾兄弟參加御試，仁宗親御崇正殿，試禮部奏名進士，又試特奏名，此為仁宗御試回宮後歡喜非常對曹皇后所言一段佳話。同月十一日，賜進士二百六十二人及第，蘇軾榜中乙科。當下文風為之一變，蘇軾文章，遂稱於時。

### （三）烏臺詩案

蘇軾卅四歲，大運乙巳，流年己未。〈大運〉曰：「凡運行……到衰、病之鄉，多退

<sup>49</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁402。

<sup>50</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第4冊，卷36，頁1334-1335。

<sup>51</sup>〔北宋〕蘇轍著，馬德富等點校：《樂城集》，第3冊，卷22，頁1411。

<sup>52</sup>〔北宋〕歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》，第2冊，卷35，頁512。

<sup>53</sup>〔北宋〕方勺著，許沛藻等點校：《泊宅編》，《唐宋宋史料筆記叢刊》（北京：中華書局，1997年12月），卷1，頁2。



敗、破財、疾病等事；到死、絕鄉，主骨肉死喪，自身衰禍鈍悶，百事蹇塞。」<sup>54</sup>又曰：「戰鬥者，冲、剋也。天干爲剋，地支爲冲。不論彼冲、我冲；彼剋、我剋，皆主有晦重者刑傷本命。」<sup>55</sup>另〈太歲〉曰：「日主、大運，凡四柱年、月、日、時之干支冲剋太歲，皆以征論。……故見災晦。」<sup>56</sup>蘇軾日柱癸亥，運日巳亥相冲，運乙剋歲己，歲干剋日元，運歲皆火土之鄉，潤下格局忌見官煞逆其氣，大禍之年忌口生災入獄。《蘇軾詩集·山村五絕》其二：

煙雨濛濛雞犬聲，有生何處不安生。  
但令黃犢無人佩，布穀何勞也勸耕。<sup>57</sup>

其三：

老翁七十自腰鎌，慚愧春山筍蕨甜。  
豈是聞韶解忘味，邇來三月食無鹽。<sup>58</sup>

據載《烏臺詩案》新黨之人羅織罪名陷蘇軾入罪。此二首詩前者「以譏鹽法太峻也」，後者「以譏鹽法太急也」。尚有〈山村五絕〉、〈贈孫莘老〉、〈秋日牡丹〉……等。<sup>59</sup>另《蘇軾詩集·十二月二十八日，蒙恩責授檢校水部員外郎、黃州團練副使復用前韻二首》其一：

百日歸期恰及春，餘年樂事最關身。  
出門便旋風吹面，走馬聯翩鵲啣人。  
却對酒杯疑似夢，試拈詩筆已如神。  
此災何必深追咎，竊祿從來豈有因。<sup>60</sup>

其二：

平生文字爲吾累，此去聲名不厭低。  
塞上縱歸他日馬，城東不鬪少年雞。  
休官彭澤貧無酒，隱几維摩病有妻。  
堪笑睢陽老從事，爲余投檄向江西。<sup>61</sup>

元豐二年（1079）六月，御史臺羅織罪名四次彈劾蘇軾詩文當中「譏諷朝政」等語詞，神宗即下令審理。七月廿八日，蘇軾於湖州被捕，吏卒推拉太守，如驅雞犬之狀。後與妻訣別，留書予弟轍，處置身後之事，長子蘇邁則是隨行照護，郡人送行雨泣，友

<sup>54</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁401。

<sup>55</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁404。

<sup>56</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁405-406。

<sup>57</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第2冊，卷9，頁438。

<sup>58</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第2冊，卷9，頁438-439。

<sup>59</sup>〔南宋〕朋九萬著：《烏臺詩案》（清順治丁亥兩浙督學李際期刊本），頁1-6。

<sup>60</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第3冊，卷19，頁1005-1006。

<sup>61</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第3冊，卷19，頁1006。



人王適（1055-1089）兄弟等出郊，倉卒別法言。時過揚子江，蘇軾意圖投江自盡，未果。八月十八日，蘇軾入獄烏臺。御史臺再依蘇軾平時書信往來之詩文加以構陷，牽連者有王鞏（?-?）、司馬光（1019-1086）等多達七十餘位朝野官員。十二月廿八日，蘇軾驚險度過，最終安然出獄。<sup>62</sup>果然徵驗。

#### （四）再登高峰與發配海角

蘇軾五十歲，大運丙午，流年乙丑。運丙臨日亥，月辛臨運午，皆為天乙貴人到位。歲丑六合年子，食神透干得用，可謂貴人提攜，風雲再起。《蘇軾文集·書遺蔡允元》曰：

僕閒居六年，復出從仕。自六月被命，今始至淮上，大風三日不得渡。故人蔡允元來船中相別。允元眷眷不忍歸，而僕遲回不發，意甚願來日復風。坐客皆云東坡赴官之意，殆似小兒遷延避學。愛其語切類，故書之，以遺允元，為他日歸休一笑。<sup>63</sup>

元豐八年三月，哲宗尚幼繼承皇位，英宗高后垂簾聽政，特意提拔蘇軾。六月，告下，復朝奉郎起知登州軍州事，蘇軾重新獲得重用。另《蘇軾文集·除起居舍人謝啟》曰：「比者誤被聖恩，軫及棄物。起於貶所，付以名藩。牧養疲民，曾未施於薄效；躋攀近侍，已再被於寵光。」<sup>64</sup>此言蘇軾於短短百日之內連跳數級，再轉任起居舍人，可謂扶搖直上。《蘇軾文集·謝中書舍人啟》曰：「右軾啟。蒙恩授前件官者。起於貶所，未及暮年，擢置周行，遽參法從。省躬無有，被寵若驚。」<sup>65</sup>另《蘇軾文集·除翰林學士謝啟》曰：「叨奉寵恩，擢居禁近。任逾器表，憂與愧并。……方脩問之未皇，遽移書之見及。其為感佩，難盡敷陳。」<sup>66</sup>元祐元年（1086），蘇軾被擢拔為中書舍人。往後六年，更晉陞至端明殿學士、翰林侍讀學士、禮部尚書等<sup>67</sup>正三品職官，可謂再登高峰。

蘇軾五十九歲，大運丁未，流年甲戌。運歲皆火土之鄉，運未冲月令，大凶之年，可謂「傷官見官禍百端」，運勢急轉直下。《樂城集·亡兄子瞻端明墓誌銘》曰：「時方例廢舊人，公坐為中書舍人日草責降官制，直書其罪，誣以謗訕，紹聖元年，遂以本官知英州。尋復降一官，未至，復以寧遠軍節度副使安置惠州。」<sup>68</sup>此言蘇軾再度捲入新舊黨爭，政敵藉由文字興禍，將蘇軾一貶再貶。另《蘇軾詞編年校注·西江月·中秋和子由》曰：

世事一場大夢，人生幾度新涼。夜來風葉已鳴廊，看取眉頭鬢上。

<sup>62</sup> 王水照：《蘇軾》（臺北：萬卷樓圖書公司，2003年9月），頁59-63。

<sup>63</sup> 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第5冊，卷71，頁2262。

<sup>64</sup> 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第4冊，卷36，頁1330-1331。

<sup>65</sup> 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第4冊，卷36，頁1331-1332。

<sup>66</sup> 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第4冊，卷36，頁1332。

<sup>67</sup> 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，第2冊，卷24，〈謝除兩職守禮部尚書表〉，頁700。

<sup>68</sup> 〔北宋〕蘇轍著，馬德富等點校：《樂城集》，第3冊，卷22，頁1420。



酒賤常愁客少，月明多被雲妨。中秋誰與共孤光，把盞淒然北望。<sup>69</sup>

紹聖四年，流年丁丑，大運冲月歲。二月十九日，責授瓊州別駕，移昌化軍安置。三月十九日，與親友痛苦訣別，航渡南海。此闕詞言及謫居儋州，月圓思弟，情緒煩悶之狀。

### （五）隕歿

元符三年（1100），蘇軾六十五歲，被赦由海南北歸。《蘇軾詩集·六月二十日夜渡海》曰：

參橫斗轉欲三更，苦雨終風也解晴。  
雲散月明誰點綴，天容海色本澄清。  
空餘魯叟乘桴意，粗識軒轅奏樂聲。  
九死南荒吾不恨，茲游奇絕冠平生。<sup>70</sup>

詩言七年沉冤終昭雪，以及「九死南荒吾不恨，茲游奇絕冠平生」之生命韌性，於絕境中亦可見豁然之性情。翌年，蘇軾六十六歲，大運丁未，流年辛巳。〈大運〉曰：「言吉凶之變，每見之於出運入運之年及天剋地冲上下一二年之間。」<sup>71</sup>另〈太歲〉曰：「歲傷日干有禍必輕，日犯歲君災殃必重。」<sup>72</sup>另〈總論歲運〉曰：

若歲運冲月必禍。若歲運與日相對，謂之反哈。歲運壓日謂之伏哈。二者不利六親或非橫破財，不為吉兆。論運已發未發關係極重，大凡中上之命，其一生必有一節正運，地位名望至此而達到其福命應有之地位，所謂有其命必有其福，有其福必有其運也。……若氣運已過，行不好運，再加日犯歲君，往往危及生命，尤以老年為甚。<sup>73</sup>

又曰：「大運不宜與太歲相剋相冲，尤忌運剋歲與日犯歲君同，主破敗耗喪事。」<sup>74</sup>蘇軾月柱辛丑，與大運天剋地冲，正值出入運之年，元辰到位，歲巳對冲日亥，此入墓之年冲剋交加，入死絕之凶地。《樂城集·亡兄子瞻端明墓誌銘》曰：「予兄子瞻，謫居海南。四年春正月，今天子即位，推恩海內，澤及鳥獸。夏六月，公被命渡海北歸。明年，舟至淮浙。秋七月被病，卒於毘陵。」<sup>75</sup>元符四年（1101），蘇軾果真命絕於此。

<sup>69</sup>〔北宋〕蘇軾著，王宗堂等校：《蘇軾詞編年校注》（北京：中華書局，2012年6月，二版），中冊，頁798-801。

<sup>70</sup>〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，第七冊，卷卅三，頁2366-2367。

<sup>71</sup>〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷三，頁397。

<sup>72</sup>〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷三，頁404。

<sup>73</sup>〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷三，頁409。

<sup>74</sup>〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷三，頁411。

<sup>75</sup>〔北宋〕蘇轍著，馬德富等點校：《樂城集》，第三冊，卷廿二，頁1410。



## 五、結語

以《子平粹言》論蘇軾，筆者經由文中探討過程得知《子平粹言》優點有三：其一，《子平粹言》編排方式分爲四卷。卷一論述〈子平學理〉、〈排演程式〉、〈會合變化〉基礎理論；卷二〈明體立用〉分成上中下三部分詳述；卷三〈鑒別等差〉辨別格局高低與徵驗、論歲運等；卷四〈古法論命〉節錄古法，以供參酌。編排由淺入深，井然有序，提綱挈領，作一系統完整編排。其二，《子平粹言》承襲前人論點及引用著作時，註明出處。如《三命通會》、《李虛中命書》、《造化元鑰》、《窮通寶鑑》、《滴天髓》、《子平真詮》等書，論述皆有所本。其三，蘇軾十九歲甲午年，娶妻王弗，天地合和，妻財祿位，此年大喜。廿一歲丙申年，科甲功名，日運三合，時貴歲申，用神得力，府試開封舉人榜眼。翌年，省試榜眼與殿試乙科。卅四歲己未年，月歲對冲尤忌，時干剋歲干亦大凶。此年因烏臺詩案入獄，九死一生，所幸貴人臨子得救，虛驚一場。五十歲乙丑年，英宗高后垂簾聽政特意提拔，八年間躍登端明殿學士、翰林侍讀學士、禮部尚書等正三品職官，此爲蘇軾仕途高峰。五十九歲甲戌年，因新舊黨爭再度被貶。六十六歲辛巳年，日歲相冲，元辰卒。前一年庚辰爲大運轉接之年，後一年壬午天剋地冲，出入火土之鄉，氣數已盡，死期難逃。此以蘇軾命格配合流年行運，論其一生吉凶悔吝，皆一一徵驗。

然而筆者亦從研究過程中，發現若干不足。其一，先天命格明體立用確有未詳之處，辨別蘇軾體用之間，尚有格局存在。〈體性〉曰：「以日干配月令地支，而生剋不同，格局分焉。……格局分而後可以定用神。」<sup>76</sup>短短二句言簡意賅。筆者由此正確判斷，應是三大步驟，先明體性，次辨格局，三立用神。然《子平粹言》重點在於明體立用，對於如何辨別格局卻不見完整說明，僅見於〈體性〉、〈專旺〉、〈從旺〉、〈合化〉零星帶過，一憾也。其二，後天運勢之討論當中，古法有小運之法，然子平法以大運流年爲主，獨缺小運，僅言「月建參以流年」，二憾也。其三，依據〈專旺〉所提格局，可判別蘇軾命格爲潤下。見〈聚透同宮〉曰：「癸生丑月，干透己辛煞印相生。如蘇東坡學士造，丙子、辛丑、癸亥、乙卯。雖用在丙火，而以癸辛同宮並透取貴，名雪後陽光。」<sup>77</sup>此言辛金透於月干，形成煞印相生格局。然而前後二者之間格局說法不一，若依據格局取用之法，與蘇軾流年行運之印證，則格局潤下無疑，此格例不一，三憾也。其四，天干無陰刃之說。〈何謂地支中藏用人元〉曰：「陰干逾其位則衰，故無刃。」<sup>78</sup>另見〈四時之土體性〉曰：「陰干有刃，僅己土未月也。」<sup>79</sup>此基本論點不一，四憾也。其五，胎元

<sup>76</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2上，頁107。

<sup>77</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷3，頁353。

<sup>78</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷1，頁36。

<sup>79</sup>〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，卷2上，頁110。



之說未詳。〈推胎元法〉曰：「胎元者，受胎之月也。……子平法重胎元。」<sup>80</sup>另見〈論胎元重於命宮〉曰：「胎元為得孕時之秉賦，其重要性不亞於月時。《李虛中命書》云：『……胎主父母祖宗者十分，主事者二分。』<sup>81</sup>」<sup>82</sup>此皆言胎元之重要性。然書中案例未詳言子平論法，僅二三言略之，有名無實。綜合而論，筆者認為瑕不掩瑜，《子平粹言》為民初難得結構完整有系統之子平學，可為汲引學人登堂入室之範本。

子平學流傳千年之久，至今已成為八字論命之主流。然《子平粹言》理論僅止於大運與流年論斷，未提及月日時之斷法。列舉命例之中亦未詳論性格、六親關係、人生起伏等細節，不夠細膩，皆是缺憾。話雖如此，徐樂吾先生卻已將千年以來眾說紛沓、真偽難辨之內容過濾篩檢，去蕪存菁，編著成書，讓後學參考，正確學習，其貢獻難以抹滅。再者，學問具有延續性，此書仍有待後人精益求精，補其遺缺。

最後，論蘇軾際遇為何如此？探其八字，主因喜用神與忌神所致。另配以五行相生相剋與天干十二長生、神煞等相輔綜合論之。蘇軾格局專旺潤下，概論之，食神、傷官為用神，比肩、劫財皆喜神，正官、七煞為忌神，正財丙火調候。當大運流年行至喜用神且干支和順生旺之時，吉慶接踵而來。十九歲，娶妻；廿一歲，府試榜眼；廿二歲，省試殿試皆居榜前；五十歲後，仕途扶搖直上，長達八年。當大運流年行至忌神且干支剋沖不和協死絕之時，噩耗接二連三，尤忌火土雙臨。卅四歲，烏臺詩案入獄；五十九歲，仕途一落千丈，謫居天涯海角，長達七年；六十六歲，卒於北歸途中。再者，論蘇軾性情為何如此？筆者觀察命盤中四種現象得之：「子丑坤和，氣通乾亥，水天一色，食傷洩秀。」此乃君子佩玉、庠聲遠揚、文勝於武、出類拔萃、人緣極佳、倨傲清高、曠達豪放、天地浩然之性情。然而是優點亦是缺點。行運流年喜用神時，則名利雙收，升官加爵。當忌神來臨時，因「倨傲清高」不與黨人同流合污，而易犯小人，屢遭誣陷。此乃性情所致。

## 徵引文獻

### （一）傳統文獻

〔唐〕李虛中著，〔清〕陸費墀總校：《李虛中命書》，景印《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務公司，2008年12月。

〔北宋〕徐子平著，〔清〕陸費墀總校：《珞琮子三命消息賦》，景印《文淵閣四庫全書》，

<sup>80</sup> 〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷一，頁72。

<sup>81</sup> 〔唐〕李虛中著，〔清〕陸費墀總校：《李虛中命書》（臺北：臺灣商務公司，2008年12月，景印《文淵閣四庫全書》），第八〇九冊，卷中，〈通化物理〉，頁14。

<sup>82</sup> 〔清〕徐樂吾著：《子平粹言》，卷三，頁380。





臺北：臺灣商務公司，2008年12月。

- 〔北宋〕歐陽修著，李逸安點校：《歐陽修全集》，北京：中華書局，2001年3月。
- 〔北宋〕蘇洵著，曾棗莊等箋：《嘉祐集箋註》，上海：上海古籍出版社，2001年4月。
- 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1996年3月。
- 〔北宋〕蘇軾：《東坡志林》，《全宋筆記》，鄭州：大象出版社，2003年10月。
- 〔北宋〕蘇軾著，孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，2012年6月。
- 〔北宋〕蘇軾著，王宗堂等校：《蘇軾詞編年校注》，北京：中華書局，2012年6月，二版。
- 〔北宋〕蘇轍著，馬德富等點校：《欒城集》，上海：上海古籍出版社，2009年10月，二版。
- 〔北宋〕方勺著，許沛藻等點校：《泊宅編》，《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1997年12月。
- 〔南宋〕朋九萬：《烏臺詩案》，〔清〕順治丁亥兩浙督學李際期刊本。
- 〔元〕脫脫等著：《宋史》，《百衲本廿四史》，臺北：臺灣商務印書館，2010年12月。
- 〔明〕萬民英著，〔清〕陸費墀總校：《三命通會》，景印《文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務公司，2008年12月。
- 〔明〕萬民英著，汪容駿等編校：《重編標點星學大成》，臺北：集文書局，2011年2月，再版。
- 〔清〕沈孝瞻著，〔清〕徐樂吾注：《子平真詮評註》，臺北：武陵出版公司，2005年4月。
- 〔清〕永瑤等著：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1992年6月。
- 〔清〕任鐵樵注：《滴天髓闡微》，臺中：瑞成書局，2003年1月。
- 〔清〕徐樂吾：《子平粹言》，臺北：武陵出版公司，2004年2月，二版。
- 〔清〕徐樂吾：《造化元鑰評註》，臺南：大正書局，2005年1月。

## （二）近人論著

- 王水照：《蘇軾》，臺北：萬卷樓圖書公司，2003年9月。
- 徐芹庭：《細說黃帝內經》，臺北：聖環公司，2000年6月。
- 鄭富昇：《七政四餘推命全書》，臺北：武陵出版公司，2012年2月，二版。



## Study of Su Shi Based on the book, “The Crux in the Science of Zi-ping, or fortune-telling”

**Wang, Chong-ming**

### Abstract

*The Science of Zi-ping, or fortune-telling* has been in circulation since the era between Five Dynasties and Ten Kingdoms and Northern Song. Over the course of development of a thousand year, numerous and similar schools have been formed. To explore the value of *The Science of Zi-ping, or fortune-telling* which was written at the end of the Qing Dynasty and the beginning of the Republic of China by a gifted talent named Xu Le-wu, the book is reviewed together with other literatures. Su Shi, who is a master in Chinese literature history, is selected as the subject for study. He is cited for the purpose of interpreting the past with the current theories (mentioned in this paper) and verifying the theories with a practical case. With productive and versatile works, Su Shi set the trend of literature work as a significant literature figure in the Northern Song and has been rarely comparable throughout the time. In spite of being brilliantly talented, Su Shi's had an unpromising official life and he never achieved his dreams. Although he was displaced, Su Shi still felt undisturbed. At last, he passed away in a place where is away from his hometown. When commenting Su Shi's life with both his literature works and historical reference, I adopted the science of *Zi-ping* in a special way to examine the crucial events in Su's life. It means that the interpretation is based on the reference to destiny, literature and history.

To begin with, this paper mentions the theories that include in “The Crux in



the Science of *Zi-ping*, or fortune-telling.” Using the theory of “the conditions formulate the nature of body and the utilization of this body”, Su Shi’s natal horoscope and the major events in his yearly fate are discussed, and then drawing the final conclusions.

**Keywords:** The Crux in the Science of Zi-ping (Fortune-telling),  
Su Shi, Ba Zi (Four Pillars of Destiny),  
Fortune map (natal horoscope)



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》第三十三期

## 宋代以前銅雀臺詩相關考辨\*

陳俊偉\*\*

### 提 要

將焦點轉為創作時的選擇性與創意研發，宋代以前銅雀臺詩尚有餘意、精彩之處值得發揮。詳人所略，提出三點成果：一、《世說新語》提供的史料，詩人們多少有些選擇性忽略，直至南宋劉克莊方才發揚該記載。二、「君王去後行人絕」一類的詩句，與該類詩歌起點——曹操〈遺命〉的內容不符，應屬詩人移植一般冷宮情境入詩的誇飾修辭。三、唐代魏宮詞這一分支或更具愛情詩意味、或更跳脫窠臼，予人另闢新徑之感，從而拓大了該詩類的堂廡。

關鍵詞：魏宮詞、劉克莊、宮怨主題、銅雀臺詩、曹操〈遺命〉

---

\* 本文最早為國立臺灣大學中國文學所 102 學年度下學期「唐宋詩專題研究」之期中報告，承蒙授課教授蕭麗華老師的提點。審查委員提出了十分中肯的建議，在此一併致謝。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系研究所博士生



## 一、前言

南朝、唐代、宋代之銅雀臺詩（雀字又或作爵），學界基本認為包括著銅雀臺、銅雀妓、銅雀悲、魏宮詞等類似的題目，以及實際與它們內容基本相似的詩歌（僅將銅雀臺故事視為全詩部分之意象者除外，這類通常見於銅雀硯詩、（曹魏）鄴都詩等等）。根據統計，南朝、唐代各僅有 7 首、36 首<sup>1</sup>，宋代亦僅有 7 首左右<sup>2</sup>。無怪乎過往有學者感慨，該題材的研究較諸同屬四大宮怨主題的長信詩、長門詩、昭君詩稍顯歉然<sup>3</sup>，實與創作恨少相關。

數量略嫌單薄的情況下，兼及學界已經慢慢注意到銅雀臺詩還有懷古主題亦值得探究<sup>4</sup>，也可置諸於唐前、唐代之三國題材詩歌的範疇中進行探討<sup>5</sup>。現今成果的累積，信然足以對該類題材的詩歌予以較確實的把握。唯獨，或許受限於宋代詩歌數量較少，且看似較無需論及的緣故（基本上沒有脫離宮怨、懷古兩大主題），研究者往往將範圍侷限於南朝、唐代。實際上，將宋代那少數幾首詩歌一併納入考量，將焦點置諸於詩人創作時的選擇性與創意研發，宋代以前銅雀臺詩之內容、流變實則尚有餘意、精彩之處值得發揮。詳他人所略，信然有助於更周全地認識宋代以前的銅雀臺詩。

詩人們創作銅雀臺詩時，究竟忽略了、渲染了、展演了那些史料？有什麼樣的開拓？藉由這個過程彰顯詩人創作之積極性，同時還可以看出他們的歷史意識，額外亦有稍替曹操平反之功。

<sup>1</sup> 吳雪伶：〈唐代銅雀臺詩的雙重回憶模式與宮怨主題〉，《湖北社會科學》第 8 期（2006 年），頁 105-106。

<sup>2</sup> 感謝審查委員提醒，宋代銅雀臺詩應當重新檢索詩歌留存狀況。統計根據，除依照王潤農之列表的線索，見氏：《唐代詩歌中的三國圖像》（臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，2013 年 4 月），附錄十一，頁 185-187。主要根據全宋詩分析系統：<http://www.pkudata.com/song/>。計有李勣〈銅雀妓〉、蔡襄〈銅雀妓〉、趙汝鏞〈銅雀臺辭〉、劉克莊〈雜詠一百首·銅雀妓〉、連文鳳〈銅雀臺〉、郭祥正〈魏王臺〉、陸遊〈銅雀妓〉，共 7 首。

<sup>3</sup> 吳雪伶：「宮怨詩萌芽於先秦，發展於六朝，至唐而大盛。其題材主要集中在長門、長信、昭君、銅雀臺等四大主題上，而長門、長信、昭君故事，為學界關注較多，獨銅雀臺稍顯歉然。」見氏：〈唐代銅雀臺詩的雙重回憶模式與宮怨主題〉，頁 105。本文使用的作法，宮怨詩四大主題中的昭君詩早有學者進行較系統性的分析，詳見張高評：《王昭君形象之轉化與創新：史傳、小說、詩歌、雜劇之流變》（臺北：里仁書局，2011 年 12 月）。

<sup>4</sup> 鄧小軍、馬吉兆：「這裡所謂銅雀臺詩的懷古主題，是指擺脫單一表現銅雀妓命運及怨懟之情本身，利用歷史題材表達作者對史事的評價以及對歷史滄桑之變的哲理思考。」見氏：〈銅雀臺詩「宮怨」主題的確立及其中晚唐新變〉，《北方論叢》第 4 期（2009 年），頁 19。

<sup>5</sup> 前揭王潤農之學位論文第四章第二節，係從銅雀臺事蹟對曹氏政權的印象造成了漸次磨損的角度進行著墨。另外，特別於學位論文著意者，又可詳見孫繪茹：《唐詩中三國題材之研究》（臺南：國立台南大學國語文學系碩士論文，2012 年 7 月）。



## 二、銅雀臺故事之起點與劉克莊之獨特貢獻

西晉陳壽《三國志》關於銅雀臺本身的記載，見〈魏書·武帝紀〉：「(建安)十五年春，下令曰：『……』冬，作銅爵臺。」<sup>6</sup>簡略地交代銅雀臺於該年的冬天建蓋，其餘可供後世創作的訊息亦寥寥<sup>7</sup>。倘若要將之視為詩歌作品長期歌詠的故事來說，蘊含的訊息量顯係不足。僅羅列發展初期(南朝)的詩歌，宮怨主題、懷古主題各一首稍見端倪。謝朓宮怨主題之〈銅雀悲〉：「落日高城上，餘光入總帷。寂寂深松晚，寧知琴瑟悲！」<sup>8</sup>這首詩隱然已有一銅雀妓的視角存在，寫的是該女之孤寂處境與心靈，類似的宮怨主題於南朝還有5首<sup>9</sup>。至於懷古主題之起步較慢，尚待中晚唐方才蔚為大觀<sup>10</sup>，南朝時期僅見江淹〈銅爵妓〉：

武皇去金閣，英威常寂寞。雄劍頓無光，雜佩亦銷爍。秋至明月圓，風傷白露落。清夜何湛湛，孤燭映蘭幕。撫影愴無從，惟懷憂不薄。瑤色行應罷，紅芳幾為樂。徒登歌舞台，終成螻蟻郭。<sup>11</sup>

這首詩歌具強烈歷史興廢之感，曹操這時期也還被當成英雄人物(從「武皇」、「英威」研判)。這首詩歌的基調，頗接近西晉陸機〈吊魏武帝文〉：「徽清絃而獨奏，薦脯鄉而誰嘗？悼總帳之冥漠，怨西陵之茫茫。登雀臺而羣悲，佇美目其何望？」<sup>12</sup>然而根據正史《三國志》的記載，最多就僅僅是當時的一代政治家、軍事家、文學家曹操所下令建築的樓臺之一。顯係不是後代詩人們撰寫銅雀臺詩依憑的起點。該樓臺於建安十五年冬

<sup>6</sup> 〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《三國志集解》(上海：上海古籍出版社，2009年6月)，頁131-132。另一版本「銅爵臺」為「銅雀臺」，按學術慣例用後者，詳見〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》(北京：中華書局，2009年9月)，頁32。

<sup>7</sup> 另外，中華書局版本《三國志》又有用「銅爵臺」之字眼處，雖非專敘銅雀臺本身，亦有稍微涉及曹氏王族登臺一事。但後世之創作顯然也不是從這些史料出發，例如《三國志·魏書·王脩傳》：「其後嚴才反，與其徒屬數十人攻掖門。脩聞變，召車馬未至，便將官屬步至宮門。太祖在銅爵臺望見之，曰：『彼來者必王叔治也。』」又，《三國志·魏書·曹植傳》：「時鄴銅爵臺新成，太祖悉將諸子登臺，使各為賦。植援筆立成，可觀，太祖甚異之。」〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》，頁347、557。

<sup>8</sup> 〔南齊〕謝朓：《謝宣城集校註》(上海：上海古籍出版社，2001年4月)，頁191。

<sup>9</sup> 還有謝朓〈同謝諮議詠銅爵台〉，梁代何遜〈銅雀妓〉、劉孝綽〈銅雀妓〉、荀仲舉〈銅雀臺〉，陳代張正見〈銅雀臺(妓)〉。

<sup>10</sup> 鄧小軍、馬吉兆：「南朝至初唐的詩人在反覆吟詠中確立了銅雀臺詩的『宮怨』主題，這一時期的詩人為銅雀妓唱出人生悲歌……中晚唐銅雀臺詩發生兩大新變，一是對奉陵宮人的同情和對活人配陵制度的批判，二是隨著歷史意識的加強，越來越多地表現出對悲劇創造者的批判和對世事滄桑的感悟。」見氏：〈銅雀臺詩「宮怨」主題的確立及其中晚唐新變〉，頁20。

<sup>11</sup> 〔南朝〕江淹著，〔明〕胡之驥註，李長路，趙威點校：《江文通集匯注》(北京：中華書局，1999年12月)，頁102。

<sup>12</sup> 〔晉〕陸機著，劉運好校注整理：《陸士衡文集校注》(南京：鳳凰出版社，2007年12月)，頁926。



起作，也沒有太多相關的故事、描繪<sup>13</sup>，需要仰賴當時以降，魏晉、劉宋時期的其他文獻，後代的詩人們才有足資進一步撰寫詩歌的素材。

細數文獻，最早的相關資訊應當就是源自曹操的兒子們。據曹丕〈登臺賦（并序）〉：「建安十七年春，上游西園，登銅雀臺，命余兄弟并作」<sup>14</sup>，即建安十七年曹氏兄弟登臺臨詠，曹操令他們進行文學創作。曹丕之詞如下：

登高臺以騁望，好靈雀之麗媚。飛閣崛其特起，層樓儼以承天。步逍遙以容與，聊游目于西山。溪谷紆以交錯，草木郁其相連。風飄飄而吹衣，鳥飛鳴而過前。申躊躇以周覽，臨城隅之通川。<sup>15</sup>

除了描繪曹丕登臺之後所寓目遊望的山川景物，以及流露出作者徜徉其中的閒適心情。對本課題而言，曹丕已然對著銅雀臺進行了外觀描繪，交待建築之輝煌與周遭山川景物的概況。

曹丕之弟曹植的賦作，則詳見《三國志·魏書·曹植傳》裴松之注引；較諸曹丕所詠之詞，文章後半還多了一層讚頌曹操德澤、功業的內容<sup>16</sup>。至於樓臺建築本身之壯麗、文人登臺心境之閒適、周遭山川景觀之美好，則是兩位兄弟之作的大致共通處。往後，西晉左思〈三都賦〉言及該臺：「飛陛方輦而徑西，三台列峙以崢嶸。亢陽臺于陰基，擬華山之削成。」<sup>17</sup>內容範疇不出其右。若將這些訊息寫入詩歌之中，可寫成讚揚英雄功業、樓宇壯麗、山川清秀一類主題的詩作。但是如此明亮基調的內容，並非後代詩人們的聚焦處。後世雖不乏有疑似登臨之作的詩歌，基本亦保持著緬懷的情緒，例如晚唐李遠〈悲銅雀臺〉：「西陵樹已盡，銅雀思偏多。雪密疑樓閣，花開想綺羅。影銷堂上舞，聲斷帳前歌。唯有漳河水，年年舊綠波。」<sup>18</sup>詩中之銅雀臺已經是大雪中的幻象，漳河水染上了一層追懷的灰色基調。

曹丕兄弟的賦作中皆還完全沒有出現宮怨主題的重要角色——銅雀妓之身影。這還需要等到曹操過世前發佈的〈遺命〉，方才有相關資訊留存。〈遺命〉大致有兩個版本，這裡僅羅列與銅雀臺詩最相關的部份，據清代嚴可均《全上古三代秦漢三國六朝文》輯佚：

<sup>13</sup> 盧弼在《三國志集解》集註該文處，有徵引後世地方志相關典故，讀者可約略一覽銅雀臺相關事跡。

<sup>14</sup> 〔三國〕曹丕撰，魏宏燦校注：《曹丕傳校注》（合肥：安徽大學出版社，2009年10月），頁102。

<sup>15</sup> 同前註。

<sup>16</sup> 「陰澹《魏紀》載植賦曰：『從明后而嬉游兮，登層臺以娛情；見太府之廣開兮，觀聖德之所營。建高門之嵯峨兮，浮雙闕乎太清。立中天之華觀兮，連飛閣乎西城。臨漳水之長流兮，望園果之滋榮。仰春風之和穆兮，聽百鳥之悲鳴。天雲垣其既立兮，家願得而獲逞。揚仁化於宇內兮，盡肅恭於上京。惟桓、文之為盛兮，豈足方乎聖明！休矣！美矣！惠澤遠揚；翼佐我皇家兮，寧彼四方；同天地之規量兮，齊日月之暉光。永貴尊而無極兮，等年壽於東王。』云云。太祖深異之。」〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《三國志集解》，頁1547。

<sup>17</sup> 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（石家莊：河北教育出版社，1997年10月），冊4，頁773。

<sup>18</sup> 中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》（北京：中華書局，1999年2月），頁5974。《全唐詩》一類常有同一首詩中的個別字句係有另一版本存在，不影響論述的情況下皆一概刪除。





吾婢妾與伎人皆勤苦，使著銅雀臺，善待之。於臺堂上安六尺床，施總帳，朝晡上晡繡之屬。月旦十五日，自朝至午，輒向帳中作伎樂。汝等時時登銅雀臺，望吾西陵墓田。餘香可分與諸夫人，不令祭。<sup>19</sup>

另，《樂府詩集》卷三十一引晉代陸翽《鄴都故事》之記載，內容稍異：

魏武帝遺命諸子曰：「……餘香可分諸夫人，不命祭吾。妾與伎人，皆著銅雀臺，臺上施六尺牀，下總帳，朝晡上酒脯糗之屬。每月朝十五，輒向帳前作伎，汝等時登臺，望吾西陵墓田。」<sup>20</sup>

兩文相較，曹操對妾、伎人們的善待態度稍微有別。其餘如分香於諸夫人、每月初一（朝）、十五作伎樂、期待諸子們時常登上銅雀臺等的內容則基本相同。

曹操〈遺命〉中要求婢妾、伎人皆著銅雀臺，並於其過世後每月初一、十五作伎樂的部份，明顯蘊含著宮怨主題需要的史料。但是也應當注意到〈遺命〉中頗多曹操過世前體貼、節儉的決定。而且，前則之記載更顯得曹操將伎人們置諸銅雀臺未必完全出於私心，尚有同情他們平素「勤苦」之意。後者則是簡單交待出「妾與伎人，皆著銅雀臺」，雖沒有流露曹操出的正面用意，但是也未必然是要拘束他們於特定空間。

實際上，銅雀妓們是否有因曹操過世，而落入等同打入冷宮的待遇，是可以被質疑的。劉宋劉義慶《世說新語·賢媛》：

魏武帝崩，文帝悉取武帝宮人自侍。及帝病困，卞后出看疾。太后入戶，見直侍竝是昔日所愛幸者。太后問：「何時來邪？」云：「正伏魄時過。」因不復前而歎曰：「狗鼠不食汝餘，死故應爾！」至山陵，亦竟不臨。<sup>21</sup>

「魏武帝崩，文帝悉取武帝宮人自侍」一語，說明曹丕並沒有完全依照曹操〈遺命〉。曹操過世後不久，曹丕即「悉取」武帝宮人們，自然包含招銅雀妓們置入宮中。至於時間間隔的具體狀況，後文補充「正伏魄時過」，「伏魄」乃指人們甫一過世時進行的招魂儀式。也就是一待曹操過世，這些銅雀妓便落入曹魏的首都洛陽之宮中<sup>22</sup>。換言之，後世訟誦的銅雀臺詩，凡涉及銅雀妓的宮怨心理者，皆可能實無此對象。宮怨情節很可能沒有發生過，她們早就順勢地成為曹丕之宮人。

<sup>19</sup> 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，冊3，頁33。

<sup>20</sup> 〔宋〕郭茂倩編：《樂府詩集》（北京：人民文學出版社，2010年2月，傳增湘藏宋本影印），頁691。

<sup>21</sup> 〔南朝宋〕劉義慶編，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫撰，周祖謨，余淑宜整理：《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，2003年11月），頁669-670。

<sup>22</sup> 另外還有一條史料可以參照，《晉書·禮志中》：「魏武葬高陵，有司依漢立陵上祭殿。至文帝黃初三年，乃詔曰：『先帝躬履節儉，遺詔省約。子以述父為孝，臣以繫事為忠。古不墓祭，皆設于廟。高陵上殿皆毀壞，車馬還廄，衣服藏府，以從先帝儉德之志。』」這裡雖然沒有明指黃初三年（222）所毀壞的「陵上祭殿」、「高陵上殿」有包括銅雀臺。但是，既然務從儉德，這個時候銅雀臺內之儀典很可能一併廢除。即使按照這條史料，所謂的銅雀妓於銅雀臺落入冷宮之境，自然不會超過兩年。〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年11月），頁634。鄧小軍、馬吉兆曾指出《世說新語》、《晉書》中事涉銅雀臺的相關記載，本文在其爬梳史料的基礎上更為關懷詩人創作的積極性，見氏：〈銅雀臺詩「宮怨」主題的確立及其中晚唐新變〉，頁16-17。



《世說新語》一書的性質介諸子史之間，收載的內容自然未必是信史，但終究是一條直接關乎銅雀臺的史料。該書在齊梁隋唐之間被視為「史餘」接受，而且已經頗具影響力了，劉強概述「《世說》學」的發展：

六朝至於唐代乃我國史學極發達之時期，公私修史之風盛行，《世說》既寫歷史上實有之人物，又多採諸史料雜記，自然也就被當作「史料」或「史餘」被接受。劉孝標的注釋、劉知幾的譏評、劉肅《大唐新語》的續仿以及唐修《晉書》的採錄，無不是這一風氣的盛行。<sup>23</sup>

僅伴隨著該書本身的史料價值部份，《世說新語》就已經是屬於時人相當重視的書籍，未必每位詩人皆未發見該書的說法。但是，後代似乎大多是有意、或無意間略過了該條史料，顯然詩人們詠唱銅雀妓時或多、或少有忽視史料的存在，或者明知有該條史料卻依然借題發揮，借他人酒杯澆自己塊壘。也唯獨需無視《世說新語》的記載，後世才可以同情宛若被打入冷宮的銅雀妓。《世說新語》的這條史料，直到南宋時期才有詩人提及。曾經大量撰寫三國題材詩歌的劉克莊，在其〈雜詠一百首·銅雀妓〉云：「誰謂曹瞞智，回頭玉座空。向來臺上妓，盡入洛陽宮。」<sup>24</sup>這首五言絕句明顯是對應著《世說新語》的典故。反映出宋人、尤其南宋人撰寫詩歌向來有回溯到史料原點進行思考的習慣<sup>25</sup>。宋代整體詠銅雀臺詩的風氣低落，但從僅存的這一首應當可以稍見時代風氣。該首批判曹操的詩歌，當是諷刺曹操空有強留銅雀妓的「智」，卻未能料及其甫一過世，這些銅雀妓皆遭到其子曹丕迎入洛陽宮中。整體來說，該詩無疑有超出過往南朝、唐代傳統的獨特貢獻。另外，此首詩歌的內容批判性十分強烈——除了內容，宋代開始銅雀臺詩才有直稱「曹瞞」的習慣，也是當時宋人道德批判的一種反映。另外，劉克莊又有一首〈冬夜讀几案間雜書得六言二十首其八〉：「鸚鵡洲猶自若，銅雀臺安在哉？老瞞真大不道，狂生恃小有才。」<sup>26</sup>從這首詩歌的內容研判，詩題所指的「雜書」之內容應當就是前文徵引的史料之一、尤其是〈遺命〉一文。「老瞞」一詞與「曹瞞」同樣都是道德批判的稱謂方式，表現了劉克莊本人對曹操一貫的厭惡態度。劉克莊沒有放過《世說新語》的史料，以及運用之的成果呈現如此面貌，背後多少有詩人的情感色彩。

「老瞞」一詞運用在詩歌與銅雀臺詩係出自宋人。至於「曹瞞」一詞於詩歌中的運用亦早見於唐代，例如元稹〈董逃行〉：「劉虞不敢作天子，曹瞞篡亂從此始。」<sup>27</sup>崔塗

<sup>23</sup> 見氏：〈「世說學」論綱〉，《學術月刊》11期（2003年），頁81。

<sup>24</sup> 〔宋〕劉克莊撰，辛庚儒箋校：《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011年11月），頁849。

<sup>25</sup> 這裡不妨以同為宮怨四大主題的昭君詩之研究成果為參照，張高評：「印本資訊傳播之快速確實，影響詩歌創作和詩學批評的慣性，體現了尚思辨、重懷疑的宋型文化特色。這種特色，表現於南宋詩人詠昭君，就出現兩種趨勢：其一，考證文本，匡謬正誤；其二，回歸原典，推陳出新。」「南宋詩論家及詩人，不約而同，對前人或時人之曲解、誤讀，提出修正、改造、創發，甚至批評的意見，往往回歸原典，取證史書。」見氏：《王昭君形象之轉化與創新：史傳、小說、詩歌、雜劇之流變》，頁141、150。

<sup>26</sup> 〔宋〕劉克莊撰，辛庚儒箋校：《劉克莊集箋校》，頁1342。

<sup>27</sup> 中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》，頁4618。



〈鸚鵡洲即事〉：「曹瞞尚不能容物，黃祖何曾解愛才。」<sup>28</sup>等等。但是真正將「曹瞞」一詞置入「銅雀臺詩」中，還是要等到包含劉克莊等的宋人。宋代特別重視道德節義的問題，從銅雀臺詩之稱謂的使用概況，當見時代不斷演進下曹操之形象實更趨於負面。

### 三、銅雀妓的寂寞處境與魏宮詞之異端色彩

前文雖然提及劉克莊之獨特貢獻，唯獨宋人終究不再視銅雀臺詩為寫作重點，整體創新成就也相當有限。箇中應當與銅雀臺故事本身畢竟情節方面較為單調，又兼之以中晚唐的創作高峰之後相關。宋人既不愛寫銅雀臺詩，該時代的貢獻自然還是較諸唐代顯得更少。唯獨增加宋代這一檢視範圍與改變視野後，還是可以看到宋代以前銅雀臺詩一些較少人注意的地方。

#### （一）「君王去後行人絕」：銅雀妓寂寞處境的突顯

曹操〈遺令〉中，無論是前則之「汝等時登臺，望吾西陵墓田」，抑或後則的「汝等時登銅雀臺，望吾西陵墓田。」皆說明著，若按曹操原本的設想行事，銅雀臺當然不至於沒有人煙，應有曹魏王公貴族們時常挾眾登臺觀臨。甚至於，再進一步合理推想，這些王公貴族們的存在亦不至於使得銅雀妓們終日百無聊賴，尤其是銅雀臺無人掃除整備。只是後世詩人實有完全忽略該句遺言者，唐宋皆有案例。例如唐代程長文〈銅雀臺怨〉：「君王去後行人絕，簫箏不響歌喉咽。雄劍無威光彩沈，寶琴零落金星滅。玉階寂寞墜秋露，月照當時歌舞處。當時歌舞人不迴，化為今日西陵灰。」<sup>29</sup>這首詩歌兼具宮怨詩與懷古詩之調。從「雄劍無威」、「光彩沈」、「寶琴零落」、「金星滅」等語，都可以看到作者嘗試經營一種蕭條寂寞之感。此間「玉階寂寞墜秋露」一句，尤其具冷宮色彩。最值得關注的是作者於詩句一開頭便確定了全詩的基調，所謂「君王去後行人絕」一句，試圖更突顯出銅雀妓的孤獨、悲苦。

即使不管前文論及《世說新語》處提供的史料及其衍生的議題。按照銅雀臺詩真正起點的〈遺命〉一文，曹操既然交待了諸子「汝等時登臺」，銅雀臺當然終常有人煙、或者有曹氏王族登臨。銅雀妓的處境，應當與深居一般冷宮的情況還是有些許區別。程長文如是撰寫詩歌，可謂稍有遮蔽曹操遺言的選擇性意味，更多的是將一般的冷宮心境移植於銅雀臺詩中。同期，還有唐末詩人張瑛（一作張琰）之雜言體〈銅雀臺〉：「君王冥漠不可見，銅雀歌舞空裴回。西陵嘖嘖悲宿鳥，高殿沈沈閉青苔。青苔無人跡，紅粉空相哀。」<sup>30</sup>這首詩歌則是較單純的宮怨詩，內容大抵述說銅雀妓於君王過世後的寂寞之悲。其中，「青苔無人跡」一語與程長文的「君王去後行人絕」一語類似，都是選擇

<sup>28</sup> 同前註，頁 7845。

<sup>29</sup> 同前註，頁 9092。

<sup>30</sup> 同前註，頁 9113。



性忽略〈遺命〉的詩句。這樣的作法從藝術效果而論，更襯托出銅雀妓們無奈的處境，加深了「紅粉空相哀」的惆悵。

宋代亦有詩人接續著程長文、張瑛的作法，例如楊冠卿〈銅雀妓〉：「分盡餘香空寶奩，罷臨歌舞夜厭厭。清蹕不傳虛繡帳，洞房月在西陵上。玉殿塵埃閑御仗，翠眉忍上平臺望。宮車一去不復還，畫羅金縷尚斑斑。」<sup>31</sup>這首詩歌亦是宮怨詩。詩人撰寫宮怨主題時，著重在如何突顯銅雀妓們之悲傷。「宮車一去不復還」一語的潛臺詞，就是暗指曹操過世後「君王去後行人絕」、「青苔無人跡」之類的內容。另又如，李龔〈銅雀妓〉也效法了「君王去後行人絕」一語，亦是一例<sup>32</sup>。將詩歌與史料進行對比，以史料為觀察詩歌的參照系，可以發現詩人主體性的參與。這點再從後世一些主題的發展概況，又可體會詩人們的創意思維。

## （二）唐代魏宮詞三首與銅雀臺詩之宮怨主題的歧出

銅雀妓的生活與情感，不僅不見載於正統史籍，其他史料亦未曾觸及。面對這一缺憾，後世主要使用宮怨主題進行彌補。稍舉幾首，例如唐人袁暉〈銅雀妓〉：「君愛本相饒，從來似舞腰。那堪攀玉座，腸斷望陵朝。怨著情無主，哀凝曲不調。況臨松日暮，悲吹坐蕭蕭。」<sup>33</sup>又或唐人梁瓊〈銅雀臺〉：「歌扇向陵開，齊行奠玉杯。舞時飛燕列，夢裏片雲來。月色空餘恨，松聲莫更哀。誰憐未死妾，掩袂下銅臺。」<sup>34</sup>這些都是在寫銅雀妓於曹操過世後，因為歌舞對象不再而產生的悲傷；詩人之模擬場景中，往往流露著銅雀妓對於君王的依戀之情。

依戀之情本就近乎愛情，因而若朝著愛情詩的方向發展亦是理所當然之事。唐代不乏有較諸一般宮怨詩更具備愛情詩意味的詩歌，例如羅隱〈銅雀臺〉：「強歌強舞竟難勝，花落花開淚滿膺。祇合當年伴君死，免交憔悴望西陵。」<sup>35</sup>這裡表現依戀之情非常強烈，同時「祇合當年伴君死」一句甚至有了殉情的意味<sup>36</sup>。至於唐代最具備愛情詩色彩的，應屬劉禹錫〈魏宮詞〉二首，反映了這一自然發展，之一：「日晚長秋簾外報，望陵歌舞在明朝。添鑪火欲熏衣麝，憶得分時不忍燒。」<sup>37</sup>之二：「日映西陵松柏枝，下臺相顧一相悲。朝來樂府長歌曲，唱著君王自作詞。」<sup>38</sup>第一首後半描寫了銅雀妓回憶起過往

<sup>31</sup> 北京大學文獻研究所編：《全宋詩》（北京：北京大學出版社，1998年12月），第47冊，頁29616。

<sup>32</sup> 全詩如下：「淚眼看花枝，齊行奠玉杯。日暮銅雀迴，歌舞妾空來。悲心舞不成，恨唱歌聲咽。君王去後行人絕，但見西陵慘明月。」同前註，第59冊，頁37458。

<sup>33</sup> 中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》，頁1140。

<sup>34</sup> 同前註，頁9105。

<sup>35</sup> 同前註，頁7603。

<sup>36</sup> 宋代陸游〈銅雀妓〉也是朝這方面發展，但是較諸羅隱該詩有著更多銅雀妓心聲：「武王在時教歌舞，那知淚灑西陵土。君已去兮妾獨生，生何樂兮死何苦。亦知從死非君意，偷生自是慚天地。長夜昏昏死實難，孰知妾死心所安。」北京大學文獻研究所編：《全宋詩》，第39冊，頁24340。

<sup>37</sup> 〔唐〕劉禹錫著，高志忠校注：《劉禹錫詩編年校注》（哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年12月），頁755-756。

<sup>38</sup> 同前註，頁756。



的愛戀之情。第二首則更是具有創意，「朝來樂府長歌曲，唱著君王自作詞」一語除了予人君王宛若唐明皇一般，其實曹操本身既然是位優秀文學家，確實也很可能「自作詞」予銅雀妓們歌唱。據王沈《魏書》：「（曹操）御軍三十餘年，手不捨書，晝則講武策，夜則思經傳，登高必賦，及造新詩，被之管弦，皆成樂章。」<sup>39</sup>劉禹錫第二首的後半部，其實亦有史料方面的依憑。

只不過這樣子詠唱的方式，對於曹操之形象來說終究是偏於正面的，跟唐宋以下貶曹之風氣逐漸興盛的發展齟齬<sup>40</sup>。數量方面理所當然不至於太多。前引劉禹錫這兩首「魏宮詞」，可謂之兼及宮怨、愛情主題；又，哀怨的成份較諸其他宮怨詩低、愛情之比重則較諸其他宮怨詩高，整體氛圍比起一般宮怨主題詩作輕鬆。另外，唐代又有一首魏宮詞系列作，則別出心裁地專門描繪銅雀妓在魏武帝曹操尚存時的生活情況。詳見崔國輔〈魏宮詞〉：「朝日照紅妝，擬上銅雀臺。畫眉猶未了，魏帝使人催。」<sup>41</sup>內容大致如同吳雪伶：「此首詩，從銅雀妓早上的生活開始，妝猶未畫好，魏武帝已遣人來催。」<sup>42</sup>既不見宮怨悲歎，亦無古今興廢，反倒嘗試去揣想銅雀妓原本的生活實況<sup>43</sup>。唐宋以前魏宮詞系列這一分支於銅雀臺詩之中，明顯有其異端成份。考諸在劉禹錫之前僅有這首〈魏宮詞〉，或許崔國輔撰寫這個題目時嘗試跳開過往窠臼的作法，也給予了劉禹錫一些啟發。

#### 四、結語

審視南朝、唐代、宋代時期一共約 50 首的銅雀臺詩，再參酌現今相關研究。重點於彰顯詩人創作之積極性，過程即思考該系列詩作關於內容、流變，是否有值得讓人關

<sup>39</sup> 《三國志·魏書·武帝紀》注引。〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《三國志集解》，頁 215。

<sup>40</sup> 這裡舉三首唐代銅雀臺詩為內證，李邕〈銅雀妓〉：「西陵望何及，弦管徒在茲。誰言死者樂，但令生者悲。丈夫有餘志，兒女焉足私。擾擾多俗情，投迹互相師。直節豈感激，荒淫乃淒其。潁水有許由，西山有伯夷。頌聲何寥寥，唯聞銅雀詩。君舉良未易，永為後代嗤。」劉商〈銅雀妓〉：「魏主矜蛾眉，美人美於玉。高臺無晝夜，歌舞竟未足。盛色如轉圓，夕陽落深谷。仍令身歿後，尚足平生慾。紅粉橫淚痕，調弦空向屋。舉頭君不在，唯見西陵木。玉輦豈再來，嬌鬢為誰綠。那堪秋風裏，更舞陽春曲。曲終情不勝，憑闌向西哭。臺邊生野草，來去買羅縠。況復陵寢間，雙雙見麋鹿。」李咸用〈銅雀臺〉：「但見西陵慘明月，女妓無因更相悅。有虞曾不有遺言，滴盡湘妃眼中血。」中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》，頁 1169、3445、7436。

<sup>41</sup> 同前註，頁 1202。

<sup>42</sup> 吳雪伶：〈唐代銅雀臺詩的雙重回憶模式與宮怨主題〉，頁 17。

<sup>43</sup> 需要仔細檢視的是「魏帝」這兩字，若是指稱對象非指曹操而是指曹丕，則該詩之詩意的解讀則成了暗諷其盡納父妾。又可見及在劉克莊之前，已有唐人於詩歌中觸及了《世說新語》的史料，只是還未充分發揮（沒有將銅雀妓們迎入洛陽宮，還是依然置諸於銅雀臺）。然而，考量到「魏帝」兩字在唐詩中往往應指曹操，這樣的解讀目前只能保留。例如薛能〈銅雀臺〉：「魏帝當時銅雀臺，黃花深映棘叢開。」胡曾〈題周瑜將軍廟〉：「交鋒魏帝旌旆退，委任君王社稷安。」中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》，頁 6569、7473。



注的空間。大致有以下幾點成果：

(一)重新檢視銅雀臺故事的原始史料，可以看出銅雀臺詩主要的起點便是曹操〈遺命〉一文；後世雖有兩類版本留存，但是基本內容差異不大。其他早期的相關資料，包含最早描繪銅雀臺外觀的曹丕兄弟之作品，或有提供後代詩人創作詩歌的借鑒，但是重要性皆遠不及〈遺命〉。換言之，該文才是銅雀臺詩真正的起點。只是，曹丕是否有遵照曹操的意願則可以再被商榷。《世說新語》即有曹丕「悉取」曹操之宮人的史料。這條史料，南朝以降的詩人們未必沒有察覺，其中應當也包含了詩人的選擇性因素在其中。直到宋代才被劉克莊所使用。只可惜，銅雀臺詩已經不是宋代詩人所側重撰寫的題材，這也讓劉克莊的獨特貢獻——〈雜詠一百首·銅雀妓〉——成為宋代以前閃爍一次的光芒。這首批判性如此強烈的〈銅雀妓〉之所以能被創造出來，背後的因素應與宋人讀書創作好求原典，以及宋代基於道德因素而整體對曹操更是不屑的心理相關。

(二)銅雀妓寂寞處境之突顯是銅雀臺詩的現象之一，反映了詩人在創作該詩歌時，有將銅雀妓與一般冷宮宮女重合的意圖。姑且不論《世說新語》提供之史料與其衍生的問題。如果詩人們按照〈遺命〉的內容出發進行創作，曹操既然已經要求諸子時常登臺，按照情理當時常有人跡。何況曹操之諸子乃是王公貴族，其排場當然不至於全無，登臨之處也需要一些基本的準備。諒不至於「君王去後行人絕」、「青苔無人跡」、「宮車一去不復還」，這裡應當是詩人為了強調銅雀妓們無可奈何的孤寂感，進而誕生該類的詩句。背後也帶有些文人的自我投射、借題發揮。

(三)研究者通常是將魏宮詞這一詩題，視作銅雀臺詩該系列的成員。檢視詩歌內容，這樣的作法當然沒有問題。唯獨唐宋時期之魏宮詞（其實僅有唐代有創作），這一分支多少予人有些異端、歧出、或闢新徑之感。劉禹錫〈魏宮詞二首〉之愛情詩的味道，明顯較諸其他銅雀臺詩濃厚；依戀之情本就近乎愛情，因而宮怨詩若往愛情詩的方向發展，本屬自然之理。而且，劉禹錫又視曹操為可「自作詞」而讓銅雀妓歌唱的君王，除了可能是要比附唐明皇，亦有其合理歷史想像的根據（曹操本就是重要的樂府詩人），這點相當引人注目。又，比起劉禹錫更早的崔國輔〈魏宮詞〉，轉為描寫銅雀妓在曹操過世之前的生活，這樣的作法真是令人眼睛為之一亮。考諸劉禹錫之前僅有該首〈魏宮詞〉，或許崔國輔嘗試跳開過往窠臼的創意思維，也多少給予了劉禹錫一些啟發。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔三國〕曹丕撰，魏宏燦校注：《曹丕傳校注》，合肥：安徽大學出版社，2009年10月。
- 〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注，盧弼集解，錢劍夫整理：《三國志集解》，上海：上海古籍出版社，2009年6月。
- 〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，2009年9月。
- 〔晉〕陸機著，劉運好校注整理：《陸士衡文集校注》，南京：鳳凰出版社，2007年12月。
- 〔南朝〕江淹著，〔明〕胡之驥註，李長路，趙威點校：《江文通集匯注》，北京：中華書局，1999年12月。
- 〔南朝宋〕劉義慶編，〔南朝梁〕劉孝標注，余嘉錫撰，周祖謨、余淑宜整理：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，2003年11月。
- 〔南齊〕謝朓：《謝宣城集校註》，上海：上海古籍出版社，2001年4月。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年11月。
- 〔唐〕劉禹錫著，高志忠校注：《劉禹錫詩編年校注》，哈爾濱：黑龍江人民出版社，2003年12月。
- 〔宋〕郭茂倩編：《樂府詩集》，北京：人民文學出版社，2010年2月，傅增湘藏宋本影印。
- 〔宋〕劉克莊撰，辛庚儒箋校：《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011年11月。
- 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，石家莊：河北教育出版社，1997年10月。
- 中華書局編輯部點校：《全唐詩：增訂本》，北京：中華書局，1999年2月。
- 北京大學文獻研究所編：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年12月。

### 二、近人論著

- 王潤農：《唐代詩歌中的三國圖像》，臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，2013年4月。
- 吳雪伶：〈唐代銅雀臺詩的雙重回憶模式與宮怨主題〉，《湖北社會科學》第8期，2006年，頁105-107。
- 孫繪茹：《唐詩中三國題材之研究》，臺南：國立台南大學國語文學系碩士論文，2012



年7月。

張高評：《王昭君形象之轉化與創新：史傳、小說、詩歌、雜劇之流變》，臺北：里仁書局，2011年12月。

劉強：〈「世說學」論綱〉，《學術月刊》11期，2003年，頁74-81。

鄧小軍、馬吉兆：〈銅雀臺詩「宮怨」主題的確立及其中晚唐新變〉，《北方論叢》第4期，2009年，頁16-20。



## Dongjak Tower poem”Related Discrimination Before the Song Dynasty

**Chen, Jun-wei\***

### Abstract

From selective and creative writing, before the Song Dynasty “Dongjak Tower poem”there are wonderful place worth to play. Made three outcomes: First, poets selective ignoring“Shih-Shuo Hsin-Yu”records until the Southern Song Liu Kezhuang an emphasis of. Second, the poet often ignore the starting point of such poetry - Cao Cao Testament content, and will transplant limbo situations into the poetry. Third, the Tang Dynasty“Wei Gong word”this branch, or more love poems imply, or even escape the stereotype, explore the contents of the“Dongjak Tower Poetry”.

**Keyword:** Wei Gong Ci, Liu Kezhuang, Palace complain topic,  
“Dongjak Tower poem”, Cao Cao“testament”

---

\* National Taiwan University, Department of Chinese Literature



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》第三十三期

# 明代《金瓶梅》傳播研究 ——以抄本傳播、商業傳播為考察範圍\*

傅 想 容\*\*

提 要

《金瓶梅》在明際長達二十年以抄本流傳，文人史料有載，歷來學者多據以考證作者及成書年代。《金瓶梅》的明刻本存世並不多，更有一部份典藏在日本，中日學者對於刻本的版式也有相當深入的研究。

本文立基在部分學者考證的成果上，經由文獻探討抄本傳播的過程，並藉由明代印刷業的出版背景，勾勒《金瓶梅》刻本在明代的商業傳播面貌。《金瓶梅》的抄本遲遲未刊刻，此和當時的出版取向相關，因《金瓶梅》抄本的流傳時間正是神魔小說和公案小說大量刊刻的時候。《金瓶梅》經歷二十多年的傳抄後，最後在萬曆末年以明代第一本長篇世情小說被刊刻於世。刻本問世後，於明末相繼出現續書、評點及說唱，這些皆成為清代《金瓶梅》傳播的基本模式。

關鍵詞：金瓶梅、抄本、刻本、商業傳播

---

\* 感謝審查人提供意見，已就部分觀點盡力調整，但仍有未完善處，有待日後持續研究和補充。

\*\* 國立成功大學中國文學系研究所博士生



## 一、前言

魯迅稱《金瓶梅》是一部「世情書」，並指出世情書的取材有別於其他類型的小說，「大率為離合悲歡及發跡變態之事，間雜因果報應，而不甚言靈怪，又緣摹世態，見其炎涼」。<sup>1</sup>審視問世早於《金瓶梅》的三部著名長篇小說，《三國演義》、《水滸傳》和《西遊記》分別為歷史、英雄、神魔小說的代表，成書過程皆經歷過一段漫長時間的醞釀，民間長期流傳許多相關的故事、傳說和平話，如《全相三國志平話》、《大宋宣和遺事》、《大唐三藏取經詩話》等皆可分別視《三國演義》、《水滸傳》和《西遊記》的前身，《金瓶梅》則無遺留任何成書前的說唱遺跡。雖然有學者主張《金瓶梅》為集體創作的文學，<sup>2</sup>但其認定的原因，尚還不足夠成有力的證據，而目前也沒有任何史料顯示《金瓶梅》在成書前曾在民間被長期流傳。<sup>3</sup>

《金瓶梅》初期的傳播歷史，幸賴僅存史料可略知一二。早期研究明代史料的學者，臺灣魏子雲成果豐碩，有專篇論文〈論明代的《金瓶梅》研究史料〉，<sup>4</sup>對於史料的寫作年代、史料作者及所載人物的生平事蹟皆考之甚詳。魏子雲畢生精研明代史料，並以明代史料的研究為根基，做為探索《金瓶梅》的作者及成書的重要依據，著作《金瓶梅探原》、《金瓶梅的幽隱探照》、《金瓶梅散論》、《小說金瓶梅》、《金瓶梅的問世與演變》等，<sup>5</sup>對《金瓶梅》的抄本、作者、成書等問題皆發前人所未發，主要論點為現存《金瓶梅》為改寫本以及《金瓶梅》的第一本刻本為東吳弄珠客序於萬曆四十五年的詞話本。大陸方面，劉輝也曾就一些明代史料做過考證，其著作《金瓶梅論集》也對成書過程及版本問題做過深入討論，<sup>6</sup>後世學者於此亦有諸多闡發。<sup>7</sup>而在版本的研究方面，烏居久晴的〈《金瓶梅》版本考〉、〈《金瓶梅》版本考訂補〉、〈《金瓶梅》版本考再補〉、〈《金瓶梅》

<sup>1</sup> 魯迅：《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》（臺北：里仁書局，1992年9月），頁161。

<sup>2</sup> 代表者如潘開沛、徐朔方等。潘開沛：〈金瓶梅的產生和作者〉，收入胡文彬、張慶善選編：《論金瓶梅》（北京：文化藝術出版社，1984年，12月），頁76-82。徐朔方：〈《金瓶梅》的寫定者是李開先〉，《杭州大學學報》第1期（1980年3月），頁78-85。徐朔方：〈《金瓶梅》成書新探〉，收入徐朔方：《論金瓶梅的成書及其他》（濟南：齊魯書社，1988年1月），頁53-107。

<sup>3</sup> 徐朔方提出《金瓶梅》（一）是一部「詞話」；（二）行文有粗疏、重複及顛倒錯亂；（三）抄引前人作品極多。但這些條件許多文人作品亦具備，尚不能構成有力證據。黃霖：〈《金瓶梅》成書三考〉，收入黃霖：《金瓶梅考論》（瀋陽：遼寧人民出版社，1989年10月），頁180-183。

<sup>4</sup> 魏子雲：〈論明代的《金瓶梅》研究史料〉，收入魏子雲：《金瓶梅探原》（臺北：巨流圖書公司，1979年4月），頁111-141。

<sup>5</sup> 魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》（臺北：時報文化出版社，1981年8月）；魏子雲：《小說金瓶梅》（臺北：臺灣學生書局，1988年2月）；魏子雲：《金瓶梅的幽隱探照》（臺北：臺灣學生書局，1988年10月）；魏子雲：《金瓶梅散論》（臺灣：臺灣商務印書館，1990年7月）。

<sup>6</sup> 劉輝：《金瓶梅論集》（臺北：貫雅文化，1992年3月）。

<sup>7</sup> 如許建平對《金瓶梅》的成書和版本亦有討論，許建平：《金學考論》（石家莊：河北教育出版社，1999年12月），頁30-83。王平：〈《金瓶梅》的早期傳播及成書時間與作者問題〉，《東岳論叢》第25卷第3期（2004年5月），頁78-83。



版本考補說〉等單篇論文，<sup>8</sup>對《金瓶梅》的版本考證耕耘甚勤。

研究《金瓶梅》明代史料及版本的論著甚多，未能一一道及。但筆者檢索後發現，這些論著多集中在考證，包含作者的身份、成書過程（文人獨創說、集體創作說）及版本的先後和版式等，這些研究對筆者頗有啟發。因此本文立基於現有的學術研究成果上，選定前人甚少涉入的傳播角度進行研究。

本文將《金瓶梅》的傳播分為抄本傳播和商業傳播，前者為書籍的借閱和傳抄，以明代史料為考察範圍，其中將就前輩學者的說法提出辯證；後者為書籍的刻印和買賣，及商業傳播所帶來的附加效應，此部分試著對《金瓶梅》傳抄二十年才刊刻的原因加以推論，刊刻後《金瓶梅》的書價及買賣情況亦試圖予以勾勒，以補前人研究之不足。

## 二、抄本傳播：傳播方式及過程

和明代多數小說一樣，《金瓶梅》也經歷了從抄本流傳到刻本刊印的過程。<sup>9</sup>《金瓶梅》的抄本在明中葉出現，據史料紀錄，當知至少在萬曆二十四年（1596）已有抄本行世。而明代出版業的勃興始於嘉靖年間，至萬曆已相當成熟，但迫於政治、社會和文化等諸多因素，書籍問世後未必能立即進入出版市場，經常須經歷一段傳抄過程，《金瓶梅》也是如此。現存最早的《金瓶梅》史料著錄於萬曆二十四年，袁宏道在寫給董其昌的書信中有云：

《金瓶梅》從何得來？伏枕略觀，雲霞滿紙，勝於枚生《七發》多矣。後段在何處，抄竟當於何處倒換？幸一的示。<sup>10</sup>

信中透露袁宏道的抄本來源為董其昌，並由「後段在何處」一語，當知袁宏道手中的《金瓶梅》抄本並非全本，而書信的開頭和結尾：「從何得來」、「幸一的示」皆透露袁宏道對《金瓶梅》有著殷切訪求的渴望。如果《金瓶梅》早已在民間被流傳和傳唱，重視民間文學的袁宏道不應不知情，而有「從何得來」的困惑。於此則記錄之後，有關《金瓶梅》的抄本資料中斷十年，第二筆資料再度提到《金瓶梅》時，已是萬曆三十四年，<sup>11</sup>袁宏道於〈觴政〉中說道：「傳奇則《水滸傳》、《金瓶梅》等為逸典。不熟此典者，保面甕腸，非飲徒也。」<sup>12</sup>十年前熱切訪求《金瓶梅》原稿，且手中尚未擁有《金瓶梅》全稿的袁宏道，十年後卻將《水滸傳》、《金瓶梅》並列，作為酒令。在這十年內，《金瓶

<sup>8</sup> 黃霖編：《日本研究《金瓶梅》論文集》（濟南：齊魯書社，1989年10月），頁15-57、頁68-82。

<sup>9</sup> 如《西漢通俗演義》、《隋唐兩朝志傳》在明代皆從抄本爭相騰錄開始，而後由書坊刊刻成書，廣為流布。

<sup>10</sup> 〔明〕袁宏道：〈董思白〉，收入《袁中郎全集》（臺北：偉文圖書出版社，1976年9月），卷21，頁1000。

<sup>11</sup> 黃霖推定此文成於萬曆三十四年丙午（1606）前，黃霖：《金瓶梅資料彙編》（北京：中華書局，1987年3月），頁228。魏子雲則推測〈觴政〉約成於萬曆三十五年間，魏子雲：《金瓶梅探原》，頁118。

<sup>12</sup> 〔明〕袁宏道：〈觴政〉，卷14，頁710。



梅》的傳抄已日趨完整，傳播範圍也漸漸擴大，因此待萬曆三十四年〈觴政〉出，而有關《金瓶梅》的史料也一篇一篇出現，為抄本的流傳留下許多資料。

追溯袁宏道的抄本來源，董其昌是關鍵人物，袁中道《遊居柿錄》有載：

往晤董太史思白，共說諸小說之佳者，思白曰：「近有一小說，名《金瓶梅》，極佳。」予私識之。後從中郎真州，見此書之半，大約模寫兒女情態俱備，乃從《水滸傳》潘金蓮演出一支。<sup>13</sup>

此文書於萬曆四十二年（1614），袁中道記憶往事，表示當時經由董其昌得知《金瓶梅》，<sup>14</sup>雖董其昌極口稱讚，袁中道卻未能親睹，故於心中多所留意。直至「後從中郎真州」（萬曆二十五年至二十六年間）才從袁宏道處見到此書，且所見並非全本，而是「此書之半」，故在敘及小說內容時，袁中道僅能以「大約模寫兒女情態具備」等推敲的語氣來臆測。由是可知，文壇頗具盛名的袁氏兄弟在《金瓶梅》傳抄之初，也僅能就缺而不完全的抄本先睹為快。那麼《金瓶梅》的全本何時出現？由抄本至刻本又相隔多久？這些問題在沈德符的《萬曆野獲編》中記錄得最為詳細，其云：

袁中郎〈觴政〉，以《金瓶梅》配《水滸傳》為外典，予恨未得見。丙午（萬曆三十四年）遇中郎京邸，問曾有全帙否？曰弟觀數卷，甚奇快。今惟麻城劉延白承禧家有全本，蓋從其妻家徐文貞錄得者。又三年，小修上公車，已攜有其書，因與借抄挈歸。吳友馮猶龍見之驚喜，慫恿書坊以重價購刻。馬仲良時權吳關，亦勸予應梓人之求，可以療飢。予曰：「此等書必遂有人板行，但一刻則家傳戶到，壞人心術，他日閻羅究詰始禍，何辭置對？吾豈以刀錐博泥犁哉！」仲良大以為然，遂固篋之。未幾時而吳中懸之國門矣。然原本實少五十三回至五十七回，遍尋不得，有陋儒補以入刻，無論膚淺鄙俚，時作吳語，即前後血脈，亦絕不貫串，一見知其贗作矣。<sup>15</sup>

早期研究《金瓶梅》的版本和作者時，學者如魯迅、鄭振鐸、吳晗等多據引沈德符《萬曆野獲編》這段文字，做為《金瓶梅》流傳的重要參考資料，魏子雲則首度提出質疑：「《萬曆野獲編》梓行最遲，至清道光七年（一八二七）方有刻本行世。說這篇論金瓶梅之文是後人偽託而纂附，也是大有可能。」<sup>16</sup>黃霖贊成此看法：「目前通行的《萬曆野獲編》並非沈德符當年的原本。其稿本於明清易代之際即遭散佚，直到康熙年間由錢枋據搜輯所得『十之六七』，重新『列門分部，事以類序』，定為三十卷。這樣，經過錢氏『割裂排纘』之後，雖『頗便於展覽』，但『次第非復本來』。因此，有關《金瓶梅》的一段話，很可能本來並非沈氏一時所記，而是由錢氏將各段原稿重新組合而成，也致弄

<sup>13</sup> 〔明〕袁中道：《遊居柿錄》（臺北：新興書局，1985年3月），第979條，頁947。

<sup>14</sup> 「往晤董太史思白」的「往」字，可有「前往」及「往昔」兩義，筆者以為後者的解釋為佳。因為此則日記記於萬曆四十二年八月，此時袁中郎已逝，若將往解為「前往」，後文「後從中郎真州」則不可解。

<sup>15</sup> 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》（臺北：新興書局，1985年3月），卷25，頁652。

<sup>16</sup> 魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，頁142。



得前言不搭後語，自相矛盾。甚至，有些話本來就並非出自沈氏之手。」<sup>17</sup>

沈德符這番話是否能據以引述，來作為《金瓶梅》傳抄的重要史料，其真偽之辨不容忽視。魏子雲在〈論明代的《金瓶梅》史料〉中曾就此議提發為議論，以下就其論點濃縮為三點：<sup>18</sup>

(一) 魏子雲就「又三年，小修上公車」一言，指稱袁中道在《遊居柿錄》中提及「後從中郎真州，見此書之半」，實為萬曆二十六年，通篇未論及以後讀到全本的事，沈德符何以會於萬曆三十四年詢問袁中郎「曾有全帙否」？<sup>19</sup>

(二) 在明知抄本「缺少五回」的情況下，沈德符卻說馮友龍與馬仲良「慫恿書商以重價購刻」及「勸予應梓人之求」，豈非有語焉不詳的問題？

(三)「又三年，小修上公車」為萬曆三十七年，沈德符「因與借抄契歸」，而馬仲良時權吳關，勸沈德符應梓人之求，時為萬曆四十一年，時間上有了問題。

今筆者就魏氏的論點，提出以下幾點不同看法。首先就袁中道的《遊居柿錄》所言檢視，開頭「往晤董太史思白」乃一追憶之言，而「後從中郎真州」為萬曆二十五年至二十六年間，當時袁中道僅見此書之半，接下來就所見提出《金瓶梅》是一部描寫兒女情態的小說，從《水滸傳》加以衍出。確實袁中道於文中未曾提及閱讀過《金瓶梅》的全本，但《遊居柿錄》的上下文就追憶往事來說也並未有言語矛盾之處，由「往晤董太史思白」、「追憶思白言及此書」可知前後行文皆以憶記往事為主，並由中發為議論，即使未提及以後閱讀到全本的事，但這是否能夠表示袁中道上公車時根本未攜有全本？並以此斷定沈德符「又三年，小修上公車，已攜有其書」的言論純屬子虛烏有？此處徐朔方亦曾提出質疑：「原文說的僅限於萬曆二十六年真州時。在此以後有沒有讀完全書，這則日記未加說明。……這個質問（指魏氏的論點），就完全落空了」。<sup>20</sup>其次，沈德符云：「然原本實少五十三回至五十七回」，魏子雲認為既然已缺少五回，何以會「慫恿書商以重價購刻」及「勸予應梓人之求」？豈非前後矛盾，語焉不詳？其實，以營利為目的，竄書、改書是明代書商的惡習，顧廣圻就曾說：「明中葉以後刻書，無不臆改。」<sup>21</sup>若在書本無殘缺的情況下，都已有惡改的陋習，那麼對於一本缺少五回的小說，就經濟上來說可收「可以療飢」的益處，又知有「一刻則家傳戶到」的保證，並在「此等書必遂有人板行」的擔憂下，私自補入或藉由市面上其他全本加以補足（按此文提到劉承禧及徐文貞家擁有全本），想搶先一步公諸同好或販售圖利，應屬可行的事。最後，魏子

<sup>17</sup> 黃霖：《金瓶梅考論》，頁 227-228

<sup>18</sup> 魏子雲：〈論明代的《金瓶梅》史料〉，頁 126-130。

<sup>19</sup> 在《小說金瓶梅》中，魏子雲也曾如此質疑：「沈德符說他於萬曆三十七年間，向袁中道抄得《金瓶梅》全稿（其中缺五十三回至五十七回五回）挈歸。可是袁中道寫於萬曆四十二年八月的日記《遊居柿錄》，則說他『從中郎真州，見此書之半，意為還是萬曆二十六年隨同兄長住在真州時，見到此書的一半。換言之，袁中道於萬曆四十八年八月尚未見到《金瓶梅》全部，沈德符又如何能於萬曆三十七年間，向袁中道抄得此書？」魏子雲：《小說金瓶梅》，頁 213。

<sup>20</sup> 徐朔方：〈評《金瓶梅》的問世與演變〉，《吉林大學社會科學版學報》第 5 期（1985 年），頁 25。

<sup>21</sup> 〔清〕顧廣圻：《思適齋書跋四卷》（北京：學苑出版社，2009 年，據清道光己酉上海徐氏刻本影印），卷 3，頁 209。



雲提出的第三點疑問是時間上的問題。小修上公車是萬曆三十七年，而馬仲良榷吳關為萬曆四十一年，檢視原文為如此：「又三年，小修上公車，已攜有其書，因與借抄契歸。吳友馮友龍見之驚喜，愆惠書商以重價購刻。馬仲良時榷吳關，亦勸予應梓人之求，可以療飢。」萬曆三十七年沈德符遇到小修上公車，將《金瓶梅》借抄契歸，《金瓶梅》卷秩浩瀚，必須花費多久的時間，始能「借抄」、「契歸」？此處並無明顯的交代，也或許並非是一年、二年之間可以完成的事。而馬仲良榷吳關為萬曆四十一年，較小修上公車晚了四年，<sup>22</sup>就時間上而言也是說得通的。

魏子雲所提出的質疑，尚有流於就行文語意上的矛盾來曲解之意。劉輝也提到：「沈德符的《野獲編》，雖是他『耳剽目睹』、『有生來所親得』的史實記載，但卻不是他的流水帳，他更無須乎嚴格編年；為了行文方便，他有權作出省略。」<sup>23</sup>就袁中道的日記和沈德符的《萬曆野獲編》而言，魏子雲所提的語意問題尚難構成質疑史料真偽的有力證據，尤其在語意的解讀上，往往牽涉到主觀認定的問題。此外，魏子雲曾在〈從「花石綱」隱喻「礦稅」推論金瓶梅的演變〉一文中，如此說道：「袁中郎寫〈觴政〉時，就透露了改寫金瓶梅的意想，沈德符的《萬曆野獲編》，暴露得最為清楚。沈說他在萬曆三十四年（1606）遇中郎京邸，曾談到金瓶梅，這時的袁中郎雖還未見全本，卻已聞知誰家有全本，且知之抄自何處。這裡便透露了金瓶梅的必有全本。所以沈德符在萬曆三十七年（1609）便在京中向袁小修抄得了全本。但缺其中五十三回到五十七回五回。我們或者可以據此推想，金瓶梅抵此已有了第一次改寫本的全稿了。」<sup>24</sup>魏子雲主張現存《金瓶梅》是改寫本，他在論著中反覆申說，萬曆二十四年袁宏道所見的不全抄本是有政治諷喻的，因此漫漫十年中沒有人再提到《金瓶梅》，<sup>25</sup>而袁宏道配為酒令的《金瓶梅》，則已經經過改寫，「在我想來，這時的袁宏道，已在暗示《金瓶梅》將有刻本矣！豈非已在計畫改寫付刻事乎？」<sup>26</sup>現存《金瓶梅》是改寫本已成魏子雲的一家之言，但為了證明此論點，魏子雲不得不再高度懷疑《萬曆野獲編》此番記載為後人纂附的前提下，選擇認定沈德符提到誰家擁有全本的事是可信的，因此他也不願強烈地否定《野獲編》這段話的真實性，只說：「說這篇論金瓶梅之文是後人偽託而纂附，也是大有可能」，此「大有可能」顯示證據尚不足以論斷。

那麼，關於《萬曆野獲編》這篇論及《金瓶梅》的文章，是否有可能為後人纂附？能否據以做為《金瓶梅》傳播研究的史料？劉輝發現王利器所藏《分類野獲編摘錄》亦同時收錄此一論《金瓶梅》的文章，《分類野獲編摘錄》有已故歷史學家鄧文如收書的題識：「此《分類野獲編摘錄》，舊有刻本，即李越漫所見明刻大字本。……《摘錄》出沈氏原稿，分類題目及《補遺》，皆沈氏之舊，錢枋特稍易次第。錢所得原稿，亦未全，

<sup>22</sup> 馬仲良榷吳關的時間，魏子雲從民國《吳縣志》查出，劉輝據南京圖書館館藏康熙十二年刊本《游墅關志》查出，俱為萬曆四十三年，此應無疑問。劉輝：《金瓶梅論集》，頁 89。

<sup>23</sup> 劉輝：《金瓶梅論集》，頁 88。

<sup>24</sup> 魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，頁 127-128。

<sup>25</sup> 魏子雲：《金瓶梅的幽隱探照》，頁 18。

<sup>26</sup> 魏子雲：《金瓶梅的幽隱探照》，頁 20。





故書中有不相應照顧處。此本字句與錢、姚兩本亦有微異」，劉輝又指出《分類野獲編摘錄》中的所有「玄」字，皆無避康熙諱，因而推論此條記載出自沈氏之手無疑。<sup>27</sup>

魏子雲亦曾就「邱工部」考證《萬曆野獲編》這段文字大抵書寫於天啟元年和二年，<sup>28</sup>考察沈德符（1978-1642）卒於崇禎末年，亦不能排除出於沈氏之手，或為時人纂作，那麼將之視為一則能夠反映明代《金瓶梅》流傳現況的史料，也未為不可。

現將論述聚焦回沈德符的《萬曆野獲編》，其中針對《金瓶梅》的流傳過程，提供了以下的訊息：（一）抄本流傳之初，袁氏兄弟手中並無全本，這和袁宏道「後段在何處」及袁中道「見此書之半」是相為呼應的。而沈德符也指出，全本只有麻城劉延白承禧家有，是從其妻徐文貞家所獲得。顯見《金瓶梅》流傳之初，是以不全的抄本在少數文人之間流傳，而對於《金瓶梅》一書的資訊，也經常以口頭的方式在文人間傳播。（二）馮友龍、馬仲良皆提出付梓的建議，但沈德符認為此書「壞人心術」，因而有所顧慮，而未付諸行動。可見《金瓶梅》雖在文人間傳抄許久，且不乏賞識者，希望將之付梓並公諸於世，但可能受限於名教之思，而多所顧慮，因而遲遲未能問世。（三）「未幾時而吳中懸之國門矣」，此吳中刻本可能是目前史料記錄中所見的最早刻本。

但是，目前所見的明代最早刻本為東吳弄珠客序於萬曆四十五年（丁巳，1617）的《金瓶梅詞話》。在刻本以前，《金瓶梅》還在抄本行世階段時，顯示這些抄本多半是殘缺不全的，如萬曆二十四年袁宏道的「後段在何處」，及沈德符於萬曆四十一年過後提到吳中刻本時說：「然原本實少五十三回至五十七回」。可見《金瓶梅》由斷斷續續的傳抄階段至付梓，經過相當漫長的時間，薛岡刊刻於天啟年間的〈天爵堂筆餘〉可窺其梗概，薛岡說：

往在都門，友人關文西吉士，以抄本不全金瓶梅見示。余讀數回，謂吉士曰：「此雖有為之作，天地間豈容有此一種穢書，當急投秦火。」後二十年，友人包巖叟以刻本全書寄敝齋，予得盡覽。<sup>29</sup>

這是沈德符《野獲編》外，又一則提到《金瓶梅》刻本的史料。以此文觀之，薛岡由首見抄本至得覽刻本，經過了二十年。反觀袁宏道於萬曆二十四年的首度記載，至萬曆四十五年冬有東吳弄珠客序的《金瓶梅詞話》看來，由傳抄至刊刻確實長達二十年左右。《金瓶梅》是一部九十萬言的百回巨作，現有的史料又多從片段的訪求和傳抄開始，一位明代士人要想再短時間內傳抄全書，決非易事。

但是《金瓶梅》在傳抄階段，於明代士人中卻具有一定的知名度。很大一部份要歸功於袁宏道的〈觴政〉，〈觴政〉部分引文如下：

凡《六經》、《語》、《孟》所言飲式，皆酒經也。……詩餘則柳舍人、辛稼軒

<sup>27</sup> 劉輝：《金瓶梅論集》，頁 83-85。

<sup>28</sup> 魏子雲：《小說金瓶梅》，頁 334。

<sup>29</sup> 〔明〕薛岡：《天爵堂筆餘》（明崇禎間刊本，國立北平圖書館善本書目），因版本稀見，本段引文轉引自黃霖：《金瓶梅資料彙編》，頁 235。



等，樂府則董解元、王實甫、馬東籥、高則誠等，傳奇則《水滸傳》、《金瓶梅》等為逸典。不熟此典者，保面甕腸，非飲徒也。<sup>30</sup>

這些被列為逸典的作家或作品，如《論語》、《孟子》、柳永、辛棄疾之屬，皆具有知名度或高度評價。袁宏道敢於將《金瓶梅》與其他名作並列，並公開讚譽，挾著文壇名人的威望和地位，左右時人對《金瓶梅》認識和評價，如李日華的〈味水軒日記〉便說道：

五日，伯遠攜其伯景倩所藏《金瓶梅》小說來，大抵市譚之極穢者，而鋒燄遠遜《水滸傳》。袁中郎極口贊之，亦好奇之過。<sup>31</sup>

此則日記記於萬曆四十三年左右，由文中推敲，李日華得覽《金瓶梅》前，應已耳聞袁宏道對《金瓶梅》的評價，因此對《金瓶梅》期望甚高，卻於略覽後明顯失望，認為袁宏道只是「好奇之過」。不過，袁宏道先後兩次對《金瓶梅》的讚賞，還是對小說的流播起著推波助瀾的功用，謝肇淛〈金瓶梅跋〉明顯受其影響：

然溱洧之音，聖人不刪，則亦中郎帳中必不可無之物也。<sup>32</sup>

屠本峻的《山林經濟籍》有段論及《金瓶梅》跋語，亦著錄說：

不審古今名飲者，曾見石公所稱逸典否？按《金瓶梅》流傳海內甚少，書帙與《水滸傳》相埒。相傳嘉靖時，有人為陸都督炳誣奏，朝廷籍其家。其人沉冤，托之《金瓶梅》。王大司寇鳳洲先生家藏全書，今已失散。往年，予過金壇，王太史宇泰出此，云以重貲購抄本二帙。予讀之，語句宛似羅貫中筆。復從王徵君百穀家又見抄本二帙，恨不得賭其全。如石公而存是書，不為託之空言也。否則，石公未免保面甕腸。<sup>33</sup>

按《山林經濟籍》傳世有不同版本，王重民在美國國會圖書館所見的《山林經濟籍》不分卷，業已定為偽託，<sup>34</sup>而明惇德堂刊本《山林經濟籍》二十四卷，今藏北京圖書館善本室，由書中王嗣爽序及屠本峻〈敘籍原起〉、卷三〈名園序〉、卷五〈艾觀〉題記等，可證明該書為萬曆三十五年屠本峻罷官歸里後所編，劉輝於〈屠本峻的《山林經濟籍》與《金瓶梅》〉一文中辨析甚明。<sup>35</sup>而由袁宏道作於萬曆三十四年的〈觴政〉，及萬曆三

<sup>30</sup> 〔明〕袁宏道：〈觴政〉，卷 14，頁 709-710。

<sup>31</sup> 〔明〕李日華：《味水軒日記》，收入《歷代日記叢鈔》（北京：學苑出版社，2006 年 4 月，據民國 12 年〔1923〕吳興劉氏嘉業堂刻本影印），卷 7，頁 540。

<sup>32</sup> 〔明〕謝肇淛：《小草齋文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》（臺南：莊嚴文化公司，1979 年 6 月，據福建師範大學圖書館藏明刻本配鈔本影印），卷 24，頁 279。

<sup>33</sup> 〔明〕屠本峻：《山林經濟籍》，此書稀見，本段引文轉引自黃霖：《金瓶梅資料彙編》，頁 231。

<sup>34</sup> 「按是書為明末杭州印本，大抵用《五朝小說》《名山勝概記》舊版，變化排纂，另立新名目，冀圖多售。而屠隆之序，屠本峻之名，則並出偽託也。」王重民：《美國國會圖書館藏中國善本書目》（臺北：文海出版社，1972 年 6 月），頁 659。

<sup>35</sup> 劉輝：《金瓶梅論集》，頁 61-70。



十四、五年屠本峻關於《金瓶梅》的這段跋語看來，<sup>36</sup>《金瓶梅》在當時的流傳仍是以抄本為主，既是抄本，流傳的範圍就有限，再加上《金瓶梅》卷秩浩瀚，又加長了傳抄的時間。據屠本峻的說法，他從王肯堂（字宇泰）及王稚登（字百谷）兩處都只見抄本兩秩，和前述明代文人處處蒐羅全本的情況是相為符合的。但是，僅見過抄本數秩的屠本峻，卻能斷定《金瓶梅》的書帙「與《水滸傳》相埒」，說明當時《金瓶梅》已有全本存世。據屠本峻的跋語來看，王世貞家已有全本，沈德符記劉承禧、徐文貞亦擁有抄本。雖然《金瓶梅》在萬曆三十四年至三十六年間仍以手抄本的形式流傳，且傳播範圍受限於文人之間，但是有關《金瓶梅》的資訊，早已藉由口耳相傳而迅速傳開，未睹書而先耳聞的情況也就不足為怪了，屠本峻說：「《金瓶梅》流傳海內甚少，書帙與《水滸傳》相埒。相傳嘉靖時，有人為陸都督炳誣奏，朝廷藉其家。其人沉冤，托之《金瓶梅》，也是在未見全書的情況下，已先由他人口中耳聞《金瓶梅》的流傳、卷秩和作者等訊息。而「往年，予過金壇，王太史宇泰出此，云以重貲購抄本二帙」，劉輝考證當在萬曆二十年至二十五年間，當時《金瓶梅》還在早期傳播階段，據胡應麟《少室山房筆叢》記載：「凡書市之中，無刻本則抄本價十倍。刻本一出，則抄本咸廢不售矣」，<sup>37</sup>因此王宇泰以重金相購，且僅得兩卷，顯見流傳之初，抄本的訪求是相當不易，且極為珍貴的。

還在傳抄時代的《金瓶梅》，不僅抄本難以取得，抄本的版本也相當混亂，謝肇淛刊印於天啟丙寅（1626）的《小草齋文集》，錄有〈金瓶梅跋〉，其云：

此書向無鏤版，鈔寫流傳，參差散失。為弇州家藏者最為完好。余於袁中郎得其十三，於丘諸城得其十五，稍微釐正，而闕所未備，以俟他日。<sup>38</sup>

謝肇淛曾向袁宏道借抄《金瓶梅》，袁宏道亦曾寫信催還，信曰：「《金瓶梅》料已成誦，何久不見還也。」<sup>39</sup>魏子雲考謝肇淛借抄時間當在萬曆二十六、七年，<sup>40</sup>時袁宏道、邱志充都尚未擁有全本，對照屠本峻的《山林經濟籍》，當時文人能一睹全書全貌的顯然少之又少，共通的記載都指向王世貞家藏有全本。而謝肇淛說「此書向無鏤版」，透露《金瓶梅》已問世傳抄一段時間了。在漫長的傳抄時間內，由於抄手的水平不一，抄本的品質自然也參差不齊，因此謝肇淛也提到他得到稿本後還必須稍加釐正。正因《金瓶梅》在傳抄階段有不同差異的抄本同時流傳，因此由缺本出現至全本付梓，必須經過拼湊、釐正，這也是現今詞話本《金瓶梅》有眾多訛誤、矛盾、錯亂之处的原因之一。

屠本峻說：「不審古今名飲者，曾見石公所稱逸典否？」「如石公而存是書，不為託之空言也。否則，石公未免保面甕腸。」代表屠本峻認為在《金瓶梅》流傳不夠廣泛的

<sup>36</sup> 袁中郎的〈觴政〉寫於萬曆三十四年，萬曆三十六年又補作〈酒評〉，附於〈觴政〉後面，而屠本峻的《山林經濟籍》未收〈酒評〉，故可推知此跋語應作於萬曆三十六年前，保守估計在萬曆三十四、三十五年間。劉輝：《金瓶梅論集》，頁 71-72。

<sup>37</sup> 〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢》，收入《文津閣四庫全書·子部》（北京：商務印書館，2005 年），卷 4，頁 525。

<sup>38</sup> 〔明〕謝肇淛：《小草齋文集》，頁 279。

<sup>39</sup> 〔明〕袁宏道：〈與謝在杭〉，卷 24，頁 1115。

<sup>40</sup> 魏子雲：《金瓶梅探原》，頁 115。



情況下，袁宏道將之配為逸典，是一件不可思議的事，除非袁宏道手中擁有全書，否則袁宏道可謂「託之空言也」。誠然，以袁宏道在文壇上的地位而言，說出這種「託之空言」的話，似乎顯的不合常理。依前文分析，袁宏道對於《金瓶梅》的讚譽，在明代的文人中已經是公開的訊息，屠本峻、李日華、謝肇淛都曾提過，代表袁宏道對於《金瓶梅》的評論在明代文人中具有一定的指標參考性。再依屠本峻「書帙與《水滸傳》相埒」這句話，推想出此時已有《金瓶梅》的全本，屠本峻可能曾經從他處耳聞過，故能肯定地說出《金瓶梅》的卷秩。那麼，比屠本峻更早注意《金瓶梅》，並為《金瓶梅》寫下稱頌之語的袁宏道，憑恃著他在文壇上的地位，想要擁有《金瓶梅》的消息，應比其他人更加容易。故筆者認為當時袁宏道手中或已擁有全本，或者雖未擁有全本，卻已耳聞同好有將《金瓶梅》付梓的構想。《金瓶梅》這部書在流傳之初享有聲譽，並有類沈德符「此等書必遂有人板行，但一刻則家傳戶到」想法的人，應大有人在。

今存世最早的《金瓶梅詞話》有東吳弄珠客序於萬曆丁巳年，而其中第六十一回到第八十回中，避天啟皇帝朱由校（1620 登基）的名諱，<sup>41</sup>代表萬曆末年詞話本的刊刻已在進行，而天啟年間或許仍有再刻本。而刻本面世前，抄本已經流傳許久了，崇禎二年（1629）《幽怪詩譚·小引》有云：「不觀李溫陵賞《水滸》、《西遊》，湯臨川賞《金瓶梅詞話》乎？」<sup>42</sup>湯顯祖卒於萬曆四十四年，湯顯祖的表兄弟為劉守有，劉守有之子劉承禧是《金瓶梅》抄本的收藏者，由這層關係可知，湯顯祖很早就閱讀過《金瓶梅詞話》了。

《金瓶梅》的傳抄過程，藉由史料的呈現可勾勒出如下面貌：

1、由屠本峻的《山林經濟籍》及袁宏道〈與董思白書〉，至少確定《金瓶梅》最遲於萬曆二十四年已有不全抄本行世，有見過抄本者為董其昌、袁宏道、王宇泰、屠本峻等人，時全本正在訪求階段。但由屠本峻文中提到了另一位擁有不全抄本的王百穀與王世貞友善此一關係看來，可推斷「王大司寇鳳洲先生家藏全書」為可信的紀錄。

2、萬曆二十六、七年左右，謝肇淛向袁宏道借抄《金瓶梅》，據其說法為「於袁中郎得其十三，於丘諸城得其十五」，同時可知邱志充亦有不全抄本。其時《金瓶梅》仍停留在傳抄階段，且傳抄時參差散失，全本依然在訪求階段，但仍以王世貞家藏本最全。

3、萬曆三十四年，袁宏道已將《金瓶梅》列為逸典，沈德符有「恨未得見」的感慨。同年遇袁中郎，訪求得知劉承禧、徐文貞皆有全本。

4、萬曆三十七年，袁中道已擁有全本，沈德符「借抄契歸」。

5、萬曆三十八年，薛岡從友人關文西吉士得以觀覽不全的《金瓶梅》抄本。

6、萬曆四十一年，馬仲良勸沈德符將《金瓶梅》付梓，在此之前馮夢龍已有此意，但沈德符多所顧慮，最後仍是固篋之。

7、萬曆四十三年，李伯遠攜沈德符所藏的《金瓶梅》予李日華觀覽。

8、萬曆四十五年開始，現今存世的《金瓶梅詞話》進行付梓。

<sup>41</sup> 馬征：《金瓶梅懸案解讀》（成都：四川人民出版社，2004年），頁266-267。

<sup>42</sup> 〔明〕碧山臥樵：《幽怪詩譚》（臺北：天一出版社，1990年6月），小引。



### 9、崇禎元年至三年，薛岡從包巖叟處得到刻本。

觀察《金瓶梅》的抄本傳播歷程，讀者的侷限和時間的費時是兩大特色。從萬曆二十四年抄本問世以來，這些抄本僅在狹小的文人圈中兜轉，這些文人在當時皆小有名氣，也彼此交好，但由於所處的時代交通不便，加上《金瓶梅》卷秩浩瀚，因此抄本的借閱和流通耗時相當久。在傳抄的二十年中，訊息透過書信和口耳相傳的方式流播到當代文人間。誠如薛岡所言：「往在都門，友人關文西吉士，以抄本不全金瓶梅見示」、李日華云：「五日，伯遠攜其伯景倩所藏《金瓶梅》小說來」，那種奇文共賞、公諸同好的展現也為《金瓶梅》的傳播起到推波助瀾的效果。

在袁宏道公開將《金瓶梅》與其他名著相提並論後，《金瓶梅》的價值在文人爭想訪求的過程中逐漸被凸顯和定位。有了足夠的知名度，自然吸引更多人訪求，《金瓶梅》遂由抄本傳播進入到商業傳播，因此刻本的問世開啟了《金瓶梅》傳播的嶄新階段。

## 三、商業傳播：行銷方式及效益

《金瓶梅》的抄本於萬曆二十四年左右開始在少數人文間流通，現今存世的最早刻本則東吳弄珠客序於為萬曆四十五年的詞話本。明中葉文人提到《金瓶梅》刻本者僅有兩人，一為沈德符：「未幾時而吳中懸之國門矣」、二為薛岡：「友人包巖叟以刻本全書寄敝齋」。

《金瓶梅》在明中葉傳抄許久，在文人圈中有一定的知名度，袁宏道的加持更使人爭相一睹，但是傳抄僅長時間侷限於特定的文人圈，使流傳的範圍大為受限，如《三國志通俗演義序》所言：「士君子之好事者，爭相謄錄」，<sup>43</sup>只有透過出版，才能使傳播範圍更為廣泛。但是一本書要進入出版市場，一定要和時人的品味相合，才能在市場佔有一席之地。明代的時風據魯迅考察：「成化時，方士李孜、僧繼曉已以獻房中術驟貴，至嘉靖間而陶仲文以進紅鉛得倖於世宗，官至特進光祿大夫柱國少師少傅少保禮部尚書恭誠伯。于是頹風漸及士流……世間乃漸不以縱談閨幃方藥之事為恥。風氣既變，並及文林，故自方士進用以來，方藥盛，妖心興，而小說多神魔之談，且每敘床第之事也。」<sup>44</sup>為詞話本做序的欣欣子也云：「譬如房中之事，人皆好之，人非堯舜，鮮不為所耽」，因知時風並不避談房事。而《金瓶梅》語涉淫穢，在人情以放蕩為快、世風以奢靡為高的明中葉，確能投俗所好，故馬仲良認為出版此書「可以療飢」，沈德符有自信出版後能「家傳戶到」，皆是看準《金瓶梅》的商機。早期有學者把《金瓶梅》傳抄許久卻遲

<sup>43</sup> 庸愚子：〈三國志通俗演義序〉，〔明〕羅本：《三國志通俗演義》（上海：上海古籍出版社，1994年），頁12。

<sup>44</sup> 魯迅：《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》，頁165。



遲未出版，歸咎於內容涉及當時的政治諷喻，<sup>45</sup>但這樣的考量並沒有把小說刊刻的歷史發展因素考慮進去。明代小說的刊刻發展是有軌跡可循的。明代傳奇小說從《剪燈新話》、《剪燈餘話》面世後，帶動傳奇的寫作風潮，成化二十二年《鍾情麗集》刊刻後，更引出一波傳奇小說的創作，《懷春雅集》、《尋芳雅集》、《天緣奇遇》等擬作紛紛問世。傳奇小說盛行以嘉靖前後最勝，到萬曆流風也還未泯滅。<sup>46</sup>而《三國演義》、《水滸傳》在正德、嘉靖年間陸續刊行後，又帶動歷史小說的刊刻，從嘉靖至萬曆十九年，出現了《大宋中興通俗演義》、《列國志傳》、《全漢志傳》、《唐書志傳通俗演義》、《英烈傳》等多部作品。萬曆二十年《西遊記》刊行後，甫又盛行神魔小說的刊刻，包括《三寶太監西洋記通俗演義》、《五顯靈官大帝華光天王傳》、《北方真武祖師玄天上帝出身志傳》、《八仙出處東遊記》等。萬曆二十二年公案小說《包龍圖判百家公案》刊行後，《皇明諸司公案傳》、《明鏡公案》、《古今律條公案》、《海剛峰先生居官公案傳》也搭上這波刊刻風潮。<sup>47</sup>以此看來，小說的刊刻和流行與當時的出版商機有關，而出版商機又牽制於讀者的品味。因此，待市場條件成熟，抄本又經書坊主（或文人）整理後，《金瓶梅》才得以被刊刻。

《金瓶梅》在明代有兩種版本，即詞話本和崇禎本，兩者的關係，一說為「父子關係」，認為崇禎本乃具詞話本刪定而成；<sup>48</sup>一說為「兄弟關係」，兩版本源自共同的祖本。<sup>49</sup>更有學者據史料提出傳抄時期的金瓶梅已有兩種手抄本：董其昌手抄本和劉承禧手抄本，同時在市面流傳。<sup>50</sup>如果我們比較兩書，可以發現詞話本的說話氣息較為濃厚，崇禎本相較詞話本簡潔許多。詞話本於 1932 年於山西被發現後，吸引學者將目光移開崇禎本，在此之前，研究者並不知有詞話本，原因在於晚明開始，市面上的流行以崇禎本居多，清代張竹坡據崇禎本評點後，詞話本更是淹沒不聞。詞話本於山西現世後，學界

<sup>45</sup> 魏子雲說：「傳抄時代的《金瓶梅》，如果不是蘊藏了濃厚的斯一政治諷喻，其中雖有如是多的淫穢描寫，定如沈德符所說：『此種書必遂有人板行』，而且是『一刻則家傳戶到』。可是，《金瓶梅》居然傳抄了二十餘年沒有人『板行』，直到萬曆末年方行付梓。」魏子雲：《小說金瓶梅》，頁 51-52。魏子雲又提到詞話本《金瓶梅》第一回那頂頭上的王冠——劉邦寵愛戚夫人而欲廢嫡立庶的故事，實暗指明神宗寵愛鄭貴妃，而不冊立常洛為太子。魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，頁 81-91。這種政治諷喻的假設，也有學者就「四貪詞」撰文駁之，可參考鄭培凱：〈酒色財氣與金瓶梅詞話的開頭——兼評金瓶梅研究的「索隱派」〉，《中外文學》第 20 卷第 4 期（1983 年 9 月），頁 42-69。

<sup>46</sup> 葉德均認為明代傳奇以單篇一類計算，至少有四十種以上。葉德均：《戲曲小說叢考》（臺北：文史哲出版社，1989 年 3 月），頁 535。

<sup>47</sup> 孫楷第：《中國通俗小說書目（外二種）》（北京：中華書局，2012 年 2 月）。江蘇省社會科學院編：《中國通俗小說總目提要》（北京：中國文聯出版社，1990 年 2 月）。

<sup>48</sup> 如王汝梅說：「崇禎本處於《金瓶梅》版本流變的中間環節。它具詞話本改寫而成。」〔明〕蘭陵笑笑生著，齊煙、汝梅校點：《新刻繡像批評金瓶梅·前言》（臺北：曉園出版社，1990 年 9 月），頁 2。

<sup>49</sup> 如梅節說：「在輾轉傳抄過程中，開始形成兩種本子，一為原民間藝人的十卷本，書名《金瓶梅詞話》，有欣欣子序。一為經文士改編的二十卷本，書名《金瓶梅》，有東吳弄珠客序和廿公跋。」〔明〕蘭陵笑笑生著，梅節校注：《金瓶梅詞話·前言》（臺北：里仁書局，2007 年 11 月），頁 3。

<sup>50</sup> 韓南著，丁貞婉譯：〈《金瓶梅》的版本及其他〉，《國立編譯館館刊》第 4 卷第 2 期（1975 年 12 月），頁 215-220。



轉而關注詞話本，浦安迪曾說：「人們幾乎一致認為《詞話》本是供我們研究和翻譯的最好版本，因而輕視崇禎本，認為它是業經商賈之手的節本」，<sup>51</sup>點出了詞話本問世後，學界對崇禎本評價轉低的現象。

但在明代，崇禎本則為流行主流。於此先就詞話本《金瓶梅詞話》與崇禎本《新刻繡像批評金瓶梅》的主要差異，簡單介紹如下：

1、詞話本十回一卷，百回十卷，又稱「十卷本」。崇禎本五回一卷，百回二十卷，又稱「廿卷本」。

2、現存詞話本內文有大量詞曲，且有東吳弄珠客序於萬曆丁巳年，又稱「萬曆本」。崇禎本刪除大量詞曲，有評語，收插圖兩百幅，且小說內容多避崇禎皇帝朱由檢諱，故名「崇禎本」。

3、詞話本有東吳弄珠客序、欣欣子序和廿公跋。崇禎本無欣欣子序。

4、崇禎本的回目較詞話本工整，並改寫第一回，改動第五十三回和第五十四回，刪除第八十四回吳月娘為宋江所救的情節。

就內容來說，兩版本各有特色。詞話本的說話氣息濃厚一些，書中大量的詞曲對於閱讀的流暢性則較無幫助。崇禎本刪除了許多詞曲，也工整了回目，重要的是將內文加以潤色，比較起來更容易閱讀。有學者經由細部比較，提出崇禎本是富有藝術自覺、思考周密的文人小說，絕非簡單的「商業刪節本」。<sup>52</sup>崇禎本能夠於晚明取代詞話本，潤色後的容易閱讀是原因之一，而在書本行銷方面，崇禎本也確有不同於詞話本之處，以下將就兩版本加以分析。

首先就所存的詞話本來考察：<sup>53</sup>

- 1、《新刻金瓶梅詞話》，一百回，台灣故宮藏本<sup>54</sup>
- 2、《新刻金瓶梅詞話》，一百回，日本日光輪王寺慈眼堂藏本
- 3、《新刻金瓶梅詞話》，一百回，日本德山毛利氏棲息堂藏本
- 4、《金瓶梅詞話》，殘本，日本京都大學附屬圖書館藏本
- 5、《繡像八才子詞話》，殘本，北京傅惜華藏本，清順治八年印本<sup>55</sup>

鳥居久靖指出，京都殘本可能是故宮藏本的複印本，而慈眼堂藏本是故宮藏本的異版。長澤規矩也據字樣推定慈眼堂藏本為崇禎年間刊刻，複又經過比對，認為慈眼堂藏

<sup>51</sup> 浦安迪：《明代小說四大奇書》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年9月），頁55。

<sup>52</sup> 田曉菲：《秋水堂論金瓶梅》（天津：天津人民出版社，2014年1月），前言，頁6。經由本書比較崇禎本和詞話本的細部差異，可發現崇禎本大量刪除內文並非是基於商業出版的角度來減少篇幅，崇禎刪除不須要的枝節，是為了敘述的流暢，並且崇禎本往往將情節修飾的更符合劇情須要。

<sup>53</sup> 鳥居久靖：〈《金瓶梅》版本考〉，頁16-19。

<sup>54</sup> 此版本於1932年在山西省發現，初藏北京圖書館，抗日戰爭時寄存於美國國會圖書館，1975年歸還台灣。胡文彬：《金瓶梅書錄》（瀋陽：遼寧人民出版社，1986年10月），頁9。鳥居久靖撰〈《金瓶梅》版本考〉（1955年）時，尚為「北京圖書館藏本」，今異為「台灣故宮藏本」。

<sup>55</sup> 現為中國藝術研究院藏。胡文彬：《金瓶梅書錄》，頁17。長澤規矩也推測是詞話本的后印本。



本和棲息堂藏本為印刷先後的兄弟關係（慈眼堂藏本或早於棲息堂藏本，兩者在第五回的末頁異版）。<sup>56</sup>基本上後世學者也多主張中、日這幾個版本是源於同一版式，<sup>57</sup>但也有認為故宮藏本和慈眼堂藏本非同一版式。<sup>58</sup>

就書名《新刻金瓶梅詞話》來說，明代印刷業發達，市場競爭激烈，萬曆年間小說、戲曲又特別發達，書商為了招徠讀者，在書名上加上「新刻」字樣是爭奪市場的手段之一。「新刻」有兩義，一是代表此本為新編的刻本，或是將舊本重新修訂後刊刻而成。<sup>59</sup>但也有既非新編，也非重編者，純為招來買氣而冠以「新刻」的情形存在，因此「新刻」未必代表是再刻本。萬曆丁巳本大約在萬曆末年至天啟年間付刻，要刊刻這部百回巨著所耗費的人力和經費是相當可觀的。明末清初《金瓶梅》在市面上的流傳以崇禎本為主，詞話本是否可能在明代刊刻兩次以上？就現存版本來看，第一次印刷後售罄，原版可再利用，因此第五回末頁已失，再據以補入即可，尤其在崇禎初年崇禎本已接著面世，就出版經營市場的觀點來看，是不需再重新刊刻一次的，因此書名上的「新刻」只是出版商慣用的手段之一。

我們由故宮藏本、慈眼堂本、棲息堂藏本三本是同一刻，只是印刷先後之別來看，可知萬曆四十五年的詞話本再刊刻後，於明代又複印多次，顯見《金瓶梅》有足夠的市場，代表《金瓶梅》的出版是有利可圖的。

而稍後的崇禎本，其現存版本則如下：<sup>60</sup>

- 1、《新刻繡像批評金瓶梅》，原北京孔德圖書館館藏，現存首都圖書館。簡稱「孔德本」。<sup>61</sup>
- 2、《新刻繡像批評原本金瓶梅》，日本內閣文庫藏本、東京大學東洋文化研究所藏本。簡稱「內閣本」。
- 3、《新刻繡像批評金瓶梅》，日本天理圖書館藏本。簡稱「天理本」。
- 4、《新刻繡像批評金瓶梅》，原馬廉藏本，現存北京大學圖書館。簡稱「崇禎本」。

王汝梅由版式分為兩類，一類以北大藏本「崇禎本」為代表，日本「天理本」屬此類，無廿公跋。另一類以日本「內閣本」為代表，「孔德本」為此類，有廿公跋。<sup>62</sup>據

<sup>56</sup> 長澤規矩也：〈《金瓶梅》詞話影印的經過〉，收入黃霖編：《日本研究《金瓶梅》論文集》，頁 86-87。

<sup>57</sup> 魏子雲：「這部萬曆丁巳敘的《金瓶梅詞話》，在明朝只刻過一次。如果說刻過兩次，只是補刻了那第五回的末葉半版」，魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，頁 57。魯哥、馬征對照了中日版本後說：「日本慈眼堂、棲息堂藏本和北京圖書館藏本是同一刻本；僅棲息堂藏本第五回末頁是另刻的」，魯歌、馬征：〈中日所藏《金瓶梅詞話》應是同一刻本〉，《明清小說研究》第 3 期（1988 年），頁 114。

<sup>58</sup> 劉輝：《金瓶梅論集》，頁 149。

<sup>59</sup> 葉樹聲、余敏輝：《明清江南私人刻書史略》（合肥：安徽大學出版社，2000 年 5 月），頁 139。

<sup>60</sup> 烏居久靖：〈《金瓶梅》版本考〉，頁 22-31。胡文彬：《金瓶梅書錄》，頁 30-35。

<sup>61</sup> 依烏居久靖的紀錄，此版本書名無「批評」，內容無評語，當依孫楷第《中國通俗小說書目》著錄。但劉輝據首都藏本考察，發現此本書名亦題為《新刻繡像批評金瓶梅》，有評語。劉輝：《金瓶梅論集》，頁 153。

<sup>62</sup> 王汝梅：《新刻繡像批評金瓶梅·前言》，頁 3。





悉，北大藏本「崇禎本」有崇禎杭州刊本的字樣，可推定為為天啟南京刊本。<sup>63</sup>

崇禎本《金瓶梅》相較於詞話本《金瓶梅》，在版本上有一大特點是多了插圖和評語。崇禎本《金瓶梅》的插圖是精緻的雕版，鄭振鐸對此有詳細的介紹：

明末版的插圖，凡一百頁，都是出於當時新安名手。圖中署名的有劉應祖、劉啟先（疑為一人）、洪國良、黃子立、黃汝耀諸人。他們都是為杭州各書店刻圖的，吳騷合編便出於他們之手。黃子立又曾為陳老蓮刻《九歌圖》和《葉子格》。  
64

明代萬曆年間，版畫的發展達到鼎盛，尤其在戲曲、小說、醫書、啟蒙書等，多附有插圖，是當時的特色之一。<sup>65</sup>書坊為了推銷圖書，結合書中內容刻附精美的插圖，書名冠以「繡像」、「全相」、「繪像」、「圖像」，再加上「批評」、「評點」等字樣，代表經某學者點評，如此一來能提高書本的價值，有利出售。因此崇禎本比起詞話本，就商業角度來看，是更容易取得讀者歡迎的，因此明末開始崇禎本即取代詞話本，清代流行的竹坡本也以崇禎本為底本，崇禎本遂成為成為《金瓶梅》最流行的版本。

問世於印刷發展成熟的萬曆至崇禎年間，《金瓶梅》的書價為何？由於這兩種刻本均未標價，所以無法給出一個肯定的答案，但經由明代物價來推估，還是可以略知一二。根據葉夢珠《閩世編》所載，明代物價在崇禎五年時，「每斗白米價一百二十文，值銀一錢」、至崇禎十一、二年間，「錢價日減；米價頓長，斗米三百文，計銀錢八九分」。紙價則「予幼時七十五張一刀，價銀不過二分，後漸增長。至崇禎之季順治之初，每刀止七十張，價銀一錢五分」。<sup>66</sup>而明代書本多未標價，書價的第一手資料亦難取得，張秀民《中國印刷史》提供了萬曆金閶書坊舒沖甫刊《封神演義》「每部定價紋銀貳兩」、萬曆三十九年安正堂梓《新編事文類聚翰墨大全》一百二十五卷「每部價銀壹兩正」、李衙刊發的《月露音》「每部紋銀八錢」。<sup>67</sup>明代書價受到印刷精粗、時價因素等許多複雜層面的影響，紙張的價格加上刻工、印製及油墨的成本，像《封神演義》這類的通俗讀物在萬曆年間尚且需紋銀貳兩。而據《明史·食貨志》所載，嘉靖末年的官奉，以正七品的翰林院編修為例，年祿相當米九十石，約折合銀兩五十八兩五錢，換算下來每月四兩九錢。<sup>68</sup>早有學者指出，萬曆、崇禎的米價都極為昂貴，要購買一部官印的《宣和集古印史》一部要價銀一兩五錢，可購米五石之多。<sup>69</sup>書價在明代似乎不如想像中的便宜，

<sup>63</sup> 烏居久靖：〈《金瓶梅》版本考〉，頁 27。魏子雲則認為除了崇禎本，其他三種可能都刊於天啟年間，見魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，頁 58。

<sup>64</sup> 鄭振鐸：〈談《金瓶梅詞話》〉，頁 61。

<sup>65</sup> 沈津：〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》第 1 期（1996 年 6 月），頁 108。

<sup>66</sup> 〔清〕葉夢珠撰，來新夏點校：《閩世編》（臺北：木鐸出版社，1982 年 4 月），頁 152、160。

<sup>67</sup> 張秀民：《中國印刷史》（杭州：浙江古籍出版社，2006 年 10 月），頁 372。

<sup>68</sup> 〔清〕張廷玉：《明史·食貨志·奉餉》，《文津閣四庫全書·史部》，卷 82，頁 384。

<sup>69</sup> 沈津：〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，頁 115。



甚至可以說是偏高的。<sup>70</sup>《金瓶梅》卷秩浩瀚，一部百回本的《金瓶梅》在明代應是要價不斐，若非經濟有餘裕的人家，恐怕難以負擔。據研究指出，嘉靖、萬曆年間書坊服務的對象主要是既有錢，文化程度又不高的人——亦即當時的商人。<sup>71</sup>因經商而有一定的經濟能力，進而對娛樂產生需求，故商業發達也刺激小說、戲曲等通俗文學的出版。相反地，對於經濟不富裕的老百姓而言，要消費一至兩銀錢購買一部小說來閱讀，卻是相當吃力的事。這時候，書坊可能為了增廣小說的銷路，設法使用各種方法壓低小說書價。日本內閣文庫藏本的《新刻繡像批評原本金瓶梅》，二十冊線裝的表紙係由印刷物的背面張貼而成，從其文字判斷為《八品函》和《十三經類語》的印刷殘餘劣紙，研判部分表紙是採用「八品函」，這三本書應本於杭州的同一書肆，其發行年代應是崇禎十三年或稍晚。<sup>72</sup>為了降低成本，以獲得更高的利潤，一些書肆不講究印刷品質，以便宜的劣紙粗糙濫製，當然也是為了在競爭激烈的市場上取得經營的優勢，比其他書肆用更低廉的價格出售，也就更有利可圖。

評點、繡像的加入，及使用劣質紙張的刻本，都能反映出《金瓶梅》的出版難免牽制於商業取向的出版市場。另外，小說的序跋也具有推銷書本的功能，詞話本欣欣子就將《金瓶梅》抬高在眾多名著之上：

吾嘗觀前代騷人，如盧景暉之《剪燈新話》、元微之之《鶯鶯傳》、趙君弼之《效顰集》、羅貫中之《水滸傳》、邱瓊山之《鍾情麗集》、盧梅湖之《懷春雅集》、周靜軒之《秉燭清談》，其後《如意傳》、《于湖記》，其間語句文確，讀者往往不能暢懷，不至終篇而掩棄之矣。此一傳者，雖市井之常談，閨房之碎語，使三尺童子聞之，如飲天漿而拔鯨牙，洞洞然易曉。雖不比古之集理趣，文墨綽有可觀。其他關係世道風化，懲戒善惡，滌慮洗心，不無小補。（欣欣子〈金瓶梅詞話序〉）<sup>73</sup>

序跋在明代小說中具有廣告作用的，藉由序跋介紹小說的內容和價值，可以抬高小說的身價。欣欣子為了突出《金瓶梅》的獨到之處，特別指出許多前代騷人的作品不能滿足讀者，其中《金瓶梅詞話》確有直接承襲於《鍾情麗集》、《懷春雅集》、《如意君傳》之處，是《金瓶梅詞話》在寫作上的素材來源。而在《金瓶梅》的刻本問世之前，流行於世面上以家庭、情愛為主要題材，而語涉淫穢的、投俗所好的通俗長篇小說未有之，其中以中篇為代表的《鍾情麗集》、《懷春雅集》等文言傳奇小說仍是以才子佳人為主要書寫對象，而《如意君傳》則以女皇帝武則天的情愛為主，都還不能算做真正的市井常談，其中受限的篇幅也無法將小說內容做出足夠的開展，此即〈欣欣子序〉所言：

<sup>70</sup> 王三慶也認為消費性書刊動輒一至兩銀錢，已足夠供五口之家飯食泡菜約把月了。王三慶：〈明代書肆在小說市場上的經營手法和行銷策略〉，收入磯部彰編：《東アジア出版文化研究—にわたりみ》（東京：二玄社，2004年3月），頁41。

<sup>71</sup> 陳大康：《通俗小說的歷史軌跡》（長沙：湖南出版社，1993年1月），頁54。

<sup>72</sup> 荒木猛著，任世雍譯：〈新刻繡像批評金瓶梅（內閣文庫藏本）出版書肆之研探〉，《中外文學》第13卷第2期（1974年7月），頁108-113。

<sup>73</sup> 〔明〕蘭陵笑笑生著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，頁1-2。



「其間語句文確，讀者往往不能暢懷」。而《金瓶梅》就內容來說為「市井之常談，閨房之碎語」，小說人物形象豐滿，對話生動，其筆力之高，確有可觀之處。尤為要者，當屬《金瓶梅》的「世情」書寫了，欣欣子稱讚它「關係世道風化，懲戒善惡」，已突出《金瓶梅》在長篇小說史上作為首部世情書寫的價值地位，同時標誌《金瓶梅》在明代小說刊刻史上的一大突破，晚明風起雲湧的世情小說和情色小說有很大一部份受其影響，如崇禎年間的《繡像玉閨紅全傳》以小說中的三位女性——金玉文、李閨貞、紅玉各取一字，成其書名。而小說作者、序者的化名，如《綉榻野史》萬曆刊本題「醉閣憨憨子校閱」、昭陽趣史題「古杭豔豔生編」等，都能看出受到《金瓶梅》的影響。

做為一個商品，《金瓶梅》從包裝後到被讀者廣為接受，也反過來促進《金瓶梅》的流通。《金瓶梅》在明代出現了續書，沈德符在《萬曆野獲編》中提到這本書叫做《玉嬌李》，藉由這段最早的紀錄或可窺其詳：

中郎又云，尚有名《玉嬌李》者，亦出此名士手，與前書各設報應因果。武大後世化為淫夫，上蒸下報。潘金蓮亦作河間婦，終以極刑；西門慶則一駭憨男子，坐視妻妾外遇，以見輪迴不爽。中郎亦耳剽，未之見也。去年抵輦下，從邱工部六區志充得寓目焉。僅首卷耳，而穢黷百端，背倫滅理，幾不忍讀。其帝則稱完顏大定，而貴溪分宜相構，亦暗寓焉。至嘉靖辛丑庶常諸公，則直書姓名，尤可駭怪，因棄置不復再展，然筆鋒恣橫酣暢，似尤勝《金瓶梅》。邱旋出守去，此書不知落何所。<sup>74</sup>

續書一般承前書餘緒，多有不滿前書結局而續之，《玉嬌李》顯然屬此。按《金瓶梅》第一百回，西門慶托生富戶沈通為次子，武大托生至徐州落鄉民范家。而《玉嬌李》中的武大化為淫夫，西門慶則成為坐視妻妾外遇的呆憨男子，更符合大快人心的安排。沈德符記載袁中郎提到此書同出一人之手，按續作者的心理來看，此一記錄顯有疑慮。因一般來說，原書暢銷後有利可圖，才有好事者願續其書，何以由原作者續之？且《玉嬌李》的流傳似乎不如預期，按沈德符的說法是「中郎亦耳剽，未之見也」，而後沈德符親見此書，特指出其「穢黷百端，背倫滅理」，雖然有承《金瓶梅》的政治諷喻，且筆鋒亦佳，但還是令他棄置不復再展，兩書的高下或許可見一斑。《玉嬌李》在孫楷第的《中國通俗小說書目》中亦有著錄，其云：

明無名氏撰。《野獲編》卷二十五引，云與《金瓶梅》同出一手。張無咎《新平妖傳初刻序》云：「《玉嬌麗》（不作「李」字）《金瓶梅》如慧婢作夫人，只會日用帳簿，全不曾學得處分家政：效《水滸》而窮者也。」及重刻改定序則云：「《玉嬌麗》、《金瓶梅》另闢幽蹊，曲中奏雅，《水滸》之亞。」以《金瓶梅》《玉嬌麗》並稱，似所指即此書。則其書明季猶存也。<sup>75</sup>

根據現存明刻本四十回本《平妖傳》（今藏日本內閣文庫），初刻序有「泰昌元年長至前

<sup>74</sup> 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》，卷 25，頁 652。

<sup>75</sup> 孫楷第：《中國通俗小說書目》，頁 88。



一日隴西張譽無咎父題」，<sup>76</sup>《金瓶梅》面世後立即有續書跟著問世，應當是好事者欲搭上這股流行風潮，書名有《玉嬌李》、《玉嬌麗》等異名，當指同書，是否曾刊刻，以現行資料並無從得知，但在明季流傳不廣，逐漸煙沒不聞則是一事實。後人論及此書，多藉由沈德符《萬曆野獲編》窺覽，如清末俞樾引沈氏之言後，有按語曰：「今《金瓶梅》尚有流傳本，而《玉嬌李》則不聞有此書矣。」<sup>77</sup>和俞樾生卒時代接近的平步青亦有云：「其續書名《玉嬌李》者，今已不傳。」<sup>78</sup>民國初年的蔣瑞藻則說：「《玉嬌李》書，僕外舅何乃普先生家有之。曲園謂世不復有，殊非然。僕亦嘗披覽一過，用意用筆，都不甚佳。事實亦與沈氏所紀不類，豈好事者偽撰，襲其名以行耶？」<sup>79</sup>此《玉嬌李》是否為彼《玉嬌李》？有無可能是好事者仿作？蔣瑞藻沒有留下太多訊息。而魯迅論及沈德符這篇有關《玉嬌李》的記載時，則有此按語：「今其書已佚，雖或偶有見者，而文章事迹，皆與袁、沈之言不類，蓋後人影撰，非當時所見本也。」<sup>80</sup>隱射了後人對失傳的《玉嬌李》有著濃厚興趣，即使其書不存，但依然有不少好事者偽造。《玉嬌李》身為《金瓶梅》的第一部續書，引發後人許多揣想，明季提到這本書者僅三篇資料，其中《平妖傳》初刻及再刻序都僅將之與《金瓶梅》並列，並未對這部書做其他說明，因此真正算的上史料的，僅沈德符《萬曆野獲編》對《玉嬌李》的介紹了。一筆資料引發後世對這部書的許多討論，雖然幾乎沒人親睹過它的真面目，但提到《金瓶梅》的續書，《玉嬌李》也總是會被寫上一筆，足見《金瓶梅》熱潮餘波盪漾。

明季除了出現《金瓶梅》的續書外，也有了說唱藝術。晚明張岱在《陶庵夢憶》中如此記載：

甲戌十月，攜楚生住不繫園看紅葉，至定香橋，客不期而至者八人：南京曾波臣，東陽趙純卿，金壇彭天錫，杭州楊與民，陸九、羅三，女伶陳素芝。余留飲。章侯攜縑素為純卿畫古佛，波臣為純卿寫照，楊與民彈三弦子，羅三唱曲，陸九吹簫。與民復出寸許界尺，據小牖，用北調說《金瓶梅》一劇，使人絕倒。<sup>81</sup>

所記的甲戌是為崇禎七年，遊客均為江南人。朱楚生、彭天錫皆是當時擅長戲曲的藝人，張岱於是書卷五〈朱楚生〉、卷六〈彭天錫串戲〉皆記其交遊。現在雖然無法考出當時《金瓶梅》是否已有演出關目，是否已公開在舞台上演出，但張岱還是為後人提供了一些訊息，所謂「用北調說《金瓶梅》」，也許只是同好之間自行編演、茶餘飯後的助興節目，但這也代表《金瓶梅》已經漸漸風行於晚明的江南了。

<sup>76</sup> 孫楷第：《中國通俗小說書目》，頁 283。

<sup>77</sup> 〔清〕俞曲園：〈玉嬌李〉，《茶香室叢鈔》（臺北：新興書局 1985 年 3 月），卷 17，頁 3140。

<sup>78</sup> 〔清〕平步青：〈小樓霞說稗·續奇書〉，《霞外攬屑》（臺北：新興書局 1985 年 3 月），卷 9，頁 663。

<sup>79</sup> 蔣瑞藻：《小說考證》，收入張高評主編：《民國時期文學研究叢書》（臺北：文叢閣圖書公司，2011 年 12 月），頁 96。

<sup>80</sup> 魯迅：《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》，頁 166。

<sup>81</sup> 〔明〕張岱著，馬興榮點校：《陶庵夢憶》（臺北：漢京文化公司，1984 年 3 月），頁 30。



#### 四、結論

本文經由史料的考查，勾勒《金瓶梅》在明代的傳播面貌。第一部份針對《金瓶梅》的抄本提出觀察，認為《金瓶梅》最遲於萬曆二十四年，已經以不全的稿本傳播於世。抄本的流傳必宥於時間、地點等因素，因此《金瓶梅》初期的傳抄侷限於特定文人圈，由傳抄到付梓，時間或許長達二十年。但在早期傳播時，雅好通俗文學的袁宏道已率先對《金瓶梅》提出肯定，其評價對《金瓶梅》的流傳起了推波助瀾的功用，許多明代士人在未見其書前，已先耳聞其名。史料顯示，《金瓶梅》在早期傳抄時，似乎已有部分文人具有全本，但《金瓶梅》仍舊傳抄了二十年之久，遲遲未梓行。筆者推斷，《金瓶梅》遲未付梓的一大關鍵因素在於時機尚未成熟。明代小說的出版由明初至明中葉，依序由傳奇小說、歷史小說、神魔小說集體盛行、集體刊刻。《金瓶梅》是明代首部長篇世情小說，即使它的出現大受歡迎，由傳抄至刊刻，仍須要相當時間的醞釀，這當中包含作品在傳抄過程中逐步經由蒐羅、釐正到潤色，始能進入市場後。

本文另就明代刻本進行考察，較早的詞話本刊刻於萬曆至天啟年間，現存詞話本皆源於同一版式，於明代至少複印三次。而崇禎本多了繡像、評點，整體來說更為精緻，從明末開始崇禎本便取代詞話本，成為《金瓶梅》最流行的版本。另外，《金瓶梅》在明代的書價並不便宜，若以經濟不夠寬裕的普通百姓而言，尚難以負擔。出版商為了取得更高利潤，並增廣小說的銷路，有將《金瓶梅》以劣紙刊印者，雖影響書籍的品質，但降低成本對於小說的流通不無幫助。經由商業手法加速傳播後，《金瓶梅》在晚明出現了評點、續書，並有新安名手留下精美的插圖，更有文人、優伶在茶餘飯後以《金瓶梅》的說唱藝術加以助興。從萬曆四十五年至明亡，短短二十七年，顯示《金瓶梅》確實風行一時。及至有清，丁耀亢寫作《續金瓶梅》，張竹坡、文龍相繼評點《金瓶梅》，及各種說唱藝術如彈詞、子弟書、傳奇、雜劇的興盛，皆大抵依循明代模式而更臻於完備。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔明〕李日華：《味水軒日記》，收入《歷代日記叢鈔》，北京：學苑出版社，2006年4月，據民國12年吳興劉氏嘉業堂刻本影印。
- 〔明〕沈德符：《萬曆野獲編》，收入《筆記小說大觀》，臺北：新興書局，1985年3月。
- 〔明〕胡應麟：《少室山房筆叢》，收入《文津閣四庫全書·子部》，北京：商務印書館，2005年。
- 〔明〕袁中道：《遊居柿錄》，臺北：新興書局，1985年3月。
- 〔明〕袁宏道：《袁中郎全集》，臺北：偉文圖書出版社，1976年9月。
- 〔明〕張岱：《陶庵夢憶》，臺北：漢京文化公司，1984年3月。
- 〔明〕碧山臥樵：《幽怪詩譚》，臺北：天一出版社，1990年6月。
- 〔明〕謝肇淛：《小草齋文集》，收入《四庫全書存目叢書·集部》，臺南：莊嚴文化公司，1979年6月，據福建師範大學圖書館藏明刻本配鈔本影印。
- 〔明〕羅本：《三國志通俗演義》，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 〔明〕蘭陵笑笑生著，梅節校注：《金瓶梅詞話》，臺北：里仁書局，2007年11月。
- 〔明〕蘭陵笑笑生著，無名氏評點，齊煙、汝梅校點：《新刻繡像批評金瓶梅·前言》，臺北：曉園出版社，1990年9月。
- 〔清〕平步青：《霞外攬屑》，收入《筆記小說大觀》，臺北：新興書局，1985年3月。
- 〔清〕俞曲園：《茶香室叢鈔》，收入《筆記小說大觀》，臺北：新興書局，1985年3月。
- 〔清〕張廷玉：《明史》，收入《文津閣四庫全書·史部》，北京：商務印書館，2005年。
- 〔清〕葉夢珠撰，來新夏點校：《閩世編》，臺北：木鐸出版社，1982年4月。
- 〔清〕顧廣圻：《思適齋書跋四卷》，北京：學苑出版社，2009年，據清道光己酉上海徐氏刻本影印。

### 二、近人論著

#### （一）專書

- 王重民：《美國國會圖書館藏中國善本書目》，臺北：文海出版社，1972年6月。
- 王清原、牟仁隆、韓錫鐸：《小說書坊錄》，北京：北京圖書館出版社，2002年4月。
- 朱星：《金瓶梅考證》，臺北：木鐸出版社，1983年9月。



江蘇省社會科學院編：《中國通俗小說總目提要》，北京：中國文聯出版社，1990年2月。

胡文彬、張慶善選編：《論金瓶梅》，北京：文化藝術出版社，1984年12月。

胡文彬：《金瓶梅書錄》，瀋陽：遼寧人民出版社，1986年10月。

孫楷第：《中國通俗小說書目（外二種）》，北京：中華書局，2012年2月。

徐朔方：《論金瓶梅的成書及其他》，濟南：齊魯書社，1988年1月。

浦安迪：《明代小說四大奇書》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年9月。

許建平：《金學考論》，石家莊：河北教育出版社，1999年12月，頁30-83。

張秀民：《中國印刷史》，杭州：浙江古籍出版社，2006年10月。

陳大康：《通俗小說的歷史軌跡》，長沙：湖南出版社，1993年1月。

程國賦：《明代書坊與小說研究》，北京：中華書局，2008年10月。

黃霖：《金瓶梅考論》，瀋陽：遼寧人民出版社，1989年10月。

黃霖：《金瓶梅資料彙編》，北京：中華書局，1987年3月。

黃霖編：《日本研究《金瓶梅》論文集》，濟南：齊魯書社，1989年10月。

葉德均：《戲曲小說叢考》，臺北：文史哲出版社，1989年3月。

葉樹聲、余敏輝：《明清江南私人刻書史略》，合肥：安徽大學出版社，2000年5月。

劉輝：《金瓶梅論集》，臺北：貫雅文化，1992年3月。

蔣瑞藻：《小說考證》，收入張高評主編：《民國時期文學研究叢書》，臺北：文叢閣圖書公司，2011年12月。

魯迅：《魯迅小說史論文集——中國小說史略及其他》，臺北：里仁書局，1992年9月。

魏子雲：《金瓶梅探原》，臺北：巨流圖書公司，1979年4月。

魏子雲：《金瓶梅的問世與演變》，臺北：時報文化出版社，1981年8月。

魏子雲：《小說金瓶梅》，臺北：臺灣學生書局，1988年2月。

魏子雲：《金瓶梅的幽隱探照》，臺北：臺灣學生書局，1988年10月。

魏子雲：《金瓶梅散論》，臺灣：臺灣商務印書館，1990年7月。

羅仲輝：《印刷史話》，臺北：國家出版社，2003年7月。

## （二）期刊

王三慶：〈明代書肆在小說市場上的經營手法和行銷策略〉，磯部彰編：《東アジア出版文化研究—にわらずみ》，東京：二玄社，2004年3月，頁31-55。

王平：〈《金瓶梅》的早期傳播及成書時間與作者問題〉，《東岳論叢》第25卷第3期，2004年5月，頁78-83。

沈津：〈明代坊刻圖書之流通與價格〉，《國家圖書館館刊》第1期，1996年6月，頁101-118。

徐朔方：〈《金瓶梅》的寫定者是李開先〉，《杭州大學學報》第1期，1980年3月，頁78-85。

徐朔方：〈評《金瓶梅》的問世與演變〉，《吉林大學社會科學版學報》第5期，1985年，



頁 23-27。

荒木猛著，任世雍譯：〈新刻繡像批評金瓶梅（內閣文庫藏本）出版書肆之研探〉，《中外文學》第 13 卷第 2 期，1974 年 7 月，頁 106-113。

張清發：〈從產銷看明代書坊對通俗小說的經營策略——以商品型態為主要觀察〉，《國立臺北教育大學語文集刊》第 21 期，2012 年 1 月，頁 79-114。

梅節：〈《金瓶梅詞話》的版本與文本〉，《明清小說研究》第 1 期，2004 年，頁 50。

黃卉：〈明代通俗小說的書價與讀者群〉，收入《第十屆明史國際學術討論會論文集》，廈門：廈門大學出版社，2003 年，頁 459-466。

黃卉：〈明代通俗小說的傳播方式〉，收入田澍等人主編：《第十一屆明史國際學術討論會論文集》，天津：天津古籍出版社，2007 年 7 月，頁 683-694。

黃霖：〈《金瓶梅》成書問題三考〉，《復旦學報》第 4 期，1985 年，頁 47-59。

黃霖：〈《金瓶梅》詞話本與崇禎本刊印的幾個問題〉，《河南大學學報》第 46 卷第 1 期，2006 年 1 月，頁 1-9。

黃霖：〈再論《金瓶梅》崇禎本系統各本之間的關係〉，《上海師範大學學報》第 30 卷第 5 期，2001 年 9 月，頁 39-46。

鄭培凱：〈酒色財氣與金瓶梅詞話的開頭——兼評金瓶梅研究的「索隱派」〉，《中外文學》第 20 卷第 4 期，1983 年 9 月，頁 42-69。

魯歌、馬征：〈中日所藏《金瓶梅詞話》應是同一刻本〉，《明清小說研究》第 3 期，1988 年，頁 114-118。

韓南著，丁貞婉譯：〈《金瓶梅》的版本及其他〉，《國立編譯館館刊》第 4 卷第 2 期，1975 年 12 月，頁 193-228。





# Jing Ping Mei Communication studies in Ming: Investigate the Handwritten Copy Communication and the Business Communication

**Fu, Hsiang-jung\***

abstract

Up to two decades, Jing ping mei was spread by handwritten copy in Ming society, and it was written in literary history, the scholars observed on book author and writing time. There are few Ming block-printed books of Jing ping mei , and a few books are collected in Japan, Chinese and Japanese scholars have been researching deeply into the edition format.

In this study, according to the previous research of some scholars, to analysis the communication of handwritten copy of Jing Ping Mei, and research Ming copy business background, to explain the communication of Ming block-printed book. Because of the ghost Stories and detective Stories publishing time, Jing Ping Mei was handwritten-copy between the Chinese literati. It's the reason that why Jing Ping Mei was so late published. After twenty years handwritten-copy, Jing Ping mei was published which the first social novel in the Ming Dynasty, and then there were criticized books, the sequel to the novel and musical performance also had appeared. These all become the basic pattern of Jing ping mei spread in Qing dynasty.

---

\* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University



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》第三十三期

Keyword: Jing ping mei, Handwritten copy, block-printed book,  
business communication

## 論原生家庭對張愛玲小說 《小團圓》主人公九莉親密關係的影響

涂曉燕\*

### 提 要

童年影響人的一生，潛意識中強迫性重複、移情象斬不斷的輪回一樣，把九莉帶到一段又一段親密關係中。心理學世界裡的命運，似乎難以抗爭。幸運的是，個體不是簡單地重複童年的經驗、情緒，而是企圖通過重現過去的場景，使自己沒有得到滿足的心理要求得到滿足。

關鍵詞：張愛玲、《小團圓》、九莉、原生家庭、親密關係

---

\* 文學碩士



## 一、前言

張愛玲小說《小團圓》女主人公九莉童年經歷了母親留學、父母離異、父親再婚等創傷性事件，成年後與邵之雍、燕山兩段情感經歷均以失敗告終。本文研究九莉的情感經歷與原生家庭之間的關係以及九莉為什麼成長為九莉。

心理學精神分析學派總是研究關係問題，「所有的精神分析理論，是與怎樣解釋過去的經歷影響了現在相關的，也與病人的內部世界怎樣影響外部的經驗相關。」<sup>1</sup>經典精神分析學派鼻祖弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）強調戀親情結在童年時期的重大作用，之後發展起來的客體、自體心理學派則強調母嬰關係，都試圖通過瞭解過去經歷來理解其對現在的影響。本文將運用精神分析學派戀親情結理論與母嬰關係相關理論，解讀原生家庭（出生、成長的家庭，父母的家庭）中父親、母親與九莉的關係對九莉成年後親密關係的影響。

《小團圓》公認是自傳體小說。張愛玲在一九七六年一月三日的書信中說：「《小團圓》因為情節上的需要，無法改頭換面。看過《流言》的人，一望而知裡面有《私語》、《燼餘錄》（港戰）的內容，儘管是《羅生門》那樣的角度不同。」<sup>2</sup>同時張愛玲在小說中顯示出對弗洛伊德理論的瞭解：「這夢一望而知是弗洛伊德式的，與性有關。她沒想到也是一種願望，棕櫚沒有樹枝。」<sup>3</sup>「這床帳是個弗洛伊德的象徵，老在他們背後右方徘徊不去。」<sup>4</sup>張愛玲寫作《小團圓》時是否有意主動利用心理學精神分析學派的理論，難以下結論。小說素材取材於真實生活，在相當大的程度上忠實於生活，並且作者對精神分析理論有一定自覺性（張愛玲小說《心經》被視為是反映戀父情結的作品），這是不爭的事實。因此運用精神分析理論剖析《小團圓》女主人公九莉情感生活有其合理性。

## 二、九莉的戀親情結時期以及對親密關係的影響

### （一）戀親情結時期

弗洛伊德把兒童性心理發展分為三個時期，口欲期、肛欲期、俄狄浦斯期，他把第三個時期的情結稱為戀親情結（parental complex），指子女對異性父母的性戀，包括「戀父情結」（厄勒克特拉情結 Electra complex）和「戀母情結」（俄狄浦斯情結 Oedipal

<sup>1</sup>（美）克萊爾：《現代精神分析《聖經》：客體關係與自體心理學》，北京：中國輕工業出版社，2002年，頁5。

<sup>2</sup>張愛玲：《小團圓·前言》（香港：皇冠出版社（香港）有限公司，2009年），頁6。

<sup>3</sup>張愛玲：《小團圓》，頁226。

<sup>4</sup>張愛玲：《小團圓》，頁264。



complex)。戀親情結這種衝突（母親—父親—兒童三角關係的衝突）約從 3 至 5 歲起，4 至 8 歲到達高峰。俄狄浦斯事件是兒童處理他們與父母關係中的願望、幻想和恐懼時所經歷的性心理衝突，該時期幼童開始向外界尋求性物件，首先以異性父母為選擇物件。

女童的戀親情結是與母親爭奪父親。她想要擁有父親，意欲取代母親的地位，表現為排斥、嫉妒母親。正常情況下，父母通過相互間的穩固關係展示出配偶位置的不可替代性，女兒在爭奪中意識到自己不夠強大到與母親抗衡，無法取勝，最終轉而向母親學習，認同母親，幫助母親穩固地位，慢慢地成長起來，向家庭以外尋找屬於自己的伴侶。

個體的家庭情況、經歷不同，這一時期產生的影響不同。九莉情況比較特殊，四歲時，正當進入戀父情結高峰期，母親與姑姑出國留學：「她們母女在一起的時候幾乎永遠是在理行李……九莉從四歲起站在旁邊看，大了幫著遞遞拿拿。」<sup>5</sup>母親沒有與九莉把這場戰鬥進行到底，半路離開。父母關係不但不穩固，反而因母親離開顯示出關係的脆弱性。九莉的俄狄浦斯期以母親的遠走告一段落，她也象徵性地獲得了父親。

母親走後，堂子裡的愛老三進入家庭生活。與愛老三相關的記憶不壞。六七歲，愛老三做衣服，也給她做，「整匹的新料子」。陪老三去賭錢，有些無聊、被忽略，但沒有發生深刻的不愉快。<sup>6</sup>父親在象徵意義上「屬於」九莉。同時，俄狄浦斯期向母親認同的任務也未完成。認同是與另一個人情感聯繫的最早表現形式，向某人認同意味著變得像某個人或具有某人的特徵。愛老三作為母親走後填缺的女性，原本提供了認同的可能性。做衣服時問喜歡她還是母親，九莉曾禮貌性地說「喜歡你」<sup>7</sup>。父親不要孩子們叫她，模糊了她的身份，成為向她認同的阻礙。假如愛老三與父親關係良好，能夠長期維持下去，九莉可以從他們成功的相處中學習到親密關係的有益經驗。然而兩人要好時也不過是一起去俱樂部大賭。又一段相處糟糕的關係。

小說中有提到父親常與小舅子雲志去喝花酒以及遇見愛老三的姐妹小老七，與愛老三大概在叫條子的場合認識，開始了交往。一段缺少尊重的關係，不曾用心維持。除了父親給愛老三注射嗎啡<sup>8</sup>、愛老三拿痰盂打他<sup>9</sup>的刺激之外，剩下的是來去匆匆的背影。九莉對愛老三甚至談不上敵意，只有過一點禮貌。她的戀親情結沒有受到強有力的挑戰，可以順利地繼續投注力比多在父親身上。

四年後母親歸來，九莉已經八歲了。按照弗洛伊德的理論，兒童從七歲左右起進入性發展的潛伏期。這一階段，兒童由於爭奪異性父母宣告失敗，戀親情結受到阻礙或挫折，俄狄浦斯情結被瓦解，開始尋找新的物件，通常是結交同齡、同性別的朋友。九莉戀親情結在此階段依然未能得以瓦解。父母的關係瀕臨破裂，母親要求搬家到上海才回國，方便離婚。<sup>10</sup>九莉在這一時期沒有交到同性朋友。她的朋友很少，唯一的好友比比

<sup>5</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 291 頁。

<sup>6</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 209-210。

<sup>7</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 208。

<sup>8</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 215。

<sup>9</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 214。

<sup>10</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 79-94。



是十六歲去香港讀書時，一起去香港的路上認識。潛伏期的心理成長——隨著俄狄浦斯情結的解除，女孩性格中的女子氣得以加強，加強以母親自居——也就未能完成。

母親歸來四年後終於離婚成功，九莉面對父母離婚，心情複雜。「家裡有人離婚，跟家裡出了個科學家一樣現代化」。<sup>11</sup>天性使然，她需要認同母親，認同母親的行為，替母親慶倖，以期獲得母親的愛。這種認同是分裂的，離婚本身否定了親密關係，父母關係的脆弱性走到了極致。因此「知道於自己不利」<sup>12</sup>。同時她急於求得母親的愛，要支持母親，「不能只顧自己」。父母離異後對自己未來處境的擔心與此不相容，實際上她在「現代化」的虛榮和欣喜中潛抑了對父母離婚的焦慮。正如客體關係心理學家克萊恩（Melanie Klein 1882-1960）所說，「在潛伏期，我們看到兒童藉由獲得真實客體的愛與讚賞來紓緩其焦慮情境。」<sup>13</sup>

九莉的戀父情結最高峰期以及後來的潛伏期裡，母親出走留洋、回國離婚、離婚達成，最關鍵的時期裡沒有由母親「打敗」女兒、顯示穩固的父母關係，反而給了九莉將感情固著在父親身上的機會。

九莉真正「交出」父親是在父親娶後母翠華後，痛苦的過程充滿了暴力。聽說父親要再娶，「九莉對於娶後母的事表面上不怎樣，心裏擔憂，竟急出肺病來，胳膊窩裏生了個皮下棗核，推著是活動的，吃了一兩年的藥方才消退。」<sup>14</sup>內心嚴重的焦慮、擔憂不用語言等方式表達出來，往往會以軀體化的形式，通過身體病痛表現出來。生了肺病，肺是呼吸器官，它所表達的意思是：生活感到窒息，呼吸困難。

婚後翠華與前妻所生子女相處不融洽，她挑唆著父親打弟弟九林，「跪磚」，「跪香」，又拿舊衣服給九莉穿，傷害了九莉的自尊：「翠華從娘家帶來許多舊衣服給九莉穿，領口發了毛的線呢長袍，一件又一件，永遠穿不完，在她那號稱貴族化的教會女校實在觸目。」<sup>15</sup>青春期對於衣著服裝的正常需求沒有得到滿足，導致後來九莉對於奇裝異服的固著，以衣服狂的形式滿足當年服飾的匱乏——愛的匱乏的一種表現形式，訴說對愛的渴望。

滬戰開始，九莉應母親蕊秋之邀去過夜。向父親告假時繼母翠華不在，回來後翠華打九莉，又「激得乃德打了她一頓」<sup>16</sup>，大病一場，好些後便逃到了母親和三姑的住處。

與後母「爭奪」父親的戰爭以九莉徹底告負結束。九莉在十六歲的青春期時節，在「爭奪」父親的戰爭中最終敗下陣來，搬到母親處，把父親徹底交出給了繼母。這與正常度過俄狄浦斯期不同，不是轉而向父母中的同性認同，繼而向外尋找屬於自己的伴侶。九莉以一種嚴重受創、失去父親（被遺棄）的方式，在青春期尾聲結束了俄狄浦斯期。

<sup>11</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 94。

<sup>12</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 94。

<sup>13</sup> （奧）克萊恩：《兒童精神分析》（臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2005 年），頁 207。

<sup>14</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 108。

<sup>15</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 115。

<sup>16</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 129。



## （二）戀親情結對九莉親密關係的影響

兒童在正常發展情況下，通過俄狄浦斯期的成長、發展會逐漸意識到父母間與親子關係相異的親密關係，找到自己在原生家庭親密關係中的位置。在此期間與父母形成有力的情感連結可以作為安全的基礎，發展出健康的人格，獲得對內在、外在世界探索的能力。九莉在俄狄浦斯期發展停滯，沒有完全轉向性潛伏期，直至青春期末聲離開父親的家。「某人在某個階段停留的比較長，並且被固著，那麼這一階段的許多特徵就被帶入以後的發展階段。」<sup>17</sup>和一般女孩在青春期末聲迎來初戀不同，九莉的初戀來得很晚：「二十二歲了，寫愛情故事，但是從來沒戀愛過，給人知道不好。」<sup>18</sup>愛戀對象固著于父親，使她的目光難以投向家庭之外的男性。

弗洛伊德認為，童年影響人的一生。他對一名兒童進行觀察，發現孩子在經歷了痛苦或快樂的事件後，不自覺地反復製造機會，體驗同樣的感受。即，它要求重複以前並回歸到過去的狀態。這就是弗洛伊德在晚年著作中闡述的強迫性重複（*repetition compulsion*）原則<sup>19</sup>，這個原則的作用超出了快樂原則。處於強迫性重複中的人往往不自覺中容易被某一類型的人吸引，原因在於這些人身上具有其重要養育人的心理特徵。與他們發生聯繫，潛意識目的是借著與他們深度情緒互動，去撫平心理創傷，滿足小時候對自己特別重要、卻在父母身上未能得償的一些心理需求。

九莉固著于俄狄浦斯期，以挨打、離家出走的方式離開父親的家，她的潛意識裡強烈需要修復童年的經歷。於是第一段情感經歷在潛意識的作用下，不自覺地重複著童年與父親的生活，試圖通過使濫交的之雍選擇自己的方式，彌補父親選擇繼母而遺棄她的遺憾。

遇見九莉的時候，邵之雍已婚<sup>20</sup>，三十九歲。從表面的敘述看，之雍主動地選擇了九莉，先給她寫書評，出獄後來拜訪她。九莉似乎是被動地接受了這個人進入她的生活——首先在知道對方已婚的情況下，接受對方已經是在意識中選擇過了。對比邵之雍與父親相似之處可以看出，之雍是九莉潛意識裡精挑細選的目標，象巡航導彈一樣精準。

和邵之雍結了婚的有兩人。正式太太陳瑤鳳之外，娶了秦淮舞女章緋雯。迷迷糊糊地，九莉又回到了童年，有留洋的母親、堂子裡來的愛老三。相似到駭人的地步：愛老三拿痰盂打了父親乃德，章緋雯給了之雍一個嘴巴子<sup>21</sup>。之雍同父親一樣，打發了章緋雯，也和陳瑤鳳離了婚。陳有神經病，又生了幾個孩子，邵之雍強調「要趕她出去是不行的」<sup>22</sup>，九莉的要求是辦好法律手續，象當初父母離婚那樣。於是，九莉再一次獲得了「父親」，具有父親象徵意義的邵之雍。

<sup>17</sup>（美）克萊爾：《現代精神分析《聖經》》（北京：中國輕工業出版社），頁 43。

<sup>18</sup>張愛玲：《小團圓》，頁 162。

<sup>19</sup>（奧）弗洛伊德：《弗洛伊德文集第六卷·超越快樂原則》（長春：長春出版社，2010 年），頁 5-18。

<sup>20</sup>張愛玲：《小團圓》，頁 163。

<sup>21</sup>張愛玲：《小團圓》，頁 182。

<sup>22</sup>張愛玲：《小團圓》，頁 191。



從前乃德喜歡談時政，是圈椅政治家，煙榻上對著客人講個不停。抱著九莉坐在人力車上，跟她講大人話：「你舅母笨。」<sup>23</sup>之雍也有許多理論，「和平運動」的理論說到底是時政。這是之雍同她講的大人話，而她做了聽眾，「也都不去注意聽他」<sup>24</sup>——她喜歡的或許是講大人話的氛圍，昔日重來的感覺，而不自覺。

重複到這裡，輪到新的翠華上場了。邵之雍亡命天涯，逃到內地，來信屢屢提到小康小姐，「他去華中後第一封信上就提起小康小姐」<sup>25</sup>，九莉先以精神戀愛安慰自己，繼而疑心已經有肉體關係，卻不敢承認，也沒有直接問。她不敢面對。直到九莉心已經冷卻，之雍過境時，這才直接問了：「她微笑著問了聲『你跟小康小姐有沒有發生關係？』『嗯，就是臨走的時候。』他聲音低了下來。」<sup>26</sup>

強迫性重複的目的不是單純為了重複痛苦，而是企圖在重現舊時場景時，實現未滿足的願望。九莉的潛意識精準鎖定邵之雍，為的是在出現翠華似的人物後，之雍選擇她，以此醫治青春期時被父親遺棄的創傷。她不敢問、不敢面對，到不得不面對，因為之雍說了兩個都愛。再後來去了內地找之雍，要他選擇。回滬後明白了他的意思是要三美團圓<sup>27</sup>。九莉遂做了決定，與父親毒打過後一樣的決定：離開。

至此九莉徹底地重複了過去的體驗，再次受到傷害，想要在重複中獲得新體驗的願望落了空。九莉和之雍開始談戀愛過程中那些奇怪的想法，此時有了答案。九莉拒絕了之雍「永遠在一起」的提議，他便一兩個星期沒來。九莉的心情不是傷心、難過，而是：

馬路上兩行洋梧桐剛剛抽出葉子來，每一棵高擎著一支嫩綠點子的碗。春寒，冷得有些濕膩。她在路上走，心情非常輕快。一件事圓滿結束了——她希望，也有點悵惘。<sup>28</sup>

以後之雍再來，兩次提起結婚九莉沒有反應，之雍轉而提議兩個人的關係順其自然。九莉又在想「本來他們早該結束了」<sup>29</sup>。再三提到九莉期待著結束這段關係，出現結束的跡象時，人也輕鬆起來。小說到了尾聲，又提起這種感覺：「之雍說『我們將來』，或是在信上說『我們天長地久的時候』，她都不能想像。」<sup>30</sup>她從來沒有認為天長地久是這段關係的必然抵達的終點。潛意識裡一方面期望在重復舊場景時將痛苦的經驗更改，另一方面受從前被父親遺棄的經驗影響，又相信他們不能在一處房子裡生活，無法天長地久。完整地複製了童年、青春期情感經歷後，如同她預期的那樣，分手結束。十六歲從父親的家逃出來，二十四歲以後，同樣是她主動從之雍那裡撤離，說不愛他了。

與之雍的親密關係沒能滿足九莉被代理父親選擇的心理需求。張愛玲說九莉與燕山

<sup>23</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 101。

<sup>24</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 166。

<sup>25</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 223。

<sup>26</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 304。

<sup>27</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 274。

<sup>28</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 169。

<sup>29</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 183。

<sup>30</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 314。





像是初戀，亦是承認與之雍的戀愛不象。中間隔了燕山，到了汝狄，「我們這麼好也真是怪事」<sup>31</sup>。這麼好，短短的篇幅裡講了相遇時他老了，又講他打撲克買房子、賣房子，依然有父親乃德的影子，年紀大她許多，外加賭得很大。與父親一起生活時留下的痕跡一直都在。

### 三、母嬰關係及其對九莉親密關係的影響

強迫性重複也叫移情。古典精神分析（Freudian psychoanalysis）認為移情是以俄狄浦斯（Oedipal）事件為核心的早期內在衝突的再次體驗，而精神分析的關係學派（relational schools）（包括客體關係（object relations）學派、自我分析（ego-analytic）學派以及人際（interpersonal）學派）則認為移情是對早年重要關係的重複。

「成年關係中的困擾常常起源於同早年照看者之間的關係，這種關係可能是令人失望的、挫敗的或者有可能是令人恐懼的和施虐的。」<sup>32</sup>我們與幼年重要養育人員在早期形成了關係中互動的範本，成年後運用這種關係經驗的範本預期他人會以類似的方式回應我們。「移情是普遍存在的（Andersen 和 Berk 1998; Book 1998）——它也發生在婚姻關係中，以及與朋友、愛人、老闆、醫生及其他人的關係之中。我們預期其他人會以從前母親、父親或兄弟姐妹們以及其他重要他人對待我們的方式回應我們，而之後我們便按照那些預期去行事。」<sup>33</sup>

母親是早年重要照看者，無疑需要將母親與九莉的關係納入對九莉成年後親密關係影響的考量中。新精神分析學派自體－客體關係注重研究母嬰關係，研究時段為俄狄浦斯期前（0-3 歲）。在這個時期主要是母親與嬰兒互動。因此運用新精神分析學派的理論來解讀母女關係對九莉親密關係的影響。

#### （一）九莉與母親的關係

研究母嬰關係有兩種方式，一是克萊因式，直接與兒童接觸、觀察，獲得取一手資料、二是科胡特（Heinz Kohut, 1913-1981）式，通過成年人在關係中的移情和投射，反推出嬰幼兒時期與母親的關係。「一個觀察者，不能直接看到人格的內部組織，雖然它是一個假定的結構，但是根據人固定的模式和行為要素，我們能夠看到它。」<sup>34</sup>普通人擁有的記憶從 3 歲開始，所以小說中九莉 3 歲以前的記憶寥寥無幾，只有湯匙餵食、站桶遺尿<sup>35</sup>等模模糊糊的一節。年幼的九莉遺尿後，「蕊秋皺眉道：『吵死了！老韓呢？

<sup>31</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 179。

<sup>32</sup> （澳）格蘭特著，張黎黎譯：《移情與投射》（北京：北京大學醫學出版社，2008 年），頁 2。

<sup>33</sup> （澳）格蘭特：《移情與投射》，頁 3。

<sup>34</sup> （美）克萊爾：《現代精神分析《聖經》》（北京：中國輕工業出版社，2002 年），頁 18。

<sup>35</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 217-218。



還不快抱走。」母親沒有如科胡特<sup>36</sup>所說，驕傲地接受幼兒的糞便禮物。從零星記憶來看，她拒絕了孩子脆弱的、創造一生產的自體，帶來的傷害會導致幼兒的自體匱乏，並且放棄獲得自體肯定的快樂嘗試。

整篇小說看，母親蕊秋的自戀人格特質一以貫之，缺少共情子女的能力，可以把小說中母女二人從童年到成人的互動納入考察範圍。

## 1、母親留洋帶來的遺棄創傷

### A、遺棄是核心衝突關係主題

「核心衝突關係主題 (the Core Conflictual Relationship Them, CCRT) 是指來訪者所困擾的一個主要問題，它常常被認為是一個核心的、重複出現的人際問題 (Book 1998)。它由個體與他人關係中的核心願望、真實的或預期中的他人反應以及隨後的自我反應三個部分組成。」<sup>37</sup>

遺棄是九莉未成年前原生家庭生活中最重要或者說影響最為重大的體驗，是九莉的核心衝突關係主題。九莉第一次體會到遺棄，不是父親娶後母或者從父親家逃出，而是母親與三姑一齊留洋，母親帶來的遺棄感。3—5 歲的學齡前兒童開始嚮往社會性生活，遊戲成為他們社會生活的重要部分<sup>38</sup>，同時父母仍然是他們主要的交往對象，也是心理發展最主要的「重要他人」，缺乏與父母直接交往影響兒童心理正常發展。母親出國留學，帶給四歲的九莉巨大的遺棄傷害，並不是保姆口中：「他們還好，不想。」「他們還小。」<sup>39</sup>孩子越小，越難承受與母親分離。嬰兒與最親近的照料者（通常是母親）分享時，一般會感到缺乏安全感，7、8 個月到兩三歲的孩子常因與親人分離而引起焦慮、不安或者不愉快的情緒（分離焦慮 Dissociative anxiety）。四歲的孩子發展要更成熟，能夠容忍與依戀物件（母親）之間的距離略大。母親蕊秋離家留洋，九莉四歲，九林三歲，姐弟兩人在實體上喪失了提供安全堡壘的依戀物件，這種創傷處理得不好，安全感的缺乏會影響人的一生。

年幼時家長長時間離去，歸來後孩童生疏而且抗拒，害怕投入感情後家長再次離去，讓他重新體驗被遺棄的痛苦。父母應該投入時間和耐心，通過擁抱、撫慰等慢慢把切斷的聯繫建立起來。正常情況，孩童會逐漸把情緒宣洩出來，從抗拒、生疏轉為大哭，乃至用踢、打父母等方式宣洩內心恐懼。投入了大量情感、擁抱以後，孩子才能再次打開心，敢於再次投入感情，平息下來。

九莉記憶中四歲前的零星點滴裡，她記得的都是母親不耐煩。八歲時母親歸來，她沒有特意去照顧九莉和九林的感受，撫慰他們被遺棄的感覺。她先被舅舅家接去，晚上才回來。「九莉九林已經睡了，又被喚醒穿上衣服」<sup>40</sup>。母親的自戀特質驅使她讓孩子空

<sup>36</sup> (美) 科胡特著，許豪沖譯：《自體的重建》（北京：世界圖書出版社，2013 年），頁 54。

<sup>37</sup> (澳) 格蘭特：《移情與投射》，頁 69。

<sup>38</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 218。

<sup>39</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 219。

<sup>40</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 79。



等，她的舉動更多是針對嫖妓、打嗎啡針的丈夫，但是客觀上九莉、九林被放到了一邊。缺少共情能力的母親使孩子覺得自己不重要，孩子的感受無足輕重。

蕊秋離開四年，見到女兒首先說：「噯喲！這襪子這麼緊，怎麼還給她穿著？」「噯喲，韓大媽，怎麼沒有眉毛？前劉海太長了，萋住眉毛長不出來。快剪短些。」<sup>41</sup>母親蕊秋關心九莉流於表面。她關注的焦點源於自己的需要、自己的標準，即看這孩子是不是符合她眼中的「好」，要保姆按照她的要求去照顧孩子的生活。她疏於關注子女內心的需要，在意事情看上去好不好，不問這事讓女兒感覺如何，是否願意將前劉海剪短。小說中母親留洋的時候沒有向孩子解釋為什麼要離開、要去多久，親戚歎她狠得下心扔下孩子。或多或少這個「狠」和「扔」說中了九莉的感受，讓她一直記著親戚的感歎。

歸來後蕊秋仍然沒有向九莉、九林說明離開孩子出國的原因，沒有對於自己的母愛缺席長達四年表示歉意。若說她主觀認為三四歲的孩子不懂她的選擇，不需要解釋，歸來時孩子長成七、八歲了。蕊秋沒有說明也沒有歉意，甚至到去世時都沒有認識到離開幼子對他們帶來的創傷。小說裡她始終活在自戀的世界裡，不曾為走進子女的心靈做出過什麼努力，母子互相疏離著。

母親回來後大約一年，倆人過馬路一段描寫把這種疏離驚心動魄地表述出來：

蕊秋難得單獨帶她上街，這次是約了竺太太到精美吃點心，先帶九莉上公司。照例店夥搬出的東西堆滿一櫃檯，又從裡面搬出兩把椅子來。九莉坐久了都快睡著了，那年才九歲。去了幾個部門之後出來，站在街邊等著過馬路。蕊秋正說「跟著我走；要當心，兩頭都看了沒車子——」忽然來了個空隙，正要走，又躊躇了一下，仿佛覺得有牽著她手的必要，一咬牙，方才抓住她的手，抓得太緊了點，九莉沒想到她手指這麼瘦，像一把細竹管橫七豎八夾在自己手上，心裡也很亂。在車縫裡匆匆穿過南京路，一到人行道上蕊秋立刻放了手。九莉感到她剛才那一剎那的內心的掙扎，很震動。這是她這次回來唯一的一次形體上的接觸。顯然她也有點噁心。<sup>42</sup>

極度疏離的感覺。

母親與父親離異後馬上動身去了歐洲。九莉十六歲再一次回國，與子女依然疏離：「蕊秋到後，九莉放月假才見到她，已經與楚娣搬進一家公寓。」<sup>43</sup>她內心將子女放在什麼地位難以得知，她的行為顯示出子女在她生活中處於被忽略的、次要的地位，是過路的小客人，子女得不到她的情緒支持和情感共鳴，養育子女缺少用心。

父母離異孩子會有被拋棄感和負疚感。父母不合，無法在一起生活，在兒童主觀的世界看來是被拋棄了，特別是離異後不與孩子住在一起的家長，兒童會想當然理解成這位家長不要自己。為了防止造成遺棄創傷，一是要從言語上向兒童解釋父母不再住在一起，原因在於父母，對子女的愛一如既往；二是要用行動證明離婚沒有改變親子關係。

<sup>41</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 218。

<sup>42</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 91-92。

<sup>43</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 122。



母親蕊秋離婚前通知了九莉，沒有解釋，沒有撫慰，女兒需要的情緒、情感方面的指導、疏通，都缺席。「她還不至於像有些西方父母，離婚要徵求孩子們的同意。」<sup>44</sup>蕊秋做事、看世界的心理停留在5歲前小孩階段，從自己的角度出發，不關心子女的感受，或者說，她認為別人和自己有相同的體會。她不走出自戀的世界看清別人的需要，也就無法給予九莉所需要的愛和陪伴。離婚後蕊秋立刻去了遙遠的歐洲，子女又開始了長達四年時間見不到母親，造成了物理空間意義上的遺棄。這種雙重的遺棄再加上四歲時母親留洋造成的創傷，九莉姐弟遭受了三重遺棄創傷。

九莉後來又添了兩重。一是父親娶後母、遭毒打而逃離，被父親拋棄的創傷，二是九莉挨打後逃到母親處，母親並不想收留她：「九莉不知道這時候還在托五爺去疏通，要讓她回去。」<sup>45</sup>

### B、成年後遺棄創傷在親密關係中移情

遺棄作為九莉核心關係衝突的主題，沒有得到有效的觀察、理解、接受，無可避免地成為強迫性重複的主旋律。存在移情歪曲、強迫性重複的人，成年後會預期他人會以早期重要他人的方式回應他們，比如被忽視、羞辱、背叛、拋棄等等，並且引發投射與投射性認同。

從克萊茵的觀點來看，病人不僅將其早期衝突關係帶入移情之中，而且還帶入了隨那些關係而產生的全部情緒體驗，移情的內容不但包括那些更為成熟的成分，而且還包括那些可能終生相伴的嬰兒的全部情緒狀態（Salzberger-Wittenberg 1970），其中有些體驗非常地久遠，如對空虛、被拋棄或對破壞性的憤怒的恐懼等。」<sup>46</sup>

增添了這個視角，對九莉成年後建立的親密關係獲得了更深的瞭解。她不相信和邵之雍有將來，除了固著于俄狄浦斯期，固著于被父親毆打後逃離父親的家，也與母親造成的遺棄創傷有關。母親長時間在遠方，她與邵之雍相逢之初便知道他終究要逃亡，會去遠方，潛意識裡想的是之雍某天會象幼年時母親一樣，終將與她遙遙相隔。「她不便說等戰後，他逃亡到邊遠的小城的時候，她會千山萬水的找了去，在昏黃的油燈影裡重逢。」<sup>47</sup>她所等待的遠方、尋找、重逢，是幼年時夢想千山萬水的找了去，找到母親，和母親相見。

九莉在香港實現過童年時的夢想。她到香港讀書，暑期母親到香港遊玩，順道看望她，請九莉去淺水灣飯店她住的地方吃下午茶。「其實在香港已經非常好了，簡直是二度蜜月，初度是她小時候蕊秋第一次回國。在香港她又恢復了小客人的身份，總是四五點鐘來一趟，吃下午茶。」<sup>48</sup>用「蜜月」來形容母女關係，刺眼而怪異。母親並非專門

<sup>44</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁94。

<sup>45</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁139。

<sup>46</sup> （澳）格蘭特：《移情與投射》，頁51。

<sup>47</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁168。

<sup>48</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁33。



來探望她，同行有原本仰慕她、後來與項八小姐結婚的畢大使，又在與英國年青軍官交往，目的地是新加坡，打算嫁勞以德作為「歸宿」。多年後九莉在內地重逢了邵之雍——男版的蕊秋，一邊惦著小周小姐，與九莉兩個都愛，一邊又與辛巧玉有了關係。這種「嘈吵吵，一鍋粥」<sup>49</sup>的情形，九莉早在母親處見識過了，她不過是在之雍處又做了一回客人，又重複了一回青春期在香港的經歷。此時「蜜月」的形容落實了意義，去內地找之雍，原本是她千山萬水之外一種特別的蜜月形式，內容有些苦澀，形式依了她的意思。

與邵之雍在內地重逢甚至重複了在香港的氛圍。蕊秋在淺水灣飯店被交往的青年軍官告密檢舉，疑是間諜，箱子翻過不止一次<sup>50</sup>。那一種神秘的感覺，九莉感到得意。在內地之雍是逃亡者身份，出街不能打扮太搶眼，說話低聲。在旅館講了幾句時政，隔壁人聽見了議論，之雍和九莉頗感緊張<sup>51</sup>。間諜、逃亡者，神秘、緊張、刺激的氛圍。

這個「蜜月」，在母親處是結束了與母親的情感，「一回過味來，就像有件什麼事結束了。不是她自己作的決定，不過知道完了，一條很長的路走到了盡頭。」<sup>52</sup>標誌性事件是九莉的老師安竹斯先生私人給了九莉八百元，作為獎學金。拿給母親蕊秋後，她把八百元打牌輸光了。在之雍處也是千山萬水去了遠方的所謂「蜜月」之後，結束了兩人的關係。九莉問之雍肯不肯放棄小周小姐，之雍沒有正面回答，「她竟會不知道他已經答覆了了她。直到回去了兩三星期後才回過味來。等有一天他能出頭露面了，等他回來三美團圓？」<sup>53</sup>回過味來，就結束了，「靈魂過了鐵」。

一些細節上，母親和之雍做的事以及帶來的感受十分類似。母親嫌棄九莉，喜歡另一型的少女：「她常說『年青的女孩子用不著打扮，頭髮不用燙，梳的時候總往裏捲，不那麼畢直的就行了。』九莉……自己知道不是她母親心目中的清麗的少女」<sup>54</sup>。於是，之雍在內地愛上了這一型的護士小周小姐，之雍形容她頭髮沒燙，有點朝裏彎，「一件藍布長衫穿在她身上也非常乾淨相。……正是她母親說的少女應當像這樣。」<sup>55</sup>九莉見到小周小姐照片：「頭髮不長，朝裏捲著點。比她母親心目中的少女胖些。」<sup>56</sup>通過之雍找到清麗少女，九莉「成功」地讓自己再一次體會被母親嫌棄的心情。之雍不肯放棄小周小姐，母親從不接受真正的九莉，結果都是九莉絕望放棄他們，放棄對他們的情感。

邵之雍去內地辦報，回來探九莉。「中秋節剛過了兩天。『邵之雍回來了，』她告訴楚娣。楚娣笑道：『跟太太過了節才來。』」<sup>57</sup>九莉沒注意到。她不過節，而她生日恰好在中秋之後。這種排在第二位的感受，於她而言非常熟悉。當年蕊秋出國留學四年，九莉八歲時母親回來。回來那天男僕沒接到船，回來彙報說：「被舅老爺家接了去了，要

<sup>49</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 271。

<sup>50</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 44-45。

<sup>51</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 268。

<sup>52</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 32。

<sup>53</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 274。

<sup>54</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 134。

<sup>55</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 228。

<sup>56</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 304。

<sup>57</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 226。



晚上才回來。」<sup>58</sup>晚上晚到九莉和弟弟已經睡下了才回來，又把他們叫起來。

母親離婚後馬上去了歐洲，再次回來時，沒有馬上去看九莉。「蕊秋到後，九莉放月假才見到她，已經與楚娣搬進一家公寓。」<sup>59</sup>所以之雍與太太過了中秋再來找九莉，這種處於次要的地位、這種心境、等待，是九莉自幼在母親處熟悉的。她在情緒上習慣於處理這種情形，不去注意、不去想母親多麼狠心扔下她，她是家中一員，不是小客人，蕊秋是母親，不是生活的過客。重複著母親帶來的感受，邵之雍雖然離了婚，九莉與他有了婚書，他們相處、生活的模式仍然是過客式。邵之雍長期以客人而非丈夫的身份探訪九莉，過夜而不留宿。九莉去內地找之雍，也不是以妻子的身份找丈夫。這種互為過客式的婚姻，恰恰是九莉童年創傷經歷的重複、移情。在母親那裡她要記得遮掩自己的女兒身份<sup>60</sup>，在邵之雍處，她不能以妻子的身份直接出現。

情感上與母親切斷聯繫<sup>61</sup>、與之雍分手<sup>62</sup>，九莉採取了相同的辦法：還錢。還錢的心理意義，是把從前情感上的往來折算成錢，情感上清零。從前的歸還，現在扯平，將來在情感上不再有來往。

## （二）否定目光注視下低自尊自我概念形成

### 1、母親否定式鏡映帶來的無價值感

溫尼科特（D. W. Winnicott, 1896-1971）認為，母親對嬰兒做出反映，嬰兒通過母親的反映確認自己的存在，「當小嬰兒望著母親的臉龐時，他或她看到的到底是什麼？我認為，小嬰兒看到的通常是自己。」<sup>63</sup>其次，「藉由母親這面鏡子，開始跟這個世界做有意義的交流。在這個雙向溝通的過程，小嬰兒藉由眼中看到的世界來發現意義與豐富自我。」<sup>64</sup>嬰兒笑，母親回以微笑，於是嬰兒通過母親的微笑看到自己的美好，以及這個世界對於美好情感的回應方式，形成「我值得愛」的自我概念。反之，母親毫無表情甚至打罵嬰兒，他透過母親這面扭曲的鏡子看到的世界則是善意、美好的情感得不到回應，甚至要挨打。長時間生活在這種模式裡，他在表達情緒、情感時會心理預期對方無回應或有壞的回應。

按照馬勒（Margaret S. Mahler, 1897-1985）的觀點，如果母親的鏡射是無法預期的或富敵意的，那麼孩童就具有一個不可靠的參考架構。這會影響、干擾到幼童形成自我價值感。孩子的第一個關係——母嬰關係——決定了其身份認同和自我價值感。對於女性而言，與母親內在的邊界是力量和挫折之源。

那麼從蕊秋這面鏡子裡，九莉照出自己是什麼樣子的呢？蕊秋常教訓九莉，小說裡

<sup>58</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 79。

<sup>59</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 122。

<sup>60</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 78。

<sup>61</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 289。

<sup>62</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 309。

<sup>63</sup> （英）溫尼科特著，朱恩伶譯：《遊戲與現實》（臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司），頁 180。

<sup>64</sup> （英）溫尼科特：《遊戲與現實》，頁 181。



談到九莉從香港回到上海後，給蕊秋寫信：

現在總是要楚娣帶笑催促：「去給二嬸寫封信，」方才訕訕的笑著坐到楚娣的書桌前提起筆來。想不出話來說，永遠是那兩句，「在用心練琴，」「又要放寒假了」……此外隨便說什麼都會招出一頓教訓。其實蕊秋的信也文如其人。<sup>65</sup>

其人如何，蕊秋自己有個總結：「我因為在一起的時候少，所以見了面總是說你。」<sup>66</sup>「說」兒女可輕可重，輕言細語兩句叫說，語言暴力也叫說。她的所謂「說你」，是讓九莉「魂飛魄散」式的說。母親節九莉買了枝芍藥送母親，回家發現蒂子斷了：

九莉『噯呀』了一聲，耳朵裡轟然一聲巨響，魂飛魄散，知道又要聽兩車話：「你有些笨的地方都不知道是哪裡來的，連你二叔都還不是這樣。」「照你這樣還想出去在社會上做人？」<sup>67</sup>

按照童年在親密關係中的經歷來預期對方的反應，這次芍藥斷蒂事件是個樣本。九莉根據母親由來已久的訓話史，判斷自己又要慘遭語言暴力。蕊秋訓話自幼開始，九莉八歲起開始聽她飯後訓話：「我總是跟你們講理，從前我們哪像這樣？給外婆說一句，臉都紅破了，眼淚已經掉下來。」<sup>68</sup>九莉很反感。一訓訓到十七、八歲，九莉到香港讀書。母親「蕊秋這次見面，似乎打定主意不再糾正她的一舉一動了」。<sup>69</sup>意味著長達十年的成長歲月裏，九莉的言行舉止被蕊秋時時刻刻糾正著，動則得咎。蕊秋是自戀使她對女兒非常挑剔，長期不能接受女兒的真實存在。

這些訓話刨去表面上「為你好」的美麗外衣，內裡實則是在否定孩子：你笨，你不好，你沒有價值——沒有價值到一舉一動都是錯。所謂教育，不是單純通過父母教訓子女「你要這樣，不要那樣」來完成。兒童、青少年有很強的學習能力，他們會模仿父母的言行，向父母行為認同，從而按其行為模式成長。身教勝於言傳。一味否定兒童、青少年，會降低他們的自尊水準，導致自卑，自我價值感降低。

九莉低自尊表現在隨處多餘的感覺，沒有存在的必要。父親娶了繼母翠華以後，「煙鋪上的三個人構成一幅家庭行樂圖，很自然，顯然沒有她在內。」<sup>70</sup>這是在父親家多餘。從父親處逃出來，跟母親住，被母親嫌棄多餘：「想想真冤——回來了困在這兒一動都不能動。其實我可以嫁掉你，年紀青的女孩子不會沒人要。」<sup>71</sup>和三姑同住也多餘。「她知道她三姑才享受了兩天幽獨的生活，她倒又投奔了來，十分抱歉。」<sup>72</sup>在香港讀書時，暑假裡九莉也是多餘。

<sup>65</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 111。

<sup>66</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 287。

<sup>67</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 134。

<sup>68</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 82。

<sup>69</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 42。

<sup>70</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 112。

<sup>71</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 137。

<sup>72</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 75。



只有九莉，連暑假都不回去，省下一筆旅費。去年路克嬾嬾就跟她說，宿舍不能為她一個人開著，可以帶她回修道院，在修道院小學教兩課英文，供膳宿。當然也是因為她分數打破記錄，但仍舊是個大情面。<sup>73</sup>

母親讓她萬一有事去找雷克先生：「你就說我是你阿姨。」本來是給九莉一個求助的機會，加上稱呼注腳，凸現她多餘，她的存在妨礙母親以未婚身份與人交往。她也妨礙母親招待客人，有客來她要避到屋頂去看英文書。<sup>74</sup>

比起前面多餘、嫌棄感，最深刻的莫過於十七歲生肺病後，母親希望她不存在：

她正為了塌邊攔一隻嘔吐用的小臉盆覺得抱歉，恨不得有個山洞可以爬進去，免得沾髒了這像童年裡的巧格力小屋一樣的地方。蕊秋忽然盛氣走來說道：「反正你活著就是害人！像你這樣只能讓你自生自滅。」<sup>75</sup>

徹底否認了她存在的價值。沒有了存在的價值，存在只能給別人增添痛苦，這是九莉有一陣產生跳樓自殺想法的原因。<sup>76</sup>

## 2、成年後移情、投射、投射性認同

九莉的母親蕊秋具有很多自戀特質，前面已經提到她挑剔女兒，不接受女兒的真實存在；她更在意事情看上去如何而不是女兒感覺怎樣；罵九莉是豬，不考慮她做事的原因，等等。她的自戀特質不止於此。

母親蕊秋會與女兒競爭。

楚娣便又悄悄的笑道：「那范斯坦醫生倒是為了你。」……難怪她在病榻旁咒罵：「你活著就是害人！像你這樣的人只能讓你自生自滅。」<sup>77</sup>

蕊秋對她的小說只有一個批評：「沒有經驗，只靠幻想是不行的。」她自己從前總是說：「人家都說我要是自己寫本書就好了。」<sup>78</sup>

裁縫來了，九莉見她站在穿衣鏡前試旗袍，不知道為什麼滿面怒容。再也沒想到是因為沒給她介紹燕山，以為是覺得她穿得太壞，見不得人。

這次燕山來了，忽然客室的門訕然推開了，又砰的一聲關上。九莉背對著門，與燕山坐得很遠，回過頭來恍惚瞥見是她母親帶上了門。<sup>79</sup>

醫生愛女兒，免費為她診治肺病，蕊秋嫉妒，惡毒詛咒女兒去死。她在九莉面前「少

<sup>73</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 26。

<sup>74</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 145。

<sup>75</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 149。

<sup>76</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 145。

<sup>77</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 195。

<sup>78</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 286。

<sup>79</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 284。





女處女」<sup>80</sup>地講，使九莉覺得污穢、穢褻。青春期發育成長起來，母親感覺到了女兒性魅力成長起來的威脅（所謂「中國人就知道要少女」），懼怕在母女競爭中失利，喚起女兒的性羞恥感，壓制她施展性魅力。九莉寫作出了名，蕊秋打擊她沒有情感經歷，不如她是有故事的人。女兒有了長得英俊的男朋友，她發怒，在女兒和男朋友會面的時候搞破壞。女兒吸引到了注意力，母親就會實施報復、壓制、懲罰，自戀母親的特質。

蕊秋也不允許九莉表達自己的情感、情緒。「每次說她她分辯，蕊秋便生氣說：『你反正總有個理！』『沒有個理由我為什麼這樣做？』她想，但是從此不開口了。」<sup>81</sup>面對女兒企圖把真實的想法、真正的自己展示出來，母親蕊秋總選擇不聽<sup>82</sup>、不看，堅持扭曲地鏡映孩子的形象，九莉無法在母親這面鏡子下看到真實的自己。

在母親面前沒有隱私，蕊秋隨時隨地會闖入她的私人空間。

她洗澡也是浴室的門忽然開了，蕊秋氣烘烘的沖進來，狠狠的釘了她一眼，打開鏡子背後的小櫥，拿了點什麼東西走了，又砰上門。九莉又驚又氣，正「出浴」站在浴缸裡，不禁低下頭去約略檢視了一下，心裡想「你看好了，有什麼可看的？」<sup>83</sup>

一方面是情感上的疏離，另一方面是母親隨時可以入侵女兒的生活，沒有界限和隱私，女兒必須滿足母親的需要和願望。九莉在這種環境下長大，被母親闖入隱私後，她能想到的不是和母親交涉，請母親尊重隱私，而是一貫的自認清白，任人搜檢，讓母親任意翻閱自己。參考關於自戀母親特質的描述<sup>84</sup>，蕊秋具有典型的自戀母親的特質。母親以自己為世界的中心，九莉在成長過程中被培養出事事圍繞母親轉，隨時需要觀察、迎合母親的喜怒哀樂的模式，把自己的感受擺在次要地位。

她在成人後建立親密關係時，也照搬了這樣的模式。九莉三段情感經歷，每段都露出迎合他人的痕跡。迎合之雍，聽他講小周小姐怎樣好、與小周小姐的感情怎樣發展。剪掉車毯大衣的排穗，因為燕山說「這些鬚頭有點怪」<sup>85</sup>；又開始搽粉，因為燕山問：「你從來不化妝？」談到汝狄的文字極短，也提到她在打扮上順應汝狄的要求——「只喜歡她穿長褲子與鄉居的衣裙」<sup>86</sup>。這是自戀母親留給女兒的情感模式。

成年後九莉在親密關係中運用了移情、投射、投射性認同等方式，營造起與母親關係相似的範本。

### a 移情

在母親一貫的否定性鏡映之下，九莉從母親的言語、行為上看到的自己笨（挪小沙發椅被罵豬）、不被接受，不值得被愛，不配擁有愛。在她習慣了母親的挑剔，習慣了

<sup>80</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁第 138。

<sup>81</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 136。

<sup>82</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 137。

<sup>83</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 284。

<sup>84</sup> （美）麥克布萊德著，於玲娜譯：《母愛的羈絆》（北京：機械工業出版社，2010 年），頁 19-39。

<sup>85</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 301。

<sup>86</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 177。



與挑剔的人打交道，迎合他們。「我們預期其他人會以從前母親、父親或兄弟姐妹們以及其他重要他人對待我們的方式回應我們，而之後我們便按照那些預期去行事。」<sup>87</sup>即，九莉在邵之雍和燕山做出實際的挑剔、嫌棄行為之前，已經對此有所預期。

「我們從兒童與成人的精神分析經驗中瞭解到，所有生命中後來所遭遇到的痛苦，大部分均是過往經歷的重複再現。」<sup>88</sup>延續著這樣的模式，她的前兩段關係裡充滿了挑剔。邵之雍挑剔她的頭髮：「你的頭髮總是一樣的。」<sup>89</sup>燕山眼裡的九莉：「你這人簡直全是缺點，除了也許還省儉。」<sup>90</sup>甚至對九莉弟弟九林的評價也毫不客氣：「這個人真是生有異相。」<sup>91</sup>九莉最要好的朋友比比也是挑剔之人：「比比不覺得九莉的母親漂亮，不過九莉也從來沒聽見她說過任何人漂亮。『象你母親這典型的在香港很多，』她說。」<sup>92</sup>他們和九莉內化了的挑剔者——母親蕊秋何其相似。九莉聽慣了難聽的評價，任由關係親近的人去評判自己、弟弟和母親。小說裡九莉總是默默聽著，沒有提過抗議。

除了挑剔之外，母親不相信她。蕊秋叨叨留學會花她很多錢，九莉過意不去，但不能說不去了，母親根本不聽，不相信她的心意：「她想到跳樓，讓地面重重的摔她一個嘴巴子。此外也沒有別的辦法讓蕊秋知道她是真不過意。」<sup>93</sup>

於是九莉找了個不相信她的之雍，來重溫母親的不理解。向璟寫信說了邵之雍壞話，叫九莉當心他。之雍聽到九莉傳話，卻說向璟人不錯，九莉一下掉回從前和母親生活的日子裡去了：

他不相信她！她簡直不能相信。她有什麼動機，會對他說向璟的壞話？還是表示有人關心她，抬高自己的身份？她根本沒想通，但是也模糊的意識到之雍迷信他自己影響人的能力，不相信誰會背叛他。<sup>94</sup>

他不但重複了蕊秋對九莉的不信任，也重複了蕊秋的自戀，盲目相信自己對他人的魔力。事實上，兩人相處也是之雍話多，說多了舌頭象乾燥的軟木塞<sup>95</sup>。無論之雍說什麼，九莉「當時從來想不出話說。而且即使她會分辨，這話也仿佛說得不是時候。」<sup>96</sup>這是與母親關係的余響，被母親罵總有個理，到後來不敢有理，不敢分辯，已經成了習慣，無意識地重複著從前與母親相處的方式。

## b 投射

<sup>87</sup> (澳) 格蘭特：《移情與投射》，頁 2。

<sup>88</sup> (奧) 克萊恩著，呂煦宗等譯：《愛、罪疚與修復》(臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009 年)，頁 215。

<sup>89</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 234。

<sup>90</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 315。

<sup>91</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 320。

<sup>92</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁第 27。

<sup>93</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 145。

<sup>94</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 175。

<sup>95</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 167。

<sup>96</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 173。



有時候未必對方真的嫌棄、挑剔，九莉把內在嚴厲父母的形象投射給了之雍、燕山，對方沒有說什麼，她也會以為被嫌棄了。投射是一種將自身擁有的、難以接受的想法、感受、特質或行為歸於他人的心理過程。在移情之中，他人被體驗為有著與其重要他人相似特質的人，比如之雍已婚、濫交與父親相似，他說九莉很難有人喜歡則與母親蕊秋相似。而在投射之中，則是將自體不被接受的方面「轉移」到他人身上，即九莉對自己有所不滿意的地方，投射給親密關係中的對方，認為對方這樣看她。「與移情一樣，投射也可以發生於一切設置之中；而家庭可能是一個尤其強烈地潛意識地運用這一機制的場所。首先，伴侶們可能將自己的某些方面投射到伴侶身上」<sup>97</sup>。下引前三段為之雍，第四段為燕山。

她忽然注意到她孔雀藍嗽袖裡的手腕十分瘦削，見他也在看，不禁自衛的說：「其實我平常不是這麼瘦。」<sup>98</sup>

九莉偏揀昨天去穿件民初棗紅大圍巾縫成的長背心，下擺垂著原有的絨線排，罩在孔雀藍棉袍上，觸目異常。他顯然對她的印象很壞，而且給他丟了臉。<sup>99</sup>

她聽見他在隔壁房間裡說話的聲音，很刺激的笑聲。她知道是因為她臃腫的藍布棉袍，曬塌了皮的紅紅的鼻子，使他在巧玉面前丟臉。其實當然並沒有這樣想。」<sup>100</sup>

她跟燕山看了電影出來，注意到他臉色很難看。稍後她從皮包裡取出小鏡子來一照，知道是因為她的面貌變了，在粉與霜膏下沁出油來。<sup>101</sup>

從這四段上下文看，無法判斷出之雍、燕山有嫌棄九莉主觀意思，第三段九莉自己也說之雍並沒有這樣想。一舉一動被母親監督、批評、糾正了十年，嚴厲的母親已經內化在九莉內心，使九莉隨時警惕行為不得體，害怕自己不討人喜歡，並且預期他人會以同樣嚴厲的方式挑剔自己的外貌、行為。弗洛伊德認為投射是一種防禦，本質是將易引發焦慮的壓抑的內容歸到外部世界而不歸到自己的一種歸因過程。費尼克認為投射的目的「是為了保護自尊。當對自我的看法受到威脅，投射過程便會啟動以幫助自體防禦威脅性的資訊。」<sup>102</sup>由於低自尊，九莉把自己對形象的焦慮投射給對方，用這種方法把焦慮的引發歸於之雍、燕山的挑剔，不歸於自己，避免了對自我的看法受到威脅。

### c 投射性認同

當九莉希望對方回饋的資訊與她的自我概念相符時，除了對方本身有挑剔的目光外，我們會懷疑其中是否有投射性認同的因素在內。

<sup>97</sup> (澳)格蘭特：《移情與投射》，頁 24。

<sup>98</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 170。

<sup>99</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 182。

<sup>100</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 269。

<sup>101</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 317-318。

<sup>102</sup> (澳)格蘭特：《移情與投射》，頁 23。



投射性認同 (projective identification) 是投射的一種特殊形式。它最早由梅蘭妮·克萊茵 (Melanie Klein) 提出，其含義是將自體的某些部分 (體驗、感受和功能) 潛意識地投射入 (into) 而不僅僅是投射到 (onto) 另一人 (Hinshelwood 1995)。而後此人便被認為的確具有這些特點，並會做出相應的回應。通過人際互動，被投射者被迫認同被否認的部分，其行為方式也與被拒絕的感受和表像相一致。」<sup>103</sup>

比如，母親蕊秋在九莉十六歲以前，見面總是糾正九莉的一舉一動，讓九莉形成「舉止不討人喜歡」的自我概念。成人後在親密關係中，九莉基於過去與母親的關係用歪曲的方式來體驗婚戀物件，將「不討人喜歡」的潛意識投射入之雍、燕山，同時她會施加壓力，使對方以與她的潛意識幻想相吻合的方式來體驗她自己。

前兩段情感談到婚姻時，九莉的處理方式帶有投射性認同的色彩。她與之雍有婚書<sup>104</sup>，秘密地結了婚。之雍之前的太太 (包括去世的太太和陳瑤鳳、章緋雯) 都是公開的，他自己說：「我不喜歡戀愛，我喜歡結婚。」<sup>105</sup>在盛九莉的要求下，他和兩個太太公開宣佈離婚，為了和九莉公開結婚做準備。從九莉敘述的視角，邵之雍主觀上願意和她公開婚事 (「就宣佈也好，請朋友吃酒，那種情調也很好」<sup>106</sup>)。兩人始終沒有以夫妻身份在一個屋簷下生活，如前所述，原因之一在於九莉潛意識裡將自己在母親生活中的過客身份移情到與之雍的親密關係中，外加上之雍的「漢奸」身份，使之雍被迫認同她的過客身份，她因此重複了潛意識裡「過客」的體驗。

九莉停經兩個月，燕山打算宣佈，九莉不願意：「她往前看，前途十分黯淡，因又流淚道：『我覺得我們這樣開頭太淒慘了。』」<sup>107</sup>燕山表示沒什麼，九莉不認可。兩段關係裡對方都表達過確定的意願，而九莉沒有努力爭取過公開的婚姻生活。成為他人生命中的客人，九莉自己的投射性認同是原因之一。

在九莉投射性認同下，之雍、燕山被迫與她重建與母親的歪曲方式，體驗一個不受歡迎的、多餘的自己。九莉活在母親不接受她的圖式中，從親密關係中得到熟悉的體驗。「為了更好地掌控早年的模式，或者在依戀模式中獲得更多的安全感，成年人被驅動著不斷重複他們早年的家庭模式 (Pine 1990; Gomez 1997)。」<sup>108</sup>

<sup>103</sup> (澳) 格蘭特：《移情與投射》，頁 31。

<sup>104</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 252—253。

<sup>105</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 176。

<sup>106</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 193。

<sup>107</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 319。

<sup>108</sup> (澳) 格蘭特：《移情與投射》，頁 54。



#### 四、潛意識選擇「找罪受」親密關係的原因和作用

潛意識的力量在識別出與童年特定的關係進程相符合的伴侶方面極為準確。有時個體會希望再次擁有類似的機會來解決發展早期未能解決的情結，為了滿足心理需求，個體會鎖定能帶來這種機會的人結成伴侶。這是九莉潛意識刻意尋找和父親一樣擁有多個伴侶的之雍作伴侶的原因之一，她渴望這一次代理父親邵之雍選擇她，修復她童年的被遺棄的創傷。

個體尋找讓自己受罪的物件作伴侶，除了由於養育過程中創傷性情結造成強迫性重複外，潛意識鎖定的目標與不良養育環境下形成的自我概念相關。自我概念包括個體擁有的關於自己的所有認識和情感。<sup>109</sup>

根據科胡特的自體心理學理論，童年時「兩個基本的自戀構造為要用來保存一部分最初體驗到的自戀完美的主要機轉（「我是完美的」及「你是完美的，但我是你的一部分」），當然是正好相反的。」<sup>110</sup>兩者一開始就並存，在適宜的條件下整合入成人的人格中。在早期親子關係裡，兒童投射自己的誇大（「我是完美的，而且你愛我」）到父母身上，同時將父母理想化為「你是完美的，而我是你的一部分」。父母若對子女進行正向反應，比如欣賞兒童各種活動中的創造性活力等，這種鏡映反應能使兒童發展並維持自尊和自我肯定的抱負，支持幼兒「我是完美的，而且你愛我」的概念，確認兒童的活力與創造性。

母親蕊秋的鏡映是歪曲的，在她的各種挑剔、嫌棄下，九莉看到的自我形象不完美，形成了不受歡迎的自我概念，難以維持高自尊和自我肯定。在社會互動中，個體一方面希望聽到好話，喜歡說他好話的人，有助於強化自我概念，使個體相信自己受喜愛、有吸引力；另一方面，個體更希望接觸的人回饋的資訊與自我概念相符合。假如個體認為自己很美，而朋友認為很醜，個體會選擇減少乃至不與他交往。反過來，個體認為自己的生活很糟糕，卻被人一再誇生活很棒，他也不喜歡這種回饋，會規避與他們相處。

九莉在母親的教訓下，她的自我概念以負面居多。比如笨；不好看，母親誇她長相唯一的好處是：「她的頭圓。」<sup>111</sup>多餘（沒有存在價值），不討人喜歡等。這就解釋了為什麼她願意與嫌棄、挑剔她的邵之雍、燕山發展親密關係，因為他們回饋的資訊與她的自我概念類似。比如邵之雍說「我看你很難」，說九莉很難找到喜歡她的人，意即她不受歡迎；燕山說她全是缺點，等等，都與她的自我概念相符合。他人回饋的資訊如果與自我概念不符，意味著世界不可預期，會使人感覺不安。可控性涉及安全感，所以九莉寧願選擇不能夠完全接納她、挑剔她的人發展親密關係，以便與自我概念符合。

在與童年類似的親密關係模式中，九莉擁有了對熟悉事物的相對安全感。

<sup>109</sup>（美）莎倫·佈雷姆等著，郭輝等譯：《親密關係》（北京：人民郵電出版社），頁 22。

<sup>110</sup> 科胡特：《自體的分析》，頁 21。

<sup>111</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 91。



## 五、與他人建立親密關係的基礎

前文分析了父母及其關係破裂帶給九莉的心理創傷，以及創傷對九莉成年後建立親密關係的負面作用。一個成年人能建立親密關係，有能力的去愛人，說明原生家庭給予了最基本的一點愛，從父母給予的愛中，個體學會了愛人，擁有了愛人的能力。九莉經歷了童年的創傷、愛的匱乏，小說裡也有提到原生家庭裡父母給予的愛以及父母間零星的平和相處。

母親留洋後，家裡剩下父親。

在家裡，跟著乃德過，幾乎又回復到北方的童年的平靜。乃德脾氣非常好。<sup>112</sup>

年前乃德忘了預備年事，直到除夕晚上才想起來，從口袋裡掏出一張十元鈔票，叫九莉乘家裡汽車去買臘梅花。幸而花店還開門，她用心挑選了兩大枝花密蕊多的，付了一塊多錢，找的錢帶回來還他，他也說花好。<sup>113</sup>

二表姑顯然以為她父親很喜歡她，會聽她的話。他也是喜歡夾菜給她，每次挖出鴨腦子來總給她吃。他繞室兜圈子的時候走過，偶而伸手揉亂她頭髮，叫她「禿子」。她很不舒服，因為她頭髮非常多，還不像她有個表姐夏天生瘡癩，剃過光頭。多年後才悟出他是叫她 TOOTS。<sup>114</sup>

乘人力車回去，她八歲，坐在他身上。「舅舅的姨奶奶真不漂亮——舅母那麼漂亮，」她說。他笑道：「你舅母笨。」她很驚異，一個大人肯告訴孩子們這些話。「你舅舅不笨，你舅舅是不學無術。」她從此相信他，因為他對她說話沒有作用，不像大人對隱隱作痛 說話總是訓誨，又要防他們不小心洩漏出來。<sup>115</sup>

買臘梅和乘人力車兩段，恰與母親相對照。給母親買康乃馨，蒂子斷的，九莉嚇得魂飛魄散。母親來香港時講起弟弟雲志是女傭買來冒充和蕊秋是龍鳳雙胞胎，以保住家產，一面訓誨九莉「你可不要去跟你舅舅打官司，爭家產」<sup>116</sup>。父親不象母親那麼神經質關注九莉一舉一動，他會欣賞、表揚女兒，有能力愛女兒。與父親單獨相處的日子裡，溝通層次更深，他把女兒當成大人來對話，告訴他舅母笨、舅舅不學無術。在他不打嗎啡針、沒娶翠華以前，父親是九莉逃避母親無所不在的入侵的避風港，九莉和他在一起精神上要放鬆一些，生活較為平靜。父親喜歡她，夾菜、揉頭、叫她 TOOTS（小姑娘，親愛的），這些是九莉愛和自尊的源泉，也是她長成人以後有能力建立親密關係的基礎。

記憶裡偶爾也有家的溫馨：

<sup>112</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 94。

<sup>113</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 96。

<sup>114</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 97。

<sup>115</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 101。

<sup>116</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 40。



「你們房間跟書房的牆要什麼顏色，自己揀，」蕊秋說。<sup>117</sup>

蕊秋高興起來會下廚房做藤蘿花餅，炸玉蘭片，爬絲山藥。乃德有時候也進來招呼，踱兩個圈子又出去了。<sup>118</sup>

九莉非常渴望得到母親的愛，得到母親的認可，有一絲與愛有關的舉動，她會牢牢地捉住它，留在心裡。

蕊秋叫女傭拿蓖麻油來，親自用毛筆蘸了給九莉畫眉毛，使眉毛長出來。<sup>119</sup>

她替九莉把額前的頭髮梳成卻爾斯王子的橫雲度嶺式。直頭髮不持久，回到學校裡早已塌了下來了，她捨不得去碰它，由它在眼前披拂，微風一樣輕柔。<sup>120</sup>

青春期三姑嘲笑九莉細高的身材，母親衛護她，講「美術俱樂部也有這種模特兒」<sup>121</sup>，九莉竭力不露出喜色來。到後來母女關係已經十分微妙，腿上燙起了泡，母親幫她處理。<sup>122</sup>蕊秋剪水泡時手抖，觸到九莉，心情十分複雜，她要努力不讓自己心動，其實就是心動了。

孩子天生愛父母（「你是完美的，而我是你的一部分」），母親給她罪受，嫌棄她，不能改變她眼中母親的美麗，為母親感到驕傲。

九莉非常惋惜一個人都沒有，沒看見她母親。<sup>123</sup>

同時也得意，家裡有人離婚，跟家裡出了個科學家一樣現代化。<sup>124</sup>

九莉覺得驚異，她母親比從前更美了，也許是這幾年流行的審美觀念變了。尤其是她蓬著頭在刷頭髮，還沒搽上淡紅色瓶裝水粉，秀削的臉整個是個青銅影像。<sup>125</sup>

她講究穿衣服，但是九莉最喜歡她穿一件常穿的，自己在縫衣機上踏的一件墨綠麻布齊膝洋服，V領，窄袖不到肘彎，毫無特點，是幾十年來世界各國最普遍的女裝，她穿著卻業得嬌俏幽嫻。<sup>126</sup>

在整體的不耐煩、嫌棄中，一絲絲愛蕩漾在裡面，這是九莉強迫性重複、移情時企圖抓住的東西。與之雍的關係裡，小說裡不厭其煩地描述之雍與九莉的各種身體接觸以及性行為，與幼年時母親缺少用肢體語言表達愛形成鮮明對比。母親身體上與九莉的疏

<sup>117</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 81。

<sup>118</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 88。

<sup>119</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 83。

<sup>120</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 124-125。

<sup>121</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 142。

<sup>122</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 293。

<sup>123</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 28。

<sup>124</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 94。

<sup>125</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁第 123。

<sup>126</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 145。



離被解讀為不愛的表現，反之，之雍親吻九莉，在身體上接近她的行為，被解讀為愛，因為這滿足了她童年渴望與母親肢體接觸的心理需要。

九莉也把為她打人、打架解讀為愛。之雍晚上從九莉家出來，門警嫌遲罵了髒話，之雍打了他。「也不知怎麼，自從之雍打了那門警九莉覺得對他不同了，這才沒有假想的成份了。」<sup>127</sup>九莉打胎，汝狄拿著斧頭在樓梯口候著醫生，「想著你要是有個什麼，我殺了這狗娘養的。」<sup>128</sup>

她解讀愛的特別方式，不應該起因于父親捉住愛老三打嗎啡針、愛老三用痰盂打破父親的頭。那是兩個人之間的互動方式。男人因為愛女人而打別的人，這個模式是父親與繼母翠華的互動方式。父親聽翠華的調唆，打九林、九莉，最後九莉從父親處逃出來，翠華激起父親打九莉、關她，被當作了父親愛翠華而不愛自己的表現。愛的表現形式是男人為了她去打別人，於是之雍打門警被視作了愛的證明，汝狄拿起斧頭像是愛的宣言。從父親與繼母的親密關係相處模式中，九莉學到了這個表像。

## 六、結論

童年影響人的一生，潛意識中強迫性重複、移情象斬不斷的輪回一樣，把九莉帶到一段又一段親密關係中。心理學世界裡的命運，似乎難以抗爭。幸運的是，個體不是簡單地重複童年的經驗、情緒，而是企圖通過重現過去的場景，使自己沒有得到滿足的心理要求得到滿足。三段情感經歷中，與邵之雍的關係對九莉傷害最深。背叛、欺騙，不一而足。九莉想過要自殺，也想過殺了之雍，痛苦的程度最深。之後與燕山的關係也沒能維持下去，而痛苦的程度有所降低，沒有走到你死我活的邊緣。

第三段關係在九莉看來已經很好：

「We have the damnest thing for each other (我們這麼好真是怪事)，」他有點納罕也有點不好意思地說。她也不相見恨晚。他老了，但是早幾年未見得會喜歡她，更不會長久。」<sup>129</sup>

親密關係一段比一段有所進步，九莉在重複中修復著自己的創傷。

缺少對心理創傷深入的理解，小說中九莉沒有發出「我為什麼成為現在的我」的疑問，沒有對自己進行充分的解析，她的修復帶有一定程度的盲目，所以最後一段在她看來很好的關係，存在著不少問題。我們會追問：為什麼他們的性行為沒有採取安全措施，而選擇了讓九莉身心受到傷害的墮胎方式，並且拖延到危險的四個月？墮胎過程裡，汝狄買了只烤雞，吃得津津有味，「她不免有點反感，但是難道要他握著她的手？」<sup>130</sup>肚

<sup>127</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 183。

<sup>128</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 179。

<sup>129</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 179。

<sup>130</sup> 張愛玲：《小團圓》，頁 180。





子痛得翻江倒海的時候，需要人陪伴、安慰是正常反應。關係這麼好的汝狄「只喜歡她穿長褲子與鄉居的衣裙」，而九莉原本喜歡奇裝異服，濃重豔麗的色彩。她最後、最好的一段感情，對方依然不能全面地欣賞她，懂得她，陪伴她。

沒有精神分析師指導的情況下，個體憑藉個人的力量、一點點心理學知識，很難對自己在原生家庭中形成的親密關係互動範本進行有效認知和突破——舊有的範本為個體所熟悉，能帶來相對的安全感，便於個體運用舊有、熟悉的方式去應對關係互動。九莉在與母親生活的過程中，學會了以沉默代替分辯、提問<sup>131</sup>，習慣了與挑剔、不能欣賞自己的人相處。她感到痛苦的方式也是她習慣的方式，生活在熟悉的關係互動範本中，她可以熟練運用自幼學到的應對方式與對方相處。因此九莉在三段關係中不斷進步，最終獲得了她認為很好的感情，修復而不是簡單地重複著童年，但是她始終沒有能夠有效認知、突破舊的親密關係互動範本。

弗洛伊德曾遺憾富有創造性的作家對心理狀態起源與發展只有微小興趣，因為他們為了「引發讀者的理智與審美快感」，「必須將現實分割，去除那些干擾性的聯繫」<sup>132</sup>。

《小團圓》的出現或許可以彌補些許弗洛伊德的遺憾。同時，《小團圓》被視為張愛玲自傳體小說，因此對九莉原生家庭和親密關係的研究，可供研究張愛玲原生家庭和親密關係時作參照。

---

<sup>131</sup>張愛玲.《小團圓》.第 136 頁

<sup>132</sup>（奧）佛洛德.《佛洛德文集·3》.吉林：長春出版社.2010.第 97 頁



## 徵引文獻

- (奧) 弗洛伊德：《弗洛伊德文集》，長春：長春出版社，2010年。
- (美) 海因茨·科胡特：《自體的分析》，北京：世界圖書出版社，2012年。
- (美) 海因茨·科胡特：《自體的重建》，北京：世界圖書出版社，2013年。
- (美) 海因茨·科胡特：《精神分析治癒之道》，重慶：重慶大學出版社，2013年。
- (美) 克雷爾：《現代精神分析聖經》，北京：中國輕工業出版社，2002年。
- (澳) 格蘭特：《移情與投射》，北京：北京大學醫學出版社，2008年。
- (英) 溫尼科特：《遊戲與現實》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009年。
- (英) 溫尼科特：《給媽媽的貼心書》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009年。
- (英) 溫尼科特：《二度崩潰的男人》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2008年。
- (英) 梅蘭妮·克萊恩：《愛、罪疚與修復》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009年。
- (英) 梅蘭妮·克萊恩：《兒童精神分析》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009年。
- (英) 梅蘭妮·克萊恩：《嫉羨與感恩》，臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2009年。

# The Original Family Influence on Sheng Jiuli's Intimate Relationship

**Tu, Xiao-yan**

abstract

One's whole life is influenced by childhood. Like samsara never being chopped off, repetition compulsion in subconsciousness comes again and again in every relationship of Jiu Li. Although the fate in psychology world is difficult to conquer, luckily, instead of simply repeating childhood' experiences and moods, individuality is trying to meet the psychological needs not met in childhood.

**Keywords:** Eileen Chang, *Small Reunion*, Jiu Li, family of origin, intimate relationships



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》第三十三期

## 〈白狗鞦韆架〉文本中的電影感分析研究

楊茹婷\*

### 提 要

莫言在 1985 年的一部名為〈白狗鞦韆架〉的小說中，首次提到他的故鄉——「高密東北鄉」，從此以後，他的創作就幾乎圍繞著故鄉打轉。〈白狗鞦韆架〉於 2003 年改編為電影，導演為霍建起，同樣以讀書人回鄉的「負疚」與「懺悔」之情節貫穿全文。莫言的小說，具有豐富的電影感，本文僅從「電影閱讀」的角度出發，針對〈白狗鞦韆架〉文本中具有電影感的部分，加以分析論述。

關鍵詞：〈白狗鞦韆架〉、莫言、電影感

---

\* 東吳大學中國文學系研究所碩士在職專班生



## 一、前言

莫言是第一位以中華人民共和國國籍獲得諾貝爾文學獎的作家，<sup>1</sup>瑞典文學院諾貝爾獎評審委員會、瑞典文學院常任秘書彼得·恩隆德表示：「(莫言)以幻覺般的敏銳筆觸融合了傳奇、歷史與當代。」<sup>2</sup>莫言的創作長期環繞著高密東北鄉，其風土文化滋養了他一系列原鄉小說，他也因此被視為鄉土尋根文學的重要作家。莫言曾於1999年10月28日在日本駒澤大學的即席演講中提到：

我的小說〈白狗鞦韆架〉的第一句就是：「高密東北鄉原產白色溫馴的大狗，流傳數代之後，再也難見一匹純種。」這是我小說中第一次出現「高密東北鄉」的字眼，也是第一次提到關於「純種」的概念。從此之後，一發而不可收拾，我的小說就多數以「高密東北鄉」為背景了。那裡是我的故鄉，是我生活了二十年、度過了我的全部青少年時期的地方。自從我寫出了〈白狗鞦韆架〉之後，就彷彿打開了一扇閘門。過去我感到沒有什麼東西可寫，但現在我感到要寫的東西源源不斷地奔湧而來。<sup>3</sup>

在持續以真實事件及親身經歷加以改編發揮之後，莫言甚至將「故鄉」的概念加以開放，引進「真正的」高密東北鄉根本不存在的元素如山巒、丘陵、沼澤、沙漠：

我想我的「高密東北鄉」應該是一個開放的概念，而不是一個封閉的概念；應該是一個文學的概念，而不是一個地理的概念。我創造了這個「高密東北鄉」，實際上是為了進入與自己的童年經驗緊密相連的人文地理環境，它是沒有圍牆甚至沒有國界的。<sup>4</sup>

由此可見，莫言的原鄉書寫，從最初單純地以故鄉的人事物加以改編，到了後期，加入了在原本的高密東北鄉中根本不存在的元素，給他的故事提供更多發揮空間。

莫言曾在〈小說創作與影視表現〉一文中提到，他是在讀川端康成的〈雪國〉中「秋田的黑狗站在河邊，一下一下地伸出舌頭舔著河裡的熱水」時，突然感受到這句話實際上是一個旋律、是一個調門、也是一幅「栩栩如生的畫面」<sup>5</sup>。那讓他立刻回想到故鄉——高密東北鄉的故事，也正因此，才有了開頭的「高密東北鄉原產白色、溫馴的大狗，綿延數代之後，很難再見一匹純種」幾句。由莫言自身的敘述可知，〈白狗鞦韆架〉一

<sup>1</sup> 賽珍珠得獎時的國籍為中華民國，高行健得獎時的國籍為法國。

<sup>2</sup> 瑞典文學院官方新聞稿原文：“who with hallucinatory realism merges folk tales, history and the contemporary.” 臺灣中央社翻譯為：「莫言『將民間故事、歷史和當代時事以魔幻寫實手法融於一爐』。」

<sup>3</sup> 莫言：〈代前言／神秘的日本與我的文學歷程——一九九九年十月二十八日在日本駒澤大學的即席演講〉，《初戀·神嫖》（臺北：麥田出版、城邦文化事業股份有限公司，2005年8月30日），頁10-11。

<sup>4</sup> 莫言：〈代前言／神秘的日本與我的文學歷程——一九九九年十月二十八日在日本駒澤大學的即席演講〉，頁13-14。

<sup>5</sup> 莫言：〈小說創作與影視表現〉，《文史哲》2004年第2期，頁118。



文最初的靈感來源，是因為閱讀了川端康成的〈雪國〉，當時在作者腦海中閃現的，是一個接著一個的「影像」，一幅又一幅栩栩如生的「畫面」。當〈白狗鞦韆架〉由這個畫面一槌定音，之後的故事就行雲流水地開展下去。或許正是因為故事的靈感由一個畫面開始，本篇小說才會具有如此豐富的電影感。

各種藝術體之間會相互產生作用，文學與電影也不例外，雖然兩者使用不同的媒介，但文學經常成為電影的素材，而電影也屢屢被轉化成文學。文學與小說的關係本就相當密切，小說作為敘事題材，時常被改編成電影上演。同時，當電影成為一種獨立的藝術體，小說與電影，就成了雙向的傳輸。周蕾在《原初的激情——視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》中指出：

我們或許可以將思考文化生產『進化』的習慣方式顛倒過來——比如，這一思考堅持認為文學『先於』電影而存在。受年代學延續性的支配，該思考通常認為用更早的話語模式為標準來衡量後來出現的事物才可以被接受，而不是反過來。我認為恰恰相反，在二十世紀，正是由新媒體如攝影和電影所帶來的視覺性力量促使作家改變了對文學本身的思考；無論有意識還是無意識，新的文學樣式可爭議地完全被媒介化了，其自身內部包含了對技術化視覺性的反應。<sup>6</sup>

電影雖然在 1985 年才問世，但這個藝術媒介的出現，有意無意間仍影響了許多作家書寫的方式。莫言與電影之間有種不解之緣，他的作品曾多次改編成電影，包括《紅高粱家族》、〈白狗鞦韆架〉、《師傅愈來愈幽默》等<sup>7</sup>。他自己也曾改編自己的作品成電影劇本，如另一篇與〈白狗鞦韆架〉內容極為相似的作品〈斷手〉。莫言還曾說過，在與張藝謀合作拍攝《紅高粱》時，最心心念念電影畫面是否能確實表現出「在我的腦海裡不斷展現著一望無際的高粱地」<sup>8</sup>。由此可知，當莫言在書寫的時候，那些文字是以影像的方式呈現在他的腦海中的。他是將這些畫面轉化成文字，經過巧妙的串連，才成為一部小說，他的小說，因而令讀者讀來，會有一種如同圖畫快速串連而成的連續影像，就好像是電影。莫言自身也不排斥寫劇本，他曾為電視劇寫過劇本，如《紅樹林》及《夢斷情樓》等。由上述可知，莫言與影像、戲劇之間的淵源，是其來有自的。

研究莫言的論著有很多，專書部分有葉開《莫言的文學共和國》<sup>9</sup>、楊守森、賀立華主編《莫言研究三十年》<sup>10</sup>、謝靜國《論莫言小說（1983-1999）的幾個母題和敘述意識》<sup>11</sup>、楊揚主編《莫言研究資料》<sup>12</sup>、鍾怡雯《莫言小說：歷史的重構》<sup>13</sup>等，將莫言

<sup>6</sup> 周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情——視覺、性慾、民族誌與中國當代電影·視覺性、現代性以及原初的激情》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2001年4月），頁35-36。

<sup>7</sup> 《紅高粱》於1987年改編為電影《紅高粱家族》，《師傅愈來愈幽默》於2002年改編為電影《幸福時光》，〈白狗鞦韆架〉於2003年改編為電影《暖》。

<sup>8</sup> 莫言：〈小說創作與影視表現〉，頁120。

<sup>9</sup> 葉開：《莫言的文學共和國》（北京：北京大學出版社，2013年）。

<sup>10</sup> 楊守森、賀立華主編：《莫言研究三十年》（濟南：山東大學出版社，2013年）。

<sup>11</sup> 謝靜國：《論莫言小說（1983-1999）的幾個母題和敘述意識》（臺北：秀威資訊科技出版，2006年）。

<sup>12</sup> 楊揚：《莫言研究資料》（天津：天津人民，2005年）。



的相關作品，作一個統整性的分析論述，並整理相關研究資料，提供後世研究者愛引運用。相關論文則有冒宗翰《莫言小說敘事研究——以《紅高粱家族》為主軸探討》<sup>14</sup>、陳筱珊《從話語形式論莫言《生死疲勞》的魔幻寫實風格》<sup>15</sup>、陳麗梅《莫言小說中的女性形象研究——以《紅高粱家族》、《豐乳肥臀》、《檀香刑》為主》<sup>16</sup>、莊燕玉《莫言的家族小說研究》<sup>17</sup>、李宜靜《莫言小說的後現代書寫——以 1985~2000 年作品為研究對象》<sup>18</sup>等，針對莫言單篇作品的寫作風格或寫作技巧，或者其中的女性形象、家族主題等進行研究析論。至期刊論文則有程光燁〈小說的讀法—莫言的〈白狗鞦韆架〉〉<sup>19</sup>、縱瑞霞〈〈白狗鞦韆架〉與《暖》——從莫言小說到霍建起電影的審美嬗變〉<sup>20</sup>、張新穎〈從短篇看莫言——「自由」敘述的精神、傳統和生活世界〉<sup>21</sup>、黃儀冠〈莫言小說影像化之文革敘事與跨界流動〉<sup>22</sup>等，針對小說文本進行分析評論，也有涉及作品影像化及跨界流動的研究。

〈白狗鞦韆架〉一文篇幅雖短，但劇情跌宕、衝突不斷、結局充滿張力，且其中關於人物、動物、風景、動作的細節敘述，都令讀者有歷歷在目，彷彿身歷其境的感覺。雖然莫言自稱本文故事情節很普通，篇幅又太短，但仍受到了霍建起導演的青睞，改編成電影。同時出資的日方也提出了不管怎麼改編，都希望保留像原作那樣，具有衝擊性的結局，由此可見，本文是具有相當的電影感的。然細觀歷來的研究文獻，多是比較文本和電影的差異，或者影像化之後的改編，較少針對〈白狗鞦韆架〉文本中即具有電影感的部分進行研究。爰本文僅先簡要介紹〈白狗鞦韆架〉的小說內容，其次，再以電影閱讀的角度出發，針對〈白狗鞦韆架〉文本可能具有的電影感，進行相關的析論，以期拓展莫言小說的批評視野。

<sup>13</sup> 鍾怡雯：《莫言小說：歷史的重構》（臺北：文史哲出版社，1997年）。

<sup>14</sup> 冒宗翰：《莫言小說敘事研究——以《紅高粱家族》為主軸探討》（高雄：國立中山大學中國文學研究所碩士論文，2013年）。

<sup>15</sup> 陳筱珊：《從話語形式論莫言《生死疲勞》的魔幻寫實風格》（高雄：國立高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2013年）。

<sup>16</sup> 陳麗梅：《莫言小說中的女性形象研究——以《紅高粱家族》、《豐乳肥臀》、《檀香刑》為主》（宜蘭：佛光大學文學系碩士論文，2012年）。

<sup>17</sup> 莊燕玉：《莫言的家族小說研究》（高雄：國立中山大學中國文學系研究所博士論文，2011年）。

<sup>18</sup> 李宜靜：《莫言小說的後現代書寫——以 1985~2000 年作品為研究對象》（臺北：國立臺北教育大學與文與創作學系碩士論文，2010年）。

<sup>19</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，《當代文學建構——當代文學六十年，莫言研究專輯》，2012年3月17日，頁10-19。

<sup>20</sup> 縱瑞霞：〈〈白狗鞦韆架〉與《暖》——從莫言小說到霍建起電影的審美嬗變〉，《四川戲劇》，2006年第2期，頁93-94。

<sup>21</sup> 張新穎：〈從短篇看莫言——「自由」敘述的精神、傳統和生活世界〉，《當代作家評論》，2013年第1期，頁70-75。

<sup>22</sup> 黃儀冠：〈莫言小說影像化之文革敘事與跨界流動〉，《東海中文學報》第24期，2012年7月，頁191-216。





## 二、〈白狗鞦韆架〉文本內容

〈白狗鞦韆架〉全文一萬兩千多字，以篇幅來說，是短篇小說，由第一人稱，也就是「我」歸鄉的現實描寫開始，中間不斷穿插回憶過往的情節，事件發生地點除了「我」回憶中出現的大學期間事，主要都集中在高密東北鄉。故事情節單純，但是衝突不斷，結構緊湊，節奏明快，線索簡潔，主要寫兩個人：「我」和暖，再加上暖的丈夫、孩子、路過此地的解放軍文藝兵蔡隊長，以及幾個面容模糊的村裡閒人，是一個「讀書人回鄉」的故事。魯迅的《故鄉》、《閩土》，沈從文的《湘西散記》，蕭紅的《呼蘭河傳》都是類似的題材。<sup>23</sup>

這篇小說受到川端康成《雪國》的啟發，開篇第一句「高密東北鄉原產白色溫馴的大狗，綿延數代之後，很難再見一匹純種」。這是莫言的作品中第一次出現「高密東北鄉」的字眼及「純種」的概念。黑了兩個瓜子、「非純種」的白狗隱喻莫言在《紅高粱家族》也一再強調的「種的退化」，並影射離鄉背井，在故鄉已然格格不入的「我」。

暖因為被「我」帶去盪鞦韆而導致瞎眼，內心始終有負罪感，因此，「負疚」和「懺悔」是本篇小說的基本旋律，也是中國現代文學一直以來幾乎所有農村題材小說的基本旋律。程光燁認為，此文冷峻的色調、視角和筆法以及自然插入回憶的敘述，可能來自魯迅的《閩土》，但就農村的具體細節來說，莫言的描述還是略勝一籌，因為本文取材自莫言最熟悉的農村，他對農活的細切手感和身體感覺，以及農活知識是非常內行的。例如，他知道「褪掉曬米」的高粱葉子是「牛馬的上等飼料」，在「密不透風的高粱地裡打葉子」，所以才會「汗水遍身胸口發悶」，而且知道「葉子上的細毛」與「汗淋淋的皮膚」接觸的不舒服的感覺。<sup>24</sup>

出現在標題中的「鞦韆架」，在本文中具有重要的隱喻，作者在文中描寫月夜下宛如鬼門關的鞦韆架，以及周邊場景的描述，為全文墊下了灰暗的基調，也隱喻了之後情節的發展。程光燁認為，鞦韆架的敘述功能不是世俗愛情，它的敘述功能在於隱喻，一種充滿了不安全感的歷史隱喻，鞦韆在小說中象徵著「我」和暖的命運，在半空中盪著，沒有安全感，隨時會掉下來。<sup>25</sup>

故事的最後，暖透過白狗，將「我」引至高粱地，請求要與「我」生下一個會說話的孩子，彭秀坤在〈魯迅《故鄉》與莫言〈白狗鞦韆架〉的互文性〉中指出，〈白狗鞦韆架〉其實是一篇反知識分子、反啟蒙的作品。暖是作者的化身，「我」則僅是小說為了表達反知識分子話語而設置的訴求對象。而最後暖在高粱地裡對「我」的懇求——希望要個會說話的孩子，其實是農民在宣訴自己表達強烈言說的欲望、渴望生存權的象

<sup>23</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，頁 12。

<sup>24</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，頁 12。

<sup>25</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，頁 15。



徵。<sup>26</sup>莫言雖然借參軍逃離了農村，然而這種不安全感時刻存在著，是他一生難以克服的心理情結。在現實層面上他成功參軍，但在小說層面上他又無法借助參軍走出農村這個困境式的寓言，所以他必須找出一個人替他緩解這種情結和慘痛，這個人就是暖。<sup>27</sup>暖的悲劇具有某種偶然以及不可抗力，季紅真即指出，多年的農民生活讓莫言認識到，在強大的命運面前，特別是在環境更惡劣的鄉村，人生本身就具有極大的偶然性，有不可把握性。莫言和這個時代的許多作家一樣，對個體人生命運中的偶然性，帶有更多哲學人類學意味的探究。<sup>28</sup>暖的命運，其實就是千百年來「鞦韆架」上農民的形象。故事中的每一段回憶，都與現在息息相關，過去的每一個事件，都與現在有因果牽連。「我」雖然離開了故鄉，但過去卻始終留存在記憶裡，就像莫言雖然離開農村，但在百轉千迴之後，他還是選擇以自己的故鄉當作故事的背景。因此當記者問：「為什麼對於家鄉，對於農村，你會寫得特別好」時，他回答：「這恐怕與我在農村生活了二十年有關係。儘管我罵這個地方，恨這個地方，但我沒有辦法割斷與這個地方的聯繫。」<sup>29</sup>

農村經常都是莫言故事的背景，而千百萬個像「我」和暖這樣貧困絕望的農村青年都是他小說的生活原型。故事在最後，並沒有告訴讀者，「我」是否接受了暖的請託，而只是以一連串的刪節號，表現出「我」的無言以對以及道德煎熬。作者試圖讓讀者在無言中沉思命運的偶然和必然、人的無奈與無助、絕望與掙扎。<sup>30</sup>這樣的結局或許很殘酷，但也提供了想像的空間，作者將結局的詮釋權，交給了讀者，讓讀者在思考的同時，給予這個故事更多的可能性。

### 三、〈白狗鞦韆架〉文本中的電影感分析

金虎在〈試論讓·米特里的電影語言觀〉一文中指出：

電影語言，是一種基於複製現實、具有一定符號性質的影像和聲音，能在時間的延展中傳遞信息表述思想的表達手段。<sup>31</sup>

同時金氏並補充說明：

電影影像不是約定性慣習化的抽象符號，而是充滿生機的動態化影像，其象徵意義在相當程度上不取決於影像呈現的事物或場景，而更多地取決於它所處的視覺背景、前後鏡頭的關係，這種背景關係，賦予了影像以臨時的意義。電影則是一種影像藉其象徵與邏輯特性及作為潛在符號的特徵發揮言語和詞語作

<sup>26</sup> 彭秀坤：〈魯迅《故鄉》與莫言〈白狗鞦韆架〉的互文性〉，《魯迅研究月刊》2013年第10期，頁60-61。

<sup>27</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，頁12。

<sup>28</sup> 季紅真：〈憂鬱的土地 不屈的精魂——莫言散論之一〉，《文學評論》1987年第6期。

<sup>29</sup> 莫言、陳薇、溫金海：〈與莫言一席談〉，《文藝報》1987年1月10日、17日

<sup>30</sup> 魏思佳：〈談《暖》的電影改編：殘酷的書寫到溫情的言說〉，《電影文學》2014年第10期，頁71。

<sup>31</sup> 金虎：〈試論讓·米特里的電影語言觀〉，《電影文學》2014年第7期，頁55。



用的語言。一種不再（大體）通過抽象的形狀而是通過具體現實的複製獲取感知世界的等同物的語言。<sup>32</sup>

電影作為一種審美形式，由影像組成，而影像本身是一種表達手段，其外延及邏輯辯證組織就是語言。電影影像不僅具有表現的功能，而且是傳遞信息表達思想的手段，具有一定的符號意義。<sup>33</sup>透過金氏析論米特里著作的論述，可以得知，電影語言係指電影透過影像、聲音來發揮語言作用的一種表現手段。以下本文將以電影閱讀的角度出發，循〈白狗鞦韆架〉故事情節，以電影拍攝手法及技巧嘗試就文中可能具有電影感的部分加以析論。

小說從一隻黑了兩隻前爪的白狗垂頭喪氣從橋的那端走來的特寫鏡頭開始，接著鏡頭往後拉遠，使用大遠景，以顯現出場景、並說明角色的所在地。白狗走在橋上，位於整個景框的上方，在景框上方的事物通常象徵權力、權威和精神信仰。<sup>34</sup>在本作中，白狗象徵純種、代表原鄉，而這個「原鄉」的概念始終支配著位於整個景框下方，正在橋下洗臉的主角。

鏡頭接著對「我」用河水洗臉等動作進行特寫，而使用特寫鏡頭所拍攝的人事物，通常就是導演希望觀眾注意的事，因此，讀者可以清楚得知，這個在橋下洗臉的人一定是故事中的重要人物。

當白狗來到距離「我」很近的地方，用一種遙遠荒涼，含有模糊暗示的眼神看著「我」，「我」因此回想過去，這裡使用了類似攝影上的淡入手法及柔焦濾鏡。「我」雖然看著白狗，但眼前出現的並非此刻的景色，而是離開故鄉，在外求學的過去。將過去的事情用獨白的方式帶過，把複雜的事情單純化，讀者也因此理解到這並不是現實，而是回憶的一部分。

接著白狗來到「我」身邊，攝影機從遠景漸漸拉近至近景，接著，採用了一連串的特寫鏡頭。從白狗的模樣開始描寫：從臉、依然混濁的眼、到兩隻黑黑的爪子、鮮紅的舌頭、翹起一條腿、撒尿、來到「我」的身邊伸出舌頭喝水等等。通常使用特寫鏡頭特別捕捉的人事物，就是作者希望讀者注意到的事物。白狗在小說中具有重要的地位，既是純種的象徵，同時也代表了原鄉。作者透過一連串的敘述，使讀者自然而然在腦中構築出白狗的形象，也立即意識到，白狗在作品中，可能具有某種特殊意義。

「我」在村口遇見了一團高粱葉子，鏡頭立刻對馱著高粱葉子的人藍掛子、黑褲子，烏腳桿子黃膠鞋，以及之後一系列動作進行特寫。當背著高粱葉子的女人低垂著頭通過「我」身邊，小說裡這樣描述：「（她）短促的喘息聲和撲鼻的汗酸永留在我的感覺裡。」<sup>35</sup>這裡使用了一個慢鏡頭，也稱為慢動作，如果快動作適合喜劇的話，那麼慢動作就適

<sup>32</sup> 金虎：〈試論讓·米特里的電影語言觀〉，頁 55。

<sup>33</sup> 金虎：〈試論讓·米特里的電影語言觀〉，頁 54。

<sup>34</sup> 路易斯·吉奈堤（Louis Giannetti）著，焦雄屏譯：《認識電影》（Understanding movies 10thed）（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2005 年 6 月 1 日），頁 75。

<sup>35</sup> 莫言：〈白狗鞦韆架〉，頁 101。



合悲劇，<sup>36</sup>這也間接說明背著高粱葉子的人，或許生活並不是太順心，並暗示了接下來故事的走向。小說到此，對男、女主角和白狗三個重要角色，都作了有如特寫鏡頭的描述。至此讀者已經可以很清楚的知道，這三者，就是文中的主角。

在「我」的回憶裡，當白狗四個月大的時候，解放軍來到「我」居住的村莊。暖和「我」雖然互相愛慕，也認定彼此，但在解放軍的蔡隊長出現之後，她就說出「他不要我，我再嫁給你。」這種話，實在是因為對於當時的年輕人來說，逃離農村的手段實在太少。而此處一段軍隊過河，暖唱革命歌曲的情節，正是說明了當時的歷史背景的最好的畫外音。作者用景框外的聲音，來表達當時的歷史背景。畫外音同時也是一種畫面與聲音的對位技巧，革命歌曲傳達出激昂的感覺，也可以表達我和暖看見軍隊到村子裡來的興奮心情。

解放軍宣傳隊的蔡隊長英俊挺拔，暖對其一見傾心，蔡隊長很欣賞暖，稱讚她有天分，歌唱得好，也稱讚了黑爪的白狗，但當「我」的父親表示可將白狗送給蔡隊長時，蔡隊長卻不肯收。這段情節隱喻著，蔡隊長許諾要帶暖和「我」離開的諾言，最後也同樣沒有兌現。

回到現實，首先是「我」對暖的面容的觀察的特寫鏡頭，此處的特寫，除了展現「我」對暖的關懷（因為「我」對農村生活的辛苦，是有所體認的，即使當時「我」還沒有認出暖來，他也會很自然地對這個馱著高粱葉子的人產生同理心）之外，更是一個承上啟下的剪接手法，因為接下來，就要接入「我」的回憶之中，也就是兩人盪鞦韆，導致暖的眼睛殘缺的情節。

十年前，我邀請暖去盪鞦韆，兩人抵達架設鞦韆的廣場，作者這樣描寫：

牠跟在我們身後，月亮照著牠的毛，牠的毛閃爍銀光，鞦韆架豎在場院邊上，兩根立木，一根橫木，兩個鐵吊環，兩根粗繩，一個木踏板。鞦韆架，默立在月光下，陰森森，像個鬼門關。架後不遠是場院溝，溝裡生著綿互不斷的刺槐樹叢，尖尖又堅硬的刺針上，挑著青灰色的月亮。（〈白狗鞦韆架〉，頁 105）

當兩人一狗仰視場院中，有如刑具般默立在月光下的鞦韆架，無疑會使觀眾產生一種壓迫感及不安全感，因為由仰角所拍攝的事物通常會使觀眾產生恐怖、莊嚴的感覺。此處從鞦韆架到青灰色的月亮一連串只有景物的描述，稱為景物鏡頭，也稱為空鏡頭，可以用來介紹環境背景、交代時間空間、抒發人物情緒、推進故事情節並表達作者的態度。空鏡頭中的景物，通常可能具有說明、暗示、象徵、隱喻的作用。因此，鞦韆架有如「鬼門關」的敘述，暗示了接下來即將發生的悲劇。作者特意描述架後不遠的場院溝，生著綿互不斷的刺槐樹叢，堅硬的刺針上挑著青灰色的月亮，則在暗示接下來暖的眼睛會被刺槐戳瞎。故事中的各種事物隱藏著訊息與線索，所有的物體和擺設都有其含義，作者本身甚至可能不自知。在這個矗立著宛如刑具的巨大鞦韆的廣場上，故事迎來高潮——鞦韆架上的事故：

<sup>36</sup> 路易斯·吉奈堤（Louis Giannetti）著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 148-150。



「你一隻手扶住繩子，一隻手攬住白狗，牠委屈地嚶嚶著。我站在跳板上，用雙腿夾住你和狗，一下一下用力，鞦韆漸漸有了慣性。我們漸漸升高，月光動盪如水，耳邊習習生風，我有點頭暈。你格格地笑著，白狗嗚嗚地叫著，終於悠平了橫梁。我眼前交替出現田野和河流，房屋和墳丘，涼風拂面來，涼風拂面去。我低頭看著你的眼睛，問：『小姑，好不好？』」

你說：「好，上了天啦。」

繩子斷了。我落在鞦韆架下，你和白狗飛到刺槐叢中去，一根槐針扎進了你的右眼。白狗從樹叢中鑽出來，在鞦韆架下醉酒般地轉著圈，鞦韆把牠晃暈了……（〈白狗鞦韆架〉，頁 106）

最初鏡頭同時寫進三個主體，「我」、「暖」以及「白狗」，「我」夾著「暖」和「白狗」。三個主體同時正面被寫入，會給人一種安定以及親密感，但是線條的運用，則又破壞了這份親密的平衡。水平或者垂直線條看來穩定，斜線或歪線則具「動感」，會給人不安定以及變動的感覺，製造一種張力。<sup>37</sup>從「你一手扶住繩子」開始一直到「鞦韆把牠晃暈了……」這一整段對兩人和白狗盪鞦韆的描述，幾乎每一句都切換鏡頭，作了大量的分鏡。一般而言，分鏡越多，速度感就會越強，也會提高戲劇張力。當鞦韆盪到至高點，繩索應聲而斷，悲劇就此造成。當「我」落到鞦韆架下，暖和白狗飛到遠處，鏡頭又瞬間變成俯角。畫面中的人物被以俯角拍攝時，通常會帶給觀眾一種人物渺小無力的感覺。

接著回到現實，又是「我」對在河邊清洗身體的暖的凝視。女性在男性的凝視中通常處在被動，她們被動地承受男性的想像，並且作為男性欲望的一種投射。男性角色作為推動情節發展、促使事件發生的主動的一方，控制電影的幻想，在更高的意義上，也作為權力代表的出現。<sup>38</sup>本文中的「我」透過對女性身體的凝視，展現其作為主角，居於支配故事的地位。

「我」在村中因身上穿著昂貴的服裝遭到了村民的鄙視，欲依約前往暖家拜訪又遭到親友的反對，但「我」仍堅持前往。當他途經一座石橋，那裡的景色作者是這樣描述的：

一過石橋，看到太陽很紅地從高粱棵裡冒出來，河裡躺著一根粗大的紅光柱，鮮豔地染遍了河水。太陽紅得有些古怪，周圍似乎還環繞著一些黑氣，大概是要落雨了吧。（〈白狗鞦韆架〉，頁 110-111）

夕陽落入河中的盈盈水波，理當很美，但作者卻用「河裡躺著一根粗大的紅光柱」、

<sup>37</sup> 路易斯·吉奈堤 (Louis Giannetti) 著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 86。

<sup>38</sup> 參考 [英] Laura Mulevy (勞拉·莫薇) 著，殷曼婷譯：〈視覺快感與敘事電影〉 (Visual Pleasure and Narrative Cinema)，1975 年，頁 5。



「太陽紅得有些古怪」、「周圍似乎還環繞著一些黑氣」來形容。紅色在莫言的作品中，象徵著生生不息的生命力與性慾，此處隱喻了故事的結局。

當「我」進入村裡時，正下著斜雨，路上的村婦，也是斜斜地站著，前面提到斜線通常給人不安定、不平衡的感覺，此處也同時帶出了「我」自認格格不入，內心惶惶不安的感受。果不其然，當「我」來到暖家，暖還未出來迎接，她的啞巴丈夫就先出來了：

我又喊，暖在屋裡很脆地答應了一聲，出來迎接我的卻是一個滿腮黃鬍子兩隻黃眼珠的剝悍男子。他用土黃色的眼珠子惡狠狠地打量著我，在我那條牛仔褲上停住目光，嘴巴歪歪地撇起，臉上顯出瘋狂的表情。他向前跨一步——我慌忙退一步——，翹起右手的小拇指頭，在我眼前急遽地晃動著，口裡發出一大串斷斷續續的音節。（〈白狗鞦韆架〉，頁 111）

在一大段無法溝通的過程中，啞巴雖然沒有半句對白，但他用豐富的肢體動作彌補了。肢體動作是一種表演，是電影經常使用的表現手法，此處雖然只用文字表達，但讀者仍然可以看見一個情緒激動的啞巴。啞巴不會說話，暖與啞巴生的三個小孩也完全不會說話，三人的溝通都通是過比劃。但即使沒有台詞，從啞巴最初的動作中，也可看出他對「我」充滿了敵意。而在之後啞巴強迫暖吃糖、以及「我」不經意看見敞篷裡的母牛因為小牛粗暴的吃奶，而痛苦不堪的表情等等，即便作者不特地交代暖的生活情況，這些透過「我」的眼睛，不經意攝入的畫面，已經說明了一切。

當所有人進屋，吃過餃子，暖表示要裁衣而先行離開，整個屋子裡就只剩下我和啞巴二人。相較於前面多是鄉村風景描寫的開放場景，畫面進入封閉的形式，所有訊息都仔細安排於景框內，彷彿在期待一種戲劇性的發展。<sup>39</sup>

我和啞巴面對面坐著，攝影機（作者的文字敘述）只照著啞巴，對他一系列的動作進行特寫：

啞巴脫掉褂子，裸出上身發達的肌肉，聞著他身上揮發出來的野獸般的氣息，我害怕，我無聊。啞巴緊密地眨巴著眼，雙手搓著胸膛，搓下一條條鼠屎般的灰泥。他還不時地伸出蜥蜴般靈活的舌頭舔著厚厚的嘴唇。我感到噁心，燥熱，心裡想起橋下粼粼的綠水。（〈白狗鞦韆架〉，頁 117）

這裡啞巴的位置是在主位置，「我」則在副空間，甚至完全不在景框內，因為鏡頭主要捕捉的人物是啞巴。房子是一個封閉的空間，這可能暗示著一種宿命以及意願的無奈。因為在這個房子裡，「我」失去了支配權，啞巴彷彿變成了主角，而一般而言男性是不太會對另一位男性產生關注的，因此「我」也失去了觀看的載體（女性），並居於無法選擇的情況。<sup>40</sup>

接著故事來到終盤，暖對生命有所憾恨，因此她寄託在有個健全的下一代——一個會說話的孩子。她為此卑微地向「我」提出大膽的要求，營造出故事最後的高潮：

<sup>39</sup> 路易斯·吉奈堤（Louis Giannetti）著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 108。

<sup>40</sup> 路易斯·吉奈堤（Louis Giannetti）著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 104-108。



白狗見到我便嗚叫起來，齜著一嘴雪白的狗牙。我預感到事情的微妙。白狗站起來，向高粱地裏走，一邊走，一邊頻頻回頭嗚叫，好像是召喚著我……

看我進來，她從包袱裏抽出黃布，展開在壓倒的高粱上。一大片斑駁的暗影在她臉上晃動著。白狗趴到一邊去……。 「我信了命。」一道明亮的眼淚在她的腮上汨汨地流著，她說，「我對白狗說，『狗呀，狗，你要是懂我的心，就去橋頭上給我領來他，他要是能來就是我們的緣分未斷』，它把你給我領來啦」。（〈白狗鞦韆架〉，頁 119）

其實在「我」造訪暖家，特意精心打扮而遲出的暖就是通往結局的布局，放著到訪的客人不招待，跑出去裁衣更是非常不合理。這是作者的刻意設計，此處小說利用白狗的引導敘事與出現，抒發人物心中隱而不宣的情慾。小說裏兩人對於往昔仍有依戀之情，甚至想以顛倒世俗道德標準，在高粱地野合的方式讓女主角有一個健全的孩子，將她從人生低谷拯救出來，而男主角也得以自我救贖。周英雄在〈紅高粱家族演義〉一文中提到：

高粱與人息息相關，人以紅粱止饑，也以紅粱取樂，它象徵苦難中國百姓的生命力。從敘述的層次看，高粱最初可以說僅提供敘述的背景，可是到末了，高粱卻成了人類生命的終極意義。<sup>41</sup>

高粱象徵生命力、傳統精神以及「類似雄性動物生殖器官的蓬勃生機」，也暗喻了暖寄望於未來（與「我」生的孩子）的希冀。<sup>42</sup>這時暖臉上斑駁的陰影象徵她的殘缺，在人物的臉上製造陰影的打光以及高粱形成的封閉空間都會塑造出一種宿命的絕望氣氛。因為，這些自然的東西會比人存在得更久，不管我們如何處心積慮地追逐，似乎也已經沒有太大意義。

#### 四、結語

〈白狗鞦韆架〉小說文本整體採用一種寫實主義的風格，讓讀者覺得文本中的世界是未經操縱而較客觀地反應了真實的世界。作者在面對素材時，關心的是作品顯現了什麼，而非如何操縱相關素材。攝影機，也就是作者的文字，被當成記錄的工具，盡可能客觀的複製表現可見的事物。<sup>43</sup>此外，小說採用現實與回憶交錯的手法，「我」在各種情況及情境中回想與暖的點點滴滴，同時隨著故事情節的推進，現實與過往之間的界線越來越模糊。這樣的寫作手法，類似剪接中的主題性蒙太奇，全文著重主題意念的聯絡，

<sup>41</sup> 周英雄：〈紅高粱家族演義〉，莫言：《紅高粱家族》（臺北：洪範書店有限公司，2012年3月2版），頁 419。

<sup>42</sup> 程光燁：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，頁 22。

<sup>43</sup> 路易斯·吉奈堤（Louis Giannetti）著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 104-108。



而無視於時間與空間的連續性。過去與現實交錯，唯有主題一致，因為過去的事件都與現在有所聯繫。<sup>44</sup>透過剪接，作者可以用插入回憶的方式打斷現在，顯現角色的過去及想法。因為過去的盪鞦韆事件，導致暖的殘缺，是造成「我」想要回鄉又不敢回鄉，想要見暖又不想見她的主要原因，無論現實或回憶，都緊扣了「讀書人懷鄉」、「負罪歉疚」的主題。

〈白狗鞦韆架〉於 2003 年改編為電影《暖》，導演是霍建起。他另有一部改編自短篇小說的電影《那山，那人，那狗》，該片也是以寫實的鏡頭，淡化敘事，追尋空靈語自然的抒情風格作品。霍導演受過美術訓練，他的電影作品《那山、那人、那狗》在中國上映時乏人問津，到了日本卻大受好評，日方因而出資希望他能再拍一部類似的作品。選上〈白狗鞦韆架〉，是因為這篇作品深深打動的導演的心靈。不過當改編計畫提到中國電影局時，電影局官員認為這部作品「沒法改」。第一個是因為小說本身的調子太灰暗，整個故事裡除了男女主角之外有太多啞巴。第二個是因為女主角的獨眼形象搬上螢幕肯定很醜陋，不會有女演員願意配合。第三個是因為結局，女主角要求主角和她野合，生一個「會說話的孩子」，這又跟《紅高粱》一樣了，<sup>45</sup>而且還可能觸碰到人倫禁忌。於是當時身為原作者同時的莫言主動提供了意見，首先是減少啞巴的數量，讓暖生的女兒伶牙俐齒又漂亮。再來是修改女主角的殘疾，讓暖變成癱腿，這樣也很符合從鞦韆上掉下來可能的情況。這樣就變成一個啞巴，一個癱腿和一個很漂亮可愛的女孩兒。<sup>46</sup>但是日本片商又希望能保留原作中具有震撼力與衝擊性的結局部分，於是莫言又主動設計了結局啞巴返回與女兒打手語，由女兒說出「爸爸說，讓你帶著我媽媽和我一起走」的情節。

啞巴想讓暖和女兒都跟著「我」（電影中男主角名為井河）進城，暖接受命運的無常，在蕭疏細雨裏，暖和丈夫比手劃腳推推拉拉地走向回家的路，井河則與小女孩溫情擁抱，答應等她長大接她進城讀書，畫面小女孩紅色的亮點在細雨紛飛裏，象徵著一點微弱的希望。

〈白狗鞦韆架〉寫作於「新時期」，當時文學場域掀起對文革的批判與省思，因而傷痕文學、反思文學、尋根主題小說蔚為風潮。此篇小說在此背景下也書寫出文革時期知青下鄉，所帶來虛妄的空洞的希望。〈白狗鞦韆架〉和《暖》在氣質上貌合神離，不僅體現出小說與電影的藝術表現差異，也凸顯兩位藝術家不同的美學追求。<sup>47</sup>作者本身並未特意使用電影技巧來撰寫故事，然而細觀文本，字裡行間仍洋溢著豐富的電影感，讀者通篇讀來，會有一種宛如在觀賞電影的感覺。先閱讀過文本，在觀賞電影時，也能從小說和電影中各自體會不同領域作品呈現的不同主題，以及創作者想要傳達的不同的美感追求。

<sup>44</sup> 路易斯·吉奈堤 (Louis Giannetti) 著，焦雄屏譯：《認識電影》，頁 167。

<sup>45</sup> 莫言：〈小說創作與影視表現〉，頁 119。

<sup>46</sup> 莫言：〈小說創作與影視表現〉，頁 119。

<sup>47</sup> 縱瑞霞：〈〈白狗鞦韆架〉與《暖》——從莫言小說到霍建起電影的審美嬗變〉，《四川戲劇》2006 年第 2 期，頁 94。







## 徵引文獻

- 呂新娟：〈溫情脈脈的懺悔——談小說〈白狗鞦韆架〉到電影《暖》的演變〉，《聊城大學學報》（社會科學版）2007年第2期，頁126-127。
- 周英雄：〈紅高粱家族演義〉，莫言：《紅高粱家族》，臺北：洪範書店有限公司，2012年3月2版，頁421-439。
- 周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情——視覺、性慾、民族誌與中國當代電影·視覺性、現代性以及原初的激情》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2001年4月。
- 季紅真：〈憂鬱的土地 不屈的精魂——莫言散論之一〉，《文學評論》1987年第6期。
- 屈曼倩：〈電影《暖》的鏡頭語言分析〉，《青春歲月》2011年第16期，頁36-37。
- 金虎：〈試論讓·米特里的電影語言觀〉，《電影文學》2014年第7期，頁54-56。
- 胡斌：〈《黑駿馬》與〈白狗鞦韆架〉比較——兼及兩部小說的電影改編〉，《電影評介》2008年第22期，頁32。
- 徐瑞陽：〈《雪國》對〈白狗鞦韆架〉的影響與主人公的形象觀照〉，《渤海大學學報》（哲學社會科學版）2013年第4期，頁86-88。
- 康林：〈莫言與川端康成——以小說〈白狗鞦韆架〉和《雪國》為中心〉，《中國比較文學》2011年第3期，頁129-137。
- 張慎：〈意義與侷限——談莫言的短篇小創作〉，《名作欣賞》2013年第1期，頁73-77。
- 張新穎：〈從短篇看莫言——「自由」敘述的精神、傳統和生活世界〉，《當代作家評論》2013年第1期，頁70-75。
- 莫言：〈小說創作與影視表現〉，《文史哲》2004年第2期，頁118-121。
- 莫言：《莫言作品集 11：初戀，神嫖》，臺北：麥田出版、城邦文化事業股份有限公司，2005年8月30日。
- 彭秀坤：〈魯迅《故鄉》與莫言〈白狗鞦韆架〉的互文性〉，《魯迅研究月刊》2013年第10期，頁59-67。
- 程光煒：〈小說的讀法——莫言的〈白狗鞦韆架〉〉，《當代文學建構——當代文學六十年，莫言研究專輯》，2012年3月17日，頁10-19。
- 黃儀冠：〈莫言小說影像化之文革敘事與跨界流動〉，《東海中文學報》第24期，2012年7月，頁191-216。
- 葉開：〈莫言是如何走上文學創作之路的〉，《名人傳記》（上半月）2009年3月，頁26-29。
- 趙玉君：〈沉重的「鞦韆架」——莫言〈白狗鞦韆架〉的人性視角〉，《時代文學》（下半月）2012年12期，頁122-123。
- 劉方圓：〈從馬斯洛的需求層次理論看〈白狗鞦韆架〉中暖的悲劇命運〉，《四川文理學院學報》2013年第3期，頁90-93。



縱瑞霞：〈〈白狗鞦韆架〉與《暖》——從莫言小說到霍建起電影的審美嬗變〉，《四川戲劇》2006年第2期，頁93-94。。

魏思佳：〈談《暖》的電影改編：殘酷的書寫到溫情的言說〉，《電影文學》2014年第10期，頁70-71。

Louis Giannetti (路易斯·吉奈堤) 著，焦雄屏譯：《認識電影》(Understanding movies 10thed)，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2005年6月1日。



# An Analytical Study of Cinematic Sense in the Original Text of *White Dog and the Swing*

Yang, Ju-ting\*

## Abstract

In his 1985 novel, *White Dog and the Swing*, author Mo Yan first introduced his hometown of Northeast Gaomi Township. Thereafter, almost all of his works revolved around his hometown. In 2003, *White Dog and the Swing* was adapted into film with Huo Jianqi as director, and the film took on the same plot of the “guilt” and “repentance” of a scholar in returning home, which permeated the entire novel. Mo Yan’s novel possesses larger than life cinema vision, therefore by means of reading a film, this study takes from the original novel only the parts that possess a cinematic sense to perform its analysis and discussion.

**Keywords:** *White Dog and the Swing*, Mo Yan, cinematic sense

---

\* In-Service Education Master’s Program, Soochow University

# 東吳中文線上學術論文

第 三十三 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 6076

中華民國一〇五年三月出版

ISSN 2075-0404

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.33

CONTENTS

March 2016

---

- Prajna in Pre-Qin Confucianism and Taoism  
.....Huang, Ho-jen.....1
- On Wang Chong (本性) Review articles on various Human Nature  
..... Lin, Chi-yun.....31
- Study of Su Shi Based on the book, "The Crux in the Science of Zi-ping, or  
fortune-telling"  
..... Wang, Chong-ming.....51
- Dongjak Tower poem"Related Discrimination Before the Song Dynasty  
.....Chen, Jun-wei.....71
- Jing Ping Mei Communication studies in Ming:  
  
Investigate the Handwritten Copy Communication and the Business  
Communication  
.....Fu, Hsiang-jung .....85
- The Original Family Influence on Sheng Jiuli's Intimate Relationship  
.....Tu, Xiao-yan.....109
- An Analytical Study of Cinematic Sense in the Original Text of White Dog  
and the Swing  
.....Yang, Ju-ting.....135
- 

Department of Chinese Literature  
**SOOCHOW UNIVERSITY**  
TAIPEI TAIWAN  
Republic of China