

ISSN 2075-0404

東吳中文線上學術論文

第三十四期

中華民國一〇五年六月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.34

June 2016



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第三十四期

中華民國一〇五年六月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.34

June 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

第三十四期

中華民國一〇五年六月

目 錄

【博碩士生論文】

「有意無意之間」

——庾敳〈意賦〉之「意」向探討……………許詠凌……1

謝靈運〈山居賦〉及自注的隱逸思想探究

……………黎思文……19

柳宗元禮學意識之形成與反思

……………王志浩……35

度世之金針

——《笑得好》對清代社會弊病之批評

……………許美雲……57

論中國佛教素食文化起源與演變

……………方廉豐……81

虹影《鶴止步》的重寫模式研究

……………劉希珍……109

「有意無意之間」 ——庾敳〈意賦〉之「意」向探討

許詠凌*

提 要

魏晉時期的知識份子身處於時局紛亂、門閥政治興盛的環境中，選擇以放達不羈之行為或寄情書寫來抒發己懷，一以避禍，二則可藉文章行諷刺批判之實。又當時清談風氣盛行下，以「三玄」為主題的玄言詩及玄言賦應運而生，作家不但能在其中展現己身文學才華，更可探究玄義，暢其玄理，構築內心理想之境。在眾多以老莊、清談議題為創作題材的作品中，本文擇庾敳〈意賦〉為例，首先介紹作者的生平背景與思想，其次探析當中的文體與文學性，並援玄學方法論——言意之辨作為辯證基礎，最後期能在〈意賦〉中的「有意無意之間」，理梳魏晉士人於創作中迂迴地表達對於社會、政治的無奈與感慨，以及受到時代風氣所產生的清虛人生哲學。

關鍵詞：玄言賦、有意無意、忘言得意、庾敳、意賦

* 國立成功大學中國文學系研究所碩士生



一、前言

魏晉南北朝是個政治鬥爭、社會與倫理價值崩解與重組的歷史階段，在這動盪不安的時代，個人思想逐漸蓬勃，個體情感與自覺得以飛揚發展，許多士人講求「言」外得「意」，「遺形得神」，故自視極高，不為塵網所拘累，其由「放曠」往上提升而求高雅，由厭世一轉為樂生，¹而文學創作亦從原有的「言志」和「載道」功能，成為自身情感抒發、針貶時政的工具。其中，在「賦」體的創作上，其題材從西漢描寫帝王的宮苑、遊獵、宴饗、娛樂，到東漢逐漸轉向廣闊的社會和大自然，並注意描寫刻畫人物情感和各種動植物、器物的形態風姿，這是辭賦自身發展規律所致；另一方面，由於玄學的興盛，使得魏晉辭賦中涉及「三玄」題材的作品開始逐漸增多，²以賦論「意」、談玄的「玄言賦」也應運而生，相關作品即有謝觀〈得意忘言賦〉、成公綏〈嘯賦〉、謝尚〈談賦〉（殘句）³，以及庾敳的〈意賦〉等。

魏晉時期的門閥士族為政治利益相互對立、衝突，向外釀成現實生活的苦痛；向內，則構成精神人格的衝突。⁴因此，當知識份子面臨「難言之隱」時，從事創作成為他們的心靈避風港，並於文字中直探內心，以追求俗世外的高遠境界之名，行批判諷刺之實。而在此類型作品中，庾敳的〈意賦〉以「意」為鋪展，全篇反覆提及老莊玄學思想，陳述玄學、《老》《莊》之意，⁵行文間充滿玄理玄趣，在賦體的發展中具有重要地位。然而，就目前的研究文獻中，雖然有對於魏晉時期的玄言賦發展及內容轉變為相關論述和研究，但並未就〈意賦〉的寫作手法及義理有全面性的理解，因此本文將以〈意賦〉為討論對象，從中探求作者在魏晉玄風高張的影響下，如何化用「三玄」之理、「言意之辨」等命題來創作，反映於作品性質及表現手法、作家情思與哲學論理中，並與當時政情結合，期藉由文學作品的內涵分析，於「有意無意之間」勾勒出魏晉時期知識分子的心理狀態。

二、庾敳生平及思想

庾敳（262-311），字子嵩，出身潁川庾氏名門，為庾峻次子，時人稱庾中郎。《晉書》形容其人「長不滿七尺，而腰帶十圍，雅有遠韻。為陳留相，未嘗以事嬰心，從容

¹ 江建俊：《魏晉玄理與玄風研究》（下）（臺北：花木蘭文化出版社，2012年），頁195。

² 樂嶺益：《魏晉玄學與辭賦》（江西：江西師範大學碩士論文，2007年4月）。頁39。

³ 曹虹：〈言意之辨與辭賦創作〉，《文學遺產》第4期（2004年），頁15。此論文將謝觀〈得意忘言賦〉一文所隱含王弼注《易》的「意象」說，視為玄言賦的先聲，進而以庾敳〈意賦〉的「有意無意之間」結合言意之辨的課題為開展，綜合探討魏晉辭賦中的玄言化現象及影響。

⁴ 李建中、李小蘭：《魏晉人：弄狂以流悲》（北京：東方出版社，2011年），頁144。

⁵ 盧盛江：《魏晉玄學與中國文學》（江西：百花洲文藝出版社，2002年），頁230。



酣暢，寄通而已。」⁶，《通鑑》記載「皆尚虛玄，不以世務嬰心，縱酒放誕，數殖貨無厭。」⁷可見其外型及不羈的性格。《名士傳》曰：「敳頹然淵放，莫有動其聽者。」⁸亦是描寫敳不受禮法拘束，任情無為之神態。而當時天下多故，機變屢起，敳常靜默無為，對此，《世說新語·賞譽》（以下簡稱《世說》）44 記載時人對庾敳的評論：「善於託大，長於自藏」⁹，即指庾敳處於亂世中，不善計較，選擇持守寡言、明哲保身，並且聚財以自晦，尋求安身之處。其在交友方面，與王敦、謝鯤、阮修皆為衍所親善，號為四友¹⁰，時常相聚縱酒狂歡。永嘉五年時為石勒所害，年五十。

庾敳雖為世族後代，卻無門閥官僚之氣，庾亮曾評其神態：「神氣融散，差如得上。」¹¹劉惔謂庾中郎：「雖言不悖悖似道，突兀差可以擬道。」¹²可見其談吐超群，深諳玄理，庾敳不論是在外在風采，或是學問皆受到時人的讚賞。至於器度展現之事蹟，如當時王衍為魏晉名士領袖，但兩人互動並不熱絡，不過仍可從其言談見兩人氣度。衍曾曰：「君不得為耳。」敳曰：「卿自君我，我自卿卿。我自用我家法，卿自用卿家法。」衍甚奇之。¹³面對此狀況，庾敳依然以不卑不亢的態度應答，高標自我，因此獲得王衍的敬重。《世說·雅量》10 曾記載一則故事：

劉慶孫在太傅府，于時人士，多為所構。唯庾子嵩縱心事外，無迹可聞。後以其性儉家富，說太傅令換千萬，冀其有吝，於此可乘。太傅於眾坐中問庾，庾時頹然已醉，幘墜几上，以頭就穿取，徐答云：「下官家故可有兩娑千萬，隨公所取。」於是乃服。後有人向庾道此，庾曰：「可謂以小人之心，度君子之心。」¹⁴

酒過三巡後，在劉慶孫的刁難下，庾敳仍然保有風度，應對得體，並且使人從中感受到率真任達、不拘小節的性格，雖然家財萬貫，卻將錢財視為糞土，日失千金也毫不在乎，在應對方面，亦能看出話語後「有所為又有所不為」的深意，在魏晉名士中實為難得。

⁶ 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《晉書·列傳》卷 50（臺北：鼎文書局，1980 年），頁 1395。

⁷ 〔宋〕司馬光編：《資治通鑑》卷 86（北京：古籍出版社，1956 年），頁 2721。

⁸ 《世說·品藻》58 劉孝標之注解，頁 530。（〔南朝宋〕劉義慶著；〔梁〕劉孝標注；余嘉錫箋疏《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，2003 年）。

⁹ 《世說·賞譽》44，頁 447。。

¹⁰ 《晉書·列傳》卷 43，頁 1239。《世說·品藻》11 劉註引《晉陽秋》曰：「初，王澄有通朗稱，而輕薄無行。兄夷甫有盛名，時人許以人倫鑒識。常為天下士目曰：『阿平第一，子嵩第二，處仲第三。』敳以澄、敦莫己若也。及澄喪，敦敗，敳世譽如初。」（頁 509）。另《高僧傳》卷 4 記載「支孝龍，淮陽人。少以風姿見重，加復神彩卓犖，高論適時，常披味《小品》，以為心要。陳留阮瞻、潁川庾凱，並結知音之交，世人呼為八達。」（大藏經刊行會編《大正新脩大藏經》卷 50（臺北：新文豐出版社，1983 年），頁 346-3）。另，根據前述《高僧傳》之引文，庾凱出身潁川，然根據目前文獻顯示，當時潁川庾氏家族並未出現「庾凱」一人；又《藝文類聚》卷 36（上海：上海古籍出版社，1999 年）收錄庾凱〈幽人箴〉，與《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》卷 36（北京：中華書局，1991 年）選文中的庾敳〈幽人箴〉內容相同，故筆者認為庾凱應是庾敳。

¹¹ 《世說·賞譽》42，頁 444。

¹² 《世說·品藻》58，頁 530。悖悖，安和的樣子；突兀，意指特別、突出。

¹³ 《晉書·列傳》卷 50，頁 1396。

¹⁴ 《世說·雅量》10，頁 354。



另外，庾敳在識人方面也具有獨特風格，他原本極推崇郭象，甚至有言「郭子玄何必減庾子嵩」，¹⁵後郭象為官專權，便嘆「卿自是當世大才，我疇昔之意都已盡矣。」¹⁶對於郭象「權傾當世，熏灼內外」的行為轉為不滿與失望，可見其不慕名利、不願趨炎附勢之心。

在文學及思想方面，庾敳雖出身儒門世家，但實際上卻為家族中由儒入玄的第一人，是庾氏思想轉捩點的重要人物，影響後代深遠。¹⁷庾敳深諳老莊之道，¹⁸對於佛法也有所涉獵，因此他能將玄學融合於儒、道、釋三家中，並在作品裡發揮、體現玄理，其作現存〈意賦〉、〈幽人箴〉兩篇，¹⁹這兩篇短篇作品皆由以玄說理的方式，貼近自身的生命軌跡，顯示出對老莊學說的嚮往與追求。以下就以〈意賦〉為例，先就文體與文學性為論述，接著是庾敳對其作品評價為意在「有意無意之間」當中的玄學論題作設身處地的闡發。

三、玄言賦的形成與〈意賦〉之文學性

〈意賦〉的創作背景為「敳見王室多難，終知嬰禍，乃著〈意賦〉以豁情，猶賈誼之服鳥也。」²⁰可知此文是庾敳結合老莊、玄學思想所創作出的作品，當中所蘊之內涵猶如賈誼〈鵬鳥賦〉²¹對於天地、生死、人生遭際的懷思與意境。以下為〈意賦〉全文：
22

至理歸於渾一兮，榮辱固亦同貫。存亡既已均齊兮，正盡死復何歎。物咸定于無初兮，俟時至而後驗。若四節之素代兮，豈當今之得遠。且安有壽之與夭兮，或者情橫多戀。宗統竟初不別兮，大德亡其情願。蠢動皆神之為兮，癡聖

¹⁵ 同註 6，頁 1395。

¹⁶ 同註 6，頁 1395。

¹⁷ 例如其晚輩庾亮一方面繼承儒家道德傳統以鞏固政治上地位，又為順應社會風氣，參與清談論玄，如此不僅可保持家門，亦可在社會上獲得相當程度的名望，這樣「儒玄雙修」的情況在當時文人間並不鮮見。

¹⁸ 《世說·文學》5 載：「庾子嵩讀莊子，開卷一尺許便放去，曰：『了不異人意。』」可知子嵩認為自己與莊子想法沒有什麼不同（頁 204）。

¹⁹ 《文心雕龍·雜文》曾云：「庾敳〈客咨〉，意榮而文悴。」（〔南朝梁〕劉勰著；范文瀾注《文心雕龍注》（臺北：學海出版社，1988 年），頁 255），可得知庾敳除了現存的兩篇作品外，至少還有〈客咨〉一文，可惜此文現已亡佚。

²⁰ 同註 6，頁 1395。

²¹ 〈鵬鳥賦〉序曰：「鵬似鴉，不祥鳥也。誼既以謫居長沙，長沙卑溼，誼自傷悼，以為壽不得長。」（《全上古三代秦漢三國六朝文·全漢文》卷 15，頁 208-2。）雖然其序並非賈誼所做，然若結合賈誼生平與此段文字，可見賈誼創作〈鵬鳥賦〉時，情緒相當悲苦、抑鬱、不得志，故以鵬鳥來比喻自己的命運。

²² 〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》卷 36（北京：中華書局，1991 年），頁 1668-1。



惟質所建。真人²³都遺穢累兮，性茫蕩而無岸。縱驅於遼廓之庭兮，委體乎寂寥之館。天地短於朝生兮，億代促於始旦。顧瞻宇宙微細兮，眇若豪鋒之半。飄飄玄曠之域兮，深漠暘而靡玩。兀與自然竝體兮，融液²⁴忽而四散。

本章將以作品的外在形式與文學性為探討，並接續討論作品中的哲學意涵與言意之辨問題，分別理析「有意」、「無意」之義，進而深入論述分析，釋明其文學與思想呈現。

（一）玄言賦的形成背景

縱觀中國文學之流變，文學思想的嬗變與社會風氣和政治局勢密不可分，例如屈原之於《楚辭》、建安七子與「建安風骨」等。魏晉時期因時局混亂，文人名士為求明哲保身、安命避禍，選擇遠離朝廷，並高談「玄理」發其情致，「玄言文學」即應運而生。《文心雕龍·時序》（以下簡稱《文心》）對此文壇風氣即有下列記載，可見當時玄言文學之盛：

自中朝貴玄，江左彌盛，因談餘氣，流成文體。是以世極迍邐，而辭意夷泰，詩必柱下之旨歸，賦乃漆園之義疏。故知文變染乎世情，興廢繫乎時序，原始以要終，雖百世可知也。²⁵

玄言，乃指玄遠幽奧之語，《說文解字》云：「玄，幽遠也。象幽，而人覆之也。黑而有赤色者為玄。」²⁶「玄言文學」觀念的形成，決定於玄學的每一階段如何解決或看待「名教」與「自然」之間的矛盾。²⁷在清談轉為文字的過程中，玄學家開始思考如何運用玄思，巧妙、迂迴地表達自我想法而不招患，這些文士憑藉著老莊思想的語意而創作，自覺地將玄學融入文學中，產生以道為文學創作的最高原則和境界，帶來文學觀念上的變化，²⁸這類型作品因此成為探討魏晉文風的重要資料。其次，玄言賦不同於兩漢時期的大賦、修辭雕琢華麗的駢賦，是指以談論玄理，表現作者人生觀和生活情趣為內容的文學類型，可視為魏晉玄學清談風氣的結果，藉由玄理的闡發、對之深刻的體悟，又反使清談風氣愈盛，促進玄學思想的傳播。玄言文學的蓬勃發展，使得言意之辨的論理模式在文壇被廣用，而遊走於文意間的情感，亦能使思想交攝融合，讓魏晉時期的文學藝術更為精彩且動人。袁峰先生的看法正可證作品與思想之間的緊密關係：

²³ 「真人」的概念來自《莊子·大宗師》：「不忘其所始，不求其所終；受而喜之，忘而復之，是之謂不以心捐道，不以人助天。是之謂真人」其疏云：「捐，棄也。言上來智惠忘生，可謂不用取捨之心，捐棄虛通之道；亦不用人情分別，添助自然之分。能如是者，名曰真人也。」（〔清〕郭慶藩撰，〔唐〕成玄英疏《莊子集釋·大宗師》〔北京：中華書局，1995年〕，頁229。）意即凡事順其自然，不忘始終，不強調人為，如此可達到心靈解放，至「真人」之境。

²⁴ 郭象注「融液」之義為「以死為反」，其疏曰：「以死為反，反於空寂；雖未盡於至妙，猶齊於死生。」可解釋為超脫生命限制的狀態，是精神追求之最高境界。」（《莊子集釋·庚桑楚》，頁802。）

²⁵ 《文心·時序》，頁675。

²⁶ 陳昌明：《沉迷與超越——六朝文學之「感官」辯證》（臺北：里仁書局，2005年），頁227。

²⁷ 崔世崙：《魏晉玄言文學思潮研究——以玄學與文學之間的交涉為主題》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2001年），頁7-8。

²⁸ 張強：〈言意之辨發生的歷史及其文學闡釋〉，《文藝研究》第5期（2002年），頁47。



文學與玄學都寓意體用，但玄學的體意偏重於作用人的思想，而文學的體意偏重於作用人的感情。偏於思想的「意授於思，言受於意」(《文心·神思》)，「課虛無以責有，叩寂寞而求音。」(《文賦》)；偏於感情的「思樂」、「悲哀」都不停留於思想本身，而是「談歡則字與笑並，論戚則聲共氣偕。」(《文心·誇飾》)²⁹

在文學發展史上，玄言賦有其積極意義，它擴大賦作的題材，開啓賦中言理之先河。許多賦作在談玄論道的同時，直接或間接地表現對現實的不滿，具有言哲理、有寄託、多遐思之特色。³⁰《意賦》多處運用莊子思想中「真人」、「齊生死」等概念，不但發揚老莊「無為」³¹、追求心靈解脫之思想，更將處在魏晉時代的名士風度與學識展露無遺。如陸機所說「課虛無以責有，叩寂寞而求音。」(《文賦》)即指將抽象的思想化為具體的文字，無聲地表達出真實情感，藉由賦體句法自由中見韻律，帶有節奏感的藝術特質，從中寓人生之感，這都可視為庾敳對於當時文學風潮的掌握及創作的特意安排。

(二)《意賦》之文學性

從玄言賦此類型的文學所延伸而出之論題，便是作品本身的美學性。「所謂風，是作品在內容方面情趣思理的深刻有力的表現，它依賴運思命意的工夫；所謂骨，是作品在形式方面文辭的有力的表現，它依賴於酌理修辭的技巧。」³²其為《文心》強調情意與辭采的「風骨」概念，若以《意賦》為例，可看出作者大量使用老莊、玄學思想，在簡短的篇幅中，表現出對老莊思想的企慕、逍遙境界的嚮往，並就生死、真俗、有無、虛實之間對辯，經由層次的堆疊，營造出渺遠之境，最終引領到天人關係，萬物歸一。若單純以文學性而論，《意賦》通篇體地掌握文體和文采之間的分際，娓娓道出對生命的反省和理想，其功力可見一斑。對此，潘華琴先生於文字語言展現與作家情感有以下看法：

文學言語活動中語言創作並不是語言自覺地向內在情感聚攏、迎合的單向活動，相反地，文學語言是內在情感在語言形態上的自我賦形、自我言說，這一活動的發生前題便是文學言語與個體生命的內在同性。³³

神思活動必伴隨感情、思想而活動，神思與感情、思想共同為構成文學的要素。³⁴在當

²⁹ 袁峰：《魏晉六朝文學與玄學思想》（西安：三秦出版社，1995年），頁114。

³⁰ 李紹華：〈玄言賦淺論〉，《武漢科技大學學報》（社會科學版）第4期（2002年7月），頁92。

³¹ 《晉書·列傳》卷50載：「嘗讀老莊，曰：『正與人意闇同。』」（頁1395）可見庾敳對於老莊之學相當了解、透徹。

³² 廖蔚卿：《六朝文論》（臺北：聯經出版社，1978年），頁72。此章內容是針對《文心》、《詩品》中的「風骨」概念做深入探討與舉例。

³³ 潘華琴：〈“立象盡意”：內在情感的自我賦形——試論情感與語言的互塑關係〉，《中國文學研究》第4期（2007年），頁26。

³⁴ 廖蔚卿：《六朝文論》，頁66。本章以《文心·神思》篇為論基，來說明文章中感情、思想及想像之間的關係。



時的文學趨勢開始重視個人情感表現的風氣下，筆者認為，庾敳藉由簡短篇幅呈顯「舉其旨要」³⁵之性，並且透過「賦」的修辭藝術來揭露自身情思，故於文字中不但能讀到作者精鍊的語言，其作品亦成為抒發己感的管道，使後人感受到身處亂世的無奈和掙扎，如當中「真人都遺穢累兮，性茫蕩而無岸。縱驅於遼廓之庭兮，委體乎寂寥之館」，便是明知於現實找到心靈歸屬已不可得，而發出的感嘆與對逍遙之境的嚮往，可看出這些苦悶且悲憤的士族，明白在現實生活裡已無法獲得安定與滿足，只能依恃形而上、玄之又玄的想像，馳騁在自己建構的理想世界中。而鄭毓瑜先生則認為作家的創作情感會隨時受到外在環境改變而產生「流動」：

如果個我是以一種氣態出現，那麼所謂「個體自覺」，不但不僅僅是內心的自覺，也不會是一個有獨特個性或整一表現的個體，反而是隨時牽引環境的變動狀態。³⁶

以此反觀〈意賦〉，庾敳認為「人」的存在僅是自然界中的滄海一粟，雖然形體無法與天地共存，然而人之「神」與「氣」卻能超越肉身的限制，達到更高層次，如原文中「天地短於朝生兮，億代促於始旦。顧瞻宇宙微細兮，眇若豪鋒之半。飄颻玄曠之域兮，深莫暘而靡玩。兀與自然竝體兮，融液忽而四散」，即是作者將自己的精神狀態與自然相結合，接受其牽引和流動，悠遊於玄冥之境。庾敳在行文間觀察宇宙萬物衍化和流變，並結合個人在政治、社會之經歷以及文字中濃厚的出世思想，點出「豁情」之思，³⁷以求人生之超脫，追尋真實自我，此受到外在變化而與內心狀態產生牽制與變化，便是庾敳生命之「個體自覺」，經過「哲理」與「情」的交流，藏寄玄趣於文字中，使整篇作品有「通彼我之懷」的意味。

不同於屈原〈離騷〉、賈誼〈鵬鳥賦〉因抑鬱不得志的寫作背景，庾敳一開始即以「萬物歸一」的概念來立其「意」，文中那渾沌茫蕩的天地給人一種無以自拔的沉淪之感，呈現出無限遼廓與無邊寂寥，於是〈意賦〉的「有意無意」，就如同庾子嵩的心境，是一種自我放逐的預告，為處亂世中的告別姿態。³⁸庾敳藉已有學識及文學造詣，將人生歷程化為辭賦，他對政治將帶來的「人禍」預感一直存在，雖不便明確表達憂心，卻又不願苟且偷生。因此，其文學作品表面宣揚淡然處世的生命哲學，在更深層處則隱含著對於時局失望、渴望遁世的心願，可視為庾敳對整個社會的「憂生傷亂」，即因時事的感慨引發生命的憂思，憂生的對象則是個體或群體生命的價值、意義；傷亂的對象是

³⁵ 《世說·賞譽》41 注引《名士傳》曰：「敳不為辨析之談，而舉其旨要。」（頁 413）若綜合前章關於庾敳為人的記載與相關資料，以及目前所流傳的庾敳作品皆為短篇，或可推斷庾敳的語言風格以簡明扼要為特色。

³⁶ 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版社，2012 年），頁 102。

³⁷ 胡大雷：〈論玄言賦“有意無意之間”的敘寫方式〉，收入氏著《中古賦學研究》（廣西：廣西大學出版社，2011 年），頁 156。

³⁸ 鄭毓瑜：〈直諫形式與知識分子——漢晉辭賦的擬騷、對問系列〉，《中國文史研究集刊》第 16 期（2000 年 3 月），頁 203-204。



整個時局，是民族和社會的命運、興衰，兩者體現在賦中相互錯雜。³⁹如賈誼〈鵬鳥賦〉曾道：「眾人惑惑兮，好惡積億；真人恬漠兮，獨與道息。釋智遺形兮，超然自喪；寥廓忽荒兮，與道翱翔。乘流則逝兮，得坻則止；縱軀委命兮，不私與已。其生兮若浮，其死兮若休。」⁴⁰想像是伴隨感情及思想而產生的一種聯想或幻想作用，在經過想像的融合與創造後，從作品的文字技巧與論辨中彰顯出其力量，呈現作者個性及才氣活動的現象，⁴¹其中豐沛的情感，正是文學的「生命力」。

因此，庾敳的〈意賦〉在玄言賦基礎上，運用簡短文句以及玄學語言，呈顯出作者的原有性格，再結合才情加強作品的文學性，而此透過情思、學識、想像調合所創作出的作品，可視為作者的一種「有意」之作，不但表露其意識，更能突顯出作品中的核心思想——「體道通玄」的思辨與哲學論證，到最終萬生歸於自然，使讀者在作品中體會「心無」之境。

四、「有意無意」中得「言意」：「言不盡意」與「得意忘言」

關於〈意賦〉「有意無意」之說，實出自以下：

庾子嵩作意賦成，從子文康見，問曰：「若有意邪？非賦之所盡；若無意邪？復何所賦？」答曰：「正在有意無意之間。」⁴²

庾敳回答的「有意無意」一句，似可從《莊子·山木》「周將處乎材與不材之間」⁴³見其端倪。不過，閱讀〈意賦〉全文，可見整篇賦多運用老莊思想的觀念與辭彙，例如「至理歸於渾一兮，榮辱固亦同貫」為莊子體用如一、榮辱同貫的精神觀；「存亡既已均齊兮，正盡死復何歎」、「委體乎寂寥之館，天地短於朝生兮」則是齊生死、任自然的生死觀及宇宙觀，全篇通過「通玄感無」的內容，顯出庾敳虛無人生觀，是一篇玄學思想相當濃厚的玄言賦。然而，作家藉由文體及結合自身情思而出的作品，當中的文字能否「精準」契合其所述，或僅為一種「象徵性」的符號展演，著重的是言外之「意」，此即牽涉到「言」與「意」之間的關係。基此，筆者以為庾敳所回應的「有意無意之間」，應是以理解莊子言及含義後所發之感觸。而「無意」所涉及到的哲學思考，正為魏晉思想最重要的哲學命題之一——言意之辨。

言意之辨、本末之辨、名教與自然之辨是魏晉玄談的幾個基本形上學命題，玄學家對這些抽象的理論問題進行思考和討論時，多帶有濃郁的純理性思辨特徵。魏晉時期賦

³⁹ 程章燦：《魏晉南北朝賦史》（江蘇：江蘇古籍出版社，1992年），頁148-149。

⁴⁰ 《全上古三代秦漢三國六朝文·全漢文》卷15，頁208-2。

⁴¹ 廖蔚卿：《六朝文論》，頁63。

⁴² 《世說·文學》75，頁256。

⁴³ 《莊子集釋·山木》，頁668。本段意旨：人不應被外在框架和世俗規範所侷限，以「無用之用視為大用」的角度詮釋，強調順應自然、不役於物，並回歸觀照自身的重要性。



體文學受其浸染，表現出來的思維方式亦受玄風影響，具有辨證和以簡御繁的特徵。⁴⁴ 而莊子對於言、意之間的關係，曾提出幾種可能的連結性，例如〈天道〉所述：

世之所貴道者，書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也。⁴⁵

以及〈秋水〉對於言、意、物三方連結的說明：

可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。⁴⁶

以上兩則引文，可見莊子認為「意之所隨，不可言傳」，並著重超越「言」、「意」之外的一種直覺體驗或感悟，而此境界即是「道」，⁴⁷此道是超越言象之表的。因此，人應以了解「言」與「意」做為一種方式，藉此做為體悟真理的途徑，才能獲得「道」的真諦。

魏晉玄學的言意之辨，源於漢末的名理學，為漢晉之際在品評人物時，所遭遇到人的言語外貌與其精神之矛盾關係問題，⁴⁸意即於知人、識人時，必須「觀其形」，僅憑藉語言形容將無法「達意」，而衍伸出「言不盡意」之論，成為魏晉時期的論證課題。在言意之辨之下最重要的論理為：言盡意論、言不盡意論、忘言得意論，以及寄言出意論⁴⁹。若觀〈意賦〉之「言意」問題，首先從文康所云：「若有意邪？非賦之所盡；若無意邪？復何所賦？」，可看出是對庾敳創作動機的質疑，似從「言不盡意」的立場而出，然庾敳所應「正在有意無意之間」當中的妙思，究竟屬於言意之辨的何種性質，即須辨明。

在言意之辨的義理中，歐陽建⁵⁰所主張的「言盡意論」與庾敳所稱「有意無意」兩

⁴⁴ 侯立兵：《漢魏六朝賦多維研究》（北京：人民出版社，2007年），頁148。

⁴⁵ 《莊子集釋·天道》，頁488。

⁴⁶ 《莊子集釋·秋水》，頁572。

⁴⁷ 沈維華：〈試論《莊子》的言意困境與審美超越〉，《中國學術年刊》第29期（秋季號）（2007年9月），頁17。

⁴⁸ 許抗生等著：《魏晉玄學史》，頁294。

⁴⁹ 「寄言出意」論為郭象注解《莊子》之方法，稱為「隱解」。郭象於《莊子·山木》「栗林虞人以吾為戮，吾所以不庭也。」一句注曰：「夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上摶擊乎三皇，下痛病其一身也。」（《莊子集釋·山木》，頁698）。其意指以《莊子》內文為本，藉莊子之言別出新義，扭曲原本本意，其目的為試圖調和「自然」與「名教」之衝突，而歸於「跡冥」圓融，以其成玄學之言。（江建俊《魏晉玄理與玄風研究》（上），頁116）。「寄言出意」論可視為王弼「忘言得意」論體系的分支，不過王弼主張「言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。」得見「言」與「意」之間的關係具有連結，「言」並非僅為寄託之詞，是觀「象」之基礎，得「意」的根本。「寄言出意」論為郭象詮釋《莊子》思想獨到之處，為一注解方法，此為王弼「忘言得意」論之脈絡開展，亦非言意之辨的論爭要點，故特於此討論，不再於正文中重覆論證。

⁵⁰ 歐陽建其人，據《晉書·列傳》3載：「歐陽建，字堅石，世為冀方右族。雅有理思，才藻美瞻，擅名北州。」（頁1008）。其著名名論為〈言盡意論〉，《世說·文學》21云：「王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意，三理而已。」（臺北：華正書局，2003年）。其論源起於「蔣公之論眸子，鍾傅之言才性，莫不引此為談證，而先生以為不然。」（〔唐〕歐陽詢撰《藝文類聚》卷19（上海：上海古籍出版社，1999年），頁348）可見歐陽建是反對「言不盡意」論。〈言盡意論〉認為：「名



者間的連結較無直接關係，故〈意賦〉是否屬「言盡意」論的類型，本文對此不深入分析。而〈意賦〉中的「無意」，究竟屬於「言不盡意」是「忘言得意」，其見解多有分歧，實有待商榷。有學者認定其為「言不盡意」者；⁵¹亦有綜合兩說，為庾敬的「在有無之間」一方面道出玄學「言不盡意」，但「言」仍為得「意」之工具，二者皆不能廢，⁵²此似從「言不盡意」衍伸出不廢言的重要性；另外有其他意見主張〈意賦〉強調言在有意無意之間，正是得意忘言的進一步發展，係對言、意的一種超越，是言意雙遣的說法，⁵³但在論文的其他篇章中又認為其應該歸於得意忘言之類型，在整體論文架構中卻將其歸類於「言不盡意」體系，顯見矛盾。因此，〈意賦〉此篇玄言賦的玄學語言屬性，究竟為言意之辨的何種類型，應有先釐清兩者間相異處之必要，並加以界定作品。此外，庾敬身為庾氏家門「儒道雙修」第一人，於〈意賦〉的「有意無意」之間，是否體現魏晉玄理中結合儒道兩家「將毋同」的概念，亦是本章欲觀照之重點。

（一）言不盡意論

「言不盡意」論為荀粲⁵⁴所主張，以《周易·繫辭傳上》「書不盡言，言不盡意」思想立論：

蓋理之微者，非物之象所舉也。今稱「立象以盡意」，此非通於意外者也，「繫辭焉以盡言」，此非言乎繫表者也。斯則象外之意。繫表之言，固蘊而不出矣。

55

荀粲認為，若過度依賴或是看重語言來作為理解知識的途徑將不可行，「言」僅是一種傳達媒介，無法清楚釋「意」，終究無法完成表意、達意，即使對於聖人之言或著述皆能融會貫通，還是不能完全理解其意——對於道的體悟。而吳甌先生對「言不盡意」的理解，認為其必須從「言內」到「言外」才能完整掌握義理之精義：

逐物而遷，言因理而變，此由聲發響應，形存影附，不得相與為二矣。苟其不二，則言無不盡矣，吾故以為盡矣。」（〔唐〕歐陽詢撰《藝文類聚》卷 19，頁 348），歐陽建特別看重語言的重要性，認為「意」與「言」兩者是一種形影不離、劍及履及的關係。然而〈意賦〉是以形上概念及老莊思想以寄情，並且文康發「若有意邪？非賦之所盡；若無意邪？復何所賦？」一句，已明確排除「言盡意」論的可能，故本文不再多加討論。

⁵¹ 其見解可參照：王暉：《兩晉時期庾氏家族及其文學研究》（甘肅：西北師範大學碩士論文，2012年6月），頁35，其行文間並未提到忘言得意之說，因此筆者將之歸類於主張「言不盡意」論者。

⁵² 趙燕：《漢魏六朝潁川庾氏家族與文學》，頁16。另，莊耀郎先生主張「言不盡意」為方法論，王弼所主張的「忘言得意」為注解、詮釋經典的方式，最終仍應回歸到「言不盡意」的概念。（莊耀郎：〈言意之辨與玄學〉，《哲學與文化》第30卷第4期（2003年4月），頁18-19。）

⁵³ 黃金柳：《魏晉玄學言意之辨及其對後代詩學理論之影響》（高雄：國立高雄師範大學博士論文，2006年），頁192。

⁵⁴ 荀粲，字奉倩。其家門出身儒學，然荀粲卻獨好老莊之學，何劭〈荀粲傳〉曰：「粲獨好言道，常以為『子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞。』然則六籍雖存。固聖人之糠粃。」（《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文·荀粲傳》卷18，頁1557-1。）在言意之辨的論題下，主張「言不盡意」，主張此論的代表人物為嵇康、張韓等人。

⁵⁵ 《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文·荀粲傳》卷18，頁1557-1。



言之為用，原不限於指物也。而荀粲認為六經並非辨物學、物理學，而是心性學、義理學；六經之語言非指物語，而是表現語；讀六經固不可死於章句之下，亦不可因其言與意之間，無應之關係，即視同糠粃。讀表現語，須由「言內之意」通向「言外之意」。⁵⁶

循此邏輯，便可證《莊子·秋水》所論「言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗」之「超言象」之路，⁵⁷對於真理的境界，應是由個人的領會與神思而成。

若將「言不盡意」論運用到文學作品中，即是陸機〈文賦〉所云「意不稱物，文不逮意。」說明意、物、文三者之間無法完全契合，並且精準無瑕的表達作者本意。總體而言，「言不盡意」論的特徵為意在先而言在後，語言的功能是為了「表達」意義，屬於傳達工具之性質，⁵⁸可視為「言不及意」的具體化。

（二）得意忘言論

至於「得意忘言」論，其思想萌芽可見於《莊子·外物》：

筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！⁵⁹

筌與蹄分別為捕魚和獵兔的工具，莊子以此說明人一旦抓獲魚兔後，便可忘記原本的器具，延伸說明「言」與「意」之間的關係，並以「體道」為最終依歸。而成玄英結合魏晉的玄學理論認為：「亦猶玄理假於言說，言說實非玄理。魚兔得而筌蹄忘，玄理明而名言絕」⁶⁰即是認為人不應執著探討語言本身，應跳脫於原有框架，藉由語言進入形上的精神境界，才能真正體會玄理的精髓。

其次，王弼《周易略例·明象》中曾針對言、象、意三者的關係詳細闡述：

夫象者，出意者也；言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。……是故，存言者非得象者也；存象者非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則忘象者乃得意者也。忘言者乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。⁶¹

雖然〈明象〉篇之主旨是王弼對於《周易·說卦》中的卦象說明提出異議，不過其在建

⁵⁶ 吳毗：〈言意之辨與魏晉明理（五）——荀粲論「言意離」〉，《鵝湖月刊》第122期（1985年8月），頁32。

⁵⁷ 江建俊：《漢晉學術論稿》（臺北：學海出版社，1984年），頁81。

⁵⁸ 劉原池：〈從“得意而忘言”析論莊子的語言思維模式〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第24期（2008年6月），頁39。

⁵⁹ 《莊子集釋·外物》，頁944。

⁶⁰ 《莊子集釋·外物》，頁944。

⁶¹ 〔曹魏〕王弼：《周易略例·明象》（臺北：成文出版社，1976年），頁21-23。



立辯駁前提時，涉及到言意之辨的議題，並將言、象、意三者的性質與作用詳細分辨。觀上述引文，王弼將之分為三個層次，第一是從意到象的「思理之致」，接著是從象到言之「徵實」，最後為從言到意之「含章司契」，⁶²此進路意指從抽象的「意」為能明確表達，輔以具體化、平面性之「象」，其次由平面之「象」到立體、更富變化性的「言」，而建立「言」的系統後，再與形上之「意」調整，最終達到契合之境，三者之間緊密相繫，缺一不可。此處引用湯用彤先生對「忘言得意」的看法：

魏晉南北朝文學理論之重要問題實以「得意忘言」為基礎。言象為意之代表，而非意之本身，故不能以言象為意；然言象雖非意之本身，而盡意莫若言象，故言象不可廢，而「得意」（宇宙之本體、造化之自然）須忘言忘象，以求「弦外之音」、「言外之意」，故忘象而得意也。⁶³

由此演繹進路，能見王弼雖強調「意」的抽象性，然他仍肯定「言象」的功能性，並且強調無形之「意」與具體「言象」的內部連結和不可分關係⁶⁴，認為「言象」是「得意」的最佳途徑。王弼藉由這三者的積累、醞釀，在「得意忘言」基礎上，衍伸出其他名理，如「崇本息末」、「守母存子」之論，皆是追求最高層次——「無」之境界，由此可見「得意忘言」論是魏晉學術極重要的形上學理論。

歸結以上王弼與湯用彤先生的說法，對得意忘言論之內涵可理解為：在面對追求理性的思考邏輯與表達精準的語言過程中（意）的同時，儘管內在的生命能量奔流不息，卻也是不可描述與觸摸，但意象（象）的建立卻使無形的情感獲得了有形的表現（言）。⁶⁵因此，「得意忘言」論在文學中的態樣，主要是從釋義角度，依循著建立的語言脈絡，講者（傳達主體）解意、釋意，企圖使聽者或讀者（接受客體）從中掌握「意」、「象」之精義，達到「得意」的目的後，文字的地位就成為其次。然而，文字的意義並不侷限於一種解釋，此即為「象」的不同面向，藉由對「象」的理解程度和相異角度，將使得「意」會具有不同層次與境界，此即為文學之多重詮釋。

（三）〈意賦〉的「言意」之思

經由前述說明可知「言不盡意」論與「得意忘言」論的要義，但如何清楚辨析兩者間不同處，實為待釐清之課題，以下引述湯用彤先生對此所持看法：

蓋「言不盡意」，所貴者在意會；「忘言忘象」，所貴在得意，此則兩說均輕言重意也。惟如「言不盡意」，則言幾等於無用；而王弼則由認言象乃用以盡意，並謂「盡象莫若言」、「盡意莫若象」，此則兩說實有不同。然如「言不盡意」，則自可廢言，故聖人無言，而以意會；王弼為言象為工具，只用以得意，而非

⁶² 袁峰：《魏晉六朝文學與玄學思想》，頁 117。

⁶³ 湯用彤：〈魏晉玄學與文學理論〉，收錄於《魏晉玄學論稿》（上海：上海古籍出版社，2001 年），頁 209。

⁶⁴ 許抗生等著：《魏晉玄學史》（西安：陝西師範大學，1989 年），頁 298。

⁶⁵ 潘華琴：〈“立象盡意”：內在情感的自我賦形——試論情感與語言的互塑關係〉，頁 28。

「意」之本身，故不能以工具為目的，若滯於言象則反失本意，此則兩說均終主得意廢言也。⁶⁶

由以上引文，可知它們的相同之處是著重思想而語言為次，主要目的則在追求「意」，即是「道」的體現。但兩者之間最大的不同，實為對於「言」的態度。「言不盡意」論主張語言無法完全通感析神，使得語言形同「糠粃」；「忘言得意」論則是重視語言符號的中立性，回歸到「制名以指實」的概念，則可「莫若以明」，避免固執於名相，不被其所縛，因為最終的境界並非在文字裡，而是對於「意」的會通，⁶⁷從中獲得玄解之妙。

從漢代到魏晉時期，隨著思想的勃發以及玄學理義的爬梳，使得文學達到相較於漢朝前所未有的發展，連帶影響魏晉文人自覺意識增強，最明顯的印證便是文學從原本「文以載道」的功能，成為自我述說，或是展現名士情性的載體，使得抒情文學在此時期取代中國儒家以實用性為內容的特性，成為中國文學的骨幹。⁶⁸觀〈意賦〉語言及意象運用，可知庾敳取材於莊子概念、玄學語言，莊周對「真人」體道的真理，使人能得其意，達到「逍遙」、「任情」之境界。從文字與內容的分析，可解讀為庾敳並非視「言」為無物，而是在語言文字之間展現其心靈生命情懷，企圖使讀者得其文字之「義」，進而得「意」。因此筆者認為庾敳在文字中帶著「無意」的這一面向，並非「言不盡意」的開展，應屬王弼「忘言得意」之類型。

綜合兩章所述，此處對於〈意賦〉中的「有意無意」之義或可有初步理解。在「有意」方面，庾敳運用賦體，以玄言的方式來表現老莊及玄學精神，讓「有意」中卻充滿其思想中的「無意」，欲讓讀者進入玄理世界，最終達到「體無」，此時作品「有意」的「文字」也就完成任務，成就作品中欲表達的「無」。從表達「無意」的層面來看，賦的創作目的雖是要表達現實中的「意」，然玄言賦之特性是敘述玄學的「意」，所以作品中的文字就不會是直接描寫真實生活裡的「意」，因而創作目的之「意」就變成「無意」，⁶⁹此與前述「言→象→意」的三層遞進方式的理解相符，然在「意」的表達上，是以「無」為核心的玄言而鋪敘，因此於作品有意「文字」本質上實為「無」，此為兩層「意」的理解。而經由作品當中的語言開展出人生哲理與隱含的勸誡，使得人們在獲得啟發的同時，「忘言得意」，朝向邈遠的形上自由國度邁進。

魏晉時期儒、道合之表現於言行，若恰到好處，能讓自身在亂世中避禍遠害，並顯其高雅情趣，而調和儒道之「冥」處，即是「玄」，其足以立身立言，⁷⁰故玄學做為會通儒道兩家的思想，正可用「將毋同」⁷¹做為基礎，在自然與名教之間尋求最適的精神出

⁶⁶ 湯用彤：〈魏晉玄學與文學理論〉，頁 199。

⁶⁷ 江建俊：《漢晉學術論稿》，頁 84。

⁶⁸ 崔世崙：《魏晉玄言文學思潮研究——以玄學與文學之間的交涉為主題》，頁 276。

⁶⁹ 胡大雷：〈論玄言賦“有意無意之間”的敘寫方式〉，《中古賦學研究》，頁 159-160。

⁷⁰ 江建俊：《魏晉玄理與玄風研究》（上），頁 27。

⁷¹ 「將毋同」為阮修之語，見《世說·文學》18（頁 207），後人注疏和現今學者對此三字有從字義、語句結構、上下文連結不同方面而為詮釋，不過，若要準確了解「將毋同」之真義，應將玄學視為融合儒、道兩家的思想作為理解基礎。



路。總體而觀，〈意賦〉的文學形象與意涵符合庾敳所稱「有意無意」之間，意即在「有」、「無」中不斷的反覆循環，不受拘縛，明其理而立其論，最後達到「會心」、「得其意而忘其言」之目的，此正為〈意賦〉一文的高深之處。

五、結語

劉勰云：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」⁷²其中「自然之道」之義，乃是融合老莊的道德義旨和孔儒的名教內涵，成為文學的根本。⁷³身為庾氏家門思想轉折時期的人物，將兼容儒道兩種學說的特質，反映在〈意賦〉的創作理路和企圖。⁷⁴庾敳把文字視為一種捕捉思維的工具，在「有意」當中來說明「無」的思想與高遠情致，但並非把語言文字棄之敝屣，而是當做一種「得意」之途徑，因此〈意賦〉這篇作品正體現庾敳藉著「有意」的文學形式直抒胸臆，符合儒家的實用主義。另一方面，庾敳在「無意」方面的鋪陳，是以老莊思想為核心，進而開展出對於生命的有限、際遇的無常、名利的虛空，以及尋求解脫的期盼，用文字來詮釋抽象的道和人生觀，表達追求「自然」的真諦。故「無意」的意向呈現，庾敳以「忘言得意」的精神來傳達的作品主旨——「體無」。綜合兩者，與劉勰在《文心》中傾向以儒家理性主義為內核，但在這內核中又構築《老子》「道法自然」的外殼，所成為的「自然之道」不謀而合，⁷⁵也就是作家創作的初衷——在「有」之中體現「無」，即是「以無為體，以有為用」的玄學理論。而從〈意賦〉之深義擴展到當時期的玄學風氣，或可以下段引文而概括：

魏晉人生觀之新型，其期望在超世之理想，其嚮往為精神之境界，其追求為玄遠之絕對，而遣資生之相對。從哲理上說，所在意欲探求玄遠之世界，脫離塵世之苦海，探得生存之奧秘。⁷⁶

其次，若由作品鍵結到魏晉知識份子的創作心態，以下這段從「孝」為例的探討，或可以將之說明魏晉文人在創作時「有意」及「無意」的複雜心態：

群體的「無意」，其實質是整體性的禮教規範對於個體生命衝動的束縛；而表現出來的，是個體的「自發行為」。司馬氏以包括「孝」在內的儒家名教治天下；而反「名教」的狂狷之士中卻不乏大孝子，如「毀幾滅性」的阮籍。魏晉名士的盡孝，並非「有意」為之，亦非被迫發生，而是一種「自發」的行為。孝，作為一種「群體性無意」，不僅與個體「有意」的社會行為（越名教而任自然）構成尖銳的矛盾，甚至與個體「無意」的生命行為（任誕放達）也構成深刻的衝突。

⁷² 《文心·原道》，頁1。

⁷³ 袁峰：《魏晉六朝文學與玄學思想》，頁75。

⁷⁴ 王暉：《兩晉時期庾氏家族及其文學研究》，頁34-35。

⁷⁵ 關於劉勰「自然之道」的詮釋，請參閱：袁峰《魏晉六朝文學與玄學思想》，頁153。

⁷⁶ 湯用彤：《魏晉玄學與文學理論》，頁196。



魏晉文人在政治迫害、有苦難紓的環境下，雖然所持的應世之道呈現出多元面貌，例如劉伶縱酒、阮咸善樂，皆是以自身行為來「積極」的表達「消極」的反抗。然而，在其文學作品中，卻不難探出他們於暢情任性享受生命下，心中的壓抑與不滿，這兩種性格之間交互作用，雖能暫存其身，但最終往往走向悲劇的結局，而本文所探討的庾敳即是如此。《晉書》曾載：「為搢紳所推，而聚斂積實，談者譏之。」⁷⁸可見其應世之道是以聚財來建立形象，因而受到他人所諷，但從其另一篇留存作品〈幽人箴〉：「貴不足榮，利不足希，華繁則零，樂極則悲。」⁷⁹可看出實不好富貴之心與「繁華終成空」的感慨，此或可與王戎積財以「自晦」的形象相似，兩人的行為皆是面對亂世時的保身權宜之計，與真正心思有所相違。

庾敳身處永嘉亂局，看透政治險惡、人心不古，所以任其性、晦其智、達其情，縱酒論玄，以順應時勢。然而，即使在生活中也如同作品中所述「有意無意」、「以不變應萬變」的尋求安身之處，心中懷抱著「無執」的夢想，揣摩著執政者的意圖，以「守虛」求自保，庾敳終究還是亡於政治事件，這樣的情懷僅能到另一世界繼續追求「逍遙無待」之身罷。

⁷⁷ 李建中、李小蘭：《魏晉人：弄狂以流悲》（北京：東方出版社，2011年），頁140。

⁷⁸ 《晉書·列傳》卷50，頁1396。

⁷⁹ 《全上古三代秦漢三國六朝文·全晉文》卷36，頁1668-1。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔曹魏〕王弼：《周易略例》，臺北：成文出版社，1976年。
- 〔唐〕房玄齡等撰；楊家駱主編：《晉書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔南朝宋〕劉義慶著；〔梁〕劉孝標注；余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，2003年。
- 〔清〕郭慶藩撰；〔唐〕成玄英疏：《莊子集釋》，北京：中華書局，1995年。
- 〔南朝梁〕劉勰著；范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：學海出版社，1988年。
- 〔清〕嚴可均校輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1991年。

二、近人論著

（一）專書

- 江建俊：《漢晉學術論稿》，臺北：學海出版社，1984年。
- 江建俊：《魏晉玄理與玄風研究》（全兩冊），臺北：花木蘭文化出版社，2012年。
- 李建中、李小蘭：《魏晉人：弄狂以流悲》，北京：東方出版社，2011年。
- 侯立兵：《漢魏六朝賦多維研究》，北京：人民出版社，2007年。
- 胡大雷：《中古賦學研究》，廣西：廣西大學出版社，2011年。
- 袁峰：《魏晉六朝文學與玄學思想》，西安：三秦出版社，1995年。
- 許抗生等著：《魏晉玄學史》，西安：陝西師範大學，1989年。
- 陳昌明：《沉迷與超越——六朝文學之「感官」辯證》，臺北：里仁書局，2005年。
- 湯用彤《魏晉玄學論稿》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 程章燦：《魏晉南北朝賦史》，江蘇：江蘇古籍出版社，1992年。
- 甯稼雨：《魏晉風度——中古文人生活行為的文化意蘊》，北京：東方出版社，1992年。
- 廖蔚卿：《六朝文論》，臺北：聯經出版社，1978年。
- 鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版社，2012年。
- 盧盛江：《魏晉玄學與中國文學》，江西：百花洲文藝出版社，2002年。

（二）學位論文

- 王暉：《兩晉時期庾氏家族及其文學研究》，甘肅：西北師範大學碩士論文，2012年6月。
- 崔世崙：《魏晉玄言文學思潮研究——以玄學與文學之間的交涉為主題》，臺北：國立臺灣師範大學國文學系博士論文，2001年。



黃金榔：《魏晉玄學言意之辨及其對後代詩學理論之影響》，高雄：國立高雄師範大學國文學系博士論文，2006年。

趙燕：《漢魏六朝潁川庾氏家族與文學》，中國：廈門大學碩士論文，2007年。

樂楨益：《魏晉玄學與辭賦》，江西：江西師範大學碩士論文，2007年4月。

（三）期刊論文

吳毗：〈言意之辨與魏晉明理（五）——荀粲論「言意離」〉，《鵝湖月刊》第122期，1985年8月，頁31-32。

岑溢成：〈魏晉「言意之辨」的兩個層面〉，《鵝湖學誌》第11期，1993年12月，頁17-36。

沈維華：〈試論《莊子》的言意困境與審美超越〉，《中國學術年刊》第29期（秋季號），2007年9月，頁13-31。

張強：〈言意之辨發生的歷史及其文學闡釋〉，《文藝研究》第5期，2002年，頁42-48。

曹虹：〈言意之辨與辭賦創作〉，《文學遺產》第4期，2004年，頁14-22。

莊耀郎：〈言意之辨與玄學〉，《哲學與文化》第30卷第4期，2003年4月，頁17-34。

劉原池：〈從“得意而忘言”析論莊子的語言思維模式〉，《高雄師大學報：人文與藝術類》第24期，2008年6月，頁19-39。

潘華琴：〈“立象盡意”：內在情感的自我賦形——試論情感與語言的互塑關係〉，《中國文學研究》第4期，2007年，頁25-28。

鄭毓瑜：〈直諫形式與知識分子——漢晉辭賦的擬騷、對問系列〉，《中國文史研究集刊》第16期，2000年3月，頁151-212。



“Between Intention or Nonintention”: The Study of Meaning Based on Yu-Ai’s “Meaning Ode”(Yi-Fu)

Hsu, Yung-ling

Abstract

Because they lived in a chaotic situation and aristocratic political environment, the intellectuals in the Wei-Jin dynasty either chose to behave unruly or focused on express their emotion by writing to avoid misfortune and criticize the society ironically. Meanwhile, due to the prosperity of empty talk in the Wei-Jin dynasty, the metaphysical poetry and ode, also known as “San Xuan” (Three Profundities), emerged to meet a historic destiny. Not only did writers show their writing talents, but explored and discussed metaphysical meaning freely. Besides, intellectuals could also established an ideal wonderland in their minds.

Among the literatures which depend on the idea of Taoism (Lao-Zhuang) and empty talk, this paper will mainly focus on discussing the meaning in Yu-Ai’s “Meaning Ode” (Yi-Fu). Firstly, Yu-Ai’s background of personal life and thought will be introduced. Followed by stylistic and literary analysis, the paper is going to utilize metaphysics methodology to illustrate the distinction between “language and meaning”. Results will provide us better understanding of Wei-Jin intellectuals’ hopelessness and regretfulness toward the society and politics of the period through the discussion of Yu-Ai’s “Meaning Ode”(Yi-Fu).

Keywords: metaphysics ode, intention or nonintention,
to attain the meaning and to forget the word, Yu-Ai,
Meaning Ode(Yi-Fu)

謝靈運〈山居賦〉及自注的隱逸思想探究

黎 思 文*

提 要

〈山居賦〉是謝靈運從永嘉太守任上稱疾去職歸隱始寧山居莊園所著，全文收錄于《宋書·謝靈運傳》，賦中敘述了莊園地理環境、種植和建築狀況及謝靈運的佛道玄思想等，通過自注表達了其隱逸心志。考察〈山居賦〉文本可見謝靈運「選自然之神麗，盡高棲之意得」的隱逸狀態，以及因政治避禍、年衰疾至、順從性情等因素的交織而進行的仕與隱的調和。謝靈運企圖以隱居來改變漸趨下風的權利鬥爭，以悠遊山水林泉的方式排遣內心的苦悶和矛盾，將寄託訴諸宗教思想達到心靈的超脫。以謝靈運為切入點或許可以窺測在嚴峻形勢下的南朝士人的隱逸觀。

關鍵詞：謝靈運、〈山居賦〉、自注、隱逸

* 深圳大學文學院中國語言文學系碩士生



一、前言

謝靈運生平事跡載於沈約《宋書·謝靈運傳》和李延壽《南史·謝靈運傳》。《宋書·謝靈運傳》篇幅較長，除記錄謝靈運行跡之外，還全文收錄〈撰征賦〉和〈山居賦〉，其中又以〈山居賦〉較為特殊，該賦有謝靈運自己作的序和注，傳末有沈約的〈謝靈運傳論〉。因此，可將《宋書·謝靈運傳》大致分為三個部分：謝靈運行跡、〈撰征賦〉和〈山居賦〉、〈謝靈運傳論〉。而《南史·謝靈運傳》文字承襲《宋書·謝靈運傳》，但將〈撰征賦〉和〈山居賦〉全文刪去。比之《宋書》，足見沈約對於上述二賦價值之重視。

《宋書·謝靈運傳》所載〈山居賦〉並序及自注，主要包括莊園化園林景觀的描寫、日常生活狀況的敘述和隱逸情志的抒發，囊括菜蔬藥材、水草竹木、蟲魚鳥獸、亭臺樓閣、山川形勢、仙佛人物、采拾耕作，借景抒情，託物言志，清楚地表達了謝靈運的創作意圖，形成了〈山居賦〉本文的內部注釋；加之本傳所載謝靈運行跡，形成了〈山居賦〉本文的外部證據。王次澄教授認為：

《宋書·謝靈運傳》中存錄謝氏〈撰征〉、〈山居〉二賦，分別代表了他仕、隱兩種相反相成的思想傾向。¹

本文試析〈山居賦〉並序及自注，以此探討謝靈運的隱逸思想。

二、謝靈運的隱逸歷程

謝靈運，陳郡陽夏人也。祖玄，晉車騎將軍。父瑒，生而不慧，為秘書郎，蚤亡。謝靈運出生於東晉世家大族的謝家，與當時的王家並列，最為顯赫，《新唐書》曰：

過江則為「僑姓」，王、謝、袁、蕭為大。²

從劉禹錫的「舊時王謝堂前燕，飛入尋常百姓家」的詩句中亦可見一斑。

與瑯邪王氏家族相比，謝家的崛起要晚了許多。王家因有擁戴之功，名冠當時，致有「王與馬，共天下」之說。輔佐晉元帝即位的王導，「朝野傾心，號為仲父」。而此時謝家的首要人物謝鯤纔不過是王導從兄王敦手下的一個長史而

¹ 王次澄：《〈山居賦〉與始寧墅莊園文化》，《魏晉六朝學術研討會論文集》（臺北：東吳大學中文系，2005年9月），頁202。

² 〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書·柳沖傳》（北京：中華書局，1975年），頁5677-5678。



已。³

謝氏地位後來居上源於淝水之戰。太元八年（383），前秦苻堅興兵南下，企圖一舉消滅東晉王朝。東晉謝安坐鎮建康，弟謝石至淝水與前秦大軍相距，侄謝玄率北府兵與秦軍交戰，大敗之。謝靈運在〈山居賦·注〉中說：

余祖車騎建大功淮、肥，江左得免橫流之禍。⁴

此後謝氏聲名大振，一躍成為江東望族，謝玄也因淝水之功封康樂縣公。謝靈運降生後，「幼便穎悟」，謝玄對他寵愛有加，且『甚異之，謂親知曰：「我迺生瑒，瑒那得生靈運！」』。⁵謝靈運童年時期，謝玄即因病辭世。待其成年，襲封康樂公，隨後為琅邪王大司馬行參軍，又改投劉毅帳下為記室參軍。這對當時以謝混為首的謝氏家族來說，是一個不小的錯誤和失敗，因為在其後劉毅與劉裕的鬥爭中，劉裕誅殺了謝混，「(劉)毅伏誅」。⁶此事給謝靈運的政治前途蒙上了一層陰影。儘管此後謝靈運出任劉裕的秘書丞，但劉裕對於謝氏採取的策略是剛柔并濟，對謝靈運則是「唯以文義處之，不以應實相許」。⁷在險惡的政治鬥爭中，謝靈運沒有把握任太子左衛率的機會，選擇與廬陵王義真交好，「構扇異同，非毀執政」，⁸再次釀成大錯，給權臣徐羨之等人可乘之機，直接導致了他在永嘉太守任上無奈而歸隱。

（一）第一次歸隱始寧

謝靈運的第一次歸隱是在永嘉太守任一週年以後，他「稱疾去職」，返回會稽始寧縣，住進了祖父留下來的始寧山居莊園。此次辭職歸隱，主要有三個原因。一、政治失利，劉裕死後，太子劉義符登基，政權掌握在司徒徐羨之手中，謝靈運被外放，廬陵王義真被殺，少帝劉義符被害。被迫外出任永嘉太守，謝靈運遠離了權利和政治的中心，他感到了政治前途之渺茫。二、年衰疾至，經過長途跋涉，謝靈運身體衰微，他在〈過始寧墅〉中說：

緇磷謝清曠，疲繭慚貞堅。拙疾相倚薄，還得靜者便。⁹

三、與意不和，出守永嘉前，謝靈運「既不見知，常懷憤憤」，過著一種鬱鬱不得志的生活；到永嘉後，謝靈運遊山玩水，遍歷諸縣，在自然山水中尋求閒情逸致和心靈解脫，

³ 李雁：《謝靈運研究》（北京：人民文學出版社，2005年），頁10。謝鯤（280-322），《晉書》卷四十九有傳。傳云：「卒官，時年四十三。」據南京戚家山出土之謝鯤墓志銘（載《文物》1965年第6期），鯤「以太寧元年十一月八亡」，生年以此推出。

⁴ 〔梁〕沈約：《宋書》（北京：中華書局，1974年），頁1756。

⁵ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁1743。

⁶ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁1743。

⁷ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁1753。

⁸ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁1753。

⁹ 顧紹柏：《謝靈運集校注》（河南：中州古籍出版社，1987年），頁41。



但時時為政事羈絆，不得不理會民間聽訟，難以致意達成「奉微軀以宴息，保自事以乘閒。……謝平生於知遊，棲清曠於山川」的心願。

辭任永嘉太守之後，謝靈運「與隱士王弘之、孔淳之等縱放為娛，有終焉之志」，¹⁰在會稽遊玩於山林之間，陶醉於隱居之中，作〈山居賦〉並序及自注。但孔淳之對其行為洞若觀火，據《世說新語·言語》：

謝靈運好戴曲柄笠，孔隱士謂曰：「卿欲希心高遠，何不能遺曲蓋之貌？」謝答曰：「將不畏影者未能忘懷。」¹¹

意謂謝靈運雖然隱居，卻喜歡穿戴象徵追逐功名的服飾，對功名利祿實際並未忘懷於心。這種「吏非吏、隱非隱」的心態貫穿了謝靈運整個隱居歷程的始終。吳冠文認為謝靈運有「有志者洪業纏懷的宿命」和「山水歇不滅的廟堂心」，¹²一是命運使然，一是性格使然。謝靈運的仕隱更大程度上是由其顯赫的家世背景決定的，其高傲的性格亦不乏生於富貴之家因素的作用。

（二）第二次歸隱始寧

謝靈運的第二次歸隱是在辭任侍中以後。宋太祖劉義隆登祚，誅殺徐羨之，謝靈運在光祿大夫范泰的敦促下，返回建康任秘書監。劉義隆開始為廬陵王平反，包括謝靈運、顏延之在內的故廬陵王集團之人重新回到了建康。彼時，謝靈運本圖一番作為，但劉義隆對他的態度與劉裕並無差別，「唯以文義見接，每侍上宴，談賞而已。」¹³謝靈運憤憤不平，常稱病不朝，而縱情山水，悠遊園林，「上不欲傷大臣，諷旨令自解。」¹⁴謝靈運再次被迫去職東歸。

此次歸隱是謝靈運心志的一個轉折點，他對朝政已是心灰意冷，繼而宴遊集會，日以繼夜，先是被彈劾免官，後又為會稽太守責難。萬般無奈之下竟祇能上表劉義隆，祈求同情之時亦帶有灑脫之態。¹⁵宋文帝得知他被誣讟，不追究其罪過，但不希望他東歸，繼而任為臨川內史。至此，謝靈運第二次歸隱結束，而他在臨川內史任內所為與永嘉無異。

¹⁰ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1754。

¹¹ 〔南朝宋〕劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983 年），頁 189。

¹² 吳冠文、陳文彬：《廟堂與山林之間：謝靈運的心路歷程與詩歌創作》（上海：復旦大學出版社，2013 年），頁 24-34。

¹³ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1772。

¹⁴ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1772。

¹⁵ 李雁認為，「謝靈運兩次隱居始寧，其間的交往皆為會稽一帶名流，但若仔細分析可以發現其中還是有區別的：前次所交多是隱士僧人，如王弘之、孔淳之、阮萬齡、曇隆、法流等；而後次多為文士詩人，如謝惠連及何長瑜、羊璿之、荀雍等，僧人知名者祇有僧鏡。……後來他領略了仕途之險惡，已知騰達無望，心灰意懶，故轉而多與文士研習辭章，辨析文義，順心任性而已。」李雁：《謝靈運研究》（北京：人民文學出版社，2005 年），頁 63。



三、〈山居賦〉的創作背景

〈山居賦〉即作於謝靈運第一次隱居之時，即由於錯綜之原因從永嘉太守任上辭職之後。謝靈運在始寧隱居約三年，從景平元年（423）始至元嘉三年（426）止，〈山居賦〉當作於此次隱居中期。¹⁶儘管謝靈運對於政治前途的憂患這個包袱始終沒有放下，但在始寧致意幽居、縱情山水的確使他的心靈和身體都得到一時的解脫。但仕與隱、進與退的矛盾從他決定隱居之日起就一直難以解決，謝靈運的這種隱、退，實際上和其先人謝安一樣是圖「東山再起」，或者說如其〈山居賦·注〉言謝玄事：「求解駕東歸，以避君側之亂。」¹⁷

謝氏這種避禍的策略，從《宋書·謝靈運傳》的隱晦記載可知一二，其辭曰：

作〈山居賦〉並自注，以言其事。¹⁸

這裡的「其事」值得注意。不僅僅指謝靈運隱居在始寧莊園「縱放為娛，有終焉之志」之事，應該還言及了時事和歸隱原因。這種推測可從內外兩個方面得到印證：一、〈山居賦〉文本，尤其是自注¹⁹；二、《宋書·謝靈運傳》所載及時人的論述。

賦文自注曰：

廢興顯隱，當是賢達之心，故選神麗之所，以申高棲之意。²⁰

此言謝玄避亂之事，亦表達了謝靈運對於時局和自己歸隱的看法。如果對〈山居賦〉文

¹⁶ 顧紹柏：《謝靈運集校注》（河南：中州古籍出版社，1987年），頁334-335。顧紹柏認為，「此賦大約作於元嘉元年（公元424年）下半年至次年上半年這段時間。」他主要提供了三個證據，一、「賦中詳細記述了始寧一帶的山嶺溪澗、亭臺樓宇、花草樹木、鳥獸蟲魚，若無長時間的旅遊考察，很難做到這一點。而在此之前，他對始寧縣可以說，知之甚少。」二、「據〈山居賦〉可知，新居具有相當規模。如此浩大的工程，絕非短時間內所能完成。」三、「賦中還有一些段落也證明了詩人返山一年以後纔著手撰寫。」

¹⁷ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁320。

¹⁸ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁1754。

¹⁹ 許結：〈論賦注批評及其章句學意義〉，《中國韻文學刊》第25卷第4期（2011年10月）。南京大學徐結教授認為：「自注」最能表達作者的創作意圖，而由謝氏開創的這一注例，亦為後世賦家承繼。」「謝注開賦注之先河，成為解讀賦文本意的第一手資料，故具有極重要的文獻價值與思想意義。」許恬怡：〈謝靈運山居賦自注原因析論〉，《淡江中文學報》第16期（2007年6月）。輔仁大學許恬怡認為：「自注形式的產生有兩種推論：一是謝靈運〈山居賦〉開始；一是有先例可循。但追溯《全晉文》中的文章，左思〈齊都賦〉殘句並無注。庾闡〈揚都賦注〉有注，祇有一句「判，本作泮」。但是否為自注仍有爭議。曹毗〈魏都賦〉、郭璞〈蜜蜂賦注〉皆無注，亦無從考證。故自注為謝靈運創舉之說可能較為可靠。」錢鍾書：《管錘篇·全宋文卷三一》（北京：三聯書店，1979年），頁2015-2017。錢氏列舉數端，何琇《樵香雜記》云「自注始於王逸」，且《漢書·藝文志》已有自注；梁玉繩《瞥記》認為北魏張淵〈觀象賦〉、北齊顏之推〈觀我生賦〉有自注；錢大昕云「陳壽載楊戲〈季漢輔臣贊〉有注，又在靈運前」。而王逸之自注、張衡〈思玄賦〉之〈舊注〉、左思之賦注，卻無明證。「苟王逸、張衡、左思諸賦之注匪出己手，則靈運為創舉矣。」

²⁰ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁320。



本進行細緻分析，這個線索會更加明晰。

四、〈山居賦〉的文本分析——以隱逸為中心的討論

〈山居賦〉全篇共 8847 字²¹，全篇內容駁雜，結構不甚嚴密。以謝靈運自撰的小序開篇，賦作與傳統漢大賦描寫宮室之美、田獵之樂不同，主要描述山野草木、水石穀稼之事，寄託心放俗外、悠然閒居的理想。

正文概而言之，可分為五個部分。一、從「謝子臥疾山頂」至「棲清曠於山川」，數舉隱於丘園之前代先人，自述怡然自得的心態與歸隱山林的志向。二、從「其居也，左湖右江」至「嶺枕水而通阡」，以漢大賦的模式介紹始寧山居莊園的山川形勢，遠近詳略分明，展現了景色之幽美喜人。三、從「阡陌縱橫」至「杜機心於林池」，敘述莊園物產之富饒，「植物既載，動類亦繁」。四、從「敬承聖誥」至「託星宿以知左右」，其中有佛道活動、耕作農事，崇經善道，經營有方。五、從「山川濺石」至「亦淺知而絕簡」，對前文加以呼應總結，將佛道思想作為精神依託。

（一）隱逸狀態

1、隱逸地點——「選自然之神麗，盡高棲之意得」

〈山居賦〉開篇序言即言「山居良有異乎市廛」，將歸隱的地點選定為「山居」，這在賦文中得到多次強調。

賦文曰：

謝子臥疾山頂，覽古人遺書，與其意合，悠然而笑曰：夫道可重，故物為輕；理宜存，故事斯忘。古今不能革，質文咸其常。合宮非縉雲之館，衢室豈放勳之堂。邁深心於鼎湖，送高情於汾陽。

謝靈運於賦文之首言自己臥疾山頂，顯示一種悠然自得的狀態。他將自己限定在與世隔絕的山頂，祇與古人溝通，故《山居賦·注》曰：

文成，張良，卻粒棄人間事，從赤松子遊。²²

文成即張良，追隨劉邦功成之後辭不受祿，隱居紫柏山，學道赤松子，被封為文成公。赤松子，又名赤誦子，號左聖南極南嶽真人、左仙太虛真人，傳說中的上古仙人。他似

²¹ 許恬怡：《謝靈運〈山居賦〉自注原因析論》，《淡江中文學報》第 16 期（2007 年 6 月），頁 205。陳怡良在《謝靈運〈山居賦〉創得意蘊及其寫景探勝》（《淮陰師範學院學報》第 34 卷，2012 年 4 月）中說：「〈山居賦〉正文為 3915 言，注文為 4932 言，包括正文脫字 34 字，注文脫字 21 字，共 8847 言。一般人提及〈山居賦〉，因未詳細核計本文字數皆籠統言上萬言，或言近萬言，一語帶過，參見許恬怡《謝靈運〈山居賦〉自注原因析論》（《淡江中文學報》第 16 期，2007 年 6 月），頁 205。」

²² 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 319。



乎要學古人、仙人，效仿當年張良，絕棄名利，「故選神麗之所，以申高棲之意。」

2、隱逸心志——「去飾取素，儻值其心」

序言曰：

尋臺、皓之深意，去飾取素，儻值其心耳。²³

序言無謝靈運自注，但細讀之即可發現序言已經將謝氏歸隱心志表露無遺。

「臺」指臺佟，字孝威，後漢隱士。《後漢書·逸民傳》：

隱於武安山，鑿穴為居，采藥自業。²⁴

「皓」指商山四皓，秦末漢初的東園公唐秉、甬里先生周術、綺里季吳實和夏黃公崔廣四位著名學者，四人均不願出仕為官，長期隱居在商山中，出山時都已八十有餘，眉皓髮白，故被稱為「商山四皓」。此五人都追求質樸無華的生活，置身於世俗之外。但謝靈運隱於始寧，以此五人自況，除心之所向之外，還有保全之考慮，引《後漢書·逸民傳》臺孝威故事：

建初中，州辟不就。刺史行部，迺使從事致謁。佟載病往謝。刺史迺執贄見佟曰：「孝威居身如是，甚苦，如何？」佟曰：「佟幸得保終性命，存神養和。如明使君奉宣詔書，夕惕庶事，反不苦邪？」遂去，隱逸，終不見。²⁵

謝靈運深得臺孝威隱逸得以保全性命之道，他在永嘉太守任上不顧從兄弟的反對堅決辭職，當是避禍求全的一種策略。

其次，賦注引經部文獻多為《易》，子部文獻多為《老》《莊》，正是魏晉「三玄」的基本依據，構成賦作的「嘉遁」²⁶思想。²⁷如：

賦文：

若夫巢穴以風露貽患，則〈大壯〉以棟宇祛弊；宮室以瑤璿致美，則白貴以丘園殊世。

賦注：

《易》云，上古穴居野處，後世聖人易之以宮室，上棟下宇，以蔽風雨，蓋取諸〈大壯〉。璿堂自是素，故曰白貴最是上爻也。²⁸

²³ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 319。

²⁴ 〔南朝宋〕范曄：《後漢書·逸民列傳》（北京：中華書局，1965 年），頁 2770。

²⁵ 〔南朝宋〕范曄：《後漢書·逸民列傳》，頁 2770。

²⁶ 謝靈運：〈山居賦〉，「雖千乘之珍苑，孰嘉遁之所遊？且山川之未備，亦何議於兼求。」

²⁷ 許結：〈論賦注批評及其章句學意義〉，《中國韻文學刊》第 25 卷第 4 期（2011 年 10 月）。許結認為謝注是「解讀賦文本意的第一手資料，故具有極重要的文獻價值與思想意義。」

²⁸ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 319。



賦文：

遠北則長江永歸，巨海延納。

賦注：

老子謂海為百谷王，以其善處下也。²⁹

賦文：

此楚貳心醉于吳客，河靈懷慚於海若。

賦注：

懼於海若，事見莊周〈秋水篇〉。³⁰

賦文：

生何待於多資，理取足于滿腹。

賦注：

許由云：「偃鼠飲河，不過滿腹。」謂人生食足，則歡有餘，何待多須邪！工商衡牧，似多須者，若少私寡欲，充命則足。但非田無以立耳。³¹

注出《莊子》，充命指德充之命。少私寡欲、取足而已，是謝靈運通過自注表達出來的人生境界和隱居態度，與賦文「去飾取素，儻值其心」相得益彰，從顯、隱兩方面自述他的歸隱心志。謝靈運並非自負才學，而是通過賦文與賦注避免讀者對其誤讀，甚至傳遞一種無奈的避禍和抗爭思想。或許我們可以推測，謝靈運在用這種方式表達陸機所謂「余每觀才士之所作，竊有以得其用心」的為文之「用心」。

（二）隱逸緣由

東晉南朝都是士族掌權的時代，謝靈運又是謝氏才俊，少有才名，官居高位，卻主動辭職歸隱始寧，確實令人詫異。究其原因，家族的式微與仕途的不得意，政治理想的破滅和殘酷的政治鬥爭，是謝靈運隱退的最主要動因。複雜的政治形勢，給謝靈運造成了極大的困擾，除精神高度緊張之外，還引發身體的病症。他在〈鄰里相送方山〉中就說：

積痼謝生慮，寡欲罕所闕。³²

²⁹ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 323。

³⁰ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 323。

³¹ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 324。

³² 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 40。



長期鬥爭帶來的疲憊和臥疾多病帶來的倦意，使得謝氏的進取心有一定的消退。他需要尋找一個遠離塵囂之所，回歸他「素所愛好」的青山綠水，迎接大自然的善意，祈求身體的康復，並且最為關鍵的，是在漸趨下風的實力鬥爭中獲得喘息之機。正如范曄在《後漢書》中說：

或隱居以求其志，或曲避以全其道，或靜己以鎮其躁，或去危以圖其安，或詬俗以動其輒，或疵物以激其清。³³

當他沉靜下來之後，佛、道、玄思想漸漸在其心裡佔據一定地位，逐漸形成了他知足保和的心態。不過謝靈運在始寧歸隱的平靜被另一場嚴酷的權利鬥爭打破，「太祖登祚，誅徐羨之等，徵為秘書監，再召不起。」³⁴

1、政治避禍——「求解駕東歸，以避君側之亂」

「求解駕東歸，以避君側之亂」是謝靈運自注祖父謝玄避禍之事，其實也是對當時政治環境和自己所處狀態的寫照。

賦文：

覽明達之撫運，乘機緘而理默。指歲暮而歸休，詠宏徽於刊勒。狹三閭之喪江，矜望諸之去國。選自然之神麗，盡高棲之意得。

賦注：

余祖車騎建大功淮、肥，江左得免橫流之禍。後及太傅既薨，遠圖已輟，於是便求解駕東歸，以避君側之亂。廢興隱顯，當是賢達之心，故選神麗之所，以申高棲之意。經始山川，實基於此。³⁵

賦文：

嗟文成之卻粒，願追松以遠遊。嘉陶朱之鼓棹，迺語種以免憂。判身名之有辨，權榮素其無留。孰如牽犬之路既寡，聽鶴之塗何由哉。

賦注：

文成張良，卻粒棄人間事，從赤松子遊。陶朱范蠡，臨去之際，亦語文種云云。謂二賢既權榮素，故身名有判也。牽犬，李斯之歎；聽鶴，陸機領成都眾大敗後，云「思聞華亭鶴唳，不可復得」。³⁶

上述引文對於謝靈運歸隱的政治因素詮釋極為重要。賦文傳達的是謝靈運及其祖輩在始寧選神麗悠然之所在，然後隱居於此的怡然自得心態。然而，三閭大夫屈原和望諸

³³ 〔南朝宋〕范曄：《後漢書·逸民列傳》，頁 2755。

³⁴ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1772。

³⁵ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 320。

³⁶ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 319。



君樂毅的悲愴和無奈，儘管作者未點明，卻不言自明。義熙八年（413），謝靈運二十八歲，出任劉裕的太尉參軍，入為秘書丞。此後官職節節變高，任劉道憐諮議參軍，轉中書侍郎，又為世子中軍諮議，黃門侍郎。義熙十三年（418），劉裕發兵徵討後秦，謝靈運「奉使慰勞高祖于彭城，作〈撰征賦〉」。謝靈運當時可謂甚得劉裕賞識，被攬於門下。劉宋新朝成立後，前代爵位被削減，謝靈運被降公爵為侯，但隨即起為散騎常侍，轉太子左衛率。然在劉裕朝，謝靈運自認為始終未能參與機要。首先，從謝靈運方面來看，他出身望族，期許甚高，對建立功名有著強烈的渴求，並力圖扭轉謝家頹勢，在常人眼中的厚遇和高位於謝靈運看來都不足為貴，遑論謝家曾經「諸謝皆富貴，轟隱交路」的盛況。其次，從劉裕方面來看，劉對謝的態度是矛盾而謹慎的，林文月說：

若論個人的印象，靈運那種脾性和他過去的關係，沒有一點能討好劉裕的道理；但是，就當日他在謝家的地位及謝家在社會上仍不容否認的影響力衡量之，則劉裕又不得不故示籠絡，虛以委蛇一番。因此朝廷方面當然祇能以閒散的官職來敷衍他，而絕對不可能把實權來交給他的。³⁷

逮及少帝朝，權臣掌握朝政，「司徒徐羨之等患之，出為永嘉太守。」一年後，謝靈運高調「稱疾去職」，然後〈山居賦〉敘述「謝子臥疾山頂」，與謝安隱居東山何其相似。

謝靈運在賦文中稱無心於名利、榮辱，希望像文成、陶朱二位一樣離眾免憂，他告誡自己要以李斯感慨無法「牽犬」和陸機哀歎「思聞華亭鶴唳，不可復得」作為警示。但追溯此二人的過往，李斯和陸機進取心極強並都汲汲於名利。李斯「年少時，為郡小吏，見吏舍廁中鼠食不絜，近人犬，數驚恐之。斯入倉，觀倉中鼠，食積粟，居大廡之下，不見人犬之憂。於是李斯迺歎曰：「人之賢不肖譬如鼠矣，在所自處耳！」」³⁸《晉書》載陸機事：

時中國多難，顧榮、戴若思等咸勸機還吳，機負其才望，而志匡世難，故不從。³⁹

謝靈運引李、陸二人，足見其進取之心。整個謝家在改朝換代之中權利受到削弱，謝混等人為此進行了不懈的努力，卻反遭身死。謝靈運同樣作為謝氏的寄託，寄予了重奪權利核心、振興門第的厚望，所以他「自謂才能宜參權要，既不見知，常懷憤憤」，出守永嘉更是讓這種希望破滅殆盡。在屢遭打擊的情勢之下，謝氏需要打破這種籠罩在家族之上的凝重的氛圍。去職東歸徐圖進取是謝靈運的如意算盤，但局勢並未隨即就發生改變，身體上的病症讓謝靈運困擾不已。

2、年衰疾至——「年與疾而偕來，志乘拙而俱旋」

早在永嘉之時，謝靈運就疾病纏身，需要靜養，永嘉太守任上他已經到處遨遊，遍

³⁷ 林文月：《謝靈運》（北京：三聯書店，2014年），頁33。

³⁸ 〔西漢〕司馬遷：《史記·李斯傳》（北京：中華書局，1982年），頁2539。

³⁹ 〔唐〕房玄齡：《晉書》（北京：中華書局，1974年），頁1473。



歷諸縣。歸隱始寧之後，他更是寄情山水，悠遊園林，通過這種與世無爭的方式獲得康復，同時排遣內心的苦悶和激憤。

謝靈運所謂的病，不僅僅是身病，還是心病。林文月甚至在《謝靈運》中稱：

靈運從小養尊處優，生活卻放蕩成性，所以不十分健康，受了這次刺激之後，心理上精神上的悒悶更影響於生理。

靈運赴永嘉任時，身體健康已欠佳，到了永嘉之後，生了一場病，在臥榻上纏綿了一整個冬天。他辭去永嘉郡守之職，有一半的原因也是由於體弱多病，不耐濱海之地的潮濕氣候。⁴⁰

他雖然聲稱自己「年衰疾至」，但是實際其年尚未四十，言「年衰」不過申述其憂愁與煩悶。在壯志難酬與疾病纏身交雜的時候，謝靈運倍感人生之彷徨無助，生理的不適加重了心理的壓力，心理的愁苦造成了生理的衰弱，形成一種惡性循環。所以謝氏的歸隱某種程度上是要得到一定的宣洩，在高度緊張的政治環境之中尋找一隅寧靜的所在，接受大自然的饋贈和祖父的慰藉，全身心地得到釋放。

剛歸隱始寧時，謝靈運心中緊繃的那根絃終於放鬆了幾分，如他在〈齋中讀書〉中說的一樣：

昔余遊京華，未嘗廢丘壑。矧迺歸山川，心跡雙寂寞。虛館絕諍訟，空庭來鳥雀。臥疾豐暇豫，翰墨時閒作。懷抱觀古今，寢食展戲謔。既笑沮溺苦，又哂子雲閣。執戟亦以疲，耕稼豈云樂。萬事難並歡，達生幸可託。⁴¹

詩和賦都將暢快之情溢於言表。在歸隱山川之後，他需要臥疾療養，有更多時間讀書寫字，懷抱古今，甚至通過真正棲身于山川之中達到老莊所謂的「虛靜」和「寂寞」的狀態。

賦文：

仰前哲之遺訓，俯性情之所便。奉微軀以宴息，保自事以乘閑。愧班生之夙悟，慚尚子之晚研。年與疾而偕來，志乘拙而俱旋。謝平生于知遊，棲清曠於山川。

賦注：

謂經始此山，遺訓於後也。性情各有所便，山居是其宜也。《易》云：「向晦入宴息。」莊周云：「自事其心。」此二是其所處。班嗣本不染世，故曰夙悟；尚平未能去累，故曰晚研。想遲二人，更以年衰疾至。志寡求拙曰乘，並可山居。曰與知遊別，故曰謝平生；就山川，故曰棲清曠。⁴²

⁴⁰ 林文月：《謝靈運》，頁 45、65。

⁴¹ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 61。

⁴² 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 320。



賦文：

弱質難恆，頹齡易喪。撫鬢生悲，視顏自傷。承清府之有術，冀在衰之可壯。
尋名山之奇藥，越靈波而憩轅。採石上之地黃，摘竹下之天門。撫曾嶺之細
辛，拔幽澗之溪蓀。訪鐘乳於洞穴，訊丹陽於紅泉。

賦注：

此皆駐年之藥，即近山之所出，有采拾，欲以消病也。⁴³

在這幾段引文裡，謝靈運發出了這樣的聲音：年老體弱導致自己意志消退，進取心喪失。在養病之時，謝氏的意志和嚮往在衰弱的身體影響下徘徊不前，即便在此後「順從性情」、研佛求道之後，他的矛盾而難以取捨始終貫穿其思想之中。

「志寡求拙曰乘，並可山居。」謝靈運通過注直截了當地說明了歸隱的其中一個原因。志向渺小、追求樸拙，正適合棲息在清曠的山川之中，與志同道合者悠遊放縱，盡平生之樂。他認為山居莊園中所植的藥材，正好可以延年益壽，消除疾病帶來的影響，從而獲得身體之健壯和心志之雄壯。後人批評謝靈運的詩賦經常出現景物描寫與所抒情感並不一致的情況，情與景並未融合，此迺「謝靈運的心態所致，正如徐學夷所講：「謝靈運縱情丘壑，動逾旬朔，人相尚以為高，迺其心則未嘗無累者。」正是這「未嘗無累」的心態，導致了謝靈運並沒有完全融入自然之中。」⁴⁴歸隱於始寧莊園的謝靈運，對於隱逸和山川、園林是有所求的，他帶著病弱的身軀和沉重的負擔前來，希望在隱逸中尋找樂趣，擺脫外界的困擾，化解自己的矛盾心理。

山居的秀麗山水、菜蔬藥材，不僅可以療養身體，還能療養性情。故而謝靈運「棲清曠於山川」時不斷試圖從佛道玄思想中尋找他亟需的答案。

3、順從性情——「奉微軀以宴息，保自事以乘閑」

謝靈運在始寧時，心境發生了細微的變化。像先祖一樣東山再起的願望始終存於他的心中，但經過始寧山水的浸染和玄風佛理的熏陶，謝靈運萌生了全身而退之意，這種矛盾的心理有時達到令其難以抉擇的地步，他在賦中表現出希望順從性情乘閑自適的思想。在《遊名山志並序》中他說：

山水，性之所適。今滯所資之累，擁其所適之性爾。⁴⁵

不過始寧的山水莊園在其性格、家世、家族的面前，其實僅能給謝靈運提供一個暫時休憩、宴息的場域。

《宋書》稱謝靈運移籍會稽後「有終焉之志」。又稱「每有一詩至都邑，貴賤莫不

⁴³ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 332。

⁴⁴ 王磊：〈萬事難并歡，達生幸可託——試論謝靈運的隱逸〉，《（廣州）中山大學研究生學刊（社會科學版）》第 25 卷第 1 期（2004 年），頁 30-31。

⁴⁵ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 272。



競寫，宿昔之間，士庶皆遍，遠近欽慕，名動京師。」⁴⁶一方面希企全身而退，一方面卻又廣交名士，如謝方明、何長瑜等人，遍訪高僧，「遠僧有來，近眾無闕」，甚至還大興土木，擴建故宅。謝氏的孤獨和渴求知遇的強烈欲望自不必說，值得注意的是，在歷經險惡的政治鬥爭和多舛的仕途命運之後，他在賦中反復表示要遠離塵囂、修身養性。

賦文：

若迺乘攝持之告，評養達之篇。畏絕跡之不遠，懼行地之多艱。均上皇之自昔，忌下衰之在旃。投吾心于高人，落賓名于聖賢。廣滅景於崆峒，許道音於箕山。愚假駒以表谷，涓隱岩以搴芳。……乘庇蒙以織畚。皓棲商而頤志，卿寢茂而數詞。……鄭別谷而永逝。乘去霸而之會，……。高居唐而胥宇，台依崖而穴墀。咸自得以窮年，眇貞思於所遺。

注文：

老子云：「善攝生者。」莊子云，謂之不善持生。又云，養生有無崖，達生者不務生之所無，奈何？絕跡，上皇，下衰，賓名，義亦皆出莊周。⁴⁷

謝靈運不僅希望「援紙握管，會性通神」，亦在山棲之時以許由、愚公等人為榜樣，決心隱居頤志，自得其樂。謝靈運於田野的麻麥粟菽、粒食漿飲中唯生出少私寡欲的情愫。他面對萍藻蘆葦、菴蒲芹蓀、蒹菰蘋蘩、蘆荇菱蓮等水草，更言「矜盛容之易闌」，「豈蕙草之空殘」，「感〈江南〉之哀歎」，「秦箏倡而溯遊往，〈唐上〉奏而舊愛還。」感物而發，淒切悲惋，充滿了失意和無奈。這種難以外發的愁悶迫使他轉向「順從」，並在「乘閑」之中接受了佛道玄的一些思想。

為尋求在退隱山居之時的重新定位，謝靈運在思想上進行了自我調整。在維護門第族望失敗之後，他既無法放下高貴的身份進行爭名奪利，又不願在詩賦中呈現灰心喪氣的面貌，在進取無所是從的情況下，他選擇了佛道玄作為心靈依託，以此顯示超凡脫俗的境界。

在園中營造僧房，早晨傾聽梵音樂聲，傍晚進行放生善舉，其辭曰：

自外何事，順性靡違。法音晨聽，放生夕歸。研書賞理，敷文奏懷。⁴⁸

佛事活動給予謝靈運安心定意的作用，慢慢造就他「順性」的品格。⁴⁹

賦文又曰：

眇遁逸于人群，長寄心於雲霓。⁵⁰

⁴⁶ 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1754。

⁴⁷ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 333。

⁴⁸ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 331。

⁴⁹ 陳文生：《謝靈運〈山居賦〉析論》，《輔大中研所學刊》第 6 期（1996 年 6 月），頁 195。陳文生認為，謝靈運「首次歸隱始寧之前，即已作〈辯宗論〉，這顯示在撰〈山居賦〉前，其佛學思想似已臻成熟。雖然這三篇（按：沈約〈郊居賦〉、劉峻〈山棲志〉、謝靈運〈山居賦〉）作品之性質，均屬佛學理論，亦不妨援以為他歸隱期間，放生講佛，實踐佛理之一旁證。」



看見隱居避世的人群，他希望也將餘生寄託給天上的霓虹。他是將逢遇、夭壽置於仙道的想象，獲得暫時的安慰。

謝靈運在〈山居賦〉中有「貶抑所有傳統學術的文字，唯有莊老學說獨受青睞」，⁵¹這與魏晉朝玄風瀰漫固然有密切關係。從〈山居賦〉自注多引「三玄」經典足見謝靈運對老莊玄理的服膺程度。

在〈山居賦〉結尾，謝靈運不斷雜糅佛理、仙道、玄學思想，形成空靈寂寞、超然世外的態勢，並往往在其中說明「順從性情」，這種「此地無銀三百兩」的作法，恰恰折射出他的無助、無奈，在兩難之境地，從思想上獲得一種歸隱的解釋。

五、結語

謝靈運的一生是悲情的一生，在始寧歸隱的幾年時間里，他努力在仕與隱二者之間達成調和，在他找到一絲平衡之時，「上使光祿大夫范泰與靈運書敦獎之，迺出就職。」⁵²更大的政治漩渦將他捲入萬劫不復的深淵。

全文收錄於《宋書》的〈山居賦〉並序及自注是謝靈運隱逸思想的理想注解，將他或仕或隱歸於性格使然是過於簡單的判斷。生於富貴之家的謝靈運，在王朝更替、鬥爭嚴酷的時局之下，將隱逸變成了避禍的工具，成為恢復家族地位的手段；歷經身心摧殘之後，他從思想上釐清了隱於始寧的理由。後人白居易對謝靈運的隱逸看得通透，白在〈讀謝靈運詩〉中說：

吾聞達士道，窮通順冥數。通迺朝廷來，窮即江湖去。謝公才廓落，與世不相遇。壯志鬱不用，須有所泄處。泄為山水詩，逸韻諧奇趣。大必籠天海，細不遺草樹。豈惟玩景物，亦欲攄心素。往往即事中，未能忘興諭。因知康樂作，不獨在章句。

南朝時期，朝隱成為風尚，對於隱者「心」和「跡」是否一致的討論莫衷一是。考察謝靈運〈山居賦〉具體文本，給解讀其隱逸增添了有力的證據，或許亦可以此窺測南朝士人的隱逸觀。

⁵⁰ 顧紹柏：《謝靈運集校注》，頁 330。

⁵¹ 王次澄：《〈山居賦〉與始寧墅莊園文化》，頁 227。

⁵² 〔梁〕沈約：《宋書》，頁 1772。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷著，〔南朝宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 〔南朝宋〕范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 〔南朝宋〕劉義慶著，〔梁〕劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，北京：中華書局，1983年。
- 〔梁〕沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔唐〕房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1975年。

二、近人論著

（一）引用專書

- 吳冠文、陳文彬：《廟堂與山林之間：謝靈運的心路歷程與詩歌創作》，上海：復旦大學出版社，2013年。
- 李雁：《謝靈運研究》，北京：人民文學出版社，2005年。
- 林文月：《謝靈運》，北京：三聯書店，2014年。
- 錢鍾書：《管錐篇》，北京：三聯書店，1979年。
- 顧紹柏：《謝靈運集校注》，河南：中州古籍出版社，1987年。

（二）引用論文

- 王次澄：《〈山居賦〉與始寧墅莊園文化》，東吳大學中文系《魏晉六朝學術研討會論文集》，2005年9月。
- 王磊：〈萬事難并歡，達生幸可託——試論謝靈運的隱逸〉，《（廣州）中山大學研究生學刊（社會科學版）》第25卷第1期，2004年。
- 陳文生：《謝靈運〈山居賦〉析論》，《輔大中研所學刊》第6期，1996年6月。
- 陳怡良：《謝靈運〈山居賦〉創作意蘊及其寫景探勝》，《淮陰師範學院學報》第34卷，2012年4月。
- 許結：〈論賦注批評及其章句學意義〉，《中國韻文學刊》第25卷第4期，2011年10月。
- 許恬怡：〈謝靈運山居賦自注原因析論〉，《淡江中文學報》第16期，2007年6月。



A Study of Seclusion Thoughts of Xie Lingyun' *Shan Ju Fu* with Its Notes

Li, Siwen

Abstract

Shan Ju Fu was written by Xie Lingyun during his living in seclusion in Shi Ning Mountain Manor after his resignation from Yongjia Prefecture, included in *Song Shu Xie Lingyun Biography*, and it described various aspects of the manor, the geographical environment, planting and building conditions, and Xie Lingyun's thoughts mixed with Buddhism, Taoism and Metaphysics, and expressed his hermit mind by detailed notes. The text of *Shan Ju Fu* shows Xie Lingyun's hermit status of "selecting a natural place, and living in seclusion" and his endeavor to make a balance between being hermit and official at the same time. Xie Lingyun attempted to win the fierce political struggle by living in seclusion, distract inner anguish and contradictions by traveling around and achieve detached soul by resorting to religious thought. Xie Lingyun may be a glimpse of scholars in Southern Dynasties in the grim situation.

Keywords: Xie Lingyun, *Shan Ju Fu*, notes, seclusion

柳宗元禮學意識之形成與反思*

王志浩**

提 要

本文試圖以思想史的研究進路，探討具關隴集團背景的柳宗元，其禮學意識形成的社會脈絡，及其個人如何反思「禮」設立之目的，由外至內紬繹柳宗元對於「禮」的衡量標準，亦即其禮學意識的核心——「利安元元為務」。本文聚焦於柳宗元禮學意識的兩個面向：其一是對「禮」的認識，此屬禮學意識之形成；其二是對禮書與禮制的批評，此乃禮學之反省。循此，瞭解柳宗元如何在反覆辯證的過程中，賦予古禮新的詮釋方式和意義。

關鍵詞：柳宗元、禮學、利安元元

* 本篇論文宣讀於103年10月5日臺灣大學中文系舉辦之第39期《中國文學研究》研討會，承蒙討論人及《東吳中文線上學術論文》之審查委員惠賜寶貴意見，在此一併致謝。本論文為修訂稿。

** 國立政治大學中國文學系研究所碩士生



一、前言

柳宗元（773-819）是中唐具有代表性的文學家，其詩與韋應物並稱「韋柳」，其文則常和韓愈、劉禹錫相提並論，更被後世列入「唐宋八大家」。柳宗元也是著名的思想家，其所議論的天、制度、聖人觀、名實觀等，時至今日對於讀者仍頗有啟發。¹不過，子厚對禮制、禮書的檢討，學界則較少有深入探究，²加以其出身關隴集團，禮學涵養顯然比循辭章入仕的文人深厚得多，十分具有研究的價值。

中國古代社會身分區別明確，除了經濟層面的貧富以外，當是士人、庶民貴賤有別，故《禮記·曲禮》有「禮不下庶人，刑不上大夫」之語。³這種現象一直延續至唐代，不管是山東集團，或是關隴集團，這些傳統士家大族得以在不同時代，保有一定的社會影響力，便是其能夠針對傳統禮經提出合宜的詮釋，且其行為不踰矩、不違禮，有利君王穩固國家政治秩序。⁴

本文欲探討的對象柳宗元，即在重視禮教的成長，相較同時期其他文人，士族背景出身的柳宗元，有深厚的家學淵源，且受母親范陽盧氏教育和薰陶，此可說是其禮學意識形成的基礎，⁵故子厚仕宦期間曾任禮部員外郎一職，並不讓人意外。比較值得

¹ 學界對於柳宗元的研究不少，涉及文學、宗教、政治、思想等皆有之，成果可說是十分豐碩。單以本文所關注的思想層面來看，其中最值得注意的，當屬中國學者侯外廬、孫昌武，以及臺灣學者方介、陳弱水。參看侯外廬：《中國思想通史（第四卷·上冊）》（北京：人民出版社，2011年），其中第七章專門討論柳宗元與劉禹錫的「唯物主義」與「無神論」。以及孫昌武：《柳宗元評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。此外，臺灣學者方介長期關注柳宗元之思想，除了其碩、博士論文以外，另可參看氏著：《韓柳新論》（臺北：臺灣學生書局，1999年）。陳弱水之作，參看氏著；郭英劍、徐承向譯：《柳宗元與唐代思想變遷》（南京：江蘇教育出版社，2010年）。不過，就筆者管見所及，諸位學者較少直接觸及柳宗元對禮書、禮制之意見，較多是就傳統研究進路，試圖細繹柳宗元部分思想，並將之體系化。更有甚者，則是無法與研究對象保持適當距離，而產生過度詮釋之情況。

² 王基倫曾分析禮與柳宗元古文之關係，這是少數分析柳宗元知禮、習禮的文章，給予筆者很大的啟發。相較王氏的作法，筆者乃是將柳宗元置於有唐的時代脈絡，尤其是制度層次，此和王氏的取徑有所不同。參看王基倫：〈《禮》與柳宗元古文〉，《文與哲》第23期（2013年12月），頁73。

³ 參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈曲禮〉，《禮記正義》（臺北：臺灣古籍，2001年），卷3，頁91。

⁴ 甘懷真曾藉由儒家經典詮釋的角度，討論禮經的詮釋與國家政治秩序的密切關係，掌握經典詮釋權的，除了朝廷以外，即是地方社會的士人。參看甘懷真：〈漢唐間的喪服禮與政治秩序〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（上海：華東師範大學出版社，2008年），頁280-314。

⁵ 柳宗元在禮學的造詣，之所以高於同時期文人，最大原因端在於其為士族出身。陳寅恪指出，「所謂士族者，其初並不專用其先代之高官厚祿為其唯一之表徵，而實以家學及禮法等標異於其他諸姓，如范陽盧氏等，山東士族中第一等門地也。」此外，又曾言「夫士族之特點既在其門風之優美，不同於凡庶，而優美之門風實基於學業之因襲，故士族家世相傳之學業乃與當時之政治社會有極重要之影響。」縱使河東柳氏屬關隴集團，而非山東舊族，然而其家學禮法之涵養仍較同時期靠文章得進士出身的文人深厚得多。參看陳寅恪：〈中篇、政治革命及黨派分野〉，《隋唐制度淵源略論稿；唐代政治史述論稿》（臺北：里仁，1994年），頁220-222。必須要留意的是，士族與家學、禮法之關係，有時並不是可以直接劃上等號。這是因為唐代有許多「託名」的例子，亦即謊稱自己的先人為傳統名望家族，



注意的是，柳宗元對禮用以維繫秩序是支持的，但對於當時的禮儀和禮書所載的內容，卻是頗有意見，甚至用嚴厲的言語質疑頗受時人重視的《左傳》、《國語》、《禮記》等書，視其中有諸多說法，和聖人之意不合，當是後人偽作。這不禁讓人產生疑惑：何以柳宗元對於禮的態度會有如此看似矛盾的情況？其如何詮釋文獻中涉及「禮」的記載？此外，對於生活中的「禮」又是如何看待？衡量「禮」遵行與否的標準在哪？其禮學意識的核心為何？這些問題皆值得我們深入剖析。

在討論柳宗元的禮學意識以前，勢必得回到唐代，觀察唐人對禮學的態度，以明瞭柳宗元禮學意識，是在何種時代氛圍中萌芽。職是之故，本文試圖以思想史的進路，⁶採「剝洋蔥」的方式，從時代到家庭終於個人，由外至內探討柳宗元禮學涵養的形成，及其對禮書、禮制之批判與反省，藉此闡述子厚的禮學意識。首先，考察唐人對禮的態度，瞭解柳宗元是處於何種社會脈絡；其次檢討河東柳氏的禮學教育，如何體現在子厚身上；最後，從柳宗元批判經典涉及禮之記載，以及重新思量禮制之舉，紬繹其對於「禮」的衡量標準，亦即其禮學意識的核心——「利安元元為務」。

二、「禮因人情，事有沿革」認知下的唐人

在探討柳宗元的禮學意識以前，勢必得先瞭解唐人對禮的態度，才能夠掌握河東柳氏以及柳宗元是在何種脈絡中，與身處的時空環境進行對話。

中國在歷經南北朝長久的分裂局面後，至唐代終於完成統一，李唐君臣牢記過去幾個短命王朝的歷史教訓，深諳陸賈「居馬上得之，寧可以馬上治之乎？」之理，⁷故朝廷上下對於有益國家統治的禮制，多半是遵守且鼓勵學子閱讀禮書。例如唐高宗時，郭瑜曾對太子李弘（652-675）說：

藉此博取社會之認同，而且為數不少。例如唐代君主自稱為西涼李暠後裔，然據陳寅恪考證，李氏疑為李初古拔之後裔，具有胡人血統，並非華夏世家。參見陳寅恪：〈李唐氏族之推測〉，《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1981年），頁281-294。再如著名詩人李白託名隴西李氏，又稱李陽冰為從叔，致使同時期的人及史傳，皆謂其出於傳統山東大族。然據陳寅恪考證結果，「是太白生於西域，不生於中國也。」參見陳寅恪：〈李太白氏族之疑問〉，《金明館叢稿初編》（臺北：里仁書局，1981年），頁277-280。由此見得，具有所謂「土族」背景者，並非全然皆為知禮、習禮之徒，其間還存在諸多有待釐清之處。

⁶ 黃俊傑曾撰文檢討歐美學者討論思想史性質及方法論之論點，將所見歐美學者研究思想史之方法學取向，大致劃分為兩大陣營：其一是以羅孚若（Arthur O. Lovejoy）為首，注重思想與思想關係之「觀念史」研究；另一則是以布林頓（Crane Brinton）為代表，強調思想與行為關係之「思想史」研究。前者採「內在研究法」，後者採「外在研究法」。本文以思想史為進路，聚焦於柳宗元與時代環境之互動關係，必須要說明的是，正如黃俊傑所言，這兩種不同的研究取向不應互相排斥，亦非互為水火，取彼之長補己之短，乃是筆者致力所要達到的。參看黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，《史學方法論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984年）頁243-301。

⁷ （日）瀧川龜太郎：〈酈生陸賈列傳〉，《史記會注考證》（臺北：萬卷樓，1993年），卷97，頁1104。



臣聞安上理人，莫善於禮，非禮無以事天地之神，非禮無以辨君臣之位，故先王重焉。孔子曰：「不學《禮》，無以立。」請停《春秋》而讀《禮記》。8

郭瑜的意見和唐代初期統治集團的想法差距不遠，⁹依循古禮、閱讀禮書對於唐帝國的運作是有助益的。不過，唐朝並不是依照古禮書治理政務的時代，在遵守禮制、倡導禮書的同時，唐代較諸以往，有許多大規模變動禮制的情況，貞觀禮、顯慶禮、開元禮的編修堪為代表。¹⁰由是觀之，唐代的禮制絕非一成不變，此與唐人對禮的反省意識，以及國家統治力量的增強有關。

身為士人的李華（715-766），已經開始反省古禮的繁複難守：

吉凶之儀，刑賞之級繁矣，使生人無適從，巧者弄而飾之，拙者眩而失守。誠偽無由明，天下浸為陂池，盪為洪流，雖神禹復生，誰能救之！¹¹

除此之外，更多的是認為古禮「不近人情」，加上統治集團的推波助瀾，於焉有種種改禮的情況產生。《唐會要》記載：

貞觀十四年，太宗嘗從容謂禮官曰：「同爨尚有總麻之恩，而嫂叔無服。又舅之與姨，親疏相似，而服紀有殊，理未為得。宜集學者詳議。餘有親重而服輕者，亦附奏聞。」……侍中魏徵、禮部侍郎令狐德棻等與禮官定議曰：「夫親族有九，服紀有六，隨恩以厚薄，稱情以立文。……蓋古人之情，有所未達，今之損益，實在茲乎！……重其生而輕其死，厚其始而薄其終，稱情立文，其義安在？……嫂叔舊無服，今請服小功五月。其弟妻及父兄，亦小功五月。舅舊服總麻，請與從母同服小功。」制曰：「可。」¹²

唐太宗感慨古禮「理未為得」，遂與群臣議定，修改禮制。將傳統「舅之與姨」服喪制度，由原來最輕微的總麻改為小功，與「其弟及父兄」一樣，皆服五月喪期。其中最值得注意的是，原先嫂叔無服，改服小功五月，此全然與禮書內容違背。嫂叔之間何以無服？先從嫂叔在家庭中的互動來看，據《禮記·曲禮》載「男女不雜坐，不同椀枷，不同巾櫛，不親授。嫂叔不通問，諸母不漱裳」¹³，乃是要嫂叔不相問候，如同視彼此為陌生人。然而，為何避免叔嫂之間有過多接觸？答案或可見諸《禮記·檀弓》。〈檀弓〉

⁸ 〔後晉〕劉昫撰：〈高宗中宗諸子〉，《新校本舊唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1976年），冊4，卷83，頁2828。

⁹ 《貞觀政要·論禮樂》有諸多篇章記載唐太宗頗為遵守禮法，例如貞觀四年唐太宗曾對當時「有信巫書之言，辰日不哭」的守喪風氣不滿，並言：「宜令州縣教導，齊之以禮典」。參看〔唐〕吳兢：〈論禮樂〉，《貞觀政要》（臺北：臺灣古籍出版，1996年），卷7，頁514。

¹⁰ 參看〔宋〕歐陽修、宋祁撰：〈禮樂一〉，《新校本新唐書附索引》（臺北：鼎文書局，1998年），冊1，卷11，頁308-309。

¹¹ 〔唐〕李華：〈質文論〉，收入於〔清〕董誥等編；孫映達等點校：《全唐文》（太原：山西教育出版社，2002年），冊3，卷317，頁1912。

¹² 〔宋〕王溥撰；牛繼清校證：《唐會要校證》（西安：三秦出版社，2012年），上冊，卷37，頁578-579。

¹³ 同註3，頁58。



篇指出：「喪服，兄弟之子猶子也，蓋引而進之也。嫂叔之無服也，蓋推而遠之也」，¹⁴禮書言嫂叔不服喪之目的，是要將嫂叔間的距離「推而遠之」。鄭玄於此注曰：「或引或推，重親遠別」，¹⁵僅點出喪服制度設計的目的，端在區分個別生者與死者之間的親疏遠近，並沒有解釋清楚何以嫂叔無服？何以要將嫂叔之間的距離推遠？故孔穎達引何平叔之語，補充說明：「夫男女相為服，不有骨肉之親，則有尊卑之異也。嫂叔親非骨肉，不異尊卑，恐有混交之失，推使無服也。」¹⁶至此可知，嫂叔無服是為了避免嫂叔之間有不當的男女關係，藉由無服刻意推遠兩者的距離。

事實上，嫂叔是否該服喪，唐代以前已有多次爭辯，但終究不如唐太宗以國家力量變更舊制來得直接，可謂禮制之一大變革。此外，謁陵之儀在唐代的正當化，亦是發前人之所未發：

景龍二年三月，左臺御史唐紹以舊制元無諸陵起居之禮，惟《貞觀式》文但以春秋仲月，命使巡陵。太后遂行每年四季之月及忌日、降誕日，遣使往諸陵起居。准諸故事，元無此禮。¹⁷

對於這種「是時每日奠祭」¹⁸之習，讓一些大臣感到不滿，太常博士彭景直便上疏直言：「謹按《三禮》正文，無諸陵日祭之事。又按《禮論》譙周《祭志》云：『天子之廟，始祖及高祖、曾祖、祖、考，皆每月朔加薦新，以象平生朔食也，謂之月祭。二祧之廟，時祭，無月祭。』此譙周所著，與古禮義合，本無日祭之文。」¹⁹彭景直認為古禮本無日祭之文，中宗之舉乃是於禮不合。雖然如此，中宗仍執意實行，更以「禮因人情，事有沿革」為由，²⁰將這種上食之舉定為恆制。

值得一提的是，皇陵祭祀活動，除了朔望或每日上食以外，元日、寒食、冬至、伏、臘、社日等節日也在規定之中，其中唐代將寒食列入國家祭典之舉，亦是發前代之所未發。²¹《通典·上陵》記載：

開元二十年四月，制曰：「寒食上墓，禮經無文，近代相傳，浸以成俗，士庶有不合廟享，何以用展孝思？宜許上墓同拜掃。禮於塋南門外，奠祭饌訖，泣辭。食餘饌任於他處。不得作樂。仍編入五禮，永為恆式。」²²

玄宗支持墓祭的原因有二：其一是此舉已「浸以成俗」，成為一種風俗；其二則是墓祭合孝道，沒有理由禁止。然而，唐以前的朝代並沒有將此納入正式禮典之中，唐代將其

¹⁴ 參看：〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈檀弓〉，《禮記正義》，卷8，頁263-264。

¹⁵ 同前註，頁264。

¹⁶ 同前註。

¹⁷ 同註12，頁343。

¹⁸ 〔唐〕杜佑撰：《通典》（北京：中華書局，1988年），冊2，卷52，頁1450。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 同前註。

²¹ 參看吳麗娛：〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，收入於榮新江主編：《唐研究》（北京：北京大學出版社，2005年），第11卷，頁243。

²² 同註18，頁1451。



「編入五禮」，可說是一大創舉。²³至於為什麼唐代禮制和過去相比，變革迅速猶如洪水爆發，與國家統治力量的增強有關。陳寅恪曾將唐代政治革命之性質，分成中央政治革命與地方政治革命兩類，其指出在「關中本位政策」尚未完全破壞以前，只要能夠掌握關中主權，便可統治中國，因此政治革命只有在中央發動才可能成功，至於地方革命無論如何名正言順，在兵力懸殊情況下，終究只會以失敗收場。²⁴這種內重外輕的政治局勢，要到玄宗之世才完全改變，換句話說，地方政治要到唐代中期才開始具有威脅中央的實力，此亦是何以遭逢安史之亂後的唐代，國祚仍舊能夠維持百餘年才告滅亡的理由。在國家力量強大的唐代，對於禮書的詮釋、禮制的改動，自然有莫大的影響力。

此外，從制度面來看，唐承隋制更改士人入仕的途徑，由過去的鄉舉里選到隋唐的科舉考試，可謂歷史上一大轉折。²⁵科舉制度中，取士名額遠超過進士科的明經科，乃將經典分成大經、中經、小經，依照經文章句，考驗讀書人的背誦能力。面對明經考試的舉子，往往選擇內容較少或容易理解的書籍背誦，使得《周禮》、《儀禮》、《公羊》、《穀梁》逐漸乏人問津。²⁶即便禮書不乏有人研讀，但已然失去生機，成為子厚口中的「章句師」，²⁷無力為學術注入源頭活水，更何況是依循文章辭令為進路的進士科，禮學對許多舉子而言，自然是可棄之不顧的。

中央政權基礎的穩固，改革的推動自然不容易遇到太大阻礙，加以利用科舉制度作為舉子入仕的誘因，即使有反對的聲音，亦難以撼動國家以政治力量介入禮制變革的決心。縱觀唐代改動古禮的情況不少，筆者在此略舉幾項例子，是要證明柳宗元以前，唐代上至皇帝、下至士庶，已經開始頻繁地更動古禮，此種「禮因人情，事有沿革」的時代氛圍，對柳宗元禮學意識的反省機制，可說是有一定的影響。

²³ 同年，玄宗即將纂祭之禮編入九月所公布的《大唐開元禮》中。參看甘懷真：〈「制禮」觀念的探析〉，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，頁 81。

²⁴ 陳寅恪：〈中篇、政治革命及黨派分野〉，《隋唐制度淵源略論稿；唐代政治史述論稿》，頁 200-201。

²⁵ 隋代廢鄉官、行科舉，可謂選舉制度一大變革。參見〔日〕濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，收入於劉俊文主編，韓昇、黃正建等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993 年），第四卷六朝隋唐，頁 315-333。

²⁶ 《通典·選舉三》記載：「開元八年七月，國子司業李元瓘上言：『三《禮》、三《傳》及《毛詩》、《尚書》、《周易》等，並聖賢微旨。生人教業，必事資經遠，則斯道不墜。今明經所習，務在出身，咸以《禮記》文少，人皆競讀。《周禮》經邦之軌則，《儀禮》莊敬之楷模，《公羊》、《穀梁》，歷代崇習，今兩監及州縣，以獨學無友，四經殆絕。』參看〔唐〕杜佑撰：《通典》，冊 1，卷 15，頁 355。另，有關唐代科舉制度的研究，可參看傅璇琮：《唐代科舉與文學》（臺北：文史哲出版社，1994 年）。以及高明士：《隋唐貢舉制度》（臺北：文津出版社，1999 年）。

²⁷ 柳宗元曾曰：「……馬融、鄭玄者，二子獨章句師耳。今世固不少章句師，僕幸非其人。」子厚應是對當時科舉制度下，讀書人重視章句之學術風氣有感而議。〔唐〕柳宗元撰；尹占華、韓文奇校注：〈答嚴厚與秀才論為師道書〉，《柳宗元集校注》（北京：中華書局，2013 年），冊 7，卷 34，頁 2196。



三、從家族到個人：柳宗元禮學意識之形成與體現

河東柳氏自西魏至唐代初期，於政治上屬於關隴集團，²⁸柳宗元的家族屬柳氏的「西眷」一脈。²⁹河東柳氏在唐代的聲名雖不如博陵崔氏、趙郡李氏、范陽盧氏等山東士族集團般顯赫，³⁰但仍占有一席之地，可從柳宗元的母親屬范陽盧氏，見到兩家不僅有往來，還能夠通婚，即為明證。本節試圖討論士族出身的柳宗元，家教對於其禮學意識之形成有何具體影響，又是如何體現於其生活。³¹

（一）知書達禮的河東柳氏

柳宗元能夠年紀輕輕就躋身朝堂，擔任禮部員外郎，除其本身資質外，家庭教育可說是一大因素。從河東柳氏的整體文化涵養來看，陳弱水指出：

……在生活方式上，柳家西眷看起來一直堅持著北方貴族的傳統，強調道德律令，特別是對已有的規範和儀式的嚴格遵守。此外，書法、口才、對儒家經典的全面學習都是柳家家庭教育中非常重要的方面。³²

自隋唐以來，國家採行科舉取士，讀書人要取得高位，多半得透過舉進士科、明經科，士家子弟以蔭任入仕難以升至要職，這使得士家大族要長期維持整個家族勢力，變得更加艱難。因此，士族開始培養自家子弟學習經典，依循科舉制度取得出身，藉以維繫家族地位、保障後輩子弟仕途，此構成唐代士族社會不同以往的一項特色。³³河東柳氏亦然，柳宗元為亡故的親友所書寫的墓誌銘中，不時透露柳家長輩、子弟多能恪守禮範、遵循禮法的情形。柳宗元為父親所寫的墓誌銘，即言柳鎮「居德清君之喪，哀有過而禮不逾，為士者咸服。」³⁴柳鎮謹守禮範，堪為眾人榜樣，身為長輩其言行自然會影響家族後生子弟。〈亡姊前京兆府參軍裴君夫人墓誌〉記載柳宗元之姊：

²⁸ 參看陳弱水：〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉，《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁219。

²⁹ 此處依據陳弱水的考證。參看：陳弱水：〈柳宗元與長安的氛圍〉，《柳宗元與唐代思想變遷》，頁30-32。

³⁰ 《貞觀政要·論禮樂》載，山東「崔、盧、李、鄭」等士族聲勢之大，使得唐太宗詔吏部尚書等人撰《氏族志》，欲「剪其浮華，定其真偽」。不過，書初成時群臣仍定崔氏為第一等，唐太宗後來以政治力量介入，方將之改為第三等。由是觀之，山東士族對唐代社會的影響不容小覷。參看〔唐〕吳兢：〈論禮樂〉《貞觀政要》，卷7，頁515-517。

³¹ 王基倫曾分析柳宗元的家庭，對其禮學涵養的重要性。同註2，頁70-76。

³² 同註29，頁36。

³³ 毛漢光認為，唐代官宦有兩大因素，其一為門第，其二為進士第。毛氏由唐代各個時期宰相出身的方式為切入點，指出門第為唐代前期官宦的重要因素，中後期則因為士族子弟過多，彼此競爭的情況下，進士第成為士族振興或延續其家族的重要原因。參看毛漢光：〈唐代大士族的進士第〉，《中國中古社會史論》（臺北：聯經，1988年），頁339-363。

³⁴ 〔唐〕柳宗元撰：〈先侍御史府君神道表〉，《柳宗元集校注》，冊3，卷12，頁756。



嗚呼！夫人與仁孝偕生，以禮順偕長。始于家，純如也；終于夫族，穆如也。其為子道也，孝以和，恭以惠，取與承順，必稱所欲。……天禍弊族，夙遭大故，我諸孤奉太夫人之養，不敢圖死，至于復常。夫人三歲無湯沐，無鹽酪，頓踴叫號，哀徹天地。外除髮不勝筭，體不勝帶。……其為妻道也，貞順之宜，恒服于身體；疑忌之慮，不萌于心術；忿懷之色，不兆于容貌。同焉而合于禮，婉焉而得其正。其為婦道也，惟聽順謹敬睦姻仁恤之行甚備。³⁵

根據柳宗元所言，此亡姊出嫁前為人子女能恪守子道，在柳父逝世後，於守喪期間哀痛欲絕。³⁶為人妻、為人婦亦能謹守分寸，展現出來的容貌和行為皆合於禮、得其正。其之所以能夠如此，來自家庭的教育，乃至家族的薰陶，當是可想而知。這種身體力行、實踐禮義於人倫日常之中者，在河東柳氏家族，絕非孤例。諸如為崔簡之妻書寫墓誌銘，描述這位早亡之姊「以吾族之大，尊長之多，夫人自能言，而未嘗誤舉其諱。與其類戲于家，游弄之具，未嘗有爭。……工足以致美于服而不為異，言足以發揚于禮而不為辨。孝之至，敬之備，仁之大，又以配君子。」³⁷此即為柳家子弟又一知禮明證。

除了河東柳氏本家以外，其他因為姻親關係融入柳家的，最值得注意的當為柳宗元的母親。柳宗元的母親來自范陽盧氏，此家族比柳家更早發跡，其所沉澱累積下來的歷史特色、文化涵養自不待言。³⁸可以從柳宗元為母所書的墓誌銘，看出范陽盧氏的家庭教育：

嘗逮事伯舅，聞其稱太夫人之行以教曰：「汝宜知之，七歲通《毛詩》及劉氏《列女傳》，斟酌而行，不墜其旨。汝宗，大家也。既事舅姑，周睦姻族，柳氏之孝仁益聞。」……某始四歲，居京城西田廬中。先君在吳，家無書，太夫人教古賦十四首，皆諷傳之。以《詩》《禮》圖史及剪製縷結授諸女，及長，皆為名婦。³⁹

柳宗元的母親自小學習《毛詩》、《列女傳》，歸柳氏之後，侍奉舅姑、周睦親族等齊家之事能夠安頓，亦將所學授與柳家待字閨中的女性，對於柳家聲譽和教育皆有貢獻。柳宗元於此處提到母親盧氏能授《詩》、《禮》、圖史與柳家其他女性，其在〈先侍御史府君神道表〉亦有類似記載：

太夫人范陽盧氏，某官某之女。實有全德，為九族宗詩。用柔明勤儉以行其志，用圖史箴誡以施其教，故二女之歸他姓，咸為表式。⁴⁰

³⁵ 〔唐〕柳宗元：〈亡姊前京兆府參軍裴君夫人墓誌〉，《柳宗元集校注》，冊3，卷13，頁848。

³⁶ 陳弱水認為，柳宗元的二姐在為父親守喪期間，種種看似激動、過於哀戚之舉，「毫無疑問，她想遵守儒家經典和當時慣例中為父親守孝的最極端的規定，以表達自己的悲痛。」由此可見，在柳家濃厚的禮教文化氛圍下，家族中的子弟在面臨死生大事時，難免會有過於激動的表現。同註29，頁41-42。

³⁷ 〔唐〕柳宗元：〈亡姊崔氏夫人墓誌蓋石文〉，《柳宗元集校注》，冊3，卷13，頁844。

³⁸ 同註2，頁71-73。

³⁹ 〔唐〕柳宗元：〈先太夫人河東縣太君歸祔誌〉，《柳宗元集校注》，冊3，卷13，頁825-826。

⁴⁰ 同註33。另外，王基倫指出，柳宗元在文中所言的「圖史」，「是指一些含有德教育內容的『圖史箴誡』，可能是民間流傳的故事講義，可以用來落實在日常生活教育中的一些思想觀念。」同註2，頁73。



上述不僅僅反映范陽盧氏家族對子弟教育之成功，也可以看到士族之間藉著婚嫁而有頻繁地交流和互動，舊家族亦因添入新成員，產生種種化學變化。回到柳宗元身上，其之所以對禮書、禮制如此熟悉，當是承襲自母親及其背後的家學傳統。

（二）熟悉禮的柳宗元

生長在知禮習禮、恪守禮範的柳家，又受到母親范陽盧氏之教導，柳宗元對禮的熟悉程度當是可想而知，這或許也是他後來能夠擔任禮部員外郎一職的緣由。⁴¹對於禮，柳宗元自有堅持，其曾直言：

儒以禮立仁義，無之則壞；佛以律持定慧，去之則喪。是故離禮於仁義者，不可言儒；異律於定慧者，不可與言佛。……儒以禮行，覺以律興。⁴²

關於柳宗元對儒、釋的態度，非關本文主旨，此處略而不談。柳宗元認為身為儒者，其行為應當不違背禮，若有違者，則不可言之為儒。子厚特別將儒家所重視的仁義和禮相提並論，表明儒者要踐履仁義，要自禮上入手。其十分著名的書信〈答韋中立論師道書〉亦提及：

……本之《書》以求其質，本之《詩》以求其恒，本之《禮》以求其宜，本之《春秋》以求其斷，本之《易》以求其動，此吾所以取道之原也。⁴³

此外，在寫給其他人的序也說：

君子病無乎內而飾乎外，有乎內而不飾乎外者。……吾願子以《詩》、《禮》為冠履，以《春秋》為襟帶，以圖史為佩服，琅乎璆璜衝牙之響發焉，煌乎山龍華蟲之采列焉，則揖讓周旋乎宗廟朝廷，斯可也。⁴⁴

柳宗元顯然看重個人的內在涵養，而非其外在裝扮，故勉勵秀才豆盧膺當習讀《詩》、《禮》、《春秋》和圖史箴誡，充實內在並陶冶自身品德，有助日後參與朝堂政事。值得注意的是，子厚於此點明在待人接物上，要以《詩》和《禮》為準則。這也說明了《詩》、《禮》的規範意義，但這種規範並非限制，而是通過規範以進行人格塑造和培養，最終方能成為有助國家治理的君子。換句話說，研讀《詩》、《禮》、《春秋》等經典，涵養個人內在品德，體現於外在處事，乃是通往君子的途徑。

從柳宗元的文集中，在在可以見得其熟稔具體的禮制，絕非只是空喊口號。子厚為楊凝所寫的〈唐故兵部郎中楊君墓碣〉曾提及：

……葬令曰：「凡五品以上為碑，龜趺螭首。降五品為碣，方趺圓首，其高四

⁴¹ 王基倫曾具體分析柳宗元的禮學素養，值得參看。同註 2，頁 77-80。

⁴² 〔唐〕柳宗元：〈南嶽大明寺律和尚碑〉，《柳宗元集校注》，冊 2，卷 7，頁 492-493。

⁴³ 〔唐〕柳宗元：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集校注》，冊 7，卷 34，頁 2178。

⁴⁴ 〔唐〕柳宗元：〈送豆盧膺秀才南遊詩序〉，《柳宗元集校注》，冊 5，卷 22，頁 1524。



尺。」按郎中品第五，以其秩不克偕，降而從碣之制，其世系則紀于大墓。⁴⁵

依據唐代喪葬之令，依死者散位（散階）之不同，所立的墓誌，理應有所區別。柳宗元此處對喪葬禮制信手拈來，當可說是頗為熟悉。而〈邠寧進奏院記〉亦言：

凡諸侯述職之禮，必有棟宇建于京師，朝覲為修容之地，會計為交政之所。其在周典，則皆邑以具湯沐；其在漢制，則皆邸以奉朝請。唐興因之，則皆院以備進奏，政以之成，禮於是具，由舊章也。⁴⁶

子厚不僅清楚唐代禮制，亦瞭解禮制演變的軌跡。另外，朝覲禮的相關儀節見諸《儀禮》、《周禮》和《禮記》等禮書，⁴⁷更可見得子厚對禮書的熟悉。再如替魏弘簡書寫的墓誌銘：

君嘗三娶，而卒無主婦，庭無倚廬，堂無抱孫。有令兄弟以主其喪，有孝女以守其祀，故哭於客位，弔於殯東者，咸加哀焉。凡為部從事，府喪而當其位者三，州缺而居其守者二，皆得其理。⁴⁸

喪禮是古禮中保守性最強的，因此在喪禮進行時，參與者所行的儀節、位置，無不反映其和死者之間，關係的親近或疏遠，可見諸《儀禮·士喪禮》等篇章。孔子曰：「非禮無以節事天地之神也，非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也，非禮無以別男女、父子、兄弟之親，昏姻疏數之交也」，⁴⁹孔子所言「非禮無以別男女父子兄弟之親、昏姻疏數之交」一語，若從喪禮的場合檢視，可說是完全契合此儀節設計的目的。柳宗元在魏弘簡的喪禮上，顯然是有注意到這些儀節的安排，及其背後的所蘊含的意義。

不僅如此，柳宗元還有過不少親自主持祭禮的經驗，⁵⁰子厚〈祀朝日說〉曰：

柳子為御史，主祀事，將朝日，其僚問曰：「古之名曰朝日而已，今而曰祀朝日何也？」余曰：「古之記者，則朝拜之云也。今而加『祀』焉者，則朝旦之云也。」

⁴⁵ 〔唐〕柳宗元：〈唐故兵部郎中楊君墓碣〉，《柳宗元集校注》，冊2，卷9，頁587。

⁴⁶ 〔唐〕柳宗元：〈邠寧進奏院記〉，《柳宗元集校注》，冊5，卷26，頁1756-1757。

⁴⁷ 朝覲禮的具體儀節，《儀禮·覲禮》記載極為詳細，參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏：〈覲禮〉，《儀禮注疏》（臺北：臺灣古籍，2001年），卷26下、卷27，頁585-620。此外，《禮記·郊特牲》載：「朝覲，大夫之私覲，非禮也。大夫執圭而使，所以申信也。」參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈郊特牲〉，《禮記正義》，卷25，頁908。而朝覲禮舉行的時間，見諸《周禮·春官宗伯》所載：「以賓禮親邦國。春見曰朝，夏見曰宗，秋見曰覲，冬見曰遇，時見曰會，殷見曰同」，鄭玄注「覲」曰：「覲之言勤也，欲其勤王之事」這說明朝覲禮舉行的目的，在於天子可藉此時機，評估地方諸侯是否勤於政事，諸侯也會因為有朝覲禮，而兢兢業業為政。參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏：〈春官宗伯〉，《周禮注疏》（臺北：臺灣古籍，2001年），卷18，頁546。另外，《禮記·王制》亦曰：「方伯為朝天子，皆有湯沐之邑於天子之縣內，視元士」，即子厚所言「其在周典，則皆邑以具湯沐」。參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈王制〉，《禮記正義》，卷13，頁509。

⁴⁸ 〔唐〕柳宗元：〈唐故尚書戶部郎中魏府君墓誌〉，《柳宗元集校注》，冊2，卷9，頁616。

⁴⁹ 參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈哀公問〉，《禮記正義》，卷50，頁1603-1604。

⁵⁰ 關於這點，筆者過去已有撰文指出，在此稍加說明。詳參拙著：《尊經·崇禮·教化：柳宗元儒學思想研究》（臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，2015年），第四章第二節。



今之所云非也。」⁵¹

據學者考證，子厚貞元十九年閏十月任監察御史裏行，而天子祭日乃在春分，故可推測〈祀朝日說〉一文作於貞元二十年。⁵²該文反映子厚不僅熟悉具體禮制，得以主掌祭祀，還可看到他十分清楚「朝日」之確切涵義，並據此批評彼時所云「祀朝日」的「祀」字，是後人不瞭解「朝日」禮儀，畫蛇添足加上去的。此外，〈禘說〉一文開頭即曰：「柳子為御史，主祀事」，⁵³亦是彰顯子厚熟悉具體禮制的另一項證據。再如其〈舜廟祈晴文〉曰：

年月日，某官某，敢用牲牢之奠，昭祭于虞帝之神。⁵⁴

子厚身為地方官吏，在發生災難時刻當然有必要出面，主掌祭祀，為民祝禱。不過，他曾有過「主祀事」的經驗，以及熟悉具體的禮制，可能才是主要的原因。

必須要留意的是，學習《禮》書、熟悉禮制，並非是為了參加科舉考試謀得官位，柳宗元著眼在國家治理的層面：

臣聞禮之大本，以防亂也，若曰無為賊虐，凡為子者殺無赦。刑之大本，亦以防亂也，若曰無為賊虐，凡為理者殺無赦。其本則合，其用則異，旌與誅莫得而並焉。……蓋聖人之制，窮理以定賞罰，本情以正褒貶，統於一而以矣。⁵⁵

這篇著名的〈駁復讎議〉是柳宗元任禮部員外郎時所寫，乃是針對子女為父報仇，該如何處置的社會問題。左拾遺陳子昂認為理當誅為父報仇的徐元慶，之後再旌其義行。不過，柳宗元認為，先誅後旌之舉是有矛盾的，應當探究事件發生背後的原因。子厚以為禮法設計的目的都在「防亂」，差異處在於禮緣情、法本理，各有側重面向。⁵⁶準此，在審理案件時，要先釐清事件發生背後的本質，再以最合宜的方式處置。

四、繼承與反思之際：「利安元元為務」的禮學核心

本文前一節論述河東柳氏家族教育和重禮氛圍，從家族背景到個人意識，析論柳宗

⁵¹ 〔唐〕柳宗元：〈祀朝日說〉，《柳宗元集校注》，冊4，卷16，頁1111。

⁵² 同前註，頁1112。

⁵³ 〔唐〕柳宗元：〈禘說〉，《柳宗元集校注》，冊4，卷16，頁1128。此處引文標點符號略有改動，和校注本稍有不同。

⁵⁴ 〔唐〕柳宗元：〈舜廟祈晴文〉，《柳宗元集校注》，冊8，卷41，頁2621。

⁵⁵ 〔唐〕柳宗元：〈駁復讎議〉，《柳宗元集校注》，冊1，卷4，頁293。

⁵⁶ 有關柳宗元對禮樂與法制的態度，王德權曾指出：「禮禁未然之前，法施已然之後，世間秩序既因生民之聚合而產生，法制和與制度為維繫制序之運作而創設，成為維繫世間秩序運作上不可或缺的環節，重視法制，自是子厚世間秩序觀內部應有之意。」從〈駁復讎議〉來看，柳宗元確實將禮與法並舉，所指出的是兩者各有側重，並無高下之分，王德權之說自是有據。參看王德權：〈重構「為士之道」——柳宗元士人論的考察〉，《為士之道：中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012年），頁256。



元禮學意識的形成面向，並且從子厚的文章中，明白其平常頗為重視禮書與禮制。不過，柳宗元絕非全盤接受經典上的記載，若經典內容與其想法不合，子厚批評的力道可說是毫不客氣。此外，實行於生活中之禮儀，子厚亦是有所檢討和反省的。職是之故，本節試圖藉由柳宗元對「禮」的重新反省和思量，可看出其禮學意識的反省面向，最後則是紬繹子厚對於禮學批判和繼承之間的衡量標準，亦即其禮學意識的核心。

（一）批判禮書、典籍內容

柳宗元對於禮書和典籍中涉及禮的內容，所提出的批評，多出現在議論文章中。例如〈時令論上〉曰：

《呂氏春秋》十二紀，漢儒論以為〈月令〉，措諸禮以為大法焉。其言有十有二月七十有二候，迎日步氣，以追寒暑之序，類其物宜而逆為之備，聖人之作也。然而聖人之道，不窮異以為神，不引天以為高，利於人，備於事，如斯而已矣。觀〈月令〉之說，苟以合五事，配五行，而施其政令，離聖人之道，不亦遠乎？⁵⁷

所謂十有二月，係指《禮記·月令》將春夏秋冬四季，各依孟、仲、季分成十二個月份，國家和人民則不同的月份，進行合乎時節的活動。《禮記·月令》的作者，應當是十分瞭解四時氣候的學者，⁵⁸亦關心國家社會的運作，才會設計出一套有利百姓活動和休養的理想制度。由於著作時代關係，〈月令〉篇摻有諸多陰陽災異之辭，柳宗元顯然不同意這種天人感應思維，因此毫不客氣地批評。但子厚的批評並非沒有根據，其論述的立基點是能否達到「利於人、備於事」的成效，亦即百姓在遵循制度之時是否有助益，若是對百姓不利的制度都要重新評估。由是觀之，雖然〈月令〉篇的作者設計制度的立意良善，但四時氣候、人間世事瞬息萬變，若要一味配合時令活動，不僅百姓不方便，恐怕還會阻礙國家整體運作。柳宗元立場堅定，在〈時令論下〉亦強調：「且吾子以為畏冊書之多，孰與畏人之言？使諛諛者言仁義利害，焯乎列於其前而猶不悟，奚暇顧〈月令〉哉？」⁵⁹子厚甚至認為不必顧及〈月令〉篇的內容。

必須要說明的是，柳宗元並不是全然棄經典於不顧的儒者，關鍵在於其對不同典籍之態度是有區別的。子厚曰：

大都文以行為本，在先誠其中。其外者當先讀六經，次《論語》、孟軻書，皆經言。《左氏》、《國語》、莊周、屈原之辭，稍采取之。穀梁子、太史公甚峻潔，

⁵⁷ 〔唐〕柳宗元：〈時令論上〉，《柳宗元集校注》，冊1，卷3，頁248。

⁵⁸ 〈月令〉便記載：「孟秋行冬令，則陰氣大勝，介蟲敗穀，戎兵乃來。行春令，則其國乃旱，陽氣復還，五穀無實。行夏令，則國多火災，寒熱不節，民多瘧疾。」此處針對在該月份，進行其他時節的活動，容易引起哪些災害，〈月令〉的作者皆有深刻研究，若非熟悉四時氣候者，難以產生這種思維。參看：〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈月令〉，《禮記正義》，卷16，頁610-611。

⁵⁹ 〔唐〕柳宗元：〈時令論下〉，《柳宗元集校注》，冊1，卷3，頁258。



可以出入。餘書俟文成異日討也。⁶⁰

子厚言讀書次序當先自六經入手，次為《論語》、《孟子》。其特別強調，六經和《論語》、《孟子》的語言有亙古不變的「經」的神聖屬性。質言之，除了六經和《論語》、《孟子》之外的書籍，雖有閱讀的必要，但因為這些書並不具「經」的神聖屬性，準此，在子厚眼中，《左傳》、《國語》只是解經之「傳」，故其內容是可供檢討的。職是之故，柳宗元在〈六逆論〉對《左傳》的說法，有了批評：

《春秋左氏》言衛吁之事，因載六逆之說，曰賤妨貴、少陵長、遠間親、新間舊、小加大、淫破義，六者，亂之本也。余謂少陵長、小加大、淫破義，是三者，固誠為亂矣，然其所謂賤妨貴、遠間親、新間舊，雖為理之本可也，何必曰亂？⁶¹

針對《左傳》六逆之說，柳宗元從用人唯才的角度，舉例說明親近者何以不足與其重任、舊有部下何以不足依靠，甚至直言「顧所信何如耳。然則斯言殆可以廢矣」，⁶²態度可說是頗為堅決。此外，柳宗元對《國語》的批評更為嚴厲，其〈非國語序〉曰：

左氏《國語》，其文深閎傑異，固世之所耽嗜而不已也，而其說多誣淫，不概於勝。余懼世之學者溺其文采而淪於是非，是不得由中庸以入堯舜之道。本諸理，作《非國語》。⁶³

《國語》記載先秦各國歷史故事，今日對該書的認知是，其作者、成書時代並不限定一人一時一地。但古人相信《國語》和《左傳》皆出自左丘明之手，故分別稱之春秋外傳和春秋內傳，柳宗元言左氏《國語》即是此理。然而，正因為《國語》和《左傳》皆不具「經」的神聖屬性，故柳宗元對書中部分內容有頗多批判，批判內容諸多是針對巫祝卜筮和災異譴告而發，由於非關本文主旨，故不另外討論。

子厚〈非國語上〉載「不藉」一則，討論周宣王不藉田千畝，虢文公提出諫言之事：

非曰：古之必藉千畝者，禮之飾也。其道若曰：「吾猶耕耘爾。」又曰：「吾以奉天地宗廟。」則存期禮誠善矣。然而存其禮之為勸乎農也，則未若時使而不奪其力，節用而不殫其財，通其有無，和其鄉閭，則食固人之大急，不勸而勸矣。⁶⁴

據《國語》記載，藉田禮是天子親自下田，以之勸農耕作。子厚認為行藉田禮與否僅是形式問題，與其注重外在形式，不如重視實際層面，即不打擾百姓、稅徵徭役不苛刻，使民能夠在適當的時節做適當的工作，就可達到「勸農」的效果，不需另外大費周章搬

⁶⁰ 〔唐〕柳宗元：〈報袁君陳秀才避師名書〉，《柳宗元集校注》，冊7，卷34，頁2200。

⁶¹ 〔唐〕柳宗元：〈六逆論〉，《柳宗元集校注》，冊1，卷3，頁272。

⁶² 同前註，頁273。

⁶³ 〔唐〕柳宗元：〈非國語序〉，《柳宗元集校注》，冊9，卷44，頁3131。

⁶⁴ 〔唐〕柳宗元：〈非國語上〉「不藉」，《柳宗元集校注》，冊9，卷44，頁3135。



演儀式，屆時還會造成百姓不便。子厚所言，或許也是呼應唐代苛政，以及官吏擾民等社會現況而發。⁶⁵另外，〈非國語下〉的「嗜芟」一則，討論屈到嗜芟，要求死後宗人以芟祭之。其子卻以「國君有牛享，大夫有羊饋，士有豚犬之奠，庶人有魚炙之薦。……不羞珍異，不陳庶侈，夫子其以私欲干國之典」為理由，⁶⁶不用芟祭祀屈到。柳宗元言：

非曰：門內之理恩掩義。父子，恩之至也，而芟之薦不為愆義。屈子以禮之末，忍絕其父將死之言，吾未感賢乎爾也。……且曰違而道，吾以為逆也。⁶⁷

屈建以薦芟不合於禮為由，不顧父親屈到臨死之言，子厚對此舉極度不滿，甚至以「逆」字批判屈建，語氣十分嚴厲。藉由這個例子，可以瞭解柳宗元最為關切的是貼近百姓需求，以及能否合乎人情，若違背人情，寧願捨之，此和上述所舉的〈月令〉篇皆是出自相同道理。至此，可見在子厚心中，「百姓」是一道重要的衡量標準。

（二）實行於日常生活之禮儀的再省思

貞元十七年（801），柳宗元任監察御史，主持祭祀相關事宜，當時正好舉行禘禮，在瞭解禘禮儀節來龍去脈後，子厚有感而發記下此事：

柳子為御史主祀事，將禘，進有司以問禘之說，則曰：「合百神於南郊，以為歲報者也。先有事必質于戶部，戶部之詞曰：『旱于某，水于某，蟲蝗于某，癘疫于某。』則黜其方守之神，不及以祭。」余嘗學《禮》，蓋思而得之，則曰：「『順成之方，其禘乃通。』若是，古矣。」繼而歎曰：「神之貌乎，吾不可得而見也。祭之饗乎，吾不可得而知也。是其誕漫愒愒，冥冥焉不可執取者。夫聖人之為心也，必有道而已矣，非于神也，蓋于人也。」⁶⁸

「禘」或寫作「蜡」、「臘」等，⁶⁹禘禮乃是一種歲末大祭萬物之禮，可見諸《禮記》和《周禮》等禮書記載。子厚所言乃出自《禮記·郊特牲》的「八蜡以記四方。四方年不順成，八蜡不通，以謹民財也。順成之方，其蜡乃通，以移民也。既蜡而收，民息已。故既蜡，君子不興功。」⁷⁰子厚此處議論的不是禘禮的儀節問題，他所關心的是禘禮背後的禮之精神問題。這種不深究禮的外在儀節，和前面引述〈非國語〉的「不藉」，邏輯是一致的。子厚於〈非國語〉主張天子藉田與否並不是太大的問題；在〈禘說〉則思量禘禮當初設計的目的，兩造看似毫無瓜葛，事實上，柳宗元皆是從較高層次禮之精神

⁶⁵ 子厚之作常見有關唐代苛政、官吏之患的檢討，最為人熟知的，當是〈捕蛇者說〉和〈種樹郭橐駝傳〉。參看〔唐〕柳宗元：〈捕蛇者說〉，《柳宗元集校注》，冊4，卷16，頁1116-1117。以及〔唐〕柳宗元：〈種樹郭橐駝傳〉，《柳宗元集校注》，冊4，卷17，頁1172-1173。

⁶⁶ 〔唐〕柳宗元：〈非國語下〉「嗜芟」，《柳宗元集校注》，冊9，卷45，頁3258。

⁶⁷ 同前註。

⁶⁸ 同註50，頁1128。

⁶⁹ 《經典釋文·禮記音義之二》曰：「蜡，仕嫁反，索也，祭名。夏曰清祀，殷曰嘉平，周曰蜡，秦曰臘。《字林》作禘」參看〔唐〕陸德明撰；黃焯彙校；黃延祖重輯：《經典釋文彙校》（北京：中華書局，2006年），卷12，頁389。

⁷⁰ 參看〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏：〈郊特牲〉，《禮記正義》，卷26，頁939。



層面，重新看待較低層次的禮之儀節層面。引而申之，柳宗元在〈禘說〉雖然沒有直言禘禮施行與否並不重要，但其先是否定祭祀中鬼神的存在，再進而以人事取而代之，經過子厚的重新改造，禘禮的內涵有了新的詮釋，連帶地取消過往的禘禮儀節意義——鬼神之事不需關注，百姓之事才是焦點。因此，禘禮的儀節是如何搬演，對柳宗元來說和藉田禮一樣，並無深究的必要，禮儀施行與否，若有利百姓則存之，不利百姓則廢之。

子厚〈非國語下〉載「祀」一則，與〈禘說〉類似，亦是討論祭禮。《國語》記載子期對楚平王言祭祀有昭孝、息民、撫國家、定百姓之用，柳宗元對此不以為然：

非曰：夫祀，先王所以佐教也，未必神之。今其曰昭孝焉，則可也，自「息民」以下，咸無足取焉爾。⁷¹

在子厚眼中，祭祀的確有教化百姓、宣揚孝道的效用，但也僅止於此。質言之，祭祀是輔佐王政、使民為孝的手段，其他如鬼神之事，並非祭祀設立的目的。要深入探究何以柳宗元會如此看待古禮，必須得先瞭解子厚的天人觀，為避免漫出討論範圍，故此處僅約略提及。

柳宗元的〈天說〉、〈天對〉以及〈時令論〉、〈與韓愈論史官書〉等作品，皆反映了其所理解的「天」。⁷²筆者認為，子厚對天的理解，和荀子的理解差距不會太遠，⁷³例如〈天說〉曰：

天地，大果蓏也；元氣，大癘瘧也；陰陽，大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬矣。⁷⁴

也許可以因這種對「天」的理解，而視柳宗元為主張「天人不相預」或是「天人之分」的思想家。⁷⁵在「天人之分」思維下，自然而然地容易捨棄從傳統董仲舒脈絡下的天人

⁷¹ 〔唐〕柳宗元：〈非國語下〉「祀」，《柳宗元集校注》，冊9，卷45，頁3262-3263。

⁷² 與柳宗元天人觀針鋒相對的是韓愈，除了子厚〈與韓愈論史官書〉可見韓、柳觀念歧異以外，劉禹錫的〈天論〉自述其寫作動機，乃是基於「余之友河東解人柳子厚作〈天說〉，以折韓退之之言，文信美矣，蓋有激而云，非所以盡天人之際。」從夢得的文中可見，韓、柳二人對天人關係議題確實有過爭辯。參見〔唐〕劉禹錫：〈天論〉，《劉禹錫集》（北京：中華書局，2004年），冊上，卷5，頁67。甚至有學者指出，韓愈和柳宗元實際上曾經當面辯論天的問題，當時劉禹錫也在現場，或可聊備一說。參見：（美）H. G. Lamont：〈第九世紀初期對天的爭辯：柳宗元的天說與劉禹錫的天論（下）〉，收入於：（美）Arthur F. Wright 等著；陶晉生等譯：《唐史論文選集》（臺北：幼獅文化出版社，1990年），頁199。

⁷³ 荀子〈天論〉開宗明義言：「天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。……受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。」參看：〔周〕荀卿撰；北京大學哲學系注：〈天論〉，《荀子新注》（臺北：里仁書局，1983年），頁323。

⁷⁴ 〔唐〕柳宗元：〈天說〉，《柳宗元集校注》，冊4，卷16，頁1090。

⁷⁵ 筆者同意將柳宗元視為「天人之分」的思想家，然而，重視人事、摒棄天人感應，此種思維方式是否等同唯物主義，需要更多論證。若以此主張子厚為唯物主義者，不免就有過度詮釋之可能，例如孫昌武便認為子厚與夢得皆是唯物主義思想，其曰：「柳、劉的『天人相分』思想，作為思想史上『天人之際』問題長期爭論的總結，創造了古代自然哲學唯物主義的新高峰。他們不僅在對『自然』之天、物質之天的認知上更加明晰，說明上更加確切，而且在理論上較前人有所發展。」然而，若子厚是唯物主義者，何以他在〈舜廟祈晴文〉、〈雷塘禱雨文〉等作品中，仍不時有祭祀、祈禱等被唯物主義



感應思維看待古禮，取而代之的是由其他視角重新詮釋。綜上述所見，柳宗元關注的是當下存在的芸芸眾生，亦即生民之念。而這種「天人之分」的意識，除了可以從溯源自荀子以外，子厚所處的唐代社會環境下，人們對天人關係的重新省思尤為重要。王德權曾指出，唐高宗時的隕石墜落事件，于志寧以「自古災變，杳不可測，但恐物之自爾，未必關於人事」回應皇帝，隱隱然透露天道與人事不相干涉的態度；至玄宗開元時期的蝗災，時人多視之為天災，故不宜除蝗，然而主政的宰相姚崇卻不認為蝗災和皇帝個人修養有直接關係，以「志在安人，思不失禮」為理由，力排眾意決定除蝗，在在可見唐代天人之分意識的醞釀。⁷⁶柳宗元「天人之分」的思維，以及重視人事的態度，便是在這種時代土壤中孕育而生，此也使得其對古禮書、現實中的禮制有不同的理解與詮釋。⁷⁷

筆者仍要強調，即使從文獻上可以得知柳宗元對禮書、禮制有些嚴厲批評和不滿，但並不表示子厚全然否定古禮，其於許多文章中反覆強調禮之於社會秩序的安頓力量，可見諸先前敘述，此不再贅言。

（三）利安元元為務

本文第二節已略舉幾項唐代更改的禮制，從中看出影響柳宗元禮學意識的外部環境氛圍。受到彼時之衝擊，子厚雖亦言：「臣聞王者之孝，異於匹夫，禮不相沿，道資適變」⁷⁸但並不代表其贊成所有的禮制都可以任意改動，勢必有不可替代的因素，以之作為子厚認定禮制變與不變的判準，此判斷的標準即是生民百姓。其於〈寄許京兆孟容書〉曰：

宗元早歲與負罪者親善，始奇其能，謂可以共立仁義，裨教化。過不自料，慙慙勉勵，唯以中正信義為志，以興堯舜孔子之道，利安元元為務，不知愚陋，不可力彊，其素意如此也。⁷⁹

柳宗元命運多舛，最大因素即是參與唐順宗時候王叔文等人的永貞集團，隨著順宗禪位、憲宗登基，這群致力於革新的士人，成為新皇帝的眼中釘，不但一貶再貶，甚至打算讓他們客死蠻荒之地。在寫給許孟容的書信中，柳宗元再三強調，當初加入王叔文等人的理由，不為謀求高位，而是希冀能夠安頓生民，以「利安元元為務」乃是其核心信念。即使終告失敗，歸究其原因僅是當初改革手段太過激烈罷了。〈答周君巢餌藥久壽書〉

者視為「迷信」之舉？筆者在此略舉反例，目的是要指出孫氏的說法仍有待商榷。參看孫昌武：〈「天人相分」的自然哲學思想〉，《柳宗元評傳》，頁 178。

⁷⁶ 同註 53，頁 231-233。

⁷⁷ 王基倫便指出：「……我們發覺柳宗元對於舊有的禮制規範，雖然適度地給予尊重，但是會思索其中的禮學意義，發揮它的效用；而在更多的時候，他會檢討古代禮制沿承至今多有穿鑿附會、滯礙難行之處，他的批評重點常常指向五行、祥瑞、天命觀、卜筮、靈異、政府用人等方面，對此大肆抨擊。」筆者下文選擇從柳宗元的「天人之分」思維切入，受王氏論述啟發頗大。同註 2，頁 89。

⁷⁸ 〔唐〕柳宗元：〈禮部為文武百寮請聽政表三首〉第三表，《柳宗元集校注》，冊 7，卷 37，頁 2342。

⁷⁹ 〔唐〕柳宗元：〈寄許京兆孟容書〉，《柳宗元集校注》，冊 6，卷 30，頁 1955。



亦曰：

嘗以君子之道，處焉則外愚而內益智，外訥而內益辯，外柔而內益剛。出焉則外內若一，而時動以取其宜當，而生人之性得以安，聖人之道得以光。⁸⁰

這股以生民為重、常思天下百姓有不披聖王之澤的態度，當是柳宗元面對禮制時，會一再反思的關鍵原因。

準此，其對禮採取的態度，猶如其所身處、一再因應人情改動禮制的唐帝國，絕非一成不變的僵化思維，故曰：

聖人之所以立天下曰仁義，仁主恩，義主斷，恩者親之，斷者宜之，而理道畢矣。蹈之斯為道，得之斯為德，履之斯為禮，誠之斯為信，皆由其所之而異名。⁸¹

在他看來，禮是要在生活中實踐，不是教條或口號，這是因為施行禮的是活生生的人，與唐中宗「禮因人情，事有因革」的看法前後呼應，他們不約而同地強調「人（情）—禮（制）—時空」，關照人在當下身處的環境與禮制之間的聯繫。有意思的是，柳宗元對同樣為制度層面的「法」，亦抱持著相同的態度：

夫聖人之為賞罰者非他，所以懲勸者也。賞務速而後有勸，罰務速而後有懲，必曰賞以春夏而刑以秋冬，而謂之至理者，偽也。……或者務言天而不言人，是或於道者也，胡不謀之人心，以熟吾道？吾道之盡而人化矣。⁸²

針對刑法賞罰，柳宗元秉持著一貫「天人之分」的思維，不討論傳統有賞罰作用的人格天；將焦點轉回刑法所施行的人民身上。而在談論中國古代皇帝一切權力根源——皇權的合法性時，柳宗元道：

是故受命不于天，于其人；休符不于祥，于其仁。惟人之仁，匪祥于天。匪祥于天，茲惟貞符哉！未有喪仁而久者也，未有恃祥而壽者也。⁸³

子厚認為皇權合法性是來自人民，非關天命，除了孟子亦曾發表過類似意見之外，能夠如此直截了當明言的，恐怕例子並不多見。

從上述來看，柳宗元採理性的態度看待禮制、審視刑法，關鍵之處在於其受到唐代氛圍影響，尤為重視人情世故，故子厚文中一再透露自己所思所行，乃是以生民百姓為念，以利安元元為務。這種重視人事、進而否定鬼神的思維，除了和荀子「天人之分」可以接筭，事實上，類似想法早已醞釀於柳宗元身處的唐代社會，這一點是不可忽略。正是這種異於傳統「天人感應」，轉向重視天以外百姓的「天人之分」思維，萌芽於子

⁸⁰ 〔唐〕柳宗元：〈答周君巢餽藥久壽書〉，《柳宗元集校注》，冊 6，卷 32，頁 2106。

⁸¹ 〔唐〕柳宗元：〈四維論〉，《柳宗元集校注》，冊 1，卷 3，頁 229。

⁸² 〔唐〕柳宗元：〈斷刑論下〉，《柳宗元集校注》，冊 1，卷 3，頁 262。

⁸³ 〔唐〕柳宗元：〈貞符〉，《柳宗元集校注》，冊 1，卷 1，頁 79。



厚身處的唐代社會，成為其禮學意識的核心信念，促使其反省、批判典籍和禮制，此亦是柳宗元和同時期文人有所區別的特殊之處。⁸⁴

五、結論

本文試圖考察柳宗元禮學意識的兩個面向：其一是對「禮」的認識，此屬禮學意識之形成；其二是對禮書與禮制的批評，此乃禮學之反省。藉由這兩個面向的討論，能夠清楚柳宗元是站在什麼角度看待禮書和禮制，以及其衡量的標準究竟為何。

在探討柳宗元的禮學意識以前，本文先回到唐代，探討唐人對禮學的態度，以明瞭柳宗元是在何種時代氛圍中成長，其禮學意識又是如何形成。職是之故，文章第二節聚焦在唐人「禮因人情，事有沿革」的認知，檢視唐人對古禮的反省，進而以國家力量改變禮制，而柳宗元便是在這種社會環境下成長。

家庭教育對於柳宗元的影響亦是重要關鍵。因此，第三節接續前面脈絡，檢討河東柳氏的禮學家教。可從柳氏家族成員諸多知禮、習禮、守禮的例子看出柳宗元禮學意識的形成。此外，子厚母親范陽盧氏的文化背景不可忽略，其對柳宗元的教育，體現於子厚日後仕宦及種種待人接物上。

除了對禮的遵守以外，柳宗元對典籍和生活中的禮制之反省，亦值得重視。藉由第四節的討論，筆者發現子厚之所以對禮書、禮制有諸多意見，根本原因端在其重視的是儀節背後的禮之精神，相對地較為忽略儀節的形式，乃至鬼神存在與否等問題。這種捨棄天人感應式的宇宙觀，乃是承襲自唐初以來逐漸萌芽的「天人之分」意識，子厚即是在這種「天人之分」的思維下，展開與禮書、禮制的對話。柳宗元對「禮」的衡量標準立基於此，其捨棄鬼神之事、重視生民之需，或可說這正是在唐代「禮因人情，事有沿革」氛圍下，對子厚影響的具體展現。質言之，以生民百姓為念，以利安元元為務，可說是柳宗元禮學意識的核心價值，故其能夠毫不留情地批判經典及禮書的記載，同時也思量禮制的現實意義，在這反覆辯證的過程中，亦賦予古禮新的詮釋方式。

⁸⁴ 例如與柳宗元齊名的韓愈，其思維乃屬傳統天人感應，故柳宗元在〈天說〉、〈與韓愈論史官書〉等，皆與之針鋒相對。參看〔唐〕柳宗元：〈與韓愈論史官書〉，《柳宗元集校注》，冊6，卷31，頁2026。另外〈天說〉可見前引，此處不另外贅述。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔周〕荀卿撰；北京大學哲學系注：《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983年。
- 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕孔穎達疏；龔抗雲整理：《禮記正義》，臺北：臺灣古籍，2001年。
- 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏；彭林整理：《儀禮注疏》，臺北：臺灣古籍，2001年。
- 〔漢〕鄭玄注；〔唐〕賈公彥疏；趙伯雄整理：《周禮注疏》，臺北：臺灣古籍，2001年。
- 〔唐〕陸德明撰；黃焯彙校；黃延祖重輯：《經典釋文彙校》，北京：中華書局，2006年。
- 〔唐〕吳兢：《貞觀政要》，臺北：臺灣古籍出版，1996年。
- 〔唐〕杜佑撰：《通典》，北京：中華書局，1988年。
- 〔唐〕柳宗元撰；尹占華、韓文奇校注：《柳宗元集校注》，北京：中華書局，2013年。
- 〔唐〕劉禹錫撰；《劉禹錫集》整理組點校：《劉禹錫集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔後晉〕劉昫撰：《新校本舊唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1976年。
- 〔宋〕王溥撰；牛繼清校證：《唐會要校證》，西安：三秦出版社，2012年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁撰：《新校本新唐書附索引》，臺北：鼎文書局，1998年。
- 〔清〕董誥等編；孫映達等點校：《全唐文》，太原：山西教育出版社，2002年。
- 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓，1993年。

二、近人論著

（一）引用專書

- 方介：《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 毛漢光：《中國中古社會史論》，臺北：聯經，1988年。
- 王德權：《為士之道：中唐士人的自省風氣》，臺北：政大出版社，2012年。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，上海：華東師範大學出版社，2008年。
- 侯外廬：《中國思想通史（第四卷·上冊）》，北京：人民出版社，2011年。



孫昌武：《柳宗元評傳》，南京：南京大學出版社，1998年。

高明士：《隋唐貢舉制度》，臺北：文津出版社，1999年。

陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，桂林：廣西師範大學出版社，2009年。

陳寅恪：《金明館叢稿二編》，臺北：里仁書局，1981年。

陳寅恪：《隋唐制度淵源略論稿；唐代政治史述論稿》，臺北：里仁，1994年。

陳寅恪《金明館叢稿初編》，臺北：里仁書局，1981年。

傅璇琮：《唐代科舉與文學》，臺北：文史哲出版社，1994年。

黃俊傑：《史學方法論叢》，臺北：臺灣學生書局，1984年。

（二）引用論文

1. 期刊論文

王基倫：〈《禮》與柳宗元古文〉，《文與哲》第23期，2013年12月。

吳麗娛：〈唐宋之際的禮儀新秩序——以唐代的公卿巡陵和陵廟薦食為中心〉，收入於榮新江主編：《唐研究》，北京：北京大學出版社，2005年。

2. 學位論文

王志浩：《尊經·崇禮·教化：柳宗元儒學思想研究》，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，2015年。

（三）外文論著

（美）Arthur F. Wright 等著，陶晉生等譯：《唐史論文選集》，臺北：幼獅文化出版社，1990年。

陳弱水著；郭英劍、徐承向譯：《柳宗元與唐代思想變遷》，南京：江蘇教育出版社，2010年。

劉俊文主編，韓昇、黃正建等譯：《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993年，第四卷六朝隋唐。

Consciousness of Propriety by Liu Tsung-yüan

Wang, Chih-hao*

Abstract

This article investigates Liu Tsung-yüan's Guanlong clique family background to discuss his consciousness of Li(Propriety). By means of this way could know the crucial point of Liu Tsung-yüan's consciousness of propriety: settle down people. This article focuses on two sides:Liu Tsung-yüan's understanding and criticism about Li(Propriety).

Consequently,we could realize Liu Tsung-yüan how to give old Li(Propriety)new meanings.

Keywords: Liu Tsung-yüan, Li(Propriety), settle down people

* Student,Department of Chinese Literature,National Chengchi University.



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》第三十四期

度世之金針 ——《笑得好》對清代社會弊病之批評

許美雲*

提 要

清代笑話書能反應民間社會的問題而廣受歡迎，本文以《笑得好》為研究對象，針對其中所指社會弊病的根源及主要形成的原因予以討論，並以社會對各階級所擔負的責任和期待，分別就三種階級身分：一、在上位者，即維繫人民利益的知縣；二、擔任社會良心，引領社會價值的文人；三、與人民生活攸關的職業所應盡的身分任務，為陳述主軸，揭示各階級多因私欲而被利益羈絆，因此於行事上未能符合應盡的職責和社會的期待，而成為《笑得好》嘲諷的命題。作者石成金自許此書為能根除、改變社會心態的度世金針，而於每則笑話後方添加評注，提出處置、面對造成這些社會問題的方式，為俗笑話中極具社會意識的作品。

關鍵詞：《笑得好》、石成金、清代笑話、度世金針

* 國立中興大學中國文學系研究所碩士在職專班生



一、前言

笑話以啟人一笑為本，中國笑話肇始於三國魏邯鄲淳《笑林》，¹而自《笑林》之後，隋唐繼之之笑話作品如《啟顏錄》，²已開始出現嘲笑身體、樣貌等愚人笑話，而後世續作之笑話亦多習用之，以致笑話書內容愈見低俗，而流於輕浮，故《中國小說史略》云：「近記一己之言行，事多浮淺，又好以鄙言調謔人，誹諧太過，時復流於輕薄矣。」³然而對於傾向猥俗發展的笑話，在傳統文論薰陶下的文人掙扎於辨分笑話的雅／俗的過程中，⁴至明清時期，終因俗笑話的內容貼近庶民生活，符合市民的心理，⁵成為茶餘飯後開顏談論的話題，而成為笑話發展的主流。在明中葉後隨著長期以來社會經濟的安定與繁榮，城市商業發展迅速，尤以江南地區的大城市，大量的出版業和印刷業的發展，意味著市民階層識字率的提昇，文字類的娛樂商品市場開始大量成長，出版商為了滿足市民讀者的需求，非說教性的書籍大增，⁶「以通俗活潑的形式反映政治社會、世態人心的作品則愈來愈多，笑話大量的出現，寓言也向著詼諧一流靠攏。」⁷可知俗笑話的讀者多為市民階層。然而具有詼諧諷刺特質的笑話經由文人手中大量的集結、倣作，但就作者而言，多能夠意識編纂、創作笑話能具有市場，卻難登大雅之堂，因此笑話書的作者多用假名從事造作，而故事也多互相承襲、延用，重複收錄於它書的例子亦多，形構成笑話書的發展。除了解頤悅笑，某些特定的原型，如傳統笑話書中對形體的嘲弄及人性中的偏執，成了笑話書必然、不可或缺的內容；至於反映社會習俗問題、對社會階級未盡其職的刺諷，⁸也成為大部分笑話論述者關注的焦點。

因此，明清笑話書的內容除娛情外，亦常寓諷刺之意於幽默之中，因此，「笑話中的上乘之作則必然具有一定的寓意，往往還具備揭露、諷刺、勸戒等功能，幾乎難以區別於詼諧的寓言。」⁹清石成金的《笑得好·自敘》云：「夫既以正言訓之而不聽，曷若

¹ 《笑林》為中國古代第一部笑話集，《隋書·經籍志》小說家著錄三卷，今亡佚。但其中的一些笑話散存於《藝文類聚》、《太平廣記》、《太平御覽》等類書中。

² 《啟顏錄》，《唐志》著錄十卷，〔隋〕侯白撰，今亡佚，《太平廣記》多引其文。

³ 魯迅：《中國小說史略》（香港：三聯書店，2001年），頁66。

⁴ 笑話雅／俗之分，請參見黃東陽〈辭雖傾回，意歸義正——宋人笑書《開顏集》「雅俗之辨」釋義〉，《臺北市立教育大學學報》第38卷第一期，2007年5月，頁27-28。

⁵ 王利器、王貞珉選編：《中國笑話大觀·前言》：「中國早期的笑話，多半素樸，機智，到了明代……也產生許多庸俗的猥褻的笑話，來迎合一般小市民的低級趣味。」（北京：北京出版社，2001年，頁7。）參見黃東陽：〈笑書《笑海叢珠》、《笑苑千金》之研究〉，《東方人文學誌》第2卷第4期，2003年12月，頁143。

⁶ 參見《劍橋中國明代史》（北京：中國社會科學出版社，2007年），頁606-633。

⁷ 顧青、劉東葵：《冷眼笑看人間世——古代寓言笑話》（臺北：萬卷樓圖書，1999年），頁134。

⁸ 齊裕焜、陳惠琴：《鏡與劍——中國諷刺小說史略》以《斬鬼傳》、《平鬼傳》側重醜惡世相、人性弱點的諷刺說明：不良不善的習尚都會或重或輕地危害著社會風氣……雖然大多「不犯王法」的社會道德風尚問題，然而卻足以敗壞世道人心。（臺北：文津出版社，1995年），頁60。

⁹ 顧青、劉東葵：《冷眼笑看人間世——古代寓言笑話》（臺北：萬卷樓圖書，1999年），頁7。



以笑話怵之之為得乎？予乃著笑話書一部，評列警醒，令讀者凡有過衍、偏私、朦昧、貪癡之種種，聞予之笑，悉皆慚愧悔改，俱得成良善之好人矣。」¹⁰雖然書中內容大致承襲前作，如《笑府》、《笑林廣記》，然而它特別標榜，此書具有特定之寓意，為反映並諷刺世態炎涼之創作，並非僅啟顏一笑的作品，因此，衡諸於笑話型寓言的定義，¹¹它確然合乎這樣的喻示。而這樣的作品自然能投射作者欲「人以笑話為笑，我以笑話醒人」的苦心，作者並於笑話本體之後多有評注，並以其點明教化的寓意，此於俗笑話中確然少見，因此，它排除了傳統笑話書中對身體缺陷上的嘲諷，所諷刺者皆時人的盲點偏執，或是當下人們所關注的社會問題等，往往都扣合了與社會職責有關的論述；《笑得好》於部分敘事標題後方有小題標示，在初集出現於標題後方的小題多為講笑話的提示，以增添閱讀時的趣味，一如初集中〈屎攘心窩〉後方標示：「尾句要愁眉促額，一氣說才發笑。」博君一笑，達成「聞笑即愧即悔」；而二集的每則標題後方出現的小題，則是以加強作者想表達的寓意，以兼注的方式予以詮釋，有時注明該則笑話的改寫出處，如〈市中彈琴〉後方標示：「笑不知音的，添改李笠翁語」。《笑得好》初集、二集收錄於《石天基全集》中，另石氏所著《傳家寶》四集亦輯錄《笑得好》151則笑話，據《傳家寶》初集序所題，是書在康熙年間已刊行，¹²然而《笑得好》多有翻刻本且各刻本中多有刪節，在流傳過程中亦曾被他人改換作者據為已有，足見《笑得好》於清代民間頗為流通。¹³

石成金自許《笑得好》具針砭時事，破除俗習之沉疴痼疾的作用，因此，它亦延襲、改編舊有的笑話或同時期笑話書內容，相信這樣的敘事內容必能投射清代仍然存在的社會弊端，本文由社會批評做主要論述，以依循著階級的身分，探討石成金所指責的社會弊端，藉此探討解構出石成金所認定的社會弊端形成的根源，以及如何處置、面對這些社會問題。

¹⁰ 石成金字天基，號惺齋，生於清順治十六年（1659），卒年不詳，乾隆四年（1739）尚在世。《笑得好》初、二集為其編纂之笑話集，共 267 則，收錄於《石天基全集》，《石天基全集》刊本為清雍正四（1726）年刻本，收錄石成金話本、笑話、俗諺等著作；石氏另一傳世作品《傳家寶》四集亦輯錄《笑得好》151 則笑話。《傳家寶》（上海：上海古籍出版社，2010 年，乾隆四年（1739）刻本，《清代詩文集彙編. 203-204》）。

¹¹ 參見林淑貞：《寓莊於諧：明清笑話型寓言論述》，（臺北：里仁書局，2006 年），頁 18-19。

¹² 《傳家寶》初集序於康熙四十六年（1707）清明後甲子日，由太常寺少卿仍管揚州府知府事界園左必蕃題並書，應可知石成金《傳家寶》最遲於康熙年間已成書。〔清〕石成金：《傳家寶》初集（上海：上海古籍出版社，2010 年，乾隆四年（1739）刻本，《清代詩文集彙編. 203》），頁 141。

¹³ 《傳家寶》於康熙年間成書，而初集卷之一〈俚言〉自敘中，石成金自言「原板字朦，因重刻印行」，款誌為乾隆四年（初集卷之一，頁 5）。尹奎友、靳永評注《中國古代笑林四書》中石成金《笑得好》說明以康熙年間刻本為底本，頁 320。臺灣大學圖書館藏《笑得好》二卷，收錄於《石天基全集》，為清雍正四年（1726）刊本。王利器輯錄《中國笑話大觀》指出，所選錄石成金《笑得好》乃據乾隆四年（1739）刊於《家寶》二集人事通正續全本選錄 163 則，而清光緒辛巳（1881）有號有指迷道人者，割裂石氏書為己有，並石氏原序亦一字不改，而署為「光緒辛巳年夏五月指迷道人題于申江旅舍」；次年壬午（1882）夏六月，又有評花館主據指迷首人本開雕，號稱《新評笑得好》，又別為《異談笑叢錄》，頁 563。另可參見楊家駱主編《中國笑話書七十一種》附錄二〈趙旭初中國笑話提要〉，頁 497-499。可見《笑得好》在清代自康熙歷雍正、乾隆均有刊印，至光緒年間仍有翻刻。



二、悖離官員應盡之職責

自西漢起儒學傳統逐漸成為中國士人及士大夫階級思想的核心，¹⁴學而優則仕，掌握知識權利的士人正式進入官僚系統後，¹⁵官員常為其所攏斷，至唐朝科舉制度衍生後，士人多以進入官場為榮，做為實踐自我的目標，而要實現儒家德治秩序的理想則建立在對百姓「先富後教」的經濟基礎上，¹⁶因此，在上位者應如父母般愛民如子，孟子云：「達不離道，故民不失望焉。」¹⁷故士大夫應以「得志，澤加於民」、「達則兼善天下」自許，士人出身的官員應以朝廷所賦予的行政權利，為人民執行興利的政策以及有效的處理民眾的紛爭，民眾對官員亦有如是期待；然而權利的本身與自我利益之間往往產生對立，因此在《孟子》中早已提出「義利之辨」¹⁸，棄「義」將導致在上位者階層濫用權力，或以不正當的方式謀利，須「正其誼不謀其利，明其道不計其功。」¹⁹身為官員應以人民利益為前提而非以權利謀取個人私欲。

明清教育制度與科舉合流，因此兩朝代官員的選拔主要透過學校教育與科舉取士。除了透過科考取得任官資格外，中央國子監的監生也是官員的重要來源之一，²⁰此外尚有蔭官及以納錢捐粟方式取得官職的捐官。清代鼓勵部分有錢的地主、商人捐納作官，以增加國家財政收入，因此清代官員的來歷並非全是知識分子，以此方式謀得官職的官員，在獲得權力後，常因其以捐官方式的取得，往往由百姓身上謀取利益，使得貪汙之風蔓延，又往往因不具文人身分，學識素養不足而無法明理斷事，因此明清時期的官員也常常讓百姓產生期待上的落差，而成為笑話書諷刺的對象，在《笑得好》中，亦以官員做為全書主要諷刺的階級，以其當有的職責，做為批評及分子探討的重心。

（一）貪圖私欲，與民爭利

明清兩代的地方行政體制中，縣是最基層的單位，由正七品的知縣親掌一縣政事，如均賦役、理治安、聽獄訟、興教化等，是朝廷政策法令貫徹至地方百姓的執行者，清

¹⁴ 杜維明著，陳靜譯：《儒教》（臺北：麥田出版社，2002年），頁66-73。

¹⁵ 西元前四世紀，齊宣王廣招天下名士聚於稷下學宮，這些名士被稱為「稷下先生」，不治而議論，是屬於的自由的知識分子，至秦、漢則在「以吏為師」的博士制度下，士成為官僚體系中的「吏」，從而成為具有深厚社會經濟基礎的「士大夫」。參見余英時：《士與中國文化·古代知識階層的興起與發展》（上海：上海人民出版社，1987年），頁51-68，頁77。

¹⁶ 參見余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1987年），頁147-149。

¹⁷ 〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁351。

¹⁸ 〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》：「王何必曰利？亦有仁義而已矣。王曰何以利吾國，大夫曰何以利吾家，士庶民曰何以利吾身。上下交征利，而國危矣。…苟為後義而先利，不奪不饜。未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。」（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁201。

¹⁹ 〔漢〕班固：〈董仲舒傳〉，《漢書》卷56（北京：中華書局，1962年），頁2524。

²⁰ 監生分為貢監、舉監、蔭監、例監，例監是因納粟、上馬得入學，故人甚輕之，監生在學期間由國家供給伙食和部分衣物。



世宗稱「縣令，乃親民之官，吏治之始基也。」²¹故知縣亦有「父母官」之稱，其任用亦以科舉正途出生之進士、舉人佔多數。因地方之利害繫於知縣一身，故正途出身之縣官多受傳統儒家思想薰染，能明辨義利、為民謀福，然而明清的笑話書中卻經常傳衍著縣官與民爭利的命題：

夫人屬牛笑為官貪斂的。

官壽誕，里民聞其屬鼠，因而公湊黃金鑄一鼠，呈送祝壽，官見而大喜，謂眾里民曰：「汝等可知道我夫人生日，只在目下，千萬記著夫人是屬牛的，更要厚重實惠些；但牛像肚裡，切不可鑄空的。」

妓家哄人，慣以做生日為名；說牛夫人，頗有妓術。²²

里民本欲為縣官祝壽，未料縣官竟以夫人生日為由，公然為自己謀利，還提醒眾里民夫人是屬牛的，比鼠大多了，因此這黃金牛可得厚實，千萬不可空心，毫不掩飾的將自己貪得無厭的嘴臉攤開來，從根本倒置了為官者應為民興利的初衷，故而石成金評列這位官老爺的行為如同妓家常以生日為由，哄騙他人情感以獲取利益的伎倆。此類官員在心性上已習慣「為官是為了獲取更大的利益」，因此在《笑得好》中認定幾成為為官者常見的心態，在〈誓聯〉中，更直指此為當時積弊已久的弊端。

誓聯

昔有一官，到任後，即貼對聯於大門曰：「若受暮夜錢財，天誅地滅；如聽衙役說話，男盜女娼。」百姓以為清正，豈知後來貪汙異常，凡有行賄者，俱在白曰，不許夜晚；俱要犯人自送，不許經衙役手，恐犯前誓也。

內存貪污之心，外博清廉之名，如此詐偽，意欲欺神乎？抑欲欺人乎？古云：「暗室虧心，神目如電。」又云：「若要人不知，除非己不為。」雖欲遮蓋，何異掩耳盜鈴？才做一欺心事，聲名早已遍傳，而報應早已種下矣。²³

笑話中的縣官，乍看清水官，原來黑心肝，不以貪汙為不是，大白日就收受錢財，清諺謂「三年清知府，十萬雪花銀」，這樣的縣官已然全無儒家士大夫風範，正呼應了下一則笑話嘲諷的主題——為官是為了攢聚更多的錢財，自私自利的心態。親理刑錢之爭訟為縣官的職責之一，而為了滿足私欲，〈爛盤盒〉中的縣官卻只聽錢執法：

爛盤盒

昔有一官，上任之初，向神發誓曰：「左手要錢，就爛左手；右手要錢，就爛右手。」未久，有以多金行賄者，欲受之，恐犯前誓，官自解之曰：「我老爺取一空盤盒來，待此人將銀子擺在內，叫人捧入。在當日發誓是錢，今日卻是銀，我老爺又不曾動手，就便爛也只爛得盤盒，與老爺無干。」

²¹ 〔清〕清世宗：《世宗憲皇帝御製文集》（《景印文淵閣四庫全書》第1300冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁35-36。

²² 〔清〕石成金：《笑得好》二集（《石天基全集》，〔清〕雍正四年刻本，1726年），葉65。本論文擇錄《笑得好》之引文均以此為底本，如有此底本未收錄者，方以其它點校本補充之。

²³ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉41。



官府受賄，必致屈陷良善，刑罰無辜。此等壞心錢雖然賺來，吾恐手未爛而心先爛矣。²⁴

縣官的行政權利成為自身謀取私利的工具，貪求不義之財而不顧律法與百姓死活，完全抹殺了民眾對「父母官」的期待；而原本用於約束及警惕，表示堅定信念和的誓言和祝詞，也被「光明正大」的違背，由此可以看出這二位縣官的貪婪乃出自於自身負面的人格特質——虛偽、不受約束，對錢財的貪欲已掩蓋其對儒家的信仰，對神明毫無敬畏，亦違逆了知縣的本職。然而在讀者為縣官的貪婪行徑發笑的同時，石成金正是以此警示這些欲深豁壑的縣官，貪財無道的行為將陷百姓於塗炭之中，期望能以此為惕，改正除過。

知縣是地方最重要的基層長官，親理民務，職責極為繁重，故其出身常影響一縣吏治之良窳；清代知縣的官職可以透過捐納制度獲得，以捐納買官者，常因素質低落，學養不足，又因其以財謀官，任官後又以仕謀取更多的利益，²⁵李光地〈奏明開捐議稿未敢畫題笥子〉云：「雖市井負販之人，用一百餘金加一監銜，再用千金便得知縣之職……臣所見同鄉之人，有口未生髭，目不識丁，便已牧民者，或剖百里之符，或擁一道之節，而其為童騃無知自若也。」²⁶因此指責縣官貪汙不顧民生之事，在笑話書中時有所聞：

剝地皮 笑貪官回家的。

一官甚貪，任滿歸家，見家屬中多一老叟，問此是何人，叟曰：「某縣土地也。」問因何到此，叟曰：「那地方上地皮都被你剝將來，教我如何不隨來。」昔有詠回任官曰：「來如獵犬去如風，收搭州衙大半空，只有江山移不動，也將描入畫圖中。」但恐土地神後，跟有若干冤魂怨魄，必要剝的地皮仍然剝完了，加上些利息，方才得散。²⁷

為了避免縣官長期任職同一處產生權利，以權謀私，然後置產，明清的地方官員設有輪調的機制，²⁸然而此一機制似乎未能杜絕官員的貪墨，現實裡無法移動的地皮在笑話中竟然被「剝走」，以致掌管土地的神明也不得不隨著被剝走的地皮移動，這樣的敘事將縣官貪無饜足的醜相也極大化的暴露在朗朗乾坤之下；此類義利不辨的官員，反而認為以己之的權利搶奪人民的錢財是合宜的。同樣諷刺搜刮民脂民膏的貪官，與〈剝地皮〉相似的笑話，²⁹也在明清笑話書中不斷被抄錄、集結，足見貪官汙吏的問題不斷的延續，

²⁴ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉 40。

²⁵ 古鴻廷：《清代官制研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，1999 年），頁 317-318。

²⁶ 〔清〕李光地：《榕村集》（《景印文淵閣四庫全書》第 1324 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 952。

²⁷ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉 69。

²⁸ （德）馬克思·韋伯著，孫大川審譯：〈儒教官僚政治與中國資本主義萌芽〉，《文明的歷史腳步——韋伯論文精選》提到，禁止官員在其家鄉所在地區任職，並每三年必須調換一個新崗位，此舉乃為了防止官員成為擁有獨自勢力範圍的封建諸侯，（臺北：結構群，1989 年），頁 62-63。另參古鴻廷：《清代官制研究》（臺北：五南圖書出版有限公司，1999 年），頁 319。

²⁹ 相類似的笑話如：王知訓歸宣州，入覲，賜宴，伶人戲作一神，或問何人，答言：「吾是宣州土地。」問何故到此？答言：「王刺史入覲，和地皮卷來。」（〔明〕趙南星《笑贊》）。一官貪甚，任滿歸



幾成明清習見的現象，也反映百姓對這樣的議題的無力，因此石成金用「獵犬」的凶狠和風掃落葉嘲諷官員貪狠的行為；然而，在明代笑話書中此一故事中並無冤魂跟隨，但石成金添藉冤魂跟隨，產生跟原故事的敘事完全無關的新寓意，強化官員因貪婪而造成失職的嚴重情形，並以宗教思維告誡為官者：冤魂怨魄的產生，不也是在為官貪圖私欲的情況下所導致的惡果，而以輪迴思維的方式予以示警，期為官者入耳警心，聞悔改過。

（二）為官不謹，為禍百姓

中央集權的官僚制度中最能直接影響庶民生活的乃是地方官員，在以儒家傳統為官方意識形態的主軸下，基層的地方官員肩負著為百姓謀福興利的期待。用心政事，愛民如子的官員自然獲得百姓的擁戴，而有因良官離任以致「蘇州十萬戶，盡作嬰兒啼。」³⁰或「戀惜遮道，至有解鞵斷鞵者。」³¹的光景，然而明清時期，亦有官員手握權力，即使庸碌無為或貪酷枉法，去任之際，百姓仍不得不依「舊例」為其送行，在其中，《笑得好》亦就此刺諷：

舊例

官解任，有眾老置酒來請脫靴，官曰：「我在這地方上，並無恩惠及民，何敢當此？」眾曰：「這是舊例，不得不行。」

雖是舊例，也要百姓樂為。但居官者此時自返於心，實無恩惠及民，而民來脫靴，豈不自愧？我每見有等官長，才聞離任之信，百姓的恨罵之聲便滿街滿巷，官之賢否可知矣！吾願居官者，平昔留心愛養，斷不可悔後自愧也。³²

古有召公行德政，百姓「甘棠遺愛」，今卻反為地方官未行愛民之政，百姓「不得不行」脫靴戀惜之事，然而故事中的地方官尚知自愧，知道自己對於職務作為並未符合民眾期待，因此石成金藉「脫靴」舊例警醒地方官，居青天衙門，應當清正愛民，勿成為百姓恨罵之輩，更甚者，還恐如下一則故事中的縣官，憂慮將受輪迴報應苦：

一板還一板

有一官，但遇責替打的溜兒，即吩咐皂隸用小板輕打，打完必慘然淚下。有人問曰：「此乃無賴之徒，得人銀錢，代人捱打，何故痛惜？」官曰：「這就是我後一世的榜樣，為官的地方事多，若一時心粗不慎，或是受了人的賄，或是聽了人的囑，用刑錯打了人，少不得一板子還他一板子，見了報應，叫我如何不

家，見家屬中多一老叟，問何人，答曰：「某縣土地也。」問何為來此，答曰：「地皮都被你括將來了，叫我如何不隨來？」（〔明〕馮夢龍《笑府》）。一仕宦貪墨甚，及去任，倉庫為之一空。民作德政云：「來時蕭索去時豐，官帑民財一掃空；只有江山移不去，臨行寫入畫圖中。」（〔明〕馮夢龍《廣笑府》）

³⁰ 唐代白居易先後於杭州、蘇州任刺史期間，興水利，為百姓排解憂苦，減賦稅，待離職時，百姓感念其恩德，涕泣流淚，紛紛為其送行，詩人劉禹錫作〈白太守行〉生動的描述當時場景：蘇州十萬戶，盡作嬰兒啼。參見《全唐詩》卷 355（北京：中華書局，1980 年），頁 3984。

³¹ 語出〔後晉〕劉昫等撰：〈崔戎〉，《舊唐書》卷 162，後世有地方官去任時，百姓請「脫靴」之舉，兆因於此。（北京：中華書局，1996 年），頁 4251。

³² 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉 42。



痛？」

此是實話，並非戲言。爾我俱是父母生成，一般血肉，痛楚相同，何忍錯加敲扑？時存此心，功德無量。³³

石成金顛覆了敘事中原先諷刺縣官對專代人替打的無賴的造作之情，直指這縣官說的乃是真情真意，為官者如能秉同此心，時時警惕自己，自然會以謹慎的心態處理政事，不令貪婪之心蒙蔽心頭，也必不會似〈偷鋤〉中的縣官那般顛預：

偷鋤笑鶻突的。

有告狀者曰：「小人明日不見鋤頭一把，求爺追究。」官問云：「你這奴才，明日不見鋤頭，怎麼昨日不來告狀？」旁吏聽之，不覺失笑。官即斷曰：「偷鋤者必爾吏也。」追究偷去何用。吏云：「小人偷去，要鋤那鶻突蟲兒。」

若不明理斷事，自然鶻突，應該鋤他。³⁴

明日不見鋤頭，要昨日前來告狀，有個糊塗的告狀者，偏又遇上個昏聩的縣官，這一縣之長如此草包，隨意判案，胡亂裁臧，毫無邏輯，此類官員學識素養不足，全然愚昧不明事理，根本無法勝任為官之職責。《笑得好》承襲明代笑話書中此類諷刺的命題，可想而知，在上位者因能力不足，不能為政以慎，確然有違百姓的期待。然而對為官者因貪婪擴張自己的職權，或忽視為官的職責最嚴重的指控，莫過於將衙門公堂比喻為不見日頭的所在：

有天沒日笑為官昧心的。

夏天炎熱，有幾位官長同在一處商議公事，偶然閑談天氣酷暑，何處乘涼，有云：「某花園水閣上甚涼。」有云：「某寺院大殿上甚涼。」旁邊許多百姓齊聲曰：「諸位老爺要涼快，總不如某衙門公堂上甚涼。」眾官驚問何以知之，答曰：「此是有天沒日頭的所在，怎的不涼。」

昔蘇州有一僧能詩，頗捷給詭譎，因本地郡守甚貪，途遇郡守試以詩，僧請詩題，守指官傘為題，僧立成一絕云：「眾骨鑽來一柄收，褐蘿銀頂復諸侯，常時撐向馬前去，真個有天沒日頭。」守聞之，自慚不已，盡改所為，此僧可為善於諷刺也。³⁵

儒家傳統期許士大夫「達者，兼善天下」，因此，昇華自身的欲望，追求公眾的利益為其用心的目標，縣官應以德為政，謀求百姓的幸福，故其所在的衙門本應為揭示公義之處，然而明清時期舉用人才的弊端衍生出縣官冠冕堂皇的狐假虎威，反以民為芻狗魚肉，獨善自身，公堂成為日光無法照射的處所，暗喻這是連上天也無法鑑察之處；《笑得好》中還有一則〈勝似強盜〉如此嘲諷：「你只看如今抬在四人轎上的，十個到有九

³³ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉15。

³⁴ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉26。

³⁵ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉59。



個勝似強盜。」³⁶對官府極度貪酷的行逕使百姓懼怕，在在揭示領頭的地方官員昧著良心行事，同樣對為官者以權力擴張自己的利益及未能嚴正的看待自己的職責，提出了嚴正的批評，可相互為證。此外，《笑得好》中略加改寫了〈詩僧咏詩〉的敘事加入評注中，³⁷必是作者關切到在上位者未能負起應有的職責，禍擾百姓，因此不僅以笑話嘲諷官員的行徑，更於評注中殷切的期望並借此當頭棒喝為官者，要拋執貪婪，用心牧民，這正符合石成金於《笑得好》自敘中渴人「聞予之笑，悉皆慚愧悔改。」的拳拳之心。

三、知識分子未能引領社會價值

以孔孟思想為核心的儒家傳統重視知識的學習，由學習中踐禮修德成為君子，進而效法聖人，透過此一社會化的過程，使成為社會的道德模範，「志於道，據於德，依於仁，游於藝。」³⁸最終達到「學而成人」的終極目標，這是孔子對儒者的期待，亦是後來文人的自我期許，因此學習的目的在於人格的塑造，強調「進德、修業、遷善、修己」，並能擔當社會責任，《大學》載：「自天子以至庶人，壹是皆以修身為本。」³⁹故而修身向來被視為為文人的本分，文人階級肩負起維護並致力於實踐或重建社會的基礎道德之責，成為「社會的良心」，⁴⁰期許「儒者在本朝則美政，在下位則美俗」，⁴¹依序實踐「齊家、治國、平天下」的理想。

而明清兩代透過學校教育與科舉制度，文人得以晉身國家官員或成為對政治、社會有一定的影響力的知識分子，他們輔佐朝政、執行政務或引導社會價值的走向，對社會風氣的良窳有著根本的影響，然而科舉取士至明清被批評「以一先生之言為標準」⁴²，只要熟讀四書經義、八股時文，即可取得功名，無關德性，形成文人熱中功名利祿，甚至因而鑽營舞弊，或是泥於章句，思想僵化而言行迂腐，以至學術衰廢、文風日壞。在功利為尚的前提下，學校教育亦淪為科舉附庸，所以顧炎武譏科舉八股之害等如焚書坑儒，加以明代開生員可納粟納馬入國子監讀書後，更使「天下以貨為賢，士風日陋。」

³⁶ 〈勝似強盜〉：有行一酒令，要除了真強盜之外，亦如強盜者，一人曰：「為首斂錢天窗開。」一人曰：「詐人害人壞秀才。」又一人曰：「四人轎兒喝道來。」眾嘩曰：「此是官府，何以似盜？」其人曰：「你只看如今抬在四人橋上的，十個到有九個勝似強盜。」出自《笑得好》二集，葉 66-69。

³⁷ 〔明〕馮夢龍《廣笑府》與〔明〕樂天大笑生纂集，逍遙道人校刊《解慍編》中皆有此則，原文如列：吳下一詩僧，牽累被訟，官信近習之譖，僧受屈稱冤，官指廳傘，令賦詩面試實學，僧信口答曰：「萬骨攢來一柄收，行藏長得近諸侯，輕輕撐向馬前去，真個有天無日頭。」

³⁸ 〔宋〕朱熹撰：《論語集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁 94。

³⁹ 〔宋〕朱熹撰：《大學》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁 4。

⁴⁰ 余英時提到：「今天西方人常常稱知識分子為『社會的良心』，認為他們是人類的基本價值（如理性、自由、公平）的維護者。知識分子一方面根據這些基本價值來批判社會上一切不合理的現象，另一方面則努力推動這些價值的充分實現。」見余英時：〈自敘〉，《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，1996年），頁 2。

⁴¹ 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁 120。

⁴² 李國鈞主編：〈萬充宗墓誌銘〉，《清代前期教育論著選》上冊（北京：人民教育出版社，1990年），頁 101。



⁴³，自此，生員及監生文學、德行參差，不學無術者在所有之，而科場失意以至潦倒的窮士更為求溫飽而為館師、蒙師者比比皆是。此類文人無論是「魚躍龍門」而躋身為官，或是考場失意而坐館為師，對於生民之事毫無所知，不修德行，學識也不長進，卻又自以為是，因而行事每每昧心偏於私欲，與儒家傳統背道而馳，而成了笑話書嘲諷的對象。

（一）不學無術，未具基本才識

儒家雖然著重知識教育的養成，但識字的目的，在於能獲得經典中的內容，在學識的取得過程中，除了要能吸收聖人的話語達到淑世的職責外，更在於知識的取得後，未來能扮演社會良心的角色，因此啟蒙為初等教育極重要的一環，蒙師憑藉知文識字之長在蒙學中坐館，教導學生識字為文、文化知識及道德教育的養成，除了官辦的社學、義學中的塾師多由當地的生員中遴選優秀者任之，⁴⁴私塾的蒙師則多來自下層士子，落魄的文人；在傳統儒家的觀念中，若未能學優而仕，用心從事教育工作也能為社會的帶來改善和進步，即「士讀書將以惠天下，不幸不及仕，而教人為文行經術，亦惠耳。」⁴⁵然而，私塾的蒙師多有迫於生計不得不邊讀邊教邊應考舉者，也有學識不足魚目混珠者，《笑得好》中極力指責這些自身基本學術能力尚有缺失又不顧廉恥的蒙師，怠誤他人子弟，尚猶自以為是的醜陋心態：

筭月米笑先生教錯字的，錯音挫。

一教書先生，到一家求學生訓蒙。東家曰：「我聞得先生四書上的都認不全，每每教錯了。」先生曰：「並不曾教錯，以後但有錯字，議一賞罰，何等不妙？」東家曰：「如果教得一字不錯，我每月奉上白米三斗。倘有一字教錯，罰米一升。一月一筭，不可久教，恐誤害人家子弟。」先生承應，纔教一月完，先生東家面筭，共計錯字二十八個。東家曰：「言過在前，如此錯字甚多，止贈八二升，請往別家去罷。」先生曰：「若依此說，我先生竟是白白教了一個月，是何言興！與是何言興！與

這樣先生，害誤人家子孫，每月找我米三斗，也要請他別處去。先生全要親自慎選，聽人不得。⁴⁶

啟蒙大事不容等閒視之，故事裡的先生欲求聘訓蒙，自己卻是連科舉的《四書》字都未認全，確實荒謬，甚至在東家拒絕了蒙師再「誤人子弟」後，這位先生尚不自愧，未曾反省自己耽誤了他人子弟啟蒙，還厚顏抱怨「白白教了一個月」，末了，就連「是何言

⁴³ [清]張廷玉等撰：《明史》卷 69 志第 45（北京：中華書局，1974 年），頁 1683。

⁴⁴ 明清時期，經過童試進入府州縣學的學生稱為生員，即俗稱的「秀才」，又稱「相公」。

⁴⁵ [元]楊維禎：〈孝友先生秦公墓誌銘〉，《東維子文集》卷 25（上海：上海商務印書館，1967 年），頁 191。

⁴⁶ [清]石成金：《笑得好》二集，51。



與」的「與」也錯讀成了「興」，⁴⁷連經典中的字句都能讀成白字，這與〈川字〉裡那位將「三」當成睡著的「川」字的蒙師，⁴⁸均是不學無術，毫無為人師表的自覺，東家當然不敢將這訓蒙大事交付，《笑得好》中亦連連指責這樣的讀書人連字都識不全，對於孔孟學說不能吸收，對於社會良心的角色亦無法勝任。因此文人自身文理不通，對教育工作不上心的，也盡在《笑得好》的嘲諷之中：

出放屁對

一先生向學生曰：「我昨日在混堂裡沐浴，偶放一屁，我今日作一對與你，可對來。」乃曰：「混堂裡放屁，骨都骨都又骨都。」學生對曰：「雪地上撒尿，黃孔黃孔又黃孔。」先生問曰：「今日業不曾有雪，為何想到惶恐上去。」學生曰：「為先生的，出出這樣放屁對子來，怎麼還不惶恐。黃孔，惶恐同音。知愧者，還有人心，更有教錯了字句，講錯了書義，全不知羞者，吾服其何等厚臉。⁴⁹

《孟子》云：「賢者以其昭昭，使人昭昭；今以其昏昏，使人昭昭。」⁵⁰這位蒙學先生用「放屁」為對子來教導學生，還隱隱自得，學生只能以諧音對子表達其對未來學習的惶恐之心，更顯示這位蒙師先生的愚昧無知：這樣的先生，本身學識素養就不佳，實在是擔當不起儒家以知識分子為社會指導者的角色；《笑得好》批評這些對於學識基礎能力未能符合，甚至錯解經典的文人，竟仍厚臉指導學生，猶如白沙在涅，與之俱黑，難怪石成金自敘言「墨子之悲，深可痛也。」而當文人行徑成為未能符合社會期待的亂象之一，社會的價值便走向執拗，連生死大事都能顛倒，而成被譏諷的命題：

死錯了人

有人親家母死，托館師作祭文，師於舊文集中抄一祭親家翁者與之。其人看曰：「錯了。」師怒曰：「此文乃是刊刻在書上的，一字也不錯，除非是他家錯死了人。」
任著己性，不聽人說，焉得不錯？⁵¹

在社會的認知中，做為知識階層的生員具有文化知識的背景，在鄉里中可謂是智囊人物，比一般百姓更了解文類的運用，因此一般百姓有些許的應用文書也會委託蒙學坐館的館師代筆。⁵²然而，該位館師若只是個文抄公，又不能審度變通，就會產生與故事中的館師同樣的錯謬，妄論對聖賢話語的吸收，對基礎文類的使用亦是無知，對己身才識

⁴⁷ 出自《孝經》諫諍章第十五：曾子曰：「若夫慈愛、恭敬、安親、揚名，則聞命矣！敢問：子從父之令，可謂孝乎？」子曰：「是何言與！是何言與！」〔漢〕鄭玄註，〔明〕金蟠訂《孝經》（《漢魏古注十三經》北京：中華書局，1998年，據中華書局1936年版《四部備要》縮印），頁17。

⁴⁸ 〈川字〉：一蒙師止識一川字，見弟子呈書，欲尋「川」字教之，連揭數葉無有，忽見「三」字，乃指而罵曰：「我各處尋你都不見，你到睡在這裡。」見〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉73。

⁴⁹ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉69。

⁵⁰ 〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁368。

⁵¹ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉16。

⁵² 蒙學學館的教師即稱館師，在《中國教育制度通史中》以塾師稱之。



的貧乏毫無自知之明外，甚而理直氣壯責怪「除非是他家錯死了人」，與社會對知識階層的期待產生落差；而明清時期各地館師不乏此類不學無術的文人湊數其間，在《笑府》、《廣笑府》中亦有此類諷刺的笑話可相證，⁵³《笑得好》承襲這樣的命題，既陳文人往往成為眾人法律上諮詢的對象卻對其應有之知識未能具備，而突顯其在辦事上的梯凸可笑：

秀才斷事

一鄉愚言志：「我願有百畝田稻足矣。」鄰人忌之曰：「你若有百畝田，我養一萬只鴨，吃盡你的稻。」二人相爭不已，訴於官，不識衙門，經過儒學，見紅牆大門，遂扭而進；一秀才步于明倫堂，以為官也，各訴其情。秀才曰：「你去買起田來，他去養起鴨來，待我做起官來，才好代你們審這件事。」

空拳費力，寡話勞神，世上事每每如此。⁵⁴

通過考試進入府州縣學就讀的的秀才，既是科舉考試的主體也是官僚的後備人員，除了識字行文外更能通達聖賢經典要義，然而敘事中的秀才，不能通曉人事，脫離事理，一心只以中舉求官為念，話中之意卻對於形成兩造爭論之心態的抒解毫無益處，因此，石成金評其「空拳費力，寡話勞神」，仍是空話。因此，秀才因基本知識上的未能符合，從文章不通，身為蒙師未盡其責，為人民斷事也未符合其基本能力，成為譏諷的對象，進而對於儒者所應具備的道德意涵自然也難以掌握。

（二）不修德性，行為違悖倫常

不學無術的的文人，不能通達聖賢經典義旨，當然更無法身體力行實踐禮，效法聖人德誼，故而德性敗壞，行事便常有悖仁義，社會的良心一但淪喪，社會的風氣和價值觀也將隨之扭曲，對此，孔子憂而言之：「德之不脩；學之不講；聞義不能徙；不善不能改，是吾憂也！」⁵⁵仁者所患皆在不能修己；清代學者鄭燮在〈寄弟墨書〉中也感慨指責當時的讀書人忘卻儒家孝悌、以修身為根本，故而「一捧書本，便想中舉人，中進士。」⁵⁶「不能發達者，鄉里作惡，小頭銳面，更不可當。」⁵⁶這些不符儒家道學，儒林操守的行為，甚至成為鄉里的害蟲，生生降低了文人的檔次，因此，《笑得好》作者從社會良心角色出發，以諧謔之刺語當頭棒喝，力圖敲醒知識分子心中的暮鼓晨鐘，直擊道德修養方為儒者之能立身淑世之本，而自負才識堪比聖賢不知謙遜的文人，本身正是士人無德的展現：

連我纔得三人

一士謂人曰：「自古至今，聖人最難世出。當初盤古王開天闢地，生人生萬物，

⁵³ [明]馮夢龍：《笑府》、《廣笑府》都有館師作祭文的敘事，前者亦怪死錯了人，後者則笑訓蒙師逃避東家索祭文而欲引馬避入瓦窯的窘態。

⁵⁴ [清]石成金：《笑得好》初集，葉79。

⁵⁵ [宋]朱熹撰：《論語集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁93。

⁵⁶ 鄭燮（1693-1766），字克柔，號板橋，為清初官員、學者、書畫家。



誰人比得他來？我要讓他。」乃屈一指。「其後孔夫子出類拔萃，詩書禮樂，為萬世師表，哪個人不敬服他？我只好讓這第二個。」乃屈二指。「自此二人後，再沒有屈得吾指的。」默想良久，點頭曰：「是呀，你說聖人難不難，並連我纔得三個人。」

大言不慚，高自稱許，吾知其極厚的面孔。⁵⁷

孔子堅定知識的學習，並坦言自己僅是「多聞」、「多見而能識之」近於「知」，⁵⁸對於德性，他謙虛的認為「躬行君子，則吾未之有得。」不敢居「聖」與「仁」，⁵⁹而此士卻大言自盤古和孔子後，「再沒有屈得吾指的」，違逆了儒家期許士人「進德、修業」成為有益社會最終達到「學以成人」的道德情懷；士人這般厚臉皮，在另一則〈屎攘心窩〉有更直接的陳述，⁶⁰石成金在敘事中以蟲為喻體，連接起外形看似相似的生命——蛆和蚯蚓，比喻身為文人但內在事實上空無一物之外，也充滿著汗穢，因此，這樣的寓言也帶出了如此的描述：「書上載的仁義道德，俱聖賢教訓嘉言，應該力行，為何不行？非屎迷心而何？予見世間不讀書的，還行仁義道德，偏偏是讀書人行起事來，說起話來，專一瞞心昧己，歪著肚腸，同人混賴，所以叫吃屎的蛆為相公，就是此義，說之不改，變蛆無疑。」⁶¹如此粗鄙的方式直言，這些相公與以汗穢物做為食糧的蟲子雷同，而諷刺的意味也就更為深刻，與對前述大言不慚，高自稱許的士人形象與樣態的指責全然相同。

因此對於具有文化知識並懂法律的秀才，為使其專注於在學習期間的德業修養，避免干擾各級政府事務，或以此謀取私利，或勾結官員，明清中央政府皆極力限制其出入衙門參與訴訟的機會，然而仍無法杜絕秀才賣弄才學幫人訟事的情況，《笑得好》中指責此一行徑也如那瞞心昧己的「讀書相公」樣態如出一轍，須好好懲戒：「秀才但做壞事害人者，即罰在糞坑邊吸臭氣，只須罰不多人，其餘皆斂跡矣。」⁶²明清統治階層既視生員此一知識階層為官僚後備，又以其常於蒙學私塾中做為啟蒙教師，是「化民成俗」中的重要力量，因而社會中對塾師的標準，莫不謹慎要求才識與品德心術均須相當：

風雨對笑撒酒風的。

一教書先生喜飲，且撒酒風。偶出一字對與學生對曰：「雨。」學生以「風」對，既而添成三字曰：「催花雨。」即對曰：「撒酒風。」又添為五字曰：「園中陣

⁵⁷ [清]石成金：《笑得好》初集，葉21。

⁵⁸ [宋]朱熹撰：《論語集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁99。

⁵⁹ [宋]朱熹撰：《論語集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁101。

⁶⁰ 故事簡述如下：龍下令凡蟲中有三個個名的都要治罪，蚯蚓與蛆同去躲避，蛆言己有「蛆」、「穀蟲」及「讀書相公」之稱，蚯蚓便要蛆這「讀書相公」這講講書上的仁義道德，蛆愁眉說曰：「我如今因為屎攘了心窩子，那書上的仁義道德，一些總不曉得了。」見[清]石成金：《笑得好》初集，葉2。

⁶¹ 見[清]石成金：《屎攘心窩》，《笑得好》初集，葉2。

⁶² 內容乃記一秀才能言，慣會幫人訟事，縣官憎嫌責之，出題令其做文，秀才半晌不能成句，後以放屁為題，秀才即拱揖進辭讚美官屁「依稀乎絲竹之音，仿佛乎麝蘭之氣。」縣官笑其放屁的壞文章偏做得好，便要皂隸即押秀才至糞坑邊立著，每日領略些麝蘭香味，免得他閑著生事害人。見[清]石成金：《放屁文章》，《笑得好》二集，葉71。



陣催花雨。」即對曰：「席上常常撒酒風。」先生曰：「對雖對得好，只不該說我先生的短處。」學生曰：「若再不改過，我就是先生的先生了。」
此徒借對諷師，言行勝于師矣。⁶³

在教育中，師對生所進行的主要有知識的傳授啟發和道德的引導，正是言傳身教，然而在敘事中，師徒的角色在道德修養層次卻截然反之，先生喜在席上撒酒風，在德性上已然有缺失，行事上有悖聖賢教誨，卻未能反躬自省，反倒是學生直指先生須以聖人弟子「不貳過」為典範，⁶⁴進而「改過、遷善」，故而《笑得好》借徒諷刺其言行勝於其師，皆因德性之故，以師徒二人言行形成對照，告誡扮演社會良心角色的文人，要以其個人修養而為社會良善秩序的根本，以符合社會大眾的期待。

四、百工的失職

各行各業與庶民生活息息相關，唯有各司其職，各盡其務，百姓才能生活平順，《笑得好》在論述上有等級的層次，依著對性命攸關、精神信仰的寄託、及生活當中所須要互動的職業，因未盡其職而成為此書中依次諷刺的對象，此中最重要者，為與生命攸關的職業——醫生。有在各行業中，「醫」是別具專業能力的一行，非人人可學，《醫學源流論》云：「醫之為道，乃古聖人所以洩天地之祕，奪造化之權，以救人之死。其理精妙入神，非聰明敏哲之人，不可學也。」⁶⁵自宋代以降，因科舉競爭激烈，仕進之途愈顯嚴苛，累試不第的士人不乏有轉業為醫者，至明代，因印刷事業的興盛，各項醫學入門與相關的醫藥知識書籍得以大量刊行，為了生計的考量，以儒兼醫的士人或是棄儒從醫的醫者人數增多，⁶⁶如著《本草綱目》的醫者李時珍即是。醫者，既負有治病救人之責，故須識文明理，熟習藥理，具備醫德；明代的醫藥制度中，有中央的太醫院與地方的府州縣醫學，從醫須經過層層的考校，亦制律法以防庸醫傷人，有清一代普通民間醫者以考試為中等以上者，才發給文憑，准其行醫；⁶⁷然而「今之學醫者，皆無聊之甚。習此業以為衣食之計耳……以通儒畢世不能工之事，乃以全無文理之人，欲頃刻而能之，宜道之所以日喪，而枉死者徧天下也。」⁶⁸因此，學藝不精或醫德不佳的醫者在民間為人治病，往往是各行業中最易被笑話書大力嘲諷的對象。

再者，各種職業於社會經濟的分工是由各式各樣的人擔負各式各樣的勞務，為了求

⁶³ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉49。

⁶⁴ 見〔宋〕朱熹撰：《論語集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁84。

⁶⁵ 〔清〕徐大椿：〈醫非人人可學論〉，《醫學源流論》（《四庫全書珍本八集》，臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁58。

⁶⁶ 參見李建國主編：〈醫生與病人——明代的醫病關係與醫療風習〉，《從醫療看中國》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年），頁257-258。

⁶⁷ 參見林淑貞《寓莊於諧：明清笑話型寓言論證》（臺北：里仁書局，2006年），頁217-219。

⁶⁸ 〔清〕徐大椿〈醫非人人可學論〉，《醫學源流論》（《四庫全書珍本八集》，臺北：臺灣商務印書館，1978年），頁58。



取財貨的生產目的，而以多樣的方式連結於物質性的生產手段上。⁶⁹勞動分工原則在《孟子》中也明確的指出：「有大人之事，有小人之事。且一人之身，而百工之所為備……勞心者治人，勞力者治於人；治於人者食人，治人者食於人。」⁷⁰儒家追求「禮治秩序」和「化民成俗」的社會關懷，是由「無恆產」，卻能「有恆心」的士人來引導，⁷¹因其能取得官職行政教之事，而生活中的各行各業則應善盡勞務本分，社會群體方能穩定繁榮，而因此韋伯認為傳統中國社會的經濟活動「經濟營利的、醫藥的，以及卜巫等收入，都是『小道』——會導向職業的專門化……有教養的人所應致力的是通才的養成，在儒教的眼裡只有教育能夠做到，並且也是官職所特別要求的。」⁷²勞心的知識階層與勞力的各行各業的分工，正是各司其職各蒙其利的展現，然而，《笑得好》以市民百姓的角度，纂襲明清以來各行各業的勞務者在利益謀取天秤上的偏斜，並在敘事上指責其任憑欲望的發展，以致個人在職責上的怠忽心態及行徑對百姓造成的危害。

（一）醫者無能與不以死生為念

關乎生命者乃人生中最重要之關懷，「生、老、病」無一不需求助醫者，期待醫者的仁心仁術解除身體上的病厄。《笑得好》作者自述因幼年多病，父親特購醫書數百種，訓勉作者習醫保身兼以濟世，然而在投師讀習二載後，「見醫理深而身病日增，尚學之不精而誤世。」惟恐「率出道將人性命」，因而棄醫，故而作者殷殷叮囑勿為營生而視行醫為兒戲，「以救人之技，反為害人之事。」⁷³然而明清二代從地方醫學的醫官到太醫院的醫士開捐納之例後，官醫的醫術與地位已不如昔，⁷⁴而秀才棄儒從醫者亦非全是佼佼者，更有生活於社會底層中不識字或不識醫理的「偽醫」，醫者程度良莠不齊，百姓每生病延醫有時猶如賭注一場：

麥認韭菜笑醫人不識脈的。

醫生下鄉看病，路上見麥盛長，贊之曰：「好田，肥韭菜」。走路的人聽見曰：「這先生麥也認不得，就出來看病。」

望聞問切若不明確，即大膽行醫，鮮有不害人者。⁷⁵

評注中帶引出醫生不識脈，義同醫生對自己的基本專業根本不瞭解，以鄉下常見的作物「麥」、「韭」都不識，嘲諷醫者對於接近於常識的知識卻不具備，因此在評論中便直接

⁶⁹ 經濟行動分工參見（德）韋伯著，康樂、簡惠美譯：〈分工的類型〉，《經濟行動與社會團體》（《韋伯作品集》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁75。

⁷⁰ 〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁258。

⁷¹ 見〔宋〕朱熹撰：《孟子集注》（《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年），頁211。

⁷² （德）韋伯著，康樂、簡惠美譯：〈儒教的生活取向〉，《中國的宗教，宗教與世界》（《韋伯作品集》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年），頁230-231。

⁷³ 石成金陳述習醫一事記於〈彭祖〉評注中，參見〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉75。

⁷⁴ 參見李建國主編：〈醫生與病人——明代的醫病關係與醫療風習〉，《從醫療看中國》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年），頁255。

⁷⁵ 〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉25。



指責「望、聞、問、切」此為醫生問病的基本能力都不足，而大膽行醫欲扮演社會當中醫生救人的職業，當然會導致百姓性命受害，而成為《笑的好》諷刺的對象外，更帶引出醫術不精，連脈都不識的庸劣醫者對人的傷害，故「鮮有不害人者」成了問題所在。因醫術低下，便也形成庸醫以推諉的方式敷衍病患，在〈剪箭管〉中石成金對此行徑亦有所批評：「今之任事者，全不實心用力。每藉推諉，何異於此。」⁷⁶只圖當下之利而不顧病人，已是連醫德都出了問題，對於患者生死輕忽以待的態度，往往也因延誤病情而有醫死患者之事發生，在笑話中自然產生了社會的糾紛和賠償的問題，另一則〈看上了你〉敘寫對於身為醫生未能深刻檢討，反而料想將如何賠償，自然醫術無法精進卻仍執迷不悟：

看上了你

一庸醫娶妻，生男女二人。一日，醫死了人的兒子，遂以子賠之。又醫死了人的女兒，復以女賠之。只剩一妻在家，淒涼不堪。忽有人敲門請看病，醫問看何人，答曰：「敝房。」醫對妻哭曰：「不好了，又有人看上你了。」

庸醫不明脈藥、病源，便大胆掛牌行道，醫死了人的兒女妻房，必然要將自己的兒女妻房還人，天理果報，一毫也不差錯。此等做孽事，切不可做。⁷⁷

醫者能力不足，應當反求諸己，然而在敘事中，由醫對妻的哭訴卻揭露出這位醫者持續醫死人的原由及心態——不思精進反而只思考如何讓責任降到最低。百姓求醫是為了得到生命的保障，而今醫者為利所羈執，不明醫理而行醫，怠忽其應備的知識、能力與德性，不以患者死生為念，與百姓對醫者懸壺濟世的期待產生極大的反差，因此，石成金以宗教思維「天理果報」警惕醫者，從醫不易，莫以人命為兒戲行「庸醫殺人」之事。

（二）神職人員執著獲取利益

在中國民間普遍宗教信仰為佛教和道教，因此僧侶和道士便是百姓最常接觸的神職人員。對百姓而言，對神的信仰是心靈的寄託，透過神職人員的指導，能引導人生在道德上向善趨近，並為生活或生命中的缺憾提供慰藉或救贖，以保持心靈的寧靜祥和；當然更世俗的期望是，神職人員能在民眾心靈有所徬徨時，藉由儀式與神祕力量的溝通，禳災、祈福、解厄，提供人生方向的指引，而百姓以皈依宗教或虔誠的誦讀宗教經典或物質供養做為回饋。佛教僧團與俗世大眾之間的關係，在於世俗之人提供僧團最小限度之所需，而僧團透過傳道說法等方式看照世俗之人，俗人亦可藉由為僧團服務累積功德，如供養佛、法、僧，修建佛寺建築等，求得下一世在精神與物質上更好的再生。⁷⁸然而當僧侶沾染市儈之氣而被金錢桎梏其中，信仰便淪為待價可沽的商品：

⁷⁶ 石成金改寫江盈科所著笑話集《雪濤小說》，敘事中寫一兵中箭延外科名醫醫治，醫持大剪剪去露於外的箭管，隨索謝要去，兵問何以不醫治膜內之簇，醫以此為內科之事答之。見〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉18。

⁷⁷ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉30。

⁷⁸ 〔日〕阿部正雄著，張志強譯：《佛教》（臺北：麥田出版，2003年），頁102-103。



看寫緣簿要臉色一喜一惱，身子一起一跪，才發笑。

有一軍人，穿布衣布靴遊寺，僧以為常人，不加禮貌。軍問僧曰：「我見你寺中也甚淡薄，若少甚的修造，可取緣簿來，我好寫佈施。」僧人大喜，隨即獻茶，意極恭敬。及寫緣簿頭，一行才寫了「總督部院」四個大字，僧以為大官私行，驚懼跪下。其人于「總督部院」下邊又添寫「標下左管官兵，」僧以為兵丁，臉即一惱，立起不跪。又見添寫「喜施三十」，僧以為三十兩銀子，臉又一喜，重新跪下。及添寫「文錢」三字，僧見佈施甚少，隨又立起不跪，將身一挺，臉又變惱。

先不禮貌，因無錢；後甚恭敬，因有錢。先一跪，為畏勢；後一跪，為圖利，世人都是如此，豈不可歎？⁷⁹

僧人的六段變臉，石成金於評注中明白點出便是圖財畏勢，僧侶以化緣募捐的緣簿販賣百姓的心靈信仰，在僧寺修行的成了虛偽的神職者；在另一則〈聽見鈴聲〉便直批僧人貪財，知江中有翻的船，不但未給予慈悲的憐憫反而無視，故而《笑得好》指責這樣的僧人：「竟有三種毒心，一是幸災樂禍心，一是圖財害命心，一是見死不救心，如此存心，而只念經拜佛，請問我佛可歡喜此人否？」⁸⁰而道教雖然在信仰上追求長生不老，更多時候它融入世俗生活之中，存在於民間信仰，是社會習俗和傳統文化的一部分，道教的報應理論深刻的在世俗中指導百姓敬仰鬼神、祖先，行善避禍，在百姓認知中，道士常為社會服務，能透過儀典消災祛病，祈福及使亡靈獲救。⁸¹也因為其如此世俗化的融入於百姓生活之中，當百姓期望人生中的困厄獲得指引時，便也常淪為未能善守神職人員本分的貪財道士予取予求的對象：

話不應

有人到神廟求筊，問道士詳斷。道士曰：「先送下香錢，說的話才靈；若是沒有錢，就有話一些也不靈驗的。」

人若無錢，就有好話。誰人來聽？⁸²

常言「有錢能使鬼推磨」，《笑得好》藉此諷刺神職人員對百姓人生的指導的正確與否，竟是由金錢來衡量；神職人員修行、研讀其信仰的經典以感應天地，獲得超脫人生的智慧，往往為百姓在人生茫然困厄時心靈安頓或諮詢的對象，然而當利益成為衡諸事物的標準，為求取利益而濫竽充數的宗教人士未見得具備如此的能力，甚至可能因此危害到百姓的人生，在〈吃人不吐骨頭〉這樣諷刺：「有個會念經，也會行壞事；有個不念經，

⁷⁹ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉10。

⁸⁰ 江邊一寺，有僧在內諷經，忽聽見殿角的鈴聲響動，遂連聲叫徒弟曰：「徒弟，徒弟，鈴聲響得緊，風起得大，江中自然有翻的船；我在這裡念經拜佛，不得工夫，你快些代我去，撈多少衣物來，若淹的人不必救。」〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉46。

⁸¹ 劉笑敢著，陳靜譯：《道教》（臺北：麥田出版，2002年），頁64，頁70-71，頁117-118。

⁸² 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉14。



也不行壞事。請問高明人，誰是誰不是？不論經不經，只論行的事。」⁸³身為為宗教服務的神職人員，其真正的功能不在於能不能念經，而是其所行之事能不能合乎「善為他人服務」的初衷，才不會用唸經來換取金錢或做出與其身分不符之行為。

（三）好佔便宜的裁縫、工匠

社會是一個重視交流信賴的合作團體，各個職業代表著社會分工的細別，每一職業的成員都有責任去認知到他人的存在，在互信互利中讓這個合作團體得以運作；然而，從在上位者到社會的良心都圖於眼前利益的心態下，無法完成本分工作及具備相應其階級身分的能力，以致於與百姓生活中息息相關的各個職業也往往產生弊病，往往違反互信互利而怠忽責任，在笑話書最常見的便是裁縫，為了達成買賣的目的，盡給東家出餽主意，而未盡自己的職業的義務：

獨腳褲子

有命裁縫做褲者，以丈尺太多不從。末一工知意，曰：「我只用六尺，足穀做。」其人大喜。及至做成，乃是獨腳褲子，穿起彳亍難走，對工人大笑曰：「省倒省了，只是一步也行不去。」

做獨腳褲的，如何還想出門？⁸⁴

敘事中的裁縫完全不管分內的工作只求利益的獲取，因此裁製的褲子完全不能穿，這樣的思維在笑話中便產生了同型的變例：

兩腳桌子

一人做桌要省木，匠迎其意曰：「只做二腳，倚楹而用可也。」一夕月明，欲移放庭中，難於安頓，召匠責問。匠曰：「你在家裡可以省得，若在外邊，卻如何省得？」

做兩腳桌的，如何還想賞月？⁸⁵

木匠迎合消費者希望用最少的金錢來獲得商品的心態，卻不以思考如何做好自身工作任務，都是在貪的欲望下，只求謀取眼前利益的結果，相類似的作品在《笑得好》頗為習見，如〈要靴〉中的靴匠貪圖顧客的財物，收了訂金卻遲遲不交貨，使買主蒙受利益的損失，故而作者評注：「近來小人頗多，只現銀買現貨，免彼欺哄。」⁸⁶顧客無法信任業主，也只能以此法維護自己的利益。而業主對於自身工作任務不誠實，在下一則故事中

⁸³ 貓兒眼睛半閉，口中呼呀呼呀的坐著。有二鼠遠遠望見，私謂曰：「貓子今日改善念經，我們可以出去得了。」鼠才出洞，貓子趕上咬住一個，連骨俱吃完。一鼠跑脫，向眾曰：「我只說他閉著眼念經，一定是個良善好心。哪知道行出來的事，竟是個吃人不吐骨頭的。」〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉 21。

⁸⁴ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉 28。

⁸⁵ 〔清〕石成金：《笑得好》初集，葉 28。

⁸⁶ 故事陳述判官靴破，至陽間向一皮匠訂製靴子，而皮匠收了訂錢卻以無底遲遲推諉，判官屢討無果，待一日閻王勾皮匠至陰間，判其下油鍋地獄，皮匠在鍋中急向判官求救，判官油鍋之有底，應以「既然有了底，怎的不做靴子與我？」見〔清〕石成金：《笑得好》二集，葉 37。



以譬喻的手法陳述賣的酒當中摻水太多，凸顯了業主只求獲取利益的心態：

畫刀 笑酒店攪水的。

酒店煩人寫賣酒的招牌。其人寫完，乃於牌頭畫刀一把。酒店驚問：「畫此何用？」答曰：「我要這刀來殺殺水氣。」

貿易人下可笑。若貿易攪假哄人，須笑改之。⁸⁷

賣酒摻水的目的在獲得更多利益，買酒的人欲得到酒，而非味道平淡近於水而號為酒的產品，兩者的衝突本在於利益的不平衡，無論任何職業，在《笑得好》中均直接點明——利，連結了業者和消費者之間的關係，業主想獲得更多的利益而消費者想付出更少的金錢，二者便在利益上有所衝突。作者立足於升斗小民的觀點，因此會批評為商者往往佔人便宜，成為敘事當中突顯的命題，故而評注「貿易人下可笑。若貿易攪假哄人，須笑改之。」嘲弄未符合其職業身分，為獲取最大利益，不惜哄騙人做為手段的各行各業，在書中亦點出，之所以發生如此命題，工、商業者追求最大利益的獲得是導致於不能符合其職業身分的主要原因。

五、結語

《笑得好》在論述上甚有倫序，依著社會責任的高、上、多、寡與我們生活上的關係陳述其論述的主軸：其一，就上位者的責任而言，與人民最為親近的知縣，必須視人民為子女，維繫人民的利益，然而，卻往往利用自己的權力與民爭利，甚至因著與民爭利而為禍百姓；其二，就士大夫而言，承襲儒家淑世的理想，扮演社會良心本應具有基本的學識，並致力於修養品德作為社會道德的典範，然而，在《笑得好》當中多針對士大夫階級，尤其人數最為龐大，與民眾互動最密切的秀才階級，指責其不具基本文類常識，連經典都不通，也不修德性，成為整個社會問題的根源；至於其它階級也往往依循自己的本業，貪圖小利卻未盡其職業責任，無論是救人性命的醫者，指導人生的宗教人士，以及其它與人民生活攸關的其它職業，多因利益之故違反職業的操守，佔人便宜，因此未能符合社會的期待。如此陳述組構出《笑得好》呈現當時清代社會弊病發生的原因，以及根除改變社會心態的方式，因此身為社會良心的文人——石成金自許將度世金針遊戲於笑話之內，在《笑得好》每一則笑話後方，均加以評注，將勸善戒惡、善盡各階級責任的寓意明白的呈現於笑話書中，以此笑話書扮演社會良心的工作，回歸到敘言所說——治這社會的弊病。

⁸⁷ [清]石成金：《笑得好》，葉 21。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔漢〕班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 〔漢〕鄭玄註，〔明〕金蟠訂：《孝經》，《漢魏古注十三經》，北京：中華書局，1998年，據中華書局1936年版《四部備要》縮印。
- 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》，北京：中華書局，1996年。
- 〔宋〕朱熹撰：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。
- 〔元〕楊維禎：《東維子文集》，上海：上海商務印書館，1967年。
- 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
- 〔清〕石成金：《笑得好》二集，《石天基全集》，〔清〕雍正四年刻本，1726年。
- 〔清〕石成金：《傳家寶初集》，《清代詩文集彙編》203，〔清〕乾隆四年刻本，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕石成金：《傳家寶二集》，《清代詩文集彙編》203，〔清〕乾隆四年刻本，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 〔清〕石成金：《笑得好》，《明清善本小說叢刊初編》第六輯，〔清〕指迷道人本，臺北：天一出版社，1985年。
- 〔清〕石成金，趙嘉朱等點校：《傳家寶：中國古代生活百科全書》，長春：吉林文史出版社，2005年。
- 〔清〕徐大椿《醫學源流論》，《四庫全書珍本八集》，臺北：臺灣商務印書館，1978年，上海商務印書館縮印江南圖書館藏《鳴野山房舊鈔本》。
- 〔清〕張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，1974年。
- 〔清〕《景印文淵閣四庫全書》第1300冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔清〕《景印文淵閣四庫全書》第1324冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔清〕《全唐詩》，北京：中華書局，1980年。

二、近人論著

- 王利器、王貞珉選編：《中國笑話大觀》，北京：北京出版社，1994年。
- 尹奎友、靳永評注：《中國古代笑林四書》，濟南：山東友誼出版社，2010年，《傳統文化四書系列》。
- 古鴻廷：《清代官制研究》，臺北：五南圖書出版有限公司，1999年。
- 白鋼主編：《中國政治制度史》下卷，天津：天津人民出版社，2002年。
- 杜婉言、方志遠著：《明代》，《中國政治制度通史》，北京：人民出版社，1996年。
- 李曉、愛萍主編：《明清笑話十種》，陝西：三秦出版社，1998年。



- 李富軒、李燕著：《中國古代寓言史》，臺北：志一出版社，2005年。
- 李國鈞主編：《清代前期教育論著選》上冊，《中國古代教育論著叢書》，北京：新華書店，1990年。
- 李建國主編：《從醫療看中國》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2008年。
- 杜維明著，陳靜譯《儒教》，臺北：麥田出版，2002年。
- 余英時：《中國知識階層史論 古代篇》，臺北：聯經出版，1984年。
- 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，1996年。
- 余英時：《知識人與中國文化的價》，臺北：時報文化，2007年。
- 呂士朋：《明代史》，臺北：國立空中大學，2006年。
- 周啟明校訂：《明清笑話四種》，北京：人民文學出版社，1958年。
- 林淑貞：《寓莊於諧：明清笑話型寓言論詮》，臺北：里仁書局，2006年。
- 林妮臻：《越南《笑贊》詼諧寓言研究》，臺灣師大國文學系教學碩士班論文，2014年6月。
- 金鑫榮：《明清諷刺小說研究》，南京：鳳凰出版社，2007年。
- 郭松義、李新達、楊珍著：《清代》，《中國政治制度通史》，北京：人民出版社，1996年。
- 陳清俊：《中國古代笑話研究》，臺北：花木蘭出版社，2010年，《古典文學研究輯刊 初編；第27冊》。
- 黃東陽：〈笑書《笑海叢珠》、《笑苑千金》之研究〉，《東方人文學誌》第2卷第4期，2003年12月。
- 黃東陽〈辭雖傾回，意歸義正——宋人笑書《開顏集》「雅俗之辨」釋義〉，《臺北市立教育大學學報》第38卷第一期，2007年5月。
- 楊家駱主編：《中國笑話書七十一種》，臺北：世界書局，1992年。
- 萬書元：《幽默與諷刺藝術》，臺北：商鼎文化出版社，1993年。
- 齊裕焜、陳惠琴：《鏡與劍：中國諷刺小說史略》，臺北：文津出版社，1995年。
- 魯迅：《中國小說史略》，香港：三聯書店，2001年。
- 劉笑敢著，陳靜譯：《道教》，臺北：麥田出版，2002年。
- 蕭一山：《清代通史》，臺北：臺灣商務印書館，2004年。
- 顧青、劉東葵：《冷眼笑看人間世：古代寓言笑話》，臺北：萬卷樓，1999年。
- （日）阿部正雄著，張志強譯：《佛教》，臺北：麥田出版，2003年。
- （英）崔瑞德、（美）牟復禮編，楊品泉等譯：《劍橋中國明代史》，北京：中國社會科學出版社，1992年。
- （德）馬克思·韋伯著，孫大川審譯：《文明的歷史腳步——韋伯論文精選》，臺北：結構群，1989年。
- （德）韋伯著，康樂、簡惠美譯：《中國的宗教，宗教與世界》，《韋伯作品集》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。



《東吳中文線上學術論文》第三十四期

(德) 韋伯著，康樂、簡惠美譯：《經濟行動與社會團體》，《韋伯作品集》，桂林：廣西師範大學出版社，2004年。

Salvation in laughter:
Criticism of social issues in the Qing Dynasty expressed
by "It's Good to Laugh"

Hu, Mei-yun

Abstract

In the Qing Dynasty, joke books were very popular by reflecting social problems. Focusing on the book "It's Good to Laugh", this article will discuss the root and the main causes of social issues. In the book, characters can be divided into 3 classes with different levels of responsibility and expectation given by the society: The upper class, magistrate which maintained civilian interest; the middle class, literati which delivered social value and acted as social conscience; the lower class, the life-related vocations. The book sarcastically revealed the condition of the 3 classes bounded with fetters of desire and did not conform to their social duty and anticipation.

The author Shi Chengjin hoped that the book, which includes deep social consciousness, could become a strong salvation to eradicate social problems and to make changes of the society. Therefore, he added remarks under the paragraph of each joke, providing solutions to these social issues.

Keywords: "It's Good to Laugh", Shi Chengjin, Joke of the Qing Dynasty, Salvation in laughter



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》第三十四期

論中國佛教素食文化起源與演變

方廉豐*

提 要

佛教始於印度，是多數人理解的觀念，但是在中國對佛教的飲食觀念，多數人認為佛教應該都是素食的，其實不然，事實上，素食觀念與實行方法在世界各地是不一致的，隨著佛教流傳到世界各地，即使是在現今的世界各地，各國各地的佛教徒仍然依照不同國情、民情、文化、觀念、風俗習慣等，有著不同的實行方式。

既然佛教徒對於素食的意義與看法論述不同，故有必要對於原始佛教教義做進一步的闡述，才能讓人知悉中國北傳佛教（又稱漢傳佛教，以下簡稱北傳佛教）對慈悲護生的實際做法。北傳佛教認為食素能培養修習慈悲心，食肉的人會斷滅慈悲心，無法達到佛教涅槃的修行境界，不能修成正果，這是大覺智慧之中流露出來的佛教根本教義。

佛教修行首重於心，即使是在心中產生了食肉的念頭，也有礙慈悲的修行，更何況是日常食肉之行為。這種觀念使北傳佛教信徒在日常生活中逐步實踐素食的行為。本文將以原始佛教傳至中國的飲食觀念演變過程，進而深入探究之。

關鍵詞：素食文化、北傳佛教、仁愛、戒殺、護生

* 東吳大學中國文學系研究所碩士在職專班生



一、前言

佛陀住世時，僧團（包括佛陀本人）都是奉行托鉢正命，清淨乞食，除開酒類，不論葷素，在家人供養什麼就吃什麼，印度人原本就沒有素食的習慣，佛教僧團的比丘也未強制食素。後佛教傳播至不同地區，由於不同的地域性、民族性、社會特性等原因，不同國家如尼泊爾、不丹、西藏、斯里蘭卡等及東南亞、日本等地，僧人皆可食肉，並未強制素食。

佛陀雖未禁止比丘吃肉，但也有做出一些規定，就是只許被動的接受而不許主動的索取，並訂明比丘不應揀擇化緣的食物，但如食物含肉，則必須屬「三淨肉」才允許食用。《五分律》記載：「若比丘到白衣家求乳酪、酥油、魚肉者波逸提¹」，因為佛陀不許比丘向施主求取美食，比丘得到美食魚肉不敢吃，以此白佛，佛陀集合比丘告知說：「若不索美食自得而噉犯波逸提無有是處」，這是佛教初期比丘可以吃肉的根據。如《十誦律》對三淨肉的說明：

我聽噉三種淨肉。何等三？不見、不聞、不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生。不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生。不疑者，是中屠兒，是人慈心，不能奪畜生命。我聽噉如是三種淨肉。²

另《十誦律》所載與三淨肉相反之肉，即謂「三不淨肉」，此詞就是「對於我眼見牠被殺時的情景的肉、我耳聽見牠被殺時哀叫聲音的肉、與有疑為我而殺的肉」，這三種肉都是持戒的比丘所不可食的：

我不聽噉三種不淨肉：若見、若聞、若疑。見者，自眼見是畜生為我故殺。聞者，從可信人聞為汝故殺是畜生。疑者，是中無屠賣家，又無自死者，是人凶惡，能故奪畜生命。³

佛曾集比丘僧告言：

自今已去，若故為殺者不應食。是中故為殺者，若故見、故聞、故疑，有如此三事因緣不淨肉，我說不應食。若見為我故殺、若從可信人邊聞為我故殺、若見家中有頭有皮有毛、若見有脚血。又復此人能作十惡業常是殺者，能為我故殺，如是三種因緣不清淨肉不應食。有三種淨肉應食，若不故見、不故聞、不故疑應食。若不見為我故殺、不聞為我故殺、若不見家中有頭脚皮毛血，又彼人非是殺者，乃至持十善，彼終不為我故斷眾生命，如是三種淨肉應食。⁴

即「見為我殺者，二聞為我殺者，三有為我所殺之殺念者」不應食；在這些條件下，當然更不許為口腹之慾而殺生了。

¹ 〔劉宋〕罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯：《五分律》薩婆多毘尼毘婆沙卷第 8，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 23 冊 No.1440。

² 〔姚秦〕北印度三藏弗若多羅共羅什譯：《十誦律》卷第 37，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 23 冊 No.1435。

³ 同前註，頁 3。

⁴ 〔姚秦〕罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯：《四分律》卷 42，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 22 冊 No.1428 (0872a18)。



此外還有五淨肉的說法，是除上述三種不淨肉外，加上自然死亡，以及被其他鳥獸殺死之遺體，再食餘肉。此規定於經、律皆處處可見。⁵

二、原始佛教對禁斷肉食的制法

原始佛教初期戒律除三淨肉、五淨肉可食外，在不同時空背景下的狀況下另訂有九種⁶淨肉得食；另有一說為九種眾生肉不得食（人、龍、象、馬、狗、烏鴉、鷲鳥、獼猴、獅子），與十種眾生肉不得食（人、蛇、象、馬、驢、狗、獅子、豬、狐、獼猴等系）肉類不得食⁷等種種不同說法。在《大般涅槃經》中對食肉之事記載：

佛讚迦葉：「善哉，善哉！汝今乃能善知我意，護法菩薩應當如是。善男子！從今日始，不聽聲聞弟子食肉，若受檀越信施之時，應觀是食如子肉想。」迦葉菩薩復白佛言：「世尊，云何如來不聽食肉？」「善男子，夫食肉者斷大慈種。」迦葉又言：「如來何故？先聽比丘食三種淨肉。」「迦葉，是三種淨肉隨事漸制。」迦葉菩薩復白佛言：「世尊！何因緣故，十種不淨乃至九種清淨而復不聽？」佛告迦葉：「亦是因事，漸次而制，當知即是現斷肉義。」⁸

最初期的佛教飲食觀念中，是以思想為主體，並非以食葷或食素來判定一個人的污染或淨化。佛陀說法，源自於生活中各種狀況的示現，而後再加以訂定、修正與加強補充準則，是頗為合理並符合現實生活的實際狀況，尤其佛陀在世時的教團，尤其在印度恆河沙流域一帶，是由許多原本不同宗教與不同思想的各類人等所組成，教團組成人員又多以經常追隨佛陀的沙門團為主。因佛法教化的廣泛，不僅有許多不同形式的出家團體，也有很多跟著修行的在家佛弟子，他們雖不參與教團集體生活，卻也學習著如何跟著修行，以便提升自我層次。漸進式的食素想法起源與根據，是從歸依三寶和受持五戒而來。在家的男女們與出家的大小男女也依狀況分別有了「比丘、比丘尼、沙彌、沙彌尼、式叉摩那、優婆塞、優婆夷」七種不同身分，而不同身分也適用了不同的規定與戒律。

作為一個在家的佛教信徒，和一般人之基本不同之處，就是歸依三寶（皈依三寶）並進而受持五戒，歸依三寶後的人，依照佛陀所示的生活規範，至少要遵守五點戒律：不殺生，不偷盜，不邪淫，不妄語，不飲酒。也就是說，進了佛門，人們自然崇敬佛陀的超凡人格與智慧，佛陀將他自己所悟的解脫方法，慈悲地告訴了人們，人們對他的救世精神從內而外也自然產生崇敬與歸信之心。佛教徒為了提掣自己，使得自己也能漸漸地走向成佛的道路，自願接受了佛法的教化，而見賢思齊的對佛陀指示自然配合。

歸依後所遵守五戒之一的「不殺生」就是指「不殺害有情眾生」，也就是說對於具

⁵ 〔唐〕天竺沙門般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》卷第 6，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 19 冊 No.945（0132a03）。

⁶ 〔北涼〕天竺三藏曇無讖譯：《大般涅槃經卷》卷第 4，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.374（0386a09 至 0386a19）。

⁷ 〔劉宋〕沙門慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經卷》卷第 18，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.375（0626a12）。

⁸ 同前註，No.375（0626a05 至 0626a14）。。



有感情意識的一切生物，不得加以殺害。此有兩個重要原因：一是從因果及輪迴的觀點上來說，現世殺害有情眾生，將來也要接受殺害，為了急求解脫生死，不得再造生死的殺業；另一是從滅除無明煩惱及增長慈悲心的觀點上說，不應為了自身的慾求而殺害眾生，更不應為了瞋怒而殺害眾生。事實上，五戒的內容，已在八正道的正業和正語之中，能夠實踐八正道，便能受持五戒。佛教的戒律精神，並非僅止於消極的「不殺害有情眾生」，而是有更積極的「救生和放生」行為。《雜阿含經》載：

爾時，世尊告諸比丘：「有非法，有正法。諦聽，善思，當為汝說。何等為非法？謂殺生，乃至邪見，是名非法。何等正法？謂不殺生，乃至正見，是名正法。」⁹

爾時，世尊告婆羅門長者：「我當為說自通之法。諦聽，善思。何等自通之法？謂聖弟子作如是學：『我作是念：「若有欲殺我者，我不喜；我若所不喜，他亦如是。云何殺彼？」作是覺已，受不殺生，不樂殺生...』。」¹⁰

故知佛陀是以對眾生慈悲之同理心來答覆此類問題，而《涅槃經》中更詳述將殺業分之為下、中、上三級：

善男子！佛及菩薩知殺有三，謂下中上：下者蟻子乃至一切畜生，唯除菩薩示現生者。善男子，菩薩摩訶薩以願因緣示受畜生，是名下殺。以下殺因緣墮於地獄、畜生、餓鬼，具受下苦。何以故？是諸畜生有微善根，是故，殺者具受罪報，是名下殺。中殺者，從凡夫人至阿那含是名為中，以是業因，墮於地獄、畜生、餓鬼，具受中苦，是名中殺。上殺者，父母乃至阿羅漢、辟支佛、畢定菩薩，是名為上，以是業因緣故墮於阿鼻大地獄中，具受上苦，是名上殺。¹¹

「下殺」者指殺害蟲蟻、乃至一切畜生，犯者墮地獄道、畜生道、餓鬼道，具受下苦，因諸畜生尚有微妙善根，是故殺者具受罪報。「中殺」者指殺害凡夫人、乃至一切阿那含、犯者墮地獄道、畜生道、餓鬼道，具受中苦。「上殺」者指殺害父母、阿羅漢、辟支佛、菩薩等，犯者墮阿鼻地獄，具受上苦。

至於殺「一闍提」的部分，罪該如何？《涅槃經》載：

善男子，若有能殺一闍提，則不墮此三種殺中。善男子，諸婆羅門等一切皆是一闍提也。譬如掘地刈草砍樹、斬截死屍罵詈鞭撻無有罪報，殺一闍提亦復如是無有罪報。何以故？諸婆羅門乃至無有信等五根，是故雖殺不墮地獄。¹²

如上屬殺業所需承受之果報。根據經典所載，當時佛陀的堂弟提婆達多，曾為了一些緣故（如堅持素食、種姓制度、爭奪教團領導權等諸多因素）與佛陀理念不合，最後並因此帶領許多信眾離開教團，當時提婆達多曾想以「頭陀行」（苦行）、不食肉來做

⁹ 〔劉宋〕天竺三藏求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷 37，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 2 冊 No.99（0275c17）。

¹⁰ 同前註，No.99（0273b13）。

¹¹ 〔劉宋〕沙門慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經卷》卷第 15，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.375（0702c09、0702c15、0702c17）。

¹² 〔劉宋〕沙門慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經卷》卷第 15，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 12 冊，No.375（0702c20）。



為僧侶的修行方式，且這種修行方式當時確有獲得許多修行者的支持與跟隨，但緣於當時印度社會的時空背景，食三淨肉實非得已，因此導致一些信眾出走。佛陀兼顧多方面考量，還是採取較為中道方式，不走過激路線，並配合當時民情與社會現實狀況來逐漸修正做法，讓更多人能逐步並普遍的接受佛陀的教育。

印度僧侶的化緣傳統，因境內多元化的宗教信仰，讓人民有不同的飲食習慣，嚴格來說，並無法讓素食行為能夠貫徹執行，傳統佛教所規定的教義是為了兼顧圓融與變通，避免招致有如糟蹋糧食或其他負面影響的評論，而這些原因與細節，在佛陀告知比丘的經典當中都有詳盡分析利弊得失，佛陀對不殺生的要求是確定的，也曾對婆羅門祭典中大量使用牲畜來祭祀抱持反對態度，因為祭祀造成動物們的生靈塗炭，當聽聞動物被奴役與傷害時的悲泣哀號聲時更是感到難過。然而，始終在印度的傳統宗教或社會祭祀習俗上，也未能順利施行素食。在小乘戒中，雖不禁比丘食之全素，然而大乘經則明載一切葷食禁之。

對於佛教興起於中印度的東部，漸從中印度而擴展到南印與北印（及東西印度），更發展到印度境外，故而有南傳與北傳佛教的傳播，可惜西元四世紀以後，北印與南印的佛教就日漸衰落，信仰人口萎縮到中東印度，至今更因為印度教的壯大與回教的傳入與而更顯衰微，反觀境外的佛教卻互有消長，以某個角度來說，印度的素食習慣相對於肉食來說，當前可能只是一種較為清新聖潔與高尚脫俗的生活方式。

三、藏傳佛教之飲食觀

佛教約在西元七世紀傳入吐蕃，因受歷代贊普的扶持和弘揚，最終形成了寧瑪、噶當、薩迦、噶舉和格魯等教派，平時僧尼的飲食皆以糌粑、曲拉、酥油茶為主，也食牛羊肉，很少吃菜甚或不吃菜。按照佛教的戒律，僧尼是不能吃葷，但因整個藏區沒有蔬菜可吃，如果不吃肉再無其他可食之物，因此沒有葷戒，但僧尼有不吃三禁肉的戒律，即不吃自己親自宰殺的牛羊肉；不吃他人專門為自己宰殺的牛羊肉；不吃命令他人宰殺的牛羊肉（即三淨肉）。他們除了牛羊肉，日常的主食就是糌粑，所謂糌粑即將青稞炒熟後，磨成麵粉。藏人食用糌粑的方式，一般是把糌粑放在碗裏，然後加入酥油茶或清茶，慢慢轉動木碗，用手不斷攪勻，直到可以捏成團為止，即可以食用。著名的酥油茶是僧尼平時不可缺少的飲料。它是用酥油（類似黃油，是從牛奶中提煉出來的）、磚茶和鹽製成的。打酥油茶時，需用一個特製的茶桶。茶桶的形狀為細長，中間有一個上下能活動的木軸，頂端有一木製的活塞，桶上綴有金、銀、銅等各種裝飾品。首先煮好茶水，濾去茶葉，將茶水倒進茶桶中，然後加入少量的鹽和酥油，有時還要加入一些味精和牛奶。然後使茶桶略向胸前傾斜，再用雙手將木軸上下衝動，使茶水和酥油交融在一起即成。此後，將打好的酥油茶倒入茶壺內，置於文火之上，隨喝隨倒。酥油茶不僅有滋補的作用，而且能產生很大的熱量，喝後既可禦寒，又可防止唇裂。然而在西藏的僧人為何不茹素？這要從西藏地理位置及氣候等因素來理解。西藏位於中國西南高原，海拔超過三千公尺，因地勢高且氣候惡劣，物產極為匱乏，除了一些農區能出產青稞、土豆等植物性食物以外，大多數的地區，都只有畜牧產品，加之山高路險、交通不便等因素，外來的食物也很難進入藏區。因此在不得已的情況下，僧人是普遍不吃素的。另外一般平民百姓亦不種植五穀而多以牛為食，僧人出外是以托鉢乞食，僧人於僧院烹膳也



是隨緣而食，不忌葷素，故素食者並不多見。

然以北傳佛教觀點而論，雖說藏區是因地理環境使然而不食全素，其實也有方便法門可行。如《涅槃經》中，迦葉尊者問佛陀乞食之時，若得雜食肉，云何得食，應清淨法？」佛陀告訴迦葉尊者當以水洗，令與肉分別，然後便可食用。

佛陀在《雜阿含經》中說：

若有欲殺我者，我所不喜，我若所不喜，他亦如是，云何殺彼？作是覺已，受不殺生戒。¹³

在《十善業道經》，則說：

若離殺生，即得成就十離惱法。何等為十？一、於諸眾生，普施無畏。二、常於眾生，起大慈心。三、永斷一切瞋恚習氣。四、身常無病。五、壽命長遠。六、恒為非人之所守護。七、常無惡夢，寢覺快樂。八、滅除怨結，眾怨自解。九、無惡道怖。十、命終生天。是為十。若能迴向阿耨多羅三藐三菩提者，後成佛時，得佛隨心自在壽命。¹⁴

近代有些藏傳佛教僧人終究也體悟佛陀的教義，開始實踐素食主義。如生於十九世紀的巴楚仁波切（烏金吉美卻基旺波）曾說：「作為一位佛教徒，我們已經皈依三寶。皈依法寶的主要內涵，是我們不能對任何眾生有任何的暴力行為。」¹⁵

另位智者賈札仁波切¹⁶，在〈賈札仁波切談素食護生〉¹⁷內針對素食、肉食過患、護生等問題提出了他的見解，他認為基乘（小乘）與大乘的經論裡都有提到我們不應吃肉，在「密續」¹⁸裡也有提到我們不應享受酒肉，而自己既然是釋迦牟尼佛的弟子，作為一位修行者，應不沾酒肉，也要求別人不要碰這些東西。當賈札仁波切在四十七歲抵達菩提迦耶金剛座時，在十方諸佛菩薩前，立下盡形壽不食酒肉的誓願，且在他所有的寺院，都立下禁絕酒肉的規矩，任何願意聽他開導者，都不得違越此重要的佛陀戒律，終生健康茹素，因此仁波切說：「若是我們繼續吃肉，而這些肉都是無辜的眾生遭受屠殺而來的，這麼一來，我們豈不違反當初皈依三寶所立下的承諾？」¹⁹

不可諱言，由於傳統環境的現實與習慣等因素，相對於吃葷的喇嘛，素食的喇嘛是較少的，然而現今仍有許多西藏的喇嘛是素食者，他們來自寧瑪（藏傳佛教四大教派中最早的派別）、薩迦、格魯等教派，有些是西康、安多等地的西藏素食喇嘛。在西藏，

¹³ 〔劉宋〕天竺三藏求那跋陀羅譯：《雜阿含經》卷 37，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 2 冊 No.99 (0273b13)。

¹⁴ 〔唐〕于闐三藏實叉難陀奉制譯：《十善業道經》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 15 冊 No.600。

¹⁵ 巴珠·吉美却吉旺波著：《出世法言·蓮苑歌舞（一、二集）》，（西藏：西藏人民出版社，1984 年 8 月）。內詳載巴楚仁波切（生於 1808-1887 年，寧瑪派大圓滿傳承著名上師，也是利美運動的領導者之一）針對素食、肉食過患之精闢見解。

¹⁶ 賈札仁波切，又名夏札仁波切、恰札仁波切、桑吉多傑、朝嘉多傑、夏札布達班札。尊者是寧瑪巴大圓滿成就者，藏人稱之為「夏札」，即「捨世」之意。

¹⁷ 《白玉法訊》月刊第八期，〈賈札仁波切談素食護生〉（2007 年 11 月），頁 53-57。

¹⁸ 宗喀巴大師：《密宗道次第廣論》。「密續」的內容（內載修行次第、儀軌、法器使用等等）分為四部：事續（所作怛特羅）、行續（行怛特羅）、瑜伽續（瑜伽怛特羅）、無上瑜伽續（無上瑜伽怛特羅）（臺北：妙吉祥出版社，1986 年）。

¹⁹ 〈賈札仁波切談素食護生〉，《白玉法訊》月刊第八期（2007 年 11 月），頁 56。



除了肉類與糰粑之外少有主食，西藏地處高緯度，近似凍原地帶，因此蔬果極少，種植不易。但是當喇嘛們流亡到南亞地區或外國之後，由於各種蔬果菜類都極富營養且垂手可得，因此並沒有必要依循過去在西藏的飲食習慣，可以在有選擇食物的機會前提下來選擇茹素。

另外丹增嘉措活佛在其所著《藏傳佛教放生文》中，引用《百業經》²⁰之義云：「諸般有情之苦樂，佛說皆由業所致。業種之因，由此眾生種類多。」²¹他依據經中所說，認為諸有情之一切善惡苦樂不是無緣無故生成的，也並非是如其它教派所承認的那樣由造物主創造而成的，而是無一例外，絕對是業—即由業力而生。所以：「業力確實是不可思議的。尤其南瞻部洲是業的世界，無論做什麼善惡業，都與其他世界的業不同，力量極強。由此，謹慎思維業果是必不可缺的。善因產生與其相應的安樂之果，而其中產生苦果的機緣是沒有的；而惡因產生與其相應的痛苦之果，而其中產生樂果的機緣也是沒有的，這就是因果規律。這種無欺因果的原理，是佛教所特有的觀點，也就是一佛教教法的總攝即根本所在（指一切法皆源於此因果論）」²²。

大智者加納班扎對《楞伽經》中食三淨肉的遮止有解釋道：「釋迦牟尼佛從初轉四諦法輪開始，一直到為持明者轉密宗法輪之間，其間所宣說的別解脫戒、大乘菩薩戒以及密乘戒律，其境界就像階梯一樣次第上升。為不失毀上法，大乘戒律全面遮止了聲聞乘戒條中曾經開許過的食用三淨肉等規定。雖說個別經典中未曾遮止食用十種自然死亡之眾生血肉，但此類開許僅限於方便攝受眾等兇惡眾生之用，或為直接、間接利益眾生而已。嚴格說來，何時何地都應禁絕食用一切眾生血肉。」而其實佛陀在《涅槃經》等經典中也早已明示過，謂小乘教義對所謂三淨肉的開許根本就屬於方便說法，實為不了義之權宜之計。大乘行者理當徹底禁絕肉食，如此方堪稱為行菩薩道者。

施身法覺的傳奇女性修持者——瑪吉拉準說：「對我來說，我絕無可能食肉。當我看到旁生充滿恐懼且無助的眼神時，我會產生極廣大的慈悲心。」²³她並認為有許多偉大的修行者，亦多喝斥食肉就有如食毒一般。

寧瑪派瑜珈士—立津吉美林巴祖師說：「就像阿闍梨卡達亞納乞食的故事般，我看到此旁生即是我過去世的母親，我怎麼可能見到屠夫殺害我母親，而我還嚙得下母親的肉呢？可想像我們會多麼憂心呀！因此，只要我們真實地去思維，我們是不可能不對旁生生起大慈悲的。」²⁴有些人聲稱自己是修行者，且說：「為了健康著想，多少也該吃一點酒肉，否則身體會衰弱甚至死亡。」如今醫學上也證實這種說法是不正確的。許多佛教徒為了修持佛法，會認為若是禁絕酒肉而死亡，這也是值得的。

近年來由於達賴喇嘛、法王及許多仁波切們都極力推崇素食，加上西藏地區交通陸續開通，通訊網路發達等因素，促使藏傳佛教的僧人也開始漸漸改變原有的飲食型態，有發心者紛紛改為素食，以符合佛教慈心不殺的戒律，致使素食文化在藏傳佛教區有機

²⁰ 索達吉堪布譯：《百業經》，釋迦牟尼佛宣說因果不虛的經典，內載 127 個公案（西藏：藏文古籍出版社，2012 年 1 月）。

²¹ 丹增嘉措活佛·索達吉堪布著，羅桑白登譯：《藏傳佛教放生文》（活佛 17 歲出家，現常住四川色達喇榮五明佛學院）（甘肅：民族出版社，2008 年 1 月），頁 17。

²² 丹增嘉措活佛·索達吉堪布著，羅桑白登譯：《藏傳佛教放生文》（甘肅：民族出版社，1991 年 1 月），頁 17。

²³ 《慧炬雜誌》547、548 期月刊（臺北：慧炬雜誌社，2010 年 2、3 月合刊），頁 55。

²⁴ 《慧炬雜誌》547、548 期月刊（臺北：慧炬雜誌社，2010 年 2、3 月合刊），頁 55。



會得以廣為推行。

四、北傳佛教飲食習慣之改變

佛法東傳中國之初百餘年，印度來之高僧大德只是剃鬚髮，而無律法以規行持，與一般俗人並無太大差別，帝王大臣、普通百姓們雖都知道要供養三寶，卻仍是以供養三淨肉為多，無論是王法或是當時的戒律並尚未明訂要求僧人食素，只有少數參照佛經並對修行自律要求較為嚴格之高僧大德依教素食。

早在春秋戰國時代，儒家的經典已經出現不殺生的觀念，原因在於佛教東傳後，佛經內容與原本就已在中國各地的道教、士大夫遵行的儒家「仁民愛物民胞物與」思想文化相互影響結合，促使初期的中國佛教素食概念在民間逐漸萌芽流傳與形成。如《禮記·王制》云：「諸侯無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕，庶人無故不食珍。」²⁵在《禮記·玉藻》：「君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕。君子遠庖廚，凡有血氣之類，弗身踐也。」²⁶

另外《孟子·梁惠王上》：「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死，聞其聲，不忍食其肉，是以君子遠庖廚也。」²⁷但又因為儒家的祭祀仍重視牲食的觀念，在佛法傳到中國之初，儒家思想仍未有完全禁止殺生的觀念，在平時我國傳統儒家文化以仁愛為本的想法與節慶中殺生祭祀的做法又相互矛盾，只是空有著文人慈悲的概念卻無法完全落實於斷屠的實際作為。

相較於印度僧侶的飲食傳統，我國出家人也較少托鉢乞食，而多是集中在寺院內自炊自食，所以能逐漸順利的形成了素食的習慣。而出家僧侶既然素食，日漸久之，在家信眾在耳濡目染下也逐漸學習跟隨，而後素食的風氣與習慣便自然養成，這點是與原始佛教飲食方面較為不同之處。

在三國曹魏（嘉平二年·公元 250）時，中天竺國的沙門曇柯迦羅來到洛陽，譯出《僧祇戒心》一卷，並創立戒壇，給僧尼傳授三壇大戒，自此中國佛教始有真正的比丘、比丘尼。兩晉時期，鳩摩羅什、曇摩流支、卑摩羅叉、佛陀耶舍、竺佛念、法顯、覺賢等高僧，又陸續翻譯出《十誦律》、《四分律》、《僧祇律》、《五分律》等。而前述所舉均屬小乘律，小乘律法是允許僧尼食用「淨肉」。如《十誦律》卷三十七：

我聽嗽三種淨肉。何等三？不見不聞不疑。不見者，不自眼見為我故殺是畜生。不聞者，不從可信人聞為汝故殺是畜生。不疑者，此中有屠兒，此人慈心不能奪畜生命。²⁸

另外，在《彌沙塞部和醯五分律》卷二十二：

佛以是事集比丘僧，告諸比丘：「有三種肉不得食。若見若聞若疑。見者，自見

²⁵ 《禮記·王制》，《十三經注疏》本，頁 245。

²⁶ 《禮記注疏》卷 29，〈玉藻〉，頁 546。

²⁷ 《孟子注疏》卷 1 下，〈梁惠王章句上〉，頁 31。

²⁸ 〔姚秦〕北印度三藏弗若多羅譯：《十誦律》卷第 37，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 23 冊，No.3。



為己殺。聞者，從可信人聞為己殺。疑者，疑為己殺。若不見不聞不疑，是為淨肉，聽隨意食。若為比丘殺，比丘及沙彌不應食，聽比丘尼、式叉摩那、沙彌尼、優婆塞、優婆夷食。若為比丘尼、優婆塞、優婆夷殺，亦如之。」²⁹

在魏晉時期當時已有僧人依從大乘經教，戒一切肉食，也有依小乘律教聽食淨肉，也有的是不禁肉食。如《梁高僧傳》所載高僧，其操行仍為後世所稱揚。如慧皎法師記其「專謹戒律」、「執節精峻」，乃至「齋戒無闕」、「蔬食永歲」、「蔬食精苦」、「蔬食布衣」、「蔬食有德行」……等。

另在《高僧傳》卷十二之〈亡身〉篇，記載宋文帝元嘉年間高僧慧紹，自幼不近葷腥的傳奇事蹟；在卷七〈義解〉篇記載竺道生深受宋文帝歎重，文帝曾臨道生駐錫的青園寺設筵，時間因拖延太久之情況：

帝親同眾御於地筵，下食良久，眾咸疑日晚，帝曰：「始可中耳。」生曰：「白日麗天，天言始中，何得非中。」遂取鉢便食，於是一眾從之，莫不歎其樞機得衷。³⁰

這表示當時僧團也有謹遵佛制，有過午不食的情形。所以南朝齊國沈約於《究竟慈悲論》提及：「昔《涅槃》未啟，十數年間，廬阜名僧已有蔬食者矣。豈非乘心闇踐，自與理合者哉！」³¹顯然大本《涅槃經》尚未傳來中國，六朝諸位高僧已經多能仰體佛陀慈悲心，蔬食長齋。

中國佛教僧人完全斷肉食素，是從梁武帝蕭衍（公元 464-549）開始。梁武帝篤信佛法，在當時《涅槃經》與《梵網經》開始廣泛流行，對武帝推行斷肉食素有極大關係。因此，在《梁書·武帝本紀》即言：

帝篤信正法，尤長釋典，製《涅槃》、《大品》、《淨名》、《三慧》諸經義記，復數百卷。聽覽餘閑，即於重雲殿及同泰寺講說，名僧碩學、四部聽眾，常萬餘人。³²

並且說他「日止一食，膳無鮮腴，惟豆羹糲食而已。庶事繁擁，日儻移中，便漱口以過。」《魏書·蕭衍傳》也說：「衍每禮佛，捨其法服，著乾陀袈裟。令其王侯子弟皆受佛誠，有事佛精苦者，輒加以菩薩之號，其臣下奏表上書亦稱衍為皇帝菩薩。」³³在《廣弘明集》就見到武帝親頒〈斷殺絕宗廟犧牲詔〉、〈斷酒肉文〉。因其對佛教經典熟稔於心，根據佛經「戒殺生」的規定，於天監十年（公元 511 年），梁武帝寫了四篇〈斷酒肉文〉，並在皇宮「鳳莊門」集僧尼一千四百四十八眾，宣唱〈斷酒肉文〉，節錄如下：

經言：「食肉者斷大慈種。」何謂斷大慈種？凡大慈者皆令一切眾生同得安樂，若食肉者一切眾生皆為怨對同不安樂。…諸大德僧尼，諸義學僧尼，諸寺三官，

²⁹ 〔劉宋〕罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯：《五份律》薩婆多毘尼毘婆沙，卷第 22，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 22 冊，No.1421（0149b27）。

³⁰ 〔梁〕釋慧皎撰：《高僧傳》卷 7，〈義解篇〉第 4，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 50 冊，No.2059 0366b23）。

³¹ 〔唐〕釋道宣撰：《廣弘明集》〈慈濟篇〉序卷第 26，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 52 冊，No.2103（0292c09）。

³² 〔唐〕姚思廉撰：《梁書》卷 3，〈武帝本紀〉下（北京：中華書局，1973 年 5 月），頁 548。

³³ 〔北齊〕魏收撰：《魏書》卷 98，（臺北：鼎文書局，1993 年 10 月），頁 2187。



又復當思一事，凡噉食眾生是一切眾生惡知識，是一切眾生怨猶家。如是怨家遍滿六道，若欲修行皆為障難……。弟子已勒諸廟祀及以百姓凡諸群祀，若有祈報者皆不得薦生類，各盡誠心止修蔬供。

文中第一次提出禁止僧尼「食一切肉」的主張，並以「王法治問」的強制措施嚴加管制，從而形成漢地僧人吃素的制度，並一直堅持至今。同時，梁武帝亦提倡臣民吃素，並規定祭祀天地神明祖宗的供品，而改成麵粉做的牲品。

自武帝規定僧人吃素之後，佛教倡導素食可謂最力，很多大乘佛教經典明文規定不得食一切眾生之肉，並以因果報應、三世輪迴觀點論證食肉之過失，因此素食便結下了源遠流長的佛緣。而要瞭解梁武帝敕令的推行，必須瞭解《涅槃經》在中國的流通時期。《涅槃經》在中國開始翻譯流傳是在北涼之時，據《魏書·釋老志》的記載：「先是，沮渠蒙遜在涼州，亦好佛法。有罽賓沙門曇摩讖，習諸經論。於姑臧，與沙門智嵩等，譯《涅槃》諸經十餘部。」³⁴曇摩讖即為曇無讖，其翻譯《大涅槃經》是在北涼玄始十年，即劉宋武帝永初二年（公元 421 年）翻譯。到了宋文帝元嘉（公元 424-453 年）中，此本才流傳到當時的建業。在當時的南方已經有法顯根據與《涅槃經》同樣原經所翻譯的《泥洹經》，但是並不齊全，只有區區六卷。《大般涅槃經》原有四十卷，世稱北本。經慧嚴、慧觀、謝靈運等人的修改後，成為三十六卷，世稱南本。而南北兩本文字上不過稍有差別，內容上並無太大的不同。

其實在《涅槃經》開始流行前，已有一些僧人先行斷肉素食。如沈約言：「昔涅槃未啟，十數年間，廬阜名僧，已有蔬食者矣。」³⁵並認為渠等「豈非乘心闇踐，自與理合者哉。」³⁶等到《涅槃經》翻譯出來並逐漸流行之後，一直到梁武帝開始要求僧人全面斷肉之前，已經有不少與該經有接觸的僧人奉行經中的義理，開始斷肉素食。如幫助曇摩讖譯出《涅槃經》的沙門智嵩，著有《涅槃義記》，記載：

戒行峻整，門人齊肅。知涼州將有兵役，與門徒數人，欲往胡地。道路飢饉，絕糧積日，弟子求得禽獸肉，請嵩強食。嵩以戒自誓，遂餓死於酒泉之西山。」³⁷

可見其深受《涅槃經》教義的影響。除此之外，《楞伽經》、《央掘魔羅經》、《梵網經》等中有關斷禁肉食的經文，對武帝時期的僧人亦有極大的影響。

除了梁武帝極力提倡戒殺放生外，北方的北齊文宣帝高洋也大力推行戒殺放生。根據《續高僧傳》卷十記載：「屬高齊之盛，佛教中興。都下大寺，略記四千。見住僧尼，僅將八萬。講席距二百有餘，在眾常聽出過一萬。故宇內英傑咸歸厥邦。」³⁸北齊皇帝對佛教的禮敬如同梁武帝，如禮敬僧人、獎勵譯經、建立塔寺、廣造佛像、刻鑿經典等。在《續高僧傳》卷八也有提及，天保二年（公元 551 年），北齊文宣帝為報佛恩，下詔放生、造塔、建寺：「仰惟慈明緝寧四海，欲報之德，正覺是憑。諸驚鳥傷生之類，宜

³⁴ 《魏書》卷 114，〈釋老志〉，頁 3032。

³⁵ 〔唐〕釋道宣撰：《廣弘明集》〈慈濟篇〉序卷 26，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 52 冊，頁 15，No.2103（0292c09）。

³⁶ 同前註 35。

³⁷ 《魏書》卷 98，（臺北：鼎文書局，1993 年 10 月），頁 16。

³⁸ 〔唐〕釋道宣撰：《續高僧傳》卷第 10，〈義解篇〉第 6，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》，第 50 冊，No.2060（0501b06）。



放於山林。即以此地為太皇太后經營寶塔，廢鷹師曹為報德寺。」³⁹《續高僧傳》卷十六，僧稠提到在全國推行戒殺、斷酒、禁肉：「斷酒禁肉，放舍鷹鷄，去官畋漁，鬱成仁國。又斷天下屠殺。月六年三敕民齋戒，官園私菜葷辛悉除。」⁴⁰此後三年，文宣帝又連續三次下詔戒殺蔬食。

而北齊文宣推行的斷肉素食的理論依據也是源於《大般涅槃經》中「食肉斷慈悲種」的思想。北齊的放生、戒殺、斷肉、食素規模空前、影響深遠，只是因為北齊繼承的是少數民族的鮮卑族政權，在當時封建社會的正統思想下，不僅見諸於文字記載的史料不多，就是在對後世的影響方面，也遠不及梁武帝推行的素食運動，以致鮮少有人知道這麼一段歷史。可以說，梁與北齊一南一北，共同促進了中國漢傳佛教僧人特有的素食傳統。

至隋朝，隋文帝因自幼成長於寺院中，所以對佛法的推廣不遺餘力，在即皇帝位後，開皇三年（公元 583 年）及仁壽三年（公元 603 年），分別頒布了〈敕佛寺行道日斷殺〉及〈生日海內斷屠〉兩詔：

好生惡殺，王政之本。佛道垂教，善業可憑。稟氣含靈，唯命為重，宜勸勵天下，同心救護。其京城及諸州官立寺之所，每年正月、五月、九月，恆起八日至十五日，當寺行道，其行道之日，遠近民庶，凡是有生之類，悉不得殺。⁴¹

哀哀父母，生我劬勞，欲報之德，昊天罔極。但風樹不靜，嚴敬莫追，霜露既降，感思空切！六月十三日是朕生日，宜令海內為武元皇帝、元明皇后斷屠。⁴²

關於這個詔令，《佛祖統記》的記載為「正五九并六齋日不得殺生命」⁴³，增加了六齋日也要斷屠殺的記載。和後來有差異的是，隋文帝的三長齋月並非從初一日，而是從八日至十五日。

到唐代，年三月六的斷屠殺到了一個新的階段。唐代從高祖開始幾乎一直到唐末都有斷屠令的頒布，可見遍及整個唐代都有斷屠的規定。唐高祖武德二年詔：「自今以後，每年正月五月九月⁴⁴，及每月十齋日，並不得行刑，所在公私，宜斷屠釣。」⁴⁵武德三年，「禁關內諸州屠」⁴⁶。不同於前朝，唐代自建國起，所實行就不是之前所謂「年三月六」的斷屠，而是改為「年三月十」的斷屠⁴⁷。將六齋日改為十齋日⁴⁸，比之前增加

³⁹ 〔唐〕釋道宣：《續高僧傳》卷第 8，〈義解篇〉4，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 50 冊，No.2060（0485a01）。

⁴⁰ 〔唐〕釋道宣：《續高僧傳》卷第 16，〈習禪初篇〉，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 50 冊，No.2060（0553b25）。

⁴¹ 〔元〕覺岸編：《釋氏稽古略》卷二，T49，頁 807。

⁴² 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（京都：中文出版社，1981 年 6 月），頁 4029、4031。

⁴³ 〔宋〕志磐：《佛祖統記》卷 39，〈隋文帝〉，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 49 冊，No.2035（0359c06）。

⁴⁴ 〔宋〕王溥：《唐會要》作「正月九日」，據《全唐文》改。

⁴⁵ 〔宋〕王溥：《唐會要》卷 41，〈斷屠釣〉，頁 731。

⁴⁶ 〔宋〕歐陽脩、宋祁、范鎮、呂夏卿等合撰：《新唐書》卷 1，〈高祖本紀〉，頁 10。

⁴⁷ 「年三月十」指的是一年中的三長齋月和十齋日，和之前的「年三月六」中的六齋日不同。關於斷屠從「六齋日」演變成「十齋日」的研究，參見：劉淑芬，〈「年三月十」—中古後期的斷屠與齋戒〉（上），頁 24-27。

⁴⁸ 唐代的十齋日又作十直日，屬於「禁殺日」，參見：長孫無忌等人編修《唐律疏議》卷 30，頁 571。以及仁井田陞著，粟勁等編譯，《唐令拾遺》（長春：長春出版社，1989），頁 782。



了四天。唐高祖所以實施年三月十的斷屠和佛教關係密切，他在斷屠的詔令中提到：「釋典微妙，淨業始於慈悲。」以此作為斷屠的原因之一。武宗時的大臣也是認為：「齋月斷屠，出於釋氏。緣國初風俗猶近梁陳，卿相大臣，頗遵此教。」⁴⁹可見唐朝年三月十的斷屠和佛教關係密切。

為什麼佛教在年三月六或年三月十的特定的日子中斷屠？根據《雜阿含經》、《佛說四天王經》的說法，佛教徒本該在「六齋日」中受持齋戒，而後來流行於魏晉南北朝民間的偽經《提謂波利經》在六齋日外，又主張「三長齋月」也應持齋，兩者合稱「年三月六」的齋戒。所謂「年三」即一年中的正、五、九月的「三長齋月」裡從初一到十五日齋戒素食；月六就是每個月的六齋日（八、十四、十五、二十三、二十九、三十日）也是要持齋素食。按照佛教的說法，這些日子天神會派遣使者到人間巡視，「案察眾生善惡」以及「覆校眾生罪福多少」⁵⁰。因此在「年三月六」時要持齋以避免犯罪過。⁵¹齋日既然要持齋，不得殺生、斷肉素食就成了必須遵循的重要項目。有趣的是原本「年三月六」的持齋只限於佛教徒遵守，但到了南北朝時，有許多信佛虔誠的帝王，不但自己持齋，還「食素以徼福」。洪邁在《容齋隨筆》寫道：「釋氏以正、五、九月為三長月，故奉佛者皆茹素。其說云：天帝釋以大寶鏡輪照四天下，寅、午、戌月正臨南瞻部洲，故當食素以徼福。」⁵²

甚至為了使「徼福」的效力更大，希望全國人民共同斷肉素食。然而，要求人們主動配合素食困難度恐怕極高，於是就禁止人們在年三月六的日子裡屠宰牲畜，從上游斷絕肉食的來源，以此變相要求人們茹素。甚至在這些日子中實施程度不同的斷屠殺，要求全國人民一起斷肉素食。⁵³

除了受佛教影響外，唐代的斷屠殺也受到道教的影響，如玄宗開元二十二年的〈禁屠宰敕〉：

道家三元，誠有科戒，朕嘗精意久矣。而物未蒙福。今月十五日，是下元齋日，禁都城內屠宰。自今已後，及天下諸州，每年正月七月十月三元日，十三日至十五日，並官禁斷屠宰。⁵⁴

三元即正月十五、七月十五、十月十五。換言之，玄宗因信奉道教的緣故，在原本的年三月十外，又增加了正、七、十等三個月的十三至十五日禁斷屠宰。而原正月十三到十五本來就是「三長齋月」的日子，因此玄宗的敕令實際上僅增加了七月和十月的十三到十五日斷屠。唐武宗時也因為反佛，嫌斷屠是出於佛教觀念，曾經修改斷屠的禁令，廢除三長齋月的斷屠，保留道教的三元日斷屠，如在會昌四年詔：「仍望准開元二十二年十月二十日敕，正月七月十月三元日，各斷屠三日，餘望並停。緣斷屠日數既少，法

⁴⁹〔宋〕王溥：《唐會要》卷 41，〈斷屠鈞〉，頁 733。

⁵⁰〔宋〕志磐撰《佛祖統記》卷 33，〈三長齋〉，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 49 冊，No.2035（0320b20）。

⁵¹「齋日」的起源除了佛教的因素外，也有道教因素、甚至受中國民間陰陽、月令、忌月等習俗的影響。詳細的討論參見：莊明興：《中國中古的地藏信仰》（臺北：國立臺灣大學出版委員會，1999 年），頁 155-158。

⁵²〔南宋〕洪邁：《容齋隨筆》卷 16，〈三長月〉，（上海：上海古籍出版社 1978 年），頁 204。

⁵³劉淑芬：《中古的佛教與社會》，〈「年三月十」中古後期的斷屠與齋戒—上〉，頁 16-19。

⁵⁴《唐會要》卷 50，〈雜記〉，頁 879。



令所宜畫一。」⁵⁵然而由於年三月十的傳統在唐代已根深蒂固，因此武宗死後的皇帝隨即重新恢復年三月十斷屠令。根據圓仁的描述，會昌六年，武宗死後，宣宗即位「還定三長月，依舊斷屠」。⁵⁶由此可見，即便如武宗如此反佛之人，也沒有辦法完全廢除斷屠，因為自唐初以來，斷屠宰已成為唐朝歷代的政策和傳統，難以輕易廢除。

頗令人好奇的是，究竟唐代斷屠令，在民間的執行績效如何？在首都長安，一般人的肉類需求來自市場買賣，加上國家的控制和執行力較強，只要控制市場肉類的流通，就容易控管人民肉類的取得。從當時人記載，如唐初的陳杲仁，「親病須肉，時屬禁屠，肉不可致，公乃割股以充羹。」⁵⁷又如唐玄宗時，蘇州常熟縣令郭思謨，「太夫人嘗有疾，口羊糞，時禁屠宰，犯者加刑。」⁵⁸由以上之例可見唐代斷屠令的執行在是有效果的。

但在鄉村地區，由於人們的肉類來源為自行飼養的動物，私宰偷殺恐怕就非官方所能控制。唐玄宗就曾下過一個〈禁屠殺雞犬詔〉，其中特別強調「犬以守禦，雞以司晨，有用於人，不同常畜。好生之德，遍宜令及，自今並不得屠殺。」⁵⁹既然已經斷屠，理應包括一切牲畜都不得殺，為何唐玄宗仍要再下一個這樣的詔令？從唐代的史料中不易找到答案，有一條宋代的史料或許可以作為解答。南宋高宗紹興年間，因大旱禱雨，詔禁屠宰，諫議大夫趙霈上言：「自來祈禱，斷屠止禁豬羊，今後請并禁鵝鴨。」⁶⁰由此看來，斷屠令所規定斷屠的對象或許並非包括所有的動物，可能只有豬、牛、羊等大型動物，至於雞、鴨、鵝、犬等小型動物，就不在禁屠的範圍。這不光是想不想禁的問題，更涉及無辦法執行禁令的問題。畢竟雞、鴨、鵝、犬等小動物為農村人家所飼養，宰殺也難以發現，想要徹底禁斷恐怕有相當的困難。況且，肉類食物關係到人們的日常生計，也非禁令所能禁。武則天時期的崔融就言：

江南食魚，河西食肉，一日不可無；富者未革，貧者難堪。況貧賤之人，仰屠為生，日戮一人，終不能絕，但資恐喝，徒長姦欺。為政者苟順月令，合禮經，自然物遂其生，人得其性矣。⁶¹

一般人民生活所仰賴的魚和肉，一日也不可或缺，如果僅有此種食物可吃，想要完全禁絕，根本困難重重。即便再多的禁令、再嚴的懲罰，也難以遏止，只會造成陽奉陰違的結果。再者，即便是在城市的市場中才能夠買賣的豬、羊肉，由於各地區對執行法令的鬆緊程度有所不同，又因為有市場的需求，實際上偷宰私屠的現象屢見不鮮，從唐代幾乎每一個帝王都要頒佈同樣的禁斷屠殺的詔令，甚至同一個皇帝就頒過好幾次，就可以知道其效果恐怕不彰，所謂「官府斷屠，從來虛套。常言道：官禁私不禁，只好作成公差和里正。」⁶²想要達到官私一體禁屠的效果，恐非易事。《太平廣記》中有段記

⁵⁵ 《唐會要》卷 41，〈斷屠鈞〉，頁 733。

⁵⁶ 〔唐〕圓仁：《入唐求法巡禮行記》卷 4，頁 198。

⁵⁷ 〔清〕董誥、戴衢亨、曹振鏞等人編校：《全唐文》卷 915，德宣，〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，頁 9532。

⁵⁸ 《全唐文》卷 305，孫翌，〈蘇州常熟縣令孝子太原郭府君墓誌銘并序〉，頁 3103。

⁵⁹ 李希泌、毛華軒編：《唐大詔令集補編》上、下（上海古籍出版社，2003 年），卷 26，頁 1247。

⁶⁰ 〔宋〕羅大經：《鶴林雨露》卷 6，〈擒虎尋龍〉，頁 229。

⁶¹ 〔宋〕司馬光等編修《資治通鑑》卷 207，〈唐紀〉「則天順聖皇后久視元年」條，頁 6553-6554。

⁶² 〔明〕羅貫中編次，馮夢龍補改：《三遂平妖傳》第 17 回，〈博平縣張鸞祈雨，五龍壇左黜鬥法〉，（臺北：桂冠出版社，1995），頁 172。



載：

武則天長壽年中，斷屠極切。左拾遺張德，妻誕一男，秘宰一口羊宴客。其宴客日，命諸遺補。杜肅私囊一餛飩，進狀告之。至明日，在朝前。則天謂張德曰：「郎妻誕一男，大歡喜。德拜謝。則天又謂曰：然何處得肉？德叩頭稱死罪。則天曰：「朕斷屠，吉凶不預，卿命客，亦須擇交，無賴之人，不須共聚集。」出肅狀以示之。肅流汗浹背，舉朝唾其面。⁶³

雖然武則天斷屠極切，不管吉事或凶事都不得用肉類，卻仍有人敢冒著風險殺羊宴客，可見生男的喜悅勝過禁屠的規定，吃肉的渴望超過了法令的限制，更可想見天下禁屠之不易。同書又有另一段有趣的記載：

武則天禁屠殺頗切，吏人弊於蔬菜。師德為御史大夫，因使至於陝，廚人進肉。師德曰：「敕禁屠殺，何為有此？」廚人曰：「豺咬殺羊。」師德曰：「大解事豺。」乃食之。又進鱸，復問：「何為有此？」廚人復曰：「豺咬殺魚。」師德因大叱之：「智短漢，何不道是獺。」廚人即云是獺。師德亦為薦之。⁶⁴

婁師德為了替自己吃肉找到理由，不惜編造如此可笑的藉口，也可想見人們對於吃肉的渴望。目前能見到對於斷屠反諷嘲笑的記載，不少是在武則天時期，可見當時恐怕真的是斷屠極切，人們才會有這樣的反應。然而即使是斷屠最切的武則天，都有這些不遵守斷屠令之人，更別提其他那些態度不堅定、「弛禁不一」的皇帝，斷屠大概都是空有其文，「糾察者皆受賄財」，「比來人情，共知此弊」⁶⁵。成效如何，不言可喻。

為了使斷屠令達到更好的效果，唐代不僅用法令強制人民遵守，更透過柔性宣傳斷肉觀念，試圖改變人民的觀念，使得人們會主動素食。如唐文宗時，「京城及諸州府三長齋月置講、集募眾兼戒懺。」⁶⁶又唐憲宗元和十年的詔令：

詔京城寺觀講，宜准興元元年九月一日敕處分，諸畿縣講宜敕停，其觀察使節度州，每三長齋月，任一寺一觀置講，餘州悉停。⁶⁷

由此可見唐代在三長齋月中不僅是在京城長安有俗講，各府州也都有。選擇在三長齋月舉辦俗講，可見其內容大概與宣傳斷肉素食脫不了關係，目的就是希望要人們不是因斷屠而被迫素食，更能在心裏真正接受佛教的素食觀，徹底地斷肉素食。

唐代斷屠宰的日子很多，除了有「年三月十」和道教的「三元日」外，尚有皇帝的生日和忌日。皇帝生日禁屠殺的作法，始於隋文帝為先帝先后追福。⁶⁸隋文帝仁壽三年，詔：「六月十三日，是朕生日，宜令海內為武元皇帝、元明皇后斷屠。」⁶⁹所謂生日斷屠，其實目的就是為了替自身父母斷屠追福。而從唐玄宗開始，皇帝的生日被訂為「聖

⁶³ 〔宋〕李昉等人編：《太平廣記》卷 263，〈無賴〉，頁 2060。

⁶⁴ 《太平廣記》卷 493，〈雜錄〉，頁 4051。

⁶⁵ 《唐會要》卷 41，〈斷屠鈞〉，頁 21。

⁶⁶ 《全唐文》卷 74，文宗，〈條流僧尼敕〉，頁 777。

⁶⁷ 〔宋〕王欽若等編：《冊府元龜》卷 52，〈帝王部〉，（臺北：臺灣中華書局，1968 年），頁 579。

⁶⁸ 莊綽撰：〈隋以後帝后於誕日禁屠宰考略〉，《雞肋編》卷下（北京：中華書局，1983 年），頁 124。

⁶⁹ 〔宋〕魏徵等撰：〈高祖本紀〉，《隋書》，卷 2，「仁壽三年條」，頁 49。



節」，⁷⁰當天普天同慶，有意思的是皇帝卻要求宴會時只能素食，不得隨意宰殺牲畜以慶生。唐文宗的生日「慶成節」，「宜令內外司及天下州府，但以素食，不用屠殺，永為常式。」⁷¹要求各地官員轉知百姓，慶祝皇帝的生日時僅能用素，不得屠殺。原因為何？此詔有更詳細的說明：

慶成節朕之生辰，天下錫宴，庶同歡泰，不欲屠宰，用表好生，非是信尚空門，將希無妄之福。恐中外臣庶不諭朕懷，廣置齋筵，大集僧眾，非獨凋耗物力，兼恐致惑生靈。自今宴會蔬食，任陳脯醢，永為常例。⁷²

從這個詔令可以看出，文宗生日時斷屠宰素食的原因，自言是表示好生之德。特別強調不是「希尚空門」相信佛教的福報觀念，才要求斷屠宰。為表示與佛教無關，特別詔令宴會時除蔬食外，尚可「任陳脯醢」，然而這樣的作法令人感到似乎有欲蓋彌彰的感覺。而事實上，文宗正是相信佛教的因果報應，才要求素食宴會，其目的與隋文帝為父母「追福」相同，都是為了求福消罪，所以不願意為了慶祝自己生日還大肆殺生，祈福不成反造成更多殺業。所以到了唐武宗的生日「慶陽節」時，不再有「脯醢」，就只「備素食合宴」了。⁷³

和生日相同，唐代皇帝的忌辰，所謂「國忌日」也必須斷屠，如唐玄宗的〈禁屠敕〉：「五月是齋，舊有常式，六月緣忌，特令斷屠。宜令所司進蔬食。府縣捉搦。勿令屠宰。」⁷⁴因為六月碰到忌日的緣故，所以命所司進蔬食，都城和齋月一樣須禁斷屠殺。另外，封禪前也須斷屠；如唐玄宗將封泰山，下詔：「其緣祀祭，及在路供頓，犧牲餼牢，禮不可闕。除此之外，天下諸州，並令斷屠，及漁獵採捕。駕迴至京，都依常式。」⁷⁵為封禪泰山除了祭禮中不可或缺的牲牢外，天下斷屠釣漁獵，其目的就正是以不殺生來祈福，並表示誠心誠意。封禪外，唐代也常有為了祈雨而「徙市禁屠」、「徙市斷屠」。⁷⁶

其實，所謂斷屠，並非只是禁斷屠殺牲畜，也包括禁止漁釣田獵行為。從唐初高祖的斷屠令開始，就直言「宜斷屠釣」，後來的斷屠令也多半提到禁止「弋獵採捕」。換言之，年三月十不只是禁斷屠宰而已，也不准有漁釣、打獵等涉及殺生的行為。三元日也有「非供祠不採魚」的記載。⁷⁷

唐代為什麼許多皇帝都頒佈天下斷屠釣的詔令？如果要詳究其原因，是極為困難的，但仍可以藉由相關的文獻找出可能原因。如在唐高祖武德二年所頒的斷屠詔令：

⁷⁰ 關於唐朝皇帝將生日訂為「聖節」的討論，參見顧炎武，《日知錄》，卷 18，〈聖節〉，頁 420-423。中國皇帝誕辰祝之源流，參見：池田溫，〈天長節管見〉，《東アジアの文化交流史》（東京：吉川弘文館，2002）頁 171-174。

⁷¹ 《唐會要》卷 41，〈斷屠釣〉，頁 733。

⁷² 〔後晉〕劉昫等撰：《舊唐書》卷 17，〈文宗本紀〉，頁 571。

⁷³ 《舊唐書》卷 18，〈武宗紀〉，頁 591。

⁷⁴ 《全唐文》卷 34，玄宗，〈禁屠敕〉，頁 77。

⁷⁵ 《全唐文》卷 29，玄宗，〈將封泰山斷屠詔〉，頁 330。

⁷⁶ 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，卷 123，〈禮志〉，頁 2890，言：「忌日前後，各禁刑三日如天慶節，神杖以下情輕者，復斷屠宰，不視事前後各三日，禁樂各五日，其後，以歲月漸遠，禁刑、不視事各二日，禁樂各三日。章憲明肅太后忌辰，禮官請依章懿太后禮例，前後各二日不視事，一日禁屠宰，各三日禁樂。詔：應大忌日，行香，臣僚並素食。」

⁷⁷ 《新唐書》，卷 48，〈百官志〉，「河渠署」條，頁 1277。



釋典微妙，淨業始於慈悲。道教沖虛，至德去其殘殺，四時之禁，無伐麋卵。三驅之化，不取前禽。蓋欲敦崇仁惠，蕃衍庶物，立政經邦，成率茲道。⁷⁸

其提出斷屠的理由包括佛教的慈悲、道教與儒家的仁惠等，可以說將三教關於斷肉素食的理論依據全數包含在內。此後所頒布的斷屠令，其中所提及的理由多半也不出於此。然而，三教的論述只是表面上的說詞，其實並未真正講出戒殺斷屠的真正政治經濟上的目的。如果以武德元年十月所下的〈慎用祭祀詔〉來看：

國初草創，日不暇給，凡厥禮儀，鮮能盡備。且生人末乂，彫弊寔多，至於畜產，日致蕃息。祭相之本，皆以為身，窮極事神，有乖正直。殺牛不如禴祭，明德即是馨香，望古雅今，祭神一揆。其祭圓丘方澤宗廟以外，並可止用少牢，先用少牢者，宜用特牲。待時和年豐，然後克循常禮。⁷⁹

此外，據高祖初年的〈斷屠詔〉所言：

有隋失馭，喪亂宏多，民物凋殘，俗化踰侈，耽嗜之族，競逐旨甘，屠宰之家，恣行割殺。芻豢之畜，靡供肴核之資。胎夭之潭，莫遂蕃滋之性。傷財墮業，職此之繇；卵攘穿窬，因茲未息。《禮》曰：君無故不殺牛，大夫無故不殺羊，士無故不殺犬豕，庶人無故不食珍，非惟務在仁愛，蓋亦示之儉約。方域未寧，尤須節制，凋弊之後，宜先蕃育。豈得恣彼貪暴，殘珍庶類之生；苟循目前，不為經久之慮。導民之理，有未足乎。其關內諸州，宜斷屠殺，庶六畜滋多，而民庶殷贍，詳思厥衷，更為條式。⁸⁰

由以上兩個詔令，可以看出高祖的斷屠鈞恐怕有更實際的理言，就是經濟上的因素。隋末戰亂後的民生凋弊，再加上北方外族的威脅，此時必須提倡節儉，以能休養生息，以培養國力。⁸¹如果連祭祀所用的牲禮都需節儉省用，等到「時和年豐」之時，才能恢復常禮，更不要說是一般的平民沒能力屠宰肉食了。

斷屠鈞雖然有經濟上的考量，但這似乎只限於久經戰亂，國家元氣尚未恢復的唐朝初年，而到太宗厲精圖治後，天下漸漸恢復到太平盛世的局面。因此，在經濟上，斷屠繼續推行是否有存在的必要，經濟上的理由應該不成立。但是在太宗以降，為何戒殺的詔令仍在國家內推行？因此我們可以推估，除上述的經濟因素外，尚有一個未明確說出但卻真正關鍵的內在原因，那就是為了追求福報功德、避免殺生罪孽而斷屠，也就是相信佛教所言不殺生就能得到福報、免除罪孽。上述的推論可從唐文宗提到國忌日「設僧齋、百官行香」的動機來看：「歸依釋、老，徵二教以設食，會百辟以行香。將以有助聖靈，冥資福祚」。⁸²如此看來，唐代皇帝之會實施斷屠令，其背後的動機和「追福」、「祈福」的目的應該有密切的關係。另外，也有人提到另外的原因：「高祖之順承天命，以沙門景暉有預記，乃立像造寺建齋禁殺，遽遽然無敢後。」⁸³照這說法，高祖崇信佛

⁷⁸ 《全唐文》，卷1，高祖皇帝，〈禁行刑屠殺詔〉，頁23。

⁷⁹ 《唐大詔令集補編》卷18，頁794。

⁸⁰ 《全唐文》卷2，高祖，〈斷屠詔〉，頁27。

⁸¹ 劉淑芬：〈「年三月十」—中古後期的斷屠與齋戒—上〉（《大陸雜誌》第104卷，第一期，2002年1月），頁21。

⁸² 《舊唐書》卷117，〈崔蠡傳〉，頁3403。

⁸³ 《佛祖統記》卷39，〈唐太宗〉，頁365。



教、「建齋禁殺」，正是因為佛教僧人事先已能預記天命，最後也能實現，故斷屠禁殺。此種解釋難有確證，大概也只能聊備一說。

唐代的禁斷屠鈞既然連動物都不得宰殺，更何況是萬物之靈的人類。因此禁斷屠鈞的詔令所涵蓋的對象當然也將人包括在內，也就是不得執行死刑。從唐高祖武德二年的詔令起，即有齋戒月日不得行刑的記載。唐代的法令中也明文規定：在「斷屠日月」「不得奏決死刑」⁸⁴。這裡的「斷屠日月」據《唐律疏議》指的是「斷屠月」，即正、五、九三長齋月，和「禁殺日」即十齋日。《唐律疏議》又提到：「若於斷屠月及禁殺日而決者，各杖六十。待時而違者，加二等」⁸⁵，違反此禁令者處罰還頗重。

此外，唐代的皇帝在處決死囚時也會改進蔬食，以表示好生之德。如唐太宗「每決一死囚，必令三覆五奏，進素食、停音樂者，蓋以人命所重，感動聖慈也。」⁸⁶原本只有京城及皇帝所在地決囚日才需素食，⁸⁷但後來又增加「決外州囚第三日，亦進蔬食」。這樣一來，只要死刑犯越多，皇帝需要素食的日子就跟著越多。太宗就曾抱怨過臣下：

曹司未能奉法，在下仍多犯罪，數行刑戮，使朕數食空飯，公等豈不為媿。宜各存心，以盡匡救。⁸⁸

太宗要臣下好好努力治理百姓，減少死刑犯，不要老害自己必須素食。所以要在決死囚時素食，無非表現皇帝的「聖慈」，具有仁民愛物以及慈悲愛人的胸懷。

唐代的斷屠令所以能夠發揮效果，除了官方以國家力量來推行之外，更為重要的因素是經過南北朝諸君王、士大夫及僧侶的推行，斷肉素食觀念已經在當時社會深入人心，如果這種觀念沒有深入一般老百姓的生活中，恐怕制定和推行這樣的政策也沒有如此正面的效果。反過來說，就是因為皇帝以國家的力量長時期的推動斷屠禁殺，讓人們習慣食素，且親自以身作則，在許多的情況下如生日、國忌日、決死囚時也斷屠或素食。在這種情況下，使得人們不只在觀念上，在實際的生活中也必須接受與習慣素食，可見斷屠的詔命，對於推廣素食的流行有不小的助力。

唐亡之後，五代之首的後梁在政策上與中國後繼的朝代極為類似，遵循前朝各項政治軍令，並在能力所及的範圍內再力求變革。後梁太祖朱全忠在斷屠政策上的延續唐朝的政令便是如此，例如在開平二年（公元 908 年）：

秋七月……癸巳，以禪代已來，思求賢哲，乃下令搜訪牢籠之，期以好爵，待以優榮，各隨其材，咸使登用。宜令所在長吏，切加搜訪，每得其人，則疏姓名以聞。如在下位不能自振者，有司薦導之；如任使後顯立功勞，別加遷陟。敕禁屠宰兩月。⁸⁹

在後梁初期的史料中，可見後梁太祖為了美化篡奪之實，即位後用盡心力延攬人才。文中「禁屠宰兩月」明顯受到唐代斷屠政策影響。而這也跟後梁太祖朱全忠本身亦

⁸⁴ [唐]杜佑：《通典》卷 170，〈刑法典〉，（北京：中華書局，1988），頁 4411。

⁸⁵ 《唐律疏議》卷 30，〈斷獄〉「立春後秋分前不決死刑」條，長孫無忌等撰，劉俊文點校，（臺北：弘文館出版社，1986 年），頁 571。《唐六典》卷 6，「刑部郎中員外郎」條記載同。

⁸⁶ 《舊唐書》卷 66，〈房玄齡傳〉，頁 2465。《唐會要》同。《新唐書》作「進蔬食」。

⁸⁷ 《通典》卷 168，〈刑法志〉，頁 4349。

⁸⁸ 《唐會要》卷 40，〈君上慎恤〉，頁 718。

⁸⁹ [宋]薛居正撰，[清]邵晉涵輯：《新校本舊五代史》（臺北：鼎文，1992 年），〈太祖本紀〉梁書四頁 63。



是信奉佛教有關。在開平三年（公元 908 年）七月時，太祖居住的寢宮樑柱崩塌，後梁太祖在逃過一劫之餘，自八月起，便：「進素食，禁屠宰，避正殿，修佛事，以禳其咎。」⁹⁰此外，在乾化二年（公元 912 年）四月，後梁太祖還下了一道敕令：

近者星辰違度，式在修禳，宜令兩京及宋州、魏州取此月至五月禁斷屠宰。仍各於佛寺開建道場，以迎福應。⁹¹

後梁太祖在位的乾化二年（公元 912 年）因為天象異常相當頻繁，除了四月「甲寅夕，月掩心大星」之外，五月則「以彗星謫見」。面對接踵而來的天象災異，前者之事太祖已下令自即日起至五月皆禁斷屠宰。至於彗星見於靈臺之西一事，太祖則詔令：

生育之人，爰當暑月；乳哺之愛，方及薰風。儻肆意於剖屠，豈推恩於長養，俾無殄暴，以助發生。宜令兩京及諸州府，夏季內禁斷屠宰及採捕。⁹²

由上可知，後梁太祖為了避禍，且因為本身信奉佛教的關係，所以他的想法便以佛教的戒殺為主，期全國性的斷屠來累積功德，以求免禍及受福。後梁政權因承續於唐代之後，各項政治策略或多延續唐代規定。其中，斷屠政策的實施時間與方式與唐代十分類似，雖無明確史料記載能證實後梁是否有「十齋日」的斷屠持齋，但受佛教影響的三長齋月在後梁仍被視為「斷屠月」。

此外，五代時期的後唐莊宗也曾下詔禁屠牛馬⁹³，雖無史料說明其原由，但應與重視農業，珍惜獸力有關。而建立後晉的石敬瑭卻是用另一種方式為自己二月二十八日生辰「天和節」建立新制度。五代君主模仿唐代帝王於誕日設置專節者甚多，諸如：後梁太祖設「大明節」、後唐莊宗設「萬壽節」、後晉高祖設「天和節」、後漢高祖設「聖壽節」，以及後周太祖也為自己的誕節設置「永壽節」。其中，後晉太祖石敬瑭在天福六年（公元 941 年）下詔：

天下郡縣，不得以天和節禁屠宰，輒滯刑獄。⁹⁴

這是與前朝完全相反的作法，後晉太祖此舉或因考量社會經濟，避免增加屠戶困擾；又或者因年中專節甚多，獄中早已人滿為患，才會在自己的誕節特別下詔宣示。

至宋代，在斷屠政策的實行上，除了唐代以後政治制度的影響外，帝王對佛道信仰的喜好亦為關鍵因素，北宋真宗便是一個明顯的例子。《宋史》載有真宗對於佛道兩教的重視：

景德二年，始令樞密三司使副、學士復赴百官齋會，少卿、監、刺史以上及近職一子賜恩，僧道則賜紫衣，師號，禁屠，輟刑。⁹⁵

⁹⁰ 《舊五代史》梁書四，〈太祖本紀〉載有：「（七月）己丑夕，寢殿棟折，詰旦，召近臣諸王視棟折之，帝慘然曰：「幾與卿等不相見。」君臣對泣久之，遂詔有司釋放禁人，從八月朔日後減膳，進素食，禁屠宰，避正殿，修佛事，以禳其咎。」，頁 71。

⁹¹ 《舊五代史》梁書七，〈太祖本紀〉，頁 106。

⁹² 《舊五代史》梁書七，〈太祖本紀〉，頁 107。

⁹³ 《舊五代史》唐書六，〈莊宗本紀〉載有同光元（923）年十二月：「己卯，禁屠牛馬」，頁 421。

⁹⁴ 《舊五代史》晉書五，〈高祖本紀〉，頁 1045。

⁹⁵ 《宋史》卷 112，〈禮十五／嘉禮三／聖節〉（臺北：鼎文書局，1991 年），頁 2672。



此外，宋真宗趙恆也是宋代帝王中首先為自己的誕日設置專節的帝王⁹⁶，真宗大中祥符三年（公元 1010 年）時，「二月乙酉，丁謂請承天節禁屠宰刑罰，從之。」⁹⁷三司使丁謂上奏請真宗在帝王誕日禁屠宰牲畜，獲得真宗的俯允。《宋史》之中另有一亦記載：

諸慶節，古無是也，真宗以後始有之。大中祥符元年，詔以正月三日天書降日為天慶節，休假五日，兩京諸路州、府、軍、監前七日建道場設醮，斷屠宰；節日，士庶特令宴樂，京師燃燈。又以六月六日為天貺節，京師斷屠宰，百官行香上清宮。⁹⁸

在大中祥符元（公元 1008 年）時，「正月乙丑，有黃帛曳左承天門南鷗尾上，守門卒塗榮告，有司以聞。上召群臣拜迎於朝元殿啟封，號稱天書。」⁹⁹真宗因天降瑞象新生歡喜，於是下詔正月三日為「天慶節」；而「天貺節」則是真宗大中祥符四年（公元 1011 年）始設，真宗以六月六日天書再降日，因而訂有「天貺節」。不論是「天慶節」亦或是「天貺節」，真宗多以建醮或百官上宮行香作為慶祝儀式，很明顯是受到道教的影響，並且，真宗重視兩項節日的程度可由「斷屠宰」獲得證實。

在宋代，斷屠與災荒禁忌也有互相結合的相關記載。如：

其上陵忌日，漢儀如吉祭。宋制，是日禁屠殺，設素饌，輟樂舉哭，素服行事，因以類附焉。¹⁰⁰

帝王忌日當天禁屠殺的政令，在唐代以後便出現得相當的頻繁。

忌日前後，各禁刑三日如天慶節，釋杖以下情輕者，復斷屠宰，不視事前後各三日，禁樂各五日，其後，以歲月漸遠，禁刑、不視事各二日，禁樂各三日。章憲明肅太后忌辰，禮官請依章懿太后禮例，前後各二日不視事，一日禁屠宰，各三日禁樂。¹⁰¹

南宋時，高宗趙構在紹興三年（公元 1133 年）也因為久旱未雨，「己巳（秋七月），詔減膳，禁屠，弛工役，罷苛擾，命兩浙及諸路憲臣親按部錄囚。」¹⁰²

與宋代同時存在的北方遼、金等國，其帝王受到中原文化的影響，也有斷屠政策實行的事例。如遼太宗曾下令：「五月五日戊子，禁屠宰。」¹⁰³遼道宗也在清寧十年（公元 1064 年）有斷屠的詔令，如「十一月甲子，定吏民衣服之制。辛未，禁六齋日屠殺。」¹⁰⁴道宗更於咸雍七年（公元 1071 年）下詔，「八月辛巳，置佛骨於招仙浮圖，罷獵，禁屠殺。」¹⁰⁵有關前述遼代的斷屠的政令，可以看出遼代君王深受佛教影響，因此有迎

⁹⁶ 《宋史》卷 112，〈禮十五／嘉禮三／聖節〉，載有：「真宗以十二月二日為承天節」，頁 2671。

⁹⁷ 《宋史》卷 7，〈真宗〉，頁 142。

⁹⁸ 《宋史》卷 112，〈禮十五／嘉禮三／諸慶節〉，頁 2680。

⁹⁹ 《宋史》卷 7，〈真宗〉，頁 135。

¹⁰⁰ 《宋史》卷 122，〈禮二十五／凶禮一／山陵〉，頁 2847。

¹⁰¹ 《宋史》卷 123，〈禮二十六／凶禮二／忌日〉，頁 2890。

¹⁰² 《宋史》卷 27，〈高宗〉，頁 506。

¹⁰³ 〔元〕脫脫等撰：《新校本遼史》卷 4，〈太宗〉下，（臺北：鼎文書局，1990），頁 51。

¹⁰⁴ 《遼史》卷 22，〈道宗〉，頁 264。

¹⁰⁵ 《遼史》卷 22，〈道宗〉，頁 270。



佛骨舍利、三長齋月及六齋日等斷屠的措施。至於滅遼而統治中原的金國，則曾於金世宗大定六年（公元 1166 年）有：「四月甲戌朔，詔月朔禁屠宰。」¹⁰⁶月朔即每月初一。事實上，不論是佛教六齋日或是道教十齋日，兩者皆將每月的第一天定為齋戒日。

金章宗則是受到中國道教影響，其於承安二年（公元 1197 年）：「秋七月壬寅朔，幸天長觀，建普天大醮，禁屠宰七日，無奏刑，百司權停決罰。」¹⁰⁷金代雖於金太宗天會五年（公元 1127 年），亦即宋欽宗靖康二年入主中原，但入主中原不到一百年的時間即深受中原佛道兩教的影響。在《金史》中也記載了金章宗為了愛子洪輝的病情，而寄託希望於佛道二教：

洪輝本名訛論，承安二年（公元 1197 年）五月生，彌月，封壽王。閏六月壬午，病急風，募能醫者加宣武將軍，賜錢五百萬。甲申，疾愈，印無量壽經一萬卷報謝，衍慶宮作普天大醮七日，無奏刑名，仍禁屠宰。十月丁亥，薨，備禮葬。¹⁰⁸

金章宗愛子心切，為求其子洪輝早日脫離險境，不僅印無量壽經一萬卷，還在衍慶宮作普天大醮七日，並且有禁屠宰之舉。金朝與唐朝以後的幾個政權相似，在斷屠政令與宗教政策上遵繼了唐代的規制，而唐律中對於斷屠日禁刑的規定，在金朝的史料中也有著類似的規章。例如世宗大定十三年（公元 1173 年）：

詔立春後、立秋前，及大祭祀，月朔、望，上、下弦，二十四氣，雨未晴，夜未明，休暇及禁屠宰日，皆不聽決死刑，惟強盜則不待秋後。¹⁰⁹

另外，金朝對於禁屠宰列為當朝律令的重視程度也可以從中了解當時君王對其十分重視，如史料記載：

初，詔凡條格入制文內者，分為別卷。復詔制與律文輕重不同，及律所無者，各校定以聞。如禁屠宰之類，當著於令也，慎之勿忽，律令一定，不可更矣。¹¹⁰

當國家事務繁瑣至無法用律法規定時，即以律令彌補其不足之處。由前述史料以禁屠宰一事為例，金朝帝王要求官員重視律令，慎之勿忽，可推測金朝常有斷屠之舉，但卻無相關律令明定罰責。此外，與宋、遼等國相同者，即為當面對自然災荒之時，金朝也常以斷屠以祈上天之庇祐：

大定四年（公元 1164 年）五月，不雨。命禮部尚書王競祈雨北嶽，以定州長貳官充亞、終獻。又卜日於都門北郊，望祀嶽鎮海瀆，有司行事，禮用酒脯醢。後七日不雨，祈太社、太稷。又七日祈宗廟，不雨，仍從嶽鎮海瀆如初祈。其設神座，實樽壘，如常儀。其樽壘用瓢齊，擇甘瓢去柢以為樽。祝板惟五岳、宗廟、社稷御署，餘則否。後十日不雨，乃徙市，禁屠殺，斷傘扇，造土龍以

¹⁰⁶〔元〕脫脫等撰：《新校本金史》卷 6，〈世宗雍〉上，（臺北：鼎文，1992）頁 137。

¹⁰⁷《金史》卷 10，〈章宗〉，頁 242。

¹⁰⁸《金史》卷 93，〈章宗諸子／洪輝訛論〉，頁 2059。

¹⁰⁹《金史》卷 45，〈刑〉，頁 1071。

¹¹⁰《金史》卷 45，〈刑〉，頁 1021。



祈，雨足則報祀，送龍水中¹¹¹。

與遼、金同為塞外邊族，卻是第一個以外族統一中國的元代，在斷屠政策的實行上卻充滿著民族色彩。元世祖至元二十八年（公元 1291 年）：「夏四月己巳，禁屠宰牝羊。」¹¹²這除了展現帝王的仁德之心，也反映蒙古民族多以畜牧為主業，夏季不殺牝羊才能確保秋冬糧食有餘的作法。此外，元代的刑法律令中還規定：

諸每月朔望二弦，凡有生之物，殺者禁之。諸郡縣歲正月、五月，各禁宰殺十日，其饑饉去處，自朔日為始，禁殺三日。諸每歲，自十二月至來歲正月，殺母羊者，禁之。諸宴會，雖達官，殺馬為禮者，禁之。其有老病不任鞍勒者，亦必與相驗而後殺之。諸私宰牛馬者，杖一百，徵鈔二十五兩，付告人充賞。兩人知而不首者，笞二十七。本管頭目失覺察者，笞五十七。有見殺不告，因脅取錢物者，杖七十七。若老病不任用者，從有司辨驗，方許宰殺。已病死者，申驗開剝，其筋角即付官，皮肉若不自用，須投稅貨賣，違者同匿稅法。有司禁治不嚴者，糾之。諸私宰官馬牛，為首杖一百七，為從八十七。¹¹³

元朝在斷屠律令規定：「諸每歲，自十二月至來歲正月，殺母羊者，禁之。」而「諸每月朔望二弦，凡有生之物，殺者禁之。諸郡縣歲正月、五月，各禁宰殺十日。」¹¹⁴每月朔望二弦，不論是佛教的六齋日或是道教的十齋日都有明訂此二日需持齋守戒的教規；倒是諸郡縣正月、五月各禁宰殺十日的規定，與佛教三長齋月有吻合之處。元代律法不僅明訂禁屠殺牲畜的時節，也詳細記載了犯禁的處罰方式，從前述的史料中可見其罰則相當嚴峻。

而在斷屠與禮制的結合上，元代最明顯的事例便是帝王的壽辰慶典。在元代，諸帝之壽辰皆稱「天壽節」。元文宗曾下令：「令內外諸司，天壽節聽具肉食，民間禁屠宰如舊制。」¹¹⁵帝王壽辰既然要大肆慶祝必定有酒肉相隨，但文宗卻規定百姓當天禁止屠殺牲畜，而這項規定在元代似乎已成為慣例。元順帝也在至正元年（公元 1341 年）正月：「癸亥，詔天壽節禁屠宰六日。」¹¹⁶早先在順帝至元五年（公元 1339 年）時：「十一月丁巳，熒惑犯壘壁陣。禁宰殺。」¹¹⁷元順帝乃元朝最後一位帝王，在位期間地方民變四起，順帝也選用斷屠禁殺等方式祈求國運順暢，於是在至正十七（公元 1357 年），監察御史張楨在地方叛賊毛貴攻陷山東之時，上疏陳言國之十禍，當中就提及：

陛下事佛求福，飯僧消禍，以天壽節而禁屠宰，皆虛名也！今天下殺人矣，陛下泰然不理，而曰吾將以是求福，福何自而至哉！¹¹⁸

面對蜂擁而來的亂事，張楨的直言，一語道破元順帝的逃避心態。至於元代之後的明清兩朝，對於帝王實施斷屠政策的記載相形之下數量較少，並且大多與災荒禁忌有關。例如明太祖洪武十五年（公元 1382 年），皇后馬氏崩，「軍民男女素服三日。禁

¹¹¹ 《金史》卷 33，〈禮八／祈禁〉，頁 825。

¹¹² 〔明〕宋濂：《新校本元史》卷 16，〈世祖〉，（臺北：鼎文書局，1992 年）頁 346。

¹¹³ 《元史》卷 150，〈刑法四／禁令〉，頁 2683。

¹¹⁴ 〔明〕宋濂：《元史》卷 53 下，〈刑法志〉四，頁 2683。

¹¹⁵ 《元史》卷 32，〈文宗〉，頁 722。

¹¹⁶ 《元史》卷 40，〈順帝〉，頁 860。

¹¹⁷ 《元史》卷 40，〈順帝〉，頁 853。

¹¹⁸ 《元史》卷 186，〈張楨〉，頁 4267。



屠宰，在京四十九日，在外三日。」¹¹⁹而明成祖永樂二十二年（公元 1424 年）七月，成祖崩於榆木川後，「京城聞喪日為始，寺觀各鳴鐘三萬杵，禁屠宰四十九日。」¹²⁰而早先在永樂五年（公元 1407 年）秋七月乙卯日，明成祖之后徐氏崩殂，也有「在京停音樂、禁屠宰七日」的規制。¹²¹

帝王忌辰在明代也有斷屠禁殺的記載，例如：

洪武八年四月，仁祖忌日，太祖親詣皇陵致祭。永樂元年，禮部尚書李至剛等奏定，高皇帝忌辰前二日，帝服淺淡色衣，御西角門視事。不鳴鐘鼓，不行賞罰，不舉音樂，禁屠宰。¹²²

帝王忌辰禁屠宰的舉措自唐代一直延續至明代，這種一脈相承的規制，除了表達避諱禁忌，也帶有忌日不見血，企圖以不殺生的方式緬懷祖先，藉此累積功德。清代則明顯承襲明代的帝王喪儀。清順治十八年（公元 1661 年），世祖駕崩之時，「禁屠宰四十九日。京城自大喪日始，寺、觀各聲鐘三萬杵。」¹²³為較明顯之禁屠記載。清帝對於祈雨一事，與斷屠有關的記載為：

雩祀，關外未嘗行。順治十四年夏旱，世祖始禱雨園丘，前期齋三日，冠服淺色，禁屠宰，罷刑名。¹²⁴

嘉慶五年，仁宗詣壇祈雨，視春秋致祭儀，惟祭品用脯醢、果實，不飲福。前三日及祭日，王、公、百官皆齋戒，禁屠宰，不理刑名。餘悉如故。並諭親詣祈禱、報祀均步行，以隆典禮。¹²⁵

康熙重養生，飲食方面對清淡素食亦有偏愛，在《康熙教子庭訓格言》中訓曰：

朕每歲巡行臨幸處，居人各進本地所產菜蔬，嘗喜食之。高年人飲食宜淡薄，每兼菜蔬食之，則少病，於身有益。所以農夫身體強壯，至老猶健者，皆此故也。¹²⁶

雖非因宗教信仰而為素食，但他在格言中以「食宜淡薄，於身有益」勸勉家人，後享年六十九歲。乾隆皇帝在飲食方面謹遵祖父教誨，長壽至八十九歲，或為清淡素食有益健康之一例證。

至此，「素食」早已確立為北傳佛教僧人必須遵守的飲食規制，也成為許多佛、道教信仰者力行實踐的目標；在百姓心中，則成為文人騷客或崇尚養生人士的天然健康理念。

¹¹⁹ [清]張廷玉撰：《新校本明史》卷 58，〈禮十三／凶禮二／皇后陵寢〉，（臺北：鼎文書局，1991 年），頁 1455-1456。

¹²⁰ 《明史》卷 58，〈禮十二／凶禮一／山陵〉，頁 1447。

¹²¹ 《明史》卷 59，〈禮十三／凶禮二／皇后陵寢〉，頁 1456。

¹²² 《明史》卷 60，〈禮十四／凶禮三／忌辰〉，頁 1477。

¹²³ 趙爾巽：《標點校勘清史稿》卷 92，〈禮十一／凶禮／皇帝喪儀〉（臺北：洪氏出版社，1981 年），頁 2690。

¹²⁴ 《標點校勘清史稿》卷 83，〈禮二／吉禮二／雩祀〉，頁 2511。

¹²⁵ 《標點校勘清史稿》卷 83，〈禮二／吉禮二／社稷〉，頁 2517。

¹²⁶ [清]康熙：《康熙教子庭訓格言》，唐漢譯註，（中國社會科學院，北京：中國社會科學出版社，2004 年 8 月）篇 12 之 4。



五、結語

在這世上有各種不同的宗教信仰，每人也都各有自己所信仰擁護的真理，但「仁者無敵」是走到哪裡都行得通的道理。孟子謂：「惻隱之心，仁之端也」，其心性論所指的應只屬一種自然情感的展現，後士儒者也認為是基於有情眾生對生物基本生存自起的憐憫之心，與大乘佛教「眾生平等」之慈悲觀念在根本義理上略顯不同。以中國哲學而言，孟子「性善論」與荀子「性惡論」雖因許多看法不同而產生了理論上的爭執，儒家與佛教的發展方向也不太相同，但重視同情心與同理心的態度卻有許多不謀而合之處。

佛陀被認為是對於宇宙生命的成因都徹底明白、具足了知、真正圓滿覺悟的大聖者，佛學教育傳承二千五百多年來（佛陀誕生於公元前 623 年—至公元前 543 年涅槃），無論大乘或小乘佛教徒都知道佛陀的起初說法之「遮十種，許三種者，是漸進斷，令其修學。」這是讓學佛者從佛教慈悲的觀點來培福的一個方便法，尤其屬大乘佛教慈悲素食觀念實踐得最為徹底。相較於大乘，小乘佛教的素食實踐程度仍有待踐履，佛教徒是以慈悲為開端，最終再以智慧為結局；並以憐憫眾生的緣，而使令眾生能一齊渡過解脫的彼岸為目標。

大乘佛教的三種慈悲觀念也見於《大般涅槃經》：「慈有三緣，一緣眾生，二緣於法，三則無緣」（眾生緣慈悲、法緣慈悲、無緣慈悲）。此「眾生緣」意謂著眾生之間只有因緣的不同，而沒有貴賤的差別；「法緣」，又以存在的一切諸法（生命及事物等）都由無限的因緣起滅、彼此存有而互為因緣、互成因果，在無限的因果輪迴之中，怨親亦是平等的；而「無緣」，即以實相為因緣，又稱空性，空性即是如來，故實際上就是以如來為因緣，所以對眾生平等，超脫個人好惡，以平等無私之心拔眾生之苦，即是慈悲。故佛教徒對人、對事、對物、對一切眾生，是本於慈悲來對待。再者，以其它角度來看，如健康飲食、節能減碳、環境保護...等面向言之，友善的因果循環將可讓世界轉趨於較美好平衡的狀態。

現代人重視飲食健康與環保，近年來陸續有許多科學家研究證實素食對人體健康的好處。英國物理學家艾倫·卡佛德（Alan Calverd）在《物理世界》¹²⁷（Physics World）科學期刊中更發表一篇〈解決京都議題的根本之道〉，他提出一個解決全球暖化問題的更簡單而積極的方法，那就是停止葷食改採素食，並指出飼料生產、機械化屠宰、清除內臟、包裝、運輸與冷藏等過程所產生的二氧化碳對溫室效益產生的嚴重不良影響。

吃葷者的飲食，會直接與間接地消耗掉比素食者更多的汽油與其它能源，尤其肉類中最嚴重的問題是一牛肉，牛放屁時所排放的厭氧消化產物「甲烷」比其它肉類多數倍，會對大氣中的臭氧層產生破壞，導致全球暖化效應加速，每生產一磅牛肉，更會造成三十多磅的表土遭到污染；一般肉食者三餐飲食，會讓每日需耗掉四千多加侖的水，是素食者的十三倍，這些環境議題，對素食的建議，必將會是科學家們未來對全球人民所鼓勵的重要目標之一。

綜觀各個面向，可以瞭解人們素食的因素是來自於信仰、環保、健康...等多項因素而形成，本文著重於佛教對中國自古至今影響素食行為的緣由作探討，說明了自秦朝以降，北傳大乘佛教在中國經各種因素的交互作用下，對上自國君下至黎民百姓平日素食

¹²⁷ 艾倫·卡佛德（Alan Calverd）：〈解決京都議題的根本之道〉，《物理世界期刊》（PhysicsWorld），英國物理學會（IOP）發行（2007年7月），頁1。



的影響程度。藉由各朝的史料及各項文獻，我們可以發現造就中國素食風尚的，主要其實就是傳入中國的佛教，以尊重生命，慈悲不殺的思想，與春秋戰國時代以「仁」為中心的儒家思想相互融合，讓上自國君下至官吏士大夫等都能廣為接受，進而對平民百姓有潛移默化的改變。如佛法初傳來中國時，中國早有齋戒習俗，百姓的飲酒食肉機會也不多，社會民情環境氛圍都配合下，素食風尚就自然與淡泊、公廉、儉樸等傳統美德結合；後再加上梁武帝、隋文帝相繼因宗教信仰，敕令僧伽務斷酒肉，以及齋日的禁斷屠戮。歷經歷代的影響，素食終成為中國主要菜系之一。

尋繹古代士庶階層齋素的理由，除了宗教信仰及清心寡慾的考量，健康養生與發願追福也都是素食之緣起。此外，素食與文學也多所交集，具備宗教素養的文人詩僧，將人生經歷、生命感懷抒發於作品中，就有自在閒適、高華清朗，或超然出塵，或苦行禪寂之態，這不僅讓素食衍生成許多藝術型態的展現，更讓中國北傳佛教的素食習慣得以延續。



徵引文獻

一、傳統文獻

(一) 古籍

- 〔晉〕袁宏：《後漢紀》，收入《四部叢刊正編第五卷》，臺北：臺灣商務，1979年。
- 〔北齊〕魏收撰：《新校本魏書》，臺北：鼎文書局，1993年。
- 〔梁〕蕭子顯撰：《新校本南齊書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 〔唐〕魏徵等撰：《新校本隋書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《新校本晉書并附編六種》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 〔唐〕李延壽撰：《新校本北史》，臺北：鼎文書局，1999年。
- 〔唐〕李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，北京：中華書局，1992年。
- 〔唐〕長孫無忌：《唐律疏議》，北京：中華書局，1986年。
- 〔唐〕李世民等著：《全唐詩》，北京：中華書局，1999年。
- 〔唐〕姚思廉撰：《梁書》，北京：中華書局，1973年。
- 〔後晉〕劉昫等撰：《新校本舊唐書》，臺北：鼎文書局，1976年。
- 〔宋〕王欽若編：《冊府元龜》，臺北：大華印書館，1968年。
- 〔宋〕司馬光著：《資治通鑑》，臺北：臺灣商務，1979年。
- 〔宋〕薛居正撰、〔清〕邵晉涵輯：《新校本舊五代史》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 〔宋〕歐陽修、宋祁合撰：《新校本新唐書》，臺北：鼎文書局，1976年。
- 〔宋〕宋綬、宋敏求編：《唐大詔令集》，臺北：鼎文書局，1972年。
- 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，臺北：臺灣商務，1968年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，臺北：文史哲出版社，1981年。
- 〔宋〕脫脫等撰：《新校本宋史》，臺北：鼎文書局，1991年。
- 〔宋〕脫脫等撰：《新校本遼史》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 〔元〕脫脫等撰：《新校本金史》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 〔明〕宋濂撰：《新校本元史》，臺北：鼎文書局，1992年。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏附校勘記·春秋左傳》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏附校勘記·禮記》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏附校勘記·論語》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏附校勘記·孟子》，臺北：藝文印書館，2001年。
- 〔清〕張廷玉撰：《新校本明史》，臺北：鼎文書局，1991年。
- 〔清〕董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社出版，1990年。
- 〔民國〕趙爾巽修：《標點校勘清史稿》，臺北：洪氏出版社，1981年。

(二) 佛教經典

- 〔劉宋〕罽賓三藏佛陀什共竺道生等譯：《五分律》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第23冊。
- 〔劉宋〕沙門慧嚴等依泥洹經加之：《大般涅槃經卷》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第12冊。
- 〔劉宋〕天竺三藏求那跋陀羅譯：《雜阿含經》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏



經》第 2 冊。

〔北凉〕天竺三藏曇無讖譯：《大般涅槃經卷》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 12 冊。

〔姚秦〕北印度三藏弗若多羅譯：《十誦律》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 23 冊。

〔姚秦〕罽賓三藏佛陀耶舍共竺佛念等譯：《四分律》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 22 冊。

〔唐〕天竺沙門般刺蜜帝譯：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 19 冊。

〔唐〕于闐三藏實叉難陀奉制譯：《十善業道經》，中華電子佛典協會出版《大正新脩大藏經》第 15 冊。

二、近人著作

（一）期刊論文

王瑤芬：〈素食文化與營養〉，《臺南女子技術學院學報》第 19 期，2000 年 8 月，第 19 期，頁 47-48。

林伯謙：〈北傳佛教與素食文化〉，《東吳中文學報》第 4 期，1998 年 5 月，頁 93-118。

唐湘清：〈國父遺教談素食〉，《普門學報》50 期，2009 年，頁 409。

奧雲柏列：〈我為什麼要吃素〉，《獅子吼月刊》第 28 卷第 9 期，1989 年，頁 46-48。

劉淑芬：〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒（上）〉，《大陸雜誌》2003 年第 104 卷第一期，2002 年 1 月，頁 15-33。

劉淑芬：〈年三月十——中古後期的斷屠與齋戒（下）〉，《大陸雜誌》2004 年第 104 卷第二期，2002 年 2 月，頁 16-30。

（二）學位論文

吳慧瓊：《高中職學生素食認知、態度與行為研究——以宜蘭地區為例》，宜蘭：佛光大學宗教學系碩士班碩士論文，2009 年。

林豐松：《吃齋者功德大——以 90 年代臺灣素食食譜為中心之研究》，宜蘭：佛光大學宗教學系碩士班碩士論文，2007 年。

林文琇：《從素食到蔬食——臺灣當代素食文化的形成與演變》，高雄：高雄餐旅大學臺灣飲食文化產業研究所，2013 年。

涂宗呈：《中國中古的素食觀》，臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，2004 年，頁 30。

徐立強：《梁武帝斷制酒肉之主張與中國佛教素食文化之關係》，臺北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，1999 年。

陳千群：《當代臺灣素食者的論述與實踐初探》，新竹：清華大學人類學研究所碩士論文，2007 年。

廖佩英：《唐代斷屠政策之研究》，臺北：臺灣師範大學歷史所碩士論文，2007 年。

鄭克蘋：《臺灣素食者的身份認同與角色的實踐》，臺北：政治大學社會所碩士論文，2008 年。

On the Chinese Buddhist vegetarian culture origin and evolution

Fang, Lien-feng

Abstract

The majority of people understand that Buddhism originated in India, but the concept that Buddhist must be vegetarian is not exactly correct. The truth is that there's a variety of ways to implement vegetarian diet worldwide. As Buddhism spread all over the globe, different places in the world have developed different ways of vegetarian diet according to their local customs, cultures, values and practices.

Buddhists have their own perspectives for vegetarian diet. The following will elaborate further in the original doctrine of Buddhism in order to introduce how Mahayana do practically for mercy and life-saving. It is believed in Mahayana that a heart for mercy can be cultivated through vegetarian diet. On the contrary, people eating meat will lose their mercy and therefore can not reach Nirvana.

Buddhism practice puts high emphasis on the heart, even a thought in mind of meat-eating could hinder one from practicing mercy, let alone daily eating meat. This notion leads to the gradual vegetarian practice by Mahayana follows in their daily lives. My research is to understand the evolving process of Chinese vegetarian concept from the early Buddhism introduced.

Keywords: Vegetarian culture, Mahayana, Humanity, Ahimsa, Life-savin



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》第三十四期

虹影《鶴止步》的重寫模式研究

劉希珍*

提 要

虹影自1997年出版《飢餓的女兒》之後，「宏大的歷史背景」和「幽微的女性情懷」成為此後創作長篇小說所刻意追求的美學風格。2004年，虹影開始以「清末橫跨至民國四〇年代的戰亂上海」為背景，重寫三部奇女子的故事（合稱為「上海三部曲」），並同時創作了《鶴止步》。相較以知名戰亂背景或歷史名人為素材的長篇小說創作而言，《鶴止步》不再鑽研如何將真實轉化為虛構，而是在虛構之上再次進行虛構，選取八篇古典筆記小說為底本，調動各種敘事手法，創造出富有社會關懷取向的現代小說。本文借用西方敘事學理論，從「故事」和「敘述」兩個層面來探討《鶴止步》的重寫模式，歸納出三種各有特色的重寫模式：側重情節改編的重寫模式、側重視角轉移的重寫模式、情節改編兼融視角轉移的重寫模式，以期對虹影的創作歷程和敘事手法進行更深入的研究，並開展更為多元豐富的閱讀趣味。

關鍵詞：鶴止步、虹影、重寫、敘事學

* 國立政治大學中國文學系研究所博士生



一、前言

虹影早期的創作多半為帶有實驗色彩的先鋒小說，擅長運用富奇幻風味的筆法排列組合「女性」和「歷史」兩大變項，嬉笑怒罵中對性別成見和威權體制流露出尖刻譏諷。長篇《飢餓的女兒》問世，讓虹影在華人文壇上佔穩了一席之地，論者多半關注《飢餓的女兒》所反映的文革背景和自傳色彩¹，卻沒有注意到「大歷史+小兒女」已經成為虹影往後寫作中長篇小說所刻意追求的美學模式，因此《K》的誕生並非譁眾取寵的天外一筆，而是融合作者一貫關懷的歷史議題和磨練成熟的敘事技巧而成的藝術結晶。²《阿難》、《綠袖子》以及標榜重寫海上花系列的重量級上海三部曲，均以民國建立時期的大型戰亂時空為場景，以社會的瑣屑小人物為主角，宏大歷史事件往往營造出神秘詭譎的氛圍，無足輕重的凡俗愛恨由邊緣滑移至中心時，大與小、尊與卑的衝突張力更可逼顯出人性底層最真實的慾望版圖。³

《鶴止步》是老上海懷舊寫作計畫之餘暇戲筆⁴，由八部現代短篇小說組成，翻開

¹ 美國漢學家葛浩文在《飢餓的女兒》推薦序中說：「一般來說，從個人角度描述的歷史，由於是切身經驗，使讀者自然而然地認同作者的喜怒哀樂，虹影的《飢餓的女兒》正是這樣一部將中國近幾十年來的社會史，活生生地呈現給讀者的作品。」見《飢餓的女兒》（臺北：爾雅出版社，1997年），頁2。其餘相關論述可參考阮南燕：〈對生命本真的還原和超越——虹影《飢餓的女兒》解讀〉，《邵陽師範高等專科學校學報》第23卷第6期（2001年），頁54-57；周山丹：〈女性自傳故事的另一種講法——評虹影《飢餓的女兒》〉，《當代文壇》第5期（2001年），頁38-39；袁珍琴：〈生命隱私·女性命運·歷史劫難——虹影《飢餓的女兒》之多維解讀〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》第7期（總第179期，2006年），頁109-112。

² 《K》所營造的濃濃東方主義式氛圍引發了學者的評論。彭小妍慷慨陳詞：「我的結論是：這是一本寫給洋人『看』的書；書裡的中國，是洋人心目中的中國。這的確是一本相當『熱鬧好看』的小說，如果你想看的是這種中國。」見〈誰的視野？寫給誰看？——虹影與西洋觀點的中國——評《K》〉，《中央日報》，第22版（中央閱讀版），1999年8月9日。范銘如亦說：「《K》清宮祕史般的寫法，把京派女當家和倫敦『布魯姆斯勃里』家族傳人的緋聞鋪陳成一段香穠豔術。意在重寫中西性文化交合的秘辛，卻難脫東方主義式『嘩外取寵』之嫌。」見〈遠行者的難題——評虹影《阿難》〉，《像一盒巧克力——當代文學文化評論》（臺北：印刻出版有限公司，2005年），頁107。但如果由「身體」的角度來閱讀《K》，便能發現「女體」和「國體」在書中的微妙隱喻關係實際上牽引出豐富而嚴肅的課題，參見劉希珍：〈想像現代「性」——虹影《K》的女體／國體書寫〉，《應華學報》第13期（2013年6月），頁163-194。

³ 《K》和《阿難》均涉及到第二次世界大戰的歷史背景，《綠袖子》延續《K》與《阿難》的異國情調，將時空拉到第二次世界大戰末期的東北，刻畫一對混血兒的忘年之戀，蕭晶指出這部小說結合英國民謠與漢學詩風，唯美地展現了人性的至真至善，呈現關注民族邊緣人的悲憫情懷，開創出全新的文本視域，見〈唯美與詩性的翅膀在飛——從《綠袖子》析虹影小說的邊緣情境意識〉，《廣西梧州師範高等專科學校學報》第22卷第2期（2006年6月），頁20-23。標榜為重寫海上花系列的上海三部曲由《上海王》、《上海之死》和《上海魔術師》組成，敘事時間從清末橫跨至民國四〇年代，每一部曲各以一位貌美才高的奇女子為主角，鋪陳出大時代的兒女情長和女性自主意識。

⁴ 虹影在《鶴止步》的序中自稱「故事狂」，並交代寫作緣起：「我寫〈鶴止步〉之時，已開始寫新長篇《上海王》了。寫長篇時，本應是六親不認。但也需要休息……收入這個集子的一些短篇，也大都作於我近三年寫長篇的間隔時間。」見《鶴止步》（臺北：聯合文學出版社，2004年），頁5。



書頁，每篇小說結束後均附上一篇情節和人物設計相似的古典筆記小說。遊走於真假邊界，製造虛實難辨的閱讀趣味一直是虹影的拿手絕活，但將底牌明確掀出，供讀者進行勘查比對倒是第一次，因此《鶴止步》出版一個月後，臺灣兩大報便各出現一篇短評：

這些帶有述異志怪的傳奇故事翻寫成數篇極具魔幻寫實的趣味，和之前的長篇相較，是小品的趣味，雖是小品，仍有可觀之處，尤有甚者，在其幻想之奇、變化之妙。⁵

筆記小說看似散漫，體無定法，但講究的是要在紛繁的人生諸相中，準確地掌握住時代精神，並要寫得精練含蓄、雋永傳神。……無論是展現博學、搜異獵奇、申明果報，還是中西醫學道德的對話，皆繫乎撰者的識見。如何寫得近情，而不只是盡情，則是筆記小說作者古今如一的挑戰。⁶

陳文新在討論「筆記小說」由「子」部到「史」部再到「子」部的文體歸類歷史演變時，指出紀昀將筆記小說重新劃歸為「子」部的最重要考量是允許和承認筆記小說的虛構成分，但此虛構成分必須合情合理，且富有正向的道德勸喻性，才符合「子」的議論精神。⁷由此可見，「虛構」和「勸世」可說是筆記小說的潛在基因，林秀玲所觀察到的「述異志怪」、「幻想之奇」、「變化之妙」正點出了「虛構」的美學技法，而劉苑如精準捕捉筆記小說的文體屬性，特別標舉「近情」的重要性高於「盡情」，則意在提醒讀者除了盡情享受文字的「奇」、「異」、「幻」色彩，感受作者盡情揮灑書寫的功力之外，更應該注意這本小說的內容題材是否近乎人情世道，是否能提出富有深度和廣度的社會關懷面向。相較於以大歷史事件、知名戰亂背景或歷史名人為素材的長篇小說創作而言，《鶴止步》不再醉心鑽研如何將真實轉化為虛構，而是在虛構之上再次進行虛構，「對號入座」的考古癖在此無用武之地，唯有敏銳地觀察「小說敘事」的藝術性和主題性方能享受這本特殊的小說集。

《鶴止步》的封面題上「重寫筆記小說系列」，「重寫」指出了「寫本」對「底本」的延續和改造關係⁸，「底本」在本文是指《鶴止步》中所收錄的古典筆記小說，而「寫本」是指虹影根據這些篩選出來的筆記小說進行重新改寫後完成的現代小說。中國古典小說的文體可以分為文言文和白話文兩大系統，文言又可分為筆記和傳奇，白話又可分為話本和章回，各種文體都有特定的語言使用習慣和文體組織慣性。《鶴止步》的底本是古典小說中最古老的形式，最大的特徵是「粗陳梗概」，也就是只提供故事最基本的情節發展框架，而且大多是順時敘事，少有扭曲或更動故事時間，人物關係也相對單純。《鶴止步》的寫本

⁵ 林秀玲：〈述異志怪，魔幻寫實——評《鶴止步》〉，《聯合報》，讀書人版，2004年2月1日。

⁶ 劉苑如：〈近情乎？盡情乎？——評《鶴止步》〉，《中國時報》，每週書評版，2004年3月15日。

⁷ 陳文新：《中國筆記小說史》（臺北：志一出版社，1995年），頁20-30。

⁸ 祝宇紅說：「就小說文體而言，完全可以按照『前文本』之有無為標準分為『重寫型』與『原創型』兩類。小說具有前文本，並對其重寫，即為『重寫型』小說；不具有前文本，即為『原創型』小說。」見《「故」事如何「新」編——論中國現代「重寫型」小說》（北京：北京大學出版社，2010年），頁6。



是現代白話小說，此系統和話本所刻意營造的說書場景、入話結構，以及章回在敘述中大量穿插詩詞，又以章節連貫情節發展的結構迥然不同，而是受到西方現代小說的啟發而創作的短篇小說，留有西方敘事學理論的影響痕跡，因此本文採取較為貼近寫本的敘事學理論框架來觀看寫本對底本的繼承和創新，不再仔細比較古典筆記小說和現代白話小說的文體差異，將更能突顯重寫之技巧層面和所欲傳達的當代性意義，也更為貼近現代語境中的理想閱讀狀態。

「敘事學」一詞（法文 *narratologie*）最早由法國國立科學研究中心研究員托多洛夫在 1969 年出版的《〈十日談〉語法》一書中首次提出，到了七〇年代，敘事學成為西方文學理論和文學批評界所普遍關注與討論的領域，英美批評家將敘事學翻譯為 *narratology*，此詞開始廣為流傳並獲得學界認同。⁹敘事學是研究敘述作品的內容、結構與敘述方式的理論，在發展過程中大量吸取了各種相關的文學批評思潮¹⁰，時至今日，相關的理論探討著作不計其數，而許多術語和概念也在翻譯和傳播的過程之中取得了相通性。由於敘事學原本就是針對各別文本進行敘事性分析之後歸納、整理的學問，具有靈活擷取各家相通相似概念而又能根據分析對象自行研發與變化的特性，因此筆者秉持此精神，本文採用之理論術語均為敘事學所通用之理論概念，雖會針對理論之來源略做說明，但仍會參酌其他學者的相關詮釋，以避免生搬硬套某一家之理論框架而犧牲研究對象的獨特性。

筆者在參考了史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯的《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》、胡亞敏的《敘事學》、劉世劍的《小說敘事藝術》和譚君強的《敘事學導論：從經典敘事學到後經典敘事學》四本以敘事學為探討與分析工具的理論通著之後，發現以敘事學來分析《鶴止步》的重寫模式可以達到有效的成果，因此採用敘事學的「故事」和「敘述」兩個分析層面進行文本細讀。故事層面通常包括情節、人物和環境等要素，敘述層面則包括視角、聲音、時間、話語、評論等要素。¹¹考察《鶴止步》中各組寫本對底本的承繼、轉換和創新，可以發現「情節改編」是故事層面中的核心重寫策略，「視角轉移」則是在敘述層面中最突出的重寫技巧，因此本文以下用「情節」和「視角」兩個分析座標整理出全書的三種重寫模式，旨在探討《鶴止步》的重寫模式展示了何種規律？此規律的意義、作用與價值何在？這些模式同時暗示和指導了何種理想的閱讀模式？

⁹ 關於敘事學的源頭和發展簡介可參見胡亞敏：《敘事學》（武漢：華中師範大學出版社，1994年），頁2。

¹⁰ 根據胡亞敏的說明，敘事學在發展過程中至少受到瑞士語言學家索緒爾的語言學裡論、俄國形式主義、俄國民俗學家弗拉基米爾·普洛普的《民間故事型態學》、法國的羅蘭·巴特、列維·施特勞斯、熱奈特等結構主義學者、伊瑟爾的接受美學，以及英美的小說理論家等啟發與影響，因而發展出龐大而博雜的體系，同前註，頁2-10。

¹¹ 關於「故事」和「敘述」的兩大層面係參考史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》（臺北：駱駝出版社，1997年）和胡亞敏《敘事學》的論述架構。



二、側重情節改編的重寫模式

故事是指一篇小說的內容，根據法國敘事學家羅蘭·巴特的《敘事作品結構分析導論》和美國敘事學家查特曼的《故事與話語》，我們可以將故事理解為由一連串的情節所組成，情節由若干序列構成，序列又由若干事件組成。事件是指人物進行的獨立活動或描述某種活動的狀態，在一個序列中，事件依照推進序列發展的重要性而分為核心事件和衛星事件，核心事件主導著序列的推演和完成，不能隨意抽除，衛星事件的作用則是補充核心事件的意旨或延遲核心事件的發生，即使抽除也不妨礙序列的進展。事件在序列中必須形成「原因—過程—結果」的完整因果關係，並依照「鏈接」（一個事件按照時間順序緊接著另一個事件發生）、「嵌入」（一個事件和另一個事件同時發生，用並列的形式呈現於同一序列）和「接合」（一個事件在序列中同時扮演多重功能，因而讓其他事件連接得更為緊密）的方式加以組合為序列，序列之間再依照時間關係或因果關係而組成情節。¹²

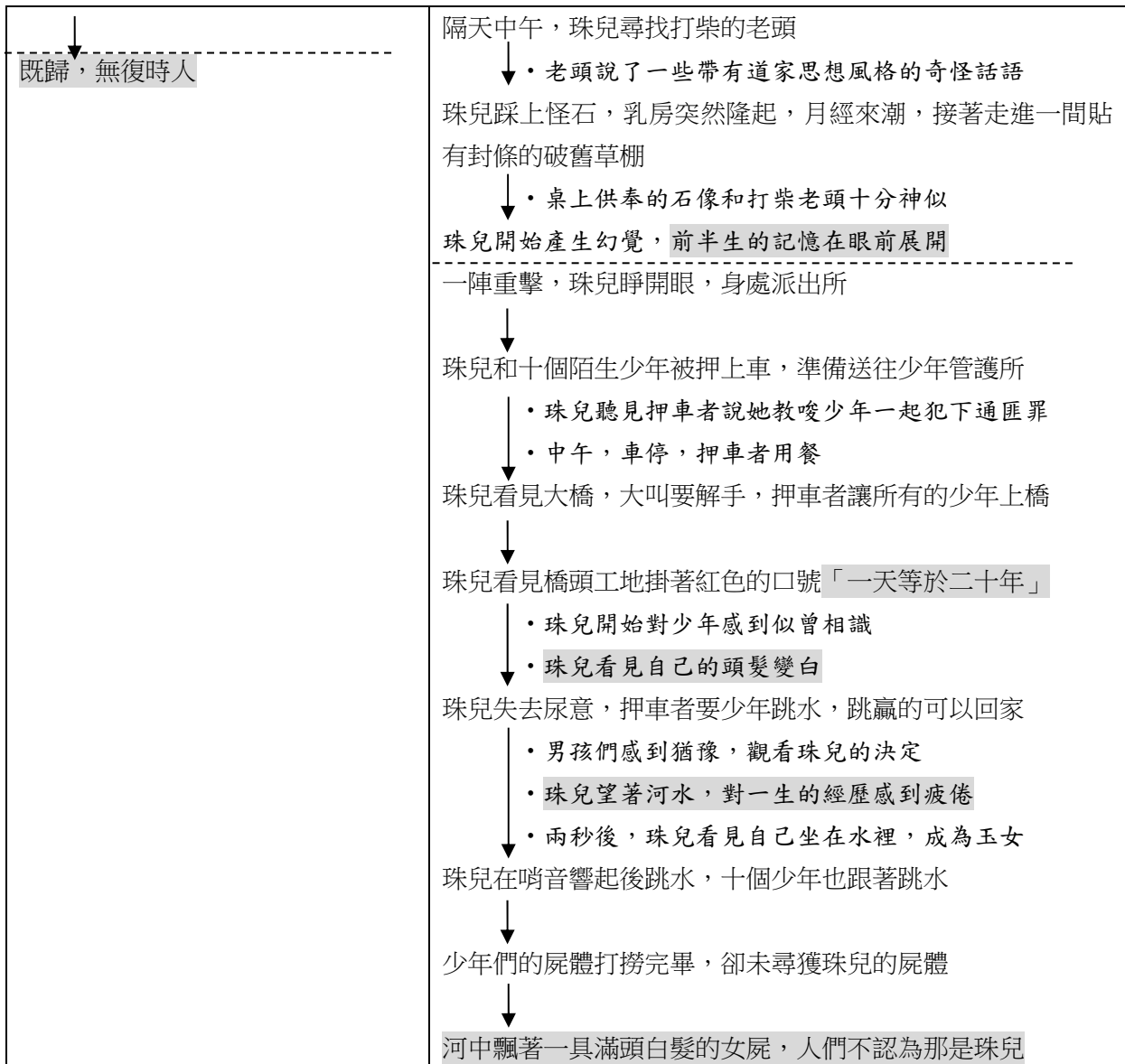
〈火浴之渴〉、〈我們互相消失〉和〈鶴止步〉屬於「側重情節改編」的重寫模式，為了清楚對照出重寫的敘事效果，我們將底本和寫本的情節發展用表格呈現，箭頭指示情節的推演方向，細明字體標明核心事件，標楷字體標明衛星事件，虛線區別出序列，陰影則突顯情節改動較為顯著之處。¹³

（一）〈火浴之渴〉——重寫時間感的青春成長小說

(梁)任昉《述異記》	火浴之渴
<p>信安郡石室山，晉時王質伐木至</p> <p>↓</p> <p>王質見童子數人</p> <p>-----</p> <p>↓</p> <p>童子棋而歌，王質因所之</p> <p>↓</p> <p>童子以一物與質，質含之不覺饑</p> <p>↓</p> <p>• 物如棗核</p> <p>俄頃，童子曰：「何不去？」</p> <p>↓</p> <p>質起，視斧柯盡爛</p>	<p>珠兒摸了台峰山頂的怪石，一打柴老頭端詳珠兒的手</p> <p>↓</p> <p>• 老頭說從未見人摸那塊石頭</p> <p>珠兒奔回家</p> <p>↓</p> <p>• 險些撞上一個收破爛的人，那人匆匆避開</p> <p>↓</p> <p>• 一個討飯的女人抱緊頭不看珠兒</p> <p>珠兒臨水自照，臉頰宛如桃花，頭髮快速生長</p> <p>↓</p> <p>• 珠兒明白了路人的反應</p> <p>↓</p> <p>• 珠兒看到大橋，想起老人們常說的不吉利傳聞</p> <p>-----</p> <p>父母不認識珠兒，珠兒被父親逐出家門</p> <p>↓</p> <p>• 珠兒躲在大橋上的廢紙盒中過夜</p> <p>↓</p> <p>• 深夜，一個突然冒出來的外婆對珠兒感到陌生</p>

¹² 關於情節、序列、事件的關係和組合方式可參考胡亞敏：《敘事學》，頁 119-123。關於核心事件和衛星事件的定義與範例可參見史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯：《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》，頁 55-62。

¹³ 本篇論文所有重寫模式之探討均採相同的表格體例處理，不再於行文中特別說明體例。



底本的主題是展示仙境時間和人間時間的巨大落差，此落差藉由「人間」—「仙境」—「人間」的空間轉換為聯絡線索。底本以王質的視角展開敘述，寫本亦集中於珠兒的視角，並同樣以空間的轉換作為序列推移的關鍵，在「山—鎮—家—派出所—囚車—大橋」更為複雜和緊密鏈接的空間設置中，情節改編最大之處是王質從仙境回到人間後「無復時人」，而寫本卻是珠兒從山頂回到鎮上後，鄰居和父母都不認識她了，可見寫本將底本所暗示的外在環境變遷轉移到主要人物本身的變化。珠兒的身體變化、叛逆行為以及天馬行空的胡思亂想是青春期的常態表徵，將之歸因於誤觸異物和匪諜可視為對成人世界以刻板價值觀來扭曲和壓抑不同聲音的反諷手法。「一天等於二十年」是文化大革命期間鞭策人們勞動生產的誇張口號，然而缺乏成效的大煉鋼和是非混淆的思想鬥爭卻讓年輕的靈魂在虛耗大好時光中一夕蒼老，彷彿二十年也只等同於一天。〈火浴之湯〉



將原本「誤入仙境」的志怪模式重寫為「註解青春」的成長小說，讓《述異記》的誇張時間感不只存在於仙境，更詮釋了人們處於強制和壓迫狀態之下的真實心理時間感，而正急於尋求認同意識的青少年尤為敏感和迷惘。

(二)〈我們互相消失〉——重寫慾望的女性啟蒙小說

(明)馮夢龍《情史》	我們互相消失
<p>吉安呂子敬秀才，娶一美男韋國秀</p> <p>↓</p> <p>國秀死</p> <p>↓</p> <p>呂慟哭至迷惘，浪游棄業</p>	<p>尹修竹和陸川至樹林中玩捉迷藏，陸川突然消失了</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹在山上、鎮上和學校裡都找不著陸川 <p>尹修竹感到大惑不解和自責，逐日消瘦、衣著邋邋</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹不斷到陸川的宿舍門口察看 • 尹修竹無心吃飯和打扮，關在宿舍昏睡 • 尹修竹無法繼續創作，經常以淚洗面
<p>呂遊甯藩廢宮之百花台，見一人甚美</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 呂泣下沾襟，是人問其故 • 呂曰：「對傾國傷我故人耳。」 <p>是人自薦枕蓆</p> <p>↓</p> <p>呂喜出望外，與是人相狎</p> <p>↓</p> <p>呂問是人里族</p> <p>↓</p> <p>久之，是人自報家門和國秀所在</p> <ul style="list-style-type: none"> • 是人乃善歌汪度，始家北門 • 生前為甯殿下所嬖 • 遭婁妃妒殺，埋屍百花台 • 幽靈不昧，得遊人間 • 見子多情而不嫌自薦 • 韋郎拘於仙霞嶺五通廟，倘得天師符攝，便可相見 	<p>某天，來了一位新的男老師凌風</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹整理房間、打扮自己 • 凌風帶來了新鮮的食物和尹修竹登在雜誌的小說，兩人相談甚歡，尹修竹感傷陸川 <p>尹修竹揭穿凌風的真實身份</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹的筆名只有陸川知道，凌風居然知道她的筆名，並且持有她給陸川的絲絹 <p>凌風向尹修竹陳述認識陸川的經過</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 玩捉迷藏的那天，陸川被警察抓走了 • 陸川是革命黨，凌風是看守陸川的反動派 • 凌風被陸川所感招，也想投入革命 • 陸川信任凌風，將絲絹交給凌風 • 凌風幫陸川買毒藥，以備不時之需 • 凌風來到學校找尹修竹 <p>凌風獲得尹修竹的信任</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹每晚都睡在凌風身邊，卻無親密關係 • 尹修竹又開始創作小說
<p>呂求天師，治以符祝，三日後韋郎至</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 韋曰被五通奪去後無由脫身，今幸重歡，又得汪郎與偕，皆天緣所假 	<p>凌風經常外出打聽陸川的下落</p> <p>↓</p> <p>某天傍晚時分，陸川突然現身校園</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 陸川解釋過去一個月的行蹤，正如凌風所言 <p>陸川對凌風照顧尹修竹感到不滿，兩人起爭執</p>
<p>呂買舟，挾二男遊江南，數載不歸</p> <p>↓</p> <p>後人常見三人或現或隱，疑已化去</p>	<p>尹修竹宣稱自己同時愛兩個人，但不屬於誰</p> <p>尹修竹打包行李，打算搭乘南下的火車</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 尹修竹打算運用稿費展開新生活



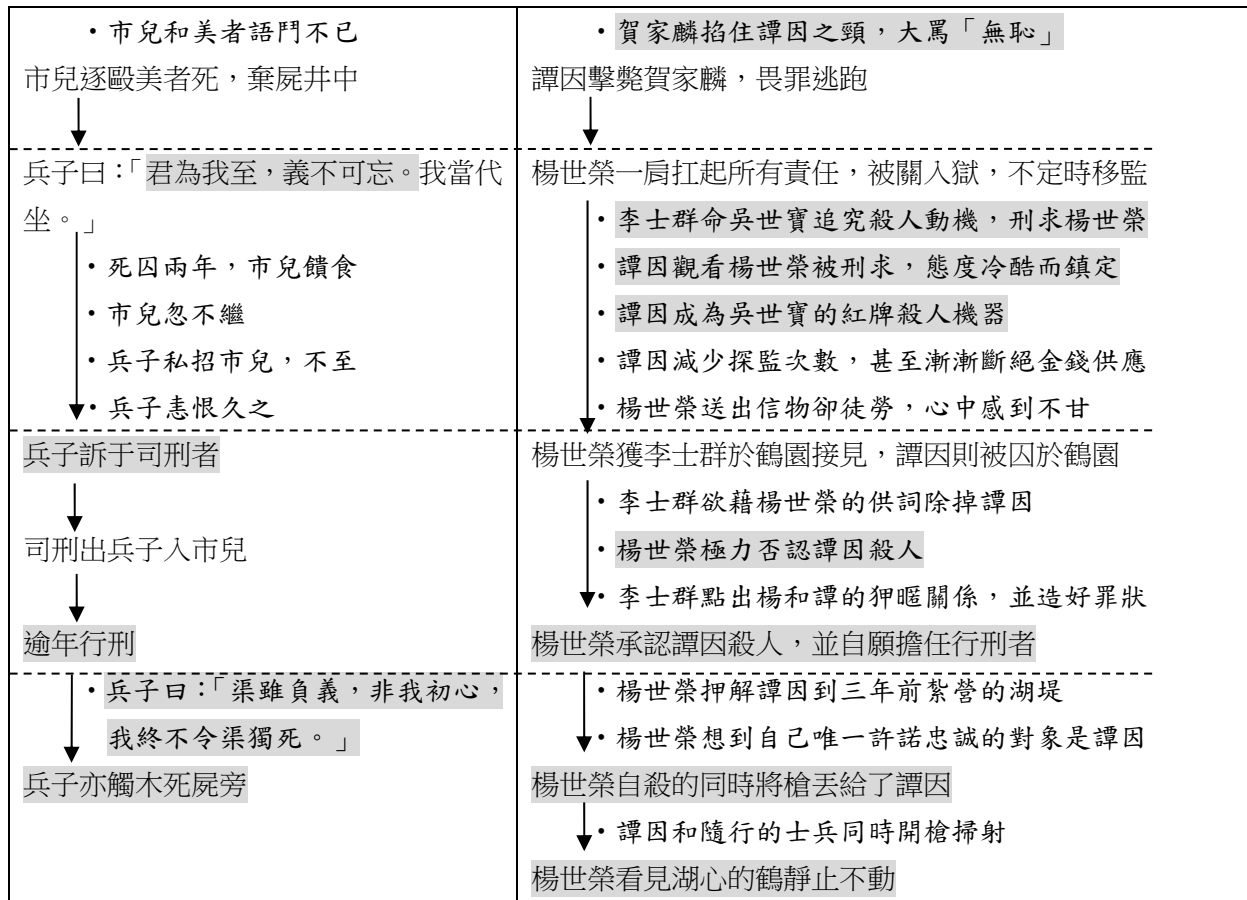
↓ 里人至今請仙問疑，有呂子敬秀才	尹修竹邀請二男同行 ↓ • 尹修竹為自己新寫的小說找到了結局 ↓ 當尹修竹一人走出校門口時，她相信他們都會跟上來
----------------------	--

將底本和寫本的情節對照，我們可以發現這是一個「失而復得」的三角戀情，大致可分解為四個序列，皆控制在主角的限制視角。在第一個序列中，主角「失去舊人」，在第二個序列中，主角「得到新人」，到了第三個序列，主角「復得舊人」，最後一個序列則討論「三人行如何可行」，寫本對每一個序列均進行了小幅度的細節重寫，添加具有暗示作用的衛星事件，使故事的價值體系產生了轉移。底本的主角是一秀才，而寫本的主角是偏遠地區的女教師，秀才和二男的關係主要建立在「色」和悅色所生之慾，女教師和二男的互動卻建立於「才」和慕才而生之慾。在第一個序列中，重寫的核心事件在於將「舊人死亡」轉變為「舊人無預警失蹤」，成功地引發了讀者跟著主角一探究竟的好奇心。第二個序列將「巧遇新人」改為「新人來訪」，並且加入女教師揭露新人真實身份的核心事件，情節的進展彷彿偵探小說，只是真相的拼圖仍有缺片。在第三個序列中，底本的舊人是在新人協助下復得，寫本的舊人卻是自行返回並對新人深懷戒心，這個序列的事件具有「接合」的重要效果，上承三角關係的明朗化，下啟三角關係的白熱化——天賜良緣的大團圓結局被重寫成充滿妒意的緊張局面。讀者看到最後真正走出「獨佔和共享」習題的只有尹修竹一人，她從歸隨男性革命理想和憧憬愛情的女教師搖身一變為獨立自主的女作家，將原本香豔的狎邪小說推衍為女性意識抬頭的現代啟蒙小說。¹⁴

（三）〈鶴止步〉——重寫義氣的男同志小說

（明）王同軌《耳談》	鶴止步
<p>一市兒色慕兵子而無地與狎</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 兵子夜司州倉，籍記出入門者甚嚴 <p style="text-align: center;">↓</p> <p>市兒代未到者名</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>其夜月明</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>復有一美者玩月</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <p>市兒徵求兵子同意而調戲美者</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 美者大怒 <p style="text-align: center;">↓</p> <p>蓋美者為百夫長</p>	<p>楊世榮在上海洋房監控賀家麟，戒備森嚴</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 某夜，楊世榮和賀家麟對弈 • 楊世榮心緒不寧地接電話，亂了棋局 • 賀家麟舉止一派從容，楊世榮自慚形穢 <p style="text-align: center;">↓</p> <p>譚因在楊世榮的許可下闖入看守賀家麟的洋房</p> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 譚因以洗澡挑逗楊世榮 • 楊世榮因譚因言語輕浮而欲殺譚因 • 楊世榮欲貶抑賀家麟的崇高身份與優雅氣質 <p style="text-align: center;">↓</p> <p>楊世榮同意譚因調戲賀家麟</p> <hr style="border-top: 1px dashed black;"/> <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 譚因和賀家麟大聲爭執 <p style="text-align: center;">↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 楊世榮擔心譚因洩漏軍機而闖入房間

¹⁴ 虹影早期創作〈玉米的咒語〉和〈吸鴉片的女人〉時便開始思索女性如何面對「革命+愛情」。



這是全書篇幅最長的寫本，但重寫的幅度卻最小。寫本的時空場景是四〇年代上海灘所上演的汪偽特工機關七十六號和重慶軍統之間的明爭暗鬥，前兩個序列主要在「解釋兵子讓市兒調戲美者之因」，底本用「月明」挑逗市兒和兵子的情慾，以致市兒調戲玩月之美者時才發現對方的身份是百夫長，而寫本卻在開場揭示賀家麟的高階官位，並透過細緻的言行舉止來反襯楊世榮的粗鄙（「棋局」總是人生的最好隱喻），出於貶抑和玷污賀家麟的強烈動機，楊世榮才同意譚因進行調戲。中間兩個序列扮演關鍵的中介地位，出於情義和道義，兵子願代市兒坐牢，對楊世榮而言，談判使節被擊斃，不僅自己該受千刀萬剮，更會牽連到七十六號未來的談判籌碼，重寫的著力之處在楊世榮認罪過程的多方角力，虹影在此處加入一個富有「嵌入」效果的事件——楊世榮入獄期間，譚因在獄外平步青雲——以製造故事的懸疑性和人性的複雜性。最後兩個序列是情節高潮，底本安排兵子不滿市兒忘恩負義而翻供，導致市兒入獄服死刑，故事原本到此可收束，卻逸出兵子在市兒屍體旁自殺的殉情橋段，添上一抹傳奇色彩。寫本將此「義」提煉得更加精粹，楊世榮始終堅持譚因和賀家麟之死無關，但態度猛然急轉，不僅一口咬定譚因是殺人兇手，甚至要求擔任劊子手，此事件帶有「接合」的重大意義，對詩意的行刑場景具有預示作用——在重重殺機中，楊世榮居然以肉身替譚因殺出一條生路。「鶴」諧音「賀」，楊世榮忠於承諾而付出寶貴性命，連鶴都動容而止步，賀家麟所說



的「無恥」此刻轉化為真正的「有義」。

從分析上述三組寫本和底本的重寫模式過程之中可發現當底本的情節架構越簡單時，寫本的改編幅度便越大，作者能自行發揮的想像空間也更為寬闊，反之，底本的情節框架越繁複，寫本也相對被侷限在較為穩定的情節發展脈絡中。〈火浴之渴〉將原本誤入仙境，食用仙物而不覺飢渴的超現實情節重寫為年輕人在文革時期所面臨的身體和精神雙重飢渴，浴火之後應該誕生鳳凰或寶劍，然而珠兒卻被時代的火焰無情焚燬，這彷彿是《飢餓的女兒》簡縮版，讓熟悉虹影的讀者再次回味時代的烙痕。〈我們互相消失〉和〈鶴止步〉則在保留原本的大致情節框架中進行細部迴旋，藉由更動核心事件和增添衛星事件，為讀者打造了更多閱讀線索，使讀者更能同意故事的發展脈絡和接納人物的抉擇動向。

三、側重視角轉移的重寫模式

敘述是指透過敘述活動將故事呈現出來的各種技巧。胡亞敏指出許多千古傳唱的題材為何能夠歷久彌新、引人入勝，就是因為敘述手法的推陳出新¹⁵，而「視角」是所有敘述手法中最為關鍵的技巧。視角指的是敘述者在敘事作品中所採用的敘述角度，由此角度，敘述者展開感知性和認知性的眼光去說故事，在區分視角時，熱奈特的「聚焦」概念是較為全面的區分：非聚焦型，又稱為零度聚焦，敘述者可以從所有角度觀察被敘述的故事，並且可以任意出入於各人物的內心世界，全盤掌握所有人物的意念和行動；內聚焦型，敘述者化身為小說中的某個或某幾個人物，藉由他或他們的感官去視、聽，敘述的內容均受限於敘述者的有限感知和認知；外聚焦型，彷彿戲劇的呈現方式，敘述者只說明人物的外在行動和所處環境，絲毫不透露人物內心的動機、思維或情感。¹⁶

外聚焦型在講求刻畫和發掘人物心理活動的現代小說中十分罕見，在《鶴止步》中只運用了非聚焦型和內聚焦型，非聚焦型又可稱為全知視角，內聚焦型由於縮限於小說中的人物身上，又可稱為限知視角。¹⁷〈試問捲廉人〉、〈垂榴之夏〉和〈小米〉依循底本的情節發展脈絡，將底本的客觀全知敘述立場轉移和限制在特定的人物視角，使潛藏於情節背後的情感流動更為突出。

¹⁵ 胡亞敏：《敘事學》，頁 19。

¹⁶ 熱奈特對視角的三種分類請參考胡亞敏：《敘事學》，頁 24-34。

¹⁷ 談到視角的問題時，譚君強說：「在區分不同的敘述者的種類時，一個最基本的區分就存在於敘述者僅僅充當一個純粹的講述者、自處於故事之外，還是同時也參與故事事件、成為一個作為故事人物的講述者，……兩者分別提供了不同的視點，而這不同的視點與意識型態的關聯會出現不同的情況。」處於故事之外的講述者就是全知視角，而處於故事之內的人物講述者就是限知視角。見《敘事學導論：從經典敘事學到後經典敘事學》（北京：高等教育出版社，2008 年），頁 202。



(一)〈試問捲簾人〉——重寫觀看的婚戀問題小說

(清)黃鈞宰《金壺七墨》	試問捲簾人
<p>浙東女子僑寓於南濠，所居樓臨河</p> <p>↓</p> <p>楚州生因事赴功，泊舟樓下十八日</p> <p>↓</p> <p>一日晨起，女擗簾傾盆水，猝然見生，盆失於手，自是捲簾憑窗</p> <ul style="list-style-type: none"> • 作書刺繡，默然朝暮相對 • 意態嫺靜，不如世俗眉語者 <p>↓</p> <p>生友蔣君，距女家不過數武</p> <p>蔣君語生曰：「名節事大，勿妄想也。」</p>	<p>他剛丟了工作，卻搬進美輪美奐的新家</p> <p>↓</p> <p>由於心情煩悶，妻子（小蕙）建議他出外散心</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他很珍惜貌美妻子的忠誠 <p>他去三峽遊歷，買了一架高倍數望遠鏡看風景</p> <ul style="list-style-type: none"> • 下午原本跟小蕙約好去醫院看望丈母娘 • 小蕙遲遲未現身，他將丈母娘衣物帶回家 <p>在陽臺清洗衣物時，偶然拾起望遠鏡，望見對面高樓房間中的美麗女子（她）</p>
<p>↓</p> <p>生遂移泊於胥門</p> <p>↓</p> <p>庚申之亂，女及母尋焚焉</p> <p>↓</p> <p>貧民多於瓦礫中淘取器物以度日</p> <p>↓</p> <p>或檢一物，反覆視之，不識了</p> <ul style="list-style-type: none"> • 其物大如拳，下圓上銳，非木非石，中軟外堅 	<p>↓</p> <p>小蕙返家，對於他使用望遠鏡感到不悅</p> <p>↓</p> <p>小蕙上夜班時，他經常拿望遠鏡看對樓女子</p> <ul style="list-style-type: none"> • 她身材姣好誘人，卻經常獨自待在房間 • 朋友打電話要幫他介紹工作，他卻婉拒 • 小蕙進門，對他的窺視感到憤怒 • 他和她纏綿悱惻，卻弄不清楚她的身份 • 他看到她拿了一架望遠鏡朝他觀看 <p>他離了婚，搬到另一個城市，開了間酒吧</p>
<p>↓</p> <p>適軍士二人以刀剖之，文理分明</p> <ul style="list-style-type: none"> • 文理呈現垂柳數株，小樓下繫一舟，一少年伏窗而眺，眉目如繪 <p>↓</p> <p>眾皆詫異。再剖之，片片皆然</p>	<p>↓</p> <p>某天夜間十二點，一位老人帶了一袋鵝卵石來到店裡</p> <ul style="list-style-type: none"> • 石頭呈現深淺不一的紅色，玲瓏可愛 • 他在一堆石頭中挑了兩顆最漂亮的 <p>他將石頭帶回家，不小心摔下一顆，文理分明</p> <ul style="list-style-type: none"> • 石頭裂紋處有個女子靜靜望著他 <p>↓</p> <p>他想起這女子是誰，欲砸另一顆石頭，卻停了手</p>

底本在第一個序列中採取浙東女子的限知視角，女子的姿態和情意鮮明動人，第二、三序列則採取全知視角敘述楚州生離開南濠以及女子香消玉殞，寫本的三個序列都將視角集中於觀看者「他」的身上。第一個序列中，底本中的小女子對於青年才俊只能默然以望，寫本中的「他」賦閒在家，妻子經常值夜班，讓「他」時有機會以望遠鏡窺視對樓。到了第二個序列，底本中阻擾觀看者是楚州生的男性友人，站在維護傳統禮教的立場，勸誡楚州生愛惜名節，因此楚州生自行移舟，寫本的阻擾者則是「他」的妻子



小蕙，敘述者刻意將「她」和「小蕙」的身影重疊，使「他」分不清和自己發生激情關係的人到底是對樓女子還是妻子，撲朔迷離的描寫暗示偷情的快感令人無法自拔，又令人在巨大罪惡感的壓迫下產生幻覺，最後導致妻子和「他」的離異。最後一個序列想像了一個紀念觀看的紀念品，底本採用全知視角描述紀念品剖面所呈現的奇狀，藉由不知原委的旁觀者所見，客觀地側寫出女子一往情深，連天地亦為之同感共應而化為靈物，「少年伏窗而眺」既是少女不能明說的殷切盼望，也或許暗暗呼應少年不敢表露的真情，寫本將旺盛又不欲人知的慾望詮釋為日常生活常見的心理投射，讓「他」在精神瀕臨崩潰之際彷彿望見對樓女子亦拿起望遠鏡反觀看，因此「他」在離開窺視地點後，仍從石頭裂紋聯想起埋藏心底的熟悉影像。寫本以底本的「捲簾」意象為題，卻一反傳統閨閣女子的愁怨，以中年男子的婚姻危機作為線索，重新觀看現代社會中的婚外情現象和人心底層的幽微情慾。

（二）〈垂榴之夏〉——重寫剛烈的家國認同小說

(清) 彭遵泗《蜀碧》	垂榴之夏
崇禎十七年，獻忠軍寇川，攻萬縣 ↓ 守備楊總兵力拒 ↓ 匪死傷甚多，轉攻他縣 ↓ 匪僅以數壘留防	鎮長女兒緣子跑遍了全鎮，就是找不到爹 ↓ • 去年秋天開始大旱，田裡歉收，又要供養軍隊 • 緣子從小沒見過娘，爹平時有許多相好 緣子來到河邊，看到小鐵匠發狂吃草，接著便斷氣了 ↓ 緣子奔回鎮上的鐵匠舖，卻發現全鎮的人都不見了
總兵鰥居，有女十三，說父云，百姓何辜，何不縱之，免遭血洗	緣子回到河邊，看到全鎮的人在對岸幫日軍修築堡壘 ↓ • 緣子趕回家的路上碰見了黑衣人
父女至敵營，以身贖城 ↓ • 時獻忠軍無暇回兵，佯許之一城軍民，趁夜逃入山	緣子在家門外窺見黑衣人拿錢賄賂爹，爹不為所動 ↓ • 黑衣人臨走時丟餅給緣子，警告她別跟來 • 緣子進門，發現爹氣若游絲
獻忠大軍至，總兵父女已自盡	緣子跑到河對岸的日軍營地中找人救爹 ↓ • 經過日本軍醫的診斷，爹在練辟谷 • 日軍請鎮長催促鎮民盡快完工 • 黑衣人拿食物和親娘誘哄緣子，請緣子勸爹勿與日軍配合
	緣子體會到「男有剛，女有烈」，遂陪著爹一起餓死

底本精要記錄了萬縣總兵之女的早慧和悲憫胸懷，客觀敘述和贊論筆法呈現史傳敘事的特色。這個地方傳奇在寫本的第一個序列中先刻意隱去戰爭背景，讓緣子在鎮上和河岸的來回奔波中逐漸發現真相，到了下一個序列，再藉由緣子和日軍、黑衣人的互動，



逼問人性的底層——當最基本的生理需求出現危機，人到底要不要向道德妥協？一鎮之長到底該如何在生存和愛國之間取得平衡？鎮長始終是沈默不語的，但緣子卻在惡劣的環境之中逐漸克服了「飢餓」和「母親」兩大需求（這兩大需求其實也照應著鎮長的匱乏），體悟父親犧牲小我的決心，最後決定追隨父親的腳步，使忠和慈兩全，剛和烈兩成。相較於底本的單薄情節設計，寫本將原本平鋪直敘的全知視角調整為從少女立場敘說的限知視角，不僅淡化了總兵之女的神異色彩，更為靈活地展現父女相處的生活細節，也將傳統的「家」與「國」認同進行了合乎倫常的處理。

（三）〈小米〉——重寫尋人的婚戀問題小說

(清) 青城子《志異續編》	小米
吳地富賈何某，於荊城娶妻生子	我剛好要到香港開會，姊姊託我路過深圳去看小米
↓	↓ • 小米是姊姊的獨生女，長得清秀，從小叛逆
每年春汛，何某攜款至荊，留數月	我抵達深圳，找到小米給的地址，卻找不到小米
↓	↓ • 大樓管理員要我去歌廳碰碰運氣
• 何某每年初秋歸去	我坐著計程車，到深圳的各大歌廳找小米
如此十年，何某與妻情篤	↓ • 管理員的話讓我感到不安
↓	在我即將放棄時，卻在一家不起眼的小歌廳找到小米
某年春，何賈未至，逾年餘無音訊，婦急，求吳客代詢	↓ • 小米帶我回家，細訴和他認識的經過
↓	• 他是香港人，自稱是有錢的飯店老闆
來年，吳客返，曰何某十年前便身亡	↓ • 每週都從香港到深圳看望小米
↓	小米向我哭訴他突然斷了音訊，託我去香港打聽
• 何賈十年前來荊，歸即罹病不治，年前水淹墓，家無後嗣，歸於亂葬墳	↓ • 我看著小米和小米的兒子，感到心酸
↓	↓ • 小米給了我一張寫著餐廳名稱的紙條
婦大駭，十年為夫，必為游魂	抵達香港，我打電話到餐廳，卻不斷碰壁
↓	↓ • 餐廳負責人有意迴避
	隔天我在會議上認識了一位提倡女權運動的夏教授
	↓ • 夏教授代為打聽，頗費周折
	• 他其實是負責到廣州採買食材的小夥計，因為經濟不景氣而被餐廳解雇
	• 他鋌而走險加入人蛇集團，早已身亡
	• 餐廳請人作法並隱瞞事實
	↓
	小米急切地打電話來詢問，我卻回答：「明天再去找。」

底本的開場白寫道：「三吳商賈溯江至荊城，羈旅數月，在荊另置外室者多矣，往往外室不知夫家究竟。」接著用「全知視角」與近似報導的筆法敘述了一個荊城婦的遭遇，婦人與何賈恩愛十年，育有子女，但卻從客的口中得知丈夫的真實身份是游魂，此



令人驚駭之故事在虹影手中搭上香港回歸與包二奶的熱門話題，讀來別有興味。寫本保留了賈人客死異鄉的訊息，但將「客」明白告知「婦」的核心事件重寫為「我」隱瞞實情的懸宕結局，使底本的神怪色彩淡化為合乎人情事理的故事。對讀者來說，底本彷彿是一個超乎現實的誇張故事，一方面是游魂與生人結合的離奇情節使然，另一方面，選用全知視角敘述故事也會使讀者對於故事感到遙遠疏離。寫本由全知視角轉而運用「客」的第一人稱「我」限知視角來講故事更能取信於讀者¹⁸，再加上寫本的「客」被賦予阿姨的血親身份，女性長輩對女性晚輩的愛護無形中營造出女性的聯盟情誼（小米的母親和夏教授兩位次要人物的身份也是女性），加深了讀者對於女性悲慘命運的憐憫與不忍，甚至引發讀者進一步思索造成不幸的原因。

這三篇寫本將原始故事的全知視角重寫為某一人物的限知視角，並以此限知視角貫穿整篇故事，使人物的心理活動和情緒變化更為清晰地呈現於讀者面前。在〈試問捲簾人〉中，讀者可以跟隨著「他」的視線移動和內心獨白來揣摩窺視陌生人的動機，進而探索「他」與讀者自身的慾望流動。〈垂榴之夏〉則藉由小女孩的雙眼和心理活動，重新演繹了「男剛女烈」的跨時代情操。〈小米〉的限知視角不放在「婦」跟「賈」的身上，反而鎖定於第三者的「客」，「客」扮演著「見證者」的角色¹⁹，牽動和推進情節的處處懸疑，當「我」一步一步解開謎團的同時，棄婦的絕望、無助和歇斯底里也一覽無遺地呈現於讀者面前，將底本未做深刻詮釋的情緒層面更為細膩地呈現。

四、情節改編兼融視角轉移的重寫模式

「情節」和「視角」在《鶴止步》的重寫模式中發揮著舉足輕重的地位。偏向情節改編的寫本均依循底本所設定的限知視角，將原有人物的角色功能賦予更為多重的任務，添加一些旁觀的次要人物，重新設計核心事件的意義和作用，使主要人物的行動選擇和行動結果產生質變，也使主題的面向更為豐富。偏向視角轉移的寫本則在保留情節框架和發展脈絡的基礎上，對敘述視角的選擇作了精心安排，不僅深化和開展出主題的不同面向，更向讀者展示了人物的幽微心理。當情節改編和視角轉移由各擅其場走向攜手合作，寫本對底本的承襲和再創造又會呈現出什麼面貌呢？如何水乳交融而非貌合神離是最大的挑戰。

在閱讀〈小米〉時，我們已經發現對視角的大幅調整（包括對視角主體的身份設定）會改寫故事結局，從而衍生出新的情理和道義結構。〈我們時代的獻身者〉和〈白色的

¹⁸ 劉世劍認為一篇小說的限知視角由主人公擔任，好處在於「人物敘述自己的事情，自然而然地帶有一種特殊的親切感和真實感，只要他願意就可以坦露內心深處隱密的東西，即使他的話語有所誇張或自謙，讀者也許把這當作他性格的外現，而不會像對待『全知』視點那樣百般挑剔質疑。」見《小說敘事藝術》（長春：吉林大學出版社，1999年），頁18。

¹⁹ 「見證者」的限知視角是由劉世劍所提出的，優點是對於塑造主要人物的完整形象更為客觀有效，可以對所敘述的人物和事件作出感情反映和道德評價，並且可以藉由介入主要人物和其他人物的矛盾或對話關係中，加強表現人物和主題的力度。同前註，頁20-21。



藍鳥〉對底本的情節和視角都作了新的思考和嘗試，值得細細尋味其間的對照性。

(一)〈我們時代的獻身者〉——重寫捨身的全球醫病小說

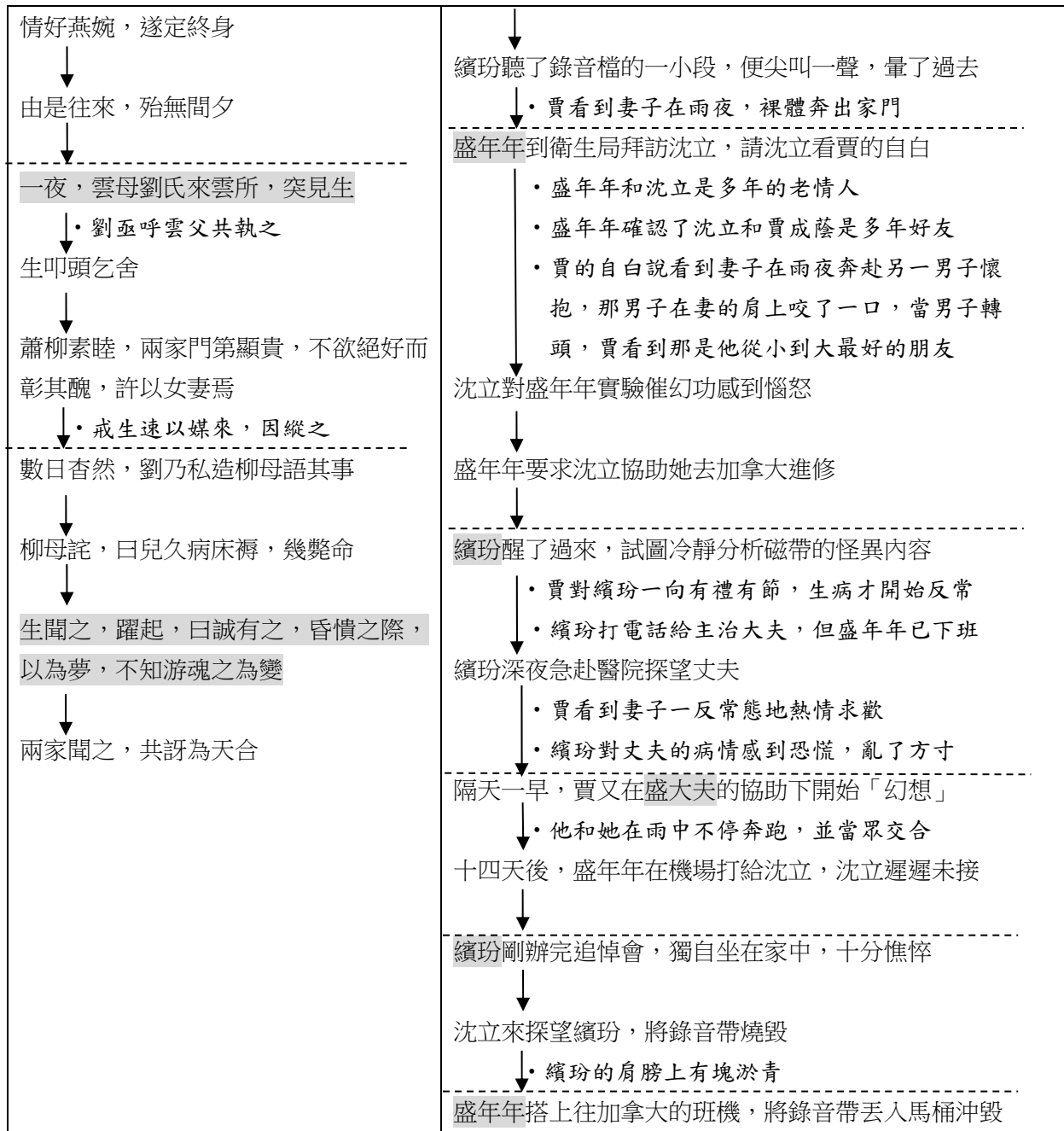
(清)王械《秋燈叢話》	我們時代的獻身者
<p>有某姓女染病，母令夜懷金候道</p> <p>↓</p> <p>天將曙，女見一少年</p> <p>↓</p> <p>· 女詢少年所往，乃外地投親</p> <p>女念身染惡疾，已罹天罰，復嫁禍於人，則造孽滋甚，告以故並贈金</p> <p>↓</p> <p>· 少年不肯受金</p> <p>↓</p> <p>· 女勸少年勿拂其意</p> <p>少年感女誠，受之而去</p> <p>↓</p> <p>-----</p> <p>女歸，不以實告，未幾，疾大發</p> <p>↓</p> <p>· 肢體潰爛，臭氣侵人</p> <p>母怒其誑且懼染，遂逐出家門</p> <p>↓</p> <p>女行乞至某鎮，有鬻胡麻油者</p> <p>↓</p> <p>· 女過其門，乞麻油</p> <p>· 眾憎女穢，不顧而唾</p> <p>↓</p> <p>· 一少年獨憐而與之</p> <p>女常來乞，久飲之，肌膚完好如舊，蓋油能敗蛇毒和瘡毒，有天幸焉</p> <p>↓</p> <p>· 女踵門行乞，賭昔日贈金之少年，自慚形穢，莫敢相認，少年亦因女音容全非，莫能辨識</p> <p>↓</p> <p>-----</p> <p>疾癒，女託鄰嫗通其意</p> <p>↓</p> <p>· 少年趨視不謬</p> <p>少年潸然，感念昔日厚贈和天去爾疾</p> <p>↓</p> <p>· 旁人重女之義和少年之德</p> <p>旁人為之執伐，成夫妻焉</p>	<p>熊一如博士搭乘撲翼機降落於下降島的塔樓</p> <p>↓</p> <p>· 聯合國宣布全世界只需要百分之三的優秀忙人進行勞動，百分之九十七的人只要當閒人</p> <p>熊一如立刻求見羅琳博士，希望說服她大力支持提案</p> <p>↓</p> <p>· 塔樓仿造傅柯的中央監視塔而建</p> <p>· 染上拉慕爾病毒的人都要送到島上隔離</p> <p>-----</p> <p>熊一如見到羅琳，開始解釋自己如何培育抗體</p> <p>↓</p> <p>· 三年前，世界各地出現全身長滿癩瘡的死疾</p> <p>· 妓女發現只要性交，就可以把病毒傳給男人</p> <p>· 女人傳給男人後，自己無病，男性卻成為帶原者，除了會傳播病毒給其他女人，自己永遠無法擺脫死亡</p> <p>· 世界各地的男女互相猜忌，不敢隨意性交</p> <p>· 染上病毒的貴婦紛紛趕赴偏遠地區以金錢誘騙無知少年</p> <p>↓</p> <p>熊一如待的實驗室缺乏研究經費</p> <p>↓</p> <p>· 原本提供經費的醫藥公司宣布破產</p> <p>↓</p> <p>· 病毒疫苗的研究工作進行到一半</p> <p>↓</p> <p>為了籌措經費研發拉慕爾病毒的疫苗，熊一如以自己作為病毒血清的實驗樣本</p> <p>↓</p> <p>· 他上網找可能帶原的女性</p> <p>· 他飛到偏遠地區尋找女性帶原者</p> <p>他來到一座太平洋小島，遇到一南洋女子</p> <p>↓</p> <p>· 女子餽贈珠寶而求歡</p> <p>· 情慾挑逗的過程中，女子突然良心不安</p> <p>南洋女子拒絕性交，並堅持將珠寶送給他</p> <p>↓</p> <p>· 他對她說這些珠寶會有用處，她會得到好報</p> <p>-----</p> <p>熊一如請羅琳在資料庫中搜尋此南洋女子——珍妮陳</p> <p>↓</p> <p>· 他露出重複感染病毒的上臂</p> <p>熊一如請羅琳大力促成自己的活體實驗計畫，並且要求珍妮陳一起接受治療</p>



底本以一女子的視角展開敘述，依照女子發病到治癒的過程，可將情節分為三個序列：第一個序列敘述女子發病之前不願嫁禍他人，遂將金錢贈送路邊偶遇之少年，第二個序列詳敘女子發病之形貌和無意間發現胡麻油的治療功效，第三個序列則展示惡疾痊癒的圓滿結局。整篇故事瀟灑著「天」的賞罰思想，第一個序列說女子自認染病是「罹天罰」，第二個序列的敘述者評論女子偶然飲用能剋瘡毒的胡麻油乃「有天幸」，最後一個序列，男子感激「天去爾疾」，不僅女子的善念有了善報，男子對受人恩情的念念不忘也有了報答的時機。寫本將時空場景設置在科技先進的未來世界，敘述視角則由受病女子轉移到受恩男子身上，情節的推演依照時空之轉換也可分為三個序列：第一個序列交代未來世界由聯合國領導的價值觀和效率觀，第二個序列探討人們的縱慾造成超級病毒橫行，醫學博士熊一如肩負救人的神聖使命，堅持開發疫苗，以自身作為活體樣本到處求索女性帶原者，女性帶原者的重要特徵繼承了底本的描述——主動求歡、贈送重金，第三個序列則延續底本的「善有善報」，熊一如找出餽贈研究經費的南洋女子共同接受治療。寫本將底本因「肉體」和「性」所帶來的道德壓力和罪咎感加以渲染為人慾過度解放而造成的全球化傳染病，不僅煞有其事地捏造變種後的愛滋病毒名稱、傳染途徑和治療方法，還虛構了隔離和監視病人的硬體設施。在傅柯的論述中，疾病的命名和控管，甚至醫療資源一向都掌握在具有權威性的專業話語體系中，寫本以傅柯所描述的中央監視塔和環形監獄為原型，打造了一座全面電腦化的監視塔樓，熊一如的北京黃皮膚和羅琳的歐洲白皮膚正隱喻了世界醫療資源的壟斷和競賽，將中國傳統的天道果報論重寫成西方科學理性和東方惻隱憐憫的對比，顯示出虹影身為海外華人作家的特殊寫作立場。

（二）〈白色的藍鳥〉——重寫離魂的婚戀問題小說

(清) 樂鈞《耳食錄》	白色的藍鳥
<p>東吳柳生悅鄰女蕭點雲，思之甚篤</p> <p>↓</p> <p>一日，柳生見點雲依扉而立，被酒挑之，稱點雲為水月觀音，願供養</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 生逼視之，雲微笑，掩門而去 • 生徘徊戶外，至暮始歸 <p>其夜，雲憶生言，亦頗情注。聞有人於窗外微吟</p> <p>↓</p> <p>雲問吟詩者誰，答曰供養大夫，今來侍香案耳</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 雲方念生，不暇問生所由入之故， <p>↓</p> <p>遂納之</p>	<p>邏輯學家賈成蔭在這天早晨開始錄磁帶</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 住院期間，錄下自己的心聲可以消解苦悶 • 他看到自己的身體飄了起來，穿越崇山峻嶺 <p>盛年年大夫走進病房，賈成蔭要求在剩下的日子裡享有「幻想」的權利</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 他全身放鬆，被托在空中，異象圍繞著他 <p>賈教授的妻子續玢向親友報告丈夫癌細胞擴散的消息</p> <p>↓</p> <p>續玢打給衛生局局長沈立，沈立卻還未回家</p> <p>↓</p> <ul style="list-style-type: none"> • 續玢回想和丈夫認識的經過 • 婚後生活平靜規律 • 丈夫住院後口述邏輯學教程，續玢協助整理 <p>沈立回電，續玢抱怨盛大夫的醫術不佳</p>



底本的故事情節彷彿是〈牡丹亭〉的男性版本，第一個序列描寫柳生第一次挑逗，第二個序列描寫柳生第二次挑逗以及兩情相悅，第三個序列扮演「接合」的轉折關鍵，出於門當戶對和勿彰其醜，私定終身需成為「明媒」，有效開啟了第四個序列的懸宕——柳生遲遲未上門提親，由雙方母親共商此事，因而引出柳生魂魄和身體合一的神異情節。寫本將有情人終成眷屬的青春愛情主題重寫為高知識份子的偷情主題，底本中為愛情所苦的年輕書生在寫本中被塑造成一位為友情所煎熬的中年學者，而「離魂」的超自然現象在寫本中借用西方的精神分析學說解釋成「夢境」的精神世界，限知視角則由主



動的男性轉由兩個女人被動地執行。寫本的七個序列以男主角賈成蔭身旁的兩位女性視角（以陰影標示）進行推演，在續玢的眼中，賈成蔭是循規蹈矩的學者和顧家的丈夫，在盛年年的眼中，賈成蔭是罹患不治之症卻享受催眠術的病人，沒想到催眠卻讓賈成蔭的潛意識空間演出了兩男兩女的四角情慾關係。面對續玢和沈立的肉體背叛，賈成蔭和盛年年產生了精神背叛，寫本中出現三大段賈成蔭的潛意識獨白均以「雨」和「羽」作為意象，連綿不絕的兩絲象徵情意的纏綿糾葛，羽毛的輕盈飄飛則象徵想像力的漫無邊際，即使是邏輯學家做的白日夢也不再能仰賴嚴密的邏輯加以論證，只能運用想像力捕捉現實生活的相關細節加以詮釋，續玢肩上的淤青恰證明了丈夫的幻想其來有自，對於妻子和好友的偷情舉動，賈成蔭不願揭穿，只能透過夢境的扭曲和變形手法將壓抑的痛苦和慾望加以展示。底本的大團圓結局同時成全了愛情和名譽，寫本則在夢境與現實的迷離交織中說了一個「不能說的秘密」，情節和人物關係的錯綜複雜展現出改寫者的高深功力，也變得更有看頭了。

〈我們時代的獻身者〉以「受餽者」的限知視角取代「餽贈者」的限知視角，並延宕了解藥的發現，使原本受餽者如願報償餽贈者的結局由封閉性轉移至開放性，我們似乎可以想像下一次的重寫將以解藥的研發過程作為主軸展開敘述，這似乎也正隱喻了重寫的活潑屬性。²⁰〈白色的藍鳥〉將中國傳統的魂魄觀改寫為精神世界與現實世界的對應和自我療癒，兩個女性的限知視角見證了愛情、友情和婚姻的衝突張力，也逼問著道德的界線和標準。

五、結語

重寫，對讀者和作者來說都是一場智力和耐力的考驗。《鶴止步》的封底語寫道：「由此營造出穿越時光，前世今生的魔幻之感。」可見出版商的包裝策略意在製造「古典」和「現代」的對照性閱讀，然而要達此閱讀水平，讀者必須具備基礎的文言文解讀能力，又必須頗費功夫地反覆「穿越」兩個在體裁和敘述技巧上甚有差距的小說文本，找出其中的類同之處，才會有「前世今生」的似曾相識感受。對作者來說，如何挑選底本，如何將自己對底本的閱讀轉化為符合當代美學和道德價值判準的作品²¹，不僅聯繫著作者所預設和期待的理想讀者樣貌，也展現了作者對時代語境的掌握能力、敏銳眼光，以及

²⁰ 虹影說：「我永遠想讓我的人物多遇上點驚奇，多撞上點危險。我的故事有時候讀起來只是想講個好故事，如此而已。我本人卻很沈醉：我醉心的，是把玩人的命運，讓我的人物變成意念挪動的棋子。……就像那些神奇的筆記小說，好像一個故事已經說完，卻可以再說一次，卻可以再說一次。」同註 4，頁 6。重寫，就是將故事再說一次，開放性的結局正代表邀請讀者和其他作者將故事再說一次，讓重寫成為一個持續動態的歷程。

²¹ 喬以鋼說：「如果把歷史當作一個客觀存在的「本文」來看待，那麼女作家關於歷史的敘事就是針對歷史「本文」所進行的閱讀活動，歷史對女作家所具有的「潛在效果」深藏在這種閱讀之中。」見《多彩的旋律——中國女性文學主題研究》（天津：南開大學出版社，2003年），頁 130-131。



戴著手鐐腳銬跳出曼妙舞姿的功力。²²

相較於五四作家新編古代神話和古典小說，採用救國啟蒙的話語模式和激昂反諷的語調以喚醒國民自覺，凝聚現代國家民族意識²³，《鶴止步》所選取的底本不論是錄奇人的志人筆記或是述異事的志怪筆記，寫本均轉化為合乎人情事理的現代市井小說，除了〈火浴之渴〉和〈垂榴之夏〉延續虹影所鍾情的成長小說類型，融入作者自身成長記憶中的文革傷痕和國共內戰傳聞，其餘小說均扣著九〇年代以降由現代社會走向後現代社會的各式情慾圖像：同性戀、背叛、偷情、窺視、性病氾濫……不僅表現出一般女作家偏好與專擅的婚戀主題，更將關懷的視野擴大，由獨立個體的單一行為隱喻時代脈動之下的各種人心遷變。在「近」情的題材上，虹影「盡情」活用敘事手法，創造了三種各具美學效果的重寫模式：側重情節改編的重寫模式可使故事的內容更加豐富和曲折多變，側重視角轉移的重寫模式則可更加深入挖掘小說人物的內心世界，展現跌宕多姿的人性慾望，情節改編和視角轉移同時運作於重寫的敘事活動時則兼具兩者之長。

如果我們將關注焦點放回虹影的創作生涯，這八篇重寫的系列精品就彷彿是重寫海上花三部曲的「預告片」和「幕後花絮」，展示出較虹影以往小說創作更為嫻熟的商業化跟娛樂化書寫模式，讓專業的理想讀者拿到類似「本事」的微型實驗品，可以後設地對照出重寫的敘事技巧。²⁴虹影精心營造的重寫敘事建構了迥異於閱讀原創小說的閱讀經驗，雖然由於限制較多，讀者必須同時考量到作者的寫作慣用模式、傳統與現代的創作語境以及文體、語體的轉換，卻能調動多重的閱讀趣味。

²² 祝宇紅說：「考察『重寫型』小說至少要考慮到四個方面：重寫文本、前文本、作者、寫作語境。對於重寫文本來說，前文本、作者、寫作語境都是制約重寫的因素。首先，前文本為重寫提供了生發的空間，原有故事的情節、人物、主題在重寫中可以不斷伸展；同時，前文本的存在使重寫本身具有張力，因為前文本既提供故事伸展的可能性，也對重寫時的闡釋空間有所規定。其次，重寫中體現的對前文本的理解與闡釋的慾望建立在對前文本的認知與態度之上，而作者的思想文化背景制約著自身對前文本的認知與態度，作者的學識、修養、審美追求等都直接影響其對前文本的認識。第三，作者對前文本的認知與態度以及重寫的動機，又與寫作時代的大語境不可分割，時代環境、思想風潮、意識型態等等都是不可忽視的寫作語境。」同註 8，頁 7。

²³ 關於五四作家的重寫活動，具體範例和分析可參考祝宇紅，《「故」事如何「新」編——論中國現代「重寫型」小說》。祝宇紅較為關注時代文本、社會文本、文化文本如何影響文學文本的產生，對個別文學文本的敘事技巧分析略顯粗略，較為側重文學外部的研究，本文則集中考察八篇重寫小說所呈現的敘事技巧和性別意識，較為偏向文學內部的研究，筆者未來將進一步融合外部和內部的研究視域，深化現當代女性文學的重寫議題。

²⁴ 借用「預告片」、「幕後花絮」和「本事」三個電影工業的商業行銷手法來描述《鶴止步》和上海三部曲的關係，主要是因為上海三部曲的筆法特別重視場景的描摩和人物的錯綜複雜關係，表現出翻拍成電視劇和電影的敘事野心。2008年，湖南電視臺已將第一部曲《上海王》翻拍為電視劇，共 32 集，由蘭少寅製片、潘文杰執導、趙毅衡編劇，並由袁莉、鍾漢良和巍子領銜主演。



徵引文獻

一、引用專書

- 史蒂文·科恩、琳達·夏爾斯：《講故事——對敘事虛構作品的理論分析》，臺北：駱駝出版社，1997年。
- 虹影：《飢餓的女兒》，臺北：爾雅出版社，1997年。
- 虹影：《鶴止步》，臺北：聯合文學出版社，2004年。
- 胡亞敏：《敘事學》，武漢：華中師範大學出版社，1994年。
- 范銘如：《像一盒巧克力——當代文學文化評論》，臺北：印刻出版有限公司，2005年。
- 祝宇紅：《「故」事如何「新」編——論中國現代「重寫型」小說》，北京：北京大學出版社，2010年。
- 陳文新：《中國筆記小說史》，臺北：志一出版社，1995年。
- 喬以鋼：《多彩的旋律——中國女性文學主題研究》，天津：南開大學出版社，2003年。
- 劉世劍：《小說敘事藝術》，長春：吉林大學出版社，1999年。
- 譚君強：《敘事學導論：從經典敘事學到後經典敘事學》，北京：高等教育出版社，2008年。

二、引用論文

- 阮南燕：〈對生命本真的還原和超越——虹影《飢餓的女兒》解讀〉，《邵陽師範高等專科學校學報》第23卷第6期，2001年，頁54-57。
- 周山丹：〈女性自傳故事的另一種講法——評虹影《飢餓的女兒》〉，《當代文壇》第5期，2001年，頁38-39。
- 袁珍琴：〈生命隱私·女性命運·歷史劫難——虹影《飢餓的女兒》之多維解讀〉，《西南民族大學學報（人文社科版）》第7期，總第179期，2006年，頁109-112。
- 劉希珍：〈想像現代「性」——虹影《K》的女體／國體書寫〉，《應華學報》第13期，2013年6月，頁163-194。
- 蕭晶：〈唯美與詩性的翅膀在飛——從《綠袖子》析虹影小說的邊緣情境意識〉，《廣西梧州師範高等專科學校學報》第22卷第2期，2006年6月，頁20-23。

三、引用報紙

- 林秀玲：〈述異志怪，魔幻寫實——評《鶴止步》〉，《聯合報》，讀書人版，2004年2月1日。
- 彭小妍：〈誰的視野？寫給誰看？——虹影與西洋觀點的中國——評《K》〉，《中央日報》，第22版（中央閱讀版），1999年8月9日。



劉苑如：〈近情乎？盡情乎？——評《鶴止步》〉，《中國時報》，每週書評版，2004年3月15日。



Re-written Traits of Hong Ying's Novel

- *The Crane Halts*

Liu, Chsi-chen

Abstract

Hong Ying published *The Daughter of Hungry* in 1997. The novel's written style always pursued tremendous historical background and gloomy female affair. From 2004, Hong Ying re-written three paragraphs of intelligent woman (called the Episode III of Shanghai, and also produced *The Crane Halts*) . The novel of *The Crane Halts* does not pursued how to convert realness into fiction comparison with famous wars or historical celebrity but the content contain amount of fiction . *The Crane Halts* aim to choose eight classic novel as a fundamental theory and perform various narratology to creative novel that contain solicitude. In our manuscript, we use the theory of western narratology to discuss two points of view (from story and from scenario) in *The Crane Halts* re-written model. We generalize three re-written traits that included plot-rewritten model, view switch-rewritten model and scenario combine view re-written models. We hope get more reading happiness from the reading author's creative thinking and narratology.

Keyword: *The Crane Halts*, Hong Ying, rewritten, narratology

東吳中文線上學術論文

第 三十四 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

中華民國一〇五年六月出版

ISSN 2075-0404

Soochow Journal of Chinese literature online

No.34

CONTENTS

June 2016

- “Between Intention or Nonintention”:
The Study of Meaning Based on Yu-Ai’s “Meaning Ode”(Yi-Fu)
.....Chao, Hsiung-chien.....1
- A Study of Seclusion Thoughts of Xie Lingyun’ Shan Ju Fu with Its Notes
..... Li, Siwen19
- Consciousness of Propriety by Liu Tsung-yüan
..... Wang, Chih-hao.....35
- Salvation in laughter:
Criticism of social issues in the Qing Dynasty expressed by *It’s Good to Laugh*.....Hu, Mei-yun.....57
- On the Chinese Buddhist vegetarian culture origin and evolution
..... Fang, Lien-feng.....81
- Re-written Traits of Hong Ying’s Novel- *The Crane Halts*
..... Liu, Chsi-chen.....109
-

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China