

ISSN 2075-0404

# 東吳中文線上學術論文

第四十三期

中華民國一〇七年九月

## Soochow Journal of Chinese literature online

No.43

September 2018



東吳大學出版

*Published by*

**SOOCHOW UNIVERSITY**



第四十三期

中華民國一〇七年九月

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.43

September 2018

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：王雅慧助教

EXECUTIVE EDITOR: Wang, Ya-hui

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

第四十三期

中華民國一〇七年九月

## 目 錄

### 【博碩士生論文】

- 文史和鳴：論董嗣杲《西湖百詠》中的「集體記憶」與「自我抒情」之書寫  
.....陳思宇.....1
- 以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義  
.....涂乃護.....19
- 王夫之《唐詩評選》儲光羲、韋應物五言古詩評論析探——兼比較李白、杜甫五古評論  
.....黃鈴雅.....41
- 中西文化衝突與融合的想像——李銳《張馬丁的第八天》  
.....楊思永.....59



# 文史合鳴： 論董嗣杲《西湖百詠》中 「集體記憶」與「自我抒情」之書寫

陳思宇\*

## 提 要

宋代史學興盛，纂修的方志遠多於前代，這股風氣刺激了地方百詠詩的創作，詩人們透過吟詠地景而存史立言，董嗣杲《西湖百詠》即是宋代地方百詠詩發展脈絡之下的產物。《西湖百詠》為南宋僅存的西湖百詠詩，《四庫全書總目》評其：「頗有宋末軼聞為諸書所未載者。」具有文獻的獨特性。董嗣杲身處宋末元初，遊國都之西湖，其個人情志值得探悉。本文從集體記憶與自我抒情兩方面，揭示《西湖百詠》的價值。在集體記憶上，董嗣杲對於地景與碑刻、匾額的互動及著名文人對地景的影響有著獨特的關切，並反映出他注重人與地之間的聯繫。在自我抒情上，董嗣杲於宋末隱逸入道，其處於國都西湖地景空間之中，隱逸與尋仙是其情感的抒發，可探究出其內在情懷之軌跡。

關鍵詞：董嗣杲、《西湖百詠》、集體記憶、自我抒情

---

\* 國立臺灣大學中國文學系碩士生



## 一、前言

有宋以來，隨著史學體制日益完備，其下重要分支之一的地理學亦格外發達。地理學的發達使得宋代在方志的纂修上，數量遠超於唐代。此外，這股地理學興盛的風氣亦影響到了詩人的創作，出現了詩歌地方化的轉變。較之前代而言，地方百詠詩不僅在詩人創作規模以及體制上皆得以愈加完備<sup>1</sup>，且有藉由吟詠地景而存史立言的企圖。

董嗣杲《西湖百詠》無疑是宋代地方百詠組詩發展脈絡之下的產物，《西湖百詠》不僅是宋代地方百詠詩中少數完整存世的本籍詩人創作，也是繼北宋楊蟠《錢塘西湖百題》和郭祥正《和楊公濟錢塘》後，南宋僅存的西湖百詠詩<sup>2</sup>。較之其他宋代地方百詠詩，有其文獻的獨特性，值得關注。其次，《四庫全書總目·嘉禾百詠》載：「宋世文人學士，歌詠其土風之勝者，往往以誇多鬥靡為工。如阮閱《郴江百詠》、許尚《華亭百詠》、曾極《金陵百詠》，皆以百首為率。」<sup>3</sup>對於地方百詠詩的評價並不高，視此為以才學數量取勝，而內容不免單一之作。但《四庫全書總目·西湖百詠》述及：「其詩皆七言律體，每題之下，各注其始末甚悉，頗有宋末軼聞為諸書所未載者。嗣杲詩格頗工整，贄所和才力稍弱，亦足肩隨，皆迴在許尚《華亭百詠》之上也。」<sup>4</sup>評價上區別了其他一些地方百詠詩「誇多鬥靡為工」的負面，則給予董嗣杲及和者陳贄正面的肯定。且對董嗣杲《西湖百詠》有「頗有宋末軼聞為諸書所未載者」史料價值之讚許，又有「詩格頗工整」文學創作之認可。綜上所述，董嗣杲《西湖百詠》不可否認是宋代地方百詠詩中價值較高的著作。

關於董嗣杲《西湖百詠》的研究，學界似乎未對其有專論。像李吉光〈元代作家董嗣杲的朝代歸屬與作品輯錄〉一文，主要從文獻學角度，針對董嗣杲作品進行考察<sup>5</sup>。彭萬隆、尚瑞峰著《西湖文學史·唐宋卷》於第四章「南宋西湖詩」的第一節僅錄其自序及百詠之目，對其基本內容予以介紹，並稱「這種寫法，為後來的西湖遊覽志書，或者是詠南宋古跡的組詩提供了範例，產生了很大的影響。」<sup>6</sup>此說有待商榷，只聚焦《西湖百詠》詩注相融獨立性對後來志書的影響，卻忽略宋代以來地方百詠詩便有詩注相融的體制，似乎不全面。此外，劉芳瑜《地誌與記憶：南宋地方百詠組詩之研究》中有一章節提及董嗣杲《西湖百詠》，本文首先就吟詠地景分類，以自然景觀與人文景觀兩大類，其中又細分山林類、水澤類、樓閣園林類、宗教墓像類及交通建設類五小類，逐一探求董嗣杲所要保留的記憶。雖考察出《西湖百詠》的史學價值，卻忽略了董嗣杲在留存集體記憶的書寫上，對於地景描繪的特殊表達與情懷。

<sup>1</sup> 據魏倩：《宋代風土百詠詩研究》（石家莊：河北師範大學中國古代文學碩士論文，2012年），文中的統計可知，宋代地方百詠詩共有二十一組，如楊備《姑蘇百題》、阮閱《郴江百詠》、許尚《華亭百詠》等。其中在數量分佈上，南宋勝於北宋，故地方百詠詩在南宋更加成熟。

<sup>2</sup> 南宋時期吟詠西湖的百詠詩，尚有黃立軒《西湖百詠》、李鈺《錢塘百詠》，已佚。

<sup>3</sup> [清]紀昀(等)：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1965年），頁1410。

<sup>4</sup> [清]紀昀(等)：《四庫全書總目》，頁1415。

<sup>5</sup> 李吉光：〈元代作家董嗣杲的朝代歸屬與作品輯錄〉，《文獻季刊》第1期（2006年1月）。

<sup>6</sup> 彭萬隆、尚瑞峰著：《西湖文學史·唐宋卷》（杭州：浙江大學出版社，2013年），頁276。





《四庫全書總目·西湖百詠》分別評價了《西湖百詠》的史料價值及詩歌特色，將《西湖百詠》看成是文史相融的綜合體。本文首先需要探討便是，觀察董嗣杲在留存集體記憶的書寫上，針對哪些方面有著特殊表達與關切？而這些他特別關切的集體記憶背後，又反映出他怎樣的思想情感？其次，基於詩歌有「緣情言志」的效用，若將劉芳瑜《地誌與記憶：南宋地方百詠組詩之研究》中述及的「記憶」看作是詩歌「欲要人知」的明面，那麼董嗣杲遊於西湖這樣的空間中，會不會存有個人隱晦的抒情表達？這些個人隱晦的抒情表達與其生平際遇有何關聯？本文擬藉由探求與闡釋這些問題，期能彰顯出董嗣杲《西湖百詠》在宋代百詠詩中的獨特性與價值。

## 二、董嗣杲生平及《西湖百詠》之創作

《絕妙好詞箋》卷六載有董嗣杲生平：「嗣杲，字明德，號靜傳，杭人。後入道，改名思學，字無益。有《百花詩集》、《西湖百詠》。」<sup>7</sup>後厲鶚《宋詩紀事》及陶樑《詞綜補遺》所載與《絕妙好詞箋》大致相似。《全宋詩》所錄生平資料較為詳盡：

董嗣杲，字明德，號靜傳，杭州（今屬浙江）人。理宗景定中權茶九江富池。度宗咸淳末知武康縣。宋亡，入山為道士，改名思學，字無益。著作除《西湖百詠》二卷外，已佚。清四庫館臣據《永樂大典》輯為《廬山集》五卷、《英溪集》一卷。<sup>8</sup>

由此，董嗣杲生平中有兩點值得關注，一、在宋朝為官並不顯赫，屬當世不遇的一類。二、宋亡，入山為道士。而他主要的傳世著作有《廬山集》、《英溪集》、《百花詩集》及《西湖百詠》。有關《廬山集》及《英溪集》創作時間之考述，見於《四庫全書總目·廬山集英溪集》：「《廬山集》乃其於宋理宗景定二三年間，權茶九江富池時所作。《英溪集》則為武康令時所作。中有甲戌大水詩。案：《史·五行志》有咸淳十年八月，安吉武康大水事。正與相合。時瀛國公已即位，距宋亡僅二年。而嗣杲亦遂於是年任滿代去。」（頁 1415）而《西湖百詠》創作時間，按董嗣杲〈自序〉所提為「咸淳壬申臘月」，但《四庫全書總目·西湖百詠》提到：「據《西湖志》嗣杲，宋季，入道孤山四聖觀。改名思學，字無益。此集當作於是時。」（頁 1415）較之〈自序〉，《四庫全書總目·西湖百詠》據《西湖志》的記載將《西湖百詠》創作時間拉長至入觀為道。雖二者說法有異，卻無礙視《西湖百詠》為宋末之際的著作。

南宋西湖作為臨安標誌地景，其所處的時代特殊性不可同日而語，正如〈自序〉提到：「南渡後貴臣邸第多在，亭館日辟，視前此復不侔，蓋富盛極矣。」<sup>9</sup>直敘杭州作為國都使得西湖的繁盛。除此〈自序〉亦云：「予長茲地，與山水為忘年交，凡足跡所到，

<sup>7</sup> [宋]周密編、[清]厲鶚箋：《絕妙好詞箋》（鄭州：中州古籍出版社，1990年），頁 103。

<sup>8</sup> [宋]董嗣杲撰：《西湖百詠》，《全宋詩》冊 68（北京：北京大學出版社，1998年），頁 42601。

<sup>9</sup> [宋]董嗣杲撰、[明]陳贊和韻：《西湖百詠》（揚州：廣陵書社，《中國風土志叢刊》，2003年），頁 15。



命為題賦以唐律幾二十餘年，僅逮百首。然皆日得意寓，敘實抒寫，非但如楊、郭二子，披圖按志、想像高唐而已。搜索奇勝，難遍以舉。此直據予所見，不以誇奇鬥勝為工也。薄宦於霑，公事簡，輒是正完，恐故老傳說誠偽不一，將有以蝦蟆方言指下馬陵者，或將笑之。予狀景物耳，不暇恤。歲月無情，陵谷易變，將使百千年後登覽降望於西湖上者，因詩有感焉。」<sup>10</sup>董嗣杲除了批判楊蟠、郭祥正依圖經作詩的不真，格外強調所敘景致皆親身遊歷外，還藉由「歲月無情，陵谷易變」這樣時間消逝，風物不在的興亡交替感，將時間脈絡由今往後的無限拉長，期盼百千年後登覽眺望西湖者，能夠因董詩而有所感悟。不管是董嗣杲力求題詠的真實性，或是預設讀者為百千年後遊於西湖者，都說明董嗣杲在創作之初並不單單將其看作搦筆吟詠的文學活動，更包含著一種史學精神的自覺，以真存史，立言千古。

### 三、留存集體記憶之書寫

#### (一) 著力於碑刻、匾額與地景的互動

##### 1、藉此抒興廢存亡之歎

董嗣杲在〈自序〉提到：「予狀景物耳，不暇恤。歲月無情，陵谷易變，將使百千年後登覽降望於西湖上者，因詩有感焉。」(頁 16) 其中「歲月無情，陵谷易變」便指出因作者懷有一種對興亡交替、物換星移的感歎，故亦是他為何要積極記錄親覽實景的創作動機。另，劉芳瑜論文中舉例〈水樂洞〉及〈靈隱天竺寺門〉、〈五丈觀音〉，分別歸類為一種是對園林物是人非的唏噓，另一為佛教相關地景的物換星移之慨歎。然而，劉文主要聚焦在以吟詠地景的內容加以分類，卻忽視了物是人非與物換星移之間，實則是一種相同的情感抒發。同時，細究三詩可知，碑刻、匾額更是用以抒發興廢存亡之慨歎的重要媒介。

##### 〈水樂洞〉

築園裏寺接山椒，如此經營豈一朝。兩洞倚雲空鎖鑰，亂泉激雨想簫韶。  
樹埋院落關門邃，石罨亭臺棧路遙。白髮聾僧扶舊額，金蓮又長玉淵苗。<sup>11</sup>

##### 〈靈隱天竺寺門〉

畫棟朱簷暴虎蹲，亂鐘穿翠掩朝昏。去來所得無多衲，覺悟何曾有二門。  
山鳥山花應自若，佛心佛法與誰論。風埃幾換行人鬢，博士元公扁却存。(頁 42714)

##### 〈五丈觀音〉

海國風濤擁萬尋，此身何翅直千金。涉波直現昂藏相，結屋還堅報施心。  
圓得諸方傳轉智，幸存一半有觀音。陰廊誰立苔碑在，只載三朝法駕臨。(頁 42700)

<sup>10</sup> [宋]董嗣杲撰、[明]陳贄和韻：《西湖百詠》，頁 15-16。

<sup>11</sup> [宋]董嗣杲撰：《西湖百詠》，《全宋詩》，頁 42708。



〈水樂洞〉中「白髮鬢僧扶舊額，金蓮又長玉淵苗。」前半句以「白髮鬢僧」與「舊額」物象的疊加，形成一種殘敗肅殺的氣氛。正好也呼應了頷聯「兩洞倚雲空鎖鑰，亂泉激雨想簫韶。」、頸聯「樹埋院落關門邃，石罨亭臺棧路遙。」所塑造園林遭遇廢棄之後，一幅荒蕪沒落的情形。而尾聯後半句「金蓮又長玉淵苗」中通過蓮苗生淵的新生景象，與前半句「白髮鬢僧扶舊額」的殘敗破舊之景，凸顯出前後強烈的對比。以此自然界恒久不變的蓮苗生長的佈新之舉，來反襯出人為景觀的短暫不堪及經不起時間的洗禮，深化對於興廢存亡的感慨。但在〈靈隱天竺寺門〉和〈五丈觀音〉二詩中，作者對於碑刻、匾額的情感表達又有所轉變，像是〈靈隱天竺寺門〉的「風埃幾換行人鬢，博士元公扁卻存」前半句以「幾換行人鬢」的「換」點出了隨著歲月的積累，人事不斷變化的不穩定性，但後半句「博士元公扁卻存」的「存」便有意將匾額看作是時光流逝中恒久不變的物象。故通過變與不變的對舉，進而有興亡懷古之思。〈五丈觀音〉中「陰廊誰立苔碑在，只載三朝法駕臨」一句中，劉芳瑜認為「五丈觀音在五代吳越時被打造，安放於千佛寺閣內，在建炎兵燬中僅存此像，後有三朝皇帝駕臨，當復盛況如舊，但至董嗣杲所逢宋末之世，亦僅剩蒼苔滿布的碑碣，其中自然人事的對比意味亦可得見」<sup>12</sup>，「苔碑」之「苔」準確而形象地刻畫出碑經歷風霜洗禮之下的滄桑與破舊，碑上所記敘的「三朝法駕臨」不僅展現它作為三朝皇帝駕臨盛況的見證者，同時更是反映現實物是人非舊景不存的標準。在此，「苔碑」似乎成為歷史興廢存亡的記錄者，操動著古今的記憶輪軸。故明朝陳贄和韻〈五丈觀音〉中寫到：「殘碑尚在荒山裡，鳳駕鸞旂不載臨。」（頁 126）和者陳贄亦延續原作以碑來寄託興亡之歎的情思，此處「殘碑」不但記錄了三朝之時的「鳳駕鸞旂」已逝成為往昔，也是如今「殘碑」存於荒山的沒落實現致使「鳳駕鸞旂不載臨」。

董嗣杲《西湖百詠》藉由碑刻、匾額來抒發興廢存亡之慨歎不止這三首，但抒情方式與上述詩例並無不同。有時將碑刻、匾額當作反映景致荒蕪蕭索的一個物象；又或將其看作是連接古今恒常不變的標誌，與變動的人事或自然對比。例如〈劉妃墓〉：「碑跡蝕埋荒土，樓棋塗丹落廢磚。」（頁 42713）由碑的殘破來映襯劉妃墓經歷年月風霜後，不存身前的華麗光鮮，僅存墓地的荒廢殘敗。〈烏窠〉：「銘誌土侵無幾字，塔亭雨壞有孤扉。」（頁 42698）同樣藉由銘誌被歲月侵襲字跡不存，來呼應塔亭毀壞的荒蕪破舊。又如〈玉泉〉：「南齊事蹟已銷沉，曾立苔碑記古今。」（頁 42699）作者直接點明碑刻具備記錄古今的歷史高度，此外通過南齊事蹟的銷沉與立碑記古今的對比，突出了慨歎歷史興亡的情緒。

## 2、有意以詩文並載，突出地景之文化意涵

張聰《行萬里路：宋代的旅遊與文化》一書的第七章提到：「自然和人文的重合在名勝的第二個特點中更加突出：……與更加注重自然景色的唐代先驅相比，宋代文人對出現在風景優美之地的人文性質的碑石更感興趣，南宋時尤其如此，那時許多與唐代、

<sup>12</sup> 劉芳瑜：《地誌與記憶：南宋地方百詠組詩之研究》（桃園：國立中央大學中國文學系碩士論文，2012年），頁 143。



北宋名人和歷史事件有關聯的景點最先被認定。」<sup>13</sup>由此可知，碑石作為一種人文景致的象徵，常常被宋代文人們所關注，藉此來凸顯出宋代士人在景點形塑上不再僅僅滿足於自然風光而有兼具人文的取向。另有，學者納唐·瓦絮代勒（Nathan Wachtel）指出：「記憶的保存與維繫，往往依賴它在空間的停泊處，因人類所有活動與所有發生的事件都在空間停泊處的形式時，指出像是紀念堂、碑、塔等人為的制物，都是空間和意義、精確來說是將空間與人類產生關聯的重要工具，空間便以這樣的方式定義了集體記憶的邊界、文化的意涵。」此處點出了碑既是賦予文化意涵的空間，同時有利於和人類產生關聯。

董嗣杲似乎也延續著宋人對碑石的興趣，在題詠地景的詩歌中常常會穿插記錄碑刻的詩聯，如「短碑數尺鐫何字，清泰三年鑿此池。」（頁 42688）、「幾字碑陰坡老筆，聲聲想得舊遊從。」（頁 42706）等。在詩歌描繪自然風光之際，平添幾筆對周遭遺跡的描述，看似自然與人文的重合，實屬合情合理。然則，參之詩前序文與詩歌的互觀，便知曉董嗣杲將碑刻、匾額帶入詩歌是有意為之。閱覽百首詩歌及詩前序文，凡是在詩注中提及碑刻、匾額者，詩歌中大都亦會出現描述碑刻、匾額的詩聯，以此表明作者有意以詩文並載的手段來記錄碑刻、匾額。這樣在百詠詩中可分為三個類型：一為記錄碑刻內容或刻工姓名、二為與皇帝有關的碑刻、匾額及三為著名文人題寫之碑刻、匾額。

〈湧金池〉詩前序載：「刻石其傍云：『清泰三年丙申之歲，建午之月，特開此池。』」（頁 42688）詩歌中「短碑數尺鐫何字，清泰三年鑿此池」一句便道出短碑記載的內容是有關鑿湧金池的年份。詩歌與詩前序文有關碑刻的內容是一致的。又如〈天竺觀音〉序載：「石晉天福中，僧道翊見山間光明，得奇四庫本作香木，命匠者孔仁謙刻觀音像」（頁 42705）詩歌首聯便道：「木異難儕眾木淹，刻成慈相孔仁謙。」稱頌刻工孔仁謙巧奪天工的精湛技藝才使異木之奇彰顯無遺，不致為眾木所掩埋。作者以詩文並提孔仁謙，替此巧匠留名。

〈九里松〉序：「唐開元間，刺史袁仁敬夾道種松，錢塘吳說書九里松三字揭之。紹興中，思陵幸天竺回，易以奎扁。終不稱聖意，旨令金填說書重揭之，至今尚存。」（頁 42699）詩歌尾聯：「人訝金填吳說筆，不知此筆遇高宗。」一句說明吳說金額則是宋高宗給予九里松此地的禮遇，故金額同樣代表著宋代皇帝的雅致。又如〈玉蓮堂〉序：「景定二四庫本作三年移建於此，扁一清，繼以堂外多種白蓮，復換揭玉蓮。舊賜扁。」（頁 42689）與〈德生堂〉序：「淳祐八年重建，御書德生堂、飛泳四庫本作泳飛亭二扁。」（頁 42691）二詩中各有「龍護先皇三字在，燕居舊尹一清非。」與「金搖巨扁雙龍護，翠掩高碑一字差。」一聯，二者皆以龍之意象來隱喻天子，通過龍護扁的表達來顯示出扁額為皇帝所賜的尊貴。

有關地景存有著名文人所題寫的碑刻、匾額，董嗣杲會以詩文並載的方式來突出此地曾有人名人之目的榮幸，藉此彰顯出地景蘊含濃厚文化意涵的一面。例如：

〈玉岑〉序：

<sup>13</sup> 張聰著、李文峰譯：《行萬里路：宋代的旅遊與文化》（杭州：浙江大學出版社，2015年），頁 216。



此山木潤，或傳山出玉，許采大書兩字刻石上。少遊夜過龍井濯足，於慧因澗，即此也。

詩：秦郎閑濯溪頭足，許老清揮石上毫。(頁 42707)

〈南屏山〉序：

舊多摩崖，剝落之餘，止存司馬溫公隸書家人卦及米元章書琴臺二字，未詳所列。

詩：雨淋米老琴臺字，火烈溫公易卦碑。(頁 42709)

〈表忠觀〉序：

熙寧中，趙清獻公奏請，以錢氏墳廟於此建觀，俾諸孫為道士，曰：自然者居之。歲度其徒，賜額表忠，詳載東坡所撰碑。

詩：帝俞清獻垂情疏，人讀文忠敘事碑。(頁 42714)

綜上所述，董嗣杲詩歌中針對碑刻或匾額的描述基本上是將詩前序的散文語言韻律化。這樣以詩序或詩句對碑刻、匾額的重複化描述，正表現其對碑刻、匾額的重視的態度，以此來杜絕流傳過程中詩歌或詩注的散佚導致碑刻、匾額文獻史料的缺少。明代陳贇所和〈南屏山〉有「無復元章存舊刻，孰云溫國有遺碑」(頁 106)可知在明代不管是米芾之字還是司馬光題碑皆已不存，陳贇還是經由原作知曉題字與題碑的存在，那麼董嗣杲以詩文並載碑刻、匾額在歷史發展中有其必要性的存在。又據上述詩例，不論是吳說金額表明是宋高宗給予九里松此地的禮遇，既有其尊貴之處，又同樣代表著宋代皇帝的文人雅致，具備一種文化意涵。又如表忠觀中留有當世文壇大家蘇軾的碑刻，愈加使此地景有人文化的氣息。誠如〈孤山〉中道：「林家梅塚陳家柏，萬古流芳鎮此山。」如同現今旅遊景點的行銷模式，藉由文人遺跡為賣座焦點，以此招攬遊人。董嗣杲深知自然景觀藉由名士墓塚或者舊朝古物的人文象徵來流芳後世的一套約定俗成化的歷史回憶。

## (二) 關注著名文人對地景之影響

《行萬里路：宋代的旅遊與文化》第八章中就專門以蘇軾對黃州影響作為個案進行了深入的探討，主要肯定了蘇軾旅居過黃州之後，改變了該地的形象與認同，使得黃州突顯在中國的文化版圖上，成為南宋精英旅行者旅行的首選之地。通過蘇軾對黃州一地的具體影響，可知宋代的旅行活動已經不單單追求自然風光，更注重在觀看歷史名人的遺跡同時，參與到這樣一種地方共同文化記憶的建構中。董嗣杲〈自序〉提到：「坡仙守郡時，遊歷幾遍，遺跡尚可考」，便著眼在蘇軾對西湖的影響力。董嗣杲在《西湖百詠》中最直接表現著名文人對地景影響，便是從述及地景歷史淵源時，此地景命名與文人佚事傳聞密不可分。其次，《西湖百詠》較為獨特地表達文人與地景之間的聯繫，則是董嗣杲會化用前賢詩歌作為自身遊覽地景之體會。

宋計有功《唐詩紀事》卷廿一載：「世傳太白云：『眼前有景道不得，崔顥題詩在上頭。』遂作〈鳳凰台〉詩以較勝負。恐不然。」<sup>14</sup>雖然計氏認定這則傳說的資料並不可靠，但就「眼前有景道不得，崔顥題詩在上頭。」卻多少能夠反映出著名文人的詩句對

<sup>14</sup> [宋]計有功撰：《唐詩紀事》(上海：商務印書館，1937年)，頁255。



遊覽者的遊覽活動造成一些影響，像是此則趣聞中連素有詩仙之稱的李白，即使身處黃鶴樓的景致中，也因前賢崔顥極佳的詩歌題詠而不敢與之爭勝。此外，《行萬里路：宋代的旅遊與文化》一書中，將宋代人旅行者的探訪視作是「文化朝聖之旅」，認為他們善於將以前訪客給地方和遺跡帶來的魅力，加以發揮，成為後來旅行者的地理知識和文化記憶。那麼董嗣杲在《西湖百詠》中通過化用其他文人對地景題詠的詩句轉為自身遊覽地景的體會，可謂反映出宋代旅行者行旅實踐的一個面向。董嗣杲在《西湖百詠》中針對化用文人詩歌來體會地景遊覽的書寫，且有一定的寫作規範。即在詩序中記載將要化用詩歌的原作文人及詩句，便是出於完備記錄的史家修為，而詩歌中對前人詩歌的化用則基於遊覽地景之時的切身體會。

例如〈南屏山〉序：「東坡《訪僧臻》詩云：『我識南屏金鯽魚，重來撫欄散齋餘。』」（頁 42709）茲錄蘇軾原作〈去杭州十五年，復遊西湖，用歐陽察判韻〉如下：

我識南屏金鯽魚，重來拊檻散齋餘。還從舊社得心印，似省前生覓手書。  
詩合平湖久蕪沒，人經豐歲尚凋疏。誰憐寂寞高常侍，老去狂歌憶孟諸。<sup>15</sup>

《冷齋夜話》卷二對首聯有評論，認為：「東坡錢塘詩曰：『我識南屏金鯽魚』二句皆似童稚語，然皆記一時之事。……西湖南屏山興教寺池，有鯽十餘尾，金色。道人齋餘，爭倚檻投餅餌為戲。東坡習西湖久，故寓於詩詞耳。」<sup>16</sup>所以釋惠洪將這兩句詩理解成蘇軾僅是將習已為成的西湖事蹟，融於詩詞之中。而蘇軾這樣記錄一時之事的表達，頗有像兒童表達的話語，帶有童趣。蘇軾以這種表達，來沖淡題詩他已離去十五年的現實沉重感，由此可知蘇軾那種豁達的胸襟。

董嗣杲詩歌中，則化用為「回首金魚誰撫欄，銷魂白骨自汗池。」一反蘇軾原句中藉以童趣的語言表達來淡化時間流逝的沉重感，更聚焦在歲月流逝之中。董嗣杲刻意去表現景致仍在，故人已逝的遊覽體會，且與尾聯的前半句「春風不管遊人老」形成鮮明對比。這樣的詩歌表現恰巧也呼應了序文中「今寺非昔比，山則蒼翠自若。」的地景遊覽經驗。

又如，〈斷橋〉序：「唐張祜《孤山》詩云：『斷橋荒蘚合，空院落花深。』」（頁 42692），現就張祜〈題杭州孤山寺〉原作及董嗣杲〈斷橋〉如下：

樓臺聳碧岑，一徑入湖心。不雨山常潤，無雲水自陰。  
斷橋荒蘚合，空院落花深。猶憶西窗月，鐘聲出北林。<sup>17</sup>

繡轂青驄驟晚風，柳絲翠裊石闌紅。彩篙刺水停飛鷗，華表侵雲截臥虹。  
杖屨誰歸瀛嶼去，笙歌自補玉壺空。重招張祜商新詠，不與當時蘚合同。

如同侯迺慧〈從山林天籟、遊湖娛樂到悲歌懷古—西湖題詠詩在唐宋元時期發展的三個階段〉一文中，「總括中晚唐時期西湖題詠所出現的聲音形象仍然以大自然的天籟為常

<sup>15</sup> [宋]蘇軾撰、[清]馮應榴輯注：《蘇軾詩集合注》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁 1555。

<sup>16</sup> [宋]釋惠洪撰：《冷齋夜話》（北京：中華書局，1988年），頁 20。

<sup>17</sup> [唐]張祜：〈題杭州孤山寺〉，《張祜詩集》（南昌：江西人民出版社，1983年），頁 49。



態，使西湖充滿了荒寂幽靜的情景。而在晨昏固定傳送的寺院鐘磬則增添了湖山空靈深遠的境質。」<sup>18</sup>張祜在〈題杭州孤山寺〉一詩中主要去描繪孤山寺周遭的自然景物與一種寂靜幽深的情景，像是「斷橋荒蘚合，空院落花深」便以荒蘚、落花等物象來營造出孤山寺一種荒寂幽靜的氛圍。但在董嗣杲的詩中，卻反用張祜詩句的意思，通過頸聯「杖屨誰歸瀛嶼去，笙歌自補玉壺空」的渲染可知，南宋時期的斷橋早已是一片繁榮的景象，遊人笙歌不斷。至尾聯「重招張祜商新詠，不與當時蘚合同」一句，董嗣杲設想張祜面對此景再詠一詩，絕對不會用荒蘚來吟詠一種寂靜幽深的景象，化用張詩中蘚合之表達來反襯與此時繁華熱鬧的斷橋遊覽體會格格不入。

綜上所述，董嗣杲將著名文人的詩句融入到自身的遊覽經驗中，這亦是一種記憶的再創造。就如，宇文所安在《追憶：中國古典文學中的往事再現》書中論到：「通過回憶我們自己也成了回憶的物件，成了值得為後人記起的對象。」<sup>19</sup>而至，明朝張岱《西湖夢尋》一書，他往往在介紹西湖地景的同時，兼錄一些文人對此地景的詩歌作品。由此可知，文人詩歌造成後世遊覽地景的集體記憶有著舉足輕重的作用。

總體而言，董嗣杲對碑刻、匾額或著名文人與地景之間的興趣，反映出他很注重人與地之間的聯繫。

#### 四、個人生命追尋之體現

有關百詠詩的研究，常會將其存史的概念放大，因而僅聚焦在百詠詩所要保留的群體記憶為何，從而忽略詩人在詩歌中自我書寫。既然董嗣杲在留存集體記憶書寫上的特殊關照，反映出他愈加重視人與地之間的聯繫。那麼他身處西湖的空間之中，一定會流露出個人的情思。所以，董嗣杲在《西湖百詠》中除基於歷史關照之下，積極吟詠與保留當世之士有關西湖的集體記憶，能讓「將使百千年後登覽降望於西湖上者，因詩有感焉。」之寄望。同時，他遊於西湖之中，在關切集體記憶之時，又會藉由詩歌緣情言志的效用，隱晦而含蓄地抒發個人怎樣的情思值得探求。

##### （一）隱逸情懷之興發

劉芳瑜在論述董嗣杲的仕宦與生平時，提到：「每每於外，方體察鄉官與西湖勝景為其安身歸屬之所在，隱逸思想漸於世務的淘洗中益發清晰，因而追步漁樵之徒，常是其晚年所想。」<sup>20</sup>此處點出董嗣杲擁有隱逸情懷並認為在晚年時最為強烈。實則，董嗣杲的隱逸情懷不必特定標榜是其晚年的情感思想，在《西湖百詠》中亦可流露出他個人對隱逸於山林的傾向，主要分明與晦的兩個面向來抒發他對隱逸情懷的生命追尋，一

<sup>18</sup> 侯迺慧：〈從山林天籟、遊湖娛樂到悲歌懷古—西湖題詠詩在唐宋元時期發展的三個階段〉，《國立中央大學文學院人文學報》第14卷（1996年），頁37。

<sup>19</sup> 宇文所安著、鄭學勳譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年），頁26。

<sup>20</sup> 劉芳瑜：《地誌與記憶：南宋地方百詠組詩之研究》，頁126-127。



則在《西湖百詠》中直接傳達其對前賢隱者的仰慕外，二則因個人身處山林美景的空間中，進而引發隱逸之思。

### 1、仰慕前賢隱者—許由、林逋

董嗣杲《西湖百詠》中對於前賢隱者的崇敬與仰慕主要集中在許由、林逋二人，其中針對宋代隱士代表的林逋較之許由著墨更多。

有關許由的記載，分別在〈飛來峰〉詩歌與〈冷泉亭〉詩前序文中。〈冷泉亭〉序載：「在飛來峰下。唐右司元稹建，刺史白居易撰記。按古誌：靈隱澗，古許由嘗飲於此。盧同父詩云：問山何以名靈隱，山曰當年隱許由。」（頁 42703）董嗣杲雖未在序文中指明古誌為何者，但據北宋樂史《太平寰宇記》卷九十三：「靈隱山在縣西十五里。許由、葛洪皆隱此山，人去忘歸，本號稽留山。今立寺焉。」<sup>21</sup>基本上董嗣杲提及「靈隱澗，古許由嘗飲於此」說法，主要與《太平寰宇記》記錄一致。然而《史記·伯夷列傳》錄：「而說者曰：『堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。』……太史公曰：『余登箕山，其上蓋有許由塚云。』」<sup>22</sup>與《太平寰宇記》的說法有所出入。因此，不管是《西湖遊覽志》亦或是清人孫治在文集中專做一篇〈靈隱以許由得名辨〉來闡釋許由與靈隱命名之間的關係。董嗣杲在〈飛來峰〉序文中針對靈隱山的得名有此論述：「在靈隱寺前。晉咸和元年，西天竺僧慧理登茲山，嘆曰：『此是中天竺國靈鷲山之小嶺，不知何年飛來。因止錫，建寺山之靈隱，兆於陶唐時飛來之說，傳於咸和年間。』（頁 42702）董嗣杲認為靈隱的得名其實與僧人慧理有關，而與許由根本無關。但，董嗣杲在〈飛來峰〉詩歌中詠「今日公知遺跡勝，隱名卻自許由傳。」一聯，亦或於〈冷泉亭〉序文中引用盧同父<sup>23</sup>「問山何以名靈隱，山曰當年隱許由。」的詩句。雖然與地景命名的歷史真相所有背離，董嗣杲卻要彰顯出隱者所居之處，後世之人會以命名等方式表達崇敬之情，進而間接傳達出自身對許由的仰慕之思。

林逋為有宋一代文人雅士所追慕的隱士，《宋史》便將其歸為隱者之流。《宋史·隱逸》卷四百五十七：「嘗自為墓於其廬側。臨終為詩，有：『茂陵他日求遺稿，猶喜曾無《封禪書》』之句。既卒，州為上聞，仁宗嗟悼，賜謚和靖先生，賻粟帛。」<sup>24</sup>以林逋死後仁宗「嗟悼」之舉與賜謚號等，來展現宋代皇帝對林逋隱士的愛戴。歷來多有文人雅士稱頌西湖孤山隱士風範，如清人徐鉉《詞苑叢談》：「林處士妻梅子鶴，可稱千古高風矣。」<sup>25</sup>亦肯定林逋之風骨。林逋既是宋代最為突出的隱士，又隱居在西湖孤山，董嗣杲自然格外重視。董嗣杲在〈孤山〉與〈和靖先生墓〉序文各自記敘：「孤山路西建炎

<sup>21</sup> [宋]樂史撰：《太平寰宇記》，見清高宗敕編，《景印文淵閣四庫全書》冊 470（臺北：臺灣商務印書館，1984 年 7 月，初版），頁 40。

<sup>22</sup> [漢]司馬遷撰、[宋]裴駰集解、[唐]司馬貞索隱、[唐]張守節正義：《史記》（北京：中華書局，2013 年），頁 2121。

<sup>23</sup> [明]陳道、黃仲昭纂修：《八閩通誌》卷十四載：「賢坊舊名進賢。宋淳化間，郡守盧同父改今名，並書扁。」（臺南：莊嚴文化《四庫全書存目叢書》影印明弘治刻本，1996 年），頁 15。

<sup>24</sup> [元]脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977 年），頁 13432。

<sup>25</sup> [清]徐鉉撰、王百里校箋：《詞苑叢談校箋》（北京：人民文學出版社，1988 年），頁 166。





前多有民屋，間以四菴院。山背皆花圃及塚隧。山之東為林和靖隱廬，就葬其下。紹興中，建延祥觀，奉四聖香火，獨留和靖一墓，民屋庵院悉徙山北。」(頁 42696)、「紹興中建御園，有詔勿遷此墓。」(頁 42696)作者由宋代皇帝在此建造道觀及御園大興土木，竟格外回避與保留林逋墓的行徑，來展示就連宋代皇帝對林逋亦無比尊敬。如果董嗣杲以宋代皇帝對林逋隱者的敬畏來等同他個人懷有的敬仰之情，在情感抒發上有迂回婉轉之失的話，那麼其在詩歌中傳遞仰慕之情便一覽無遺。像是〈寒泉〉尾聯：「銀床響絕無人汲，墓在孤山木自榮。」(頁 42694)董嗣杲使用擬人化的藝術手法道出，因林逋墓位在孤山，孤山上的樹木借著隱者盛名流芳後世的光環，進而倍感榮耀。又如〈孤山〉尾聯：「林家梅塚陳家柏，萬古流芳鎮此山。」(頁 42696)作者肯定了孤山地景上林逋墓所蘊含的人文象徵，早已取代孤山以西湖獨特地理位置所營造的自然美感，成為其流芳千古的重要因素。

## 2、以描繪地景風光，抒發隱逸之思

法國侯思孟在《山水在中國思想史上的作用》中提到：「在古代世界的兩端，人都在尋求真理，但方式截然不同：在中國，人走向大自然的懷抱，在歐洲，人卻背離大自然，轉向自己的內心世界。」<sup>26</sup>中國文人騷客同山水之間有著不解之緣，常將美好的山水視作精神家園，投入山水懷抱，忘情其間。另外，章尚鄭在〈山水審美的生命精神〉論述中國文人在審視山水的焦點並不在山水，而是藉由自然美景凝聚的自然之道，轉而去探求人生的真諦。劉芳瑜論及董嗣杲《廬山集》、《英溪集》二集之內容時，認為大致可看成是敘寫當地風光實景進而抒發歸思隱逸之情為歌詠的重要主題。由此可知，隱逸之思對於董嗣杲的生命真諦佔有一席之地，而這種的生命追尋不止局限在《廬山集》、《英溪集》二集，《西湖百詠》中也有體現。故，隱逸之情懷已是董嗣杲個人生命精神追求的核心，更一路貫徹在他的所有創作中。有關《西湖百詠》中通過描繪地景風光，抒發隱逸之思的詩例如下：

### 〈古柳林〉

幾眠幾醒幾清明，萬態風流學老成。古翠碧連雲洞杳，夕陽西捲射場平。  
絮團破徑應迷蝶，枝壓荒牆不露鶯。松菊曠栽堪卜隱，苦無十畝秫田耕。(頁 42689-42690)

### 〈巾子山〉

岌嶮山形醜莫收，傍湖獨整傲春秋。幾株烏柏無根在，一幅華陽有樣留。  
寒日霜乾還掠額，曉天嵐重且遮頭。東籬漉酒人知得，醒立風前不可求。(頁 42693)

### 〈雪江講堂〉

索居占得藕花風，幾字頭銜迥不同。烏帽染紗裁一幅，錦囊分卷集羣公。  
湖光長日侵泉四庫本作比座，竹籜多時積鶴籠。繫柳吟驢何處去，想應乘雪釣江空。  
(頁 42711)

<sup>26</sup> 臧維熙主編：《中國山水的藝術精神》(上海：學林出版社，1994年)，頁 261。



### 〈包家山〉

綺霞蒸日透林梢，一族南山尚姓包。冷水峪邊苔色老，沖雲樓下樹陰高。  
園隣古道傳耕耨，臺倚青城想拜郊。欲趁桃花尋隱去，關門無鑰不須敲。（頁  
42713-42714）

〈古柳林〉一詩中，董嗣杲頸聯以「絮團破徑應迷蝶，枝壓荒牆不露鶯。」來描繪出柳林繁茂的柳絮可使蝴蝶在此迷失，濃密的柳枝壓過荒牆形成一片深林使得啼鶯隱蔽其中，這句主要是表達古柳林在自然界中欣欣向榮的生長情形。但尾聯卻話鋒一轉，寫到「松菊賸栽堪卜隱，苦無十畝秫田耕。」面對著這樣一片繁盛的柳林之景，作者身處其中，竟然引發一股隱逸之情。如果能夠在柳林中多栽種一些松菊，置身於這樣高潔植物的簇擁之中足以隱居在此。後半句「苦無十畝秫田耕」是董嗣杲幽默的自嘲，即使自身有柳林環繞的隱居寶地，卻無如陶淵明般有秫田可耕以求自足。陳贇和韻詩作，延續董嗣杲隱逸之思，尾聯「老夫亦有陶公興，來此閒吟為息耕。」（頁 30）一句清楚直接地道明在此隱居的意願。又如〈包家山〉一詩，詩前三聯主要是描繪包家山周邊的景物風貌，像是冷水峪邊的青苔色澤，或是沖雲樓周遭的樹木長得高大。依〈包家山〉序文有載：「在慈雲嶺南冷水峪。多桃花，名桃花關。」自陶淵明寫作《桃花源記》之始，後世懷抱隱逸之情懷的雅士皆以尋覓桃花源為志業。董嗣杲因胸懷隱逸之思而格外關注到包家山因多桃花喻為桃花關，故在詩歌結尾道出「欲趁桃花尋隱去，關門無鑰不須敲」一句，欲在此地尋覓自己的桃花源而隱遁。再如〈巾子山〉一詩，詩歌前兩聯意在敘寫巾子山具備高聳奇偉的形貌，處於傍湖獨立的地理位置，藉此來展現巾子山不可一世的傲人氣魄。其次，在描寫巾子山上的景物上，便承襲了林逋吟詠巾子山之時提到的烏桕樹。最後，董嗣杲則是運用陶弘景隱居華陽的典故，稱頌這樣一幅非比尋常的景致，簡直就是陶弘景隱居華陽的再現。如同陳贇和韻，直白道明「華陽欲制因無樣，觀此何須別去求。」（頁 44）正因為董嗣杲身懷隱者志趣，在面對自然界不拘一格的世外之境時，才會不自覺地將自身隱逸之思投射到歷史隱士居所的地景再現上。這樣一種對自然界的審美傾向，亦流露著董嗣杲對隱逸之事所保持的熱忱。

### （二）流露尋仙之意趣

董嗣杲除不時在《西湖百詠》中，含蓄地抒發自身內在存有一股隱逸之思外，尋仙的主題亦在《西湖百詠》中佔有重要的部分。董嗣杲尋仙意趣在《西湖百詠》中的具體流露，則主要體現在他逐一詳細地記錄了西湖境內有關葛洪仙翁的遺跡。如此可知，董嗣杲在尋仙上有明確的追尋對象，便是葛洪。在《西湖百詠》中，作者提及葛洪的地景，主要為葛嶺、葛公雙井、龍泓洞、煉丹井、龍井及初陽臺。董嗣杲在描述葛仙翁遺跡時，一則突出仙人丹藥的神奇效用，澤被後人。例如〈葛公雙井〉序提到：「在壽星寺南，相傳葛仙翁煉丹於此。井作雙口，有石函沉浸井底，居人飲此，病莫能染。四庫本作不愈。」（頁 42694）、〈葛公雙井〉序：「葛仙翁有丹在井，井水可以療病。」（頁 42704）作者刻意突出葛仙翁殘留丹藥的井水，對後世之人有治病效用。正合葛洪在《抱朴子·內篇》諸多篇章中一再強調，鍊丹、導引等實踐方法對仙道之獲致亦不可少。通過飲食



丹藥之井水用以治病的記載來去連接葛仙翁養生思想的內在一致性，藉此來體現自身尋仙的濃厚意趣。

除此，董嗣杲在記錄與葛仙翁息息相關的葛嶺時，在詩中有「石骨誰人鑄佛像，嶺頭何處覓仙翁。」（頁 42693）一句，此詩聯恰巧印證了序文所提「今兩岸多園館，間有僧廬。」的現實狀況。作者面對現今夾雜僧佛的葛嶺，於是急迫地想要在其中尋覓到一絲葛仙翁當年煉丹的蹤跡。董嗣杲之前，宋代致力題詠西湖百詠組詩的郭祥正同樣留有〈葛塢〉一首，寫到：「二葛繼成仙，猶存鍊丹處。有時化鶴來，徘徊不知去。」<sup>27</sup>郭在面對仙翁成仙已逝而僅存煉丹處，突發奇想地認為在此徘徊不定的鶴便是葛仙翁的化身，這股執意欲在仙人遺跡處追尋仙人蹤跡的情感表達與董嗣杲是相同的。又如〈龍泓洞〉序引述《輿地誌》道：「有洞徹於江，下通蕭山，採石乳者入洞，聞波浪聲。」（頁 42703）《輿地誌》主要是關注到龍泓洞貫江通山的特殊地理形態，並且以入洞採石乳者聽到波浪聲來印證。然，董嗣杲詩末吟到：「有耳不須聞浪湧，只消采乳亦通仙。」他所聚焦的則是「赤烏二年，葛翁於此得道。」不是如《輿地誌》描繪龍泓洞的特殊地理形態。因此，董嗣杲清楚地道出在洞中采乳亦通仙，僅是此洞為葛仙翁得道之處，故洞中之物皆有靈性，可資凡人學仙。由上述兩則詩例能夠得知，董嗣杲持有積極尋仙的意趣。

最後，值得關注的便是，董嗣杲在〈西林橋〉中寫到：「闌曲祇供遊子憑，林間今有隱人無。隔牆莫是神仙宅，紅白梅花五百株。」（頁 42698）此二詩聯進一步加深隱逸與仙人之間的關係，甚至將其等同起來。而《廬山集》卷五中錄有〈廬山道中〉一詩，其中「偶呼鄰稚攜竹杖，試入仙窟尋桃源。」<sup>28</sup>就是相似的表述。董嗣杲不斷有意將隱逸與尋仙連接，其實是隱約地向世人宣示隱逸與尋仙均是其生命精神追求中的兩大重要命題，二者缺一不可，彼此相融才建構出董嗣杲豐富的精神活力。依《四庫全書總目》所載：「據《西湖志》，嗣杲宋季入道孤山西聖觀，改名思學，字無益。此集當作於是時。」（頁 1415）董嗣杲在宋亡之際選擇隱逸於孤山西聖觀。而方勇《南宋遺民詩人群體研究》在對遺民群體分類時，以其入元隱於孤山西聖觀的事蹟，認為董嗣杲屬於高蹈肥遁型。通過考察《西湖百詠》的詩文，明顯可將隱逸與尋仙視為嗣杲在身處西湖地景空間之時，個人體驗的情感抒發。那麼董嗣杲宋末隱逸入道的行徑，不能只當成是遺民無奈之舉，更是吻合他個人生命適性的最佳方案。

## 五、結語

宋代因史學興盛的背景，促使宋代百詠詩的體制及規模較之前代得以全面發展。正因這樣的發展歷程使得學界在百詠詩的研究上往往籠統而不夠精確，要麼忽略個人百詠詩的獨特性而就整個百詠詩的脈絡中作總體的評價，要麼就僅僅去關注個人百詠詩的史

<sup>27</sup> [宋] 郭祥正撰：《青山集》（北京：線裝書局《宋集珍本叢刊》影印宋刻本，2004年），頁 756。

<sup>28</sup> [宋] 董嗣杲撰：《廬山集》，見清高宗敕編，《景印文淵閣四庫全書》冊 1189（臺北：臺灣商務印書館，1985年9月，初編），頁 219。



學價值。雖，宋仁正《宋代的西湖與杭州》第五章中敘述：「目前已知的宋代『百詠』詩集傳世者有五，……然而，比較《西湖百詠》與這些詩集，便可以發現這些作品所題詠的地點均為一行政區內的各景點，而非如《西湖百詠》般，為一風景區內的景點。事實上，《西湖百詠》乃是目前所知整個宋代詩詞壇中唯一一部以一風景區內各處景點分列為題而成的詩集」<sup>29</sup>似乎就宋代百詠詩的整體比較中點明《西湖百詠》的獨特性，但僅從吟詠範圍為風景區的景點來區別行政區的景點還是不夠的。此外，縱觀學界對《西湖百詠》較為全面研究的劉芳瑜，仍聚焦在《西湖百詠》的史學價值的探索。筆者基於《四庫全書總目·西湖百詠》之評價及《西湖百詠》依舊是詩歌創作的考量，故更傾向將其看作是文史相融的混合體，以此全面而精準地展現出董嗣杲《西湖百詠》之獨特性。

劉芳瑜在《西湖百詠》所表現史學價值的研究上，便對其歌詠地景予以分類，並總結出在《西湖百詠》中人文地景較之自然地景為多，似乎反映出南宋西湖景區文人景觀極盛的面貌。然而，筆者特別著眼於董嗣杲在《西湖百詠》中留存集體記憶的書寫中，對於地景與碑刻、匾額的互動以及著名文人對地景的影響兩方面有著獨特的關切。例如，董嗣杲在記錄地景與碑刻、匾額的互動上，除藉此抒興廢存亡之歎外，他更有意以詩歌與序文的並載，進而間接表現他對碑刻、匾額史料的重視。而這份重視是建立在藉由皇帝與文人的碑刻、匾額，進而凸顯出地景本身所蘊含的文化意涵。此外，文人對地景的影響上，董嗣杲直接記載地景命名與文人軼事傳聞息息相關外，他亦將文人詩歌化用到自身的遊覽體會中，通過發掘以前訪客對地景帶來的魅力，加之發揮，成為後來旅行者的文化記憶。不管對碑刻、匾額或著名文人在留存集體記憶上的特殊書寫，皆契合劉芳瑜在考察《西湖百詠》史學價值上趨向關注文人景觀的總結。值得一提，董嗣杲對碑刻、匾額或著名文人與地景之間的興趣，反映出他很注重人與地之間的聯繫。

透過探求董嗣杲《西湖百詠》在留存集體記憶書寫上的特殊表達與關切，可反映出他很注重人與地之間的聯繫。那麼他自身暢遊於西湖這樣的空間中，同時基於詩歌有緣情言志的效用，他一定存有個人隱晦的抒情表達。這樣對詩人在詩歌中的自我書寫的探索，可愈加彰顯出個人百詠詩的獨特性，卻往往為學界研究所忽略。由《西湖百詠》詩文的考察可知，筆者發覺明顯可將隱逸與尋仙視為董嗣杲在身處西湖地景空間之時，個人體驗的情感抒發。隱逸的部分，董嗣杲除直接由與隱者林逋、許由有關的西湖地景，以此來傳遞個人對隱者的仰慕外，亦有將自身的隱逸之思寄託在描述地景風光之中。而他尋仙意趣的表現，主要表現在他逐一詳細地記錄了西湖境內有關葛洪仙翁的遺跡，更在詩歌中有意將隱逸與尋仙連接。實則是隱約地向世人宣示隱逸與尋仙均是董嗣杲生命精神追求中的兩大重要命題。進而可知，董嗣杲宋末隱逸入道的行徑是有跡可尋，不能消極地視為是遺民的無奈之舉，更是吻合他個人生命適性的最佳方案。

<sup>29</sup> 宋仁正：《宋代的西湖與杭州》（臺北：國立政治大學歷史研究所碩士論文，2004年），頁92。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷撰、〔宋〕裴駰集解、〔唐〕司馬貞索隱、〔唐〕張守節正義：《史記》，北京：中華書局，2013年。
- 〔唐〕張祜撰、嚴壽澄校編：《張祜詩集》，南昌：江西人民出版社，1983年。
- 〔宋〕周密編、〔清〕厲鶚箋：《絕妙好詞箋》，鄭州：中州古籍出版社，1990年。
- 〔宋〕計有功撰：《唐詩紀事》，上海：商務印書館，1937年。
- 〔宋〕郭祥正撰：《青山集》，北京：線裝書局《宋集珍本叢刊》影印宋刻本，2004年。
- 〔宋〕董嗣杲撰、〔明〕陳贇和韻：《西湖百詠》，揚州：廣陵書社，《中國風土志叢刊》，2003年。
- 〔宋〕董嗣杲撰：《廬山集》，《景印文淵閣四庫全書》本，清高宗敕編，臺北：臺灣商務印書館，1985年。
- 〔宋〕樂史撰：《太平寰宇記》，《景印文淵閣四庫全書》本，清高宗敕編，臺北：臺灣商務印書館，1984年。
- 〔宋〕蘇軾撰、〔清〕馮應榴輯注：《蘇軾詩集合注》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 〔宋〕釋惠洪撰：《冷齋夜話》，北京：中華書局，1988年。
- 〔元〕脫脫(等)撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年。
- 〔明〕陳道、黃仲昭纂修：《八閩通志》，臺南：莊嚴文化《四庫全書存目叢書》影印明弘治刻本，1996年。
- 〔清〕紀昀(等)撰：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965年。
- 〔清〕徐鉉撰、王百里校箋：《詞苑叢談校箋》，北京：人民文學出版社，1988年。

### 二、近人論著

#### (一) 專書

- 方 勇：《南宋遺民詩人群體研究》，北京：人民出版社，2000年。
- 宇文所安著、鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006年。
- 周曉琳、劉平玉著：《空間與審美：文化地理視野中的中國古代文學》，北京：人民出版社，2009年。
- 張聰著、李文峰譯：《行萬里路：宋代的旅遊與文化》，杭州：浙江大學出版社，2015年。
- 傅璇琮(等)：《全宋詩》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 彭萬隆、肖端峰著：《西湖文學史·唐宋卷》，杭州：浙江大學出版社，2013年。



臧維熙：《中國山水的藝術精神》，上海：學林出版社，1994年。

## （二）學位論文

宋仁正：《宋代的西湖與杭州》，臺北：政治大學歷史研究所碩士論文，2004年。

劉芳瑜：《地誌與記憶：南宋地方百詠組詩之研究》，桃園：中央大學中國文學系碩士論文，2012年。

魏倩：《宋代風土百詠詩研究》，石家莊：河北師範大學中國古代文學碩士論文，2012年。

## （三）期刊論文

李吉光：〈元代作家董嗣杲的朝代歸屬與作品輯錄〉，《文獻季刊》第1期（2006年1月）。

侯迺慧：〈從山林天籟、遊湖娛樂到悲歌懷古—西湖題詠詩在唐宋元時期發展的三個階段〉，《國立中央大學文學院人文學報》第14卷（1996年）。



Literature and history Sonata:  
Discuss how Dong Sigao depict collective memory  
and self-expression in  
“One Hundred Poems of Xihu”

**Chen, Si-yu**

Abstract

The prosperity of historiography in Song Dynasty, to promote one hundred poems of localities not only in the number and system more mature. Dong Sigao's "One Hundred Poems of Xihu" was one of the few poems that were written by local poets. it was the only poem written in Southern Song Dynasty. So it is quite unique. In addition, a negative view of " Si Ku Quan Shu Zong Mu " from other one hundred poems of localities, giving a positive evaluation. So, "One Hundred Poems of Xihu" as one of the higher value poems in the Song Dynasty, is worth paying attention to. This article will attempt to reveal the value of " One Hundred Poems of Xihu " from two aspects of collective memory and self-expression. In collective memory, Dong paid close attention to the interaction of scenes, cravings and horizontal inscribed boards. He also laid great emphasis on how people influence landscapes. In self-expression, when he appreciated the beauty of west lake, he wanted to hide from the outside world and find the journey to fairland, which is exactly what he did at the end of the Song Dynasty.

**Keywords:** *Dong Sigao, One Hundred Poems of Xihu, collective memory, self-expression*



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》第四十三期



# 以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合 ——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」 觀點之疑義

涂 乃 護\*

提 要

之於《西湖二集》，已有不少學者對其內容來源進行爬梳。而當筆者讀到蘇興〈所謂《西湖一集》的問題〉一文中所提出的《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》之看法，私以為尚有討論的空間，故欲借重各家之研究成果，與筆者的比對做一統整，將《二集》與《志餘》於內容上的重合處一一指出，以求略述此論點的疑義之處。

關鍵詞：《西湖一集》、《西湖二集》、《西湖遊覽志餘》、蘇興〈所謂《西湖一集》的問題〉

---

\* 國立成功大學中國文學系碩士生



## 一、前言

無論是《西湖遊覽志餘》<sup>1</sup>（下簡稱《志餘》）或《西湖二集》<sup>2</sup>（下簡稱《二集》），於筆者之前，皆有不少學者已對上述二書做過嚴謹的探討，戴不凡、胡士瑩、趙景深等學者更針對《二集》的內容來源進行爬梳。而當筆者讀到蘇興〈所謂《西湖一集》的問題〉一文中所提出的——《志餘》或為《西湖一集》（下簡稱《一集》）之觀點，私以為尚有討論的空間，故先簡介此二書之作者版本，並闡明近代學者之於《一集》的論述；再借重各家之研究成果，與筆者的比對做一統整，將《二集》與《志餘》於內容上的重合處一一指出，以求略述此論點的疑義之處，或可為此問題盡一份心力。

## 二、《志餘》與《二集》之作者版本

### （一）《志餘》

《志餘》為明人田汝成（1501-?）<sup>3</sup>繼《西湖遊覽志》（下簡稱《志》）之後所作。《明史》有言：「田汝成，字叔禾，錢塘人。嘉靖五年（1526）進士。授南京刑部主事，尋召改禮部」，然因於嘉靖十年時進言世宗應行仁政，不應縱放上林苑中生靈與身繫囹圄之徒以求子嗣而引發世宗的不悅，故遭停俸二月。後貶謫不斷，漸離權力中心；直到調職貴州僉事，改任廣西右參議，適逢趙楷、李寰弒主自立之亂，後努灘侯公丁亦為亂，然皆被田氏與副使翁萬達設計平定之，兩人還針對善後提出七點意見，地方遂恢復安定。朝廷肯定其政績遂予以賞賜，並於嘉靖十九年（1540年）拔擢田氏為福建提學副使，並於隔年（1541年）辭官歸田，此後便「盤桓湖山，窮浙西諸名勝」，而由於其人「博學工古文，尤善敘述」，撰有《志》及《志餘》等，「論著甚多，時推其博洽」<sup>4</sup>，聲名

<sup>1</sup> [明]田汝成：《西湖遊覽志餘》（台北：成文出版社，1983年，《中國方志叢書》影印明萬曆十二年刊本）。（本文所引《志餘》皆以此版為主，下不再另出詳註）

<sup>2</sup> [明]周楫：《西湖二集》（上海：上海古籍出版社，1990年，《古本小說集成》影印明崇禎雲林聚錦堂刊本）。（本文所引《二集》皆以此版為主，下不再另出詳註）

<sup>3</sup> 僅引詹明瑜：《田汝成研究·田汝成生卒年考證》之結論，此外詹文亦言：「關於田汝成的卒年，只能約略地說，截至目前所知，田汝成在嘉靖四十二年（1563）時當仍然活在世上」（上海：上海師範大學碩士論文，2012年），頁9。

<sup>4</sup> [清]張廷玉等：《明史·列傳第一百七十五 文苑三》中「田汝成」：「（嘉靖）十年十二月上言：『陛下以青宮久虛，祈天建醮，復普放生之仁，凡羈蹄鍛羽禁在上林者，咸獲縱釋。顧使囹圄之徒久纏徽纆，衣冠之侶流竄窮荒，父子長離，魂魄永喪，此獨非陛下之赤子乎！望大廣皇仁，悉加寬宥。』忤旨，切責，停俸二月。屢遷祠祭郎中，廣東僉事，謫知滁州。復擢貴州僉事，改廣西右參議，分守右江。龍州土酋趙楷、憑祥州土酋李寰弒主自立，與副使翁萬達密討誅之。努灘賊侯公丁為亂，斷藤峽羣賊與相應。汝成復偕萬達設策誘禽公丁，而進兵討峽賊，大破之，又與萬達建善後七事，一方遂靖，有銀幣之賜。遷福建提學副使」（台北：台灣商務印書館，1988年，《百衲本二十四史》影印清乾隆武英殿原刊本），卷二百八十七，頁3156-3157。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

頗受時人稱道，《錢塘縣志》且云：「杭士自弘德來揚聲藝苑者，汝成為最」<sup>5</sup>。而關於《志餘》，《四庫全書總目提要》言其共二十六卷，「則摭拾南宋軼聞，分門臚載，大都杭州之事居多，不盡有關於西湖，故別為一編，例同附錄」<sup>6</sup>，可知不同於《志》多敘西湖及其鄰近的地理名勝、掌故傳說；《志餘》雖為其續書，卻以記述杭州的風流軼事為主。然無論《志》或《志餘》，歷來皆頗受官吏雅士之喜愛，遂廣為流傳，增修翻印了不下數次。最早的刻本出於嘉靖二十六年（1547年），為杭州知府嚴寬所刻，且連同此版本在內，三百五十年間統共有七個版本問世<sup>7</sup>。

## （二）《二集》

《二集》共三十四卷，附〈西湖秋色一百韻〉一卷，為晚明周楫所撰，且書前有湖海士所作之序。周楫，字清原，別號濟川子，武林（今浙江省杭州市）人士，生平事蹟不詳，目前也尚未有相關史料能佐之。僅清初史學家談遷《北游錄·紀郵上》清順治十一年（1654）七月壬辰（初五）條有言：「觀西河堰書肆。值杭人周清源。云虞德園先生門人也。嘗撰西湖小說。噫。施耐菴豈足法哉」<sup>8</sup>。《北游錄》為記述談遷自順治十年癸巳（1653）至順治十三年丙申（1656）於北京之見聞與一己詩文<sup>9</sup>，此材料除表明周氏當時身在北京，也顯示其為虞德園門生，順治中期仍在世。此外，從湖海士所作〈西湖二集序〉中或可窺其點滴，其言周氏「曠世逸才，胸懷<sup>10</sup>慷慨，朗朗如百間屋；至抵掌而談古今也，波濤洶湧，雷震霆發，大似項羽破章邯，又如曹植之談」（頁12-13）、「間氣所鍾，才情浩瀚<sup>11</sup>，博物洽聞，舉世無兩」（頁21），對周氏可謂推崇之情備至；又云周氏雖甘於貧困的生活，卻獨獨怨恨「司命之厄我過甚，而狐鼠之侮我無端」（頁15）——懷才不遇、為人所賤到甚至口出「願為優伶，手琵琶以求知於<sup>12</sup>世」、「願生生世世為一目不識丁之人」（頁17）等傷心語。此外，《二集》中明確點出、出現最晚的時間點為〈卷三十四〉中所述之「萬曆爺二十一年間」（頁1474），又其中每以「繇」代「由」、以「簡」替「檢」，顯是避崇禎朱由檢之諱，可知當刻於明崇禎年間，含括有評本、明刻本、清刊本、選抄本（《西湖文言》、《西湖拾遺》、《西湖遺事》、《西湖文言》不分卷日本鈔本）在內，總共七個版本。

<sup>5</sup> [明] 聶心湯：《錢塘縣志·紀獻》中「田汝成」條（台北：成文出版社，1975年，《中國方志叢書》影印明萬曆三十七年修、清光緒十九年刊本），頁496。

<sup>6</sup> [清] 永瑤、紀昀等：《欽定四庫全書總目提要·史部二十六》（台北：台灣商務印書館，1983年，影印武英殿刻本總目），卷七十，頁2-504。

<sup>7</sup> 劉怡均：《〈西湖遊覽志餘〉研究·第二章 田汝成與〈西湖遊覽志餘〉》（台北：中國文化大學中文所碩士論文，2012年），頁27。

<sup>8</sup> [清] 談遷：《北游錄》（台北：新興書局有限公司，1984年，《筆記小說大觀叢刊 七編》影印蔡毓齋藏書），頁4631。

<sup>9</sup> 編者：〈說明〉，[清] 談遷撰；汪北平點校：《北游錄》（北京：中華書局，1997年，《清代史料筆記叢刊》據鄧之誠所藏抄本和北京圖書館所藏抄本互校排印），頁1。

<sup>10</sup> 原刊本「胸」字模糊、「懷」字闕漏。

<sup>11</sup> 原作「汗」。

<sup>12</sup> 原作「于」。



### 三、各家之於《西湖一集》的觀點

由於《二集·卷十七 劉伯溫薦賢平浙中》有言：「《西湖一集》中《占慶雲劉誠意佐命》，大概<sup>13</sup>已曾說過，如今這一回補前說未盡之事」（頁 694），可知於《二集》之前，或有《一集》之存在，魯迅亦云：「觀其書名，當有初集，然未見」<sup>14</sup>；鄭振鐸亦道：「然就《二集》之稱觀之，似當尚有《初集》。第十七卷劉伯溫薦賢平浙中篇裡，曾說……是一集之確有其書是無疑的了」<sup>15</sup>；胡士瑩則敘《二集》「為《西湖一集》的續書，《一集》未為乾隆時陳樹基選入《西湖拾遺》中，可見其佚已久」<sup>16</sup>。周楞伽則更清楚地點出「《西湖一集》佚失之早，從清乾隆五十六年錢塘陳樹基編輯的《西湖拾遺》便可看出。《西湖拾遺》包括話本四十四篇，《西湖二集》全書三十四卷中被編入的達二十八卷之多，《西湖佳話》全書十六卷更幾乎全部囊括了進去，卻不見有一篇《西湖一集》中的作品，可見在此以前《西湖一集》就已佚失了」<sup>17</sup>。

而關於《一集》究竟為何人所作，魯迅<sup>18</sup>、鄭振鐸<sup>19</sup>、胡士瑩<sup>20</sup>、劉耀林、徐元<sup>21</sup>、孟瑤<sup>22</sup>僅言當有其書，並未提及作者。孫楷第《中國通俗小說書目》<sup>23</sup>謂其「不知撰人」。阿英則認為據《二集·卷十七》所言，「他（周氏）還著有『西湖一集』，可惜已經失傳了」<sup>24</sup>，且由於湖海士曾於《二集》之序中表明「吳越<sup>25</sup>王之雄霸<sup>26</sup>百年，宋朝之南渡百五十載，流風遺韻，古蹟奇聞，史不勝書，而獨未有譯為俚語，以勸化世人者」（頁 10-11），故可知其對「周清原之作《西湖一集》，極推崇之」<sup>27</sup>，甚至將周氏捧為「西湖之功臣也哉，即白、蘇<sup>28</sup>賴<sup>29</sup>之矣」（頁 12）。謝國禎亦同此理：「可惜他（周氏）編寫的《初集》

<sup>13</sup> 原作「槩」。

<sup>14</sup> 吳俊：《魯迅學術論著·明之擬宋市人小說及後來選本》（杭州：浙江人民出版社，1998年），頁 139。

<sup>15</sup> 鄭振鐸：《西諦書話·明清二代的平話集》中〈西湖二集〉（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1983年），頁 191。

<sup>16</sup> 胡士瑩：《話本小說概論》（北京：中華書局，1980年），頁 505。

<sup>17</sup> 周楞伽：〈後記〉，周楫撰、周楞伽整理：《西湖二集》（北京：人民文學出版社，1999年），頁 574。

<sup>18</sup> 吳俊：《魯迅學術論著·明之擬宋市人小說及後來選本》，同註 14，頁 139。

<sup>19</sup> 鄭振鐸：《西諦書話·明清二代的平話集》中〈西湖二集〉，同註 15，頁 191。

<sup>20</sup> 胡士瑩：《話本小說概論》，同註 16，頁 505。

<sup>21</sup> 劉耀林、徐元：〈前言〉，〔明〕周清原注；劉耀林、徐元校注《西湖二集》（杭州：浙江文藝出版社，1985年），頁 1。

<sup>22</sup> 孟瑤：《中國小說史 上冊·7 西湖二集、西湖佳話、西湖拾遺》（台北：傳記文學出版社，1986年），頁 277。

<sup>23</sup> 孫楷第：《中國通俗小說書目·自著總集》中「西湖二集三十四卷三十四篇附西湖秋色百韻」條（北京：人民文學出版社，1982年），頁 124。

<sup>24</sup> 阿英：〈西湖二集所反映的明代社會〉，《小說閑談四種·小說閑談》（上海：上海古籍出版社，1985年），頁 2。

<sup>25</sup> 部首「走」原作「走」。

<sup>26</sup> 原作「霸」。

<sup>27</sup> 阿英：〈西湖二集所反映的明代社會〉，同註 24，頁 2。

<sup>28</sup> 部首「艹」模糊，然當為「蘇」字無疑。

<sup>29</sup> 原作「賴」。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

早已散失而不傳了」<sup>30</sup>。周楞伽獨具創見：「湖海士序中稱為《西湖說》，談遷《北游錄》中也說《西湖小說》，都沒有提《西湖二集》。可能是作者因所寫西湖故事過多，所以在刊行時，分為一集、二集的」<sup>31</sup>。陳大康引阿英之言，以為湖海士之序實為《一集》之序，又因序中隻字不提《二集》，卻以不少篇幅大談特談《西湖說》，是以《西湖說》「顯然就是《西湖一集》，只是由於後來又有了《西湖二集》，它才改為現名」<sup>32</sup>，還大膽提出湖海士即周氏之師虞德園一說。蕭欣橋有言：「似周清原尚有《西湖一集》之作，但未見傳本」<sup>33</sup>，韓南則道：「作者周楫，字清源。除了家住西湖及寫了兩個故事集外——第一個已佚失，其身世情況少有記載（他有一處曾提及他的第一個集子，這表現和《二集》一樣，《一集》主要關注的也是明初）」<sup>34</sup>。綜上所述，雖所持論點或關注面向不盡相同，然阿英、謝國禎、周楞伽、陳大康、蕭欣橋、韓南皆認為《西湖一集》當為周氏所作。

蘇興〈所謂《西湖一集》的問題〉則針對《一集》的相關問題，提出不一樣的見解。其一，蘇氏頗疑並無名為《一集》或《初集》的擬話本，由於乾隆五十六年陳樹基編《西湖拾遺》一書，收《二集》二十八篇，卻無《一集》之任一篇，然乾隆五十六年具明崇禎僅一百五、六十年，應不至於失傳。而〈卷十七〉中所述之「《西湖一集》中《占慶雲劉誠意佐命》，大概<sup>35</sup>已曾說過」（頁 694），因言「大概」，或可推知僅具故事大綱而已，指的便是《志餘·卷七 賢達高風》中劉伯溫望氣佐真主事，且《二集·卷十七》的正話並不見於《志餘》；又《志餘》作於嘉靖年間，距《二集》近百年，而清人修明史時，常將古小說與擬話本視作同類——周氏倘也如此，便可能將《志餘》稱作《一集》，並承繼此作將已作命名為《二集》。其二，蘇氏以為若真有《一集》，也並非周氏之作。因湖海士之序言：「予覽勝西湖，而<sup>36</sup>得交周子……踰時而以《西湖說》見示，予讀其序而悲之」（頁 12-16），蘇氏將《西湖說》以「西湖小說」解，且指出湖海士既為《西湖二集》作序，假定周氏亦曾作《一集》，湖海士應不做此言。且《二集·卷十七》提及《一集》時，前有「先年」（頁 694）二字，似是已成書多年的語氣。其三，《二集·卷一》之入話言瞿佑有才無命，「所以只得逢場作戲，沒緊沒要做部小說，胡亂將來傳流于世」，與湖海士有感於周氏之序因而述其「間氣所鍾，才情浩瀚<sup>37</sup>，博物洽聞，舉世無兩，不得已而借他人之酒杯，澆自己之磊塊，以小說見」（頁 21）相呼應，然今之《二

<sup>30</sup> 謝國禎：〈春明讀書記〉中「《西湖佳話》十六卷」條（《文獻·第一輯》，北京：書目文獻出版社，1979年），頁 119。

<sup>31</sup> 周楞伽：〈後記〉，同註 17，頁 573。

<sup>32</sup> 陳大康：〈湯顯祖、虞淳熙序《西湖一集》考〉，華東師範大學學報（哲學社會科學版）第 5 期（1989 年），頁 92。

<sup>33</sup> 蕭欣橋：〈前言〉，〔明〕周清原《西湖二集》，同註 2，頁 1。

<sup>34</sup> 〔美〕韓南著、王秋桂等譯：《韓南中國小說論集·道德責任小說：17 世紀 40 年代的中國白話故事》中〈一《西湖二集》〉（北京：北京大學出版社，2008 年），頁 294。

<sup>35</sup> 原作「繫」。

<sup>36</sup> 「而」字模糊。

<sup>37</sup> 原作「汗」。



集》並無周氏之序，故推測《二集·卷一》入話之瞿佑作《剪燈新話》事即湖海士所言周氏之《西湖二集》序<sup>38</sup>。然蘇氏之推斷除開第一點不論，第二點所言及〈卷十七〉中「先年」二字實為「先手」，全句應為：「畢竟還要讓他一著<sup>39</sup>先手。《西湖一集》中《占慶雲劉誠意佐命》，大概<sup>40</sup>已曾說過」（頁 694），此應為蘇氏之誤解，此外第二、三點皆因佐證不足而無以定論，第一點筆者將於下章試論之。

#### 四、《二集》與《志餘》於內容上之重合

誠如戴不凡所言：「《西湖二集》的三十四篇小說，它的取材來源，大部分出自田汝成的《西湖遊覽志餘》……作者根據這些原始材料，有的等於是直抄；有的是翻為白話，連綴成篇」<sup>41</sup>，劉耀林、徐元<sup>42</sup>、蕭欣橋<sup>43</sup>、呂慶業<sup>44</sup>、李鵬飛<sup>45</sup>亦同此語，筆者也深以為然，故欲將戴不凡《小說見聞錄》<sup>46</sup>；胡士瑩《話本小說概論》<sup>47</sup>；趙景深《中國小說叢考》<sup>48</sup>；鄭平昆〈《西湖二集》來源考小補》<sup>49</sup>、〈《西湖二集》史寺丞本事考》<sup>50</sup>、〈《西湖二集》王可久冤獄事考》<sup>51</sup>、〈《西湖二集》李蕃事考》<sup>52</sup>、〈《西湖二集》酒店王公事考》<sup>53</sup>、〈《西湖二集》金龍四大王事考》<sup>54</sup>；李鵬飛〈《西湖二集》的素材來源叢考》<sup>55</sup>；任明華〈《西湖二集》素材來源考補》<sup>56</sup>中查考《二集》內容出處之心血結晶，與筆者自己比對之結果做一統整，以卷數分，條列出《二集》與《志餘》於內容上之重合處，

<sup>38</sup> 蘇興：〈所謂《西湖一集》的問題〉，《明清小說研究》第 2 期（1990 年），頁 235-237。

<sup>39</sup> 原作「着」。

<sup>40</sup> 原作「槩」。

<sup>41</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》（杭州：浙江人民出版社，1980 年 2 月），頁 194。

<sup>42</sup> 劉耀林、徐元〈前言〉：「關於《西湖二集》的材料來源，從我們現在查到的資料來看，很大部分取自明代田汝成的《西湖遊覽志》、《西湖遊覽志餘》」，同註 21，頁 4。

<sup>43</sup> 蕭欣橋〈前言〉：「其（《西湖二集》）中多取材於田汝成《西湖遊覽志》、《西湖遊覽志餘》」，同註 2，頁 1。

<sup>44</sup> 呂慶業〈導讀〉：「這部小說集不是作者獨立構思創作的，而是根據相關的筆記、文言小說改寫的……明代田汝成的《西湖遊覽志》、《西湖遊覽志餘》……這些書都是作者取材的主要來源」，〔明〕周楫：《西湖二集》（長春：時代文藝出版，2001 年），頁 1-2。

<sup>45</sup> 李鵬飛〈《西湖二集》的素材來源叢考〉：「根據胡士瑩《話本小說概論》、戴不凡《小說見聞錄》、鄭平昆〈《西湖二集》來源考小補〉等論著的考證可知：《西湖二集》一書的素材大量來自田汝成的《西湖遊覽志餘》……以及一些其他筆記」，《中國典籍與文化》第 2 期（2011 年），頁 51。

<sup>46</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 193-229。

<sup>47</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 596-609。

<sup>48</sup> 趙景深：《中國小說叢考·關於《西湖二集》》（濟南：齊魯書社，1980 年），頁 392-397。

<sup>49</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，《明清小說研究》第 4 期（1989 年），頁 78-85、102。

<sup>50</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》史寺丞本事考〉，《文獻》第 3 期（1990 年），頁 277-279。

<sup>51</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》王可久冤獄事考〉，《明清小說研究》第 2 期（1988 年），頁 83-84。

<sup>52</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》李蕃事考〉，《明清小說研究》第 2 期（1988 年），頁 128。

<sup>53</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》酒店王公事考〉，《明清小說研究》第 2 期（1988 年），頁 158。

<sup>54</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》金龍四大王事考〉，《明清小說研究》第 2 期（1988 年），頁 168。

<sup>55</sup> 李鵬飛：〈《西湖二集》的素材來源叢考〉，同註 45，頁 51-58。

<sup>56</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，《中國典籍與文化》第 4 期（2014 年），頁 88-99。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

力圖對《志餘》不太可能是《一集》之見提出佐證。為了不影響論述，或使本論之重點產生混淆，故擬將上述先賢之研究成果列於註釋，僅於文內略提之；且針對筆者自己的比對結果進行較為詳盡的論述，以備查照。

《二集·卷一》入話云瞿宗吉事，內容已為胡氏查出<sup>57</sup>；此外筆者以為，馬浩瀾〈畫堂春〉、瞿宗吉「自古文章厄命窮」詩、後周與南宋皆亡於幼主且有太后在上之事，於《志餘》中亦有記述，前二者一樣見《志餘·卷十二》：

馬浩瀾感其（瞿佑）詩，作〈畫堂春〉詞云：「蕭條書劍困埃塵，十年多少悲辛！松生寒澗背陽春，勉強精神。且可逢場作戲，寧須對客言貧？後來知我豈無人，莫謾沾巾。」（馬浩瀾〈畫堂春〉，頁 573-574）

（瞿）宗吉漫興詩云：「自古文章厄命窮，聰明未必勝愚蒙。筆端花與胸中錦，賺得相如四壁空。」（瞿宗吉「自古文章厄命窮」詩，頁 573）

順帶一提，周氏於《二集》中述瞿宗吉事，主要是藉此抒發己懷，對文人有才無命，甚且生活困頓之事表達憤慨；與田氏就事論事，以為瞿宗吉既已揚名後世，「當年牢落，安足嘆耶」（頁 574），有很大的不同。而後周與南宋皆亡於幼主且有太后在上之事則見《志餘·卷六》：

宋之南渡……其初興也，始於後周恭帝顯德七年，恭帝方八歲。及其亡也，終於少帝德祐二年，少帝方六歲……周以主幼而失國，宋亦以主幼而失國，周有太后在上，宋亦有太后在上。（頁 295）

正話言錢鏐生平事蹟，大抵為戴氏<sup>58</sup>和任氏<sup>59</sup>所考出；此外筆者以為，除開與錢鏐直接相關之事不論，當中所提及之郭璞讖語、改臨安為衣錦軍、楊行密勘杭事、梁太祖問使臣事、錢王不肯舉兵討梁事、宋太祖封錢俶事、錢俶入朝始末、風狂和尚事亦見《志餘·卷一》：

舊傳讖記有云：「天目山垂兩孔長，龍飛鳳舞到錢塘。海門一點巽峰起，五百年間出帝王。」或云晉郭璞作。（郭璞讖語，頁 31）

（錢鏐）改臨安為衣錦軍。（頁 20）

築城自秦望山由夾城東亘江干，薄錢唐湖、霍山、范浦，九七十里。城門九十……楊行密將攻杭州，攜僧祖肩，密來瞰城，祖肩曰：「此腰鼓城也，擊之終不可得。」又聞鼓角聲，曰：「錢氏子孫當貴盛，未可圖也。」（楊行密勘杭事，頁 28-29）

<sup>57</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 596。據胡氏所引《志餘》，僅瞿宗吉詩答張彥復、楊廉夫，與瞿宗吉作《剪燈新話》之事。

<sup>58</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 194-197。據戴氏所引，與《二集》重合處多見《志餘·卷一》；順帶一提，錢鏐為蜥蜴化身事戴氏言原見《志》，然其節錄段落不見於《志》卻與《志餘》無二，想來應為戴氏筆誤。

<sup>59</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 88。



《東吳中文線上學術論文》第四十三期

武肅王遣使于梁太祖，太祖問曰：「王于國中好何物？」使者曰：「好玉帶駿馬。」太祖歎曰：「真英雄也。」選王帶一，名馬四，賜之。（梁太祖問使臣事，頁 26）

時有勸鏐拒（梁太祖）命者，鏐不納，咲曰：「吾不失為孫仲謀。」竟受命。（錢王不肯舉兵討梁事，頁 20）

宋太祖即位，賜倣「開吳鎮越榮文耀武功臣」。（宋太祖封錢倣事，頁 23）

（錢）倣辭歸，廷臣請留勿遣。太祖不納，竟遣之，曰：「善保汝國，盡我一世，足矣。」乃出文字一匣，付倣曰：「到國閱之，途中勿啓也。」倣歸錢唐，啓閱，皆廷臣請留章疏也，泣下曰：「我何敢負官家。」及太宗即位，倣遂納土，改封淮海國王……忠懿王倣遣其臣黃夷簡入見，太祖謂曰：「歸與元帥言，朕已于薰風門外建離宮，名『禮賢宅』，以待李煜及元帥，先朝者居之。今煜崛強不朝，吾已遣兵往矣。元帥可暫來一見，慰我延想，即當遣還也。」忠懿王聞之，遂入朝……太宗亦宴苑中，安僖王惟濬侍焉。泛舟宮池，太宗手舉御杯賜，倣跪而飲之。明日，奉表謝。其畧曰：「御苑深沉，想人臣之不到。天顏咫尺，惟父子以同親。」……太祖為（錢倣）置宴，出內妓，彈琵琶，王獻詞曰：「金鳳欲飛遭掣搦，情脉脉，看即玉樓雲雨隔。」太祖憐之，起拊其背，曰：「誓不殺錢王。」……（錢倣）進寶犀帶于宋藝祖。藝祖顧謂曰：「朕有三條帶，與此蓋不同。」倣請宣示，太祖咲曰：「汴河一條，淮河一條，揚子江一條。」倣太愧服。（錢倣入朝始末，頁 23-26）

忠懿王時，有和尚行歌于市云：「遠鄉寂寂杳無踪，不挂征帆水陸通，踏得故鄉田地穩，更無南北與西東。」或問其說，但云：「明年大家都去。」未幾，果有納土之應。（風狂和尚事，頁 25-26）

順帶一提，周氏於《二集》中引郭璞讖語，以解釋術士前往臨安尋找異人，後相得錢鏐便是此人之事；且田氏有言「錢氏有國時，不欲其語（郭璞讖語）聞之中國，更其末句云『異姓王』」（頁 31），可知此「帝王」即指錢氏之說法，應從當代開始就頗為流行，而田氏之記載若為事實，則更可看出錢氏偏安的本意。關於梁太祖選玉帶及駿馬賜予錢鏐、宋太祖卻謂其「三條帶」為汴河、淮河，從而使錢倣大為愧服二事，田氏評道：「二君所見，一投其所嗜，以羈縻其內附之心；一眇其所寶，以昭示宏遠之畧，皆用世之智也」（頁 26），其語中肯，頗有可觀之處。而貫休詩謁事見《志餘·卷十四》：

貫休者，以詩謁錢武肅王云：「貴逼身來不自由，幾年辛苦踏山丘。滿堂花醉三千客，一劍霜寒十四州。萊子衣裳宮錦窄，謝公篇詠綺霞羞。他年名上凌雲閣，豈羨當時萬戶侯。」王愛其詩，遣客謂曰：「教和尚改十四州為四十州，方與相見。」休曰：「州亦難添，詩亦難改。閒雲孤鶴，何天不可飛耶？」飄然入蜀。（頁 650）

浙中以「趙」為語助詞事見《志餘·卷二十三》：

晉天福中，浙中兒童市井，皆以趙字為語助，如云得，則曰趙得，云可，則曰趙用，通國無不皆然……而謠言益盛。後宋祖受禪，錢氏納土，浙中皆屬趙矣。（頁





以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

1024)

林升詩、白塔橋賣路經事、宋高宗訪求法書畫事則見《志餘·卷二》：

士人林升者，題一絕于旅邸云：「山外青山樓外樓，西湖歌舞幾時休？暖風薰得遊人醉，便把杭州作汴州。」又湖南有白塔橋，印賣朝京路經，士庶往臨安者，必買以披閱，有人題一絕云：「白塔橋邊賣地經，長亭短驛甚分明。如何祇說臨安路，不數中原有幾程？」觀此，則宋時偏安之計，亦可哀矣。（林升詩、白塔橋賣路經事，頁 40-41）

當干戈倏擾之際，（宋高宗）訪求法書名畫，不遺餘力，清閑之餘，展玩模搨，不少厭怠，四方獻奉無虛日。（宋高宗訪求法書畫事，頁 41）

關於宋高宗訪求法書畫之事，周氏與田氏看法各異。周氏站在國家的角度，貶斥宋高宗一意偏安，「無經國遠猷之畧」（頁 47）；田氏卻立足於文物的保存之上，指責當時的鑑定者「人品不高，目力苦短，凡經前輩品題者，盡皆折去」，使這些被遴選出的、府庫所予以保存的寶貴文物「多無題識，源委授受，歲月考訂，邈不可求」（頁 42），實為可恨。

《二集·卷二》無入話。正話言宋高宗偏安始末，戴氏<sup>60</sup>、胡氏<sup>61</sup>、鄭氏<sup>62</sup>和任氏<sup>63</sup>皆有所考；此外筆者以為，當中柳耆卿之詞惹金主南侵之事於《志餘·卷十》中亦有記述：

（柳耆卿〈望海潮〉）「……三秋桂子，十里荷花……」此詞流播，金主亮聞之，矚然起投鞭渡江之想。命畫工潛入臨安，圖西湖，揭軟屏間，貌已像，策馬吳山之巔，題其上曰：「萬里車書盡會同，江南豈有別疆封？提兵百萬西湖上，立馬吳山第一峰。」……（謝處厚）詠其事云：「誰把杭州曲子謳？荷花十里桂三秋。那知卉木無情物，牽動長江萬里愁。」（頁 426-427）

《二集·卷三》之入話不見《志餘》。正話敘甄龍友生平，戴氏<sup>64</sup>、胡氏<sup>65</sup>、鄭氏<sup>66</sup>、任氏<sup>67</sup>皆有所考；此外筆者以為，甄龍友集《詩》贊大士獲召、侍臣言其為「永嘉狂生」事於《志餘·卷二》中也有記述：

（甄龍友）嘗遊天竺寺，集詩句贊大士，大書于壁云：「巧咲倩兮，美目盼兮，彼美人兮，西方之人兮。」孝廟臨幸，一見賞之，詔侍臣物色其人。或以甄姓名

<sup>60</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 197。據戴氏所引，靈隱行者事應見《志餘·卷二》，弄潮事則見《志餘·卷三》，可推知《二集·卷二》之內容多出自此二卷無疑。

<sup>61</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 596。

<sup>62</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，同註 49，頁 78-79。

<sup>63</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 89。

<sup>64</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 198。據戴氏所引，比對《志餘》與《二集》中「都都平丈我」事，發現惟詩同，人、事皆異。

<sup>65</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 597。

<sup>66</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，同註 49，頁 80-81。

<sup>67</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 89-90。



聞，且曰：「是溫州狂生，用之恐敗俗。」上曰：「朕自識拔，卿等勿阻也。」（頁 54）

《二集·卷四》之入話未見《志餘》。正話敘趙雄生平，戴氏<sup>68</sup>、胡氏<sup>69</sup>、鄭氏<sup>70</sup>皆有所考。

《二集·卷五》入話敘二位劉娘子事，內容已為胡氏查出<sup>71</sup>；正話述李鳳娘悍妒事，戴氏<sup>72</sup>、胡氏<sup>73</sup>、任氏<sup>74</sup>皆有所考；此外筆者以為，當中趙官家事，除如戴、胡二人所言見《志餘·卷二》外，《志餘·卷二十》亦有記述，《二集》或結合此二卷所作：

「昔宋孝宗欲見光宗而不可得，嘗倚望潮臺，聞市民爭鬧而呼趙皇帝者，嘆曰：『朕呼之尚不至，爾呼之何益？』」（頁 905）

《二集·卷六》入話言曹保兒殺母事，胡氏已有所考<sup>75</sup>。餘者含正話在內，並未見於《志餘》。

《二集·卷七》之入話未見於《志餘》。正話述覺闍黎投胎為史彌遠事，戴氏<sup>76</sup>與胡氏<sup>77</sup>皆有所考；此外筆者以為除《志餘·卷五》外，《志餘·卷二》及〈卷四〉之內容亦與《二集·卷七》頗為相關。以《志餘·卷二》來說，除與《志餘·卷五》重複的部分，如〈卷二〉史彌遠更立太子始末——

帝以國嗣未定，養宗室子貴和立為皇子，賜名竑。彌遠為丞相，既信任于后，遂專國政，竑漸不能平。初，竑好琴，彌遠買美人善琴者納之，而私厚美人家，令伺皇子動靜，竑嬖之。一日，竑指輿地圖示美人曰：「此瓊崖州也，他日必置史彌遠于此。」美人以告彌遠，彌遠大懼，陰蓄異志，謀立與莒為皇子，更名昀，遂陰與昀通……（史彌遠）遂矯詔廢竑為濟王，立昀為皇子。（頁 78-79）

〈卷二〉還額外論及楊后與韓侂胄不合事、理宗身世事及其即位後尊楊后為太后至一同聽政事：

恭淑皇后崩，中宮未有所屬，貴妃與曹美人俱有寵，韓侂胄見妃任權術，忌之，且禁絕王瑜，不許通籍內廷……貴妃頗涉書史，知古今，性復機警。（楊后與韓侂胄不合事，頁 74-75）

一日秋暑，偕弟與芮浴于河。鄞人余天錫，自杭還浙東，舟抵河滸，忽雷雨，帝與與芮趨避舷側，天錫臥舟中，夢見龍負舟，驚起視之，則兩兒也。問之，為全

<sup>68</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 199-200。

<sup>69</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 597。

<sup>70</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，同註 49，頁 81-83。

<sup>71</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 597。

<sup>72</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 200-202。

<sup>73</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 597。

<sup>74</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 90。

<sup>75</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 597-598。

<sup>76</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 202-205。

<sup>77</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 598。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

保正家子，乃登岍詣全氏。主人具鷄黍，命二子出侍，因謂天錫曰：「此吾外甥趙與莒、與芮也，日者嘗言，二子後當極貴。」初，天錫為史彌遠門客，彌遠有更立意，囑訪浙東宗子之賢厚者，天錫適感此異，還白彌遠。彌遠召二子至臨安，立帝為沂王，後卒代濟王。（理宗身世事，頁 76-77）

（理宗）即位，尊皇后曰皇太后，同聽政。（理宗即位後尊楊后為太后至一同聽政事，頁 79）

而〈卷四〉則多談韓侂胄事：

（韓侂胄）封平原郡王，欲立奇功以自固，乃倡恢復之議，舉兵北伐。金人分道南侵，鎮兵屢敗，侂胄懼，遣使請和，金人不許，第索啓釁之首。侂胄大怒，用兵益急，蜀口漢淮之民，死者不可勝計，中外憂惶。禮部侍郎史彌遠與皇子榮王謀誅侂胄，楊皇后亦從中力請，乃得密旨……則殿司軍圍繞（韓侂胄）府第矣……夏震呵止于途，擁（韓侂胄）至玉津園側，擊殺之。（頁 189-190）

故戴氏所言「本回全據《志餘》卷五譯為白話」<sup>78</sup>之語或仍有可待商榷之處，若言《二集·卷七》之正話是以《志餘·卷五》為主，再適當地融合〈卷二〉及〈卷四〉之相關內容寫作而成，也許更適切亦說不定。

《二集·卷八》中，筆者以為僅入話王安石所說之三言得見《志餘·卷二》：

王安石謂：「天命不足畏，祖宗不足法，人言不足恤。」（頁 83）

《二集·卷九》中無論入話或正話，皆不見於《志餘》。

《二集·卷十》入話敘王昭儀相關諸事，戴氏<sup>79</sup>、胡氏<sup>80</sup>、任氏<sup>81</sup>皆有所考。正話述徐君寶妻事，戴氏<sup>82</sup>、胡氏<sup>83</sup>皆有所考；此外筆者以為，賈似道鬥蟋蟀、誣死洩密妃事當見《志餘·卷五》：

（賈似道）嘗與羣妾踞地鬪蟋蟀。（賈似道鬥蟋蟀，頁 217）

帝（宋度宗）一日問曰：「襄陽久困，奈何？」似道對曰：「北兵已退，陛下安得此言？」帝曰：「適聞女嬪言之。」似道詢得其人，誣以他事賜死，自是無人敢言及邊事者。（賈似道誣死洩密妃事，頁 216）

人稱賈似道為周公事，或與《志餘·卷五》中所錄善頌者頌賈之詞：「好一部，太平六典，一一周公<sup>84</sup>手做」（頁 223）、「千千歲<sup>85</sup>，比周公多箇綵衣」（頁 226），及《志

<sup>78</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 202。

<sup>79</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 205-206。

<sup>80</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 599。

<sup>81</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 92-93。

<sup>82</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 206。

<sup>83</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 599。

<sup>84</sup> 「公」字模糊。



餘·卷二十二》所述：「及似道要君去國，則（諸生）上書贊<sup>86</sup>美，極意挽留<sup>87</sup>，今日曰師相，明日曰元老，今日曰周公，明日曰魏公，無一人敢少指其非」（頁 956）不無關係。

《二集·卷十一》中無論入話或正話，皆不見於《志餘》。

《二集·卷十二》之入話未見《志餘》。正話言潘用中與黃杏春才子佳人之事，筆者以為當中所述燈節時婦女之裝扮、市食合兒、掃街等東都遺風，及紮鼈山、放煙火之事，當見《志餘·卷三》。

街市婦女，皆帶珠翠鬧蛾，玉梅雪柳，菩提葉燈毬，銷金合，蟬貂袖項帕，而衣尚白，蓋燈月所宜也……競以金盤、鈿合、簇釘遺之，謂之「市食合兒」。夜闌燈罷，有小燈照路拾遺者，謂之「掃街」，遺鈿墮珥往往得之，可謂奢之極矣，亦東都遺風也。（燈節時婦女之裝扮、市食合兒、掃街等東都遺風，頁 146-148）

及宣德門、梅堂、三間臺等處，臨時取旨，起立鰲山……禁中作琉璃燈山，高五丈，人物皆為機關，轉動如活……香烟燈光，薰照大地，乘以五色玉珊簇成「皇帝萬歲」四大字。其上伶官奏樂，下為露臺，百戲呈巧，內人、小黃門皆巾裹翠蛾……宣放烟火百餘架。（紮鼈山、放煙火之事，頁 140-142）

《二集·卷十三》入話中秦檜門下十客事，胡氏已有所考<sup>88</sup>。正話敘王立殺人償命事，戴氏<sup>89</sup>、胡氏<sup>90</sup>皆有所考；而筆者以為，「冬至後數九」之詞得見《志餘·卷二十五》：

杭人以冬夏二至後，數九以紀寒暑，云：「冬至後，一九二九，招喚不出手。三九二十七，籬頭吹糞栗。四九三十六，夜眠如鷺宿。五九四十五，太陽開門戶。六九五十四，貧兒爭意氣。七九六十三，布衲兩頭擔。八九七十二，猫狗尋陰地。九九八十一，犁耙一齊出。」（頁 1086）

《二集·卷十四》入話一語帶過蘇小小及司馬才仲皆成西湖水仙，筆者以為此事大意應見《志餘·卷十六》：

宋時司馬樛才仲初在洛下，晝寢，夢一美姝，牽帷而歌曰：「妾本錢唐江上住，花落開，不管流年度。燕子啣將春色去，紗牕幾陣黃梅雨。」才仲愛其詞，因詢曲名，云是「黃金縷」。後五年，才仲以蘇子瞻薦，應將舉中等，遂為錢唐幙官。為秦少章道其事，少章為續其後詞云：「斜插犀梳雲半吐，檀板輕敲，唱徹黃金縷。夢斷彩雲無覓處，夜涼明月生南浦。」頃之，復夢美姝迎咲曰：「夙願諧矣。」遂與同寢。自是每夕必來，才仲為同案談之，咸曰：「公廨後有蘇小小墓，得無妖乎？」不逾年，而才仲得疾。所乘遊舫，艤泊河塘，柁工遽見才仲攜一麗人登舟，即前喏之，聲斷，火起舟尾，倉忙走報其衙，則才仲死，而家人已慟哭矣。（頁 731-732）

<sup>85</sup> 原作「歲」。

<sup>86</sup> 原作「贊」。

<sup>87</sup> 原作「畱」。

<sup>88</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 600。

<sup>89</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 206-208。

<sup>90</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 600。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

正話敘邢君瑞遇西湖水仙事，戴氏<sup>91</sup>、胡氏<sup>92</sup>、任氏<sup>93</sup>皆有所考；此外筆者以為，其中白樂天事見《志餘·卷十》（頁 397-407），因其事繁，故僅登載頁數，而不再逐一詳述。吳秀才事則得見《志餘·卷二十六》：

有吳生者，寓宿城西蘭若。夜半，聞扣扉者，啓視之，乃一處子，容服雅淡。問其從來，以比隣答之，謂生曰：「吾旦見子過門也，心私悅焉，欲諧伉儷，有此私奔，恐家人覺之，姑暫歸矣。」生意淫蕩，強留入室，遂止宿焉。自慶以為巫山之遇，不是過也。亥至寅去，往復為常。居數月，寺僧視生容止，稍疑之，因詰生，初不肯言，詰問百端，乃以實告。僧驚嘆曰：「昨一官員有女，才色艷麗，選充內庭，病卒，權殯西廊三年矣。曩嘗出壘行客，汝遇得非是乎？且吾隣並無處女若是者，不亟去，禍且及矣。」生惑於愛，猶未忍。至夜於窻間得一詩云：「西湖着眼事應非，倚檻臨流吊落暉。昔日燕鶯曾共語，今宵鸞鳳嘆孤飛。死生有分愁侵骨，聚散無緣淚濕衣。寄與吳郎休負我，為君消瘦十分肌！」墨色慘淡，不類人書，生始懼，翌日遂行。（頁 1135-1136）

關於吳秀才事，《二集》比之《志餘》，雖有更多的敷衍之語，然情節、人物與詩皆無甚差異，惟故事末尾，《志餘》中的吳秀才最終逃得性命；《二集》裡的吳秀才卻「畢竟嗚呼哀哉了」（頁 602）。

《二集·卷十五》之入話不見於《志餘》。正話述羅隱生平，戴氏已有所考<sup>94</sup>；此外筆者以為，羅隱歸謁錢鏐並為其作文事、羅隱題破之典故見當見《志餘·卷十二》：

（羅隱）歸謁武肅王，辟為錢唐令，尋掌書記。時鏐初授鎮海軍節度，命沈崧草謝表，盛稱浙西繁盛。成，以示隱，隱曰：「是自賈征索也。」請更之……有「天寒而麋鹿來遊，日暮而牛羊不下」之語，廷臣見之，曰：「此羅隱詞也。」又賀昭宗更名曄表曰：「左則姬昌之半字，右則虞舜之全文。」京師稱為諸鎮第一云。然性傲睨，好議評臧否，探隱命物，往往奇中，故至今杭人稱前定不爽者，猶云「羅隱題破」也。（頁 527-528）

錢鏐殺二文士故羅隱以詩諫事則見《志餘·卷二十一》：

武肅召魯風司筆札，魯風不就，執而殺之。吳仁璧者，關中人，中第，入浙謁武肅，辟入幕府，堅辭不就，又謝以詩……武肅怒，沉仁璧於江，召隱為錢唐令……一日侍宴，（羅隱）獻詩云：「一個禰衡容不得，思量黃祖謾英雄。」武肅始悔悟，加禮于隱。（頁 923-924）

《二集·卷十六》之入話不見於《志餘》。正話述朱淑真生平，戴氏<sup>95</sup>、胡氏<sup>96</sup>皆有所考；此外筆者以為，當中杭州元旦風俗亦見《志餘·卷二十》：

<sup>91</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 208。

<sup>92</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 601。

<sup>93</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 94。

<sup>94</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 209。



正月朔日……民間則設奠於祠堂，次拜家長，為椒栢之酒以待親戚隣里……簽柏枝於柿餅，以大橘承之，謂之「百事大吉」。(頁 865)

《二集·卷十七》之入話品評詠貓詩四首，戴氏已有所考<sup>97</sup>；而筆者以為，當中所引岳飛之語見《志餘·卷七》：

飛曰：「文臣不愛錢，武臣不惜死，天下平矣。」(頁 314)

正話敘劉伯溫事，任氏已有所考<sup>98</sup>；此外筆者以為，當中劉伯溫主張剿滅方國珍事見《志餘·卷七》：

時方谷珍亂海上，省議王招撫，伯溫王攻討，谷珍行賂于朝。卒從省議。(頁 321)

《二集·卷十八》入話中李旻、王華爭狀元事，鄭氏已有所考<sup>99</sup>。正話言商輅生平，筆者以為當中與于謙相關之部分，應見《志餘·卷八》：

王振請 上親征，敗績於土木……時謙獨任部事，會 皇太后命 郕王監國……(也先)遂奉上皇至宣府而還……(石亨、徐有貞等)夜奪南內，奉迎 上皇復位……謙等俱就刑東市……(憲皇帝遣人馬)祭謙墓曰：「當國家之多難，保社稷以無虞，惟公道而自持，為權奸之所嫉，在 先帝已知其枉，而朕心實憐其忠。」(頁 359-360、365、368-369、371)

《二集·卷十九》之入話未見《志餘》。正話敘朵那女忠義事，戴氏<sup>100</sup>、胡氏<sup>101</sup>皆有所考；此外筆者以為，當中以海潮識興亡、賊黨入杭事、劉伯溫〈悲杭城歌〉皆得見《志餘·卷六》：

昔宋末海潮不波而宋亡，元末海潮不波而元亡，亦天數之一終也。蓋杭州是鬧潮，不鬧是其變矣。(海潮識興亡，頁 297-298)

蕪、黃徐壽輝賊黨攻破昱嶺關，徑抵餘杭縣，七月初十日入杭城。偽將蔡、楊、蘇，一屯明慶寺，一屯北關門妙行寺，稱彌勒佛出世以惑眾。浙省叅政樊執敬死于天水橋，寶哥與妻同沉于西湖。其賊不殺不淫，招民投附者，署名于籍，府庫金帛，悉輦以去。(賊黨入杭事，頁 295-296)

劉伯溫《悲杭城歌》：「觀音渡日天狗落，北關門外塵沙惡。健兒被髮走如風，女哭男啼憾城郭。憶昔江頭十五州，錢唐富庶稱第一。高門畫戟擁雄藩，豔舞清歌樂終日。割臙進酒皆俊郎，呵叱閒人翕驕逸。一朝奔迸各西東，玉斝金杯散蓬華。清都太微天聽高，虎畧龍韜緘石室。長風夜吹血腥入，吳山浙河慘蕭瑟。城上陣

<sup>95</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 209-210。

<sup>96</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 601。

<sup>97</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 211。

<sup>98</sup> 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，同註 56，頁 94。

<sup>99</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，同註 49，頁 83-84。

<sup>100</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 213-214。

<sup>101</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 603。



以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

雲凝不飛，獨客無聲淚交溢。」（劉伯溫〈悲杭城歌〉，頁 303）

《二集·卷二十》之入話未見《志餘》。正話敘妓女曹妙哥輔佐其夫吳爾知事，鄭氏已有所考<sup>102</sup>；此外筆者以為，高宗至秦府探病、曹泳之下場亦見《志餘·卷四》：

（秦）檜病，高宗臨視之，已不能言，懷中出一劄，乞以其子熺代輔政。上視之，無語。既出，呼幹辦府事者，問何人為，則以泳對；遂命勒停，安置新州。（頁 187-188）

《二集·卷二十一》與〈卷二十二〉無論入話或正話，皆不見於《志餘》。

《二集·卷二十三》之入話未見《志餘》。正話述楊廉夫救金鯉得報事，戴氏已有所考<sup>103</sup>；此外筆者以為，其他如楊廉夫之性情、〈西湖竹枝詞〉為多人和之（頁 482-491）、葉居仲寄楊廉夫之詩、他人嘲楊廉夫之詩亦皆得見《志餘·卷十一》——除〈西湖竹枝詞〉之和詞因其詞繁，故僅登載頁數，而不再逐一詳述之外；他者節錄如下：

楊廉夫維楨，初居吳山鐵冶嶺，故號鐵厓，既得鐵笛，更號鐵笛。雅好聲妓，名徹都下。（楊廉夫之性情，頁 477）

葉居仲寄之（楊廉夫）詩云：「聞道西湖載酒遠，飛瓊弱翠擁歸鞍。可無私夢登金馬，剩有春聲到玉鑾。異國頓消鄉井念，小堂新作畫圖看。野人未納彭宣履，獨向清溪把釣竿。」（葉居仲寄楊廉夫之詩，頁 477）

有（人）嘲之（楊廉夫）者云：「竹枝柳枝桃杏花，吹彈歌舞撥琵琶。可憐一箇楊夫子，化作江南散樂家。」（他人嘲楊廉夫之詩，頁 478）

《二集·卷二十四》之入話未見《志餘》。正話言周必大救人得報事，戴氏<sup>104</sup>、胡氏<sup>105</sup>皆有所考；此外筆者以為，當中所論杭州多火之因、宋朝五次大火之嚴重程度亦得見《志餘·卷二十五》：

杭城多火，宋時已然。其一民居稠比，竈突連綿；其二板壁居多，磚垣特少；其三奉佛太盛，家作佛堂，徹夜燒燈，幡幢飄引；其四夜飲無禁，童婢酣倦，燭燼亂拋；其五婦女嬌惰，篝籠失檢。（杭州多火之因，頁 1071）

宋朝建都，城中大火二十一度，其尤烈者五度。紹興二年五月大火，頃刻飛燔六七里，被災者一萬三千家。六年十二月又火，被災者一萬餘家。嘉泰元年辛酉三月二十八日，寶蓮山下御史臺吏楊浩家失火，延燒御史台、司農寺、將作監、進奏文思院、太史局、皇城司、法物庫，及軍民五萬二千四百家，綿亘三十里，九四晝夜乃滅；其時術者言年號「嘉」之文，如三十五萬口，「泰」之文，如三月

<sup>102</sup> 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，同註 49，頁 84-85。

<sup>103</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 216。據戴氏所言，楊廉夫〈西湖竹枝詞〉當見《志餘·卷十一》。

<sup>104</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 216。

<sup>105</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 604。



二十八；又都民市語，多舉「紅藕」二字，藕有二十八絲，紅者火也，皆為讖云。嘉泰四年甲子三月四日，糧料院後劉慶家失火，延燒糧料院、右丞相府、尚書省、中書省、樞密院、左右司諫院、尚書六部，南至清平山、萬松嶺、和寧門西，及太廟、三茅觀下及軍民七千家，二晝夜乃滅。紹定二年辛卯大火，比辛酉之火加五分之三，雖太廟亦不免，城市為之一空。（宋朝五次大火之嚴重程度，頁1071-1073）

關於宋朝五次大火之嚴重程度，《二集》與《志餘》之大意無差，然《志餘》要比《二集》在內容上更為詳盡，或有互相參校的價值。

《二集·卷二十五》無論入話或正話，皆不見於《志餘》。

《二集·卷二十六》入話以瞿宗吉〈故宮歎〉為開卷詞，筆者以為當見《志餘·卷六》：

瞿宗吉宋《故宮嘆》云：「金輪夜半北方起，炎精未陞光先死。青衣去作行酒人，泥馬來為失鄉鬼。江頭宮殿列巖岿，湖上笙歌樂燕安。魚羹自從五嫂乞，殘酒却咲儒生酸。格天閣上燒銀燭，申王計就蕪王逐。累世內禪諱言兵，中興之功罪難贖。開邊釁動終倒戈，師臣函首去求和。木綿庵下新鬼哭，誤國重逢賈八哥。琉璃作花禁珠翠，上馬裙輕淚粧媚。朔風吹塵笳鼓鳴，天目山崩海潮避。興亡往事與誰論，亭亭白塔鎮愁魂。惟有栖霞嶺頭樹，至今人說岳王墳。」（頁277-278）

徐應鑣死節事則見《志餘·卷七》：

徐應鑣，字巨翁，衢之江山人，咸淳末，補太學生。德祐二年，伯顏次師臯亭山，少帝率三宮庶僚、三學諸生皆北行，應鑣與其子鄉貢士曰琦、曰崧，女元娘，誓不從。太學故岳飛第，有飛祠，應鑣具酒殽，祀飛祠曰：「天不佑宋，社稷為墟，應鑣以死報國，誓不與諸生降虜。有魂魄累王，作配神王，與王英靈，永永無斃」，作詩云：「二男并一女，隨我上梯雲。」琦亦賦詩以自誓，祭畢，以酒肉餉諸僕，俟其酣醉，乃卒子女入經德齋，登梯雲樓，積諸房書間四周，縱火自焚。一小僕不醉，聞火起，至樓下穴牖視之，見鑣父子儼坐如塑，驚報諸僕壞壁撲滅之，鑣不得死，與子女怏怏出戶去，倉卒莫知所之。翌日，得其尸於祠前井中，皆僵立，瞪目如生，諸僕為具棺殮之西湖金牛僧舍。益王立于福州，褒其節，贈朝奉郎秘閣修撰。後十年，其同舍生劉汝均，率儒生五十餘人，收而葬之方家峪廣嚴院側，謚「正節先生」。皇明正德間，御史高胤、叅政梁材請于朝，為建祠，賜號「忠節」。（頁318-320）

正話敘楊璉真伽發宋陵、唐鈺埋遺骨事，戴氏<sup>106</sup>、胡氏<sup>107</sup>皆有所考；此外筆者以為，元世祖燒經、楊璉真伽諸般逼道為僧之事、鑑湖天長獻語、楊璉真伽將飛來峰石壁鑿成佛像、王元章之詩皆得見《志餘·卷二十五》：

（元世祖）詔天下，除《道德經》外，其餘說謊道經，盡行燒毀，道士受佛經者

<sup>106</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·西湖二集》取材的來源》，同註41，頁218-221。

<sup>107</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、西湖二集》三十四篇》，同註16，頁605。





以《西湖二集》與《西湖遊覽志餘》內容之重合  
——論蘇興「《西湖遊覽志餘》或為《西湖一集》」觀點之疑義

為僧，不為僧者娶妻為民。時江南釋教都總統永福楊璉真伽，自至元二十二年至二十四年，恢復佛寺三十餘所，如四聖觀者，昔之孤山寺也。棄道為僧者七八百人，皆掛冠于上永福寺帝師殿梁間。（元世祖燒經、楊璉真伽諸般逼道為僧之事，頁 1119-1120）

鑑湖天長觀有道士為僧者，獻觀於總統云：「賀知章倚托史彌遠聲勢，將寺改觀，乞復原日寺額。」楊髡從其語，真可笑也。（鑑湖天長獻語，頁 1120）

飛來峰石壁皆鐫佛像。王元章詩云：「白石皆成佛，蒼頭半是僧。」（楊璉真伽將飛來峰石壁鑿成佛像、王元章之詩，頁 1120）

楊璉真伽之像為杭州知府梟首事則見《志餘·卷六》：

嘉靖二十二年二月，杭州知府福清陳公仕賢，擊楊璉真伽等三髡像于飛來峰，梟之靈隱山下。（頁 291）

《二集·卷二十七》無入話，而〈卷二十八〉雖具備入、正話，然此二卷皆不見於《志餘》。

《二集·卷二十九》入話中云天目山崩即亡國之兆，之於此觀念，筆者以為或可與《志餘·卷二十一》兩相印證：

杭州山脉，發自天目，然天目有東、有西。東天目之脈，萃於餘杭，結局于徑山。西天目之脈，萃於錢唐，結局於西湖。故天目者，杭州之主山也。王氣鬱蔥，帝王奠宅，而錢氏偏霸，宋室南遷，兆不誣矣。度宗時，天目山崩，識者曰：「天目崩，地脉絕；潮不應，水脉絕；國事去矣。」或有為之詩云：「天目山前水啣磯，天心地脉露漁谿，西周冷浸孤陵月，未必遷岐說果非。」信乎天目之興廢，有關於杭州也。（頁 909-910）

正話則不見於《志餘》。

《二集·卷三十》之入話未見《志餘》。正話敘馬自然修仙事，戴氏已有所考<sup>108</sup>。

《二集·卷三十一》中無論入話或正話，皆不見於《志餘》。

《二集·卷三十二》之入話未見《志餘》。正話敘褚遂良、許敬宗事，戴氏已有所考<sup>109</sup>；此外筆者以為，瞿宗吉〈題則天故內〉詩實得見《志餘·卷十二》：

《題則天故內》詩：「堪恨當年武媚娘，手持唐璽坐明堂；不思僂李方三葉，卻愛蓮花似六郎。廢苑荆榛來雉兔，故宮禾黍沒牛羊；尚餘數仞頽垣在，遙對龍門山色蒼。」（頁 566）

《二集·卷三十三》之入話未見《志餘》。正話敘周新事，戴氏<sup>110</sup>、胡氏<sup>111</sup>皆有所考。

<sup>108</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 222。

<sup>109</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 225-226。



《二集·卷三十四》無入話，而其正話亦未見於《志餘》。

綜觀之，《二集》凡三十四卷，當中僅有九卷內容全然未見於《志餘》；而在其餘二十五卷中，若單就正話而論，多少有重合的便有二十一卷；更進一步而論，《二集·卷一》之內容「幾全見於《西湖遊覽志餘》」<sup>112</sup>、《二集·卷二》中「德壽幸靈隱遇行者、弄潮等節，都見於《遊覽志》及《志餘》，內容甚少差異」<sup>113</sup>、《二集·卷五》之內容「除略加敷衍外，內容以及敘述次序，全都同於《志餘》」、《二集·卷七》則「全據《志餘》卷五譯為白話」<sup>114</sup>、《二集·卷十六》亦「系據《志餘》卷十六敷衍而成」<sup>115</sup>、《二集·卷二十六》之內容又因「《西湖遊覽志餘》卷六記述甚詳，當為小說所本」<sup>116</sup>——換言之，筆者私以為，《二集》與《志餘》於內容上多有重合這點，當是無庸置疑的。

## 五、結語

除了《二集》與《志餘》於內容方面頗為雷同之外，蘇氏亦曾指出《二集·卷十七》中所敘「《西湖一集》中《占慶雲劉誠意佐命》」（頁 694），指的便是《志餘·卷七 賢達高風》中劉伯溫望氣佐真主事，這點筆者以為並無不妥；然若如蘇氏所言，《一集》便是《志餘》的話，想來《二集·卷十四》入話簡述蘇小小及司馬才仲皆成西湖水仙時，應也會比照上述說法，提及此事已於《一集》中簡述過概要了才對。順帶一提，若論及《二集》中所言諸事，皆早於《志餘》所出之嘉靖朝或《二集》所出之崇禎朝幾十年或幾百年間，而其之所以能夠如此淵遠流長，應與它們都深受文人雅士所喜愛有很大的關係，既然如此，被其他文士當成寫作的題材亦極有可能，故不排除《二集》之內容並非源自《志餘》，而是此二者皆承襲了前人之作。然無論如何，《二集》與《志餘》於內容上頗為重合仍是不可變更之事實；而在此種狀況之下，筆者私以為《志餘》或為《一集》之說法，想來還是不太可能的，若此說欲成立，尚需新資料加以佐證。

<sup>110</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 227。據戴氏所引《志餘》，除第八案外，周新之生平性情、祭葉宗行事亦涵蓋其中；而關於上述二者，《二集》亦有提及。

<sup>111</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 608。

<sup>112</sup> 戴不凡：《小說見聞錄·《西湖二集》取材的來源》，同註 41，頁 194。

<sup>113</sup> 同上註，頁 197。

<sup>114</sup> 同上註，頁 202。

<sup>115</sup> 同上註，頁 209。

<sup>116</sup> 胡士瑩：《話本小說概論·二、《西湖二集》三十四篇》，同註 16，頁 605。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- [明]田汝成：《西湖遊覽志餘》，收入《中國方志叢書》，台北：成文出版社，1983年，明萬曆十二年刊本。
- [明]聶心湯：《錢塘縣志》，收入《中國方志叢書》，台北：成文出版社，1975年，明萬曆三十七年修，清光緒十九年刊本。
- [明]周楫：《西湖二集》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1990年，明崇禎雲林聚錦堂刊本。
- [清]談遷：《北游錄》，收入《筆記小說大觀叢刊 七編》，台北：新興書局有限公司，1984年，蔡毓齋藏書。
- [清]談遷撰；汪北平點校：《北游錄》，收入《清代史料筆記叢刊》，北京：中華書局，1997年，鄧之誠所藏抄本和北京圖書館所藏抄本。
- [清]張廷玉等：《明史》，收入《百衲本二十四史》，台北：台灣商務印書館，1988年，清乾隆武英殿原刊本。
- [清]永瑤、紀昀等：《欽定四庫全書總目提要》，台北：台灣商務印書館，1983年，武英殿刻本總目。

### 二、近人論著

#### (一) 專書

- 吳俊：《魯迅學術論著》，杭州：浙江人民出版社，1998年。
- 阿英：《小說閑談四種》，上海：上海古籍出版社，1985年。
- 孟瑤：《中國小說史 上冊》，收入《傳記文學叢刊》，台北：傳記文學出版社，1986年。
- 胡士瑩：《話本小說概論》，北京：中華書局，1980年。
- 孫楷第：《中國通俗小說書目》，北京：人民文學出版社，1982年。
- 趙景深：《中國小說叢考》，濟南：齊魯書社，1980年。
- 鄭振鐸：《西諦書話》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1983年。
- 戴不凡：《小說見聞錄》，台北：木鐸出版社，1983年。
- 韓南著、王秋桂等譯：《韓南中國小說論集》，北京：北京大學出版社，2008年。

#### (二) 學位論文

##### 1. 期刊論文

- 任明華：〈《西湖二集》素材來源考補〉，《中國典籍與文化》第4期（總第77期），2014年，頁88-99。



《東吳中文線上學術論文》第四十三期

- 李鵬飛：〈《西湖二集》的素材來源叢考〉，《中國典籍與文化》第 2 期（總第 77 期），2011 年，頁 51-58。
- 陳大康：〈湯顯祖、虞淳熙序《西湖一集》考〉，《華東師範大學學報（哲學社會科學版）》第 5 期，1989 年，頁 92。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》王可久冤獄事考〉，《明清小說研究》第 2 期，1988 年，頁 83-84。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》李蕃事考〉，《明清小說研究》第 2 期，1988 年，頁 128。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》酒店王公事考〉，《明清小說研究》第 2 期，1988 年，頁 158。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》金龍四大王事考〉，《明清小說研究》第 2 期，1988 年，頁 168。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》來源考小補〉，《明清小說研究》第 4 期，1989 年，頁 78-85、102。
- 鄭平昆：〈《西湖二集》史寺丞本事考〉，《文獻》第 3 期，1990 年，頁 277-279。
- 謝國禎：〈春明讀書記〉，《文獻》第一輯，北京：書目文獻出版社，1979 年，頁 119。
- 蘇興：〈所謂《西湖一集》的問題〉，《明清小說研究》第 2 期，1990 年，頁 235-237。

## 2. 學位論文

- 詹明瑜：《田汝成研究》，上海：上海師範大學碩士論文，2012 年。
- 劉怡均：《《西湖遊覽志餘》研究》，台北：中國文化大學中文所碩士論文，2012 年。



Finding the same content between 《*The second episode of West Lake*》 and 《*Notes on the West Lake*》, to consider that Su Xing's thought -- 《*Notes on the West Lake*》 may be 《*The first episode of West Lake*》 -- may be wrong

**Tu, Nai-yuan**

Abstract

It's already had lots of scholars try to find the source of stories in *The second episode of West Lake*, therefore, I had read Su Xing's 'the question of *The first episode of West Lake*'. In this paper, Su Xing thought that *Notes on the West Lake* may be *The first episode of West Lake*, but I think that thought may not be right, so I try to use other scholars' studies, to find out the same content between *The second episode of West Lake* and *Notes on the West Lake*, to prove that *Notes on the West Lake* may not be *The first episode of West Lake*.

**Keywords:** *The first episode of West Lake, e second episode of West Lake, tes on the West Lake, Xing's 'the question of The first episode of West Lake'*



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》第四十三期

# 王夫之《唐詩評選》 儲光羲、韋應物五言古詩評論析探 ——兼比較李白、杜甫五古評論

黃鈴雅\*

## 提 要

本文擬就王夫之《唐詩評選》中儲光羲、韋應物之五言古詩選詩方向與詩評，主要分析儲光羲、韋應物二人五言古詩作品評論。王夫之對於儲韋二人之五言古詩，評價甚高，可由其作品評論見其審美觀點。另外，若王夫之對儲韋二人之評價甚高，為何選詩數量上，是李白與杜甫二人數量較高，因此，本文欲就此現象，分析王夫之選詩數量與詩評之差異緣由。並且，同時藉由分析此狀況，深化王夫之的論詩美學。本文分為儲韋五言古詩評價析論、比較李杜五言古詩評論、王夫之的審美觀點三部分。

關鍵詞：王夫之、《唐詩評選》、儲光羲、韋應物、五言古詩

---

\* 國立成功大學中國文學系碩士生



## 一、前言

王夫之（1619-1692），明代人，學識淵博，著作頗豐。一般而言，王夫之的相關研究領域大都著重於其哲學、政治、倫理等方面，然而，王夫之在詩學、文學、美學等方面，亦有其獨到可觀之處。就詩選本而言，王夫之有《古詩評選》、《明詩評選》、《唐詩評選》等古近體詩選本，選詩之外，每首詩皆有評論。由選詩標準、選詩評論等，皆可深入探討，分析王夫之獨特的詩學、美學觀點。王夫之的《唐詩評選》，不選絕句，獨鍾初盛唐詩，並有其「以平為美」的特殊審美觀以及套用佛家思想的「現量」觀，注重興會與意境等等，已有諸多相關研究，呈現出王夫之文學理論系統的一面。

本文由王夫之《唐詩評選》出發，主要分析儲光羲、韋應物二人五言古詩作品評論。分為儲韋五言古詩評價析論、比較李杜五言古詩評論、王夫之的審美觀點三部分。並輔以其他相關資料，如王夫之《薑齋詩話》、李攀龍詩學研究等等。

王夫之評儲光羲〈采菱詞〉指出：「盛唐之儲太祝，中唐之韋蘇州，於五言已入聖證，唐無五言古詩，豈可為兩公道哉？」<sup>1</sup>可見王夫之對儲光羲、韋應物二人五言古詩作品之極大推崇，並反對李攀龍「唐無五言古詩」的論點。

但令人不解的是，王夫之對於儲韋二人五古既然有極高的評價，為何五言古詩選詩數量最多的前兩位卻是杜甫（712-770）與李白（701-762）？《唐詩評選》卷二專收五言古詩共 107 首，杜甫收 19 首排名第一，李白收 17 首排名第二，韋應物收 14 首排名第三，張九齡收 7 首排名第四，儲光羲收 6 首排名第五。故本文亦試分析杜甫與李白的五言古詩評論，比較儲韋、李杜選詩數量與評論的相關議題，選詩與評詩上的矛盾現象。

此外，王夫之在選詩中，「以平為美」是其最重要、最基礎的美學觀點，王夫之《明詩評選》評劉基〈旅興〉：「平，平之一言，乃五言至極處。盡唐、宋作者，只解出聲，不解內聲，淒緊唐突，唯不平耳。」<sup>2</sup>《唐詩評選》評張九齡〈奉和聖制送尚書燕國公赴朔方〉：「從始至末只是一致，就中從容開合，全不見筆墨痕跡。鐘嶸論詩寶一平字，正為此也。」（頁 142）。詩要全不見筆墨痕跡，開合無垠，情感自然流露，風格平正典雅，亦有學者研究關於王夫之「平」的論詩主張。<sup>3</sup>然而，觀其詩評，尚有其他評論，

<sup>1</sup> 王夫之評選，王學太校點：《唐詩評選》（北京：文化藝術出版社，1997），頁 44。本書將於文內多次徵引，為方便閱讀，避免重複標註，僅在引文後標明頁碼。

<sup>2</sup> 王夫之撰《明詩評選》，收入《船山遺書全集》21，（臺北：中國船山學會、自由出版社聯合印行，1972），頁 12412。

<sup>3</sup> 可見涂波：〈說平—王夫之詩學批評中的重要概念〉，《船山學刊》1（2006），頁 11-14。任慧：〈王夫之《唐詩評選》的選詩標準及評點方法〉，《文獻季刊》2（2009），頁 133-138。涂波〈說平—王夫之詩學批評中的重要概念〉指出，王夫之有意對平這一概念加以提升，將之視為自己獨特讀文學主張，而經過王夫之的使用，平成為一個涵攝力極強的詩學批評理念。涂波歸納出王夫之的平，可由三方面討論，一是儒家內聖之學得極高境界，從儒家的修身，擴大至詩人的胸襟，最後轉換至作品的氣象。二是對明代政治、文化氣格的反思，王夫之認為明代文壇之氣怪戾、俗戾，股提倡平以反之。三是詩學理論的內在要求，王夫之反對朱熹去人欲的思想，亦反對李贄對私心人欲的支持，故另外提出平正通達的理論，詩要表現出人的情性，而這個情性要平和自然，有所節制。





王夫之《唐詩評選》儲光羲、韋應物五言古詩評論析探——兼比較李白、杜甫五古評論

例如「清」、「妙」等字，皆曾多次使用。其他詩人作品評價亦有，大多是寫景之作，故針對儲韋作品，分析王夫之對於「清」的偏好，「以平為美」的論詩觀點，在儲韋二人的作品評論中，深化到「清」的境界，故試分析討論之。

## 二、儲韋五言古詩評價析論

王夫之在《唐詩評選》卷二，專收五言古詩，故首先透過這些五古評論，整理出王夫之所認知的唐代五言古詩發展狀況。

唐五言佳境，力盡此矣！……然千百什一，則前有供奉，後有蘇州，固不為衰音亂節所移，又不得以正字而概言唐無五言古詩也。（陳子昂〈送客〉，頁39）

由此可見，王夫之認為，初唐時五言古詩有陳子昂等尚可觀之，不可概括言唐代無五言古詩的論點，莫礪鋒對於陳子昂的五言古詩，認為「陳子昂在理論上號召復漢魏、正始之古，在創作實踐上則沿中有創，變而能通。」<sup>4</sup>對比王夫之所言「不為衰音亂節所移」，顯現出王夫之認知的初唐五言古詩，是要承襲漢魏，不同於齊梁詩風，。

在初唐之後，王夫之亦明確指出五言古詩發展的狀況，所提到的詩人有：儲光羲、韋應物、李白、杜甫等人，其中，僅有儲光羲與韋應物五古作品堪稱為「聖證」：

盛唐之儲太祝，中唐之韋蘇州，於五言已入聖證，唐無五言古詩，豈可為兩公道哉？（儲光羲〈采菱詞〉，頁44）

歷下開口一喝，說「唐無五言古詩」，自當為此諸公而設，若李、杜、儲、韋則夜床祿綫，顧非歷下所知。（王維〈自大散以還深林密竹磴道盤曲四五十里至黃牛嶺見黃花川〉，頁47-48）

王夫之再次提出「唐無五言古詩」的論點錯誤，至少在聖唐與中唐時期，有堪稱「聖證」的兩位詩人：儲光羲、韋應物，此外，更有李白與杜甫兩大家，在唐代五言古詩上自有可觀之處，不可輕易忽略。而除此之外，王夫之認為，五言古詩發展到盛唐開始凋蔽，到大曆時期則正式結束：

五言風味，凋於盛唐，至大曆盡矣。（劉長卿〈宿懷仁縣南胡寄東海荀處士〉，頁68）

這個現象，不單是從王夫之個人審美的觀點而論，莫礪鋒指出，五言古詩的歷史比其他五七言詩體更久遠，「所以它更早發生了極盛之後難以為繼的情形」<sup>5</sup>，雖說這期間依然

---

任慧〈王夫之《唐詩評選》的選詩標準及評點方法〉指出，貴平是王夫之選詩的重要依據，體現在其選詩的三個方面，一是選擇詩歌風格平正雅麗的詩人，二是詩中的情感要平和含蓄，雅致溫潤，因此對於陳子昂、杜甫、白居易等怨恨諷刺、慷慨激昂的作品加以批評，三是詩歌布局應順勢和緩，平和舒緩，並從中流露真實情感。

<sup>4</sup> 莫礪鋒：〈論初盛唐的五言古詩〉，收入氏著《唐宋詩歌論集》（南京：鳳凰出版社，2007），頁10。

<sup>5</sup> 莫礪鋒：〈論初盛唐的五言古詩〉，收入氏著《唐宋詩歌論集》，頁24。



有詩人學陶謝等有成，相比起來是傳承較多而創新較少，五言古詩自中唐之後，於是漸趨寂寥。

### （一）儲光義五古評論

儲光義的五言古詩，《唐詩評選》共收 6 首。其中〈田家即事〉「蚯蚓土中出，田鳥隨我飛。」二句，王夫之評為「古詩至處」（頁 44），〈終南幽居獻蘇侍郎〉評為「真古詩」（頁 46），並說明「古詩掃地」的詩有：李白〈經下邳圯橋懷張子房〉、杜甫〈同諸公燈慈恩塔寺〉、〈玉華宮〉、岑參〈與高適薛據同登慈恩塔寺〉這一類的詩「論說亦自驚人，而豪橫非理。」王夫之不喜此類詩，認為詩應該要「大音希聲」<sup>6</sup>，而這些說理之詩會使古詩失去價值。儲光義其他古詩評論，王夫之評其「妙」，如〈采菱詞〉評曰「即比即興，妙合無垠。」（頁 44），〈同王十三維偶然作〉二首，評「得轉皆無預設。」「微妙玄通。」（頁 45）

從這些評論來看，王夫之主要抱持著還是「平」，李白杜甫岑參諸首，因為其豪橫，不得王夫之喜好。妙合無垠與玄通之語，表王夫之對古詩的期許，並要得轉皆無預設，在組織、剪裁上注重自然而然的「妙」。《蘆齋詩話》中對於古詩，王夫之言：「古詩無定體，似可任筆為之，不知自有天然不可越之架獲。……所謂架獲者，意不枝，慈不蕩，曲折而無痕，戍削而不競之謂。」<sup>7</sup>。古詩雖無固定格律，但自有其架獲。據涂波之說：「王夫之崇尚漢魏六朝的審美精神，在屍體上最推重五言古體……五言古體承載漢魏詩歌精神，而且是最不依賴技巧的一種詩體，故船山特加青睞。」<sup>8</sup>王夫之注重詩歌情感、布局與文辭的自然，因此對於五言古體，相對地推崇，《蘆齋詩話》亦云：「『采采芣苢』意在言先，亦在言後，從容涵泳，自然生其氣象。即五言中，十九首猶有此意者，陶令差能彷彿，下此絕矣。」<sup>9</sup>可見王夫之對於詩歌的從容意蘊非常重視，不應刻劃，追求意在言外，並以《詩經》、《古詩十九首》、陶淵明詩為後代詩歌成就的標準，學者指出，這些詩歌得以成為王夫得選詩標準，就是因為其「妥當處理情景關係」<sup>10</sup>者也是王夫之評韋應物詩的重要關鍵。

### （二）韋應物五古評論

韋應物的五言古詩，《唐詩評選》共收 14 首，五古數量排名第三。王夫之在詩評中多次推崇韋應物，〈幽居〉評「中唐以降，作五言古者，為此公知耻。」（頁 70）〈酬廬嵩秋夜見寄〉評「有唐一代能爾者，唯公一人。」（頁 72），可見韋應物五古詩之地位，尤其〈藍嶺精舍〉一詩，評為壓卷之作：

<sup>6</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《蘆齋詩話箋注》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 14-15。戴鴻森箋注大音希聲，認為是情深而義不顯，引人之思而不代人說出，舒緩從容，音節不迫，啟發讀者之情，而不強令同己。

<sup>7</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《蘆齋詩話箋注》，頁 59。

<sup>8</sup> 涂波：〈說平——王夫之詩學批評中的重要概念〉，頁 14。

<sup>9</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《蘆齋詩話箋注》，頁 9。

<sup>10</sup> 胡光波：〈王夫之的唐詩觀及唐選價值〉《大連大學學報》27：1（2006.2），頁 35。



王夫之《唐詩評選》儲光羲、韋應物五言古詩評論析探——兼比較李白、杜甫五古評論

石壁精舍高，排雲聊直上。佳遊愜始願，忘險得前賞。崖傾景方晦，谷轉川如掌。綠林含蕭條，飛閣起弘敞。道人上方至，清夜還獨往。日落羣山陰，天秋百泉響。所嗟累已成，安得長偃仰。（韋應物〈藍嶺精舍〉，頁 73）

心力格色無不得、無不到者。唐三百年，五言古體不下萬首，即以此壓卷，亦何讓焉！（〈藍嶺精舍〉，頁 73）

〈藍嶺精舍〉是韋應物遊悟真寺所作，描寫寺中景致，由崖上向下望，河川如掌一般大小，而到了秋天，翠綠山林已是蕭條，道人於夜裡獨自行走，日落後山裡的景致也漸陰冷，聽見秋色中的山泉潺潺，此生已然被俗世所拖累，什麼時候才能自在於山水俯仰之間？全詩表現出閒淡寂寥的意境，情景相合，意在言外。據梅華歸納韋應物詩歌的藝術結構，韋應物詩有兩個特色，一是意脈鬆緊有致，韋應物喜用古體，古體結構相對近體鬆散，因此韋應物詩中，看似鬆散的描寫，實有一種似斷實連的脈絡，從中串聯起詩人的情感，令人玩味。二是結句回味，結句可以說是全詩意念的結晶，呈現詩歌的凝鍊，韋應物或是以景語結句，或是以問句結句，〈藍嶺精舍〉以問句結句，「所嗟累已成，安得長偃仰。」見詩人對於生命茫茫的空曠孤寂之感，卻又不著力刻劃，讀者反而可以一同感受詩人的清愁，有問而無答，問卻不可得，達到獨特的藝術效果。<sup>11</sup>從容閒淡而不刻意，這種情景交融的寫作筆法，能見詩人之情，更見其無垠之功力，於《薑齋詩話》有云：「情景雖有在心在物之分，而景生情，晴生景，哀樂之觸，榮悴之迎，互藏其宅。」<sup>12</sup>可見王夫之重視情景相合，引人入勝。故王夫之評〈藍嶺精舍〉為壓卷，更將韋應物視為聖證。

韋應物五言古詩之所以有如此美譽，由其他詩評可見：

全以從容得其風韻。（〈擬古行行重行行〉，頁 69）

迎頭二十字，宛折回互，筆力萬鈞。遞下卻用『芳樹』二句興語緩受，孤雲矗起，散為平霞，無心自奇，神者授之矣！（〈擬古明月何皎皎〉，頁 70）

前七句一氣推行，斂精聚魂為末一句，而又以夷猶出之，杳渺之力千倍。（〈效陶彭澤體〉，頁 70）

涯際朕兆，既已臻化。如『微風颯已至，蕭條川氣秋』，崢嶸蕭瑟，兼不可以言至，誰得謂靜者無英雄之氣？（〈登西南岡卜居遇雨尋竹浪至澧壩縈帶數里清流茂樹云物可賞〉頁 73）

韋應物受王夫之推崇的五言古詩，都是風格平簡的作品。觀韋應物的詩，比對韋應物的生平，其詩作其實有多種面貌，有盛唐般建功立業之豪氣，有見戰亂後憐憫百姓的諷諭治世之作，亦有現今熟知的山水田園作品，韋應物詩風多樣。然而，王夫之卻獨獨推崇其風格簡淡平雅的作品，出自於王夫之特別推崇漢魏古詩一脈所傳承的自然和緩之風，

<sup>11</sup> 梅華：〈意脈內藏 渾然一體——韋應物詩歌藝術結構分析〉《樂山師範學院學報》23：6（2008.6），頁 16-18。

<sup>12</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 34。



這種詩學觀，於陳勇〈王夫之尚「平」的詩學觀及理論淵源〉一文指出：「韋應物五言古與《古詩十九首》不只在語言風格上相似，而在表現方面也有相同的特點。……《唐詩評選》所選的韋應物十四首五言古詩，都表現出平雅簡淡的語言風格。」<sup>13</sup>可見王夫之對於《古詩十九首》的推崇，體現到選詩理念之中，韋應物的五言古詩，可說是承襲《古詩十九首》的風格而來，而王夫之對此極是讚賞。

此外，最核心的概念則是詩中的表現力道，語言風格平淡，表現力道依然強勁，如〈藍嶺精舍〉一詩所表現的，詩人的情感不為寫景之句所稀釋，反而更能見其蒼茫之感與詩人的精神高度。也就是王夫之所言靜者有英雄之氣的表現，從容依然保有風韻，「本富而力強也」，是王夫之推崇韋應物五古的中心的價值，陳勇指出，在平淡中見其張力與厚度，亦是王夫之「平」的主張：

實際上，王夫之崇尚詩歌語言的平直省淨也是詩歌情感內容的要求。……他所崇尚的是「平」而有力，即平直透脫卻有高度概括性和豐富的表現力；「平」而有意義，即平淡自然的語言卻能表達深厚蘊藉的思想。<sup>14</sup>

能用平淡的語言，表現出詩人深厚的思想，這是王夫之對「以平為美」的詩學主張，而韋應物的詩，能夠真正達到此標準，給讀者回味無窮、細細咀嚼的藝術感受。

王夫之在《蘆齋詩話·夕堂永日緒論內編》言：「不能作五言古詩，不足入風雅之室」<sup>15</sup>王夫之將「風雅」與五言古詩連結，一方面以形式論，另一方面以內容論。語言風格必須平雅，內容則須有厚度及力道。這個觀點，並不是要求五言古詩要歌功頌德或是諷諭教化，而是能夠舒緩節制地傳達出詩人的真實情感，「詩的功能在於表現人們的性情。」<sup>16</sup>陳勇亦指出王夫之理想中的詩歌功用：

他明確指出歌功頌德是禮義文章的內容而不是詩的任務。他同意詩應合乎正，乃在於情正者其情之表達必定舒緩曲折，這正好合於好詩的準繩。舒緩達情的作品，才能感染讀者達到一唱三歎的妙致。<sup>17</sup>

藉由舒緩達情的作品，能抒詩人之情，亦能感染讀者，方是好詩，詩的功用亦在於此，並非注重實用性的諷諭議論，而是相對浪漫，風韻動人的文學形式。

王夫之對於唐代五言古詩，推崇儲光羲與韋應物，故王夫之在詩評中反對李攀龍「唐無五言古詩」的主張。根據許建崑的說法，李攀龍核心的文學主張，認為文學的功用是明亮心志，以雅正的文字使之流傳，詩可以怨，可以意氣激烈，「他宗法孔子『興、觀、群、怨』的詩教，倣效屈原作離騷『蓋自怨生』，強調『怨悱不亂』的態度，顯然很重視詩文宣洩個人心志的實用功能。」<sup>18</sup>同時，李攀龍宗法李夢陽「文必秦漢，詩必盛

<sup>13</sup> 陳勇：〈王夫之尚「平」的詩學觀及理論淵源〉《蘭州交通大學學報》29：5（2010.10），頁15。

<sup>14</sup> 陳勇：〈王夫之尚「平」的詩學觀及理論淵源〉，頁15。

<sup>15</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《蘆齋詩話箋注》，頁134。

<sup>16</sup> 涂波：〈說平—王夫之詩學批評中的重要概念〉，頁14。

<sup>17</sup> 楊松年：《王夫之詩論研究》（臺北：文史哲出版社，1986），頁165。

<sup>18</sup> 許建崑：《李攀龍文學研究》（臺北：文史哲出版社，1987），頁321。



王夫之《唐詩評選》儲光羲、韋應物五言古詩評論析探——兼比較李白、杜甫五古評論

唐」的復古主張，並對於唐代詩歌自有看法。王夫之對於李攀龍的主張，於《薑齋詩話·夕堂永日緒論內編》曰：

李于鱗謂唐無五言古詩，言亦近是；無即不無，但百不得一二而已。……若于鱗所云無古詩，又唯無其形埒字句與其粗豪之氣耳。不爾，則『子房未虎嘯』及〈玉華宮〉二詩，乃李杜集中霸氣滅盡和平溫厚之意者，何以獨入選中？<sup>19</sup>

戴鴻森箋注以上這段文字時指出，造成此爭論的主因，實是由於李攀龍以建安風骨為標準，王夫之則以晉宋風雅為架籬，兩者各抱持心目中的古詩標準所導致的。<sup>20</sup>李攀龍認為唐代無五言古詩，但他卻推崇杜甫的七古，李白的五言、七言絕句，王維李頎的七律。同樣是李頎，王夫之則認為盛唐李頎「區區以死律縛人。」<sup>21</sup>以此為例，可見這是王夫之與李攀龍的詩觀差異，單由結論而言，兩人的主張互相矛盾，然而深入發掘，問題則在於基礎的詩觀差異。

### 三、比較李杜五言古詩評論

王夫之對於儲光羲與韋應物的五古，推崇至「聖證」的境界，然而，由選詩數量觀，所表現出的數據卻產生有趣的矛盾現象。以《唐詩評選》卷二，專收五言古詩共 107 首來計算，得出以下的數據：

詩人	儲光羲	韋應物	李白	杜甫
詩數	6	14	17	19
占《唐詩評選》五古比例	6%	15%	16%	18%
五古排名	5	3	2	1

儲光羲與韋應物雖是「聖證」，選詩數量上卻是李白與杜甫占五古比例較高，<sup>22</sup>故本節欲分析李白與杜甫五古評論，探討此現象的成因。

<sup>19</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 59。

<sup>20</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 60-61。

<sup>21</sup> 王夫之評選，王學太校點：《唐詩評選》，頁 168。

<sup>22</sup> 這個現象，可能與李白、杜甫本身詩作數量相當大有關，李白總詩量八百多首，將近一千首，杜甫總詩量超過一千首，將近於一千四百首，儲光羲總詩量一百七十餘首，韋應物總詩量五百首左右。依此比例，王夫之《唐詩評選》的選詩數量，依照個人總詩量比例是合理的，然而若以此論點解釋，會產生新的問題：李白詩與韋應物詩的比例，依照表格內占《唐詩評選》五古比例相近，可是總詩量上，李白詩是遠遠大於韋應物詩，如此，比例上依然與總詩量有所不合。因此，筆者推測，王夫之《唐詩評選》有其獨特的選詩標準，選家的個人審美特色會呈現於選本選詩之中，才會將韋應物詩排於第 3 名，方符合王夫之給韋應物的「聖證」之稱。



### （一）李白五古評論

王夫之評李白五古風格的論述，有藉此同時類比杜甫的評語：杜得古韻，李得古神，神韻之分，亦李杜之品次也。（〈擬古西北有高樓〉，頁 55）

可見王夫之對李、杜的不同看法，神重於韻，神是內裡，韻是表象，若只有韻沒有神，即是只有表象是古詩，內裡不是，此類作品亦非佳作。

另外其他的評論，大都聚焦在李白詩飛、直、神的風格之上：

落卸皆神。袁淑所云：『須捉著，不爾便飛者。』非供奉不足以當之，真《三百篇》、真《十九首》，固非歷下、瑯琊所知，況竟凌哉？（〈上三峽〉，頁 57）

十全古詩，一無類迹。……一收直溯觀上勢，固不得不以直領之。（〈擬古西北有高樓〉，頁 55）

字字欲飛，不以情，不以景。（〈春思〉，頁 55）

前四語是天壤間生成好句，被太白拾得。（〈子夜吳歌〉，頁 55）

意至詞平，不害其直（〈古風〉之六，頁 54）

可見王夫之對李白五言古詩大都是好評，認為李白能得古詩真精神，詩歌氣韻上較為飛揚跳脫，而非王夫之提倡的含蓄、平和舒緩情感表現，但李白的地位不容置疑。李白飛揚跳脫，清雄奔放的詩歌美學，在《唐詩美學意味：初盛唐詩學思想研究》一書中，提到李白的五言古詩，「偏重於敘事，激昂頓挫，寫盡心中不平，浪漫色彩也很鮮明。」<sup>23</sup> 陳允鋒亦言李白的逸興，是「飛揚跋扈的縱橫之興。」<sup>24</sup> 李白在文學上的地位，因為其自由奔放的獨特浪漫美學，奠定其崇高的「詩仙」之名。然而，這種飛揚跳脫的風格，筆者推測，即是王夫之未將李白列入聖證之故，但李白的地位不可抹滅，王夫之依然對李白有極高的評價。而王夫之對於李杜的負評，主要集中於杜甫。

### （二）杜甫五古評論

對於《唐詩評選》所收杜甫五古，王夫之有正面評價：

宛折有神，乃以直承魏晉。（〈遣興〉之二，頁 58）

點染處，寓婉于直，良足嗣應璩《百一》之響，五言至此一境界，太華三峰，絕人跬步矣！（〈遣興〉之四，頁 59）

雄豪之作，偏於平淨得力。（〈前出塞〉之二，頁 60）

俗目或喜其近情，畢竟杜陵落處全不關近情與否，如此詩篇只是一雅。（〈成都府〉，頁 63）

<sup>23</sup> 陳允鋒：《唐詩美學意味：初盛唐詩學思想研究》（北京：新華出版社，2000），頁 35。

<sup>24</sup> 陳允鋒：《唐詩美學意味：初盛唐詩學思想研究》，頁 37。



王夫之《唐詩評選》儲光羲、韋應物五言古詩評論析探——兼比較李白、杜甫五古評論

每當近情處即抗引作渾然語，不使氾濫。熟吟《青青河畔草》當之此作之雅。杜贈送五言能有節者，唯此一律。（〈贈衛八處士〉，頁 64）

這些評論皆對於杜甫五古抱持正面評價，認為其五古詩組織得當，渾然而不俗，具古詩之雅。《薑齋詩話》亦云：「情中景尤為難曲寫，如『詩成珠玉在揮毫』寫出才人翰墨淋漓、自心欣賞之景。」<sup>25</sup>此評語雖非專對杜甫的五言古詩而言，但杜甫功力之高，王夫之對其佩服，可由此見。

## 1、王夫之「惡詩」評價

王夫之對於杜甫的負面評價，主要以比較的方式呈現：

結撰不淫，只如此寄哀已足。何用『人少虎狼多』、『痴女飢咬我』、『呻吟更流血』而後為悲哉？且彼諸惡慘語，又豈能出此圈續邪？（〈遣興〉之一，頁 58），

直刺牛仙客、安祿山。禍水波瀾，無不見者，乃唯照耀生色。斯以動情起意，直刺而無照耀，為訟為詛而以。杜陵敗筆有『李瑱死岐陽』、『來瑱賜自盡』、『朱門酒肉臭，路有凍死骨』一種詩，為宋人謾罵之祖，定是風雅一厄。道廣難周，毋寧自愛。（〈後出塞〉之二，頁 60）

王夫之這一類貶語，對於杜甫五古，實是由於其部分詩作不符合王夫之的審美觀點，杜甫亦是有符合其標準的風雅之作，由選詩數上可見其地位。《薑齋詩話·夕堂永日緒論內編》即言惡詩有數種，有似婦人、衲子、鄉塾師、游食客者，接是惡詩，杜甫亦是其一：「似塾師、游客者，《衛風·北門》實為作俑。……杜陵不審，鼓其餘波。嗣後啼飢號寒、望門求索之子，奉為羔雉，至陳昂、宋燈春而醜穢極矣。學詩者一染此數家之習，白練受污，終不可復白，尚戒之哉！」<sup>26</sup>王夫之主要是在告誡，學詩者不應學此數種惡詩，似婦人者，情感過分，失去節制與分寸；似衲子者，其量不弘，氣勢亦低落；學塾師游客者，亂世之音，言上位者之失，卻不知止。這幾種都是不該學的惡詩，杜詩不該學的，即是其關於亂世之作，也就是詩史這一部分的詩。

## 2、王夫之反對明代學杜風氣

朱迪光〈聖化杜詩的解構及其影響——論王夫之評杜〉一文認為杜詩的聖化由中唐開始推崇，並在明代達到最高峰，「明人尊杜並不是始於前七子的提倡，因前七子的提倡而登峰造極確是實情。」<sup>27</sup>在尊杜的主流趨勢中，王夫之的杜詩批評自有其獨特的意義。若以本文所注重的五言古詩來看，王夫之的杜詩批評集中在兩處：詩史以及表現手法之上。王夫之曾於《薑齋詩話》言：「夫詩之不可以史為，若口與目之不相為代也，久矣。」<sup>28</sup>王夫之主張史與詩分體，故對於杜甫詩史的風格，評為「為宋人謾罵之祖，

<sup>25</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 72。

<sup>26</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 148。

<sup>27</sup> 朱迪光：〈聖化杜詩的解構及其影響——論王夫之評杜〉《學術論壇》33：6（2010.6），頁 133。

<sup>28</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 25。



定是風雅一厄」。另一方面，王夫之推崇溫和含蓄的表現手法，不喜杜甫部分詩作的張揚顯露。「事實上，這兩個論題，乃一體之兩面：蓋王夫之基於詩、史分體，主張詩歌語言不宜落入史筆刻露逼肖之風，而應含蓄蘊藉，優柔婉曲。」<sup>29</sup>

根據朱迪光的論點，以為王夫之批評杜詩最主要的原因，在於「有明一代因杜詩的聖化，因而讀杜、學杜成為一時的風氣。」<sup>30</sup>學杜詩成為風氣，也就是另一種程式化與僵化的現象，故批評杜詩是針對學杜詩的現象而發，也就是《薑齋詩話·夕堂永日緒論內編》所言的惡詩種類。王夫之評杜甫五律〈漫成〉，亦是此想：

過是『鵝鴨宜長數』『技拙無衣食』『老翁難早出』一流語，先已自墮塵土，非但學之者拙，似之者死也。杜又有一種門面攤子句，往往取驚俗目，如：『水流心不競，雲在意俱遲。』裝名理為腔殼。如：『致君堯舜上，力使風俗淳。』擺忠孝為局面。皆此老人品、心術、學問、氣量大敗闕處。（〈漫成〉，頁 114-115）

這些詩，或是因為其俗，或是與名理、忠孝掛勾，並不符合王夫之對於詩的文學功用以及審美觀點。

但是，從選詩數量而言，王夫之對於杜詩並不是完全的否定，五言古詩杜甫選詩最多之外，《唐詩評選》中收詩數量最多亦是杜甫。

由此可見，王夫之對杜詩的藝術水平，從整體上是予以肯定的。另一方面，對杜甫詩尊兩頭（入蜀前、出峽後），貶中間（在蜀時期）。這樣看來，王夫之的對杜詩聖化的解構，更多是還原於杜詩的本來面目：杜詩有著巨大成就，但並不是一切皆好。<sup>31</sup>

《薑齋詩話》亦云：「情語能以轉折為含蓄者，為杜陵居勝，『清渭無情極，愁時獨向東』，『柔艫清鷗外，含悽覺汝賢』之類是也。此又與『忽聞歌古調，歸思欲霑巾』更近一格，益使風力道上。」<sup>32</sup>表現出杜甫詩史之外，另外一種受王夫詩喜愛的風格。

莫礪鋒〈論初盛唐的五言古詩〉<sup>33</sup>一文，對於初盛唐五言古詩歸納出完整的脈絡。文中說明盛唐古詩的第一種傾向，是如王維、儲光羲等人，非刻意雕琢，有自然之趣的一類。第二種傾向，是如高適、岑參等人，有悲壯情調，音節蒼涼高古一類的作品，詩意豁達，字句洗鍊。李白則是異於此二類，其五古受漢魏六朝詩影響較大，有〈古風〉五十九首這一類的作品，以比興手法表達興寄諷諭、政治人生等，另有樂府詩這類作品，李白的樂府大多是古題樂府，帶有擬古的性質，尤其是五言樂府，如〈子夜吳歌〉等。莫礪鋒則指出，李白的五古，在政體風格上超越南朝樂府，更接近漢魏樂府。杜甫的五古，則是真正的別開生面，雖繼承傳統題材，但是進行改造。其樂府詩不承古題，而是即事名篇，寫法由傳統的借古諷今改為直接反映現實。初唐以來的五言古詩發展途徑，

<sup>29</sup> 周艷娟：〈王夫之論「杜甫詩史說」〉《輔大中研所學刊》12（2002.10），頁 70-71。

<sup>30</sup> 朱迪光：〈聖化杜詩的解構及其影響——論王夫之評杜〉，頁 134。

<sup>31</sup> 朱迪光：〈聖化杜詩的解構及其影響——論王夫之評杜〉，頁 134。

<sup>32</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 95。

<sup>33</sup> 莫礪鋒：〈論初盛唐的五言古詩〉，收入氏著：《唐宋詩論稿》（瀋陽：遼海出版社，2001），頁 1-28。





陳子昂、張九齡到李白，最主要的藝術手法是比興，杜甫一改比興傳統，以賦，也就是白描為主。這種作法，本應是王夫之所提倡的情景交融，王夫之提倡以景烘托情，情景交融互動，以抒詩人之懷，不加刻畫，直接表現，並以佛家的「現量」表示之。《薑齋詩話》有云：「『吳楚東南坼，乾坤日夜浮。』乍讀之若雄豪，然而適與『親朋無一字，老病有孤舟。』相為融浹。」<sup>34</sup>便是讚美杜甫的詩能夠達到情景相融的境界。經過整理初盛唐五言古詩的發展脈絡，可見，王夫之所喜的，是那些承襲漢魏六朝古風，有自然之趣，相對平和舒緩的作品，如韋應物承陶詩而來，李白承漢魏樂府而來，並讚譽杜甫即景寫情的寫作筆法。然而杜甫詩經過發展之後，一部分轉往詩史的方向，便為王夫之所病。

綜合以上論述，李白與杜甫的五言古詩，雖得古神與古韻，但有部分詩作的主題、內容、表現手法、所呈現的風格，並不符合王夫之清平淡遠的審美標準，尤其是杜甫詩史這一類的作品，與王夫之文學抒情而非實用性的諷諭議論，目的上有所不同，故不得同儲光羲與韋應物一般歸類為「聖證」。然而李白與杜甫，於唐詩的地位上，不可因此而抹滅，誠如朱迪光所言，「有著巨大成就，但並不是一切皆好」，詩人有長處與短處，但並不害其於文學上的重大影響、巨大成就，故選詩家有其自身標準與判斷，造就不同的美學風格，然而，應選之詩仍然必須選入，方才不負為一名好的選家，將詩歌之美完整傳達給讀者。

#### 四、王夫之五言古詩的審美觀點

王夫之的審美觀點，「平」是其核心的美學。然而，若專就五言古詩而言，可以發掘出更加深刻的美學觀。王夫之在儲光羲、韋應物二人的五言古詩中，有相較於「以平為美」，相對深入的用語如「清」、「妙」等字。在李白、杜甫的五言古詩亦有出現，其他還有「雅」等字，出現在五言古詩的詩作評論之中。故本節專就於《唐詩評選》中五言古詩的評論，以儲光羲、韋應物為主，李白、杜甫為次，討論王夫之對於唐代五言古詩的審美觀點。

《唐詩評選》中五古評論，儲光羲〈同王十三維偶然作〉之二「興賦清順。」（頁 45），韋應物〈幽居〉「此作清不刻，直不促，必不與韓、柳、元、白、孟諸家共川而浴。」（頁 70），李白〈下終南山過斛斯山人宿置酒〉「清曠中無英氣，不可效陶。」（頁 56）。由這些評論中，可見「清」是王夫之另一個相對細緻的美學觀點。王夫之於五言古詩特重於韋應物，故由韋應物詩作的風格，能有仔細的探討，學者研究指出，韋應物的詩是一種「內斂、婉曲的盛世輕吟」<sup>35</sup>內斂與婉曲，即是王夫之盛讚其詩之緣由。「他的熱情是始終如一的，只不過在不同的時間、空間，其表現的方向、色彩有所不同而已。……詩人的情緒不論向哪個方向發瀉，都會有精華生發。因此，從這個意義上來講，重要的

<sup>34</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 34。

<sup>35</sup> 陳妍：〈論韋應物詩的盛唐情結〉《西北大學學報（哲學社會科學版）》37：4（2007.7），頁 78。



是有情緒，即使是失意者的情緒，也是人類文明所需要的。」<sup>36</sup>婉轉而內斂的表達詩人的情緒，韋應物詩靜者亦有英雄之氣，以簡淡文辭表深刻之思，即是「清」，同時，亦可由文字上的表現，見韋應物詩中的清，體現於以下數點：

一是意象的選擇上，有小巧、明麗的特點，在空間的搭配上，其縱深感不強。二是在遣詞造句方面，不執著於怪僻奇險語句的創造，往往追求的是一種老熟之淡。<sup>37</sup>

韋應物的詩，核心的基調就是「老熟之淡」，是一種沖淡平和，清閒雅淡的表現。「韋應物的這種淡，是發自肺腑的，不是淡而無味的。在這平淡的情感抒發中，飽含著詩人濃濃的情、深深的思。」<sup>38</sup>這種表現之外，詩歌內容更是在其中隱藏了詩人自己寂寞幽獨的情緒。〈冷淡抒寂寞閒雅頌幽獨——韋應物詩歌意境的主導傾向〉<sup>39</sup>一文，便指出韋應物擅長使用各種意境，或表野逸之趣，傳達出清遠的韻味。韋應物本在仕途，後因政治社會等因素，回歸田園，這種不如意的挫折，對百姓家國的擔憂，透過韋應物舒緩不迫的詩歌節奏，呈現其流露於詩中的孤寂。其詩中，能見韋應物高尚純潔的人格理想，以及優雅閒淡的意境美，整體詩風優美清空。

因此，王夫之認為其詩為「聖證」，相對於韓、柳、元、白、孟、賈等人的詩作，王夫之將韓柳等人詩作視為俗，同時，亦不贊同相對於清的「濃」，評王維五古〈自大散以往深林密竹磴道盤曲四五十里至黃牛嶺見黃花川〉「若王昌齡、常建、劉慎虛一流人既筆墨濃敗，一轉一合，如蹇驢之曳柴車，行數步即躓。不得已，而以溪刻危苦之語，文其拙鈍，則其雜冗，尤令人悶煩不堪。」（頁 48）王夫之一方面評王、常、劉等人，用奇險字，只是為了掩飾其文采不彰，反而產生雜冗煩悶之感。另一方面，則提到轉合，認為王、常、劉等人詩中的轉合不平，「行數步即躓」。王夫之稱之為「濃敗」，作為清的相反，可見王夫之理想中「清」的表現，即是如韋應物詩作一般，文字簡淡素雅，轉合自然。

此外，儲光羲〈采菱詞〉「起四句即比即興，妙合無垠。」（頁 44），〈同王十三維偶然作〉之二「首四句體物見意，微妙玄通。」（頁 45），〈同王十三維偶然作〉之一「得轉皆無預設。」（頁 45），提到「妙」，由這些評論來看，所謂的「妙」，即是比興與意境的自然表現。《薑齋詩話》中，王夫之有關於比興的美學見解：「興在有意無意之間，比

<sup>36</sup> 陳 妍：〈論韋應物詩的盛唐情結〉，頁 80。文中提到，韋應物的詩中，有熱情表現人生理想，建功立業、心繫天下的盛唐之風，有戰亂後，對於社會苦痛，百姓悽苦的寫實諷刺之作，亦有歷經無常世事，對自我與家國的反思。韋應物的詩中瀰漫著盛唐之風，然而身處中唐，所感受到的卻是繁華背後的蒼涼。詩人的詩歌內容，實是一種回應時代，體察生命的深刻思維。

<sup>37</sup> 蘇曉威，郭洪濤：〈論韋應物五言詩詩風的「清」〉《蘇州科技學院學報（社會科學版）》21：4（2004.11），頁 72。

<sup>38</sup> 梅 華：〈平和淡然 內蘊深厚——韋應物詩歌抒情藝術分析〉《西昌學院學報（社會科學版）》22：1（2010.3），頁 47。

<sup>39</sup> 孫麗萍：〈冷淡抒寂寞閒雅頌幽獨——韋應物詩歌意境的主導傾向〉《現代語文》2009：16（2009.6），頁 26。



亦不容雕刻。」<sup>40</sup>王夫之強調自然，即景會心的美學主張，作詩應避免刻意雕琢，故言「無預設」之妙。《薑齋詩話》中亦有妙合之語：「情景名為二，而實不可離。神於詩者，妙合無垠。巧者則有情中景，景中情。」<sup>41</sup>情景相合，以情寫景，以景抒情，王夫重視情景交融，「不能作景語，又何能作情語邪？」<sup>42</sup>由此可見，王夫之認為，應以景抒情，而情與景應該相融，以景起興則必須自然無垠，「強調詩歌意象的水乳交融和詩境中情與景的妙合無垠，否定了以往的詩歌創作與批評中分割情景、拘于死法的不良傾向。」<sup>43</sup>由韋應物詩評亦可見：〈夏夜憶廬嵩〉「神行非迹」（頁 72）。

## 五、結語

王夫之於《唐詩評選》中，有許多獨到的見解與評論。《唐詩評選》卷二專收五言古詩，集中觀之，可見王夫之對於唐代五言古詩的看法。王夫之對於唐代五古的觀點，認為五言古詩凋於中唐，從陳子昂始，到中唐時的韋應物，五言古詩在這之後凋敝。莫礪鋒指出唐代五言古詩的發展狀況，初唐時真正的五古詩是指有漢魏古風的五言詩，然而在初唐綺錯婉媚的上官體影響之下，就算是四杰，也只是將詩題由宮廷開創到其他自然景物之上。直到陳子昂，試圖除去齊梁詩風的影響，恢復漢魏古風，才使唐代五言古詩開始發展。陳子昂之後，五言古詩在盛唐時繁榮發展，當時的五言古詩表現出不同的風格傾向：孟浩然的瀟灑遠淡，以及岑參高適的壯闊悲涼。李白與杜甫則表現出異於二者，不同的風格。李白一受漢魏六朝詩影響，作品高度高於陳子昂，二是樂府詩，李白以古題樂府，尤其是五言樂府，做到了推陳出新的境界。而真正在五言古詩別開生面的詩人，是杜甫，杜甫的五古題材幾乎包括了當代所有的題材，一方面傳承，另一方面又進行改造，例如在山水詩上，同時包含寫景與紀行，即是王夫之所謂「景生情，情生景。」<sup>44</sup>以往並非沒有這種手法，但是將之用於五言古詩的藝術手段，始於杜甫。五言古詩的形式和藝術性，發展至杜甫時達到極盛的境界。在此之後，亦有許多詩人，在五言古詩上有所傳承，並且保有自身風格，為唐代五言古詩的一方天地。然而，誠如王夫之所言，唐代五言古詩到中唐之後，因為詩體本身的發展到了極限，即使尚有眾多詩人，仍然不足以為大宗。

而在眾多詩人中，唯有儲光羲、韋應物、李白、杜甫，王夫之認為，僅這四人於五言古詩上有佳作，其中儲光羲與韋應物二人，王夫之稱為「聖證」。本文歸納出王夫之稱二人為聖證之因，尤其是韋應物，選詩數較儲光羲多，評論上亦可見王夫之認為韋應物實是五言古詩聖手，蓋因韋應物五言古詩，在形式上符合王夫之的審美觀點，呈現出平淡清簡的寫作風格，在內容上，有英雄之氣，也就是詩歌內容的深刻性，以簡淡素雅

<sup>40</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 34。

<sup>41</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 72。

<sup>42</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 92。

<sup>43</sup> 崔海峰：《王夫之詩學範疇論》（北京：中國社會科學出版社，2006），頁 113。

<sup>44</sup> 王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》，頁 34。



的語言，表現出內容的力道與厚度，故稱為「聖證」。由此點可見，王夫之選詩的喜好，在唐代五言古詩發展的脈絡之中，偏好於淡遠風格，在內容上，則要深刻有感。

另一方面，王夫之對於李白與杜甫的五言古詩，究竟是抱持何種心態？從選詩數與詩評上的矛盾差異探討，王夫之對於李白與杜甫，尊敬其於詩歌史上不容置疑的貢獻與成就，然而，選家的獨特觀點，影響對於詩作的評價，故雖然選詩數與詩評有所落差，不影響王夫之對於儲光羲與韋應物二人五言古詩的地位。王夫之對於五言古詩自有其美學觀點，一般而論，王夫之以平為其中心審美觀，於其詩評中，可將「平」深化到「清」的境界，所謂「清」，由各種角度來看，是以簡淡清平的文字，表達詩人深刻之思，不流於俗，不用險字，不刻意表現或掩飾。另外還有「妙」，即是鋪排上，比興不雕琢，轉合與意境自然的表現。往後若欲就王夫之的美學觀點，可再深化至「雅」等新的題材，皆是王夫之詩評中慣用評論。

本文就王夫之之於唐代五言古詩的評論，簡單論述唐代五言古詩的發展狀況以及儲韋二人於五言古詩的定位，王夫之在選詩上，自成一套理論，這種選家的獨特觀點，反映在他的選本《唐詩評選》上，讀者可以透過選本，發掘選家選詩的邏輯與美學，自有其獨到之處。王夫之《唐詩評選》也是如此，在唐代五言古詩的發展脈絡之中，王夫之在眾多作品之中，偏好明顯，同時有其自己的理論支持，此外，對於唐代大家李白與杜甫的作品，亦有褒貶，不流於眾。這個狀況，在其理論支持下，頗有可觀之處，而王夫之的美學觀點，同樣會表現在其選詩與詩評上，透過這些評論，可以討論王夫之從「以平為貴」觀點出發的審美觀，在選詩與詩評之中，深化到相對精確與細緻的境界。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔清〕王夫之評選，王學太校點：《唐詩評選》（北京：文化藝術出版社，1997）  
〔清〕王夫之著，戴鴻森箋注：《薑齋詩話箋注》（上海：上海古籍出版社，2012）  
〔清〕王夫之撰《明詩評選》，收入《船山遺書全集》21，（臺北：中國船山學會、自由出版社聯合印行，1972）

### 二、近人論著

#### （一）專書

- 崔海峰：《王夫之詩學範疇論》（北京：中國社會科學出版社，2006）  
莫礪鋒：《唐宋詩論稿》（瀋陽：遼海出版社，2001）  
莫礪鋒：《唐宋詩歌論集》（南京：鳳凰出版社，2007）  
許建崑：《李攀龍文學研究》（臺北：文史哲出版社，1987）  
陳允鋒：《唐詩美學意味：初盛唐詩學思想研究》（北京：新華出版社，2000）  
楊松年：《王夫之詩論研究》（臺北：文史哲出版社，1986）

#### （二）學位論文

- 任 慧：〈王夫之《唐詩評選》的選詩標準及評點方法〉，《文獻季刊》2（2009），頁 133-138。  
朱迪光：〈聖化杜詩的解構及其影響——論王夫之評杜〉《學術論壇》33：6（2010.6），頁 131-135。  
周艷娟：〈王夫之論「杜甫詩史說」〉《輔大中研所學刊》12（2002.10），頁 59-77。  
胡光波：〈王夫之的唐詩觀及唐選價值〉《大連大學學報》27：1（2006.2），頁 34-38。  
孫麗萍：〈冷淡抒寂寞 閒雅頌幽獨——韋應物詩歌意境的主導傾向〉《現代語文》2009：16（2009.6），頁 26。  
涂 波：〈說平——王夫之詩學批評中的重要概念〉，《船山學刊》1（2006），頁 11-14。  
梅 華：〈意脈內藏 渾然一體——韋應物詩歌藝術結構分析〉《樂山師範學院學報》23：6（2008.6），頁 16-18。  
梅 華：〈平和淡然 內蘊深厚——韋應物詩歌抒情藝術分析〉《西昌學院學報（社會科學版）》22：1（2010.3），頁 47-50。  
陳 妍：〈論韋應物詩的盛唐情結〉《西北大學學報（哲學社會科學版）》37：4（2007.7），頁 76-80。  
陳 勇：〈王夫之尚「平」的詩學觀及理論淵源〉《蘭州交通大學學報》29：5（2010.10），頁 14-17。



蘇曉威，郭洪濤：〈論韋應物五言詩詩風的「清」〉《蘇州科技學院學報（社會科學版）》  
21：4（2004.11），頁 69-72。



## Analysis of comment on Chu Guang-xi, Wei Ying-wu's five-character verse in Wang Fu-chih "A Selection of Tang Poem".

—And compare comment on Li Bai, Du Fu's  
five-character verse.

**Hung, Ling-ya**

### Abstract

This article intends to analyze comment on Chu Guang-xi, Wei Ying-wu's five-character verse in Wang Fu-chih's "A Selection of Tang Poem". By an analysis, to comprehend the method of poem selection and Wang Fu-chih's esthetics. Wang Fu-chih for the two poets, the evaluation is very high. However, the amounts of poems, is Li Bai and Du Fu even more. Therefore, this article wants to analyze the difference between the amounts of poems and poetry commentary. At the same time, by analyzing this situation, deepen Wang Fuzhi's poetic aesthetics. This article is divided into 3 parts: the evaluation of the poems of Chu Guang-xi, Wei Ying-wu's five-character verse, comparing the poems of Li Bai and Du Fu's five-character poems and Wang Fu - chih's aesthetic view.

**Keyword:** *Wang Fu-chih, A Selection of Tang Poem, Chu Guang-xi, Wei Ying-wu, five-character verse*



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》第四十三期



## 中西文化衝突與融合的想像 ——李銳《張馬丁的第八天》

楊思永\*

### 提 要

李銳《張馬丁的第八天》是則涵義豐富的文化寓言，以天主教與娘娘教中重要人物的生命軌跡，象徵中西文化從衝突走向融合的可能與困境。張天賜與萊高維諾是中西宗教體系的典型代表，其封閉、傳統的作風只能帶領雙方走向碰撞與毀滅。而雙方激烈衝突的結果，是把人性的黑暗面徹底激發出來。義和團的種種暴行，以先行的姿態暴露了日後文革的真實面貌，埋下了浩劫的因子，這種內在脈絡上的連結也正是李銳選擇此一書寫題材的動機所在。然而在經歷超自然的復活與附身之後，原本將遵循傳統的信仰接班人張王氏與張馬丁，卻一舉突破既有格局，親身開創出了截然不同的道路。兩人跨越國族、宗教與倫理界線的結合，成為了中國知識分子在面臨現代化巨變時，嘗試全盤接受西方文化以找尋文明新出路的典型象徵。但是張王氏在喪夫後的瘋狂，已然預示了此種貿然結合下的悲劇結局。雖然現代中國人終究得面臨文化認同上的失落與迷惘，但擱置仇恨、走向混融的大膽嘗試，終究為後世開啟了如何面對西方強勢文化挑戰的全新可能。

關鍵詞：李銳、張馬丁的第八天、宗教衝突、文化認同

---

\* 國立成功大學中文系現代文學所碩士生



## 一、前言

李銳（1950-）中國當代著名作家，祖籍四川自貢，生長於北京，後久居山西至今。父母於文革前期遭受迫害過世，之後親身經歷知青上山下鄉運動，於山西省呂梁山插隊落戶，當了六年農民、兩年工人。其中六年的農村生活，成為他一生寫作的靈感來源。1974年發表首篇作品〈楊樹莊的風波〉，開啟文學生涯，之後陸續有描寫農村生活面貌的《厚土》、《無風之樹》、《太平風物》，以及反映自身成長歷程的《紅房子》、《傳說之死》，還有往回溯源追尋歷史的《舊址》、《銀城故事》、《張馬丁的第八天》等作品問世。其中以《厚土》及《舊址》最具代表性，分別以凝鍊冷冽與奔放鋪排的風格為李銳在文壇的地位打下了深厚的基礎。發表於2012年初的《張馬丁的第八天》，問世已超過五年，仍是李銳至今最新的作品，可見其創作態度之嚴謹，「量少質精」也成為他多年來寫作成果的註腳。

李銳在開始創作小說的頭二十五年，始終以當代中國社會的百姓生活為主要題材，其中以《厚土》為首的「行走的群山」系列可說充分體現了李銳小說風格的基調。進入二十一世紀後，李銳的小說題材開始不斷往回探源，先藉著《舊址》的家族史打下橫跨清末、民國與共和國的時間維度，再於《銀城故事》中細細追尋清末民初革命黨的起義與帶來的動盪，隨後又在《張馬丁的第八天》中進一步往前觸及了十九世紀、二十世紀之交的義和團之亂。檢視其創作歷程，我們已經可以看出李銳正藉著他的文學寫作，逐漸建構出自己的現代中國史觀。王德威對此有相當精闢的見解：

從文化大革命到共產革命，再到辛亥革命，他一步步「退向」中國現代性的開端。他檢視宏大敘事中的因緣起滅，勾勒英雄年代中的蒼莽悲涼；或用魯迅的話說，『于天上看見深淵，於一切眼中看見無所有。』寫《張馬丁的第八天》的李銳更將焦點指向1900年的義和團事件——近代中國面向世界最狂亂、也最屈辱的一刻。對李銳而言，由此而生的巨大創傷正是中國現代經驗的起源；不直面這一創傷，我們就無從思考百年來從救亡到啟蒙的意義。<sup>1</sup>

更直接、具體的說，唯有揭開義和團事件為中國人所留下的民族精神瘡疤，才有可能追尋在六十多年後，當代中國爆發文化大革命的深層根源。

對李銳來說，文化大革命有如中國的奧許維茲，<sup>2</sup>是摧毀人類一切良善的浩劫，是對於世間一切價值的全盤否定，也是推動他一生寫作的精神原點。<sup>3</sup>二十多年間，他不僅創作了多部圍繞著文革為主題發展的小說，以帶有自身經歷色彩的虛構故事，細膩地再現了當時農民的生活氛圍與精神面貌，更隨著年紀的增長，藉著嶄新的創作題材，一

<sup>1</sup> 王德威：〈一個人的創世紀〉，收錄於李銳：《張馬丁的第八天》（台北：麥田出版社，2012年），頁5。

<sup>2</sup> 奧許維茲，又譯奧斯維辛，納粹德國在二次大戰中最惡名昭彰的集中營，曾有超過一百萬人在此遇害，其中九成以上是猶太人。遺跡在今日波蘭境內的小波蘭省。

<sup>3</sup> 李銳：〈從不能解構的地方開始〉，《另一種紀念碑》（濟南：山東文藝出版社，2002年），頁84-90。



步步走向中國近現代的歷史創傷，深入挖掘引發這場當代浩劫的內在起源。《張馬丁的第八天》中的核心題材——義和團之亂，無論是外在影響對於現代歷史進程的推動，或是內在轉化——對於民族心理造成的傷害與扭曲，無疑都為日後的文革動亂埋下了深遠的起因。

《張馬丁的第八天》在李銳的寫作歷程中具有十分獨特的意義，除了背景年代首次往前推到十九世紀末、二十世紀初，在風格上，更首次採用了超自然的筆法，一舉突破了作家以往的寫實主義基調，為故事增添了濃厚的宗教神怪氛圍。在視野上，本作首次把視野擴大到國族衝突的層次，超越了以往聚焦在國內的城鄉隔閡、政黨分裂的格局，以更為宏觀的視野敘述中西文化之間的激烈衝突，以及個體在其中的困境與出路。這些前所未有的特色，都使本書成為李銳寫作譜系中一個引人注目的轉折點，令人期待是否會開啟出之後的嶄新路線與面向。正如他本人所說，本書「不是終結之作，而是開始之作」。<sup>4</sup>當然，本書也是個重要的里程碑，可說以極具突破性、充滿大膽創意與實驗精神的寫作方式，畫龍點睛地總結了李銳階段性的創作成果。<sup>5</sup>

除了特殊性，《張馬丁的第八天》也具有銜接李銳過往寫作成果的連貫性。李銳多年來的小說創作，一直圍繞著「從個人命運出發去追問普遍的人類困境」<sup>6</sup>的精神主旨，此一命題在本書的多名角色身上獲得了體現，特別是眾叛親離的張馬丁、喪夫又被迫讓出兒子的張王氏，他們兩人所遭遇的嚴酷命運，都成為了人類普遍生存困境的象徵與縮影。

## 二、群體間的衝突——東西信仰文化的正面碰撞

本書的主軸十分清晰，以中西宗教勢力間的正面衝突為主線，其中雙方賭上生命的對決，不僅營造出極強的戲劇張力，更少見的流露出「理想主義的光芒」以及「悲壯雄渾的英雄格調」。<sup>7</sup>此外，故事也在義和團之亂的共同基礎上，導引出兩條支線——在衙門捕頭陳五六家所發生的葫蘆與蓮兒橫遭義和團蹂躪的慘劇，以及張天保從新軍請假外出，卻意外加入義和團攻打天主堂的事件，描繪了更多性格、經歷豐富的人物，在環環相扣的情節中，加深了故事的緊密與糾結。

在中西文化衝突的浪尖上，代表中國文化精神的是對女媧的娘娘信仰，體現西方文化的則是天主教的方濟各會。在這兩大歷史悠久的信仰體系內，各自有極具代表性的領導人物，他們以自己的生命深刻的體現了對信仰的真實理念。娘娘廟以會首張天賜為代表，天主堂則以領導耶穌會東來傳教的萊高維諾主教為首，兩人對各自的信仰至為忠

<sup>4</sup> 李銳，續小強：〈煎熬的歷史觀：《張馬丁的第八天》及其他——作家李銳筆談〉，《名作欣賞》第372期（2011年10月），頁13。

<sup>5</sup> 王春林：〈糾結：文化衝突中的人性困境透視——論李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《文藝爭鳴》第219期（2012年10月），頁132。

<sup>6</sup> 李銳贊同並引用史鐵生此一見解，見王堯〈李銳論〉，《文學評論》2004年1月，頁108-116。

<sup>7</sup> 翟永明、王曉晨：〈文化紐節中的此岸寓言——讀李銳的《張馬丁的第八天》〉，《大連大學學報》第35卷第5期（2014年10月），頁53。



貞，一邊為了開疆拓土、另一邊為了維護根據地，皆義無反顧地奉獻一切，在彼此激烈的衝突中毫不退讓，至終接連為信仰犧牲了性命。

除了典型的代表人物，中西雙方的宗教組織還出現了另類的嶄新代表，在他們身上不僅繼承了信仰價值的精華，也以更包容的心態、更多元化的言行，使各自的宗教精神有了不同於往日傳統的面貌，出現了極具想像力與突破性的「進展」。使得天主教與女媧信仰不再勢如水火、甚至親身實踐互相融合可能的非典型代表，正是本書的男女主角：張馬丁與張王氏。在雙方衝突發生前，兩人都是從屬於各自信仰體系的典型分子，忠誠且堅定地跟隨領導的帶領，如同教主的左右手。張王氏順從丈夫/會首張天賜的領導，張馬丁則無條件順服有如父親/主教的萊高維諾在會中對他的帶領。直到雙方爆發衝突，造成張馬丁假死、張天賜被處死，天主教與娘娘教之間的關係頓時產生極大動盪，復活的張馬丁和喪夫後被天母娘娘附身的張王氏，更如同脫胎換骨般進入空前的嶄新境界，在靈、肉上都有突破既定信仰框架的體悟與實踐。而他們所體現的對於化解中西價值衝突、邁向文化融合的想像，將在下節中詳述。

### （一）天主教勢力在天母河流域的發展——以萊高維諾為代表

基督教信仰對異教文化採取零容忍的強勢姿態，讓深植當地的娘娘教倍感生存壓力，雙方的衝突可說一觸即發。終於，在一場為了解決旱災的惡祈中，恐懼、憤怒的群眾把生存條件上的艱困怪罪於外來宗教的入侵，進而對教堂發起圍攻，在最緊繃的時間、空間，點燃了中西文化的熾烈戰火。而本次衝突的中心——張馬丁被石頭擊中後進入假死狀態，也埋下了之後一連串荒誕情節發展的伏筆。

中西文化的衝突，源自雙方價值體系上的巨大落差。領導當地天主教會的是萊高維諾主教，他是義大利方濟各會的傳教士，多年前已決志終生奉獻於中國的傳教事業。此一角色的原型基本上來自於歷史上的方濟各會教士孟高維諾，他在元朝時將天主教傳入中國，在北京建立起了教會，可惜死後無以為繼。<sup>8</sup>同樣身為傳教事業的開創者、此一事業在其身後的終結、教會組織上的從屬，以及最直接的人物命名，都可看出萊高維諾此一角色身上明顯具備了孟高維諾的影子。在第一階段的傳教任務告一段落後，萊高維諾短暫回到了家鄉，帶著自願跟隨他前往東方佈道的喬萬尼·馬丁再次來到中國，就此與祖國永別，要把自己的墳墓當作最後的佈道永留中國。對信仰絕對忠誠、甘願為真理付出生命，是萊高維諾一生的註腳。而他與年輕的喬萬尼（來到中國後改名叫張馬丁）間充滿神性光芒與人性顧惜的關係，更有如耶和華與耶穌之間的親密與崇高。兩位信仰代表情同父子，一人身為宗教核心價值的領導者，一人親身經歷人世苦難並且死而復活。由此觀之，萊高維諾與張馬丁確實可被視為聖父與聖子的象徵，形象化地活出了基督信仰的精神。

然而這樣一位令人敬畏的父神象徵—萊高維諾，他的信仰精神卻含有極具爭議性的主觀與封閉特質。從他日常與會眾（尤其是張馬丁）之間的相處與對話，可以清楚看出

<sup>8</sup> 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，（台北：光啟文化，2017年），頁29。



他在價值觀上的僵化與侷限，這正是往後影響天主堂甚至整個天石鎮命運的一大關鍵。相較於他義無反顧獻身中國傳教事業的崇高與悲壯，這些不近人情的尖銳特質，可說大大增加了萊高維諾身上的多面性與矛盾性。當他向同伴宣講到中國傳教的用意時，

萊高維諾主教到處宣講：現在中國的大門已經被徹底打開，早已經不再是當年那個「禮儀之爭」的時代。中國已經沒有能力保護自己，也早已經沒有一絲一毫的信心再封閉自己。東方那樣一塊毫無尊嚴的遼闊蠻荒之地，正需要主的光芒去照耀。<sup>9</sup>

他是以俯視的身姿觀看他眼中既苦難又昏昧的中國百姓，一方面懷著同情心，一面又抱持著鮮明的優越感，高高在上地認定中國是積弱不振、蠻荒落後且毫無尊嚴的黑暗大陸，唯一的希望是接受神的光照。因此，傳教士應該好好利用西方列強侵略中國所打開的窗口，就著天時地利把信仰傳入原本封閉的神州大陸。萊高維諾對這半個世紀以來，西方列強對中國發起的一連串軍事、政治、經濟侵略，並沒有感到一絲愧疚、不安，只視其為傳道的大好機會，是向東推廣信仰的關鍵轉捩點。在他的觀念中，藉著侵略帶來的便利，可以拯救在苦難中沉淪的億萬中國百姓；但他卻從未想過，當代中國百姓的苦難正是由於自己國家的侵略所造成。這樣的世界觀同時具備了對人的憐憫與居高臨下的優越感，以及對己方罪行的視若無睹。真誠的宗教情懷與帝國主義下的種族偏見同時見於一人身上，充分體現了萊高維諾價值觀中的矛盾性。

而當還是個孩子的喬萬尼在船上疑惑地向他提問，為什麼神要讓這麼多的異教徒留在地上時，

萊高維諾主教的神情一下冷峻起來：『喬萬尼，人都是卑微的，都是有罪的，要想求得天主的恩典，我們只有權利去做天主希望我們做的事情，我們沒有權利問天主為什麼沒有做的事情。』他拍拍喬萬尼的肩膀，『喬萬尼，這是因為你第一次看到真正的大海，第一次在大海上遠航，你現在有點出現幻覺了。』<sup>10</sup>

在萊高維諾堅決的價值觀中，卑賤、罪惡的人類只能遵照上主的意旨生活，無權過問上主的決定與安排；他甚至還可笑地把喬萬尼真誠的疑問貶為首次出海產生的幻覺。他的信仰觀是絕對的，容不下對上主的任何懷疑，那怕只有一絲動搖，他都將毫不留情地嚴厲指責，甚至將其剷除殆盡。從宗教體系內部的角度來看，這樣的價值觀當然至為穩固，這也讓萊高維諾夠格作神忠信的僕人；但另一方面，他對人缺乏同理心，無法也不願體會他人對信仰產生的懷疑與動搖，只是一味地企圖以教條去遏止、斷絕他人內心的雜念，導致雙方難以有正面對話的可能，也就無法真正化解信仰上的深刻難題。

這般強硬、簡化又缺乏省思與和溝通能力的人格，不僅成為了萊高維諾人生的侷限，更進一步激化了中西信仰勢力在天石村的衝突，至終為自己與教眾甚至整個地區的百姓，帶來了無可挽回的災難。由於天母河流域久旱不雨，天石村的百姓在面臨生存威脅下早已躁動不安，鬱悶難解的群眾遂在當地發起了惡祈，一面希望迫使老天爺降雨，

<sup>9</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》（台北：麥田出版社，2012年），頁29。

<sup>10</sup> 同上註，頁33。



一面也宣洩憤恨的情緒。當惡祈的隊伍經過天主堂時，洋教基地頓時淪為眾矢之的，憤怒的群眾轉眼間就包圍了教堂。在當時的華北地區，若是在七八月間的雨季仍缺乏降雨量，人群出於對旱災的恐懼與憤恨之情，通常會找尋代罪羔羊；而在中國民間傳統的天人感應的認知當中，正是那些信仰與眾不同的異類，玷汙了人間的純粹性、進而對宇宙運行的和諧造成了破壞，因此導致上天降災的惡果，這些洋教徒必須為當地的苦難負上全責。<sup>11</sup>於是，天主教堂就成為了百姓惡祈的首選祭品。當面對充滿仇恨的惡祈隊伍時，以莊嚴、華麗且無畏的姿態現身的高主教（萊高維諾在當地使用的本土名字），原本有機會憑著現場氣氛以及一席神聖的宣言一舉懾服群眾：「神聖的天父在上，信祂的就有福了，就獲救了，不信祂的必將受到懲罰，地獄之火必將為他點燃！」然而卻因為他隨後理直氣壯、死硬無比的攻擊性語言：「你們這些異教徒，不要拿你們邪惡的偶像來玷汙天主的神聖之地，所有詆毀天主的人，都必將被天父送進地獄！」頓時點燃了現場百姓的怒火，原本可以呼召七百人歸正信仰的機會稍縱即逝，反而引發了眾人瘋狂圍攻教堂的大暴動。<sup>12</sup>

萊高維諾平日對信仰展現出絕對的忠貞，對內對外大肆宣揚並實踐內心的原則，但是一遇到不利於己方的困境，他卻立刻顯現出寬以律己、嚴以待人的雙重標準，讓那在平日看似理所當然的信仰精神顯得諷刺、可笑。當大家以為張馬丁已死之後，悲憤的萊高維諾高舉信仰的真誠、不作假的原則，要求官府全力緝拿真兇到案並且償命；但是當張馬丁奇蹟般復活後，他卻異常冷靜地要求教民不得對外洩露真相，打算繼續以謊言欺騙信奉娘娘教的百姓，以維持天主教在當地陰錯陽差形成的優勢，也避免娘娘教民眾因為會首被錯誤處死而產生的憤怒反擊。

一位有如聖父的莊嚴化身般的信仰代言人，卻為了自身教團的利益，以兩面手法維持謊言，信仰的真誠原則頓時被踐踏在地，萊高維諾多年來所建立起的崇高形象，就在此刻瞬間崩塌了。他往日所有的強硬加上當下的狡詐，給人看見的似乎不再是一位虔誠的信徒與教會領袖，而更像是個投身西方文化侵略的戰士。正如王本朝所論：「讀者完全可以懷疑，萊高維諾還是不是一位真正的傳教士？他似乎就是一位披著傳教士外衣的殖民者。」<sup>13</sup>而在複雜的外在局勢影響下，中國的天主教會原本擁有朝廷所同意的經濟、治安特權，但隨著義和團之亂越演越烈，官府對拳教之爭的應對逐漸轉向消極不作為，教士與教民面對拳民赤裸裸的暴力威脅，只能選擇拿起槍砲武裝起來以求自保。<sup>14</sup>於是，在萊高維諾帶領下的天主堂，已經越來越不像是純粹追求虔誠的信仰團體，而更像一個以信仰作為憑藉的政治、經濟、軍事團伙。這樣的發展走向，雖然加強了團體內部的凝聚力與抵抗力，但也加深了己方與外界的隔閡，使得教會存在的最高目的：擴展信仰，

<sup>11</sup> 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，（台北：光啟文化，2017年），頁72。

<sup>12</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》（台北：麥田出版社，2012年），頁71-72。

<sup>13</sup> 王本朝：〈當文化成為信仰之後——《張馬丁的第八天》的基督教敘事〉，《南方文壇》第174期（2016年9月），頁16。

<sup>14</sup> 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，（台北：光啟文化，2017年），頁181。



受到了來自本土的激烈阻礙，於是在生存手段與存在宗旨間產生了明顯的悖論。事實上，很多皈依天主教的中國百姓，其望教動機並非來自純粹的信仰，而是為了尋求傳教士的特權保護，以求在不同族群的資源搶奪中獲得優勢地位。<sup>15</sup>因此，所謂的「民教衝突」常包含了當地既有族群間的矛盾與對立，只是在爆發時以另一種涉及中西信仰衝突的面貌體現。當入教尋求洋靠山成為當地的常態，皈依天主的教民總是受到主教的保護與優待，想要爭奪資源的一般百姓卻處處受制於洋教特權，天主教會的成分自然不再純粹，外界對教會的仇視也隨之節節升高。<sup>16</sup>

## （二）娘娘教信仰在天母河的生長——以張天賜和張王氏為代表

反觀娘娘教的會首張天賜，由於對自身信仰的虔誠，促使他不屈不撓的反抗外來宗教的入侵，捨身保護娘娘廟，活出了一代宗教領頭人勇敢堅定的形象。

我張天賜不是想找死，天底下哪有人自己個兒找死的啊？我是不能如了洋鬼子的意，不能叫他們拆了咱們的娘娘廟，咱們老祖宗幾千年留下來的廟，是全村老少鄉親的寶貝，是全天母河的寶貝，憑他媽啥叫洋鬼子給拆嘍呢？……我張天賜是會首，我就得給大家夥頂著不是，沒別的，我就是不能在沒有娘娘廟的天石村過日子，我就是想叫洋鬼子們看看，拆廟的事情有人趕豁出命來給他擋住！<sup>17</sup>

比起萊高維諾，他毫無對外侵略擴展的傾向，只有全力維護本地宗教的強大責任心。雙方之所以產生衝突，主要是由自西方宗教勢力的滲透，娘娘教始終在本地安居樂業，對此並沒有太大的責任。只是，娘娘教在淪為文化侵略的受害者後，會首張天賜對於當地局勢發展的典型宗教性見解和立場，就不僅無法緩解雙方對立，更無可避免地激化了雙方的衝突。

我告給你說，那座廟少說也有兩千年了……我跟你說呀，這天無二日，朝無二主……你聽不明白呀，這麼跟你說吧，就是他媽屎的一個家裡頭不能有兩個爹，一個槽上他不能栓兩驢！我們天石村也不能再有第二個廟！<sup>18</sup>

才第一次和萊高維諾打照面，張天賜就展現出了絕不退讓的強硬姿態。當面臨極刑前，他的遺言更是流露出了從容坦蕩、大義凜然地奮戰直到人生終點的人格光芒：

父老鄉親們，我張天賜多謝大家夥兒照應，今天這條命不算白搭，就算是我張天賜給天母娘娘的供獻，只要能把娘娘廟保住了，我就算是沒有白死。讓洋鬼子們看看，老子不怕死，老子再過二十年又是一條好漢！誰敢動娘娘廟一磚一瓦，我張天賜做鬼也要找他拼命！老子們又沒有去你們老家拆你們的洋教堂，你們他媽憑啥來天母河拆我們的廟，姓高的你們等著，早晚天母河的洋教堂都得毀成他媽屎的碎片子！洋鬼子你們等著，有的是人給我報仇雪恨……等我天保弟兄回來，

<sup>15</sup> 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，整合自頁 57、63、65。

<sup>16</sup> 同上註，整合自頁 57、58、63、65。

<sup>17</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》，頁 49。

<sup>18</sup> 同上註，頁 65。



把你們一個一個的狗頭都他媽屎剝下來給我祭墳！<sup>19</sup>

這樣慷慨激昂又充滿憤恨的遺言，自然不會平息娘娘教與天主教之間的紛爭，而只會進一步激化雙方在他死後的衝突。張天賜篤信天母娘娘，一心秉持傳統的本位宗教觀，認定天母河沿岸只該是娘娘信仰的根據地，沒有任何外來宗教進入的空間。打從一開始，他就視以萊高維諾為首的天主教會為敵人，是來摧毀、代替本土信仰的侵略者。一山不容二虎，最終不是天主教離開當地，就是娘娘教徹底絕跡，這是中西雙方宗教組織的唯一共識。雖然受制於朝廷對外妥協的政策，他們暫時無法光明正大地驅逐洋教，但對於天主教在本地發展、甚至欲取而代之的強烈反感與敵意，已經埋下了日後雙方血腥衝突的伏筆。就著教會生存與發展的立場來比較，張天賜和萊高維諾其實懷抱著性質相通的虔誠與堅定，而這種態度往往是一體兩面的，伴隨而來的就是絕不妥協的強硬與執著。當兩股勢力在同一處時空交會，為了各自宗教的權益，雙方的衝突可說是在所難免。

在天石村，對娘娘的信仰已經深入人心，定期的宗教慶典如「迎神節」與隨後的「女兒會」，成為了生活中不可或缺的重要組成，反映出宗教價值普遍地以文化面貌融入百姓日常，主宰了人民的行為、思想與感情。娘娘教的精神核心：生殖崇拜、頌揚母性，直接支配了當地民眾的價值觀，使得傳宗接代成為天母河沿岸百姓人生至高無上的目標。這在張王氏身上得到明顯的體現，她的人生似乎只有一個目的：替丈夫延續香火。這是支撐她生命的動力，幾乎是她生活中一切行動意義的基礎與來源。為了要替張天賜留種，張王氏可說無所不用其極，尤其在丈夫過世後，她並沒有放棄多年願望，而是改採取更為激烈、甚至超越傳統倫理底線的方式，企圖完成丈夫的遺願，以實現自己身為傳統女性所肩負的神聖生殖使命。

張王氏在先生死前，一關關地買通獄卒，無懼監牢的骯髒與他人視線下的難堪，在牢房中交合留種的情節，已經初步體現了當地民俗對於傳宗接代不計代價的狂熱追求。而在丈夫身後不久，她就主動企圖與小叔交合，更是把位居當地價值核心的生殖崇拜，以令人咋舌的面貌展現出來：就算不能直接替丈夫留種，起碼也能藉著懷上小叔的孩子，一面延續家族香火，一面保留復仇的願望。在這些情節發展中，張王氏喪夫後的悲痛欲絕，以及對於執行丈夫遺願的強烈矛盾與難堪心理，在小說中都有著十分鮮明的刻畫，使得糾結於婦道與留種的寡婦形象躍然紙上。由此可見，李有智對於李銳筆下的張王氏形象「悖於情理」、「價值倒置」、「變態殘忍」的種種批評，<sup>20</sup>其實是過於簡化、流於表面的。就算她在丈夫身後的行為有受檢視的空間，並不代表她的內心就沒有經歷激烈的掙扎，更不能簡單的以此作為論斷張王氏內心淫亂、違失常理的根據。

張王氏是一位極具傳統美德的女性，然而她仍願意為了實行丈夫遺願而犧牲自身貞潔，這不能代表她是一位對丈夫淫亂不忠的蕩婦，恰恰相反，小說中所刻劃的她內心的激烈衝突，正體現了她對丈夫的敬愛之情，以及存在於傳統倫理中的廉恥之心。她之所

<sup>19</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》，頁 51。

<sup>20</sup> 李有智：〈悖於情理的想像—讀李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《中國圖書評論》2012 年 7 月，頁 40。





以艱難地選擇逾越這些分際，是為了達成更高遠的目標——傳宗與報仇。在娘娘會首夫人艱難但堅定的選擇上，體現的正是當地民間信仰的核心價值，這不該理所當然地以粗淺的倫理標準加以論斷批評。

真正顯得突兀的，應該是被娘娘附身、同時又陷入瘋狂的張王氏認定張馬丁是先生的轉世靈童，硬是與其交合留種，甚至還引介五名娘娘教女性與張馬丁交合留種的情節。雖然瞬間跨越種族藩籬、簡單的把仇人當作丈夫的誤認情節立基過於薄弱，眾多女性把張馬丁當成種馬濫交的情節更是令人瞠目結舌，然而這一方面藉著張王氏在精神失常中的極端表現，把娘娘信仰所追求的生殖崇拜進一步發揮到淋漓盡致，另一方面更藉著東西雙方新一代的宗教形象代表在肉體上的交合，以豐富的想像力一舉突破民族與文化的藩籬，在強烈的隱喻中結合了東方的傳宗接代觀念與西方的贖罪救人思想，不僅消解了雙方源於價值差異的激烈衝突，更進一步演繹出了突破既有框架、以嶄新的包容態度實踐傳統價值的信仰新面貌，生動的展現了李銳對於在多元文化混融的新時代下，開創出嶄新信仰格局的宏觀想像。

### （三）中西文化的劇烈衝突與影響

然而，關於宗教融合的生動想像，是在慘烈的衝突發生後才衍生而出的。在天主堂前造成張馬丁「暫時死亡」的祈雨衝突，不過是全面戰爭的前奏。由於在張馬丁與張天賜之間陰錯陽差的宿命發展，天石村裡中西教徒們的仇恨逐漸累積至沸騰狀態，隨時都有可能引爆。而當地局勢的緊張，其實正是當時中國內外局勢的縮影。國內百姓對於包括基督信仰在內的西洋政治、經濟、文化數十年來的侵略與壓迫，已經忍無可忍，於是傳統信仰的集大成與仇外心理的綜合展現——義和團遂在此環境下應運而生，終於一舉引爆了本土信仰勢力對外來宗教信徒的慘烈屠殺，並帶來其後西洋列國對中國發起的傷害深遠的兇殘報復。

遍布全國各地的義和團動亂，在天石村中以最典型的樣態出現，其非理性、瘋狂、殘酷的本質，在小說後段幾名人物的遭遇中嶄露無遺。李銳對此議題著力最深的，一是主線和支線交會下的張天保帶領拳民圍攻並焚燒天主堂的慘酷場景，二是位居支線的蓮兒與葫蘆無故橫遭義和團摧殘與蹂躪的無常結局。張天保是張天賜的三弟，已離鄉從軍多年，受到西洋新式的軍事典章和教育訓練的洗禮。他在告假回鄉的途中，義和團之亂已然爆發，正好親眼目睹了天石村民群起圍攻天主堂一役的戰況。幾經掙扎後，他決定加入村民，助節節敗退的同胞一臂之力。結果受過現代訓練、又擁有新式武器的張天保有如猛虎出閘，憑一己之力扭轉了整個情勢，幫助拳民攻下了天主堂，殲滅了所有教士與教民。

在張天保極具戲劇性的經歷中，體現了意味深長的矛盾與掙扎。他出身天石村最傳統的家庭，從軍之後卻受到最新式的西洋軍事訓練；當他回鄉探親時，為了保護這群仇外的鄉親同胞，他卻必須拿出來自西洋軍事制度的訓練成果，用以攻打信仰西洋宗教的教民。在身分認同與實用價值間的再三擺盪，造成了他無止無盡的糾結與困惑。自己雖然是本地人，但由於受到新式軍事訓練的薰陶，並沒有養成狂熱仇外的習性；然而就算



長年接受西洋典章制度的教育，仍然改變不了自己是生於斯長於斯的華夏子民的事實。那麼當本土文化與西洋宗教發生劇烈衝突時，自己又該如何應對自處？

他身上所承受的矛盾拉扯，在攻下天主堂後體現得尤其強烈。當天主堂已在烈火中化為一片廢墟，教民們也都淪為焦屍時，在場的拳民們以至為褻瀆的姿態，不堪入目地對著狼藉的屍體撒尿。已受到現代教育規範的張天保猶豫了一下，也「入境隨俗」地跟著兄弟們一起污辱屍體，身後卻頓時湧現出了一陣椎心的刺痛。原來張天保在軍中已因為這種隨地便溺的未開化惡習，受到過長官嚴厲的鞭刑處罰，如今再犯，當初被鞭笞的地方自然隱隱作痛。這個令人尷尬的形象化描寫，至為鮮明的反映了他在本土文化身分認同以及現代教育訓練素養之間的矛盾。人對鄉土的感情是濃厚的，獻身保衛鄉親是天經地義之舉，但是當同胞們的素質仍舊如此殘暴不堪時，自己又將如何對待？文化素養與身分認同的悖論，不只是張天保一人的困境，更是中國走向現代化後，所有知識分子必須共同面對的課題。

引起張天保揪心之痛的是民眾野蠻的本性，此一狀態不僅出現在義和團時期，更在一甲子後的文革得到淋漓盡致的顯露。文革時期種種殘忍、瘋狂、愚昧的現象，則在義和團暴亂中得到了初步的顯現。而激發義和團極端暴行的核心精神：排外，也在文革期間得到肆無忌憚的復辟。在李銳與家人親身受害的十年浩劫中，一切曾跟域外團體或人士有過任何聯繫與關係的人，一律被打成特務、叛徒，在審訊中遭受無止盡的折磨。這種歇斯底里、無限上綱的仇外心理，在本書所描寫的葫蘆與蓮兒於義和團之亂中的悲慘遭遇，已提前六十多年得到了鮮活的體現。

葫蘆原本是朝不保夕的饑荒災民，在與身為縣府衙役頭子的叔叔相認後，不僅獲得收留，之後更得以入贅為婿，準備娶叔叔的獨生女蓮兒為妻。葫蘆的人生看似峰迴路轉，就要走向美滿，卻在不幸碰上義和團之亂後徹底變調。由於家僕老三出賣了主人一家，拳民得以長驅直入闖進家中，不僅砸爛所有西方舶來品，痛毆葫蘆，更殘忍地在他面前輪姦了蓮兒。在這種極端起伏的情節發展下，世間的美好顯得如此短暫、脆弱，不禁讓人悲觀地懷疑起人間是否還有任何理想價值可堪追求？而拳民看到一丁點與西方扯上邊的事物，就「義憤填膺」地徹底砸爛，

二師兄（義和團成員）走上來二話不說，一把揪下來蓮兒頭上別的「洋髮卡」摔到地上，又狠狠剝了一腳。……只見二師兄一腳又踹倒了水桶，滿桶的井水嘩啦啦沖到地上，他揮起手裡的一對鐵錘，噹噹兩聲，把圓桶砸得七扭八歪。一邊砸，一邊罵：『我看你個二毛子還使不使洋貨！我看你們還用不用這些髒營生！我他媽碎了你們這些洋雜種！』<sup>21</sup>

有如文革時紅衛兵到處抄家的行徑，任何人家中若是有一點可能與當權者意識形態不符的可疑跡象，被侵門踏戶地打、砸、搶、掃地出門都是司空見慣。極端排外的仇恨心理，無論在什麼年代，都會滋生出相似的暴行，並帶來同樣的苦難。

老三對於葫蘆搶走他垂涎已久的蓮兒，內心充滿了憤恨與忌妒，不斷滋長的報復心

<sup>21</sup> 李 銳：《張馬丁的第八天》，頁 219。



態終於引發了一連串黑暗不堪的暴行。他以主人一家的生活中充斥了舶來品為由，引義和團入內施暴：「二師兄，你瞧瞧我說錯了沒？你瞧瞧這個丫頭頭上是不是別著個洋卡子？」<sup>22</sup>猶如文革時期公開貼大字報舉發他人言行反動者，有不少是趁著局勢動盪公報私仇，以迎合動亂作為表皮，實則利用群眾瘋狂摧毀仇敵，借刀殺人地藉民粹浪潮宣洩私人仇恨。這種狡猾、自私且殘忍的心理，在全國性的動亂中得到了實踐的機會，不論是在上個世紀初的義和團之亂，還是六十多年後的文化大革命中，都成了極為普遍的常態。老三在與拳民輪姦完蓮兒後的一席冷血告白，以最令人怵目驚心的面貌，把人在動亂中肆行暴虐的心理狀態顯露無遺。

罵得對，表少爺，我就是個活畜生。您不是也說過嘛，人要是餓瘋了就能變成吃人的活畜生……你知道一個人等十年吃不上是個啥滋味嗎？……就跟你餓瘋了想吃人一模一樣！十年呀……整整等十年，可不是人他媽就瘋了，可不是人就等得不是人了嘛！表少爺，你說說，你憑什麼呀你，你咋兒就人一來就搶了我嘴裡兒的肉啊？……我今個兒就是要搶在你前邊嚐嚐我的肉！天理難容啊！我禽他十八輩兒的祖宗！我禽他一萬輩兒的祖宗！我就是要可世界的禽！全他媽屎的禽！我今個兒就是想當一回畜生！就是要把天理做賤成爛泥！<sup>23</sup>

由於受到社會規範以及倫理標準的壓抑，這種陰暗的心理平常不會有宣洩甚至實現的機會；然而到了像文革這種亂世，社會法治蕩然無存、固有文化價值遭到推翻，人性中最深的黑暗就得以被徹底釋放出來，名正言順地以動亂當下的意識形態作為掩護，肆無忌憚的摧殘、踐踏他人。這跟在一整個世代以前的義和團之亂中，暴民趁著官府的刻意無作為，以及群眾的極端仇外心理到處殘害他人的情況如出一轍。

小說中這兩處的發展，不僅凸顯了人性在當時戰亂下的喪心病狂，重新回到「歷史最黑暗的淵底」<sup>24</sup>，讓人不寒而慄地看見日後文革浩劫的精神遠因，更進一步把反思拉高到普遍的層次，象徵性地體現了人類在文化素養與人性卑劣、美夢實現與命運無常之間無盡的掙扎拉扯，以最鮮明的形象濃縮了人類命運的普遍困境。在義和團之亂所引發的連串劫難中，中西雙方的宗教勢力在天石村玉石俱焚，各執己見的基本教義派正面衝突的結果，是雙方一同走向無可挽回的毀滅深淵。爭鋒相對的宗教鬥爭，無論對人民的生活處境或是精神內涵，都是沒有未來可言的。然而在東西文化交匯的時代背景下，與異文化接觸又是不可避免的課題。於是，如何面對異文化信仰的挑戰，在新的時代精神中重新建立自我文化的主體性，就成為了承先啟後的新一代宗教代表必須面對的首要課題。在小說中，此一寄託作者對於文化發展的大膽想像、以及對於歷史的悲憫情懷的重大使命，就落在了張馬丁與張王氏兩人的肩上。

<sup>22</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》，頁 218。

<sup>23</sup> 同上註，頁 220-221。

<sup>24</sup> 李銳：〈《張馬丁的第八天》，一個關於人的寓言〉，《山西文學》第 611 期（2012 年 3 月），頁 79。



### 三、個人與群體間的歧異——信仰體系內部所萌生的嶄新價值觀

#### (一) 張王氏與張馬丁對既有宗教價值的延續與超越

張天賜死後，被女媧附身的張王氏接替先夫成為了娘娘教新一代的領導。娘娘教一貫的精神核心是崇拜生殖、高舉母性，在教義結構中就具備了女性特有的寬厚包容性質，然而這種特質在男人會首的帶領下並不突出，教眾只聚焦在如何傳宗接代、子孫滿堂，母性的包容力卻受到忽略，甚至在與異教勢力的衝突中蕩然無存。如今，娘娘教重新由女人領導，新會首更直接受到女媧娘娘的附體，自然可以讓娘娘教名實相符地開始實踐並發揚母性精神，發展出和往日大相逕庭的嶄新道路。而張王氏之後的種種作為，包括為求留種與殺夫仇人交合，在洪災期間無條件收留皈依洋教的村民，確實都驗證了寬厚包容的母性美德，親身體現了娘娘教內部空前的新思維。

雖然李有智批評本書所呈現的娘娘教義內涵過於薄弱、虛浮<sup>25</sup>，但正因為女媧教這類本土民間信仰的信眾多為社會下層百姓，組成分子不是「粗通文字者」就是文盲，與其灌輸一套完整繁複的教義體系，不如訴諸具體的生活目標與「直接的宗教體驗」來得更能讓人心悅誠服。<sup>26</sup>在傳統儒家價值觀的主宰下，傳宗接代、繁衍眾多就是天石村人民具體的生活目標；而所謂直接的宗教體驗，就是與所信仰的神靈間產生聯繫、感應<sup>27</sup>，是一種跨越理性範疇的超自然體驗，張王氏在一場大火後被女媧娘娘附體，並在村民面前公開展露不可思議的本領，正好符合了直接的宗教體驗的條件。因此我們在書中可以看見，在女媧娘娘顯靈附身張王氏之後，娘娘教的信眾更虔誠了，對張王氏親身體現的信仰可說是五體投地。

在天主堂的部分，萊高維諾的虔誠與堅定，一方面鞏固了天主堂的勢力，另一面卻也阻斷了信仰向外擴展並融合異文化的可能。轉機一樣得在生離死別後才能出現，死而復活的張馬丁雖然沒有取代萊高維諾的主教位置，甚至還落得眾叛親離的絕境，但正是在這段非常的經歷之後，他素來專一的宗教精神才出現了全新的轉化與體悟，以至於往後一舉突破基督教義既有的框架，義無反顧走入他一個人的創世紀。在張馬丁光怪陸離的生活遭遇與身體力行中，基督信仰精神不再停留在原本的疆界裡，而以開放多元的態度接納了中國本土的民間信仰。原本天南地北、勢不兩立的中西宗教傳統，於是在張王氏與張馬丁兩人的結合中，體現出截然不同的混融面貌。

雖然兩人與各自群體的關係大不相同，張馬丁叛教、被逐出教會，張王氏則繼承會首之位，但兩人言行都顯示出與各自教會中的既有原則、慣例相悖的明顯趨勢。張馬丁和異教女子交合，直接逾越了固有的宗教規條，實現了他的贖罪精神，替寡婦張王氏完

<sup>25</sup> 李有智：〈悖於情理的想像—讀李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，頁 39。

<sup>26</sup> 陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，（台北：光啟文化，2017年），頁 88。

<sup>27</sup> 同上註。



成留種的願望。張王氏則獨排眾議，把害死丈夫/會首的洋鬼子仇人當作張天賜的「轉世靈童」，除了自己與其交合受孕，還鼓吹多名不孕的教友一同參與留種，直接突破了種族、宗教與倫理的界線，就為了完成傳宗接代的最高目標。而在有如挪亞時代的大洪水中，張王氏接納了所有「背叛娘娘」的本地教民進入「方舟」避難，摒棄我群與異己之間的界線，讓生命得以延續，此一對世人的大愛，也正好體現了跨越宗教藩籬的普世精神。

促使兩人從典型宗教徒走向身分認同與作風變異的分水嶺，正是散發出濃濃的超自然與神怪氛圍的兩起事件：張馬丁從死裡復活，以及張王氏被娘娘附身。這兩起以科學、理性精神無法解釋的事件，賦予了男女主角全新的生命，讓他們各自從陳舊的宗教傳統中掙脫出來，在全新的道路上朝向更為深刻的信仰精神逐步前進。此後兩人的種種言行與抉擇，都以堅定的姿態實踐了各自的宗教信念，體現了耶穌與菩薩的救世精神。

作者所寄寓的深長意涵在此浮現，因為唯有突破傳統的宗教體系及其規範，才有可能實現信仰精神中以各自神明為象徵的最高境界。達到耶穌與菩薩高度的不是虔誠且強硬的萊高維諾與張天賜，而是揮別傳統的張馬丁與張王氏。由此觀之，走入「第八天」的張馬丁真如不少學者所認知的，是一名悖離信仰的叛教者嗎？<sup>28</sup>比起思想僵化的高主教，張馬丁的行為難道不是一舉掙脫了綑綁人類心靈的迂腐宗教體系，義無反顧地衝破封建教條的藩籬，進而以真誠、單純的身姿回歸神原初的心意嗎？第八天的境界不是一蹴可及，而是在前七天所累積的成果之上，再往上提升所達成。那麼，張馬丁的獨自求道，為何不是在既有宗教體系基礎上的進一步發展與改良，而非得被視作背叛信仰精神的大逆不道之舉呢？

宗教不一定能帶人向上提升到神的境界，許多時候由於混雜了人的自私與陰險，更容易誤導、挾持人偏離信仰原則。當宗教淪為人與神之間的阻礙時，張馬丁的出走正好示範了突破困境的全新選擇。覺醒的個體不願再受到封閉體系的禁錮，於是毅然決然地脫離集體，開啟一段自力更生的旅程。從群體組織的角度來看，這是猶太式的背叛，是離棄神、投奔撒旦的大罪；但從客觀信仰的層次來看，當代表神的教會走向名不符實的踐踏原則與精神腐敗時，有個體勇於從中脫離、開創新路，這不僅絕非背叛，更是專一跟隨神、忠於信仰的明智選擇。李銳曾說：「被謊言所驅使的最大不幸，乃自我的喪失」。<sup>29</sup>唯有確立自我主體，在獨立思考中看清謊言，避免落入對群體的盲從，才能以最真誠的姿態展現信仰精神。

## （二）張王氏的糾結

然而，張王氏與張馬丁兩人在實踐信仰精神的過程中，卻被迫不斷面對種種無解的

<sup>28</sup> 學術界中將張馬丁追求真誠的決定解讀為叛教的文章，大概有以下幾篇：王本朝：〈當文化成為信仰之後——《張馬丁的第八天》的基督教敘事〉，《南方文壇》第174期（2016年9月），頁16；王春林：〈糾結：文化衝突中的人性困境透視——論李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《文藝爭鳴》第219期（2012年10月），頁134；謝尚發：〈上帝與娘娘：信仰、東西之爭及其結果——評李銳新作《張馬丁的第八天》〉，《赤峰學院學報》第33卷第9期（2012年9月），頁154-155。

<sup>29</sup> 陳濤：〈《張馬丁的第八天》——神與神較量，流的卻是人的血〉，《中國新聞周刊》2012年3月12日，頁79。



「糾結」。這些糾結主要來自文化身分認同與人性上的迷惘錯亂，<sup>30</sup>迫使兩人一再陷入進退失據的無奈困境。李銳以純熟的文學筆法，把兩人各自糾結的命運再糾結一起，將他們的生活面貌營造成東西方文明以至於全體人類生存困境的鮮活象徵。張王氏的糾結始於張馬丁的假死，由於丈夫被迫為此償命，成為寡婦的她為了替張家留後，必須忍辱負重地邀請小叔代替丈夫之位，一肩扛起了數千年來婦道倫理所累加的沉重壓力，這是她所遭遇的第一道糾結。這令人難堪的困境在她被神靈附體後得以改觀，原本對於實現先生遺願無比掙扎的張王氏，人格從此變得堅決果斷、毫不猶疑，更同時對異教徒展現出了空前的包容精神。化身為娘娘信仰象徵的張王氏，在堅定率領會眾維護生活與傳統的過程中，不僅成功從洋人/仇人張馬丁那兒懷上了身孕，更以娘娘廟作為方舟解救了包括天主教民在內的全村百姓的生命。

然而，當懷有身孕、保住了村民的張王氏，看似將有驚無險地完成生命任務時，此生最大的糾結又迎面而來。洪災之後，天母河流域的農作物被摧殘殆盡，逃過水患的人又得面臨饑饉的威脅，再加上圍攻天主堂一役後，對於官府追殺的恐懼和憂慮在開始人群間蔓延，天石村頓時陷入了內外交迫的絕境。唯一能解救全村人民的辦法，卻是將剛出生的混血嬰兒們交給耶穌會教士扶養，以換取教會放棄要求朝廷對當地人參與義和團的追究，並且發糧賑濟災民。好不容易喜獲麟兒，實現了丈夫和自己一生的願望，如今卻又被迫面對如此冷酷、決絕的抉擇，張王氏內心的糾結之激烈，實足以將她逼上絕路。至終，娘娘為了拯救自己的百姓，還是忍痛交出了孩子，在混血嬰孩身上所寄託的異文化融合的想像，也在殘酷的現實下被打回原點。

回顧張王氏從喪夫到得子，再到交出兒子、獨自離去的生命歷程，雖然充滿了悲情與糾結，其中仍然蘊涵了豐富的意義。尤其是張王氏和張馬丁跨越種族、宗教與倫理界線的短暫結合，儼然成為了一則意味深長的國族寓言。張王氏和丈夫始終未能產子，隱喻了中國傳統進入現代社會所面臨的斷代危機，張家血脈的中斷正代表了中國道統的難以為繼。然而，張王氏在丈夫死後，卻從身為西洋價值體系的象徵—張馬丁的身上找到了延續後代的可能，於是急不可耐的轉向此一外來、陌生的他者，從全新的途徑尋求傳宗接代的希望。此一本土往西洋的轉向，正象徵了中國知識分子在對傳統文化絕望後，對於西方文明的全盤接受。雙方結合看似順利，張王氏如期產下了夢寐以求的胎兒，搖搖欲墜的中華文明也似乎藉由中西混融找到了延續命脈的出路。

然而，此一突破既定規範的嶄新嘗試，背後卻始終有個隱憂，就是張王氏精神狀態的失常。看似多麼創新、冒險的選擇，若是出於瘋狂，那一切豐富的意義都將瓦解，且為個人與群體帶來難以預料的危險後果。張王氏的瘋狂來自喪夫的悲慟，其中隱喻了中國知識分子在面對千年傳統崩毀於晚清的空前衝擊與變局時，急著找尋下一個價值依歸的焦慮心理。張王氏未經衡量就全盤接受來自西方的男體，就如同中國知識分子對西方文明未經充足的消化、理解就選擇囫圇吞棗，是一種在價值認同遭受重創後的缺乏深思熟慮、又急於求生的浮躁決定，後續必然將張家人/現代中國人帶入更為糾結的困境。因

<sup>30</sup> 王春林：〈糾結：文化衝突中的人性困境——論李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《文藝爭鳴》第219期（2012年10月），頁131。



此，雖然張王氏與張馬丁的交合，可被視為東西文化之間擱置衝突、走向融合的嘗試，但張王氏明顯是因為精神錯亂才誤把仇人當丈夫，其後看似夢寐以求的成果也將注定淪為一場誤會與錯位。

於是，得來不易的嬰孩出生才沒多久，張王氏就在內外交迫的絕境中，被迫交出親生孩子。此一悲劇暗喻了中西文化混融的初步成果，將注定在種種糾結與困難中走向失落。從張天賜的死亡到混血嬰孩的離去，張王氏人生經歷中的生離死別，正象徵了中國告別傳統、走向現代的艱苦路程。在傳統價值瓦解、外來價值又難已移植的「雙向煎熬」<sup>31</sup>時期，中國人經歷了最迷惘、最徬徨的心靈空洞，其文化身分認同也面臨了空前的糾結與崩塌。如何應對此種進退維谷的精神困境，正是李銳一貫的創作主旨：「以方塊字深刻的表達自己」的由來，反映的是對於在西方文化的衝擊下重建中國本土文化身分認同的堅定追求。

翟永明和王曉晨曾論到：「在特定的時空內，當某些因素持續發酵，會讓東西文化以一種奇異的方式扭結在一起」。<sup>32</sup>截然不同的兩者直接結合，其結果難免顯得生硬、尷尬甚至扭曲，這在張王氏一邊喊著「娘娘保佑」、一邊喊著「哈利路亞」的荒謬情節中得到了反映。翟永明與王曉晨將混血嬰兒的誕生視為一種中西文化之間狂亂失序的畸形結合，並且體現了普遍存於當代知識分子心中的文化認同迷惘與國族意識創痛。<sup>33</sup>然而在筆者看來，這樣的扭結並非一定是悲觀的，張王氏在書中幾次「中西合璧」的祈禱雖然顯得滑稽，<sup>34</sup>卻也流露出質樸、真誠的生命力。和張馬丁生下的孩子雖然最終得交給教會，張王氏被迫獨自承受母子分離的椎心之痛，然而正因為這些混血嬰兒的存在，才保住了當地人的性命，使天母河百姓的生活與傳統得以延續。中西文化間粗糙的結合自然是問題百出的，東方對西方的全盤接受也必然不是解決之道，甚至連初步結合的成果也將迅速走向失落。然而，這一充滿生命力與創造力的大膽嘗試，仍然為中華文明的未來指出了一條嶄新路徑，使中國人不至於在封閉的傳統與列強侵略的內外交迫下走向絕路，反而能在異文化的挑戰中找到令自我重生的活水泉源。在逐漸走向一片荒涼、幻滅的情節發展中，李銳仍然在故事中對中華文明的前景寄託了一絲希望，使得作品尾聲不只瀰漫了消極無奈的氛圍，更懷抱著對於重生的企盼。

最終，悲痛欲絕的張王氏從此看破了世間一切的人情倫理，乘坐自己的一葉扁舟向天邊飄然而逝。張王氏的這一永恆離去，「是對殘酷的人間和虛妄的天堂的同時拒絕」，<sup>35</sup>是對於人間所有理想與美好的否定，與張馬丁至終的死去一同象徵了諸神從人間的退場，以及世人被遺留在人世間的孤獨與無助。李銳也藉著刻劃張王氏在面臨生命中最大糾結時的精神困境以及之後淒涼的出路，表達了他面對人性與人生真相的深沉看法：「與其

<sup>31</sup> 李銳：〈曠日持久的煎熬〉，《另一種紀念碑》（濟南：山東文藝出版社，2002年），頁4-15。

<sup>32</sup> 翟永明，王曉晨：〈文化紐節中的此岸寓言——讀李銳的《張馬丁的第八天》〉，《大連大學學報》第35卷第5期（2014年10月），頁54。

<sup>33</sup> 同上註。

<sup>34</sup> 李銳：《張馬丁的第八天》（台北：麥田出版社，2012年），頁212、252。

<sup>35</sup> 李銳語，引自陳濤：〈《張馬丁的第八天》——神與神較量，流的卻是人的血〉，《中國新聞周刊》2012年3月12日，頁79。



給自己一個虛妄飄渺的彼岸，不如索性給自己一個真實冷酷的此岸」。<sup>36</sup>所有崇高的信仰、理想，在荒誕殘忍的人世間，都顯得如此虛妄、遠離現實。作家對世界與人性的此一看法或許顯得悲觀，但唯有正視眼前不堪的此岸，才有可能不斷地在深刻且真實的自省中，逐漸突破虛妄的困境，尋回人之所以存在的價值與希望。而直探人生真相、讓人體會生命的本質，正是文學與藝術存在的意義。

### （三）張馬丁的糾結

而本書的核心人物—張馬丁，在中國傳教的路途上所經歷的種種糾結，自然就更為深沉、千絲萬縷了。張馬丁的死而復活是本書的「文眼」，<sup>37</sup>此一離奇的遭遇，為之後曲折的情節發展留下了充足的空間。張馬丁原本認定自己的復活來自上帝的恩典，因而對此心懷感恩，但他很快發現，由於內外勢力之間錯綜複雜的糾纏，自己的復活竟成了雙方衝突的引爆點，隨時會把當地村民推向懸崖邊緣。對張馬丁來說，一邊是他奉行不渝的真誠原則，一邊是當地局勢的和平與教會的生存空間，兩者缺一不可，至難取捨。為了持續實踐對信仰的真誠，就必須要冒著激起全面衝突的風險；為了顧全局勢、維持教會的運作，就必須放棄對信仰真誠的初衷。張馬丁一復活，就被迫落入在理想與現實間兩難掙扎的糾結處境，進退失據，矛盾萬分。

由於張馬丁是個忠於信仰、理想的人，最終還是忍痛向村民公開自己未死的事實，毅然決然選擇了真誠的道路。於是，他從一個上帝顯現的神蹟，瞬間淪為眾叛親離的落水狗，被迫獨自面對人人喊打的嚴酷處境。當教民和村民都無情地唾棄、逼迫張馬丁時，他還能以耶穌捨己為人的精神自居，為了堅持真誠的信仰，獨自背負起世人加諸於己的一切苦難。雖然處境淒涼，但他勇敢地終結了原本的糾結，選擇了「取真誠、捨安逸」的道路，義無反顧地準備好為信仰犧牲生命。然而這一條為了理想捨命的悲壯道路，卻又陰錯陽差地引他落入另一個更為尷尬、難堪的糾結。在幾乎奪去他性命的大風雪中，張馬丁蹣跚步入娘娘廟，卻被發瘋的張王氏視為先夫張天賜的轉世靈童。於是，張馬丁又死不成了，甚至還淪落為異教女子輪番取精的種馬。

張馬丁在教堂遇襲後死不成，因此落入了難解糾結；為了突破糾結而忍痛出走，卻再一次因為死不成而落入了新的糾結。他本已做好了為真誠犧牲性命的打算，然而不僅在娘娘廟中得以存活，還因為被瘋狂的張王氏視為女兒會傳宗接代的希望，直接觸犯了不可姦淫的重大戒命。一場為了理想殉道的悲壯之旅，卻陰錯陽差地淪為踐踏信仰規條的肉慾饗宴，張馬丁內心的糾結與煎熬可想而知。在求生存且忠於信仰的目標無法實現後，他選擇了捨生取義，如今卻連獻身信仰精神都不可得，身不由己地踐踏了信仰的純潔性，這般境遇令他備受折磨，深感無力與羞愧。

張馬丁身上的諸多糾結，是全人類生存困境的縮影。李銳特地以中國最常見的姓氏配上西方最常見的名字，為他調配出了「張馬丁」這個半中半西的化名，用意就是以他

<sup>36</sup> 李銳：〈《張馬丁的第八天》，一個關於人的寓言〉，《山西文學》第 611 期（2012 年 3 月），頁 81。

<sup>37</sup> 王春林：〈糾結：文化衝突中的人性困境——論李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《文藝爭鳴》第 219 期（2012 年 10 月），頁 133。





的生命經歷象徵人類普遍的處境，作為一個跨越東西方的寓言。<sup>38</sup>因此，雖然張馬丁是西方人，他於東方的遭遇在文本脈絡中的象徵、寓言意涵，就不會只侷限在西方文化的範圍裡，也可被視為中國人所遭遇的精神困境。張馬丁在身心上一再遭受的打擊，可說以雙重幻滅的無力感，鮮明地象徵了文化身分認同上的雙向煎熬，<sup>39</sup>儼然成為一則另類的國族寓言。這種走投無路、進退不得的糾結處境，正如同中國現代知識分子在面對傳統文化崩塌、西方強勢文明的誘惑時，一心想要全面接受西方的資產、走向「先進」，卻又發現西方文明本身的問題層出不窮、危機重重，頓失所有精神依靠下所產生的迷惘心境。

人類所身陷的這種進退失據的雙重困境，正來自於人類自身萬古不變的缺陷——人性的自私、貪婪與殘忍。<sup>40</sup>天石村居民與教民們對於異己的排斥與衍生的互相殘殺，不僅造成張馬丁受重創、短暫死亡，更令他在復活後淪為全民公敵，不僅村民視他為害死會首的罪人，連天主堂的教民都視他為魔鬼、叛徒，頓時落得眾叛親離的下場；在張馬丁決定捨生取義後，張王氏雖然救活了奄奄一息的他，但一廂情願地視他為丈夫轉生、一再把他的當成生殖機器，絲毫沒有考慮對方的意願就一意孤行，也充分反映了她內心的自私。張馬丁的人生飽受各方人性缺陷的一再逼迫，只能不斷抉擇、犧牲、退讓，最終卻連自由意志的底線都沒守住，身不由己地踰越了信仰的界線、踐踏了宗教的準則。在張馬丁身上所體現的個體遭受群體的迫害、剝削，可說發揮到了淋漓盡致的地步。

然而，也正是因為毫無底線的一再受迫，才能讓張馬丁徹底覺悟，進而開創出嶄新的精神格局。既然連捨生取義都不可得，他只好完全放棄既有的道德與信仰界線，全心全意為了慈悲與憐憫而活，為了實現他人的願望犧牲自己的一切，在煎熬中走出一條空前絕後的超凡道路。也正是在被天主教會驅逐、排斥，以及被迫在張王氏身上逾越宗教戒命之後，一無所有的張馬丁才能突破固有的宗教範疇，走入自己的創世紀。群體對個體的一再進逼，當然令人落入左右為難的糾結困境之中，然而也正因為外在逼迫的不斷侵襲，才開啟了個體對於群體的反思，並且進一步導向對群體的超越、脫離，至終達到真正的心靈自由。就算他已失去了肉身的自由，張馬丁仍能對眼前困境處之泰然，並且對於自身肉體得以完成張王氏的人生目標並實踐自己的贖罪之旅，真誠的心懷感恩。於是，張馬丁就此從一個「靈肉分離」的「宗教徒」，回歸成一個「靈肉合一」的完整的「人」。<sup>41</sup>群體對於人的異化、奴役，曾經在他身上顯露無遺；如今，他雖然逐漸步向死亡，卻能憑藉著自己飽受逼迫的身心充分實踐人對於群體壓迫的反抗與超越，把舊世界留在七日內，一舉達到嶄新的境界——第八天。

<sup>38</sup> 李銳：〈《張馬丁的第八天》，一個關於人的寓言〉，《山西文學》第 611 期（2012 年 3 月），頁 82。

<sup>39</sup> 李銳：〈曠日持久的煎熬〉，《另一種紀念碑》（濟南：山東文藝出版社，2002 年），頁 4-15。

<sup>40</sup> 彭迎：〈李銳小說中的困境書寫〉，《河南廣播電視大學學報》，第 28 卷第 4 期（2015 年 10 月），頁 58。

<sup>41</sup> 姚國軍：〈人性的遮蔽與去蔽之路——評李銳的長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《社會科學論壇》2012 年 10 月，頁 255-256。



#### 四、結語

張馬丁與張王氏的糾結，不僅是個人所面對的困境，更是全人類命運的縮影。古老的中國文化傳統到了冷酷、競爭的現代，早已寸步難行；然而代表「進步」、「革新」的西方文明，卻也在發展過程中暴露出重大瑕疵，甚至把人類推向滅絕的懸崖。中西文明在各自的發展道路上遇到了無解的困難，而把西方文明的一切作為救國之道的現代中國，更是落入了雙重幻滅/雙向煎熬的絕望困境。在不分東西的一片精神廢墟中，由張王氏和張馬丁交合所產下的混血嬰兒，正是對於中西文化互相混融以找尋新出路的鮮明象徵。

人類走入現代世界之後的慘痛歷史，證明了衝突與對抗不能帶領任何人走向未來，只能一次次讓群體落入破敗與絕望。雖然張王氏與張馬丁之間「橫貫中西」的結合，從一開始就出於神智不清的瘋狂，如同中國現代知識分子對於西方文明的一廂情願，是一場誤會、錯位，最終帶來的也並非期望中的幸福與太平，而是母子間的割裂、別離，讓人類從此走向諸神退場的虛無世界，必須獨自面對理想的破滅與價值的崩解；然而，比起東西方之間殘酷的軍事、政經與文化衝突，那些遠去的混血嬰兒，仍然為人類保存了一線希望，為化解雙方衝突、走向融合共生的嶄新道路開啟了值得後世追尋的起點。

娘娘教高舉生殖、崇拜母性，對於外來宗教卻始終缺乏包容力，而是將其視為本地的最大威脅；天主教奉上帝的慈愛與憐憫為圭臬，來到了深受中國文化滋潤的東方土地後，對本土信仰卻毫無理解與尊重，一心只想利用局勢發展根除對方勢力。無論是中國還是西洋，雙方群體在思想上都具有明顯盲點，這也成為了東西文化交流與和平共存的最大阻礙。當群體因為思想的僵化走進了死胡同，唯有具備獨立思考特質、有勇氣與智慧破除群體桎梏的個體，才有可能帶領群體走向更開闊的嶄新境界。張王氏與張馬丁正是中西宗教群體中具備如此影響力的關鍵個體，雖然過程難免陰錯陽差、充滿瑕疵，生離死別的結果也令人心痛如絞，但他們深富突破性與創造性的嘗試，已經成為了人類企圖化解文化衝突、一舉從糾結困境中解脫的最佳象徵。



## 徵引文獻

### 一、作者作品

李 銳：《張馬丁的第八天》，台北：麥田出版社，2012年。

李 銳：《另一種紀念碑》，濟南：山東文藝出版社，2002年。

### 二、近人論著

王春林：〈糾結：文化衝突中的人性困境透視——論李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《文藝爭鳴》第219期（2012年10月）。

王本朝：〈當文化成為信仰之後——《張馬丁的第八天》的基督教敘事〉，《南方文壇》第174期（2016年9月）。

王 堯：〈李銳論〉，《文學評論》2004年1月。

李 銳：〈《張馬丁的第八天》，一個關於人的寓言〉，《山西文學》第611期（2012年3月）。

李銳、續小強：〈煎熬的歷史觀：《張馬丁的第八天》及其他——作家李銳筆談〉，《名作欣賞》第372期（2011年10月）。

李有智：〈悖於情理的想像——讀李銳長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《中國圖書評論》2012年7月。

姚國軍：〈人性的遮蔽與去蔽之路——評李銳的長篇小說《張馬丁的第八天》〉，《社會科學論壇》2012年10月。

陳方中：《崩落天朝的天國子民——義和團時期的直隸天主教會》，台北：光啟文化，2017年。

陳 濤：〈《張馬丁的第八天》——神與神較量，流的卻是人的血〉，《中國新聞周刊》2012年3月12日。

彭 迎：〈李銳小說中的困境書寫〉，《河南廣播電視大學學報》，第28卷第4期（2015年10月）。

翟永明，王曉晨：〈文化紐節中的此岸寓言——讀李銳的《張馬丁的第八天》〉，《大連大學學報》第35卷第5期（2014年10月）。



## Cultural conflict and the imagination of cultural fusion —Li Rui’s “Zhang Martin’s eighth day”

**Yang, Szu-yung\***

Abstract

Li Rui’s novel “Zhang Martin’s eighth Day” is a copious fable about cultures. He used the tracks of important role’s lives from Catholic and Nuwa religion to symbolize the possibility and difficulty that the Chinese culture try to transform the conflict between itself and Western culture to a fusion. Zhang Tian-Ci and bishop Lecorvino are the typical representatives of Chinese and Western religions’ system, their closed and traditional styles can just bring each side to collision and destruction. This kind of intense conflict aroused the dark side of human mind. The atrocities of Yihetuan exposed the real face of 66-years-later Cultural Revolution, setting the scene for the unprecedented disaster. And this inner connection of two tragedies had become the motivation for Li Rui to write this story. After the supernatural experiences : Zhang Martin’s resurrection and Zhang Wang Si’s possession, both the successors of Catholic and Nuwa religion had Broken through the inherent pattern, creating a totally different kind of path to fulfill their lives’ meanings. Their combination which crosses the borders of nations, religions and ethics has become a typical symbol of Chinese intellectuals who tried to accept Western culture comprehensively to find the new way out when facing the radical change of modernization. But Zhang Wang Si’s madness after the death of her husband had already indicated the tragic end of this rushed combination. Although modern Chinese people finally have to face the loss of cultural identity, the courageous attempt to lay aside the hatred and accept the mixing had still created a brand new possibility to face the challenge from the dominant Western culture.

---

\* Master student of Modern Literature Graduate School, Department of Chinese Literature, National Cheng Kung University.



**Keywords:** *Li Rui, “Zhang Martin’s eighth day”, religious conflict, cultural identity.*



東吳大學  
Soochow University

《中文標章》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第四十三期

# 東吳中文線上學術論文

第四十三期

編輯者／東吳中文線上學術論文編輯委員會

發行者／東吳大學教務處註冊課務組

臺北市士林區臨溪路 70 號

電話：(02) 2881-9471 轉 6037

中華民國一〇七年九月出版

ISSN 2075-0404

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.43

CONTENTS

September 2018

---

Literature and history Sonata:Discuss how Dong Sigao depict collective memory and self-expression in "One Hundred Poems of Xihu" .....Chen,Si-yu.....	1
Finding the same content between《The second episode of West Lake》 and 《Notes on the West Lake》, to consider that Su Xing's thought -- 《Notes on the West Lake》 may be 《The first episode of West Lake》 -- may be wrong .....Tu,Nai-yuan .....	19
Analysis of comment on Chu Guang-xi, Wei Ying-wu's five-character verse in Wang Fu-chih " A Selection of Tang Poem". - And compare comment on Li Bai, Du Fu's five-character verse. .....Huang,Ling-ya.....	41
Cultural conflict and the imagination of cultural fusion—Li Rui's "Zhang Martin's eighth day" .....Yang,Szu-yung.....	59

---

Department of Chinese Literature  
**SOOCHOW UNIVERSITY**  
TAIPEI TAIWAN  
Republic of China