

ISSN 2075-0404

# 東吳中文線上學術論文

第五十八期

中華民國一一一年十二月

## Soochow Journal of Chinese literature online

No.58

December 2022



東吳大學出版

*Published by*

**SOOCHOW UNIVERSITY**



第五十八期

中華民國一一一年十二月

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.58

December 2022

發行人 潘維大

Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：侯淑娟（召集人・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Hou, Shu-chuan

連文萍（東吳大學教授）

Lien, Wen-ping

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

第五十八期

中華民國一一一年十二月

## 目 錄

### 【博碩士生論文】

由「之間」論莊子之用與不用

..... 盧冠宏... 1

夏侯湛〈東方朔畫贊並序〉之文體創變與自我投射

..... 張鑫誠... 23

劉逢祿《左氏春秋考證》解經術語及其解經方法探析

..... 林祐存... 49

躲藏的生命：論袁哲生《寂寞的遊戲》的孤絕書寫

..... 呂育縈... 79



## 由「之間」論莊子之用與不用\*

盧冠宏\*\*

### 提 要

莊子如何以「用」和「無用」的辯證闡揚物我之間的關係，已是莊學研究的重要主題；然而，此觀念如何成為莊子應對人世間政治權力的運作，則有待進一步探討。筆者將以〈山木〉中大木寓言的「之間」為出發點，說明「之間」不僅不會和「道德之鄉」的修養衝突，反而正是因此才有「之間」所開展的行動空間。接著筆者將以直面權力的「用者」以及避開權力的「不用者」作為探討對象進行分析。以「用者」而言，最重要的是在不同的情境脈絡下保全自己，並且在情況允許的前提下捍衛自己的尊嚴或是改變使用權力的剛性思維；「不用者」則是強看見權力運作對生命造成的戕害，因此選擇避開政治權力的漩渦，但「不用」並不代表放棄價值理想，在「不用」的位置上，仍有其他行動的可能性。

關鍵詞：莊子、無用、無用之用、之間

---

\* 本文係徐聖心師「先秦道家系譜專題」課程之期末報告改寫而成，在此感謝老師的包容與指導。

\*\* 國立臺灣大學中國文學系碩士生。



## 一、前言

莊子的「用」與「無用之用」可說是莊子思想中最重要之議題之一，歷來注解者乃至於當代許多學者仍持續地對莊子的「用」和「無用之用」從不同方面進行闡發。例如王志楣和沈維華從「用」如何關乎主體的角度來看，指出莊子的「無用」是要免除掉世俗功利的計較心理，以「無用之用」取代世俗對於「用」的理解，讓主體得以消解「有用／無用」的二元心理，從而達到無所不用而自得的理想境界<sup>1</sup>。陳贊則從行為主體與物之間的關係，闡述莊子提倡「無用之用」的意義，陳氏認為莊子轉變世俗以功利的眼光衡量萬物的思維方式，將具有侷限性的「有用」思維轉變成解放侷限性的「無用」思維，讓主體能用物，同時物也是自適其用，兩不相傷，也不會被消耗，就主體而言，「無用」思維中去主體化的意識，達成了物我可以共在的世界<sup>2</sup>。鄭栢彰則從「用」概念背後所預設的價值意識為出發點，說明價值又可以被區分為透過人所賦予的「他賦價值」以及由物自身所彰顯的「本顯價值」，以「他賦價值」的心態來觀照萬物，則萬物的價值將落於相對性的桎梏之中，從「本顯價值」的角度來看待萬物，才可以在不同的情境中隨機顯用，讓主體免受自身的侷限<sup>3</sup>。

上述的研究成果說明了莊子如何以「無用」提升主體的境界，並且達到物我得以共在同時又不會導致宰制或是耗損的關係。另一方面，「用」與「無用之用」其實也和莊子的權力批判有相當密切的關聯，例如葛浩南注意到莊子提倡犬儒生活以及嬰兒的形象，前者是為了「脫離社會利益體系地言說」，是一種表達反對話語的姿態，後者則是莊子用以論述如何保持自身的獨立以及完整，同時又避免外部的戰爭和種種規訓<sup>4</sup>。畢來德認為我們憑藉著進入無限虛空的心齋功夫，<sup>5</sup>具備了變化和自我更新的能力，使得我們能夠在必要的時候重新定義我們與自我、他人及事物的關係；我們也是從那裡萃取了賦予意義的根本能力，用以反抗當前權力所形成的規訓<sup>6</sup>；宋剛更是強調《莊子》書中不但具有對

<sup>1</sup> 王志楣：〈論《莊子》之「用」〉，《花大中文學報》第一期（2006年12月），頁45-66。沈維華：〈莊子「無用之用」思想探究〉，《彰化師大國文學誌》二十九期（2014年12月），頁167-186。

<sup>2</sup> 陳贊：〈「無用之用」與「至人無己」——以《莊子·逍遙遊》為中心〉，《哲學與文化》第四十四卷第二期（2017年2月），頁119-131。

<sup>3</sup> 鄭栢彰：〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，《中國學術年刊》第四十一期（2019年9月），頁35-58。

<sup>4</sup> [法]葛浩南：〈自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯〉，《中國文哲研究通訊》第十八卷·第四期，頁68-70。

<sup>5</sup> [法]畢來德：《莊子四講》（臺北市：聯經出版有限公司，2011年10月），頁72-75。關於畢來德將「心齋」與「氣」斷開的解讀立場，學界已有重新反思，例如龔卓軍即指出畢來德的作法是將「氣」獨特的身體感經驗一般化、歐洲化。參見氏作：〈從經驗描述到無限親近？關於「氣」與自身身體感的畢來德詭論〉，《中國文哲研究通訊》第二十二卷·第三期，頁159-167。

<sup>6</sup> [法]畢來德：《莊子四講》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2011年10月），頁74、109-111。





於權力的批判意識，同時也有提到《莊子》具有許多反抗權力的論述<sup>7</sup>。由上述可知，「用」和「無用之用」主題除了是個體的生命境界物我之間的關係論述之外，也可用於人際之間的互動關係，並進一步成為對抗既有權力的論述；從《莊子》書中的舉例可以發現，莊子絕對注意到了人與人之間並非處於平等的位置上，而是在社會情境之下有了權力高低的區別，因此，「用」和「無用之用」的觀念不只是可以用以作為主體生命境界的描述，也可以作為解讀莊子如何處理人我關係乃至於涉及權力的政治問題的關鍵。

因此「用」與「無用」實可從如何立身處世的角度切入，那麼莊子對於權力以及政治的省思，便成為吾人在理解「用／無用」議題時必須納入考量的必要因素。就此而言，許多學者雖論及莊子所言的「道」如何落實在內心的理解上、人與物如何和諧共處，但對於人與人如何產生積極的作為，則有進一步闡述的空間。例如牟宗三認為莊子是將現實之存有融會成純成主觀的境界型態，此境界型態倘用於應世，係為消極地任其自然生長的「不生之生」<sup>8</sup>，此一觀照的型態並不涉及人如何理解當前政治與權力的問題。楊儒賓雖然對於「氣」如何鬆脫主體與客體之間的界線，並且對於主體和物之間的關係因為氣的流動性質而能夠鬆脫彼此之間的界線，然而對於主體和主體之間的人間議題，楊氏並沒有對此進一步說明，而是以較為消極的態度說明莊子對此是抱持著無可奈何的態度<sup>9</sup>。黎惟東雖然注意到莊子有意識到當前的政治情勢，但是黎氏認為在充滿鬥爭、僭越和欺騙的處境下，個人的力量太過微小，因此莊子「保形存神」的思想是用以讓人遠離世道傷害的修養方式，雖然黎氏主張莊子的思想不僅止於避禍的哲學，其中亦蘊含對於政治的批判，然而黎氏亦主張莊子的思想不用於政治的領域<sup>10</sup>。因此，如果說莊子的思想與政治參與無關的話，那麼不管莊子再怎麼對於人間世無奈，或是對於權力有多麼深刻的省思，最終都會讓莊子的思想導向無力改變現實的隱者。

戰國時期的確被時人視為禮崩樂壞、周代傳統禮儀與德行遭到揚棄的時代，諸子百家無不就此情形提出一套救治亂世的解方，如果遠離黑暗的人間世就是莊子的主張，那麼「隱者」形象應該被莊子大力推崇，然而實際上並非如此<sup>11</sup>。正如徐復觀所言：「莊子主張縱身於萬變之流，與變相冥合」<sup>12</sup>，莊子思想的性格並非要帶人遠離世間的運作，

<sup>7</sup> 宋 剛：〈莊子之怒——試論古代中國一種權力批判〉收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大出版中心，2017年6月），頁279-306。

<sup>8</sup> 牟宗三：《材性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年2月），頁177-180。關於「不生之生」的說明，參見氏著：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所蘊含之問題》（臺北：臺灣學生書局，1991年12月），頁106-107。

<sup>9</sup> 楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016年2月），頁222-224。

<sup>10</sup> 黎惟東：《莊子「保形存神」思想研究》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2017年4月），頁11-41。

<sup>11</sup> 〈刻意〉：「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣，此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。」但真正的真人應該是：「不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽。」，〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2007年7月），頁549-550。以下莊子引文、注疏，皆據此本，僅標篇名與頁數，不另煩引出版項。另〈大宗師〉亦可見莊子對於隱士的批評，詳見第三章。

<sup>12</sup> 徐復觀：《中國人性論史（先秦編）》（臺北：商務出版社，1982年6月），頁364。



而是在投身於人間世的同時，又不會受到社會運作的戕害，王叔岷認為：「入世而不為世所累，處事而不為事所困」<sup>13</sup>，可謂善解。就這個主題而言，吳肇嘉將莊子的思想區分為，「內聖」與「外王」兩個面向，並且指出外王就是去除內心主觀的認知，當去除內心主觀的干擾之後，就能以「無為」的姿態讓萬物依據道而發展，對於主體亦能達到德福一致的理想<sup>14</sup>；吳氏所論頗詳，然而其以「無為」為應世方法的觀點並沒有辦法說明人的行動如何促成世道的改變，尤其在當前天下充滿「顏回之衛」中的「衛君」的情形下，如何促成改變應是相當迫切的問題。就此問題，賴錫三的解讀則開始觸及了行為主體如何透過人際的互動促成社會的改變，賴錫三認為：莊子的行文體現出能夠反省細微權力，並且在權力和鬥爭運作的場域中做到自保的前提下，改變濫用政治權力的情形，賴氏稱之為「道家型知識分子」<sup>15</sup>；此觀點打破了「用」和「無用」的對立結構，無論參與政治與否，皆可以被整合到知識分子的行動之中，若能夠進一步說明在不同情境下，表現出「用」或「不用」可以有什麼效果，將會使得「道家型知識分子」的面貌變得更為具體。許從聖則指出在如何恢復「有道」的理想人文世界的大目標下，莊子深查政治、權力以及名言對生命帶來的支配，「用」與「無用」的循環辯證終將導向「遊」的姿態，讓主體得以自由地出入於方內方外，而所謂「遊」是指在名言結構及政治權力中，保持適當「距離」並且洞察每種決定所引致的可能危害<sup>16</sup>。筆者認為賴錫三和許從聖的觀點值得作為思考莊子如何反省權力和行動的先行研究，有進一步詳細闡釋的潛力，兩人皆提到莊子對於權力運作帶來的傷害相當警醒，那麼在權力運作和行動者的主觀意識「之間」所構成的張力空間，便決定了行為者何時要表現出「用」的那一面，何時表現出「無用」的一面，並藉此展開豐富的行為面貌；除了前人著重的〈逍遙遊〉、〈人間世〉和〈山木〉之外，將〈德充符〉納入討論應可進一步擴展行動的種種效用。職是之故，筆者首先將以〈山木〉的大樹寓言說明「之間」的重要性，接著以投身於權力運作的「用者」和避於權力之外的「不用者」進行討論，以期說明在莊子的論述中，行動主體是如何一方面保有警醒的意識，一方面開展自己的行動。

## 二、由「之間」看見行動的可能性

《莊子·山木》的開頭舉了兩個相反但相映成趣的典型：一棵因為無所可用所以終其天年的大樹，對比一隻因為不會鳴叫而被宰殺的鵝。所以莊子的弟子提問：到底應該是要「用」還是「無用」才可以作為人生最終的處世之道呢？莊子的回答如下：

<sup>13</sup> 王叔岷：《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978年3月），頁14。

<sup>14</sup> 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》（臺北：學生書局，2011年10月），頁131-135。

<sup>15</sup> 賴錫三：《道家型知識份子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年10月），頁111-115。

<sup>16</sup> 許從聖：〈從「材與不材」到「无用之用」論莊子的「遊」〉《有鳳初鳴年刊》第十一期（2015年10月），頁415-433。



周將處夫材與不材之間。材與不材之間，似之而非也，故未免乎累。若夫乘道德而浮游則不然。無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為；一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖；物物而不物於物，則胡可得而累邪！此黃帝、神農之法則也。若夫萬物之情，人倫之傳，則不然。合則離，成則毀，廉則挫，尊則議，有為則虧，賢則謀，不肖則欺，胡可得而必乎哉？悲夫！弟子志之，其唯道德之鄉乎！<sup>17</sup>

在莊子的回答中，「『材』與『不材』之間」和「道德之鄉」之間的關係為何，一直是〈山木〉受到討論的議題。成疏：「材者有為也，不材者無為也。之間，中道也。雖復離彼二偏，處茲中一，既未遣中，亦猶人不能理於人，雁不能同於雁，故似道而非真道，猶有斯患累也。」<sup>18</sup>說明了「材」與「不材」必然有所差別，王志楣即據此差異認為莊子應該是要破除「材」與「不材」的二元困境，讓「浮游」的心靈順隨物化<sup>19</sup>；許從聖則認為「之間」仍有無處不在的人情危機，是非毀譽之間縱有所謂的「中道」，那也只是暫時、人為且主觀的準繩，不足以消解人世間所遭遇的禍患<sup>20</sup>。上述兩位學者皆是將「道德之鄉」和「之間」視為斷裂的關係。另一方面，鄭栢彰對於「之間」的解讀則指出，「材」與「不材」的展現是由當前的情境而定，在每一個特殊的脈絡之中，得出當前的最適解<sup>21</sup>，換句話說，「之間」就是「道德之鄉」的能夠具體展現的空間<sup>22</sup>。

兩種對於「道德之鄉」和「之間」的解讀分歧何解？從原文來看，「材與不材之間」和「遊於道德之鄉」確實分屬「有累」和「無累」的層次，且後者較前者更為理想。但有意思的是，倘若「遊於道德之鄉」完全優於「材與不材之間」的話，那麼莊子大可直接回答「遊於道德之鄉」而讓弟子「先生將何處」提升到不須執著其二元結構的層次；然而，莊子畢竟還是先以「有累」的「之間」作為第一層的回應。論者或認為莊子在此體現的是人受到現實制約下所體現的無可奈何之感<sup>23</sup>，然而如果對「道德之鄉」和「之間」的關係進行再思考，或許能從不同的角度來說明「之間」在莊子論述中的必要性。

首先，莊子指出問題不在應該要以材或不材作為決定性的關鍵，因為不管是何種表現，都會被受限於人世在不同情境下的不同要求；因此，莊子認為應該要「乘道德而浮游」，才可以免除世間對於自身所產生的「累」。雖然就「道德」一詞而言，有些難以令

<sup>17</sup> 〈山木〉，頁 731-732。

<sup>18</sup> 〈山木〉，頁 732-733。

<sup>19</sup> 王志楣：〈論《莊子》之「用」〉，頁 184。

<sup>20</sup> 許從聖：〈從「材與不材」到「无用之用」論莊子的「遊」〉，頁 424。

<sup>21</sup> 鄭栢彰：〈從莊子「無用之用」察其「用」之蘊義〉，頁 52-53。

<sup>22</sup> 鍾振宇亦討論過莊子的「之間」，不過鍾氏是指出莊子的「出怒」和「不怒」並不是傳統的體用關係，而是以「之間」為形式達到同一與差異的共鳴，進一步讓「通氣逍遙」的內聖和外王層面皆可以實現。參見氏作：〈批判的氣論〉，收入何乏筆編《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大出版中心，2017年6月），頁 265-276。

<sup>23</sup> 許從聖即採取此詮釋立場：「『乘物以遊心，託不得已以養中』的生存美學，是在「不得已」及「無可奈何」客觀情勢體現的，而「无用之為用」也需置此文化社會脈絡觀之。」參見氏作：〈從「材與不材」到「无用之用」論莊子的「遊」〉，頁 425。



讀者讀出決定性的定義，然而至少可以確定的是，「道德」一詞應和人的內在修養有關。不過莊子也論述道「遊乎道德者」能夠「與時俱化，而無肯專為」並且「物物而不物於物」，這樣的描述不應該只視為內心的個人想像，而是「遊乎道德者」在現實世界中能夠與人、物和諧互動的情形，這或許暗示著「道德」所論不僅限於個人境界的描述，「道德」同時需要一個可以讓它發揮的空間。就此而言，劉榮賢指出「不材」也可能受害的事實意味著人世的際遇不是從內在之德著眼，而是從外在世界中實際存在的「物性」本身著眼<sup>24</sup>。這說明了「道德之鄉」是屬於個人修養的層次而「之間」則是個人在現實世界中所呈現出來的多重樣態，也構成了「道德之鄉」和「之間」之所以不會互相違背的基礎。進一步言之，從「浮游」兩字的意象來看，可以聯想到非固著性、隨時變化而不會拘執的性格，這不僅意味著心靈逍遙不受限制的境界，同時也是人在「材」與「不材」之間所展開的多變身姿。

就物而言，人可以「與時俱化」，在不同的情境當中找到自身與他物互動的最佳解，並且讓人與物之間形成共在主體的互動情境，不會讓物的功能與特性反過頭來限制自身的活動以及思維。就人世而言，莊子也注意到了建基於語言的德行名目並不足以為恃的情形，儘管人們汲汲營營地追求這些道德名目，但這些道德名目並不會為自己樹立德行的名聲，反而會因為這些特質招致他人的攻擊，因此莊子指出：這些德目都不會是人生處世的最終依歸，「道德之鄉」才是人生中「可得而必」的追求。莊子雖然說材與不材之間仍然有累，但莊子自己終究是選擇了在「之間」中活動。「道德之鄉」和「之間」並不是對立的關係，因為「鄉」意味著歸處和源頭的意味，身居道德之鄉，就是可以物物而不物於物，亦可勝物而不傷的理想境地，換言之，道德之鄉意味的是在應物的動態中，找到了一個靜態的依歸。而「之間」就是在一面追尋道德之鄉，一面動態應世的過程，雖然有累，但也必須正視限制和危機的存在。因此莊子雖然對於人間的桎梏感到無奈，但他終究還是選擇了「有累」的方式，一方面心繫道德之鄉，一方面和人間這些無法預期的禍福打交道。是以莊子的「材與不材之間」並不是指莊子要在兩端之間立定一個較為平均的立場，而是在「之間」所形成的空間「浮游」，依照不同的情境，呈顯出合於情境的不同樣貌，因此我們不必為了肯定「道德之鄉」的意義而否定「之間」的價值，「浮游」作為一種外顯的個人姿態，其實就是描述遊於「道德之鄉」的人如何深察權力運作的原理，並且在「之間」維持不受宰制的具體描述。

儘管〈山木〉應該不是莊子自作，但〈山木〉被認為是由莊子的學生所作，對於「材與不材」的議題仍然具有極高的參考價值<sup>25</sup>，從〈山木〉引申出來的議題是：莊子對於此議題既然有「浮游」的回答，而這個回答又不能簡單地歸納為單一原則，那麼《內篇》的角色在面對他們當前情境時的應對回答，仍然呈現出他們的有用或無用之處，就這些

<sup>24</sup> 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版股份有限公司，2004年4月），頁146。

<sup>25</sup> 張成秋輯羅根澤與莊萬壽的意見，從〈山木〉和〈人間世〉高度相似的題材卻又直指莊周名諱的語句來看，認為〈山木〉應是莊子弟子所作，參見氏作：《莊子篇目考》（臺北：中華書局，1971年7月），頁117。



例子而言，「道德之鄉」的浮游在《內篇》行文的具體情境中，應該如何去理解？為何這些回應不會單純被歸類為用或無用的一端之詞，而是被視為「浮游」式的應世態度？這便是本文想要討論的問題。

### 三、「浮游」的用者

一般對於莊子的解讀，往往會認為莊子對於政治的態度是保持距離的心態，然而如果純粹從個人與權力運作的距離觀之，恐怕無法真正看出莊子在政治精微之處所看到的洞見，因為在〈大宗師〉中，莊子對於這些主動和政治保持距離的人物頗有批評：

若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。<sup>26</sup>

這八個人共同的特徵是：他們拒絕了成為君王的機會、成為隱者或自我流放於原生的人類社會之外，從他們手段的激烈程度，可以推測出他們具有相當強烈的價值觀與信念，其行為甚至可以說是對政權運作的一種抗議姿態。<sup>27</sup>這些隱者貫徹他們的價值信念，以最激烈的方式向世人宣告他們的主張，照理來說，應該是「自適其適」的人才對，但莊子卻認為他們是「役人之役」，也就是說，他們之所以做出這些行為的背後，其實都是源自於社會早已建構起的德目，成疏：「此數子者，皆矯情偽行，亢志立名，分外波盪，遂至於此……斯乃被他驅使，何能役人！悅樂眾人之耳目，焉能自適其情性耶！」<sup>28</sup>其說是也，行動者並沒有真正掌握自己的行動潛能，而是完全被這些早已建構好的德目牽著鼻子走，這就和莊子「不以心捐道，不以人助天」<sup>29</sup>的原則背道而馳。表面上看起來這些隱士的行為是對於社會體制的反對，實際上他們空有洞察的能力，卻放棄了改變的可能性，而且更重要的是，他們的行動說明著只有像他們一樣的高人異士，有能夠跨過反省當前政治的門檻，當反省政治淪為少數人的特殊能力，就會反過頭來加固既有名目的穩定性。

因此，莊子接著正面論述古之真人的作為：「古之真人，其狀義而不朋，若不足而不承，與乎其觚而不堅也，張乎其虛而不華也。」<sup>30</sup>莊子呈現出來的形象，是一個綜合性的調整機制，不同的時機點會有不同的價值相互調節，並且不會死板地以單一一個維度的價值觀來試圖貫通處世的原則；這樣的態度具體落實在人間世的四個結構（刑、禮、知、德）上，即為如下的態度：

<sup>26</sup> 〈大宗師〉，頁 256。

<sup>27</sup> 當然，歷史的真實是否如此或已不可確知，本文亦不就此進行史實的考證，而是希望透過莊子的揀選，看出莊子背後批評的對象為何。

<sup>28</sup> 〈大宗師〉，頁 258。

<sup>29</sup> 〈大宗師〉，頁 253。

<sup>30</sup> 〈大宗師〉，頁 258-259。



以刑為體者，綽乎其殺也；以禮為翼者，所以行於世也；以知為時者，不得已於事也；以德為循者，言其與有足者至於丘也，而人真以為勤行者也。<sup>31</sup>

在莊子的論述中，「刑」雖然是政治的核心部分，真人卻會反而減省「刑」的運用以減少殘生，與本文更相關的是接下來的三個向度；「禮」作為一種行為規範，卻反而使得人與人對於彼此的行為，而有了接受的基礎；「知」理想上是一個可以洞見世事的大智慧，並且作為人們行動方向的明燈，在這裡卻反而是指出一件事情在複雜的人世變化中，所得以推行到的極限為何；「德」傳統上是言行的理想標準，但是在莊子的變造之下，在這段話變成了平實且純粹的善言善行，因為崇尚「德」所建構出來的德目體系因此被解消。從以上四個面向的分析來看，莊子所言的古之真人，不僅可以在這四個結構下游刃有餘地活動，並且可以規避人在這些結構活動時所帶來的傷害。〈大宗師〉這段話也許是莊子具體就統治者所作的立論，若綜合前文對於務光等人的檢討，更能從文脈上坐實這樣的觀點；雖然我們並不知道這段話是否曾經對統治者言說過，但即使這段話是就執政者而言，略異於本文所要探討的對象，莊子也從未說過他闡發的是一套獨尊君王的統治技術。換言之，〈大宗師〉這段話仍然可以讓我們看見莊子筆下的人物，如何在權力結構下面對自身處境所遭遇的挑戰。

若論及莊子在〈人間世〉中最有名的論述，當屬「顏回之衛」，前人論及顏回必然會觸及「衛君無道」的政治現實，以及心齋「聽之以氣」的論述如何回應故事中顏回所遭遇到的困境。例如賴錫三即指出「顏回之衛」中顏回的英勇形象、孔子對於政治場合中細微權力的省察，以及在實踐心齋後，行動者如何在虛空、敞開且寧靜的主體狀態，找到回應權力的空隙。<sup>32</sup>不過，如果將後續兩則故事納進考慮範圍的話，會發現三個故事基本上呈現近似於層遞的結構：顏回之衛中的顏回，對衛國的情況是從傳聞中得知，他「將之衛」，也就是還沒出發前往衛國，換言之，顏回並沒有遭受衛國國君暴虐的統治，可知寓言中之顏回之所以想要前往衛國，匡輔國政，乃是出自於儒家濟世救人的使命感，他懷著滿腔熱忱地想要實現自己的抱負，前往衛國完全是出於他自己的意願；因此，最後是否啟程實操之在己，而非如後者的葉公、顏闔陷入身不由己的狀況。葉公奉君王之命出使齊國，君王之命，為人臣者須當遵從，而且葉公自己也很清楚：「凡事若小若大，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。」<sup>33</sup>即使命令本身無害，但是當前政局的權力結構，已經附加了種種因素，葉公身處於此中環境，已經造成他內心的煩憂，其狀況之險惡，更甚顏回。而顏闔更是要面對「其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身」的太子，不同於前兩者的情況，傷害幾乎是必然發生的，根本沒有教化之可能與希望，在這種權力之不對等的情境下，能保自身安危已屬幸運，對這樣的太子教授聖人之道，無異是對牛彈琴，顏闔的處境，顯然又比顏回和葉公更加艱難。將寓言情境對應到戰國時的政治環境，即可以看出三人分別對應

<sup>31</sup> 〈大宗師〉，頁 259。

<sup>32</sup> 〈大宗師〉，頁 106-111。

<sup>33</sup> 〈人間世〉，頁 152-153。



到有志於政治之人、在政治運作中面對種種未知挑戰的臣子以及直接面對凶險的臣子。

34

三者涉世的程度由淺入深，在權力之中身不由己的程度亦不相同，因此莊子所提出的應對方式也不一樣。顏回和衛君的核心價值不同，對於治國的理念有所不同，因此顏回的諫言對衛君而言就是沒有益處的規範，雖然不管自己鶴立雞群地提出高論，或是托言於古人，都沒有辦法真正感化衛君，但關鍵就在於面對顏回這樣身處權力之外，卻又致力投身於權力運作當中的有志者，文中孔子並不是說因為天下無道所以行動的意義終將歸於虛無；取而代之的心齋，正是強調了行動者在行動的過程中，感知自身處境也是至關重要的事<sup>35</sup>。而葉公子高面對未知禍福的前途，孔子指出君臣的「義」和父子的「命」是人在世無法自我決定也無法逃脫的存在結構，人在其中最好的自處之道，就是盡心以忠孝的行為表現來回應這個結構的要求，而滿足這個結構的要求，以及忠孝所侍奉的對象，本身並不會影響自身內心的運作，故文中孔子言：「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！」不讓外在的事務影響自身內心對於禍福的安排，這就是「託不得已以養中」精神；是以面對無所逃脫的君臣之義，如能得心齋之用，則能不畏禍福地完成君上（命定）的任務，專心致志地把「無遷令，無勸成」的任務做好，一方面不僅是完成任務的方式，同時也是保全自身的可能途徑。顏闔面對的情況更為凶險，因此文中蘧伯玉首先警告要「戒之慎之」，唯一能做到的事情是做到「形莫若就，心莫若和」的姿態，並且由太子來決定它自身的行動或是相處的方式；當然，這其中會有這是否意味著與權力同流合汙的問題，然而顏闔已身處權力風暴的中心，在其中所能發揮的行動力相當有限，而且權力的運作會對於自身的生存產生危害，此時顏闔唯一能做到的，就是盡可能地在權力風暴中保護自己。

由顏回、葉公和顏闔的三則故事，可知想要透過政治參與的方式為世界帶來美善，行動者背後的理想固然重要，然而同樣重要的是行動者必須認知到自身與權力中心的距離，不同的距離會產生不同的行動空間，這些調整的背後也不代表行動者對於理念的背叛，而是讓人看見實務上的限制。實踐理想有道的政治秩序固然重要，但是不要為了眼前的困境葬送自己的性命，會是更明智的選擇。

莊子在〈人間世〉描繪了不同位置應該如何以不同的行動來找到權力的空隙，但是，但這並不代表權力的高低會決定一切的互動內容，除了權力之外，人與人之間的相處，還有外於權力的資源可以運用。權力的威壓並非總是無法抵抗的，〈德充符〉中的申徒嘉就是個很好的例子，故事中子產要求申徒嘉必須要後於自己行事，並且拒絕與申徒嘉同

<sup>34</sup> 〈人間世〉，頁 131-167。

<sup>35</sup> 審查人認為筆者宜多說明為何「心齋」的材料能往「道用」而非「體道」的方向解讀，感謝審查人的寶貴意見，在此回覆如下：「道用」和「體道」兩個解讀方向可以同時並存，並不會互相排斥，誠然「無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣」主要是討論如何「聽」，也就是如何「體道」的問題。然而，若將兩人對話的脈絡帶入考量範圍（如筆者前段所論），心齋不只有「體道」的意涵，在兩人對話的脈絡中，「心齋」也可以有「道用」的面向。



席，顯見子產是拿申徒嘉的殘疾大作文章<sup>36</sup>，當申徒嘉仍舊採取不合作的態度時，子產甚至直接以非常不客氣的態度，以自身所擁有的權勢攆走申徒嘉：「今我將出，子可以止乎，其未邪？且子見執政而不違，子齊執政乎？」<sup>37</sup>當申徒嘉試圖以「久與賢人處，則無過」在修德的層次防禦子產對己身的侮辱，在這個階段中，子產若就此收手，那麼兩人的關係將不會徹底撕破臉，起碼還可以在修德的道路上共同承認彼此的存在；然而事與願違，子產仍然得寸進尺，進一步就修德的議題，質疑子產：「子既若是矣，猶與堯爭善，計子之德不足以自反邪？」這當然不是在討論修德的議題，而是藉機侮辱申徒嘉既殘疾又無德。而申徒嘉終於反擊：

自狀其過以不當亡者眾，不狀其過以不當存者寡。知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。人以其全足笑吾不全足者多矣。我怫然而怒，而適先生之所，則廢然而反。不知先生之洗我以善邪！吾與夫子遊十九年矣，而未嘗知吾兀者也。今子與我遊於形骸之內，而子索我於形骸之外，不亦過乎！<sup>38</sup>

傳統意義上的「德」往往會指向一個人（通常是執政者）具備良好的人格特質且能夠合宜地表現合乎道德的行為，通常這樣的人會得到相應的名聲。然而，正是這些隨之而來的名聲也造就了人的自滿心態，「德」反過來變成一個人可以凌駕於他人的臺階，既然子產針對的是申徒嘉的形殘而連結到德殘的嘲笑，那麼申徒嘉首先要反擊的就會是德與形之間的連結。因此申徒嘉首先申說了「德」應有的內涵——「知不可奈何而安之若命」，翻轉「德」的認知，並且進一步暗指子產表面上掌握著高位，實際上卻深陷「羿之彀中」，反過來攻擊子產對自身處境渾然不覺卻又沾沾自喜的心態。接著，承接對於「德」的申說，申徒嘉比較了伯昏無人、他自己以及子產在對待殘疾之身的態度，凸顯出子產的嘲弄是多麼地失禮且無德。

毫無疑問，申徒嘉漂亮地還擊了子產的侮辱，然而申徒嘉的反擊之所以可以成立，且能夠在回擊之後安然無事，有個明顯但重要的原因：子產和申徒嘉都是伯昏無人的學生。同門的關係之所以重要，是因為它在權力之外，提供了另一個可以平等對話的空間，在「同門之間論道」的情境中，雙方既然師出同門，可以確認彼此擁有溝通必須的先備知識，也有了相對平等的話語權，申徒嘉便可以否定由權力所訂定的「德」之標準，轉而採用「知不可奈何而安之若命」而安之若命的「德」來回應子產。另一個轉變對話情境的好處，是這種情境能夠真正地身處權力之外，避免權力強勢地干擾對話，試想：如果嘲諷申徒嘉的人不是伯昏無人的學生，那麼申徒嘉引用伯昏無人的教言以回擊的力道將會減弱不少，即使申徒嘉的確言之成理，這人也可以運用權力強勢地否決申徒嘉的話

<sup>36</sup> 賴錫三指出，在先秦的時代脈絡下，子產只是體現了周文體制的身體即是德之體現的思維。參見氏作：《道家的倫理關懷與養生哲學》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年11月），頁208。

<sup>37</sup> 〈德充符〉，頁218。

<sup>38</sup> 〈德充符〉，頁219。





語權，也不會有子產那樣羞愧的反應。誠然，在這場對話之後，申徒嘉終究無法改變什麼現實的問題，申徒嘉仍會持續地遭受他人鄙夷的眼光，但是這不代表申徒嘉就此屈服於當前體系對他所造成的壓迫；他捍衛自身尊嚴的故事說明了在權力運作的場域中，仍然有權力無法企及的部分，而這些部分就會是當權力欲凌駕於己身時，可以抵抗權力剛性規定甚至輕侮的資源。

的確《莊子》書中較多的部分是對於權力運作場域的省察，不過，如果莊子筆下的所謂歷經「心齋」的得道者，不見得只懂得在政治中避禍，若有機會和權力合作的話，也能夠實際在政治的領域產生另類的影響。同樣是在〈德充符〉中，魯哀公便注意到哀駘它總是能與人親善的特質，而且這個特質並不是在言語的範疇內可以被標舉出來的：

無君人之位以濟乎人之死，無聚祿以望人之腹。又以惡駘天下，和而不唱，知不出乎四域，且而雌雄合乎前，是必有異乎人者也。<sup>39</sup>

哀駘它說明了人與人之間的相處，可以不藉由權位、財富、容貌或是知識作為中介，才可以博得他人的好感，而且這樣的相處方式並沒有限定特殊的對象，在哀駘它面前，國中男女乃至於國君，個體的殊異性並不會減弱其效果。對此，孔子認為哀駘它體現了「才全而德不形」的修為：

哀公曰：「何謂才全？」仲尼曰：「死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽、饑渴、寒暑，是事之變，命之行也；日夜相代乎前，而知不能規乎其始者也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻而與物為春，是接而生時於心者也。是之謂才全。」<sup>40</sup>

「何謂德不形？」曰：「平者，水停之盛也。其可以為法也，內保之而外不蕩也。德者，成和之修也。德不形者，物不能離也。」<sup>41</sup>

孔子所謂的「才全」，其實就是看見事物對於自身所產生的強制性，並且使得生命中必然的限制，不會對自身產生影響，生命中的限制就莊子而言，既不是決定生命樣貌的主宰者，也不是在意志當中否定這些限制所帶來的實際效果；這樣的說法似乎頗近似於黃老道家一派養心術的內容。然而，不同的是，莊子這麼做的目的是為了要讓行動者可以在各自的處境下，皆能夠「與物為春」，以「接」的心態面對種種的情境與對象，不預設成見，使得對方與行動者可以共同處在一種相互承認、輕鬆自在的氛圍裡。「德不形」則是就這種心態如何定位的問題，雖然「才全」的心態可以應用在所有的情境當中，作為「法」的效力範圍僅止於自身的心靈，「德」並不是用以要求他人共同遵守的規定，而是涉及人與人之間相處是否和諧的問題，是以「物」既難以名狀這種和諧的氛圍，但同時也不會想要離開這樣的情境。

<sup>39</sup> 〈德充符〉，頁 228。

<sup>40</sup> 〈德充符〉，頁 235。

<sup>41</sup> 〈德充符〉，頁 237。



宋剛認為：「莊子想像的理想社會應該是一個友人社會。在其中，傳統的社會關係君臣、師徒或是夫妻關係，都以一種真實情感的聯繫為主軸被加以重建，因為只有這樣的聯結的心裡，才能夠溶解社會結構的限制。」<sup>42</sup>進一步而言，哀駘它故事的意義在於他鬆動了由權力、財富、容貌和知識決定了人際關係的現實，缺乏這些元素不等於注定只能成為社會上的邊緣者；就政治而言，行動者想要在政治上發會影響力，不需要透過權力等手段來要求他人服從自己的意志，相反地，哀駘它藉由相處的互動，打開了人只能透過權力等因素的中介物產生關係。正如故事中哀駘它消融了君臣分際所決定的人際規則，讓魯哀公打從心底信任他，並且在他的心裡佔有一份重量，如此若有任何諫言，將不需要以君臣的形式讓君王感受到權力的威脅，反而更像是以朋友勸告的形式。在故事最後，我們甚至可以看見魯哀公人格上的轉化，魯哀公言：「吾與孔丘，非君臣也，德友而已矣。」哀駘它不只自身保持開放的狀態，他也影響到魯哀公形成開放的狀態。儘管哀駘它沒有特別具體地影響政策的內容，但是在權力集中於君王的手上時，改變君臣之間的人際互動方式，讓君臣的人際變成一種「德友」的關係，理想的政治改革才有可能發生，其改變也才能夠長久。

#### 四、看見傷害的「不用者」

在通行的解釋之中，莊子往往被理解成上與天遊而不與世俗處的方外之人，對於戰國時期諸子紛紛呈現自身道術，並且相互辯論的環境，莊子明顯是保持一段距離的，在此種解釋脈絡之下，「不用」就變成是一種純粹保身，可以令自己免於禍患，並且讓心靈得到超脫的方法。然而，這種解釋在思想史的脈絡之上並沒有辦法解釋：為何莊子的思想可以蔚為一門學派？如果我們對於《莊子》書內外雜篇作者的理解無誤，外、雜篇中那些被認為不是莊子自著的篇章，這證明了莊子的思想吸引了某一群人，成為了所謂的「莊子後學」，這些門生之所以選擇繼續著作<sup>43</sup>，說明了這群人並不是純然地以不問世事的姿態處於世間的，所以他們才要將原先口傳的教言和事蹟形諸文字，以利流傳。另一方面，後世的荀子批評莊子「莊子蔽於天而不知人」<sup>44</sup>，在〈解蔽〉的脈絡裡，莊子和墨子、宋鈞、惠施等戰國時重要的諸子並列，並且說如果這些說客的言論受到重用，將會產生「內以自亂，外以惑人，上以蔽下，下以蔽上」<sup>45</sup>政治性的負面效果。如果說一個純粹避世的思想會對荀子造成重大的威脅，這是令人懷疑的；當然，我們可以說莊子的言論會對荀子所構想的理想社會造成破壞，但是既然荀子必須要嚴肅對待莊子的言論，

<sup>42</sup> 宋 剛：〈莊子之怒——試論古代中國一種權力批判〉，頁 290。

<sup>43</sup> 劉榮賢指出，先秦材料的典籍往往源自於弟子對於老師言行的紀錄，知識的傳播是藉由口述而非著作的方式進行，其文獻都是出於門人後學的紀錄和編纂，《莊子》亦不例外。參見氏作：《莊子外雜篇研究》，頁 13-16。

<sup>44</sup> [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢整理：《荀子集解》（北京：中華書局，2014 年 10 月），頁 380。

<sup>45</sup> [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢整理：《荀子集解》，頁 381。



說明了莊子思想具有作為一種主張並且發揮影響力的潛能，而純粹避世的消極思想，其影響力恐怕難以在戰國時期蔚為風潮，因為接受避世思想的同時，也就意味著自身不需要做出任何行動，宣揚避世思想反而成為入世的一種姿態，而這和宣講的思想本身就會背道而馳。<sup>46</sup>基於上述兩個理由，筆者認為，我們有必要以另外一種角度來檢視莊子如何看待「無用」，莊子的確看重權力場域運作對人造成的傷害，是以本章將以權力場域外的觀點分析莊子所言的「無用」。

論及莊子的「無用」，必然要面對莊子酷愛的一套隱喻系統——無用之樹，其中最出名的一棵樹就是〈逍遙遊〉中莊子與惠施所辯論的那棵大樹，王志楣等人已就莊子的「用」與「無用」進行分析，讓我們理解在固著的「小用」之外，尚有隨機顯用卻逍遙自在的「大用」。不過就這則對話的主旨而言，仍有進一步探討的空間，惠施舉大瓠和大樹來詰難莊子，正是為了要指出他認為莊子的學說「大而無用」的看法。成疏謂惠施是在：「刺莊子之言，不救時要。」<sup>47</sup>謂莊子：「言大瓠浮汎江湖，可以舟船淪溺；至教興行世境，可以濟渡群迷。而惠生既有蓬心，未能直達玄理，故妄起揆擊之譬，譏刺莊子之書」<sup>48</sup>可知在種種隱喻的背後，兩人對話的焦點仍在於莊子自己的思想能夠發揮甚麼用途。兩人對話的重點在於如何在意義世界中為莊子的言論找到安放的位置，作為大瓠之種的後續追問，惠施進一步強調樗樹與人類文明不合之處，藉以質難莊子「慮以為大樽而浮乎江湖」的回答，顯見惠施對於政治的想像乃是藉由權力關係，界定萬物存在的價值，這也就是莊子批評的「有蓬之心」。而實際上，莊子則認為他的思想不一定要透過權力關係得以實踐，例如在權力網羅之中「東西跳梁」的狽狽，最後還是因為誤觸陷阱而被捕獲，相形之下齧牛雖然沒有辦法完成抓老鼠的要求，可是莊子對於扮演同樣角色的大樹，卻能夠自在地「彷徨乎無為其側，逍遙乎寢臥其下」，他在寓言裡捨棄從人類文明成果的觀點，指出人與萬物之間，即使不透過文明規範的約束，仍可以自由地找到與之共處的方式。值得注意的是，莊子並未因為「無用」而否定「用」的價值，例如「不龜手之藥」的比較，仍是以此藥能夠謀得多少財富或土地為標準，其實也相當符合一般人的價值觀，這說明了莊子絕非否定了「用」，而是在心態上。莊子的回答凸顯了惠施以「用」作惟一視角的「有蓬之心」，當我們只以權力和支配的視角來思考「用」，則物的價值便會受限於權力運作下早已給定的方向，正如莊子對自身思想的定位一樣，如果我們心心念念地想要在莊子的思想中尋求治國大道的指導，我們便會忽略了人與人之間除了以權力的方式之外，還有其他途徑可以影響他人，如此便會落入像是惠施無法面對樗樹的窘境，我們需要抱持著不同於「用」的心態，才可以看見更多的可能。

另外一個無用之樹，則是〈人間世〉中匠石所面對的櫟社樹，如果說〈逍遙遊〉的

<sup>46</sup> 此處涉及莊荀之間思想與觀念上的異同，相關著作繁多，筆者僅列若干研究成果作為代表。伍振勳：〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》，第21卷2期，頁1-30，2003年12月。許從聖：〈虛靜·壹一·清明·水喻——莊子與荀子的心論異同重探〉《臺大中文學報》第六十期，2018年3月，頁45-94。

<sup>47</sup> 〈逍遙遊〉，頁41。

<sup>48</sup> 〈逍遙遊〉，頁44。



樗樹是要打開人們對於權力場的僵固想像，〈人間世〉的櫟社樹就是要讓人看見權力對人產生的傷害：

匠石之齊，至乎曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，未嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。」匠石歸，櫟社見夢曰：「女將惡乎比予哉？若將比予於文木邪？夫柎、梨、橘、柚，果蓏之屬，實熟則剝，剝則辱，大枝折，小枝泄。此以其能苦其生者也，故不終其天年而中道夭，自掊擊於世俗者也。物莫不若是。且予求無所可用久矣，幾死，乃今得之，為予大用。使予也而有用，且得有此大也邪？且也，若與予也皆物也，奈何哉其相物也？而幾死之散人，又惡知散木！」匠石覺而診其夢。弟子曰：「趣取無用，則為社何邪？」曰：「密！若無言！彼亦直寄焉，以為不知己者詬厲也。不為社者，且幾有翦乎！且也，彼其所保，與眾異，以義譽之，不亦遠乎！」<sup>49</sup>

櫟社樹同樣地不合於尋常人類世界的用途且不受人重視，不同的是，櫟社樹不是莊子思想的自道之詞，而是莊子認為人在「人間世」所遭遇的處境。當眾人對櫟社樹投以「用」的眼光時將櫟社樹異化時，也就等同於要求櫟社樹歪曲他自己的生命本性，以戕害自己的方式來滿足人類文明的要求，這就和〈大宗師〉莊子所批評的八位隱士無異。是以匠人從人類「用」的角度批評櫟社樹的無價值，櫟社樹卻從「無用」的觀點，反過頭來為自身賦予價值，而當弟子詢問「無用」和「社」的關聯時，開悟的匠石又反過來指出社樹並不是純粹單靠自己的「無用」保全自身，在面對人類的環境中，郭注曰：「社自來寄耳，非此木求之為社也。」<sup>50</sup>櫟社樹順應了人類的規則，在一切都是「用」的異化氛圍中找到保全自身的空隙，匠石更進一步指出櫟社樹用了一個細密而隱微的方法，並不能用在語言中既成的「義」輕易地概括；簡而言之，櫟社樹找到了一個合適的位子，容許他自己決定哪些性質可以做為對自己有意義的「用」，並且免除了來自權力者並且會傷害自身的「用」。櫟社樹的故事和前章申徒嘉的故事頗有相似之處，兩者都對其質疑者漂亮地還擊，申徒嘉更著重在保全自身的前提下反抗權力的欺凌；而櫟社樹的故事，旨在保全自身，更加凸顯出人如何避免被權力的運作異化自己，在「果蓏之屬」的眾多選擇中成為「無用」的散木，避免了因為「用」而招致的傷害。

如果說櫟社樹的故事否定了果蓏之屬的意義，因為這些果樹最終會為自身帶來傷害，那麼這果樹作為喻依，對應到現世就是那些追求把自身異化卻不自知的人，對莊子來說，這是行動準則上的根本差異，並不是可以純粹依靠理智就進行說服的事：

<sup>49</sup> 〈人間世〉，頁 187-193。

<sup>50</sup> 〈人間世〉，頁 193。



魯有兀者叔山無趾，踵見仲尼。仲尼曰：「子不謹，前既犯患若是矣。雖今來，何及矣？」無趾曰：「吾唯不知務而輕用吾身，吾是以亡足。今吾來也，猶有尊足者存，吾是以務全之也。夫天無不覆，地無不載，吾以夫子為天地，安知夫子之猶若是也！」孔子曰：「丘則陋矣。夫子胡不入乎？請講以所聞！」無趾出。孔子曰：「弟子勉之！夫無趾，兀者也，猶務學以復補前行之惡，而況全德之人乎！」無趾語老聃曰：「孔丘之於至人，其未邪！彼何賓賓以學子為？彼且蘄以詭詭幻怪之名聞，不知至人之以是為己桎梏邪？」老聃曰：「胡不直使彼以死生為一條，以可不可為一貫者，解其桎梏，其可乎？」無趾曰：「天刑之，安可解？」<sup>51</sup>

《莊子》書中雖沒有交代叔山無趾的來歷，不過在這則材料中，孔子以身殘、受刑、德殘三者等同的邏輯，詢問叔山無趾的來意，叔山無趾則以「輕用吾身」來暗示孔子，並且以天地無不覆載來批評孔子思維中的侷限性。接著，即使叔山無趾得以講論他「務全」之道，欲意藉由自身的經歷，提醒孔子「德」與權力運作所帶來的傷害，「至人」以一般的德為桎梏，便意味著德對於生命所產生的限制，當叔山無趾——權力的受害者——以自身的經歷講述另外一種至德時，便可以看見兩種「德」的差別在於對於權力的警醒程度。問題是叔山無趾的出發點和孔子有著根本上的不同，孔子仍然保持著原來的立場，叔山無趾的經歷在孔子的眼中變成了「猶務學以復補前行之惡」的教材，並且藉由叔山無趾的不足來勸勉門下弟子務必進德修業。從孔子的回答，可以看出孔子並沒有放下他的成見，反而更加固了對於一般德行的追求，這些被語言所確定的德行被視為「詭詭幻怪之名聞」，彰顯出這些德行已形成相當複雜的結構，但卻無益於自身「務全」，孔子汲汲營營地訓勉弟子要修德，最終卻導向權力場域的網羅。因此，當叔山無趾用「天刑之」來回答老聃「以死生為一條，以可不可為一貫」的提問時，即說明了「務全之道」並不是藉由累積關於德的知識來達成，而是必須要對於權力的運作保持自覺的認識，當孔子勸勉弟子以累積的方式來修德時，便會自然地忽略的權力所造成的傷害。

《莊子》中迴避權力的段落，最有名的當屬「堯讓天下於許由」一節<sup>52</sup>。在這個段落中，堯之所以要讓天下的原因，正是出於「用」的觀點，認為許由治理天下的才能勝過自己，因此想要禪讓給許由，我們可以說堯大公無私的一面；但反過來看，禪讓背後的邏輯就是比較不同人的賢能程度，最賢能者理應涉入權力的高位，禪讓就是促成這個原則成真的制度。然而許由之所以要婉拒，其理由為：

子治天下，天下既已治也。而我猶代子，吾將為名乎？名者，實之賓也，吾將為賓乎？鷦鷯巢於深林，不過一枝；偃鼠飲河，不過滿腹。歸休乎君！予無所用天下為。庖人雖不治庖，尸祝不越樽俎而代之矣。<sup>53</sup>

<sup>51</sup> 〈德充符〉，頁 202-205。

<sup>52</sup> 〈德充符〉，頁 223-227。

<sup>53</sup> 〈逍遙遊〉，頁 27-28。



郭注：「夫治之由乎不治，為之出乎無為也，取於堯而足，豈借之許由哉！」<sup>54</sup>郭象認為許由之所以能夠隱居在山林之中，正是因為堯。筆者基本上同意郭象對於隱居必須建立在天下治的前提<sup>55</sup>，否則戰火或飢荒終有一天也會影響到隱者的生存。不過這不代表許由就一定要接受堯的禪讓，因為每個人應當自己決定生命追求為何，從許由的角度來看，治天下雖然是回應了自己當前之所以得以隱居的方式，但是在「用」所設定的應然之中，制度並沒有照顧到個人的主體性，身居高位之中只讓許由得到了「名」，其中必然的不得已之處卻反而會讓許由失去「實」，同時正如前文所述，參與權力的運作也會耗損身心，堯為天下操勞的情懷固然令人動容，但不等於許由也應該要複製堯的生命追求成為自己的模板。不過這並不表示人就應該要遠離權力的場所，畢竟在許由的比喻裡，尸祝雖然不會越俎代庖，但許由也沒有說尸祝就此不再導引祭祀的進行，不僅如此，「一枝」和「滿腹」對比「深林」和「河」，可知許由並未忽略堯之禪讓背後的重要性，只是其生命的追求不在此而已。由是可知莊子並沒有藉著許由隱士的形象否定參與政治的意義，誠如郭注：「各得其實，又何所為乎哉？自得而已矣。故堯許之行雖異，其於逍遙一也。」<sup>56</sup>政治雖是管理眾人之事，但人不應被政治所設定的「用」決定價值和生命追求，人的價值應該由自主決定，這才是所謂的「自適」。

另一方面，「無用」也不代表人離開了權力運作的場域，就會缺乏行動的能動性，因為「無用」不是將人帶離權力運作的場域，連帶剝奪行動能力的自我保全之道。而是在政治權力運作的場合之外，用另一種方式賦予人行動的能力，因此，即使行動者不追求已被權力透過語言所界定的「德」，遠離權力場域的行動者一樣可以發揮影響力：

魯有兀者王骀，從之遊者，與仲尼相若。常季問於仲尼曰：「王骀，兀者也，從之遊者，與夫子中分魯。立不教，坐不議，虛而往，實而歸。固有不言之教，無形而心成者邪？是何人也？」仲尼曰：「夫子，聖人也。丘也，直後而未往耳。丘將以為師，而況不如丘者乎！奚假魯國！丘將引天下而與從之。」常季曰：「彼兀者也，而王先生，其與庸亦遠矣。若然者，其用心也，獨若之何？」仲尼曰：「死生亦大矣，而不得與之變，雖天地覆墜，亦將不與之遺。審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也。」常季曰：「何謂也？」仲尼曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜，而游心於德之和，物視其所一，而不見其所喪，視喪其足，猶遺土也。」常季曰：「彼為己，以其知得其心，以其心得其常心，物何為最之哉？」仲尼曰：「人莫鑑於流水，而鑑於止水，唯止能止眾止。受命於地，唯松柏獨也在，冬夏青青；受命於天，唯舜獨也正，幸能正生，以正眾生。夫保始之徵，不懼之實。勇士一人，雄入於九

<sup>54</sup> 〈逍遙遊〉，頁 28。

<sup>55</sup> 在此章中有一個爭議是堯和許由之間究竟誰才是真正的逍遙，本文不擬就兩人境界高低下判斷，而是想藉由郭注從許由的角度指出許由拒絕禪讓的深層理由為何。相關討論可參考高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 9-59。

<sup>56</sup> 〈逍遙遊〉，頁 30。



軍。將求名而能自要者，而猶若此，而況官天地，府萬物，直寓六骸，象耳目，一知之所知，而心未嘗死者乎！彼且擇日而登假，人則從是也。彼且何肯以物為事乎！」<sup>57</sup>

在這則常季和孔子的問答中，展現出王駘如何以自身之德，達到「從之遊者，與仲尼相若」的境地。誠然王駘遠離政治運作的環境，可以避免權力對自身的殘害，但反過來說，王駘也缺乏權力可以要求他人服從自己的意志，因此關鍵在於：無論人是否身處於政治權力所管轄的範圍內，人必然會與他者接觸。這個前提就是王駘得以產生影響力的途徑，但並不是與他者有所接觸就可以帶給他人影響力，王駘仍有賴於「德之和」的修為。因為遊心於「德之和」的修為，使得呈現於眼前的種種差異，都可以共同存在卻不產生價值上的差異，當物與人原來的模樣都能受到肯定而不被限制，物與人就能以自我決定的方式，發展自身理想的樣貌，因此比起剛性使用權力來宰制他人權力者，人會更願意親附王駘這樣的肯認者。王駘的「德之和」並不源自於知識性的累積或是綜合，而是源自於內心的修練以及觀看世界方式的轉變，這種內心的修練無涉於權力的運作，卻能夠在政治權力運作的範圍之外讓人產生影響力，說明莊子言心靈的修練或是內心的轉化，並非只侷限於主體修練的範圍，也不能夠轉化人與物之間的關係，還能夠作為社會性的存有，在隱微之處持續地推動社會的改變。

## 五、結語

如果我們將莊子對於「用」和「無用」理解為純粹的全生之道，而沒有任何價值評判的標準，那麼在權力逐步向中央集中的戰國時代，最直觀的全生之道，其實應該是成為權力的爪牙或是擁護者，透過權力的恩庇系統，以確保自己生命的存續。但是莊子從沒有說我們應該順隨著權力所建立的價值體系，莊子也沒有說我們應該捨棄自身的價值，成為虛無主義者。我們不應忽略莊子在各個角色寄寓的痛苦與掙扎，莊子對於既有價值體系的批判不代表價值本身是無意義的，而是在實現價值之前，應該先看見價值與現實體制之間的矛盾。

本文認為所謂的「介乎用與不用之間」並非指將「用」和「不用」取一個平均，捨棄掉原先的價值追求<sup>58</sup>。就處世的角度切入分析，這是在「之間」暗示的動態性中，尋找鬆動「用」和「無用」作為絕對座標的思維，並且導引到不同的情境下，應用於參與政治的現實處境之中。莊子的「用」並不是在否定我們持有的價值信念，而是在實踐的過程中，行動者必須覺察隱微的權力結構，才能夠在實踐的過程中，看見當前情境所產

<sup>57</sup> 〈德充符〉，頁 187-193。

<sup>58</sup> 就筆者有限的閱讀所及，幾乎沒有人將「用／無用」的議題理解成二元對立架構，而是在兩者拉扯出來的空間，進一步開出超越於「用」與否之上的思考議題，例如序言提及的：主體思維、物我價值等思考面向；當然，也包含本文所採取的主體如何處世的面向。



生的侷限，以避免權力反過來對自己造成無謂的傷害；另一方面，在洞察當前環境帶來的局限之後，行動可才能在權力的隙縫裡找到行動的空間，例如在有限的範圍內反擊來自權力的欺凌，或是參與在政治之中，轉化政治剛性規定他人的意涵，讓政治體制與國君的性格產生根本的變化。另一方面，莊子所說的「無用」也不是否定實踐的價值，而是促使人們看到行動中所發生的場域，權力將會對自己帶來多少傷害，如果無視權力造成傷害的風險，而一味地追求受到權力肯認的「德」或是「名」，等同於將決定人生價值的決定權交給了權力的運作，遠離權力的場域，也不等於剝奪了自我行動的能力，從自身周遭開始，人與人之間的相處就是一個可以實踐價值的場域。

筆者認為「用」與「不用」都是看見實踐價值在當前會和政治情勢相衝突，因此需要精細的操作，才可以有保全自身同時又實踐價值。從這點來看，「用」和「無用」基本上是一體兩面，無論行動者身處於哪個位置，都可以在權力運作的現實中，在不同的位置上打游擊戰：在實踐價值的同時，兼顧自身生命與精神，對於理想和現實之間的矛盾「介乎用與不用」之間給出了超越二選一的解答。誠然，莊子缺乏改變政治環境的宏大論述，但是相對於傳統治國的政治論述，莊子提供了不同層次的意見，使得人在最絕望的時刻，重新為這些政治的邊緣者賦權，讓他們仍然能保有為世界帶來美善的潛能。





## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢整理：《荀子集解》（北京：中華書局，2014年10月），頁380。

〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2010年1月）。

### 二、近人論著

王志楣：〈論《莊子》之「用」〉，《花大中文學報》第一期（2006年12月），頁45-66。

王叔岷：《莊學管闡》（臺北：藝文印書館，1978年3月）。

伍振勳：〈兩種「通明意識」——莊子、荀子的比較〉，《漢學研究》，第二十一卷第二期，頁1-30，2003年12月。

牟宗三：《中國哲學十九講：中國哲學之簡述及其所蘊含之問題》（臺北：臺灣學生書局，1991年12月）。

牟宗三：《材性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年2月）。

吳肇嘉：《莊子應世思想研究》（臺北：學生書局，2011年10月）。

宋剛：〈莊子之怒——試論古代中國一種權力批判〉，收入何乏筆編：《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大出版中心，2017年6月），頁279-306。

沈維華：〈莊子「無用之用」思想探究〉，《彰化師大國文學誌第》二十九期（2014年12月），頁167-186。

徐復觀：《中國人性論史（先秦編）》（臺北：商務出版社，1982年6月）。

高柏園：《莊子內七篇思想研究》（臺北：文津出版社，1992年）。

張成秋：《莊子篇目考》（臺北：中華書局，1971年7月）。

許從聖：〈虛靜·壹一·清明·水喻——莊子與荀子的心論異同重探〉，《臺大中文學報》第六十期，2018年3月，頁45-94。

陳贊：〈「無用之用」與「至人無己」——以《莊子·逍遙遊》為中心〉，《哲學與文化》第四十四卷第二期（2017年2月），頁119-131。

楊儒賓：《儒門內的莊子》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2016年2月）。

劉榮賢：《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版股份有限公司，2004年4月）。

賴錫三：《道家的倫理關懷與養生哲學》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2021年11月）。

賴錫三：《道家型知識份子論——《莊子》的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年10月）。



《東吳中文線上學術論文》第五十八期

鍾振宇：〈批判的氣論〉，收入何乏筆編《跨文化漩渦中的莊子》（臺北：臺大出版中心，2017年6月），頁265-276。

龔卓軍：〈從經驗描述到無限親近？關於「氣」與自身身體感的畢來德詭論〉《中國文哲研究通訊》第二十二卷·第三期，頁159-167。

〔法〕葛浩南：〈自我技術與生命機制：法語莊子研究專輯〉《中國文哲研究通訊》第十八卷·第四期（2008年12月），頁68-70。

〔法〕畢來德：《莊子四講》（臺北市：聯經出版有限公司，2011年10月）。



# Discussion on Zhuang-Zi's "Usefulness" and "Uselessness" With The Consideration of The Idea "Between"

Lu, Guan-hong

## Abstract

It has been a critical issue that how Zhuang-Zi (莊子) illustrate the relationship between "wu" (物) and the subject (我) with the discussion of "usefulness" (用) and "uselessness" (無用). However, there's still some potential to discover how Zhuang-Zi treat the political power with such idea. Therefore, in order to explain the potential to act in the idea "between" (之間), the author suggest that the idea "between" and the "origin of DaoDe" (道德之鄉) would not lead to contradiction. Next, the author would discuss how "people with usefulness" (用者), who face political power directly, and "people with uselessness" (無用者), who did not do so, would treat the political power separately. "People with usefulness" as Zhuang-Zi concerned, would regard how to protect themselves from the political power in all kind of situation as first concern. And then they would try to defend from the insult or dissolve the force of the political power if possible. AS for "the people with uselessness", they were aware of the harm from the political power, so they chose to keep away from it. But it did not mean that they gave up their values. Instead, with such situation, they still had other ways to influence people.

**Keyword :** Zhuang-Zi , The Use of Uselessness , Uselessness , The Idea "Between"



東吳大學  
Soochow University

《中文標竿》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第五十八期

## 夏侯湛〈東方朔畫贊並序〉之 文體創變與自我投射\*

張鑫誠\*\*

### 提 要

在〈東方朔畫贊〉在贊序部分，夏侯湛以虛筆對《漢書》的實筆進行了生動而有新意的文本改寫，並且〈畫贊〉序與贊之文本有著很強的文本互涉性。並且贊文的前三段，主要與贊序之第二、四段相呼應，後三段則承繼贊序之第六段而進一步敷衍韻語，進行文本改寫與抒情。以上兩個層次的文本互涉，也呈現文體轉換中的「櫟括」手法，對於文體修辭筆法之豐富，頗見開創之功。

文體學視野下，夏侯湛之〈東方朔畫贊〉有三大開創：首先夏侯湛突破了漢末畫贊「動鑒得失」的政教功能，敘述重點顯然已經脫離畫像本身，已然被注入了豐富個人文學化的抒情性。其次則其韻語的大幅增長，至五次換韻，這與漢末至魏晉，頌、贊逐漸混同有關。再次則〈畫贊〉是首篇有著明顯「序、贊照應」的贊體文，筆者認為這來源於贊體與碑體的互涉，可能受以蔡邕為代表的碑文寫法中「碑銘文本互涉」的影響。〈東方朔畫贊〉開創性的文體變格對六朝贊體寫作產生了深遠影響。

藉助夏侯湛的〈抵疑〉，發現夏侯湛在寫作〈畫贊〉時，將自身在朝不遇處境、充滿才能而又剛直的形象，投射在「朝隱」的東方朔身上，從而進行精神上的自我療愈與砥礪。同時推測〈東方朔畫贊〉之創作時間很可能與〈抵疑〉相近。

關鍵詞：夏侯湛、東方朔畫贊、文選、文體學、文本互涉、自我意識

\* 本論文議題思路之構設，承蒙陳素素老師點撥開悟，撰作過程中亦多蒙素素師悉心指導、釐別。筆者在碩班期間，拜受素素師於學業與生活上的多方溫情關照，無以為報。謹撰此文答以深切謝忱，並作為忠義街46巷師生情之留念。

\*\* 新加坡國立大學中文系博士生。



## 一、前言

《晉書》載夏侯湛(243-291)其人：「文章宏富，善構新詞，而美容觀，與潘岳友善，每行止同輿接茵，京都謂之『連璧』。」<sup>1</sup>《文心雕龍·時序》亦云「然晉雖不文，人才實盛：茂先搖筆而散珠，太冲動墨而橫錦，岳、湛曜聯璧之華，機、雲標二俊之采」<sup>2</sup>，將夏侯湛認為是可以與潘岳(247-300)、陸機(261-303)、陸雲(262-303)、張華(232-300)、左思(250-305)相提並論的西晉傑出文士。《夏侯湛集》大抵六朝至唐初仍存，《隋書·經籍志》載「晉散騎常侍《夏侯湛集》十卷，梁有錄一卷。」<sup>3</sup>惜後代文名漸衰，漸不能見稱于魏晉文壇。

今《文選》僅收贊體兩篇，一篇是袁宏(328-376)〈三國名臣序贊〉，另一篇即是夏侯湛〈東方朔畫贊並序〉(以下行文簡稱〈東方朔畫贊〉)，可見蕭統認為夏侯湛此篇贊在六朝贊體中，具有其特出性與代表性。蘇軾(1037-1101)在〈李太白碑陰記〉中，引用了〈東方朔畫贊〉中64字，來揄揚李白(701-762)不攀權幸、悠遊狂放的處士態度<sup>4</sup>，可見此篇在宋代的士人群體中仍頗有影響力，且其中對東方朔(B.C.154-B.C.93)形象的建構，成為士人心目中「貽籍貴勢」、「高氣蓋世」豪傑的典範。〈東方朔畫贊〉在後世也常被文家所稱譽，吳訥(1372-1457)《文章辨體序說》云：「贊有二體，若作散文，當祖班氏史評；若作韻語，當宗〈東方朔畫像贊〉。」<sup>5</sup>王世貞亦云：「《晉史》不載夏侯孝若〈東方朔贊〉而載其〈訓弟文〉，真無識者也。」<sup>6</sup>此篇畫贊在後世文章學、文體學上仍有影響力。

從書法史之角度頗可見此篇流傳之廣，在東晉時此文即是書家樂寫之篇，《太平廣記》載王羲之(303-361)贈〈東方朔畫贊〉予王修(334-357)事。<sup>7</sup>王羲之書〈畫贊〉

<sup>1</sup>〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》(北京：中華書局，1974年11月)，卷55，頁1491。

<sup>2</sup>〔南朝梁〕劉勰著，周振甫注釋：《文心雕龍注釋》(臺北：里仁書局，1984年5月)，卷9，頁816。

<sup>3</sup>〔唐〕魏徵，〔唐〕令狐德棻：《隋書·經籍四》(北京：中華書局，1973年8月)，卷35，頁1062。

<sup>4</sup>蘇軾〈李太白碑陰記〉：「使之得志，必不肯附權倖以取容，其肯從君於昏乎！夏侯湛贊東方生云：『開濟明豁，包含宏大。陵轢卿相，嘲哂豪傑。籠罩靡前，貽籍貴勢。出不休顯，賤不憂戚。戲萬乘若僚友，視儔列如草芥。雄節邁倫，高氣蓋世。可謂拔乎其萃，游方之外者也。』吾於太白亦云。」〔宋〕蘇軾著，〔明〕茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》(北京：中華書局，1986年3月)，卷11，頁348-349。

<sup>5</sup>〔明〕吳訥：《文章辨體序說》，收入《文體序說三種》(臺北：臺灣大學出版中心，2016年7月)，頁56。

<sup>6</sup>〔明〕王世貞：《藝苑卮言》，收入丁福保輯：《歷代詩話續編》(北京：中華書局，2006年8月)，卷3，頁993。按〈訓弟文〉即夏侯湛〈昆弟誥〉。

<sup>7</sup>《太平廣記·書二·王修》(北京：中華書局，1961年9月)：「王修字敬仁，仲祖之子，官至著作郎。少有秀令之譽。……善隸行書。嘗就右軍求書，乃寫〈東方朔畫贊〉與之。」〔宋〕李昉等編：《太平廣記》(北京：中華書局，1961年9月)，頁1582。宋代《蘭亭考》猶載：「右軍之書，代多稱習，良可據為宗匠，取立指歸。……先後著名，多從散落；歷代孤紹，非其效歟？試言其由，略陳數意。止如〈樂毅論〉、〈黃庭經〉、〈東方朔畫贊〉、〈蘭亭集序〉，斯並代俗所傳，真行絕致者也。」〔宋〕桑世昌輯，白云霜點校：《蘭亭考·法習》(杭州：浙江人民美術出版社，2019年12月)，頁128。



以贈「秀令之譽」的王修，應有以東方朔之「遠心曠度，瞻智宏材」勉勵後輩之意，這也與〈畫贊〉之文學內涵有關。繼王羲之之後，唐代顏真卿（709-785）也心摹手追。王羲之、顏真卿所書之〈東方朔畫贊〉經歷宋人之傳播標舉<sup>8</sup>，〈畫贊〉在書法史上留下了不朽的地位。學界現有關於〈東方朔畫贊〉之討論，主要集中在書法領域，從書法之角度討論王、顏所寫〈東方朔畫贊〉。<sup>9</sup>

然現今學界尚未有專篇論文探討〈東方朔畫贊〉之文學、文體價值，研究《文選》的著作也少及此篇。研究夏侯湛之文學者，從語言氣勢、「朝隱」思想、夏侯湛對東方朔處世的追慕等角度論及此篇。<sup>10</sup> 然往往立於夏侯湛個人及其文集整體的觀照角度，難免在文本細部解讀上難以聚焦。又有研究將〈東方朔畫贊〉放在畫贊係譜中進行討論，注意到贊文的篇幅變長、換韻的情形，以及由之引起的語意層次婉轉等問題。<sup>11</sup> 然關於〈東方朔畫贊〉文本自身的創作型塑過程，序與贊之關係、贊體創變之具體現象及原因，尚待詳論。故關於〈東方朔畫贊〉，實頗有值得填補的學術空白。

本文擬在文本細讀的基礎上，解構〈東方朔畫贊〉的取材與創作過程。關於東方朔之生平，仰慕其人的班固（32-92）已在《漢書》詳述，夏侯湛撰文時如何對《漢書》史材進行利用，用什麼樣的筆法進行改寫，以達到新鑄妙辭的效果？蕭統《文選》獨選〈東方朔畫贊〉，而不選蔡邕（132-192）、曹植（192-232）、陸雲、庾亮（289-340）、孫綽（314-371）、戴逵（331-396）等人的贊體名篇<sup>12</sup>，〈東方朔畫贊〉在寫法上有何特出之處？

錢穆評《文選》中的「頌、贊」之體云：「建安以下，始有新構。如劉伯倫之〈酒德頌〉，夏侯湛之〈東方朔畫贊〉，皆所謂蟬蛻龍變，棄俗登仙者也。治文學史者，試專就此兩卷書細誦之，亦可見文心之變，與夫文體之不同之所在矣。」<sup>13</sup> 錢穆認為〈酒德頌〉、〈東方朔畫贊〉兩篇文章的創作，很大程度脫離了傳統文體的規範，以至於達到「蟬蛻龍變，棄俗登仙」的地步。那麼能否運用現代文體學的研究方法，探究此篇有著怎樣的

<sup>8</sup> 歐陽脩、蘇軾皆有流傳〈東方朔畫贊〉的題跋。歐陽脩〈唐顏真卿書東方朔畫贊〉：「右〈東方朔畫贊〉，晉夏侯湛撰，唐顏真卿書。《贊》在《文選》中，今較《選》本，二字不同，而義無異也。《選》本曰棄俗登仙，而此云棄世，《選》本曰神交造化，而此云神友。」〔宋〕歐陽脩著，李逸安點校：《歐陽脩全集·集古錄跋尾》（北京：中華書局，2001年3月），卷140，頁2234。蘇軾〈題顏公書畫贊〉：「顏魯公平生寫碑，惟東方朔畫贊為清雄，字間櫛比，而不失清遠。其後見逸少本，乃知魯公字字臨此書，雖小大相懸，而氣韻良是。非自得於書，未易為言此也。」〔宋〕蘇軾著：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年3月），卷69，頁2177。

<sup>9</sup> 郭世嫻：〈中國國家博物館藏顏真卿〈東方朔畫贊碑〉（宋拓本）〉《書畫世界》2019年第6期，頁4-10。徐學毅：〈「二王」〈東方朔畫贊〉與〈敬祖帖〉考辨〉，《中國書法》2017年第6期，頁170-173。石海松：〈董其昌臨顏真卿〈東方朔畫贊碑〉〉，《青少年書法》，2013年第17期，頁3-7。

<sup>10</sup> 閔春紅：《夏侯湛及其作品研究》（長沙：湖南大學碩士論文，2011年）。張寧：《夏侯湛研究》，（南京：南京師範大學碩士論文，2012年）。左新洋：《夏侯湛詩文研究》（濟南：山東師範大學碩士論文，2013年）。

<sup>11</sup> 李小青：《魏晉南北朝贊體文探析》，《山西農業大學學報（社會科學版）》第14卷第10期（2015年10月）。李成榮《先唐贊體文研究》（大連：遼寧師範大學碩士論文，2006年）王亞利：《漢魏兩晉贊體文研究》（南寧：廣西大學碩士論文，2017年）。

<sup>12</sup> 劉師培：《中國中古文學史講義》（北京：中國人民大學出版社，2004年9月）論魏晉文學時云：「贊自夏侯湛〈東方朔畫贊〉、袁弘〈三國名臣贊〉外，若庾亮〈翟征君贊〉、戴逵〈閒遊贊〉，均有可觀。」（頁67）又其《漢魏六朝專家專家文》（北京：中國人民大學出版社，2004年9月）云：「箴、銘、頌、贊，蔡中郎陸士衡並臻上選。」（頁115）

<sup>13</sup> 錢穆：〈讀《文選》〉，收入《中國學術思想史論叢》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年12月），頁121。



獨特創發與里程碑式意義？如何將其放在贊體的文體脈絡上進行定位？後代文家對〈畫贊〉的接受情形如何？

通過對此篇的細部閱讀詮釋，也有助於了解魏晉文學史上的夏侯湛。隨著晉代魏室，夏侯家族漸漸失去往日榮光，夏侯湛少有才名，對策中第，然蹭蹬宦海，屢不得志，好友潘岳誄文中亦言其不遇情景：「人惡雋異，俗疵文雅，執戟疲楊，長沙投賈。」<sup>14</sup>《晉書》載夏侯湛書寫其不遇心路歷程的〈抵疑〉，此篇沿襲東方朔〈答客難〉而來<sup>15</sup>，東方朔作為最早在官場實踐「朝隱」行跡的豪傑，成為士人所仰慕的對象。那麼夏侯湛在〈東方朔畫贊〉的書寫實踐中，從什麼角度對東方朔進行闡釋與接受？夏侯湛在構建東方朔形象並抒發仰慕的同時，是否有著獨特的自我投射在其中，他又如何進行自我砥礪與自我療愈？〈東方朔畫贊〉與〈抵疑〉有何關係，是否有著藉之參照對讀，資以詮釋夏侯湛心志之價值？皆是本文所欲探討之面向。

## 二、文本之型塑：改寫與互動

本文發現夏侯湛撰〈東方朔畫贊〉敘東方朔事蹟時，主要的取材來源即是《漢書·東方朔傳》。二者之間存在有機的文本互涉關係，關於夏侯湛如何利用史材而運以虛筆鑄新，甚值得討論。並且贊序與韻體贊文之間，有著極其明顯的文本互涉關係<sup>16</sup>，有必要探究此種寫法引起之抒情效果，及有何文學與文體意涵。以下先論贊序對《漢書·東方朔傳》之文本改寫，再詳析序與贊間的文本互涉關係。

### （一）贊序對《漢書·東方朔傳》之文本改寫

夏侯湛少有史才，曾撰《魏書》，《晉書·陳壽傳》載：「夏侯湛時著《魏書》，見壽所作，便壞己書而罷。張華深善之，謂壽曰：『當以《晉書》相付耳。』」<sup>17</sup>夏侯湛既有作《魏書》之能力，其對包括《漢書》在內的各史傳必然諳熟。《漢書》是夏侯湛瞭解東方朔事蹟的直接來源，在〈東方朔畫贊〉之贊序部分，夏侯湛以虛筆對史傳中的實筆進行

<sup>14</sup>〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選·夏侯常侍誄》（北京：中華書局，1977年，影印胡刻本），卷57，頁784下。

<sup>15</sup>張溥論〈抵疑〉之傳承譜系云：「〈抵疑〉之作，班固〈賓戲〉、蔡邕〈釋誨〉流也。高才淹躋，舍文寫懷，鋪張問難，聊代萱蘇，縱觀西晉，玄居樞論，釋勸釋時，文皆近是，追蹤西漢，邈乎後塵矣。」〔明〕張溥著，殷孟倫注：《漢魏六朝百三家集題辭注·夏侯常侍集》（北京：中華書局，2007年5月），頁157。

<sup>16</sup>「文本互涉」源於1960年代克里斯蒂娃（Julia Kristeva）提出的批評概念，也被翻譯為「互文性」、「文本間性」。根據克里斯蒂娃之闡述“Any text is constructed as a mosaic of quotations; any text is the absorption and transformation of another. The notion of intertextuality replaces that of intersubjectivity”（筆者譯：任何文本都被構建成引文的鑲嵌圖案，同時也是對另一個文本的吸收和轉化。文本互涉關係的概念取代了主體間性之概念。）「文本互涉關係」之具體指涉包含：①兩個具體或特殊文本之間的關係（Transtextuality）；②某一文本通過記憶、重複、修正，向其他文本產生的擴散性影響（Intertextuality）。本文參考「文本互涉關係」理論觀照文本之理路，探究〈東方朔畫贊並序〉對《漢書》（也即「前文本 pretext」）的取材與改寫，以及贊序與贊語之間的內部文本互涉。（法）Julia Kristeva, “Word, Dialogue and Novel,” in Toril Mori, ed., *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1986). 陳永國：〈互文性〉，《外國文學》2003年第1期，頁75。

<sup>17</sup>〔唐〕房玄齡等：《晉書·陳壽傳》，卷82，頁2137。





了生動而有新意的文本改寫。

〈東方朔畫贊〉開篇即言：「大夫諱朔，字曼倩，平原厭次人也。……事漢武帝，《漢書》具載其事。」<sup>18</sup> 《史記·滑稽列傳》，是褚少孫（西漢元、成間在世）所補，《漢書》是官方認可正式編修的，何況內容更加詳盡，故此言「《漢書》具載」。夏侯湛〈東方朔畫贊〉中對後人廣泛討論的「朝隱」，並不特別加以敘述描繪；《漢書》亦不著重記載其朝隱經歷，僅在贊語引其〈戒子詩〉，亦可證其主要取材於《漢書》史傳。

班固自身對東方朔即頗為景仰，其〈東方朔傳〉以極多篇幅記載東方朔的諫言與文章。班固自身「專篤志於儒學」，其筆下的東方朔基本上頗有符合儒家之道的優點，只是可能不純<sup>19</sup>，故而《漢書》中的東方朔，有著積極用世之心。同時據〈班固傳〉觀之：「固自以二世才術，位不過郎，感東方朔、楊雄自論，以不遭蘇、張、范、蔡之時，作〈賓戲〉以自通焉。」<sup>20</sup> 班固與東方朔同樣有淑世之志而位卑言輕，亦模仿東方朔〈答客難〉作〈答賓戲〉，對東方朔有著相當的認同與共情，故其以信實的態度撰〈東方朔傳〉，特言「故詳錄焉」，意圖還原真正的東方朔形象。

而關於褚少孫所補《史記·滑稽列傳》，則將東方朔構擬為一個有意通過言行放蕩、薄情好色等行為來避世的「狂人」<sup>21</sup>，與《漢書》所載大相徑庭，蓋或由於「而後世好事者因取奇言怪語附著之朔」<sup>22</sup>。司馬貞（679-732）即謂「病褚少孫補司馬遷書多傷踏駁」<sup>23</sup>，現代學者亦以為《史記》所載的東方朔不足採信。<sup>24</sup> 史傳既已具載其事，後人創作時想要再發新意，不能僅僅呆板地重複其生平事蹟，必須別出心裁。夏侯湛〈東方朔畫贊〉之寫作，很大程度上參酌了《漢書·東方朔傳》，有著明顯以「虛筆」化「實筆」之文學特色，以下將「虛筆」與「實筆」進行對照，呈現夏侯湛之匠心。

〈東方朔畫贊〉之贊序對東方朔進行了充滿個人色彩的別致勾勒，前節已略論其中蘊含著夏侯湛的自我理想投射，贊序即從開篇「大夫諱朔，字曼倩」至「慨然有懷，乃作頌焉，其辭曰」之無韻文章部分，邵長蘅（1637-1704）盛稱此篇之贊序云：「佳處正在一序中寫出東方生人品如畫矣。」<sup>25</sup> 古文評點名家孫琮（清康熙年間在世）之尾評亦道：「一序鉤深著隱，能於滑稽詼辯中看出雄節高氣，真是東方生知己。贊亦謹嚴有法。」

<sup>18</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668上。

<sup>19</sup> 方介：〈東方朔與揚雄——傳統知識份子「朝隱」的兩種典型〉，《台大中文學報》第27期（2007年12月），頁64-65。

<sup>20</sup> [南朝宋]范曄撰，[唐]李賢等注：《後漢書·班固傳》（北京：中華書局，1965年5月），卷40，頁1373。

<sup>21</sup> 《史記·滑稽列傳》：「詔拜以為郎，常在側侍中。數召至前談語，人主未嘗不說也。時詔賜之食於前。飯已，盡懷其餘肉持去，衣盡汗。數賜縑帛，簷揭而去。徒用所賜錢帛，取少婦于長安中好女。率取婦一歲所者即棄去，更取婦。所賜錢財盡索之於女子。人主左右諸郎半呼之「狂人」。人主聞之，曰：「令朔在事無為是行者，若等安能及之哉！」朔任其子為郎，又為侍謁者，常持節出使。朔行殿中，郎謂之曰：「人皆以先生為狂。」朔曰：「如朔等，所謂避世於朝廷閑者也。古之人，乃避世于深山中。」[漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年11月），卷126，頁3205。

<sup>22</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書·東方朔傳》（北京：中華書局，1962年6月），卷65，頁2874。

<sup>23</sup> [清]永瑤：《四庫全書總目·史記索隱》（北京：中華書局，1965年6月），卷45，頁398。

<sup>24</sup> 方介：〈東方朔與揚雄——傳統知識份子「朝隱」的兩種典型〉，頁44-45。

<sup>25</sup> [清]方廷珪評點，清·陳雲程增補，清·邵晉涵等批校：《增訂昭明文選集成詳注》（北京：北京圖書館出版社，2015年10月，影印清乾隆四十八年刊本），第5冊，卷46，頁39。



<sup>26</sup> 序文之妙處還在贊文之上。以下依行文順序，分析贊序之篇章結構，及其對《漢書·東方朔傳》之文本改寫與互動。

贊序首段為一交代式開頭，說明東方朔之名字、籍貫、事漢武帝（B.C.156-B.C.87）等事蹟已具見於《漢書》，亦暗指此篇畫贊不必再如史傳一般贅述東方朔之事蹟，並且書寫「東方朔」這一對象時，有意跳脫《漢書》窠臼。第二段以「瓌瑋博達，思周變通」提起，此八字乃總括二、三、四段而言。<sup>27</sup> 方廷珪在「瓌瑋博達，思周變通」下夾評「瓌瑋就形體說，博達謂博達古今。易化而裁之謂之變，推而行之謂之通。以下皆反復申明其意。」<sup>28</sup> 方對此八字之詮釋甚得理，並言以下贊序對東方朔形象的型塑造皆是圍繞「瓌瑋博達，思周變通」而「反復申明其意」。

「濁世不可以富貴也，故薄遊以取位」，乃寫東方朔之出仕歷程，前人評此句云：「濁世謂武帝奢侈無度，薄遊取位，仍不失富貴。」<sup>29</sup> 正合李善（630-689）引王逸（東漢安、順、桓帝時在世）〈楚辭序〉之注云：「不忍以清白久居濁世。」<sup>30</sup> 〈畫贊〉與《漢書》可見虛實對應，正應《漢書》所載東方朔對武帝奢侈淫靡之進諫：「時天下侈靡趨末，百姓多離農畝。上從容問朔：「吾欲化民，豈有道乎？」朔對曰：「……願近述孝文皇帝之時，當世耆老皆聞見之。貴為天子，富有四海，身衣弋綈，足履革舄，以韋帶劍，莞蒲為席，兵木無刃，衣緼無文。……今陛下以城中為小，圖起建章，……上為淫侈如此，而欲使民獨不奢侈失農，事之難者也」<sup>31</sup> 贊序接著敘述東方朔在朝的姿態與行動：「苟出不可以直道也，故頡頏以傲世。傲世不可以垂訓也，故正諫以明節。」<sup>32</sup> 《漢書》中「自公卿在位，朔皆敖弄，無所為屈」<sup>33</sup>，正可為「頡頏」作注腳。「垂訓」之意，亦合乎東方朔之儒家思想，其〈非有先生論〉亦云：「進不稱往古以厲主意，退不能揚君美以顯其功」<sup>34</sup>，非深諳東方先生者何能為此語。「正諫明節」在《漢書》中可見者有三：一則前所引，以漢文帝（B.C.180-B.C.157）之儉勸武帝之淫侈；二乃諫上林苑；三乃面責董偃之事，〈畫贊〉將東方朔進諫事概括熔鑄，以頂真排比方式，讚頌東方朔正諫明節而垂訓後世之行。

臣子每多進諫則不易見容，夏侯湛以排比方式論述東方朔當如何自處：「明節不可以久安也，故詼諧以取容。潔其道而穢其跡，清其質而濁其文。」<sup>35</sup> 「明節不可以久安」之闡釋，亦需要回到武帝之朝的政治環境：東方朔嘗感歎「自公孫弘以下至司馬遷皆奉使方外，或為郡國守相至公卿」，而其自己僅僅「與枚皋、郭舍人俱在左右，詼啁而已。」<sup>36</sup> 然觀之史傳，東方朔所羨慕被重用的司馬遷（B.C.145-?）後來受了宮刑，《漢書·東方

<sup>26</sup> [清]方廷珪評點：《增訂昭明文選集成詳注》，第5冊，卷46，頁45。

<sup>27</sup> 第二段即「先生瓌瑋博達，思周變通。以為濁世不可以富貴也，……弛張而不為邪，進退而不離羣。」  
 第三段：「若乃遠心曠度，瞻智宏材，倜儻博物，觸類多能。……經目而諷於口，過耳而闡於心。」  
 第四段：「夫其明濟開豁，包含弘大。……可謂拔乎其萃，游方之外者已。」

<sup>28</sup> [清]方廷珪評點：《增訂昭明文選集成詳注》，第5冊，卷46，頁40。

<sup>29</sup> [清]方廷珪評點：《增訂昭明文選集成詳注》，第5冊，卷46，頁41。

<sup>30</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668上。

<sup>31</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2858。

<sup>32</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668上。

<sup>33</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2860。

<sup>34</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2868。

<sup>35</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁668上。

<sup>36</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2863。



朔傳》中武帝所提到的當時重臣亦多不得全身，如嚴助(?-B.C122)、朱買臣(?-B.C115)、吾丘壽王(武帝時在世)被誅、主父偃(?-B.C126)遭族滅，而東方朔卻始終能「詼諧取容」，保全自身。「詼諧取容」之道，即從《漢書》中「調笑侏儒」、「拔劍割肉」、「醉遺殿上」等事略中來。以上四句，頂真排比巧妙聯用，氣勢不斷增強的同時，曲折往環地描繪出多層次的東方朔形象，恰正如前人之評點：「以上四句，皆于相反見相成之妙」<sup>37</sup>，可歎夏侯湛之妙筆生花。

第三段圍繞「博達」而鋪展，段首概言東方朔之氣度才能：「遠心曠度，膽智宏材，倜儻博物，觸類多能」<sup>38</sup>，四句既是「博達」之注釋，亦有以總起下文。這一段對史傳的統攝性很強，同時亦隱含夏侯湛對東方朔理想投射的成分。關於東方朔「倜儻博物，觸類多能」之描述，亦見於其模仿《尚書》筆法，寫給弟弟們的〈昆弟誥〉，前文已論及：東方朔「博達」之才，已成為夏侯湛心中士人的理想典範，並將之運用到對自己父親夏侯莊的描述上。而後的細目鋪展，亦可見夏侯湛以虛筆對史傳中的實錄的改寫：「給敏捷之辯，支離覆逆之數」，亦皆可見史傳中其調笑郭舍人之事；「經脈藥石之藝，射御書計之術」<sup>39</sup>，則或來源於《漢書》所載東方朔向武帝之上書。<sup>40</sup> 特別需要說明的，本文「支離覆逆之數」，以「支離」與「覆逆」並列，「支離」即《莊子》中支離疏<sup>41</sup>，支離者形體不全也，疏其名也。然此「支離」非就其形體言，乃就其所能言，即指支離疏「鼓箠播精」之能，即藉以指代東方朔「卜筮」之能。蓋屬修辭學中借代之旁借：事物和事物所屬相代，「支離」者事物也，「鼓箠」者事物所屬者也（事物所屬之技能也）。

第四段詳寫「瓌璋」，「瓌璋」一方面言東方朔之形體狀貌，更言其器度超凡，故先以「明濟開豁，包含弘大」兩句泛寫。而後以把句側重描寫其在朝「凌轢卿相」等豪傑之行，明其器度具體之表現。夏侯湛敘東方朔之「戲萬乘若寮友，視儔列如草芥」<sup>42</sup>，在《漢書》中亦可找到許多照應之處：

是時朝廷多賢材，上復問朔：「方今公孫丞相、兒大夫、董仲舒、夏侯始昌、司馬相如、吾丘壽王、主父偃、朱買臣、嚴助、汲黯、膠倉、終軍、嚴安、徐樂、司馬遷之倫，皆辯知閎達，溢于文辭，先生自視，何與比哉？」朔對曰：「臣觀其舌齒牙，樹頰胷，吐唇吻，擢項頤，結股腳，連臍尻，遺蛇其跡，行步僂旅，臣朔雖不肖，尚兼此數子者。」朔之進對澹辭，皆此類也。<sup>43</sup>

東方朔狂妄譎哂豪桀，實際上隱含在訴說自身良有俊才，不比武帝所舉的那些朝臣要差，然而終只是被視為倡優之臣，進諫多不被採納。夏侯湛最後就其器度以案斷，作此層次之總結：「雄節邁倫，高氣蓋世，可謂拔乎其萃，游方之外者已。」<sup>44</sup>可見贊序中

<sup>37</sup> [清]方廷珪評點：《增訂昭明文選集成詳注》，第5冊，卷46，頁40。

<sup>38</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁668上。

<sup>39</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668下。

<sup>40</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》：「臣朔少失父母，長養兄嫂。年十三學書，三冬文史足用。十五學擊劍。十六學《詩》、《書》，誦二十二萬言。十九學孫、吳兵法，戰陣之具，鉦鼓之教，亦誦二十二萬言。凡臣朔固已誦四十四萬言。又常服子路之言。」（卷65，頁2841）

<sup>41</sup> [清]郭慶藩：《莊子集釋·人間世》：「支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩脾為脅。控針治繯，足以餬口；鼓箠播精，足以食十人。」（卷二中，頁180）

<sup>42</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668下。

<sup>43</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2863。

<sup>44</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁668下。



熔鑄了史傳記載，以「嘲哂豪桀」，稱讚了東方朔對待不遇的態度與悠遊於朝堂的自信。

第五段敘東方朔之佚事。雖然魏晉時遊仙風氣盛行，夏侯湛自己亦頗受阮籍影響有著對方外、神仙之追求，但夏侯湛還是遵從班固正史的說法，以為東方朔遊仙是：「此又奇怪惚恍，不可備論者也。」<sup>45</sup> 但沒有很排斥的意思，僅少許筆墨描繪，列於序文最後，贊的韻文中也沒有進行呼應，亦說明夏侯湛並不重視此說，謹以魏晉遊仙風氣作為收束，聊備一說。最後第六段述作贊之由，以引起有韻之贊文部分。

從文體寫作手法而言，夏侯湛根據之贊序許多部分乃根據史傳改寫而來，也呈現文體轉換中的「櫟括」手法。吳承學認為「櫟括」一詞原是矯正曲木的工具，而文體的櫟括則是將其他詩文改寫為不同的體式。然而他認為較早的櫟括作品，可以追溯到唐代同谷子的〈五子之歌〉，乃櫟括《尚書》而來。<sup>46</sup> 實際上在「贊序」這一散文文體中，已然可見「櫟括」筆法的濫觴，雖然與宋代那樣對原作大致保留的櫟括詞有所不同，然仍可以算是廣義的文體「櫟括」。可見出夏侯湛在「贊序」中的對於史傳改寫，對於文體修辭筆法之豐富，頗見開創之功。

## （二）序與贊之文本互涉

〈東方朔畫贊並序〉之序與贊之文本有著很強的文本互涉性，然並非一一照應，是有選擇性的文本互涉。大體來說，贊文的前三段，主要與贊序之第二、四段相呼應，此二段亦是取材《漢書》最多之處；贊文之後三段，則承繼贊序之第六段而進一步敷衍辭藻，進行文本改寫與抒情，正如張伯起於贊文開始處眉評曰：「序內有射覆逆刺、蟬脫登仙事，贊俱不及此述其生平者，贊體貴謹嚴者，得之矣。」<sup>47</sup> 贊文之前三段對應關係甚為明顯，以下逐句析說以見序、贊之文本互涉關係。

贊文開篇云「矯矯先生，肥遯居貞」，以《周易》「肥遯，無不利」、「居貞之吉，順以從上也」之義<sup>48</sup>，對東方朔之染跡朝隱而居以正道之形象，予以整體的定位，正能應前序之「弛張而不為邪，進退而不離羣」。贊文續云「退不終否，進亦避榮」，為從前句順承而來，與前序之「出不休顯，賤不憂戚」可見明顯文本互涉關係。此四句乃對東方朔道家逍遙之意的闡發，如前節所論，必亦有夏侯湛之自我寄託。「臨世濯足，希古振纓。涅而無滓，既濁能清」<sup>49</sup>，四句敘說東方朔對濁世、清世的因應之道，照拂前序之「潔其道而穢其跡，清其質而濁其文」。

贊文第二段始，「無滓伊何，高明克柔。能清伊何，視汗若浮」<sup>50</sup>，四句承上層之「涅而無滓，既濁能清」，而進一步探究東方朔處於濁世，卻能詼諧自在，保持本心之淵源。潘岳〈夏侯常侍誄〉記載夏侯湛回答潘岳的告誡時云：「莫涅匪緇，莫磨匪磷。予獨正色，居屈志申。」<sup>51</sup> 滓、緇意近，皆言濁世也，顯然語意與夏侯湛稱東方朔之「涅而無滓」，有以相互照應吻合，可見夏侯湛以東方朔作為自己在仕宦旅途中不得意的理想投射。「樂

<sup>45</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，卷47，頁669上。

<sup>46</sup> 吳承學：《中國古代文體形態研究》（廣州：中山大學出版社：2000年9月），頁157-158。

<sup>47</sup> [清]方廷珪評點：《增訂昭明文選集成詳注》，第5冊，卷46，頁43。

<sup>48</sup> [三國魏]王弼，[晉]韓康伯注，[唐]孔穎達疏，于天寶點校：《宋本周易注疏》（北京：中華書局，2018年10月），卷6〈遯〉，頁223。「居貞」，見卷5〈頤〉，頁191。

<sup>49</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁669上。

<sup>50</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁669上。

<sup>51</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·夏侯常侍誄》，頁784下。



在必行，處淪罔憂」，亦有以應序之「出不休顯，賤不憂戚」；「跨世凌時，遠蹈獨遊」與序「雄節邁倫，高氣蓋世，可謂拔乎其萃，游方之外者已」，亦可見明顯文本互涉關係，重申序文之意，顯揚夏侯湛的進退自如的出處之道。明顯可見是夏侯湛有意識的文本互涉，這在當時贊體中亦屬特別，且待下節詳論。

進入贊文的第三段，「染跡朝隱，和而不同」是為前文「無滓伊何」的回應，與前序之「潔其道而穢其跡，清其質而濁其文。弛張而不為邪，進退而不離羣」<sup>52</sup>，也可見明顯的文本互涉關係，夏侯湛言先生外在形跡上與世相處和諧，大隱隱於朝，內在操守與俗人不同。「棲遲下位，聊以從容」，亦前文「處淪罔憂」之意，〈答客難〉曰：「詩云：禮義之不愆，何恤人之言？」<sup>53</sup>夏侯湛在東方朔身上領會處於下位時的出處修養之道，又與序文中「思周變通」相呼應。

此篇贊的後三段即呼應序文：「僕自京都，言歸定省，睹先生之縣邑，想先生之高風。徘徊路寢，見先生之遺像；逍遙城郭，觀先生之祠宇。慨然有懷，乃作頌焉。」<sup>54</sup>但序文主要是敘述見先生遺像之過程，有韻之贊則注入作者的主觀感情，對應關係雖不若贊文前三段那般明顯，然亦有跡可循。自「敬問墟墳」二句，作者期待東方朔神靈響應，以迄「彷彿風塵」，若見先生，足慰其期待敬慕思念之情。其間希望消長、情緒起落，變化不一，爰細詮如下：

起敘我來自洛陽，到訪茲邑樂陵郡，滿懷希望地「敬問墟墳，企佇原隰」，希望能感受到先生的精靈所在。然而「墟墓徒存」，虔敬而急切的「企佇」，與充滿感歎意味的「徒存」形成對比，透出對「精靈永戢」的失望。然而注意到人民思念先生的軌範，對先生的向慕又生出一線希望，「祠宇斯立」以啟下文。然而在先生的祠宇周旋，僅見「榱棟傾落，草萊弗除」，頓生懷疑「肅肅先生，豈焉是居？」，遂情緒又轉失望。面對如此荒蕪的祠宇，作者睹物生情，情如何得慰，「悠悠我情」，情感下抑至最低谷。<sup>55</sup>

進入到贊文第六段，夏侯湛抒自身之心路歷程描繪最為細緻入微：「昔在有德，罔不遺靈」<sup>56</sup>，後句之情緒觸底反彈，據昔推今，轉念先生「有德」，有德者無不「遺靈」，於是又生希望，突破鬱鬱之境。自然秩序既有祭祀之禮，我遂祭祀一番，以慰我悠悠思慕之情。祭祀之時，心懷虔誠，先生的神靈一定昭然可觀。祭祀時之心裡狀態正如《禮記·祭義》所載：「於是諭其志意，以其恍惚以與神明交，庶或饗之。……盡其慤而慤焉，盡其信而信焉，盡其敬而敬焉，盡其禮而不過失焉。進退必敬，如親聽命，則或使之也。」<sup>57</sup>祭祀之際，彷彿看到先生的高風清塵，思慕之情有以滿足，全篇遂於此收結。

<sup>52</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 668 上。

<sup>53</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，頁 2866。

<sup>54</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 669 上。

<sup>55</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 669 上。

<sup>56</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 669 上。

<sup>57</sup> [清]阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義·祭義第二十四》（北京：中華書局，2009 年，清嘉慶刊本），卷 47，頁 3458。



### 三、〈東方朔畫贊〉之文體創變與意義

《晉書·夏侯湛傳》載：「湛幼有盛才，文章宏富，善構新詞」<sup>58</sup>，其中「善構新詞」也包括夏侯湛在文體上的創新。在王先謙（1842-1917）《駢文類纂·頌贊類》中，〈東方朔畫贊〉為其所選年代最早的一篇贊文，然先謙未選漢代如蔡邕等人之贊，有其意義，說明王先謙以為〈東方朔畫贊〉有其開創性意義，可以總起並代表贊之體。據筆者觀察，〈東方朔畫贊〉在文體上，至少有以下三方面的創變：一則作在「畫贊」敘事內容上的突破；二則其韻語的大幅增長，至五次換韻；三則〈東方朔畫贊〉是首篇有著明顯「序、贊文本互涉關係」的贊體文。以下依這三個創格分別論述〈東方朔畫贊〉於文體學上的變格及其意義。

#### （一）「畫贊」敘事內容的突破

蕭統〈文選序〉云：「美終則誅發，圖像則贊興」<sup>59</sup>，指出贊文興盛與圖畫、圖像有關。圖像並作贊的形式約在兩漢之際興起，至東漢則成氣候，早期的畫像作贊更大程度上是較為鄭重的官方舉動，是一種自上而下的表彰教化行為。到東漢末期，畫贊漸漸有了世俗化、個人化的傾向。<sup>60</sup> 東漢的陽球因為注意到詔勅中擬為一些「出於微蔑，斗筭小人，依憑世戚，附託權豪，俛眉承睫，徼進明時」作畫贊，大感不滿，於是上奏罷之，其中便談到了立畫贊的標準：「臣聞圖象之設，以昭勸戒，欲令人君動鑒得失。未聞豎子小人，詐作文頌，而可妄竊天官，垂象圖素者也。」<sup>61</sup> 與之類似的，三國魏時桓範指出：「夫讚象之所作，所以昭述勳德，思詠政惠，此蓋詩頌之末流矣。宜由上而興，非專下而作也。」<sup>62</sup> 可見畫贊在漢末三國時，仍注重畫贊的表彰教化、作為人物得失借鑒之功能，並且對立贊者有很高的道德要求，且需「由上而興」，具有很強的官方與政教性格。

然而到了西晉初年的夏侯湛筆下的畫贊，並非重在「動鑒得失」，已然被注入了豐富個人文學化的抒情性。夏侯湛固然由於「徘徊路寢，見先生之遺像」，才精神相感而撰作此篇。然而夏侯湛在寫作贊文時，敘述重點顯然已經脫離畫像本身，並不是在說明或描摹畫像，而是結合史傳，對東方朔之才學、氣度、行事進行文學化勾勒，並投身自身不遇困苦與精神療愈之方（詳見第四節），已與漢代以畫像為中心的畫贊有所不同。或許這也是受到魏晉時，並不附帶圖像的「傳贊」筆法所影響。如嵇康〈聖賢高士傳贊〉，即是以散文敘寫歷代高士生命中精彩事跡，再亦贊文頌之，只不過嵇康筆下的贊還都是短贊，以八句一韻為主，這就涉及到夏侯湛贊文「韻語的增長與換韻」特徵。

#### （二）韻語的增長與換韻

黃侃《文心雕龍笥記》詮釋〈頌贊〉篇中「促而不廣」云：「案四言之贊，大抵不過

<sup>58</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁1491。

<sup>59</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·文選序》，頁2上。

<sup>60</sup> 郝文倩：〈漢代圖畫人物風尚與贊體的生成流變〉，《文史哲》2007年第3期，頁88-89。

<sup>61</sup> 《後漢書·陽球傳》，卷77，頁2499。

<sup>62</sup> 《全上古三代秦漢三國六朝文·全三國文》，桓範《世要論·讚象》，卷37，頁2525。



一韻數言而止，惟東方〈畫贊〉稍長。〈三國名臣序贊〉及《漢書》偶一換韻。」<sup>63</sup> 〈東方朔畫贊〉實與傳統贊體之寫作大相異趣。〈東方朔畫贊〉之四十八句贊文，五次換韻，六段中每段八句。首段用「貞、榮、纓、清」四韻，中古屬「清」韻。次段用「柔、浮、憂、遊」四韻，中古屬於「尤」韻。三段用「蹤、龍、同、容」四韻，中古屬於「鍾」韻。四段用「邑、隰、戢、立」四韻，中古屬於「緝」韻。五段用「圖、蕪、除、居」四韻，中古屬於「模」韻。六段用「情、靈、明、聲」四韻，中古屬於「清」韻。<sup>64</sup> 其換韻之繁密，贊體之擴充，可謂前無古人，實為贊體之顯著新變。

東漢以來的傳統贊體，大多是八句四韻的固定體式，如曹植〈畫贊·班婕妤〉：「有德有言，實惟班婕。盈冲其驕，窮悅其厭，在夷艱貞，在晉三接。臨颺端幹，衝霜振葉。」<sup>65</sup> 正如《文心雕龍·頌贊》所云：「然本其為義，事在獎歎，所以古來篇體，促而不廣，必結言於四字之句，盤桓乎數韻之詞。」<sup>66</sup> 蔡邕有〈焦君贊〉，雖長亦不換韻<sup>67</sup>，後來八句四韻的傳統贊文體式也一直可見被文家所沿襲，如庾信〈黃帝見廣成子贊〉，可見此類八句四韻的體式是傳統的典範。

同時值得注意的是，（畫）頌、（畫）贊之間分際的逐漸消弭，可能是導致贊體韻語加長的原因之一。梁元帝嘗云：「班固碩學，尚云讚頌相似」<sup>68</sup>，可見東漢的班固已認為二者頗類。頌體原本篇幅比贊體要長，文心雕龍稱「敷寫似賦」<sup>69</sup>，如《文選》所收揚雄（B.C53-18）〈趙充國頌〉即有三十二句，並且〈趙充國頌〉亦為「畫頌」<sup>70</sup>，與畫贊相類。同時從「圖像則贊興」的角度，也可見頌贊二體在形式與用途上十分相近，原本的差別只是特定使用場合與文章體制大小的方面，於是在文體流衍與後世創作實踐中，產生了著混同的基礎。

夏侯湛撰文之時，贊、頌之分際已然不明顯，在〈東方朔畫贊〉中即有體現：「慨然有懷，乃作頌焉」、「用垂頌聲」。<sup>71</sup> 故紀昀（1724-1805）在〈頌贊〉篇末尾「發源雖遠，而致用蓋寡，大抵所歸，其頌家之細條乎」句後評曰：「〈東方贊〉稍衍其文，亦變格也。」<sup>72</sup> 此處「稍衍其文」即指〈畫贊〉之贊文頗長，非傳統贊體之規模。范文瀾繼承其師黃侃之說而云：「頌有稱頌功德之義；贊則無之。故彥和首標明、助二訓，蓋恐後人之誤會也。……陸士衡〈高祖功臣頌〉與〈三國名臣贊〉同體；郭景純〈山海經圖贊〉與江文通〈閩中草木頌〉同體；是知頌贊有相通者，彥和所謂頌之細條也。」<sup>73</sup> 夏侯湛所處的

<sup>63</sup> 黃侃著，黃延祖重輯：《文心雕龍笺記·頌贊》（北京：中華書局，2006年5月），頁92。

<sup>64</sup> 以上據〔唐〕王仁昉著，〔唐〕長孫訥言注：《刊謬補缺切韻》，《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年，影印內府藏唐寫本），第250冊。

<sup>65</sup> 〔三國魏〕曹植著，趙幼文校注：《曹植集校注》（北京：中華書局，2016年10月），卷1，頁127

<sup>66</sup> 周振甫：《文心雕龍注釋》，卷2，頁162。

<sup>67</sup> 〔清〕嚴可均：《全後漢文·蔡邕·焦君贊》：「猗歟焦君。常此玄墨。衡門之下。棲遲偃息。泌之洋洋。樂已忘食。鶴鳴九皋。音亮帝側。乃征乃用。將受袞職。昊天不吊。賢人遭蹙。不惟一志。并此四國。如何穹蒼。不昭斯惑。惜哉朝廷。喪茲舊德。恨已學士。將何法則。」（卷74，頁1749）

<sup>68</sup> 〔南朝梁〕蕭繹撰，許逸民校箋：《金樓子校箋·立言篇》（北京：中華書局，2011年1月），卷4，頁991。

<sup>69</sup> 周振甫：《文心雕龍注釋》，頁162。

<sup>70</sup> 《漢書·趙充國傳》：「成帝時，西羌嘗有警，上思將帥之臣，追美充國，乃召黃門郎楊雄即充國圖畫而頌之。」（卷69，頁2994）

<sup>71</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁669上。

<sup>72</sup> 周振甫：《文心雕龍注釋》，〈頌贊〉，頁163。

<sup>73</sup> 范文瀾：《文心雕龍注》（北京：人民文學出版社，1968年9月），頁175。



西晉之時，即出現頌贊相通的情形，而〈東方朔畫贊〉可為先驅。

南宋末陳仁子（1279 前後在世）所編《文選補遺》中「贊」體卷首載：「贊者，贊也，頌之異名。」<sup>74</sup>說明南宋時人的文體觀念中，贊與頌已無分別。王先謙亦論及頌、贊之混同：「贊之於頌，名異實同。孝若〈東方畫贊序〉謂「慨然作頌」，末稱「用垂頌聲」，固已混同一致。……余謂自來贊文，先以論序。前敷宣以罄緒，不害為煩；後約舉以勝詞，故不傷其促。末世儷之頌文，施用彌廣。」<sup>75</sup>王先謙還指出贊文的序與贊在文學功能上有所不同，故宜序長贊短，亦以為至夏侯湛，頌、贊已經混同，此外王先謙還認為贊體「儷之頌文」之後，使得應用功能得到了擴充。<sup>76</sup>綜上可知，贊體本較為短小精煉，常常四次用韻即止，漢末至魏晉，頌、贊逐漸混同，夏侯湛〈畫贊〉或受影響，敷寫此六次換韻之贊。

### （三）序、贊之文本互涉關係

關於〈東方朔畫贊〉中序與贊之文本互涉，可詳見前節，以下就文體學史之角度再析論之。中古早期贊體文流傳至今的十分有限，且大多為數句的短贊，而無贊序，如蔡邕〈焦君贊〉、〈太尉陳公贊〉、王粲（177-217）〈正考父贊〉、阮籍（210-263）〈老子贊〉等。有贊序者且早於夏侯湛〈東方朔畫贊〉者，序與贊並無十分緊密的聯結。如曹植〈畫贊序〉，是為其三十二篇短贊之總序，用以敘述圖畫之源流，及政教意義，所謂「知存乎鑒者，圖畫也」<sup>77</sup>，並不涉及序、贊之文本互涉。又如楊戲（?-261）〈季漢輔臣贊〉之序，僅在於交代所「贊」之目的在於「俊乂扶攜翼戴，明德之所懷致」<sup>78</sup>，贊文與序文並無明顯的照應關係。又楊修（175-219）之〈司空荀爽述贊〉雖「述」與「贊」文意隱有聯結，不過「述」側重荀爽（128-190）的夙惠與著作，贊側重荀爽作為司空對帝國的貢獻及一些抽象的揄揚，還未有如〈東方朔畫贊〉那樣般精密的文本互涉。<sup>79</sup>

關於夏侯湛〈東方朔畫贊〉中贊序、贊文中開創性的互文關係，筆者提出一假設，「序、贊文本互涉關係」來源於贊體與碑銘體的互涉，也即可能受以蔡邕為代表的碑文

<sup>74</sup> [宋]陳仁子：《文選補遺》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，影印文淵閣四庫全書本第1360冊），卷38，頁1上。

<sup>75</sup> [清]王先謙撰，梅季點校：《虛受堂文集·駢文類纂序例》（長沙：岳麓書社，2008年9月），卷15，頁321。

<sup>76</sup> 關於贊體之功能，劉師培曾將贊體以功能進行分類，甚見可取，劉師培〈文心雕龍頌贊篇〉：「贊文之有韻者，可分為四。（一）哀贊——以蔡中郎〈胡公夫人哀贊〉為準則。（二）像贊——李充〈翰林論〉云：『圖像立而贊興。』知東漢時，此體至為盛行。《後漢書·趙岐傳》云：『圖季筭、子產、晏嬰、叔向四像居賓位，又自畫其像居主位，皆為讚頌。』可證。〈東方朔畫贊〉，即屬此類。（三）史贊——此類以范蔚宗《後漢書》紀傳後之贊為最佳。（四）雜贊——以上三者，皆為對人而作。至於為一切品物作贊者，則屬此類。如郭璞〈山海經圖贊〉、〈爾雅圖贊〉，皆據圖而為物作贊者；又有不據圖而為物作贊者，如繁欽〈硯贊〉等是。抑可知漢、魏之贊，不限於人而已也。」劉師培撰，萬仕國輯校：《劉申叔遺書補遺·附錄》（揚州：廣陵書社，2008年12月），頁1559。

<sup>77</sup> 曹植〈畫贊序〉：「觀畫者，見三皇五帝，莫不仰戴。見三季暴主，莫不悲惋。見篡臣賊嗣，莫不切齒。見高節妙士，莫不忘食。見忠節死難，莫不抗首。見忠臣孝子，莫不歎息。見淫夫妬婦，莫不側目。見令妃順后，莫不嘉貴。」〔三國魏〕曹植：《曹植集校注》，卷1，頁100。

<sup>78</sup> [晉]陳壽撰，南朝宋·裴松之注：《三國志·楊戲傳》（北京：中華書局，1982年7月），卷45，頁1080。

<sup>79</sup> [清]嚴可均：《全後漢文·楊修·司空荀爽述贊》，卷51，頁1515。





寫法影響，出現了碑銘互涉與傳實贊虛之寫作特色。<sup>80</sup> 碑體通常最後會有一段韻語銘文，而〈東方朔畫贊〉獨特的文章體制與碑體有著同質性。劉師培曾論碑、贊之虛實問題：「碑、銘、頌、贊之文，蓋出於《書經·堯典》之首段，與《禮經》之不可增減一字者不同，本以『擬其形容，象其物宜』為尚，而不重寫實，秦漢碑文全屬此體。」<sup>81</sup> 這也是〈畫贊〉與史傳筆法不同，而多虛筆的原因之一。

《文心雕龍·誄碑》云：「自後漢以來，碑碣云起。才鋒所斷，莫高蔡邕。觀楊賜之碑，骨鯁訓典；陳郭二文，詞無擇言。……孔融所創，有摹伯喈。」<sup>82</sup> 劉勰所提到「楊賜之碑」，即蔡邕〈太尉楊賜碑〉，此篇碑文的最後稱：「銜恤永思，綴輯所履，以贊銘之。」<sup>83</sup> 說明在東漢時，已經出現用贊體替代銘文入碑體的情況。由贊、銘這兩部分韻語文體的互涉，那麼在其前的散語文體——贊序、散語碑文自然也有了互涉的可能性。碑誌傳狀在劉勰的觀念中，是由禮經而來，從文體來說，多為記功德，〈誄碑〉又云「其序則傳，其文則銘。標序盛德，必見清風之華；昭紀鴻懿，必見峻偉之烈。」<sup>84</sup> 內容述及生平豐功偉業，自然與夏侯湛作贊獎歎東方朔類似，由此存在著承襲與比較的基礎。夏侯湛與蔡邕時代相去不遠，很可能也受蔡邕之影響，據筆者觀察，〈東方朔畫贊〉與蔡邕之碑文寫作頗為相近，以下列表比較〈東方朔畫贊〉（贊序部分）與〈郭有道碑文〉之書寫模式：

表①、〈東方朔畫贊序〉與〈郭有道碑文〉比較表

〈東方朔畫贊〉	〈郭有道碑文〉	說明
大夫諱朔，字曼倩，平原厭次人也。魏建安中，分厭次以為樂陵郡，故又為郡人焉。事漢武帝，漢書具載其事。	先生諱泰，字林宗，太原界休人也。其先出自有周王季之穆，……建國命氏，或謂之郭，即其後也。	開篇皆如傳記，介紹所敘對象之名字籍貫。
先生瓌瑋博達，思周變通。以為濁世不可以富貴也，故薄遊以取位。苟出不可以直道也，故頡頏以傲世。傲世不可以垂訓也，故正諫以明節。明節不可以久安也，故詼諧以取容。潔其道而穢其跡，清其質而濁其文。弛張而不為邪，進退而不離羣。	先生誕應天衷，聰睿明哲，孝友溫恭，仁篤慈惠。夫其器量弘深，姿度廣大，浩浩焉，汪汪焉，奧乎不可測已。若乃砥節厲行，直道正辭，貞固足以幹事，隱括足以矯時。	而後以虛筆總括所敘人物的特質：主要又皆側重在器度、學識、為人處世等。
自三墳五典八索九丘，陰陽圖緯之學，……乃研精而究其理，不習而盡其功，經目而諷於	遂考覽六經，探綜圖緯。周流華夏，隨集帝學。收文武之將墜，拯微言之未絕。	續以詳一段文字言其博物之

<sup>80</sup> 劉師培：《漢魏六朝專家文研究》：「蔡中郎所為碑銘，序文以氣舉詞，變調多方，銘詞氣韻光彩，音節和雅。又碑銘敘事與記傳殊，若以《後漢書》楊秉、楊賜、郭泰、陳寔等本傳與蔡中郎所作碑銘相較，則傳實碑虛，作法迥異。於此可悟作碑與修史不同。」（頁 117）

<sup>81</sup> 劉師培：《漢魏六朝專家文研究》，頁 152。

<sup>82</sup> 周振甫：《文心雕龍注釋》，頁 220。

<sup>83</sup> [清]嚴可均：《全後漢文·蔡邕·太尉楊賜碑》，卷 78，頁 1786。

<sup>84</sup> 周振甫：《文心雕龍注釋》，頁 221。



口，過耳而聞於心。		能。
談者又以先生嘯吸沖和，吐故納新，蟬蛻龍變，棄俗登仙，神交造化，靈為星辰，此又奇怪惚恍，不可備論者也。 <sup>85</sup>	將蹈鴻涯之遐跡，紹巢許之絕軌，翔區外以舒翼，超天衢以高峙。 <sup>86</sup>	在文章結尾都略言仙人飛升之事。

由列表觀察到〈東方朔畫贊〉與〈郭有道碑文〉在書寫模式上有著相當的趨1同。當然由於東方朔、郭泰身份的差距，贊序與碑文敘其成就事蹟肯定會有不同的側重點，敘東方朔則言其在朝「凌轡卿相，譎哂豪桀」、「出不休顯，賤不憂戚」；敘郭泰則側重其為一時宗師，門生廣播：「紳佩之士，望形表而影附」。下再列表觀照〈郭有道碑文〉中碑文與銘文的文本互涉關係：

表②、〈郭有道碑文〉碑、銘互動對照表

銘文	碑文
于休先生，明德通玄。純懿淑靈，受之自天。崇壯幽浚，如山如淵。	先生誕應天衷，聰睿明哲，孝友溫恭，仁篤慈惠。夫其器量弘深，姿度廣大，浩浩焉，汪汪焉，奧乎不可測已。
禮樂是悅，詩書是敦。匪惟摭華，乃尋厥根。宮牆重仞，允得其門。	遂考覽六經，探綜圖緯。周流華夏，隨集帝學。收文武之將墜，拯微言之未絕。
洋洋搢紳，言觀其高。棲遲泌丘，善誘能教。	于時纓綉之徒，紳佩之士，望形表而影附，……爾乃潛隱衡門，收朋勤誨，童蒙賴焉，用祛其蔽。
赫赫三事，幾行其招。委辭召貢，保此清妙。	州郡聞德，虛己備禮，莫之能致。群公休之，遂辟司徒掾，又舉有道，皆以疾辭。
降年不永，民斯悲悼。	稟命不融，享年四十有二，……凡我四方同好之人，永懷哀悼。
爰勒茲銘，摛其光耀。嗟爾來世，是則是效。	於是樹碑表墓，昭銘景行，俾芳烈奮於百世，令問顯於無窮。 <sup>87</sup>

由列表參照可見〈郭有道碑文〉碑銘文本互涉之密集，幾乎是句句銘文皆有碑文與之相照映。值得一提的是，碑、銘文本互涉的過程中，與〈東方朔畫贊〉一樣，都略去了碑文或贊序中「蹈鴻涯之遐跡」或「棄俗登仙」這類神仙事蹟。此外前文已論，贊體的長度一般不會太長，〈東方朔畫贊〉之四十八句贊語，可能也是受到碑體銘文的影響。〈東方朔畫贊〉的贊序正如碑體的正文，而贊語正如碑體的銘文部分，韻文與非韻文有如此明顯文本互涉關係的現象，很可能自碑文中而來，並且在此之前的畫贊沒有這樣的寫法。

<sup>85</sup>〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁668上-669上。

<sup>86</sup>〔南朝梁〕蕭統：《文選·郭有道碑文》，卷58，頁800下-801上。

<sup>87</sup>〔南朝梁〕蕭統：《文選·郭有道碑文》，卷58，頁800下-801下。



劉師培論蔡邕文之風格：「蔡伯喈之文亦純為儒家，其碑、銘、頌、贊固多采經說。……故雖明白顯露，而文章自然含蘊不盡，文能含蘊則氣自厚矣。」<sup>88</sup> 以含蓄蘊藉、氣勢雄厚之風格上看，〈東方朔畫贊〉亦可見循軌之跡，且夏侯湛贊中亦多用《論語》、《禮記》、《左傳》之經書典匯。總體而言，〈東方朔畫贊〉在贊序之書寫模式與序、贊照應兩個方面，都可見對蔡邕碑文的承襲之跡，〈畫贊〉之變體，很可能來源於贊體與碑體的互涉。夏侯湛瞻仰東方朔，自然無法為其立碑，但在寫法上汲取了蔡邕碑文中碑銘互動的寫法，呈現在〈東方朔畫贊〉中就成了「序、贊互動」。也許正是因為〈東方朔畫贊〉在文體上有所創變，且體製精贍，蕭統《文選》將其選錄，而未收蔡邕、曹植之短篇贊文。

#### （四）〈東方朔畫贊〉變體的影響

夏侯湛〈東方朔畫贊〉對六朝贊體（尤其畫贊）寫作產生了顯著的影響。西晉時期潘岳有〈故太常任府君畫贊〉受〈東方朔畫贊〉影響，引文如下：

堂堂我君，鑒象開度。逸德宣猷，含真履素。味道無悶，守終純固。弓輿爰集，撫翼清舉。翰飛公庭，龍升天路。初長方國，流化千里。遂管秘笈，辯章舊史。入登常伯，出作卿士。外內惟允，庶績咸理。中節日新，令聞不已。濟濟儒林，翼翼國子。<sup>89</sup>

可見此篇雖無贊序，然其贊文較長且換韻，異于漢魏贊體。「太常任府君」即任愷<sup>90</sup>，《晉書·山濤傳》載山濤（205-283）：「以太康四年薨，時年七十九。」<sup>91</sup>《晉書·魏舒傳》載：「及山濤薨，以舒領司徒。」<sup>92</sup>是知魏舒在太康四三年領司徒。任愷（222-284）在魏舒歷司徒後「以憂卒」，故可推算其大約在 283 至 284 年去世。<sup>93</sup> 則潘岳〈故太常任府君畫贊〉之寫作時間必在此之後，前文已推斷〈東方朔畫贊〉很可能是夏侯湛早期的作品，則遠在潘岳此贊之前。《晉書·夏侯湛傳》：「初，湛作〈周詩〉成，以示潘岳。岳曰：「此文非徒溫雅，乃別見孝弟之性。」岳因此遂作〈家風詩〉。」<sup>94</sup> 潘岳有很大可能有看到夏侯湛的〈東方朔畫贊〉，〈故太常任府君畫贊〉之寫法很可能受其影響。

至於陸雲的〈榮啟期贊〉文辭、用韻則更明晰受〈東方朔畫贊〉影響，贊末云「友人有圖其象者，命為之贊」，顯然亦為畫贊，引出以觀其序贊之文本互涉關係：

榮啟期者，周時人也。值衰世之季末，當王道頹凌，遂隱居窮處，遺物求己。搆懷玄妙之門，求意希微之域。天子不得而臣，諸侯不得而友。行年九十，被裘鼓琴而歌。孔子過之，問曰：「先生何樂？」答曰：「吾樂甚多。天生萬物，唯人為貴，吾得為人矣，是一樂也；以男為貴，吾又得為男，是二樂也；或皆不免於繼

<sup>88</sup> 劉師培：《漢魏六朝專家文研究》，頁 139。

<sup>89</sup> [清]嚴可均：《全晉文·潘岳·故太常任府君畫贊》，卷 92，頁 3983。

<sup>90</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·任愷傳》：「後起為太僕，轉太常。」（頁 1287）

<sup>91</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·山濤傳》，頁 1127。

<sup>92</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·魏舒傳》，頁 1187。

<sup>93</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·任愷傳》：「初，魏舒雖歷位郡守，而未被任遇，愷為侍中，薦舒為散騎常侍。至是舒為右光祿、開府，領司徒，帝臨軒使愷拜授。舒雖以弘量寬簡為稱，時以愷有佐世器局，而舒登三公，愷止守散卿，莫不為之憤歎也。愷不得志，竟以憂卒，時年六十一。」（頁 1287）

<sup>94</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1499。



祿，而吾行年九十，是三樂也；夫貧者士之常也，死固命之終也。居常待終，當何憂乎？」孔子聽其音，為之三日悲。常被裘帶索，行吟于路曰：「吾著裘者何求，帶索者何索。」遂放志一丘，滅景榛藪。居真思樂之林，利涉忘憂之沼，以卒其天年。榮華溢世，不足以盈其心；萬物兼陳，不足以易其樂。絕景雲霄之表，濯志北溟之津，豈非天真至素，體正含和者哉！友人有圖其象者，命為贊，其辭曰：

芒芒至道，天啟德心。自昔逸民，遁志山林。邈矣先生，如龍之潛。夷

明收察，滅跡在陰。傲世求己，遺物自欽。景遁瓊輝，響和絕音。戀彼丘園，研道之微。思樂寒泉，薄采春蕙。鳴弦清泛，撫節高徽。有聖戾止，永言傷悲。天造草昧，負道實嘉。于鑠先生，既體斯和。熊羆作祥，黃髮皤皤。耽此三樂，遺彼世華。翼翼彼路，行吟以遊。的的黻冕，陋我輕裘。永脫亂世，受言一丘。媚茲常道，聊以忘憂。<sup>95</sup>

此篇在贊序中加入孔子與榮啟期之對話，乃改寫自《列子·天瑞》<sup>96</sup>，這種在碑銘頌贊文字中加入對話體的寫法，可能也來自於蔡邕，明顯的例子即《文選》所收〈陳太丘碑文〉。並且榮啟期之「三樂」，韻語贊文中亦有文本互涉之呈現：「耽此三樂，遺彼世華」，贊序云「常被裘帶索，行吟于路曰：『吾著裘者何求，帶索者何索。』」遂放志一丘，滅景榛藪。居真思樂之林，利涉忘憂之沼，以卒其天年。」贊文皆可見一一對照之語，舉例如下：「翼翼彼路，行吟以遊。的的黻冕，陋我輕裘。永脫亂世，受言一丘。媚茲常道，聊以忘憂。」贊文分四段，三次換韻，其中首段自「芒芒至道」至「響和絕音」，共十二句用「侵」韻，其後三段皆八句，分別用「脂」、「歌」、「幽」韻。可見其在序贊文本互涉關係與贊文換韻兩個方面，都很可能也收到夏侯湛〈東方朔畫贊〉之影響。東晉孫綽有〈賀司空循像贊〉，贊文部分為三段而兩次換韻，亦能與贊序相呼應，例如贊文云：「思文公侯，誕保休祥。素質玉潔，華藻金章」，贊序則曰：「公應天縱之德，系命世之期。質與荆玉參貞，鑒與南金等照。」<sup>97</sup>

以《文選》成書以後的時代而言，仍可見〈東方朔畫贊〉型變體的影響。庾信集現存贊體二十八篇中僅〈鶴贊〉一篇為變體，有序且換韻，其餘二十七篇贊皆是此類八句一韻到底的傳統寫法，例如其〈黃帝見廣成子贊〉：「治身紫府，問政青丘。龍湖鼎沒，丹灶珠流。疏云卽雨，落木先秋。至道須極，長生可求。」<sup>98</sup>〈鶴贊〉之變體可能即受到魏晉贊體新變的影響。

又如盧照鄰（634—686）現存兩篇贊，皆有一定規模的贊序，其中〈相樂夫人檀龕贊〉一韻到底，〈益州長史胡樹禮為亡女造畫贊〉之贊有換韻。駢文至初唐之句式聲律皆更加成熟，〈益州長史胡樹禮為亡女造畫贊〉全篇皆以精工四六隔句之聯出之，然亦可見

<sup>95</sup> [清]嚴可均：《全晉文·陸雲·榮啟期贊》，卷104，頁4110。

<sup>96</sup> 楊伯峻：《列子集釋·天瑞》（北京：中華書局，1979年10月）：孔子游於太山，見榮啟期行乎郕之野，鹿裘帶索，鼓琴而歌。孔子問曰：『先生所以樂，何也？』對曰：『吾樂甚多：天生萬物，唯人為貴。而吾得為人，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男為貴；吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見日月、不免纓祿者，吾既已行年九十矣，是三樂也。貧者士之常也，死者人之終也，處常得終，當何憂哉？』孔子曰：『善乎！能自寬者也。』（頁22-23）

<sup>97</sup> [清]嚴可均：《全晉文·孫綽·賀司空循像贊》，卷61，頁3617。

<sup>98</sup> [北周]庾信撰，[清]倪璠注，許逸民點校：《庾子山集注》（北京：中華書局，1980年10月），卷10，頁625。



贊、序之文本互涉，例如序云：「徵奇綉于水府，采妙色于霞莊。月面澄華，疑金雲之夜敞；蓮毫吐照，狀珠浦之晨開。花寶參差，眺鶴林其非遠；仙雲胎蠻，登鷲岩其可望。窮形盡相，陋燕壁之含丹；寫妙分容，嗤吳屏之墜筆。」<sup>99</sup> 贊以「皎潔霜紈，照影丹素。果發金口，蓮生玉步。地寶天花，星羅雲布」以照應之。<sup>100</sup> 並且盧文之序贊互動並非依行文順序，而是錯綜相照應，可見盧照鄰熔裁之功。可見贊、序相互照應自夏侯湛以後，已經漸成贊體的一貫書寫傳統。

#### 四、夏侯湛在〈東方朔畫贊〉中的自我意識

東方朔雖有〈答客難〉、〈非有先生論〉等名篇，然而由於其自身言行詼諧不檢，揚雄稱他「言不純師，行不純德」，班固也認為他是「滑稽之雄」<sup>101</sup>，因此東方朔在漢魏文學作品中，並非士人所常歌詠追慕的對象，甚至可謂知音者稀。在夏侯湛之前，未有過多東方朔的文章，至於詩歌，遍檢丁福保所編《全漢三國晉南北朝詩》，僅嵇康一首六言詩〈東方朔至清〉<sup>102</sup>，同時嵇康在〈與山巨源絕交書〉中也提到對東方朔的追慕。<sup>103</sup>

因此本節有必要探究，夏侯湛為何要特別改創文體，來追慕這位冷落的「滑稽之雄」，這與其自身人生遭逢際遇必然有密切聯繫。東方朔在魏晉之際引起了夏侯湛與嵇康的關注，或許與當時時代環境有關。在不拘禮法的魏晉時期，不得志於朝廷的士人們，更加能從東方朔身上尋求處世價值與自我寬慰。他們與東方朔一樣博學多能，可是都為流俗所輕，同時羨慕東方朔並不以不遇自傷，反而可以傲視權貴，同時悠遊周旋於朝堂。而嵇康、夏侯湛沒有遇見漢武帝那樣寬容的君王，最後被殺或是被外任。

以下再參照《晉書·夏侯湛傳》中所收，夏侯湛模仿東方朔〈答客難〉而作的〈抵疑〉，來幫助我們抽繹夏侯湛在〈東方朔畫贊〉中的自我意識投射。我〈抵疑〉之寫作，或也與其瞻仰東方朔畫像受到啟發有關，且〈抵疑〉與〈東方朔畫贊〉亦有許多相互照映之處。二篇之寫作模式與不遇情懷十分接近，夏侯湛〈抵疑〉又另有匠心發揮，故篇幅甚長。〈抵疑〉實夏侯湛之自傳，充滿了他對自身仕宦歷程的自我書寫及仕隱情懷，《晉書》對於夏侯湛之生平事略記載得非常簡略（應與其事功少有關），卻收錄了全篇長達兩千餘字的〈抵疑〉。

筆者推測〈東方朔畫贊〉與〈抵疑〉創作時間相近，應在泰始末咸寧初左右，為夏侯湛早年的作品。從夏侯湛之仕宦時空而言亦能相符合，夏侯湛久在都城洛陽任「郎中」

<sup>99</sup> [唐]盧照鄰著，李云逸校注：《盧照鄰集校注》（北京：中華書局，1998年10月），卷7，頁402。

<sup>100</sup> [唐]盧照鄰：《盧照鄰集校注》，頁406。

<sup>101</sup> 《漢書·東方朔傳》：「而楊雄亦以為朔言不純師，行不純德，其流風遺書蔑如也。然朔名過實者，以其詼達多端，不名一行，應諧似優，不窮似智，正諫似直，穢德似隱。非夷齊而是柳下惠，戒其子以上容：『首陽為拙，柱下為工；飽食安步，以仕易農；依隱玩世，詭時不逢。』其滑稽之雄乎！」（卷65，頁2873-2874）

<sup>102</sup> 嵇康〈東方朔至清〉：「外以貪污內真，穢身滑稽隱名。不為世累所撓，所欲不足無營。」丁福保編：《全漢三國晉南北朝詩·全三國詩》（北京：中華書局，1959年5月），卷4，頁210。

<sup>103</sup> 嵇康〈與山巨源絕交書〉：「柳下惠、東方朔，達人也，安乎卑位，吾豈敢短之哉？」《文選》，卷43，頁603上。



之職，然「累年不調」，此時其父夏侯莊任樂陵太守「大人來守此國」<sup>104</sup>，故得閑而「僕自京都，言歸定省」<sup>105</sup>，恰好樂陵又是東方朔的家鄉，所以寫下此篇。故下以滿含夏侯湛真情吐露的〈抵疑〉作為重要討論材料，觀察〈抵疑〉與〈答客難〉及〈東方朔畫贊〉在書寫模式與個人情懷上的趨同之處，論述夏侯湛在〈東方朔畫贊〉中所蘊含的自我理想投射，兼以作為推測〈東方朔畫贊〉之創作時間應與〈抵疑〉相近的證據。

〈抵疑〉與〈答客難〉在開篇的敘事模式上即甚相似，皆從客者向主人問難寫起，借客之口，述己之偉志博才，而後客繼續問難，既有大才，而今卻露出陸沈不遇，引文對照如下：

客難東方朔曰：「……今子大夫修先生之術，慕聖人之義，諷誦詩書百家之言，不可勝記，著於竹帛，唇腐齒落，服膺而不可釋，好學樂道之效，明白甚矣，自以為智能海內無雙，則可謂博聞辯智矣。然悉力盡忠，以事聖帝，曠日持久，積數十年，官不過侍郎，位不過執戟，意者尚有遺行邪？同胞之徒，無所容居，其故何也？」<sup>106</sup>

當路子有疑夏侯湛者而謂之曰：……吾子童幼而岐立，弱冠而著德，少而流聲，長而垂名。拔萃始立，而登宰相之朝；揮翼初儀，而受卿尹之舉。蕩典籍之華，談先王之言。入閭闔，躡丹墀，染彤管，吐洪輝，干當世之務，觸人主之威，有效矣。而官不過散郎，舉不過賢良。鳳棲五期，龍蟠六年，英耀禿落，羽儀摧殘。……宜吾子之陸沈也。」<sup>107</sup>

東方朔與夏侯湛都強調自身受「先王之言」、循「聖人之義」，在此基礎上博聞強識，遍稽群籍，通百家之言，同時竭力盡忠，希望一展長才。〈抵疑〉中「官不過散郎，舉不過賢良」，更是明顯改寫自東方朔之「官不過侍郎，位不過執戟」。

同時夏侯湛〈抵疑〉中關於自己在朝蹭蹬下僚經歷進行了細緻的書寫：「進不能拔群出萃，卻不能抗排當世，志則乍顯乍昧，文則乍幽乍蔚。知之者則謂之欲逍遙以養生，不知之者則謂之欲遑遑以求達，此皆未是僕之所匱也。」<sup>108</sup> 實也與東方朔「朝隱」的人生歷程非常相似，只是東方朔更多了一分詼諧自在。夏侯湛將自身在朝處境與東方朔的「朝隱」相聯繫，在〈東方朔畫贊〉中恰可得到印證：「潔其道而穢其跡，清其質而濁其文。弛張而不為邪，進退而不離羣。……染跡朝隱，和而不同。棲遲下位，聊以從容。」<sup>109</sup> 將東方朔的從容朝隱與夏侯湛〈抵疑〉中的自我書寫相對照，可見東方朔在朝的進退從容，是「乍顯乍昧」的夏侯湛所企羨的。

〈東方朔畫贊〉第三段以許多篇幅敘東方朔之眾多才能：「百家眾流之論，周給敏捷

<sup>104</sup> 關於夏侯湛任樂陵太守事，可參《文選箋證》：【大人來守此國注】善曰：『此國，謂樂陵也。其父為樂陵郡守，史傳不載，難得而知也。』旁證云：『本書夏侯常侍誄：父守淮岱，治亦有聲。注引王隱晉書曰：夏侯威，字季權，歷荊兗二州刺史。威次子莊，淮南太守。莊蓋即孝若父。淮即淮南，岱即樂陵。是夏侯莊更為樂陵守，王隱書失載耳。』〔清〕胡紹煥撰，蔣立甫校點：《文選箋證·東方朔畫贊》（合肥：黃山書社，2007年3月），頁814。

<sup>105</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁669上。

<sup>106</sup> 〔漢〕班固撰：《漢書·東方朔傳》，〈答客難〉，頁2864。

<sup>107</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，〈抵疑〉，頁1491-1492。

<sup>108</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁1493。

<sup>109</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁668上-669上。



之辯，支離覆逆之數，經脈藥石之藝，射御書計之術，乃研精而究其理。」<sup>110</sup> 夏侯湛自身又何嘗不是「幼有盛才，文章宏富」，面臨懷才不遇的處境，應當如何自處呢？夏侯湛從東方朔〈答客難〉中似乎看到了應對之道：「雖然，安可以不務修身乎哉？《詩》曰：『鼓鐘于宮，聲聞於外。』『鶴鳴九皋，聲聞於天。』苟能修身，何患不榮？」<sup>111</sup> 因此陸沉下僚的夏侯湛在〈東方朔畫贊〉中多敘東方朔富於各種才能「倜儻博物，觸類多能」，實亦是從東方朔身上似乎尋到了精神支持與自我療愈之藥，再次證明〈畫贊〉中的東方朔形象豐富隱含著夏侯湛內心的理想投射。

前文還引到〈抵疑〉中夏侯湛自敘「欲逍遙以養生」，應是受此時如嵇康的「任自然以托身」等正始玄學思想之影響。<sup>112</sup> 後又言自身不遇則將歸隱：「僕固脂車以須放，秣馬以待卻，反耕於枳落，歸志乎渦瀨，從容乎農夫，優遊乎卒歲矣」<sup>113</sup>，夏侯湛書寫自身本來就該歸田務農，稱揚當今太平，自不如朝堂搢紳高門俊彥，卻能從凡庸細猥中得到拔擢，可見諷刺之筆法，亦流露出對俗世的超越情懷。

故關於夏侯湛之玄學思想與對方外的追求亦值得一談，但是首先要說明的是，夏侯湛反對當時過分清談而不務實事，〈抵疑〉中即有一段文字較為激烈批判西晉玄風過盛：

且古之君子，不知士，則不明不安。是以居逸而思危，對食而肴乾。今也則否，居位者以善身為靜，以寡交為慎，以弱斷為重，以怯言為信。……稽古則逾黃、唐，經緯則越虞、夏，蔑昆吾之功，嗤桓文之勳，抵捩管仲，蹉電晏嬰。其遠則欲升鼎湖，近則欲超太平。方將保重嗇神，獨善其身，玄白沖虛，仡爾養真。<sup>114</sup>

關於西晉玄談風氣之盛況，可參《晉書·儒林傳》中的概況。<sup>115</sup> 緊接著，夏侯湛亦將自己陸沉下僚，久不見用的原因歸咎於此：「豈肯躡躡鄙事，取才進人」<sup>116</sup>，認為士大夫只顧空談而不能「知士」。

但是夏侯湛並沒有完全反對玄學，其叔父夏侯玄亦是正始玄學的代表人物。在〈抵疑〉中，他對神仙之逍遙仍是嚮往的態度：「子獨不聞夫神人乎！噲風飲露，不食五穀。登太清，游山岳，靡芝草，弄白玉。不因而獨備，無假而自足。不與人路同嗜欲，不與世務齊榮辱。故能入無窮之門，享不死之年。」<sup>117</sup> 這又較為接近阮籍對方外的追求<sup>118</sup>，王弼（226-249）、何晏（196-249）為玄宗之始，並不專以言談為務，後來

<sup>110</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 668 下。

<sup>111</sup> 〔漢〕班固：《漢書·東方朔傳》，頁 2865。

<sup>112</sup> 嵇康養生論的特點是形神並重，精神上少私寡欲，心地鎮靜；身體方面須進行修煉。詳可參陳弱水：〈魏晉之際的名士思潮與玄學突破〉，《中古史新論——思想史分冊》（臺北：聯經出版社，2012 年 9 月），頁 199。

<sup>113</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1494。

<sup>114</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1494。

<sup>115</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·儒林傳》：「有晉始自中朝，迄于江左，莫不崇飾華競，祖述虛玄，擯闕裡之典經，習正始之餘論，指禮法為流俗，目縱誕以清高，遂使憲章弛廢，名教頹毀，五胡乘間而競逐，二京繼踵以淪胥，運極道消，可為長歎息者矣。」（頁 2346。）

<sup>116</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1495。

<sup>117</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1495。

<sup>118</sup> 阮籍思想最有突破性的地方在於他提出了超越思想，超越的存在模式包含神仙、隱逸、任情適性，阮籍又將超越理想主要寄託在神仙理想上，可參陳弱水：〈魏晉之際的名士思潮與玄學突破〉，頁 188-193。



到王衍、樂廣才祖述玄虛，宅心事外，所謂「王樂風流」，才僅以言談為主<sup>119</sup>，說明夏侯湛之玄學思想較為接近嵇、阮一系。

關於夏侯湛的方外追求，在〈東方朔畫贊〉中恰可見其自我投射，呈現在序文的末尾：「談者又以先生噓吸沖和，吐故納新，蟬蛻龍變，棄俗登仙，神交造化，靈為星辰，此又奇怪惚恍，不可備論者也。」<sup>120</sup>《漢書》不載東方朔「棄俗登仙」之事<sup>121</sup>，夏侯湛特別書寫了東方朔「棄俗登仙」相關，以六句四字出之，最後總結「奇怪惚恍，不可備論」，看起來是帶著某種好奇，而並無反對之意。關於東方朔的「奇怪惚恍」之說，目前可見較有代表性的即《列仙傳》所載東方朔之事蹟。<sup>122</sup>《風俗通義》亦載：「俗言：東方朔太白星精，黃帝時為風後，堯時為務成子，周時為老聃，在越為范蠡，在齊為鴟夷子皮。言其神聖能興王霸之業，變化無常。」應劭亦認為只是好事者「取奇言怪語附著」，又云：「朔之逢占射覆，其事浮淺，行於眾，僮兒牧豎，莫不眩耀，而後之好事者，因取奇言怪語附著之耳，安在能神聖歷世為輔佐哉？」<sup>123</sup>然而夏侯湛卻特別在贊序的最後提到「神交造化，靈為星辰」，似仍略有嚮往之意。夏侯湛的其他作品裡亦頗能透露出他的養生情懷、對神仙的方外追求，如〈玄鳥賦〉云：「含靜泊以充肌，喻至和之精粹。澹恬心以去欲，故保生而不匱。」<sup>124</sup>將自身淡心沖漠，寡欲保真之情寄託于玄鳥。

史傳亦載夏侯湛死前薄葬之事，明其能豁達通透：「湛族為盛門，性頗豪侈，侯服玉食，窮滋極珍。及將沒，遺命小棺薄斂，不修封樹。論者謂湛雖生不砥礪名節，死則儉約令終，是深達存亡之理」<sup>125</sup>，此與莊子之生死觀甚能相合。<sup>126</sup>夏侯湛在政治上亦傾向道家無為而治，其出為野王令時：「以郵隱為急，而緩於公調。政清務閑，優遊多暇。」<sup>127</sup>其治政風格亦可參山濤、司馬攸之評。<sup>128</sup>儘管如此夏侯湛思想仍應以儒家為主，所以在〈昆弟誥〉中常提醒兄弟注重修養立德，夏侯湛也多有寫周詩，模仿書誥的復古實踐，山濤與司馬攸也同樣重視推崇他的品德。

<sup>119</sup> 王 瑤：《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，2014年5月），頁39-40。

<sup>120</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁668下-669上。

<sup>121</sup> 班固認為神仙之事亦屬於「奇言怪語附著之朔」，故不載，《漢書·東方朔傳》：「後世好事者因取奇言怪語附著之朔，故詳錄焉。」顏師古注：「言此傳所以詳錄朔之辭語者，為俗人多以奇異妄附於朔故耳。欲明傳所不記，皆非其實也。而今之為漢書學者，猶更取他書雜說，假合東方朔之事以博異聞，良可歎矣。」（頁2874）

<sup>122</sup> 《列仙傳》：「東方朔者，平原厭次人也。久在吳中，為書師數十年。武帝時，上書說便宜，拜為郎。至昭帝時，時人或謂聖人，或謂凡人。作深淺顯默之行，或忠言，或詼語，莫知其旨。至宣帝初，棄郎以避亂世，置幘官舍，風飄之而去。後見於會稽，賣藥五湖。智者疑其歲星精也。」王叔岷撰：《列仙傳校箋·東方朔》（北京：中華書局，2007年6月），卷下，頁103。

<sup>123</sup> 〔漢〕應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注·正失·東方朔》（北京：中華書局，1981年1月），卷2，頁108-111。

<sup>124</sup> 〔清〕嚴可均：《全晉文·夏侯湛·玄鳥賦》，卷68，頁3704。

<sup>125</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁1499。

<sup>126</sup> 《莊子·大宗師》：夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也。〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》（北京：中華書局，2012年2月），卷3上，頁242。

<sup>127</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁1496。

<sup>128</sup> 山濤〈啟事〉：「太子舍人夏侯湛，字孝若，有盛德，而不長治民，有益台閣。」〔清〕嚴可均：《全晉文·山濤》，頁3308。司馬攸〈與山巨源書〉：「太子舍人夏侯湛，柔心居正，理識明徹，應可為郎也。」〔清〕文廷式著，汪叔子編：《文廷式集·補晉書藝文志·別集類》（北京：中華書局，2018年9月），卷5，頁701。





夏侯湛在〈抵疑〉中還敘述由於自身之剛直，而不能長袖善舞，得到人主之關注：「僕，東野之鄙人，頑直之陌生也。不識當世之便，不達朝廷之情，不能倚靡容悅，出入崎傾，逐巧點妍，嘔喁辯佞。」<sup>129</sup> 文字亦有指摘時弊之意，頗有〈離騷〉風骨，這與他筆下東方朔形象亦頗神似：「濁世不可以富貴也，故薄遊以取位。苟出不可以直道也，故頡頏以傲世。」<sup>130</sup> 然而夏侯湛自己沒有東方朔能夠「凌轢卿相，譎哂豪桀」的宏大氣魄，自己不遇之時只是「隨群班之次，伏簡墨之後。當此之時，若失水之魚，喪家之狗，行不勝衣，言不出口」<sup>131</sup>，看起來不勝落拓，難為壯心。同時自己也不能像東方朔那樣正諫明節而詼諧取容，對政事幾乎毫無影響力：「安能干當世之務，觸人主之威，適足以露狂簡而增塵垢。縱使心有至言，言有偏直，此委巷之誠，非朝廷之欲也。」<sup>132</sup> 這也是他在〈畫贊〉中特別著重稱頌東方朔這幾處特徵的原因。

〈答客難〉與〈抵疑〉在「答客」時，都會談到過去由於是亂世，所以英雄豪傑揚名立身的機會較多<sup>133</sup>，而同時描繪如今的治世進行對比：〈答客難〉云：「聖帝德流，天下震懼，諸侯賓服，連四海之外以為帶，安於覆盂，天下平均，合為一家。」<sup>134</sup> 〈抵疑〉則亦云：「今天子以茂德臨天下，以八方六合為四境，海內無虞，萬國玄靜。」<sup>135</sup> 然而接下來的論述，〈抵疑〉在因襲的同時又有創變，引文對照如下：

〈答客難〉：夫天地之大，士民之眾，竭精馳說，並進輻湊者不可勝數，悉力慕之，困於衣食，或失門戶。使蘇秦張儀與僕並生於今之世，曾不得掌故，安敢望常侍郎乎。<sup>136</sup>

〈抵疑〉：鄉曲之徒，一介之士，曾諷急就、習甲子者，皆奮筆揚文，議制論道。出草苗，起林藪，御青瑣，入金墉者，無日不有。……若乃群公百辟，卿士常伯，被朱佩紫，耀金帶白，坐而論道者，又充路盈寢，黃幄玉階之內，飽其尺牘矣。……夫道學之貴遊，閭邑之搢紳，皆高門之子，世臣之胤，弘風長譽，推成而進，悠悠者皆天下之彥也。<sup>137</sup>

夏侯湛與東方朔皆言，如今天下安定，以常規的晉升管道攀援的士人不可勝數，自己又如何能夠特出於群呢。然而〈抵疑〉又有所拓展，揭露了魏晉以來九品中正制的流弊：士家子弟藉門第之蔭而得「弘風長譽，推成而進」。夏侯家族隨著曹魏的滅亡地位受到動搖，雖仍屬貴族，但已算不上一流門第，也是導致夏侯湛「累年不調」的原因之一。

〈答客難〉篇末舉古人之例，說明自身待時而動之心：「若夫燕之用樂毅，秦之任李斯，酈食其之下齊，說行如流，曲從如環，所欲必得，功若丘山，海內定，國家安，是

<sup>129</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1493。

<sup>130</sup> 〔南朝梁〕蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 668 上。

<sup>131</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1493。

<sup>132</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1493。

<sup>133</sup> 例如〈抵疑〉云：「古者天子畫土以封群後，群後受國以臨其邦，懸大賞以樂其成，列九伐以討其違，興衰相形，安危相傾。故在位者以求賢為務，受任者以進才為急。」《晉書·夏侯湛傳》，頁 1495。

<sup>134</sup> 〔漢〕班固：《漢書·東方朔傳》，頁 2865。

<sup>135</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1494。

<sup>136</sup> 〔漢〕班固：《漢書·東方朔傳》，頁 2865。

<sup>137</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1494。



遇其時者也。」<sup>138</sup>〈抵疑〉亦以追慕前賢作結尾，先敘伊尹、呂尚、傅說、寧戚等人主動得遇明主之行非己所能，然若學莊周、莊遵、接輿、梅福等人避世，亦難自安於自身所受之儒家教養，故最後取中庸之道：「若乃季筍抗節於延陵，楊雄覃思于《太玄》，伯玉和柔於人懷，柳惠三紕於士官，僕雖不敏，竊頗仿佛其清塵。」<sup>139</sup>如前賢一般，有道則仕，不得志亦能自平於心，此亦為〈抵疑〉之主旨。夏侯湛讚美東方朔「出不休顯，賤不憂戚」<sup>140</sup>，顯然亦有著感同身受的自我投射在其中。蘊含夏侯湛「仿佛其清塵」之語亦被用在〈東方朔畫贊〉之結尾「彷彿風塵，用垂頌聲」<sup>141</sup>，彷彿看到先賢的高風清塵，亦即追慕其人格、處世進退之道。

通過以上文本細讀可觀，在書寫模式上，頗可見〈抵疑〉軌步〈答客難〉之痕跡，同時在不遇窘困、神仙想像，甚至語句因襲等方面證明〈抵疑〉之創作，與夏侯湛的東方朔想像密切相關，也即〈東方朔畫贊〉在橫縱兩個面向上，分別與〈抵疑〉與〈答客難〉都有著密切的聯繫。故〈東方朔畫贊〉之創作時間很可能與〈抵疑〉相近。甚至可以大膽猜測，夏侯湛是在樂陵瞻仰東方先生遺像之後，受到精神鼓舞與啟發，而效仿〈答客難〉作〈抵疑〉。

## 五、結論

本文發現，《漢書》是夏侯湛瞭解東方朔事蹟的直接來源，在〈東方朔畫贊〉在贊序部分，夏侯湛以虛筆對史傳中的實筆進行了生動而有新意的文本改寫，幾乎句句皆可從《漢書》中找到來源。夏侯湛〈東方朔畫贊〉之寫作，參酌《漢書·東方朔傳》，有著明顯以「虛筆」化「實筆」之別出心裁。例如，〈東方朔畫贊〉「明節不可以久安」之闡釋，則結合武帝之朝的政治環境，〈東方朔傳〉中所及的嚴助、朱買臣、吾丘壽王被誅、主父偃遭族滅，而東方朔卻始終能「詼諧取容」，保全自身。而「詼諧取容」之道，即從《漢書》中「調笑侏儒」、「拔劍割肉」、「醉遺殿上」等事略中來。夏侯湛根據之贊序許多部分乃根據史傳改寫而來，也呈現文體轉換中的「隲括」特色，對於文體修辭筆法之豐富，頗見開創之功。

本文還發現，〈東方朔畫贊〉序與贊之文本有著很強的文本互涉性，贊文的前三段，主要與贊序之第二、四段相呼應，文之後三段，則承繼贊序之第六段而進一步敷衍韻語，進行文本改寫與抒情。例如「跨世凌時，遠蹈獨遊」與序「雄節邁倫，高氣蓋世，可謂拔乎其萃，游方之外者已」亦可見明顯文本互涉關係；「染跡朝隱，和而不同」應前序之「潔其道而穢其跡，清其質而濁其文。弛張而不為邪，進退而不離羣」，言先生外在形跡上與人相處和諧，卻大隱隱於朝，內在操守卻與人不同。「棲遲下位，聊以從容」，亦前文「處淪罔憂」之意。至於此篇贊的後三段注入作者的主觀感情，其間希望消長、情緒抑揚起落，變化不一，於人之心路歷程描繪最為細緻入微，亦甚具文學價值。

在文體學視野下，夏侯湛之〈東方朔畫贊〉有著三個角度的創變。首先，夏侯湛一

<sup>138</sup> [漢]班固：《漢書·東方朔傳》，頁 2867。

<sup>139</sup> [唐]房玄齡等：《晉書·夏侯湛傳》，頁 1496。

<sup>140</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 668 下。

<sup>141</sup> [南朝梁]蕭統：《文選·東方朔畫贊》，頁 669 上。



改漢魏畫贊重在「動鑒得失」的教化功能，而是敘述重點已經脫離畫像本身，注入了個人豐富的情感投射，或許這也是受到魏晉時，並不附帶圖像的「傳贊」筆法所影響。其次，關於〈東方朔畫贊〉長篇換韻贊體之開創性特徵，漢末至魏晉，頌、贊逐漸混同，夏侯湛〈畫贊〉或受影響，敷寫此六次換韻之贊。

再次，筆者認為〈東方朔畫贊〉中贊序、贊文中開創性的文本互涉關係，來源於贊體與碑體的互涉，可能受以蔡邕為代表的碑文寫法中「碑銘互涉」的影響。本文將〈東方朔畫贊〉與蔡邕〈郭有道碑文〉進行對讀，發現二者之書寫模式非常相近，同時夏侯湛亦吸收了蔡邕「傳實碑虛」的書寫筆法。〈東方朔畫贊〉的贊序正如碑體的正文，而贊語正如碑體的銘文部分，韻文與非韻文有如此明顯文本互涉關係的現象，明顯自碑文中來，並且在此之前的畫贊沒有這樣的寫法。〈東方朔畫贊〉開創性的換韻長贊及其「序、贊文本互涉關係」，給六朝贊體寫作注入了新的養分，同時代的潘岳、陸雲，及後來的孫綽、庾信、盧照鄰之贊體寫作，皆可見受到〈東方朔畫贊〉影響的痕跡。

東方朔在漢魏文學作品中知音者稀，然而夏侯湛卻特別改創文體，來追慕這位冷落的「滑稽之雄」，必然與其自身歷史文化經驗、人生際遇有關。我們可以藉助《晉書·夏侯湛傳》中所收的〈抵疑〉，來幫助解構夏侯湛寫作〈畫贊〉時的自我投射。通過細密的文本分析發現，在書寫模式上〈抵疑〉是模仿東方朔〈答客難〉而有拓展之作品。例如〈答客難〉與〈抵疑〉在「答客」時，都會談到過去由於是亂世，所以英雄豪傑揚名立身的機會較多，而同時描繪如今的治世進行對比：如今天下安定，以常規晉升管道攀援的士人不可勝數，自身難以特出於群。然而〈抵疑〉又有所拓展，揭露了魏晉以來九品中正制的流弊：士家子弟得「弘風長譽，推成而進」。

同時在不遇窘困、神仙想像，甚至語句因襲等方面證明〈抵疑〉之創作，與夏侯湛的東方朔想像密切相關。夏侯湛〈抵疑〉與〈畫贊〉中關於自己在朝蹭蹬下僚經歷的書寫，將自身在朝處境以及充滿才能而又剛直的形象，與東方朔的「朝隱」相聯繫，從而進行精神上的自我療愈與砥礪。〈抵疑〉中還自敘由於自身之剛直，而不能「逐巧點妍，嘔喁辯佞」，這亦與他筆下東方朔「頡頏以傲世」之形象緊密契合。〈答客難〉篇末舉古人之例，說明自安於待時而動，夏侯湛〈抵疑〉亦以追慕前賢作結尾與全篇主旨，如前賢一般，有道則仕，不得志亦能自平於心。夏侯湛褒舉東方朔「出不休顯，賤不憂戚」，顯然亦有著感同身受的自我投射在其中，故〈東方朔畫贊〉之創作時間很可能與〈抵疑〉相近。



## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年。
- 〔漢〕應劭撰，王利器校注：《風俗通義校注》，北京：中華書局，1981年。
- 〔三國魏〕曹植著，趙幼文校注：《曹植集校注》，北京：中華書局，2016年。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏，于天寶點校：《宋本周易注疏》，北京：中華書局，2018年。
- 〔晉〕陳壽撰，〔南朝宋〕裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，1982年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年。
- 〔南朝梁〕蕭繹撰，許逸民校箋：《金樓子校箋》，北京：中華書局，2011年。
- 〔南朝梁〕劉勰著，周振甫注釋：《文心雕龍注釋》（臺北：里仁書局，1984年。
- 〔北周〕庾信撰，〔清〕倪璠注，許逸民點校：《庾子山集注》，北京：中華書局，1980年。
- 〔唐〕房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔唐〕魏徵，〔唐〕令狐德棻撰：《隋書》，北京：中華書局，1973年。
- 〔唐〕盧照鄰著，李云逸校注：《盧照鄰集校注》，北京：中華書局，1998年。
- 〔唐〕王仁昫著，〔唐〕長孫訥言注：《刊謬補缺切韻》，內府藏唐寫本，收入《續修四庫全書》第250冊，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 〔宋〕李昉等編：《太平廣記》，北京：中華書局，1961年。
- 〔宋〕歐陽脩著，李逸安點校：《歐陽脩全集》，北京：中華書局，2001年。
- 〔宋〕蘇軾著，〔明〕茅維編，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1986年。
- 〔宋〕桑世昌集，白云霜點校：《蘭亭考》，杭州：浙江人民美術出版社，2019年。
- 〔宋〕陳仁子：《文選補遺》，影印文淵閣四庫全書本第1360冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 〔明〕吳 訥：《文章辨體序說》，收入《文體序說三種》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年。
- 〔明〕王世貞：《藝苑卮言》，收入丁福保輯：《歷代詩話續編》，北京：中華書局，2006年。
- 〔明〕張溥著，殷孟倫注：《漢魏六朝百三家集題辭注》，北京：中華書局，2007年。
- 〔清〕永瑤撰：《四庫全書總目》，北京：中華書局，1965年。
- 〔清〕胡紹煥撰，蔣立甫校點：《文選箋證》，合肥：黃山書社，2007年。
- 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2012年。



- 〔清〕方廷珪評點，〔清〕陳云程增補，〔清〕邵晉涵等批校：《增訂昭明文選集成詳注》，影印清乾隆四十八年刊本，北京：北京圖書館出版社，2015年。
- 〔清〕嚴可均編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，影印廣雅書局刻本，北京：中華書局，1958年。
- 〔清〕阮元校刻：《十三經注疏·禮記正義》，清嘉慶刊本，北京：中華書局，2009年。
- 〔清〕文廷式著，汪叔子編：《文廷式集》，北京：中華書局，2018年。
- 〔清〕王先謙撰：《虛受堂文集》，長沙：岳麓書社，2008年。
- 范文瀾：《文心雕龍注》，北京：人民文學出版社，1968年。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1979年。
- 王叔岷：《列仙傳校箋》，北京：中華書局，2007年。
- 丁福保編：《全漢三國晉南北朝詩》，北京：中華書局，1959年5月。

## 二、近人論著

- 王 瑤：《中古文學史論》，北京：北京大學出版社，2014年。
- 方 介：〈東方朔與揚雄——傳統知識份子「朝隱」的兩種典型〉，《台大中文學報》第27期，2007年12月，頁33-70。
- 吳承學：《中國古代文體形態研究》，廣州：中山大學出版社：2000年9月。
- 陳永國：〈互文性〉，《外國文學》2003年第1期，頁75。
- 陳弱水：《中古史新論——思想史分冊》，臺北：聯經出版社，2012年。
- 陸侃如：《中古文學繫年》，合肥：安徽教育出版社，2011年。
- 黃侃著，黃延祖重輯：《文心雕龍筭記》，北京：中華書局，2006年。
- 郝文倩：〈漢代圖畫人物風尚與贊體的生成流變〉，《文史哲》2007年第3期，頁86-93。
- 劉師培：《中國中古文學史講義》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 劉師培：《漢魏六朝專家專家文》，北京：中國人民大學出版社，2004年。
- 劉師培撰，萬仕國輯校：《劉申叔遺書補遺》，揚州：廣陵書社，2008年。
- 錢 穆：《中國學術思想史論叢》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年。
- (法) Julia Kristeva, "Word, Dialogue and Novel," in Toril Mori, ed., *The Kristeva Reader* (Oxford: Blackwell Publishers Ltd., 1986).



# The Stylistic Innovation and Self-Projection of Dongfang-Shuo HuaZan of Xiahou-Zhan

Zhang, Xin-cheng\*

## Abstract

In the preface of "Dongfang-Shuo HuaZan", Xiahou-Zhan made a vivid and innovative textual rewriting of "Hanshu". At the same time, there is a strong intertextual relationship between the preface and verse of "Dongfang-Shuo HuaZan". The first three paragraphs of the verse mainly echo the second and fourth paragraphs of the preface; the last three paragraphs inherit the sixth paragraph of the preface and further deduce, rewriting and lyricizing the text. The interrelatedness of the texts at the above two levels also presents the "YinGua" 隱括 technique in the stylistic transformation.

From the perspective of stylistics, Xiahou-Zhan's "Dongfang-Shuo HuaZan" has three major innovations: Firstly, Xiahou-zhan broke through the function of HuaZan in the late Han Dynasty to "reflect political gains and losses". The focus of the narrative had obviously been separated from the portrait itself, and has injected rich lyricism of personal literature. Secondly, HuaZan's rhyme grew substantially and changed rhymes five times. This is related to the gradual confusion between the styles of "Song" and "Zan" from the end of the Han Dynasty to the Wei to the Jin Dynasties. Thirdly, "HuaZan" is the first Zan 贊 prose with an obvious "preface and praise intertextuality". The author believes that this was due to the mutual involvement of the Zan and the Bei 碑, which may be influenced by the "intertextuality of Bei and Ming 碑銘" in the writing method of inscriptions represented by Cai Yong. The pioneering stylistic variation of HuaZan had a profound impact on the writing of the six dynasties.

With the help of Xiahou-Zhan's "Di Yi", it is found that when Xiahou-Zhan wrote "Dongfang-Shuo HuaZan", he projected the image of himself, full of talents and uprightness, on Dongfang Shuo who was "reclusive in the court", to carry out spiritual self-healing and tempering. At the same time, it is speculated that the creation time of "Dongfang Shuo Painting Praise" is likely to be similar to that of "Di Yi".

**Keywords :** Xiahou-Zhan, Dongfang-Shuo HuaZan, Wen Xuan, Stylistics, Intertextuality, Self-consciousness

---

\* Ph.D. student, Department of Chinese Studies, National University of Singapore.

## 劉逢祿《左氏春秋考證》解經術語 及其解經方法探析

林祐存\*

### 提 要

本文透過對《左氏春秋考證》與相關文獻的辨析，欲了解劉逢祿如何運用公羊學證「《左氏》不傳《春秋》」之觀點及其解經立場。由《左氏春秋考證》解經術語觀察劉氏的辯證方式與結果，其常使用襲、迷、亂、破、汨的用詞指出劉歆作偽方式，但就整體論述內容大抵可分為三類，一為使用「襲」用詞證劉歆襲用《公羊傳》之說；二為使用「迷、亂」用詞證劉歆混淆《公羊傳》之說；三為使用「破、汨」用詞證劉歆破壞《公羊傳》之說。此外，劉氏依據《春秋》、《左傳》與《公羊傳》經、傳文詳細對比，並結合其他條例，有明確的步驟強化論證《左傳》凡例之偽。劉氏承繼公羊學脈絡，在《左氏春秋考證》中又以「《左傳》為劉歆增益《左氏春秋》」作為前提進行討論，導致論證上不免有所偏頗，並讓「非公羊學家」的後代學者無法接受其論證結果。

關鍵詞：劉逢祿、劉歆、左傳、左氏春秋考證、公羊傳

---

\* 國立中正大學中國文學系碩士生。



## 一、前言

《左傳》<sup>1</sup>真偽以及是否為《春秋》之傳的問題，漢代至清代討論不絕，如晉王接(267-305)、唐陳商(?-855)、啖助(724-770)、趙匡(生卒年不詳)、陸淳(?-805)、宋朱熹(1130-1200)與明郝敬(1558-1639)等學者皆對於《左傳》成書與性質有所質疑，直至清劉逢祿(1779-1829)在前人疑《左傳》基礎上，對《左傳》進行全方面的考訂，指出劉歆(50 B.C.-23)偽《左傳》一事。<sup>2</sup>

劉逢祿為清代常州學派大家之一，其春秋學著作為《穀梁廢疾申何》、《春秋公羊經何氏釋例》、《春秋公羊何氏解詁箋》、《發墨守評》、《箴膏肓評》、《左氏春秋考證》、《論語述何》等書。<sup>3</sup>其中，《箴膏肓評》、《左氏春秋考證》為劉逢祿對於《左傳》的存疑、辯證與考訂，《箴膏肓評》以傳文為綱，何休《膏肓》、鄭玄《箴膏肓》附之，要在申何難鄭，僅稍涉及劉歆偽竄之說；《左氏春秋考證》專以於敘述劉歆偽造過程與情況，<sup>4</sup>若要討論劉氏於《左傳》辨偽與論證細節，不得不觀其書之論述。

《左氏春秋考證》引《史記·十二諸侯年表序》為論據，推證劉歆將《左氏春秋》修改、增減成《左傳》，本文試以將劉逢祿論述及其所引引文詳列於下：

《史記·十二諸侯年表序》：是以孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次春秋，上記隱，下至哀之獲麟，約其辭文，去其煩重，以制義法，王道備，人事浹。七十子之徒口受其傳指，為有所刺譏褒諱挹損之文辭不可以書見也。魯君子左丘明懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語，成左氏春秋。<sup>5</sup>

證曰：此言夫子《春秋》七十子之徒，口授其傳紙，今所傳者惟《公羊氏》而已。……夫子之經書於竹帛，微言大義不可以書見，則游夏之徒傳之。邱明蓋生魯悼之後，徒見夫子之《經》及史記《晉藥》之類，而未聞口受微指；當時口說多異，因具論其事，不具者闕之。曰「魯君子」則非弟子也；曰「左氏春秋」，與《鐸氏》、《虞氏》、《呂氏》並列，則非傳《春秋》也。故曰「《左氏春秋》」舊名也；曰「《春秋左氏傳》」，則劉歆改也。<sup>6</sup>

<sup>1</sup> 劉逢祿對《左氏春秋》與《春秋左氏傳》概念是分明的，本文為以明確區分二書，將《春秋左氏傳》簡稱為《左傳》，劉歆「未偽造」的《左氏春秋》敘述上維持為《左氏春秋》。

<sup>2</sup> 趙伯雄：《春秋學史》（山東：山東教育出版社，2014年2月），頁528-529。

<sup>3</sup> 劉逢祿春秋學著成時間順序為：於嘉慶元年作《穀梁廢疾申何》，於嘉慶十年作《春秋公羊何氏釋例》，於嘉慶十四年作《公羊春秋何氏解詁箋》、《發墨守評》，於嘉慶十七年《左氏春秋考證》、《箴膏肓評》、《論語述何》等書。詳見張廣慶：《武進劉逢祿年譜》（臺北：臺灣學生書局，1997年9月），頁35-72。

<sup>4</sup> 曾亦、郭曉東：《春秋公羊學史》（上海：華東師範大學出版社，2017年4月），頁1005-1006。

<sup>5</sup> 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》（臺北：鼎文書局，2002年10月），頁509-510。

<sup>6</sup> 〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清咸豐十年





在體例上，《左氏春秋考證》以條列方式列舉《左傳》、諸子待考證內文作為標目，後加上「證曰」二字，下面作各種辨證。<sup>7</sup>再者，觀察劉氏的行文方式，大抵分為兩個層次，一為《史記》論述《左氏春秋》性質；二為劉氏藉由《史記》觀點將《公羊傳》與《左氏春秋考證》二書比較。首先，「曰『左氏春秋』，與《鐸氏》、《虞氏》、《呂氏》並列」亦出自於〈十二諸侯年表序〉「魯君子左丘明懼弟子人人異端，……為呂氏春秋。」<sup>8</sup>一段，《史記》以為《左氏春秋》與《鐸氏微》、《虞氏春秋》、《呂氏春秋》性質相同，當屬於史書。其次，劉逢祿據《史記》論點，進一步將《公羊傳》與《左氏春秋》比較：就二書作者而言，《公羊傳》傳於游夏之徒，《左氏春秋》作者非孔門傳人，僅生於魯悼公之後，見過《春秋》及當時史書之人；就二書性質而言，《公羊傳》得口傳微言大義，當隸屬於經部；《左氏春秋》僅是具論其事之書，當隸屬於史部。劉氏強調《公羊傳》為解《春秋》正統，抬高《公羊傳》地位的同時，又以史書為論據，證今傳《左傳》為劉歆偽《左氏春秋》而成。

劉逢祿著重於《公羊傳》釋經的重要性，讓人不禁有所疑惑：首先，劉氏是否會運用公羊學概念論證《左氏春秋考證》？若有的話，又如何應用？其次，劉氏的論述上如何指出《左傳》釋義之誤？再者，其在《左氏春秋考證》一書論證上是否有所偏頗未能客觀？今對於《左氏春秋考證》研究，除考證其春秋學版本與著述外，<sup>9</sup>大多專注於其書辨偽方法與得失，分析其駁斥《左傳》的緣由與論點；<sup>10</sup>或論述其觀點於晚清今古文之爭的影響。<sup>11</sup>前人肯定劉氏歸納劉歆偽《左傳》方法共有四點，一為改《左氏春秋》為《春秋左氏傳》；二為竄改《左氏春秋》之文；三為增加釋經體例；四為作《續經》。劉氏在從公羊義例與師法前提下，進而提出劉歆偽《左傳》之指控，透過前人的梳理，可得知其對《左傳》考證方法與得失之處，但鮮少仔細探究其論證過程，以及其對質疑者回應與解經立場。

廣東學海堂《皇清解補刊本》，卷2，頁1。

<sup>7</sup> 林慶彰：〈劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法〉，《應用語文學報》第4期（2002年6月），頁17。

<sup>8</sup> 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁509-510。

<sup>9</sup> 詳參孫海波：〈書劉禮部（逢祿）遺後〉，《中國近三百年學術思想論集》（香港：存粹社，1978年6月），頁336-340；張廣慶：《劉逢祿及春秋學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1997年6月），頁22-35；蔡長林：〈劉逢祿《春秋》學初探——從《春秋論》談起〉，《經學今詮四編》（遼寧：遼寧教育出版社，2004年8月），頁481-486；吳仰湘：〈劉逢祿《春秋》學著述考〉，《湖南大學學報（社會科學版）》第26卷第4期（2012年7月），頁27-30。

<sup>10</sup> 詳參林慶彰：〈劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法〉，頁15-28；羅軍鳳：〈劉逢祿《左氏春秋考證》的方法論〉，《長江學術》第4期（2009年4月），頁141-147；黃開國：〈略述劉逢祿對《左傳》的攻毀〉，《現代哲學》第3期（2007年5月），頁88-94；張廣慶：《劉逢祿及其春秋公羊學研究》，頁199-205；陳其泰：《清代公羊學》（上海：上海人民出版社，2011年8月），頁103；曾亦、郭曉東：《春秋公羊學史》，頁1005-1036；吳龍川：《劉逢祿《公羊》學研究》（臺北：花木蘭文化出版社，2008年9月），頁31-35。

<sup>11</sup> 詳參曾亦、陳雯雯：〈劉逢祿論《左氏》之得失與晚清今古學之爭〉，《復旦學報》（社會科學版）2009卷第1期（2009年1月），頁80-91；王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》（臺北：允晨文化，1987年4月），頁90-95。



劉逢祿為清代公羊學家的代表人物之一，其治《春秋》通大義不專章句，<sup>12</sup>本文首以探究劉逢祿如何透過公羊學概念進行解經與論證《左傳》真偽，進一步討論其對質疑者的回應與解經立場。再者，《左氏春秋考證》著於嘉慶十七年，於劉氏春秋學研究歷程中，已是偏後其著作，<sup>13</sup>故本文梳理劉氏觀點以及《左傳》與《公羊傳》詮釋觀點時，亦會參照其早期著作，確認其於《左氏春秋考證》的論述是否越過經傳內容。綜上述，本文旨在釐清《左氏春秋考證》中公羊學詮釋與論證過程，了解劉氏如何以公羊學角度證「《左氏》不傳《春秋》」之觀點及其解經立場，希冀為清代劉逢祿春秋學研究增添一則註腳。

## 二、劉逢祿以解經術語證《左傳》「釋義」之謬

劉逢祿於《左氏春秋考證》的論證上，常使用「欲迷《公羊》義例」、「襲《公羊》義例」、「欲亂《公羊》義例」、「欲破《公羊》義例」、「欲汨《公羊》義例」等共十九則條例，以相似句法與用詞敘述《左傳》觀點之失。<sup>14</sup>根據劉氏的論證條例、使用句法，以及其援引相關的公羊義例，本文就其早期著作《春秋公羊經何氏釋例》歸納《公羊傳》條例的整理，以《春秋》魯公即位時間先後順序整理成表並附於附錄一。<sup>15</sup>針對劉逢祿的論證與辨析《左傳》作偽的情況，本文將分為「《左傳》襲《公羊》義例」、「《左傳》迷《公羊》義例」、「《左傳》亂《公羊》義例」、「《左傳》破《公羊》義例」、「《左傳》汨《公羊》義例」共五部分，探討劉氏論證過程，以及分析上述五例解經術語的異同。

### （一）襲公羊義例

劉逢祿使用「欲襲《公羊》義例」句法共有五則。觀劉氏的論證情形，其認為《左傳》抄襲《公羊傳》之處，並非在於二傳釋經的觀點相似，而是《左傳》在敘事的方式，或是字詞使用上「參考」《公羊傳》相關的義例，如於隱公第十四條證《左傳》傳文「武

<sup>12</sup> 曾亦、郭曉東：《春秋公羊學史》，頁 960。

<sup>13</sup> 詳見註 3。

<sup>14</sup> 吳龍川《劉逢祿《公羊》學研究》一書除統計劉逢祿使用相似用詞與句法共 19 則外，亦個別統計其使用「欲迷《公羊》義例」的條例共有 11 則；「襲《公羊》條目」共 5 則；「欲破」、「欲亂」、「欲汨」《公羊》義例條目各 1 則。吳氏論點與梳理給予筆者極大啟發，本文得以就其整理的基礎上，續探劉氏解經情形。再者，劉氏於《左氏春秋考證》是按《春秋》魯君即位以及史事時間順序進行討論，吳氏亦為討論方便，將《左氏春秋考證》所要討論條目數量，按魯公的秩序，逐一標出條目的號碼。本文欲以吳氏論述方法，將行文方式以條目方式標示《左氏春秋考證》相關引文。詳參吳龍川：《劉逢祿《公羊》學研究》，頁 31-34。

<sup>15</sup> 劉逢祿撰《春秋公羊經何氏釋例》與《左氏春秋考證》時間相隔七年，且《左氏春秋考證》論證條例與公羊義例相關援引幾乎可與《春秋公羊經何氏釋例》一書對應，故劉氏《左氏春秋考證》中所援引公羊義例的判別與論證極有可能出自《春秋公羊經何氏釋例》。詳參〔清〕劉逢祿：《春秋公羊經何氏釋例》（上海：上海古籍出版社，1995 年，《續修四庫全書》影印清嘉慶《養一齋刻本》）。



氏子來求賻，王未葬也」<sup>16</sup>一句。本文試以將《春秋》、《左傳》與《公羊傳》經、傳文與後代學者闡釋依序詳列如下：

《春秋·隱公三年》：秋，武氏子來求賻。<sup>17</sup>

《左傳》：武氏子來求賻，王未葬也。<sup>18</sup>

杜預《春秋經傳集解》：武氏子，天子大夫之嗣也。平王喪在殯，新王未得行其爵命，聽於冢宰。故傳曰：「王未葬」，釋其所以稱父族，又不稱使也。魯不共奉王喪，致令有求。經直文以示不敬，故傳不復具釋也。<sup>19</sup>

《公羊傳》：武氏子者何？天子之大夫也。其稱武氏子何？譏。何譏爾？父卒子未命也。何以不稱使？當喪未君也。武氏子來求賻，何以書？譏。何譏爾？喪事無求，求賻非禮也，蓋通于下。<sup>20</sup>

何休《春秋公羊解詁》：時雖世大夫，緣孝子之心，不忍便當父位，故順古先試一年，乃命於宗廟。武氏子父新死，未命而便為大夫，薄父子之恩，故稱氏言子，見未命以譏之。……主為求賻書也。禮本為有財者制，有則送之，無則致哀而已，不當求，求則皇皇傷孝子之心。<sup>21</sup>

賻，以財貨補助喪家。<sup>22</sup>《左傳》僅言武氏子因王未下葬的緣故前來魯國求賻一事，杜預於經文下方針對傳文「武氏子」以及未書之處進一步闡釋。首先，《春秋》直言「武氏子」不言「使」的原因在於時值新王居喪，禮制上未能加爵，故以父族姓氏進行稱呼。再者，杜氏以為《春秋》直接書「求賻」二字，已清楚指責魯國未參與共奉王喪，以致新王遣使求賻一事，故傳文不必進一步闡析。

《公羊傳》以為《春秋》大抵批判三點，何休根據其說進一步闡釋不合禮之處。首先，武氏子「父卒子為命」一句，就禮制與情理而言，為緩和、體恤父喪之情，雖承襲大夫之職，需待一年才受命並正式任職。今武氏子於父親去世不久便任大夫之位，《春秋》直書「武氏子」以責其不合情理。再者，致「賻」與否，本就有能者送之，更重要是參與喪葬者「致哀」之情，若加以強求，則無顧及喪家心情，故《春秋》加以譏其不合禮制，不合情理。

《左傳》、《公羊傳》褒貶、觀點相異，劉逢祿言「此襲『當喪未君不稱使』之意，

<sup>16</sup>〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》），卷3，頁7下。

<sup>17</sup>〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁2下；〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》），卷2，頁9上。

<sup>18</sup>〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁7下。

<sup>19</sup>〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁2下。

<sup>20</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷2，頁9。

<sup>21</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷2，頁9。

<sup>22</sup>錢玄、錢興奇：《三禮辭典》（南京：鳳凰出版社，2014年6月），頁1182。



而不釋求賻之非禮，豈葬而求金幣免於譏乎！」<sup>23</sup>其以為《春秋》最重要在於彰顯「求賻」不合理之處，《左傳》傳文未能闡釋明白，是非常不合理。此外，《公羊傳》針對武氏子身份、爵位、行徑進行完整分析，《左傳》敘事僅敘述「未稱使」之緣由。相較之下，《左傳》的詮釋並不完整，且此觀點似於《公羊傳》「新王居喪，按禮制不稱使」概念，劉氏以此判為劉歆作偽抄襲《公羊》義例之證。

## （二）迷公羊義例

劉逢祿使用「欲迷《公羊》義例」句法共有十一則。迷，《說文解字》釋曰：「惑也，從辵，米聲。」<sup>24</sup>由「迷」字義帶入劉氏論證情形，可以看到其有意將不合《公羊》經義的《左傳》傳文視為劉歆作偽的意圖，如其證《左傳·隱公元年》傳文「眾父卒」<sup>25</sup>一句：

《春秋·隱公元年》：公子益師卒。<sup>26</sup>

《左傳》：眾父卒，公不與小斂，故不書日。<sup>27</sup>

《公羊傳》：何以不日？遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。<sup>28</sup>

《左傳》認為《春秋》不書日的原因在於隱公不參與公子益師小斂一事上，對此杜預(222-285)進一步闡發：「禮，卿佐之喪，小斂大斂君皆親臨之，崇恩厚也。始死，情之所篤，禮之所崇，故以小斂為文。至於但臨大斂及不臨喪，亦同不書日。」<sup>29</sup>就禮制與情分而言，杜氏認為「公」應參加「卿」的小斂，用以表達哀悼之情，若國君僅臨大斂，或不前往葬禮，實屬不妥，故《春秋》不書日彰顯隱公未合乎禮制，同時也揭示隱公與公子益師的情分淡薄。反觀《公羊傳》對於「不書日」原因解釋，側重於《春秋》「所見異辭，所傳聞異辭」的體例，以事件發生時間遠近導致著錄情況而有所不同，故而「不書」。

二傳對於《春秋》「眾父卒」不書日詮釋角度不同，劉逢祿認為《左傳》「欲迷張三世與誅得臣之義，實則襲其義而似是而非者也。」<sup>30</sup>《左傳》經義的詮釋雖與公羊學觀點相像，但實則未能辨析「張三世」義例與《公羊傳·僖公二十八年》經「楚殺大夫得臣」<sup>31</sup>二例的差異。細探劉氏之說，不難發現其大抵依循何休的觀念進行辯證。就《春

<sup>23</sup> [清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 3 下。

<sup>24</sup> [漢] 許慎撰，[清] 段玉裁注：《新添古音說文解字注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2016 年 10 月，影印《經韻樓藏版》），二篇下，頁 9 上。

<sup>25</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 2，頁 26 下。

<sup>26</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 2，頁 33 下；[漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 1，頁 23 上。

<sup>27</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 2，頁 26 下。

<sup>28</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 1，頁 23 上。

<sup>29</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 2，頁 26 下。

<sup>30</sup> [清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 3 上。

<sup>31</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 12，頁 11 下。



秋》體例而言，「眾父卒」以及「楚殺其大夫得臣」皆未書日；對何休之說而言，《春秋》於二者褒貶並不相同。何休對於「眾父卒」中「張三世」的解釋更著重在著錄者（孔子）對於事件發生遠近，著錄時亦因「恩」厚薄與「義」淺深程度導致不日：

異辭者，見恩有厚薄，義有淺深，時恩衰義缺，將以理人倫，序人類，因制治亂之法……於所傳聞之世，高祖曾祖之臣恩淺，有罪無罪皆不日略之也，公子益師、無駭卒是也。<sup>32</sup>

《春秋》錄「公子益師卒」一事，此事當屬於「於所傳聞之世」，書日與否無關乎褒貶之事。反觀「楚殺大夫得臣」一事，何休解詁云：

證曰：楚無大夫，其言大夫者，欲起上楚人，本當言子玉得臣。所以詳錄霸事不氏者，子玉得臣，楚之驕蹇臣，數道其君侵中國，故貶，明當與君俱治。<sup>33</sup>

何氏未深究不書日的緣由，著重闡述《春秋》特地書「殺得臣」一事，認為此事除貶得臣之過，亦同時貶楚王征戰一事。透過二事的對比，可發現劉逢祿認為《左傳》將《公羊傳》楚王與得臣之間的君臣關係類比於隱公與公子益師的關係，故「眾父卒」不書日彰顯君臣不睦。《公羊傳》認為「眾父卒」不書日本無涉及褒貶之事，僅是呈現《春秋》「所傳聞之世」體例，故劉氏在論證上使用「欲迷」二字，揭示《左傳》作偽時引用《公羊傳·僖公二十八年》的傳文與褒貶，用以混淆、迷亂《春秋》所欲傳遞「張三世」之書法。

### （三）亂公羊義例

亂，本義為治也，後引申為不亂。<sup>34</sup>劉逢祿除使用「迷《公羊》義例」論證劉歆作偽情形外，其亦使用「亂《公羊》義例」指出《左傳·隱公元年》：「三月，公及邾儀父盟于蔑」<sup>35</sup>為劉歆作偽之證。本文依據《左氏春秋考證》引述的傳文，相關《春秋》、《左傳》與《公羊傳》經、傳文內容列於下：

《春秋·隱公元年》：三月，公及邾儀父盟于蔑。<sup>36</sup>

《左傳》：三月，公及邾儀父盟于蔑，邾子克也，未王命，故不書爵，曰儀父，貴之也，公攝位，而欲求好於邾，故為蔑之盟。<sup>37</sup>

《公羊傳》：三月，公及邾婁儀父盟于昧。及者何？與也，會及暨皆與也。曷為或言會，或言及，或言暨？會猶最也；及猶汲汲也；暨猶暨暨也。及我欲之，暨不

<sup>32</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁23。

<sup>33</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷12，頁11下。

<sup>34</sup> 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》（上海：四川辭書，1986年10月），頁57-58。

<sup>35</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷2，頁14下。

<sup>36</sup> 此條經文《左傳》記為「蔑」，《公羊傳》記為昧。[晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷2，頁7下。；[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁12上。

<sup>37</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷2，頁14下-15上。



得已也。儀父者何？邾婁之君也。何以名？字也。曷為稱字？褒之也。曷為褒之？為其與公盟也。與公盟者眾矣，曷為獨褒乎此？因其可褒而褒之。此其為可褒奈何？漸進也。昧者何？地期也。<sup>38</sup>

隱公元年，邾國國君與魯隱公於蔑結盟。《左傳》以為《春秋》褒貶體現於「邾儀父」中，《春秋》不書邾國國君爵位以示其尚未受到周王室冊封，又書其國君名號以體現邾、魯二國交好，以及邾國對於攝位身分的魯隱公支持。《公羊傳》說明《春秋》及、暨、會不同，此處書「及」以顯示魯隱公的積極與重視此次會盟，又認為經中特書邾國國君的名號，在於「漸進」。於此，何休進一步解釋：

《春秋》王魯，記隱公以為儀父始受命王，因儀父先與隱公盟，可假以見褒賞之法。……漸者，物事之端，先見之辭，去惡就善曰進。譬若隱公受命而王，諸侯有倡始先歸之者，當進而封之，以率其後，亦為所褒者法。明當漸積，深知聖德灼然之後乃往，不可造次於不義。<sup>39</sup>

王魯，為公羊學三統說概念之一。<sup>40</sup>何休將隱公元年將二國結盟一事進一步歸納為《春秋》「王魯」之象，傳文「漸之」即是說明魯國自隱公始為「新朝代」的中心，邾、魯二國結盟，不僅是邾儀父服於新王之制，亦為其他諸侯國歸順之開端與表率。

二傳皆對於《春秋》書法與微言大義進行深入剖析與說明，並肯定二國結盟之舉當為褒。然劉逢祿就何休之說，進一步批評《左傳》「未王命」之誤，以此作為劉歆作偽之證：

證曰：此類釋經皆增飾之游詞，不可枚舉。「未王命」云者，欲亂「以《春秋》當新王」之義也。<sup>41</sup>

首先，劉氏針對《左傳》傳文複述《春秋》內容，以為其為「增飾之游詞」，對於釋經無所助益。其次，就何休脈絡，傳文「未王命」中「王」的身分，以及「未王命」之舉皆未符合釋經觀點。案三統說與王魯的觀點，「王」的身分應為魯國國君，東周王室已為諸侯國，而邾、魯結盟一事即代表邾國歸順新王之舉，已受到「王」的承認與冊封，並無「未王命」之說。是故，劉氏以此判斷劉歆偽造之舉，且未能完整表達完整《春秋》書

<sup>38</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁12上-14上。

<sup>39</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁14上。

<sup>40</sup> 《公羊傳·僖公十六年》、《文公三年》、《襄公九年》與《宣公十六年》云宋國為王者之後，東周王室為新周，二者概念於漢代公羊學家進一步歸納於「三統說」。董仲舒《春秋繁露》：「故《春秋》應天作新王之事，時正黑統。王魯，尚黑，紂夏，親周，故宋。」三統說為朝代遞嬗歸於黑、白、赤三統循環，對應夏、商、周三個朝代。孔子將《春秋》虛擬代周而立的新的朝代，是為「新王」，承繼黑統，並與原本白統殷商、赤統周代組成新的三統，東周王室、宋國（殷商遺民）為二王之後，當以封大國，稱客而朝。孔子既已《春秋》為新王，必於《春秋》諸國中，尋找一「王」為實體，以利因事立義，故為「王魯」。董氏引文與三統說的說明可見於[漢]董仲舒撰，[清]凌曙注：《春秋繁露》（北京：中華書局，1991年），頁107；趙伯雄：《春秋學史》，頁98-99。

<sup>41</sup> [清]劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁2上。



法與褒貶之義，甚至欲混淆三統說中的「新王」意義。

#### (四) 破公羊義例

破，本義為石碎，後引申為碎之稱。<sup>42</sup>劉逢祿為證隱公第十五條《左傳·隱公三年》傳文「君子曰：『宋宣公可謂知人矣』」<sup>43</sup>使用「破《公羊》義例」之詞，批判《左傳》作偽意圖，可看出其指責劉歆欲破壞《公羊傳》之說達成作偽目的。此例涉及宋穆公卒、葬之事，本文據《春秋》紀錄，依序詳列《左傳》、《公羊傳》傳文：

《春秋·隱公三年》：八月，庚辰，宋公和卒。<sup>44</sup>

《左傳》：宋穆公疾，召大司馬孔父而屬殤公焉。曰：「先君舍與夷而立寡人，寡人弗敢忘。若以大夫之靈，得保首領以沒。先君若問與夷，其將何辭以對？請子奉之，以主社稷，寡人雖死，亦無悔焉。」……八月，庚辰，宋穆公卒，殤公即位。君子曰：「宋宣公可謂知人矣。立穆公，其子饗之，命以義夫。」〈商頌〉曰：「殷受命咸宜，百祿是荷，其是之謂乎。」<sup>45</sup>

《公羊傳》：(無傳)

《春秋·隱公三年》：癸未，葬宋穆公。<sup>46</sup>

《左傳》：(無傳)

《公羊傳》：葬者曷為或日或不日？不及時而日，渴葬也；不及時而不日，慢葬也。過時而日，隱之也；過時而不日，謂之不能葬也。當時而不日，正也。當時而日，危不得葬也。此當時何危爾？宣公謂繆公曰：「以吾愛與夷，則不若愛女；以為社稷宗廟主，則與夷不若女，盍終為君矣？」宣公死，繆公立，繆公逐其二子莊公馮與左師勃……終致國乎與夷。莊公馮弑與夷。故君子大居正，宋之禍宣公為之也。<sup>47</sup>

《公羊傳》與《穀梁傳》皆述宋宣公以宋穆公為賢，讓位與宋穆公，後宋穆公欲傳位與宋宣公之子與夷（宋殤公）一事。《左傳》傳文認為此舉為彰顯先君宋宣公識人之明，是為「褒」。《公羊傳》以為《春秋》特書宋穆公葬之日，以顯「危不得葬」之義，並帶出當年宋宣公傳賢不傳嫡的危害。

此外，二傳皆引「君子」表達「傳賢不傳嫡」的觀點，《左傳》肯定宋宣公之舉，《公羊》言「故君子大居正，宋之禍宣公為之也。」表達傳嫡重要性，宋宣公之舉是造成後

<sup>42</sup> [漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《新添古音說文解字注》，九篇下，頁30下-31上。

<sup>43</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁8下。

<sup>44</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁3上；[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷2，頁9下。

<sup>45</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁8。

<sup>46</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷3，頁3上；[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷2，頁10上。

<sup>47</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷2，頁10上-11下。



宋穆公之子宋莊公弑宋殤公的主因。據此，劉逢祿證曰：

證曰：鄙倍之辭。且子遭弑，安能饗國。以此為義，豈大居正之君子所言。此故與《公羊》為難，以殷禮有兄終弟及之道，實則非義命沃也，欲破危不得葬之例耳。<sup>48</sup>

於公來說，宋國之危源於宋宣公立賢不立嫡之舉；於私來說，宋殤公遭弑無法饗國，宋宣公立宋穆公的決策此不僅不合於禮制，亦不合於情理。再者，劉氏特言「破」指責《左傳》作偽之失，在於《左傳》特以殷商「兄終弟及」世襲之制讚宋宣公讓位於宋穆公一事，實則欲破壞《春秋》「危不得葬」之書法，無法進一步顯現宋國之危，導致《春秋》無顯現其微言大義。

### （五）汨公羊義例

汨，同時有治水、亂、攪、淹沒之義。<sup>49</sup>劉逢祿於《左氏春秋考證》中云「汨《公羊》經義」批評劉歆作偽之舉，若欲了解此處「汨」之字義與劉氏論證的內容，需了解文公十四年齊懿公（公子商人）弑齊昭公之子奪位一事。<sup>50</sup>《春秋》記齊國之亂，二傳皆各有詮釋與說明之處，《左傳》強調齊亂原因在於「子叔姬妃齊昭公，生舍。叔姬無寵，舍無威。公子商人驟施於國，而多聚士，盡其家，貸於公有司以繼之。」<sup>51</sup>公子商不惜以借貸的方式豢養門士，樹立威望，反觀嫡子舍則因母親緣故而不受愛戴，以致國亂。《公羊傳》強調商人弑君緣由在於「己立之，己殺之，成死者，而賤生者」<sup>52</sup>於此，何休進一步解釋：

惡商人懷詐無道，故成舍之君號，以賤商人之所為。不解名者，言成君可知。從成君不日者，與卓子同。<sup>53</sup>

何休將僖公十年「晉里克弑其君卓子」一事進行類比，分析《春秋》特以不書日在於凸顯商人之惡。透過對比《左傳》、《公羊傳》傳文，可得知二傳詮釋著重不同，《左傳》詳細分析整起事件的因果承繼，《公羊傳》針對《春秋》筆法，分析其中褒貶之意。此外，二傳對於齊亂詮釋之差異，亦體現於後續《春秋》「齊人執單伯。齊人執子叔姬」一事中：

《春秋·文公十四年》：冬，單伯如齊。齊人執單伯。齊人執子叔姬。<sup>54</sup>

<sup>48</sup> [清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 3 下-4 上。

<sup>49</sup> 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》，頁 1565。

<sup>50</sup> 《公羊傳》、《左傳》相關敘事，可見於 [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 19 下，頁 15；[漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 14，頁 8 上-11 上。

<sup>51</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 19 下，頁 15。

<sup>52</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 14，頁 11 上。

<sup>53</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 14，頁 11 上。

<sup>54</sup> [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 19 下，頁 14 下；[漢] 何休解詁，[唐] 徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 14，頁 11。





《左傳》：襄仲使告于王，請以王寵，求昭姬于齊，曰：「殺其子，焉用其母，請受而罪之。」冬，單伯如齊，請子叔姬，齊人執之，又執子叔姬。<sup>55</sup>

《公羊傳》：執者曷為或稱行人？或不稱行人？稱行人而執者，以其事執也；不稱行人而執者，以己執也。單伯之罪何？道淫也。惡乎淫？淫乎子叔姬。然則曷為不言齊人執單伯及子叔姬？內辭也，使若異罪然。<sup>56</sup>

魯人欲以周匡王的尊榮讓叔姬返回魯國，然齊懿公反而攜周王的卿士單伯與子叔姬，由《左傳》敘述中不僅得知整體事件脈絡，更可了解齊懿公對於周王室的不敬。《公羊傳》則由《春秋》筆法著手，認為《春秋》不書單伯使者身分，以示單伯與子叔姬私通之罪，然又特書「齊人執單伯。齊人執子叔姬。」以為魯諱，使其二人看似因不同罪狀而受執捉，隱晦子叔姬淫亂之事。

《左傳》與《公羊傳》詮釋之差異，劉逢祿直就《左傳》傳文「子叔姬妃齊昭公，生舍。叔姬無寵，舍無威。」指出劉歆做偽之處：

證曰：子叔姬之罪，《公羊》信矣。《齊世家》：「舍之母無寵於昭公，國人莫畏」，此史公所據舊本也。歆改竄《左氏》而曰「子叔姬妃齊昭公」於文為不辭，於事為失實。徒欲以汨《公羊》經義，故縱淫人，亦可醜也。<sup>57</sup>

據《史記》與《左傳》二文，其認為《史記》「舍之母無寵於昭公，國人莫畏」<sup>58</sup>即為未受到偽造之《左氏春秋》原文，劉歆則根據其文竄改成《左傳》傳文，以此釋《春秋》。此外，劉逢祿並不否認《左傳》子叔姬無寵以及舍無威信之史事，而是更著重於《左傳》「妃」與子叔姬身分一事。妃，通配，有婚配之意。<sup>59</sup>據《齊世家》所引《左氏春秋》舊文，僅說明子叔姬與舍二人母子身分，未有說其為齊昭公夫人，劉氏以此認為《左傳》妄自增益、竄改史實。除指責劉歆增益史實，《左傳》未有說明子叔姬私通一事以及詮釋《春秋》筆法之處，劉逢祿取「汨」字中「淹沒」之義，批評劉歆欲抹滅《公羊》解《春秋》之大義，縱容惡人與淫穢之事。此例傳文劉氏根據文公十四年齊亂，就史料、史實、經義三個面向，指出《左傳》不傳《春秋》一事，未準確傳達史事。

綜合上述，本文透過梳理劉氏用相似義例辯證《左傳》真偽，觀察到劉氏透過《左傳》與《公羊傳》釋經之異同進行推證，不僅就《左傳》敘事方式與觀點判斷是否襲《公羊傳》之說，亦會就二者釋經的差異，以此辯證劉歆欲迷、破等《公羊》義例，導致《春秋》本義之失。其次，劉氏對於《左傳》傳文徵引上，其雖僅引簡短引文，論證上更著重於整體經義是否合乎《公羊傳》觀點。再者，劉氏雖使用襲、迷、亂、破、汨的用詞

<sup>55</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷19下，頁18上。

<sup>56</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷14，頁11下-12上。

<sup>57</sup> [清]劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁13上。

<sup>58</sup> [漢]司馬遷撰，[南朝宋]裴駟集解，[唐]司馬貞索隱，[唐]張守節正義，楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁509-510。

<sup>59</sup> 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》，頁1027。



指出劉歆作偽方式，但深入其辯證的內容，大抵可以分為三類，一為使用「襲」用詞證劉歆襲用《公羊傳》之說；二為使用「迷、亂」用詞證劉歆混淆《公羊傳》之說；三為使用「破、汨」用詞證劉歆破壞《公羊傳》之說。此外，就劉氏辯證的語氣與內容，可看到其批判、指責《左傳》作偽之事欲來欲強烈，如其於隱公第一條中所述：「欲迷惑《公羊》義例，則多售其偽。」<sup>60</sup>認為劉歆透過援引、修改《公羊傳》觀點等方式，將所屬於史部、子部的《左氏春秋》，提升至釋《春秋》三傳之一。

### 三、劉逢祿以人事災異證《左傳》「凡例」之偽

人事、災異之間關係，自《公羊傳》、西漢公羊學者董仲舒（B.C. 179-B.C. 104）便始與將二者聯繫一起。《公羊傳》對於災、異的概念是有別的，如《春秋·隱公九年》「大雨震電」釋為異，<sup>61</sup>又如〈桓公元年〉「大水」釋為災，<sup>62</sup>並於〈宣公十五年〉「冬，螽生。」將人事與災異發生聯繫一起，認為蝗災應當歸咎於當年宣公實行初稅畝制度。<sup>63</sup>《公羊傳》未說明災、異的定義，後董仲舒、何休各於《春秋繁露·仁必且智》與《何休春秋公羊解詁》不同詮釋。

董仲舒於《春秋繁露·必仁且知》便云災、異之別：

天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。……國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。<sup>64</sup>

董氏將災、異定義為「天地不常之變者」，並以此作為上天示警、懲戒人事之兆。何休則於〈隱公五年〉解詁：「災者，有害於人物，隨事而至者。」<sup>65</sup>與〈隱公三年〉解詁：「異者，非常可怪；先事而至者。」<sup>66</sup>分述災、異之間的差異。何休認為記災是以諸侯乃先有失德行，天降災以傷其人物；異者則是以天象先示怪異，以警戒人君當修德以自省也。<sup>67</sup>對於二者關係，何休承《公羊傳·定公元年》「異大乎災也。」<sup>68</sup>詮釋：「異者，所以為人戒也。重異不重災，君子所以貴教化而賤刑罰也。」<sup>69</sup>認為《春秋》重異在於「貴教

<sup>60</sup> [清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 1 下。

<sup>61</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 3，頁 13 下-14 上。

<sup>62</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 4，頁 3 上。

<sup>63</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 16，頁 16 下-17 上。

<sup>64</sup> [漢] 董仲舒撰，[清] 凌曙注：《春秋繁露》，頁 144。

<sup>65</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 3，頁 6 上。

<sup>66</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，頁 26。

<sup>67</sup> 何休災、異詮釋，可見張廣慶：《何休春秋公羊解詁研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1989 年 5 月），頁 208。

<sup>68</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 7 下。

<sup>69</sup> [漢] 何休解詁，[唐] 徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 7 下。



化」，與其施災禍以懲人事，而是透過「異象」以示警戒，使國君得以趁災禍未發生前改正自己德行。對於二人災、異詮釋之異，大抵可分為二點：一為何休認為災發生於已然之後，異形發生於未然之前，而無輕重之分，董氏則認為災先而輕，異重而後，寓災異輕重於後先之中；二為何休認為《春秋》重異不重災，乃孔子貴教化所致，董氏則以災異輕重繫乎天地之愛，一推聖心，一本天意。<sup>70</sup>

劉逢祿承公羊學人事災異之說，於《春秋公羊經何氏釋例》另立〈災異例〉，肯定人事與災之間的關係：

災異者，聖人所以畏天命，重民命也。聖人之教民，先之以教，而後誅隨之。天之告人主，先之以災異，而後亂亡從之。其任教而不任刑，一也。六經皆言災異，《詩》、《禮》師失其傳，伏生之於《書》，京房之於《易》，董仲舒、劉向之於《春秋》，大義略同，惟劉歆者異。<sup>71</sup>

相較於何休「災」發生已然之後、「異」發生於未然之前的災異說，劉逢祿應承繼董仲舒「災常先至，而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。」之觀點，認為上天透過災、異以懲戒國君失德之行。再者，引文言「任教而不任刑」，應取自何休「君子所以貴教化而賤刑罰也。」之說，表達上天以災、異之象教民的用心。劉逢祿的災異說雜揉董仲舒、何休觀點外，亦肯定六經對於災、異詮釋觀相似，彰顯其於經學的重要性。值得注意的是，劉氏單獨另言「惟劉歆者異」，特指劉歆之說不同於其他學者，甚至不同於六經之義。另言之，劉歆的災異說又有何異？或許可見於《左氏春秋考證》論證《左傳》中的《春秋·昭公九年》「陳災」一例。

《左傳》所載《春秋·昭公九年》所記：「夏，四月，陳災。」<sup>72</sup>《公羊傳》所載《春秋·昭公九年》則記：「夏，四月，陳火。」<sup>73</sup>《左傳》、《公羊傳》所載《春秋》內容雖僅有一字之別，但二傳對於《春秋》火、災之義有不同觀點。若論《左傳》火、災的定義，勢必然會討論到《左傳·宣公十六年》傳文凡例：<sup>74</sup>「凡火，人火曰『火』；天火曰『災』。」<sup>75</sup>《左傳》認為《春秋》書火災之事有一定的規律與詮釋，將自然災害稱為「災」；人為所致稱為「火」。就《左傳》之說觀「陳災」一事，其為陳國自然災害之一，傳文亦僅就災禍之象而推算陳復國與再次滅國時間，未涉及褒貶之事。<sup>76</sup>

<sup>70</sup> 張廣慶於《何休春秋公羊解詁研究》不僅就董氏與何氏災、異二說進行比較，亦就何氏《公羊解詁》與《五行志》董氏、劉向災異之說異同與本旨，並加以解析。詳參張廣慶《何休春秋公羊解詁研究》，頁207-251。

<sup>71</sup> [清]劉逢祿：《春秋公羊經何氏釋例》，卷10，頁16下。

<sup>72</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷45，頁1上。

<sup>73</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷23，頁14下。

<sup>74</sup> 凡例為《左傳》的解經方式之一，由於具有「發凡以言例」的形式特徵，學者習稱為「凡例」。詳見張素卿：《敘事與解釋——《左傳》經解研究》（臺北：書林出版有限公司，1998年4月），頁52。

<sup>75</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷24，頁14下。

<sup>76</sup> 《左傳》鄭裨竈藉由陳災之象，結合五行之說與星象預言陳國復國、再次亡國時間：「陳，水屬也，火，水妃也，而楚所相也，今火出而火陳，逐楚而建陳也，妃以五成，故曰五年，歲五及鶉火，而後陳卒



《公羊傳》「災」不僅有「災禍」之義，亦與「火」字有火勢大小之別，其可見於襄公九年「宋火」一事。《公羊傳·襄公九年》傳文：

九年春，宋火。曷為或言災？或言火？大者曰災，小者曰火。然則內何以不言火？內不言火者，甚之也。何以書？記災也。外災不書，此何以書？為王者之後記災也。<sup>77</sup>

《公羊傳》認為《春秋》書火、災之意，有二層層面，第一層為分災情輕、重之別分稱「火」、「災」；第二層就公羊學就內、外之別分稱「災」、「火」。此涉及公羊學三科九旨中「異內外」之說，何休言：「內其國者，假魯以為京師也。諸夏，外土諸侯也。<sup>78</sup>……明當先正京師，乃正諸夏，諸夏正，乃正夷狄，以漸治之。」<sup>79</sup>以王魯為內，他國之君外，強調王者治天下從內做起，故「錄內而略外，於外大惡書，小惡不書；於內大惡諱，小惡書」以自正為先。<sup>80</sup>於此概念下，何休亦釋《公羊傳》「內不言火者，甚之也。」一句：「《春秋》以內為天下法，動作當先自克責，故小有火，如大有災。」<sup>81</sup>《公羊傳》言災、火以別大小、內外的不同，其中又以內魯為主，何休言「故有小火，如有大災」魯國若發生火災，特以書「災」，以此做其他諸國的表率。

《公羊傳》言「外災不書」，認為《春秋》不錄其他諸國之災禍。然整部經中大抵有四處「外災而書」特例，於此，《公羊傳》進一步闡釋其微言大義，一為《春秋·莊公十一年》「宋大水」因「及我也」而書；<sup>82</sup>二為〈莊公二十年〉「齊大災」因「及我也」而書；<sup>83</sup>三為〈宣公十六年〉「成周宣謝災」因「新周」而書；<sup>84</sup>〈襄公九年〉「宋火」因「為王者之後記災」。<sup>85</sup>就上述四例來看，《公羊傳》認為《春秋》特以書外災大抵有二點，一為災禍禍延至魯國，二為存二王之後。

據此，就「外不言災」與「外災不書」的概念回觀《公羊傳·昭公九年》「陳火」一事，陳「火」符合「外不言災」之說，但其災禍既非波及魯國，亦非東周王室與殷商遺民，應以不書。《公羊傳》進一步闡釋：「陳已滅矣，其言陳火何？存陳也，曰存陳悌矣！

亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。」詳參〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷45，頁6下-7下。

<sup>77</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷19，頁13下-14上。

<sup>78</sup>江西南昌府學開雕本作「外土諸侯也」，清阮元考閱監本土誤土，鄂本、毛本不誤，訂正為「外土諸侯也」。故本文採阮元之說，將江西南昌府學開雕本引文「土」改作「土」。阮元訂正與說明詳見〔清〕阮元：《春秋公羊傳注疏校勘記》，（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清嘉慶《阮氏文選樓刻本》），卷7，頁7上。

<sup>79</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷18，頁7下。

<sup>80</sup>吳龍川：《劉逢錄公羊學研究》，頁15-16。

<sup>81</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷19，頁14上。

<sup>82</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷7，頁11下-12上。

<sup>83</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷8，頁3下。

<sup>84</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷16，頁17上-18上。

<sup>85</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷19，頁13下-14上。



曷為存陳？滅人之國，執人之罪人，殺人之賊，葬人之君，若是則陳存悖矣！」<sup>86</sup>《公羊傳》認為《春秋》記陳火一事在於「存陳」，何休進一步言：「陳已滅，復火者，死灰復燃之象也。此天意欲存之，故從有國記災。」<sup>87</sup>陳國雖於襄公八年滅於楚，但上天憫陳國之事，特於襄公九年降火，用以示陳國將有復國之象。

《左傳》、《公羊傳》各歸納《春秋》火、災書法，並於此有不同詮釋。劉逢祿若要證《左傳》「陳災」之偽，勢必須先證《左傳》凡例之謬。首先，就體例而言，劉逢祿於隱公第二十七條證《左傳·隱公十一年》「冬，十月，鄭伯以虢師伐宋。」<sup>88</sup>曰：「凡例皆附益之辭。」<sup>89</sup>即是說明《左傳》的凡例皆是劉歆附益《左氏春秋》之說。<sup>90</sup>其次，就內容而言，《左傳》凡例火、災之別，本就違於公羊之說，其論證可見於文公第四條：

證曰：人火亦天也。《春秋》別大小書之耳。內不言火，有小災如大災，自治責嚴也。外不言災，治人以恕也。四國同日俱災，如亡天下，君子懼焉。宋書「災」，存王者之後也。周災不志，志者，天黜周命而災中興之禮樂，聖人因存為二代之後，變「京師」為「成周」，見其義焉。「火」，《公》、《穀》作「災」，當從之，非與「陳火」為例也。<sup>91</sup>

相較於《公羊傳》另言《春秋》「外災不書」的體例，此處可以看到劉逢祿專就《公羊傳》「內不言火，外不言災」的常例，以及「外以言災」的變例辯駁《左傳》之謬。據此，以下分述論劉氏火、災常例與變例之說。

### （一）常例：內不言火，外不言災

劉逢祿首以釋《公羊傳》「內不言火，外不言災」體例，其於《春秋公羊何氏釋例》便言「天之告人主，先之以災異，而後亂亡從之。」<sup>92</sup>不管人禍、天災，皆屬於災異，當屬於天的示警，用以告誡君主，是故「人火亦天也，《春秋》別大小書耳。」就公羊災異說的脈絡下，人事與災異之間密不可分，火、災僅是區別災情輕、重程度。此外，劉氏除別火、災大小之別，進一步闡述《春秋》火、災內外之別：「內不言火，有小災如大災，自治責嚴也。外不言災，治人以恕也。」若彙整《公羊傳》、何休與劉逢祿觀點，劉氏說明顯從何休觀點進一步發揮：

<sup>86</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷22，頁14下-15上。

<sup>87</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷22，頁15上。

<sup>88</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷4，頁25下。

<sup>89</sup> [清]劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁5下。

<sup>90</sup> 林慶彰〈劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法〉，頁20-21。

<sup>91</sup> [清]劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁13下-14上。

<sup>92</sup> [清]劉逢祿：《春秋公羊經何氏釋例》，卷10，頁16下。



表一：《公羊傳》、何休、劉逢祿火、災內外之別彙整表

	《公羊傳》	何休	劉逢祿
魯內之稱	災	災	災
敘述	內不言火者，甚之也。	《春秋》以內為天下法，動作當先自克責，故小有火，如大有災。	內不言火，有小災如大災，自治責嚴也。
魯外之稱	(無)	(無)	火
敘述	(無)	(無)	外不言災，治人以恕也。

《公羊傳》、何休皆未言《春秋》將其他諸國火災皆記為「火」，就前文分析《公羊傳》釋「宋火」一事來看，很大一部分原因在於《春秋》「外災不書」，若外災而書，可能是災情禍延魯國，或《春秋》另寓褒貶之意。劉逢祿以《春秋》異內外之說，結合《論語·衛靈公》：「躬自厚，而薄責於人」<sup>93</sup>釋火、災與內外之別，並延續何休「以內為天下法，動作當先自克責」的觀點，表明魯為新王，遇火災當書「災」，需「嚴以律己」，以做天下諸侯效法準則，對於其他諸國，《春秋》當書「火」，以展現「寬以待人」之恕道。

## (二) 變例：內以言火，外以言災

「變例」始見於杜預(222-285)〈春秋經傳集解序〉：「其微顯闡幽，裁成義類者，皆據舊例而發義，指行事以正褒貶，諸稱書，不書，先書，故書不言，不稱書曰之類，皆所以啟新舊，發大義，謂之變例。」<sup>94</sup>杜氏將不合於《春秋》之體例、但仍發《春秋》之大義者稱為「變例」。若以此概念帶入劉逢祿火、災「內不言火，外不言災」體例，則「內以言火，外以言災」為其變例。劉氏於《左氏春秋考證》共舉三例「外以言災」之變例，以下分述論之。

### 1. 四國大火，如亡天下之象

《春秋·昭公十八年》：「夏，五月，壬午，宋、衛、陳、鄭災。」<sup>95</sup>昭公十八年四國大火，《公羊傳》針對《春秋》「外異而書」變例進行闡釋：「外異不書，此何以書？為天

<sup>93</sup> [魏]何晏注，[宋]邢昺疏：《論語注疏》(臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》)，卷15，頁6下。

<sup>94</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷1，頁13下-14下。

<sup>95</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷23，頁10上。



下記異也。」<sup>96</sup>於此，何休進一步將災異之象與人事聯繫起來：「四國，天下象也。是後王室亂，諸侯莫肯救，故天應以同日俱災，若曰無天下云爾。」<sup>97</sup>何氏認為四國代表天下之象，今上天降四國大火，如亡天下之象，旨在懲諸侯莫肯協助平定東周王室亂。劉逢祿承何休之說，不釋「外異而書」所寓褒貶，而是著重解《春秋》書「災」之意：「四國同日俱災，如亡天下，君子懼焉。」以為《春秋》以四國大火示亡天下之象，特將「火」變為「災」，旨在彰顯世道情勢嚴重。

## 2. 存二王之後

根據前文分析「宋火」一事，可知《公羊傳》將三統說應用於「外災不書」上。「新周、故宋」為《春秋》尊東周王室與宋國為二王之後，敘述上特以將發生於兩國火災記為「災」而不書「火」，如其於《春秋·襄公三十年》「五月甲午，宋災，伯姬卒。」<sup>98</sup>認為此處書「災」，以示宋為殷商遺民。

除錄宋災以「存王者之後也」，劉逢祿亦認為魯宣公十六年成周「災」，亦是特以存王者之後，此可對應至《公羊傳》與《左傳》經、傳：

《春秋·宣公十六年》：成周宣謝火。<sup>99</sup>

《左傳》：夏，成周宣榭火，人火之也，凡火，人火曰火，天火曰災。<sup>100</sup>

《公羊傳》：成周者何？東周也。宣謝者何？宣宮之謝也。何言乎成周宣謝災？樂器藏焉爾。成周宣謝災，何以書？記災也。外災不書，此何以書？新周也。<sup>101</sup>

榭，屋之無室者，行射禮之處。<sup>102</sup>《公羊傳》、《左傳》內《春秋》經文有災、火二字的差異。就《春秋》內容可知，東周王室「榭」一處發生火災。《左傳》傳文就「火」一字釋「人火」，以示有人蓄意縱火。

《公羊傳》將「宣謝」釋為「宣公之謝」，何休進一步解為周宣王之廟。<sup>103</sup>《公羊傳》認為《春秋》「外災而書」的原因在於「新周」，並表示發生火災原因在於「樂器」藏於其中。何休進一步釋曰：

<sup>96</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 23，頁 10 上。

<sup>97</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 23，頁 10 下。

<sup>98</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 21，頁 13 上。

<sup>99</sup> 此條經文《左傳》記為「火」，《公羊傳》記為「災」。詳參 [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 24，頁 13 下；[漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 16，頁 17 上。

<sup>100</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 24，頁 14 下。

<sup>101</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 16，頁 17 上-18 上。

<sup>102</sup> 錢玄：《三禮辭典》，頁 991。

<sup>103</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 16，頁 17 下。



新周故分別有災，不與宋同也。孔子以《春秋》當新王，上黜杞，下新周而故宋，因天災中興之樂器，示周不復興，故繫宣謝於成周，使若國文，黜而新之，從為王者後記災也。<sup>104</sup>

西周晚年周宣王即位，「修政，法文、武、成、康之遺風」<sup>105</sup>讓頹勢的西周中興，而宣謝大火的主因「樂器」即是宣王中興時所作樂器。今魯宣公十六年因「中興之禮樂」大火，何休認為上蒼以此警示周代已不再復興，為《春秋》新王所封諸侯國，《公羊傳》破例外災而書，是以彰「新周」，存王者之後。

就《公羊傳》、何休的脈絡回觀劉逢祿論述：

周災不志，志者，天黜周命而災中興之禮樂，聖人因存為二代之後，變『京師』為『成周』，見其義焉。『火』，《公》、《穀》作『災』，當從之，非與『陳火』為例也。<sup>106</sup>

劉逢祿承繼何休「書周災以存二代之後」論點，進一步闡釋《春秋》書「成周」不書「京師」原因，在於上天藉由「災中興之禮樂」以示周朝不復，已成為「《春秋》新王」時代下的諸侯國，故不應書「京師」，而該以諸侯國「成周」書之。《左傳》、《公羊傳》的《春秋》紀錄不同，劉氏認為此處當書「災」，不僅因《穀梁傳》與《公羊傳》內的《春秋》著錄相同，更因東周王室為二王之後，當以尊之，故書「災」。

承上所述，劉逢祿對於《春秋》火、災體例的詮釋，在常例與變例皆有詳細與嚴謹的說明，以此脈絡觀其證《左傳·昭公九年》經所載「陳災」之謬：

證曰：詳禘竈之言，《左氏》亦作『陳火』，作偽者欲比附其『天火曰災』之例，而改之。<sup>107</sup>

《左傳》凡例以及災、火之說，劉逢祿已於《左傳·隱公十一年》與〈宣公十六年〉論證其體例、詮釋皆為「偽」。劉氏並不否定傳文中禘竈占星以推陳國即將復國一事，而是聚焦於禘竈對話：「今火出而火陳，逐楚而建陳也」一句，推斷《左氏春秋》亦作「陳火」。是故，結合《左傳》傳文以及相關的推證，劉逢祿以此論證《左傳》經的「陳火」，是劉歆為貼合凡例而改《春秋》一事。

<sup>104</sup>〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥義疏：《春秋公羊傳注疏》，卷16，頁18上。

<sup>105</sup>〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義；楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁144。

<sup>106</sup>〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁14下。

<sup>107</sup>〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁16下。





#### 四、劉逢祿解經立場與回應

前文分析劉逢祿於《左氏春秋考證》解經方法，不難發現其皆以公羊學觀點去辯駁《左傳》釋經與書法之謬。劉氏之說為後代開闢考訂偽經的新途徑，然其考證內容遭受許多清代學者的質疑與否認。大多學者皆提及《春秋左氏考證》多偏頗一家，未能客觀，如朱一新（1846-1894）〈答康長儒書〉即言劉氏論證「多專輒之詞，深文周內，竊所不取」<sup>108</sup>；葉德輝（1864-1967）〈輶軒今語評〉認為其考證「不過以《公羊》、《左氏》比勘得失」<sup>109</sup>；章太炎（1869-1936）《春秋左傳讀敘錄》亦言其是以《公羊傳》為本推證《左傳》真偽問題。<sup>110</sup>清代學者多認為劉逢祿於《左傳》的考證多以公羊學視角出發，但未能仔細說明其詮釋過程與原則。

然劉逢祿身處的時代是否亦有受到學者質疑《左氏春秋考證》論點？若有的話，其又如何回應？《左氏春秋考證》於隱公第一條證《左傳》「惠公元妃孟子」<sup>111</sup>便載劉氏與清代公羊學者宋翔鳳（1777-1860）的對話：

嘗以語宋翔鳳，宋云：「子信公羊而以《左氏》、《穀梁》為失經意，豈二氏之書開口便錯？」余為言《穀梁》隱元年傳之失（注：見《申廢疾》篇）而檢〈魯世家〉果與今《左氏》不合。宋乃大服，曰：「子不惟善治《公羊》，可以為左氏功臣。自何邵公、許叔重且未發其疑也。」<sup>112</sup>

「見《申廢疾》篇」即是其著作《穀梁廢疾申何》，此書用以申何休《穀梁廢疾》之說，難鄭玄之《起廢疾》。較值得注意的是，面對宋翔鳳質疑，劉逢祿回應其為考《穀梁廢及申何》隱公元年傳文之失，得《史記》史料與《左傳》不符，當為客觀論證。《穀梁廢疾申何》隱公年條例共有三條，此三條何以使宋氏大服，亦何以做劉氏的客觀論證？《穀梁廢疾申何》「客觀」的論證方式何以對應《左氏春秋考證》？本節試以就二書內容，分析劉氏解經立場，並試探就劉氏之說與後代學者觀點差異原因。<sup>113</sup>

<sup>108</sup> [清]朱一新：〈答康長儒書〉，《佩弦齋文存》（臺北：文海出版社，1968年，影印清光緒二十二年《順德龍氏葆真堂刊本》），卷上，頁12。

<sup>109</sup> [清]葉德輝：〈輶軒今語評〉，收錄於《翼教叢編》（臺北：文海出版社，1971），頁186。

<sup>110</sup> [清]章太炎：《春秋左傳讀敘錄》，《章太炎全集》（上海：人民出版社，2014年5月），頁770-771。

<sup>111</sup> [晉]杜預注，[唐]孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷2，頁2上。

<sup>112</sup> [清]劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁1下-2上。

<sup>113</sup> 《穀梁廢疾申何》摘引何休《穀梁廢疾》與鄭玄起《廢疾》辯論，今二書皆已不存，僅有後人整理輯佚。吳連堂《〈穀梁〉輯佚述評》整理王謨本、孔廣林本、黃奭本、袁鈞本，當以孔氏本校刻佳，誤字少。本文比對何、鄭引文，亦會參照孔氏本輯本，以觀劉氏原文是否有所出入。詳參吳連堂：《〈穀梁〉輯佚述評》，《孔孟學報》第86期（2008年9月），頁169。孔廣林輯本，詳參[漢]鄭玄撰，[清]孔廣林輯：《釋穀梁廢疾》（山東：山東大學，2006年12月，《通德遺書所見錄》影印清光緒十六年《山東書局刻本》）。



### (一) 徵引史料、他書論證《左傳》之偽

《穀梁廢疾申何》隱公元年第一條即論「秋，七月，天王使宰喧來歸惠公仲子之贈。」<sup>114</sup>一事。針對《穀梁傳》周王使宰喧一事，本文試以羅列《春秋》、《穀梁傳》以及《穀梁申廢疾》中何休、鄭玄、劉逢祿等相關引文，以便查看彼此之間論述過程以及觀點差異：

《春秋·隱公元年》：秋，七月，天王使宰喧來歸惠公仲子之贈。

《穀梁傳》：母以子氏，仲子者何？惠公之母，孝公之妾也。禮，贈人之母則可，贈人之妾則不可。君子以其可辭。受之，其志不及事也。<sup>115</sup>

《穀梁廢疾申何》

何曰：傳例：「不言來，不周事之用也。」宰喧何以言來？

釋曰：平王新有幽王之亂，遷於成周，欲崇禮於諸侯，原情免之。若無事而晚者，榮叔是也。

難曰：據《太史公書》，平王即位，至此已四十九年，不得云「新平王新有幽王之亂，原情免之」。且秦人來歸僖公成風之禭，在成風薨後五年，亦言來。<sup>116</sup>

《穀梁傳》以為《春秋》記此事在於「不及事也。」表示宰喧未趕上喪事，不合禮數。何休針對《穀梁傳》觀點另舉《春秋·文公五年》：「五年春，王正月，王使榮叔歸含且贈。」傳文：「含，一事也。贈，一事也。兼歸之，非正也。其曰且，志兼也。其不言來，不周事之用也。贈以早，而含以晚。其不言來，不周事之用也。」<sup>117</sup>文公五年，周王室榮叔贈送喪儀使用的贈、含，然其送禮不合禮數與時機，《穀梁傳》認為其例《春秋》特以不言「來」，以示不周事。何休就此傳文對比於〈隱公元年〉義例，指出《穀梁傳》論述矛盾。鄭玄就當時平王東遷情況，表示時局混亂又周王欲崇禮於諸侯等因素，故而「緩」，此為情理之中，文公五年「榮叔歸含且贈」並無特殊情況而晚歸贈，《春秋》特以不言來的方式以寓褒貶。

根據何休、鄭玄辯論，劉逢祿以《史記》為論據，依序反駁鄭玄之說。就史實而言，隱公元年已距平王東遷四十九年，以非時局混亂，不可用「原情免之」；就《春秋》內容而言，文公九年秦人亦晚五年歸僖公、成風之禭，《春秋》亦記「來」<sup>118</sup>，此與鄭氏之說

<sup>114</sup> [晉] 范甯集解，[唐] 楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》），卷1，頁5。

<sup>115</sup> [晉] 范甯集解，[唐] 楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，頁5上-6上。

<sup>116</sup> 劉逢祿於《穀梁廢疾申何》一書中以「何曰」示何休《穀梁廢疾》論述；以「釋曰」示鄭玄《起廢疾》觀點；又以「難曰」示其自身觀點。《釋穀梁廢疾》孔氏本未存何休引文，劉逢祿《穀梁廢疾申何》一書則有收錄何氏引文。詳參[清] 劉逢祿：《穀梁廢疾申何》（上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清道光九年廣東學海堂《皇清經解本》），卷1，頁1上。

<sup>117</sup> [晉] 范甯集解，[唐] 楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，卷10，頁7。

<sup>118</sup> [晉] 范甯集解，[唐] 楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，卷11，頁2下。



不符。劉逢祿透過徵引他書方式，以此「申何」駁斥鄭氏之說。此論證方式，亦可見劉氏應用於《左氏春秋考證》的論證當中，如桓公第五條引《史記》史料證《左傳》文公子佗、五父身分之謬；<sup>119</sup>隱公第七條引《穀梁傳》仲子為孝公之母觀點證《左傳》觀點之誤；<sup>120</sup>昭公第三條、宣公第四條亦引《穀梁傳》中《春秋》經文證《左傳》經、傳與凡例之失……。綜合上述，可知劉逢祿在《穀梁廢疾申何》與《左氏春秋考證》中，不僅會以《公羊傳》觀點論證《左傳》、《穀梁傳》之偽，亦會透過《史記》、《穀梁傳》等他書史料、觀點證《穀梁傳》之失與劉歆偽造之處，更旁證己說之正確。

## （二）依據傳文釋義論證《左傳》之偽

劉逢祿在論證上除透過他書觀點、記錄、史料佐證《左傳》中劉歆增益之處以及《穀梁傳》釋義之失，抑會透過傳文本身前後釋義的矛盾，以及釋義內容是否合乎常理，進行評判《左傳》真偽與《穀梁傳》釋經之謬。其可見於《穀梁廢疾申何》第三條論「公子益師卒」一事：

《春秋·隱公元年》：公子益師卒。

《穀梁傳》：大夫日卒，正也。不日卒，惡也。<sup>121</sup>

《穀梁廢疾申何》

何曰：《公羊》以為日與不日，為遠近異。若《穀梁》云『惡而不日』則公子牙與季孫意如何以書日？

釋曰：公子牙，莊公弟，不書弟，則惡明也，故不假去日。季孫意如，則定公所不惡，亦書日。

難曰：《春秋》之義，遠則殺其恩，惡則略其恩。何氏之例，詳而不亂，如無駭之不日，有疾始滅之文；叔孫得臣不日，有與聞乎故之文。《春秋》不以疑辭眩人，而愛有差等，故張三世之義，《公羊》獨得之。公子牙之為莊公弟固也，然經無起

<sup>119</sup> 《左傳·桓公五年》文公子佗為五父，欲殺桓公太子以篡位為國君，後又於陳桓公之子公子躍所殺，公子躍繼任為陳厲公。《史記·陳杞世家》載公子佗為陳文公與蔡女所生，後陳桓公立，蔡人為佗殺五父及桓公太子免，後繼任為陳厲公。《左氏春秋考證》以《史記》、《左傳》紀錄不同，以此證劉歆作偽之證：「蓋《史記》據《世本》及《左氏》舊文，固與歆所增益本不同也。」詳參〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷6，頁9上、16下與卷9，頁24；〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義；楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，頁1576；〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁6下。

<sup>120</sup> 劉逢祿於嘉慶元年作《穀梁廢疾申何》以為仲子當為桓公之母，《春秋》記夫人以成公意也。其於嘉慶十四年作《公羊春秋何氏解詁箋》改以為仲子為惠公之母；後又於嘉慶十七年《左氏春秋考證》又述仲子身份「《穀梁》得之」。論述仲子身份問題，劉氏從《公羊傳》之說改信《穀梁傳》，其觀點轉變以超本文主旨，本文僅就《左氏春秋考證》論述，可觀劉氏在論證時會引《穀梁傳》之說以證《左傳》之偽。詳參張廣慶：《武進劉逢祿年譜》，頁35、60、70；〔清〕劉逢祿：《穀梁廢疾申何》，卷1，頁1；〔清〕劉逢祿：《春秋公羊經何氏解詁箋》，收錄於《皇清經解春秋類彙編》（臺北：藝文印書館，1986年9月），卷1，頁4下；〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷1，頁3上。

<sup>121</sup> 〔晉〕范甯集解，〔唐〕楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，卷1，頁7下。



文也。意如為定公所不惡矣，仲遂之貶，得臣之不日，豈宣所惡？與益師而為隱所惡，又何說乎？《春秋》以時君之美為美惡，何以理嫌疑、明是非乎？<sup>122</sup>

針對《春秋》書大夫卒一事，《穀梁傳》認為《春秋》特以日與不日的方式別之，據此，公子益師卒不日，以彰其罪故。何休以為日與不日，在於事件發生時間遠近導致著錄情況而有所不同，並無惡與不惡之別，並且另舉《春秋·莊公三十二年》公子牙卒日、〈定公五年〉季孫意如卒日二例，<sup>123</sup>反攻《穀梁傳》觀點的矛盾。由上述可知，何休採「以傳廢傳」之法，藉《穀梁》釋義矛盾，詰難其不書日為惡說。<sup>124</sup>鄭玄不攻何氏「張三世」之說，反釋公子牙之惡《春秋》書「不弟」以彰其惡，季孫意如無罪故，認為二者卒《春秋》錄日是合理。

何休與鄭玄之辯，劉逢祿肯定公羊學張三世觀點，並以《春秋》原文，以及其他大夫卒的條例，反駁《穀梁傳》與鄭氏觀點無所例證、根據。其認為《春秋》不應以透過時、月、日紀錄與否而寓褒貶、正惡。劉氏透過傳文前後矛盾以此駁《穀梁傳》觀點的合理性，在《左氏春秋考證》中，亦就《左傳》傳文釋義是否合於常理、情理，用以證《左傳》真偽，批評劉歆增益《左氏春秋》之謬，如見於隱公第五條、<sup>125</sup>第二十五條、<sup>126</sup>第二十九條。<sup>127</sup>

藉由宋翔鳳、劉逢祿之間的對話，本文觀《穀梁廢疾申何》隱公條例中的論證方法，對照《左氏春秋考證》考證內容，可發現劉氏會透過他書旁證以及傳文本身釋義矛盾與不合理之處，攻《穀梁傳》之失，以及作劉歆偽《左傳》之證。劉逢祿以為其論證立場當為客觀，提供不同角度審視傳文史料的真實性以及釋義的正確性，但就整體論證過程與脈絡，無法回應後代學者質疑與批判，如章太炎《左氏春秋考證貶》、《後證貶》以及

<sup>122</sup> [清] 劉逢祿：《穀梁廢疾申何》，卷 1，頁 1 下-2 上。

<sup>123</sup> 魯莊公晚年疾，欲立其子子般為君，公子牙（莊公弟）希冀立其兄公子慶父為君（莊公弟），後季父使以君命遣鍼季毒殺公子牙。魯昭公年間，季孫意如獨攬大權，昭公二十五年昭公合邱昭伯、臧昭伯欲殺季孫意如，季孫意如則合叔孫氏、孟孫氏敗昭公軍，魯昭公後被逐出於魯。公子牙、季孫意如皆為惡，《春秋》二人卒皆有紀錄日期，何休據此駁《穀梁傳》之說。詳參 [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 10，頁 23 上-24 上；卷 51，頁 16 上-21 下。

<sup>124</sup> 吳智雄：〈從輯本論何休《穀梁廢疾》與鄭玄起《廢疾》的論辯主張與方法：隱公、桓公〉，《興大中文學報》第 37 期（2015 年 6 月），頁 12。

<sup>125</sup> 《左傳·隱公三年》褒宋宣公傳賢不傳嫡一事，劉氏於隱公第五條攻《左傳》觀點不合禮制、不合情理。《左傳》、《公羊傳》觀點與劉逢祿辨偽、論證，可參本文第二節。

<sup>126</sup> 《左傳·隱公十一年》齊侯、隱公、鄭伯入許，後鄭伯命公孫獲暫時協助許國國政，《左傳》以為「鄭莊公于是乎有禮。」劉逢祿以為鄭君作法本是違反禮制，批評《左傳》之謬：「滅人之國，逐人之君，專封其下，是而知禮，孰不知禮！」詳參 [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 4，頁 21 下-24 上；[清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 5 上。

<sup>127</sup> 《左傳·隱公十一年》隱公被弑，《春秋》特以不記隱公葬一事，《左傳》以為：「不書葬，不成喪也。」《春秋》不言「葬」說明隱公未能按照國君之禮的形式下葬，進一步彰顯隱公死因不單純。劉逢祿就此事駁《左傳》觀點：「羽父方欲五粉飾討賊，豈肯不成喪禮以自表其弑君之迹。」劉氏不否定《左傳》欲彰顯隱公死因不單純的觀點，然其認為就常理而言，既已「討為氏」遮掩弑君的行徑，不應以「不葬隱公行徑」凸顯隱公被弑一事。詳參 [晉] 杜預注，[唐] 孔穎達疏：《春秋左傳正義》，卷 4，頁 26 下-27 上；[清] 劉逢祿：《左氏春秋考證》，卷 1，頁 5 下。



《駁箴膏肓評》總敘即批判劉氏論證方法之謬：

事異《公羊》，以為不見寶書，而不知望文生誼，誣造最甚。……至於《國語》，有與《左氏》異者，深求其誼，未有不同，實異者不過一二事耳，《內傳》記其信者，而異說著之《外傳》。子曰：「吾猶見史之闕文。」唯《左氏》為能同志，此可見矣。《太史公書》解說異傳，後儒莫及。然于諸經或謬，《傳》亦宜然。而欲據此二書，刊剝《左氏》，其迷誤不諭，豈不謬哉！<sup>128</sup>

章太炎針對劉逢祿的論證方法一一反駁。首先，劉逢祿論證上皆以公羊學觀點作為判定《左傳》真偽的基準，論述上未能全面；其次，其在史料紀載上，未考慮文獻傳遞問題，以《國語》、《史記》為基準，未有不符者，進而劃歸為造偽之處。二人觀點的不合，很大一部分在於劉逢祿整體論述中，是以「《左傳》為劉歆增益《左氏春秋》」作為前提進行論證，《左傳》是晚於公羊學、穀梁學的西漢末年著作，劉歆欲偽造《左氏春秋》成《左傳》，必定參考《公羊傳》之說。<sup>129</sup>是故，劉逢祿幾乎以公羊學觀點作為判斷的基準，透過「欲襲、迷、亂、破、汨公羊學之說」的論述方式，試圖標示出劉歆作偽《左傳》之處。

筆者以為於「公羊學為春秋學正統」脈絡下，不難了解劉逢祿「以傳解傳」辯駁《穀梁傳》、《左傳》解經方法。在劉氏角度下，其不拘泥於公羊學觀點，透過《史記》、《穀梁》、《國語》等他書佐證自己觀點，當為客觀。但就「非公羊學家」的後代學者觀點來說，其論證大抵偏頗《公羊傳》之說，未能客觀地就三傳內容討論《左傳》真偽問題，是故《左氏春秋考證》一書論證結果與內容當不能成立。

<sup>128</sup> [清]章太炎：《左氏春秋考證貶》一卷、《後證貶》一卷以及《駁箴膏肓評》一卷（總敘），《章太炎全集》（上海：人民出版社，1981），頁854-855。

<sup>129</sup> 匿名審查老師指出，若以載體時間為依據，《左氏春秋》見於《史記》，《公羊傳》見於《漢書》，如此，則《公羊傳》應晚於《左氏春秋》。筆者非常同意審查老師的觀點，然筆者以為劉逢祿的概念中，較早問世的《左氏春秋》僅是史書，並非後世劉歆以其竄改之《左傳》，其觀點因自歷代學者觀點所影響。據《漢書·劉歆傳》所載，《左傳》雖已問世，但藏於秘府，直至劉歆發現並加以校之。後劉歆欲立《左傳》為學官，進而引發今古文之爭，導致後代對「《左氏》不傳《春秋》」爭議不斷。歷代學者討論中，除討論《左傳》之性質，亦出現劉歆與《左傳》關係的討論，唐代中葉趙匡云「劉歆以為《春秋左氏傳》是邱明所為。且遷好奇多謬，故其書多為淮南所駁。劉歆則以私意所好，編之《七略》，班固因而不革，後世遂以為真。」指出劉歆訛傳《左傳》作者之說。宋朱熹《朱子語類》則以引林栗之說「《左傳》『君子曰』，是劉歆之辭。」認為《左傳》論贊「君子曰」為劉歆增益而成。透過趙匡與朱熹、林栗的觀點，劉歆訛傳《左傳》作者說，至劉歆「增益」《左傳》內文說，二者觀點的轉化，極有可能影響劉逢祿對於《左傳》一文判定。是故，劉逢祿舉《史記·十二諸侯年表序》為論據，證《左氏春秋》為史書，非釋經之傳，指《左氏春秋》與《左傳》（《春秋左氏傳》）的名稱不同，以作劉歆偽造之證，推《左傳》成書晚至西漢末年。詳參〔漢〕班固撰；〔唐〕顏師古注；楊家駱主編：《新校本漢書并附編二種》，頁1967。〔唐〕陸淳：《春秋集傳纂例》，《叢書集成新編》第108冊（臺北：新文豐出版股份有限公司，1985年1月），頁258。〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》（臺北：正中書局，1982年，影印宋咸淳六年《導江黎氏本》），卷83，頁6下。



## 五、結語

本文透過對《左氏春秋考證》與相關文獻辨析，欲了解劉逢祿如何運用公羊學證「《左氏》不傳《春秋》」之觀點及其解經立場。《左氏春秋考證》共一百一十九條，本文試以探討《左氏春秋考證》運用解經術語及公羊學「人事災異」的論證過程，梳理劉氏論證思路與解經方法，了解其「以傳解傳」的辨偽方式有一定的脈絡與過程。然劉氏未能客觀討論《左傳》真偽問題，以致於受到「非公羊學」的後代學者批評。

由《左氏春秋考證》解經術語觀察劉逢祿的辯證方式，大抵可分為論證的過程與結果。首先，在論證過程中，不難發現劉氏雖徵引簡短《左傳》傳文，但其會就整體經義與《公羊傳》內容的異同進行推證，以此推證劉歆偽造方法。其次，在論證結果中，劉氏常使用襲、迷、亂、破、汨的用詞證劉歆作偽之處，但深入其辯證的內容大抵可以分為三類，一為使用「襲」用詞以指出劉歆襲用《公羊傳》之說；二為使用「迷、亂」用詞以指出劉歆混淆《公羊傳》之說；三為使用「破、汨」用詞以指出劉歆破壞《公羊傳》之說。再者，透過劉氏辯證語氣與論證內容，可觀察到其批判、指責劉歆作偽《左傳》一事欲來欲強烈。

本文梳理劉逢祿透過公羊學「人事災異」觀點證《左傳》凡例之謬，以及指責劉歆竄改《春秋》「陳火」至「陳災」一事。面對《左傳》、《公羊傳》火、災不同的詮釋觀點，劉氏於隱公第二十七條先否定凡例解經方式，後於宣公第四條詳述《春秋》火、災常例與變例，進一步強化《左傳》凡例內容不可信的觀點，最後於昭公第三條證《左傳》「陳災」辯證劉歆比附凡例偽《春秋》一事。相較於劉氏運用相似解經術語論證劉歆作偽方式，其將《春秋》、《左傳》與《公羊傳》經、傳文逐條進行比較，於論證《左傳》凡例之偽上有明確的步驟，並結合《左氏春秋考證》其他條例，以作劉歆偽造之處。

透過前文分析，不難發現劉逢祿大多以公羊學觀點辯駁《左傳》釋經與書法之謬，攻劉氏之說的學者大抵認為劉氏觀點未能客觀。本文根據《左氏春秋考證》劉氏與宋翔鳳對話，比對《穀梁廢疾申何》隱公元年條例，可知劉氏論證上亦會透過徵引史料、他書觀點以及就傳文釋義合理與否論證《左傳》真偽。本文以為劉氏之說無法回應後代學者觀點，很大一部分在於其是以「《左傳》為劉歆附益《左氏春秋》」作為前提進行論證，透過《公羊傳》與《左傳》對照的方式，試圖標示出劉歆作偽《左傳》之處。劉氏雖承繼公羊學的解經脈絡，亦會透過他書內容佐證己說，但就「非公羊學家」學者來說，其論證方法未能客觀，是故《左氏春秋考證》一書論證結果不應成立。

附錄：《左氏春秋考證》相關句法與援引公羊義例彙整表

條例	《左傳》作偽傳文	論證中相似用詞與句法	涉及公羊學義例
欲迷《公羊》義例			
隱公-01	惠公元妃孟子	欲迷惑《公羊》義例，則多緣飾《左氏春秋》以售其偽。	(無)
隱公-09	眾父卒	欲迷張三世及誅得臣之義，實則襲其義似是而非者也。	張三世例
隱公-12	君氏卒	且作偽之意，欲迷譏世卿之義也。	時月日例、譏例、貶例
隱公-19	初，戎朝于周	迷「戎衛」及責不死位義。	誅絕例
隱公-20	鄭伯請釋泰山之祀而祀周公	鄭安得祀太山，亦安得祀沃周公，此欲迷我擅取王田之罪。	諱例
隱公-22	無駭卒	欲迷「疾始滅」之義，故言「卒」而後有氏族，入極時本無氏也。	貶例
隱公-29	不書葬，不成喪也	羽父欲粉飾討賊，豈肯不成喪禮以自表其弑君之迹，此欲迷《春秋》「賊不討不書葬」之例耳。	通三統例、不書例
桓公-02	二年春	孔父夫子六世祖，欲迷正色立朝之節而為此謬說。	褒例
桓公-04	父在故名	是年《左氏》文闕秋冬之事，欲迷《經》去二時之義。	時月日例
桓公-08	冬，曲沃伯誘晉小子侯，殺之	即有此事，亦不在此年，欲迷《經》去二時之義。	時月日例
僖公-01	君子以齊人之殺哀姜也為已甚矣	欲迷伯討之義也。	貶例、誅絕例
襲《公羊》義例			
隱公-02	元年，春，王周正月，不書「即位」，攝也	此類皆襲《公羊》而昧其義	建始例



條例	《左傳》作偽傳文	論證中相似用詞與句法	涉及公羊學義例
隱公-07	緩，且子氏未薨，故名	此言「緩」者，襲公《公羊》不及事之說，豫凶事之謬，誣天王實甚，誣《左氏》實甚。	名例
隱公-14	武氏子來求賻，王未葬也。	此襲「當喪未君不稱使」之意，而不釋求賻之非禮，豈既葬而求金幣免於譏乎！	譏例
文公-05	書曰：「宋人殺其大夫」不稱名，眾也，且言非其罪也。	「眾也」者，襲《公羊》「曹殺大夫」傳而失之。	誅絕例
昭公-02	暨齊平，齊求之也	此襲《公羊》會及暨例而坳之。	律意輕重義
欲亂《公羊》義例			
隱公-03	三月，公及邾儀父盟于蔑	「未王命」云者，欲亂「以春秋當新王」之義也。	通三統例、時月日例、律意輕重例、王魯例
欲破《公羊》義例			
隱公-15	君子曰：「宋宣公可謂知人矣。」	此故與《公羊》為難，以殷禮有兄終弟及之道，實則非義命沃也，欲破危不得葬之例耳	時月日例
欲汨《公羊》義例			
文公-07	子叔姬妃齊昭公生舍。叔姬無寵舍無威。	徒欲以汨公羊《經》義，故縱淫人，亦可醜也。	時月日例、諱例





## 徵引文獻

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕司馬遷撰，〔南朝宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義；楊家駱主編：《新校本史記三家注并附編二種》，臺北：鼎文書局，2002年10月。
- 〔漢〕董仲舒撰，〔清〕凌曙注：《春秋繁露》，北京：中華書局，1991年。
- 〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《新添古音說文解字注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2016年10月，影印《經韻樓藏版》。
- 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》。
- 〔漢〕鄭玄撰，〔清〕孔廣林輯：《釋穀梁廢疾》，山東：山東大學，2006年12月，《通德遺書所見錄》影印清光緒十六年《山東書局刻本》。
- 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達疏：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》。
- 〔晉〕范甯集解，〔唐〕楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，1997年，影印清嘉慶二十年《江西南昌府學刊本》。
- 〔唐〕陸淳：《春秋集傳纂例》，《叢書集成新編》第108冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1985年1月。
- 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，臺北：正中書局，1982年，影印宋咸淳六年《導江黎氏本》。
- 〔清〕阮元：《春秋公羊傳注疏校勘記》，上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清嘉慶《阮氏文選樓刻本》。
- 〔清〕劉逢祿：《穀梁廢疾申何》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清道光九年廣東學海堂《皇清經解本》。
- 〔清〕劉逢祿：《春秋公羊經何氏釋例》，上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清嘉慶《養一齋刻本》。
- 〔清〕劉逢祿：《春秋公羊經何氏解詁箋》，收錄於《皇清經解春秋類彙編》，臺北：藝文印書館，1986年9月。
- 〔清〕劉逢祿：《左氏春秋考證》，上海：上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印清咸豐十年廣東學海堂《皇清解補刊本》。
- 〔清〕朱一新：《答康長儒書》，《佩弦齋文存》，臺北：文海出版社，1968年，影印清光緒二十二年《順德龍氏葆真堂刊本》。



- 〔清〕葉德輝：《輜軒今語評》，錄於《翼教叢編》，臺北：文海出版社，1971年。
- 〔清〕章太炎：《春秋左傳讀敘錄》，《章太炎全集》，上海：人民出版社，2014年5月。
- 〔清〕章太炎：《左氏春秋考證貶》一卷、《後證貶》一卷以及《駁箴膏肓評》一卷〈總敘〉，《章太炎全集》，上海：人民出版社，2014年5月。

## 二、近人論著

### （一）專書

- 王汎森：《古史辨運動的興起——一個思想史的分析》，臺北：允晨文化，1987年4月。
- 吳龍川：《劉逢祿《公羊》學研究》，臺北：花木蘭文化出版社，2008年9月。
- 張素卿：《敘事與解釋——《左傳》經解研究》，臺北：書林出版有限公司，1998年4月。
- 張廣慶：《武進劉逢祿年譜》，臺北：臺灣學生書局，1997年9月。
- 陳其泰：《清代公羊學》，上海：上海人民出版社，2011年8月。
- 曾亦、郭曉東：《春秋公羊學史》，上海：華東師範大學出版社，2017年4月。
- 漢語大字典編輯委員會：《漢語大字典》，上海：四川辭書，1986年10月。
- 趙伯雄：《春秋學史》，山東：山東教育出版社，2014年2月。
- 錢玄：《三禮辭典》，南京：鳳凰出版社，2014年6月。

### （二）單篇論文

- 吳仰湘：〈劉逢祿《春秋》學著述考〉，《湖南大學學報》（社會科學版）第26卷第4期，2012年7月，頁27-33。
- 吳連堂：〈《穀梁》輯佚述評〉，《孔孟學報》第86期，2008年9月，頁167-207。
- 吳智雄：〈從輯本論何休《穀梁廢疾》與鄭玄起《廢疾》的論辯主張與方法：隱公、桓公〉，《興大中文學報》第37期，2015年6月，頁1-26。
- 林慶彰：〈劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法〉，《應用語文學報》第4期，2002年6月，頁15-28。
- 孫海波：〈書劉禮部（逢祿）遺後〉，《中國近三百年學術思想論集》，香港：存粹社，1978年6月，頁336-340。
- 曾亦、陳雯雯：〈劉逢祿論《左氏》之得失與晚清今古學之爭〉，《復旦學報》（社會科學版）2009卷第1期，2009年1月，頁80-91。
- 黃開國：〈略述劉逢祿對《左傳》的攻毀〉，《現代哲學》第3期，2007年5月，頁88-94。
- 蔡長林：〈劉逢祿《春秋》學初探——從《春秋論》談起〉，《經學今詮四編》，遼寧：遼寧教育出版社，2004年8月，頁474-511。



羅軍鳳：〈劉逢祿《左氏春秋考證》的方法論〉，《長江學術》第4期，2009年4月，頁141-147。

### （三）學位論文

張廣慶：《何休春秋公羊解詁研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所碩士論文，1989年。

張廣慶：《劉逢祿及春秋學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，1997年。



# An Analysis of Liu Fenglu's Terminology and Interpretation of the Classics in his *Zuoshi Chunqiu* *Kaozheng*

Lin, You-cun

## Abstract

Through an analysis of *Zuoshi Chunqiu Kaozheng* (《左氏春秋考證》) and related literature, this article shows that Liu Fenglu's interpretive standpoint and how he supported his argument which is “*Zuo zhuan* (《左傳》) did not correctly convey principles of *Chun Qiu* (《春秋》)”. Liu's dialectical approach and terminology in *Zuoshi Chunqiu Kaozheng* can be roughly divided into three categories. In general, he often used words like “si,” “mi,” “luan,” “po,” and “gu” to indicate Liu Xin's forgery, but more specifically, he used the word “si” to prove Liu Xin plagiarized the views of *GongYang zhuan* (《公羊傳》). Second, he used the words “mi” and “luan” to prove Liu Xin obfuscated the views of *GongYang zhuan*. Third, he used the words “po” and “gu” to prove Liu Xin undermined the views of *GongYang zhuan*. In addition, Liu carefully compared the classics and interpretation of *Chun Qiu*, *Zuo zhuan* and *GongYang zhuan*, combined with other discussions on *Zuoshi Chunqiu Kaozheng*. In this comparison there are clear steps to strengthen the demonstration of the falsity of *Zuo zhuan's* Explanatory Notes. Liu's point of view was influenced by School of Gongyang studies and discussed on the premise which Liu Xin forged *Zuoshi Chunqiu* (《左氏春秋》) as *Zuo zhuan* in the *Zuoshi Chunqiu Kaozheng*. Therefore, Liu's argument was inevitably biased and made scholars who are not Gongyang scholars unable to accept his theory.

**Keywords** : Liu Fenglu, Liu Xin, *Zuo zhuan*, *Zuoshi Chunqiu Kaozheng*, *GongYang zhuan*

## 躲藏的生命： 論袁哲生《寂寞的遊戲》的孤絕書寫\*

呂育縈\*\*

### 提 要

袁哲生《寂寞的遊戲》作為一本觀照現代人心靈景象的小說，以「寂寞」為核心，直擊了人之欲為個體卻又無力面對分離的生命困境。本文透過與埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）「個體化」與「愛」兩個觀點的對話，切入小說文本對於「孤獨」與「疏離」的深切描寫，由此體察個體因自覺而寂寞，因寂寞而退避，又因退避而與自我、與他者疏離的生命情態。現代人對於「愛」（給予）的失能，即在於人們對於自身個體性的棄絕，以及對「被愛」（領受）的過度渴求，在《寂寞的遊戲》裡，人們未能向內建立對自我的認同，也未能向外尋得愛與隸屬的依歸，生命在「躲藏」與「再現」中矛盾掙扎，既脆弱又迷惘。身處於臺灣九〇年代的袁哲生敏銳的覺察這般隱微的心靈問題，由此展開他的「孤絕書寫」，刻畫出特屬於現代人的「孤獨」與「疏離」，其意蘊是深切且沉痛的，值得我們一再閱讀、不停思索。

關鍵詞：《寂寞的遊戲》、袁哲生、孤獨、疏離、自覺

---

\* 本文旨在探討袁哲生《寂寞的遊戲》中對「孤獨」與「疏離」的描寫，經匿名審查委員指點，將二概念鑄為「孤絕書寫」一詞，與本文論點甚為貼合，故立為篇題以示旨要，在此感謝委員的寶貴建議，不敢掠美，特此加註。

\*\* 國立中正大學中國文學研究所碩士班。

## 一、前言：寂寞從自覺開始

袁哲生《寂寞的遊戲》<sup>1</sup>共收錄七則短篇小說，分別為〈寂寞的遊戲〉、〈遇見舒伯特〉、〈送行〉、〈父親的輪廓〉、〈沒有窗戶的房間〉、〈密封罐子〉、〈木魚〉，「寂寞」作為核心貫穿其中，<sup>2</sup>作家亦將寂寞視作心中最深的恐懼。<sup>3</sup>可「寂寞」是什麼？它從何開始、為何而生？菲利浦·科克（Philip Koch）在《孤獨》一書中說：「孤獨與寂寞最重要的分野就在於，不快樂的感覺是寂寞固有的一部分，但一個孤獨的人卻既可以是快樂的，也可以是不快樂的。」<sup>4</sup>可知「孤獨」有其兩面性，人既可能因主動獨處而感到快樂，也可能因被動孤立而感到悲傷，「寂寞」則指向後者，屬於一種純粹負面的情緒感受。<sup>5</sup>是故，寂寞是一種因孤獨而生的負面情緒，可預想在《寂寞的遊戲》裡，孤獨將以其令人焦慮、恐懼的那一面現身，因而吞沒了它所包含的正面意義。

寂寞的開始是孤獨，而孤獨的感受從何而來？埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）《逃避自由》中對於「個體化」的觀點說明了這種負向孤獨感的來源，「個體化」意指「個人從整體世界的初始連結中逐漸浮現的過程」，<sup>6</sup>其發生的關鍵在於「自我意識」的產生。<sup>7</sup>在初始連結裡，我們與他者、自然、世界並無分別，這使人有安全感、歸屬感。直到人開始有了「自覺」的能力，有了「我」是「我」的概念，才會突然驚覺「原來自己是孤立的存在」，從此與世界「分離」<sup>8</sup>開來，因而產生被拋擲於世的孤獨感受。

寂寞從自覺開始，人從此與初始連結斷裂開來，永不復返。自覺有其兩面性，其

- <sup>1</sup> 袁哲生：《寂寞的遊戲》（臺北：聯合文學，1999）。以下援引小說原文處皆使用本書，不重複詳註，僅於其後標註頁數。
- <sup>2</sup> 褚盈均認為《寂寞的遊戲》不僅是將〈寂寞的遊戲〉的篇名作為書名，同時也顯現出袁哲生創作的核心為「寂寞」和「遊戲」。劉乃慈也認為《寂寞的遊戲》中大部分作品都極力在日常中捕捉人生的寂寞百態。詳參見褚盈均：《眾「身」喧嘩裡的「隱身」與「變身」——論袁哲生與黃國峻小說中的躲藏隱蔽意義》（臺南：國立成功大學臺灣文學所碩士論文，2016），頁82。劉乃慈：〈輕與抒情—袁哲生的小說美學〉，《臺灣文學學報》第16期（2010），頁124-125。
- <sup>3</sup> 袁哲生〈手札〉曾指出自己對「寂寞」的深切恐懼：「對我而言，最深的恐懼不是衝突，而是幽暗的寂寞，只要這種噬人的黑影一籠罩下來，我立刻願意放棄一切偏見與對立，去尋找救星，傾聽任何瑣碎無聊的談話……。」可知寂寞既是袁哲生生命的困境，亦是其創作的一大核心。詳參見袁哲生：《靜止在：最初與最終》（臺北：寶瓶文化，2005），頁317。
- <sup>4</sup> [美] 菲利浦·科克（Philip Koch）著，梁永安譯：《孤獨》（臺北：立緒文化，1997），頁47。
- <sup>5</sup> 鍾文榛指出在「正向型」的孤獨中，人會主動尋求獨處，以求達到更高的生活目標；在「負向型」的孤獨中，人則被動接受孤獨，因而產生被他人排除在外的負面感受。據科克之說，筆者認為寂寞指向因「負向型」孤獨而產生的負面情緒。詳參見鍾文榛：《孤獨與疏離：從臺灣現代小說透視時代心靈的變遷》（臺北：秀威資訊科技，2012），頁51-80。
- <sup>6</sup> 「初始連結」具有二重意義，一為「嬰兒與母親」的連結，二為「個人與世界」的連結。[德] 埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，劉宗為譯：《逃避自由》（新北：木馬文化出版，2015），頁47-49。
- <sup>7</sup> 佛洛姆認為「自我意識」使我們與初始連結斷裂開來：「藉由這種自覺思考的能力，我們意識到我們是單獨存在的，而且有別於大自然與他人。」在此，「自我意識」指的是個人對自身具備獨特性、完整性的一種認知，本文對「自我」一詞的界定援此而來，指涉具備獨特性、完整性的個體。[德] 埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註6，頁41。
- <sup>8</sup> 此處的「分離」採用佛洛姆的定義，指的是人與他人或外在世界的撕裂。詳參見[德] 埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，梁永安譯：《愛的藝術》（新北：木馬文化出版，2021），頁136。

光明面在於人因自覺而有了成就自身「個體性」<sup>9</sup>的可能，其黑暗面則在於人越是「自覺」，就越是孤寂。《寂寞的遊戲》正是直擊了此種人之欲為「個體」卻又無力忍受「分離」的心靈困境，<sup>10</sup>袁哲生〈手札〉：「寫作就是『觀落陰』，去回顧，去看那些心靈深處放不下的人、事。」<sup>11</sup>可見「小說」是其「心靈景象」<sup>12</sup>的一種投射，反映了作家自身對於生命的思考與困頓。<sup>13</sup>作家的心靈景象又因其與外在環境的互動而來，林佳儀便曾指出袁哲生的青年至成年階段（1984-1987），臺灣正經歷著解嚴開放帶來的各種變化，資本主義與全球化的浪潮席捲而來，此時期的文學作品大多呈現「多元身分認同」與「去中心」的紛雜特質，作家面對這個解構後有待重構的大環境，為求找到自身的定位，轉而向內觀照「自我」的問題。<sup>14</sup>

《寂寞的遊戲》出版於1999年，約為解嚴後的十年，小說文本理當乘載著袁哲生在這段時間對於「自我認同」的所思所想，亦反映了他對於當時社會環境的深刻體察。是故，如果寂寞是作家生命中最深的恐懼，那袁哲生選擇如何回應這樣的困境？前人多半認為小說人物是以「躲藏」、「逃避」的姿態，來避免自我遭遇傷害與混亂。<sup>15</sup>

<sup>9</sup> 榮格認為「個體性」指的是我們「最內在、最根本、且無法比較的獨特性」，以此理解來觀照「個體化」時，即意味著：「成為個體，成為自己的本質我。」以下使用「個體性」一詞時，皆採用榮格的定義，並以「本質我」指涉個人內在飽含獨特性的層面。詳參見〔瑞〕卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，莊仲黎譯：《榮格論自我與無意識》（臺北：商周出版，2019），頁105。

<sup>10</sup> 林政鑫由「起因」論，指出《寂寞的遊戲》反映人因個體的「孤獨」與群體的「疏離」而陷入困境。張淑芬則從「後果」論，指出小說中孤獨的生命困境喚醒了自我「焦慮」與「抑鬱」的情緒。詳參見林政鑫：《袁哲生小說中的生存困境》（新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2005），頁17-37。張淑芳：《焦慮與抑鬱—袁哲生與黃國峻小說研究》（臺中：逢甲大學中國文學所碩士論文，2011），頁101-130。

<sup>11</sup> 袁哲生：《靜止在：最初與最終》，同註3，頁320。

<sup>12</sup> 王安憶曾將「小說」稱作「心靈世界」，意指小說反映出作家個人的心靈景象，心靈世界和現實世界是不同的，現實世界為心靈世界提供材料，作家所做的是將凌亂的材料重新構築成心靈世界。可知袁哲生重構其對於現實世界的理解，並透過心靈世界（小說）將自身的心靈景象呈現出來。詳參見王安憶：《小說家的13堂課》（臺北：印刻出版，2002），頁13-20。

<sup>13</sup> 林政鑫即指出袁哲生的創作重在「心靈訊息的接收」和「生命經驗的記錄」。黃錦樹評介袁氏時亦言：「他把抒情詩的技藝（其核心：省略）和對生命的思考（關鍵點：消失）做了本質上的聯結，而且以一己特殊的生命思考為敘事的支撐點。」又，袁哲生自言：「天生的小說家想寫的總是那些不能解決的問題，而不是他想解決的問題。」可知面對生命中不能解決的種種問題，作家遂藉寫作來思考、抒發。詳參見林政鑫：《袁哲生小說中的生存困境》，同註10，頁2-8。黃錦樹：〈沒有窗戶的房間——讀袁哲生〉，收錄於袁哲生：《靜止在：最初與最終》，同註3，頁330-334。袁哲生：《靜止在：最初與最終》，同註3，頁315。

<sup>14</sup> 林佳儀透過心理學家Edward T. Higgins提出的「自我差異理論」，將「自我」定義為「應該自我」，指的是個人認知自己有責任、有義務應該成為的自我，與本文談論的具有獨特性的「自我」不盡相同，但都同樣指向個體心靈的某一面，為避免混淆本文論點，特此說明。林佳儀：《論袁哲生與黃國峻小說中的自我與社會》（臺中：東海大學中國文學所碩士論文，2015），頁25-28。

<sup>15</sup> 蔡幸儒認為「逃避」與「失落」是袁哲生小說的基調，且其結局往往「沒有出口」、「迴還反覆」。褚盈均指出袁哲生在身體書寫當道的九〇年代，刻意將身體隱蔽起來，以求躲避未來可能的混亂與災難。林佳儀則點出袁哲生所認定的「生」更傾向於一種應該自我的維持，故小說中一再以「肉身死亡」來迴避「精神死亡」，是因預設社會化將傷害到他所認定的生命。詳參見蔡幸儒：《向內凝視的憂鬱和死亡意識——以邱妙津和袁哲生為分析對象》（桃園：國立中央大學中國文學所碩士論文，2012），頁85-124。褚盈均：《眾「身」喧嘩裡的「隱身」與「變身」——論袁哲生與黃國峻小說中的躲藏隱蔽意義》，同註2，頁71-86、126-128。林佳儀：《論袁哲生與黃國峻小說中的自我與社會》，



佛洛姆有「逃避機制」一說，認為孤立面對龐大世界的渺小個體，會產生放棄「個體性」的衝動，透過讓自我淹沒於外在世界，以求重拾安全感、消除孤獨感。<sup>16</sup>意即一個自覺的人是「自由」<sup>17</sup>的，同時也是「不安」的，這份不安強烈到人會不知不覺棄絕個體的獨特性，從俗並試圖成為和別人一模一樣的人。在袁哲生小說中的人物，多半無能發展「積極自由」，無法與他人建立深刻的關係，同時卻又無力承受寂寞的恐懼與焦慮，遂轉而毀棄自我、掩蓋自覺，以保障其「消極自由」和微薄的安全感，因而形成一種「退避者」的特質。

然而，退避終非寂寞的解決之道，反而使人陷入自設的圈套之中，讓自我的個體性逐漸消亡。佛洛姆於《愛的藝術》一書中指出「愛」是人類生命難題的解答，且不同時代和文化的人都面對著同一個難題：「怎樣克服分離，怎樣實現合一，怎樣超越個人的生命找到一體性？」<sup>18</sup>意即我們要如何如何在保有自我的狀態下與他人和諧共存？我們要如何才能獨自一人卻不寂寞？再更直白的說就是：「我們該如何去愛？」佛洛姆所謂的「愛」是一種「給予」(giving)的能力，是把自己的生命交付出去的表現，意味著一個人能真誠的呈現自己並參與他人的生命，而非自我犧牲或包裝自己來換取被愛，因此唯有保有自身個體性的人才真正具備愛人的能力。在現今的社會裡，資本主義體系下的人成為一種「商品」，人們力爭上游、竭盡全力演出最好的自己，以換取被他人「購買」，這使得愛的活動成為一種交換的行動，人們的「給予」是以「領受」(receiving)作為前提，當「領受」落空，人們就感到受騙上當，拒絕再度「給予」。現代人對愛的「失能」無疑加深了人與人之間寂寞與疏離的困境，身處於臺灣九〇年代的袁哲生敏銳的看見這般隱微的心靈問題，由此展開他的「孤絕書寫」，而《寂寞的遊戲》作為他交出的第一份「答案卷」，刻畫出特屬於現代人的「孤獨」與「疏離」，其意蘊是深切且沉痛的，值得我們一再閱讀、不停思索。

有鑑於前人研究大多聚焦在〈寂寞的遊戲〉和〈送行〉兩篇，或擇取零散篇章進行論述，筆者欲對全書七篇進行綜觀式的分析，以補足前行研究的空缺，<sup>19</sup>並嘗試跳脫前人對作者生命史的反覆辯證，<sup>20</sup>直面《寂寞的遊戲》文本中孤獨與疏離的意蘊所在。本

同註 14，頁 42-96。

16 [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註 6，頁 51-54、161-229。

17 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 認為「自由」具有辯證意義，「消極自由」意指「免於受到某事物侵擾之自由」，「積極自由」意指「可以進行某事物之自由」，透過積極自由的展現，人才有可能以獨立個體的身分重新和世界建立連結。詳參見 [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註 6，頁 57-59。

18 [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，梁永安譯：《愛的藝術》，同註 8，頁 53-56。

19 專文對《寂寞的遊戲》全書七篇作綜觀梳理者，目前僅有翟憶平〈呼吸裡瀰漫著一股孤獨的味道——以敘事觀點淺析袁哲生《寂寞的遊戲》〉一篇，翟氏以敘事學角度切入，指出此七篇的敘事者皆為第一人稱的「我」或某一客觀敘事者，且其情節皆「非線性」，淡化了人物與情節之間的聯繫，好像不論「我」換成誰，情節都會繼續周而復始的上演，論點頗具啟發性。唯其專注於敘事學的解析，缺乏對文本中「孤獨」、「疏離」意象的討論，此即為本文欲深入探究之方向。詳參見翟憶平：〈呼吸裡瀰漫著一股孤獨的味道——以敘事觀點淺析袁哲生《寂寞的遊戲》〉，《文學前瞻》第 7 期 (2007)，頁 135-152。

20 前人林佳儀、張淑芳、蔡幸儒皆以作者袁哲生「憂鬱」、「自殺」的生命歷程作為切入點，意圖透過小說文本來觀照作家生命之熱忱與困境所在。詳參見林佳儀：《論袁哲生與黃國峻小說中的自我與社會》，同註 14，頁 1-3。張淑芳：《焦慮與抑鬱——袁哲生與黃國峻小說研究》，同註 10，頁 12-14。蔡



文將採文本分析法，重新細讀《寂寞的遊戲》七則短篇中所反映出的心靈景象，對文本中「退避者」的形象進行梳理，並結合與佛洛姆心理學觀點的對話，以求窺見在袁哲生的心靈世界中，一個「人」何以因自覺而越發「寂寞」？一個因寂寞而退避的「人」有著怎麼樣的徬徨與掙扎？個體的退避與群體的疏離之間有何互動關係？「愛」是否真的能為這樣的生命難題提供解答？為了解開這些問題，我們將隨著《寂寞的遊戲》回到個人歷史的生命現場，去觀看那一場場本該「歡樂」的遊戲，是如何走向一個個「寂寞」的結尾。<sup>21</sup>玩到最後，所有人都躲起來了，誰也找不到誰，包括我們自己。

## 二、個體的躲藏與再現

〈寂寞的遊戲〉為《寂寞的遊戲》的首篇，既與書名同名，也是七篇中篇幅最長的一篇，此篇對於「自覺」的瞬間有著極其深刻的描繪，為整本小說「寂寞」的來源奠定了基礎。在自覺發生之前，敘事者「我」最喜歡的遊戲是捉迷藏，因為我覺得人天生就「喜歡躲藏」、「渴望消失」：

在我們來到這個世界之前，我們不就是躲得好好的，好到連我們自己都想不到曾經藏身何處？也許，我們真的曾經在一根煙囪裡，或是一塊瓦片底下躲了很久，於是，躲藏起來就成了我們最想做的事。（頁 19）

這表現出我的個體化尚未發生，仍具有人與世界本為一體的想像，並想透過躲藏的行動，一再感受初始連結帶給他的安全感。矛盾的是，我同時也期待被發現，因為這樣就能和同伴一起尖叫著重新回到遊戲的起點，這使得遊戲得以循環發生，我透過尖叫而再現，依此反覆確立自己尚與他人連結在一起。在此，捉迷藏的遊戲反映了人的兩種需求，「躲藏」使人滿足「安全」的需求，因「被發現」而「再現」則讓人有了「愛與歸屬」的感受。<sup>22</sup>

然而，某天「捉迷藏的樂趣就像一顆流星，眨眼間就消失得無影無蹤」（頁 21），那天我一直沒有被找到，這使得躲藏所帶來的幸福感逐漸消失，好不容易才等到同伴孔兆年走來，他卻用一張「完全沒有表情的臉」和一雙「空洞的眼球」對我「視而不見」，最後甚至「掉頭走開」（頁 21）。那一刻，我產生了自我意識：

---

幸儒：《向內凝視的憂鬱和死亡意識——以邱妙津和袁哲生為分析對象》，同註 15，頁 1-5。

- 21 褚盈均指出《寂寞的遊戲》裡充滿「剛開始便結束的遊戲」，如〈送行〉裡的傳接球遊戲、〈木魚〉裡的籃球遊戲、〈密封罐子〉裡的時空膠囊最後都無疾而終。筆者認為這些遊戲都具有一人以上的人數要求，「玩不成的遊戲」代表個體在人際方面的失落經驗，如〈密封罐子〉：「遊戲結束了，或者說，才剛剛開始就結束了。」（頁 146）未能展開的人際關係使人們愈發寂寞和疏離。詳參見褚盈均：《眾「身」喧嘩裡的「隱身」與「變身」——論袁哲生與黃國峻小說中的躲藏隱蔽意義》，同註 2，頁 74-78。
- 22 馬斯洛提出的「需求層次論」指出人有「生理需求」、「安全需求」、「愛與隸屬需求」、「尊重需求」、「自我實現需求」五大需求，「安全需求」指的是對安全、穩定、可靠、保護的需求，「愛與隸屬需求」指的是付出愛與接受愛及隸屬於某個群體的需求。詳參見〔美〕亞伯拉罕·馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，梁永安譯：《動機與人格》（臺北：商周出版，2020），頁 36-47。



接著，我清清楚楚地看到自己蜷縮在樹上，我看見自己用一種很陌生的姿勢躲在一個陰暗寂寞的角落裡，我哭了。(頁 21)

因遭受孔兆年那張陌生臉孔的徹底無視，原先相信人與世界本為一體的我，第一次明確感受到自己與他者的「區隔」，這樣的震撼經驗使其首度透過客觀的視角看見自己、覺察自己，才赫然發現自己孤立於世的處境，我與「初始連結」逐漸「分離」、「斷裂」，失去了原有的歸屬感，因此感到寂寞，無法判斷「我是誰」，進而對自己感到「疏離」、「陌生」。

現代心靈的生命考驗因自覺而開展，個體化一方面使自我力量得以增長，一方面卻也使個體逐步脫離他人。敘事者「我」開始意識到自己必須孤獨的去面對一個未知的、變動的世界，<sup>23</sup>所以當父親對他說：「學生時代是人生最好的黃金時期。」他的反應是：「想到未來還會比現在更糟，我感到前所未有的害怕。」(頁 22)可見我在自覺之後，相應而生的是一種對於孤絕立世的不安與恐懼，其對於未來的想像是負面的、沒有期待感的。

然而，資本主義體系下的社會不只是未知的、變動的，更是競爭的、敵對的，<sup>24</sup>這更加深了我對於「躲藏」、「退避」的渴望。競爭思維對人際關係的影響具體呈現在小說對接力賽的描寫之中，接力賽是一種爭先和合作並行的比賽，勝利屬於群體，失敗人人有責，途中班上的討厭鬼龐建國跌倒了，導致班級的名次落後，他受到全班的撻伐與怒罵，沒有人關心他血流如注的傷勢，旁觀這一切的敘事者「我」被兩種矛盾的價值觀所圍困，因而感到迷惘、恐懼，並渴望能重新躲藏起來。競爭性個人主義的現代圖像從此處透顯出來，只有強勢的個人才算是成功的「人」，在競賽中落敗的人就成為失敗的「人」，失敗者遭受唾棄、傷痕累累，恐懼失敗者則搶在受傷之前躲了起來，成為退避者。

然而，就像捉迷藏一樣，躲起來的背後隱含有被找到、再現身的期盼，退避則顯示出個體對於肯定自我、建立關係的強烈渴望。人是群體的動物，「獨」的感受雖常因「群」而解，卻根本是因「群」而生，只要我們存在於世、與人來往，就始終會受到寂寞的侵擾，無法徹徹底底的「躲」起來，只有死亡才是真正的「消失」、真正的「不存」，死亡的召喚蟄伏在我們心靈深處，一再引誘寂寞之人回到最寧靜無憂的黑暗之中。以下以〈寂寞的遊戲〉、〈木魚〉、〈沒有窗戶的房間〉三篇為討論中心，分為「追索自我：為了現身而躲藏」、「死亡驅力：永不再現的躲藏」兩個小節，嘗試梳理袁哲生如何描寫退避個體的再現渴望，以及死亡意識的潛在驅力。

23 黃瑞祺指出現代性經驗 (experience of modernity) 為「迅速變遷」、「稍縱即逝」、「瓦解」、「迷失」、「矛盾」、「弔詭」等時、空、物的經驗。筆者認為這些經驗都具有未知、變動的特質，因而使人感到不安、恐懼。詳參見黃瑞祺：《現代與後現代》(臺北：巨流圖書，2018)，頁 44。

24 羅洛·梅 (Rollo May) 指出文藝復興以降，「個人主義」提高了對個體的評價，卻不等於對人的高評價，它所指涉的是「強勢的個人」，唯有比他人優越或勝過他人才算是成功的「人」，個人主義與競爭性由此匯整在一起，影響了其後的西方社會。卡倫·荷妮 (Karen Horney)：「現代經濟文化中的基本，是個人競爭原則。獨立的個人必須要與所處群體中的其他人競爭，必須要超過別人、排擠掉別人。……這樣的心理，就會增強人與人之間的潛在敵意，每個人都是另一個人現實或潛在的競爭對手。」在文本中可見此種「競爭」思維的體現。詳參見〔美〕羅洛·梅 (Rollo May) 著，朱侃如譯：《焦慮的意義》(新北：立緒文化，2019)，頁 224-225。〔德〕卡倫·荷妮 (Karen Horney) 著，林藪譯：《我們時代的病態人格》(新北：小樹文化出版，2019)，頁 357-358。



### （一）追索自我：為了現身而躲藏

在〈寂寞的遊戲〉裡，敘事者「我」展現了對於「躲藏」與「再現」的矛盾掙扎，這反映在我對於「潛水艇」的想像，我雖然羨慕潛水艇那種「完美的消失」（頁 27），但心中卻仍隱含有再現的渴望：

我在心底深深渴望著能變成一個很小很小的人，然後駕駛著孔兆年的潛水艇，整天在陽明湖底下繞來繞去，把那些蝦子和烏龜的眼珠子都嚇得掉出來，浮到湖面上。（頁 27）

潛水艇潛入湖水，代表一種與自然合一、近似初始連結的體驗，那使我感到安全，而心生嚮往。我想駕駛潛水艇是為了想被他者（蝦子、烏龜）看見，可見我的躲藏是以再現作為前提，期待如消失般躲藏的自己也能被他人找到，以此確立自我的價值、肯定自身的存在。<sup>25</sup>蝦子、烏龜在此作為他者的比喻，呈現出一種擬人的姿態，能「看見」我，會被我「嚇到」，卻始終不是真實的人，表示我把現實中對「他人之見」的渴望，寄託在對潛水艇的嚮往與幻想之中。我被自己的幻想所困囿，所以才會跑去問孔兆年：「為什麼不在潛水艇的前面裝一個燈呢？」（頁 55）「燈」是照亮黑暗的象徵，一方面使自己能看見外界，一方面也使別人能看見自己，在此代表一種使我能與他者重建連結的媒介，再度驗證了我的躲藏含有被看見的渴望。

可孔兆年則不然，他的潛水艇不需要燈，而是要潛入黑暗的水底。他的家庭是沉默的：「孔兆年他們一家三口都不愛說話，所以有很長的一段時間，我還以為孔媽媽是一個啞巴。」（頁 25）親子之間是缺乏互動、關懷的，就連我著急的跟孔伯伯說：「孔兆年淹死了……。」也只被回問：「要幹什麼？」（頁 28）家庭的失能造成孔兆年對安全感的強烈匱乏，導致他「幾乎不講話」、「躲著全世界」（頁 36），因為他早已放棄被他人看見與肯定，棄絕了所有現身的可能性，於是他在肚皮上黏上馬達，把自己變成一艘潛水艇，潛入徹徹底底的黑暗之中：

孔兆年從那個大水族箱內站了起來，他的肚皮上用吸盤吸附著一支玩具船上拆下來的水中馬達，那支小小的螺旋槳還在半空中轉個不停……他說，他把自己變成一艘潛水艇了；還有，只要想像自己已經死了，變得輕飄飄了，那麼水中馬達就會變得力大無窮，載著人快速前進……。（頁 28-29）

「潛水艇」在敘事者「我」的想像中實際上是「躲藏（短暫消失）」，因為我仍具有「再現身」、「被看見」的期盼；在孔兆年的想像中才是「死亡（完美消失）」，因為他已經不再相信自己能「被看見」了。「想像死亡」讓孔兆年感到「輕飄飄」，是因為參與自己的生命使孔兆年感到深切的痛苦，只好透過看「輕」生命來逃避現實的困境，讓經驗與心靈隔絕，用一種不看重、不相干的態度觀看自己的人生，以求減低傷痛的

25 陳希認為：「捉迷藏背後的心理，最幽微的隱喻是期待像消失一般躲藏在某個角落的自己，最後都能被人們找到並發現自己存在的價值。」同樣說明了「我」之所以如此執著於躲藏與消失，目的就是為了被找到、被肯定。詳參見陳希：〈袁哲生《寂寞的遊戲》的時空敘事〉，《華文文學與文化》第 12 期（2021），頁 22-23。



感受。<sup>26</sup>至此，孔兆年乘上潛水艇快速前進，沉浸在死亡的幻象之中，我則留在現實中繼續與生命搏鬥。

最初躲藏對我來說是安全的、有期待感的，因我的躲藏是以能夠「再現」為前提的行動，但自從被「視而不見」（被消失）的那一刻起，躲藏的樂趣就變質了，我變成是為了避免面臨「被無視」（被消失）的不堪與苦痛，才搶先躲了起來。<sup>27</sup>同時，自覺的經驗又帶來孤絕立世的感受，使個體產生一種擔憂無人尋找、無法再現的恐懼，我因此開始懷念起純粹的躲藏所帶來的寧靜感受：

我嘗試過用很多方法來捕捉片刻的寧靜，比如包裹在兩層大棉被裡面；把頭浸到水桶裡；或是待在孔兆年的防空洞內，可是依舊有不間斷的雜音在我耳邊嗡嗡作響。（頁 30）

寧靜是我對於初始連結的感受，我無法重返寧靜，世界因此變得相對吵雜，一如佛洛姆所言：「個人與世界的分離是無法逆轉的。」<sup>28</sup>我們無法回頭重建初始連結，只能往前創造新的連結，為此我必須要再度現身，嘗試與他者產生聯繫。

然而，「被無視」與「再現身」同樣令我感到害怕，因為我並不覺得自己是一個好的「商品」，也不覺得自己值得被愛，我有著過低的自我評價：「一無是處，沒有半點才能。」（頁 37）同時，我的心靈又是脆弱的，無力承受不被他人肯定、不被他人所愛的恐懼，這反映在我心中那個從不告訴別人的「脆弱的故事」。故事中，司馬光和其他小朋友一起玩捉迷藏，司馬光負責當鬼，當他找到所有人時，卻堅持還有一個人沒被找到。最後他們找到一個大水缸，司馬光勇敢的拾起地上的大石頭，使勁地往水缸中心「最脆弱的地方」砸去，有一個赤裸的男孩順著水流被沖了出來，驚駭的是「他長得跟司馬光一模一樣」，所有的人都嚇得四處逃散，只剩司馬光一個人怔在原地，不知該如何面對自己。（頁 64-66）

司馬光就是敘事者「我」，赤身裸體的小男孩就是我所不願意面對的「本質我」，自覺的個體殷切期盼著解答「我是誰」的問題，但其「本質我」卻躲藏了起來，我與自己「分離」，個體性遭到棄絕，唯有砸破那「最脆弱的地方」才得以現身，同時，現身雖然意味著能被眾人看見，卻也隱含被眾人無視、逃離的風險。

但是，「被發現」、「再現身」的渴望仍一直存在我的心中，因為人始終都具有被他人「看見」、被他人所愛或歸屬於群體的需求，<sup>29</sup>這應當是個體索求建立關係、參與群

26 馮·法蘭茲談論永恆少年時說：「他（永恆少年）不想要把自己交給生命，而是試圖以他的理智將之隔絕……就像是個膽小鬼，他築好了逃跑的路——他預期失望，為的是不遭受苦難的打擊，但那是對生命的拒絕。」又說：「如果個體不讓經驗觸碰心靈，那麼他就彷彿是從來都沒活過一般。」可見孔兆年具有永恆少年的特質，且逃避困境代表著對於體驗生命的拒絕，將使生命的意義無從建立與感受。〔德〕瑪麗－路意絲·馮·法蘭茲（Marie-Louise von Franz）著，徐碧貞譯：《永恆少年：以榮格觀點探討拒絕長大》（臺北：心靈工坊文化，2018），頁 193、237。

27 林佳儀從「躲藏是因為害怕消失」的角度來討論〈寂寞的遊戲〉，林氏認為「主角為了避免『消失』而開始努力地『躲藏』；只要他不讓其他任何人『看見』，也就不會有機會被『視而不見』。」本文亦持此論，並於後文延伸論述主角對於「再現身」的恐懼。詳參見林佳儀：《論袁哲生與黃國峻小說中的自我與社會》，同註 14，頁 43。

28 〔德〕埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註 6，頁 166-167。

29 馬斯洛指出人有「愛的需求」和「隸屬需求」，當生理需求和安全需求獲得滿足後，對愛與隸屬的需求就會浮現，人需要愛人與被愛，也需要歸屬於家庭或群體，否則他永遠都會感到一種失根的痛



體的主要驅力。某天，我終於主動從躲藏的樹上爬了下來：

有一天，我聽到合唱團正在練唱那首〈在銀色的月光下〉……輕柔的歌聲像是金色的稻子一樣推來推去，我不知不覺也跟著左右搖擺起，差點兒就從樹上掉下來。突然間，我想，為什麼不加入他們呢？……於是我鼓起勇氣從樹上爬下來，在合唱團結束了例行的練唱，大部分人都離開之後，我才溜進音樂教室裡去，吞吞吐吐地把我的願望告訴何雅文。（頁 38）

這是我第一次依個人意志做出參與群體的選擇，在何雅文和音樂老師的鼓勵下，我放聲高歌，「就像在玩捉迷藏時被人發現了那樣，我衝出黑暗的角落，發出一聲嘹亮的長音」（頁 40），我因「被聽見」而再現，何雅文成了我迫切希望能夠建立連結的對象。我開始不由自主的每晚隔牆聆聽何雅文的練琴聲，「就像在捉迷藏遊戲中，蜷縮在一個黑暗的角落裡，聆聽同伴向我尋來的腳步聲」（頁 43），即便隔著一道牆，與他人的連結還是減低了我的孤獨感。

然而，我的願望最終還是失落了，一如小說中所預告的，我與何雅文一同走回家的路「就像所有的歌曲一樣，總是不知不覺地通向一個寂靜無聲的結尾」（頁 42），何雅文轉學了，我在「現身」的狀態重新變回孤伶伶的一個人，如同水缸中那個男孩一樣，既赤裸又脆弱。「給予」後未能「領受」的失落經驗加上接力賽的無情競爭，使得我再度產生了躲藏的渴望：「我渴望躲藏在一棵樹葉濃密的大樹上，即使是用一種很陌生的姿勢躲在一個陰暗寂寞的角落裡。我哭了。」（頁 64）可見我的心至此已完全封閉了起來，不願再「現身」，也不願再「給予」了。

小說的最後，我決定執行一次單純的躲藏，他獨自搭公車到中影文化城，因錯過參觀日期，沒能進入古代人物蠟像館，他從牆外向內望去，只看到「人物」、「盆景」、「假山」、「鳥籠」等等景象（頁 70），蠟像是「沒有生命力的」，周遭的裝飾是「假的」，一切都是「不變的」，代表著一種徒有形體之殼，而無內在之情的生命樣態。我取出相機，為自己拍了一張照片，把十四歲的自己封存起來：

這張照片一直小心翼翼地躲在我的抽屜裡，經過這麼多年，照片上的我依舊笑得很自然，很誠懇，一點都沒有改變，就像一尊蠟像。（頁 71）

我把脆弱的自我和快樂的情感一併藏進了抽屜裡，代表我為求逃脫孤獨的困境，而與自身的「個體性」隔絕開來，呈現出自我疏離的景況。<sup>30</sup>可知我最終放棄了對於「躲藏」與「再現」的矛盾掙扎，轉而選擇了心靈的極致躲藏，以求逃避面對真實的自我，以及現實生活中相應而來的種種難題，使其精神情感如蠟像般「死」去，肉體軀殼則勉力「活」了下來。

苦。詳參見〔美〕亞伯拉罕·馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，梁永安譯：《動機與人格》，同註 22，頁 43-45。

30 林政鑫認為：「心靈的脆弱性，讓『我』成為看見自己、卻無法面對自己的孤獨者；在背對自己、又無法真正逃離自己的過程中，與自己疏離。」本文認為林氏所謂「逃離自己」，即是個體化歷程中逃避機制的運作。詳參見林政鑫：《袁哲生小說中的生存困境》，同註 10，頁 36。



## (二) 死亡驅力：永不再現的躲藏

在〈寂寞的遊戲〉一開始，作者就安置了一個關於「死亡驅力」的故事，可知「死亡」的必然性與誘惑性亦為小說中的重大命題：

我爸爸曾經跟我講過一個很棒的故事，他說在他唸小學的時候，有一次發高燒，過了不知道多少天，當他醒來的時候，他發現自己竟然置身在荒郊野外，四下是滿目蕭蕭的墳堆和雜草。我爸說，那次夢遊要不是湊巧被一個做墳墓工人的親戚叫住的話，他不知道自己還會走多久，走多遠，走到哪裡去。(頁 18)

墳墓是肉體死亡的象徵，夢遊則帶有一種不由自主的性質，揭示人從「生」的那一刻就不可避免的一路走向「死」，死亡具有巨大的驅力，使人覺得渺小無助、無所遁逃。

但對退避者而言，死亡卻反而成為一種安慰人心的「假性希望」，引誘個體一再想像死亡、貼近死亡。佛洛姆即指出「受虐傾向」者會透過貶損自己、傷害自己或沉迷於興奮與麻痺中，以加深自身自卑、軟弱和渺小的感受，因為只要把自己自貶到什麼都不是，摧毀自身變得獨立自主的可能性，就不需掙扎於「想變得獨立又強大」與「感到自身軟弱又渺小」的矛盾處境中。<sup>31</sup>死亡的極致強大，能使人感到徹底的渺小，幻想死亡的來臨遂成為一種逃避現實、弱化自我的手段，引誘人們一步一步向死亡貼近，一步一步棄絕與他人之間的聯繫，因而湮沒了生命的活力。

在〈木魚〉中，便透過描寫主要人物王毅民的所思所想，引導我們看見一個不斷弱化、消亡的生命。王毅民慣於自我貶抑，「每天早晨，他都厭恨著自己浮腫的軀體，認為它一點可取之處也沒有」(頁 148)、「他覺得自己難看得像是一隻沒有汗腺的肥豬」(頁 152)，自貶使其感到自身的渺小，渺小又使其能合理化自己的無能。他同時沉迷於種種能夠麻痺自己、使自己分心的事情，如抽菸：「他在屋內的許多角落都放了香菸和打火機，它們就像紙巾一樣擺在伸手可及的地方。」(頁 148)如電視：「對他來說，畫面上快速流動的新聞事件和人物面孔，就像前方一大群愈聚愈多的鴿子一般，可以使人分心，不再注意自己。」(頁 150)如唸經：「右手持著剛從手腕上摘下的唸珠，每唸一遍，就撥動一顆唸珠。大約唸了二十遍之後，厭惡自己的感覺便慢慢降低了。」(頁 152)這些重複性的行動雖能使其短暫忘卻個體孤立的處境，卻也顯示了人不願正視自己、面對自我的逃避心理。

他的孤獨來自於他未能確立親密關係的前妻與兒子，失落經驗使其成為一個退避者，他渴望重回初始連結，重拾那種如木魚音調般「寧靜」、「安詳」的感受，但初始連結是不可逆轉的，所以他只好總是安慰自己：「沒什麼大不了的，一輩子很快就過完了。」(頁 151)在死亡面前，人是徹底渺小的，人之終將不存是必然的，想像死亡使退避者感到安心，並期盼解脫離苦之時早日到來。

同時，他對母親有著深切的想念，佛洛姆指出理想的母愛是無條件的，人只是作為一個孩子而存在，就能被動體驗到愛的感受，<sup>32</sup>王毅民過度渴望這種不用「給予」就能「領受」的愛，顯示他還未脫離兒童期對母親的依賴，也還不具備去愛另一個人的能力。但其母已經亡故，他遂將死亡當作與母親相連的終極途徑：

31 [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註 6，頁 176-178。

32 [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，梁永安譯：《愛的藝術》，同註 8，頁 88-92。



最近，他時常想像自己是高速公路上一隻慌張的流浪狗，被迎面而來的車流輾壓成一張血肉模糊的破布。當他這樣想著的時候，他覺得母親就在不遠處看著他；他很厭惡這種聯想，卻不斷地這樣偷偷接近母親。母親一直是他最想念的人。（頁 149）

起初，他還厭惡這種聯想，表示他對於建立新的連結仍有期盼，但當他一再失落，意識到自己已經無力恢復和妻兒的關係時，他便不再抵抗，逐步走向死亡。<sup>33</sup>小說的最後，他買給兒子的那袋小魚全都死掉了，「小魚」是他與兒子的連結，也是生命力的象徵。當關係斷裂開來，個體陷入困頓，不斷弱化自我、貶損自我，喪失個體性的生命不再有力量，死亡便伺機而動，逐步吞噬了他。

在〈沒有窗戶的房間〉裡，敘事者「我」則在旁觀死亡後回歸現實。我原為逃避考大學而到殯儀館工作，卻又想透過不告而辭來表達對於工作的不滿。在此時我遇到了孔雀魚，原先以為自己「出門遇貴人」（頁 130），結果卻見證了孔雀魚的死亡儀式，孔雀魚偷走葬禮的六個花籃布置在房間裡，穿上全套黑色西裝，在床頭點上兩支白色蠟燭，直挺挺、硬梆梆地躺在床上（頁 137），以此預演自己的死亡。文本中「沒有窗戶的房間」指的是「焚化爐」和「孔雀魚的房間」，焚化爐代表死亡之地，孔雀魚的房間則代表「幻想死亡」之地，這兩個場所都沒有窗戶，指向一種無從與他者建立關係的孤獨困境。

我因在殯儀館工作，對死亡有著強烈且具體的認知：「死亡就是他媽的死亡，就是他媽的沒搞頭了的意思……死亡就跟對發票一樣，早晚會中獎的。」（頁 131）可見我認為死亡是令人恐懼、難以預料又必然發生的，因為死亡就是「沒搞頭了」，一切歸於虛無，並不是一種救贖，而且每個人都必定會死，不需幻想、無需祈求，反正誰都無所遁逃。同時，我雖鄙視上司坤洲仔，其實卻不停在心中與坤洲仔對話、尋求他的認同，這表示「我」心中仍渴望著建立關係，也仍追索著自我認同，因而能與死亡拉開距離，回到現實。

不管是預演自身死亡的孔雀魚、習慣面對死亡的坤洲仔，還是不想面對死亡的「我」自己，都終有一天會死。死亡是必然的，是人無法掌控的，人們無處可逃，只能選擇活下去的方式。孔雀魚未能認清生命的真相，於是把自己關在沒有窗戶的房間裡，日日排演死亡，預先阻絕了自身與外界的交流；坤洲仔則認清現實，賺錢消費、滿足性欲，在三溫暖尋覓有性無愛的兒女情長。我最終在兩相比較之下，選擇再度回到自己所厭棄的麻木現實裡，在死亡真正來臨之前，繼續勉力地生存下去。

從上述的討論中，我們可以知道一場寂寞的遊戲的開展，就始於「自我意識」的產生與「初始連結」的分離，人們由此明白孤寂為何物，遂產生一種「重返初始連結／創造新的連結」並行的渴望。袁哲生《寂寞的遊戲》裡的小說人物，多半處於此種「躲藏」與「再現」混同的矛盾之中，躲藏代表逃避機制的運作，再現則顯示對於建立人際關係

33 在與前妻激烈爭執後，他再度做了相同的聯想，卻已不再有厭惡感：「王毅民不停地想像自己是高速公路上一隻慌張的流浪狗，被迎面而來的車流輾壓成一張血肉模糊的破布。當他這樣想著的時候，他覺得母親就在不遠處看著他。母親一直是他最想念的人。」（頁 175）在此袁哲生透過「重複」（Repetition）的手法，略為刪削字句，來凸顯王毅民心境的轉變，也預示了他後來的頹靡與衰亡。詳參見〔英〕大衛·洛吉（David Lodge）著，李維拉譯：《小說的五十堂課》（臺北：木馬文化，2006），頁 123-128。

的期盼，前者是為了保有安全感，後者是為了建立歸屬感。〈寂寞的遊戲〉的「我」和〈木魚〉的「王毅民」都曾嘗試在現實中「現身」，期待自己能夠「被愛」，〈沒有窗戶的房間〉的「我」則只敢在心裡盼望他人的認同，但這些願望最終都失落了，脆弱而受傷的人只能把本質我徹底隱藏起來，或幻想死亡的來臨，以求得心靈上的慰藉；或接受現實的麻木，以求不再因期盼而心傷，讓原先以「再現」為前提的歡樂捉迷藏，最終變成了永不再現的寂寞遊戲。

### 三、群體的疏離與離散

當所有「人」都躲起來了，偌大的舞台上只剩下「演員」還在各司其職。<sup>34</sup>退避者在個體化的歷程中敗下陣來，躲藏雖使其獲得短暫的安穩，卻導致人無法認同脆弱的自我，也無法定位自己是「誰」，於是，「人」戴上面具成為「演員」。佛洛姆亦指出：「『喪失自我』使得個人必須更加遵從外在的規範，因為個人只有在符合別人期待時，才能對自己有把握。」<sup>35</sup>退避者放棄了自身的個體性，轉而全心全意扮演由他人賦予自己的角色，由此尋覓自我定位的安全感。在此，個體已喪失獨特的「個體性」，變成只是歸屬於某個身分的「社會角色」，個人所做的一切都是為了符合社會需求，這將使得人的經歷與情感遭到弱化，人與人之間難以坦誠相待，因而導致人際的疏離。

在〈送行〉裡，所有的人物都沒有名字，只有「憲兵」、「逃兵」、「老父親」、「小兒子」、「老婆婆」、「少婦」、「小女孩」、「校警老黃」等身分指標，小說的結尾藉老黃之口提出探問：「誰啊？」（頁 111）如果我們徒具身分，我們其實誰也不是，這世上有無數個學生、士兵、老父親，我們充其量只是其中一個，一點也不「獨特」。這表示身分既定義著人，也困住了人，使得個體性無從展現，「憲兵」是秩序的象徵，「逃兵」則是逃離秩序、捨棄身分的人，秩序使我們遺忘「士兵」也是某個人的「孩子」或「兄長」，更是個渴望自由的「人」。逃兵被憲兵用手銬銬住，老父親兩度想替兒子穿上襯衫，卻都因憲兵的冷漠而未能達成。秩序成了阻隔父子之情的一道生冷的牆，人情在此顯得既無力又脆弱，想自由的逃兵、想關心兒子的老父親、想被憲兵幫助的老婆婆、想和朋友玩傳接球的小兒子、想和丈夫和好的少婦，所有的願望最終都「求而不得」。<sup>36</sup>人的期盼一再落空，人與人之間各自離散，逃兵重回軍營、老父親乘船遠行、小兒子回到學校，老婆婆、少婦及小女孩都在短暫交會後不知去向，本因乘坐同一班列車而偶然相逢的人，都在下車後重新回到社會和自己所承擔的「身分」裡，變

34 高夫曼的「戲劇理論」將生活看作一個舞台，人們依照他人的期望而展演自我，以此操弄自己在別人眼中的印象。筆者認為在這樣的前提下，人與人之間是難以真誠相待的，人們的關係變成演員與觀眾的互動，我們只能依照被賦予的角色竭盡全力演出自己最好的樣子，而不能肯定自身獨特的個體性。詳參見〔美〕厄文·高夫曼（Erving Goffman）著，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》（臺北：桂冠出版，1992），頁 19-24。

35 〔德〕埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，劉宗為譯：《逃避自由》，同註 6，頁 288。

36 蔡靖奴指出〈送行〉中人物的內在渴求最終都求而不得，加深了人的孤獨，也使人與人的距離不斷拉遠。詳參見蔡靖奴：〈不明所以·莫知所終：論袁哲生〈送行〉疏離感營造之敘事表現〉，《有鳳初鳴年刊》第 15 期（2019），頁 285-304。





回某個陌生的「誰」。<sup>37</sup>

一個無法面對自己、正視自己是誰的人，是沒有辦法真正參與生命、與群體建立連結的，人與其所該共同經驗情感的對象分離開來，因而呈現出一種疏離、冷漠的景況。羅洛·梅（Rollo May）便曾指出「愛」的相反不是「恨」，而是「冷漠」；「意志」的對反不是「不能決定」，而是「漠不關心」、「拒不參與」。<sup>38</sup>「冷漠」是一種情感上的退避，「不關心」、「不參與」是一種行動上的不作為，當人以情感閉鎖、無所作為的方式來面對世界，我們便解除了對自身生命的涉入性，也斷絕了自身對他人的影響力，人際關係的問題已非衝突與敵對，而是根本無從建立關係。〈遇見舒伯特〉的師生關係、〈密封罐子〉的夫妻關係、〈父親的輪廓〉的親子關係，都顯示出一種「無力參與」或「拒絕參與」的特質，個體的退避遂演變成群體的互不干涉，使得孤立的人們變得愈發寂寞與疏離。

以下擬由外而內、由疏而親，先從一大視野展開論述，探討〈遇見舒伯特〉中師生關係的依附與斷裂，觀察師生如何由陌生到親密，最終走向離散的結局。再另立一節，將視域聚焦於一家之內，針對〈密封罐子〉的夫妻關係及〈父親的輪廓〉的親子關係進行分析，以深入探求家庭關係中欲分而不可離、欲合而不可得的幽微情態。

在〈遇見舒伯特〉中，敘事者「我」和宋老師曾有過深刻的情誼：「那一天下午的長談，讓宋老師走進我的歷史，而我走進了歷史系。」（頁 77）可知宋老師確實曾涉入了我的生命裡，影響了我對生涯的選擇。然而，這段師生關係卻因價值觀的衝突而產生裂痕：

這段歷史一直持續到我服完兵役之後的一席談話而結束。那天，我坐在宋老師的書房裡，四壁的書牆蒼老而嚴肅，聽完我的話，宋老師手上的保溫杯還來不及放下來，便開始厲聲斥責：「當然是繼續念書考研究所，記者是幹什麼東西？文化流氓！」（頁 77）

這段談話後，師生兩人長達十年都沒有再見面，我已成為不受老師所肯定的「記者」。時間不停往前走，只留下懷舊的人，我突然懷念起高中時代愛吃的魷魚羹，當時「世界彷彿就是那樣永恆地自給自足」，我可以獨自一人一碗接一碗的吃，而且「吃飽了，一點也不寂寞」（頁 76）。可知那時的我雖獨自一人卻可以不寂寞，生命之於我竟可以是吃飽就「好」。如今卻在看到「廿年老店，獨家口味」這行字後，引起了我飢餓卻吃不下東西的感覺：

我不知道為什麼那一行小字會引來這樣的反應，高中時代熱愛的歌曲早已經編成「老歌精選集」了，電影票的價格也從四十五塊變成兩佰塊了，難道魷魚羹就不會老去嗎？不變的味道還是會老去的，在綠頭蒼蠅嗡嗡的聲音下，老舊的湯碗摔破了一個就少一個。（頁 76-77）

37 陳希運用巴赫汀（M. Bakhtin）「道路時空體」理論，指出：「道路中的相會將各個層面的人生樣貌產生連結，在道路上不同階級、身分的人皆有可能偶然相會，使得社會性隔閡在此空間中淡化，此處的時間是流動在空間之中而不斷延續的。」由此觀之，本於列車上相會的人們，在下車後便重回各自的生活，也回到各自的階級與身分之中。陳希：〈袁哲生《寂寞的遊戲》的時空敘事〉，同註 25，頁 10-23。

38 [美] 羅洛·梅（Rollo May）著，蔡仲章譯：《愛與意志》（臺北：志文出版，1985），頁 40。



在時間的長河裡，原以為會永恆「不變」的事物都「變」了，流行歌變成老歌，物價大幅調漲，魷魚羹的滋味也終將老去，當年的高中生也已長大成人，變成一個記者了。「變動」、「不如從前」的體驗使我產生了厭食的感受，<sup>39</sup>這顯示我對於「安全」的需求蓋過了「生理」的需求，使其急於找到一個能夠保護自己的人。<sup>40</sup>此時，我深深的懷念起了宋老師，並期盼老師一切「不變如故」，這表示老師在我的心中一直維持著不變的地位與影響力，我希望自己能夠在老師身上尋回那份安穩的感受。

他決定打電話給宋老師，接電話的是老師的女兒宋琪，我報上自己的姓名，宋琪卻回問：「誰？」讓我急忙補述：「黃士宏，我是宋老師從前的學生，黃一士一宏，請問妳是宋琪嗎？」（頁 79）我與宋琪久未見面，姓名暫時失去說明「我是誰」的功能，因此我提出自己與宋老師的師生關係，並以「記者」的身分作為定位自己的指標。然而，實際上不論「我」是「黃士宏」、「學生」，還是「記者」，都已無法和變得古怪、陌生的宋老師重建關係了：

宋老師的書房已經完全不同往日了，從前環壁的書牆不見了，書架不見了，書桌也不見了。地板上鋪著一張灰色的地毯，宋老師盤坐在一只乳白色的圓形沙發上，面對著層層架疊的音響器材和糾結纏繞的訊號線、CD 架，頭上戴著一個罩頭的大耳機，右手舞著一支細長的白漆指揮棒……。（頁 84）

宋老師「變」了，我覺得「除了那一口山東腔的國語之外，宋老師似乎全都變了另一個樣了」（頁 86），原先那個身著一襲素樸的藍衫談論歷史興亡的老師，如今已完全沉浸在古典樂的世界裡，不再參與現實情境，也不再聆聽生活裡的聲音了。面對意志消亡的宋老師，欲與老師重拾往日關係的我只能一再詢問：「老師還記得我嗎？」（頁 88-89）卻始終得不到宋老師的回覆，「我是誰」的問題在此再度落空，彷彿在宋老師的眼裡，我已經誰也不是了。

我渴望重新得到宋老師的認同，是將宋老師作為自己愛與情感的對象，但據佛洛姆所言：「如果一個人只愛另一個人，卻對其他人漠不關心，那麼他的愛就不是愛，而只是一種共生性依戀。」<sup>41</sup>意指如果我們真正具備愛的力量，我們會因為愛一個人而愛所有人，包括愛自己，愛是一種生命的態度，而不是只限定於某個單一對象。在小說中，我與宋琪曾有過交心的可能：

她看著落地窗外幾株修剪精細的盆景，沉默了下來。隔了幾分鐘，她忽然說道：「我去年離婚了。」眼睛依然注視著玻璃窗外的盆景。我很想擠出一句話來，可是想不出要說什麼；我彷彿只剩下飢餓的感覺了。  
「我去找宋老師。」

39 陳濤儀指出「不如往日」是〈遇見舒伯特〉的全篇之眼，懷舊則顯示了敘事者對於「不變如故」的渴求。詳參見陳濤儀：《「懷舊」-「靜止」-「封存」：論袁哲生小說對現代時間性之抵抗辯證》（臺南：國立成功大學現代文學所碩士論文，2013），頁 43-46。

40 馬斯洛指出一般情況下生理需求應當優先於安全需求，但若一個人的生理需求總是獲得滿足，他在未來就更能夠忍受該需求被剝奪。而且一個處於極端安全匱乏狀態的人，會變得僅僅為了滿足安全感而活。詳參見〔美〕亞伯拉罕·馬斯洛（Abraham H. Maslow）著，梁永安譯：《動機與人格》，同註 22，頁 36-42。

41 〔德〕埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）著，梁永安譯：《愛的藝術》，同註 8，頁 97。



宋琪沉默不語。(頁 93)

在此之前，兩人的對話還止步於工作、身分的探問，宋琪於此主動展示了自身的脆弱，一個無助的人就在眼前，我卻無能表示關懷。這顯示我並不具備「給予」的能力，只能轉身尋求「領受」，我只將情感依託於宋老師一人，當此依附關係崩解時，我將遭受難以承受的沉痛打擊。

我原先預期能和宋老師一同重溫舊日時光、重建師生關係，並錄下與老師的訪談，錄音機具有將當下的聲音（時間）封存起來的性質，但一切都已經變了，變得連舒伯特都覺得無言以對，師生二人至始至終都沒能成功的建立對話。在小說的結尾，我覺得飢餓卻吃不下東西的感覺越來越使人難受，才終於吃下了一些麵包，此時，一百二十分鐘的空白帶恰好捲完，「卡」地一聲彈起，只錄下了人與人之間不知所云的對話、生活中的種種雜音，以及我的那句自我評價：「我是王八蛋。」(頁 82)。但現實的時間還在繼續，即使吃飽已經不會「好」了，以為會永恆不變的人事物都變了，曾經深刻交會過的關係都失落了，我還是必須在這個疏離的世界裡生存下去，獨自一人繼續找尋關於「我是誰」的答案。

#### 四、家庭的表象與實貌

師生關係的失落，是從無到有而又落於無的過程，個體因頓失依附而感到傷悲，只能各自離散，重新回到原本的生活。而家庭關係的破裂，卻往往就意味著個體生活的毀壞，即使表面看來輪廓尚存，深掘其實則殘破不堪。家庭作為人一生中首要面對的群體關係，又受到血脈與一紙婚約的維繫，是難以輕易切割的。個體於此群體中扮演的角色至關重要，互動之間還須顧全他人的角色形象，從而使得個體性更容易遭受忽視，家人之間如隔一紗，在表象與實貌的二分下，拉開了彼此心靈的距離。以下就〈密封罐子〉與〈父親的輪廓〉二篇，對家庭中夫妻及親子難分又難合的幽微關係作一探討。

##### (一) 夫妻關係：〈密封罐子〉

在〈密封罐子〉裡，描繪了一對夫妻看似無憂、實則疏離的關係。在小說的開端，妻子已經亡故，丈夫獨自一人生活在「回憶之屋」<sup>42</sup>裡，過去的記憶不停湧現，丈夫決定把那年的密封罐子「挖掘」出來，然而「回憶往事使他的手臂顫抖起來」(頁 140)，在密封罐子裡封存的「未知」讓他感到恐懼，妻到底留下了什麼話語給自己？妻的心裡到底有著什麼樣的想法？

他們的婚姻生活是安穩而平凡的，夫妻二人在山城的小學裡教書，每天早睡早

42 陳溱儀指出〈密封罐子〉是一篇關於「記憶」的小說，「密封罐子」是記憶的象徵，「回憶之屋」是一個更大的密封罐子，丈夫長居於此，與回憶共存。詳參見陳溱儀：〈「懷舊」-「靜止」-「封存」：論袁哲生小說對現代時間性之抵抗辯證〉，同註 39，頁 66-69。



起，一同吃早餐，一同騎腳踏車上班，一同吃晚餐，做什麼事都在一起。但在兩人的關係裡，妻總是積極主動的一方，妻喜歡花，騎腳踏車時，妻會「不停地回過頭來，叫他注意路邊新冒出來的小花」（頁 141），夫卻為了避開這個情境，每次都刻意搶先騎在前頭。妻誇獎他毛筆字寫得極好，他沒有表示意見，只在腦海裡默默進行思考。從不把心中想法說出口的丈夫，使得妻無從涉入他的生命裡，夫也總是不能明白妻的心意：

妻是否的確也不想要小孩子，他沒有認真地問過，只是在學校裡到處都是小孩子，他覺得好像什麼都不缺了。他沒有什麼太大的煩惱，在山上生活這些年以來，這一直是最令他擔心的地方。（頁 142）

妻到底想不想要生孩子？是不是和他一樣不想要孩子？成為丈夫心中巨大的疑惑，他卻始終沒有把話問出口，只是讓時間一天又一天的過去。或許妻是想要小孩的，在那個元宵節的夜晚，他們兩人提著燈籠走在山間的小路，想找尋那群玩鬧的小孩子，但直到點完了所有的蠟燭，還是沒有找到孩子們，「那個夜晚，妻表現出前所未有的固執」（頁 144），這份固執也許正反映著妻對孩子的渴求。「燈籠」、「蠟燭」都是照明的工具，讓自己得以看見他者，也得以被他者看見，在此象徵讓夫妻二人得以互見、互明的一次機會，但最終所有的光亮都熄滅了，只剩下一片漆黑的夜色。

就是在這個夜晚，妻提議要玩一個遊戲，此時「客廳裡的燈還亮著」（頁 144），表示這個遊戲是夫妻間又一次溝通的機會：

「我們來玩一個遊戲好不好？」妻說。

「什麼遊戲？」

「就是各自寫下一句最想告訴對方的話，然後裝在一個玻璃罐子裡，再把他埋在土底下，過二十年之後才可以挖出來，看看對方寫了什麼。」

「無聊。」

「哪會無聊。」（頁 144-145）

「時空膠囊」的遊戲是一場「嚴肅的遊戲」，<sup>43</sup>它是一種把「此刻」的想法封存起來，以求與「未來」的人溝通的媒介，也是一場「給予」後要求「領受」的「愛的交換遊戲」。可知妻子渴望理解丈夫此刻的想法，也衷心期盼兩人將會迎來得以溝通的未來，且其已對自己一再「給予」而無「領受」感到挫折，而希望能夠得到丈夫的「給予」。但丈夫則不然：「雖然只要交出一句話，他卻感到異常地煩悶。」（頁 145）最終他選擇投下了一張空白的紙片，這是丈夫「拒不參與」妻子生命的具體表現，在這段夫妻關係裡，丈夫始終不願意「給予」，於是「遊戲結束了，或者說，才剛剛開始就結束了」（頁 146），偷偷挖出罐子來看的妻子因未得「領受」而受傷，於是取走了自己的那張紙片，拒絕再度「給予」，選擇退出了這場愛的遊戲。

本該手持燈籠互相照明的兩個人，就這樣變成了兩個寂寞的人，拉開這對夫妻生

43 鄭清文〈寂寞是嚴肅的遊戲〉指出：「作者用『遊戲』二字來表達對於人生的觀感。如果人生是遊戲，也應該是想『陷入困境、脫離困境』的嚴肅的遊戲。」可見在兩人的關係中「陷入困境」的妻，期盼能透過這個遊戲來「脫離困境」，卻受到丈夫的忽視。詳參見袁哲生：《寂寞的遊戲》，同註 1，頁 9。



命距離的並不是死亡，而是未能相互理解的疏離。最終，丈夫才醒悟：「現在回想起來，早在那個提燈的夜晚，妻便已經離他而去了。」（頁 146）他只能獨自一人帶著那份空白的「未知」繼續活下去，一再探問那句已經無人能解答的問題：「妻的紙片上，究竟寫了什麼呢？」（頁 145）

## （二）親子關係：〈父親的輪廓〉

〈父親的輪廓〉則透過父、母與子之間的關係，深刻描繪了一個「人」的寂寞與一家人的疏離。敘事者「我」與父親之間的交流是「無聲」但有「默契」的，我認為自己與父親都擁有「敏感而容易受傷的心靈」（頁 114），每當我又受到母親的責罵，父親總會在夜裡來到我的房間，在檯燈下壓一張勸勉的紙條，我也會在父親要來的那個晚上，檢查房門是否上鎖，確保父親能夠來訪，紙條上那句「忍一時，風平浪靜」（頁 114）成為父子倆互相安慰、理解的無聲默契。即便如此，父子之間仍存在著無法跨越的隔閡：

有時，父親會拉開椅子，把檯燈扭開一點點亮，然後坐在我的書桌前沉默不動，過了好一會兒，才靠上椅子。離去前，父親會替我把桌上的書本和作業簿擺放整齊，然後才扭熄檯燈；在那一刻，我的眼前又恢復成一片黑暗。我從不知道父親坐在我的椅子上時，心裡在想些什麼；我也從來不敢抬起頭來，用一聲叫喚，或者一雙清醒的目光來打破沉默。也許我沒有勇氣，怕自己會在父親面前哭了起來；更讓我恐懼的是，若是走下床來，不幸看見父親的眼角也含著淚光，默默地坐在我的書桌前，我該如何面對那種時刻？（頁 115）

我既害怕展示自己的脆弱，更恐懼看見父親的脆弱。即便我一直把父親當成自己「最好的朋友」（頁 114），但父親始終都是以「父親的身分」和自己交流，身分成為父子之間的隔閡，一旦我揭露父親不只是「父親」而已，父親也是一個寂寞的「人」，將會因此傷害到父親的尊嚴，也會使身為孩子的我產生分離的不安全感。我沒有勇氣面對父親真正的樣子，也不願展示自己軟弱的一面，因此選擇面牆裝睡、保持沉默。「檯燈」在此象徵著父子得以互見、互明的機會，但這樣的光亮卻總在無聲之中再度熄滅。

國三時，我面臨了生命中的第一個難關，因而產生了想死的念頭。小說表面上只說這個難關是聯考帶來的壓力，實際上這個壓力的來源是綜合且龐大的，母親從小對我成績的管束，乃至於整個社會對於學歷的要求，應當都使我恐懼失敗將會降低個人作為「商品」的價值，懷疑考不好的自己還能不能被他人所愛，正值青少年的我多半是透過他人的認同來達成「自我認同」，故他人的否定將意味著一種對自我的巨大抨擊，這樣的預想才是造成我感到絕望、想死的主因。

我並沒有向任何人出言求助，父親卻察覺到了我的想法，帶著溫熱的蒸餃來晚自習的教室找我，父親雖拙於言辭，卻細心的對待我，這讓我十分感動，使我願意相信「這個世界上必定還有類似蒸籠那樣溫熱且快樂的角落」（頁 116）。離去前，父親勉勵我：「好好活下去，不一定要在意別人的話，人生有時候要走自己的路。」（頁 116）父親這句話既是對兒子說的，也是對自己說的，我領會自我認同不只是由外界而來，更是要由自身而發的道理，因此產生了活下去的力量，把父親視作無名英雄。父親則從家庭裡抽身而退，走上了自己的路。



父親的不告而別並未改變他在我心中的地位，「在那之後，父親依然是我最好的朋友」(頁 117)，因為我心裡明白父親和自己一樣有著脆弱的一面，那個曾經理解過自己的父親，不只是一個關心兒子的「父親」，更是一個同理他者的「人」，所以即使父親捨棄了「父親」的身分，他仍是我心靈的同伴。在此，父親作為我愛的對象，能夠跨越身分上的限制，是因為兩人曾在心靈上有過真誠的交會。但是，在我與母親目光交接的時刻裡，父親還是不免成為一個「空白的輪廓」，只有框線，而無實質內容，只有身分，而無實存其人，母親不再提起父親，我無從得知在母親眼裡，父親是一個怎麼樣的「丈夫」？又是一個怎麼樣的「人」？這使得父親又變成一個「空白」而陌生的存在。

之後，父親車禍身亡，其精神仍活在我的心中，其肉體則變成一個用白色漆線勾勒的空白輪廓。我多次去到出事的現場，看著「父親的輪廓」被南來北往的車輛不斷的壓輾：

父親的輪廓日益模糊、褪色，終至消失不見。舊的路面被刮掉了，重新鋪上一層新的碎石和柏油。那分曾經不只一次支持我活下去的力量將永遠埋藏，不為外人所知，包括父親在內。(頁 119)

隨著時間流逝，「父親的輪廓」不斷磨損、消失，我或許終將淡忘父親的形象，但那分曾經支持著我活下去的真誠力量，即使「不為外人所知，包括父親在內」，只能永遠埋藏在心底，卻始終與我共存。<sup>44</sup>

我因與父親的共感而活了下來，父子倆將自己視為家庭關係中的弱者，把強勢的母親排除在外，卻忽視了每一個人都有其脆弱的一面，小說中最大的反轉就安置於此，也是此篇最為動人之處。父親走後，母親開始每夜來到我的房裡，她不像父親會留下紙條，也從不扭亮燈光，我則依然面對著牆，沒有勇氣看向母親，這對母子一直以來的關係就如同這黑暗的房間一般，沒有互見的可能性。直到有一天，「我」終於選擇主動「現身（出聲）」：

突然有一個晚上，當母親走進來的那一刻，我從床上坐起來，叫喚了一聲：「媽！」我聽到母親立在門邊的黑影漸漸發出沉重的呼吸，過了不知道多久的時間，母親的輪廓開始顫動、啜泣起來。我對自己突然其來的舉動感到十分後悔，不知該如何面對這個終於到來的時刻。(頁 119)

小說中對於母親的形象刻劃極少，只能從敘事者「我」的限知視角中看見一個爭強好勝的「母親」，這使得讀者的認知與我同步，讀者和我一樣都不理解母親。當我終於發聲，讀者隨著我的耳朵聽見了母親沉重的呼吸，再隨著我的眼睛一同看到這讓人驚怖、傷痛的一幕：「母親的輪廓開始顫動、啜泣起來。」我們才終於驚覺——母親不只是「母親」而已，母親也是一個寂寞的「人」。一直以來我都沒有正視過母親，母親也不願展露自己脆弱的一面，兩個背對背的人是無法看見對方的，我的勇敢現身最終迎

44 陳溱儀指出：「『記憶』總是與我們相伴，總是被『封存』而『潛藏』，它恆存於自身之中；正如同所有的『過去』都保存它自己，並以一種『潛在』的方式，與每一個『現在』的時刻『共存』……。」可知遺忘不代表不存在，只是轉化為一種潛在的力量。詳參見陳溱儀：《「懷舊」-「靜止」-「封存」：論袁哲生小說對現代時間性之抵抗辯證》，同註 39，頁 70-71。



來令人失落的結局：

母親彷彿一個做錯事的小孩那樣，將門重新掩上、離去。我的眼前又恢復成一片黑暗。我坐在床沿，緊握雙拳，心中又重新燃起了一股想死的念頭。(頁120)

母親選擇離開房間、關上房門，是一種拒絕被看見的表現，這意味著如果母親不是「母親」，就無能與我建立關係；我沒有追出房門，只是坐在床沿，則表示作為一個孩子的我無力涉入母親的生命。在此，母子之間的愛未能克服「分離」<sup>45</sup>的難關，使得一對母子成為兩個孤立於世的「人」。我與父親之間光亮、溫熱的記憶被「此刻」的悲傷所掩蓋，我原先建立的自我認同因母親的拒絕而挫敗，我的眼前又恢復成一片黑暗，最終為了逃避這般寂寞、疏離的處境，而重新燃起一股想死的念頭。

綜上所述，人與人之間的疏離，就起因於個體自我疏離，人對自己感到陌生，不知道自己是「誰」，不知道自我的獨特性為何，也不知道自己真正想要的是什麼，進而武裝自我、拒絕參與生命的情境。一個拒絕面對自我的人是無根的，是無法向內尋得自我認同的，退避者只能轉而向外尋求肯認，卻又一再面臨失落的傷痛，生命變得單薄而易碎，人們因此不再具備「愛人」(給予)的能力，只是蜷曲在一方角落等待無條件的「被愛」(領受)。一如〈遇見舒伯特〉的「我」渴望重回過往舊日，不願正視「此刻」的自己，同時又發現宋老師已經認不出自己是誰，時間在此殘酷的流逝、永不可逆。〈密封罐子〉的丈夫拒絕參與妻子的生命，不願交付自己的真心，因而阻絕了與妻的情感交流，直至死亡將兩人永隔，丈夫才驚覺妻子早已受傷離去，一切已是惘然。〈父親的輪廓〉的「我」則因無力面對家庭的真相而退卻，背對背的家人最終各自離散，微弱的燈光熄滅，人回到孤獨的黑暗之中。人與人之間變成了〈送行〉所描繪的疏離景況，人人皆有所求，期盼能愛人與被愛，結果卻全盤落空，人們只好互不相涉、獨自遠行。無人參與遊戲，遊戲也就無從展開，個體對自我的疏離演變成群體之間的疏離，使得一個人的寂寞成了一群人的寂寞。

---

45 尚－克勞德·亞富尤 (Jean-Claude Arfouilloux) 指出：「為了成為獨立、能自己思考的個體，孩子必須與母親分離，而此過程自出生起即已開始。真實的分離(斷奶、母親不在等)和精神上有能力面對分離之間，有著明顯的差距。」在此「分離」是指個體化過程中與母親的分離，可知「我」在精神上未有能力面對分離的情況下，意識到母親不只是「母親」，又被身為「個人」的母親所拒絕，因而產生強烈的失落感。詳參見〔法〕尚－克勞德·亞富尤 (Jean-Claude Arfouilloux) 著，林淑芬、楊明敏譯：《當影子成形時：兒童分離與憂鬱三論》(臺北：記憶工程出版，2007)，頁14-15。



## 五、結語：微明的心靈世界

本文以梳理《寂寞的遊戲》七則短篇所反映的心靈景象為中心，以寂寞的開始是自覺作為論述核心，由此觀看個體的躲藏與再現，與群體之間疏離的關係。在追尋「我是誰」的人生路程中，人是必然要付出代價的，誠如羅洛·梅（Rollo May）所言：「個人之所以能為人，乃因為他能夠接受首度自由的崩潰，忍受其中的痛苦，肯定這件事實，並且開始步往這段朝向完全意識的人生之旅……。」<sup>46</sup>自覺的人必須承受與「首度自由」、「初始連結」割離的苦痛，必須面對生命實相的種種不堪，方能成為一個真正的「人」。然而，這代價過於沉重，無力負荷之人因而心生退卻，成為人生自覺之旅中的退避者。

經由七則短篇的文本分析，我們可以看到在《寂寞的遊戲》裡，人們往往有著「被看見」的願望，卻終因「不被看見」而退避，〈寂寞的遊戲〉的「我」曾放聲高歌、渴求人際連結，〈遇見舒伯特〉的黃士宏想與老師和解、想受到老師的肯定，〈送行〉裡人人都想關愛他人或被人關愛，〈父親的輪廓〉的兒子渴求與父母間的連結，〈沒有窗戶的房間〉的「我」期盼受到他人的認同，〈密封罐子〉的妻子想與丈夫互通心意，〈木魚〉的王毅民亟欲重建與妻兒的關係，篇篇皆反映出追求群體關係、期盼被他人所愛的共性，人們為此短暫現身，這些願望卻無一成真，人無從消解自身的寂寞，只能麻木的生存下去，或被死亡驅力反覆拉扯。現代人對於「愛」（給予）的失能，即在於我們對「個體性」的棄絕，以及對「被愛」（領受）的過度渴求，我們鮮少具有真誠現身的勇氣，只是盡善盡美的演出最好的自己，以求取被他人所愛，但一個未能真正成為自己的人無能去愛的，躲藏的生命必須一再現身，一再承受孤獨的痛苦，方能達到「獨立」卻不「寂寞」的最高境界。

在《寂寞的遊戲》各篇的結尾，人物往往「不知所終」<sup>47</sup>，留下一個個開放式的結局，我們無從得知這些人物在經歷失落後的實際行動，這一方面使得讀者與小說人物間產生疏離感，讓內容與形式得以相互結合，另一方面則留下了無盡的想像空間，讓讀者得以自由揣想、詮釋。《寂寞的遊戲》篇篇描寫寂寞，也篇篇都走向失落，然而，一個自覺的人雖然必須是孤獨的，卻不一定要是寂寞的，真正的獨立不是要證明一個人也能活下去，而是在承受了孤獨的苦難之後，我們因而知道自己是誰，且真正具備愛另一個人、愛所有人、愛自己的能力。小說中那些昏黃、微明的光亮，在在顯示了

46 羅洛·梅（Rollo May）所謂「首度自由」，與埃里希·佛洛姆（Erich Fromm）提出的「初始連結」意義相近，指的是人不帶自我意識的接受母親乳房哺育的早期人生經驗，首度自由因人類意識的發展而瓦解，人意識到自己是客體世界中的主體，連母親也變成了客體，最終造成自我與世界的分離。詳參見〔美〕羅洛·梅（Rollo May）著，蔡仲章譯：《愛與意志》，同註 38，頁 352-354、390。

47 蔡靖奴使用「不知所終」一詞來形容〈送行〉中人物的游離樣態，指出人們皆在短暫交會後，漸行漸遠、不知去向。筆者認為《寂寞的遊戲》各篇都展現了這種疏離的特質，故借此詞來加以說明。詳參見蔡靖奴：〈不明所以·莫知所終：論袁哲生〈送行〉疏離感營造之敘事表現〉，同註 36，頁 285-304。





希望之所在，即便燈火一度熄滅，人們退避至黑暗之中，被想死的念頭所糾纏，生命最深的困頓彷彿就在於此，但袁哲生始終筆帶保留，人們只是躲起來了、不知去向，在真正的死亡來臨之前，我們都還能鼓起勇氣再度現身、創造連結，因為這一場場寂寞的遊戲，自始至終都是為了不再寂寞而玩。



## 徵引文獻

### 近人論著

#### (一) 專書

- [美] 亞伯拉罕·馬斯洛 (Abraham H. Maslow) 著，梁永安譯：《動機與人格》，臺北：商周出版，2020 年。
- [瑞] 卡爾·榮格 (Carl G. Jung) 著，莊仲黎譯：《榮格論自我與無意識》，臺北：商周出版，2019 年。
- [英] 大衛·洛吉 (David Lodge) 著，李維拉譯：《小說的五十堂課》，臺北：木馬文化，2006 年。
- [美] 厄文·高夫曼 (Erving Goffman) 著，徐江敏、李姚軍譯：《日常生活中的自我表演》，臺北：桂冠出版，1992 年。
- [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，劉宗為譯：《逃避自由》，新北：木馬文化出版，2015 年。
- [德] 埃里希·佛洛姆 (Erich Fromm) 著，梁永安譯：《愛的藝術》，新北：木馬文化出版，2021 年。
- [法] 尚－克勞德·亞富尤 (Jean-Claude Arfouilloux) 著，林淑芬、楊明敏譯：《當影子成形時：兒童分離與憂鬱三論》，臺北：記憶工程出版，2007 年。
- [德] 卡倫·荷妮 (Karen Horney) 著，林藪譯：《我們時代的病態人格》，新北：小樹文化出版，2019 年。
- [德] 瑪麗－路薏絲·馮·法蘭茲 (Marie-Louise von Franz) 著，徐碧貞譯：《永恆少年：以榮格觀點探討拒絕長大》，臺北：心靈工坊文化，2018 年。
- [美] 菲利浦·科克 (Philip Koch) 著，梁永安譯：《孤獨》，臺北：立緒文化，1997 年。
- [美] 羅洛·梅 (Rollo May) 著，蔡伸章譯：《愛與意志》，臺北：志文出版，1985 年。
- [美] 羅洛·梅 (Rollo May) 著，朱侃如譯：《焦慮的意義》，新北：立緒文化，2019 年。
- 王安憶：《小說家的 13 堂課》，臺北：印刻出版，2002 年。
- 袁哲生：《寂寞的遊戲》，臺北：聯合文學，1999 年。
- 袁哲生：《靜止在：最初與最終》，臺北：寶瓶文化，2005 年。
- 黃瑞祺：《現代與後現代》，臺北：巨流圖書，2018 年。
- 鍾文榛：《孤獨與疏離：從臺灣現代小說透視時代心靈的變遷》，臺北：秀威資訊科技，2012 年。



## (二)期刊

- 陳 希：〈袁哲生《寂寞的遊戲》的時空敘事〉，《華文文學與文化》第 12 期，2021 年，頁 12-23。
- 翟憶平：〈呼吸裡瀰漫著一股孤獨的味道——以敘事觀點淺析袁哲生《寂寞的遊戲》〉，《文學前瞻》第 7 期，2007 年，頁 135-152。
- 劉乃慈：〈輕與抒情—袁哲生的小說美學〉，《臺灣文學學報》第 16 期，2010 年，頁 113-144。
- 蔡靖妘：〈不明所以·莫知所終：論袁哲生〈送行〉疏離感營造之敘事表現〉，《有鳳初鳴年刊》第 15 期，2019 年，頁 285-304。

## (三)論文

- 林政鑫：《袁哲生小說中的生存困境》，新竹：國立清華大學中國文學系碩士論文，2005 年。
- 林佳儀：《論袁哲生與黃國峻小說中的自我與社會》，臺中：東海大學中國文學所碩士論文，2015 年。
- 張淑芳：《焦慮與抑鬱—袁哲生與黃國峻小說研究》，臺中：逢甲大學中國文學所碩士論文，2011 年。
- 陳溱儀：《「懷舊」-「靜止」-「封存」：論袁哲生小說對現代時間性之抵抗辯證》，臺南：國立成功大學現代文學所碩士論文，2013 年。
- 褚盈均：《眾「身」喧嘩裡的「隱身」與「變身」——論袁哲生與黃國峻小說中的躲藏隱蔽意義》，臺南：國立成功大學臺灣文學所碩士論文，2016 年。
- 蔡幸儒：《向內凝視的憂鬱和死亡意識——以邱妙津和袁哲生為分析對象》，桃園：國立中央大學中國文學所碩士論文，2012 年。



## Hiding Life : The Writings of Loneliness and Alienation in Yuan Zhe-Sheng's *A Lonely Game*

Lu, Yu-ying

### Abstract

Yuan Zhe-Sheng's *A Lonely Game* is a novel about the modern mind. Loneliness is the core theme that is present in the text. The novel describes the human desire of individuals who are powerless to face the dilemma of their separate lives. This article analyzes the dialogue of the novel in relation to Erich Fromm's two views of "individuation" and "love" and discusses the profound description of "loneliness" and "alienation" that is present in the novel's text. These descriptions offer observations on the life situation of the individual who is lonely because of self-consciousness, is withdrawn because of loneliness, and is alienated from both themselves and others because of their withdrawal. As the novel states, the inability of modern people to "love" (give) lies in people's rejection of their individuality and their excessive desire to be "loved" (received). In *A Lonely Game*, people fail to establish their internal self-identification and are unable to find external love and subordination. In their lives, they struggle with the contradiction between "hiding" and "reappearing" both fragile and confused. Yuan Zhe-sheng, who was in Taiwan in the 1990s, was keenly aware of such a subtle spiritual problem; this was the inspiration for his "lonely writing." Its meaning is deep and painful, and it is worth reading and thinking about again and again.

**Keywords :** *A Lonely Game*, Yuan Zhe-Sheng, Loneliness, Alienation, Self-Consciousness

# 東吳中文線上學術論文

第五十八期

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

中華民國一一一年十二月出版

ISSN 2075-0404

# Soochow Journal of Chinese literature online

No.58

CONTENTS

December 2022

---

Discussion on Zhuang-Zi's "Usefulness" and "Uselessness" With The  
Consideration of The Idea "Between"

..... Lu,Guan-hong..... 1

The Stylistic Innovation and Self-Projection of Dongfang-Shuo HuaZan of  
Xiahou-Zhan

.....Zhang,Xin-cheng...23

An Analysis of Liu Fenglu's Terminology and Interpretation of the Classics in  
his *Zuoshi Chunqiu Kaozheng*

.....Lin,You-cun.....49

Hiding Life : The Writings of Loneliness and Alienation in Yuan Zhe-Sheng's  
*A Lonely Game*

.....Lu,Yu-ying..... 79

---

Department of Chinese Literature

**SOOCHOW UNIVERSITY**

TAIPEI TAIWAN

Republic of China