【會議緣起】

屏東大學中國語文學系每隔兩年舉辦一屆「近現代中國語文國際學術研討會」，而今年度將舉辦第十屆。本會議之初，擬定之宗旨為：

> 自明代中葉迄今，政治之良窳，朝代之興替，雖與曩昔無異，然傳統思維之延續，新潮學風之浸漸，國故舊學之振拔，經世致用之倡導，迭相呼應，彼此激盪，固本營末，開枝散葉，實亦燦然可觀。故本研討會之舉辦，乃所以遵循傳統，接合現代，冀由廣泛之研討，期能上遡其源，下通其變，並探尋此一時期新舊風潮交融之樣貌。

「近現代中國語文國際學術研討會」在 2023 年正式進入第十屆，此次為緊密呼應彼時所定宗旨，爰在此會議主題下設定副標—「新變與融攝」。

學有新變，而後見其氣象；有融攝，而後成其博綜。此兼俱與時代變遷有密切關聯。明中葉以降，政治權位之改易與社會文化之運移，進使世局變動，而學術思想、語言文化與夫文學藝術乃在新舊間，或激盪，或涵融，或守舊，或創新，其間理路，精彩紛呈。本系舉辦之「近現代中國語文學術研討會」即為求此要旨之實現，因枝以振葉，沿波以討源。

試以宏觀視野回顧之。

明中葉後，王學獨盛，是以心學一脈獨有精詣，惜乎末流反致空談心性，無補時局。是以明末顧、黃、王三大儒等，盱衡斯文，首開讀經考文的主張。降及清初，惠、戴諸君揚其波，段、王之輩助其流，尊古崇漢之學燦焉可觀。樸學篤實之風，盛行一世，經解、辨偽、斠讎、考據、文字、古音、訓詁等學，蔚為大觀，而後必使文有所宗、字有所出。雖篤實不虛，醇厚無妄，卻頗有餖飣瑣碎、繁蕪細苛、守故膠泥之譏。當西方列強以堅船利砲強開門戶，大破清廷門戶時，識者更倡「中學為體，西學為用」之軸心方策，力主經世致用，以求維新圖強之計。或辦洋務、師洋技，或開學堂、傳西學，風尚所致，蔚為一時潮流。民國以來，中外交流日益繁密，國人深躬省思，影響所及，或有藉西方學理之專長，交織融合，創發新學者；或有對傳統核心學說之系統，整紛釐治，重作解釋者；或有通譯歐美獨特之學科，援引評介，以刺激思維者。凡此，莫不是因應時局之變遷而所作之調整，以使得學術風潮變化多樣。五四之後，白話文興起，新文體亦隨之而出，加諸西方文學理論大量東傳，或融合理論以探討品評，或遵循原則以指導創作，或翻譯作品以仿效學習，現代文學已逐步成為主流；加之書寫工具之改變，如網路文學、女性文學之萌生，亦為現代文學增添新頁。職是，此一時代之詩文，傳統者有其遵承與開創，現代者 有其成績與特色，交替延續，粲然可觀。

本系舉辦之近現代學術研討會，一者對於近現代思想學風之研究，彙意分享學界高見，再創經世致用之新局；再者以整合本系與在地現有之文學傳授與研究，集策群力以論談近現代文學之過往與未來。

第十屆近現代中國語文國際學術研討會─新變與融攝

會議論文集

目錄

議程表.....1
第三會議室論文發表（一）.....3
鄭燦山/清代內丹家李涵虛玄關一竅的義旨.....5
吳孟謙/華嚴經與淨土行：清代賢淨融合思想之發展.....
盧星宇/硯有靈：論文房神物的儀式性與神聖性.....19
第四會議室論文發表（一）.....59
宋邦珍/清人對王沂孫詞的詮釋與評價.....61
林秀蓉/從印尼到中歐美：論黃蕙蘭《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》的跨國語境.....75
翁秋蘭/楊絳散文〈收腳印〉探析.....99
第三會議室論文發表（二）.....115
杉村泰/關於台灣日語學習者使用不及物動詞，及物動詞和被動句的使用選擇傾向及漢語的影響.....117
高婉瑜/禪宗清規表人語素職事詞析探.....129
盧啟聰/清末民初中國文法學的發展與相關議題研討.....145
第四會議室論文發表（二）.....161
金賢珠、王成志/金泽荣汉诗与梁启超旧体诗的“近代特征”比较研究.....163
盧世達/蔡元放評點《西游證道奇書》中丹道與讀法的敘事內涵.....185
朱正源/清代《春秋》與《禮》學相涉論著之體例分析.....205
第三會議室論文發表（三）.....221
林保全/近世以來傳經圖表的出現原因及其反思——以「系譜」及「漢興」為核心.....223

羅燕玲/論朱駿聲《六十四卦經解》對西學的融攝 241
簡光明/當代學者論魏晉「言意之辨」的考察 259
梁右典/走「內向」的路：當代學者論儒家宗教性的「超越」概念 283
第四會議室論文發表（三） 303
郭晏萍/日治時期臺日「新年」主題漢詩探析 305
洪瓊芳/傳說、文學與信仰的多重奏——論嘉義太保牛將軍廟的文化象徵 325
裴光雄/台灣國際產學專班越南學生華語教學現況調查 341
籌備會暨工作人員名單 347

第十屆近現代中國語文國際學術研討會—新變與融攝　　議程表

2023 年 11 月 24 日星期五

屏東市民生路 4-18 號 屏東大學民生校區五育樓

	報　到　入　場			
08：30 ｜ 08：50	開幕典禮（五育樓四樓國際會議廳） 屏東大學　　陳永森校長 人文社會學院　賀瑞麟院長 中國語文學系　黃文車主任			
09：00 ｜ 10：20	專題演講（五育樓四樓國際會議廳） 主持人：黃文車教授　屏東大學中國語文學系主任 講　者：李豐楙教授　中央研究院院士 講　題：**常與非常：一個本土的文化思維**			
時間	主持人	發表人	發表論文名稱	特約討論人
10：30 ｜ 12：00 第三會議室	李豐楙院士 中央研究院	鄭燦山教授 臺灣師範大學	清代內丹家李涵虛玄關一竅的義旨	謝世維教授 政治大學
		吳孟謙教授 中山大學	華嚴經與淨土行：清代賢淨融合思想之發展	林其賢教授 屏東大學
		盧星宇博士 臺灣大學	硯有靈：論文房神物的儀式性與神聖性	朱書萱教授 屏東大學
10：30 ｜ 12：00 第四會議室	林晉士教授 高雄師範大學	宋邦珍教授 輔英科技大學	清人對王沂孫詞的詮釋與評價	黃惠菁教授 屏東大學
		林秀蓉教授 屏東大學	從印尼到中歐美：論黃蕙蘭《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》的跨國語境	蔡玫姿教授 成功大學
		翁秋蘭博士 高雄師範大學	楊絳散文〈收腳印〉探析	林秀蓉教授 屏東大學
12：00 ｜ 13：20	午　　餐			
13：20 ｜ 14：50 第三會議室	王錦慧教授 臺灣師範大學	杉村泰教授 名古屋大學	關於台灣日語學習者使用不及物動詞，及物動詞和被動句的使用選擇傾向及漢語的影響	陳志文教授 高雄大學
		高婉瑜教授 高雄師範大學	禪宗清規表人語素職事詞析探	王錦慧教授 臺灣師範大學
		盧啟聰博士 中央研究院	清末民初中國文法學的發展與相關議題研討	柯明傑教授 屏東大學
13：20 ｜ 14：50	廖振富教授 中興大學	金賢珠教授 王成志博士 韓國外國語大學	金泽荣汉诗与梁启超旧体诗的“近代特征”比较研究	廖振富教授 中興大學

第四會議室		盧世達教授 彰化師範大學	蔡元放評點《西游證道奇書》中丹道與讀法的敘事內涵	鄭燦山教授 臺灣師範大學
		朱正源博士 臺灣師範大學	清代《春秋》與《禮》學相涉論著之體例分析	康凱淋教授 中興大學
14：50 ｜ 15：10	**休　　息（茶敘）**			
15：10 ｜ 17：10 第三會議室	吳冠宏院長 東華大學	林保全教授 清華大學	近世以來傳經圖表的出現原因及其反思——以「系譜」及「漢興」為核心	姜龍翔教授 高雄師範大學
		羅燕玲教授 香港教育大學	論朱駿聲《六十四卦經解》對西學的融攝	林保全教授 清華大學
		簡光明教授 屏東大學	當代學者論魏晉「言意之辨」的考察	吳冠宏教授 東華大學
		梁右典教授 黃岡師範學院	走「內向」的路：當代學者論儒家宗教性的「超越」概念	賴柯助教授 中正大學
15：10 ｜ 17：10 第四會議室	陳益源教授 成功大學/ 臺灣中文學會	郭晏萍教授 屏東大學	日治時期臺日「新年」主題漢詩探析	陳家煌教授 成功大學
		洪瓊芳教授 實踐大學	傳說、文學與信仰的多重奏——論嘉義太保牛將軍廟的文化象徵	柯榮三教授 雲林科技大學
		裴光雄教授 高雄大學	台灣國際產學專班越南學生華語教學現況調查	羅景文教授 中山大學
17：10 ｜ 17：50	綜合座談暨閉幕典禮（五育樓第三會議室）			
	主持人	引言人		主題
	黃文車教授 屏東大學	杉村　泰教授 名古屋大學		東亞視域下的中國近現代語文研究
		金賢珠教授 韓國外國語大學		
		陳益源 成功大學 / 臺灣中文學會		
17：50 ｜ 18：00	**閉　幕　典　禮**			
18：00 ｜ 20：00	**晚　　宴**			

時間分配：主持人 5 分鐘，發表人 12 分鐘，特約討論人 8 分鐘

第三會議室論文發表（一）

鄭燦山

清代內丹家李涵虛玄關一竅的義旨

吳孟謙

華嚴經與淨土行：清代賢淨融合思想之發展

盧星宇

硯有靈：論文房神物的儀式性與神聖性

清代內丹家李涵虛「玄關一竅」的義旨

國立臺灣師範大學　國文系
教授　鄭燦山　擬

一・前言

活動年代約為清代中晚期道光咸豐年間的李涵虛（1806-1856），名西月，字涵虛，四川省樂山人，被推尊為道教內丹五大流派：東、南、西、北、中派，其西派之創始祖師，其道脈餘響直迄今日，猶未歇也。當代台灣社會，仍有其派之徒裔，承傳不絕，影響力不可謂不深遠。所以李氏自然是道教學術界關注的重要對象。而關於李涵虛及其西派丹法之研究成果的綜合式討論，前人已有所論述，[1]本文略過。

關於李氏內丹之學，近代道學大師、內丹名宿陳攖寧（1881-1969）在校訂李涵虛《道竅談》一書時，便認為：

> *同一講道文章，陸(陸西星)作則精醇，而李(李涵虛)作則複雜。同一人元丹法，陸說則簡易，而李說則繁難。由此可知，道本同，而法或許有巧拙之殊。法雖同，而訣未必無簡繁之異，是在學者會而通之，勿自限耳。*[2]

對比於明代中期內丹東派創始人陸西星之丹法，陳攖寧覺得李涵虛之丹法相對顯得繁難複雜。我們今日參讀李涵虛丹道著作，倒還算是曉暢明白，或許內行的陳攖寧，於丹道著作文本的說理之外，另得修丹之口訣，而有溢出於文本者，乃有這等看法也。

不過，正因為道教千百年發展出來的內丹修煉方法，多有不傳之祕，即便代代單傳，亦未肯輕易吐露，為好事者言。所謂生死事大，內丹則能了此性命大事，所以丹道之神秘，丹書之晦澀，勢所必然。若非熟稔丹書，難窺其奧，難得其竅。

而「玄關一竅」正是得其道竅的一大關卡，古今丹家多有釋解，而讀者不明，煉者不清，乃至眾說紛紜，如墮五里霧中。「玄關一竅」雖創自道教內丹

[1] 參考霍克功之作「附錄：西派內丹學研究綜述」，收入霍克功：《內丹解碼—李西月西派內丹學研究》（北京：人民出版社，2008 年 3 月第 1 版）。

[2] 參考陳攖寧〈《道竅談》讀者須知〉，見於〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》（《唐山玉清觀道學文化叢書》）（北京：宗教文化出版社，2009 年 5 月），p2。

派，卻產生外溢效果，民間信仰或是民間教派，甚至江湖術士，每喜艷稱，誇示傳述，然而其義，卻又未必便是內丹家本義，而往往參雜己見以釋之，乃至多有曲解誤解之例。近世學人的研究解釋，有時顯得簡略。[3]本文便是希望針對這個專業的術語，能夠展開一個覈實的探討與分析，以期得其的義，而非隨順人說，或是各從所好而見仁見智。

針對這個議題，我們需要先做出研究方法上的反省。「玄關一竅」一詞，大約是明清以降內丹家繁複使用，乃漸成套語。宋元時期，似乎另有他詞，譬如「玄牝」，就曾流行一時。

北宋內丹南宗初祖張伯端〈金丹四百字序〉便說：

> *須知夫身中一竅，名曰玄牝。此竅者，非心非腎，非口鼻也，非脾胃也，非穀道也，非膀胱也，非丹田也，非泥丸也。能知此之一竅，則冬至在此矣，藥物在此矣，火候亦在此矣，沐浴亦在此矣，結胎亦在此矣，脫體亦在此矣。夫此一竅，亦無邊傍，更無內外，乃神氣之根，虛無之谷，在身中而求之，不可求於他也。此之一竅，不可以私意揣度，是必心傳口授，苟或不爾，皆妄爲矣。*[4]

身中一竅，名曰玄牝。然後是張伯端對於此竅的恍惚莫名的描述。玄牝一名的使用，前有所承。唐五代鍾呂內丹派，便有玄牝之說，而其玄牝意指兩腎，《鍾呂傳道集》〈論朝元〉之言曰：

> *人之受胎之初，精氣爲一。及精氣既分而先生二腎，一腎在左，左爲玄，玄以升氣而上傳於肝。一腎在右，右爲牝，牝以納液而下傳膀胱。玄牝本乎無中來，以無爲有，乃父母之眞氣納於純陰之地，故曰「谷神不死，是謂玄牝，玄牝之門，可比天地之根。」玄牝，二腎也，自腎而生五藏六腑全焉。*[5]

鍾呂對於玄牝講得很踏實，未涉玄虛。當然還是不免要援引及《道德經》第六

[3] 如霍克功專書研究李涵虛丹法理論，煌煌其構，但是對於玄關一竅的討論，卻稍嫌單薄，參考霍克功：《內丹解碼—李西月西派內丹學研究》（北京：人民出版社，2008 年 3 月第 1 版），p215、474-475。

[4] 參考張伯端 撰，王沐 淺解：《悟真篇淺解(外三種)》（北京：中華書局，1997 年 10 月第 2 刷），p204。

[5] 高麗楊 點校：《鍾呂傳道集・西山群仙會真記》（北京：中華書局，2015 年 10 月第 1 版），p105。

章：「谷神不死，是謂玄牝；玄牝之門，是謂天地根。綿綿若存，用之不勤。」以證其說之有本。正因為玄牝之名源自老子，所以後代註解家，便往往以玄牝、谷神來影射「道」，鍾呂卻未受此限，運用得比較自由，算是創造性詮釋了。而張伯端則多少受制於玄牝這個詞的原意，而避不開《道德經》的制約，加上〈金丹四百字序〉張氏又說：

> *今作此《金丹四百字》，包含造化之根基，貫穿陰陽之骨髓，使煉丹之士，尋流而知源，舍妄以從真，不至乎忘本逐末也。*[6]

所以張氏將「玄牝」說解的依稀彷彿似「道」，加添理解上的難度，而為後代對於「玄牝」或「玄關」之詮解的紛雜現象，埋下伏筆。[7]

張氏還用上「玄關一竅」之名以論之，張伯端另撰《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》，其卷中〈口訣〉曰：

> *忽然有一物超然而出，不內不外，金丹之事，不言可知矣!一半玄之又玄，一半者何也？曰金丹之士到此則一半矣!〇，超然而出者，乃玄關一竅也，其大無外，其小無內。〇，有形之中也，〇，無形之中也。先就有形之中尋無形之中，乃因命而見性也。就無形之中尋有形之中，乃因性而見命也。先性固難，先命則有下手處。*[8]

張伯端大概是道教史上最早使用「玄關一竅」之名者，而這個「玄關」還是玄之又玄，難以捉摸。張伯端是內丹南宗初祖，對於後人頗具示範作用。我們且看內丹中派元代李道純《中和集》如何解釋之：

> *夫玄關者，至玄至妙之機關也。今之學者多泥於形體，或云眉間，或云臍輪，或云兩腎中間，或云臍後腎前，或云膀胱，或云丹田。或云首有九宮，中為玄關，或指產門為生身處，或指口鼻為玄牝，皆非也。但若在形體上，都不是。亦不可離此一身，向外尋求。諸丹經皆不言正在何處者，何也？難形筆舌，*

[6] 參考張伯端 撰，王沐 淺解：《悟真篇淺解》，p204。

[7] 關於「玄牝」一名之使用諸義考察，請參考蕭進銘專文的討論，其中也涉及「玄關一竅」之義。參考蕭進銘：《反身體道——內丹密契主義研究》（台北：新文豐出版公司，2009），p58-67。另可參考蕭進銘〈玄牝考〉一文，也收錄入此書中。

[8] 參考張伯端《玉清金笥青華秘文金寶內鍊丹訣》卷中頁 501a，收入張繼禹主編：《中華道藏》第 19 冊（北京：華夏出版社，2004）。

> *亦說不得，故曰玄關。所以聖人只書一中字，示人此中字，玄關明矣。所謂中者，非中外之中，亦非四維上下之中，不是在中之中。*[9]

李道純採取否定論式來說明「玄關」，從中可見《道德經》論「道」的影子。不得已的李道純只好以一個「中」來表述「玄關」，依舊彷如打啞謎。這不能不說是因為《道德經》導其源而張伯端壯其流之故啊!

經由上文的考察，我們可以發現，道教專門術語之運用，並無定制，可能沒有統一性的說法而普世皆準。甚至可能出現同名異實或異名同實的現象，其間本來可以沒有是非異同之辨。各說其說，各是其是而已。好比台灣說番茄，中國大陸說西洋柿，異名同實，沒有對錯。台灣稱馬鈴薯，中國大陸則說是土豆，而土豆，台灣人往往指的是花生。同名異實，也不存在對錯。當然不存在爭議性，所以無需爭辯對於這些名詞的錯用或正用。正因為那些內丹家或者道士，重視實踐與體證，著書立說，其語言與理論之運用，就是為了達到這個目的，其本意並非創立新說以揚名於世，或是純粹學術的興趣。所以，內丹許許多多艱澀難明的用語，本來就不存在統一的模式。很可能不同的派別各自發展出不同的語言系統，但是畢竟都是「道教」，各派之間還不至於千差萬別，卻依然各有其特色，而展現出某種內秘性。所以各派之語言體系，便不見得放諸四海而皆準了。

所以，本文主張的研究方法，便是物各付物，也就是各種術語或是概念之運用及其蘊含的意旨，需要回到其原初文本來求解，需要從原初文本詮釋追溯其作者之原意來索解。除非原初文本及其作者語焉不詳，難明其義，退而求其次，轉而參考此原初文本之詮解文章或是注疏。其實這是一個非常普遍的研究方法，只是往往受到忽略。或者可能受到學界許多流行的觀點而致使研究者未曾進行反省而接受，乃至造成先入為主的看法，甚至人云亦云，殊為可惜。

以下我們分析李涵虛「玄關一竅」的名義，並進而釐清「玄關一竅」在李氏內丹功法程序中的意義。

二・「玄關一竅」的名義

對於「玄關一竅」的解釋，李涵虛藉由具象與抽象的兩個方式去表現，另外也以指涉性的關鍵字「中」來喻明其義。

[9] 參考李道純《中和集》卷三頁 289b，收入張繼禹主編：《中華道藏》第 27 冊（北京：華夏出版社，2004）。

「玄關一竅」是關鍵詞，所以李涵虛對於其名義，一再地加以解說。李氏以具體意義有形有像的譬喻來反顯玄關一竅之義，其《道竅談》「第二十章玄關一竅」詮釋道：

> *玄關一竅，自虛無中生。不居於五臟六腑，肢體間無論也。今以其名而言：此關為玄妙機關，故曰玄關。此竅為萬法歸一之地，有獨無對，故曰一竅。一言以備之曰：中是也。中在上下之中，亦不在上下之中，有死、有活故也。何謂死？以黃庭、炁穴、丹田為此中，就是死的。何謂活？以凝神聚炁，現出此中，就是活的。以死的論，就叫做黃庭、炁穴、丹田。以活的論，乃算做玄關一竅。故曰：自虛無中生。真機直露，得者秘之。*[10]

李涵虛加字注經法的方式，以玄妙機關解釋玄關，可謂貼切。玄關一竅是入道的根基，其立名用意，就是要彰顯入道的玄妙關卡的唯一竅穴之義。而這個關卡，以竅穴來比喻，凸顯出修道的唯一而真正入口，是狹小的孔竅，暗喻其艱難不易。入此玄關一竅，並不保證必然修道而得道成功，但是依循內丹功法卻不入此玄關一竅，則修道得道無望。李涵虛之說也遠有所據，張伯端《金丹四百字》明言：

> *藥物生玄竅，火候發陽爐。龍虎交會時，寶鼎産玄珠。此竅非凡竅，乾坤共合成，名爲神氣穴，內有坎離精。*[11]

張伯端認為，於玄關一竅之中，坎離陰陽二氣交合，亦即所謂的龍虎交媾，於是才產生煉內丹的藥物，接著才能繼續展開後續的內丹功法。所以說，藥物產生於玄竅(玄關一竅)。所以李涵虛說玄關一竅為萬法歸一之地，就表明此竅是修道的唯一真正入口，得此入口，才能產藥。

但是玄關一竅，卻又不是身體中的任何部位或是關竅穴道。李涵虛於是清楚警醒修道之士，玄關一竅不是五臟六腑，也並非肢體穴道或關竅，更不是黃庭、炁穴、丹田，李氏乃以「中」隱指玄關一竅之義。此處李涵虛之所以特意列出黃庭、炁穴、丹田，而明白告訴修道的人，這三者皆非玄關一竅，乃因為在內丹功法的修煉過程，這三者非常重要而關鍵，所以極容易被誤認為就是指涉玄關一竅。這三者後文我們會再細論。

[10] 參見〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)(北京：宗教文化出版社，2009 年 5 月)，p23。
[11] 參考張伯端 撰，王沐 淺解：《悟真篇淺解(外三種)》，p210-211。

而李涵虛說「中」，在上下之中，亦不在上下之中。這種既肯定又否定的矛盾論述，著實讓人陷入迷霧。恐怕正因為「中」是自虛無中生出來的，但又不是一個有形有像的具體事物，所以才會出現恍惚莫名的矛盾語式。李涵虛說，實踐凝神聚氣的功夫，才能逼現出「中」來，而以「中」闡釋「玄關一竅」，下文將繼續申論之。

既然恍惚莫名如此，李涵虛又以抽象的方式來影射「玄關一竅」。李涵虛《道竅談》「第二十一章玄關再說」論曰：

> *玄關者，神氣交媾之靈光。初見玄關，明滅無定。初入玄關，惝惚無憑。以其神氣乍合，未能固結也。到得交抱純熟，死心不離，始識玄關之中，人我皆忘，鬼神莫測，（離此不能躲無常。）渾渾純純，兀兀騰騰。*[12]

運用渾渾純純、兀兀騰騰等形容詞，又說是「靈光」，確實讓「玄關一竅」的抽象義展露無遺。「玄關一竅」惝惚無憑、鬼神莫測的特性，很容易讓悟者與迷者，難以言說，陷入無所適從之境。針對這個抽象意義的玄關一竅，李涵虛深明其義，而能預知世人的通病，所以「第二十一章玄關再說」續論曰：

> *此中玄妙，變化萬端，不可名狀。無怪其名之多也，各人所見不同，各因所見而字，各就所用而號。古仙師秘而不言，都要摩頂受戒，乃有傳述。即有所論，不過曰非心、非腎而已。吾謂其並非黃庭、炁穴、丹田也。今再說破，識者秘之。*[13]

雖然所悟皆同，但是個人的學養經歷不可比觀，於是對於「玄關一竅」的命名、描繪，將會出現言人人殊的境況。更何況內丹修煉者，往往喜歡炫乎其技、神乎其術，迷者更是以訛傳訛，誇飾其說。李涵虛警惕著我們，若非仙師真傳，切莫以盲導盲，其戒慎之意，油然可見。

最後，李涵虛超越具象與抽象的方式，而以「中」指涉「玄關一竅」。《道竅談》「第二十四章中字直指」說：

[12] 參見〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p23。
[13] 參見〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p23。

> *《道德經》云：“多言數窮，不如守中。”識得這中，即是聖賢仙佛種子。否則修道無地，一舉足而即落魔坑。中者何？玄關是也。《參同》云：“運移不失中”，“浮游守規中。”皆指此也。陶仙云，“中非四維上下之中，儒曰喜、怒、哀、樂之未發；道曰念頭不動處為玄牝；釋曰不思善、不思惡，正恁麼時，那個是本來面目，乃是真中也。”中境，妙自養己凝神、入室還丹，以至脫胎神化，無不在是。故初入道者，即要識得這中，乃有登進之路。*[14]

李涵虛援引《道德經》與《周易參同契》的「中」義，證明其說可謂有憑有據。這種訴諸權威的做法，非常普遍，本無可厚非，但是卻也造成漫汗理論界限之流弊。特別是李涵虛又將三教之「中」義引介進來，更讓人認為三教一源，無差無別。古今三教合一論者，往往如此作法。實際上卻混淆了三教，治絲益棼。文中所及之「陶仙」，未知何人，或許是清康熙時代的內丹名家陶素耜。但是陶仙所云之一段文字，卻也見於李道純《中和集》，[15]雖然文字略異，其義則全同於陶仙所論。三教實踐功夫不必同，其終極境界也未必歸一。強合而論之，而以一「中」為三教歸趨，顯得顢頇了。李涵虛、李道純雖皆尊為內丹祖師，但是我輩對內丹經典與功法之閱讀理解，卻依然可以採取批判性的角度，而不必苟同其說。

中字之義，除了用以詮釋玄關一竅之外，李涵虛也進一步指出，初入道者，需要識得這中，他並親切地點撥出最初下手練功的方法與訣要，且見下文分解。

三・「玄關一竅」在內丹功法中的意義

關於玄關一竅的訣要，究竟在李涵虛的內丹功法中，佔據何種地位? 需要先行釐清。

李涵虛在其《九層煉心》中將其內煉過程分為九節：一、收心，二、鑽杳冥，三、進氣，四、得氣，五、築基，六、結丹，七、還丹，八、溫養，九、煉虛。第一至六節為後天階段，第七至九節為先天階段。[16]而可謂是李涵虛全集的《圓嶠內篇》第四卷循途錄，收編有《人元大道九層煉心文終經》(又名《九

[14] 參見〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p25-26。

[15] 參考李道純《中和集》卷三頁 289b，收入張繼禹主編：《中華道藏》第 27 冊（北京：華夏出版社，2004）。

[16] 參考卿希泰主編，《中國道教史》第四卷(成都：四川人民出版社，1995 年 12 月第 1 版)，p350。

層煉心道言》)，[17]又可見另一種九層煉心之說。我們對比兩種「九層煉心」之內煉過程之節次，由前至後，大致上是一一相對應的。

其中《九層煉心》單行刊本未見，我們以《九層煉心道言》的內容為依據來討論「玄關一竅」。原則上，「玄關一竅」相應於「九層煉心」之「三、進氣」之節目，而對應於《九層煉心道言》之第三層煉心。我們便依據第三層煉心之原文來分析闡釋「玄關一竅」之義旨，其說為：

> *三層煉心者，是煉來復之心也。前此氤氤氳氳，打成一片，重陰之下，一陽來復，是名天地之心，即是玄關一竅。此刻精、氣、神都在先天，鴻蒙初判，並不分真精、真氣、真神，即此是真精、真氣、真神。若能一心不動，便可當下採取運行。無奈見所未見，聞所未聞，美景現前，茫無措手；心一動而落在後天，遂分為精、氣、神矣。法在玄關初現之時，即刻踏住火雲，走到尾閭，堅其心，柔其息，敲鐵鼓而過三關，休息於昆侖焉，此煉心進氣之功也。*[18]

元代以來，內丹道派南北二宗融合，於是形成了一種先攝心修性，次煉化精氣修命，最後則”粉碎虛空”以了性的所謂性命雙修丹法，而為明清多數內丹家所主張。[19]顯然李涵虛也是這個明清內丹大潮流其中一員，所以其丹法歸結在《九層煉心道言》之中，每一層級之功法，都標示著「煉心」。

第三層煉心，被定義為煉心進氣之功也。進甚麼氣呢? 一點元陽之氣也。「一陽來復」，依照象數易學之觀點，便是宇宙天地運化過程，陽氣初現之際。元陽之氣的運化，宇宙萬象才生生不息。人的生命現象的生機勃勃，亦猶如宇宙運化之生生不息。先天的元陽之氣，又可以稱作元氣，本無精氣神之分別，落入後天之後，才產生了精氣神之差異相。第三層煉心功法之要訣，端在於收心入定，以進入杳冥的狀態，而後玄關一竅迸現，引動出元氣，即刻進行採此元氣，然後再運行打通督脈三關。

所以，《九層煉心道言》初層煉心者，是煉未純之心也，又稱收心。第二層煉心者，是煉入定之心也，又稱鑽杳冥。而元氣通督脈三關，上達泥丸宮，接續第四層煉心，是煉退藏之心也。功在息心靜慮，與氣交融，而後下灌三丹

---

17 李涵虛有《九層煉心》單行刊本之作，而其《圓嶠內篇》所編錄《九層煉心道言》，提出另一種「九層煉心」之說。參考卿希泰主編，《中國道教史》第四卷(成都：四川人民出版社，1995 年 12 月第 1 版)，p347、350。只是卿氏之書未交代《九層煉心》單行刊本之出處。查考此單行刊本，也未收錄於《藏外道書》之中，所以本文暫時依據卿氏之書做討論。此外，關於李涵虛在世時，已經刊行《九層煉心》，以及其他李氏著作之考證，尚可參酌霍克功：《內丹解碼—李西月西派內丹學研究》(北京：人民出版社，2008 年 3 月第 1 版)，p37。

18 參見〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p56。

19 參考任繼愈主編，《中國道教史》(上海：上海人民，1990)，p668。

田。故此層功法又稱得氣。[20]可見一二四層與第三層煉心之法緊密銜接。

這是「玄關一竅」在李涵虛內丹功法中的原則性說明，李氏其他著作仍有細部的說解，有助我們更清楚地再做釐清。根據前文，「玄關一竅」屬於後天階段功法，對於後天功法，李涵虛做了更細緻的剖釋。《圓嶠內篇》第三卷後天串述文終經，他將後天的功法又析分為九節次：一、收心，二、尋氣，三、凝神，四、展竅，五、開關，六、築基，七、得藥，八、結丹，九、煉己，以做為入門修煉之路徑。[21]這九個節次，學界或有闡述。[22]如果對照前文所述，則三、凝神，四、展竅，二項相當於《九層煉心》九節次中之「三、進氣」節目，也就是《九層煉心道言》之第三層煉心進氣之功，亦即迸現「玄關一竅」，此處則稱作「展竅」。李氏《圓嶠內篇》第三卷後天串述文終經，闡述著：

> *此氣從鼎中煉出，即宜凝其神，柔其意，以柔制剛，自然入我內鼎。和之、調之、鍛之、煉之，潛伏于丹田之中，呼吸乎虛無之內，是名命蒂，又號胎息。忽然而內鼎之間，沖出一物，跳跳躍躍，噓噓噴噴，直由沖脈上至心府，即展竅時也，俟其衝突有力時，乃變神為意，引出尾閭，一撞三關，飛上泥丸，即開關也。*[23]

這一段文字涵蓋三、凝神，四、展竅，五、開關，所以「玄關一竅」迸現之前，必須下「凝神」的紮實功夫。其中出現兩個關鍵概念：神、意。神為何義?意為何義?以及用神或用意的時機，都非常重要，且待下文申論之。

李涵虛之內丹功法，強調煉心之重要，如前文九層煉心之說，又時而強調煉神之作用，[24]而且分判為先天功法與後天功法。[25]故其內丹功序，名目繁多，但是卻義理分明，不致於紊亂。

李涵虛對關聯於「玄關一竅」的凝神、胎息功法，仍有明晰的詮釋在其

---

[20] 一二四層煉心之法，請參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p55-56。

[21] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p51。

[22] 參考蕭進銘：〈第五章 性命雙修與心息相依—內丹西派的入手工夫及其演變〉，收入蕭進銘：《道教內學探微——以內丹及齋醮為核心》(台北：新文豐出版公司，2015 年 9 月初版)，p198-204。

[23] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p52。

[24] 參考李涵虛《道竅談》第十一章煉功五關。

[25] 參考李涵虛《道竅談》第三章後天集解、第七章後天次序。

《道竅談》「第三章後天集解」說：

> *然欲靜其神，必須調息有度。一呼一吸，名曰一息。須順其自然，勿聽其自然。莊子曰：“真人之息以踵。”踵也者，相接不斷，綿綿若存也。氣徹湧泉，往來不絕。吾師云：“以內息踵外息，以外息踵內息，以息息踵息息。”此即以踵之妙也。…古人云：“若問築基下手，先明橐龠玄關。”知內息即知橐龠也。*[26]

所以調息為凝神之基礎功，必須達到胎息境地，乃能真寧其神而凝其神。調息胎息又形象地被描繪為橐龠。李涵虛援引莊子之文，雖未必契合莊子原意，卻給予讀者啟發之效。所以，調息凝神乃能進而展竅，因此玄關一竅自然屬於築基下手的功夫。李涵虛接著又闡釋道：

> *息既調矣，又須凝神。凝神者，寂然不動，內照形軀也。但此凝神、調息，卻非兩橛功夫。調息則神歸，神歸則覺照，覺照則氣生，氣生則靜攝於內。金鼎日充，元黃交媾，真氣沖心，引至尾閭，一撞三關。*[27]

調息胎息之後，才能凝神，此神才能覺照。覺照才能引動玄關一竅之真氣，而後採此真氣，沖開三關。調息凝神之功，總歸於一個「中」字，能夠達到「中」境，自然玄關湧現而展竅。《道竅談》「第二十四章中字直指」說：

> *學人下手之初，務要牢持筋骨，力戰睡魔，塞兌垂簾，離諸妄想，迴光返照乎三穴。三穴者，黃庭、炁海、丹田也。然雖返照三穴，又要不執意於三穴，亦不馳意於三穴。夫而後神安其內，息任天然，渾乎俱忘，杳無朕兆。…致虛守靜之際，神凝氣合之時，不意有一境忽從規中化出，其大無外，其小無內，則玄關現象矣。…是故玄關一竅，有稱為有無妙竅者，…有稱為神氣穴者，皆由此也，皆統於一“中”而已矣。*[28]

---

[26] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p9。

[27] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p9。

[28] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p26。

這一大段包含了收心、調息、鑽杳冥、凝神等數段功夫，而後才能迸現玄關一竅。下手功夫會涉及到身中穴位：黃庭、炁海、丹田，我們在上文討論「玄關一竅」的名義時，李涵虛就極力地說明，達到「中」境所迸現的「玄關一竅」，並非指涉黃庭、炁海、丹田，原因就在於下手收心功夫階段，此三穴會被論及，所以極易產生混淆而誤會以為便是「玄關一竅」。

所以，凝神覺照以引動「玄關一竅」，「凝神」便極其關鍵，而與「神」相關的，還有「心」、「意」等概念，其間之分際與區別，值得考察釐清之。內丹之道，總歸在煉化精氣神，所以李涵虛認為，為了煉化精氣神，首先必須以真心引動出真神、真氣、真精。其《道竅談》「第三十一章真心論」有息系的闡釋：

> *金丹之道，貴得真神、真氣、真精，而後能成造化。然不用其真心，亦不能得此真精、真氣、真神也。真心者，識念未起之前，人欲未交之會，陰氣未染之萌也。*[29]

心與識相對而立言，觸及到心性論問題。而此處之識，又似乎與人欲相關聯。然而，心之與神，二者又有何關係？李涵虛又道：

> *修身妙道，全在定靜中下手。學人煉己未純，惟有此著功夫，稍能濟事。…當心地偶清之際，吾則閉塞三寶，凝神調息。…此時欲念未發，有功即效。乘識神之未用，而可以見其真神矣。乘濁氣之未擾，而可以養其真氣矣。乘淫精之未播，而可以待其真精矣。一心專向，致虛極而守靜篤，並可以認其玄關矣。此性命雙修之第一義也。真心之用，豈不妙哉？*[30]

心與神都是談論人的精神主體所用之詞，在李涵虛認知中，存在相對性的差異。俗言心念，心是念頭雜想之源，所以內丹下手功夫，首在定靜以收心。等到識神、濁氣、淫精悉皆泯除，真心不受攪擾而獨自運作，方能引現真精、真氣、真神，以致更達到致虛守靜之境，乃能進而迸現玄關一竅。心之一字，具

[29] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p30。
[30] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p30。

有能動性，神之名，則彰顯其覺照之特質。甚至還必須討論另一個概念「意」。《道竅談》「第三十六章神意妙用」：

> *神貴凝，《契》所謂“安靜虛無，內照形軀”是也。神非意，所謂“內照玄關，必用真意”是也。吾聞沖虛云：“真意者，虛無中之正覺。”潛虛云“灌注上下，必以元神斡運乎其間。”元神之斡運，即元神之正覺。不得謂元神即真意也。自有體用之殊耳。蓋杳冥無為，靜中宰運者神。從容大雅，理事不亂者意。故神為丹君，意為丹使也。神與意，實有體用之分。既分體用，則二也。用因乎體，故又可以一物視之。*[31]

收心息慮，真心用事，真神漸現，才能覺照。李涵虛援引前賢「元神」之說，亦無不可，不過也可能因而與最後階段了性功夫的元神(陽神)，有所淆亂。總之，李氏的觀點還是清楚可辨的，他認為元神是正覺，而真意即元神之覺照。元神為體，真意即用。李涵虛相當細膩的體道之言，對於神與意之異同的詮釋，果然不同凡響。

我們前文談到九層煉心功法時，迸現「玄關一竅」(「展竅」)之後，即可進一步「開關」。李涵虛《圓嶠內篇》第三卷後天串述文終經，就說：「…即展竅時也，俟其衝突有力時，乃變神為意，引出尾閭，一撞三關，飛上泥丸，即開關也。」由真神之正玨，即刻一變而轉為真意之覺照，真意才能引導真氣衝三關，完成開關的功序。所以，真意之用大矣哉! 而真神與真意的體用之別，存在理論上的重要意義。

玄關一竅，並非一個虛無的窟窿，而是龍虎陰陽交媾之所在，交媾而生真氣產藥，運化此真氣衝三關、灌三田，然後再慢慢凝聚而結丹。如不說破，可能讓人誤會，以為「玄關一竅」只是一個「中」的抽象境界而已!李涵虛注解《無根樹詞》闡明道：

> *泥丸云：“玄關一竅無人識，此是刀圭甚奇絕。”蓋二五交精之地，即產藥之淵源也。大修行人，于此虛無一竅，知其為交媾之所，必能使先天一氣自虛無中來，交之為用大矣哉！…但*

[31] 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p33。

> *恐龍虎相逢，吐出兩弦之氣，煉丹人認不真耳。*[32]

所以，透過對於「玄關一竅」義旨的細膩剖析而理解，內丹的「中」，有其實質之內容，而非僅是抽象境界而已，因此就得而與儒釋道三家有所區別矣!

四・結語

上論以來，李涵虛「玄關一竅」之義旨，已得而明之矣!而其內丹功法之說解，確實有越前賢之處，不過其著作中所蘊藏問題之一隅，也當辨明之。

李涵虛註解前代經文，或者援引前賢之文辭，不免拘泥於經文之概念及意指，而做出未必相應於其內丹功法的解釋，乃至顯得增加理解上的困難。比如他注釋《道德經》第一章，就說：

> *妙，即無名之物，故凝，常靜以觀之。徼，即有名之物，故運，常應以觀之。無欲、有欲，常靜、常應也。以無欲觀無名，以有欲觀有名。丹家以玄關為有無妙竅者，蓋本於此。*[33]

李涵虛的內丹功法，名相繁複，丹法奇絕，修煉不易，理解實難。為了解釋《道德經》經文，又受到其本義之制約，於是無名、有名，無欲、有欲，常靜、常應，這些抽象名詞的帶入，無益讀者理解，更添索解難度。更可能令人感覺到，「玄關」就是「道」。李涵虛詮解《陰符經》，似乎變本加厲，其說法譬如：

> *靜在何處？有奇器焉，玄關一竅是也。萬象生於中，八卦變於中，甲子運於中。神機難測、鬼藏莫曉、陰陽相數之數，無不出乎其間。昭昭乎人所共見之理，非隱怪難知之事也。*[34]

李涵虛不只受制於《陰符經》經文，又加油添醋，將八卦、甲子、神鬼、陰陽一股腦兒置入，其結果就是對於「玄關一竅」，更加不明所以了。

《道德經》之文、《陰符經》之義，以之解說「道」，或許差可比擬，以之

32 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p256。
33 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p77。
34 參考〔清〕李涵虛；盛克琦點校：《圓嶠內篇：道教西派李涵虛內丹修練秘籍》(《唐山玉清觀道學文化叢書》)，p142。

比附於「玄關一竅」，徒增煩擾。這種夸夸其談的筆調與風格，恐怕是古今文人的不良習尚，大可不必。此處不能不辨。而對於古人文獻，包括道教經典、內丹文本，我們閱讀理解之餘，也當採取某種程度的批判性，未必要照單全收。

硯有靈：論文房神物的儀式性與神聖性*

盧星宇**

摘要

本文以硯為研究主體，從文學、宗教、文化三個面向切入，探討硯神形成的過程與背景。本文以為硯經歷三階段的轉化——成人、聖化、成神，唐宋文人對硯的描寫與歌頌是第一階段，使硯從一般器物被具象化、人格化；第二階段是宋元時期，硯能經由道教儀式被聖化為法器、載體，蘊含力量；第三階段是明清時期，硯在清代文人的塑造之下，成為神靈，具有神號與特定的祭時、祭物，進入祭祀禮儀的秩序中，並被賦予護佑考生的職能。朱鶴年〈祭硯圖〉作為清代文人祭硯活動的真實圖寫，本文將試著考察〈祭硯圖〉的內容，追索其中的歷史淵源，深論科舉制度對應文人祭硯的行為意涵，解析清人的文化心理結構。

關鍵字：硯、硯神、聖物、科舉、〈祭硯圖〉

* 本文為筆者於 111 學年度上學期修習國立臺灣師範大學國文研究所謝師聰輝「神仙傳記專題研究」之報告。寫作與初稿修改的過程，蒙高師振宏提點啟發，聰輝師悉心指導與評閱，黃師明理指正題跋識讀；又承洪長成先生協助，提供專業的道教知識，謹此誌謝。

** 國立臺灣大學中國文學系博士生。

Inkstone Deity : The Sacred and Ritualistic Nature of the Inkstone

Lu Hsing-Yu*

Abstract

The article focuses on the study of the Inkstone Deity. Firstly, it describes the original characteristics of the inkstone, clarifies how literati depicted and praised the inkstone, and explores the process of personifying the inkstone to understand the foundational conditions for it to become a deity. Secondly, it examines the regulations and descriptions of the inkstone in Taoist classics, explaining its qualities as a ritual implement and carrier of spiritual energy, aiding in the comprehension of the inkstone's sanctity and ritual origins. Finally, through the analysis of Zhu Henian's "Jiyantu" painting, it investigates how Ming and Qing literati shaped the image, divinity, and functions of the Inkstone Deity, discussing the historical origins within its era, the methods and purposes of its worship, and delving into the cultural and psychological aspects of the examination system's impact on literati's worship of the inkstone during the Qing Dynasty.

Keywords: Inkstone,Inkstone Deity,Holy Object , Imperial Examination,Jiyantu

* Ph.D. Student, Department of Chinese Literature, National Taiwan University

一、前言

筆者曾撰寫〈中國古典小說中官印書寫研究〉，[1]討論中國古代筆記、章回小說中官印作為法器、武器，如何被使用及其與道教之間的關係，過程中留意到印、筆、墨、硯等文房日常物品，在道教中可經聖化成為法器的現象。這些古代文人賴以日用的物品，或因其性質、材質而蘊含正面力量，或可經由道士注入五行、星辰之炁而轉化具有神聖性、神秘性的法術特質。其中，硯被當成法器或儀式物品，仍有待發展相關研究，[2]尤其是清代文人祭祀硯神，將硯視為具有神聖性，能護佑學子的觀點，值得關注並追尋其形成的原因。

硯是古代文房中的必備物品，與筆、墨、紙並稱文房四寶，其形制、產地豐富多元，受到世人的重視與愛惜，也因此被賦予許多特殊意涵，學界對此已早有關注。例如張元慶《古代士人與硯之研究》，曾析論硯的源流、衍變，舉例士人愛硯的事跡，分析歷代硯銘，彰顯人與硯之間的情感。[3]而在道教信仰中，硯能變文房用物為儀式中的法器，與劍、印、筆、墨、冠、履等等各有其儀節角色與功能。道士在書符、開光前會唸〈敕硯神咒〉，[4]並配合動作召引天地靈炁，灌注入硯，使硯具備神聖性，以因應儀式的進行。又翻閱《正統道藏》的記載，可以發現宋元以來道教對於硯的使用、保存非常重視，嚴格要求精潔，不可雜用、共用、不經允許而用，使用完畢要妥善收儲，甚至火化、沉入江中、埋進石室。[5]且能依據經典，於儀式流程中存思默想，將硯想像為龍

[1] 盧星宇：〈中國古典小說中官印書寫研究〉，《第二十一屆「宗教與心靈改革學術研討會」論文集》（高雄：高雄道德院，2019 年），頁 323-348。

[2] 蔣馥蓁曾初步討論過文房四寶在道教文化、儀式的實踐，說明文房四寶的功能，以及道教經典中對於文房四寶的描述，為本文的研究進路提供初步的啟發與參考。參見蔣馥蓁：〈道教實踐中的文房具與其講究〉，臺北元太道堂主辦「2021 年元太道堂道教文化系列講座」，影片網址：https://youtu.be/_gPiHbxLNfU?si=E9_Zj-y-KuhQKHOJ。檢索日期：2023 年 8 月 28 日。

[3] 張元慶：《古代士人與硯之研究》（臺北：文津出版社，2005 年）。

[4] 〈敕硯神咒〉有多個版本，散見於道教經典與民間儀式抄本，經請教府城三台保護壇壇主洪長成，他表示如今道教儀式中最常見的咒語是：「玉帝有敕，神硯四方，金水木火土，雷火雨電，神硯輕磨，霹靂電光芒。急急如律令！」。

[5] 南宋鄧有功重編的《上清骨髓靈文鬼律・玉格正條》：「諸正法天書祕籙符傳授與人者，許謄寫故本，藏之名山大川龕巖石匣中。法官敕誥符文，經轉資盡，將已前所授者，皆焚化置之江湖中，止得留見任官文書。如不燒化，以故法衣裹，復投於江河內。篆符替下筆、墨、朱、紙、硯、水、道冠、法服諸般應替之物，盡火化沉向水中，或埋在洞府石室之內。已上並以訣法藏之，違者徒一年。」清楚規範硯等法器的最終處置。參見〔南宋〕鄧有功重編：《上清骨髓靈文鬼律》，收入〔明〕張宇初、邵以正、張國祥編纂：《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，

池、大海、天池，[6]發揮法器的作用。

所以我們可以這樣理解，硯在道教儀式中是屬於能儲存、供給靈氣的「載體」，其力量來源於人為的賦予，並非其原本就具有聖性。至於硯被視為神，則是來自於明清文人的提出。硯神之說最早見於明代陶宗儀（1322-1403）的《說郛》收錄《致虛雜俎》：「筆神曰佩阿，硯神曰淬妃，墨神曰回氐（應為氏），紙神曰尚卿。筆神又曰昌化。」[7]這些神號或許不是來自宗教經典，卻可能是源於文人間的遊戲，並最終發展出有固定祭日、祭物的儀式活動。

清代畫家朱鶴年（1760-1834）的〈祭硯圖〉（附圖），[8]便是清人祭祀硯神的真實圖寫，卷末留有許多嘉慶時期文人的題識（附表），有翁方綱（1733-1818）、劉墉（1719-1805）、張問陶（1764-1814）、阮元（1764-1849）、吳鼒（1755-1821）、伊秉綬（1754-1815）、陳嵩慶（1770-1836）。後光緒二十五年（1899）〈祭硯圖〉歸徐用儀（1826-1900）所有，其亦邀集親友題跋，有陸潤庠（1841-1915）、王懿榮（1845-1900）、徐琪（1849-1918）、吳士鑒（1868-1933）、張亨嘉（1847-1910）、徐郙（1836-1908）、袁昶（1846-1900）、廖壽恆（1839-1903）、徐樹銘（1824-1900）。可見祭祀硯神已然是當時一部份文人的集體行為與信仰活動，且這股祭祀、歌詠硯的風氣由嘉慶以迄於清末。

王斯福（Stephan Feuchtwang）《帝國的隱喻：中國民間宗教》與李師豐楸〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思

1985 年），洞玄部第 11 冊，頁 806。本文徵引之道經經文多來自《正統道藏》，為求簡明，以下不再重複註明出版項。

[6]《先天一炁火雷張使者祈禱大法》，《正統道藏》，正乙部第 49 冊，頁 407；《上清北極天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊，頁 805、810；《上清天蓬伏魔大法》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊，頁 400；《上清天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊，頁 756；《祛除勞瘵眾病符訣并天蓬鍼邪真法》，《正統道藏》，正乙部第 54 冊，頁 101；《高上神霄玉清真王紫書大法》，《正統道藏》，正乙部第 48 冊，頁 393。

[7]〔元〕陶宗儀：《說郛》，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986 年），第 877 冊，頁 683。

[8] 朱鶴年〈祭硯圖〉近年已流入拍賣市場，曾出現於北京保利國際拍賣有限公司春季拍賣會「仰之彌高——中國古代書畫夜場」（2015 年 6 月 5 日），拍賣編號 2012。本文檢附之〈祭硯圖〉影像即取自該場拍賣會圖錄《仰之彌高——中國古代書畫夜場》（北京：北京保利國際拍賣有限公司，2015 年），並將畫上題識整理成附表，作為本文徵引之依據，故以下行文提及時，將不再一一註明詩文出處。

考〉先後指出，信仰、神靈的形成與轉變，有賴於人們的集體意識與活動推動。[9]從〈祭硯圖〉的題跋來看，文人們通過雅集與實際的祭祀行為，以文學與圖像的創作，塑造出硯神的形象，賦予其神格與職能，並傳揚其神聖性與靈驗性，招徠更多的信仰者，使硯從案頭文具登上祭壇，享受香火祭祀。

那麼硯較其他文房物品有什麼不同，何以文人會選擇奉硯為神？又其神格化、秩序化的過程與根據為何？這是本文將探討的問題。筆者希望藉由李師豐楙論成人、成神的觀點，就硯在詩文、圖像、筆記、道教經典中的敘述，從文學、文化與宗教等面向切入，展開對硯的儀式性與神聖性之討論，探究硯由器物轉化成人、成神的歷程。首先，敘明硯的原始特質，釐清文人對硯的描寫與歌頌，從硯被擬人化的經過，掌握硯能成神的基礎條件；其次，梳理道教經典中對於硯的敘述與規範，說明其作為儀式法器、靈氣載體的特質，幫助理解硯的儀式性與神聖性來源；最後，從〈祭硯圖〉的分析，看明清文人如何完整形塑硯神的形象、神格與職能，陳述其時代背景、祭祀方式與活動旨趣，追索其中的歷史淵源，並深論科舉制度對應文人祭硯的行為意涵，解析清人的文化心理結構。[10]

二、成人：文人對硯的描寫與歌頌

《說郛》收錄《致虛雜俎》記載文房四寶神號，此實為以物擬人之轉化手法，轉變事物的原本性質，化為另一種不同的狀態。自唐宋以來，便有透過對文房用具本質的頌揚，擬物為人，給予名號、封爵，編寫故事的案例，是以硯能由器物成人，推動其性質的轉化者即是文人。本節將透過文獻的舉例，認識硯的原始特質及擬人化的書寫，瞭解硯能

[9]〔美〕王斯福著，趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》（南京：江蘇人民出版社，2008年，英文原著出版於1992年），頁53、92。李師豐楙：〈從成人之道到成神之道———一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期（1994年10月），頁192-193。

[10]美國心理學家柯爾（M． Cole）認為人的心理活動是以文化為中介的發展過程，是經過歷史文化與習俗的實踐過程發展而來。因此人類的文化發展是以祖先的文化遺產為前提，在前人的積累上，進行不斷的創造與演變。參見許波、鍾暗華：〈文化心理學的內涵及特點〉，《陰山學刊》第25卷第4期（2012年8月），頁6。李師豐楙與謝師聰輝常於論文與課堂中提及文化心理結構，認為人們的宗教信仰行為、神界體系觀念都是與歷史文化有著深厚淵源，有其結構性意義，故能通過考察人們在社會行為上的表現，探究其文化意涵與民族心理。

成神的基礎，裨益接下來的討論。

（一）硯的原始特質

討論硯之形象轉化，須先明曉其本質。《說文解字》稱硯字之本義為「石滑也」，注云：「研與硯同。按字之本義謂石滑不澀。今人研墨者曰硯。其引伸之義也。」[11]以墨相磨，能有滑利、可發墨、蓄墨等特性之石材即稱為硯。據張元慶考察，專類為文具的硯，最早的文字紀錄是出現在北宋蘇易簡（958-996）的《文房四譜》。[12]實物則是出土於距今三萬六千至一萬三千年前的下川、仰韶文化，發現有研磨顏料用的石器，可視為硯的雛形。[13]然而硯的材質並不僅有石頭這一種類，唐代以前，陶、瓷、漆、瓦等都能作為硯材被使用。[14]唐宋以後，隨著文化經濟的發展，士人開始重視硯的材質，其中廣東肇慶出產的端硯及安徽歙縣出產的歙硯，最受到文人雅士的喜愛，迄今猶然。

然而在古代，硯的開採相當不易，硯坑多在洞穴河谷之中，尋覓困難，又因古代安全設施未健全，工具亦較原始，開鑿過程常有坍方事故。基於這些原因，以採石製硯為生的人們對於山神、水神與石神等大自然神祇充滿敬畏，發展了祭祀文化。如蘇易簡《文房四譜》就提到：「昔人採石為硯，必祭以中牢，不爾，則雷電勃興，失石所在。」[15]另宋人唐積（生卒年不詳）《歙州硯譜》亦云：

> 凡取石先具牲醪、祝版，擇日齋戒，至山下設神位十餘於壇墠之上，祝訖發之。若稍褻慢，必有蜂蠆蟲蟒，毒物傷人之患立出。蓋山川神物所擁護祕惜，尤不欲廣傳人間，所得不過百十枚即竭矣。又當再祝之，前後被齧死者十餘人，今皆預祝饗也，冀其陰助，不得不愛重之。[16]

開採硯石之前，以恭敬虔誠的態度，預備牲禮、醴酒與祭文，並為山川神靈設立神位，齋戒後登壇祭祀，祈求山川神靈的庇護，克服重重艱鉅，開採順利。又清人吳蘭修（1789-1839）《端溪硯史》記乾隆四十五

[11]〔東漢〕許慎著；〔清〕段玉裁注；魯仁編：《說文解字注》（天津：天津古籍出版社，1999年），頁457。
[12]張元慶：《古代士人與硯之研究》，頁13。
[13]楊志恆：〈史前石硯與書法藝術〉，《美術大觀》第218期（2006年2月），頁86-87。
[14]張伯元：《文房四寶》（上海：文化出版社，2001年），頁7。
[15]〔北宋〕蘇易簡：《文房四譜》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），頁38。
[16]〔北宋〕唐積：《歙州硯譜》（北京：中華書局，1985年），頁3。

年（1780）時於廣肇羅道發掘硯坑：「方涓吉啟穴，雷雨暴作，穴中煙霧蒸騰，工不得入，乃為文祭告山靈，越三日始息。」[17]古代無天氣預報，山區突發暴雨，當係自然現象，但人們認為是因施作不當而觸怒山神，必須慎重安撫，以示尊重，才能繼續施工。在在顯示古人對於大自然的崇敬，也呈現出硯從開採即與神靈、神話關係緊密。

中國本屬多神信仰，廣東肇慶的端硯工人們認為，除了掌管大地山脈、礦坑的山神、土地神、土地大王、洞口之神外，連為避蛇蟲而構築的柵欄，亦有神靈掌管，稱為欄門神。[18]至於製硯業的祖師爺——伍丁先師，至今仍是肇慶地區的重要信仰之一。伍丁原是古代傳說中五個開鑿蜀地山道的力士，以此被視為採石、製硯行業的守護神，在肇慶的硯坑山壁曾留下不少古代文人的摩崖文字，都是在歌詠伍丁。並且在當地尚有兩塊伍丁神位的流傳，一塊是「敕封太子太保伍丁先師神位」，一塊字跡因文革已被剷去。後者據耆老回憶是「敕封工部尚書伍丁先師之神位」，以行業神能得到朝廷的敕封，且是太子太保、工部尚書這樣的高位，尤為令人注意。[19]陳羽《端硯民俗考》稱這兩塊神位經鑒定是明代遺物，然筆者檢索《明實錄》、《明史》，並未見到相關的記載，是否真經由朝廷敕封，猶持懷疑的態度。但神位的設立可理解為古人對於硯的重視，澤及行業守護神，列在醮位，享受祭祀。

從採石製硯的困難與該行業的信仰行為，乃至文人的敘述，我們可以發現，硯在古人的認知中絕非蓬塊凡石，是天地靈氣蘊育之精粹，是山川諸神擁護的神物，必須依循相關的儀節，才能順利開採，諭示了硯自產出時，便已有了不凡的意義。那麼硯既是石的衍生物，被視作天地間靈氣蘊結的精粹，石其所具備的自然特質，硯亦有之，例如堅硬耐用，文人認為這是「壽」、「堅貞」的象徵，用以比德。又《說文解字》稱：「玉，石之美者。」[20]如此漂亮的硯其實也算是一種玉，甚至上佳之硯亦能有玉的質感，扣之作金屬聲，被稱為「玉質金聲」，更易受到文人的喜愛。故硯在文人對其道德象徵與賞鑒價值的推崇之下，被附加了更多的文化意涵，超越其最初的實用意義，成為文人書齋中的珍

[17]〔清〕吳蘭修：《端溪硯史》（北京：中華書局，1991年），頁51。
[18]陳羽：《端硯民俗考》（北京：文物出版社，2010年），頁86-92。
[19]陳羽：《端硯民俗考》，頁93-97。
[20]許慎著；段玉裁注；魯仁編：《說文解字注》，頁14。

物。如明人陳繼儒（1558-1639）所云：「文人之有硯，猶美人之有鏡也，一生之中最相親傍。」[21]也正是出於愛硯的心理，文人藉由文字書寫將之擬人化，視為常伴左右的密友，促成了硯的第一階段性質轉化——由物成人。

（二）硯的擬人化書寫

從上述的說明，我們可以知道硯的初始性質與石基本一致，惟因文人標榜而有了更多的意涵。而硯在唐宋時期被逐漸擬人化，賦予名號、爵職，相信這與古代的石靈信仰有關。石具備靈性、神性，早在堅信萬物有靈的原始文化中已被確立。[22]而在一些傳說、筆記，石有作為神祇，接受香火祭祀的情形，如曹丕（187-226）《列異傳》載：「豫寧女子戴氏久病，出見小石曰：『爾有神，能差我疾者，當事汝。』夜夢人告之：『吾將佑汝。』後漸差，遂為立祠，名石侯祠。」[23]戴氏在病中向小石祈禱，認為其「有神」，求取庇佑，呈現人們對於石靈的信仰；而石靈竟然能幻化成人，進入戴氏夢中，則又表示古人將自然神靈具象化、擬人化的傾向。我們又可以注意到，故事最後戴氏病癒，乃為石神立祠答謝，額稱為「石侯祠」，這塊具備靈性的小石，竟可以被稱為「侯」，如同封爵，這代表什麼樣的意義？

我們可以從兩方面解析，一方面是將「侯」視為一種敬稱，猶如「君侯」，即戴氏尊石靈為上，自己居下，表達對石靈的虔誠。另一方面，若以「侯」為爵位，那就是民間信仰、文人文化中封贈神靈的一種表現。封贈神靈的方式有三種——朝封、道封、民封，分別來自官方、宗教與民間。其中民封多以靈力為判準，若靈跡顯著，民眾會為神靈加上封號，以示酬謝，[24]戴氏的行為即屬此類。

依循常理與體制，封贈官職的權力應是專屬於朝廷，即令道封亦是來自於模擬陽世而構成的天界行政機構，那為何人間常民有權力賦予神

---

[21]〔明〕陳繼儒：《妮古錄》（上海：神州國光社，1936年），卷2，頁10a。

[22]參見馬昌儀、劉錫誠：〈巨石遺跡：史前的文化符號〉，《石與石神》（北京：學苑出版社，1995年），頁5-28。

[23]〔三國〕曹丕等撰；鄭學弢校注：《列異傳等五種》（北京：文化藝術出版社，1988年），頁23。

[24]高師振宏：〈朝封、道封與民封：從三個例子談敕封對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》第9期（2017年1月），頁46-47。

靈封號？一則是出於酬報、歌頌的心理，以超越普通身份的爵職，來回應神靈的庇佑；二是出於文人的筆墨遊戲，經由虛擬、架空的故事，來傳達作者的思想，抒發個人的情懷，這也體現在日後唐宋文人將硯人格化，明清文人再將之神格化的過程。

雖早在漢魏之際，有傅玄〈硯賦〉等歌頌硯的作品，[25]但較早將硯擬人化者，應是初唐薛稷（649-713），傳為唐代馮贄（生卒年不詳）的《雲仙雜記》，收錄《鳳翔退耕錄》有「稷又為硯封九錫，拜離石鄉侯、使持節、即墨軍事、長史，兼鐵面尚書」之說，[26]是以硯的本質為嘉號。接著中唐韓愈（786-824）有〈毛穎傳〉稱：「（毛）穎與絳人陳玄、弘農陶泓及會稽褚先生友善，相推致，其出處必偕。」[27]韓愈運用借代的修辭手法，以部分代替全部，藉文房四寶的特徵，進行擬人化命名——筆毫係毛穎所組成；玄即墨色；陶是硯材之一種，泓指硯池；褚為造紙原料楮之諧音，皆頗具巧思。而文嵩（生卒年不詳，可能晚於韓愈）〈即墨侯石虛中傳〉則是首以硯為主角，賦予爵職的擬人化書寫名篇：

> 石虛中，字居默，南越高要人也。性好山水，隱遁不仕。因採訪使遇之于端溪，謂曰：「子有樸質沈厚之德，兼有奇相。體貌紫光，噓呵潤澈，頗負材器，但未遇哲匠琢磨耳。《禮》不云乎：『玉不琢，不成器；人不學，不知道』？子其謂矣！今明天子御四海，六合之內，無不用之材，無不成之器。我今奉命巡察天下風俗，採訪海內遺逸，安敢輒怠厥職，見賢不薦者歟？子無戀溪泉，自取沉棄耳。」虛中曰：「僕生此南土，遠在峽隅。自不知材堪器用，既辱採顧，敢不唯命是從！」採訪使遂命博士金漸之規矩磨礱，不日不月，果然業就。虛中器度方圓，皆有邊岸，性格謹默，中心坦然，若汪汪萬頃之量也。採訪使以聞于省司考試之，與燕人易元光研覈合道，遂為雲水之交。有司薦于上，上授之文史，登臺省，處右職。上利其器用，嘉其謹默，詔命常侍御案之右，以備濡染。因累勳績，封之即墨侯。虛中自歷位，常與宣城毛元銳、燕人易元光、華陰楮知白常侍上左右，皆同出處，時人號為「相須之友」。[28]

[25] 蘇易簡：《文房四譜》，頁 42。
[26] 〔唐〕馮贄：《雲仙雜記》（北京：中華書局，1985 年），頁 48。
[27] 〔唐〕韓愈撰，〔南宋〕廖瑩中輯註，朱熹考異，〔清〕陳景雲點勘：《韓昌黎全集》（臺北：新興書局有限公司，1970 年），頁 473。
[28] 蘇易簡：《文房四譜》，頁 46-47。

文嵩藉硯的產地、質地、製作方式、形狀與特質立論，比附為人，形塑一位有字號、出身、經歷、官職與爵位的虛擬人物「即墨侯石虛中」。石虛中符合了儒家思想的重要美德，器度、性情皆佳，為天子、上司所賞識，所以加封官職、爵位，以彰其行。文嵩文中所謂宣城毛元銳、燕人易元光、華陰楮知白，即是筆、墨、紙，使用的名稱雖與韓愈不盡相同，但其轉化、借代手法一致。

韓愈、文嵩的創作使後人看到唐代文人對文房四寶的一種新視角，是一種書寫、寄喻上的創見。之後北宋蘇軾（1037-1101）亦取硯的性質、特徵，擬人化作〈萬石君羅文傳〉，將故事場景放在西漢武帝（156-87B.C.）時，詳細敘述羅文為人發現，入宮為官，受漢武帝賞識，封三百戶，號為萬石君；及受漢武帝厭棄，遭金日磾（134-86B.C.）擠下臺階而死；甚至還有子嗣名石堅，宗族遍布天下。[29]蘇軾在文中同樣以筆、墨、紙作為配角，但改以真實歷史人物穿插其中，不再全是虛構，展露個人的學識與想像力。

南宋鄭清之（1176-1251）、林希逸（1193-1271）、劉克莊（1187-1269）延續了文人對文具的擬人書寫，但較前人又有了新的轉變。鄭清之、林希逸、劉克莊以相互唱和的方式，替天子立言，為文房四寶作制誥、詔書，加官進爵，並作謝表，代文具謝恩，如〈石鄉侯石虛中除翰林學士誥〉、〈代石虛中謝表〉，一來一往，彷彿文具如同真人，作者藉優美的文辭表揚它們的特質、職能、功勳與貢獻，增添了新的擬人化設想。[30]

唐宋文人的文具擬人書寫，雖是遊戲之作，然成功將文具由器物轉化成人。此處的成人當有二義，一者是器物被擬人化、人格化，形塑成人的形象；一者是成神之前，必先成人的重要歷程。李師豐楙認為中國人、臺灣人所崇祀神明，其成神之道就在成人之道，是一種俗世道德的自我完成，也就是成為「完全、完美的人」，此乃是成神基本條件。[31]唐

[29]〔北宋〕蘇軾：《蘇東坡全集》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），下冊，頁381-382。

[30]〔南宋〕鄭清之、林希逸、劉克莊撰：《文房四友除授集》（北京：中華書局，1985年），頁2-4、8。

[31]李師豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期，頁193。

代黎逢（生卒年不詳）〈石硯賦〉云：「夫氣結為石，物之至精，攻之為硯，因用為名。事若可久，代將作程。斯器也，不獨堅之為貴，諒于人之有成。」[32]總括了硯重要特徵，即具備靈氣、美德、實用，為日常之必備，文人之益友，具足俗世所認知的完美條件。故硯雖不具自主意識，但能經由文人歌頌其完美屬性，使之擬人化，超脫巖石、文具的本質，通過成人之道，奠定日後成為聖物、神物的基礎。

三、聖化：道教文化中硯的儀式性

硯經由唐宋文人的推動，完成了第一階段的性質轉化——由物成人。但我們可以發現，即令硯的原始特質中有著神秘性，文人們亦一再提及硯的優異，但硯本身並不具備神聖性或神秘力量，那麼硯在成人之後如何再次獲得轉化，以達到成為聖物、神物的階段？其力量來源為何？從道教經典規範與儀式使用的面向切入，將有助於理解這些問題。

（一）硯在道教經典中的規範

道教是文字宗教，對於文具的使用相當頻繁，舉凡經典、符籙、文檢都要筆、墨、紙、硯、印，才能完成。不獨人間如此，異界的神靈功曹，亦需要文具。在早期的道教經典中，有將筆、墨、紙、硯等文具當作禮器奉獻給神靈的記載，稱為章信、鎮信、賜信，其用意是要求演行儀式者「立賜信以驗心志」，[33]奉上日常用物、貴重禮品，向上蒼表達誠心。如東晉初天師派的經典《赤松子章曆》卷一稱祈雨時需「米一石二斗、油一斗二升、命素一疋、淨席一領、筆二管、墨二笏、五方綵隨方色紙二百四十張、銀鐶一雙，重一兩二銖、香二兩。」[34]或南宋初年成書的儀式經典《靈寶玉鑒》卷十四〈齋壇鎮信〉云：

> 鎮十方紙筆墨硯十副，科曰：「建齋行道，或救拔億曾萬祖考妣二親，或請福祈恩，保制劫運，則四司五帝三界十方紀錄善功，檢校罪目，當以紙筆為錄功紀善之籍，施鎮十方不

[32] 蘇易簡：《文房四譜》，頁 44。
[33] 〔南北朝〕《玄都律文》，《正統道藏》，洞真部第 5 冊，頁 310。
[34] 〔東晉〕《赤松子章曆》，《正統道藏》，洞玄部第 18 冊，頁 650。

> 可闕也。闕者，則十天五帝不錄其功，九府三官不除其過。」[35]

執行赦罪、祈福的科儀，是要請神靈功曹記錄人們的功過，視其善功多寡，以蠲免罪過，因此須提供紙筆給神靈使用，否則神靈沒有抄寫用具，儀式便無法順利進行。

同時，道教也是重視法度的宗教，作為儀式用品，勢必有相對應的規定，才能凸顯其儀節角色。南宋鄧有功（1210-1279）重編的《上清骨髓靈文鬼律》是一部道教戒律，其中提到：

> 諸傳度正法，聽以甲子、庚申、三元八節、五臘本命日，奏名跪受劍印、訣目、筆硯、朱墨法具，皆祭而用之。鐶券、質信、器具、金銀等物，炁鎔售錢，置供獻，拯濟貧人，不得入己侵使，違者徒三年。
> 諸應院中法具，謂如劍、印、筆、墨、朱、硯、冠履、法水之類。未經奏祭者，不得擅便私用。[36]

硯與其他物品一同作為法器受到規範，使用前須經過奏祭聖化開光，在特定的時間舉行儀式，祈請上天同意後才能使用，否則將被視為違反戒律，受到懲罰。那在實務操作上，可參見《靈寶玉鑒》卷十八〈正一書章四十五條令〉記載與硯相關的條文：

> 第十二，紙墨筆硯必使潔淨，不得穢污雜用。
> 第十三，書章磨墨，左右各四十九迴止。
> 第十四，染筆墨，左右轉各七迴。不得口含筆毫。
> 第十六，硯水當令清澄。
> 第十七，不得以筆點水滴於硯上。[37]

筆墨紙硯在平素使用，有時難免態度隨便，引文所言幾項，都是有可能發生的事情，例如任用具久置染塵；或磨墨敷衍，濃淡調整不當；或貪圖方便，以口濡筆；或未用清水，以茶湯磨墨；或沒有用水滴、銅杓注水到硯臺，而是用毛筆沾水滴注等等。之所以會有如此詳明的條文，其核心觀念是希望修道者心懷恭敬，不可輕慢，維持物品的潔淨與神聖，利於儀式的使用。

---

35 〔南宋〕《靈寶玉鑒》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊，頁 190。
36 《上清骨髓靈文鬼律》，《正統道藏》，洞玄部第 54 冊，頁 130-131。
37 《靈寶玉鑒》，《正統道藏》，洞玄部第 15 冊，頁 692。

對待法器，除了態度嚴謹，還須有其專一性，不得與人共用。約成書於東晉的《洞神八帝妙精經．書符之法》云：「不得與眾共筆、共墨、共硯，皆燒香清齋在密處。」[38]而用以上章呈表的文具更是要獨立，不可與日常所用者混雜，除非是專用來抄寫經典的筆硯，如南朝時陶弘景（452-536）《登真隱訣》云：「上章，當別有筆硯以書，不得雜也，墨亦異之。此筆硯若是寫經常淨用者，共之無嫌，自不得與世中書疏同耳。」[39]其緣故可以參考元末編纂之《道法會元》，其中收錄《元和遷教府玉冊・靈液》云：「朱砂、筆、硯、印篆、符文，應法備用之具，常須護靜（疑為淨之訛），勿混塵濁。盛則靈氣應，濁則邪炁臻。」[40]緣於此，更有嚴格區別儀式物品與日常用具者，如今日臺灣許多廟宇、壇靖會將專用的文具收納於內壇，顯示道教對法器庋藏、使用的嚴格要求。

那當法器不再被使用，該如何處理，亦是道教相當重視的問題。《上清骨髓靈文鬼律》提到：

> 諸正法天書祕籙符傳授與人者，許謄寫故本，藏之名山大川龕巖石匣中。法官敕誥符文，經轉資盡，將已前所授者，皆焚化置之江湖中，止得留見任官文書。如不燒化，以故法衣裹，復投於江河內。篆符替下筆、墨、朱、紙、硯、水、道冠、法服諸般應替之物，盡火化沉向水中，或埋在洞府石室之內。已上並以訣法藏之，違者徒一年。[41]

道士受法時，會拜領經典、契券與籙圖，作為行法的文本與憑證，道士可以抄錄副本，但正本應妥善收儲，以示鄭重。當道士歸真，則須舉行繳籙儀式，六朝晚期《正一威儀經》云：「正一死亡威儀：正一符籙、券契、環劍，布囊盛之，隨身入土。」[42]將上述的文書、法器隨亡者入殮下葬、火化，象徵隨亡者返回天界繳還。[43]法師可以保留受命的文書，使用過的敕誥符文、文具、法水、冠服，則要焚化投入江水，或埋進山洞，不可隨意棄置。

---

[38]〔東晉〕《洞神八帝妙精經》，《正統道藏》，洞神部第 19 冊，頁 83。

[39]〔南朝〕陶弘景：《登真隱訣》，《正統道藏》，洞真部第 11 冊，頁 353。

[40]《元和遷教府玉冊》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊，頁 627。

[41]鄧有功重編：《上清骨髓靈文鬼律》，《正統道藏》，洞玄部第 11 冊，頁 806。

[42]《正一威儀經》，《正統道藏》，洞神部第 30 冊，頁 606。

[43]謝師聰輝：〈繳籙研究：以南安市樂峰鎮黃吉昌道長歸真為例〉，收入蓋建民主編：《回顧與展望：青城山道教學術研究前沿問題國際論壇文集》（成都：巴蜀書社，2016 年），頁 622-644。

從開光使用到後續處置，猶如儀式法器的生命史，[44]其中每個階段，道教都以敬慎的態度面對。不過，道教雖然持此嚴格態度，並非因為法器本身具有聖性，而是要仔細維護法器的潔淨，如《元和遷教府玉冊・靈液》云：「法中所用之物俱潔盛（盛應讀淨），則靈炁易致。」[45]讓法器能成為載體，在道士或法師召引天地、星辰等自然力量灌注時，能順利吸收，供給儀式演行所需。

（二）硯在儀式現場的使用

當硯出現在祭祀空間與儀式場域中，通常會在兩種位置，一是祭壇上神像的手持物，二是道士、法師執行儀式時的法器。前者最常見的是魁星，魁星是文人學子的守護神，手持文具，符合其神格與職能，雖在此的硯不具有法力，但為神靈所持，亦可視為聖物。另外，在一些儀式壇場掛軸上，例如十王圖、法教圖，神靈端坐其上，案前會擺設文具，供神靈執行判決或書符行法，其中用以書符的硯，當屬具儀式性、神秘力量的法器、聖物，此則與道士、法師所使用的性質一致。

前文提到，硯本身不具備聖性，那麼硯如何成為具備力量的法器、聖物？道教相信，法器的材質能影響力量，例如用桃木製作法印、道劍、符版、神尺、令牌，是取其為五木之精，能厭伏邪煞的特性，以加強法力。[46]同理，硯被世人視為天地靈氣所蘊，這具備成為法器的前提，但最主要的還是外部力量施加，以達到聖化的效果。南朝宋《異苑》的記載，是硯被聖化較早的敘述：

> 蔣道支於水側，見一浮楂，取為研，製形象魚，有道家符讖及紙，皆內魚研中。常以自隨二十餘年。忽失之，夢人云：「吾暫遊湘水，過湘君廟，為二妃所留。今復還，可於水際見尋也。」道支詰旦至水側，見罾者得一鯉魚，買剖之。得先時符讖及紙，方悟是所夢人。棄之，俄而雷雨，屋上有五色氣，直上入雲。後人有過湘君廟，見此魚研在二妃側。[47]

在這則故事中，蔣道支應是道士，其取浮木作硯，放入道家符讖的行

---

[44] 以生命史的概念來解釋道教儀式法器的使用過程，是由謝師聰輝於指導本文寫作時提出。

[45] 《元和遷教府玉冊》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊，頁 627。

[46] 〔北宋〕李昉等撰：《太平御覽》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 901 冊，頁 552。

[47] 〔南朝宋〕劉敬叔撰，黃益元校點：《異苑》，收入〔前秦〕王嘉等撰，王根林等校點：《拾遺記（外三種）》（上海：上海古籍出版社，2013 年），頁 150。

為，猶如道教入神的裝臟儀式，是一種聖化物品，使能為神靈依憑的處理。尤為令人注意的是，此處的硯是木質，並沒有如同石硯一般，來自原始特質的力量，是故此木硯的聖化關鍵，在於道家符讖及紙的放入，成為神秘力量的載體，改變了硯的性質而成為隨身的法器。

除了納入符紙，儀式中較常見的作法的是以天地、星辰靈炁注入其中，使器物蘊含力量。如《道法會元》的《上清玉樞五雷真文》提到：「書符須於壇殿，或淨室、軒庭之所，加天罡所在，望空設案，備紙、筆、墨、硯、朱砂、淨水合用之具，以烈火焚香，令煙馥郁。」[48]使用法器要在適切、清靜的場所，例如在可以仰望星斗的軒庭，召引三光之炁，[49]注入法器中。或以烈火焚香，淨化法器，並藉煙霧營造神聖場域，使人進入穩定的狀態，能存想變神，執行儀式。或如明代《正統道藏》收錄之《太上三洞神咒・玉樞神罡咒》：「關告五部，大降神光。注我筆硯，書篆天章。水怪消滅，邪道奔亡。」[50]召請天神使者，請求以神光雷電注入筆硯，用以書寫符籙，降伏魔精。

現今道教儀式中，仍保有開光硯的環節。道士在使用前，會先唸〈敕硯神咒〉：「玉帝有敕，神硯四方，金水木火土，雷火雨電，神硯輕磨，霹靂電光芒。急急如律令。」秉玉帝之命潔淨法器，灌注來自五行、星斗、雷電的大自然神秘力量入硯，使硯聖化，儲存靈炁。除了唸咒，道士還要掐訣、呵炁，如《道法會元》收錄之《上清天蓬伏魔大法》提到，敕硯完要「取東炁一口呵硯」，或書符前要「念元帥咒，磨墨，取罡炁，彈斗訣入硯中。」[51]每個動作都是要讓硯蘊含力量，供給儀式書寫所需。

有時在儀式中，硯不僅是文具，更要作為行法的輔助。道士會將法器聖化，想像為可對應儀式進行的物件、場域，如以下相關經典的記載：

---

[48]《上清玉樞五雷真文》,《正統道藏》, 正乙部第 49 冊，頁 153。

[49] 道教相當重視星辰的力量，常於儀式中運使星辰靈炁，以聖化法器，或驅邪鎮煞。如《上清天心正法》中，有用三光符治瘟斷疫。參見《正統道藏》, 洞玄部第 17 冊，頁 774。

[50]《太上三洞神咒》,《正統道藏》, 洞真部第 2 冊，頁 684-685。

[51]《上清天蓬伏魔大法》,《正統道藏》, 正乙部第 50 冊，頁 400、445。

> 《先天一炁火雷張使者祈禱大法》：「須存以硯作天池，磨墨之際，天翻地覆，上下陡暗。」[52]
> 《上清北極天心正法》：「墨為神劍，筆為戈戟。硯為龍池，水為龍津……想筆為龍，硯為大海，墨為鐵山，朱為百藥，朱盂為火池，紙為鐵板。」[53]
> 《上清天蓬伏魔大法·敕朱硯咒》：「咒畢，取南炁呵入，存為火池。」[54]
> 《上清天心正法》：「化硯為龍蛇，墨為戈戟，筆為七星寶劍。」[55]
> 《祛除勞瘵眾病符訣并天蓬鹹邪真法》：「變硯為黑龍池，墨為戈戟，筆為神劍。」[56]
> 《高上神霄玉清真王紫書大法‧神府條儀》：「存硯為龍圈，墨為赤玉，筆為黃龍，紙為金版。」[57]

硯在道士的存想之中，變成了不同的樣貌，譬如祈雨時，將硯蓄墨凹處存想為池、海，模擬為神龍潛居之處，以磨墨的動作，表示攪動池水，刺激神龍，冀望神龍興雲布雨，早日降下甘霖。《上清北極天心正法》與《上清天蓬伏魔大法》都提到儀式現場亦有朱硯，由於道士會按儀式的不同，使用墨汁或朱砂，故須準備兩方硯，並在敕硯時，分別誦念咒語與存想。如前引《上清天蓬伏魔大法》另有〈敕朱硯咒〉，不同於〈敕硯咒〉取東炁呵硯，用朱硯時要取南炁，並要將硯存想為火池，以赤色陽曜之炁結合三臺七星之光對付陰鬼。

另外，硯尚能作為安鎮物出現於儀式中，如南宋蔣叔輿（1156-1217）集修之《无上黃籙大齋立成儀》卷十二〈十方靈官疏〉：

> 見今壇儀肅備，法席嚴陳，謹率同齋道士，恭取今宵開建靈壇，分光破暗，列陳鎮信，敷露真文。翌日清旦正齋，為始宣行科範，懺悔罪愆，今具紙筆墨硯，安鎮十方。[58]

此是古代宿起儀式中的安五方環節，在儀式前一天，道士會先登壇陳列鎮信，誦念真文，待翌日將筆墨紙硯等文具放在壇場周圍，用以安鎮五方之神。這項儀節中，硯有三種意義，一是作為賕信，二是供神靈使

---

52 《先天一炁火雷張使者祈禱大法》，《正統道藏》，正乙部第 49 冊，頁 407。
53 《上清北極天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊，頁 805、810。
54 《上清天蓬伏魔大法》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊，頁 400。
55 《上清天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊，頁 756。
56 《祛除勞瘵眾病符訣并天蓬鹹邪真法》，《正統道藏》，正乙部第 54 冊，頁 101。
57 《高上神霄玉清真王紫書大法》，《正統道藏》，正乙部第 48 冊，頁 393。
58 〔南宋〕蔣叔輿集修：《无上黃籙大齋立成儀》，《正統道藏》，洞玄部第 15 冊，頁 613、708。

用，與前引《赤松子章曆》、《靈寶玉鑒》用途一致，三是作為安鎮物，此當係古代以石安鎮習俗的變形，如今臺灣靈寶道壇仍延續以硯安鎮五方之儀節。[59]

道法傳承至今，即使儀式現場仍有保留部分古法，但講求便利，法器如硯與墨條漸為磁碟、墨汁、塑膠製品所取代，無法再像〈正一書章四十五條令〉所規範，必用硯磨墨來書寫章表。道士口中念的〈敕硯神咒〉「神硯四方」、「神墨輕磨」也不再確實對應。那為何面對實務與經典的扞格，道士依然選擇使用現代製品？《上清天蓬伏魔大法・敕朱筆咒》云：

> 存心腎二炁入筆、硯、朱墨之中，念敕筆硯等咒。如不暇逐一咒，只念〈天蓬咒〉三遍，或五或七，如意施為。次左手掐大煞文，右手執筆，取罡炁吹，便以筆卓三下，咒曰：「叩天關，擊地戶，鬼腦裂。」次念：「合明天帝日。」然後書符。[60]

這段文字呈現筆硯在儀式現場的角色不同。當無法一一聖化法器時，道士會選擇加強對筆的施為，因為筆是道士手部動作的延伸，也是介於硯、墨、紙三者間的媒介，透過誦念召喚神靈的咒語，做出含有力量的手訣，招引天地星辰的靈炁用以敕筆，較敕硯來得有意義，因硯始終都偏向承載、供給的功能。所以現今固然使用其他物品代替部分法器，但只要道士遵循經典，確實做到各項動作，依然可完成儀式。

總之，藉由上述古代道教經典的梳理與今日儀式現場的觀察，顯露硯在宋元時期獲得第二階段的性質提升，成為儀式法器，道教各派都予以重視及規範，至今仍然被使用於壇場。並經過舉例論證，說明硯的儀式性、聖性實來源於聖化的過程，掌握硯能成為載體的特質。

四、成神：清人祭硯文化及其內涵

有了從唐代以來的成人、聖化基礎，硯在明清時期成神，受到文人的書寫與祭祀，此是其性質轉化的第三階段。而硯神格化的重要因素，是明清文人的雅集風氣與面臨科考的心理壓力。在文人集體意識的形塑

[59] 臺灣靈寶道壇安鎮五方之儀節，由謝師聰輝指出，係謝師長年田野調查所得。
[60] 《上清天蓬伏魔大法》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊，頁 401。

之下，硯被賦予了科考之神的職能。故而硯神作為被明清士人創造的文化符號，通過解讀其隱喻，可以認識明清文人的文化心理結構，反映社會現象。以下將先釐清硯神神號的來源，並從〈祭硯圖〉談祭時、祭物等問題，再擴及其他層面的研討。

（一）硯神的神號與祭祀的方式

明清文人對硯神的稱呼有二，一為淬妃，一為帝鴻，分別有各自的淵源。淬妃之說最初見於《說郛》記《致虛雜俎》：「筆神曰佩阿，硯神曰淬妃，墨神曰回氐（應為氏），紙神曰尚卿。筆神又曰昌化。」《致虛雜俎》撰者不詳，或以為係虛構委託之作，[61]不過這段文字出現於歷經明初陶宗儀編纂，明中葉郁文博（1417-1496），清初陶珽（1573-1647 以後）增補的《說郛》中，[62]四神名號的出現當不晚於清初。

剖析四神名號，可以發現四神名號各異其趣，仍是沿襲自唐代以來以部分特徵指稱全體的方式，並非隨意杜撰。如佩阿與昌化，凸顯筆有攜帶、依賴、教化等用途；回用以表示墨條研磨的動作；尚有承受的意思，指紙能承載文字。而硯神稱為淬妃，淬本義為「貯水以焠刃之器」，[63]是打造鐵器時用來裝水降溫，以提高金屬硬度、強度的器皿，後引伸有打磨、沒入水中等意思，以此表達出硯的用途——磨墨、濡筆。至於部分文本，如明代《玉芝堂談薈》中，硯神寫作淬妃，[64]淬音義未詳，[65]應是字形相近產生的抄寫訛誤。妃，即為女性神，〈即墨侯石虛中傳〉讚揚硯是「五行之精，八音之靈，岳結而生，稟質而名。」[66]大地自古就有女性的寓意，硯來自河谷，是大地組成的一部份，可等同而視之。又硯須與墨搭配使用，墨為主動、陽性，內凹的硯則是被動、陰性的受器，所以硯神被依附為女性，有其理路可循。隨著文房四神名號的傳播，淬妃漸為文人所習知，成了硯的代名詞之一，如陳壽祺（1771-1834）〈許畫山硯史序〉云許作屏（1761-1819）《端溪硯史》可「評補

[61] 羅寧：〈明代偽典小說五種初探〉，《明清小說研究》第 91 期（2009 年 1 月），頁 44。
[62] 陶宗儀：《說郛》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 877 冊，頁 683。
[63] 許慎著；段玉裁注；魯仁編：《說文解字注》，頁 567。
[64] 〔明〕徐應秋：《玉芝堂談薈》，收入王德毅主編：《叢書集成三編》（臺北：新文豐出版公司，1997 年），第 72 冊，頁 423。
[65] 〔清〕凌紹雯等纂修，高樹藩重修：《新修康熙字典》（臺北：啟業書局，1996 年），頁 901。
[66] 蘇易簡：《文房四譜》，頁 47。

淬妃之外傳」；[67]黃子高（1794-1839）作〈端溪硯石賦〉稱：「司硯之神為淬妃」。[68]

帝鴻即黃帝軒轅氏，《文房四譜・硯譜》云：「昔黃帝得玉一紐，治為墨海焉，其上篆文曰『帝鴻氏之研』。」[69]黃帝在墨海鐫刻銘文，象徵為其所有。這段記載應屬傳說，但後世文人仍視之為最早的製硯記錄與硯銘之濫觴。於是黃帝也被稱為硯神，如清人王懿榮跋朱鶴年〈祭硯圖〉有「請看一樣金壺汁，上坐帝鴻醉也無。」以黃帝作為硯神，其性質較接近於行業守護神一類，與淬妃出於文人筆下不同，呈現同一物品之神靈來源的多元性。

當人們接受淬妃、帝鴻之說，相信硯有神，此時硯便承載了人們的集體意識，具足成神的條件。清人蒲松齡（1640-1715）在《聊齋誌異》中提到：「天下事固不必實有其人，人靈之，則既靈焉矣。何以故？人心所聚，而物或托焉耳。」[70]顯示眾人的意志有時比歷史事實更足以塑造神靈，並且會因為人的信仰心理增添神靈的強大。王斯福指出在民間信仰的認知中，當客體被想像成人的時候便會有「靈」，這個靈屬於小神或是鬼，可以在人們的確認之下，得到多次命名的機會，被神格化、傳說化，在過程中成為獨立的主體，並能嶄露靈驗，以強化民眾的信仰。[71]李師豐楙亦持類似的觀點，認為諸神神話的構成，有賴於信仰者的集體創作，而激發共識的條件是一段時間的感應、應驗，信仰者認同了神靈成神的過程，將之歷史化、真實化、故事化、民俗化，並採用隱喻性的語言宣揚神跡，合理化信仰行為，以整合、凝聚信仰團體的向心力。[72]

蒲松齡、王斯福、李師豐楙都是強調集體意識在神靈塑造過程中的重要性，而硯能成神正是建立於明清文人的發揚與實際祭祀行動。那麼作為祭祀主體，硯神並非傳統信仰體系中固有的神靈，必得歷經秩序化

---

67 〔清〕陳壽祺：《左海文集乙編》，收入《清代詩文集彙編》（上海：上海古籍出版社，2010年），第499冊，頁465。

68 〔清〕阮元編：《學海堂集初集》，卷10，頁6a。中國哲學書電子化計畫，網址：https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=105149&page=755。檢索日期：2023年9月4日。

69 蘇易簡：《文房四譜》，頁35。

70 〔清〕蒲松齡撰，張友鶴輯校：《聊齋誌異會校會注會評本》（臺北：里仁書局，1991年），頁1462。

71 王斯福著，趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，頁92。

72 李師豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新4期，頁193。

的經過，確認其應被置於什麼樣的神靈體系位置，擬定相關的祭祀方式，才能完成神靈塑造的最後工作。

起初硯神的出現，只是書面上的記載，與唐宋文人將文具擬人的概念相近，惟其已升格為守護物品的小神，但此時應未建置相應的祭祀方式，至嘉慶年間，祭硯儀式才在文人的合作中趨於完備。朱鶴年的〈祭硯圖〉清楚描繪了祭硯的儀式場景，解讀圖像與題識，可以知道在祭硯興起之前，清代文人除夕的活動是祭詩、祭書。[73]祭詩的傳統源自唐代賈島（779-843），元代辛文房（生卒年不詳）《唐才子傳》：「（賈島）每至除夕，必取一歲所作置几上，焚香再拜，酹酒祝曰：『此吾終年苦心也。』痛飲長謠而罷。」[74]賈島的行為實際上是一種對字紙的感謝與心情的抒發。而祭書之說亦見於《說郛》引《致虛雜俎》：「司書鬼曰長恩，除夕呼其名而祭之，鼠不敢嚙，蠹魚不生。」[75]在除夕向掌管圖籍的小神長恩祈禱，是文人愛重圖書之意。由此觀之，詩文與書冊其本質一致，同樣在除夕祭祀，有其一脈相承的關係，至於硯與詩書同屬文房物品，祭時相同，亦可見其淵源。

關於祭物，朱鶴年的〈祭硯圖〉中僅瓶花、爐香，又題跋中陳嵩慶寫道：「迎年隨例祝豐穰，一片紙絲一瓣香。添個鳳池成四友，料應配食水仙王。」徐用儀寫道：「瓶花供養浸寒泉」、「薦新只有松竹梅」，王懿榮寫道：「歲朝香蘭進屠蘇」，所用鮮花、醴酒皆是性質偏向清香、寒冷。考究祭硯物品的選擇，其用意有四：一是根源於賈島以酒祭詩的傳統，又從魯迅（1881-1936）〈祭書神文〉以「寒泉冷華」為獻，[76]可見祭書、祭硯皆是循此慣例。二是如陳嵩慶所云，硯神應與水仙王為配，蓋因於硯出於溪水之中，兩神屬性相近。並參見蘇軾讚揚林逋（967-1028）的詩句：「不然配食水仙王，一盞寒泉薦秋菊。」[77]故水神

[73] 劉墉題〈祭硯圖〉云：「船山詩老先開例，祭過新詩祭研田。」及王懿榮題道：「蕘圃祭書曾有圖，歲朝香案進屠蘇。」船山為張問陶，蕘圃為黃丕烈（1763-1825），題詩中所指〈祭詩圖〉為顧應泰（嘉慶時畫家）於嘉慶二年（1791）所繪，今典藏於臺北故宮博物院者。由此可知，在朱鶴年祭硯以前，黃丕烈、張問陶已經有祭詩、祭書的行為，而張問陶正是祭硯活動的發起人。〔清〕顧應泰，〈祭詩圖〉。故宮典藏資料檢索系統，網址：https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=18172&Dept=P。檢索日期：2023 年 9 月 4 日。

[74] 〔元〕辛文房：《唐才子傳》，收入江杏溪輯：《文學山房叢書》（成都：巴蜀書社，2010 年），第 1 冊，頁 161。

[75] 陶宗儀：《說郛》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 877 冊，頁 482。

[76] 胡松濤：〈書神以及書蟲——從魯迅的〈祭書神文〉談起〉，《書屋》2022 年第 9 期，頁 62。

[77] 蘇軾：《蘇東坡全集》，上冊，頁 210。

與硯神皆適合以寒涼之物為祭品。同時也因應時節，如松竹梅為歲寒三友，作為清供，亦有美好寓意。三是書神、硯神神格較低，僅掌管特定物品，沒有強大的靈力，不用以豐盛的飲食祭祀。四是基於文具保養原理，南宋高似孫（1158-1231）《硯箋》云：「滌硯，不可用湯。」[78]硯出產於川澗之中，性好清冷，不宜以熱湯澆灌，與其性相悖，此亦反映於祭物選擇上。

確定祭時、祭物，接著該怎麼祭祀？按祭書神的方式，是要「呼其名而祭之」，從知名信仰的理論來看，當人們掌握鬼神的名號，即可通過呼喊召喚、控攝鬼神。故祭祀時唸出神號，才能迎神降臨，這也是常民的習慣。[79]因而文房四神神號的確立，實有助於祭祀進行，如張澍（1776-1847）〈祭硯詩為朱野雲鶴年山人作〉：「再拜陳辭禮無闕，淬妃有靈踏雲來。」[80]其所陳之辭即是向硯神淬妃祝禱，召請神靈前來享受祭祀，完成常規的祭祀禮儀。

（二）祭硯活動體現的文人心理

由上節的闡述，可知硯經歷成人、聖化、成神三階段之後，在清代確定神格、祭時、祭物，成為完整的神靈，進入文人信仰體系與祭祀禮儀的秩序之中。那麼為何清中葉的文人，會特別興起這項活動，祭祀硯神，並形諸圖詠？其間賦予了硯神什麼樣的新職能？期待通過祭祀儀式解決什麼需求？

從〈祭硯圖〉的題跋來看，祭硯活動是由張問陶發起，劉墉稱張問陶：「船山詩老先開例，祭過新詩祭研田。」而張問陶在顧應泰〈祭詩圖〉的題跋寫道：「爆竹聲中循舊例，詩人原是賈長江。」[81]由此可知，

---

[78]〔南宋〕高似孫著，潘秀梅點校：《蟹略　硯箋》（杭州：浙江人民美術出版社，2017年），頁88。

[79]名的重要性在中西方都相當明顯，在以前人們會隱藏自己的名字，避免為人所知，遭到控攝。而知道對方的姓名，等於知道對方的秘密，使對方不能施害於自己。如若是祭祀活動，透過呼喊鬼神姓名，則可以召喚鬼神前來享用供品。相關研究可參見李師豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第3期（1993年3月），頁417-454。謝師聰輝：〈啾啾唧唧斷根源——閩南閩中道壇禳災抄本中「知名」故事敘述研究〉，《追尋道法——從臺灣到福建道壇調查與研究》（臺北：新文豐出版公司，2018年），頁541-590。

[80]〔清〕張澍：《養素堂詩集》，收入《清代詩文集彙編》，第536冊，頁193-194。

[81]顧應泰，〈祭詩圖〉。故宮典藏資料檢索系統，網址：https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=18172&Dept=P。檢索日期：2023年9月4日。

張問陶是沿襲舊俗，懷抱如賈島般對詩文、文具的感謝。朱鶴年繼踵其後，於除夕祭硯、作畫，其用意亦是出於報酬，並以硯為個人情志投射的對象，他寫道：「余客京師廿年，不使孽泉，硯田功也。歲云暮矣，祭以報功，誰曰不宜。爰作斯圖，以當祝詞。」朱鶴年認為自己以繪畫為生，收入均是合理所得，尤要感謝硯讓自己不為五斗米折腰。而〈祭硯圖〉的題跋者，亦不少持同樣想法者，如劉墉：「除卻掃花兼祭研，一生此外不低頭。」阮元：「除卻蒼巖不折腰」、「不食官倉不種田」，劉、阮與朱鶴年同時且有往來，題詩中含褒揚之意，但也可以此窺見祭硯文化傳達的文人雅操，視硯田筆耕為理想，以閒隱為人生志趣。

然而另一位也與朱鶴年交情良好的翁方綱，其題詩則將目光放在硯神作為神祇，蘊含神力的一面。他寫道：「盥手餅盂側，陳辭臘雪時。奴星非結柳，郵表附伊耆。三益題梅屋，千祥祝玉池。豈徒酬福酒，春動上林枝。」翁方綱按照常規祭祀的習慣，盥洗後恭敬的向硯神禱祝，其中「郵表」是《禮記・郊特牲》裡提到的掌管農田之神，按例於年終祭祀，祈求災害不生，[82]硯來自大地，文人又以硯田為食，故以此代指硯神，契合祭祀禮俗與神的特質。「奴星結柳」出於韓愈〈送窮文〉，[83]文中在除夕以柳條製車遣送窮鬼，為何翁方綱會提到這則典故？答案是詩句最後的「春動上林枝」，翁方綱在句下有小注：「聞友人來侑祭者，多發科第云。」顯示硯神在保佑士子科考上有著靈驗的效果，文人登第釋褐，脫去青衫，不再困頓，緣此當要以福酒酬答默佑學子的硯神。

硯神為何能從物品之神，轉變成與文昌帝君、魁斗星君相似的科考之神？學子自古崇信文昌、魁星，至今不衰，而筆硯作為文具，常與文昌、魁星搭配出現，或陳列於神案，或持拿於手中，象徵執掌文運，因此在祭祀文昌、魁星的活動中，硯屬於為聖物。值祭硯活動興起，信仰者可能是有意識的認為長年在案頭，無論練習、考試皆會使用的硯，有聖物的性質，猶如今日之文昌筆，較之遠在祠廟的神靈，與自身的連結更為緊密，進而賦予硯神掌管文運、庇蔭考生的能力。一旦有文人透過向硯神祈願，並獲得實現，那麼硯神的靈驗事跡便會逐步流傳在文人圈

[82]〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》（重刊宋本十三經注疏附校勘記，臺北：藝文印書館，1989年），頁500。

[83]韓愈撰，廖瑩中輯註，朱熹考異，陳景雲點勘：《韓昌黎全集》，頁474。

中，使硯神成為文人學子所接納與推廣的新興信仰。

硯神能助人登第之說，無異是清人對硯神故事的一種再創造，經由集體意識賦予硯神新的職能。然硯與學業、仕途有關，在古代歲俗與筆記之中已有記載，清代孔尚任（1648-1718）編輯的《節序同風錄》記除夕「寫春帖畢，埋硯于庭，謂之種硯田，令兒向學。」[84]春帖內容多為來年期許，將寫春帖的硯埋在庭中，藉此寓意期待子弟來年用心讀書。不過可惜的是，孔尚任未詳述此習俗的資訊，無法確知是起源於何時何地。又唐代《雲仙雜記》收錄《金門歲節》記洛陽人會在除夕「埋小兒硯」，[85]同樣亦未敘明風俗形成的動機，僅能推測埋下兒童用硯，可能與向學有關。

至於除夕為何要有埋硯的行為，則可結合另一項歲俗來看。西漢劉安（179-122B.C.）《淮南萬畢術》：「歲暮臘埋圓石於宅四隅，雜以桃弧七枚，則無鬼疫。」[86]又南朝梁宗懍《荊楚歲時記》（502-565）：「十二月暮日，掘宅四角，各埋一大石為鎮宅。」[87]埋石作為厭勝、安鎮用途是古代的巫術行為，起源甚早，是先民對於未知的趨避方式，日後也為道教儀式所吸收，前文已有述及。除夕埋硯應是在此舊俗之上，稍加變形，增添期許進學的意涵。

另外，在筆記、小說中硯有其神奇性與變異性，例如會發出聲音，預示文人的未來運途。《文房四譜》有「硯中作聲，有聲價之象。」其主鄭朗（？-857）後來「果出入臺輔」；又范杲（938-993）之硯作丁丁聲十五次，范杲（938-993）有「朱衣銀魚之賜」，都是在官階等級上有所晉升。[88]鄭朗、范杲的硯，以聲音預告了主人之後的祿位，紀昀（1724-1805）《閱微草堂筆記》中硯發聲則是有禍事將至。一官員愛惜家藏宋硯，但「以珍惜此硯忤上官，幾罹不測，竟恚而撞碎。禍將作

84〔清〕孔尚任：《節序同風錄》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996年），史部第165冊，頁866。

85馮贄：《雲仙雜記》，頁5。此則歲俗亦見於廖壽恆跋朱鶴年〈祭硯圖〉，廖壽恆稱摘錄自《玉燭寶典》，經查閱該書未發現有此記載，可能是原書有散佚或另有根據，有待繼續查證。

86〔西漢〕劉安著，〔清〕茆泮林輯：《淮南萬畢術》（北京：中華書局，1985年），頁2。

87此為佚文，可見於〔南宋〕陳元靚撰，許逸民點校：《歲時廣記》（北京：中華書局，2020年），頁738。

88蘇易簡：《文房四譜》，頁40。

時，夜聞硯若呻吟云。」[89]硯能感知主人的境遇，為自己的下場悲哀，具備有靈的特徵，這些故事可能也影響到士人對硯神形象的形塑。

硯本身具備的各種條件，例如載體與聖物的性質及源於古代歲俗、筆記的記載，這些都是清人賦予硯神故事、職能的根柢，提供將之納入秩序化的信仰文化與儀式行為中的依據。那麼建構一個新的信仰與祭祀活動，能為文人們解決什麼問題？從祭硯活動的考察，可以發現硯神的完備，顯然不僅是為了承傳古代的遺風雅事，其中蘊含清人的兩種心理。一是對於硯的感謝，如朱鶴年作〈祭硯圖〉之原意，及伊秉綬的題詩：「硯田有力君思報」、廖壽恆：「石田饘粥慰平生，點染雲山賴筆耕。」、張亨嘉：「它日薦賢滿天下，助君草疏合酬功。」無論是前者的文人隱士抑或後者的公卿官宰，他們是就硯的實用性質，以祭祀儀式表現對文具的酬答。而因硯神能護佑學子，為此進行祭祀報謝者，則展露中華民族的心理性格。楊聯陞認為報償是中國社會關係中的重要基礎，是人與他人、神鬼之間的因果關係，相信個人的付出會有相應的回報，期待在祭禮中得到降福；[90]李師豐楙亦云人們會基於感應而懷抱崇功報德的心，虔誠的向神靈祭祀。[91]一如徐用儀的題詩：「一角硯池資灌溉，祈年常願筆生花。」期許通過祭祀，獲得神靈的庇蔭。

祭硯活動體現的第二種心理，是清人在科舉束縛下的心理壓力。艾爾曼（Benjamin A. Elman）提到清代文人相信中舉後進入仕途，可以獲得財富，但大多數人長年陷於科舉的困境之中——寒窗苦讀，競爭激烈，屢試不第，加之男性又必須肩負著家庭，巨大的身心壓力形成了嚴重的生活焦慮。在此背景下，文人們為了抒解失意的情緒，會頻繁的乞靈於宗教和占卜，例如崇祀文昌、魁星，或沉迷扶乩向鬼神探問考題。[92]硯神的出現及其靈驗事跡的傳布，讓文人們有了新的禮敬對象，在與當時會試時間相近的除夕祭祀，[93]文人能透過陳辭祝禱，說出他們對來年金

[89]〔清〕紀昀：《閱微草堂筆記》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），第 1269 冊，頁 233-234。

[90]楊聯陞著，段昌國譯：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《食貨月刊》第 3 卷第 8 期（1973 年 11 月），頁 377-388。

[91]李師豐楙：〈從成人之道到成神之道——一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新 4 期，頁 193。

[92]〔美〕艾爾曼著，高遠致、夏麗麗譯：《晚期帝制中國的科舉文化史》（北京：社會科學文獻出版社，2022 年），頁 302-303。

[93]古代科舉的最後階段為會試與殿試，會試通過者便可參加殿試，釐定名次，金榜題名。會試

榜題名的渴望，可以有效的排解煩憂。其次，從翁方綱註明「侑祭」的語意來看，祭硯不只是個人的行為，已發展成專屬於男性文人群體的活動。藉著祭祀儀式的綰合，文人們於原應與家族團圓的年夜，離開家中，舉行集會，向硯神說出個人的願望或表達由衷的感謝之意，並由集會構成社交網絡，彼此砥礪，切磋積累的學問，掌握應試的資訊；失意者更能暫時脫離家庭，在友人的寬慰下，緩和負面情緒。

綜上所述，清人對硯神的關注，最初是根據筆記的記載以及古人的典故，建立有明確祭時、祭物的儀式，表示對日用器物的謝意。此後，隨著士子在科考上的得意，有感於硯神的神跡，祭硯活動成了文人們在考前聚集、交流的場合，藉以抒發祈願、不安的心情。是以從祭硯活動的觀察，可以認識清代文人的思維，展露一種源自於歷史脈絡的文化心理，反映科舉時代考生的精神世界。

五、結語

本文以硯為研究主體，通過對文學、宗教、文化三方面的考察，由李師豐楙的成人、成神理論，釐清硯神形成的背景與過程。本文以為硯經歷了三階段的性質轉化，分別是成人、聖化與成神。

轉化的第一階段，是唐宋時期興起以文具擬人化書寫的風氣，硯蘊含的原始特徵、各種美德，在文人的遊戲筆墨下被具象化、人格化，這也是未來硯能成神的先決條件，即李師豐楙所說的完備了成人之道。是以，第一階段的成人蘊含兩種意義——模擬成人與具足成神的特質。然而硯即使已經由物成人，不再只是凡石蓬塊，但此階段尚未自體具備聖性。

硯第二階段的性質提升，可在宋元時期道教經典之中找尋。硯在早期道教儀式中，可以作為禮器奉獻與神靈，後隨著儀式經典、戒律的制訂，硯變為受到嚴格規範的法器，在不同的派別中都可見到對硯的注重與規範。又道教認為，法器的聖性部分是來自材質的特殊，但最主要還是需要道士、法師的施為，引來天地、星辰、五行之炁將之聖化，以因應儀式進行所需。由此可知，硯能承載外在附加的力量成為聖物、法

時間為春季，故稱春闈，因此翁方綱題詩有「春動上林枝」。

器，並在道士的存想中化為不同的樣貌，有載體的特質。

明清時期是硯性質轉化的第三階段——成為受人膜拜的神靈。起初，硯神之說僅見於筆記記載，類於唐宋文人的筆墨遊戲，未設置相關的祭祀儀式。爾後，文人們依循祭詩、祭書的舊例，視硯神為守護文具的小神，制訂了祭時——除夕與祭物——鮮花、冷酒，以此將硯神歸入禮儀秩序之中。接著藉對朱鶴年〈祭硯圖〉及其題識資料的剖析，可以發現祭硯在嘉慶年間成為文人的雅集活動，更因其靈驗事跡的傳布，硯神最終晉升為科考之神。

據此，我們可以觀察清人於祭硯活動中表徵的行為意涵，一是崇功報德，表示對文具實用性的感謝，傳達對硯田筆耕、不使孽泉的嚮往，感念仕途、科考上的輔助，呈露民族性格中的報償觀念。二是展現士人在科舉制度下遭受的心理壓力，其焦慮心情從向硯神的陳辭祝禱，可以獲得抒發，並藉集會建構社交網絡，促進考生交流。故祭硯活動的出現，並不純然是附庸風雅的行為，有其活動意義，藉此我們能從文獻資料的爬梳，分析清人祭硯的方式與旨趣，知曉他們文化思維中的歷史淵源及心理結構。

徵引與參考文獻

（一）傳統文獻

〔西漢〕劉安著，〔清〕茆泮林輯：《淮南萬畢術》，北京：中華書局，1985 年。

〔東漢〕許慎著；〔清〕段玉裁注；魯仁編：《說文解字注》，天津：天津古籍出版社，1999 年。

〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，重刊宋本十三經注疏附校勘記，臺北：藝文印書館，1989 年。

〔三國〕曹丕等撰；鄭學弢校注：《列異傳等五種》，北京：文化藝術出版社，1988 年。

〔南朝宋〕劉敬叔撰，黃益元校點：《異苑》，收入〔前秦〕王嘉等撰，王根林等校點：《拾遺記（外三種）》，上海：上海古籍出版社，2013 年。

〔唐〕馮贄：《雲仙雜記》，北京：中華書局，1985 年。

〔唐〕韓愈撰，〔南宋〕廖瑩中輯註，朱熹考異，〔清〕陳景雲點勘：《韓昌黎全集》，臺北：新興書局有限公司，1970 年。

〔北宋〕李昉等撰：《太平御覽》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，第 901 冊。

〔北宋〕唐積：《歙州硯譜》，北京：中華書局，1985 年。

〔北宋〕蘇易簡：《文房四譜》，臺北：臺灣商務印書館，1965 年。

〔北宋〕蘇軾：《蘇東坡全集》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年。

〔南宋〕高似孫著，潘秀梅點校：《蟹略　硯箋》，杭州：浙江人民美術出版社，2017 年。

〔南宋〕陳元靚撰，許逸民點校：《歲時廣記》，北京：中華書局，2020 年。

〔南宋〕鄭清之、林希逸、劉克莊撰：《文房四友除授集》，北京：中華書局，1985 年。

〔元〕辛文房：《唐才子傳》，收入江杏溪輯：《文學山房叢書》，第 1 冊，成都：巴蜀書社，2010 年。

〔元〕陶宗儀：《說郛》，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 877 冊，臺北：臺灣商務印書館，1986 年。

〔明〕徐應秋：《玉芝堂談薈》，收入王德毅主編：《叢書集成三編》，臺北：新文豐出版公司，1997 年，第 72 冊。

〔明〕陳繼儒：《妮古錄》，上海：神州國光社，1936 年。

〔清〕孔尚任：《節序同風錄》，收入四庫全書存目叢書編纂委員會：《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年，史部第 165 冊。

〔清〕吳蘭修：《端溪硯史》，北京：中華書局，1991 年。

〔清〕紀昀：《閱微草堂筆記》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，第 1269 冊。

〔清〕凌紹雯等纂修，高樹藩重修：《新修康熙字典》，臺北：啟業書局，1996 年。

〔清〕張澍：《養素堂詩集》，收入《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 536 冊。

〔清〕陳壽祺：《左海文集乙編》，收入《清代詩文集彙編》，上海：上海古籍出版社，2010 年，第 499 冊。

〔清〕蒲松齡撰，張友鶴輯校：《聊齋誌異會校會注會評本》，臺北：里仁書局，1991 年。

（二）《正統道藏》（臺北：新文豐出版公司，1985 年）

〔東晉〕《赤松子章曆》，《正統道藏》，洞玄部第 18 冊。

〔東晉〕《洞神八帝妙精經》，《正統道藏》，洞神部第 19 冊。

〔南朝〕陶弘景：《登真隱訣》，《正統道藏》，洞真部第 11 冊。

〔南北朝〕《玄都律文》，《正統道藏》，洞真部第 5 冊。

〔南宋〕《靈寶玉鑒》，《正統道藏》，洞玄部第 15 冊。

〔南宋〕鄧有功重編：《上清骨髓靈文鬼律》，《正統道藏》，洞玄部第 11 冊。

〔南宋〕蔣叔輿集修：《无上黃籙大齋立成儀》，《正統道藏》，洞玄部第 15 冊。

《上清天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊。

《上清天蓬伏魔大法》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊。

《上清北極天心正法》，《正統道藏》，洞玄部第 17 冊。

《上清玉樞五雷真文》，《正統道藏》，正乙部第 49 冊。

《上清骨髓靈文鬼律》，《正統道藏》，洞玄部第 54 冊。

《元和遷教府玉冊》，《正統道藏》，正乙部第 50 冊。

《太上三洞神咒》，《正統道藏》，洞真部第 2 冊。

《正一威儀經》，《正統道藏》，洞神部第 30 冊。

《先天一炁火雷張使者祈禱大法》，《正統道藏》，正乙部第 49 冊。

《祛除勞瘵眾病符訣并天蓬鹹邪真法》，《正統道藏》，正乙部第 54 冊。

《高上神霄玉清真王紫書大法》，《正統道藏》，正乙部第 48 冊。

（三）近人論著

李師豐楙：〈《道藏》所收早期道書的瘟疫觀——以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中國文哲研究集刊》第 3 期（1993 年 3

月），頁 417-454。

李師豐楙：〈從成人之道到成神之道－－一個臺灣民間信仰的結構性思考〉，《東方宗教研究》新 4 期（1994 年 10 月），頁 184-209。

胡松濤：〈書神以及書蟲－－從魯迅的〈祭書神文〉談起〉，《書屋》2022 年第 9 期，頁 62-64。

馬昌儀、劉錫誠：《石與石神》，北京：學苑出版社，1995 年。

高師振宏：〈朝封、道封與民封：從三個例子談敕封對神祇信仰的形塑與影響〉，《華人宗教研究》第 9 期（2017 年 1 月），頁 45-77。

張元慶：《古代士人與硯之研究》，臺北：文津出版社，2005 年。

許波、鍾暗華：〈文化心理學的內涵及特點〉，《陰山學刊》第 25 卷第 4 期（2012 年 8 月），頁 5-9。

陳羽：《端硯民俗考》，北京：文物出版社，2010 年）。

楊志恆：〈史前石硯與書法藝術〉，《美術大觀》第 218 期（2006 年 2 月），頁 86-87。

楊聯陞著，段昌國譯：〈報－－中國社會關係的一個基礎〉，《食貨月刊》第 3 卷第 8 期（1973 年 11 月），頁 377-388。

盧星宇：〈中國古典小說中官印書寫研究〉，《第二十一屆「宗教與心靈改革學術研討會」論文集》，高雄：高雄道德院，2019 年，頁 323-348。

謝師聰輝：〈繳籙研究：以南安市樂峰鎮黃吉昌道長歸真為例〉，收入蓋建民主編：《回顧與展望：青城山道教學術研究前沿問題國際論壇文集》（成都：巴蜀書社，2016 年），頁 622-644。

謝師聰輝：〈啾啾唧唧斷根源－－閩南閩中道壇禳災抄本中「知名」故事敘述研究〉，《追尋道法－－從臺灣到福建道壇調查與研究》，臺北：新文豐出版公司，2018 年，頁 541-590。

羅寧：〈明代偽典小說五種初探〉，《明清小說研究》第 91 期（2009 年

1 月），頁 31-47。

〔美〕王斯福著，趙旭東譯：《帝國的隱喻：中國民間宗教》，南京：江蘇人民出版社，2008 年。

〔美〕艾爾曼著，高遠致、夏麗麗譯：《晚期帝制中國的科舉文化史》，北京：社會科學文獻出版社，2022 年。

（四）網路資源

〔清〕阮元編：《學海堂集初集》。中國哲學書電子化計畫，網址：https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=105149&page=755。檢索日期：2023 年 9 月 4 日。

〔清〕顧應泰：〈祭詩圖〉。故宮典藏資料檢索系統，網址：https://digitalarchive.npm.gov.tw/Painting/Content?pid=18172&Dept=P。檢索日期：2023 年 9 月 4 日。

蔣馥蓁：〈道教實踐中的文房具與其講究〉，臺北元太道堂主辦「2021 年元太道堂道教文化系列講座」，影片網址：https://youtu.be/_gPiHbxLNfU?si=E9_Zj-y-KuhQKHOJ。檢索日期：2023 年 8 月 28 日。

（五）拍賣圖錄

《仰之彌高——中國古代書畫夜場》，北京：北京保利國際拍賣有限公司，2015 年。

附圖

朱鶴年：〈祭硯圖〉（局部），手卷，設色紙本，全長 588 公分，寬 32 公分，1802 年。

附表 朱鶴年〈祭硯圖〉題識資料整理表

製表人：盧星宇，製表日期：2023 年 9 月 10 日

編號	書寫者	書寫時間	題識內容	鈐印
1	徐用儀		朱野雲祭硯圖	
2	翁方綱	嘉慶十一年（1806）	〈祭硯圖〉。野雲居士歲除作〈祭硯圖〉，今以所得宋鐫蘭亭硯，屬予臨〈定武本〉於背，以配葉臺山、趙凡夫二硯，顏其居曰三硯齋，既為賦詩，并題冊首。嘉慶丙寅臘月望日，方綱。	蘇齋、翁方綱印、正三
3	朱鶴年	嘉慶七年（1802）	余客京師廿年，不使孽泉，研田功也。歲云暮矣，祭以報功，誰曰不宜？爰作斯圖，以當祝詞。嘉慶壬戌除夕，海陵朱鶴年自識。	野雲
4	翁方綱	嘉慶十一年（1806）	一卷米拜後，食報忍盟寒。誰信田非石，君於友取端。呵之皆潤液，軒起助波瀾。歲暮惟吾子，焚香氣結蘭。 盥手缾盂側，陳辭臘雪時。奴星非結柳，郵表附伊耆。三益題梅屋屬題三硯齋扁，千祥祝玉池。豈徒酬福酒，春動上林枝聞友人來侑祭者，多發科第云。 奉題野雲八兄〈祭硯圖〉二詩，方綱。	覃溪
5	劉墉		屋外梅花態自妍，衣冠肅肅拜筵前。船山詩老先開	劉墉之

			例，祭過新詩祭研田。 山人不用送窮愁，但祝年年歲有秋。除卻掃花兼祭研，一生此外不低頭。 野雲屬題，石庵劉墉。	印
6	張問陶		楮墨緣長報賽新，梅花含笑看迎神。野人一拜千金重，此膝生來未屈人。 野雲仁兄，船山張問陶。	船山
7	阮元	嘉慶十四年（1809）	久與端溪訂石交，歲寒為爾拜深宵。須知一片閑雲意，除卻蒼巖不折腰。 不食官倉不種田，一家耕研作豐年。來年題個新詩卷，更是焚香賈浪仙。 野雲居士屬題〈祭研圖〉，弟阮元。	阮元印
8	金正喜 （朝鮮）	嘉慶十五年（1810）	余在國時，會勾竹齋拜先生竹圖，今見是圖，余於是圖為私淑之人也。庚午春日，勾竹會士朝鮮寶覃齋金正喜書。	
9	洪萬燮 （朝鮮）	嘉慶十六年（1811）	嘉慶辛未正月十日，朝鮮洪萬燮觀於三研齋。	
10	吳鼒	文中記為乙丑（嘉慶十年，1805），按題跋次序，疑為丁丑（嘉慶二十二年，1817）之誤。	臘酒滿盎誰之功，歲終醉飽與汝同。錢神各祀鄰西東，白華詩補葵陰夕。君即丹青敵黃白，皋魚失聲鸝鴿泣君迎其親養于京邸，太公奉君居憂盡哀，狂奴一石四十年。千詩百賦無一錢，君	吳鼒私印

			賽我祈兩酒顛。 乙丑大暑，題奉野雲八兄大人正。吳熹。	
11	伊秉綬		硯田有力君思報，君雅多情研不忘。消受君家真供養，爐煙一縷是心香。 野雲八兄屬題并正，伊秉綬。	西湖長、墨卿
12	陳嵩慶		研田生計歲寒盟，溫飽全家此石卿。畢竟折腰緣五斗，猶嫌高致讓淵明。 迎年隨例祝豐穰，一片紙絲一瓣香。添個鳳池成四友，料應配食水仙王山人新得唐時鳳池研。 野雲八兄屬題，淳莽陳嵩慶。	嵩慶
13	徐用儀	光緒二十五年（1899）	硯可為田歲有秋，筆耕生計自優游。題詩如聽迎神曲，石不能言亦點頭。 祭詩拜石皆成例，韻事新添報賽虔。筆墨有靈應配享，瓶花供養浸寒泉。 朱野雲，揚州人，善山水，嘉道間久寓都門，頗有時譽。此卷題咏諸公皆一時名人，洵稱韻事。余偶得之，續題二絕於後，蓋距作圖時近百年矣。光緒己亥三月，海鹽徐用儀，時年七十有四。	小雲翰墨、竹隱散人
14			衣冠肅拜展氍毹，硯北焚香日已晡。餞臘迎年增舊	用儀長

			例，商量更作歲朝圖。 前詩題後尚有餘意，再賦一絕。	壽
15			點染丹青擘素牋，歲寒心與石同堅。薦新只有梅松竹，香火年年結舊緣。 三月十六日，筱雲又題。	竹隱散人
16			端溪片石淨無瑕，調墨研朱浥露華。一角硯池資灌溉，祈年常願筆生花。 十七日，竹隱散人再題。	徐用儀印
17			寒素家風迥絕塵，爐煙裊裊肅明禋。年豐不籍鋤犁力，祈竈餘閒祭硯神。 十九日足成六絕。	徐用儀印、筱雲翰墨
18	陸潤庠	光緒二十五年（1899）	拈毫曾補涵秋閣玄武城南大川淀為野雲舊居，有齋曰涵秋閣，余去歲曾為同人補書此額，讀書欣來竹隱廬。應為歲朝添韻事，烘窗煖日午晴初。 己亥三月下浣，筱雲宮保屬題，元和陸潤庠。	陸潤庠印、鳳石
19	王懿榮		嘉道詩人朱野雲，一枝畫筆對禪薰。年年酬酒涵秋閣，長賽端谿萬石君。 薨圃祭書曾有圖，歲朝香案進屠蘇。請看一樣金壺汁，上坐帝鴻醉也無。 筱雲年伯大人屬題，懿榮呈稿。	懿榮之印

20	徐琪	光緒二十五年（1899）	也如唐日拜群經，中有心香一瓣馨。贈與擒毫臺閣手，好描麟鳳入丹青。 羚羊峽畔是端溪，畫裏詩人舊有題。我亦采風曾到此。欲攜紫玉認鴻泥。圖中題詩，翁、阮二公皆至嶺南。琪辛卯使粵，亦曾親至端溪，得月華硯一方，中有五色水紋。 筱雲宮保大伯大人出此命題，率成二絕，即希誨政。光緒己亥夏四月，侄琪呈稿。	徐琪印信、南齋侍從
21	吳士鑒	光緒二十五年（1899）	墨華八斗洗無痕，餞臘方開柏葉樽。贏得詩人來下拜，更從合食侑長恩。 己亥三月，筱雲宮保太世叔大人命題，再侄吳士鑒。	吳士鑒印、南齋供奉
22	張亨嘉		掌銓十載徐同院，點注群才入彀中。它日薦賢滿天下，助君草疏合酬功。 筱雲宮保以所藏朱野雲〈拜硯圖〉見示，卷中名流題句甚多，因廣其意，口占一絕，即呈鑒誨，侯官張亨嘉。	上下千年、侯官張燮鈞父
23	徐郙	光緒二十五年（1899）	澄泥片壤即膏腴，處士生涯足自娛。比似逢年賽田祖，來朝更喜飲屠蘇。 己亥夏四月六日，筱雲我兄同年大人正，宗弟郙，時年六十又四。	臣徐郙印、青宮少保

24	袁昶		一毬黃雲酒一巵，恰逢島佛祭詩期。冊勛合效元章捧，為問石兄知不知。 玉蹼今歸內制人，補媧天手草絲綸。也應別有椒漿薦，一片澄泥出匣新唐人李咸用詠端溪研詩有「媧天補剩石」之句。 朱山人野雲〈祭硯圖〉，今為竹隱少宰師所得，謹題二絕，屬吏門生袁昶。	芳郭鈍椎
25	廖壽恆		石田饘粥慰平生《十六國春秋》董景道曰：「余在萬山中，石田可以具饘粥。」，點染雲山賴筆耕。埋硯東都嗤舊俗《玉燭寶典》：「洛陽人家，除夕小兒埋硯，點水盆燈。」，報功甘拜小金城《清異錄》：「小金城者，徐鼒之硯。」。 焚香斗室淨無塵，三硯齋中歲事新。卷軸羅陳非獺祭，定知侑食有龍賓。 筱雲仁兄宮保屬題，嘉定廖壽恆。	仲山
26	徐用儀	光緒二十五年（1899）	涵皇雅制詠東坡，長伴琴書歲月多。芸館馨香修祀事，寒宵飲福醉顏酡。 爆竹聲中歲欲闌，案頭龍尾共盤桓。從今索饗留佳話，貓虎迎神一例看。 四月望日，竹隱散人又題。	徐用儀印、小雲、徐用儀之章、青宮少保
27	徐樹銘	光緒二十五年（1899）	平生不使疚心錢，瑣事何堪也告天。畢竟此心堅似	澄園、敬齋、

			鐵，石田無稅即良田。 野人禮樂學人詩，硯去圖存繫所思，何日齊人歸鄆灌，細穫精拓韻金絲。 蘭亭背字妙難傳，三士同心各比肩，元氣淋漓性耿介，不知肝肺向誰先齋名三硯，圖唯一硯。 潤筆泉如生石竇，占豐星擬祭天田，別開祀典來文囿，禘入媧皇未補天。 仙人煮石便為糧，福地流蘇石作漿，饘粥萬山天壽祿，登封大刻謝羲黃。 玉界銀闌百寶收，翠蕉丹粟總宜秋，石卿久拜愛田賜，實食松滋萬戶侯。 黃白丹青共一緣，涵秋人是養親年，觥觴鞠耋無窮思，不信狂奴但酒顛。 畫裡人真拜石人，捧歸御硯更精神，山人傴僂宗家法，且學當年折檻臣昔人畫〈折檻圖〉，鞠躬攀檻，圖似之而名字同、姓同，尤奇。 韻事標新詫宿儒，百年縑墨未模糊，似將詩教開民教，當作豳風稼穡圖。 祭詩例創硯兼謀，畫儔詩奇趣更遒，今日拜圖還憶竹，舊時唯解竹雙勾朝鮮金生題字中語意。 醽酒蒼蒼孟德辭，建安才調信能詩。休教片石珍銅雀，棖觸漳臺上食時。	□□

			歲除端的祀黃羊，神胙嘉禾郡邑光。試拂雲煙堆石廩，米家山是海陵倉山人自屬海陵。 忍寒抱鏡靜無譁，吉語欣聞豔歲華。壇坫綵筵重起舞，清尊柏酒萬梅花。 論詩相硯巧相同，真決誰知到化工。峽外羚羊香外象，欲尋無迹祇神功。 葉珪趙璧閣中詩臺山凡夫二硯，蘇齋各有題，四友仍收唐鳳池淳葊注山人新得唐鳳池硯。贏得科名滋小草，棗糕波及柳神祠翁注侑祭得科第。 渭川千畝等封產，竹隱萬竿煙雨樓。風月一庭攤硯處，吟箋疏草各千秋。 光緒己亥六月，奉題朱山人〈祭硯圖〉卷，筱雲太宰宗仁兄吟正，弟樹銘。 炎暑如蒸，人事沓合，再四作輟始竟。「頌皇唐」誤寫初草「謝羲皇」；「笑語春風」誤寫初草「棖觸漳臺」。良可慨嘆，更不計書工拙也。同日又記。	

第四會議室論文發表（一）

宋邦珍

清人對王沂孫詞的詮釋與評價

林秀蓉

從印尼到中歐美：論黃蕙蘭《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》的跨國語境

翁秋蘭

楊絳散文〈收腳印〉探析

清人對王沂孫詞的詮釋與評價

宋邦珍

輔英科技大學幼兒保育暨產業系

摘要

王沂孫，南宋末年人，生卒年不詳，字聖與，號碧山，會稽（今浙江紹興）人，大約生活在 1230 年至 1291 年之間，曾任慶元路（今寧波鄞州）學正。入元，其詞多詠物之作，間寓身世之感，意旨隱晦，著有《花外集》一卷，《花外集》頗多觸物興感之作，其中多有作者的身世之悲。王沂孫的詞作在乾嘉之前其實討論度並不高，因為詞評家大都對其不熟悉，直到清中葉以至晚清詞家對於王沂孫的詞有很高的評價，更有很多不同層面的看法。

本文將針對清人如何去看待與評價王沂孫詞作一個較完整的論述，以彰顯時代不同，詮釋角度有何不同的轉變。本文就詞論家的評論為主，再參照其他相關資料，去對顯出其詞作的被評價的轉變又是如何，本文探討王沂孫詞的特點是如何被開拓與彰顯其特色之處。從討論中可知常州詞派張惠言、周濟，以致陳廷焯，一步一步奠定王沂孫在晚清詞論中的地位與價值。觀看清人對於王沂孫詞重視的過程，其實和常州詞派的理論是息息相關。典範的轉移促使王沂孫的詞有著進一步的價值提升與彰顯。

關鍵詞:王沂孫 晚清詞論 常州詞派

一、 前言

王沂孫，南宋末年人，生卒年不詳，字聖與，又字詠道，號碧山，又號中仙，因家住玉笥山，故又號玉笥山人，會稽（今浙江紹興）人，大約生活在 1230 年至 1291 年之間，曾任慶元路（路治今寧波鄞州）學正。

入元，其詞多詠物之作，間寓身世之感，意旨隱晦，著有《花外集》一卷，《花外集》頗多觸物興感之作，其中多有作者的身世之悲。又名《玉笥山人詞集》，後人易名為《碧山樂府》。夏承燾《周草窗年譜》：「沂孫殆少於草窗，長於仇遠，若生於淳佑、寶佑間，卒年才四十左右耳。」這是夏承燾考正結果，以為其壽命只四十歲左右。

據其《淡黃柳》詞題，沂孫于咸淳十年（1274），與周密別於孤山。次年，周密遊會稽，相會一月。景炎元年（1276）冬，周密自剡還會稽，二人又再聚別。景炎三年（1278）在越與李彭老、仇遠、張炎等賦《天香》諸調，編為《樂府補題》一卷。至元年間，為慶元路學正。至元二十三年（1286），沂孫在杭，與徐天佑、戴表元、周密等十四人宴集于楊氏池堂。

王沂孫最工于詠物。他現存 64 首詞，詠物詞即占了 34 首。他的詠物詞最多，也最精巧。陳廷焯在《白雨齋詞話》中說：「詠物詞至碧山，可謂空絕千古，然亦身世之感使然，後人不能強求也。」吳梅曾說：「大抵碧山之詞，皆發於忠愛之忱，無刻意爭奇之意，而人自莫及。論詞品之高，南宋諸公，當以花外為巨擘焉。其詠物諸篇，固是君國之憂，時時寄託，卻無一犯複，字字貼切故也。」（《詞學概論》）詞集《碧山樂府》，一稱《花外集》，收詞 60 餘首。主要詞作有《天香·龍涎香》、《齊天樂·蟬》、《高陽臺·和周草窗寄越中諸友韻》、《眉嫵·新月》、《長亭怨慢·重過中庵故園》、《法曲獻仙音·聚景亭梅次草窗韻》等

王沂孫的詞作在乾嘉之前其實討論並不多，因為很多詞評家對其不熟悉，從清中葉之後直到晚清詞家對於王沂孫的詞有很高的評價，更有很多不同層面的看法。王沂孫詞在詞話系列裡，在宋金元明都基本上無人提及，直到清初沈雄《古今詞話》才引朱彝尊《詞綜》作出一定的評價，但到了晚清陳廷焯的《白雨齋詞話》就給了他「詩中之曹子建、杜子美」的地位。在詞選系列裡，宋亡之後，周密的《絕妙好詞》就已經收錄王沂孫詞，但其後的明代諸詞選，沒有給予重要的位置，《花草萃編》僅選王沂孫詞一首。卓人月《古今詞統》則未選王沂孫詞，直到清初朱彝尊影響的卓回《古今詞彙》則選入

王沂孫詞十九首。朱彝尊的《詞綜》有 31 首王沂孫詞被選入。清代晚期的周濟《宋四家詞選》也把王沂孫的詞推崇到極高。從以上所論，可見王沂孫的作品與評價是值得去深入探討的。

本文針對清人如何去看待與評價王沂孫詞作一個較完整的論述，以顯時代不同，詮釋角度有何不同的轉變。本文就詞論家的評論為主，再參照其他相關資料，去對顯出其詞作的被評價的轉變又是如何，甚且本文探討王沂孫詞的特點是如何被開拓與彰顯其特色之處。換言之，清代諸家如何詮釋王詞、又是如何賦予並提高王沂孫詞作的價值。

二、清中葉之前的評論

王沂孫因為宋亡之後隱姓埋名，元明兩代少有評論他的作品的論述，以下我們先看看南宋末文人如何評論他的作品：

> 碧山能文，工詞，琢語峭拔，有白石意度。(山中白雲詞卷一瑣窗寒詞序)

這是南宋張炎認為王沂孫(碧山)的作品就是文字很有技巧，文字雕琢而挺拔，近於姜夔有的風格，拿姜夔詞來作比較。宋人對其之評論並不多，而且宋人對於王沂孫並不重視，他的名聲常是被掩沒的。

清初朱彝尊（1629—1709）開始重視王沂孫。朱彝尊的《詞綜》刊行於康熙十七年，卓回《古今詞彙》刊行於康熙十八年，前者選 31 首，後者選 19 首，二者皆對王沂孫詞的重視，卓回基本上也是從朱彝尊處看到王沂孫作品，可見朱氏之說有其影響力。朱彝尊浙西派的創始人，自然他的影響力無庸置疑。另外一個原因是《樂府補題》的重新問世。《樂府補題》是宋亡之後，幾個遺民結社唱和詞作的結集，大都以抄本存在。宋亡之後，四百年間，甚少有人提及，直到汪森（1653 年—1726 年）購此書，引起朱彝尊關注，並由蔣景祈刊刻出來，才引起大家的注意。汪森是名藏書家，晚年辭官歸田後，借朱彝尊家藏秘籍。繼朱彝尊之後的浙派厲鶚（1692——1752）主要是提倡姜夔詞的繼承與發展，對於王沂孫並不重視。在詞派問題上，他推崇姜夔、張炎等人為首的宋詞南宗，貶低辛棄疾等人的北宗。可見得浙西詞派諸家也不是都對王沂孫有所推崇。

浙西詞派又稱浙派，創始人是朱彝尊，朱與曹溶同為浙西詞派的最早倡導者。浙派是清代前期最大的詞派，影響深遠。乾隆後期，常州詞派興起，

浙西詞派衰弱。浙派提倡宗南宋詞，崇醇雅、清空詞風，家白石而戶玉田。自然對於王沂孫詞較不重視。

三、乾嘉之後詞論家對王沂孫詞的評論

張惠言（1761～1802）開始對於碧山有所關注，張惠言少為詞賦，深于易學，與惠棟、焦循一同被後世稱為乾嘉易學三大家。又曾經輯《詞選》，為常州詞派之開山，著有《茗柯文編》。他在《詞選》說過：

> 碧山詠物諸篇，並有君國之憂，此喜均有恢復之志，而惜無賢臣也。（《詞選》）

張惠言是常州詞派的創立者，他為其詞作定調，碧山的詠物詞是蘊含君國之憂。宋代末期因為國勢走下坡，讀書人面對國事只能藉著作品抒發鬱悶，但又不能直接坦露，故以詠物詞來寓託，作品中寄託著亡國家痛。嘉慶二年（1797 年），張惠言編詞集《詞選》，選錄唐宋四十四家詞，凡一百十六首。張氏在《詞選序》中提出「比興寄託」，主張「意內言外」，人稱常州詞派始祖。張惠言在《詞選》中以為詞可以傳達「賢人君子幽約怨悱，不能自言之情」，剛好和王沂孫詞作品的主旨有相應之處。張惠言深通易學，主虞氏易。他既是經學家，也是詞學家。其詞學理論和其學術背景實在有些關係 。

所謂晚清，是以道光年間(1840 年)為始，此時清朝已是國勢走下坡，1840-1842 年發生鴉片戰爭，是一個清王朝開始沒落的標的。常州派的中堅者周濟（1781-1839）推衍張惠言詞學，譚精研思，持論精審，為常州派重要的詞論家。他的論詞名著〈介存齋論詞雜著〉。[1]有他自己一套學詞途徑的說法，更把王沂孫的地位提升：

> 中仙最多故國之感，故著力不多，天分高絕，所謂意能尊體也。(《介存齋論詞雜著》)

> 中仙最近叔夏一派，然玉田自遜其深遠。(《介存齋論詞雜著》)

[1] 《介存齋論詞雜著》原載於《詞辨》前。《詞辨》為周濟於一八一二年客授吳淞時自編的一部詞學教材，以選詞為主，兼有評論。一九三五年，唐圭璋將《雜著》從《詞辨》中析出，收入《詞話叢編》。

> 碧山胸次恬淡，故「黍離」、「麥秀」之惑，只以唱歎出之，無劍拔弩張習氣。詠物最爭意隸事處，以意貫串，渾化無痕，碧山勝場也。（〈宋四家詞選序論〉）

> 詞以思筆為入門階陛。碧山思筆，可謂雙絕，幽折處大盛白石。惟圭角太分明，反復讀之，有水清無魚之恨。（〈宋四家詞選序論〉）

周濟所評論的重點就在於王沂孫(碧山)的特點就是內容蘊含著對故國的關心與感慨，他是很有才氣，用字亦相當有韻致，只是「水清無魚」，就是說他的用字很有特色，很清俊，卻是很難學習。周濟肯定的是碧山詞的內容，但是詞的表現手法太有鑿痕，而太過於著跡，就周濟所論實有不足之處。換言之，王沂孫的詞作技巧不夠圓融。他以為王沂孫詞雖不能達到周詞的渾化，但是思、筆雙絕，有跡可尋，有規範可學，所以王沂孫詞可比作為入門的階梯。

周濟評點王沂孫詞作也這樣說：

> 何嘗不俏拔，然略粗，此其所以為碧山之清剛也。白石好處，無半點粗氣矣。（《宋四家詞選》 評〈無悶〉雪意）

他認為王沂孫詞的特點在於清剛，因為與姜白石比較又粗疏一些，此粗疏特點應該表示王沂孫的作品技巧沒有那麼圓渾。可見周濟雖推崇王沂孫，但是對於姜白石更肯定。周濟雖是常州詞派，但對於姜白石卻是也很推崇。

和周濟同時代的戈載(1786-1856)，約生於乾隆末年，嘉慶 12 年為吳縣諸生，候選為貢士，徵為太學主簿，他算是浙派的尾聲者。他也有類似的看法，以為碧山詞與白石詞有承繼的關係：

> 予嘗謂白石之詞，空前絕後，匪特無可比肩，抑且無從入手，而能學之則惟中仙。其詞運意高遠，吐韻妍和；其氣清，故無沾滯之音；其筆超，故有宕往之致；是真白石之入室弟子也。（戈載〈宋七家詞選〉）

他對碧山詞是欣賞的，不只是文字好，連意涵亦深刻悠遠。雖然雕琢中來，但是沒有沾滯之音，有了放宕之致，而非晦而不明。戈載算是浙西派後學，他把浙西派尊崇的姜白石和王沂孫結合在一起，算是相當有自己的看法。未必貶抑王沂孫的作品價值。

晚清的幾位詞論家皆有評論碧山詞，例如常州詞派陳廷焯（1853-1892）更是論述甚多，陳廷焯認為王沂孫的詞可媲美杜甫：

> 少陵每飯不忘君國，碧山亦然。然兩人氣質不同，所處時勢又不同。少陵負沉雄博大之才，正值唐室中興之際，故其為詩也悲也壯。碧山以和平中正之音，卻值宋室敗亡之後，故其為詞也哀以思。推而至於《國風》、《離騷》，則一也。(《白雨齋詞話》卷二)[2]

碧山因為身處宋室敗亡之秋，和杜甫最大的不同是作品「哀以思」，但是和杜甫一樣都是忠君愛國，甚至推崇到與風、騷同級。陳廷焯把王沂孫的作品和杜甫作品相比較，就可見得其居心，所以說，他認為王沂孫的詞品很高：

> 詩有詩品，詞有詞品。碧山詞性情和厚，學力精深。怨慕幽思，本諸忠厚而運以頓挫之姿，沉鬱之筆。論其詞品，已臻絕頂，古今不可無一，不能有二。白石詞，雅矣正矣，沉鬱頓挫矣。然以碧山較之，覺白石猶有未能免俗處。少游、美成，詞壇領袖也。所可議者，好作艷語，不免於俚耳。故大雅一席，終讓碧山。

碧山詞品很高，實在是古今當中地位很崇高，已到頂級地步，並以陳廷焯本身的「沉鬱說」來詮釋。其次並與姜白石、秦觀、周美成相比，他們都比不上他的雅，因為不免俚俗些。

陳廷焯又說：

> 王碧山詞，品最高，味最厚，意境最深，力量最重。感時傷世之言而出已纏綿忠愛，詩中知曹子建、杜子美也。詞人有此，庶幾無憾。(《白雨齋詞話》卷二)

> 讀碧山詞，須息心靜氣，沈銀數過，其味乃出。心粗氣浮者，必不許讀碧山詞。(《白雨齋詞話》卷二)

> 碧山沉鬱處多，超脫處少。(《白雨齋詞話》卷二)

> 詞法之密，無過清真；詞格之高，無如白石；詞味之厚，無過碧山，詞壇三絕也。(《白雨齋詞話》卷二)

> 碧山以和平中正之音，卻值宋室敗亡之後，故其為詞也哀以思。(《白雨齋詞話》卷二)

[2] 《白雨齋詞話》收錄於唐圭璋，《詞話叢編》四，(台北：新文豐，1987)。

字字淒斷，卻渾雅不激烈。(《白雨齋詞話》評點〈齊天樂〉蟬（一襟餘恨宮魂斷))

陳氏亦認為碧山的詞作意境高、也很有味道，因為內容具有纏綿忠愛之感。無論是內容或表現手法皆是高超，甚至以詞的韻味為其中一個審美標準。基本上陳廷焯對於王碧山的詞真是有極高的評價，因為他的詞是合乎詩學的中道精神，碧山詞的內容那種傷世之感，更是令人動容。陳廷焯的論析是針對文字與內容兩方面的評論，甚至已進入到詩詞作品的韻味而論，使碧山詞具有更高的價值，大大提高王沂孫詞的地位。陳廷焯說：

所謂沉鬱者，意在筆先，神餘言外，寫怨懟思婦之懷，寓孽子孤臣之感，凡交情之冷淡，身世之飄零，皆可於一草一木發之，而發之又必若隱若現，欲露不露，反覆纏綿，終不許一語道破，匪獨體格之高，亦見性情之厚。(陳廷焯《白雨齋詞話》卷二)

「沉鬱說」的重點就是內容有身世飄零之感，而手法卻要含蓄不露，性情溫厚。陳廷焯大大發揮張惠言意內言外之要旨，陳廷焯本身的詞論觀點是以「沉鬱說」為核心，而碧山詞正符合他評詞的最標準。

陳廷焯是把王沂孫的詞的地位提升到很高：

詞有碧山，而詞乃尊。否則以為詩之餘事，遊戲之為耳。必讀碧山詞，乃知詞所以補詩之闕，非詩之餘也。(《白雨齋詞話》卷二)

以上引文很明確的碧山詞使詞變得受人尊崇，不是「詩餘」而已，更提高了詞體的價值與地位。陳廷焯又大大的去稱頌王沂孫的作品，處處可見其心中的詞學標準所在。

換言之，常州詞派尤其是陳廷焯對於詞家的內容要求具有沉鬱的特質者，都是褒多於貶。因為常州詞派之說重厚實之內容，手法要含蓄不露才正確。陳廷焯的「沉鬱說」:「所謂沉鬱者，意在筆先，神餘言外」，似乎說的太模糊，他接著說的「寫怨懟思婦之懷，寓孽子孤臣之感，凡交情之冷淡，身世之飄零，皆可於一草一木發之」是指內容的重點都是傷世飄零之情感，而落實於寫作手法是「發之又必若隱若現，欲露不露，反覆纏綿，終不許一語道破」，最後他對內容與形式完美結合的評價是「匪獨體格之高，亦見性情之厚。」(《白雨齋詞話》卷一）他所標舉的理論與王沂孫詞的特質可以作為理論實踐。所以王碧山詞的價值與評價由此而大大提升。陳廷焯確立王沂孫在

詞壇的崇高地位，著眼點在於注意到了碧山詞對清詞復興的當代意義。只是王沂孫的詞是哀以思，是悲憤的，情感是向下，如杜甫一樣情感是悲而壯，但情感是向上的。[3]

常州詞派的譚獻（1832 年—1901 年）對於王沂孫的詞作也有些點評：

「東風」二句，幽咽如訴，換頭處見章。「流水」二句，宕逸得未曾有，

碧山勝處獨擅。(《譚評詞辨》評〈鎖窗寒〉春思)

「便有」四句，寓意甚深，音辭高亮。歐、晏如蘭亭真本，此僅一翻。

後半闋蹊徑顯然。(《譚評詞辨》評〈眉嫵〉新月)

「相思」句點逗清醒，換頭又是一層鉤勒；詩品云返虛入渾，「如今」二

句是也。(《譚評詞辨》評〈高陽臺〉和周草窗寄越中諸友韻)

此是學唐人之句、章法，「庾郎先自吟愁賦」遜其蔚胝。「西窗」句意排

宕法。「銅仙」三句，極力排盪。「病翼」三句玩其絃指收裹處，有變徵

之音。結筆掉尾，不肯直瀉，然未自在。(《譚評詞辨》評〈齊天樂〉蟬)

譚獻的點評注重的是王沂孫詞作的修辭特色，以其能在詞體當中開出新格局，詞意渾厚有韻，寓意深遠。以上所引述王沂孫這四闋詞〈鎖窗寒〉、〈眉嫵〉新月、〈高陽臺〉和周草窗寄越中諸友韻、〈齊天樂〉蟬，皆為王沂孫的佳作，尤以詠物結合抒情，寫出宋末詞人的亡國之音，其中有君國之憂。因為譚獻所點評的詞作，都是具有勾勒之特質。同時，他也看出王沂孫作品的刻痕深了一些。譚獻詞論主張也是重寄托比興，寫作技巧要「返虛入渾」。譚

[3] 杜甫的情感是還有希望的，王沂孫的情感是徹底失望，以失望的抒發表現無奈與悲哀。參考孫維城：〈白雨齋論王沂孫平議〉，(《安慶師範學院學報》(社會科學版)，29 卷 2 期，2010/2)， p86。

獻對王沂孫詞的評價算是中肯，並非提高其評價過高。

常州派中堅者周濟編成《宋四家詞選》影響後代很深，晚清詞人端木埰（1816-1887）受到影響，並進而影響到晚清四大家。清末四大家(王鵬運、況周頤、朱祖謀、鄭文焯)基本上認為清代的詞有「中興」「光大」「繁榮」等時期，提高詞的文學價值與地位。四大家中況周頤(1859 年－1926)與王鵬運(1840 年代－1904)皆有對王沂孫詞的評論：

> 初學作詞，最宜讀碧山樂府，如書中歐陽信本，準繩規矩極佳。二晏如右軍父子，賀方回如李北海，白石如虞柏施而雋上過之，公謹如褚登善，夢窗如魯公，稼軒如誠懸，玉田如趙文敏。(況周頤〈香海堂館詞話〉)

況周頤是針對碧山詞中的技巧高超卻又有規矩可尋，所以適合作標準去學習。尤其運用很多詩人詞家之優點加以類比。王鵬運是對碧山詞的下一個評價：

> 碧山詞頡頏雙白，揖讓二窗，實為南渡之傑。(王鵬運〈花外集跋〉)

他以為碧山的詞可以和姜白石相比較，和夢窗、草窗抗衡。給碧山一個公允的評價。連王鵬運在《湘綺樓詞選》評論〈高陽台〉(和周草窗寄越中諸友韻):「此等傷心語，詞家各自出新，實則一意，比較自知文法。」都對王沂孫的內容與寫作特色有所肯定。

四大家的朱祖謀又受王鵬運的影響，推崇王沂孫。龍榆生就說：「一時作者如端木子疇、王佑霞、況夔笙輩，幾無不染指於碧山。」[4]況周頤點評碧山詞也說：

> 結筆低迴掩抑，盪氣迴腸。(《蕙風詞話》評〈高陽臺〉和周草窗寄越中諸友韻)
>
> 比較近蒼茫之作。(《蕙風詞話》評〈水龍吟〉落葉)

況周頤所評論的重點也在於修詞與結構上著墨。但是也評論其中動人之處。

晚清王闓運(1833—1916)也點評碧山詞作：

> 此等傷心語，詞家各自出新，實則一意，比較自知文法。(湘綺樓詞選評〈高陽臺〉和周草窗寄越中諸友韻)

王闓運所評論依然在於王沂孫推陳出新，但是其文意與修辭之深刻卻是最重要的特點。

---

[4] 參見龍榆生〈與吳則虞論碧山詞書〉,《龍榆生詞學論文集》,(上海：上海古籍)，p374。

清末四大詞人中是重視王沂孫的作品，從以上似乎可以看出端倪才是。

四、王沂孫詞論之再評議

南宋滅亡之際，多有為宋代盡忠之文人，不為元朝所用，而王沂孫選擇的卻是另一條路。王沂孫詞作令人有很多聯想，又由於宋末的詞人於宋亡之後，隱姓埋名。但是近人有引《延祐四明志》載語，認為王碧山可能在宋亡之後，曾做過元朝的「山長」一官，算不上宋朝遺老，有所貶抑，其實這對碧山詞的評價而言應無妨。[5]

清代中期的浙西派推崇王沂孫是從詠物和騷雅的角度入手，清代晚期的常州詞派則從比興寄託的角度入手。王沂孫因為生卒年不詳，在歷史上並不是文名顯赫，所以連詞作都克能被忽略，但清代詞論家卻看出他的詞作的可詮釋的豐富性，他的作品有相當的厚度與含蓄性，可以提供轉換角度的詮釋可能。[6]

常州詞派對於詞的理論重在質實，含蓄不露的寫作方式，因此對於吳文英、王沂孫多所讚揚。多所讚揚的其中一種方式，就是點評、論述，當然編選作品集也是一種方式。常州詞派的理論家陳廷焯對於王沂孫就是多所評論，並加以讚賞，如此自然提高王沂孫的文學地位。當然如此推崇與陳氏的「沈鬱說」詞論有關，陳氏的「沉鬱說」[7]的旨要與王碧山詞剛好是相吻合，因此特別推崇。尤其是因為王沂孫作品中的忠君情懷更是貼近沈鬱說另一面向。[8]

---

[5] 參見鄧喬彬所論述，〈論碧山詞的寄託〉，《詞學廿論》(上海：上海古籍出版社，2005/6)，頁 226。

[6] 參考張宏生：〈創作的厚度與時代的選擇-王沂孫詞的後世與評價思路〉，(《詞學》23 輯，2010/8)，p151。

[7] 陳廷焯說：「飛卿詞如「嬾起畫娥眉，弄妝梳洗遲」，無限傷心，溢於言表；又「春夢正關情，鏡中蟬鬢輕」，淒涼哀愁，真有欲言難言之苦…」（陳廷焯《白雨齋詞話》卷二）又以溫庭筠的作品作為陳鬱說的範本。

[8] 孫維城認為陳氏沈鬱說包含有一個內容，就是儒家詩教的「發乎情，止乎禮義」，王沂孫詞就有這方面的內容，所以陳氏推崇王沂孫的作品。參考孫維城：〈白雨齋論王沂孫平議〉，《安

清末四大詞人(晚清四大家)也是對於王沂孫的作品加以推崇，如王鵬運、朱祖謀皆是如此，都可見常州詞派的用心所在。

對於常州詞派較偏頗的論點，直到清末民初王國維似乎得到一個抒解的方式，以「境界說」修正了常州詞派的偏頗之處，自然王國維不喜王沂孫的作品，也沒什麼正式評論。[9]王國維的「境界說」比較著重作品的情感能否無隔的傳遞到讀者心中，使讀者自然因此受到興發而有所感動。和王沂孫這種幽深拗折的抒情方式實在有很大的差異性。今人黃騰認為王國維對碧山詞之態度是以貶低為主，有著貶抑態度，另一方面因為詞學觀念衝突，否定碧山詞的根因。[10]也能點出王國維的詞學觀點與王沂孫詞是背道而行的。

王沂孫的詞著重的是觸物抒感，或借物言志。 但是他的作品太多尚實，文字較艱澀，就是多用比興，患在意深，但是辭躓。所以今人鄧喬彬說：

> 讀碧山詞而論家歧見互出，當根源於此，現代論者之不喜碧山，亦根源與此。至於對亡國之因的「哀」，可以就論世而不必貶斥過甚，但似陳廷焯所見，則未免揄揚過甚了。[11]

也指出現代詞家不喜歡碧山詞原因就在這裡，因為各家的論述各有歧見，另外也指出其實對於王沂孫詞也必太過貶抑，常州詞派陳廷焯評論過讚揚，實有偏頗之處。

王沂孫詞作之特質與常州詞派的詞論之內在理路相貼近，讚揚與貶抑有此而生。今人陳水雲說:

> 晚清詞學積極吸納傳統詩學中的「溫柔敦厚」說，一方面是對清代中葉　詞壇的糾偏救弊，另一方面則是因為詞較之詩具有較強的音樂性，更具有感染人心的審美效果。…….. 人們還認識到詩有別於詞的文體特性，在強調「詩詞一體同理」的同時，反覆要求詞對詩之「比興」「寄託」的發揚，要有「含蓄不露」、「神在言外」的審美效果。[12]

慶師範學院學報》(社會科學版)，(29 卷 2 期，2010/2，p86)。

[9] 王國維一改清末推崇常州詞派的看法，改以推崇納蘭性德的作品可以算是其詞學理論的延伸。王國維詞學理論算是常州詞派的反響。

[10] 參黃騰，〈試論《人間詞話》中王國維對王沂孫的評論〉，《黑龍江工業學院學報》(19 卷 3 期，2019/3)，p134-136 所論。

[11] 參見鄧喬彬：〈論碧山詞的寄託〉，《詞學廿論》(上海：上海古籍出版社，2005)，頁 245。

[12] 參見陳水雲:〈晚清詞學「溫柔敦厚」說之檢討〉。(《臺大中文學報》54 期)，p259。

也就是說晚清詞學所肯定的詞學風格與審美標準，與王沂孫詞的作品符合，因此他們把王沂孫詞的評價提高了，也深化其內在意涵。

常州詞派因為自己的詞學觀點提高王沂孫詞的價值與地位，也對於王沂孫詞的再詮釋，深化王沂孫詞的內涵，抉發王沂孫作品之歷史定位。

四、結論

由以上論述分析可知，王沂孫的詞作在晚清之前其實討論不多，因為詞評家大都對其不熟悉，自乾嘉之後直到晚清詞家對於王沂孫的詞有很高的評價，更有很多不同層面的看法。清初浙西詞派對王沂孫作品的推崇，在於認為王沂孫的詞作閑雅，有白石意趣。常州詞派推重王沂孫的詞作，在於王詞多故國之痛，中和平淡、講究比興，尤其重於詠物。晚清喜歡王詞，是反映了當時社會風雨飄搖的現實與憂患意識。[13]

王沂孫的作品在晚清之前，比較被忽略，他又不像吳文英(夢窗)的作品被兩極評價的多，真的受重視需要等到晚清之後，常州詞派對於他的作品與詞論可以相呼應，才慢慢的呈現出來。第一個重視王沂孫詞的就是周濟，張惠言是常州詞派的奠基者，周濟是常州詞派的壯大者，他的評論影響很大，無論是當時以及後代的常州詞派皆以其所論在往上發揮或修正。常州詞派後起之秀陳廷焯更重視王沂孫，真正使王沂孫的詞的地位與價值都得以提升。

我們觀看清人對於王沂孫詞重視的過程，其實和常州詞派的理論是息息相關的，常州詞派重寄託，形式講求含蓄，再加上王沂孫的身世又隱晦不明，有一層神秘感，令人想一探究竟，更使他的作品需要經過較深刻的解讀才能讀出詞句外的一番深意。

參考文獻

專書：

〔明〕毛晉編：《宋名家詞》，臺南：莊嚴文化事業公司，1997。
丁紹儀，《清詞綜補》，台北:中華書局，1986。

[13] 參考孫維城：〈清代詞學對王沂孫詞高評的歷史與現實〉，《詞學》23 輯，(2010/8)，p258。

王易，《詞曲史》，台北:東方出版社，1996。
艾治平，《清詞論說》，台北:學林出版社，1999。
王偉勇，《清代論詞絕句初編》，臺北：里仁書局，2010。
朱祖謀輯，《宋詞三百首》，臺北：臺灣學生書局，1976。
宋邦珍，《《白雨齋詞話》「沉鬱說」研究》，台北：文津，2012/12。
吳梅，《詞學通論》，上海:華東師範大學出版社，1996。
徐珂，《清代詞學概論》，台北:大東書局，1926。
繆鉞，《詩詞散論》，臺北：臺灣開明書店，1974。
詹安泰，《宋詞散論》，廣東：廣東人民出版社，1980。
唐圭璋，《唐宋詞簡釋》，上海：上海古籍出版社，1981。
唐圭璋，《詞話叢編》，台北：新文豐，1987。
俞陛雲，《唐五代兩宋詞選釋》，上海：上海古籍出版社，1985。
張惠言，《詞選》，臺北：廣文書局，1980。
葉恭綽，《全清詞鈔》，台北:中華書局，1982。
葉嘉瑩、繆鉞：《靈谿詞說》，上海：上海古籍出版社，1987。
葉嘉瑩，《中國詞學的現代觀》，臺北：大安出版社，1988。
葉嘉瑩，《迦陵說詞》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，2000。
葉嘉瑩，《清詞叢論》，北京：北京大學，2014/10。
葉嘉瑩，《小詞大雅》，北京：北京大學，2015/12。
龍榆生，《龍榆生詞學論文集》，上海：上海古籍出版社，2009。
蔡英俊，《比興物色與情景交融》，台北：大安出版社，1990 。
陳乃乾《清名家詞》，台北:上海書店，1982年。
陳水雲，《二十世紀清詞研究史》，高雄：麗文，2007/8。
陳未鵬，《宋詞與地域文化》，北京：中國社會科學，2016/7。
楊家駱主編，《清詞別集百三十四種》，臺北：鼎文書局，1976。
楊海明，《唐宋詞史》，高雄：麗文，1996/2。
錢仲聯，《清詩紀事》，蘇州:江蘇古籍出版社，1989。
嚴迪昌，《清詩史》著，杭州:浙江古籍出版社，2002。

期刊論文：

王玉蘭，〈陳廷焯白雨齋詞話對碧山詞的批評〉，《時代文學》，2009 年 20 期，

p173-175。

尹丹、孫紀文，〈王沂孫詞在清代的評價異同之探析〉，《固原師專學報》（社會科學版），27 卷 2 期，2006/3，p10-13，p32。

郁玉英、王兆鵬，〈清人詞學視野中的宋詞經典〉，《江海學刊》，2009 年 1 期，p201-207。

張宏生，〈創作的厚度與時代的選擇-王沂孫詞的後世與評價思路〉，《詞學》23 輯，2010/8，p141-154。

孫維城，〈陳廷焯的宋詞發展演變史觀-兼論白雨齋詞話的史論結合〉，《詞學》2009 年 1 期，2009/8，p165-185。

孫維城，〈白雨齋論王沂孫平議〉，《安慶師範學院學報》（社會科學版），29 卷 2 期，2010/2，p81-86。

孫維城，〈清代詞學對王沂孫詞評的歷史與現實〉，《詞學》23 輯，2010/8，p248-259。

黃騰，〈試論《人間詞話》中王國維對王沂孫的評論，〉《黑龍江工業學院學報》19 卷 3 期，2019/3，p133-138。

陳水雲，〈晚清詞學「溫柔敦厚」說之檢討〉，《臺大中文學報》45 期，2014/6，p233 ~ 268。

從印尼到中歐美：
論黃蕙蘭《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》的跨國語境

林秀蓉

國立屏東大學中國語文學系教授

摘　要

女性自傳具有女性自我發聲、重建婦女歷史的意義，其重要性不可忽視。本文研究範圍以黃蕙蘭《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》為主，黃蕙蘭是印尼華僑糖王黃仲涵與原配夫人所生的次女，也是著名中國政治家和外交家顧維鈞的第三任夫人。《沒有不散的筵席》共二十四章，前九章敘述黃氏家族的發跡歷史，以及身為豪門掌上明珠的奢華生活；第十章之後回顧婚後協助丈夫從事外交工作的輝煌史，以及最終仳離的過程。本文研究脈絡依其身為女兒、大使夫人、旅人三種角色的核心記憶，兼顧自我與外在的雙重面向來討論。首先就印尼三寶壟的家屋，析論原生家庭對自我人格形塑與價值養成的影響。其次就女性參與公共事務的視角，探索協助丈夫外交工作的成就與反省。最後就女性跨國遷移的經驗，審視其對世界文化的見解。研究方法上，輔以印尼華人女性張福英、陳安尼回憶錄的較觀，以及自傳、女性主義相關論述的參佐，掘發作者在跨國遷移與歷史時空互動中如何建構自我詮釋的觀點。總結而言，全書從印尼到中歐美的跨國語境有三：其一，體現陰性書寫的意義；其二，公私領域縱橫交織，突破女性自傳侷限於閨閣的特質；其三，文化中國的認同感。

關鍵詞：黃蕙蘭、印尼華人女性、自傳、女性主義、跨國移動

一、前言

「回憶錄」文類性質，傳統大多以「自傳」命名，乃介於「史學」與「文學」之間，紀實色彩較文學藝術更為鮮明，因而常被歷史學者視為重建過去史實的重要材料。就作者性別而言，在傳統以男性作為歷史主體的建構模式下，自傳書寫是男性特權，偶見的女性自傳也幾乎多由男性執筆，呈現男性視角觀察下的女性生命史。[1]然自1920年代以來，由於女權主義的興起與女性自我意識的覺醒，女性自傳在這股潮流中嶄露頭角，如楊步偉（1889－1981）《一個女人的自傳》(1946)、陳衡哲（1890－1976）《陳衡哲早年自傳》(1935)、廬隱(1898－1934)《廬隱自傳》(1934)等，這些五四時期女性作家的自傳書寫，不僅突破自傳是男性專屬的框限，更有助女性主體的建構，並見證時代歷史的脈動。

有關南洋華人女性的生活樣貌鮮被書寫，值得注意的是，最近幾年出現三部以「回憶錄」方式呈現的作品，分別是黃蕙蘭（1889—1993，爪哇三寶壟）的《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》[2]、張福英(1896－1986，蘇門答臘棉蘭)的《娘惹回憶錄》[3]、陳安尼(1917－2007，爪哇梭羅)的《回歸廈門：陳安尼，一位女性在印尼、荷蘭和中國的生活》[4]，前二書是由傳主以英文執筆，後書則經本人口述由荷蘭學者包樂史(Leonard Blusse)代筆；三書皆以第一人稱敘述，回顧在二十世紀裡自我的遷移經驗、文化認同與時代寫照。本文研究範圍以黃蕙蘭的回憶錄為主，黃蕙蘭出生於荷印時期，是華僑首富「糖王」黃仲涵(1866－1924)與原配夫人所生的次女，也是著名中國政治家和外交家顧維鈞

[1] 參見羅久蓉：〈近代中國女性自傳書寫中的愛情、婚姻與政治〉，《近代中國婦女史研究》第 15 期，2007 年 12 月，頁 78。

[2] 黃蕙蘭著，天津編譯中心譯：《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》(北京：中國文史出版社，2018 年)。本文採用此版本，為省繁瑣，引文出處隨文標註頁碼，又後文提及本書，簡稱《沒有不散的筵席》。

[3] 張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》(臺南：國立臺灣文學館，2017 年)。

[4] 〔荷〕包樂史(Leonard Blusse)著，孫蘊琦譯：《回歸廈門：陳安尼，一位女性在印尼、荷蘭和中國的生活》 (北京：中國社會科學出版社，2021 年)。後文提及本書，簡稱《回歸廈門》。

(1888—1985)[5]的第三任夫人。黃蕙蘭近八十歲高齡在美國女作家伊莎蓓拉・泰弗斯(Lsabella Taves)協助下以英文書寫回憶錄(《No Feast Lasts Forever: Madame Wellington Koo》)[6]，全書共二十四章，前九章敘述黃氏家族的發跡歷史，以及身為豪門掌上明珠的奢華生活；第十章之後則大篇幅回顧婚後(1920—1956)協助丈夫從事外交工作的輝煌史，以及最終仳離的過程。黃蕙蘭因父親的事業版圖，以及丈夫在中國外交界的聲譽，深受西方媒體的關注，時尚雜誌《Vogue Italy》曾將之視為 1920 至 1940 年代中國最具有外貌與影響力的女性，與宋美齡齊名。《沒有不散的筵席》傳主身分特殊，相當程度顯示南洋華人女性菁英的個人生命史、家族史，甚至是中國近代外交史的側錄，潛藏著社會階級和性別配置的意涵。

自傳的「真實」，長久以來一直都是自傳批評家的首要關懷。[7]五四新文學運動時期，極力提倡撰寫傳記文學的胡適即主張：「傳記的最重要條件是紀實傳真」

[5] 顧維鈞，江蘇嘉定人。1904 年入美國哥倫比亞大學，專攻國際法及外交，獲博士學位。1912 年回國後，任總統秘書、內閣秘書、外務部顧問和憲法起草委員等職。1915 年起歷任北洋政府駐墨西哥、美國、古巴、英國公使。1919 和 1921 年作為中國代表團成員出席巴黎和會和華盛頓會議。1922～1926 年先後任北洋政府的外交總長、財政總長、代理國務總理等職。1932 年起先後任駐法、英、美大使和駐國際聯盟代表等職。1945 年出席舊金山會議，參加《聯合國憲章》起草工作並代表中國在《聯合國憲章》上簽字。其後任國民黨政府駐聯合國代表。1956～1967 年，歷任海牙國際法庭法官、國際法院副院長等職。退休後定居美國，以十七年時間完成口述回憶錄，記述五十多年從事外交工作的經歷。參見顧維鈞著，中國社會科學院近代史研究所譯：《顧維鈞回憶錄》(北京：中華書局，1985 年)；金光耀：《顧維鈞傳》(石家庄：河北人民出版社，1999 年)。

[6] 黃蕙蘭曾於 1943 年以《Oei Hui Lan》為書名出版自傳，但此版本並無中譯本。《沒有不散的筵席：顧維鈞夫人回憶錄》最先是由天津編譯中心在 1988 年發行，修正若干文字疏漏後，於 2018 年 10 月由中國文史出版社再次發行。與英文版相比，中譯版參考《顧維鈞回憶錄》的內容，對若干細節進行確認，也刪除英文版當中若干照片，並對若干章節美化。例如：英文版第十八章 Lovesick Ambassador，理應被翻為「多情的大使」，在中譯本卻被譯為「幾番風雨」，並刪除有關西安事變以及張學良婚姻關係的內容。參見林平、劉倢彣：〈評黃蕙蘭，《沒有不散的筵席：顧維鈞夫人回憶錄》(No Feast Lasts Forever：Madame Wellington Koo)〉，《臺灣東南亞學刊》第 16 卷第 2 期，2021 年，頁 197。

[7] 參見朱崇儀：〈女性自傳：透過性別來重讀/重塑文類？〉，《中外文學》第 26 卷第 4 期，1997 年 9 月，頁 134。

[8]，因為從歷史的角度出發，自傳的價值就在於它所能呈現的真相，如作者的身分、生平或歷史事實等資料。然而在梳理自傳所賴以存在的「記憶」，其真實性確實令人存疑，法國的傳記作家安德烈・莫洛亞(Andre Maurois，1885—1967)曾指出，自傳的內容因遺忘或羞愧感等因素可能有誤。[9]又參認知心理學所謂「自傳體記憶」(autobiographical memory)的說法，認為人類認知建構自我、情緒、個人意義及其交互作用的管道，會自發性的產生與自我經驗相連的儲取過程，所以事件發生的強度越強，越不易忘記，而且會成為記憶中的核心事件。[10]再參奧地利裔美國現象學家阿爾弗雷德・舒茲（Alfred Schutz，1899—1959)「傳記情境」(biographical situation）的觀點，指出每個人終其一生皆以其獨特的興趣、動機、欲求、期望、宗教、意識型態的認同想法，來解釋他所接觸的世界。[11]基於上述，回憶錄中的「記憶」是經過組織、選擇和意義化的結果，自傳是作者立基於寫作自己的當時情境，而決定了詮釋角度。所以陳玉玲在《尋找歷史中缺席的女人：女性自傳的主體性研究》中，強調文學領域對女性自傳的研究應著重在「自我詮釋」的價值，而非執著於自傳的真實／虛構，主觀／客觀，記憶的精準／誤差等課題，避免被支離成歷史研究中的一小段佐證，使傳主的自我意義蕩然無存。陳玉玲還應用德國哲學家哈伯瑪斯（Jurgen Habermas，1929－）「互為主體性」（theory of intersubjectivity）的理論來論述女性自傳中「自我詮釋」的意義，認為女性主體是由自我的身體和心靈，以及外在的家庭、社會、歷史、語言、文化等多方面建構而成，強調女性主體的建構，不可忽略自我與外在的雙重面向。[12]陳玉玲與哈伯瑪斯的觀點，提供解讀女性自傳的路徑。

---

[8] 胡適：《胡適書評序跋集》(長沙：岳麓書社，1987 年)，頁 328。

[9] 〔法〕安德烈・莫洛亞(Andre Maurois)曾指出，自傳的內容可能有誤，其原因包括：(一)遺忘；(二)作者出於美學目的而刻意刪改；(三)記憶出自本能的審查過程，對不想記住的事會進行修正，並逐漸以想像性的記憶代替實際過程；(四)羞愧感；(五)記憶的理性特質，會在事件過後製造感情和觀念，以合理化自己行為的動機，但人類的行為最初往往是不自覺、無意識的；(六)出於保護同伴的願望，即使打算說出自己的真相，也感到無權說出別人的。參見安德烈・莫洛亞著，陳蒼多譯：《傳記面面觀》(臺北：臺灣商務印書館，1986 年)，頁 114-127。

[10] 參見楊治良、郭力平、王沛、陳寧編著：《記憶心理學》(臺北：五南，2001 年)，頁 387-388。

[11] 參見〔奧地利〕阿爾弗雷德・舒茲（Alfred Schutz）著，盧嵐蘭譯：《舒茲論文集》(第一冊)（臺北：桂冠，2002 年)，頁 4。

[12] 參見陳玉玲：《尋找歷史中缺席的女人——女性自傳的主體性研究》(嘉義：南華管理學院，

就女性自傳的書寫視角而言,《沒有不散的筵席》絕非從顧維鈞來看黃蕙蘭，而是黃蕙蘭從自我主體出發的詮釋，本文研究脈絡依其身為女兒、大使夫人、旅人三種角色的核心記憶，兼顧自我與外在的雙重面向來討論。首先就印尼三寶壟的家屋，析論原生家庭對自我人格形塑與價值養成的影響。其次就女性參與公共事務的視角，探索協助丈夫外交工作的成就與反省。最後就女性跨國遷移的經驗，審視其對世界文化的見解。研究方法上，輔以印尼華人女性張福英、陳安尼回憶錄的較觀，以及自傳、女性主義相關論述的參佐，掘發作者在跨國遷移與歷史時空互動中如何建構自我詮釋的觀點。

二、家三寶壟：人格形塑與價值養成

荷蘭殖民者對印度尼西亞的殖民統治長達三百四十年，從荷蘭東印度公司（1602－1799），到荷印殖民政府統治（1800－1942）。黃蕙蘭於十九世紀末至二十世紀初在印尼，當時華裔約占 2%，被荷蘭人視同二等公民。回憶錄中揭露「荷蘭人不喜歡華僑」(頁 14)的事實，如荷蘭小學生被慫恿欺侮華人，荷蘭官員卻視為合法遊戲；又華人認真奮鬥，帶動地方繁榮，荷蘭政府卻扮演著剝削者和壓迫者的雙重角色，只希望土著與華人安分守己，成為廉價勞力的來源。雖然印尼華人的經濟成就獨占鰲頭，並未帶來政治上的便利或尊重，黃蕙蘭透露父親採賄賂之道，與荷蘭官方建立關係，以便利登上南洋華人商界的巔峰。

1945 年日本二戰投降的消息傳到印尼之後，蘇加諾立即發表印尼獨立宣言。最終荷蘭當局在 1949 年與印尼簽署圓桌會議協定，宣佈放棄對印尼的管治權，使印尼得以正式獨立，蘇卡諾當選為印尼第一任總統。隨著時局的改變，黃父的事業在日本侵占時期被接管，後來則在蘇加諾時期血洗印尼華僑之後予以沒收，印尼「糖王」的神話世界從此消失，回憶錄主標題「沒有不散的筵席」，隱含黃氏家業轉眼成空的悲涼。

法國的自傳研究專家菲力浦．勒熱納(Philippe Lejeune)界定「自傳」是：「某人以自己的生活為素材用散文體寫成的後視性敘事，它強調作者的個人生

1998年)，頁25-28。

活，尤其是其人格的歷史。」[13]黃蕙蘭回憶錄的核心內容之一，記錄父親開創事業的遠見，以及母親追求自我的勇氣，父母對她的人格形塑與價值養成皆帶來相當深遠的影響。

(一)印尼糖王的開創遠見

林景仁在《天池草》序文即揭開「南洋」真實的面紗：「南溟，利藪也」[14]，是各路殖民、移民、商賈行旅的探險之域、逐利之所，有冒險躁進、急功近利的投機者，也有白手起家、經商致富的傳奇。從林景仁的夫人張福英《娘惹回憶錄》中，可見父親張耀軒(日里華人瑪腰[15])、大伯張榕軒，以及張肇燮、謝春生、陳嘉庚、李光前等南洋華人奮鬥的事蹟。而黃蕙蘭也在〈二.我的祖父〉中敘述祖父黃志信從中國飄洋過海，到印尼落地生根的家族史。黃志信當年在廈門參加洪秀全太平軍，反對清政府，失敗之後名列煽動者，被懸賞緝拿乃偷渡至爪哇，在海邊城市三寶壟上岸。起先從事海港重活，居住難民窩棚，窩棚主人見他聰明又健壯，乃將女兒許配給他。之後從一個挑扁擔的賣貨郎到成為米商致富，深受華人尊敬。黃志信無論食衣住行，或語言使用，始終以華人自居，儘管子女、事業、墳墓都在爪哇，他依然認同華人文化。綜觀印尼籍華人女性的回憶錄，故事千篇一律注入祖先從白手起家到發財致富的題材，回顧他們努力不懈的精神，事實上是為了感念先祖與激勵子孫而書寫。

黃蕙蘭崇敬祖父與父親，感念他們的造就和培育。對於父親的追憶，則環繞於妻妾成群與致富之道。相較於祖父省吃儉用的生活方式，父親顯然過於放浪奢侈，尤其在情欲滿足上，〈三.父親的姬妾〉提及父親的姬妾們為他生兒育女，甚至還有外室供他發洩情欲，這些都是導致母親出走的重要因素。〈四.父親的住宅〉詳述父親致富關鍵，歸納言之，其一：基於務實考量，黃父與殖民者建立交好關係。根據荷印時期的法律，華人的生活空間與行動受到種種限制，當時他雇用荷蘭男爵兼律師當代表，又巴答維亞（今雅加達）的荷蘭總督(威廉女王在爪哇的代表)是其友人。加上他的經濟地位和影響力，荷蘭殖民當局於 1890 年任命為「瑪

[13] 〔法〕菲力浦・勒熱納(Philippe Lejeune)著，楊國政譯：《自傳契約》(北京：北京大學出版社，2013 年)，頁 9。

[14] 林景仁：《天池草》，收錄於《林小眉三草》(臺北：龍文，1992 年)，頁 113。

[15] 「瑪腰」(Major)，荷印時期專門負責當地華僑事務的首領。

腰」。在這些背景之下，事業平步青雲，更得以在三寶壟歐洲人區建築有如「宮殿」般的豪宅，可謂華人先驅。其二：洞燭機先、當機立斷，十九世紀末期黃父總是走在時代的尖端，掌握每一個新動向。黃蕙蘭回憶錄中形容父親「是歷史的寵兒」:

> 回顧起來，我認為爸爸的所謂運氣並非真正是碰運氣，而是自信。他是一個當機立斷的人，不僅靠預感，而是有堅實的知識基礎。他也善於抓住時機。也許可以說他不僅是生逢其時，而且適得其所。他是歷史的寵兒。(頁37-38)

黃父從事糖業經營，購買大片土地種植甘蔗，並不斷革新工廠設備，從德國雇來專家傳授新機器的使用，或派年輕人到歐洲工廠學習新機器的操作和維修。他有自己的運糖船，在倫敦和荷蘭開設銷售辦事處，從糖業擴及椰肉乾、木薯粉，銷往外地，一度成為東南亞最大貿易商。

父親如日中天的事業，為黃蕙蘭帶來莫大的虛榮感，她指望整個世界會注意父親的萬貫家財。儘管黃家子女滿堂，黃父仍舊非常珍視嫡出的兩個女兒，1922年黃蕙蘭隨丈夫回到中國北京，黃父即斥資為她購置前清時期的王公府邸做為私人宅邸。黃父強大的財力後盾，無形中也形成她驕縱的人格特質。相較於內向安靜的姐姐(黃琮蘭)，她與父親更是形影不離，聆聽父親的人生哲學和未來計畫。日後當她成為一名外交家妻子，更牢記父親鼓勵的話語：「不要甘居平庸，要胸懷大志。」(頁 27)並學習父親務實、果斷的特質，稱職扮演顧維鈞背後的得力助手。

李有成指出：「自傳中的生平敘事應該是屬於回顧式的，是作者／敘事者／主角的反省活動。」[16]黃蕙蘭回憶錄即出現多處反省的文字，例如提及父親生命中的重要伴侶賀露西，這位女性雖然彌補自己母親無法為父親傳宗接代的缺憾，但是她直言曾憎恨這位父親遺囑的執行人。在〈十三.北京生活之始〉中，則表示晚年對其恨意已經消失，理解她當年的處境，肯定無法消受自己那種趾高氣揚

[16] 李有成：〈論自傳〉(上)，《當代》第 55 期，1990 年 11 月，頁 24-25。

的驕縱派頭，據父親為己有的作法，以及對她顯露的憐憫神色。巧合的是「賀露西」竟然出現在《回歸廈門》，即傳主陳安尼的表姐「何露西」，是二姑的女兒。露西因黃父為家裡還債，兩人結婚，又曾因其不穩固的地位而感到自卑。在〈第五章.梭羅和三寶壟的求學歲月〉、〈第六章.離別父母〉中，可見陳安尼生命中這位好心熱情的表姐扮演相助者、聆聽者，彼此關係親密；尤其是陳安尼在三寶壟就讀荷制國中，以及前往荷蘭就讀大學時，全仰賴表姐的細心關照。陳安尼感念地表示：「如果沒有黃仲涵，我們家族的歷史將會完全不一樣。而且在我後來的人生中，也間接接受過他的幫助，為此我還是很感激他的。」[17]藉著陳安尼的《回歸廈門》，可以更理解黃蕙蘭筆下賀露西對晚輩的提攜，也反映印尼華人貧窮女兒的婚姻樣貌。

就印尼華人女性回憶錄中的家族書寫而言，黃蕙蘭、張福英、陳安尼共同敘寫對幸福童年的眷戀、對父母的懷念與敬愛，以及家族事業的盛衰起落等。不同之處在於黃蕙蘭較傾力描寫家族成員的遷移離散，張福英更擴及宣揚家族對外的行善積德，陳安尼則細膩編織家族開枝散葉的穩固網絡。大體而言，這些回憶錄均為印尼華人的家族記憶做出了貢獻。

(二)母親追求自我而出走

黃蕙蘭回憶錄中對於上一代女性著墨最多者，是母親魏明娘。黃母原籍山東，是兼具傳統與現代特質的女性，經濟上仰賴丈夫，行動上卻獨立自主，1918年帶著女兒遠走倫敦。在〈六.媽媽從不輕裝出遊〉中，黃蕙蘭敘述母親出走主因，即來自傳統父權的框架。中國傳統婚姻允許男人納妾，並有七出條律，是父權社會男子獨有的特權。黃父未因黃母無法延續香火而有休棄之念，然黃母因自己並非完美妻子而煩悶，加上憎恨黃父納妾，不甘逆來順受，尋求自身解放。黃母固守元配夫人的地位，但事實上，帳房往往把生了五個兒子的姨太太稱為「二太太」，這使不容有人和她匹敵的黃母尊嚴受損。易卜生(Henrik Ibsen，1828—1906)的著名劇本《娜拉》(Et Dukkehjem,A Doll’s House)，描寫娜拉不滿於封建家庭的種種束縛壓迫，終於離家出走，許多讀者對於娜拉出走後的生活充滿

[17]〔荷〕包樂史(Leonard Blusse)著，孫蘊琦譯：《回歸廈門》，〈第一章.林宅如何變成了陳宅〉，頁9。

想像。1920 年代魯迅在〈娜拉走後怎樣？〉提出，中國婦女的解放之路，首先必須取得經濟獨立才不致被舊勢力所扼殺，也才能取得真正的發言權。[18]回顧黃母的出走，背後其實有丈夫財富的全力支持，這種「偽經濟獨立」讓其出走行動享有充分的自由與自主。

另一方面，黃母也跳脫重男輕女的傳統價值，她因為沒有兒子，將全部夢想放在女兒身上，關注其教育與婚姻，努力培養成一個上流社會閨秀，期待嫁入好人家，給她增光。1919 年顧維鈞的出現，即具備黃母夢想女婿的各種條件，她喜歡在公共場合聲稱是顧維鈞的岳母，並以有這樣一位乘龍快婿而自豪，反映出當時南洋華商希望透過與官家聯姻，進而鞏固自身地位的價值觀。黃蕙蘭在〈五.我的母親〉中，提及母親給女兒提供大量華服珠寶，還帶她學書法、演講、音樂、舞劍和馬術，這些才華在擔任大使夫人時都一一派上用場。除此，她也通曉福建話、北京話、爪哇話、馬來語，以及荷蘭語、英語、法語等，使她的外交工作游刃有餘。黃母精心培育，聘請歐洲家庭教師讓女兒接受西方現代化的教育和教養，這反映從十九世紀末開始，在印尼的土生華人上流階級邁入西化的寫照。在〈九.我通宵跳舞〉中，回憶與母親在倫敦自由自在的生活，盡情參加社交活動，如魚得水，有別於三寶壟乏味的人際互動：

> 媽媽帶我到英國後，我就開始過社交仕女的生活。如果我們留在爪哇，我作為一個未婚中國女孩生活會受限制，並且沒有尋歡作樂的機會。但在英國就不同了。……這樣的生活和代表三寶壟社會精華的那種乏味的荷蘭社交集會差別太大了。我愛惜每一分鐘。我們當時即將跨入摩登女郎的年代，而我恰好神奇般地適應這個年代。（頁 84-85）

黃蕙蘭成為倫敦社交名媛，自駕名牌轎車，通宵達旦參加華貴舞會，深諳歐洲社交的習俗。母親出走為她開啟世界之窗，吸納成為大使夫人的養分。

就印尼華人女性回憶錄中的教育而言，印尼棉蘭的張福英，父親向駐在官提

[18] 參見魯迅：〈娜拉走後怎樣？〉，黃繼持編：《魯迅著作選》(臺北：臺灣商務印書館，1998 年)，頁 133。

出申請，進入只收荷蘭兒童的公立小學，並於課後上家教學英語，奠定外國教育的良好基礎；她原本計畫中學畢業後，前往荷蘭求學，卻因結婚而未能如願。至於陳安尼以受荷蘭語教育為主體，她在梭羅就讀幼兒園、荷華小學，到三寶壟就讀荷制國中，中學畢業之後前往荷蘭烏得勒支大學學習數學。這三部回憶錄展現印尼土生華人女性不同的教育背景，其中黃蕙蘭回顧自我學習的歷程，卻隱藏著沒有上過正規學校的遺憾，她渴望有同齡的孩子作伴，「結果是我一生都需要溫情和理解，但卻很難主動尋求感情。」(頁 50)她一生物質不虞匱乏，然而在手足相處與婚姻經營上，卻讓她深感溫情和理解都得來不易，道盡深居富豪之家的孤獨感。

三、被歷史遺忘的女性：從私領域跨越公領域

李有成指出：「自傳應被視為詮釋的產物；而任何詮釋基本上都是指涉性的，尤其指涉詮釋者的歷史時空。」[19]自傳具後視性、回顧式，或順敘或倒敘，闡述個人成長軌跡與生命省思，私我領域與國家歷史縱橫交織，串連整個時代的圖像。就女性自傳而言，更包含女性生命的顯影、歷史觀點的詮釋，可以跳脫男性視角的歷史研究，還原男女兩性共同建構的歷史。朱崇儀在〈女性自傳：透過性別來重讀/重塑文類？〉中，認為女性自傳被排除在主流研究之外，主觀上是因為學者普遍認定名人、偉人的自傳才值得研究；又相較於男性，女性自傳常常侷限在私領域，較少參與公領域的活動，因此對研究者而言缺少吸引力。[20]就黃蕙蘭而言，她是時代幕後的女性，被遺忘的外交官夫人；雖非立下豐功偉業的女英雄，然其回憶錄見證第二次世界大戰前後中國外交的詭譎多變，並朗現外交官夫人如何協助丈夫致力提升中國國際地位的苦心。

〈十.我成了顧維鈞夫人〉提及 1918 年第一次世界大戰結束，次年在巴黎舉行和會，顧維鈞以駐美公使身分擔任中國代表之一。在巴黎和會期間，他一方面為山東主權問題據理力爭；另一方面，則積極對黃蕙蘭展開追求。1920 年兩人

[19] 李有成：〈論自傳〉(下)，《當代》第 56 期，1990 年 12 月，頁 58。

[20] 參見朱崇儀：〈女性自傳：透過性別來重讀/重塑文類？〉，《中外文學》第 26 卷第 4 期，1997 年 9 月，頁 136。

在比利時布魯塞爾的中華民國領事館結婚，隨即前往日內瓦，顧維鈞以中國代表身分出席國際聯盟召開的第一次成員大會，黃蕙蘭自此開啟「顧維鈞夫人」的外交生涯，並生子裕昌(1922—1975)和福昌(1923—1977)。不過這段相夫教子的婚姻生活，卻在 1956 年劃下句點。事實上，論及自傳資料的選材詮釋問題，黃蕙蘭在婚姻生活的回憶上，幾乎聚焦於她對顧維鈞的崇仰與支持，甚至兩人價值差異的反省，有關曾被媒體報導的第一段婚姻[21]，以及外界對她的流言蜚語，則省略不談，其目的在於更鮮明地凸顯「顧維鈞夫人」的外交貢獻與自我定位。儘管顧維鈞後來與第四任妻子嚴幼韻結婚，黃蕙蘭仍認定她才是名正言順的「顧維鈞夫人」，冠上回憶錄副標題，明顯有正名的意義，定位不容置疑。

（一）浮出歷史地表的女聲

就歷史記錄而言，長期以來偏重以男性為中心的觀點，婦女總是被編派到邊緣的位置。在正史上可見顧維鈞從一戰後巴黎和會拒簽條約、二戰後起草發表中美英蘇聯合聲明，讓中華民國政府短暫擠身強權；戰後參與起草聯合國創始會員國憲章，直到國民政府撤退來臺後簽訂「中美共同防禦條約」。從風雨交加的歷史走來，顧維鈞幕後那位美麗的推手卻鮮為人知，在顧維鈞自撰的回憶錄裡，更是未見他對黃蕙蘭的肯定。諷刺的是，讓黃蕙蘭傾盡一生青春與財富的政治事業，竟都被埋沒於歷史地表之下。

黃蕙蘭以「顧維鈞夫人」身分發聲，讓三十幾年夫妻共同為維護中國主權與尊嚴的心血被看見；攘助丈夫外交工作，是她一生引以為傲的最大成就。〈十一.我的新婚夫婿〉表明她充滿中國人的愛國心，依隨丈夫用心學習政治知識：

> 維鈞和我結婚的時候我對這一切很少了解，但我逐漸理解我丈夫所處的地位和肩負的責任，並且在靜坐傾聽中學習到有關政治和權力活動的知識。我對中國的愛國心並沒有因政治而變得複雜化。我是中國人，所以我愛中

[21] 1909 年黃蕙蘭在三寶壟與 Beauchamp Forde Gordon Caulfield-Stoker (1877–1949)結婚，他是愛爾蘭裔，擔任英國駐三寶壟領事館的官員，婚後成為黃父在倫敦事業的代表。生有一名兒子 Lionel Montgomery Caulfield-Stoker (1912–1954)。兩人於 1920 年在倫敦離婚。參見〈黃蕙蘭〉,〈https://zh.wikipedia.org/zh-cn/%E9%BB%84%E8%95%99%E5%85%B0〉,檢索時間：2023 年 8 月 20 日。

國。(頁 111)

無論任務如何艱鉅，黃蕙蘭與丈夫竭盡所能促進中國擠身為世界強國，希望永不受瓜分之禍。她有別於其他外交官夫人，不僅通曉多國語言、擅長多項才藝，並且對於政要雲集的豪華盛宴應付自如。尤其在 1932 年至 1940 年顧維鈞擔任中國駐法大使，接續轉任駐英大使至 1946 年，這段期間她是巴黎、倫敦名聞遐邇的社交圈女主人。她認為外交工作影響世界各國對中國的印象，時時刻刻自我提醒：「我們是中國的展覽櫥窗」(頁 180)，曾自掏腰包把波特蘭廣場的中國駐英使館整修得煥然一新，在此招待名流和結識要人。二戰期間，她邀請英國瑪麗皇后至中國使館喝茶，親切而熱情的氣質，深深吸引著皇后。她也接受英國邱吉爾的邀請，前往首相府邸參加宴會，她以對繪畫的興趣成功帶動宴會氣氛，讓賓客留下深刻印象。黃蕙蘭的自身特質與歷史機運，使她與歐洲政要的交流顯得自然，被稱讚為「遠東最美麗的珍珠」(頁 114)。曾有學者提出疑問：「黃與歐洲菁英的互動，是建立於上層社會在消費文化上的共通性，還是所謂『東方主義』的想像與展演？」[22]當時東方女性鮮少出現於歐洲，尤其能夠與歐洲政要匹配的東方女性更少，黃蕙蘭憑藉歐洲上流社交圈的多年經驗，更讓她長袖善舞，交遊廣闊，其中她兼具東方女性的身分與獨當一面的幹練，或許是吸引西方人的魅力。

黃蕙蘭回憶錄中處處可見中外近代政界重要人物，從邱吉爾、瑪麗皇后，孫中山、宋慶齡，到蔣中正、宋美齡，她嫻熟社交文化，穿針引線，逐步換來丈夫在外交事務上不受政權干擾的穩固地位。特別是在北洋軍閥亂政、列強割據之際，丈夫面臨多次政權異動時北京新政權撤換使節的詔令，黃蕙蘭居中斡旋，得以使丈夫在暗流湧動的外交舞臺上沉穩挺立，成為中國近代史上最卓越的外交家之一，北洋政府和國民黨政府時期外交界的領袖人物。宋美齡也曾大為讚賞：「別忘了大使夫人也起了重要作用呀。」(頁 213)肯定她在外交上的實力和功勞。又與顧維鈞夫婦都熟識的外交官袁同豐，在他們離婚後稱許黃蕙蘭說：「顧大使得此良伴，周旋於外國政要與使團之間，也可以說天助自助。」「在我國駐外大使

[22] 林平、劉倢彣：〈評黃蕙蘭（OEI Hui Lan），《沒有不散的筵席：顧維鈞夫人回憶錄》（No Feast Lasts Forever：Madame Wellington Koo）〉，《臺灣東南亞學刊》第 16 卷第 2 期，2021 年，頁 199。

夫人如林的當中，最出色的中國大使太太要以黃蕙蘭為首屈一指了。中外人士都對她表示尊敬，就是多年貌合神離的顧公維鈞，對她肆應外交的功績也不能忘懷。」[23]而當顧維鈞建議兒子顧裕昌從事外交時，兒子拒絕的理由卻是：「您有今天是因為娶了我母親。我到哪裡去找她那樣的妻子？」(頁 213)可見黃蕙蘭相夫外交的貢獻有目共睹。

黃蕙蘭一生以父親、丈夫為榮，仗父之財富，依夫之顯耀，使她成為世界的寵兒。陳安尼《回歸廈門》曾憶及到巴黎旅遊時，聽聞黃蕙蘭同父異母的妹妹葛爾達說：「中國大使館非常寒酸，顧維鈞娶了糖王黃仲涵的女兒為妻算是很幸運的。」[24]黃父的巨額金援，使她可以闊綽妝點「中國櫥窗」，毫無後顧之憂。而她欣賞丈夫如父親一樣，具有令人不能忽視的天賦，自信地接受未來的挑戰。她說：「我的丈夫是新一代的外交家。他是一位有理想的知識分子，終生為保持中國的完整而奮鬥。……他並以一位能處理最複雜處境的聰明耐心的斡旋家——真正的外交家——著稱。」(頁 5)文中又引用哥倫比亞大學校長巴特勒博士的稱譽：「你的丈夫是這所大學有史以來最有才華的學生。」(頁 110)身為「中華民國第一外交官」的夫人，她敬佩丈夫為國家效命的精神，回憶錄中感念婚後外交歲月讓她活得更有意義與價值。

(二)閣樓中的瘋婦

在女性中黃蕙蘭堪稱出類拔萃，隨著她逐漸成熟並學會自我的生活方式以後，婚姻即在粉飾外表下開始走向破裂；基於國家大局考量，兩人仍維持著最佳拍檔的配合。〈十一.我的新婚夫婿〉明言後來兩人「各行其是」的生活常態：

> 他娶妻子是把她當作家庭中的一件裝飾品，就像托爾斯泰一篇小說中的那位丈夫一樣，把妻子當作家中的一把安樂椅。當這把椅子有了自己的思想和見解時，這位托爾斯泰筆下的主角就會感到厭煩而又氣憤。(頁108)

這段文字揭示婚姻的危機，緣於當女性擁有自我觀點時，已叛離傳統「出嫁從夫」

[23] 轉引自袁道豐：《顧維鈞其人其事》(臺北:臺灣商務印書館，1988 年)，頁 11、19。

[24] 〔荷〕包樂史(Leonard Blusse)著，孫蘊琦譯：《回歸廈門》，〈第八章 中華會和我的未婚夫陳曾唯〉，頁 154。

的禮教規範。就顧維鈞的婚姻而言[25]，唐寶玥(第二任)、嚴幼韻(第四任)都屬知書達理的賢內助，比黃蕙蘭這樣有主見又外向的富二代，與顧維鈞更為合適，而顧維鈞本人也承認與晚年伴侶嚴幼韻最為知心。[26]黃蕙蘭擁有充分的父母之愛，然無法與顧維鈞恩愛到白首，被當作家庭裝飾品，成為她人生最大的缺憾。

二十世紀被譽為女性主義先驅的英國作家維吉尼亞・吳爾芙（Virginia Woolf，1882－1941），在〈婦女的職業〉中，深刻反思根植於社會文化集體潛意識的性別印記，她號召婦女要「殺死房間裡的天使」[27]，走出家庭，爭取和男性平等的教育、就業與參政權利，擺脫父權體制價值體系的束縛。所謂「天使」稱號，其實早自十九世紀即出現於西方女性作家的筆下，在桑德拉・吉爾伯特與蘇姍・古巴（Sandra Gilbert & Susan Gubar）所合撰的《閣樓中的瘋婦》（The Madwoman in the Attic）中，曾針對當時女性作家筆下兩種迥然不同的女性形象分析：其一是完美而永恆的女性，一如「天使」（Angel）；其二是焦慮而憤怒的怪物，被稱為「瘋婦」（madwoman）。「天使」形象順從男性的渴望，被視為被動溫馴、沒有自我的生物；「瘋婦」形象則代表拒絕父權、追求自我、有故事要敘說的女性。[28]吳爾芙也曾透過〈回憶我們的母親〉，鼓吹女性擺脫世俗婚姻的瑣屑庸碌，其實無論是「天使」、「母親」這些傳統形象的界定，顯然都是性別、空間、權力和社會化過程諸種因素運作的結果，吳爾芙力主「殺死房間裡的天使」，

[25] 顧維鈞一生四次婚姻。第一任太太張潤娥，父親是上海著名中醫，由雙方家長訂親；1908 年與這位傳統女性結婚，女方無法適應美國生活，1911 年離婚。第二任太太唐寶玥，父親是民初第一任國務總理唐紹儀。通曉英語，個性端莊大方，受過良好的西方教育，在顧維鈞擔任駐美公使期間，充分發揮賢內助功能，外交場合上相當活躍。1918 年唐寶玥因流行性感冒在美國逝世，留下一雙稚齡兒女，男孩顧德昌兩歲，女孩顧菊珍出生才幾個月。1920 年與第三任太太黃蕙蘭結婚，1956 年離婚。1959 年與嚴幼韻結婚，嚴幼韻是上海復旦大學第一屆畢業生，1929 年與外交官楊光泩結婚，1938 年楊光泩出任中國駐菲律賓馬尼拉總領事，日軍佔領馬尼拉時，楊光泩慘遭日軍殺害；1945 年嚴幼韻攜三個女兒到美國，進入聯合國工作，擔任聯合國首批禮賓官。參見黃蕙蘭著，天津編譯中心譯：《沒有不散的筵席》，〈十.我成了顧維鈞夫人〉，頁 99-100；顧嚴幼韻口述，楊蕾孟編著，魏平譯：《一百零九個春天：我的故事》(香港：中和出版社，2016 年)。

[26] 參見袁道豐：《顧維鈞其人其事》，頁 17。

[27] 參見吳慶宏：《吳爾芙》(臺北：生智，2002 年)，頁 172。

[28] 參見〔挪威〕托里・莫以(Toril Moi)著，陳潔詩譯：《性別/文本政治：女性主義文學理論》（臺北：駱駝，1995 年），頁 52-53。

呼籲女性走出閣樓，試圖建構女性主體的認同。黃蕙蘭於二十世紀初與母親出走至倫敦，是否接觸過吳爾芙其人或作品，不得而知；但是她在婚姻生活中，確實陷入「天使」與「瘋婦」的交戰，不過她最後的選擇與母親相同，走向追求自我的「瘋婦」，與丈夫關係漸形疏離。

黃蕙蘭與顧維鈞的離異，最根源的因素來自兩人價值觀的差異，她無視於丈夫針對揮金如土的提醒，仍恃其父之多金而我行我素。儘管後來兩人之間不再談論金錢話題，她已覺察到夫妻關係從此變得微妙。從黃蕙蘭的回憶錄中發現，小從宴會的安排，大到外館的佈置，兩人多次意見不一。她說：「我想他寧願我不是個大富翁的繼承人，我現在回顧，如果我果真不是，可能對我們的婚姻要好得多。」(頁 96)她很清楚丈夫雖然精明能幹，但是國際聲望的提高，仍得憑藉父親的財力。而令她更愉悅的是，雖然名義上是大使夫人，但是在社交場合上卻比丈夫更受重視，因為她的安排更符合當時歐洲上層社會的品味，更有助於丈夫在外交事務的拓展。這也顯示她對歐洲上層社會文化的熟悉程度超過丈夫，她逾越「天使」順從溫馴的形象，心嚮「瘋婦」追求自我的實踐，形成夫妻貌合神離的導火線。

黃蕙蘭作為一個中國大使夫人，享盡種種待遇的特權，回憶錄中對於當年我行我素的行為、愛慕虛榮的迷思有諸多反省。如〈十三.北京生活之始〉憶及第一次回上海婆家，嫌棄婆家租屋有欠舒適，於是率性另尋飯店。次如〈十七.第二次大戰前的巴黎〉提及 1936 年擔任第一任中國駐法大使的妻子，違反大使階層不能去夜總會的規定，在外交界酬酢的夾縫裡，喬妝改扮至夜總會跳舞。又如〈十五.實際上是中國的第一夫人〉敘及大多數中國上層婦女不參加公開的社交，於是她在外交界成為實際上的第一夫人，宴席坐次總排在主人的右側，身價百倍，她反省道：「我的父親自幼寵壞了我，社會繼而驕縱我，諂媚我，追求我。寵壞了的孩子長成了寵壞了的貴婦。」(頁 155)黃蕙蘭晚年歷盡人事悲喜，真誠坦率地照見當年那個權貴薰心的自我。

就印尼華人女性的婚姻而言，黃蕙蘭與另一位糖王的女兒張福英同中有異。

張福英被父輩安排與板橋林家的林景仁結婚，這樁利益聯姻[29]由於夫妻婚姻觀的落差，特別針對丈夫婚前婚後的風流韻事，對於堅持一夫一妻、信守忠貞的張福英而言，衝擊甚大。近二十年婚姻，終告分道揚鑣。[30]張福英也曾協助林景仁開拓南洋商界版圖，與黃蕙蘭一樣相夫拓展公領域，最終一樣選擇追求自我的生活。兩位女性最大的差異，張福英回憶錄並非以「林景仁夫人」自居，而是以棉蘭娘惹後代為敘述核心，有別於黃蕙蘭通過「顧維鈞夫人」強調自己在社會與國家中的定位。

四、跨國女遊：異文化的衝突與融合

中國傳統社會的主流性別規範，截然劃分內外二元的性別界域，《禮記・內則》云：「禮始於謹夫婦，為宮室，辨外內。男子居外，女子居內，深宮固門，閽寺守之，男不入，女不出。」[31]透過居室院落的格局形塑男外/女內兩大生活空間與活動場域，其目的不外乎是教育女性成為男性和整個封建家族的附庸，限制才能的養成與施展的空間，阻斷出外參與社會文化建構的機會，甚至吞噬其作為獨有個體生存的自由意志。從清末至五四時期，婦女處境一直是知識分子追求現代化過程中首要思考的核心問題，經過五四時期新思潮的洗禮，強調個人至高無上的價值、個人不可複製的特殊性[32]，自傳書寫形成表達自我的途徑。黃蕙蘭自覺：「我生活在一個中國婦女正在為從長期封建壓迫的枷鎖中解放出來而奮鬥的時代」(頁 192)，與她年齡相近的自傳作者，如 1913 年留學東洋的女醫生楊步偉、1915 年赴美深造的北京大學第一位女教授陳衡哲[33]，他們從傳統性別的框架

[29] 張福英與林景仁婚事的緣起，可溯自 1903 年，張福英伯父張榕軒與吳理鄉等人成立潮汕鐵路公司，促使其對外募集資金，建設鐵路過程中，受到時任廈門商會總理林爾嘉(林景仁父親)的大力協助，間接促成兩人共諧連理。

[30] 參見張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》，〈後記〉，頁 316-318。

[31] 〔東漢〕鄭玄注：《禮記》(臺北：臺灣中華書局，1981 年，《四部備要》本據中華書局聚珍仿宋版印、相臺岳氏家塾本校刊，豪華一版)，卷 8，頁 25。

[32] 參見周昌龍：《新思潮與傳統：五四思想史論集》(臺北：時報文化，1995 年)，頁 15。

[33] 楊步偉 1946 年撰寫《一個女人的自傳》(臺北：傳記文學，1967 年)。陳衡哲 1935 年撰寫《陳衡哲早年自傳》(合肥：安徽教育出版社，2006 年)。

中掙脫而出，跨國研習，與男性共同承擔社會責任，在二十世紀初相當特殊。

女性透過跨國移動而得以觀看世界，構築女性身分與異國社會文化對話的可能性。就印尼華人女性菁英的跨國移動而言，可謂體驗豐富，如張福英十五歲與林景仁結婚後，足跡走遍南洋(印尼、檳城、新加坡)、中國(廈門、杭州)、香港、臺灣(板橋)、日本，以及歐洲等地。1926 年她曾陪公公前往瑞士療養院接受治療和休養，在歐洲長住六年，讓她原本熟稔的荷語和法語全派上用場，並多學了德語。[34]又當丈夫在棉蘭經商失敗後，夫妻到杭州西湖旅行散心，加深她對中國文化和文學的熱愛。相較而言，陳安尼的遷徙經驗則內應著國家政治的鉅變，她從荷蘭就讀大學返家後，歷經日本占領印尼，以及印尼獨立、排華等事件；1961 年決定回歸中國，又遭遇大躍進、文化大革命的災難，從此定居廈門。陳安尼的移動軌跡，拼貼時代的動盪，體現中華文化的認同。至於黃蕙蘭成長於荷蘭統治下的爪哇，婚前與父遊北京、與母出走倫敦，婚後大使夫人的跨國經歷，使她的所見所聞顯得與眾不同，尤其對於異文化之間的衝擊與融合自有其一套觀點，堪稱是二十世紀初跨國女遊的先鋒人物。

（一）地景文化誌異

黃蕙蘭從小即見識土著巫醫、中國傳統，以及荷蘭人的各種文化雜陳，加上歐美的多年周遊又令她眼界大開，體驗深刻異於常人。回憶錄中除了記錄爪哇對其信仰的影響，她也善於使用比較的手法，凸顯最喜歡的國度與城市。

出生地爪哇在黃蕙蘭身上留下不可磨滅的痕跡，成長時服侍的爪哇僕人都信奉巫醫，藉此讓她了解有鬼魂、妖魔和符咒的力量，相信神秘主義。雖然爪哇已經歷多次政治變動，但超自然主義仍根深蒂固。〈八.我信鬼神〉寫道：

> 爪哇到處蔥綠，高山幽谷，奇特的熱帶花朵盛開，善良和藹的土著早就居住在那裡，他們比我們這些受了過多正規教育和過多的懷疑主義而使感覺模糊遲鈍的人更接近過去和未來。也許是因為爪哇人相信巫術，它真的起作用。可能事情就這麼簡單。（頁 76-77）

[34] 張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》，〈後記〉，頁 315-316。

不同文化系統各有其歷史與社會的發展脈絡，也存在著族群認同和文化差異的問題。土著信仰在移民社會與殖民社會的改造衝突環境中，常被視為原始、野蠻，甚至是欠缺文明；而黃蕙蘭對於爪哇土著信仰並非以異己化、污名化看待，而是以融入觀點全然接受。回憶錄另在〈十六.再談靈異〉出現超自然法術治病的奇蹟。又〈二十一.英國志異〉認為英國人往往以寬忍、甚至縱容態度來看待個人的信仰和行為，讓她感到無拘無束；在英國還曾透過埃及大使引介的巫醫，治癒鼻竇炎與失眠。在印尼華人女性回憶錄中，張福英也曾細述巫醫施法過程，使弟弟的痙攣從此痊癒[35]；至於陳安尼則視巫術為「神騙人的把戲」[36]，書中未見著墨。唯黃蕙蘭從印尼至英國，處處可見對靈異奇蹟的體驗事例，超自然信仰成為她無助時的重要依託。

在〈十七.二次大戰前的巴黎〉中，黃蕙蘭記錄一生最為難忘的飛行經歷。1937年她從法國巴黎飛回中國，整個旅程二十天，目的是要完成丈夫的派任，在中國採辦並負責裝飾新大使館。當時商業航空事業還處於萌芽狀態，經中東、印度達卡拉奇、緬甸仰光、泰國曼谷、越南河內西貢，搭乘只有一個客座的小型飛機，經歷長途旅行的驚險感受，開創當時婦女獨立旅遊的特殊經驗。這趟旅程中令她記憶深刻的是，當在河內為等候交通工具住了十天，注意到這是個莊嚴質樸的法國城市，人們穿著深褐色的衣服，灰沉而單調。她在日記中同情被殖民者的弱勢，流露人道關懷：

> 法國和荷蘭人用一種傲慢和鄙視的態度對待他們征服的國家，把那裡的人民看成骯髒的奴隸。在法國總督的正式宴會上，上座都由白種的法國人占著，而那些穿著華貴繡花官服的安南朝臣卻都坐在長餐桌遠遠的下手一端。連英國人對他們的殖民地考慮得都比他們周到些！（頁 186）

黃蕙蘭出生在荷蘭殖民地爪哇，對於西方殖民國把東方他者化、邊緣化的鄙視，深有體悟。這段文字透過真實的觀察所得，反映西方殖民勢力對東方權力的支

[35] 張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》，〈7.生命的奇蹟〉，頁 80-82。

[36] 〔荷〕包樂史(Leonard Blusse)著，孫藴琦譯：《回歸廈門》，〈第十章.二戰時期〉，頁 201。

配，形成殖民/被殖民者、西方/東方不對等的主奴式霸權體系。相較之下，黃蕙蘭認為英國人對其殖民地考慮得周到些，如何周到，文中並未說明。或許基於此因素，黃父晚年由於荷蘭殖民政府徵稅的關係，不得不移居英國殖民的新加坡；又當黃蕙蘭以中國政府第二號人物的夫人，從北京到新加坡時，英國殖民政府為她提供一名全日制保鏢。綜觀回憶錄記載，黃蕙蘭周遊各國，對英國情有獨鍾，這個國度是她最早接觸的異國，那兒的人事物都為她留下美好的回憶。

黃蕙蘭的跨國移動從印尼到中歐美，從遊觀世界的視野判定最喜歡的城市是北京，〈十三.北京生活之始〉寫道：

> 以我看來，北京和巴黎是世界上最美麗的城市。我認為威尼斯更浪漫，紐約更使人驚奇，但就純粹的美而言，巴黎和北京是無與倫比的。由於後來我在巴黎過的那段不愉快的日子，北京就在我心目中數第一了。當我進入這城郭圍繞景色壯麗的首都，看到雕飾的城門和高聳的箭樓，（兵士們可以眺望自遠而近的敵人）我覺得已經全然被它迷住了。（頁 134）

文中提及巴黎那段不愉快的日子，應是與丈夫感情生變、第二次世界大戰的磨難等有關。相較之下，北京的歷史人文之美，令她深深著迷。婚後她在北京生活十分得意，與國家使團交往頻繁，成為彼此家庭中的好友。黃父為她購置北京的府邸，是十七世紀初明朝山海關總兵吳三桂為她的寵切陳圓圓所建，蔣介石、宋美齡夫婦曾借住於此；許多院落也成為接待外國賓客的處所，可以想像這位大使夫人充沛精力、愉快自如接待外國賓客的畫面，增添了北京的情感溫度。這棟北京府邸堆疊明朝至民初的歷史，以及黃蕙蘭在北京的風光回憶，回憶錄中寫道 :「北京才是我的城市，我一度屬於它」(頁 133)，甚至盼望有生之年能重回它的懷抱，顯露她對文化中國的歸屬。

(二)臧否中西女性

黃蕙蘭從跨國移動中看見中西方女性的不同特質，〈二十二.華盛頓的使館生活〉認為美國婦女獨立性強，心胸豁達，鮮少嫉妒，比世界其他任何國家婦女都要開朗。相較之下，東方婦女較缺乏自信，不過宋美齡是例外，她曾在國會聯席會議上演講，美麗又出色，頗受白宮青睞。黃蕙蘭在回憶錄中表明她反對離婚、

反對纏足，在中西文化的衝擊中提出調和的見解。

中國傳統對婚姻的質性、意義，及男女角色的差異，其論述核心實不外乎「男尊女卑」、「從一而終」的思想，透過正統禮法規範的制定，構築婦女守節成為一種應然遵循的路徑。黃蕙蘭母親在她的時代裡算是開通的婦女，然面對黃父納妾，從不考慮離婚，認定一輩子是父親的法定妻子，十分正統的中國思想。而黃蕙蘭婚後面對丈夫的婚外情，她後來反省，如果不要讓自己的鋒頭超過顧維鈞，也許能避免夫妻離異。兩人即使以離婚收場，並且顧維鈞已另外結婚，她仍稱自己才是真正的「顧維鈞夫人」。〈一.我的閨名是蕙蘭〉明確表達反對離婚的理由：

> 因為我始終以保持家庭完整作為主婦的責任。我不主張離婚，除非做妻子的自己要求這樣。我相信一個中國男人不能離棄他的合法妻子，除非她犯了七出之條。(頁 7-8)

她自省有其過錯，但並非七出條律「無子、淫佚、不事舅姑、口舌、盜竊、妒忌、惡疾」之列，而是不應剛愎自用、鋒芒過露。她晚年覺悟婚姻維繫之道，丈夫應是一家之長，處於中心地位。不論妻子多麼聰明與能幹，決不可以支配丈夫，因為「丈夫一定要感到他是主人，只有這樣，她才能得到他的愛和尊重。」(頁 330)做妻子的主要責任，是維持家庭的完整，綿延家族命脈，主張「從一而終」，反對離婚。另一方面，她也接受新思想，曾在曼徹斯特演講「中國婦女解放」，控訴中國傳統婦女是二等公民，並主張婦女都要受教育，能做事養活自己，調和了傳統與現代的婚姻觀。

在〈十三.北京生活之始〉中，黃蕙蘭敘述回中國初見婆婆和大姑時，對她們纏小腳，以及只會說上海方言，深感驚訝：

> 北京離上海不過 1000 英里，這兩位婦女卻從來沒有到過那裡，也從未想去過。很難想像，作為海外華僑，我和母親曾經兩次到過北京，在那裡學會了官話，而她們卻把北京看成另一個世界，對那裡毫無興趣。(頁 133)

返觀黃蕙蘭的打扮，穿著高跟鞋、短袖法國式連衣裙，燙得彎彎的髮型，能說北

京話，對照出大陸華人女性與南洋華人女性形象的差異。纏足是中國封建社會對女性身體的壓迫，目的在於強調男外女內，約束女性活動範圍，成為謹守閨範的保證。這種特有的妝飾陋習，可說是中國封建禮教和社會世俗偏見在婦女身上的綜合反映。[37]在張福英回憶錄中，也出現相似的畫面，當她初次回廈門婆家，同樣西式穿搭，而婆家護送她的幾位女子也都纏小腳，走路緩慢。[38]黃蕙蘭、張福英在南洋成長，一方面沿襲中國傳統的生活方式，另一方面又受到歐洲殖民者的影響，呈現出與大陸華人不同的樣貌，早已打破傳統女性纏腳、限於閨閣的陋習。

五、結語

黃蕙蘭《沒有不散的筵席》承載家族與婚姻的聚散離合，中國與世界局勢的風譎雲詭，歸納全書跨國語境如下：

其一：實踐陰性書寫（feminine writing）的意義。法國女性主義作家西蘇（Helene Cixous，1937－）在 1970 年發表〈美杜莎的笑聲〉(The Laugh of the Medusa)，文中強調女性寫作的目的主要在推翻語言中心主義，以及解構陽性象徵秩序下女性被邊緣化、被緘默化的特質，故主張女性唯有藉著書寫自己的身體，豐沛的內在意識才得以湧現。[39]黃蕙蘭在《沒有不散的筵席》首章即強調「這不是一本談政治的書，這是一個女人身世的故事」(頁 4)，全書填補一向被男性所掌握的歷史空洞，不只有挑戰傳統男性傳主傾向國家大論述的政治意涵，更重要的是，標示女性書寫自己的覺知。書中審視女性走入婚姻的轉折，反映傳統與現代過渡的困境，使個人的歷史、婦女的歷史、民族和世界的歷史完全融合於自我生命之中，符應西蘇「陰性書寫」的意義。

其二：公私領域縱橫交織，突破女性自傳侷限於閨閣的特質。黃蕙蘭是二十世紀初女性走入社會、參與政治的特例，她是站在前臺的社會名人，與國家特殊使命有所聯繫。《沒有不散的筵席》從荷印時期原生家庭的崛起背景、二等公民

[37] 參見周迅、高春明：《中國古代服飾風俗》(臺北：文津，1989 年)，頁 157-158。

[38] 張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》，〈10.番仔新娘來啦〉，頁 187-189。

[39] 參見莊子秀：〈後現代女性主義——多元、差異的凸顯與尊重〉，顧燕翎主編：《女性主義理論與流派》(臺北：女書文化，2006 年)，頁 305-306。

的階級待遇，到中華民國建立之後劇烈變動的歷史，公私領域兼併陳述，在南洋華人女性回憶錄中堪稱獨特。黃蕙蘭在書寫國家大事的過程中，並沒有讓歷史洪流淹沒自身的特殊性，而是將個人經歷與外交事務交叉互襯，凸顯身居政治幕後所付出的貢獻，印證女性自傳並非侷限於閨閣之間的文類。

其三：文化中國的認同感。文化上的中國並非指向政治上的實體，而是含括存活在世界各地區的儒家傳統，構成了文化中國。黃蕙蘭周遊世界，晚年卜居紐約，從未久居中國，卻對中華文化產生依歸。在回憶錄〈一.我的閨名是蕙蘭〉中，提及中國共產黨曾邀請她返國居住，成為中華人民共和國的永久居民，但她無法認同赤化的中國；雖然旅行使用臺灣國民黨政府核發的護照，但她也不可能定居臺灣，由於以前顯赫的地位會備感拘束。基本上，她是以中華文化為核心，但揚棄迂腐的傳統規範；另一方面，她又切合實際，順應時代潮流接受新思想，並尊重異族文化，展現跨國女遊的開闊視野。

總結而言，黃蕙蘭在跨國遷移與歷史時空互動中建構自我詮釋的觀點，使女性自傳書寫展現出與男性自傳書寫同中有異的風貌。她以「糖王女兒」表述了荷印時期華人女性自學式的養成教育，以「顧維鈞夫人」浮現了華人女性參與中國政治公領域的罕見之例，以「跨國女遊者」標示了中國婦女追求自我的生命圖像，形塑 1890 世代女性不可複製的傳記情境。

參考文獻

一、研究文本

黃蕙蘭著，天津編譯中心譯：《沒有不散的筵席——顧維鈞夫人回憶錄》，北京：中國文史出版社，2018年。

二、回憶錄相關文本

張福英著，葉欣譯：《娘惹回憶錄》，臺南：國立臺灣文學館，2017年。

〔荷〕包樂史(Leonard Blusse)著，孫蘊琦譯：《回歸廈門：陳安尼，一位女性在印尼、荷蘭和中國的生活》，北京：中國社會科學出版社，2021年。

顧嚴幼韻口述，楊蕾孟編著，魏平譯：《一百零九個春天：我的故事》，香港：中和出版社，2016年。

楊步偉：《一個女人的自傳》，臺北：傳記文學，1967年。

陳衡哲：《陳衡哲早年自傳》，合肥：安徽教育出版社，2006年。

顧維鈞著，中國社會科學院近代史研究所譯：《顧維鈞回憶錄》，北京：中華書局，1985年。

袁道豐：《顧維鈞其人其事》，臺北:臺灣商務印書館，1988年。

金光耀：《顧維鈞傳》，石家庄：河北人民出版社，1999年。

三、專書

周迅、高春明：《中國古代服飾風俗》，臺北：文津，1989年。

周昌龍：《新思潮與傳統：五四思想史論集》，臺北：時報文化，1995年。

周策縱等著，周陽山編：《五四與中國》，臺北：時報文化，1990年。

孟悅、戴錦華：《浮出歷史地表——中國現代女性文學研究》，臺北：時報文化，1993年。

林景仁：《林小眉三草》，臺北：龍文，1992年。

吳慶宏：《吳爾芙》，臺北：生智，2002年。

胡適：《胡適書評序跋集》，長沙：岳麓書社，1987年。

許雲樵：《南洋史》，新加坡：世界書局，1961年。

陳玉玲：《尋找歷史中缺席的女人——女性自傳的主體性研究》，嘉義：南華管理學院，1998年。

陳鴻瑜：《印度尼西亞史》，臺北：國立編譯館，2008年。

黃繼持編：《魯迅著作選》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。

楊正潤：《現代傳記學》，南京：南京大學出版社，2009年。

楊正潤：《傳記文學史綱》，江蘇：江蘇教育，1994年。

楊治良、郭力平、王沛、陳寧編著：《記憶心理學》，臺北：五南，2001年。

趙慶華主編：《混搭：我們（Women）的故事——跨族群、跨地域、跨世代的女性生命書寫》，臺北：印刻，2010年。

顧燕翎主編：《女性主義理論與流派》，臺北：女書文化，2006年。

四、譯著

〔法〕安德烈・莫洛亞(Andre Maurois)著，陳蒼多譯：《傳記面面觀》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔奧地利〕阿爾弗雷德・舒茲（Alfred Schutz）著，盧嵐蘭譯：《舒茲論文集》(第一冊)，臺北：桂冠，2002年。

〔法〕菲力浦・勒熱納（Philippe Lejeune）著，楊國政譯：《自傳契約》，北京：北京大學出版社，2013年。

〔挪威〕托里・莫以(Toril Moi)著，陳潔詩譯：《性別/文本政治：女性主義文學理論》，臺北：駱駝，1995年。

五、期刊論文、單篇文章

王明珂：〈誰的歷史：自傳、傳記與口述歷史的社會記憶本質〉，《思與言》第34卷第3期，1996年9月，頁149-150。

朱崇儀：〈女性自傳：透過性別來重讀／重塑文類？〉，《中外文學》第26卷第4期，1997年9月，頁133-150。

李有成：〈論自傳〉（上）（下），《當代》第55、56 期，1990 年11月、12月，頁20-29、56-63。

林平、劉倢彣:〈評黃蕙蘭,《沒有不散的筵席:顧維鈞夫人回憶錄》(No Feast Lasts Forever：Madame Wellington Koo)〉,《臺灣東南亞學刊》第16卷第2期，2021年，頁197-204。

張漢良：〈傳記的幾個詮釋問題〉，《當代》第55期，1990年11月，頁29-35。

楊正潤：〈自傳死亡了嗎？——關於英美學術界的一場爭論〉，《當代外國文學》第4期，2001年，頁124-132。

羅久蓉：〈近代中國女性自傳書寫中的愛情、婚姻與政治〉，《近代中國婦女史研究》第15期，2007年12月，頁77-139。

六、學位論文

李曉蓉：〈五四前後女性知識分子的女性意識〉，高雄：國立高雄師範大學教育學系博士論文，2002年。

洪佩菁：〈近代中國女性自傳研究〉，臺北：國立臺灣師範大學歷史系碩士論文，2010年。

趙慶華：〈紙上的「我(們)」——外省第一代知識女性的自傳書寫與敘事認同〉，臺南：國立成功大學臺灣文學系博士論文，2013年。

楊絳散文〈收腳印〉探析

翁秋蘭*

摘要

中國最後一位女先生楊絳，既是教授學者，又是文壇作家，更是知名翻譯家。她在散文 、小說、戲劇，乃至文學評論與名著翻譯，都有斐然的成果；更曾因譯著西班牙文學巨著《唐吉訶德》，於一九八六年十月，榮獲西班牙國王頒發「智慧國王阿方索十世十字勳章」，以表彰楊絳對西班牙文化的高度貢獻。走過一個世紀的楊絳，在她的作品中寫下動盪時代歷史中的過往歷經，淡筆中飽含著寬厚胸懷的淡遠及仁愛之情，更透顯出對生命的希望與光熱及幽默和樂觀。當年就讀清華大學研究院時的她，人生中的第一篇散文創作〈收腳印〉，因受朱自清的欣賞，將之推薦在一九三三年十二月二十三日見刊於《大公報文・藝副刊》，此道榮耀的里程碑深深的鼓舞起楊絳的作家魂，關鍵性的引領著她日後文藝創作的續航動力；同時有關鬼魂的揣想之寫，也影響了她在晚年時，先後歷經喪女喪夫之痛後，進行譯著有關靈魂不滅思考的《斐多》一書。本文對〈收腳印〉的探究，以小題大作的方式，從文學創作的視角及相關文學理論的思考，探討楊絳此文的內容意蘊，與積澱養分為其寫作素材的生活經驗，以及如何經由豐富想像致暢筆成篇；並進而思考楊絳筆下不同視角所呈現的生動描寫，探討〈收腳印〉一文之所以出色成文的動人卓越處。

關鍵詞：楊絳散文、生活經驗、靈魂、想像、描寫

一、前言

楊絳[1]（本名楊季康，1911～2016 年，病逝於北京協和醫院），江蘇無錫人，書香世家，《圍城》[2]名著的作者錢鍾書（字默存，號槐聚，江蘇無錫人，1910～

* 國立高雄師範大學國文系博士生二年級。

[1]「一九一一年七月十七日，一個乳名叫阿季的女嬰……，生下來第一天，家人給她餵霜淇淋吃，她好奇地舔了又舔，結果凍得嘴唇都變成了絳紫色。後來，她擁有了一個筆名——楊絳，卻和幼時那隻霜淇淋無關，而是她弟弟妹妹們偷懶，愛將她的名字『季康』連讀起來叫成『絳』。」慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2017 年 11 月），頁 12。

[2]「在這本書裡，我想寫現代中國某一部分社會、某一類人物。寫這類人，我沒忘記他們是人類，

書香世家，《圍城》[2]名著的作者錢鍾書（字默存，號槐聚，江蘇無錫人，1910～1998 年），即是與她精神思想相知相契的丈夫，兩人生前任教於清華大學，同時各自在學術界與文壇上，具有崇高的成就與地位。楊絳，既是教授學者，也是文壇作家、翻譯家，她在「散文」[3]、小說、戲劇，乃至文學評論與名著翻譯，都有斐然的成果；更曾因譯著西班牙文學巨著《唐吉訶德》[4]，於一九八六年十月，榮獲西班牙國王頒發「智慧國王阿方索十世十字勳章」[5]，以表彰楊絳對西班牙文化的高度貢獻。走過一個世紀的楊絳，在她的作品中寫下動盪時代歷史中的過往歷經，淡筆中飽含著寬厚胸懷的淡遠及仁愛之情，更透顯出對生命的希望與光熱及幽默和樂觀；誠如慕容素衣所言：「楊絳其人其文，就是那一道蘊含著光和熱的金邊，哪怕滿天烏雲，只要抬頭看見有這麼一道金邊，就能給人無限慰藉，讓人看到活著的尊嚴和希望。」[6]在 90 歲那年，捐出自己與錢鍾書的所有版稅，設立清華大學「好讀書」[7]獎學金的楊絳，在她往生後，更是被尊崇敬稱為中國最後一位女先生。

楊絳寫於一九三三年的散文〈收腳印〉[8]，是當年就讀清華大學研究院外文系的她，跨系選修朱自清中文系的散文習作課業時所寫，此文卻也成了楊絳步入文壇的「第一篇」[9]文學創作，此文深受她的老師「朱自清」[10]（字佩弦，江蘇人，1898～1948 年）獨具慧眼的青睞，將之推薦投稿見刊在《大公報・藝文副刊》：

作為一名當時只有二十二歲的女學生習作，她這篇文章還是相當不錯。朱

[2]「在這本書裡，我想寫現代中國某一部分社會、某一類人物。寫這類人，我沒忘記他們是人類，只是人類，具有無毛兩足動物的基本根性。角色當然是虛構的，但是有考據癖的人當然也不肯錯過索隱的機會、放棄附會的權利的。這本書整整寫了兩年。兩年裡憂世傷生，屢想終止。由於楊絳女士不斷的督促，替我擋了許多事，省出時間來，得以錙銖積累地寫完。照例這本書該獻給她。不過，近來覺得獻書也像『致身於國』、『還政於民』等等佳話，只是語言換成的空花泡影，名說交付出去，其實只彷彿魔術家玩的飛刀，放手而並沒有脫手。隨你怎樣把作品奉獻給人，作品總是作者自己的。大不了一本書，還不值得這樣精巧地不老實，因此罷了。三十五年〔一九四六年〕十二月十五日」錢鍾書：《圍城.序》（臺北：書林出版有限公司，1989 年 9 月），頁 xv。

[3]「在文學的發展史上，散文是一種極為特殊的文類，居於『文類之母』的地位，原始的詩歌、戲劇、小說，無不是以散行文字敘寫下來的。後來各種文體個別的結構和形式要求逐漸生長成熟且逐漸定型，便脫離散文的範疇，而獨立成一種文類，現代散文亦復如此，所以，我們可以說，現代散文經常身處於一種殘留的文類。也就是，把小說、詩、戲劇等各種已具備完整要件的文類剔除之後，剩餘下來的文學作品的總稱，便是散文。」鄭明娳：《現代散文類型論.總論》（臺北：大安出版社，1987 年 6 月），頁 22。

[4] 楊絳譯著：《楊絳文集 第五卷 第六卷.唐吉訶德》（北京：人民文學出版社，2004 年 5 月）。

[5] 羅銀勝：《楊絳傳》（北京：文化藝術出版社，2004 年 10 月），頁 241。

[6] 慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》，頁 10。

[7] 慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》，頁 230。

[8]〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷(上)》（北京：人民文學出版社，2009 年 9 月），頁 429–431。

[9]「這是我在朱自清先生班上的第一篇課卷，承朱先生稱許，送給《大公報.藝文副刊》，成為我第一篇發表的寫作。留志感念。」〈收腳印.附記〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 431。

[10]「朱自清不但文學理論和文學批評的造詣很深，他的文學作品特別是散文作品，在中國現代文學史上佔有很重要的地位。他一系列名作，膾炙人口，家喻戶曉。他獨具慧眼，發掘了楊絳身上文學創作的潛質。」羅銀勝：《楊絳傳》，頁 48。

自清慧眼識珠，一眼看出了這位學生身上埋藏著文學創作的潛質，課後找到她說：「你這篇作文，寫得不錯。我拿去給你投稿。」。
文章後來發表在一九三三年十二月二十三日的《大公報文藝副刊》上，編輯是沈從文，作者署名「楊季康」。那張報紙頓時在全班同學中傳了開來，楊絳很開心，暗地裡想：「我當作家了。」[11]

從引文所見，朱自清的慧眼賞識，加上推薦稿件給「沈從文」[12]的具體行動，有此關鍵性的肯定與推動力，不僅是發掘出楊絳文學創作的潛質，更是有著相乘效果的加強了楊絳對自己作家魂的能力信心，於焉促發了楊絳日後踏上寫作之路，[13]在寫人敘事狀物抒情的文學創作上熱能燦放，成為日後在文壇上深具重要文學地位的楊絳先生。由此可見〈收腳印〉一文，在楊絳文學創作歷程中，此里程碑自有其重要性的影響效應。

散文的寫作是楊絳先生在人生的中、晚期時，最主要的寫作體裁，也是她最高的成就表現；文字語言素材的運用結果，可說是文學創作藝術的呈現，然而，筆者因囿於篇幅的侷限，時間上的促迫，無法短期內全面探究楊絳先生的全數作品，以下就先僅以〈收腳印〉的文本閱讀探究，以小題大作的方式，從文學創作的視角及相關文學理論的思考，探討楊絳筆下此文的內容意蘊，與成文促因中所涵括的，生活經驗、豐富想像、描寫技法，觀看此文的秀異獨特處。

二、內容意蘊

楊絳〈收腳印〉全文共分十小段，雖僅有 1298 字，但字裡行間傳達出作者意蘊中對人死後化為鬼魂，一一收拾生前蹤跡足印的相關豐富揣想，據《文學理論新視野》所載：「文學意蘊是文學的靈魂，它是文學文本的思想與情感內涵審美化的表達。文學意蘊是外在形象與內在蘊涵的融合統一。它既有形而下的表層意味，又有形而上的深層意味。」[14]可從中呈現出文本意旨要項，筆者所見，探析如下述：

[11] 慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》，頁 79。
[12] 「沈從文，原名沈岳煥，一九 0 二年十二月二十八日誕生於湖南省鳳凰縣，一個地屬苗域的偏遠山城，一九八八年五月十一日病逝於北京。」沈從文：《沈從文自傳.前言》（臺北：輔新書局，1989 年 5 月），頁 1。
[13] 「一九三四年秋天，朱自清又將楊絳的『第一次試作的短篇小說』，推薦給大公報，在該報的『文藝副刊』上，這篇小說原題為〈璐璐，不用愁！〉，後被林徽音選入《大公報叢刊小說選》一書。」羅銀勝：《楊絳傳》，頁 51。
[14] 張榮翼、李松：《文學理論新視野》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2112 年 11 月），頁 46。

（一）對鬼魂之恐懼狐疑：

> **聽說人死了，靈魂兒得把生前的腳印，都給收回去。為了這句話，不知流過多少冷汗。半夜夢醒，想到有鬼魂在窗外徘徊，汗毛都站起來。其實有什麼可怕呢？怕一個孤獨的幽魂？[15]**

從上述引文所見，可看出作者雖是以反面「設問」[16]的語氣，說出對於人死後所可能變成的「靈魂」[17]，有什麼可怕呢？但又馬上自問自答的道出心中的惶惑，兩相映照下，呈現出楊絳心中，對具有心識的活生生的人，變成冷冰冰的屍體之後，那原是附存在形骸中的精神靈識，有著不確知還存在與否的疑惑；同時還揣想著靈魂或許已變成了徘徊嚇人的幽憂孤魂嗎？筆者所見，楊絳字裡行間雖是以平淡的文字白描敘述，卻已是言外之意的的彰顯出楊絳心中，從對鬼魂所在的疑惑與害怕，及至心緒的轉折迭起，感受深刻的呈現而出。

（二）鬼魂能否飄然離去：

> **假如收腳印，像揀鞋底那樣，一只只揀起了，放在口袋裡，掮著回去，那麼，匆忙的趕完工作，鬼魂就會離開人間。不過，怕不是那樣容易。[18]**

凡走過必留下痕跡，因果業報的輪迴承受，或許不會僅只是船過水無痕般的了無跡象。楊絳上文所言，文中意涵有著伏筆，隱含著在陽間的言談行止，面臨死別離去時，在腳印的一一追尋收揀中，將可能引發出許許多多無法自主、難以釋懷的牽絆，有著林林總總的生前行為之後續效應生發，並非就此一死百死的即可瀟灑一走了之，即可全然塗銷於無形；筆者拜讀所見，楊絳所寫此收腳

---

15 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 429。

16 「講話行文，忽然變平敘的語氣為詢問的語氣，叫做設問。」黃慶萱：《修辭學》（臺北：三民書局股份有限公司，1989 年 3 月），頁 35。

17 「靈魂是中外文學作品描繪寓寄的對象之一，無神論者的魯迅為其小說《徬徨》中的對話：『一個人死了之後，究竟有沒有靈魂？』以及『那麼，也就有地獄了？』而悚然吃驚；歌德也處心積慮地創作《浮士德》，以警世『不要出賣靈魂』。這些文學、戲劇中的悠悠魂魄，來自創作心靈深處，與萬千讀者的交流共鳴，攸關生命，不只普通人，連科學家、哲學家、宗教家與歷代大文豪都關心備至，是不容我們輕忽的課題。文學不但反映人生，而且也模擬真實人生所無從經歷與瞭解的種種內在或外在現象，這便謂之為『感覺性的文學』（literature of sensibility）。」〈文學中虛擬與真實的靈魂〉，周逸衡等：《靈魂 CALL OUT——解讀靈魂完全手冊》（臺北：商周文化事業股份有限公司，1996 年 10 月），頁 37。

18 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 429。

印的幽魂，似乎在傳達著在世為人時的所言所行，將會在化為幽幽鬼魂一一檢視生前行徑時，不知所措的面臨諸許無奈與錯愕及茫然徬徨的人世畫面景象，難以瀟灑飄然離去。

（三）鬼魂出現的時與境：

> **每當夕陽西下，黃昏星閃閃發亮的時候；西山一抹淺絳，漸漸暈成 橘紅，暈成淡黃，暈成淺湖色……風是涼了，地上的影兒也淡了。幽僻處，樹下，牆陰，影兒綽綽的，這就是鬼魂收腳印的時候了。[19]**

鬼影綽綽的出現在夕陽西下時，黃昏裡的陰幽處，意涵著魂魄的鬼魅嚇人，在暗影處天黑時出現，呈現出陰間與陽世的臨界遷幻，出現的鬼魂一一面臨檢視收起的腳印，隱喻著生前的肉身心識，縱使轉換成鬼魂時，仍得一件件的去面對生前的所作所為、所言所行的舊事陳跡，一步一腳印的過往行止，功過都逃漏不得，無法藏躲。楊絳筆下對黃昏夕陽西下的時間點、幽僻黯牆樹蔭處，忽幽鬼影出現的收腳印書寫，藉其時空與情境，更增鬼魅影魂使人惶恐的情緒與氛圍。

（四）鬼魂找尋自己腳印：

> **守著一顆顆星，先後睜開倦眼。看一彎淡月，浸透黃昏，流散著水銀的光。聽著草裡蟲聲，淒涼的叫破了夜的岑寂。人靜了，遠近的窗裡，閃著一星星燈火——於是，乘著晚風，悠悠蕩蕩在橫的、直的、曲折的道路上，徘徊著，徘徊著，從錯雜的腳印中，辨認著自己的遺跡。[20]**

人世一遭，行腳所過，蹤跡難尋。楊絳書寫著她想像中的鬼魂對自己生前的行走路徑，徘徊張望中，有著錯綜、茫然，並且不知所措的迷惑追尋，為人一世，從小到大，所行所為，面對過往足跡的一一揀拾收視，竟有著疑惑、難尋、以及難以確認的蹤跡腳印，筆者所見，楊絳所寫，這可說是鬼魂靈識回顧其前世陽間行止的一種心靈檢視之籲告。

---

19 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 429。
20 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 429。

（五）鬼魂憶舊眷戀之寫：

> **這小徑，曾和誰談笑著並肩來往過？草還是一樣的軟。樹蔭還是幽深的遮蓋著，也許樹根小磚下，還壓著往日襟邊的殘花。輕笑低語，難道還在草裡迴繞著嗎？彎下腰，湊上耳朵——只聽得草叢聲聲的叫，露珠在月光下冷冷的閃爍，風是這樣的冷。飄搖不定的轉上小橋，淡月一梳，在水裡瑟瑟的抖。水草懶懶的歇在岸旁，水底的星影像失眠的眼睛，無精打采的閉上又張開。樹影陰森的倒映水面，只有一兩只水蟲的跳躍，點破水面，靜靜的晃蕩出一兩個圓紋。[21]**

楊絳筆下的鬼魂，神識所思，仍眷戀著在世時的人間相貌、故舊情誼的追憶，以及對陽間自然景緻的熟悉感與喜愛心，無論是人或情或景，皆有其依依牽纏難以拋捨的追憶之思。筆者管見，認為作者此段的書寫意識，表達著她心中對鬼魂在生與死的過渡轉換期時，產生對陽世人間依戀不捨、與面對另一個陰間世界無所適從的陌生化與惶然感，可見其意念中存有著衝突與矛盾的起伏迴旋，是一種內心潛意識生發而出，對生靈與亡魂過渡時期的轉折書寫表現。

（六）足跡印記遠近徬徨：

> **層層疊疊的腳印，刻畫著多少不同的心情。可是捉不住的以往，比星、比月亮都遠，只能在水底見到些兒模糊的倒影，好像是很近很近的，可是又這樣遠啊！[22]**

紛繁雜沓的生前腳印，有遙遠的從前行徑，有較近的可見蹤跡，也有好似鏡中花水中月般不真實的虛幻，楊絳對鬼魂收揀自己昔往經行的足跡，呈現出匆忽人間的一生，似是就近在眼前，但憶念所及，卻又已是遙不可及的前塵舊夢，是與不是自己的腳印？近的與遠的又好似同樣的距離，卻又是模糊不清，楊絳筆下此惶然不定的鬼魂感受描寫，筆者讀來所見，認為是作者有感於，世人的神識離開陽界前，對前一世行徑所為的最後回顧，具有自我鏡照、心靈檢視之道德規範意識的理念傳達。

---

[21] 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 429–430。
[22] 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 430。

（七）陰陽兩隔惆悵淒涼：

遠外處飛來幾聲笑語。一抬頭，那窗邊裡燈光下，晃蕩著人影，啊！就這黯淡的幾縷光線，隔絕著兩個世界麼？避著燈光，隨著晚風，飄盪著移過重重腳印，風吹草動，沙沙的響，疑是自己的腳聲，站定了細細一聽，才凄惶的憬悟到自己不會再有腳聲了。惆悵地回身四看，周圍是夜的黑影，淡淡的黑影。風是冷的，星是冷的，月亮也是冷的，蟲聲更震抖著凄涼的調子。現在是暗夜裡伶仃的孤魂，在衰草冷露間蒐集往日的腳印。凄惶啊！惆悵啊！光亮的地方，是閃爍著人生的幻夢麼？[23]

靈識鬼魂已無肉身，飄移在虛空中靜默旁觀著世間的人影與燈光，風吹草動聲，一時間還誤認為是自己似昔日走動時的腳步聲，但魂識再細究一想，竟恍然大悟自己已是個無聲無影的鬼界遊魂，在暗夜寂冷的蟲唧聲中尋揀著自身過往的人間足印，楊絳筆下，寫出鬼魂所見燈光明亮處，傳來人間的歡聲笑語，對比於冷露衰草幽寂景況中的孤獨魂識，呈現出人鬼殊途臨界情境中，往生者魂識中的徬惶凄然心緒，有著對象徵陽間明亮燈光的回顧與冀望，有著對景暗影黑、冷風淒蟲似幽冥陰間的惆悵徨然，楊絳筆下鮮活出幽魂思緒中的悵惘與淒迷。

（八）感嘆已無人間位置：

燈滅了，人更靜了。悄悄地滑過窗下，偷眼看看床，換了位置麼？桌上的陳設，變了麼？照相架裡有自己的影兒麼？沒有……到處都沒有自己的份兒了。就是朋友心裡的印象，也淡到快要不可辨認了罷？端詳著月光下安靜的睡臉，守著，守著……希望她夢裡記起自己，叫喚一聲。[24]

從引文所見，可看到搜尋揀拾自己昔日足跡的鬼魂，其意識傷感落寞的情緒起伏，在時移境遷中，人世間再也看不到自己的蹤影，乃至過去在世時所用物品、陳設位置，也已是景物人事全非，連舊友情誼也逐日的被朋友淡忘了，沒了人間位置的鬼魂，飄忽遊移的回望人世間，希冀著睡夢中的昔日舊友，能否在睡夢中對自己有所思憶的囈喚之音？鬼魂這悵惘惆情，楊絳淡筆敘寫

[23] 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 430。
[24] 〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 430。

中，卻有著促人餘韻回味再三的感喟情懷。。

（九）收集腳印幽幽消失：

> **星兒稀了，月兒斜了。晨曦裡，孤寂的幽靈帶著他所收集的腳印，幽幽地消失了去。[25]**

月將隱，將亮的晨光中，楊絳筆下的幽魂，帶著收集到的過往印記蹤跡，悄悄的、淡淡的、微微的，隱隱離去遠別了人世間。作者此段的書寫用意，筆者所見，認為楊絳行文中，隱含著鬼魂意識中，無所適從的飄忽與茫然心緒，有著終將冥陽遙隔的轉化遷嬗。

（十）最後一瞥新生起始：

> **第二天黃昏後，第三天黃昏後，一夜夜，一夜夜；朦朧的月夜，繁星的夜，雨絲風雨的夜，烏雲亂疊、狂風怒吼的夜……，那沒聲的腳步，一次次塗抹著生前的腳印。直到那足跡漸漸模糊，漸漸黯淡、消失。於是在晨光未上的一個清早，風帶著露水的潮潤，在渴睡著的草叢落葉間，低低催喚。這時候，我們這幽魂，已經抹下了末幾個腳印，停在路口，撇下他末一次的回顧。遠近縱橫的大路小路上，還有留剩的腳印麼？還有依戀不捨的什麼嗎？這種依戀的心境，已經沒有歸著。以前為了留戀著的腳印，夜夜，在星月下彷惶，現在只剩下無可流連的空虛，無所歸著的憶念。記起的只是一點兒憶念，憶念著什麼，已經輕煙一般的消散了。悄悄長嘆一聲，腳印收完了，上閻王處注冊罷。[26]**

從上述引文的閱讀，筆者所見，認為這落筆是楊絳一種對人世一生句點終結式，輕筆卻懷有新生再起始的美好想望之安排。她以幽魂飄移無聲的腳步，帶出鬼魂審視昔往蹤跡足印時的模糊不清、有所不捨與依戀，但今日也已是虛空而無所故舊情誼能得寄藉，無所肉身可依附的幽靈回憶，終了，在長聲嘆息中，飄忽遷遞，來生來世，新生起始；在收完的腳印與到閻王處報到的連結書寫中，筆者有感於，如此的結尾安排，楊絳的意旨所在，懷有著新生

[25]〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 430。
[26]〈收腳印〉，楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，頁 430–431。

希望的正向寄語；同時，更蘊含著不確知的生前所言所行與死後的來生，將為何景況的，未知的茫惶惆悵。

綜上所述，筆者所見，楊絳〈收腳印〉一文內括所涵，不僅寫出傳說中人死後得把生前走過人間路的足印，一一收攏撿拾回來，過程中會有模糊不清與矛盾難識別，以及依戀不捨，乃至感傷喟嘆的心緒起伏跌宕；終了，嘆息中，帶著這些生前行踏過的足印，向閻王處報到；並且更是伏筆著，肉體的消亡、靈識心魂不滅中，有著生命再新生起始的鵠望，同時也寄寓著生前死後與來生的遞衍輪迴，恐將有不確知為何的諸許幽冥揣想。

三、生活經驗

有關散文寫作中的經驗談之說，鄭明娳《現代散文類型論》有言：「散文則經常訴諸作者的直接經驗，因此它的內容必然去自作者的生命歷程及生活體驗。其中作者或直接現身說法，或者隱藏幕後，然終究難脫離其個人的人生經驗。」[27]喻大翔《現代中文散文十五講》也有言：「寫意文學的新散文能自由敘説創作主體心靈史的主體特徵。」[28]故而，一個人從小成長的生活經驗積累所感所思，依筆者個人十七年來的寫作心得與體會，認為若此生命歷經感懷，已然日復一日著，無聲無息的潛遁入腦海意識中，在日後的某個因緣際會的機緣下，將會瞬間迸發為寫作思緒下的靈感泉源，誠如丁樹南譯《寫作的方法和經驗・經驗的河流》所載：

> **所謂文藝寫作，不過是寫作者以其人生經驗去和文字藝術相結合的一種行為，此結合的成果便是作品。一個人不能離開他人而獨自生存。難忘的作品只能源出於難忘的生活經驗。作品的字裡行間浮現著多少實感與活力乃直接決定於寫作者自己。她本身是她一切作品的泉源。……材料來寫，乃發源自對我們顯得重要的經驗之中。[29]**

楊絳〈收腳印〉一文，這是她提筆所寫的人生第一篇散文習作，在她就讀清華大學時，選修中文系的授課老師朱自清眼中，已然是篇有思想特色且摹寫生動的上乘佳作，因而將之推薦給負責《大公報・藝文副刊》的沈從文，該文於一九三三年十二月二十三日見刊。筆者拜讀吳學昭《聽楊絳談往事》[30]，文中所見有感於楊絳〈收腳印〉之靈思乍迸的成文促因，可能説是根源於她十來歲時，見父親因傷寒重病瀕死邊緣，西醫療治罔效之虞，母親唐須嫈尋求中醫，但求父親楊蔭杭能有一線生機，死馬當活馬醫之下，還做了鄉人祖輩們所流傳下來的「叫魂」法

[27] 鄭明娳：《現代散文類型論•總論》（臺北：大安出版社，1987 年 6 月），頁 25。
[28] 喻大翔：《現代中文散文十五講》（上海：同濟大學出版社，2008 年 1 月），頁 163。
[29] 丁樹南譯：《寫作的方法和經驗•經驗的河流》（臺北：大地出版社，1983 年 5 月），頁 15。
[30] 吳學昭：《聽楊絳談往事》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008 年 11 月），頁 24。

事：

> **既然醫師已束手無策，只有試試老輩子傳下來的老辦法了。「叫魂」是從前民間相當流行的一種為病人求助的方式。相信此道的人以為，人患有某些疾病是由於靈魂離開了身體所致，呼喚病人的名字能使靈魂回到身上，治好疾病。……請了幾位佛道之流在廚房裡做法事，深夜時讓三姊為爸叫魂。三姊覺得不好意思，不肯，就讓阿季叫。廚房裡方桌上放上一只盛滿清水的銅盆，浮著一隻隻用一片竹葉做成的小船，盆水靠邊橫擱一根長毛竹筷，算是橋吧。半夜，阿季和三姊同到沒有別人的大廚房，站在銅盆邊；阿季高聲喊：「爸爸！轉來吧！（無錫人稱「回來」為「轉來」）」三姊輕聲應：「噢，來了。」阿季又高聲喊：「爸爸！轉來吧！」三姊又應：「噢，來了。」阿季連連高聲呼喚，三姊連連低聲回應。直到竹葉小船漂到盆邊筷子跟前，大概表示船上的魂已到橋邊，阿季就再喊一遍，然後跨出廚房的門檻。早有人在門檻兩側各倚一根稻草，好讓靈魂沿著稻草上下，越過門檻。阿季身上備有一小方紅紙，她留心看著地面，見有浮動的東西（如雞毛、頭髮絲團兒、紙團之類）就趕忙「捉住」，包在紅紙裡，趕到爸爸臥房，把紅紙包塞在爸爸的枕頭底下。靈魂就算回來了。[31]**

阿季的爸爸終於在中醫療治中與親人關照的聲聲喚呼裡痊癒了。但筆者拜讀楊絳此文時，有感於楊季康生活經驗的感受裡，當年在深夜中對病中父親叫魂的擔憂與恐懼，以及茫然忡忡心緒下對靈魂所揣想的虛空漂遊景況，這長年盤據心中的深刻印記，可說就是引燃她寫下〈收腳印〉一文的最初火苗，就在朱自清的散文習作課時，對靈識幽魂有所浮想連篇的種種鋪排與描摹敘寫，書寫的揣想中，有了她對幽魂淒惶悵惘魂識，對過往人世足印的獨特追尋揣想面向，於焉暢筆而下；見《徐復觀教授談文學與寫作》書中有言：「文學創造的基本條件，及其成就的深淺大小，乃來自作者在具體身活中的感發及其感發的深淺大小，再加上表現的能力。」[32]又誠如《寫作的方法和經驗・藍圖設計》所言：「一旦寫作者的心觸及火苗，就好比一陣和風掠過一朵小火，它所煽起的烈焰照亮了許許多多寫作者並不自知的內在財富——記憶中的那寬敞的原料之倉。」[33]由此可見，這寫作的根基，寫作者的生活經驗、生命歷程中的見聞觸受與感懷，點點滴滴、處處在在，全全然然，都將成為寫作延伸而開的素材，自有其別開生面的殊異性，更具有靈動引人的情致與景象在其中可鋪敘可延展，以斐然成章。

---

[31] 吳學昭：《聽楊絳談往事》，頁 24。
[32] 徐元純編：《臺北：臺灣學生書局有限公司，2020 年 7 月》，頁 64。
[33] 丁樹南譯：《寫作的方法和經驗.藍圖設計》，頁 29。

四、豐富想像

寫作的開展，除卻上述所談，基於生活經驗的積澱所感之外，筆者甚感認同葉石濤《作家的條件》中所談及：「我以為作家必須有豐沛的感情才行。」[34]因為有豐饒的情懷感致，延展而開來，將會有更形天馬行空的遼廣思緒翻湧紛飛，鋪展敘陳於篇章中，藉著想像的飛翔翅膀以滔滔不盡；觀照生活歷經過後的沉澱思索，再將之下筆為文的傳達出「意念」上的想像，夏丏尊〈意念的表出〉說：

> **文章的內容，不外乎作者的意念。意念可以從外界的事物收得，如觀察某一件東西，經驗某一件事情，可以收得許多意念；把這許多意念寫出來，就成記敘式文章。[35]**

引文可見，夏丏尊主張經驗的汲納，積累成心識意念的開展；然而，意念的遷展變化呈現，筆者認為心靈鎔鑄人生經驗後的文藝創作，更進一步還得恃賴於「想像」的織就，誠如朱光潛〈想像與寫實〉文中所言：「藝術的功夫就在這種提煉上見出，它就是我們所說的『想像』」。[36]有關「想像」，黃慶萱也說：

> **人類的想像力，真是一種奇妙的機能，甚至比「光」更快速，更曲折，更神奇。它可以不受時間的限制，超越過去現在及未來。不受空間的限制，把遠方的情景播映在眼前。語文中利用人類的想像力，把實際不聞不見的事物，說得如見如聞的修辭方法，叫做示現。[37]**
>
> **文學，原就是作者將自己對人間相的卓越新穎的觀感及想像，通過文字的媒介，以優美的適當形式使之再現。文學活動注重觀察與想像，訴之於感官，要求情緒上的效果。而「示現」恰好是把作者感官的觀察及想像所得，活神活現地描述一番，使讀者感官上也似有所見，似有所聞，而產生情緒上的共鳴。所以「示現」之為一種重要的文學手段，至為明顯。[38]**

把生命歷程「經驗」所得，轉化為「意念」的後的豐沛「想像」，再經由文字呈現藝術的表現，開展出心靈活動的直覺創作，將心理所感的情境，藉由某種象徵性的媒介，將其腦海思想、情感意趣，乃至諸種心理活動，得以彰顯傳達而出，誠如朱光潛所說：「把情境化成有聲有色的情境，使讀者看到，如在眼前。文藝

---

34 葉石濤：《作家的條件》（臺北：遠景出版事業公司，1981 年 6 月），頁 48。

35 夏丏尊：〈意念的表出〉，朱光潛等著：《名家談寫作》（臺北：牧村圖書有限公司，2001 年 7 月），頁 160。

36 朱光潛：〈想像與寫實〉，朱光潛等著：《名家談寫作》，頁 109。

37 黃慶萱：《修辭學》，頁 365。

38 黃慶萱：《修辭學》，頁 370。

捨創造無能事，所謂創造，就是脫出一個意象世界來。」[39]有關意象，誠如：

> **意象的基礎就是心象，經由心象，作者內心的造型和思維，進一步透過文學的媒介，語言的轉義借喻等而產生的一種形象就是意象。意象是以心象為基礎，以各種譬喻手法做為表現程序的一種語言圖像。[40]**
> **任何一種抽象的觀念、情感、與看不見的事物，不直接予以指明，而由於理性的關聯、社會的約定，從而透過某種意象的媒介，間接加以陳述的表達方式，我們名之為「象徵」。象徵的媒介是某種意象。所謂意象，是指由作者的意識所組合的形象。[41]**

經由內心意識所感的景況象狀，將之浮想連篇後的寄藉於媒介它者所象徵性的意涵傳達，誠如《現代中文散文十五講》書中所言：「經驗思維或形象思維，用心理學的話說就是再造想像。」[42]故而，若此有其獨特意蘊的文藝創作，倘若能將心理思維中的情致，意趣交融的表現在象徵物上，那麼或許已可稱許此心靈活動的創作，已是豐富想像力所成就而出的秀異佳作了吧。因此，經由上述歸納所得，文藝創作思緒的鋪展，經由初始意念的發端，再由文字寄藉於意象寄言的抒發，這過程中，「豐富的想像力」，將可使其磅礴，更可使其多變，還可使其趣味萬千，可見想像力至關緊要的影響著作品的精采出色與否。

綜上所述，筆者在楊絳〈收腳印〉一文所見，她因由於對病父叫魂歸來的生活經驗所得，對人的魂魄何在的驚惶深刻印記，深烙她心田的「意念」中，上朱自清散文習作課的書寫時，這對鬼魂無邊無際開展而來的「想像力」，自然而然豐沛如潮般地揮灑開來的書寫，使得她的老師朱自清讀其文後，青睞賞譽有加。〈收腳印〉一文，從文字的靈動可見，無論是自然景物的意境呈現，或意象傳達，她文中對鬼魂面臨陰陽離界時，那徬徨心識的自問自答、對鬼魂出現的時間與空間及地景的書寫，以及對人世一遭的回顧嗟嘆，乃至眷戀難捨的情懷，及至對未知的來生新啟的憧憬，全全然然就在楊絳豐富的想像力中，寫就成文，相關要項，如下再述。

五、生動描寫

文章的寫就，發端於生活經驗所感後的意念萌發，再經由想像的拓擴開展，運用文辭的鋪敘加以描繪書寫出篇章段落中所要傳達的意旨；有關「描寫」，鄭明娳說：

---

[39] 朱光潛：《談文學.具體與抽象》（臺北：國際少年村，2001 年 11 月），頁 156。
[40] 鄭明娳：《現代散文構成論.散文的意象論》（臺北：大安出版社，1989 年 3 月），頁 71。
[41] 黃慶萱：《修辭學》，頁 337。
[42] 喻大翔：《現代中文散文十五講》，頁 218。

在正文中針對特定客體呈現出具體藝術形象思維的段落，稱為描寫。……透過描寫，作者可以再現事物、表現風格，從而印證作者的觀察思維和形象創造的能力；同時描寫也是製造、引發讀者想像力的要素。[43]

經由文字的織就鋪展，可以把作者的心田意識所思所想呈現而出，在此描摹敘寫的過程中，脈絡相續延展而開裡，更可映見作者豐富想像力之下，造寫情狀、摹物敘事後的創作風格，林語堂說：

風格並不是一種寫作的方法，也不是一種寫作的規程，甚至也不是一種寫作的裝飾；風格不過是讀者對於作家的心思的性質，他的深刻或膚淺，他的有見識或無見識，以及他的質素如機智、幽默、尖刻的諷刺、同情瞭解、親切、理解的靈敏、懇摯的憤世嫉俗態度或憤世嫉俗的懇摯態度、精明、實用的常識，和對一般事物的態度的整個印象。[44]

從作者的作品閱讀中，讀者自有其文風上主客觀上的不同看法，但約略可感知作者的描寫功力，將是至關且要的，在文章呈現於讀者眼前後，所見將會有不同相關品相的風貌。然而，文章又是如何才能觸發讀者生動有感呢？〈談描寫〉一文說：

只要寫作者經常在內心以「讀者」的眼光密切地注意自己。你（寫作者）也許被自己作品中的一段描寫文字所醉；但假設這是別人的作品，你以讀者的眼光來看，是否會同樣為其所醉呢？
該描寫細節去強化你所要製造的心境。[45]
文學不是以摹寫對象的物理性徵見長，而是以描述出對象給予人的心理感受見長。[46]

從引文可見，經由描寫的落筆鋪敘，可使文章臻達物象景致事理交相融攝的生動境地，誠如洪富連《當代主題散文研究》之言：「營造情境是作家的真功夫，也是散文創作的重要過程，而寫情與造境，是作家主觀感情與客觀外物的結合，情景交融後，才能產生境界。」[47]在文字描繪的開展中，能讓讀者眼睛為之一亮的生動描寫，其功力上的關鍵重要處，由此可見一斑。但是，生動的描寫視角，又可從何下筆呢？鄭明娳說：

描寫角度是指散文中各個單一人物面對描寫客體時所顯示的觀察角

[43] 鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 109。
[44] 林語堂：〈寫作的藝術〉，朱光潛等著：《名家談寫作》，頁 123-124。
[45] 丁樹南譯：《寫作的方法和經驗》，頁 115、118。
[46] 張榮翼、李松：《文學理論新視野》，頁 145。
[47] 洪富連：《當代主題散文研究》（高雄：高雄復文圖書出版社，1998 年 4 月），頁 111。

> **度。……陳述視角，就是以散文各描寫段落中敘述者本身觀物態度出發的描寫角度，這種視角容易拉近讀者跟作品的心理距離。[48]**
> **所謂人物視角就是散文中出現的人物，可以透過他自己的視角來觀物、描摹、發言等等。[49]**

在能讓讀者感同身受的體悟中所看見的文字，精彩可期的生動描寫，可說就在描寫視角的如何呈現如何彰顯，如何促發讀者心靈的觸動與感發，綜上所述，可看見在描摹繪寫技法的生鮮靈動功夫上，寫作視角的下筆呈現，有其文脈靈思張揚而開的重要筆調，值得深深關注思考。然而，令朱自清青睞賞閱的楊絳〈收腳印〉一文，其生動描繪幽幽鬼魂的思緒，別開生面的下筆視角，筆者所見如下述：

（一）景象呈現：1.時間上的書寫，楊絳筆下以半夜的夢醒時分、夕陽西下的時間點，書寫鬼魂的心識所言，表現出幽魂在闃黯昏黑光景中的淒涼與惆悵惶然;以天將曦微的清新早晨,作為鬼魂將重新投胎再生的生命新始為其臨界時點,很清晰的把幽靈的悵惘與新生的寄望,互文對比,筆者管見,此書寫視角的下筆,飽含著對死與生之思考的意涵張力，可促發讀者有感於餘韻無窮的咀嚼與尋思。2.空間的呈現，文中鬼魂的出現總在居高臨下的虛空視角中說話，就如文中鬼魂飄移在窗邊凝視燈光下的人世之寫，以及鬼魂驚覺到自己那重重飄盪的腳印下，竟發現自己已不再有腳步聲時的驚慌，楊絳在此處的落筆，相當鮮明的凸顯出鬼魂對自己已經不再是個有腳印的人的驚駭，把這層心裡意識的彰顯，很成功的表現出來。3.鬼魂出現的地景，筆者解讀所見有，窗外徘迴，山黯、樹下、牆陰、幽僻處，颼颼冷風，寂寂冷夜的淒涼蟲鳴，空蕩的深夜街道，冷露，小橋，黯淡的光線，稀星淡月的夜空，烏雲亂疊的黑夜暗影等等，在這些景象上凸顯陰幽黯黑的鬼魂飄動幻移時的淒涼荒惶心緒，在此寫作視角上的書寫，成功的拉近了讀者當下感受到幽魂面臨陰陽臨界之別時的心理狀態；同時，她又以寧和的月光、昔日舊友熟睡的臉龐、星稀月斜的晨曦中、清早裡有著露水潮潤的草叢處等等清新祥和安適的景象呈現，意涵著鬼魂新生再起前的希望憧憬與明亮光源的到來，文章意蘊中寓有生命美好，靈魂再生的光明意涵，彰顯可感。

（二）獨白視角：〈收腳印〉文中第一、二、三段，可說是作者自問自答的獨白，此寫法可說是作者「描寫手法」[50]下筆時藉由周邊客體環境景像的「側寫」[51]，從設問中導出筆下對鬼魂的狐疑意識與自說自話的寬慰之言；第四、五，六、七、八段，書寫鬼魂在自己已經不是個有腳印的幽魂，虛空飄盪當下時的驚惶心緒，以及回顧過往人間履痕的喟嘆；第九、十段，以作者的寫作視角想像鬼魂對

---

48 鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 111。

49 鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 117。

50 「描寫是把素材用文字呈現出來，其方法可以開宗明義、直截了當向讀者介紹，也可以轉彎抹角，婉曲含蓄向讀者暗示。也可以一部分直接透露主旨，一部分暗藏玄機，兼具字義與寓意的傳達。」鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 120。

51 「側寫是指描寫的內容和被描寫的客體產生間接的、周邊的聯繫和關係；但在描寫進行中並不直接針對被描寫的對象，而是透過被描寫客體周邊的事件環境或人物進行描寫，藉以烘襯出要描寫的對象。」鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 122。

人間告別後的來生來世寄望。楊絳此文，在獨白視角書寫的轉換中，呈現出人鬼不同視域下的心理感受，有心緒起伏、層次跌宕的動人表現，鄭明娳有言：「散文家必須能以虛化實，把抽象的心裡活動轉換成讀者可想可知可測的正文。」[52]然而，楊絳此文，筆者則是甚感其筆觸下，對此魂識之心靈活動的遞嬗與轉化，有著細膩且深層又鮮明的出色彰顯。

六、結語

二十二歲時寫下〈收腳印〉一文的楊絳，筆者所見，當年的她，心田腦海中該是仍然深烙著在十來歲時的某個深夜裡，惶然驚恐又莫名所以的，按鄉先祖輩流傳下來的佛道法事做法，對因傷寒致病入膏肓的父親頻頻叫魂歸來，期待著父親魂魄得以還神附體的悲戚景況，這叫魂經驗的所見所感所思，乃及對人死後無肉身可依附的心識，將轉化成飄移浮動的幽魂鬼識的諸多浮想連篇的景象，幽靈似真似幻又似懷有生命之光的新生期望，落筆書寫成文，這「生活經驗」的真切深刻觀照後的思索，再將之以文字傳達出意念時空上的「豐富想想像」，又「生動描寫」的在「景象呈現」與人鬼各自「獨白的視角」裡，傳達出若此讓朱自清驚豔萬分的上乘佳作好文——〈收腳印〉；六十六年後，高齡八十八歲的楊絳，歷經女兒錢瑗、丈夫錢鍾書的先後病逝，[53]獨孤幽居耄老的楊絳，寫作心魂意識中再次的思考起人死後的亡魂，存在與否的譯寫，就成了楊絳療傷止痛的下筆處，就此翻譯了有關柏拉圖的《斐多》[54]一書，探討「蘇格拉底的靈魂不死觀」[55]。綜上所述，筆者有感於，楊絳的〈收腳印〉書寫，除卻她文字對景象的豐沛聯想力及靈趣的描述功力，與人、鬼的心言動人寫就，更重要的根源處，即是她深刻所感的「叫魂生活經驗」，總總相積澱而成暢筆所言的自然流洩，散文寫作的這第一道里程碑，讓楊絳高興得對自己說：「我當作家了。」[56]

---

[52] 鄭明娳：《現代散文構成論》，頁 146。

[53] 「一九九七年早春，阿瑗去世。一九九八年歲末，鍾書去世。我們三人就此失散了。就這麼輕易地失散了。『世間好物不堅牢，彩雲易散琉璃脆』。現在，只剩下了我一人。」楊絳：《我們仨》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2013 年 10 月），頁 176。

[54] 柏拉圖著，楊絳譯：《斐多》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2002 年 5 月）。

[55] 《斐多》一書，筆者拜讀後，整理其內容旨要如下述：「《斐多》是楊絳翻譯柏拉圖的作品（Plato，約西元前 427~347 年），內容所談在呈現生於動蕩時期的石匠蘇格拉底（柏拉圖的老師），因其善辯能言、在雅典市集內與民眾的對話討論，被政府當局以他顛倒黑白是非，誤導民眾，否定希臘傳統神祇的存在，再加上有心人士的毀謗與嫉妒，致被判死刑；文中所記，在蘇格拉底飲鴆致死當日之前，他與門徒們就生與死及靈魂的存歸處等的相關對話論述，筆者拜讀所見，蘇格拉底認為，靈魂是智性與思想的綜合所在，身軀肉體無非僅是靈魂寄藉的載體，人身亡故了，靈魂不滅，依其為人時的心性涵養修為，有不同的智慧與思想，因而會有不同轉化再生的靈性，再寄藉於另一世另一個身軀中。充滿哲思智性思維的蘇格拉底並不畏懼死亡的從容就義赴死，懷抱著靈魂不死，依其一生的道德修養與智慧所行，而有不同的收穫，也即將隨天神帶往亡靈的聚集處，靜候下一處更美好更適合的再生起始。」

[56] 慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》，頁 79。

徵引文獻

丁樹南譯：《寫作的方法和經驗》，臺北市：大地出版社，1983 年 5 月。
朱光潛：《談文學》，臺北：國際少年村，2001 年 11 月。
朱光潛等著：《名家談寫作》，臺北：牧村圖書有限公司，2001 年 7 月。
吳學昭：《聽楊絳談往事》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008 年 11 月。
沈從文：《沈從文自傳》，臺北：輔新書局，1989 年 5 月。
周逸衡等：《靈魂 CALL OUT——解讀靈魂完全手冊》，臺北：商周文化事業股份有限公司，1996 年 10 月。
洪富連：《當代主題散文研究》，高雄：高雄復文圖書出版社，1998 年 4 月。
徐元純編：，臺北：臺灣學生書局有限公司，2020 年 7 月。
張榮翼、李松：《文學理論新視野》，臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2112 年 11 月。
喻大翔：《現代中文散文十五講》，上海：同濟大學出版社，2008 年 1 月。
黃慶萱：《修辭學》，臺北：三民書局股份有限公司，1989 年 3 月。
楊絳：《我們仨》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2013 年 10 月。
楊絳：《楊絳文集散文卷（上）》，北京：人民文學出版社，2009 年 9 月。
楊絳譯著：《斐多》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2002 年 5 月。
楊絳譯著：《楊絳文集 第五卷 第六卷.唐吉訶德》，北京：人民文學出版社，2004 年 5 月。
葉石濤：《作家的條件》，臺北：遠景出版事業公司，1981 年 6 月。
慕容素衣：《最賢的妻，最才的女：百年時光中的文學前行者楊絳》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2017 年 11 月。
鄭明娳：《現代散文構成論》，臺北：大安出版社，1989 年 3 月)。
鄭明娳：《現代散文類型論》，臺北：大安出版社，1987 年 6 月。
錢鍾書：《圍城》，臺北：書林出版有限公司，1989 年 9 月。
羅銀勝：《楊絳傳》，北京：文化藝術出版社，2004 年 10 月。

第三會議室論文發表（二）

杉村泰

關於台灣日語學習者使用不及物動詞，及物動詞和被動句的使用選擇傾向及漢語的影響

高婉瑜

禪宗清規表人語素職事詞析探

盧啟聰

清末民初中國文法學的發展與相關議題研討

關於臺灣日語學習者的日語成對動詞之不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇 ―基於施事者的意圖性

杉村 泰

摘 要

如例（1）～（2）所示，日語中即使是同樣表示人為事態，亦會面臨使用不及物動詞、及物動詞、還是被動形式之選擇，這對於學習者是個難題。

（1）そのコーヒーには砂糖｛が入って/*を入れて/?が入れられて｝いる。

（2）そのコーヒーには睡眠薬｛が入って/*を入れて/が入れられて｝いる。

因此本文將比較日語母語者和以漢語為母語的臺灣日語學習者(日本語能力測試 N3、N2、N1 合格水準）各自的選擇傾向，並指出：學習者即使到了高階水平，依然容易選用類似「そのコーヒーには睡眠薬を入れている」、「そのコーヒーには睡眠薬が入れられている」的被動形式或及物动词，而不能像日本人一樣使用不及物动词。

【關鍵詞】臺灣日語學習者　成對動詞　自發性　意圖性　習得水準

Abstract

The use of intransitive, transitive, and passive sentences in Japanese depends largely on circumstances. Examples (1) (2), which express artificial events, are a point in case. However, it is difficult for L2 learners of Japanese to correctly select one among them.

(1) *Sono kôhî ni wa satô* {*ga haitte* / **wo irete* / *?ga irerarete*} *iru.*

(2) *Sono kôhî ni wa suimin'yaku* {*ga haitte* / **wo irete* / *ga irerarete*} *iru*.

In this paper, we compared the tendency of selections by native Japanese speakers and Taiwanese students of Japanese (who successfully completed the Japanese Language Proficiency Test N3, N2 and N1 level). The results of our survey clearly show that native Japanese speakers tend to select intransitive sentences. In contrast, learners of Japanese tend to select transitive sentences (e.g. "*Sono kohi ni wa suimin'yaku wo ireteiru*") or passive sentences (e.g. "*Sono kohi ni suimin'yaku ga irerareteiru*").

【Key words】Chinese speakers in Taiwan, paired verbs, intentionality, spontaneity, level of Japanese

關於臺灣日語學習者的日語成對動詞之不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇－基於施事者的意圖性

杉村泰（名古屋大學）

１．引言

本文討論了成對動詞中不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇問題，這對於日語學習者來說是比較困難的。正如杉村（2013a-b）所指出的，雖然例（1）和例（2）表示施事者的意圖行為，但日語母語話者傾向於選擇不及物動詞。而日語學習者則更容易選擇及物動詞或被動形式。

(1) もう授業｛が始まって/を始めて/が始められて｝いるから急ごう。

(2) 冷蔵庫によく｛冷えた/冷やした/冷やされた｝ビールがある。

在本論文中，我們將從以下角度來討論日語成對動詞的不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇問題。

① 比較日語母語話者和以漢語為母語的台灣日語學習者之間的差異。

② 觀察日語學習者的習得水平（N3，N2，N1）的變化。

③ 著重關注事態的種類和動詞性質的差異。

④ 探討漢語對日語學習者的母語遷移的可能性。

２．相關研究

關於成對動詞的不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇問題，守屋（1994）、小林（1996）、中村（2002）、曽（2012）、杉村（2013a-c, 2014a-c）等學者進行了研究[1)]。其中，守屋（1994）以中級前半至中級程度的日語學習者為調查對象（漢語母語話者 60 人、韓語母語話者 49 人、英語母語話者 21 人），進行了像例（4）和例（5）這樣的 23 個問題的問卷調查。

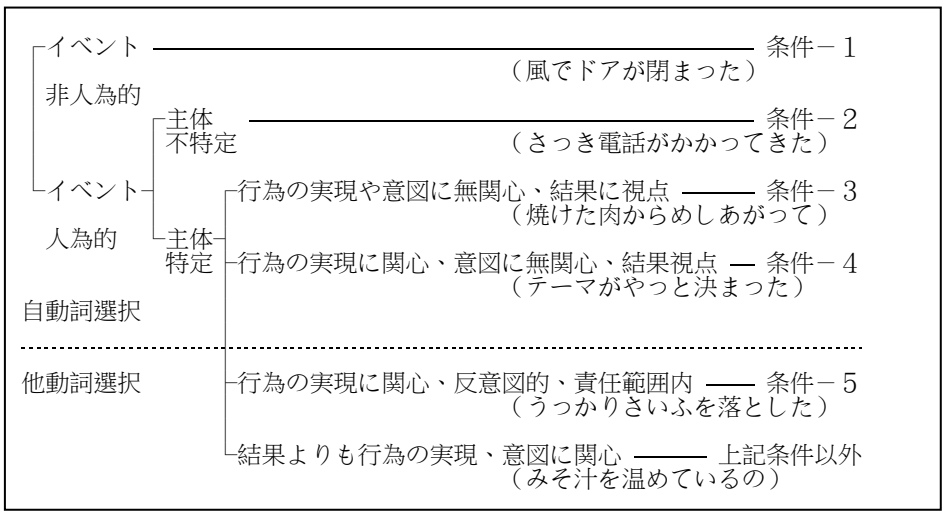
(4) ドア［を/が］風でバタンと（閉めた/閉まった）。

（守屋 1994 年例①）

(5) （焼肉店で）「さあ、（焼いた/焼けた）肉から、順番に召し上がって下さい」

（守屋 1994 年例⑯）

守屋（1994）的研究結果表明，日語不及物動詞和及物動詞的選擇基準與像圖 A 中所示的條件相關。對於在條件 2～4 的情況下，即使是人為引起的事態變化，學習者也更傾向於選擇不及物動詞。守屋（1994）指出：“動詞の自他の選択の難しさは、程度の差はあれ、自動詞選択のむずかしさにある（漢譯：動詞自他選擇的難度，有程度的差異，主要在於自動詞的選擇）”（p.163），並指出在圖 A 中的條件中 “１から４へと次第に習得が難しくなっていく（漢譯：從條件 1 到條件 4 習得難度逐漸增大）”（p.163）。



図Ａ 守屋（1994）自他動詞的選択條件

守屋（1994）提出的觀點是非常耐人尋味的。然而，正如杉村（2013a）所指出的那樣，守屋（1994）的研究存在以下不足：第一，只考慮了一種非人為的事態情況；第二，研究對象僅限於不及物動詞和及物動詞；第三，對於日語母語話者的觀察主要依賴於自己的內省。因此，守屋（1994）的研究需要重新考察。

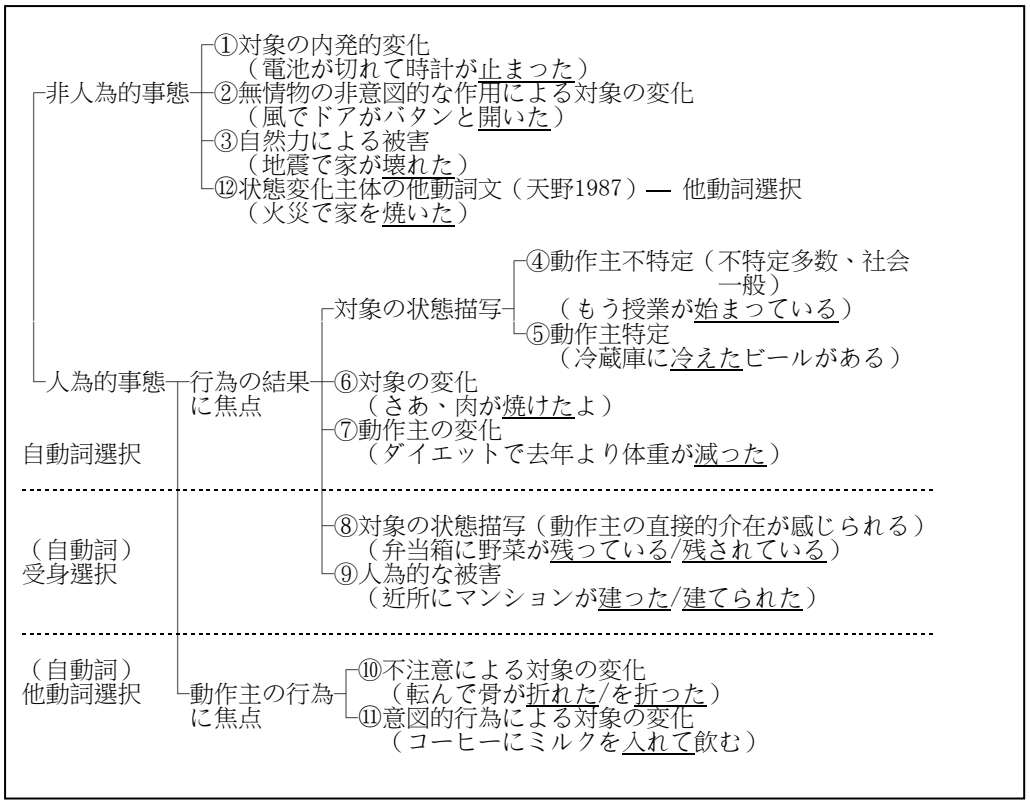
因此，杉村（2013a-c, 2014a-b）首先①對於事態進行更加詳細的分類（請參照下節圖 B）；②以日語母語話者和 N1 合格水平的日語學習者（包括中國大陸的漢語母語話者、韓語母語話者、烏茲別克語母語話者和中朝雙語者）作為被實驗對象[2)]，③對不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇進行了分析討論。其結果表明，日語母語話者在動作主的意圖不明顯時很難選擇及物動詞，而日語學習者在受到外力影響時，即使是自然現象的情況下，及物動詞或被動形式的選擇率會上昇。然而，這些研究僅涉及到高級日語學習者，未論及到隨著日語習得水平的提高會出現哪些變化。因此，杉村（2014c）使用與杉村（2013a-c，2014a-b）相同的問卷調查，比較了日語母語話者和台灣日語學習者（N3，N2，N1 合格水平）的數據，並區分了隨著日語習得水平的提高接近日語母語話者的選項。

此外，杉村(2023)，杉村（2014c）對日語問卷調查進行了漢語翻譯，並以台灣日語學習者為調查對象，實施了此調查問卷。同時，探討了受漢語母語遷移的可能性。結果顯示，台灣日語學習者在表達像“火災で家が焼けた”這樣因為自然力造成的災害，或者像“さあ、肉が焼けたよ”這樣因為人為引起的被動變化時，即使是處於日語學習的高級水平階段，也容易出現母語遷移的情況，傾向於選擇像“火災で家が焼かれた”，“さあ、肉を焼いたよ”這樣的被動形式和及物動詞，很難像日語母語話者那樣選擇不及物動詞。

本文針對杉村（2023）未探討的“因人為行為導致的對象變化”這一情況，基於施事者的意圖性觀點進行考察分析。

３．調查概要

本文采用了與杉村（2013a-c，2014a-c，2023）相同的方法，使用根據 12 種情境製作了 60 個問題的調查問卷。



圖B 本文中事態的分類和母語話者的選擇傾向

問卷調查沿用了曾（2012）的方法，被調查者需要從格助詞“が / を”和“不及物動詞 / 及物動詞 / 被動形式”組合中選擇最適當的。

日語調查問卷

・日語母語話者
名古屋大學的學生114人（2012年5月8－10日實施）
・台灣日語學習者（母語：漢語）
真理大學人文學院應用日語系四年級學生（2013年3月19日實施）
銘傳大學應用日語系二年級～四年級學生、研究生（2013年4月9－30日實施）
總計：N1水平35人、N2水平75人、N3水平38人

漢語調查問卷

・漢語母語話者
真理大學和銘傳大學應用日語學系的學生270人（2013年3月19日、4月9－30日實施）

本文根據日語母語話者和日語學習者的不同習得水平，分別計算了他們在不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇率。本文沒有將“が+被動形式”和“を+被動形式”的區別討論，將它們合併為“被動”。此外，類似“が+及物動詞”、

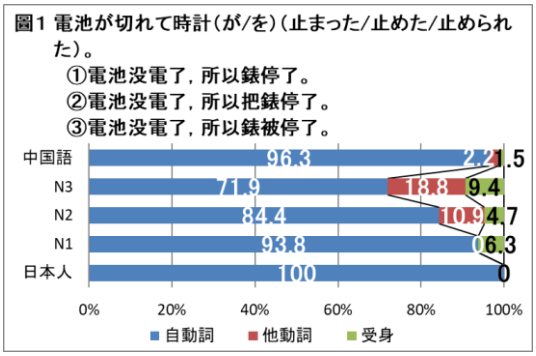
“を+不及物動詞”這種“不自然”的問題也是有趣的研究課題，但本論文不討論這個問題。下節的圖表為了方便比較不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇率，去除了“不自然”的項目之後，使得三個的總數為100%再次進行計算。此外，由於四捨五入到小數點後第二位，因此有些結果沒有完美地達到100%。圖表中的“日本人”表示日語母語話者，“N1～N3”表示日語學習者的水平，中國語表示“漢語母語話者”。（事態①②⑪的記述摘自杉村2023的研究內容）

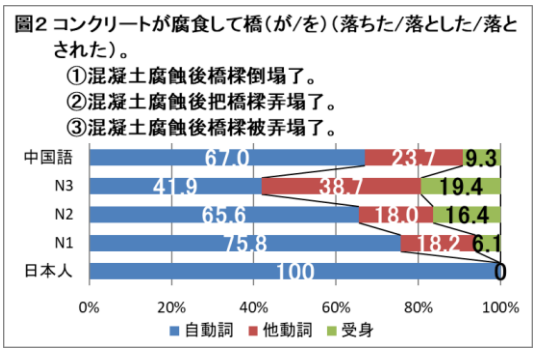
4．調查結果

4.1　被动内部發生變化（事態①）

內部發生變化指的是不受外力影響，隨著時間的推移而發生變化的情況。圖1展示了典型的內部發生變化的情況下，在日語（以下：單純說日語的話，指的是日語母語話者的日語）和漢語中不及物動詞的選擇率幾乎達到了100％。在日語學習者中，N3水平的學習者中約有30％的人選擇及物動詞或被動語態，但隨著日語習得水平的提高，N2水平和N1水平的學習者的選擇趨勢逐漸接近日語母語話者的選擇傾向。

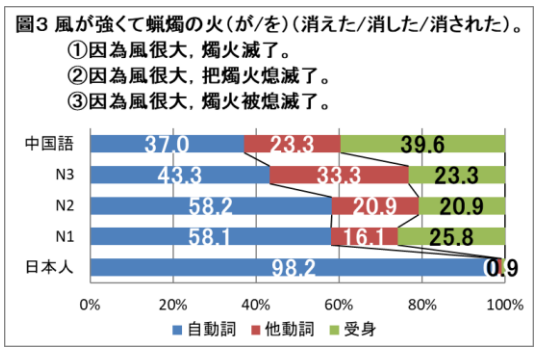
圖2中，日語選擇不及物動詞的比例是100%，而漢語選擇不及物動詞的比率只有約60%。在日語學習者中，不論是N3水平、N2水平還是N1水平，不及物動詞的選擇率都比圖1低，但隨著日語水平的提高，學習者的選擇趨勢逐漸接近於日語母語話者。在圖2中，日語母語話者認為這是典型的內發性變化，而漢語母語話者則認為是由外力腐蝕導致的。然而，隨著日語水平的提高，日語的特性逐漸被學習者所掌握。

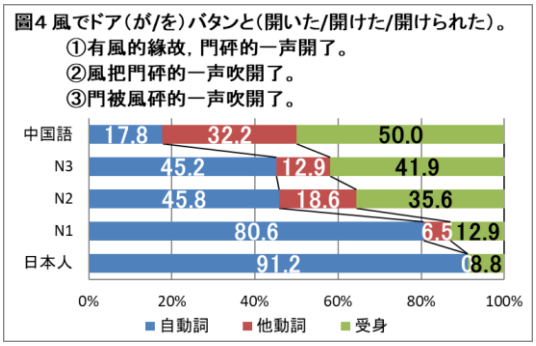




4.2　無情物的非意圖作用導致的被動變化（事態②）

外力導致的變化是指風、光、熱等自然外部作用導致的被动的物理變化。圖3和圖4展示了蠟燭因風而滅、門因外力而開的典型場景。在日語中，幾乎100%選擇不及物動詞，但在漢語中，則相對較高地選擇及物動詞和被動形式。在這種情況下，日語母語話者將其視為與圖1和圖2相同的自然現象，而漢語母語話者則將其視為自然物的外部作用，並認為是比圖1和圖2具有更高的他動性。日語學習者隨著從N3，N2，N1日語習得水平的不斷提高，選擇傾向也逐漸接近日語母語話者。

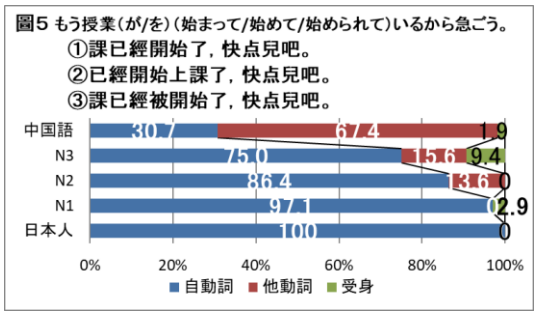




4.3 描寫被動狀態－施事者不特定（事態④）

4.3和4.4中探討了表示描寫被動狀態的情況。在這裡所論述的被動狀態是指人為行為的結果及對象處於被動的狀態。在這種情況下，無論是施事者是特定的，還是不特定的，日語母語者都傾向於選擇不及物動詞。而日語學習者在施事者不特定（不特定的多數人，一般大眾）的情況下，傾向於選擇不及物動詞，在施事者特定的情況下，及物動詞或被動形式的選擇率將變高。

圖5和圖6描寫了開始上課和小鎮風景變化的樣子。這種情況下，在漢語中，由於視點側重動作主的行為，所以傾向於選擇及物動詞。另一方面，在日語中，動作主被背景化，視點側重於對象的變化，所以傾向選擇不及物動詞。另外，描寫被動狀態的情況，日語學習者隨著從N3，N2，N1，日語習得水平的不斷提高，選擇傾向也逐漸接近日語母語話者。



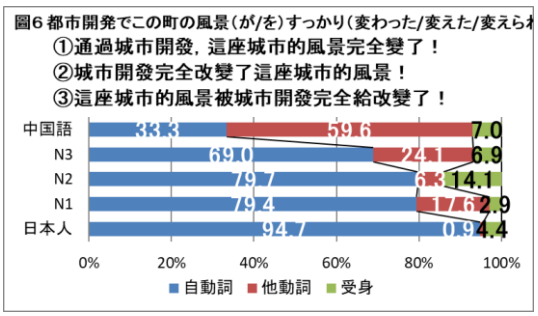
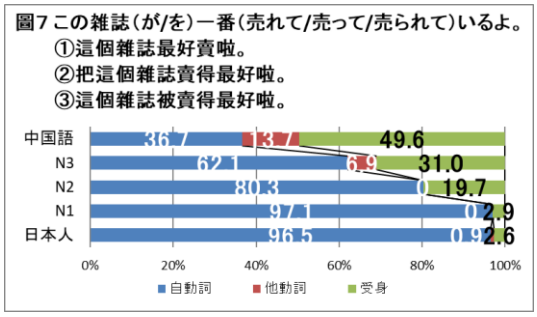
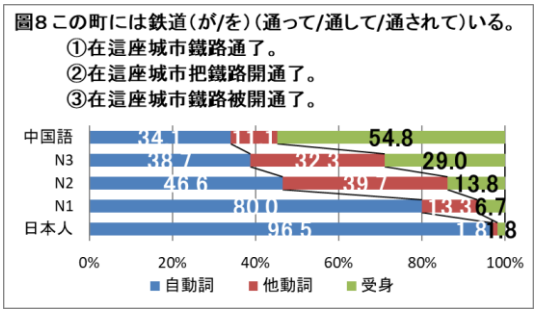


圖7和圖8描寫了雜誌暢銷和鐵路開通的樣子。在這種情況下，在漢語中，視點側重對象受到動作主行為的影響，因此，傾向於選擇被動形式。另一方面，在日語中，動作主被背景化，視點側重對象的變化，因此，傾向於選擇不及物動詞。在這種情況下，日語學習者在N3階段，被動形式的選擇率很高，但隨著N3、N2、N1日語習得水平的不斷提高、選擇傾向也逐漸接近日語母語者。



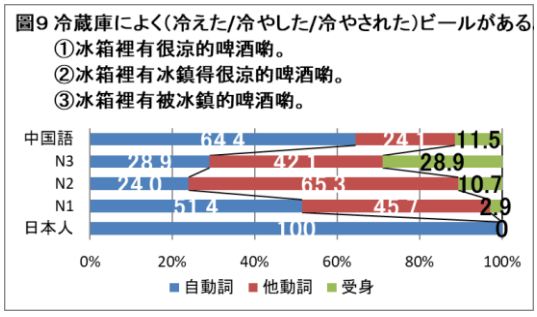


4.4 描写被動狀態－施事者特定（事態⑤）

如圖 9～圖 12 所示，無論是否知道施事者，都非常容易假設成一個特定的人物。即使在這種情況下，日本人也更傾向於選擇不及物動詞，而日語學習者將視點集中在動作主的行為上，因此，更傾向於選擇及物動詞或被動形式。

圖 9 和圖 10 都描寫了冰箱裡有冰鎮啤酒的情況。在圖 9 的情況下，在漢語中，當視點側重對象的存在時，傾向於選擇不及物動詞，當視點側重動作主的行為時，就像傾向於選擇及物動詞一樣，也會選擇不及物動詞和被動形式。另一方面，在日語中，動作主被背景化，視點側重於對象的存在上，因此，傾向於選擇不及物動詞。在這種情況下，日本學習者即使達到 N1 後，對及物動詞的選擇率也很高，而不能像日本人一樣選擇不及物動詞。

另外，如圖 10 所示，在“使啤酒的溫度是 5℃”這樣的文脈中，視點很容易偏向動作主的行為，因此，日本人對及物動詞或被動形式的選擇率也很高。這種情況下，日語學習者在 N1 階段，對及物動詞的選擇率會增高。



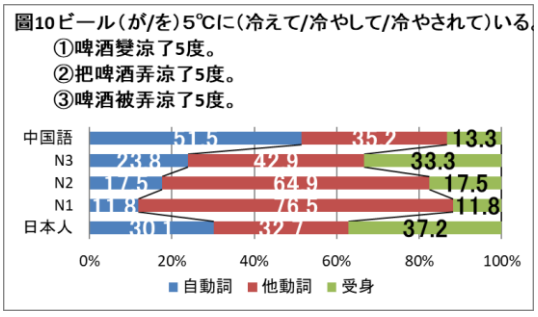
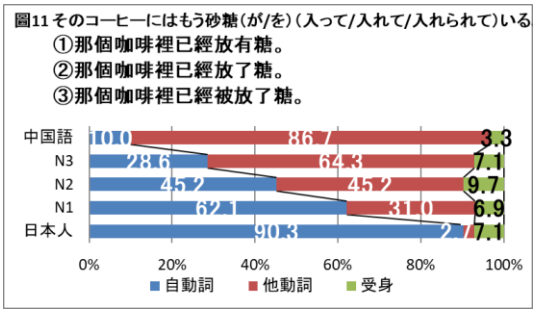
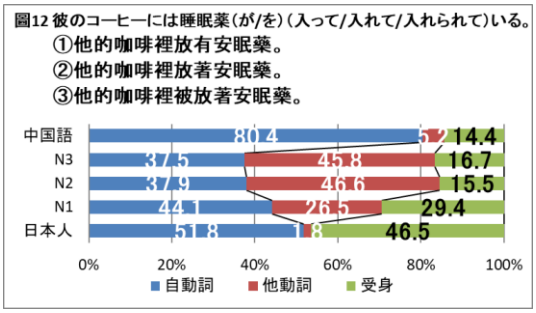


圖 11 和圖 12 都表示咖啡裡面有某些東西。在圖 11 的情況下，在漢語中，視點往往側重於動作主的行為，因此，更容易選擇及物動詞。而在日語中，動作主通常被背景化，視點更傾向於放在對象的存在上，因此，更容易選擇不及物動詞。在這種情況下，日語學習者隨著 N3，N2，N1 日語習得水平的不斷提高，他們選擇傾向也逐漸接近日語母語話者。但是，即使是 N1 的水平，日語學習者選擇及物動詞的頻率仍然較高，不能像日本人那樣選擇不及物動詞。

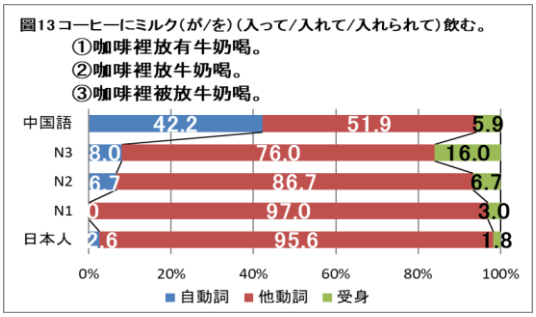
另外，在圖 12 中，如果混入物是安眠藥的話，因為涉及到對他人造成傷害，因此，在日語中，被動形式的選擇率會比放入糖的選擇率高。然而，在漢語中，相比較於被動形式，不及物動詞的選擇率更高。在這種情況下，日語學習者隨著 N3，N2，N1 日語習得水平的不斷提高，選擇傾向也逐漸接近日語母語話者。但是，即使是 N1 水平，他們選擇及物動詞的頻率仍然較高，並不能像日本人那樣選擇被動形式。





4.5　具有施事者意圖的行為（事態⑪）

這是強調了施事者的意圖性行為的情況。在圖 13 中，強調了施事者的意圖行為而不是牛奶的狀態，因此日語中幾乎 100％選擇及物動詞，而日語學習者從 N3 開始就慢慢傾向於選擇及物動詞。而在漢語中，選擇“放有牛奶”和“放牛奶”的比例各佔一半。“放有牛奶”雖然假設為不及物動詞短語，但與普通的不及物動詞短語不同，從意義上來說更接近及物動詞短語，因此日語學習者在日語中也更容易選擇及物動詞。



5．結語

本文針對台灣日語學習者在選擇日語成對動詞的不及物動詞、及物動詞和被動形式時可能存在的母語漢語遷移問題進行了探討。研究發現，在描寫被動狀態

時，無論施事者是特定，還是非特定，日語母語者都更傾向於選擇不及物動詞。然而，台灣的日語學習者在施事者不特定的情況下，隨著日語習得水平的提高，他們能夠更接近日語母語者的方式來選擇不及物動詞。但是，在施事者特定的情況下，即使他們的日語習得水平提高，也不能像日語母語者那樣選擇不及物動詞。在這個情況，並不一定受到母語的影響。關於這一點，本文只提出這個事實，並不進行深入探討。

註

1. 守屋（1994）僅調查了不及物動詞和及物動詞的選擇，沒有考慮被動形式。關於守屋（1994）、小林（1996）、中村（2002）和曾（2012），已在杉村（2013b）中詳細討論，因此本論文僅做最必要的描述。

2. 日語母語話者和中國大陸的漢語母語話者的語言對比，可參考杉村（2013a-c，2014a-b）的研究；韓語母語話者和烏茲別克語母語話者的語言對比，可參考杉村（2014a）的研究；中朝雙語者的語言對比，可參考杉村（2014b）的研究。

付記：本文為 2022-2026（令和 4-8）年度日本學術振興會科學研究費基金（基盤研究（C））所支持的研究課題「中國人日語學習者「視點」習得的縱向研究和在線教材開發」的研究成果之一，該研究課題由杉村泰擔任研究代表，課題編號為 22K00636。

參考文獻

1. 天野みどり：〈状態変化主体の他動詞文〉，《国語学》第151集（1987年），頁110—97（左1—14）。
2. 小林典子：〈相対自動詞による結果・状態の表現－日本語学習者の習得状況〉，《文藝言語研究・言語篇》第29巻（1996年），頁41—56。
3. 杉村泰：〈対照研究から見た日本語教育文法 —自動詞・他動詞・受身の選択—〉，《日本語学》2013年6月号・第32巻第7号（通巻410号）（2013年a），頁40—48。
4. 杉村泰：〈中国語話者における日本語の有対動詞の自動詞・他動詞・受身の選択について —人為的事態の場合—〉，《日本語 / 日本語教育研究》[4]（2013年b），頁21—38。
5. 杉村泰：〈中国語話者の日本語使用に見られる有対動詞の自・他・受身の選択 —被害や迷惑の意味を表す場合—〉，《漢日語言対比研究論叢》第 4 輯（2013年c），頁275—286。
6. 杉村泰：〈中国語母語話者における自動詞、他動詞、受身の選択 —人為性に対する認識の違い—〉，《日語教育与日本学研究 —大学日語教育研究国際研討会論文集（2013）—》第

3期（2014年a），頁6—11。

7. 杉村泰：〈延辺大学生における日本語の自・他・受身の選択 ―中国語母語話者と中朝バイリンガルの比較―〉，《中朝韓日文化比較研究叢書　日本語言文化研究》第三輯（上）（2014年b），頁548—554。
8. 杉村泰：〈台湾人日本語学習者における日本語の有対動詞の自動詞・他動詞・受身の選択について〉，《銘傳日本語教育》第17期（2014年c），頁67—91。
9. 杉村泰：〈臺灣日語學習者的日語成對動詞之不及物動詞、及物動詞和被動形式的選擇〉，《第三届名古屋大學 / 屏東大學文學交流暨論文發表會論文集》（2023年6月），頁67—91。
10. 曽ワンティン：《中国語母語話者における有対他動詞の受身表現と自動詞の使い分けについて》（名古屋大学修士学位論文，2012年）。
11. 中村祐理子：〈中級学習者の受身使用における誤用例の考察〉，《北海道大学留学生センター紀要》第6号（2002年），頁21—36。
12. 守屋三千代：〈日本語の自動詞･他動詞の選択条件 －習得状況の分析を参考に〉，《講座日本語教育》第29分冊（1994年），頁151—165。

禪宗清規表人語素職事詞析探

高婉瑜
國立高雄師範大學國文學系教授

摘要

清規的職事詞記載禪寺的職稱系統，展現僧團的分工制度，是認識禪宗行業語及叢林生活的重要媒介。本文利用分析法與歸納法研究表人語素「頭」、「主」構成的職事詞，主要材料是 6 部清規及禪宗辭典《禪林象器箋》。

本文發現「～頭」與「～主」多用於地位較低的職事，「頭」的詞法模式是「N/L/V＋頭」，「主」的詞法模式是「L/V＋主」。「頭」的質能產性與量能產性高於「主」，兩者互為異稱的數量少。

比較表人語素職事詞和動詞語素職事詞，以形式標記來看，前者是有標記形式，後者是無標記形式。以競爭力來看，前者表義清晰及形式易認，具競爭優勢；後者限制條件較多，充當地位高、特殊的職事時，較有機會脫穎而出。

關鍵詞：清規、叢林職務、職事詞、表人語素、能產性、形式標記。

壹、前言

唐代早期的禪僧寄居律寺，沒有一套合宜的規範，元和九年（814 年）百丈懷海創立叢林規式，記錄禪宗寺院的管理制度，是中國禪宗史第一本的清規。[1]

由於百丈的清規於五代失傳，[2] 後代僧人因地制宜，重新制訂各種清規。本文選擇詳錄職事詞的清規 6 部為主要材料，分別是 1103 年宋代長蘆宗賾《禪苑清規》(《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，經號 1245)、1311 年元代澤山弌咸《禪林備用清規》(《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，經號 1253)、1317 年元代中峰明本《幻住庵清規》(《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，經號 1248)、1335 年元代東陽德輝《敕修百丈清規》(《大正新修大藏經》第 48 冊，經號 2025)、1639 年

[1] 宋代宗鑑《釋門正統》卷 4：「元和九年，百丈懷海禪師始立天下，謂之清規。」(X75, no.1513, p0312b11）備註：X 表《卍新纂大日本續藏經》。

[2] 其書梗概散見諸文，如《宋高僧傳》卷 10〈唐新吳百丈山懷海傳〉、《景德傳燈錄》卷 6〈禪門規式〉、《禪苑清規》卷 10〈百丈規繩頌〉、《敕修百丈清規》卷 8 楊億〈古清規序〉、《全唐文》卷 446 或《敕修百丈清規》卷 8 的陳詡〈唐洪州百丈山故懷海禪師塔銘并序〉。

明代費隱通容《叢林兩序須知》(《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，經號 1251)、1823 年清代儀潤源洪《百丈叢林清規證義記》(《卍新纂大日本續藏經》第 63 冊，經號 1244)。

日本無著道忠《禪林象器箋》(1741 年）第 6-8 卷〈職位類〉收錄上百個叢林職事詞，有的是常設職位，有的是一時一寺之制，有的是日本僧院職事。筆者將《禪林象器箋》與上述清規職事一一核對，以備參考。本文採用京都中文出版社的《禪林象器箋》，底本是京都妙心寺龍華院及春光院藏本。

另外，尚有零星職事詞未收入 6 部清規與辭典《禪林象器箋》，為求周全，據其他禪籍補之（如「田頭」)。

專門研究「叢林職事詞」的成果不多，徐琳等《《祖堂集》佛教稱謂詞語研究》第 1 章第 2 節提到僧人職務性身份稱謂，主管僧如住持、寺主、院主、庵主、道首、上座、首座、座主、僧首、上首，管理各事務的僧人如供養主、主事、維那，專司一職的僧人如典座、莊主、藏主、禪師、法師、經師、律師、論師、講主、侍者、園頭、飯頭、庫頭等等，他們提到新興稱謂是「行為對象＋頭」，「頭」是語素，不是詞綴。[3] 職事詞的「頭」是否相當「石頭」、「日頭」、「手頭」的「頭」後綴？筆者認為兩者不同，與徐書之見一致。因為該書旨在談「稱謂」，對職事沒有仔細討論，算是基礎之作。

鞠彩萍整理《古清規》、《禪苑清規》、《敕修百丈清規》頭首與知事的變化，有些稱謂來自中土文獻，如書記、提點，還有「頭」系、「知」系、「主」系、「司」系、處所詞代稱、動詞轉指的稱謂。[4] 該文初步將職事詞做分類，為後續研究做鋪墊，篇幅所限，深入的說明較少。

鞠彩萍認為方所詞語直接轉指稱謂，是無標記轉指[5] ，又提到東堂之所以轉指退隱的本寺住持，是因為禪林有明確分工，各司其職，特定的僧徒常常與特定的空間位置緊密聯繫，處所稱謂比一般的禪僧名字容易彰顯禪僧的身份，更容易發生轉指，其顯著度是「東堂」與其他僧堂、寮舍比較而顯示的。「菜園」不具顯著度，必須在「園」後加上類詞綴「頭」，用「園頭」表職事稱謂。[6] 該文的轉指與顯著度之說仍有些微不足，於後再論。

筆者將叢林職事詞分為 5 類：一般名詞語素職事詞（如「專使」)、表人語素

[3] 徐琳、魏艷伶、袁莉容：《《祖堂集》佛教稱謂詞語研究》(成都：四川大學出版社，2010 年 11 月)，頁 53-74。

[4] 鞠彩萍：〈禪宗職事稱謂及其文化印記〉，《常州工學院學報（社科版)》第 31 卷第 6 期（2013 年 12 月)，頁 68-74。

[5] 沒有任何形式標記而發生轉指，稱為無標記轉指，如將軍、支出。有明確的形式標記而發生的轉指，稱有標記轉指，如蓋子、念頭，句法平面的轉指都是有標記轉指。參見王燕飛：〈淺論複合動詞無標記轉指不普遍的原因〉，《現代語文》2008 年第 5 期，頁 9-11。

[6] 鞠彩萍〈禪籍方所詞語無標記轉指稱謂現象考察〉，《常熟理工學院學報(哲學社會科學)》2015 年第 3 期，頁 87-92。

職事詞（如「火頭」）、處所語素職事詞（如「西堂」）、動詞語素職事詞（如「住持」）、音譯職事詞（如「維那」）。本文研究的是「表人語素職事詞」。所謂「表人語素」，是該語素表「某類人」之意，如「頭」、「主」、「子」等等。這批語素有人視為詞綴或類詞綴，筆者認為它們不是嚴格意義的詞綴。為了不糾結術語問題，本文統一稱為「語素」，無論廣義詞綴、類詞綴、狹義詞綴，都屬於語素範疇，彼此是虛化程度的差別。

梳理清規所記職事詞，表人語素有「頭」（如「禪頭」、「水頭」）、「主」（如「殿主」、「寺主」）、「者」（如「侍者」、「行者」）、「人」（如「淨人」、「住持人」）、「客」（如「火客」、「禪客」）、「師」（如「導師」、「戒師」）、「司」（如「客司」、「侍司」）、「子」（如「庫子」）。就外典而言，這批語素可構成眾多表人之詞，但是，以叢林職務而言，「頭」和「主」構成的職事詞比較豐富，較具系統，其他語素構成的職事詞數量零星；再者，從異稱來看，「～頭」、「～主」能互為異稱，如「延壽堂主」又稱「涅槃頭」，因之，本文以「頭」與「主」為研究對象，附帶討論「～子」。

本文欲解決的問題是：先做微觀的分析，歸納「～頭」與「～主」的結構與搭配，揭露兩者的差異。其次做整體的觀察，釐清表人語素職事詞的特點。最後再與動詞語素職事詞比較，梳理兩者的差異及競爭情況。

貳、「～頭」職事詞的討論

清規所見「～頭」職事詞大抵有 51 個，結構方面，L 表示處所詞，N 表示名詞，V 表示動詞，Adj 表示形容詞。

表 1 清規「～頭」職事詞一覽表

職事詞（結構）	職務	異稱／備註
禪頭（N＋頭）	居一座首位，眾僧表儀	首座、座元、第一座、首眾。六頭首之一
櫃頭（N＋頭）	職掌出納之首	副寺、財帛、知庫、掌財、庫頭。六知事之一
水頭（N＋頭）	掌管汲水、燒水浣眾	
火頭（N＋頭）	掌管火燭，或做飯	分大火頭、小火頭
油頭（N＋頭）	掌管火燭	
柴頭（N＋頭）	管理柴薪	隸屬飯頭
爐頭（N＋頭）	掌管僧堂爐火	小頭首之一
炭頭（N＋頭）	掌管寒季薪炭	
鍋頭（N＋頭）	掌管鍋釜炊爨	隸屬典座
燈頭（N＋頭）	掌管燈燭	
桶頭（N＋頭）	掌管桶子	

樹頭（N＋頭）	管理山林樹木	
毛頭（N＋頭）	為人剃淨毛髮	剃頭行者
門頭（N＋頭）	守門	門頭行者
醬頭（N＋頭）	掌管醬汁	
菜頭（N＋頭）	整理菜蔬	隸屬典座
飯頭（N＋頭）	掌管粥齋	十務之一。隸屬典座
湯頭（N＋頭）	掌管茶湯、藥湯	
茶頭（N＋頭）	獻茶、供茶、饗茶	
薑頭（N＋頭）	掌管薑	
麥頭（N＋頭）	掌管麥	
麻頭（N＋頭）	掌管麻	
米頭（N＋頭）	掌管米穀	穀頭、看糧。隸屬典座
穀頭（N＋頭）	掌管米穀	米頭、看糧。隸屬典座
碗頭（N＋頭）	掌管碗筷	
鼓頭（N＋頭）	擊鼓	
鐘頭（N＋頭）	撞鐘	
田頭（N＋頭）	耕田	
楞嚴頭（N＋頭）	楞嚴會中舉唱聖號、序引、楞嚴咒	小維那
華嚴頭（N＋頭）	誦讀華嚴經	化主之一
般若頭（N＋頭）	誦讀般若經	化主之一
經頭（N＋頭）	誦讀佛經	化主之一
彌陀頭（N＋頭）	誦讀彌陀經	化主之一
客頭行者（N＋頭＋N）	協助知客處理接待事務	客頭。隸屬知客
茶頭行者（N＋頭＋N）	協助茶頭處理茶湯事務	隸屬茶頭
堂頭（L＋頭）	掌管一寺之主僧	住持、方丈
堂頭侍者（L＋頭＋N）	管理堂頭的事務	侍者
庫頭（L＋頭）	職掌出納之首	副寺、財帛、知庫、掌財、櫃頭。六知事之一
園頭（L＋頭）	耕作菜園	園主[7]

[7] 佛光大辭典頁 5398「園頭」條，參考日本的《永平知事清規》、《黃檗清規》、《禪林象器箋》，提到「園頭又作圓頭」。參見佛光大辭典，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx（2023.8.31.上網查詢）
筆者按：筆者未見《永平知事清規》、《黃檗清規》二書，但《禪林象器箋》沒有「圓頭」一詞。來果《高旻寺規約》（B18, no.0098）有「園頭」（1 例）和「圓頭」（6 例），書中未述兩者職責。

圊頭（L＋頭）	清掃廁所	淨頭、持淨
塔頭（L＋頭）	管祖師塔	塔主
方丈客頭行者（L＋N＋頭＋N）	協助方丈的請客侍者接待、準備物品等事務	隸屬請客侍者
庫司客頭行者（L＋N＋頭＋N）	布置僧堂	都寺寮客頭行者
磨頭（V＋頭）	碾磨穀麥	磨主
淨頭（V＋頭）	清掃廁所	圊頭、持淨
浴頭（V＋頭）	供知浴喚使，處理沐浴事務	浴頭行者、直浴行者。隸屬知浴（浴主）
作頭（V＋頭）	工匠	
涅槃頭（V＋頭）	掌管療病、休養	又稱延壽堂主、堂主
參頭（V＋頭）	居參禪習道僧的首位，代行掛搭等軌式	
小參頭（Adj.＋V＋頭）	輔助參頭	參頭之下，三位新到僧中推一人為小參頭
供頭行者（V＋頭＋N）	行益飯、羹、茶、果	供頭、供過行者

根據上表，有 47 個（92%）為列執雜務，負責種種勞役，聽候差遣，屬於地位低的職事。[8] 僅有 4 詞（8%）例外，是地位高，或是序職，如「堂頭」是寺中地位最高的住持，「禪頭」是六頭首之一，居一座之首、禪僧之首；「櫃頭」即「庫頭」，是六知事之一，是掌管府庫（財務）者。

「～頭」的結構分 3 類，一是 N＋頭（＋N），共 35 個（69%）。二是 L（＋N）＋頭（＋N），共 8 個（16%）。三是（Adj+）V＋頭（＋N），共 8 個（16%）。

第一類前接的名詞均屬具體名詞，常見的是日常用品，還有少量自然界、身份、身體所有、佛典專有名詞，這些詞與職事同為名詞範疇，是職事所負責的工作項目，與職事關係密切，是該職事顯著的特點，符合認知語言顯著度高者容易發生轉喻之說。[9] 此類的語義透明，指掌管某事、某物的人，如「華嚴頭」、「般若頭」、「經頭」、「彌陀頭」為各種化主，負責誦讀各經典，勸化檀越隨力施與；「楞嚴頭」是挑選聲音美好者，法事中負責舉唱聖號、序引、楞嚴咒，其職務與舉唱的維那相似，後來又稱小維那。

謹慎起見，本文姑不將「園頭」、「圓頭」視為異稱。另外，「園頭」底下還有「園夫」一職。

[8] 王榮煌提到叢林職能機構在頭首、知事之下，設有次級職能機構和相應辦公人員，這些人員在負責事務上冠以「頭」、「主」之名，表明是在頭首、知事轄下的專職人員，列職人員地位較低。參見王榮煌：〈明清叢林僧職制度研究〉，《世界宗教研究》2017 年 3 期，頁 70。

[9] 王寅：《認知語言學教程》（北京：北京大學出版社，2021 年 8 月），頁 179。

第二類是前接處所詞，「堂頭」是僧寺住持的住所，「庫頭」的「庫」是府庫，「園頭」的「園」是菜園，「圊頭」的「圊」是廁所。「塔頭」的「塔」是安放祖師圖像、舍利等物的建築。此類的「頭」表示負責該地點相關事務的人。

第三類是前接動詞，有 7 個是自主動詞，1 個非自主動詞，即「涅槃」，指一種不生不滅的修行狀態，展現在世間時，經常伴隨了肉身的消滅。禪寺的「涅槃頭」是涅槃堂（延壽堂）的管理者，掌管病者的事務。

第一節提到鞠彩萍曾討論第二類處所詞的問題，他認為「方所詞語直接轉指稱謂，稱之為無標記轉指」、「處所容易彰顯禪僧身份，更容易發生轉指」，此說有些問題。所謂轉指，是詞性與語義均改變了，[10] 但處所是名詞的一類，與職事稱謂屬於同詞性，不屬於轉指，正確地說是轉喻現象。

鞠彩萍引用李文浩、齊滬揚之說，認知突顯除了是始源域和目標域的單獨比較外，還隱含一組或一組以上類似於始源域和目標域的比較基準，簡單說，就是顯著度是比較來的，因菜園不具顯著度，所以不當職事稱謂，必須在「園」後加上類詞綴「頭」，表職事稱謂。筆者認為猶如鞠文所言，叢林中特定僧徒個體常常與特定的空間位置緊密聯繫，特定空間位置映射到特定的活動主體，「東堂」這一個空間方所可直接指稱居住於「東堂」的人，「菜園」亦可轉喻為在「菜園」工作的人，只不過後者選擇了有標記形式。

處所可以轉喻為人、機構、事件，如古代「東宮」是太子居地，可指稱太子。現代的「白宮」（White House）指稱美國的總統府，[11]「滑鐵盧」（Waterloo）是拿破崙最後一次戰爭的地點，指稱重大失敗，[12] 原因是「東宮／太子」、「白宮／總統府」、「滑鐵盧／重大失敗」處於同一個認知框架內，處所與在內活動的人物、發生於此的事件關連緊密，語用上有須要專門指稱該人、事、物。因此，有代表性的處所可能發生轉喻。

處所轉喻的條件是有「代表性」，代表性強表示顯著度高。要申明的是「代表性」與身份地位高低無必然關係，只是該職事「常住」或「工作」之地，如住持的居所是「堂頭」，其他身份不住於此，「堂頭」與住持產生緊密關連，看到「堂頭」便連結到住持，故「堂頭」具有代表性，可指稱「住持」一職。同理，「園」是菜園，「圊」是廁所，「塔」是祖師塔，是「園頭」、「圊頭」、「塔頭」的工作地，工作地與工作者連結密切，可能發生轉喻，但以單音詞「園、圊、塔」直接指稱職事，表義不夠明確，故改以標記形式（加上「頭」）指稱。

---

[10] 朱德熙：〈自指和轉指：漢語名詞化標記「的、者、之、所」的語法功能和語意功能〉，《方言》1983 年第 1 期，頁 16-31。

[11]《經濟日報》的標題〈白宮：俄國與北韓密商軍火交易 恐用於俄烏戰爭〉（2023.8.31.），https://reurl.cc/M8nlKW（2023.8.31.上網查詢）。

[12]《自由時報》的報導〈強權法國輕取摩洛哥 保守取勝才是王道〉（2023.8.7.）：「但對於法國來說，原先強隊的輕鬆晉級，到後續的美國隊滑鐵盧，誰都不想成為第二支被爆冷的隊伍。」https://reurl.cc/2E4e7a（2023.8.31.上網查詢）。

另外，「～頭」、「～主」可構成異稱詞，所指相同，只是數量不多，例如「園頭／園主」、「塔頭／塔主」、「磨頭／磨主」、「涅槃頭／延壽堂主」。以禪宗部類為範圍，觀察 4 組詞使用狀況，發現「園頭」（228）多於「園主」（2），「磨頭」（61）多於「磨主」（3），但「塔主」（168）多於「塔頭」（1），「延壽堂主」（14）多於「涅槃頭」（4）。就 4 組而言，競爭結果是平分秋色，勝者的數量或比例是懸殊的領先。

職事詞中的「頭」是什麼性質？即便都出現在名詞之後，「碗頭」與「石頭」有顯著之別，「碗頭」不是「碗」，而是掌管碗筷的人，「石頭」即是「石」。可見，職事詞的「頭」具詞彙意義，指「人」之意，是泛化的實語素，「石頭」的「頭」無詞彙意義，是虛語素（後綴）。兩者的「頭」性質不同，虛化程度有別。

清規還有一個詞「頭首」，亦與「～頭」有別。「～頭」是主從式，地位較低，表從事某職務的人。「頭首」是並列式，是西序的主要職位，「頭」即「首」，具領頭之意。

上表還有「行者」一詞，指未出家、住於寺內幫忙雜務者，[13] 是一種身份，不是特定職事。行者可擔任不同職事，有兩種情況，一是行者即肩負某職事的人，如「客頭行者」即是「客頭」，「供頭行者」即是「供頭」。二是行者是隸屬該職事底下的人，聽其使令，如「茶頭行者」是「茶頭」底下的職事。

參、「～主」職事詞的討論

清規所見「～主」職事詞大抵有 18 個，整理如下。

表 2 清規「～主」職事詞的一覽表

職事詞（結構）	職務	異稱／備註
寺主（L＋主）	掌管一寺之主僧	住持、方丈、堂頭和尚、住職
藏主（L＋主）	掌管經藏，藏殿之首	知藏、藏司。六頭首之一
殿主（L＋主）	掌管佛殿、法堂香燈之首	知殿、殿司。六頭首之一
院主（L＋主）	一寺之主，後指監事	監寺、監院、寺主。六知事之一
堂主（L＋主）	堂寮負責人，後指延壽堂主	小頭首之一
寮主（L＋主）	掌管會計、接待	直寮、知寮，輔佐寮元。小頭首之一
園主（L＋主）	耕作菜園	園頭
莊主（L＋主）	掌管寺廟領地	都莊

[13]《禪林象器箋・職位門》：「禪林行者，盧能為始。爾後凡求剃度，而未得買度牒，有髮而依止僧寺者，稱為行者。」（B19, no.0103, p0296b14）

塔主（L＋主）	管理祖師塔	塔頭。小頭首之一
閣主（L＋主）	管理樓閣	小頭首之一
廨院主（L＋主）	管理買賣、接待	
行堂主（L＋主）	行者堂之主首	堂主
延壽堂主（L＋主）	掌療病、休養事務	堂主、涅槃頭。小頭首之一
街坊化主（L＋V＋主）	於市井街坊勸化	化主、供養主
化主（V＋主）	掌管勸化	街坊化主、供養主
浴主（V＋主）	掌管沐浴	知浴、浴司。六頭首之一
磨主（V＋主）	碾磨穀麥	磨頭
供養主（V＋主）	於市井街坊勸化	街坊化主、化主

據上表，有 13 個（72%）是從事各種雜務的人，有 5 個（28%）地位高或為序職，如「寺主」是寺中地位最高的住持，「院主」、「藏主」、「殿主」、「浴主」是六頭首之一。

「～主」的結構分兩類，第一類是為 L（＋V）＋主，共 14 個（78%），第二類是 V＋主，有 4 個（22%）。

第一類是前接處所詞，是職事工作的地點。此類的數量多，以處所加上「主」，表示負責該處所相關事務的人。其中「街坊化主」是到街道市場勸化物資的人，因為處所是限制性定語，故亦可略稱為「化主」。

第二類是前接動詞，動詞均為自主動詞，以有標記轉指的形式表負責某動作事務的人。

董秀芳提到中古的「主」是表所有者的後綴，後來，不表具體的所有者，變成表人的後綴，搭配的範圍很廣，可以是加在有權威地位的人後面，或一個普通名詞後面，或某些謂詞性成分後面，表示這類人中的首領或主要負責人。[14] 筆者認為禪寺各建築、處所不是單一個人的財產，職事詞「寺主」、「藏主」、「浴主」不是指該處所或該動作的「所有者」（主人之意），而是該處所和動作相關事務的「負責人」，但這個「主」和「頭」一樣，性質不是後綴，是泛化的實語素。

參、「～頭」、「～主」、「～子」職事詞的比較

本節先比較職事詞「～頭」與「～主」的異同，再附論「～子」。

「～頭」與「～主」的共同點是可表示地位高或地位低的職事，而且表地位低者居多。前面提過「～頭」與「～主」可互為異稱，不過，材料顯示構成的異

[14] 董秀芳：《詞彙化：漢語雙音詞的衍生和發展》（成都：四川民族出版社，2002 年 7 月），頁 297-301。

稱組數少（4 組），且無法類推，例如有「米頭」、「碗頭」，卻沒有「米主」、「碗主」，有「藏主」、「院主」，卻沒有「藏頭」、「院頭」，出現許多詞彙空缺（lexical gap）。再者，有似為異稱，其實是從屬關係，如「浴頭」與「浴主」，兩者指稱不同，「浴頭」地位較低，隸屬於「浴主」。由此可見，「頭」與「主」雖然都是構成職事詞的表人語素，兩者實有區隔，僅能有限地構成少量的異稱詞。

Aronoff 和 Anshen 將詞的能產性分為質與量的能產性（qualitative and quantitative productivity），相同功能的詞法形式中，能造出新詞量最多的詞法形式具有「量的能產性」，使用受限最小的一個具有「質的能產性」。[15]

「頭」與「主」都可構成職事詞，「頭」的詞法模式是「N/L/V＋頭」，「主」的詞法模式是「L/V＋主」。就量的能產性而言，「～頭」（51 個）比「～主」（18 個）多。就搭配對象看，「頭」主要搭配具體名詞，抑或處所詞、動詞，「主」主要搭配處所詞，亦搭配動詞，兩者的搭配各有傾向，亦受限制，因為不是所有具體名詞後面都可加上「頭」，或所有處所詞後面都可加上「主」。所以，質能產性的表現方面，兩者不是很突出，但「頭」較優於「主」。[16]

綜合上述，「～頭」與「～主」的共同點是多用於地位較低的職事，「頭」的質與量能產性高於「主」，兩者互為異稱的數量是有限的，存在許多詞彙空缺，無法類推或互換。

附帶論及「頭」和「子」。兩者是漢語常見的構詞語素，經常互為比較。

以清規、禪籍為範圍來看，「子」當詞綴時，可表動物、物件，如「獅子」、「椅子」、「卓子」、「帕子」、「帖子」、「枕子」、「鐲子」、「籌子」、「冊子」、「城子」、「可漏子」等等。當實語素（非詞綴）時，可表某類身份、屬性、性別的人，如「弟子」、「衲子」、「釋子」、「佛子」、「禿子」、「禪和子」、「和尚子」、「窮子」、「呆子」、「善男子」：可表示稱謂，如「山子」（溈山靈祐禪師）、「寂子」（仰山慧寂禪師）、「球子」（慧球禪師）、「蘄州子」（應庵曇華禪師）、「勤巴子」（圓悟克勤禪師）。[17] 但是，表「職事」的僅有「庫子」，非清規文獻出現中土的職事詞「漁子」、「園子」、「廚子」、「舟子」、「渡子」。

由此可知，實語素「子」多用於稱謂，「子」構成的職事數量遠不如「頭」，唯一新增的叢林職事詞是「庫子」。「庫子」與「庫頭」不是異稱詞，「庫子」指副寺寮行者，隸屬副寺（即「庫頭」）。再者，職事詞「～頭」無法替換成「～子」，

---

[15] Mark Aronoff amd Frank Anshen. ‘Morphology and the Lexicon: Lexicalization and Productivity.’ In Andrew Spencer and Arnold M. Zwicky(eds.), *The Handbook of Morphology* (New York: John Wiley & Sons.1998), pp242-245.

[16] 董秀芳研究過漢語構成施事名詞後綴「家」、「者」、「手」、「員」、「工」、「人」、「師」、「匠」等，根據機用的詞表，量的能產性以「者」和「人」最多，因為它們各有使用限制，不存在質的能產性差異。參見董秀芳：《漢語的詞庫與詞法（第二版）》（北京：北京大學出版社，2016 年 7 月第 2 版），頁 98-100。

[17] 鞠彩萍曾研究過禪籍的「子」稱謂，他認為稱謂「子」是類詞綴。參見鞠彩萍：〈禪宗文獻帶「子」稱謂現象考察〉，《法音》2013 年 6 期，頁 29-35。

如「碗頭／碗子」不同、「穀頭／穀子」不同、「鐘頭／鐘子」不同，前者的「頭」有詞彙意義，指某類人（如「碗頭」不等於「碗」，指負責碗筷者），後者的「子」無詞彙意義，只有構詞功能，與前接名詞所指相同（「碗子」即碗）。因之，清規的「～子」與「～頭」有顯著差異，「子」不是構成職事詞的常用語素。

伍、表人語素職事詞與動詞語素職事詞之別

職事詞的類型中，有一類是動詞語素構成的職事詞，如「住持」、「都寺」、「監寺」、「典座」、「書狀」、「直歲」、「巡山」、「日巡」等等，本節討論該類職事詞與表人語素職事詞的差異。

一、形式標記的差異

就形式標記而言，表人語素職事詞屬於「有標記形式」，在名詞、處所詞、動詞等之後再加上「頭」、「主」，代表負責該事務的人，為什麼「柴」、「塔」、「磨」等詞不能直接轉喻為負責該事務的人，得採取有標記形式呢？

陳忠提到認知框架是人們根據經驗所建立的概念之間相對固定的模式，概念 A 要轉喻概念 B，則 A 必須對 B 的屬性有重要影響，例如「時間」對經常性事物「山」或「桌子」是無關緊要的要素，所以「昨天的」無法轉指「山」或「桌子」。[18]

對名詞「柴」而言，經驗會注意到的是顏色（柴色）、質料（柴門），而不是人物，人物不是「柴」的屬性，沒有重要影響，兩者不在同一認知框架，提到「柴」，難以激活「管柴薪者」，故無法採取無標記轉喻。

處所詞「塔」是存放往生祖師的遺骨處，前面提過處所與人的連結較緊，可能發生轉喻，但並非所有的處所詞必然轉喻為人，從歷代詞典的收錄可知眾多處所詞沒有表人之義，可能的原因很多，如處所的代表性高低、是否有須要專門指稱、單音詞表義不夠精確（語義負擔大）、不符雙音化的主流趨勢等等，因此，能轉喻職事的處所詞幾乎都是雙音詞，而非單音詞。

動詞「磨」功能是陳述，其認知框架中，受事、工具是較顯著的要素，「磨」的受事賓語須出現，如「*磨」、「磨（豆子）」，「磨」的動作與工具密切相關，工具優先被激活，相對下，「磨」的施事者不易被激活，如「磨豆子的 X」，X 優先想到的是機器、器物，而不是人，故難以無標記轉喻人物，若要轉喻人物，必須改用其他方式表示指稱。據此，表人語素職事詞通常透過詞法模式生成新詞，如「柴頭」、「塔頭／主」、「磨頭／主」，以有標記形式標明負責該事務的人，表義才能清楚。

[18] 陳忠：《認知語言學研究》（濟南：山東教育出版社，2006 年 1 月），頁 314。

動詞語素職事詞屬於「無標記形式」，動詞「住持」是久住護持佛法之意，後來轉指成施事者，表掌管一寺之主僧，動詞「住持」與名詞「住持」形式未變，但詞性和語義改變了，為無標記的轉指。其他如「都寺」、「監寺」、「典座」、「書狀」、「直歲」、「巡山」、「日巡」等等，亦屬於無標記轉指施事。

二、競爭能力的差異

一詞異稱是語言常見現象，職事詞亦是如此。異稱的結構與出現時代各不相同，此處針對「表人語素」與「動詞語素」兩種進行比較。

叢林「～頭／～主」職事詞中，出現「動詞語素」異稱者共 13 詞（不避重複），示如下表。為了瞭解職事詞的使用概況，擴大調查材料為 2016 年 CBETA 所收「禪宗部類」文獻，各詞後面均附註詞次。[19]

表 3 清規「～頭／～主」職事詞動詞異稱一覽表

職事詞	異稱詞
櫃頭（6）	知庫（35）、掌財（18）、庫頭（81）
庫頭（81）	知庫（35）、掌財（18）、櫃頭（6）
堂頭（687）	住持（1842）[20]
寺主（259）	住持（1842）、堂頭和尚（266）
院主（1132）	監寺（520）、監院（1034）、寺主（259）、住持（1842）
圊頭（29）	淨頭（94）、持淨（4）
淨頭（94）	圊頭（29）、持淨（4）
塔頭（2）	塔主（168）
塔主（168）	塔頭（2）
藏主（1232）	知藏（276）、藏司（2）
殿主（99）	知殿（39）
寮主（145）	知寮（6）
浴主（70）	知浴（144）

（一）「櫃頭」、「庫頭」組

「櫃頭」與「庫頭」互為異稱，合併討論。「知庫」最早見於蕭齊僧伽跋陀羅譯《善見律毘婆沙》，該經卷 9 出現「典庫比丘」、「知鉢庫比丘」、「知庫比丘」，三短語同義，但「知庫」尚未穩固。「庫頭」見於宋代道原《景德傳燈錄》。「掌財」見於宋惟勉編《叢林校定清規總要》，《禪林象器箋》「掌財」條：「蓋財帛也。」（B19, no.0103, p0256a17）「櫃頭」見於元弋咸編《禪林備用清規》。元代《敕修

[19] 2016 年 CBETA 和 CBETA Online 的檢索數據偶有出入，但差距不大，不會影響研究結果。
[20]「住持」在禪宗部類文獻當動詞和職事詞共有 4992 次，在 6 部清規中當職事詞有 1842 次。另一個異稱「方丈」，數量高達 5380 次，主要當處所詞，不屬於本文討論的兩種結構，略之。

百丈清規》記載了歷史變化，《敕修百丈清規》卷 4：「副寺，古規曰庫頭，今諸寺稱櫃頭，北方稱財帛，其實皆此一職。」（T48, no.2025, p1132b28-29）由上可知，諸異稱的時代順序大抵是：「知庫」（35）>「庫頭」（81）、「掌財」（18）>「櫃頭」（6）。[21] 動詞語素職事詞「知庫」、「掌財」合計的詞次仍不如「庫頭」。這組異稱是表人語素職事「庫頭」為常用詞。

（二）「堂頭」、「寺主」、「院主」組

「堂頭」、「寺主」、「院主」互為異稱，合併討論。動詞語素職事詞有「住持」、「監院」、「監寺」。[22]

「堂頭」本為處所詞，當職事的例子最早見於唐代慧然集《鎮州臨濟慧照禪師語錄》的「堂頭和尚」，後來語義漸漸穩固。「寺主」見於東漢安世高譯《大比丘三千威儀》，唐代設立「三綱」，《唐六典》卷 4：「凡天下寺總五千三百五十八所，每寺上座一人，寺主一人，都維那一人，共綱統眾事。」[23]「院主」見於唐代日僧圓仁的《入唐求法巡禮記》。儘管「堂頭」、「院主」比較晚出，詞次均比「寺主」高。

動詞語素職事詞「監院」見於唐代懷信《釋門自鏡錄》，「監寺」見於宋代道誠《釋氏要覽》。「住持」常見詞性是動詞，轉指為職事詞較晚，見於宋代延壽述《萬善同歸集》，禪宗部類經典中，「住持」的動詞或職事詞的用法並行流通，詞次共有 4992 次，而且語錄中當動詞居多，清規中當職事詞居多（6 部清規共 1842 次）。這三個動詞語素職事詞中，「住持」比較晚出，但詞次高於「監院」與「監寺」。

古籍記載了這組異稱的歷史變化，宋代睦庵善卿《祖庭事苑》卷 8：

> 僧史曰：知事三綱者。若網罟之巨縷，提之則百目正矣，梵語摩摩帝，此云寺主，即今監寺也。詳其寺主起於東漢白馬也，寺既爰處，人必主之。於時雖無寺主之名，而有知事之者。至東晉以來，此職方盛。今吾禪門有內外知事，以監寺為首者，蓋相沿襲而然也。」（X64, no.1261, p0431b03）

宋趙彥衛《雲麓漫鈔》卷 6 亦云：「寺有寺主，郡有僧首，總稱主首。而宣和三年禁稱主字，改曰管勾院門，同管勾院門事，供養主作知事，庵主作住持。至建炎初，避御名，並改曰住持。」[24]《禪林象器箋》：「監寺，古稱院主，後為尊住持，改稱監寺，又名寺主。」（B19, no.0103, p0252b15-16）同卷：「監寺，古稱監

[21] 若不論結構，整體來看，本組異稱詞時代先後是：「知庫」（35）>「庫頭」（81）>「副寺」（298）、「掌財」（18）>「櫃頭」（6）、「財帛」（2）。

[22] 另外還有「住持職」（1）、「住職」（1），前者無法確定是否為專有名詞，後者則非專名，故排除之。

[23] [唐] 李林甫、張九齡等奉勅注：《唐六典》卷 4（《欽定四庫全書》本），頁 24。

[24] [宋] 趙彥衛：《雲麓漫鈔》（《涉聞梓舊》本），中國哲學書電子化計劃書影，https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=78125，頁 14。

院。」（B19, no.0103, p0252a05）可知唐代「院主」、「寺主」、「監院」原為寺廟一切事務的管理者，「住持」是避高宗諱而來的，後因為特尊「住持」，宋代將「院主」、「監院」、「寺主」改稱「監寺」，為六知事之一，地位在「住持」、「都寺」之下。

綜上，諸異稱的時代順序大抵是：「寺主」（259）>「院主」（1132）、「監院」（1034）、「堂頭」（687）>「住持」（1842）、「監寺」（520）。動詞語素職事詞「住持」數量最多，是常用詞。

（三）「圊頭」、「淨頭」組

「圊頭」、「淨頭」互為異稱，合併討論。異稱中，動詞語素職事詞是「持淨」。

「圊頭」見於明代費隱通容《叢林兩序須知》，「淨頭」見於宋代長蘆宗賾《禪苑清規》，「持淨」見於宋代《石溪心月禪師雜錄》。諸異稱的時代順序大抵是：「淨頭」（94）、「持淨」（4）>「圊頭」（29）。這組異稱是表人語素職事詞「淨頭」（有標記轉指）為常用詞。

（四）「塔頭」、「塔主」組

「塔頭」有 65 次，都當處所用，有 7 次與「侍者」結合成「塔頭侍者」，但「塔頭」仍可能是處所。事實上，清規未明確記錄「塔頭」是職事詞，目前可確定的資料是元代《水滸傳》第 6 回：「還有那管塔的塔頭，管飯的飯頭，管茶的茶頭，管東廁的淨頭，與這管菜園的菜頭，這箇都是頭事人員，末等職事。」[25] 此段記錄被收入《禪林象器箋》的「職位門」。

一般而言，管理祖師塔的稱為「塔主」，見於唐代慧然集《鎮州臨濟慧照禪師語錄》，「塔頭」和「塔主」有時緊鄰出現，如《鎮州臨濟慧照禪師語錄》：「師到達磨塔頭，塔主云：『長老先禮佛？先禮祖？』」（T47, no.1985, p0506a07），可見「塔頭」指處所，「塔主」才是職事詞。

另外，亦有認為這組詞有一個異稱，是動詞語素職事詞「侍真」，見《佛光大辭典》頁 3061：「叢林中，常侍祖塔之圖像者，又稱侍真侍者，亦即塔主。……掌理尊宿之葬儀者，亦稱侍真侍者。」[26]「侍真」出現 2 次，均與「侍者」組成「侍真侍者」，出現描述喪司的語境，無法確定「侍真」單用即是職事詞「塔主」的異稱。

這組異稱的時代先後是：「塔主」（168）>「塔頭」（2），表人語素職事詞「塔主」是常用詞。

---

[25] [元] 施耐庵、羅貫中著，王利器校訂：《水滸全傳》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991 年），頁 104。

[26]《佛光大辭典》，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx（2023.9.8.上網查詢）。

（五）「藏主」組

「藏主」見於宋代延壽述《萬善同歸集》。動詞語素職事詞是「知藏」，見於宋代虎丘紹隆等《圓悟佛果禪師語錄》。「藏司」是處所詞，當職事詞較晚，數量甚少，見於元代繼祖等《曇芳守忠禪師語錄》。

這組異稱的時代先後是：「藏主」（1232）、「知藏」（276）>「藏司」（2）。表人語素職事詞「藏主」為常用詞。

（六）「殿主」組

「殿主」見於宋代長蘆宗賾《禪苑清規》，動詞語素職事詞是「知殿」，見於宋代虎丘紹隆等《圓悟佛果禪師語錄》。

這組詞為同時代的異稱，表人語素職事詞「殿主」（99）數量較多，為常用詞。

（七）「寮主」組

「寮主」見於宋代長蘆宗賾《禪苑清規》，動詞語素職事詞是「知寮」，見於宋子昇《禪門諸祖師偈頌》。

這組詞為同時代的異稱，表人語素職事詞「寮主」（145）數量較多，為常用詞。

（八）「浴主」組

「浴主」見於宋代長蘆宗賾《禪苑清規》，動詞語素職事詞是「知浴」，見於宋代虎丘紹隆等《圓悟佛果禪師語錄》。

這組詞為同時代的異稱，動詞語素職事詞「知浴」（144）數量較多，為常用詞。

綜合以上八組的分析，表人語素職事詞與動詞語素職事詞競爭時，表人語素勝出的情形較多，動詞語素勝出的僅有「住持」與「知浴」。

由於表人語素前面接的多是名詞或處所詞，處所詞亦是一種名詞，名詞的功能是指稱，名詞或處所詞加上表人語素「頭／主」所產生的職事詞，依然是名詞，功能仍是指稱，形式易於辨別。

動詞的功能是陳述，動詞語素職事詞雖可通過無標記轉指賦予指稱功能，但是，VP 本身是動詞性的，與帶形式標記的表人語素職事詞相較，表人語素職事詞表義更簡潔明確，又容易辨認，故具有較強的競爭力。

根據高婉瑜的研究，動詞語素職事詞須符合低範疇性的動詞與獨立性弱的賓語，且該代表的職事具特殊性和地位高，吻合上述條件者，易發生轉指；若職事不具特殊性、地位較低，即使轉指亦不穩固。[27] 由此可見，動詞語素轉指為職事詞所受的限制比表人語素職事詞多，所以，表人語素職事詞競爭力通常比較強，在異稱中較容易脫穎而出。

最後要說明的是，兩種職事詞的競爭勝負與「職事地位」無必然關係。如前所述，「～頭／～主」充當地位低的列執雜務者居多，也可以充當地位高的職務，動詞語素職事詞亦復如是。簡單來說，兩種結構都可能充當地位高或地位低的職事，競爭時，通常是表人語素勝出。動詞語素擔任地位高、特殊性的職事時，才有較大的機會奪勝。

伍、結語

職事詞是認識叢林制度的一面鏡子，歷來職事詞詞彙研究的成果不多，本文針對「表人語素職事詞」做了細膩分析，辨別異稱之間的異同，更深入認識叢林職事系統內部的狀況。

本文分析了 51 個職事詞「～頭」，詞法模式是「N/L/V＋頭」，N 是具體名詞，L 是居所或工作地，V 多為自主動詞。「～頭」的「頭」表某類人之義，是泛化的實語素，而「頭首」的「頭」則是領頭之意。職事詞「～主」有 18 個，詞法模式是「L/V＋主」，L 是工作地，V 是自主動詞，「主」是表人之意，為泛化的實語素。

本文發現「～頭」與「～主」多用於地位較低的職事，質能產性與量能產性方面，「頭」高於「主」，兩者較少互為異稱。另外，本文還發現清規的「子」多用於稱謂，其構成的職事數量不如「頭」，可見「子」不是構成職事詞的常用語素。

最後，本文呈現表人語素職事詞和動詞語素職事詞的差異，以「形式標記」來看，前者是有標記形式，後者是無標記形式。就「競爭力」而言，前者表義清晰及形式易認，容易脫穎而出；後者形成條件較多，通常是充當地位高的職事時，才比較可能爭勝。

引用文獻

（一）專書

[唐] 李林甫、張九齡等奉勅注：《唐六典》，《欽定四庫全書》本

[宋] 趙彥衛：《雲麓漫鈔》（《涉聞梓舊》本），中國哲學書電子化計劃書影，

[27] 高婉瑜：〈禪宗清規動詞語素職事詞探索〉，辭書編纂與訓詁暨第十六屆中國訓詁學全國學術研討會（臺北：國家教育研究院，2023 年 10 月 20 日），頁 199-216。

https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=78125
[元] 施耐庵、羅貫中著，王利器校訂：《水滸全傳》，臺北：貫雅文化事業有限公司，1991 年
王寅：《認知語言學教程》，北京：北京大學出版社，2021 年 8 月
徐琳、魏艷伶、袁莉容：《《祖堂集》佛教稱謂詞語研究》，成都：四川大學出版社，2010 年 11 月
陳忠：《認知語言學研究》，濟南：山東教育出版社，2006 年 1 月
董秀芳：《詞彙化：漢語雙音詞的衍生和發展》，成都：四川民族出版社，2002 年 7 月
董秀芳：《漢語的詞庫與詞法（第二版）》，北京：北京大學出版社，2016 年 7 月第 2 版

（二）期刊論文
王榮煌：〈明清叢林僧職制度研究〉，《世界宗教研究》2017 年 3 期，頁 61-78
王燕飛：〈淺論複合動詞無標記轉指不普遍的原因〉，《現代語文》2008 年第 5 期，頁 9-11
朱德熙：〈自指和轉指：漢語名詞化標記「的、者、之、所」的語法功能和語意功能〉，《方言》1983 年第 1 期，頁 16-31
鞠彩萍：〈禪宗文獻帶「子」稱謂現象考察〉，《法音》2013 年 6 期，頁 29-35
鞠彩萍：〈禪宗職事稱謂及其文化印記〉，《常州工學院學報（社科版）》第 31 卷第 6 期（2013 年 12 月），頁 68-74
鞠彩萍〈禪籍方所詞語無標記轉指稱謂現象考察〉，《常熟理工學院學報（哲學社會科學）》2015 年第 3 期，頁 87-92

（三）會議論文
高婉瑜：〈禪宗清規動詞語素職事詞探索〉，辭書編纂與訓詁暨第十六屆中國訓詁學全國學術研討會（臺北：國家教育研究院，2023 年 10 月 20 日），頁 199-216

（四）網路資源
《經濟日報》的標題〈白宮：俄國與北韓密商軍火交易 恐用於俄烏戰爭〉（2023.8.31.），https://reurl.cc/M8nlKW
《自由時報》的報導〈強權法國輕取摩洛哥 保守取勝才是王道〉（2023.8.7.），https://reurl.cc/2E4e7a
佛光大辭典，https://www.fgs.org.tw/fgs_book/fgs_drser.aspx

清末民初中國文法學的發展與相關議題研討

盧啟聰

清末民初中國文法學的發展與相關議題研討

摘要

本文以 1898 年馬建忠《文通》出版之後，1924 年黎錦熙《新著國語文法》出版以前約四分之一世紀為斷，調查期間由中國人撰寫的三十餘部文法書，考察文法學在《文通》後，在中國本土發展的趨勢，以及當中可以留意的三個議題。首先，早期中國文法書大多具有教科書性質，他們承用《文通》「詞本位」的文法體系，但往往更將之修改為適用於教育場域使用的教材，以切合當時學制規劃之用，尤其使之足以為文章寫作的指導。在五四以前，文法書多以文言文的介紹為主要內容；五四以後，隨着以語體文為主的「國語文法」被提出，並逐漸取代「國文文法」，導致早期文法書失去教學上的實用價值，最後遭到淘汰。從文法書回顧中國文法學的早期發展，本文認為可以延伸出三個議題：第一，早期文法書多兼具文法、修辭兩種知識內容，以至時常為論者批評是「修辭文法混淆時期」，然此偏向實與當時應用古文，以語文教育革新社會的時代思潮有關。第二，語法體系的模仿問題，即前人所謂以西法律中文，或削趾適屨的情況，同樣出現在參照《文通》而編寫的諸多早期文法書之中。但是，他們之所以模仿西法，則是基於「各國語法具有共性」的觀點，此可說是晚清思想界中體西用論的發展。第三，從「國文文法」到「國語文法」的變遷，除了語文上的差異，也折射出早期對「文法」、「語法」的定名爭議。雖然，早期文法書在教育方面的功能在今日已經消失，但仍不失為最早一批對古書文言進行語法分析、描寫、整理的文獻。與此同時，這些書籍在瞭解清末民初思想文化或語文教育方面的意義，亦宜為從事相關領域的研究者考掘。

關鍵詞：馬氏文通、中國文法教科書、國文教育、詞類

* 中央研究院中國文哲研究所博士後研究

The Origins of Chinese Grammar Studies in Late Qing and Early Republican China

abstract

This article examines Chinese grammar textbooks published between 1898 and 1924, and analyzes the development of Chinese grammar at that time. Most of the early grammar textbooks modified the system of *Mashi Wentong* to make the content more suitable for Chinese education in primary and secondary schools. Before the May Fourth Movement, early grammar books mostly used classical Chinese as the object of analysis. After the May Fourth Movement, the vernacular language replaced the classical Chinese language. As a result, these teaching materials lost their practical value and were eventually eliminated. From this historical process, this article will discuss three issues: First, the early grammar books combined the knowledge of grammar and rhetoric, and were often criticized as "a period of confusion between rhetoric and grammar". In fact, this is related to the educational trend of thought at that time. Second, early grammar books were often criticized for restricting the Chinese language to Western languages. It is based on the idea of Westernized Chinese style in the late Qing Dynasty, which believed that grammar in various countries had common characteristics. Third, it reflects the controversy between "wen fa" and "yu fa". Although these early grammar books have long lost their educational function, they are still among the earliest documents that analyze, describe, and organize the grammar of ancient books. At the same time, it has reference value for understanding the ideological culture or Chinese education of the early twentieth century.

Keywords: Mashi Wentong, Chinese grammar textbooks, Chinese literary education, parts of speech

壹、 從文法學史分期論述到社會文化因素的考察

前輩學人回顧中國文法學史的發展，向來是從語言學的立場來進行觀察與研討。例如戴璉璋先生（1932－2022）的〈六十年來之文法學〉檢討民國元年到六十年間的文法學研究，便著重在研究法、構詞法、造句法三個議題上，並按照文法學理論上的偏重，將早期研究分為重視造句法而未及構詞法的「《文通》系」著作，以及接受葉斯泊蓀（Otto Jespersen，1860－1943）詞品說影響，重視從構詞法連結造句法的後進著作兩種類型。[1]又如劉堅（1934－2002）主編的《二十世紀的中國語言學》則以百年為斷，整理出若干種前人常見的分期方式，包括從研究對象、研究方法、體系特點、社會史分期，來歸納中國文法學的發展趨勢。[2]情況大致如下：

<table>
<tr><th></th><th>研究對象</th><th>研究方法</th><th>體系特點</th><th>社會史分期</th><th>劉堅等學者主張</th></tr>
<tr><td>1898 年至 1920 年代前</td><td rowspan="2">古代語法研究為主</td><td rowspan="4">傳統語法研究時期</td><td>詞本位為主</td><td>五四前</td><td rowspan="3">著眼於語言共性的階段—創立時期（1898～1936）</td></tr>
<tr><td>20 年代後期</td><td rowspan="6">句本位為主（1920 年代～1982）</td><td rowspan="3">五四至 1937 年前</td></tr>
<tr><td>30 年代前期</td><td rowspan="6">現代語法研究為主</td></tr>
<tr><td>30 年代後期</td><td rowspan="3">著重語言個性的階段—發展時期：傳統語法的輝煌、結構主義的孕育（1936～1952）</td></tr>
<tr><td>40 年代前期</td><td>1937～1949</td></tr>
<tr><td>40 年代後期</td><td rowspan="3">結構主義研究時期（1952～1985）</td><td rowspan="3">1949～1976／1978</td></tr>
<tr><td>50 年代</td></tr>
<tr><td>50 年代至 80 年代</td><td>著重語言個性的階段—發展時期：結構主義的中國化（1952～1985）</td></tr>
</table>

不過，何九盈《中國現代語言學史》則認為，對於二十世紀上半葉的語法學史，實以兩階段論為主流，亦即：以 1936 年王力（1922－1996）《中國文法學初探》或 1938 年上海出版的《文法革新討論集》為分界線，前此為第一階段，其上限為 1898 年；後此則為第二階段，下限為 1948 年。何先生又根據王力的說法，稱第一階段為「興起時期」，以馬建忠（1845－1900）、楊樹達（1885－1956）、黎錦熙（1890－1978）為代表人物；第二階段為「發展時期」，以王力、呂叔湘（1904－1998）、高名凱（1911－1965）為代表。兩個階段在文法研究上的顯著之別，是後者不再前者般，著力使用英文文法系統改正《馬氏文通》，也不再耗費精力在

[1] 戴璉璋：〈六十年來之文法學〉，《六十年來之國學（二）》（臺北：國立編譯館，1972 年），頁 417-460。

[2] 劉堅主編：《二十世紀的中國語言學》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 449-459。

詞的歸類問題上，而是以普通語言學理論為指導，直接研究原始材料，建立自己的體系，也更注意區分語料的時代性，重視共時語法系統的平面描寫。但與此同時，何先生更指出，兩個階段之間實亦存在着幾個共通點，包括：（1）都在不同程度上接受過西方不同時期不同語法體系的影響。（2）都是傳統語法研究，重視意義和句子內部的邏輯關係，運用印歐語的句子成分分析法，以詞分九類，句子有六大成分為體系的框架。（3）都沒有解決詞類劃分的問題。（4）都有運用比較研究揭示漢語的特點。（5）語法研究總是同語文教育密切聯繫著。[3]在這些共通點當中，有些與語言學的因素直接相關，有些則是間接相關，還有一些則是不在語言學的討論範圍裡。

例如中國文法學受西方文法學的影響，以及他與語文教育的密切聯繫，實與1898 年《馬氏文通》成書時的社會背景有關。因之，從這種方向立論，一些學者便指出《文通》與晚清維新思潮的關係。稍早，陳望道（1891－1977）便已經指出馬建忠編撰《文通》的訴求，是為了實用，而它所提倡的實用說，則實為當時的公論，不是馬氏個人特見。[4]晚近，申小龍更明確地指認《文通》是晚清維新思潮的產物，並稱之為「晚清維新派的語文憲章」，而為傳統與現代文化斷層上的產物。[5]李葆嘉也從社會功能價值的觀點出發，但認為《文通》是十九世紀下半葉洋務運動的一部分。指出馬氏「比擬」西文規矩，揭示華文隱寓之「規矩」，以供中國兒童「通文」之用，是以變革漢語教學方法為手段，達成「智民富國」的目標。[6]若從這個方向來觀察，則晚清的維新自強運動，儘管在政治上以失敗告終，但是變革漢語教學的想法，則成功走入建制而得到發展。

1904 年，清廷學部頒布《奏定學堂章程》（癸卯學制），文法知識的講授，即被列為中國語文課程結構裡的一個環節。按《章程》所述，初等小學堂有「中國文字」科、高等小學堂有「中國文學」科。其中，初等小學「中國文字」課程，講授以動字、虛字、實字，積字成句、成章之法，以俗話作日用書信為主要內容，旨在讓學生認識生字和淺近文理。[7]在中學堂的「中國文學」課程，更為強調作文訓練，提出「文義」、「文法」、「作文」的為文次第。[8]1912 年，民國教育部訂定《小學校教則及課程表》，規劃初等小學國文科教授「簡單文字之讀法、書法及日用文章之讀法、作法、語法」，高等小學國文科教授「日用文字及普通文之讀法、書法、作法」。[9]另外，《中學校令施行規則》第三條：「國文要旨在通解普通語言文字，能自由發表思想，並使略解高深文字，涵養文學之興趣，兼以啟發智

[3] 何九盈：《中國現代語言學史（修訂本）》（北京：商務印書館，2008 年），頁 84-90。
[4] 陳望道：〈「一提議」和「炒冷飯」讀後感〉，《陳望道語文學論集》（上海：上海教育出版社，1997 年），頁 364。
[5] 申小龍：《文化的語言視界——中國文化語言學論集》（上海：上海三聯書店，1991 年），頁 50-56。
[6] 李葆嘉：《中國轉型語法學——基於歐美範本與漢語類型的沉思》（南京：南京師範大學出版社，2008 年），頁 160-161。
[7] 璩鑫垚、唐良炎編：《中國近代教育史資料彙編·學制演變》（上海：上海教育出版社，2007 年），奏定初等小學堂章程，頁 306-308。
[8] 璩鑫垚、唐良炎編：《中國近代教育史資料彙編·學制演變》，奏定中學堂章程，頁 329。
[9] 璩鑫垚、唐良炎編：《中國近代教育史資料彙編·學制演變》，小學校教則及課程表，頁 680。

德。國文首宜授以近世文，漸及於近古文，並文字源流，文法要略，及文學史之大概，使作實用簡易之文，兼課習字。」[10]可見進入民國以後，普通教育系統裡的國文科，在初等小學有「語法」，而在中學則有「文法要略」的課程。他們的教學目標，則是為了作文。

從這個背景出發，清末民初的中國文法學，就目前所見的文獻資料來看，主要就是以教材或教科書為主，這些文法書的宗旨，也多以輔助作文教學為目標，並且將「文法」切割成「字（詞）法」與「文章」兩種知識內容。例如 1902 年來裕恂（1873－1962）參考日本文典而編撰的《漢文典》，即分為「文字典」、「文章典」兩部。其中「文字典」卷三專論「字品」，將「字」（詞）分為名字、動字、靜字、狀字、代字、介字、聯字、助字、嘆字。至於造句的部分，則安排在「文章典」之中。來氏言：

> 大抵句法，務宜堅響，經緯以動、靜、名、助諸品詞，貫以聯絡異同之法。莽莽古直，羅羅清疏，斯為得之。[11]

這種詞性、造句二分的架構，也見於 1907 年章士釗（1881－1973）《中等國文典》，其〈序例〉述曰：

> 文典不外詞性論、文章論二部，今以初級之故，專分詞性，文章論暫未涉及也。[12]

章著雖然因應教學需求，而略去文章論，但預設的知識架構，則與來氏相同。再如民國初年商務印書館出版的《共和國教科書文法要略》，也是分為上、下編，其上編專講「字類」（名字、代字、動字、靜字、狀字、介字、連字、助字、歎字，以及字類之變通），下編分論「詞」、「位次」、「句讀」，以及「文章之構造」、「文章之體例」，乃至文章寫作方面的「審題」、「佈局」、「命意」、「遣詞」、「琢句」方法等等。[13]這種取向，大致延續至 1923 年新學制（壬戌學制）的制定和施行前，方為胡適（1891－1962）、黎錦熙等人提出之「國語文法學」，以及在這個主張所主導下的新派教材所取代。

從上述的歷史背景來看，中國文法學之初興、發展與推廣，主要是作為一種新興的語文教育方法，而不是作為一門獨立的語言學而為人所知。因之，其性質、知識取向，以及涉及的議題，也不是現在語言學學科意義下的語法學和語法學史所能涵蓋。因此，本文希望更從歷史語境出發，來理解清末民初中國文法書初興的歷史進程，首要的工作，則是以書本的調查為起點。

貳、　清末民初中國文法學鳥瞰

就筆者目前所見，1898 年《馬氏文通》出版以後，1924 年黎錦熙《新著國語文法》面世以前，中國人撰寫並且在中國出版的中國文法書，專書三十餘種，大

[10] 璩鑫圭、唐良炎編：《中國近代教育史資料彙編．學制演變》，中學校令施行規則，頁 706-707。
[11] 來裕恂著，高維國、張格注釋：《漢文典注釋》（天津：南開大學出版社，1993 年），頁 166。
[12] 章士釗：《中等國文典》（上海：商務印書館，1907 年），頁 3。
[13] 莊慶祥編纂：《共和國教科書文法要略》（上海：商務印書館，1915 年）。

致如下：[14]

出版年	書名	主要編撰者	出版社	出版地
1898 年	馬氏文通	馬建忠	商務印書館	上海
1902 年	漢文典	來裕恂	商務印書館	上海
1904 年	尋常小學速通文法教科書	王紹翰	新學會社	上海
1904 年	蒙學文法教科書	朱樹人	文明書局	上海
1906 年	中國文典	商務印書館	商務印書館	上海
1907 年	中等教育國文法	鍾卓京	廣智書店	上海
1907 年	中等國文典	章士釗	商務印書館	上海
1908 年	初等小學中國文字教科書文法總教授法	不詳	國粹研究會	上海
1909 年	文法會通	劉金第	中國圖書公司	上海
1912 年	國文典	戴克敦	商務印書館	上海
1914 年	小學文法初階	王藝、莊慶祥	商務印書館	上海
1915 年	共和國教科書文法要略	莊慶祥、蔣維喬	商務印書館	上海
1916 年	馬氏文通要例啟蒙	陶散生	華新印刷局	北京
1917 年	中華中學文法要略	吳明浩	中華書局	上海
1918 年	新體國文典講義	俞明謙	商務印書館	上海
1919 年	中國文法通論	劉復	群益書社	上海
1920 年	國語典	馬繼楨	泰東圖書局	上海
1920 年	中國語法綱要	楊樹達	商務印書館	上海
1920 年	語體文法	李直	中華書局	上海
1920 年	國語組織法	蔡曉舟	泰東圖書局	上海
1920 年	白話文文法綱要	陳浚介	商務印書館	上海
1921 年	白話文法指南	許慕羲	廣益書局	上海
1921 年	實用國語文法	王應偉	商務印書館	上海
1921 年	語體文法大綱	許地山	中華書局	上海
1921 年	國語文法講義	爾槑	中華書局	上海
1921 年	中國語法講義	孫俍工	亞東圖書館	上海
1922 年	新文法淺說	陳孟緝	美術印書館	上海

[14] 資料來源說明：北京圖書館編《民國時期總書目》（北京：書目文獻出版社，1986 年），語言文字分冊、中小學教材分冊。田村新：《民国期における現代中国語の文法研究—西洋文法の受容をめぐって》（東京：首都大学東京博士學位論文，2014 年）。金惠瑛：《초기 중국어 문법서 연구- 『馬氏文通』부터 5·4 운동까지의 9 종 문법서를 대상으로 -》（首爾：首爾大學校博士學位論文，2014 年）。以及「全國圖書書目資訊網」（https://nbinet.ncl.edu.tw/）、「臺灣華文電子書庫」（https://taiwanebook.ncl.edu.tw/zh-tw）、「民國時期文獻總庫：圖書庫」（http://mg.nlcpress.com/）、「晚清民國教材全文庫」（http://jiaocai.bnu.edu.cn/）及「中國國家數字圖書館・民國時期文獻」（http://read.nlc.cn/specialResourse/minguoIndex）等數位資源。

1922 年	國文法草創	陳承澤	商務印書館	上海
1922 年	語體文法表解	呂雲彪	大東書局	上海
1922 年	國文法之研究	金兆梓	中華書局	上海
1922 年	國語文法	黎明	中華書局	上海
1923 年	國文法綱要	薑證禪	大東書局	上海
1923 年	國語法	後覺	中華書局	上海
1924 年	白話文法初步	張廷華	世界書局	上海
1924 年	標準國語文法	周銘三	大東書局	上海
1924 年	國語文法四講	易作霖	中華書局	上海
1924 年	國語文法概要	崔唐卿、楊育園	北師大附小	不詳
1924 年	新著國語文法	黎錦熙	商務印書館	上海

在專書之外，此時期亦有於刊物上發表、連載的文法學著作。例如略早於《馬氏文通》前六卷的出版，維新變法時期，上海創刊的《蒙學（書）報》，便連載了王季烈（1873－1952）的〈文法捷徑〉。該文開篇即對中西語文教育作出對較：

> 西國童子入塾，畧能講解，便即令作生吞斯。生吞斯者，譯言句也。夫積字成句，積句成文，不明句法，而能明文理者，未之有也。先練句而後為文，循序而進，不使躐等，所由識字者多，而能文者亦眾。乃中國課蒙之法則異是，童幼受書之初，苦口呆讀，不聞講解，五經畧徧，則令握管作文，其於九類之字，六書之義，全未體會。遽責以代聖賢立言，日桎梏於括帖之中，乃至論說書劄，轉求其信筆直書，文理通順而不得。[15]

指出西方語文教育著眼於句子，而中國童蒙則以識本為起點。觀察的方向與馬建忠在《文通》的〈後序〉藉由中西比較，以強調文法教育的重要性，頗有相近之處。[16]另外，文獻上出現的另一種情況，則是某書本身雖非文法學論著，但就以文法，特別是《文通》的文法系統，作為語文學習先備知識。即如民國二年至八年（1913－1919）間，青年錢穆（1895－1990）在無錫的鄉鎮學校擔任國文教員時編撰的《論語文解》。錢先生晚年在《師友雜憶》裡指出：

> 是年（筆者案：即民國五年），餘教《論語》課，適讀《馬氏文通》，一字一句按條讀之，不稍疏略。念《馬氏文通》詳論字法，可仿其例論句法，即以《論語》為例。積年遂成《論語文解》一書。[17]

《論語文解》與《馬氏文通》具有連續關係。據錢先生所述，《文通》的論說範圍，是「一個句子」的構成；而《文解》所關注的，則是一個句子和一個句子，

[15] 王季烈：〈文法捷徑〉，收入汪鐘霖編：《蒙學叢刻》第 23 冊（光緒二十八年石印本），頁 1。

[16] 馬氏〈後序〉指出：「余觀泰西童子入學，循序而進，未及志學之年，而觀書為文無不明習；而後視其性之所近，肆力於數度、格致、法律、性理諸學而專精焉。」又認為：「西文本難也而易學如彼，華文本易也而難學如此者，則以西文有一定之規矩，學者可循序漸進而知其所止境；華文經籍雖亦有規矩隱寓其中，特無有為之比擬而揭示之。」參見呂叔湘、王海棻：《馬氏文通讀本》（上海：上海教育出版社，2018 年），頁 2。

[17] 錢穆：《師友雜憶》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1994 年），第 51 冊，頁 88。

如何相接、組合成為一個篇章的問題。錢先生在《文解》的〈序例〉指出：

> 小學生讀書國民學校，綴字造句，為師者可以運用句讀字詞之義法以為教，未可直以句讀字詞之義法教之也。逮入高等小學，無不能造句者矣。進而學為短篇之文字，則惟句與句之相續，所謂起、承、轉、結之四法者最要。若復授以句讀字詞之義法，太淺則為已能，較深又非急用。不若俟其粗能屬文，然後為具體而稍精密之講解，則可於中學校以上行之。[18]

當時學童在國民學校階段的語文學習，以識字、造句為目標，而中學階段的目標則是寫作短文。錢先生認為，在造句到作文之間，尚缺少一個過渡的階段，也就是傳統上所謂章法組織即所謂「節」的問題。[19]換言之，《文解》的出現，就是調整《文通》既有的文法系統，以發揮其對語文教育工作的作用。

除了缺乏句子之間如何銜接的解說，當時《文通》為人詬病的另一個問題，是內容過於龐大和艱深，不利於童蒙教育使用。於是，清末民初時期，一些文法教材，便嘗試對《文通》的文法系統作出調整。例如 1902 年，上海文明書局出版之《蒙學文法教科書》，其〈弁言〉指出：

> 執胸無文字之童子，而教之曰，孰為名字，孰為靜字，如何結構，猶之執不能語之嬰兒，而教以語言之法，必惘然矣。無已，其姑舍文法，而先教以由語言學文字，更由文字而求文法乎！[20]

主張童蒙階段的文法教育，要從日常使用的語言著手。1904 年，上海新學會社出版之《尋常小學速通文法教科書》，編者〈序言〉亦稱：

> 自馬氏著《文通》而中國始知講文法，可謂思想特別之作矣。但其書引據宏博，辨釋精微，不合教科書體例，而與蒙學教科之程度尤相去甚遠。夫訓蒙者教育之初階，而文法者又教科書之要素也。文法不通，雖與之講歷史與地理諸科必惘然，不解其何詞。故中國兒童當有讀書五六年尚未辨明虛實字，何況作一書聯一句。[21]

指出《文通》雖然宏博精微，然實難以回應講授文法知識作為蒙學階段語文學習捷徑的宗旨。然而，即從「作一書聯一句」的作文教育來看，《文通》集中在字類的探討，同樣不合教學使用。例如 1909 年劉金第《文法會通》的〈序〉就指出：

> 《馬氏文通》出於字類之分別，句讀之組織，極言詳論，博引繁徵，誠四千年未有之創作。然於積句成篇之法，則似尚多未詳。[22]

然而，將文法知識與作文進行連結是否合理，當時許多文法教材，實際上並未進行過嚴格的論證。直到五四前夕出版的《孫文學說．知易行難》，其「以作文為

---

[18] 錢穆：《論語文解》，《錢賓四先生全集》，第 2 冊，頁 6-7。

[19] 案：關於《論語文解》論說結構與內容分析，筆者曾在中央研究院中國文哲研究所舉辦之「雛鳳清聲：文哲青年學者冬季論壇」（2022 年 12 月 5 日）上發表〈錢穆《論語文解》與專書文法研究的興起〉詳加討論，可參閱。

[20] 朱樹人：《蒙學文法教科書》（上海：文明書局，1904 年版），弁言，頁 1。

[21] 轉引自朱秀秀《清末初等小學國文教科書字類研究》（上海師範大學碩士學位論文，2014 年，頁 21）之引述。

[22] 劉金第編輯：《文法會通》（上海：中國圖書公司，1909 年），頁 1。

證」章，雖然一方面依然認同「文法之學，為中國學者求速成圖進步不可少者」，但同時質疑文法教育的合理性：

> 自《馬氏文通》出後，中國學者，乃始知有是學。馬氏自稱積十餘年勤求探討之功，而後成此書；然審其為用，不過證明中國古人之文章，無不暗合於文法。而文法之學，為中國學者求速成圖進步不可少者而已。雖足為通文者之參考印證，而不能為初學者之津梁也。

認為《文通》全以古人文言文章為證，若非已通曉作文者，實難以領略；然而既已通曉作文，則又失去學習文法的意義。《孫文學說》以喻為言，指出：

> 且全引古人文章為證，而不及今時通用語言，仍非通曉作文者不能領略也。然既通曉作文，又何所用乎文法？是猶已繞道而渡水矣，更何事乎津？所貴乎津梁者，在未渡之前也。[23]

可見當時對於文法知識的理解，都只是方法的援用，並沒有深入到文法學原來在西方的語言學或語文學研究的知識基礎。但在這個現實觀點下，對於文法的講論，便不再滿足於古代文言，而更出現了要以「今時通用語言」為教學內容的訴求。

1919 年 10 月，全國教育會聯合會第五次會議，呈請教育部推行國語。次年 3 月，教育部通告國民學校文體教科書分期作廢，改用語體文。「語法」開始取代原來「文法」。1920 年蔡曉舟《國語組織法》，蔡元培（1868－1940）所作的〈序言〉即指出：

> 用「國語」代舊式的「國文」，這種運動，現在已漸漸有成效了。去年全國教育會聯合會，通過了「國語」教科書的議案；教育部已宣佈國民學校試用「國語」；書肆，也有「國語」讀本出售；日刊、週刊、旬刊、月刊，用「國語」的也不少了。但是教授「國語」，非常困難，因為沒有專講「語法」的書。[24]

但是從文法學的角度來說，這類國語文法的架構，仍然是《文通》的詞法論，蔡著雖然不滿於中國未能「言文一致」，但仍然「依著向來『文法』書的習慣」，而以詞的分類法為開篇總說，也與《文通》一樣，分做九類詞。[25]嗣後，以「國語」為內容的文法書，遂成潮流。1921 年，王應偉（1877－1964）的《實用國語文法》，強調「書中所採取的用例，均是談話及白話文的句法。但社會中所用的，不完全語句，概不攔入。」[26]王著旨在為學校文法教師提供教學參考，並在當時通過教育部的審查，獲發四十元酬金以示鼓勵，可以說在黎錦熙《新著國語文法》面世以前，是當時較為成功的一部新派中國文法教材。

與文法教材大量出現的情況相較，具獨立思考的文法著作，在此時期則並不多見。劉復（1891－1934）《中國文法通論》原是 1919 至 1920 年度第一學期北京大學預科二年級各班所用的講義。為劉氏講述的，並不是文法本身，而是文法學的問題。其〈四版附言〉提到《馬氏文通》的一大缺憾，在於沒有歷時概念，而

---

23 孫文：《孫文學說》（臺北：陸軍軍官學校，1954 年），頁 23-24。
24 蔡曉舟：《國語組織法》（上海：泰東圖書局，1920 年），蔡孑民先生的序言，頁 1。
25 蔡曉舟：《國語組織法》，頁 1-2。
26 王應偉：《實用國語文法》（上海：商務印書館，1922 年），頁 1。

將各時代的語料雜糅為一：

> 若是把他當作歷史的文法看，他的編制法又完全不對。因為說到歷史，無論是向下順推，或是向上倒推，總須有得一條時間線，他書裏卻沒有。又看他所舉的例，限於經、子、《史》、《漢》，中間跳去了近一千年，粘上一個韓愈；韓愈以後的一千多年，完全置之不問。這也決不是歷史方法。[27]

其次，是不滿於《文通》對漢語詞類的劃分。劉氏根據當時英國語音學家 Harry Sweet（1845－1912）的《新英文法》（*A New English Grammar: logical and historical*）而將中文詞類分為五類：實體詞、品態詞，指明詞、形式詞、感詞。金兆梓（1889－1975）《國文法之研究》是 1921 年任教於北京高等師範學校時所撰寫，以研究詞品為主，詞的分類則與劉復大同小異，最主要的作為，是將名詞、代詞合為一類，動詞、靜詞（形容詞）合為一類。字類的系統、畫界問題，雖然屬於文法學的重要議題，但實際在當時並未引起太大的迴響。

參、　《文通》詞類本位的影響

自《文通》以來諸種中國文法書，大致沿用馬氏的架構，而以詞類的探討和分類為其主要內容。儘管《文通》本來也有其句讀論，但未能聚焦在句子的組織問題上。於是，不少文法書也就在馬氏基礎上，詳論句法的組織問題。例如前述王應偉的《實用國語文法》，在當時獲得教育部的審核以及獎勵，[28]該部給予的「批詞」指出：

> 內容係專門研究詞語句組織之方法，體裁新穎，切合實用，與尋常文法書迥異，所舉例亦頗周備簡明，應准作為小學教員教授參考用書，並給酬金四十元以示鼓勵。〔上編批〕
>
> 查該書承接上卷，解釋複句組織極為詳細，應准作為小學教員教授參考用書。〔下編批〕

強調了王書之勝異，在於加強對「語句組織」的分析講解，可有資於教學實用。王氏在〈編述要旨〉也指出：

> 普通文法書，往往詞論和句論相混，在詞論中多引用單句和複句；及至論句法，反甚簡略：如《馬氏文通》，就是照這樣編成的。他的意思，無非因多種的句式，已散見在「名」、「代」…篇，更不必一一述出，以累篇幅；殊不知讀者閱詞論的時候，大都注重詞性的區別，各種語句的性質，每不經意，滑口讀過；及讀句論時，反說他語焉而不詳了。[29]

由此，稍可見當時文法書受到《文通》的影響，多不僅是因襲舊典，而是從新的方向來補充《文通》在教學方面的不足。

除了強化對「語句組織」的闡述，當時的另一種方向，是以英文文法來修改馬氏的文法系統。也就是將詞類按英文文法分為八大類，再加上中國文法所特有

---

[27] 劉復：《中國文法通論》（上海：羣益書社，1923 年），四版附言，頁 116-117。

[28] 陳望道曾批評早期中國文法書，多受到教育部門制約，致使其編撰不得不按照教育部門訂立的標準來進行以確保銷路。參見《陳望道語文論集》，頁 367-368。

[29] 王應偉：《實用國語文法》，頁 1。

的「助詞」，合為九類。[30]何容（1903－1990）的《中國文法論》便曾指出《文通》以來的中國文法學：

> 大體上都是因襲馬氏的系統，就是有些改變，也不過是改得更像英文法；因為馬氏對歐洲語言所知較多，他的講法並不是單依照英文法的，而且有些地方又想和中國舊有的說法扣合起來，這樣便使只讀過英文法的人感到生疏。[31]

按照何氏後文所述，則他所指陳的「英文法」，主要是指民國時期極為流行，英國學者 John Collinson Nesfield（1836－1919）《英文文法》（案：即中文學界所稱之《納氏文法》）。若就文法理論而言，無論是劉復、金兆梓借用 Harry Sweet 的《新英文法》，抑或何氏言及之《納氏文法》，都有一個值得探究的背景問題。亦即，為何當時文法書的編撰者，好以英文文法來修正《文通》的中國文法？筆者認為，此或可以從兩個角度來看，一是就系統的相容性而言，《文通》依據的「葛郎瑪」與英文，都是來自拉丁文的系統。二是從語言接觸的角度而言，晚清時代，英文接觸與學習，蔚然成風。英文較之其他外國語言，也更具普及性以及社會文化上的優勢。就前者而言，歷史學者鄒振環先生便認為，《納氏文法》與《馬氏文通》在講語言的規則方面，是相通的。又認為《馬氏文通》因是模仿之作，而在詞類分別上基本套用拉丁語法，是與《納氏文法》屬於同一個拉丁語文法系統。故而，在《文通》的基礎上，使用英文文法修改《文通》，也就有點順理成章。[32]這是就印歐語言與其他語言例如日文的差異而論。

至於後者，不少外語教育史的研究也已經指出，十九世紀中葉以來，大英帝國勢力正如日中天，既執國際政治牛耳，也是影響中國最為深遠的國家。即如北京同文館成立之初，在外國語文方面，最先要籌辦的正是英文館。[33]嗣後，隨着經濟及社會逐步對外開放，由外語學校、英文教材所帶動的學習熱潮，更成為中國近代化的一項重要表徵。[34]晚清時代從英國、美國引進的英文教材裡，則又以

---

30 朱林清、王建軍：〈漢語詞類研究述評〉，《南京師大學報（社會科學版）》1995 年第 1 期（1995 年 1 月），頁 28。

31 何容：《中國文法論》（臺北：臺灣開明書店，1954 年），頁 26。

32 鄒振環：〈《納氏文法》在近代中國的流傳及其文化影響〉，《輔仁歷史學報》第 18 期（2006 年 12 月），頁 214-217。案：據鄒先生的調查，《納氏文法》第一卷以「詞類」（The Parts of Speech）為主要內容。第二卷為「簡單的解析和分析」（Easy Parsing and Analysis）對各詞類下的次類，以及簡單句的分析，進行說法。第三卷是「短語和語法」（Idiom and Grammar For Secondary Schools），進一步討論複句、句法中詞的關係和位置、時態問題等等，但原則上仍是以詞類的認識為骨幹。

33 孫子和：《清代同文館之研究》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1977 年），頁 162-163。案：最早與外交需求有關。1842 年中英簽訂《南京條約》， 1844 年中美簽訂《望廈條約》、中法《黃埔條約》；1858 年中美簽訂《天津條約》。英、法語文，特別是英文變成重要的應用外語。1858 年中美簽訂《天津條約》時，美方全權代表 Hon William B. Reed 便在外交照會上，建議中方優先聘用外國人教習，遴年輕之人誦習英、法書籍。參見〈美使列威廉致大學士桂良等照會〉，《中美關係史料》（臺北：中央研究院近代史研究所，1968 年），頁 305。

34 季壓西、陳偉民：〈晚清英語學習熱〉，收入《語言障礙與晚清近代化進程【三】：從「同文三館」起步》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 232-252。案：該文分從「外商、外資、外國駐華機構及來華外國人數激增」、「洋務運動開辦的企業對外語人才的需求」、「近代新型事業機構對外語人才的需求」、「新式學堂及教育對外語人才的需求」、「思想觀念的轉變」考察英語學習熱的歷史背景。

英文文法書為數最大，超越了其他類型的讀本或辭書，而被賦予語言學習過程裡，類似理論文本的地位。[35]因之，借用熟悉的英文文法來修改《文通》的系統，在當時特定的社會背景之下，自有其合理性。

不過，何先生又認為，當時的文法書雖然也都講到句法的問題，但實際上卻只是對句法作出邏輯上的說法，而不是講句子的文法問題：

> 講到句法，雖然也各有不同的講法，可是這種種不同的講法，就更是建立在一個共同的基礎上了；因為中國文法學裏的句法部分，只是給語句的構造一種邏輯的說明，共同的基礎就是邏輯。這一部分在現有的文法書裏是最有用的一部分，因為它可以給我們一種邏輯的訓練，使我們對於語言文字能夠正確的運用和深切的瞭解。……用它來律我們的語言文字，就是給我們的語句的構造一種邏輯的說明。[36]

只是，這種以講述邏輯、法則為導向的文法教育，在教學現場是否真的有效？在當時也不是無庸置疑。1916 年，錢基博（1887－1957）的〈中學教授文法議〉即從學習者的心理，檢討對當時學制裡的「文法要略」課：

> 教育部頒《中學校課程標準》，於中學校第三四學年，國文有「文法要略」一科。揆諸立法者之意，豈不曰人生八歲入小學，自認字造句，以迄成章，程度已夠昇學，而入中學者，又盈二載。是其平日於文字講讀作三者之經驗匪寡。至此而睨以當然不可畔之例，必能有所證入乎。然而文法之為物也，綱舉目張，條例秩然，實不啻一文字則例焉耳。是故其為言也有序，非若論說文字之可以意緒層出不窮，傳記故事之恢詭，引人入勝也。人生年十五六，童稚之性亦既蛻化未盡，樂於不經而厭束縛，其聞雅樂而思臥者勢也。而不悟文法之為道實眇，眾慮而為言者也。徒以其枯燥無味，遂不足引起諸生玩索之志，隨聽隨忘，棄之如遺。而為講師者，亦遂心知其然，而不恤虛為委蛇以卒事也。[37]

錢氏認為，要讓青年學生理解文字組織的意緒理趣，並不是講述邏輯法則，枯燥乏味的文法課可以勝任。而且，由於難以引起學生的興趣，授課教師也可能會因為難以誘發出學生的學習熱情，而無心經營文法課，最後虛應了事。

肆、　從文法書回顧中國文法學的早期發展

從文法書的編撰情況來看，早期中國文法學的發展，主要是作為新學制底下國語文教學之一部而被推廣，其性質比較接近是傳統語文教育裡，學生識字、綴文的過程當中的一個環節，並未被理解為一門獨立的學科。因此之故，當中延伸出的議題，有時候不容易僅從現代語言學或語法學的角度和標準來檢討。本節則嘗試從教育及文化思想的角度，對此歷史時期文法學上的重要議題，進行初步歸納：

---

35 孫廣平：《晚清英語教科書發展研究》（北京：中國社會科學出版社，2016 年），頁 140-142。
36 何容：《中國文法論》，頁 28。
37 錢基博：〈中學教授文法議〉，《民權素》第十七集（1916 年 4 月 15 日），頁 5-6。

（一）文法知識與作文的關係

早期現代教育制度的制定者，普遍認同掌握文法規則，有助學生改善作文。但是 1934 年，教育學者余家菊（1898－1976）的《簡易國文法》即質疑講授文法在語文教育上的作用：

> 自國人通歐文以來，文字學之研究，轉一新方向。三十年間，收穫良多，顧學文以培成習慣為主，習慣未成，學文法無益；習慣已成，學文法用少。中學文法教師，大都不安其職者，蓋以此耳。[38]

王力《中國現代語法》則直言：「語法書是語言學的一部分，並不僅為眼前的實用而設。」又謂：「語法書並不能令人的文章做得好，或語言說得漂亮；它只能令人的文章做得通，或語言說得合乎族語的結構。」[39]這是從語言學的學科立場而論，實際上並沒有否定語法知識在語文教育工作上的價值，因為讀寫教育的實際意義，在於對語句構成一種正確的認識，並將之培養成習慣，這對現代人而言，是一種生活能力。[40]

黎錦熙《比較文法》則認為早期文言文法的教學與研究，均有其必要。但是，就教學工作而論，則文言文法的教育，主要是提供學生讀書的工具，而不是給他們作為作文的規範。[41]就此而言，以往古典學者也提出了這方面的實踐，例如周秉鈞（1916－1993）的《尚書易解》便曾經提出「核之以詁訓，衡之以語法，求之以史實，味之以文情」的原則，認為文法解析可以與訓詁研究，及至歷史考證、文本詮釋相結合。[42]例如〈堯典〉「既月乃日，覲四岳、羣牧。」《孔傳》：「盡以正月中，乃日日見四岳及九州牧監。」以「乃日」屬下讀，而周氏指出「既月乃日，日與月皆作動詞，言既擇月乃擇日也。」[43]就是從文法的分析，指出傳注訓釋的錯誤。又例如〈禹貢〉末云：「禹錫玄圭，告厥成功。」屈萬里（1907－1979）的《尚書集釋》根據《蔡傳》以及《禹貢錐指》的訓釋，以「錫」為「獻」解文，周氏《易解》則謂「錫，賜也。」又根據《史記》的敘述，以「禹錫玄圭」為被動句。[44]雖然，這種利用文法研究或注釋古代文籍的做法，目前並不十分普遍，而近年來在提倡專書文法研究的觀點下，卻或可能是具有潛力的研究方向。[45]就此而言，早期以古書文言為分析對象的文法書，儘管從語法理論的價值言，早已遭到淘汰，但在古書研讀方面，或仍具有若干參考或比較的價值。

---

38 余家菊：《簡易國文法》（上海：中華書局，1934 年），頁 1。
39 王力：《王力文集》（濟南：山東教育出版社，1984 年），第 2 卷，頁 26。
40 呂叔湘，朱德熙：《語法修辭講話》（北京：商務印書館，2013 年），頁 1-2。
41 黎錦熙：《比較文法》，《黎錦熙文集》，上卷，頁 324。
42 周秉鈞：《尚書易解》（上海：華東師範大學出版社，2010 年），頁 1。
43 周秉鈞：《尚書易解》，頁 15。案：屈萬里也釋云：「既月，言既已決定其月。乃日，戴氏《尚書義考》（卷二）云：日者，擇其日之謂也。」參見《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983 年），頁 20。
44 屈萬里：《尚書集釋》，頁 72。周秉鈞：《尚書易解》，頁 77。
45 梅廣先生認為：「語法學引進中國已有百年歷史，古漢語研究亦已形成一個狀大專業的隊伍，然而能利用語法學知識以發古漢書之秘的成功案例實不多見。這是一佪需要加倍努力的研究方向。」參見氏著《上古漢語言法綱要》（臺北：三民書局，2019 年），頁 15。

（二）文法、語法的分合問題

早期中國學界採用「文法」的名稱，而在國語運動以後，則逐漸改用「語法」或「國語文法」的稱謂。關於「文法」或「語法」的定名問題，歷年來學者已有不少意見。例如王力便將語言歷史變遷的因素考慮進來，而主張「話法」、「文法」、「語法」三分：

> 語法和文法、話法，都不相同。文法是文章的結構方式，也就是屬於上文所謂「書寫的語言」的；話法是屬於上文所謂口語的。語法則包括口語和文語而言。文法和話法並不是平行進化的。有時候，文法已演進至某階段，而口語尚未采用此法。[46]

周法高（1915－1994）也反對使用「文法」。認為「文法」是中國舊有的名稱，而且只是一種詞例的研究，它「雖然和語法有密切的關係，但是並不能拿來代替語法。如劉淇《助字辨略》、王引之《經傳釋詞》、楊樹達《詞詮》、裴學海《古書虛字集釋》等，都是虛詞詞典的性質，並不能構成系統」。[47]更不是有描寫的研究法、歷史的研究法、比較的研究法等語言學方法支持的「語法學」所可比擬。

從周先生指陳的書籍來看，中國傳統上講論的「文法」，其內容實際上就是小學，特別是訓詁學的延伸。的確，以往不少學者也認為「文法」與「語法」有含混之處，[48]原因即在於訓詁學當中，分析語法和修辭，都是屬解釋文獻語義的方法，它們性質上與訓詁學裡的通假、形訓等訓詁方法相等，都是一種技術。所以，前人時有所謂「通訓詁」與「審詞氣」對舉，或「讀書當兼訓詁、文法」等說法，[49]以至於後來甚至出現要釐清訓詁學與文法學邊際的需求。[50]

現代語言學者對於「語法」的概念，往往採用比較嚴格的定義，以免與過去文法、修辭等概念相混淆。至於文法，從馬氏《文通》用「字」而不用「詞」來討論句子中的詞性問題，則他的「文」的理論，實仍屬於識字以讀書的語文學傳統。這個傳統裡的所謂「識字」，並不是讀寫或閱讀理解的能力，或者說不僅於此，而更跟人生目標有關。何大安〈百年來的語言學補述〉舉出《文通》與章太炎（1869－1936）《新方言》為說，指出他們與現代語言學的不同旨趣：

> 在馬建忠和章炳麟所處的時代，語言是識字之本，識字是讀書之本，讀書而後有知識；而這種知識，是一個人內聖外王、知命知天的終極價值之所由生的根源。所以他們從語言入手而建構的，是一種主觀的知識。[51]

---

46 王力：《中國現代語法》，《王力文集》（濟南：山東教育出版社，1985 年），第 2 卷，頁 22。
47 周法高：〈中國語法學導論〉，《中國語文研究》（臺北：中華文化出版事業委員會，1956 年），頁 42。
48 早期中國學者撰寫的文法書，如黎錦熙《新著國語文法》、王力《中國古代文法》、楊樹達《高等國文法》等，都是以「文法」為名。許世瑛認為「文法」跟「語法」代表的意義相同，都是成系統的研究詞跟句的形成規律的一門學問。參見《中國文法講話》（臺北：臺灣開明書店，1984 年），頁 1-2。
49 吳孟復：《訓詁通論》（合肥：安徽教育出版社，1983 年），頁 74。
50 郭紹虞：〈從文法語法之爭談到文法語法之分〉，《學術月刊》總 153 期（1982 年 1 月），頁 69。
51 何大安：〈百年來的語言學補述〉，《臺灣語文研究》第七卷第一期（2012 年），頁 37-39。

雖然，何先生指出，馬氏、章氏的語文思想，從現代語言學的發展來看，早已遭到淘汰。但是，並沒有論說他們的這種語文思想本身是否能夠成立，是否仍然具有學術上的可塑性。近年，陸胤從事國語文教育史研究，指出早期中國文法書，由於尚未出現明確的學科意識，的確呈現出概念混淆的現象，但是通過語文知識系統之間的互動，反而激發出多元不羈學科想像力，以此回應時代的需求。[52]若是從這個方向來看，則「語法」與「文法」概念上的相分，並不會削弱文法研究的學術價值，反而對學界深化對語文學傳統的瞭解，帶來正面的助益。

（三）中體西用與普遍意識

馬氏《文通》以來的早期中國文法書，以往經常為語法學者批評為模仿西洋體系，而有以西法律中文，或削趾適履之弊。不過，誠如何九盈所說，在建設中國文法學的歷史過程裡，許多重要的文法學者和文法學論著，都曾在不同程度上出現模仿的痕跡。[53]因此，問題並不在模仿是否能夠被接受，而是在於模仿的程度，以及模仿的時候，漢語本位的立場是否足夠明確。這類觀點的思考方向，大多是從兩種語言系統的不兼容性出發，似乎很少考慮到《文通》成立時「中體西用」的歷史情境，以及馬氏提倡西洋文法法則背後，有來自西方哲學中的普遍意識。《文通》的〈後序〉言：

> 而亘古今，塞宇宙，其種之或黃、或白、或紫、或黑之鈞是人也，天皆賦之以快樂心之所以能意，此意之所以能達之理。則常探討晝革旁形諸國語言之源流，若希臘、若辣丁之文詞而屬比之，見其字別種而句司字，所以聲其心而形其意者，皆有一定不易之律，而因以律吾經籍子史諸書，其大綱蓋無不同。

又言：

> 曰：天下無一非道，而文以載之；人心莫不有理，而文以明之。然文以載道，而非道；文以明理，而非理；文者，所以循是而至於所止，而非所止也，故君子學以致其道。[54]

語言或語法「律」的相通，乃植根於人類心靈、思維具有普遍性的認識，這是中國學術思想傳統裡常見的概念，例如顧炎武《日知錄》言「心不待傳也，流行於天地間，貫徹古今而無不同者，理也。」章學誠《文史通義》所謂「人同此心，心同此理。」[55]這與講求客觀證據的現代學術意義下的語言分析、比較不相兼容，但就是學術傳承裡，甚為重要的信念。因此，文法學在中國興起之重大意義，不

---

52 陸胤：〈清末西洋修辭學的引進與近代文章學的翻新〉，《文學遺產》2015 年第 3 期（2015 年 5 月），頁 170-181。

53 何九盈：《中國現代語言學史（修訂本）》，頁 87。

54 呂叔湘、王海棻：《馬氏文通讀本》，頁 1-2。

55 不少學者認為馬建忠編撰《文通》之際，曾受到法國普遍唯理語法，以及笛卡兒方法論哲學的影響。姚小平從史料的爬梳當中，認為這樣的聯繫難以成立。但就認為《文通》裡的確具有若干普遍意識，這可以從中國思想傳統裡找到根源。此處同意並採納姚氏的論證和論據。參見氏著：〈《馬氏文通》來源考〉，《《馬氏文通》與中國語言學史：首屆中國語言學史研討會論文集》（北京：外語教學與研究出版社，2003 年），頁 112-137。

僅是開創出新的學術領域，更是對學術傳承有新的啟示。即如前引周法高先生所述，訓詁學上的虛詞或詞例的研究，在《文通》以後，即有長足進步，便是一個顯著的例證。

伍、　結語

清末民初中國文法學的討論，前行研究或多著眼於西方語言學的引進與模仿。本文嘗試從教育及社會文化的角度，考察其發展軌跡，以及當中蘊涵的歷史意義。指出隨着晚清新式教育制度，將文法知識納入國語文學科當中，從而讓文法的概念，得到快速的推廣與普及。然亦因此，早期文法論著的性質，是以小學、中學，以及師範學校的教科書為主。這些教材的編撰，大多沿用馬建忠《文通》的系統，而作出不同程度的修改，使之為更符教學上的需要。當時語文教學當中講論的文法，與現代語言學意義下的語法，仍有不少的差距。不過，從這些文法書所引起的議題裡，本文認為，此時期的文法學，仍有若干可以注意的方向。其一是文法知識雖然未必有助於改善學生寫作應用文章的能力，但是作為分析、研讀古書的方法，促進了傳統語文學的發展；其二，是作為訓詁學或文獻的語義研究而論；其三，這種研究進路之目的，是要建立起對心、理、物的普遍性認識，從而建構出對於世界的主觀知識。

第四會議室論文發表（二）

金賢珠、王成志

金泽荣汉诗与梁启超旧体诗的“近代特征”比较研究

盧世達

蔡元放評點《西游證道奇書》中丹道與讀法的敘事內涵

朱正源

清代《春秋》與《禮》學相涉論著之體例分析

金泽荣汉诗与梁启超旧体诗的“近代特征”比较研究

金贤珠 王成志

摘要：在韩中两国近代史上，对帝国主义侵略者的反抗、对救亡思想的提倡和对女性认知的转变等都是有别于以往所有朝代的，两国共同拥有的时代主题，这些新的时代主题又同时体现在梁启超的旧体诗和金泽荣的汉诗中，正因如此，二者诗歌都表现出了有别于传统的新质，这些新质也使他们的诗歌具有了鲜明的近代特征。就反帝来看，他们都注重表达对民族帝国主义侵略者的愤恨，而金泽荣的汉诗还集中在对侵略者给诗人自身生活带来的巨大影响的描写，梁启超的旧体诗则还含有对清政府苟且偷安的怒斥。于救亡来说，二者诗歌都含有救国于危亡的强烈的责任意识，不同的是，金泽荣还从文化继承的思想出发，采用“文章报国”的间接救亡方式，且对独立运动家们寄予了无限希望，在汉诗中表现出对他们的信任和鼓励；而梁启超则亲自参与到救亡运动中，他对救亡方式的探索也经历了一个变化的过程。从女性认知角度来讲，二人都表现出女性认知的转变，他们诗歌中的女性形象兼具传统和近代女性美，在此基础上，梁启超提出了“女性解放”，“女权运动”等富有近代色彩口号；金泽荣虽未如此激进，但他也从传统的女性观念中挣脱出来，对女性的认知产生了较大发展。

关键词：梁启超；金泽荣；旧体诗；汉诗；近代特征

1. 绪论

金泽荣（1850—1927）出生于朝鲜王朝末期，他与张謇、俞樾和梁启超等中国近现代史上的重要人物都有交往。金泽荣的汉诗取得了较高成就，俞樾对其汉诗如此评价：“吾于东国诗文，亦尝略窥一二，如君者，殆东人之超群绝伦者乎。”[1]梁启超（1873—1929）是近现代著名思想家、政治家和文学家，其在政治界和思想界虽然有着较高地位，但其旧体诗却屡遭诟病。而客观来讲，梁启超旧体诗产量丰富，共183题424首。[2]这些诗虽不是字字玑珠，但也有不少佳作，钱仲联便对其诗评价道：“天骨开张，才情横溢”。[3]金泽荣和梁启超二人不仅都有着流亡异国的人生经历，而且他们还曾进行一定程度的文学交流。[4]

现今学界虽然有对金泽荣汉诗和梁启超旧体诗的单方面研究，却还未出现对二者的比较研究。对金泽荣汉诗的研究成果相对较为丰富，然而主要集中在其汉诗的内容意蕴方面，对其汉诗艺术特点的探讨则相对较

金贤珠（韩国外大中文系教授），王成志（韩国外大中文系博士生）

1 김택영, 『소호당집』(제1권) 파주, 점필재, 2018, p.40.

2 梁启超 著, 汪松涛 编注, 『梁启超诗词全注』 广州, 广东高等教育出版社, 1998.

3 中山大学中文系, 『中国近代文学研究』 广州, 广东人民出版社, 1983, p.116.

4 1914年，梁启超曾为金泽荣的「丽韩十家文钞」作序。1922年，梁启超应张謇之邀来南通参加中国科学社第七次年会，时金泽荣已72岁高龄，仍亲往拜访梁启超，并作有「梁任公至南通余访见之明日有赠」一诗。

少，对其汉诗内容意蕴方面的研究有张春植的《朝鲜流亡文人的身份认同与中国朝鲜族移民文学》，黄载文的《金泽荣诗中体现出的遗民意识》，李德香的《沧江金泽荣的中国滞留期汉诗考察--从离散的观点》，郭美善的《金泽荣的文学中体现出的离散认同性》等。对金泽荣汉诗艺术专门探讨的文章不多，以金明得的《金泽荣其人其诗》、《论金泽荣的诗风格美》和朴寿千的《沧江金泽荣汉诗的文学性及其时代意义》为代表。对梁启超旧体诗的研究主要集中在其诗学理论方面，包括其倡导的“诗界革命”的内涵和影响，”情感诗学“等，如徐连云的《梁启超“诗界革命”内涵新探》，张芹荪的《梁启超诗论的“新民”内涵》，邓伟的《论梁启超“诗界革命”的调适与定位》，以及严贵德的《梁启超的诗界革命论研究》等。除了对梁启超诗学理论的研究外，还有对其旧体诗的研究，这方面的研究成果相对较少，主要有胡全章的《从“才气横厉”到“唐神宋貌”——近代报刊视野中的梁启超诗歌》、曾宪就《梁启超诗文的核心思想及艺术特色》、席志武和赖旭华的《诗界革命语境下的梁启超诗歌创作》、梁桂平《诗论拜伦精神在梁启超诗歌中的熔铸》等。

本论文将在已有研究的基础上另辟新途，从二者诗歌的“近代特征”这一角度切入，对梁启超的旧体诗和金泽荣的汉诗进行比较研究。在韩中两国近代史上，对帝国主义侵略者的反抗、对救国救民思想的提倡和对女性认知的转变等都是有别于以往所有朝代的，两国共同拥有的时代主题，这些新的时代主题又同时体现在梁启超的旧体诗和金泽荣的汉诗中，正因如此，二者诗歌都表现出了有别于传统的新质，这些新质使他们的诗歌具有了鲜明的近代特征，也使二人成为了“时代标志的人物”。本论文意在揭示梁启超旧体诗与金泽荣汉诗中表现出的“新质”的异同性，进而以此作为窗口，窥探韩中两国近代汉诗和旧体诗的创作样像。本论文将采用文本细读法和平行比较法等研究方法，首先对二者的诗歌进行逐一解读，并按照细致的主题进行分类，继而对二者进行比较研究，以求得它们之间实际存在的类同点和差异性。

2. 外患入侵的指斥

近代史上的韩中两国，都面临着帝国主义侵略者的入侵。朝鲜从1876年与日本签订《江华岛条约》后，被迫与日本修交，继而又与美国、英国、德国和俄罗斯等修交，此后又一直遭受日本的侵略，直到1910年，大韩帝国最终被日本吞并；清朝则在1840年与英国签订《南京条约》后，沦为半殖民地半封建社会，后又经历了甲午中日战争和八国联军侵华战争等。在侵略的过程中，帝国主义逞凶肆暴，奸淫抢掠，所到之处，惨绝人寰，且随着战争赔款的加深，人民不堪重负。因此，用诗歌记录侵略者的暴行，或表现对他们的愤恨，鞭挞和抵抗，便成为了近代知识分子的一个着笔点。

金泽荣的汉诗和梁启超的旧体诗都集中表现普通百姓在被侵略环境下的悲惨遭遇，进而对侵略者在殖民地推行的暴政进行揭露。金泽荣对日本帝国主义者的侵略义愤填膺，他曾在《拟陈情书》一文中对日本帝国主义进行指斥：“虽然天下事之成败、利钝，在于曲直，而不专在于强弱。今彼之所谓强者，固诚能强矣。然其骄横放恣，残忍于天下，犯兵家之所忌，而为神人之所怒也，已非一日，则其强有不足畏者矣。”[5]他的汉诗也有不少都是表现在日本统治下，韩国人民失去自由和人权的惨状，如“奈何近日事，天地忽阴暝。匪

5 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.432.

鸟莫能飞，匪鱼莫能泳。噫乎佯狂叹，盖已自箕圣”[6]，“方今东韩事，天纲八面张。下莫为鳣鲔，上莫为凤皇”[7]。梁启超的旧体诗也注重对这方面的描写，1895年4月17日，《马关条约》签订后，清政府割让台湾岛给日本，在日本帝国主义的统治下，台湾处于水深火热之中，殖民者推行的非人道的统治政策使百姓苦不堪言。1910年，梁启超在听闻朋友对台湾的描述后作《赠台湾逸民某，兼简其从子》，诗歌对台湾当时的遭遇作了精细描画：“……去年大尹修市政，涤荡秽瑕道如砥。井堙木刊遍穷邑，老屋十家九家毁。此邦炎燠土宜蔗，家家树艺得生理。一从制糖会社兴，攘夺吾羭纻诸臂。虎威狐假尚有然，泽竭鱼劳可知矣。近师王吕作保甲，百室为闾闾十比。一人犯科十人坐，知而不讦法同抵。逼仄过于束湿薪，蜷蝀横空孰敢指？……”[8]康有为评论此诗云：“此与《朝鲜哀词》皆纯乎‘小雅’，哀物悼世，沉郁雄健，毫发无遗憾，波澜独老成。”[9]1911年3月，梁启超亲赴台湾，在亲眼看到台湾的现状后，又作《台北古城毁矣，留其四门》、《三月三日，遗老百余辈设欢迎会于台北故城之荟芳楼，敬赋长句奉谢》、《拆屋行》等诗，来看《台北古城毁矣，留其四门》：

青角吹寒日又昏，
井干烽橹也无痕。
客心冷似秦时月，
遥夜还临丽正门。[10]

本诗作于1911年，时诗人正游历台湾。日本将台湾侵占后，强行改建台北，首联和颔联便是对遭到改建的台北市容的描写。颈联和尾联写台湾被强占后，诗人身处其中，反有一种成为异乡之客的失落感。另外，此诗还表达了梁启超在面对山河破碎时的忧伤。除以上诗歌外，《拆屋行》中的“麻衣病嫠血濡足，负携八雏路旁哭。穷腊惨栗天雨霜，身无完裙居无屋。自言近市有数椽，太翁所构垂百年”[11]等句，也是描写日本侵略者为达到永久霸占台湾的目的，强行改建台北，大批市民房舍被拆，流落街头的悲惨状况。

除了对帝国主义暴行的揭露外，金泽荣还注重表现日本的殖民统治给他自身生活带来的负面影响。“人生白首报恩本为难，况今狂奔复伏淮南村”[12]写在日帝的殖民统治下，诗人想要报答友人的恩情却不能的悲哀；“此身胡又在通州，玉露黄花倍作愁”[13]写身不由己，只得飘零他乡的无奈；“惟有此一物，可以当杜康”[14]写他失去所有，只剩诗歌的一丝慰藉。在这类诗中，金泽荣尤其注重表现因日帝的殖民统治而造成的他与朋友四处离散的状态，这类诗歌也通常从侧面透露出金泽荣对日帝的愤恨，如“天宝前尘那可忆，金钗

6 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.304.
7 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.352.
8 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5464.
9 梁启超 著, 汪松涛 编注, 『梁启超诗词全注』 广州, 广东高等教育出版社, 1998, p.242.
10 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5459.
11 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5460.
12 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.285.
13 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.278.
14 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.352.

零落不成行”[15]便是代表。另外《寄黄梅泉》（其一）、《酬曹深斋仲谨》更是通过对离散生活的书写，将对日帝的痛恨表现得淋漓尽致，下面以《寄黄梅泉》（其一）为例作具体分析：

头流积翠落沧溟，
万里随潮到我扃。
暮境相依知几日，
旧交都尽似飞星。
空山猿鹤盟逾密，
匝域鲸鲵气正腥。
憶否孤歌招隐处，
秋风丛桂已飘零。[16]

首联是诗人自己想象的场景，他幻想着朋友黄梅泉居住的头流山的绿叶掉落到海里，并随着流水漂流到自己的面前，这两句诗将诗人对朋友的思念具象化为落叶，让人更有真实性和可感性。颔联则是说诗人晚年旧交七零八落，似天外之星一般，给人无限凄凉之感。颈联是对造成这种状态之原因的描写。“鲸鲵”本指鲸或比喻凶恶的敌人，这里指日本帝国主义侵略者，而“气正腥”则代表着日本帝国主义侵略者的势力正是旺盛之时，他们的殖民统治最终造成诗人与友人晚年四处散落，无法相见的悲哀。尾联是金泽荣对当下局势的感叹，因日本的统治，文人隐居的地方最终也都不复存在，进而从侧面透露出日本殖民统治的不得人心。尾联化用淮南小山《招隐士》中的诗句。《招隐士》表达了渴望归隐之人早日回归尘世的急切心情，并表现了王孙不可久留的主题思想，金泽荣化用其中的“桂树丛生兮山之幽，偃蹇连蜷兮枝相缭”二句，表现了在日帝的统治下，社会环境黑暗且压抑，文人就连想要归隐山林也成为了奢望，从而表达了对日寇的痛恨和指斥。《对月怀王原初次前所赠韵》亦是此类诗歌的代表，诗云：

树头缺月来三更，
仰见思君玉貌清。
太极图里道心重，
瀛洲馆中宦味轻。
地塌天崩此何世，
鸟飞兽走难为情。
欲向詹公代问卜，
不眠坐到银河倾。[17]

15 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.284.
16 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.288.
17 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.310.

全诗一方面表达了对友人王原初的怀念，另一方面暗含了诗人对日本殖民者的贬斥。首联中的第一句为环境描写，以“月来三更”渲染了较为凄冷的环境氛围，而第二句一出，便可知本诗的写作主旨，即对月怀人。颔联两句是说王原初看破官场，获得了内心的宁静。太极图中包含很浓厚的道家无为、清净的思想。当代学者陈鼓应先生曾说：“《太极图》源自道教系统。”[18]束景南也曾对道教文化与太极图的关系描述为：“道教文化是以太极图为象征的。”[19]“瀛洲馆”在这里则是指唐太宗设立的文学馆，诗文中常用“登瀛洲”或“瀛洲”比喻士人获得殊荣，如入仙境。因此，金泽荣在这里通过颔联两句意在说明王原初看破科举制度的黑暗与不公，从而放弃对仕途之路的追求。颈联两句则是对当下时局的描述。“地塌天崩”是指日本帝国主义对韩国的殖民统治，使原有世界发生了天翻地覆的变化。“鸟飞兽走”意即所有人都已经如鸟兽一样四处离散。通过以上可以看到日本帝国主义的侵略给普通百姓造成的巨大负面影响，也由此可以体会到诗人对日本帝国主义侵略者的无限愤怒和斥责，正是这种情感使得诗人彻夜无眠，对灯久坐。此类诗歌在金泽荣怀念友人的诗歌中占比极高，这里不再一一列举。

19世纪末20世纪初，帝国主义国家正进行激烈竞争，世界面临着弱肉强食，优胜略汰的局势，然而此时的中国却苟且偷安，不思进取。梁启超在流亡期间曾游历海外各国，对各国国情曾作了深入了解，因此他对当下世界格局和局势都有着清醒的认知。因此，当他把清政府与世界其他各国对比后，愤怒至极，他在旧体诗中不仅表现对帝国主义侵略者的斥责，而且还表达了对清政府的愤慨，《二十世纪太平洋歌》把诗人的这种情感表现到了极致，他在诗中写到：

……

吁嗟乎，今日民族帝国主义正跋扈，俎肉者弱食者强。

英狮俄鹫东西帝，两虎不斗群兽殃。

后起人种日耳曼，国有余口无余粮。

欲求尾闾今未得，拚命大索殊皇皇。

亦有门罗主义北美合众国，潜龙起蛰神采扬。

西县古巴东菲岛，中有夏威八点烟微茫。

太平洋变里湖水，遂取武库廉奚伤。

蕞尔日本亦出定，座容卿否费商量。

我寻风潮所自起，有主之者吾弗详。

物竞天择势必至，不优则劣兮不兴则亡。

水银钻地孔乃入，物不自腐虫焉藏？

尔来环球九万里上一砂一草皆有主，旗鼓相匹强权强。

惟余东亚老大帝国一块肉，可取不取毋乃殃。

18 陈鼓应，「论周敦颐〈太极图说〉的道家学脉关系——兼论濂溪的道家生活情趣」『哲学研究』，02，2012.
19 束景南，「唐宋道教太极图的两大系统」『湖南大学社会科学学报』，02，1993.

五更肃肃云雨霜，鼾声如雷卧榻傍。

诗灵罢歌鬼罢哭，问天不语徒苍苍。

……[20]

本组诗作于1899年，时诗人离开日本赴美国游历，船过太平洋途中。本诗开篇诗人便发出深长感叹，一观当今世界，物竞天择，适者生存，民族帝国主义正嚣张跋扈，对其他弱小国家虎视眈眈，生发吞并之心。前有英、俄，后有日耳曼、美国，就连日本这种蕞尔小国也将要确立在太平洋的位置。全球各国都基本已划定自己的主权势力范围，然而只有中国软弱无力，还如沉睡的巨龙一般，鼾声震天，昏睡不醒，如刀板上的鱼肉，成为了列强分割抢夺的对象。诗人跪求苍天，但苍天不语，向诗灵询求应对之策，诗灵也不再歌唱，甚至连鬼神也停止了哭泣。全诗用进化论的观点纵论古今天下，生动刻画出19世纪末20世纪初，民族帝国主义列强向其他国家扩张的野心，同时也表达了对大清帝国百事俱废，却沉睡不醒的痛恨和警示。此外，《游波士顿居民抛弃英茶处，口占一绝》作于1903年5月，时梁启超赴美考察，抵达波士顿后，前往1773年波士顿居民抛弃英茶的港口游览，后作此诗，诗云：

雀舌入海鹰起陆，

铜表摩挲一美谈。

猛忆故乡百年恨，

鸦烟烟满白鹅潭。[21]

前两联讲的便是“波士顿倾茶事件”，梁启超看到为了纪念此事而制造的铜碑后，便联想到了1840年林则徐带领军队进行虎门销烟一事。这一事件也如“波士顿倾茶事件”一样，都是为了反对英国的商业输入，但与“波士顿倾茶事件”造成的影响不同，此事后来成为第一次鸦片战争的导火线，也最终导致了《南京条约》的签订。因此后来梁启超深刻自省道：“斯事与林文忠在广东焚毁英人鸦片绝相类。而美国以此役得十三省之独立，而吾中国以彼役启五口之通商，则岂事之有幸有不幸耶？毋亦国民实力强弱悬绝之为之也。”[22]本来极为相似的两事件，造成的结果却大大相反，梁启超深刻认识到中国的落后才是招致挨打的最根本原因。

3. 救亡思想的提倡

所谓的“救亡”是指拯救国家使免遭灭亡。严复翻译了《天演论》，用“物竞天择”，“适者生存”的社会进化论思想，激发人们的危机意识和民族意识。他大声疾呼，世界上的一切民族都在为生存在竞争，中国如果不能自强，就会弱者先绝，失去民族生存的权力，因此他在《救亡决论》一文中响亮的喊出了“救亡”

20 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5426.
21 梁启超 著, 汪松涛 编注, 『梁启超诗词全注』 广州: 广东高等教育出版社, 1998, p.112.
22 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.1151.

的口号，[23]此后中国涌现了大批为救亡而奋斗的义士和文人。1910年，大韩帝国正式被日本吞并，此后有层出不穷的义兵和独立运动家参与到民族救亡运动中。在中国现代作家的作品中有大约14篇小说便描写参与到民族救亡运动中的韩国人形象，这些韩国人形象中有参加游击队或秘密抵抗组织，以集体力量有组织展开对日斗争的形象；还有描写韩国国内民众浴血抗日，以及韩国皇族内部抗日意识的作品。[24]在所有参与救亡的人员中，也不乏文人学者，他们以笔做武器参与到救亡事业中。

金泽荣和梁启超二人都怀抱着强烈的救亡热情，而这种情感也表现在他们的诗歌中。面对日本的殖民，金泽荣时刻用自己的方式为救亡事业贡献力量。1920年，为了给韩国的独立运动蓄积力量，金泽荣曾写《拟陈情书》呈递中华民国总理大臣。他在文中陈述韩中两国之间“为瓜为葛，为唇为齿”的密切关系，感情真挚地请求中国政府对韩国的独立救亡运动进行支援。[25]为了国家的前途命运，梁启超积极组织和领导维新变法，虽失败后流亡日本，但流亡期间仍然怀抱着维新理想，组织勤王运动，办报刊宣传舆论，游走美洲和澳洲等地积累变法力量等，直到中华民国成立的最后一刻他还在为维新事业贡献自己的力量。从金泽荣的汉诗和梁启超的旧体诗中可以看到，二人都对救亡事业的成功充满希望，如金泽荣的“他日沼吴事，何烦问龟策”[26]一句则化用“吴越之战”的典故，表现出对韩国必将战胜日本，最终恢复国家主权的信心；梁启超的“合群救国仗群贤，四亿同胞共一肩。为有十万横磨剑，终教人力可回天”[27]，语言平易朴实，表现了对维新变法必将取得胜利的坚定信心。

金泽荣并未像其他的独立运动家一样，直接参与到救亡运动中，而是选择了“文章报国”的方式间接拯救被日本强行霸占的祖国，因为在他看来，国家可能会灭亡，但文章却能够代代相传，而只要这些贵重文献得以流传，在一定意义上来说，这个国家的文明和精神也依然延续。他曾在《明美堂集序》中写到：“自古人国未尝不亡，而于亡之中，有不尽亡者，其文献也。然则委巷轮士、官府小吏之所记录，皆足为亡国之遗宝。”[28]另外，金泽荣认为经历了亡国之痛的遗民也可以通过文章寄托情思，他曾在书信中劝说河谦镇与之一起校订金富轼的《三国史记》，说到：“目今故邦之寒心甚矣，遗黎之可以寄想于旧物者，惟有书籍而已。况是史为其最首出之正史，其所贵重，犹之伏羲之八卦、夏禹之九鼎，则我辈其可不戮力修正，一以伸金公之幽怨，一以增遗黎之寄想也哉?”[29]由于以上原因，金泽荣极为看重文献的作用。这种文章救国的思想也同样体现在他的汉诗中，来看《寄黄梅泉》（其二），诗云：

小史经营胜泪痕，
邱明群籍载西辕。
愧无身手关时运，
只有文章报国恩。

23 严复，『救亡决论』 上海，上海书局，清光绪28年.
24 오민，「“启蒙与救亡”语境下的韩族英雄叙事」『한중언어문화연구』제13집，한중언어문화학회，2007，p.1-2.
25 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울，아시아문화사，1978，p.433.
26 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울：아시아문화사，1978，p.390.
27 梁启超 著，汪松涛 编注，『梁启超诗词全注』 广州，广东高等教育出版社，1998，p.82.
28 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울，아시아문화사，1978，p.524.
29 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울，아시아문화사，1978，p.423-424.

冽水幸曾窥皱面，

江海今又映离魂。

此生壹郁将谁语，

好向浮云数寄言。[30]

黄梅泉即黄玹（1855-1910），字云卿，号梅泉，韩国长水人。1910年，《日韩合并条约》签订，黄玹得知此消息后，为抵抗日本的统治，留下绝命诗，自杀殉国。本诗首联言经历，“小史”即金泽荣所著《韩国历代小史》，1914年创作完成。诗人为了创作此书，曾于1909年由中国淮南前往韩国搜集资料，他在本书的序言中说到：“及己酉，自淮南暂往韩，得高句丽广开土王碑及日本史所载渤海国事以归，而明年韩亡矣。”[31]诗人借左丘明搜集珍存列国史料，完成《国语》的典故，来暗喻此事。颔联言抱负，也是诗人通过文章进行救亡这一方式的集中体现。诗人因不能像抗日烈士一样亲自出战杀敌而深感惭愧，但是他也在用自己的方式拯救处于危亡中的祖国，那便是“文章报国”，因此，他在中国亡命的过程中，除了文学创作外，还将更多的精力集中于编写韩国历史。据中国南通市图书馆和博物馆合编的《金泽荣撰辑书目》来看，金泽荣先后印行的有《韩国历代小史》（13卷，1915年翰墨林印书局铅印本，线装4册）、《韩国历代小史》（28卷，民国年间翰墨林印书局铅印本，线装9册）、《韩国历代小史》（28卷，正误本，1924年翰墨林印书局铅印本，线装9册）、《韩国历代小史》（最后正误本，民国年间翰墨林印书局铅印线装本）、《校正三国史记》（50卷，1916年翰墨林印书局铅印本，线装4册）、《新高丽史》（53卷，目录1卷，系郑麟趾《高丽史》的增修本，另有《正误》1卷，1924年翰墨林印书局铅印本，线装14册）、《朝史綮》（6卷，1914年翰墨林印书局铅印本，线装3册）、《高丽季世忠臣逸事传》（1卷，民国年间翰墨林印书局铅印本，线装1册）、《重编韩代崧阳耆旧传》（2卷，1920年翰墨林印书局铅印本，线装1册）等。[32]本诗颈联言情思，幸亏汉江的水曾映照出长满皱纹的脸，江边的梅花又显现出你离去的魂魄，悲凉的言语充满对故人的怀思。尾联言心理。诗人感慨友人离去后，还能向谁倾诉对故国政局的担忧呢？全诗一方面抒发了作者对友人黄梅泉的思念之情，另一方面作者要告诉世人，虽然自己不能亲身走向战场，誓死抵抗，但他却在用自己的方式践行着救国之志。全诗情思杂糅，感情浓郁深厚！

梁启超早年主张君主立宪制政体，倡导兴民权、开议院、立宪政，维新变法失败后，虽流亡海外，但他通过报刊传媒向国内宣传宪政思想。[33]然而，梁启超曾在流亡过程中游历美洲和澳洲等地，在游历的过程中他的眼界更为广阔，在此期间所作旧体诗境界也极为宽广，豪情四溢，展现了一位追逐世界潮流，以国家民族为己任的“世界人”的眼光与胆识，在此期间他对民主共和政体产生了浓厚的兴趣。1899年11月17日，诗人应旧金山中国维新会之邀，离开东京赴檀香山考察，在离别东京前往檀香山的途中，他写到，“文物供新眼，共和感远猷”[34]，表现出对考察共和制度的期待。《太平洋遇雨》作于诗人乘船前往美洲游历，途经太

30 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.288.
31 김택영, 『김택영전집』(제3권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.5-12.
32 吴允熙, 『沧江金泽荣研究』 武汉, 华中师范大学出版社, 2002, p.4-5.
33 丁洁琳, 「梁启超与中国近代宪政」 『中国政法大学学报』, 01, 2013.
34 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5417.

平洋时，诗云：

一雨纵横亘二洲，
浪淘天地入东流。
却余人物淘难尽，
又挟风雷作远游。[35]

本诗作于1899年11月，作者在《汗漫录·小序》中有云：“去年九月以国事东渡，居于亚洲创行立宪政体之第一先进国，是为生平游他国之始。近年十一月乃航太平洋，将适全地球创行共和政体之第一先进国，是为生平游他州之始。于是生二十七年矣，乃于今始学为国人，学为世界人。曾子曰：‘任重而道远’。吾今者上于学为人之途，殆亦如今日欲游阿美利加，而始发轫于横滨也。天地悠矣，前途辽矣！”[36]由此可以看出，梁启超游历檀香山的一个重要目的便是了解民主共和制度。本诗首联中的“二洲”指的是亚洲和北美洲，当梁启超所乘之船行至太平洋时，19日风浪渐起，23日风稍定，这便是“一雨纵横”四字的由来。颔联表面还是在对环境描写，但实际上这里的“浪淘”和“入东流”有了象征意义，即东方各国也开始被西方资本主义民主共和制度的思潮所裹挟。颈联中的“人物”便指的是包括作者在内的维新志士，本句意即，虽然维新运动屡遭顽固派的阻挠，甚至维新人士惨遭杀害，但是这些义士是不会被杀尽的。尾联中的“风雷”既指太平洋上的风暴，同时也喻指时代变革的风雷，本句表现了诗人的豪情壮志，他将在世界变革的浪潮中，紧随时代的变化，承担起拯救祖国的重任。23日至25日之间，此时诗人仍然在途径太平洋的途中，他在《二十世纪太平洋歌》中又表现出对考察共和制度的期待：

亚洲大陆有一士，
自名任公其姓梁。
尽瘁国事不得志，
断发胡服走扶桑。
扶桑之居读书尚友既一载，
耳目神气颇发皇。
少年悬弧四方志，
未敢久恋蓬莱乡，
逝将适彼世界共和政体之祖国，
问政求学观其光。
乃于西历一千八百九十九年腊月晦日之夜半，
扁舟横渡太平洋。

35 梁启超，『梁启超全集』 北京，北京出版社，1999，p.5419.
36 梁启超 著，汪松涛 编注，『梁启超诗词全注』 广州，广东高等教育出版社，1998，p.39.

……[37]

本诗叙事性较强，节选部分讲述了作者流亡日本，后又游历美洲的经历。通过本诗可知，梁启超游历檀香山的目的为“问政求学观其光”，即其一是考察民主共和政体，其二是求学，其三则是游览美洲风光。本次檀香山游历，梁启超大约停留了半年左右，期间他四处集会、演讲、宣传其挽救中国的改良主义主张。然而本次游历过程中，梁启超并未到美国本土考察当地的民主共和制度。而1903年2月，梁启超应美国保皇会之邀，又得以前往美国考察，他从横滨出发，到达美国纽约。此次考察，共历时9个月，先后游历了美国的十几座城市，对美国的政治经济、社会文化、人情习俗等方面以及当地华侨生活情况都有了初步了解。参观当地唐人街时，梁启超耳闻目睹，当地华人聚众滋事、游手好闲，甚至在选举中互相残杀。他认识到，华人在美国这个共和制度最发达的国家尚且如此，而以中国国土之广大、国情之复杂、民众之素质低下，若大搞革命，实行民主共和制度，必定最终导致国家大乱。在目睹了纽约贫民窟的破败情景之后，梁启超发出了“天下最繁盛者莫如纽约，天下最黑暗者亦莫如纽约”的感慨，这让他看到了财产分配不均导致的后果，梁启超感慨道：“吾观于纽约之贫民窟，而深叹社会主义之万不可以已也。”最终梁启超将自己此次的美洲之行的所见所闻写成《新大陆游记》，在书中他认为以中国目前的情况绝不适合实行民主共和，从此他坚定了改良主义立场，坚持以君主立宪制作为救亡的制度工具。

金泽荣虽踏上流亡中国之路，但他始终与韩国独立运动家们保持着密切联系，因为于他来说，独立运动家们是实现救亡，恢复故国主权的希望所在，正如他在《谢申总长奎植西历新年之间》中写的那样：“闻风余十稔，接札若千金。不有称天节，那怀爱物心。汉墟春草进，华席海云深。孰使南冠者，残龄返故林。”诗人将晚年能重返故国的希望寄托于独立运动家的身上。正因如此，在金泽荣的汉诗中便出现了许多歌咏独立运动家的诗歌，这些诗歌重在表现独立运动家们为了洗刷国耻，完成救亡运动，而不畏死亡的精神，呈现出积极乐观的情感基调。如长诗《十月二十一日往上海，劳省斋李公始荣，公为之置酒，其老友朴白岩殷植僚佐朴赞翊赵琬九申翼熙，及从游黄中显诸君子，皆与在座，既归，感赋却寄》，诗云：

瀛堧奇人两短李，昔有梧里今省斋。
丹唇白皙天人骨，蚕丝谋猷冰玉怀。
东天望国国何在？长白孤根嗟已颓。
太师叹咦绿云里，忠武愤怒南海涯。
三年会稽尝胆地，犀甲三千感式蛙。
疾风之吹知劲草，不然何以见公才。
行当手把白羽扇，横骑天马驰天街。
金星赤角催折尽，顽雾仍喝飞廉开。
万古归来此一杯，万古慷慨此一杯。

37 梁启超，『梁启超全集』 北京，北京出版社，1999，p.5426.

正须鲸饮催昌运，孱哉谁赋江南哀。[38]

本诗作于1921年10月21日，时金泽荣赴上海拜访李始荣，李始荣准备了酒席，并且邀请了朴白岩、朴赞益、赵琬九、申翼熙和黄中显等人，宴饮结束归家后，金泽荣作此诗。此次聚会中被邀请者都是为韩国的救亡做出巨大贡献的独立运动家，李始荣在亡国以后便投身于独立运动，并且携家眷40余人亡命满洲，为了进行武装斗争，他设立了新兴武官学校。1919年，李始荣积极参与到大韩民国临时政府的成立工作中，并且在积极守护临时政府的工作中，做出了极大贡献。朴白岩即朴殷植，韓末时期曾任职于汉城师范学校，为爱国开蒙思想的传播贡献力量，国亡以后朴白岩亡命中国，并且加入到了独立运动中。朴赞益也是在1910年亡国后，先在国内进行抵抗运动，后亡命中国加入到独立运动中。赵琬九作为独立运动家曾任大韩民国临时政府的财物总长、国务委员、内务部长等。申翼熙则在大韩民国临时政府中任内务总长和法务总长、文教部长和外务部长等职位。黄中显则在1921年大韩民国临时政府处于危机状况时，为了呼应临时政府而积极参与到协成会中。

本诗前四句是对李始荣的描写，他身材矮小，肤白唇红，骨骼有如天人一般，而且他智慧过人，有着冰玉一般的胸怀。接下来，诗人将笔锋一转，由对李始荣的描写转换到慨叹国亡的事实。“长白孤根”这里象征着韩国，诗人极力东望，然而却再也无法望到自己的祖国，因为它已被日本占领，就如同白头山的孤根已经变得颓废不堪一般。“太师”和“忠武”两句是对历史人物的追溯，“太师”指箕子，据说周武王灭商之后，商纣王的叔父箕子在朝鲜半岛建立的政权，史称箕子王朝或“殷氏箕子王朝”。而“忠武”则是指李忠武公，即李舜臣，壬辰倭乱时，他作为水军统领，率领水军每次战斗都取得胜利，为击退倭军立下了汗马功劳，因此这两个人物在韩国的历史上有着极其重要的地位。所以，在金泽荣看来，箕子和李舜臣如果知道韩国亡国之事实的话必定有无尽愤怒和叹息。接下来，诗人化用两则典故，其一是“卧薪尝胆”，其二是“越王式蛙”。金泽荣以第一则典故来比喻李始荣为了洗雪国耻而成立新兴武官学校的事，而通过这两则典故，金泽荣意在告诉李始荣等独立运动家们“疾风知劲草”的道理。而从“行当”句至“顽雾”句则是鼓舞独立运动家们不要被挫折打倒，始终振奋精神，持有必胜的信心。

4. 女性认知的转变

马克思认为，“女性解放的程度是社会解放程度的天然尺度”。这也是女性主义关于女性主体地位总体看法的一个重要观点，女性的地位可以作为衡量一个民族文明程度的最好的标尺。[39]然而在韩中两国的历史上，以男性为中心的社会文明所获得的长期进步，经常是以封闭女人、束缚女性的发展为前提的，韩中两国的女性群体在封建制度中被压抑了几千年。韩国学者全景玉便曾指出：“在人类的历史中，女性的历史是无法看到或被抹去的。我们所知道的人类历史是以男性为中心的历史。”[40]

38 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.387-388.
39 倍倍尔 著, 葛斯, 朱霞 译, 『妇女与社会主义』, 北京, 中央编辑出版社, 1995, p.34.
40 전경옥, 『한국 여성 문화사』 서울: 숙명여자대학교 출판국, 2004, p.13.

19世纪末，在“西学东渐”的影响下，韩中两国女性的时代体验，以及对自我的认知都发生了极大变化。在近代化过程中，女性同时经历了可能性和矛盾。不仅如此，在不断变化的社会中，为了守护自己，混乱的女性只能从时代差异、阶层差异等中被迫分裂出来。但在这种情况下，女性开始对权威进行挑战、为形成自主认同感而努力、以及形成参与社会的经验等。[41]在西方文化对东方文化造成巨大冲击的同时，韩中两国的学界也开始产生剧烈震动，女性解放问题成了文人学者思考的对象。中国学者张岂之、陈国庆等认为，在传统社会里，男女承担的任务有极大差别。男性承担了农耕社会里主要的劳作任务，是社会和家庭经济的支柱；女子主要负责家务活动，经济地位相对较低，生活主要依赖男性，其家庭地位很难得到保障。到19世纪末，社会经济开始转型，迫于生计，女性开始逐渐从家庭劳作中解放出来，开始从事各种社会工作。在内忧外患的社会环境下，洋务运动逐渐展开，为女子就业提供了许多机会，并由此产生了女工阶层。[42]全景玉也有类似观点，“随着通商口岸的开放，朝鲜近代化进程加快，女性的社会地位和文化也发生了急剧变化。过去在封建社会，女性只是纯粹的家庭内的角色，但社会的变化逐渐开始要求女性参与公共劳动和社会生活。”[43]。中国早期的维新派代表人物对洋务运动作了总结，并指出女性问题是一个严重的社会问题，解决女性问题有利于国家和社会的发展。因此，这些人开始寻找解决女性问题的道路，希望改变传统女性的状况。如康有为便将西方自由学说与中国古代圣贤思想结合起来，系统阐述了男女平等思想，他认为在妇女问题上，对其限制越多，存在的问题就越多，男女同为精英，也理应是平等的。谭嗣同指出“三纲”是不合理的，并主张应当摒弃男尊女卑的传统思想，真正达到男女平等，他认为：“防愈厚，其患愈大，三纲父以名压子，夫以名压妻，重男轻女，至暴乱无理之法，冲决伦常之网罗，男女同为天地之菁英，应平等相均。”[44]韩国当时也出现了主张男女平等的开化思想家，如甲申政变失败后逃亡日本的朴孝泳。1888年1月13日，朴孝泳在亡命地日本向高宗呈递了《开化上诉文》。朴永孝强调，不仅要废除贵贱的身份差异，还要废除男女差别制度，无论男女还是夫妻，其权利都相同，只赋予男人“有妻取妾”、“疎妻”、“黜妻”、“再娶”的特权，而妇女不能改嫁，也不能离婚，这都是因为法律的不平等而产生的。[45]

正是在这种要求女性解放的时代环境中，金泽荣和梁启超对女性的认知与前人观点相比也发生了较大改变，这不仅从其文章中表现出来，也体现在其诗歌中。金泽荣和梁启超都曾作多篇与女性相关的文章。金泽荣的女性谈论文章也不在少数，论说类文章有《节妇说》、《闺门轨范序》、《驳归熙甫贞女论论》；传记类文章有《都明珠传》、《名媛传》、《贞烈传》、《孝友传》；行状和墓志铭类有《通州李孺人宋龙渊妻行状》、《继室全氏墓誌》、《徐母金夫人诔》、《文母郭孺人文成凤妻墓誌铭》；祭文类有《祭继室全氏文》、《拟祭季妹尹氏妇文》等。从1896年起至1922年止的30年间，梁启超曾围绕着女性权利或教育发表一系列文章，有《变法通议・论女学》、《戒缠足会序》、《试办不缠足会简明章程》、《倡导女学堂启》、《上海新设中国女学堂章程》、《论女学》、《论幼学》、《禁早婚议》、《新民说》、《我对女子高等教育希望特别注重的几种学科》、《人权与女权》、《女权运动止步骤》等，这些文章对女性解放和女性权利

41 전경옥, 『한국 여성 문화사』 서울, 숙명여자대학교 출판국, 2004, p.23.
42 张岂之, 陈国庆, 『近代伦理思想的变迁』 北京, 中华书局, 2000, p.21.
43 전경옥, 『한국 여성 문화사』 서울, 숙명여자대학교 출판국, 2004, p.17.
44 谭嗣同, 『仁学』 郑州, 中州古籍出版社, 1998, p.101.
45 강숙자, 『한국 여성해방 이론』 서울, 지식산업사, 2005, p.189.

进行了深入思考和探讨。从这些文章中我们可以看出，二人对女性的认知与前人相比已经产生了较大变化。若具体到其诗歌中，这种变化首先体现在女性形象塑造的变化上，金泽荣汉诗中的女性形象极富近代特色，如这首《嗇菴徐夫人挽》，诗云：

……

闻昔与夫子，牛衣泣糟糠。

鶡裘親浣濯，十指当冰霜。

天道竟不爽，封典膺煌煌。

千车有弔客，万字有挽章。

如此死何恨，庶几永安康。

侧闻夫人腹，丈夫以为量。

妙契夫子志，倾奁开学堂。

秦风千载意，慷慨同袍裳。

……[46]

本诗作于1908年，是金泽荣为张謇夫人徐氏而作的挽诗。全诗通过他人口中的徐氏形象的描写，呈现了一位不仅吃苦耐劳，而且深明大义、心胸宽旷的兼具传统和近代特色的妇女形象。节选部分从“闻昔与夫子”句到“十指当冰霜”句，是对徐夫人日常生后中吃苦耐劳品质的描写，寒冷的冬天里，她用盖牛背的草帘当做被子，因为家境贫困，她只能吃米糠等粗劣的粮食。而即便生存环境极为恶劣，他还会用手在冰冷的水中把衣服都浣洗干净，通过以上日常生活细节的描写，作者塑造了一位吃苦耐劳，为了家庭无私奉献自我的传统妇女形象。而从“侧闻夫人腹”句到“慷慨同袍裳”句则是对徐夫人身上所体现出的近代性品质的表现。“丈夫以为量”中的“丈夫”二字不单单是对其心胸宽广品质的表现，更重要的是金泽荣开始将女性与男性进行对比，从而发现女性身上所具有的时人所认为的男性的某些优秀品质，这一表现可以说是对千百年来的“女子不如男”的传统性别观的突破。而“倾奁开学堂”一句则更是表现了徐夫人身上所具有的近代妇女的品质特点，她认识到教育的重要性，且为让更多的孩子享受到教育的福祉，她还参与到社会生活中，倾尽自己所有的资产创办学堂，因此金泽荣用“秦风千载意，慷慨同袍裳”一句来形容徐氏的优良品质，本句化用《诗经·无衣》中的诗句，意在说明徐夫人像春秋时代秦国的人一样有着助人为乐、慷慨仗义的宽广心胸。而在梁启超的旧体诗中，女性也富有才华，自信昂扬，如《纪事二十四首》中的第三首和第四首。

其三

目如流电口如河，

睥睨时流振法螺。

46 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.265.

不论才华论胆略，
须眉队里已无多。

其四
青衫红粉讲筵新，
言语科中第一人。
座绕万花听说法，
胡儿错认是乡亲。[47]

本组诗作于1899年11月29日，时作者在檀香山结识了华侨女子何蕙珍。何蕙珍慕作者之名许久，有下嫁之意，梁启超亦对其产生好感，然而迫于时势之原因，只得将这份情感深藏于心。组诗表达了梁启超对何蕙珍的敬慕之情。梁启超谈论女性的旧体诗篇目不多，《纪事二十四首》基本涵盖了他对女性的认知，以及其女权思想。节选的两首是对何蕙珍形象的描写，何蕙珍目光如雷电一样犀利，口若悬河，滔滔不绝，她发表演说，宣讲真理的豪放英姿，使得当今的名流都黯然失色。当何蕙珍淡妆出席演讲时，梁启超被她长于言论辩说的形象所吸引。而其四的结尾两句则通过夏威夷土著女子观看何蕙珍演说时的反应，侧面表现出何蕙珍形象的出众，她演讲时周围坐满了夏威夷土著居民，如果不作介绍，这些女子竟然以为何蕙珍跟他们一样也是当地人口。

韩中两国传统女性的主要角色是家庭中的妻子和母亲，她们通常会承担家庭责任，如照顾丈夫和孩子，他们通常被视为弱势群体，需要依赖丈夫和男性亲属的支持和保护，她们的行为和决策通常是服从于丈夫和长辈的。并且这一群体群体通常很少有机会接受高等教育或参与社会活动。而通过以上三首诗可以看出，金泽荣和梁启超诗中的女性形象已经发生了很大变化，她们不再只是男性的附属品，而是坚韧不拔，自信昂扬，敢于追求自我的兼具传统与近代美德的妇女形象。

从金泽荣的诗文中不难看出，他已经发现了当时社会存在的巨大问题，即男女之间社会地位的不平等，女性即便“贞静拙直”，却只能隐于闺阁之中，永远不为人所知，更不用说与男性一样享受同等的社会地位。在《徐母李太宜人八十寿序》中，金泽荣曾以舜之父母作为例子，对这一问题发表自己的看法，“男子位乎外，故易以显；女子位乎内，故易以隐。夫大舜之父虽愚，而其母则必贤矣。然而世无有舜母之贤之说者，隐之故也”[48]。为了突出女性的坚贞正直，金泽荣经常将女性和男性并提和对比，甚至还经常表现出男性不如女性的观念认知，“世间之插鬚髯、鼓声气，冠其首、带其腰，书剑其业者，或欺瞒一世，侥幸成名，或浮沉一乡，诡取众悦，大则辉于国乘，小则錄于邑志者，比比有之。而闺门之内，贞静拙直，不言而潜行者，得显于世者几稀，蕙枯玉埋，弥满于天地之间。虽刘更生氏尝为之作传，而犹不足以尽舒其幽掩之郁，何其惜矣！”[49]。在男性与女性的对比中，金泽荣突出地表现了女性品性的优良，如在《徐母金夫人诔》中，金

47 梁启超，『梁启超全集』北京，北京出版社，1999，p.5419.
48 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울，아시아문화사，1978，p.560.
49 김택영，『김택영전집』(제1권) 서울，아시아문화사，1978，p.560-561.

泽荣首先突出“廉直”对男性来说是极难追求的，而在金泽荣看来，金夫人却已经具备了“廉直”这种品质。“盖凡弘、青之发达而死则死焉；崇、恺之豪富而死焉则死；乘飞舟，手拊日月之背而死焉则死。惟君子廉直之道，死而不死，存万祀禩。夫此道，丈夫人以为难者，已非一世矣，何夫人反若以为易。”[50]金泽荣在汉诗中也表现出对女性的赞美，以及“女子胜于男”的思想。

夫何此一人兮，
秀出闺阁！
其仁其智兮，
丈夫不若。
猗其贤兮，
贤而有禄。
彼云之君兮，
徕护其室。
猗其禄兮，
禄而且寿。
寿而加寿兮，
如彼狼岫。[51]

本诗为金泽荣在《吴母江夫人七十寿序》一文中为江夫人所作的寿诗。“秀”字为全诗的诗眼，作者通过“仁”“智”“贤”“禄”“寿”等来表现江夫人的“秀”。金泽荣有感于“夫人之为命，与男子不同，贤淑之行，率多掩翳于闺阁之内”[52]的现实，遂作此诗，以表现出他对女性的敬重，以及对“女子不如男”思想的反拨。

梁启超不满于传统“男主外，女主内”的社会现状，主张男女平等，因此他对女权运动大力支持，他说：“女权运动，不管是求知、就业、参政，我都是赞成的意见，并且这对现在的社会是十分有必要的。”[53]而梁启超的女权思想在其旧体诗中主要表现在三个方面。首先是提倡男女平等。男女不平等的社会问题自古以来便存在，梁启超客观地指出这一问题。他说到：“男女中分，人数之半，受生于天，受爱于父母，非有异也。虽然，人类之初起，以力胜者也，力之最悬绝不相敌，而大势最易分者，莫如男女，故男子之强悍者相率而倡扶阳抑阴说。尽普天下之女子而不以同类相待，是故尘尘五洲，莽莽万古，贤哲如鲫，政教如海，无一言一事为女子计，其待女子也，有二大端：一曰充服役，二曰供玩好。”[54]他认为男女生来平等，但后期却遭受不平等的待遇，甚至只把女性当做服役和取乐的工具，这种男女不平等的社会问题也是“中国之积弱，至今日极矣”[55]的原因所在。梁启超的旧体诗也同样涉及到这一社会问题，来看《纪事二十四首》中的第五

50 김택영, 『김택영전집』(제2권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.260.
51 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.539.
52 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.539.
53 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.4051.
54 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.80.
55 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.80.

首和第十六首。

其五
眼中直欲无男子，
意气居然我丈夫。
二万万人齐下拜，
女权先到火奴奴。

其十六
却服权奇女丈夫，
道心醰粹与人殊。
波澜起落无痕迹，
似此奇情古所无。[56]

诗人在这两首诗中均使用了“丈夫”一词，“眼中直欲无男子，意气居然我丈夫”一句是对何蕙珍外在风貌的赞美，即她豪情四溢，意气风发，丝毫不输男儿。而“却服权奇女丈夫，道心醰粹与人殊”则是对何蕙珍内在品格的赞美，即她道德高尚，与普通人有着鲜明的不同，甚至比男儿更加出众。这两首诗正是在将何蕙珍与“男儿”这个自古以来，在社会上占据主导地位的群体作对比的过程中，说明了“女子不如男”的错误论断，进而突出了男女平等，女性不输男性的思想。

梁启超女权思想的第二个表现是取消一夫多妻，推动一夫一妻制。从福泽谕吉的家庭观中，梁启超形成了这样的认识：家庭是组成社会的最小单元，社会主要是通过很多家庭构建而来的，家庭是否和睦，将会极大影响到社会的平稳发展，如果家庭充满矛盾，必定会加剧社会冲突。如果要促进社会和谐稳定，必须要让每个家庭和谐幸福；家庭要和谐没满，就必须要保证家庭成员相互平等；而废除传统社会的男尊女卑思想，就是维持家庭成员平等关系的重要前提。[57]因此他极力提倡一夫一妻制，来看《纪事二十四首》（其十三），诗云：

一夫一妻世界会，
我与浏阳实创之。
尊重公权割私爱，
须将身作后人师。[58]

56 梁启超，『梁启超全集』 北京，北京出版社，1999，5419页.
57 罗薇，『梁启超女权思想和实践研究』 西安，陕西师范大学硕士毕业论文，2021，p.19.
58 梁启超，『梁启超全集』 北京，北京出版社，1999，p.5419.

维新变法期间，梁启超对传统社会婚姻制度表达出强烈不满，他和谭嗣同共同推动实施“一夫一妻世界会”，并且力挺取消一夫多妻制度。梁启超在本诗中首先陈述了他和谭嗣同共同创立这一社团的事实，进而表现出他对一夫一妻制度的大力支持。继而梁启超又在本诗中直言拒绝何蕙珍的原因，那便是他对一夫一妻制度的提倡。他发誓要做一夫一妻制度的践行者，且要身体力行，为后世之人树立榜样。

梁启超女权思想在其旧体诗中的第三个表现是重视女性教育。他对传统的“女子无才便是德”的落后思想表现出强烈的批判，认为这种思想是导致社会落后的一个重要原因。他在《变法通议》中说：“妇女无才便是德，世之儒龂此言也，身欲令天下子女，不识一字，不读一书，然后为贤淑之正宗，此实祸天下之道也”[59]，“居今日之中国，而与人言妇学，闻者必曰天下事，其更急于是者，不知凡几，百举未兴，而汲汲论此，非知本之言也，然吾推极天下积弱之本，则必自夫人不学始，请备陈其义，以告天下”[60]。梁启超希望女性能够享有受教育的权利，他在旧体诗中表现出对兴办女学的大力支持，来看《纪事二十四首》（其十八），诗云：

万一维新事可望，
相将携手还故乡。
欲悬一席酬知己，
领袖中原女学堂。[61]

本诗是写梁启超对未来的设想，这其中暗含着他对女子受教育权的支持。假如有一天维新事业真的能够实现，他希望能同何蕙珍以朋友的身份一同返回故乡，他将大摆宴席，正式宴请何蕙珍，然后将何蕙珍推举为女子学堂的领袖。虽然只是简短的四句诗，但其中暗含了梁启超的女性教育观，其一，他支持女性与男性一样，接受正常的学校教育；其二，女子教育也要有好的教育资源和师资力量，何蕙珍这种人才正是梁启超理想中的人选。梁启超对女性教育的提倡和推动对中国女子教育的发展带来了巨大的改变。台湾学者卢燕贞认为：“女子教育能够在我国被广泛普及，推行顺利，主要是借助了梁启超的宣扬鼓吹，不畏险阻，为数千年的中国教育奠定了新的基础，为亿万女性争取到了受教育的权利，梁启超对中国近代女子的教育贡献甚是远大，无法估计。”[62]

与梁启超一样，金泽荣也主张女性应当接受教育，他认为韩国自古以来女子所承担的家庭劳动过多，因而没有足够的时间接受教育，他明确提出了“改良风俗以辅其教”的观点，这里的“改良风俗”含义有二，其一是提高女性结婚的年龄，其二是减少女性承担的家庭劳动，以接受教育。[63]金泽荣将韩国女子的家庭劳动状况与中国女子的家庭劳动状况相比较之下，得出了韩国女性因家庭劳动而不能得到充足教育的结论，这一观点具有鲜明的近代色彩，他说：“以余所见于中国者，自满人入主，尽将中国自古以来女子所职烹饪、缝

59 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.31.
60 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.30.
61 梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999, p.5419.
62 卢燕贞, 『中国近代女子教育史：1895-1945』 台北, 文史哲出版社, 1988, p.43.
63 김택영, 『소호당집』(제1권) 파주, 점필재, 2018, p.82.

刺、浣濯、砧杵等事，移归于男子之营业，女子所为，只一刺绣而已。而吾邦于向所云女子所职者，尚守不变，则是中国之女子过于逸，而吾邦女子偏独勤也。今若少变之，铲去砧杵一事，女子之受教，庶或益专，而布帛之寿、缝刺之省，亦可以语矣。”[64]金泽荣从传统的“女子无才便是德”的固有思想观念中解脱出来，相反为女子德才兼备而感到欣慰。这一观点也体现在其汉诗中，来看组诗《题莊蘩诗夫人所写离骚经后三首》，诗云：

其一
能读离骚经，
又写离骚字。
字又古而苍，
居然盛德事。

其二
夫人作书时，
贱子能想象。
盆兰勃勃香，
几人砚池畳。

其三
游扬黄绢语，
肠断郑苏堪。
卖向江南市，
千金未是贪。[65]

诗中的莊蘩诗夫人指的是莊闲，中国江苏武进人，聪慧好学，喜好北魏碑帖，写得一手好字。本诗是金泽荣对庄闲其人、其字的赞美之诗，由此组诗可以看出，诗人对德才兼备的女性的赞赏。其一是说莊闲既能够读懂《离骚》，又能够写得一手好字，不仅如此，她的字体还非常苍劲有力。其二是说，诗人自己能够想象出来，莊闲在写字时的情况，必定是房内充满兰花和香草的香气。其三则是对莊闲所写之字的价值判断，诗人认为她的字如果拿去售卖的话，出价千金，也不会有人觉得过份。这里金泽荣使用了“黄绢语”三字，据说曹操和杨修路过曹娥碑，碑后书有“黄绢幼妇外孙虀臼”八字，《世说新语·捷悟》：“黄绢，色丝也，于字为绝。幼妇，少女也，于字为妙。外孙，女子也，于字为好。虀臼，受辛也，于字为辞。所谓绝妙好辞也。”

64 김택영, 『소호당집』(제1권) 파주, 점필재, 2018, p.82-83.
65 김택영, 『김택영전집』(제1권) 서울, 아시아문화사, 1978, p.331.

[66]金泽荣使用这一典故，意在说明莊闲字体的绝妙，同时表达了作者对莊闲的赞美。全诗多描写莊闲的字体，却未直接表达对莊闲其人的赞美，但从字里行间却可以看出，金泽荣对莊闲发自内心的钦佩和赞誉。由此可知，金泽荣已经走出了传统的对女性的认知，由“女子无才便是德”的封建传统观念中脱离出来，大力赞扬女子的才华横溢。

然而不可否认的是，即便金泽荣对女性的认知在一定程度上异于以往时代，但他却并没有彻底摆脱封建思想的影响，因此他的汉诗表现出对女性认知的局限性和矛盾性，《退翁邵夫人挽》（其二）便是典型的代表。

司令将军办贼才，
角巾归卧笑云台。
觥觥有此英雄壻，
不枉人间作妇来。

本诗作于1914年，是为悼念张謇夫人而作，然而本诗却用一半的篇幅来描写和赞美张謇，张謇为官时，以其干练之才深得百姓爱戴，其辞官回南通后便开始与张謇共同创办实业，张謇主外，张謇主内，张謇的到来使张謇如虎添翼，二人创办了闻名国内的伟业，他们一方面兴办工业，如创办大生纱厂，复兴面粉公司、大生织物公司等；另一方面二人大搞盐垦，如1915年，创办大赉盐垦公司，1918年，在东台县新丰集草埝场联合创办大丰盐垦公司等；此外，二人还创办教育，建立商会，以及进行慈善公益事业。[67]无论为官在任的张謇还是辞官归乡的张謇都取得了极大成就，因此金泽荣在本诗中将其称之为“英雄”。本诗虽是对邵夫人的哀悼之诗，却将描写的重点放在了其丈夫张謇的身上，这本就表现出金泽荣思想上存在的矛盾性，而颈联和尾联则将金泽荣对女性认知的矛盾性更加明显地表现出来，这两句诗的意思是，因为有了张謇这种英雄的丈夫，邵夫人此生便未虚度，换句话说，因为嫁给张謇这种创下不朽成就的丈夫，邵夫人的人生便具有了意义。由此可以看出，金泽荣虽然主张女性应获得应有的社会地位，也应获得应有的教育，但他始终未能彻底脱离“夫为妻纲”的封建教条伦理，这便是其思想的局限和矛盾所在。

5.结论

黑格尔在谈到西方近代哲学时说，一代哲学史需要有一个能够作为时代标志的人物，“我们需要一个人物，一个名字作为首领、权威和鼻祖，来称呼一种作风”，来代表“当时的一般趋向”。[68]在韩中两国的近代史上，金泽荣和梁启超便是这样的人物。金泽荣的汉诗和梁启超的旧体诗都表现出富有近代特征的“新质”，这些“新质”使得金泽荣和梁启超成为了韩中两国近代史上“时代标志的人物”。

66 曾慥, 『四库笔记小说丛书』(第1卷) 上海, 上海古籍出版社, 1991, pp.1035-1145.
67 刘绍唐, 『民国人物小传』(第6册), 上海, 上海三联书店, 2015, pp.260-263.
68 黑格尔, 『哲学史讲演录』(第四卷) 北京, 商务印书局, 1997, p.19.

就反帝来看，二者诗歌都注重对侵略者在殖民地推行的暴政进行揭露，表现普通百姓在被侵略环境下的悲惨境遇，进而表达出诗人对侵略者的愤恨之情。梁启超的旧体诗在表现对侵略者愤恨的同时，还含有对清政府苟且偷安的怒叱；金泽荣的汉诗则通过对侵略者给其自身带来的巨大影响的描写，表现他对侵略者的痛恨。

于救亡来说，二者诗歌都含有救国于危亡之中的责任意识。但他们所主张的救亡形式却存在差别，梁启超亲自参与到救亡运动中，他对救亡方式的探索也经历了从对君主立宪制的提倡到对民主共和制的期待，最终再到对君主立宪制的坚定这一变化过程；金泽荣则从文化继承的角度出发，选择了“文章报国”这一间接的救亡形式，且金泽荣认为，独立运动家是恢复故国主权的重要力量，因此他将救亡希望寄托于独立运动家的身上，在汉诗中表现出对他们的鼓舞和信任。

从女性认知角度来讲，梁启超的旧体诗和金泽荣的汉诗都表现出对女性认知的转变。具体而言，二者诗歌中的女性形象都富有近代女性美，梁启超更为激进地提出了“女性解放”，“女权运动”等富有近代色彩口号，且其“女权”观念主要表现在主张男女平等、推动一夫一妻制和重视女性教育等三个方面；而金泽荣虽未如此激进，但他的思想却也发生了不可忽视的变化，同梁启超一样，他从传统的“女子无才便是德”的观念中挣脱出来，认识到女性应当得到应有的社会声誉和学校教育，并尖锐地指出近代韩国在女性教育上所面临的问题。然而不可否认的是，金泽荣并未完全从封建“夫为妻纲”的教条伦理中摆脱出来，表现出对女性认知的局限性和矛盾性。

【参考文献】

김택영, 『김택영전집』 서울, 아시아문화사, 1978.

김택영, 『소호당집』 파주, 점필재, 2018.

전경옥, 『한국 여성 문화사』 서울: 숙명여자대학교 출판국, 2004.

강숙자, 『한국 여성해방 이론』 서울, 지식산업사, 2005.

곽미선, 「滄江 金澤榮과 중국 지식인들의 교유」 『비교한국학』제17권, 국제비교한국학회, 2009.

오민, 「“启蒙与救亡”语境下的韩族英雄叙事」『한중언어문화연구』제13집, 한중언어문화학회, 2007.

황재문, 「金澤榮 詩에 나타난 遺民意識」 『韓國漢詩研究』제13집, 한국한시학회, 2005.

金晋郁, 「亡命後金澤榮의 世界觀研究」 『古詩歌研究』제16호, 한국고시가문학회, 2005.

梁启超, 『梁启超全集』 北京, 北京出版社, 1999.

梁启超 著, 汪松涛 编注, 『梁启超诗词全注』 广州, 广东高等教育出版社, 1998.

梁启超, 『梁任公诗稿手迹』 上海, 古典文学出版社, 1957.

梁启超, 『饮冰室诗话』 长春, 时代文艺出版社, 1998.

曾慥, 『四库笔记小说丛书』 上海, 上海古籍出版社, 1991.

严复, 『救亡决论』 上海, 上海书局, 清光绪28年.

康有为, 『康有为全集』 北京, 中国人民大学出版社, 2007.

谭嗣同, 『仁学』 郑州, 中州古籍出版社, 1998.

中山大学中文系, 『中国近代文学研究』 广州, 广东人民出版社, 1983.

吴允熙: 『沧江金泽荣研究』 武汉, 华中师范大学出版社, 2002.

黑格尔, 『哲学史讲演录』 北京, 商务印书局, 1997.

倍倍尔 著, 葛斯, 朱霞 译, 『妇女与社会主义』 北京, 中央编辑出版社, 1995.

张岂之, 陈国庆, 『近代伦理思想的变迁』 北京, 中华书局, 2000.

卢燕贞, 『中国近代女子教育史：1895-1945』 台北, 文史哲出版社, 1988.

陈鼓应, 「论周敦颐〈太极图说〉的道家学脉关系——兼论濂溪的道家生活情趣」 『哲学研究』, 2012.

束景南, 「唐宋道教太极图的两大系统」 『湖南大学社会科学学报』, 02, 1993.

丁洁琳, 「梁启超与中国近代宪政」 『中国政法大学学报』, 01, 2013.

罗薇, 『梁启超女权思想和实践研究』 西安, 陕西师范大学硕士毕业论文, 2021.

蔡元放評點《西游證道奇書》中丹道與讀法的敘事內涵

（初稿）

盧世達

摘要

《西游證道奇書》為中國清朝乾隆年間（約 1750）刊行的《西游記》評點本，屬於清代「講道說」系統的刊本。封面署名「秣陵蔡元放增評」，乃以百回刪評本《西游證道書》為基礎，再進行增刪、校訂與評點。本文嘗試凸顯《西游證道奇書》之評點內涵，一方面繼承汪淇（1604-1668）、黃周星（1611-1680）的詮疏，亦保留了明代李評本的評點文字，產生匯評與對話的可能性。其次，《西游證道奇書》增列五十六則〈讀法〉，在「暗藏道妙、隱示金丹」的主旨之下，不僅再度揭示《西游記》的隱義閱讀，更使修丹妙法與小說敘事相互取喻，聚焦於人物、事件及情節脈絡如何勾勒出《西游記》的寓言特質。即便蔡元放的評點篇幅遠不如汪淇的原評，但就以發微金丹修煉為主軸的證道本而言，《西游證道奇書》之評點所展示的文學內涵，仍有其值得觀察的特殊意義。

關鍵詞：西游證道奇書、蔡元放、修丹證道、文學敘事

一、前言

《西游證道奇書》為清代乾隆年間由署名「蔡元放」的評點者根據黃周星（1611-1680）、汪淇（1604-1668）《西游證道書》（或簡稱證道本）校訂重刊的版本。蔡元放本名蔡慕，或署名蔡宙憨，號七都夢夫、野雲主人、金陵憨客，其生平載籍不足，僅知評點事業活躍於乾隆朝，活動空間則以江蘇南京一帶為主。根據乾隆十五年〈增評證道奇書序〉云：「又數年，既棄制舉業，益泛覽群籍」；《東周列國志》序又云：「寅卯之歲，予家居多暇，稍為評焉」，[1]推斷蔡元放之所以投入評點事業，應與放棄科舉之途有關。[2]而《西游證道奇書》的刊行時間，應在乾隆十五年（1750）前後。

目前《西游證道奇書》之相關研究並不多，且聚焦在版本的疑議，早期如吳聖昔〈《西游證道書》雜考二題〉認為孫楷第《中國通俗小說書目》著錄「蔡金注」《西游記》，即為劉一明（1734-1821）《西游原旨》所稱「蔡金輩所注《西游》」，與汪淇《西游證道書》一脈相承，而吳聖昔於浙江古籍圖書館所見《西游證道書》翻刻本，判斷應是蔡元放評改重刊的版本；林雅玲認為：「《西游證道大奇書》乃蔡元放以汪象旭、黃太鴻之《西游證道書》為本，刪去原刻本之虞集〈序〉，增加蔡氏所撰〈增評證道奇書序〉及長達列六十二頁之〈讀法〉，予以校訂重新刊刻。」[3]大致確立《西游證道奇書》的底本來源，以及蔡元放實際的評點活動。再觀〈增評證道奇書序〉云：「又數年，既棄制舉業，亦泛覽群籍，見有《黃庭》二景、《混元》、《鴻烈》、《抱朴》、《鶡冠》、《悟真》、《參同》諸書，稍加尋繹，雖未測其高深，而天機有勃勃之意。」王亞鳳據此推測其評點動機乃因當時已無心舉業，閑居讀書期間適逢《西游證道書》重印出版，遂接續汪淇之說，再加以自身評點，以考掘《西游記》所隱伏的修真秘法為務。[4]

至於「蔡金注」之說，另有趙紅娟考辨「蔡金輩所注《西游》」乃書商託名「聖歎外書」招徠讀者，並非金聖歎本人曾參與評點。趙紅娟判斷的依據，乃在蔡元放對《西游記》的評價應與金聖歎有所差異，例如蔡元放〈讀法〉第五則明確批判金聖歎「是不知其所以然而強作解事者」，對照金聖歎〈讀第五才子書法〉對《西游記》「太無腳地」的批評，顯然與劉一明〈西游原旨序〉所謂「其後蔡金輩亦遵其說而附和解注之」的說法互相矛盾；邢慧玲則推測「蔡金注《西游記》」，「金」應非金聖歎，應是書商將「蔡昇」誤刊為「蔡金」。[5]綜合趙紅娟及邢慧

---

[1] 野雲主人：〈增評證道奇書序〉，見（清）蔡元放增評：《西游證道奇書》，法國國家圖書館藏九如堂刊本懷德堂藏版（https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k9611691r#），乾隆十五年（1750）卷首野雲主人序；（清）蔡元放評點：《東周列國志》（台北：文政出版社，1972 年），〈序〉。

[2] 譚帆從《東周列國志》乾隆十七年序云：「寅卯之歲，予家居多暇，稍為評焉」，推斷「寅卯」應為乾隆十一（丙寅）、十二年（丁卯）。見譚帆：《中國小說評點研究》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 270。

[3] 吳聖昔〈《西游證道書》雜考二題〉，《文教資料》1995：2，頁 54-57；林雅玲：《清三家西游評點寓意詮釋研究》（東海大學中國文學系博士論文，2000 年），頁 34。

[4] 野雲主人（蔡慕）〈增評證道奇書序〉，見（清）蔡元放增評：《西游證道奇書》，卷首序；王亞鳳：《蔡元放小說評點研究》，福建師範大學中國古代文學碩士論文（2012 年），頁 53。

[5] 趙紅娟〈《西游證道大奇書》及其相關問題〉，《文獻》4（2011.10），頁 161；邢慧玲〈蔡、金

玲的考釋，可判斷《西游證道奇書》的評點工作應仍是由蔡元放所完成。

近期如林小涵的研究，指出《西游證道書》為清代最早《西游記》百回刪評本，以「丹道修煉寓言」為宗旨，將世本、李卓吾評本加以潤飾修改，並有序文、傳略、插圖、內文及回目的新增、更動或置換，透過文本隱義及謎語的發微，回應了李評本的心學解讀，不僅影響清代諸多刊本之樣貌，也帶動「講道說」及索隱閱讀之風氣，其中即包含《西游證道奇書》。[6]林小涵另於註解中提到：

> 書名為「西游證道書」加上「奇」字而成，可見蔡梟贊賞之意；除上述對李本評語的處理，《西游證道奇書》重刻並保留證道本〈玄奘取經事蹟〉、插圖，序言題為「『增評』證道奇書」、卷首保留「西陵汪澹漪子評」，在〈讀法〉前將汪淇列為「原評」，可知《西游證道奇書》是以闡發證道本為依歸的《西游》滙評本。[7]

上述雖未細論蔡元放與汪淇在觀點上有何異同，但仍指出蔡元放之所以選擇《西游證道書》作為底本，應有意跟隨當時盛行的「講道說」及索隱閱讀的風尚。《西游證道奇書》除了增列〈增評證道奇書序〉及五十六條〈讀法〉，以證明《西游記》確實隱伏丹道妙旨，又在各回的回前總評羅列汪淇的評語，並將許多李評本的回末總批附錄於汪淇之後，而非直接刪除。此種匯評的展示，也凸顯了《西游證道奇書》（以下簡稱「奇書本」）似有意經營李評本、證道本與自身觀點所共構及對話的平台，可視為奇書本值得關注的特色之一。

此外，蔡元放聚焦在揭示《西游記》的敘事與丹道的表裏關係，即故事表層及其內在寓意的相互貫通，藉以彰顯小說之「奇」不只是神魔題材之奇，更妙在《西游記》精巧隱伏的寓言架構，如〈讀法〉第四條云：「其中所載諸事，雖則皆出撰造，離奇譎怪，似屬不經，而其寔暗藏道妙、隱示金丹，并無一事一言是無因泛設，故其荒唐怪誕，雖若相同而其中之所以然，卻有天淵之隔。」換言之，蔡元放的評點意在展示金丹祕法如何有次序、有系統地編織文本，並強調讀者按步解密的必要性，藉由敘事脈絡的推演，證明修行實踐的可能性。有別於歷來研究者關注證道本側重人物或情節的義理推敲，奇書本對於小說敘事內涵的後設思考，也呈現《西游記》文學詮釋的一種可能路徑。

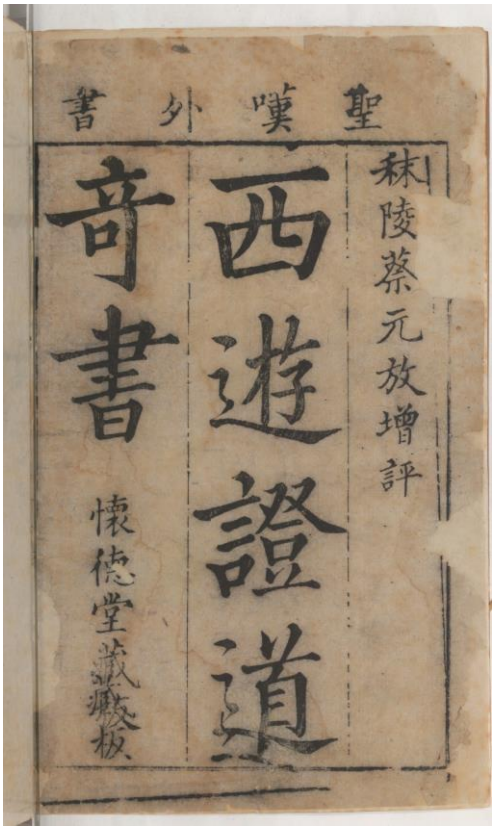
二、《西游證道奇書》評點樣態分析

注《西游記》評注者及版本考辨〉，《洛陽師範學院學報》33：9（2014.9），頁 46-49。

[6] 林小涵：〈自度度人，何莫非道？—《西游證道書》評點研究〉，《清大中文學報》第十八期（2017 年 12 月），頁 210、212。

[7] 同上註，頁 235。林小涵指出《西游證道奇書》將李評本不合內丹觀點之評語刪去，應是維持證道本的作法，已將李評本眉批幾乎移除，而刻於汪淇總評之後者，則是另將李評本的總批附錄於汪淇評語之後。然而就趙紅娟的觀察，《西游證道奇書》並非每一回皆保留的李評本總批，且被保留者常有內容刪減或異文的現象。見趙紅娟〈《西游證道大奇書》及其相關問題〉，頁 159。

本文所徵引《西游證道奇書》為法國國家圖書館藏金陵九如堂刊本，[8]就封面而言（如圖一），書名之外，亦題有「聖嘆外書」、「秣陵蔡元放增評」、「懷德堂藏版」等字樣。「增評」二字首先標明蔡元放重刊的態度，是在不大幅度更動證道本原貌的前提下進行他的修訂工作，並以參評的形式介入文本。其次，汪淇於康熙二年（1663）刊印證道本，往後還有康熙年間受到證道本影響的《西游真詮》（約 1696 年）問世，乾隆年間更有張書紳的《新說西游記》（約 1748 年），推測蔡元放此次重刊證道本，面對多種翻刻本、評點本的競爭，故於書名冠以「奇書」二字，除了藉以表達對證道本的讚賞，也凸顯了評點者的射利心態，有意為書肆拉抬重刊的聲勢。而「聖嘆外書」等字樣更是明清小說常見的偽托手法，應有借助名家評點的品牌形象以利銷售之目的。

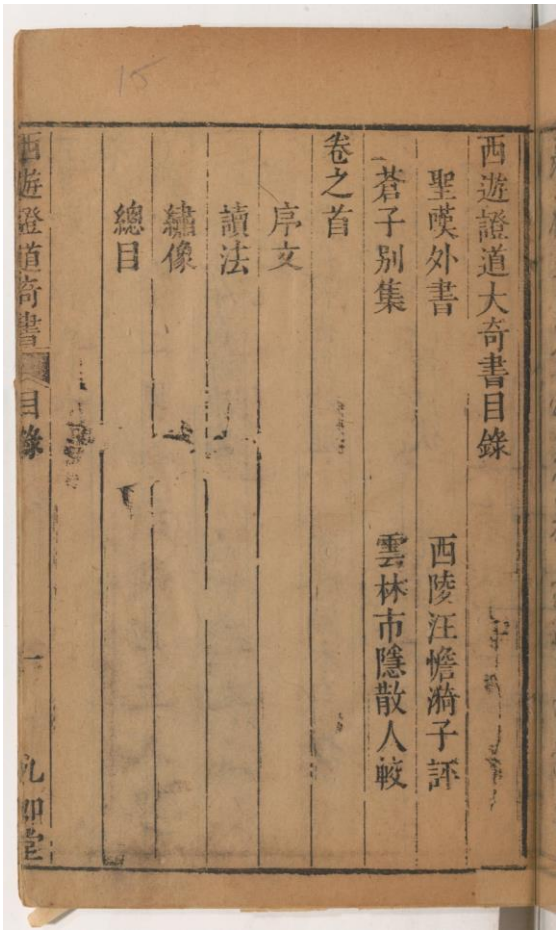


▲ 圖一

目錄的部分（如圖二），題有「西陵汪澹漪子評」、「雲林市隱散人較」，應是

[8] 本文所根據的版本為九如堂刊行，再由懷德堂重印的坊刻本，故《西游證道奇書》止於十九卷九十六回，九十七回至一百回被以陳士斌《西游真詮》接續拼接，不僅無汪淇評語，反而在每回末皆有「悟一子」（陳士斌）大段總評。按孫楷第的觀察，證道本在翻刻的過程常被加入諸家評題，如此拼接的結果可能出自書坊主之手。見孫楷第：《中國通俗小說書目》（北京：人民文學出版社，1991 年），頁 190-191。

仿照證道本為汪淇邀請黃周星商榷參評的形式，〈增評證道奇書序〉也提及「忽得西陵汪澹漪子評本」，表示評語應由汪淇所主筆，故將其名題錄於前。此外，奇書本將證道本所附元代虞集〈原序〉刪去，改換為野雲主人（即蔡元放）〈增評證道奇書序〉。序中自述幼時初讀《西游記》，亦因其譎怪荒唐而為之詫異，檢之於史策愈發茫然，甚至被勸告：「此游戲耳，孺子不足深究也。」直到放棄科舉、遍覽道教典籍，始覺與《西游記》「每有針芥之合然」，待蔡元放獲得證道本，方解其修煉之奧義。然而，蔡元放也強調「第其評語，與余意亦未盡合，因重梓，乃為增讀法數十則而序之。」可知奇書本不全然只闡揚汪淇的觀點，如〈讀法〉題有「西陵澹漪道人汪象旭原評　金陵野雲主人蔡宙憨評」，應可看出蔡元放在原評基礎上做出的補充。


西遊證道大奇書目錄
聖嘆外書
西陵汪懵漪子評
蒼子別集
雲林市隱散人較
卷之首
序文
讀法
繡像
總目
西遊證道奇書　目錄　一

▲ 圖二

在小說正文以前，奇書本雖刪去〈丘長春真君傳〉，仍在序文提到「今長春子獨以修真之秘，衍為齊諧必稗乘之文」，〈讀法〉第二則更直言《西游記》為丘處機所作，此亦是承自證道本首創之說。其次，證道本附有〈佽奘取經事蹟〉，先輯錄《獨異志》、《唐新語》一段記載，分別講述玄奘於罽賓國求《心經》、靈巖寺摩頂松之神異故事；另一段典出《譚賓錄》、《兩京記》，記玄奘至閿鄉縣禮

萬迴師。〈玄奘取經事蹟〉應直接引自《太平廣記》的〈異僧六〉，具有替讀者廣輯異聞的類書性質。奇書本雖保留〈玄奘取經事蹟〉，卻刪除《譚賓錄》、《兩京記》的段落，另插入玄奘畫像（如圖三）一幅。蔡元放並未說明更動的理由，判斷可能是書坊主為了有別於其他的翻刻本，以玄奘畫像搭配神異事蹟，使整體視覺樣態有所調整。

▲ 圖三

在〈玄奘取經事蹟〉之後，奇書本同證道本皆附錄十二幅插圖，配以北宋道士張伯端（984 或 987-1082）《悟真篇》的內丹修煉歌訣。張伯端師承隋唐以來內丹主流「鍾、呂」一脈，亦通佛學，開啟南宗養煉之風。其《悟真篇》以隱喻的詩文形式，搭配卦象、五行或丹道術語，融合陰陽節氣之變化，以傳達內丹養煉各階段的修道體驗。宋元以後乃至清代之註本甚多，可見影響之久遠。[9]在此證道本透過《悟真篇》連結《西游記》的寓言解讀，亦為奇書本所繼承而保留。以下藉表一呈現奇書本與證道本在《悟真篇》圖文呈現之異同處：[10]

表一、繡像與《悟真篇》歌訣之版本比較

[9] 鄭素春：〈道教南宗煉養寶典—《悟真篇》的詮釋與應用〉，《輔仁宗教研究》第十八期（2009年），頁 77、79、94-95。

[10]（清）汪淇、黃周星：《西游證道書（一）》，收於《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994 年）第三輯，據日本內閣文庫藏清原刊本影印，頁 24-31。（清）蔡元放增評：《西游證道奇書》，頁 2a-17b，有部分頁面已佚。

編號／圖名／回目	證道本（頁緣註明「仙詩繡像」）	奇書本（頁緣註明「像」）
01 悟徹菩提真妙理 第二回 圖左下角有「念翼」，可知繡像應為清代畫工胡念翊所刻。 	學倕須是學天倕，唯有金丹最的端。二物會時情性合，五行全處虎龍蟠。本因戊己為媒娉，遂使夫妻鎮合歡。只候功成朝玉闕，九霞光裏駕翔鸞。	內容同前，繡像之構圖相同，細微部件位置不同。
02 九幽十類盡除名 第三回	不求大道出迷徒，縱負賢才豈丈夫？百歲光陰石火爍，一生身世水泡浮。只貪利祿求榮顯，不覺形容暗瘁枯。試問堆金等山嶽，無常買得不來無？	內容同前，改行書體，繡像之構圖相同，細微部件位置或表現方式不同。
03 八卦爐中逃大聖 第七回	此法真中玅更真，都緣我獨異於人。自知顛倒絲離坎，誰識浮沉定主賓？金鼎欲裏朱里汞，玉池先下水中銀。神功運火非終旦，現出深潭日一輪。	法國圖書館所藏版本未見
04 心猿皈正 第十四回	黃芽白雪不難尋，達者須憑德行深。四象五行全藉土，三元八卦豈離壬。煉成靈質人難識，消盡陰魔鬼莫侵。欲向人間留秘訣，未逢一個是知音。	法國圖書館所藏版本未見
05 雲棧洞悟空收八戒 第十九回	不識真鉛正祖宗，萬般作用枉施功。休妻謾遣陰陽隔，絕粒徒教腸胃空。草木金銀皆滓質，雲霞日月屬朦朧。更饒吐納並存想，總與金丹事不同。	法國圖書館所藏版本未見
06 木叉奉法收悟淨 第二十二回	好把真鉛著意尋，莫教容易度光陰。但將地魄擒朱汞，自有天魂制水金。可謂道高龍虎伏，堪言德	法國圖書館所藏版本未見

	重鬼神欽。已知壽永齊天地，煩惱無由更上心。	
07 五莊觀行者竊人參 第二十四回	虎躍龍騰風浪粗，中央正位產玄珠。果生枝上終期熟，子在胞中豈有殊？南北宗源翻卦象，晨昏火候合天樞。須知大隱居塵市，何必深山守靜孤？	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置顛倒。
08 觀音慈善縛紅孩 第四十二回	不識佼中顛倒顛，爭如火裏好栽蓮？牽將白虎歸家養，產個明珠似月圓。謾守藥爐看火候，但安神息任天然。群陰剝盡丹成熟，跳出樊籠壽萬年。	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置相反。
09 車遲國猴王顯法 第四十五回	人人本有長生藥，自是迷途枉擺拋。甘露降時天地合，黃芽生處坎離交。井蛙應謂無龍窟，籬鷃爭知有鳳巢。丹熟自然金滿屋，何須尋草學燒茅？	內容同前，改行草體，繡像之整體構圖相同，但增添人物。
10 黃婆運水解邪胎 第五十三回	三五一都三箇字，古今明者實然稀。東三南二同成五，北一西方四共之。戊己自歸生數五，三家相見結嬰兒。是知太乙含真無，十月胎圓入聖基。	內容同前，改行草體，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置相反。
11 性正修持不壞身 第五十五回	休鍊三黃及四神，若尋眾草便非真。陰陽得類方交感，二八相當自合親。潭底日紅陰恠滅，山頭月白藥苗新。時人要識真鉛汞，不是凡砂及水銀。	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置相反，人物手中武器亦有變化。
12 心主夜間修藥物 第六十九回	要知產藥川源處，只在西南是本鄉。鉛遇癸生須急採，金逢望遠不堪嘗。送歸土釜牢封固，次入流珠廝配當。藥重一觔須二八，調停火候托陰陽。	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置相反。

13 金殿識魔談道德 第七十八回	陽裏陰精質不剛，獨修一物轉羸尪。勞形按引皆非道，服氣餐霞總是狂。舉世謾求鉛汞伏，何時得見虎龍降。勸君窮取生身處，返本還源是藥王。	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但增添人物，人物位置及距離亦有不同。
14 奼女求陽 第八十二回	草木陰陽亦兩齊，若還缺一不芳菲。初開綠葉陽先倡，次發紅花陰後隨。常道即斯為日用，真源反此有誰知？報言學道諸君子，不識陰陽莫亂為。	內容同前，改行書體，繡像之整體構圖相同，但人物由四人聚集改為兩兩成對，背景居室窗戶亦有空間透視的效果。
15 寇員外聖顯幽魂 第九十六回	人生雖有百年期，壽夭窮通莫預知。昨日街頭猶走馬，今朝棺內已眠屍。妻財拋下非君有，罪業將行難自欺。大藥不求爭得遇？遇之不鍊是愚痴。	內容同前，繡像之整體構圖相同，但與證道本之人物位置相反。
16 功成行滿見真如 第九十八回	萬卷僊經語總同，金丹只此是根宗。依他坤位生成體，種在乾家交感宮。莫怪天機俱泄露漏，只緣學者自愚蒙。若人了得詩中意，立見三清太上翁。	內容同前，繡像之構圖相同，但畫面明顯較證道本更為繁富。

證道本引用《悟真篇》上卷七言詩共十六首，除了「萬卷僊經語總同」該首作為收尾，與《悟真篇》相同，其餘歌訣在編排上皆不按《悟真篇》的次序，如就每一歌訣配以一幅繡像揭示回目內容，可推測小說乃以情節發展決定對應歌訣與先後次序，使繡像發揮重要情節的提要功能，展示師徒出身及八十一難之取經梗概。而本文所引法國圖書館所藏奇書本在〈九幽十類盡除名〉從第三頁跳至第八頁〈五莊觀行者竊人參〉，推測為書頁脫漏，其原貌應與證道本相似。

按上表之統計，二者較明顯的差異，如證道本歌訣全以隸書體呈現，奇書本則多半改為行書體，甚至偶有行草的風格。另外，奇書本在繡像直接模仿胡念翊的構圖，但於細節之差異較多，最常見的是人物或部件的移置或改換，或是整體視覺在繁簡、遠近之調整。然若從〈佼奘取經事蹟〉至繡像歌訣的整體配置順序而言，奇書本以「一圖一文」為原則，排版上較證道本工整。

〈讀法〉五十六則是奇書本獨有的編制，其觀點以雜揉金丹祕法與小說筆法為特色，如第一、三則云：

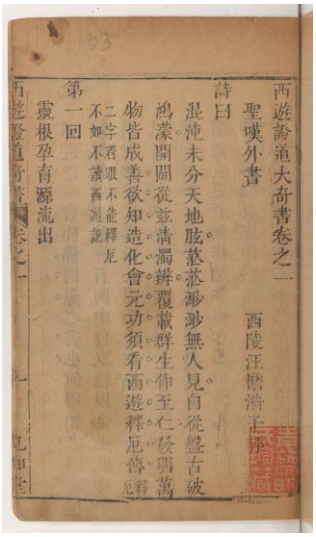
> 大凡看一部書必要知道作書的人是何意思，如《西游記》一書，全是講仙佛同源、金丹大道，其中以攢簇五行作骨，兼論心猿意馬收放之利害。其中許多魔怪，都是丹道中之磨折變幻，看去雖是奇奇怪怪，其寔皆是五行中應有之耶。……作書人借西方諸怪一宗宗提掇出來，指與修道之人看個榜樣，真是一片婆心。一（〈讀法〉，頁 1a-1b）

> 《西游記》乃修丹證道、通天徹地、一部至大學問之書。無奈數百年來讀者，只看做玩耍游戲筆墨，或又謂之佛家小說。至於等之於《封神》、《水滸》等書，以為長夏祛睡魔之物，其中事跡都作戲場上之鬼臉鑼鼓、說書場上之熱鬧楔子看過，辜負長春真人當日一片度世婆心，真是令作者笑煞恨煞。三（〈讀法〉，頁 2b）

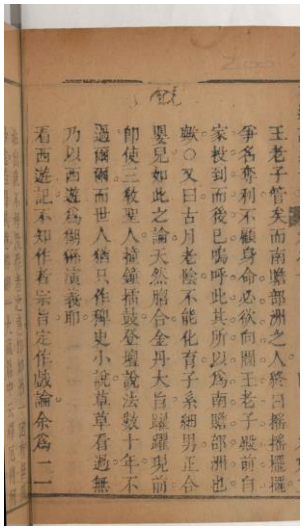
〈讀法〉定調《西游記》「修丹證道」之說，以及出於丘處機之手，皆在維護證道本的核心意旨，同時也為讀者排除了消閒、游戲等淺碟式閱讀的可能性，甚至刻意與其他通俗文本畫清界線，強化《西游記》的丹道、五行等知識內涵，以利書肆為商品增價。〈讀法〉第二則強調作書人動機：「見得修道煉丹之人，有這許多煩難轉折，不是一蹴而至的」（〈讀法〉，頁 2a），所謂「煩難轉折」也揭示《西游記》所內蘊且相互貫通的詮釋路徑，一者為文本內取經路途的磨難與阻礙，讀者須按事索驥其中「攢簇五行」的歷程；另者則對應文本外之修行考驗，修道者也應由魔怪幻障中得其金丹大道。而評點者所扮演的角色，即為居中引導或對接文本及金丹隱義的橋樑。

在五十六則〈讀法〉之後，則進入卷一（如圖四），在此題署僅有「西陵汪澹漪子評」而無蔡元放或蔡宙憨之名，乃對應〈增評證道奇書序〉自述「忽得西陵汪澹漪子評本」，然而證道本原有樣態乃於回目名稱後羅列「澹漪子曰」（首則）、「又曰」（第二則以後）……，奇書本卻將「澹漪子曰」、「又曰」等標誌評者身分之訊息刪除（如圖五，「西游記一書，仙佛同源之書也……」應為澹漪子評語），又將李評本的回末總評附於汪淇評語之後，同樣亦未註明評點者身分（如圖六，「看西游記，不知作者宗旨……」為李評本總批）。此外，圖四的「詩曰：混沌未分天地眩……」一段，證道本置於回前總評之後、正文之前，奇書本則提前至卷首，且保留李評本之眉批：「釋厄二字著眼，不能釋厄，不如不讀西游記。」（李評本無「記」字）[11] 蔡元放保留李評本文字的理由不明，但就文本樣態來說，奇書本刻意含混評點出處及身分，應有意「暗渡」可旁參、補充意旨的評語。

[11] 徐少知校，周中明、朱彤注：《西游記校注》（台北：里仁書局，1996 年）第一冊，頁 1。本書以《李卓吾先生批評西游記》為底本，為天一出版社據日本內閣文庫藏本影印。奇書本保留此段眉批，應有意呼應澹漪子第一回總評：「要知釋厄即是證道，證道即是釋厄，原是一部《西游》，莫作兩部看。」


西遊證道大奇書卷之一
聖嘆外書
西陵汪碧澗手
詩曰
混沌未分天地胚。茫茫渺渺無人見。自從盤古破
鴻濛。開闢從茲清濁辨。覆載群生仰至仁。發明萬
物皆成善。欲知造化會元功。須看西遊釋厄傳。
第一回
靈根孕育源流出
二字看眼不能釋厄
不加不讀西遊記

心性修持大道生
西遊記一書仙佛同源之書也何以知之曰即
以其書知之彼一百回中自取經以至正果首
尾皆佛家之事而其間心猿意馬木母金公嬰
兒姹女夾有雙關等類又無一非佐證妙諦豈
非仙佛合一者乎大抵老祥原無二道世尊曾
言過去五百世作忍辱仙人而紫陽真人亦言
如能忘機息慮即與二乘生禪相同是言仙不
能離佛言佛不能離仙也今觀書中開卷即言


王老子管关而南贍部洲之人終日搖搖攘攘
爭名奪利不顧身命必欲向關王老子跟前自
家投到而後已嗚呼此其所以為南贍部洲也
歟○又曰古月老險不能化育子系紺男正合
嬰兒如此之論天然暗合金丹大旨躍躍兒前
即使三教聖人複續梢鼓登壇說法數十年不
過開闢而世人猶只作稗史小說草草看過無
乃以西遊為閑供演義耶
看西遊記不知作者宗旨定作戲論余為一一

▲ 圖四　　▲ 圖五　　▲ 圖六

反之，對於無關宏旨、插科打諢、持論相悖者，奇書本亦可刪改或不錄。試以奇書本第一回評語為例，( ) 代表與李評本用字不同，【】代表被刪除的李評本文字：

> 看（讀）《西游記》【者】，不知作者宗旨，定作戲論。余為一一拈出，庶【幾】不埋沒了作者之意。即如第一回，有無限妙處，若得其意，勝【如磐】翻一大藏【了也】。篇中云《釋厄傳》，【見此書讀之，可釋厄也。若讀了《西游》，厄仍不釋，卻不辜負了《西游記》麼？】何以言釋厄，只是能解脫便是。又曰：「高登王位，將『石』字兒隱了。」蓋猴言心之動也，石言心之剛也。心不剛，斬世緣不斷，不可以入道。【入道之初，用得剛字著】，故顯個「石」字。心終剛，入道味不深，不可以得道。【得道之後，用「剛」字不著】，故隱了「石」字。大有微意，【何可埋沒】。又曰：「不入飛鳥之叢，不從走獸之類。」見得人不為聖賢，即為禽獸。今既登王入聖，便不為禽獸了，【所以不入飛鳥之叢，不從走獸之類也。人何可不為聖賢，而甘為禽獸乎？又曰：「子者，兒男也；系者，嬰細也。正合嬰兒之本論。」即是《莊子》「為嬰兒」、《孟子》「不失赤子之心」之意。若如「佛與仙與神聖三者，躲過輪迴」】又曰：「世人都是為名為利之徒，更無一個為身命者。」已是明白說了【也，余不必多為註腳】，讀者知否（須自知之）。[12]

就異文情況來看，奇書本已大幅度刪減李評本的文字，但從文意脈絡觀之，顯然是評點者有意識刪錄的結果，例如「勝翻一大藏」、「見此書讀之，可釋厄也。若

[12] （清）蔡元放增評：《西游證道奇書》，卷一，頁 4b-5b；徐少知校，周中明、朱彤注：《西游記校注》，頁 16。

讀了《西游》，厄仍不釋，卻不辜負了《西游記》麼？」，皆屬於重複或類似文句的簡省，對原意影響不大。較大的刪減如「《莊子》「為嬰兒」、《孟子》「不失赤子之心」一段，涉及儒道義理的相互闡發，非關丹道，故奇書本不錄。而最後「余不必多為註腳」，代表李評本的評點者「余」在證道本中自然不存在，故亦刪除。另如第二十二回奇書本總評，只保留澹漪子評語三則，而不錄李評本之回末總批，其中第一則提到：

> ……合而言之，南火北水東木西金，總以衛此中土，正與水火木金土之定位相配。此作者一片苦心，千古未經拈出，若非半非居士與余兩人今日冷眼覷破，豈不被李卓吾、葉仲子輩瞞殺乎？（卷五，頁 14a）

從奇書本保留此則評語來看，反映蔡元放仍忠於汪淇（余）與黃周星（半非居士）在證道本互動與商榷的痕跡，且明顯對於李評本未能窺見「五行」隱義之處有所指摘。可知奇書本雖具有匯評的性質，但評點者仍有其篩選的標準，以呈現文本內涵的一致性。然在〈讀法〉第五十則有云：「《西游記》有其語似是而實非者，若伭奘取經初至法雲寺，眾僧侶言取經之難，伭奘云：心生種種魔生，心滅種種魔滅，人皆贊此二語之妙，不知此乃未入法門、渾俗和尚之口頭禪耳」，然李評本對唐僧此語有旁批：「宗旨」，證道本有夾批：「一部金丹，總不出此二語。即此便是活佛真經，何必遠求？」在此奇書本否定李評本、證道本的解讀，另提出：「修道之人全以一心為主，無心則無主，盲修瞎煉，總屬枉然」（〈讀法〉，頁 54a-54b），顯示奇書本呈現匯評的意義，仍有自身觀點的商榷與交流。

透過評點本樣態分析，從序文、讀法、繡像、總目到正文，呈現蔡元放重刊的動機，既有意延續證道本的傳播，其參評雖集中於五十六則〈讀法〉，但也成為評點者意見展現的唯一平台。此外，在排版及圖文的調整，也有其剪裁或翻新的考量。各回雖僅如實呈現汪淇評語，但也技巧性地收錄部份李評本批語，可看出評點者的編選修訂並非率意更動。下節將就蔡元放評點的主體，亦即〈讀法〉的部分，嘗試探討其中的敘事內涵，以凸顯奇書本有別於證道本的獨特價值。

三、蔡元放對於丹道與敘事的發微

明代世德堂本《西游記》卷首陳元之〈刊西游記序〉云：「余覽其意近跅跑滑稽之雄，卮言漫衍之為也。……此其書直寓言者哉！彼以為大丹丹數也……」，所謂心之神（猴）、意之馳（馬）、肝氣之木（八戒）、腎氣之水（沙僧）、郛郭之主（三藏）、顛倒幻想之障（魔）等，可見世本已有五行與丹道的寓言解讀。其後李評本卷首亦有幔亭過客（袁于令，1599-1674）〈西游記題詞〉：「是知天下極幻之事，乃極真之事；極幻之理，乃極真之理。……說者以為寓五行生剋之理，玄門修煉之道，余謂三教已括於一部，能讀是書者，於其變化橫生之處引而伸之，何境不通？何通不洽？」此段題詞不僅肯定《西游》以幻喻理，亦顯示有關三教義理的闡發，已經是當時讀者所熱衷考掘的隱義。而汪淇證道本的出現，幾乎成為清初《西游記》之定本，並帶起把《西游記》看作「道書」的評點活動，相對不注重文學性的探究。[13]

至乾隆年間，與奇書本刊行時間點相近的張書紳《新說西游記》總批亦云：[14]「《西游》一書，原是千古疑案，海內一大悶葫蘆。但其為文，有據理直書者，有隱寓者，亦有借音借字者，更有止可以意會而不可以言傳者。」[15]在張書紳自序也提到：「此書由來已久，讀者茫然不知其旨」，[16]可見《西游》索隱的風尚未休，如何詮解文本仍是當時熱議的話題，如張書紳即認為《西游記》「原是證聖賢儒者之道」，乃針對證道本有所反駁，如總批第一則：

> 至謂證仙佛之道，則誤矣。……就如傳中黑風山、黃風嶺、烏雞國，火焰山、通天河、朱紫國、鳳仙郡，是說道家那一段修仙？是說僧家那一種成佛？又何以見得仙佛同源？金丹大旨，求其注解，恐其不能確然明白指出。真乃強為渺幻，故作支離，不知《西游記》者也。長春原念人心不古，身處方外，不能有補，故借此傳奇，實寓《春秋》之大義，誅其隱微，引以大道，欲使學業煥然一新。[17]

若搭配《新說西游記》的〈自序〉與〈西游記總論〉來看，張書紳應閱讀過「講禪」、「談道」或「金丹採煉」等「數家批評」，認為「究非《西游》之正旨」，亦視「心猿意馬」之說為舊套，改以儒家聖賢之道、天人性命之學詮解《西游記》：

---

[13] 孫楷第：《日本東京所見小說書目》（北京：人民文學出版社，1958），頁 81；陳洪：《西游新說十三講》（北京：中華書局，2022），頁 28-29。

[14] 今所見刻本《新說西游記》有張書紳〈西游記總論〉題於乾隆戊辰年（1748）秋七月，〈總批〉亦自述乾隆十三年時值炎暑，於羊城完成評點工作。野雲主人〈增評證道奇書序〉題於乾隆十五年（1750），據此判斷兩書的刊行時間相近。（清）張書紳：《新說西游記》，收於《古本小說集成》（上海：上海古籍出版社，1994 年）第一輯，第一冊〈西游記總論〉，頁 3；〈總批〉，頁 8-9。

[15] （清）張書紳：《新說西游記》，第一冊〈總批〉，頁 36-37。

[16] （清）張書紳：《新說西游記》，第一冊〈自序〉，頁 1。

[17] （清）張書紳：《新說西游記》，第一冊〈總批〉，頁 1。

「故名其書曰《西游》，實即〈大學〉之別名，明德之宗旨」，[18]更作〈經書題目錄〉將百回《西游記》分為三大段、又細分五十二篇，以合〈大學〉三綱領、十章之旨，顯然有意在當時興盛的「講道說」之外另闢蹊徑。張書紳幾乎將證道本的主張全盤推翻，亦可理解奇書本在此時刊行之部分動機，透過增評補充，以維護並延續證道本的影響力。[19]

相對於證道本，蔡元放對於小說文法的關注更為明顯，例如〈讀法〉第四則釐清小說虛實的問題，以及《西游記》與其他性質相類的神魔小說之差異：

> 曾聞人言《西游記》與《封神榜》、《西洋記》、《平妖傳》等書一例，予不禁啞然失笑，聾瞽相語，蓋若是乎。且勿論《西游》，即如前三書亦各有不同。《平妖傳》與《西洋記》皆寔有其人與其事，特作書者加以增潤絢餙，就中《平妖傳》之文字為略高，《西洋記》則為不及。然《西洋記》中所載西土各國之風俗、人物、土產等項，多有與《職方考》與《四夷志》相符者，則又為近寔，而且可以增益識見者也。惟《封神榜》事既全虛，作書之人又并不知文字為何物，東扯西拽，胡謅亂道，令人欲嘔。至於《西游記》則長春真人度世之書，其中所載諸事，雖則皆出撰造，離奇譎怪，似屬不經，而其寔暗藏道妙、隱示金丹，并無一事一言是無因泛設，故其荒唐怪誕，雖若相同而其中之所以然，卻有天淵之隔。四（〈讀法〉，頁 2b-3b）

蔡元放認為《平妖傳》與《西洋記》於史料有據，有別於《西游記》皆出撰造；再者，同為「全虛」的神魔題材，《西游記》事蹟皆可曲喻以證道，顯然又高於《封神演義》。〈讀法〉第十則也強調：「《西游記》一書，看去都是事蹟，不知事蹟乃旁引曲喻，寔即丹道之修持也。」（〈讀法〉，頁 6b）針對《西游記》事涉荒誕，〈增評證道奇書序〉云：「若夫稗官野乘不遏寄嘻笑怒罵於世俗之中，非有微言奧義足以不朽，則不過如山鼓一鳴、螢光一耀而已」，既呼應了《西游記》有別於《封神》、《水滸》僅能作消遣的閱讀，所謂微言奧義、旁引曲喻也成為蔡元放為其漫誇幻設之筆所做出的解套。

若再細觀其內涵，蔡元放間接肯定了《平妖傳》與《西洋記》的實錄之功，且值得注意的是《平妖傳》勝過《西洋記》之處在於「文字」，即對史實的增潤與敷演之技巧，也意謂著蔡元放對於小說敘事有所關注。包含其評點《東周列國志》，亦有研究已指出蔡元放並非單純的崇實論者，而是容許歷史書寫進行有限

---

[18] （清）張書紳：《新說西游記》，第一冊〈總批〉，頁 26。

[19] 奇書本在〈讀法〉第十九則論須菩提祖師傳妙訣給悟空，已具修丹證道之大綱：「只是提綱，如〈大學〉明德、新民、止至善之三綱領也」；第二十則論黑熊精問行者履歷、悟能初遇行者、悟淨戰八戒等三段，已道出修煉之條目：「此雖已是條目，仍算條目中之綱領，亦如〈大學〉中之八條目也」，推測此乃奇書本有意挪借《新說西游記》的觀點為自身立說。（〈讀法〉，頁 16b-17b）

度的藝術經營，可謂在紀實與虛構的觀念上有所折衝。[20]此段文字固然顯示評點者刻意在眾多通俗小說中標榜自家商品的價值，亦是明清小說在序跋或評點中常見的行銷手段，但蔡元放以《西游記》的文本特質作為視野，展示與其他作品的相對關係，也凸顯這個時期小說閱讀所開展的文學性探索。

而在丹道與敘事的互見與發微，證道本已可見輪廓，如第七回：

> 一部《西游》一百回，到「五行山下定心猿」，才是第七回耳。然此處乃心猿一小歇腳，譬如演戲者，演完一段，場中鑼鼓自應暫停。大眾且道心猿為甚至此才定？蓋心猿猶火也，火之為物，盈天地間皆是。然生我者木，我生者土，克我者水，我克者金，數者原互為消息。火無木則無父，無土則無子，無金則不見煆煉之功，無水則不見烹調之妙，五行固缺一不可也。前之花果山、水簾洞、鐵板橋，宛然五行俱備，是心猿一出世，而即賜與此天造地設之家當矣。[21]

證道本指出小說情節的敘述次序與進程，實有五行調配與生剋原理之隱喻，「定心猿」本身就揭示修煉應具備的要素與次第，也決定了情節的因果關係。或如第十四回「心猿歸正 六賊無蹤」總批，亦將唐僧救行者於五行山下，視作《西游記》之「大眼目」，五行山乃「以土覆火」，以制心猿之猖狂顛蹶，而唐僧的登場，正為「一旦去其覆我之土，而適得夫我生之土」，合於「互為消息」之理，而後「由此而意馬，而木母，而金公，便相隨於於而來矣」，乃至第一百回「五聖成真」，整部小說的情節推演，正是隱喻了「攢簇五行顛倒用」的修煉進程。[22]此一進程之次序不可率意更動，如第二十二回總批即反覆提及：「按此四眾之來，或前或後，初若無意湊合，而其中實有鐵板次序，井然不容紊亂」、「至於意馬之來以冬，水歸冬，旺也。木母之來以春，金公之來以秋，木旺在春，金旺在秋也。五行四時，一一配合，毫髮不爽，尤見作者組鍊之奇巧」，[23]顯示證道本認為《西游記》人物的出場與情節的排列之所以合於時令五行之次第，皆乃作者精心組織而成。

奇書本承續此一觀點，更藉此開展《西游記》在文學內涵的思考，如〈讀法〉第五則：

> 讀《西游記》與讀別本稗官、演義、傳奇不同，別部書須看其通身之結構，中間之穿插脈絡，前後之起結照應，文字之起伏、頓跌、開合，然後可定

[20] 包夢岩：《蔡元放小說評點研究》（中央民族大學中國古代文學碩士論文，2016），頁 16；另如馬佳麗也注意到蔡元放評點《水滸後傳》提出謀篇布局的觀點，已見於《東周列國志》之中，甚至藉「敘事之法」解決歷史小說在記實上的困境。馬佳麗：《蔡元放東周列國志評點研究》（蘭州大學碩士論文，2011），頁 31-34。

[21] （清）汪淇、黃周星：《西游證道書（一）》，頁 137-138。

[22] （清）汪淇、黃周星：《西游證道書（一）》，頁 289-290。

[23] （清）汪淇、黃周星：《西游證道書（一）》，頁 441-442。

> 其書之優劣，《西游記》全用不著。蓋《西游記》是特為煉丹證道而設，其中雖有許多事故，都是旁引曲喻、隱伏丹道。中之工夫火候，內之築基煉己，外之驅除保護，一節是一節之曲折，一層一是一層之變換，所謂一行一步一花新也。金聖嘆謂「如大年夜放煙火，一陣一陣過」，而譏之曰「太無腳地」，是不知其所以然，而強作解事者。（〈讀法〉，頁 3b-4a）

在此蔡元放引述金聖歎評點第五才子書之觀點，欲從中有所反撥，以揭示《西游記》在敘事上的特殊性。金聖歎〈讀《第五才子書》法〉曾批評：「《西游》又太無腳地了，只是逐段捏捏撮撮，譬如大年夜放煙火，一陣一陣過，中間全沒貫串，便使人讀之，處處可住。」所謂「通身之結構，中間之穿插脈絡，前後之起結照應，文字之起伏、頓跌、開合」等，實為金聖歎閱讀文本時最為關注的部分，亦即「文法」。相對於《水滸傳》而言，金聖歎認為《西游記》最大的缺點在於失去情節的脈絡連貫，有如將事件率意捏合而成，亦無整體性之結構組成。蔡元放對此進行反駁，認為此乃金聖歎未能理解修持丹道的寓言解讀，而有強作解人之嫌。奇書本從封面、目錄皆題有「聖歎外書」字樣，至此又對金聖歎的觀點有所挑戰，既有依附名家品牌的商業考量，但同時也展示對話的可能性。

蔡元放為了對於小說結構、章法等敘事缺陷加以圓說，策略性地強化證道本「旁引曲喻、隱伏丹道」的詮釋路徑，以闡揚丹道與敘事互見融通的可能性。所謂「一節是一節之曲折，一層一是一層之變換」，既為敘事層次的鋪陳，也隱喻修行階段的遞進。是以〈讀法〉第七則論「漸次工夫」云：「道教工夫，只有漸而無頓，《西游記》是教人一層一次做去」（〈讀法〉，頁 4b-5a），第八則論「九轉大還丹」云：「九轉者，煉丹之工夫火候也。每小轉九次，而後成一大轉，合之共九九八十一轉，而大丹始成。故佉奘取經必歷八十一難，而後可以見佛。」（〈讀法〉，頁 5a-5b）皆從丹道義理延伸至敘事意涵的理解與展示。此外，蔡元放也關注《西游記》的詩歌功用：

> 《西游記》一書，看去都是事蹟，不知事蹟乃旁引曲喻，寔即丹道之修持也。真人恐人不解，悞作寔事看，故將煉丹修道之訣，俱散見於詩歌，凡中間吃緊處與起結處，無不處處提出，最為明白。其敘事處文雖多，皆寓言也、假相也；其詩歌文雖數句，寔綱維也、精髓也。……無奈後之讀者於敘事處，則津津不置，於詩歌則皆視為閑文襯語，置而不觀。（〈讀法〉，頁 6b-7a）

在此蔡元放將金聖歎所指稱的缺陷轉化為《西游記》在敘事的特殊性（看去都是事蹟），詩歌成為架接情節發展（吃緊處與起結處）的配置，亦是讀者得以探索文本隱義的關鍵。如第十七則解釋「悟空」之內涵，乃在「心君不動」，《西游記》透過詩歌「處處提出」，包含十四回、二十回、二十三回、四十一回、五十回、五十六回、九十一回與九十八回等，即展現「修道之人其照管心猿意馬之功，直

是貫徹始終，無一刻可以稍放」(〈讀法〉，頁 12b-14b)，藉此修煉歷程串接敘事脈絡。又二十一則論「行者收八戒」、「八戒與悟淨相爭持」、「觀音命慧岸以法船渡唐僧」等人物關係與情節發展，皆以詩歌點出「匹配五行」之理：「正見各為一行，則互相剋制而為敵；既能和合，則共為一體而成道」，亦藉詩歌提點三十一回行者重回取經隊伍、八戒以激將法使行者智取黃袍怪、救唐僧於妖魘，此乃「築基煉己」至「五行既合」、而後始可煉丹的歷程(〈讀法〉，頁 18b-19b)。其他如三十六回敘唐僧觀月詠懷，又藉行者、悟淨之口，道出採取煉丹藥物之時候，與其中五行攢簇之理。或三十八至三十九回，藉行者向太上老君索取九轉還魂丹救烏雞國主，揭示受生、煉嬰兒、結聖胎之次第。凡此都在展示整部小說逐一以事蹟建構敘事（顯）與丹道（隱）的互文路徑。

按〈讀法〉第五則所言，蔡元放認為閱讀《西游記》雖無須在意敘事的「穿插照應」，但在四十九則又言：「其中文字雖不在於穿插照應，而應有穿插照應處又未嘗不隨處見之」(〈讀法〉，頁 51a)、「或又謂不過文字嫌其徑直，故添出一物以作陪襯耳」(〈讀法〉，頁 51b)、「凡此等處，以文字而論，則為穿插照應；以丹道論，則為提撕指點。……可惜後人只作尋常寒溫鬪口之語讀過，便是埋沒真人一片婆心。」(〈讀法〉，頁 53b-54a）此處「穿插照應」之意義涵蓋甚廣，遍見於《西游記》之中，且「妙在有意無意之間」，例如事件的前後照應，或情節預下伏筆，或藉敘事或對話進行旁見、側寫、提示與暗示等，更甚者有「言外之照應」、「似非照應，實為吃緊之照應」等，將不同回目或看似無關的情節相互映照，藉此反覆強調看似毫無連貫卻有其脈絡化的敘事，即事蹟的「同條共貫」。

如〈讀法〉第三十五則論取經途中遭遇的魔怪，乃是「修道煉丹之事，其中宛轉艱難，都是自家生出，由外來者甚少」，亦是修行中不可避免的「層次曲折」，外來要害唐僧者，僅有白骨夫人、金角銀角、紅孩兒、黿怪、獅象鵬三怪、黃眉怪等，其餘所遇魔怪，有「自投羅網者」、「彼此皆出無心，而適逢其巧以致被陷者」、「賣弄寶物，謾藏誨盜而致怪者」、「本來無意與唐僧為難，而自往尋之者」以及「欲求配偶而為怪者」等(〈讀法〉，頁 36a-37a)，即是透過同質事蹟的歸類對應丹道的隱喻。〈讀法〉第三十六則更延續「自家生出」的觀點，認為魔怪多生於「心志迷惑」、「神識昏亂」而使魔有隙可乘，亦即提醒讀者應辨識情節發展有其固定模式，故曰「寔貫穿通部，他處可以類推者。」(〈讀法〉，頁 37a-39a）在事蹟相互貫通的基礎上，蔡元放進一步強調「類推」的重要，故〈讀法〉第三十七至四十二則分別揭示「心君正直行中道」、「客邪得志空歡喜，畢竟還從正處消」、「金玉相酬，堅辭不受」、「一身都是父母濁骨，所以阻滯難行」、「應有魔難，非此不成正果」等修行隱義，讀者應由此類推，方可理解整部小說的人物行動與事件發展的內在邏輯。

當然，奇書本針對證道本加入第九回「陳光蕊赴任逢災 江流僧復讎報本」亦有所維護，如〈讀法〉第五十一則認為「唐僧五眾全是攢簇五行，總屬假相」，然玄奘為實有人物，不合「金丹作用之本」，故小說在「敘述出身處，只用恍惚迷離之筆」，透過文獻的舉證（三場試士並非唐制、太宗諸臣並無陳光蕊之名、

拋打綵毬擇婿為元人院本創說），並指出《西游記》刻意顯露敘事錯謬之處，包含時間序列、人物行動或情節發展不合邏輯等，蔡元放判斷：「故此篇中處處都用夢字作眼目，而直歸到往西取經，方纔是性命根腳實際。不然，則尺幅之中，而自露許多矛盾，不幾為千載話柄笑端乎？無論邱真人學貫天人，即凡知年拈筆作書，亦斷不至乖謬若此。」（〈讀法〉，頁 55a -57b）〈讀法〉第五十三則亦考察玄奘取經史實多有不合小說之處，蔡元放亦提醒修丹證道之書不應作實事觀之，藉此確立唐僧出身故事在整體敘事上的合理性。

最後，〈讀法〉第五十六則認為：「《西游記》中文字，亦有不可解處」，例如如意真仙既為牛魔王親弟，竟為人形而非牛形；又金平府所獲犀角，不進獻如來亦不作傳經人事；或玄奘東返歷敘諸處寶印花押，獨漏天竺等，皆為蔡元放在推敲文理、揭示隱義後尚不可解的矛盾之處。故云：「不知是真人別有奧妙，人不能識，抑或故留缺陷，如晒經石上之沾破經本，以合天地不全之妙」。奇書本的觀察也確實呼應當代學者對於《西游記》「敘事矛盾」的研究，如謝明勳即指出百回本《西游記》創作者（改寫者）對於人物形象或前述情節的描述，經常假由其他「書中人物」或是作者（改寫者）以「說講者」、「旁觀者」口吻進行概括性評述，導致「意同文異」的現象；此外，百回本《西游記》將雜劇、平話等眾多材料與各自獨立的故事加以統合接續，以開展出系統更為繁複的小說結構，例如牛魔王的精怪集團就是從各類材料中的妖魔所串聯成具有血緣關係的「家族體系」，不免在細節的處理上有所缺失，或因考量單元性與趣味性而未能顧及整體的關照。[24]因此，奇書本透過「細讀」嘗試為「看去都是事蹟」的《西游記》加以圓說與解套，亦如實反映小說在敘事上的矛盾，對於《西游記》作為文學經典的定位，仍有提供當代參考的價值。

[24] 謝明勳：《西游記考論：從域外文獻到文本詮釋》台北：里仁書局，2015，頁 238-239；252-258。

四、小結

魯迅《中國小說史略》曾對清代「講道說」系統的《西游記》刊本有此評論：「或云勸學，或云談禪，或云講道，皆闡明理法，文詞甚繁。然作者雖儒生，此書則實出於遊戲，亦非語道，故全書僅偶見五行生克之常談，尤未學佛，故末回至有荒唐無稽之經目，特緣混同之教，流行來久，故其著作，乃亦釋迦與老君同流，真性與元神雜出，使三教之徒，皆得隨宜附會而已。」[25]魯迅並非不排除《西游記》具備三教的元素，但也認為三教僅是作者「遊戲筆墨」下的材料，故「講道說」一類的評註本無異是捨本逐末。

本文以蔡元放評點《西游證道奇書》為研究對象，即試圖觀察在乾隆年間「講道說」盛行的風氣之下，奇書本如何在延續證道本的影響力之同時，也呈現出不同於證道本的文學內涵。透過以上的討論，可發現奇書本有意經營匯評的文本空間，在不違背證道本核心意旨，也展示了李評本與自身的觀點，甚至挑戰金聖歎對於《西游記》的評價，其中既有商業出版之考量，也促成文本詮釋的交流與商榷。而奇書本更為珍貴之處，即在〈讀法〉針對文學敘事的討論，使文本隱義與文學技術的探求不相違背，且能夠加以融合，足以彰顯《西游記》作為文學經典所具備的獨特魅力。

[25] 魯迅：《中國小說史略》上海：上海古籍出版社，2006，頁 105。

清代《春秋》與《禮》學相涉論著之體例分析

朱正源*

摘要

司馬遷稱:「《春秋》者,禮義之大宗也」,有道是「《春秋》與禮乃相為表裏》」,鄭玄注《三禮》多引《春秋》為證,杜預注《左傳》;何休解詁《公羊》;范寧成《穀梁集解》,當中引徵《三禮》為訓之處更是常見,足見《春秋》與禮二者關係實為密切。然而,宋代以前,先儒之所傳著,或有以《三禮》注《春秋》者,或有引《春秋》事例以證《三禮》者,卻獨獨缺乏《春秋》與禮學之相關論著。以禮而論《春秋》者,始於宋儒張大亨之《春秋五禮例宗》,該書結合《左傳》、《公羊》、《穀梁》三傳,分吉、凶、軍、賓、嘉五禮為綱目,可謂《春秋》學與禮學研究之濫觴。殆及清代漢學大興,方有惠士奇之《春秋說》、陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮說》及《春秋公羊禮疏》、侯康之《穀梁禮證》、朱大韶之《春秋傳禮徵》等《春秋》與《禮》學相涉研究論著問世,上述該書或以禮為綱,或以《春秋》為本,有綜述《春秋》三傳者,亦有側重於《公羊》、《穀梁》某一傳者,體例各乖,一一有其特色所在。當代學者雖有對上述各別論著有些許之研究,然卻缺乏整體宏觀之視角,本文擬將針對上述論著之體例進行分析與比較,說明各體例之優勝利弊為何?提供學界在進行禮與《春秋》相關研究之基礎,俾使學界對清代禮與《春秋》相關學術能有更為全盤之認識與了解。

關鍵詞:清代學術、《春秋》學、《禮》學、體例

* 樹人醫護管理專科學校兼任講師,國立臺灣師範大學國文學系博士研究生

一、前言

太史公曰：「《春秋》者，禮義之大宗也」[1]，夫唯《春秋》，《六經》中夫子親述之經也，是以「筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭」[2]，其用以「別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖」[3]，而欲以「別嫌疑，明是非，定猶豫」必當有所依歸。自平王東遷，郁郁周文不復，是矣王綱廢凌，禮壞樂崩。孔子懼「世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之」[4]，乃作《春秋》，《春秋》之為經也，善惡著錄於竹帛，美者萬古流其芳；惡者萬年遺其臭，故為「亂臣賊子懼」。所謂亂臣賊子，「君不君、臣不臣、父不父、子不子」[5]之屬，非禮之行是之也。

蓋禮與《春秋》乃相為表裏，《春秋》三傳屢稱「不正」、「非禮」，知夫子善惡賢肖之褒貶，蓋一一以禮為依歸矣。注疏之儒，何休、杜預、范寧、孔穎達、楊士勛、徐彥等輩，所注疏之《春秋》，多以禮為釋，然其論及禮與《春秋》之處則散見於篇籍之中，未成體例。至北宋張大亨著《春秋五禮例宗》，方見禮與《春秋》專門論著之籍冊。惜哉有宋三百餘年，承唐啖、趙、陸之學，束《三傳》於高閣，宰相王安石甚至「黜《春秋》之書」，批駁《春秋》不過「斷爛朝報」[6]。斯是時也，司馬光〈論風俗箚子〉曰：「讀《春秋》未知十二公，已謂《三傳》可束之高閣。」[7]唏噓哉！《春秋》之學何其衰也！張大亨《春秋五禮例宗》之書雖出，卻未成流行。殆至元、明，皮錫瑞謂之為「經學積衰時代」，評曰：「名為

---

[1] 《史記・太史公自序》，頁 1371。〔漢〕司馬遷著，〔日本〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》。臺北：洪氏出版社，1975 年。往後註釋僅簡稱為《史記》，並標註篇名、頁碼。

[2] 《史記・孔子世家》，頁 763。

[3] 《史記・太史公自序》，頁 1370。

[4] 《孟子・滕文公下》，頁 117。〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，嘉慶二十年江西南昌府學版。收錄於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》。臺北：臺北藝文印書館，1965 年 6 月 3 版。往後註釋僅簡稱為《孟子》，並標註篇名、頁碼。

[5] 〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，嘉慶二十年江西南昌府學版。收錄於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》。臺北：臺北藝文印書館，1965 年 6 月 3 版。往後註釋僅簡稱為《論語》，並標註篇名、頁碼。《論語・顏淵》，頁 108。

[6] 〔元〕脫脫等修：《宋史》，收入《二十五史》。臺北：藝文印書館，1982 年。據〔清〕乾隆武英殿刊本景本。《宋史・王安石傳》，頁 4147。

[7] 〔宋〕司馬光撰：《司馬溫公文集（二）》，《叢書集成初編》冊 1917-1920，北京：中華書局，1985。〈論風俗箚子〉，卷六，頁 152。

明經取士，實為荒經蔑古之最。明時所謂經學，不過蒙存淺達之流」[8]，元、明《春秋》之學，除趙汸《春秋屬詞》略可以觀，其餘大抵不過承宋胡安國《春秋傳》者，無足論也。唯有臨川吳澄做《春秋纂言》，當中論及《五禮》處與張大亨《春秋五禮例宗》相互出入，蓋亦張大亨後研治《春秋》與《禮》學之重要學者。

至於有清，經學復興，學者輩出。於《春秋》學，乃有儀徵劉氏一門，三世傳《左傳》；常州《公羊》之學更是影響了中國近當代的歷史走向。之於《禮》學，更有秦蕙田《五禮通考》這般集大成之名著問世。清代經學研究之熱門風潮，無疑提供學者豐沛的研究土壤。而《禮》與《春秋》二者相涉之問題，更為時人所重視，惠士奇之《春秋說》、陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮說》及《春秋公羊禮疏》、侯康之《穀梁禮證》、朱大韶之《春秋傳禮徵》等《春秋》與《禮》學相涉研究論著相繼問世，追本溯源，《春秋》與《禮》相涉之專著，始自張大亨《春秋五禮例宗》，該書以吉、凶、軍、兵、嘉五禮為綱，五禮之間則細別條目，以《春秋》經文相配，如〈吉禮〉中，分「王正」、「即位」、「郊望」、「宗廟」、「雩」等項，附以《春秋》相關記載為訓，蓋依屬辭比事之教也。而有清《春秋》與《禮》相涉之專著，則始自吳中惠士奇所著之《春秋說》，「是書以禮為綱，而緯以春秋之事，比類相從」[9]。依體例而論，上承張大亨之《春秋五禮例宗》。下開清代《春秋》與《禮》研究之風。上述該書或以禮為綱，或以《春秋》為本，有綜述《春秋》三傳者，亦有側重於《公羊》、《穀梁》某一傳者，體例各乖，一一有其特色所在，下文各依其體例分別論述之。

二、以《禮》為綱，緯以《春秋》

以《禮》為綱，緯以《春秋》的論著體例，本乎宋張大亨之《春秋五禮例宗》，該論為《禮》與《春秋》相涉論著之濫觴，雖非清人之論著，以其留範於後世，豈敢存而不論？故開宗明義簡介之。張大亨曰：「凡欲求經之軌範，非五禮何以質其從違？」[10]認為由於周禮盡在魯，是以聖人以禮為法則褒貶二百四十二年之事，故後世之「善學者因其人之美惡以推聖人之心，而究觀其典要之所在，則其旨不辨而自白矣！」[11]張大亨乃「取《春秋》事蹟，分吉、凶、軍、賓、嘉五禮，依類別記，各為總論。」是為《春秋五禮例宗》。

---

[8] 〔清〕皮錫瑞撰：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，1974 年 5 月。頁 303-304。

[9] 〔清〕惠士奇：《春秋說》，收入《影印文淵閣四庫全書》第 178 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。〈提要〉，頁 627。

[10] 〔宋〕張大亨：《春秋五禮例宗》，收入《影印文淵閣四庫全書》第 148 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。〈春秋五禮例宗原序〉，頁 460。

[11] 〔宋〕張大亨：《春秋五禮例宗》，〈春秋五禮例宗原序〉，頁 460。

（一）張大亨：《春秋五禮例宗》

《春秋五禮例宗》本十卷，當中軍禮三卷佚而不存，標目之訂立安排未詳，餘吉、凶、賓、嘉四禮合計七卷，每類目下各依《春秋》經文，比其事例已為條目，如〈吉禮〉下分：「王正、即位、郊望、宗廟（附視朔）、雩」等例，每例當中皆先羅列出《春秋》相關經文之出處，如「王正」一例，即列出「隱元年春王正月」、「桓元年春王正月，二年、十年、十八年同」……直至「哀元年春王正月，八年同。」如有補充註釋，則以雙行小款字體出於其後，如「哀元年春王正月，八年同」之後書「哀公十四年不書王正者八，書王不書正者四」。詳見下圖：

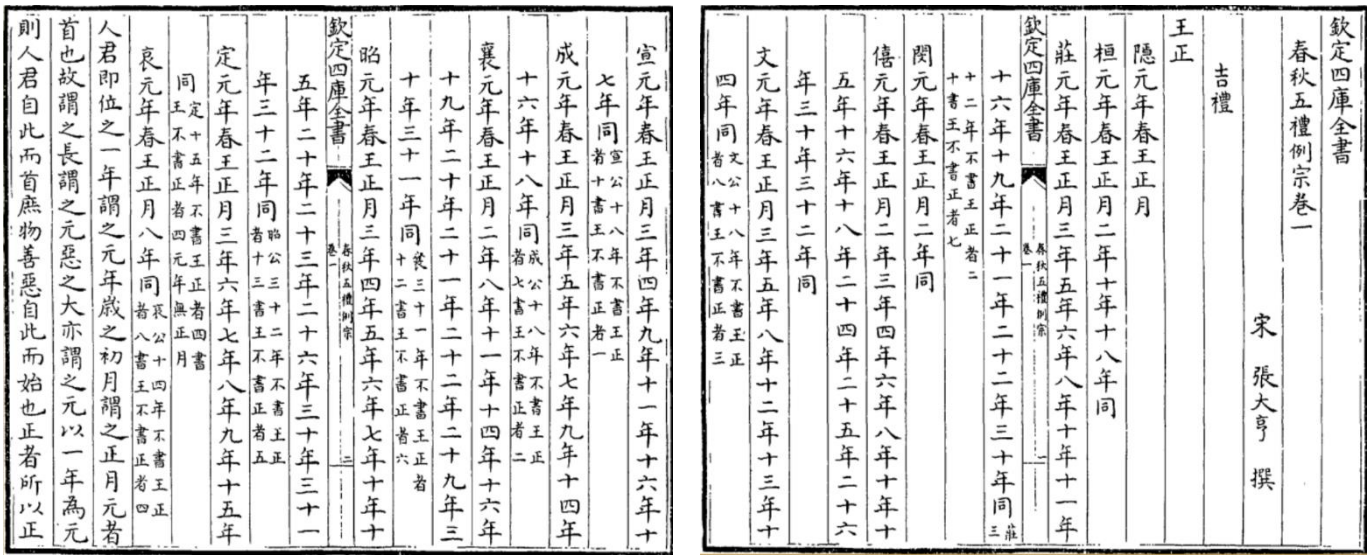

欽定四庫全書
春秋五禮例宗卷一
宋 張大亨 撰
吉禮
王正
隱元年春王正月
桓元年春王正月二年十年十八年同
莊元年春王正月三年五年六年八年十年十一年
欽定四庫全書
十六年十九年二十一年二十二年三十年同
十二年不書王正者二
十書王不書正者七
閔元年春王正月二年同
僖元年春王正月二年三年四年六年八年十年十
五年十六年十八年二十四年二十五年二十六
年三十年三十二年同
文元年春王正月三年五年八年十二年十三年十
四年同文公十八年不書王正
者八書王不書正者三
宣元年春王正月三年四年九年十一年十六年十
七年同宣公十八年不書王正
者十書王不書正者一
成元年春王正月三年五年六年七年九年十四年
十六年十八年同成公十八年不書王正
者七書王不書正者二
襄元年春王正月二年八年十一年十四年十六年
十九年二十年二十一年二十二年二十九年三
十年三十一年同襄三十一年不書王正者
十二書王不書正者六
昭元年春王正月三年四年五年六年七年十年十
欽定四庫全書
五年二十年二十三年二十六年三十年三十一
年三十二年同昭公三十二年不書王正
者十三書王不書正者五
定元年春王正月三年六年七年八年九年十五年
同定十五年不書王正者四書
王不書正者四元年無正月
哀元年春王正月八年同哀公十四年不書王正
者八書王不書正者四
人君即位之一年謂之元年歲之初月謂之正月元者
首也故謂之長謂之元惡之大亦謂之元以一年為元
則人君自此而首庶物善惡自此而始也正者所以正

圖 1：《春秋五禮例宗》書影

如上圖所示，羅列完該條目之經文出處後，張大亨乃於其後釋例之，其所釋例之內容旨要，大抵圍繞著《春秋》三傳彼此之出入，以及歷代儒者解釋看法的異同，來討論此則條例的禮義究竟如何方符合《春秋》之原旨。這種論著的模式大抵為清代惠士奇之《春秋說》所繼承。

（二）惠士奇：《春秋說》

惠士奇，字天牧，號半農，吳縣人。為惠周惕之子，惠棟之父。惠氏三世傳經，發軔於於惠周惕，集大成於惠棟，吳派經學即以惠棟為宗，惠士奇居於其間，具承上啟下的重要地位。《清史稿》稱士奇：「盛年兼治經史，晚尤邃於經學。」[12]於《易》學、《禮》學、《春秋》學、乃至於琴笛理數方面皆有論著，惠士奇深於經學，四庫館臣稱士奇：「於《三禮》核辨尤精。」[13]惠士奇在《禮》學方面有著扎實的功底，《春秋說》一書所引據論證之精要即立根於此。

---

[12] 清史稿校註編纂小組編纂；清史稿校註審查委員會審定：《清史稿校註》第十四冊，臺北：國史館，1986 年。〈儒林二・惠氏奇〉，卷 488，列傳 268，頁 11030。

[13] 〔清〕惠士奇：《春秋說》，頁 627。

《春秋說》之體例與《春秋五禮例宗》乍看之下大抵相似，細究卻略有不同，《四庫全書總目》對《春秋說》之體例有詳細的介紹：

> 是書以禮為綱，而緯以《春秋》之事，比類相從，約取《三傳》附于下，亦間以《史記》諸書佐之。大抵事實多據《左氏》，而論斷多採《公》、《穀》，每條之下多附辨諸儒之說，每類之後又各以己意為總論，大致出於宋張大亨《春秋五禮例宗》，沈棐《春秋比事》，而不立門目，不設凡例，其引據證佐則尤較二家為典核。[14]

以禮為綱，而緯以《春秋》之事，這是《春秋五禮例宗》以及《春秋說》共同之處。然而張大亨《春秋五禮例宗》一書依五禮編排，架構層次是清晰的，與之相對，《春秋說》由於「不立門目，不設凡例」，這導致在資源的查找，檢核閱讀上對於讀者而言頗為不便。《春秋說》雖「不立門目」，然而並非沒有分類，只不過是未於各類開頭以標題點出，至於其編排之手法，不離「屬辭比事」之教，茲以下圖為釋：

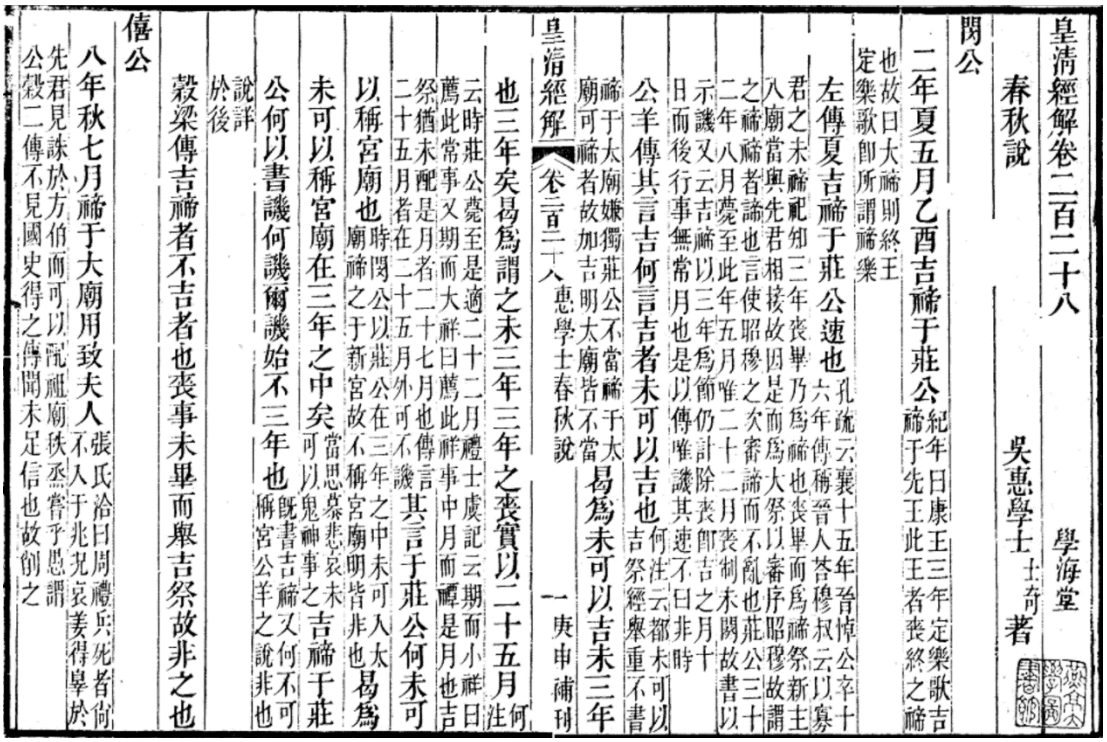

皇清經解卷二百二十八　學海堂
春秋說　吳惠學士士奇著
閔公
二年夏五月乙酉吉禘于莊公紀年曰康王三年定樂歌吉禘于先王此王者喪終之禘也故曰大禘則終王定樂歌即所謂禘樂
左傳夏吉禘于莊公速也孔疏云襄十五年晉悼公卒十六年傳稱晉人荅穆叔云以寡君之未禘祀知三年喪畢乃爲禘也喪畢而爲禘祭新主入廟當與先君相接故因是而爲大祭以審序昭穆故謂之禘禘者諦也言使昭穆之次審諦而不亂也莊公三十二年八月薨至此年五月唯二十二月喪制未闋故書以示譏又云吉禘以三年爲節仍計除喪即吉之月十日而後行事無常月也是以傳唯譏其速不曰非時
公羊傳其言吉何言吉者未可以吉也何注云都未可以吉祭經舉重不書禘于太廟嫌獨莊公不當禘于太廟可禘者故加吉明太廟皆不當
曷爲未可以吉未三年也三年矣曷爲謂之未三年三年之喪實以二十五月何注云時莊公薨至是適二十二月禮士虞記云期而小祥曰薦此常事又期而大祥曰薦此祥事中月而禫是月也吉祭猶未配是月者二十七月也傳言二十五月者在二十五月外可不譏其言于莊公何未可以稱宮廟也時閔公以莊公在三年之中未可入太廟禘之于新宮故不稱宮廟明皆非也曷爲未可以稱宮廟在三年之中矣當思慕悲哀未可以鬼神事之吉禘于莊公何以書譏何譏爾譏始不三年也既書吉禘又何不可稱宮公羊之說非也說詳於後
穀梁傳吉禘者不吉者也喪事未畢而舉吉祭故非之也
僖公
八年秋七月禘于大廟用致夫人張氏洽曰周禮兵死者尚不入于兆況哀姜得舉於先君見誅於方伯而可以配祔廟乎故公羊子思謂公殺二傳不見國史得之傳聞未足信也故削之

圖 2：《春秋說》書影

如上圖所示，這一類目皆與禘禮有關，惠士奇羅列了如「閔公二年夏五月乙酉，吉禘於莊公」、「僖公八年秋七月，禘於大廟，用致夫人」等《春秋》經文相關之處，如《春秋》經文字面上無關，然《左傳》記載與之相涉則亦列出，如「襄公十有六年《左傳》，冬穆叔如晉聘，且言齊故。晉人曰：『以寡君之未禘祀，與民之未息不然不敢忘。』」，這正是四庫館臣所謂「緯以《春秋》之事，比類相從」之義，而在這些羅列出來的經文條目之後，則逐條列出《三傳》對該條經文的解

14 〔清〕惠士奇：《春秋說》，頁 627。

釋，在這當間，以雙行小字附上歷代儒生之說。而在羅列完這些文獻資料之後，惠士奇才在後面申明其義，也就是〈提要〉所說的「每類之後又各以己意為總論」。

將《春秋說》與《春秋五禮例宗》相較，其異同顯而易見，這兩部書雖然皆打破《春秋》編年的次序，比較《春秋》中相似之文辭事件以為條例，「以禮為綱，而緯以《春秋》」來說明當中的禮義為何。然而張大亨的《春秋五禮例宗》僅是羅列每條中所涉及的《春秋》經文，便於其後開展議論說明。惠士奇於《春秋說》中則可謂後出轉精，不僅列出《春秋》經文，更將《三傳》相關的解釋也放了上去，雙行小楷的先儒註釋比起《春秋五禮例宗》更是詳實，尤其是每類之後的議論，〈提要〉已然明言：「引據證佐則尤較二家為典核。」然而《春秋說》既不以《春秋》編年排序，又缺乏凡例，每個類目之間缺乏邏輯關聯，則是其病。

無論是張大亨的《春秋五禮例宗》，還是惠士奇的《春秋說》，都是以《春秋》經文為本，兼採《三傳》之說以為援引論據。雖然惠士奇之「論斷多採《公》、《穀》」，然而其《春秋說》畢竟非本於《公》、《穀》而發。這與陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮説》及《春秋公羊禮疏》、侯康之《穀梁禮證》等專注於探究《公羊傳》或《穀梁傳》之禮義的論著，在選材上顯然具有差異，在體例上也有不同。

三、以《春秋》為主體的「疏體」與「經說」

在清代《春秋》與《禮》學相涉的論著當中，除了惠士奇的《春秋說》是「以禮為綱，而緯以《春秋》之事」，其餘的著作如陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮説》及《春秋公羊禮疏》、侯康之《穀梁禮證》、朱大韶之《春秋傳禮徵》基本上都屬於以《春秋》為綱，附以相關禮義為訓的體例，然而彼此之間在取材上，以及體例上還是各具特色。

（一）朱大韶：《春秋傳禮徵》

朱大韶的《春秋傳禮徵》上承惠士奇之《春秋說》，在取材上也是以《春秋》為本，不專主一傳。然而在體例的編排上，《春秋傳禮徵》與《春秋說》相較卻是顯見其異同。朱大韶，字仲鈞，江蘇婁縣人。張鈞衡為《春秋傳禮徵》為跋稱其學：「治經宗高郵王氏，以形聲、訓詁、引申、假借，通古人所缺，尤熟精《三禮》。」[15]可見其治學方法實服膺於高郵二王詁訓之學，至於其禮學的根柢，黃銘等人認為「以《禮》說《春秋》是吳派《春秋》學之特色，始於惠士奇之《春秋

[15] 〔清〕朱大韶：《春秋傳禮徵》，收錄於《春秋公羊禮疏（外五種）》，上海：上海古籍出版社，2015 年 8 月 1 版，頁 669。《春秋公羊禮疏（外五種）》一共收錄凌曙之《春秋公羊禮疏》、《春秋公羊問答》、《公羊禮說》，朱大韶之《春秋傳禮徵》，侯康之《穀梁禮證》，以及陳奐之《公羊逸禮攷徵》六部著作，並收錄相關序跋提要之文，本文所徵引之書目若出自該書，則於後文註解僅標明作者、書名、頁碼。

說》」[16]，而朱大韶「久居吳門，吳派學風素重禮學，於典章制度多所措意，大韶亦與之化矣！」[17]由於朱大韶久居吳門，受吳派重禮學風之浸淫，故而其《春秋傳禮徵》在內容的編排，治經的方式，與惠士奇《春秋說》有著明顯相似之處。不同的是，惠士奇之《春秋說》在體例的安排上是以《禮》為綱，排比《春秋》之事以為義例，再針對這些類別來做考證與說明。而朱大韶的《春秋傳禮徵》並未如《春秋五禮例宗》或是《春秋說》那般透過整例義例的功夫，將相關經文排比對照，而僅僅是依照《春秋》之編年，照著年份順序對於涉及《三禮》的條目進行闡發，並在該條經文後羅列《三傳》的解釋以即注疏，旁及相關經史、乃至於杜佑《通典》即先儒之說，末尾再以「徵曰」發表其所考徵出的見解看法，然而其體例也有它的缺點，屬辭比事為《春秋》之教，朱大韶對於與《禮》相涉的《春秋》經文，雖然逐條考證甚為詳實，然而若從義例的角度出發，該條經文當屬何禮？在《春秋》分散記載於二百四十二年的史事當中又有哪些與之相關？這都是依照《春秋》之編年來做注疏正義等籌工作所會遇到的困難，正如下圖所示：

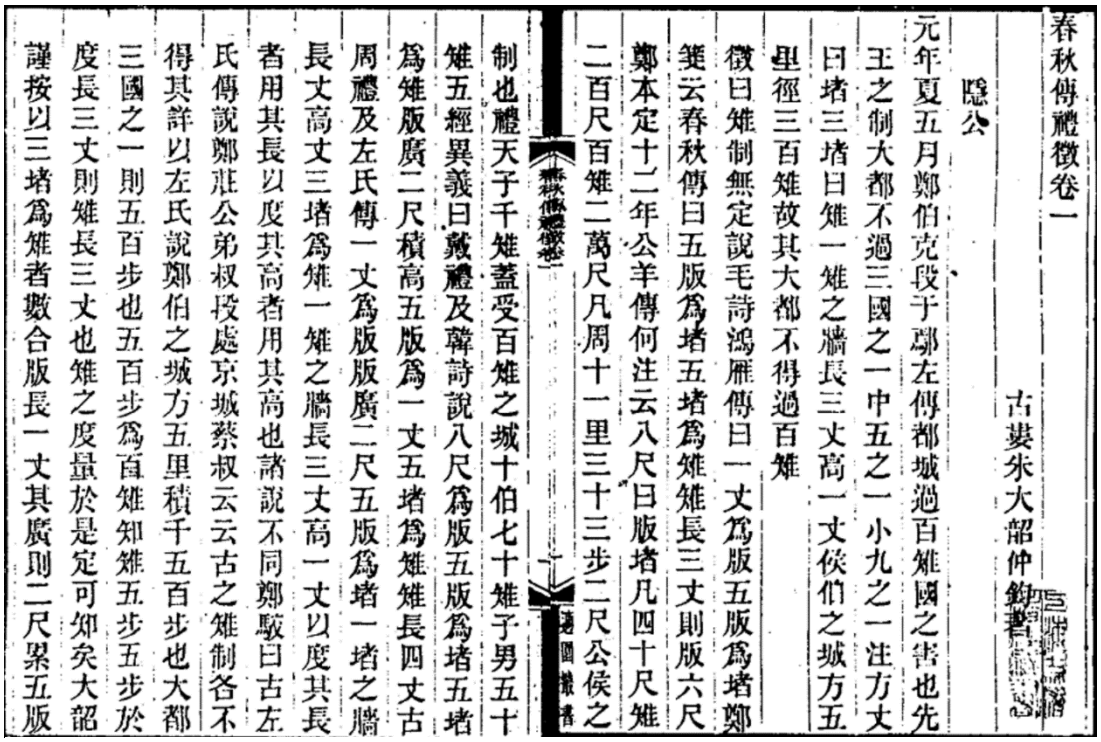

春秋傳禮徵卷一
古婁朱大韶仲鈞著
隱公
元年夏五月鄭伯克段于鄢左傳都城過百雉國之害也先王之制大都不過三國之一中五之一小九之一注方丈曰堵三堵曰雉一雉之牆長三丈高一丈侯伯之城方五里徑三百雉故其大都不得過百雉
徵曰雉制無定說毛詩鴻雁傳曰一丈爲版五版爲堵鄭箋云春秋傳曰五版爲堵五堵爲雉雉長三丈則版六尺鄭本定十二年公羊傳何注云八尺曰版堵凡四十尺雉二百尺百雉二萬尺凡周十一里三十三步二尺公侯之
制也禮天子千雉蓋受百雉之城十伯七十雉子男五十雉五經異義曰戴禮及韓詩說八尺爲版五版爲堵五堵爲雉版廣二尺積高五版爲一丈五堵爲雉雉長四丈古周禮及左氏傳一丈爲版版廣二尺五版爲堵一堵之牆長丈高丈三堵爲雉一雉之牆長三丈高一丈以度其長者用其長以度其高者用其高也諸說不同鄭駁曰古左氏傳說鄭莊公弟叔段處京城蔡叔云云古之雉制各不得其詳以左氏說鄭伯之城方五里積千五百步也大都三國之一則五百步也五百步爲百雉知雉五步五步於度長三丈則雉長三丈也雉之度量於是定可知矣大韶謹按以三堵爲雉者數合版長一丈其廣則二尺累五版

圖 3《春秋傳禮徵》書影

朱大韶的《春秋傳禮徵》不單是徵引漢唐以來之舊說，更是將當代學者如顧炎武、萬斯大、徐乾學、秦惠田等人涉及《禮》與《春秋》的相關討論給詳實徵引進來，在討論上更加的深入，《春秋傳禮徵》無疑是將《禮》與《春秋》相結合的集大成之作。遍該《春秋三傳》，探究當間禮制而不專主一家之說的著作，經由宋代《春秋五禮例宗》，再到惠士奇之《春秋說》，基本上已然完備，而朱大韶又結合了承襲自高郵二王的考證功底，再援引當代儒者之論著，使得《春秋傳

[16] 黃銘：《春秋公羊禮疏（外五種）‧前言》，頁 3。

[17] 黃銘：《春秋公羊禮疏（外五種）‧前言》，頁 3。

禮徵》一出基本上已將乾嘉以前《春秋》與《禮》學的研究畫了個句點。而陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《春秋公羊禮疏》及《公羊禮説》、侯康之《穀梁禮證》，則分別就《公羊傳》、《穀梁傳》進行發掘。

（二）凌曙：《春秋公羊禮疏》

凌曙的《春秋公羊禮疏》及《公羊禮説》便是以《公羊傳》為本所延伸的研究，凌曙，字曉樓，師從劉逢祿、阮元，劉文淇為其甥。凌曙之所以選擇《公羊傳》，而不像張大亨、惠士奇等人兼採《三傳》是有他的道理的，凌曙自敘：「舉凡所著之書，冀成一家之學，不欲揿扯《左》、《穀》，為《三傳》之調人。」[18]凌曙不願如其他儒者做些調和《三傳》的工作，寧願以《公羊》學者自居，著書立說成一家之言。凌曙毫不掩飾自己對《公羊傳》的喜好，自稱：「樸以闒茸之資，無摩研編削之才，亦無游博持掩之好，唯篤嗜《春秋公羊》，覃精竭思，力索有年矣。」[19]篤嗜《春秋公羊》的凌曙一生與《公羊傳》相關的論著便有《春秋繁露注》、《春秋公羊禮疏》、《春秋公羊禮說》、《春秋公羊問答》，而在《禮》學方面，又有《儀禮禮服通釋》、《禮論略鈔》，而《春秋公羊禮疏》、《春秋公羊禮說》二書則是凌曙以《禮》研治《公羊》，將二者結合討論的重要著作。

凌曙師從劉逢祿，而逢祿對董仲舒、何休之學致力最深，曉樓得其風也。《春秋公羊禮疏》本於何休之《春秋公羊解詁》，凌曙以為何休「依經立注，厥功偉矣，觀其《解詁》，研禮亦祥。」[20]對何休之《春秋公羊解詁》給予了極高的評價，相對之下，徐彥的註解卻差強人意，凌曙評價徐彥之疏文道：「徐氏之疏，乃詳於例而略於禮，未能如孔、賈之該洽也。」[21]凌曙有感於徐彥疏解《公羊傳》時於禮的不足，又稱：「舊疏嫌其闕略，故撰《公羊禮疏》十有一卷，正徐氏解禮之失，破諸儒持論之偏，引據經史，疏通而證明之。」[22]凌曙雖然認為徐彥之疏於禮上過於缺略，但並非棄而不用，相反的，凌曙為了「正徐氏解禮之失」，乃「取徐氏之疏而補疏之」。凌曙於《春秋公羊禮疏》的〈凡例〉中說明他的論著方法：

> 疏不破注，向例如此，今間有未安者，引先儒之說以證之，實事求是，非敢難詰也。
>
> 注中雜引四代之禮，不盡周制也。可證者證之，無則闕疑。若舊疏概以為時王之禮，殊欠明晰。

---

[18] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・序（己卯四月）》，頁 6。《春秋公羊禮疏》之序文有兩篇，分別為凌曙於嘉慶二十四年己卯年（1819）之四月以及八月撰寫。

[19] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・序（己卯四月）》，頁 6。

[20] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・序（己卯八月）》，頁 4。

[21] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・序（己卯八月）》，頁 4。

[22] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・序（己卯四月）》，頁 5。

> 注中如郊禘、六宗、明堂、祥禫之制，異議紛如，今但取其合於何義者，引一二說以證之，餘則不敢濫登。
> 疏中所引，皆序而不斷，然觀其去取，亦可知從違之所在矣。若臚列諸說，而上下其議論，是經說而非疏體。
> 《漢書・藝文志》:「《公羊》經傳各十一卷。」宋王儉《七志》、梁阮孝緒《七錄》皆云何注十一卷，以閔公附莊公也。今疏之卷數一仍何注之舊。[23]

從〈凡例〉中可以清楚地見到，雖然有「疏不破注」的「向例」，雖然凌曙自稱他對徐彥之疏「非敢難詰」，然而對於徐彥之疏未安之處，凌曙還是要「實事求是」，還是要「引先儒之說以證之」，這也是《春秋公羊禮疏》一書之宗旨。並且認為何休的注文雜引了夏、商、周、漢四代之禮，然徐彥卻「概以為時王之禮」，認為何休全以漢制解詁《公羊》，凌曙批評這是「殊欠明晰」的。而對於何休、徐彥之注疏，凌曙「但取其合於何義者，引一二說以證之」，而不敢「濫登」，不敢「臚列諸說，而上下其議論」，他自認《春秋公羊禮疏》乃是「疏體」而非「經說」，故而《春秋公羊禮疏》之卷數也「一仍何注之舊」，《春秋》十二公原則上一公一卷，唯有閔公在位僅僅兩年，故以閔公附於莊公之後，乃為十一卷。

《春秋公羊禮疏》是注疏體例，按照年代編年，依序羅列《春秋》經文、《公羊傳》文、何休注文，而凌曙則自為疏解，大抵位於何休注文之後，亦有在《春秋》經文、《公羊傳》文之後的疏解。凌曙的疏解並非直接以己意為釋，而是廣為蒐羅徵引先儒就說為證，當中又以班固所輯之《白虎通》、許慎《五經異義》、杜佑《通典》引用得最為頻繁。

（三）凌曙：《公羊禮說》

凌曙除了《春秋公羊禮疏》十一卷外，又有《公羊禮說》一卷，《春秋公羊禮疏》作為疏解經傳注文的作品，受體裁的限制，在論述上較為客觀中立，鮮少主觀的議論，凌曙在〈凡例〉中也曾說明：「若臚列諸說，而上下其議論，是經說而非疏體。」《春秋公羊禮疏》作為「疏體」，議論上的不足，凌曙則彌補於《公羊禮說》一卷「經說」當中。茲節錄凌曙《公羊禮說》之〈自序〉說明之：

> 欲祛老生之長譚，破迂儒之肊說，豈易言乎！……屬辭比事，經生惡其煩苛；厭故喜新，學者趨於簡易。未析全經之旨，已誇獨得之奇，檢式蕩然，藩籬決矣，悲夫！……於是考群儒之說，綜列史之文，學尋墜緒，業手顓門，撰《公羊禮說》一卷。屈彼空言，伸茲孔見，議必徵諸古人，論不離於師法，要使禮歸至當，不越三百三千。[24]

從《公羊禮說》之〈自序〉中可以明顯地看到，凌曙撰寫《公羊禮說》，其目的

[23] 〔清〕凌曙：《春秋公羊禮疏・凡例》，頁 8。

[24] 〔清〕凌曙：《公羊禮說・自序》，頁 271。

在於「伸茲孔見」，發表自己的觀點看法，用以使那些「未析全經之旨，已誇獨得之奇」的空言理屈辭窮，凌曙自稱「議必徵諸古人，論不離於師法」，說他的議論都是有師承出處的，絕非「迂儒之肊說」，《公羊禮說》一書的宗旨，不過「要使禮歸至當」，不逾越「禮儀三百，威儀三千」。

《公羊禮說》一卷，共有三十條，每條標題短則三字，多則七字，或為《春秋》經文、或為《公羊傳》文，或為何休《解詁》之注文，如：「譏不親迎也。」（隱二年傳）、「考仲子之宮」（隱五年經）、「先謁宗廟」（桓元年注），每條皆本於禮而說經，發表議論。將《公羊禮說》與《春秋公羊禮疏》二者相參，當中異同顯而易見。

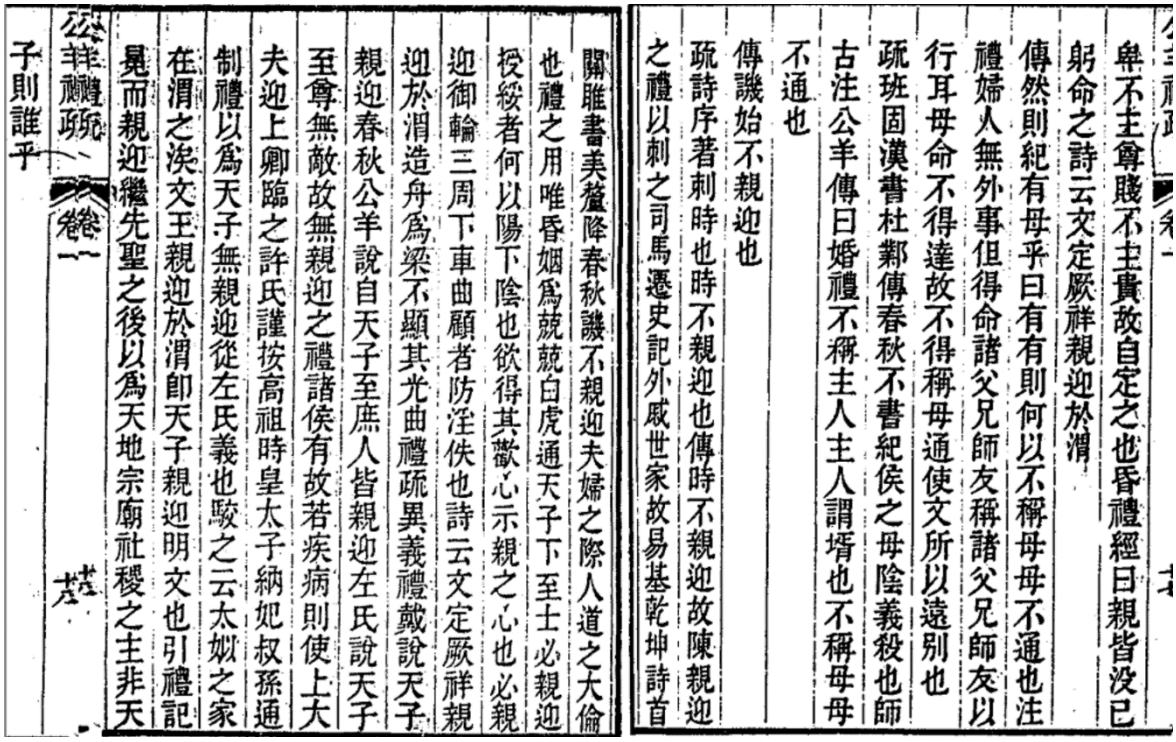


圖 4《春秋公羊禮疏》書影

針對隱公二年《公羊傳》「譏始不親迎也」一句，《春秋公羊禮疏》依序引用了〈詩序〉、《史記》、《白虎通》、《詩經》、《禮記》孔疏、《五經異義》的說法，超過一頁的篇幅全然徵引先儒之舊說，用以解釋《公羊傳》「譏使不親迎也」背後所蘊含的禮義所在，當中毫無夾雜半點凌曙個人的主觀議論，《公羊禮說》則

不然。

皇清經解卷一千三百五十五　學海堂
公羊禮說　江都淩明經曙著
議不親迎也　隱二年傳
不通春秋之例者不足與言春秋之禮經書紀履繻來逆女伯姬歸於紀則卿爲君逆可知矣春秋之例外逆女不書失禮書故傳以爲譏不親迎也何以知不親迎之當譏乎親迎於渭文王行之周衰禮廢乃不行焉故詩序著刺時也時不親迎也士昏禮主人爵弁纁裳緇袘從者畢元端乘墨車此則周公之儀禮也冕而親迎孔子對哀公之言也故傳以不親迎爲當譏何注引書傳曰夏后氏逆於庭殷人逆於堂周人逆於戶雖三代異制而親迎則同問者曰莊二十四年經書公如齊逆女傳何
淩明經公羊禮說　一　庚申補刊
以書親迎禮也此非諸侯越國親迎之明文乎曰此變例也非此之謂也公淫於齊女內大惡不可言然諸侯之禮非朝時不踰竟然則公何爲而至齊乎故變例書如齊者逆女故耳傳從經爲諱辭故曰禮也而卽於二十七年正之莒慶來逆叔姬傳何譏爾大夫越竟逆女非禮也言大夫越竟逆女爲非禮則公之如齊爲非禮灼然可知何注大夫任重爲越竟逆女於政事有所損曠故竟內乃得親迎所以屈私赴公也據此則諸侯重於大夫亦更無有越竟之事矣後儒不察顧氏棟高議之曰自公羊爲此說而史遷主之後世遂成鐵案之不可易拔本塞原自公羊始而後是非之說乃定嗚呼不揣其本而齊其末人之好異亦至此乎奈何以文王之所行周孔之所言而視同弁髦乎

圖 5《公羊禮說》書影

《公羊禮說》身為「經說」，要能「屈彼空言，伸茲孔見」，自然不受「疏體」的限制，從上圖可見，洋洋灑灑兩頁的文字，開頭即稱：「不通《春秋》之例者，不足與言《春秋》之禮。」這般文辭在《春秋公羊禮疏》中是見不到的，而後凌曙乃「臚列諸說，而上下其議論」，並以「問者曰」設難，以自問自答，解釋《公羊傳》當中看似前後矛盾之處，最終批判顧棟高於《春秋大事表》當中的主張，認為那是「後儒不察」之言，乃感嘆：「嗚呼！不揣其本，而齊其末，人之好異亦至此乎？奈何以文王之所行，周、孔之所言而視同弁髦乎？」顧棟高的說法在凌曙眼中顯然是「未析全經之旨，已誇獨得之奇」的「迂儒之肊說」。這般強烈的主觀批判是《春秋公羊禮疏》與《春秋傳禮徵》這等「疏體」著作所未有的，而除了《公羊禮說》以外，侯康的《穀梁禮證》、以及陳奐的《公羊逸禮攷徵》則皆可納入「經說」之籌。

（四）陳奐：《公羊逸禮攷徵》

陳奐的《公羊逸禮攷徵》其體例與《公羊禮說》相近，然論述上較為平和。陳奐字倬雲，號碩甫，晚號南園老人。受學於金壇段玉裁，凡三載，又與高郵二王相善，深具小學功底。其學以《毛詩》最為專家，尤好禮學，於《春秋》《公羊》、《穀梁》二傳皆有論著，然咸豐十年遭逢英法聯軍入侵，其所論著多焚於兵燹。今所流傳之《公羊逸禮攷徵》乃其門人陳倬求其草稿整理而成。

陳奐嘗言於陳倬曰：「何邵公不信《周官》，故注《春秋公羊傳》援據逸禮，間參漢灋。中所稱引不少先秦舊典，徐彥疏解多指為時王之禮，蓋攷之未審也。」

[25]陳奐認為由於何休不相信《周官》一經，故其註解《春秋公羊傳》時碰到相關問題乃會援引逸禮之文，如隱公五年何注稱：「禮，司馬主兵，司徒主教，司空主土。」陳奐即下按語稱：「何氏不信《周官》，所據逸禮文。」[26]又如莊公元年何注曰：「百里不過九命，七十里不過七命，五十里不過五命。」徐彥疏引《周禮・典命》曰：「『上公九命，侯伯七命，子男五命』者是也。」陳奐亦稱：「何氏不信《周官》，所據逸禮。」[27]陳奐認為正由於何休不相信《周官》之文，故其所解詁《春秋公羊傳》則多援引逸禮，參看漢法，當中之所引述有不少內容都是先秦典墳之中早已稱述，然而徐彥不察，一一以為何休乃是據時王之禮，陳奐批評徐彥的疏文是「攷之未審」的，而陳奐對徐彥的批評與凌曙所稱：「注中雜引四代之禮，不盡周制也。可證者證之，無則闕疑。若舊疏概以為時王之禮，殊欠明晰」可謂一致。

凌曙的《春秋公羊禮疏》是以《公羊傳》的經傳注疏為本，而《公羊逸禮攷徵》一書則專注於《公羊傳》何休的注解，可以看做是陳奐對何注的研究。《公羊逸禮攷徵》每一條皆先列上何注之文，而後則多所徵引，論證何休之注文並非徐彥所言的「時王之禮」，討論何休所提及的朝制、門制、廟制、城制、禘祫、歸寧等禮，皆可前溯至先秦之古說。由於陳奐的「攷徵」並非如《春秋公羊禮疏》一般依照《公羊傳》文逐條進行疏解，而是如《公羊禮說》般依己意挑選出何休的注解當中含有「逸禮」成分的內容進行攷證徵實，再加上該書本焚於兵燹，傳世本乃由門人陳倬依其草稿所刊，在內容上不免有所缺漏。陳倬便稱他「檢尋何注，尚有當補者」，因而列出了「禮，年二十見正而冠」、「禮，不賵妾」、「禮，生有善行，死當加善謚，不當復加錫」等十餘條，認為都當「詳為攷覈，以竟先生之緒」，然終不復見。

（五）侯康：《穀梁禮證》

同樣作為殘稿的，還有侯康的《穀梁禮證》。侯康，字君謨，廣東番禺人。侯康經由阮元「開學海堂課士，賞其文，由是知名」[28]。與弟侯度並稱「二侯」。侯康是清末的經學家、史學家，與同鄉陳澧最為友善，二人介於師友之間，陳澧曾向侯康學習經史之學。前文所述諸如惠士奇之《春秋說》、陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮說》及《春秋公羊禮疏》、朱大韶之《春秋傳禮徵》等，或為綜合《春秋》三傳以為論述，或專注於《公羊傳》進行探究，然卻獨缺《穀梁》之文。道光九年，《學海堂經解》輯刻完畢，是時尚無《穀梁傳》的相關論著。作為《皇清經解》總編輯人的阮元每每因此而感到遺憾，阮元在《穀梁大義

[25] 〔清〕陳倬：《公羊逸禮攷徵・跋》，頁 742。

[26] 〔清〕陳奐：《公羊逸禮攷徵》，頁 725。

[27] 〔清〕陳奐：《公羊逸禮攷徵》，頁 730。

[28] 〔清〕陳澧：《東塾集》。沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊第四十七輯》，臺北市：文海出版社，1970。〈二侯傳〉，卷五，頁 313。

述》的序文當中說道：「余整齊百家，爲《皇清經解》千五百卷，《左氏》、《公羊》皆有專家，《穀梁》無之，心每欲然」[29]，除此之外，阮元在《穀梁釋例》的序文中也提到：「近儒於《公羊》、《左氏》二家不少著錄，而《穀梁》無肄業及之者，誠以師說既沒，而時月日之書法說者又每多轇轕。余輯《學海堂經解》千數百卷，於《穀梁》學獨無專家。」[30]清代是經學復興的時代，在《春秋》學的領域更是名家倍出，常州的公羊學派，揚州學派的劉氏家族，無不在《春秋》學史上具有重要的地位。然而《穀梁》學的研究卻寂寥冷清。

《穀梁禮證》乃是侯康的遺稿，實為未成之書，是繼許桂林的《穀梁釋例》以後清代又一部《穀梁》學之專著。《穀梁禮證》今存兩卷，乃是侯康病逝後，其弟侯康蒐羅其殘稿，委託侯康之同門師弟、同科舉人金錫齡，經由學海堂學長譚瑩，交付與廣州怡和行行主，藏、刻書家伍崇曜刻印而成，收入於《嶺南遺書》當中，並請陳澧為之作序，陳澧在〈穀梁禮證序〉中言道：

> 《穀梁禮證》者，吾友侯康君謨孝廉為成之書也。甲午歲，余治《穀梁春秋》，君謨出示此編，曰：「此《傳》今為絕學，君當努力。吾方治諸史，未暇卒業也。異時君書成，當以此相付。」……君謨之學最精《三禮》，以《三禮》貫串漢晉南北朝諸史志，精深浩博，為諸儒所未有。此編雖未成之書，亦略見一班矣！[31]

《穀梁禮證》雖是未成之編，然而早在道光十四年，侯康三十七歲時此書即已見雛形。是年二十四歲的陳澧錄取學海堂首屆的專課肄業生，欲撰寫《穀梁釋例》，然而屢作屢輟，終未成書。侯康向陳澧出示《穀梁禮證》稿件，勉勵《穀梁傳》乃千古之絕學，務必努力治之。如今己身正進行史學研究，亦無閒暇得將《穀梁禮證》完成，約定待陳澧書成之後，再以該書相付。然而造化弄人，三年後，四十歲的侯康便溘然長逝，《穀梁禮證》終未成編。陳澧稱侯康之學最精於《三禮》，其在史志的研究即是以《三禮》貫串之，而《穀梁禮證》一書，以《三禮》考證《穀梁傳》，雖是未完成的遺作，然其學思於該書當中可見一班。

《穀梁禮證》考證《穀梁傳》傳注當中與禮之相關問題，涉及經文三十一條，侯康據傳注以證三禮者五十二條。蓋《禮》與《春秋》本相為表裏，是以孔子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也」[32]，伍崇曜於〈穀梁禮證跋〉中稱：「夫典制莫備於《左氏》，而義理莫精於《穀梁》，惟《公羊》雜出衆師，

---

[29] 清・柳興恩：《穀梁大義述》，《續修四庫全書（132）》。上海：上海古籍出版社，1990 年。阮元：〈穀梁大義述序〉，頁 23。

[30] 〔清〕許桂林：《春秋穀梁傳時月日書法釋例》，《粵雅堂叢書》第二十一函，收於《百部叢書集成》之六四，臺北，藝文印書館，1965 年。阮元：〈穀梁釋例序〉，頁 1-2。

[31] 〔清〕陳澧：〈穀梁禮證序〉，《東塾集》。卷三，頁 176-177。

[32] 《史記・太史公自序》，頁 1370。

時多偏駁耳。是書據《穀梁》以證《三禮》，而排詆《公羊》者讀多」[33]，除了《三禮》與諸經傳以外，侯康還援引了如《荀子》、《白虎通》、《五經異義》、《司馬法》、《鹽鐵論》等典籍要義，以及劉向、鄭玄、何修、徐邈、顧炎武、萬斯大、惠士奇、秦惠田、盧文弨、段玉裁、孫志祖、孔廣森、凌曙諸儒之學說。藉由所徵引之文獻資料，探究《春秋穀梁傳》經、傳、注、疏當中禮義究竟孰者為正。金錫齡於〈侯君謨《穀梁禮證》跋〉中稱道其書：「貫穿《三禮》，考據詳明，嘆為精妙無比」[34]。

例如《穀梁傳》僖公八年「秋，七月，禘於大廟，用致夫人」[35]一條經文，侯康先列舉經傳注疏之文，進而開始論證。依次援引了許慎《五經異義》與鄭玄的《駁五經異議》當中關於此條經文的論辯，認為許慎之說乃是從《公羊》、《左氏》之義，而鄭玄之說則是從《穀梁》之義。又將范寧之注文中涉及《三禮》的地方標明出處，范寧「庶子爲後，爲其母緦」之語，出自《儀禮・喪服・緦麻章》；范寧所謂「禮，有君之母非夫人者」之語，出自《禮記・服問篇》。並由《禮記・服問篇》引出鄭玄於此處的傳文，再加以說明鄭玄之義，稱：「蓋鄭以小君不在，則庶子王僅得爲母服緦；小君在，則爲母無服。」說明鄭玄認為如若庶子為君，當先君之嫡妻已薨，則該君始得為其生母服緦；如若先君之嫡妻仍存，則生母卒而無服。再引《禮記・曾子問》中「古者天子練冠以燕居」之事，說明如若國君為妾母服小君之服，乃是「失禮彌甚」之舉。侯康乃因其所梳理之論據評論曰：「古人嚴嫡庶之辨如此，惟《穀梁》深得禮意，《公羊》、《左氏》皆不及，故鄭《駁異義》從之。」伍崇曜所謂：「是書據《穀梁》以證《三禮》，而排詆《公羊》者讀多」於此處可見一班。侯康又評論到鄭玄於《駁五經異議》中「魯僖公妾母為夫人者，乃緣莊公夫人哀姜有殺子般、閔公之罪，應貶故也」[36]的說法，乃是鄭玄「變通之法」，並非《穀梁》原意。

藉由此一義例，大抵可管窺侯康《穀梁禮證》之全豹。該書引證詳實，論據甚豐。將《穀梁傳》經傳之原文，以及注疏之文當中涉及《三禮》之處提出討論，並且列舉先儒之所聚訟，依據《禮》文以論辯得失，徵引史事以為佐證，可謂繼

---

[33] 〔清〕伍崇曜：〈穀梁禮證跋〉，《穀梁禮證》，頁 718。

[34] 〔清〕金錫齡：〈侯君謨《穀梁禮證》跋〉，《劬書室遺集》，光緒 21 年刊本，卷 10。

[35] 據《穀梁》義，魯僖公八年秋七月，魯僖公於魯國太廟舉行禘禮祭祀儀式，在此次祭祀儀式中，將其生母成風尊奉為君夫人。魯僖公為魯莊公之子，魯閔公之兄弟。莊公之嫡夫人為齊女哀姜，哀姜無子。莊公妾孟任生庶長子公子般，哀姜之陪嫁媵妾叔姜生庶子閔公，莊公之妾成風則生庶子僖公。在莊公死後，慶父亂魯政，弒公子般而立閔公，閔公二年又弒君欲自立，為魯人所逐，後自經而亡。而哀姜與慶父通，遂為其兄齊桓公執而殺之。《穀梁傳》之義，魯僖公為妾母所出，縱使為君，其母仍是先君之妾，僖公於太廟禘祭中「用致夫人」，乃是以子爵母，以妾為妻的非禮行徑，表面上雖尊其母，實際上卻卑其父，乃是違反禮制的行為。

[36] 上述論辯詳見侯康：《穀梁禮證》，頁 709-710。

范寧之後又一《穀梁》之功臣。

四、結語

綜上所述，清代《春秋》學與禮學相涉之論著，其體例大致上可分為兩大類別，一是以《禮》為本，一是以《春秋》為本。以禮為本的《春秋》學研究，特別注重屬辭比事的《春秋》之教，必也排比《春秋》之中相同或相關相近之文辭以為事例，再依其例而述其禮。此種體例的優點是綱舉目張，一目了然。張大亨的《春秋五禮例宗》可以說是體例上最為完善的著作，然惠士奇《春秋說》雖然內容上較張大亨之《春秋五禮例宗》更為詳實，但在體例上由於《春秋說》「不立門目」，並不能好好的發揮這依體例的優勢，是較為可惜的地方。

而以《春秋》為本來論禮的專著相對之下較為多了些，陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮說》及《春秋公羊禮疏》、侯康之《穀梁禮證》、朱大韶之《春秋傳禮徵》都可以算是以《春秋》為本，這一體例最大的特色在於全書的編排基本上就是按照《春秋》的編年為排序，而從題材上來劃分可以分為四大類，縱論《春秋》三傳之禮，如：朱大韶之《春秋傳禮徵》；專論《公羊傳》之禮，如：陳奐之《公羊逸禮考徵》、凌曙之《公羊禮說》及《春秋公羊禮疏》；專論《穀梁傳》之禮，如：侯康之《穀梁禮證》。至於專論《左傳》之禮的著作，有清一代並無相關論著，然民國初年清廷遺老張其淦著有《左傳禮說》一書，亦是以《春秋》為本來論禮的專著，惟因年代超出文章限制，故不於文中討論之。

除了題材的不同，以《春秋》為本來論禮的專著在體例上還可以進行細分，凌曙之《春秋公羊禮疏》十一卷，其內容平實嚴謹，於體裁上更近乎於注疏之學。而凌曙之《公羊禮說》與陳奐之《公羊逸禮考徵》、侯康之《穀梁禮證》、朱大韶之《春秋傳禮徵》則更近於「經說」，朱大韶之《春秋傳禮徵》與陳奐之《公羊逸禮考徵》、侯康之《穀梁禮證》三書以考證為主，分別針對《春秋》三傳、《公羊傳》何休解詁、以及《穀梁傳》所涉及的禮學問題進行考證，並且抒發己意，凌曙之《公羊禮說》雖然也有考證，但其考證的深度相較上述三書則較為簡單，其目的還是以「伸茲孔見」為主，故而議論乃至於感嘆的篇幅相較而言更多了些。

不論是「疏體」還是「經說」，以《春秋》為本來論禮的專著，其相同之處在於能依照《春秋》編年以為訓解，然而此體例不免隨著《春秋》編年割裂分散，使得同屬一則禮目的事件不得該注，讀者窮其枝葉，卻難覓禮之大觀，是其失也。

徵引文獻

〔漢〕司馬遷著，〔日本〕瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》。臺北：洪氏出版社，1975 年。

〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，嘉慶二十年江西南昌府學版。收錄於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》。臺北：臺北藝文印書館，1965 年 6 月 3 版。

〔魏〕何晏注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，嘉慶二十年江西南昌府學版。收錄於〔清〕阮元校勘：《十三經注疏》。臺北：臺北藝文印書館，1965 年 6 月 3 版。

〔元〕脫脫等修：《宋史》，收入《二十五史》。臺北：藝文印書館，1982 年。據〔清〕乾隆武英殿刊本景本。

〔宋〕司馬光撰：《司馬溫公文集（二）》，《叢書集成初編》冊 1917-1920，北京：中華書局，1985。

〔清〕皮錫瑞撰：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，1974 年 5 月。

〔清〕惠士奇：《春秋說》，收入《影印文淵閣四庫全書》第 178 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

〔宋〕張大亨：《春秋五禮例宗》，收入《影印文淵閣四庫全書》第 148 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983 年。

清史稿校註編纂小組編纂；清史稿校註審查委員會審定：《清史稿校註》第十四冊，臺北：國史館，1986 年。

〔清〕朱大韶：《春秋傳禮徵》，收錄於《春秋公羊禮疏（外五種）》，上海：上海古籍出版社，2015 年 8 月 1 版。

〔清〕陳澧：《東塾集》。沈雲龍主編，《近代中國史料叢刊第四十七輯》，臺北市：文海出版社，1970。

清・柳興恩：《穀梁大義述》，《續修四庫全書（132）》。上海：上海古籍出版社，1990 年。

〔清〕許桂林：《春秋穀梁傳時月日書法釋例》，《粵雅堂叢書》第二十一函，收於《百部叢書集成》之六四，臺北，藝文印書館，1965 年。

第三會議室論文發表（三）

林保全

近世以來傳經圖表的出現原因及其反思——以「系譜」及「漢興」為核心

羅燕玲

論朱駿聲《六十四卦經解》對西學的融攝

簡光明

當代學者論魏晉「言意之辨」的考察

梁右典

走「內向」的路：當代學者論儒家宗教性的「超越」概念

近世以來傳經圖表的出現原因及其反思

——以「系譜」及「漢興」為核心

（未定稿）

林保全[1]

摘要

自宋代出現太極圖以來，隨即出現各種以圖說理的方式詮釋經典，而在經學方面自鄭玄以來即有《三禮圖》，隋唐以後續有增踵，兩宋時則衍伸出以經師傳經圖表的方式來建構經學師承的經學史觀，元明清以降陸續有新創增補。本論文以宋朝近世以來的傳經圖表為考察對象，嘗試藉由「系譜」與「漢興」的兩個角度切入進行分析。前者試圖找出何在宋朝的學術氛圍下，會有傳經圖表類型著作的出現，後著則是嘗試擺脫《史記》《漢書》以「漢興」的敘述角度往下「順著講」，而不能就史料「逆著推」的理解空缺，並嘗試以「逆著推」，運用史料的年代紀錄回推漢興前，經師可能面臨到的經學史的學術背景與氛圍為何。

關鍵詞：傳經圖表；授經圖表；道統；系譜；漢興

[1] 國立清華大學華文文學研究所副教授。另，本論文因屬未定稿，徵引及論述部分，未嚴格符合學術標準，敬請海涵。

一、前言：

以圖或表的呈現方式去傳達、表述或輔助文字敘述的不足，自秦漢以來並不罕見，圖或以狀山川形勢、行政州域、禮器名物，天文軍陣；表則略見於司馬遷《史記》，以主題兼編年方式來表達大事記。經學之有圖，或以鄭玄《三禮圖》為始，隋唐以後或以圖配經或自成專書，皆有踵續增修。至於以《史記》《漢書》〈儒林列傳〉為依據，製成傳經學者的圖表著作，近世以來則有宋儒程俱《授經圖》、李燾《五經授受圖》、未著錄名氏的《授經圖》、楊甲《六經圖》，以及章如愚《群書考索》所迻錄的諸篇傳經圖，雖或存或亡，然已開啟新例，踵續增多，明清以降不絕如縷。

然值得思考的是，為何圖表的製作型態浸入於經學傳承的領域之內？其外在是否存在著特定的學術氛圍？再者，傳經圖表所呈現的敘述型態或角度，往往受到了「傳」（傳授）的前提限制，使得傳經圖表自然而然是以順著歷史或經師的傳承履歷來講，但由秦漢之際的焚書與戰爭之故，經生的傳承有斷層的現象，而《史記》往往又以「漢興」兩字帶有百廢待興的積極意義敘述角度，來敘述漢朝建立以後的諸多建樹，而順著講的方式也致使學者依此順著讀或順著想，但對於「漢興」時期處於秦漢之際的經師，例如伏生等人卻也只能順著講而無法逆著推，尤其是他們在「漢興」之前的經學活動，往往因為這樣的敘述型態與角度，就直接被忽視了，而這樣的敘述型態與角度是否存在著深思反省之處？基於上述兩項的問題意識，本文嘗試圍繞於兩點而展開回應，試圖提出可能性的學術解釋。

二、兩宋時期禪宗與儒學系譜建構的學術氛圍

兩宋時期興起了一種建立傳承系譜的學術氛圍，例如宋真宗時期釋道原所編纂的《景德傳燈錄》，集錄了七佛及歷代禪宗諸祖五家五十二世，合計一千七百零一人的傳燈法系，書成後上呈宋真宗，遂命楊億等人加以勘定，據楊億序記載：

> 昔釋迦文，以受然燈之夙記當賢劫之次補，降神演化四十九年，開權實頓漸之門，垂半滿偏圓之教，隨機悟理。爰有三乘之差，接物利生，乃度無邊之眾。其悲濟廣大矣，其軌式備具矣。而雙林入滅，獨顧於飲光，屈眴相傳，**首從於達磨，不立文字，直指心源，不踐楷梯，徑登佛地。**逮五葉而始盛，分千燈而益繁，達寶所者蓋多，轉法輪者非一。蓋大雄付囑之旨，正眼流通之道，教外別行不可思議者也。聖宋啟運，人靈幽贊，太祖以神武戡亂，而崇淨剎，闢度門。太宗以欽明御辯，而述祕詮，暢真諦。皇上睿文繼志而序聖教繹宗風，煥雲章於義天，振金聲於覺苑，蓮藏之言密契，竺乾之緒克昌，殖眾善者滋多，傳了義者間

> 出，圓頓之化流於區域。有東吳僧道原者，冥心禪悅，索隱空宗，披弈世之祖圖，**采諸方之語錄，次序其源派，錯綜其辭句，**由七佛以至大法眼之嗣，凡五十二世，一千七百一人，成三十卷，目之曰《景德傳燈錄》，詣闕奉進冀於流布。（楊億〈景德傳燈錄序〉）

釋道原其生卒年不詳，但書成上呈在景德元年（1004），而此段時間前後儒學也有系譜論述的學術風氣，據陳逢源〈宋儒聖賢系譜論述之分析——朱熹道統觀淵源考察〉一文，論述了北宋時期儒學系譜的建立過程，從宋太祖、太宗時期的政治文誥，以及大臣趙普、范質、徐鉉、田錫等人的文書奏折中，都可以看到大量的堯舜禹湯文武周公等聖賢系譜的建立，甚至十六字心法的論述與堯舜禹的論述型態，也都已經見於曾旼〈宋杭州南山慧因教院晉水法師碑〉中，而北宋時期的儒學系譜的論述情況，遂可完全掌握。

如果以個案的情況來相互比較分析，時代近於《景德傳燈錄》的儒學系譜著作，應當以石介（1005-1045）《徂萊先生全集》中的系譜論述最值得分析。石介的文集中，幾乎通篇可見到聖賢系譜的論述，在他的聖賢系譜人物中最多的是：伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、高辛、堯、舜、禹、湯、文王、武王、周公、孔子等十四人；次數最多次的則是：伏羲、神農、黃帝、堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子十一聖人。至於孔子以下的賢人，人數最多的系譜則是：孟子、揚雄、董仲舒、司馬相如、賈誼、韓愈、柳宗元等七人，至於次數出現最多的則是：孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈等五賢人。從這樣的現象來看，石介的聖賢系譜並不像是後來南宋朱子那種具有強烈的道學色彩，只集中某些特定的聖賢人物。

再者，最重要的是北宋當朝誰來承接聖賢系譜？石介所認定的傳承系譜者並沒有固定，例如可以是〈上孔中丞書〉中的孔道甫：

> 夫子之道，其肯鬱然蟠伏於其家！乃躍起奮出，散漫於天下，天下人皆可以得之。漢高祖、唐太宗能得之於上，以之有天下三百年。孟軻、揚雄、文中子、韓愈能得之於下，以之有其名於億萬世。……今夫子之道不專在於天下，在於閣下也。（石介〈上孔中丞書〉）

也可以是〈上孫少傅書〉的孫復：

> 韓愈死又且數百年，大道之荒蕪甚矣，……然則聖人之道，果不在他人，在於閣下也。（石介〈上孫少傅書〉）

以及〈泰山書院記〉：

> 自周以上觀之，賢人之達者，皋陶、傅說、伊尹、吕望、召公、畢公是也；自周以下觀之，賢人之窮者，孟子、揚子、文中子、吏部是也。……吏部後三百年，賢人之窮者，又有泰山先生。（石介〈上孫少傅書〉）

也可以是〈上孫先生書〉中的士建中：

> 使先生與熙道為元帥，介與至之、明遠被甲執銳，摧堅陣，破強敵，佐元戎周旋焉。……使斯道也，廓然直趨於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子。（石介〈上孫先生書〉）

以及〈上范思遠書〉云：

> 介酷愛建中文，謂自吏部、崇儀來，一人而已。（石介〈上范思遠書〉）

從這些宋朝當代承接聖賢系譜的人物是不固定的特色來看，石介的系譜論述也保持著開放性的態度，相較於後來朱子只限定在某些特定道學人物上，顯然石介的聖賢系譜較為多元豐富而不封閉。此後，儒家系譜的論述者不乏其人，至南宋朱子時，遂完成了道學型態的特有的道統論述。

自北宋真宗釋道原《景德傳燈錄》禪宗系譜以來，到南宋朱子《四書章句集注》中的道學道統，在這期間系譜論述的學術氛圍較起唐朝以前而言，是相對盛行的，而宋代經學在這樣的學術氛圍下，對傳統既有經師傳授的文字記錄進行系譜化的整理，也是一項可預期的學術行為。然而，要問的問題是：宋代儒生所編纂的授經圖表、傳經圖表之類的學術工作，是否是受到禪宗《景德傳燈錄》或道學道統型態系譜的學術工作所影響？

由於宋代傳經圖表之類的學術著作多已亡佚，很難去認定這兩者之間的影響是否存在，但如果按照現有傳經圖表出現的時間點在南宋的程俱（1078-1144）而論，朱子生卒年為 1130 至 1200，也就是程俱逝世時朱子大約 14 歲，顯然還不到他道統論述建立的時間，因此也只能推論如果真的有影響，應該是北宋以來的系譜論述與建構的影響，而非道學型態的系譜。但目前能夠看到的文獻記載是南宋的程俱，並無法斷定南宋程俱之前是否已有這樣類型的著作，因此在推論時也仍然保留其他的可能性，例如也有可能這樣的傳經圖表，也有另外的歷史傳統淵源的可能性。

其次，如果不單從「系譜的建立」這個角度來看的話，傳經圖表的出現仍然有其因素。因為，《景德傳燈錄》是禪宗的系譜姑可不論，而傳承自《孟子》

〈盡心篇〉以來至韓愈所擴充的〈原道〉，至北宋時期儒生據此所建立的系譜論述，其實嚴格來說並不是一種「傳經」系譜，反而是「傳道」系譜。以最原始的文獻《孟子》〈盡心篇〉的記載來看：

> 由堯、舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皐陶則見而知之，若湯則聞而知之；由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之；由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾？則亦無有乎爾？（《孟子．盡心篇》）

這段話容有諸多的解釋空間，但至少揭露的訊息並沒有限定在六經，因此後續的踵事增華者往往視之為「道」或以「道」概括之，韓愈到北宋的儒生多半是如此，但這裡的「道」是「人能弘道」的「道」，還是不專指道學家所謂天道、道心的「道」。然而，孟子以降承接的人或者是揚雄、董仲舒、司馬相如、賈誼、韓愈、柳宗元等人，或者是補入荀子、王通等人，除了荀子被漢儒認定與傳經有關，以及董仲舒與《春秋公羊傳》有關之外，其餘跟五經傳授的關係很難顯現出來。換句話說，當「傳道」模式的系譜論述越來越多，「傳經」的經師自然就更加的被邊緣化，而一旦朱子那種道學型態的道統系譜論述與建構的完成，更是十足「擺落漢唐」的建構方式，兩漢「經師」自然不會在其中。或許因為沒有「經師容身」的「傳道」系譜模式，遂使得傳經圖表出現的可能增強，試圖形成一套自我的「傳經」系譜。

再從另一個角度來看，「傳道」模式的論述依據來自孟子，而這些敘述並不一定嚴格要求符合歷史事實，例如孟子之間的相隔年數往往有無法「親傳」、「親授」的可能性存在，而朱子的道統論更可以是「中斷數千年」而後又「獨獲不傳之秘」那樣的橫空出世而又妙悟橫生。可是「傳經」模式的傳經圖表的情況則不同，它們的文獻依據相當嚴格，必須根據史書的記載而製作，尤其是《史記》《漢書》的〈儒林列傳〉或經師的相關傳記，所有的傳承必須源源本本、清清楚楚的交代清楚，因此受限於史料來源的規範與制約，傳經圖表往往起於孔子或漢興諸經師，而迄於西漢末或東漢。

較為特殊的是，也有一兩種是嘗試突破史書的限制，想要盡可能的擴大其斷代界線，例如現行劉燕夫所印行的《宋版六經圖》，其中《周易》的部分，並列漢代與宋代的《易》學傳承，頗為罕見，而清儒畢沅的《傳經表》則是擴大至周秦漢魏，據自序云：

> 八經權輿於孔子，六經之師亦權輿於孔子。《易》孔子十五傳至劉軼；《尚書》家學，二十一傳至孔昱；《詩》，魯十五傳至許晏；毛十六傳至

> 賈逵；《春秋》經：左氏十九傳至馬、嚴，公羊十三傳至孫寶，穀梁十一傳至侯霸。他若今文《尚書》，伏勝十七傳至王肅，齋《詩》轅固七傳至伏恭，韓《詩》韓嬰六傳至張就，《禮》高堂生六傳至慶咸。上自春秋，迄於三國，六百年中父以傳子，師以授弟，其耆門高義、開門授徒者，編牒不下萬人，多者至著錄萬六千人，少者亦數百人，盛矣。降自典午，則無聞焉，豈非孔氏之學，專門授受，逮孫炎、王肅以後，始散絕乎！暇日采綴羣書，第其本末，校正譌漏，作《傳經表》一卷，其師承無可考者，復以《通經表》一卷綴之，而通二經以上至十數經者，咸附錄焉，較明朱睦㮮《授經圖》、國朝朱彝尊《經義考》「師承」所錄，詳實倍之。蓋周秦漢魏經學授受之原，至此乃備也。乾隆四十六年歲在辛丑八月望日序。（畢沅〈傳經表序〉）

可見畢沅致力於打破《史記》《漢書》〈儒林傳〉記載經師傳承多半限於當代史（西漢或東漢）之侷限。此外，畢沅提到朱彝尊《經義考》「師承」（應為「承師」）說法，檢核原書卷二百八十一至二百八十五「承師」數條，其中的《周易》也是漢宋並列，宋朝增列如周、邵、程、張、朱及其傳人，亦是試圖突破歷史斷限的影響。

雖然，近世以來傳經圖表的出現，使得經學、經師的傳承系譜也與禪宗的《景德傳燈錄》、道學的道統論系譜鼎足而三（傳法、傳道、傳經），但對於傳經圖表在經學史建構的反思而言，以圖表的方式呈現經學師承的授受關係，固然可一目了然，同時也可便於閱讀與檢索，但這種以圖表的方式來表示授受的關係，由於是依據史料整理製作而成，必然受到史料的制約，因此史料所同者，各家所製圖表皆同，然而史料所無或語焉不詳者，諸家所說皆不安。更有甚者，史書的記載即使因為文獻不足徵，但由於是文字呈現的方式，所以可以闕疑不言，而圖表中經師經生之間上下、前後的關係，必需要「盈科」才能「後進」，如果傳承授受史料有語焉不詳或無文者，總難免強迫中獎，或吾輩定則定矣的現象。

三、「漢興」敘述型態與角度所導致理解上的空缺

《史記》敘事用「漢興」一詞大約 46 次左右，而《漢書》多援引或檃栝之文而來，然在使用「漢興」竟有過之而無不及，已經來到約 121 次左右，「漢興」一詞具強烈的站在漢帝國建立的時間點上往前敘述，在敘述筆法上隱含有對新格局開創時期的事件敘述而賦予期待。在經學相關的歷史敘述過程中的，《漢書》所使用的「漢興」反而較《史記》為多，例如《史記・儒林列傳》記載：

> 伏生者，濟南人也。故為秦博士。孝文帝時，欲求能治《尚書》者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老，不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之，其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間。學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。（司馬遷《史記．儒林列傳》）

並未見到司馬遷使用「漢興」一詞，然而《漢書・劉歆傳》記載：

> **漢興**，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲。時獨有一叔孫通略定禮儀，天下唯有《易》卜，未有它書。至孝惠之世，乃除挾書之律，然公卿大臣絳、灌之屬咸介胄武夫，莫以為意。至孝文皇帝，始使掌故朝錯從伏生受《尚書》。《尚書》初出于屋壁，朽折散絕，今其書見在，時師傳讀而已。《詩》始萌牙。天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，為置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。至孝武皇帝，然後鄒、魯、梁、趙頗有《詩》、《禮》、《春秋》先師，皆起於建元之間。當此之時，一人不能獨盡其經，或為《雅》，或為《頌》，相合而成。〈泰誓〉後得，博士集而讀之。故詔書稱曰：「禮壞樂崩，書缺簡脫，朕甚閔焉。」時**漢興**已七八十年，離於全經，固已遠矣。（班固《漢書・劉歆傳》）

就明顯加上「漢興」兩字，又例如《史記・儒林列傳》記載：

> 申公者，魯人也。高祖過魯，申公以弟子從師入見高祖於魯南宮。呂太后時，申公遊學長安，與劉郢同師。已而郢為楚王，令申公傅其太子戊。戊不好學，疾申公。及王郢卒，戊立為楚王，胥靡申公。申公恥之，歸魯，退居家教，終身不出門，復謝絕賓客，獨王命召之乃往。弟子自遠方至受業者百餘人。申公獨以《詩經》為訓以教，無傳，疑者則闕不傳。（司馬遷《史記．儒林列傳》）

一樣沒有「漢興」，而《漢書・儒林傳》則記載：

> 申公，魯人也。少與楚元王交俱事齊人浮丘伯受《詩》。**漢興**，高祖過魯，申公以弟子從師入見於魯南宮。呂太后時，浮丘伯在長安，楚元王遣子郢與申公俱卒學。元王薨，郢嗣立為楚王，令申公傅太子戊。戊不好學，病申公。及戊立為王，胥靡申公。申公愧之，歸魯退居家教，終身不出門。復謝賓客，獨王命召之乃往。弟子自遠方至受業者千餘人，申公獨以《詩經》為訓故以教，亡傳，疑者則闕弗傳。（班固《漢書・儒

林傳》）

增入了漢興一詞。當然《史記・儒林列傳》也有「漢興」的詞彙：

> 自魯商瞿受《易》孔子，孔子卒，商瞿傳《易》，六世至齊人田何，字子莊，而**漢興**。田何傳東武人王同子仲，子仲傳菑川人楊何。何以《易》元光元年徵，官至中大夫。齊人即墨成以《易》至城陽相，廣川人孟但以《易》為太子門大夫，魯人周霸，莒人衡胡，臨菑人主父偃，皆以《易》至二千石。然要言《易》者，本於楊何之家。（司馬遷《史記・儒林列傳》）

但整體而言，雖然「漢興」一詞是《史記》所率先使用，但《漢書》在頻率上卻反而多於《史記》，而這樣的敘述角度，也將帶領閱讀者由漢興往前看，而容易忽視漢興以前，但漢興傳經的經師實際上可能跨越戰國、秦漢三個時期，《史記》、《漢書》敘述筆法卻可能引導我們往漢以後的角度去看，如此一來就有可能存在著理解上的空缺。或許可以嘗試利用有限的資料，嘗試順著漢興往前推。

首先是伏生《尚書》，據《史記・儒林列傳》記載：

> 伏生者，濟南人也。故為秦博士。孝文帝時，欲求能治《尚書》者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老，不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之，其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間。學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。

文帝（180 B.C.～157 B.C. 在位）時伏生以九十餘，然據《玉海》載《中興館閣書目》引鄭康成《尚書大傳序》曰：

> 伏生為秦博士，至孝文時年且百歲。張生、歐陽生從其學而受之，音聲猶有枉誤，先後猶有舛差，重以篆隸之殊，不能無失。生終後，數子各論所聞，以己意彌縫其闕，別作章句，又特撰大義，因經屬指，別之曰傳，劉向校書，得而上之，凡四十一篇，銓次為八十一篇。

兩段史料敘述從九十餘至百歲，雖然不同，但誤差十年內，亦有可能由於文帝時伏生仍存，而記者所計時間有前後不同，故有不足十歲之誤差。再者，最重要的訊息是晁錯，晁錯生卒年約為 200 B.C.～154 B.C. ，據《史記・袁盎晁錯列傳》：

> 孝文帝時，天下無治尚書者，獨聞濟南伏生故秦博士，治《尚書》，年九十餘，老不可徵，乃詔太常使人往受之。太常遣錯受尚書伏生所。還，因上便宜事，以《書》稱說。詔以為太子舍人、門大夫、家令。其辯得幸太子，太子家號曰「智囊」。數上書孝文時，言削諸侯事，及法令可更定者。書數十上，孝文不聽，然奇其材，遷為中大夫。當是時，太子善錯計策，袁盎諸大功臣多不好錯。

《史記》記載晁錯從伏生受《尚書》，回還之後即被景帝召為太子舍人、門大夫、家令，考文帝立太子時間在〈文帝本紀〉：

> 正月，有司言曰：「蚤建太子，所以尊宗廟。請立太子。」……上乃許之。

立太子時間則為漢文帝二年（179 B.C.），故景帝為太子身分時間在 179 B.C. ～ 157 B.C. 之間。然漢文帝十五年舉賢良方正，據班故《漢書．袁盎晁錯傳》：

> 後詔有司舉賢良文學士，錯在選中。上親策詔之，曰：惟十有五年九月壬子……。

又云：

> 時賈誼已死，對策者百餘人，唯錯為高第，繇是遷中大夫。

十五年即 166 B.C. ，由於晁錯從伏生受《尚書》回還後未久即召封太子舍人、門大夫、家令，雖然文帝即位之後隔年即立太子，晁錯回來之後即當太子舍人，因此這條資料的訊息相當明確，但這段時間卻無法完全定位，只能從文帝十五年舉賢良後，擢遷晁錯為中大夫，離開太子舍人去定位。也就是說晁錯應當在立太子以後這段時間去見伏生（即使在之前也無妨，因為只有一年不到的誤差），且回來之後封太子舍人，所以一旦擢遷中大夫，則不再可能去從伏生學《尚書》，因此晁錯見伏生的時間其上下限應當在文帝二年（179 B.C.）至十五年（166 B.C.）之間（13 年），為了方便定位，取中位數 172 B.C. 。另，伏生在文帝時期，年九十餘至百歲之間，其見晁錯亦當在此歲數內，取中位數 95 歲，若依此為定位點，172 B.C. 時伏生 95 歲，回推其生年則或為 267 B.C.，伏生濟南人，齊國滅於 221 B.C. ，伏生出生時或離齊國滅亡尚有 46 年。

其次，申公魯《詩》，據《史記．儒林列傳》記載：

申公者，魯人也。高祖過魯，申公以弟子從師入見高祖於魯南宮。呂太后時，申公遊學長安，與劉郢同師。已而郢為楚王，令申公傳其太子戊。戊不好學，疾申公。及王郢卒，戊立為楚王，胥靡申公。申公恥之，歸魯，退居家教，終身不出門，復謝絕賓客，獨王命召之乃往。弟子自遠方至受業者百餘人。申公獨以《詩經》為訓以教，無傳，疑者則闕不傳。蘭陵王臧既受詩，以事孝景帝為太子少傅，免去。**今上初即位，臧乃上書宿衛上，累遷，一歲中為郎中令。及代趙綰亦嘗受詩申公，綰為御史大夫。綰、臧請天子，欲立明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公。**於是天子使使束帛加璧安車駟馬迎申公，弟子二人乘軺傳從。至，見天子。天子問治亂之事，**申公時已八十餘**，老，對曰：「為治者不在多言，顧力行何如耳。」是時天子方好文詞，見申公對，默然。然已招致，則以為太中大夫，舍魯邸，議明堂事。太皇竇太后好老子言，不說儒術，得趙綰、王臧之過以讓上，上因廢明堂事，盡下趙綰、王臧吏，後皆自殺。申公亦疾免以歸，數年卒。

以及《漢書．儒林傳》記載：

申公，魯人也。少與楚元王交俱事齊人浮丘伯受《詩》。漢興，高祖過魯，申公以弟子從師入見於魯南宮。呂太后時，浮丘伯在長安，楚元王遣子郢與申公俱卒學。元王薨，郢嗣立為楚王，令申公傅太子戊。戊不好學，病申公。及戊立為王，胥靡申公。申公愧之，歸魯退居家教，終身不出門。復謝賓客，獨王命召之乃往。弟子自遠方至受業者千餘人，申公獨以《詩經》為訓故以教，亡傳，疑者則闕弗傳。蘭陵王臧既從受《詩》，已通，事景帝為太子少傅，免去。**武帝初即位，臧乃上書宿衛，累遷，一歲至郎中令。及代趙綰亦嘗受《詩》申公，為御史大夫。綰、臧請立明堂以朝諸侯，不能就其事，乃言師申公。**於是上使使束帛加璧，安車以蒲裹輪，駕駟迎申公，弟子二人乘軺傳從。至，見上，上問治亂之事。**申公時已八十餘**，老，對曰：「為治者不在多言，顧力行何如耳。」是時，上方好文辭，見申公對，默然。然已招致，即以為太中大夫，舍魯邸，議明堂事。竇太后喜《老子》言，不說儒術，得綰、臧之過，以讓上曰：「此欲復為新垣平也！」上因廢明堂事，下綰、臧吏，皆自殺。申公亦病免歸，數年卒。弟子為博士十餘人，孔安國至臨淮太守，周霸膠西內史，夏寬城陽內史，碭魯賜東海太守，蘭陵繆生長沙內史，徐偃膠西中尉，鄒人閼門慶忌膠東內史，其治官民皆有廉節稱。其學官弟子行雖不備，而至於大夫、郎、掌故以百數。申公卒以《詩》、《春秋》授，而瑕丘江公盡能傳之，徒眾最盛。

《史記》與《漢書》所言大同小異，皆載問明堂事於申公，兩處皆言「今上

（武帝）初即位」，檢兩書〈武帝本紀〉此事正好為武帝建元元年（140 B.C.），此時所載申公為八十餘，取中位數 85 歲，據此上推其生年或為 225 B.C.，申公魯國人，而齊國滅於 221 B.C. ，申公出生時或離齊國滅亡尚有 4 年。

其次，轅固生《齊》詩，據《史記．儒林列傳》：

> 清河王太傅轅固生者，齊人也。以治詩，孝景時為博士。與黃生爭論景帝前。黃生曰：「湯武非受命，乃弒也。」轅固生曰：「不然。夫桀紂虐亂，天下之心皆歸湯武，湯武與天下之心而誅桀紂，桀紂之民不為之使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命為何？」黃生曰：「冠雖敝，必加於首；履雖新，必關於足。何者，上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣下不能正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立踐南面，非弒而何也？」轅固生曰：「必若所云，是高帝代秦即天子之位，非邪？」於是景帝曰：「食肉不食馬肝，不為不知味；言學者無言湯武受命，不為愚。」遂罷。是後學者莫敢明受命放殺者。竇太后好《老子》書，召轅固生問《老子》書。固曰：「此是家人言耳。」太后怒曰：「安得司空城旦書乎？」乃使固入圈刺豕。景帝知太后怒而固直言無罪，乃假固利兵，下圈刺豕，正中其心，一刺，豕應手而倒。太后默然，無以復罪，罷之。居頃之，景帝以固為廉直，拜為清河王太傅。久之，病免。**今上初即位，復以賢良徵固。諸諛儒多疾毀固，曰「固老」，罷歸之。時固已九十餘矣。**固之徵也，薛人公孫弘亦徵，側目而視固。固曰：「公孫子，務正學以言，無曲學以阿世！」自是之後，齊言詩皆本轅固生也。諸齊人以詩顯貴，皆固之弟子也。

又據《漢書．儒林傳》：

> 轅固，齊人也。以治《詩》孝景時為博士，與黃生爭論於上前。黃生曰：「湯、武非受命，乃殺也。」固曰：「不然。夫桀、紂荒亂，天下之心皆歸湯、武，湯、武因天下之心而誅桀、紂，桀、紂之民弗為使而歸湯、武，湯、武不得已而立。非受命為何？」黃生曰：「冠雖敝必加於首，履雖新必貫於足。何者？上下之分也。今桀、紂雖失道，然君上也；湯、武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立南面，非殺而何？」固曰：「必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？」於是上曰：「食肉毋食馬肝，未為不知味也；言學者毋言湯、武受命，不為愚。」遂罷。竇太后好《老子》書，召問固。固曰：「此家人言矣。」太后怒曰：「安得司空城旦書乎！」乃使固人圈擊彘。上知太后怒，而固直言無罪，乃假固利兵，下，固刺彘正中其心，彘應手而倒。太后默然，亡以復罪。後上以固廉直，拜為清河太傅，疾

> 免。**武帝初即位，復以賢良征。諸儒多嫉毀曰固老，罷歸之。時，固已九十餘矣。**公孫弘亦徵，仄目而事固。固曰：「公孫子，務正學以言，無曲學以阿世！」諸齊以《詩》顯貴，皆固之弟子也。

史記與漢書所記載大同小異，武帝初即位即建元元年（140 B.C.），時轅固生九十餘，取中位數 95 歲，據此回推其生年 235 B.C.，而齊國滅於 221 B.C. ，轅固生出生時或離齊國滅亡尚有 14 年。今將相關資訊製成下表：

400		
390		
380		
370		
360		
350		
340		
330		安大簡約 330（楚系）
320		
310		
300		清華簡 308/225 （楚系） 上博簡（楚系為主） 郭店簡下限（楚系）
290		
280		
270		
260	伏生生年約 267（魯）	
250		
240	荀子見趙孝文王下限 245	
230	韓非卒 233	滅韓 230 始推書同文（推秦篆至東方）
	轅固生生約 235（齊）	
220	申公生年約 225（魯）	齊國滅亡 221
210	秦火焚書 213	睡虎地秦簡下限 217（秦篆隸）
	伏生《尚書》博士去職	陳勝、吳廣起義 209
		秦朝滅亡 207
200		里耶秦簡下限約 209 （秦篆隸）

四、餘論：「漢興」以前的疑問與推測

伏生、轅固生、申公在漢興以前的活動時間來看，伏生在戰國末期、秦朝

的時間約略為 267～207B.C.之間，約 60 年（歲），轅固生約略為 235～207B.C.之間，約 28 年（歲），申公約略為 225～207B.C.，約 18 年（歲）。這三人是有史料可以回推其生年大約為何，其餘經師則多付之闕如，但從三位經師所處的時間可以推測出一些可能性的問題。

（一）、首先是識字學習的問題：伏生與轅固生距離齊國滅亡，尚有 46、14 年，而申公則僅 4 年，若大致而言，戰國時代有齊系、晉系、燕系、楚系、秦系等文字系統，此三人皆存於齊國滅亡前，因此伏生與轅固生最基礎的話應皆熟習其本國齊系文字，伏生、轅固生初所時習的經典，應當也可能是以齊系文字為底本的本子，至於申公出生 4 年後齊國滅亡，處於齊系與秦系文字交換過程，未能直接推論為何，可能齊系，也可能齊系與秦系並存。但無論如何，秦國罷其不與秦文合者，最早可在滅韓之後開始，並於逐步滅掉五國之間陸續推行，也可能是如〈秦始皇本紀〉所記載：

> 維二十八年，皇帝作始。端平法度，萬物之紀。以明人事，合同父子。聖智仁義，顯白道理。東撫東土，以省卒士。事已大畢，乃臨于海。皇帝之功，勤勞本事。上農除末，黔首是富。普天之下，摶心揖志。器械一量，同書文字。

二十八年即 219 B.C. ，也可能是〈六國年表〉所說：

> （二十七）更命河為「德水」。為金人十二。命民曰「黔首」。同天下書。分為三十六郡。

二十七年即 218 B.C.，雖然記錄略有一年差異，但推行小篆於全中國最晚應當為 2129、218BC 左右，也就是說最晚於此時，三位經師應當要學習或已經學會小篆。然而，必須留意的是，根據〈論秦始皇「書同文字」政策的內涵及影響〉及相關文獻研究，真正標準的小篆或許只存在於非常少數如秦始皇刻石、世詔、新郪、陽陵虎符等極為莊重、嚴肅或特殊意義的銘刻以外，其餘出土的資料大多顯示，一般人書寫的篆書大都受到隸書的影響。由此設想，三位經生在接受標準小篆的字體之外，理應也會熟習帶有隸書寫法的小篆。

（二）、其次，是經典文本的字體問題。在七國並存的年代裡，應該存在著晉系、秦系、楚系、齊系、燕系不同字體系統的經典版本，如同出土文獻所出土的《周易》、《詩經》如果是屬於楚系文字風格的話，應該也會存在著齊系文字（伏生、轅固生、申公等經師出生國）的經典，因此伏生、轅固生學習的版本應該是齊系文字的經典書籍，而申公 4 歲即亡國，較難以推論一開始所習的經典字系為何。然而，隨著「罷其不與秦文合者」與「書同文」最早起於滅韓（230B.C.）、最晚從 219、218B.C. 開始，陸續將小篆或隸化的小篆推行於六國故土，如此一來，擁有齊系文字版本的經典，就會經歷第一次字形的更替而成

為篆書（或隸化後的篆書）型態的經典版本，當然楚系、晉系、燕系情況也可能會如此。但這裡有一個很重要的事，就是離秦火焚書、禁書 213 B.C.還有一段時間，也就是 218（或 219）到 213B.C. 之間，大約會有 5、6 年的時間可能同時存在著兩種大系統的版本流傳，一種是書同文版本的經典，一種是六國各系文字版本的經典，直到秦火焚書、禁書後則在檯面上同時消失。另一種情況則是各國滅亡時，則同時改寫秦國文字，如此經典文字改成小篆或隸化的篆書，因各國滅亡時間不同，更替的時間也可能不同。不過整體而言，書同文跟秦火焚書是兩種不同的概念，書同文代表文字更改成小篆或隸化的篆書，但更改前與更改後的版本，並不一定不能兩存；而秦火則是不然，代表著無論任何字形的經典版本，都不能在檯面上流通了。

（三）、關於秦火焚書造成經學中斷的問題。秦火焚書 213B.C.，陳勝、吳廣起義 209B.C.，其間不過 4 年，旋後諸侯遺民復起，秦朝陷入山東各諸侯復國戰役，此時控制力已然疲乏，至 207B.C.秦朝滅亡，至多 6 年，經書雖然焚燬，但多數經師記憶猶新，經典復甦當於此時，不待漢興才斷而復甦，秦火恐不能中斷經學，但經學流傳最重要的阻力還是來自於諸侯復國戰役及楚漢之爭的戰爭，隨著漢興與戰火的停歇，未曾真正中斷的經學才正式有了開枝散葉的格局。

（四）、經今古文的文字問題。文字的更換並不複雜，複雜的應該是經典異文的情況，出土文獻中往往有兩種或三種相同的經典，但其異文相當多，而這種現象本來就存在於六國未滅之時各系統文字的經典中，但即使推行書同文，這些異文也只是變成不同字的篆書或隸化後的篆書，他們的「異」一樣存在。再者，秦火焚書、禁書，此時不論任何系統的經典都不能在臺面上流行，但重點是檯面下想要讓那種系統版本私藏起來？這是一個很難論斷的問題，但如果對國族的認同而言，多數人會選擇原有家國系統的文字系統來續亡存絕，或許伏生等人會將齊系文字的經典作為私藏或記誦，而讓小篆或隸化的小篆系統拿去燒，一方面由於對秦朝的不認同感，另一方面或者是因為已規範書同文，如果拿小篆系統的去燒，正好也表達自身遵守法令已書同文了。像伏生、轅固生離齊國滅亡時間較久，熟習兩種系統的經典的可能性是很大的，而申公離齊國滅亡僅 4 歲，且出生到秦焚書只有 12 歲，這段時間的學習很難推論為何，但 12 歲之前的 5、6 年一樣會面臨到經典書同文的問題。檢《史記》與《漢書》記載，申公從齊人浮丘伯學《詩》，浮丘伯沒有任何資料可供稽查，但《史記》、《漢書》記載申公於漢興後高祖過魯時，曾隨師浮丘伯見高祖，大約可推測浮丘伯年長於申公，而又為齊人或許與伏生年代近似，浮丘伯齊人、申公皆為魯人，或許申公亦有可能有機會跟老師學習齊系文字版本的經典，一旦秦火焚書，亦應該無懸念拋棄秦系版本的經典使其就火焚之，而所記誦者亦為齊系文字版本的經典。不過由於齊國包含魯國，因此即使是齊系內部，可能也有所

差異，這也可能是造成經典有齊版本、魯版本的原因。

漢初的今古文有時常常被認為是小篆跟隸書的因素：因為秦火焚書時版本是用小篆寫，而後秦朝滅亡漢代興起，當時隸書已成為書寫的主流，所已漢初經師則用隸書寫定經典使其復出，但由於記誦與私藏環境的種種因素，使得隸定之後造成了各種不同版本的經典，因此形成了經學版本上今古文的差異。

但這種想法往往將書同文的觀念直接轉換成版本上的文同書，變成所有的版本篆化之後就形成了一種共通的版本，然後由於秦火焚書禁書使得流傳中斷，待得漢興時已是隸書盛行，故私藏或記誦的人即以當時的隸書復原，但由於記誦不同或私藏過程無法完整復原，遂造成彼此所復原的經典原貌不同。可是現實的情況是書同文只有強迫將書寫文字改成篆文，但沒有進行經典版本異體的統一，因此原本齊系、晉系、楚系、燕系各種不同文字系統版本的經典，原本就存在的異體，也不會因為改成篆文就不再異體。換言之，漢初的今古文問題，並不是「改成篆文」然後「秦火焚書」，以及「隸書復原」後所產生的關係，而是原本就存在於戰國時代的經典異體的情況，即使「改成篆文」然後「秦火焚書」，以及「隸書復原」，根本的問題依舊存在，只是重新在漢初回到檯面上來。然而，由於戰國時代各國各自為政，彼此之間經典的異體，難以解決，而秦朝也只有統一小篆的字形，而沒有統一經典內部的異體，但來到漢代一統的大帝國，以及經典作為政治的指導原則與立為博士學官，其最終也必須面臨跟解決經典的異體問題。

（五）經今古文的改寫問題。秦火焚書與禁書真正造成的問題是，檯面上不准流通任何經典，因此經典在這個階段確實是中斷的。但根據《史記》、《漢書》或漢人的相關記載，當時的經師主要以私藏或記誦的方式，想辦法保留經典一絲血脈以等待機緣復出。旋即 4 年後陳勝起義，諸侯各自復國，又 2 年後秦亡，隨後又陷入楚漢之爭，但經典的復出，不在於漢興而在於秦朝控制六國故土疲乏時即可復出。

然而，各經復出的情況不一，以《尚書》為例，據《史記．儒林列傳》記載：

> 伏生者，濟南人也。故為秦博士。孝文帝時，欲求能治《尚書》者，天下無有，乃聞伏生能治，欲召之。是時伏生年九十餘，老，不能行，於是乃詔太常使掌故朝錯往受之。秦時焚書，伏生壁藏之，其後兵大起，流亡。漢定，伏生求其書，亡數十篇，獨得二十九篇，即以教於齊魯之間。學者由是頗能言《尚書》，諸山東大師無不涉《尚書》以教矣。

又《漢書．劉歆傳》記載：

> 漢興，去聖帝明王遐遠，仲尼之道又絕，法度無所因襲。時獨有一叔孫通略定禮儀，天下唯有《易》卜，未有它書。至孝惠之世，乃除挾書之

> 律，然公卿大臣絳、灌之屬咸介胄武夫，莫以為意。至孝文皇帝，始使掌故朝錯從伏生受《尚書》。**《尚書》初出于屋壁，朽折散絕，今其書見在**，時師傳讀而已。《詩》始萌牙。天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，為置博士。在漢朝之儒，唯賈生而已。

又《漢書・藝文志》記載：

> 秦燔書禁學，濟南伏生獨壁藏之。漢興亡失，求得二十九篇，以教齊魯之間。訖孝宣世，有歐陽、大小夏侯氏，立於學官。古文《尚書》者，出孔子壁中。

《尚書》的復出是由於伏生於秦火之際，將他所認定的版本藏入夾壁之中，以待秦火之過，而他所認定的版本，上文約略推測或許為齊系文字系統的版本，雜燒之的版本有可能是篆文或隸化篆文系統的版本。伏生由躲避戰火離開山東流亡，漢興之後回到家鄉重新取出壁藏《尚書》，但當時藏的是「古文」（齊系），可是漢朝人記載的都稱伏生傳的「《尚書》」，也就是如果沒有特別加古文兩字就是今文，所以取出來的是古文，而後傳授的是今文，意味著伏生將壁藏的古文《尚書》改定成當時通行的隸書，古本尚在，今本付之，故《漢書・劉歆傳》說「。**《尚書》初出于屋壁，朽折散絕，今其書見在**」，代表這個古本當時確實存在。如此一來，改成當時通行隸書《尚書》是依著古本來，伏生熟習古文一字一字改隸，很難有出錯的可能，即使出錯有古本可校對，亦不成問題。有古本可以傳授，逕以古本傳授即可，又為何要改成隸？最主要的問題還是傳授的對象，伏生、轅固生等人都從戰國中期來到漢初，本身在那個時代中，就會熟習當時的文字，可是秦以後以篆文推行書同文，秦亡以後隸書（非成熟漢隸）又逐漸成為當時文字的主要書寫系統，再加上漢興以後逐步復甦穩定，所以來到漢初隸書的書寫與傳播系統逐漸成為主要載體，因此伏生將古本《尚書》改隸成今文，用符合當時環境背景載體傳授《尚書》，較易於學習。

再以《詩》為例，據《漢書・藝文志》記載：

> 凡三百五篇，遭秦而全者，以其諷誦，不獨在竹帛故也。漢興，魯申公為詩訓故，而齊轅固、燕韓生皆為之傳。或取春秋，採雜說，咸非其本義。與不得已，魯最為近之。三家皆列學官。又有毛公之學，自謂子夏所傳，而河間獻王好之，未得立。

《詩經》的情況沒有文獻提到如伏生壁藏《尚書》那樣，但是〈藝文志〉提到「諷誦」，可能傳《詩》者主要以記憶背誦的方式躲避秦火，待陳勝起義或秦亡之後遂可重新復原。三家《詩》漢人皆今文視之，推論在秦朝控制疲乏或滅亡之後到漢興之間於重新復原《詩經》時已改隸。但如無簡帛版版本的原物，像

壁藏《尚書》那樣，復原《詩經》就會有很大的問題存在，因為靠的是記誦，即使可以一字不差，但形諸文字，會遇到一音多字，容易在改隸時產生差異，再者師生相傳記誦時，若口音有方音之類，音未能正確掌握，往後復原也可能有差異。當然，也不排除《詩經》經師有私藏簡帛版本而後改隸，但因戰國時代經典就存在異文情況，因此改隸後的差異也不會就此而消失。

但是，要如何解釋漢初的古文經？古文經除了孔壁古文這種明確具有明確記載的出土文獻，其他可能是秦火焚書、禁書時檯面下私藏或流傳的版本，但它們的問題是，文字的呈現上是否有進行改隸？以河間獻王為例，據《漢書．景十三王傳》

> 河間獻王德以孝景前二年立，修學好古，實事求是。從民得善書，必為好寫與之，留其真，加金帛賜以招之。繇是四方道術之人不遠千里，或有先祖舊書，多奉以奏獻王者，故得書多，與漢朝等。是時，淮南王安亦好書，所招致率多浮辯。獻王所得書皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。其學舉六藝，立毛氏《詩》、《左氏春秋博士》。修禮樂，被服儒術，造次必於儒者，山東諸儒者從而游。

河間獻王向民間募書，所募主以古文書為主，據所募之書觀之，「《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論」，這意味著當時民間私藏或檯面下流通的情況應不在少數，因河間獻王募書抄寫時自己留「真」，然後將摹寫本與回饋金贈與獻書，其摹寫版本為古文版本。從這現象來看，也可以側面說明秦火焚書並沒有造成經典完全消失，私藏或檯面下的流傳亦有一定成數或比例，而這些流傳的基本上就是古文版本，但這裡所講到的古文版本經傳諸子，就沒有更多的文獻去判定，到底是小篆（含隸化篆文）的古文版本，還是戰國時代各國文字系下的經典版本了。

換言之，到了漢興以後仍然有一部分的人堅持以古文的形式保有經典原貌，那麼他們傳授經典時當然就會以古文原貌的版本經典去傳授經典，但他們學習的第一步就是要學習古文字，或者跟著傳經經師讀，或者其他管道，但學習古文字在漢初應該不是沒有途徑，據《漢書．藝文志》記載：

> 漢興，閭里書師合〈蒼頡〉、〈爰歷〉、〈博學〉三篇，斷六十字以為一章，凡五十五章，并為〈蒼頡篇〉。

「閭里書師」指的就是以〈蒼頡〉、〈爰歷〉、〈博學〉等為底本去教古文字的老師。同篇又記載：

> 漢興，蕭何草律，亦著其法，曰：「太史試學童，能諷書九千字以上，乃得為史。又以六體試之，課最者以為尚書御史史書令史。吏民上書，字或不正，輒舉劾。」六體者，古文、奇字、篆書、隸書、繆篆、蟲書，皆所以通知古今文字，摹印章，書幡信也。

這兩條資料都是漢興的時候，也就是高祖時代左右，一則記載民間「書師」以古文字教學，另一則則記載太史課考學童時要考六體，六體內容如上，可知當時學習古文字並非沒有管道，只是比起直接閱讀當時通行的隸書，就必須要多一道過程。但反過來說從篆到隸的過程中，經典雖然經歷改隸事件，但並不是造成今文經古文經的差異的重要因素，也不應該是造成今古文爭論的核心之因，而是長期以來他們都相信自己的經典版本才是「真」傳，即使是同樣一部今文經內的諸家經師，也是做如是觀。

論朱駿聲《六十四卦經解》對西學之融攝

壹、研究緣起

明末傳教士來華，在引入西方宗教的同時，亦帶來了新的科學與技術，直到清代，西學一直或多或少地影響着中國學術思潮的發展。「天朝上國」的門戶開放以後，面對新思維、新知識來襲，一直受傳統文化薰陶的士大夫如何定義新學，又如何為中國的學術傳統定位，是頗堪探索的課題。了解這個問題，才能準確地掌握明清士人的學術生態。這裏說「生態」，強調的是學術的存在和發展狀態，同時注意學術之間的互雙影響及其與環境相扣的關係。學者經已指出，西學之於中學並不是一種單向的文化傳播模式，中國在接受西學的過程中，並不是只能被動回應而毫無主體意識的盲從者，若然純粹以西方為中心，以「傳播——接受」、「中心——邊緣」、「進步——保守」的二元對立模式理解西學東漸的進程，[1]會忽略了文化傳播中的互動因素。

研究清人著述，要將之置於當世的學術思潮中考察，注意清代學者對新知新見的接受情況。朱駿聲（1788-1858）是清代中後期的語言學家，他深於《說文》，著有《說文通訓定聲》，並因之鳴世，與段玉裁、桂馥、王筠齊名。《朱駿聲〈說文通訓定聲〉之研究》的作者柯明傑曾指出，生當咸道之際的朱駿聲雖繼承了乾嘉樸學的餘風，卻面對着西學的衝擊，身處在反省求變的潮流之中。他認為，朱氏在段、桂二家專注《說文》以後，仍要撰作《說文通訓定聲》，就是出於對時代思潮的回應。[2]王力曾經評論，「清代有成就的小學家如段玉裁、王念孫等，都知道擺脫字形的束縛，從聲音上觀察詞義的會通」，朱駿聲比諸家更進一步，把漢字從字形排列法推進為韻部排列法，王力說這是「整個學術觀點的改變」，而柯明傑則謂上述「改變」即是「由傳統語文學至語言學的轉變」。柯明傑並補充，朱駿聲突破前人，「不以語文訓詁為限，而求語言文字之使用」，《說文通訓定聲》全面地研究詞義，就是「由語文學進至語言學的指標」。[3]如果文化傳播不是簡單的「傳播——接受」過程，上述討論要思考的並不止是朱駿聲是否或如何由傳統語文學躍進新式的語言學，而是他如何融會新思潮的衝擊，將傳統語文訓詁的學問調適為具有中國特色的「語言學」。

另一方面，學者總結朱駿聲的學術成就，一般將眼光放於朱氏的《說文》學，並聚焦分析《說文通訓定聲》的書內材料，但是，在此書以外，朱氏實有大量著

[1] 張壽安：《晚清民初的知識轉型與知識傳播》（北京：北京師範大學出版社，2018）；楊念群：〈反思西學東漸的若干議題：從「單向文化傳播論」到知識類型轉變的現代性分析〉，《華東師範大學學報》（2019 年第 3 期），頁 18-34；楊念群：〈近百年來清代思想文化研究範式的形成與轉換〉，《上海交通大學學報（哲學社會科學版）》（2019 年第 4 期），頁 88-96。

[2] 柯明傑：《朱駿聲〈說文通訓定聲〉之研究》（台北：文津出版社有限公司，2008 年），頁 24。

[3] 柯明傑：《朱駿聲〈說文通訓定聲〉之研究》，頁 25-29。

述，據近人劉躍進統計，可考的共 110 種，[4]這些作品是朱駿聲研究的重要材料，卻沒有受到後世學者的足夠重視。[5]要更全面地觀察朱駿聲的學術觀點，進而討論其學術地位，必須參考朱氏的不同著述。若然新學在朱駿聲的《說文》研究方面產生影響，讓朱氏將傳統語文學帶進新層次，則新學的影響亦當見諸朱氏在其他方面的論述。在《說文》以外，要數朱氏的另一重要學術成就，當推其《易》學研究。朱駿聲之孫朱師轍於〈六十四卦經解跋〉言，朱駿聲「用力於《易》，與《說文通訓定聲》相等」。[6]朱氏的《易》學著作凡六種，包括：《易鄭氏爻辰廣義（二卷）》、《易互卦卮言（一卷）》、《易章句異同（一卷）》、《易消息升降圖（二卷）》、《學易箚記（四卷）》及《六十四卦經解（八卷）》（又名《周易匯通》，下文簡稱《經解》），前五種皆存稿本而未及勘定刊行，[7]《六十四卦經解》則完本存世，[8]而朱師轍亦謂「先大父著有《易》六種，而以《六十四卦經解（八卷）》為最要」，[9]原因是《經解》最完整地反映朱氏的《易》學見解。

相較於朱駿聲的其他著述，如《尚書古注便讀》、《儀禮經注一隅》、《春秋平議》以及《六書假借經徵》等，《六十四卦經解》在學界受到的關注已然較多，學者如劉一奇、羅卓文及谷繼明均曾撰文討論朱氏的解《易》特色，[10]而田漢雲、汪學群及林忠軍在專著裏綜述清世的經學或《易》學史時，亦曾提及朱著。[11]然而，上述討論以泛論式為主，諸家整合了朱氏說《易》的不同特色，卻較少針對相關特色深入探討。[12]翻開《六十四卦經解》，讀者易為朱氏廣泛徵引的《易》說所眩。《經解》條列各家觀點而未明出處，招來了「瑕瑜並列，而無所是非」的

[4] 劉躍進：〈朱駿聲著目述略〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》（1987 年第 2 卷第 1 期），頁 68-78。

[5] 朱氏的 110 種著述，以《說文通訓定聲》（并附於書後的《古今韻准（一卷）》和《說雅（一卷）》）、《經史答問（二十六卷）》及《傳經室文集（十卷）》三種較為人知，其他的作品大部份已不見全書，但原著可考的還有不少，如《尚書古注便讀（四卷）》、《儀禮經注一隅（二卷）》、《春秋平議（三卷）》、《春秋亂賊考（一卷）》、《春秋左傳識小錄（一卷）》、《六書假借經徵（四卷）》等，皆全卷存世，但這些材料在過往較不受學者重視。

[6] 朱師轍：〈六十四卦經解跋〉，見〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》（北京：中華書局，1953 年），頁 283-284。

[7] 劉躍進：〈朱駿聲著目述略〉，頁 68-69。據劉躍進所記，浙江圖書館藏有該五種《易》學著作的張宗祥或朱師轍抄本，頁數不等。

[8] 《經解》鉛印本於 1958 年由北京古籍出版社印行，書後附其孫朱師轍跋文，及後中華書局的「《易》學典籍選刊」於 1953 年亦出版了《經解》的排印本，另有國家圖書館出版社印行的胡雙寶標點本。

[9] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 284。

[10] 劉一奇：〈論朱駿聲《六十四卦經解》的治易特色〉，《綏化學院學報》（2016 年第 12 期），頁 102-105；羅卓文：〈朱駿聲及其《六十四卦經解》述要〉，《通識教育學報》第 14 期（2008 年 12 月），頁 33-61；谷繼明：〈朱駿聲易學研究〉，出版材料不詳。

[11] 田漢雲：《中國近代經學史》（西安：三秦出版社，1996 年），頁 112-119；汪學群：《清代中期易學》（北京：社會科學文獻出版社，2009 年），頁 189-200；林忠軍：《清代易學史》（濟南：齊魯書社，2018 年），頁 608-618。

[12] 專門論述的論文主要有邱君奎的《朱駿聲小學釋《易》析論》（《人文社會科學研究》，2019 年第 13 卷第 4 期），頁 49-66。

批評。[13]然而，細考朱氏對《周易》經傳的說解，不難發現，朱駿聲在引用前人《易》說之餘，亦融入了時代的視野，《易》學觀點頗為鮮明，並不是「無所是非」，而西洋的新知新見正是朱氏建構觀點的重要途徑。西學影響清代學術的發展，來自西方的新學問無可避免地改變了清代學者對世界的認識，並進入他們對經典世界的理解。朱駿聲祖籍江蘇吳縣，身處東吳文化群體之中，而東吳文人在清代前中期正是引介與傳播西學知識的佼佼者，[14]朱氏受西方文化影響，並將之融入經典的說解，也是時代和環境使然。本文關注的，除了是《六十四卦經解》利用西學知識說《易》的具體情況，更在於朱駿聲如何回應西方學說的衝擊，將新學融攝於中國的學術傳統之中。

貳、《六十四卦經解》中的西學知識

在《經解》中，以訓詁通《易》理、以象解《易》、以史說《易》和以天算知識解《易》，均是朱駿聲《易》說的特色。其中，朱氏深於小學，他批評「宋人以空言談理……字句文意全不置解」，[15]並提出「解《易》先釋其文」，[16]認為審字識音、訓詁明義是通經的首要方法，因此《經解》十分重視字詞訓解；此外，與乾嘉惠棟、張惠言等《易》學家一樣，朱駿聲崇尚漢《易》，強調「象」與「辭」的關係，他雖然批評卦變、消息、升降、納甲等漢《易》體例，卻也肯定象數的解《易》作用，並廣泛運用象數的方法注《易》；[17]，另一方面，朱駿聲授學於史學名家錢大昕，以史說《易》之法，在《經解》中亦可謂無卦無之。除了上述三種方法，配合當世經學研究喜引天文歷算的潮流，朱氏亦多以天算數學入《易》，並且常常應用到西方的天文學知識。從《易》學承傳的角度而言，以訓詁通《易》理、以象解《易》、以史說《易》和以天算知識解《易》都屬於傳統《易》家常用的方法，至於以西學入《易》，則是應時代學術風潮而生的詮釋新方向。西學知識雖不是《經解》說《易》的主要手段，卻也是重要手段，特別是當《易》理的討論牽涉自然科學觀念的時候，西方的天文、地理等知識就成為了朱駿聲解釋各種現象的渠道。《易》言天道，牽涉世界萬象，《繫辭．上》說：「易與天地準，故能彌綸天地之道。仰以觀於天文，俯以察於地理，是故知幽明之故。」《繫辭．下》亦言：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦。」《易》的卦象、卦爻辭記錄了古人對人事、物理現象的觀察。阻於時代識見所限，作《易》者但記下了現象，卻往往未明現象之所以然，隨科學知識的漸漸發達，各種現象慢慢得到更合理的解釋，而近代西方對世界科學化的探索和研究，豐富了人類對自然和萬物的認識，這些知識有助理解《周易》所描述的各種現象。以下舉例說明朱駿聲以

[13] 尚秉和：《易說評議》（北京：光明日報出版社，2006 年），頁 116。
[14] 劉耘華：〈清代前中期東吳文人與西學（上）〉，《基督教文化學刊》（2013 年第 29 輯），頁 145。
[15] 〔清〕朱駿聲：《傳經室文集．兩儀四象八卦說》，《續修四庫全書（第 1514 冊）》影印求恕齋叢書本（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 592。
[16] 〔清〕朱駿聲：《傳經室文集．易雜說》，《續修四庫全書（第 1514 冊）》，頁 591。
[17] 林忠軍：《清代易學史》，頁 613。

西學知識說《易》的情況：

朱駿聲說《易》時，曾不止一次提及「中國人物身所居之面，以大地全球，絜之天體，祇在東北一小隅」，[18]這反映時人對中國在地球所處位置之地理認知。自古以來，中國人均自以為是世界的中心，《詩經》裏「惠此中國，以綏四方」（〈大雅．民勞〉）、「普天之下，莫非王土，率土之賓，莫非王臣。」（〈小雅．谷風之什．北山〉）等語，正是中國中心觀念的投射。《國語．周語》記載的「五服」之說：「夫先王之制，邦內甸服，邦外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服」，主張以周王畿為中心，向外以五百里為一「服」，將王畿周邊地區向中心凝聚，除王畿（甸服）外，朝臣、諸侯，以至蠻夷戎狄皆服事於周王朝，亦是中國中心觀念的反映。[19]這種觀念在中國數千年而不動搖，即使明末清初傳教士來，華引介了地圓說學、五大洲概念和世界各國的心地理概況，中國人依然相信自己處於世界中心，乾隆年間成書的《清朝文獻通考》依然寫道：「大地東西七萬二千里，南北如之。中土居大地之中，瀛海四環。」[20]中國中心觀念堅定不移。[21]

至鴉片戰爭後，世界興起地理研究的熱潮，西方近代地理知識在中國更廣泛傳播，讓中國中心之說動搖，例如魏源《海國圖志》直言：「自古以震旦（「震旦」源自梵文 Cīna-sthāna，Cīna 音譯支那，即中國）為中國，謂其天時之適中，非謂其地形之正中也。」此書並為國人介紹了當時世界政治、地理、經濟等資料。《經解》多次提及中國只是地球東北面的一個小地方，反映清代中後期的人已經破除了中國中觀念，而向現代的世界地理常識轉移，而這些新知識催生了朱氏對《易》經的一些新見解。其中，〈坤〉卦辭：「西南得朋，東北喪朋。」過去虞翻以月體納甲之說解說《易》道陰陽消息之大要，認為當坤（䷁）之陰盡，陽便復生，月三日而一陽初生成震（☳），震象出庚，歷二陽而成兌（☱）見丁，此二陽即「朋」（朱氏謂虞翻實以「朋」為「明」字之譌），庚西丁南，故曰「西南得朋」；至十五日本乾（☰）象盈即而月滿，十六日起，陽喪滅坤，一陰生為成巽（☴）辛，歷二十三日，二陰生而為艮（䷳）丙，直至二十九日「消乙入坤」、「滅藏於癸」，乙東癸北，以坤滅乾，因此是「東北喪朋」。[22]《經解》駁斥虞說，認為根據虞氏納甲，乙亦可為東南，甲亦可為東，不一定是「庚西丁南，乙東癸北」；朱氏

[18] 如《六十四卦經解．坤．文言傳》下，朱氏曰：「夫中國人物所居之面，以大地全球，絜之天體，祇在東北一小隅，約全地百分之三耳。」（頁 13）〈復〉卦〈象辭〉下：「蓋以大地全球，絜之天體，則中國人物所居之地，在東北一小隅」（頁 106）此外，《傳經室文集（卷二）．易言東西南北解》：「中土人物所居之面，以大地全球，絜之天體，祇在東北一小隅，所居在東北則所向為西南也。」〔清〕朱駿聲：《傳經室文集》，頁 584。

[19] 在「五服」說以外，還有「九服」之說，《周禮．夏官．職方氏》提到的「九服」說，以王畿為中心，向外每五百里為一服，曰侯服、甸服、男服、采服、衛服、蠻服、夷服、鎮服及藩服，亦反映中國中心的觀念。

[20] 〔清〕清高宗敕撰：《清朝文獻通考（卷二九三）．四裔考》（上海：商務印書館，1936 年），頁 7413。

[21] 郭雙林：《西潮激蕩下的晚清地理學》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 289-294。

[22] 〔唐〕李鼎祚：《周易集解》（台北：台灣商務印書館股份有限公司，1968 年），頁 27。

並指月是左旋，並非由西而南，由東而北，因此不認同虞說（詳下文）。否定納甲說後，《經解》提出坤為地，並不專指太陰（月亮），他並進一步融合地理知識說解「西南得朋，東北喪朋」一辭：

> 夫中國人物所居之面，以大地全球，絜之天體，祇在東北一小隅，約全地百分之三耳。此外之地，有在赤道下一周者，晝夜適平，寒暑適均，終歲如今春分秋分。得朋者與太陽之行正對，其地乃與天體相類，〈彖辭〉所謂『乃與類行』也。自中國人視日，雖有高卑遠近之不類，而四時相代，仍見萬物資生，雖喪不喪，故《彖》辭又曰：「乃終有慶」也。[23]

朱駿聲的《傳經室文集》曾明確解說過《易》「西南東北」的概念，他認為中國處於地體東北一隅，所向為西南，正因為處在一偏，因此視太陽之行並非出於正東方、沒於正西方，取而代之的是東北方與西南方，所以《易》也不直曰東而代之以東北，不直言西而代之以西南。[24]據《經解》所言，《周易》所說的「得朋」是指與太陽之行正對，受太陽直照。從曆法而言，處於北半球的中國在春分日太陽直射赤道，自此以後，太陽直射位置向北半球推移；秋分日太陽亦直射赤道，惟此後太陽直射位置卻往南半球推移。[25]朱氏認為地體若受太陽直照，「其地乃與天體相類」，因此《彖》曰「西南得朋，乃與類行」；假若「西南得朋」，東北方便「喪朋」，不受太陽直照，朱氏謂這種日照的變化使四時變化，萬物資生，所以「喪」亦是「不喪」，這就是《彖》辭說的「乃終有慶」。此外，朱氏亦以南洋各國的情況與中國為比較，他指出位處「赤道下一周」的南洋地區終歲晝夜適平，寒暑並不分明，氣候與中國有別，[26]這反映朱氏對世界地理的認知和對地域的區分意識。

再如〈益〉卦辭：「利有攸往，利涉大川。」《經解》認為〈益〉言冬至之候，冬至以後陽氣漸長，故《彖》曰：「民說无疆。」《彖》又曰：「利有攸往，中正有慶。」《經解》則謂：「至春分，黃赤道交，是為『利有攸往，中正有慶』，《左氏傳》『所謂日中而出，日中而入』，中之義也。凡《易》言地，皆以

---

[23] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 13。

[24] 〔清〕朱駿聲：《傳經室文集．易言西南東北解》，《續修四庫全書（第 1514 冊）》，頁 584。

[25] 《傳經室文集．易言西南東北解》：「……所居在東北，則所向為西南也，而以中土之天頂言之，則赤道為東北與西南之一斜周，春分日在東北之赤道一交，秋分日在西南之赤道一交也，以赤道之南北極言之，則地平又為東北與西南之一斜周，夏至後大暑前日在東北之地平一日，冬至後大寒前日在西南之地平一日也。」（頁 584）反映了朱氏對節氣與日照變化關係的認識。

[26] 魏源《海國圖志．釋五大洲》介紹了世界各地氣候，提到了南洋各國的情況：「二極之中為赤道，近二極皆為冷帶，稍離極為溫帶，正當赤道下為熱帶，南洋各國，正當赤道下，距南北極度數皆均等，其地終年恒燠，是則正當地球南北之中……」跟朱駿聲所言相類。

水言之，以全地之中，水居大半，猶之言天，皆以日天言之。以推步之法，必準於日也。」[27]朱駿聲認為《彖》辭所言的「中」，是指春分（即「日中」）之時，他並申述，《易》所言的「天」是指「日天」，[28]而所言的「地」，則是以水言，因為在全地球之中，水居大半，所以《易》言「地」即言「水」。朱氏此論，建基於對地球水陸比例的認識。咸豐五年（1855 年）英國傳教士合信（Benjamin Hobson,1816-1873）編著，由江蘇上海墨海書館出版的《博物新編》為中國人介紹了科學的基礎知識，其中〈海水論〉一章提到：「地球之大週圓九萬里，陸得四分之一，水居四分之三，小者為河，大者為海……」[29]，時人應可從這些傳入中國的地理知識中，認知到地球（表面）主要由水組成，而此種認知讓朱駿聲對《周易》所言「地」的理解注入了科學色彩。

在地理以外，《易》學亦與天文密切相關，〈賁〉卦《彖》辭曰：「觀乎天文，以察時變。」點明了「天文」和「時變」的關係。《明夷》（䷣）離（☲）下坤（☷）上，《彖》謂此為「明入地中」，《易》家多從此說。[30]又，〈明夷〉六四：「入于左腹，獲明夷之心，于出門庭。」《半農易說》：「〈明夷〉六四，月食之象，內卦離日，三互坎月，月上日下，地隔其間，日月相食之象也。入左腹，象始虧；由左入，中出門庭，象復圓。由中出外，月食於闇虛，闇虛者地影，外卦坤，闇虛之象也。」[31]按，〈明夷〉卦離下為日，坤上為地，二至四爻互體為坎（☵）月，惠士奇認為是月食之象，並指出月乃食於地影。朱駿聲在《經解》中引用此說，[32]並於〈明夷〉卦辭「利艱貞」下直言：「夷借為痍字，傷也，滅也。日光為地球所掩，自人目視之，則明滅也。」[33]惠士奇、朱駿聲對〈明夷〉卦象的理解，反映時人對月食現象的認知。對於月食的出現，古人作過許多不科學的解釋，例如《淮南子・說林訓》謂：「月照天下，食於蟾蜍。」此外，古代亦以陰陽之說解釋日月食的原因，例如《管子・四時》以為「日掌陽、月掌陰」，並以「陽為德，陰為刑」，謂月食為陰不足之象，認為聖王「月食則修刑」。比較科學的觀點是京房提出的暗虛說，在《京氏占》中，京房說「月與日相沖，分天下之半，循于黃道，鳥兔相沖，光盛威重，數盈理極，危亡之災，一時頓盡，

[27] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 181。又，《傳經室文集・損益二卦解》亦詳述了朱氏對天象與〈損〉、〈益〉二卦關係的看法。

[28] 《經解》多次重申《易》所言「天」是指「日天」，如〈坤〉卦《文言》下，《經解》亦言：「凡《易》言天，皆指日天言，不指恆星天言。」（頁 13）

[29] 〔英〕合信：《博物新編》（觀文堂藏板，1909 年），頁 45。

[30] 例如虞翻曰：「夷，傷也。……明入地中，故傷矣。」鄭玄：「夷，傷也。日出地上，其明乃光。其至入地，明則傷矣，故謂之明夷。」〔唐〕李鼎祚：《周易集解》，頁 177。

[31] 〔清〕惠士奇：《半農易說（卷三）》（景印文淵閣《欽定四庫全書（第 41 冊）》，上海：上海古籍出版社），頁 27-28（675-785）。

[32] 《經解》於〈明夷〉初九下云：「……《半農易說》，謂〈明夷〉六四，月食之象，坎月離日，地隔其間，食之象也。入左腹，象始虧；由左入，中出門，象復圓。由中出外，月食于闇虛，闇虛者地影，外卦坤，闇虛之象也。」（頁 156）

[33] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 154。

遂使太陽，奪其光華，暗虛虧其體質」。[34]暗虛之說，是指黑暗的虛體遮掩月體之上，致使有月食發生，[35]及後張衡在《靈憲》中更為科學化地補充了暗虛說：「當日之沖，光常不合，蔽于地也，是謂暗虛。」此說指出暗虛的產生源於日光被地體所遮蔽，月亮運行過暗虛即產生月食，[36]對月食成因理解正確，但未能妥善道出日光何以為地體所蔽。由此可見，中國古代天文學並非不發達，只是技術上的限制局限了古人的視野。至明末清初，西洋天文知識傳入，大大豐富了中國人對天文現象的認識。關於月食的成因，明代萬曆年間來華的葡萄牙人陽瑪諾所著《天問畧．月食》有詳盡說明：「夫日輪恆在黃道上，若遇望日而月輪亦在黃道上，與日正對望，則地球障隔日月之間，月輪必入地景之內，太陽不能照之，故失光而食矣。漸出地景之外，太陽能照之，乃漸復得原光也。」[37]惠士奇及朱駿聲對〈明夷〉謂月食之象源於「月上日下，地隔其間」，使日光為地球所掩，正是建基於這些西學知識。得力於新知識，學者對《易》象產生了不同理解。

叁、東吳文人對西學的態度及其對朱駿聲的影響

如引言所言，清代前中期，東吳文人是引介與傳播西學知識的佼佼者，[38]朱駿聲祖籍江蘇吳縣，十五歲入紫陽書院，受業於錢大昕，[39]活躍於東吳文人之間，東吳文人對西學的態度對朱駿聲不無影響。不少出身東吳地區的天文學家都有會通中西的觀點，主張西學中源，以為西學雖巧，在中國卻是自古有之。關於西學中源說，早於十六、十七世紀之交，利瑪竇（M. Ricci, 1552-1610）等耶蘇會士來華時，已利用儒家學說比附基督教教義，又將西方科學與中國上古科學相提並論，企圖攻破中國人對夷夏之辨的嚴防。一些為西方科學所吸引的學者如李之藻（1565-1630）、徐光啟（1562-1633）、熊明遇（1579-1649）等亦隨聲附和，[40]其中，李之藻生於浙江省杭州府，徐光啟則為南直隸松江府上海縣人。清初，傳教士在朝廷中勢力甚大，掌欽天監的傳教士天文學家開始排擠監中舊臣，引發朝臣不滿。康熙在順治病逝後年幼登基，以楊光先（1597-1669）為首的保守派夥同輔政的鰲拜等發起對傳教士的攻擊，此即「康熙曆獄」。「曆獄」事件以後，康熙崇信西方的天文、數學，並積極向傳教士學習西學，為平息清初社會上出現的中

34 《開元占經（卷十七）》

35 陳美東：《中國古代天文學思想》（北京：中國科學技術出版社，2008 年），頁 274。

36 同上註，頁 275。

37 〔葡〕陽瑪諾：《天問畧》（《叢書集成初編》據藝海珠塵本影印，上海：商務印書館，1936 年），頁 87-88。按，此書頗為系統地介紹了亞里宜多德體系下的天文學知識，對日月運動及相關天象的闡述尤詳。

38 劉耘華：〈清代前中期東吳文人與西學〉，頁 145。

39 〔清〕朱駿聲：《石隱山人自訂年譜》（江蘇省立蘇州圖書館「吳中文獻小叢書」之十，江蘇：江蘇省立蘇州圖書館，1939 年），頁 3。

40 王揚宗：〈西學中源說在明清之際的由來及其演變〉，《大陸雜誌》第 90 卷第 6 期（1995 年），頁 39-45。據此文，中國學者附和西學中源之說之例，如李之藻與利瑪竇合作翻譯《渾蓋通憲圖說》，用西法調合中國古宇宙論中的渾天、蓋天說，並以曾子「天員地方」之說與西方地圓說相互印證；、徐光啟同利瑪竇譯《測量法義》，自撰《測量異同》，指出西洋測量諸法與《周脾》和《九章》中的「句股」、「測望」等方法略同；熊明遇序《表度說》，也言西學為「古神聖蚤布言之者」，並將《黃帝內經》中岐伯的「地在天中，大氣舉之」說和西洋地圓說其論。

西學之爭，他提倡西學中源之說，其《三角形推算法論》是此種觀念的產物。[41]與此同時，王錫闡（1628-1682）、梅文鼎（1633-1721）等東吳學者皆主張西學源出於中國，其中，梅文鼎更曾為康熙召見，面諭西學中源說，學者認為這是梅文鼎從早期的「中西吻合」觀轉向西學中源說的關鍵。[42]梅氏的西學中源觀點主要體現在曆算方面，例如在《勿菴曆算書目》中，他指出西法源出於《周髀算經》：「觀其（指《周髀算經》）所言里差之法，謂北極之下，以半年為晝夜，是即西人之說所自出也……」[43]其時西學中源說流布甚廣，深入人心，論曆算者多主此說。[44]

在東吳學者中，錢大昕對朱駿聲的影響至鉅。錢氏是朱駿聲在紫陽書院的老師，據朱駿聲《石隱山人自訂年譜》所記，嘉慶七年（1802 年）五月，朱駿聲十五歲，「入紫陽書院附課肄業，時宮詹錢竹汀夫子主講席，……初謁時，有傳授衣鉢之語，極蒙獎借，以國士目之，並許受業。」[45]《清史・朱駿聲傳》亦記述朱駿聲「從錢大昕遊，錢一見奇之」，錢氏並對朱駿聲言：「衣鉢之傳，將在子矣。」[46]可見二人師傳關係匪淺。錢大昕通西方曆算，聲名甚著，羅士琳（1784-1853）《疇人傳續編》謂：「昔詹事（按，即錢大昕，錢氏官至詹事府少詹事）嘗謂宣城（即梅文鼎）國朝算學第一，余竊謂宣城猶遜詹事一籌焉。」[47]朱駿聲在《經解》中對西方天文曆算之學的廣泛採納，以及其對西學知識的態度，受錢大昕的影響匪淺。錢氏雖精於西學，但不以中學為次，〈與震東原書〉對江永（1681-1763）與梅文鼎的的評論，充份反映了他對西學有所保留的立場：

> 前遇足下於曉嵐所，足下盛稱婺源江氏推步之學，不在宣城下。僕惟足下之言是信，恨不即得其書讀之。頃下榻味經先生邸，始得盡觀所謂翼梅者。其論歲實論定氣，大率祖歐邏巴之說，而引而伸之，其意頗不滿於宣城，而吾益以知宣城之識之高，何也？宣城能用西學，江氏則為西人所用而已。及觀其冬至權度，益啞然失笑。夫歲實之古強而今弱也，漢以前四分而有

[41] 王揚宗：〈康熙、梅文鼎與「西學中源」說再商榷〉，《中華科技史學會會刊》第 10 期（2006 年 12 月），頁 59-63。
[42] 同上註。
[43] 〔清〕梅文鼎：《勿菴曆算書目》（《叢書集成初編》據知不足齋叢書本排印，上海：商務印書館），頁 9。
[44] 劉耘華：〈清代前中期東吳文人與西學〉，頁 146。
[45] 〔清〕朱駿聲：《石隱山人自訂年譜》，頁 3。
[46] 〔清〕趙爾巽：《清史・儒林傳》（台北：國防研究院，1963 年），頁 5191。
[47] 〔清〕羅士琳撰、彭衛國點校：《疇人傳續編・國朝續補一・錢大昕》（揚州：廣陵書社，2009），頁 587。

餘，漢以後四分而不足，而自乾象以至授時歲實，大率由漸而減，此皆當時實測，非由臆斷，故以古法下推，則必後天，由於歲實強也；以今法上攷，亦必後天，由於歲實弱也。楊光（忠）輔、郭守敬輩知其然，故為百年加減一分之率，以消息之。雖過此以往，未之或知，而以之攷古，則所失者鮮，是其術未始不善也。西人之術，止實測於今，不復遠稽於古，然其所謂平歲實者亦復累有更易則固非以為永遠可守之歲實也。江氏乃剿為本無消長之說，極詆楊郭，以傅會西人。[48]

所謂「歲實」，是指回歸年的長度，而「歲實消長」就是說回歸年的長度隨時間推移會產生變化。古代中國相信回歸年長度不變，至南宋時，楊忠輔（生卒年不詳）在《統天歷》中提出回歸年隨時漸消，元代郭守敬（1231-1316）更在《授時歷》中提出回歸年百年消一。錢大昕認同楊、郭二人之說，並指責江永（1681-1762）「傅會西人」，妄言歲實本無消長，有「止實測於今，不復遠稽於古」之弊。錢氏本身就是「西學中源」說的支持者，在〈贈階平序〉一文，他說：

數起於一之端，引而長之，折而方之，規而員之，千變萬化，莫可控摶。古之達者，設為鉤股徑隅，以窮其變，而天之高，地之大，皆可以心計而指畫焉。祖沖之綴術，中土失其傳，而契丹得之大石林牙之西，其法流轉天方，歐邏巴最後得之，因以其術誇中土，而踞乎其上。[49]

錢氏指出西方的天算之學襲自祖沖之的「綴術」，他更認為，這些知識在中土失傳，因是因為儒家訾之為「小技」，而西方則「父子師弟，世世相授，故久而轉精」。[50]至於錢大昕斥「宣城（梅文鼎）能用西學，江氏則為西人所用」，蓋發源於梅文鼎之孫梅穀成對江永「泥於西說，固執而不能變」、「西說之不善者，必委曲為之辭，以伸其說」等評論。[51]學者一般認為，除了源於認知上的分歧，

[48] 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集（卷三十三）》（上海：商務印書館，1935 年），頁 518-519。
[49] 〔清〕錢大昕：《潛研堂文集（卷三十三）》，頁 335。
[50] 同上註。
[51] 江永潛研梅文鼎的著作而頗有心得，於是將自己的著作取名為《翼梅》，與此同時，江永不盡認同梅文鼎的觀點，試圖借《翼梅》予以補正。1740 年，江永攜《翼梅》至京，希望請求梅文鼎之孫梅穀成為《翼梅》作序，梅穀成看過《翼梅》後，拒絕了江永的請求。其後江氏把這

當時的中西學之爭還牽涉政治和社會因素，[52]所謂「為西人所用」，指斥的是西人借天文曆算等學的流布在中國傳播「悖亂綱常」的宗教思想。[53]與西學東來初期以中國學術接引西方知識的做法不同，清中葉以後的西學中源說實帶有超越西學的思維。

肆、《六十四卦經解》所見朱駿聲對西學的態度

在東吳學者的學術氛圍和錢大昕的思想形態影響下，朱駿聲對西學知識採取了融攝之的方法。所謂「融攝」，是指思想文化的融合與攝取，在不棄傳統的前提下，朱駿聲接受西學，並將西學知識融入傳統學問之中。

〈乾〉卦辭「元亨，利貞。」《象》曰：「天行健，君子以自強不息。」《經解》：「天行晝夜不懈，以健詳其名。餘卦各當名，不假于詳矣。人一晝夜一萬三千五百息，每息宗動天行十萬里。」[54]此處，朱氏先引宋衷「晝夜不懈，以健詳其名」之言，[55]說明《象》辭以「健」詮解卦名「乾」所含「天行晝夜不懈」之意，及後朱氏再舉人在一整天中呼吸鼻息之頻以及每息「宗動天」所行走的距離之遠以說明「天行健，君子以自強不息」。其中，「人一晝夜一萬三千五百息」是傳統觀點，例如《黃帝內經．靈樞經．五十營》記黃帝問岐伯「五十營」（即經氣在人體內運行五十個周次）的情況，岐伯謂：「一萬三千五百息，氣行五十營於身，水下百刻，日行二十八宿，漏水皆盡脈終矣。」[56]意思是人的經氣一晝夜運行五十個周次，經歷一萬三千五百次呼吸，水下一百刻，太陽亦行遍二十八星宿；相傳為戰國扁鵲所著的古代醫書《黃帝八十一難經．第一難》中提到：「人一日一夜，凡一萬三千五百息，脈行五十度，周於身。」[57]人的呼吸在一天內運作不息，就是「君子自強」之證。至於「每息宗動天行十萬里」一說中，「宗動天」是西學概念，屬於西洋天文學「九重天」中的一重，西方天文學家相信，日月五星天均由宗動天牽之而行（詳下文）。[58]清初的數學家、天文學家方中通（1634-

段經歷寫入《翼梅》的「又序」中，惹梅毂成大怒，並撰文痛批江永。

52 劉耘華：〈清代前中期東吳文人與西學〉，頁 146；王廣超：〈明清日躔十二宮（次）計算之轉變〉，《或問》第 37 號（2022 年），頁 39。

53 「悖亂綱常」是《四庫全書總目提要》對天主教的評價，見〔清〕紀昀總撰：《四庫全書總目提要（卷一百二十五）．子部三十五．雜家類存目二》（北京：中華書局，1997 年），頁 1674。按，與清初朝廷對天教所採的優容政策不同，雍正以後，朝廷因天主教捨父母、親天主的教義顛倒儒家倫理而視之為異端，謂為「悖亂綱常」，並嚴厲打壓。爾後，國朝對西學的基本態度是「節取其技能，而禁傳其學術」（《提要》語），在此風氣下，士人往往只將學習視點聚焦於西方的天象、地理等應用技術之中，東吳文人亦不例外，他們對西學的興趣，主要集中於曆算及鐘錶、望遠鏡等製造術方面，這亦解釋了《經解》對於西學的引用皆屬天文、地理、曆算等技術知識的原因。

54 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 3。

55 〔唐〕李鼎祚：《周易集解》，頁 5。

56 王雲五主編：《黃帝內組靈樞經》（國學基本叢書本，上海：商務印書館，1931 年），頁 35。

57 〔戰國〕扁鵲撰、高丹楓、王琳校注：《黃帝八十一難經》（北京：學苑出版社，2007 年），頁 2。

58 劉洪濤：《數算大師梅文鼎與天文歷算．揭暄、方中通與〈揭方問答〉》（瀋陽：遼寧人民出

1698）根據他和揭暄（1613-1695）的辯論，輯錄成《揭方問答》，憑《清史稿》對此書的記述，二人辯論宗動天運行的速度，而方中通算得人一晝夜呼吸一萬三千五百次，每呼吸一次，宗動天就運行十萬多里。[59]這種計算縱然不準確，卻說明了「宗動天」運行之速，朱駿聲取之說明「天行」之「健」，不可謂無理。《揭方問答》同時提到人一晝夜的呼吸數是三千五百息，以及每息宗動天行十萬里有多，《經解》所言，可能襲自該書，而朱氏以之說《易》，則屬創見。

與宗動天有關的還有「帶轉」觀念，前文已經談到，〈坤〉卦辭「西南得朋，東北喪朋」，虞翻以月體納甲說之，朱氏反駁，認為以納甲說論，乙亦可為東南，甲亦可為東，不一定是「庚西丁南，乙東癸北」。在此之上，朱駿聲再以月體左旋的理論說明〈坤〉卦所言「不必專指太陰」：「須知月在天，亦是左旋，並非由西而南，由東而北。但月行甚遲，其似乎右旋者，為宗動天帶轉，測天者不得不就退度立算耳。」[60]「左旋」說與「右旋」說相對，兩者討論的是日、月和天體運行的方向。過往中國的天文學家多以為日月五星右旋，運行方向由西向東，而天體左轉，運行方向由東至西。[61]例如東漢王充（27-約 97）《論衡．說日篇》以蟻行磨上的比喻說明右旋說：「（日夜）繫於天，隨天四時轉行也。其喻若蟻行於磑上，日月行遲，天行疾，天持日月轉，故日月實東行而反西旋也。」[62]他將天比喻為左轉的磨盤，而日月右旋，如磨盤上的螞蟻，因為天的運行快，日月運行較天為慢，情況就磨盤上的螞蟻雖然往右行，卻隨着磨盤左轉。[63]到了宋代，朱熹和張載則提出天體與日月五星左旋，並認為當中有快慢之別，《朱子語類．理氣下》：

> 天最健，一日一周而過一度。日之健次於天，一日恰好行三百六十五度四分度之一，但比天為退一度。月比日大，故緩，比天為退十三度有奇。但歷(曆)家只算所退之度，卻云：日行一度，月行十三度有奇。此乃截法，故有日月五星右行之說，其實非右行也。橫渠曰：「天左旋，處其中者，

版社，1997 年），頁 95。

[59] 同上註。又，《清史稿．列傳（第 506 卷）》：「時廣昌揭暄亦明算術，與中通論難日輪大小，得光肥影瘦之故，及古今歲差之不同，須測算消長以齊之。一晝夜人一萬三千五百息，每息宗動天行十萬里有奇。別錄為一書，曰，《揭方問答》。」

[60] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 13。

[61] 劉洪濤：《數算大師梅文鼎與天文歷算》，頁 112。

[62]〔東漢〕王充：《論衡（第二冊）》（國學基本叢書本，上海：商務印書館，1934 年），頁 62。

[63] 徐振韜：《中國古代天文學詞典》（北京：中國科學技術出版社，2009 年），頁 305-306。

順之，少遲，則反右矣。」此說最好。[64]

朱熹同意張載之說，認為天行最速，日次之，月又次於日。運行時，慢者逐漸落後，所以看上去就像是反行向右旋。朱駿聲在《經解》中對天體與日運行的觀點頗類於此，他認為月之旋「非由西而南，由東而北」，是對右旋說的否定，而月看上去像是右旋，不過是「月行甚遲」之故，至於《經解》謂「測天者不得不就退度立算」，亦與《朱子語類》「歷（曆）家只算所退之度」相近。在上述傳統觀點之上，朱氏融入了「宗動天帶轉」的理論。「帶轉」的觀念最早於 1615 年由葡籍耶穌會士陽瑪諾的《天問畧》引入中國。在書中，他提出物體不可能同時向東和西兩個方向運動，若天以一日左旋一周的速度轉動，日且星以不同速度右旋，那就是因為其「體」不同。[65]在此論述基礎上，他帶出「二動」的觀念：

天左旋，日月五星右行，貴國先儒亦已晰之矣。今舉目而視之，日生于東，沒於西；月與諸星隨之以旋，其自東而西者又昭昭然，此必有一天焉為之主宰，為之牽屬，而日月諸星之天因之，則九重天是也。故自東而西者，宗動天也；自西而東者，日月諸星之天也。自西而東者，日月諸星之本動也。自東而西者，日月諸星之帶動也。明乎二動，得天體也 。[66]

陽瑪諾所說的「動」，是指日月諸星的本天自西向東右旋，速度不一，是為「本動」；宗動天一日左旋一周，牽動其下諸天，造成日月星東升西落的周日運動，是為「帶動」。「本動」與「帶動」，合起來稱為「二動」。[67]《天問畧》並以圖例說明「十二重天」各自之所指（見下圖），圖中明言「第十一重無星宗動天帶轉動下十重」，其說與《經解》所見一致。由此可見，朱駿聲以「宗動天帶轉」之說補充中國天文學已有的左旋說，一方面繼承了傳統觀點，同時融入了西方新說，可謂中西兼融。

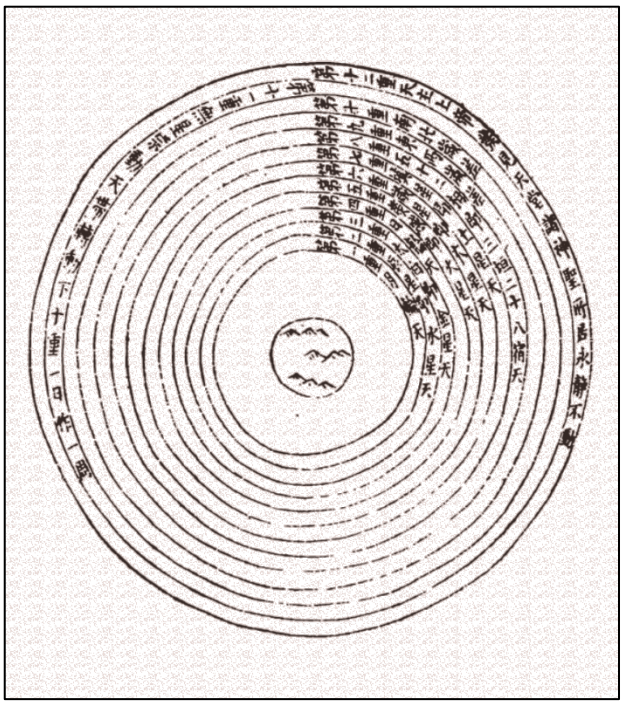
---

64 〔清〕張伯行輯訂：《朱子語類》（上海：商務印書館，1937 年），頁 6。

65 朱曉天：〈明清「左右旋」之爭的涵義轉換〉，《廣西民族大學學報（自然科學版）》第 27 卷第 2 期（2021 年 5 月），頁 69。《天問畧》原文謂：「終古以來，未有一息之內能動靜互現者，也未有二動並出，能此動東去、彼動西行者也。于其運動相反，可知其體有同異矣。今恆見日月五星列宿，其運動各各相反，便知所麗之天原非一重。」（頁 2-3。）

66 〔葡〕陽瑪諾：《天問畧》，頁 3-4。

67 朱曉天：〈明清「左右旋」之爭的涵義轉換〉，頁 69。



《天問畧》「十二重天」示意圖

在《六十四卦經解》中，朱駿聲多次利用盈縮觀念說《易》，[68]所謂盈縮，是指日月五星運行速度的不均現象，增速為「盈」，減速為「縮」。按，節氣的定法共有兩種，古曆所用的是恆氣（又稱平氣），方法是把歲周平均為二十四等份，每一節氣平均得十五日多；另一種是定氣注曆，此法以太陽所在的位置為標準劃分節氣，而太陽在黃道上移動的快慢不同，因此每一節氣的日數不一，其中，冬至前後，太陽移動快，故一氣只有十四日多，至夏至前後，太陽移動慢，所以一氣可達十六日之多，[69]以定氣注曆，根據的就是日行的「盈縮」。《經解》引用盈縮觀念之處頗多，引用之時，朱往往與西洋天文學中的「高卑行」概念並舉，例如《經解》沿《易》學傳統，認為〈復〉卦（䷗）坤息於初，是冬至一陽復生之象。卦辭「復，亨，出入无疾，朋來无咎」，朱氏的解釋是「太陽出入于赤道內外，至冬至而無可疾速」，將坿辭的「无疾」指向冬至日行之緩，其說謂：

> 太陽周天行度，一歲之中有盈縮，即西法所謂高卑行也。今時自冬至春分黃赤道交，行八十九日三刻十一分為盈初；自春分至夏至，最近赤道北極處，行九十二日十時六刻十分，為盈末。二限自南陸而斂於北陸，故律家

[68] 除下文分析的〈復〉卦外，《經解》在〈剝〉卦中利用太陽之疾遲論晝之消息，以說明卦辭「君子尚消息盈虛」之意（頁 102）；在〈損〉卦中，朱氏又以盈縮觀念談損益之道（頁 175-176）。

[69] 陳遵媯著：《中國天文學史・曆法・曆書》（台北：明文書局，1998 年），頁 56。

謂之斂。自夏至至秋分黃赤道交，行九十三日七時一刻八分，為縮初；自秋分至冬至，最赤道南極處，行八十九日八時三刻五分，為縮末……時刻分，據今鐘表法言；盈律縮律，生于最卑行最高行……[70]

於此，朱氏運用了兩種西學知識，其一是鐘表法中的時刻分觀念，其二是西學曆學中的「高卑行」觀念。「高卑行」的假設是地球以橢圓的軌道繞日運行，因此運行時地球和太陽的距離有遠近之分（「高卑」），人視之則有遲疾之別。以中國的曆法觀之，夏至前後，地在遠日點，日行最高而視行最遲；冬至前後，地在近日點，日行最卑而視行最疾。[71]在《經解》中，朱氏謂其時以夏至至秋分為「縮初」，日行最遲，行九十三日七時一刻八分；秋分至冬至漸快，行八十九日八時三刻五分，為「縮末」；自冬至至春分日行最快，行八十九日三刻十一分為「盈初」；春分至夏至日行又轉緩，行九十二日十時六刻十分，是為「盈末」。其後，朱氏又重申了一次「盈律縮律，生于最卑行最高行」，他並補充，「盈初盈末，則每年遞消一分；縮初縮末，則每年遞長一分」，隨時間的遷移不同，他總結，前古最卑行在冬至之前，近古則與冬至同度，而至「今」（道光初年），則已移至冬至之後了。[72]

盈縮即高卑之說，梅文鼎早有談及，《歷算全書．論盈縮高卑》：「問：日有高卑加減，始於西法歟？曰：古歷有之，且詳言之矣，但不言卑高而謂之盈縮耳。」[73]〈再論盈縮高卑〉中，梅氏再次強調：「問：日有盈縮是矣，然何以又謂之高卑？曰：此則回回泰西之說也，其說曰太陽在天，終古平行，原無盈縮，人視之有盈縮耳。」[74]至於盈縮高卑之成因，梅氏則從地心說分析，認為是太陽圍繞地球公轉的黃道，與其本於天道度而自轉的小軌道兩心相異，因而產生不同距離之故。[75]朱氏在《經解》中，屢次強調盈縮即西法之高卑，除上述引文外，他在〈復〉卦較後面的解說中又一次明言「盈律縮律，生于最卑行最高行」；[76]另外，在以盈縮之說解釋〈損〉卦的損益之度時，朱氏又重複：「凡歲實隔年稍遠，

---

70 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 106。
71 陳遵媯著：《中國天文學史．曆法．曆書》，頁 207。
72 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 106。
73 在〈論盈縮高卑〉一篇中，梅氏以授時法論盈縮，以「盈初」為八十八日九十一刻；以「盈末」為九十三日七十一刻；「縮初」為九十三日七十一刻；「縮末」為八十八日九十一刻。《經解》中的盈縮是以「今時」而言，指的當是清初頒行的時憲曆。
74 〔清〕梅文鼎：《歷算全書》，《四庫全書（第 794 冊）》景印文淵閣四庫全書（上海：上海古籍出版社），1987 年。
75 梅氏〈再論盈縮高卑〉一篇謂：「其說（回回泰西之說）曰：『太陽在天，終古平行，原無盈縮，人視之有盈縮耳。』『夫既終古平行，視之何以得有盈縮哉？』『蓋太陽自居本天，而人所測其行度者則為黃道，黃道之度外應太虛之定位（其下小字曰：即天元黃道與靜天相應者也）其度勻剖而以地為心，太陽本天度亦勻剖而其天不以地為心，于是有兩心之差而高卑判矣。』」
76 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 106。

其尾數即微有參差，總須隨時實測。……且盈縮生於最卑行最高行，其行亦有歲差，治律明時，所以取諸革也。」[77]這種觀念與梅文鼎所持的見解相同。錢大昕既標舉梅氏之說「能用西學」，從錢氏受業的朱駿聲用梅文鼎之說，亦理有固然。

伍、結語

朱駿聲的《易》學成果受到朱師轍的推許，卻不為後世重視，學者如尚秉和更貶《六十四卦經解》為「瑕瑜並列，而無所是非」之作。然而，透過本文的分析，可知《經解》的編撰形式雖類近資料彙編，惟朱氏在前代《易》說之間，決不是了無新見，也斷非無所取捨，其中，西學知識正是朱氏立新見、評眾說的手段。值得留意的是，朱駿聲處身對西學抱持開放態度的東吳學者群之間，師從精研西方天算之學的錢大昕，錢氏推重梅文鼎西學中源的思想，對江永全用西學的做法有所保留，這種思想形態影響了朱駿聲對西學的態度。《經解》採用西學知識時，雖未有明言西學中源，卻對中西學說採取融攝之法，既不棄傳統，又融合西學新知。心理學家皮亞傑（Piaget, 1896-1980）將人類的認知發展歸納為「同化」（assimilation）與「調適」（accommodation）的過程，其中的「同化」是指個體運用原有的基模（schema）來處理新面對的問題，會用原有的基模來理解新事物，[78]以中國傳統學問比附西學新知，可以是「同化」新事物的過程，但認為西學源出中國的看法，包含的更多是中國學者的文化優越感，這跟當時的中外關係，以及朝廷對西方宗教和思想的政策密切相關。不過，朱氏採納西學知識時並未強調西學中源，他只是單純地將中西思想會通，對西學的態度較為溫和。《六十四卦經解》編入諸家《易》說而不著明出處，前人《易》說與朱氏自注相混，初看的確予人蕪雜之感，惟細繹其文，即可看出朱駿聲說《易》時與傳統及新知的互動。

[77] 〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，頁 176。

[78] Jean Piaget, The Principles of Genetic Epistemology(London: Routledge & Kegan Paul).

引用書目

〔戰國〕扁鵲撰、高丹楓、王琳校注：《黃帝八十一難經》，北京：學苑出版社，2007 年。
〔東漢〕王充：《論衡（第二冊）》，國學基本叢書本，上海：商務印書館，1934 年。
〔唐〕李鼎祚：《周易集解》，台北：台灣商務印書館股份有限公司，1968 年。
〔清〕朱駿聲：《六十四卦經解》，北京：中華書局，1953 年。
〔清〕朱駿聲：《石隱山人自訂年譜》，江蘇省立蘇州圖書館「吳中文獻小叢書」之十，江蘇：江蘇省立蘇州圖書館，1939 年。
〔清〕朱駿聲：《傳經室文集》，《續修四庫全書（第 1514 冊）》影印求恕齋叢書本，上海：上海古籍出版社，1995 年。
〔清〕紀昀總撰：《四庫全書總目提要》北京：中華書局，1997 年。
〔清〕張伯行輯訂：《朱子語類》，上海：商務印書館，1937 年。
〔清〕梅文鼎：《勿菴曆算書目》，《叢書集成初編》據知不足齋叢書本排印，上海：商務印書館。
〔清〕梅文鼎：《歷算全書》，《四庫全書（第 794 冊）》景印文淵閣四庫全書，上海：上海古籍出版社，1987 年。
〔清〕清高宗敕撰：《清朝文獻通考（卷二九三）》，上海：商務印書館，1936 年。
〔清〕惠士奇：《半農易說（卷三）》，景印文淵閣《欽定四庫全書（第 41 冊）》，上海：上海古籍出版社。
〔清〕趙爾巽：《清史・儒林傳》，台北：國防研究院，1963 年。
〔清〕錢大昕：《潛研堂文集（卷三十三）》，上海：商務印書館，1935 年。
〔清〕羅士琳撰、彭衛國點校：《疇人傳續編》，揚州：廣陵書社，2009。
王揚宗：〈西學中源說在明清之際的由來及其演變〉，《大陸雜誌》第 90 卷第 6 期（1995 年），頁 39-45。
王揚宗：〈康熙、梅文鼎與「西學中源」說再商榷〉，《中華科技史學會會刊》第 10 期（2006 年 12 月），頁 59-63。
王雲五主編：《黃帝內組靈樞經》，國學基本叢書本，上海：商務印書館，1931 年）。
王廣超：〈明清日躔十二宮（次）計算之轉變〉，《或問》第 37 號（2022 年），頁 31-40。
田漢雲：《中國近代經學史》，西安：三秦出版社，1996 年。
朱曉天：〈明清「左右旋」之爭的涵義轉換〉，《廣西民族大學學報（自然科學版）》第 27 卷第 2 期（2021 年 5 月），頁 69。
汪學群：《清代中期易學》，北京：社會科學文獻出版社，2009 年。
谷繼明：〈朱駿聲易學研究〉，出版材料不詳。
尚秉和：《易說評議》，北京：光明日報出版社，2006 年。
林忠軍：《清代易學史》濟南：齊魯書社，2018 年。
邱君奎：《朱駿聲小學釋《易》析論》（《人文社會科學研究》，2019 年第 13 卷第 4 期），頁 49-66。
柯明傑：《朱駿聲〈說文通訓定聲〉之研究》，台北：文津出版社有限公司，2008 年。
徐振韜：《中國古代天文學詞典》，北京：中國科學技術出版社，2009 年。
張壽安：《晚清民初的知識轉型與知識傳播》，北京：北京師範大學出版社，2018。

郭雙林：《西潮激蕩下的晚清地理學》，北京：北京大學出版社，2000 年。
陳美東：《中國古代天文學思想》，北京：中國科學技術出版社，2008 年。
陳遵媯著：《中國天文學史・曆法・曆書》，台北：明文書局，1998 年。
楊念群：〈反思西學東漸的若干議題：從「單向文化傳播論」到知識類型轉變的現代性分析〉，《華東師範大學學報》（2019 年第 3 期），頁 18-34。
楊念群：〈近百年來清代思想文化研究範式的形成與轉換〉，《上海交通大學學報（哲學社會科學版）》（2019 年第 4 期），頁 88-96。
劉一奇：〈論朱駿聲《六十四卦經解》的治易特色〉，《綏化學院學報》（2016 年第 12 期），頁 102-105。
劉洪濤：《數算大師梅文鼎與天文歷算・揭暄、方中通與〈揭方問答〉》，瀋陽：遼寧人民出版社，1997 年。
劉耘華：〈清代前中期東吳文人與西學（上）〉，《基督教文化學刊》（2013 年第 29 輯），頁 145。
劉躍進：〈朱駿聲著目述略〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》（1987 年第 2 卷第 1 期），頁 68-78。
羅卓文：〈朱駿聲及其《六十四卦經解》述要〉，《通識教育學報》第 14 期（2008 年 12 月），頁 33-61。
〔英〕合信：《博物新編》，觀文堂藏板，1909 年。
〔葡〕陽瑪諾：《天問畧》，《叢書集成初編》據藝海珠塵本影印，上海：商務印書館，1936 年。
Jean Piaget, The Principles of Genetic Epistemology (London: Routledge & Kegan Paul).

當代學者論魏晉「言意之辨」的考察

簡光明

國立屏東大學中文系教授

有關魏晉「言意之辨」，當代學者的觀點主要有三：一、分為「言不盡意」說與「言盡意」說兩種主張，如馮友蘭、牟宗三與岑溢成；二、分為「言不盡意」說、「言盡意」說與「得意忘言」說三種主張，如湯用彤，為言意之辨研究的主流；三、分為「言不盡意」說、「言盡意」說、「得意忘言」說、「寄言出意」說四種主張，如莊耀郎、沈維華與張麗珠。

「言意之辨」是魏晉時期的新眼光新方法，此一方法為「得意忘言」，如果只是「言不盡意」說與「言盡意」說之爭論，無法呈現此一新方法的功能與價值；在分類的標準上，「言不盡意」與「言盡意」是討論語言的表意功能，「得意忘言」卻是語文的解讀，屬於不同層次，不宜放在一起並列分類；「寄言出意」在《莊子注》裡原為郭象所理解的莊子的表達方式，當代學者將之視為郭象的注解方法，列入「言意之辨」，屬於不同層次的問題沒有解決，又增加誤用術語的問題。

本論文考察當代學者論魏晉「言意之辨」的觀點，嘗試將「言」與「意」的關係分為三層：第一層為語言的功能（言能否盡意），第二層為語言的表達（創作方式），第三層為語言的理解（注解方法），用以解決上述問題，重新建立「言意之辨」之層次系統。

關鍵詞：言意之辨，言盡意，言不盡意，得意忘言，寄言出意

一、前言

「言意之辨」一詞，不見於古籍。《世說新語・文學第四》說：「舊云：王丞相過江左，止道〈聲無哀樂〉、〈養生〉、〈言盡意〉三理而已。然宛轉關生，無所不入。」[1]可見當時有「言盡意」的觀點。歐陽建〈言盡意論〉說：「世之論者，以為言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以為然。」[2] 顯示「言不盡意」的觀點有悠久的傳統，得到普遍的認同，故稱相同主張者為「雷同君子」；歐陽建不以主流觀點為然，提出「言盡意」，屬於新的觀點，故自稱「違眾先生」，在歐陽建看來，在他以前並無主張「言盡意」者。換句話說，對於傳統「言不盡意」論，魏晉士人除了歐陽建「以為不然」外，其餘「咸以為然」，惟歐陽建只是表達不同觀點，並未與不同主張者往復論難，形成辯論。

湯用彤 1940 年寫〈言意之辨〉首先提出「言意之辨」一詞 [3]，用以說明從漢代到魏晉學術思想變遷中，玄學家所發現的新方法，並據之以建立玄學的系統。「言意之辨」由湯用彤所提出，內容包括「言盡意」、「言不盡意」與「得意忘言」三種主張，魏晉玄學研究者多半繼承其觀點，惟提到「言意之辨」時，有些學者只討論「言盡意」與「言不盡意」兩種主張。有些學者則增加「寄言出意」，成為四種主張。「言意之辨」的意涵往往因學者的認知不同而有差異，主張的分派是否合理往往未見深入的討論。

王葆玹《玄學通論》認為，魏晉玄學家的「言意之辨」是關於認識本體的方法的討論，「名理之辨」（辨析名、形、理）與「言意之辨」（辨析言、象、意）互相對應，因此推斷魏晉時期「名形理之辨」就是「言象意之辨」，亦即「名理之辨」就是「言意之辨」[4]。正始玄學「言意之辨」討論《周易》，《周易・繫辭上傳》說：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」「言意之辨」可以視為「言象意之辨」。問題是，魏晉時期「言意之辨」也討論《老子》與《莊子》，二書談言意而不談「象」，因此不適用「言象意之辨」。王葆玹的界定有將「言意之辨」的範圍窄化之嫌。康中乾《有無之辨——魏晉玄學本體思想再解讀》認為，玄學家討論「有」與「無」等本體論問題時，自然會討論使用什麼思維和認識工具來把握本體，也就是會環繞「言」究竟能否盡「意」的核心課題去討論，此即「言意之辨」[5]。湯用彤〈魏晉玄學流別略論〉

[1] 余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，1984 年），頁 211。
[2] 歐陽建〈言盡意〉，中國社會科學院中國哲學史研究室編《中國哲學史資料選輯──魏晉隋唐之部》（北京：中華書局，1990 年），頁 368-369。
[3] 湯用彤：《魏晉玄學》（高雄：佛光文化，2001 年），頁 56。該書為湯一介主編《湯用彤全集》卷六，收錄《魏晉玄學論稿》，湯用彤有關「魏晉玄學」的講課大綱與演講提綱，還有學生的聽課筆記，可以較為全面地了解湯用彤「言意之辨」的觀點。
[4] 王葆玹：《玄學通論》（臺北：五南圖書，1986 年），頁 195-209。
[5] 康中乾：《有無之辨──魏晉玄學本體思想再解讀》（北京：人民出版社，2003 年），頁 384。

主張魏晉玄學「中心問題，在辨本末有無之理」[6] ，康中乾順著湯用彤的界定，將「言意之辨」視為「有無之辨」中的認識論問題。張岱年主編《中華思想大辭典》界定「言意之辨」為討論「言詞與義理、概念與本質關係。魏晉時期的玄學家以談論易學中言、象、意的關係的方式討論哲學認識論問題。爭論的焦點是言能否盡意、言何以盡意的問題，實際已涉及人的認識能力和認識方法問題。」[7]江建俊《魏晉玄學辭典》指出，「言意之辨」指魏晉士人對於言、象等形下工具能否完全的表達出形上的「意」的討論。荀粲為道家代表，主張言不盡意，屬於玄理派；歐陽建為儒家代表，主張言盡意論，屬於名理才性派。當時社會上較為風行「言不盡意」的論點。[8]

當代學者在界定「言意之辨」時，聚焦於「言」能否盡「意」，討論的對象就會放在荀粲「言不盡意」與歐陽建「言盡意」的不同主張上，「得意忘言」作為魏晉玄學的新方法，討論反而不多。魏晉清談以《老子》、《莊子》與《周易》三部經典為主，其實，也就是經典的解讀（注解的方法）。經典的解讀應該要有解讀的方法，解讀的方法必須針對作者的表達，作者的表達則必須先思考語言的功能。語言能不能充分表達思想，涉及到所要表達的對象屬於形而下還是形而上，於是會有「言盡意」與「言不盡意」的差別，這是語言的功能；經典的作者在創作之前，顯然會先思考「言」能否盡「意」，接著要思考用什麼樣的語言來表達，這就是創作方式；經典的注家對於「言」能否盡「意」，有自己的主張，注解經典必須了解作者的創作方式，然後提出注解方法去解讀作者所要表達的意涵，這就是注解方法。「言意之辨」的界定若能兼顧這三個層面，照應的面向會比較周全。

關於「言意之辨」的研究，林光華《魏晉玄學「言意之辨」研究》一書認為，魏晉「言意之辨」是以歐陽建為代表的「言盡意」與以何晏、王弼為代表的「言不盡意」兩派觀點的爭論。當代「言意之辨」的研究專著可分為四類：（一）哲學角度的研究：主要代表有湯用彤、康中乾等，（二）詩學角度的研究：主要代表有趙建軍、侯敏與李健等，（三）哲學與詩學之關聯的角度的研究：主要代表有有劉運好、徐國榮、孔繁、盧盛江等，（四）文獻梳理與研究現狀整理：主要代表有林麗真、湯一介、胡仲平等。[9]該書是在其博士論文《魏晉玄學「言意之辨」的詩學研究》[10]基礎上修訂而成，所以特別強調「詩學角度」與「哲學與詩學之關聯的角度」。在分類之後，僅簡要介紹。

---

[6] 湯用彤：《魏晉玄學論稿》（收入《魏晉思想（甲編五種）》，臺北：里仁書局，1984 年），頁 48。本論文討論「言意之辨」引用湯用彤論述之處甚多，為避免繁冗，以下僅標示書名與頁碼。

[7] 張岱年主編：《中華思想大辭典》（長春：吉林人民出版社，1991 年），頁 844。該辭典將「言意之辨」中「言不盡意」的討論限於「易學中言、象、意的關係」，過於狹隘。

[8] 江建俊：《魏晉玄學辭典》（科技部補助專題研究計畫成果報告，2017 年 4 月 14 日），「言不盡意」條，頁 514。「言意之辨」條簡介王弼、荀粲與歐陽建的觀點，頁 515。

[9] 林光華：《魏晉玄學「言意之辨」研究》（北京：社會科學文獻出版社，2016 年）。何晏主「言不盡意」，沒有疑義，惟其論述在魏晉玄學家之中，恐怕未必具有代表性。

[10] 林光華：《魏晉玄學「言意之辨」的詩學研究》（北京：首都師範大學比較文學博士論文，2007 年）。

才清華《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辨的再詮釋》指出，中國哲學界因為受到英美語言哲學與分析哲學的影響，近二三十年來才關注語言哲學，對於「言意之辨」的論述策略大致存在四種向度：（一）擇取某個或某幾個思想家或學派的言意觀進行討論，（二）採取比較哲學進路，對比中西方哲學、宗教中有關「言說問題」的討論，（三）嘗試對中國哲學中的「言意之辨」進行梳理與重構，（四）運用分析哲學的方法對中國以往的「言意之辨」做批判性考察。[11]〈第二章魏晉言意之辨研究述評〉針對湯用彤〈言意之辨〉、馮友蘭《新編中國哲學史》、牟宗三《才性與玄理》、陳強立〈名實・言意——中國哲學傳統裡的語言哲學問題初探〉、王葆玹《玄學通論》的論述做較為詳細的述評，為目前探討魏晉「言意之辨」文獻探討最為深入的論述。[12] 有關魏晉「言意之辨」的派別，才清華說：

> 許多關於魏晉言意之辨的研究，傾向於簡單地將魏晉時期在言意問題上有過論說的人物之觀點歸入言盡意、言不盡意、得意忘言等幾個派別中。這些研究視幾個派別的區分為理所當然，從未懷疑這種區分之合理性，亦從未發現有些觀點難以歸入此中任何一派，或者內部的各種觀點仍可再加細分。[13]

湯用彤把「言意之辨」分為「言盡意」、「言不盡意」與「得意忘言」三派，因其在魏晉玄學研究的壟罩性，學者多數繼承此一觀點，有些學者談「言意之辨」限定在「言盡意」與「言不盡意」的對話，「得意忘言」則另闢章節論述，另外一些學者則在三派之外，加入郭象「寄言出意」成為四派。「言意之辨」派別的區分是否合理？這確實「言意之辨」研究必須處理的一大課題。才清華雖然點出問題所在，《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辨的再詮釋》一書卻未解決此一問題，殊為可惜。

就「言意之辨」的分派而言，以王弼為例，其觀點既合於「言不盡意」，又是「得意忘言」代表人物，如此一來，就會一人列於兩派，實屬不合理；郭象「寄言出意」被獨立劃為一派，理由是學者把「寄言出意」當作郭象注解《莊子》的方法，問題是，在《莊子注》裡，「寄言出意」是郭象所理解的莊子的創作方式，不是一種注解方法，「得意忘言」才是郭象注解《莊子》的方法，實際上，郭象的注解方法與王弼沒有不同，不應該另立一派，而注家對於作者如何使用語文表達思想（創作方式）之理解，似乎不在「言意之辨」的考量，這是另一個不合理的現象。

本論文先考察當代學者有關「言意之辨」分派的觀點，對於其分派的合理性提出質疑，接著以王弼《周易注》與郭象《莊子注》為例揭示「言意之辨」

---

11 才清華：《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辯的再詮釋》（上海：上海人民出版社，2013 年），頁 21。

12 才清華：《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辯的再詮釋》，頁 29-52。

13 才清華：《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辯的再詮釋》，頁 43。

的層次，釐清「言意之辨」的層次之後，再檢視當代學者的論述，就會發現學者論述的問題所在，進而能夠對「言意之辨」有較為清楚的理解。

二、「言意之辨」的分派

湯用彤認為魏晉「言意之辨」，其說有三：一是「言不盡意」說，二是「言盡意」說，三是「得意忘言」說（《魏晉玄學論稿》，頁 24）；將「言意之辨」聚焦於「言不盡意」與「言盡意」的對話，是為二派說；在三派說的基礎上，增加「寄言出意」，成為四派說。

（一）二派說

歐陽建〈言盡意論〉提到「言盡意」與「言不盡意」兩種不同的觀點，當代學者往往據此二說論「言意之辨」。王弼「得意忘言」之說攸關魏晉玄學的方法論，不能不談，主張二派說的學者的作法是另立章節處理。

1.「言意之辨」是貴無和崇有兩路線鬥爭的表現

湯用彤論「言意之辨」，特別強調「得意忘言」為魏晉玄學的方法，馮友蘭《中國哲學史》並未討論「言意之辨」，《中國哲學史新編（四）》認為「言意之辨」應做「言意之辯」，並且將「玄學的方法」與「言意之辯」分開處理。馮友蘭認為，魏晉名士的清談就是一種辯論，「言意之辯」就是玄學家關於語言能否完全表達人的思想的辯論，所以未使用「言意之辨」。名士的辯論方法，則為「辯名析理」，所謂「辯名析理」是就一個名詞分析它所表示的理，而其所用之理為抽象的概念而非實際的問題 [14]。

馮友蘭論「所謂『言意之辯』」說：

> 玄學家們有一個經常討論的問題，稱爲「言意之辯」。這個「辯」的爭論之點是：言語是不是可以完全表達人的意思。認為不能完全表達的，當時稱為「言不盡意論」。認為夠完全表達的，當時稱為「言盡意論」。從表面上看起來，這個辯論所牽涉到的，只是言語的作用的問題。實際上，這是一個重要的哲學上的辯論。它的鬥爭也是貴無和崇有兩路線鬥爭的表現。[15]

「貴無論」探討形而上的問題，語言文字對於形而上的思想無能為力，故主張「言不盡意」；「崇有論」探討形而下的問題，語言文字對於形而下的思想有其功能，故主張「言盡意」。馮友蘭藉由這樣的連結，把「言意之辯」視為兩條路線的鬥爭：「言不盡意」和「言盡意」的鬥爭，「貴無論」與「崇有論」的鬥

[14] 馮友蘭：《中國哲學史新編（第四冊）》（臺北：藍燈文化，1991 年），頁 35-37。「辯名析理」出自郭象《莊子注．天下》「然膏粱之子，均之戲豫，或倦于典言，而能辯名析理以宣其氣，以係其思，流于後世，使性不邪淫，不猶賢于博奕者，故存而不論，以貽好事也。」

[15] 馮友蘭：《中國哲學史新編（第四冊）》，頁 130。

爭，「唯心主義先驗論」和「唯物主義反映論」的鬥爭。[16]

2.「言意之辨」為把握真理方法論上的問題

牟宗三將「言意之辨」視為把握真理方法論上的問題，認為荀粲與王弼都應歸為「言不盡意」，因此主兩派說。《才性與玄理》說：

> 由品鑑才性，必然有「言不盡意」之觀念之出現。此為「言意之辨」興起之直接理由。此理由不是歷史的，而是本質的或問題的。本來「書不盡言，言不盡意」是最古的話（易繫孔子語），亦是中國歷史上直至今日，爲一般生活上最普遍流行的觀念，甚至爲全人類所最易感觸到的觀念。然在魏晉時代，則特別正視此觀念，而且當作一個問題來辨論。這就不只是普通生活上的感觸，而是因著他們所談論的內容而興起，這就與「真理領域」之不同有了關聯。因此「言意之辨」亦成了把握真理方法論上的問題。故須吾人仔細予以疏通，看看：一、能盡意名言是何名言？二、盡意的名言所指的意是何種意？三、不能盡意的名言是何名言？四、不能盡意的名言所指的意是何種意？[17]

牟宗三考察歐陽建〈言盡意論〉指出：名言可以暢人的志意，又能辨物的名品，名言與物理有期會對應的關係，因此，能盡意名言是於客觀界有恰當相應的名言，為指實名言（外延名言）；盡意的名言所指的意是形而下的意，屬於可道世界（現象世界）。「言盡意」的「盡」是「名實相應」（指實）的盡。此外，藉由考察王弼「立象以盡意，得意而忘象」與荀粲「象外之意，繫表之言，固蘊而不出」，牟宗三指出，不能盡意的名言是「啟發名言」（內容名言），不能盡意的名言所指的意是不可聞見（形而上）的意。「言不盡意」的「盡」是「啟發暗示」（指點）的盡，都會有餘而不盡，可以稱為「雖盡而不盡」，意即「盡之者皆筌蹄也，皆可忘也。忘之而不為其所限，則不盡之意顯矣。」[18]所謂「盡而不盡」，其盡者為「言意境」，其所不盡者為「超言意境」[19]。

---

16 馮友蘭：《中國哲學史新編（第四冊）》，頁 131-135。馮友蘭認為「在中國的哲學史中，歐陽建的〈言盡意論〉與裴頠的〈崇有論〉，同是唯物主義路線中重要著作」（頁 135），藉由「唯物主義」將「言盡意論」與「崇有論」連結起來，這樣的理由相當牽強，問題在於無法在裴頠的著作中找到「言盡意」相關論述。此外，馮友蘭以《周易略例．明象》「夫象者出意者也，言者明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象。象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。」說明王弼主張「言盡意」，顯然缺乏說服力，因為言只能盡象而無法盡意，象才能盡意。王弼主張貴無論，馮友蘭將「貴無論」視為唯心主意，屬「言不盡意」，此處說王弼主張「言盡意」，顯然難以自圓其說。

17 牟宗三：《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1985 年），頁 243-244。

18 牟宗三：《才性與玄理》，頁 252。

19 牟宗三：《才性與玄理》，頁 247。牟宗三舉《莊子．秋水》說：「夫精粗者，期於有形者也；無形者，數之所不能分也；不可圍者，數之所不能窮也。可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」其中「可以言論者」與「可以意致者」為「言意境」，「言之所不能論，意之所不能察致」者為「超言意

3.「言意之辨」是魏晉玄學家對於名言與意義關係的探究

岑溢成認為「言盡意」與「言不盡意」的爭論是魏晉玄學「言意之辨」課題的核心，〈魏晉「言意之辨」的兩個層面〉說：

> 魏晉「言意之辨」的課題，其實包含著兩個不同的層面。一個是在形而上學範圍對名言表達形而上的實體或原理的能力和限度的考察。另一個則是在語言學的範圍對一般名言與意義的關係的探討。雖然這兩個層面事實上有互相交接的區域，不是截然可分的，但在理論上則必須加以區別，才能充分顯出「言意之辨」的全部內容，才能對這些內容作相應的處理，避免產生不必要的誤解和困難。而綜合這兩個層面的內容，魏晉玄學的「言意之辨」就不再等於「言不盡意論」，也不等於「言盡意」與「言不盡意」的論辯，而只能概括為：「言意之辨」是魏晉玄學家對於名言與意義關係的不同層面的探究。[20]

「言不盡意」論者的「言」是指形而上學的名言，「意」則指形而上學的實體或道理，主張形而上的名言不能表達性與天道等形而上的質體或道理，屬於形而上學的範圍，為主流的層面；「言盡意」論者的「言」是指一般的名言（不牽涉形而上學的問題），「意」則指我們對事物道理的認識和理解，主張一般的名言可以表達我們對事物道理的認識和理解，屬於語言學的範圍，因此「言意之辨」的課題，包含形而上學與語言學兩個層面。

周光慶認為「言意之辨」主要探究語言與思想的關係，重點回答語言能否完全表達人生體驗的問題，內容則主要屬於語言哲學的範疇，表現為一種思想方法，同時也形成了一般有力的思想潮流。[21]周光慶將「言意之辨」視為語言解釋理論，把重點放在「語言能否完全表達人生體驗的問題」上，只處理「言盡意」論的語言學層面，至於「言不盡意」論的形上學層面則未納入，顯然有所不足。

馮友蘭、牟宗三與岑溢成論「言意之辨」，只討論「言不盡意」與「言盡意」，尚停留在魏晉玄學家對於「名言能否充分表達思想（意義）」的功能思考，未能彰顯玄學家的新方法新眼光。如能加入對於「經典如何以語言表達思想」與「注家如何通過語言掌握作者的思想」的討論，當可呈現「魏晉玄學家對於名言與意義關係的不同層面的探究」。

（二）三派說

湯用彤「言意之辨」分為「言盡意」、「言不盡意」與「得意忘言」。〈言意

境」。有關牟宗三觀點的評論，可參見才清華《言意之辨與語言哲學的基本問題：對魏晉言意之辯的再詮釋》，頁 34-41。

[20] 岑溢成：〈魏晉玄學中「言意之辨」的兩個層面〉，《鵝湖學誌》第 11 期，1993 年 12 月，頁 34-35。

[21] 見周光慶《中國古典解釋學導論》（北京：中華書局，2002 年），頁 212-213。

之辨〉說：

> 依言意之辨，普遍推之，而使之為一切理論之準量，則實為玄學家所發現之新眼光新方法。王弼首唱得意忘言，雖以意解，然實則無論天道人事之任何方面，悉以之為權衡，故能建樹有系統之玄學。(《魏晉玄學論稿》，頁 24）

魏晉玄學的系統建立在「言意之辨」的基礎上，而「得意忘言」則為玄學家首要而且最重要的方法。魏晉士人對於「得意忘言」的運用主要在四個面向：（一）用於經籍之解釋：會通其義而不拘拘於文字，擺脫漢代象術之學；（二）深契合於玄學之宗旨：玄學家以「得意忘言」證成貴無之說；（三）用於會通儒道二家之學：老莊批判儒家，儒家輕鄙莊老，均以「忘言」來處理，「得意」則發現「儒道為一」；（四）影響名士之立身行事：魏晉名士的人生觀在於得意忘形骸，即受到「得意忘言」的影響。此外，魏晉時期的佛學為玄學的支流，般若方便之義，法華權教之說，深合「得意忘言」的要旨。(《魏晉玄學論稿》，頁 26-40）湯用彤論「言盡意」與「言不盡意」的篇幅極少，論述的核心與重點都放在「得意忘言」，主要的原因即在於「言意之辨」是魏晉玄學的新眼光新方法。

袁行霈認為，「言意之辨」討論言詞與意念的關係，有三種不同的意見：言不盡意論、得意忘言論與言盡意論。[22]在分派上，完全繼承湯用彤的觀點，這類的例子相當多，茲不一一列舉。

（三）四派說

莊耀郎認為「言意之辨」有四家說法：一、荀粲的意外說[23]，二、王弼的三層架構，三、歐陽建「言盡意論」，四、郭象的「寄言出意」[24]。魏晉士人論言意問題，聚焦於「言不盡意」，荀粲啓其端，其所好言之「道」，則指向形而上的存有之理。《周易》說：「聖人立象以盡意」，這裡的「意」是象可盡之意（姑且名之為「象內之意」），王粲認為還有一種意是無法用象去表達之意（王粲稱為「象外之意」），「象外之意」還是「意」，似乎不適合用「意外說」，用「象外說」比較合理，但「象外說」的名稱無法直接顯現其與「言」「意」的關係，由此可見，王粲的主張還是以「言不盡意」為宜。在言意理論上，王弼的

---

22 袁行霈：《魏晉玄學中的言意之辨與中國古代文藝理論》（收入《魏晉思想（甲編五種）》，臺北：里仁書局，1984 年），頁 1。

23 馮友蘭認為荀粲的主張是「意外說」，他說：「照荀粲的說法，細微的理，不僅是言外的東西，而且是意外的東西。」（《中國哲學史新編》（第四冊），頁 131）。其實《莊子．秋水》說：「言之所不能論，意之所不能察致者，不期精粗焉。」無形者，「意」無法察致，當然就是「意外」

24 莊耀郎：〈言意之辨與玄學〉，《哲學與文化》30 卷 4 期，2003 年 4 月，頁 17-34。張麗珠認為魏晉「言意之辨」有四種觀點：一、荀粲主「言不盡意」，二、歐陽建主「言盡意」，三、王弼主「得意忘言」，四、郭象主「寄言出意」。張麗珠：〈十五、從「名理之學」到「言意之辨」──魏晉玄學的方法論建立〉，《中國哲學史三十講》（臺北：里仁書局，2007 年），頁 248。這樣的劃分與莊耀郎如出一轍。

三層架構即將「言」區分為「名號」、「稱謂」及「無稱之言」三層，以適用不同的對象；王弼的注解方法強調「得意忘象」、「得象忘言」。整體而言，就是在湯用彤的基礎上，加入郭象「寄言出意」。莊耀郎說：

> 魏晉「言意之辨」論題的落實，除了詮釋經典之外，玄學家也企圖以此彌縫儒道兩家的學說，儒道會通即是在「言不盡意」理論下完成的。因此，可以說「言不盡意」是魏晉玄學的重要方法論。[25]

「言不盡意」是魏晉玄學的重要方法論嗎？岑溢成認為，依照湯用彤〈言意之辨〉的觀點來看，「魏晉玄學中環繞著『言意之辨』所呈現出來的繽紛內容，不過是在『言不盡意』的共識上所產生的不同理解而已。」[26]王葆玹也認為「一旦將歐陽建排除在玄學家的範圍之外，玄學言意之辨的歷史便完全是在『言不盡意論』前提下爭論的歷史」[27]。所謂「共識」其實就是「前提」，魏晉玄學的新方法「言意之辨」是在「言不盡意」的基礎上建立起來的，但「言不盡意」本身不是新方法。嚴格說來，「言不盡意」只是玄學家對於語言能否表達思想的觀點，尚未能構成方法論。歐陽建〈言盡意論〉所謂「世之論者，以為言不盡意，由來尚矣。至乎通才達識，咸以為然」，「言不盡意」既然是一種傳統的觀點，顯然無法構成湯用彤「玄學家所發現之新眼光新方法」。換句話說，「言不盡意」既不「新」，也不是「方法」。[28]

沈維華《魏晉言意思想研究》探討魏晉言意理論，共分七節：（一）荀粲言象不盡意論，（二）王弼忘言忘象得意論，（三）嵇康偶然的言意關係，（四）歐陽建言盡意論，（五）郭象玄學的方法論，（六）張湛言意兼忘，（七）張韓「不用舌論」與庾闡「著龜論」[29]。碩士學位論文經修訂後出版，魏晉言意理論增加「管輅微言妙象盡意說」，成為八項[30]。最後的修訂，把書名改為《魏晉三玄與言意之辨》，「魏晉言意思想」即為「言意之辨」，〈自序〉說：

> 言意之辨是魏晉玄學中主要的論題之一，探討的內容是言辭和意念的關。此一課題，早在先秦《周易》、《老子》、《莊子》等典籍中出現，但直到魏晉時期，由於玄學的興起，人們競相注解三玄，才使得言、意關係逐漸成為哲學上的核心問題。在當時，投入言意之辨者甚

---

[25] 莊耀郎：〈言意之辨與玄學〉，頁 18。

[26] 王葆玹：〈「言不盡意」前提下的玄學思想方法——名理之學與言意之辨〉（《玄學通論》，頁 213）。

[27] 岑溢成：〈言意之辨與玄學〉，頁20。岑溢成又說：「無論把『言意之辨』概括為『言不盡意論』或把『言意之辨』局限在形而上學的範圍， 對於魏晉玄學的主流來說， 雖然無可否認是恰當的，但對於魏晉玄學的整體而言，卻是過度的簡化。」（頁21）

[28] 王弼所謂「聖人體無，無又不可以訓，故不說。」（何邵〈王弼傳〉），郭象認為「夫莊子者，可謂知本矣，故未始藏其狂言」、「然莊生雖未體之，言則至矣。」（〈莊子序〉），體道者因道不可言而藏其狂言，可見兩人都有「言不盡意」的想法，「言不盡意」不是王弼與郭象的注解方法，「得意忘言」才是魏晉玄學方法通則。可參湯用彤〈向郭義之莊周與孔子〉（《魏晉玄學論稿》，頁107-116）。

[29] 沈維華：〈魏晉玄學中「言意之辨」的兩個層面〉，頁 20。

[30] 沈維華：《魏晉言意思想研究》（新北：花木蘭出版社，2009 年）。

> 眾，較具代表性者，分別有荀粲的「言象不盡意論」、王弼的「忘言忘象得意論」和歐陽建的「言盡意論」三家。至於嵇康的「音樂盡意」、郭象的「寄言出意」、張湛的「言意兼忘」、張韓的「不用舌論」與庾闡的「蓍龜論」，無一不以「言不盡意論」作為理論的基礎。[31]

這樣的架構基本上回到湯用彤將「言意之辨」分為荀粲「言不盡意」、王弼「得意忘言」與歐陽建的「言盡意」三家，然後把嵇康、郭象、張湛、張韓、庾闡的言意思想歸入「言不盡意」。可是當我們仔細檢視該書目次，就會發現不一樣的架構：「魏晉的言意理論」分為四派：一、言不盡意論：荀粲「微言盡意說」、管輅「微言妙象盡意說」、嵇康「音樂盡意」與張韓「不用舌論」，二、忘言忘象得意論：王弼「忘言忘象得意說」與庾闡「蓍龜論」，三、言盡意論：歐陽建「言盡意論」，四、出意與言意兼忘：郭象的「寄言出意」與張湛「言意兼忘」。[32] 如此一來，原本同屬於「言不盡意論」的郭象、張湛、庾闡三人，庾闡被併入「忘言忘象得意論」，郭象與張湛則另組成「出意與言意兼忘」一派，目次的架構即為莊耀郎的四派說。本論文將之歸為四派說的原因即在於此。沈維華的碩士學位論文 2003 年完成，2009 年第一次修訂，2018 年第二次修訂，經過十五年的思考與修訂，在分派上還是出現〈自序〉與「目次」的落差，由此可見，要釐清「言意之辨」的分派確實有其難度，其實也說明建立「言意之辨」的層次與系統的重要性。

康中乾論魏晉玄學「言意之辨」有六家：王弼的「得意忘象」論、嵇康的「言不盡意」論、裴頠的「識智既授」論、歐陽建的「言盡意」論、郭象的「冥而忘跡」論、張湛的「理推」論和「寂然玄照」論、僧肇的「般若無知」論 [33]。其中，僧肇的主張屬於佛學，不適合納入；裴頠沒有專門談言意問題，「識智既授」屬於認識論，未必適合放在「言意之辨」；「言不盡意」論的代表人物，因嵇康著有〈言不盡意論〉（已亡佚），〈聲無哀樂論〉有「此為心不繫於所言，言或不足以證心也」之論，故推為代表，取代荀粲；張湛的「理推」論和「寂然玄照」論，即為「言意兼忘」之說；郭象的「冥而忘跡」論，即為「寄言出意」之說。整體而言，不出四派說的範圍。

湯用彤〈言意之辨〉認為，玄學系統的建立依賴「言意之辨」，「言意之辨」起於漢魏間的名理之學，名理之學則源於評論人物，評論人物則從本末體用得到啟發（《魏晉玄學論稿》，頁 24-25）。換句話說，「言意之辨」起於人物識鑑，可以藉由「體用之辨」來理解。吳甿從此得到啟發，嘗試以「體用之別」將「言意之辨」分為「言意四本」，〈「言意之辨」析義〉說：

> 「言」是具體「迹象」，「意」則無迹無形。意先於言，而為言之本；言後於意，而為意之「迹」。進一步，則一語句之「言內之意」，為

31 沈維華：《魏晉三玄與言意之辨》（臺北：文史哲出版社，2018 年），頁 1-2。

32 沈維華：《魏晉三玄與言意之辨》，頁 5-6。荀粲「微言盡意說」的說法見王葆玹《玄學通論》。

33 康中乾：《有無之辨──魏晉玄學本體思想再解讀》，頁 395-450。

> 「有迹」，其「言外之意」為「無迹」。言意問題納入體用格局，則意是體，言是用。進一步，則「言外之意」是體，「言內之意」是用。由言意之辨，而有「言盡意」與「言不盡意」之辨。其性質有如「才性四本」。[34]

吳甿用「言內之意」與「言外之意」去區別「言意之辨」的「言」與「意」，相當有新意。這樣的區別用來論述郭象《莊子注》中「寄言出意」與「得意忘言」，極為適切[35]。若用以區分為「言意四本」論，恐怕未必適合。

吳甿論「言意四本」之說以及代表人物的主張如下：

（一）言意同：意為體，言為即體之用，離言無意，言意不二，如歐陽建「言盡意」論。

（二）言意合：意為體，言為用，言意不一不二，不即不離，合而不同，如王弼「盡意莫若言，得意而忘言」以及郭象之「寄言出意」說。

（三）言意離：意為體，言為離體之用，言意不合不異，如荀粲「六籍雖存，固聖人之糠粃」。

（四）言意異：言自言，意自意，言意非為體用關係，如嵇康「聲無哀樂」論。[36]

檢視吳甿的說法，就可以發現把「言意之辨」拿來一一對應「才性四本」論，恐怕有些牽強：（一）以「言意同」而言，「言」是言內之意，「意」是言外之意，則所謂「言意同」等於宣告「言內之意」與「言外之意」相同，如此一來，就沒有「言外之意」，也不用區分體用關係；（二）以「言意合」而言，王弼的論述根本不是「盡意莫若言，得意而忘言」，而是「盡意莫若象，盡象莫若言」、「得意而忘象，得象而忘言」，吳甿抽離「象」而去談「言意合」，根本不是王弼的意思。又，郭象的注解方法是「得意忘言」，不是「寄言出意」，而不論「寄言出意」或「得意忘言」，莊子的故事是「言」（言內之意），莊子的思想是「意」（言外之意），「言」與「意」只會「不一」，

---

34 吳甿：《玄理與性理──魏晉玄學中的儒家與道家》（香港：商務印書館，2021 年），頁 57。吳甿發表〈言意之辨與魏晉名理〉（1-7），《鵝湖月刊》，116-124 期，1985.2-1985.10，修訂增補及調整順序後，成為本書上篇「言意之辨與魏晉名理」。

35 郭象注解《莊子》的架構為：莊子的創作方式為「寄言出意」，「意」寄於「言」，也就是莊子將「意」（「言外之意」）寄（隱藏）於「言」（「言內之意」）中；郭象的注解方法為「得意忘言」，不執著於「言」（「言內之意」）而能找到莊子所隱藏的「意」（「言外之意」）。〈逍遙遊〉「堯讓天下於許由」寓言，成玄英說：「然睹莊文，則貶堯而推許；尋郭注，乃劣許而優堯者……可謂探微索隱，了文合義，宜尋其旨況，無所稍嫌也。」（郭象注，成玄英疏：《莊子注疏》，頁 13）。莊文是「言」，「貶堯而推許」是「言內之意」；郭注所標舉的是「意」，「劣許而優堯」是「言外之意」，莊子將「意」寄於「言」，可見「言外之意」才是莊子的本意，莊文「貶堯而推許」與郭注「劣許而優堯」看起來似乎是相反，但因為郭象注解的是「言外之意」而不是「言內之意」，所以成玄英才判定「探微索隱，了文合義」。只要能把莊子寓言視為「寄言出意」，而後採用「得意忘言」（「尋其旨況」即郭象所謂「忘言以尋其旨況」），就不會對郭象的注解符合莊子本意（言外之意）有任何懷疑。成玄英的評論是否正確，見仁見智，惟從此一疏解可見成玄英對於郭象注解體系有深刻的了解。

36 吳甿：《玄理與性理──魏晉玄學中的儒家與道家》，頁 57-58。

不可能「不二」（如果「言」與「意」不二，那就不需要「忘言」，也不需要尋找「言外之意」）。（三）以「言意離」而言，就是因為「言」（六籍）無法充分表達形而上的「意」（性與天道），「言」與「意」只會「不合」，不可能「不異」（如果「言」與「意」不異，六籍可以充分表達性與天道，就不會成為糠粃）。（四）以「言意異」而言，「言」（言內之意）自言，「意」（言外之意）自意，「言」與「意」沒有關聯，如此一來，「言外之意」將無從得知。嵇康〈聲無哀樂論〉主張「聲音」（音樂）與「情感」（哀樂）沒有必然的聯繫，並非討論「言」與「意」的關係，恐怕不能直接做連結。整體而言，吳甿將魏晉「才性四本」論的分法套用在「言意之辨」上，形成「言意四本」之說，很難自圓其說。

三、「言意之辨」的層次：以王弼《周易注》與郭象《莊子注》為例

魏晉「言意之辨」的觀點，從「言」與「意」的關係來看，可以分為三層：第一層為語言的功能（言能否盡意），第二層為語言的表達（創作方式），第三層為語言的理解（注解方法），若能從言意的三層面向去分析魏晉玄學家論述的層次，不但能夠發現當代學者論述層次的問題，並且可以重新建立「言意之辨」之層次系統。[37]

（一）言意觀：語言的功能

有關「言不盡意」之說，湯用彤《魏晉玄學論稿》認為以荀粲為代表，其實，不論王弼還是郭象，都可以列入。「言盡意」則為歐陽建非常獨特的主張，因為只有一人，不需要代表。

1.「言不盡意」論——荀粲、王弼與郭象等人的主張

「言不盡意」的觀點既有悠久的傳統，也是魏晉時期清談的主流。在討論王弼《周易注》與郭象《莊子注》的言意觀之前，不妨先了解《周易》與《莊子》的言意觀，有助於了解「言不盡意」的傳統。

《周易》有關言能不能盡意的觀點見於〈繫辭上傳〉說：「子曰：『書不盡言，言不盡意。』」又說：「子曰：『聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。』」很顯然，《周易》認為「言不盡意」。聖人之意，有「言」所不能盡者，所以「立象以盡意」，可見「象」可以盡意，而「言」則不能盡意。

《莊子》的言意觀可以〈天道〉為代表，桓公於堂上讀書，輪扁認為書籍

[37] 李欣蓉《魏晉「言意之辨」新論》是目前「言意之辨」研究之中，唯一從「言意觀」、「表意方式」與「創作方法」三個層面去探討的論文。見李欣蓉《魏晉「言意之辨」新論》，屏東：國立屏東大學中文系碩士論文，2022 年 1 月。（簡光明指導）

雖然記載聖人之言論，不過只是古人之糟魄。面對桓公「有說則可，無說則死」的威脅，輪扁以自身技能的傳承說明理由：「斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」因為精微的「數」（意）得之於手而應於心，口不能「言」，父不能「喻」而子不能「受」。也就是說，口能「言」，父能「喻」而子能「受」的都只是「糟魄」而已。顯然莊子主張「言不盡意」。[38]

魏晉時期「言不盡意」的代表人物是荀粲，其「言不盡意」的主張見於〈荀粲傳〉：

> 粲字奉倩，粲諸兄並以儒術論議，而粲獨好言道，常以為子貢稱夫子之言性與天道，不可得聞，然則六籍雖存，固聖人之糠秕。粲兄俣難曰：「《易》亦云：『聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言』，則微言胡為不可得而聞見哉？」粲答曰：「蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非通於意外者也。繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也；斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。」及當時能言者不能屈也。[39]

荀俣引用《周易‧繫辭上傳》「聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言」，認為「言」可以說明「象」，「象」可以盡聖人之意，依照《周易》經傳所構建「意—象—言」的關係，「言」雖然不能盡意，「象」則可以盡意，因此聖人的微言可得而聞。

在荀粲看來，精微奧妙的天道不是言語所能全部表達出來的，就算是聖人，也無能為力，「象外之意」與「繫表之言」正是「象」和「言」所不能表達的，「聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言」，那些都是聖人可以充分表達的「象」與「言」，六籍雖記載聖人的言論，因為並非精微奧妙的思想，所以說是糠秕糟粕。[40]

荀俣與荀粲的爭論不是「言盡意」與「言不盡意」之間的爭論，而是「言不盡意」內部的爭論。荀俣所指的「意」是聖人表達在書籍裡的思想，言可以盡象，象可以盡意，言雖然不能盡意，畢竟有其功能；荀粲所指的「意」是象外之意，言則完全沒有功能，只是糠秕糟粕。

王弼注解《周易》，其言意觀的主張為「言不盡意」。裴徽曾經問王弼：「夫無者，誠萬物之所資也；然聖人莫肯致言，而老子申之無已者何？」王弼

---

38 〈天道〉說：「世之所貴道者，書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者，意也，意有所隨。意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴言傳書。世雖貴之，我猶不足貴也，為其貴非其貴也。故視而可見者，形與色也；聽而可聞者，名與聲也。悲夫！世人以形色名聲為足以得彼之情！夫形色名聲果不足以得彼之情，則知者不言，言者不知，而世豈識之哉！」也可以已說明「言不盡意」的觀點。

39 見《三國志‧魏書‧荀彧荀攸賈詡傳》注引何劭〈荀粲傳〉。

40 楊祖漢〈第九章魏晉玄學〉，收入王邦雄編《中國哲學家與哲學專題（下）》（臺北：空中大學，1989 年），頁 64。

回答：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者，故恆言其所不足。」語言文字對於精微的「無」是無能為力的，只能體之而不言。孔子體之而不言，老子言之而未體，故不及孔子。在王弼看來，有關「無」的表達，言不能盡意。

郭象注解《莊子》，其言意觀的主張亦為「言不盡意」。《莊子注》的〈原序〉說：「夫莊子者可謂知本矣，故未始藏其狂言。……莊生雖未體之，言則至矣。」孔子體道，道不可言，孔子體之而不肯致言，此其所以為聖人；莊子知聖知本，雖能言與理相應，狂言雖為至言，正顯示其未體道，此為莊子不及孔子之處。

2.「言盡意」論——歐陽建的主張

歷來士人主張「言不盡意」者眾，歐陽建稱他們為「雷同君子」，「言盡意」的主張與主流的觀點不同，所以自稱「違眾先生」。〈言盡意論〉說：

> 夫天不言而四時行焉，聖人不言而鑒識存焉。形不待名，而方圓已著；色不俟稱，而黑白以彰。然則名之於物無施者也，言之於理無為者也。[41]

「形」先於「名」而存在，先有方圓之形，而後才有方圓之名；「稱」先於「色」而存在，先有黑白之色，而後有黑白之稱。「名」只是標示「物」的符號，不能為事物增加內容。「言」只是為了闡明「理」，不能為事物增添內容。也就是說，名字與語言是為了區別物體的形貌與說明事情的道理而存在，不能改變物體與事情。〈言盡意論〉又說：

> 誠以理得於心，非言不暢；物定於彼，非言不辯。言不暢志，則無以相接；名不辯物，則鑒識不顯。鑒識顯而名品殊，言稱接而情志暢。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之稱也。欲辯其實，則殊其名；欲宣其志，則立其稱。名逐物而遷，言因理而變，此猶聲發響應，形存影附，不得相與為二。苟其不二，則無不盡，吾故以為盡矣。[42]

人類對於語言與名字的需要，是因為要說明事情的道理以及分辨不同物體。名字用於標示物體，不同的物體因著各自的形色而有不一樣的名字，我們才能辨識萬物；語言用於說明事理，人與人之間對事理的理解，藉由語言才能溝通。物體本身沒有自然存在的名字，事理也沒有一定的言說方式，為了辨別不同的物體，就須賦予不同之名字；要抒發內心的情感，就使用適切的語言。

---

41 晉歐陽建〈言盡意論〉，收入歐陽詢著、汪紹楹點校《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社），卷 19。

42 晉歐陽建〈言盡意論〉，《藝文類聚》，卷 19。

「殊其名」才能「辯其實」，「立其稱」才能「宣其志」，人有辨別萬物以及表達事理與情感的需要，所以依照其需要去使用名字與語言。一旦物體不同，就會給予相應的名字以示區別；事理與情感不同，就會使用不同的語言去溝通表達，「名逐物而遷，言因理而變」，所以「物」與「名」、「理」與「言」的關係就像「聲」與「響」、「形」與「影」的關係一樣，「聲發響應，形存影附」，既有先後關係，又有依附追隨關係。使用名字與語言的人能夠讓對方辨識物體與溝通事理，雙方對於物體與事理有正確適切的認知與理解，在歐陽建看來，這就是「言盡意」。

就魏晉玄學方法論的建立而言，「言盡意」的觀點是特殊的，而且沒有影響力；「言不盡意」的觀點，則會促進經典創作者思考表達思想的方式，而後經典的注家必須針對創作的表達方式提出註解方法，形成新的方法論。

（二）創作方式：語言的表達

一位稱職的經典注解者，必須先了解經典的表意方式，才能採取相應的注解方法，因此，在探討魏晉玄學的新眼光新方法之前，不能不先談注家所理解的經典的表意方式。王弼認為，《周易》的表意方式為「言以盡象，象以盡意」，郭象則認為《莊子》的表意方式為「寄言出意」。

1.「言以盡象，象以盡意」——王弼論《周易》之表意方式

〈繫辭上傳〉說：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言。」王弼對於《周易》表意方式的理解，在《周易略例‧明象》有清楚的解說：

> 夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。[43]

「意」指卦象或事物所包含的意義，如乾卦所包含的意義為剛健，坤卦所包含的意義為柔順。「象」指卦象，如乾卦與坤卦即為卦，一切可見的徵兆都可以擬象，用同一象去表示同一類意義的物事，故「象者，出意者也」。「言」指語言文字，如卦辭與爻辭，卦辭與爻辭用以說明卦象或物象，故「言者，明象者也」[44]。

在王弼看來，就《周易》的作者而言，先有「意」，而後選擇用適當的「象」作為代表，因此「象生於意」，有了「象」再運用適切的「言」去說明，因此「言生於象」，總而言之，《周易》的表意方式是以「言」明「象」，用「象」出「意」。

---

[43] 〔魏〕王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋（下）》（北京：中華書局，2009 年），頁 609。

[44] 〔魏〕王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋（下）》，頁 610。

2.「寄言出意」——郭象論《莊子》之表意方式

《莊子・山木》中，莊周遊乎雕陵之樊，看到一隻蟬棲息在樹蔭裡而「忘其身」，螳螂想要博蟬，「見得而忘其形」，鳥鵲貪圖捕食螳螂，「見利而忘其真」。莊子拿著彈弓想要射鳥鵲，不就跟蟬、螳螂與鳥鵲一樣，看到眼前的利益，忘記處身於危險的境地。莊子想到這裡，不免冒了一身冷汗，當他丟掉彈弓趕緊走回頭要離開雕陵的果園，果然被管理果園的虞人追趕與責罵。郭象注：

> 夫莊子推平於天下，故每寄言以出意，乃毀仲尼，賤老聃，上掊擊乎三皇，下痛病其一身也。[45]

「寄言以出意」的主詞是莊子，莊子把觀點與思想寄託在故事裡。[46]《莊子》裡的故事，有的「毀仲尼」，有的「賤老聃」，有的「掊擊乎三皇」，有的「痛病其一身」，「莊周遊乎雕陵之樊」的寓言就屬於「痛病其一身」。莊子的寓言，連自己都批評，孔子、老子與三皇也都在掊擊之列。在郭象看來，莊子非毀孔子只是故事表面（「言」）的意涵，寄託在故事裡的深層意涵（「意」），則是莊子推崇孔子 [47]。因此，郭象在注文標舉「寄言」的地方，「言」本身有表層的言內之意，還有寄託在「言」中的「意」，即深層的言外之意，後者才是莊子真正的思想。

〈逍遙遊〉「宋人資章甫而適諸越，越人斷髮文身，無所用之。堯治天下之民，平海內之政，往見四子藐姑射之山，汾水之陽，窅然喪其天下焉。」郭象注：

> 夫堯之無用天下為，亦猶越人之無所用章甫耳。然遺天下者，固天下之所宗。天下雖宗堯，而堯未嘗有天下也，故窅然喪之，而嘗遊心於絕冥之境，雖寄坐萬物之上而未始不逍遙也。四子者蓋寄言，以明堯之不一於堯耳。夫堯實冥矣，其迹則堯也。自迹觀冥，內外異域，未足怪也。世徒見堯之為堯，豈識其冥哉！故將求四子於海外而據堯於所見，因謂與物同波者，失其所以逍遙也。然未知至遠之所順者更近，而至高之所會者反下也。若乃厲然以獨高為至而不夷乎俗累，斯山谷之士，非無待者也，奚足以語至極而遊無窮哉！[48]

注文所謂「寄言」，就說明這裡有寓言表面的言內之意以及寄託在語言裡的深層的言外之意。就言內之意而言，「堯治天下之民，平海內之政」，這是堯的

---

[45] 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》（北京：中華書局，2011 年），頁 372-373。

[46] 牟宗三先生認為「莊子本是寄言出意」，「向郭以『寄言出意』明莊生之狂言，而顯跡本之圓融，可謂得之矣。」見牟宗三《才性與玄理》，頁 190。

[47] 〈德充符〉中，叔山無趾認為孔子受到諔詭幻怪之名聞的桎梏是「天刑之，安可解！」郭象注則以孔子「非不冥也」，幻怪之名是無心而得，因此性命可全。

[48] 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》，頁 18。

外在事功（迹），世人從「自迹觀冥」，所看到的就是「堯之為堯」（迹），從來不曾真正了解堯的內在修為（冥），會以為堯治天下是有心而為，因此產生誤解，也就不足為怪。

郭象提到「四子者蓋寄言」，可見此處為莊子寄託言外之意的所在，目的是認識人了解「堯之不一於堯」，換句話說，世人只看到堯治天下之民（迹），四子讓堯「窅然喪其天下」（冥），可見堯既能治天下，也能喪天下，「夫堯實冥矣，其迹則堯也」，堯已經達到迹冥圓融的境界。

（三）注解方法：語言的理解

湯用彤認為「得意忘言」是魏晉玄學家發現新眼光新方法，王弼的《周易注》與郭象的《莊子注》都是採用「得意忘言」的注解方法。

1.「得象忘言，得意忘象」——王弼《周易注》之注解方法

依照王弼的理解，《周易》的表意方式為言者所以明象，故象以言著，象者所以出意，故意以象盡。針對《周易》的表意方式所採去的注解方法為「得意忘言」，嚴格說，應該是「忘言得象，忘象得意」。王弼《周易略例‧明象》說：

> 言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。猶「蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；筌者所以在魚，得魚而忘筌」也。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。故立象以盡意，而象可忘也；重畫以盡情，而畫可忘也。[49]

《莊子‧外物》說：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」王弼引用〈外物〉前四句而不引用後兩句，因《莊子》論「言－意」關係，可以說「言者所以在意，得意而忘言」，《周易》論「言－象－意」關係，只能說「言者所以在象，得象而忘言。象者所以在意，得意而忘象」，忘言只能得象而不能得意，故王弼未套用。

「蹄」是抓兔的器具，目的在抓到兔子；「筌」是捕魚的器具，目的在捕到魚。同樣的道理，用「言」去掌握「象」就像用「蹄」去抓兔子，用「象」去掌握「意」就像用「筌」去捕魚，所以王弼說：「言者，象之蹄也；象者，意之筌也。」

抓兔子的時候，應該把焦點放在兔子，不要執著於「蹄」，才能捉到兔

[49] 〔魏〕王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋（下）》，頁 609。

子；捕魚的時候，應該把焦點放在魚，不要執著於「筌」，才能捕到魚。同樣的道理，透過卦辭與爻辭（「言」）去理解卦象或物象（「象」），不要執著於「言」，才能掌握到「象」；藉由卦象或物象（「象」）去理解卦象或事物所包含的意義時，不要執著於「象」，才能掌握到創作者的「意」。

王弼《周易略例‧明象》從執著於象說明其弊端：

> 觸類可為其象，合義可為其徵。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎？爻苟合順，何必坤乃為牛？義苟應健，何必乾乃為馬？而或者定馬於乾，案文責卦，有馬无乾，則偽說滋漫，難可紀矣。[50]

觸逢事類為象，牛、羊、馬、鹿都可以為象，馬符合剛健含意，所以用馬象徵剛健，然而，符合剛健含意的象不只有馬，所以不要執著於馬的具體象徵。如果執著於以乾為馬，就會導致漫無止境的牽強附會之說，反而無法透過「象」去掌握「意」，因此王弼強調「忘象以求其意，義斯見矣」。

王弼的注解方法雖然是「得象忘言，得意忘象」，重點在於不執著於「言」、不執著於「象」，在方法的運用上同於「得意忘言」。

2.「得意忘言」——郭象《莊子注》之注解方法

郭象認為，莊子的表意方式為「寄言出意」，這類寓言有「言內之意」與「言外之意」，兩種意涵大不相同，有時甚至完全相反，如果執著在表面「言內之意，就難以掌握「言外之意」，因而誤解莊子。郭象作為注家，當然以闡釋莊子本意為己任，他所採用的註解方法是「得意忘言」，只有不執著表面的「言內之意，才能找到深層的「言外之意」。

〈逍遙遊〉「堯讓天下於許由」寓言，堯與許由境界究竟誰比較高？向來爭議頗多。郭象注：

> 夫能令天下治，不治天下者也。故堯以不治治之，非治之而治者也。今許由方明既治則無所待之，而治實由堯，故有「子治」之言，宜忘言以尋其所況。而或者遂云治之而治者堯也，不治而堯得以治者許由也，斯失之遠矣。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！若謂拱默乎山林之中，而後得稱無為者，此莊老之談所以見棄於當塗，(當塗)者自必於有為之域而不反者，斯之由也。[51]

一般人對於本則寓言往往僅理解表面的「言內之意」，把堯當作「治之而治者」，有心有為，把許由視為「不治而堯得以治者」，無為卻可以讓堯將天下治理好，相較之下，許由的境界顯然高於堯。郭象認為，這樣的理解沒有能夠認識莊子真正的用意，離莊子本意相當遠，也就是誤解莊子。那麼，怎樣才能

50 〔魏〕王弼著、樓宇烈校釋《王弼集校釋（下）》，頁 609。
51 〔晉〕郭象注，〔唐〕成玄英疏：《莊子注疏》，頁 13。

掌握莊子的本意呢？郭象提出的方法是「宜忘言以尋其所況」，不執著故事表面的「言內之意」，而去尋找作者深層的「言外之意」，換句話說，就是「得意忘言」。

郭象認為，運用「得意忘言」的注解方法，就不會執著堯的有為，從而發現堯「治之由乎不治，為之出乎無為」，如此一來，堯的有為出於無為，兼具內聖外王，境界超越許由的無為。一般人認為「拱默乎山林之中」才算是「無為」，這是誤解老莊，並且導致莊老的思想見棄於當塗，在郭象看來，若能找到莊子真正的用意在於內聖外王，莊老的思想就為當塗所用。

〈逍遙遊〉「鯤化鵬徙」寓言，郭象注：「達觀之士，宜要其會歸而遺其所寄，不足事事曲與生說，自不害其弘旨。」所謂「遺其所寄」，「寄」即「寄言」，「遺」即「忘」，也就是「忘言」。所謂「宜要其會歸」即尋找莊子思想的會歸之旨，也就是「得意」，可見郭象注解《莊子》的方法為「得意忘言」。

四、當代學者論「言意之辨」的幾個問題

當我們從語言的功能、語言的表達、語言的理解三個層次去考察「言」與「意」的關係，就能發現當代學者論魏晉「言意之辨」往往因為沒有區別好層次而使得觀點模糊不清。

（一）郭象「寄言出意」與「得意忘言」的關係

湯用彤〈言意之辨〉首先提出「言意之辨」，深入討論「得意忘言」，指出其的功用與影響在於：（一）作為漢代經學轉為魏晉玄學的基礎，（二）作為注解經籍的通則要法，深契玄學的宗旨，可以用以會通儒道，影響士大夫的立身行事，（三）東晉佛教採用其說而大見流行。（《魏晉玄學論稿》，頁 23-45）論述精彩而深刻，發前人所未發，具有開創性與啟發性，成為研究魏晉玄學的經典之作。在這篇論文裡，湯用彤把「寄言出意」等同「得意忘言」，常常混用，不少當代魏晉玄學研究者受其影響而不能適切地理解郭象注解《莊子》的方法，對於「言意之辨」的層次也欠缺精準的掌握。

湯用彤論郭象「會通儒道」的方法說：

> （甲）六經全貌實不易以玄學之管窺之，又（乙）儒書與諸子中亦間有互相攻擊之文，亦難於解釋。前者為儒道根本之差異，後者為文句上之衝突，二者均不得不求一方法以救之。此法爲何？忘言得意之義是矣。（《魏晉玄學論稿》，頁 31）
>
> 按子書中之毀非聖人，莫明於《莊子》。……向、郭之注《莊》，……，均不能不於此項困難之處，設法解決，其法為何，仍為寄言出意是也。（《魏晉玄學論稿》，頁 35）

儒道思想有所不同，而且互相攻擊，必須設法解決衝突，解決的方法，前面剛說是「得意忘言」，後面則說是「寄言出意」，湯用彤把兩者當作同一種方法。湯用彤論魏晉「言意之辨」對於東晉佛學的影響說：

> 於是法華權教，般若方便，涅盤維摩四依之義流行，而此諸義，蓋深合於中土得意忘言之旨也。（《魏晉玄學論稿》，頁 40）
> 般若方便之義，法華權教之說，均合乎寄言出意之旨。（《魏晉玄學論稿》，頁 41）

佛教般若方便之義與法華權教之說，前面說深合「得意忘言」之旨，後面說合乎「寄言出意」之旨，由此可見湯用彤確實有混用「寄言出意」與「得意忘言」的情況，導致後來魏晉玄學研究者多對於郭象注解方法有所誤解。[52]

根據上文對《莊子注》的考察，「寄言出意」是郭象所理解的莊子表意方式，「得意忘言」才是郭象針對莊子表意方式所提出的注解方法。兩者共同構成郭象注解《莊子》的體系，不可混用。

（二）王弼注解方法與「寄言出意」的關係

湯用彤〈言意之辨〉特別標舉王弼的貢獻。王弼以老莊解《周易》，援用《莊子・外物》「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言」的說法，在《周易略例・明象》提出「得象忘言」、「得意忘象」之說，廓清漢代象數之學，轉成魏晉玄學，「得意忘言」於是成為魏晉玄學注解的通則。郭象《莊子注》「忘言尋其所況」乃承襲王弼「得意忘言」的方法（《魏晉玄學論稿》，頁 26）[53]。湯用彤想表達的意思是郭象「得意忘言」的注解方法受到王弼「得象忘言」、「得意忘象」注解方法的影響，兩者皆為魏晉玄學注解的通則。湯用彤有時會使用「寄言出意」來標示王弼的注解方法，〈魏晉思想的發展〉說：

> 王弼採取這一個新的辨法，就是用「寄言出意」的理論作根據，鄙視漢代「象數之學」，拋棄陰陽五行等舊說的傳統，我國學術由此而發生重大的變化，王弼因此奠定魏「新學」（玄學）的基礎。（《魏晉玄學論稿》，頁 131）[54]

---

[52] 湯用彤混用「寄言出意」與「得意忘言」的情況及其影響，詳見簡光明〈當代學者以「寄言出意」為郭象注《莊》方法的檢討〉，《諸子學刊》第六輯，2012 年 3 月，頁 159-180。另外，麻天祥論湯用彤魏晉玄學研究，提到「言意之辨」時，往往未能嚴格區分「寄言出意」與「得意忘言」，恐怕是受到湯用彤混用的影響，見《湯用彤評傳》（南昌：百花文藝出版社，2014 年），頁 242-256。

[53] 湯用彤〈向郭義之莊周與孔子〉說：「郭象注《莊》，用輔嗣之說，以為意寄於言，寄言所以出意，人宜善會文意，『忘言以尋其所況』（《逍遙遊注》）。」（《魏晉玄學論稿》，頁 113）說明郭象「忘言以尋其所況」（得意忘言）是用王弼「得意忘言」之說。

[54] 湯用彤 1941 年在西南聯大講課時編寫「魏晉玄學綱領」，談「言意之辨」包括：（一）言不盡意。（二）言盡意。（三）王弼，寄言出意。（見湯用彤：《魏晉玄學》，頁 187。）同樣以「寄言出意」取代「得意忘言」，作為王弼「言意之辨」的主張。

「寄言出意」出於郭象《莊子注》，郭象認為莊子的「寓言」就是將「意」（言外之意）寄於「言」（言內之意），「寄言出意」（寓言）是一種創作方式。王弼從來沒有使用「寄言出意」一詞，「寄言出意」是創作方式而不是注解方法，更不是魏晉玄學的新方法，不應該套在王弼身上。[55]

〈言意之辨〉說王弼「得意忘言」使漢代經學轉為魏晉玄學，〈魏晉思想的發展〉卻說王弼「寄言出意」奠定魏晉玄學的基礎，湯用彤把「得意忘言」等同於「寄言出意」而混用，造成學術術語的誤用。

（三）王弼「得意忘言」與「言不盡意」的關係

在湯用彤的分派裡，「得意忘言」與「言不盡意」屬不同派別，因此有必要比較其異同，〈言意之辨〉說：

> 王弼之說起於言不盡意義已流行之後，二者互有異同。蓋言不盡意，所貴者在意會；忘象忘言，所貴者在得意，此則兩說均輕言重意也。惟如言不盡意，則言幾等於無用，而王氏則猶認言象乃用以盡象意，並謂「盡象莫若言」，「盡意莫若象」，此則兩說實有不同。然如言不盡意，則自可廢言，故聖人無言，而以意會。王氏謂言象為工具，只用以得意，而非意之本身。故不能以工具為目的，若滯於言象則反失本意，此則兩說均終主得意廢言也。（《魏晉玄學論稿》，頁 26）

王弼認為「盡象莫若言」、「盡意莫若象」，可見「言」不可廢，「兩說均終主得意廢言」的意思應該指「兩說均終主得意忘言」。

就「語言的功能」（語言能否充分表達思想）而言，王弼說曰：「聖人體無，無又不可以訓，故不說也。老子是有者也，故恆言其所不足。」（何邵〈王弼傳〉）「無」不可以訓，可見王弼主張「言不盡意」；就「語言的理解」（經典注解者如何通過語言掌握作者的思想）而言，王弼主張「得意忘言」。因為「言不盡意」與「得意忘言」分屬不同層次，王弼的主張兼具二者，可見湯用彤的分類是有問題的。袁行霈很能看出問題所在，他說：

> 言不盡意與得意忘言是兩個不同的命題。言不盡意是從表達方面說的，得意忘言是從接受方面說的，兩者雖有相同之處，但不可以混為一談。[56]

嚴格說來，「言不盡意」是從功能（言能否盡意）方面說的，「寄言出意」才是從表達（意寄於言）功能說的，而「得意忘言」則是從接受（理解）功能說的，三者不可混為一談。康中乾將三者混為一談，論述顯得模糊不清：

---

55 吳甿〈言意之辨與魏晉名理（六）——王弼之體用觀與「得意忘言」論〉（《鵝湖月刊》，123 期，1985 年 9 月）論文修訂後收入《玄理與性理—魏晉玄學中的儒家與道家》，第六章為〈王弼之體用觀與「寄言出意」論〉，王弼的學說從「得意忘言」改為「寄言出意」，內容仍然談「得意忘言」，完全沒有解釋何謂「寄言出意」，徒增誤解。

56 袁行霈：《魏晉玄學中的言意之辨與中國古代文藝理論》，頁 8。

> 「寄言出意」既是郭象注《莊》的方法論和原則，也是他關於言意問題的基本思想，還是他的認識論的基本方面。在言意問題上，郭象不同於王弼的「得象忘言」、「得意忘象」說，也不同於嵇康等的「言不盡意」說，還不同於歐陽建的「言盡意」說，而是「寄」言以「出」意。[57]

注解方法是從理解功能說的，郭象注解《莊子》的方法是「得意忘言」，同於王弼的「得象忘言」、「得意忘象」說；「寄言出意」是郭象認為的莊子創作方式，從表達功能而言；「言不盡意」說與「言盡意」說是從功能方面說的，當然不同於「得意忘言」，也不同於「寄言出意」。

（四）「言意之辨」四派說的分類問題

前文提到沈維華的四派說，在分類上不夠清晰，經過「言意之辨」三個層次的討論，再檢視其「魏晉的言意理論」，當可了解問題所在。

1. 郭象的注解方法為「得意忘言」，不宜獨列一派

「言意之辨」四派說將郭象「寄言出意」列為一派，其用意是將郭象「寄言出意」與王弼「得意忘言」進行對比，王弼的注解方法強調闡發經典作者的思想，而郭象的注解方法則是藉由經典的詮釋去闡發自己的思想。問題是，「寄言出意」是一種創作方式而不是注解方法，郭象注解《莊子》的方法是「得意忘言」，受到王弼的影響，王弼則受到《莊子・外物》「言者所以在意，得意而忘言」的影響，屬於同一派。（郭象注《莊子》，其實也可能直接受到《莊子・外物》的影響），如此一來，莊耀郎、沈維華與張麗珠將郭象「寄言出意」列為一派的做法，就無法成立。

2. 嵇康「音樂盡意」不宜列入「魏晉的言意理論」

嵇康「音樂盡意」是討論音樂能不能盡意，而不是討論語言能不能盡意，「言能否盡意」不是嵇康〈聲無哀樂論〉的重點，未必要納入「魏晉的言意理論」。沈維華認為嵇康沒有關於言意理論的確定主張，就不應列入；但若能整理嵇康在表達方面或理解方面的言意理論，仍可納入分派。[58]

3.荀粲「言不盡意」與「微言盡意」

---

57 康中乾：《有無之辨──魏晉玄學本體思想再解讀》，頁 393。

58 吳甿〈言意之辨與魏晉名理（七）——嵇康「聲心異軌」論及其音樂美學〉（《鵝湖月刊》，124 期，1985 年 10 月）論文修訂後收入《玄理與性理──魏晉玄學中的儒家與道家》，第七章為〈嵇康「聲心異實」論及其音樂美學〉，不論「聲心異軌」還是「聲心異實」，都沒有清楚標舉言意關係的論述，恐怕未必適合列入「言意之辨」。才清華〈嵇康：聲無哀樂言意之辨〉也不確定嵇康的言意觀，只說「至多可以說嵇康或許會在名實對應的意義上來理解『言盡意』。」（頁 192）康中乾將嵇康列為「言不盡意」的代表，岑溢成則認為嵇康的說法與「言盡意」相符，有比較具體的論述。

荀粲的言意觀自湯用彤以來大多作為「言不盡意」的代表，王葆玹《玄學通論》以「微言盡意」取代「言不盡意」後，沈維華與才清華都接受王葆玹的觀點。這樣的做法是否恰當，值得討論。王葆玹《玄學通論》說：

> 荀粲對《繫辭傳》中「言不盡意」的命題是以默認了的，如果用「言盡意」的命題來概括他的見解，便與「言不盡意」的命題直接衝突，這一定不是荀粲的原意所在。唯一可行的辦法便是用「微言盡意」四字來概括荀粲的主張。荀俣問：「微言胡為不可得而聞見哉？」荀粲答：「斯則象外之意、繫表之言固蘊而不出矣。」比較這一問一答，可以看出荀粲所謂「繫表之言」即荀俣所謂「微言」。[59]

「言不盡意」是就語言功能方面而言，「微言盡意」是就語言表達方面而言，兩者有所不同。荀粲默認「言不盡意」的命題，其實也就是荀粲在語言功能方面主張「言不盡意」，王葆玹進一步表示，荀粲在語言表達方面的主張是「微言盡意」。從荀粲與荀俣的對話要推出「微言盡意」，其實是有問題的。荀粲所謂「六籍雖存，固聖人之糠秕」，六籍包括《周易》，如此一來，《周易》裡的「言」與「象」都是糠秕，荀俣所謂「微言」，在荀粲看來也是糠秕；此外，「微言」是可以聞見的，「繫表之言」則蘊而不出（不可得而聞見），因此王葆玹所說「荀粲所謂『繫表之言』即荀俣所謂『微言』」恐怕是難以成立的。

才清華認同以「微言盡意」作為荀粲的主張，她說：「荀粲應該不是『道本質上不可言』的擁護者，否則『粲獨好言道』一句便很難理解。」老子與莊子都是「道本質上不可言」的擁護者，同時又「好言道」，《老子》與《莊子》中「言道」之處俯拾皆是，沒什麼難理解的——道不可說，卻又不能不說，老莊言之而未體，孔子體之而不言（藏其狂言），這就是王弼與郭象認為老子與莊子不如孔子之處。

五、結語

魏晉時期「言意之辨」，湯用彤分為三種的觀點：一、荀粲主張「言不盡意」說，二、歐陽建主張「言盡意」說，三、王弼主張「得意忘言」說，形成傳統的分類。這樣的分類缺乏一定的基準，沒有交代從「言盡意」、「言不盡意」如何銜接「得意忘言」，也看不出「言盡意」、「言不盡意」與建立玄學方法論之間的關聯性。當代學者多繼承湯用彤的三派說；馮友蘭、牟宗三與岑溢成聚焦在「言不盡意」說與「言盡意」說，為二派說；莊耀郎、沈維華與張麗珠加入郭象「寄言出意」，成為四派說。各種分派之間，有不少概念模糊之處，本論文重新考察，使「言意之辨」的層次、體系與核心能夠清楚呈現。

湯用彤論「言意之辨」以「得意忘言」為核心，「得意忘言」也是魏晉玄學注解的方法通則，諸家言意理論大抵皆此通則方法，「得意忘言」的新眼光則以

[59] 王葆玹：《玄學通論》，頁 216。

「言不盡意」說為前提，因此，湯用彤不應該把「言不盡意」、「言盡意」與「得意忘言」三種觀點並列，就不會造成層次的模糊。「言不盡意」與「言盡意」的對話，是語言功能方面（言能否盡意）的不同觀點的討論，也是關於「言意之辨」前提的討論；「得意忘言」則是「言意之辨」新方法的討論，層次分清楚，論述應該就不會模糊。

本論文以王弼注《周易》與郭象注《莊子》為例，說明「言意之辨」的三個層次，並據以處理相關問題。（一）就層次而言，可以分為三層：第一層為語言的功能（言意觀－－「言」能不能盡「意」）：經典的作者與注家對於「言」能不能盡「意」的看法，除了歐陽建主張「言盡意」外，荀粲以及王弼、郭象都主張「言不盡意」；第二層為語言的表達（表意方式－－注家對作者如何運用「言」去表達「意」的理解）：注家對於作者表達思想方式的理解，《莊子》為「寄言出意」（寓言），《周易》為「言以盡象」、「象以盡意」；第三層為語言的理解（注解方法－－注家如何透過經典的「言」去理解作者的「意」）：注家根據其所理解的作者表達方式提出注解方法，王弼注《周易》與郭象注《莊子》均採「得意忘言」之方法（《周易注》「得意忘象」、「得象忘言」）。（二）就體系而言，創作者必須先思考「言」不能盡「意」，才能選擇表達思想的方式，注家必須面對創作者的表達方式才能選擇適切的注解方法，莊子認為言不能盡意，所以採用「寓言」作為表達方式，也就是「寄言出意」，郭象針對此一表達方式，採用「得意忘言」的注解方法；（三）就核心而言，言意觀與創作方式論都是為了導出注解方法論，因此，玄學的方法論以「言意之辨」的核心。

本論文導正多數魏晉玄學研究者對郭象注解《莊子》方法之誤解，嘗試重新建立「言意之辨」之系統，用以說明湯用彤〈言意之辨〉所謂「玄學統系之建立，有賴於言意之辨」的意涵。

走「內向」的路：當代學者論儒家宗教性的「超越」概念

摘要：

儒家是不是一個「宗教」？是二十世紀以來最受爭議性的學術議題之一。然而儒家具不具備「宗教性」，同樣也是值得研究的面向。儒家思想在制度宗教面的呈現，以孔廟成為帝制中國的意識型態功能最為人所知，光榮已逝，如今孔廟丰彩已經黯然褪去；至於宗教性意涵在當代則有新的發展契機，「三代四群」的出現正表示儒家宗教性的詮釋仍是大有可為。人心所安之道不在外處之人格神，而是內在於此心己心，此為天地正氣之所在，亦凸顯天人之間有所貫通。因為能安於內在己心，也就能夠得到一種置死生於度外的真切體認。此亦凸顯「超越」概念在儒家宗教性的地位，走向內在／內向之路徑，而訴諸一種內心感受的體證層次，當中亦蘊涵很大的詮釋空間，如今置於跨文化語境下考察，將會發現滿天星斗般的論述現象。從中國文化特別是心性之學加以提煉的概念說明，發揮「內在」與「超越」之「道」，並逐步與西方宗教「外在超越」型態進行初步比較，已為現今儒家宗教性討論奠定基礎。本文將對當代學者論儒家宗教性的跨文化語境談起，特別著重在「超越」概念的考察。

關鍵詞：儒家、宗教性、超越、心性之學、跨文化語境

一、前言

現代學術視野下的儒家研究，對於儒家究竟是屬於哪一學門的研究範圍，看法上往往見仁見智；其實這意謂儒家乃是具備整合性、不可分割的學說概念，也可視為生活方式的展現，早已具體影響以華人地區為主的文化圈、甚至擴及東亞社會，學界對此早有顯著共識。其中，對於儒家的價值系統亦多所關注，現今的一個流行說法是：儒家思想並沒有隨著帝制中國的解體與革命的誕生，造成思想內涵完全崩潰瓦解的局面；相反的，透過現代許多學科意識與進路的研究，彰顯儒家思想在當代仍有其活動軌跡，至於它的價值系統應當如何呈現出來，可能是當代學者需要進一步深入探索之議題。對於價值系統之說，讀者應當不至陌生的是余英時先生對此已著力甚多，其中的「內向超越」（inward transcendence）就可稱得上是中國文化的價值系統中最具有獨特性的一種。其實「內向」於「心」，或是外向於「上帝」，都是方向的隱喻，無法具體衡量分析，近來黃冠閔就指出這「內向與外向的對此，儘管有豐富的歷史證據，但在劃分的動作下，有訴諸直觀的類型化傾向」。[1]不論是內向或外向，應當如何論述當中的「超越」，似乎又面對一種兩難之局面[2]，特別以前者為甚：如果「超越」是不可測度之對象，那麼「內向超越」如何在當代得以進行有效詮釋？可以達到的效度為何？似乎是一個難以解決的問題。

一般來說，當代學者討論儒家宗教性的「超越」問題，常是以孔子作為研究對象，特別著重他對於天道的認識與體會，由此論證孔子之教並非僅是針對現實秩序而言，而是對於天道旨趣為何也有一定程度的闡發，儘管常以「不言之教」的方式展現。或是說即使孔子也涉及對天道之理解，但沒有著力於此，至多只是「一套既存的預述運用」[3]，不能說是他在哲學上與宗教上有顯著之貢獻。換句話說：這就是僅僅強調他的「理性化」或「人文化」精神，認為此是孔子對於中國思想造成廣泛深遠的影響所在。[4]以上學者所說，或有較輕忽「超越」層次在孔子思想中的作用；其中一個理由認為孔子的「不言之教」說法較為牽強，就不能由此斷定是孔子極力要闡述此種「超越」學說。但是，我們經由孔子自述其學思歷

[1] 黃冠閔：〈魂入世間：價值的呼喚〉，收於胡曉真主編《閱讀余英時：著作與志業》（台北：允晨，2023 年 2 月），頁 59。

[2] 關於此方面議題的質疑，可參考馮耀明：《「超越內在的」迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》，湖北：崇文書局，2023 年 7 月。

[3] [美]安樂哲、郝大維著，何金俐譯：《透過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2005 年），頁 245-246。

[4] [美]郝伯特・芬格萊特著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》（南京：江蘇人民出版社，2002 年），頁 2。

程，所謂「五十而知天命」之說，自然我們也不能太過忽略孔子對於「天命」或「天道」一類概念沒有值得深入論述的地方，只是如何透過詮釋加以凸顯，則必須考量孔子所處歷史背景與思想發揮，避免以現今理性化或人文化的角度視之，並將其完全歸類於此。

當代學者論述儒家宗教性問題，即身處於「超越」論述語境之中，並在「內向」與「外向」之間進行區分，大多從「修養」角度進行論述。對於「內向超越」的形成背景，余英時對此之歷史淵源已進行充分考察，並置於「軸心時代」下的「哲學突破」，且從「比較文化史」的角度進行論述，已為學界提供堅實的討論基礎。[5]因此，當我們討論儒家宗教性的「超越」概念之際，充分考量此種意涵是如何在當今「語境」中建立起來，則是我們觀察的重點之一；但同時也不要忽略即使古代沒有「超越」一詞，也沒有證據指出有與西方哲學交流碰撞的可能，但也未必不能進行研究比較。剛剛涉及余英時的論述即是著重歷史當時之「語境」，也就是緊密呼應先秦思想的發展動態，達到兩相平衡，終於產生得以充分發展論述的可能。因此，這不僅僅是種歷史敘述，也是解釋與詮釋的充分展現。此外，當代學者對於儒家超越性的討論脈絡不盡相同，其實並非彼此必然衝突，也不是一定處於互斥的局面，如今應該多考慮討論的背景脈絡，以及研究對象的歷史情境，再加上比較文化或東西哲學的概念對比研究，由此取得比較合理的論述。

二、關於內向超越的討論脈絡

當我們省思當代學者論儒家宗教性的「超越」概念，不難發現討論脈絡或語境來源常常是多元而非固定，「向外」或「向內」之超越、「救贖」與「修養」之區別等等，都常常與西方超越論述進行對比，以此凸顯儒家宗教性的「內向超越」特色，如今也應當考慮如何在自身思想脈絡中建立自己的學術傳統。如果專就「超越」字義進行梳理，將會發現一項顯著困難，則是在中國思想內部，並沒有完全相對應的詞彙，但仍不妨礙本身即有內在脈絡的可能發展，實質內涵仍不衝突。在此，至少有兩條思路可以進行思考：第一，「內向超越」的討論可以是從巫文化到人文精神的躍動與發展的進一步闡述，學界不少著作即是凸顯能在中國思想內部看到「人」的種種美德於此時期逐步被強調而發揚，而且影響日後觀念相當深遠。陳來在此的意見表達即是如此，認為孝道、愛民、崇尚美德成為「軸心時代」的核心。[6]於是，中國文化看重倫理之緣由在此可見，並在後世持續發揮思想

[5] 可參考余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014 年 1 月。
[6] 陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》（北京：三聯書店，1996），頁 7。

作用。也不免遇到一體兩面的解釋可能是如此表述：這就把「超越」討論內化為倫理層次，而較缺乏對於超越型態比較的開展研究。第二，同樣是強調「軸心時代」的背景脈絡，可以再與西方文化進行適度對比，中國文化雖然強調「道」、「理」與「心」的重要聯繫，卻不同於外在超越的表現方式。外在超越的表現意涵，透過對比研究的發現，余英時曾指出那是「外在於人的，而人心之內則充滿了情欲和罪惡，這是多麼強烈的對比」。[7]思想史、哲學史以及比較文化史的交織互用，對於超越問題的語境取捨皆有其意義，對研究上的啟發自不待言。

基於以上瞭解基礎，以往學界研究成果已相當豐碩，也帶給我們一種清楚的認識：即中西文化對於超越議題並非完全沒有溝通互動的可能，但也並非各說各話毫無交集，這代表的是一種「普世」或「共同」的想法，並且是在「實踐」方面有所殊異，正是所謂「內向」與「外向」型態的區別，基本上是從實施方式來說的。如同 Roetz 所說：「儒家思想與西方思想來源的區別不在於『擁有』或『沒有』這些價值觀，而在於它們的實施方式」。[8]而此種或彼種實施方式，亦在於深具批判性格貫穿其中，中西雙方沒有具體分別，也就是東西哲人真正達到好學深思，且在生活方面追求終極的精神準則。不斷思索與落實之結果，終於在超越議題與生命體證方面有所突破，已不同以往時代對於此項議題的無意識接受。如今，之所以會造成中西雙方超越概念在討論上的分歧與誤會，亦在於需要新的語境平台，以供進一步討論、截長補短與互助合作的可能。因此，雖然「超越」意涵在各大文明之間可歸於普遍性，但其中亦具有言人人殊的性質，甚至產生互斥的結局，當代學者需要對此展開適度討論，對其進行意義「重構」的可能嘗試。[9]

重構的起點在於建立可供對話的平台與語境，此不在於機構或制度，而在於如何建立傳播溝通的可能，而此可能在於「人」對「超越」之態度與意向，能否有效推進對於該領域研究的認識。不用說，超越問題既不能僅僅限於思辨與哲理，也還需要一定程度上的生命體會，因此更強調一種相互性、對話性與內省性的過程。「內向」或「外向」而言也都涉及一種傳播方式，以前者為例，以傳播學者的說法則是「內向傳播探討的是自我對話（self talk），此時自我作為傳播者，既是發送者又是接送者」。[10]若由此來看儒家「內向超越」意義，可以說之所以會走「內向」的路，其實走「內向」的實踐者，即是具備既是「發送者」又是「接送

[7] 余英時：《士與中國文化》（上海：上海人民出版社，2003），頁 618。

[8] Roetz, H. *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany: Suny Press, 1993, pp279.

[9] 可參考温德（Yves Vendé）：〈軸心時代、中國與超越的意義〉，《宗教》第三期（2018 年 11 月），頁 69-77。

[10] VOCATE DONAR R, *Intrapersonal Communication: Different Voice*, Different Minds[M].New York：Psychology Press，1994, pp.3-31.

者」的雙重身份，亦在不斷與人互動過程，得以更認識自己。但是，這並非全然流於世俗層面的種種活動，而是有其「超越」層次的扣問與追索；起點在於「學」，亦於「修身」，如同傳播學者謝清果進一步指出：「修身」可以被視為一種儒家內向傳播觀念，也可以說是以「修身」為傳播原點的內向傳播系統。[11]

然而，此種傳播方式的探討，仍是必須扣合歷史背景與哲學內涵，學說與討論脈絡彼此能夠相互補足，再以孔子對「仁」與「性」的看法為例，其實已較符合嚴格意義的形上學。勞思光對此曾有所發揮，進而提出一個架構，即是宇宙論、形上學至心性論的位階遞進關係。[12]需要再稍微補充的是：此種位階遞進關係，三個面向並非毫無關聯，而是有其內涵一致性；所以，我們也不能過於區分三種關係之間好像有條界限分明的標幟。林永勝對此也有所關注，提出有關「道心說前史」的議題，認為既定的中國哲學之「道」與「心」的議題，不是已經全然得到充分解釋，也都還有很多討論空間。[13]在此，也可再思索當代學者討論儒家宗教性的超越概念，是討論哪一個時期，例如先秦時期以「軸心時代」與「哲學突破」概念進行分析，或是從勞思光說法中的位階遞進關係，以及儒釋道三教會合的所反映的超越意涵[14]，都是分屬不同面向與角度的研究進路，關注重點都有所不同，對於超越概念的討論也可能呈現不同的面向，呈現眾聲喧嘩的局面。

劉述先從哲學的角度，將儒家與基督宗教作出對比，後來亦不斷擴展至世界宗教的討論脈絡，以追求一種平等互惠的溝通觀念。但是，同時又不是捨棄自身的文化傳統，最有說服力的主張，還是要讓「內在（向）超越」得以在現實人生找到落地生根之道，用現代學術用語來說，即是「認同」與「實踐」的重要性同樣關鍵，不可偏廢任何一方。如此一來，概念不僅僅淪為思辨，而是有其生命力，得以在當代社會能夠延續及突破。劉述先說：「我既認同於超越的道，也認同於當下的我。我是有限的，道是無限的。道的創造結穴於我，而我的創造使我復歸於道的無窮，是在超越到內在、內在到超越的迴環之中，我找到了自己真正的安身立命之所」。[15]因此，走「內向」的路不僅有歷史文化的傳統背景，更有其現代生活修養實踐的可能，深具省思性格，不假外求，成為走「內向」的路中一段又

---

[11] 謝清果：〈儒家“修身為本”的內向傳播意蘊考析〉，《吉林師範大學學報（人文社會科學版）》第 3 期（2018 年 5 月），頁 22-23。

[12] 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1993 年），頁 80-82、91-100。

[13] 相關討論，可參考林永勝：〈道心說前史——兼論中國思想中心體義的展開〉，《臺大佛學研究》第三十二期（2016 年 12 月），頁 59-98。

[14] 相關研究，可再參考小林正美：〈三教交涉における「教」の観念〉，收入吉岡義豊博士還暦記念論集刊行会編：《吉岡博士還暦記念：道教研究論集》（1977 年），頁 249-269。

[15] 劉述先：〈「理一分殊」與道德重建〉，東方朔編：《儒家哲學研究——問題、方法及未來開展》（上海：上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社，2010 年），頁 227-228。

一段亟須留意的概念分析與生命體會。

稍稍統整上述學者對於超越概念的說法，多半落在歷史與哲學領域；劉述先進一步將安身立命之所的尋求與歸宿，置於討論過程較顯著之地位，由此可知超越意涵不僅僅是純粹思辨的概念議題，也是個人生命實踐的確切議題。如果我們將討論視野繼續延伸拓展，將會發現超越意涵不僅僅在文史哲領域出現，而且也已進入社會科學的範疇之中，例如黃玉順的討論重點即放在政治哲學，主要可從儒家、權力與超越來談。[16]不過，同時也預設一個可能的問題，即是否超越概念的討論已在內涵與外延層次變得不易區分，而有各說各話、缺乏溝通平台的情形呢？不僅討論範圍可以持續擴大，後來也發現對於原始儒家關於「內在（內）超越」的討論變得愈來愈有鬆動的可能，例如趙法生在他的《儒家超越思想的起源》書中提到「中道超越」說[17]，而欲以取代學界流行的「內在超越」說的看法。不論如何，儒家思想具備超越概念的意涵不僅在先秦時期已然具備，當代也仍有它的活動空間，而不僅僅是一種生活規範與道德教訓的人生指導，應是學者普遍的共識所在，而較多地走向生活與個人的修養層次。

三、走「內向」的路：再論當代視野下的「超越」闡釋

儒家宗教性的「超越」意涵正在不斷深化，上文提及學者考察先秦思想起源，借用「軸心時代」與「哲學突破」說法，已為儒家宗教性的超越型態樹立方向，基本上是屬於內向超越，而與西方為主的外向超越帶有明顯區別，也提供可以相互對照的平台。近代對於「超越」詮釋不計其數，田立克（Paul Tillich）的「超越上帝的上帝」（God above God）說、希克（John Hick）的實體（the Real）說，皆在在顯示不論從宗教或哲學角度，此方面都還有許多討論的活力；若從歷史梳理而言，則可追至希臘、羅馬時代的哲人思索，學界也都多所論及。至於，當代視野下的「超越」詮釋為何？這是一個大問題，無法一語帶過；但是，我們可以從各個不同時期、不同文化整體來看，不得不說「超越」議題仍是人文學界無法忽略，也是不斷更新而變化的討論。這是因為「超越」不是僅僅落在形上而的討論，而是確實在歷史上發揮作用，彰顯在許多哲人思想結晶與生命情調的流露。上文提及劉述先教授對於儒家宗教性超越型態的詮釋與體會[18]，實際上已將內向超越透過嚴格的哲學分析與生活體會具體展現出來，成為討論儒家宗教性超越意

[16] 黃玉順：〈「超驗」還是「超凡」——儒家超越觀念省思〉，《爭鳴》（2021 年第 5 期），頁 73。
[17] 趙法生：《儒家超越思想的起源》，北京：中國社會科學出版社，2019 年。
[18] 最近相關陳述，可再參考馮達文：〈為生命樹立一個目標——紀念劉述先教授〉，收於《中國文哲研究通訊》第二十六卷第四期劉述先教授紀念專輯（2016 年 12 月），頁 7-10。

涵的重要里程碑。

如上所說，當代學者對於「超越」論述走往「內向」的路，基本上已然成形；此外，「超越」詞彙乃是經由西方學術傳統而來，因而在討論上也多有考慮與西方對比之必要，而亟須想從自身的歷史文化得到思想資源。在此方面之努力，即關於中國古代思想對於內在心性、「德」之意涵，經由當代學者討論闡發，早已蔚然大觀。大致來說：此「內向」之意涵在於發揮一種天道與人道不相分離的思路，人生之奮鬥是為彰顯天道之運行的過程；此點實為重要，即為現實生命找到終極根據，並且在當代社會仍有其活力所在。此點說法的詳加發揮，我們可以從錢穆〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉論述中，找到充分的文獻理據與生活實踐上的實際支持，認為當時的天文學即是人文學[19]；林素英也在其〈天秩有禮、觀象制文——戰國儒家的德之體驗及禮文化成〉接著指出此天文與人文合一之脈絡，至戰國時期而發展成熟。[20]後來的思想發展，如宋明理學家將儒家傳統的心性思想提升至嶄新高度，以及如何面對釋道的挑戰，不斷地在思想意涵後出轉精，其實都可以看成是儒家宗教性之超越意涵的論述背景與概念發展。

上文提及錢穆〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉乃是其晚年之作；恰巧的是余英時《論天人之際：中國古代思想起源試探》亦是在其晚年所形成的最後一部專著[21]，在此之前余英時對於天人關係議題，也都有相關論述，皆涉及超越概念的種種議題。由此可見，對於儒家宗教性的超越概念之思索與討論，常常就是一種動態、不斷思考的過程，而這又與每位學者對於儒家思想中的超越概念之認識與生活體會密切相關。從以上兩位著名學者的學思背景與論述方式來看，基本上可以勾勒出以下的一條線索：歷史事實→概念分析→學界對話→個人理解→價值資源。換句話說：儒家宗教性之客觀知識的建立應當可以成立，而較少受到嚴厲挑戰且有失去話語權的危機；接著則是系統論述的敘事方式，以致於能夠並怎麼運用到整體生活，形成價值系統，包括如何與學界其他的不同文化對話，仍是屬於一棒接一棒的學術工作與文化闡釋。至於，走「內向」的路之間的價值問題，是否真的有其必要，又是否對於「外在超越」的說法能有準確的認識，則是屬於另一層次的問題。至少，在走「內向」的路中，研究者在進行當代詮釋之際，要如林毓生所說避免「我族中心主義」情結，而以「謙心」、「仁心」與「公心」面

[19] 錢穆：〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉，《錢賓四先生全集》第 43 冊（臺北：聯經出版，1996 年），頁 419-429。

[20] 林素英：〈天秩有禮、觀象制文——戰國儒家的德之體驗及禮文化成〉，《清華學報》新 47 卷第 3 期（2017 年 9 月），頁 433-471。

[21] 余英時：《論天人之際——中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版，2014。

對[22]，對於儒家宗教性的「超越」概念探討亦是如此。

學者溫偉耀曾提到中西文化對於超越概念一項有趣的對比觀察，即所謂的「境界式超越」與「對話式超越」不同，特別是後者常常透過討論，主要是能夠對於《聖經》之概念分析，追求目的亦在於人與上帝關係之重建與恢復。[23]由此則能得到一種對於儒家宗教性在「超越」概念理解上的啟發，就是可以參考西方學界如何面對超越概念，應當採取何種方式進行認識。文本當然是重要的分析媒介，而在儒家而言也有無數經典可供探求，但是有沒有主要文本是可以做為並提供儒家宗教性超越概念的來源或依據？[24]上文提及劉述先是顯著例子，他對《論語》的解讀，探求孔子的天人合一之道[25]；再者，杜維明對中庸的詮釋，皆是對於宗教性用心甚多的儒家學者[26]；以及楊儒賓對於身體觀與五經詮釋[27]，在此也都可以看到當代對於超越概念的進一步省思。

如果我們把內向超越視為一條是當代學者劍及履及、亟須闡發的研究進路，將會發現這又涉及中國文化整體的方方面面，包括對於天道論、人性論與工夫論等等看法，上述透過勞思光研究的進程區分已見端倪，但還是比較從思想哲學內部出發得來的結論。然而，不論是從中國思想與哲學的內部發展，還是從比較文化史的視野，兩者都為走「內向」的路能提供較為穩固的發展途徑，但其中也仍有其需要「辯論」的邏輯過程與商榷餘地，這就必須適度參照當代學者對此之研究成果。墨子刻的研究在此走得較遠一步，他認為「內向超越」與「外在超越」的對比雖然有其必要，但不必然僅是兩種對比的局面，而是必須將為何辯論與對比的情境更加彰顯出來；黃克武也已注意墨子刻的看法有助於瞭解我們對於「內向超越」的認識，他認為墨子刻即是將文化視為一個辯論的過程(problematique)，其中有共有的預設（premises），也有不同的宣稱（claims）。[28]例如：墨子刻說：

---

[22] 林毓生：《中國傳統的創造性轉化》（北京：生活・讀書・新知三聯書店，1988），頁 389。

[23] 溫偉耀：〈「境界式超越」與「對話式超越」——基督宗教在中國文化語境中的「排他」與「兼容」〉，收錄於中國人民大學文學院主編：《「文化研究與神學研究中的公共性問題」——2005 年暑期國際研討班論文集》（2005 年 7 月 18 日－2005 年 7 月 22 日），頁 6。

[24] 從經典文化的角度討論早期中國經典的意義體系，可參考徐興無：《早期經典的形成與文化自覺》，南京：南京大學出版社，2023 年 3 月。

[25] 劉述先：〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉，《中國文哲研究集刊》第 10 期（1997 年 3 月），頁 1-24。

[26] 杜維明著，段德智譯：《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，武漢市：武漢大學出版社，1999 年 7 月。

[27] 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北市：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年 11 月。以及《從《五經》到《新五經》》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2013 年 4 月。

[28] 黃克武：〈迷信觀念的起源與演變：五四科學觀的再反省〉，《東亞觀念史集刊》第九期（2015 年 12 月），頁 176。

「基督教的上帝也是兼內外，因為上帝與人的良心也有內在的關係」。[29]則是最著名主張之一。

墨子刻的說法將內向與外向超越視為可供互相參照的學說體系，需要透過當代學者不斷辯證，尋得預設的平台、宣稱的基礎以及內外關係的充分理解，那並非一刀切的型態，因此兩種對比討論的內涵與外延，將使得我們對於超越概念的文化意義得以更加明白。不難發現，此種對話理解之學理基礎早在新儒家學者如牟宗三[30]、徐復觀等人已經多有闡述[31]，見於他們許多著作之中。最近，錢永祥對於牟宗三、徐復觀、余英時等人對於「道德內在說」提出省思，認為以上學者對於「道德內在說」如果脫離歷史儒學的架構，應當如何展現當中的理據，則可能還顯得不夠清晰和深入。[32]這就為儒家宗教性的超越概念再次留下可供探討的內涵與發展。

事實上，儒家宗教性所凸顯的內在超越，涉及人格修養的內涵與終極依歸的嚮往，但是要如何實踐與落實出來，而不僅僅限於一種主觀詮釋，而缺乏實際落實的空間，這是當代學界關心的重點之一。解決的方法可能需要與當代其他哲學家進行對比，截長補短，以獲得在現今社會得以不斷進展的基礎。錢永祥再進一步指出泰勒（Charles Taylor's）關於道德實踐對於價值之「鋪陳釐清」（articulation）的貢獻，可豐富儒家對於「人能弘道」的理念。[33]如此一來，也涉及儒家宗教性對於內向超越的討論，不必然要限於一套固定的人性理論，或是特定的價值體系之中，而是朝向開放的、多元的、對話的道德意識與實踐觀念。以泰勒的話來說，道德實踐即是「一種追求『價值』之實現的過程，涉及了當事人如何詮釋自我的動機和價值的主觀意義」。[34]

錢永祥以泰勒關於道德實踐的學說，對於學界論述儒家宗教性的合理性進行省思，對於討論脈絡與詮釋定向而言，都使得儒家宗教性的概念分析，得以置於全球性的研究視野，這是一個好的現象發展。而且，也不同於以往將不同宗教傳

[29] 墨子刻：〈中國近代思想史研究方法上的一些問題——個休謨後的看法〉，《近代中國史研究通訊》第 2 期（1986 年 9 月），頁 47。

[30] 例如牟宗三提出「培養德性的主體」，見其《中國哲學的特質》，收於《牟宗三先生全集》卷 28（台北：聯經出版公司，2003），頁 11。

[31] 例如徐復觀對於「天命」被視為「根源與保障」的說法，見於《中國人性論史：先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1977 年三版），頁 30。

[32] 錢永祥：〈如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比〉，《國立政治大學哲學學報》第十九期（2008 年 1 月），頁 4。

[33] 錢永祥：〈如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比〉，頁 28。

[34] 錢永祥：〈如何理解儒家的「道德內在說」：以泰勒為對比〉，頁 23。出處請參考 Charles Taylor, *Human Agency and Language: Philosophical Papers 1* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp.47-59.

統進行比較，最常見的是基督宗教與儒家的對比；日後，亦透過其他宗教也有與儒家精神傳統對話的空間，例如猶太教等等，無一不可比較。[35]這正說明儒家宗教性在當代的學思性格展現，通常不排斥與其他宗教思想之交流，借用一百多年前穆勒（Friedrich Max Müller, 1823-1900）即嚴肅指出：「僅知一者等於全然無知」（One knows one, one knows none），事實上對於儒家宗教性的理解是更需要透過與其他宗教傳統的比較，方能發現當中的特色及值得開拓之處。儒家宗教性的討論有沒有定向，是否有其他的可能發展？目前研究進展已涉及許多方面，包括宗教對話與宗教哲學等等，以及相關的人類學、社會學與心理學資源。然而，儒家宗教性的核心概念為何，走「內向」的路，對於「超越」概念的詮釋，不斷受到歷史傳統與主體個人參互交雜的結果，看似每一年代的學術史都有看似獨立的面貌，其實背後亦蘊藏著許多可能，越到後來不但沒有完全喪失它的活力，而且仍在不斷被詮釋被理解被實踐之中。

四、從「內向」回到儒家宗教性的「超越」定義之再理解過程

探索梳理當代學者對於儒家宗教性的超越意涵，將會發現一項明顯事實：儘管學者從許多面向與角度對此議題進行闡述，但對於儒家宗教性的定義問題，卻仍莫衷一是，形成言人人殊的局面。此涉及何謂宗教？如同經典著作《圍繞宗教定義的諸問題》所列多達百條的定義，在此儒家宗教性的問題也同樣面對此種定義上的困難。甚至對於儒家是不是具有宗教性面向也不盡然人人贊同，但已經逐漸可與儒家是不是一個宗教，或是具不具備宗教性，兩者能夠進行較為有意識的區分，彼此是屬於不同學科問題，即歷史的與哲學的，儘管有時在研究之際，雙方並不那麼容易做出分別。但是，超越性成為宗教研究的本質，應該是大家普遍的共識所在；如何論述儒家超越性也就成為當代學者想要解答的問題，正如學者指出「傳統的唯神論從空間上來理解超越性，將其認為是『其上面』、『其外面』的構造。而與此不同，現代的宗教哲學者則將超越性內面化，強調其內在的超越性」。[36]就此來說，這就與其他宗教傳統的討論，在主要議題、核心觀念與當代詮釋能有更多的對話空間。

儒家宗教性的討論經過與其他宗教傳統進行對比，從中可以發現一些屬於儒家特有的精神面貌，例如儒家思想較不具排他性，具有較大的兼容性；以及對於「內向超越」的重視、如今則要與日常生活發生聯繫，也應該嘗試連結一種可能

[35] 黃冠閔主編：《跨文化視野下的東亞宗教傳統：多元對話篇》，台北：中央研究院，2010 年 12 月。

[36] 崔英辰、邢麗菊：〈後現代文明與儒教的宗教性〉，《文史哲》（2011 年第 6 期），頁 10-12。

性，即是處於一個活的傳統之中，並且能夠時常彰顯它的意義。所以，如今界定儒家宗教性的問題，確實需要考慮當代詮釋的問題，以此賦予它在現今社會的意義。就此來說，走「內向」的路已不同於過往儒者強調天道性命貫通的思路，而是朝向不同宗教之間的交流互動。香港中文大學崇基學院賴品超就以「內向型」（兩個宗教之間的相互關係）與「外向型」（不同宗教所共同身處的整個世界）表述此種轉變[37]；特別在二十世紀後期表現得更為明顯，因此我們也有必要從當代學者對於儒家宗教性的研究，適度重新定義當中的「超越」概念。並且，也當充分考量背景脈絡、文化氛圍、主體詮釋與現代社會的種種精神面貌。已有學者留意到此種現象：「如果說二十世紀前半期儒學宗教性問題的探討大體是從『宗教』『外在超越』（天地鬼神信仰、此岸彼岸、宗教經典、組織生活等外部特徵）的角度出發的話，那麼在二十世紀後半期探討該問題的角度則是宗教的『外在超越』、『內在超越』、人文精神、道德意蘊、終極關懷各有側重」。[38]而過往牟宗三、唐君毅等第二代新儒家著作在上世紀五、六十年代興起，到了八、九十年代，港台學界的儒教研究呈現較多樣的面貌[39]，也正好呼應如此觀察的結論。

如上所說，當代對於儒家宗教性的探討已較能直指內部核心，而不再以儒家是否為一個宗教做為討論核心[40]，也不是從外在形式、制度投以較多關注，可稱得上是學術議題的轉向。[41]事實上，儒家以往的人文主義精神、較強調社會規範與個人修養的印象始終烙印在當代學者的識田之中，如何進行討論，特別是強調其有「超越」意涵，再加上沒有像其他宗教透過制度與敬拜等等外在形式彰顯出來，因此要在生活經驗中具體感受到以儒家宗教性做為個人人生實踐者有其困難。因此，如今應當思考如何定義儒家宗教性的「超越」概念，也應當要認真考慮如何落實為可見的種種行為活動，儒家倫理有其理性化的行動結構，當代的詮釋與實踐可以賦予儒家宗教性嶄新的意涵。

學者黃聖哲曾提出一項有趣的觀察，他從韋伯的《儒教與道教》談儒家倫理的行動結構，由韋伯的行動理論（Handlungstheorie）出發，從中論述儒家思想在生活世界所發揮的作用，亦即成為「儒家生活導引的此岸性」；如果以「超越」概念作為對比將會發現其中非常不同於當代學界所論述的安身立命之道，黃聖哲

---

37 溫厲：〈關於「儒家與宗教」的討論〉，《中國哲學史》（2002 年第 2 期），頁 94。

38 劉雪飛：〈關於儒家宗教性問題研究的反思〉，《齊魯學刊》總第 205 期（2008 年第 4 期），頁 23。

39 郭曉東：〈二十世紀下半葉港臺學者儒教研究概況〉，《宗教學研究》（2004 年第 3 期），頁 132-133。

40 相關論述整理，可參考任繼愈：《儒教問題爭論集》，北京：宗教文化出版社，2000 年。

41 至於儒教學術史的檢討，可參考苗潤田、陳燕：〈儒學：宗教與非宗教之爭——一個學術史的檢討〉，《中國哲學史》（1999 年第 1 期），頁 23-31。

進而指出這是「儒教徒的『救贖』是從無教養的狀態中拯救出來，讀書、學做人，追求道德的完善圓滿」。[42]其中，「救贖」與「超越」之間的關係，不必然按照西方宗教傳統的定義，在此已加入倫理與責任的東方討論語境，使得儒家宗教性的論述更往世俗層面移動，同時也必須考量所謂民間儒家或民間儒教的影響。雖然，前輩學者劉述先研究進路已明確區分儒家研究的三種面向[43]，但在實際操作中很難避免這三者之間互涉結果，而在當代的討論脈絡裡，特別又以精神的儒家與民間儒家難以做出一刀兩斷的研究取捨。以本文關注學界如何討論儒家宗教性的「內向超越」，以及一步步逼近向內的論述方式，也很難完全說與民間儒家的滲透影響沒有關聯。

如果我們對於民間儒家的影響力給予較多程度的關注，將會發現當代學者論述儒家宗教性的超越概念，其實多少忽略對於民間儒家重要性的看重；另一方面，積極面對其他宗教傳統，包括中國宗教以外的精神資源、內部之間方面則是與佛家與道家的超越概念對比，也都有助於儒家宗教性的意義開展。換句話說：儒家宗教性的討論很有必要透過與其他對象的參照，並置於歷史長河中逐漸彰顯它的特色；而且，也確實能夠觀察當事人的生命實踐與生活體會，將儒家宗教性的概念不僅僅淪為思辨上的議題，也有其實踐上的印證。因此，如今再度回到儒家宗教性的超越概念定義，進路是多元的，而且意義也必須隨時代更新而變化，並沒有侷限於一時一地之觀念。儒家思想在當今世界，並非僅是陳列於博物館內的古董[44]，它的內在精神既有世俗實用的一面，也有終極超越的一面。

其實，透過上述諸位學者對於儒家宗教性的超越概念闡述，可以明白當代學者詮釋超越意涵並非是純粹思辨哲理上的探討，而是較多考慮超越與現實生活的關聯。在此，田薇的研究就指出：「真實的宗教就是『人』捲入超驗之中的活生生的宗教生活或歷史之在」[45]。如此一來，討論儒家宗教性的內涵就不用如過往侷限於是否有外在儀式與制度，而能更加集中處理儒家傳統中屬於信仰、超越或宗教性一類之概念，儒家思想在此自然有其地位與價值，而且比起其他精神傳統也毫不遜色。換句話說，如今儒家失去制度性的支撐，缺乏國家權力的中介力量，但在某種程度上，當代儒家宗教性的角色已演變為如李向平所說：「儒教之為宗

[42] 黃聖哲：〈儒家倫理的行動結構——從韋伯的《儒教與道教》談起〉，《社會理論學報》第二十四卷第二期（2021 年），頁 394。

[43] 劉述先：《儒家思想的轉型與發展》（石家莊：河北人民出版社，2010 年 12 月），頁 198。

[44] 約瑟夫・列文森（Joseph R. Levenson）著，劉文楠譯：《儒家中國及其現代命運：三部曲》，香港：香港中文大學，2023 年 6 月。

[45] 田薇：〈重釋「宗教」：史密斯對於宗教概念的消解〉，《世界宗教文化》（2011 年第 3 期），頁 4。另外，可再參考其〈從宗教倫理的超越之維再論儒家倫理的宗教性〉，載《中國文化論壇》2009 年第 4 期。

教，必須經由國家權力這一中介，方能具有建制宗教之形式；儒學之為信仰，實乃新舊儒家在國家與天命、儒教與權力之間的精神承當和自我拯救」。[46]傳統的三祭之禮已經過去，而無法在當代社會繼續對人們起一定作用，但不妨礙此議題在過去歷史存在發揮影響之事實，例如學者韓星就說「儒家或儒教的宗教性或宗教成分往往是通過相互聯繫的內在超越和外在超越體現出來的」。[47]如今，討論儒家宗教性的問題持續走「內向」的路，確已無法再如過去透過國家體制與三祭之禮，以此扮演並指導儒家是宗教或具備宗教性的唯一指引。從另一面向來說，這也是時代的新任務，儒家思想得以隨著時代而變化，在「內向」與「外向」之間、心性修養與終極依歸之間、哲學與神學之間等等，具有許多面向開展的可能。也就是說：儒家是否宗教或具備宗教性與否，絕無法再扮演以往帝制時期，具有主要支配、指導人生的意識型態，必須由神壇退位，而真實回到人們對於儒家宗教性的個人認識與親身體會，因此偏向一種個人式的認知與實踐。當然，儒家宗教性的討論有其歷史淵源與文化傳統，但也必須充分考量它在不同時代所表現的兼容並蓄、截長補短的種種可能。

五、結論

儒家宗教性的「超越」概念討論，從二十世紀初以來，整整一百年始終圍繞著是不是宗教、具不具備宗教性的議題，雖然言人人殊，不易獲得共識，但也反映學界對此領域研究的認知與體會，難免都有定於一尊之情形，以某一種想法或進路看待儒家宗教性的議題，也都各有其侷限。筆者認為儒家宗教性的論述既有其個人性的一面，也有其自身文化之歷史淵源、不同文化之預設宣稱、文化之間之對比激盪的角色定位與功能意義，可再就此點說明如下，做為本文之結論：

第一，儒家宗教性的「超越」概念並不是當代哲學新興的產物，而是可溯及先秦時期「哲學突破」，在「軸心時代」延續至今的精神資源，以「內向超越」名之，成為當代學者論述的基礎。儒家宗教性的「超越」概念有其「歷史性」。

第二，走「內向超越」的進路既是在歷史淵源亦是有跡可尋，而在當代社會也必須與其他學科及不同文化進行對話，成為可供分析、思辨與體會的概念，往個人性的主體詮釋移動。儒家宗教性的「超越」概念有其「開放性」。

第三，人人對於儒家宗教性的「超越」概念認知與體會不盡相同，這是因為

[46] 李向平：〈儒教宗教論的再討論——中國宗教社會學的視角〉，《齊魯學刊》總第 194 期（2006 年第 5 期），頁 25。

[47] 韓星：〈上帝回歸乎？——儒家上帝觀的歷史演變及對儒教復興的啟示〉，《世界宗教文化》（2015 年第 2 期），頁 13。

端看立基於哪一種儒家文本，以及與何種哲學或神學學科進行交流，從中汲取可供參考互動的精神資源。儒家宗教性的「超越」概念有其「對話性」。

第四，「超越」概念的內涵與外延始終與個人主體性的認識與體會，以及與其他文化的互動有密切關聯，不斷拓展儒家宗教性的「超越」意涵，而成為與時俱進的豐富概念。儒家宗教性的「超越」概念有其「豐富性」。

第五，吾道自足的型態使得儒家宗教性的展現，能與世界各大宗教傳統進行平等合宜的對話，同時又不妨礙向他者學習，抿除人我之分，而在對於終極依歸的追求上亦有較大的彈性。儒家宗教性的「超越」概念有其「自足性」。

參考書目

[美]安樂哲、郝大維著，何金俐譯：《透過孔子而思》，北京：北京大學出版社，2005 年。

[美]郝伯特・芬格萊特著，彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》，南京：江蘇人民出版社，2002 年。

小林正美：〈三教交涉における「教」の観念〉，收入吉岡義豊博士還暦記念論集刊行會編：《吉岡博士還暦記念：道教研究論集》（1977 年），頁 249-269。

田薇：〈重釋「宗教」：史密斯對於宗教概念的消解〉，《世界宗教文化》（2011 年第 3 期），頁 1-6。

田薇：〈從宗教倫理的超越之維再論儒家倫理的宗教性〉，載《中國文化論壇》2009 年第 4 期。

任繼愈：《儒教問題爭論集》，北京：宗教文化出版社，2000 年。

牟宗三：《中國哲學的特質》，收於《牟宗三先生全集》卷 28，台北：聯經出版公司，2003 年。

余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003 年。

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014 年 1 月。

杜維明著，段德智譯：《論儒學的宗教性——對《中庸》的現代詮釋》，武漢市：武漢大學出版社，1999 年 7 月。

林永勝：〈道心說前史——兼論中國思想中心體義的展開〉，《臺大佛學研究》第三十二期（2016 年 12 月），頁 59-98。

林素英：〈天秩有禮、觀象制文——戰國儒家的德之體驗及禮文化成〉，《清華學報》新 47 卷第 3 期（2017 年 9 月），頁 433-471。

林毓生：《中國傳統的創造性轉化》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，1988。

約瑟夫・列文森（Joseph R. Levenson）著，劉文楠譯：《儒家中國及其現代命運：三部曲》，香港：香港中文大學，2023 年 6 月。

苗潤田、陳燕：〈儒學：宗教與非宗教之爭——一個學術史的檢討〉，《中國哲學史》（1999 年第 1 期），頁 23-31。

徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，台北：台灣商務印書館，1977 年三版。

徐興無：《早期經典的形成與文化自覺》，南京：南京大學出版社，2023 年 3 月。

崔英辰、邢麗菊：〈後現代文明與儒教的宗教性〉，《文史哲》（2011 年第 6 期），頁 10-12。

郭曉東：〈二十世紀下半葉港臺學者儒教研究概況〉，《宗教學研究》（2004 年第 3 期），頁 132-133。

陳來：《古代宗教與倫理——儒家思想的根源》，北京：三聯書店，1996。

勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1993 年。

温德（Yves Vendé）：〈軸心時代、中國與超越的意義〉，《宗教》第三期（2018 年 11 月），頁 69-77。

馮達文:〈為生命樹立一個目標——紀念劉述先教授〉,收於《中國文哲研究通訊》第二十六卷第四期劉述先教授紀念專輯(2016 年 12 月),頁 7-10。
馮耀明:《「超越內在的」迷思:從分析哲學觀點看當代新儒學》,湖北:崇文書局,2023 年 7 月。
黃玉順:〈「超驗」還是「超凡」——儒家超越觀念省思〉,《爭鳴》(2021 年第 5 期),頁 73-81、178。
黃克武:〈迷信觀念的起源與演變:五四科學觀的再反省〉,《東亞觀念史集刊》第九期(2015 年 12 月),頁 153-226。
黃冠閔:〈魂入世間:價值的呼喚〉,收於胡曉真主編《閱讀余英時:著作與志業》(台北:允晨,2023 年 2 月),頁 57-61。
黃冠閔主編:《跨文化視野下的東亞宗教傳統:多元對話篇》,台北:中央研究院,2010 年 12 月。
黃聖哲:〈儒家倫理的行動結構——從韋伯的《儒教與道教》談起〉,《社會理論學報》第二十四卷第二期(2021 年),頁 387-407。
楊儒賓:《從《五經》到《新五經》》,臺北市:國立臺灣大學出版中心,2013 年 4 月。
楊儒賓:《儒家身體觀》,臺北市:中央研究院中國文哲研究所籌備處,1996 年 11 月。
溫偉耀:〈「境界式超越」與「對話式超越」——基督宗教在中國文化語境中的「排他」與「兼容」〉,收錄於中國人民大學文學院主編:《「文化研究與神學研究中的公共性問題」——2005 年暑期國際研討班論文集》(2005 年 7 月 18 日—2005 年 7 月 22 日)。
溫厲:〈關於「儒家與宗教」的討論〉,《中國哲學史》(2002 年第 2 期),頁 94。
趙法生:《儒家超越思想的起源》,北京:中國社會科學出版社,2019 年。
劉述先:〈「理一分殊」與道德重建〉,東方朔編:《儒家哲學研究——問題、方法及未來開展》(上海:上海世紀出版股份有限公司、上海古籍出版社,2010 年)。
劉述先:〈論孔子思想中隱涵的「天人合一」一貫之道——一個當代新儒學的闡釋〉,《中國文哲研究集刊》第 10 期(1997 年 3 月),頁 1-24。
劉述先:《儒家思想的轉型與發展》,石家莊:河北人民出版社,2010 年 12 月。
劉雪飛:〈關於儒家宗教性問題研究的反思〉,《齊魯學刊》總第 205 期(2008 年第 4 期),頁 23-26。
墨子刻:〈中國近代思想史研究方法上的一些問題—一個休謨後的看法〉,《近代中國史研究通訊》第 2 期(1986 年 9 月)。
錢永祥:〈如何理解儒家的「道德內在說」:以泰勒為對比〉,《國立政治大學哲學學報》第十九期(2008 年 1 月),頁 1-32。
錢穆:〈中國文化對人類未來可有的貢獻〉,《錢賓四先生全集》第 43 冊(臺北:聯經出版,1996 年),頁 419-429。
謝清果:〈儒家“修身為本”的內向傳播意蘊考析〉,《吉林師範大學學報(人文

社會科學版）》第 3 期（2018 年 5 月），頁 22-29。
李向平：〈儒教宗教論的再討論——中國宗教社會學的視角〉，《齊魯學刊》總第 194 期（2006 年第 5 期），頁 20-26。
韓星：〈上帝回歸乎？——儒家上帝觀的歷史演變及對儒教復興的啟示〉，《世界宗教文化》（2015 年第 2 期）頁 10-15、158。
Charles Taylor,*Human Agency and Language: Philosophical Papers 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
Roetz, H. *Confucian Ethics of the Axial Age*, Albany: Suny Press, 1993.
VOCATE DONAR R, *Intrapersonal Communication: Different Voice*, Different Minds[M].New York：Psychology Press，1994.

Taking the "Inward" Path: Contemporary Scholars on the Concept of "Transcendence" in Confucian Religiosity

Abstracts:

Is Confucianism a 'religion'? This is one of the most controversial academic issues in the twentieth century. However, the question of whether Confucianism is a "religion" is also worth studying. The presentation of Confucianism as an institutional religion, and the Confucian temple as an ideological function of imperial China, has now faded away. As for the religious connotation, there are new opportunities for development in contemporary times, and the emergence of the "Three Generations and Four Groups" suggests that there is still a great deal of potential for the interpretation of Confucianism's religiosity. The way to be secure in one's heart is not in the external personality of God, but in one's own heart, which is where the righteousness of heaven and earth resides, and which emphasizes the connection between heaven and man. This is where the righteousness of heaven and earth resides, and emphasizes the connection between heaven and man. Because one can rest in one's own heart, one can gain the true realization that one has put death and life out of one's mind. This also highlights the religious status of the concept of "transcendence" in Confucianism, which is a path towards the inner/inward direction, and a level of discourse that is based on inner feelings and experiences, which also contains a great deal of room for interpretation, and which, when examined in a cross-cultural context, will be found to be full of starry-eyed phenomena. The conceptualizations extracted from Chinese culture, especially from the science of mindfulness, have laid the groundwork for the present discussion of Confucian religiosity by bringing into play the "Tao" of "inner" and "transcendence", and by gradually making a preliminary comparison with the "outer transcendence" of Western religions. In this paper, we will discuss the cross-cultural context in which contemporary scholars discuss the religiosity of Confucianism, with special emphasis on the concept of "transcendence".

Key Words: Confucianism, religiosity, transcendence, teleology, cross-cultural contexts

第四會議室論文發表（三）

郭晏萍

日治時期臺日「新年」主題漢詩探析

洪瓊芳

傳說、文學與信仰的多重奏——論嘉義太保牛將軍廟的文化象徵

裴光雄

台灣國際產學專班越南學生華語教學現況調查

日治時期臺日「新年」主題漢詩探析

郭晏萍

摘要

1895 年臺灣進入日治時期，日本對臺統治未久，便以現代化為由，將臺灣人民依循著生活的陰曆改為陽曆，並漸進式的要求臺灣人民改過新曆新年而使臺灣新年開始有了新曆新年與舊曆新年的區分，新年儀式中逐漸被植入日式節儀、擺飾及日式年節飲食，呈現節儀互相參雜混融的新年景象，以新年為主題的漢詩書寫，即使運用相同文字、相同創作形式，內容上也多以附和執政者及歌頌皇恩為主，並在傳統節儀的描寫中加入日式儀禮，但臺日漢詩人因著身分背景的差異呈現出不同視角的詩歌作品，臺籍詩人是否隱誨述說，而日籍詩人則可豪邁自信的敘寫，在用詞揀字上是否也有所不同，甚而在選用韻腳呈現詩情時也有所差異，本文試從《全臺詩》、《台灣漢詩數位典藏資料庫》及《臺灣日日新報》中揀選臺日漢詩人以「新年」為主題的詩作探析比較臺日漢詩人在新年書寫上所呈現的異同。

關鍵詞：日治時期、漢詩、新年、日籍漢詩人

一、 前言

1895 年，臺灣進入日治時期，象徵現代化的西曆被引入，1909 年，日本政府公告廢除太陰曆，初始以懷柔治臺，先從學校及政府機關漸進推動新曆年，平民百姓仍可過舊曆年，從此臺灣開始過著兩個新年，林玉茹：〈過新年:從傳統到現代臺灣節慶生活的交錯與嫁接(1890~ 1945)〉一文整理從清末到日治時期臺灣人過新年模式的變化，大致分成四個階段：（1890－1918）舊曆元旦的延續與變容、（1896－1918）新曆元旦的引入與競爭、（1919－1936）兩度迎年：（1937－1945）規訓與不完全同化、皇民化的抑制：舊曆新年的抵抗和隱形[1]。新年節儀上，也因舊曆改行新曆，開始有日式新年儀式、擺飾及飲食的植入，如賀年儀式中多了「投刺賀」的名片交換活動，及門口掛國旗、掛設七三五繩(稻草繩)、設門松等新年擺飾，年節飲食中還出現類似傳統「年糕」的「鏡餅」等日式年節食品，但根深於庶民生活的文化節俗並不容易被改變，因而見到如張貼門聯、燃放爆竹、祭神拜祖、到寺廟燒香拜佛、炊年糕、寺廟撞鐘等傳統舊曆新年的習俗，而有了兩種新年節儀互相參雜混融的新年景象。

查看日治時期的漢詩，面對新年因新舊曆改易而來的變化，創作古典詩歌的文人，因著背景身分不同在書寫「新年」時也從不同視角創作，即使在同一場擊鉢吟中臺籍詩人多有附和、配合當局，或以詩歌頌揚皇恩，或刻意呈現盛世太平之象，在紀錄傳統節儀中並加入日式儀禮的新年景象描寫；而具統治者身分的日籍詩人既然書寫角度不同，內容上是否更著力在日式節儀的鋪陳、頌揚帝國及宣揚殖民地建設的成就，除內容不同外，臺籍詩人需隱誨述說，而日籍詩人則可以豪邁自信口氣敘寫，如此是否也在詩句的用詞格律有所不同？以下將從《全臺詩》、《台灣漢詩數位典藏資料庫》及《臺灣日日新報》[2]中所揀選和臺灣新年有關的

[1] 林玉茹:〈過新年:從傳統到現代臺灣節慶生活的交錯與嫁接(1890~1945)〉,《臺灣史研究》第 21 卷第 1 期，2014 年 3 月，頁 36~38。

[2] 《臺灣日日新報》創刊於西元 1898 年，是日本治理臺灣時期，發行量最大、延續時間最長的報紙，其出版品質為人稱道，甚或有國學大師章炳麟(太炎)、史學家連橫、尾崎秀真等任職該報而使《臺灣日日新報》奠下良好發展基礎。1905-1911 年間該報社將漢文版面擴大，獨立發行《漢文臺灣日日新報》，以應當時臺灣讀者之需，使全套報紙益臻完備。國立臺灣大學圖書館授權電子全文以產學合作方式所出版發行電子版。完整收錄《漢文臺灣日日新報》，內容自西元一九○五年創刊至西元一九一一年停刊。（以上資料來源：《漢文臺灣日日新報》

漢詩作品，探析臺日漢詩人在日治時期「新年」主題漢詩之創作，因日治時期日本漢詩人的作品尚未全盤整理，目前仍以《臺灣日日新報》為可見最多日本漢詩人作品的文本，因而本文取材日籍詩人的作品即從《臺灣日日新報》揀選之，且以清晰完整可辨為主，並以背景資料較齊全的日籍詩人作品為優先討論。

二、 臺籍漢詩人新年詩作

日治時期臺籍漢詩人以「新年」為主題創作漢詩，內容在臺地節俗中摻入日式節儀，也因從被統治者視角書寫而使詩作呈現不同風貌，以下分從二點論述：

（一） 臺日互融的新年書寫

1909 年（明治 42 年）11 月 30 日日本政府公告廢除太陰曆（農曆），改行新曆，改曆一事對臺人而言事關重大，日常生活不只民俗宗教活動、婚喪嫁娶，農耕活動均依農曆而行，日治初期「舊慣溫存」的政策未完全禁止舊曆的使用，而有了二元的現象：日本人、政府機關、官方機構、學校及社會團體等使用新曆，而本地人（大多數為農民、商人）、廟宇等則仍沿用舊曆。特別是三大節令中的新年，官方以新曆新年為主，民間則仍過「舊曆新年」，但新曆新年時百姓仍須配合官方活動，尤其仕紳文人更需配合書寫詩文，詩文當中記載了當時所見活動，也見到新年節儀的更變，從記載臺灣歷史的地方志可看到清領時期有「賀正」拜年、互相祝賀及著新衣的年節活動，日治時期的新年節令初始仍維持傳統，但舊曆改行新曆後，開始有日式新年儀式、擺飾及飲食的植入，如賀年儀式中多了「投刺賀」的名片交換活動，及門口掛國旗、掛設七三五繩（注連繩）、設門松等新年擺飾，年節飲食中還出現類似傳統「年糕」的「鏡餅」等日式年節食品，如明治四十一（1908）年 1 月 1 日的《臺灣日日新報•雜報》〈初春行事〉上云：「我國正日所行儀式。古來其種類甚多。茲以現今普通者。略述如左。」並說明如「四方拜」、「朝賀」、「年賀」、等日式節儀及「門松」、「注連繩」、「屠蘇」等擺飾之內容為何，其中「四方拜」說明為：「元旦午前四時。在神嘉殿南庭行之。告於天神地祇。面祈天下泰平。萬民安寧之御親祭也。」;「朝賀」說明為：「又云朝拜。元日早朝。諸臣詣闕。壽賀天皇之式也。舊事紀神武天皇紀。載有即位賀正

全文電子版，網址：http://140.112.113.17/twhannews/user/intro.htm ）。

事。此式殆創自其時者。又有小朝拜。今無之。」[3]此兩大節儀著重在天皇祭拜天地四方以求平安，及臣民向天皇朝拜之意涵，雖說「今無之」，在日治時期，日本欲同化臺灣人民為真正的天皇子民，新年拜賀儀式中又再見到朝拜帝王的儀式，並以日式儀禮進行，《臺灣日日新報》明治 43 年（1910）1 月 1 日〈題名：宮中新年御式〉，記：

> 拜賀（一月一日二日）
> 天皇皇后兩陛下。於一月一日及二日。受宮城文武官及外國使臣之拜賀。一日午前九時半。兩陛下先出御鳳凰間。受親王同妃各殿下宮內省親任官公爵從一位勳一等及一等官侯爵正二位二等官同夫人並奏任官之拜賀。畢乃出御正殿。皇族以下侍立。十時始則大勳位親任官公爵從一位勳一等及一等官侯爵正二位二等官麝香間錦雞間祇侯同夫人准勅任官口外國人同夫人。十一時始則神佛各宗派管長三等官。十二時始則奏任待遇。午后二時則各國大公使大公使館諸外人及同夫人勳三等以上外國人同夫人准奏任僱外國人並勳四等以下勳六等以上外國人。皆行拜賀焉。[4]

此處清楚記載新年儀式以日式「朝賀」進行，這也在臺籍漢詩人的詩作中見到，如林逢春（1868～1936）發表於 1922 年的〈元日早朝豐明殿〉：

> 豐明金殿煥春光，出御天皇佩菊章。寶扇潤霑宮柳露，袞衣煙惹御爐香。黃門葦索迎春瑞，丹陛櫻花獻歲祥。朝罷四方行拜式，神京帝祚萬年昌。[5]

此詩為以平聲陽韻寫成的七律，開頭從豐明殿金碧輝煌貌寫起，再寫佩戴日本皇室家徽的天皇，在彷如天境的豐明殿上接受各方行「朝賀」之禮，詩中提及「丹陛櫻花」是植於宮殿臺階兩旁，為象徵日本民族文化精神的櫻花，突顯此為舉行

[3] 《臺灣日日新報·雜報》1908 年 1 月 1 日，第一版，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[4] 《臺灣日日新報·雜報》1910 年 1 月 1 日，第一版，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[5] 施懿琳主編，全臺詩編輯小組編撰：《全臺詩》第 9 冊，（施懿琳主編，全臺詩編輯小組編撰：《全臺詩》第 1-35 冊，臺南：國家臺灣文學館，2004-2014。），頁 171。

日式典禮的場所，「朝罷四方行拜式」正是民政部學務課所編寫的《祝祭日略義》中所說之拜賀禮[6]，可見此詩所寫為日式新年拜賀儀禮。林逢春以「平聲陽韻」寫成此詩，「平聲韻東、冬、江、陽等，較適合表達歡樂開朗的情緒」[7]，此詩雖可能是應制而作，但詩人仍極力呈現「朝賀」時的開朗莊嚴氣氛，並在頷聯與頸聯以工整的對仗來描繪豐明殿氣派輝煌達到鋪陳莊嚴儀式的藝術效果。

日治初期的賀年活動，大抵維持傳統的年節習俗，民間賀年的活動以外出拜訪親友為主，拜年的禮俗也趨簡，此俗鈴木清一郎所著《增訂臺灣舊慣習俗信仰》中詳述如下：

> 元旦這天，大家都要「賀正」，也就是互相拜年，通常都是拿一大疊紅紙片，用毛筆寫上自己的名字，到親友家拜年時，照例要留一張這種名片，收下這種名片的主人，通常都是貼在正廳的牆壁上，藉以誇耀自己親友之多。近年來已經逐漸使用現時式樣的名片，不過還有一部份人是印在紅紙上，這就是受臺灣固有風俗的影響。[8]

「賀正」活動中拜訪親友後留下名片的習俗，從宋代的「投刺」而來，延續到日治初期，從詩人以元旦新年為題的詩作中可見到投名刺拜年之俗，林維朝（1868～1934）的〈丙辰（1916）元旦〉：「桃符絢爛換新年，新式衣衫照眼鮮。彼此往來投賀刺，大家恭喜喜無邊。」[9] 書寫在往來投刺的拜年活動中呈現歡喜過新年的氣氛，初期的投名刺拜年尚未受日俗影響，名刺依照舊俗多以紅紙製成，但因日式新年中也有「名片交換會」這樣類似的習俗，只是名刺形式臺日大不相同，明治 43 年（1910）12 月 15 日的《臺灣日日新報・雜報》〈名刺交換會〉中記：

---

[6] 臺灣總督府民政部學務課所編寫的《祝祭日略義》中對元旦時所舉行的拜賀禮及國民需遵行之理：「一月一日、天皇，親拜天地四方，祈天下太平，萬民安寧，稱曰四方拜。此儀　天皇躬行之。歷世皆然。四方拜者，非徒拜四方，拜伊勢神宮。天神地祇。四方諸神祠。及歷世山陵。次拜賢所皇靈殿神殿。旋受群臣拜賀。謂之朝賀。蓋古禮也。
今上天皇。當躬慈仁之德。而於歲首。先為民人禱安寧如此。為國民者不可不感戴　聖恩。以圖報效。國民即於此日賀尊長。祝親戚朋友之壽。又拜產土諸神祠及祖先廟。皆遵　聖旨也。」臺灣總督府民政部學務課：《祝祭日略義》，（出版地不詳，臺灣總督府民政部學務課發行，1899 年 12 月），頁 1－2，《日治時期圖書全文影像系統》，網址：http://stfb.ntl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=0anRFT/search 。

[7] 黃永武：《中國詩學 設計篇》，臺北，巨流圖書公司，1992 年，頁 157。

[8] 鈴木清一郎著，馮作民譯：《增訂臺灣舊慣習俗信仰》》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1994 年 5 月，頁 431。

[9] 《全臺詩》第 23 冊，頁 416。

「名刺交換會　例年為避賀正回禮之煩。特創設名刺交換會。」[10]，如楊爾材（1882～1953）〈庚申（1920）元旦書懷〉二首之一所記：

> 雞唱頻頻欲曙天，囊分紫赤佩迎年。隣翁打酒留賓飲，稚子穿衣鬥客妍。名刺參差紅又白，松枝蒼翠插還懸。椒觴何必今朝勸，自問無慚壽永綿。[11]

「名刺參差紅又白」此句所寫正是賀年場合上同時可見紅白兩色的賀正名刺。賀正名刺於顏色上並無更易，儀式上卻嫁接日俗，宋代以來的「投刺」之俗主為對親友表達恭賀新年的祝福，方式是到各地親友家拜訪，但同樣在新年舉辦的日式「名片交換會」移植到臺灣，活動方式是臺灣總督府為拉籠地方士紳於新曆新年時舉行的新年慶典，於慶典中交換名片，於是我們見到詩作中名刺由「投」變成「換」，如葉際唐（1876～1944）〈元旦雨〉其二：「傘扶屐著為誰教，名刺紛紛換互交。別有分呈賀年狀，淋漓惟恐透郵包。」[12]，不同於林資銓（1877～1940）〈溫陵竹枝詞〉其二：「元旦千門萬戶開，紛紛名紙往還來。兒童兩袖懷紅橘，知自尊前賀歲回。」[13]賀正名刺的年俗於日治時期有了改易，原是到親友家投名刺恭賀新年，年節熱鬧的氛圍是在親友往來互動中呈現，但日俗移入後變成臺日官員於「名片交換會」的新年慶典中互換名片互相恭賀，年節熱鬧的氣氛中帶有強烈政治意味，也產生了臺日互融的新年風景。

（二） 紀錄文化被易的新年書寫

對於改曆一事，臺籍詩人們也以詩歌紀錄下來，如黃守謙（1871～1927）〈奉春王正月〉：

> 粵昔堯帝命羲和，敬授人時用意多。朔望由來驗蓂莢，晝推日晷夜星河。

[10] 《臺灣日日新報・雜報》1910 年 12 月 15 日，第三版，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[11]《全臺詩》第 34 冊，頁 336。

[12]《全臺詩》第 28 冊，頁 430。

[13]《全臺詩》第 29 冊，頁 249。

四季遞更測永短，平秩東作進南訛。三十六旬餘置閏，徒知日月走如梭。
我國當年頒鳳曆，遙遙法則仰陶唐。先皇明治維新後，潤色江山汲西洋。
從違無心祇擇善，仍將正朔求精詳。地球繞日圜行過，三百六十五日強。
差分積四成一日，即茲置閏曆稱陽。世界文明出合轍，不向冰輪論曙光。
鯤島廿年旭旗下，漸知向上望扶桑。盡把桃符換松竹，共奉春王豈改良。
葭灰吹管過十日，千門萬戶景翻新。馬齒增添鴻禧祝，悉是屠蘇醉裡人。
君不見三代盛世有因革，歲首竟非盡建寅。
又不見武陵桃花記改歲，堪共昔時生蕃稱遺民。
況復敕諭光日月，國憲常重國法遵。奮發步趨依母國，勿忘年計在初春。
[14]

詩作從上古皇帝依四季日夜變化推演而制定的曆法說起，鳳曆也稱歲曆，含有曆數正朔之意，來自《左傳・昭公十七年》:「我高祖少皞，摯之立也，鳳鳥適至，故紀於鳥，為鳥師而鳥名，鳳鳥氏歷正也」之典故，強調舊曆沿用已久，也有提示舊曆才是正曆之意。但統治者漸進式的推行新曆，詩人只能「說服」自己新曆的實行是「從違無心祇擇善」、「世界文明出合轍」,「說服」自己接受改曆事實。不過，這「接受」可是花了一番時間,「鯤島廿年旭旗下，漸知向上望扶桑。」,這也只是表面的接受，表面上可以「盡把桃符換松竹」，依舊有「歲首竟非盡建寅」的無奈,「建寅」之典來自《淮南子・天文訓》:「天一元始，正月建寅。」指以夏曆正月為歲首的曆法，即古來生活中所依歸的曆法，全詩對改曆之事表達無奈之情，多處用典以隱晦文字表達心中不願接受改曆的心情，且此首 36 句長詩，配合情節換用歌韻、陽韻、真韻及元韻以不同韻腳表達心情的起伏變化。

在黃守謙〈奉春王正月〉詩作中提及「盡把桃符換松竹」，正是日式新年節儀強迫植入臺地文化最明顯的一項，1937 年（昭和 12 年）楠田實〈正月事物緣起物語〉一文中提及為讓國民（指臺人）適應新體制的生活，特地以專文介紹日本傳統年節事物，包括了「門松」、「注連繩」、「屠蘇」等，並在文後附有〈正月行事の新體制〉註明此為國民精神總動員臺北州支部正月行事的新體制，包括了

[14]《全臺詩》第 20 冊，頁 268-269。

門松裝飾和神社參拜[15]。吳槐〈新舊年末年始行事考〉(1943)一文，則記載了改曆後的情形：「時至今日，『綵』與『春聯』幾乎已不可見，代之而起的是七五三與門松。」[16]初期，日人治臺仍採「舊慣溫存」政策，讓臺人依原俗過新年，黃贊鈞(1874～1952)〈舊曆元旦〉二首之一：

> 爆竹一聲萬戶開，曈曈瑞旭映樓臺。遊春兒女參神去，賀歲賓朋投刺來。
> 宅換桃符紅貼錦，酒斟柏葉綠盈杯。閭閻再度行嵩祝，到處歡呼響若雷。[17]

詩中不但可以見到爆竹、投刺賀正、桃符及飲柏酒的傳統年俗，還看到「曈曈瑞旭映樓臺」依日本年俗過新年時懸掛國旗的景象，詩人以「含有氣餒抑鬱的情思」[18]的平聲灰韻寫成，隱晦表露對此被迫變異的新年風景之無奈心情。

1919 年為日本以同化政策統治臺灣開始的時間，以此為界，1919 年之後書寫新年風景，臺俗擺飾將更式微，詩人書寫心情也更為低落。謝汝銓(1871～1953)發表於 1921 年的〈敬次□根先生新年所感韻〉二首之一：

> 一樣春風到小軒，桃符不貼立松門。堂前未飲屠蘇酒，先向東方拜至尊。[19]

如詩中所述，桃符的舊年俗已被立「門松」的新年俗所取代，所謂「門松」，是指日人於正月置於門前的一對松或竹子，日人視松竹為吉祥、代表長壽之物[20]。除了「門松」之俗，於新年懸掛日本國旗也是日式新年擺飾的強勢植入，如林幼

---

15 楠田實：〈正月事物緣起物語〉，頁 94－101，《日治時期圖書全文影像系統》，檢索日期：2016 年 9 月 7 日。

16 林川夫主編：《民俗台灣》第七輯，臺北：武陵出版有限公司，1991 年 3 月，頁 261－265。

17 《全臺詩》第 26 冊，頁 169。

18 謝雲飛：《文學與音律》，臺北，東大圖書股份有限公司，1994 年 12 月，頁 62。

19 《臺灣日日新報．詩壇》1921 年 1 月 5 日，第四版，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

20 陳勤建主編：《民俗視野：中日文化的融合和衝突》中對門松的說明如下：「門松是用松、竹、梅做成的。常常把年糕做成圓形粘在柳枝上，作為梅的代用品。首先在家裡的玄關兩側用竹子打樁，用繩子把竹子綁住，再把松和梅的枝子用紙卷起來綁在竹子的根部。竹子的上部用注連繩連起來，做成門的形狀。」(陳勤建主編：《民俗視野：中日文化的融合和衝突》，上海：華東師範大學出版社，2006 年 6 月，頁 27。)

春（1879-1939）〈丁巳（1917）新元日〉二首之二：

> 萬戶交叉旭幟均，陽和有意作新民；商量黍谷吹葭律，準擬春臺挾纊身。
> 物外夏蟲談我法，夜來秦月照今人(是日適舊臘八日，是夕有微月)。
> 寒廚一例長年菜(鄉俗：元日斷葷，以芥菜堆盤，謂之吃長菜)，
> 也抵葷盤薦五辛。[21]

林幼春此詩首句即寫新年時家家戶戶懸掛國旗的景象，「陽和有意作新民」更明說以「揭國旗」表示願成為日本新國民，後面的詩句刻意以「秦月」模糊時間，「長年菜」及「五辛」等傳統年俗來隱喻對舊俗的不能忘，此詩以平聲真韻寫成，表現出身為被殖民者「苦悶、深沈、怨恨」之情，林幼春出身霧峰林家，受傳統漢學教育，熱衷古典詩之創作[22]，可見到此詩在頷聯、頸聯以靈活的對仗，今古相對，虛實參雜，避開現實環境之不可言，卻又能說出真心語，這是臺籍漢詩人在面對統治者強行植入外來文化時，詩人最柔韌的抵抗，以詩句紀錄文化被易的真實及內心暗藏的哀鳴。

三、　日籍漢詩人新年詩作

日治時期日籍漢詩人以「新年」為主題的詩作為數不少，內容風格上也呈現和臺籍漢詩人不同，以下分從二點論述：

（一）　以「貫徹國家意志和意識形態」為目的新年書寫：

新年節令被日本歸於「祝祭日」中的「祝日」，在日治時期其意義更非單純的歲時節令，尤其施行於殖民地的新年節儀以能突顯「帝國」主題為要，顏杏如於〈天長節鬥熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉一文中分析明治維新後制訂的國家祝祭日其意義如下：「節日本身帶有特定的意義，顯示社會中重視的文化意涵，有時也是一種集體意識或記憶，共同紀念過去發生的某件事，具有一定社

[21]《全臺詩》第 31 冊，頁 467。

[22] 林幼春相關介紹參看：《臺灣文學線上資料平臺》網站，網址：https://db.nmtl.gov.tw/site2/dictionary?id=Dictionary01153&searchkey=%E5%BB%96%E6%8C%AF%E5%AF%8C 。

會意義。不過，當節日是由國家制訂，而不是源自於共同體的生活、慣習或集體記憶時，它往往貫徹的是國家意志和意識形態。明治維新後制訂的國家祝祭日便是如此。」[23]因而日籍漢詩人在書寫新年節令時，常將「新年」視為「帝國時間」中的一項，寫作意旨以「貫徹國家意志和意識形態」為目的，試從幾首以新年為主題的詩作來看，昭和 30 年（1898）1 月 5 日《臺灣日日新報》刊載了玉山吟社[24]以「丁酉新年」為題的詩作，館森鴻（1862-1942）[25]詩作內容：

> 紅旗槩日彩霞融。喜見韶光生自東。佳麗山河新版籍。樓臺酌酒醉春風。[26]

此詩為平聲東韻的七言絕句，「東真韻寬平」[27]、「東董寬宏」[28]，以東韻雄渾氣勢表現「新版籍」充滿朝氣之氣象，「紅旗槩日」為日本國旗，寫眼前所見之新年街景，後再以「喜見韶光生自東」明指殖民地的希望來自「東方」即日本，「東」除為實際方位，也有「東洋」之意。另外一位漢詩人土居香國（？-？）

---

[23] 顏杏如：〈天長節鬥熱鬧：帝國的節日與殖民地臺灣社會〉，收於李承機、李育霖主編：《「帝國」在臺灣・殖民地臺灣的時空、知識與情感》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年 12 月，頁 55。

[24] 《智慧型全台詩知識庫》中介紹玉山吟社，創辦於明治二十九年（1896），由加藤重任（雪窗）、水野遵（大路）、土居通豫（香國）、伊藤天民、白井如海等日人及當時「臺日論說」記者章炳麟第二十多人創立，社員有加藤重任、水野遵、土居通豫、黑江松塢、館森鴻（子漸、筆名為袖海）、中村櫻溪等日籍及臺籍陳淑程、黃植亭、李石樵、章太炎等三十餘人。該社主要藉文字因緣，以聯絡日臺聲氣，?月會集，擊缽催詩。《臺灣新報》常見課題、徵詩之作。明治三十年（1897）11 月後，由於日籍社員退官東還者日多，因此遂趨衰頹，此社為在台日人詩社之濫觴。（《智慧型全台詩知識庫》，網址：https://db.nmtl.gov.tw/site5/pclubinfo?id=000027 ）。

[25] 館森鴻，本名萬平，又名鴻，字子漸，又字袖海，日本仙臺縣人。嘗遊學東京，列重野成齋（安繹）博士門下。乙未（1895）日軍侵臺，即隨軍南來，任總督府文書課屬官，凡交涉文箚，多出其手。水野遵秉權時，效力尤多。後改事新任民政長官後藤新平，嘗僑寓其鳥松閣讀書，「朝經夜史」，後藤待以幕賓之禮，恭稱他為「孔子公」，時以詩酒相徵逐，編有《鳥松閣唱和集》（國立中央圖書館臺灣分館藏）。退休後為學務課圖書編修囑託。在臺二十餘年，交遊甚廣，因善漢詩文，通經術，與本省人士亦頗相契合。嘗遊南安，訪鄭成功子孫，獻祭其墓。1917 年夏，舉家返日，卜居東京四谷愛住町。閒中刪存舊稿一百七十餘篇，輯成《拙存園叢稿》一集四冊，刻行於世。（張子文）（資料來源：《國家圖書館 臺灣記憶》，網址： https://tm.ncl.edu.tw/）

[26] 《臺灣日日新報》昭和 29 年 1 月 5 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[27] （清）周濟：〈宋四家詞選目錄序〉，鄺利安：《宋四家詞選箋注》，臺北，臺灣中華書局，2018 年 10 月，頁 4。

[28] 黃永武，引王易分析韻與情的關聯：「韻與文關係至切，平韻和暢，……。東董寬宏，江講爽朗，支紙縝密，……尤有盤旋……，此韻部之別也，此雖未必切定，然韻切者情亦相近，其大較可審辨得之。」認為作詩選韻，應該注意聲情關係。（黃永武：《中國詩學 鑑賞篇》，臺北，巨流圖書公司，1976 年，頁 187-188。）

[29]在此詩題下則以七言律詩寫成，詩作內容為：

> 蓬瀛淑氣盎然通。喜看朝陽紅麗東。鳳闕雲霞千里蔚。日章旌旆萬家雄。保庄南北拜正朔。文武衣冠非舊風。何幸舉杯新版籍。更端聖壽頌無窮。[30]

同樣選用了平聲東韻，且頸聯使用對仗，「鳳闕」對「日章」、「雲霞」對「旌旆」、「千里」對「萬家」以及「蔚」對「雄」形成對比映襯的效果，將帝國在殖民地展現的雄渾氣象更為凸顯，全詩充滿對天皇尊崇之意。明治 33（1900）年 1 月 18 日《台灣日日新報•文苑》刊有署名蕃薯療　石母田石佛[31]所作〈庚子新年〉一詩：

> 邊塵斂跡瑞烟生。節入佳辰天地清。霞絢虹旗籠旭影。庭來黃鳥弄春聲。八荒化德皇恩洽。一視同仁聖詔明。更喜烝民知國禮。衙門通刺賀新正。[32]

此詩以平聲庚韻寫成七言律詩，庚韻的「韻語都含有一種『淡淡的哀愁，似乎又相當理性」[33]，此詩首聯寫戰爭結束後的和平景象，「佳辰」呼應「新年」主題，

---

[29] 土居通豫，土佐人，字士順，號香國、香谷。明治二十八年（1895）八月隨日軍來台，擔任陸軍郵便局長，後陞任民政部郵政局長。明治三十年（1897）因為台北郵便局長伊藤重英與宜蘭郵便局長今井鐵太郎等有收賄嫌疑引發第三疑獄事件，土居因督導下屬不週而提出辭呈，九月遂東歸日本。返日後，曾參與由大江敬香在明治三十一年（1898）所創立之「花月會」；明治四十年（1907），更接替大久保湘南所主持的「隨鷗吟社」，可見其人頗活躍於日本明治時期之漢詩壇。而土居氏在台期間，曾於 1896 年在艋舺（今台北萬華）江瀕亭，與民政局長水野遵、台北縣書記官金子芥舟及台北縣庶務課長加藤雪窗……等聯合創設「玉山吟社」……參加，相關詩會作品多刊於《台灣新報》中。大抵，土居香國在台時間雖僅二年餘，但報載作品不少，多係詩社分韻吟詠及人際唱酬之作。平生著有漢詩集《征臺集》、《續征臺集》、《仙壽山房詩文鈔》、《仙壽山房別鈔》等。（資料來源：《智慧型全台詩知識庫》，網址：https://db.nmtl.gov.tw/site5/pclubinfo?id=000027 ）。

[30] 《臺灣日日新報》昭和 29 年 1 月 5 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[31] 石母田石佛：「石母田正輔，號石佛。年籍不詳，明治三十年八月三十日敘高等官七等，任臺南縣辦務署長，四級俸下賜，在臺南縣番薯寮（今旗山）辦務署任七等七級署長，三十年十月三十日，敘從七位。三十四年十一月十一日，地方制度改正時，以休職臺南縣辦務署長因無官可做，廢官。」（資料來源為胡巨川：《日僑漢詩叢談（第七輯》，高雄，春暉出版社，2018 年 3 月，頁 43。）

[32] 《臺灣日日新報》明治 33 年 1 月 18 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[33] 謝雲飛：《文學與音韻》，頁 62。

頷聯寫街景，「霞」為陽光照在雲層上所映出的紅色光彩，「虹」旗不知是否為「紅」之誤，因後有「旭影」一詞，日本在第一次世界大戰期間，以旭日旗（日語：旭日旗／きょくじつき（kyokujitsu-ki），是一面以紅色太陽和紅色陽光為圖案的旗幟）為日本軍隊的國籍標誌，形式多樣，其中以太陽居中的旭日旗是由天皇賜與的聯隊旗，除了「聯隊團結」的象徵之外，也是天皇神格化的象徵，日本統治殖民地欲將所有子民歸化為天皇的子民，因而在新年節令時，正好是宣揚天皇威儀的好時機，新年時在門口掛國旗便成為日治時期新年街景，從館森鴻的「日章旌旆萬家雄」、土居香國「紅旗檠日彩霞融」及此處的「霞絢虹旗籠旭影」都是如此。石母田石佛〈庚子新年〉後四句全為頌揚皇恩及治理成效，以庚韻寫成在淡淡愁緒裡漸漸燃起希望之感，只可惜未使用更為工整的對仗，全詩也未能使用典故，令人覺得純為應和之作未有詩歌的動人情愫。

查看《臺灣日日新報》新年主題且以宣揚皇恩為目的而作的漢詩，卻富含詩意的為，刊於明治 41（1908）年 1 月 7 日磯田松雨（？-？）[34]的〈明治四十一年元旦〉：

> 迎年神境劍潭隈。宮殿莊宏瑞藹催。松蓋預期千歲秀。梅梢先見百花魁。何辭白髮富峰雪。重酌朱顏天賜杯。齡及古稀歌樂只。循環昌運自然來。[35]

此詩為平聲灰韻的七律，首聯「迎年神境劍潭隈。宮殿莊宏瑞藹催」，描寫磯田松雨任職的「臺灣神社」實景，「臺灣神社位於劍潭山上，由伊東忠太(1867-1954)及武田五一(1872-1938)共同設計。興建於 1900(明治 33)年，翌年 10 月落成，為臺灣唯一的『官幣大社（かんぺいたいしゃ，指由國家設立的神社）』（資料來源：國家圖書館 臺灣記憶 https://tm.ncl.edu.tw/ ），「臺灣神社」也是舉辦新年朝賀的重要地點，頷聯「松蓋預期千歲秀。梅梢先見百花魁」仍是寫景，描寫園林

[34]《日本漢学画像データベース》網站收錄有磯田松雨《松雨詩文集四卷（松雨磯田正敬稿， 松蔭男（磯田）正誼輯，明治四一年（一九〇八）〔磯田正誼〕活字印本. 1 / 1 冊. /)》，序文簡介曾來臺任臺灣神社（時位於今之劍潭）的祭祀官，常「公退時為文字」積累而成「松雨詩文集」之漢詩文作品集。（資料來源：《日本漢学画像データベース》網站，網址：https://www.nishogakusha-kanbun.net/database2/0634/ ）。

[35]《臺灣日日新報》明治 41 年 1 月 7 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

植物在此季節的樣貌，此聯對仗工整巧妙，「松蓋」和「梅梢」，為俯視的視角，日式神社建築主殿在高處，從主殿俯視可見到園林全景，「預期」和「先見」為時間點對仗，同時強調了「俯視」的效果，「千歲秀」及「百花魁」將松的長壽特質對比梅的早發，頸聯「何辭白髮富峰雪。重酌朱顏天賜杯」先以本句自對，「白髮」對「峰雪」，再以上下對仗，「白髮」對「朱顏」、「富峰雪」對「天賜杯」，寫遙想的富士山（富士山山形像倒立的杯子），也暗指離開家鄉許久了，達到描景並抒情的藝術效果，「白」和「朱」也呈現了「旭日旗」紅白對比的圖像感，尾聯「齡及古稀歌樂只。循環昌運自然來。」，「歌樂只」為倒裝句應是「只歌樂」，意指人生已至古稀之年就及時行樂吧，並對未來寄予希望，壞運過了好運來這是自然循環之道。

1917 年日本統治臺灣已過 22 年餘，日籍漢詩人在書寫新年時雖仍為「貫徹國家意志和意識形態」而作，但漸在描摹景物上多些功夫，也可見到詩人略抒己懷，如大正六年（1917）1 月 14 日刊載於「南瀛詞壇」一欄的小松孤松（1867-－1943）[36]的〈丁巳元旦有作〉：

> 大和一氣轉鴻鈞。遙向東天拜紫宸。龜嶼明霞如結綵。鳳峯積雪尚鋪銀。獨慙依舊吏才短。翻喜即今民俗新。仰謝皇恩容我拙。蘭陽八度迓熙春。[37]

1911 年小松孤松被任命於宜蘭廳參與「治番」，至 1917 年已在宜蘭 7 年餘，因而有「蘭陽八度迓熙春」的詩句，此詩為平聲真韻的七律，選用了韻味寬宏[38]的韻腳，首聯即充滿頌揚帝國偉業之氣，「大和一氣轉鴻鈞。遙向東天拜紫宸。」，

---

[36] 小松孤松，為小松吉久之號，日本相模國（今神奈川縣）人，小松吉久生於 1867 年（慶應 3 年）5 月 27 日出生，明治三十年（1897）任職總督官房文書課，之後擔任彰化廳、宜蘭廳長等職，大正十二年（1923）任臺北州州協議會員。日治時期，卡奧灣（Gaogan）群屬於桃園廳，位大嵙崁群之南，占有復興鄉之大部，社址於大漢溪流域兩岸。該群有 19 社，總人口共 2,187 名。明治 42 年（1909 年）1 月，有些部落採反抗態度，與日本軍警對抗。明治 43 年（1910 年）5 月，總督府任命新竹廳長為隊長，率 1,454 名人員編成前進隊前往 Gaogan，同時指派宜蘭廳廳長小松吉久為隊長，率領 1,590 名隊員採取行動。明治 44 年（1911），卡奧灣群諸社再掀抗日，殺日警、毀電話線，同年 7 月 15 日，總督府派宜蘭廳長小松吉久為首，攀登梵梵山，入山平亂。（資料來源：《愛詩網》，網址：https://ipoem.nmtl.gov.tw/nmtlpoem?uid=12&pid=620 ）。

[37] 《臺灣日日新報》大正六年 1 月 14 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[38] （清）周濟：〈宋四家詞選目錄序〉，鄺利安：《宋四家詞選箋注》，頁 4。

「大和」明指日本，「鴻鈞」此處喻國柄、朝政，「紫宸」一詞，原是宮殿名，為天子所居，作為「帝國」的代稱，這兩句說明向天皇報告「理番」已成，頷聯開始描景「龜嶼明霞如結綵。鳳峯積雪尚鋪銀。」並以工整對仗映襯對比，「龜嶼」所在地宜蘭實景對「鳳峯」母國富士山虛景；「如五彩織品般的明亮晚霞」對比「仿若鋪上一層銀布的厚厚積雪」，頸聯依舊使用對仗以自身和國家對比，「獨慙依舊吏才短。翻喜即今民俗新。」，「獨」和「翻」為數字對，「翻」為「番」的借用；「慙（慚）」對「喜」、「依舊」對「即今」、「吏才短」對「民俗新」，寫自身的才能不足可能無法達成國家賦予的重任，還好國家的政令達通使得治理成效佳。尾聯上句「仰謝皇恩容我拙」，呼應上聯的「吏才短」，末句「蘭陽八度迓熙春。」標明時間。

1911 年 11 月《臺灣日日新報》廢除 1905 年 7 月時獨立發行的《漢文臺灣日日新報》，1937 年 4 月並全面廢除漢文版，加上主政者加快同化腳步，漢詩文的發表日漸減少，雖仍有以新年為主題的詩作，精彩之度可能未及前者，需再多費時間查看，本文先以館森鴻〈丁酉新年〉(1898)、土居香國〈丁酉新年〉(1898)、石母田石佛〈庚子新年〉(1900)、磯田松雨〈明治四十一元旦〉(1908) 及小松孤松〈丁巳元旦有作〉五首來探析日治時期日籍漢詩人以「貫徹國家意志和意識形態」為目的的新年主題詩作。

（二） 呈現日式民俗的新年書寫

年節文化中飲食和年節擺飾為一種能指符碼，指涉出年節文化的所指意義。如吃餃子，象徵招財進寶；吃魚，象徵年年有餘；吃年糕，象徵步步高升等。年節擺飾上如「桃符（春聯）」從驅避鬼怪的物品到開運招福的祈求、燃放爆竹的年節儀式、各有涵義的年節供品或菊花、蘭花一類含有新年祈福意涵的盆栽等，都以年節文化符碼成為人們對新年的祈求與祝福共同所指。日治時期改行新曆，新年節俗逐漸加入日式節俗，在符碼的所指上除了仍保有祈福意涵卻也多了政治企圖。

查看日治時期以新年為主題的詩歌中，臺籍詩人最常引入詩中的有「年糕」、「屠蘇」、「五辛盤」等年節食品，如「櫟社」創社九老之一的傅錫祺(1872～1946)書寫有〈年糕限先韻〉三首之二就有「糕餌炊成正月天，春盤流盡老饕涎。香甘

好下屠蘇酒，片片山妻手自煎。」[39]詩句寫以年糕配屠蘇酒的習俗，臺南詩人林逢春（1868～1936）的〈臺灣節序故事雜詠・新正之年糕〉:「韶光容易到新春，糯米砂糖合煮珍。獨怪劉郎題未敢，後人炊好祀明神。」[40]林逢春寫新年製作年糕之事，並用（唐）劉禹錫，吃糕時忽然想作一首用糕字韵的詩，但苦無史實而作罷之典，歎息年糕的文化意義漸失傳。而日籍漢詩人則較常以「屠蘇」入詩，如明治 30（1897）年 1 月 5 日加藤重任（1851-1904）[41]〈丁酉新年〉一詩：

室纔容膝亦歡嬉。品坐披襟醉賦詩。不用屠蘇仍舊慣。一瓶麥酒入新禧。[42]

明治四十一（1908）年 1 月 1 日的《臺灣日日新報・雜報》〈初春行事〉對「屠蘇」說明為：「以山椒、防風、內桂、桔梗、白術諸藥和成者。入於紅帛之麟形袋。浸酒以飲。一名椒酒。謂可拂一年中之邪氣。多用味淋酒。屠蘇之用。始於嵯峨天皇之弘仁年中。天子於元旦拜四方之後。有御齒固之儀式。典藥頭獻屠蘇酒及白散。古者於除夕懸諸井底。元旦取出。以酒煎之。舉家東向。少者先飲。次第及於長者。藥渣投於井中。現時古風之家。尚有守此式。」[43]記載屠蘇酒於元旦飲用的習慣起源為嵯峨天皇（786－842）時，為古老的習俗，加藤知道此舊慣但為迎合明治維新改喝起時髦的麥酒（今之啤酒）。明治 36（1903）年 1 月 1 日的《臺灣日日新報》中北觀生（1851-1904）[44]：〈元旦口號〉詩中亦有「一家

[39] 《全臺詩》第 21 冊，頁 42。
[40] 《全臺詩》第 23 冊，頁 574。
[41] 「加藤重任（1851-1904），字子遠，號雪窗，日本常州人，士官學校畢業後任職於名古屋、大阪、北海道。明治 28 年（1895）10 月，以軍人身分來臺，任臺北屯田兵少尉，後任臺北縣庶務課長、桃仔園辦務署長等職務，因擅於漢文，能與臺島仕紳溝通聯繫，而頗有政聲。明治 31 年（1898）調往北海道任職。明治 33 年（1900）再度來臺，任臺北縣囑託、土地調查局編纂，明治 37 年（1904）因胃病於臺北醫院開刀後病逝。在文學活動方面，明治 29 年（1896），加藤重任與土香居國、中村櫻溪、村上淡堂等在臺北的日籍漢詩人合組「玉山吟社」，彼此唱和詩作多見於《臺灣新報》。此外，加藤病逝前，將漢詩、和歌等手稿託付給同鄉詩友館森鴻。後館森鴻夥同一眾詩友，及加藤臺籍友人共同集資，於明治 38 年（1905）出版《雪窗遺稿》。館森鴻在該書〈序文〉中，讚嘆加藤重任擅漢詩、工繪畫，對《萬葉集》、《古今和歌集》等和歌亦深有研究，是為多才多藝的文學家。」（資料來源：《愛詩網》，網址：https://ipoem.nmtl.gov.tw/nmtlpoem?uid=12&pid=138 ）。
[42] 《臺灣日日新報》明治 30 年 1 月 5 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。
[43] 《臺灣日日新報・雜報》1908 年 1 月 1 日，第一版，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。
「加藤重任（1851-1904），字子遠，號雪窗，日本常州人，士官學校畢業後任職於名古屋、大阪、北海道。明治 28 年（1895）10 月，以軍人身分來臺，任臺北屯田兵少尉，後任臺北縣庶務課長、桃仔園辦務署長等職務，因擅於漢文，能與臺島仕紳溝通聯繫，而頗有政聲。明治 31 年（1898）調往北海道任職。明治 33 年（1900）再度來臺，任臺北縣囑託、土地調查局編纂，明治 37 年（1904）因胃病於臺北醫院開刀後病逝。在文學活動方面，明治 29 年（1896），

依舊屠蘇酒」的詩句[45]、明治 40（1907）年 2 月 13 日藤谷紫瀾：〈丁未新年〉中有「祝世笑酌屠蘇酒」[46]及明治 43（1910）年 2 月 20 日小野西洲：〈舊臘除夕思鄉〉的「力飲屠蘇少一人」[47]，直到大正 13（1924 年 1 月 19 日的《臺灣日日新報》還見到小松孤松：〈歲朝倒疊前韻〉中的「到手屠蘇遲卻好」[48]，都是以「屠蘇」此年節飲食符碼入詩來書寫新年。

除了「屠蘇」為年節飲食符碼入詩之外，「門松」也是常見於日籍漢詩人詩歌中的年節擺飾，明治四十一（1908）年 1 月 1 日的《臺灣日日新報・雜報》〈初春行事〉對「門松」的說明為：「自十二月末日始。至一月七日止。（或至十日）各樹松竹於門。延喜頃之詩曾詠之。」[49]臺籍漢詩人黃茂清〈丙午（1906）元旦〉一詩即有「松竹旌旗景物妍，千門萬戶迓新年。」[50]的詩句，寫新年時門松和插國旗的街景，1919 年為日本以同化政策統治臺灣開始的時間，以此為界，1919 年之後書寫新年年景，臺俗擺飾將漸式微，新年最為典型的年節符碼——「春聯（桃符）」漸被日式門松擺飾取代，但其實在 1919 年以前，日籍漢詩人就將門松寫入詩中，如明治 32（1897）年 1 月 8 日《臺灣日日新報》刊載的伊藤天民[51]在「玉山吟社」一月課題〈丁酉新年〉第二首所書「千門松竹北城春」[52]，明治 40（1907）年 1 月 1 日《臺灣日日新報》上有高木如石（1851-1911）[53]以「新年松」

加藤重任與土香居國、中村櫻溪、村上淡堂等在臺北的日籍漢詩人合組「玉山吟社」，彼此唱和詩作多見於《臺灣新報》。此外，加藤病逝前，將漢詩、和歌等手稿託付給同鄉詩友館森鴻。後館森鴻夥同一眾詩友，及加藤臺籍友人共同集資，於明治 38 年（1905）出版《雪窗遺稿》。館森鴻在該書〈序文〉中，讚嘆加藤重任擅漢詩、工繪畫，對《萬葉集》、《古今和歌集》等和歌亦深有研究，是為多才多藝的文學家。」（資料來源：《愛詩網》，網址：https://ipoem.nmtl.gov.tw/nmtlpoem?uid=12&pid=138 ）。

[45] 《臺灣日日新報》明治 36 年 1 月 1 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[46] 《臺灣日日新報》明治 40 年 2 月 13 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[47] 《臺灣日日新報》明治 43 年 2 月 20 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[48] 《臺灣日日新報》大正 13 年 1 月 19 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[49] 《臺灣日日新報》1908 年 1 月 1 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[50] 《全臺詩》第 18 冊，頁 145。

[51] 伊藤天民簡介：「伊藤熙，號天民，或署天民居士，年籍不詳。二十八年渡臺，明治三十年時，任台灣總督府民政部學務課三級俸署，三十三年兼公學校教員檢定委員，三十四年後未見有仍在臺任職之記載。（資料來源：為胡巨川：《日僑漢詩叢談（第三輯》，高雄，春暉出版社，2014 年 4 月，頁 1。）

[52] 《臺灣日日新報》1897 年 1 月 8 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：、https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

[53] 高木如石簡介：「高木保吉，號如石，嘉永四年（1851）生。明治三十一年，任新竹小學校八級俸訓導。三十四年，已調苗栗小學七級俸訓導，三十五年同。三十六年諒因其訓導免許狀（教師證書）已失效，改為苗栗尋常高等小學校月三十五圓之「雇」，三十七年三月五日，

為詩題的作品，「高節難侵偃蹇松。微官何與受秦封。四時不改凌霜色。看到新年翠愈濃。」[54]，以松的高節自喻、自勉，及小野維年[55]〈恭賦御題新年松〉:「百八鐘聲促曉光。連綿皇統祝無疆。梧桐岡翔鳳皐鳴鶴。蓊鬱蒼松颺旭章。」[56]以松的高聳風姿來讚頌天皇帝國，都是以「門松」來書寫新年景物並賦予日式年節的意涵和宣揚帝國的政治目的。

時間後移至大正 6（1917）年 1 月 14 日的《臺灣日日新報》，則見到小松孤松所寫：〈新年口占〉五言絕句中有「蘭陽三萬戶。松竹帶朝晴。」的詩句。大正 6 年（1917）2 月 10 日的《臺灣日日新報・南瀛詞壇》刊有署名國北山人的〈新春竹枝詞四首〉，這是極少見以「竹枝詞」為形式的詩作，四首其一即有「萬戶門松呈翠色。不須新換古桃符。」[57]的詩句，暗指「桃符」為舊俗已不合時宜，大正 10 年（1921）1 月 1 日的《臺灣日日新報・南瀛詞壇》小松吉久的〈辛酉新年〉還有「映門松竹是詩媒」的詩句，突顯此時期的新年書寫「門松」確實是重要的題材。

日式節儀成為新年書寫的主要題材，在 1937 年之後最為明顯，林玉茹以為是因此時期戰事緊急而來，「新年儀式和活動於是成為皇民精神動員和戰爭宣傳的最佳時機，其儀式也隨著戰爭形勢的轉變，而強烈帶有效忠天皇、軍事化的色彩」[58]，如此不難理解日籍漢詩人的新年書寫擇選「門松」及古老傳統的「屠蘇」酒為題材之因了。

四、　結語

復以岐阜縣士族之族籍，取得小學校本科准教員之免許狀，然其後未見其在教育系統工作，且可能已移居臺北，參加日僑詩社淡社。明治四十三年四月離臺返日，四十四年底逝世，享年六十有一。」（資料來源：為胡巨川：《日僑漢詩叢談（第四輯》，高雄，春暉出版社，2015 年 2 月，頁 93。）

54 《臺灣日日新報》明治 40 年 1 月 1 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

55 依《臺灣總督府職員錄》網頁所查詢之資料，小野維年，生卒年不詳。明治三十四年（1901）任職臺南縣阿猴辨務署警部，明治三十五年（1902）調任阿猴廳警務課警部，明治三十六年（1903）再調警察本署保安課警部，明治三十七年（1904）警察本署警務課，明治三十九年（1906）續任警察本署警務課警部。（資料來源：《臺灣總督府職員錄》網頁，網址：https://who.ith.sinica.edu.tw/search2result.html?h=FVrTqCKD0waAFwV2jiIOCFGscGJbNv0YYBle%2F4mvR7Rscmw1cXV1UwlXWcw4jVIS 。

《臺灣日日新報》明治 40 年 1 月 1 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

《臺灣日日新報》大正 6 年 2 月 10 日，《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

58 林玉茹：〈過新年：從傳統到現代臺灣節慶生活的交錯與嫁接(1890-1945)〉，頁 32－33。

本文試從《全臺詩》、《台灣漢詩數位典藏資料庫》及《臺灣日日新報》揀選日治時期由臺日漢詩人以新年為主題的漢詩數首，探析背景身分不同的詩人，以不同視角進行創作的異同，得出臺籍漢詩人在新年書寫上，施展底蘊深厚的漢詩創作功夫，在內容上呈現臺日互融的景物描寫，語詞上多頌揚皇恩，或刻意呈現盛世太平之象，但也運用隱晦詞語，或用典或以虛代實，極力紀錄文化被易的事實；而日籍漢詩人則從統治者的書寫角度進行，在內容上更著力在日式節儀的鋪陳、頌揚帝國及宣揚殖民地建設的成就，敘寫口氣更是豪邁自信，但從詩歌用詞格律上看日籍漢詩人的作品發現同樣有著深厚的漢學底蘊，也能適當的運用韻腳及對仗等詩歌技巧來書寫，這也是值得注意的部分。惟本文在書寫、整理資料的過程中，以《臺灣日日新報》為主要查找的文本，但因報紙的存檔時有模糊不清的部分，無法完全閱讀所有詩作，或多有闕疑，再者，日籍漢詩人的背景資料也不容易取得，有時在判讀詩歌意思時缺乏更多的資訊，這是本文不足之處，期能在未來能有更完整的資料，能更仔細的比對作品，將日治時期以新年為主題的漢詩做更完整的探析。

引用書目：

（一）傳統文獻：

（清）周濟：〈宋四家詞選目錄序〉，鄺利安：《宋四家詞選箋注》，臺北，臺灣中華書局，2018 年 10 月

（二）近人論著：

王易：《詞曲史》，北京，東方出版社，1996 年 3 月。

李承機、李育霖主編：《「帝國」在臺灣．殖民地臺灣的時空、知識與情感》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2015 年 12 月。

林川夫主編：《民俗台灣》第七輯，（臺北：武陵出版有限公司，1991 年 3 月。

胡巨川：《日僑漢詩叢談》第三輯，高雄，春暉出版社，2014 年 4 月。

胡巨川：《日僑漢詩叢談》第四輯，高雄，春暉出版社，2015 年 2 月

胡巨川：《日僑漢詩叢談》第七輯，高雄，春暉出版社，2018 年 3 月。

陳勤建主編：《民俗視野：中日文化的融合和衝突》，上海：華東師範大學出版社，2006 年 6 月。

黃永武：《中國詩學 鑑賞篇》，臺北，巨流圖書公司，1976 年。

黃永武：《中國詩學 設計篇》，臺北，巨流圖書公司，1992 年。

鈴木清一郎著，馮作民譯：《增訂臺灣舊慣習俗信仰》》，臺北：眾文圖書股份有限公司，1994 年 5 月。

施懿琳主編，全臺詩編輯小組編撰：《全臺詩》第 1-35 冊，臺南：國家臺灣文學館，2004-2014。

謝雲飛：《文學與音律》，臺北，東大圖書股份有限公司，1994 年 12 月

（三）引用論文：

林玉茹:〈過新年:從傳統到現代臺灣節慶生活的交錯與嫁接(1890~1945)〉，(《臺灣史研究》第 21 卷第 1 期，2014 年 3 月)，頁 36~38。

（四）引用網站：

《智慧型全台詩知識庫》網站，網址：https://db.nmtl.gov.tw/site5/author?id=000625。

《臺灣日日新報暨漢文日日新報整合平台》，

網址：https://ers.nlpi.edu.tw/idsermpl/searchErm 。

《漢珍知識網》（臺灣日日新報資料庫）

網址：http://140.127.82.16:8035/cgi-bin2/Libo.cgi?。

《國家圖書館 臺灣記憶》，網址： https://tm.ncl.edu.tw/。

《愛詩網》，網址：https://ipoem.nmtl.gov.tw/nmtlpoem?uid=12&pid=620。

《日本漢学画像データベース》網站，

網址：https://www.nishogakusha-kanbun.net/database2/0634/ 。

《臺灣總督府職員錄》網頁，網址

https://who.ith.sinica.edu.tw/search2result.html?h=FVrTqCKD0waAFwV2jiIOCFGscGJbNv0YYBle%2F4mvR7Rscmw1cXV1UwlXWcw4jVIS 。

《臺灣文學線上資料平臺》網站，網址：

https://db.nmtl.gov.tw/site2/dictionary?id=Dictionary01153&searchkey=%E5%BB%96%E6%8C%AF%E5%AF%8C 。

臺灣總督府民政部學務課發行，1899 年 12 月），頁 1－2，《日治時期圖書全文影像系統》，

網址：http://stfb.ntl.edu.tw/cgi-bin/gs32/gsweb.cgi/ccd=0anRFT/search 。

傳說、文學與信仰的多重奏——論嘉義太保牛將軍廟的文化象徵

實踐大學應用中文學系副教授 洪瓊芳

論文摘要

嘉義太保市水牛厝的「牛將軍廟」，是全台唯一的牛神廟，主祀牛將軍，牛將軍雕像旁有持鞭牧童，兩者皆披紅綵，前方石臼供奉新鮮牧草與清水。水牛受封將軍，具有保護鄉里的神格，牧童伴之，突顯水牛與民眾生活的緊密關係，既是神明，又像朋友，此為水牛崇拜的獨特之處。祀奉牛將軍附會鄭成功時期墾荒的傳說，因拓荒過勞，水牛病斃，故而禮葬之，其後又流傳水牛顯靈，並以埤塘形狀而得「水牛厝」之名。這個地名由來的傳說，不僅以「水牛」象徵腳踏實地，吃苦耐勞的精神，更具像化為祭祀崇拜的對象。建廟崇敬水牛的辛勞，本為緬懷先民墾荒之不易，然而八十年代因蔣經國總統視察，地方政府擴建牛將軍廟，此為外力的介入，影響牛將軍廟的香火，其後又有觀光的因素，再加以各種傳說，構成今日所見的牛將軍廟。「水牛」在臺灣文化中具有重要象徵意義，但這個象徵如何建立？透過何種方式與途徑？傳說、文學、信仰，甚至觀光與政治，形成符號的意義，符號藉由語言、圖像以及各種形式呈現指稱對象的意義，在歷史與群體中反覆交流而深化。本文解讀牛將軍廟中「水牛」的象徵意義，從「牛將軍廟」窺見「水牛」的深層意象。

關鍵詞：嘉義、牛將軍、信仰、傳說、象徵

一、前言

在臺灣民間信仰中，有許多動物崇拜，如許多廟宇都可見得的「虎爺」，尊稱為「虎爺將軍」、「下壇將軍」，本是土地公、城隍爺與保生大帝諸神的座騎，但是諸多廟宇供奉時，並非供主神騎用，而是鎮守廟宇城村，驅逐邪魔，又具有逐疫與招財的神格。另外，嘉義忠義十九公廟主祀十八位義士與「義犬公」，褒揚靈犬忠心，遂成狗神。還有牛、馬、獅、貓、豬，甚至蜈蚣（百足真人），都是民間信仰中可見到的動物神。之所以尊崇動物，以動物為崇拜對象，是原始宗教多神信仰的普遍現象，是萬物有靈觀的表現，在中國文化中多見，臺灣也承襲之。[1]信仰崇拜的根源來自於力量，作為崇拜對象的事物，不論能帶來福祿而祈求之，或可能造成厄運而崇祀之，皆因崇拜對象具有超越人類的力量。相較於想像或傳說的動物，現實動物多半具有強壯的身體與力量，至於貓狗等馴化的動物，也被賦予超自然的神靈之力，通過祭祀，成為神明的動物既能護佑信眾，而且不因為是崇拜的對象而與民眾疏離，甚至更加強與信眾的互動，而深入民間。這是動物崇拜，尤其是與人類關係密切的動物，有別於其他神明信仰的特殊之處。

臺灣承襲中國文化中的宗教信仰，但是在民間信仰中又發展出自我特色，既有文化傳承的歷史，又有地方環境的在地因素，交織成臺灣民間信仰。嘉義縣太保市有兩座牛將軍廟，以水牛為主祀神明，相較於其他廟宇的動物崇拜，太保牛將軍廟以「牛」為主祀神明，一方面有傳統文化中對「牛」的崇敬，以及「牛」的意象，另一方面為嘉義為臺灣開發歷史中，農業耕作的主要地區，「牛」與農作的連結，造就了建廟崇祀的在地民間信仰。這個具有「歷時」與「共時」的文化現象，可以從符號學（semiotics）加以分析討論。[2]在中國文化傳統中，牛與人

---

[1] 萬物有靈觀的基礎，在於事物皆有靈魂，而且靈魂可以獨立存在，萬物的靈魂與人有所互動，影響禍福或造成災厄。動物崇拜即為萬物有靈觀的宗教模式，愛德華．泰勒（Edward Taylor）將動物崇拜分成三種形式，一是對動物直接崇拜，二是作為能顯靈的動物神而間接崇拜，三是作為圖騰或是部落祖先而崇拜。（《原始文化：神話、哲學、宗教、語言、藝術和習俗發展之研究》，連樹聲譯，桂林：廣西師範大學出版社，2005，頁 590）中國文化以氣論解釋萬物生成，構成人與萬物的連結，而萬物有靈的觀念也是自然崇拜的基礎。在自然崇拜中，有著豐富而多元的動物崇拜，在眾多動物中，由於牛、馬與人類的生活關係密切，是傳統社會經濟的重要支柱，因此對於牛與馬的崇拜混合著感恩與親近的情感。因為臺灣地理環境與歷史發展，對於牛的重視與情感甚於馬，甚至可以說是臺灣文化的重要組成部分。（邱淵惠，《台灣牛：影像．歷史．生活》，臺北：遠流，1997）高佩英考察臺灣對牛的崇敬，與農耕文化有密切關係，視牛為神聖動物，不吃牛也禁殺牛，而牛也有司法警察的牛爺形象。（高佩英，《臺灣漢人社會動物神靈信仰與文化之研究》，國立暨南國際大學歷史系博士論文，2017，頁 33-34）除了祭祀，在宗教活動中，還有鬥牛陣與牛犁歌陣等陣頭。

[2] 瑞士語言學家索緒爾（Ferdinand de Saussure）提出「共時研究」（synchronic study）與「歷時研究」（diachronic study）的語言學研究方法，區分語言現象中的語言系統和語言演化關係。（索緒爾，《普通語言學教程》，高名凱譯，北京：商務印書館，1980.11）語言具有「歷史」與「共時」性，索緒爾認為語言是一種符號（sign），並區分為「能指」（signifier）和「所指」（signified）

的關係密切，是日常生活中常見的牲畜，也出現在各類文學藝術作品，以及許多神話傳說。在文化傳承的歷時過程中，牛被賦予勤勞、樸實與腳踏實地的象徵意義，這些本是傳統道德觀的良善德行，投射於牛的形象，再經由文化中的各個層面與予強化，而宗教便是其中的關鍵。再從共時性觀察，水牛在臺灣的開拓史上，具有重要地位，臺灣本來只有野生黃牛，漢人來台開墾馴化黃牛，也從華南引進水牛，協助農耕，一直到六、七十年代，水牛都是臺灣主要農耕獸力，於是水牛與臺灣產生連結，象徵臺灣人堅毅勤奮、刻苦耐勞的精神。太保牛將軍廟的建立，有歷史化文的源流，也有臺灣地理環境的因素，同時藉由傳說與文學，使得水牛符號化，並具有臺灣文化的象徵意義。牛將軍廟的水牛崇拜與象徵，歷經漫長的歷程，在宗教、傳說與文化相互纏繞中，逐漸發展形成。以下便從牛將軍廟的建廟歷史，在地傳說與文化，逐一考察解析「水牛」的象徵意義。

二、嘉義太保牛將軍廟的建廟溯源

據《太保市志．宗教篇》，太保牛將軍建廟時間始於民國 63 年，當初建廟所在地為今日水牛公園左前方、牌樓下方，為今日所見的「慧明牛將軍廟」，傳為五聖恩主公所封。民國 67 年蔣經國總統巡視五聖恩主公廟旁的慧明牛將軍廟，因廟宇簡陋，指示改建，於是嘉義縣府進行擴建，並遷入太保農村文物公園，於 77 年入火安座。市志的編者認為「牛將軍信仰與水虞厝地名之間有著深厚的關聯性，也是水虞厝居民的信仰所在。」[3]當時名為「水虞厝」，古名「水牛厝」，以「水牛」為地名，可以直接關聯牛將軍廟建廟之因。

牛將軍廟位於太保市南新里，南新里與北新里是國民政府將水虞厝一、二保重新命名，而此兩里於日據時期皆屬水虞厝庄，在清領時期稱水牛厝或水娛厝。「水牛厝」應是最早期的名稱，康熙年間已有其名，在《諸羅縣志．規制志．水利》記「北社尾陂」，「在縣治西北。灌北社尾、水牛厝兩庄。康熙四十七年，庄民合築。」[4]又乾隆五十二年（1787）林爽文事件，義民軍在柴頭港追捕林黨，「追至水牛厝地方，鳥槍打死賊匪數十人。」[5]然而亦作「水娛厝」，如同志年間《臺

兩個範疇，能指可以是聲音、手勢、圖案，所指是概念，兩者的對應關係，只有在集體的共同認知中才得以形成。索緒爾的論述成為「符號學」（semiology）的基礎，影響結構主義和解構主義，並深入心理學、人類學、社會學與神話學等各個領域。本文援引符號學的分析方法，從歷時與同時兩種層面，討論牛崇拜的信仰在歷史中的發展情況，以及在臺灣近現代的文學與民間傳說中的水牛信仰，分析「水牛」符號中的象徵意義。

[3] 李明仁總編纂，《太保市志．宗教篇》，主纂人：李明仁，嘉義：太保市公所，2009，頁 649。

[4] [清]周鍾瑄主修，《諸羅縣志》，《臺灣史料集成．清代臺灣方志彙刊》，第三冊，臺灣史料集成編輯委員會（臺北：文建會、遠流出版，2005）頁 117。其後《重修臺灣府志》援引之，故清康熙年間，已有「牛水厝」之名。

[5] 《欽定平定臺灣紀略》，卷 19，臺灣銀行經濟研究室編印，臺北：臺灣銀行，1961，頁 329。

灣府輿圖纂要》書本地隸屬嘉義西堡之「水娛厝莊」。[6]日據時，亦稱「水虞厝」，[7]諧音「水牛厝」而得名。至於此地為何名稱作「水牛厝」，當地耆老林泰山指出三種傳說，其一，本庄之埤，形似水牛，腳伸向庄內；其二，本庄埤中有金水牛一頭，常於夜間上岸偷吃作物，若放牛於埤中，數牛便多出一頭。清朝有位地理師欲收伏之，然因故未成。村民始知埤中有金水牛，若被收走，地方將衰敗，故建廟祀奉金牛；其三，鄭成功部將葉覲美曾帶八頭水牛於此屯兵，後人因水牛寮在此，故得名。[8]這三種傳說，各有其所著重者，其一以地形為據，取相似之物為名，如此命名能直接對所命名的地區產生聯想，易於辨識記憶。其二則以傳說故事，帶入風水堪輿之術，突顯地區的靈氣，能使居民引以為傲，增加身份的認同感。其三則從歷史事件說明地名起源，可以建立地區的年代傳承，形塑古老氛圍。

水牛厝的地名由來有三種，這三種都與「水牛」直接相關，其中第二種尤為民間傳說所著重，不但有風水地理的解釋，還帶有財源運勢的連結，反映民間重視實際的生活。而第二種傳說也常與民間信仰結合，如其中所述之財運，以「金水牛」象徵之，建廟祀奉的原因在於留住金牛，意謂居民關心的是地方的繁榮與財富。然而此說所述之建廟，並未於文獻中有所記載，清領與日據時期的地方史志，皆未見得嘉義太保有祭祀水牛的廟宇，[9]若以前引《太保市志》所記，太保牛

---

[6] 《臺灣府輿圖纂要》（第二冊），臺灣銀行經濟研究室編印，臺北：臺灣銀行，1963，頁 177。

[7] 為日本殖民政府自明治三十一年（1898）九月開始實施台灣土地調查，歷時六年多，繪制為《台灣堡圖》，將「水牛厝庄」稱為「水虞厝庄」。（《臺灣堡圖集》，臺灣文獻委員會編，臺北：臺灣文獻委員會，1969）

[8] 《嘉義縣鄉土史料》，臺灣省文獻委員會採集組編校，南投：臺灣省文獻會，2000，頁 22。林泰山還提到日據時期，因來自水牛厝的青年特別凶猛，為改其凶性，故將「牛」字以日文諧音之「虞」代替，成為「水虞厝」。民國 83 年土地重測，村民追念古地名，經里名大會通過，回復「水牛厝」名稱。

[9] 明治三十年（1897）臺灣總督府民政局行文各地方政府調查社寺、廟宇的情況，嘉義縣表現諸廟宇，未見「牛將軍廟」與「五聖恩主公廟」，嘉義縣西堡水虞厝庄亦無廟宇。唯其函覆之公文提及民間信仰的情況，謂：「一般人民信仰古之聖哲及祖先神靈之念甚渥，吉凶禍福無不祈之。故要言之，本島人之知識由於尚為幼稚，缺乏宗教頭腦，因此宗教一有不同，即不知祭神、教理之不同。」（《臺灣總督府公文纂宗教史料彙編》（明治二十八年十月至明治三十五年四月），溫國良編譯，南投：臺灣省文獻委員會，1999，頁 356）這段說明反映日據初期，臺灣民眾的宗教信仰以祈福為目的，不辨各教教義。或許地方有信眾祭祀水牛將軍，但未正式建廟，亦無登記。查考民國 69 年出版之《嘉義縣志・卷二・人民志》，第五篇〈宗教〉的嘉義地區廟宇紀錄，未見「牛將軍廟」，亦無「五聖恩主公廟」。（《嘉義縣志》，趙璞、林家駒主修，嘉義縣政府編印，1980）民國 98 年出版的《嘉義縣志・卷九・宗教志》則於第十章〈主祀關聖帝君廟宇〉的〈太保市〉記錄「慧明社醒善堂」，始建於民國 54 年，歷史 6 年建成，「民國六十二年（1973）建設牛將軍廟。」（《嘉義縣志》，顏尚文纂修，嘉義縣太保市：嘉義縣政府，2009，頁 219）此處所設牛將軍廟始建於民國 62 年，與前引《太保市志》記為民國 63 年，兩者不同。當年建廟時附屬於「慧明社醒善堂」（五聖恩主公廟），或許廟宇初設，未能列入 69 年出版之《嘉義縣志》。綜合上述資料，水牛將軍廟的建廟時間為國民政府遷台後，並非如廟方所言於清初已建廟祭祀，而且牛將軍廟受到重視並擴大遷建，實為蔣經國總統親自蒞臨視察，並指示改建為主要原因。

將軍廟始建於民國 63 年，是以民間傳說有其附會之需求，為增加神異的效果。這種方式亦可見於牛將軍廟的溯源，如今日水牛公園內的牛將軍廟，廟內有一大型掛牌，題為〈牛將軍廟歷史源由〉，第一段云：

> 明末清初，（約 300 多年前）延平郡王鄭成功為了開墾臺灣，派葉翥美大夫從大陸帶來八頭水牛助耕，此牛乃為其中之一，當時身負 35 甲耕地重任，以致辛勞過度而病斃。此牛之主人感念其功勞而加以埋葬祭祀，純粹主人感念耕牛之情，但葬後之牛卻於夜間出來偷食農田作物，白天去巡視卻完好如初，而群牛於水塘中淋浴總是多出一頭牛來，因此村中之人才稱之為神牛。由於此神蹟遍傳各地，卻招來唐山地理師的興趣，來到此公園觀其地理風水，乃發現此公園乃是一金牛靈穴，所以在水虞厝處處顯神蹟，不僅夜間金光閃閃，巡於村中，更於村中著火時挨家挨戶敲醒夢中村人，拯救全村性命。地方人士因此在其埋葬處建立廟宇，供村民膜拜，因是延平郡王所帶，故稱為「牛將軍」。[10]

這段廟方的公開說明，結合了前引「水牛厝」地名的由來傳說的後兩者，將歷史事件與民間傳說故事混合為牛將軍廟的由來。一方面使建廟的原因與地名由來連結，加強了廟宇的在地性，另一方面以歷史事件為背景，並以鄭成功為發令者，增加建廟祭祀的可信度。文中將原本的耕牛賦予神蹟，結合水牛厝之地名流傳的故事，還融合另一則民間傳說，即富人贖牛，而牛報恩，救主於地震時，[11]將這個傳說修改成神牛於失火時拯救全村人的性命。從這個公告的建廟源由，可見得傳說是個流動具彈性的敘事，經由改動增刪，嫁接不同的故事，豐富了故事的樣貌，也促傳說的主角故具神異性。

三、水牛崇拜的宗教象徵意義

將牛神化為崇拜祭祀的對象，許多文化都可以見得，在不同文化中，牛都是神話傳說中的重要動物，也都賦有重要的象徵意義。由於人類很早便馴化牛為畜牲，各個部位皆被利用為生活所需，是交通代步工具，也是各種勞動的重要力量來源，推動人類文明的發展。在中國文化中，牛與人民關係密切，尤其是農村耕種的主要勞動力，因此農民對牛的情感深厚，因而崇祀之。清人李調元考民間祀「牛王」，其文如下：

---

[10] 引文為嘉義太保水牛公園內的牛將軍廟，廟中牆上所掛之說明，題為「牛將軍廟歷史源由」，下署「牛將軍管理委員會」。

[11] 此一傳說見姜義鎮：《台灣的鄉土神明》，臺北：臺原出版社，1995，頁 115。故事大意為有一頭老牛將被屠宰，一位富翁憐憫買下，一日半夜老牛哮喘不停，全家驚醒，甫外出察看時，竟發生大地震，因此全家倖免於難。

> 今人多於十月初一相率祭牛王。牛於農家有功，以報本也。但不知其始。按《列異傳》:「秦文公伐梓樹，梓樹化為牛。文公遣騎擊之，騎墮地被髮，牛畏之，入水不出，沒豐水中，秦乃立怒特祠。」按此即今牛王廟之始也。按《大玉匣記》:「牛王生辰，在七月二十五日。」今用十月初一者，以七月農方收獲，故相沿改期，以便民也。[12]

這個考證中，將《列異傳》所記之事，視為祠祀「牛王」之始。《史記．秦本紀》記此事僅為：「（秦文公）二十七年，伐南山大梓，豐大特。」「特」的本意是公平，「豐大特」可解釋為「遇到一頭大公牛」，是為祥瑞之兆。然而曹丕於《列異傳》所記，將一個簡單的事件發展為伐樹遇怪，樹精化身青牛，走入豐水的志怪故事。干寶在《搜神記》更進一步調整擴充，並且更動設祠之順序，其記云：「秦時，武都故道，有怒特祠，祠上生梓樹，秦文公二十七年，使人伐之。」[13]東漢末年的傳說是伐樹後，梓樹化為牛，其後牛入豐水而設「怒特祠」祀之，「怒」為氣勢強盛威猛之貌。這個故事流傳至東晉干寶記錄時，成為先有「怒特祠」，祠上之梓樹成精，之後伐樹者無法斷木，夜聞鬼語，始得伐樹之法，之後樹斷，有青水出，走入豐水。這個改變，使梓樹成精為青牛，轉變為神牛藉梓樹而成形。不論樹與牛何者為先，皆呈現物種之間可以轉化，這個轉化意味生命的延續，而且伐木不斷，也暗示長生不死。當生物為精成神，便具有永恆的生命。至於《列異傳》中的青牛畏散髮，以及《搜神記》中的樹神懼朱絲與灰，皆有生物雖變異成精，然而仍有克制之法，此為萬物生剋的觀念。

上引李調元的考證，以為這是「牛王廟」之始，然而這個歷史事件對於「牛王」的祭祀，在於梓樹化為青牛，生物一旦長壽，便會化為「精」。任昉於《述異記》提到：「千年木精為青牛。」[14]樹木因年歲夠長，累積氣息能量，得以變化形體，從五行之東方屬木，為青色，故化為「青牛」，也可能是「青羊」，牛羊皆為牲畜。然而這個化為青牛，故立祠祀之，在於長壽，古人認為活的夠長，就具有靈力，祭祀是希望也能獲得長生。然而李元調視為祭祀牛王的開始，其原因並

---

[12] [清]李調元，《新搜神記》，《中國民間信仰資料彙編》第一輯，臺北：臺灣學生書局，1989，頁22。《列異傳》記秦文公代梓樹一事，《水經注．渭水》以及《後漢書注．光武帝紀》皆徵引之，或可見其影響。

[13] [晉]干寶，《搜神記》，卷十八，北京：中華書局，1985，頁119。原文大意是文公使人伐梓樹，不斷，士卒聽聞鬼與樹神的對話，使知伐木之法。「公於是令人皆衣赭，隨斲創，坌以灰，樹斷。中有一青牛出，走入豐水中。其後，青牛出豐水中，使騎擊之，不勝；有騎墮地，復上，髻解，被髮，牛畏之，乃入水，不敢出。故秦自是置『旄頭騎』。」

[14] [南朝梁]任昉，《述異記》，《文津閣四庫全書．子部．小說家類》，北京：商務印書館，2005，頁677。書中記錄許多動植物長壽將變化為不同形態，隨著五百年，千年，甚至萬年，形體不斷變化。而梓樹不僅化為青牛，「梓樹之精化為青羊，生百年而紅，五百年而黃，又五百年而色蒼，又五百年而色白。」（前引書，頁674）任昉的記錄，反映南北朝時期對於萬物長生的觀念，在活到一定歲數後，形體是可以變化的，也可以理解為變化形體是長生所得到的能力。

不同於他說的因為牛隻有功於農家，故民間祭祀之。祭祀長生之物，在兩晉南北朝常見，上承兩漢神仙思想，也許「怒特祠」是祭祀牛神的起源，但並非是基於感恩而祠祀。至於清代李元調進行調查時，十月初一祭祀牛王，應是民間對牛的感恩，故而言之，可見至少清代已有因感恩而祀牛的情形。

在臺灣文化中，牛與人的關係密切，尤其是在臺灣早期的農耕社會，像是個忠心的老朋友，奉獻犧牲。從這個角度而言，嘉義太保的牛神廟，的確具有感恩意義。姜義鎮便認為「牛神屬於動物崇拜，係崇拜牠們對人類的貢獻。」[15]出於感恩而設立祠祀，應是嘉義牛將軍廟設廟的原因，但如上文考證，今日的牛將軍廟始立於民國 63 年，並非廟方所述始自清朝。若然，則建廟源由所指稱諸事，顯然皆是附會，鄭成功命葉覲美來臺墾荒，不見於史策，而載運水牛入臺之說，亦是附會。除了水牛公園內的牛將軍廟，五聖恩主公廟旁的慧明牛將軍廟，立有一石碑，碑文題為〈牛將軍史蹟〉，錄之如下：

> 相傳明末年間，延平郡王鄭成功，率軍復台，實行軍旅屯田制，為了開墾台灣，派遣臣大中大夫葉覲美，從唐山引進水牛數隻協耕，得良田百頃，由於牛少田多，勞疾病斃，先民感念其功，不忍宰食而加厚葬，而後巧得靈穴，夜常顯現金水牛影像，偷食農物，翌日完好如初，庄內如逢天災地變，必先顯現警告庄民，群牛沐浴池中，總多出一牛，顯化事蹟不勝枚舉，因此庄名水牛庄，日據時代感庄名不雅，改為水虞厝，至今而後五聖恩主擇地建廟，數次降駕，盼望　恩主提攜協助建廟，五聖恩主加封「牛將軍」鎮守，受四方善信瞻仰，膜拜永祀。
>
> 民國六十七年十二月三日故總統　蔣經國先生得知全省唯一牛將軍，專程南下登廟親自敬草獻水感念牛水對農業之貢獻，亦感念村民之情後來又來訪，指示重建水牛廟，經管理委員會主任委員：蔣崑麟會同委員鸞生及四方善信集資重建「牛將軍廟」。[16]

慧明牛將軍廟的碑文，與水牛公園內的牛將軍廟廟內之源起公告，兩者內容大致相同，敘述方式也是結合史實，並連結地名，將建廟緣由歸諸於感念耕牛之辛勞。在這個敘事中，牛水的形象是辛勞勤奮，以致於積勞成疾，傳統文化讚揚勤勞，視為美好的德性。[17]水牛協助耕田的勞動，符合道德標準，遂成為被崇拜的對象，也成為勤勞的象徵。然而做為宗教信仰，還必須具有「神蹟」，德性最為表率，

---

[15] 姜義鎮：《台灣的鄉土神明》，臺北：臺原出版社，1995，頁 114。

[16] 引文錄自慧明牛將軍廟廟門旁石碑，文字與標點符號均據石碑碑文。

[17] 《論語．堯曰》記孔子答子張問從政，謂「勞而不怨」是「五美」之一，而《論語．里仁》也論「勞而不怨」是侍奉父母的態度。(《論語集釋》，程樹德撰，北京：中華書局，1997，頁 1370、270）勤奮任事，盡心盡力，人民也隨之勤勞而無怨，這是君子的美德，也是孝行的表現。孟子、荀子以及後世儒者，皆有闡釋「勞而不怨」，是為君子的德行。

學習效法的對象，神蹟則是神靈的力量，能護佑鄉里，回應信眾的祈求。兩廟碑文所載的神蹟，皆提及神牛示警，使村民避禍，牛將軍廟所記為火災時提醒眾人，慧明牛將軍廟則更擴大為天地災變。示警避禍，是民間祭祀祈福的重要訴求，將水牛視為守護神祇，故有巡視鄰里，守護人民生命財產的神蹟。至於偷食農作物，是很特別傳說，水牛雖有神性，卻又仍有動物本性，也可視為水牛與人的關係密切，並非高高在上的神，復又因神格化之故，所以傳說還添加農作物仍完好如初，未受破壞。而數牛時多出一頭，亦表示神牛確實存在，反映民眾對於神異事件的認知，或者說神牛可數而不可見，緣於鄉民對神牛崇敬的心理，牛身雖亡，其神靈仍在地方活動，護佑百姓。

不論人或動物，生前有功於社會，或有重大事蹟或德行，足以為後人表率，便會成為民間信仰的崇拜對象，再受敕封，獲得封官晉爵，得到身份認證。[18]慧明牛將軍便是如此，「牛將軍」受五聖恩主公敕封，從原本來臺協助耕種而過勞死的水牛，變成護佑鄉里的神明。民間信仰以萬物有靈為基礎，而生物死後的靈魂常在，此即靈魂不滅，至於靈魂能成為神，必須經過「敕封」的程序，否則為妖為怪。而受封為神的動物給予的回報，即是顯靈助人，如上引傳說的示警之事，便是神靈與人的關係的一種心理投射，就是守護鄉里是神靈受封的職責，也可以是先有助人之神蹟，再受到敕封。民間信仰著重於神靈對地方的「貢獻」，出於感念與回報，立祠祀之。由於水牛是草食性的動物，「牛將軍」祭祀不用香燭，也無三牲、五牲，只用牧草。祭祀依對象身份，有五牲之禮，統傳文化中五牲有全牛，[19]然而近代的牲禮已無牛，而且不應以牛祭祀牛將軍，復又捨棄牲禮內容的動物，改用牧草，此舉突顯「牛將軍」的特徵，亦為民間宗教中直接聯想的心理，甚至還有牧童塑像伴其旁。水牛既已為神，照理不需牧童，但是廟方如此安排，並非對牛將軍不敬，而是生活經驗的投射。以牧草祭祀，旁有牧童，將「牧草」、「牧童」連結「水牛」的符號，加強「牛將軍」的水牛意象，同時也在這樣的安排中突顯水牛與民眾生活的緊密，強化了牛將軍的親切感。

---

[18] 中國傳統文化中的神明，除了自然神與神話傳說的神，有許多人死為神，受到官方與民間崇祀，人死成神，必須符合傳統文化的價值判斷，鄭志明認為主要的指標有二，「一是儒家，一是道家。儒家的判準是建立在道德的實踐與完成，即所謂的『崇德報功』。道家的判準則是建立在天人的相互感通與轉化上，強調『反樸歸真』。」（鄭志明：《神明的由來——中國篇》，嘉義：南華管理學院，1997，頁 5-6）凡人能成為神，必是生前有特殊事功，若能實踐儒家的忠孝仁義道德，其德性足為後世稱頌，就會成為祭祀的對象，再經官方敕封而成就神職。至於動物神，亦符合這個模式，如嘉義市「忠義十九公廟」，祀奉義犬將軍，也相傳曾受清朝嘉慶皇帝敕封「忠義」，這一類的動物神，民間認為是「正神」，有別於未受冊封的「陰神」。

[19]《左傳．昭公十一年》：「五牲不相為用。」晉杜預注云：「五牲：牛、羊、豕、犬、雞。」又於《左傳．昭公二十五年》：「為六畜、五牲、三犧，以奉五味。」之「五牲」後注云：「麋、鹿、麕、狼、兔。」至於國家之祭，以「太牢」之全牛為最高規格，《大戴禮記．曾子天圓》：「諸侯之祭，牲牛，曰太牢；大夫之祭，牲羊，曰少牢；士之祭，牲特豕，曰饋食。」以全牛祭祀，顯其隆重尊貴，民間則於五牲的內容有所變化，或減為三牲，但都以肉類為主，以示虔誠尊敬。

四、水牛精神於文學的象徵意義

臺灣文學史上有許多以「水牛」為主題的作品，如楊逵的小說〈水牛〉，[20]描寫日據時代的農村女孩阿玉，聰明乖巧，喜愛讀書，因家境困難，繳不出佃租，賣掉水牛，最後連自己也被賣掉。楊逵藉「水牛」默默耕耘的形象，描寫小說中的人物無力反抗，只能接受命運安排，但是小說中的第一人稱的我，對於這種命運造成的壓迫，有著強烈的悲憤與不滿。主角的遭遇以及性格與「水牛」連結，在小說的情節進行中，建構水牛忍辱負重的形象。另外，呂赫若在日據後期發表的小說〈牛車〉，[21]描寫台灣主會由農業過渡到工商業之際，傳統農耕生活受到衝擊，以「牛車」這個交通工具，比喻主角在社會變革中遭受的挫折，以及個人的渺小與哀悲，然而在面對社會環境的巨大壓迫之下，仍堅持不懈，奮力拼搏。小說中拉牛車的是黃牛，早年自中國引入臺灣，對臺灣農業社會最主要的貢獻為役用，亦有部分為食用。黃牛能拉車，亦可耕種，尤其是旱地耕作，其效能勝於水牛。不論水牛或黃牛，兩篇小說都藉以象徵主角堅忍的精神，同時小說的傳播也形塑臺灣牛的樣貌，甚至使「牛」成為臺灣精神的符號。

光復後的文學作品中，亦可見得以牛為主題者，高中國文課綱中的選文〈跛腳天助和他的牛〉，是洪醒夫的作品。[22]小說中的主角跛腳天助拉牛車為業，當農村的生產方式隨著工商社會改變，為生活所迫，必須賣牛時，天助內心掙扎不忍，最後老牛不堪體力勞動而病死。天助與老牛情感甚深，老牛的離去就像親人逝去般的悲哀，小說描寫天助與老牛的情感，同時也突顯在臺灣傳統社會中，牛與人的緊密關係。在這幾篇小說中，主角的生活都依賴著牛，依賴生成的情感，使牛的角色與地位不同於其他牲畜，生活的經驗給予小說題材，小說的描寫又加深了牛的意象，而通過中學教育，使牛的形象深植人心。

除了小說，其他文學作品也有以牛為主題者，詩人林英敏出生於嘉義太保，他以家鄉為主題，寫作〈水牛厝出世記〉，將水牛厝的歷史緩緩道來，全詩第三至五段描述牛將軍廟的由來，援引如下：

> 年久月深了後，有人踮茲落地生根，互火舌舐過的芳味化做煙，一口灶、二口灶、三口灶……，南岸結出一簇庄頭。／二叔公講：斯當年，鄭郡王

[20] 楊逵，《楊逵集》，張恆豪編，劉慕沙譯，臺北：前衛出版社，1991，頁 59-65。〈水牛〉原作為日文，刊於《臺灣新文學》創刊號，1936 年出版。

[21] 呂赫若，《呂赫若集》，張恆豪編，胡風譯，臺北：前衛出版社，1991，頁 13-50。〈牛車〉原作為日文，呂赫若以 22 歲之齡，發表於日本《文學評論》1935 年 1 月號，繼楊逵之後，第二位進入日本文壇的台灣作家。

[22] 洪醒夫，《黑面慶仔》，臺北：爾雅，1978，頁 81-91。本書為洪醒夫首部短篇小說集，收錄其早期作品〈散戲〉、〈跛腳天助和他的牛〉和〈黑面慶仔〉等，寫作時間約在 1971 至 1978 年。

成功佔了台灣地，屯營兵王田開甲滿四界，延平指示部將葉覲美，掣隊[2]北路行軍日透暝，三日停困所到便歸你。／就安呢生，葉覲美一行人牽著郡王賞賜的八隻水牛，來到無營盤的牛稠溪邊，／看茲有土有水有春天，認定好地理，開始釘杙仔[3]，安家設寨，雙跤釘落土底，／征戰的兵士轉一個身，變成剉柴掘地的農夫，拋荒的草地耕做田園，博起的崙仔開做菜圃（go），橕[4]竹篦，起造土埕厝。／茅仔草，每年趁月圓，攏會擘（ggia）白旗舞弄秋天，弄到冬尾茅仔花長長，佮棘竹模做夥圍田庄。

庄頭南爿（bing）挖一堀大埤，有雨貯（de）水，無雨貯天，一年四季毋驚會涸（ker）埤，／予水牛搞浴，予水鴨落逃，／予查甫泅水，予查某洗衫，／予嘴礁（da）喉渴（kuah）的五穀有茶水，／予溝底流浪的魚仔有眠床，／予勤儉拍拚的村民通食飯。

曩時[5]八隻水牛上拖磨，開土闢地互人輪流拖，一旦做牛就毋驚無犁，日日流落搰力的血汗，操勞幾冬，八隻水牛倒連續，枯礁的性命結成飽穗夆收割，毋捌（bat）哀艱苦、怨罪罰。／村民感恩，毋食牛肉，全屍埋踮大埤西岸永遠蹄（dua）牛埔，映（ng）望八條牛靈保庇鄉里伴村民。／自這陣起，無名的庄頭，掛姓水牛，號名水牛厝。

水牛厝建庄數百年，目一聶[6]到二十世紀，牛靈加（gah）恩主公借廟出籤詩，水牛厝人就給牛將軍廟起。／看故鄉生長大漢，看庄頭人丁旺盛，阮相信已經行入民間故事的阿公，搬恁（in）佮野草鬥爭的歷史並無胖風。／看拓寬過的水牛厝路，鐵筋的紅毛土樓後壁，抑有幾間厝用磚仔鞏（kong），看起來普通普通，時常出現阮的夢中，這就是我的故鄉。／唱這條歌的歌星——葉啟田嘛是踮茲出世。「故鄉故鄉……」／耳孔漸重的我，聽做「足勇足勇……」[23]

本詩所述水牛厝的由來，為當地流傳的鄭成功命葉覲美來臺開墾的事蹟，與前引資料稍有不同的是，詩中以八隻水牛陸續辛勞殞命，守護鄉里的是八隻牛靈。這樣的調整，不獨厚其中一隻，而是八隻皆受後人崇祀，使後人紀念墾荒之初的艱辛，是集體勞動，共同努力而成。詩作描述開墾的過程，著重水牛的付出，發揮其任勞任怨的精神，將水牛的血汗與農作收成連結，水牛的精神深入這片土地。因此後世對水牛的感念，便顯得重要，農莊人丁能繁榮，是一點一滴彙集而成，在詩句之中，鮮明了水牛的形象。

[23] 林央敏，《家鄉即景詩》，臺北：草根，2017，頁 82-85。本詩為臺語詩，原詩有加註語：「2.掣隊：chua-dui<，帶領隊伍。3.杙仔：kit-à，小柱子。4.橕：chāi，插柱釘樁的動作。5.曩時：hiàng-sǐ，那時候，過往之時。6.聶：nih，眨眼，一瞬間。」

五、民間傳說中的水牛象徵

水牛象徵腳踏實地，任勞任怨，上述關於「水牛厝」地名地源的傳說，宣揚水牛生前的「鞠躬盡瘁」，至於死後的神靈則是負有守護家園的職責。而流傳於水牛厝的傳說故事，多半可以見得勤勞的象徵意義，並且從靈穴的傳說，擴大為招財的金牛，也可解釋為腳踏實地才能致富，或者財富才得以聚而不散。水牛的象徵就在這些傳說故事中，不斷被強化，同時也擴大其神格，從盡力而為，到守護家園，再延伸至財富、智慧等種種象徵。

由於傳說不一定形諸文字，以下取材新聞報導。日據中期，《漢文臺灣日日新報》有一則報導，題為〈非偶難終〉，其開頭描述：「嘉義西堡水牛厝庄葉九，農家者流也。富有萬金，一毛不拔。慳吝非常，年逾五十，體尚健。」[24]這麼一位有錢的吝嗇農人，一日道中見一美貌妓女沈纏，驚為天人，魂不守舍。遂蒙騙其妻欲入城做生意，由朋友居中聯繫，為沈女贖身，並隱瞞年齡身份，納為妾。朋友以兩面手法，大賺一筆，葉九為色欲所蔽，花費不貲。沈女雖為其生有一子，卻不安於室，與舊情人私奔，最終葉九人才兩失。文末評論此事，謂：「天下慳吝之人，唯色足以破之。……況得之煙花叢中者，宜其人才兩空也。」這篇報導歸於《雜報》，行文風格近似傳統史學的傳記類體裁，或有其真實性，然更具有教化之意。報導的評論主角葉九吝嗇小氣，並直指好色之不當，執導此事，有使後人引以為鑑之意。整起事件發生在水牛厝，地名僅是背景資訊，但是仍可以據此聯想「水牛」的象徵是勤勞踏實，不應放縱欲望，或有欺騙的行為。

由於水牛公園內的牛將軍廟，建廟的背景是受蔣總統指示，而且是以觀光的目的設立，因此在營行銷時，除了前述的一些顯靈的事蹟，還得創造新的傳說吸引觀光客。至於慧明牛將軍廟，雖因蔣總統造訪而為大眾所知，但廟方為持續吸引香客，也著力於「牛將軍」形象的塑造，兩間廟宇皆針對一般信眾與觀光客最在意的好運與財富，賦予「牛將軍」這兩種能力。以下引用兩則關於「牛將軍廟」的報導，原文如下：

> 今年是牛年，由於相傳摸牛神像，可為自己帶來好運，嘉義縣太保市兩座牛將軍廟，便吸引許多民眾、信徒前來摸牛神像。五聖恩主公廟昨天清晨更特地從慧明牛將軍廟，將木雕的牛神像供迎到廟內，讓民眾、信徒沾上喜氣。[25]

> 牛年拜牛神明風氣盛，連大陸觀光客、香港旅遊團都入境隨俗，指名要到

[24] 《漢文臺灣日日新報》，第二千百七十二號，第五版，明治三十八年（1905）七月廿九日。

[25] 〈牛轉乾坤 摸牛神像帶來好運 牛將軍廟信眾乍增〉，《中國時報》，第 14 版，鄭榮文報導，1997 年 02 月 15 日。

> 太保市水牛厝牛將軍廟參拜，還有香港遊客直接在廟裡點燈安太歲，不少是衝著摸牛神求財氣而來。[26]

這兩則報導皆是牛年，前者為 1997 年，後者為 2009 年，兩者年份皆是生肖牛年，由於是本命年，更吸引民眾到牛將軍廟祈求好運。報導中可見遊客信眾到牛將軍廟，摸牛神像，期望能「沾染」喜氣與財運。觸摸能帶來好運，或是解除厄運，原始巫術中常見，英國人類學家弗雷澤（J. G.Frazer）稱之為「接觸巫術」（contagious magic），屬於「交感巫術」（sympathetic magic）的一個分支，接觸巫術的原理，在於「事物一旦互相接觸過，它們之間將一直保留著某種聯繫，即使他們已相互遠離。」[27]物體通過接觸，可形成一種遠距離的神秘影響，弗雷澤認為這種巫術的邏輯是一種錯誤的聯想，但是這種聯想在中國文化中卻是非常自然，其中的關鍵就在於「氣」。從先秦時期，已有萬物起源與組成為氣的論述，至兩漢更為完善，成為天人相應的基礎。

透過觸摸牛神像從而獲得好運與財富，在民間信仰中常見，為大眾所信服，而廟方也以此為號召，設計觸摸牛神像的方式，吸引觀光客，更細分牛的不同部位，有不同意義，搭配民俗諺語，豐富「水牛」的象徵意義。今日水牛公園的牛將軍廟立有一看板，書云：

> 摸牛頭給你賺錢蓋大樓／摸牛嘴給你大富大貴／摸牛角給你賺錢穩達達／摸牛耳給你賺錢滿滿滿／摸牛胛背給你賺錢滿大廳／摸牛丸給你賺錢存億萬／摸牛肚給你賺錢袋無路／摸牛尾給你賺錢存家伙／摸牛腳賺錢給阿爸／摸牛頭摸到牛尾給你賺錢一年從頭好到尾[28]

觸摸牛的不同部位，代表不同好運，「牛頭」的「頭」諧音「大樓」，而慧明牛將軍廟則是「代代子孫攏會出頭」，諧音的諺語或有不同，然而都是吉祥話。以不同部位的名稱搭配諧音的吉祥話，以臺語發音，具有濃厚的臺灣本土風味，這些不同部位帶來的好運，基本上都集中在財富，這也是一般民眾最在意的地方。於是「水牛」被賦予金牛的「金」的意象，再附會前述金牛靈穴的傳聞，水牛與富貴便產生連結，具有財富的象徵意義。

牛將軍廟的廟方試著擴大牛將軍的傳說，增加牛將軍的神格，一般大眾也多追隨之，希望神靈賜福是普遍的願望。而地方事件，也可以附會之，畢竟神明顯靈不但能吸引注意，還能以好運解釋，而在這個解釋的過程中，又增添一則神蹟。

---

[26] 〈牛轉乾坤沾好運 陸客也風靡〉，《中國時報》，第 C3 版，呂妍庭報導，2009 年 02 月 09 日。

[27] 弗雷澤：《金枝：巫術與宗教之研究》（上），汪培基譯，臺北：桂冠圖書，1991，頁 55。

[28] 廟方製作之看板，立於廟門前水牛塑像旁。慧明牛將軍廟內亦有類似看板，立於廟內入門左側的水牛塑像旁，題為「牛轉乾坤轉運盤」，「牛將軍賜福大吉利」、「財源滾滾笑嘻嘻」，至於牛的不同部位則各有吉祥話，與水牛公園牛將軍廟不盡相同，然而都是以臺語發音的諧音諺語。

民國九十九年八月，《聯合報》雲嘉地方版有則新聞，標題為〈牛將軍託夢，抓到牛頭白鱔〉，援引部份報導，如下：

> 「牛將軍化身白色鱔魚？」嘉義縣太保市水牛公園池塘，出現罕見長 60 公分、重 1 台斤白色鱔魚，捕撈的侯文正說，12 日晚睡覺牛將軍託夢說，3 天內池塘有寶物出現，隔天凌晨到公園看到一道霞光射向池塘，隨即有白鱔魚游向他，因魚頭形貌如去牛角的牛將軍，當地南新里民相信是牛將軍顯靈，侯文正昨天上午在牛將軍像前擲筊杯請示，決定擇吉日放生。「民間相傳看見白鱔魚會帶來好運！」嘉義縣家畜疾病防治所長李建裕、技士蔡明吉鑑定後說，黃鱔大都為黑色，出現白色機率很低，是基因缺損造成的白子化。[29]

這則新聞的事件是嘉義太保水牛公園的池塘捕撈到一尾白色鱔魚，生物的「白化」現象是一種基因突變的遺傳性疾病，不同物種皆會發生。水牛公園出現白色鱔魚，雖然罕見，但能以生物學解釋，新聞中也引述之。然而，「民間相傳看見白鱔魚會帶來好運」，此說為中國傳統祥瑞之說，奇禽異獸的出現是一種祥瑞徵兆，而白色的動物尤為大吉。[30]至於附會牛將軍託夢，將捕獲白鱔魚與牛將軍連結，夢中只提及池塘有寶物，若以「白鱔」為夢兆，「鱔」與「善」諧音，是為好運吉利之兆。[31]如此解釋撈捕白鱔魚之事，便成為牛將軍顯靈，甚至還從魚頭近似去牛角的牛頭，以形貌相近，強化顯靈之說。新聞媒體報導事件，同時也傳播牛將

---

[29] 〈牛將軍託夢 抓到牛頭白鱔〉，《聯合報》（地方版），第 B1 版，記者魯永明報導，2010 年 8 月 17 日。

[30] 祥瑞之說起源甚早，兩漢大盛，歷世不衰。祥瑞包含動植物與各種自然現象，而瑞物之中，白色之物尤其受到重視，《史記．周本紀》記周穆王欲征犬戎，不聽勸阻，僅得四白狼、四白鹿而歸。其意為不以德服人，四方便不來歸，然此事流傳後世，白狼、白鹿變成祥瑞之物，其他各種白色的動物，如白鳥、白魚、白虎、白龜皆成為瑞獸。而且白色也被視為是長壽的象徵，如《抱朴子內篇．對俗》：「虎及鹿兔，皆壽千歲，壽滿五百歲者，其毛色白。」（[晉]葛洪，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1988，頁 47）五行之中，白色屬金，在西方，西方主死與東方相對，然而西王母主管不死藥，是長生不死的象徵，而死亡又有新生的喻意，是以白色在傳統文化中，雖代表死亡與哀悼，卻又是瑞獸與長生的代表顏色。

[31] 以夢為人事徵兆，其源甚早，周人以夢為占，是對天地的敬畏，《周禮．春官宗伯》記云：「占夢，掌其歲時，觀天地之會，辨陰陽之氣。」（[清]孫詒讓，王文錦、陳玉霞點校，《周禮正義》，卷四十八，北京：中華書局，2000，頁 1968）占夢是觀天地星辰的變化，作為人事的依據，也可說是天地藉夢境提示君王治理之政事，占夢於兩漢屬雜占方術，歷代有所發展。占夢的理論基礎為天人相應，天地萬物與人之精神有所連結，夢境便是這個連結的一種表現方式，於是夢中出現的事物，便為人事吉凶的預言。夢見「白鱔」是貞吉之兆，據明代《夢林玄解》記「鱔魚」條目為：「語云：一善能除百惡。凡夢鱔者，主有善心生。放生戒殺，宗如來之教，必有善人遇。遷善改過，誦孔子之書。若小人無忌憚者夢之，恣口腹之慾，為善柔之損，不能遏惡而揚善也。」（[宋]劭雍纂輯，[明]陳士元增刪，[明]何棟如重輯，《夢林玄解》，卷二十，《續修四庫全書．子部．數類》，上海：上海古籍出版社，2002，頁 161）以「鱔」與「善」諧音，據以解夢。

軍顯靈，藉由傳統文化的瑞物觀念，以及夢境徵兆之說，層層疊加牛將軍的神蹟，豐富水牛厝的「水牛」意象，建立地方文化特色。

六、結論

宗教祭祀的根本在於信仰，而民間信仰對於崇拜對象，或由於崇敬，或出於畏懼，也可能出自於感激，皆是出自於內心。至於維繫祭祀，持續不墜，亦是這個源於內心的力量，才能使信仰延續不絕，香火承續。嘉義太保兩座牛將軍廟的興衰可從這個角度觀察，慧明牛將軍廟源於恩主公的敕封，有其信仰的連結，然而水牛公園中的牛將軍廟是蔣經國總統的指示設立，其後又有公園的經營糾紛，甚至限制祭拜時間。[32]今日水牛將軍廟因總統指示而設立，復因經營管理問題而影響參拜，這些都是外在力量對廟宇的干預，外力終將消失或改變，仍得回到宗教信仰的內在力量，也就是信眾對牛將軍的感念之情。換言之，水牛公園的牛將軍廟的設立到經營，受到相當多的外力干擾，甚至觀光重於祭祀，不若慧明牛將軍廟與五聖恩主公的連結，仍保有信仰因素，有利於香火的維繫。

不可諱言的，水牛在今日社會已消失於人們的生活之中，年輕人多半沒見過水牛，對水牛的認識來自於各種媒體與媒介，包括本文所引述的新聞、傳說，以及文學等關於水牛的描述。各種不同的載體傳播的水牛意象，多半強調水牛的勤奮，復又因傳說、信仰與觀光的因素，又有財富注入其中，使「水牛」成為勤勞踏實，努力不懈，以及財運的象徵符號。符號的象徵有歷史傳承，也有各種力量的影響，甚至擴大符號的意象。至於地方人士對於「水牛」符號的運用，除了觀光所需，也表現為身份認同，以及文化傳承。在牛將軍廟旁的南新國小，便可見得，引述一則報導如下：

> 全台最有「牛味」學校，是嘉義縣太保市牛將軍廟旁的南新國小，校徽是水牛圖騰，環境意象和課程與水牛連結，曾代表全縣參與教育部特色遊戲場試辦計畫甄選，以「水牛城堡」入選。為何如此「牛」？主因是文史連結，所在地舊稱「水牛厝庄」，延平郡王賜牛八頭耕作，67 年 12 月故總統經國先生到此，感念水牛對農業貢獻，指示縣長涂德錡建廟。[33]

[32] 蔣故總統指示慧明牛將軍廟遷建，嘉義縣政府遂規劃太保農村文物公園，一併完成牛將軍廟，於民 77 年落成。文物公園委外經營，然經營不善，亂象叢生。（王關麒報導，〈太保牛將軍廟命運多舛〉，《中國時報》第 14 版，1995.2.23）縣府於租期二十年約滿收回，並將「牛將軍廟」公告為紀念館，禁止祭祀活動，引發民眾抗爭。（吳世聰報導，〈太保牛將軍廟登記紀念館 公告禁拜〉，《自由時報》，2010.12.1）水牛公園經縣府回收改建後，又因缺乏管理，再辦理委外經營。（魯永明報導，〈水牛公園 5000 萬改造沒成果？〉，《聯合報》（地方版）第 B2 版，2019.3.21）水牛公園一再改建，以及委外又收回的經過，可謂臺灣地方發展觀光的普遍現象。

[33] 魯永明報導，〈南新國小…全台最有牛味學校〉，《聯合報》（地方版）第 B2 版，2021.2.20。

南新國小選用「水牛」為學校圖騰，並引入課程與校園景觀設計，使學校具有自我特色。當「水牛」成為學校的圖騰，標誌學校的特色，也同時對「水牛」這個符號又注入新的意義，即求學與認知。從勤奮連結學習，學生體會水牛的意象，並從「水牛」的符號獲得身份認同，這就是「水牛」在嘉義太保「水牛厝」的意義，於文化傳承，宗教祭祀，教育學習，以及觀光發展各個領域中，多音交響，又能和諧一致。

The Multiplayer of Legend, Literature and Faith: The Analysis of the Cultural Symbols of Taibao Niujiangjun Temple in Chiayi

Chiung-Fang Hung

Associate Professor

Department of Applied Chinese, Shih Chien University

Abstract

The "Niujiangjun Temple"(牛將軍廟) in Shuiniucuo District(水牛厝), Taibao City, Chiayi is the only buffalo temple in Taiwan that dedicated to General Buffalo. Next to the statue of the Buffalo General, there is a shepherd boy holding a whip. Both of them are covered with red cloth strips. The stone mortar in front is dedicated to fresh grass and clean water. Buffalo was appointed as a general and has the godhead to protect the village. Accompanied by a shepherd boy, it highlights the close relationship between buffaloes and people's lives. The buffalo is not only a god, but also like a friend with the shepherd boy. This is the unique feature of the buffalo worship. Enshrining the Buffalo General is a legend of Zheng Chenggong's reclamation period. Due to overwork in pioneering the wasteland, so the buffalo died of illness and was buried. Later, it was spread that the buffalo appeared, and the name "Shuiniucuo" was derived from the shape of the pond. The origin of this place name is not only to use "buffalo" to symbolize the down-to-earth, hard-working spirit, but also to be an object of worship. The temple was built to honor the hard work of buffaloes, originally to commemorate the hard work of the ancestors in reclaiming wasteland. However, in the 1980s, due to the inspection of President Chiang Ching-kuo, the local government expanded the Niujiangjun Temple. The intervention of these external forces affects the incense of Niujiangjun Temple. Later, there were sightseeing factors and various legends, forming the Niujiangjun Temple as seen today. "Buffalo" has an important symbolic meaning in Taiwanese culture, but how to establish this symbol? By what means or process? The meanings that form symbols include legends, literature, beliefs, and even tourism and politics. Symbols present the meaning of the referent through language, images, and various forms, and are deepened through repeated exchanges in history and groups. This article interprets the symbolic meaning of "Buffalo" in the Niujiangjun Temple, and glimpses the deep image of "Buffalo" from the Niujiangjun Temple.

Keywords: Chiayi, General Niu, faith, legend, symbol

110 學年度產學專班華語培訓現狀

裴光雄[1]

摘要

透過對一些所開設產學專班的學校的華語訓練課程進行調查，筆者發現各所學校的訓練課程有些不同，部分一年級學校以華語訓練為主，但也有一年級學校既提供華語培訓，又提供專業課程培訓，且專業課程多達 12 學分，這或多或少影響了學生的知識獲取。因為剛入學時，外國學生的華語水平不高，導致他們在學習過程中，會遇到一些困難。特別是學習專業科目的時候，學生在課堂上不能直接聽懂和理解老師講課的內容，必須透過翻譯。這不僅限制了他們專業能力的發展，也造成了學生學習華語的依賴感。

本文主要是根據 A、B 2 所學校 2021 學年課程表進行考查，從外語教學的角度進行評論，並提出一些建議。

關鍵詞： 華語、產學專班、

一、前言

自 2017 年起，台灣教育部開始針對外國學生，且特別向來自東南亞國家的學生推動勤工儉學計畫。該計劃主要針對目前因台灣少子化而需要補充學生短缺的私立學校。事實上，這個計劃對沒有經濟條件但想出國留學的東南亞國家學生而言，是一個來台灣就讀台灣學校的機會。

根據立法院報告「配合政府新南向政策，教育部於 2017 年推動大專校院辦理相關的產學合作國際專班，招收外籍學生來臺就讀。根據教育部統計，106 學年度核定 174 班、5,680 個名額，最後開了 92 班、2,931 人註冊。107 學年度核定 102 班、招收 3,870 人，最後有 3,255 人註冊，開 89 班。[2]」107、108 學年度專修班生畢業後，大多數都留在台灣工作。但主要留在實習企業的工廠工作，他們所負責的工作與實習時一樣做著非技術工人的工作。很少有學生有機會找到與他們專業學習領域相關的工作。所以，基本上這種類型的培訓並不能真正達到培養合格且能夠從事其專業工作的人才的目的。導致這些問題的主要原因主要可分為兩個。首先是華語程度差。在校培訓 4 年期間 ，學生的華語程度未達到公司的要求。其次，專業程度不高。部分原因是華語程度不高，學習時，即使有越南老師幫忙

[1] 國立高雄大學東語係

[2] https://www.ly.gov.tw/Pages/Detail.aspx?nodeid=6590&pid=183093（下載 2023 年 9 越 5 號）

翻譯，學生也無法充分吸收老師的知識。學生無法閱讀自己的參考書，導致專業水平不高，很難找到與自己專業相符的工作。

學生學華語不夠好的原因之一是，在實施這項培養計畫的最初幾年，註冊學習的學生不需要持有華語證書就能入學。此外在學習過程中，也不強制要求參加華語檢定考試，因此學生往往主觀上被動式學習華語。另一方面，企業工作時間長，工作時間不受控制，雖然當時教育部已經有規定。根據教育部規定「外籍學生在臺能否『打工』？依『就業服務法』第 50 條規定，外籍學生須事前向勞動部申請工作許可，取得許可後才能在臺工作。另依『雇主聘僱外國人許可及管理辦法』第 30 條至第 35 條規定，來臺就讀正式學制之外籍學生入學後即可向勞動部申請。外籍學生工作許可期間最長為 6 個月，其工作時間除寒暑假外，每週最長為 20 小時。[3]」但是事實上，在 107、108 學年度，學生都打工超過教育部規定的時間。經常加班也讓學生沒有足夠的時間休息和精力學習。 除此之外，學習華語時，課程中的一課往往被分為 4 堂課，基本上學習速度很慢，一個學期下來學生學不到什麼。

政府發現此問題，例如入學的學生華語程度很差，就連華語讀寫都不會。因此在此計畫實施兩年後，教育部要求所有就讀該計畫的學生在入學前必須達到 A1 級或已學習並報名參加華語證書考試。 2 年後必須通過 A2 考試，否則無法繼續學習。這項政策改變了學生學習中文的想法，因為以前很多學生覺得學習中文沒有必要，因為班上有越南老師為他們翻譯。這項政策也使得學校更重視教學，開設適合學生學習要求的課程，尤其是教育部 A2 考試要求的課程。

二、各所大學華語教學狀況

透過對台灣兩所大學關於 2021 年勤工助學華文課程學習情況的調查，相應地，每所學校都有不同的學習項目來幫助學生提高語言能力。其中，A 學校一年級總學習時間為 9 個學分，分科目為：華語一，共 2 個學分，上課時數每週 4 小時；生活華語，共 3 個學分，上課時數每週 6 小時。第二學期，每週華語 II 包括 2 個學分，上課時數每週 2 小時，華語聽力和閱讀考試包括 2 個學分，上課時數每週 2 小時。因此，第一學期每週可以正式學習 10 小時，總共 5 個學分。

第二年第一學期只有華語三，2 學分，上課時數每週 2 個小時；第二學期共有 4 個學分，包括華語四，2 學分，上課時數每週 2 個小時和華語文測驗口語與寫作 2 學分，上課時數每週 2 個小時。第三、四年級不教中文。（參圖 1）

[3] https://www.ly.gov.tw/Pages/Detail.aspx?nodeid=6590&pid=183093（下載 2023 年 9 越 5 號）

附件一 110學年度入學 人文暨資訊應用學院．大學部四技專班資訊管理系(越南班)課程科目表

[redacted]大學日間部課程科目表

適用對象：一一〇學年度入學 人文暨資訊應用學院．大學部四技專班[redacted]資訊管理系產業實務規劃與資訊管理國際產學合作專班

第一學年								第二學年								第三學年								第四學年								備註
選課別	科目名稱	第一學期 學分	第一學期 時數	第二學期 學分	第二學期 時數	選課別	科目名稱	第一學期 學分	第一學期 時數	第二學期 學分	第二學期 時數	選課別	科目名稱	第一學期 學分	第一學期 時數	第二學期 學分	第二學期 時數	選課別	科目名稱	第一學期 學分	第一學期 時數	第二學期 學分	第二學期 時數	
核	華語(一)	2	4			核	華語(二)	2	4			核	歷史記憶與台灣文化	2	2																	各學期規劃之選修學分數如本表所示，其各學期預計開設之選修課程，詳「選修列表」，得視實際情形開課。
核	生活華語	3	6			核	大學英文(一)	2	2																							
核	華語(二)			2	2	核	創意思考	2	2																							
核	華語文測驗能力與閱讀			2	2	核	華語(四)			2	2																					
						核	華語文測驗口語與寫作			2	2																							
						核	大學英文(二)			2	2																							
必	經濟學	2	2			必	程式設計	2	2			必	流程存系統	2	2			必														
必	計算機概論	2	2			必	作業系統實務	2	2			必	科技英文	2	2			必														
必	資訊管理導論	2	2			必	資料庫管理	2	2			必	生產管理	2	2																	
必	基礎數學	2	2			必	企業實習(一)	6				必	產業管理	2	2																	
必	數位科技應用	2	2			必	企業資源管理			2	2		企業實習(三)	0																		
必	職場倫理	2	2			必	管理資訊系統			2	2		產業倫理與智慧財產權			2	2															
必	會計學			2	2		網頁設計			2	2	必	電子商務			2	2															
必	物聯網概論			2	2		企業實習(二)			6																						
必	管理學			2	2																											
必	企業電子化概論			2	2																											
必	邏輯思維			2	2																											
必	商業管理實例與應用			2	2																											

華語。而 B 學校整個高三的教學時間共 31 堂課，其中第一年比 A 學校多了，共有 21 堂課。（參表 1）

學校	第一年		第二年		第三年		
	第一學期	第二學期	第一學期	第二學期	第一學期	第二學期	
A	10	4	2	4	0	0	20
B	14	7	3	3	2	2	31

表 1： A|校和 B 校華語開課時數每週每週表

但透過 A 學校的調查發現，每年，由於學生入學時間較晚，通常 10 中旬上才可以來台，學校經常會額外增設由台灣老師帶隊「華語輔導班」，但期間並沒有時間表。在學校的網站上。具體來說，2022 年每週有 5 堂課，所以基本上兩所學校第一學期的教學時間相差不大。（參圖 3）

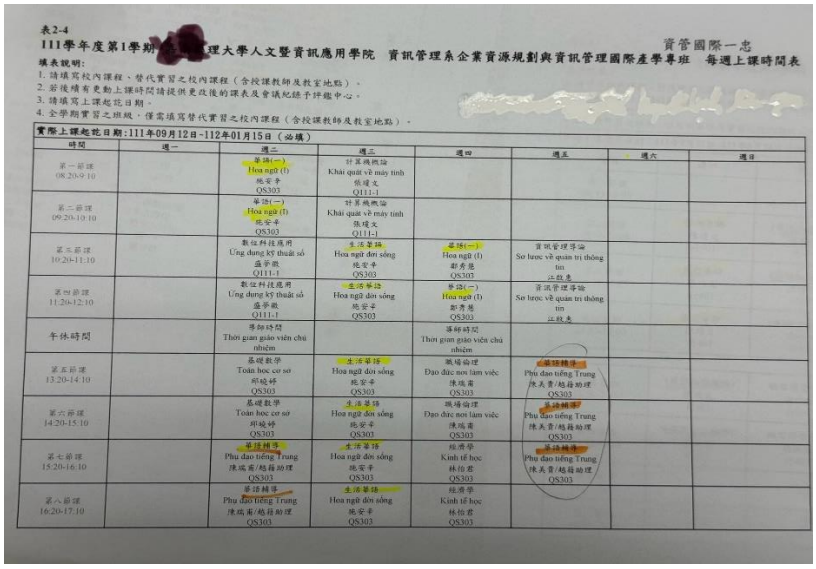


表2-4
111學年度第1學期 [redacted]理大學人文暨資訊應用學院 資訊管理系企業資源規劃與資訊管理國際產學專班 每週上課時間表
資管國際一忠
填表說明:
1. 請填寫校內課程，替代實習之校內課程（含授課教師及教室地點）。
2. 若後續有更動上課時間請提供更改後的課表及會議紀錄予評鑑中心。
3. 請填寫上課起訖日期。
4. 全學期實習之班級，僅需填寫替代實習之校內課程（含授課教師及教室地點）。
實際上課起訖日期:111年09月12日~112年01月15日（必填）

時間	週一	週二	週三	週四	週五	週六	週日
第一節課 08:20-9:10		華語(一) Hoa ngữ (I) 施安幸 QS303	計算機概論 Khái quát về máy tính 張瑋文 QU11-1				
第二節課 09:20-10:10		華語(一) Hoa ngữ (I) 施安幸 QS303	計算機概論 Khái quát về máy tính 張瑋文 QU11-1				
第三節課 10:20-11:10		數位科技應用 Ứng dụng kỹ thuật số 潘學徽 QU11-1	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	華語(一) Hoa ngữ (I) 鄒秀慧 QS303	資訊管理導論 Sơ lược về quản trị thông tin 江秋惠		
第四節課 11:20-12:10		數位科技應用 Ứng dụng kỹ thuật số 潘學徽 QU11-1	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	華語(一) Hoa ngữ (I) 鄒秀慧 QS303	資訊管理導論 Sơ lược về quản trị thông tin 江秋惠		
午休時間		導師時間 Thời gian giáo viên chủ nhiệm		導師時間 Thời gian giáo viên chủ nhiệm			
第五節課 13:20-14:10		基礎數學 Toán học cơ sở 邱曉婷 QS303	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	職場倫理 Đạo đức nơi làm việc 陳瑞甫 QS303	越語精讀 Phú đạo tiếng Trung 陳美雲/越籍助理 QS303		
第六節課 14:20-15:10		基礎數學 Toán học cơ sở 邱曉婷 QS303	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	職場倫理 Đạo đức nơi làm việc 陳瑞甫 QS303	越語精讀 Phú đạo tiếng Trung 陳美雲/越籍助理 QS303		
第七節課 15:20-16:10		越語精讀 Phú đạo tiếng Trung 陳瑞甫/越籍助理 QS303	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	經濟學 Kinh tế học 林怡君 QS303	越語精讀 Phú đạo tiếng Trung 陳美雲/越籍助理 QS303		
第八節課 16:20-17:10		越語精讀 Phú đạo tiếng Trung 陳瑞甫/越籍助理 QS303	生活華語 Hoa ngữ đời sống 施安幸 QS303	經濟學 Kinh tế học 林怡君 QS303			

圖 3：A 校 11 學年度第一學期課程表

在課程內容上，兩所學校也存在差異。在 A 學校，除了基礎華語外，還有「生活華語」科目，該科目為學生提供常用交際詞彙，幫助學生能夠快速掌握實用的日常會話。此外 ，為了幫助學生提升聽力和閱讀能力，第二學期開設了「華語文測驗聽力愉悅度」科目，這是學生參加 A2 證書考試的必備技能。但二年級第一學期，學生只有 2 門基礎語文課，第二學期除了基礎語文外，還有口語和寫作科目。可以說，這些都是非常實用的科目，幫助學生提升聽、說、讀、寫四項技能，從而按照教育部的要求輕鬆地通過華語程度考試。所以基本上這所學校的課程主要集中在幫助學生掌握外語能力。

在 B 學校基本上科目安排和科目內容很合理，在第一學年主要學口語。按照該校課程表，第一學期除了「基礎華語」之外該校雖然沒有開「日常華語」科目，但從一年級第一、二學期就已開設聽力、寫作，以及「進階華語」等科目供學生學習。特別是第二學期，還有和「專業職場華語」科目，這是非常重要的科目之

一。 如上所述，外籍生來台只有學過幾個月的華語，對專業詞彙來說完全沒有學過。如果來台灣第一個學期像 A 校馬上學專業科目的話，對外籍生來說會有很大的困難。上課時間學生會不懂老師在說什麼，回宿舍也無法看懂課程的講義，導致學生上課走馬看花效果不好。反之 B 校所設計專業職場科目對外籍生來說是算是很大的幫助，等到第二學期上專業科目的時候，學生可以清楚理解老師所教授的內容。除此之外，第二年還開「進階華語」，第四年是「應用華語」科目。

由此可見，兩所學校的訓練也存在差異。B 學校主要是先教中文，然後教專業課，而 A 學校則同時教授中文和專業課，導致學生上課會面臨一些困難。

三、順利和困難

如果我們對照兩所學校的學科表可以看出，學校的華語培訓計畫已經達到了對外華語教學的要求，但如果具體考察的話，存在著以下一些問題。首先，學生上大學時的華語程度參差不齊。根據學校規定，想要來台就讀產學專班的外寄生必須達到 A1 水平，或至少擁有在中心學習至少 3 個月並註冊參加 A1 考試的證明。所以理論上來說，這些學生在越南是提前學習過一段時間華語，並有一定程度的。

2022 年 8 月進過在居於越南河內市青平公司公司和順草公司。這兩家公司規定，想到台灣留學的學生必要通過 3 至 6 個月的培訓時間，並且要參加華語證書考試，以滿足大學的要求。這兩公司給學生上華語課程主要使用《實用視聽華語》和《當代中文課程》，這兩本書也是目前台灣各所大學作為給外籍生學口語的教材。至於上課時數，1 週，上 6 天，每天 6–8 個小時。 4-6 個月後，學生完成第二冊或第三冊。他們所使用的教材基本上與台灣大學的老師相同。使得學生在入學時往往要重新學習課本，加上學校語文教學進度比較緩慢，導致學生總是抱持主觀態度，不太想學口語。

事實上，由於學生通過許多不同的留學公司來台灣大學學習，每個學生在越南學習中文的時間是不同的。尤其是最初進行該計劃，學校主要以能招收學生越多越好，不太重視華語程度的問題。 此外，在計畫剛開始的第一年（2017 年）進行開產學專班計劃，越南留學公司也來不及準備，所以華語程度好的學生數量比較少。從 2018 年起，為了能夠通過 A1 級華語程度考試，學生赴台前，必須按照中心的課程進行練習，因此有些學生會出現以下弱點：看得懂漢字，但不會寫漢字;其次，由於詞彙不足，以及沒有練習對話的環境，學生溝通能力差；其三，學生沒有機會接觸台灣人，來台之後不熟悉口語，聽力能力差。因此，在台灣讀書的前兩個月左右，學生常常會出現溝通困難，聽不懂老師在說什麼的情況。

關於學校的課程，透過調查發現，學生的課程是按年級劃分的，而不是按照學生的程度按班級劃分的。如上所述，產學專班學生來自多家不同的留學公司。企業的培訓課程也不同，學生的華語程度也參差不齊。有的華語程度較好的學生，

也有華語程度很差的學生，他們入學時都要從頭開始學習。華語程度較好的學生，即使已經在越南學習過華語基礎課程，仍須學習學校預先安排的華語課程，不得跳過華語基礎課程。

我們知道，在外語教學中，如果一個班級中學生程度參差不齊，就會出現以下問題。如果從一開始使用基礎教材，就不太適合於程度比較高的學生；如果使用比較高的教材，對程度較低的學生也不太適合。經過對兩所學校的調查，一年級華語課程都從頭（第一課）開始，沒有按照學生程度分班。

至於開課的方式：A 學校第一年第一學期已經開始專業。包含 6 門課：經濟學、計算機概論、咨詢管理導論、基礎教學、數位科技應用、職場理論；第二學期包含 6 門課：合計學、物聯網概論、管理學、企業電子化概論、運算思維、商業管理實例與應用。

我們知道，新生大多華語程度處於 A1 程度，華語水平仍然較弱。尤其是來台灣之前，學生沒有學過專業詞彙，所以在 A 校一年級開始就開設專業科目，會大大影響學生的知識獲取。根據調查，在專業課教學中，兩所學校都有越南教師擔任學生的課堂翻譯。但這種方法難免造成學生產生依賴性，拒絕學習專業詞彙。所以基本上，B 學校的日程安排會為學生有時間提高華語交流和專業水平創造條件。這有助於學生在第二學期學習專業課程時更有信心，因為基本上第一學期學到的專業單字將為學生在接下來的學期學習專業課奠定基礎。此外，這些基礎專業知識還可以幫助學生透過查字典或結合課堂上聽翻譯的方式自學。

四、結語

目前，越南和東南亞國家的學生來台求學的人數仍不斷增加，尤其是選產學專班的學生。這些學生的弱點之一就是參差不齊的華語水平。目前，無論是透過留學公司，還是自己報名，學生學習華語的時間最多只有 6 個月，華語檢定佔多是 A1 級，能通過華語檢定 A2 級的人寥寥無幾。基本上他們的聽、說、讀、寫能力還很弱，專業詞彙還沒學過，所以學校需要有適合學生程度的課程。

至於開課方面，專業科目不應該從第一學期就開始教授。學生需要時間適應和提高聽說能力。學校也需要像 B 學校一樣第一學期主要培訓華語，並開專門的語文科目，這樣可以幫助學生在以後的學習中學好專業科目。

就上述兩所學校的學科課程來看，雖然各校各有優缺點，基本上可以滿足留學生華語訓練的需求。但為了獲得良好的培養效果，可以吸引更多東南亞國家的學生，學校需要設計適合學生學習和工作程度的科目課程。尤其是華語訓練項目，如何讓學生不感到無聊、且提供與學生程度相符的課程。為此，學校需要根據不同級別對學生進行分類。

【籌備委員會名單】

召集人	黃文車教授
文書組	李美燕教授 朱書萱副教授
事務組	簡光明教授 陳志峰教授 鐘文伶助理教授
議事組	余昭玟教授 柯明傑副教授
接待組	林秀蓉教授 尤麗雯助理教授
總務組	黃惠菁副教授 嚴立模助理教授

以上籌備委員皆任職於屏東大學中國語文學系

【會議工作人員】

小組組長	林婉媛、李維珊
屏東大學中國語文學系碩士班學生	盧冠成、李亞芳、程嬿瑩、張宴月、李承翰 馬陳棠、歐約鄰、單化
屏東大學中國語文學系大學部學生	陳煒樺、葉昱歆、洪昆瑋、蔡國瑋、温秉薰 黃翊瑄、段安禧、林宥均、林沅泰、黃靖閔 彭琬凌、李佳其、黃品恩