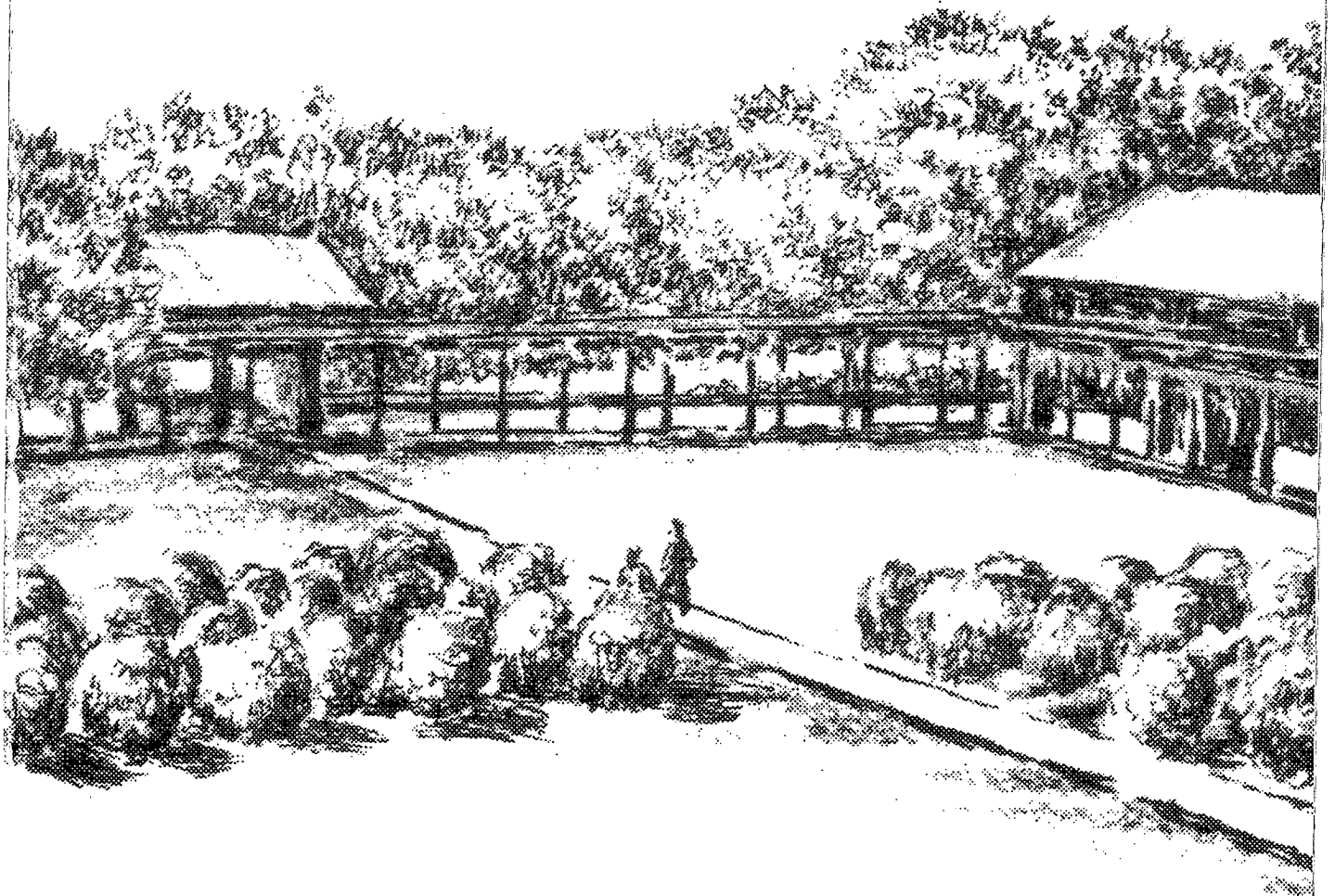


ISSN 1607-2014

東海大學文學院學報

第四十六卷



東海大學文學院出版

中華民國九十四年七月

東海大學文學院學報

Tunghai Journal of Humanities

第四十六卷

Volume 46

發行人	Publisher	程海東	Chen, Haydn H.D.
編輯委員會		Editorial Board	
召集人	Chair	倪再沁	Ni, Tsai-Chin
執行編輯	Editor in Chief	彭文本	Pong, Wen-Berng
編輯委員	Editorial Board	吳福助	Wu, Fu-Chu
		陳仁姮	Chen, Jen-Heng
		吳凱琳	Wu, Kai-Lin
		吳超然	Wu, Chao-Jen
		陳玫君	Chen, Mei-chun
		北川修一	Kitagawa Shuichi
助理編輯	Editorial Assistant	蔡佩倫	Tsai, Pei-Lun

中華民國九十四年七月出版 Published in July, 2005

封面、封底繪圖：陳瑞洲

刊名：清陳鴻壽書體 陳菽玲集字

出版者：私立東海大學 Published by Tunghai University

印刷者：鴻輝印刷廠有限公司

東海大學文學院學報

第四十六卷

目 錄

〔論文〕

- | | |
|---|---------|
| 1. 莊子「氣」論思想釐析 | 黃潔莉 1 |
| 2. 郭店儒簡的自然人性論及其所涵蘊的價值 | 劉昌佳 27 |
| 3. 謝靈運山水詩有別於抒情傳統的情景關係 | 朱我忞 45 |
| 4. 《明史·文苑傳》歸有光、王世貞之爭重探 | 許建崑 71 |
| 5. 清代臺灣詩中儒學傳承與文昌信仰的關係 | 許惠玫 95 |
| 6. 臺灣傳統漢詩中有關「鹿」的意象析論 | 楊永智 121 |
| 7. 杜亞泉的東西文化調和論 | 周淑媚 153 |
| 8. 《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉篇的詮釋特色 | 邱黃海 185 |
| 9. 「瑜伽」概念的分析與「哈達瑜伽」之重構 | 鄭芷人 205 |
| 10. 朱子的孟子學——以「知言養氣」章為例 | 蔡家和 259 |
| 11. 從現象學到哲學 | 鄭錦倫 293 |
| 12. 簡論方東美先生與中國形上學
---從西方古典形上學談起 | 俞懿嫻 307 |
| 13. 「哲學概論」需要什麼樣的教科書？ | 苑舉正 341 |
| 14. 探討社區音樂團體教學之實施模式：「山頂室內樂團」與
「聖路易台灣青少年室內樂團」實例 | 翁瑞霖 365 |

〔書評〕

- | | |
|-----------------|---------|
| 1. 方師鐸先生作品整理記略 | 謝鶯興 393 |
| 2. 俄羅斯文化理論發展之評介 | 陳仁姪 417 |

《東海大學文學院學報》

第 46 卷 頁 1-25

東海大學文學院 2005 年 7 月

莊子「氣」論思想釐析

黃潔莉*

【摘要】

本文從莊子的「一氣論」、陰陽之氣以及虛靜之精神境界三個向度來考察莊子「氣」論思想，藉此爬梳莊子哲學當中，「氣」所隱含的內在意義，並且透過「氣」之釐析，彰顯出「遊」所以可能的依據，建立起由「氣」到「遊」之理論架構。

關鍵字 氣 道 齊物 陰陽 心齋

*成功大學中文所博士班

一、前言

《莊子》一書，恢嵬惝怳、氣象萬千，然而學術界歷來對於內、外、雜篇的文獻問題，多有不同的見解，^①而本文主要以《莊子》的內、外、雜篇作為研究對象，考察「氣」在整個莊學中所顯豁的意義。

在莊子哲學當中，「氣」為十分重要的觀念，它不僅內在於萬物本身而為一實體之存在，同時還是道與物之中介，兼具形上與形下兩種性格，就是這二種特殊的性格，使它一方面為萬物一齊立下了基礎，一方面也為逍遙無待提供了可能。本文主要從幾個方面來探討莊子「氣」論的思想：一、一氣論，乃氣尚未分化的渾沌狀態。二、具有動態功能的客觀實體，即陰陽之氣。三、虛靜之精神境界，如「遊乎天地之一氣」(<大宗師>)、「遊心於淡，合氣於漠」(<應帝王>)等。此三部份之間，彼此息息相關，為一不可分割的有機整體。這種有機性與整全性可以說是莊子用心之所在，他並不將「氣」當作一孤立的客體來探討，而是以「氣」來貫通天、地、人。「氣」不僅外在於天地萬物，表現為一紛然雜陳之現象，同時亦內在於人的生命精神之中，成為一虛靜空靈之精神境界。因此，莊子論「氣」的終極目的實則在「遊」，唯「虛己」而後能「遊世」(<山木>)。當主體透過心齋的工夫使心靈明淨透亮時，便能了無掛礙而獲得無限的自由。

(一)「一氣」論之底蘊

「氣」乃中國哲學的基本概念之一，《說文解字》釋為：「气，雲气也。象形。」^②殷代的甲骨文與西周金文，也都出現過這個字，形似「≈」。在甲骨文與金文中「≈」並未專指雲氣，而是在祈雨的儀式中，當作「乞求」的意義來使用，因此許慎將之解為雲氣，可以說是晚出之意。

「氣」成為思想史上的重要概念，乃是在春秋戰國之際，儒家有孔子

① 有關《莊子》一書的內、外、雜篇問題，學術界主要有四種看法：1、以王夫之為代表，認為《莊子》內篇早于外雜篇，肯定內篇為莊子所作。(參見王夫之，《莊子解》，中國子學名著集成編印基金會，頁113。)2、以任繼愈為代表，認為《莊子》內篇晚于外雜篇，外雜篇為莊子所作。(參見任繼愈主編，《中國哲學發展史》(先秦)，(北京：人民出版社，1983年)，頁386。)3、以馮友蘭為代表，認為《莊子》內篇與外雜篇已為郭象修訂時所亂，所以應以<逍遙遊>與<齊物論>二篇為依據，選擇相關資料來研究。(參見馮友蘭著，《中國哲學史新編》(北京：人民出版社，1965年)，頁367。)4、以陸欽為代表，認為《莊子》一書乃是莊周的著作，對於內、外雜篇不必加以區別。(參見陸欽著，《莊周思想研究》(河南：人民出版社，1983年)，頁1。)

② 段玉裁注，《說文解字注》一篇上，(台北：漢京文化公司，1983年)，頁20。

之「血氣」、③孟子之「浩然之氣」、④以及《易傳》的「精氣為物」⑤等思想。而道家的氣論，則由老子首發其端，莊子在繼承老子之外，更為細密地闡釋了「氣」的概念，使氣的範疇更加擴展，涵蓋了世界本原的無限性、普遍性與變化性等屬性，為「氣之聚散」(<知北遊>)、⑥「游乎天地之一氣」(<大宗師>)、「通天下一氣耳」(<知北遊>)等命題找到了理論的基礎，建立起縝密完備的宇宙論。從莊子的氣論可以發現以下幾點特色：1、「整體性」：「氣」統貫萬物，是存在的根本原質，因此整個現象界的生滅變化，都屬一氣之運化，物與物之間不是決然分裂的二元對立，而是能相互感通的一體存在，此乃所謂「物物者與物無際」(<知北遊>)之理。2、「矛盾和諧」：「氣」分「陰陽」，「陰陽之氣」具備兩種完全相反的特質，但此二者相生相剋的矛盾運動卻產生了天地萬物，因此，「矛盾和諧」實乃包括「兩端對立」與「兩一和諧」兩個方面，⑦由相反相成的二端，不斷運動變化而形成宇宙萬物之最終和諧。以下，就從莊子對「氣」的定義為啓始，分別論述一氣論、物化的思想以及道與氣之關係。

1. 「氣」之本質義

中國哲學中的「氣」，意指宇宙間最細微、最流動的物質，即<逍遙遊>中莊子所言之「野馬也，塵埃也。」郭象注曰：「野馬者，游氣也。」司馬彪云：「春月澤中游氣也。」⑧指的就是在初春陽光的照耀下，陽氣發動之時，藪澤中縷縷流動的煙塵，此細微流動的物質乃構成宇宙天地的根本原質。⑨莊子在<大宗師>言「假于異物，托于同體」，「異物」就是指萬事萬物各不相同的外在形貌，而「同體」則是指共同的根本原質——「氣」，「氣」是構成萬事萬物的共通本質。所以福永光司將其解釋為形而下「有」的世界之始元，⑩近似於西方所謂的原子，可以被視為一種實體。然而，若僅持此種唯物論的觀點來看待「氣」，並不能完全闡釋氣的內涵，因為氣比原子具備了更多的豐富性、變化性、與流動性，例如將人的生命視為

① 阮元校刻，《十三經注疏·論語》(台北：宏業書局，清嘉慶二十年重刊宋本)，頁5477。

② 阮元校刻，《十三經注疏·孟子》(台北：宏業書局，清嘉慶二十年重刊宋本)，頁5834。

③ 阮元校刻，《十三經注疏·周易》(台北：宏業書局，清嘉慶二十年重刊宋本)，頁159。

④ 郭慶藩輯，《莊子集釋》(台北：華正書局，民80年)，頁733。

⑤ 李志林著，《氣論與傳統思維方式》(上海：學林出版社，1990年)，頁5。

⑥ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁6。

⑦ 張岱年著，《中國哲學大綱》(北京：中國社會科學出版社，1997年)，頁39。

⑧ 小野澤精一、福永光司、山井涌著，李慶譯，《氣的思想》(上海：上海人民出版社，1999年)，頁121。

氣聚之物，強調身、心可以由氣來貫通為一個整體的觀念，就與西方原子論重視物質的分立性、間斷性有著重大的不同。^①

因此，從氣的特質來看，其一方面有如野馬塵埃般虛無縹緲，一方面又是一種實體的存在，這種特質使其兼備了精神與物質的雙重性格，^②也預示了莊子以氣來貫通形上與形下的可能性。

2. 「一氣」之意涵

「一」的概念，在《老子》中已經被大量使用，如「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以為天下貞。」^③以及「載營魄抱一，能無離乎？」（《老子》第十章）、「是以聖人抱一為天下式」（《老子》第二十二章）等等，「一」乃是指「道」，亦即宇宙萬物之最高原理。莊子繼承了老子的思想，並且進一步將「一」與「氣」連用，凸顯出大道化育萬物之功能，而不再只是抽象的「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《老子》第四十二章）的形上演化，充實了道家的宇宙觀，使其更具大化流衍之內涵。

在莊子的本文中，明確出現「一氣」這個概念的有：

彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣。（<大宗師>）

通天下一氣耳。（<知北遊>）

所謂「一氣」，乃是指宇宙混沌未分之氣。是一種由無而有，未成形體的狀態。此可以說脫胎自《老子》第四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物」之「一」，《淮南子·天文訓》云：「道曰規始于一，一而不生，故分而為陰陽。陰陽合和而萬物生，故曰：『一生二，二生三，三生萬物。』」^④張湛在《列子·天瑞注》中論「一氣」時則言：「夫混然未判，則天地一氣，萬物一形。分而為天地，散而為萬物。此蓋離合之殊異，形氣之虛實。」^⑤成玄英疏「通天下一氣耳」則曰：「是知天下萬物，同一和氣耳。」

① 徐飛，〈氣論對現代物理學的啟示〉，《大自然探索》，1994年第2期，頁91。

② 傅佩榮認為，「氣」在莊子思想中同時具備物理學與形上學的雙重性格。見傅佩榮著，《儒道天論發微》（台北：台灣學生書局，民77年），頁244。

③ 王弼等著，《老子四種》（台北：大安出版社，1999年），頁34。

④ 張雙棣撰，《淮南子校釋》（上）（北京：北京大學出版社，1997年），頁341。

⑤ 張湛注，《列子沖虛至德真經》（台北：藝文印書館，民60年），頁270。

⑯可見此混然未判之氣，乃是一無形無象、渾渾沌沌的狀態，而此渾沌整全的元一之氣，因具有運動變化的特性，所以能二分陰陽而化生萬物。透過莊子對「一氣」的論述，可以發現，「一氣」具有幾個特色：

(1)根源性：<天地>篇言：「泰初有無，無有無名，一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。」所謂「泰初」乃是指「道」，道體不可聞見，因此以「無」稱之。然道體雖無，卻蘊含宇宙萬有，因此在芒芴之中，變而有氣，此「一」之所起之「一」即是指「一氣」。故宣穎曰：「物得此未形之一以生，則性中各有一太極，故謂之德。」⑰萬物分受「一氣」之流行，乃始有生命，因此「一氣」為宇宙萬物產生之根源。

(2)無形性：在老莊的思想中，凡是萬物的始源皆是無形無狀的，因為一旦有實質的形象，則必有另一物為其本源，那麼如此層層上推，則永無止盡，因此萬物之本源必是絕對無待、無可名狀、不為任何名言概念所侷限，如此才能避免「名以指實」的困境。在莊書當中，其對於「一氣」之形容有：

雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生。（<至樂>）

「一氣」在運化之始，只是渾沌未分的狀態，之後二判陰陽，陰陽二氣經過沖虛和合再化生天地萬物，此乃莊子宇宙生成論的歷程。此外，<知北遊>云：

昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精。（<知北遊>）

莊子認為，具體可見的事物乃是由不可見的「精氣」所構成，而「精氣」在尚未分判的狀態下不可為人的感官知覺所把握，所以其用「冥冥」、「無形」來形容「精氣」就是指其無象之狀。林雲銘言：「精神之精，即道家所謂先天之精，清通而無象者也。」⑱此處精神之「精」，即是《老子》第二十一章中「窈兮冥兮，其中有精」之「精氣」，再從老子「道生一，一生二，二生三，三生萬物」（《老子》第四十二章）的次序來看，直接由「道」所生之「精氣」，事實上就是「一氣」。

(3)整全性：人在認識對象時，往往受到時空範疇的限制，因此只能片斷地、部份地去認識對象，而老莊在論及萬物存在的起源時，為了避免受到名

⑯ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁734。

⑰ 王先謙撰，《莊子集解》（北京：中華書局，1999年），頁103。

⑱ 林雲銘撰，《莊子因》（台北：藝文印書館，民61年），頁426。

言概念的限制，常以「無」來稱「道」，然所謂「無」並非一無所有的空寂，而是蘊含最真實的存有，所以老子言：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象。恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」（《老子》第二十一章）朱謙之曰：「管子內業篇『精、氣之極也。精也者氣之精者也，凡人之生也，天出其精』，與此章精之意義相合。」¹⁹可見「精氣」具有「恍惚窈冥」的特質。那麼，何謂「恍惚」呢？老子更進一步解釋：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而爲一。其上不斂，其下不昧，繩繩兮不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象，是謂恍惚。」（《老子》第十四章）老子認爲「精氣」乃視之不見、聽之不聞、搏之不得三者交互混融的狀態，並將此狀態稱之爲「一」，所以陳錫勇先生即云：「此言『一』者其前不明，其後不暗。其前者爲『道』，其後者爲『萬物』。」²⁰顯見此處之「一」，就是指「氣」。而莊子則在老子的「一」之上，正式提出「一氣」的概念，此即「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）、「通天下一氣耳」（〈知北遊〉）以及「一之所起，有一而未形」（〈天地〉）等。如果要對「一」作更確切的界定，孔穎達曾言：「未分曰一」。²¹莊子在〈應帝王〉中，曾以渾沌來形容「一氣」的整全性，文言：

南海之帝為儻，北海之帝為忽，中央之帝為渾沌。儻與忽時相與過於渾沌之地，渾沌待之甚善。儻與忽謀報渾沌之德，曰：「人皆有七竅以視聽食息，此獨無有，嘗試鑿之。」日鑿一竅，七日而渾沌死。

林希逸曰：「渾沌即元氣也，人身皆有七竅，如赤子之初，耳目鼻舌雖具，而未有知識，是渾沌之全。」²²可見「一氣」具有渾沌整全的特質，不可分割。值得注意的是，當「一氣」在演化過程中，化爲各式各樣的個別物時，雖有各種不同的形貌，然其內在的本質卻都是以「氣」作爲根本原質，因此莊子曰：「自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。」（〈德充符〉）以及「故萬物一也，是其所美者爲神奇，其所惡者爲臭腐；臭腐復化爲神奇，神奇復化爲臭腐。」（〈知北遊〉）此處之「一」就是指「氣」而言，福永光司即云：「『一氣』概念，是在《莊子》的『道』哲學中爲

¹⁹ 王淮注釋，《老子探義》（台北：商務印書館，1969年），頁90。

²⁰ 陳錫勇著，《老子校正》（台北：里仁書局，1999年），頁199。

²¹ 孔穎達疏，《禮記禮運疏》卷22，（台北：中華書局，四部備要子部），頁3-4。

²² 林希逸著，《莊子厲齋口義校注》（北京：中華書局，1997年），頁136。

了論證萬物齊同而被使用的。」²³因此，「一氣」實可有二種意涵，一指在宇宙進化論中渾沌未分的元一之氣，如老子「道生一」（《老子》第四十二章）之「一」；一為內在於萬物本身的根本原質——「氣」，如「自其同者視之，萬物皆一也。」（《德充符》）之「一」。故莊子論「氣」的目的，實是爲了在宇宙萬物中，尋找相同的立足點，使人從物與物、美與醜、貴與賤之間的相對比較中超越出來，達到精神的自由解放。

3. 莊子的物化思想

莊子認爲，「氣」不僅內在於萬物，成爲宇宙萬物的根本原質，其本身又具生生不息、健動不已的特性，因此，一方面可以造成萬物自身生滅發展的變化，另一方面又可在物與物之間平行轉化。首先，就物體自身之發展變化而言，〈知北遊〉云：

生也死之徒，死也生之始，孰知其紀！人之生，氣之聚也；聚則為生，散則為死。

氣的聚散，可以形成生死二種不同的型態。〈達生〉篇云：「合則成體，散則成始。」氣之聚合乃成一物，氣之散逸則物衰亡。明呂坤亦曰：「天地萬物，只是一氣聚散，更無別個。形者，氣所附以爲凝結；氣者，形所託以爲運動。氣無則形不存，無形則氣不住。」²⁴在莊子看來，天地萬物之所以產生各種盛衰之狀，其主要原因就在於氣的運動性。〈秋水〉曰：

物之生也，若騾若馳，無動而不變，無時而不移。

又〈天道〉云：

萬物化作，萌區有狀，盛衰之殺，變化之流也。

氣之聚散往來、升降進退，使萬物在天地之間日新不已，猶如千車競逐，萬馬爭先，愈出愈奇，一刻一易，未有恒定之時。可見，現象界萬事萬物的變化遷流，無論是人之生死、物之成毀、或春夏盛長、秋冬衰殺，皆是氣之聚散變化使然。由此，可歸納出「氣」所具備的二種特質：統一性與特殊性。所謂「統一性」是指氣未二分時的混融狀態，也就是「一氣」。「特

²³ 小野澤精一、福永光司、山井涌著，李慶譯，《氣的思想》，頁123。

²⁴ 呂坤著，《呻吟語》（台北：大方出版社，1976年），頁103。

殊性」則是指氣化流行、化生天地之後，其所呈現出的「四時殊氣」、「萬物殊理」(<則陽>)，「萬物畢同畢異」(<天下>)等紛然雜陳之現象，由於這二種不同的特質，使「氣」一方面有如道之恍兮惚兮，一方面又遍在於萬物之間，使其成爲道與物之間的重要中介。

其次，「物化」又可指涉物與物之間相互轉化的情況。唐君毅先生言：

此種一物能自己超化其形象，以成其他形象之能，即可名之為氣。此氣可連之於初具某形象之物，而稱之為某物之氣。然某物在不斷變化其形象之歷程中，其形象既無不可變化，則所謂具某一形象之本身，即可說只是一氣之化，或氣化之歷程。而物亦即可說為由氣化以成形者。²⁵

在莊書當中，有許多例證皆說明，透過「氣」之變化，萬物可進行不同形體之轉換，如<逍遙遊>云：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。

<齊物論>曰：

昔者莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與，不知周也，俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶則必有分矣，此之謂物化也。

而<大宗師>更云：

浸假而化予之左臂以為雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以為彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以為輪，以神為馬，予因以乘之，豈更駕哉！

<至樂>則云：

種有幾？得水則為繼，得水土之際，則為蛙蟻之衣，生於陵屯則為陵鳥。陵鳥得鬱棲則為鳥足……久竹生青寧，青寧生程，程生馬，馬生人，人又反入於機。萬物皆出於機，皆入於機。

莊子認爲，「氣」的聚散往返，使萬物之間可以隨意轉化，人可化爲植物或其他動物，不同物種之間亦可相互轉化，此「物化」之說，其終極目的

²⁵ 唐君毅著，《哲學概論》（台北：台灣學生書局，1982年），頁721-722。

在於打破生命的拘滯掛礙，使人能齊死生、同萬物，因為「齊物」乃是生命超越的起點，唯有主體能「化」，才能推陳出新，也唯有順化方得以玄同彼我，達到自由之境。所以莊子強調「物化」的目的，並不拘泥在物與物之間的平行轉化，其更注重個體向上的飛躍與昇華。唐君毅先生便認為「莊子逍遙遊由魚之大至數千里，其化為鵬之背之數千里說來，則兼大魚大鳥之遊之飛，以說『化』，其後文又言上古之大椿，以八千歲為春，八千歲為秋，則是以大春大秋說椿之大年；而言小年之春秋不及大年之春秋，以喻小知之不及大知。」²⁶由此看來，「物化」的目的，乃是在於使人破小知而至大知，生命從拘執掛礙走向逍遙無待。

4. 道與氣之關係

「道」在道家思想中，乃是最重要的核心觀念，其意指宇宙萬物發展的總原理。老子透過形上的思辨演繹之後，將「道」帶進形上領域，成為支撐道家思想的主要基礎。而莊子在繼承老子之後，更建構了「氣」的體系，將「道」、「氣」並舉，豐富擴大了「道」的內在意涵。

從「道」、「氣」二者的關係來看，可以說是一種體用關係。老子以「無」來形容「道」，然此「無」並非絕對的虛無，而是涵納萬有、不為感官知覺及語言概念來把握的存在，李震先生即言：「老子又稱道為『無』，『無』不是『虛無』，而是能生『有』的『無』，是天地之始，是比『有』更能表達『有』的『存有』，可說是『有』的極致或極全。」²⁷既然「道」之「無」並非絕對空寂的虛無，那麼「無」中必含有微向性，所謂「常無欲以觀其妙，常有欲以觀其微。」（《老子》第一章）微向性指的就是端倪朕兆，也就是「有」。因此「無」為體，「有」為用。莊子為避免「道」之過於玄虛抽象，乃以「氣」為「道」之輔，側重其大化流行、生生不已的特質，如此一來，芒芴之道與渾全之氣相結合，即能成為化生萬物的總原理。例如〈天地〉篇云：

泰初有無，無有無名。一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德。

道體無名無狀，然在恍惚窈冥之間變而為一氣，氣之大化流衍乃使萬物獲得生命，此即為道之德能。此外，〈至樂〉篇言：

²⁶ 唐君毅著，《中國哲學原論原道篇》卷一，（台北：台灣學生書局，民75年），頁351。

²⁷ 李震著，《中外形上學比較研究》下冊，（台北：中央文物供應社，民71年），頁5。

察其始而本無生，非徒無生也而本無形，非徒無形也而本無氣。雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與為春秋冬夏四時行也。

成玄英疏曰：「大道在恍惚之內，造化芒昧之中，和雜清濁，變成陰陽二氣；二氣凝結，變而有形；形既成就，變而生育。」²⁸此言道體在恍惚芒昧之中，變為陰陽二氣，氣聚則產生天地萬物，氣散則萬物又復歸於死。可見萬物之生滅變化乃由氣之運行而成。另外，〈至樂〉亦云：

天無為以之清，地無為以之寧，故兩無為相合，萬物皆化。芒乎芴乎，而無從出乎！芴乎芒乎，而無有象乎！萬物職職，皆從無為殖。

成疏曰：「夫二儀造化，生物無心，恍惚芒昧，參差難測；尋其從出，莫知所由；視其形容，竟無象貌。」²⁹此處「芒芴」一詞，乃是形容道體的無形無象、恍惚迷離。若回到前文〈至樂〉篇所云「雜乎芒芴之間，變而有氣」這句話來看，則可解釋為「氣」乃是在無狀無象、恍惚迷離的道體中變化而成，透過氣之形成、變化，萬物乃能健動不息、生生不已。

從此可以得知，在莊子的思想中，「道」乃憑藉著「氣」之流行，來成就宇宙萬物，透過氣化的作用，萬物才能獲得個別之形質，在此形質內產生生滅變化。因此，「道」為體，「氣」為用，一氣流行即道體功能之彰顯，有此「氣」之流衍，才使莊學的宇宙進化論獲得生動而充暢之發揮。

（二）莊子的陰陽觀念

氣由渾沌未分之「一」至分而為陰陽二氣，乃是先秦道家之共識。³⁰在莊子的體系中，「氣」之所以有動靜聚散、周遍流衍之功能，乃是因為「氣」中包含「陰陽」這一對相反相成的動能。〈則陽〉曰：「陰陽者，氣之大者也。」莊子以「陰陽」為「氣」最重要的二類，乃是將之納入「氣」的範疇，與「陰陽」的原始意涵已有所不同，³¹其意以為，透過陰陽二氣之升降變化、相摩相盪，才能將天地時空、虛實動靜和諧地統一於宇宙模式之下，可見

²⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁615。

²⁹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁613。

³⁰ 錢穆撰，《莊老通辨》（台北：三民書局，民62年），頁231。

³¹ 陰陽的原始意涵乃是指日光之照射、山水之向南得日或背日現象等，為具體的自然現象，並不具有宇宙論之意義。參見梁啟超，〈陰陽五行說之來歷〉，《東方雜誌》，民12年5月，卷20，頁62-71。

陰陽原理乃是具有功能性的實現原理。葉海煙先生即言：「『氣』及『陰陽』為莊子哲學所以不離客觀之存在或事實之存在，卻又能同時進行形上反思的核心所在。」^⑩從莊子對陰陽二氣的看法，可分成幾個面向來探討：1、陰陽與萬物。2、陰陽與人。3、陰陽與天地四時等關係。

1. 陰陽與萬物

在莊子看來，陰陽乃是萬物之構成原理。例如<秋水>篇云：

……而吾未嘗以此自多者，自以比形於天地而受氣於陰陽，吾在天地之間，猶如小石小木之在大山也，方存乎見少，又奚以自多！

北海若認為，芸芸萬物乃是秉受陰陽二氣而生，並將形體寄寓於天地之間，猶如小石小木在大山之間一樣，說明陰陽二氣的升降變化乃是構成萬物的原理。此外，<則陽>曰：

陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，欲惡去就，於是橋起；雌雄片合，於是庸有。安危相易，禍福相生，緩急相摩，聚散以成。此名實之可紀，精微之可志也。隨序之相理，橋運之相使，窮則反，終則始。此物之所有，言之所盡，知之所至，極物而已。

在大公調看來，陰陽二氣交感和合之後，乃能產生天地萬物、四時節序，而萬物一旦產生，則欲惡去就、安危禍福、生死聚散亦隨著氣的運行而有周而復始的循環，這就是萬物的自然現象、變化原則。

2. 陰陽與人

陰陽既是化生萬物的原理，而人為萬物之一，當然亦是從陰陽二氣的交通感應中產生，例如<大宗師>云：

父母於子，東西南北，唯命之從，陰陽於人，不翅於父母，彼近吾死而我不聽，我則悍矣，彼何罪焉！

在這一段當中，所謂「陰陽於人，不翅於父母」，是指天下萬物皆是由陰陽二氣所生，此即北海若所云「受氣於陰陽」之意。由此可見，莊子既將陰陽視之為父母，便有人秉陰陽之氣所生之意義，因此陰陽可以說是吾人

^⑩ 葉海煙，〈莊子哲學的「陰陽」概念〉，《宗教哲學》，1997年7月，第三卷第3期，頁88。

身體存在的基本原理。^⑬

其次，陰陽之氣的調和與否和人的形體精神有密切的關連，例如在〈人間世〉當中，葉公子高將出使齊國，然其心懷憂懼，認為「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患」，郭象注曰：「人患雖去，然喜懼戰於胸中，固已結冰炭於五藏矣。」^⑭可見事成與不成之間，已對人的精神造成莫大的耗損，由於喜懼不定、陰陽勃戰於內，最後導致生理失調而產生「陰陽之患」。因此他說：「今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣」。精神上的憂慮恐懼，導致生理失調、體內生熱，這皆是由於陰陽二氣的不調所引起。

另一個例子乃〈大宗師〉篇載子輿有病，子祀前往慰問，子輿曰：「偉哉夫造物者，將以予爲此拘拘也！曲僂發背，上有五管，頤隱於齊，肩高於頂，句贅指天。」莊子以爲此乃因「陰陽之氣有沴」之故。成玄英疏曰：「僂僂曲腰，背骨發露。既其俯而不仰，故藏腑並在上，頭低則頤隱於臍，膊聳則肩高於頂，而咽項句曲，大挺如贅。陰陽二氣，陵亂不調，遂使一身，遭斯疾篤。」^⑮可見子輿所以僂僂曲腰、背骨發露、肩高於頂、髮髻指天，乃是因陰陽陵亂，造成體內失調而致病。因此，陰陽的諧調與否乃是人體健康關鍵，二氣諧調，則人心神閒逸；反之，則易致疾病。

再者，陰陽之氣亦與人的情緒相關連。如〈人間世〉云：「且以巧鬥力者，始乎陽，常卒乎陰，泰至則多奇巧。」成玄英疏曰：「陽，喜也。陰，怒也。夫較力相戲，非無機巧。初始戲謔，則情在喜歡；逮乎終卒，則心生忿怒，好勝之情，潛似相害。世間喜怒，情變例然。此舉鬥力以譬之也。」^⑯陽爲喜，陰爲怒，陰陽已與個人的喜怒相聯繫，莊子舉較力相戲爲例乃以人在遊戲初始，往往心懷喜悅之情，準備躍躍欲試；然逮其終卒之時，卻因各懷陰謀，用盡心機而使雙方心生忿怒。陰陽在此，已可視爲喜怒之代稱。

此外，人稟陰陽而生之後，氣在體內又以各種不同的狀態顯現，如「人氣」，「且德厚信砮，未達人氣；名聞不爭，未達人心」(〈人間世〉)；「血氣」，「矜其血氣以規法度」(〈在宥〉)；「神氣」，「汝方將忘汝神氣，墮汝形骸」

^⑬ 葉海煙，〈莊子哲學的『陰陽』概念〉，《宗教哲學》，頁 90。

^⑭ 郭慶藩輯，〈莊子集釋〉，頁 154。

^⑮ 郭慶藩輯，〈莊子集釋〉，頁 259。

^⑯ 郭慶藩輯，〈莊子集釋〉，頁 159。

(<天地>)、「神氣不變」(<田子方>)；及「志氣」，如「志氣欲盈」(<盜跖>)等。由此可見，莊子認為「陰陽於人，不翅於父母」(<大宗師>)，人的形體乃稟陰陽而生，而人的情緒精神也與氣相涉，如上述之「人氣」、「血氣」等。既然人的形體與精神都得之於氣，那麼人的身心就不是一組二元對立的結構，而是能用氣來貫通的一個整體，這樣的生命，不會有靈肉的衝突、內外的對立，而是一能「稠適而上遂」(<天下>)的有機整體，如此完整的生命，乃能無所拘滯、無所牽絆，此種生命情態，莊子將之稱為「遊」。

3. 陰陽與天地四時

陰陽除了與人有關之外，還與天地、四時、動靜、六氣等並說。此時所指的陰陽往往是一種「化育群生」的觀念，它透過宇宙的生成與變化，直接影響天地萬物生長。例如<在宥>篇云：「陰陽並毗，四時不至，寒暑之和不成。」即指陰陽失調，而造成季節的紊亂，導致寒暑不和，所以陰陽的變化與四時的規律乃是息息相關。此外還有另一則寓言為黃帝立為天子十九年之後，聞廣成子於空同之上，向其問曰：「我聞吾子達於至道，敢問至道之精。吾欲取天下之精，以佐五穀，以養民人，吾又欲官陰陽，以遂群生，為之奈何？」(<在宥>)即是想利用天地之精，助長穀物成熟，又欲設法調和陰陽，以順應人與萬物的生長，由此可見，陰陽的諧調與否乃天地萬物是否能順利生長的重要條件。另外，雲將東遊時，過扶搖之枝而偶遇鴻蒙，問鴻蒙曰：「天氣不和，地氣鬱結，六氣不調，四時不節。今我願合六氣之精，以育群生，為之奈何？」(<在宥>)亦是將陰陽與天地、四時與萬物等並說，闡明陰陽乃為化育群生的主要動力。

除了上述之外，陰陽與天地四時相關的例證尚有：

夫至樂者，先應之以人事，順之以天理，行之以五德，應之以自然，然後調理四時，太和萬物，四時迭起，萬物循生，一盛一衰，文武倫經，一清一濁，陰陽調和。(<天運>)

古之人在混芒之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，鬼神不擾，四時得節，萬物不傷，群生不夭。(<繕性>)

陰陽四時運行，各得其序，惛然若亡而存，油然不形而神，萬物畜而不知，此之謂本根。(<知北遊>)

莊子認為，由於氣分陰陽，因此會產生動靜、開闔、升降等變化，而對應於此變化者，即是四時的寒暑溫涼及萬物的生長收藏，因此陰陽之推移，乃自然現象變化的根源，二者的交替循環乃成宇宙運行之規律。

然而，倘若陰陽不和，二氣不調，則會產生怎樣的後果呢？莊子曰：

木與木相摩則然，金與火相守則流，陰陽錯行，則天地大絃。（〈外物〉）

陰陽不和，寒暑不時，以傷庶物。（〈漁父〉）

在莊子看來，陰陽和靜，則群生不夭；陰陽錯行，則天地大絃。萬物若能欣欣向榮，蓬勃生長，即是陰陽諧和的結果；若逢水患大旱、地震風災，乃是由於陰陽錯行所致；因此陰陽正常、完美的準則乃是「和」。《老子》曰：「萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」（〈四十二章〉）是指藉由陰陽二氣的交感運動，能使萬物正常和諧地生長。³⁷莊子亦言：「至陰肅肅，至陽赫赫，肅肅出乎天，赫赫發乎地，兩者交通成和而物生焉。」（〈田子方〉）「兩者交通成和」指的就是陰陽之氣的「運動性」，由於陰陽二氣不斷地交感運動，二者互相對立、相激相蕩，萬物便沖氣和合而化生，由此可見，陰陽二氣乃是一動態的平衡。

綜上所述，莊子已將「陰陽」納入「氣」的範疇，認為人與萬物皆「受氣於陰陽」（〈秋水〉），將之視為人與萬物的構成原理。而人既然稟陰陽之氣所生，那麼陰陽的諧調與否，就會影響人的身心狀態，陰陽相和，則人暄舒；陰陽相戾，則易致病。在精神方面，陰陽與人的喜怒相關連，大喜則毗於陽，大怒則毗於陰，喜怒一旦失節會造成人體內的陰陽失調。此外，陰陽還與動靜相連繫，如〈刻意〉篇云：「靜而與陰同德，動而與陽同波。」成疏曰：「凝神靜慮，與大陰同其盛德，應感而動，與陽氣同其波瀾。」³⁸可見陰為靜，陽為動，陰陽有其動靜的節律。此種規律的運動性若能圓滿和諧，萬物就會生機勃發，四時也會各循其序，而使風調雨順、穀物豐收。莊子從一氣論出發，再二分陰陽，主要目的就在於彰顯氣化流行的具體功能，有了陰陽這一對相反相成的概念，才能使莊子的氣論體系更加完備，其在人身方面所產生的影響，乃成為後世的

³⁷ 張立文認為，老子之「氣」有兩個主要的特徵：一是物質性—氣在渾沌未分之際，雖然無形無象，但已是一種物質，並非一無所有的空無，所以可以說是一種實體。二是運動性—既然氣的特點是「沖」，就表示陰陽二氣相互激蕩、相互拒斥又相互協調，因此萬物便「沖氣」和合而化生。參見張立文主編，《氣》（台北：漢興書局，1994年），頁35。

³⁸ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁540。

中醫學的開端，而與人的精神所發生的連繫，則開啓了後世審美理論之先河。

(三)「氣」為主體之精神境界

莊子以氣化流行的角度來解釋萬物產生的原因，而物成之後，氣仍遍在於萬物之內，造成其發展變化，此乃「形」不離「氣」，而「氣」亦流行於「形」中的觀念。然人在氣化的過程中，容易產生愛、惡、去、就之情，此即〈則陽〉所謂「陰陽相照相蓋相治，四時相代相生相殺，惡欲去就，於是橋起。」這些惡欲去就之情存於胸中，會擾亂人的生命，蒙蔽人的本性，因此，若要回復人純樸和靜之本心，就要透過「養氣」、「守氣」的工夫，使其「反其性情而復其初」(〈繕性〉)。

然而，主體要如何才能「守氣」、「養氣」呢？〈人間世〉云：

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

憨山大師注曰：「言心虛至極，以虛而待物。」³⁹陳鼓應先生亦認為：「『虛而待物者』，指心境而言——空明之心，乃能涵容萬物。心和氣並非截然不同的兩種東西，心靈通過修養活動而達到空明靈覺的境地稱為氣。換句話說，氣就是高度修養境界的空靈明覺之心。」⁴⁰當主體心靈已然超越感官的欲望、名言概念的限制，而達到虛靜空明之狀態時，此種狀態即可稱之為「氣」。所以在〈應帝王〉當中，莊子言：「汝遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣。」成疏曰：「可遊汝心神於恬淡之域，合汝形氣於寂寞之鄉，唯形與神，二皆虛靜。」⁴¹成玄英將「合氣於漠」之「氣」解為「形氣」，又說形與神二者，皆為虛靜。可見「氣」就是指一種虛靜的狀態。因此「養氣」即是「養心」，其目的在於轉化人的「成心」(〈齊物論〉)為一「靈臺心」(〈達生〉)，所以莊書中以大量的例證來說明「養氣」的重要，實即說明「心齋」的重要，如〈達生〉篇中，莊子以梓慶削木為鐻的寓言來具體說明「養氣」之歷程，文言：

臣將為鐻，未嘗敢以耗氣也，必齋以靜心。齋三日，而不敢懷慶賞爵祿；齋五日，不敢懷非譽巧拙；齋七日，輒然忘吾有四肢形體也。

³⁹ 憨山釋德清註，《莊子內篇註》(台北：建康書局，民45年)，頁15。

⁴⁰ 陳鼓應著，《老莊新論》(上海：上海古籍出版社，1997年)，頁154。

⁴¹ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁294。

林希逸曰：「耗氣者，氣不定也，齊以靜其心而後定。不懷爵祿，不懷非譽，忘其四枝，謂純氣自守，而外物不入也。」^⑫莊子認為，「守氣」必須透過「心齋」才能完成，而「心齋」的具體步驟乃是由外而內，逐一遣落生命的負累，直到最後連四肢百體皆忘，此時即能持守內在的純一之氣，不為外物所耗損。可見「忘」、「心齋」乃養氣的重要工夫，因此莊子在〈大宗師〉中藉女偶之口云：

……吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹而後能見獨；見獨而後能無古今；無古今而後能入於不死不生。

女偶論修養之步驟，所重即是在「忘」，由忘天下、忘外物到忘己，逐次遞進，畢竟忘天下易，忘己身難，及至內外皆忘，便能超越時空的限制，獲得無限的自由，此種心靈狀態即是「坐忘」，何謂「坐忘」？莊子言：

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。（〈大宗師〉）

郭象注言：「夫坐忘者，奚所不忘哉！既忘其跡，又忘其所以跡者，內不覺其一身，外不識有天地，然後曠然與變化為體而無不通也。」^⑬此即是指主體心靈經工夫修養後所達到的精神境界。但值得注意的是，此處「曠然與變化為體而無不通也」中「變化為體」所指為何？事實上，這就是「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）中之「一氣」。前文曾有關於「一氣」之論述，以其為渾沌未分之狀態，然此「一氣」雖未分化，卻因「氣」本身具有升降、開闔、動靜、聚散之變化，因此能夠產生宇宙萬物。宇宙萬物既由「氣」所構成，而人當然也不例外，所以主體透過「守氣」、「養氣」的工夫，即能回歸宇宙萬物之始源，以虛靈無雜的生命來觀照天地萬物，此時主觀的心境就能呈現無限的妙用，無限心呈現就能「觀復」，這就是所謂「萬物云云，各復其根。」（〈在宥〉）因此莊子言「遊乎天地之一氣」（〈大宗師〉）、「遊心於物之初」（〈田子方〉）、「遊乎萬物之所終始」（〈達生〉）等，事實上都是指主體心靈虛靜時所朗現出來的精神境界。是故林雲銘注解「遊乎天地之一氣」時，乃曰：「遊心於混沌一氣之初，不死不生之地，修行在此。」^⑭成玄英則言：「達陰陽之變化，與造物之為人；

⑫ 林希逸著，《莊子廣義校注》，頁 296。

⑬ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁 285。

⑭ 林雲銘述，《增註莊子因》（台北：廣文書局，1968 年），頁 33。

體萬物之混同，遊二儀之一氣也。」^⑮主體透過「心齋」、「坐忘」的工夫之後，混同萬物、勘破死生的心靈境界，即是「遊乎天地之一氣。」(<大宗師>)

總結來說，「氣」在莊子哲學當中，不僅具有物質實體的特性，同時還代表了人的精神境界。這樣的境界，即所謂「彼方且與造物者為人，而遊乎天地之一氣」(<大宗師>)的體道之境。所以，「遊」的基礎可以說就是「氣」，<大宗師>有云：「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語曰：『孰能以無爲首，以生爲脊，以死爲尻；孰知生死存亡之一體者，吾與之友矣……浸假而化予之左臂以爲雞，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙，浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因以乘之。』」莊子以「氣」爲萬物之根本原質，因此生、死便不再是截然對立的二種狀態，而是一氣之流轉，同時，形軀與外物之間，亦可相互轉化。勞思光先生即言：「『形軀我』原爲一物理性之存在。嚴格言之，『形軀』實是一對象，而非『主體』；實是一『物』，而非『我』。『形軀』與其他萬物相較，本身實爲萬物之一。然人誤以『形軀』爲『自我』時，即生出一障執……莊子欲破除此種障執，故極力宣說形軀與萬物爲同級之存在。」^⑯此「同級之存在」的立足點即是「氣」，「氣」是形軀與萬物共同的物質性基礎，由此，便在人與萬物之間找到了一個可以溝通的中介，透過此中介，開啓了萬物一齊的可能，因爲人與萬物既然並無不同，那麼主體生命一方面可以「通於萬物」(<天道>)，與物冥合；一方面又可同乎滓溟，與道爲一，因而達到「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可爲象。」(<刻意>)的最高境界。

可見，莊子論「氣」的目的，乃是要將其作爲形下與形上的連結，使物理的世界與精神的世界得以貫通，而後使人超越大小、美醜、生死的執滯，而通往一自由無限、廣大無垠的「無何有之鄉」(<逍遙遊>)。關於此點，可以方東美先生的「機體主義」作爲闡發。所謂「機體主義」就消極面而言爲：1、否認可將人物對峙，視爲絕對之孤立系統。2、否認可將宇宙大千世界視爲幾種基本元素之組合。3、否認將變動不居之宇宙壓縮爲一緊密之封閉系統。就積極面而言乃：統攝萬有、包舉萬類，而一以貫之；當其觀照萬物也，無不自其豐富性與充實性之全貌著眼，故能「統之有宗，會之有元」，而不落於抽象與空疏。^⑰

^⑮ 郭慶藩輯，《莊子集釋》，頁269。

^⑯ 勞思光著，《新編中國哲學史》(一)(台北：三民書局，民90年)，頁246。

^⑰ 方東美著、孫智燊譯，《中國哲學之精神及其發展》(台北：成均出版社，民73年)，頁32-33。

從這個角度來看，莊子之氣論，正符合「機體主義」之觀點。首先，由於「氣」為萬物之根本原質，因此為萬物提供了相同之立足點，使得物與物之間能夠相互貫通、相互轉化，打破了各自存在的孤立性，而成爲一有機之整體。其次，「氣」並不是指物質世界中的某種元素，如水火土氣之氣，而是莊子借用其不限定之性格來彰顯他的精神境界。⁴⁸再次，由於「氣」的不限定性，使主體在通過「養氣」、「守氣」的工夫之後，得以打破時間與空間的限制，遨遊在無終始、無古今之宇宙當中，爲主體的逍遙無待立下了基礎，因此莊子論「氣」的目的，實則在「遊」。「氣」論使萬物得以均齊，而均齊萬物之後，主體便能超越一切之相對，而得以「忘年忘義，振於無竟。」(<齊物論>)因此傅佩榮先生便說：

肯定宇宙是氣，只是莊子的權宜手法——不管他是否真正如此相信——他的目的則在於「遊」。假使這種「遊」不是形容精神境界的話，那麼莊子所謂「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮」(<逍遙遊>)這一類的话只是徒託空想而已。⁴⁹

「遊」既代表莊子無限嚮往的精神境界，然「遊」又不能脫離現世生命而存在，所以他不僅要遊於方外，還要遊於方內，而「氣」則能將形上形下加以貫通，因此成爲莊學中不可忽視的一大部份。

二、結 論

「氣」從原始的乞求、祈雨、雲氣等意義，經過許多不同階段的演變，直到春秋戰國之際才提升至哲學的範疇。而道家的氣論，則由老子首發其端，莊子在繼承老子「道生一，一生二，二三生，三生萬物」(《老子》第四十二章)的宇宙論模式之上，又提出「一氣」之說，將其視爲萬有萌動之根源，因此在莊學的體系中，「道」雖具有本體之意義，然「道」非「氣」不化，道體須透過氣之運行流衍才能彰顯其德能。

由於「氣」是以運動變化爲其本質，因此透過「氣」之聚散、動靜即可造成萬物自身的生滅，故<知北遊>云：「人之生，氣之聚也；聚則爲生，

⁴⁸ 傅佩榮著，《儒道天論發微》，頁246。

⁴⁹ 傅佩榮著，《儒道天論發微》，頁11。

散則爲死。」人之生死，主要就在於氣之聚散。此外，「氣」之變化還可造成物與物之間的平行轉化，如鯤化鵬、莊周化蝶等，而莊子之所以論「物化」，其目的就是在爲「萬物一齊」立下基礎，既然萬物皆由「氣」所構成，那麼就無是非、美醜、貴賤之別，主體能從相互對待的成心中超越出來，生命自能獲得自由解放。

莊子既以運動變化爲「氣」的本質，其爲了更進一步論證「氣」的能動性，乃以「陰陽」這一對相反的範疇來加以說明。其言：「陰陽者，氣之大者也。」(<則陽>)「陰陽」乃是「氣」最重要的兩類，透過陰陽二氣的相激相盪、升降變化才具有「化育群生」的功能。因此，「陰陽」乃是人與天地萬物的構成原理。對人而言，陰陽調和，則精神挺動；陰陽不調，則內憂外懼。對天地萬物而言，陰陽調和，則四時有節；陰陽失調，則寒暑不時。

莊子以氣化流行來解釋萬物產生的原因，又認爲人在氣化過程中，會因陰陽失調而產生惡欲去就之情，因此若要回復其純樸和靜的本心，就要透過「養氣」、「守氣」的工夫。於是莊子以<人間世>、<大宗師>、<達生>等篇之例證來說明「養氣」的具體步驟。值得注意的是，莊子論「養氣」並非「養形」，而是在「養心」，其目的在轉化人的「成心」(<齊物論>)爲一空明靈覺的「靈臺心」(<達生>)，因此在論修養的過程中，「養氣」往往必須透過「心齋」才能完成。其言：「氣也者，虛而待物者也。」(<人間世>)即以主體心靈通過修養活動而達到空明虛靜的狀態，稱之爲「氣」。而此虛靈無雜之心靈，因遺落一切有爲造作，乃能直觀宇宙萬有之本源，此即所謂「遊乎天地之一氣」(<逍遙遊>)、「遊心於物之初」(<田子方>)之意。可見，「氣」在莊子的思想中，透過主體的修養轉化，已不只具有宇宙論之意義，還成爲主體之精神境界。所以莊子以「氣」作爲思想的核心，其目的乃是在打通形上與形下的界限，使物理的世界與精神的世界得以貫通，一方面爲萬物一齊找到理論的基礎，一方面也爲生命提供了向上超越的可能。

三、參考書目

(一) 專書

1. 孔穎達疏，《禮記禮運疏》(台北：中華書局，四部備要子部)。

2. 郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北：華正書局，民 80 年）。
3. 宣穎撰，《莊子南華經解》（台北：廣文書局，民 67 年）。
4. 林希逸著，《莊子膚齋口義校注》（北京：中華書局，1997 年）。
5. 呂惠卿撰，《莊子義》，耐廬校輯本，民 23 年。
6. 憨山釋德清註，《莊子內篇註》（台北：建康書局，民 45 年）。
7. 王夫之撰，《莊子解》（台北：河洛圖書公司，民 63 年）。
8. 王先謙撰，《莊子集解》（北京：中華書局，1999 年）。
9. 馬敘倫著，《莊子義證》（上海：商務印書館，民 19 年）。
10. 林雲銘撰，《莊子因》（台北：藝文印書館，民 61 年）。
11. 王弼等著，《老子四種》（台北：大安出版社，1999 年）。
12. 王淮注釋，《老子探義》（台北：商務印書館，1969 年）。
13. 陳錫勇著，《老子校正》（台北：里仁書局，1999 年）。
14. 張雙棣撰，《淮南子校釋》（北京：北京大學出版社，1997 年）。
15. 張湛注，《列子沖虛至德真經》（台北：藝文印書館，民 60 年）。
16. 呂坤著，《呻吟語》（台北：大方出版社，1976 年）。
17. 鄭世根著，《莊子氣化論》（台北：台灣學生書局，民 82 年）。
18. 錢穆撰，《莊老通辨》（台北：三民書局，民 62 年）。
19. 陳鼓應著，《老莊新論》（上海：上海古籍出版社，1997 年）。
20. 陳鼓應主編，《道家文化研究》（上海：上海古籍出版社，1995 年）。
21. 張立文主編，《氣》（台北：漢興書局，民 83 年）。
22. 李震著，《中外形上學比較研究》（台北：中央文物供應社，民 71 年）。
23. 李志林著，《氣論與傳統思維方式》（上海：學林出版社，1990 年）。
24. 小野澤精一、福永光司、山井涌編著，李慶譯，《氣的思想》（上海：上海人民出版社，1999 年）。
25. 李存山著，《中國氣論探源與發微》（北京：中國社會科學出版社，1990 年）。
26. 楊學鵬著，《陰陽五行》（北京：科學出版社，1998 年）。
27. 傅佩榮著，《儒道天論發微》（台北：台灣學生書局，民 77 年）。
28. 張清治著，《道之美—中國的美感世界》（台北：允晨文化實業股份有

限公司，民 79 年)。

29. 陸欽著，《莊周思想研究》(河南：人民出版社，1983 年)。
30. 勞思光著，《新編中國哲學史》(台北：三民書局，民 90 年)。
31. 張岱年著，《中國哲學大綱》(北京：中國社會科學出版社，1997 年)。
32. 任繼愈主編，《中國哲學發展史》(先秦)(北京：人民出版社，1983 年)。
33. 馮友蘭著，《中國哲學史新編》(北京：人民出版社，1965 年)。
34. 葛榮晉著，《中國哲學範疇導論》(台北：萬卷樓圖書公司，民 82 年)。
35. 方東美著，《中國哲學之精神及其發展》(台北：成均出版社，民 73 年)。
36. 方東美著，《原始儒家道家哲學》(台北：黎明文化事業公司，民 82 年)。
37. 張皓著，《中國美學範疇與傳統文化》(武漢：湖北教育出版社，1996 年)。
38. 唐君毅著，《哲學概論》(台北：台灣學生書局，1982 年)。
39. 唐君毅著，《中國哲學原論原道篇》卷一(台北：台灣學生書局，民 75 年)。
40. 熊十力撰，《原儒》(台北：明文書局，1988 年)。
41. 牟宗三著，《才性與玄理》(台北：台灣學生書局，民 82 年)。
42. 牟宗三著，《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，民 81 年)。

(二) 博、碩士論文

1. 毛忠民，〈莊子氣論思想研究〉，輔仁大學哲學研究所，博士論文，1996 年。
2. 婁世麗，〈莊子氣論探微〉，國立台灣大學中文研究所，碩士論文，1986 年。
3. 董錦燕，〈莊子內七篇氣的思想研究〉，國立彰化師範大學國文研究所，碩士論文，1998 年。
4. 郭杏玉，〈莊子「氣」概念之研究〉，國立中央大學中文研究所，碩士論文，1997 年。
5. 林文樹，〈莊子之審一氣以觀化〉，國立台灣師範大學國文研究所，碩士論文，民 81 年。

6. 白宛仙，〈《莊子》主體觀研究——「復性」與「氣化」為核心的存有論詮釋〉，國立中央大學哲學研究所，碩士論文，民 92 年。
7. 蕭美齡，〈心知與氣化《莊子》思維與言說方式之省察〉，國立中央大學哲學研究所，碩士論文，民 90 年。
8. 李俊男，〈莊子「化」思想之研究〉，中國文化大學哲學研究所，碩士論文，民 86 年。
9. 張妙兒，〈莊子的逍遙境界觀〉，東海大學哲學研究所，碩士論文，民 91 年。
10. 黎惟東，〈莊子逍遙思想之研究〉，文化大學哲學研究所，碩士論文，民 68 年。
11. 莊耀郎，〈原氣〉，國立台灣師範大學國文研究所，碩士論文，民 74 年。
12. 王寶惠，〈莊子哲學中「遊」的美學意涵〉，中國文化大學哲學研究所，碩士論文，民 88 年。
13. 施依吾，〈莊子修養論工夫次第研究〉，國立中央大學中國文學研究所，碩士論文，民 92 年。
14. 傅維信，〈莊子「逍遙而遊」思想的理論與實踐研究〉，國立台灣大學哲學研究所，碩士論文，民 80 年。
15. 王櫻芬，〈莊子〈逍遙遊〉研究〉，國立中正大學中國文學系，碩士論文，民 87 年。

(三) 期刊

1. 莊萬壽，〈《莊子》與陰陽家〉，《國文學報》，民 89 年 4 月，頁 1-13。
2. 傅武光，〈《莊子》「遊」的哲學〉，《中國學術年刊》，民 85 年 3 月，頁 111-138。
3. 劉昌佳，〈論《莊子》中「化」之意涵〉，《鵝湖》，民 93 年 1 月，頁 46-54。
4. 劉榮錦，〈《莊子·外雜篇》中「氣」與「陰陽」觀念之發展〉，《暨大學報》，民 89 年 3 月，頁 1-16。
5. 梁啓超，〈陰陽五行說之來歷〉，《東方雜誌》，民 12 年 5 月，卷 20，頁 62-71。
6. 蔡振豐，〈「離形」與「去知」——「聽之以耳，聽之以心，聽之以氣」

- 的詮解》，《台大中文學報》，1996年4月，頁219-236。
7. 王曉波，〈論「氣」〉，《食貨月刊》，民74年2月，頁69-72。
 8. 楊儒賓，〈從「生氣通天」到「與天地同流」——晚周秦漢兩種轉化身體的思想〉，《中國文哲研究集刊》，民83年3月，頁477-519。
 9. 楊儒賓，〈論「管子·白心、心術上下、內業」四篇的精氣說與全心論——兼論其身體觀與形上學的繫聯〉，《漢學研究》，民80年6月，頁181-209。
 10. 陳鼓應，〈「管子」四篇的心學和氣論〉，《國立台灣大學哲學論評》，民88年1月，頁173-186。
 11. 張才興，〈先秦諸子的氣論〉，《中華文化學報》，民85年3月，頁53-73。
 12. 侯宏堂，〈陰陽學說與中國人的宇宙觀〉，《中國文化月刊》，民92年11月，頁1-26。
 13. 李增，〈論河上公注老之氣化宇宙觀特色〉，《哲學與文化》，民92年9月，頁93-108。
 14. 李若鶯，〈論莊子處世哲學的基本功——「忘」〉，《高雄師大學報》，民92年12月，頁287-307。
 15. 何修仁，〈「莊子·逍遙遊」的逍遙哲學〉，《聯合學報》，民92年5月，頁39-54。
 16. 黃俊傑，〈中國思想史中「身體觀」研究的新視野(評楊儒賓編〈中國古代思想中的氣論及身體觀〉楊儒賓〈儒家身體觀〉)〉，《中國文哲研究集刊》，民91年3月，頁541-563。
 17. 李美燕，〈從「莊周夢蝶」論莊子的「物化」觀〉，《國立屏東師範學院學報》，民86年第10期，頁355-370。
 18. 陳文章，〈大小之辯與生命的境界層次——莊子逍遙遊試探〉，《鵝湖》，民67年8月，頁36-40。
 19. 沈維華，〈莊子、向郭與支遁之逍遙觀試析〉，《中國學術年刊》，民87年3月，頁145-160。
 20. 張芳德，〈逍遙：人類個體生命自由精神的張揚〉，《湖北民族學院學報·哲社版》，2000年第18卷第3期，頁72-76。
 21. 唐名輝，〈《莊子》哲學的內在張力〉，《濟南大學學報》，2001年第11

卷，頁 22-25。

22. 沈清松，〈莊子的人觀〉，《哲學與文化》，民 76 年 6 月，頁 13-23。
23. 李道湘，〈莊子的人格理論與現代中國人格建構〉，《中國社會科學院研究生院學報》，1997 年第 4 期，頁 85-92。
24. 徐飛，〈氣論對現代物理學的啓示〉，《大自然探索》，1994 年第 2 期，頁 89-93。
25. 葉海煙，〈莊子哲學的『陰陽』概念〉，《宗教哲學》，1997 年 7 月，頁 88-100。

The Conception Of “Chi” in Chuang Tzu

Hwang Chieh Li*

【 Abstract 】

Chi is a very important conception in Chuang Tzu's philosophy. It is not only an actual substance indwelling Things, but also an intermedium between Tao and Things. It has metaphysical and physical characters. Because of the dual characters, Chi has the basis on leveling all things and offers men the possibility to freedom.

In the following paper, three important issues will be discussed. Firstly, “One- Chi- Lun”: it means the origin of Chi not separated. Secondly, “Chi of Yin- Yang” :it is the dynamic substance. Thirdly, the contemplative spirit. The three parts are linked together as an organic allness. Chuang Tzu didn't consider Chi an isolate object, but regarded that it could penetrate T'ien, Earth, and Man. Hence, through the practice of fasting of the heart, man can emancipate himself from any restrictions and ramble in the realm of the Infinite.

Keywords: Chi, Tao, Leveling All Things, Yin- Yang, Fasting Of The Heart.

* Graduate student of the Chinese Literature Department in Cheng Kung University.

郭店儒簡的自然人性論 及其所涵蘊的價值

劉昌佳*

【提要】

郭店儒簡是界於孔孟之間重要儒者的學術著作，其中對於人性的闡述是以生言性的自然人性論，其內涵是落在經驗層面上的血氣心知。這樣的「性」只是說明人類行為的根源，其所以有各種行為的產生，則是在「心」，這樣的心具有可塑性，可以引發、誘導、砥礪和規範以成德。

孔子的理想是淑世，所以，不論是在施政方式、人生理想或是道德踐履，都是落在經驗層面上而論。而儒簡這樣的心性論，在「歷史意義」和「本質意義」上，正是符合孔子儒學的精神，都是屬於一種「實踐理性」。因此，在理論的「信度」與「效度」下，郭店儒簡在儒學上具有判準的價值。依此而論，在詮釋孟子的心性論時，所產生的「漢宋之爭」，即應可消解，因為儒簡所持正是自然的人性說。

關鍵字：郭店楚簡 性自命出 人性論 自然人性論 漢宋之爭

* 國立彰化師範大學國文系博士生

一、前言

1993年在荊門市出土的《郭店楚墓竹簡》，以及1994年在香港古玩市場出現，後來由上海博物館收購的《戰國楚竹書》，由於這些文獻的出土，稍稍填補了從孔子（公元前551-479）到孟子（公元前390-305）之間約160年斷層的思想文獻，^①也解決了不少先秦哲學史上的疑難和問題，^②也因此，幾乎所有的學者都認為先秦的思想史必須改寫。其中郭店簡的《性自命出》和上博簡的《性情論》可以說是同一本書的不同抄本，二者之間只有用字、分章和文句繁簡的不同，以及少數文字的互有關漏、斷簡，^③這篇文獻可以說是集中的論述了孟子之前的儒學心性論。

在思想的命題中，不論是政治理想，或是施政措施，或是社會倫理，或是教育理論，無不都是根據對人們心性的認定，即使是現代的企業，對於人員管理的「Y理論」和「Z理論」，^④也是由人性論所開展出來的。錢遜說：「孟荀以至法家如韓非對人性的論述，都與其治國主張相聯繫，人性學說是作為政治主張的理論基礎來提出。孟子以性善論論證其仁政學說，荀子反對性善論，力主性惡之說，是為了論證其德刑并用的政治主張；韓非法、術、勢相結合的政治思想，也是以他的人性理論為基礎；他們為了論證其政治主張而探討人性問題，也都從人性理論直接得出政治結論，這是先秦人性理論的顯著特點。」^⑤

① 孔子和孟子的生卒年，根據錢穆，《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集·5》（台北：聯經出版社，1998年），頁693、695。

② 如荀子所說的「思孟五行學派」、孟子之前的儒道關係以及一些先秦典籍證實非偽等，關於這些問題，已有相當多的專書及論文做過專門的討論，本文不再贅述。

③ 參見濮茅左，《性情論》的「說明」。上海博物館，《戰國楚竹書（一）》（上海：上海古籍出版社，2001年），頁218。上博簡的《性情論》和郭店簡的《性自命出》二篇文字，整理者已將文字作一一的對照，「字形對照表」請參見前揭書，頁281-301。

④ 劉大椿：「發格雷戈批判泰羅的管理把人當做自私、懶惰、冷漠的動物，在借鑒吸收馬斯洛的研究成果的基礎上提出了Y理論。即認為人生來勤奮，在工作中能夠自我指揮和自我控制，……把人看做是『自我實現的人』」、「美國加利福尼亞大學教授威廉·大內在總結當代日本企業管理成功的經驗的基礎上，提出了Z理論——一種新的管理思想，就管理中對人性的關懷作了新的探索。……『信任、微妙性和人與人之間的親密性』就成為重要的要素。」《在真與善之間——科技時代的倫理問題與道德抉擇》（北京：中國社會科學出版社，2000年），頁191、193。

⑤ 錢遜，《〈六德〉諸篇所見的儒學思想》，《郭店楚簡研究——中國哲學第20輯》（瀋陽：遼寧教育出版社，2000年），頁325。此書後文簡稱為《中國哲學第20輯》。

《韓非子》〈顯學〉曾說在孔子之後「儒分爲八」，^⑥本文對於「儒分爲八」不以不同的八個學派視之，只以不同的理論觀之。儒分爲八，只是說明當時比較顯著，較有影響力的幾位儒者。^⑦在不同的理論系統之間，即使論點有所對立，那也只是其先後所傳承及其人格特質所形成，並不能視之爲敵對的言論。如《論語》〈子張〉：「子夏之門人，問交於子張。子張曰：『子夏云何？』對曰：『子夏曰：可者與之，其不可者拒之。』子張曰：『異乎吾所聞，君子尊賢而容眾，嘉善而矜不能。』」^⑧子夏和子張論交友的原則，只是因爲「孔子思想本身有一進展程序，故先後在門下弟子，所得亦不同。」^⑨所以不能離析爲不同的學派。而先秦儒學的心性論，傳世文獻中主要有孟、荀、易、庸四個系統，^⑩從韓愈提出道統說，以孟子爲承繼孔子的儒學道統以來，歷經宋明儒到現代的學術界，一般都是以孔子→孟子爲儒學的核心發展。

《郭店楚簡》的成書年代在《孟子》成書之前，^⑪對於其中儒簡的作者及學派歸屬，本文依一般學者考證的歸納性成果，設定爲孔門弟子或再傳弟子，^⑫他們之間固然有些許的差異，整體上仍然是從孔子到孟子之間

⑥ 《韓非子》〈顯學〉：「自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。……故孔、墨之後，儒分爲八，墨離爲三。」陳啟天，《增訂韓非子校釋》（台北：台灣商務印書館，1982年），頁1。

⑦ 漢·司馬遷：「自孔子卒後，七十子之徒，散游諸侯，大者爲師傅卿相，小者友教士大夫，或隱而不見。」《史記》〈儒林列傳〉，《景印文淵閣四庫全書》（台北：台灣商務印書館，1986年），冊244，卷121，頁2。司馬遷的說法應該比較接近事實，所以本文認爲「儒分爲八」，只能視之爲比較具有影響力的幾位弟子。《韓非子》〈顯學〉文後接著說：「墨離爲三」，而《莊子》〈天下〉則說：「俱誦墨經，而背誦不同，相謂別墨。」二者都沒有說儒者之間相互攻訐的事。二文分別見陳啟天，《增訂韓非子校釋》，頁1-2；清·郭慶藩，《莊子集釋》（台北：木鐸出版社，1982年），頁1079。

⑧ 宋·朱熹，《四書集注》，《四部刊要／經部·四書類》（台北：漢京文化事業有限公司，1981年影印宋·吳志忠刻本）《論語集注》〈子張第十九〉，卷10，頁1下。

⑨ 勞思光，《中國哲學史》（香港：中文大學崇基學院，1980年），第1卷，頁88。勞氏又說：「子游子夏等早期弟子，皆從孔子學『禮樂』，而未親聞孔子成熟期之理論；故與晚期弟子——如曾子、子張等，基本見解不同，人生態度亦異。」同此條前注。

⑩ 除了孟、荀、易、庸四個系統理論外，還有單一的論點，如《孟子》中公都子所述的兩種人性論，主張：「性可以爲善，可以爲不善」和「有性善，有性不善」，而告子則明確說：「性無善無不善也」。見《四書集注》，《孟子集注》〈告子上〉，卷11，頁5、4。另外如王充所說的「周人世碩，以爲人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長。如此則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作《養書》一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒亦論性情，與世子相出入，皆言性有善有惡。」《論衡》〈本性〉，《景印文淵閣四庫全書》，冊861，卷3，頁17。班固說：世子「名碩，陳人也，七十子之弟子。」《漢書》〈藝文志〉，《景印文淵閣四庫全書》，冊249，卷30，頁21。而宓子賤、漆雕開、公孫尼子都是孔子的弟子或再傳弟子。

⑪ 龐樸：「其成書年代，應與子思（公元前483？—402？）孟子（公元前380？—300？）的年代相當，至少也在《孟子》成書之前。」〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《中國哲學第20輯》，頁24；李學勤：「由考古學的證據看，郭店一號墓是戰國中期後段的，其具體年代，可估計爲公元前四世紀末，不晚於公元前300年。」〈郭店楚簡與儒家經籍〉，同前書，頁18。

⑫ 關於郭店楚簡作者的考辨：

(1) 李學勤認爲「是子思一派」，《先秦儒學著作的重大發現》，《中國哲學第20輯》，頁15。

重要儒者的學術著作。

《郭店楚簡》共有 18 篇，其中有 4 篇是道家的著作，本文的論述只限於儒學的 14 篇。對此 14 篇，本文簡稱之為郭店儒簡，並將焦點放在其中的《性自命出》，討論其中的自然人性論及其所涵蘊的價值。

二、郭店儒簡的自然人性論

(一) 以生言性——自然的人性論

郭店儒簡的《性自命出》可以說是在儒學系統中早於孟子提出心性論的專門著作，^⑩其中對於人的本性之內涵，儒簡作者認為人性是源自於人自然的生命，而人的生命則是源自於天，^⑪這裡提出的是「以生言性」的自然人性論。《性自命出》：「凡人雖有眚（性），心亡奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。」（簡 1-2）《性情論》此段文字則作：「凡人雖有生（性），心亡正志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。」（簡 1）^⑫合兩個版本，追溯原來文本在這裡的意思應該是「以生言性」，才會兩個抄本一作「眚」，一作「生」，這裡對人心性的界定指的是自然的生命。

《性自命出》：「眚自命出，命自天降」（簡 2-3），「眚」的字形，除了上

(2) 姜廣輝說：「《郭店楚墓竹簡》中《唐虞之道》、《緇衣》、《五行》、《性自命出》、《霸遠以時》、《求己》（原題《成之聞之》前半部）、《魯穆公問子思》、《六德》諸篇為子思所作。」《郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義》，同前書，頁 82-88。

(3) 郭沂認為除《語叢》四篇為墓主札記外，「其餘都出自子思和子思門人之手。」《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001 年），頁 24-26。

(4) 廖名春將儒簡分為三類，認為：「第一類是孔子之作，第二類是孔子弟子之作，第三類是子思及其弟子所作。」《荊門郭店楚簡與先秦儒學》，《中國哲學第 20 輯》，頁 69。

(5) 丁四新認為：《五行》「很可能是世子之作」，另外，「思孟學派與世碩諸儒皆可能是《性自命出》的作者，其中子思與世子的可能性較大。」《郭店楚墓竹簡思想研究》（北京：東方出版社，2000 年），頁 167、209。綜合以上學者所辨證的結果，儒簡作者為子思或世碩可能性最大，縱使有其他說法，也只是在孔門弟子之間的小差異，仍然是從孔子到孟子之間重要儒者的學術著作。

^⑩ 李天虹：「就思想史、哲學史的研究而言，《性自命出》的主要價值，在於其心性論。傳統研究認為，儒家的天性論說，至孟子方成體系。《性自命出》的出土，則證明孟子之前，儒家已經形成了一套比較成熟的、細緻深入的心性理論。」《郭店竹簡《性自命出》研究》（武漢：湖北教育出版社，2003 年），頁 60。

^⑪ 這裡的「天」沒有人格神的性格，也不是指形上天天的規律，「命自天降」在那個年代是一個不言自明的前提。龐樸說：「天到底是什麼，命又是什麼？天是如何降命的？命又是如何出性的？這樣的致命的問題，是只有我們這些遠離神權時代陰影的人，才能提得出來的風涼的問題。當時，它在人們心目中，是並不存在的，因為它不成其為問題。」《孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說》，《中國哲學第 20 輯》，頁 26-27。

^⑫ 本文引用《郭店楚簡》文字的釋文係根據荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）；引用《戰國楚竹書》文字的釋文係根據上海博物館，《戰國楚竹書（一）》。文後所引此二書文句，只在引文後夾注簡數，不再加註說明。

面所引《性情論》：「凡人雖有生（性）」寫作「生」以外，郭店簡和上博簡中全部都寫作「眚」，從生從目，而不寫作從心從生的「性」。然而在郭店簡和上博簡中以「心」作為部件的字卻非常的多，¹⁶或上下構形，或為偏旁，然而「眚」卻不從「心」，這一定不是偶然，而是蘊涵有其特定的意義。從清·阮元撰《性命古訓》，列舉《書經》、《詩經》、《春秋》、《左傳》、《易經》……等，論證「性」的本義是「生」，即是人自然的生命。¹⁷到傅斯年作《性命古訓辨證》，也認為「生」的本義是古代性字的本義，傅氏說：「獨立之性字，為先秦遺文所無。先秦遺文中，皆用生字為之。」¹⁸而李天虹也說：「秦以前的古文字資料中不見從心從生的性字」，進而論證說：「傳世文獻記載的先秦古人觀念裡的人性，其內涵基本一致，指人天生所具有的生理機能、心理本能等等。」¹⁹就「眚」的從生從目言，郭店簡《五行》說：「耳目鼻口手足六者，心之役也。」（簡45）耳目鼻口手足，明顯指身體的各種感官和機能，所以如果從構字原理理解，「眚」即是指生而具有的各種生理感官及機能。²⁰也因此《性自命出》：「牛生而長，雁生而伸，其眚使然，人而學或使之也。」（簡7）²¹也是用生而具有的特徵去說明眚。

因為儒簡認為人的本性就是自然的人性，所以《性自命出》：「四海之內，其眚一也。」（簡9）聖人的本性和一般人的本性是沒有什麼差別的。這裡的「一」並不是一致或是等同、齊一性，而是如孔子所說的「相近」，指的是人的「共性」而不是「殊性」，或是「人的價值根源」；這裡的「性」是指經驗層面而不是超越層面，²²是指生理的自然人性而不是形上的道德

- ¹⁶ 龐樸，《鄧燕書說——郭店楚簡及中山三器心旁文字試說》，收錄在氏著，《竹帛《五行》篇校注及研究》（台北：萬卷樓圖書有限公司，2000年），頁145；李天虹也說：「郭店簡從『心』之字很多，而與心頗有關聯的『性』字卻均用不是從『心』的同音字來代替，似乎有點特殊。」《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁61。
- ¹⁷ 清·阮元，《學經室集》，收錄在《皇清經解》（台北：漢京文化事業有限公司，1979年），冊20，卷1073，頁15564-15574。
- ¹⁸ 傅斯年，《性命古訓辨證》，《傅斯年全集》（台北：聯經出版社，1980年），第二冊，第一章「提綱」，頁173。
- ¹⁹ 李天虹，《郭店竹簡《性自命出》研究》，頁61。
- ²⁰ 梁濤說：「郭店簡中性字寫作『眚』，眚在甲骨文中已出現，一般用作『省』，金文既用作『省』，又可通為『生』，如鬲鼎、鐘、孟鼎等等，郭店簡用作性，正是以生言性。在古漢語中，生有多種含義，它既可以指出生，也可以指出生以後的生命，還可以指生命的生長、成長。性源於生，說明古人是從生命的出生、生長來看待、理解性的。」《〈性自命出〉與早期儒家心性論》，收錄在龐樸等著，《古墓新知——出土思想文物與文獻研究叢書（十）》（台北：台灣古籍出版有限公司，2002年），頁113。
- ²¹ 「雁」原字形不知何字；「使然，人」三字原竹簡缺。本文依李零，《郭店楚簡校讀記》，《道家文化研究——『郭店楚簡』專號》（北京：三聯書店，1999年），第17輯，頁504。李零，《郭店楚簡校讀記》，文後本文簡稱為「李校」。
- ²² 梁濤，《〈性自命出〉與早期儒家心性論》，《古墓新知——出土思想文物與文獻研究叢書（十）》，頁130。

心性。所以《成之聞之》說：「聖人之嘗與中人之嘗，其生而未又非之節於而也。」(簡 26)、「此以民皆又嘗而聖人不可莫也。」(簡 28) 簡文認為聖人和一般人，他們原初的人性並沒有什麼差別，聖人之所以為聖人，是因為後天的努力修為，並不是天生為聖人。而人性是人人皆有的，也人人相同的，因此凡人應是「求之於己」而不應去羨慕聖人。²³ 這裡說聖人和一般人原初的本性沒有什麼差別，所說的也是指自然的人性。²⁴

(二) 以血氣心知界定性的內涵

楚簡把嘗定義為生而具有的生命本能，這樣的生命本能，諸如求生、避害、飲食、男女等，本無所謂善惡。²⁵ 這樣的嘗，其內涵可分為二類：血氣和心知。這樣的血氣和心知具有發展性，成年的血氣並非嬰孩原初的血氣，成年的心知也並非是嬰孩原初的心知。血氣的發動，一定是經由與外境的接觸，²⁶ 然後才會外現，所以《性自命出》說：「喜怒哀悲之氣，嘗也。及其見於外，則物取之也。」(簡 2) 這裡將「喜怒哀悲之氣」定義為嘗的內涵，當然嘗的內涵不只是喜怒哀悲之氣。喜怒哀悲之氣，就氣言，是屬於一種血氣；²⁷ 就喜怒哀悲言，則是一種情。合而言之，即是一種情氣。儒簡認為喜怒哀悲這些情氣就是嘗，所以上博簡整理者稱另一篇竹簡為《性情論》，也就是認為儒簡作者是以情說性。²⁸ 若是以情說性，那麼對於這篇竹簡的命名，或許稱之為「情性論」會較為恰當。

²³ 廖名春認為此段文意應該是說：「聖人之性與一般人之性生來並沒有什麼不同，只是由於後天的原因，才造成了聖人與一般人的區別。聖人不推崇性，因為性是大家生來就有的。」(荊門郭店楚簡與先秦儒學)，《中國哲學第 20 輯》，頁 52。

²⁴ 陳來：「《性自命出》的人性說，可以說正是孔子與孟、荀之間的發展型態，它所提出的性自命出的思想發展了孔子的人性論，從天一命一性一情一道的邏輯結構來討論人性的本質和作用。它主張命自天降、性自命出、情出於性、道始於情，認為是天所賦予的是性，性就是天生的好惡，就是人的內在的喜怒哀樂之氣，喜怒哀樂之氣表現於外，便是情，情合於中節便是道。所以這種看法還是接近自然人性論，以生之自然者為性。」(荊門竹簡之《性自命出》篇初探)，《中國哲學第 20 輯》，頁 304。

²⁵ 有學者根據《性自命出》：「未教而民恆，嘗善者也。」提出郭店儒簡是提倡「性善說」。但是本文認為這樣的說法並沒有普遍性。《性自命出》：「未言而信，有美情者也；未教而民恆，嘗善者也；未賞而民勤，含福者也；未刑而民畏，有心畏者也。」(簡 51-53) 簡文既說：有「未教而民恆，性善者也」，那麼當然也會有「未教而民不恆，非性善者也」、「教而民恆，亦性善者也」、「教而民不恆，性不善者也」。從上述四種狀態中的相對語法觀之，這裡的「性善」是指「殊性」，而非「共性」，這樣所謂的「性善」，並沒有普遍性，只是必然存在於天地之間，而不必然存在於每一個人身上。

²⁶ 所謂外境，指現實的經驗、或是記憶中、想像中的物像，是相對於嘗的情境。

²⁷ 郭齊勇：「從 1、2 簡看（《性自命出》），性、情、心都是『氣』。在本篇中，『無定志』之心，屬於血氣的範疇，有知覺的反應。」(郭店楚簡《性自命出》、《五行》發微)，收錄在丁四新主編，《楚地出土簡帛文獻思想研究(一)》(武漢：湖北教育出版社，2002 年)，頁 3-4。

²⁸ 這裡不可以用宋明理學去理解「性情」，這裡並不是在說「性其情」，「性其情」是說情必須發而皆中節以符合其未發之中，也就是情的發動必須要符合至善的性。而這裡的「性情論」則是以喜怒哀樂之情去定義人的本嘗。

喜怒哀悲之氣，是一種血氣的發動，所以《語叢一》說：「凡有血氣者，皆有喜有怒，有慎有□。」(簡 48) 而喜怒是緣於好惡，所以《性自命出》：「好惡，眚也。所好所惡，物也。」(簡 4) 好惡是因外在事物所引發，所以說是「待物而後作」。又哀樂之情是緣性而發，也就是人性的一種自然的表現，所以《性自命出》：「凡至樂必悲，哭亦悲，皆至其情也。哀、樂，其性相近也，是故其心不遠。」(簡 29-30)，因為是緣性而發，所以就其人性處而言，喜怒哀樂種種血氣之情，是非常接近人的本性的。

因為儒簡認定血氣即是性，所以《語叢二》：「情生於眚」、「愛生於眚」、「欲生於眚」、「智生於眚」、「子生於眚」、「惡生於眚」、「喜生於眚」、「慍生於眚」、「懼生於眚」、「強生於眚」、「弱生於眚」(簡 1-37)，眚中必然涵蘊有喜、怒、愛、懼、欲、強、弱等種種的情愫，所以當「物取之也」，才會「見於外」。丁四新曾就此而論說：「《語叢》不但以情、理規定『性』，而且以欲、力來規定『性』。上引第(3)條云『欲生於性』，反推之，性中當內涵『欲』了，不然性何以能生欲？」^{②9} 也就是說：性中當內涵有情、欲等。這裡可以說是用情、欲等去規定性的內涵。這樣的性，明顯是落在經驗層次論，不是就超越層次而說。所以丁四新又說：「所以心性不是不受物、情、習影響的純超越之物，而正是在受物、情、習的作用而成就一真實的人心、人性的。」^{③0}

也因此，《唐虞之道》：「夫唯順乎肌膚血氣之情，養眚命之正，安命而弗夭，養生而弗傷，知天下之政者，能以天下禪矣。」(簡 10-11、22) ^{③1} 儒簡認為為政者應該要順著人民的喜怒哀樂等血氣所發生的感知感覺之情，才是涵養其性命正確的方式，也就是其後所說的「養生」。「生」所指的就是肌膚血氣，也就是眚命。這裡儒簡作者認為「肌膚血氣之情」=「眚命」。因為肌膚血氣之情，是性命受外物的引動而顯現於外的，而且除卻「肌膚血氣」之外，則別無所謂「眚命」可言。所以《性自命出》：「凡性，或動之，或逆之，或交之，或厲之，或絀之，或養之，或長之。」(簡 9-10) 此句在《性情論》中為第 4 簡，此簡前文是「四海之內，其眚一也，其用

^{②9} 丁四新，《郭店楚墓竹簡思想研究》，頁 227。簡文中的情、愛、欲、智、子、惡、喜、慍、懼、強、弱所指的是情、氣、欲，並沒有「理」，但是丁氏的解說中卻夾帶了「理」。

^{③0} 同前注，頁 174。

^{③1} 「順乎」二字釋文作「□(節?)序(乎)」，「夫唯」和「天下」二處四字原缺，又簡文整理者將此段文字分別編為 10、11 和 22 簡，此文句綴聯及釋文依「李校」，頁 497。

心各異，教使然也。」^㉒這裡說，天下所有人的本性，原本都是一樣的，然而其後的發展之所以會有不同，是因為每個人的用心不同，這也是因為外在的環境教育使然。接著就說這些「使性變化的手段、方法」，^㉓這裡說明的是性的不定性，以及可塑性，也因此可以有多種的可能性。而這樣會受到外在環境的刺激而有所反應的「眚」，所指的也就是血氣之性。

儒簡這樣的說法和荀子的人性論非常接近。《荀子》〈正名〉：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者；情之應也。」又說：「不事而自然謂之性，性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情，情然而心爲之擇謂之慮。」^㉔朱伯崑在《先秦倫理學概論》中指出，這種人性論是以性爲天生所具，以性的本質爲情。他說，在荀子「凡生理方面、心理方面的活動，都屬於性的內容，其中包括感官的感受和『好惡喜怒哀樂』之情。」、「在人性中支配人類生活的主要東西就是『好惡之情』，及好利惡害之情，所以他經常以『性情』連稱。」^㉕一樣是用血氣所發的情、欲去界定性的內涵，所以說是自然的人性論。

（三）涵蘊具有多向性，決定在心

心的發用，必有其對象性，當然這個對象性並不一定是外在的事物，包括心裡記憶中或是想像中的一些物像。《性自命出》：「凡人雖有眚，心無奠志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。」（簡 1-2）、「凡眚爲主，物取之也。金石之有聲，弗扣不鳴，人之雖有眚，心弗取不出。凡心有志也，無與不可，心之不可獨行，猶口之不可獨言也。」（簡 5-7）^㉖文中說眚因爲有心的外現才會顯現，而心也不可能無的放矢，必是有對象性的，必定是因應於外在事物才會發用。因爲對於外在事物有了喜怒哀樂等等之情，才會指使耳目口鼻手足做出對應的動作或行爲，這樣的心，原初並沒有一定的特性，必須要經過人文的教育才能夠不隨著外在事物的刺激而產

㉒ 四海之三字上博簡原缺，此處依郭店簡《性自命出》補，頁 179。

㉓ 濮茅左，上海博物館《戰國楚竹書（一）·性情論》，頁 227。

㉔ 李滌生，《荀子集釋》（台北：台灣學生書局，1981 年），頁 529、506。

㉕ 朱伯崑，《先秦倫理學概論》（北京：北京大學出版社，1984 年），頁 102、108。

㉖ 弗扣不鳴，人之、可，心之不可原釋文缺，作□□□□□□及□□□□□□，「弗扣不鳴」據《性情論》校補，頁 224。可，心之不可，「李校」作「可，人之不可」，頁 504。郭沂補為「可，志之不可」，《郭店竹簡與先秦學術思想》，頁 235。廖名春根據前後文意，認為應補作「可，心之不可」，《郭店簡《性自命出》篇校釋劄記》，《新出楚簡試論》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 134。本文認為廖氏之說，在文義上較為完整，故採之。

生自然的反射行爲，心也才能夠有所定向。這樣的心，重在它的動向問題，而不是在它的本質問題；也就是重在它的能動性，而不是在它的本質性，這樣的心具備了多種的可能性。而善與惡，並不是本質的問題，而是動向的問題。³⁷所以《性自命出》：「其過十舉，其心必在焉。」(簡 37) 這裡說明「求心」在其所爲之事，所以簡文前面說：「凡學者求其心爲難，從其所爲，近得之矣。」(簡 36) 從其行爲之中，即可得知其心的動向、善惡。然而人心是善於掩飾、虛偽的，因此「求其心有爲也」(簡 37)，³⁸但是如果過錯犯了多次，那麼也就無法再加以掩飾了。

承前所論，就心與眚、物的關聯性言，「人之雖有眚，心弗取不出」。眚，只表示其本質性，它只是一種能量，它的發作都是在心。而心則是因爲外境而動。《性自命出》說：「好惡，眚也。所好所惡，物也。善不善，眚也。所善所不善，勢也。」(簡 4-5)³⁹、「出性者，勢也。」(簡 11) 簡文解釋「勢」，說是「物之勢者之謂勢。」(簡 12-13) 其中的「善不善」和前面一句「好惡，眚也」的「好惡」一樣，都是作爲動詞而不是形容詞，都是表示一種動向。「所好」、「所惡」、「所善」、「所不善」都是指著對象性及其所以發出動向的各種原因。眚不會有所好惡，因爲「心弗取不出」，會有所好惡的是心，而之所以會有往善、不善發展，則是因爲外在環境的影響，也就是指外在的環境誘使身處其中的人所產生出來的行爲。⁴⁰就如《孟子》〈告子上〉：「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」這樣的「性」，只在說明其可能往善和不善發展，而影響其善不善的主要因素是屬於外在環境。這樣的說法幾乎同於《孟子》

³⁷ 李澤厚說：「竹簡非常重視『心』，認爲『凡道，心術為主』、『雖能其事，不能其心，不貴』、『雖有性，心弗取不出』。但『人雖有性，心無莫忘』。本然的心是虛設的可能性，它『待物而後作，待悅而後行，待習而後奠』，因而是需要學習和教導的：『四海之內，其性一也，其用心各異，教使然也』、『教，所以生德於中者也。』」(初讀郭店竹簡印象記要)，《郭店簡與儒學研究——中國哲學第 21 輯》(瀋陽：遼寧教育出版社，2000 年)，頁 3-4。本書文後簡稱爲《中國哲學第 21 輯》。

³⁸ 《性自命出》：「求其心有爲也，弗得之矣。人之不能以爲也，可知也。」(簡 37) 裘錫圭先生說：「此句『有爲』及下句『不能以爲』之『爲』疑皆應讀爲『偽』。」《郭店楚墓竹簡》，頁 183。裘錫圭先生對郭店簡的釋文和注釋，文後依《郭店楚墓竹簡》的體例，簡稱爲「裘按」。

³⁹ 「善不善，性也」中「善，性也」三字字形殘缺，無法辨識，釋文中以□□□標示之。「裘按」：「此句可補爲『善、不善，□也』。」《郭店楚墓竹簡》，頁 182。本文據《性情論》：「善不善，性也。所善所不善，勢也。」校補，見《戰國楚竹書(一)》，頁 224。

⁴⁰ 此段關於《性自命出》：「所善所不善，勢也。」、「出性者，勢也。」、「物之勢者之謂勢。」中的「勢」季旭昇認爲此簡文應該隸定爲「藝」，並舉《郭店楚簡·尊德義》：「教以執(藝)」(簡 14) 和《郭店楚簡·六德》：「子弟大材執(藝)者大官，小材執(藝)者小官」(簡 13-14) 爲證，釋「藝」爲道藝、道術、才藝、才能等，其釋自是成理，本文另存此說。參見季旭昇主編、陳慶霖、鄭玉珊、鄒春智合撰，《上海博物館戰國楚竹書(一)讀本》(台北：萬卷樓圖書公司，2004 年)，頁 157、163、164 季氏之案語。

中公都子所說的「或曰：性可以爲善，可以爲不善。是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」^⑪

（四）成德是經由積習長養的日生日成

《性自命出》：「習也者，有以習其嘗也。」（簡 13-14），其性的原初是「四海之內，其嘗一也」，各人之間並沒有什麼差別，然而就經驗層面看，每一個人卻存在著賢愚智不肖等種種不同的差異，這些差異是因為後天的學習所形成的，所以《性自命出》說：「其用心各異，教使然也。」儒簡將差異性的重點落在「用心」和後天的環境、教育學習之上，也就是孔子所說的「習相遠」。而這個「心」，也就是除了血氣之外，嘗的另一個內涵——心知。由此也顯示，後天之所以有善有不善，都是因為「心」和「習」的緣故，或許就因為「心」的難以把握，所以孟子才會引孔子的話說：「出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與！」^⑫也因為心的難以把握，所以儒簡才會重視「教」，而說：「教使然也」。姜廣輝曾解釋說：「人的個性在形成過程中，會受到許多因素的影響，比如，外物引誘、內心嗜好、時勢引導、傳習沿襲、友朋樣榜、道德激勵等等，因此個性的形成也就有多種發展的可能性。」^⑬因為用心和種種外在環境的影響，而形成種種不同的個性。就此而言，「習」有正面有負面，然而就德性的養成而言，仍然是需要「習」。

德性的養成，有「形于內」，有「不形于內」。《五行》：「五行，仁形于內謂之德之行，不形于內謂之行。」義、禮、智同樣是「形于內謂之德之行，不形于內謂之行」，唯有「聖」是「形于內謂之德之行，不形于內謂之德之行。」（簡 1-4）有可能形于內，也有可能不形于內，也就是說「性」或「心」對於德性，並不是自足的，有的是由心與外境的接觸，在心中所形成的；也有的是與外境接觸之中，由外境的陶塑所形成的，或是由外鑠的作用而形成的，所以《語叢一》：「或由中出，或由外入」（簡 20），其中「由中出者，仁、忠、信；由外入者，禮、樂、刑。」（簡 21）^⑭「仁、忠、信」是在人自身中所產生的，^⑮而「禮、樂、刑」則是由教育或是陶冶或是刑

⑪ 上二段引文分見宋·朱熹，《四書集注》，《孟子集注》，〈告子上〉，卷 11，頁 6-7、5。

⑫ 同前注，卷 11，〈告子上〉，頁 9。

⑬ 姜廣輝，《郭店楚簡與道統依系——儒學傳統重新詮釋論綱》，《中國哲學第 21 輯》，頁 19。

⑭ 外入者，禮、樂、刑。原簡文缺，依「李校」補，頁 532。

⑮ 仁、忠、信等德性一般是有對象性的，也就是在「我——人」或是「我——事」之中成立的，即使是孔子所說的：「我欲仁，斯仁至矣」。所以本文說：「是由人自身所產生的」，而且《語叢一》也說：「仁生於人」而不是說：「仁生於心」。當然德性的建立不必然是在對象性中，這裡牽涉到道德主體挺立的問題，本文不作進一步的討論。

罰所規範出來的。所以《語叢一》：「仁生於人，義生於道。或生於內，或生於外。」(簡 22-23)《六德》也說「仁，內也；義，外也；禮樂，共也。」(簡 26)文中所謂的「道」是指人與人之間相處的倫理規範或是由事物之中所歸納出來的理則，這些都是具體可見的。而這些規範或是理則，運用之妙，存乎一心，都是在於人身上，所以《性自命出》：「道者，群物之道。凡道，心術為主。道四術，唯人道為可道也。」(簡 14-15)

也就是說，在積習長養的成德過程中，不論是生於內或是生於外，都是需要經由外在的人事物所引發，而這些事物的理則或是人與人之間的倫理規範，都是由人所產生出來的，所以《性自命出》：「其三術者，道之而已。詩、書、禮、樂，其始出皆生於人。詩……書……禮……樂……，然後復以教。教所以生德於中者也。」(簡 14-18)詩、書、禮、樂等，因為都是緣於人性所發的情而制作的，所以簡文說：「禮作於情」，這裡所說的「詩、書、禮、樂，其始出皆生於人」，也是這個意思。以詩、書、禮、樂教人以生德於心，前面說：「仁，內也；義，外也；禮樂，共也。」所以這裡的「生德於中」應是合內外而言。這裡的「心」或「性」或是「人」，對於道德而言，並沒有自足性。

性，就成德而言，沒有自足性，因此需要外在環境的引發、誘導、砥礪、規範，或生於中，或成於外，經由與外在的人事物間的接觸，經由積習長養，德性才能日生日成。所以《性自命出》：「動嘗者，物也；逆嘗者，悅也；交嘗者，故也；厲嘗者，義也；出嘗者，勢也；養嘗者，習也；長嘗者，道也。」(簡 10-12) ⑩這之中的物也、悅也、故也、義也、勢也、習也、道也，所指的都是外在的人事物，而非純由內心的自我擴充長養。

孟子也很重視養性，而說：「存其心，養其性」，但是孟子是主張以存心來養性，而不是以習養性。《孟子》：「今夫粢麥，播種而耰之……雖有不同，則地有肥磽，雨露之養，人事之不齊也。」「苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。」 ⑪然而《尊德義》卻說：「是以為政者教道之取先。教以禮，……教以樂，……教以辯說，…教以藝，……教以技，……教以言，……教以事，……教以權謀，……」(12-16 簡)所指的都是實事實物、實際的技能、實際的運用，都是就實事以言道，就如《性自命出》所

⑩ 「逆嘗者」原釋文作「□(達?)」，本文依「李校」，頁 505。

⑪ 二段引文分見宋·朱熹，《四書集注》，《孟子集注》〈告子上〉，卷 11，頁 9、7。

說：「道者，群物之道也」，而非是天地之間恒常不變之理，或是天地所以生之理。^{④8}這裡，孟子將「求心」轉而為「求其放心」，在儒學上是一大轉向。

三、郭店儒簡的自然人性論所涵蘊的價值

對先秦儒學的判定，以往的學者都是以孟子為繼承孔子的仁學，並且深化了仁學的內涵，對孔子所說的「我欲仁，斯仁至矣」的「仁」找到了內在的依據；而荀子則是繼承了孔子的禮學。^{④9}到了清朝的汪中，才給與荀子最大程度的肯定，提出孔子的六經都是由荀子所傳，由是說荀子是傳承了孔子的經學。但是就心性論而言，仍然認定孟子一系才是孔子深化的發展，而荀子則一般說是歧出。即使是自然人性與義理之性的「漢宋之爭」，也不是站在荀子和孟子二者之間相對的立場，而完全是站在《孟子》文獻詮釋上的論爭。由此可見，在儒學上，一般都是以孟子之學作為判斷的基準。而今由於有了《郭店楚簡》的出土，而且幾乎所有學者都認定這一批竹簡是孔孟之間的儒學重要論述。由是，本文以郭店儒簡作為儒學心性論的基準作為判準，就「歷史意義」和「本質意義」二方面探討其價值，^{⑤0}並且提出此儒簡的自然人性論，具有消解清朝至今所謂的「漢宋之爭」的價值。

（一）在「歷史意義」上所具判準的價值

如上所論，郭店儒簡的人性論是以生言性的自然人性論，這樣的人性論，其內涵是界定為血氣心知，其所涵蘊的多向性，決定在心的作用。這個心不會獨立作業，必是有所對象性，因此，心便容易為外在環境所影響。也因此，這樣的心便具有可塑性，可以引發、誘導、砥礪和規範。其所以

^{④8} 廖名春：「『情生於性』、『情出於性』，而『道始於情』、『理作於情』。『道』、『理』皆是後天的。」〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《中國哲學第20輯》，頁59。

^{④9} 如勞思光：「就學派之發展講，孔子創建儒學，……在客觀意義上為代表此一思想主流者。此人為誰？即孟子是。孟子日後有『心性論』之建立，……故為孔子後最重要之儒者。而儒學主流，在先秦階段，即以孔孟為代表，亦屬定論，無可疑者。」《中國哲學史》，第1卷，頁91。

^{⑤0} 勞思光曾就「發生意義」和「本質意義」、「發生歷程」和「本質歷程」作過辨析。參見氏著，《中國哲學史》，第1卷，頁32-33、95。另外勞先生也就「歷史標準」和「理論標準」作過辨析，「歷史標準」以能得原意為目的，而「理論標準」則須具備「確定性」和「有效性」，不必然符合其原始意義。參見氏著，《中國哲學史》，第3卷下冊，頁854。本文改以「歷史意義」和「本質意義」探討郭店儒簡的心性論所涵蘊的價值。

成德，或由外在的規範和誘導等而形成，或是由內在的引發所致。這也說明：心就成德而言，並不具有自足性，而是需要外在的詩書禮樂刑政等的作用。這樣的心性論，與孟子和荀子相較，就「歷史意義」而言，是荀子較為接近，⁵¹是荀子繼承了郭店儒學的心性說，此心性論是貼近在人的現實性、社會性而論的；孟子由心成德的自足性以及由此開發出外王的事業，而言「存其心，養其性」、「擴而充之，足以保四海」，這樣的理論系統，反而是另外一種創造性的發展。

（二）在「本質意義」上所具判準的價值

如果以孔子的施政理想方式而言，則說：「道之以德，齊之以禮」；以孔子的人生理想言之，則說「老者安之，朋友信之，少者懷之」；以孔子的生活準則、道德理念而言，則說「入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文」；談到施教內容，則說「禮、樂、射、御、書、數」，綜合以上而觀孔子儒學的本質，有二大特點：一、都是落在現世的實際世界中論；二、都有具體的對象性，也就是說都是落在經驗層面上而論，減少就內在的依據或是超越層面論之。即使如孔子所說的：「我欲仁，斯仁至矣」和「從心所欲，不踰矩」，也不是純粹就心而論，而是就「心——行事」中而言，也就是在「我——人」或是「我——事物」中論。子貢說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」⁵²就孔子而言，關於人性內在的根源或是其超越的依據——天道，或許會有所論及，但幾乎可以說是不可得而聞的，因為孔子儒學的重心並不在此。

次觀郭店儒簡的心性論，並沒有對性的內涵作深一層的論說，或是追溯其形上的依據或根源，而是直接就經驗層面加以論述——以生言性，只是把性視作人的所有行爲的根源，其所以有種種的反應，都是在對象性中言。當然這裡不是說，性要在對象中才成立或生成，而是說性要在對象性中才會顯現，這樣的基準點所呈顯的是活生生的「人」，而不是「出入無時，莫知其鄉」，難以把握的「心」，而且是在肯定人的血氣心知，進而在

⁵¹ 廖名春：「這種人性論明顯與孟子的性善論不同，而與孔子的『性相近，習相遠』（《論語·陽貨》）說接近，與荀子的賦性重為說也有內在的邏輯聯繫。可視為從孔子到荀子人性論的橋樑。」（荊門郭店楚簡與先秦儒學），《中國哲學第20輯》，頁52。另外李澤厚也說：「竹簡給我的總體印象，毋寧更接近《禮記》及《荀子》。」、「其基本傾向似更近荀而不近孟，更可能是當時派系分化尚不鮮明，只是處在某種差異狀態中，因此不能判其屬於某派某子。」（初讀郭店竹簡印象記要），《中國哲學第21輯》，頁9。

⁵² 以上引文分見宋·朱熹，《四書集注》，《論語集注》（為政第二），卷1，頁8；卷3，〈公治長第五〉，頁9；卷1，〈學而第一〉，頁3；卷4，〈述而第七〉，頁8；卷1，〈為政第二〉，頁9；卷3，〈公治長第五〉，頁5。

對象性中養成其德性。由於此心、性沒有成德的自足性，因此必須教以禮、樂、言、事等，在德性成立的同時，也同時完成了人與人之間的人倫關係以及人與物之間的群物之道。就「本質意義」而論，郭店儒簡是符合孔子的各種理想與精神的，這樣的精神是屬於一種「實踐理性」。

依此而觀孟子所說的「萬物皆備於我，反身而誠」，「盡心→知性→知天」，⁵³「求其放心→擴而充之→足以保四海」，在相當程度上已經將重心放在「心—性—天」上，雖然孟子也說：「徒善不足以爲政」，但是另外又說：「王如施仁政於民」，「可使制梃以撻秦楚之堅甲利兵矣」。⁵⁴當然，這裡不是就實事而論，而是就理論言之。也就是說，這樣的論述，不是「實踐理性」而是「理論理性」。「心」在孟子的理論系統中，有出現根源義以及根本義和絕對義，在這裡，有明顯的內化現象，當然這裡也有深化的意涵，然而就「本質意義」而言，則不及郭店儒簡的接近孔子的儒學本質。

（三）具有消解「漢宋之爭」的價值

漢儒和宋明儒在解釋孟子的心性論時，出現了兩個不同的詮釋方式，到了清代，則出現所謂「漢宋之爭」。⁵⁵其所爭論的主題是《孟子》〈盡心下〉的「口之於味」章，依孟子之意，是耳目口鼻四肢之欲爲性，或是仁義禮智聖之義理爲性的問題，⁵⁶也就是「自然之性」和「義理之性」何者

⁵³ 《孟子》〈盡心上〉：「盡其心者知其性，知其性則知天矣。」其中「知性→知天」沒有疑義，但是在「盡其心者知其性」的理解上則有兩種相反的說法，一說是「盡心→知性」，一說是「知性→盡心」。持「盡心→知性」說法的如：漢·趙岐注：「人能盡極其心，以思行善，則可謂知其性矣。」《十三經注疏》，《孟子注疏》（台北：藝文印書館，1982年），卷13，頁2；清·焦循採用趙岐義，見《孟子正義》（台北：世界書局，1979年），下冊，卷13，頁517。而持「知性→盡心」說法的如宋·朱熹：「人能盡其心者，只爲知其性，知性卻在先。」、「所以能盡其心者，由先能知其性，知性則知天矣。」、「知性者，物格也；盡心者，知至也。」、「知性，然後能盡心。」《朱子語類》（台北：文津出版社，1986年），冊4，卷60，頁1422-1423。此二說與本文題旨沒有關鍵性的影響，所以不在此辨析，但是不論是「盡心→知性」或是「知性→盡心」，都已經在相當程度上將重心放在「心」、「性」上。

⁵⁴ 宋·朱熹，《四書集注》，《孟子集注》〈梁惠王上〉，卷1，頁7。

⁵⁵ 「漢宋之爭」有三個層次：張麗珠說：「歷來學界對於『漢宋之爭』的理解，約可以歸納成三個不同的層次：（1）以『漢學』代稱音韻訓詁的考據學，以『宋學』代稱講論性道的義理學，而把『漢宋之爭』視為對義理與考據兩種學術型態的盛衰觀察、消長說明。……（2）指在經注、經義上對漢注或宋注之各自取捨立場，……仍屬考據層次的漢、宋經說之爭。……（3）從哲學之爭的層次看待『漢宋之爭』。此係從清儒建立起發揚經驗價值的義理新說，故與理學標榜形上價值的舊說相對峙的角度出發，將『漢宋之爭』視為儒學中兩種不同價值選擇的義理類型之爭。」（清代的義理學轉型與『漢宋之爭』，發表於中央研究院·中國文哲所舉辦的「理解、詮釋與儒家傳統」第一次研討會，2003.11.14，頁18-19。也就是訓詁和義理之爭，訓詁和訓詁之爭，以及義理和義理之爭，其終極是落在義理之爭，到底孟子所言「性」是自然爲性或是義理爲性的論評。

⁵⁶ 《孟子》〈盡心下〉：「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」龐樸在馬王堆帛書《五行》發表之後，論定「聖人」的「人」爲衍字，也就是證實了朱熹的《四書集注》中「或曰：『人』衍字」的注文的正確性，肯定這裡所說的就是「聖人之於天道也」，而「五行」即是「仁、義、禮、智、聖」。參見氏著，〈竹帛《五行》篇與思孟「五行」之說〉，發表於1977年第10期

爲孟子原意之爭。之所以會有這樣的論爭，其前提是以《孟子》作爲義理的判準。今天，如果我們不以《孟子》作爲判準，而是以《郭店楚簡》作爲依據，那麼當時的儒學所闡述的人性就是自然的人性，而非義理的人性或是形上的心性。當然這裡有一個很重要的關鍵點，那就是：郭店儒簡能否代表當時的儒家學術的問題，因爲文獻是出土在楚地而非是儒學重心的魯地。但是依據現有研究成果顯示，這批楚簡即使不是子思的思想，也是孔門第二、三代的重要思想，在沒有其他否證出現之前，以及其他文獻參證之下，這批文獻應算是界於孔孟之間的重要儒學著作。若是如此，那麼「漢宋之爭」就可以消解了。

因爲持漢代義理的學者，其依據不必再以《孟子》中「口之於味」章之「性」的原意確實是以耳目口鼻、血氣心知爲性，而可以上溯到郭店儒簡，以《郭店楚簡》爲依據，從「歷史意義」和「本質意義」論之，以血氣心知爲性是孟子之前的儒學主要思想，而孟子義理之性的說法恐怕就只能說是儒學中另外一種創造的詮釋了。⁵⁷而且持義理心性論的宋儒派，也不能絕對地執持「口之於味」章沒有所謂的自然人性說，因爲孟子另外也說：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？」⁵⁸這之中，孟子明確地說「口之於味」是「性」。徐復觀先生也說：「從這段話看，他對口、耳、目等的欲望，依然是稱之爲性。」⁵⁹另外，在〈盡心下〉「集注」中朱熹也引程子的話說：「五者之欲，性也。然有分，不能皆如其願，則是命也。不可謂我性之所有，而求必得之也。」⁶⁰這之中說明地很清楚，在孟子所謂的「性」，是指耳目口鼻等生理的需求。

依孟子之意，耳目口鼻等生理需求是性，並由此推論人也應有仁義禮智之心，⁶¹而郭店儒簡則是持自然人性說，由是可見自然人性說是從孔子

《文物》雜誌，現收入《竹帛〈五行〉篇校注及研究》，頁101。

⁵⁷ 後代學說是否符合前人學說的原始義，並不影響其自身的理論價值；而符合其原始義也不一定具有理論意義的正確性。準此而論，《孟子》的心性論自有其理論意義，而宋明儒自孟子學所發展出來的理論系統，亦自有其理論價值。這裡的「是」與「否」並不具有「對」與「錯」的判斷。

⁵⁸ 宋·朱熹，《四書集注》，《孟子集注》〈告子上〉，卷11，頁7。

⁵⁹ 徐復觀，《中國人性論史——先秦篇》（台北：台灣商務印書館，1979年），頁166。

⁶⁰ 朱子也對這段話解釋說：「愚聞之師曰：此二條者，皆性之所有，而命於天者也。然世之人以前五種爲性，雖有不得，而必欲求之；以後五者爲命，一有不至，則不復致力。故孟子各就其重處言之，以伸此而抑彼也。」《四書集注》，《孟子集注》〈盡心章句下〉，卷14，頁7。

⁶¹ 孟子曰：「口之於味，有同嗜也，易牙先得我口之所嗜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何嗜皆從易牙之於味也？……口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之

到郭店儒簡到孟子、荀子都一致的說法，而義理之性則是孟子另外所提出，意在強調人成德的根源性。

關於自然人性、氣質之性和義理之性，衡諸孔子所說：庶矣→富之→教之，⁶²前面二者，即是就自然生命而言，而「教之」，意即「道之以德」、「教使生德於中」，即是成德的歷程。而「氣質之性」本是就「自然生命」說明其中的賢愚智不肖的差異，這裡「自然生命」是言其同，而「氣質之性」則是言其「同中之異」，因此不能說有一「氣質之性」，而只能說是「氣質的差異性」。也不能說有一「義理之性」，只能說是「成德的根源性」，這裡強調其內在性，這樣的強調固然挺立了人之所以為人的生命價值。但是如前所論，儒學的本質所關心的是「人」，而不是「道德」。道德是依於人而說的，這裡不是說儒學不關心道德，而是「人」在這裡具有優位性與前提性。⁶³所以郭店儒簡說：「道四術，唯人道為可道也。其餘三者，道之而已矣。」道德應是依於血氣心知的生理上說，不應離開血氣心知而說道德。自然人性和義理之性之間本是本末始終的關係，二者是一個和合的整體，一說自然人性必定要說成德的歷程，而一說義理之性也必然不能離卻自然的人性，否則便會有蹈空的現象。由此，可以說：漢儒派和宋儒派的心性論之爭，應是可以消解了。

四、結 論

郭店儒簡是界於孔孟之間重要儒者的學術著作，其中所闡述的不論是子思的思想或是孔門第二、三代其他儒者的思想，以目前現有文獻而論，都具有非常重要的代表地位。以心性論而言，它可以說是在孟子之前的儒學中最有系統的論述，如果其中的闡述符合孔子的精神，那麼，理論上，在「歷史意義」和「本質意義」上，我們就可以用它作為往後儒家學說的判斷依據。

悅我心，猶翫春之悅我口。」《四書集注》，《孟子集注》〈告子上〉，卷11，頁8。

⁶² 《論語》說：「子適衛，冉有僕。子曰：『庶矣哉！』冉有曰：『既庶矣，又何加焉？』曰：『富之。』曰：『既富矣，又何加焉？』曰：『教之。』」宋·朱熹，《四書集注》，《論語集注》〈子路第十三〉，卷7，頁4。

⁶³ 李澤厚：「一再提『生為貴』、『天生百物，人為貴』，……他們對人、對生命的感性存在採取完全肯定的態度，而不重視去敘說是否有比人、比生更高更『貴』的另一世界。『生』、『人』本身成了最終目的、價值、意義。這正是中國文化包括儒道兩家的特色所在。」〈初讀郭店竹簡印象記要〉，《中國哲學第21輯》，頁1。

郭店儒簡對於人性的論述是以生言性的自然人性論，這樣的人性論，其內涵是落在經驗層面上的血氣心知，所以儒簡認為為政者應該要順著人民的喜怒哀樂等血氣之情，去加以陶冶或規範，才是涵養性命正確的方法。而這樣的「人性」，只是說明人的各種行為的根源，其所以有各種行為的產生，都是因為外境的刺激，而其發動，則是在「心」。因為心是因應著對象性而發，因此，心便容易為外在環境所影響。也因此，這樣的心便具有可塑性，可以引發、誘導、砥礪和規範以成德。所以儒簡認為，心就成德而言，是需要外在的詩書禮樂刑政等等的作用。這樣的心性論，在「歷史意義」上，證明是荀子繼承了孟子之前的儒家心性學說，此自然人性論是貼近在人的現實性和社會性而論的。

孔子的理想是淑世，所以，在「本質意義」上，儒學不論是就施政方式或是就人生理想或是就道德的踐履，必是落是經驗層面上而論，不是將重心放在「心」之上。而郭店儒簡在人性論上，其所呈顯的正是活生生的血氣心知的「人」，也因為是血氣心知，所以在成德上，並沒有自足性，因此必須教以禮、樂、言、事等，在德性成立的同時，也同時完成了人與人之間的人倫關係以及人與物之間的群物之道。這樣的精神，是屬於一種「實踐理性」。就此而論，以孟子和荀子而言，仍然是荀子的學說較接近於孟子之前的儒學的本質。

如果郭店儒簡在孟子之前的儒學上有其代表性，有其「歷史意義」和「本質意義」，那麼關於漢儒和宋儒在解釋孟子的心性論時，出現了兩個不同的詮釋系統，而產生了所謂的「漢宋之爭」，即應可消解。因為持漢義理的學者不須再依《孟子》〈盡心下〉的「口之於味」章，解孟子所謂「性」是耳目口鼻四肢之欲。因為在理論的「信度」與「效度」下，郭店儒簡更具有其儒學的歷史意義和本質意義，而儒簡正是持生之謂性的自然人性說。

依孟子之意，耳目口鼻等生理需求是性，並由此推論人也應有仁義禮智之心，而郭店儒簡則是持自然人性說，由是可見自然人性說是從孔子到郭店儒簡到孟子、荀子都一致的說法，而義理之性則是孟子另外所提出，意在強調人成德的根源性以及內在性，然而這樣的內在性必是不離血氣心知的生理需求。由是可知，自然人性和義理之性，二者是一個和合的整體，一說自然人性必定要說成德的歷程，而一說義理之性也必然不能離卻自然的人性，否則便會有踏空的現象。由此，可以說漢義理和宋義理的心性論之爭，應是可以消解了。

The Natural Human Nature Theory of Guo-dian-ru-jian (Confucian Bamboo Manuscripts of Guo-dian) and the Value They Contain

Chang-Chia Liu*

【Abstract】

Guo-dian-ru-jian (Confucian bamboo manuscripts of Guo-dian) were important Confucian academic works between Confucius and Mencius. Among them, the exposition for human nature is the natural human nature theory that advocates that the instinct a human being has with his/ her birth is the human nature. The content is the natural physiology that is fulfilled on the aspect of experience. This kind of “human nature” just explains the origin of human behaviors; however, the reasons why there are all kinds of behaviors are because of “mind.” This kind of “mind” has plasticity, and it can be aroused, induced, tempered/ encouraged, and regulated to accomplish the virtue.

Confucius’ ideal was to make this world better. Therefore, his theories, regardless of the administrative methods, the ideals of life, or the practice of morality are all fulfilled on the aspect of experience. The temperament theory of Ru-jian (an abbreviation of Guo-dian-ru-jian) accords with the Confucian spirit on “the historical significance” and “the essential meaning.” They all belong to a kind of “practical reason.” Hence, under “the reliability” and “the validity” of the theory, Guo-dian-ru-jian have the value of judging standard on Confucianism. Consequently, “the dispute of Han and Song” should be solved when interpreting Mencius’ temperament theory, because what Ru-jian stand for is the natural human nature theory.

Keywords: Guo-dian-chu-jian (bamboo manuscripts of Chu tombs of Guo-dian), Sing-zih-ming-chu, human nature theory, natural human nature theory, the dispute of Han and Song.

* Ph.D. Candidate, Department of Chinese Literature, National Changhua University of Education.

謝靈運山水詩有別於 抒情傳統的情景關係

朱我蕊*

【提要】

中國詩歌以抒情為傳統主流，情景交融則為抒情的經典手法，詩中景語多為情境而設，以烘襯詩情為目的。晉宋之際的謝靈運，作為提升山水題材成為詩歌主題的第一人，其詩中景物卻多客觀呈現，少見主觀點染以烘托其情的意圖，以致詩中情、景多分立而少有聯繫，既不求相映成趣，亦未從反面襯托，與抒情傳統著意於情景交融的手法大異其趣。本文詳析詩例，以明謝靈運山水詩與抒情傳統在情景聯繫上的審美追求不同，並連帶論析了謝詩多歷時性結構、多用賦而少比興、以遊覽觀景為主而抒情為輔、景物其為審美對象而非情感觸媒等特色，俱與抒情傳統有別。這些差異，顯示謝詩偏離抒情傳統的事實。本文認為，謝詩對傳統的偏離，乃因其作思維主要承繼自「兩晉玄言詩歌系統」。此系統歷經詠懷詩、招隱詩、遊仙詩，以至玄言詩一脈相承的發展，呈現出共同的特徵有四：第一，山水伴隨玄理的內容組合；第二，先敘山水而末言感悟的公式化結構；第三，抒情性微弱淺談；第四，如實客觀的寫景視角。凡此特徵皆與謝詩的特色相符，可知此系統即謝靈運山水詩脫胎所自的文學背景。至於陶淵明田園詩，與謝詩約當同時自玄言詩中走來，卻何以未脫情景交融的抒情典型？本文藉由堯斯的「讀者接受」理論，解釋其因在於謝詩的接受影響主要來自清談盛行的當代文學環境，而陶詩則受抒情傳統的制約較深，二人的情景書寫策略因此不同。本文據此，又對文學史中以陶詩為「正始系」，謝詩為「太康系」的舊說提出商榷，分析陶詩的特點實近於「太康系」，謝詩則近於「正始系」。

關鍵字：情景交融 謝靈運 山水詩 玄言 抒情

* 僑光技術學術應用華語文系副教授

晉末宋初的謝靈運（385—433）被譽為中國山水詩之祖，山水題材在詩中的地位因他而提高擴大，得以成爲一種正式的文類。其山水詩首先敘事，其次寫景，末言情理的「公式化結構」^①，也成爲齊梁山水詩的典型。然細究謝靈運山水詩結構中的情、景關係，常截然二分，互不協調，與《詩經》、《楚辭》、漢詩、晉詩以來，景物題材與詩情關係的漸趨緊密，呈現脫鉤的發展，成爲中國詩歌以情景交融爲美的抒情傳統中，極爲特殊的現象，其背景原因值得深究。^②同時，本文也注意到，謝詩由於慣以玄言理悟總結其遊賞心得，因而富有鮮明的玄言色彩，這便使文學史中向來將謝靈運歸爲善於寫情狀貌的「太康詩系」，將陶淵明歸爲玄理寄託的「正始詩系」的區分方式，有重新省思的必要。^③

一、情景交融的抒情傳統

中國詩歌以抒情爲傳統主流，情景交融則爲抒情傳統中最典型的藝術手法。所謂情景交融，蔡英俊《比興物色與情景交融》釋爲：「景物與情意的交遞引發」^④，即此所呈現的便是情感與景象交相融合爲一體的化境。

創作中情景互動的抒情模式，早在《詩經》的比興中即已呈現，如《秦風·蒹葭》：「蒹葭蒼蒼，白露爲霜。所謂伊人，在水一方。」以秋天蒼茫的水景，表現與所慕之人的現實阻隔，情景相映。《邶風·北風》：「北風其涼，雨雪其雱……其虛其邪，既亟只且」，以北風寒涼，落雪凍地的情景，抒發虐政下的憂思不樂，哀悲傷感。景物在《詩經》中作爲比興的素材，與主題情感的關聯未必處處緊密，至《楚辭》中，則發展爲大量的山水景

① 有關謝靈運山水詩結構公式化的論述極多，較具代表性者，如黃節認爲：「大抵康樂之詩，首多敘事，繼言景物，而結之以情理，故末語多感傷。」（蕭滌非錄黃節講稿：《讀詩三札記》（北京：作家出版社，1957年），頁26）；林文月則認爲「記遊—寫景—興情—悟理」為齊梁時代山水詩的普遍結構。其說詳見〈中國山水詩的特質〉，林文月撰：《山水與古典》（台北：純文學出版社，1976年），頁26。

② 有關《詩經》以造晉詩的自然景物與主題情懷之間距離漸短，密合度漸高，分析詳見葛曉音撰：《山水田園詩派研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1993年），頁4-8。

③ 郭銀田於一九四零年代提出陶、謝各自所繼承的文學流派不同之說。他將魏晉以後之詩分二系，一為正始系，一為太康系。正始系主質，重理而不尚辭采；太康系主文，重情而兼重辭采。他認爲陶淵明以玄理寄託為主，繼承的是正始系；謝靈運以狀形寫貌相尚，因襲的是太康系。其說詳見郭銀田撰：《田園詩人——陶淵明》（台北：華新出版社，1975年），頁9-10。有關此陶、謝所承流派的問題，後文將有詳論。

④ 蔡英俊撰：《比興物色與情景交融》（台北：大安出版社，1986年），頁12。

象描繪，有意識地發展了藉景寫情的抒情手法。如《九歌》中大場面的祭神場景，以陰雨籠罩或芳草遍地，烘襯神靈的悲歡喜樂；又如〈九辯〉：「悲哉！秋之爲氣也，蕭瑟兮草木搖落而變衰。僚慄兮若在遠行，登山臨水兮送將歸。」以蕭瑟秋景托出離鄉背井的寂寞傷感。

漢詩中自然景物與人的感情更爲密合，如樂府民歌〈戰城南〉：「水深激激，蒲葦冥冥。梟騎戰鬥死，駑馬徘徊鳴。」以昏暗幽寂之景，寫戰士屍陳之哀，益添其悲。古詩十九首〈青青河畔草〉：「青青河畔草，鬱鬱園中柳。盈盈樓上女，皎皎當窗牖。」以漸行漸遠還生的春草，興引思念，又以「柳」與「留」的諧音，暗敘別愁。〈東城高且長〉：「迴風動地起，秋草萋已綠。四時更變化，歲暮一何速。」因秋臨大地而感悲遲暮，景非虛設。詩歌發展至此，已成功利用景物爲背景，鋪設出具有感染力的氛圍。建安曹植〈贈白馬王彪〉第四章以寫景爲主，其取景頗見用心：「秋風發微涼，寒蟬鳴我側，原野何蕭條，白日忽西匿。歸鳥赴喬林，翩翩厲羽翼。孤獸走索群，銜草不遑食。感物傷我懷，撫心長太息。」其失親淒苦之情，適與蕭條秋景相會，絕非偶然，顯然爲詩人主觀視角的匠心安排。

入晉以後的詠懷言情詩，透過景物刻畫以渲染情感的手法更趨精微，如張協〈雜詩〉其一，以「秋夜涼風起」喚起思婦的離愁，藉「青苔依空牆，蜘蛛網四屋」細寫思婦眼底的孤寂，顯見繪景以襯情的技巧已愈深細。庾信〈擬詠懷詩〉則可代表南北朝詩中情景互惠的延續：「殘月如初月，新秋似舊秋。露泣連珠下，螢飄碎火流。樂天乃知命，何時能不憂？」（其十八）殘月慘秋，露泣螢飛，無情流逝的年光中，詩人感嘆自己功業棄盡，即使將國家興亡與個人際遇統歸於天命，亦無法化解心中的愁憂，遂見景非徒具。

詩中情景渾然一體的化境，以唐代的成就最爲斐然。如李白〈宣州謝朓樓餞別校書叔雲〉：「長風萬里送秋雁，對此可以酣高樓……俱懷逸興壯思飛，欲上青天覽明月……人生在世不稱意，明朝散髮弄扁舟。」以秋風送雁映襯餞別筵席，高遠視野與瀟灑襟懷並見壯闊。杜甫〈登高〉：「風急天高猿嘯哀，渚清沙白鳥飛迴。無邊落木蕭蕭下，不盡長江滾滾來」，道盡了晚歲多病的潦倒愁慘，尤臻情景蔚然相依的極境。

宋代以降的詩論家品鑑詩歌，一致以情景之適會兼融，相觸莫分爲美，可謂精當總結了中國詩歌傳統的情景藝術特徵。宋代范晞文《對牀夜語》云：「情景兼融，句意兩極」，意指詩中寫景須兼顧寫情；他又舉述眾多詩例，分析「情景兼融」的結構，有「上聯景，下聯情」、「上聯情，下

聯景」、「景中之情」、「情中之景」、「情景相觸而莫分也」、「一句情一句景」等數種，並總結謂：「固知景無情不發，情無景不生」^⑤。張炎《詞源》舉陸雪溪〈瑞賀仙〉與辛稼軒〈祝英台近〉為例，謂「皆景中帶情」，認為寫景能蘊含情感，作品方得以出色。姜夔《白石道人詩》云：「意中有景，景中有意」^⑥，旨亦如是。明代謝榛《四溟詩話》亦多稱許詩人「情景適會」、「情景俱到」的用心，認為「情景相觸而成詩，此作家之常也」^⑦。謝榛又論析情、景雖一源於內感，一來自外觀，然二者之模寫應力求因依而密合：

詩乃模寫情景之具，情融乎內而深且長，景耀乎外而遠且大。

景出想像，情在體貼，能以興為衡，以思為權，情景相因，自不失重輕也。

作詩本乎情景，孤不自成，兩不相背。凡登高致思，則神交古人，窮乎遐邇，擊乎憂樂，此相因偶然，著形於絕跡，振響於無聲也。夫情景有異同，模寫有難易，詩有二要，莫切於斯者。觀則同於外，感則異於內，當自用其力，使內外如一，出入此心而無間也。景乃詩之媒，情乃詩之胚，合而為詩，以數言而統萬形，元氣渾成，其浩無涯矣。^⑧

謝榛認為，情景並為作詩之本，外在眼觀之景為引發內心感思的觸媒，兩者應一合無間，方能為作品營造最佳的藝術效果。其論可謂深化發掘了中國詩歌情景之間互生共榮的特色。清人王夫之《薑齋詩話》又循此申論詩情抒發之精微生動與否，關鍵全在詩中景語能否適切映襯其情，其論曰：

情、景名為二，而實不可離。神於詩者，妙合無垠。巧者則有情中景，景中情。

關情者景，自與情相為珀芥也。情景雖有在心在物之分，而景生情，情生景，哀樂之觸，榮悴之迎，互藏其宅。

⑤ 以上引文，見宋·范曄文撰：《對牀夜語》（丁福保輯：《歷代詩話續編》（北京：中華書局，1983年）），上冊，第2卷，頁417。

⑥ 宋·姜夔撰：《白石道人詩說》，見夏承壽校輯：《白石詩詞集》（台北：華正書局），頁67。

⑦ 以上三段引文，分見於明·謝榛撰：《四溟詩話》（《歷代詩話續編》），下冊，第2卷，頁1171；第3卷，頁1189；第4卷，頁1224。

⑧ 以上三段引文，分見於謝榛撰：《四溟詩話》（《歷代詩話續編》），第4卷，頁1221；第3卷，頁1198；第3卷，頁1180。

不能作景語，又何能作情語耶？古人絕唱句多景語，如「高臺多悲風」、「蝴蝶飛南園」、「池塘生春草」、「亭皋木葉下」、「芙蓉露下落」，皆是也，而情寓其中矣。以寫景之心理言情，則身心中獨喻之微，輕安拈出。

「昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。」以樂景寫哀，以哀景寫樂，一倍增其哀樂。^⑨

王夫之認為，詩中情、景應渾然一體，相生相依，不宜離分；若能善寫深細之景，則精微之情思便得以輕妙拈出。又說詩人多善以樂景迎樂情，以哀景觸哀情；但若反之以樂景寫哀，以哀景寫樂，尤能倍增其感染力。凡此情景交融的詩評觀，皆通幽洞微地深化發掘了詩歌傳統的情景特色。

總言詩歌抒情傳統的典型情景關係，大抵自然景物不論是作為言詠的主題，或僅為人物的背景陪襯；亦不論是作為詩情的正面烘托，或是反面對照，都與詩中情懷密切有所聯繫。這些景物在詩中並非客觀的欣賞對象，而是作為起情、切事的意象，具有襯托詩人主觀情感，益添抒情效果的功能。其情與景的遇合未必是偶然湊巧，而是經過詩人有意的取捨安排，始呈現情景融會渾成的境界。

二、謝靈運山水詩與抒情傳統的情景關係比較

情景以交融為美的詩歌傳統，也曾出現過偏離正軌發展的片段。兩晉時期，風起雲湧的玄言詩談玄論理，在詩歌發展史上極其特殊的繞行了一段偏離抒情傳統的叉路。玄言詩既少於言情詠懷，其詩中作為遊賞玄思的山水背景，遂失卻了映襯情思的作用。然而，當陶淵明自玄言詩中走來，開始大量以田園風光入詩，謝靈運的叔父謝混也開始以全篇摹寫山水，彼時詩中的情韻其實已漸又滋生，詩歌的發展出現了重返抒情傳統的跡象，而久違的情景交融化境，亦隨之重入詩境。如陶淵明〈擬古詩〉其三：「仲春邁時雨，始雷發東隅。衆螿各潛駭，草木從橫舒」，以晦暗天候，托言渾濁時局中的殷憂怨憤；又如其〈歸園田居〉的中段寫景：「方宅十餘畝，

^⑨ 以上四段引文，分別見於清·王夫之撰：《薑齋詩話》，丁福保輯：《清詩話》（上海：上海古籍出版社，1963年），上冊，下卷，頁11；上卷，頁6；下卷，頁14；上卷，頁4。

草屋八九間。榆柳蔭後簷，桃李羅堂前。曖曖遠人村，依依墟里煙。狗吠深巷中，雞鳴桑樹巔。」以安適平寧的田園春景，深度呈現詩人重返自然的適性自在，情景幅湊，更添逸境。謝混〈遊西池詩〉向來被視為開謝靈運山水詩的先聲，其詩開端：「悟彼蟋蟀唱，信此勞者歌」，正應和詩末：「美人愆歲月，遲暮獨如何」的光陰流逝之嘆。這些田園、山水詩的發端之作，情景互為關涉，顯然又逐步回復了情景交融的傳統。

但在謝混之後，第一位大量創作山水詩的謝靈運，卻在回歸詩歌抒情主流的途中，作出許多情景二分，不相聯繫的山水詩。而這種山水詩中情景不諧的情形，又僅止於謝靈運，稍後同以模山範水聞名的謝朓，則已不復如此。如謝朓〈晚登三山還望京邑〉，「白日麗飛甍，參差皆可見。餘霞散成綺，澄江靜如練……去矣方滯淫，懷哉罷歡宴。」在壯麗山河的眺望中，勾起還鄉無期的惆悵悲緒。其詩已不似謝靈運詩的情景難以聯繫。齊梁以後，山水、田園詩於唐初的宮廷遊賞風尚中續見琢磨，初唐四傑中，山水詩作最佳者王勃有〈滕王閣詩〉：「畫棟朝飛南浦雲，珠簾暮捲西山雨。閑雲潭影日悠悠，物換星移幾度秋。閣中弟子今何在，檻外長江空自流。」以自然景觀的永恆，對照人事變遷無常，強化了嗷唏慨歎。開元前期，山水、田園詩合流，更引領了總體唐詩全面提升了情景交融的手法與藝境。如王維〈早入滎陽界〉：「汎舟入滎澤，茲邑乃雄藩。河曲閭閻隘，川中煙火繁。因人見風俗，入境聞方言。秋野田疇盛，朝光市井喧。漁商波上客，雞犬岸旁村。前路白雲外，孤帆安可論。」詩人舟入滎陽，所見市井喧鬧，田疇豐收；一片繁華榮象，更襯出遊子孤旅的寂寞。王維又有〈輞川閑居贈裴秀才迪〉：「寒山轉蒼翠，秋水日潺湲。倚杖柴門外，臨風聽暮蟬。渡頭餘落日，墟里上孤煙。復值接輿醉，狂歌五柳前。」以徐舒和緩的秋日山水，表現山居生活的閒逸自適，情景毫不離分。由上概述可知，山水、田園詩歌的發展脈絡，始終不離抒情傳統的情景交融主流，顯見謝靈運山水詩脫離情景交融的藝術追求，是為山水、田園詩歌發展中僅有的例外。

儘管歷來許多論者依抒情傳統的論詩慣性，而以情景交融稱論謝靈運的山水詩，但都不免有失牽強。最具代表性者，如沈約《宋書·謝靈運傳論》言謝詩：「興會標舉」，李善釋「興會」為「情興所會」，又引鄭玄《周禮注》：「興者，託事於物也」，說明沈約之意，乃指謝詩具有情物交融的

特色。⑩清人王夫之《古詩評選》亦言謝詩：「情不虛情，情皆可景，景非滯景，景總含情。」⑪近人則有王瑤《中古文學風貌》謂謝詩：「著重在由景抒情，使情景交融，以表現其所嚮往的理或道。」⑫這些以景襯情，景為情設的觀點，原是普遍適用於中國詩歌景物書寫的評說模式，但用以評說謝詩山水，則未必一體適用。

能明確指出謝詩情景二分的，唯林庚〈山水詩怎樣產生的〉：「謝靈運的山水詩裡往往拖個玄言尾巴，……前後判若兩詩。」⑬但僅是輕筆帶過，未加細論。王國瓔《中國山水詩研究》在謝靈運的詩例分析中，曾觸及諸多山水與情理之間難以聯繫、互不協調的問題，作者仍屢自詩句隱微處徵引典故，費力詮解，勉強做出情景暗合的聯繫。⑭其實，情景的難以聯繫、不易詮解，是謝詩無法遮掩的事實，此正突顯其詩中情、景各自分立而不求映襯的特色，並以此而成為詩歌傳統的特殊現象。

所謂謝靈運山水詩中情景二分，不相映襯，主要是指其詩中景物與情懷（或玄理）之間，常呈現突兀並置，難以聯繫的情形。以其〈登江中孤嶼詩〉為例：

江南倦歷覽，江北曠周旋。懷新道轉迴，尋異景不延。亂流趨正絕，孤嶼媚中川。雲日相輝映，空水共澄鮮。表靈物莫賞，蘊真誰為傳。想像崑山姿，緬邈區中緣。始信安期術，得盡養生年。

詩中三、四聯寫景所用「亂」「絕」「孤」等字，在抒情傳統中一般具有象徵觀視者（即詩人）心性孤高的符號性意義，如柳宗元〈江雪〉：「千山鳥飛絕，萬徑人蹤滅。孤舟蓑笠翁，獨釣寒江雪」，便以「絕」、「滅」、「孤」、「獨」四個帶有強烈主觀人格色彩的字眼，托出老翁的孤高心境；但在謝靈運此詩中，孤嶼在雲日與江水澄澈鮮明的輝映下，展現的卻是妍美魅力，令詩人心生喜悅之情。詩中並沒有突顯孤高心性的意圖，卻高密度的連用了「亂」「絕」「孤」等情緒性的字眼，可見詩人是將景物置於客觀欣賞位置，而不以主觀人格的融合表現為目的。詩尾三聯，寫自己脫離人世

⑩ 以上李善所釋，見梁·蕭統編，唐·李善注：《文選》（台北：文津出版社，1987年），頁2219。

⑪ 清·王夫之撰：《古詩評選》（《船山遺書全集》，第20冊（台北：自由出版社，1972年），頁5）。

⑫ 王瑤撰：《中古文學風貌》（《中古文學史論》（台北：長安出版社，1982年版），頁72）。

⑬ 文見《文學評論》（北京：中國社會科學出版社，1961年），第三期，頁95。

⑭ 王國瓔撰：《中國山水詩研究》（台北：聯經出版公司，1986年），頁155。

塵俗如此悠邈，也領悟了安期生的長生之道，從此可以安心養生，以終天年。此番了悟與前段孤嶼媚景無所相干，轉折不免突兀，其中固然有「表靈物莫賞，蘊真誰為傳」，以表賞物得真的體會，但也只是泛指一般景物蘊含靈秀之氣，對於詩人何以因眼前的秀媚孤嶼而引發養生之念，則徒留懸疑，未加牽繫。

又如〈登上戍石鼓山詩〉：

旅人心長久，憂憂自相接。故鄉路遙遠，川陸不可涉。汨汨莫與娛，發春托登躡。歡願既無並，戚慮庶有協。極目睽左闕，迴顧眺右狹。日沒澗增波，雲生嶺逾疊。白芷競新苔，綠蘋齊初葉。摘芳芳靡諼。愉樂樂不變。佳期緬無像，聘望誰云愜。

詩中六、七聯寫明麗春景之美，尤其對植物新生展姿有細部刻畫，若在一般詩人筆下，多將接敘的是歡愉喜情，但謝靈運緊接其後抒發的卻是放逐之悲。此情彼景，既不同調，修辭構句之間，亦未見有對照以為反襯的書寫意圖。其情景合湊之突兀，實為難以漠視的事實。或許謝靈運當時的遷客之悲，的確難以言喻的感生自眼前的活力春景，但若換作其他詩人，多半會在書寫成詩時，刻意協調題材，或修辭婉轉，以達到渲染憂思，或反襯孤寂的抒情效果，一如前述王維的〈早入滎陽界〉，即於人煙稠密，市井繁華的景象鋪敘之後，巧妙以「前路白雲外，孤帆安可論」的結語，轉折為喧囂之中更顯孤寂的對比。

再如〈登石門最高頂詩〉：

晨策尋絕壁，夕息在山樓。疏峰抗高館，對嶺臨洄溪。長林羅戶穴，積石擁階基。連巖覺路塞，密竹使徑迷。來人忘新術，去子惑故蹊。活活夕流駛，噉噉夜猿啼。沈冥豈別理，守道自不攜。心契九秋幹，目翫三春萋。居常以待終，處順故安排。惜無同懷客，共登青雲梯。

前六聯的寫景，是為冷靜客觀的遊覽經驗紀實，難以從中讀出抒情的伏筆，以致末四聯所悟的安時順處之道，無法與前六聯的寫景形成相關而生的邏輯關係。王國瓔視此詩為一「和諧的整體」^⑮，不免有些強做解人；又說此詩即《文心雕龍·附會》所謂「雜而不越」^⑯，其實此詩「雜」由何來？不正

⑮ 王國瓔撰：《中國山水詩研究》，頁156。

⑯ 梁·劉勰撰：《新譯文心雕龍·附會》（台北：三民書局，1996年），第43卷，頁648。

曝露其情景有欠密合；而其情景之所以有欠密合，關鍵又在於謝靈運的山水詩主要目的在述理論道，而非個人情志的抒發。謝靈運的玄理體悟，常是得自普遍山水的體悟，與個別詩中的景物並無獨特的關聯性，以至於其山水詩末的悟道之語，即使任意置換於其他山水詩中，也並無衝突。評析謝靈運詩歌時，之所以難以將其鋪設的景物與其情、理做出密合詮釋，主要原因便在於其情懷的感發或玄理的體悟，乃得自整體山水，詩人所著力把握的是「即山水以見真諦」的了悟模式，至於每次出遊所賞的個別景象，究竟如何觸發了他的情思或理悟，其間的細部聯繫似非詩人著墨的重點。

另一首〈石壁精舍還湖中作〉亦復如是：

昏旦變氣候，山水含清暉。清暉能娛人，遊子憺忘歸。出谷日尚早。入舟陽已微。林壑斂暝色，雲霞收夕霏。芰荷迭映蔚，蒲稗相因依。披拂趨南逕，愉悅偃東扉。慮澹物自輕，意愜理無違。寄言攝生客，試用此道推。

此詩末兩聯寫遊後所悟，只要思慮淡泊，自能看淡名利，心性便能不違宇宙萬物至理常道。此悟理其實可以是得自任何山水景致的感發，與詩中前五聯的歸途所見並無相關性，即使與謝靈運其他山水詩中的悟道之語互換，亦無差別。謝靈運另一首〈游赤石進帆海詩〉亦復如此，該詩以「溟漲無端倪，虛舟有超越」兩句，串聯前半首的寫景與後半首的悟道，固然說明了坐下輕舟凌虛憑空所生的超越之感即其感悟之源，然其思悟的內容：「矜名道不足，適己物可忽」，與景物：「首夏猶清和，芳草亦未歇。……川后時安流，天吳靜不發」，同樣欠缺緊密扣合的關聯性，仍是任何景色都能一體適用的興引感發。且其詩的感悟內容與〈石壁精舍還湖中作詩〉結尾的「慮澹物自輕，意愜理無違」類似，互換其景又有何別？可見謝靈運的感悟書寫，強調的是一種得自整體山水的渾然體悟，不同情調的景物，其觀視體悟未必有別，因而無須強調某種景物與某種感悟之間的特殊關聯性。

綜觀謝靈運山水詩的表現手法特色，首先，在時間性方面，其詩意多如情節歷時開展，先交代出遊目的，次寫遊歷所見，詩末則敘遊畢感懷。此歷時性的鋪敘結構與敘事詩相仿，而與抒情詩多表現當下之感的時間特性相反。^①其次，就賦、比、興的手法選擇來看，其山水詩多用賦而少比

^① 有關敘事詩與抒情詩的特點差異，詳見拙著：〈中國敘事詩早期發展的限制〉，《東海大學文學院學報》，第42期，

興，景物隨其行程所見而依次鋪敘，此直敘鋪陳的賦法為敘事詩所慣用，而不似抒情詩之多用比興。第三，謝靈運山水詩中的抒情（或悟理）篇幅，通常僅佔全詩的三分之一，而敘事性的記遊景語則約佔三分之二，如此篇幅比例與詩歌傳統之以抒寫情志為主軸不同。第四，謝靈運詩中的山水為其體悟自然的客觀審美對象，因此寫景的修辭絕少流露主觀情感色彩，與抒情詩的托情於景，景為情設的寫景目的不同。一般抒情詩不論是以晴景襯喜情、雨景顯悲情的正面烘托，或是以雙飛映孤影、圓月照殘夢的反面映襯，都明顯可見詩人的題材取捨策略，詩人以自我的情感視角觀物，選擇有助於渲染情感的景物題材入詩，使詩情更富有感染力，景物過詩人之眼後，於詩中的「再現」也因而饒富言外之意。但謝靈運詩恰與抒情傳統相反，他從事的是盡量不涉個人情感的景物客觀呈現，鮮少為突顯情感而取捨景物，讀者遂不易由他的寫景修辭中感受到他所傳遞的情感訊息。

由上述特色看來，謝靈運山水詩的敘事性強而抒情性弱，加以其所抒之情又常涉玄理感悟的理性感知層面，理多而情少，是以偏離了以抒情為主流的詩歌傳統；因而抒情傳統向來所追求的情景交融境界，謝靈運也就未必奉為圭臬了。

比較前述抒情傳統與謝靈運山水詩的情景互動模式，製表如下，以明其異：

表 1、詩歌抒情傳統與謝靈運山水詩的情景書寫模式比較

比較對象 比較項目	情景關係	情、景在詩中的 相對地位	取景視角 與動機	情理 成份	架構	手法
詩歌抒情 傳統	情景 交融	景為情設 抒情(志)為主軸，景為輔	主觀取景 景為詩情之映襯	情志 為主	抒情	比 興
謝靈運 山水詩	情景 二分	藉景悟理 覽景為主軸，情(理)為輔	客觀寫景 景為審美對象	理多 情少	敘 事	賦

藉由此表的對照可知，以抒情為主流的詩歌傳統，情景關係著重於交融互映；全詩以情志抒發為主軸，景則為情而設，輔佐陪襯之；詩人以主

觀視角取擇景物，並藉由比興手法，使之發揮映襯詩情的效果。謝靈運的山水詩，則多情景二分而欠融會；詩中理多而情少，情志抒發非其目的，敘記遊賞方為其主軸，故而敘事性強而抒情性較弱；其景物主要作為遊賞所見與審美思悟的對象，故僅須以客觀樣貌再現於詩中，而不須渲染以詩中的情感色彩。

三、謝靈運山水詩情景二分的背景原因

抒情傳統中的山水詩歌發展，何以出現謝靈運這般特殊的情景觀？其情景觀既非抒情傳統的脈絡延續，則其所接受的影響又是源自何處？關於此問題，本文認為可借堯斯（Hans Robert Jauss）的「接受」理論加以詮釋。堯斯在‘Literary History as a Challenge to Literary Theory’文中認為，作品在開闢自己的時代道路時，接受的影響主要有二，一是來自於該文類在歷史上的傳統作品，二是自己所處的文學環境。堯斯說明，作品接受影響，猶如一種問與答的關係，因此每一篇作品等於是作者對文類傳統及其時代環境所拋出問題的回應。至於文學內容、形式所發生的變化，多起因於文學世界理解系統的改組變化。此外，堯斯也提到，同一歷史時刻的作品，可能呈現出文學的不同時性，它們各自選擇接受不同的文學歷史法則制約。

一如堯斯所論，謝靈運山水詩的情景表現之所以不同於抒情傳統，主要原因即在於他所承繼的主要是兩晉特殊的玄言詩歌系統，而非《詩》、《騷》、漢詩以來的抒情言志傳統。

兩晉的詩歌在招隱、反招隱、遊仙以至清談的士風影響下，瀰漫成一種玄化的詩風。玄言儘管並非一種文類或詩題，但因普遍出現在當時贈答、遊仙、行旅、田園等各種主題的詩中，而成為當代的詩歌內容特色，因而後人多以「玄言詩」稱之。玄言詩清談老莊玄之又玄，深微莫測的哲理，「理過其辭，淡乎寡味」¹⁹，情感的抒發退居末位，因而其抒情性薄弱，嚴格說來應屬哲理詩，為中國詩歌抒情傳統中較為邊緣性的特殊詩

¹⁹ 堯斯一文，見 *Toward an Aesthetic of Reception*, trans. Timothy Bahti (Brighton, 1982), pp. 18-45.

²⁰ 梁·鍾嶸撰：《詩品·序》（台北：金楓出版社，1986年），頁26。

風。玄言詩儘管欠缺中國詩歌重要的情趣要素，有時甚至成為玄理的「枯燥注疏」^{②①}，但它卻開創了借由山水風景以印証老莊理趣的參悟模式。山水幽景既為文士平日談玄悟道的環境背景，遂成為玄言詩中的一種題材而逐漸發展茁壯，進而成為後來謝靈運筆下足以獨當一面的詩歌主題。山水詩既從玄言之中走來，因而其獨立成熟之初，仍不免烙印著玄化的思維模式，因而，謝靈運詩中的山水，仍一如玄言詩中的山水，是為審美悟理的對象，而非《詩》、《騷》以來詩歌傳統中抒情言志的感發觸媒，故其詩中景物不求與主觀情感交融，僅作為客觀存在的審思對象。

山水與玄言詩風之間的淵源，可謂深密。自正始時期開始，山水便是玄學家眼中最能體現純淨本性的自然現象，阮籍在《大人先生傳》中描述了從山水自然中「體道」的境界：

今吾乃飄飄於天地之外，與造化為友，朝飡湯谷，夕飲西海，將變化遷易，與道周始。此之於萬物，豈不厚哉！故不通於自然者，不足以言道……

大人先生與造物為友，與萬化同體，天地山水即其逍遙浮世，與道俱成的所在。西晉士人在探究老莊「自然」的玄學論辯中，追求莊子所勾勒的至淳至誠而「真」的精神境界。此精神境界受自於天，存在性份之內。若能保此天性，不受禮教約束，免於世俗矯飾，便為「聖人」。^{②②}亂世中的士人，嚮往世俗禮教之外自由自如的境界，屢屢讚美山林隱居的生活，招隱詩故而蔚為風尚。^{②③}詩人抒發隱逸之志，往往以老莊「至樂」境地的實踐為號召，如陸機《招隱詩》：

明發心不爽，振衣聊踟躕。踟躕欲安之，幽人在浚谷。朝采南澗藻，夕息西山足。輕條象雲構，密葉承翠幄。激楚佇蘭林，回芳薄秀木。山溜何泠泠，飛泉漱鳴玉。哀音附靈波，頽響赴曾曲。至樂非有假，安事澆淖樸。富貴苟難圖，稅駕從所欲。

②① 袁師行霽主編：《中國文學史》（北京：高等教育出版社，1999年），第二卷，頁16。

②② 以上有關「真」境之論，本於《莊子·漁父》：「真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。」（晉·郭象注：《莊子集釋》（台北：世界書局，1985年），第10卷上，頁1032）

②③ 西晉時蔚為風潮的招隱詩，始自漢代淮南小山的《招隱士》。《招隱士》詩旨本在招喚隱逸山林的王孫重返人間社會，但後來招隱詩的內容多轉變成招喚者反被山林美景吸引，亦欲隱居山林了，因此西晉許多招隱詩實際上是「反招隱」而喜逸隱，表達對山林隱居生活的讚美。如左思《招隱》，原本預計「杖策招隱士，荒途橫古今」，但在六聯之多的山水描寫中，卻深受「山水有清音」的吸引，心頭湧現令人神往的隱士情操與形象，因而最後「躊躇足力煩，聊欲投吾簪」，反欲化身為山林隱士了。

詩中雖仍有儒家思想用捨行藏、舒卷自如的處世思想，不得富貴便獨善自藏，但老莊的「至樂」境界，實其嚮往隱逸之所由。山水逸境作為其遁跡之地與體會至樂妙境之所，故而佔有全詩篇幅五聯之多，這便使山水、隱逸與玄理在詩中形成了輾轉相因的關聯。此外，招隱詩的結構模式與謝靈運山水詩極為相似，均先述遊賞動機，次寫途中山水，末言感懷。此相似的結構模式，標誌了他們之間的承傳關係。

山水、隱逸與玄理輾轉相因的關聯，也同樣表現於遊仙詩中。遊仙詩自阮籍、嵇康開始談玄論理，表現老莊棄世絕俗的思想。^②其仙履所歷之境，自然少不了天地景物的描繪，如阮籍〈詠懷詩〉其四十：

混元生兩儀，四象運衡璣。暎日布炎精，素月垂景輝。晷度有昭回，哀哉人命微。飄若風塵逝，忽若慶雲晞。脩齡適余願，光寵非己威。安期步天路，松子與世違。焉得凌霄翼，飄緇登雲湄。嗟哉尼父志，何為居九夷。

阮籍高蹈仙鄉之念，並非出於道家的無為思想，而是由於仕宦失意而鄙棄世俗，因而在品味老莊逍遙、自然的精神追求中，渴望羽化成仙，凌霄登雲，以求解脫。西晉張華的仙境中亦有玄味，如其〈遊仙詩〉其一：「雲霓垂藻旒，羽袿揚輕裾。飄登青雲間，論道神皇廬。蕭史登鳳音，王后吹鳴竽。守精味玄妙，逍遙無為墟。」同樣在遊仙、體玄中涉及雲霓山水。值得注意的是，到了郭璞的〈遊仙詩〉中，虛幻仙境開始落實為人間山林。

其〈遊仙詩〉其一云：「京華游俠窟，山林隱遯棲。朱門何足榮，未若託蓬萊。臨泉挹清波，陵岡掇丹夷。靈谿可潛盤，安事登雲梯。」意指棲隱山林自有仙境，何必真去求仙？以實際的泉崗取代虛幻的仙境，為遊仙意涵的重要變革。郭璞的山水仙境中亦有濃稠的玄趣，如〈遊仙詩〉其八云：

暘谷吐靈曜，扶桑森千丈。朱霞升東山，朝日何晃朗。迴風流曲櫺，幽室發逸響。悠然心永懷，眇爾自遐想。仰思舉雲翼，延首矯玉掌。嘯傲遺世羅，縱情在獨往。明道雖若昧，其中有妙象。希賢宜勵德，羨魚當結網。

^② 漢代的遊仙詩，如〈吟歎曲·王子喬〉、〈董逃行〉、〈長歌行〉等樂府詩，多言求仙採藥。建安曹植的〈遠遊篇〉、〈遊仙詩〉、〈仙人篇〉、〈五遊詠〉等，則轉變為以遊仙幻境象徵詩人的理想世界，藉以抒憤世之情。

^③ 以山林取代仙境的概念可溯自郭象，郭注《莊子·逍遙遊》中，對「藐姑射之山，有神人居焉」一節的注云：「夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中。」（晉·郭象注：《莊子集釋》，第1卷，頁14）其注首先將神人所居的仙境等同於人間山林。郭璞則更將山林以代仙境，作為仕宦失意的遁跡實地。

其詩因道隱逸之境而鋪山水之景，又即山水之象而思悟玄理，與前述招隱詩同樣結合了山水、隱逸與玄理；而先敘隱逸居地的山水林景，後抒隱逸之思，並論玄理妙悟的敘事結構，亦與招隱詩無別。詩中所鋪設的風日山霞，為詩人縱情獨往，心思悠然之境，也是體悟妙象的客觀對象。而詩尾的濃重玄味，則削減了欣然而遊的抒情性。這些特徵，一如前述的招隱詩，透露了謝靈運山水詩構思模式的由來。

郭璞的〈遊仙詩〉文辭華美，雖及於玄理而無寡味之弊，因而評價頗高，鍾嶸云其「始變永嘉平淡之體，故稱中興第一」²⁵。其成就甚且深遠影響了晉室南渡之初玄言詩風的興盛。晉人檀道鸞《續晉陽秋》云：

至過江佛理尤盛，故郭璞五言，會合道家之言而韻之，詢及太原孫綽，轉相祖述，又加以三世之辭，而風騷之體盡矣，詢、綽並為一時文宗。²⁶

此語揭示重點有二，一是晉室南渡後，兩大玄言詩領袖孫綽、許詢的玄化詩風，深受郭璞影響；二是佛理的興盛及其與玄學的合流，是為東晉玄言詩的重要特點。孫綽玄言詩，與郭璞遊仙詩同樣善用山林題材，結構上也多先述林景而後及於理悟，如其〈贈謝安詩〉：

遂從雅好，高峙雲霄，洋洋浚泌，藹藹丘園。庭無亂轍，室有清絃，足不越疆，談不離玄。心憑浮雲，氣齊浩然。

孫綽結合山水與家園（田園）題材以談玄論理，於大自然中追求任情適意。其後的山水、田園詩多以此為基調。然此四言體典重，未若其五言體之靈慧達意，如其〈秋日詩〉：

蕭瑟仲秋月，颺戾風雲高。山居感時變，遠客興長謠。疏林積涼風，虛岫結凝膏。湛露灑庭林，密葉辭榮條。撫葉悲先落，攀松羨後凋。垂綸在林野，交情遠市朝。澹然古懷心，壕上豈伊遙。

此詩免去玄虛哲理，藉秋日景象而言道家的超然人生態度，為玄言詩中抒情性較為鮮明的一首。詩中主寫隱逸之思而兼及山水、玄言，其內容要素與鋪敘的結構，皆如前述招隱詩、遊仙詩及其後的謝靈運山水詩，承傳之

²⁵ 梁·鍾嶸撰：《詩品·中》，頁110。

²⁶ 劉宋·檀道鸞撰：《續晉陽秋》，《百部叢書集成》（台北：藝文印書館），第44函，第2卷，頁3。

間，脈絡鮮明。

至如佛理興盛及其與玄學的合流，則重要推進了山水詩的獨立成熟。過江之初，佛教依附玄學傳播，名僧如支遁，深諳老莊之學，與南渡文士過從甚密，共談玄理，形成當時會稽以支遁為中心的清談名士群體，《世說新語·文學》記載了名士群體清談生動的具體過程：

支道林、許掾(詢)諸人，共在會稽王齋頭。支為法師，許為都講。支通一義，四座莫不厭心；許送一難，眾人莫不拊舞。但共嗟詠二家之美，不辯其理之所在。²⁷

由其敘述可知，支遁法師儼然是名士群體中的知識領袖，對老莊義理的詮解屢令名士折服。當時支遁為《莊子·逍遙遊》所注新義，最受士人歡迎，《世說新語·文學》曾有記載：

《莊子·逍遙篇》，舊是難處，諸名賢所可鑽味，而不能拔理於郭、向之外。支道林在白馬寺中，將馮太常共語，因及《逍遙》。支卓然標新理於二家(郭、向)之表，立異義於眾賢之外，皆是諸名賢尋味之所不得。後遂用支理。²⁸

支遁所標立的新理異義，勝於郭象、向秀之說，遂令士大夫傾倒一時，廣為接受。《世說新語·文學篇》的劉孝標注中，記載了支遁釋義與郭、向舊說的比較。郭、向釋「逍遙」為：「夫大鵬之上九萬，尺鷃之起榆枋，小大雖差，各任其性。苟當其分，逍遙一也。然物之芸芸，同資有待，得其所待，然後逍遙耳。」意指鵬、鷃大小雖殊，但若各任其性，使之得其所待，則所享逍遙如一，並無所別。支氏則論「逍遙」曰：

夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷃。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷃以在近而笑遠。有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得，玄感不為，不疾而速，則悠然靡不適。此所以為逍遙也。若夫有欲，當其所足，足於所足，快然有似天真。猶饑者一飽，渴者一盈，豈忘烝嘗於糗糧，絕觴爵於醪醴哉？苟非至足，豈所以逍遙乎？²⁹

²⁷ 劉宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏，周祖謀、余淑宜等整理：《世說新語·文學》(台北：華正書局，1984年)，上卷，頁220。

²⁸ 劉宋·劉義慶撰：《世說新語·文學》，頁227。

²⁹ 同前註。

支遁認為，鵬、鷖得其所待的逍遙是為低層次，接近於動物本能的欲望滿足，並非真逍遙。因為動物本能的欲望畢竟無窮無盡，頂多只能滿足當下的欲望，一時間也許「快然有似天真」，但卻無法「至足」，故而得不到真逍遙。唯有如「至人」之無欲、無待，自覺萬物皆備於我而不受役於物，才能得到「至足」。^⑩

支遁將其至足逍遙之理，結合當時文士因受江南美景吸引而閑遊山林的日常生活，經由具體的遊賞活動，實踐其精神上的逍遙，其詩中細述了許多寄情山水，陶然忘歸的真趣體驗，如：

建意營法齋，里仁契朋儔。相與期良晨，沐浴造閑丘。（〈八關齋詩〉其一）

咄矣形非我，外物固已寂。吟詠歸虛房，守真玩幽蹟。（〈八關齋詩〉其二）

靖一潛蓬廬，愔愔詠初九。廣漠排林篠，颺灑隙牖。從容遐想逸，採藥登崇阜。崎嶇升千尋，蕭條臨萬畝。望山樂榮松，瞻澤哀素柳。解帶長陵岬，婆娑清川右。冷風解煩懷，寒泉濯溫手。寥寥神氣暢，欽若盤春藪。達度冥三才，恍惚喪神偶。遊觀同隱丘，愧無連化肘。（〈八關齋詩〉其三）

重玄在何許，採真遊理間。苟簡為我養，逍遙使我閑。寥亮心神瑩，含虛映自然。壘壘沈情去，彩彩沖懷鮮。踟躕觀象物，未始見牛全。毛鱗有所貴，所貴在忘筌。（〈詠懷詩〉其一）

這些詩篇俱以玄理觀照自然之美，於山間水際體悟至人悠閒逍遙的心境，也為士人的山水遊賞賦予了哲理根據。東晉士人於此遊賞風尚之中，深層覺悟了大自然的深義，也培養了審美的自覺能力。如戴逵〈閑遊贊〉云：「凡物莫不以適為得，以足為至。彼閑遊者，奚往而不適，奚待而不足。故蔭映巖流之際，偃息琴書之側，寄心松竹，取樂魚鳥，則澹泊之願，於是畢矣。」^⑪認為徜徉山水，寄心自然，最能使士人得到精神世界的愜意

⑩ 關於支遁「至足」之義，葛曉音認為是以「物物」為前提，即憑藉於物，有待於物；足於所足，隨遇而足，亦即「滿足於士大夫們已經獲得的一切眼前的享受」（〈東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化——兼論支遁注〈逍遙遊〉新義〉，原載《中國社會科學》，1992年，第1期；後收入葛曉音撰：《詩國高潮與盛唐文化》（北京：北京大學出版社，1998年），頁439），然而，哲學界的學者釋義則與葛說不同，他們普遍將支遁「至足」之義釋為：唯至人無欲、無待之心，才能逍遙，方得「至足」。葛說所釋「至足」義，實為郭、向舊義的內涵，是為較低層次的一般動物乃至於人類「得其所待」所得的逍遙，而非支遁之所指的「至足」逍遙義。本文採用哲學界的詮說。

⑪ 唐·歐陽詢撰：《藝文類聚·隱逸》（台北：文光出版社，1974年），第31卷，頁637。

滿足。湛方生〈秋夜詩〉云：「攬逍遙之宏維，總齊物之大綱」，也點出了山水遊賞的要義在於體悟逍遙閑心。

支遁的逍遙新理，既為東晉的山水遊賞活動賦予了哲理深度，也提升了山水在玄言詩中的份量與地位。在支遁新理的啓發下，此時期的玄言詩多在遊賞活動中產生，以山水體道為主題，表現詩人在了悟自然之後重新發現的山水之美，將一水一石、一草一木都視為順從自然法則的生命律動。最具代表性的作品，即永和九年（353）王羲之、孫綽、支遁等四十餘人，於會稽山陰蘭亭修禊時所寫的一批〈蘭亭詩〉。王羲之〈蘭亭集序〉云：「此地有崇山峻嶺，茂林修竹；又有清流激湍，引以為流觴曲水，列坐其次，雖無絲竹管絃之盛，一觴一詠，亦足以暢敘幽情。」交代了名士群體徜徉山水，以詠玄言的詩作背景，〈蘭亭詩〉因而以山水寫景與玄理感悟為兩大主軸。以王羲之〈蘭亭詩〉其三為例：

三春啓羣品，寄暢在所因。仰望碧天際，俯鑿綠水濱。寥朗無厓觀，寓目理自陳。大矣造化功，萬殊莫不均。羣籟雖參差，適我無非新。

此詩以純淨胸襟體會自然，故而所神會的大千世界莫不新鮮活潑，玄理自陳，遂得以體道無窮。其筆下山水，因飽含玄理而耀眼奪目，尤其「羣籟雖參差，適我無非新」之說，強調只要以自由自在的心靈觀視，則山水將有無窮的清新情趣。如此品味，可謂深化了一代士人的山水審美觀，也使詩人筆下的山水飽含清新靈氣，而成為全詩最為耀眼奪目的成份。〈蘭亭詩〉的敘事結構，仍如招隱、遊仙詩一貫以來先言景物觀覽，而後及於哲理體悟的順序模式；唯前時的山林隱逸之思，已非此時思潮。

東晉後期，待王羲之、支遁等人隨時代而故去後，廬山高僧慧遠成為新一批談客名士的中心人物。此時佛理成為玄談的主軸，佛門中人因遊覽而作的玄言詩篇極為豐富，且多以山水摹寫為主軸，廬山諸道人〈遊石門詩序〉云：「釋法師以隆安四年仲春之月，因詠山水，遂杖錫而遊，于時交徒同趣三十餘人，咸拂衣晨征，悵然增興。」他們將遊賞而作的玄言詩稱為山水之詠，標誌了山水已在東晉玄言詩風中突出成為一種獨立的主題。謝靈運早年仰慕慧遠，於〈廬山慧遠法師誄序〉中自謂：「予志學之年，希門人之末」，加之以謝靈運於此時展現個人的美學思維與精工修辭，巧構形似的山水詩於焉大放光芒。

《文心雕龍·明詩》謂：「宋初文詠，體有因革。莊老告退，而山水

方滋。」¹²說明了山水詩化育的來處；而本文上述招隱、遊仙而玄言的詩歌內容要與結構特徵，則更深掘了謝靈運山水詩所循繼的脈絡體系。對照此系統與謝靈運山水詩的特徵，不論是藉山水以悟理的思維模式、先敘遊景而後言理悟的結構、相對抒情傳統顯得淡薄的情味，或如實客觀的寫景視角，皆鮮明可見其間的影響與接受關係。此詩歌體系以玄言為其一脈相承的主軸，且因重理淡情而偏離了《詩》、《騷》以來的抒情傳統，本文因而稱之為「兩晉玄言詩歌系統」。以下撮要歸納此詩歌系統的特徵，並說明謝靈運山水詩與其系統的承繼關係：

1. 山水伴隨玄理的內容組合：正始以還，以老莊哲理「再詮釋」為主軸的玄學，取代漢代經學而成為思潮主流，玄理滲透詩人的吟詠，成為兩晉詩歌的主旋律，繚繞於詠懷、招隱、遊仙以及玄言等不同主題的詩歌中。此主旋律又多以山林幽景為背景，山林或為詩人遊仙之鄉、遁跡之所的想象空間，或為思悟玄理的憑據，或成為南渡士人日常徜徉的審美對象，總之，山水伴隨著玄言詩風，而成為一代詩歌的普遍題材。謝靈運詩中的玄言，儘管已萎縮僅剩一截尾巴，然其山水多涉玄理的特色，仍未脫玄言詩系的內容組合。

2. 先敘山水而未言感悟的公式化結構：此公式化結構在招隱、遊仙、玄言詩中經常可見，而成為一種近乎公式化的結構。其結構為歷時性的動態推展，較接近敘事詩的特性，而與詩歌抒情傳統所表現同時性、當下的時間感有別。謝靈運山水詩亦類此，多先敘出遊動機，次寫遊程山水，末則以體玄作結。其中，寫景的部份又多為遊記式的佈局，依行蹤為其鋪展的縱軸，詩中景物遂呈現移步換形的歷時性，不同於抒情傳統寫景之少有時間先後順序。

3. 抒情性微弱淺淡：玄言思潮影響之下的詩歌創作，以談玄論理為主軸，故而理多而情寡，與詩歌傳統以情志抒發為主軸，且情味盎然的風貌不同。謝靈運山水詩雖非以玄言為主軸，但山水於其而言，基本上仍是遊賞審美或體玄思悟的對象，而非抒情述志的寄託或觸媒，詩作故而情味淺淡；一如玄言系統詩歌。相較之下，與之同時的陶淵明田園詩，雖亦涉玄理，但由於田園對陶淵明而言，是為避世的歸所，詩人因而載欣載奔，投身擁抱；物我之間，歡情交融，詩作遂洋溢情趣。

¹² 梁·劉勰撰：《新譯文心雕龍·明詩》，第6卷，頁93。

4. 如實客觀的寫景視角：詩歌抒情傳統中的景物，多作為詩人情志感發或寄託慨嘆之用；而兩晉玄言詩中的山水，則或為體玄悟道的背景環境，或為具象化的自然真境而成為體悟玄道的對象，始終作為一種觀視的對象而存在。自然界在兩晉玄言系統詩人的心神觀照中，並非起情、切事的意象，而是一個客觀的整體，如支遁〈詠懷詩〉五首其一所言：「寥亮心神瑩，含虛映自然」，是以一面瑩澈的心鏡，如實映照出眼前的山水，因而書寫入詩時，無須取捨，也不必著力刻畫為詩情的鋪墊，只須客觀呈現即可。謝靈運的情景書寫思維亦同此，其詩中山水同樣作為思玄悟道或遊賞審美的對象，因而多以客觀視角呈現，不涉主觀情感色彩。

以上特徵，顯示此「兩晉玄言詩歌系統」疏離於詩歌抒情傳統，而在中國詩歌的抒情大格局中，成為一種邊緣性的特殊體系，其藝術追求自亦因之而有別於抒情傳統。情景交融為抒情傳統探求不歇的化境，卻未必為此玄言詩系所一體適用的詩歌品鑑標準。謝靈運山水詩之所以不著意於情景之間的融會互襯，其原因便在於其詩作思維與兩晉玄言詩歌系統之關聯近，而與抒情傳統之關聯遠。

四、陶、謝詩系歸屬的舊說商榷

謝靈運山水詩因承繼兩晉玄言詩系而不同於抒情傳統的情景觀，然而與其約當同時亦自玄言詩中走來的陶淵明田園詩，卻一如抒情傳統，多以景物起興，情景交融，相映成趣。除了前文所曾論析的組詩代表作〈擬古詩〉與〈歸園田居〉之外，另如〈時運詩〉：

邁邁時運，穆穆良朝。襲我春服，薄言東郊。山滌餘靄，宇曖微霄。有風自南，翼彼新苗。

清晨薄霧中甦醒的青山，與南風吹飛如翼的新苗，構成田園清麗溫馨的氛圍。詩人以「良朝」的愉悅字眼，透露其遊於暮春的歡愉之情。又以擬人手法，寫春光天真，來「襲」我服；南風調皮，往「翼」彼苗。一如其詩序所自言：「景物斯和」，「欣慨交心」，純然物我合一，和樂融融。

陶詩之中，欣悅之情與清新美景交相感應之例極多，如：

孟夏草木長，遶屋樹扶疏。衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬。既耕亦已種，時還讀我書。窮巷隔深轍，頗迴故人車。歡然酌春酒，摘我園中蔬。微雨從東來，好風與之俱。汎覽周王傳，流觀山海圖。俯仰終宇宙，不樂復何如。（〈讀山海經詩〉）

今日天氣佳，清吹與鳴彈。感彼柏下人，安得不爲歡。清歌散新聲，綠酒開芳顏。未知明日事，余襟良已殫。（〈諸人共遊周家墓柏下詩〉）

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾？心遠地自偏。采菊東籬下，悠然望南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此還有真意，欲辯已忘言。（〈雜詩〉其一）

秋菊有佳色，裛露掇其英。汎此忘憂物，遠我達世情。一觴雖獨進，杯盡壺自傾。日入羣動息，歸鳥趨林鳴。卷嘯傲東軒下，聊復得此生。（〈雜詩〉其二）

藹藹堂前林，中夏貯清陰。凱風因時來，回飈開我襟。息交遊閑業，臥起弄書琴。園蔬有餘滋，舊穀猶儲今。營己良有極，過足非所欽。春秫作美酒，酒熟吾自斟。弱子戲我側，學語未成音。此事真復樂，聊用忘華簪。遙遙望白雲，懷古一何深。（〈和郭主簿詩〉其一）

首先，這些詩中的自然景物，率皆情味濃厚，如「好風」、「天氣佳」、「山氣日夕佳」、「秋菊有佳色」、「歸鳥趨林鳴」；詩人的感情心緒也處處流露，如「歡然酌春酒」、「安得不爲歡」、「綠酒開芳顏」、「悠然望南山」、「遠我達世情」、「此事真復樂」；更有物我渾然兩忘的互動，如「衆鳥欣有託，吾亦愛吾廬」、「凱風因時來，回飈開我襟」、「遙遙望白雲，懷古一何深」，透過這些情味盎然的用辭，陶淵明筆下的田園，是一片真純靈動的有情天地，與詩人有著親密深摯的情感交流，絕不似謝詩中的情味淡薄，且物我兩分。其次，其詩即使思索玄理，也能以「采菊東籬下，悠然望南山」的悠然化境，化身入景；或以「此還有真意，欲辯已忘言」的樸實思語，融己入理。其詩不僅情景交融，甚且情景與理趣同歸真境，不似謝詩之景物與詩情玄理難以聯繫。再者，這些詩的結構多循抒情傳統的比興模式，起以景語，次敘人物心思活動，末則抒慨或體玄；而不似謝詩的先言遊賞動機，次寫山水。

陶、謝之詩同自玄言詩中發展而獨立，何以兩者情景書寫的思維模式差

異若此？此或可以前述堯斯之論加以詮釋，即同一歷史時刻的創作，可能因其各自所選擇接受的文學歷史法則制約不同，而呈現出文學的不同時性。儘管陶淵明的田園詩仍有醒目的玄言成份，然就情景書寫的思維模式而言，其所受歷史主流抒情傳統的制約較深；而謝靈運詩則接受當代玄言詩系的影響較大。兩者雖出現於相近的歷史時刻，卻分明具有不同時性。林文月談論六朝詩的發展時，曾言陶詩是晉宋時期的「孤峰別流」^⑧，道理便在此。

陶、謝情景書寫思維的差異性，也使得有關兩人詩系歸分方式的文學史舊說，有必要重新商榷。郭銀田於一九四零年代所著《田園詩人——陶淵明》書中，將陶詩歸為「正始系」，謝詩歸為「太康系」：

魏晉以後，詩分二系：一為正始（魏廢帝年號）系，一為太康（晉武帝年號）系。正始系主質，重理而不尚辭采；太康系主文，重情而兼重辭采。就二系的勢力消長來說，太康至過江，是太康系詩風熾盛的時代，過江後至義熙，是正始系詩風重振的時期，但劉宋至唐初，太康系詩風又中興了。因之在山水詩的創製裡，也很自然的分為兩系，那便是陶潛的田園，和謝客的山水，一是繼承著正始的藝術，一是因襲著太康系的詩風。……一邊（陶）是藉著山水的清明奇妙，以玄理寄託為主，一邊（謝）是憑著山水的崢嶸浩瀚，以狀形寫貌相尚。^⑨

其說將兩晉南北朝詩歌畫分為「正始」與「太康」兩系，前者「重理而不尚辭采」，後者「重情而兼重辭采」。此兩系詩歌的切分依據及勢力消長的時程分析，頗能符合當時詩歌的發展概況，但若逕將陶詩歸為前者，謝詩歸為後者，則不免失之粗略。陶詩固然渾脫自然，不尚辭采，卻未必重理少情；謝詩固然狀形寫物，好尚辭采，卻未必重情少理。根據本文情景關係的分析，陶詩雖涉玄理但情味深長，謝詩則相較之下情味索然，而玄理的思悟卻不少。其兩者特徵之異同，詳如下表：

⑧ 語見林文月：〈蓬萊文章建安骨〉，《中外文學》，1982年6月，頁24。

⑨ 郭銀田撰：《田園詩人陶淵明》（台北：華新出版社，1975年），頁9-10。

表 2、陶淵明與謝靈運詩歌特徵比較

比較項目 \ 比較對象	陶淵明田園詩	謝靈運山水詩	與「正始系」、「太康系」的特徵關聯
情理份量	重情而兼有玄理	重玄理而情味寡淡	陶近「太康系」 謝近「正始系」
結構特色	以景物起興，次敘人物活動，未結感懷或玄思	先言動機，次寫景物，末則悟理或抒情	陶近「太康系」 謝近「正始系」
情景關係	交融	二分	陶近「太康系」 謝近「正始系」
語言修辭	不尚辭采	好尚辭采	陶近「正始系」 謝近「太康系」

對照表中陶、謝的詩歌特徵，首先，二者實都兼具兩系的部份特徵，因而不宜粗糙將其分別判歸兩系之一。其次，陶詩在情理份量、結構特色與情景關係等三方面，都近於「正始系」；謝詩則獨在語言修辭一方面近於「太康系」。若以相對遠近的關係來論，則陶詩實近於「太康系」，謝詩實近於「正始系」。如此，則以郭銀田為代表的以陶詩為「正始」，以謝詩為「太康」的歸分方式，便有欠真確細緻，而有待文學史家重作評說了。

謝靈運山水詩繼承了「兩晉玄言詩歌系統」的歷時性鋪敘結構、多玄理而少抒情、客觀寫景視角等三點特徵。相對中國整體詩歌而言，其抒情性較為薄弱，情感的烘托渲染並非詩作的主要目的，景物的詩中再現也無須賦予傳達言外之意或渲染詩情的任務，因此無須以詩人的主觀情感作為景物取擇入詩的依據，寫景的修辭也不求暗寓主觀的情感色彩。如此不同於抒情傳統的詩歌藝術觀，自然也就不適合以抒情傳統所追求的情景交融做為謝詩的評賞準則。

本文解析了兩晉玄言詩歌系統異於詩歌抒情傳統的結構特色，並證明謝靈運山水詩與此系統的結構特色相近，而相遠於抒情傳統，此正是謝靈

運山水詩之所以情景不求交融的審美思維背景。至於與謝靈運約同其時的陶淵明田園詩，之所以與抒情傳統一致，多情景交融，則可藉由堯斯的「讀者接受」理論，理解其二人所接受的文學影響不同，陶詩所受抒情傳統的影響較為濃重，而謝詩則受當時代文學環境的影響較為顯明。又據此以反顧文學史中久已定調的以陶詩為「正始系」，謝詩為「太康系」之說，則本文認為應考量陶詩重情、情景交融，且結構近於比興傳統等特徵，而改繫於「太康系」；謝詩則由於重理、情景二分，且結構近於玄言詩歌系統，而宜改繫為「正始系」。

重要參考書目

1. 《謝靈運集校注》，顧紹柏校注（台北：里仁書局）。
2. 《陶淵明集箋注》，袁師行需箋注（北京：中華書局，2003年）。
3. 《先秦漢魏晉南北朝詩》，逯欽立輯校（北京：中華書局，1983年）。
4. 《莊子集釋》，晉·郭象注（台北：世界書局，1985年）。
5. 《詩品》，梁·鍾嶸撰（台北：金楓出版社，1986年）。
6. 《世說新語》，劉宋·劉義慶撰，南朝梁·劉孝標注，余嘉錫箋疏（台北：華正書局，1984年）。
7. 《清詩話》，丁福保輯（上海：上海古籍出版社，1963年）。
8. 《歷代詩話續編》，丁福保輯（北京：中華書局，1983年）。
9. 《田園詩人——陶淵明》，郭銀田撰（台北：華新出版社，1975年）。
10. 《山水與古典》，林文月撰（台北：純文學出版社，1976年）。
11. 《中古文學風貌》，王瑤撰，《中古文學史論》（台北：長安出版社，1982年）。
12. 《比興物色與情景交融》，蔡英俊撰（台北：大安出版社，1986年）。
13. 《中國山水詩研究》，王國瓔撰（台北：聯經出版公司，1986年）。
14. 《山水詩人謝靈運》，李森南撰（台北：文史哲出版社，1989年）。
15. 《山水田園詩派研究》，葛曉音撰（瀋陽：遼寧大學出版社，1993年）。
16. "Literary History as a Challenge to Literary Theory", Hans Robert Jauss, *Toward an Aesthetic of Reception*, trans. Timothy Bahti (Brighton, 1982), pp.18-45.

17. 〈東晉玄學自然觀向山水審美觀的轉化——兼論支遁注〈逍遙遊〉新義〉，葛曉音，原載《中國社會科學》，1992 年份，第一期；收入葛曉音：《詩國高潮與盛唐文化》（北京：北京大學出版社，1998 年），頁 433-448。
18. 〈玄理開路，山水正興——兼論玄言詩文在山水欣賞中的價值〉，王錫臣，《天津外國語學院學報》1994 年，第 1 期。
19. 〈中國敘事詩早期發展的限制〉，朱我忞，《東海大學文學院學報》，第 42 期，2001 年 7 月，頁 129-154。
20. 〈支遁與玄學——兼論釋道安時代佛教般若學之玄學化〉，章啓群，《普門學報》，第 12 期，2002 年 11 月，頁 55-86。
21. 〈支遁與晉末玄言、山水詩之變〉，吳懷東，《安徽大學學報（社會科學版）》，第 2002 年，第 5 期。
22. 〈莊子、郭象、支遁三家「逍遙義」之區別新探〉，杜瑞傑，《東方人文學誌》，第 2 卷，第 1 期，2003 年 3 月，頁 39-52。

A Study on Comparing Xie LingYun's Landscape Poetry with Traditional Lyric about the Relationship between Emotion and Scene in Poetry

Chu WoHsin*

【 Abstract 】

The tradition of classical Chinese poem is lyrical. "Fusion between Emotion and Scene" is a classical tactic of this lyric tradition. The paragraphs which described scene in poem were usually designed and regarded for lining with the feeling. Xie LinYun in the Jin to Song Dynasty was the first one who composed poetry with the subjects of landscapes. But most of the scenery in his poetry was so unemotional that feeling and scene were discrete and there were just few connections between them.

This study analyses poem examples in details in order to present the differences between Xie LinYun's landscape poetry and traditional lyric. Those differences indicate that Xie diverged from the track of traditional lyric. The primary reason causing the diverging was that Xie's composing tactic was been given birth by "the poetry system of XuanYan" in Jin Dynasty instead of lyrical tradition which come along from *ShiJing*. There are four features can prove that Xie's landscape poetry inherited from "the poem system of XuanYan". However, at the same era as Xie, why was Tau YuanMing close to the lyrical tradition instead of "the poetry system of XuanYan"? The "Reception theory" introduced by Hans Robert Jauss can explain this contradiction. Besides, this study also controverts an accepted opinion in the history of Chinese literature that Tau should belong to "the poem system of ZhengShi" and Xie should belong to "the poem system of TaiKang".

Keywords: "Fusion between Emotion and Scene", Landscape Poetry, Xie Linyun, Lyric Tradition of Poetry, XuanYan, Reception Theory

* Associate Professor, Department of Applied Chinese, Overseas Chinese Institute of Technology.

《明史·文苑傳》

歸有光、王世貞之爭重探

許建崑*

【提要】

在明代文學史的論述中，王世貞為模擬復古派「後七子」的代表；歸有光則為「唐宋派」的代表。兩人文學主張不同，是否因此帶來了其他的紛爭？

《文苑傳》云：「時王世貞主盟文壇，有光力相舐排，目為妄庸巨子。王世貞大憾，其後亦心折有光，為之贊曰：『千載惟公，繼韓歐陽。余豈異趨，久而自傷。』其推重如此。」然則，近人錢鍾書指出：錢謙益在《初學集》、《有學集》、《列朝詩集》中，為了強調「王世貞晚年定論」，把王世貞論贊中「久而始傷」之語，改為「久而自傷」，而且反覆引用在五篇文章之中。一字之易，意義全改，也使《明史·文苑傳》的編寫者，以及後代部分的學者沿襲誤用。

本文透過文獻的重構，在方志、譜系、文集等資料的爬梳中，希望能夠依序呈現歸有光、王世貞兩人的生平、譜系、性格與行事作風，也試圖從中建立歸、王兩人在文壇、鄉里與遠戚的關係，來證明一般文學史的論述，實涉嫌誇大兩人的摩擦，來讚揚歸有光的文學成就，以及貶抑王世貞在文學史上的地位。

同時也指出歸、王兩人文學論辯的內容，並沒有精準的聚焦。期望以後的文學史論述者，能夠從明代文學主張與流變，去討論歸、王的成就與地位，不再被以往帶有成見的論述所影響，而耽泥於兩人的口角是非。

關鍵字：明代文學史 明史文苑傳 歸有光 王世貞 交誼考

* 東海大學中文系副教授

一、緣起

明代文學史中，歸有光、王世貞自有其崇高的文學地位。王世貞為模擬復古派「後七子」的代表；歸有光則為復古「唐宋派」的代表。兩人文學主張不同，是否因此帶來許多不必要的紛爭？

兩人生平傳記皆著錄於《明史·文苑傳》中。然而傳中敘述兩人的關係，云：「時王世貞主盟文壇，有光力相舐排，目為妄庸巨子。王世貞大憾，其後亦心折有光，為之贊曰：『千載有公，繼韓歐陽。余豈異趨，久而自傷。』其推重如此。」^①這段文字的意思是：王世貞在當時代為極具權威的文壇領袖，而本身卻又庸愚、狂妄，引起歸有光的不滿，用力去排舐。等到歸有光死後，王世貞自行檢討，感到後悔，哀傷自己的不是，不能夠及早推崇歸有光繼承韓愈、歐陽修以來的文學成就。《明史·文苑傳》根據的素材，應該是來自錢謙益《列朝詩集小傳》中的陳述。近人錢鍾書引述清人王弘《砥齋集》中的論說，指出錢謙益「欲訾弇州」的企圖^②。然而，大部分的文學史論述者，總喜歡談論歸有光抨擊王世貞，來證明「歸有光的文學主張勝於王世貞」。

如果從方志、譜系、文集等資料之中，重構文獻，依序呈現歸有光、王世貞兩人的生平、譜系、性格與行事作風，從中建立歸、王兩人在文壇、鄉里與遠戚的關係，或許可以幫助我們了解這段公案的起源，是因為兩人文學主張不同，還是性格相異、交往利益、親友芥蒂，而引起衝突？本文先探討歸有光、王世貞的生活簡史，已勾勒兩人個性的養成與生活態度異同。

二、歸、王兩人的生活簡史

所謂生活簡史，著重在傳主的功名、著作與營生，兼及於家世、直屬

^① 《明史》，(台北：鼎文，1980年)，《列傳175·文苑3》，頁7383。

^② 錢鍾書(一字之差，詞氣迥異)，引述：「王(弘)山史《砥齋集》卷二〈書錢牧齋湯臨川集序後〉，即所謂其「欲訾弇州」，所「述事似飾而未確」。見《談藝錄·鑑賞論》，頁385—387。

家人。可以勾勒或試圖復現傳主的生活面貌，而不至於流於虛應形式。歸有光與王世貞的生活簡史各列於下：

(一) 歸有光生活簡史

歸有光(1506-1571)字熙甫，又字開甫，別號震川，又號項脊生，蘇州府崑山縣人。^③先祖罕仁，宋朝湖州通判。二世道隆，遷徙到崑山項脊涇。三世德甫，元朝河南廉訪史。洪武六年(1373)，四世子富，再返崑山。七世為有光高祖璿。曾祖鳳，成化十年(1474)舉人，官城武縣令。祖父紳，縣學生；祖母夏氏。父正；母周氏。^④

正德元年(1506)，有光生於崑山城宣化里。八年(1514)，八歲，母周氏卒。十四年(1519)，年十四，應縣學童子試。嘉靖四年(1525)，年二十，以第一名補蘇州府學生員，受命撰述〈歸氏世譜〉。七年(1528)，娶妻魏氏，光祿寺典簿魏庠之女，太常卿魏校之從女。次年，生長女。十一年(1531)，年二十六，與同學諸人結交於南北兩文社。次年，與俞允文定交，時稱有光古文、允文詩歌、張子賓制義為崑山三絕。次年，長子子孝生，而魏氏卒。十四年(1535)，在馬鞍山陳仲德家擔任塾師。娶繼配王氏。次女如蘭生，週歲而殤。十五年(1536)，年三十一，應選貢。次年赴京考試未果，南還，入南京國子監讀書。又次年，與吳中英、沈世麟等人會於潘士英馬鞍山東麓野鶴軒，為文社。生女二二。又次年，受聘於鄧尉山中教學。仲子子祐生，而女二二殤。

嘉靖十九年(1540)，年三十五，舉應天鄉試第二名。赴京會考。次年，失敗歸來。爾後每三年赴京會試，凡九次^⑤而中進士。二十一年(1542)，卜居嘉定安亭，講學授徒，人數漸多。三子子寧生。二十三年(1544)，年三十九，應考下第歸來，為嘉定安亭烈女張氏撰文伸冤，驚動時聞。連歲苦旱，而王氏治田四十畝，供四方來學者所需的生活穀糧。二十五年(1546)，完成《三吳水利錄》。二十七年(1548)，長子子孝殤。三十年(1551)，妻王氏死。次年，費氏來歸。三十三年(1554)，四子子駿生。三十八年(1559)，

③ 有關歸有光年譜，清初汪堯峰首修，次為乾隆孫守中，三為民國張傳元。張傳元云汪譜已罕見，孫譜多作品繁年，故本文引述歸有光傳記資料，主要根據民國24年張傳元、余梅年合著《明歸震川先生有光年譜》(台北：台灣商務印書館，1980年)。

④ 〈歸氏世譜〉、〈歸氏世譜〉，周本淳校點《震川先生集》(台北：源流出版社，1983年)，頁635-638。

⑤ 〈上高(拱)閣老書〉：「有光仕進屯蹇，九試於禮部」，乃從嘉靖十九年起共九次赴京科舉，並不包含嘉靖十五年選貢，十六年赴京考試的一次。《震川先生集》，卷6，頁135。

年五十四，七試不第，作〈解惑文〉，並為永嘉項文煥思堯文集撰序。也應王詹事永美之邀，遨遊海上。四十一年(1562)，年五十七。父親歸正死，享年七十八。服喪。次年，五子子慕生。

嘉靖四十四年(1565)，年六十，中進士，除授長興知縣。次年(1566)，赴任。六子子蕭生。隆慶元年(1567)，年六十二，在長興任上，並擔任浙江鄉試外簾官。次年，年六十三，遷順德府通判^⑥。次年五月到任。四年(1570)，年六十五，入賀萬壽節上疏乞改國子監官職，乃陞為南京太僕寺丞，修《馬政志》，敕纂《世宗實錄》。秋病，而以次年正月十三日卒於官。

(二) 王世貞生活簡史

王世貞(1522-1590)字元美，號鳳洲，又號弇州山人、天弢居士、天弢道人，蘇州府太倉州人。^⑦裔出琅琊王氏。先祖傳至夢聲，元朝崑山州儒學正，因家東鄉湖川塘，及崑山升格為縣，東鄉另隸崑山州^⑧。高祖琳。曾祖輅。祖倬(1447--1521)，成化十四年(1478)進士，官至南京兵部右侍郎。父忬(1510--1560)，嘉靖二十年(1541)進士。官至總督薊遼右都御史兼兵部左侍郎。母郁氏。^⑨

嘉靖五年(1526)，世貞生。二十一年(1542)，年十七，為州諸生。次年，與鄉人徐學謨同學應天鄉試。又次年，京闈失利；南歸，娶魏氏。

嘉靖二十六年(1547)，年二十二，中進士，觀政大理寺。次年，除刑部主事，因李先芳引介，入詩社，與同僚李攀龍、吳維嶽交往。因刑部職，接見五十四歲布衣詩人謝榛。謝榛為盧柟冤獄事請願而來^⑩，如此義舉，

⑥ 《明史·文苑傳3》云：「(歸有光)有所擊斷，直行己意。大吏多惡之，調順德通判，專轄馬政。明世，進士為令無遷停者，名為遷，實重抑也。」(頁7383)

⑦ 有關王世貞年譜，清人錢大昕、王瑞國兩修，其次民國黃如文(《燕大文學年報》)，近人姜公輅《王弇州的生平與著述》(台北：台灣大學文史叢刊，1974年)、黃志民《王世貞研究》(1965年政大博士論文)之外，尚見杭州大學徐朔方(《徐朔方全集·明戲曲家年譜三十種之一》)、上海復旦大學鄭利華。本人曾經撰寫《李攀龍文學研究》(台北：文史哲出版社，1987年)，書中對王世貞事蹟多所考證。為求引述方便，如無其他疑義，本文仍本鄭利華所撰《王世貞年譜》(上海：復旦大學出版社，1993年)。

⑧ 見歸有光〈題王氏舊譜後〉，《震川先生集》(台北：源流，1983年)，卷5，頁120。

⑨ 有關王忬事蹟，可見於王世貞自撰行狀(《弇州山人四部稿》卷98)，李攀龍撰傳(《滄溟先生集》卷20)，李先芳撰墓誌銘(《怡安堂集》卷7)。

⑩ 謝榛〈詩家直說〉：「濟人盧浮丘，豪俊士也。負才傲物，人多忌之。曾以詩忤蔣令，令枉以疑獄，幾十五年不決。余愛其才，且憫其非罪，遂之都下，歷公卿間暴白而出之。」見《四溟集》卷23，頁25。盧柟七絕(丁未(1547)夢中遊王西軒園作)，自注：「是歲十一月二十日，獄吏譚遵令獄卒蔡賢管柟數百，謀以土囊壓殺之，官覺之免。」見《蟻蝶集》卷5，頁42。盧柟〈與王(世貞)鳳洲郎中書〉：「往年謝逸人四溟狀柟冤誣，明公哀其憫，為柟白請上官，獨垂死之齒。」見《蟻蝶集》卷1，頁44。殷士儵有詩〈月夜同(李攀龍)于鱗、(謝榛)茂秦(李先芳)伯承宅話遊西山〉，見《金與山房稿》卷1頁，10。而李先芳於嘉靖27年(1548)出為新喻知縣，王世貞有〈贈李伯承之新喻序〉，見《四部稿》卷16，頁17。多人均有贈詩，僅舉謝榛詩〈天寧寺同章(迺)景南、李(攀龍)于鱗、王(世貞)元美餞別李(先芳)伯承宰新喻得春字〉(《四溟集》卷11頁12)為例，可知王、李、謝交於嘉靖27

轟動京師。二十九年(1550)，年二十五。先後迎接新科進士，同時也是新進的刑部同僚徐中行、宗臣、梁有譽加入詩社。次年，陞刑部員外郎。三十一年(1552)，年二十七，年初與謝榛(五十八歲)，以及刑部同僚李攀龍(三十九歲)、徐中行(三十六歲)、梁有譽(三十四歲)、宗臣(二十八歲)共六人日夜聚談論詩甚歡，命畫工作〈六子圖〉。稍後，謝榛、梁有譽、宗臣相繼歸里，倡作〈五子詩〉。次年，年二十八，陞刑部郎中，送李攀龍出任河北順德知府。與兵部給事中吳國倫論交，為文學中所稱「後七子」之第七子也^①。又與布衣俞允文定交。三十四年(1555)，梁有譽死於廣東南海，眾人均有詩悼。

嘉靖三十五年(1556)，世貞三十一歲，考察江北獄治。冬，授命山東按察副使，備兵青州。次年，抵青州任上，編次《王氏金虎集》。又次年，出巡青、齊各地，並撰寫《藝苑卮言》、《丁戊小識》。五月，夭折一女。六月，子榮壽又夭。三十八年(1559)，年三十四，過李攀龍順德府上，相與論詩。平盜匪徐進道之亂，撰寫史談《少陽叢談》、詩《海岱集》。三月，弟世懋中進士。六月，父忬以灤河戰事失利下獄論死，世貞乃去職赴京，與弟世懋謀救於顯宦門下。

嘉靖三十九年(1560)，世貞年三十五。十月，父忬被殺，扶喪歸。次年起，守喪里居，歸有光為父忬作誄文。四十五年(1566)，里居，與弟世懋、布衣俞允文撰詩文送歸有光赴長興知縣任。次子士驥生。冬，世貞罹病幾死。女，嫁無錫華叔陽者，病卒。

隆慶元年(1567)，世貞年四十二，與弟世懋赴京訟冤。詔復忬原官，乃歸里。委請李攀龍、李春芳撰傳及墓誌銘。次年四月，起補河南按察副使，整飭大名等處兵備。七月，赴任。除夕，得浙江左參政之報，正好接任李攀龍的原職。李攀龍陞任河南按察使。兩人於次年正月，會於齊河。生三子子駿。十一月，葬父於項脊涇。冬陞山西按察使。次年八月，李攀

年(1548)。錢謙益《列朝詩集小傳》丁集上、錢大昕《弇州山人年譜》嘉靖29年(1550)條，僅指出「後七子」交往於嘉靖29年(1550)之時，顯然不明確。

① 謝榛不和五子詩，因此削其名，而補入吳國倫，見王世貞《藝苑卮言》卷7：「(嘉靖31年(1552)倡五子詩)，又明年而於使事峻還北，子麟守順德，出茂秦，登吳(國倫)明卿」。然而「後七子」之稱，未嘗自名也。王世貞謂：「吟詠時流布人間，或稱七子或八子，吾曹實未相標榜也。」見《四部稿》卷150，頁17。王世懋《賀天目徐大夫子與轉左方伯序》云：「海內好事者遂傳嘉靖間七子，豈非已建安之鄴下、正始之竹林，好稱舉其數耶？」見《王奉常集》卷5，頁12。文學史中稱「後七子」者，實來自錢大昕《嘉靖七子考》，云：「明嘉靖間，濟南李子麟倡為古文社，吾鄉王元美和之，而謝茂秦、徐子與、梁公實、宗子相、吳明卿羽翼焉。當時有七子之稱，然于麟、元美集中但有《五子篇》，初未有《七子篇》也。——去茂秦，入明卿，仍六子也。」見錢大昕《潛研堂文集》卷16，頁16。

龍卒。十月，奔母喪。次年，家居，修建小祇園。

隆慶六年(1572)，世貞四十七歲。居家，服母喪，增訂《藝苑卮言》，並附入書畫評述等文字，加《別錄》四卷。服除，遊太湖。次年為萬曆元年(1573)，年四十八，起湖廣按察使。六月初七起程，黃姬水、卓明卿、陳文燭、俞允文、梁辰魚等人為作送行詩。十月，陞廣西右布政使。十一月，自廣西歸。歲暮抵家，又得陞太僕寺卿之訊。聞友人文博士壽承、何翰林元朗、陸少卿子傳、許太僕元復、馬憲副某、張思伯、馮道禎先後去世，撰〈悲七子篇〉悼之。

萬曆二年(1574)，陪祀太廟。四月，袁尊尼卒。不久，黃姬水、華察、陶大臨卒，均撰有悼詩、墓銘或祭文予之。九月，遷右副都御史，撫治鄖陽。三年，世貞五十歲，政務繁忙，仍整理著作為《四部稿》。九月，女婿華叔陽卒。冬，謝榛客死大名，寄詩輓之。四年，《四部稿》出版，並刻出部分《古今法書苑》、《古今名畫苑》。得遷大理寺卿，為南京給事中楊節彈劾，告歸鄉里。

萬曆五年(1577)，世貞五十二歲，擴建小祇園，更名「弇山」。構小西園閣，蒐宋版書，並與寧波天一閣主范欽相互校讎刊本。也重新翻刻《四部稿》。次年冬，擢應天府尹，受劾而中途歸。又次年，江西左布政史徐中行死後數月，遷葬長興，世貞與布衣俞允文同往弔。不久，俞允文卒。畫家錢穀又卒。八年(1580)，世貞五十五歲，奉王錫爵之女燾貞(號曇陽子)為仙師，決意奉道，閉關三年。撰述甚多，並作詩〈後五子〉、〈末五子〉、〈八哀篇〉、〈十詠〉、〈四十詠〉，以紀念死去諸友。

萬曆十二年(1584)，世貞五十九歲。正月，起為應天府尹；二月，陞南京刑部右侍郎。均以病辭。十四年，弟世懋陞南京太僕卿，便道返家。次年四月，世貞元配魏氏中風；六月，弟世懋罹病。十月，世貞起用南京兵部右侍郎。十六年二月赴任。閏六月，弟世懋病卒。十七年，長子士騏中進士，授兵部主事。六月，士貞陞任刑部尚書。次子士驢蔭官。九月，南京御史黃仁榮彈劾違例考滿，上疏抗辯乞休。

萬曆十八年(1590)，世貞六十五歲。三月放歸，四月抵家。出版《弇山堂別集》一百卷。整理舊作，交付三子士駿。九月，病革，仍讀蘇軾文集。十一月二十七日，卒。

（三）歸、王的生活交集

從上述的資料排比，歸、王兩人的生活交集似乎不多，一般文學史或史學著作中，也不會特別去彰顯兩人的關係。然而《明史·文苑傳》之中，描述歸有光指摘王世貞，確實有助於攻訐王世貞的文壇地位。

三、文學史傳對歸、王的評價

（一）《明史·文苑傳》中對王世貞的負面評價

《明史·文苑傳》對王世貞的負面評價，頗見於多處。在〈世貞本傳〉中云：「世貞始與李攀龍狎主文盟，攀龍歿，獨操柄二十年。才最高，地望最顯，聲華意氣籠蓋海內。一時士大夫即山人、詞客、衲子、羽流，莫不奔走門下。片言褒賞，聲價驟起。其持論，文必西漢，詩必盛唐，大歷以後書勿讀，而藻飾太甚。晚年，攻者漸起，世貞顧漸造平淡。病亟時，劉鳳往視，見其手蘇子瞻集，諷翫不置也。」¹²李攀龍卒於隆慶四年(1570)八月，此年王世貞四十五歲，至萬曆十八年(1590)死時六十五歲，正好是「操文柄二十年」。

這二十年的日子，所謂「主盟文壇，號令中原」，其實並不好過。攀龍死後，世貞守母喪二年。萬曆元年(1573)，先後出任湖廣按察使、廣西右布政使、太僕寺卿，宦途奔波。二年始陞右副都御史，守鄖陽近三年，輪番受困於鄖陽皇族、權貴的惹事生非。遷大理寺卿，未及任，受劾而歸。四年之中，遷陞五職，多所勞累。萬曆五年至十五年(1577—1587)之間，有十一年時光，總算是穩定而泰然。世貞有兩度獲官之命，均推辭未赴。他優遊於弇園，篤信宗教，接見四方雅客。然而歲月不居，友人相繼離世，滿目蒼涼。前後托寫墓誌銘者，有四、五百篇之譜。晚年再赴宦場，奔波道途，健康亦損。任職南京兵部右侍郎，乞休不允。次年陞職南京刑部尚書，卻又以「考績違例」受劾。最後以疾病纏身，回歸林園，讀書中而逝。

王世貞結交文壇盟友的態度如何？《文苑傳》云：「其所去取，頗以好惡為高下。」曾經與汪道昆並稱「兩司馬」，傳中則云：「世貞頗不樂，

¹² 同1，頁7381。

嘗自悔獎道昆爲違心之論云。」¹³於徐渭生平傳記中又云：「當嘉靖時，王、李倡七子社，謝榛以布衣被擯。渭憤其以軒冕壓布衣，誓不入二人黨。」¹⁴則後七子領袖王世貞、李攀龍爲文壇惡霸，壟斷文脈的罪證，似乎又添加一例。歸有光與後七子領袖王、李之間對抗的嚴重性，也得到了積極的佐證。

（二）錢謙益左右了《明史·文苑傳》以來對歸、王的評價

事實如此嗎？明代文人互相詆呵的習性，大於歷代各朝嗎？

錢謙益撰述〈歸有光小傳〉，云：「當是時，王弇州踵二李（夢陽、攀龍）之後，主盟文壇，聲華煊赫，奔走四海。熙甫一老舉子，獨抱遺經於荒江虛市之間，樹牙頰相撐柱，不少下。嘗爲人文序，詆排俗學，以爲苟得一二庸妄人爲之巨子。弇州聞之。曰：『妄則有之，庸則未敢聞命。』熙甫曰：『惟妄，故庸。未有妄而不庸者也。』弇州晚歲贊熙甫畫像曰：『千載惟公，繼韓、歐陽。余豈異趨？久而自傷。』識者謂先生之文，至是始定論，而弇州之遲暮自悔，爲不可及也。」¹⁵「遲暮自悔」，等於王世貞承認自己的文學主張全盤皆墨。李夢陽死於嘉靖八年(1529)，王世貞僅四歲，不管從地理、宦場，或著述，均無關聯。李攀龍的成就呢？他比王世貞大十二歲，早一屆(三年)考上進士。嘉靖二十四年(1545)因病告假返鄉，才開始致力於古文辭¹⁶。王世貞「繼踵於二李」，恐怕只是文學主張與文壇聲名的繼承而已。至於歸有光「獨抱遺經於荒江虛市之間」，乃受困於科舉場屋的考試制度，並不是被「後七子」排擠所致。歸有光「爲人文序，詆排俗學」，係指嘉靖三十八年(1559)有光七試不第歸來，爲永嘉項文煥撰〈項思堯文集序〉¹⁷中，有指涉王世貞之嫌，但沒有直書其名。直書王世貞名

¹³ 同1，頁7381-7382。

¹⁴ 同1，《列傳176·文苑4》，頁7388。事實上，嘉靖31年冬謝榛歸鄉里，攀龍有詩贈之（《李攀龍集》卷7，頁16）。次年冬天，謝榛訪李攀龍于順德府中，作〈歲暮宴李太守于麟宅〉（《四溟山人全集》卷5頁2）李攀龍模仿稽康〈戲為山巨源絕交書〉，而撰〈戲為絕謝茂秦書〉（《李攀龍集》卷25，坊間偉文影印32卷本，書中缺此文）。嘉靖35年王世貞考察江北獄治，過順德，與李攀龍、謝榛、盧構又相聚一堂。（酬作作品見於王世貞《丙辰奉使三郡稿》）此年冬，李攀龍陞陝西按察副使，謝榛連夜追送至新鄉（《四溟山人全集》卷20，頁24）；王世貞離去時，謝榛又與顧聖之追送。（《四部稿》卷31，頁17）。嘉靖39年，謝榛寄新刻詩集，李攀龍亦有覆信（《李攀龍集》卷28，頁14）。隆慶4年(1570)李攀龍卒，謝榛有悼詩。謝榛於七子之間論詩或被排擠，然而始終有往來，未若《文苑4·徐渭傳》中所述。

¹⁵ 錢謙益在《列朝詩集小傳》，丁集卷6，以及卷12兩度徵引此文。周本淳校點《震川先生集》，頁977-978，附入錢謙益撰《列朝詩集·震川先生小傳》，惟「自傷」已改為「始傷」。

¹⁶ 殷士儋撰《李公墓誌銘》：「乙巳以疾告歸，歸則益發憤勵志臣百家言，附而讀之。」（《金與山房稿》卷10，頁3）

¹⁷ 〈項思堯文集序〉，《歸震川先生集》卷2，頁21。

姓者，錢謙益也。

近人錢鍾書指出：錢謙益在《初學集》、《有學集》、《列朝詩集》中，爲了強調「王世貞晚年定論」，把王世貞論贊中「久而始傷」之語，改爲「久而自傷」。一字之易，意義全改。把王世貞對歸有光的哀悼，改變爲對自己文學主張的悔懺。也使《明史·文苑傳》的編寫者，以及後代部分的學者沿襲誤用。¹⁸

《明史·文苑傳》中的論述，明顯可以看出是受到錢謙益影響。然而《明史》的修纂過程，有王鴻緒席下館客，只要涉及明朝黨案，或公卿被劾事件，不問真僞，往往加以醜化；對名臣事蹟，也意圖刪抹。¹⁹

《四庫全書總目》沿襲《文苑傳》的語氣，在〈震川文集提要〉中云：「初，太倉王世貞傳北地(李夢陽)信陽(何景明)之說，以秦漢之文倡率天下，無不靡然從風。相與剽竊古人，求附壇坫。有光獨抱唐宋諸家遺集，與二三弟子講授於荒江老屋之間，毅然相抗衡，至詆世貞爲庸妄巨子。世貞初亦牴牾，迨於晚年乃始心折，故其題有光遺像，贊曰：『風行水上，渙爲文章，風定波息，與水相忘。千載惟公，繼韓、歐陽。余豈異趨，久而自傷。』蓋所持者正，雖以世貞之高名盛氣，終無以奪之。」²⁰

此說焦點集中於王世貞主盟文壇之橫霸，不爲歸有光者流所認同。而且單選對歸有光正面褒揚，對王世貞負面詰責的論點，可能就是錢謙益的企圖了。

四、文獻的深度重探

爲了要理解真相，重新爬梳文獻，有其必要。我們不妨從歸有光與王世貞的地緣、譜系、遠戚關聯，兩人的交往互動，以及性格、行事作風，做一番深入的比較。

¹⁸ 錢鍾書〈一字之差，詞氣迥異〉，云：「錢牧齋《初學集》卷七十九〈與唐訓導汝諤論文書〉、卷八十三〈題歸太僕文集〉、《有學集》卷四十九〈題宋玉叔文集〉、《列朝詩集》丁集卷六又卷十二重疊尹〈贊〉語，皆竊易「久而始傷」爲「久而自傷」，以自堅其弁州「晚年定論」之說。後人李元仲、呂叔訥、蔣子瀟均從其誤。錢鍾書並稱爲「牧齋刀筆吏技倆」。見《談藝錄·鑑賞論》，頁385—387。

¹⁹ 見黃雲眉《明史編纂考略》，引述楊椿〈再上明鑑綱目館總裁書〉，《明史編纂考》，頁35。

²⁰ (清)紀昀《四庫全書總目·集部·別集類25》，《四庫全書總目提要·四庫未收書目·四庫全書總目提要補正》合集(台北：漢京文化，1981年)，頁941-942。

（一）歸有光與王世貞的地緣、譜系與遠戚關聯

歸有光與王世貞所居之地，有密切的地緣關聯。從兩家的家譜中，可以找到他們中間有一些姻戚的關聯。

1. 崑山、太倉原為同一郡縣

蘇州府崑山縣在弘治十年(1497)另分出太倉州。周世昌撰萬曆《崑山縣志》，云：「弘治十年，巡撫朱瑄等奏割縣之東北境湖川、新安及惠安鄉之半，并常熟、嘉定地置太倉州。」《江南通志·南畿志》也說：「弘治十年析崑山之新安、惠安、湖川三鄉，常熟之雙鳳鄉，嘉定之樂智、循理二鄉，別置太倉州。」王祖畬等纂民國《續修太倉州志》云：「明宏(弘)治十年割崑山、嘉定、常熟三縣地，而以崇明兼屬為太倉州。」^①

2. 歸、王兩家家譜詳考

歸有光先祖罕仁，宋湖州通判，二世道隆遷崑山項脊涇(今隸屬太倉州)。三世德甫，元朝時出為河南廉訪史，四世子富遷居崑山。五世度，六世仁，七世為有光高祖璿。璿子鸞、鳳、鵬。鳳，舉人出身，官城武知縣，子綬、紳、綺。紳子正、中、平、準。正子有尚、有光、有功、有道。有光子子寧、子祐、子孝、子駿、子慕、子肅；孫經世、名世、輔世、善世、長世、昌世、奉世；曾孫時來、時遇、時亮、時采、時雍、時憲、時發、時任、時亨、昭、繼登、莊。^②

歸家另有別支，居常熟白茆。同為六世仁之後。七世祚。八世椿，為鳳之從兄弟也。九世雷、霆、電，為有光再從父，姑母適錢；諫、謨、訓，為有光再從兄弟也。^③另有一支榮四，也是仁的後代，後徙為常熟人。傳至素琴公，再徙常熟之白茆。素琴生百泉，百泉生四子，學□、學程、道傳、學周。^④

歸家自明初以來，僅歸曾祖鳳舉人出身，父執輩四人有三位為庠生(俗稱秀才)；迨歸有光中進士，稍後，其長子子寧武舉人出身，四子子駿太學生，五子子慕中舉人，六子子肅庠生，諸孫經世武舉出身，名世、輔世為

① 以上各條資料見周世昌，萬曆《崑山縣志》(台北：成文，1983年，影印萬曆四年刊本)，卷1頁2；清黃之雋乾隆《江南通志·南畿志》(台北：台灣華文書局，影印乾隆二年重修本)卷6，頁203；王祖畬等纂民國《續修太倉州志》(台北：成文，1983年，影印民國八年刊本)，卷11。

② 見《歸氏世系表》，張傳元、余梅先《歸震川年譜》，頁1-4。

③ 《歸府君墓誌銘》，周本淳校點《震川先生集》，頁481-482。

④ 《登仕郎鴻臚寺序班百泉歸君暨配郝孺人墓表》，《奔州續稿》卷128，頁5-7。缺長男名。

庠生。家世未顯，譜系較難勾聯。

王世貞的先祖夢聲，元末自分水來，居崑山州東鄉。以行政區域重劃，部分居地劃歸太倉州，因此分爲東、西二族，各居太倉、崑山兩地。

東族曾祖輅，生僑、佳、僊、倬。僑，官至南京工部郎中。僑子可考者有怡、悌。怡子世完，孫一綸，曾孫嘉楫。悌子世芳，孫一貫、一誠、一正、一中、一恭、一善、一藝，女五，各適顧、毛、朱、顧、顧。一誠，隆慶二年(1568)進士，官至溫州府推官。世芳尚有從子一鳴、一敬、公乘、大有；從孫緝、紹、組、純、約、綬、紉、維、績、綰，從孫女三；從曾孫汝臨、汝升、汝坤、汝豫、汝豐，曾孫女五。^{②5}

佳、僊無考。

倬，成化十四年(1478)進士，官至南京兵部右侍郎，子愔、忬，三女各適葉、盛、史。愔，官至山東承宣布政使司都事。愔子世德、世業、世聞、世望，五女各適周、金、魏、晉、吳。世德子一夔，孫纓、穀。世業子一龍、一瑞。世聞子士昌、土方。忬，嘉靖二十年(1531)進士，官至總督薊遼右都御史兼兵部左侍郎^{②6}，子世貞、世懋；世貞，嘉靖二十六年(1547)進士，官至刑部尚書，世懋，嘉靖三十八年(1559)進士，官至南京太常寺少卿。忬女三，長適張。世貞長子士騏，萬曆十七年(1589)進士，官禮部主事；二子士驥，三子士駿，女適華；孫瑞庭、瑞穀，孫女二，長適嚴。世懋子士駟、士驥、士駘、士駮，女四，各適楊、凌、楊、趙；孫瑞國，孫女二，長適嚴。

至於西族，可知者爲世貞再從父恢。恢子時雨、時暘。時雨子任用，嘉靖二十六年(1547)進士，官禮部主事。任用子定鼎、亮臣、輔鼎。時暘子三錫、三接、三顧、三聘、三重。三錫，嘉靖八年(1529)進士，官至光州知州，未三十而謝政。其子重鼎、□鼎、貴愨、榮鼎，女適華。三接，嘉靖十四年(1535)中進士，官至河東都轉運鹽使。其子伯極、仲極、爾璠，女適徐。三接從子尙見泰亨、復亨、臨亨、恒亨、咸亨、震亨、納諫、納講，從女各適沈、孫、徐、馬；從孫志夔、志皋、志益、志元、志稷，從孫女二。^{②7}王世

^{②5} 所謂從子、從孫、從曾孫等，知爲其族裔，但無法繫聯，暫附於此。

^{②6} 有關王忬事蹟，可見於王世貞自撰行狀(《弇州山人四部稿》卷98)，李攀龍撰傳(《滄溟先生集》卷20)，李春芳撰墓誌銘(《怡安堂集》卷7)。

^{②7} 王世貞《世系簡表》見於鄭利華《王世貞年譜》頁4-5。僅及王世貞祖、父、孫輩。本人曾依王世貞《四部稿》、《續稿》、王世懋《王奉常集》勾稽，增入東、西兩族譜系。見本人《王世貞評傳》(東海大學中文所碩士論文，1976年)，頁8-9。

貞一脈就有五人登進士第，加上東西族裔合計十人。族大而勢盛，自然可知。

3. 探討歸、王兩家的姻戚關係

歸有光曾讀書於項脊涇，而王世貞父親忬死後亦葬於此地。不僅生活地緣接近，甚至還有遠姻關係。

東族王三接為王世貞侄輩，年齡卻較世貞大二十歲，娶歸有光姊姊為妻。

王三接字汝康，為光州知州三錫之弟。三接始以嘉靖十三年(1534)江南舍選第一人領鄉薦，次年中進士，選授長垣令。調浙江景寧知縣，遷南京禮部主事，歷員外郎，出守柳州。後調守徽江，遷河東都轉運鹽使。享年八十二。王世貞說他生前即喜愛古文詞，年輕好從歸有光，年長好從俞允文，晚年好張大復。²⁸

而王世貞父親王忬與歸家遠房百泉先生同為郁家女婿。世貞的外祖父郁遵(1485--1547)，字子道，號右泉，原為常熟沙頭人，後改隸太倉。²⁹王世貞〈百泉歸君暨配郁孺人墓表〉中云：「歸君婿於吾外家郁，視余為大父行，而齒不甚遠；余先謬先點宦籍，以故時相過從。---歸之先自唐宣公父子皆顯貴至尚書，而宣公封崑山男，遂家崑山。至宋有湖州判官仁者授其支子榮四產於常熟，徙為常熟人。幾十傳而為君父素琴公某，後徙常熟之白茆。能廓大其家，遠近稱之。君為諸生，以貲游大學，為司業王繩武所知賞，謁選得鴻臚序班，用勤慎稱。」³⁰

(二) 歸有光與王世貞兩人的交往互動

世貞年少得意，以二十二歲中進士，也曾聽聞歸有光的文名，每次考試完畢，主事官員也常常懊惱未能選出有光的卷子。世貞同年朱檢討曾投遞有光文章二十餘篇，多應酬文字而已。又數年，又有鄉人陸明謨投信，責備世貞不能推崇有光之作。世貞自謂「方盛年嬌氣，漫爾應之，齒牙之鏗，頗及吳下前輩，中謂：陸浚明差強人意，熙甫小勝浚明，然亦未滿。」

²⁸ 明張大復撰清方惟一輯〈王三接傳〉，《吳郡人物志》，頁74。見周駿富輯《明代傳記叢刊·綜錄類48》(台北：明文影印版)。王世貞有〈太中大夫河東都轉運使少蔡公暨元配歸安人合葬誌銘〉，見《弇州續稿》卷115。歸有光〈題王氏舊譜後〉：「王氏之族，元末有諱夢聲者，自分水來為崑山州儒學正，遂居州之東鄉。今州為縣，而東鄉隸太倉州。太倉之王，于今多在仕籍，亦既顯矣。夢聲以來，其世次可得而詳也。予姊丈汝康在海東解官還，乃有人自越遺《王氏舊譜》一卷---」見《震川先生集》卷5，頁120-121。

²⁹ 〈右泉郁君暨配劉孺人合葬墓志〉，《弇州續稿》卷141，頁1-4。

³⁰ 見〈登仕郎鴻臚寺序班百泉歸君暨配郁孺人墓表〉，《弇州續稿》卷128，頁5-7。張傳元、余梅年《歸震川年譜》譜前所謂：「唐天寶中有崇敬者，以文學科名顯於世，封餘姚郡公，諡曰宣。宣公子登，封長州男。登子融，封晉陵郡公，諡曰憲。其五世皆以進士為大官。至十四世曰罕仁，宋咸淳間為湖州判官。」(頁1)百泉歸君與歸有光為遠房同宗，殆無疑問。百泉歸君壽六十四，郁孺人七十三。

⑪稍後，他撰寫《藝苑卮言》，也批評歸有光文章「如秋水潦在地，有時汪洋，不則一瀉而已。」⑫嘉靖三十八年(1559)，歸有光赴北京考試，七試不第，作〈解惑文〉，又巧遇項文煥，為作〈項思堯文集序〉，心中的積怨可想而知，乃出口以「庸妄巨子」詬病，也就變成了錢謙益、《明史·文苑傳》、《四庫全書總目提要》論述歸、王關係的張本。

1. 歸有光為王世貞父親撰寫誄文

然而嘉靖三十九年(1560)王忬受難，次年春天歸葬，歸有光為作〈思質王公誄〉，末云：「先公鼎貴，公仍其後。兩世同官，復凌其右。繼以二嗣，才猷日茂，鬼神忌之，誰能無詬？----公之許國，致命則遂。有子纘承，不隕其世。必復其始，其有以慰。」⑬對王世貞與世懋兩兄弟，也表現了鄉里長者的風範。

2. 王世貞兄弟等人撰詩文送歸有光赴長興任

嘉靖四十四年(1565)歸有光以六十高齡中試，授湖州長興縣令。次年春天赴任。王世貞兄弟均有贈詩送行。

王世貞詩云：

「淚盡陵陽璞始開，一時聲價動燕臺。何人不羨成風手，此日真看製錦才。
若下雲迎仙鳥去，雲中山擁訟庭來。莫言射策金門晚，十載平津已上台。」

「墨綬專城可自舒，應勝待詔在公車。春山正好時推案，化日何妨且著書。
到縣齋宮留孺子，詰朝車騎請相如。客星能動郎官宿，白雪陽阿興有餘。」

⑭

王世懋詩云：

「才名久自鄴中聞，此日專城作使君。海岱徐寧真得士，河陽潘令雅能文。
彈琴夜照蒼溪月，飛鳥春在天目雲。兩地相望殊咫尺，政成應莫惜餘芬。」

⑮

⑪ 王世貞《讀書後》(文淵閣四庫全書別集類)卷4，頁17-18。

⑫ 王世貞《藝苑卮言》卷5，頁11；或見《弇州山人四部稿》卷148，頁20。

⑬ 周本淳校點《震川先生集》卷30，頁682-684。

⑭ 王世貞《送歸熙甫之長興令》，《弇州四部稿》卷38，頁4。

⑮ 王世懋《送歸熙甫尹長興》，《王奉常詩集》卷7，頁12。

鄉里詩人俞允文，因為「後七子」之一，也是長興縣的鄉紳徐中行請託，撰寫送行序文，中云：

「古之人其傳於後世者，以為非今之人所可及，皆過論也。熙甫明經行古之道，其為文以司馬遷、劉向、揚雄、班固之徒為法。——往歲始舉進士第次，又下不得居承明近侍之列，鋪揚謨誥之詞，而出為長興吏。使之煩促於簿書諍訟之間。此殆古人之不遇時者也。人謂熙甫必悒悒不懌，而熙甫乃無芥蒂，以為能自專，使百姓乂安，致中興之功，而聲名施於後世者，唯郡守與長吏也。吾安用悒悒為哉？是知熙甫之賢，誠不異於余所云也。余與長興徐(中行)子與善。子與仁厚雅篤，亦不欲為今世赫赫之名，而又能知熙甫，喜熙甫之蒞其地也，數以書來言其民俗之所宜。他日倡熙甫之化，使百姓乂安，致中興之功，而名聲施於世者，必子與也。是長吏與民之賢，其道相濟而化，實相孚非不遇時者矣。又今刑部尚書晉江黃公嘗為長興，百姓蒙其德立祠五峰山中。子與屬王青州元美撰為遺愛之文，余則丹書刻石。熙甫之往也，其可傳於後世者，當不後於黃公。余將操筆以俟而以告子與。」³⁶

從這王世貞、世懋與俞允文三人的送行仗陣，以及徐中行的諄諄託屬，歸有光赴長興任上，也不會太落寞。歸有光稍後也曾寫信給俞允文，云：「前奉別造次，不能達其辭。至京口，曾具文字委悉，遣人送鳳洲行省矣。」³⁷也可以略知歸有光對送行人等的感德。

長興多盜而好訟。歸有光抵任後，採古教化治民，以吳語問訟，或拿問盜賊，務得其情。惟更改「勾軍之法」，為大吏所惡。取大戶所分子為里甲，充以糧長，得豪戶之怨。³⁸隆慶二年(1568)，歸有光進京朝覲，上司派湖州署印官暫代知縣，代知縣收受賄賂，勾結大戶李田，變更歸有光、吳承恩所訂「徵糧賦」規定，並羅織罪名。³⁹歸有光中「考功法」，於次年貶為順德府通判，管理馬政。《明史·文苑傳》敘述此事，也有貶抑的意味。隆慶四年(1569)歸有光因萬壽節上京，乞改國子監官職，沒有被接受，改遷南京太僕寺丞，負責《馬政志》、《世宗實錄》的修纂。次年正月，因病而卒。

³⁶ 俞允文〈送歸開甫赴長興序〉，《俞仲蔚集》卷10，頁8。

³⁷ 〈與俞仲蔚〉，周本淳校點《震川先生集》，卷7，頁881。

³⁸ 參考王錫爵〈歸有光墓誌銘〉，《王文肅公文草》卷8，頁38。

³⁹ 此段參考《新浪城市聯盟——長興》，見 www.sina-cx.com/about/index3.html，2005.2.10。網路上云隆慶元年事，不確。大戶李田之名首見，疑民間故事摻入。有關知縣歸有光、縣丞吳承恩同事一事，可見隆慶元年十月，歸有光撰文、吳承恩書寫三塊碑碣《長興知縣題名記》、《夢鼎堂記》、《聖井銘並序》。歸、吳是否連坐受禍，還是互為敵視，文獻不足徵，尚難判別。

3. 歸有光死後，王世貞撰寫像贊誌哀

「余豈異趨，久而始傷。」歸有光死訊傳來，於公於私，王世貞總有哀悼之情，當他撰述《吳中往哲像贊》^⑩時，列入〈歸有光像贊〉，表示哀悼，並推重歸有光的文學成就，卻說成「自傷」之詞，成為王世貞「自怨自悔」的證據，恐怕是始料未及。

(三) 歸、王性格與行事作風

1. 歸有光的性格與行事作風

從史傳中讀來，歸有光性情比較急躁，卻也同時擅長經營之業。十二歲，已慨然有志古人。十九歲讀書項脊軒，得到祖母夏氏的鼓勵，取得登朝象笏一把。^⑪二十歲補蘇州學生員。二十三、二十六、二十九歲，連續三次未能考中舉人。三十一歲就以「選貢」的資格，「進試於廷」，又進入南京國子監讀書。三十五歲才考中舉人。以後，連續考九次，方取中進士。他以私塾教學為生，繼娶王氏治田四十畝，在旱災時節可以供四方來學者生活所需。他將當時張貞女受害的新聞，撰寫成文稿^⑫，廣發官衙及文友各界，得到社會輿論的同情。他關切地方事務，思考整治水旱災方法，參與抵禦倭寇，而寫成〈水利論〉、〈禦倭議〉。^⑬然而二十五年歲月，浸淫於九次進京趕考，內心的挫敗感可想而知。俞允文曾經為他寫七言古詩〈征馬嘶〉^⑭送行，頗有馬鳴蕭蕭之憾。

及歸有光晚年登第，出掌長興，以「古教化」行政，得不到官員及地方仕紳支持。三年不到，遷河北順德通判，管理馬政。蹉跎到次年五月上任，冬天又入覲京師，得高拱的慰問。次年春天，改南京太僕寺丞。仍受官員的調查，抑鬱終日而病卒。萬曆三年(1575)，歸有光已死四年，還葬崑山迎薰門內金潼港之原。其四子子駿請求當時的宰輔王錫爵，也就是王世貞的摯友，為歸有光撰述墓誌銘。^⑮

歸有光既有文名，交友圈子應該不小。然而文集中，僅是鄉里讀書師友、崑山、嘉定地方官員，以及同年進士赴任的贈序。詩作近百首，多為

^⑩ 王世貞《弇州山人四部稿》卷150，收錄《吳中往哲像贊》，〈歸太僕有光像贊〉在頁11-12。

^⑪ 《項脊軒志》，周本淳校點《震川先生集》卷17，頁429-430。

^⑫ 相關張貞女之文數篇，可見於《震川先生集》卷4，頁90-95；卷16，頁417-418；卷30，頁672、684-686。

^⑬ 兩事俱見周本淳校點《震川先生集》卷3，頁60-77。

^⑭ 〈征馬嘶〉，《俞仲蔚先生集》卷4，頁14-15。

^⑮ 見於《王文肅公文草》，《續修四庫全書》第136冊，卷8，頁38-42。

抒情、寫景之作，酬作甚少，詩中出現進士同年或官僚名姓僅數人而已。在他人文集中，載錄與歸有光酬作者，以布衣俞允文為多。俞允文曾撰〈答歸有光書〉，回覆歸有光寄來〈書張貞女事〉一文。也寫過七言古詩〈征馬嘶〉，送歸有光赴考。嘉靖四十五年(1566)奉徐子與之託，或與王世貞、世懋同送歸有光赴長興任上而撰序。也接受歸有光的託囑，書寫〈卓茂傳〉，懸掛長興縣衙廳壁。隆慶二年(1568)又送歸有光赴順德通判之職，撰有五言排律〈送歸開甫之信都〉。^⑬也僅止四篇。

徐中行為長興鄉紳，也請託俞允文撰寫贈歸有光序，何以徐氏文集中均未收錄與歸有光交酬之詩文？歸有光文集中，也僅見雜文〈重交一首贈汝寧太守徐君〉，

以陸明謨的請託，感念徐中行照顧太倉陸虞部子如的後人而作^⑭；另有書信云：「欲奉候者數矣，顧難于遣人，是以遲之。乃辱賜書及多儀，感愧感愧。^⑮」可見徐中行善與人交，對知縣歸有光、縣丞吳承恩皆有往來。歸、吳曾經同事過。^⑯何以兩人文集之中，均無酬作之詩文。又除了王世貞、世懋兄弟文集中保有送歸有光之詩作，歸有光《文集》記王忬誅文、王氏家譜題記之外，並沒有其他文字。翻檢同時人文集，也未能查出與歸有光有詩文酬唱之作。難道是天災意外，將歸有光與當代相關重要文人的酬酢詩文燬於一旦嗎？

2. 王世貞的性格與行事作風

王世貞家世煊赫，二十二歲考中進士，自己也承認年少得意而氣盛。進出宦場與文壇之間，遊刃有餘。因此撰寫《藝苑卮言》，臧否人物，連好友李攀龍都看不下去^⑰。三十四歲，忽遇父親因灤河戰事失利而下獄論斬，乃棄官入京，營救父親。四十二歲，隆慶改元，上京為父伸冤，自己也重返宦場，奔波道途。四十五歲，母親病卒，返家守喪。文壇或宦場的

^⑬ 五言排律〈送歸開甫之信都〉，《俞仲蔚先生集》卷7，頁12。清人姚之駟《元明事類鈔》（四庫全書·雜家·雜纂）卷11，頁23，載「揭卓茂傳」一事。

^⑭ 〈重交一首贈汝寧太守徐君〉，周本淳校點《震川先生集》，頁102-103。徐中行嘉靖四十年(1561)補汝寧知府，兩年後內考貶官長蘆轉運判官。此作應不出這兩年中。

^⑮ 〈與徐子與〉，周本淳校點《震川先生集》，別集卷7，頁880。

^⑯ 同注37。邢澍、錢大昕纂嘉慶《長興縣志》卷17，縣丞之職嘉靖37年周抗以後，至隆慶6年姜金勵任職之前，其間有12年並無記載。不之何故？劉修業撰〈吳承恩年譜〉，在《吳承恩全集》附錄，頁215，作嘉靖32年，吳承恩54歲，擔任長興縣丞。至於隆慶元年書寫碑文之事，是吳承恩路過，歸有光特別央請書寫，頁227。此假設不易成立。

^⑰ 李攀龍〈與許殿卿之三〉：「適姑蘇梁生以元美書至，出《卮言》以示大較，俊語辯博，未敢大盡，英雄欺人。所評當代諸家，語如鼓吹，堪以捧腹矣。」《李攀龍集》卷29，頁652。

老友漸次凋零，不勝歎噓。四十九歲，赴湖廣鄖陽任上，兩年後，受劾而歸。不久，潛心於仙道。里居十一年間，修建庭園；四方文人來往益眾，談文論藝，莫不曲意迎合。然而身纏疾病，妻亦病，弟竟卒。六十四歲，雖重出宦場，子士騏中進士。然而，老、病與官司纏訟，讓他心意甚冷。次年，放歸家園，十個月時間，整理舊作，在讀書中死去。人生的得意、憤懣、哀愁、病痛與虛無，在王世貞的身上依次開展，體驗深遠。

王世貞聲名既噪，前來請求交談品題之人甚眾。若從文集酬酢作品中，可以勾稽當代政治聞人要角，以及鄉里詩人、居士。要研究隆慶至萬曆十八年間的文學活動史，是不可缺少的史料。據王思任(1576-1646)謂，當時只有徐渭、湯顯祖、嚴果不肯與王世貞交往。⁵¹徐渭「誓不入二人黨」，前文已經引述。嚴果為隱逸詩人，寡交訥言，王思任為其詩集撰序時言及，並沒有具體事證。

至於湯顯祖不與王世貞、世懋交往，被後人轉述較多。湯顯祖曾經在金壇鄧孺孝館中論王世貞作品，「標其文賦中用事出處，及增減漢史、唐詩字面處，見此道神情聲色已盡於昔人，今人更無可雄。妙者稱能而已」。友人將話語傳給世貞。世貞微笑曰：「隨之。湯生標塗吾文，他日有塗湯生文者。」⁵²。從湯顯祖〈答王澹生〉原信查閱，此信是寫給王世貞長子士騏。湯顯祖聽見王世貞回應之後，憮然曰：「王公達人，吾愧之矣。」湯顯祖聲勢傲然，與當時曲意逢迎的門客相比，可敬可佩。在此同時，也可以反觀王世貞，有寬容包蘊的雅量。

萬曆十三年(1585)閏九月，陳繼儒接受王世貞的邀約，在弇園縹緲樓飲酒。酒席間，客座有以「蘇東坡」來推讚王世貞。王世貞說：「吾嘗敘《東坡外紀》，謂公之文雖不能為我式，而時為我用。」陳繼儒笑著說：「先生有不及東坡一事。」王世貞問：「何事？」陳繼儒藉著酒薰說：「東坡生平不喜作墓誌銘，而先生所撰志，不下四五百篇，較似輸老蘇一著。」王世貞大笑。不久，又論及光武與漢高帝的優劣。王世貞說：「還是高帝闊大。」陳繼儒說：「高帝亦有不及光武一事。高帝得天下後，枕宦者臥；

⁵¹ 王思任〈天隱子遺稿序〉：「自弇州挾歷下鞭馭盱衡，海內後先才子，俱上贊貢。而所不能致者，會稽徐文長、臨川湯若士，其鄉則嚴毅之先生云。」嚴毅之名果，吳縣震澤人。嘉靖時布衣，能詩人，有《天隱子遺稿》17卷。見《明詩人小傳稿》，頁396。

⁵² 〈答王澹生〉，徐朔方箋校，《湯顯祖全集》(北京：北京古籍出版社，1999年)卷44，頁1303。錢鍾書引述王弘之語，謂錢謙益擬拾此事，改寫成：「弇州造訪湯若士，若士不見，而盪出所塗抹弇州文集，散置几案間，弇州翻閱，默然而去。」此事應為清人施閔章《矩齋雜記》所云，錢謙益《列朝詩集小傳·湯義仍傳》丁集中，頁52，並無此記載。

光武得天下後，即與故人子陵同臥。較似輸光武一著。」王世貞大笑，勸酒更加起勁，喝到後來，要人摻扶才能下樓。陳繼儒憶此光景，頗覺自己輕狂，讚嘆的說：「如此前輩，了不可得。」⁵³

3. 小結

從這些事跡來看，王世貞自身雖然帶有文壇霸氣，也試圖引導文藝風氣，但對於賢才後進，反而多加器賞，並沒有蓄意打壓。則錢謙益努力建構世人對王世貞的貶抑印象，實在有加以澄清的必要。

五、結 論

本文透過文獻的重構，希望能夠依序呈現歸有光、王世貞兩人的生平、譜系、性格與行事作風，也試圖從中建立歸、王兩人在文壇、鄉里與遠戚的關係，來證明一般文學史的論述：誇大兩人的摩擦，用以讚揚歸有光的文學成就，也貶抑王世貞在文學史上的地位。其實，從本論文各章節所述觀之，歸、王之爭不會影響兩人的文學成就以及在文學史上的地位，今特以五項評論，作為本論文的結論。

（一）不以偶發事件或單篇文章，判定文人交誼，更不能判定文學成就

在傳統文化中，我們喜歡談「知人論事」。僅憑文獻記載上的事蹟，或者是隻字片語的拼合，我們就可以具有「識人之明」，斷定人世的是非恩怨嗎？然則討論歸有光與王世貞的是非恩怨，或許只是茶餘飯後的談論資材，足以影響文學史的陳述嗎？

歸有光考取進士後，於京師僚屬中酬酢，取齋號「震川」，與同年進士何景明之孫啓圖相同，引發歸有光「尚慕」之意⁵⁴，就能證明兩人的文學主張相同嗎？湯顯祖與王世貞子士騏交往，又能代表王士騏的文學主張不同於王世貞嗎？王世貞的文學理論，只能談模擬復古，而不能及於神韻、性靈嗎？所以，過度重視世間人事交往的是非，來演述文學主張或文

⁵³ 陳繼儒〈重陽縹遊樓〉，《晚香堂小品》卷24。

⁵⁴ 〈震川別號記〉，周本淳校點《震川先生集》卷17，頁435-436。

學歷史觀的承繼興替，自有其危險性。

（二）所謂「秦漢派」、「唐宋派」，本同為文學復古理論

明代在詩學的發展與成就，當然無法與唐代相提並論。然而明代文人爲了尋求「漢唐衣冠」，熱中於「古文辭」，用心琢磨詩文的「正體」，篤守形式規範，造成了「復古」風潮。這樣的努力，應該是被肯定的。王世貞代表的「七子派」與歸有光代表的「唐宋派」，均包含於復古論中。只不過「後七子」模擬於「神氣」；從現今「方法學」的角度來看，並不成熟。而「唐宋派」試圖從唐、宋諸家學習「作文方法」，學者比較容易把握，但仍不脫模仿襲作的軌跡。這些「模擬復古」主張，歷經嘉靖、隆慶，以及萬曆初，到了最高峰；萬曆之後，風氣轉向，開始爲學者所厭棄，公安的獨抒性靈、竟陵的幽深孤峭，漸漸成爲主流，改變了復古主張。

詩學主張的流行與演變，是否已經標示了「文學大眾化，大眾文學化」的時代到來？詩學已經不是少數文學家才可以浸淫其間的貴族文學。王世貞等人的主張，能夠匯爲主流，引導潮流，自然有很大的貢獻。舊的潮流消褪，自然會有新的文論取而代之，主導新興潮流。

歸有光「獨抱唐宋諸家遺集於荒江老屋之中」，可以說明他在「復古理論」的主流當中，雖然沒有提出個人具體的文學主張，可是在作品中，已經展現了獨樹一幟的文學新風。

（三）歸、王兩人的文學論述原非同軌

更何況歸、王兩人關心的文學議題，並不聚焦。歸有光論文，是以時文爲主；王世貞論詩，兼及古文辭。兩人文學主張與論辯基礎，實非同軌，如何能比較兩人在詩文主張的差異性？

（四）從文學作品質量與詩文人交往情形來看，王世貞實為當代文學盟主

如果從文學作品的質與量，來論斷兩人高下。王世貞的文學著作數量豐富，單就《四部稿》180卷，《續稿》208卷，《弇山堂別集》100卷，在明清之前的文人之中，號稱第一。無論詩、詞、散文，墓銘、奏議，史學著述，涉及的文學著述類型也最多。作品的內涵，奉行了「經國大業、不朽盛事」之軌範。如果要從詩韻的選擇、文章的華采，以及見解方面來看，

也毫不遜色。

（五）歸有光雖無理論建樹，但開啟寫作新風

歸有光的作品較少，僅文集、別集合為 40 卷，以雜文、序文、應制論文為多，古今詩僅 1 卷。然而歸有光在素材選擇以及語言運用上，比較貼近生活經驗與感想，往往流露了兒女自然之情，開啓「人間情愛」書寫的可能，也似乎促使公安三袁、葉紹袁，以及其他晚明文人小品文類的寫作，開發文學書寫的新方向，使「寫作」得到了自由。以這個觀點來看，歸有光開啓之功立見。

行文至此，本文透過了文獻重構，希望還原《明史·文苑傳》闡述中的「真相」，解決以訛傳訛的論述方式，更希望明代文學史的論述者，不再津津於這段公案的論述，反而忽略了陳述文壇活動的必要，文學風潮勢與變的觀察，以及文學批評理論成熟的必經過程。

參考書目

文集

1. (明)王世貞《弇州山人四部稿》180 卷（台北：偉文圖書公司，1976 年，影印萬曆五年吳郡王氏世經堂本）。
2. (明)王世貞《弇州山人續稿》207 卷（台北：文海，影印崇禎間刊本）。
3. (明)王世貞《讀書後》8 卷（台北：台灣商務印書館，1976 年影印四庫全書文淵閣本）。
4. (明)王世懋《王奉常集》69 卷，萬曆 17 年吳郡王氏家刊本。
5. (明)王錫爵《王文肅公文草》55 卷，四庫全書存目叢書第 125 冊（台北：莊嚴出版社，1997 年，影印萬曆乙卯太倉王時敏家刻本）。
6. (明)李攀龍《李攀龍集》31 卷，附錄 1 卷，李伯齊點校（濟南：齊魯書社，1993 年）。
7. (明)俞允文《俞仲蔚集》25 卷，續修四庫全書第 1354 冊（上海：上海古籍出版社，影印明萬曆十年休寧程善定刊本）。
8. (明)陳繼儒《晚香堂小品》24 卷，續修四庫全書第 1380 冊（上海：上海古籍出版社，影印明末武林湯氏簡綠居刊本）。

9. (明)湯顯祖《湯顯祖全集》，徐朔方箋校（北京：北京古籍出版社，1999年）。
10. (明)盧柟《蟻螻集》5卷（台北：台灣商務印書館，1985年影印四庫全書文淵閣本）。
11. (明)殷士儋《金輿山房稿》14卷，明萬曆17年姚江邵陞刊本。
12. (明)謝榛《四溟山人全集》24卷（台北：偉文圖書公司，1976年，影印萬曆二十四年趙府冰玉堂重刊本）。
13. (明)歸有光《震川先生集》30卷別集10卷，周本淳校典（台北：源流出版社，1983年）。
14. (明)吳承恩《吳承恩集(射陽先生存稿)》，中國文學名著第6集第14冊，（台北：世界書局，1964年）。
15. (清)錢大昕《潛研堂文集》，在《嘉定錢大昕全集》中（南京：江蘇古籍出版社，1997年）。

史料

1. (明)張廷玉《新校本明史並附編六種》332卷（台北：鼎文書局，1980年）。
2. (明)張大復《吳郡人物志》，清方惟一輯，周駿富輯《明代傳記叢刊·綜錄類48》（台北：明文影印版）。
3. (清)錢謙益《列朝詩集小傳》（台北：世界書局，1965年）。
4. (清)潘介祉《明詩人小傳稿》（台北：國立中央圖書館，1986年）。
5. 清人姚之駟《元明事類鈔》（台北：台灣商務印書館，影印四庫全書文淵閣本）。
6. 張慧劍《明清江蘇文人年表》（上海：上海古籍出版社，1986年）。
7. 《明人傳記資料索引》（台北：國立中央圖書館，1978年）。
8. (清)紀昀《四庫全書總目提要、四庫未收書目、四庫全書總目提要補正》合集（台北：漢京文化，1981年）。

方志

1. (明)周世昌，萬曆《崑山縣志》（台北：成文，1983年，影印萬曆四年

刊本)。

2. (清)黃之雋乾隆《江南通志·南畿志》(台北：台灣華文書局，影印乾隆二年重修本)。
3. 王祖畬等纂民國《續修太倉州志》(台北：成文，1983年3月，影印民國八年刊本)。

年譜

1. 張傳元、余梅先《明歸震川先生有光年譜》，新編中國名人年譜集成第十輯之2(台北：台灣商務印書館，1980年，重印1935年張氏自序本)。
2. 鄭利華《王世貞年譜》(上海：復旦大學出版社，1993年)。
3. 徐朔方《湯顯祖評傳》(南京：南京大學出版社，1993年)。

近人著述

1. 錢鍾書《談藝錄》讀本，見中國詩詞網 <http://potic.ayinfo.cn/scs/tyl>，2005.2.8
2. 《新浪城市聯盟----長興》，見 www.sina-cx.com/about/index3.html，2005.2.10

Re-Appraisal of the Dispute Between Wang Shih-chen and Kuei Yu-kuang in the Literary Biography Section of the Ming History

Hsu Chien-k'un*

【 Abstract 】

In literary history, Wang Shih-chen was seen as the representative of the "Later Seven Literati" who advocated the ancient literary style while Kuei Yu-kuang the representative of the Tang-Sung School. Is the alleged conflict between their views of literature caused the dispute in literary history?

The Literary Biography Section thus states: "At the time Wang Shih-chen was the leader of literary circle. Kuei Yu-kuang, however, was against him and saw him as a man of no learning while occupying the position without shame. Wang was sorry for this. Later on, Wang was impressed with what Kuei had done and expressed his commendation as saying that 'in the past thousand years Mr. Kuei is the only one who inherits the tradition of Han Yu and Ou-yang Hsiu. Am I so peculiar as to have a different opinion? Thinking of this makes me feel sad.'"

In this article, the author has looked into the documents, including local history, family genealogy, and collected works on both sides, hoping to reconstruct the lives, personal characters, and life styles of the two important literary figures of the Ming dynasty. As we see in most literary histories, the authors usually exaggerate the alleged conflict between the two, and then put higher praise on Mr. Kuei while at the same time denigrate the literary achievements of Mr. Wang. The aim of this study is to re-establish the relationship of these two figures and to re-evaluate their position in literary history in an objective way, so as to pinpoint and correct the long-established misconception of their standing in literary history.

The author also wants to point out and question the undertakings of literary history in using unfounded hearsay as the primary source for evaluating literary achievements of certain figures. As a matter of fact, the contents of the exchange of literary opinions between the two show that there is no shared concern between them. The author suggest in this article that a better way in dealing with the issues in literary history is to look closely into their literary opinions in their works and also into the overall literary development of the time, hence a more precise and unbiased picture and a fair evaluation of their respective literary achievements can be obtained.

Keywords: Literary Biography Section of the Ming History Wang Shih-chen
Kuei Yu-kuang Later Seven Literati Tang-Sung School,

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University

清代臺灣詩中儒學傳承與 文昌信仰的關係

許惠政*

【提要】

在儒家思想的脈絡底下，代表道統傳統的儒學，與文昌崇祀，可以視為大小傳統連接的重要一環。在看待文昌信仰的滲入時，若以儒學的「庸俗化」視之，恐怕太過於簡化這一信仰背後的牽連與意義。文昌信仰與其附帶的惜字傳統，對於儒家的文化是一種向下「深化」，而非向上「稀釋」的過程。而官方力量的介入，對於整個「敬字」的舉動，無疑是一種催化的作用，使其更有效地「深入」一般庶民階層。不用透過文字，只要憑藉儀式，就能達到約束民心的道德勸說與教化目的。從當時整個清代統治範圍來看，文昌信仰並不是只有臺灣特別發達，這在當時是「全國性」的活動。文昌信仰也並非屬於臺灣民間信仰的一環，而是在執政者有意的拉抬下，上推至與祭孔相同的國家祭典，並且影響了讀書人的價值觀。

清代臺灣地區的文人，不管是遊宦或本土人士，均難以跳脫科舉這一個大的時代氛圍，以至於必須在有意無意之間，妥協於民間宗教信仰這一「現實」的層次，他們之中的少數人，也許會「有意」地自我反省這一項「功利」行為，卻因為夾於上有統治者，下有百姓之間，無法堅持自己「純粹」的傳統而陷於兩難。

我們若從幾位來臺的遊宦人士，可以看出他們對於「魁星信仰」的特別記述，可見魁星信仰雖為中國與臺灣共通，祭祀的方式卻顯然有所不同，而這幾位遊宦文人所指出的，正是臺灣與內地對於文昌或魁星信仰的不同之處，我們可以說它是一種「臺灣化」的表徵。換言之，文昌信仰也許不具明確的「臺灣在地性格」，但附屬於文昌信仰的「魁星信仰」卻反而獨出一格，成為具備「臺灣化」的一項證明。

關鍵字：清代臺灣 臺灣儒學 文昌信仰

* 虎尾科技大學兼任講師

一、前言

要謹守儒家的「傳統」？或是妥協於科學的「現實」，大力提倡崇祀文昌帝君？這些在清代文人的心中，是否會形成一種拉扯與兩難？陳昭瑛在〈清代臺灣鳳山縣的儒學教育〉提到：

就儒學道統而言，清代歸宗程朱，臺灣儒學並無不同。然臺灣為移民社會，民間信仰特別發達，甚至鋪張，亦因移民社會較多功利傾向(歷代志書常記臺灣惡習之一為婚嫁論財)，因此司功名的文昌帝君勢力龐大而歷久不衰，可能使正統儒者感到弘道維艱。對於這些儒者，宋儒與文昌之爭，非僅道統、學統之爭而已，其實更重要的爭執點在於實學與科名之爭^①。

真實情況是否如此？臺灣地區文昌信仰的盛行，是否和移民社會的較多功利傾向有關？筆者是有所質疑的。首先，從當時整個清代統治範圍來看，文昌信仰是否單單只有臺灣特別發達？這是「全國性」，抑或是「區域性」的特殊活動？如果這是「全國性」的現象，用移民社會的功利主義來解釋清代臺灣知識分子的文昌崇祀，恐怕並不相應。再者，文昌信仰是屬於臺灣民間信仰的一環嗎？清代讀書人是如何看待文昌信仰與民間宗教的關係？是將之視為民間信仰「之一」？還是有別於其他民間信仰，自成一格？三者，在儒家思想的脈絡底下，代表道統傳統的儒學，是否就與文昌崇祀，產生「對立」或「不相容」的關係？陳昭瑛在〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉一文中曾如是分析：

在臺灣儒學發展的歷史中，文昌信仰與儒學道統之間有相爭的情形，儒生階層以文昌信仰為沽釣科名之具，是很普遍的現象，代表「庸俗化儒學」(vulgar Confucianism)的潮流，也反映了儒學受民間道教信仰滲透的事實。然有志於「真正的儒學」(authentic Confucianism)的儒者也有其因應之道，如堅守道統、進行批判，這方面謝金鑾和蔡垂芳是代表人物……^②。

^① 參考陳昭瑛，〈清代臺灣鳳山縣的儒學教育〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》(台北：正中書局，2001年)，頁156~157。

^② 參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》(台北：正中書局，2001

這一段文字其實有幾個訊息待檢證：第一，什麼是「真正的儒學」？什麼是「庸俗化儒學」？文昌信仰的滲入，是否就等同於儒學的「庸俗化」？第二，在中國抑或臺灣，哪些人是符合「真正的儒學」的儒者？批判庸俗化儒學的讀書人，是否就能夠等同於「真正的儒者」？不批判或是提倡文昌信仰的人，是否就不是「真正的儒者」？

以上的種種疑問，是筆者擬探討本文的主要因素。因此，筆者擬由幾個部分重新檢視臺灣知識分子的文昌崇祀信仰，期能解決上述所提問題。

二、敬字習俗一大小傳統的連貫或對立？

「惜紙敬字」的習俗，和文昌信仰的關係可謂密不可分。事實上，到了明代，大約是十五世紀晚期時，以文昌為名的扶乩與標榜「降筆」而成的善書，已甚為流行於文士之間，並且逐漸普及，這類善書統稱為〈陰鷲文〉，裡面有所謂的〈文昌帝君垂訓〉勸士子行善積德，以求本身及子孫科舉高中。例如顏延表在明景帝景泰五年（西元 1454 年進士）所編的《丹桂籍》以及劉宗周《人譜類記》等等即為其代表。在這類善書中都提到士子若想高中，就必須實行書中所載各類善事以積陰德，除了一般濟貧救危、修橋鋪路之外，就是必須敬惜字紙，甚至警告人不要棄毀字紙，否則易延禍子孫，招來殺身之禍。到了清代中後期，惜字活動更結合著儒、釋、道的宗教因素，其中與道教的關係尤為密切，特別是文昌帝君的信仰，於是許多惜字組織多與文昌祠連在一起，甚至惜字會就設在廟祠裡，並且在廟宇周圍常可見到所謂的「惜字爐」^③。

然而，什麼是傳統？依徐復觀的說法，是「某一集團或某一民族，代代相傳的生活方式和觀念。因為是代代相傳，所以從時間上看，有其統緒性；因為是某集團的，所以從空間上看，有其統一性。」^④並進一步區分

年)，頁 110。

③ 參考網路資料：<http://www.tmtc.edu.tw/~local/cenm1-16.htm>。關於敬字的詳情，另有一類善書稱為「功過格」，也是由道教中演化出來的，早在宋元之際已逐漸流傳，到了明代則由於袁了凡、蓮池大師等極力推廣，而使其內容更為龐雜，這種功過格思想與作為也更為流行。在蓮池的《自知錄》中就寫道：「拾路遺字紙火化，百字為一善」、「遺棄字紙不顧者，十字為一過」在這兩條功過律中即是將惜字的觀念落實於功過格中用來計算功過，這被懷疑是惜字並焚化字紙之始。清初，上述宣揚惜字行為的各種善書已極為流行。目前所見「文昌帝君惜字功律二十四條」、「文昌帝君戮字罪律二十九條」則是更詳細的規定。

④ 參考徐復觀，《論傳統》，《徐復觀文錄》（二）（台北：環宇出版社，1971年），頁 103。

「低次元傳統」(風俗習慣)和「高次元傳統」(一個民族精神的最高目的、最高要求、人的最高修養)^⑤，余英時則是從分析孔子「先進於禮樂，野人也；後進於禮樂，君子也。如用之，則吾從先進。」歸結出大小傳統的起源：

此處「野人」指一般農民，「君子」指貴族士大夫，「禮樂」自是古代的大傳統。所以，孔子這句話，可以理解為大傳統起源於農村人民的生活；大傳統是從許多小傳統逐漸提煉出來的，後者是前者的源頭活水^⑥。

依此脈絡來看，「敬字習俗」的風俗習慣屬於「小傳統」(低次元傳統)，而「儒學教化」則歸屬於「大傳統」(高次元傳統)。然而，本節所要處理的問題即在於，「敬字習俗」的提倡，究竟是大小傳統的連貫或對立？若依陳昭瑛的論述，則顯然是因為大小傳統「對立」的緣故，所以儒者必須將之轉化或淡化：

惜字包含兩種教義：一是佛道色彩的果報觀，一是從儒學重文、重文字、語言的傳統出發的觀念。然而流行於民間的主要是第一種教義，第二種儒學教義乃出於儒者想淡化惜字活動的迷信色彩所做的努力。……在禁之不能，從之不安的心態下，臺灣一部分儒生也發展出可以在儒學傳統中站得住腳的敬字教義，其內容大約包含兩個方面，一是強調文字創始在人類文明史上的重要性，一是強調文字乃聖人寄託義理的所在，大有海德格所謂「語言乃存有之家」的意味^⑦。

而潘朝陽則認為，「敬字習俗」這一「小傳統」，是收攝在儒家思想這一「大傳統」之下，二者並非對立，而是「連貫」的關係：

敬字亭的存在和運作，甚能看出大傳統的儒家文化意識，通過教化而傳播至民間，形成人民的生活小傳統^⑧。

臺灣敬字亭的運作，雖然只是一種不佔空間的文化景觀，但其背後則意味著儒教上下普及流貫，實無分地之南北，在傳統臺灣的中國人社會裡，是軸心

⑤ 參考徐復觀，〈傳統與文化〉，《徐復觀文錄選粹》，蕭欣義編（台北：臺灣學生書局，1980年），頁97。

⑥ 參考余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版社，1987年），頁168-258。

⑦ 參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁111-113。

⑧ 參考潘朝陽，〈書院：儒教在地方的傳播形式〉，《明清臺灣儒學論》（台北：臺灣學生書局，2001年），頁7。

性的文化價值系統⁹。

二者同樣引用清代來臺教諭鄭兼才的〈捐建敬字堂記〉為例，卻產生不同的詮釋結果：

(前略)祀倉聖者，蓋因敬惜字紙，追敬於字所自出。又慮日久敬弛，故置產生息，俾祀費及傭募工資有所出，以示敬之有終也。先是郡中字跡穢褻，人鮮知敬。自創斯舉，而敬字亭之造，及今凡八所；出於街眾自造者凡七所。焚貯字灰，匯歸敬字堂。至期，備鼓敬樂，無分士庶，虔送付諸長流，以為常。其相慕成風，自郡城及南北村舍胥倣行焉。

非敬之篤而其事足以感人者，能如是乎？抑余竊有說焉：字紙其跡者也，返諸聖人之所以作字之故，則欲人知忠孝信義之事，故筆於書，使觸於目而警諸心，求其解以歸於用，則在朝為正人、在鄉為善士，必皆自識字起。其為敬孰大？於是吾願登斯堂者，由其跡以觀於深得聖人制字之意，務無虛敬聖之心。則倉聖之祀，與文昌、魁星且並光學校，徒區區字紙乎哉？余既樂為之記，而復為語夫敬字之實如此¹⁰。

若從文本本身來看，第一段作者主要在交代建立敬字堂、祭祀倉聖的原因為：(一)「追敬字所自出」，「以示敬之有終」；(二)則是為了起帶頭示範的作用，使人能「相慕成風，自郡城及南北村舍胥倣行焉」。而重點在第二段，鄭兼才從「敬」字出發，「由其跡以觀於深得聖人制字之意」，是誰制字？是聖人。聖人是誰？從文本來看，即是「倉聖」。把「敬聖之心」的「聖」字與倉聖之祀、文昌、魁星相聯結，而未言及孔子。因此，當陳昭瑛提到「文字乃聖人寄託義理的所在」時，「聖人」的內涵就頗值得玩味了，這恐怕與儒家所謂的「聖人」，有著根本意義上的不同。就文本來說，「敬字習俗」在儒家文化上的意義，潘朝陽的推論可能較為貼近事實。

就梁其姿在〈清代惜字會〉一文的討論來看，她的探討範圍，從時間來看是從明到清，而以清代為主；空間範圍則是當時的中原地區；在這一時空中，「惜字會」的產生與發展情形。雖然她在探討過程中並未特指臺灣，但是從當時「惜字會」風靡全國的情形來看，再加上臺地官員多由

⁹ 參考潘朝陽，〈書院：儒教在地方的傳播形式〉，《明清臺灣儒學論》（台北：臺灣學生書局，2001年），頁10~11。

¹⁰ 收於薛志亮，《續修臺灣縣志》卷七〈藝文〉（二）（臺灣省文獻委員會，1993年），頁519~520。

內地而來，尤其是福建，所以臺灣不受到內地影響，恐有困難^①。作者提出一個很重要的面向是，最初「惜字會」的倡導者是儒生，她藉由清儒周夢顏與劉宗周的言論論證出：

這些儒士站在官宦的立場，把字看作治理社會的首要工具。從這點，我們可以想像文人的優越感來源之一，正是由於他們比別人更擅長於舞弄這具有強大支配力量的文字……惜字無疑象徵了文職的崇高地位，惜字紙當然增加了儒士各項職業的神聖性，文昌也就理所當然地成為他們的職業神祇^②。

可以看出，最早認識到「字」的「神聖性」的，必然是掌有識字能力的知識階層，他們先是這一個「大傳統」的型塑者，而藉由「惜字」這一個行動的提倡，與「惜字會」的設立，主要目的即在於將這樣的一個傳統往下紮根與落實，使之「通俗化」，藉以達到另外一種「教化」人心的目的。清代臺灣就有不少文人，會特別交代或突顯「敬字」舉措：如洪坤在〈贈陳握卿己未年邀眾呈禁字紙牌捐建敬聖樓崇祀倉聖人〉：「煌煌聖蹟煥班彪，萬世師尊永不休。此輩昧良供縱博，多君嫉惡視為讎。犯科畫象懸書魏，重道藏文敬字樓。紀績臺陽年己未，芳名千古海疆流。」^③即記載著陳廷瑜在嘉慶年間(1799)年捐建敬聖樓，以崇祀倉聖的事蹟。「此輩」指那些污蔑聖蹟的人，「魏」當為「魏闕」，古代宮門外的闕門，為懸示法令的地方。可以看出陳廷瑜設立禁字紙牌、建敬聖樓、祀倉聖等事蹟，目的不見得是為了科學的「功利」，而在於「重道藏文」的目的。十餘年後，賴緯光在〈跋和齋陳先生甲戌年來庄截筭焚字〉又記載陳廷瑜類似的功績：

制字成書上聖模，千金價值重於珠。揮毫自足垂為法，著楮何堪視若無。敬惜遺文期潔淨，虔焚往蹟戒露污。和齋設立圓筭製，灰燼終教貝闕輸。^④

「截筭」是用來焚燒字紙的工具，「楮」，紙。「著楮」，當指寫有文字的紙張。「貝闕」，用貝類和珍珠等裝飾的水神宮闕，後形容宮殿的富麗堂皇、光彩奪目。從「敬惜遺文期潔淨，虔焚往蹟戒露污」可以看出他們強調「敬字」的意義，而「千金價值重於珠」、「灰燼終教貝闕輸」則一再突

^① 臺地官員與閩地的關係，可參見朱雙一轉引自泉州天后宮閩臺關係史博物館中，「閩臺緣專題展覽」，內有一張「清代臺灣福建籍教授教諭表」。見朱雙一，《閩臺文化親緣》（福建人民出版社，2003年），頁108。

^② 參考梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》五卷二期，1994年6月，頁88。

^③ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁106。

^④ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁222。

顯文字的價值重於珠玉貝闕。同樣的記載也見林師聖〈聞和齋陳三兄在大崑麓莊截筭化字率此寄贈〉：「截筭化字昔人無，敬聖如兄孰與俱。僻地休教遺剩畫，清風尚可掃微污。且將食古歸君子，竟把虛心勉士夫。自此鄉村知傲傲，琅玕值足當洪爐。」¹⁵「琅玕」比喻華美的詞藻或佳文。從「截筭化字昔人無」一句來看，顯然這是陳廷瑜所獨創，至於是否為他在臺一地的獨特設計，抑或也可見於他在其他地方的事蹟，由於資料不足，故無法論斷。不過，「琅玕值足當洪爐」所下的評價，也和林師聖相同，足見當時文人對於「敬字」一事的重視，非僅單純為求功名而已，而是如梁其姿所言，是「惜字無疑象徵了文職的崇高地位，惜字紙當然增加了儒士各項職業的神聖性。」至於如曾濬成〈陳和齋出入敬惜字紙率此敬跋〉言：「早識書文代結繩，流傳千古氣薰蒸。零鈎詎忍溝塗棄，剩畫奚堪溷濁凝。悉付洪爐歸造化，更投學海泛泓激。如君佈置心良苦，先聖英靈久式憑。」¹⁶一詩，由於觀點不出上述各詩，故僅錄於此，不再予以贅述。這是屬於嘉慶年間在臺文人中趨於一致性看法，簡單來說，他們並不認為陳廷瑜這些行為是「迷信」，或是為害到儒家道統，而是根本將二者視為一體，藉由「維繫斯文」的共通性將二者的矛盾點統一了。

這種大小傳統的聯貫，除了儒生自主性地闡發之外，官方力量的介入也是不容忽視的層面：

光緒五年，後山駐軍統領兼辦撫番事務吳光亮手訂〈化番俚言〉三十二條中，最後一條為「建立廟祠，以安神祖。爾番眾現已歸化，凡一村一莊、或幾村幾莊共建廟宇一座，安設關聖帝君、或天后聖母、或文昌帝君及各位正神身像，合眾虔誠供奉。又各莊各建祠宇一座，安設全莊祖宗牌位，每逢年節及每月初一日、十五日，眾備香燭虔心叩拜，必獲保佑人口平安、五穀豐熟，獲福無窮矣。」¹⁷

光緒六年(1880)，竹塹地區吳士敬等人，上呈當時知縣施錫衛，要求對於褻瀆聖跡一事採取「示禁」，於是當時閩浙總督何璟文即發文福建布政司辦理，並批示曰：「聖賢字跡，混雜於床第、枕席之間，污褻殊甚！據情飭令枕鋪將兩旁書字之處，換用形肖、花朵，是亦敬字之一端，仰福建布政司核明通飭禁止！」於是公文層層下達，到臺灣時，由臺灣府知府

¹⁵ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第三冊，(台北：遠流出版公司，2004年)，頁286。

¹⁶ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，(台北：遠流出版公司，2004年)，頁216。

¹⁷ 參考黃達祀，《臺灣生熟番記事》附錄，(臺灣銀行經濟研究室，1960年)，頁53。

轉飭各廳縣遵照辦理¹⁸。

官方力量的介入，對於整個「敬字」的舉動，無疑是一種催化的作用，使其更有效地「深入」一般庶民階層。如此一來，不管庶民們識字與否，都必須遵從這樣的教化，達成另外一種形式的「不言之教」，即不用透過文字，只要憑藉儀式，就能達到約束民心的道德勸說與教化目的。

三、民間宗教之內？還是之外？

一清代士人眼中的文昌信仰¹⁹與魁星信仰²⁰

若依陳昭瑛的研究成果來看，文昌信仰早在金朝，就開始滲入孔廟，也多少反映了北宋以後民間道教日益繁盛的現象。她以陳瓚〈文昌閣落成〉一詩：「雕甍畫棟鳳騫騰，遙盼神霄最上層。臺斗經天由北轉，彩雲捧日自東升。參差煙戶環璇闥，繡錯山河引玉繩。今夕奎光何四映，海陬文運卜方興。」²¹指出導正文昌信仰的二種面向：

在臺灣，對於文昌信仰最早提出反省的是陳瓚，而第一位建文昌閣於儒學的也是陳瓚。……然而陳瓚對文昌信仰的神祕性與功利主義色彩並非沒有認識，陳瓚的態度無寧是有幾分無奈的，即無法加以禁止，乃退而求其次加以導正。他是以兩種解釋來導正文昌信仰，這兩種解釋也得到後人的發揚。一是將文昌信仰合理化、道德化，甚至儒學化，以轉化其功利取向；另一種比較特別，是把崇祀文昌的空間從祭祀空間轉換成「洗心」、「勵志」（〈新建文昌閣碑記〉）的學思空間，淡化其迷信色彩²²。

所以，陳昭瑛也指出王禮的〈登文昌閣（閣在朱子祠內）〉：「簾護朱樞繞檻斜，層層躡級望無涯。名祠冠履遊多士，窮島絃歌響萬家。環海抱山稱勝地，羅奎纏壁散餘霞。曾知道脈宗鄒魯，文物於今喜漸加。」²³便

¹⁸ 參考林文龍，〈臺灣的書院與科舉〉（常民文化，1999年），頁254-255。

¹⁹ 關於文昌帝君的生平傳說，可參考呂宗力、樂保群，〈中國民間諸神〉（台北：臺灣學生書局，1991年），頁156-162。

²⁰ 關於魁星的生平傳說，可參考呂宗力、樂保群，〈中國民間諸神〉（台北：臺灣學生書局，1991年），頁163-166。

²¹ 收於施懿琳等編，〈全臺詩〉第一冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁249。

²² 參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁100-101。

²³ 收於施懿琳等編，〈全臺詩〉第一冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁418。

是屬於第二種，將文昌的空間予以轉化²⁴。

然而，陳瓊的〈梓潼縣謁文昌祠〉一詩，雖非在臺之作，卻能做為一個有力的參照，顯示陳瓊不見得能夠符合陳昭瑛歸納的這二個面向，他的思想仍然落入民間信仰的窠臼之中：

更衣道左謁文昌，廟貌依然雲漢章。瑞啟三臺昭國運，目迷五色愧詞場。願培梓植菁蔥秀，早發潼川珠玉光。地主有靈應助我，思通行翼莫相忘。

誰能如帝大夫身，敬仰星精即至神。天載無聲均賦與，聖功何事可因循。苦心只欲扶衰晚，普化常教悟性真。吾亦恪遵三兩策，化身書內學為人（《文昌化書》內有〈勤行陰騭〉及〈惜字文〉二篇）²⁵。

假若陳瓊對於文昌信仰是抱持著批判轉化的態度；是站在儒家本位，理性而客觀地檢視文昌信仰的不妥之處，那麼，他不會有到號稱文昌星君故鄉的梓潼縣去「拜謁」的舉動，更不會在詩作中提到「地主有靈應助我，思通行翼莫相忘」，「誰能如帝大夫身，敬仰星精即至神」、「吾亦恪遵三兩策，化身書內學為人」種種字眼，去指出文昌帝君的神格性，並且正面肯定這樣的神性。陳瓊的另外一首〈魁星亭〉²⁶也透露出相似的訊息：

天開文運兆嘉祥，星斗移來自滎陽。太極無形呈活相，靈魁如字露光芒。應緣辰宿圖書府，秀啟科名翰墨香。莫道環瑯求智慧，禱祠典且并宮牆²⁷。

不管是「應緣辰宿圖書府，秀啟科名翰墨香。」還是「莫道環瑯求智慧，禱祠典且并宮牆。」詩文的末四句所點出的，是不同於陳昭瑛歸納的純粹儒家立場的自我反省，因此我們應該正視的是，在陳瓊這一類儒者心中，已經深化了的文昌信仰的存在。對陳瓊而言，他是否站在「儒家」的

²⁴ 見陳昭瑛，《臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識》，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁127，註釋74。

²⁵ 此詩收於陳瓊，《陳清端公（瓊）詩集》卷十，（文海出版社，1973年），頁353-354。

²⁶ 張大業註《雷志》：「府學明倫堂左有文昌閣，閣下有碑刻一『魁』字，明通判林楚初任滎陽，作此像有異兆，及俾雷又勒之楚，贊曰：『爾何名耶，非字非畫，異態異形，吾不知誰之子，盡道文宿之精，運帝車兮酌元氣，錫瑞光兮耀玉繩，渾天得之而文明天下，傳說得之而輔相武丁，我發爾秘，爾顯吾靈，屈伸精華之堂，舞蹈敬一之帝，兆九重之夢寐，圖惟肖之丹青，史臣占之，奏曰：天開文運，賢俊彙征，教授何藹然。跋云：惟魁之靈，麗于天則為文曲之星，資於人則為文章之英，我公初筮滎陽，博悟其妙，而會其精，方縮其像而朕兆即形，是固異矣。能使門下多士，迄今科甲聯登，不尤異與公茲俾雷首出此圖以作多士甚盛心也，諸士能相觀而加淬厲焉。則此魁之應于滎陽者，決當繼美于雷陽矣。藹既梓之而復鐫之，以公幹開天之運，用銘公之德意于不朽云。萬曆甲戌九月。』相傳士人寶其拓，拓本多有吉應，雷人往往攜之行篋，以相饋贈。」

²⁷ 此詩收於陳瓊，《陳清端公（瓊）詩集》卷一，（文海出版社，1973年），頁108-109。

立場，去「導正」文昌信仰？筆者以為，陳瓊想要導正的，並不是文昌信仰本身，而是信仰背後被過度衍伸的「科舉功利」思想，不希望這樣的信仰，在科學的催化之下過度膨脹，以至於到非理性的地步。對於文昌信仰本身，他是不太有反對意見的。此外，倘若在知識份子的認知中，文昌信仰根本已經和儒家文化結合時，他們是否會「自覺」的，有意識地以「儒家」的立場，去「導正」文昌信仰？或是根本認為二者是一體？則還很有商榷的空間。

因此，相對於陳瓊，陳廷瑜也是一位值得探討的文人。陳廷瑜，字握卿，號和齋，從他的交遊判斷，應該是嘉慶年間(1796~1820)臺灣縣人，為臺灣縣學增生。約與謝金鑾、鄭兼才同時。曾經總理引心書院十三年。平日樂善好施，屢次參與地方壇廟學舍之興建。嘉慶二十一年(1816)秋七月，將友人之贈詩，輯為《選贈和齋詩集》，由臺灣縣歲貢生章甫為之編訂並作序文。其後附有廷瑜及其昆仲廷珪、廷璧、登科、廷瑚之作共二十二首。這群文士裡，除陳震曜外，餘皆為乾嘉時期臺灣縣人，可視為清中葉臺南地區文人創作之代表。

從《選贈和齋詩集》中，約可看出他的幾項重要作為，不難看出他迥異於陳瓊的另一個態度：

嘉慶二年(1797)改建南社文昌閣敬聖樓。

嘉慶四年(1799)在敬聖樓增祀倉頡聖人。

嘉慶九年(1804)董修臺灣縣學文廟。

嘉慶十一年(1806)倡捐興修學宮。呈禁扮粧武聖神像。同年建朱子祠脩敬字堂。

嘉慶十二年(1807)曾參與《續修臺灣縣志》。

嘉慶十三年(1808)倡議重興準提寺、呂祖廟。

嘉慶十四年(1809)董修南社文昌閣

嘉慶十五年(1810)呈禁廟宇積弊。

嘉慶十九年(1814)董建中社奎樓。

這其中是可以區分出二組對應關係的：嘉慶九年的修建臺灣縣學文廟、十一年興修學宮及建朱子祠為一組。而二年及十四年，兩度改建或董修南社文昌閣、四年在敬聖樓增祀倉頡聖人，十三年倡議重興準提寺、呂祖廟又可視為一組。可以看出，在他的施政作為中，「儒家立場」與「文昌信仰」是「並行不悖」，而非「截然對立」的。

除卻上文已經探討過的，關於陳廷瑜的「惜紙」崇倉聖之舉外，下文接著要探討的是，身為一個儒生，陳廷瑜是抱持什麼態度在面對儒家傳統與文昌信仰的？由於現存文獻的缺乏，陳廷瑜本身的詩作流傳下來並不多，僅能從《選贈和齋詩集》中，其他人對他的描述中見出端倪。

從陳肇昌〈贈握卿弟丙寅年呈禁扮粧武聖神像〉一詩，可以看出陳廷瑜下達「禁扮粧武聖神像」的原因：

後漢忠貞第一人，千秋名義賴猶新。誰家混列梨園譜，我輩如臨金闕身。竊恐當場渾作假，致教流俗認為真。惟君獨懼傷風化，一舉偏令畏聖神²⁸。

在於「竊恐當場渾作假，致教流俗認為真。惟君獨懼傷風化，一舉偏令畏聖神。」可知當時扮粧武聖神像已經蔚為風氣，並且產生了負面的影響。從「渾作假」、「傷風化」等詞來看，顯然有人藉由粧扮武聖，行詐騙之事，或是顛倒篡改史實，使民眾誤以為真。武聖關羽是「後漢忠貞第一人，千秋名義賴猶新」，一旦因此受到牽連，也會影響一般庶民的價值觀，故陳廷瑜嚴令禁止。之後潘振甲在〈贈陳握卿庚午年呈禁廟宇積弊〉則記錄了陳廷瑜的另一項政績：

巍巍肅穆梵王宮，頹廢如今不古同。赤腳野仙盤殿上，裸身羅漢踞廊中。遂令寶帳香煙歇，漸覺銀燈燭影空。重振賴君除積弊，揮毫一掃舊腥風²⁹。

當時的廟宇「積弊」指的是「赤腳野仙盤殿上，裸身羅漢踞廊中」的現象，使得原本應該「巍巍肅穆」的景象，卻變得「腥風」充斥，寺廟因而「寶帳香煙歇」，造成了「銀燈燭影空」的蒼涼，陳廷瑜下令改革，終於使得寺廟的不良風氣逐漸回歸正常。

陳廷瑜的治績面向是多元的，他修建了準提寺與呂祖廟這一類宗教性的廟宇，對於應該革除的積弊，並不遲疑妥協，也不手軟。他修建了維繫儒家斯文傳統的文廟及朱子祠，但是對於文昌閣與敬聖亭同樣也未忽視。可以看出，儒家思想與文昌信仰在他的心中，並非相反對立的存在，更不是衝突性的拉扯，對於文昌閣所存有的化育英才(如下文提到的「積水拖藍育妙才」)，振興文風之功(如「萬丈文光齊北斗，千尋紫氣貫三臺」或「振

²⁸ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，(台北：遠流出版公司，2004年)，頁214。

²⁹ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第三冊，(台北：遠流出版公司，2004年)，頁92。

起文光見，重脩斗氣聯。」)，他是予以肯定的，張青峰在〈贈陳握卿丁巳年改建南社文昌閣〉提到：

城南奎閣半塵埃，百六年來復盛開。萬丈文光齊北斗，千尋紫氣貫三臺。環山聳翠鍾奇品，積水拖藍育妙才。堪羨後昆能濟美，先人曾此舊登臺^⑩。

而張文雅〈贈陳握卿己巳年董脩南社文昌閣〉也持相同看法：

奎樓仍舊制，補葺復巍然。振起文光見，重脩斗氣聯。才真能濟美，事實可光前。遙踵先人步，端資此象賢^⑪。

舊時讀書人，雖自稱為孔子的信徒，同時卻也崇拜文昌等神。這種神一共有五位，在臺灣叫做「五文昌」。五文昌是指文昌帝君、文衡帝君（關公）、孚佑帝君（呂洞賓）、魁星和朱衣聖君五位。換句話說，「五文昌」的並立，已經將文昌信仰與魁星信仰聯結出密不可分的關係了。張鳳祥〈贈陳握卿丙寅年興建魁星堂垣牆〉說：

特隆祀典羨開先，繼美端須賴後賢。七點文星齊射斗，一枝彩筆獨凌天。門牆何止觀瞻壯，靈爽從教赫濯傳。愧我無能堪附驥，空隨瞻禮樂年年^⑫。

「靈爽從教赫濯傳」，就點出魁星信仰中與文昌信仰相同的作育人才的面向。

陳昭瑛認為：

在臺灣，儒生階層藉文昌信仰以遂其求取功名之願的風氣，也和內地一樣的普遍，而具有儒學道統意識與理性思維的儒者對這一現象的反省也代不乏人^⑬。

事實上，不僅在臺灣的碑文可以看出這樣的現象，劉家謀的〈海音詩〉云：「解從經史覓傳薪，自有文章動鬼神。夢裏幾曾分五色，年年乞筆向鯤身。」詩末註解提到「枕經菲史者，何地無才；而率爾操觚、便求速化，此學人之通病也。鯤身王以四、五月來郡，祈禱於行宮無虛日；皆携所乞

^⑩ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第三冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁78。

^⑪ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁108。

^⑫ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁110。

^⑬ 參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁99。

以歸，明年必倍數酬之，如求利者乞錢、求名者乞筆乞紙之類。^④」可以看出，臺地一般士子「率爾操觚、便求速化」，而不願腳踏實地，「枕經菲史」的情形，已經是「學人之通病」。顯然，不光只是文昌信仰，一般的民間信仰神祇只要具有可求取功名的作用，就必然會受到士子的崇拜，這種功利傾向，的確所在多有，而且臺灣與內地一樣普遍。我們必須承認「具有儒學道統意識與理性思維的儒者對這一現象的反省也代不乏人」的情況的確是有，但是人數不多，聲音不夠，即便是陳昭瑛之前所舉的陳瓚一例，也很容易提出反證。而就臺地一地來說，儒生看待文昌信仰，並不只對於功利心態的批判那麼簡單。

筆者以為，在科學制度底下，儒者要跳脫文昌信仰，有一定程度的侷限，最大的問題在於，他們多數的思維中，並不認為儒家思想與文昌信仰必然是對立的層次。他們也許反省社會風氣，也許反省不良風俗，但是對於官方提倡的文昌信仰，卻不見得有著批判的思考。

在此我們不妨以清代臺灣的本土知識分子，對「盂蘭盆會」這一民間信仰的描寫，作為一個對照組，即可看出他們對於文昌信仰，恐怕並非落入單純的民間信仰層次而已，而是向上提升到與祭孔、尊朱相同的地位。

北臺竹塹地區的本土文人鄭用錫，在他的筆下，不管是「盤堆珍果酒傾壺」、「喧天簫鼓魚龍舞」、「冥財堆積滿街衢」（〈盂蘭之會遞傳已久惟臺灣極奢麗而淡水為甚亦風俗尚鬼之偷也書以慨之〉^⑤）或是「殼堆珍錯羅山海，飯貯筐筥罄稻梁」（〈塹垣普施惟南壇備極奢靡四方男女觀若堵牆可發一笑感而賦此〉^⑥）都明白指出清代臺灣普渡祭品的豐盛，已達「極奢」的情形；「男女挨肩擁路旁」則顯然忽略了男女之防（〈塹垣普施惟南壇備極奢靡四方男女觀若堵牆可發一笑感而賦此〉^⑦）。而從「如果陰司有地獄，不應暫放歲為常」、「須知內祭宜豐潔，佞鬼佞神總笑愚」（〈盂蘭之會遞傳已久惟臺灣極奢麗而淡水為甚亦風俗尚鬼之偷也書以慨之〉^⑧）則可看出鄭用錫對於這種現象的批判之意。至於同樣為竹塹文人的林占梅，在〈與客談及崁城妓家風氣偶成^⑨〉則指出臺郡妓家的風氣：

④ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第五冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁300。

⑤ 收於鄭用錫，《北郭園詩鈔》，手稿本。

⑥ 收於鄭用錫，《北郭園詩鈔》，手稿本。

⑦ 收於鄭用錫，《北郭園全集》上冊卷三，（台北：龍文出版社，1992年），頁118。

⑧ 收於鄭用錫，《北郭園詩鈔》，手稿本。

⑨ 收於林占梅，《潛園琴餘草簡編》（臺灣省文獻委員會，1963年），頁72-73。

臺郡盛秋娘，相欣馬隊裝(各境七月盂蘭會，夜放水燈，多以妓女裝成故事。年紀至二十餘者，尚辦馬隊；殊不雅觀)；倩粧簪茉莉，款客捧檳榔。最尚巫家鬼，頻燒野廟香；儘觀花與柳，須待送迎王(有神曰南鯤身王爺，廟在鹿耳口。每年五月初至郡，六月初始回；迎送之際，群妓盛服，肩輿列於衝道兩傍，任人玩擇)。

可以得知，北臺地區的普渡之風，除了極盡奢華之能事，遭本土文人詬病之外，因為奢靡之風連帶的降低男女之防，也是當時本土文人相當不以為然的地方。

而中部地區的陳肇興〈到鹿津觀水陸清醮普渡^⑩〉則提到「一片靈風閃彩旛」、「萬枝燈火綺筵開，金紙如山化作灰」、「狼藉杯盤等布金，給孤園裏肉成林」、「帷天幕地耀紅綾，九曲屏風萬炬燈。也似石王門元寶，紫絲錦障一時增」、除了同樣對臺地普渡的奢華一事提出負面批判之外，「年年苦被西僧累，一个蘭盆誤十方」、「一樣無辜皆就死，雞豚終古怨西天」等句，表達了以殺生普渡的另一種不適當，更重要的是「人自茹蔬鬼逐羶」、「世間不少窮饑饉，冷炙殘羹未許餐」是針對普渡的「事鬼不重人」而發的感嘆。南部地區的施士洁，在其〈泉南新樂府普渡^⑪〉一詩同樣表達和陳肇興相似的情感，除了忠實呈現普渡的奢華之外，更進一步提到「明朝竈冷斷炊烟，賣盡田園癡可憐。田園已賣誰復贖，普度年年愁不足。」、「一舉每罄中人產，一鄉專貽巨室累。貧者已極富者□，□底滄桑太容易。」顯然已經本末倒置了，爲了辦普渡而散盡家財，反使活人生路不易。無怪乎施士洁會說出「笑爾媚佛何其愚，怪爾用財何其疏。無乃習俗移人乎，我有一言陳當途。次及鄉黨士大夫，祭非其鬼古所誅。榜爲厲禁懸通衢，民風返樸民力舒，令人神往康乾初。」的重話。「積飯成山香四溢，要使餘波及寒乞。」則可以看出作者的人道關懷之意。這種人道關懷、悲天憫人的情緒，也可見於其父施瓊芳的〈中元放燈歌〉^⑫一詩中。

⑩ 收於陳肇興，《陶村詩稿》(臺灣省文獻委員會，1978年)，頁62。

⑪ 收於施士洁，《後蘇龔合集》(臺灣省文獻委員會，1993年)，頁123~124。

⑫ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第五冊，(台北：遠流出版公司，2004年)，頁371~372。原詩爲「禪房解夏出，大慶逢月吉。當佛降生辰，是鬼超死日。今宵大聖誦靈篇，畢啟酆宮封絕天。人間亦有渡亡會，水陸道場燈盞然。嘗聞黑海腥波毒，千斤吞舟恣其欲。茫茫大劫中，淪為黑暗獄。又聞兵後更凶年，白骨荒郊無似續。落月冷秋墳，夜夜棠梨曲。不見陽光不出頭，自照空悲燭火綠。惟佛婆心救衆僧，大德十方禮上乘。苦海將把慈帆濟，法炬先從慧眼激。琉璃兩三盞，旛幢六七層。一展常生火，引出大千無數照冥燈。燈輪高，燈影闌若鼓。餒而嗟來就，世界陰轉陽。時光夜如晝。頃刻風隨火變青，應是幽魂已到候。燈漸寒，夜漸闌。唎祝空王醮，藉查地藏官。為現神光燭，超引餓魂沈魄齊上懺齋壇。壇上金剛經，壇下香積飯。猶織不滅唐宮迎，花果豈殊玉京

從文人分布的地域性來看，可以看出這種現象是全臺性的，相對於普渡這一民間信仰的強烈批判及反省，本土文人對於文昌信仰並沒有這麼強烈的批判情緒，對於這些文人而言，文昌信仰是在民間信仰「之外」的，是不需要被批判的。對於一個被皇帝立為國家祭典的宗教信仰來說，除了在統治階層中已經將其地位，拉抬至文廟祭孔一般的地位之外，讀書人要對其進行批判，除非他整個跳出這項科舉體制，否則很難擺脫其中的窠臼，此外，一旦反對這樣的國家祭典，讀書人還必須面對的是，統治者會如何看待他們的行為？會不會因此惹來殺身之禍？在文字獄迭興的清代，讀書人想要明哲保身，有著重重的困難。

四、全國性或區域性？--文昌信仰在清代臺灣的特殊性？

對文昌信仰提出反省，除了明代弘治元年，禮部尚書周洪謨等人提出這樣的意見，為皇帝採用，並下令拆毀學校中的文昌祠外，往後其實少有官方介入禁止的情形。甚至於清代嘉慶六年的上諭提到皇帝對文昌帝君行九叩之禮，列入國家祀典而達到高潮¹¹。但是不可否認的，在清代臺灣以外的地區，仍有人提出不一樣的聲音：陸耀的〈文昌祠說〉即大力抨擊文昌信仰與惜字傳統，用詞強烈，立論深刻：

文昌之祀，儒者不取，而為之說者，其別有二：一謂文昌，天神也。……一謂文昌，人鬼也。……二說皆出於道士家。……竊謂古之祀文昌者，司中司命。而今之號為帝君者，蓋司祿也。世之享厚祿者，不皆善文之人，則司祿亦無事於文。才者不必祿。祿者不必其才，帝君進退之權，不已重乎。近人又因文昌之社，而有惜字之會，推其所以惜字之故，仍不出媚神以求富貴，則其所宜深惜，又有在字外者，毘陵相國劉文定公言掉弄楮墨，詐欺官師，纂輯淫詞，狎侮經傳，是敗壞文字之大原。雖緋襲弃藏，其戾滋甚，故吾謂祀文昌，不若惜字紙。惜字紙，不若慎筆墨。使文昌為天神耶，大夫以下，

獻。無盡亦既然，無遮亦既建。從此故鬼騰歡新鬼解恨，檀越得福僧得財。大家利市各如願。古來燕玩與製鯨，華佗每從佳節呈。菊燈重九燦，蠶燈除夜瑩。爭及此番光降海照魔城，功德之量莫與京。梵場真樂園，喜氣微幽明。只願災祲不作疹厲不生，來春元宵燈火醉太平。」

¹¹ 參考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁85-86。

不敢妄干。為人鬼耶，非其子孫，理不歆享。其祀之而不效也固宜。抑求名干進之徒，毋乃實有所闕，不能自慎于文字之間，而非鬼神之不靈與。余足跡所至，往往有以文昌惜字之說，屬為序記者，既已繫謝弗應，而復著此文，以為將來塞請之地。明理君子，其必有以鑒之^⑭。

陸耀之所以反對的理由，主要在於「媚神以求富貴，則其所宜深惜，又有在字外者」，而認為最終的目標在於「慎筆墨」。同樣的言詞，也可見於龔鞏祚，其〈祀典雜議〉考察文昌信仰來源，認為其來源或是訛誤，或是小說家、詞賦家或道教言論，不足深取，更不應該予以祭祀：

一今法，自京師及府州縣，皆有文昌帝君祠。曰：是司科名之得失者，科名果有神，宜夫求科名者自祠之，不必朝廷代為立祠。祠之之徒曰：是斗魁戴匡六星，在周官祀第五第四星，吾曹仿周官遺意而變通之，祀其第六星，無不可者。嗚呼！志科名者，志祿而已耶？言甚鄙，不可以為訓。又曰：帝君即張星。又曰：梓潼神姓張名亞子者也。謹求之經傳，天官書文昌六星，非張星。張星非文昌六星，張為二十八宿之一，不當有特祀。梓潼張亞子，見於小說家、詞賦家，不足深論，要之不中律令。帝君之稱，出符醮青詞家，益悖律令。官給太牢，春秋跪拜惟謹，恐後世姍笑，宜罷之^⑮。

從二人義正辭嚴的態度，更可旁測出文昌信仰並非臺地特有風俗，是風行於內地及臺灣的，並不是只有臺地特別盛行而已，所以陳昭瑛以臺灣為移民社會，解釋臺地盛行崇祀文昌之風，並不適切，反而更能說服上文所論述的中元普渡的奢華層面，卻不見得能夠強而有力地聯結臺地文昌信仰蓬勃，與功利奢華社會的關係。其實陳昭瑛自己也提到「在臺灣，儒生階層藉文昌信仰以遂其求取功名之願的風氣，也和內地一樣的普遍」因此，要從文昌信仰中歸結出其臺灣的在地性，是有其限制的。

筆者以為，在區分臺灣一地的儒家傳統與文昌信仰的糾結時，不應只放在遊宦文人的身上立論，因為在當時，這是一項「全國性」的活動，不特指臺灣。至於本土文人，是否因其位於「邊陲」地帶，而有異於中國的特殊思想呢？

事實上，我們從幾位來臺的遊宦人士，可以看出他們對於「魁星信仰」

⑭ 見賀長齡，《皇朝經世文編》卷六十九，〈禮政〉十六，〈正俗〉下，（文海書局，1972年），頁2500。

⑮ 見盛康，《皇朝經世文編續編》卷六十三，〈禮政〉三，〈大典〉下，（文海書局，1972年），頁224。

的特別記述：鄭大樞¹⁶，在他的〈風物吟〉說：「今宵牛女度佳期，海外曾無鵲踏枝（臺地向無鵲）。屠狗祭魁成底事，結緣煮豆始何時。」註解提到「七夕，士子殺狗取頭，以祭魁星。又煮豆和糖及芋頭、龍眼等物相贈遺，謂之結緣¹⁷」、張湄的〈七夕〉：「露重風輕七夕涼，魁星高照共稱觴。幽窗還聽喁喁語，花果香燈祝七娘。」註解提到「七夕，家家設牲禮、果品、花粉之屬，夜向簷前祭獻，祝七娘壽。或曰魁星於是日生，士子為魁星會，竟夕歡飲，村塾尤盛。¹⁸」而孫霖的〈赤嵌竹枝詞〉：「結緣纔過又中元，施食層臺市井喧。三令首除羅漢腳，只教普度鬧黃昏。」重要的是後面的註解「臺俗：七夕，家供織女，稱七星孃。食螺螄以為明目。煮豆拌，裹洋糖，同龍眼、芋頭分餉，名曰結緣。是夜，士子為魁星會。中元節，好事作頭家，醮金延僧施餞口，燃紙燈於海邊，謂之普度。是月也，最多『羅漢腳』，搶孤打降，結黨滋擾。觀察覺羅四公、刺史余公、明府陶公並委員巡查，禁演夜戲¹⁹」均是相似的記錄方式，可見魁星信仰雖為中國與臺灣共通，然而祭祀的方式顯然二地有所不同，因此來臺的遊宦人士才會在詩文中予以記錄，如果二地皆同，則遊宦文人習之已久，自無記載的必要。

這幾條資料相當重要，因為它所點出的面向在於：即使文昌信仰在清代當時的中國，蔚為風潮，卻不免有著地域上的差異性。而這幾位遊宦文人所指出的，正是臺灣與內地對於文昌或魁星信仰的不同之處，我們可以說它是一種「臺灣化」的表徵。換言之，文昌信仰也許不具明確的「臺灣在地性格」，但附屬於文昌信仰的「魁星信仰」卻反而獨出一格，成為具備「臺灣化」的一項證明。

至於本土文人是站在什麼基點，敘述遊宦文人覺得具有特色的臺地魁星信仰呢？竹塹文人鄭用錫在其手稿本中有〈小孫少坡以七年七月七日招

¹⁶ 鄭大樞是否為本土文人？這一點頗待商榷。連橫，《臺灣詩乘》稱其為「侯官鄭大樞，乾隆初來臺，作風物吟十二首。臺灣風物頗異中土，閱今二百餘年，與園雖改，伏臘依然。」顯然他是乾隆年間來臺的「遊宦文人」，陳香，《臺灣竹枝詞選集》的介紹為「鄭大樞，字子如，福建侯官人。乾隆初渡臺，入府幕。喜優遊，亦喜察民俗。」但《全臺詩》第二冊頁72所載之生平為「臺灣縣人，清康熙六十年例貢」，卻成為康熙年間的「本土文人」。而《全臺詩》所根據資料為陳漢光《臺灣詩錄》而來，《臺灣詩錄》所參考的是余文儀《續修臺灣府志》，只是筆者翻閱余志後，並未發現這樣一筆資訊。因此筆者採取較早的連橫與陳香資料，初步認定鄭大樞為乾隆年間來臺的侯官人士。見連橫，《臺灣詩乘》，臺灣省文獻委員會，1975年，頁84、陳香，《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務印書館，1983年），頁230、陳漢光《臺灣詩錄》（臺灣省文獻委員會，1984年），頁213。

¹⁷ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第二冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁73。

¹⁸ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第二冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁166。

¹⁹ 收於施懿琳等編，《全臺詩》第三冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁140。

集良朋特起斯盛之社祀以魁星蓋有志大魁之意也惟赴會者只有七人要在相觀而善其取數原不在多也書以勗之）一詩，對於祭祀魁星提出了記錄：

七月七日七星斗，勝會七人文讌酒。辦香敬祝祀魁星，為主文衡傳世久。相期奮足到蓬萊，仰攀雲漢踏鰲首。右持斑管左持金，文章富貴必定有。一腳跳起龍門高，雄才何關貌美醜。社名斯盛得人多，入席尚嫌未到九。想此佳期原定數，況符魁杓難溢取。所願協力赴科名，上應星垣魚貫柳。斯是神明所默相，年年美報薦繁韭⁵⁰。

顯然的，鄭用錫身為「開臺黃甲」，對於文昌信仰還是有著「相期奮足到蓬萊，仰攀雲漢踏鰲首。右持斑管左持金，文章富貴必定有」及「所願協力赴科名，上應星垣魚貫柳。斯是神明所默相，年年美報薦繁韭」的「功利」觀點，而臺南進士施瓊芳〈臺陽上元日奎樓春祭魁星〉也是相同看法：

此日剛逢太乙禋，儒風別有辦香陳。社中福醴元宵宴，樓上文光列宿神。珠壁五星天關運，燈歌萬戶地生春。夜來火樹銀花發，藉卜科名桂杏新⁵¹。

正如中國內地文人將文昌信仰納入日常生活一樣，臺灣本土文人同樣也將魁星信仰收攝於臺地的日常生活，將它與功名、學術作了聯結。如果我們不將遊宦文人與本土文人對於魁星信仰的描述作一比較，將很難看出這樣的差異。

施瓊芳在其〈虎岫真武觀樓上九日祠文昌（在泉城南關外）〉一詩中，仍然宣告了文昌信仰與功名的不可分關係：

襟屨兼帶滬，仙岫卓中央。欲結成佳社，須來此上方。海山靈到寺，文武佛同堂。……彼都人士仰，乃聖帝君彰。陰鷲垂明電，煮蒿揚降霜。遍邀芹泮侶，遠紹梓潼香。期戒先馳東，神迎向戴筐。詩書榮俎豆，禮樂肅冠裳。黃甲着昭瑞，朱衣嘏祝祥。珠曾瞻史志，萊儼釋膠庠。別殿存椰偈，蕃釐邁菊娘。危樓臨百尺，雅友集重陽。既愜登高趣，還欣啟運昌。糕題無故實，福飲有餘慶。得預萸囊會，因分桂籍芳。簪花誰卜榜，捫葛且躋岡。石古開奇

⁵⁰ 此詩詩題後來刊本改為〈七年七月七日景孫祀奎星招七友為斯盛社書此勗之〉，詩作內容略有更易：「七月七日占星斗，勝友七人盛文酒。心香一瓣拜奎星，天上文衡主持久。相期雲漢踏金鰲，山整十五載其首。願爾努力各飛騰，上應列星同攜手。神如首肯來默相，報賽年年薦繁韭。」

⁵¹ 此詩見於施瓊芳，《石蘭山館遺稿》卷十二《詩鈔》六，收於《臺南文化》八卷一期，1965年6月15日，頁61。

境，秋清滿大荒。洞天詢第幾，雲水豁相望。……下巖僧送客，新月夜歸鄉。
祇恐鴻泥迹，他年負勝場⁵²。

從「賦夢龍頭異，英鍾虎穴長。彼都人士仰，乃聖帝君彰。陰鷲垂明電，烹蒿惕降霜。遍邀芹泮侶，遠紹梓潼香。期戒先馳東，神迎向戴筐。詩書榮俎豆，禮樂肅冠裳。」一句，最能看出施瓊芳思想中，文昌信仰已然內化，並與科舉功名密不可分的关系。因此，當陳昭瑛從施瓊芳的〈鳳邑瑯橋新建敬聖亭碑序爲李天富作〉的駢文，推結出施瓊芳也重視創字的偉大意義，符合儒學本義時，卻忽略了施瓊芳其他作品所透顯出來的，科舉功名與文昌信仰間的緊密關係。事實上，施瓊芳本身的道教色彩相當濃厚，除了上述詩句之外，他的〈北港進香詞〉其一：「當年湄嶼播靈風，百谷歸墟賴聖功。」其二：「始知飲水思源意，不隔人神一例推。」其十：「救親曾感機中夢，佑國還移井底泉。試問香燈人海裡，有誰忠孝似神全。」⁵³及〈我是玉皇香案吏〉：「吏有司香者，當年我與推。皇居臨玉案，臣職隸瑤臺。綠霧千重結，紅雲一朵開。乙爐光五夜，辰極拱三臺。旭日揮龍仗，祥煙散麝煤。篆從瓊笈繞，詔向絳都裁。身是文星謫，恩承湛露來。薰衣逢奏上，携袖記朝回。寶鼎蒸蘭桂，珠宮列棘槐。鷓斑濃醞釀，鶴隊肅徘徊。天闕金銀瑞，仙宮錦繡才。貌噴諸殿徹，虎拜列真陪。炷蒸憑拈手，丹成早奪胎。青氳縈縹緲，碧落望崔嵬。修福前生到，聞聲下界猜。要知塵世隔，州宅擬蓬萊。」⁵⁴都表現出這樣的色彩，顯見施瓊芳本人，同時受到儒學與道教的浸染，已經不是純粹的儒學思想。

除了施瓊芳之外，鄭用錫本身的思想，也同時有著宗教與儒學傳統雜揉的情形，除了他對於魁星信仰的全盤接受之外，在他的稿本中，有一首詩作是未見於後來刊本的，爲〈附記正陽門關聖帝籤詩〉，詩的小序中寫道：「京都正陽門關聖帝籤詩，靈驗著於天下，余於癸未春闈赴試，適有友人告余到廟叩求籤詩，以卜功名上進可否，因如命叩請，求得此籤。時闈試尚未揭曉，得此籤，首句有五十功名之語，不勝悵然自失，以爲此科猶難上進。迨揭榜，竟邀獲雋，遂藉富貴逼人句附會其說，指爲此科之應。」

⁵² 此詩見於施瓊芳，〈石蘭山館遺稿〉卷十四〈詩鈔〉八，收於《臺南文化》八卷一期，1965年6月15日，頁68。

⁵³ 此詩見於施瓊芳，〈石蘭山館遺稿〉卷十七〈補餘詩鈔〉一，收於《臺南文化》八卷一期，1965年6月15日，頁81。

⁵⁴ 此詩見於施瓊芳，〈石蘭山館遺稿〉卷十七〈補餘詩鈔〉一，收於《臺南文化》八卷一期，1965年6月15日，頁82。

但於五十句究竟未有著落，至末二句，不過帝君勸人為善套語，可置勿論。不意距今三十五年，壽值七旬，適有二品誥命之榮，燈下迴憶當年帝君所示諸語，始恍然大悟。信乎！歷歷不爽，有如斯也。蓋余於獲雋後數載，赴官京都，至五十歲假歸就養時，以養親為急，不復有仕宦志。迨後適有英夷之變，因為地方出力，兩次得邀議敘，初賞花翎，繼換藍頂，皆在家始念不到之事。迄至今日，年屆七旬，又因運米赴津，得邀議敘二品封典，自願僅屬虛名，而撫今思昔，証諸帝君所示，一一頗相吻合。諺云：莫道虛空無報應，舉頭三尺有神明，則信乎？帝君誠不余欺，而余益以見人生自少至老，順逆半由天定，半由人為，其間固有鬼神默相，非到其時不知耳。用錫附記。」即是非常典型的例子。然而，對於風水一事，鄭用錫卻是頗有意見的，同樣在手稿本中有〈家運之盛衰由於人事之興廢而世之論成敗者輒指風水為口實未免舍本而務末可慨也夫書此示警〉一詩，在這首詩作中，鄭用錫又表現出理性的批判：

世人忘本圖，動說求風水。吾豈異人情，尊生而賤死。不知審擇中，陰有鬼神使。地即分吉凶，人要論臧否。使力而可為，吾亦願效此。如此堪輿家，藉為謀生技。雖愚墮術中，指揮任所以。新墳貴營求，舊墳須改徙。區區土一坏，千金棄敝屣。福利以惑人，罪魁此其始。自昔范公墳，萬弩石齒齒。山靈倏變形，笏插朝天倚。郭璞作葬經，墓乏後人祀。若謂無可憑，牛眠卜青紫。若謂有可憑，興衰難盡恃。要在相陰陽，岡原隨所止。有往兼有復，水環山亦峙。既可避風災，併可辟螻蟻。此即是佳城，不必誇奇詭。枯骨可蔭人，生者何為耳。一部青烏經，歸根在天理。

可見這些傳統文人的思想本身的雜揉性格。這些臺灣本土文人對於文昌信仰的思索，和內地並無太大不同，上文提到，相對於普渡這一民間信仰的強烈批判及反省，其對於文昌信仰並沒有這麼強烈的批判情緒，甚至可以說是隱而未見的。對於臺灣文昌信仰的特殊性描寫，尤其是魁星信仰上，不見於本土文人，反而保留在遊宦文人的詩作之中。這是因為本土文人生於斯、長於斯，對於從小就熟知的祭魁習俗，沒有特別的感覺，而遊宦文人是因為經過比較，故而更能直接看出其中的差異。

五、稀釋或深化？--儒學思想與文昌信仰的糾結

承接上一段的論述，在這裡我們要回到前言提到的問題：什麼是「真正的儒學」？什麼是「庸俗化儒學」？文昌信仰的滲入，是否就等同於儒學的「庸俗化」？在中國抑或臺灣，哪些人是符合「真正的儒學」的儒者？批判庸俗化儒學的讀書人，是否就能夠等同於「真正的儒者」？不批判或是提倡文昌信仰的人，是否就不是「真正的儒者」？其實，這裡的每一個問題，所牽扯的面向都極為龐大，因此，筆者擬從文昌信仰與儒學傳統的關係，探討「庸俗化」這一層次的問題。

陳昭瑛自己也提到，元代及清代的異族統治，「官方」都大力崇祀文昌信仰，「或許異族政權特別認識到，文昌信仰有助於官方以科舉籠絡士人，並藉以舒緩儒學正統意識對異族政權的敵意。」⁵⁵而早在宋代之前，文昌信仰就與科舉考試有了密切聯繫。在統治者的企圖之下，清代的科舉制度是攏絡讀書人最重要的途徑，因此，程朱之學大興與它被立為科舉教科書，由官方大力提倡不無關係。同樣的，被官方大力提倡的文昌信仰亦然。讀書人在科舉考試這個大蠱底下，看待程朱之學與文昌信仰，恐怕是一視同仁的。

提倡崇祀文昌，是否就淪於「庸俗」？儒者重視文昌信仰，是否就必然代表功利，這一點其實很待商榷。我們如果以陳昭瑛來檢視「庸俗」的標準，則多數儒生都將不合格，因此我們應該正視的，是附屬於「惜字會」的其他功能。梁其姿提到，「惜字會」的功能，除了「惜字」之外，與地方公益還有著密不可分的關係，她歸納出惜字會與善事結合的三個面向，第一是「檢拾廢紙的部分很容易令人聯想起類似的其他行為，例如惜穀……」，第二是「惜字會以焚紙來淨化的特色，也使它與另一教化工作自然地結合：那就是焚毀『淫書』及一切異端文獻。」第三是「把字紙從污穢及沒有尊嚴的地方拯救出來，再加以『妥善的』處理，這一點很容易讓善人聯想起施棺及掩骼等善舉。」⁵⁶由此來看，惜字會所具有的這些功能，是因為受到儒家影響呢？還是它影響儒家呢？其間的關係就不言自明

⁵⁵ 考陳昭瑛，〈臺灣的文昌帝君信仰與儒家道統意識〉，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年），頁86。

⁵⁶ 考梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》五卷二期，1994年6月，頁100-101。

了。儒家文化藉由「惜字會」的成立，使其大傳統能夠注入民間，而隨著環境與時間的衍易，形成了因地不同、因時不同的敬字「小傳統」；換言之，「惜字會」是另一種迥異於戲曲的文化的傳播，使下層庶民可以不用藉由「識字」，同樣得到儒家文化的渲染與浸潤。我們應該認知的，是文昌信仰與其附帶的惜字傳統，對於儒家的文化是一種向下「深化」，而非向上「稀釋」的過程。

胡承珙的〈惜字歌〉，在詩前有一小序，說明寫作緣由，提到：

陳生鄭瑞居臺郡西門外，平生愛惜字紙，天性自然，見片楮隻字棄地，必取而投諸水火，每於瓦礫中檢碎磁片，有字者，鐫磨去之，其袖中常攜鐵鑿一枚，人或不知其何為者，今年夏余歲試校士，拔補博士弟子司訓王君聚奎為述其事，而求詩於予，作此贈之⁵⁷。

這是比較客觀，不牽扯到信仰層次的記錄方式，然而，若從詩作內容來看，可以看出惜字會所具備的附屬功能，在臺地同樣也有：

吾儕足傲虞姬婿，識字非徒姓名記。偉哉倉聖萬古功，一丁差勝兩石弓。糞土何人恣狼籍，元經覆甌不知惜。世人但詈秦始皇，焚餘猶勝為希囊。何怪荒郊鬼夜哭，不如飽死蠹魚腹。陳生海外守一甌，抱此區區殊可憐。斯冰骨朽數千載，掩骼埋胔賴生在。更憐近代多好奇，細書布滿著色磁。一朝失手甌墜地，泥中恍惚成窰字。陳生見之輒攘臂，大石粗沙競磨厲。此意堪為學子師，拜經瘞筆徒爾為。嗤他詩禮稱儒者，袖有金椎祇控頤⁵⁸。

「斯冰骨朽數千載，掩骼埋胔賴生在」就是梁其姿歸納出來的第三種功能，而施鈺〈南社書院文昌閣並考〉小序提到「院在郡治南關外，高祖司城公捐建文昌閣，以拾字紙，季學錦廉訪撰記鐫石。又置水田隸彰邑二抱竹等庄，年徵穀一千二百石有奇，為海東書院膏火，楊二酉侍御立傳刊碑。二事俱載全臺各志暨《省志》、《泉志》、《樂善傳》、《學政全書》。⁵⁹」同樣也是一種地方建設。

所以，不管是地方官吏或是一般的儒生，在面對「惜字會」同時附加的這些功能時，很難站在一個批判的立場進行指責或禁止。一旦禁止，就連帶

⁵⁷ 於施鈺琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁32。

⁵⁸ 於施鈺琳等編，《全臺詩》第四冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁32。

⁵⁹ 於施鈺琳等編，《全臺詩》第五冊，（台北：遠流出版公司，2004年），頁17。

禁止了它附屬的公益功能，如此一來，該禁或該存？再試看梁其姿歸納的第二點，它所扮演的焚淫書及異端的角色，不正從另一角度使儒家思想能夠完整存續嗎？我們在看待附屬於文昌信仰的惜字會時，應該看成是儒家思想藉由這一舉措向下「深入」民間的現象，而不應視為是一種稀釋，或取代原先的正統性。畢竟，儒家本身是否曾經「純粹」過？實在有待商榷。

江日新提出，書院系統與文昌崇祀的結合，是一種從「講學」到「進學」的發展歷程⁶⁰。不管是中國地區抑或臺灣，應該都具有同樣的性質。

六、結 論

由以上的論證可知，臺灣地區文昌信仰的盛行，並非和移民社會的較多功利傾向有關。移民社會的功利性，反而表現在中元普渡的奢華上，這一點最為臺地本土文人所批判詬病。而從當時整個清代統治範圍來看，文昌信仰也不是只有臺灣特別發達，這在當時是「全國性」的活動。再者，文昌信仰並非屬於臺灣民間信仰的一環，而是在執政者有意的拉抬下，上推至與祭孔相同的國家祭典，並且影響了讀書人的價值觀。

在儒家思想的脈絡下，代表道統傳統的儒學，與文昌崇祀，可以視為大小傳統連接的重要一環。在看待文昌信仰的滲入時，若以儒學的「庸俗化」視之，恐怕太過於簡化這一信仰背後的牽連與意義。文昌信仰與其附帶的惜字傳統，對於儒家的文化是一種向下「深化」，而非向上「稀釋」的過程。

清代臺灣地區的文人，不管是遊宦或本土人士，均難以跳脫科舉這一個大的時代氛圍，以至於必須在有意無意之間，妥協於民間宗教信仰這一「現實」的層次，他們之中也許有人「有意」地自我反省，卻因為夾於上有統治者，下有百姓之間，無法堅持自己「純粹」的傳統而陷於兩難。但這畢竟是少數。

在全面檢視清代臺灣古典文學時，不難發現，在詩文之中直接言及文昌與魁星信仰的詩作，在比例上來看，並不算多。我們或可從這一個面向推斷出二點，第一，多數文人的心中，並未產生儒學傳統與文昌信仰間的衝突心裡。第二，從詩文中記載的文昌與魁星比例，或可從中看出，當時

⁶⁰ 考江日新，〈文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化研究之一〉，收入李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區——道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996年），頁49-66。

多數文人不僅未產生這樣的衝突，更進一步的是，儒學傳統經由文昌信仰的轉化，已經深入到讀書人的心中，內化成他們思想的一部分。

我們還不應忽視屬於臺灣地區特有的魁星祭祀方式，這可以算是在全國性的文昌信仰中，屬於臺灣的一種「變異」，筆者將之視為「臺灣化」的一種現象，具有臺地本土特色。

參考書目

1. 江日新，〈文昌崇祀與臺灣的書院和道德勸化研究之一〉，收入李豐楙、朱榮貴主編《儀式、廟會與社區—道教、民間信仰與民間文化》（台北：中央研究院中國文哲研所籌備處，1996年）。
2. 朱雙一，《閩臺文化親緣》（福建人民出版社，2003年）。
3. 呂宗力、樂保群，《中國民間諸神》（台北：臺灣學生書局，1991年）。
4. 余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經出版公司，1987年）。
5. 林文龍，《臺灣的書院與科舉》（常民文化，1999年）。
6. 林占梅，《潛園琴餘草簡編》（臺灣省文獻委員會，1963年）。
7. 林孟輝，《清代臺灣學校教育與儒學教化研究》，成大中文所碩論，1999年6月。
8. 施士浩，《後蘇龔合集》（臺灣省文獻委員會，1993年）。
9. 施瓊芳《石蘭山館遺稿》，收於《臺南文化》八卷一期，1965年6月。
10. 施懿琳等編，《全臺詩》五冊，（台北：遠流出版公司，2004年）。
11. 高令印，陳其芳，《福建朱子學》，（福建人民出版社，1986年）。
12. 梁其姿，〈清代的惜字會〉，《新史學》五卷二期，1994年6月。
13. 徐復觀，〈論傳統〉，《徐復觀文錄》（二）（環宇出版社，1971年）。
14. 徐復觀，〈傳統與文化〉，《徐復觀文錄選粹》，蕭欣義編（台北：臺灣學生書局，1980年）。
15. 盛康，《皇朝經世文編續編》（文海書局，1972年）。
16. 連橫，《臺灣詩乘》（臺灣省文獻委員會，1975年）。
17. 陳香，《臺灣竹枝詞選集》（台北：臺灣商務印書館，1983年）。
18. 陳昭瑛，《臺灣儒學：起源、發展與轉化》（台北：正中書局，2001年）。

19. 陳瓚，《陳清端公(瓚)詩集》卷十（文海出版社，1973年）。
20. 陳肇興，《陶村詩稿》（臺灣省文獻委員會，1978年）。
21. 賀長齡，《皇朝經世文編》（文海書局，1972年）。
22. 黃逢昶，《臺灣生熟番記事》附錄（臺灣銀行經濟研究室，1960年）。
23. 黃進興，《優入聖域 權力、信仰與正當性》（台北：允晨文化，1994年）。
24. 鄭用錫，《北郭園詩鈔》，手稿本。
25. 鄭用錫，《北郭園全集》（龍文出版社，1992年）。
26. 潘朝陽，〈書院：儒教在地方的傳播形式〉，《明清臺灣儒學論》（台北：臺灣學生書局，2001年）。
27. 潘朝陽，〈偽儒與真儒的雙元性：明清臺灣儒家的本質〉，發表於「邊緣儒學與非漢儒學：東亞儒學的比較視野（17-20世紀）」學術研討會，2004年3月16日。
28. 薛志亮，《續修臺灣縣志》（臺灣省文獻委員會，1993年）。

The relation between Confucian tradition and the religion of UEN-CHANG (文昌)

Hsu Hui-Wen*

【Abstract】

As shown in the history of *Confucian thought*, the relation between Confucianism which represent *moral tradition* (道統) and *the religion of UEN-CHANG* (文昌) exemplified the connection between 大傳統 and 小傳統. If we consider *the religion of UEN-CHANG* (文昌) a *secularization* (俗世化) of Confucianism, it seems over simplify the entanglement and the meaning behind this belief. *The religion of UEN-CHANG* (文昌) and its concept of esteeming the characters are the process of “deepening” the *Confucianists’* culture, not “attenuation”. The intervention of political power, to the “campaign” of esteeming the characters, is certainly a kind of activation, which rituals implanted at the commoners. Moral teaching can be attained by merely rituals, even without the aid of scripts. If we take a look at the bounds of kingdom in Ch’ing dynasty, we know that *the religion of UEN-CHANG* (文昌) prevailed not only in Taiwan, but all over the kingdom then. *The religion of UEN-CHANG* (文昌) was not a part of the folk belief in Taiwan at first, but the activity, which the ruler enforced it on purpose and took it to be national rituality just like the Confucius-worship. It dominated the philosophy of intellectuals then.

The Taiwanese intellectuals in Ch’ing dynasty, no matter the mandarins from the Chinese mainland or Taiwanese, were all within the confines of *imperial examinations* (科舉), so they must concede to this folk religion—the secular surroundings. Few of them might confess this behavior of aspiring after benefits and fame, but they could abide by “pure” legacy and were between the two forces from ruler and civvies.

In the chronicles about the “*religion of Literature deity*” (魁星信仰), which written by the mandarins once worked in Taiwan, we could find that some worshipful rituals, which represented the “Taiwanese style”. In other words, though *the religion of UEN-CHANG* (文昌) didn’t have definitive characteristic of Taiwan, the “*religion of Literature deity*” (魁星信仰), which introduced together with *the religion of UEN-CHANG* (文昌), had its special features and those were the evidence of “becoming Taiwanese”.

Keywords: The Taiwanese intellectuals in Ching dynasty

The Taiwan confucian tradition

The religion of UEN-CHANG

* Adjunct instructor at National Formosa University.

臺灣傳統漢詩中 有關「鹿」的意象析論

楊永智*

【提要】

「鹿」的意象，在臺灣漢族的民間信仰中被視作「利祿」的象徵，也普遍運用在各色器物的紋飾上。然而，臺灣原住民亦以「鹿」為生計，關係匪淺，經由明鄭以降傳統漢詩的傳頌謳歌，將臺灣「鹿」的意象深刻紀實，躍然紙端。

近歲，筆者戮力檢索海內外公私典藏單位及個人蒐集的故紙殘書，爬梳其間珍藏的臺灣傳統漢詩資料。同時，鎖定相關命題進行考稽古史文獻，留心搜羅圖繪影像。今草撰本文，嘗試將寓目所及，詳加臚列成：遇見臺灣鹿、臺灣鹿的傳說、民俗象徵、養殖、捕獵與應用，以及臺灣鹿與「草地人」語彙的沿革，條陳分析，將臺灣鹿的意象與傳統詩文相互比對，添加臺灣原住民口傳文學從旁佐證，希冀提供臺灣常民文化與傳統文學彼此呼應相承的具體視角。

關鍵字：臺灣 傳統漢詩 鹿

* 靜宜大學中國文學系兼任講師

臺人士之書畫、舊誌所載，若王之敬、陳必琛、莊敬夫、張鈺、馬琬、徐元等皆有名藝苑，……夫以臺灣山川之奇秀、風濤之噴薄、珍禽怪獸之游翔、名花異木之蔚茂，璀璨陸離，不可方狀；臺人士之生斯、長斯者，能舉當前之變化而蘊蓄之，發之胸中、驅之腕底以自成其藝，豈不美歟！^①

從這一段連橫在《雅言》的贊語，引介清初福建興化監生王之敬的畫風，^②在他的畫題之中就囊括「珍禽怪獸之游翔」，然而未見傳世作品，或許當中就有關於臺灣鹿的描摹；幸好臺灣府西定坊人莊敬夫的水墨佳構迄今猶存，《續修臺灣縣志》特別推薦：「今畫家多摹其松鹿以行世，然卒無及其工妙者。」^③針對莊氏描繪的「松鹿圖」，近代評者以為：「畫鹿皆繪出雙眼，眼神炯炯，迥異尋常。」^④再上溯到乾隆 35 年（1770）秋天，廣東嘉應州武進士顏鳴皋在金門總兵任上，亦為莊氏的畫作題詩：「綠樹重陰蓋四鄰，青苔日厚自無塵。斜頭箕距長松下，白眼看他世上人。」^⑤不僅將臺灣鹿的眼神藉題發揮一番，也顯示當年畫家已經將臺灣鹿入畫。

筆者撰寫本文的動機，肇因於民國 86 年（1997）5 月 31 日，吳福助專文鼓吹：

文學文獻學，是以有文字記載的、有某種載體的文學作品和著作為對象，以目錄學的原理為基礎，並運用版本、校勘、辨偽、輯佚、編纂等知識的理論與手法，從而研究蒐集、鑒別、整理、利用文學文獻的規律和方法的學科。它揭示和反映了文學文獻的種類及其源流、出版物的演變歷史等。它有利於文學作品原貌及流傳利用情況的探索，為文學作品的詮釋，奠定了堅實的文獻考據基礎。^⑥

再加上薛順雄的呼應：

在白話文尚未風行於臺灣時，漢語舊詩的寫作，依然是早期文人的主要表達

① 連橫：《雅言》，臺北市：臺灣銀行經濟研究室編《臺灣文獻叢刊》本（以下註釋皆簡稱：臺銀《文叢》本），頁 52。

② 謝金鑾《續修臺灣縣志》：「詩、古文辭膾炙人口，兼擅書畫，每下筆，悉入妙品，當道器之。」臺銀《文叢》本，頁 364。

③ 同註 2，頁 365。

④ 陳奇祿：《明清時代臺灣書畫》（臺北市：行政院文化建設委員會，民國 73 年），頁 446。

⑤ 同註 4，頁 48-49。

⑥ 吳福助〈「文學詮釋學」理論體系的構建〉，《傳統文學的現代詮釋》研討會論文集，東海大學中國文學系主辦，（臺北市：文史哲出版社，民國 87 年），頁 6。

文學工具。特別是明清時期，一些由大陸內地來臺當官、或旅遊、採礦、避難等的文人，親自看到了臺灣當時原住民的一切風土與習俗風貌，都跟大陸內地有極大的差異……寫下了他們親身目睹的臺灣各種原住民風土與習俗的風貌實情，為想瞭解及深入研究臺灣早期原住民各種事務的學者，提供了許多第一手的可靠資料。^⑦

近年來，筆者有幸訪查海內外公私典藏單位的故紙殘書，披覽其中蘊藏的臺灣傳統漢詩作品。現在針對臺灣鹿的命題，蒐集周憲文主導臺灣銀行經濟研究室編輯的《臺灣文獻叢刊》及《臺灣研究叢刊》、陳支平率領福建師範大學閩臺區域研究中心編輯的《臺灣文獻匯刊》、施懿琳主持國立文化資產保存研究中心籌備處計畫編輯的《全臺詩》、田哲益主編臺灣原住民十族的神話與傳說成果，旁及筆者收集陳肇興《陶村詩稿》、蘇鏡潭《東寧百詠》、林景仁《東寧草》等別集，運用鑒別、整理的方法，歸納以下六個面向：一、遇見臺灣鹿，二、臺灣鹿的傳說，三、臺灣鹿的民俗象徵，四、臺灣鹿的養殖，五、臺灣鹿的捕獵與應用，六、臺灣鹿與「草地人」，藉以分析臺灣傳統漢詩作品中有關「鹿」的意象。

一、遇見臺灣鹿

南明永曆 28 年（1674），延平嗣王鄭經集結自己的詩作，出版《東壁樓集》，收錄〈幽居〉：「杉松萬重翠，惟聞鳥聲唱。孤山人到少，麋鹿堪為伉。」^⑧〈樵父詞〉：「惟見一樵父，暮暮礪斧斤。朝出入雲霧，長友麋鹿群。」^⑨〈幽林歸獨臥〉：「紫岫高峰天與齊，野老逍遙杖青藜。山深地僻無俗客，惟有麋鹿與山雞。」^⑩〈深谷有人家〉：「空山寂寞啼猿狖，芳草綠縵走麋麇。」^⑪字裡行間不僅抒發他枕戈待旦，在強烈使命感及巨大壓力下所產生的「倦勤」心態，或許也意味著彼時文治之下的東寧以外，臺島鹿影幢幢的寫照。

⑦ 薛順雄：〈試探臺灣明清時期漢語舊詩所反映本島原住民的風土及習俗〉，同註 6，頁 113。

⑧ 《全臺詩》第 1 冊，（臺北市：行政院文化建設委員會，2004 年），頁 74。

⑨ 《全臺詩》第 1 冊，頁 87。

⑩ 《全臺詩》第 1 冊，頁 104。

⑪ 《全臺詩》第 1 冊，頁 109。

改朝易幟之後，康熙 36 年（1697），浙江仁和諸生郁永河銜命親赴臺北探疏，他在 4 月 25 日寫出遇鹿的經歷：「自竹塹迄南崁，八、九十里，不見一人一屋，求一樹就蔭不得，……途中遇麋、鹿、麇、麀逐隊行，甚夥。」¹²康熙 43 年（1704），山東萊陽監生宋永清接篆鳳山知縣，造訪「茄藤社」也經眼：「蠻女騎牛去，番童逐鹿來。」¹³康熙 47 年（1708），安徽桐城拔貢孫元衡執掌諸羅縣令，創作〈裸人叢笑篇〉：「海山宜鹿，依然樸樸。麇麇呦呦，群行野伏。」¹⁴康熙 60 年（1721），朱一貴倡亂，福建漳浦拔貢藍鼎元從兄南澳鎮總兵廷珍率師進討，撰寫〈檄臺灣民人〉：「臺灣海外窮島，野番木魅、蟲蛇鹿豕之所居，往時島彝海寇踞為窟穴。我皇上登之版圖，冠裳而富庶之。」¹⁵乃賦詩：「內山有生番，可以漸而熟。王化棄不收，獷悍若野鹿。」¹⁶反映外來強勢統治者對待臺灣原住民的評語。不過，當時的鳳山縣庠生卓夢采，爲了迴避朱一貴的招募，舉家逃遁鼓山隱世，「鑽穴眠蛇蝎，愁宵伴鹿麋。」¹⁷言明雖然山中歲月百無聊賴，但是幸賴鹿群相伴，可資遣懷。

雍正 12 年（1734），安溪宿州拔貢秦士望擔任彰化知縣，遍覽彰化八景時寫下〈肚山樵歌〉：「人跡貪隨巖鹿隱，歌聲喜和野禽啼。」¹⁸乾隆 15 年（1750）中舉的卓夢采之子卓肇昌，發表〈蘭波嶺曉發〉：「斜歧鹿跡混，曉色馬頭分。」¹⁹道光 15 年（1835）年底，山東歷城舉人柯培元調署噶瑪蘭通判，作〈生番歌〉：「呦鹿成群覓仙草，捷猿結伴尋甘泉。」²⁰又賦〈龜山歌〉：「細草如鱗群鹿遊，深澗穿脇老猿據。」²¹同治 13 年（1874），廣東豐順廩貢生丁日昌以福建巡撫的頭銜蒞臺視察，就在埔心往海豐的途中「道旁見麋鹿，眼底出林巒。」²²從這些詩作當中，呈現臺灣鹿在騷人筆下不期而遇的各種樣態。

¹² 郁永河：〈裨海紀遊〉，臺銀《文叢》本，頁 22。

¹³ 《全臺詩》第 1 冊，頁 355。

¹⁴ 《全臺詩》第 1 冊，頁 282。

¹⁵ 藍鼎元：〈東征集〉，臺銀《文叢》本，頁 4。

¹⁶ 《全臺詩》第 2 冊，頁 19。詩題作〈東征逾載整旆言歸巡使黃玉圃先生索臺灣近詠知其留心海國志在經綸非徒廣覽土風埃詞翰已也賦此奉教〉。

¹⁷ 《全臺詩》第 2 冊，頁 45。詩題作〈避寇鼓山〉。

¹⁸ 《全臺詩》第 2 冊，頁 111。

¹⁹ 《全臺詩》第 2 冊，頁 306。

²⁰ 《全臺詩》第 4 冊，頁 379。

²¹ 《全臺詩》第 4 冊，頁 384。

²² 丁日昌：〈百蘭山館古今體詩〉，《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫期末報告書（二），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國 91 年 12 月 13 日，頁 786。詩題作〈埔心至海豐〉。

二、臺灣鹿的傳說

(一) 鉤蛇吞鹿

郁永河《裨海紀遊》：

臺灣多荒土未闢，草深五、六尺，一望千里。草中多藏巨蛇，人不能見。鄭經率兵勦斗尾龍岸，三軍方疾馳，忽見草中巨蛇，口啣生鹿，以鹿角礙吻，不得入咽，大揚其首，吞吐再三。荷戈三千人行其旁，人不敢近，蛇亦不畏。⑳……蝮蛇瘰項者，夜閣閣鳴枕畔，有時軒聲如牛，力可吞鹿。小蛇逐人，疾如飛矢。㉑

相傳鄭經率領的部隊遭遇鉤蛇吞鹿，使得漢家軍伍見識到海外蓬島孕育蛇族的巨大胃口。諸羅縣令孫元衡亦寫〈巨蛇吞鹿歌〉：

一島三千麋鹿場，蝻蝻出谷如牛羊。……野有修蛇大於斗，颼颼草木腥風走。氣騰火燄噴黃雲，八尺斑龍入巨口。九岐瑠角橫其喉，昂霄下咽膏涎流。獐蓄駭獸不相賊，犇竄林莽爭逃鈎。我聞巴蛇吞象不須齧，三歲化骨何陰狡。爾鹿爾鹿甚微細，此蛇得之應未飽。詩註：相傳即鉤蛇，能以尾取物。㉒

乾隆 10 年（1745），浙江仁和進士范咸擔任巡臺御史，作〈臺江雜詠〉：「腥涎吞鹿傳修蟒」㉓乾隆 37 年（1772），湖南武陵解元朱景英接篆臺灣海防同知，編寫《海東札記》：「蛇之毒者不一種。聞北路有巨蛇可以吞鹿，名：鉤蛇，能以尾取物，則又巴蛇之亞也。」㉔臺灣「鉤蛇吞鹿」的異象不啻為《山海經》「巴蛇食象」的踵事增華。雖然，筆者至今仍未覺得臺灣原住民口傳故事相吻合者。

(二) 鹿化魚、沙（鯊）魚成鹿

浙江普陀山僧人華佑，相傳在鄭芝龍據臺時，即與友人蕭克游歷臺灣年餘，遺著《臺灣遊記》。蘇鏡潭《東寧百詠》：「山川草昧記巢居，化鹿

⑳ 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 57。

㉑ 同註 23，頁 26。

㉒ 《全臺詩》第 1 冊，頁 349-350。

㉓ 《全臺詩》第 2 冊，頁 271。

㉔ 朱景英：《海東札記》，臺銀《文叢》本，頁 43。

浮牛半子虛。互古洪荒山海誌，傳聞華佑有匣書。」詩註：「又至蘇澳，見鹿入水化為魚，角猶存，事屬創見。」²⁸可知南明時期，臺灣蘇澳一帶就已經有「鹿化魚」的傳聞。

乾隆 58 年（1793）春天，山東淄川增貢生翟灝奉檄調任臺灣府經歷，自編《臺陽筆記》：

臺灣有沙魚，出則風起。每當春、夏之交，雲霧瀰漫，即跳海岸上，作翻身狀，久之，仍入水中。如是者三次，即居然成鹿矣。遍身濕淋，以舌舔其毛候乾，悵望林泉，有射鹿之番取之而去。此蓋天地之化生，而理有不可解者也。²⁹

道光 27 年（1847），江蘇無錫人丁紹儀應臺灣知府全卜年招募，歷八月，就所見聞撰成《東瀛識略》：

相傳臺鹿皆鯊魚所化，然沿海俱有鯊，即臺地山前亦有之，未見有化鹿事；獨後山鯊魚隨潮登岸，即化為鹿，毛色純黃，其孳生者始有梅花點。³⁰

可知到了清中葉時期，臺灣後山尚流傳鯊魚變化梅花鹿的說法。光緒 9 年（1883）9 月，湖南湘陰人黃逢昶宦游臺北，還在上海《申報》發表一系列摹寫臺灣風情的竹枝詞，「恍聽工歌入曲新，鹿鳴何獨遍東閩。不知異獸多花樣，海內鯊魚是化身。」詩註：「土人云：有花毛者，鯊魚變成，茸無補益。」³¹再為臺灣梅花鹿增添一筆靈異的色彩。臺灣原住民的傳說中雖然沒有與漢族筆記相同的情節，但是鄒族的「鹿變人形」³²、布農族的「人變鹿」³³故事依舊保存著。

（三）白鹿禁忌

郁永河《裨海紀遊》：「鹿以角紀年，凡角一歧為一年，猶馬之紀歲以齒也。番人世事射鹿為生，未見七歧以上者。向謂鹿仙獸多壽，又謂五百

²⁸ 蘇鏡潭：《東寧百詠》（泉州：梅村詩社，民國 24 年），頁 8。

²⁹ 翟灝：《臺陽筆記》，臺銀《文叢》本，頁 32。

³⁰ 丁紹儀：《東瀛識略》，臺銀《文叢》本，頁 84。

³¹ 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第 5 輯第 8 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 312。

³² 浦忠成：「從前有一個人在一處水池獵鹿，他射傷一隻鹿，這隻鹿逃走，獵人在後沿著足跡追蹤，看到鹿用來敷傷口的草渣，獵人正感奇怪，卻見那隻鹿在樹上，已變成人形，並用手按住受傷的大腿，獵人看見正要轉身走時，被他射傷的鬼怪看見，牠立刻來抓他，他便被打擊在樹上而死。」田哲益：《鄒族神話與傳說》（臺中市：晨星出版有限公司）（以下註釋皆簡稱：晨星本），頁 137。

³³ 包括：獵人變成水鹿、狩獵小孩吃動物腰肉變成水鹿、小孩變鹿子吃粟、獵人留置山中食草變鹿、懼妻獵人逃入山中變鹿等傳說。田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁 115-119、424-425。

歲而白、千歲而玄，特妄言耳。竹塹番射得小鹿，通體純白，角纔兩歧，要不過偶然毛色之異，書固未足盡信也。」並加註：「鹿生三歲始角，角生一歲解，猶人之毀齒也；解後再角，即終身不復解，每歲止增一歧耳。」

④ 對於白鹿為仙獸的說法提出自己的懷疑。

如今，臺灣的布農族、邵族仍然流傳著祖先們因為打獵追捕一隻罕見的白鹿，發現日月潭，所以定居下來的神話。⑤（圖 1）魯凱族的祖先也是追獵一頭水鹿，自臺東輾轉遷徙到霧台村。⑥ 泰雅族人則彼此告誡：「打白鹿的人會中邪，若吃了會死。」⑦ 將白鹿視為鬼物，不能去接觸。



圖 1：日治時期印製的臺灣「白鹿」明信片，這隻鹿是在日月潭附近山區捕獲

三、臺灣鹿的民俗象徵

臺灣縣歲貢章甫因為屢試不獲，遂設教里中。嘉慶 21 年（1816），門人刻其作品《半崧集》，收錄一首〈松鹿圖〉的題畫詩：「喬松長百木，五色輝瑞鹿。古詩刪存三百篇，松之茂兮鹿攸伏。卒然得之楮墨間，物色超塵非碌碌。君不見二千壽脯三千脂，乃是骨之黑巖巖，皮之蒼巖麓。」⑧「鹿」與「祿」諧音，自古相傳「瑞鹿」屬於吉祥紋樣的常見題材，舉凡作畫吟詩、民生日用莫不俯

④ 郝永河：《神海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 57。

⑤ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁 194-195、222-223。田哲益：《邵族神話與傳說》，晨星本，頁 28-45。

⑥ 田哲益：《魯凱族神話與傳說》，晨星本，頁 85-86。

⑦ 田哲益：《泰雅族神話與傳說》，晨星本，頁 225。

⑧ 《全臺詩》第 3 冊，頁 308。

拾可見。臺灣民眾也因襲傳承，譬諸「鹿」與「蝙蝠」合稱「福祿」，文門神手托「鹿盤」，名之「晉（進）祿（鹿）」（圖 2）；加上廿四孝故事中的「鹿乳奉親」，更衍生成為代表孝順的靈獸。（圖 3、4）鹿、鶴這兩種不同的禽獸，也經常在傳統吉祥畫稿中同時出現，由於「鹿」與「陸（六的正寫）」、「鶴」與「合」諧音，「鹿鶴」即「六合」，寓意「六合同春」。⁴⁹咸豐 10 年（1860），臺郡「松雲軒」出版《戒殺放生圖說》的〈玉屏山人〉圖，就選在園林中鏤刻一對鹿、鶴（圖 5）；臺南「源裕」紙店印製的「福壽」文門神，右下方有花鹿（圖 6），「降臨」文門神左下方有丹頂鶴，反映畫稿繪師們的巧思慧心，與文人墨客的遣詞用句，異曲同工地突顯臺灣鹿的豐富意象。

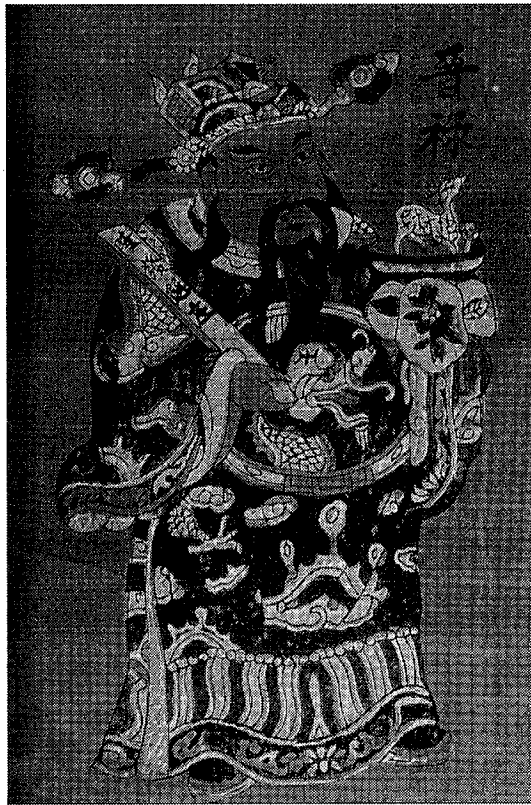


圖 2：臺南「隆發」紙行印製「晉祿」文門神手托鹿盤

⁴⁹ 沈宗畸《東華鎮錄》：「故制：各王府賜邸皆於園林蓄鶴、鹿，蓋取『六合同春』之意。」六合就是指天、地與東、南、西、北四個方位，也就是整個宇宙。轉引野崎誠近：《中國吉祥圖案》（臺北市：眾文圖書股份有限公司，民國 80 年），頁 293。



圖 3：光緒 21 年（1895）福州集新堂發行《新增懸金萬寶全書》書中刊印的「鹿乳奉親」圖



圖 4：咸豐 2 年（1852）臺郡「松雲軒」出版《大藏血盆經》經文下方刊印的花鹿

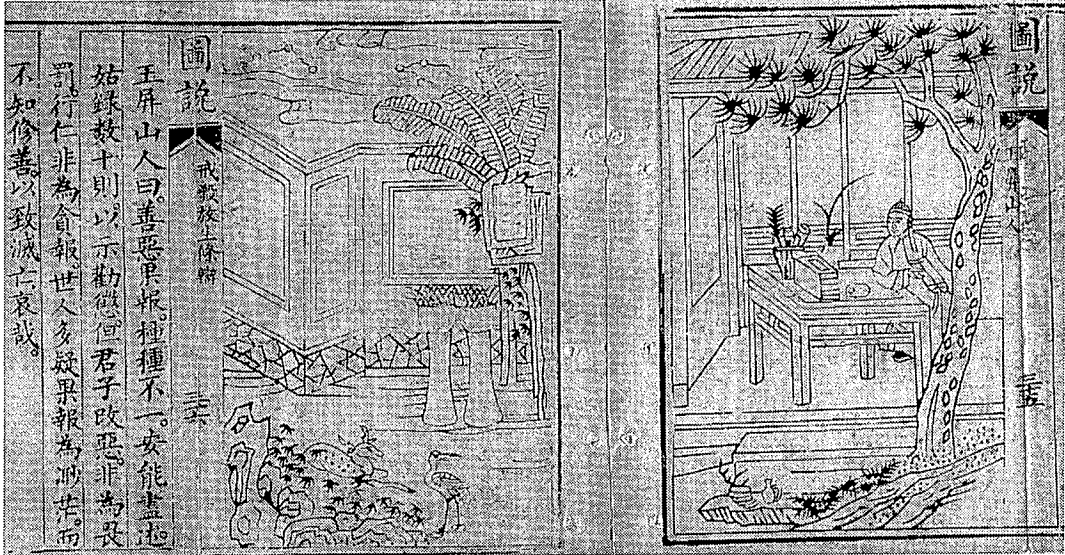


圖 5：咸豐 10 年（1860）臺郡「松雲軒」出版《戒殺放生圖說》書前刊印的「玉屏山人」圖（黃天橫提供）

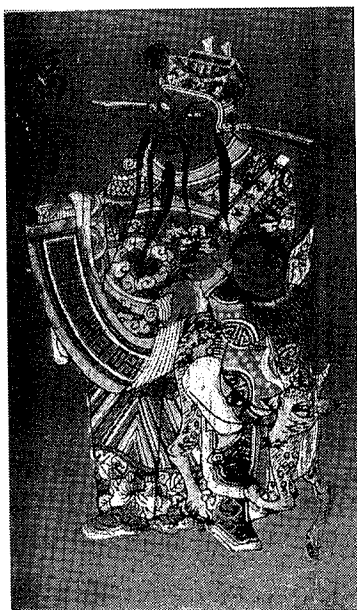


圖 6：臺南「源裕」紙店印製「福壽」文門神右下方的花鹿

四、臺灣鹿的養殖

陳第〈東番記〉：「鹿子善擾，馴之，與人相狎。」^⑩這是他在明萬曆 30 年（1602）對於臺灣原住民飼養小鹿的觀察。乾隆 37 年（1772），朱景英作倚聲〈東瀛署齋八詠·小園馴鹿〉：「綠遍南園風日美，夾輪靈種嬉遊，來從草野一雙收，交眠仍濯濯，對話忽呦呦。」^⑪詩題中的小園即指「南園」，緊臨朱景英的官齋，內植古榕，其間蓄鹿。乾隆 39 年（1774），余文儀纂修《續修臺灣府志》，卷前的臺灣八景圖之八：〈斐亭聽濤〉，就刻繪一對鹿，成為臺灣官方豢鹿的印刷圖像。（圖 7）同時，滿州鑲紅旗人六十七寫作〈夢蝶園〉，他在詩題後說明：「李茂春構茅亭以居，名：『夢蝶園』，今改法華寺。」^⑫因此可知在乾隆年間，原本是南明福建龍溪舉人李茂春在臺南的宅第，已經被更替為法華寺的道場。

⑩ 陳第：〈東番記〉，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁 26。

⑪ 朱景英：〈海東札記〉，臺銀《文叢》，頁 56。

⑫ 《全臺詩》第 2 冊，頁 248。

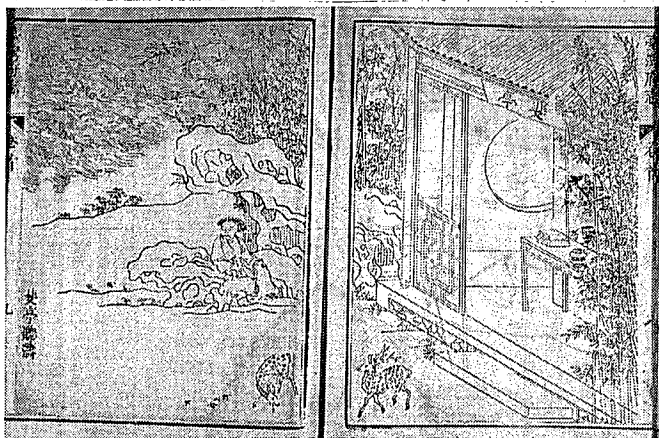


圖 7：乾隆 39 年（1774）《續修臺灣府志》的臺灣八景之八〈斐亭聽濤〉

道光 29 年（1850），福建侯官舉人劉家謀擔任臺灣府學訓導，翌年賦詩〈法華寺見鹿〉：「如何廊廡下，俛首不能鳴。似爾神僊質，寧無羈旅情。風塵同汨沒，頭角失崢嶸。放浪空山侶，呦呦自食苹。」^⑮猶見彼時該寺養鹿的風氣。光緒 7 年（1881），臺中丘逢甲偕同呂汝玉、呂汝修昆仲，以及傅于天同遊臺南，再以〈法華寺〉為題：「同此城南眼界開，登臨多為昔賢哀。啣花鹿去餘青草，弔古人稀長綠苔。佛座鐘聲驚夢幻，旃檀香篆熱爐灰。當年蝴蝶今何在，惆悵莊周此日來。」^⑯藉題抒發訪寺未見先賢及鹿蹤的遺憾。

至於臺灣私人飼鹿的例子，還有淡水廳竹塹人林占梅，他在道光 29 年（1849）以後構築「潛園」，題寫〈園居〉：「養魚萍易長，飼鹿草休鋤。」^⑰咸豐 7 年（1857）再賦〈園亭寫興示諸友人二十四韻〉：「閒園客戲鹿，密樹穩棲鴉。」^⑱〈閒情〉：「松下忘機調鶴鹿，山中招隱訂樵漁。」^⑲咸豐 10 年（1860）另題〈閒中雜詠〉：「踏苔聽過鹿，當戶指鳴禽。」^⑳同治 4 年（1865）又作〈池上偶成〉：「林壑幽眠鹿，池塘淨泛鵝。」^㉑寄託自身大隱於市的淡泊心境。

① 《全臺詩》第 5 冊，頁 319。

② 呂汝玉、呂汝修、呂汝成合編：《竹溪唱和集》，《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫期末報告書（四），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國 91 年 12 月 13 日，頁 1556。

③ 林占梅：《潛園琴餘草》，《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫第三年度期末報告書（一），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國 92 年 12 月 15 日，頁 115。

④ 同註 45，頁 194。

⑤ 同註 45，頁 196。

⑥ 同註 45，頁 255。

⑦ 同註 45，頁 314。

清末民初，連橫編寫《雅言》：「梅花鹿、艾葉豹⁵⁰，皆以紋名，臺灣之珍獸也。梅花鹿產山中，亦有畜者；小琉球人牧之尤多。其大而無紋者曰：麋。」⁵¹筆者翻閱明治36年（1903）8月，由日本「第5回內國勸業博覽會臺灣協贊會」發行的《臺灣館》圖錄，書中介紹「花鹿」一則，並且附刊照片，旁白說明出自小琉球的特產，由當地居民捕獲之後，接受人工飼育，與普通成鹿相比，身軀較為嬌小。⁵²（圖8）

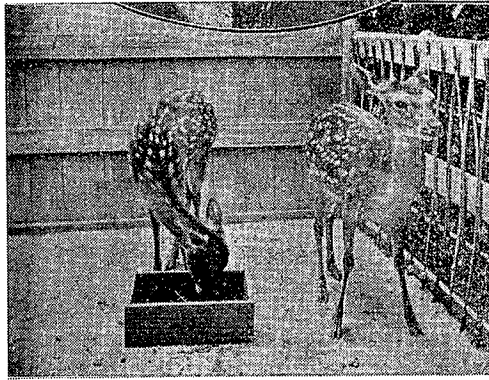


圖8：明治36年（1903）在小琉球捕獲的梅花鹿

總之，毋論公營或私蓄，在上列詩詞作品中或能證明臺灣鹿的身影曾經真實地在渡臺官員、本地縉紳刻意經營的官舍、道場、園林之間優遊踱過。

五、臺灣鹿的捕獵與應用

明萬曆30年（1602）臘月，連江諸生陳第就追隨沈有容將軍來臺勦倭，結果「倭破，收泊大員，夷目大彌勒輩率數十人叩謁，獻鹿餽酒，喜為除害也。」⁵³「東番夷酋扶老攜幼，競以壺漿、生鹿來犒王師。」⁵⁴他於是寫下〈破倭東番歌和傅山人韻〉：「酋長鹿麋三日獻，領腰蠟蟲一朝空。」⁵⁵〈沈郎歌贈東番捷〉：「鯨浪鯨波盡掃清，牽鹿持酒爭來賀。」⁵⁶〈保障

⁵⁰ 筆者按：艾葉豹，亦名：石虎。

⁵¹ 連橫：《雅言》，臺銀《文叢》本，頁99。

⁵² 月出皓：《臺灣館》（臺北市：臺灣日日新報社，明治36年），頁15-16。

⁵³ 陳第：〈東番記〉，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁27。

⁵⁴ 陳第：〈平東番記〉，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁22。

⁵⁵ 陳第：《閩海贈言》卷四古風，臺銀《文叢》本，頁62。

⁵⁶ 同註55，頁64。

閩海歌〉：「東夷復業載道呼，椰酒鹿羹薦滿盂。」⁵⁷爲了感謝明軍的渡海救亂，原住民不吝奉獻椰酒及鹿羹，成爲當時報酬的最高禮遇。

1624年荷蘭入侵臺灣之後，積極將臺灣土產的鹿皮及鹿角輸出大陸及日本。大約在1641年左右，卑南族人與荷蘭人作了首度接觸：

白天在田園工作的時候，忽然聽到「碰碰」如雷之聲響，族人仰天觀望並無下雨跡象，卻見田野中的水鹿隻隻應聲倒地死亡。族人不知這些外族人是何方神聖，竟然只舉起木棒，動物就應石斃命。……族人好客，將白天射殺的水鹿當作上等菜餚請他們。這些荷蘭人亦禮尚往來，將從臺南安平帶來的美酒給族人品嚐，並把空酒罈贈予族人留念。⁵⁸

臺灣鹿野生的數量在1649年10月23日，透過一位荷蘭牧師從安平寫信向總督建言可以得知：「每年不斷的狩獵使鹿的數量在各地方都相當減少，倘若現在禁止狩獵，鹿將迅速的繁殖，這將使其地主高興。」⁵⁹

康熙61年(1722)，順天大興進士黃叔瓚執掌首屆巡臺御史，製作〈番社圖〉，惜失傳。但是，江南華亭太學生陸榮柜在觀圖之後題詩：「捉罷野牛還捕鹿，閒來飽噉夜舂糧。」⁶⁰可以推想其中描繪捕鹿的畫面。乾隆9年(1744)，六十七也作〈番社采風圖〉，在工筆設色的繪本當中就包含一張〈捕鹿〉圖。道光25年(1845)，鹿港同知曹士桂〈望星歌〉：「番民族類溯洪荒，中分一派來臺陽。愚拙天生味耕作，抽藤捕鹿為生活。」⁶¹光緒9年(1883)，黃逢昶〈臺灣竹枝詞〉：「捕鹿群驅逐鹿場。」詩註：「捕鹿灣：臺南府屬；逐鹿場：臺北府屬。」⁶²雖然筆者對於兩地無法確切考證，不國仍嘗試對於臺灣鹿的捕獵與應用，分別以鹿場、捕鹿、售鹿三個面向，在下文析論。

(一) 鹿場

康熙49年(1710)7月，廣東海康進士陳瓚奉特旨調任臺灣廈門道，撰文〈條陳經理海疆北路事宜〉：「各番社自本朝開疆以來，每年既有額餉輸將，則該社尺土皆屬番產，或藝雜籽，或資牧放，或留充鹿場，應任其自為管業。」⁶³《清會典臺灣事例》：「雍正二年覆准：福建臺灣各番鹿場

⁵⁷ 同註55，頁66。

⁵⁸ 田哲益：《卑南族神話與傳說》，晨星本，頁348。

⁵⁹ James W. Davidson 著、蔡啟恒譯：《臺灣之過去與現在（第一冊）》（臺北市：臺灣銀行經濟研究室編《臺灣研究叢刊》本，民國61年），頁18。

⁶⁰ 《全臺詩》第2冊，頁61。詩題作〈題黃侍御番社圖〉。

⁶¹ 《全臺詩》第5冊，頁117。

⁶² 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第5輯第8冊，（廈門：廈門大學出版社，2004年），頁303。

⁶³ 陳瓚：《陳清端公文選》，臺銀《文叢》本，頁16。

閒曠地方可以墾種者，令地方官曉諭，聽各番租與民人耕種。」⁶⁴雍正3年（1725）11月29日《清世宗實錄》：「戶部議覆：『前任浙閩總督覺羅滿保疏言：『鳳山縣上淡水、下淡水、力力、茄藤、放索、阿猴、搭樓、大澤機等八社……再查各番鹿場頗多閒曠，應聽各番租與民人墾種，陸續陞科；則番民均邀利賴，而正賦亦復無虧。應如所請。』從之。』」⁶⁵

其實，早在康熙47年（1708），諸羅縣令孫元衡就已經賦詩：「鹿場乃蕃窟，化為良田疇。」⁶⁶「大田本多稼，淹化廩鹿場。」⁶⁷康熙54年（1715），福建漳浦舉人阮蔡文調臺灣北路營參將，在途中吟哦：「年年捕鹿丘陵比，今年得鹿實無幾。鹿場半被流民開，蓺麻之餘兼蓺黍。」⁶⁸康熙61年（1722），黃叔瓚巡臺公暇之時，也曾寫〈番社雜詠·捕鹿〉：「地闢年來少鹿場，焚林設阱兩堪傷。」⁶⁹《臺海使槎錄》亦載：「山無虎，故鹿最繁。昔年近山皆為土番鹿場；今則漢人墾種，極目良田，遂多於內山捕獵。」⁷⁰

乾隆10年（1745），巡臺御史范咸〈臺江雜詠〉：「鹿場漸已除荒埔。」詩註：「番社捕鹿，各有鹿場；今皆開為田矣。」⁷¹乾隆28年（1763），福建建寧拔貢朱仕玠擔任鳳山縣教諭，編輯《小琉球漫誌》：「當春深，鹿場草高丈餘，一望不知其極，……邇來鹿場悉開墾為田，鹿亦漸少。惟於內山捕之。」⁷²光緒9年（1883）9月，黃逢昶〈臺灣竹枝詞〉的詩註：「鹿港，臺南府屬，熟番捕鹿之區。」⁷³光緒3年（1877），福建侯官舉人馬清樞應聘臺灣府儒學教授，曾吟：「鹿場漸已化桑麻，六十年來免貢瓜。」⁷⁴

光緒7年（1881），湖南岳州附生劉璈調任臺灣兵備道，治臺公牘編成《巡臺退思錄》，在光緒9年（1883）8月27日的公文檔案：「凡近番社者，應劃出若干為其養鹿之場。」⁷⁵光緒19年（1893）11月12日，安徽績溪人胡傳代理臺東州直隸知州時，他寫下日記：

⁶⁴ 《清會典臺灣事例》，臺銀《文叢》本，頁43。

⁶⁵ 《清世宗實錄選輯》，臺銀《文叢》本，頁12-13。

⁶⁶ 《全臺詩》第1冊，頁334。詩題作〈村居二十餘日身在田疇宜有所慕乃蓺笠耜耨間不類農家氣味殊足概也因作雜詩〉。

⁶⁷ 《全臺詩》第1冊，頁292。詩題作〈詠懷〉。

⁶⁸ 《全臺詩》第1冊，頁394。詩題作〈淡水紀行詩·竹塹〉。

⁶⁹ 《全臺詩》第1冊，頁404。

⁷⁰ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁65。此外，朱景英《海東札記》卷三〈記土物〉的文字、吳廷華〈社寮雜詩〉的詩註、林景仁〈東寧雜詠〉的詩註，說法皆相類，筆者不再贅引。

⁷¹ 《全臺詩》第2冊，頁277。

⁷² 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁88。

⁷³ 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第5輯第8冊，（廈門：廈門大學出版社，2004年），頁312。

⁷⁴ 《臺灣雜詠合刻》，臺銀《文叢》本，頁59。

⁷⁵ 劉璈：《巡臺退思錄》，臺銀《文叢》本，頁194。

赴鹿寮埔察看荒地，回宿鹿寮營房。埔在防營北八里，寬廣約五、六里。昔為南、北社每歲打鹿之所，草甚茂。營勇往來經此，不得遺火燒其草；否則，番必索賠鹿價。為臺東第一大平原。而尚未開墾者，緣番佔以為養鹿之場故也。予去年經此，已知此地之大。今先諭番：「以現已無鹿；荒而不開，誠可惜。」番以為然。又語以：「地非數十百家所能開；宜招各處之人皆許其來，不准爾等阻止。」番亦不敢違抗。故自往相度焉。⁷⁶

清末的臺灣由於西部平原高度開發，惟後山花蓮、臺東因為漢人罕至，昔日鹿場乃得倖存。可是日人治臺之後，著力拓殖，鹿場終究走入歷史。

(二) 捕鹿

「捕鹿」也稱「射鹿」、「釣鹿」、「逐鹿」或「出草」。

陳第〈東番記〉：「居常，禁不許私捕鹿；冬，鹿群出，則約百十人即之，窮追既及，合圍衷之，鏢發命中，獲若丘陵，社社無不飽鹿者。」⁷⁷客觀勾勒臺灣原住民在冬天捕鹿的情狀。荷據時期，普陀山僧釋華佑「自蛤仔難入山，躬歷南北。……腰弓佩劍，饑則射鹿以食，故無絕糧患。」⁷⁸這是漢人在明朝末年抵達臺灣捕鹿的珍貴記錄。

康熙年間，秀水進士杜臻官閩，著有《澎湖臺灣紀略》：「山尤多鹿，人善用鏢，鏢長五尺，鏃甚鉅，虎、鹿遇之輒斃。其捕鹿，嘗以冬，伺其群出，乃集眾逐而圍之，掩群盡取，積如丘陵。」⁷⁹。郁永河《裨海紀遊》：「社人謂：『野番常伏林中射鹿，見人則矢鏃立至，慎毋往！』」⁸⁰在採硫行程中獲得的安全警告，透露屆時原住民以弓箭射鹿的生態，乍到闖界的漢人也許不免被視為獵物，照樣射殺。

康熙 47 年（1708），諸羅縣令孫元衡〈秋日雜詩〉：「蕃荒逃火鹿」詩註：「蕃藉鹿為糧，驚火奔散，謂之『蕃荒』。」⁸¹雍正 3 年（1725），浙江錢塘舉人吳廷華在福建海防同知任內赴臺巡視倉庫，寫下〈社寮雜詩〉：「牽得駿彪朝出草，先開火路內山旁。」詩註：「焚林逐鹿，必先開火路，防燎原也。」⁸²道光 4 年（1824），江蘇無錫進士孫爾準以福建巡撫巡閱

⁷⁶ 胡傳：《臺灣日記與稟啟》，臺銀《文叢》本，頁 205-206。

⁷⁷ 陳第：《東番記》，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁 26。

⁷⁸ 連橫：《雅言》，臺銀《文叢》本，頁 64。

⁷⁹ 杜臻：《澎湖臺灣紀略》，臺銀《文叢》本，頁 6。

⁸⁰ 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 19。

⁸¹ 《全臺詩》第 1 冊，頁 312。

⁸² 《全臺詩》第 2 冊，頁 83。

⁸³ 《全臺詩》第 3 冊，頁 406。

瀛島，賦〈臺陽雜詠〉：「火鹿憫番荒。」⁸³咸豐 10 年（1860），彰化縣舉人陳肇興作〈水沙連紀遊〉：「燒山開鹿社。」⁸⁴光緒 3 年（1877），福建侯官舉人馬清樞吟〈臺陽雜興〉：「鹿群逃火野番荒。」詩註：「番社以鹿為糧；草場失火，群鹿遁逃，謂之『番荒』。」⁸⁵

在上述詩句可見臺灣原住民捕鹿前的準備工作即是：焚林驅鹿。黃叔璥《臺海使槎錄》有較為詳細的描寫：「鹿場多荒草，高丈餘，一望不知其極。逐鹿因風所向，三面縱火焚燒，前留一面。各番負弓矢、持鏢槊，俟其奔逸，圍繞擒殺。」⁸⁶六十七〈臺灣內山番地風俗圖〉也附帶言明：「捕時因風縱火，俟其奔逸，各番負弓矢鏢鎗、牽獵犬逐之。」⁸⁷乾隆 18 年（1753），福建建寧拔貢董天工編輯《臺海見聞錄》：「捕時集眾番各持器械，帶獵犬逐之，以鹿善舐也。」⁸⁸（圖 9）

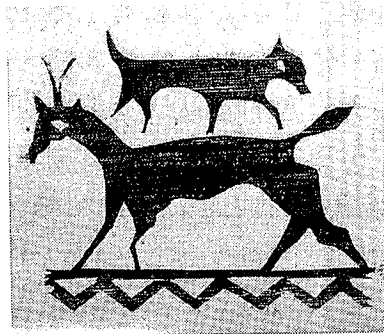


圖 9：昭和 18 年（1943）「日孝山房」出版《高砂族的彫刻》，日人茅野正名雕刻的鹿、犬圖（吳三連臺灣史料中心提供）

臺灣原住民捕鹿的技術又如何？郁永河《裨海紀遊》：「余至之夜，有漁人結寮港南者，與余居遙隔一水，繫布藉枕而臥；夜半，矢從外入，穿枕上布二十八扎，幸不傷腦，猶在夢鄉，而一矢又入，遂貫其臂，同侶逐賊不獲，視其矢，則土番射鹿物也。」⁸⁹生動刻畫清初滯留北臺的少數漢人，夜間遭遇箭矢襲腦的恐懼。諸羅縣令孫元衡〈秋日雜詩〉：「即鹿群看箭」詩註：「諸番逐鹿，視其箭先及者，得鹿不爭。」⁹⁰表現原住民對於

⁸³ 陳肇興：《陶村詩稿》（臺北市：臺灣新民報社，昭和 12 年），頁 47。

⁸⁴ 《臺灣雜詠合刻》，臺銀《文叢》本，頁 58。

⁸⁵ 黃叔璥：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 168。

⁸⁶ 六十七：《番社采風圖考》，臺銀《文叢》本，頁 93。

⁸⁷ 董天工：《臺海見聞錄》，臺銀《文叢》本，頁 39。

⁸⁸ 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 27。

⁸⁹ 《全臺詩》第 1 冊，頁 311。

仲裁獵物的風度。黃叔璥《臺海使槎錄》又說原住民：「與漢人交易鐵器火藥，以為捕鹿之具。鏢曰武洛，刀曰礁傑，弓箭曰木拉；鍋曰巴六，魚網曰下來。」⁹¹六十七〈臺灣內山番地風俗圖〉再記：「所用弓矢，以細藤、芋繩為弦，竹箭甚短，鐵鏃長二寸許；鏢鎗長五尺，亦犀利。番人善用鏢鎗，每發多中。」⁹²朱仕玠《小琉球漫誌》還描述：「各番弓矢、鏢鎗並發，圍繞擒殺，鹿積如丘陵。」⁹³從以上述乾隆年間的官私記錄，搭配今日尚在康熙 56 年（1717）《諸羅縣志》卷首的〈番俗圖〉（圖 10）、乾隆 17 年（1752）《重修臺灣縣志》八景之八的〈旗尾秋蒐〉（圖 11）、嘉慶 12 年（1807）《續修臺灣縣志》八景之八的〈旗尾秋蒐〉、以及咸豐 2 年（1852）《噶瑪蘭廳志》蘭陽八景之七的〈蘇澳蜃市〉（圖 12）四部方志的番俗版畫，或可摩娑遙想當時臺灣獵鹿人的矯健身手。

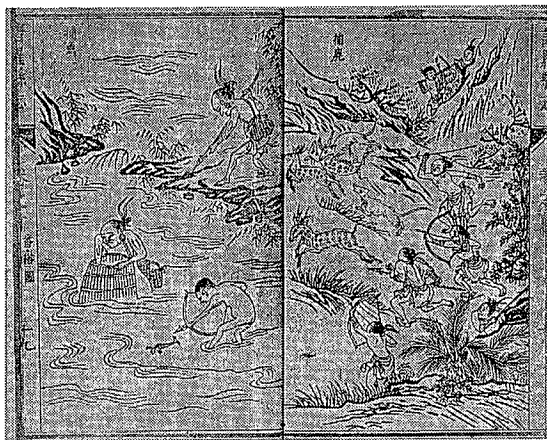


圖 10：康熙 56 年（1717）《諸羅縣志》卷首〈番俗圖〉的〈捕鹿〉版畫



圖 11：乾隆 17 年（1752）《重修臺灣縣志》八景之八〈旗尾秋蒐〉的捕鹿版畫

⁹¹ 黃叔璥：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 158。

⁹² 六十七：《番社采風圖考》，臺銀《文叢》本，頁 93。

⁹³ 朱仕玠還詳述：「番童十齡以上，即令演弓矢；練習既熟，三、四十步外取的必中。弓取材於竹，密纏以藤；藤染茜草，其色朱。內山番或以韌木為之，無弰，不需筋角膠漆；繩紆為弦，漬以鹿血，堅韌過絲韋。箭以堅直小竹為之，傅以翎，翎如漢人之制。鏃以鐵為之，或用鏢鎗，鎗桿長五尺許，能取物於百步之外。鎗舌為兩鉤形，如「个」字，其鋒鋒利，將鎗套入桿末，桿末小而鎗孔稍大，以便鎗脫桿便利。繫長繩於鎗鉤上之孔及桿末，中物則鎗舌倒掛而不能出，其桿擺落，長繩糾纏樹木間，番從後尾之，無得脫者。」《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁 88。



圖 12：咸豐 2 年（1852）《噶瑪蘭廳志》蘭陽八景之七
〈蘇澳蠶市〉的捕鹿版畫

對於「出草」一詞的解釋，譬如雍正 3 年（1725），吳廷華〈社寮雜詩〉的詩註：「番謂射鹿為『出草』。」⁹⁴雍正 6 年（1728），巡臺御史夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「番酋申約共燎原，出草紛紛逐鹿奔。射得鹿來先辦餉，頭腸以外絕無存。」詩註：「秋收以後，番官約社中男婦長幼皆出捕鹿，謂之：『出草』。先焚草以使鹿逸出，然後捕之。」⁹⁵乾隆年間，六十七《番社采風圖考》：「臺地未入版圖以前，番惟以射獵為生，名曰『出草』，至今尚沿其俗。」⁹⁶又《臺番圖說》：「捕鹿：淡防廳大甲、後龍、中港、竹塹、霄裏等社熟番，至秋末冬初，各社聚眾捕鹿，名為『出草』。」⁹⁷還有范咸〈臺江雜詠〉：「出草攻圍先用火」、⁹⁸黃維烜〈番社四詠·番景〉：「喧傳新出草，獵火隔山燒。」詩註：「生番捕鹿曰：『出草』。」⁹⁹馬清樞〈臺陽雜興〉：「年少社童能出草」註云：「捕鹿，謂之『出草』。」¹⁰⁰

孫爾準〈埔裏社〉：「懸崖絕磴孰能傍，生番矯捷追蝮獠。平時殺戮代耕作，強弓毒矢爭先。豈惟人跡不敢入，赤豹駭遁玄熊噪。」¹⁰¹凸顯原住民狩獵的優勢。同治元年（1862）戴潮春在彰化起事，東勢角人羅冠英自

⁹⁴ 《全臺詩》第 2 冊，頁 83。

⁹⁵ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第 4 輯第 18 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 511。

⁹⁶ 六十七：《番社采風圖考》，臺銀《文叢》本，頁 12。

⁹⁷ 同前註，頁 56。

⁹⁸ 《全臺詩》第 2 冊，頁 281。

⁹⁹ 同註 7，頁 130。

¹⁰⁰ 《臺灣雜詠合刻》，臺銀《文叢》本，頁 61。

¹⁰¹ 《全臺詩》第 3 冊，頁 407。

行招募四百名原住民勇士，主動協助清廷圍剿，林豪在《東瀛紀事》的評語：「所居內山與生番接壤，生番以射鹿為生，鏢鎗無虛發，冠英為所畏服，嘗率之以解大甲之圍，頗稱得力云。」¹⁰²成為原住民提供「出草」的技術，支援官方收亂的案例。

然而，「出草」的流弊，也見諸史冊，《福建通志臺灣府》：「番民至愚，每得觴酒豆肉，即以死殉。匪流貪利者，又於番界釣鹿、抽藤，激其憤恨。是以沙蟲風鶴之警，間歲有之。」¹⁰³黃叔璥《臺海使槎錄》：「漢人有私往場中捕鹿者，被獲，用竹梃將兩手平縛，鳴官究治，謂為『誤餉』；相識者，面或不言，暗伏鏢箭以射之。若雉兔，則不禁也。」¹⁰⁴可能是因為漢族蓄意的挑釁，越界盜獵，不免招致原住民的反撲與懲戒。¹⁰⁵甚至對於西方民族，也這般應對：咸豐 8 年（1858），英籍商船在鳳山縣枋寮海域遭遇颱風而摧毀，禍不單行，生還者上岸之後，不幸「遇番出草，被殺虜，逃者僅數人。」¹⁰⁶

夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「生成野性氣如梟，出沒無端血染刀。剝得頭顱當戶掛，歸來轟飲共稱豪。」詩註：「生番以殺人為喜，每出，以鏢箭殺人，財物一無所攫，但割其頭以歸，示眾番，競推為好漢。」¹⁰⁷黃逢昶〈臺灣竹枝詞〉：「生番何獨愛鬪，日暮孤村動客愁。手執長標腰佩劍，殺人爭賀奪人頭。」，詩註：「生番以殺人取首為英雄好漢。」¹⁰⁸又作〈熟番歌〉：「吁嗟乎！生番殺人漢人誘，熟番翻被唐人辱，為民上者慮其後。」¹⁰⁹光緒 18 年（1892）5 月 25 日，胡傳日記還提及：「大坪頂之西堡報：卯刻，生番出草，殺行路一人，取其首而去。」¹¹⁰

光緒年間徐莘田摭拾傳聞，寫出〈基隆竹枝詞〉：「聞說生番出草多。」

¹⁰² 林豪：《東瀛紀事》卷下〈翁仔社屯軍始末〉，臺銀《文叢》本，頁 43。

¹⁰³ 《福建通志臺灣府》〈郭起元書臺灣詩文後〉，臺銀《文叢》本，頁 218。

¹⁰⁴ 黃叔璥：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 168。

¹⁰⁵ 筆者再援引《清高宗實錄選輯》乾隆 31 年 8 月 14 日的例證：「閩浙總督蘇昌奏：『臺灣淡水廳所屬之鶯殼莊民人被兇番焚殺多人，臣飭委臬司余文儀由廈門渡臺查得此案起釁緣由，因淡水之三湖一帶從前原係界內民田，嗣因遭番人肆虐，劃出界外；小民每生觀視，不肯廢棄，時往偷種。本年三月間，鶯殼莊民有耕牛越出界外，前往尋覓未獲；猝遇生番多人追趕入莊，放火焚寮，戕殺多命。又鶯殼莊上年冬間有生番出界趕鹿，被莊民射死；以致生番挾仇，乘隙焚殺。臣現札飭余文儀密調就近熟番查探路徑，相機勦辦。』」臺銀《文叢》本，頁 145-146。

¹⁰⁶ 連橫：《臺灣通史》，臺銀《文叢》本，頁 400。

¹⁰⁷ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第 4 輯第 18 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 523。

¹⁰⁸ 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第 5 輯第 8 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 317。

¹⁰⁹ 同前註，頁 334-335。

¹¹⁰ 胡傳：《臺灣日記與稟啟》，臺銀《文叢》本，頁 34。

詩註：「生番殺人，呼為『出草』。」¹¹¹前引詩文所錄，傳記者率以漢人觀點來書寫，將原住民捕鹿一術視作為殺人技倆，很難避免淪為片面、而且獨斷的偏見。所以薛順雄認為：「『出草』的原義應是『射鹿』，並非『殺人』。……把『出草』視之為『殺人』，恐怕是不熟知原住民生活語彙與實情的漢人，所造成的一種誤解。」¹¹²

在原住民「出草」的傳說當中，步農族還保存兩則生動的故事：

從前臺灣人到族社偷瓜，結果被族人抓到，族人一氣之下就砍斷臺灣人的小指，並威脅說：「下次敢再來偷瓜，就要砍斷你的頭！」可是臺灣人不屑地說：「我們的頭就像野草般，你們想砍就砍吧！」因為臺灣人實在太妄尊自大了，所以我們一看到臺灣人就要砍他們的頭。

距今約八代之前，有一位名叫 bakushya 的臺灣人，帶了幾個我們族社的人下山，可是在集集街時，卻以毒酒害死他們，因此我們才會經常出草砍臺灣人的頭。¹¹³

泰雅族則是有部分族人移居平地（溪頭）之後，「因為那些居住平地的人常有虛偽的行為，本族為了報復而開始了獵頭。」¹¹⁴「平地與山上的人民生爭端，終於造成了出草砍人頭之風。」¹¹⁴「我們向平地人買東西，卻也要殺死他們。但不是亂殺，住在同一區域的人就不殺。住在不同河川流域的人才可以殺。如此我們會庇護自己河川流域的人。從別的地方來的人，才會殺死我們庇護的平地人。」¹¹⁵鄒族則是選用狗、羊、猴、蜻蜓、蒼蠅以至於人頭，做為「取樂」或「奉獻」的物件，甚至對於不同族群的起釁，進行獵首的復仇。¹¹⁶

筆者鉤稽史徵，與原住民捕鹿相關的習俗，進一步可以細分為下列四種：

1. 聽鳥音卜吉凶。黃吳祚〈上淡水八社〉：「初冬出草入山深，先向林間聽鳥音。華雀飛來音較亮，諸番競奮逐前禽。」¹¹⁷夏之芳《臺陽紀遊

¹¹¹ 吳幅員：《臺灣詩鈔》，臺銀《文叢》本，頁 235。

¹¹² 同註 7，頁 130。

¹¹³ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁 477-478。

¹¹⁴ 田哲益：《泰雅族神話與傳說》，晨星本，頁 365-367。

¹¹⁵ 同前註，頁 381。

¹¹⁶ 田哲益：《鄒族神話與傳說》，晨星本，頁 314-340。

¹¹⁷ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 150。

百韻》：「每逢弋獵出山凹，鼠首多端百慮交。占得聲聲禽鳥語，絕勝日者列三爻。」詩註：「生番出入必占鳥語，以卜吉凶。」¹¹⁸乾隆6年(1741)，浙江錢塘進士張湄擔任巡臺御史兩年，作〈捕鹿〉：「出草東郊徑路深，枝頭鳥語最關心。幾聲啁啾宛如訴，不似黃鸝俱好音。」¹¹⁹董天工《臺海見聞錄》：「番捕鹿曰：『出草』。於八、九月間，聽鳥聲以定吉凶，吉則往，凶則退。」¹²⁰連橫《臺灣通史》：「鷓鴣：土番出草，聞聲則返。」¹²¹

鄒族至今猶相傳：「古時後鄒族沒有弓矢，只是用獸機捕獸，後來有一孤兒發明槍器，射擊鳥獸，鋒利如神，而後來他晚年時身體衰弱，不能入山，便告訴族人其死後化為華雀，你們將來出獵，必須注意華雀的啼聲。他死後即五體化為華雀而飛去。」¹²²此外，布農族尚有 kalamu 鳥和 has-has (綠繡眼)，¹²³賽夏族有 sisi 鳥，¹²⁴泰雅族有 ssiliq 鳥，¹²⁵邵族有 M' asu-ni 鳥和 Squ-io 鳥，¹²⁶魯凱族有 tigege 鳥、zalikaukere 鳥和 masiang 鳥等占卜的鳥類。¹²⁷

2. 禁止婦女參與。朱仕玠《小琉球漫誌》：「凡捕鹿，番婦不與焉。」¹²⁸布農族馬洛灣社相傳：「祖先時代，有兩兄妹去狩獵，埋伏很久，鹿出來了，哥哥射出四支箭，但沒有射中。妹妹拿了弓，只射一箭就中了。可是她的乳頭卻被弓弦截斷，因此發燒，妹妹死了。從今以後，禁止帶女人去狩獵。」¹²⁹泰雅族的禁忌也規定：「打獵時不能有女人在旁，否則被視為不潔。」¹³⁰甚至邵族、賽夏族、布農族、排灣族都禁止婦女(特別是孕婦)不能觸及男子的弓矢及獵具，否則身體將變成黑瘦，¹³¹以後捕不到鹿。¹³²

3. 群歌以相和。黃叔璥《臺海使槎錄》：「武洛社……冬春捕鹿採薪，

¹¹⁸ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第4輯第18冊，(廈門：廈門大學出版社，2004年)，頁524。

¹¹⁹ 《全臺詩》第2冊，頁174。

¹²⁰ 董天工：《臺海見聞錄》，臺銀《文叢》本，頁39。

¹²¹ 連橫：《臺灣通史》，臺銀《文叢》本，頁709。

¹²² 田哲益：《鄒族神話與傳說》，晨星本，頁222。

¹²³ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁272-275。

¹²⁴ 田哲益：《賽夏族神話與傳說》，晨星本，頁188。

¹²⁵ 田哲益：《泰雅族神話與傳說》，晨星本，頁205-214。

¹²⁶ 田哲益：《邵族神話與傳說》，晨星本，頁98。

¹²⁷ 田哲益：《魯凱族神話與傳說》，晨星本，頁126。

¹²⁸ 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁88。

¹²⁹ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁192。

¹³⁰ 田哲益：《泰雅族神話與傳說》，晨星本，頁220。

¹³¹ 田哲益：《邵族神話與傳說》，晨星本，頁119。

¹³² 田哲益：《賽夏族神話與傳說》，晨星本，頁193。田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁281。田哲益：《排灣族神話與傳說》，晨星本，頁179。

群歌相和，音極亢烈。生番聞之，知為武洛社番，無敢出以攖其鋒者。余詩云：「發聲一唱競嘻呵，不解腰眉語疊何。傀儡深藏那敢出，為聞武洛採薪歌。」¹³³黃逢昶〈臺灣竹枝詞〉：「打得鹿來歸去好，歌喧絕頂月當頭。」¹³⁴但是，布農族獵人在出發打獵時必須禁語，通常走上一兩個小時之後才開始交談。¹³⁵

4. 飲酒以慶功。夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「鋤田捕鹿洽婚姻，樂事相尋滿社春。嚼得甕頭姑待酒，木瓢椰碗競奇麟。」詩註：「番酒皆婦女嚼米為麴以釀之，越三、五日即熟，曰：姑待酒。每逢宴會必群坐地上，用木瓢椰碗飲為樂，名曰：奇麟。」¹³⁶這是清初原住民婦女釀酒，以椰瓢木碗慶賀狩獵勇士凱旋的奇風。到了清末，黃逢昶〈臺灣竹枝詞〉：「姓姓驚訝遍山村，又取枯骸飲一樽（見山中有鹿，取枯骸灌酒，酣醉以捕之）。聞說醉人先得鹿，皆攜斗酒祝靈魂（眾番羅拜稱賀）。」¹³⁷再添一筆原住民用枯骸盛酒，乘醉出獵的異俗。

日本大正 12 年（1923），臺北板橋林景仁賦〈東寧雜詠〉：「今朝有客採風還，踏遍祁連萬仞山。告我至今眉裏社，太羹醴酒尚人間。」詩註：「眉裏社番人飲食，……酒凡二種：一舂秫米使碎，嚼米為麴，置地上，隔夜發氣，拌和藏甕中。數日發變，其味甘酸。遇婚娶、築舍、捕鹿時，出此酒沃以水。群坐地上，用木瓢或椰碗汲飲之，酒酣歌舞，夜深乃散。」¹³⁸布農族的婦女則是製作用小米及玉米製造的酒請獵人享用，「每一個人人都高興喝著小米酒和獵肉，這種和樂的氣氛在辛勞多天後，尤其顯得珍貴。」¹³⁹

（三）售鹿

臺灣賽夏族人捕鹿後的傳統是：「鹿皮和鹿角分給獵犬的主人，鹿鞭歸射手所有。」¹⁴⁰陳第〈東番記〉則記錄明代原住民對於鹿的料理方式：「取其餘肉，離而臘之，鹿舌、鹿鞭（鹿陽也）、鹿筋亦臘，鹿皮角委積

¹³³ 黃叔墩：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 149-150。

¹³⁴ 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第 5 輯第 8 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 312。

¹³⁵ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁 294-295。

¹³⁶ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第 4 輯第 18 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 507。

¹³⁷ 黃逢昶：《臺灣雜記》，收入《臺灣文獻匯刊》第 5 輯第 8 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 318。

¹³⁸ 林景仁：《東寧草》（《東寧雜詠》），作者在臺自印本，大正 12 年，頁 53。

¹³⁹ 田哲益：《布農族神話與傳說》，晨星本，頁 261。

¹⁴⁰ 田哲益：《賽夏族神話與傳說》，晨星本，頁 150。

充棟。」^{④1}

康熙年間，杜臻《澎湖臺灣紀略》：「先屠取其皮角，次臘其肉，次臘其舌與腎、與筋別藏之，盛以箱而鬻之華人。」^{④2}郁永河〈土番竹枝詞〉：「竹弓拞矢赴鹿場，射得鹿來交社商。」詩註：「番人射得麋鹿以付社商，收掌充賦。」^{④3}〈臺灣內山番地風俗圖〉亦言明：「互市：社番不通漢語，納餉、貿易，皆通事為之。通事築寮於隘口，置煙、布、鹽、糖以濟土番之用，易其鹿肉、鹿筋等物。」^{④4}夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「秋盡官催認餉忙，一絲一粟儘輸將。最憐番俗須重譯，谿壑終疑飽社商。」詩註：「社皆有餉，每秋末則縣尹召令認餉，示以時應完納也。番音苦不可曉，必賴通事代辦，故社商雖革，而通事情偽，實難盡除。」^{④5}道光 10 年（1830），安徽桐城進士姚瑩陞擢臺灣兵備道，將治臺經歷編成《東槎紀略》：「其始番居，不知開闢，雜處深林水窟之中，捕魚、打鹿而已。康熙中，即有漢人與通市易。」^{④6}不管是華人、社商，或者通事，經由漢籍或漢化的代理人居中仲介，開發臺灣鹿的經濟價值。筆者再就鹿皮、鹿胎、鹿茸、鹿角、鹿肉、鹿脂、鹿筋各種衍生的產品，分項排比條陳：

1. 鹿皮、鹿胎

康熙 22 年（1683），鄭克塽繳納冊印、奉表歸降之後，清廷考量臺灣險遠，欲墟其地，靖海將軍施琅堅決表態，疏請留臺灣以為海外屏障，剖析條陳：「臣奉旨征討，親歷其地。備見野沃土膏，物產利浦。耕桑並耦，漁鹽滋生。滿山皆屬茂樹，遍處俱植修竹，硫磺、水藤、糖蔗、鹿皮以及一切日用之需，無所不有。」^{④7}陳第〈東番記〉：「漳、泉之惠民、充龍、烈嶼諸澳，往往譯其語，與貿易；以瑪瑙、磁器、布、鹽、銅簪環之類，易其鹿脯皮角。」^{④8}郁永河《裨海紀遊》：「日本人甚需鹿皮，有賈舶收買。」^{④9}黃叔瓚《諸羅雜識》：「臺灣南北番社，以捕鹿為業。……皮則交官折餉。」

^{④1} 陳第：〈東番記〉，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁 26。

^{④2} 杜臻：《澎湖臺灣紀略》，臺銀《文叢》本，頁 6。

^{④3} 《全臺詩》第 1 冊，頁 232。

^{④4} 六十七：〈番社采風圖考〉，臺銀《文叢》本，頁 88。該圖原藏清廷內務府造辦處，今存臺北故宮博物院文獻館，分上、下二冊，共計 24 圖，銅本著色，不著繪者及年代。

^{④5} 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第 4 輯第 18 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 511。

^{④6} 姚瑩：《東槎紀略》卷三〈噶瑪蘭原始〉，臺銀《文叢》本，頁 69。

^{④7} 施琅：《靖海紀事》，臺銀《文叢》本，頁 90。

^{④8} 陳第：〈東番記〉，收入《閩海贈言》卷二，臺銀《文叢》本，頁 26-27。

^{④9} 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 36。

日本之人多用皮以為衣服、包裹及牆壁之飾，歲必需之；紅夷以來，即以鹿皮興販。」¹⁵⁰又《東寧政事集》：「交納鹿皮，自紅毛以來，即為成例。收皮之數，每年不過五萬張，或曰萬餘張。」¹⁵¹光緒初年，王凱泰的幕僚何澂作《臺陽雜詠》：「鯤身讓地倭謀拙。」詩註：「或謂荷蘭與倭約，歲貢鹿皮三萬張，倭以全臺歸荷蘭；乃築赤嵌城，踞一鯤身全島。」¹⁵²所以明末清初，臺島土產的「鹿皮」，早已成為向日本、荷蘭以及大陸福建地區重要的輸出品。

「兩個獵人見到一個巨大的怪鹿，十分驚訝，鼓起勇氣射箭，只見樹幹上留下鹿的屍體。過幾天，屍體成了皮，由此他們懂得揉皮術。」這是阿里山鄒族的傳說。¹⁵³鹿皮除開外銷一途，原住民對於它的應用，至少還有三種：

(1) 蔽體遮雨。夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「抄陰尺布不堪縫，無褐無衣可耐風。北地乍寒偷射獵，人人盡是鹿皮翁。」詩註：「番無男女不著衣袴，皆以青布數尺，橫披下體，曰：抄陰。北番則又多披鹿皮者。」¹⁵⁴郁永河〈土番竹枝詞〉：「夫攜弓矢婦鋤耜，無褐無衣不解愁。番闖一圍聊蔽體，雨來還有鹿皮兜。」詩註：「鹿皮藉地為臥具，遇雨即以覆體。」¹⁵⁵阮蔡文〈淡水紀行詩·竹塹〉：「鹿革為衣不貼身，尺布為裳露雙髀。」¹⁵⁶乾隆 26 年（1752）以後，福建歸化進士謝家樹兩度蒞臺，應聘臺灣府儒學訓導，嘗作〈雁門煙雨〉：「林藏雞爪嘯，草獵鹿皮斑。」¹⁵⁷道光元年（1821），安徽涇縣進士胡承珙調補臺灣兵備道，作〈冬日郡郊述懷〉：「郊西逢獵騎，為覓鹿皮冠。」¹⁵⁸丁紹儀《東瀛識略》則解釋：「冬以鹿皮披於身間。有鹿皮蒙首，止露兩目者。」¹⁵⁹

(2) 裹屍埋葬。黃叔瓚《臺海使槎錄》：「父母死，服阜衣，守喪三月。屍瘞厝邊，富者棺木，貧者草席或鹿皮襯土而殯。」¹⁶⁰林景仁〈東寧雜詠〉：「鹿皮一裹了塵緣，笑殺喪儀費簡編。大得漆園生死旨，不私螻蟻

¹⁵⁰ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 164-165。

¹⁵¹ 同前註。

¹⁵² 《臺灣雜詠合刻》，臺銀《文叢》本，頁 63。

¹⁵³ 田哲益：《鄒族神話與傳說》，晨星本，頁 262。

¹⁵⁴ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第 4 輯第 18 冊，（廈門：廈門大學出版社，2004 年），頁 517。

¹⁵⁵ 《全臺詩》第 1 冊，頁 231。

¹⁵⁶ 連橫：《臺灣詩乘》，臺銀《文叢》本，頁 39。

¹⁵⁷ 《全臺詩》第 2 冊，頁 332。

¹⁵⁸ 《全臺詩》第 4 冊，頁 35。

¹⁵⁹ 丁紹儀：《東瀛識略》，臺銀《文叢》本，頁 75。

¹⁶⁰ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 105。

與烏鶯。」詩註：「番人死，或以鹿皮蓋體，舉而委諸山谷間。熟番則效漢人持服，生蕃則否。」¹⁶¹

(3) 製作箱匣：朱景英《海東札記》：「市人購皮製為箱篋裯囊，遊臺者必挾歸充餽物，然費侈而品不精，徒供唾涕耳。」¹⁶²

談起鹿胎的用法，張湄〈衣服〉：「烏衣漸易裸人風，尺布為渾犢鼻同。可但鹿胎花簇簇，達戈紋錦手裁工。」¹⁶³除開運用機械織成「達戈紋」的五色毛料，原住民婦女也利用鹿胎作為衣料的來源。朱仕玠《瀛涯漁唱》：「諸番鎮日射伊尼，竹箭藤弓每自隨。仆谷顛阮寧敢悔，祇緣辛苦覓胎皮。」詩註：「胎皮，即鹿之胎者。臺人貴之，頗難得。」¹⁶⁴《海東臚語》又載：「就胎鹿取其皮，謂之胎皮，長不盈尺，其毛似有似無，梅花斑點隱隱，文采可觀。往時皮一張，價不過銀二、三錢；近因採取過多，計皮一張，價至番銀二、三十大圓，且無市者。」¹⁶⁵

丘逢甲〈臺灣竹枝詞〉：「番社矐矐曙色開，鎗雷箭雨打圍回。黍罌酒熱朝餐早，手擘奇柑煮鹿胎。」¹⁶⁶特別筆錄原住民活用柑橙來熬煮鹿胎，藉以去除腥羶的料理方式。

2. 鹿茸、鹿角

《清一統志臺灣府》〈土產〉項下條陳「鹿茸」一項。¹⁶⁷《福建通志臺灣府》〈物產〉亦載：「鹿茸，能補陽。麋茸，能補陰。」¹⁶⁸朱景英《海東札記》：「鹿茸性減於關東，而直不賤。」¹⁶⁹朱仕玠《海東臚語》「鹿茸不及川產，而價數倍。」¹⁷⁰道出兩位宦臺官員各自對於臺產鹿茸的臧否。光緒4年(1878)，廣東嘉應州舉人吳子光赴臺中筱雲山莊設教，撰寫〈紀番社風俗〉：「鹿產於臺山。番性嗜鹿，故常田獵。茸最珍，莖次之，皮肉又次之。鹿倒斃則生啖其血，以為大補元氣。」¹⁷¹清末鹿港諸生洪棄生〈打

¹⁶¹ 林景仁：《東寧草》（《東寧雜詠》，作者在臺自印本，大正12年，葉53。

¹⁶² 朱景英：《海東札記》，臺銀《文叢》本，頁42。

¹⁶³ 《全臺詩》第2冊，頁174。

¹⁶⁴ 《全臺詩》第2冊，頁411。

¹⁶⁵ 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁76-77。

¹⁶⁶ 丘逢甲：《柏莊詩草》，《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫第三年度期末報告書（二），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國92年6月13日，頁276。

¹⁶⁷ 《清一統志臺灣府》〈土產〉，臺銀《文叢》本，頁44。

¹⁶⁸ 《福建通志臺灣府》〈物產〉，臺銀《文叢》本，頁226。

¹⁶⁹ 朱景英：《海東札記》，臺銀《文叢》本，頁42。

¹⁷⁰ 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁77。

¹⁷¹ 吳子光：《臺灣紀事》卷一〈紀番社風俗〉，臺銀《文叢》本，頁28。

鹿行)：「鹿茸可以市珍珠。鹿角熬膠養身軀。」¹⁷²乙未(1895)之後，吳德功〈囊螢〉：「鹿亡為茸角，象焚因牙齒。」¹⁷³

3. 鹿肉

郁永河《裨海紀遊》：「射得麋鹿，盡取其肉為脯，……脯以鬻漳郡人。」¹⁷⁴吳廷華〈社寮雜詩〉：「功令只今禁承餉，省教計駁付頭家。」詩註：「禁革後，鹿脯皆番人自市矣。」¹⁷⁵夏之芳《臺陽紀遊百韻》：「鹿脯魚酢久封緘，腐敗難堪一解饑。味嗜易牙翻惹笑，枉拋心力辨酸鹹。」詩註：「番食不愛鮮潔魚肉，必醃漬，至味變色臭，始取食之，啖以熟食之，精者多不喜焉。」¹⁷⁶

乾隆元年(1763)，黃叔瓚《臺海使槎錄》：「鹿雖多，街市求一鬻不得。冬春時，社番截成方塊，重可斤餘，皆用鹽漬，運置府治；色黑味變，不堪下箸，而值亦不輕。」¹⁷⁷乾隆14年(1749)，安徽桐城舉人周芬斗調任諸羅縣令，作〈二社〉：「換得內優鮮鹿脯，稻香蔗蜜厭唐師。」¹⁷⁸乾隆28年(1763)以後，朱仕玠寫《瀛涯漁唱》：「乘興飄然渡海東，便思大鬻出廚中。那知蕉鹿終成夢，食指長慚誤子公。」詩註：「臺地鹿雖多而街市無賣者。凡官臺三年任滿，未嘗生鹿一鬻，不獨學署窮員也。」¹⁷⁹《海東臚語》再言：「臺地多鹿，皆出內山生番地。內地人以至臺灣必飲麋鹿肉，不知欲求生鹿肉一鬻，不可得也。二十九年四月間，予在府治書院，適府憲署內一鹿將斃，殺之，購求一肘食之，味亦不甚佳。」¹⁸⁰「(熟番)捕獲生鹿則飲其血，割肉生食之。」¹⁸¹朱景英《海東札記》：「麋鹿之腥者，或割剝而燻炙之。」¹⁸²

道光21年(1841)，晉江南潯歲貢生施鈺在臺期間寫〈秀孤巒〉：「卑南覓近秀孤巒，欲訪桃源在此看。……換取社番鮮鹿肉，歸來說又一臺灣。」

¹⁷² 洪業生：《寄鶴齋選集》詩選，臺銀《文叢》本，頁246。

¹⁷³ 吳德功：《瑞桃齋詩稿》，《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫第三年度期末報告書(二)，國立文化資產保存研究中心籌備處，民國92年12月15日，頁507。

¹⁷⁴ 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁36。

¹⁷⁵ 《全臺詩》第2冊，頁84。

¹⁷⁶ 夏之芳：《臺陽紀遊百韻》，收入《臺灣文獻匯刊》第4輯第18冊，(廈門：廈門大學出版社，2004年)，頁511。

¹⁷⁷ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁65。

¹⁷⁸ 《全臺詩》第2冊，頁124。

¹⁷⁹ 《全臺詩》第2冊，頁408-409。

¹⁸⁰ 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁76-77。

¹⁸¹ 同前註，頁82。

¹⁸² 朱景英：《海東札記》，臺銀《文叢》本，頁62。

⑬光緒 17 年（1891）以後，湖南善化舉人唐贊袞授命臺南知府兼署臺灣兵備道，發表親口吃鹿肉的感覺：「聞某店內一鹿將殺之，購一肘食之，味亦不甚佳。」⑭也是同年抵臺的池志澂，自撰〈全臺遊記〉亦錄：「到知本營，有番兵四人適殺鹿，刺血而飲。李哨官留余午飯，遂煨鹿脯以待。」

⑮

附提一筆，泰雅族人的飲食傳統甚至規定：青年男子不能吃鹿尾巴上的肉，因為發音與「怯懦」相同，至於肛門部位的肉及大腸，也忌諱食用，否則將會罹患脫肛。⑯

4. 鹿脂、鹿筋

永曆 15 年（1661），浙江鄞縣明經沈光文遭風來臺，作〈番婦〉：「鹿脂搽抹慣，欲與麝蘭爭。」詩註：「番，抹鹿油以為香。」⑰郁永河《裨海紀遊》：「間有少婦施膏沐者，分兩綵盤之，亦有致；妍者亦露倩盼之態，但以鹿脂為膏，羶不可近。」⑱黃叔瓚《臺海使槎錄》：「性好潔，冬夏男女日一浴，赤體危立，以盂水從首淋下，拭以布，或浴於溪。用鹿豕脂潤髮，名：「奇馬」。」⑲丁紹儀《東瀛識略》：「噶瑪蘭番……或塗鹿脂於體，以禦風雨。」⑳

咸豐元年（1851）夏天，臺灣道徐宗幹發表臺籍學生吳敦仁的作品〈鹿筋〉：「剖來全鹿解留筋，供入賓筵酒味醺。不似養茸當補益，卻嫌市脯尚羶葷。」㉑呈現清代中葉鹿筋已經成為漢人料理的食材。

六、臺灣鹿與「草地人」

康熙 43 年（1704），江日昇《臺灣外記》收錄施琅在康熙 22 年（1683）

⑬ 施鈺還在詩序補充：「由沙連至埔社向東南行百餘里，為東西大平洋，有山曰秀孤巒焉，地與卑南覓接壤，自山至海廣五六十里，南北長約百里，可墾良田數萬甲，歲得供賦數萬石，足置一縣治，即今彰嘉交界處也，產有檳榔薯榔之盛，物有鹿茸、鹿脯之多。」《全臺詩》蒐集、整理、編輯、出版計畫期末報告書（二），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國 91 年 12 月 13 日，頁 480。

⑭ 唐贊袞：《臺陽見聞錄》卷下獸類臺鹿，臺銀《文叢》本，頁 177。

⑮ 《臺灣遊記》，臺銀《文叢》本，頁 14。

⑯ 田哲益：《泰雅族神話與傳說》，晨星本，頁 221-222。

⑰ 《全臺詩》第 1 冊，頁 49。

⑱ 郁永河：《裨海紀遊》，臺銀《文叢》本，頁 34。

⑲ 黃叔瓚：《臺海使槎錄》，臺銀《文叢》本，頁 144-145。

⑳ 丁紹儀：《東瀛識略》，臺銀《文叢》本，頁 74。

㉑ 《全臺詩》第 5 冊，頁 72。

8 月上奏〈恭報入臺灣日期疏〉言及平臺前後明室渡臺諸王處境：「現各住草地耕種度活」¹⁹²康熙 56 年（1717），周鍾瑄《諸羅縣志》：「自鄭成功集流亡、開屯戍，於時諸羅土曠，漢人間占草地，與土番錯。」並且加註：「謂除草為田也，臺人稱莊、社皆曰：草地。」¹⁹³乾隆 3 年（1738），尹士儂《臺灣志略》：「土人呼府城為仙府，鄉村為草地。」¹⁹⁴乾隆 28 年（1763），朱仕玠《小琉球漫誌》：「四鄉地盡平行，田畝盡屬草地開墾。凡居鄉者，總名『草地郎』。至府治，則以鳳、諸、彰三邑人，亦呼為『草地郎』。」¹⁹⁵可見當時臺灣府城官民眼中的「鄉下人」，包含其他三縣民眾，一并視為「草地郎」。

咸豐 2 年（1852），劉家謀《海音詩》：「一碗糊塗粥共嘗，地瓜土豆且充腸。萍飄幸到神仙府，始識人間有稻粱。」詩註：「澎地不生五穀，惟高粱、小米、地瓜、土豆而已。以海藻、魚蝦雜薯米為糜，曰：糊塗粥。草地人謂府城曰：神仙府韋澤芬明經云：『鄭氏有臺時，置府曰：承天，今外邑人來郡者，猶曰：往承天府』。神仙，殆音訛也。」¹⁹⁶與臺灣府相較，澎湖百姓也被歸類作「草地人」。劉氏再賦〈草地人〉：「雨露之所需，百草隨時長。哀哉草地人，獨不蒙恩養。一戈一甲耕辛苦，推車輸與城中人。城中飽食但安坐，翻笑草地真蚩民。君不見，去年大水漫空至，草地茫茫難覓地。又不見，今年旱久禾苗槁，草地荒荒更無草。」¹⁹⁷詩中凸顯澎湖「草地人」面對天災人禍相繼摧折，無所憑恃的生活窘境。劉氏的學生、也是臺灣府治諸生李喬亦同題賦詩：「臺陽膏腴地，一歲或三熟。可憐草地人，不得飽糜粥。」¹⁹⁸字裡行間的寫實刻鏤，赤裸反諷當局的苛政殺人、富貴人家的仗勢欺壓。

不管是乾隆年間的「草地郎」，抑或道、咸年間的「草地人」，稱呼背後的意涵卻是源起自臺灣鹿，真是情何以堪？且看乾、嘉年間任職臺灣府經歷的翟灝自撰〈生番歸化記〉：「臺屬彰邑有歸化生番三十六社……率皆穴地而居，射鹿為活，衣不蔽體，略具人形，深處窮島，絕跡人寰；所謂

¹⁹² 江日昇：《臺灣外記》卷十，臺銀《文叢》本，頁 442。

¹⁹³ 周鍾瑄：《諸羅縣志》卷八風俗志漢俗，臺銀《文叢》本，頁 136。

¹⁹⁴ 尹士儂：《臺灣志略》卷二叢談，臺銀《文叢》本，頁 88。

¹⁹⁵ 朱仕玠：《小琉球漫誌》，臺銀《文叢》本，頁 66。

¹⁹⁶ 《全臺詩》第 5 冊，頁 283-284。

¹⁹⁷ 《全臺詩》第 5 冊，頁 324-325。

¹⁹⁸ 《全臺詩》第 5 冊，頁 106。

化外之民，禽聚而獸行者也。」¹⁹⁹再覽道光末年，臺灣知府幕僚丁紹儀編寫的《東瀛識略》：「呼山野人曰：『草地郎』，嘲其與麋鹿為群也。」²⁰⁰因此，方豪不禁懷疑：「或許那時已變成閩南人對客家人的一種鄙稱。」²⁰¹漢族文化的強勢加上首府貴人們的優越感，社會階級代溝的惡質深化，造成族群、城鄉的畸形對峙，從清季丘逢甲賦詩呈送臺灣兵備道唐景崧的詩句：「戒吏毋窮山，山窮無鹿麋。」²⁰²些許嗅出詩人對於酷吏逼人的辛酸批判。

七、結語

自延平嗣王鄭經遁隱山林的「倦勤」寄託，過渡到清領蒞臺宦游官民的邂逅因緣，臺灣鹿的形象逐漸鮮明耀眼。鉤蛇吞鹿的傳說，與中原巴蛇食象的神話相較，亦不遑多讓。還有鹿化魚、鯊魚成鹿與白鹿獵奇，更開闊詩人落筆的視野。代表漢文化的「利祿」的吉祥物，臺灣鹿當然成為官紳經營園林造境中不可或缺的點綴。嫻熟焚林驅鹿的捕狩技巧，原住民不堪當局和仲介的層層剝削，起而獵首，懲戒報復之後，造成族群、城鄉更加緊張對峙。

捫心自問，筆者運用的資料絕大多數出自漢、滿官員文人之手，從主題上可窺見他們在明、清之際登上海角的想法：由於受到奇風異俗的吸引，作品特別偏愛島內迥異中土的事物情境，特別是臺灣在地原生繁殖的「鹿」，加上早已先後入臺的原住民各族，不啻視為異鄉墨客騷人筆下的絕佳素材。他們對於漢字遣詞造句的火候當然睥睨全島，不論親歷目睹，還是道聽途說，難能可貴地將臺灣風土，輾轉書寫成為一冊冊的紙本記錄。

反觀近年來原住民口傳文學的整理，挹注資源人力無數，實施成效果真斐然。但是，終究未能大幅超越日籍學者的百年研究，推測原因：或年久失憶，或未及傳述，筆者追索其中，偶有時空模糊、人云亦云、畫蛇添足的疑竇，明末清初的傳說幾乎難能可貴，例如鉤蛇吞鹿、鹿化魚、鯊魚成鹿的傳奇，僅見諸於漢人筆端謳歌，原住民各族皆未留下片語隻字，缺乏文字登載的具體物證，很難與漢化文人的馳騁筆墨相互校勘、彼此輝映。

¹⁹⁹ 翟灝：《臺陽筆記》，臺銀《文叢》本，頁7。

²⁰⁰ 丁紹儀：《東瀛識略》，臺銀《文叢》本，頁33。

²⁰¹ 方豪：《臺灣方言文獻的價值》，收入《方豪六十自定稿》上冊，（臺北市：臺灣學生書局，民國58年），頁781。

²⁰² 丘逢甲：《柏莊詩草》，《全臺詩》叢集、整理、編輯、出版計畫第三年度期末報告書（二），國立文化資產保存研究中心籌備處，民國92年6月13日，頁266。詩題作〈臺人興頌篇上維御師六十韻〉。

品讀臺灣傳統漢詩對於「鹿」的摹寫，大都僅止於寫生，罕見深刻的諷喻。惟見清中葉以降，將「出草」、「草地人」等漢番衝突的批判，羅織入詩，才逐漸跳脫詠物詩的窠臼，著手改寫竹枝詞的深層意涵。筆者認為：傲慢與偏見造成的殺戮是不能再犯的歷史錯誤，昔日各種族錯綜糾葛的恩仇誤會何必堅持？俱往矣！毋論故土或異鄉，不管久住或新來，尊重與喜愛臺灣寶島的情懷，但願能夠經由溫故而廓清，冰釋而認同。

統計本文列舉的臺灣傳統漢詩 84 首，佐以書畫 2 幅、詞 1 首、圖片 12 幅，參考漢字文獻 100 則，不過只是臺灣豐沛歷史積累之下，碩果僅存的鳳毛麟角。然而，未能掌握日文、荷文，乃至於西班牙、葡萄牙諸國流傳的文獻材料，正是筆者深以為憾的孤陋，他日若能旁徵蒐引，一併考量，勢必對於明末清初，與清季民初之際，各國對待臺灣鹿的諸多面向，推進更豐富多元、更全面立體的透視觀照。

The Deer Image in Taiwan's Traditional Han Poetry

Yang, Yung-chih *

【Abstract】

The image of the deer has been widely used in Taiwan's cultural products. According to the Taiwan Han ethnic local belief, it symbolizes the fortune of "wealth and position." In the mean time, the deer was also an important animal in the aboriginal Taiwanese's culture and life. In Taiwan's traditional Han poetry since the Ming dynasty, the deer stands out as a conspicuous image.

In the recent years, I have put my hands on all kinds of documents and materials, institutional as well as personal collections, verbal or pictorial representations, to examine the deer image. This article tries to uncover how traditional Taiwanese hunts and raises the deer and how the deer image appears in different cultural representations: in local beliefs, legends and languages (how the deer was related to the Taiwanese word "grassland people." In particular, I compare the above-mentioned folk representations with the Han writings (poetry in the main) as well as the aboriginal oral literature. The intertextual analysis here provides a useful perspective to the study of both the folk and the traditional Han elite cultures.

Keywords: The deer image Traditional Han poetry Taiwan culture

* Adjunct instructor, Department of Chinese, Providence University.

杜亞泉的東西文化調和論

周淑媚*

【提要】

五四前後，以杜亞泉等為代表的東方文化派和以陳獨秀為代表的新文化派圍繞著東西文化問題展開一場大的論爭。第一次世界戰後，調和東西文化是歐洲和亞洲許多學者的共同期待。印度和日本學者的呼應，促使部分中國學者極力想找到中國在世界文化建設中的位置。

在一片激進的時潮中，杜亞泉張揚東西文化調和的論調，他突破了近代以來中國人爭相效法西方文化發展之模式，在文化選擇的立足點上回歸到中國自己的特殊道路，即以東方精神文明加西方物質文明來建構中國乃至世界文化的未來，展示出其與眾不同的文化眼光。

關鍵字：杜亞泉 東方文化派 新文化派 調和論

* 中國醫藥大學通識教育中心講師

一、前言

如果說 19 世紀是西方殖民主義昌盛的時期，20 世紀初則是「歐洲中心主義論」衰弱時期，^①也是東西方文化開始尋求對話和加強相互理解的時期。20 世紀初，第一次世界大戰（1914-1918）的炮火摧毀了西方人自身優越的神話。從 20 世紀 20 年代開始，中國的正面形象又重新開始出現在西方的作品裡。^②構思於 1911 年，1918 年出版的史賓格勒（Oswald Spengler, 1880-1936）的《西方的沒落》，引起西方學術界和文化界的震撼。史賓格勒稱自己的研究是打破歐洲中心主義的「哥白尼式革命」；他認為中國是世界的一部分，有它自己獨特的文化，完全可能成為世界歷史的一個中心。不僅是史賓格勒，包括羅曼·羅蘭（Romain Rolland, 1866-1944）、羅素（Bertrand Russell, 1872-1970）、艾略特（Thomas Stearns Eliot, 1888-1965）、懷特海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）等知名學者都認識到西方文明的弊端；由於歐戰的慘酷，西方世界出現對進化論的反思，克魯泡特金（Peter Kropotkin, 1842-1921）的互助進化論、柏格森（Henri Bergson, 1859-1941）的生機的演化論、倭鏗（Rudolf C. Eucken, 1846-1926）的精神生活論等，均在此基礎上流行起來。英國著名的哲學家羅素更是強調，歐戰的發生表明西方文明是有缺陷的，「若不借鑒一向被我們輕視的東方智慧，我們的文明就沒有希望了。」^③對於中國文化懷有好感的羅素，還特別指出：「因為中國人不長於我們所重視的東西——勇武和工業。但是那些重視智慧和美麗的人，甚至單純地享受人生的人，他們能夠在中國找到智慧、美麗的人生樂趣，比起忙亂和紛擾的西方所能找到的要多得多。」

① 史賓格勒認為文明正像人們一樣有其「生命循環」，且其頂點已在中古世紀末期來到了。西班牙的蓋塞特（Ortega y Gasset）在其《群眾的反叛》論文中，傳達因缺乏創造性的領導人而導致歐洲衰落的類似的主题。另外艾略特的《荒原》、普魯斯特（Marcel Proust, 1871-1922）的《追憶似水年華》，均紀錄呼應了歐洲時代消逝的輓歌。以上詳見 Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, (Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1975), pp. 425-431。

② 1915 年，卡夫卡（Franz Kafka, 1883-1924）在其《萬里長城》一書中表達對中國的一種新的神秘感；戰後美國詩人龐德（Ezra Pound, 1885-1972）開始研究《論語》，並在作品中引用中國古典詩詞；1920 年，英國哲學家羅素應邀訪華講學一年，爾後寫出〈中國的文化問題〉、〈中西文化之比較〉等文章，不僅在西方傳播有關中國的新觀念，同時亦給中國知識分子相當的自信。詳見劉登閣、徵雲芳，《西學東漸與東學西漸》（北京：中國社會科學出版社，2000 年），頁 213。

③ [美] 羅素，《中國問題》（上海：學林出版社，1996 年），頁 7-8。

他們會樂於住一個重視那些東西的國家。但願我能希望中國，爲了酬謝我們的科學知識，能給我們一點他們寬大的容忍和沉思的與恬靜的心境。」

④

歐戰後，許多西方學者開始作文化反省，他們既檢討西方文化之弊端，同時又承認其他民族文化亦有其內在價值的思想。這種反省，意謂著西方文化大轉折的開始。⑤此一思想體現在這一時期出版的歷史與文化著作中，如1920年英國威爾士(Herbert George Wells, 1866-1946)主編的《世界史綱》、1921年美國房龍(Hendrik Willem Van Loon, 1882-1944)的《人類的故事》等著作。正如當時《東方雜誌》的一位作者所言：

歷史家經此悲慘之教訓，亦由反省而悔悟，有悔悟而作理性之發揮。總括人類之經驗而得其綱領，匯合人類之事實而窺其得失。本通盤籌算之態度，以為人類進化改善之資。細察年來文化史諸創作，諸家著作之主旨，雖各不相同，要皆為歐戰後倫理上反向，欲以綜合的態度整理文化，以為人類改善之資，則固異途而同歸者也。⑥

歐戰不僅對西方意識產生鉅大的影響，即歐洲與西方世界已不再像過去一樣壟斷世界的霸權與影響；同時它也衝擊了歐洲意識以外的所有不同意識的人們，如亞洲與非洲各民族的登上歷史舞台，他們已取得或將要取得獨立，要求在太陽之下獲有一席之地，雖然他們尚未成爲強大的國家，但卻是不容忽視的力量。⑦

本文的主旨不在討論亞非各民族國家的崛起，而是要在「文化相對主義」(cultural relativism)的視野下探討下述問題：當五四前後，中國境內的新知識分子正熱烈地擁抱西方進步的向前的文化有機整體觀時，杜亞泉(1873-1933)首先從歐戰的背景中發現了西方文化的困境，在〈戰後東西文明之調和〉一文中他先於梁啟超(1873-1929)、李大釗(1889-1927)等人，指出了西方文明的危機並認爲西洋經濟於戰後必趨向於社會主義。⑧自1913年起即開始倡言「精神救國論」的杜亞泉，1915年以後，在第一

① [美] 羅素，〈中西文化之比較〉，《羅素論中國文化》(台北：水牛出版社，1988年)，頁23-24。

② 啟良，〈新儒學批判〉(上海：三聯書局，1995年)，頁356。

③ 高寶壽，〈最近文化史之趨向〉，《東方雜誌》，第20卷13號，1923年7月。

④ Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, pp. 472。

⑤ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》第14卷4號，1917年4月，收於許紀霖、田建業編，《杜亞泉文存》(上海：上海教育出版社，2003年)，頁345-350。

次世界大戰的背景下，強調以發掘東方文化新生命力為主旨的東西文化調和論，^⑨反對不加擇抉地襲取西方文化的新文化思潮，進而引發了《東方雜誌》與《新青年》之間的有關東西文化問題的論戰。

由於近代中國歷史的急遽變化，不斷更迭的改革運動，使得不夠激進的杜亞泉始終被主流意識型態認為是守舊人物。隨著杜氏文集相繼出版，有關杜亞泉的研究紛紛出爐：《一溪集》所收錄的作品，絕大多是親友、學生的回憶、悼念性文字，以及對其生平、事業的考證和研究性文章；少部分是對他的文化思想研究，其中較有可觀者屬王元化、高力克等文，王文以較大篇幅集中論述杜亞泉與陳獨秀有關東西文化論戰的因果與問題核心，高文一則重評東西文化論戰，再則從啓蒙運動的多元性梳理杜亞泉的多元論思想。本文則希望通過杜亞泉在五四前後所提出的「東西文化調和論」，來探討藉著歐戰「西方沒落」的消息，在世界範圍內所興起之「東方文化熱」的語境下，作為一個抗拒時潮的調和論者如何汲汲地尋取民族認同的時代精神的眼光與堅持。筆者採用後現代「文化相對主義」觀點，認為每一種文化都有自己長期形成的獨特歷史，文化形態並無並無高低之辨，藉以說明杜亞泉所謂中西文明乃性質上之差異，而非程度上的差別。

本文所謂的「文化相對主義」，主要是以德國啓蒙思想家赫爾德(Johann Gottfried Herder, 1744-1803)所主張的沒有任何文化是另一文化的工具，每一民族都有自己的獨特文化；^⑩以及斯賓格勒於 1918 年提出，旨在告誡西方人尊重非歐文化，打破歐洲文化中心主義的夢想的文化主張為原則。^⑪這是一種與惟一標準的和普遍性的相對峙的原則、立場，是傳統心態與價值觀的轉變；它既反對西方化所造成的對東方文化的統攝與抹平，也不贊同從東方某一或數種文化出發來彌合具有個性差異的東方文化的整體。用紀爾茲(Clifford Geertz, 1923-)的話來說，即：

以他人看待我們的眼光那樣看我們自己，可能會令我們大開眼界。視他人與我們擁有同樣的天性，只是最基本的禮貌，然而，置身於他人之中來看我們自己——做為人類因地制宜而創造的生活形式中的一種地方性案例，是眾多案例中的一個案例、諸多世界中的一個世界——卻是困難得多的一種境界。

^⑨ 杜亞泉於 1915 年 3 月在《東方雜誌》上發表〈論思想戰〉一文，提出欲發達思想，而又避免思想戰之發生，宜開浚思想、廣博思想、勿輕易排斥異己之思想、勿極端主張自己之思想，強調社會之成立，乃對抗調和之故。

^⑩ 赫爾德著，姚小平譯，《論語言的起源》。(北京：商務印書館，1999 年)。

^⑪ 史賓格勒著，陳曉林譯，《西方的沒落》(台北：遠流出版事業股份有限公司，2000 年)。

此種境界，正是心靈寬宏博大之所本，無此，則客觀性不啻為自矜自欺之詞，而寬容無非虛飾矯偽而已。^⑫

採取「文化相對主義」的立場，主要是針對絕對主義和種族中心主義等批判觀，是以文化相對主義實際上是強調一種理性的多元主義立場，有助於我們排除二值邏輯：對／錯、真／假、美／醜、美／惡、等二元的對立，從而對過去的歷史文本作更忠實完整的解讀，更甚者有助於描繪仍在不斷變遷的現今。以下討論有關杜亞泉的東西文化調和論，即是從此立場出發。

二、中西文化的再審視

近代以來，西方現代性的衝擊導致中國文明深刻的危機，中國的現代化運動亦從政治制度層面漸次向文化價值層面深化。從「天不變，道亦不變」到「中體西用」，中國文化持續走上一條衰落的道路。歐戰到五四這段時期，西方的「科學」及各種「主義」不斷地挑戰中國傳統文化的價值觀與社會理想的正當性。^⑬激進的知識分子認同西方的進步並承認中國的落後，他們認為想要保國就必須拋棄傳統，「全盤西化」。與此同時，由於第一次世界大戰暴露出西方文明的破綻，使中國人發現了西方文明危機，中國的民族文化自信心陡然增強，出現變消極為積極之態勢；以杜亞泉、梁啟超、梁漱溟等為代表的「東方文化派」，則強調不僅要保持中國文化傳統與民族精神，甚且要給西方現代文明的危機提供養分。

因為歐戰的現實暴露出資本主義文明的弊端，打破西方世界對理性和科學技術的樂觀，此後對現代科學主義的批評日益為人所重視。1918年史賓格勒的《西方的沒落》出版，「全歐震動」^⑭。「戰爭不僅使數以萬計的歐洲青年喪生，而且敵意和謊言恣意踐踏了道德。在精神和肉體的雙重創傷下，戰

⑫ [美]克利弗德·紀爾茲著，楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集》（台北：麥田出版，2002年），頁29。

⑬ 郭正昭指出：「科學主義在近代中國，以科學力量的崇拜開其端，繼而抨擊傳統，終於造成思想界的一種新宗教。」（《中國科學社與中國近代科學化運動（1914-1935）——民國學會個案探討之一》，收入《中國現代史專題研究報告》，第一輯（中華民國史料研究中心，1971年），頁259；另見郭穎頤，《中國現代思想中的唯科學主義》（南京：江蘇人民出版社，1995年）；林毓生，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1996年）。至於西方的各種新思想，包括現實主義、功利主義、自由主義、個人主義、社會主義等，在1919年以前的20年裡，流行於中國，這些思想對中國新知識分子領導人的批判性思考有著不同程度的影響。詳周策縱，《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996年），頁405-412。

⑭ [美]葛達德、吉朋斯合撰，張蔭麟譯，《斯賓格勒之文化論》，《學衡》，第61期，1927年1月。

後的一代成了『失落的一代』(lost generation)，他們失去了信心和希望，不再相信歐洲的進步，和西方文明。」¹⁵戰後歐陸普遍陷入頹廢、懷疑和信仰的危機之中，這種不信任和悲觀的情緒，促使許多學者將目光投向注重精神文明的東方文化，希望以東西文化調和的方式來拯救西方文化。於是，在歐洲及世界各地興起一股「東方文化熱」；當 20 世紀初，尼采(Friedrich Wilhelm Nietzsche,1844-1900)的「上帝已死」和史賓格勒的「西方沒落」的思想顛覆了西方理性中心文明的哲學和文化基礎，「東方」的發現即具有文化相對的內涵和意義。透過「他者」(西方)鏡像的再現，「東方」本土萌發的民族意識激起其對自身文化相對性的自覺。在西方學者開始以一種平等的眼光看待包括中國、印度和日本在內的東方文化，所謂「今日者，崦嵫途窮之西方人，正將回身轉向東方，以求旭日初出之精神之光明」¹⁶的同時，印度和日本的學者亦作出積極的回應。印度詩人兼哲學家泰戈爾(Rabindranth Tagore,1861-1941)即表達希望印度能代表東方建設一個培育真理的中心，並創辦國際大學；他強調東西方應全方位聯合，提出東方國家要主動參與世界文化建設，將東方饒富的精神財產貢獻給全世界。¹⁷在日本，以首相大隈重信(Ōkuma Shigenobu,1838-1922)為中心的部分學者也積極地研究東西文化調和的問題。大隈重信認為「今天早已不是盲目崇拜西方的時代，也不是頑固不化的國粹主義時代，而是應當精確地、切實地弄清彼此文明的優劣，有意識地在其間進行取舍選擇的時代。」¹⁸

東方文化派勢力之崛起與 20 世紀最初二十年的兩項打斷歷史進程的因素密不可分：即第一次世界大戰和俄國的十月革命，¹⁹它們同時還促成了新文化陣營的分化。正是因為看到戰後西方文明的殘敗慘狀，再加上對於如何認識中西文化及社會主義新文明的不同感悟，新文化陣營內部出現歧異。就在《新青年》創刊不到四年的時間，陳獨秀(1879-1942)便一改其文化主張，從當初抱定「以科學與人權並重」而奮起直追西方的信念，轉而投向蘇俄。陳獨秀的思想受到震動和發生變化的關鍵在於，1919 年 2 月，當巴黎合會被美、英、法、日、意等五國操縱的消息傳到中國，他那

¹⁵ Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, p. 424. 李小群、宋紹遠譯，劉北城校訂，《西洋思想史》(台北：五南圖書出版公司，1990 年)，頁 526。

¹⁶ [德]雷赫完撰，吳宓譯，〈孔子老子學說對於德國青年之影響〉，《學術》，第 54 期，1926 年 6 月。

¹⁷ 有關泰戈爾印度和西方文化調和之論述，參見〈東西文化的結合〉、〈泰戈爾的東西文化聯合運動〉、〈東方文化的危機〉、〈東與西〉等文，刊載於《東方雜誌》第 19 卷 10 號、第 20 卷 2 號、第 21 卷 10 號、第 20 卷 18 號。

¹⁸ [日]大隈重信，《東西方文明之調和》(北京：中國國際廣播出版社，1992 年)，頁 2。

¹⁹ 啟良，《新儒學批判》(上海：三聯書局，1995 年)，頁 61。

「公理戰勝強權」的公式失衡，帶著失望的情緒，他將目光轉移到俄國的布爾什維克（Bolshevik）²⁰；同年 12 月，他在《新青年》上發表〈過激派與世界和平〉一文，明確表示對俄國布爾什維克的偏向。²¹而李大釗受俄國十月革命的影響比陳獨秀更早。對於自己思想轉型的原因，李大釗在 1918 年曾自述道：「由今言之，東洋文明既衰頹於靜止之中，而西洋文明又疲於物質之下，為救世界之危機非有第三文明之崛起不足以渡此危崖。俄羅斯之文明誠足以當媒介東西之任，而東西文明真正之調和則終非二種文明本身之覺醒萬不為功。」²²由於新文化陣營的分裂，從而使五四前後中國文化思想界由原本新文化激進派和文化保守陣營兩軍對壘的局勢一變而成三足鼎立之態勢。

所謂「東方文化派」，實指五四前後一批執著於肯定中國固有文化之價值、主張復興中國文化的學者。其主要代表人物有：以《東方雜誌》為中心的杜亞泉、錢智修（生平不詳）、陳嘉異（生平不詳）；「玄學派」的梁啟超、張君勱（1887-1968）；「甲寅派」的章士釗（1881-1973）；「鄉村建設派」的梁漱溟（1893-1988）；「學衡派」的吳宓（1894-1981）、梅光迪（1890-1945）、胡先驥（1894-1968）等。²³東方文化派的興起，其最深刻的原因乃是轉型時期出現的價值體系的真空，²⁴它最早可上溯至新文化運動早期，以杜亞泉為主編的《東方雜誌》與《新青年》有關東西文化問題的論戰；然其確實興起則是在 1920 年梁啟超的游歐觀感《歐游心影錄》及梁漱溟的《東西文化及其哲學》發表後。論者以為「這兩部著作一破一立，系統闡發中國固有文化的價值及其復興的必然性，很能代表歐戰後部分國人對中西文化的一種新的情感和新的認識。」²⁵

其實，早在 1916 年歐戰中期，杜亞泉即指出：

近年以來，吾國人之羨慕西洋文明，無所不至，自軍國大事以至日用細微，無不效法西洋，而於自國固有之文明，幾不復置意。然自歐戰發生以來，西洋諸國，日以其科學所發明之利器，戕殺其同類，悲慘劇烈之狀態，不但為

²⁰ 張寶明，《啟蒙與革命——「五四」激進派的兩難》（上海：學林出版社，1998 年），頁 123。

²¹ 陳獨秀，〈過激派與世界和平〉，《新青年》，第 7 卷第 1 號，1919 年 12 月，頁 115-116。

²² 李大釗，〈東西文明根本之異點〉，收入陳崧編，《五四前後東西文化問題論戰文選》（中國社會科學出版社，1989 年），頁 68。

²³ 楊思信，《文化民族主義與近代中國》（北京：人民出版社，2003 年），頁 146。

²⁴ 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，1999 年 4 月號，頁 29-39。

²⁵ 楊思信，《文化民族主義與近代中國》，頁 147。

吾國歷史之所無，亦且為世界從來所未有。吾人對於向所羨慕之西洋文明，已不勝其懷疑之意見，而吾國人之效法西洋文明者，亦不能於道德上或功業上，表示其信用於吾人，則吾人今後，不可不變其盲從之態度，而一審文明真價之所在。^⑭

強調國人應自盲從的西方文明的迷夢中覺醒，重新改換視角審視中西文明的「真價」。然則中西文明的真價何在？儘管東方文化派的具體說法不一，但他們有一共同的想法，即認為西方文化之長在生產力的發達和科學技術的進步，這成就了西方的「物質（動的）文明」；中國文化之長則在固有之倫理與道德，這成就了中國的「精神（靜的）文明」。杜亞泉認為中西文明乃性質上之差異，而非程度上的差別。他將中西文化總結為「靜的文明」和「動的文明」。不過，這兩種文明是利弊互見的，「故抱合調和，為勢所必至。」^⑮這種透過中西對比，將傳統兩分來評價中西文化的模式，從晚清到五四前後，十分流行於知識界。^⑯新文化陣營的李大釗同樣把東西文明概括為「主靜」和「主動」，並由此推演排比出幾十項兩種文明的差別，如梁漱溟所稱：「是一種平列的開示，不是一種因果相屬的講明。有顯豁的指點，沒有深刻的探討」^⑰。所不同的是，在對東西文明總體價值觀作判斷時，杜亞泉雖主張調和，卻由所謂中國人重自然西洋人重人為，推演出西洋之文明是違反自然的，中國之文明是順應自然的，言下之意，更多肯定東方文明的價值。而李大釗對東西文明雖有相同的價值判斷，得出的結論是「中國文明之疾病已達炎熱最高之度，中國民族之運命已臻奄奄垂死之期」^⑱，涵蘊著西方文明處於較優越之域。

歐戰後期，杜亞泉進一步推衍中西文化「靜」、「動」二元說，提出中西文明經濟目的及道德理性差異的說法。他認為西洋社會之經濟目的與東洋社會不同，就經濟狀態言，東洋社會是全體的貧血症，西洋社會則是局部的充血症。道德方面，西洋社會重力行而蔑視理性，其道德狀態為精神錯亂，為狂躁狀態；東洋社會講理性而不能力行，其道德狀態為精神薄弱，為麻痺狀態。不過，他大膽臆測，大戰後西洋社會之經濟必趨向社會主義。

^⑭ 杜亞泉，〈靜的文明與動的文明〉，《東方雜誌》第13卷10號，1916年10月，〈杜亞泉文存〉，頁338。

^⑮ 同前註，頁343。

^⑯ 嚴復在〈論世變之亟〉一文中即對中西國民性作粗略的比較；國粹派的鄧實有中國文化「主靜」，西方文化「主動」之說；陳獨秀〈東西民族根本思想之差異〉，認為西方是個人本位主義，中國是家族本位主義。

^⑰ 梁漱溟，〈東西文化及其哲學〉（台北：里仁書局，1983年），頁27。

^⑱ 李大釗，〈東西文明根本之異點〉，頁70。

儘管西洋的社會主義有種種的差別，然「其和平中正者，實與吾人之經濟目的無大異。孔子謂『不患寡而患不均』，社會主義所謂『各取所須』，亦即均之意義。」^①從這一點來看，杜亞泉以為西洋經濟界果真實行社會主義，則孔孟懷抱數千年的經濟理想，或將於此實現。至於西洋社會之道德，他認為在戰爭後希伯來思想將與希臘思想調和以形成新時代之道德，進而與東洋社會之道德思想相接近。^②

三、杜亞泉的東西文明調和論

中國現代思想文化是在一次次的對峙或互補的論爭中發展和深化的。五四時期的東西文化論戰，即標示著這一時段知識分子關注的焦點和特徵。這場論爭涉及多人，雙方的主要大將，一是代表《新青年》積極傳播現代性思想的陳獨秀；一是《東方雜誌》主編，對現代性的陰暗面展開批判的杜亞泉。杜亞泉是五四時期著名的科學教育家和啓蒙學者，在商務印書館任職期間，他大規模地編譯近代自然科學書籍和辭典，同時還譯介世界最新的政治經濟社會變象以及學術思想潮流。在其數量驚人的論著中，「杜亞泉始終以一個啓蒙者和自由主義者的立場縱橫論列，在社會改造、政治鼎革以及東西文化問題上留下許多極富針對性的深邃思考。」^③他嚮往英國式漸進穩當的現代化進程，認為中西文化的差異是地域和歷史的差異，無所謂優劣，均有獨特的存在價值；且文化發展有其連續性，不能也不該被割斷，必須在變革與繼承間尋求一種平衡。有關杜亞泉的東西文明調和的主張，主要反映在其接續主義、文化多元主義及調和統整說諸理念中。茲分述如下：

（一）接續主義

調和派或稱東方文化派是五四前後啓蒙思潮的重要流派之一。調和論者如杜亞泉、錢智修、陳嘉異等，主張以理性的態度對待東西文化，並強調保持歷史文化的連續性，採取漸進穩健的變革方式來實現其社會變

^① 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》第14卷4號，1917年4月，《杜亞泉文存》，頁348。

^② 同前註，頁349。

^③ 周武，〈為國家謀文化上之建設——杜亞泉與商務印書館〉，《檔案與史學》（漢學）第4期，1998年8月，頁47。

遷的理想。他們並不反對變革，但反對中斷歷史的激進變革方式；他們否定「全盤西化」，並不意味拒絕一切外來文化，而是要在吸收外來文化的同時保持民族文化的真精神。

杜亞泉在 1911 至 1920 年間擔任上海商務印書館所出刊的《東方雜誌》主編，這一期間，國內外大事紛至沓來，內有辛亥革命、二次革命、袁世凱稱帝、張勳復辟、五四運動等，外逢第一次世界大戰、俄國大革命。他十分關心國內及國際的政治和時事，在第一次大戰期間，更透過《東方雜誌》這一「公共領域」，報導、分析戰爭爆發的背景、發展和影響，給當時中國的知識界提供迅速、翔實的有關歐戰的訊息。杜亞泉基本上是個超越黨派政爭的自由知識分子，他的啓蒙思想承嚴復（1854-1921）英倫自由主義思想傳統的餘緒，對中國政治文化的現代化持溫和漸進、進步與保守兼容妥協的自由主義方針；^⑳他認為「近世之國家中，開進而兼能保守者，以英國為第一。」^㉑因此力主中國的現代化進程應取向英國的模式。

自由主義隨著時空發展，出現了多種意涵。^㉒以洛克（John Locke, 1632-1704）為始祖的古典自由主義，認為自由的基礎是理智，即表現於理智節制欲望的能力。法國大革命（1789）前，洛克式自由觀念被認為態度不夠積極，受到盧梭（Jean-Jacques Rousseau, 1712-1778）的修正，他提出平等參與權利，擴大了自由主義的範圍。^㉓作為歐洲啓蒙時代主流思潮的自由主義，有洛克式英國自由主義與盧梭式法國自由主義兩種傳統。由於雙方對「自由」概念的不同理解，借伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）的詞彙來說，即「消極的自由」與「積極的自由」的對比，前者導出自由是外在干預之解除，後者則導出自由乃自己成為自己的主人。在近代中國第一本介紹西方自由主義思想的翻譯論著，穆勒（John Mill, 1806-1873）的《群己權界論》（*On Liberty*）英國自由主義傳統在東方的詮釋者嚴復，更多認為全體的價值是高於個人的價值，且將穆勒在論自由與群己間的關係，由消極的「容忍」推向積極性的「絜矩」。^㉔杜亞泉對於西方近代思

⑰ 高力克，《五四的思想世界》（上海：學林出版社，2003年），頁85。

⑱ 杜亞泉，《接續主義》，《東方雜誌》，第11卷1號，1914年7月，《杜亞泉文存》，頁13。

⑲ 張明貴，《自由論：西方自由主義的發展》：自由主義發展迄今，至少出現三種意涵。最早的是以洛克、亞當斯密斯等為代表的古典自由主義思想。法國大革命時期，盧梭修正洛克式自由觀念，提出平等參與權利，擴大自由主義範圍，後來形成所謂新自由主義。現代自由主義則強調積極自由，主張擴大政府權責，利用國家權力，解除社會經濟勢力對個人自由的威脅與束縛。（台北：台灣書店，1998年），頁20-22。

㉑ 張明貴，《自由論：西方自由主義的發展》，頁1-23。

㉒ 丘為君，《權威與自由：自由主義在近代中國的歷程》，劉青峰、岑國良編，《「中國近現代思想的演變」研討會

想的取向，與英倫自由主義寬容妥協的調和精神更接近一些。他力主進步與保守兼容互補，認為現代化是一個新舊接續的歷史連續體，中國的政治現代化應借鑑英國的道路，堅持革新與保守平衡兼容的接續主義。他用發展的時間觀念來詮釋「國民」，並與具體的空間相結合而給予「國家」以相當宏闊的時空界定。^⑨他認為：「國家者，國民共同之大廈，我國民生於斯，聚於斯，而不可一日無者也。且國民之共同生聚於斯者，不僅限於現代之國民而已，其先我而死，後我而生者，亦皆賴此以生聚。故國家非一時之業，乃億萬年長久之業也。」^⑩是則其所謂接續主義乃指一切事物均存在於過去、現在及將來的歷史之中，任何事物都是新與舊的接續體。他以吾人對於自己之接續主義來說明國民對於國家的接續：

吾人之所謂我，即現在之我與過去之我及將來之我，相接續而成者。故昨日所發之言，今日踐之，昨日未竟之事，今日成之，此現在之我，對於過去之我，所當負之義務也。今日所言，必思日後之如言履行，今日所行，必思日後之有無流弊，此又現在之我，對於將來之我，所當負之義務也。^⑪

在評德儒佛郎都氏的《國家生理學》中所謂接續主義時，他強調：「接續主義，一方面含有開進之意味，一方面又含有保守之意味。蓋接續云者，以舊業與新業相接續之謂。」^⑫他認為有保守無開進，則拘墟舊業；有開進無保守，則使新舊中間的接續中斷，而國家的基礎也將為之動搖。

接續主義反映在世界觀上即其「新」與「舊」的思想觀。杜亞泉認為新舊的概念屬於歷史的範疇，只有時間上的相對意義，時代不同則新舊意義自異。歐戰後，中國的知識分子在文化上感受到的是十分複雜的悲劇性危機，他們必須重新尋找時代精神，以安頓民族的靈魂。對於當時思想界有關新舊二字概念的渾混不清，杜亞泉特別闡述道：

在戊戌時代，吾國人之思想，顯然有二種派別，當時以新舊二字為其標誌，其意義本極單純，即以主張倣效西洋文明者為新，而以主張固守中國習慣者為舊。吾人在當時，固為竭力鼓吹新思想，排斥舊思想者。然二十餘年來，

論文集》(上)(香港：香港中文大學，2002年)，頁222。

^⑨ 羅志田，《裂變中的傳承：20世紀前期的中國文化與學術》(北京：中華書局，2003年)，頁4。

^⑩ 杜亞泉，《接續主義》，《東方雜誌》，第11卷1號，1914年7月，《杜亞泉文存》，頁12。

^⑪ 同前註，頁12-13。

^⑫ 同前註，頁13。

時勢變遷，人類社會別有一種新動機發生，西洋之現代文明，乃不適於新時勢，而將失其效用。¹³

自維新變法以降漸次為人們所認可的文明的「新」、「舊」概念，由於歷史偶然因素的衝擊，現在需要在新時勢下重新加以確認。至於什麼是「新」？什麼是「舊」？依照他的說法：「今日之所謂新，實兼含有時代的及時式的兩種意義。惟時之與新，乃部分之相同，決非全體之合一，世固有新而不時者，亦有時而非新者。」又「新思想者，依吾人之理性，於事物或觀念間，附以從前未有之關係，此關係成立以後，則對於從前所附之關係，即舊思想而言，謂之新思想。」他批判當時言論界揭櫫新思想者，「其惟一之主張，為推倒一切舊習慣，此種主張，適與新思想之定義相鑿枘。新思想依據於理性，而彼則依據於感性；新思想於事物或觀念間，附以從前未有之關係，而彼於事物或觀念間，破其從前所有之關係。」他更進一步指責：「今日之主張推倒一切舊習慣者，實因其心意中並未發生新思想之故。」¹⁴

「新」與「舊」在五四前後東西文化論戰的語境中有以下幾種指涉：適應與不適應、前進或倒退、時間上的先後或空間上的東西。激進的新文化派認同西方的「現代觀念」，本能地只相信所謂「進步」和「未來」，他們不是用「好」的標準去衡量某一新事物是否對，而是用「新」本身來判斷事物是否好。他們的現代化邏輯是：新就是好，創新必然勝於守舊；從而他們的現代化本質是「不斷革命」。然而，如此一來，萬物皆流，一切俱變，凡事只標榜與時俱進，終將喪失獨立於流變的是非、善惡、好壞的標準。在與激進的新文化派的論爭中，杜亞泉雖然常常在不同的語境中變換新舊的涵義，然則唯一不變的是其新舊調和的接續主義之主張。具詭論意義的是，以理性相標榜的新文化陣營，在此卻反而被杜亞泉指責為不尊重理性。¹⁵

（二）文化多元與文化相對主義

在西方擴張的強勢擠壓下，不僅是東方與西方的巨差，連東方內部文化個性差異都在東西碰撞中突顯出來。五四新文化運動的內部是多元的：

¹³ 杜亞泉，〈新舊思想之折衷〉，《東方雜誌》，第16卷9號，1919年9月，《杜亞泉文存》，頁401。

¹⁴ 以上引文見杜亞泉，〈何謂新思想〉，《東方雜誌》，第16卷11號，1919年11月，《杜亞泉文存》，頁408-411。

¹⁵ 劉黎紅，〈天演的法則：章士釗、杜亞泉論「新舊調和」〉，《錦州師範學院學報》，第24卷第4期，2002年7月，頁17-25。

④自由主義、無政府主義、馬克思主義、民粹主義等；反對陣營也是多元的：國粹派、傳統主義、文化民族主義者等；兩極之外還有折衷派和調和論。有鑑於西學東漸而導致中國內部思想紛歧，呈現出水火不容的現象，杜亞泉於1915年3月在《東方雜誌》發表〈論思想戰〉一文，在歐戰的背景下，他研究戰爭的起因，認為依人類進化之程序，其始爭得失為事實戰；進則爭利害為事實戰，亦為思想戰；更進則爭是非，亦思想戰也。④而歐戰的起因，「於思想上之利害問題外，尚有思想上之是非問題」強調我國民欲發達思想，而又想避免思想戰的發生，宜應「開浚其思想」、「廣博其思想」、「勿輕易排斥異己之思想」、「勿極端主張自己之思想」。④將傳統資源中的「毋意毋必毋固毋我」的觀點與現代自由、民主思想接軌，④力倡思想界各派以開放寬容的多元主義精神和自由思想，克服褊狹的一元獨斷精神，以化解因新舊思想之歧異而導致的思想衝突。④他用地球之所以存在，乃由於「離心力與向心力對抗調和之故」，來說明社會的成立，亦是「利己心與利他心對抗調和之故」；藉由「相反之力相成」的力學原理，杜亞泉解釋從自然到社會的現象及其進步的動力乃是一種來自力學的平衡。因此「不明對抗調和之理，而欲乘一時之機會，極端發表其思想者，皆所以召反對而速禍亂者也。」④強調在民國政體初更、文化變革的時代，國民應該力懲度量狹隘、個性偏激的積弊，虛懷密慮，明辨審思，以寧靜的態度和精詳的考察，來因應此紛紜繁複的世變事理。④

相較於五四時期流行的科學唯物一元論，站在調和論立場的杜亞泉，對於外來的新思想採取的是理性開放的、多元的研究態度。在〈矛盾之調和〉一文中，他以政治之民眾主義與經濟之專制主義、國家主義與社會主義為例，闡述不相容的兩種主義其實是可以並行且協同活動。由此他得出三項覺悟：（一）「天下事理，絕非一種主義所能包涵盡淨。苟事實上無至大之衝突及弊害，而適合當時社會之現狀，則雖極鑿柄之數種主義，亦可同時並存，且於不知不覺之間，收交互提攜之效。」（二）「凡兩種主義，

④ 此處的「多元」乃一般意義上意見的多樣性。相對於杜亞泉的文化多元主義，主要是與一元相對立。

④ 杜亞泉，〈論思想戰〉，《東方雜誌》第12卷3號，1915年3月，《杜亞泉文存》，頁57。

④ 同前註，頁59-60。

④ 王元化，〈杜亞泉與東西文化論戰〉（代序），《杜亞泉文存》，頁4。

④ 高力克，〈杜亞泉多元論思想的現代性〉，收於許紀霖、田建業編，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》（北京：三聯書店，1999年），頁141-142。

④ 杜亞泉，〈論思想戰〉，《東方雜誌》第12卷3號，1915年3月，《杜亞泉文存》，頁60。

④ 同前註。

雖極端睽隔，但其中有一部分，或宗旨相似，利害相同者，則無論其大體上若何矛盾，嘗緣此一部分之吸引，使之聯袂而進行。」(三)「主義云者，乃人爲之規定，非天然之範圍。人類因事理之紛紜雜出無可辨識也，乃就理性上所認爲宗旨相同系統相屬者，名之爲某某主義。……主義既爲人爲所規定，而人事又常隨時代以遷移，故每有一種主義，經人事時代之遞嬗，次第移轉，馴至與初時居於相反之方面者。」⁵³他認爲世界的進化，是依靠矛盾之兩力，相互對抗進行；人類思想的發展趨向亦循此矛盾對抗調和之理。西人因自由發達，其結果是思想不如吾國統一，各種主義紛呈歧異，而新文化運動把西洋近世種種雜多之主義輸入中國，未經深入研究，廣泛比較即貿然信之，非但無法獲得助益，反倒互相反撥抵銷。故而他強調必須秉持著多元開放的心態來面對西方學術。

至於新文化運動所強調的「賽先生」，身爲啓蒙的自然科學家，杜亞泉亦自有獨到見解。早在 1900 年 11 月，他於上海創辦了國人自編最早的科學雜誌《亞泉雜誌》，⁵⁴除介紹當時的各種科學知識外，他也從社會政治角度論證科學的意義和價值。杜亞泉沿用傳統的工藝技術的稱謂，以「藝術」來指稱「科學」，而且他顯然是在一個特定的意義上強調「藝術」是對事物的規則的認識。⁵⁵如他說：「政治與藝術之關係，自其內部言之，則政治之發達，全根於理想，而理想之真際，非藝術不能發現。自其外部觀之，則藝術者固握政治之樞紐矣。」⁵⁶他還舉例說：「航海之術興，而內治外交之政一變；軍械之學興，而兵政一變；蒸氣電力之機興，而工商之政一變；鉛字石印之法興，士風日辟，而學政亦不得不變。」⁵⁷指出科學技術的發展對經濟政治思想文化教育等均有重大的影響。在這個高度上，科學的意義不僅在於它對事物內在規律的理解，而且更在於國家富強、文明福澤這一更高的事業。

在歐戰後期，對於東西文明的發展趨勢，杜亞泉進一步提出「經濟／道德」的二元論，認爲：

於人類文生活有最重要之關係者，一曰經濟，二曰道德。蓋人類所須知衣食

⁵³ 杜亞泉，〈矛盾之調和〉，《東方雜誌》第 15 卷 2 號，1918 年 2 月，〈杜亞泉文存〉，頁 30。

⁵⁴ 見張靜廬編，《中國近代出版史料》第 2 編，（北京：中華書局，1957 年），頁 427。

⁵⁵ 汪暉，《現代中國思想的興起》下卷第二部，（北京：三聯書店，2004 年），頁 1114。

⁵⁶ 杜亞泉，〈亞泉雜誌序〉，《亞泉雜誌》創刊號，1900 年 11 月，收入〈杜亞泉文存〉，頁 229。

⁵⁷ 同前註。

住及其他生活資料，苟有所缺乏，則生活不能維持。經濟關係之重要，固無待言。然使經濟充裕，而無道德以維繫之，則身心無所拘束，秩序不能安寧，生活仍不免於危險。故既富加教，實為人類保持生活之大綱。文明之定義，本為生活之總稱，即合社會之經濟狀態與道德狀態而言之。⁵⁸

經濟／道德二元論，雖暗示了東西文明的差別，但也指任何一種文明所必須具備的條件。⁵⁹在此，杜亞泉用經濟而不是以科學來表述西方文明的優勢，對他而言，「科學僅為發達經濟之手段」，其目的在實現孟子所說的「黎民不飢不寒」、「使民養生喪死無憾」。⁶⁰由於東西方社會之經濟目的不同，因此他對國人眩於近年來輸入科學思想之利而忘其害，捨其本而逐其末，受到物質的刺激而欲望日盛的心態，深感憂心。他以為：

吾國經濟力之豐厚，本不如西洋，勉強效尤，則破產而已。吾人平日，當維持其簡樸之素風，無為西洋之物質文明所眩惑。……至科學上之學說，如競爭論、意志論等，雖各有證據，各成系統，但皆理性中之一端，而非其全體，當視之與諸子百家相等，不可奉為信條。……世界各國之賢哲，所闡發之名理，所留遺之言論，精深透闢，足以使吾人固有之觀念益明益確者，吾人皆當研究之。⁶¹

對於科學上的知識技能，杜亞泉強調利用之以生產多而價廉的日常生活必需物品，以應下層社會之用；至於科學上的各種學說，則不可偏執一端，自封自囿。

在知識（經濟）和價值（道德）的問題上，杜亞泉秉著自由主義開放寬容的精神，強調多元並存，不承認有包涵萬理的絕對主體的存在。多元主義是介於一元論和相對論之間，一元論堅持其價值高於其他的價值，多元論否定有一最高價值的存在，相對論則主張不應將一種文化當作評價另一種文化的價值參照。杜亞泉這種文化不可通約的多元主義文化尺度表現形式之即「相對主義」，他否認有絕對真理和終極目標的存在，只能承認人的認識能力是有限度的、真理是相對的、思想價值是多元的。他這種開放的多元主義思想，較之新文化陣營直線進化的科學歷史觀，顯然更具思

⁵⁸ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》，14卷4號，1917年4月，《杜亞泉文存》，頁346。

⁵⁹ 汪暉，《現代中國思想的興起》下卷第二部（北京：三聯書店，2004年），頁1301。

⁶⁰ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》，14卷4號，1917年4月，《杜亞泉文存》，頁346。

⁶¹ 同前註，頁349-350。

考意義。正如高力克所謂，他的立意在「反對激進保守之褊狹的一元獨斷精神，而倡導新舊思想兼容、對話、綜合之開放的文化態度。」⁶²

（三）文化調和論與統整觀

在文化問題上，杜亞泉不贊成五四流行的進化論和西化論的一元文化觀，主張融合中西新舊的文化調和論。歐戰前期，他以「靜的文明」和「動的文明」區分中西文化，指出其各具景色，同時也利弊互見，因此「抱合調和」勢在必行。當大戰後期，他更是激情地勉勵國人，在世界潮流逆轉之時，「不可不有所自覺與自信」，認為大戰後，西洋社會的道德會在希伯來思想與希臘思想兩相調和之後，與我東洋社會的道德思想大為接近。⁶³在〈新舊思想之折衷〉一文中指出中國文化參與世界文化建設之責任與決心，他說：

中國人既為人類之一部分，則對於世界之未來文明，亦宜有所努力，有所貢獻。中國固有文明雖非可直接應用於未來世界，然其根本上與西洋現代文明，差異殊多，關於人類生活上之經驗與理想，頗有足以證明西洋現代文明之錯誤，為世界未來文明之指導者。⁶⁴

杜亞泉的論述一變歐戰前中國社會所普遍認為「中國文明不足恃」的觀點，認為中國乃至於世界文明的將來只能靠中西文化調和，而其中「吾國固有之文明，正足以救西洋文明之弊，濟西洋文明之窮。」⁶⁵儘管杜亞泉站在東方文化本位的高度，指出中國固有文明將扮演著「世界未來文明之指導者」的角色，然不同於固守傳統國粹的極端保守分子，他也認為中國文化的「修整」是必要的，且其關於中西文化的思考已跨越傳統的「體」、「用」之辯，而轉向「新」、「舊」問題；他與圍繞著《新青年》的激進的新文化陣營亦不相同，杜亞泉注意到現代化的陷阱，他倡導科學，相信科學的潛能和價值，不過，他並未走向科學主義。較之新文化陣營一切以科學法則和科學理性為準繩，杜亞泉更多的是將科學當作一種工具，一種推動政治、經濟、文化發展的工具。因此他認為：「吾人之天職，在實現吾人之理想生活，即以科學的手段，實現吾人經濟的目的；以力行的精神，實現吾人理性的道德。以主觀言，為理想生活之實現；以客觀言，即自由

⁶² 高力克，〈杜亞泉多元論思想的現代性〉，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》，頁144。

⁶³ 同前註。

⁶⁴ 杜亞泉，〈新舊思想之折衷〉，《東方雜誌》第16卷9號，1919年9月，《杜亞泉文存》，頁402。

⁶⁵ 杜亞泉，〈靜的文明與動的文明〉，《東方雜誌》第13卷10號，1916年10月，《杜亞泉文存》，頁338。

模範之表示也。」⁶⁵

關於「調和」，固需對異見的涵容，調和論者亦必心有存主，否則即流於敷衍遷就、徘徊瞻顧的鄉愿。對此，杜亞泉亦表達了他的意見：

吾人既活動於此事理紛糅之世界，自不能不擇一主義以求進行，……且既確定為某種主義矣，則宜誠實履行，毋朝三而暮四，亦毋假其名義，以為利用之資；而對於相反之主義，不特不宜排斥，更當以寧靜之態度，研究其異同。

67

擇一主義誠實履行，這種調和論者存人存我的信念，在杜亞泉身上充分表露無遺。儘管也許存在著文化「誤讀」的變異形式，⁶⁸然而他這種企盼走出文明危機的文化建設意義與歷史價值是不容迴避的。

杜亞泉以民族本位的眼光省察世界，試圖用固有道德精神來應對西方的物質文明，以避開西方現代化的窘境。他說：

吾人當確信吾社會中固有之道德觀念，為最純粹最中正者。但吾人雖不可無如是之確信，卻不可以此自封自固。世界各國之賢哲，所闡發之名理，所遺留之言論，精深透闢，足以使吾人固有之觀念益明益確者，吾人皆當研究之。……然以彼之長，補我之短，對於此點，吾人固宜效法也。⁶⁹

何謂「最純粹中正的道德觀念」？又如何「以彼之長，補我之短」以實現吾人理想性的道德？杜亞泉在此提出文化「統整」的概念。他以為天下事理非一種主義所能盡致，「有某種之勢力，必有他種之勢力以相與抗衡；有此方之主張，須有彼方之主張以隱為對待。」⁷⁰而力愈強，其彼此間自相衝突牽制亦愈甚，因此力必當調節，使養成有秩序之對抗，而不為無意識之交哄而已。他強調廣義的調節，「當人已兩方，同一注意。遇有他力失其均衡或過強過弱之際，則宜曲予顧全善為迎受。不然，勝之不武，不

⁶⁵ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》第14卷4號，1917年4月，《杜亞泉文存》，頁350。

⁶⁷ 杜亞泉，〈矛盾之調和〉，《東方雜誌》第15卷2號，1918年2月，《杜亞泉文存》，頁32。

⁶⁸ 杜亞泉強調君道臣節、綱常名教諸大端，以為吾國固有文明之基礎。認為「民視民聽、民貴君輕」，就是「民主主義」。實則中國古籍中確有「民本」思想，但無民主思想，更沒有民主主義。而杜亞泉主張「以君道臣節名教綱常為基礎之固有文明，與現實之國體，融合而會通之，乃為統整文明之所有事。」無怪乎陳獨秀將其與復辟聯繫起來。

⁶⁹ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》第14卷4號，1917年4月，《杜亞泉文存》，頁350。

⁷⁰ 杜亞泉，〈力之調節〉，《東方雜誌》13卷6號，1916年6月，《杜亞泉文存》，頁173。

勝，則操戈同室，所傷實多。」⁷¹要把握杜亞泉這段話的蘊義，需將之置入五四前後的氛圍來理解。革命是中國近代史上一種主導思潮，而革命之後的建設需逐步地改造以達真正的共和，他反對新舊勢力以武力相尋的風氣，強調武力可以推倒專制但不可得共和，兩種力量之對抗的調和是宇宙的基本法則，也是人類社會演化的公例。

在激進思潮當道的時代，杜亞泉卻提出「國是之喪失，為國家致亡之由。」所謂「國是」，據他的說法，即全國之人皆以為是者。他以為「論利害，則因地位階級之不同，未易趨於一致；若論是非，則人同此心，心同此理，自可出於一途。」在西洋各學說尚未輸入之時，雖然論事有經常權變之殊，講學有門戶異同之辨，然而「關於名教綱常諸大端，則吾人所以為是者，國人亦皆以為是，雖有智者，不能以為非也，雖有強者，不敢以為非也。」不過，至於今日，國人得西洋一時一家之學說，信以為是，以致「理不一理」，「心不一心」，遂成為一可是可非、無是無非之世局。杜亞泉以為這是因為西洋學說長於分化的原故，然就進化之規範而言，實由「分化與統整二者互相調劑而成。」⁷²因此他高唱：

我國先民，於思想之統整一方面，最為精神所集注。周公之兼三王，孔子之集大成，孟子之拒邪說，皆致力於統整者。……故我國之有國是，乃經無數先民之經營締造而成，此實先民精神上之產物，為吾國文化之結晶體。……夫先民精神上之產物留遺於吾人，吾人固當發揮而光大之，不宜僅以保守為能事。⁷³

甘冒著泥古、束縛思想自由、阻礙進步等指責，杜亞泉一本初衷地主張「統整說」來為國家謀文化上之建設。

新文化派基於文化的時代性，主張以西方文化取代中國文化。杜亞泉則站在文化的民族性與連續性立場，強調中國文化的出路只能是一面復舊，一面開新；即一面「統整吾固有之文明，其本有系統者則明瞭之，其間有錯出者則修整之。一面盡力輸入西洋學說，使其融合於吾固有文明之中。」⁷⁴「統整說」與杜亞泉的自由主義思想多少有些扞格，且文化統整

⁷¹ 同前註，頁 174。

⁷² 以上引文杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》15 卷 4 號，1918 年 4 月，《杜亞泉文存》，頁 362-363。

⁷³ 同前註，頁 363。

⁷⁴ 同前註。

更是一件十分困難且精密的工作，很容易因誤差而鑄成錯誤。然杜亞泉之提出統整說，不僅是爲了繼承傳統盛業，且也出於當時軍閥割據、列強瓜分的岌岌可危形勢下要求統一的迫切心情。⁷⁵更甚者，他的一些論斷，在今日看來，頗具歷史預言的深刻性。

自 19 世紀中葉起，西方文明以鴉片、艦炮爲前驅衝擊中國，隨後而至的是洶湧的洋貨大潮；與器械科技、譯文書刊一併輸入的還有各類奢侈品及西方的文化與觀念。在傳統即是封建守舊、孔孟全是反動落後的思潮下，一切唯洋人是瞻。頃夕間，五千年的文明，一無是處，完全破產。鑑於此，杜亞泉非常關心中國人的心靈建設，他認爲中國固有的傳統文化不可全面否定，主張中國應效法周公、孔子和孟子等先聖做好「統整」之大業。當今中國正是由於未能做好統整工作，以至「國是喪失」、「精神界破產」。⁷⁶欲收拾中國人放失之人心，不能僅止寄望於西方文明之輸入，因爲西方雖已取得物質的成功，但精神上卻失敗了。想要整頓迷亂的人心，唯有向內用功，托念於中國固有文化之伸張。

中國傳統文化雖不能用倫理道德來概括，但它滲透到傳統各層面，成爲傳統中十分重要的主導力量。此即尊重傳統的人亦重視倫理道德的主要原因。因而倘若抽掉倫理道德，中國的傳統也就所剩無多了。杜亞泉的道德調和論是其文化調和論的邏輯展開。他認爲中國儒家文化與西方基督教文化的道德傳統，各有短長，西人「重力行而蔑視理性」，與中人「講理性而不能力行」，均不能許爲道德模範；中國道德建設的方針惟以「力行的精神，實現吾人理想性的道德。」⁷⁷關於民國初年的新舊道德之爭，杜亞泉超越了「道德革命」論和「保存國粹」說的對立，主張新舊道德的調和互補，希冀在相反相成的中西新舊道德中，尋求調劑平衡的中庸之道。

民國初年，中國知識界出現兩種相即而又相對峙的東西文明調和論，一是東方文化派中的杜亞泉和章士釗，另一是新文化陣營中的李大釗。⁷⁸前者是對新文化思潮批判性的回應，後者則是對漸次觸到理論困難的新思潮的運變走向的再探求。⁷⁹不過，章士釗後來由調和趨向保守，李大釗也

⁷⁵ 王元化，〈杜亞泉與東西文化論戰〉（代序），《杜亞泉文存》，頁 1-20。

⁷⁶ 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》第 15 卷 4 號，1918 年 4 月，《杜亞泉文存》，頁 362-363。

⁷⁷ 杜亞泉，〈戰後東西文明之調和〉，《東方雜誌》第 14 卷 4 號，1917 年 4 月，《杜亞泉文存》，頁 350。

⁷⁸ 李大釗的調和論主張，主要見於其〈關偽調和〉、〈調和之法則〉、〈東西文明根本之異點〉、〈動的生活與靜的生活〉等文章，收入《李大釗文集》上冊（人民出版社，1984 年）。

⁷⁹ 黃克劍，〈東方文化：兩難中的抉擇〉（南昌：江西人民出版社，1992 年），頁 165。

在改宗馬克思主義後放棄調和論的改革思想轉向激進；至於杜亞泉前後思想雖有些變化，但從大體上言，在對東西文化的反省和基於此反省之對未來文化的選擇上，他始終堅持調和思想。為挽救「國是之喪失」、「精神界之破產」，杜亞泉也曾一度杌隉徬徨，甚至欲乞援於無法之法的強有力主義者——「秦始皇主義」。⁸⁰在陳獨秀所質問《東方雜誌》的三篇文章中，⁸¹杜亞泉的〈迷亂之現代人心〉一文，正深刻呈現出五四時期調和論者惴惴不安的靈魂：

故吾國之強有力主義，果能壓倒一切主義主張，以暫定一時之局，則吾人亦未始不歡迎之。特恐其轉輾於極短縮之周期中，愈陷吾人於杌隉徬徨之境耳。吾人今日即願將一切是非，聽諸強力者之判斷，而此種強力亦尚不可得，則惟有將是非置之度外，不判斷而迴避之。多數之人，對於無論何種主義主張，皆若罔聞知，不表贊否，蓋由於此。⁸²

正因為如此，他更加確定當前中國文化的困境，「非無文明之為患，乃不能適用文明之為患；亦非輸入新文明之為患，乃不能調和舊文明之為患。則夫所以適用之，調和之，去其畛畦，祛其扞格，以陶鑄一自有之文明。」⁸³在他看來，所有的一切只有採取調和主義的方式，才能解決中國所面臨的困境以及規畫未來發展之可能。

從辛亥到五四，隨著共和政體的蛻化變質，中國思想界出現了以陳獨秀等人所創辦《新青年》為主要代表的激進反傳統、重建現代價值的啓蒙運動的思想革命。在陳獨秀「新舊之間，絕無調和兩存之餘地」⁸⁴的強力主張下，杜亞泉的調和論和統整說一度被斥為「復辟」理論。實則杜亞泉的調和統整觀在中國文化建設上提出一個既有別於西化論，也不同于中體西用論的新思想範式。⁸⁵雖然杜亞泉的東西文明調和論鬱積著戀祖的情結，然由於在理性層面對涵納、容忍異己思想的自由精神的自覺，讓他不

⁸⁰ 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉：「強有力主義者，一切是非，置之不論，而以兵力與財力之強弱決之，即以強力壓倒一切主義主張之謂。當是非淆亂之時，快刀斬亂麻，亦不失為痛快之舉；此蓋無法之法，吾主義主張中之主義主張，實勢所趨，不至於此不止。古之人有行之者，秦始皇是也。」《東方雜誌》第15卷4號，1918年4月，〈杜亞泉文存〉，頁364。

⁸¹ 陳獨秀，〈質問《東方雜誌》記者——《東方雜誌》與復辟問題〉、〈在質問《東方雜誌》記者〉、〈調和論與舊道德〉，收入陳崧編，〈五四前後東西文化問題論戰文選〉，頁83-89、96-109、244-247。

⁸² 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》第15卷4號，1919年4月，〈杜亞泉文存〉，頁365。

⁸³ 杜亞泉，〈現代文明之弱點〉，《東方雜誌》第9卷11號，1913年5月，〈杜亞泉文存〉，頁275。

⁸⁴ 陳獨秀，〈答佩劍青年〉，《新青年》第3卷第1號，「通信」欄，頁11。

⁸⁵ 高力克，〈杜亞泉的中西文化觀〉，《二十一世紀》，1996年4月號，第34期，頁62。

再是中體西用論的一方，而且這種自覺也使他對新文化思潮的批判更具合法性。⁸⁶

四、調和與激進的論爭

自洋務運動以來，「西化」與中國文化的關係始終是爭論的一大焦點。⁸⁷五四前後的激進的新文化思潮，可以說是「西化」論的一個高潮。在新文化運動中以陳獨秀、胡適、李大釗等為代表的《新青年》及其他激進的文化刊物，引發了知識界有關東西文化的論爭；民初知識界與之抗辯者，除杜亞泉主編之《東方雜誌》外，尚有章士釗於1914年在東京創辦的《甲寅》雜誌，及1922年梅光迪（1890-1945）、胡先驕（1894-1968）、吳宓（1894-1981）等人創辦的《學衡》等刊物。前二者為五四前後調和主義思潮的兩大堡壘；後者則採用歐文·白璧德（Irving Babbitt, 1865-1933）新人文主義的學術話語來解構或重構傳統知識，建立其理想的新圖式。⁸⁸調和主義以宇宙間對立平衡之法則，闡揚政治與思想文化上新舊調和之理，倡言寬容節制的調和之德，反對好同惡異的褊狹之性，以「調和」作為民國憲政建設和文化變革的根本方針。

辛亥革命後，在袁世凱及其北洋軍閥統治之下，憲法和國會成為軍閥官僚政客爭權奪利的工具，在思想文化領域更出現一股尊孔復古之風，各地的「孔教會」、「孔道會」相繼出現，而鬼神迷信之說亦趁勢興起，社會矛盾的激化較之晚清尤甚。正是在這種情況下，以陳獨秀為代表的《新青年》一派，發動了一場反對舊思想舊道德舊文化的新文化運動，他們提出「科學與民主救國」的口號，並以逆向思維方式，舉起「反孔」的旗號，通過反傳統來推動思想啟蒙。以陳獨秀為代表的新文化激進派極力否認東

⁸⁶ 黃克劍，《東方文化：兩難中的抉擇》，頁182-183。

⁸⁷ 金耀基認為中國的現代化循著三個層次而變，即由器物技能到制度再到思想行為三層次《從傳統到現代》（廣州：廣州文化出版社，1989年），頁117-122。金觀濤、劉青峰則以「價值逆反」來說明文化融合中的新價值的塑造。《中國現代思想的起源》（香港：香港中文大學出版社，2000年），頁277。[美]舒衡哲（Vera Schwarcz）則認為西方所提供可資替代的自我觀念，使這些啟蒙者藉以用來喚醒同時代的人，形成一種新的、自主的國民意識。《中國啟蒙運動：知識分子與五四遺產》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年），頁129。

⁸⁸ 此處的「解構」與「重構」是指，學術派雖重視儒家傳統，以翼護儒家思想自任，然其對傳統的評價是以來自西方的新人文主義思想維衡量尺度。換言之，是據西方的觀念重新估傳統的價值，他們維護儒家傳統，不是將傳統視作絕對的終極價值，盲目承受，而是從普遍的層面，經慎思明辨的自覺反省，重新肯定儒家傳統中所蘊含的智慧。

西文化有調和共存之可能，強調要用西方文明取代東方文明，並對一切傳統進行徹底的改造。在〈吾人最後之覺悟〉一文中，他說：

歐洲輸入之文化，與吾華固有之文化，其根本性質極端相反。數百年來，吾國擾攘不安之象，其由此兩種文化相觸接、相衝突者，蓋十居八九。……吾人果欲於政治上採用共和立憲制，復欲於倫理上保守綱常階級制，以收新舊調和之效，自家衝撞，此絕對不可能之事。⁸⁹

明確指出中國傳統的綱常階級制度與共和立憲制的獨立、平等、自由的原則是絕對不相容的，存其一必廢其一，其間絕無調和之餘地。自 1916 年起，新文化派更在《新青年》第 2 卷發表一系列文章，反對孔教禮法、舊道德舊倫理、君主專制、大家庭制度、宗教迷信、復古守舊、文言文和舊文學等，主張個人獨立平等、新倫理新道德、民主自由、婦女解放和婚姻自由，提倡科學真理、白話文和新文學等。唯這種五四式的為反對傳統中僵化與專橫的成分而產生的「全盤性反傳統主義」，在林毓生的論述中已被指出是有欠周詳的。⁹⁰

隨著新文化運動的發展，調和主義之新舊調和的溫和路線與《新青年》徹底反傳統的激進路線日益抵牾。陳獨秀等「民主與科學救國」的思路，乃中國新式知識分子對歐洲文明總結性的認識。《新青年》一派文化激進者所倡導的「西化」，在中國的智識界引起很大的震動，然其激烈或近似偏頗（如錢玄同主張廢漢字）的文化主張亦引起若干人的反感，於是一些知識分子起而弘揚傳統文化，抵制和反對新文化運動向西方文化學習的主張。五四前期，保守衛道人士如辜鴻銘、林紓等即站在維護傳統的立場上，攻擊新文化運動「覆孔孟，劇倫常」，⁹¹然其囿於傳統的思維模式，終究不敵新文化派的猛烈攻擊。就在袁世凱稱帝、張勳復辟失敗後未久，杜亞泉用「儻父」的筆名在《東方雜誌》發表〈迷亂之現代人心〉，對新文化啓蒙者注目於文化的時代性，從文化發展的縱向聯繫上判定中西文化的先進與落後，從而確立徹底反傳統的「歐化」激進路線深表不滿，進而提出文化「統整」問題。認為自西

⁸⁹ 陳獨秀，〈吾人最後之覺悟〉，《青年雜誌》第 1 卷第 6 號，1916 年 2 月，《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁 18-21。

⁹⁰ 林毓生，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機：兼論五四精神、五四目標與五四思想〉，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1996 年），頁 147-159。

⁹¹ 林紓在 1919 年 3 月 18 日的《公言報》上發表〈致蔡鶴卿書〉，將「覆孔孟，劇倫常」和「盡廢古書，行用土語為文字」的罪名歸之於蔡元培掌校的北大，鼓動社會上的守舊勢力群起而攻之。

學輸入，思想界種種龐雜之思想，互相反撥，遂致「國基」喪失，精神界迷亂，於是發生政治界之強有力主義，「以強力壓倒一切之主義主張」。他認為今日之歐洲與我國之戰國時代相似，乃有德意志主義出現。故我國強有力主義果能壓倒一切主義主張，以暫定一時之局，「則吾人亦未始不歡迎之，特恐其輾轉於極短縮之周期中，愈陷吾人於杌臬徬徨之境」。⁹²正是這種心態，杜亞泉從橫向的聯繫，將中西文化視作兩種不同類型、各具特質的文化體系，從而強調中國文化的內在價值，並提倡二者調和互補。

1918年6月，杜亞泉又在所主編的《東方雜誌》譯刊日本《東亞之光》所載〈中西文明之評判〉，並刊發錢智修之〈功利主義與學術〉一文。譯文主要是引用辜鴻銘所著春秋大義，宣揚尊王崇孔的思想觀點。⁹³錢文則針對新文化運動在倡導新學時的功利主義傾向，提出「以學術為學術之目的」的看法；他認為西洋文明對中國影響最大的是功利主義，於中國文明為害最大的也是功利主義，這種功利主義被歸納為以應用為學術之目的、以通俗主義和平凡主義為學術之形式、以最大多數說和多數人之享受為學術效用、以排斥權威和領袖人才為學術之特徵、以推尊歐美為學術取向等五事。作者的結論是：「亦惟以國家之力助少數人脫離社會之拘束，俾得從容治學而已。」⁹⁴針對《東方雜誌》上所發表的幾篇反對新文化的論文，《新青年》的主編陳獨秀一連撰寫了〈質問《東方雜誌》記者——《東方雜誌》與復辟問題〉、⁹⁵〈再質問《東方雜誌》記者〉、⁹⁶〈調和論與舊道德〉⁹⁷等三篇文章，針對杜亞泉等人的文章提出嚴厲詰難。在1918年9月發表的〈質問《東方雜誌》記者——《東方雜誌》與復辟問題〉一文中，他理直地為功利主義辯護，並堅決反對將「儒術」當作中國不可動搖的「國基」，同時他還敏銳地覺察到杜亞泉等人維護君道臣節名教綱常的觀點與政治上圖謀復辟帝制、反對民主共和有某些內在的聯繫，明確地表示了《新青年》在文化思想上反封建主義專制的態度。同年12月，杜亞泉在《東

⁹² 杜亞泉，〈迷亂之現代人心〉，《東方雜誌》，15卷4號，1918年4月，〈杜亞泉文存〉，頁364-365。

⁹³ 平佚，〈中西文明之評判〉，《東方雜誌》，15卷6號，1918年6月，〈杜亞泉文存〉，頁378-383。

⁹⁴ 錢智修，〈功利主義與學術〉，《東方雜誌》第15卷6號，1918年6月，〈五四前後東西文化問題論戰文選〉，頁56-63。

⁹⁵ 陳獨秀，〈質問《東方雜誌》記者——《東方雜誌》與復辟問題〉，《新青年》，第5卷3號，1918年9月，〈五四前後東西文化問題論戰文選〉，頁83-89。

⁹⁶ 陳獨秀，〈再質問《東方雜誌》記者〉，《新青年》，第6卷2號，1919年2月，〈五四前後東西文化問題論戰文選〉，頁96-109。

⁹⁷ 陳獨秀，〈調和論與舊道德〉，《新青年》，第7卷1號，1919年12月，〈五四前後東西文化問題論戰文選〉，頁244-247。

方雜誌》發表〈答《新青年》記者質問〉，對於陳獨秀的許多問題未作正面答覆，然在論及中國固有文明時，他仍強調「君道臣節名教綱常」為中國固有文明之基礎。1919年2月，陳獨秀發表〈再質問《東方雜誌》記者〉，指杜亞泉等以維護學術思想之統一為名，要求實行學術「統整」，乃鼓吹妨礙學術自由發展的專制行爲。借助於反袁革命的勝利所佔有的政治主動權與「文學革命」所形成的輿論優勢，陳獨秀不求全識專攻一點的作法，使杜亞泉等人陷入難以解脫儒學與帝制關係之窘境，而帝制在當時已惡名昭彰，這也就註定了杜亞泉等人的劣勢。

在〈調和論與舊道德〉一文中，陳獨秀將調和論歸結為一種體現社會弱點的「很流行而不詳的論調」。他認為新舊因調和而遞變，二者無明顯界線可截然分離，此乃思想文化史上之自然現象，而非思想文化本身之新舊比較的實質。這種現象當屬文化史上不幸的現象，是人類惰性之作用的結果。新舊不僅在時間上不能截然分離，且在空間上亦同時並存。同一社會中人的思想萬有不齊、新舊雜糅的現象，這是因為人類社會中惰性較深的劣等分子不能和優秀民族優秀分子同時革新進化的緣故。惰性是人類本能的一種惡德，為人類文明進化的障礙，新舊雜糅調和緩進的現象，正是此惡德和障礙所造成。因而新舊調和只可說是由人類惰性而自然發生的一種不幸的現象，不可說是社會進化的一種應然之理，更不能把它當作主觀的人為主張；倘若將調和論當作指導社會改良的一種主義，那便會助紂為虐，誤盡天下蒼生了。在這篇文章中，陳獨秀不僅批判了中國的舊道德，而且也指出西方一切不良的社會現象，如男子游惰好利、女子奢侈賣淫、戰爭罷工等種種悲慘不安的事，無一不是私有制度之下的舊道德所造成的，因而他反對那種「主張物質上應當開新，道德上應當守復舊」的論調。⁹⁸

陳獨秀對調和論的批判，表徵著五四啓蒙思潮的深刻分裂。他與杜亞泉等人的激烈與調和之爭，其焦點在於「新舊」問題，而二者的分歧則表現在如何對待舊文化的方針上。比較陳、杜二人的文化觀，對於東西新舊之性質的評判，在〈質問《東方雜誌》記者〉的兩篇文章中，尚可見陳獨秀立基於社會進化論，理直氣壯地為功利主義辯護的論調，認為東西新舊文化絕然對立，水火不容，主張徹底反傳統主義；杜亞泉則以接續主義立

⁹⁸ 陳獨秀，〈調和論與舊道德〉，《新青年》，第7卷1號，1919年12月，《五四前後東西文化問題論戰文選》，頁244-247。

論，強調新舊文化接續不斷，相反相成，故而對傳統持溫和的調和主義方針。關於舊文化之保守的惰性，陳獨秀相信激烈的變革可以抵消歷史傳統的惰性，促進文化更新，從而主張激進的文化革命；杜亞泉則懷疑人爲的激烈文化變革的功效，相信歷史進程（時間）爲最大的改革者，是以倡導循序漸進的文化改良。在啓蒙方針上，陳獨秀憂心民眾之守舊苟安的國民性，主張以激烈的思想革命和倫理革命警覺之；杜亞泉則慮及過激思想與倫理革命易導致社會的倫理失範，及群眾心理之非理性傾向所難免的破壞性後果，故主張對民眾施以潛移默化的理性啓蒙。王元化（1920-）將當時參與論戰的雙方對中西文化異同上的看法作一區分：

杜亞泉——東西文化各有不同特點，持調和論。

陳獨秀——中西文化絕無相同之處，西學為「人類公有之文明」（1918年《隨感錄一》），反對調和論。

胡適——雖主張整理國故，但以西學為主體，雖強調兩種文化之共性，不主調和論。

吳宓——與胡適相反，以中學為主體，但亦強調兩種文化之共性，亦不主調和論。⁹⁹

由此可看出，當時的知識分子在對待西方文化普遍存在著主觀意識：或過分強調西方文化，或將現代文化與傳統文化對立，或在中西文化論戰與中西文化對比上採機械羅列、二元對立方法。不論是陳獨秀這樣的激進派知識分子，還是杜亞泉等文化保守主義者，都不約而同地採取相同的羅列排比方式，對東西文化的優劣進行比較，終致深陷矛盾。即便是不同陣營的同屬調和論者的李大釗，在對東西文明的價值主體作判斷時，亦和杜亞泉的取向形成對勘和反照。

五、調和論者的宿命

激進、保守、調和是民國初年思想界回應西潮的三種思想模式。調和

⁹⁹ 王元化，《杜亞泉與東西文化論戰》（代序），《杜亞泉文存》，頁14-15。

論與激進主義、保守主義最深刻的歧異，在於其理性開放的多元主義精神。調和論之多元主義的思想價值，在於其順應五四啓蒙時代東西文化交匯融合的趨勢，揭示了價值多元、思想自由之開放的規則。與其說多元主義是一種「主義」，毋寧說是一種開放的文化態度和思想原則，這是它與激進主義和極端保守主義之一元獨斷精神的根本差別。

杜亞泉的社會和文化思想的基本觀點即是調和論，它貫穿於其有關社會、文化、人生等系列問題的看法中。他以矛盾對抗調和之理為宇宙和社會運作的普遍法則，據此主張政治文化上的調和主義和思想上的多元主義。關於杜亞泉的調和論，蔡元培曾有精當的評價：

先生既以科學方法研求哲理，故周詳審慎，力避偏宕，對於各種學說，往往執兩端而取其中，為如唯物與惟心，個人與社會，歐化與國粹，國粹中之漢學與宋學，動機論與功利論，樂天觀與厭世觀，種種相對的主張，無不以折衷之法，兼取其長而調和之；於倫理主義取普泛的完成主義，於人生觀取改善觀，皆其折衷的綜合的哲學見解也。¹⁰⁰

蔡元培對杜亞泉調和論思想之周詳審慎的科學方法和執兩取中的折衷方法的概括，揭示了杜亞泉思想方法之中西會通的基本特點。作為一位精通自然科學的啓蒙學者，杜亞泉周詳審慎的科學方法，體現了經驗主義之理性的科學精神，在此觀點言，他與論戰的《新青年》激進派之人文學者有許多重合之處，他們彼此間最大的分歧乃是一種態度的歧異。杜亞泉一方面用「操科學以殺人，利於刀兵，率機器以食人，甚於猛獸」¹⁰¹來批評西方文明，並將科學與道德（精神）分割為不同的領域；另一方面，他又要求國人對中國固有文明「以科學的法則整理而刷新之」，以為「世界未來文明之指導者」。¹⁰²他這種用「科學」為保存舊文明、反對極端個人主義辯護，「實際上是以反現代的方式對現代性的承諾」。¹⁰³杜亞泉的調和論思想具有複雜的面相，顯然難以既成的「主義」來闡釋。其社會政治思想主要取資英倫自由主義傳統，但亦雜糅社會主義觀點；他的文化觀則更多具有文化民族主義的傾向。現代中國自由主義者具有不同的思想類型，¹⁰⁴而

¹⁰⁰ 蔡元培，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1988年），第6卷，頁361。

¹⁰¹ 杜亞泉，《新舊思想之折衷》，《東方雜誌》，16卷9號，1919年9月，《杜亞泉文存》，頁405。

¹⁰² 同前註，頁402。

¹⁰³ 汪暉，《現代中國思想的興起》下卷第二部，頁1303。

¹⁰⁴ 如杜亞泉的政治與文化的調和思想，胡適的政治調和與文化轉化思想，蔡元培的政治轉化與文化調和思想等，

杜氏的調和思想正代表五四時期不同於激進派的另一種溫和的啓蒙傳統。

東西文化之融會調和，迄今仍有許多問題懸而未決。第一次世界大戰後，美國總統威爾遜（Woodrow Wilson, 1856-1924）提出民族自決的問題；第二次世界大戰後，風起雲湧的民族解放動迫使西方殖民體系瓦解。這一切大大增強世界其他弱勢民族的自信心。20世紀八十年代末，蘇聯與東歐社會主義體系的崩解以及隨之而來的冷戰的結束，使世界兩大陣營意識形態的對抗讓位於種族和部族的衝突。現今的世界已進入一個種族對抗與仇視的危險時代。這種新的世界格局與態勢在中國社會中的折射即中國的民族自覺性增長，以及對自己本土的根的重視與皈依。杜亞泉的調和論主張於五四時期曾被視為對進步觀念的反動，然經過近一世紀的嬗遞，昨日的異端，如今彷彿成爲明日的信條，世界潮流的趨勢，隱然朝著近百年前的規劃邁進。杜亞泉的選擇與堅持，明確表現出一個知識分子在轉型時期回應西方文化的強烈的歷史責任感與文化自信心。

誌 謝

本文蒙中國醫藥大學九十四學年度專題研究計畫 CMU94-053 經費補助，得以順利完成，謹此致謝。

參考文獻

（一）專書

1. 重印《東方雜誌》，（商務印書館，1971-1976）。
2. 《新青年》，（上海：上海書店，1988年）。
3. 《學衡》，（江蘇古籍出版社，1999年）。
4. 許紀霖、田建業編，《杜亞泉文存》（上海：上海教育出版社，2003年）。
5. 許紀霖、田建業編，《一溪集：杜亞泉的生平與思想》（北京：三聯書店，1999年）。

6. 李大釗，《李大釗文集》上冊（人民出版社，1984年）。
7. 蔡元培，《蔡元培全集》（北京：中華書局，1988年）。
8. 陳崧編，《五四前後東西文化問題論戰文選》（中國社會科學出版社，1989年）。
9. 周策縱，《五四運動：現代中國的思想革命》（南京：江蘇人民出版社，1996年）。
10. 高力克，《五四的思想世界》（上海：學林出版社，2003年）。
11. 高力克，《調適的智慧：杜亞泉思想研究》（杭州：浙江人民出版社，1998年）。
12. 劉登閣、徵雲芳，《西學東漸與東學西漸》（北京：中國社會科學出版社，2000年）。
13. 羅素，《中國問題》（上海：學林出版社，1996年）。
14. 羅素，《羅素論中國文化》（台北：水牛出版社，1988年）。
15. 羅素，《西方的智慧》，（世界知識出版社，1992年）。
16. 啓良，《新儒學批判》（上海：三聯書局，1995年）。
17. 赫爾德著，姚小平譯，《論語言的起源》。（北京：商務印書館，1999年）。
18. 史賓格勒著，陳曉林譯，《西方的沒落》（台北：遠流出版事業股份有限公司，2000年）。
19. 克利弗德·紀爾茲著，楊德睿譯，《地方知識：詮釋人類學論文集》（台北：麥田出版，2002年）。
20. Roland N. Stromberg, *An Intellectual History of Modern Europe*, (Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, New Jersey, 1975) .
21. 史壯伯格著，李小群、宋紹遠譯，劉北城校訂，《西洋思想史》（台北：五南圖書出版公司，1990年）。
22. 史壯伯格著，蔡伸章譯，《近代西方思想史》（台北：桂冠圖書股份有限公司，1993年）。
23. 郭穎頤，《中國現代思想中的唯科學主義》（南京：江蘇人民出版社，1995年）。
24. 林毓生，《中國傳統的創造性轉化》（北京：三聯書店，1996年）。
25. 大隈重信，《東西方文明之調和》（北京：中國國際廣播出版社，1992年）。

26. 張寶明,《啓蒙與革命——「五四」激進派的兩難》(上海:學林出版社,1998年)。
27. 楊思信,《文化民族主義與近代中國》(北京:人民出版社,2003年)。
28. 張明貴,《自由論:西方自由主義的發展》(台北:台灣書店,1998年)。
29. 羅志田,《裂變中的傳承:20世紀前期的中國文化與學術》(北京:中華書局,2003年)。
30. 羅志田,《權勢轉移:近代中國的思想、社會與學術》(武昌:湖北人民出版社,1999年)。
31. 黃克劍,《東方文化:兩難中的抉擇》(南昌:江西人民出版社,1992年)。
32. 梁漱溟,《東西文化及其哲學》(台北:里仁書局,1983年)。
33. 陳序經,《東西文化觀》,(牧童出版社,1976年)。
34. 歐陽哲生、郝斌主編,《五四運動與二十世紀的中國》,(北京:社會科學文獻出版社,2001年)。
35. 許紀霖編,《二十世紀中國思想史論》,(上海:東方出版中心,2000年)。
36. 李世濤編,《知識分子立場——激進與保守之間的動蕩》,(時代文藝出版社,1999年)。
37. 單世聯,《反抗現代性——從德國到中國》,(廣州:廣東教育出版社,1998年)。
38. 金觀濤、劉青峰,《中國現代思想的起源》,(香港:香港中文大學出版社,2000年)。
39. 羅榮渠主編,《從西化到現代化》,(北京:北京大學出版社,1990年)。
40. 金耀基,《從傳統到現代》,(廣州:廣州文化出版社,1989年)。
41. 劉小楓,《現代性社會理論——現代性與現代中國》,(上海:三聯書店,1998年)。
42. 劉禾,《跨語際實踐——文學、民族文化與被譯介的現代性》,(北京:三聯書店,2002年)。
43. 格雷,《自由主義》,(台北:桂冠圖書有限公司,1991年)。
44. 格雷,《自由主義的兩張面孔》,(南京:江蘇人民出版社,2002年)。
45. 諾爾曼·巴利,《古典自由主義與自由至上主義》,(上海:上海人民出版社,1999年)。

46. 昆廷·斯金納，《自由主義之前的自由》，（上海：三聯書店，2003年）。
47. 鄔昆如，《五四運動與自由主義》，（先知出版社，1975年）。
48. 丹尼爾·貝爾，《資本主義文化矛盾》，（北京：三聯書店，2003年）。
49. 艾愷，《世界範圍內的反現代化思潮：論文化守成主義》，（貴陽：貴州人民出版社，1991年）。
50. 張靜廬編，《中國近代出版史料》第2編（北京：中華書局，1957年）。
51. 汪暉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004年）。
52. 舒衡哲，《中國啓蒙運動：知識分子與五四遺產》（台北：桂冠圖書股份有限公司，2000年）。

（二）期刊論文

1. 丁守和，〈由陳獨秀與杜亞泉的爭論引起的思考〉，《五四運動與二十世紀的中國》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁727-740。
2. 王元化，〈杜亞泉與東西文化論戰〉（代序），《杜亞泉文存》，頁1-20。
3. 丘爲君，〈權威與自由：自由主義在近代中國的歷程〉，劉青峰、岑國良編，《「中國近現代思想的演變」研討會論文集》（上）（香港：香港中文大學，2002年），頁219-249。
4. 丘爲君，〈戰爭與啓蒙：「歐戰」對中國的啓示〉（出版中）
5. 周武，〈爲國家謀文化上之建設——杜亞泉與商務印書館〉，《檔案與史學》（漢學）第4期，1998年8月，頁47。
6. 高力克，〈杜亞泉的中西文化觀〉，《二十一世紀》，1996年4月號，第34期，頁53-62。
7. 郭正昭，〈中國科學社與中國近代科學化運動（1914-1935）——民國學會個案探討之一〉，《中國現代史專題研究報告》，第一輯（中華民國史料研究中心，1971年），頁259。
8. 張灝，〈中國近代思想史的轉型時代〉，《二十一世紀》，1999年4月號，第52期，頁29-39。
9. 劉黎紅，〈天演的法則：章士釗、杜亞泉論「新舊調和」〉，《錦州師範學院學報》，第24卷第4期，2002年7月，頁17-25。

Du Ya-quan's Harmonism of Sino-Western Cultures

Chou Shu-Mei*

【Abstract】

Around the time of May Fourth Movement, the Eastern Culture Group, headed by Du Ya-quan, engaged in an extensive debate with the New Culture Group, headed by Chen Du-xiou. After the First World War, it was the mutual expectation of both the European and Asian scholars to harmonize the Eastern and Western cultures. Prompted by the echoes from the Indian and Japanese counterparts, Chinese scholars strove to establish the position for the Chinese culture in the world.

Among the radical trendy waves, Du Ya-quan postulated the idea of harmonizing Eastern and Western cultures. He disagreed with most of his contemporaries who were eager to copy the mode of Western cultural development; instead, he believed China should return to its own particular way as a cultural standpoint. That is, to found Chinese civilization or even world civilization by combining Eastern spiritual civilization and Western material civilization.

Keywords: Du Ya-quan the Eastern Culture Group
 the New Culture Group Harmonism

* Instructor, Center of General Education, China Medical University.

《韓非子》〈解老〉、〈喻老〉篇 的詮釋特色

邱黃海*

【提要】

學界對《韓非子》之理解《老子》之所以仍未能洞透其義理脈絡的緣故在於其解釋方式的過患。本文之作特別強調兩個詮釋原則：對於相關的概念，一方面要有清晰的歷史意識，也就是說，不可毫不批判地以其他時代乃至於其他傳統的概念作解；另一方面則要嚴格地盯緊文獻脈絡。依照這樣的方法本文首次成功地洞穿〈解老〉、〈喻老〉篇的義理脈絡。本文的第一個成果是看出〈解老〉篇「物」與「理」兩個形而下的概念的親密性；相對地「道」之概念的無限性與超越性也因而突顯。其次，透過對「德」之概念的通義的確定而照明韓非如何建立一個新型態的形上學、修養工夫論、養生觀、君王統御學與權謀論。〈喻老〉篇的詮釋特色在於其特別著重以史、事解經。若就義理內涵而觀，〈喻老〉篇並未超出〈解老〉之外而別有建樹。

關鍵字：解釋方法 文獻脈絡 歷史意識 〈解老〉篇的主要概念與次要概念 「物」與「理」的親密性 「道」之概念的無限性與超越性 韓非「德」之概念的通義 以史事解經的限制

* 玄奘大學中文系講師

本論文於2004年四月宣讀於國立中央大學哲學研究所暨鵝湖月刊主辦「道家思想國際學術會議」

一、問題與方法

《韓非子》的〈解老〉與〈喻老〉是目前所見對老子《道德經》最早的詮釋作品。民國以來對這個論題的研究始終集中在〈解老〉、〈喻老〉兩篇的作者問題與這兩篇文章的詮釋特色問題上。作者問題的徹底解決所要求的是直接的或間接的經驗證據，否則不管是就遣辭用句、概念的使用、文章的風格等等來研究，頂多都只是一種臆度與揣測而已。臆度與揣測的最好結果只是：這樣猜測有其邏輯的可能性。但邏輯上再怎麼可能，也不會成為經驗上的事實，這兩者的鴻溝是不會因為成篇累牘的研究而弭平的。這當然不是說，作者問題的猜測，或者，就遣辭用句、概念的使用、文章的風格等等方向來研究，是沒有價值的，而是說，如果缺乏了直接或間接的經驗證據，我們永遠無法對作者問題有一個判然清楚的論斷。本文的主要目的是去確定《韓非子》〈解老〉與〈喻老〉的詮釋特色，在結論部份，則將根據這些特色，透過作者問題之揣測的參與，希望能有節制地、稍稍地有事於作者問題的討論。

儘管學界對《韓非子》〈解老〉與〈喻老〉的詮釋已然注意良久，但是，從筆者的角度來看，在許多具有界定性的重要的方向上，仍然值得檢討，而有研究的空間。總持地說，《韓非子》〈解老〉與〈喻老〉的詮釋性格之不明，乃是因為人們不自覺地常常忽略了兩個方法上的原則：(1) 忽略了〈解老〉與〈喻老〉所論及的每一個概念都有其歷史性，因而常常以今人乃至西方傳統中對某一概念（如「理」）之理解，套到〈解老〉與〈喻老〉乃至整部《韓非子》之上，而沒有注意到：「在這個情況下，用這樣的方式，是否恰當？」；這種忽略與扭曲乃是缺乏歷史意識的結果。(2) 忽略了對每一個概念、論題與主張之理解，不可抽離其文獻脈絡。抽離了文獻脈絡常常造成對概念的意義、論題的範圍與主張的方向之誤判。「不以文害辭，不以辭害志。」（《孟子·萬章上第四》）將是本文理解《韓非子》〈解老〉〈喻老〉的座右銘。

但是，要能比較準確的理解〈解老〉、〈喻老〉的詮釋進路，光注意到這兩個方法上的原則並不夠。〈喻老〉對於《老子》之詮釋有兩個特色：其一是採用以史解經、以事解經的方式；這種解經方式有其特點與限制，

將於下文予以確定。其二，〈喻老〉常常脫出《老子》經文的前後脈絡之外，只單獨地對其中的片言隻語加以解釋。這樣地脫出經文的脈絡之外作解，事實上，也造成了它與經文在各方面的落差與歧出。所幸，〈喻老〉的詮釋特色仍然可以依一定的方法確定出來。相較於此，〈解老〉間或也採以史解經、以事解經的方式，但大致說來，它能提供一些確定的詮釋觀點、一定的理據以解經；〈解老〉間或也脫出《老子》經文的前後脈絡之外，而單獨地對其中的片言隻語加以解釋，然而大致說來，它雖然不全章句句皆解，卻也能就著某些重要的關鍵文句加以解釋，於是一章經文的詮釋角度可以被掌握，而其整體脈絡也可尋繹而見。在這樣的情形下，不管〈解老〉與〈喻老〉的作者是否為同一人，這兩篇文章的詮釋觀點是否水乳交融？是否可以相容？兩者的詮釋觀點有多少距離？這些通通都可以確定出來。

〈解老〉這樣的詮釋特徵以及其所詮釋的章數，提供了足夠的份量，可以讓我們為《韓非子》的詮釋，撐起，或，重構起，一個性格分明的義理系統。為了舖陳這個義理系統，筆者使用了第三種方法：不僅僅去確認每一個部份或每一個環節乃至側面的意義，同時也注意部份與部份、環節與環節乃至側面與側面的關係。經由整體關係網絡的重構，就可以確定出《韓非子》〈解老〉篇的義理性格。

二、〈解老〉篇的重構

（一）策略與重建方法

〈解老〉篇總共涉及了十一章經文的文句，中間有一段文字不解經文，但只解釋「道」與「理」及兩者的概念關係。從解經的功能看，這一段文字與前後文不相一致，突兀而怪特，它並不就著某章經文或某個經句而加以解釋。但就整體的詮釋觀點來看，這一段對「道」與「理」之概念的解釋，卻具有界定性的性格，它照明了隱藏在〈解老〉篇中的詮釋角度。換言之，由於經文的限制，〈解老〉篇所不能暢所欲言者，透過這一段文字抒發出來了。如是，如果〈解老〉篇的其他文字具有「注」功能，那麼，在整個解經體系中，這一段文字便可稱之為「疏」了。如前所說，本節重建〈解老〉的策略是：由點而線而面，也就是說，先標出〈解老〉的重要

概念，確定其意義，再透過概念與概念之關係，看出它所討論的論題及其特殊的主張，最後從整體的角度，讓各個概念、各個主張，在彼此相互的限制中，找到各自相當的位置。〈解老〉篇的主要概念有兩：德與道。這兩個主要概念又涉及了一些次要概念：神、虛、無為無思、理、術、緣理、攝生、治人、事天等。從這些概念所架起的脈絡就可以看出〈解老〉的義理規模與詮釋特色。

本文對於〈解老〉的重建環繞著「道」與「德」這兩個中心概念而展開。其陳述的方式則是：(1) 先論重要的，後論次要的；(2) 先論單純的概念，後論複雜的概念。先論「道」後論「德」，以「德」之概念預定「道」故，「道」是客觀性原則而「德」是主觀性原則故。預先說此二義，理由詳乎下文。

(二)〈解老〉篇「道」之概念的涵義的分解及其隱涵的義理特徵

〈解老〉篇對於「道」之概念的論述最重要的是集中在那一段具有「疏」之性格的文字中。這一段文字是理解〈解老〉「道」與「理」之概念的最重要憑藉，因為它是經由「道」與「理」的關係之展示以顯明「道」的概念與「理」的概念之各自的確義。歷來對這段文字的疏解，頗不能令人滿意，其緣故在於不能透過文獻脈絡來確定概念的涵義，而只是以自己腦子裏所記得的意思來理解這個概念（，不管這些意思是來自於其他哲學家對這概念之規定，抑或來自於前人之成說）。筆者以為，這種詮釋方法的不自覺與不講究，是造成目前的各種詮釋所以不能走上恰當軌道的重要原因。為了恰當相應地掌握〈解老〉之「道」與「理」之概念、恰當相應地掌握〈解老〉之詮釋角度，我們必須對這一文字施以細緻的分析。

道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：「道，理之者也」。物有理不可以相薄，故理之為物之制。萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操；無常操，是以生死氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光... 聖人得之以成文章。道，與堯舜俱，智；與接輿俱，狂；與桀紂俱，滅；與湯禹俱，昌。以為近乎，游於四極；以為遠乎，常在吾側，以為暗乎，其光昭昭，以為明乎，其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇內之物，恃之以成。凡道之情：不制不形，柔弱隨時，

與理相應。...道，譬諸若水，溺者多飲之即死，渴者適飲之即生；譬之若劍戟，愚人以行忿則禍生，聖人以誅暴則福成。故得之以死，得之以生，得之以敗，得之以成。

1. 〈解老〉篇「理」之概念的分解

「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。」這是關聯著「萬物」與「萬理」而論「道」。「理者，成物之文也」，這是在說明「理」與「物」的關係，「理」是「物」之「文理」。〈解老〉篇在其他脈絡對「理」之概念有清楚的定義：「凡理者，方圓、短長、羸靡、堅脆之分也。」「短長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白之謂理」^①。這種意思的「理」，並非西方自然法傳統影響底下的所理解的 *logos* 或 *reason* 之「理」，而是「事物具體的紋理、紋路」。職是之故，「理」之概念固然因為韓非之拓展而成為一個重要的哲學概念，但並不如任繼愈先生所說那樣：「人類抽象思維比過去有所提高了，對客觀世界的規律性的說明也較過去更細緻了」^②。中國古典傳統向無此岸、彼岸之別，很難想像柏拉圖、亞理斯多德乃至自然法傳統的理性概念或法則、規律概念會出現在《韓非子》的思想脈絡中。〈解老〉篇的「理」並非經由抽象思維所獲得的抽象規律，「短長、大小、方圓、堅脆、輕重、黑白」乃是物的紋理、肌理，這樣的「理」必須就著物的具體紋理、紋路而被理解。韓非甚至沒有像洛克（John Locke）那樣，將「方圓」歸之於初性，並將「羸靡、堅脆」歸之於次性。我們很難想像在缺乏希臘傳統的情況下，《韓非子》會把「方圓」了解為理想的抽象概念，或抽象規律，而不是將之了解為內含於事物之中的具體概念。事實上，《韓非子》將「理」理解為物之具體的紋路、紋理，這種思路與希臘傳統鍛鍊出來 *logos* 或 *reason* 大異其趣。人們所以會如此誤解，顯然是沒有注意到用以翻譯 *logos* 或 *reason* 乃至於 *law* 的「理」並不是中國古典傳統所理解的「理」。〈解老〉篇所談論的「理」，不僅包括了洛克的初性、次性，並且溢出於這兩個範圍之外，而將「短長、大小、輕重」乃至「天之高」、「地之藏」、「維斗之威」、「日月之光」、「五常之位」甚至「聖人之文章」等也包含在內；「生死氣稟」是理，「萬智斟酌」是理，「萬事廢興」也是理。〈解

① 這兩個引文分別出現於〈解老〉篇解釋經文第一章與第六十七章的脈絡中。

② 任繼愈，《中國哲學史》第一冊，（北京：人民出版社，1979年），頁248。

老〉篇的「理」上包天文、下賅地理、中攝人事。事實上，「理」、「文」、「紋理」、「紋路」、「理路」等，根本是同義詞。〈解老〉篇對這無處不在的「理」所強調的不是人們所臆想的「規律性」或「普遍性」，而是它們彼此「紋路的限定性」，再由「彼此的限定性」說到「理的規定性」乃至「物的差異性」。故曰：「物有理不可以相薄，故理之爲物之制」、「萬物各異理」。這種內在於物之具體的紋理不但限定了物物彼此的特徵，同時也標誌了萬物的差異。「理者，成物之文也」，「物」與「理」有其不可拆解的親密性。「理」是就物的內涵之複雜性說，「物」，則是就其存在的側面及其複雜的內涵之總體說。

2. 〈解老〉篇「道」之概念的分解

「物」與「理」這樣的親密性，對於「道」的性格之釐定，有重要的影響。因爲，〈解老〉顯然是關聯著「萬物」、「萬理」而論「道」的。「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。」這一段話正是關聯著「萬物」、「萬理」來說明「道」。顯然，「物」與「理」，由於其親密性，是同層的概念，「道」則是異層、高一層的概念。這個脈絡中的「道」有兩層意思。其一，萬物所依義，萬理合會義（《廣雅·釋詁》：「稽，合也」），所謂「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。」「萬物」憑依「道」而生、萬物依循於道而成其然，「萬理」憑依「道」而在相互限定中彼此會合、萬理會稽於道而著其文。其二是著成義、成就義，所謂「道，理之者也。」「理」是動詞，「道」著成物之紋理，使物煥然有文理。「道」與「物」、「理」這兩義加上剛才所說的異層關係正好成就了《周易·繫辭傳》所區分的「形而上者謂之道，形而下者謂之器」。「道」是形而上的，而「物」與「理」則是形而下的。

於是，「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也。故曰：道，理之者也。」這一段文字所表示的不過就是：「形而下的『物』與『理』依循於『道』而成其然，形而上的『道』則使物煥然有文理」這兩義。

「道」尚有一「無常操」義。因爲，「萬物各異理，而道盡稽萬物之理，故不得不化；不得不化，故無常操。」道如有常操，則不能盡會萬物之理。萬物之紋理各有定限，而能成就無限的萬物的道則不能有定限。是以，「道」之無常操，乃是對比於「物」與「理」之有定限、有常操而見。

道無常操，而物有定理。顯然，「無常操」之「常」是固定義。「道無常操」是說：道沒有固定、限定的內涵。因為萬物無窮，所以能成就萬物、使萬物文理燦然的道不能有定理，不能有定限。道之能成就萬物、使萬物文理燦然無窮、沒有界限，不但天文之森然賴之以著，地理之燦爛依之而有，即或人之生死氣稟、萬智斟酌，人文歷史之興衰昌廢亦恃之而成。下面這一大段文字，表示的都是這個意思：「是以，生死氣稟焉，萬智斟酌焉，萬事廢興焉。天得之以高，地得之以藏，維斗得之以成其威，日月得之以恆其光……聖人得之以成文章。道，與堯舜俱，智；與接輿俱，狂；與桀紂俱，滅；與湯禹俱，昌。以爲近乎，游於四極；以爲遠乎，常在吾側，以爲暗乎，其光昭昭，以爲明乎，其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇內之物，恃之以成。」

然而，這個無常操的道本身卻是個常道。道之所以爲常，是就著道之存在說。「夫物之一存一亡、乍死乍生、初盛而後衰者，不可謂常。唯夫與天與地之剖判也具生，至天地之消散也不死不衰者謂常。而常者，無攸易，無定理。」^③據此，道之爲常，乃是對比於物之文理的定限相，對比於物之存在的無常而就著道之存在說。可見，道之爲常，取其恆常義。「聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道」。玄虛者，謂道無常操；周行者，謂道周流遍運成就一切而有常。與此義相連的是，「理定而后可得道也」^④，理有定相，因而可以語言表達；「道」無定理，因而無法用語言加以表達，「非在於常所，是以不可道也。」

總結來說，「道」之涵義有三：(1) 形而上的道能使萬物得之以生、萬理得之燦然明著；因此，〈主道〉篇也說「道者，萬物之始也。」這個「始」，取的不是時間義，而是形而上的能生、能成、能著義。(2) 就內涵而言，道並非固定限制的，道的內涵無有定限；(3) 就道之存在言，道與天地之剖判並生，至天地之消散不死不衰，恆常遍運。這三義表示了〈解老〉篇「道」之概念的形式義。

「道」之形式義如此，問題是：形而上的道如何生萬物、著萬理呢？這涉及到「道」的作用義。〈解老〉篇說：「凡道之情：不制不形，柔弱隨時，與理相應。」道無常操、無定理，它不制不形，因此，它依柔弱隨時

^③ 見〈解老〉對第一章經文「道之可道，非常道也」之解釋。

^④ 全上。

^⑤ 全上。

的方式，緣物而成，緣理而文。換言之，由於道的不制不形，虛靜無為，因而它能因循物、理，柔弱隨時以順成。〈解老〉篇這樣了解「道」，大致反映了《老子》第一章道的概念之無與有的內在結構。韓非所了解的道，在義理上，仍然是無而能有、有而能無，有無合同謂之玄，「玄之又玄，眾妙之門」。他與老子的差別在於對於「理」之概念的強調。由於強調這個新生的「理」之概念，連帶地遂使韓非的「道」多出了著文之義。

以上諸義是有關「道」之觀念的客觀陳述。由於這些陳述只是單純地就著形而上的「道」之概念的形式定義與作用方式而客觀的予以分解，我們可說這是客觀的對「道」之自己所做的表述。〈解老〉篇的另一個詮釋的中心是「德」。「德」是主體生命如何修養自己、鍛煉自己，以使自己的生命能合於道的努力。因此，「德」之概念預定「道」之概念而較為複雜。在「道」之概念處理清楚以後，「德」之概念即可出場。

3. 糾謬

但在正示進入「德」之概念的表述之前，仍有一些附帶的問題必須加以處理。〈解老〉篇「道」之概念既已分解清楚，為了突顯本文的工作成果，似乎就有必要去進行一些糾謬的工作。首先，有一種流行的見解，認為〈解老〉篇的「道」之概念表示「普遍規律」或「普遍法則」的的意涵^⑥。如果我們去考察這個見解的合理性，就會發現，他們除了部份地徵引本文適才所徵引的那一段具有「疏」的性格之文字外，並未對相關文獻，做出有照明作用的分析。我們究竟可以在那些原典上看出「道」的概念具有「普遍規律」或「普遍法則」的意涵呢？完全沒有！道之為常，指的是道的存在，無遠弗屆，周行普至；這裏並無「規律」義、「法則」義可言。西方自然法傳統所鍛煉出之「法則」、「規律」之概念的使用至少有一用意，那就是，透過「法則」與「規律」的簡單性以掌握繁複多變的現象。這種以簡御繁的思想經濟原則事實上並不見諸於〈解老〉篇所詮釋的「道」之概念的涵義裏。它甚且直接地與〈解老〉「道無常操、無定理」的思想相衝突。不管是《韓非子》、《老子》乃至《易傳》、《中庸》，甚或宋明儒，所理解的「道」之概念都不能以「普遍規律」或「普遍法則」這麼富有西

^⑥ 如蕭瑤，〈韓非政治思想試探〉，《臺大歷史學報》第八卷，民70年12月，頁13-14；蕭蕸父、李錦全主編，《中國哲學史》上卷，（北京：人民出版社，1983年），頁241；王曉波，〈論「歸本於黃老」—韓非子論「道」〉，《臺大哲學評論》第二十二期，民88年1月，頁194；李宗定《老子「道」的詮釋與反省—從韓非、王弼注老之溯源考察》，第90頁，國立中正大學，中國文學研究所博士論文，2002年6月，頁90。持此說者甚眾，不及備載。

方傳統色彩的概念來了解。由於「道無常操、無定理」，因此，道超出一切規律、法則之外，道不是透過規律、法則所可掌握的。這種誤解更進一步地與「常道不可道」的思想相矛盾。對於韓非而言，「理定而後可得道」，只有形而下的定理方可用語言表達，「道無常操、無定理」，「無狀」、「無象」，是超乎語言的表達能力之外的。

其次，與這兩個誤解相關的是對「道」與「理」之關係的誤解。由於對「道」與「理」產生誤解，認為「理」是特殊規律，「道」是「普遍規律」^⑦，因此遂主張「道」與「理」是普遍規律與特殊規律的關係。周兆茂先生依據「道盡稽萬物之理」、「理定而後可得道」兩句而主張：「道」存在於理中，也就是說，事物的普遍規律寓於特殊規律之中，並通過特殊規律而體現出來^⑧。這樣解法不但是離開了歷史脈絡作解，而且也抽離於文獻脈絡之外作解。所謂「離開了歷史脈絡作解」是說：離開了「道」與「理」在這個文化傳統的歷史性而以不相干的「規律」或「法則」作解；所謂「抽離於文獻脈絡之外作解」是說：沒有參照上下文，而誤解了「道盡稽萬物之理」與「理定而後可得道」的意義。「道盡稽萬物之理」是說：萬物之定理依於道而成著，因此，萬物之異理盡會於道中。如是，可說「理在道中」，卻不可說「道在理中」。理有定限，道無定限，道如何在理中？「理定而後可得道」一句中「道」的意義是「說三道四」之「道」，並非韓非所要詮釋的形而上之「道」。這樣的誤會，顯是未理察文獻脈絡之過。李宗定先生更是在這樣的脈絡下大張旗鼓地主張〈解老〉篇有一個「以理釋道的形上學轉向」^⑨。察其所由，顯然，一方面，是將「道」與「理」俱解為「規律」或「法則」，另一方面，也錯將「理定而後可得道」的「道」解為「聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道」的「道」的緣故。

（三）〈解老〉篇「德」之概念的分解及其隱涵的義理特徵

韓非對於「道」之概念的理解，大致而言，不悖於老子。雖然〈解老〉篇開發了「理」的概念，而為《老子》所無，但在關聯著「道」之概念的形式定義與作用方式的客觀分解部份而言，這個新鑄成的「理」之概念並

⑦ 任繼愈、馮友蘭皆有類似的說法。見任繼愈，前揭書，頁 248；馮友蘭，《中國哲學史》第一冊，（北京：人民出版社，1984 年），頁 442-443。

⑧ 周兆茂，〈試論韓非的素樸辯證法思想及其特點〉，《中國哲學》第九輯（包遵信主編），（北京：三聯書店，1983 年）頁 61。

⑨ 見李宗定，前揭書，第 90-91 頁。

未產生界定性的重要影響。事實上，就這一部份而言，也看不出韓非之詮釋的個性。韓非對《老子》之詮釋的特別之處，是在「德」之概念的詮釋及其隱涵的義理特徵中才看出來的。只有在這樣的脈絡中才會看出這個新出爐得概念究竟有什麼重大影響，也只有在「德」之概念及其在諸多問題的諸多新穎涵義中，「道」之概念才以一種新的姿態出現在世人面前。

1. 〈解老〉篇「德」之概念的分解

韓非在〈解老〉篇一開始便詮解了經文第三十八章，而「德」之概念的界定性的涵義主要出現在這一章的詮解中。韓非解第三十八章「上德不德，是以有德」以及「上德無為而無不為也」曰：

德者，內也。得者，外也。上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。德者，得身也。凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。為之欲之，則德無舍，德無舍則不全。用之思之則不固，不固則無功，無功則生於德。德則無德，不德則在有德。故曰：「上德不德，是以有德。」所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。夫無術者，故以無為無思為虛也。夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德，故曰：「上德無為而無不為也。」

韓非解釋「德」之概念採取了一個非常特別的觀點，一個兼俱內在修養與攝生保身的觀點。以「德」之概念統攝「內在修養」與「攝生保身」這兩個論題，在訓詁解釋上很新穎，而就老子思想義理內涵方面講，這兩個論題本來就有內在的關聯性。「德」之涵義在韓非明顯的有所增益。這一出手，就明確無誤地表明了，他是以哲學家的規格來解老的。「德者，內也。得者，外也。」以「德」之概念統攝內外：內是精神修養，以「上德不德」表示；外是養生，所謂「德者，得身也。」內在的精神修養可以獲得攝生保身的結果。故曰：「上德不德，言其神不淫於外也。神不淫於外則身全，身全之謂德。」內有德者（神不淫於外），外不失其身。

2. 「德」之概念的分解（一）：「上德」的涵義

「德」之概念預定了「道」，因為，所謂「德」就是依循「道」的方

式而修煉自己。「道」的內在結構、作用方式是「無而能有、有而能無之玄」，因此，「德」的真實相狀就是依循「道」的方式而修養。「德」之所以為「德」在於「上德不德，是以有德。」所以〈解老〉說「凡德者，以無為集，以無欲成，以不思安，以不用固。」在「道」與「德」的內在結構、作用方式之一致性的理解上，韓非不悖於《老子》，韓非之正式的離開《老子》乃在「上德」之涵義的詮釋上。韓非對於「上德不德」有一個非常特別的規定：「言其神不淫於外也。」從上下文看，「神不淫於外」指的是「無為、無欲、不思、不用」。「無為、無欲、不思、不用」如何理解呢？「所以貴無為無思為虛者，謂其意無所制也。」陳奇猷先生認為「意無所制」是指：「心不虛則意溢於外，意溢於外則受束縛，故〈主道〉篇云：『君無見其意，君見其意，臣將自表異』，是見其意者將為臣所制矣。」¹⁰依照這個見解，「神不淫於外」是說避免自己的意圖、欲望、思路為人所察，以免受制於人。這是脫離了老子致虛守靜的修養工夫之脈絡，在權謀鬥爭的觀點下，為達成自我保存（self-preservation）之目的，所進行的修養工夫。「神不淫於外」、「意無所制」，方能不落人把柄，全生保身。所以說：「神不淫於外則身全，身全之謂德。」這種修養工夫韓非亦稱「無術」，以無為術，「夫無術者，故以無為無思為虛也。」以虛無為術，可以無不為，無不為，故名上德、亦名盛德，「夫故以無為無思為虛者，其意常不忘虛，是制於為虛也。虛者，謂其意無所制也。今制於為虛，是不虛也。虛者之無為也，不以無為為有常，不以無為為有常則虛，虛則德盛，德盛之謂上德」。

這裏有極為豐富的涵義，茲做一番整理。「上德」者「不德」、「無為」也。所謂「不德」、「無為」乃是「無為、無欲、不思、不用」、「無思無為之虛」的「無術」。此「不德」、「無為」之術，是一種內在的精神修養。這種內在的精神修養，對內以達成「神不淫於外」、「意無所制」為目標，於是，韓非的內在修養論乃是放在君王統御的脈絡下而理解的。這個君王統御觀點底下所展開的內在修養工夫，對外，則一方面，可以權謀鬥爭地攝生保身，所謂「神不淫於外則身全，身全之謂德」。從這個角度看，此「不德」、「無為」之術，在權謀鬥爭這個向度上表現出一種絕對的靈活、

¹⁰ 見陳奇猷校注，《韓非子集釋》（台北：河洛圖書出版社，民國63年），頁328；張素貞教授有類似的意見，參《韓非解老喻老研究》：「『意無所制』，意念毫不專主，毫不受牽制。」（台北：長歌出版社，民國65年），頁21。

無限自由的樣相。另一方面，這個「不德」、「無爲」的君王統御之修養工夫，更能自由、靈活而「無不爲」地成就一切功業，所謂「虛則德盛，德盛之謂上德。故曰：『上德無爲而無不爲也。』」透過「不德」、「無爲」之術，可以成就「身全」與「無不爲」之德。於是，「德」這個概念在眾多的問題脈絡上聚集了許多豐富的涵義。

3. 「德」之概念的分解（二）：養生、統御與修養工夫論

〈解老〉篇的君王統御之學有其修養工夫論的基礎。最典型的代表是對第五十九章與五十章的經文之詮釋。韓非對第五十九章之詮釋所彰顯的修養工夫是透過「畜」之概念來表達的，他是以「畜」解「德」。以「畜」解「德」的修養工夫是在解釋「治人事天莫若畜。夫唯畜，是以蚤服。蚤服是謂重積德。重積德則無不克。無不克則莫知其極。」這一段經文中出現的。

「畜」的概念在經文中雖然出現在「治人事天」的脈絡裏，但韓非對於「事天」與「治人」的解釋，是完全蛻去了其宗教的色彩與治國的脈絡，而將「人」與「天」對揚起來。「人」指的是人現實上的「動靜思慮」，「天」指的是人天生稟有的「聰明睿智」。如果人過度使用其「聰明睿智」則有盲爽發狂之患。因此，須要「治人」，須要「事天」。所謂「治人」是「適動靜之節，省思慮之費」，「事天」則是「不極聰明之力，不盡智識之任」；而「治人事天莫若畜」。「畜之者，愛其精神，畜其智識也。」於是「治人事天」所討論的論題竟轉成一種帶有經驗主義情調之畜養精神的修煉。「畜」的修養雖然帶有經驗主義情調，但由於它儉畜無爲，從屬於「德」，因而必須循「道」而行。適才說「凡道之情：不制不形，柔弱隨時，與理相應。」因此「畜之謂術」也是「生於道理」（案：「道理」解作「不制不形，儉畜無爲，因襲物理」）。「夫能畜也，是從於道而服於理者也。」主觀地講是虛無儉畜，不偏不執，應物地說，是隨物宛轉、循理而行。而這樣「虛無儉畜、服從道理」的工夫即是「重積德」的工夫。韓非說「知治人者其思慮靜，知事天者其孔竅虛。思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣日入。故曰：『重積德。』」

但是這種儉畜積德的工夫雖然「從於道而服於理」，但卻沒有《老子》「致虛守靜」之後那種「歸根復命」的境界，也失去了莊子那種「天人合一」的氣氛。儉畜積德之後，只是「思慮靜，故德不去。孔竅虛，則和氣

日入」而已。「思慮靜，孔竅虛，和氣入」僅僅是我們在日常經驗中所說的「神清氣朗」而已。「神清氣朗」之後，自然計會謀慮得宜，如是則能「御萬物」、「戰勝敵」、「論蓋世」、「民人從」。整個論述的方向直往計謀、統御、對敵、克勝一路走，形上的境界、神祕的氣氛、天人和諧一體之感無影無蹤。（這是什麼緣故呢？我們將於下文回答這個問題。）

這種儉嗇積德的修養工夫所養出的「神清氣朗」同時也可理解為一種內在精神的養生。從其「虛無儉嗇、服從道理」看是工夫，從其「神清氣朗」看是養生。

韓非對第五十章之詮釋有另一種工夫與養生之關係。韓非解釋第五十章可分成兩部份看。第一部份以「是以聖人愛精神而貴處靜」做結，這與儉嗇積德之工夫的養生一致。第二部份說「民獨知兕虎之有爪角也，而莫知萬物之盡有爪角也，不免於萬物之害。」民之不免於萬物之害乃是因為「好用其私智而棄道理」之故。「兕虎有域，而萬害有原，避其域，塞其原，則免於諸害矣。」因此，善攝生者，「不設備而必無害，天地之道理也。體天地之道，故曰無死地焉。」善攝生者之免害而保身也是因為「虛無儉嗇、服從道理」。這是兩種不同的養生。前者之養神在於：只要服從道理，即無餘事，因而「思慮靜，孔竅虛，和氣入」，神因得其養。後者之養生則在於：「虛無儉嗇、服從道理」，避害之域，塞害之原，因而諸害得免，可盡天年。在後面這個意思的「養生」下，「外得」的訓詁得其進一步的落實。

4. 「德」之概念的分解（三）：

身以積精為德，家以資財為德，鄉國天下皆以民為德

〈解老〉之釋五十四章說：「身以積精為德，家以資財為德，鄉國天下皆以民為德。」這是德之涵義的進一部擴張。不僅「神不淫於外而身全」為有德，「家之資財，鄉國天下之得民」也是德。「神不淫於外而身全」，內而虛無無為以成其德，外循理以全身，是以謂之「德」。這個意思的「德」是就一己之修養與養生說。資財所以為「德」，韓非說：「治家，無用之物不能動其計，則資有餘」，這是循家計之理以生資財而有德。「治鄉者行此節，則家之有餘者益眾」，「治邦者行此節，則鄉之有德者益眾」，「蒞天下者行此節，則民之生莫不受其澤」。是則「鄉國天下皆以民為德」者，

民受其澤也。〈解老〉之釋六十四亦說：「民蕃息而畜積盛之謂有德」。據此，「德」之通義是：「內而虛無無爲，使神不淫於外、意無所制，外循物理而有得」。所得者，由己而物而人，身、家、鄉國天下皆可得。如是，「德」之概念總攝了人文世界一切內在的與外在的實踐。只不過，「德」之概念所目向的目標是「得」，有所得。

5. 綜述〈解老〉「德」之概念的特殊性

「德」之通義是：「內而虛無無爲，使神不淫於外、意無所制，外循物理而有得」，據此，〈解老〉「德」之概念的特殊性遂可得而述：

(1) 〈解老〉之「德」的概念的特殊性首先在於：它內在無思無欲的修養，並非要去除自己對於成見與偏見的執持，以努力地接納、體解他人與他物的觀點、角度、處境，並進而以損之又損的無知與無爲的工夫，歸根復命，以與天地萬物和諧一體；它的無思無欲的修養工夫，所要達成的，首先是一己精神之清朗爽健，其次，是使「神不淫於外」以避免自己的意圖、欲望、思路爲人所察，而受制於人。這樣的修養自有其無思無欲之自由相、靈活相，但其目的既不欲爲人所制，則事實上，它仍有可制之「我」在。由於不能勘破這一層，韓非的無思無欲、儉嗇無爲，表現出來的是有我的自由，而不是無我的自由，他的無思無欲不是一種天人一體的超越境界，而是在人間叢林的爭鬥中，爲爭生存、得成功，而表現出來的一種絕對的不落格套，絕對的靈活與自由（，絕對的不招式用老）。〈五蠹〉篇說：「聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備」，〈難三〉篇說：「術不欲見」，皆是此意，前者應用於用世的原則，後者應用於權術。

(2) 〈解老〉之「德」的概念的第二個特殊性在於：內在無思無欲的修養竟有其有所欲得的外在目標，由身而家國天下，皆在欲得之列。此中既有攝生之道，又復有富家、富國乃至君王統御權謀之術。

(3) 以此之故，〈解老〉之於「從道服理」，不是強調可遠離盲爽發狂^①、災難禍咎^②，就是強調「緣道理以從事無不能成」^③，它的角度很清楚的僅僅是得失禍福。《老子》致虛守靜的工夫所彰顯之「夫物芸芸，各復歸

① 見〈解老〉釋第五十九章「治人事天莫若嗇」。

② 見〈解老〉釋第五十九章「夫謂嗇，是以嗇服」、第四十六章「禍莫大於可欲」、「咎莫憯於欲利」。

③ 見〈解老〉釋第五十九章：「夫緣道理以從事者無不能成。無不能成者，大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。夫棄道理而忘舉動者，雖上有天子諸侯之勢尊，而下有猗頓、陶朱、卜祝之富，猶失其民人而亡其財寶也。眾人之輕棄道理而易忘舉動者，不知其禍福之深大而道闊遠若是也，故論人曰：『熟知其極。』」

其根」與「萬物將自化」等等「物各付物」的自然境界，不復可見。五十四章：「以身觀身，以家觀家，以鄉觀鄉，以邦觀邦，以天下觀天下」亦是個「物各付物」的自然境界，然而到了〈解老〉卻成了循理而有得，如前所說。

6. 〈解老〉的詮釋特性

在對〈解老〉「道」與「德」之概念及其涵義之分解之後，我們可透過「道」與「德」之關係的思考，進言〈解老〉的詮釋特性：

(1)將「道」、「德」兩相對照，我們可說：「道」是客觀性原則，而「德」是個體的主體性原則；前者描述天文地理與人事之宇宙整體的通路、運行方式，後者顯示個體如何透過主觀的「從道服理」，而養神、攝生、而積財、成功、致福。個體之「德」雖然「從道服理」，但「個體」只是「宇宙整體」的一部份、一個示例，「個體」，不能如《老子》所表示的那樣，體會與「宇宙整體」之和諧合一。個體可以「從道服理」，可以依循整體的運行方式而運作，但它不能越過自己個體的限制、它沒有通路可以獲得與天地一體的神祕經驗；它的「無」不是天道整體，只是大道運行方式的一個示例。

(2)韓非對於語言與道的關係也與《老子》一樣認為：「道」無定限，因而不能用語言表達。但他隨即說「聖人觀其玄虛，用其周行，強字之曰道，然而可論」。此後，他就直接地論述「道」，不再考慮：「那無法用語言表達的『道』如何表達」了。「正言若反」似乎就是《老子》構作來表達那無法用語言表達的「道」。如同韓非所理解的那樣，語言只能表達定限的紋理，「道」無定限，因而不能用語言表達。「正言若反」的設計表示了一種無法表達又必須表達的無可奈何。「正言若反」，如「上德不德」，表示一種遮顯的語言結構，在這種語言結構中，那個「不」並不表示一種否定作用，「不」之後的特定內涵並未被排斥，而是透過「不」的「遮」來暗示這個特定內涵之外的天人整體（整體是虛說）。因此，這個「遮」表示「歸根復命」、「回歸於道」。在道的虛玄之中，那被「遮」掉的特定內涵，同時是被保存起來的。問題是，那個被暗示的天人整體只是被暗示，「正言若反」的語言結構無論如何只是一種無可奈何的表達，它永遠無法剝除語言自身的有限性。因此，所有的表達都必須被否定以歸於無。歸於無只為生有，王弼所謂「崇本以息末」、「守母以存子」之意也。因此，在

「正言若反」的語言結構中，說出來的是那「遮」的部份，而天人之全永不能說，然而，在「回歸於道」、在「歸根復命」中，萬有卻即之而生。故曰：「上德不德，是以有德」。韓非〈解老〉、〈喻老〉的一個重大特色就是，經文有涉及「正言若反」之玄理處，在韓非的詮釋下完全被蒸發了。

〈解老〉對經文中的「正言若反」的表達方式只能將之描述成一種扁平的狀態，至多也只是一種定向的歷程；如解「上德不德」，說「神不淫於外也」，說「所以貴無爲無思爲虛者，謂其意無所制也。」「無爲無思爲虛」被扁平化成「意無所制」。有些雖然維持其否定形式，但其複雜的玄理內涵則不可復見，如解「方而不割，廉而不劌，直而不肆，光而不耀」，並不以爲：這是去遮除「方」、「廉」、「直」、「光」的僵固與定執，使其在道化中回歸自然；而是以爲：方、廉、直、光之士應識時務，不可以其方、廉、直、光招眾怨怒。「眾人多而聖人寡，寡之不勝眾，數也。今舉動而與天下之爲讎，非全身長生之道也，是以行軌節而舉之也。」經文義理竟成明哲保身之術。「明哲保身」自與韓非詮釋之「德」相應。

三、〈喻老〉篇的詮釋特色

從思想義理的角度看，〈喻老〉篇所言並沒有越出〈解老〉的規模之外。整體說來，它有四個特性比較突出。(1)以史、事解經；(2)脫出《老子》經文的前後脈絡之外，只單獨地對其中的片言隻語加以解釋。(3)〈喻老〉頗多有涉及「正言若反」之表達之處。但韓非完全沒有從「正言若反」的義理角度來了解經文，它的解釋事實上是消解了「正言若反」。(4)從義理的角度看，〈喻老〉篇所言並不悖於〈解老〉，也沒有什麼重要的增益，所可注意者是：透過史、事，更多而明顯地可看出〈喻老〉採取「權謀爭鬥」的觀點解經。

以史、事解經的限制在於：史與事之所表只是屬於實然層次的東西，它即便能提供某些觀點，但這些觀點並不能經由史與事而在道理上被說明。義理及其說明、證成跟史、事顯然是兩種不同層面的東西。從義理的角度看，〈喻老〉所能提供的東西比〈解老〉實在少得太多了。

王弼本六十四章「學不學，復歸眾人之所過，以輔萬物之自然而不敢爲」，〈喻老〉則作「學不學，復歸眾人之所過也，恃萬物之自然而不敢爲

也」。兩個版本，經文有異，卻也透露了義理視野的不同。由「輔萬物之自然」之「輔」字可看出王弼本當是說：在儉嗇無爲之下，萬物皆歸根復命而得其自然。但韓非的「恃萬物之自然而不敢爲」則是：依循萬物之紋理而不敢妄爲。前者重在強調「物自生、物自成」，後者重在強調：不徑不絕、依循物理，方可避禍得福，終能有得。〈喻老〉對「學不學」之解釋則頗爲曲折。依〈喻老〉所學王壽事而觀之，「不學」是指：「世異則事異，事異則備變」（借用〈五蠹〉），因此，「學不學」的意思是不必向歷史文化傳統的陳跡往事去學習。這反映了韓非對歷史文化傳統的態度。韓非解四十七章：「不行而知，不見而明，不爲而成」較有意趣。「聖人無常行也，能並智，故曰『不行而知』，能並視，故曰：『不見而明』。隨時以舉事，因資而立功，用萬物之能而獲利其上，故曰：『不爲而成』。」這個解釋能看出「不」是遮，而不是否定，故說：「並智」、「並視」，只是這個「遮」不表示「歸根復命」，也不表示萬物自然之自生自成¹⁴，而是聖人有智能用萬物而獲利其上。這個解釋反映了韓非〈解老〉的「道」之概念的內在結構與作用方式，因而不見「歸根復命」、「萬物自然」之意。

〈喻老〉採取「權謀爭鬥」的觀點解經，學者言之甚詳¹⁵，請不再贅。

四、結 論

綜括而言，〈解老〉、〈喻老〉之《老子》詮釋的最關鍵處在於韓非提出了新穎的「德」與「理」之概念。韓非對這兩個概念的闡釋，一方面，使得他轉化了老子《道》的概念、建立了一個新的形上學，另一方面，也使得他能表述一個新穎的修養工夫論，並且，關聯著這修養工夫論而論述他的養生觀、君王統御學與權謀論。韓非「德」之觀念結合了「內德」與「外得」。「德者」，無爲而無不爲也。但是韓非把「無爲」解作「神不淫於外」、「意無所制」，這一方面使得他的修養工夫成爲「自我保存」與「權謀統御」的修行，另一方面也使得他的形上學堵塞了天人一體的可能。在這樣的脈絡下，養生成了經驗意義下的養神，攝生轉爲自我保存下的權

¹⁴ 如王弼的注說：「明物之性，因之而已，故雖不爲而使之成」，參樓宇烈，《老子周易王弼注校釋》（台北：華正書局，民國70年），頁126。

¹⁵ 可請參見，張素貞，前揭書，第八章，第151-176頁。

謀，而外王之學則一意強調聖王德智的主動性，如此，雖服道循理，但以立業成功爲得，便也失去了「輔萬物之自然」的意味了。

有關〈解老〉、〈喻老〉的作者問題，不管是從解釋的體例、體裁、方式以及同一經文之重複解釋來揣想兩篇作者是否爲同一人，從問題的性質來看，都是不充分、不必然的。鄭良樹先生做了一個很有意思的研究，他統計《韓非子》全書中各篇「邦」與「國」兩個字眼出現的情形，結果發現除了〈解老〉、〈喻老〉、〈五蠹〉以外，都只稱「國」不稱「邦」。〈五蠹〉稱「邦」一次，稱「國」二十二次。〈喻老〉篇除一次稱「國」、另一次引《老子》稱「邦」外，其餘十二次皆稱「邦」。〈解老〉篇則五次稱「邦」，二十三次稱「國」¹⁶。鄭先生根據這個統計認爲〈喻老〉作者應不與《韓非子》諸篇爲同一時代，應是戰國中期《孟子》成書之前人所作。這個統計很是賞心悅目，但是用來證明〈喻老〉篇定是《孟子》成書之前人所作，力量仍嫌不夠。因爲，第一，至少《老子》原文已然稱「國」（國之利器不可示於人）；第二，「邦」既然爲戰國中期以前流行用語而不是「國」，則後之學者，偶然用之亦屬人情之中事。

如果從義理的角度看，由於〈喻老〉的思想與〈解老〉相協調，而且，〈喻老〉篇又明明出現在《韓非子》書中，則說〈解老〉、〈喻老〉是韓非的思想，或《韓非子》的思想，差別其實不算太大。

¹⁶ 鄭良樹，〈韓非子解老篇及喻老篇初探〉，《漢學研究半年刊》，第六卷第二期，民77年12月，頁323-330。

The Characteristic of Hanfeitzu's interpretation of Laotzu in the Jielao and Yulao

Chiu, Hwang-Hai*

【 Abstract 】

Hanfeitzu's understanding of Laotzu has remained fundamentally unclear due primarily to failures in methodology. This article stresses two interpretative principles. First, in interpreting Chinese classical philosophical terms, one should not uncritically borrow seemingly similar ideas from the west and presume without justification that these products of western philosophical soil would also appear in the Chinese tradition. Second, relevant concepts should be interpreted instead strictly through their literary and cultural contexts. Doing so sheds light on the inner structure of Hanfei's understanding of Laotzu revealing: 1) the affinity of the concepts of "Thing" and of "Li," in contrast to other popular interpretations, which in turn foregrounds the transcendence and the infinity of the concept of "Tao"; 2) how, through the determination of the general meaning of the concept of "Te", Hanfeitzu builds his understanding of Laotzu's metaphysics and his theories of life-preservation, of self-cultivation, and of statecraft.

Keywords: Interpretative Method Contextual Situation Historical Consciousness
The Primary and Secondary Concepts of Hanfeitzu's 'Interpretation of
Laotzu' The Infinity of 'Wu' and 'Li' The Transcendent and Infinite
Character of Tao The General Meaning of Hanfei's Concept of 'Te'
Limitations of interpreting "Ching" through historical stories

* Instructor, Department of Chinese Language and Literature, Hsuan Chuang University.

「瑜伽」概念的分析與 「哈達瑜伽」之重構^①

鄭芷人*

【提要】

瑜伽不僅是印度六大正統哲學學派之一，而且也是世界三大「氣道」中歷史最悠久的系統，對吾人研究精神領域問題開發了一條重要的通道。今天，科技文明雖然支配全球，而科學的思維與方法，在精神領域上卻未能如科技之發展，其原因乃在於科學方法應用在精神領域時有其局限性。例如，精神治療只從一般的生活條件，對個案作心理諮商，而未見針對內在整體人格提出深層的理論研究，因而也未能提出有效的轉化人格的療法。在理性主義時期，西方哲學曾經一度以純智性的方式，進行對「人」的內省，這就是所謂「理性心理學」。然而，只對精神的實在性（spiritual reality）或「自我」作純智性的分析是不足夠的。因此，科學必須容許吾人對此從另一途徑來探討精神領域，一方面既保持科學實証與邏輯分析的精神，而另一方面則以「修持」或「親証」作為獲得內在深度經驗的進路。在這個意義上，包括丹道、藏傳佛教的「無上瑜伽」與「印度瑜伽」等世界三大氣道體系，皆有助於吾人對精神領域的體會與研究。就印度瑜伽來說，它其實是一種剖析人類內在人心靈的方法系統。「科學」一名源自拉丁文“scientia”，乃「知識」之意，這在梵文則是“veda”（吠陀）。因此，在印度文化傳統中，“Yoga”也是“science of yoga”，這表明瑜伽乃研究終極知識之途徑。瑜伽修行方法在不同程度上深化了修持者的生命，對各種非常態的心理現象加以「自療」，自我轉化而不必依靠藥物，並進一步體悟「人的實在性」、親証其生命之轉化與提升，開闢了吾人對「人的實在性」之新視野。由此可見，研究瑜伽等「氣道」之學，確有其重要性與必要性。

本文乃撰者研究印度瑜伽的一部份，題為〈「瑜伽」概念的分析與「哈達瑜伽」之重構〉。全文主要由二部份組成：其一是有關「瑜伽」概念的分析，其二是分析地把零散的「哈達瑜伽」作了系統性的重構，前者是後者的概念基礎，本文對此二者皆作了原典的研究。本文把哈達瑜伽整合成四階：第一階是姿式，第二階為調息與氣入中脈，第三階是淨化中脈，第四階是邁入三摩地，糾正了一般人將「哈達瑜伽」視作只是一種健康瑜伽的錯誤觀點。此外，由於篇幅限制，本文未深入討論瑜伽哲學問題。其實，瑜伽哲學問題牽涉太廣，故必須另立專文討論。有關本文相關之梵文，只有在涉及重要概念部份，才先採用天城體（devanāgarī），再附羅馬體；至於一般資料，則僅採用羅馬體。《哈達論典》、《濕婆集》、《吉蘭集》及《瑜伽拙火奧義書》等部份，因不太涉及「文字意義」問題，故相關資料以英文取代之，以利讀者參閱。

關鍵字：瑜伽 三摩地 《薄伽梵歌》 《奧義書》 《哈達論典》 《吉蘭達集》
《濕婆集》 《瑜伽拙火奧義書》 姿式 契合法 收束法 拙火

^① 本文原題為〈印度經典瑜伽的生命哲學之分析〉，是從印度的瑜伽典籍分析「哈達瑜伽」、「王家瑜伽」及「拙火瑜伽」的理論與實踐方法，全文約 12 萬字，本文乃原文有關「瑜伽」及「哈達瑜伽」部份，另題為〈瑜伽概念與哈達瑜伽之分析〉。由於篇幅限制，此處已刪除了有關「哈達瑜伽」的實踐（修練）部份，並以舉例說明取代之。

* 東海大學哲學系教授

一、引言

印度哲學有所謂六大正統學派 (the orthodox systems) ②，而瑜伽學派乃其中之一。印度哲學與宗教結合在一起，而哲學及宗教又常常與尋求人生的解脫 (mokṣa) 作為終極關懷。瑜伽學派的解脫之道是在於藉著「氣」 (prāṇa) 「淨化中脈」、「喚醒拙火」而達「三摩地」 (samādhi) 的「絕對自在」 (kaivalya) 之境地。經典瑜伽的典籍甚多，除《瑜伽經》之外，其他如多種《奧義書》③、《薄伽梵歌》、《吉蘭達集》 (घेरण्डरसहिता, *Gheraṇḍa Saṁhitā*)、《哈達論典》 (*Hathapradipika*)、《濕婆集》等，皆是瑜伽偉大論著。瑜伽學派的創立者潘檀伽利 (Pātañjali)，在其《瑜伽經》 (*Yoga-sūtras*) 中指出：“योगश्चित्तवृत्तिनिरीधः॥” ④，謂「瑜伽是一種控制人的心智之各種因素」。這些因素包括肉身的因素與精神因素，從而使自我達至淨化與超升 ⑤。瑜伽哲學及其修持理論，經由「印度密教」 (Indian Tantrism) ⑥而影響藏傳佛教非常深遠 ⑦。印度瑜伽的這種修持方式，與藏密及丹道，乃人類有關生命超升的三大「氣道」系統 ⑧。中國丹鼎派道家從「練精化炁」、「練炁化陽神」，而至「練神還虛」，並以「還虛合道」為終極 ⑨；藏傳佛教的寧瑪巴教法及噶瑪噶舉派分別以「大圓滿」、「大手印」與「六成就法」

② 此六大正統學派即勝論派 (Vaiśeṣika)、正理論派 (Nyāya)、數論派 (Sāṁkhya)、瑜伽學派、彌曼差學派 (Mīmāṃsā)、及吠檀多學派 (Vedānta)。

③ 其中以《黑夜柔吠陀》的《鵝鴉氏奧義書》、《白驢氏奧義書》 (*Svetāśvatara Upanishad*)、《石氏奧義書》 (*Kaṭha Upanishad*)、《疑問奧義書》、*Praśna Upanishad* 及《慈氏奧義書》 (*Maitri Upanishad*)，均講及瑜伽，而第 86 種的《瑜伽拙火奧義書》 (*Yoga-Kundalini Upanishad*)。闡述「哈陀瑜伽」，並提出一種可稱為「非無限制的梵天論」 (non-qualified Brahman) 的哲學本體論。

④ 引自 Pātañjali's *Yoga Sūtras* (Munshiram Manoharlal Publishers Pvt Ltd., 1995, New Delhi), p.5. योगः योगश्चित्तवृत्तिनिरीधः: scitta, 心。वृत्तिः vr̥tti, 各種形式。निरीधः nirodhaḥ, 約束。

⑤ 這裡所謂「印度密教」，是指藉著「氣」的修持而轉化生命自我，這就是一般所謂「修持」的主要方式。參閱鄭芷人：〈中西印天人合一的概念及其異同〉，《東海學報》第 44 卷 (1999)，頁 179-319。

⑥ 「印度密教」 (Tantrism) 又稱為「沙格蒂教派」 (Saktism)，關於「印度密教」的基本念，可參閱鄭芷人：〈印度教及其哲學〉一文 §5.0 「沙格蒂教派」。《東海哲學研究集刊》第九輯 (2004/5)，頁 29-62。

⑦ 例如，藏密的氣、脈、靈熱成就法 (拙火定) 等，皆直接源自瑜伽。見邱陵編著《藏密脈、氣、明點觀修》 (北京：工業大學出版社，1994)。

⑧ 本文撰者從古希臘文 “Πνεῦμα” (pneuma) 一字，提出用 “pneumalogy” 來表徵「氣道」。它包括氣功、丹道、瑜伽、及藏密方面與氣道有關的密法。亞里士多德的 “Πνευσι Πνεύματος” 一文中，“πνεῦμα” 具有空氣、風、呼吸、精神、生命氣息等意思。在英文中，“pneuma” 依希臘文而有「氣」、「靈」及「精神」等之意。故 pneumatics 為氣體力學，pneumatology 為靈學。見鄭芷人：〈Πνεῦμα 與 靈、Ψυχή 與 性命〉，《美學與人文精神》，東海大學文學院編 (文史哲出版社，2001 年)，頁 233-278。

⑨ 請參閱鄭芷人：〈新道家的丹道學之時代意義(上)〉，《宗教哲學季刊》，第六卷第二期 (2000/6)，頁 102-122；及〈新道家的丹道學之時代意義(下)〉，《宗教哲學季刊》，第六卷第三期 (2000/9)，頁 161-178。

為標杆；而印度瑜伽則以達至「三摩地」為最高成就^⑩。這些有關「氣」的理念及其修持方法，一方面是以繼承古希臘哲學的西方文化所缺，另一方面卻又是人類文化的偉大成就，急待吾人從現代學術的觀點而加以研究^⑪。本文之要旨有二，其一是分析與釐清「瑜伽」這個概念，其二是分析與重構經典瑜伽中「哈達瑜伽」系統。

二、「瑜伽」概念的分析：

「瑜伽」的概念不限於「瑜伽學派」，它是印度哲學的重要理念。從功能意義上說，「瑜伽」所要達成之目的主要有二：

- (一) 其一是調整身心，提昇意識的層次^⑫。依據《薄伽梵歌》，宇宙萬物是受制於悅性（sāttvikah）、變易性（rajasah）及墮性（tamasah）三種運作力量^⑬，因此，人類也受其所束縛。瑜伽的修持，就是使吾人超脫這三種運作力量的束縛，從而獲得解脫，回復本性，也就是生命的本源^⑭。
- (二) 其二是從其終極目標來說，是要達至梵我合一的境界。這個終極目標，其實也就是擺脫迷惘，回復本性之真而得自由。這是印度宗教與哲學的傳統觀點^⑮。

以下吾人先從各重要典籍中，分析「瑜伽」概念的意義：

- ⑩ 關於大圓滿，可參閱邱陵：《藏密大圓滿心髓探奧》（新智，1995年）。給尊桑波：《大圓滿·龍欽心髓修行法》（唵啊吽出版社，1998年）。無垢光尊者著：《大圓滿禪定休息》（一、二）（慧炬，2001年）。關於大手印，可參閱桑錫度仁波切釋論：《大手印·最高成就修行法》（唵啊吽出版社，1998年）。關於六成就法，可參閱邱陵：《六成就法詮釋》（新智，1995年）。
- ⑪ 讀者可參閱鄭芷人：《丹道學的研究綱領》，收於鄭志明編：《道家文化精華》，（宗教文化研究中心，2000年），頁317-404。
- ⑫ 對「意識」的本質、功能及其結構之研究，無論是在生命科學、心理學及哲學，至今仍是個謎，而對於這個問題，印度瑜伽及藏傳佛教分別提供吾人許多研究的面相，印度哲學對意識的研究有其獨特的一面，如吠檀多各支派對意識各層面的分析，以「至上意識」為本體。瑜伽的氣、脈、明點修持法，對意識的研究提供另一個面相。藏傳佛教的夢觀成就法、中陰成就法、轉識成就法等，這些都是人類文化的珍藏。上述印、藏有關意識的理念，與西方心理學如 S.Freud 強調 Id 與 libido，C.K.Jung 之分析心理學，Afred Adler 之個體心理學，以至於與新佛洛伊德學派的 Erich Fromm, Karen Horney, H.S.Sullivan 等強調從環境與文化因素入手等，有著根本之差異。目前出現能量醫學、能量治療等，則與氣功、丹道、瑜伽、及藏密方面等氣道有關。
- ⑬ Bhagava-Gita (VII · 12) : "ye caiva sāttvikāḥ bhāvā, rājasāḥ tāmāsāś ca ye, matṭṭ eveti tān viddhi, na tv aham teṣu te mayi." [所有事物，無論是屬於悅性、變易性或墮性，皆來自我的能量。我是一切，但我卻是獨立於一切，不受這些物質所制約。] 悅性表示善性，變易性又代表激情，墮性為愚昧之性。
- ⑭ 印度哲學的基本精神是「梵於合一」，世界只是一種幻相（visva-maya-nivṛtīḥ），真我是「常住的」，「常住」是不死之意，梵語有時把梵天稱為「Atman」（大自我），而個體自我也稱為「atman」（小自我），個體自我乃梵天的永恆之性。
- ⑮ 這種思想分別見於《薄伽梵歌》、《梵經》及各種《奧義書》，特別是《蛙氏奧義書》（Mandukya Upanishad）所表述；的「不二吠檀多」，從分析意識的清醒（vaisvanara）、作夢（taijasa）、深眠狀態（prajna）等各種層次，作為理論的進路，以達最後的本源的超越境界，那是一種純意識的超覺狀態（turiya），也就是絕對的本體。

(一)「瑜伽」(“योग”)的文字意義：

1. 《梨俱吠陀》之“योग”：

「瑜伽」一名來自梵文“योग”的音譯，梵文羅馬化作“yogaḥ”或“yoga”。“योग”一字已見於《梨俱吠陀》：“नावेवं नः पारयत युगेव नथेव न उपधिवि प्रधवि”¹⁶，其中，“युगेव”(yugava)，是「枷鎖」或「軛」(牛軛)之意。全句的意思是「帶領我們越過江河，有如兩艘飛船。救助我們罷，我們彷彿是枷鎖、車轂、輪輻、及輪軸」。由此可見，“yoga”原作“yuga”，是「枷鎖」或「軛」的意思，可引伸為束縛、支配、控制等意義。到了奧義書，“yuga”一義便常以“tapas”(嚴酷)、“dama”(自我控制)、“śama”(內在均衡)等字來表述¹⁷。對於這個概念，吾人在下文將有進一步的說明。

2. “योग”的文字學意義：

一般認為，“yoga”乃源自√yuj，但是，印度古代著名的文法學家潘尼尼(Pāṇini)¹⁸，則認為從字源上說，“yoga”分別來自二種字源。其一是衍生自√yuj，意指「三摩地」(yuj samādhau)，其二衍生自√yujir，是指「結合」或「聯合」之意¹⁹。不過，根據當代印度學者從字源學上的研究，發現「三摩地」意義的字根√yuj，只分別用於名詞及形容詞的“yuga”，“yugya”，“yogin”等形式，未見其動詞形式；大多則用在“yujir yoge”，這是指身心合一的嚴峻苦行²⁰。在這種情形下，“yoga”原指「聯合」或「結合」之意，這是指身心(包括梵天)合一的嚴酷實修，

¹⁶ Rg Veda, { 2 · 39 · 04 a }, in Rg Veda Saṁhitā, Complete text in Devanagari, editors: Prof. R.L.Kashyap & Prof. S. Sadagopan, Sri Aurobindo Kapali Sastry Intitute of Vedic Culture (Bangalore 1998). 這句話的羅馬化是：“nāveva naḥ Pārayatam yugeva nabhyeva na upadhiva pradhiva”.

¹⁷ 例如，屬於《黑夜柔吠陀》的《慈氏奧義書》(Maitrī 或稱 Maitrāyaṇīya Upanishad)就強調控制呼吸(prāṇyāmā)，克制(pratyāhāra)等。

¹⁸ Pāṇini 的生卒時間不詳，認為他是生於公元前 4, 5, 6, 或 7 世紀的主張有，但以公元前 4 附近的意見較多。梵文是一種古典的書寫文字，傳統上認為是由 Panini 所建立的。他所著的有關梵文文法書名是 *Astadhyai* 或 *Astaks*。全書分為 8 章，以名詞、動詞、母音、子音等 1700 個要素作為基本單元，並加以分類，又提出有關梵文文法的形成規則與定義。吾人在本章分析《瑜伽經》的作者潘檀加利，可能曾為 *Astadhyai* 作注，稱為《大注》(Mahābhāṣya)，因為《大注》的作者也名為 Pātañjali。

¹⁹ “In Pāṇini we find that the word yoga had already attained its technical meaning, for he distinguishes between the root *yuj* in the sense of concentration (samādhī) and *yujir* in the sense of joining or connecting. I have not yet found any uswe of *yuj* the root as verb;...but the sense4 in which it has been used in those places is tat of connecting or joining.” S.N.Dasguta, *Yoga Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers (Delhi, 1966), p.45.

²⁰ 當代印度學者 Dasgupta 謂在經典文獻如《大注》(Mahābhāṣya)中，*yuj* 乃指 *yujir yoge* 而非 *yuj samādhau*。同樣地，*Bhagavadgītā* (《薄伽梵歌》)的情形也如此。他說：“In the *Bhagavadgītā* which was probably pre-Buddhistic we find that the word *yogin* has been used not so much in conformity with *yuj samādhau* but rather with *yujir yoge*.” S.N.Dasguta, *Yoga Philosophy*, Motilal Banarsidass Publishers (Delhi, 1966), pp.45-46.

因為「結合」是指吾人跳出個人意欲而達至自由，從而與梵天（心）「結合」。這其實是修持「梵我合一」的嚴峻苦行。

（二）奧義書中的「瑜珈」概念

《奧義書》(उपनिषद्) ①有「吠陀的終結」之稱，而「吠陀的終結」就是「吠檀多」(Vedānta) 之意②，這表明「吠陀之教」的中心思想就在於《奧義書》。一般而言，《吠陀經》與《梵書》的主要內容是頌歌與禱告文，是屬於「儀文」部份 (karma-kāṇḍa)；而《奧義書》則代表「知識」部份 (jñāna-kāṇḍa)，並且是出於「天啓」(śruti)，是闡述《吠陀經》中哲學性（理論）部份。然而，儘管如此，印度人的傳統思想仍以《吠陀經》作為觀念層面的根本信仰原則，而不同的《奧義書》則只被視為對《吠陀經》的各種不同的解釋。在最廣義上說，《奧義書》與《森林書》乃《梵書》的「附錄」。但是，《奧義書》卻又有其獨立的內容。現有《奧義書》108種之多，而代表早期《奧義書》則主要有14種③，分別詮釋四《吠陀經》。《奧義書》對“योग”（瑜珈）的概念主要有下列的闡述：

1. 《鷓鴣氏奧義書》之「嚴酷的修行」說：

屬於《黑夜柔吠陀》的《鷓鴣氏奧義書》就強調嚴酷、自我控制、內在平靜等問題。故謂：

“ऋत च स्वाध्यायप्रवचने च । सत्यं च स्वाध्यायप्रवचने च । तपश्च स्वाध्यायप्रवचने च । दमश्च
स्वाध्यायप्रवचने च । शमश्च स्वाध्यायप्रवचने च ।तद्धि तप द्वि तपः ॥ ④”

① 《奧義書》的梵文拉丁化為“Upanishad”，它可拆成 upa-nishad 二部份。其中“upa”是指「靠近」，而“nishad”則是「坐下」之意。因此，“Upanishad”一字可引伸為「學生靠近老師而坐，並從老師處學習秘學」。商羯羅則把“upanishad”當作名詞，並把字根“sad”「消除」或「鬆縛」。在這種情形下，“Upanishad”乃指「藉著有關梵天的知識，而解除人們的無明」。在當時，《奧義書》的知識是一種「秘學」，因為講授這些知識是秘密進行而不公開的。根據《歌者奧義書》，有關「梵天」的思想，只由父親傳給長子或可值得教導的學生，其他人是不得聽聞的，即使送上無數財寶也不行。另一方面，從時序上說，一般來說，「奧義書」不但是出現於《吠陀》之後，也出現於《梵書》及《森林書》之後。關於《奧義書》，本文撰者在《婆羅門及其哲學》。

② Vedānta 原作 vedasya antah，指「吠陀的結論與目標」之意。Vedānta 一字見於《白騾奧義書》(Svetasvatara Upanishad) [VI. 22] 及《剃髮奧義書》(Mundaka Upanishad) [III. 2. 6]。

③ [1.0] 第一類附屬於《梨俱吠陀》者有：《喬尸陀羯奧義書》(Kaushitaki-Upanishad)，及《愛他羅氏奧義書》(Aitareya-Upanishad)。[2.0] 第二類附屬於《娑摩吠陀》者有：[2.1]《歌者奧義書》(Chandogya-Upanishad)，[2.2]《由誰奧義書》(Kena-Upanishad)。[3.0] 第三類附屬於《夜柔吠陀》，其中又分為《白夜柔》與《黑夜柔》：[3.1] 屬於《白夜柔》的是著名的《廣林奧義書》(Bṛhad-aranyaka-Upanishad)。本《奧義書》乃《百道梵書》的一部份，其主要概念是以「阿特曼」(atman) 作為「根本實有」(original being)。[3.2] 屬於《黑夜柔》的有：(a)《鷓鴣氏奧義書》(Taittiriya-Upanishad)，《大那羅衍那奧義書》(Mahanarayana-Upanishad)，《石氏奧義書》(Katha-Upanishad)，《慈氏奧義書》(Maitri-Upanishad) 及《白騾氏奧義書》(Svetasvatara-Upanishad)。[4.0] 第四類附屬於《阿闍婆吠陀》者有：《剃髮奧義書》(Mundaka-Upanishad)，《疑問奧義書》(Prasna-Upanishad) 及《蛙氏奧義書》(Mandukya-Upanishad)。

④ (羅馬化梵文為：)：“ṛtam ca svādhyāya pravacane ca, satyaṁ ca svādhyāya pravacane ca, tapaś ca, tapaś ca”

這節文字的意思直譯是：

「正義及研究與教導，真理及研究與教導，嚴酷及研究與教導，自我控制及研究與教導，平靜及研究與教導，……這確是艱辛與嚴酷」。

這節引文中所謂「研究」與「教導」，皆針對《吠陀經》而言，意思是謂「以研究《吠陀》及以《吠陀》的教導來彰顯正義，以《吠陀》及以《吠陀》的教導來彰顯真理，以研究《吠陀》及以《吠陀》的教導來彰顯嚴酷，以研究《吠陀》及以《吠陀》的教導來彰顯自我控制，以研究《吠陀》及以《吠陀》的教導來彰顯心靈的平靜²⁵。其中特別強調嚴酷（तपः, tapaś）、自我控制（दमः, damaś）及心靈的平靜（शमः, śamaś），其實就是瑜伽修持的基本環節。在釋迦牟尼時代，這種嚴酷的修行方式已經流行，佛陀在其二十九歲出家時，就曾向當時的苦行者及瑜伽士跋伽仙人、阿羅邏（Alara）求教²⁶。

2. 《黑夜柔·奧義書》的「瑜伽」說：

屬於《黑夜柔》的《奧義書》是：《鷓鴣氏奧義書》（Taittirīya-Upanishad）、《大那羅衍那奧義書》（Mahānarayana-Upanishad）、《石氏奧義書》（Kāṭha-Upanishad）、《慈氏奧義書》（Maitrī-Upanishad）及《白驪氏奧義書》（Śvetāśvatara-Upanishad）。

(1)作為「嚴酷」意義的「瑜伽」，以及作為「與梵天結合」意義的「瑜伽」，此二義均同時表現於另一本屬於《黑夜柔吠陀》的《慈氏奧義書》。以下引述《慈氏奧義書》有關「與梵天結合」的意義：

一位具有梵天知識者說：『梵天是實在』。一位經過嚴酷修持而脫離罪惡的人

svādhyāya pravacane ca, damaś ca svādhyāya pravacane ca, śamaś ca svādhyāya pravacane ca,……taddhi tapas taddhi tapaḥ.”Taittirīya Upanishad [I·9·1]. rtaṁ 為正當性, satyaṁ 是真理, svādhyāya 是研究或學習, pravacane 是教導, tapaś 是嚴酷, damaś 是自我控制, śamaś 是均衡。S.Radhakrishnan 在其 *The Principal Upaniṣads* 一書針對本節謂：“Knowledge is not sufficient by itself. We must perform study and also practice the Vedic teaching.” p. 536. 可見其中所謂「研究」與「教導」是針對《吠陀經》，而「正義」、「真理」、「嚴酷」、「自我控制」、「平靜」等則針對實踐。

● 此處參考著名的印度教理論家 Sri Aurobindo，見其 *The Upanishad, Texts, translations and Commentaries*, Sri Aurobindo Ashram Press, India (1992), p.262。

● 例如，《佛本行集經》的〈觀諸異道品〉，謂在從阿尼彌迦往毗耶離的途中，遇到許多婆羅門的修行人，其中也有修苦行的。於是，他便有問於苦行者提出有關修行的種種問題，並請求教益：「爾時菩薩，入彼林中。至於仙人居住處已，東西南北，觀看彼中。行住坐臥，苦行居所。……問於彼等諸仙人言：『我今始入，求道未久。是故欲借問，諸仙，唯願如法為我，解說汝此法行。我曾未知，汝等示現。為我宣說，我得聞已，如法奉行。』」見大正藏第三冊，頁746（上）。又《佛本行集經·觀諸異道品》：「爾時菩薩，雖聞諸仙如是苦行，而眼未見其法極處，心不喜歡，而知此言未是真善。」見大正藏第三冊，頁746（中）。

說：『這是通往梵天之門』。一位經常默想，並全神貫注在其中的人說：aum 朗現了梵天的偉大。因此，藉著知識、嚴酷修持及默想，便可認知梵天。他超越較底層的神明，而達至高神性。他得到幸福、不朽、無限，又脫離病痛。他知道這點，並以此三者〔案：即指知識、嚴酷修持及默想〕崇拜梵天。他於是脫離了往常所充滿以及影響的事物。這輛雙輪車的御者達到完全與自我合一。²⁷

這裡特別提及「藉著知識、嚴酷及默想，便可認知梵天」，以及「達到完全與自我合一」(ātman eva sāyujyam upaiti)。所謂「自我」，當然是指「真我」，也就是梵天。這可印証前文以「瑜珈」乃“yujir yogē”之意，這是指修持「梵我合一的嚴峻苦行」。

(2)《慈氏奧義書》多處正式提到瑜珈，且對「瑜珈」作了下述的定義：

呼吸、心靈與知覺達統一，且放棄存在的一切狀態。這種情形稱為瑜珈。²⁸

此外，《慈氏奧義書》又講藉著修練瑜珈，吾人便能知足、對苦樂之容忍與平靜。

甚至又謂「一個人若修練瑜珈半載，且經常超脫世界，那麼，他便成就無限、至高與神秘的瑜珈」²⁹。《慈氏奧義書》雖然提出明確的瑜珈概念，但是卻沒有提及《瑜珈經》或其作者潘檀加利 (Pātañjali)，故瑜珈之學可能在潘檀加利寫《瑜珈經》之前已存在於印度社會。

(3)《慈氏奧義書》提出系統性的瑜珈概念，它從生主的創造說起，謂太初之時，生主覺得寂寞無聊，才萌生創世的觀念。起初，他看到其所創造之物有如石頭，直立如柱，沒有生機。他於是想：「讓我進入其中，使之甦醒」。於是，他把自己化為五氣，即上行氣 (prāṇa)³⁰、下行氣 (apāna)、遍行氣 (vyāna)、平住氣 (samāna)、及命氣 (udāna)³¹。《慈氏奧義書》這樣說明五氣的運行：

²⁷ 原文 (梵文羅馬體)：“asti brahmeti brahma-vidyā-vid abravīd, rahma-dvōramidam ityevitad ōha, yas tapasūpahata-pōpmā, aum brahmaṇo mahimety evaitad ōha, yaḥ suyukto jasram cintayati, tasmād vidyayā tapasū cintayā copalabhyate brahma, sa brahmaṇaḥ para etō bhavaty adhidaivtvaṁ deebhyaś ceti, akṣayyam, aparimitam, anūmayam, sukham aśnute ya evaṁ vidvān anena trikeṇa brahmopūste, atha yaḥ paripūrṇābhībhūto yaṁ rathias ca tair vaiva muktas tv ūtman eva sāyujyam upaiti.” Maitrī Upanishad [IV · 3]

²⁸ 原文 (梵文羅馬體)：“ekatvaṁ prāṇa-manasor indriyāṇāṁ tathaiva ca sarva-bhāva-parityāgo yoga ity abhidhīyate” .Maitrī Upanishad [IV · 25] .

²⁹ Maitrī Upanishad [VI · 28] .

³⁰ 在此需要特別注意的是 Prāṇa 一字在拙火修持理論中則視作生命能量 (life energy)。

³¹ 原文原文 (梵文羅馬體)：“sa eko nāśakt: sa pañcadhātmanāṁ vibhajyocyate, yaḥ prāṇo'pānaḥ samāna udāno vyāna iti” .Maitrī Upanishad [II · 6] .

往上升之氣無疑是「上行氣」。現在，那些往下行之氣，無疑是「下行氣」。現在，確實地，支撐這兩者無疑是「遍行氣」。現在，把粗糙食物於「下行氣」，而又將精緻食物分送至肢體部位，這無疑是「平住氣」。「平住氣」乃「遍行氣」的較高形式，而此兩者之間乃「命氣」的產物，它上下輸送飲食。

⑳

《奧義書》的五氣概念，由藏傳佛教傳承下來，並作進一步的理論建構㉑。藏密把上述五氣稱為「根本氣」，並與脈結合在一起。脈是固定的，而氣則行於脈中。這五種氣各有其基本位置、顏色㉒、支持身體之元素（五大）及功能。所謂五氣支持身體之五大元素，其一是「命氣」之運作與人體內的血液及其他液體（水大）之分泌有關。其二是「下行氣」之運作與人體內的物質因素（地大）有關，如骨骼、牙齒、指甲、及肌肉等。上行氣能增加人體內的熱量，相當於火大。平住氣」增強各脈的氣流量，而「遍行氣」能促使人體的增長㉓。此外，藏密因宗教觀修而加上相應的佛部㉔。《慈氏奧義書》講及熱與人之間的關係：

熱就是人，而人是普遍之火。㉕

這裡把人的本質視為「熱」（*ausnyam*）或「普遍之火」（*gnir vaiṣvānarah*），這其實是謂「氣乃生命能量」之意。中國的內丹道把「氣」視為精、氣、神「三寶」之一，而「氣」則入又分為「先天之氣」與「後天之氣」，皆表示「生命能量」㉖。

(4)《慈氏奧義書》又講及「六支瑜伽」方法，謂：

㉑ 原文（梵文羅馬體）：“*athāyam ya ūrdaham utkrāmaty eṣa vā va sa prāṇo' tha yō yam avān saṁkrāmaty eṣa vā va so' prāṇo' tha yena vā etā anugṛhītā ity eṣa vā va savyāno' tha yō yam sthaviṣṭho dhātur annasyāpāne prāpayaty aṅiṣṭho vāṅge' nge samānayaty eṣa vā va sa samāna saṁjijā uttaram vyānasya rūpaṁ caiteṣām antarā prasūtīr evodānsyātha yō yam pītāsitam udgirati nigiratīti vaiṣa vā va sa udānaḥ .” Maitri Upanishad [II·6].*”

㉒ 可參閱邱陵編著：《藏密脈、氣、明點觀修》（北京：工業大學出版社，1994年），頁18-19。

㉓ 據藏密，命氣、下行氣、上行氣、平住氣與遍行氣，其顏色分別為白、黃、紅、綠、藍。

㉔ 可參閱邱陵編著：《藏密脈、氣、明點觀修》（北京：工業大學出版社，1994年），頁18-19。

㉕ 據藏密，命氣、下行氣、上行氣、平住氣與遍行氣，其對應之佛分別為不動佛、寶生佛、阿彌陀佛、不空成就佛、及毗盧遮那佛。

㉖ 原文（梵文羅馬體）：“*yad ausnyam sa puruṣo' tha yaḥ puruṣaḥ so' gnir vaiṣvānarah .” Maitri Upanishad [II·6].*”

㉗ 真氣一部份來自先天，是屬於與生俱來的。另一部份則來自後天，是由空氣及食物營養，在人體內經過「三焦氣化」所產生的。真氣在人體的各部位，例如，在胃名為胃氣，在脾名為脾氣，在表稱為却氣，在裡稱為營氣，在上焦為宗氣，在中焦為中氣，在下焦為元陰元陽之氣等。人體各部位之氣各施其職，如營氣行於血管，向臟腑輸送營養，潤澤筋骨皮毛，其功能類似生命科學中的ATP。真氣在人體運行，所到達之部位尚有一定的時序，關於這方面，詳見於《子午流注》。實驗科學家測試氣功師所發放的外氣時，測出氣功外氣具有下述各種效應，包括：受低頻張落調節的紅外輻射、低頻磁信息、微粒流信號、次聲及生物等離子流等。見鄭芷人：〈Πνεύμα與氣，Πνοή與性命——亞里士多德學派與新道家的生命哲學之詮釋與比較研究〉（文史哲出版社，民國90年），頁233-278。

「達至如此（一體）的方法是這樣：調控呼及、感官知覺內收、觀想、專注、冥想、忘我，這就是瑜珈」³⁹。

這裡所謂「達至如此的方法」是指達至「梵我合一」的方法，並且是藉著調控呼及、感官知覺內收、觀想、專注、冥想及忘我六個步驟而達成。

（三）《薄伽梵歌》對「瑜珈」之定義：

《薄伽梵歌》⁴⁰這樣定義瑜珈：“समत्वं योग उच्यते”⁴¹（心靈的均衡稱為瑜珈）。在《薄伽梵歌》中，黑天闡述了瑜珈的原理。全書十八章，每章述說瑜珈的不同主題。以下的概念更是其中的核心：

1. 知識與離欲：

闡述知識瑜珈，這是對愛好沉思者，藉著追求知識作為修行的途徑。「不執著任何事物的人，得到好處不喜悅，得到不好事物也不怨恨，這樣便達至完美之知」⁴²。同時，「若能捨棄所有的欲望，行為便免於受到渴望的束縛，這樣便能從自我中心得到超越，從而達到寧靜祥和之境」⁴³。因此，修練瑜珈，在於掙脫一切行為的束縛。

2. 克己與虔誠：

³⁹ 原文（梵文羅馬體）：“tathā tat-pkayoga-kalpah prāṇāyāmah pratyāhāro dhyānam dhāraṇā tarkah samdhīḥ saḍaṅgā ity ucyate yogaḥ,.....”. *Maitrī Upanishad* [VI · 18] .

⁴⁰ 《薄伽梵歌》，梵文拉丁化為 *Bhagava-gītā*，其中 *Bhagavan* 一字可拆為 *Bhag-a-van*，*Bhag* 意指「神聖的特質」，*van* 指「擁有」，故 *Bhag-a-van* 乃指「一個具有神聖特質者」或「尊者」。*Gita* 是「歌」，故「薄伽梵歌」乃指「一個具有神聖特質者之歌」。這裡所指的「薄伽梵」，其實是指黑天（Kṛṣṇa），他其實為毗濕奴的化身。現存的《薄伽梵歌》的是指《摩訶婆羅多》第六卷《毗濕摩》的第23至40章，這是印度「敘事詩」（史詩）中最富哲學與神學的部份，乃目前印度人宗教生活中最流行及最權威的教典。故事敘述在「古盧」之野（Kuru Ksetra）大戰一觸即發之際，般度的第三子阿周那（Arjuna）不願看到「婆羅多」家族相殘。此時，作為阿周那的馬車御者的黑天，向阿周那解說「法性」與「生命的真諦」。黑天與阿周那之間的對話，便是《薄伽梵歌》的主要內容。在兩軍對峙之際，代表正義之師的「般度族」將軍阿周那，表示面對持國之子，他願意自動放下武器，甚至在戰役中被殺害，也願意不作任何反抗。阿周那何故不願在戰場中殺敵呢？他對黑天表明：戰爭表示他將殺害他的親友，但是，即使他要犧牲自己，他也不願這樣做。其原因既不是要遵循三界的法則，也不是為了地上王國，而是覺得殺了自己的持國兄弟，只有增加自己的罪惡而已¹。依據印度的「傳統之法」（the traditional dharma），凡殺害家族中的任何人者，必然導至家族之毀滅與地獄的懲罰。不過，黑天卻要求他一定要「參戰」，黑天由此便向阿周那闡述他的哲學觀。黑天首先指出：阿周那不要為那些不應哀傷的人而哀傷，「智者既不為活者悲傷，也不為死者哀悼」，因為「當靈魂在身上歷經童年、少年、老年之後，又再度得另一個肉身，明智的人不會為其更迭而哀傷和迷惘」。

⁴¹ 羅馬化梵文作 *samatvam*（平衡） *yoga*（瑜珈） *ucyate*（稱為）。見 *Bhagava-gītā*, [2 · 39 · 04 · a] .

⁴² “yah sarvatra anabhisnehas tat tat prapya subhasubham na abhinandati na dvesti tasya pragya pratisthita” *Bhagava-gītā*, [II · 57] .

⁴³ *Bhagava-gītā*: (羅馬化梵文為：) “vihaya Kaman yah sarvan pumamsh charati nishprihah nirmamo nirahamkrah sa shantim” [II · 71] . 句解：vihaya, 放棄；Kaman, 欲望。charati, 生活。nishprihah, 無欲。nirmamo, 所有權。nirahamkrah, 虛偽之自我。

這是藉著行動而修行的途經。強調「行動的重要性在於沒有欲求和沒有搖擺不定之心，並用知識把業力燃燒殆盡，這樣的人便是聖哲」⁴⁴。虔誠行為與克己行動所能達到之境，「是相互通的，二者實為一體」⁴⁵，皆在淨化心靈，達至寧靜祥和之境。

3. 禪定與淨化：

「瑜伽行者宜端正安坐，控制心靈和感官，淨化心靈，心志專一，以此修持瑜伽」。⁴⁶

4. 最高成就：

至上本體（Akshar-Brahma）⁴⁷就是至上意識，祂不生不滅，「瑜伽士的靈魂之最高成就，乃在於與至上意識合而為一，便不再受娑婆世界之苦，娑婆世界乃痛苦之源」⁴⁸。從另一方面說，「至上意識就是大我，祂是永恆不滅的大自在天，遍佈於三界之中，並且維繫著世界」⁴⁹。

5. 究竟解脫：

人性受制於三種力量，此即所指「悅性」（सत्त्व）、「變性」（रज）、「惰性」（तम）三種力量的運作⁵⁰。悅性的力量是純淨無垢，光輝燦爛，完美

-
- ① Bhagava-gītā：（羅馬化梵文為：）“yasya sarve samarambhah kama sankalpa varjitah jnanagni-dagdha-karmanam tamahuh panditam budhah” [IV·19]。句解：yasya，那樣的人。Sarve，各種。samarambhah，各種嘗試。sankalpa，決定。varjitah，缺乏。jnanagni，智慧之火。dagdha，燃燒。karmanam，行為者。tamahuh，他宣稱。panditam，學習。budhah，知者。
- ② Bhagava-gītā：“ekam samkhyam ca yogam ca yah pashyati sa pashyanti” [V·5]。天城體寫作“एकं सांख्यं च योगं एकं च यः पश्यति स पश्यति”。其中 एक (ekam) 是「一」，सांख्यं (samkhyam) 意是「克己行為」，योग (yogam) 是「虔誠行為」。पश्यति (pashyati) 在此言語句中出現二次，前一個 पश्यति 是指「明白」或「認知」，後一個 पश्यति 是指「真明白」或「正確的認知」。因此，整句是說：當一個人認知到克己行動與虔誠行為為一體時，才是正確的認知。進一步來說，「虔誠行為」其實是指向「宇宙意識」，而「克己行動」則指「個體知識」，因此，這句話的深層意義其實是說：「當一個人認知到宇宙意識與個體是一體時，才是正確的認知。」
- ③ 原文（梵文羅馬體）為：“tatra ekagram manah kritva yatacitendriyamkriyah upvishvayasane yunjyat yogam atma vishudhyate” Bhagava-gītā [VI·12]。句解：ekagram，專注。manah，心。yatacita，控制心靈。indriya，感官。kriyah，活動。upvishvaya，端坐。asane，就坐。yunjyat，執行。yogam，瑜伽修持。atma，心了。vishudhyate，淨化。
- ④ Bhagava-gītā，VIII-XI。在字義上，Akshar 是不朽之意。Akshar 與 Brahma 在此為同義字，皆為至享者 (paramatma) 之意。
- ⑤ 原文（梵文羅馬體）為：“mama upetya punarjanma dukkhalayam ashvashatam na apruvanti mahatmanah sansiddhim parman gatah” . Bhagava-gītā [VIII·15]。句解：mam，進入我之中。upetya，達到。punah，再次。janma，出生。dukhka-alayam，痛苦之地。Asasvatam，娑婆世界。na，決不。apruvanti，達到，抵達。maha-atmanah，偉大之靈魂。sansiddhim，完美。paramam，終極。gatah，達到。
- ⑥ 原文（梵文羅馬體）為：“uttamah purushah tu anyah parmatma iti udahrtah yah lokatrayam avishaya vibhavti avyayah ishwarah” . Bhagava-gītā [XV·17] 句解：Uttamah purusah，（大於）。tu，但是。anyah，另一。parama atma，最高自我。iti，因此。Udahrtah，說。yah，他。Loka，世界。trayam，三界。avisya，進入。bibharti，維繫。avyayah，永恆不滅。isvarah，大自在天。
- ⑦ 原文（梵文羅馬體）為：“satvam rajah tamah iti gunah praktisambhavah nibandhanti mahabaho dehe dehinam avyayam” . Bhagava-gītā [XIV·5]。句解：sattvam，指美好的性質。rajah，指激情。tamah，指無知。iti，因此。gunah，性質。prakrti，物質之性。sambhavah，構成。nibandhanti，受制於。maha-baho，強力武裝。dehe，

無瑕⁵¹；「變性」的力量，是渴望和執著的根源⁵²；惰性使人迷惑，其結果是使人瘋狂、懶惰、昏睡不振、縛綁了自己⁵³。這三種力量所形成人格如下：

- (1)「悅性行爲者」以不執著之心、消除自我意識、果斷和熱忱、不計成敗成敗得失。⁵⁴
- (2)「變性行爲者」期待行動的結果，並且盡情地享樂於其中。這樣的人充滿貪婪、嫉妒與不潔，受盡情欲所困而無法自拔。⁵⁵
- (3)「惰性行爲者」行爲浮躁、粗鄙下流、陰險惡毒、詐欺、頑冥不靈、頹廢、沮喪、怠惰、凡事因循、拖延。⁵⁶

解脫在於不執著，沒有欲求，能克制自我，不期待行爲之結果，這樣便能達至上的境界。一個人若把黑天上述之言深守不疑，並加以實踐，即能從束縛中得到解脫。⁵⁷

三、瑜珈的種類

(一)從古典到現代的各種瑜珈

瑜珈不但可健身，還提供了吾人改變體質與提升精神意識的方法（一般稱爲修行），並具有深厚的哲學理論。事實上，所有的「氣道」

此身。dehinam，生命體。Avyayam，永恆。整句之意義：「物性乃由悅性、變性及惰性所組成，當生命體一旦與大自然接觸，便會受此三性之制約。」

- ⁵¹ 原文（梵文羅馬體）為：“tatra satvam nirmalvat, prakashkam anamayam” . Bhagava-gītā [XIV · 6] .
- ⁵² 原文（梵文羅馬體）為：“rajaḥ nagatmakam viddhīh trishna sangasamudbhavam tat nibandhati kauneteya karmasanseva dehinam” . Bhagava-gītā [XIV · 7] . 句解：悅性最純淨的（nirmalvat），是無瑕（anagha），明亮（prakasakam），潔淨（anamayam），處於（bandhni）快樂（sukha）之境（sangena）與明智（jnana）之地（sangena）。
- ⁵³ 原文（梵文羅馬體）為：“tamas tv ajnana-jam viddhī mohanam sarva-dehinam pramadālasya-nidrābhis tan nibadhnati bharata.” Bhagava-gītā [XIV · 8] . 句解：tamaḥ，墮性，無知。tv，但是。ajnana-jam，無知之結果。viddhī，知。mohanam，迷惑。sarva-dehinam，具肉身之物。pramada，癡。alasya，懶惰。nidrābhiḥ，睡。nibadhnati，縛綁。整句之意義：「啊，婆羅多之子，惰性使人迷惑，其結果是使人瘋狂、懶惰、貪睡、遂縛綁了靈性」。
- ⁵⁴ 原文（梵文羅馬體）為：“muktasanga anahmavadi drityutsahasamanvitah sidhyasidhyo nirvikarah karta satvikah uchyate” . Bhagava-gītā [XVIII · 26] . 句解：mukta-sangah，解脫物慾。anahmavadi，去除我執。dhṛti-utsaha，熱忱。samanvitah，果斷。siddhi，完美。asiddhyoḥ，失敗。nirvikarah，不改變。karta，行動者。sattvikah，悅性。
- ⁵⁵ 原文（梵文羅馬體）為：“ragi karma-phala-prepsur lubdhō himsatmako 'suciḥ harsa-sokanvitah karta rajasah parikirtitah” . Bhagava-gītā [XVIII ·] . 句解：ragi，期待。karma-phala，事情之結果。;prepsuh，欲望。lubdhah，貪婪。himsa-atmakah，嫉妒。asuciḥ，污穢不潔。harsa-soka-anvitah，悲喜交集；karta，行動者。rajasah，激情。parikirtitah，宣稱。
- ⁵⁶ Bhagava-gītā [XVIII · 26-28] .
- ⁵⁷ 原文（梵文羅馬體）為：Bhagava-gītā:（羅馬化梵文為：）“sradhavan anasuyas ca srnyad api yo narah so 'pi muktaḥ subhal lokan prapnyat punya-karmanam” . Bhagava-gītā [XVIII · 71]

(*pneumalogy*)，皆與吾人的身心有關。這個「心」字，其實又包含了心智 (*intellectual*)、情緒 (*emotional*) 及精神 (*spiritual*) 三個層面。在方法上說，瑜伽與丹道及藏密，乃世界三大「氣道」。就瑜伽來說，由於其所強調的重點不同，或出於好事者的創新或標奇立異，遂出現各種形形色色的「瑜伽」，對藏密影響至大。較常見的「瑜伽」名目約有下述 20 多種：

1. 八足瑜伽 (Ashtanga Yoga) :

此即指《瑜伽經》所闡述的瑜伽系統，一般又稱之為「王家瑜伽」(*Rāja yoga*)。

2. 虔誠瑜伽 (Bhakti Yoga) :

瑜伽修行者把人與物皆視為神聖，並藉著虔誠瑜伽，對神、人、事、物皆以容忍態態，加以接納與愛心。《薄伽梵歌》對虔誠瑜伽之教，強調修練瑜伽必須以心專注黑天 (*Kriṣṇa*)，禮敬黑天，對祂要有無比之信心⁵⁸。

3. 禪定瑜伽 (Dhyāna-Yoga) :

強調禪定，以達三摩地的境界。「禪定瑜伽」，主要有五，即：「曼特羅瑜伽」、「任陀瑜伽」、「王家瑜伽」、「哈達瑜伽」及「拙火瑜伽」等，此五者乃提供修行者從事修行的瑜伽。⁵⁹

4. 曼特羅瑜伽 (Mantra-Yoga) 與耶巴瑜伽 (Japa Yoga) :

曼特羅瑜伽主要是指藉著唸誦真言的瑜伽修行方式，漢傳佛教的真言宗明顯受其影響。與曼特羅瑜伽有相似之處的另一瑜伽名為耶巴瑜伽，強調唸誦真言，是名符其實的真言瑜伽，此外，並且強調觀想之重要性。梵文“Japa”意謂唸誦真言，或唸誦神尊的聖名之意。

5. 拙火瑜伽 (Kundalini Yoga) 與融入瑜伽 (Laya Yoga) :

這是瑜伽中最重要及最基本的法門，以修持七個脈輪為主，其中，海底輪乃沉睡中的生命能量 (*Sakti*)。藉著拙火瑜伽，拙火從海底輪中甦醒，便沿著中脈而與頂輪中的另一能量濕婆 (*Siva*) 結合，從而得到極樂與神

⁵⁸ *Bhagava-gītā*, chap. 12, *Bhakti Yoga*.

⁵⁹ 此外，「任陀瑜伽」、「業瑜伽」(或作行動瑜伽)、「虔誠瑜伽」、「耶巴瑜伽」、「知識瑜伽」、及「禪定瑜伽」，皆屬於經典性的瑜伽。

通。⑥0 拙火瑜珈又名融入瑜珈 (Laya Yoga)，其重要之目的是強調拙火能量的升起而融入宇宙意識之中。梵文“laya”意謂「消融」或「融入」，這一方面是指消融生命歷程中的各種業果，從而使修行者獲得自由或解脫 (Kaivalya)；另一方面也可指融入梵天之中。因此，拉耶瑜珈可謂藉著深度的冥想，而使修行者慢慢把形軀生命消融於宇宙意識之中。這種境界，與佛教所謂涅槃 (nirvāṇa) 或伊斯蘭蘇菲派所謂「范那」(fana) 類似。在這種消融的過程中，一切物質性皆被揚棄，而留存下來的是永恆不滅的精神實體。至於強調觀想脈輪，拉耶瑜珈的修持需由師傅告之六脈輪的正確位置，觀想脈輪能提升意識境界。又稱「拙火能量」(kundalini shakti) 為提毗女之神 (Devi)，提毗就是拙火，而拙火則是在人體中的宇宙能量。⑥1

6. 形軀瑜珈 (Ghatashta Yoga) :

梵文“ghata”是「形軀」之意。“Ghatashta yoga”乃出於 *Gheraṇḍa Saṁhitā*，與 Hatha-Yoga 同義。“Ghatashta”原義是「在壺裡」，意謂著身體有如容器。人體內流動著生命能量，這些生命能量是可被駕御或控制，從而提升意識的層次。形軀瑜珈的功法，其目的一方面能淨化身體，另一方面，又使身體內部的能量得以均衡。意識 (精神) 是可藉著坐姿及呼吸技術來提升，經常修練可使身體康復，情緒及神經系統恢復正常。在這種情形下，人體內的能量便得提升，其精神意識也可提升至更高的層面。

7. 知識瑜珈 (Jñāna Yoga) :

主要是強調藉著吠陀知識而得解脫，此名稱見於《薄伽梵歌》⑥2。

8. 業瑜珈 (Karma-Yoga) :

即行動瑜珈，其基本精神見於《薄伽梵歌》第三章，下文另有說明⑥3。

9. 合一瑜珈 (Kriyā Yoga) :

本瑜珈一方面強調真理與梵天合一，結合苦行 (tapas)、研究 (svadhyaya) 及敬拜大自在天 (Īśvara-pranidhana)。另一方面，本瑜珈另

⑥0 關於拙火瑜珈，可參閱 Swami Sivananda Radha, *Kundalini Yoga* (Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1992)。

⑥1 又有所謂「四大瑜珈」(Maha Yoga) 之名，這是指拉耶瑜珈 (Laya Yoga)、曼特羅瑜珈 (Mantra-Yoga)、哈陀瑜珈 (Hatha-Yoga) 及王家瑜珈。

⑥2 《薄伽梵歌》第二章乃闡述知識瑜珈。又可參閱：R.S.Misra, *Philosophical Foundation of Hinduism*, chap. 18, *The Philosophy and Way of Yoga* (1)。

⑥3 又可參閱：R.S.Misra, *Philosophical Foundation of Hinduism*, chap. 18, *The Philosophy and Way of Yoga* (1)。

在於排除心靈之污穢，並逐漸提升知識的光輝，最後達至知識的最高境界，故「合一瑜伽」又稱「光輝瑜伽」(Yogañgas)，強調即使普通心靈(vikshiptacitta)，也能逐漸淨化自己而達至瑜伽的終極目標。不過，智慧之光是逐步朗現的，因而淨化是漸進的。⁶⁴

10. 哈達瑜伽 (Hatha-Yoga) :

又稱「七足瑜伽」，包括清淨法、坐姿、契合法、控制感官、調息、冥想、三摩地，本文將有詳細分析。

11. 懸掛瑜伽 (Lambika Yoga) :

強調甘露(amrita)、唾液之功能的瑜伽學派。我國丹道也強調唾液之功能，並稱之為「玉液還丹」⁶⁵。《黃庭經》以口稱「玉池」，而稱唾液為玉液⁶⁶。

12. 聲音瑜伽 (Nada Yoga) :

本瑜伽特別強調「舌抵後顎接合法」而達至三摩地。這種方法是切割舌頭腱帶，藉此增長舌頭，使舌頭可伸至眉毛，便可將舌頭伸至喉部。此外，“Nada”意為「聲音」，在修持瑜伽的過程中，體內發聲。本法門強調聆聽這些聲音、作為冥想的方法。這種瑜伽修持在藏傳佛教也非常流行。例如在「金剛誦」修持中，利用念誦「嗡、阿、吽」，震動我們身體內部氣脈，使它激發生命潛能。⁶⁷

13. 十五足瑜伽 (Pañcadashanga-Yoga) :

因其修持包括下述 15 個環節而得名，即：(1)德 (yama)，(2)節制 (niyama)，(3)放棄名利 (tyaga)，(4)寡言 (manana)、(5)守時 (kala)，(6)地宜 (desha)，(7)坐姿，(8)會陰收束法，(9)身體均衡 (deha-samyā)，(10)視覺穩定 (dhrik-sthiti)，(11)調氣 (pāñna-samrodha)，(12)感官禁制

⁶⁴ See Surendranath Dasgupta: *Yoga, As Philosophy and Religion* (Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1998), pp. 130-149.

⁶⁵ 丹道家除了「玉液還丹」之外，另有「金液還丹」之說，後者見《鍾呂傳道集》及《靈寶畢法》等丹經。金液即大藥，本文撰者有〈少陽派前期的性命雙修之法理研究〉，發表力於由中國社會科學院世界宗教研究所主辦之「海峽兩岸世紀之交宗教與人類文明學術研討會」論文集，(北京，2000年)，頁182-227。

⁶⁶ 可參閱：鄭芷人〈內丹學南宗張伯端之理論分析〉，《東海哲學研究集刊》第四輯(1997)，頁13-45。

⁶⁷ 在「金剛誦」修持中，「嗡」代表宇宙原始生命能量的根本音，也是形而上天部的聲音。「阿」是開闢宇宙萬有生命生發的根本音，「吽」是萬有生命潛藏生發的根本音，也是物理世間的聲音。見邱陵編著：《藏密脈、氣、明點觀修》(北京：工業大學出版社，1994年)。

(pratyahara)，(13)專注 (dhāraṇā)，(14)自我觀想 (ātma-dhyāna)，(15)三摩地 (samādhi)。

14. 數論瑜珈 (Sāṃkhya-Yoga)：

數論乃印度六大正統哲學學派之一，「數論瑜珈」乃指數論學派的解脫之道 (mukti)。數論學派具有深厚的哲學理論，包括形上學、知識論、人性論、瑜珈 (解脫論) 等。數論強調痛苦之源在於無明 (ajñāna)，故解脫之道在獲得真知，而真知在於分辨「真我」(Purusha)。真我不是心或理智，更不是感官或形軀生命。認識「真我」需要長期的精神修持，包括冥想與虔誠，這就是數論瑜珈。⑥8

15. 群體瑜珈 (Kaula yoga)：

“Kaula”或作“Kula”，梵文乃指社群、家庭或整體之意。《群體坦特羅》謂：「如果一個人是瑜珈士，他便不會沉迷於感官之樂，因為一個沉迷於感官之樂的人，是不懂瑜珈的。這就是何故包含性享樂及瑜珈的 Kaula，是高於其他法門的理由。Kaula 的法門把性享樂直接融入瑜珈中」⑥9。可見“Kaula-Yoga”乃坦特羅瑜珈的一支，是左道派的一個支派。

16. 六足瑜珈 (Shadanga-Yoga)：

本瑜珈強調下列六環節而得名：(1)調息，(2)控制感官，(3)冥想，(4)專注，(5)考驗 (tarka)，及(6)三摩地。

17. 成就瑜珈 (Siddha-Yoga)：

這是一種現代瑜珈，由莫達難陀 (Swami Muktananda) 於 1970 年引進西方社會。本功派也針對喚醒拙火及三摩地，但卻特別強調師傅對喚醒修習者的拙火之功能，認為修習者與師傅之間的「愛」，是喚醒修習者的拙火之主要因素。例如，本功派宣稱：師傅的心意、師傅對修習者身體碰觸一下、師傅對修習者瞄一眼、甚或修習者注視師傅智偉拉沙難陀 (Gurumayi Chidvilasananda) 的照片 (意謂師傅照片存有能量)，及持咒語，皆能使修持者喚醒拙火。

⑥8 See Anima Sen Gupta, *Liberation*, in *Classical Sāṃkhya: A Critical Study* (Munshiram Manoharlal Publishers, New Delhi, 1982), pp.133-139.

⑥9 *Kulārṇava Tantra* (II • 23)。

18. 坦特羅瑜伽 (Tantra-Yoga) :

梵文“Tantra”一字，有連續不斷、編織、撰作之意，也可解釋為“tanoti”或“trayati”。“tanoti”是指意識的擴充，“trayati”則指意識的解放。西藏翻譯者譯作「續」(gyu 或 rgyud)，就是取「連續不斷」之義⁷⁰。“Tantra”原是經書的一類別，相對於「經」(Sūtra)。“Tantra”的經書所表述的法門，漸而演變成「坦特羅派」(Tantrism)，漢語界所謂「密教」，就是指「坦特羅派」。本派雖奉各種《坦特羅》(Tantra)為典籍，然其中支派臨立，有些支派與其他支派之間的分界線，並不明顯，一般把其中的二極，分別稱為右道派及左道派(vama marga)。左道派不認同傳統社會上有關「性的禮教」之規範，認為人體的生物及心智歷程，乃宇宙能量運作的工具，而性的結合乃陰(parashakt, male principle)陽(Shiva, female principle)之合⁷¹。在這個意義下，弗洛伊特所謂的利比多(libido)，不是被視為動物生命界的原始衝動，而視之為個體靈魂的一種渴求達至完美的力量，這種完美表現於陰陽二極的統一要求⁷²。

19. 任陀瑜伽 (Yantra-Yoga) :

“Yantra”基本上是以幾何圖像來表現的冥想工具。因此，任陀瑜伽乃專注任陀而達至冥想的經典瑜伽，對藏傳佛教的「專注瑜伽」及「唐卡」的藝術傳統影響至大。關於任陀瑜伽，下文將有進一步闡述。⁷³

以上各不同的瑜珈法門，基本上皆源自《瑜珈拙火奧義書》(Yoga-Kundalini-Upanishad)、《哈達論典》(Hathapradipika)、《濕婆集》(Siva Samhitā)、《吉蘭達集》(Gheraṇḍa Samhitā)等瑜珈經典。本文將對經典「瑜珈」中的「哈達瑜珈」作進一步的分析。然而，在此之前，吾人將先瑜珈這個概念作進一步說明：

⁷⁰ 例如，Sri-kalachakra-mula tantra，譯作《時輪根本續》；Guhyasamaja Tantra，譯作《密集根本續》；Vajrajnana-samuccaya-nana-tantra 譯作《集智金剛續》等。

⁷¹ 在 Tantrism 的哲學中，由於 Shakti 代表宇宙創生力量，是動態的，故相當於中國陰陽理論中的陽而非陰。反之，Shava 為被動原則。

⁷² 參閱 Gavin & Yvonne Frost: *Tantric Yoga, The Royal Path to Raising Kundalini Power* (Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1994.)

⁷³ 參閱：Karel Werner: *Yoga and Indian Philosophy*, Chapter VI, Schools of Yoga, pp.119-150. (Motilal Banarsidass Publishers, Delhi)

(二)主要瑜珈法門的進一步分析

「瑜珈」一名，充塞於《薄伽梵歌》中。在 18 章的《薄伽梵歌》中，每章皆冠上「瑜珈」二字。例如，第一章名為「阿周那在沮喪境地瑜珈」(अर्जुन-विषाद योग, Arjuna vishada yoga)，第二章名為「靈魂不朽永恆實在瑜珈」(सांख्य योग, Sankhya yoga)，末章名「解脫與克己瑜珈」(मीक्ष-संन्यास योग)。

不過，儘管《薄伽梵歌》每章皆冠上「瑜珈」之名，然而，全書是以三種「瑜珈」為主軸。即：1.「業瑜珈」(Karma Yoga 或作行動瑜珈)，2.「虔誠瑜珈」(bhakti yoga)，3.及「知識瑜珈」(jñāna yoga)。不過，從修行方面說，則「禪定瑜珈」及耶巴瑜珈最為重要。「禪定瑜珈」主要有五。即：「曼特羅瑜珈」、「任陀瑜珈」、「王家瑜珈」、「哈陀瑜珈」及「拙火瑜珈」。現在說明如下：

1.知識瑜珈：

「不二論」(Advaita) 74 特別強調「知識瑜珈」，這種知識的基本命題是「梵我不二」(jīva Brahmaiva na aparaha)。例如，在《薄伽梵歌》第七章，薄伽梵將靈性知識傳受給阿周那 (Arjuna)，強調智慧的重要性 75，這可視為「知識瑜珈」的宣示。智慧就是分辨真實與虛幻的能力。喜歡哲學思維者較易進入這個法門，其主要論點是強調分辨永恆不變者與幻相，以及個體靈魂與梵天為不二的理論。例如，《薄伽梵歌》說：

नासती विद्यते भावी नामावी "विद्यते सतः। उभयीरमि दृटीऽन्त ल्वनयी तच्चदरिभिः॥" 76

[非永恆不變者，不會永遠存在。而那些真實不變者，不會停止存在。這是智者在研究二者之性質後而作的結論。]

這裡所謂「不變者」(सतः, satah)，乃指靈魂不滅的「自性」及梵天，實則「自性」即梵天。故《薄伽梵歌》又謂：

74 「不二論」乃吠檀多 (Vedānta) 三大學派學之一，其他的兩個學派分別是由羅摩奴遮 (Rāmānuja) 所創立的之「整體不二論」(Viśiṣṭādvaita) 與摩陀婆 (Mādhva) 所創立的「差異論」(dvaita)。

75 Bhagava-gītā [VII . 17] : (羅馬化梵文為) "tesam jnani nitya-yuktah, eka-bhaktih vishihyate, priyo hi jnanino atyartham, aham sah ca mama priyah." (其中 (tesam) 最優秀是智者 (jnani)，他們以虔敬之心 (bhaktih)，修持瑜珈而歸向我。他們是我所最 (atyartham) 愛的 (priyah)，而我也 (aham) 他們所最愛的。)]。

76 Bhagava-gītā : (羅馬化梵文為) "na asato vidyate bhavo, na bhavo vidyate satah, ubhayor api drstoantas, tva anayos tattva-darsibhih" , [II . 16] . 句解：na, 否定；asatah, 不存在，不真實；vidyate, 有，存在；bhavah 持久性；abhavah, 變化之性；satah, 永恆；ubhayoh, 兩者；api, 確實地；drstah, 觀察到；antah, 結論，指出；tu, 但是；anayoh, 它們；tattva, 真理；darsibhih, 藉著聖者。

अच्छेदीऽयमदाहीऽघमह्ण्घीऽशीठघ एव च । नित्यः त्मवगितः स्थाणुरचलीयं
सनातनः ॥२४” • 77

譯文：〔個體靈魂不滅，也不能被燃燒；不能溶化，也不會乾枯。它是永恆不變，無所不在。它不變易，不移動，永遠如一。〕

對在印度的傳統宗教來說，具有「永恆不變，無所不在」之屬性的存在就是梵天。由此可見，上述引文中，那個「不能被分割的，也無法被焚燒；無法被濕潤，也無法變得乾燥」的個體靈魂，由於它是「永恆不變，無所不在」，可見個體靈魂即梵天。故所謂「知識瑜伽」，乃藉著哲學研究，分辨真實與虛幻，進而認識梵我一如。而吾人一旦有此認識，便重獲自由，得到解脫。

2. 業瑜伽：

「業瑜伽」是指作為精神上的修為或導至吾人心靈平靜的活動。「業瑜伽」的本質是不計較行動之效果，而在於強調行動之正當性與責任意識之實現。日常的工作或職業勞務不是「業瑜伽」，因為「業瑜伽」注重責任意識對社會之奉獻，不在乎得失。在這種情況下，行動者才獲得心靈的寧靜。在《薄伽梵歌》中，有許多地方講及「業瑜伽」。例如說：「即使聰明之士，也會迷惑於分辨甚麼是業，甚麼不是業。現在就為你闡述甚麼是業。認識這點之後，你便能從罪惡中得到解放」⁷⁸。《薄伽梵歌》又謂：

“तस्मादसकः सततं कार्यं कर्म समाचर ।

असकी ह्याचरन् कर्म मरमाप्नीसि मुलषः ॥ • 79”

⁷⁷ (羅馬化梵文為：) “acchedyo ayam adahyo ayam, akledyo shosya eva ca, nityah sarva-gatah sthanur, acalo ayam sanatana.”. Bhagava-gītā [II • 24]。句解：acchedyah, 不能破的，不能分割的；ayam, 此靈魂；adahyah, 不能被焚燒；akledyah, 不能溶化，不會濕潤；asosyah, 不能乾；nityah, 永遠；sarva-gatah, 遍佈於一切之中（無所不在）；sthanuh, 不可變；acalah, 不可移動；sanatanah, 永遠如一。

⁷⁸ Bhagava-gītā [IV • 16]: “kim karma (業) kim akarmeti, kavayah api atra monitah, tat te karma pravaksyami, yaj jnatva moksyase ashubhat.”其中 kim, 何者；karma, 業；akarma, 非業；kavayah, 聰明之士；monitah 迷惑；moksyase, 得到解放。

⁷⁹ Bhagava-gītā [III • 19] ; (羅馬化梵文為：) “tasmad asaktah satatam, karyam karma samacara, asaktah hy acaran karma, param apnoti purusah”。句解：tasmad, 因此；asaktah, 不依戀，不縛繫於；asatatam, 經常地；karyam, 作為責任；karma, 行動。samacara, 實行；hy, 由於；acaran 實踐；Param, 至尊。apnoti, 達成；purusah, 一

[譯文：因此，若無所縛繫（若不縛繫於行動之成果），而只視作責任而實踐的行動，因為無縛繫於成果之行動，才達至上之境]。

一般來說，強調「業瑜伽」者有如道教之積善派，勤於服務社會，樂於幫助他人，以累積個人之功德。在極端的意義下，惦念累積個人之功德也是一種精神桎梏，故必須擺脫行為上的一切善惡效應，才能超脫枷鎖而達真自由。另一方面，「業瑜伽」的「業」（कर्म）字既然是指行動，那麼，對神明的膜拜也是「業瑜伽」之一。事實上，膜拜神明是一種虔誠的行為，是屬「虔誠瑜伽」。《濕婆集》謂：「吠陀中有兩個系統，就是 karma khand 及 jnana khand」⁸⁰。“Karma khand”就是指膜拜神明的儀軌之行為，以包括禁制性與強制性二種。禁制性是指不該有的行動，會帶來罪惡。強制性有三種，包括貫常性的、偶發性的、及選擇性的。《濕婆集》謂不履行日常儀軌，會累積罪惡；但是，履行日常儀軌，也不會增加功德。另一方面，履行或不履行偶發性的、及選擇性的義務，則是積德或造惡。行動的結果有二，即天堂或地獄⁸¹。這裡特別強調「履行偶發性的、及選擇性的義務」。義務就是吾人應做之事，偶發性之事非日常儀軌可應付，而必須由當事人自己來承擔責任，而承擔或不承擔，就是積德或造惡之所在。

3. 虔誠瑜伽：

對神或對梵天之敬愛，乃「虔誠瑜伽」之特色。這是對人格神所表露出的至真表現，而人格神的形像可依不同的教派來塑造。不過，「虔誠瑜伽」既然是出於對神明之愛，這種敬愛是不求回報的。羅摩奴遮（Ramanuja）及摩陀婆（Madhva）主張「虔誠瑜伽」，強調對擬人化的梵天之虔誠與奉獻。「虔誠瑜伽」流行於毗濕奴教派。本教派的信眾認為，向神聖的神明「那羅衍那」（Narayana）⁸²或「黑天」的敬拜是吾人的基本義務。《薄伽梵歌》甚至謂那些將心專注於梵天，及禮敬梵天的人，是最了不起的瑜伽修行者：

個人。

⁸⁰ *Siva Samhita* (1·20) .

⁸¹ *Siva Samhita* (1·21-24): "The karma khand is two fold --- consisting of injunctions and prohibitions. Prohibited acts when done, will certainly bring forth sin; -----The injunctions are threefold--- (regular), (occasional), and (optional). By the nonperformance of or daily rites there accrues sin; but by their performance no merit is gained. On the other hand, the occasional and optional duties, if done or left undone, produce merit or demerit. Fruits of actions are twofold--- heaven or hell."

⁸² 在史詩中，Narayana 為毗濕奴之別稱。在《百道梵書》，Narayana 被視為原人（Purusha）。在《摩訶婆羅多》，Narayana 常被視為黑天。在《摩奴法典》，Narayana 被視為梵天。

श्रुभिगवानुवाच

मट्यावीश्य मनी ये मां नित्ययुका उमातते । श्रद्धया मरयीमेतास्ते मे युक्तमा मताः ॥२॥ ८३ .

〔薄伽梵說：那些深具信心，遠離物欲，專注於我，敬拜我的人，我把他們視為在一切事物為至尊。〕

所謂「專注於我，敬拜我」，就是對薄伽梵的虔誠。「虔誠瑜伽」只要求信眾歸向梵天，梵天在任何事物之中，而任何事物又在梵天之中。人們常因智慧不足而導致狹隘之心，從而產生爭執、忌妬、憤怒、怨恨、甚至戰爭。「虔誠瑜伽」反對這些態度與行動，因為相信梵天在任何事物之中。

修持「虔誠瑜伽」之初，人們必須有一種精神訓練，這可藉著祈禱或神廟儀式，向任何形像性的梵天或神明（梵天可有不同的表現形式）唱贊歌、閱讀聖典、膜拜。到了較高層次的「虔誠瑜伽」，修持者不必設定外在的梵天或神明，而是把梵天或神明視為內在於自己的心中，或視之在其周邊。他也可把梵天視為主人、母親、父親，也可視之為子女、兄弟、丈夫、愛人，甚至是奴僕。在信徒心中，實踐「業瑜伽」（無我的責任實踐），與「知識瑜伽」之後，「虔誠瑜伽」乃是得救的極終方法。

4. 禪定瑜伽：

在傳統意義上說，「禪定瑜伽」⁸⁴主要有五。即：「曼特羅瑜伽」、「王家瑜伽」、「哈達瑜伽」、「任陀瑜伽」及「拙火瑜伽」。其次，「耶巴瑜伽」明顯也是一種禪定瑜伽。在本節，吾人先闡述「曼特羅瑜伽」、「耶巴瑜伽」、「任陀瑜伽」，而「哈達瑜伽」則另起一節再作說明。至於「王家瑜伽」及「拙火瑜伽」，由於篇幅所限，本文撰者將另文再作研究⁸⁵。

《薄伽梵歌》第六章提出自我控制，認為一個人若能控制自己，則他是自己的朋友；反之，一個無法控制自己的人，便是自己的敵人⁸⁶。又謂：「當瑜伽修行者，藉著瑜伽的修持，控制其心識活動，遠離物質之欲，便可稱瑜伽之境」⁸⁷。這裡所謂「瑜伽之境」（युक्त），其實就是「禪定瑜伽」

⁸⁴ 此處所謂禪定瑜伽（dhyana yoga）乃本書撰者個人的分類，一般並沒有這概念。

⁸⁵ 實則本文原已包括了「王家瑜伽」及「拙火瑜伽」，但全文長達七萬字，故只好分割成二文，有關「王家瑜伽」及「拙火瑜伽」部份，將另擇其他刊物。

⁸⁶ Bhagava-gītā [VI · 6]: "bandhur atmatmanas tasya, yanatmaivatmana jitah, anatmanas tu saftutve, vartetatmaiva satru-vat." [對於一個已克服（jitah）其心靈（atma）的人，心靈便是他的好朋友（bandhuh）。但對一個無法克服其心靈的人（anatmanah）而言，心靈便是他的最大敵人（satru-vat）。]

⁸⁷ Bhagava-Gita [VI · 18]: "yada (當) vinyatam (控制) cittam (心識及其活動), atmany (脫離) avavatisthate

的本質。從效應上說，「禪定瑜珈」與藏傳佛教及新道家丹道的修持，在生理上可出現下列可用科學儀器測試的相同效應：

(1)皮膚的抗電刺激得到提昇，這表示修持者增強了對外來刺激的忍受程度。

(2)心臟跳動率及呼吸率下降。

(3)耗氧量下降，表示代謝作用也同時放慢。

(4)腦電波（EEG）中出現α波。⁸⁸

「禪定瑜珈」之終極目標在於進入三摩地⁸⁹的境章界。這又可分為二個層次：其一是自我融入於「梵光」（brahmajyoti）之中，其二是自我超越形骸，當真我（paramatman）或精神融入於「梵光」之中時，並不失去其個體性。既具獨立性，又與整體之間互為一致。正如《薄伽梵歌》說：

यो मां मश्नति सर्वत्र त्वं च मयि मश्नति । तस्यार्हं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति ॥ ⁹⁰

〔對那些「見到我在萬物之中，萬物在我之中」的人來說，我既未失去他，他也未曾失去我。〕

引文中所指的，乃是瑜伽的「三摩地」境界。在這種境界中，一方面，由於整體間具一致性，故能於萬物之中見到一切平等無差別（見到「我在萬物之中，萬物在我之中」），這就是與「至上意識」的合一。另一方面，自我雖然融入「梵光」之中，但卻又不失去其個體性。故謂：「我既未失去他，他也未曾失去我」（तस्यार्हं न प्रणश्यामि स च मे न प्रणश्यति）。

(1)曼特羅瑜珈：

「曼特羅瑜珈」（mantra yoga）是藉著口唸語音，以便使心靈達到無念的狀態。“mantra”一字的意義有二種說法：

（達至），nisprah（無欲）sarva-kamebhyo（物欲），yukta（瑜伽之境）ity ucyate tada.”

⁸⁸ 可參閱謝煥章編著：《氣功的科學基礎》，第二章〈氣功外氣的物質基礎和物理效應〉及第三章〈氣功現象對人體和生理效應〉，頁27-140。（養生氣功文化出版社，1991年）

又可參閱Rex G.Stanford, “An Experimentally Testable Model for Spontaneous Extrasensory Events”, in *Psychical Research, A Guide to Its History, Principles and Practices*, (The Aquarian Press, 1982), pp.195-206.

⁸⁹ 三摩地（samādhi），乃瑜伽禪定（dhyāna）之最高境界。可參閱鄭芷人：〈中西印天人合一的概念及其異同〉，《東海學報》第44卷（1999），頁179-319。

⁹⁰ Bhagava-gītā[VI•30]：羅馬化為“yo mān paśyati sarvatra sarvaṁ ca mayi paśyati tasyāhaṁ na pranaśyāmi sa ca me na praṇśyati.”其中，paśyati是「見到」；sarvatra，任何地方；sarvaṁ，任何事物；pranaśyāmi，我所失去。praṇśyati，失去。

① 其一是“mantra”一字可分解為“man”及“tra”二部份。“man”與“manas”有關，是「心」的意思；“tra”是引離之意。故“mantra”一字，在字源上乃指一組語音，藉之而把吾人之心靈從雜念裡分離出來。

② 其二是認為“mantra”的“man”是“mans”，乃思維之意，而“tra”則指拯救，故“mantra”乃謂「因默想而得救」之意。

佛教文獻把“mantra”稱作「陀羅尼」(dharani)，漢語譯作「真言」。因此，「曼特羅瑜伽」也可稱為「真言瑜伽」⁹¹。從功能意義上說，佛教的「真言」與瑜伽的「曼特羅」並無不同。雖然，瑜伽行者之「曼特羅瑜伽」，一般目的是企圖藉出聲唸誦語音，而使心靈達到無念的狀態，但是，「曼特羅瑜伽」中的咒語也有其他功能。

聲音是一種頻率波動，各種波動皆有其形式。不斷重復唸誦真言，便產生複雜的波動形式及能量，有如核分裂而產生能量一樣。在印度宗教中，任何一種「曼特羅」皆具下列五個重要環節：

(A) 其一是任何一種「曼特羅」，皆源自開悟者(Rishi，或羅馬化為 rṣi)。上天把真言啓示給開悟者，再由開悟者把此真言傳給其他人。

(B) 其二是「曼特羅」有著音韻，在唸誦過程中可使聲音產生變化。

(C) 其三是每種「曼特羅」有其神尊(devata)，祂乃「曼特羅」的能量之源。

(D) 其四是每種「曼特羅」有其種子字(-bija)，它是曼特羅的本質所在，也是曼特羅的能量來源。

(E) 其四是每種「曼特羅」有其特殊的能量(shakti)，這種能量是由聲波的形式所決定。此外，這種聲波使修持者與其所敬奉的神明之間取得聯系。

《曼特羅瑜伽》提及多種真言的功能。例如：

(a) 謂經常唸誦“Om Sarasvatyai Namah”可提昇智慧。

(b) 唸誦“Om Sri Mahalakshmyai Namah”⁹²能去除貧窮，增加財富。

(c) 常唸誦“Om Saravanabhavaya Namah”⁹³會使事業成功。

⁹¹ 「曼特羅瑜伽」與漢傳佛教所謂「真言宗」關係密切，其修行法門就是以持誦陀羅尼(dharani)為主的念誦法門。唐代印度法師金剛智、善無畏、不空等等印度密宗阿闍黎所傳，時人稱為開元三大士。金剛智翻譯的《金剛頂瑜伽中略出念誦法》(簡稱《金剛頂經》)，大師與中國一行禪師所翻譯的《大毗盧遮那成佛神變加持經》(簡稱《大日經》)，善無畏一行禪師所翻譯的《大毗盧遮那成佛神變加持經》(簡稱《大日經》)。這其實是漢傳佛教密宗，一稱為「唐密」，以毗盧遮那佛教主。《華嚴經》中視之為釋迦牟尼佛的「法身佛」，《大日經》稱為「大日如來」。不過，密宗的修法門除了口密之外，主要還要透過阿闍梨(即「金剛上師」、本尊及「身密、口密、意密」三密。「身密」是指修法時結「手印」，「口密」則是持誦陀羅尼，「意密」則主要是觀想本尊形象。

⁹² Mantra yoga, 6.

(d)常唸誦“Om, Soham, Sivoham, Aham Brahmansmi”能使吾人實現自我。

(e)常唸誦“Om Sri Ramaya Namah, Om Namo Bhagavate Vasudevaya”，能使修行者與上梵及下梵合一等⁹⁴。

(f)此外，《曼特羅瑜珈》又謂：唸誦真言可治病，及能對治毒蟲咬傷等⁹⁵。

在佛教方面也有相似的真言信仰，其功能又依不同的真言而異。例如「百字明」⁹⁶有除業障作用、「往生咒」⁹⁷有除業障及往生淨土的效用、「準提咒」⁹⁸可改變命運等便是。大乘顯教流行「大悲咒」⁹⁹，金剛乘則流行「六字大明陀羅尼」等。

前文已提及《薄伽梵歌》謂吾人是受悅性、變易性及墮性三者之影響，而當吾人的心念放在語音上時，藉著「曼特羅瑜珈」，便可逐步脫離變易性的激情與墮性的愚昧。最後甚至能超出悅性而進入三摩地（三昧，samadhi）。然而，口唸語音只是手段，而使心靈達到無念的狀態才是目的。當後者之目的達成時，前者便可放棄。在日常生活中運用「曼特羅瑜珈」，也可使心靈日趨清靜和淨化。

「曼特羅瑜珈」就是唸誦瑜珈語音，因此，方法非常簡便。可出聲唸誦，也可默唸，可用節拍唸誦，可用歌唱方法唸誦，也可用日常語調唸誦，當然也可邊唸邊冥想語音。冥想語音有多種，最簡單是“aum”，還有“Aum Hari Aum”，“Madana Mohana”。較複雜的語音則如“Madana- Mohana Murari aribol”，或“Gopala Govinda Rama Madana-Mohana”等¹⁰⁰。不過，「真言瑜

⁹⁴ Mantra yoga, 7.43

⁹⁵ Mantra yoga, 9.

⁹⁶ Mantra yoga, 10.

⁹⁷ 梵音百字明咒（羅馬化梵文為）：“Om, vajra-sattva samaya mūnupālaya. Vajra sattva-tvenopatiṣṭha, dr̥ḍho me bhava, sutoṣyo me bhava, anurakto me bhava, supoṣyo me bhava, sarva siddhiṃ me prayaccha. sarva karmasu ca me citta-sriyaḥ kuru hūṃ. ha ha ha ha hoh. bhagavaṃ sarva tathāgata vajra mū me muūca, vajra bhava mahā-samaya sattva ōḥ.”本咒其實是一則祈禱文：「嗡，金剛薩埵三昧耶，請保佑我。請向我顯示金剛薩埵之本質。使我堅定，滿意我，喜愛我，讓我興旺，給我成就。讓我在一切作為中得到榮耀，吽！哈，哈，哈，吽！薄伽梵，一切如來金剛，請勿離棄我。願就金剛，大三昧耶，阿！」。

⁹⁸ 梵音往生咒（羅馬化梵文為）：“namo amitābhāya tathāgatāya tadyathā amṛtodbhava amta siddhar̥bhava amṛta vikrānte amṛta vikrānta gōmine gagana kīrta-kare svāhā”。這是一則發願咒辭：「歸依無量光如來。咒曰：甘露所生者啊，甘露所生者啊，具甘露神力者啊，具甘露神力者啊，往前罷，能享天下之盛名，吉祥如意！」。

⁹⁹ 梵音準提咒（羅馬化梵文為）：“namo saptām-samyaksambuddha-koṭṭnām tadyathā om cale cule cunde svāhā”。這是一則歸依咒辭：「歸依千萬正等正覺者，即說咒曰：遊行尊、頂髻尊、清淨尊，吉祥如意！」。

¹⁰⁰ 大悲咒見於《大悲心陀羅尼經》，共84句。

¹⁰¹ 「曼特羅瑜珈」基本上是一種語音靜坐法門。舉例如下：1.選取一種禪坐方法，放鬆身體，閉目。2.做深、長、細之呼吸若干次。3.呼氣時唸 Aum，唸時可將 aaaa-uuuu-mmm 拉長與呼氣時間一致。4.專注在真言上。5.吸氣時心中默唸 aa-uu-mm。6.在吸氣默唸 aa-uu-mm 時，心中可觀想身上每個毛孔均吸入 Aum 音。7.再觀想每個 Aum 音進入身體的深處。8.觀想大能量隨著 Aum 音進入身體的深處，致使身心舒暢、寧靜與活力旺盛。9.修持

伽」也可於行走中或車上進行，重點是在於把注意力集中在真言上。唸誦真言時，不妨用唸珠來計算次數。修持者可自行設定每天要唸的幾則真言及次數。修持「真言瑜伽」的初步效應是內心日趨寧靜、物欲減少、自我克制能力得到提昇。真言所假定的基本原理是：

(a)真言的聲波具有一定的能量。

(b)聲波的震動與神明界之間有一定的關係。

(c)修行者在唸誦真言時，必須具虔誠之心，因為這是代表著修持者與神明界溝通或祈求之時刻。同時，唸誦真言的發音也要準確，這樣，真言的聲波才能達至相關的神明界。

(2)耶巴瑜伽：

「耶巴瑜伽」與「曼特羅瑜伽」有相似的一面，也有不同的一面。其相似的一面是唸誦真言，不同的一面則在於觀想。對於不知如何修持的人，耶巴瑜伽提供了一扇修持之門，從而得到寧靜、極樂與不朽。在唸誦神尊聖名的同時，可同時觀想神尊的屬性，從而進入冥想，稱之為“*Japa-Sahita-Dhyāna*”。然後，再進而達至不唸誦真言的觀想，稱之為“*Japa-Rahita-Dhyāna*”。大抵在修持之初，唸誦真言與冥想（觀想）同時進行。由於「名」與「實」是不可分的，因而唸誦與冥想也密不可分。例如，唸誦黑天之名，則腦海中便浮現出黑天的圖像（並觀想此圖像）。修持者一方面以感情唸誦聖名，另一方面觀想神尊之靈光充滿修行之處。唸誦真言到達某種階段之後，便可拋棄唸誦而只保持冥想。

「耶巴瑜伽」不宜視之為「曼特羅瑜伽」，因為前者原則上是以唸誦與神尊名號有關的真言為主。例如，黑天真言為：

Maha-Mantra：

Hare Rama Hare Rama

Rama Rama Hare Hare

Hare Krishna Hare Krishna

Krishna Krishna Hare Hare

或是：

Om Namo Bhagavate Vasudevaya

時間以一呼一吸各五十次為原則。

或是：

Om Sri Krishnaya Govindaya Gopijana Vallabhaya Namah

又或者，更簡單的黑天真言是：

Om Sri Krishnaya Namah

其他常見的神尊尚有提毗（Sri Devi）^⑩、哈奴曼（Hanuman）^⑪、訶哩（Hari）^⑫、濕婆^⑬、羅摩（Rama）^⑭等。藉著唸誦這些神尊真言而產生的能量，可稱之為「曼特羅能量」（Mantra-Sakti）。唸誦真言有許多方式，例如用心默唸，稱為“Manasika Japa”；逐字大聲唸，稱為“Vaikhari Japa”；抵聲唸，稱為“Upamshu Japa”，用筆抄寫真言，稱為“Likhita Japa”。以持誦真言為例，其方法如下：

- ① 選擇一種神尊之名號或真言，持誦時採蓮花坐、完美坐或吉祥坐。
- ② 宜專心持一真言。每天持誦 108 次至 1080 次，採用唸珠幫助記憶次數，以 108 顆唸珠為宜。
- ③ 把每天持誦的真言或神尊之名號保持祕密，不可向他人洩露。
- ④ 持誦時間以清晨、中午及晚上睡前為宜，最好則於清晨持誦。晚上持誦前需洗手或沐浴，其他持誦時間宜先洗手，不必沐浴。
- ⑤ 持誦時選取適當地點，宜朝南或朝北，以增加能量。每天皆在同時同地點持誦。
- ⑥ 持誦時，觀想神尊在心中，淨化的能量從神尊源源不絕地流入心中，心靈因而得到淨化。
- ⑦ 不宜以急促方式持誦真言，宜專心一意，慢慢進行。真言的發音要清晰而正確，不太慢也不太快。持誦時若有睡意，可站立。
- ⑧ 持誦時，聲音高抵抑揚、富於韻律，呼吸具節奏，並觀想神尊之形像，及存想真言之意義。不宜向神明祈求任何世俗之物，只宜淨化身心。

⑩ 提毗真言：“Om Sri Durgayai Namah”。

⑪ Hanuman 是《羅摩衍那》中的神猴，其真言是：“Om Sri Hanumate Namah”。

⑫ Hari 的真言是：“Om Namo Narayanaya”，或“Hari Om”，或“Hari Om Tat Sat”。

⑬ Shiva 的真言是：“Om tryambakam yajamahe, sugandhim pushtivardhanam, uurvarukamiva bandhanaan, mriyora mukshiyam maamritaam。”

⑭ Rama 的真言是：“Om Sri Ram Jaya Ram Jaya Jaya Ram”，或“Om Sri Ramaya Namah”，又或“Sri Rama Rama Rameti, Rame Rame Manorame, Sahasranama Tattulyam Rama Nama Varanane”。

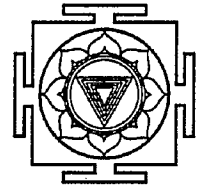
(3)任陀瑜伽：

「任陀」的梵文“yantra”來自“yam”，乃「支持」、工具」或執持某對像或概念的意思。其中“tra”是來自“trana”，意指脫離生死輪迴之意。在瑜伽修持上，「任陀」是在冥想時，用作使吾人之意識脫離感官的工具，使修行者進入超覺境界。事實上，「任陀」乃一種有助冥想的幾何設計。一般來說，「任陀」的設計具對稱性，能使人的眼睛專注在中心點，把吾人導向絕對體之路。當吾人的意識集中於「任陀」的單一物體之時，意識便不散亂，進而達至與梵天合一。「任陀」可有不同種類，其中也代表神明。最常見的「任陀」稱為「師利任陀」(Sri Yantra)，它像徵著宇宙的一種符號，並表明主客無間。現在，吾人從下列各環節，對「任陀」的意義與結構來進一步的說明：

①「任陀」作為「形像能量」：

(圖 1)

「任陀瑜伽」^⑩假定「任陀」存著能量，這種能量一般稱之為「形像能量」。在西方世界，人們相信十字架、金字塔、六角星等形像具有能量，而在印度及西藏，人們則相信「任陀」與「曼荼羅」(maṇḍala)有能量，而漢民族的「符籙」及八卦圖，也分別代表「形像能量」。



「形像能量」是以宇宙共振為基礎，包括「任陀」在內的「形像能量」，不是出於「形像」本身，而是出於宇宙共振(resonance)。吾人不妨這樣說：「任陀」是打開「形像能量」的鑰匙。在使用「任陀」作為冥想時，修持者的意識專注在「任陀」的形像，從而產生能量。但是，當共振停止時，能量便立刻消失。至於這種「共振」，基本的假定是修持者在觀想「任陀」時，其意念波(意識波或腦波)便與某種宇宙能量波產生共振。

作為「形像能量」的「任陀」，不宜視為人為的創作。一般人以為印度瑜伽的「任陀」，以及藏傳佛教的「曼陀羅」，只是一些人為創作的圖形而已。人們因而認為自己也可憑其想像力而繪劃一些「任陀」或「曼陀羅」。

^⑩ 就文字上說，梵文“yantra”在藏密稱作“trulkhor”是「幻輪」之意，漢地則把藏密的「幻輪瑜伽」(trulkhor naljor，即梵文 yantra yoga)譯作「體功拳法」。參閱吐登那些喇嘛傳授：《拙火之樂》(香港：佛教慈悲服務中心，2000年)，頁89。但是，藏密中的“yantra-yoga”(體功拳法)與印度的“yantra-yoga”不同。藏密中的“yantra-yoga”(體功拳法)一般稱為「那洛巴六事體功」：其一是使身體充盈如寶瓶，其二是上身腰腹旋轉如輪，其三是身體緊屈如鉤，其四是兩手結印上舉過頂，再翻手下壓，其五是猛力發出哈聲呼氣，其六是抖身搖頭，伸展關節。見宗喀巴大士造，丹增善慈法日譯：《深道那洛六法導引次第論·具三信念》(香港：佛教慈悲服務中心，2000年)，頁37-39。

但是，如果吾人對漢民族的「符籙」有一定的認識，便知道「符籙」不是人們憑其想像力的發明，「任陀」及「曼陀羅」的情形也是如此。同理，如果「任陀」只是一種人爲的發明，那麼，瑜伽中的「曼特羅」(mantra)或佛教中的真言，都可視爲人爲的發明。但是，在宗教意義上說，「任陀」、「曼陀羅」、「曼特羅」、咒語，及「符籙」等，皆是出於神示。對印度瑜伽學派來說，只有古魯，才能接受到「任陀」的神示(啓示)。

②「任陀」的結構：

構成任陀的「要素」有點、線、三角形、正方形、圓形及蓮花等，分別代表不同的能量：

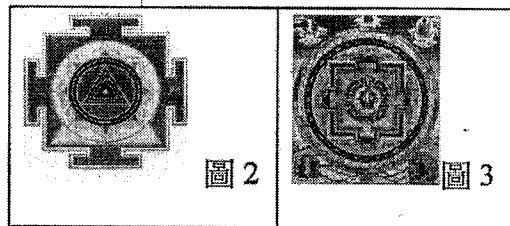
- (A) 點 (bindu)：表徵能量的集中處，代表濕婆，而且是創生之源。它通常被三角形、多邊形、圓形等所包圍。
- (B) 三角形 (trikona)：代表能量 (shakti)，這是一種女性能量，也代表一種創造力。三角形有向上及向下之分，向下的三角形代表「約尼」(yoni) ⑩⁷及水，這是像徵宇宙最高根源的符號。向上的三角形則代表修持者的本性向「火」元素 (tattva, Agni) 昇華，火總是向上冒的，這也表示其精神能力的提昇。
- (C) 向上。這兩個三角形乃代表神我 (Purusha) 與根本物質 (prakriti)，或是濕婆 (Shiva) 與能量 (shakti)，兩者皆爲宇宙的創生原則。
- (D) 圓形代表脈輪：圓形原代表滾動與脈輪，它與螺旋線的形狀相近，後者代表宇宙的演化。除此之外，圓形又代表完美與極樂，在五大中代表空氣。
- (E) 正方形：任陀通常始於中心點，而終於正方形。因此，正方形乃表示任陀之極限，在五大中代表土 (priyivi tattva)。
- (F) 蓮花：代表淨化及雜多性，其中每一花瓣代表事物的不同面相。任陀中的蓮花，同時又表示不受外在事物的影響，以及展示最高自我之絕對性。 ⑩⁸

⑩⁷ 梵文“Yoni”意為子宮，可引申為根源。

⑩⁸ 任陀的修持方法如下：

a. 把任陀掛在壁上，面向南方或北方。任陀的中心點放在眼睛視線的水平高度。b. 採用適合自己的坐姿，也可坐在椅子上，腰直。c. 以鼻子吸氣，口呼。不需用力呼吸，以自然為原則。d. 眼睛注視任陀的中心點，盡量不眨眼，時間約 15 分鐘至 30 分鐘。不必細心觀察任陀的各部細節，一下子統覽其整體便可。這樣修持任陀一週，則可不用任陀，而靠閉目冥想任陀，也能獲得能量。e. 可把成果迴向神尊。在冥想任陀時，修持者不宜追逐任何世俗事物，這樣才能獲宇宙能量。f. 在修持任陀達至一定程度後，修持者完全融入任陀之中，混然忘我，無

瑜伽的“yantra”與佛教的密教壇城相似，壇城在梵文為“maṇḍala”（曼荼羅），是「圓圈」的意思，藏語稱為“kyl-khor”，意思是「中心和邊緣」，像徵圓滿無缺的真理，或証悟之道場^⑨。後世曼荼羅代表諸佛、菩薩與聖者所居之地。壇城有圓的、方的、有二維的、也有立體的，但是，壇城必須依據「中心和邊緣」的原則。方形壇城的四面，代表著東、南、西、北四個方向，也代表能量彙集的地方。壇城有多種功能，其中之一是「觀想唸佛」，因而有所謂「觀想曼荼羅」。從理念上說，佛教的密教的曼荼羅雖然可分為「自性曼荼羅」、「觀想曼荼羅」及「形像曼荼羅」三種，分別出於「實相唸佛」、「觀想唸佛」及「觀像唸佛」。然而三種「曼荼羅」的內在意義是互通的，其根本意義是在於達至「修行者與諸佛一如」的境界^⑩。由此可見，佛教密教的曼荼羅與印度瑜伽的“yantra”之間，其意義具相似性，而前者可能是模倣後者而來。下列乃印度瑜伽的 Kali Yantra 與佛教密教的「十一面觀世音壇城」之比較，請注意「十一面觀世音壇城」的正方形部份與 Kali Yantra 的外層之相似性。



〔圖 2〕是 Kali Yantra，瑜伽派認為專注於 Kali Yantra，能激發拙火。
〔圖 3〕為藏密的「十一面觀世音壇城」。

四、哈達瑜伽分析與重構

本節題為「哈達瑜伽分析與重構」，其中，「分析」乃指釐清哈達瑜伽的重要概念，而「重構」則指將各典籍中有關「哈達瑜伽」的零散概念，

法辨別究竟任陀是在自我之中，抑自我是在任陀之中。這種情形為主客消融

⑨ 關於曼荼羅，可見《大日經》、《金剛頂經》等。

⑩ 曼荼羅通常又可分為四種，即大曼荼羅（mahā-maṇḍala）、三昧耶曼荼羅（samaya-maṇḍala）、法曼荼羅（Dharma-maṇḍala）及業曼荼羅（karma-maṇḍala）。

展示其脈絡，並重新組合成一個「系統」。「哈達瑜珈」的概念分別見於《哈達論典》(Hathapradipika)¹¹、《吉蘭達集》(घेरण्डसंहिता, *Gheraṇḍa Saṃhitā*)¹²、《濕婆集》(*Siva Samhita*)、《瑜珈拙火奧義書》(Yoga-Kundalini-Upanishad)，其中以《哈達論典》及《吉蘭達集》較為詳盡。

對「哈達瑜珈」的詮釋，有多種說法。有學者認為「哈達瑜珈」之目的只在於強身、消除病痛與延年益壽。在這個意義下，「哈達瑜珈」便只是一種有關肉體的法門，而非一種精神的修練法。但是，也有瑜珈研究者認為，哈達瑜珈提出一種較簡易的方法，以便淨化身體、冥想、專注，而最終則在於開悟¹³。目前，「哈達瑜珈」流行於歐美社會，並分別以強調姿式功法、調息、冥想或放鬆等不同的方式來表現。西方人學習「哈達瑜珈」之目的，主要是在於追求健康、改善睡眠、鬆弛等。本文將系統地展示「哈達瑜珈」法門，並從四個層次來闡述，其中也針對拙火及脈輪提出修練方法，並以達至三摩地為終極成就。

正如上文所言，「哈達瑜珈」的主要經典為《瑜珈拙火奧義書》、《哈達論典》及《吉蘭達集》，因此，吾人在以下分別展示此三經典的內容。一般來說，「哈達瑜珈」常被視為進入「王家瑜珈」之門的初階。對於此二者的關係，《濕婆集》說得最適當：「沒有王家瑜珈，便得不到哈達瑜珈；而沒有哈達瑜珈，也便得不到王家瑜珈。因此，修行者應在智慧的古魯之指導下，先練習哈達瑜珈」¹⁴。

(一)《瑜珈拙火奧義書》

在 108 種《奧義書》中，第 86 種是《瑜珈拙火奧義書》(Yoga-Kundalini Upanishad)。本《奧義書》主要是闡述「哈達瑜珈」，在哲學的本體論上，則強調一種可稱為「非無限制的梵天論」(non-qualified Brahman)。《瑜珈拙火奧義書》從「存放在心中的印像」(saṃskāra)、「渴求」(vasanas)

¹¹ 通常稱作 *Hathayogapradipika*，作者 Cintamani，但化名 Swami Svatmarma；本書提及超過 24 位瑜珈行者，由此可推測本書約成於 15 世紀。此書有二英譯本：1. 由 Pancham Singh 所譯，收入 *The Sacred Books of the Hindus* 之中 (1915)，及 2. 由瑜伽士 Shrinivasa Iyengar 所譯，the Theosophical Publishing House at Adyar 於 1933 年出版。本書有英譯本 (George Allen & Unwin, 1972)。

¹² *Gheranda Samhita*，作者是孟加拉人 Gheranda，於 1877 年首次由 Bhuvana Chandra Vasaka 在 Calcutta 編刊。主要的英譯本有：1. Sri Chandra Vasu 所譯，Bombay, 1895。2. 由 Rai Badadur Srisa Chandra Vasu 所譯，收入於 *The Sacred Books of the Hindus* 之中 (1914)，此譯也有另由 Oriental Books Reprint Corporation (New Delhi) 之單行本，59 pages。3. 另有由 the Theosophical Publishing House at Adyar 於 1933 年重刊。4. 由 Ghosh, Shyam 所譯及解釋，收入 *The Original Yoga*：(Munishiram Manolaharl, New Delhi)，308 pages。

¹³ 可參閱 Rajeswari Raman, *Hatha-Yoga For All* (Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 1979)。

¹⁴ *Siva Samhita* [V · 181]: "The Hatha Yoga cannot be obtained without the Raja Yoga, nor the Raja Yoga be obtained without the Hatha Yoga. Therefore, let the Yogi first learn the Hatha Yoga from the instructions of the wise Guru".

及生命之氣的「普拉那」(prāṇa)等觀念出發，來分析「潛意識」(chitta)¹⁵，並指出「渴求」與「普拉那」二者是「潛意識」的存在因素。「普拉那」能控制「渴求」，而「瑜伽拙火」之目的則是在於控制「普拉那」¹⁶。《瑜伽拙火奧義書》接著提出控制「普拉那」的方法¹⁷。《瑜伽拙火奧義書》特別強調「咆哮屏息法」的重要性，因為它能打通毗濕奴、梵天及樓陀羅三個節結¹⁸。

《瑜伽拙火奧義書》接著提出三種收束法(bandhas)，認為藉著這些收束法，能促使海底輪中的下行氣往上竄，攝動阿耆尼之火，及喚醒拙火。《瑜伽拙火奧義書》也講及喚醒拙火的十種障礙¹⁹。至於若要喚醒拙火，則必須淨化心中的不潔。當拙火被喚醒時，甘露流溢，拙火到達頂論。此時，修行者體驗到微觀與宏觀世界的統一。整體來說，《瑜伽拙火奧義書》已講及六脈輪²⁰、三摩地²¹(天人合一)、拙火²²、屏息法²³、收束法²⁴等概念。最後，《瑜伽拙火奧義書》以「非無限制的梵天」的觀點作結²⁵，但卻言之過簡，尚未形成一個哲學理論。書中既已提及哈達瑜伽，可見在本《奧義書》成書之前，哈達瑜伽已經存在。但是，在內容的深度及詳細度而言，《瑜伽拙火奧義書》實不及《哈達論典》。

(二)《吉蘭達集》之哈達瑜伽

《吉蘭達集》(the *Gheraṇḍa Samhitā*)以對話方式表述，對話者是吉

¹⁵ Yoga-Kundalini Upanishad [I.1]: "Chitta is the subconscious mind. It is the mind stuff. It is the store house of memory. Samskaras or impressionshkarana or inner instruments, viz., Vasanas or subtle desires and the vibration of Prana".

¹⁶ Yoga-Kundalini Upanishad [I.3-4]: "Chitta has two causes for its existence, viz., vasanas or subtle desires and the vibration of prana. If one of them is controlled, the result is, both of them are controlled.

¹⁷ 方法包括下列各環節：1. 正確的营养(mitahara)，這是指食物宜清淡。2. 瑜伽坐姿法(āsana)，這是指蓮花坐或金剛坐。3. 能量鼓動契合法(shakti-calana mudra)，認為本功法能喚醒拙火，震動智慧女神(Saraswati)，提升智慧女神的氣脈，這可能是指中脈。67. 震動智慧女神是在於呼與吸，藉之以拉抬「普拉那」。4. 拉抬「普拉那」還包括屏息法，其中太陽食氣法、屏息法(surya bhedana kumbhaka)、高浮屏息法(ujjayi kumbhaka)、捲舌屏息法(sitali kumbhaka)及咆哮屏息法(bhastrika kumbhaka)四者，合稱吸、停、呼屏息法(sahita kumbhaka)。另一類是自然屏息法(kevala kumbhaka)。

¹⁸ Yoga-Kundalini Upanishad [I.34]: "It pierces also the three Granthis or knots differentiated through the three modes of Nature or Gunas. The three Granthis knots are Vishnu Granthi, Brahman Granthi and Rudra Granthi. This Kumbhaka is called Bhastika. This should be especially practiced by the Hatha Yogic students".

¹⁹ 1. 當修行者受到疾病的傷害時，他便伴稱這些疾病是因練瑜伽而引起的。2. 懷疑瑜伽的效能。3. 不小心或處於冥明狀態之境。4. 漠不關心或懶惰。5. 貪睡。6. 無法擺脫感官經驗。7. 因感官而造成的錯誤。8. 依賴感官對像或操心世俗事務。9. 缺乏信心。10. 對瑜伽缺乏正確的了解。

²⁰ Yoga-Kundalini Upanishad [III. 9-12] .

²¹ Yoga-Kundalini Upanishad [III. 13]: "Through Samadhi alone, the Yogis attain the nectar of equality."

²² Yoga-Kundalini Upanishad [II. 43] .

²³ Yoga-Kundalini Upanishad [I. 23-26] .

²⁴ Yoga-Kundalini Upanishad [I. 35-43] .

²⁵ Yoga-Kundalini Upanishad [III. 40-41]: "After that, that alone remains. That is the soundless. the touchless, the formless and the deathless. That is the Rasa or the Essence. It is eternal and odourless. It is great; it has neither beginning nor end. It is the permanent, the stainless and the decayless. Thus ends the *Yoga-Kundalini Upanishad*".

蘭達 (Gheraṇḍa) 及其門人申達卡巴利 (Candakapali) ⑫⑥。《吉蘭達集》在引言之後 ⑫⑦，便提出「七足」(saptanga) ⑫⑧ 瑜珈。他首先指出：「人們的形骸消失於世，有如把一塊未經燒烘的黏土擲入水中一樣。因此，人的軀體需要用瑜珈之火實行自我燒烘」，以增強形軀生命 ⑫⑨，這是指藉衛生保健的瑜珈功法，稱為淨化法 (kriya)。淨化是「七足」瑜珈之首。「七足」是指：

1. 淨化 (kriya)，藉著「六業」(shatkarma) 來淨化身體。
2. 增強 (driddhata) 部份，藉著各種瑜珈姿式 (āsanas) 進行。
3. 堅定 (sthirata)，藉著各種瑜珈接合法 (mudra，包括收束法) 進行。
4. 安祥 (dhrirata)，藉著內斂法 (pratyara) 的練習。
5. 調節氣質 (laghima)，藉著調息法 (pranayama) 進行。
6. 知覺清晰 (pratyak-satva)，藉著禪修 (dhyāna) 的練習。
7. 孤獨 (nirliptata)，藉著三摩地 (samādhi) 的修持。三摩地有二層次，其一仍處於二元對立，是不完美的三摩地 (savikalpa)，其二是完美的三摩地 (nirvikalpa)，達至為一的圓融境界 (aham brahmasmi)。

以下，吾人及闡述淨化、姿式及接合法三者，因為此乃《吉蘭達集》的特殊之處：

1. 淨化：

淨化的功法有六，故名「六淨化」(shatkriya) 或「六業」(shatkarma) ⑬⑩。即：包括清食道 (dhautis)、清腸法 (bastis)、清鼻子 (neti)、腹部滾動按摩 (navli，或 naukiki)、凝視法 (tratakam) 及內氣清潔法 (kapalabhati)。

⑫⑥ 全書共分七章：(1) 第一章為引言及討論淨化 (kriya)，提出 20 種衛生保健法，第二章講述 20 種瑜珈姿勢，第三章講述 25 種瑜珈契合法 (mudra)，第四章討論控制感官法 (pratyahara)，提出 4 種感官內斂與內自覺的方法，(5) 第五章討論調息法 (pranayama)，提出 8 種調息法。(6) 第六討論冥想 (dhyāna)，章提出 6 種冥想方法。(7) 第七章討論三摩地 (samādhi)，提出 7 種達至三摩地的方法。

⑫⑦ [1.7] (即第一章第七節)。

⑫⑧ 七足是指七個階次 (Aṅgas or Shadanas，the seven stages)。

⑫⑨ Gheraṇḍa Samhitā, [1.8]。

⑬⑩ Gheraṇḍa Samhitā, [1.12]。

(1)清食道 (dhautis) :

方法有二，其一是以跪姿，兩腳之腳趾相互接觸，兩膝盡量往兩側分開。上身稍向前彎，雙手放在兩膝上。張口伸舌，做腹部呼吸。吸氣時，腹部擴張；呼氣時，腹部收縮。約做 20 次。其二是在早晨進行，先預備一大瓶溫水，內加少量食鹽。先喝一杯或二杯溫水，接著做下列功法：① 摩天姿式 (tadāsana) ⑬¹、② 風吹樹式 (tiryaka tadāsana) ⑬²、③ 腰旋轉式 (kati chakrāsana) ⑬³、④ 眼鏡蛇扭動式 (tiryaka bhujangāsana) ⑬⁴、⑤ 腹部按摩功 (udarakarshanāsana) ⑬⁵。做完五式功法之後，立刻再喝一杯或二杯溫水，接著再做上述五式功法。做完五式功法之後，立刻再喝一杯或二杯溫水，接著再做上述五式功法。此時可上洗手間小解。 ⑬⁶

(2)清鼻子：

這方面的方法有多種，此處介紹一種簡捷法。在一杯溫水中放入少許食鹽，待食鹽完全溶解後。用手壓住左鼻孔，再把水輕灌入右鼻孔中。慢慢把頭往後方仰，讓右鼻孔中的水進入口中，然後吐出口中之水。用同樣方法清潔左鼻孔。

(3)清腸法 (bastis) :

古代瑜伽行者，站於流動的河水，身向前彎，放開肛門括約肌，並同時做腹部收束法 (uddyana bandha) 及腹部按摩法，把水吸入腸中。不多久，水又從肛門排出。 ⑬⁷

(4)腹部滾動按摩 (nauli) :

使腹部肌肉向左邊及右邊往復滾動 ⑬⁸。

⑬¹ 蹲姿。左膝彎曲置於地面上，兩手放在膝蓋。頭轉向右方，下巴靠在肩上。接著以同樣方式，右膝彎曲置於地面上，頭轉向右方，下巴靠在肩上。

⑬² 站姿，兩腳微開。十指相交，高舉在頭頂上。吸氣，腳尖挺立，憋氣，全身往上伸展。保持此姿勢數秒鐘，呼氣，兩兩跟慢慢著地。重複此動作數遍。

⑬³ 站姿，兩腳微開，自然呼吸。兩臂從兩側舉起，與地平行（如氣功之大鵬展翅），身體轉向右方。左手放在右肩，右臂放在背後。左方重複此動作。共 4-6 遍。

⑬⁴ 俯臥，兩手放在胸側之地面上。吸氣，用臂撐起身體，直至兩臂直伸。頭向右方，注視左腳跟。保持此姿勢數秒鐘，然後換邊做同樣動作。

⑬⁵ 蹲姿。兩手分別放在左右膝蓋上。彎曲左膝，並放在地面上。兩手行放在膝蓋上，身轉向右方，下巴靠在肩上，雙目注視身後。慢慢回復原來蹲姿。彎右膝，並放在地面上，做如上動作。共 4-6 遍。

⑬⁶ *Gheraṇḍa Saṃhitā*, [1 . 11-14]

⑬⁷ *Gheraṇḍa Saṃhitā*, [1 . 45-449] .

⑬⁸ *Gheraṇḍa Saṃhitā*, [1 . 52] .

(5)凝視法 (tratakam) :

此法在於訓練專注能力。在眼前約一呎處放置蠟燭，兩眼凝視蠟燭，直至眼睛疲乏。然後閉目，觀想蠟燭約三分鐘，再打開雙目，繼續凝視蠟燭。反復練習約十五分鐘。凝視法的應用甚廣，例如可用來觀想氣輪，以促進氣輪的發用。 139

(6)內氣清潔法 (kapalabhati) :

選擇一種坐姿，閉目，進行腹式呼吸。只注意呼氣，不注意吸氣。呼氣後稍停止瞬間，便自然吸氣 140。

2.強身法 (driddhata) :

這是藉 32 多種姿式 (āsana) 來強身 141。現在，吾人在此以例舉方式，提供下列數種姿式或功法，以供讀者參考。

(1)前彎式 (paschimothan āsana) 142 :

梵文 “paschim” 指前部，“uthan” 指伸直。本姿式又稱作摩腳指式。本功法身體的背部能完全往前伸，從頭蓋骨下彎至足跟。方法如下：①席地而坐，兩腳直伸，雙手與腳平行直伸，手執腳指，頭靠膝蓋 143。②吸氣時往前靠腳指，呼氣時頭部在兩手之間慢慢下彎，直至靠到膝蓋，此時雙手平行直伸，頭部保持接觸膝蓋片刻。③吸氣，回復本來坐姿。在回復本來坐姿的過程中，雙手輕觸雙腳，腰部慢慢伸 144。

139 *Gheraṇḍa Saṁhitā*, [1 · 53-54] .

140 *Gheraṇḍa Saṁhitā*, [1 · 55-60] .

141 這些姿式分別為：1.siddha-āsana (完美坐)，2.padma-āsana (蓮花式)，3.bhadra-āsana (舒適式)，4.mukta-āsana (解脫式)，5.vajra-āsana (金剛坐)，6.swastika-āsana (吉祥坐)，7.simha-āsana (獅子坐)，8.gomukha-āsana (牛面式)，9.vira-āsana (英雄式)，10.dhanur-āsana (弓式)，11.mritya-āsana (攤屍式)，12.gipta-āsana (隱秘式)，13.matsya-āsana(魚式)，14. matsyendra-āsana(脊骨扭動式)，15.Goraksha-āsana(牧羊人式)，16.paschimottan-āsana (雙腳背部伸直式)，17.utkata-āsana(冒險式)，18. sankata-āsana(危機式)，19.mayur-āsana(孔雀式)，20.kaka-āsana (烏鴉式)，21. kurma-āsana(龜式)，22.uttana-kurma-āsana(高龜式)，23.manuduka(蛙式)，24.uttana-manduka-āsana (高蛙式)，25.vriksha-āsana (樹式)，26.garuda-āsana (鷹式)，27.vrisha-āsana (水牛式)，28.salabha-āsana (蚱蜢式)，29.makara-āsana (鱷魚式)，30.ushtra-āsana (駱駝式)，31.bhujanga-āsana (眼鏡蛇式)，32.yoga-āsana (瑜伽式)。見 *Gheraṇḍa Saṁhitā* [2 · 7-45] 。

142 *Gheraṇḍa Saṁhitā* [2 · 24] .

143 圖片取自 weblndia.123.com 。

144 每天可做此功法 5 次，每次做完後略作休息。初學者不宜過度練習。此功法需數周之練習，才能有較純熟的掌握。此功法可增強脊骨彈性、腹腔器官之功能，及治療胃部疼痛。

(2)例二，眼鏡蛇姿式 (Bhujanga) ¹⁴⁵：

此姿式一般是作為後彎動作來練習，對婦女則有助生產。①俯臥地上，兩手掌平放在肩膀兩側的地面上，手肘碰觸身身中部。②頭及頸後仰。③吸氣時，伸臂拉抬身體，直至兩臂完全伸直。吸氣後不可立刻吐氣，氣及姿式保持約 6 秒。④頭部往左腳跟方向轉移，兩眼注視左腳跟，保持此姿式片刻。⑤接著把頭及上半身轉向左方，兩眼注視右腳跟，並且保持此姿式片刻。⑥呼氣，頭部同時放向地面下放。⑦放鬆身體，完成一輪眼鏡蛇姿式的練習 ¹⁴⁶。

(3)例三，蚱蜢式 (salabha-āsana) ¹⁴⁷：

本功法與眼鏡蛇姿式相互相成，是使脊骨向後彎的功法。眼鏡蛇姿式刺激上半身，而蚱蜢式則刺激下半身。因此，在做完眼鏡蛇姿式後，若接續做蚱蜢式功法，對全身會產生極佳效果。本功法可分為全式與半式兩部份。①蚱蜢式之全式：此功法可分下列各部驟來說明：(A)俯臥地上，以胃部（腹部）為重心。(B)兩腳直伸。雙手握拳直伸，置於股下，緊貼身體。(C)盡量吸氣，把氣憋住。吸氣時把頭抬起，臉頰靠地（可於地面放置毛巾）。(D)兩大腿肌肉腳緊靠在一起，並盡量高舉。收縮臀部，膝蓋不可彎曲。保持此姿式片刻。(E)呼氣，並同時慢慢把雙臂、頭部及兩腳放下。當腳到達地面時，呼氣結束。(F)全身放鬆，完成一次蚱蜢式功法，稍作休息 6 至 10 分鐘。(G)練習時做每天 3 次，以 4 次為限。(H)初學者由於雙腳只能略為離地，故以練習半式為宜。②蚱蜢式之半式 (urdhva shalabhāsana)：此法與全式的差別只在於每次高舉一腳，兩腳交叉上舉 2 至 4 次。不可滾動臀部及雙腿。其餘的呼吸及其他體姿與全式相同 ¹⁴⁸。

3. 契合法與收束法：

梵文“mudra”一字，原意是手勢或態度之意，是謂瑜伽士藉著“mudra”功法，感覺到氣 (prana) 在體內流動。在廣義上說，“mudra”尚可指心理、感受、印章封緘等意義。上文已提及藏傳佛教把“mudra”

¹⁴⁵ Gheraṇḍa Saṁhitā, [2·42-43].

¹⁴⁷ Gheraṇḍa Saṁhitā, [2·39].

¹⁴⁸ 常練習本功法〔全式或半式〕可增加背部上方與下方部位之彈性，促進脊椎部位及軀體上方血液循環，加強腎臟、肝臟、消化系統、膀胱、前列腺、小腸及骨盤範圍的器官之機能。

譯作「手印」，於“maha- mudra”一字便譯作「大手印」¹⁴⁹，“Karmamudra”譯作「事業印」（簡稱「業印」），“Jñānamudra”譯作「智慧手印」（簡稱「智印」）等。不過，這些都只是“mudra”一字的文字意義而已。在瑜珈法門中，“mudra”其實「契合」了坐姿、調息、收束法等功法。故在實際的瑜珈法門的運作上，“mudra”是一種「契合法」，這種「契合」是藉著手勢及身姿的細緻動作，疏通經絡、脈輪，喚醒拙火，從而改變了吾人的心態、深化了吾人的意識與冥想狀態。瑜珈法門中所謂「契合法」，與中國氣功的「板指法」與「站樁」屬同一類型，只是瑜珈「契合法」的設計是針對拙火，而中國氣功的「板指法」與「站樁」，其設計則是針對暢通經絡¹⁵⁰。瑜珈典籍認為：吾人能藉著「契合法」，使形軀生命（annamaya kosha）、精神生命（manomaya kosha）及氣體身（pranamaya kosha）聯貫在一起，一方面促使氣在人體內流動，疏通脈輪，避免氣（普拉那）向體外耗散（因為瑜珈典籍認為，耗散了的能量可藉契合法而回收）。例如手部的「契合法」能把身體向外發放的氣收回，試把食指靠在拇指肚上，便能產生一圈一圈的能量，從腦部往下流，然後再回流。這種情形可作如下的說明：吾人在修練「契合法」時，這種功法直接影響或與腦幹週邊的反射區取得聯繫。於是，不同的契合法對人體、心靈及氣，造成不同的影響。結定印乃禪坐常採用的手中。試先採用一種舒適的坐姿，然後結定印，即把右手放在左手掌上，兩手靠在一起，兩手掌向上，閉目，全身放鬆。兩手分別表示左、右二脈，也表示個體自我與至上意識的合一。

「契合法」與「收束法」是喚醒拙火的一些方法。如上所言，《吉蘭達集》中提出的「契合法」與「收束法」合共有 25 式，其中又以下列 12 式為最重要（4 種收束法及 8 種契合法）：

(1) 4 種收束法分別是：

① 攝頷收束法（Jalandhara bandha），② 腹部收束法，（uddiyana bandha），③ 會陰收束法（mula bandha）及④ 大收束法（maha bandha）。前二者在本章已有說明。

¹⁴⁹ 「大手印」謂吾人的真實本性把現像界密封起來之意，這是指以光明的心性，朗現將吾人心性上的快樂、明覺、無念的本來面目。

¹⁵⁰ 關於「板指法」與「站樁」，可參閱孔憲德著《氣功心法》（復旦大學，1996 年）。

(2)及八種契合法：

①大契合法 (Maha Mudra)，②大貫穿契合法 (mahavedha mudra) ③瑜伽契合法 (Yoga Mudra)，④「動作倒置契合法」(Viparitakarani Mudra)，⑤約尼契合法 (yoni mudra)，⑥舌抵後顎接合法 (Khechari Mudra)，⑦「霹靂契合法」(Vajroli Mudra)，⑧能量鼓動契合法 (Shakti Chalana Mudra)。以上八法中，「大契合法」(Maha Mudra)、「舌抵後顎契合法」、「大貫穿契合法」、「霹靂契合法」及「能量鼓動契合法」將在下節說明。

①《吉蘭達集》的契合法：

哈達瑜伽的「契合法」(mudra)，西藏譯者稱之為「手印」或「印」，於是，“Mah-mudra”便譯作「大手印」，但是，藏密噶瑪噶舉派的「無上瑜伽大手印」與此處之「大手印」完全不同。吾人在此處把“mudra”，依其原義譯作「契合法」。在《吉蘭達集》中，濕婆大神這樣對其妻巴維蒂 (Parvati) 有以下的告誡。他說：

「啊，提毗 (Devi)，我教你這些接合法，能讓你達至悉地 (siddhis) ⑤①。你要對此保持密祕，不可無分別地教導所有學生。它們能讓瑜伽士喜悅，但卻不易達成，即使天神摩祿 (Maruts) 們也如此」。⑤②

「契合法」又能幫助修持者潔淨中經 (中脈)，以便收斂各種內感官，有助於冥想。《吉蘭達集》又把「收束法」(bandha) 歸入契合法之下。「收束法」是瑜伽法門中的「鎖氣法」，目的是把氣鎖在某些部位上，不讓氣散去。依據「哈達瑜伽」及「拙火瑜伽」的理論，打通中脈 (讓氣在中脈中無障礙地穿過) 是非常重要的環節，因為中脈裡有各種不同的氣輪 (chakra) 而為了打通中脈，則消除中脈裡的堵塞物是必需的。進一步說，氣若要進入中脈，就必須先進入中脈下方之門，但是，這個進入中脈下方之門卻被一條有如睡著的蛇所堵。這條蛇稱之為拙火 (kundalini)，因此，瑜伽功法必須要喚醒這條蛇，使它離開中脈下方之門，氣才能進入中脈，而「契合法」及「收束法」是為求達成此目的。

《吉蘭達集》第三章提出「契合法」與「收束法」合共 25 個功法 ⑤③。

⑤① Siddhis，這是瑜伽中心理力量，藉之可達成瑜伽之目標。

⑤② *Gheraṇḍa Saṁhitā* [3·4-5]。

⑤③ 此 20 個功法依次為：1.maha mudra, 2. nabho mudra, 3.uddhiyana bandha, 4. jalandhara bandha, 5. mula bandha,

以下是一些例子：

(A)例一，提肛契合法 (aswani-mudra)：人體內的生命之氣是由上往下流動的，而瑜珈則要使氣往上流動。為要達成這個目的，則提肛接合法對此是有幫助的。方法是先採用瑜珈坐姿，雙目閉合，收縮肛門。收縮肛門時吸氣，並閉緊肛門片刻。然後呼氣，呼氣時放鬆肛門。

(B)例二，烏鴉契合法 (kaki mudra)：1. 站姿或坐姿均可。先閉目養神，全身放鬆。2. 收縮雙唇，形成小圓洞。3. 用口慢慢吸氣，吸氣細而長，自己感到氣慢慢進入口、喉。4. 閉上嘴唇，把氣從鼻子呼出。5. 重做這個動作，次數不拘。

②《吉蘭達集》的收束法：

「收束法」在梵文是“bandha”，意謂「緊握」或「鎖住」。瑜珈典籍中常被視作契合法的一部份，而且都是由師徒相傳的。在瑜珈法門中，「收束法」可單獨修練，也可與調息或契合法相結合。「收束法」所要「鎖住」的，就是在吾人體內某部位之生命能量的氣，目的乃在於把氣導向中脈，以便喚醒拙火。「收束法」主要有四，即(A)攝頷收束法(jalandhara bandha)、(B)腹部收束法(uddiyana bandha)、(C)會陰收束法(mula bandha)及(D)大收束法(maha bandha)。在做「大收束法」時，深深吸氣後，便憋氣。憋氣時行攝頷收束法、收縮腹部及提會陰，故「大收束法」乃結合其餘三法，目的在於使普拉那之氣。瑜珈典籍認為此三種收束法乃分別對治三個氣體身上的結節(granthi)，「會陰收束法」對治在生殖輪的「梵結」(Brahma granthi)，「腹部收束法」對治與臍輪及心輪有關聯的「毗濕奴結」(Vishnu granthi)，以及「攝頷收束法」對治與喉輪及眉間輪有關聯的「樓陀羅結」(Rudra granthi)。這些結節阻礙了普拉那之氣在中脈流動，也就是說，這些結節阻塞了氣道，使拙火無法上提。

上文已指出，「收束法」之目的是把「氣」(prāṇa)封鎖在某些部位，以形成一股力量。以下是一些例子：

(A)例一，腹部收束法 (Uddiyana bandha)：

6.maha bandha ,7. maha vedha , 8. kechari mudra ,9. viparitakari mudra , 10. yoni mudra , 11 vajroli mudra , 12. shaktichalani mudra , 13. tadagi mudra ,14. mandavi mudra ,15. sambhavi mudra , [16-20 pancha dharana , 五種專法], 21. aswani mudra , 22.panini mudra , 23.kaki mudra , 24. matangi mudra ,25. bhujangini mudra. [*Gheraṇḍa Saṁhitā*,3 • 1-3] .

本功法是把橫膈膜向胸腔拉抬，又將腹部器官推向脊椎。有心臟病、十二指腸、胃潰瘍患者及孕婦等，不宜練此功法。本功法有坐式及站式兩種。以下以站式為例：

(a) 站姿，兩腳張開，略小於兩肩寬度，兩膝微彎。

(b) 兩手放在兩大腿上，手指向內，腰微前彎。

(c) 輕輕閉目，做慢而深的呼吸。

(d) 然後快速以鼻子徹底呼氣。閉氣停息，腹肌做吸入的動作，然後又盡量將橫膈膜往上拉升。

以上為腹部收束法。回復原狀時，首先把下頷抬高，慢慢以鼻子呼吸氣若干次。每做完一次，需休息片刻，以便接續做下一輪。¹⁵⁴

(B)例二，攝頷收束法 (jalandhara bandha)：

「攝頷」乃指將下巴緊貼胸部之意，心臟病患者不宜練習此法。本功法有站式及坐式兩種。此處介紹坐式：選取瑜伽坐姿，如圖採完美坐 (siddhāsana)。

(a) 輕輕閉目，先作調息。

(b) 接著再作深而慢的呼吸，約吸入 2/3 的肺容量。

(c) 下頷降至胸膛，腰背拉長，肩部稍作前移。

(d) 鎖住喉部，停止呼吸。肌肉也停止運動，心情放鬆。

(e) 本功法初練習時，每次做 3 次，熟練後可增至 10 次。

本功法對循環系統及呼吸系統，均有調節作用，具治療喉部疾病。此外，又能按摩甲狀腺及甲狀旁腺，有助於調整身心。至於其他有關契合法與收束法，吾人將在本文分析《哈達論典》時再進一步闡述。

瑜伽坐姿功法能提升修練者能量，而契合法則能平衡體內之氣。根據瑜伽理論，太陽位於胃部後方的太陽神經叢 (the solar plexus)，而月亮則位於上顎 (the palate) 的基部。藉著倒置契合法，便可把太陽的位置放在月亮之上，以求人體內氣的平衡。

¹⁵⁴ 本功法初練習時，每次做 3 輪，熟練後可增至 10 輪。本功法能按摩腹部器官，能活絡腎上腺、腎臟、脾臟、肝臟、胰臟等之功能，增強消化機能。由於腹部內臟蠕動，能清除腹部內臟中之廢物，具消除便秘，降低消化不良等作用。

(三)《哈達論典》之哈達瑜珈

1.《哈達論典》的基本意義：

(1)在傳統上，《哈達論典》(*Hatha Yoga Pradipika*)的作者被視為是斯華摩羅摩(Swami Svatmarama)，其生卒年份不詳，一般認為當是12至15世紀之間的人。全書共390偈，其中約40偈是有關瑜珈姿式(*āsanas*)，約110偈是有關調息(*pranayama*)，150偈描述契合法(*mudras*)、收束法(*babdhas*)、及齋戒(*shatkarmas*)，其餘是處理收斂(*pratyahara*)、專注(*dhāraṇā*)、禪定(*dhyāna*)及三摩地(*samādhi*)。

(2)「哈達瑜珈」乃梵語“हठयोग”(*hatha yoga*)的音譯。“ह”(ha)指太陽、熱、光及創生性；“ठ”(tha)為月亮、冷、黑暗及容納性(*receptivity*)。若用中國哲學概念來說，“ह”表示陽，而“ठ”則表示陰。如果把“yoga”解作「結合」或「合一」，則「哈達瑜珈」的字源意便意謂陽與陰的結合，這在實際上則可指人的身、心及靈魂之間的結合。也就是說，「哈達瑜珈」是企圖藉著陽、陰兩種基本能力，使一個人的身、心及靈魂之間獲得和諧。

(3)《哈達論典》全書分為四卷。第一卷闡述節制行為(*yamas*)¹⁵⁵、奉行(遵守)聖法(*niyamas*)、及瑜珈姿式及修行者之食物。第二卷描述調息及齋戒。第三卷闡述處理契合法、收束法、氣脈(*nadis*)及拙火(*kundalini*)。第四卷闡述感官收斂、專注、禪定及三摩地。吾人在下文分別以①哈達瑜珈的第一階，②第二階：調息與氣入中脈，③第三階：淨化中脈，④第四階：及邁入三摩地等四個層來分析《哈達論典》的內容結構¹⁵⁶。

2.哈達瑜珈的第一階：姿式

《哈達論典》卷首的三偈指出「哈達瑜珈」乃達至「王家瑜珈」的修持方法：

「尊敬的瑜珈之主濕婆教導其妻巴維蒂(*Parvati*)哈達智慧，作為達至王家

¹⁵⁵ *Yamas* 是節制行為，並視之為吾人之「大責任」(*maha vratas*)。

¹⁵⁶ *Hatha -Yoga Pradipika* 有一英譯本，原著由德國人 Ulrich Rieker 作注(英譯本之譯者是 Elsy Becherer)(the Aquarian Press 1922)。Ulrich Rieker 把四章分別以哈陀瑜珈的一些「基本原則」，「生命之河」，「主動瑜珈」及「被動瑜珈」為標題，然所謂「主動瑜珈」與「被動瑜珈」之意不可取。

瑜伽頂峰的第一步。這樣壯嚴地向其主宰致敬之後，瑜伽士斯華摩羅摩嚴肅地出示哈陀瑜伽，只作為對王家瑜伽的達成。由於那些徘徊在黑暗中爭執教條的人來說，他們是無法達至王家瑜伽的高峰，因此，慈悲的斯華摩羅摩點燃了哈陀瑜伽的火把」。¹⁵⁷

上文講及《吉蘭達集》時，吾人他提及濕婆大神向其妻巴維蒂（Parvati）教導哈達瑜伽的故事。這裡要特別注意的是，《哈達論典》強調「哈達瑜伽」乃通往達至「王家瑜伽」頂峰的方法，可見「哈達瑜伽」與「王家瑜伽」並非兩個完全不同的瑜伽體系。接著，《哈達論典》提及「哈達瑜伽」的傳承，而斯華摩羅摩（Swami Svātmarāma）本人乃傳承自瑜伽士哥勒沙（Goraksha）及摩仁陀（Matsyendra）¹⁵⁸。接著，《哈達論典》第一卷提出修持哈達瑜伽的三個基本原則。即德行、姿式與瑜伽修行者的生活方式¹⁵⁹。現在分析地展示此基本原則如下：

(1) 瑜伽修行者的德行：

在講到哈達瑜伽的修行之成功要訣時，《哈達論典》特別強調修行者必須具有開朗的個性、毅力、勇敢、自我了解、對師傅有不可動搖的信心、以及交遊廣闊¹⁶⁰。「開朗的個性」有助於樂觀進取，反之，個性悲觀者對難於開拓修行的前瞻性。對於「毅力」問題，任何修行皆是艱辛的，一個人若缺乏毅力，根本無法貫徹瑜伽修行的歷程。在修行的歷程中，可能出現一些異常的現象，故修行者若沒有「勇敢」之心，畏首畏尾，必將半途而廢。至於所謂「對師傅有不可動搖的信心」，主要原因乃在於表明：在真師面前，修行者必須具備謙虛之心，否則老是與師傅抬槓，必虛度時光，不會有所收獲。更重要的是：「哈達瑜伽」的典籍雖然沒有專章闡述德行對瑜伽修持的重要性，但是，這個環節仍見於其中。《哈達論典》提及兩則瑜伽修持的基本條件，二者皆與德行有關：

① 其一是不可傷害生命、不可說謊、不貪他人之物、節制、憐恤與不屈不撓、慈悲與誠懇、不可暴吃暴喝及存心善良。¹⁶¹

¹⁵⁷ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 1-3].

¹⁵⁸ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 4-9].

¹⁵⁹ Rieker 譯本以「基本原則」的概念來標示 *Hatha Yoga Pradipika*，這個概念正確地反映第一章的內容。不過，Rieker 卻又沒有指出他所謂「基本原則」是甚麼？吾人在此分為三大原則，即 1. 瑜伽士的德行、2. *Hatha Yoga* 的姿式及 3. 瑜伽士修行的生活。

¹⁶⁰ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 16].

¹⁶¹ Elsy Becherer 之英譯本：“Not to cause suffering to any living being; to speak the truth; not to take what belongs to

②其二是苦行、和樂、具宗教信仰、慷慨、冥想、接受聖典之教訓、謙遜、具一棵潔淨之心、持真言、遵守規律。¹⁶²

如上所列，第一則其實就是《瑜伽經》中所謂“yama”（節制行爲，又稱爲「大責任」，maha vratas），第二則是類似《瑜伽經》所謂“niyamas”（遵守聖法）。

(2)哈達瑜珈的姿式：

所謂「哈達瑜珈的第一步」，乃出於《哈達論典》，這是指姿式，因為這些姿式能提供能量給瑜伽士，給他們有健康的身體¹⁶³。接著，《哈達論典》列出一些瑜伽姿式，依次包括吉祥坐（svastikāsana）、牛面式（gomukhāsana）、英雄式（virāsana）、龜式（kurmāsana）、小公雞式（kukutāsana）、高龜式（uttana kurmāsana）、弓式（dhanurāsana）、脊骨扭動式（matsyendrāsana）、雙腿背部伸展式（pashchimottanāsana）、孔雀式（mayurāsana）、仰臥放鬆式（sava-āsana）、完美坐（siddhāsana）、蓮花坐（padmāsana）、舒適式（bhadrāsana）、金剛坐（vajrāsana）等。在《哈達論典》之〔I·33-34〕及〔I·39〕中，均提及瑜伽姿式有84種之多，其中特別強調「完美坐」及「蓮花坐」。《哈達論典》謂：

「在84種姿式中，吾人必須特別常常練習完美坐，因為它能淨化72,000條脈道。一位從事冥想自我及飲食節制的瑜伽修行者，練習12年完美坐之後，便能得到瑜珈的神通力」。¹⁶⁴

「完美坐」的梵文是“siddhāsana”，原意是「完美的姿式」，這是意謂藉著練習此冥想姿式，而能達至瑜珈之完美境界。在調息法與接合法的修持中，也採用「完美坐」。從氣道（prāṇa）方面說，在本坐姿中，由於兩腳與兩手形成一種封閉性的迴路系統，故在吾人進行冥想時，其中的能量及甦醒的生命活力（vital forces），便不斷地在系統中流動著，增強了冥想的

others ; to practice continence ; to develop compassion and fortitude ; to be merciful to all and honest ; to be moderate in eating and pure in heart . These are the first prerequisites of yoga” *Hatha Yoga Pradipika*. I · 17 上半] .

¹⁶² “Self-limitation , cheerfulness , religious faith , charity , contemplation , listening to sacred scriptures , modesty , a clean mind , recitation of mantras , and observance of rules , these are the second requirements of yoga” . [*Hatha Yoga Pradipika*. I · 17 下半] .

¹⁶³ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 17b] .

¹⁶⁴ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 39-40] . 「完美坐」的方法如下：1. 首先席地而坐，兩腿向前直伸。2. 彎屈左膝，左3. 彎屈右小腿，把右腳放在左腳踝上。右腳靠近 骨（publib bone）。4. 右手放在左手掌上，手掌向上，兩拇指相靠。5 腳靠緊右大腿，使腳跟頂住會陰（perineum）。背部挺直，閉目，收下頷，目光內視鼻端。6. 保持此姿式，時間愈長愈佳。

效果。至於「蓮花坐」，《哈達論典》又謂：

「把你的兩腳交叉地固定在大腿骨上，兩手相疊，放在中間。兩目集中在鼻端，舌尖碰觸上部牙齒的後方。下頷靠緊胸膛，提肛，慢調動下氣（apāna vayu）。這就是能消除一切疾病的蓮花坐。但是，這只能是極少數聰明之士才能達成。」¹⁶⁵

這是一個非常重要的瑜伽坐姿，初學者無法在短時間內可掌握。本坐姿不但是瑜伽坐姿的高級坐姿，也是丹道的高級坐姿。其好處是由於兩腳雙盤，遂增強了上半身血液的流通，使脊椎骨挺直，身軀穩定，有助氣流在上半身流動，氣或普拉那（prāṇa）較易進入中脈。又由於氣道與心（mind）的關係密切，故本坐姿也能使心情平和，知覺敏銳。然而，由於「蓮花坐」的難度甚高，一般修持氣道的初學者視之為畏途。在這種情況下，初入門者可先採用「吉祥坐」或「完美坐」，然後遂漸練習「蓮花坐」，否則氣道的境界不易提升。

3. 第二階：調息與氣入中脈

對於要求轉化性命的人來說，《哈達論典》的下述勸勉是理所當然的：

「任何修練者皆能獲得瑜伽的成就，但是，懶惰者則不能。瑜伽的成就不能只靠閱讀教本。那些穿上瑜伽外衣，或只談論瑜伽的人，也無法獲得。而只有努力不懈地修練的人，才能得到。這是成功的秘密，這是無母容置疑的」。

¹⁶⁶

在本節所闡述的有關「性命的轉化」，主要是針對調息法的運用及其效應，而調息法的對像，又與經絡系統有著密不可分的關係。瑜伽強調身、心、神（精神）三者合一，調息法直接與調心有關。因此，轉化性命的第一步便在於調整呼吸。簡單來說，調整呼吸的重要性是：

(1) 當呼吸不規律時，心也就處於不穩定的狀態。當呼吸處於平靜的狀態時，心也就趨於平靜。因此，吾人必須控制呼吸¹⁶⁷。

(2) 當一個人的身體能呼吸時，人才能活著。反之，人們一旦缺乏普拉

¹⁶⁵ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 45-47] .

¹⁶⁶ *Hatha Yoga Pradipika*. [I · 65-66] ..

¹⁶⁷ *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 2] .: "When the breath wanders the mind also is unsteady. But when the breath is calmed, the mind too will be still, and the yogi achieves long life. Therefore, one should team to control the breath." ..

那 (prāṇa)，便會死亡。因此，吾人必須控制呼吸。¹⁶⁸

(3)人體中存在著經絡系統，當經絡不純淨時，普拉那便無法進入中脈。在這種情況下，吾人無法進入深呼吸狀態 (unmani avasthā)。¹⁶⁹由此可見調息法的重要性。以下便闡述《哈達論典》的調息法，其法可分四步驟：

(1)以蓮花坐的坐姿，把氣 (普拉那) 從左鼻孔導入左脈 (ida nadi)，然後盡量屏息法 (kumbhaka) ¹⁷⁰，然後以右鼻孔呼氣。

(2)右鼻孔吸氣，憋氣，左鼻孔呼氣。

(3)以同一鼻孔吸氣及呼氣，吸氣之後盡量憋氣，直至無法憋氣而導致身體開始震顫，才慢慢呼氣。

(4)吸氣，並觀想氣由左脈進入，再從右脈呼氣。接著，觀想由右脈吸氣，盡量憋氣，再從左脈呼氣。

除此之外，修練者還需有功德 (Yama)，約束或節制行為，則能經三個月的修練而淨化其經絡¹⁷¹。憋氣的功法非常重要，《哈達論典》強調每天要練習憋氣四次，分別在清晨、中午、黃昏時分及深夜。修持者憋氣時間的長短可分三階段，分別為 30 秒、60 秒及 90 秒。隨著調息的練習，經絡會進一步得以淨化，憋氣時間能增長，體中之氣活絡，身體健康。經絡淨化之後，氣便容易進入中脈。而當氣進入中脈之後，心靈便顯得更平和。

《哈達論典》還提出更進一步的屏息法，長時間停止呼吸。這種調息法其實是高度的屏息法，稱為「完全屏息法」(kevala-kumbhaka) ¹⁷²，這是指完全停止呼吸之意¹⁷³。在《哈達論典》第二卷的卷末，指出藉著屏息法，修持者便可達至王家瑜珈，拙火可在中脈中喚醒，心靈能從一切對境界中超脫出來，從而達至王家瑜珈¹⁷⁴。

¹⁶⁸ *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 3]

¹⁶⁹ *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 4] .

¹⁷⁰ 瑜珈有八種屏息法 (kumbhaka)，即：1. 吸、呼、停的屏息法 (sahita kumbhaka)，2. 太陽食氣法 (surya bhedana kumbhaka)，以一鼻孔吸氣，屏息，直至氣流入體內)，3. 蜜蜂屏息法 (bhramari kumbhaka) 吸氣時發出嗡嗡聲，其聲有如雄蜂；呼氣時，其聲較尖，有如雌蜂之聲 4. 高浮屏息法 (ujjayi kumbhaka)，5. 昏腫屏息法 (murccha kumbhaka，不斷呼吸，直至昏昏欲腫)，6. sitali kumbhaka，7. 咆哮屏息法 (bhastrika kumbhaka)，及 8. kavali kumbhaka)。

¹⁷¹ 以上方法，見 *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 5-10] .

¹⁷² “kevala” 雖有「自然而然」之意，但是，“kevala-kumbhaka” 是強調完全屏息。

¹⁷³ *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 71-2] . : “When kevala kumbhaka without inhalation and exhalation has been mastered, there is nothing in the world that is unattainable for the yogi . Through this kumbhaka he can restrain the breath as long as he likes.” .

¹⁷⁴ *Hatha Yoga Pradipika*. [II · 74-6] . “ Thus he gradually attains the stage of raja yoga. Through this kumbhaka , kundalini is aroused and then the sushumna is free from all obstacles; but without hatha yoga there can be no raja yoga , and vice versa. Both should be practiced until raja yoga is perfected. At the end of kumbhaka he should withdraw his

4. 第三階：淨化中脈

這個階段可分為四環節來展示，即(1)激發拙火，(2)瓊漿玉液，(3)上行氣與下行氣的結合，(4)拙火的甦醒。以下分別闡述之。

(1) 激發拙火：

大契合法、大收束法及大貫穿契合法，三者可視之為一個功法的組合，或視之為一個功法的三個環節。《哈達論典》卷三強調喚醒拙火，它沉睡在中脈下方的底部，而喚醒拙火的方法是契合法 (mudra)，有 10 種：

「大契合法、大收束法、大貫穿接合法、舌抵後顎契合法、腹部收束法、會陰收束法、攝頷收束法、動作倒置契合法、霹靂契合法、能量鼓動契合法 (shakti-calana mudra) 等十種契合法。這就是 10 個能克服老、死的契合法。它們是出自濕婆之教，並授予八位瑜伽聖者。所有聖者皆努力練習，但卻不易達成，即使神明們也是如此。他們把此功法視作是滿箱珠寶，小心保密。……」¹⁷⁵

《哈達論典》在此雖然提及 10 種功法，但是，其中也包括收束法。契合法與收束法之功能雖然不同，但是，瑜伽典籍常把收束法置於接合法之中。不過，卻沒有清楚說明功法的細節，其中大多是密而不宣，只經師傅私下傳授。公開說明的功法，也要求不可隨意公開。故當《哈達論典》講及「大契合法」時，就要求瑜伽修持者將之視為密笈，不可輕易告訴他人¹⁷⁶。《哈達論典》握要說明「攝頷收束法」(jaladhara bandha)、大契合法 (mahamudra) 及大貫穿契合法 (mahavedha- mudra)，將此三法視為一個連續互動的整體，事實上，除了此三者之外，尚包括「大收束法」(Maha Bandha)，此四者可視之為一個功法的四個步驟¹⁷⁷。

① 第一步：

這裡是以「大契合法」為主。吾人在前章分析《吉蘭達集》時雖然已

mind from all objects. By doing this regularly he reaches raja yoga” .

¹⁷⁵ *Hatha Yoga Pradipika*. { III • 6-9 } .

¹⁷⁶ *Hatha Yoga Pradipika*.{ III • 18 }：“This is the description of mahamudra which confers siddhis. It should be kept secret and given to just anyone”.

¹⁷⁷ *Hatha Yoga Pradipika*.{ III • 25 }“……so also mahamudra and mahabandha are useless without the third, mahavedha”..

論及「大契合法」，但是，《哈達論典》在談及此法時，卻強調此三法並用。首先做部份「大契合法」，即左腳跟頂壓肛門，並提肛。伸直右腳，身向前彎，兩手握腳趾。接著吸氣，並憋氣，然後行「攝頷收束法」（即下頷靠緊胸腔），憋氣愈久愈好。這樣便有如以棍子打蛇，刺激拙火¹⁷⁸。「大契合法」是一切契合法中最重要的，故稱之為「大」契合法。

②第二步：

繼續「大契合法」，慢慢呼氣，上身平放。¹⁷⁹

③第三步：

修持者首先行「大收束法」¹⁸⁰。

④第四步：

大貫穿契合法 (mahavedha mudra)：藉著「攝頷收束法」，阻止普拉那 (prāṇa) 上行，及下行氣 (apāna) 的下行。接著，兩手以地面支撐身體，並以臀部輕輕碰觸地面數次，使左、中、右三脈合一，氣進入中脈。然後呼氣。這就是大貫穿契合法¹⁸¹。

以上是激發拙火的初階。講及「攝頷收束法」、「大契合法」及「大貫穿契合法」之後，《哈達論典》立即謂「這些功法以八種不同的方式來進行」¹⁸²。其中所謂「八種不同的方式」是甚麼？《哈達論典》沒有明示。這種情形可能出於版本中的文字失佚，或者原著就不願把相關功法全部公開流通。依照密典 (Tantras) 的闡述，若要激發拙火，尚需觀想任陀 (yantra) 及持誦真言 (mantra)。每個脈輪皆具有可見的符號及音符，這些均是在拜

¹⁷⁸ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 10-14]: "Press the anus with the left heel and extend the right leg ; grasp the toes with your hand .Then practice jalandhara bandha and draw the breath through the sushumna. Thus the kundalini will stretch out ,. Like a snake that has been hit by a stick. The two nadis die off thereby, because the prana leaves them.."

¹⁷⁹ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 10-14]: "Then exhale slowly , never fast . The sages call this mahamudra. It destroys death and other sufferings. Because it has been taught by the great siddhas it is called mahamudra, the great mudra, and because of its surpassing importance".

¹⁸⁰ 即：以蓮花坐或至善坐之坐姿，閉目，放鬆全身。深深吸氣，行攝頷收束法，屏息憋氣。此時分別逐一意守海底輪、臍輪及喉輪。接著慢慢呼氣。

¹⁸¹ 關於 mahavedha, *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 25-30]: "The yogi, sitting in the mahabandha posture, should draw in his breath with concentrated nīd. Through jalandhara bandha he prevents the escape of the prana upward or apana downward. Supporting his body by the palms resting on the ground, the yogi should raise himself from the ground, and gently strike the ground with his buttocks several times. With this prana leaves the nadis (ida and pingala) and goes through the sushume. Thus is effected the union of iad, pingala and sushumna(mon, sun and fire) which leads to immortality. The body assumes a death-like aspect. Then he should exhale. This is mahavedha and bestows the great siddhis when practiced."

¹⁸² *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 31]: "These are performed in eight different ways. Daily, every three hours" .

師儀式後，直接由師傅（Guru）口傳給學生。傳統上是密傳，外人不得而知。

(2) 瓊漿玉液：

「瓊漿玉液」是指激發喉部分泌甘露，其方法是藉著「舌抵後顎契合法」（khecari mudra）。梵文“khecari”一字分別出於“kha”與“car”，前者是「空間」之意，後者則移動，故“khetchari”一字是在「空間中移動」舌頭。對於這個環節，《哈達論典》有詳細的說明：

「當舌頭後彎，進入咽喉之時，兩目注視眉心。這就是『舌抵後顎契合法』。當舌底的腱帶被割除，再則按摩舌頭，及加以潤滑。這樣便能把舌頭增長，直至其長度可觸及眉毛，舌抵後顎契合法才能成功。」¹⁸³

這裡其實是包含兩種『舌抵後顎契合法』，其一是只把舌頭後彎，進入咽喉之時，兩目注視眉心，這簡易方法稱為“Nabho Mudra”或“Manduki Mudra”。其二是要進一步增長舌頭，方法是以刀從逐日割除舌底的腱帶。對此，《哈達論典》說：

「用一把清潔光滑的刀子，割去口腔中聯繫著舌頭的腱帶，其寬度約一頭髮。然後用鹽混合薑黃根的粉末，按摩該處。七天後，又同樣切法一髮之寬，連續半年時間。半年之後，腱帶便完全被切斷。在此之時，瑜伽士便能把舌頭上捲，及後彎而封閉三途徑相遇之處。這就是舌抵後顎契合法，而（封閉三途徑之處）便是空間脈輪」¹⁸⁴。

這段引文中涉及兩個重要的概念，即「空間脈輪」及「三途徑」。首先，所謂「三途徑」是指鼻子通道、咽喉及氣管，而「空間脈輪」，當指上述「三途徑」所經過的區域。在喉輪的元素是空間，喉輪圖像的 16 蓮花台中的藍色的部份。

印度瑜伽提出三種體液說，其中之一流液質（kapha dosha），認為這

¹⁸³ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 32]: “When the tongue is bent back into the gullet and the eyes are fastened upon the point between the eyebrows, this is khecarī mudra. When the membrane below the tongue is cut, and the tongue is shaken and milked, one can extend its length until it touches the eyebrows. Then khecarī mudra is successful.

¹⁸⁴ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 33-37]: “Take a clean, shining knife and cut the breadth of a hair into the fine membrane that connects the tongue with the lower part of the mouth. Then rub that area with a mixture of salt and turmeric powder. After seven days again cut a hair’s breadth. Follow this for six months. The membrane is then completely separated. When the yogi now curls his tongue upward and back he is able to close the place where the three paths meet. The bending back of the tongue is khecarī mudra and (the closing of the three paths) is akasha charka”.

種生命的原生質。對生命體來說，流液質是一種甘露，因為它是生命之泉。又謂流液質聯繫著四肢的結合，維持人體一切有運作。《摩訶婆羅多》講及眾神想取得世界中心的神密大山彌魯（Meru）的神飲甘露的故事¹³⁵。在《摩訶婆羅多》的故事中，甘露是永生之水。在梵文，脊椎稱為“meru danda”，故彌魯山可能就是意指脊椎。在《薄伽梵往世書》中，講及在在「沙卡」島嶼（Shaka）與「普施卡拉」（Pushkara）有個「乳汁之海」¹³⁶。「沙卡」其實指眉間輪，而「普施卡拉」則意謂頂輪，「乳汁之海」就是位於此二者之間，乃甘露之泉源。《哈達論典》把「乳汁之海」視為位於腦的「月亮」。《哈達論典》又謂：

「每天可吃牛肉及喝酒，仍可保持尊貴家族之子。牛字意指舌頭。當舌頭進入咽喉之時，稱為吃牛肉，這便可消除罪孽。當舌頭進入咽喉，身體便產生大熱量。這可使甘露從月亮中湧現，這就稱之為喝酒。」¹³⁷

《哈達論典》謂當舌頭進入咽喉之時，便產生甘露，而甘露是身體之精華。能消除疾病及防止衰老。中國的丹道理論中，在小周天及大周的功法中，分別有所謂「玉液還丹」及「金液還丹」之說，其中「玉液」與「金液」，亦可視為甘露。『舌抵後顎契合法』必須在古魯的指導下練習，而切割舌底的腱帶也必須在固定的時段進行。此外，年齡超過 25 歲的修持者，由於其腱帶與神經變得堅實，故採取切割舌腱帶，也不易成功。

(3)第四階：邁入三摩地

這裡是以「腹部收束法」為主，吾人在《吉蘭達集》之「哈達瑜珈」一章已闡述過「腹部收束法」，但是，對於本功法的功能，《哈達論典》在此提出新的解釋。梵文是“uddiyana bandha”。原意是「升起」收束法，這是指普拉那從中脈、或腸臟從臍部上升起之意。《哈達論典》指出：「腹部收束法」要與「會陰收束法」、「攝頷收束法」、「動作倒置契合法」（viparita karani mudra）及「霹靂契合法」（vajroli mudra）等成爲一種組合：

¹³⁵ Mahabharata, Bk.I, Adi Parva, Astika Parva, section XVIII.

¹³⁶ Bhagavata Purana { V • 20 }.

¹³⁷ Hatha Yoga Pradipika. { III • 47-49 } : “Daily he may eat the flesh of the cow and drink wine, still he will remain a son of noble family. The word cow means tongue. When one lets it penetrate into the throat it is called to eat the flesh of the cows. And this destroys all sins. When the tongue enters the throat there ensues great heat in the body. This causes the nectar to flow from the moon and that is what is called drinking wine.”

- ① 會陰收束法：用腳跟壓住陰部，使下行氣往上竄，與上行氣的普拉那結合¹⁸⁸。
- ② 攝頷收束法：收縮喉部，並把下頷往胸腔下壓。此法能抑止源自喉部的甘露往下流動。
- ③ 在這種情況下，再一方面採取「腹部收束法」(Uddiyana Bandha)¹⁸⁹，收縮肛門的肌括；另一方面採取攝頷收束法，便能使普拉那經中脈而往上流。吾人在此要指出的是：「會陰收束法」、「腹部收束法」及「攝頷收束法」是一個基本的組合。即：做「會陰收束法」時吸氣(Puraka)，做「攝頷收束法」時屏息(Kumbhaka.)，做「腹部收束法」(Rechaka)時呼氣。
- ④ 《吉蘭達集》強調在一般情況下，源自「月亮」的甘露被「太陽」吞噬，身體遂變得衰老。藉著倒置契合法(viparita karani mudra)，使日、月易其位，使在胃部後方的太陽神經叢，與上顎易位。《吉蘭達集》又謂若每天修此法三小時，不但能使白髮變黑，也能克服死亡¹⁹⁰。
- ⑤ 上文提及「霹靂契合法」(vajroli mudra)及能量鼓動契合法(shakti-calana mudra)，《哈達論典》又謂「腹部收束法」要與「會陰收束法」、「攝頷收束法」、「動作倒置契合法」(viparita karani mudra)及「霹靂契合法」等成爲一種組合。「霹靂契合法」及「能量鼓動契合法」高級功法，一般來說，此二功法並非人人可練，故修持者在練此二功法時，宜先請示古魯¹⁹¹。

¹⁸⁸ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 61-64]: "Press the scrotum with the heel, contract the anus, and force apana upward. This is mula bandha. Through contraction of the muladhara the normally downward flowing current of apana is guided upward. This is why the yogis call it mulabandha. Press the anus with the heel and press apana forcefully until it flows upward. Through mulabandha, prana and apana as well as nada and bindu unite to give perfection to the yogi. There is no doubt about it."

¹⁸⁹ 「腹部收束法」(Uddiyana Bandha) 尚有其他名稱，Tadagi Mudra. Seet-Kram, Vyut-Krama 及 Matangini Mudra. 等。

¹⁹⁰ *Hatha Yoga Pradipika*. [III • 70-82] .

¹⁹¹ 吾人在下列展示此二功法，以供研究氣道者參考：*Hatha Yoga Pradipika* [III • 82-96]: [I] 「霹靂契合法」(vajroli mudra): "Vajroli" 一字，在梵文是「霹靂」之意，可引伸為指「精力充沛」。本功法主要是練習壓縮尿道肌肉，其目的在於控制性液體（此法在《濕婆集》中講及二個方法，即 1. Sahajoli 及 Amaroli. 此二法皆與性行為有關，除非是特殊的修持者，一般人可不必修此法。），也有助於喚醒生殖輪，提升性能量。對瑜伽修行者來說，性能量非常珍貴，必須設法保存，不可耗散（其實對丹道的修行者也是如此）。正確的方法是把性能量轉化為生命能，新道家的丹道中所謂「練精化氣」，其實就有這種作用。反之，倘若一個修行者隨意消耗性能量，則其想作高層次的修練是不可能的。方法如下：(1) 以蓮花坐姿，腰直。(2) 閉目，全身放鬆。(3) 男性修持者專注在性器官基部括約肌 (the sphincter muscles)，女性修持者專注在陰蒂 (clitoris.) 下方。(4) 吸氣後憋氣，收縮性器的肌肉，將之向上及向內抽縮。(5) 呼氣，放鬆收縮，盡量重複這個收縮動作，次數愈多愈佳。(6) 然後再做吸、停、呼的動作。(7) 這就完成一次「霹靂契合法」。此法能顯著地影響氣脈，有效地積蓄性能量，提供修行者的能量轉化。本功法宜與「大收束法」合練，二者之焦點皆在會陰部位 (perineal area)。最適宜是練完一次「大收束法」，接著再練「霹靂契合法」。然後「大收束法」與「霹靂契合法」交互練習，各做 5 至 10 回，以不超過 60 回為原則。

(4)喚醒拙火：

「喚醒拙火」，乃《哈達論典》第三卷第 10 章的主要內容。修持者的功法階次，至此已能進入深度的冥想。其身可變若屍骸，其心能點火，也能火，總之就是能隨心所欲，完全調控身心。達至這個境界的瑜伽修持者，才是「哈達瑜伽士」(hatha yogi)。然而，這樣的瑜伽士，卻尚未達至「王家瑜伽」之境，「哈達瑜伽」只是邁向「王家瑜伽」之初階。此處所謂「王家瑜伽」，乃指達至三摩地的境界。《哈達論典》遂進一步提出進入「王家瑜伽」的闡述，這就是三摩地。《哈達論典》是從甦醒拙火而進入三摩地的：

「吾人用鑰匙把門打開，因而瑜伽士也要用拙火把解脫 (mosksha) 之門打開。偉大的女神 (拙火) 閉著嘴巴，沉緬於海底輪的基部，也就是就睡在左、中、右三脈之聯結點 (kanda) 的上方。拙火可由此而升至頂輪，在頂輪之處，既沒有痛，也不會有苦。拙火給修持者解脫，給愚昧者枷鎖。誰懂得拙火，誰就懂得瑜珈。」⁹²

拙火就是有如盤捲著蛇，它又被稱為女神，沉睡在海底輪的基部，中脈之口就被拙火之蛇堵塞著。上述引文中所謂「聯結點」，《哈達論典》謂是在肛門上方約四吋之處，圓形，上有一層類似白色桌布物所覆蓋⁹³。但是，如何喚醒拙火？對於這個問題，《哈達論典》只提及「金剛坐」(vajrasana) 以及「憋氣法」(kumbhaka)⁹⁴。此法能打開生殖輪的「梵結」(Brahma granthi)，心輪有關聯的「毗濕奴結」(Vishnu granthi)，與喉輪及眉間輪有關聯的「樓陀羅結」(Rudra granthi)。這些結節阻塞了氣道，阻礙了普拉那之氣在中脈流動。因此，一旦這些結節被打開，拙火便隨中脈上提。《哈達論典》謂採用「咆

[II] 能量鼓動接合法 (shakti-calana mudra)：(1) 以蓮花坐之坐姿，全身放鬆。先以右鼻孔吸氣，採用攝頷收束法。

意守眉心，觀想氣積蓄在生殖輪，經過直腸 (rectum) 而推向肚臍。慢慢放鬆，從左鼻孔呼氣。(2) 每日練習本功一個半小時，直至感覺脊椎有溫暖之氣往上冒，這就是拙火之跡像。“shakti-calana mudra”的敘述，與 *Hatha Yoga Pradipik* 略異，見 *Hatha Yoga Pradipika*. [III · 107-111]。

⁹² *Hatha Yoga Pradipika*. [III · 105-107]。

⁹³ *Hatha Yoga Pradipika*. [III · 113]：“The kanda lies above the anus and extends four inches. It is described as of round shape, and as though covered by a piece of soft white cloth.”

⁹⁴ 吾人現在結合此二者，提出如下說明：(1) 以「金剛坐」，腰部伸直，臀部坐在兩腳跟之間。此坐姿有助於把生命能量向上提升。(2) 主要採用「咆哮憋氣法」(bhastrika kumbhaka)。《哈達論典》沒有展示本法，吾人現在說明如下：(a) 先做 10 次呼吸作為調息。(b) 接著，以兩鼻孔吸氣，吸氣時間長短不拘。(c) 憋氣，時間長短不拘，但宜逐漸 長憋氣時間。(d) 觀想胃後方的神經叢部位，把氣貯存在此。(e) 做攝頷收束法。(f) 呼氣，快速而連續地吐氣數次，使不潔之氣從肺部排出。(g) 以上是一次 (回)「咆哮憋氣法」。(h) 此功法每回的一個半小時。*Hatha Yoga Pradipika*. [III · 112-115]。

哮慙氣法」，能迅速喚醒拙火⁹⁵。拙火的上升是長期性，一步一步地隨脊椎而上。此時需每日修練「咆哮慙氣法」，通常需 45 天。

(5)第四階：邁入三摩地

《哈達論典》卷四講闡述了邁入三摩地的狀況：

「現在，我將要闡述三摩地。它能克服死亡，把吾人帶進極樂，並與梵天合而為一。它有許多名字：王家瑜伽、三摩地（梵文又名 unmani 及 manomani）、不朽、消融、空而不空、終極之境、智能的被動性、非二元（non-dualism）、無始、純粹、今生解脫、元初狀態及超覺，所有這些都是同義詞。」⁹⁶

這些不同的名字，其實可視作「三摩地」的各種屬性，最明顯的是不朽、消融、終極之境、無始、元初狀態及超覺等。《哈達論典》接著又說：

「正如一粒鹽巴溶於水中，與水融而為一，因而在三摩地之境，心與阿特曼（ātman）為一一樣。心靈消溶於呼吸之中，而呼吸平靜下來，二者在三摩地中渾而為一。這種均衡狀態乃個體自我（jīv-atman）與最高自我（paramatan）之統一。當心靈因而平靜時，吾人便進入三摩地。」⁹⁷

這節引文從「心靈與阿特曼」、「心靈與氣（prāṇa, breath）」，及「個體自我與最高自我」之統一，來說明「三摩地」的境界。《哈達論典》藉著「心靈消溶於呼吸之中」來詮釋所謂「心與阿特曼為一」。然則何謂「心靈消溶於呼吸之中」呢？就「氣」（prāṇa）來說，它本身就是生命的靈光體（aura），其本質是生命能量，而「最高自我」（梵天）乃最高之能量。在這個意義下，個體自我、最高自我、氣等，都是同質的，而「三摩地」乃能量體合而為一的境界。至於所謂「智能的被動性」，是說當瑜伽士停止呼吸，其感覺變成被動。這是說，此時人心不再紀錄任何事物。而當心靈及形軀活動皆完全停息之時，此種境界便完全消融了感官知覺，其認知能

⁹⁵ *Hatha Yoga Pradipika*.: "Seated in the vajraana posture, firmly hold the feet near the angles and beat against the kanda. In the posture of vajrasana the yogi should induce the kundalini to move. Then he should do bhastrika kumbhaka. Thus the kundalini will be quickly awakened."

⁹⁶ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 2-4].

⁹⁷ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 5-7] "Just as a grain of salt dissolves in water and becomes one with it, so also in samadhi there occurs the union of mind with atman. Mind dissolves in breath and breath subsides. Both become one in Samadhi. This state of mind of equilibrium results from the union of the jivatman and the paramatman. When mind thus is calm we are in Samadhi."

力 (jñānaśakti) 也消融於梵天之中，從而達至梵我合一¹⁹⁸。

《哈達論典》接著又列舉達至「三摩地」的各種因素：

- ① 喚醒拙火是藉著瑜伽坐姿、屏息法、及契合法。¹⁹⁹
- ② 惟有當氣流貫中脈，才有達至「三摩地」的可能。²⁰⁰
- ③ 心與氣 (prāṇa)，二者有如牛奶與水。如果其中之一乾了，則另一也同樣乾了。同時，心與氣也相互依賴²⁰¹。
- ④ 氣乃心 (mano) 之主，心乃感官 (indriyas) 之主。當心消融其自己時，便是解脫 (moksha)；而當心及氣皆互為消融，修持者便達三摩地的極樂之境。²⁰²
- ⑤ 《哈達論典》提出「意守第三眼穴位契合法」(shambavi mudra)，並謂此契合法能導向「三摩地」²⁰³。本契合法的運作是這樣：
 - (A) 採用坐姿，如蓮花坐。
 - (B) 閉目，兩眼內視眉心，此處乃人體的濕婆之位 (較高的意識體)²⁰⁴。
 - (C) 做「舌抵後顎契合法」，宜連續做本功法，直至三摩地之境。
 - (D) 最好口中加唸真言。

《哈達論典》謂達至「三摩地」的瑜伽士，便能掌控創造與毀壞，與最高之神合而為一，達至極樂²⁰⁵。

五、結 語

本文之論點有二，其一是分析與釐清「瑜伽」這個概念，其二是分析與重構「哈達瑜伽」，而前者是後者的基礎。吾人也指出，從古典到現代，較常見的「瑜伽」名目多達 20 餘種，而對於「瑜伽」的概念，本文分別從《梨俱吠陀》、《瑜伽經》、多種《奧義書》、《薄伽梵歌》等文辭，及古印度梵文的文法學家潘尼尼 (Pāṇini) 的考証，作為吾人分析的根據。至

¹⁹⁸ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 31-33].

¹⁹⁹ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 10].

²⁰⁰ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 18-23].

²⁰¹ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 24].

²⁰² *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 29-30].

²⁰³ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 39-40].

²⁰⁴ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 77-83]: "I believe that concentration on the space between the eyebrows is the best way to reach samadhi in a short time".

²⁰⁵ *Hatha Yoga Pradipika*. [IV · 77-83]: "The yogi, now master of creation and destruction, becomes one with God. Whether or not you call it liberation, here is eternal bliss."

於所謂分析與重構「哈達瑜伽」，乃指釐清哈達瑜伽的重要概念，而「重構」則指將各典籍中有關「哈達瑜伽」的零散概念，展示其脈絡，並重新組合成一個「系統」。這些典籍主要包括《吉蘭達集》、《哈達論典》及《濕婆集》等。從上述及展示中，吾人指出「哈達瑜伽」並非一般人所認為只是強身、消除病痛與延年益壽之方法技術而已，實則「哈達瑜伽」是一種肉體與心靈雙修的法門，而消除病痛之方法技術，只是精神靈修的基礎，從而使自我達至自我淨化與超升。其途徑是引氣入中脈，從而淨化中脈，進而邁入三摩地，消融於梵天之中而達至梵我合一的終極成就。近年來，東方的氣道（pneumlogy）文化也漸為西方人所注意。事實上，西方的科學方法在「精神領域」上，至今尚未能如科技之具體發展，其原因在於科學方法使用在「精神領域」有其局限性。例如，精神治療只從一般的生活條件，對個案作心理諮商，而未見針對內在整體人格提出深層的理論研究，因而也未能提出有效的轉化人格的治療方法。在理性主義時期，西方哲學曾經一度以純智性的方式，進行對「人」的內省，這就是所謂「理性心理學」。然而，只對精神的實在性（spiritual reality）或「自我」作純智性的分析是不足夠的。因此，倘若「精神的實在性」不能藉著純智性的邏輯思維來掌握，那麼，科學必須容許吾人對此從更高層面來作探討。所謂「更高層面」是指吾人一方面既保持科學實証與邏輯分析及邏輯批判，而另一方面則以「修持」與「親証」作為獲得內在深度經驗的進路。在這個意義上，包括「丹道」、藏傳佛教的「無上瑜伽」與「印度瑜伽」等東方氣道法門，有助於吾人對精神領域的體會。就以印度瑜伽來說，它已是一種自我剖析與轉化內在人心面相的方法系統。

西方科學與古代希臘哲學有其淵源。在蘇格拉底之前，希臘哲學的主題是“ἀρχή”（第一因），這是指物質世界之根基，其後的亞里士多德稱之為“οὐσία”，西賽羅把“οὐσία”羅馬化為“substantia”，這是英文“substance”（實體）一字之由來。蘇格拉底雖然曾把哲學問題從“ἀρχή”拉回到“ἄνθρωπος”（anthropos，人），但是，他對“ἄνθρωπος”所關懷的是「做人之道」，也就是「道德」，而非「自我」之「實在性」。二十世紀，以沙特（Jean.P. Sartre）為首的存在主義者，雖然關懷「人的存在」，他也曾講及「人的實在性」（réalité humaine）與「自我的超越性」（la transcendence del'égo），但是，他所拿捏到的只是人們的焦慮、虛無、煩惱、畏懼、死亡、羞愧感、存在先於本質、存在的抉擇（existential decision）、

「在其自己」(l'être-en-soi) 與「對其自己」(l'être-pour) 等²⁰⁶。海德格所謂憂患(Sorge)、驚恐(Angst)、果斷(Erschlossenheit)、遺棄(Geworfenheit)等，這其實就是他所謂人的「日常性」(Attäglichkeit)而已²⁰⁷，而非生命的轉化與提升。「科學」(science)一名源自拉丁文“scientia”，乃「知識」之意，這在梵文則是“veda”(吠陀)，因此，在印度文化傳統中，“Yoga”也是“science of yoga”，這表明瑜伽乃研究終極知識(knowledge of final reality)之途徑。從廣義上說，瑜伽是瑜伽士達至超感官經驗的自覺活動，這種修行方法在不同程度上深化了其生命，並進一步體悟「實在性」(reality)，親証其生命之轉化與提升，開顯了吾人對「實在性」的新視野。由此可見，有印度「瑜珈」、藏傳佛教的「無上瑜珈」、以及中國的「丹道」，確有其重要性。

²⁰⁶ Jean-Paul Sartre (1905-1980), *L'Être et le Néant* (1943).

²⁰⁷ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen, 1972), Erster Teil, Erster Abschnitt: Die vorbereitende Fundamentalanalyse des Daseins.

An Analysis of the concept of Yoga and the Reconstruction of Hatha -Yoga

Kuang Zhiren*

【 Abstract 】

This paper consists of two parts. In the first part, a comprehensive overview of the concept of yoga is analyzed and expounded. The classical concept of Yoga dates back more than 4,000 years. The word "science" comes from the Latin word, "*scientia*", which means knowledge. Both of the terms have a long and varied history in Western culture, and it is almost impossible to find equivalent terms in other cultures. In the Indian classical scriptures, the meaning of the word "*veda*" is "knowledge", and in this case, Yoga can be regarded as "science of Yoga". "Yoga" means "to join or yoke together", and brings the body and mind together into one harmonious body-mind holism. Yoga is not only a system of techniques for physical and mental exercise, but also a path of personal development encompassing the entire body, mind and spirit. The traditional approaches of Western psychotherapy of a licensed professional counselor consist of dialoguing techniques, offering auto-and heterosuggestions, giving guidance that might apply to their clients' lives. A medical practitioner usually makes use of methadone maintenance treatment or other pharmacotherapy. But this kind of psychotherapy usually cannot effectively help the clients to bring about personal reintegration and to overcome or heal emotional and psychological concerns. It is only in the recent years that the West considered the psychotherapeutical effects of yoga-systems, first of all of Hatha -Yoga. Case studies indicate that Yoga fulfills psychohygienical functions without being a psychotherapy in the usual sense. There are various techniques of meditation, postures, breath, movement, etc., which replace the psychotherapeutical method in the West.

The second part is an analysis as well as a reconstruction of the Hatha-Yoga. When people in the West mention the term "Yoga", they usually refer to Hatha-Yoga. For this reason, they regard Hatha-Yoga as a system of techniques which focuses on postures, and breathing exercises, or as a path of physical Yoga. But it will be expounded in this paper that the word "hatha" is derived from the two root terms, "ha" meaning "the sun" and "tha" meaning "the moon". Taken together, the term "hatha" stands for "union force". Hence, central to Hatha-Yoga disciplines is the harmonizing of its positive (sun) and negative (moon) currents. And to this end it takes the help of *pranayama*, *bandha* and *mudras* to lead to the awakening of the Kundalini Energy and finally to attain the state of *samādhi*.

Keywords : Yoga (yaeg) ---*pneumalogy* ---*samādhi*---*Bhagava-gītā*---*Upanishads*
GheraṇḍaSaṁhitā---*Hathapradipika*---*Siva-Saṁhitā*
Yoga-Kundalini-Upanishad ---*āsana* ---*mudra*---*bandha*---*Kundalini*

* Professor, Dept. of Philosophy, Tunghai University

朱子的孟子學

——以「知言養氣」章為例

蔡家和*

【提要】

本文對於孟子的知言養氣章作一解析，並以朱子的理解為中心，看是否合於孟子原意。文中主要討論孟子的知言養氣工夫的涵義，及對於告子的義理如何理解。文中並以象山學對於孟子知言養氣章的理解作一比較，以見朱子還是象山較能承繼孟子學。

關鍵字 告子 象山 知言 養氣

* 仁德醫護管理專科學校專任助理教授

一、前言

本文對於朱子解孟子的「知言養氣」章作一解析，以見朱子對於孟子學的承繼是否合理。對於孟子之「知言養氣」章，吾人不多做文本的解釋，預設讀者對此章稍有熟悉，而直就朱子對於此章如何看待加以說明。且以朱子之理解孟子為中心，而關連出一些問題以討論之。文中主要探討朱子對於《孟子》不動心及知言養氣之看法，及其所理解之告子思想，以見朱子之孟子學（特就此「知言養氣」章）與象山之孟子學，孰優孰劣，以評是否朱子學為孟子學之後的合理發展或承繼。

（一）「不動心」的意涵

1. 何以有不動心問題之提出

公孫丑問孟子加齊之卿相是否會撓動其心，孟子自認在知言養氣工夫之涵養下，已不動其心，以不同於於告子的不動心之工夫。朱子在此認為，孟子不只是富貴不能淫動其心的意思，甚至高官權位，或是突如其來的重責大任，攸關百姓生死之大事，都不能撓動其心。

2. 「不動心」的意義

在此，「不動心」的意思要高看，而不只是富貴、威武等不能撓動其心。但吾人在此可以問，若在乍見孺子將入於井之時，孟子是否會動心呢？當然孟子會生起惻隱之心。故可見所謂的不動心，指的是心能自做主宰而不為外物所惑，^①，不為現實的外在利益所引誘，亦是孟子的義利之辨、仁義內在的精神。但若是所遇之事為義時，其不安不忍人之心必浮現而發為惻隱、羞惡等心。

孟子以知言養氣之工夫之涵養，自然做到不動心。或許有人會問，突發的趨與蹶，是否會反動孟子之心呢？朱子與其弟子有這樣的問答：

問：「蹶趨反動其心。若是志養得堅定，莫須蹶趨亦不能動得否？」曰：「蹶

^① 黃俊傑先生認為「不動心之要義在心的自主性與自發性。」見黃俊傑：《孟子思想史論》（卷一）（台北：東大圖書公司，1991年），頁340。

趨自是動其心。人之奔走，如何心不動得？」曰：「蹶趨多過於猝然不可支吾之際，所以易動得心。」曰：「便是。」^②

趨與蹶在孟子而言，是暴其氣。所以孟子說，持其志，無暴其氣。若光只是持志，(如同孟子的持志甚堅)，但是氣一旦暴露，則還是會搖動到心志。所以孟子說「志壹則動氣，氣壹則動志。」氣專致於一的時候會影響心志。氣之專一有好的一面而言，也有不好的一面而言。專一守氣則是好的，這時稱為無暴其氣；若暴其氣，而一心在氣，則是不好的，反而影響持志，如趨者、蹶者。故志縱使養得堅定，還是要有氣的涵養，才是孟子的意思。在朱子的理氣論之內外交相養下，守氣的工夫更須要強調，因其理論下，氣強理弱，制其外以養其中更是重要。這也影響了朱子對孟子的養氣工夫的看法，而且更看出了朱子學的理氣論之特色。

1. 此不動心的心義與道德心的關係

孟子之不動心是否為道德心的問題，首先是依於孟子的義利之辨而來。又此不動心是依據集義所由生，這是孟子的義內思想，而且是不斷的培養道義，而由仁義之心而發，而非以一兩件外在的合於準則所可襲取的，此所謂由仁義行與行仁義之不同。那麼告子亦不動心如何解釋呢？難道告子的不動心境界亦是涵養道德而成嗎？其實孟子的意思是，告子的不動心是不實在的，是義襲的，終將滅亡。

2. 「不動心」如何可能

就朱子理解孟子而言，孟子所以異於告子之失，特就自己所得而言，其所以能自信不動心，乃有知言、養氣之兩大工夫涵養著。而朱子如何看待「知言」、「養氣」呢？朱子以其理氣論之系統，特別欣賞孟子的知言與養氣之兩種工夫。朱子解的「知言養氣」，各就理與氣兩層面來看。孟施舍之不如曾子，乃是曾子守之以理，孟施舍守之以氣，故不如曾子來的高，所以稱之為「志至焉，氣次焉。」在此朱子更加強調知言與養氣工夫的重要，而且是在其理氣論之架構下談的知言養氣^③，吾人下文一一考察之。

② 《朱子語類》(四)(台北：文津出版社，1986年)，頁1240。朱子這裡的動心是情緒為所動，因朱子學認為性發為情之際是突然的，總是容易受動。

③ 朱子的格物致知之解釋方面，與其理氣論之間的關係為何？朱子以格物致知之學套在理氣論之系統下，朱子的〈格致補傳〉認為「天下之物莫不有理」，即其物物一太極之講法，物物有其定理，有其氣必有其理的意思。朱子認為「窮理，如性中有箇仁義禮智，其發則為惻隱、羞惡、辭遜、是非。只是這四者，任是世間萬事萬物，

二、朱子對知言的看法

朱子以孟子不動心之爲可能，在於知言、養氣之工夫所涵養，所以較告子之粗養來得更爲安穩。本節首先討論朱子對於「知言」的看法，其所討論的「知言」的意思，所知何言呢？於此見朱子以「格物窮理」來解釋「知言」，並討論朱子對於知言之工夫安排其先後問題，最後對於朱子「知言」的看法作一小結。至於「言」的意涵，如告子、孟子等人如何視之，於本節之後討論。

(一)「知言」所知為何人之言

首先告子所說的「不得於言」，是不得誰的言呢？自己的言還是他人的言呢？《孟子或問》裡朱子嘗有如此問答：

曰〔問者〕：如子之言，則告子之所不得者，己之言也，孟子之所知者，他人之言，二者亦不同矣，而以一說貫之，何耶？曰〔朱子〕：是亦嘗欲一之矣。然以告子之所不得，為人之言，則與其下文心若氣者為不類，而所謂勿求諸心者，與後所謂生於其心者，亦復不同。以孟子之所知為己之言，則不應無一辭之合理，而常自處於詖淫邪遁之間也。是以反復推之，而得說如此。蓋告子不自知其之所以失，而孟子乃兼貫物我，舉天下之言所以失者而知之，是以其心正理明，而無疑於天下之故。至其由是以集義，而無不慊於心，則非義之義，亦不得以入於其間，而真無不慊於心矣。^④

吾人認爲這是朱子反覆思考的過程，還不是朱子對孟子「知言」義理的定論。朱子爲何如此推論呢？朱子以「不得於言，勿求於心」，與「不得於心，勿求於氣」爲一句對仗的話。因爲「不得於心，勿求於氣」指的是不得於自己的心，而不是猜測別人的心，依此類比，所以不得於言也是不得於自己之言。而且「不得於心」這句話，要與後文的「生於其心，害於其

皆不出此四者之內。』曹問：『有可一底道理否？』曰：『見多後，自然貫。』見《朱子語類》（一），頁155。此以格物窮理釋心統性情之義，又心統性情乃心性論問題，心性問題又同於天道的理氣論而言之，心屬氣之靈，情屬氣，而性即理。故此其理氣論之系統大略。且朱子的《大學》思想與理氣論思想若是兩個原則，其間又如何溝通呢？其必有一以貫之的意思，故吾人認爲其格物思想是在理氣論的氛圍下完成的。

④ 《四書或問》（上海：上海古籍出版社、安徽教育出版社，2001年），頁428。

政」相比配，所以「不得於言」與「不得於心」都是不得於自己的言與心。若告子的不得於言，是不得於他人之言，則不得於心亦是不得於他人之心，則與後文之「生於其心，害於其政」的看法不合，故不得於言，是指不得自己的言。而孟子的知言卻是兼物我，不管是他人的言，或是自己的言，都能夠明白無疑。這也是問者的疑惑，因為朱子認為孟子的知言，是知自己與他人的言，而告子的不得於言，卻只是不得於自己的言。此中無法對於「言」的定義一以貫之。

上面是朱子先前的看法，朱子後來的看法，「言」是普遍的言，包涵自己與他人之言，此才是朱子知言的定論。上文應不是定論，而是朱子反覆推敲的過程。朱子對於「知言」，與「不得於言」之定見，當如下所述：

問：「向看此段，以告子『不得於言』，是偶然失言，非謂他人言也。」曰：「某向來亦如此說，然與知言之義不同。此是告子聞他人之言，不得其義理，又如讀古人之書，有不得其言之義，皆以為無害事，但心不動足矣。不知言，便不知義，所以外義也。如誠、淫、邪、遁，亦只是他人言，故曰『生於其心』，『其』字便是謂他人也。」又言：「聖門以言語次於德行，言語亦大難。若非燭理洞徹，胸次坦然，即酬酢應對，蹉失多矣！」（因論奏事而言）。⑤

從朱子與弟子的問答可看出，此看法為定見，與《四書章句集注》的看法是一樣的。前個看法（注②之引文）只是過程，還不是定見。此段對於「不得於言」要與「不得於心」相比配，及要與「生於其心」作比配之看法作一說明。前一說明認為「不得於言」要與「不得於心」相配。在此朱子可能改變主意，認為沒有必要一定要與「不得於心」對仗，甚至不得於心也不見得只是自己的心而不涵別人的心。而前一種看法，「生於其心，害於其政」的「其」字是指自己的心，意思是自己若不從言論上反省自己的心之所偏，則在政事上也會偏差。現在看法是指孟子知別人的言有偏差，若別人的心不從言論上反省，則實踐於政事上會有誤。即生於其心的「其」字是指他人的心。其實從孟子的「知言」來看，孟子知誠淫邪遁之辭，至少是知別人之言，但也包括自己的言。甚至是孟子自己若不反省自己的言論，則他本人去從政，亦是害人。故前後兩種方式都講得通，則「不得於言」與「知言」可指別人，亦可指自己。生於「其」心的其字只是個代名

⑤ 《朱子語類》（四），頁1242。

詞，可以指別人與自己。若如此說的話，言便是一般言論，而且朱子進一步把言論的意思推進到之所以要如此言而不如彼言的所以然之理，便與格物窮理產生關係。

而在孔門裡，孔子討厭巧言令色，而朱子卻很注重言論，而此言論不是花言巧語，而是勝義的言論，如同「前言往行」與「嘉言聖行」。而且朱子所重視的「言」也不只是言，而是言之背後所以如此言的道理。如此朱子便把「知言」釋為「格物窮理」。且朱子強力的要以《孟子》合於《大學》，甚至以其理氣論來談論《孟子》，知言便是知所有的言的背後之理，如此「知言」便是「格物窮理」了。

（二）朱子以「格物窮理」解釋「知言」

何以見得朱子以「格物窮理」來解釋「知言」呢？

曰：「……告子於此不達，則不復反求其理於心。嘗見陸子靜說這一段，大段稱告子所見高。告子固是高，亦是陸子靜之學與告子相似，故主張他，然陸氏之學更鶻突似告子。」至云：「陸氏之學不甚教人讀書看文字，與告子相似否？」先生曰：「便是。」^⑥

朱子認為，孟子之所以異於告子，乃在於能知言，而告子不動心的方式，只是不去管外面的事物，只死守著心不動，這是粗法，必定會走上窮途末路，如同宋人之揠苗助長一般。而孟子之所以能不動心，乃因能知言，而且其反駁告子之失，認為告子的不得於言、勿求乎心是不對的。在孟子而言，不得於言，要反求於心。而反求心的什麼呢？因為言能形於外，表示有所誠乎中，若形於外有誤，則表示誠乎中有偏差。且因為心能知理，而心若是不格物窮理，則言論行為都將有所差失。所以這一段朱子認為，陸子不讀書，表示不格物窮理，與告子不格物窮理相似。而告子是否不格物窮理呢？告子不得於言，勿求於心，這是告子不動心的方式，朱子以為告子認為心與言之間無關連，若是朱子，則認為言與心有內外之關係。其言，心有所失則見於言，如肝病見於目相似。^⑦因為誠於中，形於外，所以亦可制其外以養其內。所以孟子要人從言語上檢討心上的錯誤，因為物之理，也是心之理。在此要常格物窮理，才能知言。要常格物之理，也常格

⑥ 《朱子語類》（四），頁 1236。

⑦ 《朱子語類》（四），頁 1236。

心之理。

所以朱子正式定義名稱，把「知言」解釋為「知理」，其言：

知言，知理也。^⑧

「不得於言」，只是不曉這說話。「言」，只似「道理」字。^⑨

言是說話，也是為何說這話的所以然之理，這話為何應當這樣說而不那樣說的道理。知言，是指知理，而且與《大學》的致知格物之工夫相類似，能知言，便能知得言論所以然及所當然之理。

同樣地，朱子以「知言」與孟子的「盡心知性」之義理作為相同的論述。在「知言」方面，言與心有關係，又朱子把「言」釋為「理」，知言是知理，知理就是知性理，故盡心與知理（知性）有關。在「知言」裡，因為知言才能不動心，同樣地在「盡心知性」一段之義理裡，因為知性才能盡心，盡心與不動心是一樣的。為何能不動心，因為知言，因為格物窮理，故心之全體大用無不盡，這時稱為盡心。盡心知性之義理，朱子作如此的解釋：

或問：孟子之不動心，何也？曰：盡心知性，無所疑惑，動皆合義，無所畏怯，雖當盛位行大道，亦沛然行其所無事而已，何動心之有？《易》所謂不疑其所行者，蓋如此；而孔子之不惑，亦其事也。^⑩

《四書章句集注》裡亦是把「盡心知性」與「知言」作等同的比配。在朱子的看法裡，「盡其心者，知其性」與「失其民者，失其心」的語法是一樣的。因為失了民心，所以人民便離開。同樣的因為知性，所以心之全體大用才得以充盡。而知性就是知得性理，知得仁義理智之理，亦是「格物窮理」的意思。其實孟子的盡心知性思想沒有這麼複雜，孟子「盡心知性」章的意思，是指人在盡心盡力的同時，便知得天命之性賦予吾人者是什麼，何者為人的終極目的。但朱子學既然能解得整本《孟子》，且有相當久的影響力而得其正宗，其必能反駁這些問題。孟子的盡心知性，在孟子其他文獻裡沒有根據嗎？朱子認為，例如《孟子》書裡亦談到仁且智之並

⑧ 《朱子語類》(四)，頁 1241。

⑨ 《朱子語類》(四)，頁 1235。

⑩ 《四書或問》，頁 427。

學，而言所謂的金聲而玉振，稱孔子為聖之時者也。但吾人認為這裡所言的知只是實踐的智慧，而不見得是「格物窮理」的窮格所以然的知識。朱子還用此以解《論語》、《易經》，所以他認為《四書》的研讀順序，是以《大學》為先，有了這架構，去看《論》、《孟》，便是一一合宜。朱子以孔子的四十不惑為格物窮理而豁然開朗，而後能知天命，亦是盡其心者知其性，知其性則知天的意思。同樣地《易經》的道理也是要先知後行，先要格物窮理而不疑，才能放心的去實踐。若實踐上出了問題，應該是格物窮理工夫做得不精，如此則要再重新反省格物窮理之道。至於孟子的「知言」是否作如此解釋，吾人於第四小節將再進一步反省之。

（三）知言養氣之順序

此節吾人討論知言養氣工夫之次序，也是工夫之骨架的先後問題，如同《大學》八條目的先後次序。朱子既然把「知言」視為「格物窮理」，又以《大學》系統之骨架解釋《四書》。《大學》系統裡，格物窮理是開頭之工夫。故朱子有如此之比配：

胡文定說：「知言，知至也；養氣，誠意也。」亦自說得好。^⑩

朱子或許不見得欣賞胡文定本人。但看到這句話，胡文定似乎把朱子心坎裡要講的話說了出來，朱子自當欣賞這句話。只從這句話沒頭沒尾的，似乎不能真實知得胡文定本人的意思。但是從朱子學的系統來看這句話，可看出朱子學強烈的先知後行之學問順序。養氣並非朱子的小學工夫——涵養須用敬的意思，而是誠意之學。意是心之所發，所發有中節不中節之不同，從表現於外的氣或是意，便可知中心的誠懇或否。故，除了格物窮理之知理的內在工夫外，亦可做制其外以養其中的外在工夫，或是說從意之所發，見其是否為誠，而見心之誠否。

另一方面，知言、養氣之工夫，前者就理上講，後者就氣上講，朱子的理氣論裡也是理先氣後之次序，或是「志至焉，氣次焉」的系統順序。故可見朱子學的工夫次序、理論次序，安排得井井有條，讓初學者有一循序漸進的把柄入路，而不會無所適從，這也是朱子的下學上達之系統的完成。可參看一段朱子如何把《大學》的系統用在孟子學上：

⑩ 《朱子語類》（四），頁 1241。

因論「知言、養氣」。德修謂：「養氣為急，知言為緩。」曰：「孟子須先說『我知言』，然後說『我善養吾浩然之氣』。公孫丑先問浩然之氣，次問知言者，因上面說氣來，故接續如此問。不知言，如何養得氣？」德修云：「先須養。有尺，便量見天下長短。」曰：「須要識這尺。」^⑫

朱子反對先養氣再知言，其理由是孟子先說「我知言」，然後說「我善養吾浩然之氣」。因為朱子認為，聖賢教人都是先格物窮理，才去實踐，否則實踐起來還會有所疑慮。若以朱子學來看，如同北宮黝等人的養勇，只是在氣上做工夫，只能養得血氣之勇，而不是浩然正氣之勇，因為少了前面一段格物窮理工夫，故其匹夫之勇終究有窮。當然這是在朱子學的系統下才如此認為的，孟子原意是否如此須再討論。

朱子的知言養氣除了是《大學》系統之次序，或說是理氣論之次序外，也是先知後行之次序，其實這些次序在朱子學的理论下都是相通為一的，朱子這樣說：

集義是行底工夫，只是事事都要合義。窮理則在知言之前。窮理，是做知言工夫，能窮理，然後能知言。^⑬

在此朱子所言是先知後行的系統，先能格物窮理，然後才會願意去實踐，若實踐有問題，常是在知上出了問題，如聞虎色變一般的真知，實踐上便無所疑，這是套在《大學》的系統下所談的孟子學。

（四）對於朱子的「知言」看法的反省

除了上文吾人不同意朱子的「知言」與「盡心知性」之比配之看法外，此節對於朱子把「知言」解為「格物窮理」及其次序作一反省。首先孟子言「我知言，我善養吾浩然正氣」之次序，朱子認為孟子先談「知言」，而後談「浩然之氣」，因為公孫丑先從氣上問，所以次序顛倒了。吾人認為這不是好理由，因為反對朱子的工夫次序者，同樣可以說孟子先回答「浩然正氣」，然後回答「知言」，以反對朱子的看法。朱子又認為，這是公孫丑會問，所以把「知言」放在壓軸^⑭，但吾人也認為這不是什麼好理由。

^⑫ 《朱子語類》（四），頁1232。

^⑬ 《朱子語類》（四），頁1261。朱子有時說知言是格物窮理，有時說格物在知言之前。當說前者時，知言是知理，故知言是工夫；當說後者時，知言是格物後的境界。二者皆不妨害知言是要知得理的意思。

^⑭ 「某向來只以為是他承上文方論氣而問，今看得不然，乃是公孫丑會問處。留得知言在後面問者，蓋知言是末

吾人可以問，何以《大學》的工夫次序裡，不把朱子所最重視工夫之初始——「格物窮理」放在壓軸呢？如此看出朱子以其自己背後的一套理論，解釋《孟子》，並不見得真能得《孟子》之原意。

第二，且知言何須要先格物窮理呢？若是以心學而言，良知知是知非，是非對錯了於心¹⁵。陽明學亦不排斥窮究事物之道理，只是工夫本末不同，須是先誠其意，而後擴充知識，如同孟子所言的，能集義後，並於事事物物有所研究。非如朱子所言的工夫次序，一定要以格物為先。且讀書格物是增加知識之理，若不以集義為先，不見得能增強道德感或是是非之判斷，甚至有時會阻礙了是非之判斷。當然朱子學的看法會反駁說這不是真知，若真知的話是不會如此的，因為真知就涵行，事物之理也是道德之理¹⁶，這是朱子理氣論的背後預設理論，知識之理可以上達所以然的天理。且看朱子對於「格物窮理」之看法如下：

「不得於心，勿求於氣」者，不失其本，則猶可也。不得於言，而不求於心以考其所失，則其中頑然無所知覺，無以擇其義之所安，故斷之以不可。¹⁷

心為主帥，氣為副將，所以「不得於心，勿求於氣」者，在朱子而言，認為雖未盡，但還可以接受。但若不得於言，而勿求於心的話，則不知義理，在朱子而言，這是講不通的。因為心之虛靈明覺，可以認知理，理只是認知的對象，與心學言的心即理，心的意志之決定之方向即是天理的之所在是不同的。心學言的心是立志的對象或說是意志本身，與朱子言的心之虛

後合尖上事。如《大學》說『正心修身』，只合般在『致知在格物』一句，蓋是用工夫起頭處。』（《朱子語類》（四），頁1270。

- ¹⁵ 象山言：「老夫無所能，只是識病。」又說：「我在千百眾人面前開口見膽。」（陸象山全集·卷34、35語錄）（台北：世界書局，1990年），頁290，頁260-261。可見象山可能是解知言為知病，從言語知人心裡的毛病。因為是非對錯了於心，道德基礎立了，再格物不遲。吾人認為如此解知言亦甚帖切，與孟子後文談知誠邪淫遁等辭之病相似。而象山的開口見膽若比配於知言，則是見他人的心肝，與「人焉廋哉」是一樣的意思。金春峰先生反對以象山、陽明的意思來解釋知言，其認為知言有其獨立的意思，其論點為：「孟子以兩個我（我知言，我善養……）把兩者加以並列，說明兩者是同等重要的。」見金春峰：〈也論孟子“知言養氣”章的詮釋〉《華梵大學第七屆儒佛會通暨文化哲學學術研討會論文集》（台北：華梵大學哲學系，2003年），頁43。吾人認為縱使孟子用了我這主詞兩次，亦不能證明知言必是獨立於道德養氣之外。同書，頁43又言：「孟子特別注意分辨社會上各種言論的是非曲直，是有鑒於此的；也因此孟子所謂的知言主要不是“以心正言”的自我成德工夫，而是明理的是非辨別工夫，屬於“智”的領域。」吾人認為孟子之學以義利之辨為先，亦不反對人「思」或是明理，只是工夫的主從在那裡，如挑應問政事與道德兩難時，舜放棄了天下，此乃孟子的以德為主的意思，且知言的知誠辭、淫辭等辭，亦當視為孟子反對非德行之言論。
- ¹⁶ 朱子的窮格事物之理，最終是談所以然之理，而不只是處理事物的學問，而是天地何以讓這存在的天地之心，或是天地萬物的所以然之理。朱子認為性即理，其認為枯槁有性，此是太極分殊到不同的事物上，人的氣可以顯仁義禮智，物性氣太差，不能顯之，雖不能顯之，太極之理，仁義之理亦在其中。故朱子認為動物亦有表現一些道德，如羊跪求乳等等。
- ¹⁷ 《朱子語類》（四），頁1236。

靈可以知理，是兩種系統之不同。故心學重在立志，求則得之，是意志之肯與不肯的問題，以此爲本而涵蓋知的問題。而在朱子學重在明理，其解孟子的「求放心」只是收斂心氣，以爲作工夫的始點，類似朱子言的小學工夫。其爲兩種不同系統。

故朱子解孟子學如此，便不能接受其他類的看法：

曰：范氏知言之說如何？曰：其論正矣，然孟子以知言爲養氣之本，而彼以聽言之道，在先正心，則失其序矣。¹⁸

范氏「知言之說」不見得錯，而是朱子以自己的系統批判別人的系統而顯得格格不入。故朱子編的《論孟精義》裡沒有選范氏之言，可見朱子還是先有自己的理論看法，而不能平心去觀看其他。朱子對於「不動心」的工夫次序與范氏的次序不同。在朱子而言，不動心是結果¹⁹，套在《大學》的系統裡是知至意誠後而正心。故在朱子解《孟子》系統裡，是先知言，然後養氣，如此必能不動心；如同《大學》裡的先致知格物（知言），然後誠意（養氣），必能正心（不動心）。但范氏的看法不見得是如此，范氏本人的理論爲何，吾人並無研究，但從這句話裡看，其知言之所以可能在於正心。心得其正，則是非邪正了然於心，無所遁逃，與象山的意思接近。因爲《大學·正心章》裡認爲，心有所好樂、恐懼則不得其正。心偏差了，於是所見言論之是非亦爲之偏差，亦是說不可先有一物在於心中，其實是合於《孟子》的「勿正，心勿忘、勿助長」的意思。但若是朱子而言，則認爲這是「養氣」，而不是「知言」，且養氣工夫在知言之後。可見范氏不採取朱子的《大學》系統來解《孟子》，甚至可能范氏的《大學》之解法亦不同於朱子。

所以朱子的學問體系如此，其對《孟子》的看法便如此，其認爲：

孟子論浩然之氣一段，緊要全在「知言」上。所以《大學》許多工夫，全在格物、致知。²⁰

吾人認爲，朱子在此可謂對自己學問態度不太嚴格，因爲從《朱子語類》

¹⁸ 《四書或問》，頁 432。

¹⁹ 「『養氣』一章在不動心，不動心在勇，勇在氣，氣在集義。勿忘、勿助長，又是那集底節度。」見《朱子語類》（四），頁 1267。

²⁰ 《朱子語類》（四），頁 1241。

之記載上看，我們常會看到，平時上課時，講到某一章節而弟子們以別的地方來比配時，一定為朱子所斥責。乃因朱子有著下學而上達的看法，下學於此句學問，就好好的就此而研究，而不要說到別的地方。但看到這一段，似乎朱子自己本人，卻可以不光就《孟子》本身談，而比配到《大學》。可能朱子自認已經格物窮理到豁然貫通了，所以他自己不用再為下學上達之學習法則所限。不過事實上現實的人，沒有人敢自認已經豁然貫通了，且朱子到了晚年還是一再強調下學上達的重要性，故可見朱子並不是真的敢自稱已上達天理，而是心中先有一個理論系統，而順著這理氣論之系統以解釋其他經書，故吾人認為不見得完全相應。他本人可以用《大學》來解《孟子》，而弟子也只能順此而學習，若以其他經書解《孟子》則必為朱子所斥責。在此吾人認為沒有必要以《大學》的意思來解《孟子》，這是理論外部的建構方式，還不如以《孟子》本身解《孟子》。更何況《大學》的解法也不一定要從朱子所增的〈格致補傳〉方式來看待格物義。亦是說朱子以《大學》為四書之架構的判準本身就值得商榷。

三、朱子以其「理氣論」之重氣方式談「浩然之氣」

朱子很欣賞程子的話：「論性不論氣不備，論氣不論性不明」。何以論性不論氣不備呢？因為朱子、程子認為，孟子道性善，若人之本性都是性善，何以很多人表現不出性善呢？在朱子學的理氣論的意思裡，乃因為理在氣中，沒有理不搭在氣上的，所以說理氣不離。雖然性善之理人人有之，但氣有習染，所以常不能表現其性善。何以論氣不論性不明呢？氣是盲目的，要有性理來指導，故要格物窮理。不過吾人本節重在前一句話（論性不論氣），因為本節談養氣部分。朱子欣賞這句話，對於孟子談到氣的部分亦十分重視，在孟子「知言養氣」章裡，便是把「浩然之氣」部分，視為孟子談氣的言論。

朱子的理氣論，要內外交相養，然而理不能活動，故外養之氣亦顯得重要。朱子的內養是如何養呢？朱子的內養是談理，所以重在知言，以心能虛靈明覺理為重；外養部分，便是以養氣為主。朱子對於養氣的特別看法吾人分節如下：

（一）朱子對於「浩然之氣」段之訓詁

朱子談「浩然之氣」一段，有兩個地方特別值得重視，因為其套在理氣論思想下的解釋方式，所以其解「浩然之氣」部分，朱子認為是孟子談氣的段落。其一，對於孟子言的「無是，餒也」的看法：

李問：「『無是，餒也』，是指義，是指氣？」曰：「這是說氣。」曰：「下面如何便說『集義所生』？」曰：「上截說須養這氣，下再起說所以生此氣。每一件事做得合義，便會生這氣；生得這氣，便自會行這義。……且如今人有氣魄，合做事，便做得去。若無氣魄，雖自見得合做事，卻做不去。氣只是身中底氣，道義是眾人公共底。天地浩然之氣，到人得之，便自有不全了，所以須著將道理養到浩然處。」^①

朱子弟子發現了問題，想挑戰朱子權威，乃是關於「無是，餒也」的解釋之看法。《孟子》原文之前文說：「其為氣也，配義與道」，所以「無是」的「是」字指的是代名詞，代替前面說的「配義與道」。但在朱子的注解裡，卻不這樣認為，其言：「若無此氣，則其一時所為雖未必不出於道義，然其體有所不充，則亦不免於疑懼。」^②清楚的看出，朱子認為的「無是」的「是」指的是氣。吾人不大贊同其看法，「無是餒也」的「無是」應是指無義與道，而不是無氣。「無是餒也」，指的是無道義的話就氣餒了，是自反而不縮的意思，也是《孟子》前文「以直養而無害」的意思。所以朱子的弟子認為，「無是」的是字，要比配於《孟子》後文的「是集義所由生」，也是說「是」字是指道與義，而不是氣。但朱子的意思是，上截說養這氣，乃是說以直養而無害；下截說所以生這氣乃在合義便有氣，生得這氣，便自行這義。但下截之所以解釋與其弟子不同，還是在於「無是」的「是」字是道義還是氣的不同看法。朱子以其理氣論的見解，因為理不活動，要搭在氣上才能跟隨著活動，理只是但理，不是即存有即活動之理。朱子的解法是否一定不對呢？朱子的解法其實也合於《孟子》的一部分，因為原文裡公孫丑問：「既曰『志至焉，氣次焉』，又曰持其志『無暴其氣』者何也？」^③既然心志立定了，氣就會跟著上來，為何又要在氣上做無暴其氣的工夫呢？所以說孟子也認為要養氣。故「浩然之氣」段的「無是餒

① 《朱子語類》（四），頁 1258-1259。

② 《四書章句集注》（台北：鵝湖出版社，1984年），頁 232。

③ 《四書章句集注》，頁 230-231。

也」脈絡裡，可能如同朱子說的是此氣。在此吾人先只是客觀論述，而不作判斷，於末後節重作反省。

朱子此段後認為，有氣魄，則當該做的便會去做；若無氣魄，則當該做的便不敢去做。吾人在此問，孔子所謂的「見義不為，無勇也」²⁴，是沒有氣還是沒有義呢？朱子的解法，知而不為，無勇也，此乃套在其理氣論下而言。義者，形而上者也，所當然之理；勇者，氣也。所謂知而不行，在朱子而言，或者不是真知，若如此則還要再下格物窮理之工夫；或者勇氣不夠，在此要養氣。而此句在朱子而言，當該指後者。

其二，吾人談「配義與道」的「配」字之朱子的訓詁。朱子既然視此「浩然之氣」段為談論氣，則其「配」字自有其獨到的見解：

問：「浩然之氣，人人有之，但不養則不浩然爾。」曰：「是。」又問：「『配』字，從前只訓『合』，先生以『助』意釋之，有據否？」曰：「非謂配便是助，但養得那氣充，便不餒。氣充，方合得那道義，所以說有助之意。」²⁵

朱子於《四書章句集注》裡，訓「配」字為「合而有助」的意思，故學生們對於「配」字訓為「助」有所疑惑。首先此助字與揠苗助長的助字不同義，因為前者是勝義，後者是劣義，後者是助而過之。縱使在此不是劣義的助字，但此配字有助的意思，似乎是朱子本人的意思，故學生指出以前只訓為「合」字，或是在趙岐訓為動詞「配偶」的意思，朱子的訓「助」的意思似乎頂多是引申義。所以朱子回答說，若單就「配」字而言，「配」字沒有「助」的意思，但在整段裡，而且是配合著朱子的理氣論之思想裡，理不活動，所以要氣的相助，才有助的意思。

除了趙岐外，其他的《孟子》訓詁，「配」字亦不見得有「助」的意思，《朱子語類》裡有這樣的論述：

先生因舉延平之言曰：「配是襯帖起來，若道箇襯帖，卻是兩物。道義與氣，只是一滾發出來，思之。」一滾發出來，說得道理好。襯帖字卻說得配字親切。孟子分明說配義與道，只是襯帖。不是兩物相襯帖，只是一滾發出來。

²⁴ 「『配』亦是合底意。須是養得這氣，做得出，方合得道義。蓋人之氣當於平時存養有素，故遇事之際，以氣助其道義而行之。配，合也，助也。若於氣上存養有所不足，遇事之際，便有十分道理，亦畏怯而不敢為。」鄭云：「莫是『見義而不為，無勇也』底意思否？」曰：「亦是這個道理。」《朱子語類》（四），頁1255。

²⁵ 《朱子語類》（四），頁1257。

但道理得此浩然之氣襯帖起，方有力量，事可擔當。若無是，則餒矣。²⁵

李延平先生的意思，不很清楚，但頂多認為「配」字只有「襯貼」的意思，「配」應該是配襯得起來的意思，如門當戶對才是配襯得起來的意思，並沒有「助」的意思；或是一滾而出，則浩然之氣，並不是在分解下的理氣論之解釋下（理不活動只能靠氣）而成，也沒有理藉著氣而活動的意思。因為浩然之氣，乃是即理即氣，甚至以理生氣，理本身就有力量，就能引生出氣，乃是「志至焉，氣次焉」的意思，而不需要把「浩然之氣」一段解為朱子義的主要是論氣之言語。

（二）朱子何以重氣

朱子對於〈知言養氣章〉的工夫次第是非常明顯的。知言工夫在先，表示先格物窮理；養氣在後，表示誠意之學。乃先知後行系統，乃其理氣論之系統。故朱子談完了「知言」後，便把「浩然之氣」段，視為是孟子談氣的部分。主要在於，只是知言、知理是不夠的，因為知理後，還要去實踐，而實踐要有實踐的動力，理本身只是一個的形而上之理，與心學談的心即理——理本身又是意志之自發的動力所在不同。亦是說朱子談的理本身只是一個認識的對象，本身不是動力，所以要活動，要搭在氣上才可能。²⁷在此朱子有這樣的看法：

問「合而有助」之意。曰：「氣自氣，道義自道義。若無此氣，則道義亦不可見。世之理直而不能自明者，正為無其氣耳。譬如利刀不可斬割，須有力者乃能用之，若自無力，利刀何為？」²⁸

在「浩然之氣」段裡，朱子明顯的以其「理氣論」來說明之。朱子以其二元論來說明宇宙之生化中，有理就有氣，理與氣不離不雜，決為二物，但又不可分離。所以說氣自氣，道義自道義。道義乃是形而上者，通稱為理亦可。理之比喻，就如同一個利刀，然而利刀若無氣之使用，永遠只是個存有而不活動的利刀，所以要有氣的幫助。朱子對於「浩然之氣」的解釋

²⁵ 《朱子語類》（四），頁 1245。

²⁶ 韓國儒學主要是朱子學。其中韓儒李栗谷認為，朱子學為氣發理乘一途說，理不能活動，只是個所以然之理，所以理是理解的對象，不是自我立法本身。真實活動者是氣，理只能隨著氣而跟著活動。此看法很得朱子的義理。

²⁷ 《朱子語類》（四），頁 1257。

便是如此。浩然之氣之所以能充塞宇宙乃是因爲集義而成，有了集義而充大的浩然之氣回過頭來幫助理，讓理得以實現於現實世間，如此便是一個好的循環，否則理永遠只是個理想而不能實現。

朱子這種講法相當曲折²⁹，連朱子本人都覺得解釋得很費力。孟子本人似乎沒有這麼曲折。之所以會如此，正在於朱子以其理氣論來談養氣章。朱子談的理是個所以然的理（理是無造作、無計度可言），而不是即存有即活動——意志的方向就是天理之決定方向的心即理之學。所以朱子強調「格物窮理」，窮了理之後，又要在氣上養，才能使其整個系統完成。在此朱子這樣認爲：

問：「配義與道」。曰：「道義是公共無形影底物事，氣是自家身上底物。道義無情，若自家無這氣，則道義自道義，氣自氣，如何能助得他。」又曰：「只有氣魄，便做得出。」問：「氣是合下有否？」曰：「是合下有。若不善養，則無理會，無主宰，或消滅不可知。或使從他處去，亦不可知。」³⁰

在朱子學而言，理無造作、無思惟，只是個純粹理則本身而不帶有情感，與心學言的心即理之理不同。「心即理」之說法，可以從人的意志與道德情感談所謂的天理。而朱子學類似理神論，理只是個所以然之理，無思惟、無造作，潔淨精微，不從人的特性去思惟天理。說天理是仁義禮智，或是生生之德，都是所以然之理，而生生之理是使生所以可能的道理，且需要有氣才真能生之又生，與從人的活動之生而又生來類比是不同的。仁義禮智在朱子而言也是嚴格的但理，不能從人的情感流露上說仁義禮智，從情感流露上說已經是性發爲情後的情感層次了，這時說爲惻隱、羞惡等情。所以朱子說道義是公共的無形物，又說道義沒有情。這都說明了理只是但理，存有不活動，需要氣的幫助才能成就這理之落實。所以解「浩然之氣」，解得如此曲折，便是要配合其理氣論。如此而言，朱子對於氣之重視便可知，因爲理一定要氣之助，才能活動，氣乃是主宰著現實能活動與否的關鍵。但是氣本身亦不能獨立而談，因爲氣是盲目的，需要有理的指引，所以朱子先談知言是知理，養氣的基礎在於集義，如此氣才能盛大浩然，而爲剛正之氣，否則氣只是盲撞，落於人身上，或爲盜匪、或爲小人而不

²⁹ 「或問：配義與道，……曰：更須仔細。是如此，其間但有一兩字轉換費力，便說意不出。……集義與配義，是相向說。初問其氣由集義而生，後來道義卻須那氣相助，是以無所疑憚。」《朱子語類》（四），頁1258。

³⁰ 《朱子語類》（四），頁1255-1256。

可救。

在此吾人可以如此問到，以理氣論而言，是否有只有理而沒有氣的時候呢？在朱子的理氣論下，是不會如此的，因為理氣是不離不雜的。但在朱子解「知言養氣」章一段裡，朱子認為北宮黜等人便是只有氣而沒有理。但在理氣論之不離不雜下的解釋應該是如此解釋，雖然北宮黜等人的勇氣特別強，但是粗勇^⑪，不是如同曾子的從義理上著手而不動心，但其所以沒有理是指不明白道理，沒有做格物窮理的工夫，但理還是內俱於北宮黜等人的心中，只是北宮黜等人不去理解罷了。那麼是否有所謂的沒有氣只有理者？理氣不離，所以不會出現所謂的有理而沒有氣，但氣若是衰氣、弱氣，則縱使懂得所以然、所當然之理還是實現不出來。在孟子的理論下，雖然志至焉，氣次焉，即是說立志於理，則氣亦將跟上來。但是有時還是會氣跟不上來，所以還是要有所養氣，作無暴其氣的工夫。這樣才不會受突如其來的事所動心。同樣地朱子的理氣論下，認為會有，雖集義，卻於氣上不養而為衰氣（不能行道義）之時，其言：

上章既說浩然如此，又言「其為氣也，配義與道」，謂養成浩然之氣以配道義，方襯貼得起。不然，雖有道義，其氣懾怯，安能有為！「無是，餒也」，謂無浩氣，即如饑人之不飲食而餒者也。^⑫

問「配義與道」。曰：「此為理會得道理底，也須養得氣，才助得它。」^⑬

浩然之氣，開始是由集義而成，但養成之後反過頭來助氣而有輔助的功能，所以朱子的配義與道的「配」字解有「助之」的意思。也因為理只是理，不能活動，要於搭於氣上才能活動。若光是知理，只知而不行，不算是道德實踐。朱子又說：

「配義與道」，如云「人能弘道」。^⑭

道本身不活動，只是個道理，有氣才能使理想成為現實，除了天地之氣外，要有人的實踐才可，人得其天地之靈氣可以贊天地之化育，可以實踐天

⑪ 「曰：『有人不因集義，合下來便恁地剛勇，如何？』曰：『此只是粗氣，便是北宮黜、孟施舍之勇底，亦終有餒時。』」（《朱子語類》（四），頁1260。

⑫ 《朱子語類》（四），頁1254。

⑬ 《朱子語類》（四），頁1256。

⑭ 《朱子語類》（四），頁1257。

道。動物雖有仁義之理，但是氣性太差，不太能實踐，或只能偶爾實踐，不當準的。朱子以人能弘道來解釋配義與道，與心學的思想義理不同。在心學而言，人能弘道，道亦能弘人，道能下貫為人心，起一種引導的作用，讓人合於道，實踐出理想。但是或許有人認為，朱子的看法較合於孔子原意。其實當孔子說「非道弘人」時，道的意思可能只是指一個正確的方向、道路罷了，還不是指天道本身。所以並沒有說道亦弘人的意思，其是重主體的道德自覺。

從以上可知，朱子之重氣，是在理氣論下理不活動之結果，所以才顯出氣不可不養的重要性。

（三）對於朱子「浩然之氣」段的反省

朱子對於此章其解「浩然之氣」這一段相當有自信，其言：

曰：「……若箇人做得一件半件事合道義，而無浩然之氣來配助，則易頹墮了，未必不為威武所屈，貧賤所移，做大丈夫不得。」又云：「『助』字釋『配』字乃得之。李先生云：助是陪貼底字。」先生又曰：「某解此段，若有一字不是孟子意，天厭之！」又曰：「無此氣以扶持之，仁或見困於不仁，義或見陵於不義。」^⑮

此段除了朱子自認為其解孟子，每一字都是孟子之本意的自信外，其餘尚可討論。在朱子學而言，怎會有仁而不仁、義而不義呢？因為仁只是理，沒有氣的伴隨便實踐不出來。孟子也說「非禮之禮，非義之義」，然孟子的意思是指外在看似合於禮而內心動機卻不純正者的意思。朱子卻解為未做格物窮理工夫所造成，亦是說察理不精所造成。^⑯朱子於別處又有「惻隱其所不當惻隱」之說。惻隱之心所發當該中節，何以惻隱錯了呢？因為在朱子學而言，惻隱屬於情而不屬於理，有時只是天生好性情而有惻隱之情，如果沒有格物窮理工夫之助，則容易走偏，甚至為人所利用。這是朱子理氣二元論分說的結果。在理氣論下，要真能實踐道德，理與氣都不可或缺，否則仁而不仁，因為只有理而沒有氣；惻隱其所不當惻隱，因為只有情而不知理。所以說朱子解養氣部分還是由其理氣論所決定，不見得孟子思想就必是朱子那模式。

^⑮ 《朱子語類》（四），頁 1251。

^⑯ 《四書章句集注》，頁 291。

如此而言，朱子對於配字與其他版本之注解不同。配要有「助」的意思。因為在朱子的理氣論架構下，理不能自己完成任務；且理是認知的對象，不是意志本身，當然要氣來相助了。

而關於「無是，餒也」的看法，似乎在朱子之前，趙岐就把「是」字解為氣，朱子之後，受了朱子的影響的大有人在，如清代學者李紱，便是朱子學的推崇者，也是把「是」字解為氣。但反對朱子的毛奇齡便不如此認為，其言：「無是者，是無道義。餒者是氣餒，道義不能餒。」^⑩如此的看法，是正面與朱子唱反調。吾人認為「無是，餒也」，當該與前文的「以直養而無害」相比，也當該與曾子的「自反而不縮」的意思相比配，且與後文的「是集義所生，……行有不慊於心，則餒矣」應相比配才是。所以孟子說告子不知義，因為沒有集義，則可知其不動心終將氣餒的。故可知這「是」應指道義，而非朱子的意思。

由上可知，朱子認為「知言養氣」章裡，要做到真正不動心，不可不知理，也不可不要氣，在理氣論下，兩者缺一不可。

四、朱子對於告子的「不得於言」段之看法

在「知言養氣」章裡告子的「不得於言，勿求於心」一段相當難以理解，歷來很多人的看法不一。在此吾人分幾個脈絡，以釐清此段的義理。吾人在此不陳述文獻上歷來的看法，因為那將會煩雜而效果又不大。吾人本節，先解明告子之原意，其次指出孟子如何理解告子，朱子如何理解告子，及象山如何理解告子，以見象山與朱子的孟子學有不同。以比較象山與朱子的理解孰優孰劣。

（一）告子之原意

在告子的言論裡，有「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」，又有孟子批評告子「未嘗知義，以其外之也。」若單只從這「知言養氣」章上看，似乎文獻不夠，而且又容易順從著孟子所理解的告子之見解而偏曲，所以吾人從《孟子·告子篇》裡的義外講法加以研究之。從〈告子篇

^⑩ 毛奇齡：《逸講箋》，引自焦循：《孟子正義》（上）（北京：中華書局，1987年），頁201。

>一段來看，其言「彼長而我長之，與彼白而我白之」，對象是白的，我就說是白的，一般而言，認為告子所說是成就知識，不是成就道德⁴³。因為道德是自我意志能否起作用而實踐的意思，而不是知識上概念合於對象的對錯問題。但吾人認為，告子分明在談仁義內外的問題，而不是在談知識的問題，其自己也當該清楚。所以這裡的講法只是一種類比，類比說道德上的應然行爲，好像其有客觀的外在標準一樣。如果比配到當代的西方倫理學則更爲清楚。行爲之道德標準採取外在的理論很多，例如基督教，標準在外；例如功利主義，標準亦不在我，而在於整體最大多數人的最大利益；例如風俗論，標準在於道德是一種外在的習俗，能合於風俗習慣而遵守之不犯錯便是道德。告子的義外之說，很可能是以上的類似看法，而不能說告子把道德與知識混同。告子的意思很可能是孔子之前所談的仁的意思，在孔子之前，已經有仁的意思，孔子只是借古語把它愈來愈內化，內化到動機上來談。例如孔子說管仲「如其仁，如其仁」，是從結果上說，管仲若從動機之存心上來看，可能是霸道。但其能一匡諸侯，而使得天下有秩序而不亂，這也是如同他有仁德之動機一樣，這時的仁就是從客觀標準的結果上看。但最後孔子攝禮歸仁，還是回到主觀的仁心——所謂不安不忍人之心上來談。孟子更是從心上談仁，所以孟子說殺一無辜而得天下不爲也，又批評管仲是霸道，所以孟子對於告子的以孔子之前之客觀外在規範得到實踐而不從存心上來說仁，不能接受，也不能認同。

在孟子〈告子上篇〉裡的另一段，告子認為義猶柶桷也。柶桷指的是人工之加工後的木製品，非本性所爲。朱子認為此如同荀子的性惡論，這很可能是告子的原意。因為荀子不道性善，只言性惡，而人能化性起僞，其標準在於外，而不是孟子說的標準在於人天生有之的性善。在荀子而言，外在標準即是師法之對象，以禮儀教化爲標準，甚至以化性起僞的聖人爲標準。這很可能是告子的義外的意思，也可能是告子的「不得於言」的「言」的意思，乃是客觀外在之標準法則。在此朱子弟子曾有這樣的疑問：

曰：或者以爲言者，名義之云也。告子之學，先求諸外，而後求之於內，如此，必先得仁之名，而後求諸心以爲仁，必先得義之名，然後求諸心以爲義。

⁴³ 牟宗三先生在《圓善論》裡也如此認為。見牟宗三：《圓善論》（台北：學生書局，1996年），頁15。

若孟子則先得諸心，而所行自無不合於仁義，不待求之於名義之間也，信乎？曰：是說美矣，而未然也。夫告子之學，他雖無所考證，然以《孟子》此章之言，反復求之，則亦有曉然可見而無疑者。蓋其先引告子之言，以張本於前，後言己之所長，以著明於後。今以其同者而比之，則告子所不得之言，即孟子所知之言，告子所勿求之氣，即孟子所養之氣也；以其異者而反之，則凡告子之所以失，即孟子之所以得，孟子之所以得，即告子之所以失也。是其彼此之相形，前後之相應，固有不待安排，而不可得移易者。若必曰言者名義之云，則是說截然橫入於此章，於前何所承，於後何所起乎？就如其言，則聖賢之教，所謂學問思辨而力行之者，是亦先得其名義，而後求之於心、行之於身也。使告子專求名義，而不復求之心，則固不可，今以其言推之，則其已得諸言者，固將求之於心也，而又何此云乎？為是說者，求之文辭義理，而驗以躬行之實，無一可者。若從其說，則是變聖門博文約禮之教，為異端坐禪入定之學也，豈不誣前哲而誤後來之甚乎？^⑨

問者與朱子所理解告子的義理不同，朱子以為告子只是守著一個心，完全不顧義理，也不管別人。問者認為告子的義外，是先得於外，而後得於內。所謂外者，例如先能合於風俗習慣之名義，風俗習慣是什麼，吾人就配合而學得什麼，如此之後，把風俗習慣內化而為吾人的德性。這可能是告子的原意。而問者又說這與孟子的方式不同，孟子的不動心，是先求諸於心，心之所以不動，是因為合於道義，而且道義是心的方向。心沒有自覺，則道義是什麼是不能理解的。孟子雖然求諸於個人主觀的心，但這心又有普遍性，所以孟子說仁義內在，又說「先得乎我心之同然」，都是主觀而又有普遍的意思。吾人覺得問者的說法很恰當。故問者以名義解釋言的意思，所謂「不得於言，勿求於心」的意思是，若不先以外在客觀之名義為標準，則心不要隨便接受之而內化，心要隨著外在風俗而定。亦是說在問者所見的告子思想裡，言是最高的，而後是心，而後是氣，這也是告子的義外的意思。標準在外，標準是言，也就是名義。鄉人所認可的道德有一定的名義、一定的規範，這是約定俗成，吾人要配合之，而不要違犯。也就是孔子之前所談的仁從結果上來說，能合於規範就是好的結果之名義。

但這裡所謂的名義的意思，與孔子所謂的正名的意思相同嗎？孔子所

⑨ 《四書或問》，頁 428—429。

談的正名的意思，不從客觀上結果來談。孔子的正名的意思指的是一種道德理想，與言是客觀標準之名義是不同的。因為孔子從道德理想說名，所謂的君君臣臣等，君要合於理想上的君，而不是風俗經驗上曾出現過的好的國君。孔子從不安不忍處說仁、說道德理想，所以仁心沒有呈現，就不能了解何為理想的國君。因為孔子所認為的「言」或是「名義」與心有關；而告子的意思是其與心無關，而且心要配合外在的客觀標準，故有所不同。

朱子反駁問者的理由主要有二大點。首先他認為，若告子的思想真是先求乎名義，則在《孟子》「知言養氣」章裡，沒有前後相關的連結，反而顯得突兀。孟子因著告子之失，而言自己之所得，其所得者乃是「知言」與「養氣」，而告子之失，正在於其認為言、氣與心無關。而且朱子認為「勿求於心」、「勿求於氣」的看法，乃是放棄而不去管它。但這不是告子的意思，告子的勿求於心，勿求於氣的意思，乃與上文有所承，其文氣是「如果……則不要……」，而不是說心與言無關、氣與心無關的意思。而且若以「名義」釋「言」亦不會前後無所相承，因為在孟子言其「善養其浩然之氣」裡，孟子批評告子義外，又批評義不可從義襲來求之，而義襲正是標準在外的意思，襲的意思如同一襲外衣一樣，只有外表，而不是從內心的動機談起。

其第二點朱子反駁問者，朱子認為，如果告子之學是先求之於名義，那麼聖賢之學也是先求之於名義，例如學問、思辨等等便是要格物窮理以通達名言概念，那麼聖人之學也是告子之學了嗎？在此朱子認為，如果把告子之「言」的意思解為名義，而且告子之先得於名義，後求諸心，那麼與儒學的先格物窮理，然後心有所得，這豈不是一樣，那麼孟子何以非得關告子之言論呢？其實吾人認為朱子大可不必如此緊張，雖然說告子之學——若如問者所言，是相似於儒學的，但其中還是有很多不同。吾人問，朱子說的儒學是先要格物窮理，得了名言概念背後的所以然之理，然後於心有所得嗎？儒學真是如朱子所說是如此嗎？朱子批評象山學類似告子，因為象山不教人格物窮理；象山亦批評朱子學類似告子，因為朱子義外——格外在之理，不從本心的辨志開始。朱子學問，認為儒學先要格事物物之理，而不是只求諸心，否則與佛老無異。而象山認為朱子學曲折繳繞，因為道德的事是求之在我，我的意志要它呈現，它就能產生出來的，而不是先明白事物物的所以然之理，這是易簡的學問，若非如此則為繁難之學，如此是不能久大的。但吾人認為象山固然不必批評朱子如同告

子，因為告子之原意如吾人上面所述，是先以外在風俗、能否成就社會之功能之名義為主，與朱子所謂的先有個天地太極之理——此理又是吾人的性理是不同的。朱子雖然喜談格物窮理，似乎有義外之可能，但是這個格物窮理所得的外在之理，原來與吾人心中本有的性理是一樣的，朱子是怕人只一味的求諸於心，而忽略了人倫事物，所以把心與事物關連在一起，其與告子學當然有本質上的差異。朱子認為若如問者所解的告子之學，則告子之學與聖人之學無異，而告子之學又與佛老無異（因為都不格物窮理，言與心無關），則是誣陷孟子的苦心，如孟子之闢告子。吾人認為其實亦不須如同朱子之擔憂，因為告子之學如吾人前文所述，當然與儒學是不同的，孟子的性善是生而固有之，而告子之學的義外，是依外在風俗而改變之，隨時可改變的，與人固有的恒久之性善是不同的。而且道德是實事實理，是天理所貫注，有其固有本質，與佛學的性空之無自性不同，不是如朱子所認為，只談心就是佛學，因為儒家言心亦不離天地萬物，所以一定是在人倫事物上表現良知，而不是離開人倫事物而得以頓悟。至於象山是否為告子之學，第三小節吾人談之。

朱子因著「知言養氣」章的看法，視告子之學為不顧別人看法，也不格物窮理以認知義理，只是粗守著心而不顧外面。於是其對於〈告子篇〉的解法便以此「知言養氣」章為基礎，而「知言養氣」章的解法又以《大學》的「格物窮理」之學為基礎。其認為：

抑後篇告子論性數章，皆卒然立論，而辭窮即止，無復思惟辨論之意，是又吾所謂不得於言，而不求諸心之一驗。而其所謂勿求者二，亦文同而意異，蓋一以為無益有損而不可求，一以為理所必無而不必求。^⑩

此段意思與《四書章句集注》裡的意思相通。不求於心者，蓋無理於其中，故不必求；不求於氣者，蓋有損而為助長而不求。至於言方面，朱子視告子之言為詖淫邪遁之辭，特別指的是遁辭，指有所逃避閃避的言語，因為若是如此，則「生於其心，害於其政。」於是朱子便如此釋〈告子篇〉：

自篇首至此四章，告子之辯屢屈，而屢變其說以求勝，卒不聞其能自反而有

^⑩ 《四書或問》，頁429。

所疑也。此正其所謂不得於言勿求於心者，所以卒於鹵莽而不得其正也。^⑪

朱子認為告子因為孟子的質疑，於是對於性的看法屢變其說，一下子是類於荀子性惡之說，一下子又似於楊雄的善惡混之說。^⑫其實告子篇不見得如朱子所言，乃有順序的辯難而導致告子改變其說。告子之思想亦沒有改變，因為其萬變不離其宗，是都以性為中性的材質義，義都是在外。^⑬告子既然如此視性，其為中性材質義，沒有一個定性，可善可惡，見之於好的風俗就有好的德行，不好的風俗就有不好的德行。如此朱子所認為告子之所以不求於理，乃是以為理所必無，這當該不是告子的意思。告子只是認為客觀外在標準重於內心的主觀看法，若是標準在於主觀，則人人不同，也無法成為標準所在。且此句話裡朱子亦認為告子只是要在言語上得勝。但若是在言語上求勝，其標準在外在客觀的勝與負，如同北宮黝所求的必勝，有外在客觀之評判標準。若是標準在心內，雖然辯論輸了，但是可以用主觀精神戰勝法，外表雖輸，但是心裡自認為勝利，這將沒有一個標準可言。在此接續孟子對於告子的理解。

（二）孟子之理解告子的意思

吾人先從義外的意思來界定孟子的意思。孟子的義外之說是什麼呢？朱子認為是外之而不求，就是只守著心而不顧義理。但這樣看與孟子的集義與義襲之分別不相類^⑭。孟子說告子是義襲，是標準在外，而不是由內心之充沛的集義所由生。所以說告子不會養浩然之氣，浩然之氣是由心中生起，是心上的合於道義，而不是外表的相似或符合。當心上動機純正時，浩然之氣便能產生，所謂的「志至焉，氣次焉。」而告子呢？告子只是合於外在的仁義之相似，而心常有虛欠，所以孟子說「無是餒也」，是說不從存心上養道義，必會虛欠。這也說明了朱子為何把「無是餒也」的「是」字，解為氣，而不解為道與義的可能，因為若解為道與義，告子的義外與孟子的義內之明顯對比，告子就不是只死守著心而不動者。告子因心無道義而虛欠，孟子因心有道義，而養成浩然之氣。所以孟子說「行有不慊於心，則餒矣。」

^⑪ 《四書章句集注》，頁 327。

^⑫ 《四書章句集注》，頁 325。

^⑬ 牟宗三：《圓善論》，頁 2-3。

^⑭ 李明輝：《孟子重探》（台北：聯經出版社，2001 年），頁 17。亦表示這個意思。

告子不懂得養氣，而孟子養得成，因為孟子養氣基礎在於義內，故氣自然盛大。而告子心有虛欠，故不能養成。且告子說「不得於心，勿求於氣。」孟子說「可」，孟子的意思是，告子你說的在心上無所得，則不可求助於氣，這是對的，而且以這個標準看來，我知道告子你永遠養不成浩然之氣，而這卻是我孟子所專長的。因為你的標準在外，而心的動機總是不能純正，只是外表合於法則，心必有虛欠，若是如此，則必無浩然之氣。這是告子之所失，而孟子之所以得。

孟子說告子義外正是指其標準在外，其言告子不養氣，乃是指告子所養的氣是錯的，因為從外在標準而來，而不從內心而來。告子在孟子看來有點像北宮黝，北宮黝的注重外在與告子注重外在是一樣的，難道是朱子的「外之而不管」的意思嗎？不，其期待一個客觀的必勝，子夏的篤信聖人也不是都不管，而是有外在聖人之標準。「襲」是加衣於外的意思。故義襲的意思，是指標準在外所養出的氣是不對的，這是助長，而不若孟子的由心中的義理所養出的氣，自然浩盛而至大至剛，不會忘也不會助長。至於談到「告子不知義，以其外之也」時，說浩然之氣是集義所由生，非義襲而取之。這應與孟子所說的由仁義行，而不是行仁義的意思相做。故義襲的意思應指行仁義¹⁵，也是說外表合於法則，但內心的動機可能不是為了道德，也是說外面相似罷了。若動機上不純粹，而有所為利，則氣餒了。故孟子理解告子的意思，還是標準在外的意思。

那麼孟子對於「言」的意思當如何解呢？朱子從「不得於言，勿求於心」中「言」的意思，來定義「義」的意思，而象山剛好是從相反的方向而行。朱子從誠言之失言，不可不求之於心，所以朱子評告子的「不得於言，勿求於心」乃不可。表示言與心必有關係。但這點或許象山亦能同意，也就是說朱子只講對了一半，言與心有關之外，還要問言與心的重要性，誰先誰後。而孟子一開始所學守約與守氣，認為曾子更能守住要點，同理，若是只守著言，而不守著更根源的心，則不是守著要點。心更是要點，心正則言語必正，心邪則言語必邪。所以後文公孫丑說孔子自認於辭命方面

¹⁵ 「趙氏以密聲取敵解繫字，而未詳義襲而取之意，推其解集義而生為從內而出，則義襲而取乃自外而取矣。……義襲而取，則義本在氣之外，取以附於氣耳。……趙氏佑《溫故錄》云：『……取如色取仁而行違之取，加一襲字，如表裘襲襲之襲，言其多事增益掩蓋之勞，孟子特辨之。此非義襲而取之也句意與非由外鑠我也皆反覆揭示也。……』」焦循：《孟子正義》（上），頁202。李明輝的《孟子重探》亦有此義，李明輝先生的意思等於是象山的意思之仔細討論，言是道德實在論之語言，是義外之標準。可參見李氏之書頁21及頁35。吾人同意象山的意思及李明輝先生的意思，而不同意朱子的意思。

之不能，乃是德行高於辭命，而告子相反，認為辭命高於德行，這是孟子所不能同意的，所以說不可，而且剛好顛倒，要「不得於心，勿求於言」始可。在心上沒有涵養，不要在言語上討便宜；在心上沒有栽培，則不要想在言語上得結果，因為心比言更基礎。所以後文孟子又說「宰我、子貢、有若智足以知聖人，汙不至於阿其所好。」乃是孔子一些弟子們雖言語很行，但不至於沒有德行的根基。如同孔子說「有德者必有言，有言者不必有德」。若是只有言語，則本末倒置，也不是守約了，守約是要守住仁義內在之心，表現於言語必有所端正。所以言語是外在的表現，這是孟子與告子視「言」的意思之不同所致。故把告子的「言」視為名義、學說之外在標準，才是對的。

所以「不得於言，勿求於心」的意思是，言有所不得，勿在心上求勝的意思。孟子認為告子本末倒置了。因為心比言重要，所以德行比辭命重要¹⁶。而告子何以本末倒置了呢？孟子認為「不得於心，勿求於氣」，可，「不得於言，勿求於心」，便不可。在此告子是不管外面言語呢？還是以言重於心呢？吾人認為，似乎是以言重於心的意思。從孟子談勿忘勿助的意思，勿助的意思便是勿求於氣的意思，於義理上站不住腳便不可在氣上求助於氣，例如某人理虧，卻以氣燄之高脹來勝過對方，這也是孟子所重視的普遍的義理標準，但這又從主觀的心出發，而卻有普遍性。既然如此，告子的「不得於言，勿求於心」，就是指在言上有所不得，不要在心上求勝，或是不要以主觀的心助長之，而自認勝了。得者，有所德於心稱為得，有所得於言，就是在辭命言語上讓人口服。但孟子認為有人口才好，只是一張嘴雄辯洵洵，其實是胡言亂語的，故辭命孔子也認為次於德行，孟子也說不得於言勿求於心，不可。

孟子談的守約的意思，就是守著重點。也就是說「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」之話語是在談何者更為守約。而在言與心之比較而言，心更為重點；心與氣之比較而言，心更為重點。所以說不得於言勿求於心不可，因為守錯重點了；而說不得於心，勿求於氣乃可，因為守住重點了。

而孟子也談客觀標準，其言「徒善不足以為法」，何以還要批評告子的客觀標準呢？因為孟子認為客觀之標準與主觀有關，但告子只以客觀為

¹⁶ 當然孟子雖然認為心比氣來得更高，但是有時還是要守氣。

準，而心去服從之，而不是心本身便是仁義自身。

以上所論，或許人可質疑，何以告子的「義外」之意思就是「言」的意思，也就是說告子的不得於言的「言」，與孟子批評其義外的「義」（放在「浩然之氣」裡談）可能是不一樣的意思。即告子義外之說可以肯認，但是言與義又有不同意思。吾人認為，從孟子此段前文談守約的部分，就可以知得，孟子舉告子的不得於言等語，是要比較何者更為守約，而告子認為言比心來的更為守約，故告子這言不是一般的泛泛之言，所以把告子說的「言」視為客觀標準的言論、名義等，所以告子的「不得於言，勿求於心；不得於心，勿求於氣」的意思是三層高低的關係，言最高，心其次，氣最後。而孟子不贊成言比心更為守約的看法。不過吾人認為孟子之批評是系統外的批評，而不是回到告子的內部義理之批評。因為在告子的學說裡，言是比心更為根本的，孟子以其見解批評告子，屬外部批評，告子不見得能服氣。

（三）象山對於告子的理解

在此談象山對於告子的理解，可以比較出與朱子的理解告子、孟子的義理之不同，故談論之。

象山對於朱子的理解告子的方式不表贊同，在《朱子語類》裡，朱子上課常批評象山，亦可見朱子視象山為主要敵人。記載云：

問：「《集注》云：『告子外義，蓋外之而不求，非欲求之於外也。』」曰：「告子直是將義屏除去，只就心上理會。」因說「陸子靜云：『讀書講求義理，正是告子義外工夫。』」某以為不然。如子靜不讀書，不求義理，只靜坐澄心，卻似告子外義。」（集注非定本）。①

現版的《四書章句集注》，沒有這句話，可見朱子已經改過了，文末編者亦註明「集注非定本」，乃指定本的《四書章句集注》已無「外之而不求」這句詮釋的話了。不過這還是朱子始終的意思。朱子的意思非常清楚，所謂的義外的意思，表示外之而不求，也就是朱子認為告子只守著心，外面的事都不理。但義外可能是指標準在外，上文吾人舉出告子的原意與朱子的意思不合。在此象山亦不同意朱子的意思，雙方互相批評對方是義外之

① 《朱子語類》（四），頁1264。

學，是為告子之學。首先朱子是義外之學嗎？朱子義利之辨守著孟子的意思，其「格物窮理」雖明理於外，但所明於外的理，其實也是心中仁義禮智之性理。嚴格而言，朱子亦不是義外之學，其「格物窮理」是怕人只空守著心，而不在人倫事物用功。但朱子何以把告子的義外之學，解為只守著心呢？其一，吾人認為可能是與當時流行的禪學有關，其認為告子之學便是佛老之學，而禪學如果只在明心見性上用功，而又要離開四大，與告子何異？故吾人認為，朱子認為其本人批評佛學，與孟子之闢告子是同樣守著大中至正之儒學，大有功於聖學。其二，朱子認為，不得於言者，所謂得失相對，所以不得於言，亦是失於言的意思。言有所失則不當求之於心。這是朱子所理解告子的意思，所以孟子說其知言，知詖辭等等之言，因為告子失於言——例如有詖辭，而不求於心，告子認為心與言無關，所以孟子要闢之，正因為言與心有關，所以從言上可以見之於心上的義理有欠缺，從外在的言論，可以見之內在的涵養如何，所謂的誠於中，形於外，亦可從其外以知其中。但吾人認為朱子只講對了一半，還不是孟子的全部意思，後文將解釋之。其三，朱子怕把言解為名義，乃是因為若如此則「知言」與「格物窮理」之學相像，如此則告子亦為聖學，此一點則為不必要之忌諱，前文已談之。

回到象山之學，象山學是義外之學嗎？象山不同於佛老，雖然二者都談心的重要性，但象山說「千虛不搏一實」，亦是批評佛學，佛學至虛而不談實，象山之學發明本心，本心是實事實理，不能外人倫而談心，因為他認為，吾心即宇宙，宇宙即吾心。他不同於朱子學在於，朱子以理解的方式來面對人倫而後實踐，而象山的本心本身就是自由意志的實踐，本心自然知是知非，而不用非得讀書窮理。

縱使二者都不是告子的義外之學，象山對於朱子所理解的告子還是不認同，朱子有云：

「不得於言，勿求於心」，是心與言不相干。「不得於心，勿求於氣」，是心與氣不相貫，此告子說也。告子只是去守箇心得定，都不管外面事。外面是亦得，不是亦得。孟子之意，是心有所失，則見於言，如肝病見於目相似。陸子靜說：「告子亦有好處，今人非但不識孟子，亦不識告子，只去言語上討不著。」陸子靜卻說告子只靠外面語言，更不去管內面。以某看，告子只

是守著內面，更不管外面。④⑧

朱子與象山的不同在此段可以清楚地判斷出。朱子認為告子之不動心是只守著心不動，而不管外在發生什麼事，例如言與氣都不管，如此似乎把告子看低了。告子只守著心而什麼都不管，告子學說如此能成爲一種宗派嗎？象山卻不如此認爲，象山認爲告子亦有好處，因爲象山認爲所謂的義外，是指標準在外，而不是外面什麼都不管。雖然告子沒有孟子來的高，但告子能以外在標準爲法則，其實已經不錯了。例如吾人遵守外在制定的規範，雖然不是心悅誠服，但還是奉行外在法則，比起那些不守法度的人還來得好。陸子的意思認爲告子的「不得於言，勿求於心」乃是標準在外的意思，因爲標準在外、在言上面，言是最高的，若在此無法爭勝有所得，則不要在心上討便宜，如精神戰勝法一樣；而氣又比心來得低，這是告子義外的意思，所以陸子說告子亦爲高。吾人認爲象山之判斷與告子的原意，甚至孟子眼中所見的告子是相同的。在《象山全集》亦有這樣記載著：

又問養勇異同。先生云。此只是比並。北宮用心在外。正如告子不得於言。勿求於心。施舍用心在內。正如孟子行有不慊於心。則餒矣。④⑨

朱子與象山都認爲北宮黜類於告子，但在孟子而言，北宮黜是用來與孟施舍相比，一外一內。在此或許朱子也可以肯認。但朱子的外的意思，是推出去而不管的意思，與象山的標準在外的意思是不同的。朱子把告子視爲禪，把象山只談本心也視爲禪，所以其視告子的不動心，就是只守著內面，而不管外部。但吾人認爲象山的講法較爲合理，北宮黜的重注外在，是外在有個客觀的勝負標準，北宮黜正是求其必勝，而不要敗。這方式就不是個人雖敗猶榮的主觀認定。故告子同於北宮黜正要從義外是標準在外的意思來看。且朱子把北宮黜與告子比配⑤⑩，難道北宮黜也是只守著心，外在什麼都不管嗎？故朱子之解法有誤。

縱使從孟子後文的勿忘勿助的意思來看，象山的意思亦符合。孟子看告子的方式，以揠苗助長之段落看，孟子認爲告子是揠苗助長，因爲集義

④⑧ 《朱子語類》(四)，頁 1236。

④⑨ 《陸象山全集》，頁 289。

⑤⑩ 「問：『告子之不動心，是否？』曰：『告子之不動心，是粗法。或強制不動，不可知；或臨不事而不能不動，亦未可知，非若孟子酬酢萬變而不動也。』又問：『正如北宮黜之養勇否？』曰：『然。』《朱子語類》(四)，頁 1233。

自然勿忘勿助。因為氣有所餒，表示心有所缺欠，這需要自然集義以成之。但告子的不動心不從心上著手，而是陸子所謂的標準在外的話，在孟子而言，是養錯氣了，反而是助長，終將氣餒。這是孟子評告子的方式，但在告子自己本人來看，其亦認為不是助長，因為彼長而我長之，我只是外在為標準，對方是什麼，我便回答是什麼，何助長之有呢？這是在孟子系統而言是如此，這是外在系統的批評，還不是以告子的系統批評告子。在此吾人只是認為象山的解釋方式，解通孟子「知言養氣」章全文是可行的。且在朱陸之爭辯此「知言養氣」段上，吾人認為象山是勝方。

（四）朱子對於告子的理解及其意見

朱子順著孟子有所得的知言養氣之長處以解告子的「不得於言，勿求於心，不得於心，勿求於氣」的意思。不得於言的意思，就是失於言，也就是如孟子所說的諛辭等語。告子有了諛辭不反求諸心，而孟子反求之，所以知其心之所失。同樣的，告子說「不得於心，勿求於氣」，孟子雖然認為可，但還是不夠。因為雖然心是最重要的，直接求心就可以了，若不求氣，尚無關緊要。但是孟子又說「我善養吾浩然之氣」，表示心雖最重要，但有時氣也會影響心，所以也要養氣。所以朱子認為告子之學，是只守心而不管氣。朱子從這個地方下結論。所以認為告子之學之不動心是只守著心，而不管其他，例如言與氣都不管。但吾人認為朱子的解法，前面有些部分對了，而後面推論得太快，亦是說朱子的解法不是很正確。

首先告子之學若只是死守著心，而都不管外在的話，告子之學真有如此差勁嗎？這能成為學說而為人所信奉嗎？朱子視告子為佛老，然而真正佛老也不是如同朱子所認為的，只死守著一個心而不管外面。⁵¹

而且朱子的解法認為告子只守著心而不管外面，而告子豈是如此呢？告子還有個義外的標準。在養氣段落裡，孟子批評告子為義外之學。故告子不當只是守著心而不管外面，告子反而以外面為標準。所以孟子用「集義所生」與「義襲而取」之間的不同來區別。前者是仁義內在，而後者是以義為外，乃是「由仁義行」與「行仁義」之不同。

那麼何以朱子如此理解告子呢？朱子從《孟子》之「我知言，我善養

⁵¹ 李明輝：《孟子重探》，頁15-17。其亦如此批評朱子，且以焦循、毛奇齡等人之延襲朱子來理解之。在此吾人亦同意李明輝先生的看法。不過不完全同意，因為朱子不是只為了把告子與佛老等人視為同一，才比配告子為佛老之學，除了這之外，朱子還是從孟子的知言養氣之回答來研究，看出告子的意思如同佛老。

吾浩然之氣」上之解釋，告子似乎認為心與言、氣無關。這是義理的研究，而後視告子為佛老之學，因為朱子理解佛老的不動心就是只守著一顆心而不顧外面。除了這兩點之外，朱子不願把告子視為以外在為標準，因為與聖學容易混在一起。朱子所認定的聖學要先格物窮理，於物理名義所有得，而後心配合之。朱子明顯要把告子與聖學（孟子學，且朱子自認承繼孟子）區別開來。而上文吾人已談過，縱使如此，即告子之學乃先得外在名義之標準，告子之學與聖學還是相去甚遠。

告子若如同朱子所理解，視言、氣與心無關，其對於告子義外之說，亦有其一套自己的解釋。所謂外之也，乃是以其為外而不求，而不是標準在外的意思。也就是說告子的不動心只是粗勇，是悍然的拒斥所有的言與氣而不顧。朱子有這樣的對話：

李問：「『志至焉，氣次焉』，此是說志氣之大小，抑志氣之先後？」曰：「也不是先後，也不是以大小，只是一箇緩急底意思。志雖為至，然氣亦次那志，所爭亦不多。蓋為告子將氣忒放低說了，故說出此話。」⁵²

孟子何以說個「志至焉，氣次焉」的話呢？朱子認為，因為孟子順著告子的「不得於心，勿求於氣」之話語，孟子認為此尚可，但還未盡。因為心志是最重要的，心志若跟上來，則一般而言，氣亦跟著提上來。但有些時候氣還是跟不上來，則是在氣上的工夫不夠，所以這時還要養氣的工夫。只因為告子說了「不得於心，勿求於氣」的話，朱子覺得不夠，所以認為孟子便談養氣的話語以補充之。故可見朱子認為告子對於氣的看法，是完全不顧，所以孟子要養氣。故在朱子而言，義外的意思是認其為外而不管的意思，而不是標準在外的意思。

若如朱子之理解，則告子析心與理為二（若「言」是朱子所認為的「理」的話），因為做到不動心，可以不顧義理，而孟子所要強調的是，心與理為一。至於朱子的心與理之間的關係又如何呢？朱子系統下的心可以合理，也可以不合理。縱然心合於理——心認知理，但還不是孟子的心即理的意思，因為理是認識的對象，而不是意志自我立法本身。朱子理論是心與理為二的系統下的心認知理的意思。朱子的心統性情下的系統，心要認知理，上天設計心的虛靈明覺功能就是要能認知理，且心能主宰情，心與

⁵² 《朱子語類》（四），頁 1238。

氣亦有關。故告子視言、氣與心無關，為孟子所斥，亦為朱子所斥。但孟子與朱子之義理又有一間之隔。例如養氣的意思在孟子而言是集義的結果，而在朱子而言卻是必要的工夫。

四、結語

由上文之層層分析可見，吾人大部分不同意朱子解孟子的「知言養氣」之論調，且認為朱子的詮釋系統，為其背後的理氣論所決定，而如此解孟子常常顯得格格不入。其理氣論系統以《大學》為其骨架，這也是外部的詮釋，而不能真正就《孟子》原文以解《孟子》。故在本文中對於朱子學常有批評性的字眼出現，總結而言，朱子對於孟子學的承繼，從「知言養氣」章裡看出其有所偏失。

Chu Hsi's Mencius

-----Taking the Chapter '*Chih-Yuan Yian-Chi*'
(Knowing One's Saying and Cultivating
One's Vital Element of Life) as an Example

Tsai Chia-Ho*

【 Abstract 】

In this article I make an analysis on the chapter of *Chih-Yuan Yian-Chi* in *Mencius*, and inquiry onto the problem of whether Chu Hsi's understanding of this chapter is what Mencius means. Besides the meaning of *Chih-Yuan Yian-Chi* in *Mencius*, I also discuss how to understand Koa-Tze's relevant views present in this chapter. I further make a comparison between Chu Hsi's and Lu Shian-San's understandings of this chapter in order to figure out which of them is more capable of succeeding /being the successor of Mencius' thought.

Keywords: Koa-Tze, Lu Shian-San, *Chih-Yuan* (Knowing One's Saying).
Yian-Chi (Cultivating One's Vital Element of Life).

* Assistant Professor, Jen-Ten Junior College of Medicine, Nursing and Management.

從現象學到哲學

鄭錦倫*

【提要】

黑格爾的精神現象學講意識底自覺歷程：由（自然的）意識而自我意識而理性之發展。平常的或自然的意識是一覺物之物識，自我意識是覺我之我識，理性是覺如之思智（玄思之智）。物識覺物而不自覺，執於物而有其法執。我識覺我而自覺，卻執於我而有其我執。理性覺物而自覺，且覺法我二執而思以解之，以令物我皆如、思有同一。識之用依於知性，智之用依於理性。精神是此二用之體。知性分解，理性就分解而綜和。二用既同其體，轉識成智乃可能。唯何以須有此轉？為顯真實故。識與智既是精神底呈用，故轉識成智是精神底自轉自成，是精神底自覺（自我認識、自我實現、自我肯定，於過程中亦必自我否定）之課題。意識從錯誤中學習，在學習中升進，而現象學便是意識底學養（Bildung）之歷程。就知識言，精神現象學由呈述現象知識而進至絕對知之概念。現象乃精神所顯現者，為意識（精神底直接的存在）自身底經驗或諸形態。精神現象學之呈述是批判的預備，構成哲學體系（在黑格爾則是其《哲學全書》所代表的哲學體系）之引導：指引意識底經驗之發展，且導出發展過程中之諸環節（意識底諸形態）。唯其道路是懷疑與險阻之途。經懷疑而自覺，越險阻以返本，精神底提升也；於哲學首先須轉識成智，此則精神底現象學之事。精神現象學辯證開顯地達致哲學（絕對知）底概念，此概念之開展是哲學之體系。

關鍵字：黑格爾 現象學 學養（教化） 玄思 理體 哲學體系

* 東海大學哲學系副教授

從現象學到哲學，所講既是黑格爾的思路，亦是吾人從懷疑探索經轉識成智而達至玄思真實的一個道路。❶玄思舞圓無直徑，真實隱顯由心領。本文所講乃我的一個閱讀，為對黑格爾文本的一個解釋（理解與詮釋）。❷黑格爾的《精神現象學》有言：

意識於自身之經驗，就其概念來說，所能夠涵蓋的并不少於意識底整全的體系，也不少於精神底真理之整全的王國，因而此經驗底各個環節在這個本己的定性之中並不呈現為抽象的、純粹的環節，而呈現為意識底環節，或意識自己就現身於他與這些環節的關係中；因此之故，整全底各個環節便是意識底諸相。因意識之求進於其實存，此〔經驗歷程〕將達致一個點，...在這個點上，〔意識底〕現象同於〔意識底〕本質，從而在這個點上，意識〔底經驗〕之呈述與真正的精神科學交會；而最後，當意識把握到他自己的這個本質時，這將表明絕對知底本性。❸

此講意識底發展，而此發展最終達致絕對知（das absolute Wissen）之概念。

- ❶ 「玄思」(玄同之思)黑格爾言“Spekulation”，為理性(Vernunft)底智知，異於知性(Verstand)底反思(Reflexion，對反之思)識知。(黑格爾的“Spekulation”，一般譯作「思辨」，此過於籠統，不妥。)
- ❷ 吾讀黑格爾，意在消化其學思。一個短文，也只能提綱挈領。吾既無意於「辯以相示」，亦不寫虛雜之文，故欠外在的旁徵博引。哲學屬普遍理性之事，故是一個共業。哲學家之生命受哲學滋養，此生命亦奉獻於哲學之共業。一字一語，發自無執的智心，歸入普遍的理性。普遍的義理只能透過一特殊的通孔（作者及其作品）始得以表達，再而透過另一特殊的通孔（讀者）始得到解釋。無閱讀，文本如一死物，而無緣說出其可有的意義、作出其可有的效用。解釋須於生命上能感應；感受文本之提問而我有以應答（解釋）之。我的應答既合乎理性，所言或非作者底主觀的意思，亦是文本所得的一個意義。解釋不能是自然地得之，必反復思索而唯理是問始可能得之。哲學乃理性底思，唯問此思所觸及的意義。於哲學，生命須首先提升至理性之境。提升（黑格爾的Erhebung）便成學習之功課。而於理性之境，生命始得其意義，意義方得其生命。於是，思者獲得意義，亦為意義所獲。意義，自作者底洞見發出，是主觀而客觀的；由讀者去解釋受用，是客觀而主觀的。意義總是在你與我之間、在文本與讀者之間。文本注（註）入於我的生命，我亦注（註）入於文本底生命。精神相通，必能感受；生命相應，可得領悟。
- ❸ (1) 原文：“Die Erfahrung, welche das Bewußtsein über sich macht, kann ihrem Begriff nach nichts weniger in sich begreifen als das ganze System desselben oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so daß die Momente derselben in dieser eigentümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstrakte, reine Momente zu sein, sondern so, wie sie für das Bewußtsein sind oder wie dieses selbst in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen Gestalten des Bewußtseins sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich fortreibt, wird es einen Punkt erreichen, ... wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiermit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschaft des Geistes zusammenfällt; und endlich, indem es dies sein Wesen erfaßt, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen” (Werke 3:80-81)。語見《精神現象學》，導論。語中「本性」(本質的性，Natur)與「本質」(本然的質，Wesen)二詞同義。所引黑格爾《著作集》(Werke)，詳見「徵引書目」。(2) 黑格爾常以(單稱的)「科學」(知識體，Wissenschaft)謂(總言的)「哲學」(Philosophie)，亦即「哲學的諸學問」(philosophische Wissenschaften)。(3) 漢譯乃本文作者據德文譯出。為免於歧讀誤解，本文作者於「底」、「之」、「的」之分別使用，有此原則：「底」表主屬(內屬，subjective genitive)；「之」表客屬(外屬，objective genitive)；「的」表形容，或隨專名及代詞而表主屬。固然，若無歧讀誤解之虞，可以「之」代「底」、「的」。依是，「精神底真理之整全的王國」(das ganze Reich der Wahrheit des Geistes)可免於歧讀誤解(而「精神的真理的整全的王國」則不能免於歧讀誤解)。此語說「真理」(屬於精神主體，是精神底)之「王國」(此為整全的)。但「王國」於此只用作喻詞(非實說的概念)，可去。故此語實說「(精神底)真理」，而「真者乃整全者」(Werke 3:24: “Das Wahre ist das Ganze”)。

④ 現象知 (das erscheinende Wissen) 是相對而散殊的經驗知識，尚非統一的絕對知本身。但現象知仍屬絕對者 (精神) 自身底開顯，是絕對知之「序曲」。絕對知乃純粹的理性知識，以精神哲學為最高的發展。精神哲學實為絕對者 (精神自己) 底返本自知，而此又以哲學自身為最高的形態，即哲學所講始為真理或純知。真理是真實之理，是 (黑格爾義的) 玄理。純知，就其狹義而言，是邏輯學；而自然哲學和精神哲學是邏輯學之應用於自然與精神。邏輯學講純理，自然哲學講物理，而精神哲學講心理。就其廣義而言，純知便是絕對知，即合邏輯學、自然哲學、精神哲學三者而為一體系的理性知識。這理性知識即是真實之知，其體系即是哲學。

§1. 黑格爾講說：「意識於自身之經驗，就其概念來說，所能夠函蓋的并不少於意識底整全的體系，也不少於精神底真理之整全的王國」。於此，經驗即「經歷 (與) 考驗」。謂「意識於自身之經驗函蓋意識底整全的體系」，這可以講。因為現象學本來就講意識自身底經驗，且於經驗中自我升進。但如何函蓋「精神底真理之整全的王國」？從《精神現象學》之內容來看，從意識到自我意識到理性，這是前半部，講我 (個體) 之意識。從精神 (倫理、道德) 到宗教到絕對知，這是後半部，講我們 (共體) 之意識。從所包含的或所隱含的問題來看，後半部屬客觀精神的和絕對精神的問題，而前半部屬主觀精神的問題。如此，現象學的確函蓋了精神底真理之全領域。但從後來的《哲學全書》來看，現象學部分就沒有講這麼多，只相當於《精神現象學》之前半部，只講 (及物) 意識、自我意識、理性 (合三者而總言意識)。現象學之前的人類學 (生靈學；人於此是自然生物之一類) 講靈魂，這靈魂是「生靈」，可說是前意識、意識之前的生理 (生命之原理)。再來從現象學 (意識學) 到心理學 (心靈學)。心理學講精神，這精神就是理性之體現，先是觀解 (知) 的心靈，復是實踐 (行) 的心靈；再來就是兩者之合，此「合」是主觀精神之全。⑤ 這樣，在後來的《哲學全書》中，現象學就不能說函蓋了精神之整個領域。

精神從自然中醒覺過來，首先是靈魂，從靈魂到意識，再到理性。靈魂是生命之原理，有生命就有靈魂。靈魂介於自然和精神之間而通於二

① 總言的「意識」(Bewußtsein) 是精神底「實是」(Dasein)，可表諸義：意、識、感、知、思。於《精神現象學》，總言的「意識」函蓋「(及物) 意識」、「自我意識」及「理性」(普遍的意識)。

⑤ 古 "psyche" 一字是廣義的，可指生靈、心靈、精神。依「三一」觀，主觀精神之三學又是一學。

者，但還是較自然的生命。意識已超乎單純地自然的東西，而進一步，就是自我意識，然後就是理性。自我意識本性上就是理性，理性就是真實而普遍的自我意識。在理性這裏，就可以有純知之開展。在《哲學全書》中，現象學就只講到「理性」。《哲學全書》講人類學、現象學和心理學，這合起來是講主觀精神。主觀精神，此人底良能（知能、行能）。主觀精神進一步外在化而實現它自己就是客觀精神，此人底意志，顯精神底自由。⑥客觀精神進一步是絕對精神，此人底無限性。此皆言人底精神。這些問題也都在現象學裏，只是那裏尚沒有主觀、客觀、絕對之區分。精神現象學達致哲學之概念，而此概念之開展仍是精神或理體（Idee）自身之開展，故此現象學仍有其地位。⑦在《哲學全書》中，現象學是主觀精神之一部。

就意識來講，現象學是一個預備，這預備就哲學來說是必要的。意識不是直接地就是理性，故需要經歷磨練，使自己成爲一個哲學的意識，這樣才能夠有純粹的哲學知識。將現象學與《哲學全書》合起來看意識和精神，精神本來就「在」，但首先是隱而未顯地潛在（*ansich*）。人底精神不是直接地就是自覺的精神，所以必須經歷一個教養（教育學養，*Bildung*）之過程，以建立他自己。⑧講意識，是講人底意識。一般來講，動物也有意識，但這是本能。人是動物，也有這方面。但就人來講，他的意識本性上是自我意識，已從（及物）意識發展到了自我意識。意識往回推就是靈魂（生靈）。靈魂是自然的，直接地存在。意識首先是自然的（及物）意識，再來是自我意識。在自然意識之前的意識（靈魂），動物也可以有。人若因故成爲植物人，就初步的動物意識也沒有了。黑格爾所講的「意識」（*Bewußtsein*）非僅生理意義的，而爲「覺是」（*bewußt sein*）：「覺物或自覺」地「是」。

黑格爾講說：意識底發展終達至這樣的一個「點」〔喻言〕，即「在這個點上，〔意識底〕現象同於〔意識底〕本質」。這不只是籠統講任一

⑥ 精神底本質，於知言「理性」，於行言「自由」。

⑦ 「理體」在本文中爲「Idee」之譯。「理體」之譯，至關重要。駕御之得失，存乎一字之差。吾至今只見有「理念」之譯，未見有「理體」之說。簡言之，理體爲本體、總體、體系，而理念（義同概念）乃理體之顯相，黑格爾於是一詞二表。參見註18。

⑧ “Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewußtsein auf diesem Wege durchläuft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewußtseins selbst zur Wissenschaft” (*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; *Werke* 3:73). 「自己」固是一己之精神生命，同時即是人之所以爲人之「人義」（*Humanität*）。承於人文主義之傳統，*Bildung* 乃人文化成，是成人之課題。（自文學觀之，黑格爾的《精神現象學》若一部 *Bildungsroman*。）

個現象、任一個本質，而是講意識底現象與意識底本質之等同應合。^⑨「現象」在那句話中是單數的，單數的是總的來說。若分別來說，可以是多數的，可以說種種的現象。當然，任一現象未必同於本質，從而本質尚未實現（真實地顯現）。故意識在其發展中即顯現其種種現象，唯經歷去執解蔽，終可得其所顯的現象合同於意識底本質，從而得意識底本質之實現，而意識為真實的（普遍的）意識。這不是說：最後才有一個本質。「本質」者，本已 在的特質，或言「本性」。總的來說，整個的發展是依應著（本具而潛在的）本質、本性去發展（否則不算發展，而只有動變），這同時就是本質底實現之過程。現象總是本質之所顯，但本質不一定實現。本質要經過一個充分的發展過程，才能得其真實—真正的實現，即如本性地存在；本性於是始潛終顯而通體朗現。

「通體朗現」不是說：在辯證的發展過程中，往前一步有新的東西，而舊的都丟棄（這樣到最後還是一無所有）。結果帶著整個過程和在過程中所產生的東西，這就是內容。絕對者也要實現它自己，才是一個真實的絕對者。沒有內容就只是空名。絕對者若不體現，便是空的。譬如你說「道」，道在那裏？道不體現可以嗎？道就在它的作用中。如果道沒有「用」，它便是「沒用」的道。體現是絕對者自身之具體顯現。但在顯現這裏，無限的絕對者就成為有限的，如無限的精神之一個顯現（實是）是有限的意識。顯現是具體的，是一步一步地充實自己、實現自己。就本性來講，是充實、是實現；但不是隨便填充起來就算。非本質的就不算，可以不要。東方講「體用不二」，黑格爾也講同樣的道理。「用」是「作用」（Wirkung），又是作用所生的內容；到最後，就是「實現」（Verwirklichung），是通體朗現之「真實」（Wirklichkeit）。於不二乃見真理（玄理）。故現象不離本質，本質也不離現象；沒有現象的本質是空的，是一種可能性，一種潛在，不是現實的東西；而不應合本質的現象只是「偶相」或「緣生相」。唯有現象與本質之相應相即，這才是「真相」或「實在相」。通體朗現亦通體透明，通透了便見全體大用。

現象學之目的在哲學，而現象學之事（經驗）是意識自己要去做的。問題不在於對精神之開顯從外面取得知識，而在於我們自己要在經驗當中，親自歷過。經驗是人生命中的一個事情、一個工作。當然，主觀上，

^⑨ 承上文下來，「意識」仍是主詞。

人有選擇的自由。但，客觀上，哲學卻有其要求。你要做哲學工作，這裏就有個條件，就是要滿足此工作之要求，才能夠做。簡單說就是：要有哲學的頭腦，至少要有這個「能」。這個要求在現象學這裏，就是意識底自我建立。這是個人的教育學養，要自己耐心學習和沉潛領悟。話是很簡單，做起來不容易。就哲學來說，由意識而理性，這中間有「轉意回心」或「轉識成智」之功課。⑩新的境界，如黑格爾言，是經由意識自身底「回轉」（Umkehrung）而產生的。⑪這「回轉」是「逆覺而轉」。說「逆轉」，「逆」表示意識之自覺，「轉」是一個往前向上的轉，不是顛倒的轉。自然意識首先總是順著自然走，眼見著、看著對象，順著對象走，順著物勢流轉。但是意識要成爲普遍的意識，成爲應合意識底本性的意識，它要從物勢中跳脫出來，返回並且實現意識自身底本性，而成爲普遍的意識，成爲理性。固然，意識對這個回轉也可以無所覺。就及物的自然意識而言，它在執著己意的時候，既無回轉，亦無經驗。一回轉一經驗，經驗是意識底經歷考驗。就意識自身底發展而言，意識要發展自己、實現自己，要按著本性來發展，是一個往前向上的發展。能逆轉的意識是一個自覺意識，是逆覺之識。逆覺之識不順著物勢流轉，由順著物勢（因而流喪自我）而反轉於自我，是意識底自覺而自決之事。⑫總言之，此乃精神底提升（die Erhebung des Geistes）之事。

黑格爾說：「意識〔底經驗〕之呈述與真正的精神科學交會。」「真正」乃「純粹」之意。「純」要從理性這裏來看，「精神科學」是理性的知識。「真正的精神科學」不只包括邏輯學，還包括自然哲學和精神哲學。這就是黑格爾的哲學體系。此中有一個問題，即邏輯學、自然哲學、精神哲學三者，或理體、自然和精神三者，的關係。哲學之體系開展若從「理體」（Idee）開始，是從理體到「自然」（Natur）到「精神」（Geist）這樣的一

⑩ "...durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt" (*Phänomenologie des Geistes*, Vorrede; *Werke* 3:20). 知性 (Verstand) 若識, 理性 (Vernunft) 若智, 是言轉識成智, 即由反思而玄思。

⑪ "In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden durch eine Umkehrung des Bewußtseins selbst" (*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung; *Werke* 3:79). 語中, 「對象」(Gegenstand) 便是「客境」。客境依繫心境, 合心客二境而言境界。

⑫ 《精神現象學》原來的題目是 *Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins* (意識底經驗之〔底〕科學)。這裏的 "der" 和 "des" 當是主屬格 (subjective genitive)。意識當是主體, 而經驗屬意識自身的事情, 不是什麼別的主體對意識 (作為客體) 的經驗。又科學是此經驗自身之呈現, 不是關於經驗的什麼其他 (所謂客觀的) 陳述。如黑格爾所說的, 這是意識底自我審查、自我批判。〔若從客屬格 (objective genitive) 來了解, 則以經驗為科學 (所研究) 之對象, 又以意識為經驗 (所涉及) 之客體。〕

個發展：I→N→G（從而從邏輯學到自然哲學到精神哲學）。或從自然開始，講 N→G→I。先講世界，世界已存在，不管這個世界怎麼來。出發點是自然，從自然進至精神（精神出於卻又超於自然），而精神能把握自然之理和精神自身之理。若從精神開始，人底精神可以說函蓋了理體與自然。這便是 G→I→N 這一層關係。此一關係消極地表示：若無精神，亦無所謂理體與自然。其積極義在於：智思知理識事，存在得其意義；理事相入無礙，真實得其自在。試想：若無精神，世界將何如？誰來知之識之？其存在有何意義？其真實究竟是怎樣？故曰：精神問之，精神答之；以我智思，閱其樞機。⑬

原先在 1807 年現象學出版的時候，黑格爾把現象學當作體系的第一個部份，而第二個部份是邏輯學。事實上他也接著出版了一個《邏輯學》。再來是邏輯學之應用，應用在具體的物事上。具體的物事，不外是自然的和精神的。現象學講意識之覺醒為真實而普遍的意識之過程，最後一章則講絕對知。這是說，現象學之道路是走向「科學」的道路。⑭這道路卻非坦途，而是「讓人時生懷疑，甚至絕其希望」的道路。⑮但有恆者不斷其探索（*skepsis*）⑯，當可克服險阻而最後，如黑格爾所言，「當意識把握到他自己的這個本質時，這將表明絕對知底本性。」表明絕對知底本性，就是表明絕對知底概念。句中的「本性」，義同「概念」，而「概念」於此是其「種子」義，即「藏而未發，潛而未顯」。現象學是走向科學的途程，但是序曲。而從《邏輯學》開始，接下來的《哲學全書》體系，是絕對知底概念之開展，從而其內容之發顯。故絕對知還不在現象學。現象學還是現象學，講相對知及其執相。絕對知攝相對知於一體而去其執相，知真理與實事。意識發展成為理性，而往後就是理性的純知，就是哲學：玄思智知以顯真實。

⑬ 固然，於人來說，既有精神，亦生罪惡。此當另議。

⑭ 黑格爾言：“In der *Phänomenologie des Geistes* habe ich das Bewußtsein in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des *Verhältnisses des Bewußtseins zum Objekte* durch und hat den *Begriff der Wissenschaft* zu seinem Resultate”（*Wissenschaft der Logik*, Einleitung, *Werke* 5:42）。

⑮ Dieser Weg “kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden oder eigentlicher als der Weg der Verzweiflung”（*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, *Werke* 3:72）。

⑯ *Ἐκέψις*，本義（古義）「觀察」、「考究」、「探索」。因哲學史中有古代懷疑學派之探索問難，遂有「懷疑」之轉義。於黑格爾，懷疑亦為去誤之覺識：Der *Zweifel* “ist die bewußte Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nicht realisierte Begriff ist”（*Phänomenologie des Geistes*, Einleitung, *Werke* 3:72）。

§2. 黑格爾哲學之體系以黑格爾於 1817 年在海德堡大學任教時所出版的講義《哲學全書》為代表。此書於 1827 年（第 2 版）及 1830 年（第 3 版）經黑格爾親自作過修訂。書中（據第 3 版）黑格爾言：

哲學應如此被理解：其內容不外是在活生生的精神之領域內，原本受造之物和自行產生之物，而此內容構成了世界，即意識之外在的和內在的世界；哲學底內容就是實在（*Wirklichkeit*）。對於這內容的最初的意識，我們稱之為經驗。... 哲學之最高的終極目的在於：透過〔哲學與實在和經驗〕一致之知，以達致自覺的理性與〔於物事中〕存在着的理性之和解，即達致自覺的理性與實在之和解。... 哲學只研究理體，而理體不是如此軟弱無能，不是只應然地而非實然地存在。⑰

於黑格爾，理體即精神，精神即理體。⑱ 世界之內容，即一切存有者，皆為理體與精神所創生與聚保。哲學既以世界之全般內容為內容（對象），故亦可說「哲學只研究理體」。說理體與精神，即說一切存有者。但哲學之研究存有者，非就其直接的存在而知之，而是知存有者各類之本性（本質），亦知萬有之本體（理體與精神）；更知本體與顯相之不二，知主體與客體之統合，知思與有之同一。如是始得真實的存有者（心與物）：本性與本體是存有者之真理與實在。如是，理事一致而無礙，是謂「理性與實在之和解」。哲學於世界之內容無所增損，卻知其真理，亦即讓萬有顯其實相。唯哲學之知乃理性底玄思智知，非知性底反思識知。進言之：

自由的和真正的思想本身是具體的，它從而是理念（*Idee*）；而在其整全的普遍性中，這思想就是唯一理體（*die Idee*）或絕對者（*das Absolute*）。關於理體或絕對者的學問，本質上應是一個體系，因為具體的真必在自身中開展其

⑰ 原文：“... daß die Philosophie darüber verständigt sei, daß ihr Inhalt kein anderer ist als der in Gebiete des lebendigen Geistes ursprünglich hervorgebrachte und sich hervorbringende, zur Welt, äußeren und inneren Welt des Bewußtseins gemachte Gehalt, — daß ihr Inhalt die *Wirklichkeit* ist. Das nächste Bewußtsein dieses Inhalts nennen wir *Erfahrung*. ... so wie es für den höchsten Endzweck der Wissenschaft anzusehen ist, durch die Erkenntnis dieser Übereinstimmung [mit der Wirklichkeit und Erfahrung] die Versöhnung der selbstbewußten Vernunft mit der *seienden* Vernunft, mit der *Wirklichkeit* hervorzubringen. ... Diese [Die philosophische Wissenschaft] hat es nur mit der Idee zu tun, welche nicht so ohnmächtig ist, um nur zu sollen und nicht wirklich zu sein ...” (*Enzyklopädie* §6; *Werke* 8:47, 49). (哲學與實在和經驗) 乃據前省略文補上。

⑱ 理體與精神，若二者對言，則「理體」表「客觀的實體」義，而「精神」表「主觀的主體」義。絕對者必是主體與實體之合，既為理體，亦是精神，是理體與精神之合而為一體。說理體，精神亦是理體：「精神是運動（*Bewegung*）之主體，也是運動（*Bewegen*）自身，或為主體所貫通的實體」（*Werke* 3:572）。說精神，理體亦是精神：「理體首先僅是唯一的、普遍的實體，但理體底發展了的、真正的實在性是理體之作為主體，從而作為精神，存在著（*ist*）」（*Werke* 8:368）。

自身，而且必是〔將所開展的各個環節〕聚保於一體，就是說，真是總體。真，只有通過其「所區分的各個環節」(Unterschiede)之〔概念上的〕區分和決定，才能是各個環節底必然性(必需)與整全底自由。¹⁹

哲學的思想是具體的。「具體的」(konkret)即從「聚保於一體」(in Einheit zusammennehmend und -haltend)來理解。²⁰「思想」(Gedanke)乃兼言「思」與「所思」；此思為玄思，所思為絕對者。就內容言，思與所思一而無二，故言「這思想就是唯一理體或絕對者」。絕對者是總體和體系，是由理體底自身開顯而成的整全。個別的物事唯於整體中得其定位，始成環節；「必然性」即謂其位之「一定」，非得於偶然，非隨意擺佈。而整體亦「必需」保有一切環節。絕對的整全或總體既函攝一切內容而復無所對，故是自由的；自由乃表絕對性。絕對者(本體)本無名。名之，黑格爾說「絕對者」、「理體」、「真」或「精神」。「絕對的」僅是本體之形容。如言「絕對的精神」，乃謂精神本是絕對者，亦必需體現為絕對者。於理體、真，同樣亦可說「絕對的」，但於義均無所加增。依是，

〔哲學這門〕學問底整全才是理體之呈述，因而〔哲學這門〕學問底部門劃分，也只能據理體來把握。...但理體自示是完全與自己同一的思(Denken)，此思乃如此的活動：藉自己與自己對置(gegenüberstellen)以實現自己，而在這個他者(對方)中，僅與自己本身同在。因此〔哲學這門〕學問可以分為三部：

I. 邏輯學：此學思理體自身。

II. 自然哲學：此學思理體底他在(外在為他者)。

III. 精神哲學：此學思理體由其他在返回其自身〔而成為具體的精神〕。²¹

¹⁹ 原文：“Der freie und wahrhafte Gedanke ist in sich konkret, und so ist er Idee, und in seiner ganzen Allgemeinheit die Idee oder das Absolute. Die Wissenschaft desselben ist wesentlich System, weil das Wahre als konkret nur als sich in sich entfaltend und in Einheit zusammennehmend und -haltend, d. i. als Totalität ist und nur durch Unterscheidung und Bestimmung seiner Unterschiede die Notwendigkeit derselben und die Freiheit des Ganzen sein kann” (Enzyklopädie §14; Werke 8:59)。

²⁰ 考諸拉丁語，“conresco”可表「共生」，“concretus”可表「已生長者或已被分離者之聚合一起」。已生出且成長的是各個個體，其亦彼此分離。今統之成一整體，則個體乃成環節而不再彼此離異。個體於整體中具有其位，為理體所保具，亦是其性體之具現。

²¹ 原文：“... nur das Ganze der Wissenschaft ist die Darstellung der Idee, so kann auch ihre Einteilung nur erst aus dieser begriffen werden; ... Die Idee aber erweist sich als das schlechthin mit sich identische Denken und das zugleich als die Tätigkeit, sich selbst, um für sich zu sein, sich gegenüberzustellen und in diesem Anderen nur bei sich selbst zu sein. So zerfällt die Wissenschaft in die drei Teile:

哲學是思，理體之三學皆所以思理體也。哲學固思理體，理體自身可思？此中曲折，須說明之。(1) 理性自身是體，是思之體，玄智是其用。(2) 思之內容全是理體，是理體底顯相。(3) 理體既為精神（神體），則亦為理性，可曰「神心」；神心亦思，其思曰「神思」。²² 此思乃理體（作為精神）之自思，故「是完全與自己同一的思」。(4) 人既具理性，此理性當能「如神心底自思般」思，此乃哲學之思，究其極則與神思無異；因此，神思亦經人底智思而明，亦即哲學之思。(5) 本體貫徹始終、繫統萬有，故於其創生與聚保中「僅與自己本身同在」。

黑格爾的，是理想之思（Idealismus），於西方已有其傳統，古希臘已有之，即亞里士多德亦有此思。²³ 此傳統肯定人底理性之智用，玄思以彰真實。黑格爾於此言理體，這是萬有之本體（本原實體）。但理體終成精神（本原主體），由精神而言理性，由理性底智知言玄思，由玄思以顯明真實。真實乃本體之朗明而已。哲學思此朗明（Durchsichtigkeit），是朗明之思，且說出之。哲學知絕對者，而絕對者自身是一體系；哲學乃此體系之呈述，此呈述必若一體系。黑格爾的《哲學全書》之呈述，是理體繫而統之，精神貫而通之。《哲學全書》分三部，是一體三系、一理三系：〈邏輯學〉講純理，〈自然哲學〉講物理，〈精神哲學〉講心理。²⁴ 自然物與精神事，合為一切物事。物事之理（理念、概念），體於物事，是理在物事中；物事須具理，無理則物事不成。²⁵ 抽離於物事（象、相），理乃抽象而言的純理，但為思之對象。純理表真，物事現實；理事相入，始得真實。真的亦實，實的亦真，乃理性與物事之和解（和諧以解），為智知所解明、慧行所實證。

在黑格爾的哲學體系中，《精神現象學》（1807）應有其一席之地。因

I. *Die Logik, die Wissenschaft der Idee an und für sich,*

II. *Die Naturphilosophie als die Wissenschaft der Idee in ihrem Anderssein,*

III. *Die Philosophie des Geistes als der Idee, die aus ihrem Anderssein in sich zurückkehrt*" (Enzyklopädie §18; Werke 8:63-64). (黑格爾的文字，有不好直譯的，則依意譯述。)

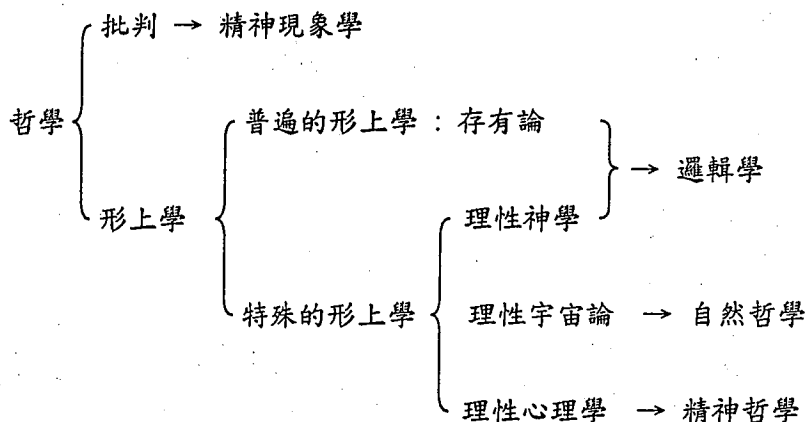
²² 「神」是狀詞，非實詞。

²³ 黑格爾於《哲學全書》終了處，即引出亞里士多德《形上學》的一段話（XII.7, 1072b18-30），且抄錄原文，并未以德語說出。黑格爾可是托亞里士多德之言，說出他自己「思有同一之神思生命」之旨趣。

²⁴ 黑格爾言：「哲學底每一分部是一個哲學的整全，一個自身完封的圓圈。但在每一分部裡，哲學（所呈述）的理體只（體現於）一個特殊的定性或要素。每個單一的圓圈，因它自身也是整體〔之環節〕，就要打破它的特殊成素所給它的限定，從而〔關連其他成素而〕建立一個較廣的領域。因此，整全便有如由許多圓圈所構成的大圓圈，這裡面每一個圓圈是一個必然的環節；這些環節底本己的要素之體系，構成整全的理體，而理體也同樣顯現於每個單一的環節之中」（《哲學全書》§15; Werke 8:60）。

²⁵ 「概念是物事之真，概念底內在的發展即精神底運動。這運動是認識底絕對方法，同時是內容本身底內在靈魂」（Werke 5:16-17）。「作為主體，真只不過是這種精神的辯證運動，即產生其自身、開展其自身並返回於其自身的進程」（Werke 3:61）。真者實相，總言理體，別言概念（理念）。

爲正是經過現象學，才得到科學（知）之純粹概念，而《哲學全書》（首先是〈邏輯學〉）即由此概念開始，是此概念之開展。現象學是體系底前題（先行的課題），有其「批判」（Kritik）之地位。如是，合《精神現象學》與《哲學全書》之三學，又對照於傳統的一個區分，黑格爾的哲學體系可作如下的表示：



當然，這只是一個形式的對照。從問題和內容來看，黑格爾自有一套說法，不能拿來與傳統的等量而齊觀。據康德，「系統」乃是「多樣知識之制約於一理念的統一性。此理念是一整體底形式之理性概念，若透過此概念，多樣者底範圍以及諸部分底彼此關聯的位置，都先驗地被決定。」^{②⑥}此義於黑格爾亦可說（理體繫而統之，精神貫而通之）。惟「批判」之義應稍予注意。依康德，「批判」（Kritik）只是預備（Propädeutik / Vorübung），而哲學系統作為自純粹理性而來的知識之體系便是形上學。^{②⑦}於黑格爾，精神現象學固是「預備」，是一「批判」。此亦所以批判諸俗諦（相對知）以能進於真諦（絕對知）。唯黑格爾的方法總是在破中立、在立中破，從而批判之事乃具開權之判教義，而又不限於現象學。判教固函批判，又不僅是批判，乃所以顯實也。黑格爾經康德而進一步。此步亦一大步，由批判而判教，攀峰頂於圓知。

^{②⑥} "Ich verstehe...unter einem Systeme die Einheit der mannigfaltigen Erkenntnisse unter einer Idee. Diese ist der Vernunftbegriff von der Form eines Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl, als die Stelle der Teile untereinander, a priori bestimmt wird" (Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A832/B860).

^{②⑦} Ibid., A841/B869.

§3. 從現象學到哲學，此事得綜之曰：意識須經驗，在逆覺中磨練；精神自開顯，絕對因是圓成。險阻與懷疑，本是玄思之路；得見純知處，真實通體朗現。哲學家之生命，是智觀慧行之生命。黑格爾自述：

我在哲學的工作中所努力以求的，是真之學問的知識。這是至艱難的道路。但，當精神一但踏上思想之道路，不陷於虛浮而能保持著求真之意志與勇氣時，唯有這一道路才能對精神有價值、有益處。精神很快就發現：唯有方法〔這一道路〕才能夠規範思想、引導思想達至真實（Sache）、在真實中保有思想。此一進行表明其自身不外是「絕對的內容」〔真實〕之復立—思想曾一度超離於此內容。但這是在「精神底至本己的、至自由的要素」中的一個復立。²⁸

精神底本體既為理性（知）與自由（行），此要素是觀行之智慧。哲學家或稱智者，此乃以「智」代言「觀智（與）行慧」。黑格爾氏，一代宗師，精神之學，真實之思。三一之教，智慧所共，得其啓蒙，善其引用。黑格爾的學思，我以數言約之：轉識成智，哲學伊始；辯證致曲，精神醒目；玄思解密，理體充實；開顯其中，圓知始終。²⁹

²⁸ 原文：“Worauf ich überhaupt in meinen philosophischen Bemühungen hingearbeitet habe und hinarbeite, ist die wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit. Sie ist der schwerste Weg, aber der allein Interesse und Wert für den Geist habe kann, wenn dieser einmal auf den Weg des Gedankens sich begeben, auf demselben nicht in das Eitle verfallen ist, sondern den Willen und den Mut der Wahrheit sich bewahrt hat; es findet bald, daß die Methode allein den Gedanken zu bändigen und ihn zu Sache zu führen und darin zu erhalten vermag. Ein solches Fortführen erweist sich, selbst nichts anderes als die Wiederherstellung desjenigen absoluten Gehalts zu sein, über welchen der Gedanke zunächst hinausströbte und sich hinaussetzte, aber eine Wiederherstellung in dem eigentümlichsten, freisten Elemente des Geistes”（*Werke* 8:14）。“Sache” 謂真理實事。古希臘語之 *methodos* 是方法，是探索之道路。

²⁹ （1）黑格爾的學思，我已多文索解，此教語可以約其旨要。（2）本文之第一節（§1）自舊文（意識與純知）（《東海哲學研究集刊》第六輯：135-148，1999）重寫，而該舊文可廢。（3）本文經送幾位方家審查。在「審查意見」中，不乏具體而微的評論。在這裏，我未能就這些評論作全面的回應，而僅參酌了若干的審查意見作最後的定稿。在評論中有一關乎「主體際」（Intersubjektivität）的提問。這問題重要，但也較複雜，未能在定稿中直接補充說明。對此提問，我暫時只想到說：黑格爾講具體的發展而注重歷史性，要求理與事之和解，要求理論與實踐之統一。但唯玄思能明和解與統一。既言「理性」，這已是普遍的意識，是「我們」的意識。真實的「我」非唯私我、獨我，而是「我們」中的我。私我獨我固不可去，一若感性之不可去（理性與感性亦須和解統一）。但人之為人，本乎理性。故我亦須自身提升，以理性得共識。個體之養成，亦須經歷共體生活（諸如工作、道德、倫理、藝術、宗教）之實踐。「主體際」者，主體與主體之間，我與你（他者）之間。我與你各自須得對方之承認，才能夠是其所是；否則便是虛有其名（位）。一若徹底放任的自由必導生恐怖（自由之否定），獨尊一己的自我必引至虛無（自我之否定）。總之，若以佛門之語來說，黑格爾之思乃大乘菩薩之思，而「我」不能只是個自了漢。

徵引書目

1. 黑格爾的引語在註文中只註出 Eva Moldenhauer 和 Karl Markus Michel 所編的黑格爾《20 卷著作集》(G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969-71) 之卷碼和頁碼，所引各卷如下：
Band 3: *Phänomenologie des Geistes* (《精神現象學》)
Band 5: *Wissenschaft der Logik* (《邏輯學》)
Band 8: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (《哲學全書》)
2. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1976.

From Phenomenology to Philosophy

Kam-Lun Kwong*

【Abstract】

Where philosophical wisdom is concerned, enlightenment consists in the elevation of the human mind to the state of having intellectual insights into truth and reality. The present essay expounds the *Bildung* (cultivation) of such an *Erhebung* (elevation) *vis-à-vis* Hegel's *Phänomenologie des Geistes*. Hegel maintains that the *Aufhebung* (sublation) of "understanding" in "reason" is requisite for absolute knowledge or philosophical comprehension. Devoted to the work of spirit, the human consciousness calls for self-examinations on the way to comprehending truth and reality, to spirit's realization of itself as spirit. The *Bildung* of the human mind, a great learning experience via doubt, criticism, and even despair, is in itself spirit's self-development progressing to the standpoint of philosophical knowing. Thereupon can the system of philosophy begin to establish itself in the form of dialectical and speculative thinking. With the dynamic of *Aufhebung* and the *leitmotiv* of *Erhebung*, the intellectual course is thus running from phenomenology to philosophy.

Keywords : *Bildung*, Hegel, Idea, phenomenology, philosophical system, speculative thinking

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

簡論方東美與程石泉二先生與中國形上學 ——從西方古典形上學談起*

俞懿嫻*

【提要】

在中西思想發展中，對於宇宙人生普遍原理的整體思辨，以及對於終極實際的理性關懷，不僅指示了哲學之為形上學的追求，也標誌了人類心智與精神活動的重大成就。什麼是構成宇宙自然的基本原理？什麼是支配宇宙自然的普遍法則？這原理與法則和人有什麼關係？人在宇宙之中，居於何等地位？什麼是宇宙人生的究極真相？在變遷不已的表面現象背後，是否有永恆不變的原理？對於這些永恆哲學的、形上學的問題，無論中西，古代賢哲都曾作解說。這些解說頗有相似之處；說明人類思想發展到了高度境界之時，確有能超越特殊歷史和社會背景的精神會通。然而另一方面，這些答案也有相異之處，正好說明中西思想與哲學同途殊歸的發展。當代中國哲學家方東美與程石泉二先生曾指出，中國形上學或者道學主要淵源於六經之中的《易經》與《尚書》，這兩部儒家經典與孔子思想是原始儒家的主要內容。其次見於老子與莊子的哲學，不同於「稷下道家」、以及「黃老之學」與「神仙之術」，老莊是原始道家的正宗，而原始儒家與原始道家哲學正是中國形上學的主要源流。據此，本文旨在參照西方古典形上學之要義，簡論方東美先生對於發展中國形上學所作之貢獻，並期待透過一創造綜合之歷程，開啟形上學未來發展之契機。

關鍵字：方東美 程石泉 形上學 希臘哲學 儒家哲學 道家哲學
比較哲學。

* 東海大學哲學系教授

- * 乾坤其易之緼耶？乾坤成列，而易立乎其中矣！乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤幾乎息矣！是故形而上者謂之道，形而下者謂之器。

《易》〈繫辭傳〉

- * 曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑，是以聖人抱一為天下式。

老子《道德經》第廿二章

- * 別聽我的，要聽「道」的：凡同意萬物一體的，是很明智的。

赫拉克利圖斯，《第五十斷簡》(Heraclitus, *Fragment 50*)

- * 「超越」是指哲學境界雖然由經驗與現實出發，但不為所限，能突破現實的缺點，超脫到理想的境界。……中國哲學一向不用二分法以形成對立矛盾，而是要透視一切境界，……藉《周易》的名詞，造就一個「旁通的系統」。……在中國，不但要使超越形上學由理想階段搬到現實世界人生與社會中來完成實現，同時更要放大眼光，透視宇宙的全體和人類的生命，形成一種價值與別種價值相互之聯繫。中國的形上學可以稱之為機體形上學，注重機體的統一，在各種博大精深的思想之間，求其會通、求其綜合。

方東美，《原始儒家道家哲學》

- * 把「道」作為是形上學主題，首見於《易·繫辭傳》：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」這一項對比具有深長的意義。

程石泉，《哲學·文化與時代》

- * 在哲學理論中，那普遍「終極的」(an ultimate)皆因「偶然性」(accidents)而得以在時空之中實現。．．．在機體哲學(the philosophy of organism)中，那「終極的」可名之為「創化」(creativity)，而「神」是其原初的、非時間性的偶然特徵。斯賓諾沙(Spinoza) 或者絕對觀念論者(absolute idealism)的一元論，以「終極的」是神，而「絕對的」(The Absolute) 成為神的同義辭。在這一元論的架構下，那「終極的」被視為最終的且超越的真際，超乎任何它的「偶然性」，這樣的觀點是不恰當的。就這一點而言，機體哲學採取的立場似乎更接近某些印度或者中國的思想，而不接近西亞或歐洲的思想。印度或者中國的思想把歷程看作是終極的，西亞或歐洲的思想把事實看作是終極的。

懷德海，《歷程與真際》(Alfred North Whitehead, *Process and Reality*)

一、中西古典形上學之主要課題

在中西思想發展中，對於宇宙人生普遍原理的整體思辨，以及對於終極實際(ultimate reality)的理性關懷，不僅指示了哲學之為形上學的追求，也標誌了人類心智與精神活動的重大成就。什麼是構成宇宙自然的基本原理？什麼是支配宇宙自然的普遍法則？這原理與法則和人有什麼關係？人在宇宙之中，居於何等地位？什麼是宇宙人生的究極真相？在變遷不已的表面現象背後，是否有永恆不變的原理？對於這些永恆哲學的同時也是形上學的問題，無論中西，古代賢哲都曾提出各種解答。這些答案頗有相似之處；說明人類思想發展到崇高境界的時候，確有能超越特殊歷史和社會背景的精神會通。然而另一方面，這些答案也有相異之處，正好說明中西思想與哲學同途殊歸的發展。

「形上學」(metaphysics)一詞原為「在物理學之後」(beyond physics)之意；亞里士多德(Aristotle 384-322 B.C.)之門徒安卓尼可斯(Andronicus of Rhodes)，將他論及「第一哲學」(first philosophy)的文章，放在《物理學》的後面，並以之作為書名。①亞氏認為哲學研究有兩大範疇，一是探討存在於自然界中、感覺世界(sensible world)裡的森羅萬象；另一是探討「有之為有」(being qua being)、「不動的動者」(the unmoved Mover)，即宇宙第一因(arche, causes)的學問。前者關乎特殊的存有（如生物、天體、靈魂等等），亞氏稱之為「第二哲學」(second philosophy)，其中以《物理學》為代表。後者關乎普遍的存有以及感覺世界所依賴的終極實體，亞氏稱之為「第一哲學」，也就是「形上學」，而「神學」正是亞氏《形上學》中的主題。安卓尼可斯把《形上學》置於《物理學》之後，頗引人遐想在森羅萬象的背後，另有抽象普遍的原理。然而安氏在編輯上如此安排，純屬巧

* 本文修改自民國八十九年十二月十六日「東海大學哲學系第一次哲學與中西文化：反省與創新學術研討會」之論文〈中西傳統文化與形上學〉。

① 學者對於「形上學」之名是否出於安卓尼可斯編輯亞氏之著作，頗有爭議。耶格(W. Jaeger)似乎認為「形上學」之名出於是安卓尼可斯之編輯，卡普萊斯頓(F. Copleston)則不認為如此。他認為「形上學」之名當出於較安卓尼可斯更早之前的「逍遙學派」門人(a Peripatetic)之手。沈清松曾以此為一歷史公案，「形上學」之名於西元前六十年出現，顯示亞氏形上學曾湮沒二、三百年。參見 Werner Jaeger, *Aristotle Fundamentals of the History of His Development*, trans. Richard Robinson (Oxford: Clarendon Press, 1948), p.5; Frederick Copleston, *A History of Philosophy Greece and Rome, Vol. I* (Westminster, Maryland: The Newman Press, 1959), p. 273; 沈清松, 《物理之後/形上學的發展》(台北:牛頓出版社, 民國 76 年), 頁 16-30。

合，「形上學」的深刻含義反而要在中國《易經·繫辭傳》中去尋找，所謂：「形而上者謂之道，形而下者謂之器。」〈繫辭傳〉區分「道」與「器」，隱然認為「形而上之道」是超越具體形質的、抽象的、不可見的、超感官的(*supersensible*)普遍原理，「形而下之器」則是具體可見的器世間。據此在中國古代無論是儒家或是道家，「形而上學」便是所謂的「道學」。這裡「道學」的「道」是〈繫辭傳〉裡的「形而上之道」，是孔子願「朝聞夕死」的「道」，也是老子《道德經》中「獨立不改，周行不殆」的「道」，至於宋明儒者所謂的「道學」只是從中派生出來的一個枝脈而已。

西方形上學自亞里士多德之後，已有定論；中國形上學之材料則可見於內容豐富多樣的道學。當代中國哲學家治形上學者，唯方東美與程石泉二先生曾指出中國形上學或者道學主要淵源於六經之中的《易經》與《尚書》，這兩部儒家經典與孔子思想是原始儒家的主要內容。其次見於老子與莊子的思想。不同於「稷下道家」、以及「黃老之學」與「神仙之術」，老莊是原始道家的正宗，而原始儒家與原始道家哲學正是中國形上學的主流。方東二先生此說足以澄清中國兩千餘年混沌不明的道學思想，指引中國形上學未來發展的歸趨，值得吾人重視。本文擬就西方形上學之淵源---古希臘哲學，探究其形上學理念，進而簡論方東二先生於發展中國形上學所作之貢獻，並期待透過一創造綜合之歷程，開啓中西形上學未來發展之契機。

二、古希臘哲學的形上觀

「形上學」在古希臘哲學中的發展，提供了影響西方文化至為深遠的有三大理念：「實體」(*ousia, substance*)、「道」(邏各斯)或者「理性」(*logos, reason*)以及「神」(*theos, god*)，這與中國古代的道學側重「功能」與「創化生生」的理念，以及「天人和諧」的思想頗有不同。最早的古希臘哲學家以探討構成「自然」(*physis, nature*)的真實本體或者實體作為哲學研究的起點，這些「自然哲學家」一致認為在紛陳雜多的表相(*appearance*)背後，有一個或者多個普遍的真實(*reality*)，這真實是表相形成的原因，也是構成宇宙萬物的原初基質(*original substratum*)，也就是實體。這樣的實體原理不僅是普遍的存有，也是具體的物質，水、氣、火、土四大元素是他們最

常提到構成自然的「物質因」(material cause)。其次他們也認為認識表相背後的真際，不是感官知覺所能及，而有賴於理性的作用。其中赫拉克利圖斯(Heraclitus of Ephesus, 540-480 B.C.)提出「邏各斯」的概念，奠定了希臘哲學的「道統」(logos-tradition)思想。此外，在古希臘哲學家的眼中，宇宙萬物充滿神靈，如撒利斯(Thales, 625-547 B.C.)說「一切充滿了神靈」(All things are full of gods)。這「物活論」(hylozoism)的思想，漸次發展成「終極的」(宇宙第一因與最終因)和「不動的動者」的觀念，成為西方最早的「神學」。

古希臘哲學之實體論

古希臘自然哲學家對構成宇宙自然物質因的探究，一方面可說是為現代科學的基本預設---「唯物論」鋪了路，另一方面則確立了「實體」問題是形上學核心議題的地位。「有」(eón, being)或者「本體」究竟是什麼？具備何種性質？是古希臘哲學家之間爭論不休的議題。愛歐尼亞學派(The Ionians)認為是一元的物質，是水，是非限定(*apeiron*, boundless)，是氣。畢達哥拉斯學派(The Pythagoreans)認為是多元的數目(numbers)，只是這數目不僅提供構成事物的材料，同時也是事物的形式。赫拉克利圖斯認為是不斷燃燒、不斷變化的火。萬物由火而來，復歸於火，在先蘇格拉底哲學家(The Presocratics)之中，他是唯一認為宇宙的真際便是表相的哲學家。伊利亞學派(The Eleatics)則認為宇宙真際是永恆不變、連續無別(homogeneous)、不增不減、超越時空、非感官知覺所能及的「大一」(The One)。質的多元論者認為是種子、是水氣火土，量的多元論者則認為是原子。

這些先蘇哲學家大多傾向於「唯物論」，而蘇格拉底(Socrates, 470-399 B.C.)由於對安那薩哥拉斯(Anaxagoras, 500-428 B.C.)的自然哲學感到失望，轉而專注於倫理與道德議題，尋求德行與價值觀念的「普遍定義」(universal definitions)，因而未曾觸及「實體」的問題。柏拉圖(Plato, 428-348 B.C.)廣續前賢，將蘇格拉底的「普遍定義」實體化，結合畢達哥拉斯學派的「數論」與伊利亞學派的「大一說」，提出「理型」(*eidós*, forms)作為現行世界的真實本體、事物的本質(essence)，以及獨立自存的原型(archetypes)。「理型」是永恆不變的、超越時空的心智對象(intelligible objects)，也是所有存在的依據。藉著「理型」將自身的性質分享給現行世

界，以及現行世界參與「理型」，使得赫拉克利圖斯萬物流轉理論中的「表相」終於得到「拯救」(柏拉圖說他提出理型論是爲了「拯救表相」*diasozein to phainomena, saving the phenomena*)。^②「表相」不純然是夢幻泡影，而是「理型」的仿本。此外每類事物只有一個「理型」，「理型」是「多中之一」(one in the many)。「理型」是一，「質料」是多。「理型」與「理型」之間有高低層級的關係，有一定的秩序；最高的「理型」，或可說是「理型」的「理型」，厥爲「善」(the Good)。換言之，「有」必存在於價值之中。如此一來，在柏拉圖的理型論裡，實體擺脫了「物質」的含意；實體不是具體的物質，而是思想的理想對象。水、氣、火、土等自然元素由於總是在空間之中變化不已，只能說是表相的性質，算不上是實體。

亞里士多德之神學與實體觀

柏拉圖以「實體」爲超越的理型，受到亞里士多德的挑戰。亞氏同意實體是事物本質的說法，並認爲「純粹形式」(pure Forms)也就是「神」，是萬事萬物所依賴的「宇宙第一因」。但不同於柏拉圖的是，亞氏主張作爲不同述詞的主詞、且不能作爲其他語詞述詞的個別事物與具體存在，都是實體。不僅此也，亞氏反對柏拉圖「理型世界」與「感覺世界」的區分(實體由形式與質料共同構成，形式內在於個體而非超越個體，是「多中有一」；形式是多，質料是一，不是「一在多中」)，並重行賦予實體「自然」的涵義。「自然」在古希臘文的本義是自生自長、生機勃勃的意思，自然生物的生長變化必然發生在時空之中。不同於柏拉圖的「實體」超越時空、永恆不變，亞氏的「實體」如生物有機體，總在生成變化(always in becoming)的歷程之中。而「實體」的生成變化並非漫無目的的，亞氏稱這項歷程是由質料到形式、由潛能到實現的歷程。於是他總結前賢的理論，提出支配「實體」的四項原理：質料因(material cause)、形式因(formal cause)、動力因(efficient cause)與目的因(final cause)。前二者有助於我們從靜態的觀點了解「實體」，認識構成「實體」的質料與決定「實體」本質的形式。後二者則有助於我們從動態的觀點了解「實體」，認識引發「實體」變化生成的動力(entelechy)，以及這變化生成所朝向的目的與最終的

^② 參見 W. H. Walsh, *Metaphysics* (London: Hutchinson University Library, 1963), p. 30；又陳康認爲在柏拉圖《巴曼尼得斯篇》中，「少年蘇格拉底」爲了解釋極端相反的性質如何在個別事物裡相互結合，於是以個別事物分有「相」(即「理型」)來說明這個現象，其企圖便在「拯救現象」。那是語錄中的「齊諾」(Zeno)棄而不顧的現象，而「少年蘇格拉底」努力想要維持住它。陳康譯註，《柏拉圖巴曼尼得斯篇》(台北：問學出版)，頁45。

實現。

亞氏的「實體」概念同時是他範疇論與邏輯學的基本預設，「實體」的動態層面往往為其靜態層面所掩蓋。在亞氏範疇論裡，「實體」只是靜態的「事物概念」(a thing-concept)，具體的存在；而根據他的邏輯，最基本的「實體」在命題中只能做為「主詞」，不能做為「述詞」(如蘇格拉底只能做為「人」的「主詞」，不能做為其他「主詞」的「述詞」)。「實體」是獨立自存的事物，所有與之相關的「屬性」(attributes) (數量、性質、關係、地點、時間、位置、主動、被動) 必須依附「實體」才能存在。這「實體」作為「最終的基質」(the ultimate substratum)，正是現代科學「物質」概念的起源。在近世科學中，雖然亞氏四因說中的形式因與目的因受到排斥或者修正(如培根(Francis Bacon, 1561-1626)將「形式」解釋為事物的性質、支配事物固定的自然法則)，但是質料因與動力因卻一直是科學研究的主題。而千餘年來在亞里士多德主義影響下的歐洲學術傳統中，「實體論」一直佔據形上學最重要的地位。對於近世的系統哲學家而言，無論是歐陸理性主義的笛卡兒(Rene Descartes, 1596-1650)，或是英國經驗主義的洛克(John Locke, 1632-1704)，「實體」問題仍是哲學研究的基本課題。直到休謨(David Hume, 1711-1776)提出反實體論與反形上學的學說，實體論始大受打擊。然而現代科學背後預設的「唯物論」(materialism)，無乃仍是傳統實體論的一種化約形式。

先蘇哲學家論道與理性

古希臘哲學提供的另一個重要的形上理念便是「道」(logos)、「理性言辭」或簡稱「理性」。「道」或者「理性」一詞最早見於赫拉克利圖斯的斷簡中，他說：「人們應當努力體會事物背後圓融的關聯性；而這是由理性言辭所表達的(Men should try to comprehend the underlying coherence of things: it is expressed in the Logos)，這是所有事物同具的秩序結構(the formula or element of arrangement common to all things)。」^③「別聽我的，要聽『道』的：凡同意萬物一體的人，是很明智的。」^④這裡赫拉克利圖斯所說的「道」，在古希臘文的本義有言說、理由、理性、定義，比例、

^③ G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), p. 186.

^④ *Ibid.*, p. 187.

尺度種種涵義。對赫氏而言，「道」是指「安排事物的統一法則或者一定比例的方法」，換言之，即對於個體與總體的一種全盤結構性的計劃。根據這全盤的計劃，所有的事物雖然表面紛陳雜多，但卻是一和諧的、融貫的整體的一部份，包括人在內。^⑤赫氏的「道」不曾擺脫先蘇哲學具體與抽象不分、物質與精神不分的特性，「道」既是宇宙的原初物質---「火」，也是神聖的「神」。不過這「道」最重要的形上學價值卻在於「整體」(unity)與「理性秩序」概念的提出：「道」是統一所有對立事物的整體，也是構成宇宙的理性秩序，那唯有透過「言辭」(words)才能表達。赫氏的「道」透露了西方哲學最早視萬物為一體(包括人在其中)的「機體思想」(organic thinking)，也開啓了希臘哲學的「道統」思想。

赫氏的「道」或「理性」顯然是與感官知覺對立的，他時常質疑後者的正確性，同時確認形上學是屬於理性認知之領域。^⑥伊利亞學派的巴門尼德斯(Parmenides, 515-? B.C.)和赫氏雖然對於宇宙實際的看法迥然不同，但是也同意赫氏對於感覺的懷疑，進而更明確地的區分感官之知與理智之知的不同。感官知覺的對象是變遷不已的感覺世界---即「非有」(non-being, the way is not)，基於感覺而有的信念(*doxa*, belief)通向人人言殊的意見之路。另一方面理智思維(*noein*, intellect)的對象是永恆不變的實際，「有與思維一致」(“What is” is to be thought of)，思維的對象便是真實的「有」(being, the way is)，理智思維則通向絕對客觀的真理(*aletheia*, truth)之路。^⑦巴門尼德斯的這項區分，更進一步確定形上之知與感覺之知相對立，且具理智的、抽象範疇的特性，這對柏拉圖的理型論有深刻的影響。在赫拉克利圖斯之後，安那薩哥拉斯提出一個近似「道」的「心靈」(*nous*, mind)觀。雖然安氏的「心靈」是具有形質的存在，頗類似恩比多克斯(Empedocles, 490-430 B.C.)所言的愛與恨，是引發萬物運動的機械作用，不過「心靈」同時也是純粹無限的精神作用。「心靈」不受任何其他物質雜染，支配所有事物的運動且無所不知。^⑧赫氏的「道」與安氏的「心靈」指的是同質的理性(homogenous Reason)，這理性無所不在，是推動宇宙運

^⑤ Ibid., pp. 187-8.

^⑥ Ibid., p. 195. 根據柏拉圖的《克提拉斯篇》(*Cratylus*)與亞里士多德的《物理學》，赫氏認為萬物不斷流轉，我們不能踏進同一條河兩次。我們以為事物不是總在變化之流中，是因為感官知覺不夠敏銳的緣故。

^⑦ 參見 Francis Macdonald Cornford (trans.), *Plato and Parmenides* (New York: The Liberal Arts Press, Inc., 1957), pp. 28-52.

^⑧ G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, pp. 362-5.

動的原初力量。萬事萬物根據理性而行，便形成有規律的自然法則(natural law)和宇宙秩序(cosmic order)。

雅典三哲之理性觀

先蘇時期形上學重視「理性」與「心靈」的發展，到了蘇格拉底的時候產生了微妙的變化。據說蘇氏是安那薩哥拉斯的弟子阿奇勞斯(Archelaus)的學生，因而從他學習到「心靈」的學說。只是安氏的「心靈」竟然是具有形質的，而且是一項機械性原理，這使得蘇氏極為失望，蘇氏所嚮往的是有目的價值的精神原理。^⑨於是希臘哲學從蘇氏起，從自然哲學時期進入了倫理學時期，而形上學也從對「自然事實」的探索，拓展到「人文價值」的領域。赫氏的「道統」與安氏的「心靈」成為蘇氏關懷靈魂的動力。哲學家是「愛智者」，這「智」(*sophia*, wisdom)是真實的智慧，是理性靈魂的自知之明(self-knowledge)，是美善靈魂的善知識。「人貴自知」(Know Thyself)，這德爾菲神廟(Delphi)勒石的格言，正是蘇氏追求哲學生活的座右銘。

蘇氏將「理性」與「靈魂的美善」結合，影響了柏拉圖與亞里士多德。^⑩如前文提及，柏拉圖承續了伊利亞學派的傳統，區分理型之知或者知識(*episteme*, knowledge)與感官之知或者信念間的不同。另一面他也肯定理性是靈魂結構中最為崇高的部份，唯有靈魂之中非理性的部份聽從理性的指導，靈魂才能臻至正義和諧的境界。就此而言，亞里士多德與柏拉圖立場大致相同。所不同的是柏拉圖認為經過辨證思想層層批駁、靈魂的轉向以及理性的觀照，我們可以直接認識「理型」；亞氏則反對超越現行世界的理型存在，肯定理性或者理智作用(*intellect*)足以把握事物的「本質」與普遍的「共相」(*universals*)。人類靈魂的理性部份最為接近神靈，是靈魂之中最為神聖的部份，也是人之所以異於植物、動物的特質，即人的本質。靈魂的活動也以純粹的思辨(*speculation*)與默觀(*contemplation*)最能擺脫世俗的利害與實用的目的。純粹的理性思辨是使人最為幸福、自足的靈魂活動，而這便是純粹理論的活動(*theoria*)。^⑪雅典三哲對於「道統」的繼承，可見於他們的理性觀。蘇格拉底的理性是超乎個人主觀意見的、正確的

^⑨ 參見 Plato, *Phaedo*.

^⑩ 參見 Hans-Georg Gadamer, "Amicus Plato Magis Amica Veritas," in *Hans-Georg Gadamer Dialogue and Dialectic*, trans. P. Christopher Smith (New Haven: Yale University, 1980), pp. 194-204.

^⑪ 參見 Aristotle, *Metaphysics*, Book I, Book XII, *De Anima*, *Nicomachean Ethics*, Book I.

直觀(*unerring insight*)，這直觀能一眼判斷什麼是善與正義，就好像數學家能一眼判斷數學對象之間的關係一般。而柏拉圖受到畢達哥拉斯學派「數論」的影響，他的典範知識是數學，對他而言，理性言辭有如抽象的數學表達，是對於最高層次存有「理型」的純粹觀照(*pure seeing*)。另一方面，亞氏的典範知識雖是生物學，然而在他論及理性知識時，也脫離了個別的、現實的生命有機體的考量。只不過對他而言，理性認識的「有」(*the logos ousias*)不是抽象理型的集合，而是個別事物不變的本質。在伊利亞學派與柏拉圖的理論裡，「非有」(*non-being*)無法得到適當的處理，不能與「有」(*being*)平起平坐。在亞氏的理論裡，所有的「實體」都是形式與質料的結合，由潛能而實現的生成變化(*becoming*)。這生成變化正是由「非有」到「有」的過程，「有」與「非有」(當代歷程哲學家懷海德(A. N. Whitehead)則提出「未有」(*not-being*)的概念取代「非有」，似乎較為精確)同等重要。因此亞氏和柏拉圖一樣在「道統」中尋求「純粹觀照」，不過亞氏的觀照是「神聖心靈的默觀」(*the theoria of divine nous*)，而柏拉圖的觀照是對於「理型」的「理智直觀」(*intellectual intuition*)。⑩

古希臘哲學的「理性」傳統，「道統」，無疑地支配了西方思想的主流趨勢。在中世紀，「理性」是上帝依照自身的形像造人所留下的「烙記」。在近世哲學中，「科學理性」、「計算理性」(*calculating reason*)以及「工具理性」(*instrumental reason*)取代了傳統「本質理性」(*natural reason*)與「神聖理性」(*divine reason*)的地位，因之「理性」的形上學意義也就日趨模糊了。

先蘇哲學家之神觀

古希臘哲學提供的第三個形上學的理念便是「神」。古希臘人的原始信仰是多神教(*polytheism*)，不過這裡的「多神」與一般有神論的宗教信仰頗有不同。有神論(*theism*)如猶太教、基督教、回教等，先肯定超自然的神存在，再以美、善、愛種種屬性歸諸於神。古希臘人則反其道而行之，當他們觀察到自然界有可驚可愕之事，生命現象中有稀奇的或者恆常發生的事，他們會說「這兒有神」、「那兒有神」。不只「永恆的自然物」如日月星辰、山川河澤是神，人的心靈活動：愛、恨、正義、死亡、睡眠、憤怒、

⑩ 參見 P. Christopher Smith, "Introduction," in *Hans-Georg Gadamer Dialogue and Dialectic*, xiv-xv.

藝文乃至於戰爭、律法等等，也有專司的神祇。在古希臘人看來，「神」便指一切神聖的(divine)、超人的(superhuman)、永恆(immortal)的事物。¹³有這樣的「神觀」為背景，早期自然哲學家脫離神話時期、過渡到哲學時期之後，「物活論」(hylozoism)與「泛靈論」(pan-psychism)成為神學思想的主軸也就不足為奇了。愛歐尼亞學派的自然哲學家原則上認為所有的物質都充滿了神靈，具有神聖性(divinity)，他們並沒有明確的區分自然與超自然、物質與精神的不同。其後伊利亞學派的始祖占諾芬尼斯(Xenophanes of Colophon)明白地反對荷馬(Homer)與赫西亞(Hesiod)的多神論，提出一神論來。¹⁴赫拉克利圖斯認為「道」即是神，萬物一體，巴門尼德斯認為宇宙實際是「大一」，且充滿神靈，都與占氏抱持相同立場。至於畢達哥拉斯學派相信奧菲爾教(the Orphic)，認為肉體是靈魂的囚徒，必須透過靈魂淨化(purification)的修行功夫，才能在死後的審判中超升天界，獲得至福。畢氏的教派重視修行，甚過神學理論。¹⁵不過奧菲爾宗教相信靈魂不朽，轉世輪迴，對於蘇格拉底與柏拉圖影響頗深。

柏拉圖與亞里士多德之神觀

先蘇哲學家雖然提出了「神靈」、「神聖性」、「靈魂不朽」、「物活論」、「泛靈論」、「一神論」等等構想，不過較有系統的神學，首先還是見於柏拉圖的語錄之中。在《提默思篇》(Timaeus)柏拉圖將「神」描寫成只工作不創造的「工匠神」(Craftsman)，迪米奧吉(Demiurge)，這神是有目的的。「工匠神」根據理型「創造」(這創造不是無中生有)世界，世界的運動是由其自身的生命原理---「世界靈魂」(world-soul)所發動的，而靈魂是一項不朽的自動原理(the principle of self-moving)。「神」與靈魂相對於世界與肉體，是永恆不朽、推動事物而不受動的。於是在柏拉圖的理論中，「神」具備了極為弔詭的雙重個性：永恆不變性與不斷自動性，這便是亞里士多德「不動的動者」觀念的來源。較之柏拉圖，亞氏的形上學與神學的關係更為明確，事實上形上學之為「第一哲學」便是神學。在他的整個哲學體系裡，「神」也居於最高的地位。就物理學而言，「神」是推動宇宙萬物運動的「不動的動者」；就目的論而言，「神」是宇宙第一因，也是最

¹³ 參見 W. K. Guthrie, *The Greek Philosophers From Thales to Aristotle* (New York: Harper & Row, 1975), pp. 10-11.

¹⁴ G. S. Kirk, J. E. Raven & M. Schofield, *The Presocratic Philosophers*, pp. 165-72.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 214-38.

終因，「神」以至善「引誘」(luring)萬物，令萬物努力朝向「神」奮進不已；就本體論而言，「神」是最終獨立的實體，萬物所依賴者，是最純粹的形式、完全的實現；就靈魂論而言，「神」是純粹的主動理性，冥思冥想；在倫理學與實踐哲學的體系裡，「神」是絕對自足的善。總之，對亞氏而言，「神」具備了永恆不朽、完美、自因(self-caused)、必然、至善種種屬性，根據這些屬性可推知「神」所享有的幸福是永恆完美的、為其自身的、自足的、綿延不絕的。這樣的幸福展現於「神」冥思自身的活動之中。「神」是純粹的思維者，並以自身為思維對象，這樣的思維其自身即思維活動的目的，除此而外別無目的。這裡亞氏似乎受到安那薩哥拉斯「心靈」概念的影響，因而宣稱「神是心靈，祂是祂自己冥想的對象」。¹⁶

柏拉圖的「神學」影響了新柏拉圖主義者，也是中世紀教父奧古斯丁神學的基礎，亞里士多德的神學更支配了一千餘年中世紀基督教神學的發展。只是不論是柏拉圖的「迪米奧吉」和善之理型，或是亞氏的「神」，都是他們哲學理論發展上必須具備的終極預設。這「神」並不是基督教超自然的「人格神」，而是作為萬有之源與自然同在的「哲學神」。只是當「哲學」淪為「神學」的侍婢時，這項重要的區分也就趨於模糊了，這可說是西方形上學一項不幸的發展。

西方傳統形上學三大理念

總結前述所說，從古希臘哲學開始，西方傳統形上學即以「實體」、「理性」以及「神」三大理念作為基石。「實體」的信念，使得傳統西方哲學家相信在變遷的表相世界的背後，有普遍、永恆、絕對、客觀、不變的原理，進而肯定人類思想的理性功能與精神作用，人有超感官的認識能力，足以觀照到這項真理。同時無論追溯宇宙萬物的起因，存有的依據與價值，或者解釋人的靈魂與理性的本質，神與神聖性都是無可避免的終極預設。由此觀之，西方傳統的形上學是目的論的(teleological)、是整體論的(holistic)、是價值論的(axiological)，具有豐富的人文精神與理想。然而另一方面，「實體論」的發展有其「唯物論」的層面，在邏輯上導致「主述式」的思維模式以及「實體與屬性」的二分。到了近世哲學，在笛卡兒造成了心物二元的對立，在洛克造成了初性與次性的二分，終於最後完全為

¹⁶ 參見 Aristotle, *Eudemian Ethics*, Book II, *Metaphysics*, Book XII, Chapter 7.

休謨所否定，引發了休謨之後的實證主義者對於形上學發動了全面撻伐。其次「理性」這概念因為過於強調理智思維和邏輯分析，而不顧人情與其他非理性的心靈活動，於是自十七世紀科學興起以後造成「科學理性」與「工具理性」偏頗的發展。十八世紀啓蒙運動(The Enlightenment) 高舉「科學」、「理性」、「進步」的大旗，卻遭到十九世紀浪漫運動(Romantic Movement) 的質疑，乃至在廿世紀引發反對現代理性的後現代主義的風潮。人們對於傳統理性的質疑，是為西方形上學受到另一項嚴重的打擊。最後「神」的概念，即如前述，透過教父哲學將宗教上超自然的人格神與哲學上的終極預設相結合，使得形上學自十八世紀啓蒙運動起，成為唯物論者和無神論者攻擊的目標。在當代文化中，西方人對於基督宗教的否定和叛逆（以尼采為代表）與形上學的式微，可說是一物兩面。

三、中國古代形上學與方程二先生之詮釋

中國古代形上學---道學

中國古代形上學或者「道學」與西方傳統形上學的發展頗有不同。首先我國古代的道學並不見於自然哲學家有關「論自然」的斷簡之中，也不見於對形上理念或者知識的系統論述之中，而只見於歷經數千年流傳下來的古代經典與儒道兩家的文獻之中。這些經典與文獻是我民族集體智慧與經驗的累積，是古代賢哲對於貫通宇宙人生原理的信念(convictions)，其目的不在建立學理系統，而在「尊道貴德」。「尊道」是對普遍原理的推崇，「貴德」則在追求人類的道德價值。這是人類整體思辨與直觀能力高度的展現，其作用在結合吾人經驗之中事實與價值的因素，使人在宇宙之中，既作為自然的一份子，時刻不離宇宙，同時又取得「萬物之靈」和「參天地化育」的特殊地位。由此觀之，中國古代形上學有極其崇高偉大的理想，既掌握到宇宙自然最普遍的原理，又掘發出燦爛豐富的道德價值。

不可否認地，西方形上學也有關於宇宙原理和人道價值的理念，所不同的是中國的「道學」裡既無「實體論」、「唯物論」的色彩，也不曾獨尊理性，信仰上帝。從《易·繫辭傳》：「易有太極」、「生生之謂易」的說法可知，中國古代以「變化」(易)、「創生」作為最普遍可見的自然原理，「實體」(有)不是最基本的存在，而是從宇宙功能與作用衍生而出的。「道學」

中的「道」既不偏離理性，也兼顧人情，「中和」是「道」的本質。「道」淵源於自然，雖然「知道」可「通神明之德」，但「道」顯然不是超自然的人格神。與西方傳統形上學相較，中國的「道學」既不會發展出「唯物論」與「原子論」，也不會淪為「神學」的侍婢。其特色正如方東美所說的，道學以價值為中心，是機體圓融、廣大和諧(comprehensive harmony)的。¹⁷其作用則如程石泉所說的，在提供諸般價值的中樞，超越且內在於宇宙創化、文化創作以及個人志業之中。¹⁸而吾人對於形而上之道的體認，既不是於對宇宙實際與表相、知識與意見的分辨，也不是出於靈魂與肉體、理性與感覺的對立，而是出於高度的思辨智慧，整體的人生經驗。中國的「道學」不僅反映了中國哲人的人格精神，同時也是我古老民族高尚文化的表徵。以此可見中國的道學和古希臘的形上學，何以會有同途殊歸的發展。形而上之思想首見於《六經》之中的《易經》，其後蔓衍發展，乃成為原始儒家與原始道家之核心學說。¹⁹囿於篇幅，在此且就方東二先生抉發之《易》形上之理簡介之。

《易經》發展三階段

《易經》原是上古留傳下來的卜筮之書，鄭玄〈易贊〉與〈易論〉說夏有《連山》，殷有《歸藏》，周有《周易》，目前流傳通行的是《周易》。程石泉認為《易》之為書，至少經過圖式、筮用與哲學等三個階段。²⁰一是圖式時代：〈繫辭傳〉說：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契。」「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。進取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」包犧氏亦稱伏羲氏，是傳說中的上古聖王。古史悠眇難考，一般將歷史分為有文字記載之信史（歷史事實上就是指有文字記載者）以及尚無文字記載之口傳歷史（至今許多遊牧民族仍有口傳歷史的傳統）。太史公於〈五帝本紀〉有云：「學者多稱五帝，尚矣。然《尚書》獨載堯以來；

¹⁷ 參見 方東美著，《生生之德》（台北：黎明文化事業公司，民國 69 年），頁 284；《原始儒家道家哲學》（台北：黎明文化事業公司，民國 72 年）。

¹⁸ 參見 程石泉著，《中國形而上學簡論》，《中西哲學比較論叢》（台中：東海大學出版，民國 69 年），頁 239-240。

¹⁹ 《易》為原始儒家之寶典已無疑義，然而有關《易》與原始道家之關係，學者之間爭議不休。老莊俱言「陰陽」，老子並言「道生一，一生二，二生三」之理，似與《易》有關。據大陸學者廖名春之研究，目前流傳之《易》為《周易》，另有《殷易》「歸藏」。而孔子曾言《殷易》首「坤」，頗不同於《周易》之首乾，或為原始道家之所本。

²⁰ 參見 程石泉著，《易學新探》（台北：文景書局，民國 88 年），頁 4-12；程石泉著，《孔子與易經》、《評歐陽修易童子問》、《易學新論》（台北：文景書局，民國 85 年），頁 150-196。

而百家言黃帝，其文不雅馴，薦紳先生難言之。」可見太史公明白中國信史實從堯始，可是他仍遍訪野老，撰〈五帝本紀〉，以「其所表見皆不虛，《書》缺有閒矣，其軼乃時時見於他說。」意謂黃帝之事係口傳歷史。黃帝如此，三皇更當如此。三皇如為傳說中上古聖王：燧人氏、伏羲氏、神農氏，似正代表人類文明進化的不同階段。燧人氏鑽木取火，象徵人知熟食，且把握取火的技能。準此，伏羲則可視為人類馴養野生動物為家畜的象徵，使人類脫離採集漁獵的生活，漸次步入游牧階段。至於神農氏區分有害無害的植物，加以養植，當可視為農業活動開始的象徵。以此〈繫辭傳〉中「古者包犧氏之王天下也」句，或可視為〈繫辭傳〉作者根據口傳歷史，認為八卦實出於上古有文字之前(pre-language)的符號。這樣的符號可能是結繩記事的遺跡，原來並無任何神秘之處，只是人們仰觀俯察，將自然界最明顯的八種現象：天、地、山、雷、水、火、風、澤分別以簡單的符號三劃卦（乾☰、坤☷、艮☶、震☳、坎☵、離☲、巽☴、兌☱）表達出來。正如高亨所說：「作八卦者為包犧，此乃先秦以來相傳之故說，向無異議。包犧乃原始時代之人物，彼時尚無文字，自無史籍，故此相傳之故說，是否史實，殊難論定。吾人只能肯定八卦作於遠古時代，相傳為包犧所作而已。」^①或有人說除了〈繫辭傳〉之外，其他儒家經典未曾提及「包犧氏」。然而《左傳》昭公十七年曾載「郟子來朝」，言及少皞氏、黃帝、炎帝、共工氏、大皞氏等上古傳說帝王（大皞氏即包犧氏），而「仲尼聞之，見於郟子而學之」，可見孔子對於這些上古口傳歷史當有所悉。如果〈繫辭傳〉是孔子與其門人集體所作，〈傳〉中談及「包犧氏」亦無不當之處。總之，可以肯定的是「八卦」曾是遠古流傳、先乎語言時期、作為自然現象象徵的「圖式」。

二是筮用時代。上古之時，人們對於自然現象的掌握，國家大事的決斷，個人行止的判斷，無法得到充分足夠的訊息以茲參考，因而訴諸卜筮。所謂「卜決疑」，卜筮的目的在以「機遇」（如龜甲、牛骨的裂紋，蓍草的根數）幫助卜問者下定決心。^②從《尚書》〈洪範〉可知，自夏代起便有卜筮之官的設置，並有如何根據卜筮以決斷可否的原則。以今日通行的《周易》，卦爻辭晦澀難以理解，當是出於古人記載蓍筮結果的體例所造成。

^① 參見 高亨著，《周易古經今注》（台北：中華書局，1991年），頁6-7。

^② 有關「機遇」在筮用心理學中的作用，可參見 C. G. Jung, "Foreword," in *The I Ching or Book of Changes*, German trans. Richard Wilhelm, English trans. Cary F. Baynes (New York: Bollingen Foundation Inc., 1955), i-xx.

三是哲學時代。《易》分經傳兩部份，「經」的部份即易卦本身與卦辭爻辭，「傳」的部份即所謂的「十翼」(〈彖傳〉上下、〈大象〉、〈小象〉、〈文言〉、〈繫辭〉上下、〈序卦〉、〈說卦〉)以及〈雜卦〉。「十翼」之成書非出於一人之手，其中有「子曰」部份，當為弟子記載孔子之言無疑。其中〈彖傳〉、〈象傳〉、〈文言傳〉以及〈繫辭傳〉其目的在闡明易以蓍筮成卦乃模擬宇宙創生的歷程，說明天人相與的關係，以及《易》之為形上學的意義。這些文獻，最具形上哲理。

方東美論易之形上原理

根據這些材料，方東美曾學《易》之形而上之原理有四：²³

一、旁通之理。易者變易，「易」的概念在反映宇宙自然最普遍的現象——變化不已。變化的歷程必然發生在時間之中，因此可以說易經哲學是個「時的哲學」。基於自然之創化在時間之流不止不息，描寫這創化歷程的易經哲學可說是一套動態的歷程本體論(process ontology)，同時也是一套價值總論。從整體圓融、廣大和諧的觀點，闡明「至善」的起源與發展。旁通之理肯定了大化流衍，彌貫天地，而人參與天地創化，終臻至善之境。

二、生之理（或生生之理）。「易」以乾坤為始，極言宇宙自然在時空之中變化創生。「易」雖以時間變化為自然最普遍的原理，但也同樣重視空間。如果只有時間，沒有空間，萬物頓失承載，也就無法存在了。因此「易」向以陰陽、乾坤、天地並舉，有「天道」必有「地道」。除此而外，人居天地之間，無以自外，因而有「人道」。天地化育萬物，生生不已，人則參贊天地之化育而創造不已，是為三才之道。所謂天道者，乾元也，即「創始原理」。乾元始創萬物，復涵賅萬物，使攝於行健不已之宇宙秩序之中。故《易》曰：「大哉乾元！萬物資始，乃統天。」地道者坤元也，乃順承乾元之創始，即「順承原理」，使乾元之創始，綿延久大，載萬物而持養之。故《易》曰：「至哉坤元！萬物資生，乃順承天」；「坤厚載物，德合無疆。含弘光大，品物咸亨」。至於人道乃參元也，人居天地之中，兼創始與順承性，從參贊化育的歷程中產生物我一體的體會，進而立己立人，成己成物。故〈繫辭傳〉上說：「易之為書也，廣大悉備矣。有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而兩之故六，六者非它，三材之道也。」

²³ 參見方東美著，〈哲學三慧〉及〈中國形上學中之宇宙與個人〉，《生生之德》。

又於〈說卦傳〉上有謂：「昔者聖人之作易也，將以順性命之理。是以立天之道曰陰曰陽；立地之道曰剛曰柔；立人之道曰仁曰義。」方東美並舉《中庸》第二十二章對於這個道理發揮的最為淋漓盡致：「惟天下至誠為能盡其性，能盡其性則能盡人之性，能盡人之性則能盡物之性，能盡物之性則可以參天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參矣。」

三、愛之理。生之理本於愛，愛之情取象乎「易」。愛有五相四義；五相者雌雄和會、男女構精，日月貞明，天地交泰，乾坤定位。四義者睽通、慕悅、交泰、恆久。

四、化育之理。「創化生生」是作《易》者所觀察到自然另一項最為普遍的特質。在時間之流中，宇宙萬物生生不停，新新不已，時時開創新局。這化生創新於自然是天地的化育，於人則是人文化成，而個體生命的歷程正是人生價值實現的歷程。故〈繫辭傳〉上說：「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。...顯諸仁，藏諸用，鼓萬物而不與聖人同憂，盛德大業至矣哉！富有之謂大業，日新之謂盛德，生生之謂易，成象之謂乾，效法之謂坤，極數知來之謂占，通變之謂事，陰陽不測之謂神。」又〈文言傳·乾卦〉說：「夫大人者與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶。先天而天弗違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」

程石泉論易之形上十玄門

程石泉除不及「愛之理」外，更細而分之，另舉數條，合而謂之「易形上十玄門」：一、乾坤成列，二、生生謂易，三、新新不停，四、旁通時行，五、二五得中，六、三才之道，七、成性存仁，八、化成天下，九、窮通變久，十、保和太合。^④其中「生生謂易」、「新新不停」、「化成天下」與「化育之理」同，「旁通時行」、「保和太合」與「旁通之理」同，「乾坤成列」、「三才之道」、「成性存仁」與「生生之理」同。其餘「二五得中」，以人居天地之中，居二五爻位，參與宇宙創化，應時時戒慎恐懼，過與不及均為凶徵。而「中」是指正確、恰當、合宜。故〈繫辭傳〉有謂：「若夫雜物撰德，辨是與非，則非其中爻不備。」「二與四同工而異位，其善不同。二多譽，四多懼，近也。三與五同工而異位，三多凶，五多功，貴

^④ 參見 程石泉著，《易學新探》（台北：文景書局，民國 88 年），序言。

賤之等也。」至於「窮通變久」乃說明時間的另一項特徵：毀壞困窮(decaying, perishing, destruction)。易道以生生爲本，但是不可諱言的，有生必有滅，有成必有毀。在時間的暴君統治之下，事物的毀壞困窮是無可避免的。然而易道既以變化生生爲本，仍可期待於窮困之餘，有轉機變通的可能。故〈繫辭傳〉有謂：「神農氏沒，黃帝堯舜氏作，通其變，使民不倦；神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天佑之，吉無不利。」「是故形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民謂之事業。」因之，窮、通、變、久，循環不已，正所以促成宇宙創化之生生，以及人文化成之日新月異，源遠流長。

以「易之形上學」與古希臘形上學相較可見，「易」著眼於宇宙自然創化生生的「功能」，古希臘形上學則著眼於構成宇宙自然的「實體」。中國人的「易道」以時變爲質，而西方人的「實體」則爲變中之不變者，甚而是超越時空的存在。「易」雖通「神明之德」，但也「類萬物之情」，可說既超越又內在。而亞里士多德形上學中的神，作爲發動宇宙而不受動的第一因，其超越性不免駕凌其內在性，又需同時具備不動而動的弔詭性。此外中國人的「易」以「人」爲中心，強調三才之道、人文化成、保和太合等等文化理念，這與西方形上學強調「理性」也有所不同。不過以「至善」爲宇宙萬物的共同目的，倒是中西形上學共有的構想。

《尚書·洪範九疇》與中國形上學

另一部與形上學有關的原始儒家經典則是《尚書》。《尚書》即上古記事之書，記載自帝堯起迄秦穆公止，官方發表的典謨訓誥，含有古代形上思想，其中〈洪範〉尤爲受到方東美先生的重視。方東美認爲《周易》表現儒家傳統思想中創造求新的一面，而《尚書》〈洪範〉則暗示古代文化中永恆守舊的一面。²⁵〈洪範〉記述武王克殷之後，拜訪殷朝遺老箕子，向他請教「彝倫攸敘」，治國大典。箕子告以上天賜予禹的「洪範九疇」，是治國明倫的大典。所謂「彝倫攸敘」就是指可以長治久安、普遍施行的人文法則。「洪範九疇」包括：一、五行，與日用民生相關的五種自然資源：水、火、木、金、土；二、五事，五種個人言行修養的項目：貌、言、視、聽、思；三、八政，八種重要的國家政務：食、貨、祀、司空、司徒、

²⁵ 方東美著，《原始儒家道家哲學》，頁48-49。

司寇、賓、師；四、五紀，五種天文歷算：歲、月、日、星辰、歷數；五、皇極；六、三德，三種政治道德：正直、剛克、柔克；七、稽疑，建立卜筮史官，根據龜甲顯現的七種徵兆：雨、霽、蒙、驛、克、貞、悔以決心中之疑；八、庶徵，五種自然現象與吉凶象徵：雨、暘、燠、寒、風、時；最後，九、五福六極，五種人生的幸福：壽、富、康寧、攸好德、考終命，以及六種人生的災害與不幸：凶短折、疾、憂、貧、惡、弱。

方東美與程石泉論皇極

方東美認為九疇之中以第五個範疇「皇極」，最具形上價值。所謂「皇極」者，「皇者大也，極者中也」，漢儒鄭玄、馬融均作此解，以「皇極」為「大中」(Great Center)，與《周易》「大中以正」之「大中」義同。《漢書·谷永傳》有「建大中以承天心」之說，與《左傳》「民受天地之中以生」以及《論語》〈堯曰〉「允執其中」之「中」相近。漢儒以「皇極」為「大中」，宋儒中陸象山說：「皇，大也；極，中也。洪範九疇，五居其中，故謂之極。是極之大，充塞宇宙，天地以此而位，萬物以此而育。古先聖王，皇建其極，故能參天地，贊化育。凡民保之，以作懿行，息邪惡。」²⁶不過朱熹卻不認可，他說：「皇，君也；極，標準也。」又說：「皇極二字，皇是指人君，極是指其身為天下作個樣子，使天下視之以為標準。」「中不可解作極，極無中義。」「今人將『皇極』作『大中』解了，都不是。」²⁷方東美認為朱熹將「皇極」解釋成為民表率之國君並不適當，傳統將〈洪範〉中「惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食」中的「辟」裡解為「君王」，說唯有君王有作威作福的特權，這種君王又豈能為民表率？朱子以君主當為民標準，有違古代民本思想。實則「辟」應解為「邪僻之人」，而漢儒與陸象山將「皇極」解為「大中」才是對的。²⁸方東美同時認為「皇極」之為「大中」，有宗教的含義。許多古代民族的建築、繪畫、雕刻、宗教與婚姻典禮中，有「大中」的符號。透過這過符號，提昇人的精神，使之達到以天為中心的超越世界。《禮記》〈禮器〉篇有云：「升中於天」，便是指以「中」作為一切價值的標準，以之為人類精神最高的境界。「升中於天」與《詩經》〈周頌·清廟〉中所謂「對越在天」的意義相同。質

²⁶ 陸象山著，《象山全集》卷二三，(台北：中華書局，民國55年)，頁7。

²⁷ 黎靖德編，《朱子語類》第五冊，卷七九，(台北：正中書局)，頁15, 17-23。

²⁸ 方東美著，〈原始儒家思想之因襲及創造〉，《方東美先生演講集》(台北：黎明文化出版，民國69年)，頁124-127。

而言之，「皇極」或「大中」便是《詩經》上所說的「昊天上帝」、「皇矣上帝」，是超越的精神主宰。²⁹

方東美以「皇極」為「大中」，並認為其中有宗教含義，其目的在充分發揮「皇極」一詞可能有的形上蘊義，可謂用心良苦。然細察〈洪範〉「皇極」段，有「皇建其有極，斂時五福，用敷錫厥庶民」、「惟皇作極」、「時人斯其惟皇之極」、「皇極之敷言」等句，顯示「皇極」中的「皇」，即使不是指國君人主，至少也是個名詞，不是形容詞。換言之，「皇」不只是形容事物之「崇高偉大」，且必另有實指。無怪乎朱熹要將「皇」解釋為君主，以「極」為天下標準。又「皇極」以政治原理為主軸，論及如何施政使人民享受五福，如何鼓勵人民好德向善，如何用人唯才，如何寬大容忍，如何任用賢能，賞罰公平，同時提出「王道」的政治理想。凡此種種皆可見「皇極」段中所討論之事，均與「社會正義」、「政治理想」有關，並沒有宗教神聖的色彩。其中「王道」的理想，更是中國文化的精華，影響後世儒家的政治哲學與仁政思想，極具價值。就這點而言，程石泉對於「皇極」的解釋似乎更近乎實情。他以「皇極」為政府最崇高之威信，「極」者至高之準繩、最終之指標也。為了建立政府最崇高的威信，必須使人民享受壽、富、康寧、攸好德、考終命等五種幸福。經由禮樂之教，使人人有猷有守，有能有為，毋反毋側，毋奸毋惡。為了達成這項目標，為政者必須施行「王道」。王道有三特徵：王道蕩蕩(magnanimity)，為政者必須優容寬大；王道平平(egalitarianism)，為政者必須無黨無私，無偏無陂，人人平等；王道正直(justice)，為政者必須堅持公平原則，維護正義，以身作則。他並以〈洪範〉所言，確認人性之所以、幸福之依歸、社會生活之必備條件、國家施政之最高原則，以及王道之標準，實出於我先民的「哲學信念」。³⁰

由此可見，〈洪範〉中的形上原理表現在政治智慧與社會理想上，應屬「實踐哲學」之域。其言雖簡，其義豐富，無法盡述。而〈洪範〉中論及「王道」的政治理想，「寬容」的施政原則，在古代政治文獻之中實屬罕見，難能可貴。至於《尚書》中的其他篇章，亦富含實踐道德的理想與人文信念。〈堯典〉贊堯「克明俊德」，立下聖君賢王的典範。〈舜典〉言

²⁹ 方東美著，《原始儒家道家哲學》，頁 57-59；76-77；100-101；115-1180。

³⁰ 程石泉著，《洪範與易經》，《易學新論》（台北：文景書局，民國 85 年），頁 135-136。

舜任用百官，命契作司徒，「敬敷五教在寬」，夔典樂，「教胥子，直而溫，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲」，立下以禮樂教化的德治典範。〈大禹謨〉中，「正德利用厚生，惟和」的施政原理，更揭示人類社會生活的最高理想。其餘篇章中，常見「天」與「上帝」，說明中國古代確有「天命」的神權思想，不過這神權思想是與民本思想相依互補的，而「天」一字多義，如「自然之天」、「命定之天」與「義理之天」同見並存於《尚書》之中。本文限於篇幅，不在此處深究了。

方東美論原始道家之形上理念

除了原始儒家經典之中有豐富的形上理念，中國古代道家也展現了極高的形上智慧。方東美常以「時際人」形容儒家，以儒家重視「時義」與「時用」，行健創造為事業；又以「太空人」形容道家，讚美道家逍遙自適的生命精神。^①道家首要的代表人物厥為老子（莊子的形上思想取法於老子），而「道」便是老子哲學系統中最高的範疇。在老子《道德經》中，「道」有各種不同的名辭：如「一」、「惚恍」、「玄牝」、「大象」、「天地根」、「天下母」、「大逝遠反」、「萬物之奧」、「萬物之宗」、「象帝之先」、「天古之極」等等，都在形容「道」在本體論上居最高的地位，是宇宙萬有的初始原理。然而「道」並不是靜態的狀態或者實體，而是瀰貫宇宙、周溥萬物的作用。在「道」的作用之下，無論隱或顯、潛存或實現，各各具其功能與價值。人如果能效法「天道」，展現「天德」，便可說是「道」的代言人。據此，方東美分別從「道體」、「道用」、「道相」與「道徵」等四方面說明老子之「道」。^②原文內容繁複，簡化如下：

（一）道體：「道」乃萬物真實無妄之本體，其義有七：

1. 「道」為宇宙萬物的初始原理(original principle)，先於一切存有，甚而先於「上帝」。故《道德經》第四章說：「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗，湛兮似或存。無不知誰之子，象帝之先。」第二十五章說：「有物混成。先天地生。寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」

2. 「道」之為初始原理，發而為用，功能無窮。故《道德經》第五章

① 方東美著，《原始儒家道家哲學》，頁184。

② 同上，頁167-170, 210-229。

說：「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」第六章說：「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。」

3. 「道」即「元一」，宇宙萬物之初始與整體之謂。故《道德經》第三十九章說：「昔之得一者：天得一以清，地得一以寧，神得一以靈，谷得一以盈，萬物得一以生，侯王得一以爲天下貞。」第三十九章說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以爲和。」

4. 「道」爲範型與法式，宇宙萬物遵道而行，人更當效法之。故《道德經》第二十五章說：「人法地、地法天、天法道、道法自然。」第二十二章說：「是以聖人抱一爲天下式。」

5. 「道」抽象無形，永恆普遍，真實不虛，超越而內在。故《道德經》第十四章說：「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微；此三者，不可致詰，故混而爲一。其上不曠，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物；是謂無狀之狀，無物之象；是謂惚恍。迎之不見其首；隨之不見其後。執古之道，以御今之有；能知古始，是謂道紀。」《道德經》第二十一章說：「孔德之容，惟道是從。道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。窈兮冥兮，其中有精；其精甚真，其中有信。自古及今，其名不去；以閱眾甫。吾何以知眾甫之狀哉？以此。」

6. 「道」純任自然，天真無邪，超塵絕俗。故《道德經》第十章說：「載營魄抱一，能無離乎？專氣致柔，能嬰兒乎？滌除玄覽，能無疵乎？愛人治國，能無知乎？」第十九章說：「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有；此三者，以爲文不足，故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。」第二十章說：「我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩；儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。」第二十八章說：「知其雄，守其雌，爲天下谿；爲天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」第四十九章說：「聖人常無心，以百姓心爲心；善者吾善之，不善者吾亦善之；德善。信者，吾信之，不信者吾亦信之；德信。聖人在天下，歛歛爲天下渾其心；聖人皆孩之。」第五十五章說：「含德之厚，比於赤子。蜂蟲虺蛇不螫，猛獸不據，攫鳥不搏。骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作；精之至也。終日號而不嘎，和之至也。」

7. 「道」爲宇宙萬物最終原理，萬物始於道，復歸於道。故《道德經》第十章說：「致虛極，守靜篤，萬物並作；吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根；歸根曰靜，是謂復命；復命曰常，知常曰明；不知常，妄作凶。知

常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久，沒身不殆。」第四十章說：「反者道之動，弱者道之用。」第四十一章說：「夫惟道善貸且成。」

(二) 道用：

「道」周普賅遍，發為作用，綿綿不盡。「道用」顯現在兩方面：

1. 「道」以「無」為用：《道德經》第一章說：「道可道，非常道。名可名，非常名。無名，天地之始；有名萬物之母。故常無欲觀其妙；常有欲以觀其微。此兩者，同出而異名，同謂之玄；玄之又玄，眾妙之門。」第十一章說：「有之以為利，無之以為用。」第四十章說：「天下萬物生於有，有生於無。」這就是說老子的「道」是在「本體」(有)之上的「超本體」(無)，是含攝一切潛存與可能的原理。這原理退藏於本體界，玄之又玄，不可致詰。由潛存之無一切萬物均有實現為有的可能，因此說有生於無。又有無相依互補(complementary)，因無之用而得有之利，因此有無之間不是矛盾對立(contradiction)的關係，而是相反(contrary)相成(complement)的關係。

2. 「道」以「反」為正言：「正言若反」是老子思想最具辯證特質的地方。「道」的作用不只在表面可見的「有」，且在與「有」相反的「無」。就相對價值的層次而言，有無、美醜、善惡、難易、高下、前後、得失都是相對的概念，有此才會有彼。就絕對價值的層次而言，必須超越一切相對價值，打破其間的界線。故《道德經》第二章說：「天下皆知美之為美，斯惡已；皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。」第二十二章說：「曲則全，枉則直，窪則盈，敝則新，少則得，多則惑。」第三十八章說：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」第四十一章說：「明道若昧，進道若退，夷道若類。上德若谷，大白若辱，廣德若不足。建德若偷，質真若渝。大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形。」

總之，「道」的發用呈雙迴向：順之，則道之本無，委生萬有；逆之，則當下萬有資養於無，以各盡其用。換言之，大道在流貫向下時，宇宙的力量逐漸衰竭。一但衰竭，再憑藉「反者道之動」的上迴向作用，回到萬有的根源上，重新稱貸，再由本體界發展出現象界來。這裡方東美對於老子「道用」的分析，與古希臘自然哲學中強調「往復循環」(cyclic recurrence)的概念十分接近。

(三) 道相：

因道體與道用可見「道相」：在「無」中，即用顯體，在「有」中，集體顯用。具體言之，有二：1. 無爲而無不爲；2. 生而不有，爲而不恃，長而不宰，功成而弗居。

(四) 道徵：

凡前所說高明至德，發顯之爲天德，原屬道相。惟聖人，道之具體而微者，守道不渝，捨己利人，故可謂之「道徵」。如《道德經》第二十七章說：「是以聖人常善救人，故無棄人；常善救物，而無棄物；是謂襲明。」第六十六章說：「江海所以能爲百谷王者，以其善下之；故能爲百谷王。是以欲上民，必以言下之；欲先民，必以身後之。是以聖人處上，而民不重；處前而民不害。是以天下樂推而不厭。以其不爭，故天下莫能與之爭。」第八十一章說：「聖人不積，既以爲人，己愈有；既以與人，己愈多。天之道，利而不害；聖人之道，爲而不爭。」

由上述可知老子的「自然之道」實爲一形上原理。首先「道」在「無」的層面，是超越一切相對價值（「有」）的絕對領域，也是萬有實現之前的潛存狀態。「有」生於「無」，不是說萬有生於空無，而是說宇宙的初始原理是在「有」之先的那「無限可能性」與那「潛存性」。因此可以說「道」既是先乎存在的「超本體原理」(the Me-ontological principle)，也是存在的「本體原理」(the ontological principle)。其性質是超乎感覺的、抽象的、普遍的、永恆的、既超越又內在的。其次，「道」是作用無窮的功能原理(the functional principle)。「道」既然是超乎感覺的抽象原理，我們對於「道」的認識，必出於其具體的功能與作用。其三，「道」是先乎一切萬有而存在的宇宙創生原理，萬物來自於道，復歸於道。其四，「道」是自然無爲、淡泊無私的精神原理。自然運行原本無意識、無私欲、無作爲，卻能覆育萬物，毫不偏私。老子因而教人效法自然，是效法自然的無私不有、化成萬物的崇高精神，恢復人性的樸素無爭，保存其天真無邪，以提昇人的心靈境界。其五，「道」是爲政者應當遵守的、那無爲的政治原理。平治天下的理想君王應少私寡欲，爲而不爭，利而不害，常使百姓無知無欲，免於爭奪兵燹。聖人治理的理想國是小國寡民，人人虛心實腹的素樸社會。最後，「道」是最高的思辯原理，可以超越並統合所有對立相反的概念。在「道」的統一原理之下，舉凡有無、長短、美醜、難易、禍福及有關事

物存在、關係與價值種種的相對概念，皆以相反相成、逝遠而反為原則，相輔相成、循環互倚。本著這「道」的辯證原理，凡是消極之至即化為積極，積極之至則轉為消極，所以老子多以消極無為的態度，表達積極無所不為的精神。

程石泉綜論中國形而上學

綜合原始儒家道家哲學，程石泉認為中國人的形而上信念既非得自神秘的宗教經驗，也非得自科學實驗，而是得先哲「通德類情」的功夫。換言之，將人的感知、直覺、精神、情意、理智直觀、價值衡量、綜合判斷種種能力同時發揮作用，便得以把握可適用於特殊經驗的普遍抽象之理，便有以見於道了。

程石泉和方東美的看法一致，認為中國人把「道」作為形而上的信念，有以下理由：（一）道為抽象普遍之理；（二）道為初始之理；（三）道為永恆、絕對、完滿之理；（四）道為化生之理；（五）道為諸般價值中樞統會。據此，程石泉提出中國形而上學的四大特徵：^⑬

（一）動態的形上學(dynamic metaphysics)。《易經》中所言旁通時行、窮通變久的道理，老子所言「道沖而用之不盈」、「故常無欲以觀其妙，常有欲以觀其徼」的道理，莊子所言「所以觀妙道之行相」的道理，皆言道是動態的。此一動態之道，即生生之道，創化之源。從前文已見《易》言生生，老子言道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和」（此處所謂「氣」者實指生命而言。「沖氣」者，即言宇宙中萬事萬物充滿生命），皆因事物之間得其和諧，故能生生不已。「道」為創化之源，生生而不已，在此過程中，必得爾我相依、彼是相因、互助合作、成己成物，方能各正性命，保合大和。如老子所說的在天地之間要「虛而不屈，動而愈出」，始能「沖氣以為和」。是以中國人「以和為貴」的思想，與西方人視矛盾、衝突、競爭、奮鬥作為生命實況，大異其趣。

（二）體用兼備的形上學。就本體論而言，中國形上學言體用不二之理。《易繫辭傳》上說：「乾坤，其易之緼邪！乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毀，則無以見易。易不可見，則乾坤或幾乎息矣。」「易」以乾為時間（「乾知大始」），以坤為空間（「坤作成物」）。乾坤不是物質，而是提供

^⑬ 程石泉，〈中國形而上學中「道」的體用〉，〈從比較哲學看中國人的基本信念〉，《哲學·文化與時代》（台北：國立台灣師範大學出版社，民國70年），頁3-12；20-25。

給萬物生息的場域。離開時空，不可能有創化。沒有創化，則時空的功能不可見。如以乾坤爲體，創化爲用，則「體用不二」之理明矣。老子亦言體用不二之理。他以「道」顯有無兩象，說「彼兩者同出而異名」、「天下萬物生於有，有生於無」，而又說「有無相生」。故老子「觀妙道之行相」，重在明其「有無相生」的關係。他要大家對於生滅現象，不櫻於心，無動於衷。如此始能體認「天之道利而不害」、「不爭而善勝」，以及「高者使平」、「側者使傾」、「虧則益之」、「盈則損之」、「裒多益寡」、「稱物平施」以及其他種種調和對立的道理。

(三) 明天人之際的形上學。天地的彝倫攸敘和人事的彝倫攸敘皆由「道」來，而以聖人爲「道管」(荀子言)。其言行上符天地之彝倫攸敘，下立人事彝倫攸敘的楷模，是故〈繫辭傳〉上說「聖人與天地合其德」。又《易》言三材之道，〈中庸〉言「人可以贊天地的化育」，均所以表明人在宇宙中的地位。「天地之道，以人爲精神」，一方面人類的文化作業必須「順乎天而應乎人」；另一方面天地不能言，而以人爲代言人。根據此一明天人之際的形上學，中國人向「以人爲本」，從人的全面看待人。以人的受、想、行、識不可能是機械式的對外反應，而是受到目的和理想所鼓勵的。人生來具有領悟觀念、理想、價值、意義的潛能，經過家庭的、社會的或者學校的教育，習得各種不同層次的觀念、理想、價值、意義，形成了一種「脈絡」(context)。再經過個人生活經驗和深思遠慮，漸漸形成了一「價值圖譜」(axiological hierarchy)，作爲他行爲取捨、預籌計畫的憑據。這項形上學較諸西方哲學家妄分主客、內外、心物、情理、理想現實、個體群體、事實價值種種對立，尤能免除謬執偏見以及人與人之間的矛盾衝突。

(四) 以價值爲中心之哲學(value-orientated philosophy)。中國形上學所討論的事項，即西方價值論的主題。只是西方傳統哲學的價值論往往涉及神學，而西方現代哲學則受到科學心態之影響，孜孜從事於價值的主客、內外、心物、集體和個人、暫時和永恆、本有和工具的種種分辨，不僅無助於我們明見「價值之所以爲價值」，且將價值的永恆、絕對、完滿給解釋掉了、分析掉了。中國先哲認爲某些價值具有其形上的地位。不僅在宇宙創化上彰明價值，就是在自然界、生物界、社會組織、文化作業、個人行爲、藝術創作上，也無不透露價值的高低。「道」是諸般價值之準則，最高之理想。因爲宇宙創化生生而條理，所以在天道、人道上顯示彝

倫攸敘。老子言「道者，萬物之奧，善人之寶」、「玄之又玄，眾妙之門」，正是統會之義。分而言之，在天：「美」有「乾始能以美利天下」；「善」有「一陰一陽之謂善，繼之者善也」；「神」有「陰陽不測」「妙萬物而為言者也」；「仁」有「天地相遇，品物咸章」、「天地之大德曰生」；「誠」有「誠者天之道也」；「和」有「致中和，天地位焉」。在人，「美」有「君子黃中通理，正位居體，美在其中，暢於四支，發於事業」；「善」有「積善之家必有余慶」、「天道福善禍淫」；「聖」有「知微知彰，知柔知剛」、「知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎」；「仁」有「安土敦仁故能愛」；「誠」有「自誠明謂之性，自明誠謂之道」、「不勉而中，不思而得，從容中道」；「信」有「君子忠信所以進德」、「人之所助者信也」；「義」有「和順於道德而理於義」、「見義不為，無勇也」。如此美、善、神、聖、仁、愛、誠、信、和、義種種價值，無不一一源於道，各有其形而上的地位。

理想世界，美善無窮；現實世界則偶舉「道」某時某地的形態(mode)，無法表達「道」的圓滿真象。然而正因有道的圓滿真象，足資我們判斷「不道」、「失道」、「反道」、「違道」、「叛道」種種現象。或因如此，老子曾謂：「上士聞道，勤而行之。中士聞道，若存若亡。下士聞道大笑之，不笑不足以為道。」因為「道」是最高的理想，高不可攀。下士明知在現實世界無實現此最高理想之可能，如果堅持，勢必與社會鑿柄，格格不能相入，甚而有性命之虞，所以不禁譏笑那些堅持理想的人為愚蠢。公孫丑也曾怨嘆道：「道則高矣！美矣！宜若登天然，似不可及也。何不使彼為可幾及，而日孳孳也？」孟子則答以：「大匠不為拙工改繩墨，羿不為拙射變彀率。君子引而不發，躍如也。中道而立，能者從之。」「道」之為物，有其普遍性和原型性(archetypal)。作為最高理想的「道」，其可欲性(desirability)「洋溢乎中國，施及蠻貊。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，凡有血氣者」，莫不默而誌之，欣然而悅之，甘心情願以身殉之。以上引言，實乃程石泉作為哲學家的個人信念。

原始儒家道家思想之整體圓融

總結上述所說，原始儒家與道家思想都是「尊道貴德」的。即如方東美所說，中國先哲無論儒道，皆為「機體主義者」，也就是說將人和宇宙

自然視為一整體，同時以真善美聖的價值為統一的整體。^⑭這就是說中國先哲一方面崇尚宇宙自然的法則，同時不忘人處於其中、參贊化育的特殊地位。因此儒家談「道」，即指天地人三才之道，談「德」即指「天人合德」。^⑮而道家談「道」，即指「人法地、地法天、天法道、道法自然」之「道」，談「德」，即指「生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德」的「德」。據此方東美認為中國哲學有三大通性：一、整體圓融的「一貫之道」，二、從「一貫之道」衍生出具體的人文價值內容，三反映哲學家的智慧與崇高的精神人格。^⑯而儒道兩家也各具特色；儒家承周易的傳統，從「有」即「本體論的立場」出發，重視宇宙的創化生生，相信時間的創生性，對於人文化成持著「進步主義」(progressivism)的態度。而道家從「無」即「超本體論的立場」出發，觀察到時間的破壞性，對於文明理智的進步，採取保留的看法，可說是一項「退化主義」(retrogressionism)。程石泉與方東美看法大致一樣，強調儒道兩家相通之處，同時據以兼論中西思想文化之差異。他一貫認為形而上之道源自宇宙化生之理，含藏一切人文的原型理念(archetypal ideas)，且與人的真實經驗不相違。中國形上學是一「普遍形上學」(metaphysics generis)，包括「本體論」、「宇宙論」和「價值論」；也是「高度人類學」、「深度心理學」、「道德政治學」，以及「世界大同和諧學」。其目的在提供觀念、理想、價值、意義，促使人力爭上游，完成人之所以為人的最高使命。^⑰

四、結 論

自古希臘起，形上學在西方哲學傳統中一直居於最高的地位。而有關宇宙人生與超絕存有(supreme being)（神）等問題，向為其探討之主要範疇。到了近代，傳統形上學的地位受到休謨(David Hume)的懷疑與康德

^⑭ 同上，頁 25。

^⑮ 儒家所謂「天人合德」不同於道家所謂「天人合一」。「天人合德」以天地人三才之道為本，說人道必須建立在天道與地道的基礎上，如此才不至於陷於「獨我論」、「主觀主義」或者「人類中心論」(anthropologism)種種謬見，也就是兼顧人之為主觀與宇宙之為客觀。如此根據宇宙論建立的價值系統，不僅是道德人倫上的價值（以天道明人事），更包含宇宙創化生生之全面性價值（「易與天地準，故能彌綸天地之道」、「知周乎萬物而道濟天下」）。至於「天人合一」，究極而言，可說是一種神秘的生命境界，使人與自然無別，混同一體，即如莊子所謂「天地與我並生，萬物與我為一」之意。「天人合德」與「天人合一」之別，頗耐人尋味。

^⑯ 方東美著，〈原始儒家道家哲學〉，頁 13-39；〈中國哲學之通性與特點〉，〈方東美先生演講集〉，頁 45-89。

^⑰ 參見程石泉，〈中國形而上學簡論〉，〈中西哲學比較論叢〉（台中：東海大學出版社，民國 69 年），頁 227-272。

(Immanuel Kant)的批判，其內涵、價值與地位遭遇了嚴重的挑戰。休謨認為人類的知識起於經驗，這經驗來自內外感覺「印象」(impressions)，任何沒有「印象」作為先決條件的觀念是虛構的、沒有認知上的意義。因此任何抽象概念，包括實體概念在內，都是沒有意義的空言。休謨因而打算將有關形上學的著作付之一炬，因為這些書「只有詭辯與幻覺」。同時，休謨也反對傳統哲學對於理性的信任，在他看來人的理性與動物的理性只有「程度的差異」(a difference by degree)，並沒有「性質的不同」(a difference by quality)。知識不是絕對的真理，只是相對的信念。至於「神」與宗教的觀念是出於人的無知、恐懼與群眾心理的需求，隨著人類文明的進步，宗教漸次由「泛靈論」、「多神論」發展為「一神論」。這可以說明傳統對於上帝的信仰，是出於人類的種族經驗，而不是出於超自然的天啓(revelation)。休謨因而否定傳統的思辨宇宙論、思辨心理學以及思辨神學，從而否認物質實體、心靈實體與上帝實體的存在。

康德受到休謨的影響，「從獨斷論的睡夢中驚醒」，對於傳統形上學也展開一系列的批判。康德同意經驗論的基本命題，所有的知識必須始於經驗(to begin with experience)，而傳統形上學認為理性可以直觀那在現象(phenomena)背後的、超感覺的實體(即所謂物自身 noumena)，事實上是不可能的。傳統形上學宣稱其所表達的是實際知識，實則只是出於邏輯的推論。哲學家僅僅根據某些定義，便可演繹出整個形上學的系統。如此說來形上學只是一種徒托空言的幻想而已。這時如果我們把「認知」(cognition)與「道德」問題結合起來，以為我們可以直接「認識」神的存在、靈魂不朽與自由意志---而這些原是理性所無法認識的觀念，如此將使「道德」的基礎完全毀滅了。因此康德區分純粹理性(pure reason)的「理論運用」(in its theoretical use)與「實踐運用」(in its practical use)的不同，前者提供「認知」以各種感性的(aesthetic)與悟性(understanding)的先天形式(a priori forms)---很多形上學的概念，事實上只是「感性」與「悟性」的先驗範疇(例如時間、空間、實體、因果等)---協助「認知」整理紛亂的感覺經驗。經過理性整理過的經驗知識，是由「先天綜合命題」(synthetic a priori judgments)所構成，是人類知識的必要條件。後者(實踐理性)提供道德義務的基礎；在理性自律與自由意志的基礎之上，建立可普遍實踐的行為規範。不同於「理論理性」面對的是實然的世界，「實踐理性」屬於倫理應然的領域(休謨也有對於「實然」與「應然」的區分)。有關事實的認

知，必須根據感官知覺，有關道德應然原理的實踐，往往與事實扞格，因而遠離感官知覺。由此可見，康德對於傳統形上學的批判，一方面是爲了新的形上學建立規準（形上學以考處理性爲主，而不於在考慮真際，真際是不可知的），另一方面則是爲了確保道德形上學不受經驗與事實的影響，而能取得其普遍適用性。康德這樣的動機原本無可厚非，然而他刻意區分心靈上「智、情、意」三方面的功能，使同一心靈的各種功能彼此不能互通；並且強調理性的「純粹性」，從而造成心靈的「形式主義」。同時他對現象與物自身的劃分，更爲後世學者所詬病。而康德之後的實證主義者(the Positivists)，承接了他對傳統形上學的批判，卻不曾認可他的「先驗主義」(transcendentalism)，因而對於傳統形上學造成嚴重的傷害。

傳統形上學受到的挑戰，也是伴隨著科學興起而來的。當科學知識逐漸取代傳統哲學知識之餘，形上學便逐漸淪爲缺乏檢證基礎的、毫無認知意義的空想。在休謨與康德對形上學提出批判之後，十八世紀啓蒙運動中的唯物論者與無神論者，如伏爾泰(Voltaire 1694-1778)等，出於對抗宗教的理由，也致力於打倒形上學與神學。直到十九世紀繼康德之後而起的德國觀念論者，尤其是黑格爾(Hegel 1770-1831)提出絕對觀念論(Absolute Idealism)，於是將形上學推向另一個高峰。然而黑格爾的哲學正如傳統形上學一樣，以「有」、「實體」、「理性」爲起點，以「上帝」爲終點，主張人類的歷史文明（宗教、國家、道德倫理、法律、藝術）是透過主觀精神、客觀精神與絕對精神辯證發展的歷程所產生的，這也便是人類意識追求自由的歷程。實際是整體(The reality is totality)，整體是「絕對的」(The Absolute)，而「絕對的」是精神。於是黑格爾將所有的存在都納入一個精神體系之中。黑格爾的唯心辯證論與歷史唯心論刺激了費爾巴哈(Ludwig Feuerbach, 1804-72)和馬克思(Karl Marx)的唯物辯證論與歷史唯物論的產生，終於導致二十世紀人類最大災難與悲劇---共產主義革命。正如方東美所形容的，有一部份人漫把黑格爾哲學當作萬寶靈丹，以爲他的辯證法可以代替邏輯，他的歷史哲學道盡人類文化的精義，他的精神哲學滿足人類無上的要求，這要不是出於宗教的狂熱，便是出於無稽的迷信。而另一部份人「又把黑格爾當作玄學鬼看待，在思想界裡，科學已封了他的嘴，邏輯已送了他的命，在哲學上實驗主義者已驅除他的幽靈，實徵論者已肅清他的餘孽，唯物論者已偷胎換骨，使黑格爾倒翻筋斗，頭豎地上，一切精神價值都變作物質條件」，受到黑格爾的「牽連」，形上學陷入更大的困境，

方東美於是質問：「地殼何時被氫彈炸開，從無間獄中躍出如此猙獰面孔，竟大膽要扼殺哲學，並剝削玄想的自由？」³⁸

廿世紀以來，正是個徹底反形上學的時代；無論是延續十九世紀末的實證主義、唯物主義、科學主義、歷史主義、心理主義、社會主義等等，或者那新興的哲學風潮：如存在主義、分析哲學、詮釋學、現象學、心理分析學、實用主義以及稍晚的邏輯實證論等等，假如他們不視形上學為鬼魅，避之唯恐不及；便視形上學為寇讎，必欲去之而後快。自二次世界大戰之後所流行的各種形式的「後現代主義」（以反科技理性、資本主義為基調）：如批判理論(critical theory)、新馬克思主義(Neo-Marxism)、結構主義(structuralism)、解構主義(deconstructionism)、後分析哲學、後結構主義、語言哲學等等，就其實質，均為某種打倒形上學的虛無主義(nihilism)。其間即使海德格出來高唱「基礎本體論」(the fundamental ontology)，其目的在以個人的現時處境，「現世之有」(Dasein)，取代傳統形上學普遍本體論中的「有」。在他看來生命的意義僅繫乎個人存有的展開與揭露，而傳統形上學則顯示「有的遺忘」(forgetfulness of being)。³⁹海德格(M. Heidegger)形上學無疑是反形上學的形上學，他不談「人在宇宙中的地位」，只談「人類處境」(human situation)，扭曲並誤導人的精神理想與形上信念，以個人的存在意識、主體性為無限上綱。究其實，海德格的「形上學」同樣是一種形式的個人虛無主義(individual nihilism)而已。

值此世紀末，我們不禁要和方先生一樣質問，難道形上學就沒有前途了麼？它在未來人類文明發展之中，將不再有一席之地了麼？當我們看到現代文明中虛無主義在猖獗、道德價值在沉淪、宗教信仰在瓦解，人類文明正因為過度傾向科技與物欲而瀕臨「泯滅人性」(dehumanized)的絕境，造成無數原可避免的災禍與罪惡時，能不深切期盼形上學發揮其應有的功能？正如康德曾經觀察到的；如果因為形上學有些不當的內容，便「想要人類的精神放棄對於形上學追求的機會，其可能性比要我們因吸進不潔的空氣而放棄呼吸的機會還小。這世界上永遠會有形上學，每個人，尤其是有反省能力的人，會得到它。由於缺乏一個普遍公認的標準，每個人會根據自己的方式，予以塑造(Everyone will shape it for himself after his own

³⁸ 參見方東美著，〈黑格爾哲學之當前難題與歷史背景〉，《生生之德》，頁199。

³⁹ 參見 Martin Heidegger, *An Introduction to Metaphysics*, trans. Ralph Manheim (New York: Anchor Books, Doubleday & Company, Inc., 1961).

pattern)。」^⑩人生而具有形上的衝動與本能，這是形上學發生的根源。但是在可以預期的未來，形上學不可能完全恢復它在傳統哲學中的地位。面對新的形勢，形上學必須有所「轉型」(transformation)。康德根據他的「純粹理性」塑造形上學，造成現象與物自身、理論與實踐、認知與情意種種的二分，因而刺激德國觀念論乃至胡塞爾(Edmund Husserl)現象學的產生。觀念論者與胡塞爾均一致主張「現象」即是「物自身」，以化解康德所作的二分。未來的形上學應以此為戒，一方面保有容攝一切價值、潛存性與可能性的功能，肯定人的精神活動，另一方面遠離任何形式的二元論、唯心論與唯物論。只有提供機體圓融思想的形上學，是未來形上學最值得努力的方向。在當代中國，方東美與程石泉^⑪對此寄予厚望；在西方，懷德海和其後歷程哲學家也對此作出重大貢獻。因此作者期待未來的形上學，經過創造綜合(creative synthesis)，是使中西哲學智慧交會、傳統與現代相結合的新思想。

^⑩ 參見 Immanuel Kant, *Prolegomena To Any Future Metaphysics That Will Be Able to Come Forward as Science*, The Paul Carus Translation extensively revised by James W. Ellington (Indianapolis, Indiana: 1985), p. 107.

^⑪ 參見程石泉著，〈《易經》哲學與懷德海機體主義〉，《中國哲學與懷德海》，東海哲研所主編，(台北：東大圖書公司印行，民國 78 年)，頁 2-20。

A Short Survey of Fang-Chen's View of Chinese Metaphysics

—In Reference to Western Classical Metaphysics

Yih-hsien Yu*

【 Abstract 】

The purpose of this paper is to give a short survey of two contemporary Chinese philosophers' (Thome Fang's and Shih-chuan Chen's) view of Chinese metaphysics, in reference to Western classical metaphysics, with the hope that it may shed some light on the development of future metaphysics. In the historical developments of Chinese and Western thoughts there were philosophical speculations of the universal principles concerning nature and man as a whole and rational concerns with the ultimate reality, which indicate not only the pursuit of metaphysics to be the essence of philosophy but also the greatest achievements of civilized mind. What are the fundamental principles by which the universe was composed of? What are the universal governing principles that underlie the natural courses? How are we related to these principles? What is man's place in nature? What are the ultimate realities of human life and of the universe? Are there eternal principles behind the changing world, realities behind appearances? To these perennial and metaphysical questions, both ancient Chinese and Western philosophers had opened many paths to the answers, which are in some ways similar to but in other way different from each other. All this explains why Chinese and Western philosophies, beginning with a common point of departure, eventually run their own courses in different directions. The present paper takes contemporary Chinese philosophers, Thome Fang's and Shih-chuan Chen's view of Chinese metaphysics as its main theses, since Fang and Chen are the exponents of both original Confucianism and original Taoism. Both Fang and Chen maintained that the *Book of Changes* (or the *Book of Creativity*) is of great philosophical significance. It abounds with metaphysical principles, including all the cosmological, ontological, and axiological principles that reveal the realities of nature, of humanity, and of society. They also considered the *Book of Ancient History* as an important source of Chinese metaphysics, in which the Chapter of Nine Grand Categories explicates the highest political and moral principles of ancient China and exerts perennial influences on the original Confucianism. Fang and Chen therefore took the *Book of Changes* and the *Book of Ancient History* as the underpinnings of original Confucianism and also the source books of Chinese metaphysics. In addition to original Confucianism, Fang also sees the original Taoism—Laotze and Chuangtzu's philosophy, not the pseudo-philosophical doctrines of the Chi-Hsia Scholars of Ch'i in the Pre-Ch'in Dynasty or the Tao-priests, to be another fountain of Chinese metaphysics.

Keywords: Thome Fang, Shih-chuan Chen, Metaphysics, Chinese Philosophy, comparative philosophy, Confucianism, Taoism, Greek Philosophy.

* Professor, Department of Philosophy Tunghai University, Taichung, Taiwan, ROC.

「哲學概論」

需要什麼樣的教科書？

苑舉正*

【提要】

本文旨在針對「哲學概論」所需教科書，提出一嘗試性的說明與建議。此一「嘗試」，起因於本文主題之重要性外，國內學界少見相關內容之討論亦為原因。因此，為求相關此主題之討論能夠持續增加與成長，本文在理論上採用「批判理性論」的立場，期待在提出明確目標與方向後，能夠拋磚引玉，招致學界對此主題之注意，批判本文之內容，並提出更具體的改進意見。全文針對國內現況分析如下四個部分：「適用對象」、「授課內容」、「學習目標」與「改進意見」。在「適用對象」中，我們著眼於將哲學系學生視為教材編輯對象。在「授課內容」中，我們將以國內外現存教科書依照「科目」、「問題」、「歷史」等編寫風格，分類整理，比較評述。在「學習目標」方面，本文列舉幾項「哲學概論」課程應當自我期許以達成的目標。在「改進意見」裡，本文針對現今大學教育中面對該課程教學尚有待改進之部分提出若干建議。最後，我們在結論中重申對於「哲學概論」一課應當具有的重視與要求。

關鍵字：哲學概論 哲學教科書 哲學教育 哲學問題 學習目標

* 東海大學哲學系副教授

* 本文曾於二〇〇四年5月1日，發表於「第二屆哲學教材教法研討會：哲學概論」中（台北：輔仁大學哲學系）；作感謝當日與會學者針對本文所做之批評與指教。另外，作者對於本文送審過程中兩位匿名審查人所做的評論與改進意見，除虛心接納，並參酌其內容修改本文外，在此表達最誠摯的謝意；當然，文中一切疏漏與錯誤，均為作者本人之責任。

一、前 言

在本文中，作者企圖從個人教學的經驗，對於「哲學概論需要什麼樣的教科書」這個問題，提出一些建議式的回答。在回答這個問題的同時，我們有必要先行理解這個問題所代表的意義。目前「哲學概論」除了是國內大多數哲學系的「必修科目」外，也是各大學通識教育中經常列入的科目。此外，除校園外，幾乎所有以《哲學概論》為名稱的書籍，均強調該書的合適讀者並不以修課學生為限，也適用於社會中對於哲學這門學問的愛好者。^①事實上，這些情況並不難理解，因為除哲學系學生外，無論在學學生或社會人士，一般而言，只要認知哲學為一項訓練思考與表達的工作，均願意充實哲學知識以求開創人生智慧。因此之故，本文所欲處理之主題不僅為一饒富意義之題目，亦為國內哲學教育之關鍵。唯國內哲學先進長期多從事專業領域研究，少有人針對「哲學概論」這個較為基本的問題進行討論，故本文實僅具「拋磚引玉」之功能，希望這個題目能獲得哲學界同仁廣泛的批判與指正。因為這些理由，所以有關「哲學概論」教科書的應用範圍，我們必須在行文之初說明撰寫本文之動機與立論之基礎。然後，我們將分別針對「哲學概論」的「適用對象」、「授課內容」、「學習目標」以及「改進意見」等四項主題，論述「哲學概論」教科書內容的問題。

二、本文動機與立論基礎

本文之撰寫動機，即在於為「哲學概論」這一門課應涵蓋的教學內容，作一顧及現實，又符合需求的說明。我們在此提到「顧及現實」之意，在於強調目前「哲學概論」這一門課在各個學校與授課教師的規劃下，其內

^① 這類例子之中，作者所見之最早一份，以及態度最明確的一份資料，為某審查人所建議之書 A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge, 1951), p. 8 中之〈序言〉所說，將其書適用對象分為「大學學生」與「非大學學生」兩類。此種廣泛而全面的分類，正是本文所述所有「潛在的」哲學概論教科書的適用對象。

容可謂之「林林總總，百家爭鳴」^②。面對「哲學概論」一課在國內之「多元發展」時，我們固然應當表達「樂觀其成」之意，但也必須問，這麼多種不同的內容，是否會導致國內莘莘學子對於「哲學」這一門學問的基本內容，連「共識」都無法產生呢？

對於這個問題，我們確實應當有所遲疑，甚至陷入某種兩難。原因是，一方面，我們都知道，哲學作為一種思考的活動，確實是沒有明確定義的可能，故學凡思想之產物，皆應屬其領域之中。然而，在另一方面，我們又不能不承認哲學學門應有其基本內容，以備日後進一步發展所需。以筆者淺見，哲學作為一門知識，除其基本內容之外，與同道交換心得，互相論證，甚至彼此批判等活動，更為重要。若是哲學同道之間，因為所學習之「哲學概論」其方向與內容之不同，而導致無意願溝通或缺乏理解的情況時，豈不是對於所有學子而言是一項最大的損失呢？為求避免這個可以預期的遺憾，我們在此特針對「哲學概論」基本內容上，提出一些看法。當然，在提出看法的同時，我們絕無意將本文中所列舉的「綱領」做成為「規範式的規則」。我們也無意在否定他人作法的情況下，推舉本文所作的建議。我們立論的基礎，在於效仿二十世紀科學哲學家卡爾·波普(Karl Popper)所提出之「批判理性論」(critical rationalism)精神，強調從錯誤中學習的重要性。在應用波普哲學於本文之前，我們先說明在什麼意義中，波普的思想有助於建構本文的立論基礎。

對於波普而言，科學知識為所謂的「人類文明」樹立了典範。^③科學能夠擁有這個特殊地位的原因，在於科學的客觀性：即「許多科學家間那種既友善，又敵視的合作關係」(the friendly-hostile co-operation of many scientists)。^④因此之故，我們可以將科學客觀性描述成為科學方法的「互為主體性」(inter-subjectivity of scientific method)。科學方法之中，包含兩個「公共性」(public characters)：「自由批判」與「共同語言」。首先，「自由批判」的意義在於每一個科學家都以「無懈可擊」的姿態提出自己的論

② 我們在此所謂之「林林總總，百家爭鳴」之意，其所指對象還不只是有關哲學概論內容與方向之差異，另外還包含「通識教育」、「推廣教育」、「師資培育」、「社區教育」等皆有課程以「哲學概論」命名。從網路上 Yahoo 奇摩搜索引擎所作的查詢，單就其所展示的 39900 筆資料的這個數字中，可以看出「哲學概論」內容之豐富，可以說已經到了「最普遍課程之一」的階段。

③ 波普說：「科學並不僅是有關電力學的一串事實的集合；她是我們人類今日的重要精神活動之一。任何不企圖理解這個活動的人，無異於背離人類歷史中最精彩的發展。」K. Popper, *The Open Society and Its Enemies*, Vol II (Princeton: The University of Princeton Press, 1966), p. 283.

④ *Ibid.*, p. 217.

點，但周遭的科學家必然對於這個「論點」予以無情的批判。其次，在使用「共同語言」上，就是彼此的觀點要能夠在客觀基礎上，做出立即與快速的比較。在自然科學中的判準，就是經驗，而且是那種可以受到公開檢驗的觀察經驗，而不是那種屬於個人認知的美學經驗。^⑤對於科學方法「公共性」第二點的說明，波普所提出來的具體作法是：

任何經驗的科學陳述在呈現時（透過描述實驗安排過程）〔例如「我所提之陳述」〕，必須以一種任何學過相關技術的人即可檢驗它（這個陳述）的方式為之。如果結果是，他拒絕了這個陳述，但方式是他告訴我，他懷疑的感覺或信服的感覺，正如同他的個人感知一般的話，那我是不會感到滿足的。他應作的，是提出一個與我所提斷言相反的斷言，然後再告訴我，如何檢驗他所提這個斷言的方法。^⑥

對於波普而言，只要做到斷言與斷言之間的檢證，那麼再大膽、再荒謬的斷言，都能夠視作知識的對象，只要這個「斷言」能夠經得起別人的批判。因為這個緣故，波普一再重申，推崇科學的意義，不在於提倡「科學掛帥」式的「科學主義」(scientism)，而在於呈現科學方法中確保知識成長的精神。波普說：「科學只是知識成長過程中的一個工具」。^⑦簡言之，對於波普而言，知識成長是理性精神的展現，但除了相互批判外，沒有人可以預測什麼事物屬於知識的範疇。他自詡這種思想為「批判理性論」(critical rationalism)，因為他堅信知識的理性，來自於批判的過程。我們在本文中，亦企圖以波普這種「批判理性論的精神」，檢視「哲學概論需要什麼樣的教科書？」這個問題。在應用此「精神」時，我們從「問題」出發，盡可能透過斷言式的「規範表述」方式，針對「哲學概論」的「學習目標」、「改進意見」與「基本要求」，提出具體建議，並以這些「建議」作為接受批判的「基點」。現在，為求論證的具體展現，先讓我們設定我們訴求的適用對象，然後再介紹幾份作者本人曾涉獵過的教科書內容。

三、「哲學概論」的適用對象

^⑤ Ibid., p. 218.

^⑥ K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959), p. 81.

^⑦ Ibid.

有關哲學訓練的適用對象時，經常有區別「學校」與「社會」兩類的作法。就純理想的角度而言，追求智慧既然是終身學習的重點，我們實在應該將學校與社會視之為一整體。然而，這必竟只是「應然」的理想；現實中的區隔是我們應當面對的主題。現實中，「哲學概論」多為學校中所開設的課程，而非一般人有機會修習的內容。因此，我們必須以現有之學校制度為「哲學概論」教科書規劃之主軸。唯我們在針對哲學教學對象進行理解之後，應當讓社會中所有的哲學愛好者與自處於學院一角的學者，皆能夠因為閱讀相同理念下所撰述之教科書，展開對話與溝通。同時，我們也期待在這些交流下，社會大眾與學院學者所談論的事物，具有一樣的思維邏輯、相同的剖析工具以及對等的認知成果。在達成這個「理想」之前，我們在此將「哲學概論」的適用對象初步地分成：「愛好哲學者」、「非哲學系學生」與「哲學系學生」等三類，然後再說明本文所設定之對象為此中之第三類者，即現行體制中的哲學系學生。

由於哲學牽涉範圍廣泛的緣故，所以社會中引用「哲學」一詞作為生涯訴求的人士頗多。舉凡從所謂的各式講師，打著「思想導引」、「人生方向」、「思考訓練」、「探究奧秘」、「玄妙心靈」、「心海羅盤」等招牌，常常皆以「人生哲學」作為標榜，從事思想介紹的工作。雖然此其中許多部分，或因涉及超自然力、或因個人崇拜、或因傳統理念之不同，而不能成為學院機構之一部份，但在這些「導引師」滔滔不絕的論述下，似乎也讓社會大眾發現，在某種程度上，思考確實有助於釐清生活中的焦慮與不安。到目前為止，或許在晚近講求寬容尊重的多元主義盛行下，極少見學術機構對於社會中各式的「人生導引」活動有所批判或開啓對話。然而，無可否認的是，此一事實說明哲學思維已經不再是一侷限於學院內的訓練，而是社會大眾極為容易發生興趣的主題。然而，若以「哲學概論」為題開課，那麼這依然以學校中所謂的「正規教育」為主，但並不以哲學系為限。

在校園之內，亦有許多課程設計就學生個人興趣，或就學生所學之需，亦開「哲學概論」一課。就所學之需，我們列舉「文史」、「社會科學」、「管理」、「教育」與「藝術設計」五類學科學生為例說明。首先，在涉及文學與歷史科系方面的學生，因為文學理論或史學理論之要求，必須擁有哲學基礎，以進行資料之分析與批判。其次，所有涉及社會科學（例如政治學、社會學、經濟學、心理學、人類學等）的學生，則因詮釋的應用，或因解釋模型的想像，或因領域的歸類，有必要擁有思考、整理與組織感

官素材的能力，也需要理論化知識的訓練。第三，在所有涉及管理方面的學生中，如何理解人性之本質，以進行人力資源之管控與利用，不但即為其所學領域之精髓，亦為能夠與哲學教育相互配合之處。畢竟，管理之學，因其所規劃之對象為人，若能瞭解有關人性的哲學討論，必然能夠有助於人之管理。第四，在涉及教育方面的科目也是如此。教育理論之目標，事實上與倫理學、政治哲學，甚而宗教哲學的目標相似，皆與培育人格之成長息息相關。最後，所有重視藝術創作與設計建構的學科（例如美術、音樂、建築、工業設計、景觀設計等等），也需要以哲學思考作為知識成長與創造力發揚之根基。^⑧以上所列舉者，僅為一些與哲學教育直接相關的例子。事實上，所有學生，都有因為個人因素引發對於哲學發生興趣的可能。但是，要滿足他們求知慾望的同時，我們如何確保他們能夠真正地步入智慧的殿堂，享受穿梭於真理之中的樂趣呢？我們以為，這是一個所有哲學工作者都必須面對的問題。

當然，還有哲學本科系的學生。甫入大學之門的莘莘學子，他們對於哲學課業的期待是什麼？「繼往聖絕學？」「開萬世太平？」「追尋理想？」「為入學而學？」我們認為這些猜測其實都沒有意義。學生來自社會，所有社會中存在的形形色色，就是他們所欲學習的動機。從這個角度而言，如果我們真的自詡哲學教育為一無所不包的「通識教育」的話，那麼我們實在不必擔心學生的學習動機為何，只需要擔心我們所教導的東西能否滿足他們生活中的思考需求。那麼，我們必須問，我們能夠教給他們的東西中，哪些是在一開始，就應當擁有一個初步認識的東西，並可將之視為爾後求知的基礎，維持追求智慧的興趣呢？我們認為，在哲學系的教育中，每一個學子應當學到「推理方法」、「基本內容」與「應用學力」等三個部分。「推理方法」在靜態上屬於邏輯，在動態上就是思考與表達（包含講解與辯論）。「基本內容」主要指的是有關「真」、「善」、「美」、「聖」的相關定義與內容。就科目而言，可以分別歸類為「知識論」、「倫理學」、「美學」與「形上學」等。「應用學力」主要是指一個學生在駕馭文字與操作語言（包含外語）的訓練與展示。具體的表現有撰寫論文、分析文本、閱讀原典以及批判思維等。這些當然都是一個哲學系學生在四年之中所應當

^⑧ 此處所列舉之「文史」、「社會科學」、「教育」、「管理」與「設計」五類科系，不但均為作者本人所任教之東海大學均有設立之科系，也是作者實際參與跨系所教學的對象。此處所敘述的文字，看似個人心得，實質上作者曾藉由跨系所教學的機會，與這些系所的教師廣泛進行過有關以哲學為基礎的討論。

被教導的內容，可是很重要的一件事為，在開始學習之際，我們應當賦予這些大一新生什麼樣的「概論」？同時，在學習「哲學概論」之後，讓他們知道，對於日後三年所學的東西，能夠有什麼期盼？

整體而言，無論對哲學系大一新生，或對於校內其他系所同學，或對社會大眾而言，「哲學概論」一門課中應當學習什麼東西，都是一個極為關鍵的問題。他們必須知道這是一個針對「推理方法」、「基本內容」與「應用學力」等三個部分的嚴格訓練的開始，也是一個相關於理論基礎與分析方法學習的開始。在接下來的修習歲月中，以及離開學校後，學生應當能夠綜合各種能力，運用學習成果探索人生的意義。這是為什麼，我們認為，不但對於哲學系本科的學生而言，就是對於校內其他學生，甚至對於社會中探索人生意義與「真、善、美、聖」本質的芸芸眾生而言，都應當開設「哲學概論」這一門課。唯我們在此，無能基於一篇短文的篇幅全面地處理所有「適用對象」，故只能將重點集中於哲學系本科中的「哲學概論」。同時，我們也必須強調，大學體制中的哲學教育無論如何都應當是社會教育的思想綱領。縱使我們無能立即說服所有的人，但我們期待大學哲學教育的訓練能在社會中有其應用的可能與機會。

四、「哲學概論」的授課內容

「哲學概論」這一門課的教材種類繁多，除了涉及教學方法與原則不同所做之規劃外，另外實質上也涉及地域與傳統。根據敝人於數年前針對世界著名大學哲學系所開設之「哲學概論」一課研究心得所示，世界各大學哲學系均開「哲學概論」一課，但其內容可以依照地域關係粗分如下：

就地域所顯現的哲學特色可以區分為如下兩種分類：一是東方哲學與西方哲學之區別；二是歐陸哲學與英美哲學之區別。前者在相當程度上反映出東方國家特有的中西哲學差別，而後者則是在許多方面都顯示出差別。一般言之，我們可以說德國、法國及比利時的「哲學概論」應當歸屬於「歐陸哲學」，而英、美、澳、紐等英語系國家應當歸屬於英美哲學。此其中自然也有一些國家如新加坡、香港地區的大學顯示出受到英國哲學傳統影響，而荷蘭的哲學則是處於歐陸哲學與英美哲學之間。歐陸哲學與英美哲學最重要的區分在

於教學的方法與教學內容。歐陸地區（以法、德、比等三國為例）教學方法以演講為主，而教學內容中則多以哲學史為主軸，然後或作詮釋，或作經典註解。英美哲學在教學方法上似乎比較注重師生之間的雙向溝通，而這應當也與教學內容有關，因為英美哲學中多以「問題」作為啟發學生領悟哲學內容的主要進程，因此可以想像在回答這些問題時，老師與學生必然也比較容易處在一個雙向互動的情境之中。^⑨

我們不否認，在有關「哲學概論」課程應以何種方式教之這個問題上，地緣上的關係導致出差異是事實。但是，這個差異並不應當影響其共同目的，即提升學生的「推理方法」、「基本內容」與「應用學力」等三個部分。本文基於國內立場，更不應當受此差異之影響，反而更該融合各國之長處，將「哲學概論」課程之教法貫徹之。如今真正的問題，則涉及課程內容之編撰，也就是教材中應當擁有什麼樣的內容。有關於這個問題，我們可以依照「科目」、「問題」與「歷史」以及其他標準，分別以現行國內外教科書為例說明之。

首先，科目式的區分。Robert Paul Wolff的 *About Philosophy* (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 2000) 是一個代表。該書完全針對哲學科目分類編輯，以傳統中的科目（如「哲學為何？」、「知識論」、「科學哲學」、「形上學」、「倫理學」、「政治社會哲學」、「藝術哲學」、「宗教哲學」等八章）為授課內容，另外在每一章後面加上一些附錄的題材與討論的主題。Wolff 的書已經翻譯成中文，更可有效輔助那些外文能力不是很強學生的需求^⑩。我們必須承認，依照科目編排「哲學概論」教科書的方式相當普遍，而且也因為具有日後與哲學系其他課程銜接的功能，所以是一種相當值得參考的方式。此外，這種編輯情況也涉及哲學教育的全盤規劃，尤其各個哲學科目所應當包含的內容，也應該在編輯之前先獲得共識。如何讓各個章節的組合代表所謂「哲學」的內容，是所有參與「哲學概論」編輯者的首要任務，而這並不是一件簡單的工作，必須透過協調與組織始能獲得成果。我們以一本國內出版的類似著作為主旨作進一步的說明。

2002年由台北五南出版社所出版，沈清松教授主編的《哲學概論》就

^⑨ 苑舉正，一九九九年四月，〈世界著名大學哲學系必修課程研究計劃報告（哲學概論）〉，《世界著名大學哲學系必修課程研究計劃報告》，台北：國立台灣大學哲學系（主持人：蔡信安教授），頁70-96。

^⑩ Robert Paul Wolff，〈哲學概論〉，總翻譯校對：黃董（台北：學富，2001年）。

是依照哲學科目編輯該書內容。該書依照〈導論〉、〈倫理學〉、〈知識論〉、〈科學哲學〉、〈現象學〉、〈形上學〉、〈經濟哲學〉、〈政治哲學〉、〈美學〉、〈宗教哲學〉以及〈中西哲學現況與展望〉，共計十一章。這種「哲學概論」的內容中包含了引發哲學新鮮人興趣的目的（導論），並將所有哲學系課程均引入哲學的範圍之中。相對於傳統科目而言，本書相較於 Wolff 書中增列〈現象學〉、〈經濟學〉與〈中西哲學現況與展望〉三章。這三章的增列，有其相當特殊的意義。首先，「現象學」在國內哲學界中之「歐陸哲學」佔有相當重要地位，對於哲學新鮮人提供一個入門學習的教材，自然應該。另外〈經濟哲學〉方面，實則為全面地從經濟角度反省馬克斯對於資本主義的批判。基於馬克斯主義在哲學具有特殊意義的緣故，這種編排方式不難理解。最後一章，〈中西哲學現況與展望〉，實為我們先前就地緣關係所做的說明顯示，即國內哲學發展應當注意之處。其目的在於說明西方哲學實為現今哲學之「顯學」，而中國哲學方面，雖然分類多種，但其所處理之問題依然能夠連回所有本書章節中所述及之內容。整體而言，本書依然以西洋哲學的各個科目為主。

此外，本書的編撰作者，包含國內外六所大學哲學系任教人，算是一次相當廣泛的校際合作。主編沈清松教授，個人除了負責「形上學」部分之外，還撰寫「導論」與「結論」，是全書的主要策劃人物。在本書的簡介中，特別做出如下說明：

本書的特點在於兼顧長遠哲學傳統與其最新發展，哲學的專業性與相關性並重，平衡看待哲學知識的累積與人生智慧的薰陶，並留意自然科學與社會科學的哲學基礎。本書既適合哲學系本科生的專業入門，也適合其他科系學生修習哲學之用，一般讀者更可從閱讀本書獲益匪淺。^①

從主編者的這段文字中，可以看出，該書針對前面我們所列舉的所有對象而編撰。對於一般哲學愛好者而言，透過一本「哲學概論」的書籍，認識各種哲學科目，不失為一種入門的妙方。對於這種作法，我們姑且不論它好不好，但我們總認為這種以哲學科目為主的教材，應當針對哲學本科學生，俾使其能在後續學習上有所連續。

^① 沈清松，〈主編序〉，《哲學概論》（台北：五南，2002年），頁3-4。

其次，是問題式的區分。⑫無可否認地，大學中「哲學概論」教授內容，主要目的多為求引發學生的主動興趣，並激起思考的熱情，故許多教材採問題的解說與討論作為上課的重點。這種上課教材的好處在於無須哲學背景；初學者可以立即針對問題表達意見。在國內採用過的原文教材中的主要代表為 Samuel E. Stumpf, *Elements of Philosophy: An Introduction* (New York: McGraw-Hill, 1987)。這本書的編輯方式非常全面，除了擁有科目、問題、引文、簡介之外，還將它們完全組織在一起。例如本書中的章節除了〈序論〉以及「倫理學」、「政治哲學」、「宗教哲學」、「知識論」以及「形上學」五種外，還將這些科目相對應地全部轉換為問題（「我應當作何？」、「我為何服從？」、「我能信什麼？」、「我能知道什麼？」、「那兒有什麼？」）。在這些問題下，作者再針對相關學者的著作選出引文，並加以介紹其內容與背景。在這個組織架構中，我們可以發現，哲學的主題變成人人可以參與討論的一般性問題，然後再透過細部章節的編排，可以看到相關內容的引文。最後在每一部份後，作者再列出供讀者繼續討論的問題。

2002年在國內另外出了一本「哲學概論」的教材，就是以問題為主要編輯方向的⑬。這一本書如同先前《哲學概論》一般，也是分別由八位國內各大學哲學系老師共同編撰。在多人共同創作下，一共提出如下十五個問題：「我是誰？」、「你有多自由？」、「身體和心靈有怎樣的關係？」、「知識是可靠的嗎？」、「我們能知道真實嗎？」、「東西是我們看到的那個樣子嗎？」、「科學是什麼？」、「電腦會不會思考？」、「我們如何用說話來進行溝通？」、「我應當作什麼？」、「存在的就是合理的嗎？」、「性解放是不道德的嗎？」、「為什麼我應該服從？」、「我們的社會徹底被科學改變了嗎？」以及「苦難與救贖？」。每一個問題，構成一個章節，然後在每一個章節之後，又有四至五個問題。從這些問題中，我們大致可以清楚地看得出來它們所代表的哲學科目，但刻意不作科目說明的目的，在於希望避免使用

⑫ 針對透過哲學問題編輯「哲學概論」教科書這一點，有一位匿名審查人建議增列兩本書：A. C. Ewing, *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge, 1951) 以及 T. Nagal, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987)。作者個人在教學經驗中使用過 Nagal 這本書籍為討論題材，亦曾經詳讀其中所列舉的九個哲學問題。至於 Ewing 那本書，我本人則確實不熟悉。然而，我們在此引用 Stumpf 之書的主要目的，在於其透過「具體問題」方式闡述「哲學概論」的意義。這個「意義」與國內林正弘教授所主編之《想一想哲學問題》這一本書之編輯方式相似，皆以「具體問題」作為討論基礎。我們基於盡可能參酌與對比國內外相關教材的目的，故依然以 Stumpf 之書為有關以「哲學問題」為討論之主軸。

⑬ 林正弘主編，《想一想哲學問題》（台北：三民，2002年）。

哲學字眼，儘可能以日常用語的方式表達出哲學意義。這種作法的好處在於促使學生經由對哲學基本問題之反省思考，能將思考所得清楚地表達出來。此外，許多日漸受人重視的應用倫理學中的問題，例如生死、醫療、基因科技、動物權利、兩性關係、罪惡等，都可以放在這種以問題為導向的教材中。然而，無論是以問題為主，或是以科目為主，在「哲學概論」教授過程中一個確定的觀念就是，教授內容多以西方哲學為主。對於國內的情勢而言，這或許是一個「偏見」。然而，就「全球化」角度從「科目」與「問題」編撰「哲學概論」教材而言，這種作法是可以理解的。

其三，歷史式的區分。在目前國內所普遍使用的「哲學概論」教材中，採用歷史性區分的教材尚屬少見。理由就是先前所述，由於「哲學概論」教授內容多以西方哲學為主之故，所以歷史編撰的方式也就等同於「西洋哲學史」的寫作。但是，Jacques Maritain, *An Introduction to Philosophy* (1974年重印版)卻對於歷史論述哲學的方式有不同的看法。他認為，

從實用與教育的角度而言，哲學思想歷史起源的說明，對於初學者在理解哲學問題上是最好的方法，帶領他們進入一個全新的，而且充滿理性思辨的世界；同時，也能意外地提供極為有用的知識。他們首先需要的是，知道他們在研究何物，並能夠在最簡單的形式中，擁有最為生動與精確的哲學問題概念……直到亞里斯多德為止的古代哲學史，即古代哲學成型的結論被提出時，我們因而展示哲學的起源與結構，並呈現哲學如何從常識的教導轉變成為哲學家所傳授的科學知識，看哲學問題如何自我生成，以及哲學的特定概念如何衍生自歷史探究，又如何彰顯於我們心靈之前。^①

吾人必須承認，正如同在介紹中國哲學時，必然從先秦哲學開始一般，對於西方人而言，以「哲學史」作為講授「哲學概論」主體亦然。但這並不表示此種作法對於我們在國內教授「哲學概論」沒有任何助益。事實上，以前造成社會普遍對於西洋哲學發生興趣的小說《蘇菲的世界》，就是以哲學史作為主軸所發展出來的一種介紹哲學的方式。我們以為，按照歷史的角度來檢視哲學具有如下三方面的好處：第一、是時間順序上的脈絡。第二、是概念的起源。第三、是人物的時代背景。第一點有助於學生理解哲學發展的順序，而且可以透過史學觀點，將硬生生的哲學問題，與哲學

① Jacques Maritain, *Introduction to Philosophy*, p. xiv.

家的順序結合成爲一個連續發展的過程。第二點有助於我們理解西方人在發展他們理念的開始，其所關懷的問題與我們在地球上任何角落的人所關心的問題都不會有太大的差別。透過釐清這些問題的企圖，不同地方的人在思想上有不同的成果與傳統，而我們今天就是透過西洋哲學史的脈絡，檢視這些成果與傳統。第三點則是一個從現今的歷史遺跡回溯哲學發展背景的作法。我們可以試想今日的政治、文學、戲劇、制度、法律之中有許多地方源自西洋哲學的希臘時期。理解它們等於理解我們自己。將我們與歷史結而爲一，自然是一件容易引發人興趣的作法。有關以哲學史爲教授重心的「哲學概論」亦可細分爲如下兩類：（一）依附於哲學史，介紹哲學家所提的問題與解答。（二）從哲學史中挑選哲學家作爲講解的重點，或是引用哲學家的著作。兩者之間或許就其表面而言差別並不大，但有時從所選擇的哲學史段落裡可以看到挑選時所強調的重點。Maritain 之教科書的重點，即在於講解亞理斯多德與湯瑪斯的哲學系統。

最後我們需要綜合地另外再評論三種「哲學概論」的寫作方式。第一類是以 John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1988) 爲例說明。本書以「分析」爲名，顧名思義，其所著眼的重點爲「分析知識」題材。在這方面，全書雖然分爲八個重點，但其分類則與先前所論及的傳統科目大異其趣。Hospers 所列之科目如下：「知識」、「感官知識」、「必然性的領域」、「科學知識」、「因果、決定論與自由」、「心靈與身體」、「宗教哲學」以及「倫理問題」。傳統中有關知識論的部分，在這份教材中明顯佔據一半的比例。另外 Hospers 根本不提傳統中的政治哲學或美學。就是有關於傳統中的「宗教哲學」這一科目，也有一半的篇幅在討論「宗教的意義與真理」。憑心而論，這本教科書中已經包含所有應當具備成爲「哲學概論」的內容。唯在編撰的過程中，作者所強調的部分多以著重知識論的分析傳統爲主，導致我們在初見之下會以爲該書中有許多地方與我們先前所討論的教材不同。事實上，本書主要從「經驗論」的角度，分析知識的本質，並從此分析中開啓所有相關議題的討論。

第二是以 Louis P. Pojman, *Philosophy: The Pursuit of Wisdom* (Belmont, CA.: Wadsworth, 1994) 爲例說明。Pojman 是知名的教科書作者，所以在閱讀他有關「哲學概論」的教科書時，不難發現許多書目中所列的深入閱讀部分，即爲其本人之著作（其中包含「倫理學」、「哲學概論」、「知識論」、

「宗教哲學」、「生態倫理學」等等)¹⁵。這種教科書專家所編撰的「哲學概論」的強處，就是他本人各種著作中所顯現的系統性。這「系統性」使得此「哲學概論」中所列舉之章節，都可以在參照作者著作下，延伸至更為完整的其他教科書。在「簡介哲學」的章節中，包含「邏輯簡介」與「古代哲學史」。在「宗教哲學」中，他除了討論「宗教經驗」與「理性」之外，另外還分別從「宇宙論」、「目的論」與「本體論」三個角度，討論「上帝存在的證明」。在「知識論」上，他基本上將其有關「知識論」的教科書，作了一個提綱挈領的濃縮。在「心靈哲學」方面，他從「身體與心靈」一直討論到「靈魂不滅」。在「自由意志與決定論」的章節中，他從「決定論」討論到「道德責任」。在「倫理學」部分，他從「道德定義」一直論及「康德義務論」。最後，他停在「存在主義」方面，還附帶一篇如何撰寫哲學研究報告的論文。我們必須承認，Poiman 所做的「哲學概論」，可以算是一種融合各門各派的綜合性論述。其長處，在於他已經著作非常多的教科書，所以對於任何一位初學者而言，似乎前三年的課程都可以在他的規劃中，獲得一貫的哲學知識。

第三位是 Nigel Warburton, *Philosophy: Basic Readings* (London: Routledge, 1999)。這份著作的特殊之處在於它與同作者的另一本書 *Philosophy: The Basics* 有相同的章節，都是「上帝」、「對與錯」、「政治」、「外在世界」、「科學」、「心靈」與「藝術」。其有趣之處在於前面著作完全為重要相關哲學資料的引文，而第二份資料則為相關議題的說明。兩本書之間，若是分開來看，前者實可視為一份哲學名著之選集，而後者自然就是一本普通「哲學概論」中所做的說明。對於哲學本科的學生而言，我們應當將兩本書置於同一角度，共同閱讀。這種「哲學概論」的內容主要強調的是，加強學生吸收原典的能力。對於許多哲學本科的學生而言，往往老師所扮演的角色並不全然以遵循老師意見為主要訴求，而更應當加強對於相關領域經典的反覆閱讀與吸收。我們往往因為學生學習興趣的不足以及初入哲學之門的困惑，導致目前對於閱讀原文經典的要求日益減弱，但這項事實卻不能因而阻撓我們對於哲學教育所應當賦予的熱誠。我們以

¹⁵ Poiman 的教科書著作中有：*Philosophy: The Quest for Truth*; *Philosophy: The Pursuit of Wisdom*; *Philosophy of Religion*; *Ethics: Discovering Right and Wrong*; *The Theory of Knowledge: Classical and Contemporary Readings*; *What can We Know: An Introduction to the Theory of Knowledge*; *Ethical Theory: Classical and Contemporary Readings*; *Philosophy of Religion: An Anthology*.

為，應讓學生自行閱讀經典，感受與體會這些歷久彌新的文本對於智慧追求者所能夠製造出來的啟發與震撼。

這是我們對於「哲學概論」教科書所選擇出來的介紹。我們基於分析的必要性，茲將所述及的幾種「哲學概論」教材所企圖強調的重點，分別介紹如下，並設計圖表以方便讀者閱讀：

「哲學概論」教材的編排方式	代表著作
一、以哲學科目為編排方式的「哲學概論」教材	Robert Paul Wolff's <i>About Philosophy</i> (Upper Saddle River, NJ.: Prentice-Hall, 2000)；沈清松（主編），《哲學概論》（台北：五南，2002）。
二、以哲學問題為編排方式的「哲學概論」教材	Samuel E. Stumpf, <i>Elements of Philosophy: An Introduction</i> (New York: McGraw-Hill, 1987)；林正弘主編，《想一想哲學問題》（台北：三民，2002）。
三、以哲學史為編排方式的「哲學概論」教材	Jacques Maritain, <i>An Introduction to Philosophy</i> (1974年重印版)。
四、以強調「分析方法」為編排方式的「哲學概論」教材 ^⑩	John Hospers, <i>An Introduction to Philosophical Analysis</i> (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1988)。
五、以綜合作者個人多種哲學學門教科書著作裡，集結精華形成各章，所編排的「哲學概論」教材	Louis P. Pojman, <i>Philosophy: The Pursuit of Wisdom</i> (Belmont, CA.: Wadsworth, 1994)。
六、以基本理念與哲學經典為主的「哲學概論」教材	Nigel Warburton, <i>Philosophy: Basic Readings ; Philosophy: The Basics</i> (London: Routledge, 1999)。

在這六種編排「哲學概論」的資料中，我們配合國內著作，一一作了介紹。我們坦承，由於國內外有關於「哲學概論」的著作極其繁多，所以

^⑩ 一位匿名審查人質疑以「分析哲學」作為分類基礎的適當性，經斟酌後，作者將之更改為「分析方法」。該審查人還表示，在以「分析方法」為主的「哲學概論」教科書中，較佳者應屬 J. Cornman, K. Lehrer & G. Pappas, *Philosophical Problems and Arguments: An Introduction* (Indianapolis, IN: Hackett, 1991)。對於這點，作者除對審查人之建議表達感謝之外，還想說明，此處以 Hospers 之書為討論對象之意義，在於曾經與其他學校教授「哲學概論」一課之老師所討論後，發現此書在幾處大學哲學系中均作為「哲學概論」之教科書。本文基於實際情況之考量，維持原先以 Hospers 書為分類代表之本意。

我們自然無法窮盡其各式種類之分析。不過，這並不會影響我們作分類分析的目的，因為我們在此所強調的主要訴求，在於列舉幾種實際授課的編輯方式。在以下的篇幅中，我們試論「哲學概論」的學習目標，之後我們再針對「哲學概論」的改進方向，綜合研判「哲學概論」應當需要什麼樣的教材。

五、「哲學概論」的學習目標

依照筆者粗淺的授課經驗與參考各式教科書之後的心得，我們以為就「哲學概論」這一門課作為引導哲學系新生進入探究哲學學問的「敲門磚」而言，這門課應當能夠達成如下三個目標：

（一）啟發興趣

依照我國情況，絕大多數的學生都是在進入大學以後，才接觸到哲學，所以「哲學概論」這一門課作為啟發學生興趣而言，實深具意義。當然，在說明這一點的同時，我們也需要強調，啟發興趣的意義絕不是以學生感興趣的題材為教學的內容，而是指如何透過一種更為有效的方式，吸引學生的學習興趣，並能以此方式，確保學生在一年的必修課程中，掌握追求高深哲學知識的基礎。在達成「啟發興趣」這個目標上，我們所能想到的具體作法有「教學方法」與「教學內容」兩種：

首先，在「教學方法」上，我們期待這必然應當以能夠達到教師與學生雙向交流為主。因此傳統的演講必然不再是唯一的教學方法。學生參與討論以及回饋他們所理解的內容予授課者，自然也就成為教學方法改進的目標之一。

另外，在「教學內容」上，我們期待應當包含更多與生活、人本與社會有關的題目。這一點在啟發學生「興趣」上，確實有其特殊的意義。最主要的原因是，學生均來自於大眾生活與日常社會，因此我們絕對不可以將甫有志學哲學的學生斷絕於原先生活社會之外。在作法上，我們可以加入一些與生活有關的議題，如一些與生活、倫理、法治、環保等相關而且饒具爭議性的主題，或列入正常上課的範圍，或交由助教在輔導課業時，或利用舉辦辯論會及演講比賽的機會，讓同學能將所學應用於實際生活。

這些都可以考慮列入教學內容之中。

（二）推理認知

哲學原本就是一門將思考轉換成爲表達的具體工作。我們的大學應當利用「哲學概論」一課，除教授相關內容之外，也企圖藉此課程訓練學生推理能力。目前我國施教環境中，學生多因大學前的教育以灌輸式閱讀、考試型記憶爲主，造成學生在表達能力上的不足。雖然這種教育方式之不盡理想之處並非本文可能討論的範圍，但我們必須加強哲學系學生在推理與表達能力的迫切感，也是大家都能夠體會的事實。畢竟，哲學這一門學問非有清晰的推理能力，不足以做出更爲深入的討論。但是在學生一片羞於啓口，不善表達的傳統氛圍之下，我們又如何能夠知道學生已經具有足夠的推理能力以從事較爲專業的哲學訓練呢？我們以爲，這個期待的改進，應當在「哲學概論」課中做到分組討論，以及一份從生活中練習論證推理的教材。在這份教材中，若是學生能夠了解在邏輯課中所學的規則可以應用在日常推理的同時，也能夠將邏輯規則加以活用。

（三）應用問題

我們可以從各校「哲學概論」課程中看到，爲求興趣與推理之訓練，許多學校皆已經引用實際問題或「哲學議題」作爲教學內容。我們曾經說過，這些問題包含一般哲學科目中所濃縮出來的問題，也包含以應用倫理學爲主的問題。兩者之間固然差別很大，但因爲其基本原理相同，所以我們也必須注意傳統哲學問題與應用倫理學有關問題之間的差別。前者在於應用哲學知識，回答一些千古不變的問題，而後者則屬於日常感受下分析、推理與邏輯能力的運用。兩者雖然有結合的可能性，但它們所著眼的重點不同。比較好的方式，是以傳統哲學的知識，應用於生活中的倫理問題之上。這樣的作法一方面強調哲學推理方法之應用並不以特定的問題爲限，而在另一方面則強調應用倫理學的題目依然可以融入哲學傳統之中。任何人在日新月異的現代社會中，面對所有可能遭逢問題的同時，能夠透過哲學針對這些問題做討論，也較爲容易地讓哲學新生感受到哲學其實是一門實用的學問。這是我們針對國內教授「哲學概論」所提的三點目標。在接下來的部分中，我們則針對實際的情況中談一些改進意見。

六、「哲學概論」的改進意見

毫無疑問的，設定理想目標是一回事，而實際面對困境是另一回事。我們在一個充滿挑戰與快速變化的社會中，面對傳授哲學知識予新鮮人的挑戰，可以說是與日漸重。「如何因應挑戰？」已經不再是一句空泛的口號，而是大家共同面對的問題。我們願意在此拋磚引玉，提出如下四點建議，為「哲學概論」一課的發展，提出一些淺見。

（一）明確設定目標與範圍

我們目前在教授「哲學概論」的問題，首要困難在於沒有明確的目標與範圍。以目前現狀而言，不同學校、不同科系、甚至不同年份的學生所吸收的「哲學概論」都會因為授課教師個人的認知與教學方法，而導致學生對於入門的哲學知識會產生截然不同的觀點。從一個比較正面的角度而言，這固然顯現「哲學概論」一課展現高度的多元精神，百家爭鳴，但是終也不免容易發生教師們各自表述的可能性。多元精神不是不好，而是易導致哲學新鮮人缺乏依附於一個傳統上的可能。尤其是教師自由選材與決定範圍的作法，不免會讓許多人以為這是個人權威的發揚，卻無視於社會企圖達成全方位對話空間的期待。

當然，嚴格地規定「哲學概論」目標與範圍的作法會讓人有干預「學術自由」的指責，但針對「目標」與「範圍」作「軟性規定」實有必要。例如，國內負責高等教育的機構沒有必要，也無此權力，針對「哲學概論」上課內容，規定要上哪些課程，但要求能夠達到「一定的歷史知識」、「具分析與詮釋能力」、「掌握哲學議題」、「關聯哲學與具體生活」，就是一個值得推薦的作法。在這樣的「軟性目標」之下，我們可以設定「哲學概論」整體範圍。我們以為，重點在於以「一般典型的哲學議題」啟發學生。在這一方面，比較理想的作法應當是，把中西哲學、英美及歐陸哲學中的內容化約成爲一連串問題，然後再加以討論、說明與分析。

（二）講求方法

「哲學概論」這門課本身應當保持一定的彈性；依照學生程度而斟酌

教學內容與方法。如果進入大學之前，新生在高中階段就能夠擁有基本的哲學知識，那麼對於授課老師而言，教學方法必然有明顯的不同。遺憾的是，類似的作法在現行制度中尚屬少見，因此所有的授課老師在教授「哲學概論」一課時，均在方法上，面對極為嚴峻的考驗。

我們必須承認，目前關於教學的方法並沒有硬性規定，但教學方法則必須講求、或參考教育界有關改進教學方法的意見，或多元教學工具的引用。長期以來，哲學教育予人以一種過於嚴肅的形象，對於哲學的推廣已經產生許多負面的效應。我們承認，基於內容嚴整性的要求，要求哲學老師在上課時嬉笑怒罵，說學逗唱，確實有失專業之格調。但是，對於新生而言，面對厚重的教學內容，冗長的研讀，亦極不易。然而，如何提升學生在學習時期的興緻，在教育實務領域中，已經是一個長期受到重視，並已經部分獲得研究成果的問題。我們建議，將某些有助於提升學習興趣的教學方法，引入「哲學概論」的討論之中。初步提出如下教學方式：分組討論、視聽教學、聯合報告、蒐集資料、公開辯論等一般常見的「新式」教學法，它們都應當視為參考的內容。總而言之，參考新式教學法之目的，在於打破傳統中完全以「演講」為教授唯一方法的教學方式。

（三）校際交流

在我國的哲學教育中，「哲學概論」一課被列為必修的情況已經不再屬於硬性規定的內容。但是，對於絕大多數的哲學系而言，將「哲學概論」一課視為必要課程的觀念依然明顯。「哲學概論」普遍列為「必修學分」的事實，足以說明我們有共識推展哲學，也有義務發揚這門學問。雖然各校均開設「哲學概論」的課，但是在授課內容上卻沒有作任何規範。我們都知道，大學教育內容首重自由思想的發揮，因此各校之間教授不同內容的「哲學概論」，不但是一件好事，也可以說是各校彼此之間切磋的良機。現在問題是，有多少學校教授「哲學概論」的老師願意相濡以沫，互相支援呢？在國內現存不可諱言的本位主義傳統下，如何促進彼此之間交流的機會，實在是一個值得所有人深思的問題。我們以為，「哲學概論」既然對於推廣哲學教育佔據一個如此重要的地位，那麼我們就應該捐棄成見，加強交流。再者，研究單位在補助學術單位召開研討會，也應當賦予「哲學概論」的內容一定的比例，而不是讓一些所謂的「專業題目」獲得絕大多數的資源與經費。我們期待，校際交流的結果，將會使得「哲學概論」

一課能夠在自由的氛圍中達前面在「設定目標與範圍」裡，所期待的「一致性」。

（四）加強語文訓練

從我們所論及的教科書中，可以看出西方哲學相較於「東方哲學」或「中國哲學」在「哲學概論」一課中佔有絕對重要的份量。這是一個無須爭論的事實，因為在「國際化」的氛圍中，西洋哲學作為哲學教育的主體，不但有助於確切掌握基本知識的內容，甚至也能夠在其架構下，重新對於中國哲學的內容提出具有創新意義的詮釋。西洋哲學的推動，除了加強翻譯的素質之外，也鼓勵學生在哲學研讀之初期，即應該具有以原文掌握基礎哲學材料的能力（以英文為主的教材）。吾人必須認知，現今環境下，學習哲學的語言工具，基本上就是中英文。尤有甚者，我們必須強調，學習哲學首重語言能力，而且是較一般語文訓練為深入的程度。我們體認，雖然在短期內要求所有學生具有閱讀哲學原文能力有其困難，但如果授課老師在這一方面能達成共識，對提升學生英文能力共同努力，則學生不但在往後能夠以優良的語言能力參閱絕大多數他們所需要的哲學內容，還可以增進他們日後步入社會的競爭能力；這可謂是一舉數得的做法。

在提出改進意見之後，我們要考慮在現今國內情勢中，所謂一本好的「哲學概論」教材應當包含什麼內容。基本上，我們以為所有先前所介紹的內容均為參考的基礎。我們只是在這些基礎上，融合現有的教科書模式，提出一些意見供大家參考。

七、「哲學概論」教科書基本要求

在分別論及「哲學概論」的「適用對象」、「授課內容」、「學習目標」以及「改進意見」之後，我們可以依照這些內容，討論「哲學概論」需要什麼樣的教科書。在提出這一點之前，我們必須強調這裡所提的，都是一些基本要求。我們之所以強調此章節中所列之要求為「基本要求」的原因，除了表示這些都是筆者所僅識，也在於它們僅具有建議的性質；對於其他相關議題擁有關懷的人而言，當然大家都可以增加其他內容。

我們先前對於各種「哲學概論」教科書的介紹中，大致上提出六點作

法（參考附表）。若是將這六點，配合我們適用的對象（即哲學系本科學生），參酌學習目標以及改進意見，綜合性地將所建議的部分，分為如下六點論述：

（一）傳統科目講求範圍共識。

基本上，一份「哲學概論」的教材，應當基於日後進修學習的發展，配合哲學科目編撰。至於應該列舉哪些科目的問題，則可以完全視編撰人的考量而定。唯在編撰的過程中，不宜強化個人獨特認知，而應配合學程的規劃。最重要的是應該達成科目選擇與科目內容兩項共識。科目的選擇必然應當以所謂的學程規劃與哲學內容為主要訴求之外，科目內容也應當與日後授課教師之間有協調與討論的空間。這也是為什麼，我們建議「哲學概論」教材之編輯與整合，應當禮聘資深教授為主，此舉有助於協調與討論之需求。

（二）哲學問題講求應用的可能性。

在以哲學科目作為編撰主體的「哲學概論」教材中，每一個科目或在章節之初，或在結束時，都應該增列有助於思考與討論的問題。問題的方式可以分為兩類：一類是將哲學科目轉換成為看似淺顯易懂的問題，另一類則是在章節後增列與生活息息相關的應用性問題。每一個章節結束時，授課老師可以要求學生，或依照題目撰寫報告，或自行編組負責討論，或舉行辯論比賽，此皆為應用題目的理想作法。

（三）哲學歷史講求脈絡的重建。

在所有「哲學概論」教材中，都應當增列「哲學為何？」一章，並以古代哲學，尤其是「先蘇哲學」、「辯士學派」以及「蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德」之精華問題為主軸。其目的在於將哲學的起源以西洋哲學為主作說明之外，也在於將古代哲學的發展與重點，脈絡化成為一個內部融貫的詮釋，並且將此詮釋作為爾後哲學發展的基本模式。這個作法有助於學生在學習之初，將哲學（希臘哲學）、歷史（文明起源）、地理（歐洲國家）以及分析（重新詮釋）結而為一，並要求學生嘗試提出個人詮釋，相互討論。

（四）分析哲學集中於對知識論的討論。

在這麼一份以哲學科目為主的教材中，依照我們在國內的環境結構中，應當在「知識論」的編排中特別注意「認知知識」、「分析方法」、「科學知識」等比較屬於「分析哲學傳統」的內容。事實上，依照筆者僅識，所謂的「歐陸哲學」與「分析哲學」，晚近在主要議題上，有逐步結合的趨勢。我們的首要課題，不在於強調它們之間的不同，而在於呈現他們可以在什麼樣的主題之中結合。我們承認，將「分析哲學」的內容濃縮為一章自然有其困難度，但我們必須強調，這份理想中所規劃的「哲學概論」教科書並不以分屬於何門何派為主，而是以提升哲學系本科學生對於哲學能夠擁有一個全盤認知為目標。只要能夠達到這個目標，其餘的分類似乎應當留給學生日後再做決定。

（五）各科教科書的作者應當採合作無間的態度，

我們強調，「哲學概論」只是哲學本科教育之中的一項，而且是最初的一項。對於學生而言，全盤的規劃與融貫的學程是最重要的。銜接後續哲學教育因而成為上完「哲學概論」這門課之後的另一項目標。否則，一旦上完第一年課後，不但沒有機會延續所習內容，還要面對一大串新的科目，卻再也沒有一個預先獲得「概論」的機會。我們相信，在大學哲學教育中，若是後續教育內容與「哲學概論」之內容不能達成一致性的規劃，那麼不但會造成學生在學習上的困擾，也會導致學習興趣的降低。

（六）經典的選讀首重翻譯與導讀。

我們既然在「哲學概論」中以西洋哲學為主，就必須選擇部分相關經典內容作為原典閱讀的訓練。在選擇原典上，我們有三項建議：第一、引文的選擇必然是與章節內容維持密切的相關性。第二，引文必須是經過嚴密的審訂與翻譯。第三、留下部分的原文部分，供學生作翻譯與詮釋的練習。第一點的核心在於讓學生知道，章節中所做的解釋來自於某些原典的內容，而且若是學生針對相關議題在日後有進一步的興趣時，可以很清鬆地依照這一份教材在圖書館或街坊中找到與這章節相關的原典資料，自行閱讀與詮釋。第二點在於強調哲學教育中翻譯品質的重要與關鍵。第三點當然在於促使學生增進英文的閱讀、翻譯與詮釋能力。

以上六點為我們綜合本文絕大多數觀點所做的說明。我們期待能夠在

一個合作、協調與敬業的基礎上，讓所有從事於「哲學概論」教學的哲學工作者能夠針對這個題目，繼續付出心力。

八、結 論

最後，在結論中，我們再次強調，「哲學概論」是一門極為關鍵的課程，不但涉及學生的學習興趣，也是決定國內哲學教育是否成功的關鍵。它的對象不必然以哲學系本科學生為主，但對於社會大眾以及其他學生而言，一個堅實的哲學教育依然是一切後續發展的基礎。這個基礎的奠定，來自於我們哲學工作同仁的努力。在本文中，我們分析了六種教材的編輯方式，將之融合於現今哲學教育的學習目標與改進意見之中，並依照國內現況，提出具體的建議。在提出這些建議的同時，我們願意呼籲三點做為結論：第一，對於哲學教育而言，「哲學概論」並不單為一門「基本課程」，也是「關鍵課程」。第二、教授「哲學概論」的教師，不是聊備一格的新人，而應當是學養兼備的資深哲學家。第三，本文中所有建議的內容均為「理性批判」的對象。為求這個追求「理性批判」目標之達成，我們期待，國內年年都能夠召開會議，深入地討論「哲學概論」的教學內容與教學方法，讓相關議題能夠獲得持續討論的可能性。

參考書目

1. 沈清松主編，《哲學概論》（台北：五南，2002年）。
2. 林正弘主編，《想一想哲學問題》（台北：三民，2002年）。
3. 苑舉正，一九九九年四月，〈世界著名大學哲學系必修課程研究計劃報告（哲學概論）〉，《世界著名大學哲學系必修課程研究計劃報告》，台北：國立台灣大學哲學系（主持人：蔡信安教授）。
4. 喬斯坦·賈德/著，《蘇菲的世界》（上下冊），蕭寶森譯，（台北：智庫，1995年）。
5. 黃藿總翻譯校對，《哲學概論》（台北：學富，2001年）。
6. Cornman, J. K., Lehrer & G. Pappas, *Philosophical Problems and*

- Arguments: An Introduction* (Indianapolis, IN: Hackett, 1991).
7. Ewing, A. C. *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge, 1951).
 8. Gaarder, Jostein, *Sophie's World: A Novel About the History of Philosophy* (Berkley Publishing Group, 1996).
 9. Hospers, John *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs, NJ.: Prentice-Hall, 1988).
 10. Maritain, Jacques, *Introduction to Philosophy* (Sheed and Ward, 1999).
 11. Negal, T. *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
 12. Pojman, Louis P. *Philosophy: The Pursuit of Wisdom* (Belmont, CA.: Wadsworth, 1994).
 13. Popper, K. *The Logic of Scientific Discovery* (London: Routledge, 1959)
 14. Popper, K. *The Open Society and Its Enemies*, Vol II (Princeton: The University of Princeton Press, 1966).
 15. Stumpf, Samuel E. *Elements of Philosophy: An Introduction* (New York: McGraw-Hill, 1987).
 16. Warburton, Nigel *Philosophy: Basic Readings*(London: Routledge, 1999).
 17. Warburton, Nigel *Philosophy: The Basics* (London: Routledge, 1999).
 18. Wolff, Robert Paul *About Philosophy* (Upper Saddle River, NJ.: Prentice-Hall, 2000).

What Kind of Textbook is Needed for the Course ‘Introduction to Philosophy’?

Jeu-Jenq Yuann*

【 Abstract 】

This paper intends to expose and offer suggestions to the question concerning what kind of textbook the course ‘Introduction to Philosophy’ should adopt? Naturally, this ‘intention’ originates from the importance of the topic, yet the relatively infrequent discussion of the topic in the country constitutes another reason. Therefore, in order to maintain the constant augmentation of the discussion, this paper adopts the stand of ‘critical rationalism’, aiming on the basis of explicit objectives and direction, to raise the attention of academics who might criticize the hereby proposed ideas and suggest improvements. The ideas of this paper are divided into four parts which are related to the questions: ‘whom to teach?’, ‘what to teach?’, ‘what to achieve?’, and ‘what to improve?’ With regard to the students, we limit our discussion within the extent of students from philosophy departments. With regard to the contents of textbook, we bring together different textbooks from both abroad and the country, organizing them by referring to the criteria such as subjects, questions and the historical order. When the objectives of learning are concerned, we enlist some of them which are specifically essential to the course. And in what remains to be improved, we suggest some points which are crucial to the current situation in the country. Finally, in the conclusion, we reiterate some parts which should be stressed in the course.

Keywords: Introduction to Philosophy, Philosophical Textbooks, Philosophical Education, Philosophical Problems, Learning Objectives

* Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

探討社區音樂團體教學之實施模式： 「山頂室內樂團」與「聖路易台灣青少年室內樂團」實例

翁瑞霖*

【提要】

「山頂室內樂團」和「聖路易台灣青少年室內樂團」是兩個分別在 1999 年和 1989 年成立於台灣高雄縣大寮鄉及美國聖路易市的社區青少年音樂團體。本研究乃針對在台灣和美國不同生長環境而具有相同血統的青少年所組成的上述兩個音樂社團，分析與探討其組織、定位、動機、招生、團練、編曲、特訓和演出具體實施內容，期望做為縣市鄉鎮推廣學校或社區音樂團體的參考。尤其是「山頂室內樂團」的實施模式乃是輔英科技大學為配合教育部推動「技專院校與校外學習型組織之教育夥伴關係」實施方案，與鄰近的山頂國小經由聯合、結盟之夥伴關係方式所成立。大學校院的各項資源分享社區，是社區改善其文化環境、增進教育建設的最佳策略之一。「山頂室內樂團」提供社區學童室內樂演奏技巧之學習，及舞台演出經驗的增進；同時亦藉此機會建立彼此情誼、學習領導能力、提昇個人技藝，以充實其精神生活，進而推動社區音樂教育環境之發展。「山頂室內樂團」成立以來，在各項成果展示活動中，獲得來自各界之肯定、鼓勵與支持。期望透過「山頂室內樂團」各項活動的施行，使輔英科技大學與山頂國小的夥伴關係實例，能提供其他大學校院如何促進與社區資源分享的經驗。

關鍵字：社區 學習型組織 夥伴關係 室內樂團 音樂

* 輔英科技大學應用化學系副教授

一、前言

各級學校設立音樂課程的傳統相當悠久，其主要宗旨是：促進公民素質教養、性格發展、團隊精神和健康益處。柏拉圖(Plato)堅定地信仰精神教育，即音樂可以影響道德性格的形成，在其《共和國》一書中曾經提及：基於古希臘思潮的觀念，每一個音階都能提昇一個人性格中的某些品質，所以每一個公民都應該接受音樂教育。而中古世代，更把音樂和文法、邏輯、修辭學、算術、天文學、幾何學，並列為七種文理學科(Hoffer, 1998)。因此音樂教育的目標是期望透過人們音樂素養的提高，來造就更多具有完整人格的人。20世紀的音樂教育家本著這樣的精神和理念，各自發展不同的音樂教學方式，而形成不同流派的音樂教學法。其中最受國際間肯定的有鈴木(Suzuki)、達克羅采(Dalcroze)、奧福(Orff)和高大宜(Kodaly)等四大主流。其教學法有一共同特點是強調以兒童本位的角度，從生活中選取素材，由教師彙編整理成教材並設計成課程之後，實施於團體教學之中，讓學習者感受音樂的美感，認知音樂的理論，進而創作屬於自己的音樂，以達成普及音樂教育的功能；而其中唯獨「鈴木教學法 (Suzuki Method)」是學習樂器演奏的教學法(鄭方靖, 1993)。為達成個別演奏的教學目標，其教學型式採取每週一次的個別教學為主，另外搭配每週一次的團體教學為輔，並定期舉辦觀摩會或成果發表會，因此鈴木教學法是首創有系統地將小團體教學形式運用於樂器演奏教學中(江姮姮, 2003)。

鈴木教學法乃日本教育家鈴木鎮一(Shinich Suzuki)在德國求學時所創立。鈴木教學法並不以培養職業音樂家為目的。鈴木把他的整個教學體系定名為「才能教育(Talent Education)」，把他總結一生的書取名「以愛培育(Nurtured by Love)」，從側面說明鈴木教學法的教育目的著重在培養小孩子的學習才能、高貴情操與藝術氣質。在整個教育的過程中，樂器只是一件工具。鈴木認為每個人生來就有學習的自然能力，在理想的環境中，這種能力可以發展到學生個人「大腦容量」可允許的程度，而理想的環境則取決於孩子、父母和教師之間的三方面合作(黃輔棠, 1991)。鈴木音樂教育肯定每一個人的潛在能力，建立每一個人的自信心；強調每一個人都可以被教育，把教育的重心真正放在人的身上；而孩子成功的關鍵在於家長，

唯有家庭中的環境才能為學童塑造成功的條件(鄭方靖, 1993)。

筆者在美國求學期間，曾至南伊利諾大學愛德華分校學習鈴木教學法，並擔任鈴木小提琴教學助教。基於對上述音樂教育理念的認同，和對音樂教學的喜愛，將團體教學型態之教學方式和方法，以及團體經營管理之模式，運用於青少年室內樂團的推展，乃於 1999 年和 1989 年分別成立本研究之個案「山頂室內樂團」和「聖路易台灣青少年室內樂團」。

本論文將分別敘述上述兩個青少年音樂團體之具體實施方式，針對在台灣和美國不同生長環境而具有相同血統的青少年所組成的兩個音樂社團，分析與探討其組織、定位、動機、招生、團練、編曲、特訓和演出等具體實施內容。本研究亦將藉由輔英科技大學與山頂國小建立教育夥伴關係實例之「山頂室內樂團」活動實施的歷程，和具體實施模式及其成果之探討，期望提供其他大學校院如何促進與社區資源分享的經驗，並做為各縣市鄉鎮推廣學校或社區音樂團體的參考。

本論文之研究方法包括以下三個步驟：

(一) 蒐集樂器演奏教學之相關文獻，並探討其類型、優缺點及教學方法與策略。

(二) 蒐集台灣青少年樂團設置之相關資料，並分析及探討其分類及實施模式。

(三) 蒐集和彙整本研究個案「山頂室內樂團」和「聖路易台灣青少年室內樂團」之各項資料，並訪談兩樂團相關人員，進行分析、比較和探討其具體實施方式。

二、研究問題

17 世紀中期，當樂器的地位從伴奏聲樂演唱與舞蹈的配角地位，逐漸發展進入獨奏的主角地位之後(Schwarz, 1983)，樂器的教學模式也慢慢建立起兩種模式，一種是傳統的「個別教學」，另一種則是群體的「團體教學」；其中「團體教學」又可以分成「同項樂器團體教學」和「混合樂器團體教學」兩種類型(洪萬隆, 1995)。

樂器教學的三種模式中，以「個別教學」模式最為單純，也一直是樂器演奏教學的主流，一位老師只要指導一位學生，教師較容易掌握學生學

習的狀態，並可根據其個別需求，彈性調整教學之互動，以確保教學的品質及學習之成效，達成音樂教學的目標(Gagnè, 1992)。過去大多數成功的教學型態都是一對一的「個別教學」；尤其在 19 世紀以前，教授樂器的老師們更是堅信「個別教學」模式是使樂器教學成功的唯一教學模式(洪萬隆, 1995、Keene, 1982)。而「團體類型教學」模式由於互動人數較多，因此經常會使教師面臨某些困境，例如：較難對學生作仔細而精確的指導，教學時間不易掌控，且容易導致學生的學習程度僅止於中等程度(Gagnè, 1992)。

雖然團體類型之教學，其教學模式較難建立，師資也較難求，除了教師本身必須會演奏樂器之外，尚需要特別訓練才能勝任團體教學；尤其是「混合樂器團體教學」，其複雜度和難度更高。然而研究結果卻顯示，「團體教學」的模式較能引起學生的學習興趣，也較能激發其學習的動機(洪萬隆, 1995)。因此為提昇教學品質，達成學習之效益，許多音樂教育學者實驗研究各種有效的教學方法與策略，包括：「個人化教學」模式是強調學生自我控速的獨立自學；「經熟學習」模式則強調適用於時間固定的團體教學班級情境中；而「電腦輔助教學」、「方案教學」和「自我測驗」等，都是為適應學生個別狀況而產生的個別化教學策略。這種策略既可用於一對一的個別教學型態，亦可適用於團體教學情境中，或以「個別教學」和「團體教學」合併方式實施(江姮姬, 2003、Gagnè, 1992)。

本研究個案之室內樂團及其他各種弦樂團、管弦樂團、交響樂團等音樂團體，均屬於「混合樂器團體教學」的類型；而依其實施模式之不同，可以概分為常態與非常態兩種方式。所謂常態的實施模式，乃指該音樂團體為一常設性的組織；非常態的實施模式則是指該音樂團體乃是因為某種偶發或特殊性活動而設立的臨時性組織。此兩種實施模式之方式概述如下：

(一) 常態的實施模式

1. 各級政府之青少年音樂團體

各級政府為籌辦多元化音樂研習與提供音樂資訊服務，開展更多樂團教化社會祥和的新猷，積極擴大社會服務之層面，以藝術美化其心靈、充實其精神生活，進而善導社會風氣，促進和諧與團結，並落實校園及社區

音樂教育與傳播，紛紛成立各級政府所屬之交響樂團。而為使音樂紮根於基層，推廣青少年音樂教育，亦在所屬之交響樂團附設青少年交響樂團或管弦樂團。例如：台灣於 1945 年為振興樂教與文化建設所成立、並在 1999 年更名的「國立台灣交響樂團」，創立了「國立台灣交響樂團附設台灣青少年管弦樂團」；成立於 1969 年的「台北市立交響樂團」，則組成了「台北市立交響樂團附設青少年交響樂團」；而創立於 1981 年的「高雄市立交響樂團」，亦成立了「高雄市立交響樂團附設青少年管弦樂團」。

由各級政府之交響樂團所附設之青少年樂團，因為有成人樂團的協助，相較於其他類型之青少年音樂社團，其組織運作及行政管理和團體教學的成效均較好，也較其他青少年音樂社團有更多展現學習成果的機會；更有許多人因為加入附設之青少年樂團，而在成人樂團中找到适合自己個別教學的老師。相輔相成的結果，使得成人樂團與附設之青少年樂團關係更為密切，其學習成果之效益更加提昇。然而有時會為了附設之青少年樂團的座位排序、受重視程度差異或爭奪個別教學學生的問題，造成成人樂團成員之間的不愉快。

2. 中小學音樂團體

中小學音樂團體之成立可以區分為兩種情形，一種是各級學校成立音樂(實驗)班(即現行之特殊才能班)，並由其成員組成樂團；另一種則是學校為推展學生藝文活動而成立的音樂社團，其實施方式分別敘述如下：

(1) 音樂(實驗)班

為從小培育國內優秀音樂人才，加強音樂基本知識與技能之培育，推展學校音樂教育，公私立中小學陸續成立音樂(實驗)班，並以該班之成員組成學校管弦樂團。早期成立音樂(實驗)班之中小學，大都以私立學校為主，例如由天主教聖母聖心會創辦於 1959 年的台北光仁中小學，在 1963 年即成立小學音樂班，並在 1969 及 1972 年分別成立國中和高中音樂班。光仁中小學的 3 個學制均分別設立管弦樂團，增加成員團隊學習和演出的機會，以利青少年音樂班施行 12 年的完整音樂教育。

至於公立中小學設立音樂班的時程則較私立來的晚，例如創立於 1915 年的台北市立福星國小，在 1973 年才成立兒童音樂班(國小 3 年級)，同時組成管弦樂團；而後為使該校音樂班第一屆畢業生得以延續其音樂學習，

在 1977 年於台北市立南門國中成立音樂班。雖然其成立時間比不上私立中小學，但對公立學校而言，已是最早成立音樂班的中小學了。以高雄縣為例，最早成立音樂班的公立小學為創立於 1897 年的鳳山國小，但是其音樂班卻是在 1985 年才成立；而高雄市立中學則在創校 64 年後，亦即在 1986 年成立音樂班。

(2) 音樂性社團

有別於上述因音樂班之設立而組成之學校樂團，各級學校為推展學生藝文活動，招募對音樂有興趣或對樂器有專精之學生組成音樂社團，並延聘校內外專家學者蒞校擔任指導老師。例如台北市立中正國中的才藝社團即包括由大學音樂系教授和台北市立交響樂團成員所指導之弦樂團；建國中學雖無音樂班之設立，但早在 1976 年就成立了弦樂團，並在 1994 年招收管樂團員成為建中管弦樂團，在台灣區高中組音樂比賽中屢獲優勝。

2. 私人青少年音樂團體

在台灣推動青少年音樂團體教育之組織除了上述各級之政府和學校之外，私人亦扮演頗為重要的角色。然而相較於前述各個青少年音樂團體，私人所成立之青少年音樂團體，無論在經費需求、人力支援、組織運作和公共關係方面都有一定的困難度。私人青少年音樂團體，大都由樂器(大都是小提琴)個別授課的教師，將較具程度的學生集合起來，再加入部分其他樂器的成員所組織而成。例如小提琴教師李淑德所成立的「中華青少年管弦樂團」，即以其個別授課之小提琴學生為主體，組成第一、二小提琴和中提琴分部，其他分部則由其好友之學生或知名演奏家共同參與所組成。此外，由小提琴教師廖年賦創立於 1968 年的「台北世紀交響樂團」，亦設立了「台北世紀青年管絃樂團」、「台北世紀青少年室內樂團」、「台北世紀少年管絃樂團」以及「台北世紀兒童絃樂團」。此二者均是由小提琴個別授課的教師，以自己的學生為主體所成立的青少年音樂團體，其發展之困難處已於前文提及，然而其優點乃是團員、家長之向心力強、團隊合作之精神佳，只要領導的老師能作合理、有效的分工，其整體表現並不亞於上述各個團體。

本文個案「山頂室內樂團」和「聖路易台灣青少年室內樂團」實施之模式即比較類似於私人青少年音樂團體，其成員大都是音樂指導本身和其

個別教學的學生所組成；然而由於增加了鄉鎮社區的參與和支持，使其既保有私人青少年音樂團體之優點，更降低了私人青少年音樂團體運作之困難度。

(二) 非常態的實施模式

非常態音樂團體教學實施模式乃是因為某種偶發或特殊性活動而設立的臨時性組織，其實施方式概分為以下兩種情形：一是辦理寒暑期音樂營，招收對音樂有興趣或有特殊音樂才能的青少年，將其集中在某個場所進行若干時間的團體教學，並於活動結束前舉辦成果發表會。此種團體教學類型之種類繁多，其實施期程、方式、收費和參加資格，依主辦單位之實施宗旨和目標而異。

另一種非常態音樂團體教學，乃是各級機關團體因為某種特殊之目的和使命，透過嚴格的審核或考試，挑選青少年成員組成音樂團體；並於實施若干期程的集訓後，代表各級機關團體前往各地演出。例如「華美室內弦樂團」的成立，乃是為了慶祝美國建國 200 週年，由教育部延聘郭美貞和李淑德分別擔任指揮和音樂指導，在 1975 年底挑選國內弦樂精英 30 人組成弦樂團，經過半年的集訓，於 1976 年暑假先在台灣環島巡迴演出後，即赴美進行 2 個月宣慰僑胞、促進國民外交的演出，對增進中美兩國之友誼有卓著貢獻。

常態和非常態音樂團體教學的實施模式各有其優點。常態模式的優點在於成員在每一個固定時間必須進行團體練習，所以其默契、團隊精神之養成較佳；而演奏技巧更可以隨時接受音樂指導的指正；組織的一切運作也依照年度計畫、或中長程發展規畫進行。而非常態模式的優點，則在於短期目標明確、集訓時間有限，所以較容易集中精神、毅力，激發參與者的潛能。由於常態模式大都配合各級學校之學年度期程，而非常態模式則經常在寒暑假舉行；因此對於一個音樂學習者而言，如果能結合常態和非常態音樂團體教學，即在學期中參與常態音樂團體教學，而在假期中參加類似音樂營性質的非常態音樂團體教學，則相信對其未來音樂生涯的發展性將有很大的幫助。更甚者若能因為音樂的傑出表現，而入選各級政府之音樂代表團隊赴國內外各地演出，則對於培育音樂學習者養成宏觀之視野與開闊之胸襟的人格特質，尤具有潛移默化之功效。

三、研究主要內容

筆者因緣際會下於 1989 年在美國成立「聖路易台灣青少年室內樂團」，而 10 年後的 1999 年則在台灣成立了「山頂室內樂團」。這兩個具有相同血統而不同成長教育環境的青少年團體，其整體表現性，包含家長、學校和社區的參與，都有顯著的不同。以下將依此二團體之組織、定位、動機、招生、團練、編曲、特訓和演出，分別探討其具體實施內容。

(一) 組織

個別課程的教學，不會存在管理的問題；然而團體教學如果沒有一套完善的管理方法和制度，輕則問題多多、事倍功半，重則無法維持下去而終告失敗(黃輔棠, 1999)。因此團體教學的成敗，管理的好壞佔一半的因素；而團體組織運作的健全與否，與管理的好壞更有著密不可分的关系，也是團體興衰的重要關鍵。

1. 山頂室內樂團

教育部為配合終身教育，推動技專院校與校外學習型組織建立全面而嶄新的教育夥伴關係，充分交流合作及擴展教育資源，以利發展及建立終身學習社會，特於 1998 年頒訂「大專校院與校外學習型組織建立教育夥伴關係試辦要點」，俾利各校遵循。輔英科技大學為配合教育部實施方案，乃主動與鄰近之山頂國小建立教育夥伴關係，規畫成立「山頂室內樂團」。遂於 1999 年 8 月召開樂團成立協調會；9 月舉辦樂團成立說明會，說明樂團成立之宗旨、目的、招考及訓練等相關事宜；並於 10 月舉辦樂團招生考試及舉辦樂團成立大會。

「山頂室內樂團」由輔英科技大學校長張一蕃擔任榮譽團長；山頂國小校長陳謙和擔任團長，教務主任馮其城擔任副團長；而筆者則負責音樂訓練及演出相關事宜。2001 年由於陳校長及馮主任離開山頂國小榮昇他校服務，故樂團之團長及副團長分別由山頂國小新任之凌以嚴校長和陳玉枝主任擔任；而家長會也在該年正式成立，除了正副主任委員外，另設置公關、庶務及出納委員，每個月定期召開家長會議，並於每學期舉辦期末工

作檢討會和聚餐活動，藉以推動樂團各項行政事務，及聯繫彼此的情誼、增進樂團的向心力；同時每年頒贈團員證書和獎勵品，用以激勵團員的參與和表揚傑出表現人員。

此外，在 2001 年由於有許多團員進入國中就讀，同時也新招收了國中以上的團員，因此樂團成員不再只侷限在小學生，所以原名稱「山頂國小室內樂團」也因而改名為「山頂室內樂團」，除了保有其傳統性、地區性及其與山頂國小的淵源之外，更寓意著顛峰至極之期許(翁瑞霖, 2002)。

2. 聖路易台灣青少年室內樂團

筆者在美國聖路易求學期間，於 1989 年暑假應美國台灣同鄉會之邀請，前往平原區夏令營擔任青少年交響樂團之音樂指導。由於演出情形頗受好評，因而在返回求學地聖路易後，隨即發起籌組青少年樂團，並在同年 10 月成立「聖路易台灣青少年室內樂團」，由筆者主負責音樂訓練及演出相關事宜。

由於「聖路易台灣青少年室內樂團」團員家長對於樂團事務的盡心參與，並充分了解一個組織運作時其架構和制度的重要性，因此在樂團成立的同時即組織家長會，選出五位家長分別擔任團長、副團長、庶務、公關和出納委員；並隨即召開會議訂定團練日程表、值日家長表、家長會議表、工作分配表、團員聯絡表等。由於「聖路易台灣青少年室內樂團」家長會極有效率的運作，使所有音樂指導可以將全部精神和時間投入音樂工作，而不需分心於其他任何行政事務上。

本研究之兩個案實際上皆分別由兩個以上的團體所組成。「聖路易台灣青少年室內樂團」是由學生團體和家長團體所組成；雖說家長團體是屬於第二線的支援單位，然而它卻是成敗關鍵的重要因素之一。因此「聖路易台灣青少年室內樂團」家長在樂團成立的同時，即設置了家長會，負責樂團所有的行政事務；而在家長會所有成員主動積極的參與下，「聖路易台灣青少年室內樂團」的整體運作十分順暢。

然而「山頂室內樂團」的組成除了包括學生團體和家長團體之外，更由於該樂團是由輔英科技大學和山頂國小兩個學校共同發起而成立，因此組成更為複雜。在樂團創團之初，其行政組織之運作及團務相關工作，皆由兩校人員負責；而前文所列的團務行政人員皆是榮譽職，並不實際參與樂團之運作。因此筆者除了指揮、編譜及指導各分部外，尚必須帶領輔英

科技大學同仁，肩負樂團其他所有的行政工作。在樂團成立之初團員人數和活動較少的時候尚能因應，但終非長久之計。故在 2001 年筆者乃要求「山頂室內樂團」必須組成家長會，訂定管理制度，實際參與並負責所有團務行政工作。然而「山頂室內樂團」家長會成立 4 年來，可能是經驗不足或實際參與太少，其所發揮的效果非常有限；相較於「聖路易台灣青少年室內樂團」家長會，「山頂室內樂團」的家長就顯得較無組織性，遠不如「聖路易台灣青少年室內樂團」家長會所能發揮的功能。

探究兩個團體所有參與成員家庭的習性，筆者推論「山頂室內樂團」家長會效能不彰之原因，可能是台美生活方式的差異性太大所導致的結果。「聖路易台灣青少年室內樂團」的家長大都為早期的留學生，離鄉背井的在外國生活，其獨立性、自主性、組織性和對制度規章的重視，都不同於「山頂室內樂團」的家長。同時在美國的台灣人生活圈較單純，不需要像在台灣一樣，即使到了假日，還有許多推不掉的應酬、聚會和左鄰右舍的串門子；再加上台灣課後補習或輔導課業的盛行，及南台灣三代同堂的高比率，在家庭各項活動的時間安排上，所必須考慮的因素較多。因此大部分的「山頂室內樂團」家長無法像「聖路易台灣青少年室內樂團」一樣全力的配合，而這也是最令人覺得無力感和遺憾的地方。

(二) 定位

任何一個組織，無論其編制大小為何，都需要清楚地被定位；一個定位明確的組織，即可以依據其定位、成立之宗旨或服務的對象，訂定其工作計畫和長遠發展的目標(張慧真, 2004)。本研究個案的兩個青少年樂團，都不是自我定位為一個追求卓越演奏品質的精緻表演藝術團體，其各自之定位分述如下：

1. 山頂室內樂團

「山頂室內樂團」自我定位為一個社區的青少年樂團，乃是期望藉由樂團的成立，推動社區青少年音樂教育，使地處偏僻的國中小學童也能接受音樂環境陶冶的機會。以音樂教化其心，美化其心靈，充實其精神生活，落實文化藝術建設之推展，塑造一個健康祥和，充滿文化藝術關懷的社區環境(翁瑞霖, 2000)。

2. 聖路易台灣青少年室內樂團

「聖路易台灣青少年室內樂團」則是自我定位為一個以演出改編台灣民謠的青少年樂團，期望將東、西方的文化融入音樂中，藉由西方的演奏技巧及樂器，展現台灣民謠的情境，表達其對台灣故土的關愛與思鄉的躍動，進而撫慰留美僑民長年在外身處異地的鄉愁(岳方濟, 1992)。

(三) 動機

1. 山頂室內樂團

由於台灣的青少年音樂社團不像美國那麼普及，因此在台灣有許多學音樂的青少年並無太多演出的機會。而參加「山頂室內樂團」不僅有演出和學習的機會，更能夠演奏熟悉的台灣民謠，對該樂團家長而言，自然是再好不過的事了。但是當其他活動的選項出現時，參與「山頂室內樂團」的活動則變得不再那麼的重要。因此每學期「山頂室內樂團」只能規畫 7-8 次的團練，及若干次演出前的預演，盡量避開所有可能影響練習或演出的因素。

然而即使已將練習量減至最低，一旦遇到了團員所就讀的學校有其他活動或重要考試、補習班臨時補課、全家出遊、婚喪喜慶等等，仍有請假或缺席的情形。此外，當團員進入國中 3 年級時，在家長的心目中，再也沒有一件事比國中基本學力測驗更重要。因此在 2003 年「山頂室內樂團」有 8 位國中 3 年級的團員，不是陸續的退出樂團，就是只有在演出時來義務贊助，對於樂團整體表現和發展都有非常大的影響。在台灣升學主義高漲的情況下，筆者亦能體諒家長的心情而不忍苛責，只有在往後招生的過程中多費心了。

2. 聖路易台灣青少年室內樂團

「聖路易台灣青少年室內樂團」的家長和團員所抱持的心態，則與「山頂室內樂團」有很大的不同。在「聖路易台灣青少年室內樂團」成立的那個年代，該樂團可以說是大聖路易地區唯一演奏台灣民謠的音樂團體，所以樂團一成立即受到大聖路易地區的重視，包括喜歡台灣文化藝術的外國人亦十分支持。像平常練習的場地和年度演出的音樂廳，都是免費借予使用，有時亦會邀請該樂團參加當地的活動演出，促進台美文化的交流。而長年在海外的該樂團家長，對於故鄉思念的那種鄉愁，也全部轉化為對「聖

路易台灣青少年室內樂團」的支持。

「聖路易台灣青少年室內樂團」所練習的樂曲、團練進行的方式、和樂器演奏技巧的增進，平心而論絕對比不上其他當地的傳統古典樂團(例如著名的聖路易青少年交響樂團)，然而家長願意每個星期日的下午陪伴子女參加該樂團 3 個多小時的團練，除了藉由台灣民謠一解鄉愁之外，更希望子女能夠因為參與「聖路易台灣青少年室內樂團」，而有機會接觸台灣音樂，進而喜歡台灣的文化藝術。甚至在筆者的私人小提琴授課中，都有家長要求教授學生一些台灣民謠。也因為有這樣的動機，無論家長或團員，對於「聖路易台灣青少年室內樂團」的各種事務都非常的投入和盡心，在他們的心目中參與該樂團是最重要的活動，甚至連「聖路易台灣青少年室內樂團」的團名都是創團的團員共同討論出來的結果。

(四) 招生

1. 山頂室內樂團

「山頂室內樂團」的成立是輔英科技大學支援鄰近山頂國小推展多項多元化學習活動項目之一，所以創團之初，其規畫之重心完全以山頂國小為主。然而在招生說明會上才了解，山頂國小學過弦樂器的師生非常少，想組成一個弦樂團而在短時間便有成果發表，幾乎是不可能的事情。因此在徵得山頂國小首肯後，將招生範圍擴大到其他小學，才使得第一次招生考試得以順利進行，共有 20 位小提琴、1 位中提琴，總計 21 位創團團員，如表一所示：

表一 「山頂室內樂團」1999 至 2004 年之團員人數及各分部編制表

年度	第一 小提琴	第二 小提琴	第三 小提琴	中提琴	大提琴	管樂	打擊樂	總計
1999	10	5	5	1	0	0	0	21
2000	13	7	6	1	1	0	0	28
2001	16	9	9	1	2	8	0	45
2002	12	8	4	1	2	5	0	32
2003	11	7	6	1	2	4	4	35
2004	11	8	6	1	2	7	4	39

2000 年因為大提琴的加入，使樂團的中低音部得以加強，而改善了各分部之間的平衡。2001 年則為因應社區推動音樂發展之需求，乃擴大辦理招生活動；同時為加強與山頂國小的音樂交流，及增進樂團的多元發展，在該學年新增了 17 名成員，其中包含山頂國小木笛團高音笛、中音笛、次中音笛和低音笛共 8 位團員(翁瑞霖, 2001)。

2002 至 2004 年因部分成員課業及升學問題無法繼續參加，而樂團也有鑑於 2001 年招考人數過多，且素質差異太大，造成訓練及管理上的困擾，乃決定從嚴招考新團員；同時建議木笛成員增練其他管樂器，例如長笛、豎笛等，參與團練及演出；此外，自 2003 年起增加打擊樂器之分部，以增進樂團整體發展之多元化。

2. 聖路易台灣青少年室內樂團

「聖路易台灣青少年室內樂團」在成立之初，是以邀約方式找了 12 位在美國出生、成長及受教育且具有樂器專長的台灣青少年，連同 3 位音樂指導共 15 人為創團成員。由於「聖路易台灣青少年室內樂團」的整體表現廣受大聖路易地區的肯定，因此在筆者所負責的 1989 至 1991 的 3 年中，團員人數如表二所示之 14 人增至 25 人(不含指揮)，除了人員增加之外，最主要是樂器的種類增多了。

表二 「聖路易台灣青少年樂團」 1989 至 1991 年之團員人數及各分部編制表

年度	第一 小提琴	第二 小提琴	中提琴	大提琴	低音 大提琴	管樂	總計
1989	4	3	2	2	0	3	14
1990	5	4	2	2	0	6	19
1991	6	5	3	4	2	5	25

1989 年的 14 人中有第一小提琴 4 位、第二小提琴 3 位、中提琴 2 位、大提琴 2 位、管樂 3 位(長笛 2 位、薩克斯風 1 位)，各分部的人數相當平衡；較為特殊的是一般古典樂團中不會出現的薩克斯風，在「聖路易台灣青少年室內樂團」卻扮演十分重要的角色，尤其是演奏台灣民謠如「望你早歸」和「三聲無奈」的旋律時，經由薩克斯風的吹奏，將那種充滿孤寂、哀怨、失落和期待的感覺，具體的表現出來，令人聞之而心有所感，對於

長年在外的僑民，更是一種思鄉情愁的共鳴和宣洩。

1990 年團員人數成長至 19 人，主要來自管樂的增加；該年除了原有的 3 位管樂之外，增加了 2 位豎笛和 1 位低音管，因此在樂曲的選擇上有更大的空間和變化。

1991 年團員人數增為 25 人，最為特別的是增加了 2 位低音大提琴，讓樂團的低音部可以做更多元的展現；而新加入的 1 位小喇叭，讓「聖路易台灣青少年樂團」在演出進行曲時聲勢更加浩大。

在團員演奏程度上，若單純以技巧和經驗而言，「山頂室內樂團」並無法和「聖路易台灣青少年室內樂團」相比；除了學習樂器的期程、個人的天分或努力不同之外，應與美國的管弦樂教育較台灣普及有關。美國的公立中小學大部分都有學校管弦樂團，甚至還可依程度或年級分為好幾團；但在台灣似乎只有重點學校才有成立管弦樂團的可能。以「山頂室內樂團」所在地高雄縣大寮鄉為例，鄉內有 13 所縣立的中小學，但是沒有任何一所學校成立管弦樂團或弦樂團，所以學管弦樂器的小朋友參與團體練習或演出的機會，自然遠不如在美國的學童。此外，「聖路易台灣青少年室內樂團」的成員更經常積極參與許多音樂相關活動，例如參加各種音樂營或音樂比賽、聽音樂會；或加入其他音樂團體，像社區的樂團、教會的樂團、聖路易青少年交響樂團等，因此就整個音樂教育環境的質與量而言，「山頂室內樂團」都無法與「聖路易台灣青少年室內樂團」相比，故其演奏程度自然不如「聖路易台灣青少年室內樂團」。

其次，管弦樂器的昂貴價格，經常會造成家中經濟額外的負擔，因此減低了家長讓小孩學習樂器的動機。但在美國實施已久的樂器租用制度，使得一般家庭都能用很少的價錢，便能為學童租借一樣合適的樂器；甚至將來如果想將此樂器永久持有，則當時所付之租金亦可用來抵免部分費用，故租用樂器的風氣相當盛行。尤其是弦樂器學習者，其樂器尺寸的大小會隨學童身高而異，故先採租用方式，等到確認學童的興趣，或必須使用標準尺寸時再購置即可。因此大部分的美國家庭子女，或多或少都會一、二樣樂器；而這也是「山頂室內樂團」另一項不及「聖路易台灣青少年室內樂團」之處。大多數的「聖路易台灣青少年室內樂團」小提琴團員都能拉奏中提琴，而配合美國樂器租用的制度，他們可以在小提琴和中提琴分部中，依樂曲需要隨機變動，不像「山頂室內樂團」至今只有 1 位中提琴；甚至當需要有鋼琴參與演出時，幾乎有一半以上的「聖路易台灣青

少年室內樂團」團員具有演出的能力。這種樂團分部間的靈活調度，及其間之平衡能力，一直是「山頂室內樂團」發展所面臨的困難之一。

此外，「聖路易台灣青少年室內樂團」的弦樂低音部，不僅有 2 至 4 位大提琴，還有 2 位低音大提琴；而「山頂室內樂團」僅有 2 位大提琴，其中 1 位是目前正在讀研究所在職班的國小音樂老師；另 1 位則是大學 4 年級的準畢業生，兩人均十分忙碌，因此大都僅能在演出前參加預演的練習。可想而知「山頂室內樂團」每次的演出，筆者的心情是如何的膽顫心驚。其次，「聖路易台灣青少年室內樂團」的管樂有：長笛、豎笛、雙簧管、巴頌管、薩克斯風、小喇叭和低音喇叭等；而「山頂室內樂團」僅有長笛和豎笛各 1 位，其餘的管樂只好由不同分部的直笛來取代。故「聖路易台灣青少年室內樂團」的管樂較「山頂室內樂團」種類更多元，也有較好的演出成果。筆者曾嘗試與高雄縣地區部分學校聯繫，期望各校能推薦具有管樂(直笛除外)才藝的同學，前來參加招生考試；然而洽談多年以來，大家的興致缺缺，也因此使得管樂分部在「山頂室內樂團」只能一直扮演陪襯的角色。

(五) 團練

「山頂室內樂團」與「聖路易台灣青少年室內樂團」的成員和家長，大都來自相同的社區、學校、教會、同鄉會或協會，因此這些成員都是從小便認識，更是經常參加相同的活動；其中更有許多是兄弟姐妹或堂、表兄弟姐妹一同加入樂團，所以每次的團練或演出，就像辦家族聚會一樣，十分熱鬧。同時筆者在決定團員所屬分部時，亦會盡量安排同一家庭或親屬，分別屬於不同的分部，使其在樂團正式團練之餘，也能在家中進行小團體的練習，以增進彼此默契的培養和團隊精神的建立；更可以在各種家庭聚會中，作小團體的合奏演出。而這也符合了鈴木教學法一直強調的：促成和諧家庭和推展家庭化音樂教育的重要理念。此外，樂團的所有音樂指導，都是義務參與訓練和演出，因此家長都抱以最熱忱的感謝；同時也教育其子女要學習這種關懷與服務社會的精神，以後有機會也要回饋社會。而這也正是鈴木教學法所強調的愛的教育：唯有透過愛才能製造更多的愛，由愛音樂再去製造更多的愛給別人；同時從感受音樂的心，進而感受人性的心，以成就音樂學習者更好的人格(鄭方靖, 1993)。

樂團練習的過程首先由筆者敘述及示範樂曲之重點，同時解說各項演

奏技巧，其過程主要分為三個階段：個別指導、分組考試、及團體合奏。個別指導階段，乃由各部程度較好的團員採一對一方式，陪同另一位程度較差的團員作自我練習，而音樂指導亦會從旁協助，隨時給予指導；此舉既可提昇團員的技巧，亦可發揮教學相長的功效。完成個別指導後，即以前述之配對方式進行分組考試，評分方式是以兩人合奏為基準，而其結果將列為日後獎勵的依據之一；同時亦藉由個別拉奏的機會，增加彼此相互觀摩的成效，使其在適當的競爭與激勵之下，提昇演奏的技巧，建立自信心。接著進入最重要的團體合奏階段，此階段首先由各部分別齊奏，再進行全團合奏，強調其一致性、技巧性、和諧性和音樂性；同時不定期更換各部首席群和座位，讓每個人都有機會擔任首席，以培養其領導能力及建立其自信心，並藉由座位的轉換而增進彼此的友誼、默契和團隊合作之精神。

在團體練習的諸多功能之中，鈴木教學的團體課程最大的功能當屬觀摩、複習、遊戲三項，其中又以遊戲的部分最值得探討，鈴木鎮一也被公認是團體遊戲的天才設計大師(黃輔棠, 1999)。在團體的學習課程中，面對數十位年齡層分佈在中小學的青少年，如果只以傳統的教學方式，一再的要求他們拉奏、糾正、複習，則不僅無法達成學習成效，甚至抹煞了他們學習音樂的興趣。因此為達成團練之成效，並使團練時間能充分運用，筆者也自我學習鈴木教學法的教學策略和精神，自行設計合適的團體遊戲。其中較受喜愛的團體遊戲如下所述：

1. 分組合奏

每一分部各自抽號碼牌，然後將所有分部抽到相同數字的編為一組，並依數字由小到大的順序，各組依序至台前合奏。每一組除了合奏之外，尚必須負責為其他各組打名次，最後再加上音樂指導的評分來決定當日的優勝者。

2. 接龍

每一分部各自抽號碼，然後依數字由小到大的順序分別拉奏樂曲。每個號碼拉奏之小節數，可以在抽籤之前隨機訂定，例如：1 號拉奏 1 小節(第 1 小節)、2 號拉奏 2 小節(第 2-3 小節)、3 號拉奏 3 小節(第 4-6 小節)...；每個號碼拉奏其倍數之小節數，即 1 號必須從頭拉奏到尾、2 號拉奏所有

偶數小節、3 號拉奏 3 的倍數小節...；每個號碼皆拉奏 4 小節(或其他小節數)後換下一個號碼。當遊戲進行中，忘掉拉奏或超過該拉奏之小節數者，一律判出局。接龍遊戲之勝負，則以樂曲結束後各分部留下的人數比例來判定。

3. 梅花座

所謂梅花座的遊戲，乃是將各分部座位打散，將所有成員混合編排座位。所以每一個人的前後左右，皆被不同分部的其他人員所包圍，讓其在混亂中學習獨立，並增加與其他分部面對面直接合奏的機會。

4. 男女大對抗、以小搏大

將團員依性別或年齡分組對抗。就筆者的實驗觀察，對青少年成員而言，男女對抗大概是最能使其發揮同仇敵愾、凝聚向心力、提昇拉奏技術的活動之一。但是在進行的過程中，卻要避免因二分法而使雙方真的翻臉，造成無法收拾的局面。

5. 瞎子摸象

前述各項遊戲由視譜改爲將眼睛閉起來進行，除了誘導學童藉由遊戲的進行熟悉樂曲，並進而將其默背之外；亦希望他們能用耳朵和心來感受樂曲、培養默契，即使看不到指揮和樂譜，也能夠整齊、和諧的拉奏。

6. 周遊列國

筆者在樂曲進行後走入各分部，當拍某甲座椅時，他即必須起立跟在筆者身後，一邊拉奏，一邊依樂曲的節奏，踏著步伐前進。當筆者拍某乙座椅時(與某甲最好是不同分部)，某乙必須起立跟在筆者身後，一邊拉奏，一邊依樂曲的節奏，踏著步伐前進；而某甲則坐在某乙座位上繼續拉奏。此舉可以訓練團員背譜的能力，並藉由踏步增進其節奏感，同時也讓團員培養單獨處於不同分部的獨立自主性。

7. 真假指揮

筆者在樂曲進行後走入各分部，並隨機將指揮棒交給某一團員，由他負責指揮工作，此時所有團員必須遵照新指揮的節奏和表達方式，繼續拉奏；其間可能會替換數位指揮，至樂曲結束前，再由筆者接下指揮棒作結

尾的工作。此舉不僅可以訓練團員提高對指揮的服從性和注意力；亦可讓團員因為角色互換，而體會身為樂團領導者指揮所必須承受的壓力和責任，進而增加彼此的了解；更可以從中發覺具有指揮天分或領導風格的學童，賦予更多學習和潛能開發的機會。

此外，在「山頂室內樂團」團練中，由於筆者目前在輔英科技大學所講授的課程為跨領域通識教育「自然科學與音樂」，乃是藉由科學與人文藝術跨領域的融合為主題，探討其多元的對話，並進行相關之學術研究，尤其是數學與音樂的對話方面。因此筆者會將數學和音樂作統整和連結，以所練習的樂曲為題材，讓「山頂室內樂團」團員思考音樂與數學相關的議題，例如：簡譜和五線譜的數字關係；演奏速度和數字的關係；升降記號的加減關係；拍號的分數、約分、擴分關係；音符和休止符的加減乘除關係；音調調性的次序和數列關係等，並以數學之演算應用其中，促使團員以熟悉的「加、減、乘、除」四則運算來學習音樂，更藉由喜愛的音樂來理解數學的概念(翁瑞霖, 2005)。

數學乃源自於人們對自然界規則事物的觀察，是一種研究自然規律的科學，而音樂則是對於聲音中規則變化的認識，二者都是在認識自然，對自然界的事物作描述或探求(曾志華, 2000)。所以音樂就是感覺中的數學，是一種隱藏的算術練習，透過潛意識的心靈跟數目字在打交道；而數學則是推理中的音樂，兩者的靈魂是完全一致的。因此代表理性的數學，其規律、和諧與秩序所產生的美感，雖無聲音之傳遞，但與音樂是根本相連的；而代表感性的音樂，其音強、音高、音色、節奏、旋律、曲式及風格，雖無明顯之數字表達，但數學的蹤影卻處處可見(蔡聰明, 1994、歐陽絳, 1996)。在教育部所訂定之中小學九年一貫課程「十大基本能力」中的「統整能力」，即主張理性與感性的相互協調；而將學習數學與音樂作統整或連結，以音樂相關情境為主題，探索其與音樂有關的問題，並藉由熟悉、簡易的數學概念或經驗運用其中，除了能獲得數學與音樂相關的知識外，更是促進思想清晰、明確、簡練的最佳途徑。而這種跨領域的教學方式，除了提昇團員數學與音樂的學習效益之外，亦能開拓其宏觀的視野。

(六) 編曲

在招考及練習的過程中，「山頂室內樂團」所遇到的最大困難在於：依正常弦樂團編制必須有第一、二小提琴部、中提琴部、大提琴部及低音

大提琴部；然而在創團之初，除了 1 位中提琴外，其餘皆是小提琴且程度差異頗大。在此情況下爲了使團練能順利進行，只好將小提琴區分爲一、二、三部，並以第三部小提琴扮演中低音部的角色；同時在樂曲的編寫方面，筆者也重新改編適合「山頂室內樂團」編制及程度的樂譜。

1999 年所編寫的曲目有 Joy to the World、It Came upon the Midnight Clear、We Wish You a Merry Christmas、Silver Bells、Silent Night 及 Jingle Bells 等 6 首聖誕歌曲；四季紅和燒肉粽 2 首台灣民謠；春神來了、偉大的母親組曲、快樂農夫與獵人合唱組曲、甜蜜家庭組曲、優美的變奏曲及巴赫(Bach)小步舞曲等 6 首中外名曲或歌謠，共計 14 首樂曲。

2000 年由於大提琴的加入，強化了低音部的表現，使樂團編曲更多元化；而原第三小提琴扮演的中低音角色，也因此改變爲中音部之主奏，使樂團得以「類似弦樂四重奏」之方式作各項的演出。在該年所編寫的曲目有：望你早歸、蝶戀花、草螟弄雞公組曲及快樂出帆等 4 首台灣民謠；茉莉花、杜鵑花、生日快樂頌及交響組曲等 4 首中外名曲或歌謠，共計 8 首樂曲。

2001 至 2004 年因爲團員人數的增加和管樂、打擊樂分部的加入，故嘗試編寫較爲複雜的樂曲，包括：桃花過渡、桃花鄉、西北雨直直落及港邊惜別等 4 首台灣民謠；新年快樂組曲、心靈組曲、鬥牛進行曲、法朗多舞曲、卡門組曲、西班牙舞曲、康康舞曲、帕海貝爾(Pachelbel)卡農、韋瓦第(Vivaldi)四小提琴協奏曲及巴赫的雙小提琴協奏曲等 10 首中外名曲或歌謠，共計 14 首樂曲。總計五年來共編寫了 30 餘首包含古典、中外歌謠和台灣民謠的各式樂曲；雖不敢說這些改編的作品是最完美的，但卻是依「山頂室內樂團」的編制、團員的程度及聽眾的喜好，所設計出最適合的作品。

至於「聖路易台灣青少年室內樂團」由於各分部編制較爲齊全，個人演奏程度亦較高，故所使用之樂譜，無論是古典樂曲或是台灣民謠，大都爲原裝之分部套譜，不需要改編或重寫。

(七) 特訓

2000 年寒假，「山頂室內樂團」於山頂國小實施 4 天的特別訓練，效果十分顯著，除了團員個人技巧的精進外，團隊默契也因爲 4 天的特訓而有明顯提昇；美中不足的是小朋友們只能在一起練琴，卻沒有機會生活在

一起。因此在 2001 年暑假期間，特別安排於墾丁實施 5 天 4 夜的夏令音樂營，讓家長、團員除了練琴之外，也能有在一起談天、遊玩的機會。墾丁音樂之旅不僅每位團員的技巧精進，更凝聚了每位家長及團員的心，而團員間合奏的默契更是明顯的提昇。也因此 7 月 12 日墾丁悠活渡假村演出及 7 月 14 日高雄縣婦幼館的年度發表會，都獲得與會人員熱烈的迴響；所有人員多日來的努力，也再一次獲得大家的肯定。

而後由於大部分團員為國中以上的學生，因為課業的關係，較難協調一致的時間從事寒暑假特訓；即使勉強安排，參加的團員人數經常只有一半而已，很難達成集訓之成效，殊為可惜。例如 2004 年 7 月 13 至 16 日，樂團安排前往菲律賓佬沃椰灣度假中心作 4 天 3 夜的暑訓和成果發表會，含家長、眷屬共有 50 餘人前往參加，然而團員卻僅有 19 人，其中更沒有任何管樂成員；雖然成果發表會仍然受到與會人員的肯定和讚許，但是整體的表現卻因人數的不足和分部的不均衡，而無法達到預期之成效。更不用提及期待多年規畫前往美國的海外音樂交流之旅，大概也遙遙無期了。

至於「聖路易台灣青少年室內樂團」由於家長在寒暑假期間均為團員安排各項活動，而指導老師有的必須返台省親、有的必須在實驗室作研究、或至外地參加各種學術研討會，因此無法安排長期的集訓活動。

(八) 演出

1. 山頂室內樂團

「山頂室內樂團」在成立兩個月後，於 1999 年 12 月 22 日假輔英科技大學舉行創團後第一次公演，緊接著展開一連串的演出，至今已有約 50 場的演出。其中除了在高雄縣市社區的各項演出之外，比較特別的幾場演出如表三所示：

表三 「山頂室內樂團」特別演出日程表

日期	主題說明	地點
2000年5月15日	2000年技專校院與校外學習型組織 建立夥伴關係國際研討會開幕演出	國立雲林科技大學
2000年9月9日	中秋節晚會	屏東無量壽安養院
2001年7月9日	慈善音樂活動	屏東無量壽安養院
2000年12月16日	聖誕節慶祝活動	高雄縣縣議會
2001年12月22日	聖誕節慶祝活動	高雄縣縣議會
2004年1月17日	新年慶祝活動	高雄縣縣議會
2005年1月29日	新年慶祝活動	高雄縣縣議會
2001年5月25日	普通教室專業化·專業教室統整化示 範觀摩會動態成果發表	輔英科技大學
2002年8月1日	慶祝改名科技大學揭牌典禮	輔英科技大學
2002年10月30日	技職體系建立教育夥伴關係成果研 討會動態成果發表	輔英科技大學
2001年7月9-13日	夏令音樂成果發表會	墾丁悠活渡假村
2001年7月14日	年度音樂成果發表會	高雄縣政府婦幼館
2001年12月22日	慈善音樂發表會	高雄市基督教信義醫院
2001年12月30日	跨年聯歡活動	高雄大遠東百貨公司
2002年3月10日	春光音樂會	高雄大遠東百貨公司
2003年1月26日	迎新春音樂會	高雄大遠東百貨公司
2002年5月4日	母親節慶祝活動	高雄縣國父紀念館
2002年11月3日	高雄縣衛生局禁煙宣導活動	高雄縣永芳國小
2003年4月27日	嘉義基督教醫院遲緩兒募款大會	嘉義市文化中心
2003年7月8-10日	夏令音樂成果發表會	南投縣埔里天水蓮飯店
2004年7月13-16日	夏令音樂成果發表會	菲律賓佬沃椰灣度假中 心

2. 聖路易台灣青少年室內樂團

「聖路易台灣青少年室內樂團」的演出除了重要節慶如聖誕節、中國新年及大聖路易地區僑界一般性的邀約活動外，最主要的演出為每年5月

的年度公演。該樂團將一年來所練習的曲目，於年度公演時作一個完整的成果發表，已成為大聖路易地區的一大盛事。聽眾除了團員的親朋好友、師長同學之外，亦有許多來自其他州或城市的同鄉，及政府駐海外機構人員亦親臨會場，給予該樂團最大的鼓勵和支持。在筆者所負責的3年中，「聖路易台灣青少年室內樂團」比較特別的幾場演出如表四所示：

表四 「聖路易台灣青少年室內樂團」特別演出日程表

日期	主題說明	地點
1990年5月12日	「聖路易台灣青少年室內樂團」 年度音樂會	Brentwood High School Auditorium, St. Louis
1991年4月20日	「聖路易台灣青少年室內樂團」 年度音樂會	CASA Auditorium, St. Louis
1991年9月12日	「聖路易台灣青少年室內樂團」 夏令營成果發表會	Creve Coeur Government Center, St. Louis
1991年11月30日	聖路易台灣同鄉會感恩節晚會	聖路易台灣長老教會
1991年12月8日	Creve Coeur City 聖誕節慶祝活動	Creve Coeur Community Center, St. Louis
1991年12月18日	聖路易台灣同鄉會聖誕節慶祝活動	Washington University Women's Building, St. Louis University of
1992年2月8日	大聖路易地區中國新年慶祝活動	Missouri-St. Louis Auditorium, St. Louis
1992年5月15日	「聖路易台灣青少年室內樂團」 年度音樂會	CASA Auditorium, St. Louis

決定演出成果好壞的因素很多，除了演出者的技藝、曲目的選擇、場地音響設備的安置、聽眾的配合度等之外，與演奏者所使用的樂器品質亦有密切的關係。由於「聖路易台灣青少年室內樂團」成員的家長職業大都是醫生、教授、工程師或企業負責人，因此在培育學童方面，經濟上大概較不成問題。故「聖路易台灣青少年室內樂團」成員所使用的樂器，其品質都相當好；甚至還造成彼此之間會有互相比較樂器價碼的情形，其中一

把在 1988 年購置價值超過新台幣 100 萬元的大提琴，更成為當時大聖路易地區僑界的熱門話題。

反觀「山頂室內樂團」所使用的樂器則較為平價，平均價位大都在新台幣 1-3 萬元而已。2001 年有一位旅美音樂家返台演出時，曾撥空聆聽「山頂室內樂團」的團練，對於其整體表現十分滿意，甚至願意協調安排「山頂室內樂團」前往美國演出的相關事宜。但是「山頂室內樂團」所使用的樂器品質不佳，即是她所提出最需要改善的地方；不過考量「山頂室內樂團」家長的經濟狀況，筆者至今都尚未向家長會提起此事。因為對於社區音樂環境的推展而言，只要能為社區提供藝文活動，增進社區的藝文參與意願，提昇社區的藝文氣息，建立社區藝文推展的共識，並能廣泛獲得社區的共鳴、迴響與肯定，則樂團成立的目的就達到了。而令人欣慰的是「山頂室內樂團」和「聖路易台灣青少年室內樂團」都辦到了。

筆者在演出時除了擔任指揮之外，亦負責說明音樂活動之背景緣由、樂曲解說和演出人員簡介；同時促進台上台下之互動，以達音樂交流之導聆的效益，於活動場中傳遞音樂氣息，引導參與人員進入音樂天地，打破正式音樂會必須正襟危坐，台上台下互不干擾的傳統。因此每次的演出，都呈現了古典音樂和鄉土歌謠的融合與對話，帶動台上台下共同的演出，將音樂的種子散播於各社區。

四、結語

「聖路易台灣青少年室內樂團」結合了大聖路易地區對音樂有興趣，及有樂器專長的第二代台灣青少年，提供管弦樂的教育環境、演奏技巧的磨練和表演經驗的培養；更重要的是年輕的團員們經由彼此的合作演練、揣摩學習，從音樂中認識了台灣鄉土音樂的文化遺產，進而豐富了一顆顆在西方藝術文化下成長的心靈，在宣揚台灣本土音樂和維護台灣鄉土文化遺產上的努力和成果，獲得聖路易地區僑界一致的肯定和讚揚(岳方濟, 1992)。只可惜「聖路易台灣青少年室內樂團」在許多團員因升學或音樂指導、家長學家遷移至外地後，紛紛離開聖路易；而在後繼者無法持續運作的情況下，「聖路易台灣青少年室內樂團」已於成立 4 年後解散了。

「山頂室內樂團」的成員雖然在台灣成長，但是所學樂曲仍是以西方

古典音樂為主，對於台灣鄉土音樂所知有限；因此筆者在編寫樂曲時，特別選擇了 10 首的台灣民謠加以管弦樂化或古典化，使其暨保有台灣本土音樂的特質，又能與西方古典技巧融合，如同「聖路易台灣青少年室內樂團」一般，也豐富了這些南台灣小孩成長的心靈。然而不同於「聖路易台灣青少年室內樂團」解散的下場，「山頂室內樂團」在輔英科技大學、山頂國小及鄉鎮社區的參與和支持下，穩健成長的邁入第 6 年。

有人說台灣南部是文化的沙漠，也有人說各種文化建設或教育資源都是重北輕南、重城市輕鄉村，如果這些敘述是真的，那麼位於南部鄉村地區的文化教育資源想必是最匱乏的。因此，如何讓大學校院的各項資源分享社區，即成為社區改善其文化環境、增進教育建設的最佳策略之一。雖說大學校院是學術的社群，以研究學問、傳播知識、培育人才為任務；然而大學校院卻不可自限於學術的象牙塔，尤須以實際的作為展現對人群的關懷，強化社區振興功能，重視人際互動的環境，成為社區文化之中心，以善盡大學校院的社會責任(張一蕃, 2002)。

輔英科技大學承續創校 40 餘年的傳統，以「人的健康」作為核心價值，關注社會經濟與民生發展，建立學校的特色與競爭優勢；更秉持「專業素養、關懷情操、宏觀見識、優雅氣質」的教育理念，培育優秀的健康科技專業人才。因此除了一般大學校院常見的推廣教育和學生社區義工服務之外，特別主動爭取衛生署的支持而成立「大寮社區健康營造中心」，有系統的運用各項資源，以多元化的教育活動及保健服務，協助提昇大寮鄉社區的健康品質；並積極與鄰近的中小學建立社區教育夥伴關係，盡力協助他們教師的成長及學生學習空間的拓展，「山頂室內樂團」即是其中成效最為顯著的一個範例(張一蕃, 2003)。

大學校院資源社區化，除了教育部、學校及社區的參與之外，地方政府亦須以建設地方文化藝術環境為其教化民心之政策；而中央政府之文化相關部門，更應結合上述所有單位，共同努力推展鄉土藝術文化，從事並落實社區之心靈環保。「山頂室內樂團」雖然在成立 1 年後，即有不錯之成果；但由於沒有文化部門及地方政府的參與，使其所能發揮之效益有限。因此，在邁入活動的第 2 年，「山頂室內樂團」即主動連繫地方政府、文化相關部門及文教基金會，也因而獲得教育部、清誠文教基金會、高雄縣議會和教育局及其他機構之大力支持，使得各項活動之執行和效能之發揮，都有非常好的成果及迴響。我們將持續與各產官學界連繫，以尋求外

界最大的支持與鼓勵，使輔英科技大學與山頂國小之社區教育夥伴關係，得以永續經營與發展，成為南台灣社區地方之文化藝術發展重點，將文化藝術傳播於社區每個角落，以文化藝術美化其心靈，充實其精神生活，共同創造一個健康祥和，充滿文化藝術的社區環境。

在現代社會中生活，或在職場中工作，人文的關懷與素養，是決定個人成功的重要因素之一；而具備豐富的人文關懷，才能對人群社會有所貢獻；因此我們希望藉由社區音樂性社團「山頂室內樂團」的推展，使所有參與的人，無論是演出者、贊助者或是聆聽者，多一些接觸人文藝術的機會。更希望藉由本活動之施行，帶動更多音樂愛好者，共同為推展台灣社區音樂環境而努力。本研究對於音樂教育之學術性或學術價值的提昇，或許其貢獻度和研究性，不若其他學術著作顯著；然而在音樂教育發展的歷程中，除了音樂教育學術理論的探究之外，本研究以其實際施行個案的檢討分析，進而經驗傳承與分享，提供其他大學校院如何促進與社區資源分享的經驗，並做為縣市鄉鎮推廣學校或社區音樂團體的參考，相信對於音樂教育的實質推動，也應該有其一定程度的助益。

參考文獻

1. 江姮姬，〈小提琴小團體教學研究〉，《國立台北師範學院學報》第 16 卷第 1 期（2003 年），頁 97-122。
2. 洪萬隆，〈弦樂混合式團體教學研究〉（台北：國科會研究報告，1995 年）。
3. 岳方濟，〈聖路易台灣青少年室內樂團春季演奏會〉，《美國聖路易世界周刊》（1992 年 7 月 26 日），頁 77。
4. 翁瑞霖，〈大手牽小手，快樂向前走－歡樂的樂聲中，山頂國小室內樂團成立了〉，《2000 技專校院與校外學習型組織建立教育夥伴關係論文集》（雲林：國立雲林科技大學，2000 年），頁 353-360。
5. 翁瑞霖，〈建立社區服務夥伴關係－輔英技術學院與山頂國小策略聯盟個案〉，《八十九學年度技職體系建立教育夥伴關係計畫執行成果研討會論文集》（台南：台南女子技術學院，2001 年），頁 133-145。
6. 翁瑞霖，〈建立社區關懷之夥伴關係－山頂室內樂團〉，《2002 全國關懷

- 研討會論文集》(高雄：輔英技術學院，2002年)，頁145-152。
7. 翁瑞霖，〈加減乘除的音樂世界〉，《科學月刊》第36卷第2期(2005年)，頁136-142。
 8. 張一蕃，〈創刊辭〉，《輔英通識教育年刊》創刊號(2002年)，頁1。
 9. 張一蕃，〈創刊序〉，《高雄文化研究年刊》創刊號(2003年)，頁1-2。
 10. 張慧真，《交響樂團的經營與管理》(台北：麥田出版社，2004年)。
 11. 曾志華，〈開啓數學與音樂的對話上、下〉，《翰林文教雜誌》第16卷(2000年)，頁57-68。
 12. 黃輔棠，《小提琴教學文集》(台北：全音樂譜出版社，1991年)。
 13. 黃輔棠，《小提琴團體教學研究與實踐》(台北：大呂出版社，1999年)。
 14. 歐陽絳，《數學的藝術》(台北：九章出版社，1996年)。
 15. 鄭方靖，《本世紀四大音樂教育主流及其教學模式》(台北：奧福教育出版社，1993年)。
 16. 蔡聰明，〈音樂與數學：從絃內之音到絃外之音〉，《數學傳播》第18卷第1期(1994年)，頁78-96。
 17. Hoffer, C. R. 著、李茂興譯，《音樂教育概論》(台北：揚智文化出版社，1998年)。
 18. Gagnè, R. M.、Briggs, L. J.、Wager, W. W. (1992). *Principles of Instructional Design*. Holt, Rinehart and Winston, Inc.
 19. Keene, J. A. (1982). *A History of Music Education in the United States*. Trustees Dartmouth College.
 20. Schwarz, B. (1983). *Great Masters of the Violin*. Simon & Schuster, Inc.

To Study the Practical Model of Group Lesson of Music in the Local Community : the Case of 「Shan-Ding Youth Chamber Orchestra」 and 「St. Louis Taiwanese Youth Chamber Orchestra」

Jui-Lin Ong*

【Abstract】

The 「Shan-Ding Youth Chamber Orchestra」 and 「St. Louis Taiwanese Youth Chamber Orchestra」 were two youth music groups in local community which were founded in Taiwan Kaohsiung Hsien TaLiao Hsiang , 1999 and USA St. Louis, 1989 Separately. This study tries to describe and analyze all the details of the design and implementation of these two music groups in order to share the experience in the local communities. Especially, the 「Shan-Ding Youth Chamber Orchestra」 was founded to promote the cultural environment in the community by Fooyin University and Shan-Ding Primary School for the educational partnership between colleges of technology and non-institutional educational centers. The resources sharing of colleges and universities in communities can be one of the best strategies to promote their cultural and educational development. 「Shan-Ding Youth Chamber Orchestra」 provides young musicians with the chamber orchestra technical challenges and stage experiences. Also, it gives them opportunities to build up friendship, leadership and workmanship enriching their lives. Unless 「Shan-Ding Youth Chamber Orchestra」 has received great support and encouragement from the public, it would not have grown up and developed so well today. Here, we would like to share the partnership experience between Fooyin University and Shan-Ding Primary School to other colleges and try to develop a mechanism of resources sharing in the local communities.

Keywords: local community, learning organization, partnership, chamber orchestra, music.

* Associate Professor, Department of Applied Chemistry , Fooyin University

《東海大學文學院學報》
第 46 卷 頁 393—415
東海大學文學院 2005 年 7 月

方師鐸先生作品整理記略

謝鶯興*

* 東海大學中文系兼任講師
東海大學圖書館特藏組組員

一、生平簡介

先生諱師鐸，筆名大方，原籍安徽徽州府人，某世先祖落籍江蘇揚州，始為揚州人。^① 1912年2月25日出生，北京大學中文系語言文字組，北京大學文科研究所畢業。1946年秋，渡海來臺灣^②，任職國語推行委員會，推廣國語教育。1960年9月，應東海大學中文系之聘，繼董同龢先生之後講授聲韻學^③。1961年，轉聘為客座教授，講授聲韻學、訓詁學及國文。1962年，改聘為專任教授^④，即終其身居住在東海校園。1983年7月，於中研所榮退，仍膺兼任教授，至1993年7月，始以年力寢衰，堅辭中研所授課一事。1994年8月28日中午12時30分，安逝於東海大學退休宿舍寢室，享年八十三。^⑤

先生任教期間，經他指導撰寫各級論文者頗眾，撰寫學士論文者有二十一位，撰寫碩士論文者有十六位^⑥，呂珍玉之博士論文，後由龍宇純教

① 按，先生在《揚州閒話，古老的住宅》（頁1-2）云：「我幼時是在揚州長大的。我家確不是揚州人，卻在揚州落了戶。聽大人說：我們是從安徽的徽州府搬到揚州來的。」收《方師鐸先生四部曲》，方謙亮發行，方謙亮施麗珠、謝鶯興合編，2001年12月15日。

② 先生在《臺灣話舊·前言》（頁3）云：「我是民國三十五年跟臺靜農先生一起來到臺灣的」。收《台中市籍作家作品集》，台中市政府文化局，民國89年11月初版。按，楊承祖先生撰〈故東海大學教授方師鐸先生事略〉云：「三十五年秋，渡海來臺，與夫人皆任職國語會，培訓師資，推廣國語教育，並與洪炎秋、何容諸先生等，籌辦《國語日報》。……五十年，應聘為東海大學中文系專任教授，自是居於臺中東海校園，終其身未嘗去也。」

③ 楊承祖〈追念方太太和師鐸先生〉云：「我後來知道方先生的一些梗概，是從先師許世瑛、董同龢兩位先生處側聞而來。一次，他們談到東海中文系繼董先生之後教音韻學的老師不能勝任，說：『只有方師鐸去纔能頂得下來。』從那時起，方先生就到東海了。」見《方師母張愷言女士紀念文集》頁145，方師母張愷言女士紀念委員會，2001年6月。

④ 參《方師鐸先生學行年表初稿》頁5-6，收《東海名人錄系列》。陳瑞洲、謝鶯興編，東海大學圖書館，民國89年12月22日。

⑤ 先生事蹟，請參閱楊承祖〈故東海大學教授方師鐸先生事略〉及陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，東海大學圖書館，民國89年12月22日。以下先生事蹟未特別標示者，皆取自《方師鐸先生學行年表初稿》。

⑥ 按，撰學士論文者，有：葉俊成的《平水韻的研究》（1963年）、曹荃生的《溫庭筠詞所用詞彙的分析》（1963年）、雷偉霖的《從中國類書觀點看--羅傑字彙分類》（1964年）、孫平的《現代國音中語音與讀音的演化》（1964年）、謝柏義的《白居易長恨歌的修辭、聲律及叶韻之研究》（1964年）、陳淑妍的《台語釋詞》（1965年）、高麗鶯的《基督教聖詩詞彙分析》（1965年）、蘇久美的《常用詞彙分類研究--名詞研究》（1966年）、邱玉雲的《常用詞彙分類研究--動詞研究》（1966年）、王溢福的《常用詞彙分類研究--形容詞研究》（1966年）、謝素碧的《常用詞彙分類研究--數量詞研究》（1966年）、鄭期瑩的《環繞著中心詞的衛星詞群之研究--甲篇》（1967年）、林文珠的《環繞著中心詞的衛星詞群之研究--乙篇》（1967年）、范心怡的《華語課本編輯研究及示範》（1967年）、楊祖華的《華語課一評述及示範》（1967年）、劉麗華的《現代中國話裏抽象意念同義詞的分類研究--心智活動》（1969年）、林桂慈的《現代中國話裏抽象意念同義詞的分類研究--情感》（1969年）、林滿意《現代中國話裏抽象意念同義詞的分類研究--性情脾氣》（1969年）、葉懿芝《現代中國話裏抽象意念同義詞的分類研究--能力才幹》（1969年）、蘇麗文的《兒女英雄傳書中描寫技巧的應用》（1970年）、姜文滿的《密勒氏英文「中國口語字典」(Dictionary of Spoken Chinese)介紹》（1970年）。

撰碩士論文者，有：李立信的《虛字作用新探》（1974年）、唐明雄的《宋元等韻圖研究》（1975年）、甘漢銓的

授指導完成^⑦。

先生著述宏富，1939年，從昆明隨馬幫深入滇緬邊區的擺夷作擺夷語言實地調查，編成《擺夷語彙典》^⑧。自1947年1月14日，於《臺灣新生報》發表〈國語中特有的量詞〉，迄1993年10月12日，於《東海大學校刊》發表〈揚州鹽商〉，曾先後將其著作彙編成書，計有：《國語標準字彙》^⑨、《五十年來中國國語運動史》^⑩、《刨根兒集》^⑪、《增補國音字彙》^⑫、《國語詞彙學構詞篇》^⑬、《傳統文學與類書關係》^⑭、《國語日報史地周刊四百期合訂本》^⑮、《「鬱輪袍」賞析》^⑯、《中華新韻庚東二韻中「ㄨㄥ」「一ㄨㄥ」兩韻母的糾葛》^⑰、《常用字免錯手冊》^⑱、《北

《東京夢華錄中的飲食問題及其詞彙》(1976年)、蔡長錦的《當代常用字研究》(1978年)、林秀玲的《長恨歌研究》(1978年)、林英津的《廣韻重紐問題之檢討》(1979年)、蔡宗祈的《聲韻學名詞彙釋》(1979年)、楊明麗的《中國語文結構中的模稜現象》(1981年)、陳昭容的《急就篇研究》(1982年)、黃玲玲的《當代常用四字成語研究》(1983年)、侯雲娟的《「口」「嘴」「首」「頭」詞義演變的研究--兼論漢語詞義的演變》(1984年)、呂珍玉的《從全唐詩中六句詩看四句詩及八句詩之定體並附論六言詩》(1990年)、王靖婷的《吳歌西曲的內容、詞彙及表現手法之研究》(1990年)、洪靜芳的《唐詩入唱研究》(1991年)、涂淑敏的《初盛唐五言近體詩聲律研究》(1992)、陳玲芬的《晚清小說中的買辦形象研究》(1992年)。

- ⑦按，呂珍玉〈懷念永遠的老師—方師鐸先生〉(見頁174，收於《臺灣話舊·附錄》，台中市政府文化局，民國89年11月初版)云：「唸研究所以來，一直是請老師指導論文，教益的時間更多，……方老師還繼續費力的說：『以後有什麼問題，去問胡楚生老師。我已經拜託他了』」。
- ⑧見楊承祖撰〈故東海大學教授方師鐸先生事略〉，收於《方師鐸先生學行年表初稿》，民國89年12月22日。
- ⑨按，1963年8月，先生於《圖書館學報》第5期發表〈「國語標準字彙」編後記〉，則是書亦成於同年。
- ⑩台北·國語日報社，民國54年2月。參見陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁9，註22，民國89年12月22日。
- ⑪(台北：文星書店，1965年)，參見陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁12，註28，民國89年12月22日。
- ⑫(臺北：臺灣開明書局，1968年)，參見陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁28，註36，民國89年12月22日。按是書收錄：〈序〉、〈附帶韻的來歷和發音〉、〈注音符號發音表〉、〈國音簡說〉、〈附中華新韻韻目〉、〈中華新韻韻略表〉、〈國音儿化韻表〉、〈增補國音字彙〉、〈有關國音的公布文件〉(有教育部布告第3051號、公布兩式國音字母的令、常用字彙的說明)、〈附錄〉(收化學元素的名稱、度量衡的略字、特別音與特別字舉例、增補國音字彙檢音表、增補國音字彙索引)。
- ⑬(臺北：益智書局，1970年)，參見陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁34，註38，民國89年12月22日。按，是書內容分為：第一章〈詞彙學是幹甚麼的〉、第二章〈形音義的錯綜關係〉、第三章〈合成詞和詞組的分別〉、第四章〈怎樣才算是基本詞〉、第五章〈正常結構的複合式合成詞〉、第六章〈非正常結構的複合式合成詞〉、第七章〈多音節的複合式合成詞〉、第八章〈合成詞的重疊式〉、第九章〈動詞的重疊式〉、第十章〈形容性詞語的重疊式〉、第十一章〈合成詞的附加式〉、第十二章〈不增加音節的「兒化」詞尾〉、第十三章〈後綴輕聲「子尾」的合成詞〉、第十四章〈輕聲「子尾」與「兒化」詞尾的錯綜關係〉、第十五章〈後綴「頭」詞尾或「頭兒」詞尾的合成詞〉、第十六章〈「真」詞尾和「假」詞尾的分界線〉、第十七章〈怎樣辨別詞組和合成詞〉、第十八章〈標準型的並列組合的詞組〉、第十九章〈偏正組合的詞組〉、第二十章〈主述組合的詞組〉、第二十一章〈動賓組合的詞組〉、第二十二章〈後補組合的詞組〉、第二十三章〈各種組織複雜的詞組〉。
- ⑭美國哈佛燕京學社資助，東海大學發行，收入《東海大學研究叢書》，1971年8月。按，是書內容分：第一章〈導論〉、第二章〈論賦〉、第三章〈論律字〉、第四章〈論類文〉、第五章〈論隸事〉、第六章〈論類事〉、第七章〈論類韻〉。
- ⑮(臺北：天一出版社，1973年)。
- ⑯據《國語結構語法初稿》下冊附《方師鐸其他著作簡目》著錄(美國哈佛燕京學社補助，東海大學出版社，收入《東海大學華語中心研究叢書》，1979年9月)，(臺北：天一出版社，1973年)。
- ⑰(臺北：國語日報社，1975年)。參陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁48，註45，民國89年12月22日。

平叢話》¹⁹、《增補附註國音常用字彙》²⁰、《國語結構語法初稿》²¹、《詳析「匆匆」的語法與修辭》²²、《方師鐸文史叢稿·專論上篇》²³、《「今語釋詞例」導論--「了不得」「不得了」及「了」「不」「得」三字之研究》²⁴、《方師鐸文史叢稿·雜著篇》²⁵、《方師鐸文史叢稿·專論下篇》²⁶、《今語釋詞例：「了不得」「不得了」及「了」「不」「得」三字之研究》²⁷、《台灣話舊》²⁸。

- ¹⁹ (臺北：天一出版社，1976年)，是書內容分：〈國語文能力測驗題〉、〈部首索引〉、〈字形查字表〉、〈前言〉、〈專論一讀音語音何去何從〉、〈專論二論借音託事及增形別義〉、〈專論三連詞「和」字究讀何音〉、〈專論四「定、訂」「連、聯」等字〉、〈專論五相通問題，「者」字的字形〉、〈專論六形聲字聲旁定音表〉、〈手冊正文〉、〈附錄一〉(收「計劃-計畫」問題論戰、不是改革只是糾正、任何計劃不用刀、「畫」與「劃」混淆的原因)、〈附錄二〉(收我們需要標準國字)、〈附錄三〉(收法律統一用字表、字音查字表)。
- ²⁰ 與朱介凡先生合編，收錄〈故都北平〉一文，臺北：天一出版社，1976年10月。
- ²¹ (臺北：天一出版社，1977年)。參陳瑞洲、謝鶯興編《方師鐸先生學行年表初稿》，頁48，註45，民國89年12月22日。
- ²² 美國哈佛燕京學社補助，東海大學出版社，收入《東海大學華語中心研究叢書》，1979年9月。內容分：第一章〈導論〉、第二章〈詞法綜述〉、第三章〈「字」的性質和能力〉、第四章〈增音變形的形態構詞法〉、第五章〈音變構詞法〉、第六章及第七章〈造句式構詞法〉、第八章〈詞總論〉、第九章第十章〈實詞〉、第十一章第十二章〈虛詞〉、第十三章第十四章〈句法〉、第十五章〈句子的種類〉、第十六章〈句式〉、第十七章〈句型〉、第十八章〈語義和語氣〉。
- ²³ (臺北：臺灣學生書局)，收入《語文教學叢書》，1983年4月。是書內容包含：〈課文及有關注釋〉、〈課文詳析〉(分專題討論之一常用語文術語簡介、專題討論之二「的」字結構附「地」字結構及得字結構、專題討論之三介詞結構、專題討論之四「有」字的特殊用法、專題討論之五「來」和「去」、專題討論之六「著」和「了」、專題討論之七「被」字句和「把」字句、專題討論之八「如」和「像」、專題討論之九本文寫作技巧分析、專題討論之十本文中之改筆、專題討論之十一本文所用句型分析、專題討論之十二本文所用的詞彙)。
- ²⁴ (臺北：大立出版社，1984年)。是書收錄：〈中國語言的特性及其對中國文學之影響〉、〈中國語言中的詞彙〉、〈幾個來歷不明的常用字〉、〈中國語文中的語義〉、〈「頭」字詞群的語義分析〉、〈秋夜聞砧話搗衣〉、〈「子」字詞尾探原〉、〈為中國文學研究法鋪路〉、〈聯想與文學創作之關係--兼論語感、喻學與象徵〉、〈中華新韻「庚」「東」兩韻中「ㄨㄥ」「ㄨㄥ」兩韻母的糾葛〉、〈輕聲「的」的多種功能〉、〈「我」字音讀變遷考〉。
- ²⁵ (台中：東海大學)，收入《東海大學專題選刊之人文學科》，1985年4月。
- ²⁶ (臺北：大立出版社，1985年)。是書收錄：〈創根兒集〉、〈故都北平〉、〈滇緬邊區生活紀實〉、〈東南亞「竹世界」中的一角〉、〈孔子時的「士」和孟子時的「士」〉、〈讀書有訣竅嗎〉、〈記劉半農先生〉、〈錢玄同先生的生平及其著作〉、〈白滌洲與國音常用字彙〉、〈唐人小說中透露出來的唐代文人生活〉、〈中國語文中隱藏著的倫理思想〉、〈漢初的孝經博士及孝經教育〉、〈「表背」與「裝潢」〉、〈弘道釋義〉。
- ²⁷ (臺北：大立出版社，1985年)。是書收錄：〈勺夕口亡名稱問題〉、〈弟子職用韻分析--「蒙求書研究」之一〉、〈中國上古音裏的複聲母問題〉、〈從「用韻」推定「孔雀東南飛」詩的時代〉、〈單音節中國字音的特色〉、〈訓詁學的新構想〉、〈尋常篇〉、〈「者」字的字形〉、〈漢代的小學教科書--「蒙求書研究」之二〉、〈明刻行書本「碎金」與敦煌唐寫「字寶碎金」殘卷之關係--「蒙求書研究」之三〉、〈「國音標準字彙」編後記〉、〈「恭喜恭喜」和「馬馬虎虎」--「詞彙學釋例」之一〉、〈假香煙·肥皂·乾女兒--「詞彙學釋例」之二〉、〈蝸牛·馬蟻·蒼蠅·老鼠--「詞彙學釋例」之三〉、〈「痔瘡不用煩惱」--「詞彙學釋例」之四〉、〈「翁仲」如何說「仲翁」--「詞彙學釋例」之五〉、〈「三長兩短」和「三長兩短」--「成語零釋」之一〉、〈「不三不四」和「不乾不淨」--「成語零釋」之二〉、〈「不A不B」和「無B不A」--「成語零釋」之三〉、〈朱自清的「匆匆」--從語法結構、語義內涵、寫作技巧上分析〉、〈常用字免錯手冊〉、〈讀音語音何去何從〉、〈論借音託事及增形別義〉。
- ²⁸ (臺北：文史哲出版社)，收入《文史哲學集叢書》，1987年。
- ²⁹ 台中市政府文化局，收入《台中市籍作家作品集》，民國89年11月初版。按，據是書原稿影本之「結語」首頁署「82.3.3」推知，當定稿於民國82年3月3日，亦即先生從81年堅持不再授課之後，在〈揚州鹽商〉所提：「我現在正在寫從十幾歲記事以來的《七十年回憶錄》的一部份，係許建崑整理先生舊作時發現，經許建崑與臺灣日報社接洽，從84年9月1日起連載，再央請台中市政府文化局正式出版，參見〈寫在臺灣話舊之前〉頁9。

二、整理緣起

對先生作品的整理，實肇始於先生甫離開人世(1994年8月28日)，師母與中文系師長們計劃蒐集先生的作品，曾詢及筆者手邊是否收藏其它稿件，以便蒐羅齊全。可惜僅找到先生晚年所寫的打油詩作，不便收入作品集。師母曾將先生在《臺灣日報》連載的《揚州閒話》、《北平憶往》、《五十年前的水擺夷》等剪報，影印裝訂成冊，分送系上師長收藏留念，筆者因未參與此項工作，無緣見到這些作品。

1998年12月，筆者整理東海圖書館藏先生捐贈線裝書時，在專櫃中發現筆者當時因選修先生的「唐詩格律」課程，為研讀方便而影印留存的《唐詩的格律》打字稿^②。雖然為時已晚(已經遲了四年)，但抱著亡羊補牢的心情，重新打字排版，影印數本，除了置於專櫃典藏外，並拿了一本送請師母過目。師母此時告知，曾將《唐詩的格律》打字稿交請李立信訂補^③，也曾洽商出版社出版事宜，但迄今尚無結果的憾事。

師母的這一番話，開啓筆者整理先生著作的動機，只因當時計劃編輯《館藏方師鐸先生贈線裝書目》還未完成，不敢冒然地向師母報告自己的想法。

2000年10月，完成了《東海大學圖書館藏方師鐸先生贈線裝書目》草稿，送請師母過目，師母略顯激動地說：「我年紀已大，無法再去整理你們老師的文稿，希望你能接手，或先將它們搬去圖書館，再慢慢地整理吧！那些文稿都是你們老師的心血，讓它散佚之後，想要蒐集起來就不容易了。」隨即帶筆者到書房看眾多的文稿、講義以及常用的書籍，希望能趁早地加以整理。當時礙於身份，不敢冒然接下，只說目前正在進行《方

^② 是稿分三章論述，第一章〈總論〉，簡介研讀唐詩時慣用的名詞術語，扼要說明「近體詩」的一般規則，故分三節，第一節〈研讀唐詩時慣用的名詞術語〉，第二節〈近體詩的語文基礎〉，第三節〈唐詩的時代背景〉。第二章〈平仄律〉，是全書的重心之所在，不但澄清歷來說詩者纏夾不清的舊說，也揚棄了那些剽竊西方文學理論的新說，正本清源的用「平仄歌訣」作為詮釋近體詩格律的根據，亦分三節：第一節〈平仄交替形成近體詩的格律〉，第二節〈「三字尾」探秘〉，第三節〈絕句〉。第三章〈表義法〉，分四節討論：第一節〈近體詩的句式〉，第二節〈唐詩中的對仗〉，第三節〈用典、文法以及表義手法〉，第四節〈唐詩裡的詞彙〉。第三章的安排，誠如先生在〈全文提要〉所說：「最後一節『詞彙』，雖與『格律』無直接關係，但研讀唐詩，若不通過詞彙，則將無法理解詩意。故本書以之殿後，並分古今通用詞彙、唐代通用詞彙和情緒詞彙等方面，作多方面探討；此外，更對『意境』之形成與『多義詞』之內涵，作了極詳盡的分析。」

^③ 參見李立信〈方師鐸教授與唐詩格律〉，收在《台灣話舊·附錄》頁159~161。

師鐸先生學行年表》編纂的事情，等告一段落之後再說。

12月中旬，筆者又拿《方師鐸先生學行年表》草稿呈請師母補正，師母再度顯現激動的表情說：「這裡還有很多你們老師的資料，你拿去參考，應當可以再補足一些事蹟。至於這個『年表』所記載的事情，有些我都記不起來了。」由於編《學行年表》時，曾刻意地蒐輯先生的著作，除了藉由各圖書館的藏書目錄外，也曾利用「中華民國期刊論文索引」及「中國文化研究論著目錄」來查詢先生的著作。因此聽完師母的話之後，隨即搬了部份文稿，拿回圖書館。臨走前曾向師母表示：「請師母給我一些時間，我將儘可能地將老師的作品，不論是未刊稿，或是分別刊登在各報章雜誌上，但沒有收在《方師鐸文史論叢》中的作品，逐一的收錄彙編，希望有朝能編成《全集》。」

2001年3月31日，我們幾個前後期的校友，由於師母預計4月6日要返鄉探視故居和親人的緣故，就提前到師母家聚會兼送行，九十高齡的師母，當時又感嘆體力的衰弱，無力整理先生所留下的各項資料，更擔心這些辛辛苦苦所蒐集的資料散失掉，要再彙集起來，更是不容易的事，因此在返鄉臨行之前，再度強調，說已經交代了方謙亮(先生幼女)，清點盤整後，要筆者全部搬到圖書館整理典藏，以便日後他人利用、研究。

4月16日上午8時30分左右，期刊組施麗珠電話告知，師母於當天上午7時左右在睡夢中安詳離開人間。隨後亦接到中文系許建崑和馮以堅先後電話告知師母安詳去世之事；政治系張玉生一再的探詢，如何替師母舉辦追思活動的事宜。筆者於是彙集師母的資料，整理出師母的簡歷和當時僅見的作品，題為「方師母張愨言女士紀念文集」，以為治喪委員會的參考。丘淑嫻召集方家諸親友與門下弟子，馬上做了「擴大編成」的決定^①，透過中文系師長和陳瑞洲的協助，於6月6日起，連續9天，在圖書館良鑑廳外藝術走廊舉辦「方師母紀念書畫展」，同時發行《方師母張愨言女士紀念文集》和《張愨言女士紀念專集》兩種。

在「紀念書畫展」籌備期間，方謙亮整理家中文物時，發現師母的遺物中，保留相當多他們夫婦倆作品的剪報與未刊稿。筆者也注意到，先生離開了以後，他的房間擺設，似乎都沒有更動過，會不會是因為師母覺得

^① 李許建崑〈方師母張愨言女士紀念文集〉編後頁219，《方師母張愨言女士紀念文集》，方師母張愨言女士紀念委員會，2001年6月。

先生還跟往常一樣的住在家中，生怕一有變動，他就會摸不到路，找不到自己所要的東西？不然，對於先生遺留下來的稿件，怎麼好像都沒有整理出來呢？當看到師母在 2000 年 12 月 2 日〈臺灣話舊讀後有感〉中記載：

師鐸這本書總算出來了，這真是他的遺著！他的逝世，算來已經六年多了！人事滄桑，時光易逝，但是他的著作，讀來仍舊像他生前說話一樣的親切和熟習，我沒有覺得他已經遠去了！^⑫

師母不去整理先生的房間，緣故似乎就在此了。師母看到此書的出版，在〈臺灣話舊讀後有感〉又記載著：

這本書是他的四冊隨記(筆者按，指《揚州閒話》、《北平憶往》、《五十年前水擺夷》和《臺灣話舊》)中的第四冊，前三冊都在《臺灣日報》副刊上發表了，它們沒有成冊、成書，深覺可惜，他寫這些作品時，可說是記錄他一生經過，出生揚州，求學北京，抗戰在雲南，勝利後到台灣，在台灣五十幾年，他用這種隨記的方法，紀錄了我們在台灣生活、工作的過程與點點滴滴的甘苦。^⑬

似乎師母尚有心願未了，即未能將先生的作品集結成冊或成書。憶及自己所曾許下的承諾，尚未實踐，深自汗顏愧咎。籌備「書畫紀念展」期間，施麗珠一則關心「紀念文集」編輯的進度，一則是關心師母尚有哪些心願未完成。筆者隨即拿出方謙亮轉交先生發表在《臺灣日報》的剪報影本：《揚州閒話》、《北平憶往》、《五十年前水擺夷》等計一百餘篇，施麗珠義不容辭地答應協助打字，加上方謙亮的協助，我們就展開了整理先生著作的工程。

三、整理成冊的著作概述

從 2001 年 6 月，至 2004 年 3 月，《方師鐸先生全集(二)--方師鐸先生論文集》的校訂、影印及裝訂成冊，我們共整理出：《方師鐸先生四部曲之揚州閒話》(2001 年 12 月 15 日)、《方師鐸先生童話集之小兔子冒險記

^⑫ 見《方師母張愷言女士讀書隨記》頁 307，方謙亮、施麗珠、謝鶯興編，方謙亮發行，民國 92 年 4 月 15 日。

^⑬ 見《方師母張愷言女士讀書隨記》頁 307，方謙亮、施麗珠、謝鶯興編，方謙亮發行，民國 92 年 4 月 15 日。

與好吃懶作的小海狸》(2001年12月15日)、《方師鐸先生四部曲之北平憶往》(2002年元月15日)、《方師鐸先生未刊稿之淺說唐詩》(2002年元月15日)、《方師鐸先生四部曲之五十年前水擺夷》(2002年4月16日)、《方師鐸先生全集一之閒話瀕邊及天南談》(2002年4月16日)、《方師鐸先生全集(二)--方師鐸先生論文集》(2004年3月15日)等七種^④。由於經費的缺乏，上述諸書我們都採取克難的方式--自行排版、影印、摺頁後膠裝，印製數十份，分批送給有興趣收藏的方家親朋好友，未能正式地出版，實為憾事！

茲將已整理成冊的各書內容，依整理的先後次序及命名的原委概述如下：

(一)《方師鐸先生四部曲之揚州閒話》

何以命名為「四部曲」？先生在〈揚州鹽商〉中說：

我現在正在寫從十幾歲記事以來的七十年回憶錄，七十年前距離現在相當遙遠，任何事物都須對照，別人才會明白，因此我寫回憶錄的大原則就是古今對照，從對照中呈現七十年來意識型態、生活方式的改變。^⑤

師母在〈臺灣話舊讀後有感〉說：

這本書是他的四冊隨記中的第四冊，……他寫這些作品時，可說是記錄他一生經過，出生揚州，求學北京，抗戰在雲南，勝利後到台灣，在臺灣五十幾年……。^⑥

師母將先生的一生分為四個階段，亦即將「七十年回憶錄」稱為「四冊隨記」，而許建崑在〈鮮明不滅的腳印--讀方師鐸老師的四部隨筆〉說：

方師鐸老師在《臺灣日報》上陸續發表了三部作品。分別為《北平憶往》、《五十年前的水擺夷》、《揚州閒話》，共計一百零一篇文章。寫這三部作品，是受到北京大學吳曉鈴先生的影響。吳先生在昆明《春城晚報》的回憶中，記

④ 這段期間，我們也將師母的讀書隨記打字整理成《方師母張愷言女士全集(二)方師母張愷言女士讀書隨記》(民國92年4月15日)，並將先生的《唐詩的格律》重新排版，影印裝訂成冊。

⑤ 見《東海大學校刊》，民國82年10月12日第2版。

⑥ 見《方師母張愷言女士讀書隨記》頁307，方謙亮、施麗珠、謝鶯興編，方謙亮發行，民國92年4月15日。

載他與方老師昆明的二度重逢，勾起方老師回憶往事的念頭。^{③7}

提出先生撰寫「四部隨記」是受到北京大學吳曉鈴^{③8}的影響，才興起撰寫回憶往事的念頭，認為「四部隨筆」即是「方老師回憶往事」的隨筆。看到這些記錄之後，腦海湧起大學時代曾閱讀到巴金的《愛情三部曲》、《激流三部曲》（《家》、《春》、《秋》）之作，二者雖有回憶錄和小說的差異，但似乎可借用之，故而以「四部曲」命名。

何以僅稱「四部曲之〇〇〇〇」，而未加次序呢？先生於《五十年前水擺夷·緣起》說：

早在民國卅八年，我就在《國語日報》上陸續發表了十來篇《閒話滇邊》，又在《民族報》上（自注：《聯合報》的前身）寫了幾篇《天南談》；後來因為生了一場重病，停止了寫作。病癒後，忙於教書糊口，課業繁重（自注：教的是音韻、訓詁、文法、修辭），無暇再寫小品雜文，就這樣，一擱筆就是四十年。百劫餘生，苟全性命，回思往事，既傷感又自幸，頗想將這六十年來的所見所聞，拉拉雜雜的信筆直書，「不修篇幅」；乾脆就以「六十年來」為題，分為三部，從後到前，逆向而寫。那三部是：第一部：《五十年前水擺夷》。第二部：《北平憶往》。第三部：《揚州閒話》。^{③9}

得知先生撰寫的方式是先雲南時期，次北平時期，再揚州時期，但在《臺灣日報》刊載的卻是先《揚州閒話》（1989年4月7日至5月11日），次《北平憶往》（6月19日至7月16日），再《五十年前水擺夷》（8月2日至9月6日）。《臺灣話舊》雖是時間最近，但最後完稿與刊載，卻是最早集結成書發行的。因此若以「四部曲之一」、「四部曲之二」等排序，反會顯得錯亂，故僅題「四部曲之揚州閒話」，而不另加序號。

^{③7} 見《臺灣話舊·附錄》頁169，台中市政府文化局，民國89年11月。

^{③8} 按，吳曉鈴是先生的老友之一，與先生等人有「益興四老」之說，參師母〈給老友晚鈴〉信，收在《方師母張愷言女士紀念文集》頁115-116（方師母張愷言女士紀念委員會，2001年6月）。又，先生在《五十年前水擺夷·緣起》（見頁1-2，方謙亮發行，2002年4月，原刊於《臺灣日報》民國78年8月2日）記載著：「這不是遊記，也不是調查報告；有點像回憶錄，但時間和地點卻交代得不夠清楚，……老友吳晚鈴從『北京』寄來一份剪報，題目是〈懷念滯在台灣的方XX兄〉。那是民國77年9月27日發表在雲南昆明《春城晚報》上的長篇連載的第廿六篇，……吳晚鈴和我兩度同學；第一次是民國22年，我們同時考入北平『燕京大學』。我在『燕京』只讀了一年，就轉學到『北京大學』，改念中文系的『語言文字組』。他隔了一年也轉進『北大』中文系，於是我們又『再度』同學。我們畢業的那一年，正好趕上『七七盧溝橋事變』，北平淪陷，我匆匆離平，繞道入滇，進入『北京大學文科研究所』，隔了一年，他也來到昆明，任『北大』中文系助教（自注：那時，北大、清華、南開三校合組『西南聯合大學』）。就這樣，我們在昆明又再度聚首。他五十年後寫《天南履痕》時，當然免不了會提到我—這四十年不通音問的老友，……」。

^{③9} 見頁3-4。方謙亮發行，2002年4月，原刊於《臺灣日報》民國78年8月2日。

《揚州閒話》收 34 篇^⑩ 28 個主題，全為先生記憶中的童年見聞。從古老的住宅談起，深邃的大宅，院落的陳設、名稱及作用，讓人看得眼花撩亂。^⑪

接著寫揚州的古樸，由於運河的淤塞，海運與鐵路的發達，造成揚州的沒落；也因此得以遠離現代工業文明的污染，使瘦西湖的風景線--長堤春曉、徐園、小金山、法海寺白塔大明寺等景觀依舊。

接著談及鹽商的雲集，造成揚州的繁榮，他們講究閒適的生活，精美的飲食，也提及富裕背後即罪惡淵藪--吃、喝、嫖、賭、吸食鴉片煙、白天飲茶晚上泡澡堂等風氣，有因抽鴉片而製造的雲香斗故事，有因飲茶而精製的點心--湯包的介紹。

接著介紹揚州的各行各業，有名的「三把刀」，各式專業手藝人--裁縫、羊角燈匠、紙紮店、細木匠、刻字匠、錫箔匠和小銅匠等。

接著介紹揚州的風俗民情--見神就拜、偏方治病、刺繡、結婚穿紅裙子、作壽等；接著介紹揚州的生活習慣--打井水、到茶爐子買水、負責滅火的水倉、租賣花卉的花局子，從洗澡用的肥皂談到篋頭、絞臉、化妝，小孩玩的招螞蟻、鬥蟋蟀、到刻南瓜、吃螃蟹，夏天乘涼的芭蕉扇和天棚，居喪和善舉，過年前的準備、打春牛、打秋風、祭灶、接財神、逛燈市；連揚州人的日常用品--尿布、棉被、釘鞋、烘爐、風帽也都加以介紹。

書中所提，雖不能說是應有盡有，卻涵蓋了揚州的建築、歷史、交通、風景名勝、日常休閒、飲食佳餚、特有的行業、民俗信仰、民間文化活動與道具、日常生活用品及春節各項活動等不同主題，仍可說是包羅萬象。

雖然方謙亮曾敘述先生對於大陸家業的心態是：

認為過去的老宅是曾祖父和祖父置的家產，大陸淪陷時，多少家業都丟了，丟了就丟了，他就很少再提起。^⑫

^⑩ 按，各篇的名稱如下：1.古老的住宅，2.運河淤塞不通後的揚州(上、下)，3.未受工業污染的小城(上、下)，4.瘦西湖風景線(上、下)，5.揚州的鹽商，6.福壽膏--鴉片烟，7.「雲香斗」和「神仙鍋」，8.「皮包水」和「水包皮」，9.三把刀，10.專業手藝人(上、中、下)，11.見神就拜有求必應，12.大痰孟出賣重傷風，13.偏方治病，14.刺繡和紅裙子，15.作壽，16.井水茶爐子水倉，17.花局子，18.肥皂皂荚胰子，19.篋頭絞臉化妝，20.「招螞蟻」刻南瓜吃螃蟹，21.芭蕉扇和天棚，22.尿布棉被，23.釘鞋烘爐風帽，24.居喪善舉，25.過年前的準備，26.打春牛打秋風，27.祭灶，28.初五財神日，29.燈市。

^⑪ 按，從看《揚州閒話》敘述來看，先生的家境並非普通人家，卻有著「醴泉無源，芝草無根，人貴自立。流水不腐，戶樞不蠹，民生在勤」的家訓(方謙亮<揚州閒話序>，《揚州閒話》，方謙亮發行，2001年12月)，頗令人訝異。

^⑫ 見方謙亮<揚州閒話序>，《揚州閒話》，方謙亮發行，2001年12月。

但先生卻一直將這份思念隱藏在內心深處，因此就其記憶所及，「沿用易君左《閒話揚州》的書名，略加顛倒，寫成了這篇《揚州閒話》」^⑬，亦即先生自己所說的：「現在正在寫從十幾歲記事以來的《七十年回憶錄》」^⑭的一部曲。

（二）《方師鐸先生童話集之小兔兒冒險記與好吃懶作的小海狸》

先生給人的第一印象，戴著一圈圈厚如杯底的近視眼鏡，提著黑色的公事包，穿著整潔素樸，「帶著準備去上課的神情就像是要到朝廷去謁見帝王的戒慎」^⑮的神態，總是令人望而生畏。因此，驟然聽到方謙亮在整理師母的文稿時，找到兩份剪報，是先生於民國 42 年發表在《國語日報》的童話訊息時，腦海仍浮現出戴著一付厚重眼鏡的老學究，怎可能寫得出童話的疑惑。但一想到先生上課時的幽默風趣，私下也經常愛開學生玩笑的模樣，加上方謙亮說：

他是學語言的，很會利用文字開玩笑，給大家取綽號，他就給我取個外號叫「蕃茄醬」，發音跟我的名字很像；姊姊有位同學叫劉碧玉，他就叫她「流鼻涕」，把她氣死了！媽媽喜歡畫畫，他就開玩笑說媽媽的名字是「張二千」，因為「張大千」姓張，媽媽也姓張，媽媽也拿他沒辦法。父親口才很好，又有滿肚子的故事，如果有人找他上台演講，他寧願在台下為小朋友們說故事。父親很會講故事，也會講笑話，講的非常生動。講笑話時自己絕對不笑，聽的人忍不住哈哈大笑，他都能忍住不笑；別人叫他「老頑童」^⑯一點都沒錯。當我看到《小兔兒歷險記》和《小海狸的故事》的剪報時，並不意外，因為我知道父親以前就常寫兒童故事，在《小學生》上發表過不少。^⑰

凝視著剪報影本上頭署名「大方」，不得不改變因先生的外表所顯現而容

^⑬ 見《揚州閒話·古老的住宅》，頁 1，方謙亮發行，2001 年 12 月。

^⑭ 見《揚州鹽商》，《東海大學校刊》，民國 82 年 10 月 12 日第 2 版。

^⑮ 按，每次到先生家中接駕時，都看到先生正襟危坐的等候上課的模樣，師母總是如上的形容。

^⑯ 按，呂珍玉〈懷念永遠的老師——方師鐸先生〉說：「老師一開始教我們聲韻學，他戴著厚如杯底的近視眼鏡，提個褐色公事包，穿著乾淨整齊，像個令人望而生畏的醫生。但他一開口，這樣的印象馬上瓦解了。原來他是那麼愛開學生的玩笑，上課幽默風趣。沒多久，「老頑童」這個綽號就在同學中流行起來了，他也不以為忤。」陳安桂〈如沐春風——懷念方師鐸老師〉說：「老師口才靈便，題無大小，事無莊諧，只要經他口說，便能引人入勝；兼又舌鋒凌厲，善引諧音，經常逼得來客或招架不住，或捧腹大笑。師母一面笑著老頑童和小頑童既莊且諧的探討人生與學問，一面燒出一桌美味絕倫的揚州菜……。」二篇都收在《臺灣話舊·附錄》，台中市政府文化局，民國 89 年 11 月。

^⑰ 見〈小兔兒歷險記序〉，收在《方師鐸先生童話集之小兔兒冒險記與好吃懶作的小海狸》，方謙亮發行，民國 90 年 12 月。

易讓人產生錯誤的形象。

《小兔子冒險記》共有 14 篇^⑧，敘述住在大農場的一對朋友小兔子和鵝，在偶然的機會下，駕船出海的冒險故事。他們意外地漂流到一座小島，認識了各式各樣的動物，這些動物是他們在農場中所沒見識到的，有：喜歡吃人的鯨魚，幫他們洗澡的大象，盡地主之誼的長頸鹿，樂於助人的猴子、企鵝與袋鼠，以及使壞作怪的老虎、鱷魚和毒蛇等。經歷一連串驚險有趣的旅程，遇到鬼計多端的鱷魚，被騙關進了鐵籠，小兔的臨機應變暫時解除被吃的命運，並製造新武器讓毒蛇暈過去，用計使鱷魚被大石頭壓傷，連老虎也被關進籠子，靠著長頸鹿的帶過河，與島上動物開慶祝大會後合力造船而回到原先的農場。

《好吃懶作的小海狸》則有 15 篇^⑨，從日月潭的大堤壩引出會築堤壩的海狸，當大家忙得不可開交時，有一隻不做工的小海狸亂發警報，氣壞了媽媽。將被處罰的小海狸，躲在荷花池和受託抓小海狸回家的四隻海狸大玩捉迷藏而迷了路，獨自坐在森林裏哭泣，遇到了兔媽媽、松鼠媽媽、海獺媽媽各自帶著自己的小孩，想起了溫暖的家和最疼愛的媽媽，幸好分別問到了回家的路，當他快到家時看到海狸居住的堤壩漏水了，小海狸就開始工作，當「他忙的真像一個海狸」時，天亮了，引起其他海狸的注意，大家協力堵住了漏水，挽救了全村的生命，成為大家的英雄，也被允許可以發真警報了。

或許先生是藉由這種以小動物為主題童話故事，試圖表現出小孩子初生之犢不畏虎的那種天不怕地不怕的精神，並且喜歡到處嚐試新鮮事的冒險作為，以及愛湊熱鬧的心態，與自我為中心的淘氣本色。隨著故事情節的發展，接觸外界機會的增多，與外在事物的互動反應中，不斷的觀察、學習、反省，注意他人的感受，進而培養出與人互助，共渡難關，合群的人生觀。

^⑧ 按，各篇的名稱如下：1.到大海裏去玩兒，2.差點兒沒讓鯨魚給吃了，3.大象替他們洗澡，4.三個大壞蛋又使壞了，5.鬼計多端的鱷魚，6.被關進了鐵籠子，7.臨機應變的小兔兒，8.小兔子自造新武器，9.毒蛇暈死過去了，10.鱷魚被大石頭壓趴下了，11.老虎也關進籠子裏去了，12.長頸鹿帶他們過河，13.慶祝大會，14.大家合力造大船。
^⑨ 按，各篇的名稱如下：1.從日月潭的大堤壩說起，2.海狸也會築堤壩，3.他忙得真像一個海狸，4.不做工的小海狸，5.小海狸亂發「警報」，6.氣壞了媽媽，7.在荷花池裏捉迷藏，8.找不到小海狸，9.一個人坐在森林裏哭，10.碰到了小白兔兒，11.碰到了小松鼠兒，12.又碰到了小海獺兒，13.總算快到家了，14.小海狸開始作工了，15.小海狸成為大家的英雄。

（三）《方師鐸先生四部曲之北平憶往》

「《北平憶往》是五十年前我在故都求學的一切經歷，我是北京大學畢業的」⁵⁰，先生於《北平憶往·老「北大」的老傳統》如是說。

先生在北京求學的生活，方謙亮說：「祖父母也陪同前往，在北京置產，還特別為父親蓋了一棟書樓，讓他能在家中安心讀書」⁵¹；當時的先生是「穿著講究，唇紅齒白，頭髮中分，帶著一付圓形的眼鏡的斯文青年，每天騎著一輛自行車，肩上掛著溜冰鞋，下了課就到北海去溜冰」⁵²。然而先生「離開了大陸後就始終沒有再回去過，北京永遠在他的記憶裡」⁵³。因此藉著回憶北平的點點滴滴--人物、風景與民俗，敘述他在北平渡過人生黃金歲月的見聞，堆砌回憶裡的古城風貌。

全書共有 31 篇，可分成三個部份，〈老「北大」的老傳統〉、〈北大中文系的眾生相〉、〈沈兼士、錢玄同、馬廉和二羅〉、〈劉半農--叫我如何不想他〉等四篇，記載先生在北京大學求學的點滴與北大各名師--胡適、聞一多、錢玄同、唐蘭、沈兼士、馬廉、羅常培、羅庸、劉半農等先生上課的盛況與生活趣聞，兼及當時在台灣地區的幾位北大的校友。

〈北平的三道城〉、〈內城和紫禁城〉、〈北海公園〉、〈中南海公園和中央公園〉、〈盧溝橋、天壇和陶然亭〉、〈頤和園的來歷、形勢和園廷〉、〈萬壽山、排雲殿和長廊〉、〈昆明湖和畫中游〉、〈圓明園滄桑〉、〈圓明園話舊〉、〈玉泉山和清華園〉、〈臥佛寺和香山〉、〈四山大八處〉、〈戒壇寺〉、〈潭柘寺〉、〈長城、居庸關、八達嶺〉、〈明孝陵和長城〉、〈十三陵〉、〈紫禁城大工頭「樣子雷」〉等十九篇，描述北京的城池、園林及其四周的街道、建築，郊外的名勝古蹟--長城、陵墓、頤和園、圓明園等的興修與變遷，經由先生的文筆，將他所見的景物一一呈現眼前，讓人有紙遊古都的感覺--隨著先生的文筆運轉而走入五十年前的故都北平，得以了解古都風景名勝的繁華盛況。

其它的〈北平的三 D〉、〈北平的平民市場〉、〈廠甸、白雲觀、雍和宮〉、〈北平的吃食〉、〈打冰出溜和冰排子〉、〈溜冰〉、〈天橋〉、〈真正三代老王麻子〉等八篇，則著重於當時的平民生活，市場中的珍品美食，冬天時北

⁵⁰ 方謙亮發行，2002年元月。原載於《臺灣日報》民國78年6月19日副刊。

⁵¹ 方謙亮〈揚州閒話序〉語，《揚州閒話》，方謙亮發行，2001年12月。

⁵² 方謙亮〈北平憶往序〉語，《北平憶往》，方謙亮發行，2002年元月。

⁵³ 方謙亮〈北平憶往序〉語，《北平憶往》，方謙亮發行，2002年元月。

平民眾所用的溜冰器材和場所，以及天橋與廟會的各种雜耍賣藝活動。

《北平憶往》的寫作手法，與宋朝孟元老的《東京夢華錄》、周密的《武林舊事》分別記載北宋與南宋都城的風土人情相彷彿；與明末張岱《陶庵夢憶》的以「夢」為名的憶(似乎寧可沈醉在夢中，享受著昔日的生活)，似有差距，亦有雷同之處--記載往昔於北平求學的生活點滴與見聞。似乎仍然無法忘情於滯留大陸的雙親及長子，即使先生素昔不願談起往事，卻藉由回憶錄的書寫，留下些許的蛛絲馬跡，以為後人追考之用！

(四)《方師鐸先生未刊稿之淺說唐詩》

《淺說唐詩》是先生的手寫稿，經由師母的謄寫，內夾一張紙條寫著：「78年10月7日寄交《中央日報》〈長流版〉」。未見剪報留存，檢索館藏《中央日報》微捲亦未見，當時應是未被刊載，故以「未刊稿」命之。

是稿原即十篇，但並未全部標明篇次，方謙亮委請中文系呂珍玉釐訂前後而成現貌。

第一至三篇是先生針對《唐詩的格律》未說清楚或沒有詳加說明之處加以補足的篇幅。

第一〈怎樣研讀唐詩〉是全文的發端，告訴讀者擬從「歷史觀念」和「語文運用」說明唐詩的形成及探討的方式，目的是希望能「發掘出唐詩之所以獲得劃時代的輝煌成就，並非由於少數大詩人的天才橫溢，而是六朝以來文人累積下來的創作經驗所形成的。」

第二〈詩的語言不同於一般的日常語言〉，將語言分成「日常語言」和「文學語言」兩種，前者重實用，後者要求表達的效果；而「詩的語言」不但要求「限字」、「限句」、「內在美」，還要注重外在的「形式」和整體的「結構」。「唐詩」更進一步要求「平仄」、「對仗」和「押韻」等。

第三〈「平仄律」實現了「永明」文士的夢想〉是說明「永明體」的「四聲制韻」與後人所說的「四聲八病」不同，唐人近體詩中的「平平」對「仄仄」，「仄仄」對「平平」的平仄格律，正是永明文人「四聲制韻」的實現。

第四〈言、句、聯〉，第五〈聲調、四聲和平仄〉，第六〈韻和壓韻〉，第七〈首句壓韻和隔句壓韻問題〉，第八〈黏對對仗〉，第九〈最短的唐詩--絕句〉及第十〈近體古體和五言七言〉等七篇，基本上與《唐詩的格律》第一章〈總論〉的各節，所論大致相同，然詳略各異，二者可對照參看。如〈首句壓韻和隔句壓韻問題〉與〈黏對和對仗〉二篇所談的格律上的形式，若參

對《唐詩的格律》第二章〈平仄律〉各節所列舉的例句，當有一定的助益。若參閱《唐詩的格律》第三章〈表義法〉所討論的「句式」、「對仗」、「用典」和「文法」四個主題，瞭解了唐詩中實虛字、動靜字、對仗和用典等結構、格式之後，或能掌握到先生所提但尚未論及的「語文運用分析」的觀點。

（五）《方師鐸先生四部曲之五十年前水擺夷》

《五十年前水擺夷》的撰寫，是先生有意撰寫回憶錄的四部曲之第一部。首先，他自認為「有點像回憶錄，但時間和地點卻交代得不夠清楚」，但是在「懷念兒時棲息過的揚州，高中和大學時期盤桓過的古城『北京』，以及生活了六年，遠離現代文明的『擺夷區』」的原因下，「就自願作『白頭宮女』，閒話『天寶』當年舊事」。接著又自認在「百劫餘生，苟全性命，回思往事，既傷感又自幸，頗想將這六十年來的所見所聞，拉拉雜雜的信筆直書，『不修篇幅』：乾脆以『六十年來』為題，分為三部，從後到前，逆向而寫」的第一部，內容係「寫滇緬交界『水擺夷』的生活習俗，所記的可能與今日(五十年後)的情況大不相同」⁵⁴。

先生自云：「畢業的那一年，正好趕上『七七』『盧溝橋事變』，北平淪陷，我匆匆離平，繞道入滇，進入『北京大學文科研究所』。」⁵⁵並云之所以選定「擺夷話」作為研究的題目，則「是基於對日抗戰時代的愛國狂熱」，以及「那時從北方初次來到雲南的知識分子對雲南的歷史、地理、人民、物產、氣候、習俗……沒有一樣不感到新奇和興奮，任何一方面的問題都值得研究」。由於先生「是修習語言文字的，選擇雲南最大的種族--『水擺夷』作為研究對象」，加上當時教授們都鼓勵他走這條路，因此一作就是八年。

因此，先生於近五十年後，自我分析當時何以決心去滇緬邊區調查「擺夷」語言的原因，認為主要是受了「愛國情操」以及「當時好萊塢拍攝的西部拓荒電影和非洲蠻荒探險電影」兩種因素的影響。⁵⁶

全書共有 36 篇⁵⁷，32 個主題，前兩篇--〈緣起〉及〈年輕人的衝勁〉是

⁵⁴ 見《五十年前水擺夷·緣起》，頁3~4，方謙亮發行，2002年4月，原刊於《臺灣日報》民國78年8月2日副刊。

⁵⁵ 見《五十年前水擺夷·緣起》，頁2，方謙亮發行，2002年4月。

⁵⁶ 見《五十年前水擺夷·年輕人的衝勁》，頁8~9，方謙亮發行，2002年4月。

⁵⁷ 按，各篇的名稱如下：1.緣起，2.年輕人的衝勁，3.獸力運輸隊--馬幫，4.馬上二寶--藤燈和箬笠，5.茵碧石鐵路，6.馬店，7.開燒，8.開燒種種，9.元江和元江鐵索橋，10.花腰擺夷，11.墨江金礦和茵碧錫礦，12.從通關到磨黑，13.磨黑鹽礦，14.普洱茶，15.進入擺夷區，16.十二版納，17.擺夷的房屋構造和耕種方式，18.竹世界之一，19.

概述寫作的緣由，概述水擺夷的居住環境、飲食和生活習慣，分析當初去滇緬地區調查「擺夷」語言的原因。

從第三篇〈獸力運輸隊--馬幫〉起，追述民國 28 年在昆明隨思普茶場的馬幫深入雲南最西南端的擺夷區域開始，千辛萬苦的爬山涉水，路過元江、墨經、通關、箇舊，進入思普地區。敘述利用原始的交通工具，經過的鄉鎮與特產，沿途所見及開伙打尖歇息的方法，騎馬用的工具--藤鎧、箬笠，歇腳的馬店，開伙用的道具和方法等。

第十五篇〈進入擺夷區〉起，則著力敘述擺夷地區的建築、耕種、服飾、寺廟、習俗、婚禮，並談及竹子與擺夷人生活的密切程度，擺夷族的紡織與手工業等。偏處西南一隅的擺夷族，看似生活窮困，工業落後的地區，其不同於漢族的人事景物，頗有陶淵明筆下的「桃花源」面貌呢！

雖然先生在〈緣起〉中說他「天性疏懶，沒有寫日記的習慣」，但是他在「四部曲」所述，是否完全憑著記憶呢？整理了先生的資料，知道他自 1946 年秋渡海來臺之後，至遲在 1947 年 1 月 14 日即已著手撰寫文章，並在《臺灣新生報》等報刊陸續發表。⁵⁹ 1984 年起，將歷年來的作品彙編成《方師鐸文史叢稿》，分「專論」與「雜著」兩種。「雜著篇」共收錄二部專書與十二篇文章。

其中一部是 1964 年 9 月彙編的《刨根兒集》，是書收錄 94 篇文章，其中的〈北平的窖冰〉、〈故鄉的冰盞兒〉、〈潮打空城〉、〈菊花與金魚〉、〈糖炒栗子〉、〈冰柿子〉、〈冰嬉〉、〈扁米和紫糯〉、〈水擺夷過新年〉、〈水煙筒〉等篇，已涉及揚州、北平與滇緬等地生活瑣事，都在為他的經歷留下資料，像〈水擺夷過新年〉的記載，與《五十年前水擺夷》第 30 及 31 兩篇〈水擺夷過新年〉幾乎相同。

另一部《故都北平》共收錄 32 篇文章，除了〈「賓至如歸」的北平〉為是書的開場白外，其餘諸篇與《北平憶往》第 5 篇〈北平的三道城〉以後的內容近似，只是詳略與次第有異。

至於專文部份，第 4 篇〈東南亞「竹世界」中的一角〉內容，大抵亦節錄於《五十年前水擺夷》第 18 篇〈竹世界之一〉；第七篇〈記劉半農先生〉，

竹世界之二，20.擺夷的服飾，21.擺夷的寺廟，22.出家 and 還俗，23.多神崇拜，24.關門，25.火塘，26.開門，27.紡紗和織布，28.夷區的手工業，29.擺夷的婚俗，30.水擺夷過新年之一--堆沙節，31.水擺夷過新年之二--澄水浴佛高升和火花，32.水擺夷過新年之三--丟包和鞦韆，33.潑水節的傳說，34.戴頭巾的傳說，35.牽線的由來。

⁵⁹ 參閱《方師鐸先生學行年表初稿》，頁 3，陳瑞洲、謝鶯興編，民國 89 年 12 月 22 日。

則可說是《北平憶往》第4篇〈劉半農--叫我如何不想他〉的加詳版。

1968年，先生開始編輯《史地週刊》，從1970年2月11日起，曾連續16期介紹北平、揚州等地的風景名勝，⁵⁹在在顯示他並非全憑記憶，與其素昔凡事講求證據，一分證據說一分話的個性是相符合的。

（六）《方師鐸先生全集一之間話滇邊及天南談》

《閒話滇邊》與《天南談》是先生早期的作品。之所以命名為「方師鐸先生全集一」，肇因於2001年4月，師母在北京去世後，方謙亮清理出師母保存多年的先生手稿，我們決定：只要是完整的作品，不論只是手稿而尚未發表，或雖發表在刊物上，但尚未被收入在《方師鐸文史論叢》或其它專書中，都將陸續彙整成書。未發表者，命之為「未刊稿」；《揚州閒話》、《北平憶往》、《五十年前水擺夷》則依先生自云：「我現在正在寫從十幾歲記事以來的《七十年回憶錄》」（〈揚州鹽商〉語），以「四部曲」名之；《小兔兒冒險記與好吃懶作的小海狸》之內容係童話性質，故以「童話集」名之；《閒話滇邊》與《天南談》兩書，則因無適當名稱，加上著手進行先生著作整理的目標，即希望能將先生的所有作品彙整成全集，受限於人力與財力，所以先用「全集一」之名，以示將有「全集二」、「全集三」之類的整理成果出現。

《閒話滇邊》現存的剪報影本，標示的時間為民國38年7月8日到同年的11月24日，在《國語日報》發表的，共有二十篇。⁶⁰首先從雲南的地理位置談起，約可分為交通工具、沿途見聞、不同的民族習俗及當地兩大經濟動脈，兼及旅途中的休閒活動等。

其中〈五千匹馱馬的大馬幫〉、〈馬上的裝備〉、〈開燒前的準備〉、〈開燒用的傢伙--「鑼鍋」〉、〈捨熊掌而取魚〉、〈老牛破車的「箇碧石」鐵路〉、〈東方的「黑奴」兒--箇舊礦工〉、〈激湍懸岩過索橋〉、〈花腰擺夷〉等篇，與《五十年前水擺夷》的內容相似，或許就如方謙亮在〈五十年前水擺夷序〉所說：

⁵⁹參閱《方師鐸先生學行年表初稿》，頁33~35，陳瑞洲、謝鶯興編，民國89年12月22日。

⁶⁰按，各篇的名稱如下：1.西南的西南，2.五千匹馱馬的大馬幫，3.馬上的裝備，4.連掉一百四十四個跟頭，5.在大山腰裏轉磨，6.開燒前的準備，7.開燒用的傢伙--「鑼鍋」，8.捨熊掌而取魚，9.混水撈魚，10.清水變雞湯的「神仙鍋」，11.老牛破車的「箇碧石」鐵路，12.東方的「黑奴」兒--箇舊礦工，13.半天空裡拋錨，14.「雲香斗」的故事，15.三百年前話舊遊，16.「銀」石屏「金」寶秀的太古遺風，17.激湍懸岩過索橋，18.拉著馬過橋，19.元江的「擺夷」，20.花腰擺夷。

父親回憶錄裡的第一部，其實水擺夷是他最早寫的部份，因為回憶起當年在滇緬邊區做語文調查的一些見聞，講故事給大家聽的時候非常有趣，大家都慫恿他寫回憶錄，因為能有在滇緬邊區生活經驗的人畢竟不多。同時他在《閒話滇邊》也寫過一些文章介紹滇邊地區，而《閒話滇邊》裡介紹水擺夷的部份他覺得不夠完整詳細，才決定用專文重寫。

這是先生撰寫回憶錄的動機，瞭解了以後，對於〈記劉半農先生〉、《故都北平》與《北平憶往》的詳略；〈水擺夷過新年〉、〈東南亞「竹世界」中的一角〉、《閒話滇邊》與《五十年前水擺夷》的重疊諸問題，才能恍然大悟。原來是他認為先前所寫的不夠完整詳細，因而彙整 1947 年以來的相關文章，重新加以詮釋編定。先生用文字記錄經驗的作風，雖說他自認「天性疏懶，沒有寫日記的習慣」，這些作品難道不是另種的日記嗎？

《天南談》現存的剪報影本所標示的，是在《民族報》每週五、六、日三天出版的「萬象版」連載，共有八篇。⁶¹ 首篇〈釋名〉，交待了「天南談」的命名由來：

我在雲南、緬甸、安南、暹羅、印度，足足待了八年，較比那些寄居「上有天堂，下有蘇杭」，和「吃在廣州」的前輩先生們，我還跑得更「天南」一點兒。而今，我又居留在遠隔大陸的「天南」寶島上；憑此而來作「天南談」，有何不可？

接著就談當時居住在台北市的趣事，聯想到印度的椰子、牛和印度人的生活習慣。的確是在「擺陣龍門」，希望「讀者看了，像受了按摩一樣，渾身通泰」。⁶²

由於未標明日期，僅知其中一期為《民族報》第 12 期，發表的時間不詳，筆者曾根據第八篇〈光吃飯不工作的印度牛〉記載：

近來臺北市鬧了一場「牛瘟」，單單台北畜產公司第三牧場，就病死二十八條，因患病而打死了三十九條；還有二十七條，聽說也活不成，大概一兩天也要「同歸於盡」。害得省農林處跟農復會忙著用飛機趕運牛瘟血清，和遠隔重洋的到美國請救兵，聘請獸醫專家到台來肅清牛瘟。

⁶¹ 按，各篇的名稱如下：1.釋名，2.從頭談到腳，3.人棄我取的錦囊妙計，4.從大王椰子談到大榕樹，5.醍醐灌頂喝椰漿，6.右手免用，7.神牛大戰記，8.光吃飯不工作的印度牛。

⁶² 見〈釋名〉，頁 76。

透過「UDNdata 聯合知識庫」的查詢，《聯合報》記者羅建怡在題為「牛瘟紀念碑，述說溫暖老故事」（民國 86 年 3 月 2 日第 17 版「都會掃描」）的報導中，引述省家畜衛生試驗所所長劉培柏的說法：

民國三十八年十月三日，政府為了要平抑台灣中秋節的肉價，從海南島進口肉豬七百五十頭，其中兩百一十頭寄養於台北市朱厝崙農林公司第三乳牛牧場，但因該批肉豬帶有牛瘟病毒，致乳牛間傳染快速，造成農場內二十二頭乳牛死亡。……當年，聯合國糧農組織撥給牛瘟疫苗，由省衛生試驗所大量製造，中國農村復興委員會並自成都空運牛瘟血清，全國各單位通力配合，民國三十九年二月，省農林廳正式宣布撲滅台灣牛瘟。

知先生所記的「牛瘟」事件，發生在民國 38 年 10 月 3 日至 39 年 2 月間，而這篇文章也應在這段時間撰寫的。若由「牛瘟」事件發生的時間加上《五十年前水擺夷·緣起》的說法，《天南談》正緊接在《閒話滇邊》之後撰寫的，而其發表時間則不晚於民國 39 年 2 月。⑥

（七）《方師鐸先生全集(二)--方師鐸先生論文集》

《方師鐸先生全集(二)--方師鐸先生論文集》共收錄先生生前所寫的一些文章，分別在不同的時間，發表在不同的刊物上，共有 16 篇，依發表時間的先後排列，計：1. 注音通俗報紙的回顧與前瞻，2. 怎樣改進排版技術，3. 常用字與常用詞數量的推測，4. 半世紀來漢字排檢方法總檢討，5. 論報紙兒童副刊，6. 怎樣辦一份通俗報紙，7. 中國上古音裡的複聲母問題，8. 論語是先秦雅言，9. 談歷史故事的插圖，10. 論語鄉黨篇所記孔子衣食住行，11. 形音義的錯綜關係--詞彙學淺說(三)，12. 輕聲「的」的多種功能，13. 珊瑚--語言結構的活標本，14. 電腦了解中文(漢語)的新構想，15. 絕句多元說，16. 隱藏在「平仄歌訣」背後的一些問題。

第一、二篇及第四、五、六篇發表在《報學》半年刊，第三篇刊載於《大陸雜誌》。此六篇可說是先生在籌辦《國語日報》時，以「新聞人」的立場發表對於辦報的各種見解及心得。甘漢銓進一步指出：「老師不是報人、不是新聞工作者；他辦報的目的，無疑是爲了語文教育的推廣和落實。書生辦報，往往只是空有理想難有成就；但老師以一介書生，在戰後

⑥ 參閱〈由方師鐸先生「天南談」的寫作時間談起〉，《東海大學圖書館館訊》第 7 期，民國 91 年 4 月。

財力物力嚴重缺乏，一切從零開始的條件下，居然能由無到有，創辦了一份真正有內容、有特色、有格調、有理想的好報紙。老師對語文工作的熱忱與執著，以及他一絲不苟的精神、堅毅卓絕的態度，是辦報成功的關鍵。他遺留下來的，不只是一份好報，不只是很有價值的幾篇論文；更重要的是，他樹立了一個知識份子為理想而奮鬥不懈，不畏艱難全力以赴，盡其在我功成不居的人格典範。」⁶⁴

第七、十二、十四篇發表於《東海學報》，第八、十篇發表於《孔孟月刊》，第九篇發表於《新時代月刊》，第十一、十三篇發表於《中國語文月刊》。

其中第十一至十三篇，則是他在東海中文系講授「詞彙學」成果的一部份⁶⁵。第十四篇〈電腦了解中文(漢語)的新構想〉，則顯現先生在電腦語言與漢語整合上的努力，他跨越字詞的層面，以句型分析為重點，提出他的構想和建議，在在突顯先生致力於漢語詞彙學的研究，不僅不是食古不化，而是與現代科技結合，能與時並進的靈活運用。

第十五、十六篇發表於《東海大學中文學報》。是他在東海中文研究所講授「唐詩格律」，先完成《唐詩的格律》初稿，以為上課的講義，在講課的過程中，對於不甚滿意的部份，陸續加以修訂重寫，而得到的成果。⁶⁶呂珍玉提出：「老師作學問最大的特點是化繁為簡，用許多例證說明事實，令人印象深刻」⁶⁷，正是最佳的說明。記得先生在撰寫《唐詩的格律》初稿與這兩篇文章時，眼力幾近全失，都得靠工讀同學的幫忙找資料、讀資料，再經他仔細的分析與構思，才得以完成。撰寫文章時，篇幅少的，則依賴放大鏡與粗黑色簽字筆的輔助自行撰寫；但大部份是透過口述，請工讀同學記錄下來，再用電腦打字、列印、放大，以為修正之用。

由於這些文章都未收入在《方師鐸文史叢稿·專論上篇》、《方師鐸文

⁶⁴ 甘漢銓〈看似尋常最奇崛，成如容易卻艱辛--老師留下來的〉語，收於《方師鐸先生全集(二)-論文集》，謝鶯興編，方謙亮發行，民國93年3月。

⁶⁵ 先生於民國55年6月指導蘇久美、邱玉雲、王溢楮及謝素碧等撰《常用詞彙分類研究》(學士論文)，56年6月指導鄭期瑩、林文珠等撰《環繞著中心詞的衛星詞群之探索》(學士論文)，58年6月指導劉麗華、林桂慈、林滿意、葉懿芝等撰《現代中國話裏抽象意念同義詞的分類研究》，與他講授「詞彙學」的課程息息相關，也是成果的一部份。

⁶⁶ 先生先後指導呂珍玉撰《從全唐詩中六句詩看四句詩及八句詩之定體並附論六言詩》(民國79年4月，碩士論文)、王靖婷撰《吳歌西曲的內容詞彙及表現手法之研究》(79年4月，碩士論文)、洪靜芳撰《唐詩入唱研究》(80年4月，碩士論文)、涂淑敏撰《初盛唐五言近體詩聲律研究》(81年4月，碩士論文)等與唐詩格律有關的碩士論文。

⁶⁷ 呂珍玉〈重沐春風〉語，收於《方師鐸先生全集(二)-論文集》，謝鶯興編，方謙亮發行，民國93年3月。

史叢稿·專論下篇》、《方師鐸文史叢稿·雜著篇》、《國語結構語法初稿》、《詳析「匆匆」的語法與修辭》、《「今語釋詞例」導論--「了不得」「不得了」及「了」「不」「得」三字之研究》的專書之中。但「這些作品呈現了老師治學為文一貫的作風：精闢細密、具體深刻、清晰生動、幽默自然。即使隔了半個世紀，讀起來仍然讓人喜歡，讓人佩服，讓人感動。」⁶⁸因此打字排版，並商請中文系蔡宗祈、呂珍玉協助校訂⁶⁹後，即行列印、影印、裝訂成冊，並命名為「方師鐸先生全集(二)」，以廣續「全集一」的《閒話演邊及天南談》。

四、結語

先生去世迄今已逾十年，他所留下的稿件，我們也整理了差不多，似乎可以告一段落了。誠如方謙亮所說：「母親過世後，我去清理父親的書房時，書架上整疊一包包一捆捆各式各樣的資料堆放在那裡，幾乎沒動過，母親說那是父親一生的心血結晶，不能隨便丟掉，要好好的保管。她自己精力有限，也無法整理，而謝鶯興來看母親時，知道了她的心願，自願扛下了整理出版父親作品全集的重擔，前後辛苦的工作了三年，如今最後的工作完成了，剛好就在母親返回台灣時，這一切冥冥中自有定數，不能強求。父親的作品全集都存有電腦檔案，可提供給需要的人使用，相信父親一定會非常樂意的。」⁷⁰

方謙亮遵照師母的交待，將清理出來的文稿及書籍全部都捐贈給了圖書館。雖然先生大多數的作品，我們都已彙編成書並限量印行了，積壓在心上的石頭，似乎可以暫時放了下來。然而，先生遺留下來的資料，還有好幾箱的講義、錄音帶，甚至是晚年因有感於時事而作的眾多打油詩等，都尚未整理出來，與編輯「全集」還有段距離，這是有待繼續努力的一點。

先生已印行的專書，如1965年出版的《五十年來中國國語運動史》，距今已40年；1983年出版的《詳析「匆匆」的語法與修辭》，1984年出

⁶⁸ 甘漢銓〈看似尋常最奇崛，成如容易卻艱辛--老師留下來的>語，收於《方師鐸先生全集(二)-論文集》，謝鶯興編，方謙亮發行，民國93年3月。

⁶⁹ 實際上，我們目前所整理出來的先生的著作，大都得到蔡宗祈和呂珍玉兩人的協助校訂。

⁷⁰ 見〈方師鐸先生全集(二)-論文集前言〉，收於《方師鐸先生全集(二)-論文集》，謝鶯興編，方謙亮發行，民國93年3月。

版的《方師鐸文史叢稿》，1985年出版的《「今語釋詞例」導論--「了不得」「不得了」及「了」「不」「得」三字之研究》(1987年改由台北·文史哲出版社發行)等書，距今也二十年了；加上2000年台中市政府文化局出版的《臺灣話舊》等。這些書的版權如何取得？有沒有出版社願意斥資來發行先生的「全集」？我們自己有沒有財力來刊行呢？這都是讓人傷透腦筋的事。

雖然甘漢銓對於先生做學問的態度與宏富的著述，有感而發出地說：「畢生研究小學，從事語文的研究和教學、應用和推廣的工作；從大學時代開始，未曾間斷，從無怠懈，一直到死而後已。超過一甲子的歲月，浸淫在這個無比艱澀的領域中；不但有卓越的學術成就，完成了大量高品質的著作，而且真正樂在其中。老師對語文研究的興趣是廣泛而全面的，尤其難能可貴的是，老師能將研究和生活融為一體。日常生活中的任何語言現象，老師都能夠以他最敏銳的專業素養，指出問題所在；又以最細密最精闢的學術理論，把問題分析得一清二楚；再進一步以老師獨特的人格特質，用最淺近幽默的筆調，寫出一篇篇從命題立意、到內容見解、到行文用字都別具一格，而真正讓人喜歡、佩服和感動的文章來。」^①但迄今仍未見有人去研究他^②，殊為可惜。我們整理先生著作的目的，除了彙編成冊，以為日後發行「全集」的準備外，當然是希望藉由這種整理保存的工作，提供有意研究者更大的方便，我想這才是我們最大的心願與目的。

參考書目

1. 《北平叢話》，方師鐸、朱介凡合編（臺北：天一出版社，1976年）。
2. 《國語結構語法初稿》，方師鐸撰（台中：東海大學，《東海大學華語中心研究叢書》，1979年）。
3. 《方師鐸文史叢稿·專論上篇》，方師鐸撰（臺北：大立出版社，1984

^① 甘漢銓〈看似尋常最奇崛，成如容易卻艱辛--老師留下來的>語，收於《方師鐸先生全集(二)-論文集》，謝鶯興編，方謙亮發行，民國93年3月。

^② 透過「中國期刊網」的「全文」檢索，雖蒐索到15篇論文，但觀其內容，都僅引用先生的著作，如：仇志群〈台灣推行國語的歷史和現狀〉(《台灣研究》1994年4期)，引用《五十年來中國國語運動史》，王立〈類書與中國傳統文學中的主題類分〉(《上海師範大學學報哲學社會科學版》1999年1月)，引用《傳統文學與類書關係》等皆是。利用「全國博碩士論文資訊網」的「全文」檢索，雖有45篇，其中10篇係先生所指導的論文，其餘35篇亦皆僅引用其作品而已。

- 年)。
4. 《方師鐸文史叢稿·雜著篇》，方師鐸撰（臺北：大立出版社，1985年）。
 5. 《方師鐸文史叢稿·專論下篇》，方師鐸撰（臺北：大立出版社，1985年）。
 6. 《臺灣話舊》，方師鐸撰，《台中市籍作家作品集》（台中：台中市政府文化局，2000年）。
 7. 《方師鐸先生學行年表初稿》，陳瑞洲、謝鶯興合編，《東海名人錄系列》（台中：東海大學圖書館，2000年）。
 8. 《方師母張愍言女士紀念文集》，台中·方師母張愍言女士紀念委員會編印，2001年6月。
 9. 《方師鐸先生四部曲之揚州閒話》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2001年12月15日。
 10. 《方師鐸先生童話集之小兔兒冒險記與好吃懶作的小海狸》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2001年12月。
 11. 《方師鐸先生四部曲之北平憶往》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2002年元月。
 12. 《方師鐸先生未刊稿--淺說唐詩》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2002年元月。
 13. 《方師鐸先生四部曲之五十年前水擺夷》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2002年4月。
 14. 《方師鐸先生全集之閒話滇邊及天南談》，方師鐸撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2002年4月。
 15. 《方師母張愍言女士讀書隨記》，張愍言撰，方謙亮、施麗珠、謝鶯興合編，台中·方謙亮發行，2003年4月15日。
 16. 《方師鐸先生全集(二)--論文集》，謝鶯興編，台中·方謙亮發行，2004年3月。

《東海大學文學院學報》

第46卷 頁417-428

東海大學文學院 2005年7月

俄羅斯文化理論發展之評介^①

陳仁姮*

關鍵詞：文化史學 文化學 俄羅斯

① 「文化理論」在本文意指各學科學者對「文化」概念的闡釋，也就是對文化相關問題的研究。並非相當於研究通俗生活文化（如媒體、語言文字、消費…等）的「文化研究」（Cultural studies）。

*東海大學歷史系助理教授

一、前言

文化研究包含範圍相當廣泛，涵蓋文化學、文化史學、通俗文化等範圍。文化學（*culturology*）意指對文化構成的各種要素做出單一且形上的解釋，目的為尋求各個文化的共通法則，偏向哲學領域。歷史學方面則興起了文化史學門，以歷史學方法理解各文化發展，有區域性的，或主題性的，如人文思想、文學、藝術……等。文化學和文化史學之間無法以任何標準劃清界限。形上的文化研究脫離不了觀察歷史現實，常見摻入歷史主義思維；然而，歷史的文化分析往往從具體經驗走向抽象辯證，依靠哲學的輔助。本文旨在將俄羅斯對於文化研究的方向與輪廓大致描繪出來，並介紹其發展背景。

在西歐關於「文化」的論述約始於十七世紀，是對於人類生活全新審視的表現，隨著啓蒙運動腳步，漸漸成為特定的研究範圍。一直以來到今日，參與「文化」研究的學者來自不同學術領域。從普遍觀察與比較不同民族文化，到各種抽象闡釋文化本質、起源、變異、消失等諸多問題的理論不斷建立，對於文化的定義也日趨分歧。維柯（*G. Vico*, 1668-1744）的《新科學》裏探視各古文明，提出許多歷史文化的構成因素，如習俗、法律、語言、政府…等等；作者企圖以脫離中世紀色彩的世俗學術眼光與態度，重新解讀文化形成的豐富基礎，說明各民族文化的共同性與成長法則。接著伏爾泰（*Voltaire*, 1694-1778）的著作問世^②，為後來學者編寫歷史（無論區域史、斷代史）提供更多靈感。他在記錄波旁王朝全盛時期的君王領導之餘，分出許多篇幅給代表人民智識精神的成就，如科學、宗教、文藝、禮俗……等主題，顯示出歷史並非英雄創造的時代，而是人類共同智慧的累積，反映出啓蒙運動人士關心的焦點。近代哲學將人類生活層次清楚分析，以康德（*I. Kant*, 1724-1804）為主的新解釋，將「文化」與「文明」區分開來，比照內在精神與外在表象評出優劣。^③因而「文化」成為人類在自然界有目的的活動，即是人格的培養、人的自由意志表達、人對善與完

② 指《路易十四時代》（1751年）、《論世界各國的風俗與精神》（1756年）、《彼得大帝統治時代的俄國史》（1763年）、《路易十五時代》（1769年）。

③ 見康德，〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集》，（台北：聯經，2002年），頁17。

美的永恆追求。人類一切活動及創作均由精神意志主導，這種思想傾向，在另一位十八世紀德國歷史哲學家赫爾德(J.G. Herder, 1744- 1803)的論述中更可清楚展現。他將民族精神視為文化產生的源頭，著重各個民族「獨特精神」，以及此精神在文化裏的作用；另外結合有機發展理論，為文化的整體過程找出規則。^④赫爾德的文化理論建構於歐陸與海外民族衝突的時期，他認識到不同於歐洲國家的歷史傳承，開始探究文化主體—「民族」的內涵。

十九世紀研究「文化」很難不跳脫歐洲擴張的時代影響，加上自然科學強勢的背景，尤其生物進化論興起，使得文化研究趨向相互比較的理性科學方法。比較的結果則是將不同民族生活劃分為演化的等級。若是以歐洲所擅長的生產技術作為標準，那麼有從落後到文明的諸多層次，西方則是處於最高級。^⑤既然人類都要進展到如同歐洲的高級文明，由歐洲來帶領全世界，改善其生活方式，是理所當然；對其他地區進行侵略，即是這想法最極致的表現。以物質進步為基礎的各種學說助長了歐洲優越感，也增加歐洲內部因競爭產生的彼此矛盾，憂心如此持續衝突，讓史賓格勒(O. Spengler, 1880-1936)認為，各文化會消失於物質文明，斷言西方的沒落。

二、俄羅斯的文化理論

十九世紀歐洲文明讓其他地區感到威脅多於欣羨，促使學習仿效。東方國家的各種維新運動顯示，世界各國和西方人看法相同，認定優良的標準何在，以為其他民族都應跟隨歐洲模式。與此同時，位於歐洲邊緣的俄羅斯正值改革期間，對於歐洲盛行的歷史文化理論紛紛提出懷疑與批評，俄國的文化研究也開始萌芽。

若說俄國在十八世紀沈浸於仿效西歐的熱潮，那麼十九世紀就是反省的階段，對先前改革全盤加以檢討。大約於十九世紀 30-40 年代，俄國知識階層出現兩大派的論點—西方派和斯拉夫派，爭辯改革的路線。基本上這兩派都秉持自由主義（受法國革命感染）。知識階層看到農奴制根植於

^④ 唐納德·R·凱利，《多面的歷史：從希羅多德到赫爾德的歷史探詢》，陳恒，宋立宏譯，（北京：三聯書店，2003年），頁 458-460。

^⑤ 例如可見於摩爾根(L. H. Morgam, 1818-1881)、泰勒(E. B. Tylor, 1832-1917)等學者著作。

俄國，對國家成長造成危害，因此為改革尋找方向。

丹尼列夫斯基 (N. Y. Danilevski, 1822-1885) 一俄國社會思想史上重要代表，屬斯拉夫派人士。主要著作《俄羅斯與歐洲》(Rossija i Evropa, 1868)，表達對各種歷史文化學說的批判。丹氏以宏觀的視野瞭解到，世界不同區域有各自發展腳步，不可能以某種唯一的史觀來衡量所有民族的歷史演變。歐洲普遍採用的歷史分期法—上古、中古、近現代的單一直線史觀大致以羅馬帝國衰亡以及文藝復興來區隔時代；然而，歐洲以外的民族與這些歐洲事件毫無關連，所以這樣的分期方式不可貿然套用於別處^⑥。雖然丹尼列夫斯基主要著墨於俄羅斯民族獨特性的辯護，但其論據建構於多重面向，包含歷史的、地理的、宗教、心裡學、邏輯等諸多層面，剖析東歐與西歐的文化差異，確實為傳統文化學帶來新挑戰。

丹氏將各不同文化的主人—民族特別提出，作為獨立一項問題來研究。世上的民族好比太陽系裏的星球，有各自運行的軌道，都是獨立的個體；也好像不同的個人，有不同性情。各區的文化是各民族的意識呈現，無法評判某一民族是優秀的、高級的，而當成榜樣。只能說世上具有包羅萬象、豐富多彩的文化，因此每一民族都擁有其重要性與地位。即使基於數個民族有不同背景，丹氏仍然歸納出共同的發展模式，此為有機體的生命循環模式。各歷史文化均會經歷像自然或生物般生命起伏，初生→茁壯→萎縮。^⑦但此看法與進化觀點不可相提並論。丹氏正是想以不同民族的不同循環週期進度，來駁斥將所有民族同時推向某一層級的進化觀。丹尼列夫斯基的文化循環週期論很容易讓人聯想起德國哲學家史賓格勒的理論。二十世紀的學者們常將兩人相提並論、比較。雖然兩人從沒機會交集，丹氏被公認早一步以自然循環置入文化研究，是史賓格勒的前輩 (forerunner)。^⑧

丹尼列夫斯基確實提出創見，企圖化解歐洲文明最高級的迷思。不過因為他的理論完全以保護自己民族遺產為出發點，讓他不可避免地陷入愛

⑥ 見 Danilevsky N. Y. *Rossija i Evropa*. (Moscow: Eksmo, 2003), pp. 83-86.

⑦ 見同上，pp. 95-114。《俄羅斯與歐洲》當中有詳盡說明。每一個週期可分為若干階段。首先是孕育期，這時一範圍內的人民、部族逐漸融合成民族，需費相當長期時間，千年或更久。接下來成立自己的政府，政治制度是文化的構成要素，也是保護文化傳承的重要力量，這階段為時約 400-600 年。然後是文明成果的繁榮期，民族將之前累積的潛力投注到創作表現，從藝術與科學的研究到信仰與社會的各種制度。然而高峰期維持並不久，最後創作力會趨向緩慢，甚至停滯。

⑧ Robert E. MacMaster, "Danilevsky and Spengler: A New Interpretation" in *The Journal of Modern History*, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1954), pp. 154-161, p.155.

國主義的陷阱。其理論也因此出現主觀導致的錯誤，而招致批評。例如，他主張文化是無法轉移的，除非以人為強迫的方式。經歷像是殖民、執政者改革等手段，一個民族才會改變其文化特質。⁹ 提出這樣的說明，丹氏無非是要為斯拉夫民族的本質找尋來源，不希望沈沒於歐洲文明漩渦。可以見得，丹氏無非是抒發民族情緒，有失評論世界文明的客觀性。也因為如此，他的文化觀不被認同是如史賓格勒的純粹學術理論。無論如何，丹尼列夫斯基從歷史文化的角度呼籲，珍惜多樣的民族傳承，是當代普遍接受的觀念。

或許，由於十月革命後秉持共產主義的布爾什維克黨取得政權，所以一般誤以為，俄國人民長久以來支持共產思想。事實上，十九世紀末至二十世紀初革命活動不過是整個改革呼聲的一部分。如何提昇國際地位並保障人民最大福利，透過適合俄國的方式進行改革，都是知識階層最關心的課題。知識份子各種建議改革的言論凝聚成為一股新興人文思潮，包括了對「文化」的詮釋。儘管共黨政府排除異議份子，這股革命前既有人文思潮並未銷聲匿跡。隨著驅逐出境的政策，部分傳統學術被帶到歐美各國，也形成了特殊的僑民知識份子。筆者將列舉密留科夫（P. N. Miljukov, 1859-1943）、別爾加耶夫（N. A. Berdjaev, 1874-1948），介紹二位學者所代表的兩個不同領域，為俄國文化學開創的新成果。

密留科夫是俄國歷史學者，1917年革命前轉投身政府改革，主張君主立憲。曾任革命期間臨時政府外交部長。從他的主要著作《俄羅斯文化史綱》（*Očerki po istorii russkoj kultury*，共三卷）可瞭解，作者強調歷史因素中「人民」的地位，這也是他對俄羅斯歷史學的創新貢獻。密留科夫編寫通史，完全排除王朝君主傳承，探討政治權力之外，舉凡自然環境、經濟、教育、思想、宗教、藝術……等，人民社會生活所構成的俄羅斯史。密留科夫並未針對文化議題做出任何專門構想，但「俄羅斯文化史綱」即是他對文化認知的體現。在此書序言有充分說明，對民族文化分析的原則何在。他相信某個文化的特殊性絕對取決於民族性，而民族性的塑造只能靠外在自然環境。地理位置、天然環境、四周鄰居是影響民族個性主要條件。¹⁰ 最原始的民族性表現於文字出現之前的「史前時期」，經過不斷被

⁹ 見 Danilevsky N. Y., *Rossija i Evropa*. (Moscow: Eksmo, 2003), pp. 171-194.

¹⁰ 見 Miljulov P. N., *Očerki po istorii russkoj kultury* (俄羅斯文化史綱), (Moscow, 1993), Vol. 1, p.59.

「教化」、與其他因素妥協之後，漸漸發展出分門別類的發明與創造。從屈服於自然到運用自然條件，然後掌握自然，一民族會先著重於增強勞動力，之後才瞭解智識力的重要。所以密留科夫認為，文化發展的順序是由外而內，從大自然轉向心理與意識。秉持這樣的瞭解，《俄羅斯文化史綱》的內容即以由外而內的原則編寫而成；章節安排先後依序為天然環境，民族性，產業興起，社會制度（政府、法律），宗教，教育，人文思想，藝術等。

密留科夫的文化史不同於專門的歷史著作，他在討論的主題與研究方法上都有所突破。例如，他參考大量國、內外考古工作團隊考察資料，披露東歐「史前歷史」，解釋俄羅斯民族受影響來源，從亞洲、歐洲，甚至非洲。史前的討論約佔全冊四分之一。文字出現後的歷史部分，則按各主題依年代記錄。特別的地方在於，他儘可能收集各項統計或田野調查數據，印證諸多假設，非單靠傳統文獻解讀的方法。對於任何新制度產生，密留科夫嘗試從社會需求找尋答案，非專注於政府領導或法律變更。密留科夫由研究結果看出，社會結構與制度的改變依賴產業經濟，而非統治者的意願。密留科夫採用研究方法和論述結果相當繁複，使得這部包括史前到歷史時代的文化史具人類學與社會學背景。到現今，這套文化史是俄國史籍的代表之一，是少見的跨領域史學著作。

另一位俄國流亡於德國和法國的學者別爾加耶夫，是宗教哲學家，作有許多關於歷史哲學論述。①別氏的思想是以基督教末日論為中心，所以他的歷史文化理論也沒有脫離宗教背景。就他認為，人類歷史發展目的是為了走向「末日」—完善與自由的境界；②而文化創作是每個人在歷史長河應盡的義務，這項義務將創造自我（之本質），也是帶領世界朝向末日的不二法門。因人的本質非與生具有，需靠自己持續不斷累積、塑造而成，這是別氏所主張的。人格本質從無到有的過程就是文化呈現。他心目中的「文化」已不屬於一般定義，它是人類在生命裏的活動；這些活動必須由人內心主導和決定，且完全獨立於外在環境的所有物質（有形與無形的），假使順從或模仿任一來源，就不是創新、創作，也就不是「文化」。生命

① 筆者的博士論文：*N. A. Berdjaev o russkoj culture*（《別爾加耶夫之俄羅斯文化論》，聖彼得堡，2002年）中有詳細分析。

② 聖經所描述的末日是耶穌基督再次降臨，人類將全面接受審判的景象。而別氏所期待的「末日」則不同，世界末日將是人類歷史終點，也是人類以基督之名，成功的自我完善的美好時刻（有點像是孔子所期待的大同世界）。別氏畢生的思想創作致力於構思「何謂完美的世界」（也就是末日），而且用何種方法達成。

活動當中，別氏將出世的修行視為最完美創作。因為與世隔絕的修行可去除世間羈絆。不受任何事物束縛的人，將提升為自由的人格主體，也是文化主體。如此，別氏將「文化」建構於哲學基礎上，賦予道德性質。藝術作品也可視為「文化」，但別爾加耶夫會先拿出他的一把尺，審視創作者，評判是否勇於抗拒時空的誘惑，表現從無到有，最初始、原創與真實的創作。

另外，別爾加耶夫從史賓格勒的著作獲得很大啟發，他也認為文化走向文明是必然。他延伸著解釋，將文化與文明兩者相互對立。文化是人創作的內在過程，那麼文明則是表現在歷史時間的有形成果。因為文明具像，是有形式、形體的作品，違背了別爾加耶夫所說自由不受拘束的條件，所以創作品有別於作者，並不是善美的事物，相反的，帶有惡的性格。他希望藉由人不斷創作的行為，確立出自我「人格性」(本質)，而非創作物品。當人格不從屬於他者時，創作的作品(文明)自然也不是罪惡了，別氏追求的「末日」即將實現。別氏的末日觀不同於基督教預測的末日。經由他的思辯推論，末日是歷史的最終點，需人靠自己的生命完成，達到最高道德的境界。

別爾加耶夫奠基於宗教哲學的歷史文化理論，曾引來許多同時其學者批評。指他因為太過專注於「末日」，將人類的經驗歷史、人的其他行為與才能都貶低了。俄國革命時期的人文思想正是以學者間的論戰而出色，如百家爭鳴一般。尤其蘇聯解體後，東正教重新回到民間生活，別爾加耶夫的宗教哲學也傳回到俄羅斯，接受討論批判。

文化研究於蘇聯後半期逐漸興起。雖然非帶有「文化」一詞作為研究標題，包括語言學、歷史學、哲學、心裡學…等，各領域專家的投入是現今俄國文化學前身。¹³以「文化」當作研究對象，似乎是避免與「歷史」重疊。因為布爾什維克黨已經對歷史發展提出充分解釋，蘇聯的學者不想與黨的意識型態衝突，所以將歷史以文化替代，表達自我對時代的認知。以下簡介兩位學者，代表現在正在進行的俄國文化論述。

古密琉夫(L. N. Gumil'ov, 1912-1992) — 地理歷史學家、民族學家。專攻蒙古史及蒙古統治羅斯民族(東斯拉夫)時期。古密琉夫認為文化是

¹³ 不僅在蘇聯，國際學術間也相當重要的文化理論，可見於以下學者著述：Mikhail Bakhtin, Aleksei Losev, Iury Lotman, Vyacheslav Ivanov。

民族性。以俄羅斯民族形成爲例，歐亞交界上的民族組成是由四面八方匯集而成，多次民族融合累積的經驗，讓歐亞森林及草原地帶一次又一次地改變生活文化，他提出了「文化」構成與存有的三個固定元素：地貌、歷史、民族，而地理因素是影響民族起源的最根本條件。古密琉夫對於行政劃分的疆界（國界）毫無興趣，他所看見的地理劃分是依照民族所在地形成的文化區域。地貌與民族文化的關係是相輔相成的；地理環境改變會讓民族性產生變異，民族性改變後，就是另一民族的新生。換句話說，沒有任何民族是永久長存的。隨著與周邊民族往來、或遷徙居住地，一民族在生理及心理上肯定會改變，所以現今不可能存在著所謂歷史悠久的民族。

新生民族的生活即是新文化。文化可分爲兩層面，古密琉夫指爲藝術文化和生活文化。藝術文化是由具天賦的人才創造；雖然具歷史意義，但無法告訴後人彼時普遍的歷史狀態。生活文化（如食、衣、住、行）則實際透露出人們過去的歷史、當時的滿足與否、對未來的期望。新文化的內涵並非現實表面的生活，而是人民集體的道德認知，共同具有的理想，且會爲完成理想而行動，是驅使民族活動的力量（*passionarnost'*）。活動力愈強，民族文化才愈豐富。民族發展史的經驗告訴古密琉夫，在民族自由的前提下，個人自由和權利才可得保全；例如羅斯民族與蒙古融合過程雖然曾兵戎相見，但平和時期較戰時多得多，因爲相互間達成尊重彼此的共識，不僅獲得和平生活，也讓雙方民族文化特質延續。古密琉夫因此提出了「民族權利」(Rights of the people)^①之說--每一民族及其文化應得到完全尊重。古密琉夫鼓勵多樣文化，既是保存人類歷史資產，也是出於追求平等的精神。

古密琉夫不諱言自己是歐亞主義者—反對與西歐同化。^②他畢生的研究走入選擇性的道德結論，尤其見於晚年著作。文化融合不同於文化整合 (*integral*)。他以自己國家爲例，假使俄羅斯因欣羨西歐物質水準，選擇與其整合，那麼必須付出相對代價，也就是失去原有歷史傳統。若能珍惜地理位置特殊性—東有蒙古、西有天主教世界、南有回教民族，才真正保有符合政治與民族文化的疆界。古密琉夫不斷以自身體驗說明俄羅斯民族來源與文化成因，他的唯一一部通史（《從羅斯到俄羅斯》），也是以民族融

^① Gumil'ov L. N., *Ot Rus' do Rossii* (從羅斯到俄羅斯), (Moscow: Ayris Press, 2000), p. 292.

^② 見同上，p.293。

合為架構撰寫而成。他的史書裡頭表現出濃厚反西歐味道，對倡導西化改革的君王給予不同於一般的評價。古密琉夫並非民族主義者，他不過想以學者的身份，實踐其學術研究成果。「民族權利」強調每一民族的價值。在「地球村」形成後，如何保有自我文化成為矛盾的新課題。好比台灣積極提倡國際化與培養國際觀的同時，也強調追尋本土文化。但是兩者要平行發展，在技術上仍有爭議，這也是目前推行全球化會阻礙重重的原因。

柯崗(M. S. Kagan)是少數尚在進行研究，即已受到重視的文化學者。目前任教於聖彼得堡大學哲學系，代表著作為「文化哲學」(Philosophy of Culture, 1996年)。身為哲學家，柯崗將文化定義為人類「存有(being)」的形式，蘊藏著人的精神意志。文化之所以發展或轉變，端賴於人內心的取向，非來自客觀環境或外力影響。無論外來刺激多麼大，都得經過人的自由意志選擇後，才可確定下一波新文化誕生。所以文化產生的力量是由內而外，基於人類本質存有。¹⁶

對於文化發展模式的問題，柯崗的看法與近現代主流理論相去甚遠，既非以單一直線史觀瞭解，也非從文化構成的多重因素解釋。他採用當代社會科學裏的新觀點—協同論(Synergetics)，建立自己的方法論，也詮釋文化發展的模式為何。柯崗同意文化是進步(progress)的過程，每一當下的文化都是長期、不間斷的（由內部）自我成長。文化成長均遵守著協同理論，自然而然形成以幾何圖形為單位，並無止境擴大的枝狀圖；配合借用熱力學的「熵增定律(Entropy, 能趨疲定律)」，來更具體說明。他將人類活動看為文化總和，歷史文化如同某種不斷擴散的能量，是一整體。但如果微觀文化內部，從此階段進入彼階段的時候，是相當混亂(chaos)的場面，舊文化的某些部分會遭破壞減少，而某些部分繼續存留，與新生成的元素結合，就是取而代之的新文化。新文化穩定時間到達飽和時，又會開始另一階段的破壞與成長。如此混亂和穩定的順序交替即是文化發展細微模式。看似循環的理論，柯崗否定了文明死亡與出生的宿命觀。因為混亂不代表文化全然消失，反而是新穩定期的預備，讓新文化並非從零開始。另一方面，從穩定趨向混亂是多面向的，此時無法知道現有生活文化會分解出哪些面向，只有未來的混亂階段才可獲知。

然而，新舊文化間是否相關？文化轉變原因又取決於什麼呢？這是柯

¹⁶ Kagan M. S., *Philosophy of Culture*, (St. Petersburg, 1996), p. 319.

崗努力想解答的問題。他仍然從協同論的角度思考。他認為，未來文化的許多基礎已經掌握於當下，人類會考慮將來，爲了將來從事創作，「未來」是現在文化前進的誘因。文化內部有許多「枝節」，混亂過後，新文化形成，能看出人如何挑選枝節。經由人共同意志篩選的結果，那些由過去延續而來的枝節可說是被肯定，是正面的。因爲將來的文化需從現今得到部分泉源，所以柯崗樂觀地認爲，我們可從目前擁有的許多「枝節」當中，猜測新世代文化的模樣。

三、結語

文化研究目前在俄羅斯是相當熱門的課題，許多大學已設有文化學系。因爲是新興的學門，教學主旨及潮流尙未固定，內容具很多性質。譬如，教授範圍有研讀古希臘羅馬以降，關於文化論述的文本；有探討各個不同意識型態建構出的歷史文化；也有將理論對照現實文化，檢視理論的應用性，或理解各文化成因。許多外國學者對於俄羅斯文化學密切觀察，將其解讀爲蘇聯解體後替代馬、列辯證物質主義的新世界觀建立。¹⁷

從文化理論在俄羅斯發展過程可看出，任何觀念都與當時背景有關。面對體制環境下衍生的問題，俄國知識階層溯本求源，訴諸於國家政策的正確性。探討國家民族定位，尋找自我來源，他們希望先找到答案了，再決定符合俄羅斯人民的政策。舉凡以上提及的俄羅斯學者，無不基於此原因，開始思考「文化」。從十九世紀前半，因啓蒙思潮長期蔓延於俄國，又有法國幾次革命對歐洲的教訓，丹尼列夫斯基不得不對過去西歐化改革提出懷疑，他的懷疑不過是十九世紀俄國準備革命的冰山一角。

俄國革命對長期準備改革的知識份子相當不可思議的結果。廣大群眾因爲夢想瞬間且有效的改變，支持布爾什維克黨。革命後取代專制王朝的是另一極權專制政黨，所以批評政府的聲音仍舊不斷。延續斯拉夫派思想的別爾加耶夫，和主張自由民主制的密留可夫，代表俄國流亡學者對文化論述的兩種典型。同樣是對蘇共譴責，懷抱對民族命運的關心，建立歷

¹⁷ 例如，見(1)Mikhail Epstein, *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*, (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1995), pp. 280-306; (2)Laruelle Marlène, *The Discipline of Culturology: A New 'Ready-Made Thought' for Russia*. (Diogenes, 2004), Vol. 51, No. 4, pp. 21-36 (摘要可見 <http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/51.4/21>)。

史文化觀點。

蘇聯的文化生活以共黨所定標準為依歸，看似相當穩定、統一，不過卻也抹煞了個人精神自由，將學術思考框出範圍。古密琉夫和柯崗都暗地將自己的史觀寫入文化理論，不以階級鬥爭或物質改變來看待人類歷史發展。蘇聯解體無非是印證反馬列主義者的預言，共黨體制失敗，其歷史解釋自然也站不住腳。蘇聯時期的理論錯誤，正確的又該如何建立，以因應目前混亂的局面一要摸索新的民主政治，嘗試自由競爭的資本主義，調整看不到卻又無所不在的道德價值觀？蘇聯解體至今十多年間，俄羅斯原本採信了西方的民主自由，現在卻慢慢懷念起舊制度，持續加強中央政府權力。單是政治制度在十多年間變化異常，不難瞭解，為何文化研究在俄國是那麼迫切的問題。

本文介紹的學者和理論很有限，也很粗略。目前還不斷有許多觀點推陳出新。不知是否將來會出現得到多數人肯定的看法，帶領俄羅斯文化傳承，還有待觀察。

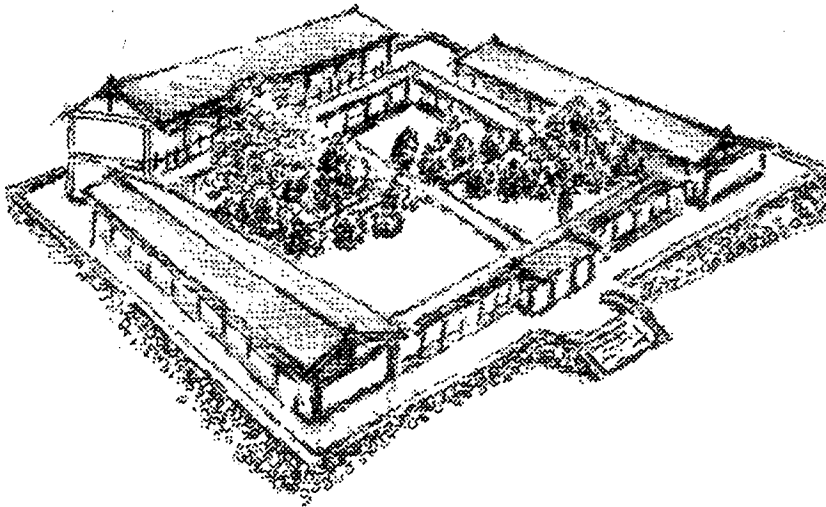
參考書目

1. 康德，〈在世界公民底觀點下的普遍歷史之理念〉，李明輝譯注，《康德歷史哲學論文集》（台北：聯經，2002年）。
2. 唐納德·R·凱利，《多面的歷史：從希羅多德到赫爾德的歷史探詢》，陳恒，宋立宏譯，（北京：三聯書店，2003年）。
3. 陳仁姮，《別爾加耶夫之俄羅斯文化論》（博士學位論文），（聖彼得堡，2002年）。
4. Danilevsky N. Y., *Rossija i Evropa*（俄羅斯與歐洲），（Moscow: Eksmo, 2003）。
5. Miljulov P. N., *Očerki po istorii russkoj kultury*（俄羅斯文化史綱），（Moscow, 1993）。
6. Gumil'ov L. N., *Ot Rus' do Rossii*（從羅斯到俄羅斯），（Moscow: Ayris Press, 2000）。
7. Kagan M. S., *Philosophia kultury*（文化哲學），（St. Petersburg, 1996），p. 319。
8. Karmin A. S., *Kulturologia*（文化學），（St. Petersburg: Lan, 2001）。
9. Robert E. MacMaster, "Danilevsky and Spengler: A New Interpretation" in *The Journal of Modern History*, Vol. 26, No. 2 (Jun., 1954), pp. 154-161.

10. Mikhail Epstein, *After the Future: The Paradoxes of Postmodernism and Contemporary Russian Culture*, (Amherst: The University of Massachusetts Press, 1995).
11. Laruelle Marlène, *The Discipline of Culturology: A New 'Ready-Made Thought' for Russia*. (Diogenes, 2004). (<http://dio.sagepub.com/cgi/content/abstract/51/4/21>) .

Tunghai Journal of Humanities

Volume 46



*College of Arts
Tunghai University
July, 2005*