

TMUE JOURNAL
OF
LANGUAGE AND LITERATURE

【Chinese language and literature】

NUMBER 3

CONTENTS

Foreword Yu Chon-Sheng

Discussion and Narration of Tougai I to's "Celebrity famous
saying record" Hsieh, Shu-Hsi

The analysis of the Ming and Qing Dynasties' aesthetic theory
of female dress & appearance & carriage- by Li Yuwei.
..... Chen, I- Ting

A solution of achieve Chinese classical aesthetics: "Yi Ching" and its
"Li Xiang Jin Yi" Chang, Yu-Hsin

A Different Observation of the Duration Period of Oracle
Bone Inscriptions Unearthed at Eastern Locus of *Huayuanzhuang*
in *Yin* Dynasty Ruins Wu, Jun-de

A Self-reflection on Reading, Criticism, and Analytical Viewpoints: An
Open Ended and Pluralist Approach of Studying
..... Yang, Chin-lung

December, 2009



GPN 2009800685

北市大語文學報

第3期

中華民國九十八年十二月



北市大語文學報

【中國語文領域】

第3期



臺北市立教育大學

人文藝術學院・中國語文學系
中華民國九十八年十二月印行

北市大語文學報

第 三 期

目 錄

弁言.....	余崇生	
伊藤東涯〈聖語述〉析論.....	謝淑熙	1
李漁《閒情偶寄》女性儀容觀探析.....	陳伊婷	35
從美學範疇論《周易》的「立象盡意」.....	張于忻	61
花東卜辭時代的異見.....	吳俊德	81
閱讀、批判與分析角度的自我省思—— 論多元開放的治學方法.....	楊晉龍	97

弁 言

《北市大語文學報》自改版以來，與英語系輪流主編，分中文與英文刊載論著，而本期由中文系主編。我們自始之共同期望即以提升學術水準，邁向一流學術刊物為努力目標，為達此一期許，全系師生兢兢業業，不敢稍有怠惰，除課堂研讀外，並兼及論文之撰述，同時也廣邀學界菁英投稿，以公開的態度，對外希望做到校際交流，對內達到砥礪切磋之效。每篇論文都敦請校外相關的學者專家擔任審查委員，再按照出刊制度嚴謹編輯，惟恐遺珠。本期收到論文共有 14 篇，經審查通過 5 篇，通過比佔率 36%，未通過審查佔 64%，校內論文佔 20%，校外佔 80%。此次刊登論文包括：謝淑熙的〈伊藤東涯《聖語述》析論〉、陳伊婷的〈李漁《閒情偶寄》女性儀容觀〉、張于忻的〈從美學範疇論《周易》的「立象盡意」〉、吳俊德的〈對於花東卜辭時代的異見〉、楊晉龍的〈閱讀、批判與分析角度的自我省思—論多元開放的治學方法〉共 5 篇，涵蓋了日本儒學、美學、戲劇、文字及治學方法各領域之探討，每篇皆可謂師心獨見，鋒穎精密的優秀學術論作。

最後，學報的順利出版，對所有論文的投稿者、審查委員、工作人員及研究生的投入，於此致上誠摯的感謝。

2010年立春

余崇生

謹識於勤樸樓。

伊藤東涯〈聖語述〉析論

謝 淑 熙^{*}

【 摘 要 】

伊藤仁齋（1627年–1705年）、伊藤東涯（1670年–1736年）父子是日本江戶時代（1603年–1868年）的儒學家，東涯繼志述事，並以闡揚孔孟學說為一生之職志。〈聖語述〉一文是將中國儒家先聖先哲之言論彙集成一篇，並以己意加以詮釋，聖哲的立言，具有政治教化、禮儀事功、修身養性的功效。本文首先簡介伊藤東涯的生平事略與學思歷程，其次概述〈聖語述〉全文的大要，並指摘其出處，與我國先秦儒家聖哲之言論相類比，最後歸納伊藤東涯〈聖語述〉的思想內容與學術價值，以檢視日本儒學大師的學術風範。

關鍵詞：伊藤仁齋 伊藤東涯 聖語述 論語 孟子

^{*} 萬能科技大學通識中心兼任講師

Discussion and Narration of Tougai I to's "Celebrity famous saying record"

Hsieh, Shu-Hsi*

Abstract

Both Ito Jinsai and I toTougai (father and son) are the Confucian scholars during the early stages of the Edo period in Japan. ItoTougai continues his father's ambition, and resolves to carry forward the Confucius and Mencius theory.

"Celebrity famous saying record" collects the Chinese Confucianist Saint wise opinions, and annotates by author's opinion. Saint wise opinions Has effect which the political enlightenment, the etiquette matter merit, practicing moral culture and growing the soul.

This article first introduces Tougai Itou's general life story and learning process, then outline the full text summary of "Celebrity famous saying record", and points out Its source, and compares with Chinese Qin dynasty Confucianist Saint wise opinion. Finally induce Tougai Itou's "Celebrity famous saying record" ideological content and academic value to Inspect the Japanese Confucianism master's academic style

Keywords: I to Jinsai, I to Tougai, Celebrity famous saying record, Confucian analects, Mencius.

* Vanung University Center for General Education Part-time lecturer

一、前言

儒學一度是日本學術思想的主流，江戶幕府以來，極為發展，包括朱子學派、陽明學派、古學派。而古學派的思想是日本儒學中最具日本特色的一部分，充分地表現了日本文化與日本民族心理的特性。¹日本古學派的出現，從思想的邏輯發展角度來看，和中國清代繼朱子學、陽明學之後出現考證學相類似。伊藤仁齋（1627年-1705年）、伊藤東涯（1670年-1736年）父子。他們是由朱子學而上溯到《論語》、《孟子》等古義，創立了「古義學」，又稱「崛川學派」。因為伊藤仁齋在京都崛川的古義堂講學近40年，故以此聞名全國。弟子前後及2000餘人。²伊藤仁齋卒後，繼承他學術體系的，據《先哲叢談》卷六云：「其徒半從東涯，半從天民。」天民即關河亮，東涯則為仁齋長子。仁齋先生有五子，皆以藏為字，而東涯與末子（名長堅，字才藏）為最優秀，世間皆謂伊藤之首尾藏。³

東涯最大成績，仍在繼承家學與校訂仁齋遺書。井上哲次郎在其著作《日本古學派之哲學》一書，一則稱東涯為師仁齋思想所桎梏，毫無自家創見，雖關於道學著書十有餘種，而仁齋學說以外，未曾放一異彩。再則稱傾聽東涯之言，許多是關於實行的訓戒而已，毫無一家獨得的學說可以介紹。實際可能未必如此，東涯不但系統地整理仁齋遺書，繼承家學之外，實未必無異議於其家說。例如《論語》、《孟子》二書。東涯則更具體地反對道統，在《紹述先生文集·卷八·5道統辨》中言「聖人之道衰，而道統之說作；道統之說作而聖人之道隱，甚矣哉，道統之說，非聖人之意也。」又言「今儒而言道統之說者，是自狹其道而效猶邪術也」。⁴由此可見東涯傳承家學外，也有他獨樹一幟的學風。

¹ 見王家驊著：《儒家思想與日本文化》，（浙江：人民出版社，1990年3月第1版），頁128。

² 見李慶著：《日本漢學史一起源和確立》，（上海：上海外語教育出版社，2002年7月第一次印刷），頁4-5。

³ 見狩野直喜：《古今學變札記》，原稿出於《讀書纂餘》，（みすず書房出版，1980年6月30日），頁1。

⁴ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，《經學研究論叢》第二輯，（臺北：聖環圖書公司，1994年10月），頁271。

二、作者傳略

伊藤東涯（1670年-1736年）⁵，生於寬文十年（1670年，康熙九年），卒於元文元年（1736年，乾隆一年），享年六十七。⁶名長胤，字原藏，號東涯，又號慥慥哉，私諡紹述，平安人。少即好學，博學強記，繼其家學。其為人恭儉謹慎，口訥訥不能言，而經術湛深，終身不仕，在家講學，手不釋卷之外，無他嗜好，以著述為事。現有記錄的著作達一百餘種，遍及漢學、和學術多領域。據《日本諸家人物志》所載，共五十三種。關於哲學方面，有《辨疑錄》四卷、《古學指要》二卷、《學問關鍵》一卷、《天命或問》一卷、《復性辨》一卷、《古今學辨》三卷、餘如《東涯漫筆》二卷、《紹述先生詩文集》三十卷等，均可見其思想所在。但其最大成績，還在於繼承家學與校訂遺書。⁷

（一）東涯的學行

在《先哲叢談》卷四中有詳實記錄：

⁵ 吉川幸次郎、清水茂校注：《日本思想大系・33》之《伊藤仁齋、伊藤東涯》，東京，岩波書店，1983。東涯伊藤氏、名長胤（ちやういん）、字源藏、○東涯伊藤氏、名は長胤（ちやういん）、字は源藏、また通稱に用ゐる。慥々齋（ごう／＼さい）と號す。仁齋の長子なり。よく家學を修して、遺書を校刻して、孝志を表す。其の居堀川の東涯にあり。よつて自號（みづからがう）とす。東涯は是 寬文十年四月二十八日生れ、母は緒方氏、餘弟四人は皆、繼母瀬崎氏の生むところにて、よく愛弟を守り、かつ兄弟ともに家學を主張す。世人歎賞して、伊藤の五藏といふ。殊に東涯および季子才藏（＊蘭嶋）學力優る。よつてまた伊藤の首尾藏と云ひしとぞ。東涯の人となり恭儉謹慎、まことに篤行の君子儒なり。人他を非謗する事を語れば、「惡しきことなり。」と答へ、人の他を美譽することを語れば、「それは善き事なり。」と答へたるのみにて、何の言葉も出さず。すべて訥々然として、言ふ事の能はざるごとくありしとぞ。父の業文十年四月二十八日生れ、母は緒方氏、餘弟四人は皆、繼母瀬崎氏の生むところにて、よく愛弟を守り、かつ兄弟ともに家學を主張す。世人歎賞して、伊藤の五藏といふ。殊に東涯および季子才藏（＊蘭嶋）學力優る。よつてまた伊藤の首尾藏と云ひしとぞ。東涯の人となり恭儉謹慎、まことに篤行の君子儒なり。人他を非謗する事を語れば、「惡しきことなり。」と答へ、人の他を美譽することを語れば、「それは善き事なり。」と答へたるのみにて、何の言葉も出さず。すべて訥々然として、言ふ事の能はざるごとくありしとぞ。父の業を守り、終身官途に就かず。家居して、天下の英才を教育し、他の嗜好なく、手暫も書を釋つ事なかりしとぞ。門下の授徒豪傑多く出づる。元文元年七月十七日卒す。享年六十七。小倉山に葬る。私諡（わたくしにおくりな）して紹述先生といふ。（東京，岩波書店，1983年）。

⁶ 見朱謙之編《日本の古學及陽明學》，（北京：人民出版社，2000年12月第1次印刷），頁74。

⁷ 同前註。

客曰：敢問東涯先生之為人如何？

曰溫厚之長者也，博識洽聞，不減徂徠。惜哉性過謙讓，而智乏施設；學包眾美，而才短教誨；是以有問則答之，答亦不精詳，不問則不示之，不示亦非有吝。然其於父師之說也，補苴罅陋，張皇幽渺，筆削改竄，可謂有大勛勞矣。

《童子問》、《語孟字義》之二書，既已刊行，《論孟古義》壞樸略具，而成說未完，先生與門人校讎討論，予亦忝在末席。以今思之，《論語》一書，章章句句，說修為者多，故仁齋之旨符合矣，抑至《孟子》論心性，則窒礙不通者過半矣，故今所刊行《孟子古義》，其實成於東涯削鑿之手者也。由此言之，則東涯之學識，未必無異議於其家說，而孝子仁人，豈忍夢寐之發哉，是以當知先生之篤志賢慮，非他人之所敢及也。⁸

由上述可知，東涯治學之嚴謹，對於家學不敢造次，對於校訂遺書更是反覆斟酌，以不違仁齋之學為目標。

（二）東涯的襟度宏量

從他對徂徠一派的態度，表現得最為具體。當時二人在東西學術界各領風騷，而徂徠每臧否東涯，而東涯卻淡然以對，在《先哲叢談》卷四記其事⁹云：

東涯聲動海內，四方後學多輻湊，管麟嶼既入徂徠門，又心嚮往東涯，遂負笈赴之，徂徠固不為意，春臺內甚不平，各有送別詩。

徂徠云：「五十三驛莫言難，處處山川秋好看；

明日先從函嶺望，如絲大道達長安」，

其二「揮鞭意氣愜秋涼，才子奉恩游洛陽；

但到西山紅葉好，錦衣相映早歸鄉。」自書扇頭以贈之。

春臺云：「田郎妙齡好遠游，一旦尋師西入周；

天邊月落函關曉，雲際星流渤海秋；

周道如砥任奔走，那曉古人骨已朽。

到日試問柱下官，往時老聃今在否？」

⁸ 見朱謙之編：《日本的古學及陽明學》，頁75。

⁹ 同上註。

麟嶼造東涯，出視之，東涯一見且笑曰：「物先生襟度廓如可想見，太宰子亦慷慨有氣節。」

東涯時俊傑輩出，各豎旗幟，以自振一方，而《紹述文集》二十卷，不有一言及之者，識者以為難。

（三）著作風格

東涯著述，皆天下有用之書，其所作詩文，雖非其著意所作，亦甚可觀。¹⁰《紹述先生詩文集》卷首有寬延二年（1749）右大臣藤原常雅撰序稱之曰：

伊藤古學辨明聖旨於數千歲之後，數千里之遠，且其作文取法於韓、歐，將以資之而闡明我聖人之道，徒事詞藻而已耶？其子東涯克繼其志，不墜其聲，蓋有是父而有是子，天實為之也，其文章承之於父，溫存純精粹，不特為一世巨擘耳，殆可追蹤於古人矣。¹¹

東涯的詩文，雖不如專門名家，而其哲學的成就，則真一時巨匠，東涯不但系統地整理仁齋遺書，而且進一步發展了唯物主義哲學。例如仁齋雖不似山鹿素行，完全從道統論出發，尚拘泥於以《語》、《孟》為傳授心法，東涯則較徹底地反對道統論，說：

聖人之道衰，而道統之說非；道統之說作而聖人之道隱，甚矣哉！道統之說，非聖人之意也。

聖人之道，莫大於仁義，復曰禮、曰智、曰權、曰中，眾言兼舉以教人何哉？蓋亦循自然之實而已矣。

先儒之學，求道於理，求道於心，俱非聖人之意也，聖人之道，求道於事實。儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工，而有迹之可見，此外更無一語，異乎此者為左道，為邪說，為暴行。¹²

¹⁰ 東涯書籍を檢閲するに誠むべき詩あり。

童謡奴僕蟲鼠の邊、燈火煙中梅雨の天、醉後睡前竝に忙裏、切に書生を戒む、謹て編を繙け。（＊童謡奴僕蟲鼠邊。燈火煙中梅雨天。醉後睡前竝忙裏。切戒書生謹繙編。）

¹¹ 見朱謙之編：《日本的古學及陽明學》，（北京：人民出版社，2000年12月第1次印刷），頁76。

¹² 同上註，《紹述先生文集》，卷八，頁9。

綜上所說，伊藤仁齋是在「道」就是人倫日用之「道」的思想脈絡中，推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」。¹³東涯認為道，必須以事實為根據，落實在日用倫常間，而非不務實之高談闊論。

三、〈聖語述〉內容探源

東涯在序言中說：「聖賢之語，言言是實，莫非救世明道之方，然其言浩大，初學之士，苦於不得其要。故今舉其明切者，以著性道教之大旨。倣韓嬰說詩例，首述其大意。末引聖語以結之，名曰〈聖語述〉，凡四十三章。」¹⁴《大學》中有言：「物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。」說明任何事物的產生，均有本末先後的分別，必須依次而進，不可以造次。論文的創作，也有本末先後的差異，因此本文先探溯〈聖語述〉四十三章之來源，與中國儒家思想切合之處，條分如下：

一章：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，斯五者，天下之達道也。

案：東涯引《大學》：

視而不見，聽而不聞

說明「道」之高妙。

又引《中庸》：

天下之達道五，所以行之者三。君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。五者天下之達道也。

說明天下所共同遵守的大道有五種，當其力行實踐時則分為三種。

二章：道是非別件事，人人職分之當為者，即是。聖人與天下之人，共守之。……勸獎忠孝，禁遏奇衰……聖人之道云者，亦即其事，乃古昔布告天下大法令也。

¹³ 見黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》，頁30。

¹⁴ 見《日本儒林叢書》所收錄伊藤東涯著〈聖語述引言〉，（東京鳳出版，昭和53年4月10日），頁1。

案：東涯引《墨子·兼愛篇》云：

聖人以治天下為事者也。必知亂之所自起，焉能治之；不知亂之所自起，則不能治。譬如醫之攻人之疾者然，必知疾之所自起，焉能攻之；不知疾之所自起，則弗能攻。

三章：虞舜之世，堯舜之世，舉契敷五教於天下，設為禮樂兵刑，以使天下之人，由而行之，是謂聖人之道。……天下有道，丘不與易也。

案：東涯引《尚書·堯典》：

帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」

又引《論語·微子》：

鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。

四章：五倫之道，人之所不可須臾離者也。……智、仁、勇，三者，天下之達德也

案：東涯引《中庸》：

道也者，不可須臾離也。」；「知、仁、勇，三者，天下之達德也；所以行之者，一也。」

五章：志於道。

案：東涯引《論語·述而》，子曰：

志於道，據於德，依於仁，游於藝。

六章：農耕其野，工利其器，商通其貨，終歲勤勤，以養其父母妻子。

仁者見仁謂之仁，智者見智為之智，百姓日用而不知。

詩云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。

案：東涯引《周易·繫辭上》：

仁者見之謂之仁，智者見之謂之智。

又引《荀子·修身篇》所引：

禮者、所以正身也，師者、所以正禮也。無禮何以正身？無師吾安知禮之為是也？禮然而然，則是情安禮也；師云而云，則是知若師也。情安禮，知若師，則是聖人也。故非禮，是無法也；非師，是無師也。不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。故學也者，禮法也。夫師、以身為正儀，而貴自安者也。詩云：「不識不知，順帝之則。」此之謂也。

七章：故曰苟不至德，至道不凝焉。

案：東涯引《中庸》：

大哉聖人之道！洋洋乎！發育萬物，峻極於天。優優大哉！禮儀三百，威儀三千。待其人而後行。故曰苟不至德，至道不凝焉。

八章：修道之謂教。

案：東涯引《中庸》：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

九章：率性之謂道。又曰：「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。」

案：東涯引《中庸》：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

又引子曰：

道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道。

十章：堯舜之道，孝弟而已矣

又曰：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難：人人親其親，長其長，而天下平。」
案：東涯引《孟子·告子下》孟子曰：

堯舜之道，孝弟而已矣。」又曰：「道在邇而求諸遠，事在易而求諸難：人人親其親，長其長，而天下平。」

十一章：五味之和，易牙能調之。調之者易牙也，和非易牙之所為也。人倫之道，聖人能教之，教之者聖人也。道非聖人之所創也。故曰修道之謂教。

案：東涯引《孟子·告子上》曰：

易牙先得我口之所喜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。惟耳亦然。

十二章：修身以道，修道以仁。哀公問政。

案：東涯引《中庸》：

子曰：「文武之政，佈在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲蘆也。故為政在人，取人以身，修身以道，修道以仁。」

十三章：道二，仁與不仁而已矣。

案：東涯引《孟子·離婁上》孟子曰：

規矩，方員之至也；聖人，人倫之至也。欲為君盡君道，欲為臣盡臣道：二者皆法堯、舜而已矣。……孔子曰：『道二：仁與不仁而已矣。』暴其民甚，則身弑國亡；不甚，則身危國削。名之曰『幽厲』，雖孝子慈孫，百世不能改也。」詩云：『殷鑒不遠，在夏後之世。』此之謂也。

人能弘道，非道弘人。

案：東涯引《論語·衛靈公篇》

子曰：「人能弘道，非道弘人。」

十四章：仁人之安宅也，義人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉。

案：東涯引《孟子·離婁章句上》，孟子曰：

仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！

案：東涯引《孟子·盡心》上：

居仁由義，大人之事備矣。

十五章：博學於文，約之以禮，亦可以弗畔矣夫。

案：東涯引《論語·子罕》：

顏淵曰：「夫子循循然善誘人，博我以文、約我以禮。」

◎禮者，大而貴賤親疏之殺，小而進退周旋之度

十六章：仁者人也，合而言之道也。

案：東涯引《孟子·盡心》下：

仁者人也，合而言之道也。

十七章：立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義。

案：東涯引《周易·說卦》中說：

立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義

十八章：理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

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。今夫粳麥，播種而耰之，其地同，樹之時又同，淳然而生，至於日至之時，皆熟矣。雖有不同，則地有肥磽，雨露之養、人事之不齊也。故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人，與我同類者。故龍子曰：不知足而為履，我知其不為蕢也。履之相似，天下之足同也。口之於味，有同者四也。易牙先得我口之所喜者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也。……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。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」

十九章：以禮制事，以義制心

案：東涯引《書·仲虺之誥》：

王懋昭大德，建中於民，以義制事，以禮制心，垂裕後昆。聖人之製事也，能節宮室、適車輿以實藏，則國必富、位必尊。《管子·禁藏》臣聞古之善製事者，轉禍為福，因敗為功。

二十章：仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。……仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。禮之實，節文斯二者。

案：東涯引《中庸》：

仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。

案：東涯引《孟子》孟子曰：

仁之實。事親是也。義之實。從兄是也。智之實。知斯二者弗去是也。禮之實。節文斯二者是也。樂之實。樂斯二者。樂則生矣。生則惡可已也。惡可已也。則不知足之蹈之。手之舞之。

二一章：推己所不欲，而勿施之人，使人各得其分願，則仁得矣。

夫子告曾子曰：吾道一以貫之。

案：東涯引《中庸》：

忠恕違道不遠。施諸己而不願、亦勿施於人。

案：東涯引《論語·里仁》：

子曰：『參乎，吾道一以貫之。』曾子曰：『唯。』子出，門人問曰：『何謂也？』曾子曰：『夫子之道，忠恕而已矣。』

二二章：禮義者，百行之取法也。其事雖善，而苟不中其度，則不可以為道也。故曰：信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。

又曰：君子有勇而無義，則為亂。小人有勇而無義，則為盜。

又曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

1.案：東涯引《論語·學而》：

有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

2.案：東涯引《論語·陽貨》：

子路曰：君子尚勇乎。子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。

3.案：東涯引《論語·陽貨》：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

二三章：有禮以制其欲，而使不愆度。正其性，而使不離道，猶五度之裁物也。

禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。

案：東涯引《禮記·經解》：

禮之於正國也，猶衡之於輕重也，繩墨之於曲直也，規矩之於方圓也。故衡誠縣，不可欺以輕重；繩墨誠陳，不可欺以曲直；規矩誠設，不可欺以方圓。君子審禮，不可誣以奸詐。是故隆禮由禮，謂之有方之士；不隆禮，不由禮，謂之無方之民。敬讓之道也。故以奉宗廟則敬，以入朝廷，則貴賤有位；以處室家，則父子親，兄弟和；以處鄉裡，則長幼有序。孔子曰：「安上治民，莫善於禮。」此之謂也。

二四章：禮禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也

義路也，禮門也。惟君子能由是路，出入是門也。

1.案：東涯引《禮記·經解》：

夫禮，禁亂之所由生，猶坊止水之所自來也。故以舊坊為無所用而壞之者，必有水敗；以舊禮為無所用而去之者，必有亂患。

2.案：東涯引《孟子·萬章》下：

敢問招虞人何以？曰：「以皮冠。庶人以旃，士以旂，大夫以旌。以大夫之招招虞人，虞人死不敢往。以士之招招庶人，庶人豈敢往哉。況乎以不賢人之招招賢人乎？欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也；禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。詩云：『周道如底，其直如矢；君子所履，小人所視。』」

二五章：其心三月不違仁

七十從心所欲不踰矩

1.案：東涯引《論語·雍也》：

子曰：「回也，其心三月不違仁，其餘，則日月至焉而已矣。」

2.案：東涯引《論語·為政》：

子曰：「吾十有五而志於學；三十而立；四十而不惑；五十而知天命；六十而耳順；七十而從心所欲，不踰矩。」

二六章：孝弟也者，其為仁之本也。

案：東涯引《論語·學而》

有子曰：「其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣！不好犯上，而好作亂者，未之有也！君子務本，本立而道生；孝弟也者，其為仁之本歟？」

二七章：孟子苦口為人倡性善之說，欲使人知道之所本，而有所下手也。故曰：盡其心者，知其性也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。殀壽不貳，修身以俟之，所以立命也。

二八章：苟得其養，無物不長。苟失其養，無物不消。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子：

苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。

二九章：惻隱之心者，仁之源頭也。惻隱之心者，仁之根苗也。……舉斯心加諸彼而已。

案：東涯引《朱子語類卷第五》，集註說：

愛之理，心之德。愛是惻隱，惻隱是情，其理則謂之仁。心之德，德又只是愛。謂之心之德，卻是愛之本柄。人之所以為人，其理則天地之理，其氣則天地之氣。理無跡，不可見，故於氣觀之。要識仁之意思，是一個渾然溫和之氣，其氣則天地陽春之氣，其理則天地生物之心。今只就人身已上看有這意思是如何。才有這意思，便自恁地好，便不恁地干燥。將此意看聖賢許多說仁處，都只是這意。

案：東涯引《孟子·告子》上曰：

老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。詩云：『刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦』，言舉斯心加諸彼而已。故推恩足以保四海，不推恩無以保妻子。古之人所以大過人者無他焉，善推其所為而已矣。今恩足以及禽獸，而功不至於百姓者，獨何與？權，然後知輕重；度，然後知長短。物皆然，心為甚。王請度之！抑王興甲兵，危士臣，構怨於諸侯，然後快於心與？

三十章：竹之性，勁而韌，故擊之而以為弓。鐵之性，堅而利，故淬之而以為劍。

案：東涯引《齊民要術》卷第十後魏高陽太守賈思勰撰
《廣州記》曰（十一）：

石麻之竹，勁而利，削以為刀，切象皮如切芋。……

引《異物志》：

「箭竹，細小而勁實」；棘竹也是實中，宜於「破以為弓」

人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入于井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交于孺子之父母也，非所以要譽于鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端于我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

三一章：孟子既說四端之心，又說良知良能，非有二途也。

親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

三二章：人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也。

案：東涯引《孟子·盡心》下：

「人皆有所不忍，達之於其所忍，仁也；人皆有所不為，達之於其所為，義也。」

三三章：先王有不忍人之心，斯有不忍人之政。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

三四章：人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。

案：東涯引《孟子·告子》上：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」

孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」

三十五章：仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

仁，人心也；義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！人有雞犬放，則知求之；有放心，而不知求。學問之道無他，求其放心而已矣。

三十六章：操則存，舍則亡。出入無時，莫知其鄉，惟心之謂與。

案：東涯引《孟子·告子》上，孟子曰：

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反复，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：「操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。惟心之謂與？」

三十七章：性相近，習相遠也。

案：東涯引《論語·陽貨篇》

子曰，性相近也，習相遠也。

三十八章：唯上智與下愚不移。

凡為人者，皆可因習而上下，然則為學者，不可諉于己性分之美惡，而當慎其所習。

案：東涯引《論語·陽貨篇》

唯上智與下愚不移

三九章：見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心——非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

四十章：惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。……見牽牛羊而過堂下，則忽以羊易之之念萌，此不忍人之心之所素具。

案：東涯引《孟子·梁惠王》上，孟子曰：

齊宣王問曰：「齊桓、晉文之事可得聞乎？」孟子對曰：「仲尼之徒無道桓、文之事者，是以後世無傳焉。臣未之聞也。無以，則王乎？」曰：「德何如，則可以王矣？」曰：「保民而王，莫之能御也。」曰：「若寡人者，可以保民乎哉？」曰：「可。」曰：「何由知吾可也？」曰：「臣聞之胡龔曰，王坐於堂上，有牽牛而過堂下者，王見之，曰：『牛何之？』對曰：『將以釁鐘。』王曰：『捨之！吾不忍其觥觫，若無罪而就死地。』對曰：『然則廢釁鐘與？』曰：『何可廢也？以羊易之！』不識有諸？」曰：「有之。」曰：「是心足以王矣。百姓皆以王為愛也，臣固知王之不忍也。」

四一章：不學而知者謂之良知，不慮而得者謂之良能。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：

人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。

四二章：過與不及，其離於中也，則一。故曰：君子擇乎中庸。

案：東涯引《中庸》：

子程子曰：「不偏之謂中；不易之謂庸。中者，天下之正道。庸者，天下之定理。此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子。其書始言一理；中散為萬事；末復合為一理。放之，則彌六合；卷之，則退藏於密。其味無窮。皆實學也。善讀者，玩索而有得焉，則終身用之，有不能盡者矣。」仲尼曰：「君子中庸；小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中。小人之中庸也，小人而無忌憚也。」

四三章：孟子以四端之心，配之仁義禮智，以為固有……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

案：東涯引《孟子·公孫丑》上，孟子曰：

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡剛端於我者，知皆擴而充之矣，若人之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。

綜上所述，可知在〈聖語述〉四十三章，均引自我國先秦儒家經典，包括《論語》14篇、《孟子》28篇、《大學》1篇、《中庸》7篇；《周易·說卦》2篇、《尚書·堯典》2篇、《禮記》1篇、《荀子》1篇、《朱子語類卷第五》1篇等等。由此可見〈聖語述〉一文，仍以《論語》、《孟子》之經文為著墨之主軸。

四、〈聖語述〉一文詮釋經典之方法

《新唐書·藝文志》說：「自《六經》焚於秦而復出於漢，其師傳之道中絕。而簡編脫亂訛闕，學者莫得其本真，於是諸儒章句之學興焉。其後傳、注、箋、解、義疏之流轉相講述，而聖道粗明。」這也就是皮錫瑞所總結的：「孔子所定謂之經；弟子所釋謂之傳，或謂之記；弟子展轉相授謂之說。」¹⁵對於經典的解讀，孟子（371-289BC）提出「以意逆志」¹⁶的方法，日本德川時代儒者西島蘭溪（1780-1852）¹⁷認為：

心無古今，志在作者，而意在後人。由百世而下，迎溯百世曰逆，非謂聽彼自至也。有心曰意，非謂不敢自必也。¹⁸

西島蘭溪將孟子「以意逆志」的「逆」解為「由百世下，迎溯百世曰逆」，最稱善解。西島蘭溪所強調的是讀者與作者心靈的遙契，這種遙契不拘滯於文本的字面涵義，泯滅時空差距，而使千年如相會於一堂之上。¹⁹解經不論是以經解經、以他經解經、以傳解經，或引其他史、子、集部的資料來解經，都會涉及資料的引用問題。²⁰

東涯在〈聖語述〉一文，所採用的解經方法，是學習孔子所言：「述而不作，信而好古」²¹，及孟子「以意逆志」²²的方法，匯集中國《四書》、《五經》的經典名言，再加以己意以詮釋之，使讀者研讀此文，油然而生「古讀照顏色」的感覺。

例證：〈聖語述〉二二章：

¹⁵ 見皮錫瑞著，周予同注：《經學歷史》，（臺北：藝文印書館，2000年11月），頁67。

¹⁶ 見《孟子》，收入《四部叢刊初編縮本》：「趙岐注：『志，詩人志所欲之事。意，學者之心意也。孟子言說詩當本之志，不可以文害其辭，文不顯乃反顯也。』」，（北京：中華書局，1982年），卷九，頁75下。

¹⁷ 西島蘭溪（1780-1852），字元齡，江戶時代的儒學家。

¹⁸ 見西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，收入關儀一郎編《日本名家四書註釋全書》，（東京：鳳出版，1973年），第13本，卷九，頁353-354。

¹⁹ 見黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，（臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年7月初版），頁174。

²⁰ 見林師慶彰著：〈竹添光鴻《左傳會箋》的解經方法〉，收入張寶三、楊儒賓編《日本漢學研究初探》，（臺北：國立臺灣大學出版，2004年6月第一版），頁64。

²¹ 《論語·述而篇》，子曰：「述而不作，信而好古，竊比於我老彭。」

²² 《孟子·萬章上》，孟子曰：「故說詩者，不以文害辭，不以辭害志，以意逆志，是為得之。」

禮義者，百行之取法也。其事雖善，而苟不中其度，則不可以為道也。故曰：信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。
又曰：君子有勇而無義，則為亂。小人有勇而無義，則為盜。
又曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

案：1.東涯引《論語·學而》：

有子曰：「信近於義，言可復也。恭近於禮，遠恥辱也。因不失其親，亦可宗也。」

案：2 東涯引《論語·陽貨》：

子路曰：君子尚勇乎。子曰：君子義以為上。君子有勇而無義為亂，小人有勇而無義為盜。

案：3東涯引《論語·陽貨》：

子曰：「恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷。」

綜上所述可知，東涯引用孔子、有子、子路三個人之話語，匯集成一段〈聖語述〉之文句，並未在字句、字義上加以訓詁，僅在文句上加以重組，並以作者之見解加以詮釋，而整體之意涵與原意相去不遠。

細讀〈聖語述〉全文，與其父仁齋《論語》詮釋學的方法大異其趣，伊藤仁齋透過註解《論語》而重新解釋孔子思想，所採取的方法有兩種：

（一）以訓詁學方法重讀《論語》，並顛覆宋儒的解釋系統：

伊藤仁齋註解《論語》，在原典每句之下寫註解，全章之末寫總註，最後再以「論曰」發揮他獨創見解。

（二）求諸經通貫之義理，並與《論語》融於一爐，而建構孔學新詮釋系統。

第一部份是字句的文義訓詁，第二及第三部份則是仁齋自抒胸臆，別創新見之

部份。²³

除上述之外，東涯在〈聖語述〉一文中，也採用孟子解經的方法，解經不應拘泥於文辭而膠柱鼓瑟或刻舟求劍，應通觀經文的整體意義，進而遙契經典作者的原意。²⁴著作之目的是將古聖先賢修己治人、經邦濟世之至理名言，加以統整，並以己意貫穿之，使我國儒家經典之義涵在日本大放異彩。

五、〈聖語述〉一文所蘊涵之儒學思想

伊藤仁齋推崇《論語》為「最上至極宇宙第一書」，認為要了解孔子思想，必須依據《論語》，並以《孟子》為手段，於是他把自己的學問稱作「古學」，把自己的著述稱作「古義」，把自己的私塾稱作「古義堂」，以示復興孔子、孟子的古老學問。其子東涯傳承家學，對中國儒家孔孟之道，著墨甚多，在〈聖語述〉開宗明義篇上就闡述「為學者，須識所謂道云者？」那麼何謂道呢？東涯在《紹述先生文集·卷二十·務實》中說「聖人之道，莫大於仁義，復曰禮，曰智，曰權，曰中，眾信兼舉以教人何哉？蓋亦循自然之實而已矣。」《東涯漫筆·卷上》則言「先儒之學，求道於理，求道於心，俱非聖人之意也，聖人之道，求道於事實。」又言「儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工」，對東涯而言，道儒以事實為根據。²⁵茲就〈聖語述〉四十三章的旨意所蘊涵的儒學思想，分別論述如下：

（一）道是修己治人之方、經邦濟世之道

儒者之道，在日用彝倫，而仁義禮樂為大，皆就事實為工，而有跡之可見，此外更無一語，異乎此者為左道，為邪說，為暴行。東涯即完全從事出發，而將其具有家學淵源的樸素唯物主義，更推進了一步。道是人事，不是什麼心性之名。如在封建社會裏，為父焉而當慈，為子焉而當孝，為君焉而當使臣為禮，為臣焉而當事君以忠，

²³ 見黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，《中山人文學報》第15期（2002年10月），頁22。

²⁴ 見黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，（臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年7月初版），頁174。

²⁵ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，收入《經學研究論叢》第二輯，（臺北：聖環圖書公司，1994年10月），頁272。

這都是先有事實，而後有道之名可言。²⁶舉例說明如下：

東涯在〈聖語述〉第四章說：

五倫之道，人之所不可須臾離者也。而非智則無以照之，非仁則無以守之，非勇則無以到之。故曰：智、仁、勇，三者，天下之達德也。

東涯認為孔子所遵循的道，是落實在君臣、父子、夫婦、兄弟姊妹、朋友之間的關係，這五種就是天下人所共同遵守的倫常大道。三達德，就是智、仁、勇。智能、仁愛、勇氣，是天下通行的品德，是用來調節君臣、父子、夫妻、兄弟和朋友之間的人際關係。所以孔子說：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」（《中庸》）靠誠實、善良的品德意識來培植加固日用倫常大道的推行。

伊藤仁齋將「道」引進他的倫理思想之中，他認為道應該是與人的先天本性相一致，也即與仁相一致。有人的地方，就應該有道。也就是應該有仁。「道」是「仁」的具體應用，是所有人應該遵循的日常生活的行為規範。²⁷而東涯紹述父志，在〈聖語述〉四十三章中對於「道」之闡釋，也頗為詳實。

（二）堯舜之世，舉契敷五種日用倫常大道於天下

君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友之交，五種日用倫常大道之推行，在時間則可以上溯到堯舜。東涯引《尚書·堯典》下：

帝曰：「契，百姓不親，五品不遜，汝作司徒，敬敷五教在寬。」

鄭玄注：「五品：父、母、兄、弟、子。」「五教，謂父義，母慈，兄友，弟恭，子孝也。」孟子《孟子·滕文公上》：「人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近

²⁶ 見伊藤東涯著：《紹述先生文集》，頁25。

²⁷ 見王健著：《儒學在日本歷史上的文化話命運—神體儒用的辨析》，（河南：鄭州大象出版社，2006年3月第1次印刷），頁169。

於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫——父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。」此即儒家所謂五倫之教。《孟子》之說蓋本《尚書》而加以申論。人倫即人與人的關係，五倫之教指人與人之間合理的關係及行為準則。父子之間有骨肉之親，故應父慈子孝；君臣之間有禮義之道，夫婦之間重愛敬而責任有內外之別，夫主外而婦主內，夫婦宜相敬如賓；長幼之間有尊卑之序，幼敬長而長扶幼，兄友而弟恭；受友之間有誠信之德。

在〈聖語述〉第三章說：

虞舜之世，堯舜之世，舉契敷五教於天下，設為禮樂兵刑，以使天下之人，由而行之，是謂聖人之道。年代遷革，其法不全行於天下。在下大人，如孔子、孟子，私舉其道，以詔之人曰：是故聖人之道，於是乎以道為私家物，然道之在天下者，固自若也。故曰：天下有道，丘不與易也。

東涯既然說道乃日常人倫之用，禮也是含括在道裏面，又唐虞之治重民事，以禮為先。換言之，堯舜是以道治天下，治與道合而為一；在上者以身躬親，是以雖未以仁智為教，然自收仁智之極效。²⁸所以東涯說：「聖人之道云者，亦即其事，乃古昔布告天下大法令也。」在〈聖語述〉第二十章說：

仁者人也，親親為大。義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。又曰：仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。智之實，知斯二者弗去是也。禮之實，節文斯二者是也。

〈聖語述〉第三一章說：

親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。其保四海，達天下者，皆仁義之極功也。

〈聖語述〉二六章說：

²⁸ 見金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉，頁275。

事父而孝，事兄而弟者，其心和順而自無犯上作亂，悖逆爭鬪等事，此其資稟之美，本近於道，乃造道之根本也，自是而充養不已，以馴致其盛，則仁可得矣。故曰孝弟者，其為仁之本也。

由上述可知，仁是做人的根本道理，從親愛自己的父母做起；義，就是合宜的行為，尊重賢人為最大的義。親愛親族有親疏的差別，尊重賢人也有輩份的等級，禮節乃是由此所產生的。仁義，是人生的基本道德規範，應落實在具體的生活層面上。夫義，路也；禮，門也，惟君子能由是路出入是門也。對孟子而言，人存心修身，合於仁義，就是性善的表徵。君王施行仁政，就是推恩的擴充。推恩的道德依據：「未有仁而遺其親者也；未有義而後其君者也。」「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。」推恩不是單向度的，在上者能推恩施行仁政，老百姓也必能推恩而敬上，如此，社會以仁義為準則的道德秩序就建立起來了。

（三）立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義

《周易·說卦》中說：「立天之道曰陰曰陽，立地之道曰柔曰剛，立人之道曰仁曰義」就提到了天道、地道、人道，孔子重視人的價值，就體現了天道向人道轉化的問題。「以仁為核心」，在孔子的觀念裡面主要有三方面「己所不欲，勿施於人」「己欲立而立人，己欲達而達人」「博施於民而能濟眾」。在〈聖語述〉第十七章說：

立天之道，曰陰曰陽。立地之道，曰剛曰柔。立人之道，曰仁曰義。

東涯認為仁義相輔相成，以成就為入之道，猶天道之有陰有陽，地道之有剛有柔。伊藤東涯非常了解中國的書院，他強調：「人性之美稟乎天，而成之即在乎人。故古之聖王設為庠序學校，教之有方，率之有人。」²⁹而我國儒家的核心思想是怎麼做人，

²⁹ 見伊藤東涯著：《廣業書塾記》（1718），在《講學堂記》（1724）中，伊藤東涯又稱：「引至後世，州府郡縣，莫不有學及書院義塾之建，皆以倡明斯道為務」。《紹述先生文集》卷六，伊藤東涯著，《近世儒家文集集成》本，ベリかん社，1997年。

「仁」在儒家思想體系中地位至關重要，在《論語》11705字中出現了109次之多。儒家思想恢弘博大，然以仁為核心，仁為其綱領，仁舉而百目張。《論語·鄉黨篇》中記載：「厩焚，子退朝，曰傷人乎？不問馬。」在人不如馬的時代裡面，孔子能問人而不及馬，提出「仁者愛人」的思想，是非常偉大的，彰顯了人的價值。

東涯在〈聖語述〉第十六章說：

仁者人也，合而言之道也。

「仁者，人也。」人之所以為人者，以其有此而已。一心之間，渾然天理，動容周旋，造次顛沛，不可違也。一違，則私慾間乎其間，為不仁矣。雖曰二物，其實一理。蓋仁即心也，不是心外別有仁也。「仁者，人也。合而言之，道也。」此是說此仁是人底道理，就人身上體認出來。又就人身上說，合而言之便是道也。「仁者，人也。合而言之，道也。」只仁與人，合而言之，便是道。猶言「公而以人體之便是仁」也。「仁者，人也」，非是以人訓仁。且如君臣之義，君臣便是人，義便是仁；盡君臣之義即是道，所謂「合而言之」者也。因為道是天下之達道，是千萬人所履行，所以不能單指具於己心之理以為道。往古來今天地間自有一個正當不易道理，天下萬世之人不由此以行，則不可以為人，這所謂道，當然要和自己一人之所得獨行的所謂心法不同。³⁰

（四）居仁由義

東涯在〈聖語述〉第十四章說：

仁人之安宅也，義人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉。

又曰：居惡在仁是也，路惡在義是也。居仁由義，大人之事備矣，其義亦然。

東涯引《孟子·離婁章句上》說：「仁，人之安宅也；義，人之正路也。曠安宅而弗居，舍正路而不由，哀哉！」宋代愛國詞人陸游在《老學庵筆記》卷三中說：「居仁由義吾之素，處順安時理則然。」誠然內懷仁愛之心，行事遵循義理，則可以俯仰無愧於天地間。

³⁰ 《日本的古學及陽明學》，頁79。

在〈聖語述〉第三十五章說：

仁，人心也。義，人路也。舍其路而弗由，放其心而不知求，哀哉！

案：東涯引《孟子·告子》上之說法，強調孟子認為學問的根本就在於「求放心」，是指道德心。而「仁，人心也」與「求放心」實際說的是同一個心，所以也應該是指道德心。這裡需要說明一點，孟子在「仁，人心也」之後，又提出「義，人路也」。孟子義論的一個重要特點是將義歸於主體心，把義看作主體心的外在表現。因此，這裡的仁、義並不是並列關係而是從屬關係。孟子的意思是，作為「人心」的仁具有高度的理性自覺，作為「人路」的義即來自於仁，掌握了仁也就掌握了義。

（五）盡心知性

東涯所認識的心，是專就思慮發動上而言，並無所謂心之本體，亦不問心之本體為善惡抑非善非惡，總之本心雖善，而易陷於暴棄之域，所以《書》言「以禮制心」，《孟子》言「以仁存心，以禮存心」，所重乃在道法，而非心法。³¹

〈聖語述〉第二十七章說：

孟子苦口為人倡性善之說，欲使人知道之所本，而有所下手也。故曰：盡其心者，知其性也。

案：東涯引《孟子·盡心》上，孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。」性為心之體，心是性之用。人盡其善心則知性知天，天是心的表現，發揚天道需「存其心，養其性」，在此孟子對於天賦於了道德精神，故有言修身立命。推而廣之，人生在世之貧賤富貴、物慾名譽，乃因世人心存妄念而有所分別取捨。故其所產生的吉凶禍福、求而不得、是非毀譽無不困擾世人，導至心神不安，甚者賦之予怪力神談以求解脫。故當「修身以俟之」，修身養性，揚善抑惡，無動是非之念，敢於面對順境逆境，則可安身立命而無殆。

東涯從發用上言心，心是具體的不是抽象的，即自己一人之所獨具的人心，亦即普通心理學所指有情感能思慮能分別的心理作用。當然這一個心決不能離開物質而存

³¹ 《日本的古學及陽明學》，頁81。

在，不能離開肉體而有所謂精神的存在。由於東涯堅決地捍衛了唯物主義，所以他對於心與身的關係，也提出了他獨特的唯物主義的新觀點。³²

說得最明白的是《閒居筆談》卷下一段：

心與血肉相待以有生，猶匏竹相圍而聲出，破之則啞；金石相戛而火發，離之則已。人之一身四肢百骸完具無缺，飲食不失其養，血氣不失其平，陰陽不失其和，而後心靈能明矣。

東涯繼承仁齋家學，主張性善乃就氣質而言。他給「性」下一個定義：

性者，人生稟受之名也。凡人之為生，自耳目口鼻之欲，以至昏明強弱之差，嗜好癖疾之偏，皆其所生來稟受各自不同，名之曰性。

這裏所謂性，正是宋儒斥之為氣，為欲，為人心；東涯認為氣之外無理，欲之外無善，人心之外無道心。³³

（六）彰顯人性四善端

孟子肯定人性是善的，其理據是：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。」「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。」（《孟子·告子上》）孟子從人有四端之心，肯定人性本善，其先設條件是四端之心的本質是善的。

東涯在〈聖語述〉第四三章說：

孟子以四端之心，配之仁義禮智，以為固有……惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。

³² 《日本の古學及陽明學》，頁83。

³³ 同前註，頁84。

徐復觀先生在《中國人性論史—先秦篇》上說：「孟子所說的性善之性，指的不是生而即有的內容，僅指的是在生而即有的內容中的一部分。而這一部分，不是出自思辨的分析，乃指的是人的心的作用。」³⁴孟子所說的性，其實是指心，性善即是心善。由此可知，以善惡論性所討論的其實是心而不是性。從以上四善端即是四惡端的討論看來，人心也不是必然的善。王陽明四句教是對心的最好說明：「無善無惡心之體，有善有惡意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物。」「性相近」和「性相同」兩種觀點有著不同的社會意義。從性相同的觀點出發，在群體的社會中會出現兩種情況，一是強人同己，一是求同存異。強人同己是以強凌弱的手段壓制他人；求同存異是以少數服從多數的方式和平共處，但處於弱勢的少數人的自由意志仍然被限制和壓抑。從性相近的觀點出發，群處的社會追求的是「和而不同」，能充分體現宏大的包容度和愛人的仁心。

因為人性相近，聖人與我為同類者，所以舉同類之相似，亦可以喻性之善。《紹述先生文集》卷七有《堯舜與人同論》，說得最為透徹。

蓋其所以可為堯舜者何也？以與吾同類也，其所以可為堯舜之道者何？擴充所以與吾同類者而已矣。所以與吾同類者何？謂仁也義也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；無分堯舜庶民，莫不皆有此性，所謂堯舜與人同者，豈不信哉。而堯舜性之，而庶民去之，是以其類雖同，而其分大異。³⁵

認為人人皆可以做到堯舜的地步，這裡包含著某些人類平等的思想。然而東涯在人性觀上的最大特點，還在於提倡因情知性說，即因情之可為善，以證性之善。³⁶

六、結語

在當代，日本的儒學已經融入日本人的思維方式、行為方式、情感方式及生活方式之中，成為日本民族性的重要組成部分。其表現形態可以用「日用而不知」來概括。

³⁴ 見徐復觀著：《中國人性論史—先秦篇》，（臺北：臺灣商務印書館，1999年），頁170。

³⁵ 《日本的古學及陽明學》，頁85。

³⁶ 同上註，頁86。

³⁷古學派代表人物的觀點雖略有不同，但他們都主張返回古典，並企圖從古典中尋找到對當時的現實生活有用的智慧，即回歸到「經世之學」與「實用之學」上來。伊藤仁齋認為要了解孔子思想，必須依據《論語》，並以《孟子》為手段，於是他把自己的學問稱作「古學」，把自己的著述稱作「古義」，把自己的私塾稱作「古義堂」，以示復興孔子、孟子的古老學問。而東涯克紹箕裘，〈聖語述〉一文，也是以我國先秦經典為寫作範疇，希望藉著「王道政治論」內涵的線索，微觀地探索日本儒學與中國儒學思想的質變，並且宏觀地鳥瞰江戶時代日本儒學思想的演變趨勢。

伊藤東涯在〈聖語述〉一文中，詮釋我國儒家典籍，並未承襲其父伊藤仁齋以訓詁學之方法解決詮釋學之問題，而是將經典話語重新組合，重建古籍之意涵，並且強化其政治、教化之功效。而仁齋詮釋《孟子》，廣泛參考字書及漢儒訓釋，以重建孔、孟之「古義」為職志，然以方法論之限制，使仁齋未能悠遊涵泳於孟子學之思想世界，亦未能進入宋儒之思想世界之中，終不免使其《孟子》詮釋學所展現者，屬孟子精神者少而屬漢儒觀點者多。³⁸總之，伊藤東涯寂然凝慮，詮釋〈聖語述〉的意涵，給我們一個啟示：詮釋者與古人神交，思接千載，視通萬里，徵聖立言，布在方策，在經過生命境界的印證與學思歷程之拓深，讓我國先秦的經典，能潤澤異國的儒學，異代知音重啟儒家經典的生命力，這是值得我們迴響與省思的課題。³⁹

³⁷ 見劉岳兵、孫惠芹著：〈日本儒學及其對日本文化與現代化的影響——評王家驊的三本書〉受錄於《日本研究》1995年第4期：「《日中儒學的比較》（東京六興出版社1988年6月版，以下簡稱《比較》）、《儒家思想與日本文化》（浙江人民出版社1990年3月版，以下簡稱《文化》）、《儒家思想與日本的現代化》（浙江人民出版社1995年5月出版，以下簡稱《現代化》）三部專著，在揭示日本儒學從古至今的發展形態和社會功能、日本儒學對日本文化的影響、中日儒學的差異以及這種差異對日本現代化的影響等方面的系統論述，的確『填補了國內外這一領域的空白』。」

³⁸ 見黃俊傑〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，（臺北：國立臺灣大學日本語文學系，《日本漢學國際學術研討會》，收入《中山人文學報》第15期，2002年10月），頁40。

³⁹ 同上註：「伊藤仁齋的《論語》詮釋學這一個個案啟示我們：如果經典詮釋學不僅是詮釋經典意涵的一種工具而已，它同時也是詮釋者生命境界的印證與「自我瞭解」之拓深的話，那麼，誰才是詮釋行動的獲益者呢？是作為文本的經典如《論語》因為幸獲異代知音而重獲經典的生命力呢？或是經典的詮釋者才是最大的受益人，因為他經由經典詮釋而提昇對「自我」的瞭解？或者兩者皆是？這些是伊藤仁齋的《論語》解釋事業，引導我們深思的理論性課題。」，頁41。

參考文獻

一、古籍部份

- （三國）何晏集解・（宋）邢昺疏：《論語注疏》（清阮刻十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1993年9月十二刷。
- （漢）趙岐注、舊題（宋）孫奭疏：《孟子》（清阮刻十三經注疏本），臺北藝文印書館，1993年9月十二刷。
- （魏）王弼、（晉）韓康伯注、（唐）孔穎達等正義：《周易疏注》（清阮刻十三經注疏本），臺北：藝文書館，1993年9月12刷。
- 《新唐書》：臺北：鼎文書局，76年5月5版
- （清）皮錫瑞著、周予同注：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2004年3月初版五刷。
- （日）伊藤東涯著：《紹述先生文集》《近世儒家文集集成》本，ベリかん社1997年。
- 《日本儒林叢書》，東京：鳳出版，昭和53年4月10日。

二、近人論著

- 續方惟精原著、丁策譯：《日本漢文學史》，臺北市：正中書局，1980年。
- 朱謙之著：《日本的朱子學》，北京：人民出版社，2000年。
- 朱謙之編：《日本的古學及陽明學》，北京：人民出版社，2000年。
- 李慶著：《日本漢學史—起源和確立》，上海：上海外語教育出版社，2002年。
- 王健著：《儒學在日本歷史上的文化命運—神體儒用的辨析》，鄭州：大象出版社，2006年。
- 王家驊著：《儒家思想與日本文化》，杭州：浙江人民出版社，1990年。
- 徐復觀著：《中國人性論史—先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。

三、期刊論文

- 林師慶彰著：〈竹添光鴻《左傳會箋》的解經方法〉，收入張寶三、楊儒賓編《日本漢學研究初探》，2004年。
- 狩野直喜：《古今學變札記》，原稿出於《讀書纂餘》，實鐸書房出版，1980年。
- 黃俊傑著：〈伊藤仁齋對《論語》的解釋：東亞儒家詮釋學的一種類型〉，臺北：國立臺灣大學日本語文學系，《日本漢學國際學術研討會》，收入《中山人文學報》

第15期，2002年。

黃俊傑著：〈孟子運用經典的脈絡及其解經方法〉，收入李明輝編《儒家經典詮釋方法》，臺北：喜瑪拉雅基金會發行，2003年。

劉岳兵、孫惠芹著：〈日本儒學及其對日本文化與現代化的影響—評王家驊的三本書〉，《日本研究》第4期，1995年。

西島蘭溪：《讀孟叢鈔》，《日本名家四書註釋全書》第13本，東京：鳳出版，1973年。

金培懿著：〈關於伊藤東涯的《古今學變》〉收入《經學研究論叢》第二輯，臺北：聖環圖書公司，1994年。

◎附錄：伊藤東涯之單篇論文

篇 名	年代	收 藏 之 書 目
1. 〈古今學變〉	1983	收入吉川幸次郎、清水茂校注《日本思想大系・33》之《伊藤仁齋，伊藤東涯》，東京，岩波書店
2. 〈學問關鍵〉	1974	收入木村英一編集《日本の思想・11》之《伊藤仁齋集》，東京，築摩書房
3. 〈古學指要〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
4. 〈太極圖說管見〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
5. 〈太極圖說十論〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
6. 〈通書管見〉	1978	收入《日本儒林叢書》第五冊，東京，鳳出版
7. 〈聖語述〉	1978	收入《日本儒林叢書》第六冊，東京，鳳出版
8. 〈讀詩要領〉	1978	收入《日本儒林叢書》第六冊，東京，鳳出版

李漁《閒情偶寄》女性儀容觀探析

陳伊婷*

【摘要】

中國傳統文學以男性文本為主之時代背景中，我們從文學作品裡窺見用男性為中心理想所被塑造的女性形象，除了理想的婦德、婦言、婦功外，女子的儀容美一直以來都是頗受爭議的焦點之一。明清時期知識份子對一味因循守舊舊思維產生反動與改革，傳統孔孟思想、程朱理學等遭受猛烈的衝擊。故對於數百年來根深柢固之婦容觀而言，漸漸有了不一樣的聲音與視角。

此時期，男女作家歌詠女性儀態美之作品紛呈，而李漁《閒情偶寄·聲容部》代表著何種的文化擅變以及美學意義？兩性對於女子儀容美之論述又有著怎樣的深層意涵？文學裡對於女子儀容美之讚頌為真實，亦或是假象？本文從李漁《閒情偶寄·聲容部》討論起，佐以同時期之男女作家對女性儀容美之鑑賞言論，釐清李漁「聲容部」中女性儀容觀。

關鍵字：儀容觀 李漁 閒情偶寄 女性價值 男性期望

* 經國管理暨健康學院 講師

The analysis of the Ming and Qing Dynasties' aesthetic theory of female dress & appearance & carriage-

Chen I Ting^{*}

Abstract

On the basis of the era background of the traditional Chinese literature which was full of male-dominant point of view, exclusive of the perfect female's imagination of woman's virtues, speech statement, behaviours; the view of female's dress & appearance & carriage has been arguing of a long time. As the Chinese intellectuals were disputing toward the conservative thinking during the period of Ming and Qing Dynasties, the doctrine of Confucius and Mencius, and the neo-philosophy were severely criticized. Owing to this situation, as the result, the view of females' dress & appearance & carriage has changed gradually.

During the period, the traditional Chinese male and female authors wrote plenty writings of the description of praising of the female's dress & appearance & carriage. Therefore, the issues are raised: what kind of implication within the writings, and based on the social situation in the past, the words of praising of the female's dress & appearance & carriage were either true or virtual. This essay will analyse the questions above with the article of *《Sen-Chan-Ji-O • Sen-Zo-Bu》* by Li Yuwei as the main resource.

Keyword : Li Yuwei *《Sen-Chan-Ji-O》* Appearance Female Value Men expect

^{*} Ching Kuo Institute of management and Health Part-time lecturer.

前 言

中國傳統社會中，對於女性審美觀，一直都是「德行」甚於「容貌」。因此，在內在美高於外在美的審美意識下，人們不免羞於提起對女子動人外貌欽羨之情，甚至將「喜好美色」這件事，視為洪水猛獸，深怕被人列為登徒子之屬。而早在周朝對於女子遵循之道德行為即有規範，《周禮》上記載：

九嬪掌學之灋，以教九御婦德、婦言、婦容、婦功，各帥其屬而以時御教于王所。¹

由上引文可知「四德」為古代貴族女性的教育內容。鄙意以為，後宮后妃人數眾多，為了維持和平共處、共侍一夫的理想，婦德之強調則不可遺漏；人多嘴雜，蜚言嘵語的可怕，謹守言論的份際是婦言重要的原則；嬪妃美貌有助於君王子嗣延續，婦容的強調有其實用性的崇高地位；婦功則以成就丈夫、子孫之功為主。《禮記·內則》云：「子婦未孝未敬，姑教之；若不可教，而後怒之。」²

後來隨者教化目的，遂打破階級限制，擴展到民婦女階層。班昭《女誡》中有清楚的說明：

婦行第四。女有四行，一曰婦德，二曰婦言，三曰婦容，四曰婦功。夫雲婦德，不必才明絕異也；婦言，不必辯口利辭也；婦容，不必顏色美麗也；婦功，不必工巧過人也。清閒貞靜，守節整齊，行己有恥，動靜有法，是謂婦德。擇辭而說，不道惡語，時然後言，不厭於人，是謂婦言。盥浣塵穢，服飾鮮潔，沐浴以時，身不垢辱，是謂婦容。專心紡績，不好戲笑，潔齊酒食，以奉賓客，是謂婦功。此四者，女人之大德，而不可乏之者也。然為之甚易，唯在存心耳。古人有言：「仁遠乎哉？我欲仁，而仁斯至矣。」此之謂也。³

¹（漢）鄭玄注：《周禮》（臺北：藝文印書館，1976年5月6版），卷7，頁687。

²（漢）鄭玄注：《禮記·內則》（臺北：藝文印書館，1976年5月6版），卷8，頁18。

³（南朝宋）范曄撰·（唐）李賢等注：〈曹世叔妻傳〉，《新校後漢書注》（北京：中華書局，1973年），卷84，頁2789。

透過一位代表性之優秀女子班昭口中，說出身為女性所需要遵循之品行、行為標準。女子無須於學問或能力上與人爭短長，平常生活亦不需工巧過人，賣弄才華。言語方面不多言、失言，應對有度，當一位無聲的人，更不需擁有美麗的容貌，班昭如此宣示。成就了根深柢固地幽嫻貞靜、賢良淑德的傳統婦人典型，延續百千年。

隨著時代的演進，到了明代中國人開始懂得將對國家社會的關注力轉移至自己身上，一切與自己切身相關的人、事、物，都值得仔細觀察與研究，自覺心讓大家追求與期待更美好的生活。明人身、口、意之實踐，無不以個體自我價值為最高目標。這樣的思緒異動，對傳統「婦容」觀念的繼承，產生巨大的變化與影響。

對於中國傳統女性之研究，近代學者多以才性與德性兩者為主軸。香港大學哲學博士劉詠聰先生更著有《德、才、色、權——論中國女性》一書，專門論述中國女性於德、才、色、權四層次中分別產生的影響與在文學上所激發的評論與觀念發展。然，對於女性「儀容美」之討論則非主要方向，著墨鮮少。因此，我們並無法從書中得到中國古代文史中對「儀容美」的概念與觀點。而期刊篇章中，大陸學者劉石，曾經以〈中國古代文史中的容貌描寫〉刊於2005年《文藝研究》第七期內，內容主要是羅列蒐集文史古籍中，對容貌「美」、「醜」之論述，範圍則「男」、「女」不拘，魚列清晰，但就女性儀容條例而言，則佔全文比例不到百分之二十。而直接關係到本文的有杜書瀛先生發表於1999年《雲南大學人文社會科學學報》第25卷中〈《閒情偶寄》的女性審美觀〉，分別對李漁《閒情偶寄·聲容部》論及女性容貌美之評判標準，進行分章重點論述，再與現代中國與西方儀容美感之品評標準作應照與比對，進行跨躍時代的儀容美學進展說明。杜書瀛於2007年3月再次印刷的《李漁美學思想研究（增定版）》，除了收錄上述期刊論文外，另外增補了李漁美學觀念中的「人體美」、「修容美」、「首飾美」與「服裝美」等章節。

杜文不但幫助筆者將「聲容部各章節重點」作快速的掌握外，還激發筆者諸多心得，因此對於「女性儀容美學」之發展與形成，背景因素和時代潮流與以男性為主之婦女審美觀點的闡釋，劉文中所缺略處。鄙者不揣簡陋，試著以李漁《閒情偶寄》⁴中

⁴ 《閒情偶寄》是李漁最重要、也最具代表性的作品之一。該書於康熙十年（歲次辛亥，西元一六七一年）首次刊行，當時李漁六十一歲，生活的歷練已經十分豐富，思想方面也非常成熟了。它是李漁一生有關文學、美學和藝術創作的理論和經驗的總結。書中包括「詞曲部」、「演習部」、「聲容部」、「居室部」、「器玩部」、「飲饌部」、「種植部」和「頤養部」共八個部分。其中，「詞曲部」、「演習部」是關於戲曲創作和演出的；「聲容部」討論了婦女容貌、化妝、飾物、服裝、才藝等，「居室」、「器玩」、「飲饌」、「種植」和「頤養」等則分別對園林建築、具古玩、飲食烹調、養花種樹、醫療養生等方面提出看法。

論及「儀容美學」之散文為主，佐以同時期之男女作家對女性儀容美之鑑賞言論，期待考其階段性時代潮流裡對於女性儀容觀點，為本文研究之目標。

一、李漁之的前女性儀容觀

首先，筆者先依照時代順序，將各時期代表之對婦女審美標準，進行概略性的敘述：

（一）先秦兩漢時期

西漢揚雄《方言》為我國第一部方言語匯的著作，其中及記錄許多形容女性姿容美的詞彙，《方言》卷一：

娥，好也，秦晉之間凡好而輕者謂之娥。自關而東河濟之間謂之媼，或謂之姁。趙魏燕代之間曰姝，或曰姁。自關而西秦晉之故都曰妍。好，其通語也。⁵

卷二：

釵、嫵，好也。青徐海岱之間曰釵，或謂嫵。好，凡通語也。滕龐豐也。自關而西，秦晉之間凡大貌謂之滕，或謂之龐。豐，其通語也。娃、媚，美也。吳楚衡淮之間曰娃，南楚之外曰媚，宋衛晉鄭之間曰媚，陳楚周南之間曰窈。自關而西秦晉之間，凡美色或謂之好，或謂之窈。故吳有館娃之宮，秦有采娥之臺。秦晉之間美貌謂之娥，美狀為窈，美色為媚，美心為窈。奕、僕，容也。⁶

本文所使用之版本為：2009年1月中國社會科學出版社出版的《閒情偶寄·窈詞管見》，這是據國家圖書館藏康熙翼聖堂本與雍正八年芥子園本以及中國社會科學院文學研究所藏康熙翼聖堂本，作了認真校勘後的合編本。《窈詞管見》，是李漁非常重要的一部詞學理論著作，對詞的特點作了相當精闢的論述；書末所附《笠翁對韻》更是訓練寫詩、填詞、作對子、掌握聲韻格律的通俗讀物，這些雖不在此次研討範圍，但卻值得參考。

⁵ （東漢）揚雄：《方言》（影印四部叢刊本）（上海：上海印書館），頁3。

⁶ 《方言》，頁6。

《方言》中記載，中國各區域間對於「美」的用語與要求並不相同。例如：秦晉人稱女子體貌「輕」者為娥；體貌「豐」者為朦或龐；容貌「清麗」者為奕或嫫；德行良善者為窈。這是對女子美好外在形象的初級形容，仍留在抽象的表達。到了《西京雜記》則有更加深入之刻畫：

卓文君好眉色，如望遠山，臉際常若芙蓉，肌膚柔如脂。⁷

卓文君的美麗眉形如遠山，連綿不絕，臉色若出水芙蓉粉嫩、嬌細，皮膚則白晰如脂。這般審美準則，繼承多少繼承《詩經》而來。《詩經·衛風》「碩人」篇，對於莊姜美貌之描寫令人印象深刻：

手如柔荑，膚如凝脂，領如蝤蛴，齒如瓠犀，螭首蛾眉。巧笑倩兮，美目盼兮。⁸

美女之美首先在於面容姣好，這段對於面部姿容之描寫，從手足如初生白芒嫩芽般細嫩寫起，接著皮膚白晰、頸部柔婉、齒牙整齊、笑容親切，眼眉則靈動有神，以具體事物作為比喻，使人能夠充分理解莊姜容貌風華。然，後世解經者，多以此詩為衛人讚頌莊姜美而能賢。莊姜不徒侍其貴、侍其美、侍其富，故稱其「碩人」，有推崇其德性尊貴之意。故先秦兩漢時期，人們雖不避諱談論女子之姿容，卻不免淪於附和「婦德」之辭。

（二）魏晉

《文選》卷十九，宋玉〈登徒子好色賦〉云：

天下之佳人莫若楚國，楚國之麗者莫若臣裏，臣里之美者莫若臣東家之子。東家之子，增之一分則太長，減之一分則太短；著粉則太白，施朱則太赤；眉如翠羽，肌如白雪；腰如束素，齒如含貝；嫣然一笑，惑陽城、迷下蔡。……登徒子則不然：其妻蓬頭攢耳，齟唇歷齒，旁行踽踽，又疥且痔。登徒子悅之，使有五子。王孰察之，誰為好色者矣。⁹

⁷ 王初桐：《奩史選注》（北京：中國人民大學出版社，1994年），頁754。

⁸ 裴普賢編著：《詩經評註讀本》（臺北：三民書局，2001年10月，初版八刷），上冊，頁219-220。

⁹ （梁）昭明太子選輯：《文選》（臺北：藝文印書館，1998年12月初版十三刷），頁274。

魏晉對婦容的要求已由重視外在「容色」、「容貌」、「儀容」擴及整個人的風神才韻。尤其是六朝人物品藻風尚，主要將人物外在的儀、容、聲、色與內在精神、個性結合起來。裴頠〈女史箴〉云：

膏不厭鮮，水不厭清，玉不厭節，蘭不厭馨。爾形信直，影亦不曲。爾聲信清，響亦不濁。綠衣雖多，無貴於色。¹⁰

強調婦容不必顏色美麗，內在高節，外表合度即可。不過，《古今圖書集成·閨豔部》記載魏晉南北朝時期，對於女子美麗容貌之形容則極為豐富。曹氏的「美色」，喬公二女的「國色」，對孫亮四姬「振古絕色」之讚嘆，賈午「光麗豔逸，端美絕倫」之欽羨，鬪風「姿態美妙」、高柔妻胡氏「姿色豔逸」、李勢妹「膚色玉曜」、大符氏「美而豔」之形容，甚至為劉孝儀妹冠上「文彩豔質，甚於神人」之讚譽，以上種種對女性儀容之品評¹¹，注意到女性儀態於感官上呈現的美感。

應璩〈百一詩〉云：

昔有行人人，陌上見三叟，年各百餘歲，相與鋤禾莠。住車問三叟，何以得此壽？上叟前致辭，室內姬粗醜；中叟前致辭，量腹接所受；下叟前致辭，暮臥不覆首。要哉三叟言，所以壽長久。¹²

應璩藉由三位長壽老翁之口，明言養生長壽之道有三：一為擇婦準則並非重色相，隱言節制性慾乃養生第一法門。二為餐食有度，不暴飲暴食。三為著重睡臥之姿。魏晉以降重視養生觀念普及，好色縱慾則必傷身短命，清心寡慾、遠離女色為養生之最高目標。

（三）唐宋

唐宋，甚至視具有姿色的女子為利劍、險道。孟郊有〈偶作〉一詩云：

¹⁰（唐）歐陽詢、汪紹楹：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1999年），同註10。

¹¹（清）陳夢雷編著、（清）蔣廷錫校訂：《古今圖書集成·閨媛典·閨豔部》（北京：北京超新電子技藝，1999年），冊7。

¹² 倉陽卿：《先秦漢魏六朝詩三百首選譯》（臺北：建安出版社，1999年）。

利劍不可親，美人不可親。利劍近傷手，美人近傷身。道險不在廣，十步能摧輪。情愛不在多，一夕能傷神。¹³

枚乘〈七發〉：「皓齒蛾眉，命曰伐性之斧。」如此警世之語，我們不難想像一直到宋代，傳統知識份子對於紅顏禍水觀念之深。

（四）明代

晚明時期，社會動盪不安。農民反抗此起彼伏，社會不同階層之觀念、生活矛盾日益尖銳。經濟因政治等因素，發展極為緩慢，因此政治思想與文化內涵展開了激烈較量。此時期，傳統孔孟思想、程朱理學等遭受猛烈的衝擊。故對於數百年來根深柢固之婦容觀而言，漸漸產生不一樣的聲音與視角。被人視為「狂人」的「異端」的思想家李贄對「女人禍水論」之傳統偏見，深表不滿，因而提出了自己的意見加以駁斥，筆者整理於下：

第一，聲色固然迷人，而可能導致破國亡家，喪身失志，傷風敗類，但對於具有雄才大略、治世之能的帝王君主來說，婦女不僅不是禍水，反而是推動其成就功業的巨大動力，於《初潭集》卷三〈夫婦三·賢夫〉：「漢武以雄才而拓地萬餘里，魏武以英雄而割據有中原，又何嘗不自聲色中來也」¹⁴，甚至連風流名士如嗣宗（阮籍）、仲容（阮咸）之所以能名傳後世亦與聲色相關。因此李贄認為婦女非但不是禍端亂源，反應是賢能男子功成名就的幕後功臣，所以把女子視作禍水的觀點，根本是錯誤至極的。

再者，「國家興亡，匹夫有責」，在以男子為中心的社會中，國家興亡的重責大任，向來是由男子來擔當，若國家強盛時，不曾將功勞歸於女性，何以敗亂亡國之禍，卻要歸罪於婦女。所以，國家興亡的根本乃是在於掌權的君王，而非君王寵幸的女子。若是君王自身兇殘無道、昏庸無能的話，即使不寵婦人、不喜聲色，亦會導致國破家亡的後果。故李贄說：

若使夏不妹喜，吳不西施，亦必立而敗亡也。周之共主寄食東西，與貧乞何殊，一飯不能自給，又何聲色之娛乎！故知成身之理，其道甚大；建業之由，英雄為本。彼瑣瑣者，非恃才妄作，果於誅戮，則不才無斷，威福在下也。此興亡

¹³ （唐）孟郊著、韓泉欣校注：《孟郊集校注》（杭州：浙江古籍出版社，1995年12月），頁70。

¹⁴ （明）李贄：《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000年5月），卷5，頁23。

之所在也，不可不慎也。¹⁵

夫而不賢，則雖不溺志於聲色，有國必亡國，有家必敗家，有身必亡身，無惑矣。彼卑卑者乃專咎於好酒及色，而不察其本，此俗儒所以不可議於治理歟？¹⁶

可知破國亡家之由，不在於女性聲色之迷人，而在於男子是否具備賢能的品格與英雄的氣質來治國齊家，則一般人只專責婦人為禍水，卻未明察禍亂之根源，不亦謬乎！故，有了李贄之說推波助瀾，明代思想解放對於女性儀容之審美標準，漸漸地回到女性形體本身，亦深刻地影響到李漁的觀點。

以上關於李漁之前中國女性儀容觀，跨時空大論者眾多無法一一列舉，且「中國傳統婦容觀」並非本文之重點，故筆者僅選社會主流，及具突破性代表略之言論述之，便於讀者判斷李漁之婦容觀是否有所繼承或突破。下文接續說明與李漁同時代的部分。

二、李漁同時代女性儀容觀

中國傳統早期之儀容美的享受權、娛樂權幾乎操控於男性手中，審美標準多以男子之立場、觀念、趣味、愛好為出發點，因此主流之審美行為，完全按照男性的需要、原則來進行。這樣思想文化觀念根深柢固，甚至可能成為一種無意識，融化在女性自己的血液裡。故，以下筆者針對與李漁時代的作家言論，特別分為女性作家與男性作家進行分析，考察其儀容美之標準，是否有所差異。

（一）女性作家及其作品：

1. 〔明末〕葉小鸞¹⁷《豔體連珠》與沈宜修《續豔體連珠》

首先，明清時期女性作家對女性儀容美的作品並不多，葉小鸞所處時代，正是重視纏足時期，「足部」為大眾欣賞女性形體美最重要的部位，進一步欣賞，若頭，腰，足三者皆美，則女性的整體形象也必然是美的。烏黑而秀長的髮絲，柔軟而纖細之腰

¹⁵ 《李贄文集》，卷5，頁23。

¹⁶ 同前註，頁31。

¹⁷ 葉小鸞（1616—1632），字瓊章，一字瑤期。明末吳江（今江蘇吳江）人。父葉紹袁，天啟進士，官工部主事；母沈宜修，字宛君，均工詩詞，偕隱汾湖。小鸞為季女，容貌秀美，工於詩律。許配昆山張氏，未嫁而卒，時年僅十七歲（虛歲）。七日入棺，舉體輕盈。家人咸以為仙去，有《返生香集》。

身，纖細而窄小的足腳，即構成明代風尚之瘦美人。

以葉小鸞著有《豔體連珠》中詩為例，詩中分別吟詠婦女的髮、腰、足和全身，其後葉小鸞的母親沈宜修又作《續豔體連珠》除髮、腰、足外，又吟詠了婦女的眉、目、唇、手四個部位或器官，使得女性人體美更為完備。

葉小鸞特別注意到女性全身整體形象的美，於《豔體連珠》「全身」詩：

蓋聞影落池中，波警容之如畫。步來簾下，春訝花之不芳。故秀色堪餐，非鉛華之可飾；愁容益倩，豈粉澤之能妝？是以蓉暈雙頤，笑生媚靨，梅飄五出，豔發含章。¹⁸

美麗的女子，整體身影具有和諧的美，這樣的美不是靠脂粉鉛華所能妝扮而出，為「天然去雕飾」之自然美；優美的身姿，如花的雙頰，柔媚的笑容構成了整體的美感，如梅之美為五個花瓣共築而成之和諧美；更重要的是，女性的美麗來自優秀的內在品質和修養。身為女性，而且是容貌出眾，才華超群的少女葉小鸞，她的女性儀容觀，比起時人來地進步。她並非以賞玩女性的角度來看待女性儀容，而是將女性美視為一種客觀存在的、和諧的整體，自然美與內在美相一致的完美形象，這是相當難能可貴的。

（二）男性作家

1.〔清〕王文濡《中國香豔全書》

王文濡，字均卿，浙江吳興人，筆名「蟲天子」。王文濡最重要的貢獻是主編出版了共八十卷的《中國香豔全書》。該書所選「以香豔為主，無論詩、詞、樂府，足以醉心蕩魄者一例采入」，也是研究中國美女文化不可多得的重要參考書。王文濡恐有人責他出格、無聊，故於序言中先發制人曰：

漫說風華流蕩，顏子或竟坐忘；須知比興溫柔，宣尼未經刪削。妄言妄聽，編者只借古以鑒今；見仁見智，讀者毋玩華而喪實。¹⁹

¹⁸（明）葉小鸞：《豔體連珠》收於（（清）蟲天子編、董乃斌等點校：《中國香豔全書》）（北京：團結出版社，2005年1月），冊1，頁58。

¹⁹（清）蟲天子編、董乃斌等點校：《中國香豔全書》（北京：團結出版社，2005年1月），冊1，頁9。

雖然王文濡並沒有實際作品出現，但從其序文提醒讀者：當面對這些賞心悅目的香豔選文時，記得超越文字表面意涵，而領悟其實質意義與價值。

2.〔清〕衛詠《悅容編》

衛詠《悅容編》（又名《鴛鴦譜》）一書有系統地將女性美的分門別類討論，內容分為：隨緣、葺居、緣飾、選侍、雅供、博古、尋真、及時、晤對、鍾情、借資、招隱、達觀等十三部。衛詠認為女子的美醜，沒有絕對的、僵硬的標準，是人們的一種主觀感受。衛云：

大抵女子好醜無定容，惟人取悅，悅之至而容亦至，眾人亦收國士之享。²⁰

因此，衛詠指出美與醜認定，有其主觀之愛好，即今語所言「情人眼裏出西施」，此乃深究人性之理也，又言：

若謂色能傷生者尤不然。彭篋未聞鰥居，而鶴齡不老。殤子何嘗有室，而短折莫延。世之妖者、病者、戰者、焚溺者、劓厲者相牽而死，豈盡色故哉？人只為虛怯死生，所以禍福得喪，種種惑亂。毋怪乎名節道義之當前，知而不為，為而不力也。倘思修短有數，趨避空勞，勘破關頭，古今同盡，緣色以為好，可以保身，可以樂天，可以忘憂，可以盡年。²¹

衛詠的論點看起來是有些偏激，但他勇於表達自己的想法，並呼告天下不要將所有的過錯都拖推至「色」字身上，提出如此與傳統觀念相悖之觀點者，前面提過李贄有知，定幸有此知音。

3.〔清〕徐震所著《美人譜》

徐震關於美女生命週期的評述，與清初的衛詠不同，屬中國典型的「生命短暫，紅顏易逝」觀念論者：

美人豔處，自十三四歲以至二十三，只有十年顏色。譬如花之初放，芳菲妖媚，全在此際。過此則如花之盛開，非不爛漫，而零謝隨之矣。然世亦有羨慕半老

²⁰ 〔清〕衛詠：《悅容編》（收於〔清〕蟲天子編、董乃斌等點校：《中國香豔全書》）（北京：團結出版社，2005年1月），冊1，頁28。

²¹ 《悅容編》，頁32。

佳人者，以其解領情趣，固有可愛，而香銷紅褪，終如花色衰謝之後，只有一種可憐之態耳。²²

《美人譜》在總結傳統美女文化的基礎上，高度概括提煉出中國古代理想美女的評判標準。共有以下十個方面：一之容、二之韻、三之技、四之事、五之居、六之候、七之飾、八之助、九之饌、十之趣。徐震《美人譜》所列十條，可以視為中國歷代文人騷客，包括絕大多數男性憧憬的美女圖騰。從中不難看出，美女的容顏當然是第一位的，但神韻也非常重要；美女還必須兼有才藝和德行，擁有莊重得體打扮之能，並與所從事之工作與所在地之氛圍渾然天成，融為一體。

（三）小結

1. 女性的自我與價值審視

張淑蓮〈孫女輩學詩書示〉：

婉麗擅天姿，燦以珠翠妝。忠孝有根底，飾以經籍光。緬懷古賢媛，班左能文章，淵源溯《風》、《騷》，貞淑久彌彰。厥後代有作，靡曼不可詳，采藻非不新，正音轉微茫，按之無邪思，母乃踰範防。汝雖非男兒，期於名姓揚，亦需傳素風，世業詩書長。務使才與德，相成毋相妨。慰我垂老懷，門媚著令望，戒哉勿貽罹，永永承芬芳。²³

張淑蓮深諳人世成運之道理，任何天生才質都需要有一個外在的負載體，才得以顯現，正如美麗的姿容需要裝扮後越顯光燦，德性與才性更需要藉由文章才得彰顯。女子天生自然雖非男子，亦擁有許多人類共通的特性與資質，追求知識的慾望，表達思想的能力，與成就自我的潛能，這一切的一切，若僅以「妨德」為由，而將其抑壓，阻止良性發展與張揚，不免顯得過於小氣與狹隘了。

而葉小鸞、張淑蓮身為女性作家，跳脫以男性為主的社會規範與觀念外，並積極尋求女性欣賞與成就自身之另一道路，無疑是宣示了女性自身價值與張揚社會地位的方式，此為女性作家對於自身儀容觀之另一番成就。

²² 徐震：《美人譜》（收於（清）蟲天子編、董乃斌等點校：《中國香豔全書》）（北京：團結出版社，2005年1月），冊1，頁5。

2. 男性的期望與主導慾望

晚明作家袁宏道予友人陶望齡之信中，曾經提到：

青山白石，幽花美箭，能供人目，不能解人語；雪齒媚眉，能為人語，而不能解人意；盤桓未久，厭離已生，惟良友朋，越久越密。²⁴

自然景物儘管多悅目，終無法言語；明眸美人雖能言語，卻難成知己，心智不相投，情感自難長久，唯有寄託於志識相仿、趣向相投，甚至是生活困窘時可相扶持之友朋身上，才可獲得精神與物質上的鼓舞。古代女子在「無才便是德」的傳統背景下，若有佳人擁有「才」，可與男性精神境界相互欣賞，實用性質上互相酬作，擁有如此條件之女子，很難不為世人所傾倒，故「紅粉知己」之情，我問的不如此推斷，諸多成分於建立於男性需求上。故《快心編》中山鰲在曾言：

大凡人家上流品的女子，有三等：第一等老實的，不會弄月吟風，也不會喬裝身份，一味存其素性，株守羅幃，這等女子，若見有人挑逗他，也只付之不理，竟像沒有這件事的，那人有索丟開著手，絕了念頭；有一等心性聰明，見頭知尾的，滿肚理要人曉得他才貌，又偏做出假道學事來，若見有人慕他才色，他又會故意聲張，或是與父母說知，或是將婢妾拷問，這等原至決撒了；有一等天生豔質，絕世聰明，性格溫柔，出言和雅，持身如玉，而對景未免傷情，素性憐才；而非禮實難冒犯，這等女子，若偶逢書呆銅臭俗子鄙夫，自然以不見為幸，若遇了天聲情種，果然的言語有味，豐采不凡，偶一關情，不勝繾綣，於春之日冬之夜，綠槐蟬靜，白露鳴哀，觸諸縈懷，率多惆悵，不免寫心翰墨，託意詠歌。我輩鍾情，自為傾倒。²⁵

《快心編》成于清順治末或康熙間，為清代早期的一部著名世情小說。對清初的社會生活，展開了廣泛的、多層次的描寫。舉凡市並民俗、山寇匪盜、官場鬥爭、考場火場、寺院僧論、情愛相思、虔婆說嘴……皆盡入畫。引文出於《醒風流》第五回，雖

²³（清）見惲珠：《閨秀正史集》（紅香館藏版道光新卯年本），卷15，頁2上。

²⁴（明）袁宏道：《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，2008年4月），上冊，頁1274。

²⁵（題）鶴市主人新編：《醒風流》上集，第五回〈哭窮途遁跡灌園，得樂地權時作仆〉（收於（題）天花才子編：《快心編》）（瀋陽：春風文藝出版社，1985年），頁37。

篇幅漫長，但形容及刻畫時代男性對於女子之鑑賞則絲絲入扣，為其經典。

因此，從感官上來看，擁有豔容天姿之女子，是初步吸引人目光之原則。第二，姿色與才性兩相具備，為男性與女子長期相處而不會生厭之理由。三，曖曖含光，生性溫婉，不過度張揚自己，並節守婦道是讓男性安心的一種方法。因此以男性為主的「佳人」條件，不僅要「才性」過人，更需貽其耳目「姿色」非凡，兼有「風流多情」，卻需為己嚴守「婦道」之才貌雙全言嚴苛且極致的要求。而中國文化對婦女的「三從四德」，以及「士為知己者死，女為悅己者容」的諸多刻板傳統觀念影響下，許多女性對自身的要求不自覺地迎合了男性的需求，將自己淪為男性所需的角色。以上所述，李漁的觀點是否有所異同，下章介紹之。

三、李漁之女性儀容觀

上段提到清明末清初時期，有男性欣賞女子儀容美仍帶有用功目的性，對於女子容貌的要求除可能為受傳統歷史文化影響外，更有貽其自身耳目之目的。

然，面對何者為「美」，總著分歧而難以釐清的標準。朱光潛《文藝心理學》「什麼叫做美」云：

如果人們對於美的見解，完全是分歧的，美的審別完全是主觀的、個別的，我們與就不把美的性質當作一個科學上的問題。因為科學目的在於雜多現象中尋求普遍原理，普遍原理都有幾分客觀性，美既然完全是主觀的，沒有普遍原理可以統轄它，它自然不能成為科學研究的對象了。但是事實又並不如此。關於美感，分歧中又有幾分一致，一個東西如果是美的，雖然不能使一切人都覺得美，卻能使多數人覺得美。所以美的審別究竟還有幾分客觀性。²⁶

朱光潛發現，所謂共通美學，是指在某一個特定時空之下人類對於某種藝術或物品產生了特殊的審美觀念，而此觀念亦影響藝術或鑑賞之創造與走向，故審美觀及類型美，彼此相互牽連，表達出某一個特定時代中，審美觀念之傾向與特質，此及時代共通之美感鑑賞標準與美學特質。而將「美」列為人生極高的價值的李漁，曾以孟子的話，作為表

²⁶ 朱光潛：《文藝心理學》（臺北：臺灣開明書店，1999年1月），頁167。

述：「不知子都之姣者，無目者也」²⁷。他亦欣賞孟子另一句話：「食色，性也」²⁸，愛美之心，並非一般的喜好，而是人的本性，如「聲容部」中所謂的「姿」，無疑是指姿色，人體的美醜、妍媸而言，而美感經驗透過思維或反省，逐漸在心中建立藝術美學鑑賞的原則與標準，形成個人之儀容美學觀。以下筆者就李漁《閒情偶寄》聲容部中女性儀容審美觀析之。

（一）李漁之女性儀容觀

朱光潛《文藝心理學》書中整理美學領域之唯心派與形式美學集大成之義大利美學家克羅齊之一段重要論述：

藝術固然可以生快感，但此種快感與實用需要滿足的快感不同。……是直覺，不涉意志，所以無關道德。……因為直覺不帶概念思考。²⁹

這句釐清真正藝術鑑賞的原則，恰恰反映出李漁對於女性儀容美的感發，也就是說藝術是一種切身的主觀活動。鑑賞者的感情專注於在美感形象上，忘其為我。有學者云：李漁並非出於藝術欣賞，而是以「實用」為目的作為「選姿」作為標準。筆者卻不這麼認為，李漁擁有戲曲家班為事實，但就是因為這個條件，使他更能充分自經驗中提發對於女子的儀容觀見解，因此作品並非全以選姬賣妾為出發點。

然，這樣的觀點想必並非無中生有。審美者所接受到的資訊並非僅僅藝術品本身，更有著外界的刺激。筆者相信，李漁之前的李贄、公安派學說理念亦影響其儀容觀點。首先，李贄提倡重視人欲，針對程朱理學「存天理滅人欲」的基本綱領，專門提出要重視人欲保護人欲並使它得到自由發展的重要思想，「穿衣吃飯即是人倫物理，除去穿衣吃飯，無倫物矣」。李贄還特別強調個體的獨特價值，他說：「夫人之與己，不相若也。有諸己矣，而望人之同有；無諸己矣，而望人之同無。此其心非不恕也，然此乃一身之有無也，而非通天下之有無也，而欲為一切有無之法以整齊之，惑也。」（李贄《焚書·論政》）每個個體都是獨一無二的，亦為其他個體所無法取代，強調「獨立自主」性。

²⁷ （漢）趙岐注、舊題（宋）孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：臺灣古籍出版社，2002年1月2刷），下冊，頁357。

²⁸ 李漁誤認此語為孟子所言，實為「告子」的言論。

²⁹ 《文藝心理學》，頁188-189。

再者，有三袁推崇審美趣味，倡性靈說，強調作家的個性，袁宏道云：

世人所難得者唯趣。趣如山上之色，水中之味，花中之光，女中之態，雖善說者不能下一語。唯會心者知之。³⁰

三袁這種對審美趣味的推崇，為自我意識覺醒之後對個體生活品質和個體生存價值熱烈追求之表現。心性放達的公安三袁，情慾自適便是情理觀中極為重要的一部份。「既不妨飲酒，又不妨好色，又不妨參禪」³¹，而公安派作家或與三袁關係密切之友人，凡頹然自放、親好美色，擁有俠骨風流之男子，無不為三袁所推重³²。公安名士之詩酒歌聲，頹然自放反映出晚明知識份子情慾自適之普遍心態。可見時人對於人、物美的欣賞，已由道德的附庸轉至審美舞臺，人體美之鑑賞角度亦漸開闊與自由。筆者以為，二者對李漁儀容觀影響極深，於此先作說明。下爬梳李漁之儀容觀：

1. 手足纖白為首

《古代文明圖像大百科·流傳至今的美麗堅持化妝的歷史》：「據說，西元前1000年左右，中國古代商朝已出現相當於現今粉底『白粉』；而在更早之前的美索不達米雅遺跡中，也發現年代早於中國的白粉。」³³崔豹《古今注》：「三代以鉛為粉。」由此可見，渴望肌膚變白是東西方人們的一致願望。李漁認為，在評鑑美女的諸標準中，肌膚為相當重要的指標。

婦女嫵媚多端，畢竟以色為主。

婦人本質，惟白最難。³⁴

李漁認為美女之首要條件為肌膚之色白皙，然黑白與否則則源於先天「多受父精而成胎者，其人之生也必白，而多受母血者，其色必黑。」這種是是而非的觀念，如今看來的確可笑，但李漁言之鑿鑿，不得不深信他對女子肌膚白皙之要求。

³⁰（明）袁宏道：《袁中郎全集》收於楊家駱主編《中國學術名著·文學名著第六集，第十五冊》，頁5。

³¹《袁宏道集箋校·梅客生》，頁230。

³²與袁宏道同宦之江盈科，文友陶望齡，詩篇著作中不乏風流浪辭；從袁宏道的詩作中，龍襄、丘坦在宴樂之場的浪蕩形跡，（袁中道〈鄂中丘長孺宴客有述〉、〈步君御韻贈歌者〉，收於《珂雪齋近集》卷一、卷三）；袁宏道讚梅國禎的風流有〈梅客生〉一文，中道有〈梅大中丞傳〉可相應照。

³³林美慧、尤美玉編輯：《古代文明圖像大百科》（臺北：兩禾國際有限公司出版發行，2008年第16期），頁14。

³⁴（清）李漁撰，杜書瀛校注：《閒情偶寄·窺詞管見》（北京：中國社會科學出版社，2009年1月），頁77。

另外，自古相女子者有簡便要訣云：「上看頭，下看腳。」故手足之鑑賞亦為李漁相當重視的部份。「纖纖玉指」為手中之上品，美女的腳並非「但求窄小」、越小越好。李漁推論「腳小而難行，動必扶牆靠壁」，「腳小而致穢，令人掩鼻攢眉」，都是美感鑑賞上極為煞風景的事，故云：

昔有人謂予曰：「宜興周相國，以千金購一麗人，名為抱小姐，因其腳小之至，寸步難移，每行必須人抱，是以得名。」予曰：「果若是，則一泥塑美人而已矣，數錢可買，奚事千金？」造物生人以足，欲其能行也。昔形容女子娉婷者，非曰「步步生金蓮」，即曰「行行如玉立」。皆謂其腳小能行，又複行而入畫，是以可珍可寶，如其小而不行，則與刖足者何異？³⁵

實事求是地批評裹小腳惡習之不合時宜，不符人性。這點相較於當時時代美感而言，李漁則有人道關懷與遠瞻的想法。

2. 儀態嫵媚自然

第一，姿態嫵媚。李漁文中之「態度」即嫵媚的姿態。

古云：「尤物足以移人。」尤物維何？媚態是已。世人不知，以為美色，烏知顏色雖美，是一物也，烏足移人？加之以態，則物而尤矣。³⁶

上引文指出，真正吸引人的並不全為美麗之容貌，而是嫵媚的姿態。而媚態的特性：

猶火之有焰，燈之有光，珠貝金銀之有寶色，是無形之物，非有形之物也。惟其是物而非物，無形似有形，是以名為尤物。³⁷

火之焰，燈之燭光，珍珠珠寶所散發出自然光澤，這些物質皆為無形，為內蘊而外現的。故「媚」之所以比「美」更為迷人的原因，為它是一種動態的「風韻」、「機趣」才能引發人「思之不倦，甚至捨命相從」的力量。

第二，姿態自然。李漁云：

³⁵ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁77。

³⁶ 同前注，頁81。

³⁷ 同前註。

態之為物，不特使美者愈美，豔者愈豔，且能使老者少而媼者妍，無情之事變為有情，使人暗受籠絡而不覺者。

不過，神態是自然流露的，千萬不可矯揉造作「強造之態，不能飾美，止能愈增其陋。」

3. 後天啟發修飾

女子姿態有其原形，但亦可以藉由訓練與學習而產生的：

吾於「態」之一字，服天地生人之巧，鬼神體物之工。使以我作天地鬼神，形體吾能賦之，知識我能予之，至於是物而非物，無形似有形之態度，我實不能變之化之，使其自無而有，復自有而無也。³⁸

李漁於此說得明白，人之形體是可被雕塑而成，知識也是可以借由他人提供協助養成，可是「態」卻是鬼斧天工，先驗自然的存在，不可力求。但李漁也補充說「態」可以被啟發的：

其養也，出之無心，其生也，亦非有意，皆天機之自起自伏耳。³⁹

言下之意頗似道家無為是有為的思想，也有幾分儒家持志養氣的觀點融合其中。

另外李漁也以男性視野去表達心中理想女性，稱揚傳統婦女的貞潔柔順，批判女子無知襲套，婦女應學習技藝「翰墨為上，絲竹次之，歌舞又次之」⁴⁰，而女工則是分內之必修課。女子除了後天學習女工外，也須讀書識字，懂得琴、棋、書、畫，兼通歌舞，才藝雙全，主張女性要較全面的學習、發展。

我們從出土之化妝文物可知，自周秦漢魏至唐宋元明，婦女妝容式樣發展多元，且化妝技巧亦日漸高超，於歷史所累積的修容方式與經驗基礎上，深化了李漁對於儀容修飾的認識，並對此提出全面性的總結。李漁認為，即是天生麗質的美女，也需要梳妝打扮，而「修容」主要是指化妝，分為「盥櫛」、「薰陶」、「點染」。在西方社會，女性化妝出席社交場合是對嘉賓們的尊重，而中國亦同。我國自有化妝的習慣即以臉部妝容與髮型變化兩大部份文主。頭髮的造型與面部點染同等的重要，女性藉

³⁸ 《閑情偶寄·窺詞管見》，頁81。

³⁹ 同前註，頁82。

⁴⁰ 同前註，頁100。

由外在的物質及材料，進行外型的改造，以達到悅己悅人的功效。李漁認為女性不離美容、美飾：

予所謂修飾二字，無論妍媸美惡，均不可少。⁴¹

美容、美飾會讓女性憑添春色，使醜者俊，美者愈發光彩耀人：

俗云：『三分人材，七分妝飾。』此為中人以下者言之也。然則七分人材者，可少三分妝飾乎？即有十分人材者，豈一分妝飾皆可不用乎？曰：不能也。若是，則修容之道不可不急講矣。⁴²

李漁講美容美飾，並不主張追逐時尚「只願趨新，不求合理，只求變相，不願失真」⁴³，而是講究因人而異，各造千秋，云：「一時風氣所趨，往往失之過當。非始初立法之不佳，一人求勝於一人，一日務新於一日，趨而過之，致失其真之弊也。」⁴⁴「凡為西子者，自當曲體人情，萬勿遽發嬌嗔，罪其唐突。」⁴⁵李漁能夠以人為本，合理闡述美的個體性，引導女性追求適合自己個體特徵的健康、獨特的容飾之美，如此講求「恰當」與「自然」並延伸出化妝之技法必須「和諧」，也就是最終的效果必須相得益彰、配合原始狀態調合有致，更對化妝技法有所補充⁴⁶。最後他認為「修容」的目的在於遮疵揚妍，通過化妝可以加強原有的美感優勢，或是掩飾天生的缺點。

4.以物適人而宜

李漁對於女子配戴飾物亦發表個人觀點：

首飾珠翠寶玉，婦人飾發之具也，然增嬌益媚者以此，損嬌掩媚者亦以此。……使遇皮相之流，止談妝飾之離奇，不及姿容之窈窕，是以人飾珠翠寶玉，非以珠翠寶玉飾人也。⁴⁷

⁴¹ 同前註《閒情偶寄·窺詞管見》，頁83。

⁴² 同前註，頁83。

⁴³ 同前註，頁85。

⁴⁴ 同前註，頁83。

⁴⁵ 同前註，頁84。

⁴⁶ 李漁提出「漸次施粉」法：「請以一次分為兩次，自淡而濃，自薄而厚，則可保無是患矣。」

⁴⁷ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁90-91。

首先勿使飾物喧賓奪主，強調人的主體地位，飾物的功能是突顯人的價值。第二，延續著第一個觀點，飾物的存在是要映射出人的美。因此首飾、服裝、鞋袜的美感價值源於創造出人的儀容美過程中所發揮的功效與作用。李漁以人為主體的人文自覺觀念，已超越了著重飾物、服裝、鞋袜之經濟價值或以飾品為判斷審美價值之層次。故「以人飾珠翠寶玉，非以珠翠寶玉飾人也。」⁴⁸衣著「與人相稱」、「與貌相宜」、並強調除了美感的角度外，實用性也是要注意的。

「治服」一章，李漁專文談論美飾問題，分為「首飾」、「衣衫」、「鞋袜」等篇章。杜書瀛先生於《李漁美學思想研究》書中，將中國配戴首飾之典籍記載蒐羅詳盡，並認為「這些首飾中表現了我們的祖先明顯的自我審美意識和自覺的自我美化實踐」⁴⁹筆者以為，如此論點忽略的原始藝術的發生與精神。

中國原始藝術的發展，如果從文化進展的角度來看，大體可以區分為三大階段：一、自然崇拜階段，二、圖騰崇拜階段，三、祖先崇拜階段。於第一階段自然崇拜時期，人類借由配戴外物來強調自己與自然合一的信念，並藉由這樣的行為期待免除一切無法掌握的自然災害與禍患。再進一步，經由配戴與其所畏懼之力量或猛力於人的野獸相關之物品，以增強自己的信心。當一切生存危機一一解除之後，才產生象徵性的標誌，進而擁有美感經驗，引發審美意識。因此人自我審美意識的產生與確立，屬於歷史發展過程中較為晚期的事情。

舉例子而言，一直到宋代，耳環的配戴仍屬於保守的社會風氣中，控制、提醒女子行走時儀態端莊優雅的工具。至明清之際，飾物的種類多樣且日趨精美，我們可以從其多彩樣式變化推斷，無疑是為了「美感」而發用。然李漁以人為主飾物為輔的觀念，更加確立對於女性自主思想。

5.內涵外表兼具

《閒情偶寄》「聲容部」中眉眼一則，說明了內外兼具之道理：

吾謂相人之法，必先相心，心得而後觀其形體。形體維何？眉發口齒，耳鼻手足之類是也。心在腹中，何由得見？曰：有目在，無憂也。察心之邪正，莫妙於觀眸子……⁵⁰

⁴⁸ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁91。

⁴⁹ 杜書瀛：《李漁美學思想研究—增定版》（北京：中國社會科學出版社，2007年3月第2次印刷），頁216。

⁵⁰ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁78。

就女人的身體而言，面部是最主要的部位，而眼睛又是臉面的主要部位。要識別一個人心地的善良邪惡，最重要的就是看她的眼睛。因此他自成一套相眼法則：

目細而長者，秉性必柔；目粗而大者，居心必悍；目善動而黑白分明者，必多聰慧；目常定而白多黑少，或白少黑多者，必近愚蒙。……眉之秀與不秀亦複關係情性，當與眼目同視。⁵¹

這與《詩經·碩人》「美目盼兮」有異曲同工之妙，同指眼神靈動，清明有神。提到手足：「手嫩者必聰，指尖者多慧，臂豐而腕厚者，必享朱圍翠繞之榮」⁵²，由目見心，由手足見人之聰慧、愚頓，自成一套的相目眉、手足之學，或許與中國注重相命的傳統有關，但他重視生命整體的內外聯繫的想法為我們可以思考的。

6.才德容色相權

李漁認為「女子無才便是德」是「前人憤激之辭」，為「見噎廢食之說」與葉小鸞的父親葉紹袁提出的「德才色為婦人三不朽」的說法一致：

吾謂才德二字，原不相妨，有才之女，未必人人敗行；貪淫之婦，何嘗歷歷知書？⁵³

因此，才與德是可以兼備、統一的。其實早在《周禮·天官》中已明確強調婦德、婦言、婦容、婦功的重要。三國時黃門侍郎程曉認為「婦人四教，缺一不可。」女子無才便是德的說法，大抵是南宋之後的事。在李漁的觀念裡「才」與「德」是可以同時存在的。然「才」與「色」卻不可兼得：

薄命盡出紅顏，厚福偏歸陋質，此等非他，皆素封伉儷之材，誥命夫人之料也。⁵⁴

李漁於戲曲作品中《無聲戲》第一回〈醜郎君怕嬌偏得豔〉與《十種曲·奈何天》皆有講述此觀點之故事。他不脫傳統中國思想，認為女子有姿容者無福份，擁有福份者

⁵¹ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁79。

⁵² 同前註，頁80。

⁵³ 葉紹袁：《午夢堂集》（北京：中華書局，1998年11月），下冊，頁1092。

⁵⁴ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁78。

大多相貌樸實，如此才符合中庸之道，與自然造物之公允法則⁵⁵。當「福份」與「美貌」無法兼得時，很多人寧願選擇前者，甚至引發「紅顏薄命」的千古慨嘆。

雖然中國「才命相妨」與「才色相輕」的觀點充滿了宿命觀，更無所謂邏輯可言，但從歷史上文獻記載考察亦非文人們的危言聳聽，而當部份的情形被大量地取材與紀錄後，不免令人思考，其中隱含著男性文人對於女性審美的觀念與兩性生活之理想投射，如此一相情願的作法，卻深深地烙刻於中國傳統文化裡，無論李漁是否意識到在他闡述女子儀容美學的同時，其中亦隱含著人文意涵、歷史意義及社會價值，但是我們無法否認的是，李漁於「聲容部」中鼓勵無天生絕美麗容之女子，後天經營妝點、充實內涵之重要，也間接表達支持女性經營自己，體現自我價值的觀念，此為李漁對女子處境與地位，有別於傳統思想之突破處。

餘韻

中國傳統文學以男性文本為主之時代背景中，我們從文學內容裡窺見以男性為中心理想所被塑造的女性形象，而除了理想的婦德、婦言、婦功形象外，婦容是頗受爭議的焦點之一。中國社會裡女性的罪惡形象可以視「女禍」為中心思想。《新唐書》記載：

女子之禍於人者甚矣！自高祖至於中宗，數十年間，在罹女禍，唐祚既絕而復續，中宗不免於其身，韋氏遂以滅族。玄宗親平其亂，可以鑑矣，而又敗以女子。⁵⁶

而中國傳統文人心中所謂的女子所引發的禍害，即以「色禍」和女子「弄權」⁵⁷為主。鄙意以為，其兩者皆根源於社會階層的弱勢一方——女性，掌握「實權」，而擁有力量，以美麗的「姿容」逐漸地握有權力，亦或是倚賴「才幹」或「膽識」直接地掌握權力，這兩種結果都會對以男性為主的世界造成衝擊。因此男性一方面善用社會制度，強化

⁵⁵ 這一觀點並不是李漁獨有，同時代人王韜亦有此說。

王韜：「蓋得美婦非數生修不能，而婦之有才有色者，輒為造物所忌，非寡即夭。」

（清）沈復：《浮生六記·跋》（北京：人民文學出版社，1980年），頁69。

⁵⁶ （宋）歐陽脩、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，1975年），頁154。

⁵⁷ 劉詠聰：《德、才、色、權——論中國古代女性》（臺北：麥田出版，1998年），頁15。

男性統治的合理與正當性；另一方面，使用置入性的道德觀念，弱化並控制女性的能力與思想。論述至此，我們不難發現，女性能力與思想之窄化，實際上是後天塑造而成的，而幕後推動的即為男性主義的一雙大手，因此男性的不安，亦滲透到文化的各個層面上。

強調「德貴於才」、「才多敗德」、「麗色妖容，在邦必危，在家必亡」……等言論，亦滲透深根於女子心中，遵其「女子四行」遂演變成理想女性人格所必具之條件。西蒙波娃云：「女人不是生成的，而是形成。」在歷史文化的進程中，女性從認知到自身為女性，進而認同自己，經歷了許多有別於男性的教育。社會強勢階層影響輿論的方向，女性對於自身的喜愛和裝扮，也無可避免地依附於男性價值下而生存著。因此審美內涵與審美所產生的功能不可分割。即使在外在裝飾上女性具有自我選擇的空間，但其目的或功能仍在獲得男性及主流價值之認同。因此時代洪流下所產生的作品思想是否有「工具性的目的」，是我們審視女子儀容觀不可忽視的部份。如重視纏足的明代，足部為士大夫們欣賞女性形體美的最重要的人體部位。清·方綸《香蓮品藻》中極力渲染三寸金蓮的美學價值，認為「三寸金蓮」無論從外型、手感、還是美醜上評鑑有「五武」、「三貴」、「九品」之說。女子之纖纖細步相對於男子之剛健如飛，更加強化了柔弱的女子需要依附於男性強權力之下，充分滿足了男性為社會主體的虛榮感。上文曾提到，李漁反對女子纏足之行為，但文章中亦不免留露出封建士大夫的變態審美觀：

其用維何？瘦欲無形，越看越生憐惜，此用之在日者也；柔若無骨，愈親愈耐撫摩，此用之在夜者也。⁵⁸

上以男性為中心的纏足鑑賞自白書，不但反映了男性嗜好，更說明了李漁並無法完全擺脫傳統文化的薰治。李漁與同期男性作家們，在女性儀容觀之發展上，並非全為糟粕，其中亦不乏有見地之論者。特別是李漁於《閒情偶寄》聲容部裡從手足纖白為首、儀態嫵媚自然之理想。至後天啟發、修飾，以物適人為主的原則。最後論及內涵外表兼具、才德容色相權的理想，皆值得我們省思處。而他中國傳統歷史文化女性儀容觀之基礎上，繼承、發揚、總結了歷代對於女性儀容美的思想，並系統地說明女子內在美能借由什樣的外在儀容方式顯現，思考層面涉及人體美、修容美與服飾美。不但提

⁵⁸ 《閒情偶寄·窺詞管見》，頁80。

供了我們瞭解明末清初之女性儀容觀念，並闡發了個人對於女性修容美學、服裝設計、剪裁、色彩等理念，此為古代散文中，論述極為深入也細膩的作品，值得我們研究與重視。

參考書目

（一）傳統文獻（依時代先後排列）

- 〔漢〕鄭玄注：《周禮》臺北：藝文印書館，1976年5月6版，《十三經注疏本》清嘉慶重刊宋本
- 〔漢〕鄭玄注：《禮記》臺北：藝文印書館，1976年5月6版，《十三經注疏本》清嘉慶重刊宋本
- 〔先秦〕孟子著：《孟子注疏》，臺北：臺灣古籍出版社2002年1月2刷
- 〔南朝宋〕范曄撰：《新校後漢書注》，北京：中華書局，1973年
- 〔唐〕孟郊著、韓泉欣校注：《孟郊集校注》，杭州：浙江古籍出版社1995年12月
- 〔宋〕歐陽脩、宋祁：《新唐書》，北京：中華書局，1975年
- 〔明〕李贄：《李贄文集》，北京：社會科學文獻出版社，2000年5月
- 〔明〕袁宏道：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，2008年4月
- 〔明〕葉紹袁：《午夢堂集》，北京：中華書局，1998年11月
- 〔清〕李漁撰、杜書瀛校注：《閑情偶寄·窺詞管見》，北京，中國社會科學出版社，2009年1月
- 〔清〕沈復：《浮生六記》，北京：人民文學出版社，1980年
- 〔清〕惲珠：《閨秀正史集》，紅香館藏版，道光新卯年本
- 〔清〕天花才子編：《快心編》，瀋陽：春風文藝出版社，1985年
- 〔清〕蟲天子編、董乃斌等點校：《中國香豔全書》，北京：團結出版社，2005年1月

（二）近人著作（依姓氏筆畫排列）

- 朱光潛：《文藝心理學》，臺北：臺灣開明書店，1999年1月
- 杜書瀛：《李漁美學思想研究-增定版》，北京：中國社會科學出版社，2007年3月第2次印刷

陳少鋒：《中國倫理學史》，北京：北京大學出版，1996年2月

劉詠聰：《德、才、色、權—論中國古代女性》，臺北：麥田出版，1998年

裴普賢編著：《詩經評註讀本》，臺北，三民書局，2001年10月

（三）期刊論文（依時間先後排列）

杜書瀛：〈《閒情偶寄》的女性審美觀〉，《雲南大學人文社會科學學報》1999年，第25卷，第1期

劉石：〈中國古代文史中的容貌描寫〉，《文藝研究》第七期，2005年

馮盈之：〈「潔、宜、雅」—略論李漁對女子服飾的審美理想〉，《寧波大學學報》，2005年7月，第18卷第4期

唐永霞：〈中國古代男子的審美意識對婦女服飾的影響〉，《南通紡織職業技術學院學報》，2006年9月，第6卷第3期

林美慧、尤美玉編輯：《古代文明圖像大百科》第十六期，2008年

從美學範疇論《周易》的「立象盡意」

張 于 忻*

【 摘 要 】

「意象」歷來被視為中國古典美學的中心研究之一。「意象」不僅在中國古典美學思想中佔有重要地位，亦是一個能代表中國藝術精神的象徵，其基本含義就是指意與象的渾融與調合，讓無形的主觀意識與有形的客觀存在結合。雖然將「意象」做為美學概念來運用，有系統的理论出現，始於《文心雕龍》，但推其源應來自《周易》的「立象盡意」。

事實上，人類的心智結構有理性與邏輯的部分，也有感性與經驗的部分。理性邏輯的部分，是通過可定義的概念能實現傳達的部分，而感性經驗的部分，往往因其「不可言傳」的「超語言性」特徵，難以實現直接或完全的傳達。《周易》以「立象盡意」做為解決的辦法。本文擬自「書」、「言」、「象」等符號系統進行闡述，進而瞭解如何以符號來表達「象」，並對「言意之辨」的三種不同的觀點進行分析與比較，從而明白意象之間的關係，並比較中西文化中的「意象」異同，以探求《周易》中「立象盡意」之至旨，希冀各界方家不吝指正幸。

關鍵字：立象盡意 周易 美學

* 中原大學應用華語文學系助理教授兼華語文教學組組長。

A solution of achieve Chinese classical aesthetics: “Yi Ching” and its “Li Xiang Jin Yi”

Chang, Yu-Hsin*

Abstract

"Yi xiang"(意象) has always been considered the core of Chinese classical aesthetics. "Yi xiang", not only in Chinese classical aesthetics play an important role, is also able to represent a symbol of the spirit of Chinese art, its basic meaning refers to Italy, and as the melting and blending of the muddy, so that the subjective awareness of the intangible and tangible objective existence of the combination of. Though the "Yi xiang" as the aesthetic concept of the use of a systematic theory of the emergence begins, "Wen Xin Diao Long," (文心雕龍) but push its source should be from the "Yi Ching" and its "Li Xiang Jin Yi" (立象盡意)

In the human mind, there are emotional and experience part. The emotional experience of some, often because of their "unspeakable" of features, difficult to achieve, either directly or fully convey. "Yi Ching" to "Li Xiang Jin Yi" as a solution. This paper in three different viewpoints of analysis and comparison to understand the relationship.

Keyword: Li Xiang Jin Yi, Yi Ching, aesthetics

* Assistant professor, Chung Yuan Christian University Department of Teaching Chinese as a Second Language.

第一節 前言

「意象」歷來被視為中國古典美學的中心研究之一。「意象」不僅在中國古典美學思想中佔有重要地位，亦是一個能代表中國藝術精神的象徵，其基本含義就是指意與象的渾融與調合，讓無形的主觀意識與有形的客觀存在結合。雖然將「意象」做為美學概念來運用，有系統的理论出現，始於《文心雕龍》，但推其源應來自《周易》。

「象」這個範疇，早在郭店楚簡《老子》即已出現，指出「天象亡形」；通行本《老子》中亦有「大象無形」、「其中有信，其中有象」之說，可見「象」的起源甚早。《周易》一書提出的「象」雖然較《老子》為晚，但是對於美學上的影響，卻高過《老子》。在《周易》一書中，盡管已用了極少的、精練的、多層意涵的語言來表達極為豐富的意思，但是不可能以有限的文字，來精確的完整表達。即使用許多的文字，很難將意義完全解析。所以《周易》非常明白符號與意象的關係。在用語言不足以完全詮釋的情形下，嚐試採用「象」、「卦」等方式來補文字之不足，以盡書中之意。這在〈繫辭上〉已有明確的記載：

子曰：「書不盡言，言不盡意」。然則聖人之意，其不可見乎？子曰：「聖人立象以盡意，設卦以盡情偽，繫辭焉以盡其言，變而通之以盡利，鼓之舞之以盡神。」¹

〈繫辭上〉提出了意、象、言三個概念，並初步論述了三者之間的關係。對於「象」的含義，〈繫辭上〉的解釋是：

聖人有以見天下之賾，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象。²

簡言之，「象」是能呈現深奧事理之賾，比擬或象徵不可言傳之「意」，於可默會契合的取類對象中，以「宜」其應然。也就是「象」中能傳達出事物的本質和普遍性。〈繫辭下〉云：「彰往而察來，而微顯闡幽，開而當名，辨物正言，斷辭則備矣。其稱

¹ （清）阮元等：《重刊宋本周易注疏附校勘記》（清十三經注疏本，用文選藏本校定），臺北：藝文印書館，1979年，頁157-158。

² 見《重刊宋本周易注疏附校勘記》，頁150。

名也小，其取類也大。其旨遠，其辭文，其言曲而中，其事肆而隱」。3以小而能類大，所表達的方式是於具體的「象」中以「曲而中，肆而隱」的方式傳達的。這種方式如章學誠在《文史通義·易教》言：「《易》象雖包六藝，與《詩》之比興，尤為表裏。」4

《周易》中以陰陽爻、八卦及六十四卦等原始符號來進行表達，建構一套用於占筮用的符號。正如恩斯特·卡西爾⁵（Ernst Cassirer）所言，先民已是「符號的動物」了，而經由這些符號，必然地而且本質上朝美感演進。

在《易傳》中，「象」已具有一定的美感經驗，如〈晉〉卦為坤下離上，坤為大地，離為明火，即為太陽，〈晉〉卦形成太陽冉冉升起之象，表現出先民對太陽的崇拜與希望，而進一步成為吉兆。《易傳》中〈晉〉卦則被賦予新的人文意義，〈晉·彖〉云：「晉，進也。明出地上」。⁶明者，光明之謂，意指陽光。〈晉·象〉進一步又云：「明出地上，晉；君子以自昭明德」⁷，即是說君子以「明」（太陽）自比，使仁德顯出光輝，照耀大地，已經由景轉情。因此〈晉〉卦可以說是初升朝陽的另一種符號表達。在甲骨文中，初升之朝陽為旦，上為太陽，下為大地，其義同〈晉〉卦。而與〈晉〉卦相反，則為〈明夷〉卦，這指太陽下山，黑夜降臨之象，如用文字表達，甲骨文中為，即為今日「昏」之原字。

事實上，人類的心智結構有理性與邏輯的部分，也有感性與經驗的部分。理性邏輯的部分，是通過可定義的概念能實現傳達的部分，而感性經驗的部分，往往因其「不可言傳」的「超語言性」特徵，難以實現直接或完全的傳達。對此《周易》很早就提出了「立象以盡意」的解決辦法。本文擬自「書」、「言」、「象」等符號系統進行闡述，進而瞭解如何以符號來表達「象」，並對「言意之辨」的三種不同的觀點進行分析與比較，從而明白意象之間的關係，並比較中西文化中的「意象」異同，以探求《周易》中「立象盡意」之至旨，希冀各界方家不吝指正是幸。

³ 見《重刊宋本周易注疏附校勘記》，頁172。

⁴ 見章學誠：《文史通義》，清咸豐元年南海伍氏刊本。

⁵ 恩斯特·卡西爾（Ernst Cassirer），德國哲學家，1874年生於波蘭弗羅茨瓦夫，於1939年成為瑞典公民，1945年死於美國紐約。受學於馬爾堡的新康德主義傳統，卡西爾發展出一套獨特的文化哲學。《符號形式的哲學》是卡西爾在文化哲學方面的重要著作。此外，他亦撰寫了一系列關於認識論、科學論、哲學史的著作。卡西爾哲學的一大特色是新康德主義，通過其符號形式的哲學，將康得的知識論視角和馬爾堡學派對自然科學的關注擴展到文化哲學的層面去。並進一步考慮卡西爾所處理過的論題，便可以辨認出卡西爾哲學思想逐步發展的不同階段，他從知識論的問題出發，經過文化哲學，發展出一套獨特的哲學人類學，最終引向一種反對法西斯主義的國家哲學學說。

⁶ 見《重刊宋本周易注疏附校勘記》，頁87。

⁷ 同前註，頁87。

第二節 言象之別

「象」既為中國古代文化基本符號的構成，同時又為中國古典美學的範疇，中國文化和美學尚象重象，其源為《周易》的卦象符號，而先秦諸子哲學美學中，對易象符號的闡釋，則成為中國美學的重要思維。⁸今就《周易》中所提出的命題進行詮釋。首先在討論「聖人立象以盡意」⁹之範疇前，先就「書不盡言，言不盡意」所提出之「書」、「言」、「象」進行解釋。傳統上解釋時，對於「言」及「意」的關係，儒道各有不同的見解，儒家提出「辭達而已」¹⁰和道家提出的「知者不言」、「言不盡意」¹¹之別。「辭」和「言」都是一種語言符號；而儒家的「達」為「盡意」，和道家的「不盡意」相對立。要解決這個問題，以及推展出《周易》中對於「意」、「象」關係的詮釋，首先可以從符號學的角度來看之。

就現代符號學的觀點看之，「書、言、象」都是一種符號，就索緒爾¹²（Ferdinand

⁸ 關於「象」的闡釋，有以《易傳》陰陽思想和「立象以盡意」、「觀物取象」、「觀象製器」為基礎的「意象說」，亦為本文所專論。另有道家的重象外虛、非言味象等思想所引發的「意境說」；以孔荀、《樂記》為代表的象通禮樂、重政治教化又不違文藝美學的「比德說」和「言志說」，都是和「象」有關之闡釋。

⁹ 見《重刊宋本周易注疏附校勘記》，頁158。

¹⁰ 「辭達而已矣」是《論語·衛靈公》篇的一句話，主要是談文字語言的表達的要求。辭，原意是說的話，現今範圍應擴大兼指語言文字。簡而言之，語言文字所表達的與心裏想的一致，即是「辭達」之要求。因此有其下列幾項要求：(1)以通用的語言文字表達。(2)語句要儘量求簡淺明確。(3)語句要儘量求簡練樸實。詳可參李生信：〈論語辭達觀產生的倫理基礎及其影響〉，《寧夏社會科學》，2007年4月；丁秀菊：〈孔子辭達而已的語言學解讀〉，《山東大學學報》（哲學社會科學版），2007年1月；盧可佳：〈述而不作與辭達而已~關於富含原始儒家詮釋學思想的兩個命題的思考〉，《北京化工大學學報》（社會科學版），2003年4月；王正：〈辭達而已的現代闡釋~寫作語言新論〉，《阜陽師範學院學報》（社科版），1999年3月；趙九運：〈論語語言論〉，《甘肅社會科學》，1999年1月；周延云：〈論古代修辭學的辭達說〉，《中國海洋大學學報》（社會科學版），1997年4月；方道：〈辭達論〉，《文藝理論研究》，1997年1月。

¹¹ 語出《老子》五十六章。「知者不言，言者不知。」也有的版本作「諱」。字面意思就是明智的人不隨便說話，隨便說話的人沒有真知灼見。這句其實牽扯到中國古人對「言」是否能盡「意」這一問題的看法。道家對這一問題的答案基本可以表述為「言不盡意」、「得意忘言」，真正的得道者都是放棄用言說的，只有放棄言說才能真正達到至道。詳可參李萍：〈道德經中「處無為之事，行不言之教」新解〉，《太原師範學院學報》（社會科學版），2005年4月；姚蓉：〈從不言之教解讀老子〉，《江西師範大學學報》（哲學社會科學版），2002年1月；郭美華：〈略論老子的不言之教〉，《上海師範大學學報》（哲學社會科學版），2001年5月；秦淮：〈不言之教〉，《內蒙古師大學報》（哲學社會科學版），1997年4月。

¹² 弗迪南·德·索緒爾（Ferdinand de Saussure），1857年生於日內瓦，瑞士語言學家。索氏是現代語言學之父，他把語言學塑造成為一門影響巨大的獨立學科。他認為語言是基於符號及意義的一門科學——現在一般通稱為符號學。

de Saussure) 所提出的「任意性原則」。¹³語言符號的「能指」(signifier) 是語音, 「所指」(signified) 是概念或意義, 用何種聲音來代表何種概念, 這是任意的。所謂任意的, 也就是並無規則可尋, 例如, 我們用「天」這個音來代表天, 英語中卻用SKY, 不管是「天」還是「SKY」, 它們的發音都不會和它們所指的東西(天)有任何相像之處。

從根本上來說, 人類社會裏的任何一個符號都帶有某種程度的「約定性」或「任意性」, 只不過有的約定是人為的、強制的, 例如人工語言¹⁴等等; 有的約定是天然的、自發的, 例如自然語言¹⁵等等。

語言符號代表了約定性或者說任意性最強的那一端, 它的符號性是最強的。「紅綠燈」的任意性較「烏雲」更強, 但卻比「語言」更弱。一個人若是不知道紅綠燈的含義, 至少可以看出是紅燈在亮, 還是綠燈在亮; 一個人若是不懂阿拉伯語, 那就只能聽到一串稀奇古怪的聲音。

從符號學的角度來看語意發展, 「書、言、象」都是用以記錄語意的符號。無論是字母, 還是圖畫, 只要它們被用以系統地記錄語意, 它們就不再保持它們原來的性質, 其意義完全是跟著語意改變的。就「書不盡言」句來詮釋「書」與「言」的關係, 即在詮釋「文字符號」與「語言符號」之間的關係。

然而, 以索緒爾之語言學加以詮釋中國文字, 可以同意「語言是一個符號系統」, 若完全依「任意性原則」加以闡述, 則有不妥之處。首先, 就中國文字¹⁶的結構而言,

他的弟子Charles Bally及Albert Sechehaye等於1916年將索緒爾課堂講義的內容寫成《通用語言學》(又譯《普通語言學教程》Cours de Linguistique Générale)一書。該著作成為二十世紀現代語言學及結構主義語言學之開山之作, 現代語言學的許多理論基礎都來自於此書。

索緒爾注重語言的共時性而有別於19世紀對語言歷時性的分析。共時性觀點認為——某一時間點上的一種語言是自足的功能系統——此觀點也廣為後世一般學者所接受。他對現代語言學的另一個巨大貢獻是認為語言學的主要研究物件應該是口語, 而不是書面語。這一觀點也被後世語言學家所秉持。他認為「語言是人類話語能力的社會產物, 而且它是被社會使用和容許人用這個能力的必要習慣的總和」, 而語言結構是受規律支配的。「意義其實是被語言創造出來的」, 索緒爾又劃分出能指(signifier, signifiant)與所指(signified, signifié)、語言(langue)和言語(parole)等重要概念, 對後來的符號學影響深遠。

¹³ 「任意性原則」為索緒爾於《普通語言學教程》中提出的概念, 一直是語言學界討論的重要議題, 代表用何種聲音來代表何種概念, 這是任意的, 並無規則可尋。

¹⁴ 人工語言, 又稱人造語言、國際輔助語言、藝術語言。是許多因特定目的、用途, 為了某特定使用族群, 而人為創造出來的語言, 包括文法、單字。人工語言不像自然語言一樣會隨人類的語言文化而發展, 它們在被創造之後, 卻可能因而產生特定的影響力, 隨著人類文化如真實語言一樣地演進。

¹⁵ 自然語言通常是指一種自然地隨文化演化的語言。英語、漢語、日語為自然語言的例子。不過, 有時所有人類使用的語言, 包括上述自然地隨文化演化的語言, 以及人工語言, 都會被視為「自然」語言, 以相對於如編程語言等為電腦而設的「人造」語言, 簡而言之, 自然語言是人類交流和思維的主要工具。

¹⁶ 本處所指之文字為「正體字」而言, 而非以「簡化字」而言。

具有規則性的創生方式，即所謂之「六書」，在六書¹⁷之中，以象形為例，「畫成其物，隨體詰曲」即為將所觀之物畫成其形，因此文字符號足可指代其物；就形聲而言，「以事為名，取譬相成」則是形旁(義符)是指示字的意思或類屬，聲旁(音符)則表示字的相同或相近發音，則語言符號與指代之物相近。因而就此觀念推之，可知若完全以近代符號學之概念出發，則會對《周易》的提之「聖人畫象以盡意」產生誤解，因為《周易》中的「象」，實際上為一複合的符號系統，同時包括了「數」、「象」、「辭」三個系統，上述所談之「書、言」即包括在「辭」之系統內，數、象、辭功能互為補證，其中「象」居中間，最為重要。《周易》就是以「象」為核心，將數、象、辭、占聯結為一個整體，因數而定象、觀象而繫辭，據象而定占以觀吉凶，因此易象雖為有系統之符號，但不再是具象符號或抽象符號，是一種界於具象與抽象之間，具有高度象徵比擬意義的圖式符號，蘊含著豐富的結構思想，形成同時具備象徵類比和直覺感悟的思維方式。因此我們在此接受「言書象」為符號系統之概念，而對於如何「盡意」，則尚須說解。

在《周易》中，認為能盡意者，唯有立象，那麼為何書、言不能盡意？以「書不盡言，言不盡意」一句，虞翻注曰：「謂書易之動，九六之變，不足以盡易之所言。言之，則不足以盡庖犧之意也。」¹⁸這裏的「書」指的是《周易》、「言」指《周易》內所使用的語言文字、「意」則指包犧氏畫八卦所表達的最初含義。「然則聖人之意，其不可見乎？」的「聖人」指的就是「包犧氏」。〈繫辭下〉曰：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地。觀鳥獸之文，與地之宜。近取諸身，遠取諸物。於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情」¹⁹，李道平根據荀爽及《九家易》認為：「雷風日月在天，故『觀象於天』……山澤在地，故『取法於地』……成象之謂乾，效法之謂坤，故『天稱象，地稱法』也」²⁰。因此「觀象」之「象」的第一個含義是：天象，特點是具體而又充滿變化。

虞翻注「於是始作八卦」句曰：「包犧氏觀鳥獸之文，則天八卦效之。『易有太極，是生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦。』……大人造爻象以象天，卦可知也。而讀易者鹹以為庖犧之時，天未有八卦，恐失之矣。『天垂象，示吉凶，聖人象之』，

¹⁷ 六書指漢字的六種構造條例，是東漢許慎、鄭眾、班固等人根據漢字的形成所作的整理，而非先民的原始造字法則。然而，在六書出現後（時間最遲是東漢），人們造字時則多依六書理論為據。

¹⁸ 見（吳）虞翻撰：《易注》（收於四部分類叢書集成，據清道光廿年甘泉黃氏刊民國十四年王鑒修補印本影印），板橋：藝文出版社，1972年。

¹⁹ 見《重刊宋本周易注疏附校勘記》頁166。

²⁰ 見（清）李道平撰：《周易集解纂疏》，清光緒計卯三餘草堂刊本。

則天已有八卦之象」²¹，這說明「八卦」是先天存在的，作為聖人的包犧氏只是將其畫成具體事物，傳諸後人，變無形的存在為有形的存在。人們只有在變化和想像中才能領略。這裏頗有觀念先於語言之意。一般認為，物質器用的發展在前，典章制度在後，最後才有觀念符號，但在中國智慧的源頭處恰好相反，龔鵬程將此理解為「無觀念不可能造出任何東西來。創造出某一物象時，心中必先有意心象。心象形成後才能觀物取象。²²」因此，「觀念」成了創生萬物的主觀動力。我們可以由此得出「觀象」之「象」的第二個含義是：卦象，它的特點是以先天觀念存在，又能化成萬物。

帛書《周易》則記載為：「子曰：書不盡言，言不盡意。然則聖人之意，其義可見已乎？子曰：聖人之立馬以盡意，設卦以盡情偽。²³」不用「象」字，而用「馬」字。一般認為，「馬」指「卦馬」，「象」指「卦象」，通行本都作「象」。「象」與「馬」同屬自然界的動物類。「象」的原意是「大象」。許慎《說文解字》曰：「象，南越大獸。²⁴」段玉裁注引《韓非子》曰：「人希見生象，而案其圖以想其生。故諸人之所以意想者皆謂之象。²⁵」，亦引《周易》云：「《周易·繫辭》曰：『象也者，像也。』此謂古周易象字即像字之假借。……《周易》用象為相像之義，如用易為簡易、變易之義，皆於得義，非於字形得義也。²⁶」我們可以理解為，「象」與「馬」的所指含義是相同的，都是指有具體情狀的存在物，這與庖犧氏「觀鳥獸之文」也是相吻合的。所以可推測《周易·繫辭》提出的「觀象」之「象」的第三個含義是：想像，它的特點是虛無但又有跡可尋。

就上述而言，可知「象」具有三層意涵，分別為：天象、卦象與想像，這三層意涵並非一時一地同時生成。一般認為《周易》在殷商時代就已誕生，《周易·繫辭》則是戰國中、後期的產物。從夏、商與周到春秋末期，人的觀念經歷了一個從巫術、卜筮向理性發展的過程。西周初期「天」的神性到後期就已經減弱，隨後興起了占星術（天象），它與天帝的觀念完全不同，占星術所著重的，不是宇宙和歷史的某位最

²¹ 見（吳）虞翻撰《易注》（收於四部分類叢書集成，據清道光中甘泉黃氏刊民國十四年王鑒修補印本影印），板橋：藝文出版社，1972年。

²² 見龔鵬程著：《孔穎達周易正義研究》，（收於中國學術思想研究輯刊），永和：花木蘭文化，2008年9月。

²³ 見張政烺著：《馬王堆帛書周易經傳校讀》，北京：中華書局，2008年4月。

²⁴ 見（漢）許慎撰、（清）段玉裁注、（民國）魯實先正補之《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1994年7月11版，頁464。

²⁵ （唐）孔顯達等撰，陵德明釋文：《附釋音春秋左傳注疏》，（清十三經注疏本，用文選樓藏本校定），臺北：藝文印書館，1979年7版，頁86。

²⁶ 同前註。

高的主宰，而是關注各個具體的星象變化所對應的具體的人事變動。這表明，在先秦時期，人們的思維就不是以某種最高的東西為終極，而是關注現實中的具體事物。後來人們由考察「天象」、「卦象」又逐漸走向了對現實情境的分析。從《春秋》可以看出人們對《周易》卦象從信任到懷疑到否定的態度。《春秋·昭公三十二年》記載了趙簡王與史墨關於君民社稷變易的對話，史墨曰：「社稷無常奉，君臣無常位，自古以然。故詩曰：『高岸為穀，深谷為陵。』三後之姓於今為庶，主所知也。在易卦，雷乘乾曰『大壯』，天之道也。」杜注曰：「乾為天子，震為諸侯，而在乾上。君臣易位，猶大臣強壯，若天上有雷。」²⁷這裏出語驚人，毫無尊卑觀念，而是對《周易》的卦象作出新的詮釋(想像)，從而突出了歷史發展的規律，強調了人事的重要，表現出理性的思維。

此外，對於「言不盡意」的這種矛盾，我們還可以用《莊子》的一個寓言做為補充：

桓公讀書於堂上。輪扁斲輪於堂下，釋椎鑿而上，問桓公曰：「敢問公之所讀者何言邪？」公曰：「聖人之言也。」曰：「聖人在乎？」公曰：「已死矣。」曰：「然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」桓公曰：「寡人讀書，輪人安得議乎？有說則可，無說則死！」輪扁曰：「臣也以臣之事觀之，斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入；不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間；臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十而老斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟魄已夫！」²⁸

在《莊子》中，即以寓言說明經驗難以用語言表達，而所謂的「言不盡意」，就是指這種語言不能對「意」進行完全表達之情況。其他如陸機在《文賦》中就表達了「恒患意不稱物，文不逮意²⁹」的無奈；劉勰的《文心雕龍·神思》篇中也指出：「方其搦翰，氣倍辭前，暨乎篇成，半折心始³⁰」，近代詩人余光中更以此撰詩：「你光采照人的熱帶小鳥，歡喜在我的頭頂來回飛繞/每次在我的掌中掙脫，只落下一片藍色的羽毛。我把它拾起插在帽邊，行人看到都異常驚羨。/哦，我怎能捉回飛去的小鳥，讓

²⁷ 見《附釋音春秋左傳注疏》，頁86。

²⁸ 出自《莊子·外篇·天道》。見錢穆：《莊子纂箋》（收於嚴靈峰無求備齋諸子文庫），香港：東南印務出版社，1957年3版。

²⁹ 見（晉）陸機撰、張少康集釋：《文賦集釋》，上海：上海古籍出版社，1984年1月。

³⁰ 見劉勰著、王更生注：《文心雕龍讀本》，臺北：文史哲出版社，1984年初版。

他們像我樣看個完全。³¹」都是對於文字符號傳達的文章「辭」之不能達「意」，以至下筆之前的文思半折之成文過程，指出的都是相類似的概念。

綜上所說《周易》中有關語言的核心問題是「言不盡意」，「言不盡意」的原因是作為聖人的包犧氏所感受的「天象」是一種先行存在的觀念，包犧氏只能摹擬天象而畫成八卦，所形成的《周易》之言又是對包犧畫八卦的摹擬和推演。「立象」這一表達途徑則把人的注意力引向了具體事物，並要求人付諸想像，從而恢復事物的原初狀態。因此，「言不盡意」的根本原因在於言說的物件本身充滿變化，一旦形諸語言，則成定格。《周易·繫辭》對「言」、「象」、「意」的思考過程中透露出了天人相交的思維，他們在觀天象時不是二元的，而是天與人在「象」的顯示與捕捉中相互補證相成，從而逐漸走向理性的哲學思維，而後成為美學的重要基礎。

第三節 象意之間

由上述可知，廣義的「象」有「數、象、辭」三類系統，同時有具象和抽象兩義，在具象上，指的是具體之物象，是根據於感官經驗的外在存在，也就是進行直觀所得之物，我們可以透過「象」而明確感知，但在抽象上又因拘於「象」，使得我們在於解讀「象」之時，造成一種疏離的可能，歷來為了解決這個問題，象意之間形成多種關係，即後世所謂「言意之辨」，因此在詮釋「象」「意」之間的關係時，首先必需先瞭解「意」之含義。

「意」本指聖人之意，是經典文本中的聖人之「微旨」，廣義而言，可以把「意」理解為一種本體，還可以理解為我們所要揭示的所有文本的真實意義。「意」所扮演的理解與解釋的邏輯角色在於：它是人的心智形成理解的起點，也是心智形成理解的標的，理解就是一個實現「意」、把握「意」的過程。在《周易》中，提到「意」之概念，仍是一個模糊的形相，指的是人們的思想意識，認為文字語言等符號系統只能表達人們心中的一部分。而要瞭解「意」，首先就要先瞭解符號系統，在《周易》中最能做代表的符號系統即為「象」，因此「立象以盡意」，可以解為「立象」而後方能「盡意」。然而「立象」是聖人所採用以對後世「盡意」的方式，我們在解讀時，首先必須「明象」。

³¹ 余光中：〈靈感〉，《余光中集》（收於《臺灣詩人選集》14），臺南：國立臺灣文學館，2008年12月。

對此，以王弼和王夫之的詮釋最為精要。王弼在《周易略例·明象》云：

夫象者，出意者也。言者，明象者也。盡意莫若象，盡象莫若言。言生於象，故可尋言以觀象；象生於意，故可尋象以觀意。意以象盡，象以言著。故言者所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。然則，言者，象之蹄也；象者，意之筌也。是故，存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生於意而存象焉，則所存者乃非其象也；言生於象而存言焉，則所存者乃非其言也。然則，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。得意在忘象，得象在忘言。是故觸類可為其象，合義可為其征。義苟在健，何必馬乎？類苟在順，何必牛乎³²？

王弼認為，「象」是表達「意」的工具，「言」是表達「象」的工具，只有「象」才能完整地表達「意」，只有「言」才能充分地表達「象」。「言」因「象」而生，所以通過「言」可以得「象」；「象」因「意」而生，所以通過「象」可以得「意」。因為「象」是用來表達「意」的；「言」是用來表達「象」的，所以得「象」可忘「言」，得「意」可忘「象」。「言」雖是因「象」而生，但拘泥於「言」，是不會得到產生「言」的「象」；「象」雖是因「意」而生，但拘泥於「象」，也不會得到產生「象」的「意」。因此，只有不拘泥於「言」和「象」，才能抓住事物的本質和特徵。同樣的概念，清·王夫之云：「漢儒泥象，多取附會」³³，王夫之用「泥」字，表達的是必須重視但不可拘泥之意，既不忘象，又不泥象，在不忘象的前提下，淋漓盡致地發揮意，這才是王夫之的真意。

然而，西晉的歐陽健³⁴則持不同的觀點，在《言盡意論》中提到：

有雷同君子問於達眾先生曰：世之論者，以為言不盡意，由來尚矣，至乎通才達識，咸以為然。若夫蔣公之論眸子，鍾傳之言才性，莫不引此為談證。而先生以為不然，何哉？

³² 見（魏）王弼撰、（唐）·邢璣注之《周易略例》，上海涵芬樓印明萬曆二十年刊本，1925年。

³³ 見（清）王夫之撰：《周易外傳·繫辭下傳第三章》，清同治四年湘鄉曾國荃金陵節署刊光緒丁亥船山書院補刊本。

³⁴ （西晉）歐陽建（？—300），字堅石，出身豪門士族。相傳他「雅有理想，才藻美瞻，擅名北州」，當時社會上有：「渤海赫赫，歐陽堅石」的傳誦，足見其名聲不小。他是當時名士石崇的外甥，後來同為趙王倫所害，死時才三十餘歲。流傳下來的歐陽建的《言盡意論》全文僅268個字，全錄之。

先生曰：「夫天不言而四時行焉，聖人不言而鑒識存焉。形不待名而方圓已著，色不俟稱而黑白以彰。然則名之於物無施者也，言之于理無為者也！而古今務於正名，聖賢不能去言，其故何也？誠以理得於心，非言不暢；物定於彼，非名不辨。言不暢志，則無以相接；名不辨物，則鑒識不顯。鑒識顯而名品殊，言稱接而情志暢。原其所以，本其所由，非物有自然之名，理有必定之稱也。欲辨其實，則殊其名；欲宣其志，則立其稱。名逐物而遷，言因理而變；此猶聲發回應，形存影附，不得相與為二矣。苟其不二，則言無不盡矣，吾故以為盡矣。」

前一部分乃是徵引論敵之說，以引出為什麼「古今務於正名，聖賢不能去言」這個根本問題。後一部分則是就此問題展開的回答。從這一段話，我們首先看到，歐陽健認為大自然的運行，聖人的鑒識以及事物的形狀都是不依賴語言而存在的，語言或者名稱並不能改變事物的形狀與本質。其次認為語言、名稱的作用只是區別事物，闡明道理，目的在於加強交流，但「名」、「言」並不是事物本身具有的，它只是出於人們交流的方便而產生的。第三，認為名稱是隨著事物而變化的，語言是因為事理而變遷的，名與物、言與理的關係好比形與影的關係，不能「相與為二」地割裂開來。歐陽健的理論是有一定道理的，但是其所做的「名」「言」同「物」「理」的「不得相與為二」的論斷，在理論上缺少嚴密的論證，因此我們認為歐陽健的「言盡意論」，相對有些簡單和武斷，但其認為符號系統能盡意的這一個觀念，則與今日之符號學有類似之處，在當時可說是十分精闢³⁵，只是所使用的符號系統不應以語言或文字符號為代表。

最後再補述「言」與「意」之關係，關於「言」與「意」的關係，多半可歸納為三種不同的意見，一是「言不盡意」之說，二是「得意忘言」之說，三是「言盡意」之說。其中「言不盡意」所產生的影響一直在美學範疇中受到相當的重視。

關於「言不盡意」的觀點，在先秦時代常常被拿出來討論，其中包括了兩種不完全相同的說法：一是認為一般的語言是不能完全表達事物根本道理，但聖人可以通過特殊的符號來揭示事物的根本道理。如《周易·繫辭》中的「書不盡言，言不盡意」、

³⁵ 在任繼愈主編之《中國哲學史》第二冊，頁201（1979年3月2版）、侯外廬主編之《中國思想史綱》上冊，頁197（1980年5月2版）、孫叔平《中國哲學史綱》上冊，頁444-445（1980年8月）、肖蓬父、李錦全主編之《中國哲學史》上冊，頁407（1982年12月）、馮契的《中國古代哲學的邏輯發展》中冊，頁528-529（1984年10月）、馮友蘭《中國哲學史新編》第四冊，頁122-123（1986年9月）、樓宇烈《中國哲學史》上冊（1981年2版）中，均對歐陽健之說給予高度肯定，認為其說雖有不周全之處，然其所表現出之「至道無言，非立言無以明其理」的思維，則可做為言意之辨的終結。

「聖人立象以盡意」，即是此意；二是認為，事物的根本道理是無法用語言表達的，也就是說，語言是不能傳達事物的根本道理的，如《老子》的「道可道，非常道；名可名，非常名³⁶」、「知者不言，言者不知³⁷」；《莊子》的「大道不稱，大辯不言³⁸」等等，不論是儒家或是道家，都認為真正的至理是至高的形而上意義之境界，在這儒道看來是無法以形而下層次的語言所能表達的。到了魏晉，玄學興盛，通過清談的方式來進行「辯名析理」，而當時的理都是抽象的概念，其中談論到的「貴無論³⁹」之觀點體現在「言」、「意」關係上，即認為「道」是無名的，是不可能通過語言或文字等符號來進行說解，這是「言不盡意」思想的體現，主要是說明語言和文字這類符號系統，是無法對「意」進行真正詮釋。

關於「得意忘言」的觀點，這種說法的前提是肯定和承認言能夠傳達意，包括天道、性命等宇宙、人生等最根本的道理，也可以通過語言傳達出來。不過「得意忘言說」者的重點並不在此，而在於強調言只是得意的一種工具，得意才是目的，才是最

³⁶ 出自《老子》第一章。見（宋）范應元集註：《老子道德經古本集註》，臺北：新文豐出版社，1989年。

³⁷ 出自《老子》第五十六章。

³⁸ 出自《莊子·內篇·齊物論》。（見錢穆：《莊子纂箋》）。

³⁹ 王弼認為，天地萬物有一個統一的根本，這個根本就是無；無本身無形無象、不可名狀，沒有任何具體的規定性，但是一切有形有象，可以名狀的具體事物都根據它才能成立，所以無就是終極根本。他也把這個根本稱為「道」。無本來無形無象、不可言說，但是因為一切事物都要經過它才能生存，所以把它比喻為道。

老子認為天地萬物的根本是無形無名的道，王弼則進一步把道的含義直接解釋為無，認為事物的產生以及事物功能的實現都是由它決定的，因此它是萬物宗主：「夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬物之宗也。」萬物之宗就是統攝萬物、決定萬物、產生萬物的終極實在。

王弼把有形有名的具體事物稱為「有」，把無形無名的抽象本體稱為「無」，並從本末體用的角度說明有和無的關係。「觀其所由，尋其所歸」，凡事都應「舉本統末」，這樣才能把握事物的根本或宗主。就天地萬物來說，大千世界的萬物不同只是表面的現象，這些現象的背後隱藏著一個更根本和更原始的宗主，那就是無，它決定了萬有的存在。萬物以「有」的方式生存，而「有」既開始於無又依賴於無，因而「無」就是萬物的根本。

以無為本的思想表現於人類的社會制度和國家的治理，那禮儀制度，甚至仁義原則，也都是有，因為它們都要以一定的方式表現出來。那產生禮儀制度的東西，那仁義背後的東西，是無。這個無，也就是人們的心，特別指制定禮儀、規定仁義的原則的聖人和賢者的心。

概括起來，無是無形無象甚至連名稱也沒有的存在，有就是有形有象或有名可稱的存在。無是有的根本，有是無產生出來的。要把握住有，要將有做得好，必須首先把握住無；把握住無，就能把握住有，把有做好。這是王弼對世界深刻的觀察，也是王弼對當時儒學過於重視禮儀制度，反而不能很好地貫徹禮儀制度的反應。詳可參見韓鋒：〈魏晉玄學關於「有無之辨」的內容及其哲學意義〉，《山東教育學院學報》，2001年4月；蔡海彝：〈從「老子」到「老子注」看王弼貴無思想的實質〉，《廣東廣播電視大學學報》，2000年4月；韓躍紅：〈從王弼的貴無崇本論看唯心主義哲學產生的認識及社會根源〉，《陝西師範大學學報》（哲學社會科學版），1998年2月；木耕：〈王弼貴無論簡評〉，《學術探索》，1995年6月。

重要的。此如《呂氏春秋·審應覽·離謂》中說：「夫辭者意之表也。鑒其表而棄其意，悖。故古之人得其意則舍其言矣。聽言者以言觀意也。聽言而意不可知，其與橋言無擇⁴⁰。」認為得了所言之意，也就可以把言忘掉。《莊子·外物》中亦說：「筌者所以在魚，得魚而忘筌。蹄者所以在兔，得兔而忘蹄。言者所以在意，得意而忘言。吾安得夫忘言之人而與之言哉！」⁴¹。上述王弼的《周易略例·明象》，即繼承並發展了這一學說。

而在「言盡意」的觀點中，以上述之歐陽健為代表，如上所述，《言盡意》論主要是指向言不盡意說中的第二種觀點，特別是那種認為語言在傳達事物根本道理時毫無作用，因而主張不用語言的觀點。並由此指出，若「言」無用，為何古今聖賢還要不停地務於正名和不能去言呢？他比較正確地闡明了言意之間的關係，所謂「至道無言，非立言無以明其理」，這是無容爭議的常識；「課言以尋理，不遺理而著言」，誠為一應持有之態度。

至此，我們得知「言」、「意」概念後，其關係在魏晉玄學的「言意之辨」中充分得到發展，引申出三個主要觀點，即「言不盡意」、「言盡意」及「得意忘言」。這三個觀點對後世的美學觀產生深遠而重大的影響。然就上節所述，我們可將「言」納入「象」此一符號系統中，進行最後的闡釋，我們認為應以「象」為始，而以「意」為終，以象為始，順象而行，以意為終，不泥於象，才算是完整。

第四節 立象盡意

《周易》言「象」，提出許多具有美學意義的思想，其中「立象以盡意」是最富意味的一個。《周易》中的象，傾向剛健篤實、輝光日新，表現出一種積極求實、剛柔互濟的思想特色。上述可知，在《周易》中將「言象意」看成是一個整體，其功能是互相指涉的，因此與道家提出的「象」大異其趣。道家重視象的「虛、無」，追求象外之象、象外之味等，這和「立象盡意」大不相同。「立象盡意」將「象」作為「意」之載體，明白言語在達意方面的局限性，但不將言、象、意分離，而是對於關係進行辨證的理解。《周易》承認「書不盡言、言不盡意」的事實，對於「言」與「意」，

⁴⁰ 見陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》，臺北：華正書局，1985年。

⁴¹ 出自《莊子·雜篇·外物》。見錢穆：《莊子纂箋》，收於嚴靈峰無求備齋諸子文庫，香港：東南印務出版社，1957年3版。

《周易》一方面已經察覺到「符號（能指）」與「意義（所指）」之間的關係，存在著「可等同」和「不可等同」的對立之中，另一方面又認為通過適合的能指（符號、象）可以完全表達所指（意），令能指（象）與所指（意）通，可說是領先當代符號學許多。就此我們可從兩方面來論述，第一是為何要「立象以盡意」，第二是為何「立象」能夠「盡意」。

在為何要「立象以盡意」？乃是因為「書」與「言」均未能完全「盡意」之故。「書與言」的關係，指的是書面文字與口頭語言的關係，書面文字與口頭語言均為工具，目的在於表達內心所思所想。它們同屬於語言的範疇，其他如肢體語言、雕塑語言、音樂語言、美術語言等等，由於表達的方式不同，其表達形式的局限性也就有限，僅能呈現出對事物某種認識，這些不同的語言各有利弊，也各不相同。廣義而言，舞蹈也是屬於肢體語言的範疇，歌唱也是屬於音樂語言和口頭語言的範疇。因此運用「書、言」這種符號時，其局限性大，因此能表達的意涵就小，所以要選擇一種較不會被局限之特殊符號，用以表達較完整之意涵，由此同時兼備具象與抽象的「象」就成為最適合的符號系統。

對於為何「立象」能夠「盡意」，蓋因《周易》已主張「立象以盡意」，已明確指出語言無法充分表達意義，由於「言」不能達「意」，這部分是吸收了道家的思維；因此以「立象」作為「達意」之方式，這裡則又汲取了儒家的養分，將「辭達」的「辭」，擴大為廣義的符號，即所謂的「象」。因此「立象」並不是對「言」的摒棄，相反地，是為「言」之外另找一個更能「達意」的表達方式。於是「立象」就成為理解萬物和表情達意的重要方式，也可以說，「象」是「言」與「意」之間的橋樑。

由前兩節可知，此處之「象」採符號系統之意，所有的原始卦象符號都只有隱晦的象徵意義。由於「聖人設卦觀象，系辭焉而明吉凶」、「是故君子居則觀其象而玩其辭，動則觀其變玩其占」、「仰以觀于天文，俯以察於地理，是故知幽明之故」、「聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故為之象」由此可知「象」產生是「觀」的結果，可知卦象體系來自於聖人「觀」的活動。所謂的「觀物取象」，指的便是從觀察萬物到制成八卦的整個思維過程。就此我們可知，「觀物取象」是對原始形象的掌握，而「立象盡意」便是在「觀物取象」的基礎上，再進行開展，已經成為經過思想熔鑄後的意象，以尋求主客觀之統一。

由此可知，「立象」目的在於「盡意」，「立象以盡意」之所以成為可能，一是符號系統對自身媒介的超越性對表達途徑提出了要求；二是意象產生的過程體現了感知世界的特殊方式，這種感知的表達需要尋找與之相適應的途徑；三是「象」和「言」

同樣均為符號系統，一樣具有局限性，但作為「工具性」媒介，卻為「象」外之意的表達提供了無限可能。

綜上所述，我們可知「立象以盡意」才是能讓符號學中的「能指」和「所指」完美呈現的方式。對於「立象盡意」的追求，成了中國古典美學中的一大特色。中國古典美學不但重視「意」，也不忘「象」。除了《周易》之外，其他如陸機〈文賦〉⁴²、司空圖《二十四詩品》⁴³、王維〈山水論〉和〈山水訣〉⁴⁴，郭熙的《林泉高致》⁴⁵、

⁴² 〈文賦〉的主旨在於討論種種有關於文學創作的問題，首次把創作經驗、創作過程、寫作方法、修辭技巧等問題寫進文學批評的議題，特別的是以賦論文，因為這些文學問題，尤其是具體的創作，必須容許有一定的空白以及模糊，因此它將賦論兩個文體結合使用，想必這是陸機有意將這一篇文章當成範本，以文釋文，這一個舉動，本身就代表著作者想要強調純粹的、審美的文學，以及追求文學獨立的思想。錢志熙《論文賦體制方法之創新及其歷史成因》說：「作者以賦作論，將論的功用寄於賦的體制之內，只是增強了賦體的功能，所以多體最後仍然落實於一體。」

陸機的理論，從根本上說仍然屬於漢代表象性形象的範疇，他要求作家塑造的形象被塑物形似，但他畢竟是處於漢末晉初轉折時期的理論家。也就因此，陸機一方面他有著深厚的舊觀念，另一方面又有急著想要跳脫舊傳統的新觀念。

就藝術上的技巧來看，〈文賦〉：「其會意也尚巧，其遣言也貴妍」，文章的構思必須巧、妍，也就是他所極力推崇的形式美的思想依據，揭示了為魏晉文學的發展趨勢及其特徵，〈文賦〉的不足，則在於陸機本身思想的局限，企圖在短短的一篇文章裏面，解決許多創作上的問題，顯然是有所不足的，而說到六形式主義的發展，有其歷史上的因素，個人的某篇文章也許能夠稍微影響整個趨勢，但並不是決定性的要素。

⁴³ 司空圖《二十四詩品》，其詩歌理論影響後代詩論甚深，飄渺空靈的語言及理論，為中國美學帶來了貢獻。「味外之旨」、「韻外之致」、「象外之象」、「景外之景」為司空圖論詩的核心概念，為一由實返虛的過程，強調不拘泥於可直接感受的味道或景象，尋求超越現實，難以掌握的味道或景象之深遠意境，「四外」說以弔詭的語式，透過對語言形式的解消而超越到形式之上。

在創作者應具備的主體基礎上，司空圖提出了超越俗我，與道為一的主體論。他認為創作主體必須保持虛靜心性，超脫塵俗的束縛，不為外物所累，以「道」為寓性之宅，方能與天機契合，返回自然之境。真正超越俗我之人，才能感受到超越世俗之美。這種超越俗我的審美主體，僅以單純的方式，感受到一種純然靜觀、不涉及利害關係的審美愉悅。

《二十四詩品》藉著形象化的語言，以情景交融、思與境偕來象徵不同的藝術風格。將詩味與意境聯繫起來，運用形象思維，使人從「有限」的個別形式中看到「無限」的生活意象。「超越」的審美意識不僅蘊含於《二十四詩品》中，與其詩論觀點「四外」說也所契合。司空圖獨特的詩歌美學見解，影響後代詩論家，如嚴羽的「妙悟說」、王士禛的「神韻說」、王國維的「境界說」等。

⁴⁴ 現存尚有王維畫論二篇：〈山水訣〉、〈山水論〉，然此二文是否為偽託之作，考證者甚多，在此不再多述。本處僅就其內容而言，此兩篇主要在說明「繪畫山水的技巧」，其中提到「凡畫山水，意在筆先。丈山尺樹，寸馬分人。遠人無目，遠樹無枝。遠山無石，隱隱如眉；遠水無波，高與雲齊。此是訣也。」不僅對中國畫，尤其是山水畫的空間性建構進行了根基性的解釋，同時它也向人們頗為形象的透露出瀟灑自如、猶如神來之筆、詩歌漫唱的畫風、畫情，

⁴⁵ 宋代郭熙的山水畫論著《林泉高致》，就已提到「高遠」、「深遠」、「平遠」的所謂「三遠」，而他的〈早春圖〉則綜合體現了傳統山水的創作理念。「高遠」，並不是拘泥於字面的「居高望遠」。郭熙說：「自山下而仰山巔，謂之高遠。」也有一種說法叫作「蟲視」，倒有些故意把自己放在低處的意思，看什麼都是高大雄偉、氣勢磅礴，視平線也基本上處在畫面的下端，用來描摹崇山峻嶺再合適不過了。北宋范寬的〈溪山行旅圖〉就是運用高遠法的典型佳作。「深遠」按照郭熙的說法，則是「自山前而窺山後，謂之深遠。」說白了就是借給觀眾一雙千里眼，看得到萬水千山，丘丘壑壑都濃縮在畫面的尺寸

石濤的《苦瓜和尚畫語錄⁴⁶》等，都是如此。於是形成了感性與理性融合，邏輯與象徵並存，抽象與具象相滲，這是中國古典美學的特出之處，因為追求「象」，所以形容生動，以情動人，富有韻味。

和西方不同的是，中國視「意」與「象」，西方則常常把特定的「象」用來比類普遍性的「意」。如古希臘的希庇阿斯以漂亮的小姐去比喻美，認定美就是漂亮的小姐，而當蘇格拉底反問：一匹漂亮的母馬、一架美的豎琴、一個美的陶藝品是不是美時，希庇阿斯也不得不承認是美的，這就和他自己先前定義的「美是漂亮的小姐」產生了矛盾。希庇阿斯以有限的象去表達無限的意，必然會產生矛盾和錯誤。然而，西方亦有深切體認到「象」與「意」之關係，在尋求美的本質時，著力於意（理），不困於象（貌），如古希臘的畢達哥拉斯、赫拉克利特、德謨克利特、蘇格拉底、柏拉圖、亞里斯多德；羅馬的朗吉弩斯、普洛丁、聖奧古斯丁；意大利的聖托馬斯·阿奎那、維柯；英國的夏夫茲博里、哈奇生、荷迦茲、博克；法國的狄德羅；德國的鮑姆嘉通、萊辛、康德、歌德、黑格爾、謝林、立普斯；俄國的車爾尼雪夫斯基等，都是熱衷於美學理論研究的著名學者，他們傾心於美的特質與規律，從而形成了龐大的邏輯系統⁴⁷。

就這一點而言，西方與中國美學對「意象」的價值觀便有了差異。中國重視象、追求象，以立象盡意，意象合一為依歸，這點成西方古典美學不可企及的特點；另一方面，也正因為執著於「象」，不能如同西方古典美學純粹只追求理性分析，以理服人，以邏輯服人，因而產生純粹量化或理性的學派，如實驗美學⁴⁸等。當然，西方的「意

之間。至於視平線則多處於畫作的上端，類似於現在說的「鳥瞰」。元代黃公望的〈九峰雪霽圖〉，一派群山莽莽、溪澗迴轉的無限風光，無疑都是拜深遠法所賜。「平遠」的視平線則處在畫面的中間或者是中部偏上的位置。郭熙給它的定義是「自近山而望遠山，謂之平遠。」元代倪瓚的作品多呈現出這樣的視覺效果，像他的〈漁莊秋霽圖〉，可為一例。不論是「高遠」、「深遠」、「平遠」那種型式，都是重視畫面上呈現的意境，而非形似與否。

⁴⁶ 中國清代繪畫理論著作。石濤著。該書另一版本名《畫譜》。全書18章，先講原理，次述運腕，最終引出理論主張，構成完整有機的山水畫理論體系。在這一體系中，作者把畫理畫法的認識提高到宇宙觀的高度，窮其原委變化，具有較強的理論性與系統性，有充分的邏輯力量。此書反對擬古，主張「借古以開今」，「筆墨當隨時代」，「搜盡奇峰打草稿」，重視發揮畫家個性並實現創作自由，對中國18世紀，特別是20世紀以後的山水畫甚至整個中國畫發生了重大影響。

⁴⁷ 見朱光潛：《西方美學史》，北京：人民文學出版社，1979年2版。

⁴⁸ 「實驗美學」為運用心理學和物理學中定量分析法來測定某些刺激物所引起的人的審美感受的學科。該學科的開創者德國心理學家G.T.費希納（1801～1887）宣稱，他所開創的新的美學研究領域是一種「自下而上的美學」，遵循的方法是「從特殊到一般」，而不是像傳統的形而上學美學那樣「從一般到特殊」或「自上而下」。費希納認為，所謂「自下而上」，並不是指美學應建立在哲學家個人的美感經驗之上，而是說應該採用實驗的方法系統地研究和比較許多不同的人的美感經驗。

象」和中國的「意象」，尤其和《周易》的「意象」並不是相同的。由於中西的文化背景不同，產生的時間相異，故對於「意」、「象」的認識也是有差別的。然而，就實質而言，中西美學對於「意」、「象」的詮解，亦有相同之處。東西兩方對於「意」指思想義理、「象」指形象造型，則存在著相同的見解。

就上述可知，「意」與「象」，實際上是二而一、一而二的。二者應相互補充，不能偏廢，才能讓「意」「象」之間的關係得以完整。

第五節 結語

「意象」創構的思想，是中國古典美學中的重要內容。源自於《周易》的「觀物取象」，以主體的美感經驗為基礎，運用主體獨特眼光和比興的思維方式，借助想像力而達成「立象以盡意」，「立象以盡意」這一命題，具有極為重要的美學理論意義，就客觀性而言，讓人類的美學意識進行具體的實物階段，創造出審美的基本思維形式；就主觀自覺性而言，突顯了易卦的形象直覺性特徵，因此《易》卦之象意關係在思維方式和內在結構類型兩方面具有了意料之外的異質同構關係，將巫術符號和審美符號連結在一起。《周易》將意與象的統一，做為體現生命之道的方式，意不脫離感性對象而存在，象存則意可依托、象變則意變，象亡則意無所依附。就美學的角度觀之，意象是由意與象相互依存，共同創構而成的。

魏晉始，《周易》「立象以盡意」的哲學命題正式轉化為一種美學理論成果，轉化為一個重要的美學範疇——「意象」，其中又以《文心雕龍》為代表，意象原是一個哲學範疇的問題，劉勰在總結前人藝術創作經驗的基礎上建立了美學意象論的體系，他援《周易》以釋文學，以「意象」論文思，實出於此。章學誠《文史通義·易教》將《周易》之「象」和《詩經》之「比興」並論⁴⁹，便是「易象」能轉化為美學「意象」的根本理由。

⁴⁹ 《周易》全書多用比興寫成，它體現出原始比興藝術的基本特徵：用符號系統和語言文字共同創造比象和興象，其比義和興義具有流動性和不確定性，這種比興藝術功利性很強，但也具有一定的審美功能。《周易》的比興實為中國詩歌藝術中比興手法的濫觴。

《周易》與《詩經》同是我國先秦時期出現的兩部經典文獻。相同時代裡相同的思維方式、語言表達方式和文學象徵手法的運用，《易經》的觀物取象與《詩經》的比興既有相同相近之處，又有明顯差別。不同的功用、不同的目的、不同的內涵又使二者有明顯差別，這種差別歸根結底就是「觀物取象」與「托物言志」的差別。

《周易》中的「意象」論，透過王弼及魏晉玄學家的重新詮釋，對後世的文藝理論及文藝批評產生了深遠的影響。魏晉以降，對文藝創作推崇「言外之意」及「韻外之致」者不乏其人，其精神正是源自《周易》對於「意」與「象」的理論之中。魏晉之後，以「意象」論文者代不乏人，如司空圖、胡應麟⁵⁰、王廷相⁵¹等。

綜而言之，「意象」是人類美感經驗之具現化觀念形態。「意象」範疇可以成為美學的基本範疇。主要從兩個方面抓住了人類美感經驗活動的根本特徵：其一，美感經驗是一種觀念性、意識性活動，因此審美意象不同於現實經驗；其二，美不離象，美不離情，美感精神即是感性精神。「立象以盡意」這個問題，無意識中表現了人類美感經驗的精神特徵與內在結構，此正《周易》對中國美學的獨特貢獻。

主要參考書目

（清）阮元等：《重刊宋本周易注疏附校勘記》（清十三經注疏本，用文選樓藏本校定），臺北：藝文印書館，1979年。

王明居撰：《叩寂寞而求音：周易符號美學》，合肥：安徽大學出版社，1999年第1版。

陳良運撰：《周易與中國文學》，南昌：百花洲文藝出版社，1999年第1版。

劉綱紀、范明華撰：《易學與美學》，臺北：大展，2001年初版。

姜一涵撰：《易經美學十二講》，臺北：典藏藝術家庭出版，2005年初版。

王春才撰：《周易與中國古代美學》，北京：民族出版社，2006年第1版。

⁵⁰ 胡應麟在《詩藪·內編》卷五云：「作詩大要不過二端，體格聲調、興象風神而已。」此為胡氏論詩歌創作本體特徵的根本之論。在他看來，詩的基本要素就是「體格聲調」和「興象風神」，而二者的關係則是相輔相成、缺一不可的。

象即詩的審美意象。興、象合鑄成一個詩學概念，則是指詩歌創作中以自然感發的方式來創造的審美意象。胡應麟在評漢詩時屢用「興象」的概念，如《詩藪·內編》卷三說：「《十九首》及諸雜詩，隨語成韻，隨韻成趣，辭藻氣骨，略無可尋。而興象玲瓏，意致深婉，真可以泣鬼神、動天地。」在他看來，漢代古詩，風韻自然，取象時常常得之無意，如他所說：「無意於工，而無不工也，漢之詩也。」「得之無意」，正是興象的取象方式。興象之外，胡氏更重風神。如果說興象更多地以之品評漢詩，那麼，風神則更多地用來品評盛唐之詩。如他在《詩藪·內編》卷六所說：「盛唐絕句，興象玲瓏，句意深婉，無工可見，無跡可尋。中唐遽減風神，晚唐大露筋骨，可並論乎？」「風神」指一種好詩所具有的風華神韻，類似嚴羽所謂「興趣」。

⁵¹ 明代王廷相云：「言征實則寡餘味也，情直致而難動物也，故示以意象。」王夫之把王廷相這句話作了發揮。詩（藝術）的本體就是意象。

王振復撰：《大易之美：周易的美學智慧》，北京：北京大學出版社，2006年第1版。

劉綱紀撰：《周易美學》，武漢：武漢大學出版社，2006年第1版。

孫劍秋撰：《易、春秋與儒學思想研究論集》，臺北：中華文化教育學會，2007年初版。

花東卜辭時代的異見

吳俊德*

【摘要】

花園莊東地H3坑所發見之甲骨，其內容頗異於一般殷墟卜辭，引起學界熱烈討論，其中卜辭時代的歸屬亦是熱門焦點。

關於花東卜辭時代的討論，多集中於武丁早、中、晚期的辨正，而主要的根據是所謂考古學證據，然花東卜辭數量不大，整體時距應不長，又存置集中保護，情形極為特殊，可能是在某一特殊時段中，由特殊的人物所進行的一些特殊貞問，而後又進行特殊的埋藏。因此，《花東》整理者根據考古地層所主張的卜辭時代正確與否，或仍存有可商之處。

本文根據「征召方」事件，認為花東卜辭時代與歷組相近，不宜歸屬第一期。歷組卜辭的時代從考古地層與¹⁴C測年的分析來看，明確屬於晚期，而花東卜辭的用語、字形有明顯晚期特徵，亦與之相符，故花東卜辭的時代應屬晚期，約在第四期中晚期之際。

關鍵詞：花園莊 花東 H3卜辭 斷代 丁

* 臺北市立教育大學中國語文學系助理教授

A Different Observation of the Duration Period of Oracle Bone Inscriptions Unearthed at Eastern Locus of *Huayuanzhuang* in *Yin* Dynasty Ruins

Wu, Jun-de*

Abstract

The content of Oracle bone inscriptions unearthed at eastern locus of Huayuanzhuang in Yin dynasty ruins is different from most Oracle bone inscriptions we've known, so there is a lively discussion among the academic circles. The duration period of inscriptions is one hot issue of them.

The discussions on duration period of Oracle bone inscriptions at eastern locus of Huayuanzhuang are divergent. Most of them stand for the inscriptions existing on Wuding's period (the 1st period). Although their opinions base on the archaeological excavation, yet the Oracle bone inscriptions at eastern locus of Huayuanzhuang are too particular to affirm the conclusion.

This article approaches a subject from different angles, an offensive of a campaign to Zhaofang and the result of AMS ¹⁴C dating for example. They show us that the duration period of Oracle bone inscriptions at eastern locus of Huayuanzhuang should be on Wuyi's to Wending's period (after middle 4th period).

Keywords : Huayuanzhuang 、 eastern locus at Huayuanzhuang 、 H3 inscriptions 、 period classification 、 Ding

* Assistant professor, Department of Chinese Language and Literature, Taipei Municipal University of Education .

一、前言

1991年安陽花園莊東地H3坑發見甲骨，經過十餘年挖掘、整理、編纂工作，《殷墟花園莊東地甲骨》（以下簡稱《花東》）於2003年正式出版，收錄卜甲556版、卜骨5版，共計561版甲骨。花東卜辭材料完整刊布之後，因其內容頗異於已知的殷墟卜辭，旋即引起熱烈討論。討論的主要內容，大抵可分為兩大類：花東卜辭的時代與卜辭中「子」、「丁」的身份，其中又以後者為討論的熱門焦點。

關於「子」的身分，意見相當分歧，大約有「朝中大臣」、¹「沃甲之後」²、「武丁子輩」、³「武丁遠房之從父或從兄弟」⁴等諸多看法，未有共識，本文於此亦不擬置論；而至於「丁」的身分，蓋因《花東》發掘整理者定該批卜辭時代為殷墟文化一期晚段，約等於武丁時期，⁵故此「丁」的身分無可避免指向武丁，歷來多無爭論，仍有

¹ 李學勤謂「花園莊東地H3卜辭的“子”，子組卜辭的“子”，由於出在都邑範圍內，推定為朝中大臣，應當是合宜的」，見〈花園莊東地卜辭的“子”〉，《甲骨文獻集成》第21冊（成都：四川大學出版社，2001年4月），頁172。（原載《河南博物院落成暨河南博物館建館70周年紀念論文集》鄭州：中州古籍出版社〔1998.7〕）

² 劉一曼、曹定雲主張「H3卜辭中的“子”是一位地位很高、權力很大的人。他不僅是一位族長，可能是沃甲之後這一支的宗子，而且又是朝中一位重臣」，見〈論殷墟花園莊東地甲骨卜辭的“子”〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社〔2003.3〕），頁447。又《花東·前言》亦云「H3卜辭主人“子”同原子組卜辭主人“子”是不同的兩個人，H3卜辭主人“子”很可能是沃甲之後，而原子組卜辭主人“子”則可能是祖辛之後，祖丁之孫，是武丁的兄弟或堂兄弟」（《殷墟花園莊東地甲骨》第一分冊，昆明：雲南人民出版社〔2003.12〕，頁28）。

³ 楊升南認為是孝己，謂「據花東H3坑甲骨卜辭的內容和古文獻記載的相關內容分析，我認為，H3坑甲骨卜辭中“子”的主人，是武丁太子孝己的可能性是很大的」（〈殷墟花東H3卜辭“子”的主人是武丁太子孝己〉，《2004年安陽殷商文明國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社〔2004.9〕，頁209）；姚萱分析花東子卜辭的稱謂系統，整合花東卜辭的「子」與賓組的「子狀」，認為「花東子卜辭的主人“子”是時王武丁的子輩，而且當是親子。他甚至有可能就是賓組卜辭中的“子狀”」（《殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究》，北京：線裝書局，2006年10月，頁55）；林澐則謂「子」應該是武丁的子輩，「但一定要確指孝己或子狀，則均感論據不足」（〈花東子卜辭所見人物研究〉，《古文書與古代史》第1輯，臺北：中央研究院歷史語言研究所〔2007.9〕，頁15）；而韓江蘇論證H3卜辭「子」為太子，並主張「H3卜辭的時代為武丁前期，其主人“子”要麼是祖己，要麼是祖庚。但“子”為祖庚的可能性也可以排除，祖己死後，武丁屬意的是祖甲，前期祖庚還不可能成為太子。由此判斷，H3卜辭的主人為武丁太子孝己」（〈殷墟H3卜辭主人“子”為太子再論證〉，《古代文明》第2卷第1期〔2008.1〕，頁31），同於楊說。

⁴ 朱鳳瀚從辭例分析，認為「特別是此位“子”能“以婦好”，故其在行輩上似不會低於時王武丁，是武丁的較遠親，從父或從兄弟輩，應為再從或再從以上」，見〈讀安陽殷墟花園莊東出土的非王卜辭〉，《2004年安陽殷商文明國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社〔2004.9〕），頁214。

⁵ 《花東·前言》謂「花園莊東地早期相當於大司空村一期（或稱殷墟文化一期晚段），中期相當於殷墟文化第三期，晚期相當於殷墟文化第四期」，而「花東H3坑的時代當屬殷墟文化一期晚段」（《殷墟

異議者則在於「丁」的生死上。從花東卜辭的若干辭意觀之，「丁」可以號令時人，應為生者，然「丁」一稱於一般殷墟卜辭中屬於死稱，為殷先王死後的謚號，而花東卜辭中亦見如是用者，兩者應可等同視之，則「丁」不為活人。「丁」是生是死可能引起對於商代文化探索的重大影響，值得自不同角度加以觀察探究，筆者將另文論之。

關於花東卜辭的時代，或以為武丁前期，或以為武丁中期，或以為武丁晚期，各有所據（詳下文），難分是非。然依據《花東》發掘整理者的意見，認為花東卜辭屬於武丁時期，而相同的主要整理者通過對《小屯南地甲骨》（以下簡稱《屯南》）地層的分析，堅持歷組卜辭時代為武乙文丁時期（說詳下）。但是，《花東》與《屯南》兩者內容皆存有「征召方」的國家大事（例詳下），如何聯繫，也是一項難題，「究竟是要用花東卜辭來斷定歷組卜辭的時代，還是用歷組卜辭斷定花東卜辭的時代呢」。⁶如此疑惑造就「各取所需」的空間，對於真相的探求顯然不利，實有加以辨正之必要。

職是之故，本文不揣譾陋，擬針對花東卜辭之時代歸屬問題，提出個人觀察淺見，以就教諸方家。

二、花東卜辭的時代

（一）花東卜辭時代的主張

關於花東卜辭時代的推定，《花東》發掘整理者首先於發掘簡報中指出H3坑「據地層關係和共存陶器判斷，屬殷墟文化第一期，從坑中所出一些卜辭涉及的人物、事類來看，屬武丁時代」，⁷初步研究後，根據婦好、子戣在H3卜辭中的活躍程度，認為「花東H3卜辭的歷史時代，上限在武丁前期，下限或可到武丁中期。這一結論與H3所處的地層關係和共存陶器的時代也基本吻合」，⁸後於《花東·前言》明確說明「花東H3屬殷墟文化第一期晚段。而殷墟第一期晚段之歷史時代，據研究，大致相當於武丁早期」。⁹

花園莊東地甲骨》第一分冊，（昆明：雲南人民出版社，2003年12月，頁17），又云「花東H3卜辭的歷史時代，大體上相當於武丁前期」（頁35）。

⁶ 見劉源：〈殷墟花園莊東地甲骨文研究概況〉，《歷史研究》2005年第2期，頁181。

⁷ 見中國社會科學院考古研究所安陽工作隊：〈1991年安陽花園莊東地、南地發掘簡報〉，《考古》1993年第6期，頁499。

⁸ 見劉一曼、曹定雲：〈殷墟花園莊東地甲骨卜辭選釋與初步研究〉，《考古》1993年第6期，頁307。

⁹ 見《殷墟花園莊東地甲骨》第一分冊·前言（昆明：雲南人民出版社，2003年12月），頁32。

對於《花東》整理者的結論，學界並非毫無異議，朱鳳瀚認為：

甲骨學依據武丁卜辭內容，將武丁時代分為早、中、晚三期，劃分得較細。這裡所謂武丁中期，在年代上應當可以理解為上述主要依據陶器劃分的殷墟文化一、二期之際，而反之，此殷墟文化一期晚段（相當於武丁時代兩期分法的早期）這一時段，自然也可以理解為相當於甲骨學上所謂武丁早期與中期偏早。¹⁰

主張可以將H3卜辭的年代定為「武丁早期至中期偏早」，對花東卜辭的時代往下作了小幅修正。陳劍則以為：

花東子卜辭有關征伐“邵（召）”的一組卜辭當與歷組一類相關卜辭同時。歷組一類卜辭的時代是無論如何也早不到武丁前期的。而且，歷組中不少征伐“召方”或“刀方”的卜辭，從字體看屬於歷組二類，且多與“父丁”同版，其時代已經晚至祖庚時期。同時，花東子卜辭在各方面的特徵都較為統一，有很多不同版的內容可以互相系聯，推測其延續的時間也不會很長。由此看來，可以推斷整個花東子卜辭存在的時間恐在武丁晚期，最多可推斷其上限及於武丁中期。¹¹

根本否定《花東》整理者的結論。

曹定雲在《花東》結論的基礎上加以申述，主張：

《花東》420 和《花東》480 中的“王”和“丁”是同時並存的兩個人，既然“丁”是武丁，那這個“王”只能是小乙。因此，H3 卜辭的主體是武丁及位以前的卜辭，亦即小乙時代的卜辭；卜辭時代下限最遲在武丁早期。¹²

並聲稱「終於在花東H3中找到了武丁以前的卜辭」，¹³忽視於相關卜辭中涉及的事

¹⁰ 見朱鳳瀚：〈讀安陽殷墟花園莊東出土的非王卜辭〉，《2004年安陽殷商文明國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2004年9月），頁211。

¹¹ 詳陳劍：〈說花園莊東地甲骨卜辭的“丁”〉，《故宮博物院院刊》2004年第4期，頁59。

¹² 見劉一曼、曹定雲：〈1991年殷墟花園莊東地甲骨的發現與整理〉，《花園莊東地甲骨論叢》（臺北：聖環圖書公司，2006年7月），頁17。

¹³ 見曹定雲：〈殷墟花東H3卜辭中的“王”是小乙——從卜辭中的人名“丁”談起〉，《殷都學刊》2007年第1期，頁24。

類不能連貫的現象。

此外，韓江蘇信從《花東》對H3甲骨坑時代的斷定，但通過與YH127坑與《屯南》以及卜辭人物、事類的對比，認為：

若把武丁即位後 59 年的時間分成武丁早期、中期、晚期三個階段，那麼，H3 卜辭的時代應屬於武丁早期向中期過渡的階段，這與劉一曼先生從地層、甲骨面貌及卜辭內容方面所定的 H3 卜辭時代為武丁前期基本吻合。¹⁴

該說略同於朱鳳瀚，是對於花東卜辭的時代作較為彈性的詮釋。

整體觀之，花東卜辭的時代似在武丁早期或晚期有所爭議，而陳、曹二說截然不同，但各有擁護者，¹⁵讓所謂「地層上的證據」再次蒙上陰影。然持平觀之，地層證據確實存在可疑之處，花東卜辭的時代亦尚有討論的空間。

（二）花東卜辭時代的商榷

1. 關於考古學的疑問

考古發掘是項曠日費時、勞心勞力的工作，所有參與者的付出都值得敬佩，對於整理所得的結論，理當給予肯定。筆者沒有受過考古專業的訓練，無力亦無意對眾志成城的《花東》考古探索結論提出批判，以下所述，僅為閱讀所見疑惑，單純提出，就教方家。

首先，《花東》整理者提到H3坑特別之處，云：

H3坑是專門為埋放甲骨而挖的。因為此坑形制規整、從坑底便開始堆放甲骨、坑內除甲骨外其他的遺物很少，這些情況表明H3坑是為埋藏甲骨而營造的。在長方坑挖好後，當時負責埋放甲骨的人，先從坑邊的腳窩下至坑底，將東北角、北邊、西邊的卜甲擺好，然後再將大批的甲骨倒入坑內，隨即填上灰土、黃土，

¹⁴ 見韓江蘇：〈殷墟花東H3卜辭時代再探討〉，《故宮博物院院刊》2008年第4期，頁23。

¹⁵ 黃天樹認同陳說，並撰文予以補充論證，見黃氏〈簡論“花東子類”卜辭的時代〉，《古文字研究》第26輯（北京：中華書局，2006年11月），頁23-29。另朱歧祥則從《花東》整理者的考古專業判斷，認定《花東》是武丁前期的卜辭，遂於探索比勘婦好事蹟後，主張《花東》中的婦好是武丁年輕的寵妃，而《甲骨文合集》記錄的是武丁中壯時期的婦好，詳見朱氏〈花東婦好傳〉，《東海中文學報》第19期〔2007.7〕，頁1-12。

並進行夯打，在黃夯土上再填上一層灰土，與當時的地面平齊。……夯打墓葬填土的目的在於保護墓主遺骨與墓中隨葬品的安全。甲骨坑上部的填土被夯打，其目的應與之相似，即埋藏甲骨的人，希望這些神聖之物，永遠安寧地長存於地下，免遭他人褻瀆。……由此觀之，H3坑的性質，應屬有意埋藏甲骨的窖穴。¹⁶

過去石璋如因為「尚沒有發現在一個坑中，專埋甲骨而不雜其它遺物，即令出甲骨最多之坑，其中也有大量的陶、骨、蚌、石等殘存與大量的灰土」的情形，¹⁷認為存在專為收藏甲骨之穴窖的可能性極低，而H3坑如此刻意「保護」該批卜辭，顯見其特殊性，與眾不同。

劉一曼認為甲骨「有意識的埋藏，並不一定需專門挖坑，如上文提到的屯北H251、H127、屯南H24，以及屯南H23等坑是利用早已挖好並使用過一段時間的窖穴來埋藏甲骨的」，¹⁸而曹定雲論及灰坑與遺物時代，亦曾表示：

H3坑的時代，是指H3埋藏甲骨的年代，而不是坑中甲骨卜辭契刻的年代。H3坑的年代與H3坑中甲骨卜辭的年代，是性質不同的兩個問題。坑中甲骨契刻年代自然大多早於坑之年代，這完全是合於情理之事。¹⁹

據此，「自窖穴中得到的甲骨」可以有三個時間資料：「窖穴挖坑的時代」、「甲骨埋入的時代」、「甲骨契刻的時代」。常理推想，三者約略同時的地層分析應最為精確可從，而如果三者時代互有差異，²⁰則地層時代的考定恐非易事。如根據劉先生的說法，甲骨穴埋可利用使用過一段時間的坑，則甲骨契刻的時代或應晚於窖穴時代，

¹⁶ 見《殷墟花園莊東地甲骨》第一分冊·前言（昆明：雲南人民出版社，2003年12月），頁14。

¹⁷ 見石璋如：《小屯》丁編·甲骨坑層之一（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985年4月），頁211。

¹⁸ 劉一曼：〈論殷墟甲骨的埋藏狀況及相關問題〉，《揖芬集—張政烺先生九十華誕紀念文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年5月），頁153。

¹⁹ 見曹定雲：〈殷墟花東H3卜辭中的“王”是小乙—從卜辭中的人名“丁”談起〉，《殷都學刊》2007年第1期，頁24。

²⁰ 石璋如認為甲骨是殷人用過而不要的東西，「隨著垃圾而填到廢棄的穴窖中，或隨便丟到兩個建築物之間的庭院中；但那些整版的甲骨每數個疊在一起，放置在坑底，或入口處，又好像是有意識的埋藏。總之，據我個人的推想，這些東西，可能有一定保存的時限，以便查考，過了時效，他們也許不要了，而隨著垃圾丟棄，或埋在穴窖中」（見《小屯》丁編·甲骨坑層之一（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985年4月），頁211）。其中「保存的時限」若跨越世代，則甲骨契刻、埋入與挖穴的時代即應有明顯差異。

即與曹先生所認為「甲骨契刻時代早於窖穴時代」之說有所差異，若考古材料的相互關係未能正確有效的釐清，則相關時代的推論就未必可靠。

純然設想：「祖甲時卜問並契刻的重要甲骨，保存至武乙時因故丟置在武丁時已啟用的廢棄穴坑」，三千餘年後為人所得，應如何確定該甲骨的時代呢？根據卜辭內容？根據同出器物？根據地層層次？

考古挖掘的各類坑層，其時代先後的相對順次是無庸置疑的，然而精確的歷史年代，應無法自坑層的疊壓情形直接判定。目前所謂殷墟文化所使用的四期分類法，基本上是建立在大司空村、苗圃北地和小屯南地的商代遺址發掘的基礎上，而大司空村、苗圃北地各期的歷史年代，皆是藉助同出單一（或少量）甲骨卜辭推定，²¹如今再據遺址各期可能的年代來判定多數甲骨卜辭的時代，有無「循環論證」之失，頗堪玩味。張光直曾經指出：

作為斷代標尺，考古學上的“坑位”（董作賓的十期分類法中提出）是十分不可靠的。許多第一期和第四期的卜辭同出於一個坑位（見石璋如：《殷墟建築遺存》），但坑位時代的確定大多依賴於卜辭的斷代而不是相反。……至於在小屯南地₃組卜辭與早期陶器共存的現象是非常重要的，但這些甲骨的所在地層有複雜的多重打破關係，而且無論是甲骨還是陶片都不能排除二次堆積的可能性。²²

而石璋如曾自殷墟基址的組合、分布、疊壓關係及同坑各期貞人數目，分析「扶片」（即自卜辭）的時代，其結論云：

²¹ 大司空村的殷代遺存大體可劃分為三期，「從一個屬於第II期的灰坑中出有武丁期甲骨文分析，此期的絕對年代大致在武丁前後。第I期的年代可能早於武丁，其下限最晚到武丁時期」（詳參中國社會科學院考古研究所：《殷墟發掘報告1958-1961》，北京：文物出版社〔1987.11〕，頁85）；而苗圃各期的年代大約與大司空村各期相當，而在大司空村II期灰坑「發現一片字體近似武丁時期賓組卜辭的帶字卜骨，因而推測這一期的年代大致在武丁前後」，由此可推「苗圃I期的年代上限應早於武丁，它的下限最晚到武丁；第II期的上限可早到武丁，下限可能到祖甲」；至於第III期的年代，本身可以再劃分為早、晚兩期，根據「在55H1中出一片字體近似康丁時期的卜骨，在73H50中出有第III、IV期（康丁、武乙、文丁時代）的卜辭，看來第III期早段的上限可能到廩辛，其下限大致到文丁；第III期晚段鬲、簋的形制，有的與后岡圓坑所出的近似，其年代約當乙、辛時期」（詳參中國社會科學院考古研究所：《殷墟發掘報告1958-1961》北京：文物出版社〔1987.11〕，頁10）。

²² 見張光直：《商文明》（張良仁、岳洪彬、丁曉雷譯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年2月），頁375-376，註68。

不論組層、坑形、同坑貞人、扶字形質以及參加祭祀輩級等，都與「扶辭」的紀錄和基址發展的程序相符合。若以甲骨之分期為基址之分期，則在第一、二、三等期基址之下尚未找到「扶片」的存在，而在乙組第四期所廢除的大壕溝如YH036中得到若干，在村南所謂武乙時代所建立的小型基址之前灰土中（村南發掘者的斷代）得到若干，又在丙組五期基址之下的穴窖中得到若干，照這樣所局限的範圍及情形，再冷靜的分析和思考一下，「扶片」分布的雖廣，但只徘徊於這一層位中，扶的年齡縱然很大，其任職的時代，以甲骨文第四期的可能性為最大。其事跡的發展，亦以由甲組，而乙組，而村南，最後為丙組的程序為最合適。²³

明顯不同於《屯南》認為自組出於殷墟文化第一期的灰坑和地層中，時代比賓組稍早，當屬於武丁前期的推定，²⁴而同樣就出土遺物進行考古地層分析，結論竟南轅北轍，實難理解。

凡此，在在讓人對於地層年代勘定的結果產生想像空間，而不敢堅從。如果花東卜辭「丁」為生稱而使「廟號天干」的內涵可以重新考慮，則充滿晚期特徵的花東卜辭，何以無法讓殷墟文化地層的分析重新思索？²⁵

再者，即使現有《花東》考古材料的比勘分析是正確的，其時代推定亦似有偏早的嫌疑。《花東》整理者將H9坑歸為早期坑，時代相當於大司空村一期，其中出土陶器「H9:1器形與苗圃北地一期II式豆PNVH25:40近似」、「H9:3形體與1973年小屯南地早期（二段）的H102:12紅陶罐基本相似」、「H9:7器形近似小屯東北地87AXTH1:4、H1:6」²⁶之比勘或許無誤，然H9:11（簋）卻近似《殷墟的發現與研究》所列第二期晚段陶器的小型簋（H136:40、H136:14），²⁷若此觀察是合理的，則H9坑的時代是否有下

²³ 詳石璋如：〈『扶片』的考古學分析〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第56本第3分〔1985.9〕，頁483-484。

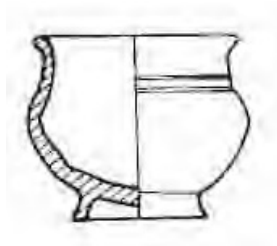
²⁴ 參中國社會科學院考古研究所安陽工作隊：〈1973年小屯南地發掘報告〉，《考古學集刊》第9集（北京：科學出版社，〔1995.12〕），頁123-125。

²⁵ 朱歧祥謂「大量所謂晚期的甲文字形，竟出現於早期的甲骨坑中。究竟是花東子自有一類別於王卜辭的特殊字形寫法？抑或是由於過去我們對於甲文字形流變的了解不夠？又或者是我們應該重新思考考古學界對花東時限判斷的研究成果？目前似乎仍是一個懸而未決的謎團」（詳見朱氏《殷墟花園莊東地甲骨論稿》，臺北：里仁書局〔2008.11〕，頁8），對此早已有所覺知。

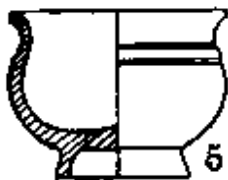
²⁶ 見《殷墟花園莊東地甲骨》第一分冊·前言（昆明：雲南人民出版社，2003年12月），頁16。

²⁷ 見中國社會科學院考古研究所：《殷墟的發現與研究》（北京：科學出版社，1994年9月）【圖九八】4、5，頁213。

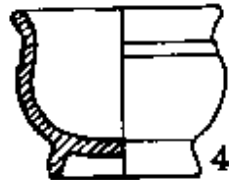
修至殷墟文化第二期晚段的可能？



H9:11



H136:40



H136:14

另《花東·前言》謂：

H3，出土陶片二百多片，以泥質灰陶為主，約占陶片總數的72%；夾砂灰陶次之，占20%；夾砂紅褐陶和泥質紅褐陶較少，各占4%。²⁸

而殷墟各期的陶器陶質演變為：

夾砂紅陶在第一、二期較常見，但數量不多，第三、四期極少見；泥質紅陶第一、二期為數甚少，到第三、四期所占比例有所上升。……以苗圃北地（1963年發掘資料）和小屯西北地遺址典型單位的統計資料為例概述如下：

第一期泥質灰陶約占68%-73%，泥質紅陶約占1%-3%，夾砂灰陶約占30%，夾砂紅陶約占1%-3%；

第二期泥質灰陶約占72%，泥質紅陶約占6%，夾砂灰陶約占20%，夾砂紅陶約占1%-2%；

第三期泥質灰陶約占75%，泥質紅陶約占13%，夾砂灰陶約占10%，夾砂紅陶少見；

第四期泥質灰陶約占75%，泥質紅陶約占17%，夾砂灰陶約占8%，夾砂紅陶少見。

其演變規律是夾砂灰陶的比例不斷下降，泥質灰陶和紅陶的比例不斷上升。²⁹

²⁸ 見《殷墟花園莊東地甲骨》第一分冊·前言（昆明：雲南人民出版社，2003年12月），頁16。

²⁹ 中國社會科學院考古研究所：《殷墟的發現與研究》（北京：科學出版社，1994年9月），頁27。

整體觀之，依其「夾砂灰陶的比例下降，泥質灰陶和紅陶的比例上升」的發展規律，H3坑陶質的演變階段其實應該是較接近第二期的，如純就武丁早、晚期二者選擇，則其時代亦應偏向武丁晚期較為合適。

2. 卜辭內容的質疑

花東卜辭內容對其時代推定的重點，向來集中在人物活動的討論上，大多通過比對與賓組相關的人物，觀察其互動情形進而推斷卜辭時代（參前述），然而同名者不一定同人的「異代同名」現象，卻可能是該項討論中潛在的錯誤風險。因此，花東卜辭時代的觀察宜「就事不就人」。

《花東》最具時代性的事件當屬「征召方」，相關之辭計有：

「辛未卜：白或禹冊，隹丁自正邵？」（449（1））

「辛未卜：丁弗其从白或伐邵？」（449（2））

「辛未卜：丁隹好令从白或伐邵？」（237（6））

「辛未卜：丁隹子令从白或伐邵？」（275+517（3））

「辛未卜：丁隹多丰臣令从白或伐邵？」（275+517（4））

歷組卜辭中亦有「征召方」的紀錄，如：

「丁卯貞：王从沚有伐召方，受有？在祖乙宗卜，五月。茲見。」（《屯》81）

「辛未貞：王从沚或伐召方？」（《屯》81）

「丁丑貞：王从沚或伐□？」（《屯》81）

「癸酉貞：王从沚或伐□方？在□」（《合》33058）

「癸丑貞：王正召方，受又？」（《屯》4103+《合》33021）

「乙卯貞：王正召方？」（《屯》4103+《合》33021）

「丙辰貞：王正召方，受又？」（《屯》4103+《合》33021）

「丁未貞：王正召方？在龜卜，九月。」（《合》33025反）

前四辭與《花東》所見雷同，陳劍指出這類卜辭：

從字體看都屬於歷組一類，“歷一類主要是武丁之物”。它與前引花東子卜辭所卜事類的相合已如上述，而干支“辛未”與前引花東子卜辭完全相同，“癸酉”與“辛未”中間也只相隔一天，它們顯然是同為一事而占卜的。兩組卜辭的不同之處在於，面對即將對“邵（召）方”採取軍事行動的形勢時，屬於“王卜辭”的歷組卜辭占卜商王武丁是否聯合沚或征伐召方，而花東子卜辭則多方揣摩武丁的意圖，關心武丁到底是親自去征伐召方，還是命令婦好或“多□”

聯合沚戎、甚至是命令“子”自己聯合沚戎去征伐召方。³⁰

陳氏從歷組為早期之說，故以為「武丁之物」，不確（詳下），然其認為歷組與《花東》相關征召方的卜辭「是同為一事而占卜」，則屬無誤。

根據「征召方」事件，花東卜辭時代應與歷組晚期相當，而歷組的時代，《小屯南地甲骨》分析出土三類卜辭，認為「第一類（按：無名組）、第二類（按：歷組二類）卜辭出于中期一組灰坑與地層，第三類（按：歷組一類）卜辭出于中期二組灰坑與地層，一組灰坑與地層的時代要早于二組，故第一、二類卜辭的時代要早于第三類卜辭」，³¹並具體說明：

第一類卜辭有父庚、父甲、父己、兄辛的稱謂。這些稱謂與文獻記載康丁諸父祖庚、祖甲、孝己及其兄廩辛正相符合，故第一類卜辭當為康丁卜辭。第三類卜辭晚于第一類卜辭，即在時代上晚于康丁，其本身又有父乙稱謂，此稱謂與文獻所載文丁父武乙正相符合，故第三類卜辭只能是文丁卜辭。第二類卜辭在地層上與康丁卜辭共存，早于文丁卜辭，在字體、文例、內容上，與康丁、文丁卜辭都有密切關係，其本身又有父丁稱謂，與文獻記載武乙父康丁正相符合，所以應為武乙卜辭。³²

明確斷定歷組的時代屬於武乙、文丁時期。

關於考古地層的分析，通過疊壓、打破情形的觀察，坑層時代的相對先後是明確而難以改易的，但其絕對年代卻無法據此知曉，必須參考其他標準始能推斷。因此，無論《小屯南地甲骨》將歷組時代斷於武丁、祖庚，抑或武乙、文丁，皆不能改變在地層上，歷組晚於無名組的事實。

再根據夏商周斷代工程之「甲骨系列樣品分期及AMS測年數據」表列樣本的「¹⁴C年代」，³³大致呈現賓組卜辭時代先於祖庚先於祖甲，廩康卜辭則與第二期約略相近，而明顯早於乙辛之黃組卜辭的情形，其結果證實傳統甲骨五期分法基本上是正確的，亦即各組卜辭時代依序為：賓組、出組、無名組、黃組。就此可知，無名組時代晚於賓組。

³⁰ 陳劍：〈說花園莊東地甲骨卜辭的“丁”〉，《故宮博物院院刊》2004年第4期，頁55。

³¹ 《小屯南地甲骨》上冊·第一分冊·前言（北京：中華書局，1980年10月），頁21。

³² 同上註。

³³ 見《夏商周斷代工程1996-2000年階段成果報告》簡本（北京：世界圖書出版公司，2000年10月），頁54-55。

綜上，根據¹⁴C測年與《屯南》地層，賓組時代早於無名組，而無名組時代又早於歷組，因此歷組卜辭時代應屬於晚期無疑，而花東卜辭的時代亦應歸於晚期為宜。

此外，許進雄先生曾蒐羅與「征召方」相關卜辭55組，據以考察武乙征召方的經過，又自「序辭形式」與「鑽鑿形態」觀之，認為「武乙征召方是屬於下半期的行動」，³⁴顯示「征召方」的時代不僅不在早期，甚至可能已晚及文丁朝，與《花東》征召方卜辭屬於「歷一類」（有「父乙」稱謂）的現象相符。

又，《花東·釋文》二見「數妣某」用語，其中「三妣庚」（226（11））乃誤讀卜辭，實為「彡妣庚」；³⁵另一見作「二妣丙」（401（3）），各家皆無說解。在先王妣稱號之前冠上數字的習慣始於第三期，³⁶沿用至第五期，該數字屬於一種排序，如《花東》「二妣丙」之稱無誤，其時代自不能早於第三期。

最後，就《花東》所見字形，極為明顯的，是屬於晚期的形體。李學勤即曾指出：

H3：52 “子占曰”的“占”字，寫法不同於殷墟早期卜辭，卻同於晚期的黃組卜辭。這說明“占”字這種寫法久已存在，我們不可把當時字形的演變看簡單了。³⁷

朱歧祥通盤整理相關字形，對其晚期特徵亦有所惑，謂：

大陸學者甚至以文字字形為最準確和可依靠的斷代證明。然而，花東甲骨的出土，卻攪亂了這個所謂客觀的斷代標準。過去認為屬於中晚期的甲文字形，卻紛紛見於這一坑界定為武丁早期的甲骨坑中。³⁸

又云：

³⁴ 許進雄先生：〈武乙征召方日程〉，《中國文字》新12期〔1988.7〕，頁316。

³⁵ 見姚瑩：《殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究》（北京：線裝書局，2006年10月），頁16。

³⁶ 嚴一萍謂「至今可見甲骨材料，在二期卜辭中祭諸丁祖妣，上冠數字者，猶未發見，前舉卜祭先妣諸版，並無可證二期之明徵，有之，惟見於三期卜辭中」；又舉《殷契佚存》260為例，認為「於諸祖丁之上冠以數字者，實因廩辛康丁之稱武丁亦為祖丁，而以數字區別前代諸丁，免其混淆也」（詳嚴氏〈釋四百丁〉，《甲骨古文字研究》第一輯〔1976.6〕，頁258-259）。

³⁷ 見李學勤：〈花園莊東地卜辭的“子”〉，《甲骨文獻集成》第21冊（成都：四川大學出版社，2001年），頁172。（原載《河南博物院落成暨河南博物館建館70周年紀念論文集》鄭州：中州古籍出版社〔1998.7〕）

³⁸ 朱歧祥：《殷墟花園莊東地甲骨論稿》，（臺北：里仁書局，2008年11月），頁8。

大量所謂晚期的甲文字形，竟出現於早期的甲骨坑中。究竟是花東子自有一類別於王卜辭的特殊字形寫法？抑或是由於過去我們對於甲文字形流變的了解不夠？又或者是我們應該重新思考考古學界對花東時限判斷的研究成果？目前似乎仍是一個懸而未決的謎團。³⁹

如果花東卜辭時代確實歸屬於早期，則李、朱二位先生的提醒自當留意與深究。惟字形的演變，或簡化或增繁，雖無定向，然就趨勢觀之，仍有由早到晚不可逆的基礎。

花東卜辭的字形具有強烈的晚期特徵，多同於第五期，這是不爭的事實，但其中亦有部分與早期字形相似，令人不免困惑。「晚期卜辭中出現早期字形」與「早期卜辭中出現晚期字形」的情形如僅是偶見，或可歸於契刻者的個人行為，無須深究，若屬普遍情形，則其意義即不容小覷。

早期卜辭中普遍出現晚期字形，這是很難理解的，雖說文字演變或簡化或繁化不一而定，但自早而晚演變過程仍應有脈絡可循。若承認所謂晚期字形早已存於第一期，則同時出現的早、晚期字形之間的關係應如何體認，其間遞嬗的關係又應如何理解？語言可以因地而異，但形諸文字，就不得不有一共同標準，更何況在同一王城範圍之內。

相同的，晚期卜辭中普遍出現早期字形亦為不尋常的現象，必然是有意為之，但不管是因為何種緣故，早期字形是既有的存在，晚期刻工取而倣之，無關文字演變，在理解上較為簡易單純。晚期卜辭可以有早期字形，猶如在現代墓穴中埋進古董器物，遺物年代雖早，但墓主畢竟屬於後世之人。由是觀之，花東卜辭早晚期字形並存，其時代歸於晚期似較合理。

三、結語

綜上所述，花東卜辭數量不大，整體時距應不長，又存置集中保護，情形極為特殊，可能是在某一特殊時段中，由特殊的人物所進行的一些特殊貞問，而後又進行特殊的埋藏。職是之故，《花東》發掘整理者根據考古地層所主張的卜辭時代是否正確，實仍存有可商之處。

³⁹ 同上註。

關於花東卜辭時代的討論，多集中於武丁早、中、晚期的辨正，而本文根據「征召方」事件，認為花東卜辭時代與歷組相近，不宜歸屬第一期。歷組卜辭的時代從考古地層與¹⁴C測年的分析來看，明確屬於晚期，而花東卜辭的用語、字形有明顯晚期特徵，亦與之相符，故花東卜辭的時代應屬晚期，約在第四期中晚期之際。

引用書目

中國社會科學院考古研究所：

《殷墟花園莊東地甲骨》，昆明：雲南人民出版社，2003年12月

《殷墟的發現與研究》，北京：科學出版社，1994年9月

《殷墟發掘報告1958-1961》，北京：文物出版社，1987年11月

中國社會科學院考古研究所安陽工作隊：

〈1973年小屯南地發掘報告〉，《考古學集刊》第9集（北京：科學出版社，1995年12月）

〈1991年安陽花園莊東地、南地發掘簡報〉，《考古》1993年第6期

石璋如：《小屯》丁編·甲骨坑層之一，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1985年4月

〈『扶片』的考古學分析〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第56本第3分〔1985.9〕

朱歧祥：《殷墟花園莊東地甲骨論稿》，臺北：里仁書局，2008年11月

〈花東婦好傳〉，《東海中文學報》第19期〔2007.7〕

朱鳳瀚：〈讀安陽殷墟花園莊東出土的非王卜辭〉，《2004年安陽殷商文明國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2004年9月）

李學勤：〈花園莊東地卜辭的“子”〉，《河南博物院落成暨河南博物館建館70周年紀念論文集》（鄭州：中州古籍出版社，1998年7月）

林 澧：〈花東子卜辭所見人物研究〉，《古文字與古代史》第1輯（臺北：中央研究院歷史語言研究所，2007年9月）

姚 萱：《殷墟花園莊東地甲骨卜辭的初步研究》，北京：線裝書局，2006年10月

夏商周斷代工程專家組：

《夏商周斷代工程1996-2000年階段成果報告》簡本，北京：世界圖書出版公司，2000年10月

- 張光直：《商文明》，張良仁、岳洪彬、丁曉雷譯，瀋陽：遼寧教育出版社，2002年2月
- 曹定雲：〈殷墟花園莊東H3卜辭中的“王”是小乙——從卜辭中的人名“丁”談起〉，《殷都學刊》2007年第1期
- 許進雄先生：〈武乙征召方日程〉，《中國文字》新12期〔1988.7〕
- 陳 劍：〈說花園莊東地甲骨卜辭的“丁”〉，《故宮博物院院刊》2004年第4期
- 黃天樹：〈簡論“花東子類”卜辭的時代〉，《古文字研究》第26輯（北京：中華書局，2006年11月）
- 楊升南：〈殷墟花園莊東H3卜辭“子”的主人是武丁太子孝己〉，《2004年安陽殷商文明國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2004年9月）
- 劉 源：〈殷墟花園莊東地甲骨文研究概況〉，《歷史研究》2005年第2期
- 劉一曼、曹定雲：
〈1991年殷墟花園莊東地甲骨的發現與整理〉，《花園莊東地甲骨論叢》（臺北：聖環圖書公司，2006年7月）
〈殷墟花園莊東地甲骨卜辭選釋與初步研究〉，《考古》1993年第6期
〈論殷墟花園莊東地甲骨卜辭的“子”〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2003年3月）
- 劉一曼：〈論殷墟甲骨的埋藏狀況及相關問題〉，《揖芬集——張政烺先生九十華誕紀念文集》（北京：社會科學文獻出版社，2002年5月）
- 韓江蘇：〈殷墟H3卜辭主人“子”為太子再論證〉，《古代文明》第2卷第1期〔2008.1〕
〈殷墟花園莊東H3卜辭時代再探討〉，《故宮博物院院刊》2008年第4期
- 嚴一萍：〈釋四目丁〉，《甲骨古文字研究》第一輯（臺北：藝文印書館，1976年6月）

閱讀、批判與分析角度的自我省思 ——論多元開放的治學方法

楊 晉 龍*

【 摘 要 】

此文旨在探討研究過程中培養多元開放思考的「治學方法」問題，並涉及父權家長式思考觀點的批判反省。此文藉由評論與批判二〇〇五年四月臺灣團結聯盟黨主席率眾參拜日本靖國神社事件的省思與分析，闡明在觀看與解讀過程中出現的視野自限問題，進而從檢討反省的角度自我解構，說明如何有效建立較客觀的研究態度與方法。此文透過作者現身說法的自我解構分析及中外相關學術資源的輔助論證，反省在批判參拜靖國神社事件之際的心理態度；因而比較有效地使讀者理解研究者在批判之際自居於高位的盲點，以及失去尋求相關學術資源和失去開發新議題自由心靈的嚴重後果，這對於初學者開放心靈而超越性別與文化等意識形態束縛，建構新的研究視野、研究態度，以及開發新議題的能力，當該具有提醒與引導的功能，同時對學術研究者如何保持客觀和追求有效的基本要求，當該也有間接的助益功能。

關鍵詞：父權家長式思考 觀看閱讀 視野自限 反省批判 多元開放

* 中央研究院中國文哲研究所

A Self-reflection on Reading, Criticism, and Analytical Viewpoints: An Open Ended and Pluralist Approach of Studying

Yang Chin-lung*

Abstract

This essay explores the adoption, in the process of inquiry, of an open ended and pluralist approach to studying as well as a critical reflection on the authoritarian patriarchal way of thinking. In April, 2005, the Chairperson of Taiwan Solidarity Union led a group of people to pay their tribute to the Yasukuni Shrine of Japan. With a reflective analysis of this event, my essay aims (1) to explicate the possible self-limitation involved in seeing and reading, and furthermore (2) to analyze the way of establishing an objective attitude and approach of inquiry via the practice of self-criticism. By a self-analysis and with references to relevant studies on this issue, I have examined one's state of mind at the moment of criticism. My study discloses that, more often than not, critics are unaware of their own pretentious viewpoints and, as a serious result, lose the chances of looking for more relevant resources and of opening their minds and uncovering new issues. Such a discussion, it is hoped, shall serve primarily as a reminder and guide for the beginning inquirers to move beyond his/her gender and ideological boundaries, to build up new perspectives and attitudes of study, and to cultivate one's ability of developing new issues. Secondly and indirectly, this paper is expected to also help those in the academic world to, more efficiently, keep objective stances and meet the basic requirements in their pursuits.

Keywords: patriarchal way of thinking seeing and reading self-imposed limited perspective critical self-examination pluralist and open ended

* Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica

一、前言

「治學方法」就其思考層次而言，一味的學舌或依賴是其大戒，必須要因著前人的既有成果，進而更深入或廣闊的發揮或深化，纔是「治學方法」學習的本意。就教學的實際運作狀況而論，教師與學生都不可或缺，但任何單獨的一方，則也都不是唯一的主體，教師和學生是在「雙向交錯融合」下，你中有我且我中有你的「互為主體」。教師與學生在授受上的關係，教師要注意傳授知識與身教的公信力，學生要重視培養學習與創發的有效能力，且兩者更要共同培養多元思考與自我省思的基本態度。在前述基本原則下，就研究所教師教學的角度言，教師提供給學生的任何知識內容，必須都要具有開發或拓廣研究視野的功能；對學生的任何課業要求，也都必須是教師親身執行過或能有效證明具有積極效果者；對學生學習效果的評量，決不可用唯一的標準進行單一性的篩選，必須依據學生個別狀況而建立不同的標準。就研究生學習的角度言，須先確定研究的專業學科，並要求以此研究專業為主體，儘可能吸納相關學科知識，補充或擴充研究專業視野上的不足。同時在閱讀吸納其他學術專業論著之際，還必須先抱持一個並非要成為該學術專業的專家，只是期望從中學習到或獲得某種啟發，以便有助於提昇個人學術專業研究的基本原則，面對其他學術專業論著之際，首先要思考該論著對自己的學術專業，具有何種意義與價值？至於該論著在其專業學術內的意義與價值則為次要，如此纔不至於本末倒置而收穫有限，甚至毫無收穫。上述諸問題都是「治學方法」必須仔細探討的內容，此文則先從教師身教公信力的角度入手，探討教師面對事件時，因為刻板印象積習難改的束縛，因而存在的視野限制，以及如何透過自我省思的歷程，發現並改善視野自我設限的諸問題，進而學習培養客觀的研究態度與思考，建立較合乎學術理想原則的治學方法。¹

此文旨在就多元思考與自我省思的角度，從教學的立場探討教師身教公信力的相關問題，以便提供一種在研究過程中較為有效的自我省思與正確治學的方法。教師身教公信力的意義，大致可藉法國哲學家與教育家盧梭（Jean-Jacques Rousseau，1712-1778）書寫《懺悔錄》時的用意說明，盧梭說：

¹ 有關「治學方法」本質與原則的相關問題，見拙著：〈「治學方法」專欄〉的討論，見《國文天地》第24卷第8期—第25卷第7期（2009年1月—2009年12月）等處所言。

為了讓人們能夠學會估價自己，我所做的努力乃是讓他們至少能有一件可以比較的東西，使他們個人能夠認識自己，也認識他人，這個他人就是我。²

這也就是茨維坦·托多洛夫（Tzvetan Todorov）所謂「把自己放在自身認識的基點上，而且他把自己的生平奉獻出來作為他們可能的對照點」的意思。³就是以教師個人的經驗與經歷，做為教學之際與學生相區別的「對照組」，以便進行研究探討的方式。由於此文是一種自我分析方式的探討，故而主要是取法小說書寫中，以「第一人稱」進行情節安排與發展的方式為之，就是使用一種說故事的方式，傳達教師需要傳達的概念內容。這同時也是一種虛擬自傳式的陳述方式，因此文中雖很少出現「我」字，但「我」字其實一直隱藏在字句背後，但文中無論是明說或隱藏的「我」指涉的對象，則既不是純粹的「個體我」，亦非另一個具有超越性而普遍存在的「抽象我」；而是既可能是指涉某類具有認同共識的「群體我」，更可能是集合前述意涵交互影響下，另一個僅在文本中纔具有生命意義的「文本我」。研究議題內容討論的對象，除作者本身的反思外，並以二〇〇五年四月臺灣團結聯盟黨主席，⁴率眾參拜日本靖國神社一事為研究之際討論的例證。⁵研究進行的程序，首先說明此研究議題寫作的動機與意義；其次陳述對參拜靖國神社事件的批判與分析；接著從較客觀的角度對批判的成因進行檢討反思；然後再說明反思檢討的傳統文化淵源；最後統整所得結果做為結論。

² 引文見〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》（北京：三聯書店，1988年），頁91。

³ 〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》，頁91。

⁴ 臺灣團結聯盟，簡稱「臺聯」或「臺聯黨」，民國90年8月12日正式成立，該黨尊前總統李登輝先生為創黨領袖及精神領袖。創黨的四項原則為「穩定政局、振興經濟、鞏固民主、壯大臺灣」，並以支持中華民國的國家正常化、轉型正義（Transitional Justice）、臺灣本土化等為其主要目的。按：「國家正常化」即指臺灣為一獨立於中華人民共和國之外的國家；「轉型正義」主要是針對對過去政府違法和不正義行為的一種彌補作為。就臺灣而言，即是針對中國國民黨蔣介石政權實施戒嚴與白色恐怖時代，諸多不當侵犯人民權益作為的追究與定罪，例如「二二八事件」與「黨產問題」；「臺灣本土化」原本的精神在強調「臺灣優先」，具有一種重新認知與肯定臺灣本土價值等文化方面的意涵，後來轉到政治上而變成「臺灣人當家做主」批判「外來政權」的政治權力爭奪鬥爭；再轉為「去中國化」的政治運動，主張臺灣的文化與社會根源與中國文化無關，變成僅具政治意涵的狹隘意義，失去原有的豐厚內涵。這些主張與觀點對當代臺灣的政治、社會、教育等方面，都具有相當深刻的影響，因此不能忽視。

⁵ 以此政治事件為例證，主要的理由有二：一則這是四年前的舊事件，政治時空環境已有很大的變化，此事不再具有當年的政治意涵，因而比較容易被當成一般的討論看待；再則此事件的爭議性質相當明顯，即使在政治意義上已時過境遷，但其具有的學術意義依然還是具有相當大探討的空間。另外此文涉及「靖國神社」的訊息，多有參考《維基百科》〈靖國神社〉條報導之處，謹先申明。

此文既然是省思性的寫作，則就有必要先說明寫作可能存在的盲點。由於此文是一種自傳式寫作的設計，很容易因作者某種「慣習」潛意識的影響，在書寫中因而就可能出現那類「全景觀點」小說家罹患的毛病，就是「經常假設自己目光宏大，有神一般的特權，可以看透小說（人物）心靈最深刻之處，也可以穿越時空，擁有出入過去與未來的知識與本領」的不自覺而值得反省的自高自大心理，⁶就是在論述的過程中，很可能會出現某種「高高在上」，自以為具有「超時間性」特權的優越感，這也可能是此文會出現或遇到的問題。

二、參拜靖國神社事件及其批判評論

每個視力正常的人，都會用眼睛「觀看」世界，但觀看之際必定有比較注意或著力的焦點，不可能什麼都看，如果什麼都要看的泛觀，則事實上是什麼也看不到，因此即使觀看同一個固定景物，看到什麼就不一定每個人都相同，因為人只會看到自己注意到且想要看的東西，不會看到自己不注意或拒絕看的東西。「閱讀」也是觀看的一種類型，因此在閱讀過程中，同樣也會出現此種只看到自己注意而想看的東西，因而遺漏許多自己沒有注意或不想看的重要東西。英國藝術評論家約翰·伯格（John Berger）就認為：

觀看先於語言。……觀看確立了我們在周圍世界的地位；我們用言語解釋那個世界，……我們觀看事物的方式，受知識與信仰的影響。……我們只看見我們注視的東西，注視是一種選擇行為。注視的結果是，將我們看見的事物納入我們能及的範圍內。……呈現於我們面前者，亦即我們之所見。⁷

柏格這個觀點，可做為此種「視野自限」現象的有效腳註。既然「注視」是一種選擇後的結果，或者是知識與信仰影響的結果，因此所見者不可能是一種毫無遮掩的「全景」，必然也是一種帶有視野限制的偏見。以下即根據此一不自覺選擇注視焦點，因而產生視野自限的事實，針對臺灣團結聯盟黨主席率其擁護群眾，參拜日本靖國神社

⁶ 余國藩先生著，李爽學譯：《重讀石頭記：〈紅樓夢〉裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版社，2004年），頁358。

⁷ 〔英〕約翰·伯格著，戴行鉞譯：《觀看之道》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁1-2。

一事，進行「觀看」與「解讀」，並從分析的角度進行必要的自我「解構」。針對觀察事件的批判，表述的方式必然涉及語言類型的選擇；提問的方式與內容，也涉及提問「有效性」與「提問資格」的問題；批判標準更涉及世界觀的差別等等，但此文僅從分析角度進行反思，主要聚焦在思想方法上，因此除思想方法等相關的內涵外，雖也稍微涉及前述諸問題，但只會做為問題的背景出現。

民國九十四年四月傳播媒體大幅度報導，由前總統李登輝支持培植成立的臺灣團結聯盟黨群眾，在傳統中國與臺灣祭祖重典清明節前夕的四月四日，不在生長養育他們的「臺灣母親」，⁸或祖先血統來源的「唐山（中國）父親」等地，掃墓參拜自己的祖先，⁹卻由當時擔任主席的蘇進強，¹⁰率眾千里迢迢跑到日本，隆重參拜供奉包括那類曾經殺戮過臺灣人民的罪犯在內的靖國神社。¹¹當臺灣人在「觀看」與「閱讀」這則報導時，不贊成者當然會基於不同的理由，直覺的認為「不可思議」或「怪異非常」，因而出現譴責謾罵之聲。因為即使排除反戰爭、反侵略、反殖民、反迫害等反對軍國主義的觀點，純粹站在主張臺灣主體意義下「臺灣人」的立場，如果聯繫清明節在臺灣傳統原本賦予的以父系祖先為中心的慎終追遠的祭祖意義，蘇主席等人的作為，無疑是一種「認賊作父」的「悖逆」，而且是對「臺灣母親」的「大不孝」，以及最嚴

⁸ 「母親」這個意象，聞一多（1899-1946）在其〈詩二首〉中的〈香港〉與〈九龍〉詩中，是用來指涉他認同的族群基地「中國」，主張臺灣主體者則用來指涉他們正在建構的族群基地「臺灣」。大陸四川籍的作家艾蕪（湯道耕，1904-1992）在1935年出版的〈香港的一夜〉中，站在中國人的立場將香港描述為「被英帝國主義強姦著」的地方，主張臺灣主體者亦用同樣的意象指涉「臺灣」。艾蕪之論見《漂泊雜記》（昆明：雲南人民出版社，1982年），頁162-168。可見從閱讀的角度來看，無論主「統」者與主「獨」者，都分享著共同的文化與意象資源；都有著對「殖民者」的憤怒與「被殖民者」的悲憫；都有著激發族群情緒的訴求與建構族群認同的目的等的政治運作。只是理解與解釋的政治方向與政治立場有別而已，在此一解釋範圍內，若能超越表層的政治權力糾葛，則將可以發現兩者內在有許多真實的共同點。

⁹ 所謂「中國父親」當然只是根據「唐山過臺灣」以及「只有唐山公，沒有唐山母」的前提認知下，從學理的角度進行的一種邏輯上較為合理的推測，自與主張臺灣主體者是否真正認同完全無關。

¹⁰ 蘇進強先生，臺灣雲林縣褒忠鄉人，民國58年考入陸軍士官學校，以第一名保送陸軍軍官學校，三軍大學戰略研究所畢業。曾任南華大學和平與戰略研究中心主任、《臺灣時報》總主筆等職。蘇先生以「履彊」的筆名寫作小說，結合寫實風格與鄉土內涵為其特色，曾獲國軍文藝金像獎與陸軍文藝金獅獎，並獲吳濁流文學獎，在民國66年至73年間，獲得的文學獎項有八次之多，至今似乎尚無人能破其紀錄。短篇小說〈楊桃樹〉曾獲《聯合報》第六屆（1981）短篇小說獎（並入選年度小說獎），且曾被國立編譯館選入國編本《國中國文》課本（分為上下兩課）。

¹¹ 「靖國神社」位於東京千代區九段北。其成立過程，首先是在文久2年（1862）設立「招魂場」；明治2年6月（1869）改稱「東京招魂社」；明治12年（1879）始稱「靖國神社」，昭和12年（1937）成為「國家特別大神社」，主要供奉自嘉永6年（1853）以後到昭和20年（1945）8月15日在日本天皇宣佈「終戰詔書」為止，那些為日本天皇戰死的246萬多名亡靈，其中僅有14000多名是死於日本的內戰，其餘都是在歷次侵略戰爭中被打死的侵略兇徒，這些亡靈還包括中日甲午戰爭後被臺灣人打死的1130名日本侵略者；以及發動侵略戰爭而害死中國、朝鮮與東南亞等地千萬人的東條英機等14名甲級戰犯。

重的侮辱行為。然則以維護臺灣主體精神為職責的臺灣團結聯盟黨，難道不知道此種行徑不符合，甚至違背其創黨基本精神或原則嗎？如果知道而卻依然執行這樣的活動，必然有理由，然則其可能的理由何在呢？

前文將蘇主席等參拜日本靖國神社的行為，界定為對「臺灣母親」污辱的理由，主要是根據多數主張臺灣主體立場者思想觀點衍義的結果：就一般性的認知而言，主張臺灣主體立場者總是認為「臺灣母親」從來就沒有在獨立自主的日子中生活過，長期以來一直受到「外來民族」和「外來強權」的暴力「強暴」，並且在被限制自由的情況下，過著看不到陽光的屈辱黯淡而沒有任何尊嚴的生活。主張臺灣主體立場者自認為是「臺灣母親」的孩子，因而不僅自然擁有代表「臺灣母親」追究強暴者「罪惡」的權力；同時也背負有解放遭強暴的「臺灣母親」脫離苦海而擁有自由的雙重神聖任務。根據此一基本觀點，考察臺灣政治發展的歷史，則強暴「臺灣母親」者至少要包括荷蘭「殖民主義者」、日本「殖民主義者」與「霸道的」中國外來政權，¹²傷害「臺灣母親」最深的則是「殖民的」日本與「霸道的」中國外來政權。但現在這些聲稱要為其「臺灣母親」討回公道的孩子，不僅沒有認真追究「強暴」臺灣母親的日本「殖民主義者」的罪惡，卻跑去參拜供奉那些曾經參與強暴其「臺灣母親」惡徒在內的「英靈」，這不是令人覺得太過錯愕而不可思議嗎？這不是一種令人覺得很「怪異」的行徑嗎？

事實上此類「怪異行徑」，若從比較理性的來看，則或許也可以有合法性與合理性的意義。這可以從血緣與政治兩種認同的角度討論，首先就「血緣認同」的角度論，參拜的人士若果真承認自己係「日本殖民者」的後裔，根據「霸道中國」重視的父權血緣制，則參拜行為不僅不應該受到譴責，反而應該受到盛大表揚，因為這正是在父權制意義下的一種慎終追遠的孝道表現，如果臺灣的社會傳統一直都認同中國父權制的那套孝道規範，當然就沒有理由譴責「尋根認祖」的正當行為，因為一套規範要具有普世性與有效性的價值與意義，必須是對所有人一視同仁的適用，當然不能只讚美自己參拜中國父親是孝順行為，卻譴責他人的參拜是悖逆表現。再者就現代政治理論下族群認同的角度而言，任何人都理所當然的可以擁有從自我重新建構身份的「認同」，進行自我認同的選擇，經由此種「政治族群」的選擇，因而獲得一種類似血緣關係的「父子關係」，基於尊重的原則，當然也應該與基於血緣倫理形成的孝道一視

¹² 此「」是刻意加上的限制詞，亦即此文加上「」指涉的荷蘭、日本與中國等，乃指那類具有此種殖民霸道意識形態或具體行為者，此文並不同意那類毫無節制的浮濫指控方式，這類政客型毫無限制的普遍指控，政治意涵太過強烈，並不適合當作「治學方法」討論的學術概念。

同仁。因而無論是基於「血緣倫理」的認同或基於「政治族群倫理」的認同，只要承認參拜的對象是自己認同的「父系祖先」，則都應該在臺灣傳統認同中國父系血緣倫理孝道的社會共同價值意義下，受到同等尊重。不過這可能會引發另一個爭議的疑惑：臺聯黨是「臺灣人」的黨？還是「日本帝國殖民者後裔」的黨？蘇主席或許了解這個弔詭所在，因而非常具有修辭技巧的回應批評者說：「我們」代表「臺灣人」去參拜供奉其中的「臺灣人」的「英靈」。¹³這當然沒有什麼不可告人之處。

就客觀公平的角度看待此事，這些所謂「日本臺灣兵」雖然也有隸屬於日本帝國主義侵略者意義下的「不正義」屬性，但也必須承認其中必然有非自願、被逼迫或受引誘者，蘇主席等人參拜的是「臺灣人」而不是「日本臺灣兵」的說法，自有其部份的正當性與合法性。然而姑不論對整個完整而一體的靖國神社「英靈」，是否可以進行參拜對象的分割而進行參拜。但還有一個問題需要解決，就是蘇主席果真一開始就抱有他所宣稱的那種理由與目的，果真是真心而確實認同且擁護此一行為，何以不在出發之先公開宣示，這豈不是可以讓其參拜行為具有更高的正當性與合法性的正面宣示意義嗎？若從其出發之先與參拜之前，都未曾公開行程的實際表現來看，則不免讓人有一種不夠光明正大的感覺。根據這些表現的合理分析，這就不能不讓人合理懷疑這些事後的回答，就像所有爭議事件的發動者一樣，當發現行為有可能引發某種危機或風險時，一定會找一個可以讓自己躲進去而可能「解消問題」的理由辯解的情形一樣，但這種辯解實際上是一種心理上的自我安慰，並沒有真正要回答他人提問，因此很難具有說服的功能。某些學術會議的論文發表者，回答他人提問時，也有藉用此種顧左右而言他的方式，以解消他人提問者，政治上如此回應自有其功能，但學術上用這種方式回應並不可取。

前文陳述的觀點與意見，主要是立基於維護臺灣主體性與獨立自主立場者觀點下的一種合法與合理的解讀，並不是站在「霸道的」中國「北京觀點」下的不當或不同

¹³ 比較正確而完整的陳述應該是：「那些出生於臺灣地區，自願與非自願執行日本帝國主義者意志，因為協助日本帝國主義者進行侵略屠殺行為，於是遭到受害者一方正當防衛的反抗，因而失去生命的一群效忠於日本天皇的日本兵靈位」，蘇主席刻意用「臺灣人的英靈」，以便模糊、規避這些被供奉者具有的「侵略者」、「迫害者」與「屠殺無辜者」等身份的敏感問題，所以說蘇主席的修辭技巧非常高明。事實上根據一般性的了解，主張臺灣主體立場者多數（不是全部）為具有強烈尊重人權與反侵略的理想人道主義者，不應該對這些「英靈」的侵略屠殺者的屬性避而不談。另外不同政治主張者使用的臺灣人一詞，其實都應該用括弧「」圍起來，用以表示其所謂「臺灣人」具有該組織意義下群體、特殊、非普遍等政治上的意涵與強調，此與一般沒有特殊政治性意涵的臺灣人意義有別。無論國民黨、民進黨、親民黨、臺聯黨或共產黨等政治人物口中的「臺灣人」一詞，都應當做如是觀，研究者當然要能夠判別其內涵間的差別。

立場的解讀。¹⁴行文之際已相當自覺地排除先驗意識形態的干擾，儘可能從不相干的旁觀者角度，就客觀事實說明問題，使用的文句也儘可能以描述性語句與陳述性語句為主，儘量避免出現帶有批判意識的評價性語句參雜其中。

三、批判評論的反省與分析

反思考察前述關於參拜日本「帝國殖民」侵略戰犯行為的陳述說明，雖然已盡量從客觀公道的角度說明，但行文中實際上依舊出現許多不平與批判的語句或語氣，出現此種與希望表現方式相悖逆的現象，當然與平日堅持的自覺或不自覺的先驗意識形態相關，這種不自覺批判的意識形態，可能來自三個方面的影響。首先可能是長期接受國民黨政府的黨化教育與宣傳的結果，因而不覺中潛藏有一種先驗性認同國民黨觀點的意識，故而對於違反鞏固國民黨意義的行為，不自覺的出現反感；其次是長期接受中國傳統文化的結果，導致在無形中受到經學以不變為常態的基本觀影響，因而傾向於維護既有或既存的事物，對平常之外的改變或突發的事件較無法接受；第三則是因為接受某些現代教育提供的民主、法律與人權等思想的結果，因而自覺地從人道、和平與反戰的角度，對這些日本人所謂「民族英雄」與「戰爭英烈」的本質產生強烈質疑並批判。就是因為有前述三項先驗性質的絕對性反對與批判態度的關係，纔會對參拜日本戰犯的行為，出現不自覺的批判反應。但身為必須客觀面對事件的研究者，本該從現代人文研究者必須具有的人文素養要求，排除先驗的批判與情緒，就是必須站在尊重基本人權與合法民權價值的兩個角度，面對既存的事件或問題。因而也就有必要對前述傾向於單一角度的批判，進行一種深切而「非人性」式理性意義下的自我反省批判，經由此種自我淘洗的程序，纔有可能脫離潛在意識形態的控制，或者將隱藏的意識形態透明化，因而可以培養一種較正常與合乎理想的研究態度，進而可以自由客觀的進行研究。

理性意義下非人性式的自我反省批判，可以將之轉換為一種閱讀與解釋角度的自我解讀，於是也就可以把閱讀與解釋現象或事件中的「我」，抽象化為批判者，因而

¹⁴ 站在「中國原鄉立場」對懷念日本殖民統治者的批評，比較具代表性的論點，可以參考1946年春天從大陸到臺灣的黃靜嘉：《春帆樓下晚濤急：日本對臺灣的殖民統治及其影響》（北京：商務印書館，2003年），頁435-449的論述。黃氏批評的內容，具有雙重性的閱讀功能，因為同時也可以解讀出站在懷念日本殖民統治立場者堅持的「正當性」理由。

設計出下列的幾個「反問」，然後進行自我批判的反向思考：（一）批判者是誰？（二）批判者用什麼眼光看待此一事件？（三）批判者有什麼資格對事件進行說三道四的指責？（四）誰賦予批判者這些批判性語句的優先發言權？（五）批評者是否有過度自以為是的站在高人一等的高度，因而自認為具有優先發言權的不自覺霸權宰制思考的問題？（六）批評者本身是否因為前述不自覺的錯誤認知，因而落入那種缺乏尊重他人表達權力的專制獨斷者不當立場之中？若是能夠針對前述六項問題進行批判式的自我反思，則就比較有可能形成較為符合人文學者基本要求的觀看與評價的態度或觀點。不過這些問題涉及的層面相當廣，此文自無法詳盡的一一說明，以下因此僅就此事件可以進行的幾種不同角度及其理論的根據，還有此種分析省思具有的傳統學術根源、治學方法上可能有的意義與價值等方面加以說明。

首先針對這一事件的政治意義而言，歷史上中國與日本、臺灣與日本，在政治及其附帶的諸多事項上，固然有許多一言難盡的恩怨情仇，中國人或臺灣人在日本侵略中國與殖民臺灣之後，確實曾激起當時兩岸多數人民的仇日情緒，但不必諱言無論是大陸或臺灣，都有欣羨日本或受到日本好處的親日一派，親日與仇日兩派，在當下的政治時空環境下，並不會公然宣稱自己實際的立場，而是將其主要立場藉由「統」與「獨」的認同包裝隱微表現，在參拜靖國神社事件的爭辯中，無論是站在反對批判或反駁自清的雙方背後，事實上都隱然存在有相當濃厚的假意依附或真正認同的統獨政治意義的內涵，但將參拜事件套入統獨之爭的框架中，則是雙方刻意導引的一種政治性操作，一種顧左右而言他解消問題的回應，並沒有擊中該事件主要的核心問題。因為主張統的人可以藉此而將敵對一方歸類為媚日忘臺者，主張獨的人則可以藉此而脫離崇拜戰爭販子的反人道指責，雙方從政治角度各取所需而演出的戲碼，根本都不是真正在探討問題的是非，因為若根據普世人道的標準，此一參拜事件該注意的焦點問題，應是詢問這些違反人道普世價值的侵略屠殺無辜者，該不該繼續受到參拜？還有詢問具有人道關懷的現代「臺灣人」，該不該參拜這類無論是自願還是被迫，但確實曾經參與過侵略屠殺他人的「臺灣人」等等，至於統獨之爭在此普世價值之下，僅能是個附帶的政治人物關心的政治問題而已。由此可知反對者缺乏人道精神關懷的考慮，只會從統獨之爭的政治角度發言，因而使得參拜者有機會順水推舟的將爭議定調在統獨之爭的意義範圍之內，於是也就可以利用「稻草人理論」的邏輯謬誤，有效地排除參拜行為是否違反人道基本價值事實的討論或評價。

對於統獨之爭隱含的意義，若從現實的實證主義式思路下進行思考，則也就可以先避開此一特殊事件，原本具有的必要聯想的解讀或過度聯想的解釋等政治意義下的

制約，純就統獨之爭對現居臺灣群眾可以帶來何種利益的方向進行分析解讀，亦即在不涉及國族主義身分認同的前提下，排除政治的理想而純就政治利益的角度考慮，則所有政黨分子固然都會以與己利無法脫離關係的政黨利益為優先考慮，但就臺灣現處的地位與實際的世界局勢而言，則也必須承認沒有任何人與政黨，可以擁有私自「賣臺」的能力與權力，因此這些政黨分子的利益，實際上亦不得不附屬在臺灣的整體利益之下，這些為自己私利著想的政黨分子，當然不願意失去臺灣這個可以讓自己直接攫取實質利益的主體，如果這個預設沒有太過離譜，則無論主張統或獨，事實上不過是政黨分子在如何為自己取得最大利益的前提下，非常實際的為臺灣未來出路進行思考設計的一個藍圖而已，當這些不同的主張與意見還沒有真正落實之前，應該承認兩者擁有相等的地位，以及都具有正面與負面價值的可能性。認同某一主張者，認為其認同的主張較他派高明或優先，基本上也只是偏見作祟而已，並不具有任何超越不同主張，且必然優於其他主張的有效證據價值。這就好像某些所謂政治學者批評孫文（1866-1925）的「五權憲法」如何如何一樣，都只是某人或某父子系學派的偏見而已，這類批評最多也僅具有口舌爭辯的價值而已，根本無法具有任何實質或可信的價值，因為孫文的五權憲法至今為止，從未真正有效的落實在實際政治運作中，對一個從未真正施行的理論，說好和說壞都同樣可信也同樣不可信，因為都是屬於邏輯上可能性的一種猜謎而已，至於說因為外國沒有人說或認同，因此這個理論不好或不可行，則是一種不自覺的洋奴才立場，根本不值得一談，對於臺灣是統是獨何者必是何者必非的爭辯，當然也可以從此一角度思考。這樣說並不是在反對是非好壞的爭辯，或者想建構另一種政治認同，這其實只是在說明爭辯雙方的學術價值與地位，實際上都是處在同一平面上，並沒有任何一方先居於優先的高位。亦即在提醒研究者面對學術爭辯之際，雙方都必須先要有此種承認自己的觀點或主張，實際上和他人處於平等地位的先驗認知，這樣纔有可能進行實質性的學術討論。

此外更可以排除國族主義與人道主義意識形態的干擾，從純粹的法律角度分析此一事件。此一純粹法律角度的分析觀點，主要是藉用德國政治學者卡爾·施米特（Carl Schmit, 1888-1985）定義下「立法型國家」政治共同體類型的概念，此一分析觀點的基本原則，可以簡略的概括為：

一種由規範化來支配的國家體制，這些規範是非人格的、因而是普遍的，是事先規定的、因而是出於持久考慮的，是針對可測定和可規定的內容制定出

來。……「實行統治的是法律」，而不是人、權威或者當權者。¹⁵

藉由施米特此種純法律統治的理想型觀點進行分析，於是也就可以從民主國家純粹的法律保障基本人權與合法民權的方向思考。在此純粹法律原則下，則應該可以承認參拜那些對多數國家與人民而言是侵略者與屠殺者的戰犯，對日本侵略者而言是愛國與忠貞表現的「英靈」的行為，實際上是隸屬於憲法保障下言論自由的一種合法性的表達，他人在憲法保障下固然可以有表示喜不喜歡情緒的自由，但卻必須尊重參拜者擁有的憲法賦予的自由表達的權利。因為在純粹法律的意義下，只要不涉及違法行為，任何人都可以根據法理上擁有的基本保障，理所當然的有權力（power）與權利（right）按照自己的意願，自由地進行一些在普世的人道基本價值意義下，涉及道德上、人性上、感情上或社會上，令人（即使是絕對多數的人）難以接受的事情。¹⁶

美國哲學與教育學者亞歷山大·米克爾約翰（Alexander Meiklejohn, 1872-1964）曾經討論過美國憲法所以必須維護言論自由的緣故，米克爾約翰表達了下述基本法律原則的觀點，他說：

這個憲法原則告訴我們，我們可以在公共討論中自由地批評憲法，一如我們可以自由地為它辯護一樣。它給予我們信仰和擁護社會主義或共產主義與我們的某些同胞公民擁護資本主義一樣的自由。它表明，聯邦調查局、外僑活動調查委員會、司法部及其移民事務局、總統忠誠令的所有鎮壓活動，不僅在理論上是錯誤的，而且在實踐上是有害的。它告訴我們，諸如希特勒的《我的奮鬥》、列寧的《國家與革命》、馬克思和恩格斯的《共產黨宣言》等書籍，可以在美國自由地印刷、自由地發售、自由地傳播、自由地閱讀、自由地討論、自由地相信、自由地質疑。這一規定的目的並不是要滿足那些特定人的「表達生活意義和價值」的需要。我們也不是要保護印刷者、傳播者，甚至作者的經濟利益。它的目的是：美國公民只有充分、無畏地面對針對他們制度的一切辯護和一切批評，纔適合於實行自治。公共討論的自由是不可限制的，這是自治政府的基

¹⁵ [德]卡爾·施米特著，李秋零譯：〈合法性與正當性〉，劉宗坤等譯：《政治的概念》（上海：上海人民出版社，2004年），頁192。

¹⁶ 所謂在法律上可以主張權利，旁人無權過問，但在「道德上、人性上、感情上或社會上令某些人（即使絕對多數）難以接受的事情」，就是「只要我合法，有什麼不可以」的作風。例如：億萬富翁「依法」領取「老人年金」，「依法」享受「健保」的服務之類。

石。立於這樣基石之上，我們不應當在明顯且即刻的——甚至是極嚴重的——危險面前畏縮倒退。¹⁷

這個說法雖然主要是針對政府組織的控制而言，但應該也可以用來做為對擁護公民言論表達自由理由的一種具體說明。大陸學者侯健也曾經論及美國早期鄉鎮制度中，自治實踐的鄉鎮會議實施的狀況，侯健說：

每一個人都可以自由地與會，每一個人都有權利和義務獨立思考、抒發己見、傾聽其他與會者的發言。基本原則就是除了接受議事規程的調整外，言論自由不應受到限制。任何相關的意見，不管是否正確，都可以而且必須有被傾聽的機會。¹⁸

這是在強調開會之際，必須尊重不同的意見，甚至是不好意見的表達權利，但同樣可以藉來做為尊重社會上擁有公民權者自由表達意見的說明。二〇〇三年被選任為大法官的臺灣法律學者林子儀，曾發表了尊重自由表達意見的觀點，他說：

尊重每個人獨立存在的尊嚴，主張每個人都應受到平等的關心與尊重，平等的享有他人所享有的同等自由，對於每個人的言論或意見都應同等的尊重。¹⁹

這當然是在言論「表現自我說」的前提認知下，主張「言論表達機會均等」的觀點。

以上這些觀點也許是一種帶有過高理想的訴求，但應該值得那類願意承認並接受言論表達自由價值的人認真地思考，以避免自己的心靈在不自覺中陷入言論專制霸權的陷阱中，因而再也無法以尊重的態度公平地對待自己所反對的、所不喜歡的或自己認為不好的言論的偏頗中。以上是立基於憲法法理上賦予言論自由的普遍公民權意義下的一種解讀方式。這也就是在提醒研究者研究之際，必須充分尊重自己不喜歡或絕

¹⁷ [美] 亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》（貴陽：貴州人民出版社，2003年），頁65。

¹⁸ 侯健：〈譯後記：米克爾約翰的言論自由理論及其影響〉，[美] 亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》，頁83。

¹⁹ 林子儀：〈言論自由的限制與雙軌理論〉，《言論自由與新聞自由》（臺北：元照出版公司，2002年），頁178。本書作者是臺灣少數以「言論自由」法理與實際問題為專業的研究者，此書收錄七篇文章，大致都是根據西方相關的理論，針對「言論自由」問題發言，值得關心言論自由者閱讀。

對反對等不同於自己觀點者的發言權，不應該以自己的標準為唯一的答案；同時也在提醒教師進行教學或評量學生的表現時，即使答案早已確定，但還是要尊重學生自由表達言論的權利，這也是培養多元思考必要的基本認知。

再從閱讀的角度分析解讀此一事件，所謂從閱讀角度分析事件，就是將社會上某種行為表現當作「文本」看待，²⁰然後藉用閱讀的純粹概念進行分析的解讀方式。以此參拜事件為例：首先注意的是這位或這群反對的讀者，何以會注意到此一事件？何以對此事件產生不以為然甚至譴責的情緒反應？這就牽涉到讀者或讀者群在閱讀之先自我建構的價值預設因而形成的閱讀預期，於是對閱讀的進行與理解方向產生干擾的實質問題。在某種價值預設的干擾下，必然會對讀者或讀者群的閱讀或解讀產生制約或束縛，因而就有可能與閱讀文本對象的「寫作意圖」（言論自由表達的權力）相衝突。就是說讀者或讀者群在面對實際的文本之前，早已建立一個唯一標準的閱讀預期，因而在不知不覺中就有一種「那一類型的文本值得關心」與「使用何種閱讀視野進行閱讀」的無形篩選標準，由於這個篩選標準的無形作用，甚至使得讀者完全不理會，或者不知道尊重文本原作者的寫作意圖，亦即在一種不自覺的「作者已死」的意識形態下進行閱讀，這也就是某些反對的讀者或讀者群會注意到參拜事件，以及同時對此參拜事件進行負面評價的緣故。純就文學欣賞的閱讀角度而言，「作者已死」的自由解讀，確實有其積極的意義與價值，但並不適宜用在學術專業論著的閱讀上，學術專業論著當然都有寫作的目的，因此不能隨意解讀，從治學方法的角度言，閱讀必須在充分認知作者寫作意圖的前提下，纔有可能從中獲得有益的資訊，因而或者提昇自己的研究能力，或者開闊自己的研究視野。

從閱讀角度對前述答案進行反省，還可以藉用中國現代文學批評研究者周蕾（Rey Chow）「看」的主客體之間權力關係的觀點進行分析。周蕾出生與成長在英國殖民地時期的香港，留學美國後在當地任教，且承認自己在終極意義上，是「以一個外國人的身分來寫當代中國大陸」；²¹李爽學認為他是一個具有「世界公民」的「混合論」傾向者，²²一九八九年六月四日北京「天安門事件」後，在政治上傾向於主張香港與大陸

²⁰ 「文本」內涵，第一層的意義可以指涉實際的文字文本：某本完成或未完成的著作；第二層的意義可以指涉隱喻性的文本：單一的個體；第三層的意義可以指涉大寫的文本：族群、社會、國家、世界或宇宙等等。此文使用該詞時，大致包括此三層意義，就此段而言，則是使用第三層之義。

²¹ [美]周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》（臺北：遠流出版事業公司，2001年），頁75。

²² 這是李爽學不指名的批評，李爽學說：「十年前，哈佛大學教授宇文所安（stephen owen）在《新共和國》雜誌上著文論及北島的詩，感嘆當代中國詩人一味取法或取悅西方，已經寫不出具有東方特色的作

有別。²³周蕾的觀點是：

關於「看」（seeing）的隱喻和機制成為十分重要的講話方式，這是因為「看」在不論是從種族、社會或性別上的「自我」和「他者」（the other）之間畫分出本體論的界限。然而，在「看」所包含的界線畫分上，最困難的問題並不按照「這是你們」和「那是我們」的那種自我封閉的認同和傳統的實證主義分類來行事，而是指誰在「看」，以及如何看的問題。在文化多元決定的「眼睛」注視下，「主體」和「客體」之間的權力關係是什麼？²⁴

雖然周蕾強調「看」的目的，主要在說明像他這類具有一種被審判前提的文化身分認同危機的人，²⁵在「作為不同種族的主體發現他自己身處其中的文化困境」。但他在「分析時所依賴的『看』的機構化了的機制——電影、電影理論，以及圍繞著這兩者而發展起來的人們的態度和幻想——是一個主導的象徵秩序，其有效成就不可避免地與其窺視機制聯繫在一起」的觀點，²⁶無疑對閱讀反省的了解大有幫助。如果將文中的「看」改換為「閱讀」；「電影、電影理論」改換為「文本」與「解讀理論」，則就可以更為清楚了解讀者在閱讀之際，可能產生的單向度「價值判斷」問題，亦即是「誰在閱讀」與「理解」，以及此一「理解」可能擁有的「前理解」閱讀權力運作的問題。

品。宇文的危機感諷刺地卻引來自己的危機，因為某些華裔學者聞悉之後，馬上就是一陣亂棒，痛批宇文有種族主義傾向，不能體會北島所走係通往地球村的康莊大道。從後殖民思想的『健全』觀點來看，華裔學者的混合論令人同情，可是從國家主體的形塑觀之，他們恐怕世界公民得有點過頭。」見李爽學：〈翻譯與政治〉，《中央日報》2000年9月28日；收入《經史子集：翻譯、文學與文化劄記》，（臺北：聯合文學出版社，2005年），頁13-15。所以把周蕾列入李爽學批評的對象，主要依據〔美〕周蕾著，米家路譯：〈寫在家國以外〉，米家路等譯：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995年），頁1-38一文對宇文所安的批評。張隆溪在〈再論政治、理論與中國文學研究-答劉康〉，《二十一世紀》第20期（1993年12月），頁138-143中也對宇文提出批評；奚密也為文批評宇文所安，但我沒有找到這篇文章。特別指出周蕾「自認為外國人身分」及「世界公民」，主要在說明周蕾評論中國事物時，可能具有一種類似法國學者于連「不相干」的不自覺觀點（詳下）。

²³ 周蕾的政治立場，見周蕾著，羅童譯：〈殖民者與殖民者之間〉，《寫在家國以外》，頁91-117。周蕾曾經引述羅貴祥的觀點說：香港「要穿梭周旋於中、英這兩個侵略者之間，……不要淪為英國殖民主義或中國威權主義的區區玩偶。」（頁102）王岳川曾經從中國「國族主義」的立場，對周蕾此等政治觀提出質疑，見王岳川：〈後殖民語境與僑居者身份意識〉，《廣東社會科學》2000年第2期，頁150-156。強調周蕾的政治論點，主要是可藉以了解此文涉及的某些主張臺灣主體者思考的用心。

²⁴ 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》（臺北：麥田出版公司，1995年），頁21。

²⁵ 〔美〕周蕾：〈不懂中文（代序）〉，《寫在家國以外》，頁ix-xiv的感慨之言。

²⁶ 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》，頁21-22。

就詮釋學的理解而言，任何人類的閱讀與理解，都不可能是排除主觀意識形態或歷史效應影響的純粹客觀理解與詮釋；就分析心理學而言，閱讀與理解也不可能是完全沒有任何潛意識干擾下純理性的理解；就經濟理性而論，人類的任何行為也不可能是毫無利益糾葛的單純行為，因此以上的反省分析，雖然自覺地要儘可能在不涉及個人主觀價值判斷下，進行一種比較純粹理想的學理分析，但必然還是會帶有自己的未曾意識到的主觀意識形態之類的前見，所以此文前述分析強調的重點，其實就如美國教育學家亞歷山大·米克爾約翰強調的那樣：

最高法院可能像其他的任何教師一樣，可能做對也可能做錯，可能做好也可能做壞。……（但）我們必須接受它的判斷。……（我們有義務）「服從」法院的判決，但是這並不意味著我們必須「贊同」它。²⁷

米克爾約翰強調的這種不贊同卻尊重的精神，其實就是《論語·子路篇》強調的「和而不同」的精神，這也就是此文前述分析說明強調的重點，就是要尊重憲法賦予所有正常公民在權利上應有的自由言論表達的權利，因為民主的真諦就在於確實尊重全體公民的公共討論應當享有相同的免責權。只要不涉及違法或犯罪等法律的問題，就絕不能因為自己的好惡或任何其他「真偉大」與「蓋高尚」的信仰或理由，因而找出或建構出種種的藉口，以阻絕他人獲得表達意見自由保障的權利。一般人如果這樣做，就明顯違反民主的基本精神；研究者若是這樣做，則顯然就已經失去學術研究的資格。

但是只要有正常知覺反應的人，無論具有多強的理性，絕對無法達到真正的「八風吹不動」，所以不可能真的做到毫無情緒的非人性式、超越現實干擾、純抽象式的分析。但前述的自我反省與批判的分析方式，至少可以讓具有某種情緒的研究者，了解自己批評可能出現的限制與偏向。研究者若能確實承認人人都存在有此種心靈視野自限的情況，則也就比較有可能用平等的眼光面對或消解那些引起自己重大心靈感動或意識形態創傷的事件或行為，這對研究之際保持不偏不倚的心理健康態度當然有益，對建立閱讀之際心靈的自由解放也大有幫助，這就是治學研究之際，必須注意的重要問題。

²⁷ [美] 亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》，頁24、頁27。

四、批判評論省思的傳統淵源與分析

此文討論之際的預設，就是希望在盡可能拋棄個人好惡主觀意識的前提下，對某些事件的情緒表現進行純理性的分析，這固然也有自我規範性的意義，但主張尊重言論表達的自由，並不意味個人必須無條件贊同他人的所有觀點或意見，或者不可以有自己堅持的觀點，因為此文並沒有提供一套可能違反或妨礙他人某種權益的檢驗與批判的標準。換言之；這種尊重表達前提下的反省分析，自是在自由主義與人道主義的定義範圍內，事先假設自由與平等對臺灣社會具有一種基本的意義與價值，然後在多元文化主義尊重與承認差異的平等原則下，一種純理論性的主張，²⁸此一強調的前提是尊重每個人都具有選擇的自由，以及個人的特殊性必須受到尊重；這當然也包括尊重自我主體的選擇與尊重選擇的特殊性等出現「論爭」（爭辯或批判）可能性的要求在內。前述的觀點若過渡到學術研究社群，則就可以做如下的理解：就是研究者必須能夠保有對他人或自己的研究同等尊重；同時也尊重自己或他人對研究進行論爭的自由共識，因而視互相衝突、多重聲音、多樣表現……等等混雜性的學術表現，²⁹係學術研究社群該有的常態，因而形成心態上有一種準備隨時善意溝通的預期，並且放棄在短期內設想或主張如何達到一致性答案的思考、方法等統一模式的觀點，這纔是一個比較成熟的研究態度。

前文論及尊重言論自由的觀點，表面上看來全係藉助西方學術資源為說，但是否因此即可認定尊重言論自由，完全是來自西洋輸入的知識，當然不是這樣，因為進行此研究秉持的基本觀點，事實上另有傳統文化的資源在。此文吸納西方學術資源為說的理由，主要在於既是生存在經濟全球化與知識訊息國際化的現代社會，當然不能對現代的學術資訊一無所知，即使身為傳統經學的研究者，也必須如前文所言那樣，盡力吸納相關學科知識的有效資源，以補充或擴充自己研究專業視野上的不足，因而有助於提昇學術專業研究的表現，甚至因此而塑造形成一種不同學科間對話的氣氛，於

²⁸ 有關自由與平等的關係及其價值、平等觀點的歷史發展、多元文化主義的承認差異以達成平等的價值與盲點，見錢永祥：〈自由主義為什麼關切平等？——當代的一個看法〉，《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁347-369的討論；進一步的說明，見錢永祥：〈道德平等與待遇平等：試探平等概念的二元結構〉，許紀霖、劉擎主編：《麗娃河畔論思想：華東師範大學「思與文」講演錄》（上海：華東師範大學出版社，2004年），頁213-229。

²⁹ 這種尊重不統一、尊重差異、價值相同、邊緣與中心平等，將關注的焦點從中心轉移向邊緣的趨勢，當然是後現代式思考下形成的觀點。此參考〔美〕喬治·瑞澤爾（George Ritzer）著，謝立中等譯：《後現代社會理論》（北京：華夏出版社，2003年）一書相關的討論。

是可以達到整體學術互相取益、相互影響而有效成長提昇的結果。了解此點基本治學原則，於是也就可以理解上述最後歸結在憲法保障的多方面與多角度的分析方式，固然絕大部分思想資源來自某些現代西洋學術理念，但並不是在毫無傳統資源下的盲目接受。傳統經典中的《左傳》，就曾在距離現在超過二千五百年的西元前五四二年，即魯襄公三十一年年的記載中，提到有「鄭人游于鄉校，以論執政」，因而就有政府官員提議關閉此一自由發表言論的場所，卻遭到當時執政的子產（?-522B.C.）拒絕，孔子因此讚美子產是「仁人」的事件。子產固然是從政治改革的角度出發而「不毀鄉校」，固然不知道現代法律上保障言論自由的規定，但顯然已經確實在執行此種尊重民眾言論表達自由的理念。同篇也記載子產深切的認知到「人心之不同如其面」的事實，因此不敢有強迫他人必須「子面如吾面」的「鴨霸」要求，這自然也是一種尊重個人獨特性表現的基本態度。³⁰中國歷史上限制言論自由的例證，最早有紀錄可查者，當是距今二千八百多年前不滿國民批評其統治措施的周厲王（?-828B.C.），他派出具有特殊能力的「衛巫」監聽而斬殺批評者，於是舉國「莫敢出言」，³¹這或者是世界上最早建立「監聽系統」而執行「非法監聽」的案例。其次是距今二千二百多年前秦朝的李斯（133B.C.-208B.C.），因為當時的「諸生不師今而學古，以非當世，惑亂黔首」，李斯擔心造成「主勢降乎上，黨與成乎下」的結果，於是建議秦始皇（259B.C.-210B.C.）燒燬非博士官所職的「《詩》、《書》、百家語」外，還更進一步的訂定法令禁絕人民自由表達的權力，因而有「敢偶語《詩》《書》者棄市，以古非今者族，吏見知不舉者與同罪」的嚴厲處罰規定，³²這可能是世界上最早訂定法令限制言論自由的案例。此種當權者利用非法監聽和訂定法令限制言論自由表達權，以打擊異己鞏固政權的狀況，無論在中國或世界各地，實際上綿延了近三千年而至今未能完全禁絕，由此即可理解子產「不毀鄉校」的決定和認知「人心不同如其面」觀點的可貴。中國傳統歷史典籍中尊重和禁絕言論自由表達權的記載，就是從正負兩個面向啟發此文基本觀點的傳統文化資源，此文其實是在闡發子產觀點的現代意義下，攫取吸納西洋相關學術資源的嘗試性研究方式。

³⁰ 題〔周〕左丘明著，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義·襄公三十一年》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本），卷40，頁20-24，總頁688-690。

³¹ 題〔周〕左丘明著，〔吳〕韋昭注：《國語·周語上·邵公諫厲王弭謗》（臺北：里仁書局，1981年新校注本），卷1，頁9。

³² 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記三家注·秦始皇本紀》（臺北：鼎文書局，1995年新校標點本），卷6，頁254-255。

再者此文透過教師自我批判以教導學生的方式，起始即舉盧梭之言為證，似乎盧梭的觀點乃是書寫此文的先驗性根據，但實際上此文的觀點，不過是《禮記·大學》「君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人」觀點的現代式發揮而已，³³引述盧梭和托多洛夫之言，同樣是居於教學的需要，選擇現代西洋相關學術資源，用以闡明古代經典文本蘊涵的現代意義的手段而已。這兩個藉用西洋相關知識資源，以闡發傳統文化基本觀點的表現，同時也可以用來做為前文有關「閱讀預期」影響閱讀方向與內容選擇的證據。這也可以用來再次證明傳統文化的內容中，同樣也可以具有現代意義的資源，問題在於研究者是否熟悉自己專業的內容，以及如何利用與結合現代學術資源而有效的發揮而已！

根據前述的理想性思考，就理論的角度而言，大致可以承認要達成民主自由的共識，需要經由每位具有生命的存在者「善意設想」要與其他人進行「有效溝通」纔有可能達成，在達成共識之前，應該可以在人道主義與自由主義的前提意義下，保障種種相異，甚至是互相衝突，每位個人或每個群體言論表達的自由，同時也保障進行論爭的自由。此一民主自由的共識，也許是個永遠無法達成的「幻想」，但就是因為這樣的複雜而很難達成，纔更需要保障前述表達與論爭的言論自由之存在，以及努力建立溝通的有效進行，此種自由的表達及善意溝通的行為，必須獲得多數人的接受與執行，於是多數人希望的那個祥和與對話的和解社會，纔有可能出現。現在臺灣這個幾乎整天都處在因為追求種種不同利益，故而盡量放話與對立衝突的社會，因而出現的那股難以和諧的「怨怒」之氣，纔有可能逐漸消解甚至於消失。這類理論意義下理想性的思考，當然無法成為社會運動而影響或改造社會，因此僅能是一種「烏托邦」式的「願景」（vision），並不是一個追求馬上實踐而立竿見影的「行動」（action）。正常的社會當然要防止積極性烏托邦願景可能造成的可怕災難，英國哲學與政治思想史家以賽亞·伯林（Isaiah Berlin, 1909-1997）就是深切了解到「獨創性在純粹理性中可能是個美德，而在實踐理性中可能是個邪惡」，因而拒絕獨創性而用心於「關注人的現實生活的實踐」。³⁴此文積極性的遠景，當然可能引發伯林擔心的那種「誠實的一元論者、無情的狂熱分子、著迷於無所不包的和諧景象的人」，導致的「理論上的荒

³³ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義·大學》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本），卷60，頁8b，總頁986。

³⁴ 這是大陸學者胡傳勝對伯林的評論，見胡傳勝：《觀念的力量：與伯林對話》（成都：四川人民出版社，2002年），頁5。

謬與實踐上的野蠻」等後果之事，³⁵但也不能因此而失去積極性的尊重與溝通而導致和諧可能的烏托邦願景的追求。再者就傳統經學注重「經世致用」要求的角度論，當下的研究者「致用」的機會並不多，「經世」的可能性更幾乎等於零，但也不能因此而完全失去對此類願景的期待或建構，至少在教學與研究的過程中，充分尊重言論自由表達權，當該是現代人文學研究者最基本的自我要求。

若將個人自主與多元平等觀點，聯結到閱讀理解與研究態度之內加以觀察，則在理解的可能性上，就必須同意多元文化主義承認差異的平等性原則，就是要尊重所有讀者詮解表達的權力，這種尊重作者存在的多元性解讀，自與「作者已死」的絕對自由解讀有別。就研究態度而言，研究者需要有一種研究過程必然是「一再痛苦地面對自己的知識侷限。如同在無際的大海航行一樣，探索的過程始終敞開著，每一個方向都蘊藏著可能性，每一種視角都可能產生不同答案」的理解，³⁶這樣纔有可能發揮研究者最大限度的創新能力。當然在解讀或解釋的有效性上，必須建立檢驗與批判的標準，以求得較具共識性的答案，以便決定其在學術價值上的高下，就現存的學術制度而言，必然要經由多數專業學者的批判、溝通、認可與不斷修改後纔能達成。這可以藉用蒙古裔的臺灣學者錢永祥對現代性基本要求的觀點說明，他認為具妥當性或正當性學術價值的定位，應該是「開放的、是要由人們在溝通交往的過程裏逐漸建立、認可、修改的。」³⁷學術上較具共識答案的達成，固然不是很容易，但因為有一個做為最終判準的「文本」存在，因而應當比那類純粹靠想像，缺乏最終判準的政治或社會上的共識更容易達成。但這並不意味學術研究非要達成共識不可，同時所謂學術共識也可以是一個有效的範圍，而不僅僅是唯一的一個「點」而已。

五、結論：省思的再進一步擴展

從治學方法的角度，透過批判參拜日本靖國神社事件的自我省思，進而探討分析批判與省思的內涵，以及在學術研究思考上的意義與功能，大致可以歸結為：對不同意事件的批判，主要受到教育過程中建構的意識形態左右，此種批判不同行為的表現，

³⁵ [英]以賽亞·伯林著，胡傳勝譯：《自由論》（南京：譯林出版社，2003年），頁51-52。

³⁶ 汪暉：〈前言〉，《現代中國思想的興起》（北京：三聯書店，2004年），第1部，上卷，頁3。

³⁷ 錢永祥：〈現代性業已耗盡了批判意義嗎？——汪暉論現代性讀後有感〉，《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》，頁395-396。

必然使得研究者的視野難以有效開展，導致研究者容易自我囿陷在單一視野之內，因而無法有效開發或發現那些存在而未曾被發掘或被注意的意義或內容，於是很容易就陷溺在不斷的學舌與依賴的逆流中。研究者必須能夠深刻了解承認，在研究態度與研究視野上，必然存在有某種刻板意識形態的束縛，同時願意主動地敞開心胸，盡力排除這些束縛，於是就有可能逐漸消除束縛而開闊視野，進而可以在研究上獲得提昇成長的效應。開闊研究視野或研究態度的意義，就是盡可能吸收相關學科有益及有效的學術資訊，因而達到啟發、擴充或增強自己學術研究的能力與資源。比較實際的說，就是經由學科的「交流」，以「結合」其他相關研究成果，因而達到不同學科間「相互增強」的「雙向過程」。³⁸在思想上最主要則是表現為一種對言論自由表達權絕對尊重的態度，研究者無論在教學或研究上，都必須有站在絕對平等的角度，尊重自己與他人合法表達不同意見的基本認知，同時了解學術共識既可以是個點，也可以是個範圍，甚至可以是完全沒有範圍各說各話的各自解讀，於是也就可以接受並承認論爭與差異是學術常態，同意學術表現的認可需要經由批判、溝通、修正的歷程，然後培養出一種多元思考與認知的研究視野與態度，學術多元性的解讀與多重性的可能，永遠都可能出現新意義與新價值，於是就成為研究者基本的認知內容，這就是治學之際最基本的要求，同時也是寫作此文希望達到的目的。

學術研究的基本條件，除思想態度上的多元開闊外，在實際操作過程中，至少還应包括：基礎深厚、理論性強、方法有效、觀念清晰等四項基本能力。就「理論性強」的要求而言，李歐梵「文學藝術本身，是任何理論無法完全攻破的，否則我就只談理論，不研究文學了」的觀點自有其道理，³⁹這雖然只是針對文學研究發言，但也可以藉來概括其他涉及理論的相關研究，李先生當然不是真的拒絕文學理論，這不過是警告提醒研究者不要忘記理論必須依附在作品纔具意義的前提，因此研究之際還是不能完全不理會理論存在的價值，尤其涉及文學研究者更是難以絕對拒絕，理論當然與方法相關，因此要特別注意理論的有效性，能有效挖掘或發現不同的意義與價值，自然就是好的理論及有效的方法了。「觀念清晰」指的是清醒而深入的了解自己思考的優點與盲點，這與前述批判省思的功能類似。自我檢討以了解自己盲點的做法，大致就如英國文化學研究者戴維·理查茲（David Richards）那種刻意而自覺地「以對自身結構進行質疑和顛覆的方式來建立和摧毀自己的敘述」，因而讓「自己成為自身話語永久

³⁸ 孫康宜老師著，葉舒憲譯：〈性別理論與美國漢學的互動研究〉，《（北京）清華大學學報（哲學社會科學版）》第17卷增1期（2002年），頁51-55所言。

³⁹ 李歐梵先生：〈文學理論的武功〉，《狐狸洞話語》（香港：牛津大學出版社，1993年），頁9-12。

的批評對象，暴露自己的內部結構，接受細查」，使其他研究者「得以看到它的自我投射」立場的方式。⁴⁰在此種自我檢討及前述批判省思的立場原則下，則可以發現深受傳統中國學術精神意識影響的中文系學者，尤其是男性的研究者，很難脫離兩種不自覺既定立場的制約：一是父權意識形態的立場；一是父權意識形態下自以為超越性別與歷史限制的虛假普遍性立場。身處此種立場的中國傳統學術研究者，有必要對自己研究的立場進行自我檢驗，因此必須尋找一個與自己完全對立的「他者」做為對比的基準點。⁴¹「他者」可以具有雙重的意義，一是刻意將主體他者化的存在於自我之內的「他者」；一是與主體相異而存在於主體之外的「他者」。必須在此雙重意義的「他者」建構完成以後，纔有可能將自己進行「他者化」，「自我他者化」建構形成之後，纔比較有可能針對隱藏在此學術領域內不自覺，但卻是異常偏頗的或單一性的意識形態，進行實質的自我批判與反省，這是此文對中文相關系所研究者可以產生的意義。父權意識形態的制約，同時也對中文相關系所的女性學者產生特殊意義，就是研究傳統學術的女性學者，應該用性別身分固有的意識形態立場，對傳統學術的內容與研究，進行一種自覺的在性別觀點或女性的性別觀點意義下，自認超越歷史的普遍性觀點的意識形態，對傳統學術進行一種「重新」的「閱看」。透過這兩種比較具現代性的反省與研究視野的調整，在正面價值的意義上，就比較有可能在傳統學術研究領域內開發或重新發現現代的意義與價值，因而可以發展與創新學術傳統；在負面批判譴責的意義上，纔比較有可能發現或找到傳統學術不適合或不適應現代社會的內容與研究，因而可以反省與改進學術研究。美國社會學家塔爾科特·帕森斯（Talcott Parsons，1902-1979）在說明自己寫作《社會行動的結構》的功能時，曾經說道：

它使我們暫時停步，重新考慮那些對於在科學研究和其他領域中有助於我們的原則所做出的根本決策，也就是說，「知道你在做什麼是件好事」；再就是，在我們沉浸於日常工作的情形中，可能有些資源和潛能是往往被我們所忽視了

⁴⁰ [英]戴維·理查茲著，如一等譯：《差異的面紗：文學、人類學及藝術中的文化表現》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003年），頁346-347。

⁴¹ 以「他者」或「對立面」進行自我省思式的研究角度，藉用法國學者弗朗索瓦·于連（François Jullien）中國與歐洲在思想起源上絕對「不相干」或「無關係」（indifferent），因此必須「迂迴」反觀纔能見到真相的概念。參考[法]于連著，陳彥譯：〈答張隆溪〉，《二十一世紀》第55期（1999年10月），頁119-122；[法]于連著，林志明譯：〈由希臘繞道中國，往而復返：基本主張〉，林志明、魏思齊編輯：《輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋——法國貢獻」論文集》（臺北：輔仁大學出版社，2005年），頁71-87；秦海鷹：〈怎樣言說他者：談于連教授對中國古典文論概念的梳理和闡釋〉，《跨文化對話》第23輯（2008年8月），頁96-103等處所論。

的。從汲取庫存中得到的清晰明澈，為更大範圍內進一步的理論發展開啟了可能性，它給人的激勵是不會窮盡的。……總體而言，在經驗問題上總的做法還是一種寬泛的「澄清問題」，驅除混亂和站不住腳的解釋，開啟各種新的可能性。⁴²

此文固然還達不到帕森斯該書這些重要功能的地步，但應該可藉以進一步了解寫作此文的意義及希望達到的功能。總體而言，就是認為研究傳統中國學術的現代學者，若能透過前述「自我他者化」後，進行深切的自我反省與批判的過程，或者就比較有可能形成一種超越性別意識形態客觀中性的普遍觀點，因而對中國傳統學術的現代化、更深入的理解中國傳統學術，以及在中國傳統學術的領域內開展新的研究課題，多會有所幫助。

在前述區別以構成「自我他者化」的要求下，傳統中國學術的研究者，必然要特別重視現代文學的研究者，因為淵源於西洋文化意義下的現代文學，較少受到中國文化傳統歷史效應的影響，尤其是那類對西方學術理論的了解與運用比較熟悉，同時又無法變成純淨西洋人的現代文學研究的華裔女性學者，當他們反過來「閱看」那些既中國又非中國、既西方又非西方的現代文學或文化的相關議題，並進行符合西方學術市場需要的論述觀點時，當然就比純粹固守在西方或中國的單一觀點，更適合做為中國傳統學術研究者自我反省與批判傳統中國學術研究的對立面，若能善用這類對立面的學術資源，進行對比式的閱看，則必然對傳統學術研究的反思與發現或創新大有幫助。因此像前述的周蕾，以及諸如劉禾（Liu, Lydia He）、奚密（Yeh, Michelle Mi-Hsi）、張誦聖（Chang, Yvonne Sung-Sheng）、高彥頤（Ko, Dorothy）、李惠儀（Li, Wai-Yee）、田曉菲（Tian, Xiaofei）、陳小眉（Xiao-mei Chen）、史書美（Shi, Shumei）等等諸人，他們的研究都可以成為中文相關系所研究傳統中國學術者，進行自我反省與批判的學術「對立面」。

此文透過參拜日本靖國神社事件的批判、反思與深度的分析，較客觀的指出參拜者與批判者共同的文化與意識形態的資源，以及兩者只有政治沒有人道的問題外，同時經由自我分析出現批判意識的原因及其不自覺的自我限制等實質性的認知，因而了解研究之際必然存在的視野自限等問題，同時藉助現代西洋學術資源的解構分析，提

⁴² [美]塔爾科特·帕森斯著，張明德、夏遇南、彭剛等譯：《社會行動的結構·第二版序言》（南京：譯林出版社，2008年），頁7、頁9。

供傳統學術現代化的研究模式，還有某些開闊心胸而有效改善視野自限的方式，協助研究者建構更合乎理想的研究思考或方式，因而可以獲得較為客觀公平可信的結果。研究成果不僅有助於對「臺灣人」參拜日本靖國神社政治意義的了解，同時還提供對此事件的批判在研究方法上可能產生的意義，最後更經由深層分析而指出中文系所相關研究者可能存在的不自覺「父權家長式思考觀點」前預設的問題，這不僅對於那類由於缺乏對不自覺的超時間性與全景觀點的警覺，導致研究過程中出現以偏頗為公正，以可能為定論，並誤認單一自是為多元平等的研究者弊病的了解與澄清大有幫助，同時對一般研究者也具有澄清概念，開闊學術眼界，提供自我批判省思等的功能，這對學術研究的提昇當然大有助益。（94年4月6日初稿）

引用參考書目

一、專書

- 〔周〕左丘明著，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1981年影印〔清〕嘉慶20年〔1815〕江西南昌府學《重刊宋本十三經注疏》本）。
- 〔周〕左丘明著，〔吳〕韋昭注：《國語》（臺北：里仁書局，1981年新校注本）。
- 〔漢〕司馬遷著，〔劉宋〕裴駰集解、〔唐〕司馬貞索隱、〔唐〕張守節正義：《史記三家注》（臺北：鼎文書局，1995年新校標點本）。
- 艾蕪：《漂泊雜記》（昆明：雲南人民出版社，1982年）。
- 〔法〕茨維坦·托多洛夫著，王東亮、王晨陽譯：《批評的批評：教育小說》（北京：三聯書店，1988年）。
- 李歐梵：《狐狸洞話語》（香港：牛津大學出版社，1993年）。
- 〔美〕周蕾著，董之林等譯：《婦女與中國現代性：東西方之間閱讀記》（臺北：麥田出版公司，1995年）。
- 〔美〕周蕾著，米家路等譯：《寫在家國以外》（香港：牛津大學出版社，1995年）。
- 〔美〕周蕾著，孫紹誼譯：《原初的激情：視覺、性慾、民族誌與中國當代電影》（臺北：遠流出版事業公司，2001年）。

錢永祥：《縱欲與虛無之上：現代情境裡的政治倫理》（臺北：聯經出版事業公司，2001年）。

林子儀：《言論自由與新聞自由》（臺北：元照出版公司，2002年）。

胡傳勝：《觀念的力量：與伯林對話》（成都：四川人民出版社，2002年）。

黃靜嘉：《春帆樓下晚濤急：日本對臺灣的殖民統治及其影響》（北京：商務印書館，2003年）。

〔英〕以賽亞·伯林著，胡傳勝譯：《自由論》（南京：譯林出版社，2003年）。

〔美〕亞歷山大·米克爾約翰著，侯健譯：《表達自由的法律限度》（貴陽：貴州人民出版社，2003年）。

〔英〕戴維·理查茲著，如一等譯：《差異的面紗：文學、人類學及藝術中的文化表現》（瀋陽：遼寧教育出版社，2003年）。

〔美〕喬治·瑞澤爾著，謝立中等譯：《後現代社會理論》（北京：華夏出版社，2003年）。

〔德〕卡爾·施米特等著，劉宗坤等譯：《政治的概念》（上海：上海人民出版社，2004年）。

余國藩著，李爽學譯：《重讀石頭記：《紅樓夢》裡的情欲與虛構》（臺北：麥田出版社，2004年）。

汪暉：《現代中國思想的興起（上卷）》（北京：三聯書店，2004年）。

許紀霖、劉擎主編：《麗娃河畔論思想：華東師範大學「思與文」講演錄》（上海：華東師範大學出版社，2004年）。

〔英〕約翰·伯格著，戴行鉞譯：《觀看之道》（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。

李爽學：《經史子集：翻譯、文學與文化劄記》（臺北：聯合文學出版社，2005年）。

林志明、魏思齊編輯：《輔仁大學第二屆漢學國際研討會「其言曲而中：漢學作為對西方的新詮釋—法國貢獻」論文集》（臺北：輔仁大學出版社，2005年）。

〔美〕塔爾科特·帕森斯著，張明德、夏遇南、彭剛等譯：《社會行動的結構》（南京：譯林出版社，2008年）。

二、論文

張隆溪：〈再論政治、理論與中國文學研究--答劉康〉，《二十一世紀》第20期（1993

年12月)，頁138-143。

〔法〕于連著，陳彥譯：〈答張隆溪〉，《二十一世紀》第55期（1999年10月），頁119-122。

王岳川：〈後殖民語境與僑居者身份意識〉，《廣東社會科學》2000年第2期，頁150-156。

孫康宜著，葉舒憲譯：〈性別理論與美國漢學的互動研究〉，《（北京）清華大學學報（哲學社會科學版）》第17卷增1期（2002年），頁51-55。

秦海鷹：〈怎樣言說他者：談于連教授對中國古典文論概念的梳理和闡釋〉，《跨文化對話》第23輯（2008年8月），頁96-103。

楊晉龍：〈「治學方法」專欄前言〉，《國文天地》第24卷第8期（2009年1月），頁78-87。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（一）〉，《國文天地》第24卷第9期（2009年2月），頁84-89。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（二）〉，《國文天地》第24卷第10期（2009年3月），頁82-87。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（三）〉，《國文天地》第24卷第11期（2009年4月），頁88-93。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（四）〉，《國文天地》第24卷第12期（2009年5月），頁88-93。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（五）〉，《國文天地》第25卷第1期（2009年6月），頁89-94。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（六）〉，《國文天地》第25卷第2期（2009年7月），頁86-91。

楊晉龍：〈第一講基本理念的說明（七）〉，《國文天地》第25卷第3期（2009年8月），頁80-85。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（一）〉，《國文天地》第25卷第4期（2009年9月），頁106-111。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（三）〉，《國文天地》第25卷第6期（2009年11月），頁106-111。

楊晉龍：〈第二講師生自介及問卷意義的分析（二）〉，《國文天地》第25卷第7期（2009年12月），頁107-112。

《北市大語文學報》撰寫格式

為便利編輯作業，謹訂下列撰稿格式：

- 一、各章節使用符號，依一、（一）、1、（1）……等順序表示；文中舉例的數字標號統一用（1）、（2）、（3）……。
- 二、所有引文均須核對無誤。各章節若有徵引外文時，請翻譯成流暢達意之中文，於註腳中附上所引篇章之外文原名，並得視需要將所徵引之原文置於註腳中。
- 三、請用新式標號，惟書名號改用《 》，篇名號改用〈 〉。在行文中，書名和篇名連用時，省略篇名號，如《莊子·天下篇》。若為英文，書名請用斜體，篇名請用“ ”。日文翻譯成中文，行文時亦請一併改用中文新式標號。
- 四、獨立引文，每行低三格；若需特別引用之外文，也依中文方式處理。
- 五、注釋號碼請用阿拉伯數字隨文標示。
- 六、注釋之體例，請依下列格式：

（一）引用專書：

- 1.王夢鷗：《禮記校證》（臺北市：藝文印書館，1976年），頁102。
- 2.孫康宜著，李爽學譯：《陳子龍柳如是詩詞情緣》，增訂本（西安市：陝西師範大學出版社，1998年），頁21—30。
- 3.Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 5—10.
- 4.René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, 3rd ed. (New York: Harcourt, 1962), p. 289.
- 5.西村天囚：〈宋學傳來者〉，《日本宋學史》（東京都：梁江堂書店，1909年），上編（三），頁22。
- 6.荒木見悟：〈明清思想史の諸相〉，《中國思想史の諸相》（福岡市：中國書店，1989年），第2篇，頁205。

（二）引用論文：

1.期刊論文：

- （1）王叔岷：〈論校詩之難〉，《臺大中文學報》第3期（1979年12月），頁1—5。
- （2）林慶彰：〈民國初年的反詩序運動〉，《貴州文史叢刊》1997年第5期，

頁1—12。

(3) Joshua A. Fogel, “‘Shanghai—Japan’: The Japanese Residents’ Association of Shanghai,” *Journal of Asian Studies* 59.4 (Nov. 2000): 927—950.

(4) 子安宣邦：〈朱子「神鬼論」の言說的構成——儒家的言說の比較研究序論〉，《思想》792號（東京都：岩波書店，1990年），頁133。

2. 論文集論文：

(1) 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北市：聯經出版事業公司，1976年），頁121—156。

(2) John C. Y. Wang, “Early Chinese Narrative: The *Tso—chuan* as Example,” in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, ed. Andrew H. Plaks (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 3—20.

(3) 伊藤漱平：〈日本における『紅樓夢』の流行——幕末から現代までの書誌的素描〉，收入古田敬一編：《中國文學の比較文學的研究》（東京都：汲古書院，1986年），頁474—475。

3. 學位論文：

(1) 吳宏一：《清代詩學研究》（臺北市：臺灣大學中文研究所博士論文，1973年），頁20。

(2) Hwang Ming—chorng, “*Ming—tang*: Cosmology, Political Order and Monument in Early China” (Ph.D. diss., Harvard University, 1996), p. 20.

(3) 藤井省三：《魯迅文學の形成と日中露三國の近代化》（東京都：東京大學中國文學研究所博士論文，1991年），頁62。

(三) 引用古籍：

1. 原書只有卷數，無篇章名，註明全書之版本項，例如：

(1) 〔宋〕司馬光：《資治通鑑》（〔南宋〕鄂州覆〔北宋〕刊龍爪本，約西元12世紀），卷2，頁2上。

(2) 〔明〕郝敬：《尚書辨解》（臺北市：藝文印書館，1969年《百部叢書集成》影印《湖北叢書》本），卷3，頁2上。

(3) 〔清〕曹雪芹：《紅樓夢》第一回，見俞平伯校訂，王惜時參校：《紅樓夢八十回校本》（北京市：人民文學出版社，1958年），頁1—5。

(4) 那波魯堂：《學問源流》（大阪市：崇高堂，寬政十一年〔1733〕刊本），頁22上。

2.原書有篇章名者，應註明篇章名及全書之版本項，例如：

- (1)〔宋〕蘇軾：〈祭張子野文〉，《蘇軾文集》（北京市：中華書局，1986年），卷63，頁1943。
- (2)〔梁〕劉勰：〈神思〉，見周振甫著：《文心雕龍今譯》（北京市：中華書局，1998年），頁248。
- (3)王業浩：〈鴛鴦塚序〉，見孟稱舜撰，陳洪綬評點：《節義鴛鴦塚嬌紅記》，收入林侑時主編：《全明傳奇》（臺北市：天一出版社影印，出版年不詳），王序頁3a。

3.原書有後人作註者，例如：

- (1)〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》（臺北市：華正書局，1983年），上編，頁45。
- (2)〔唐〕李白著，瞿蛻園、朱金城校注：〈贈孟浩然〉，《李白集校注》（上）（上海市：上海古籍出版社，1998年），卷9，頁593。

4.西方古籍請依西方慣例。

（四）引用報紙：

- 1.余國藩著，李爽學譯：〈先知・君父・纏足——狄百瑞著《儒家的問題》商榷〉，《中國時報》第39版（人間副刊），1993年5月20—21日。
2. Michael A. Lev, “Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China,” *Chicago Tribune* [Chicago] 18 March 2001, Sec. 1, p. 4.
- 3.藤井省三：〈ノーベル文學賞に中國系の高行健氏：言語盗んで逃亡する極北の作家〉，《朝日新聞》第3版，2000年10月13日。

（五）再次徵引：

1.再次徵引時可隨文注或用下列簡便方式處理，如：

- 註1 王叔岷：〈論校詩之難〉，《臺大中文學報》第3期（1979年12月），頁1。
- 註2 同前註。
- 註3 同前註，頁3。

2.如果再次徵引的註不接續，可用下列方式表示：

- 註9 王叔岷：〈論校詩之難〉，頁5。

3.若為外文，如：

- 註1 Patrick Hanan, “The Nature of Ling Meng—ch’u’s Fiction,” in *Chinese*

Narrative: Critical and Theoretical Essays, ed. Andrew H. Plaks (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 89.

註2 Hanan, pp. 90–110.

註3 Patrick Hanan, “The Missionary Novels of Nineteenth-Century China,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 60.2 (Dec. 2000): 413–443.

註4 Hanan, “The Nature of Ling Meng-ch’u’s Fiction,” pp. 91–92.

註5 那波魯堂：《學問源流》（大阪市：崇高堂，寬政十一年〔1733〕刊本），頁22上。

註6 同前註，頁28上。

（六）注釋中有引文時，請註明所引註文之出版項。

（七）注解名詞，則標註於該名詞之後；注解整句，則標註於句末標點符號之前；惟獨立引文時放在標點後。

七、其他體例：

（一）年代標示：文章中若有年代，儘量使用國字，其後以括號附註西元年代，西元年則用阿拉伯數字。

1. 司馬遷（145–86 B.C.）

2. 馬援（14B.C.–49 A.D.）

3. 道光辛丑年（1841）

4. 黃宗羲（梨洲，1610–1695）

5. 徐渭（明武宗正德十六年〔1521〕—明神宗萬曆十一年〔1593〕）

（二）關鍵詞不得超過六個。

（三）若文章中多次徵引同一本書之材料，為清耳目，可不必作註，而於引文下改用括號註明卷數、篇章名或章節等。

八、徵引資料來自網頁者，需加註網址。

九、英文稿件請依 *Harvard Journal of Asiatic Studies* 之最新格式處理。

十、有關論文註記性質之文字，請置於第一條註腳之前。

著作名稱：

二、授權人同意將上述著作無償授權予臺北市立教育大學及本校認可之其他資料庫，得不限時間、地域與次數，以紙本、微縮、光碟或其他數位化方式重製、典藏、發行或上網，提供讀者基於個人非營利性質及教育目的之檢索、瀏覽、列印或下載，以利學術資訊交流。另為符合典藏及網路服務之需求，被授權單位得進行格式之變更。

三、本授權為非專屬授權，授權人對授權著作仍擁有著作權。

此致 臺北市立教育大學

授權人（第一作者）簽名：【 】

身分證字號：

連絡電話：

電子郵件：

戶籍地址：

授權人（第二作者）簽名：【 】

身分證字號：

連絡電話：

電子郵件：

戶籍地址：

授權人（第三作者）簽名：【 】

身分證字號：

連絡電話：

電子郵件：

戶籍地址：

中華民國 年 月 日

稿件編號：

註：1.本授權書請作者務必親筆簽名；如為合著，每位作者得分開簽名，或有三位以上作者（本表不敷使用），請自行複製本表使用。

2. 本授權同意書填妥後請逕擲刊物編輯者。

北市大語文學報

第 三 期

刊期頻率：本刊為半年刊

出版年月：中華民國九十八年十二月

創刊年月：中華民國九十七年十二月

編輯者：北市大語文學報編輯委員會

主 編：余崇生、楊麗中

編輯委員：王國良、張雙英、陳純音、劉兆祐、劉建基、蕭聰淵（以上為校外委員，依姓氏筆劃順序排列）

胡潔芳、許琇禎、馮永敏、楊麗中、葉鍵得、鄭錦桂（以上為校內委員，依姓氏筆劃順序排列）

執行編輯：梁淑媛、蔡素薰

編輯助理：李威侃

封面題字：施隆民 教授

發行者：臺北市立教育大學人文藝術學院

地 址：10048 臺北市中正區愛國西路1號

電 話：(02) 23113040-4413

傳 真：(02) 23831139

印刷所：聯華打字有限公司

地 址：臺北市延平南路48號6樓

ISSN：2074-5605

GPN：2009800685