

北市大語文學報

(中文領域)

第十一期

目次

弁言	張曉生	
卜辭商王廩辛存在的考察	吳俊德	1
陸燾《春秋胡氏傳辨疑》述評	張曉生	21
〈人間世〉的自處處人之道	吳肇嘉	47
敦煌寫卷 P2704 及其相關寫卷研究	劉鑒毅	65
曲莫《父母規》述評	葉鍵得	97

【附錄】

《北市大語文學報》總目錄（含《應用語文學報》）	111
《北市大語文學報》稿約	117
《北市大語文學報》投稿者資料表	121
《北市大語文學報》投稿者聲明及著作授權書	122

北市大語文學報

弁 言

《北市大語文學報》以鼓勵與提升學術研究風氣為目的，並提供學界同道發表學術著作之園地，我們希望透過學術論著的發表、交流，以精進本職學能，開發創新思維。

本期通過審查而刊登的論文包括：吳俊德〈卜辭商王廩辛存在的考察〉企圖解決《史記》中記載殷商第二十六世王「廩辛」之名，但是在出土殷商卜辭中卻不見其名的問題，作者嘗試自卜辭「父某」、「兄某」相關稱謂所呈現的現象進行比勘，並細索卜辭中零星相關記錄，考察「廩辛」一王存在的可能性。其結論認為商王「廩辛」應當存在，第三期「兄辛」及第四期「父辛」，即分別是康丁與武乙對廩辛的稱謂，對於殷商古史研究及文獻深入解讀有具體貢獻。張曉生〈陸燾《春秋胡氏傳辨疑》述評〉觀察到明代官方《春秋》學經解標準雖為胡安國《春秋傳》，但是明代學者對於胡氏《春秋傳》卻多所不滿，批評反省之意見甚多。其中陸燾的《春秋胡氏傳辨疑》之著成時間較早，是明代辨難胡《傳》的重要著作，且對於清代俞汝言、焦袁熹、張自超等人繼踵論辨胡傳之失，有深遠影響。故選擇對於陸燾《春秋胡氏傳辨疑》進行分析，呈現陸氏批判胡《傳》的思想依據以及主要內容，以反映明代《春秋》學術當代思考的一個面向，對於深入考察明代《春秋》學術實相有積極意義。吳肇嘉〈〈人間世〉的自處處人之道〉認為《莊子》之「〈養生主〉與〈人間世〉乃互為表裡之篇章」，則〈養生主〉既肯定修養工夫具「保身、全生」之作用，而〈人間世〉中顏回又有「胡可以及化」之提問，則知莊子思想中實含「化世」之關懷，故透過對於〈人間世〉文義之解析，以探究莊子「經涉世故」方面的意涵，開展了《莊子》義理中可能的「外王」思考。劉鑿毅〈敦煌寫卷P2704及其相關寫卷研究〉針對敦煌寫卷P.2704之〈三冬雪〉與〈千門化〉二組「重句聯章」吟唱歌辭進行研究，釐清此二組歌謠與P.3618、P.4980寫卷之內容與寫作時間先後之關係，並探究歌謠內容所反映晚唐一般民眾之宗教態度

與僧尼地位低落之情形，兼具文獻研究與文學社會學之價值。〈曲莫《父母規》述評〉，則針對曲莫《父母規》之內容、思想與體例進行述評，並提出若干建議提供作者日後修訂之參考，為一篇詳細有見解的書評論文。本期所收論文所涉及之學術領域涵蓋文字學、經學、思想、文學及文獻學，各篇作者能秉持嚴謹的研究態度，深入探討論析，提出精到而有價值的見解，對於推動學術研究的進步均有具體助益。

一本學術刊物的經營，自身的努力是基礎，諸方善緣的成就則是重要的助力。感謝各位投稿學者提供稿件的實質支持，給予這本刊物最重要生命與精神；感謝所有審稿學者對於論文所提供的專業意見，嚴謹的學術對話，是推動學術研究的重要力量，也讓我們能逐步提昇刊物的學術水準。本輯《學報》由張淑萍老師擔任執行編輯，江毓奇同學擔任編輯助理，謝謝他們的辛勞工作。衷心希望各界專家同道，能繼續踴躍提供您的大作高見，與我們一起經營這本學術刊物。

2013年12月 張曉生 謹識於中國語文學系

《北市大語文學報》第十一期；1-20頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

殷卜辭商王廩辛存在的考察

吳俊德*

【摘要】

史籍記載廩辛為成湯開國後第廿六王，然而甲骨卜辭中卻完全沒有「廩辛」名號，令人不解。本文嘗試自卜辭「父某」、「兄某」相關稱謂所呈現的現象進行比勘，並細索卜辭中零星相關記錄，考察廩辛一王存在的可能性。

經過針對相關卜辭的討論，本文認為商王廩辛應當存在，第三期「兄辛」及第四期「父辛」，即分別是康丁與武乙對廩辛的稱謂。文丁時期，祖輩廩辛初始或稱「祖辛」，後又稱「三祖辛」、「小外辛」，與祖辛（祖丁父）區別，因其重要性遠不及直系先王，故較不受重視，難以於卜辭中獲得大量訊息。而帝乙以後，周祭系統趨於完備，而直系先王更加受重視，為求祭祀週期穩定以符合自然規律，因此將旁系先王廩辛排除於祀典之外，故其名號亦無法窺見，造成卜辭中殷先王沒有廩辛的假象。

關鍵詞：商王世系、先王稱謂、廩辛、周祭、卜辭

* 臺北市立大學中國語文學系副教授

An Observation about Presence of the King "Lin Xin" in the Shang Dynasty

Wu, Jun-De*

Abstract

Historical records documenting *Lin Xin* was the 26th King of the Shang Dynasty, however there was not any information about the title "*Lin Xin*" in the Oracle inscriptions, it is puzzling. This article attempts comparing the appellation of "father X" and "brother X" from the Oracle inscriptions, and also investigating the phenomenon that is rendered by sporadic related records in the Oracle inscriptions.

After discussing the related Oracle inscriptions, this article advocates that "*Lin Xin*" was the King of the Shang Dynasty once. He was called "*Xiong Xin*" by *Kang Ding* in the third period, "*Fu Xin*" by *Wu Yi* in the fourth period and "*Zu Xin*" or "*San ZuXin*" or "*Xiao Wai Xin*" as the normal name later. Because of its importance is far less lineal Kings, received less attention, it is very difficult to get a lot of messages of "*Lin Xin*" in the Oracle inscriptions. For the sake of Ritual cycle should be consistent with natural law, it can not help excluding the King *Lin Xin* from the system of Ritual cycle. It also got the illusion that there's no "*Lin Xin*" in the Oracle inscriptions of the Shang Dynasty.

Keywords: Shang lineage, King's title, Lin Xin, Ritual cycle, Inscriptions

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, University of Taipei.

一、前言

根據《史記·殷本紀》記載，廩辛為成湯開國後第廿六王（含大丁），是祖甲之子、康丁之兄，¹而《竹書紀年》稱之「馮辛」，謂其名為「先」，在位四年陟，訊息更為明確。²然令人不解的是，目前所見殷墟卜辭中，完全不見「廩辛」之名號，更有甚者，周祭祀譜亦無其地位，在在使人質疑其存在。

此即為地下之材料異於紙上之材料者，持平而論，兩者之得失，自當以前者修正後者為是，惟「廩辛」一王果不存在，《史記》何以言之鑿鑿？其間是否可能存有曲折，難以遽斷。因此以下本文嘗試自卜辭所呈現的現象進行比勘，推論商王廩辛存在的可能性。

二、相關前說的檢視

《史記·殷本紀》所載商王中，目前仍未見於甲骨卜辭的有「中王、沃丁、廩辛」三人，其中中王、沃丁二王即位於武丁之前甚遠，³武丁之後的卜辭至今未見其相關「名號」，除了可能此二王重要性低，受祭較少，以致相關貞問亦少而幾不見於卜辭外，亦可能是二王於武丁重修祀典時，因為某些特殊原因考量進而將之排除於王室祀典外，故甲骨卜辭自難稽見；然而這樣的設想對於武丁之後的廩辛，其「名號」竟也在相關卜辭中出缺，實不易圓說。

殷卜辭中並無「廩辛」名號，與之差可比定的「稱謂」線索亦寥寥可數，如董作賓據發掘編號3.2.0184（=《合》27625）版上「兄辛」稱謂，認為：

盤庚以下諸王名辛者，惟小辛、廩辛、帝辛三人，而小辛、廩辛皆有弟嗣位。此版出土大連坑，多第三期卜辭，又由字體證之，當為康丁時物，兄辛即廩辛。⁴

¹ 《史記·殷本紀》云「帝甲崩，子帝康辛立。帝康辛崩，弟庚丁立，是為帝庚丁。帝庚丁崩，子帝武乙立。殷復去亳徙河北」（參瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社〔1986年9月〕，頁60），其中「帝甲」卜辭作「祖甲」，「庚丁」卜辭作「康丁」。

² 《竹書紀年》謂「馮辛，名先。元年庚寅王即位居殷。四年陟」（詳林春溥：《竹書紀年補證》卷二，《竹書紀年八種》，臺北：世界書局〔1989年4月〕，頁65）。

³ 根據《殷本紀》，以成湯為第一任，大丁第二任君王為準，武丁排序第廿三任，而中王第四任，沃丁第六任，相距實遠。

⁴ 董作賓：〈甲骨文斷代研究例〉，《董作賓先生全集》甲編（臺北：藝文印書館，1977年11月），頁381。

另郭沫若考釋《粹》340 (=《合》27633) 謂其上「兄辛，當是康丁之祭其兄康辛」⁵，兩者皆自「兄辛」稱謂推想連結，雖未得明確「康辛」名號，仍間接主張康辛一王的存在。

關於康辛的存佚，丁山則有更多的聯想，謂：

康丁之兄康辛，《漢書·古今人表》及〈帝王世紀〉俱作憑辛，《御覽》引《紀年》云，“馮辛先居殷”。馮辛，在康丁時代卜辭例稱為兄辛……。武乙時卜辭或稱父辛……。文丁以後，則或稱三祖辛……。至今不曾發現“康辛”或“馮辛”其號。馮辛之不見專號，可能因他違反父子直接繼承法，在禘祫大典裏硬將他的廟主撤去。⁶

裘錫圭也有類似的懷疑：

在第五期卜辭的周祭裡，卻從來不祭康辛，而且在周祭祀譜中根本就沒有他的位置。因此有的學者認為康辛並沒有即過王位，《史記》的記載有誤。這種說法當然不一定正確，但是從康辛被排擠出周祭這件事來看，康丁的後人顯然是承認他的合法地位的。這說明康丁的繼位一定有比較特殊的情況。⁷

丁、裘二說亦認為康辛曾為商王，或因後人不予認同，故在商代重要祀典中被摒除而缺席。

以上諸說皆傾向康辛一王是存在的，然島邦男認為：

《史記》載康辛繼父祖甲即王位，可是從祀序考察之，以其為祖甲之子而康丁之兄，所以他的祀日應是與祖甲同旬的辛日。而弟康丁如依不於兄之先受祀的原則，便應在次旬的丁日受祀。然而在前記的祀表裏，康丁卻與父祖甲在同旬的丁日受祀，所以祖甲與康丁間已沒有辛名之王受祀的餘地。因此可知康丁的兄辛不列於祀序。……各期都有兄的稱謂，可是這些稱兄的並不盡列於王位，其列於王位者，即列入祀序。例如祖甲之兄己、兄庚就是如此。所以不列於祀序的康丁之兄辛一定沒有即王位。謂康辛曾即王位的說法是《史記》的錯誤。⁸

⁵ 郭沫若：《殷契粹編考釋》（臺北：大通書局，1971年2月），頁450。

⁶ 丁山：《商周史料考證》（北京：中華書局，1988年3月），頁146-147。

⁷ 裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，《古代文史研究新探》（南京：江蘇古籍出版社，2001年1月），頁297。

⁸ 島邦男：《殷墟卜辭研究》中譯本（溫天河、李壽林譯，臺北：鼎文書局，1975年12月），頁71。

島氏雖認同董作賓「廩辛不見祀典，但在康丁時稱兄辛」的說法，卻反對「祖甲之子廩辛，康丁繼承王位」，⁹即不否認廩辛此人存在，但認為廩辛並不是商王。島氏又云：

《史記》述及大丁，說他「未立而卒」。說到祖己，則謂「武丁崩，子帝祖庚立，祖己嘉武丁之以祥雉為德，立其廟。」沒有說他即過王位。然而在卜辭中，二人俱以五祀受祀，列於祀序，與其他先王無異，而與廩辛之不以五祀受祀又不列於祀序的情形不同，所以勢非承認他們即過王位不可。¹⁰

強烈主張大丁、祖己當立於王位，而中壬、沃丁、廩辛皆應自王位中刪去，未從《史記》所載。

同樣自周祭現象觀之，許進雄先生云：

仲壬、沃丁、廩辛據曾立太子或及位的都有被祭的資格，則此三人也應被祭的，可是從祭祀時所依據的祀譜，除了廩辛是可以依祭祀的規則排進去外，仲壬和沃丁都是安插不上去的。因此知他們不被祭祀可能並不是卜祀辭的遺漏，而是實際上不受享祭的。可是從諸史籍來看，除了仲壬可能參與放逐大甲外，（但是外丙仍被祭）沃丁和廩辛並沒有什麼惡德，以至被摒於祭祀行列之外，那麼除了說是《史記》誤記外，實在找不出其他更好的原因了。¹¹

亦直截認定廩辛一王並不存在，純屬《史記》之誤記。此外，鄭慧生也認為「商王中沒有廩辛」，其依據是：

考慮到殷人祭祖是一種嚴格的周祭制度，武乙、文丁無論如何也不應忘了自己的伯父、叔祖，所以，在這個問題上，我們還是應該：與其信上距殷人已約千年的司馬遷，不如信殷人自己。¹²

而對於所謂的廩辛卜辭（第三期早），鄭氏全面與之比勘庚甲卜辭後，主張應是祖己卜辭，並謂「祖己為商代一王，他應當留下自己的卜辭。而卜辭中是沒有廩辛的，人們所說的廩辛卜辭，其實正是祖己卜辭」。¹³

⁹ 同上註。

¹⁰ 同上註。

¹¹ 許進雄先生：《殷卜辭中五種祭祀的研究》（文史叢刊之26，臺北：國立臺灣大學文學院，1968年6月），頁26。

¹² 鄭慧生：《甲骨卜辭研究》（開封：河南大學出版社，1998年4月），頁178。

¹³ 同上註。

綜合觀之，否定商王廩辛存在者，皆自周祭內容立說，然廩辛未列周祭，或有特殊考量（詳後述），而鄭氏更將原屬廩辛朝的卜辭改定為祖己朝，根本否定商王廩辛的存在，論據看似更加堅實，然其所言「祖己卜辭」，實不足取，理由如下：

其一，祖己又稱「小王」，未立而卒，即使有自己的卜辭，亦不屬王卜辭，而所謂廩辛卜辭既與庚甲卜辭相同，則其性質當是王卜辭，兩者不容混同。

其二，鄭氏謂廩辛卜辭之「父甲、父己、父庚」乃是稱武丁期之「兄甲、兄己、兄庚」，而庚甲卜辭中沒有此三稱，是因為斷代工作早將之歸入廩辛卜辭中；又以相同的理由解釋廩辛卜辭沒有「父丁」的原因。質言之，目前所見庚甲與廩辛卜辭是相混的，庚甲卜辭中有廩辛卜辭，廩辛卜辭中亦存庚甲卜辭。

然而事實是，如果所謂廩辛卜辭真是祖己卜辭，則必然沒有「父丁」稱謂，此無關乎斷代分類工作，而是祖己先武丁而卒，自不能在其卜辭中稱武丁為「父丁」，只能稱「王」。另外，第一期卜辭確實有「兄甲、兄庚」，但沒有「兄己」之稱，且就數量比例觀之，亦與鄭氏所謂下一世卜辭「父甲、父己、父庚」諸王之重要性差距極大，難以對應，¹⁴因此廩辛卜辭「父甲、父己、父庚」是否即稱武丁之「兄甲、兄己、兄庚」，不無疑問；且第一期尚有「兄戊」，庚甲卜辭有「父戊」或可與之對應，而廩辛卜辭「父戊」並無一見，此稱謂實無涉及斷代工作，能如此判然有別，恐是時代不同所致。

綜上所述，所謂「廩辛卜辭」應非與庚甲卜辭同世代的「祖己卜辭」，而鄭氏藉以否定廩辛一王，亦屬徒勞。

三、廩辛存在蠡測

現存卜辭未見「廩辛」名號，且周祭亦無對廩辛一王的致祭，使得這位《史記》所記錄自湯立國以來第廿六位商王之存在變得相當隱晦，幸而仍有若干相關稱謂的線索可資探索，從中應能推定廩辛的存在。

¹⁴ 根據筆者的統計，第一期卜辭先王稱謂單名獨見者計有2467例，其中「兄甲、兄己、兄庚」於該期之數量暨比例分別為「2 (0.08%)、0 (0.00%)、1 (0.04%)」；而第三期早段（何類）先王稱謂單名獨見者計有241例，其中「父甲、父己、父庚」於該時段之數量暨比例分別為「23 (9.54%)、4 (1.66%)、9 (3.73%)」（詳參拙著《殷卜辭先王稱謂綜論》，臺北：里仁書局，2010年3月，頁366-375）。

(一) 卜辭「兄某」「父某」比例衡量

卜辭中「兄某」、「父某」多數可做為商代先王的稱謂，¹⁵唯此類稱謂屬於泛稱，如無參酌其他條件，並無法直接知悉該類稱謂指稱何人，因此即使卜辭中有若干「兄辛」、「父辛」之稱謂，未經有效的分析，亦難將之等同「廩辛」。

過去，筆者曾就第三、四期中所出現的「兄辛」、「父辛」稱謂加以觀察，並主張：

若能確定「兄辛」確屬第三期，而「父辛」確屬第四期早期（武乙時期），則可相信「廩辛」的存在；若是無法明顯區別「兄辛」與「父辛」的時代分屬第三、四期早期，則「廩辛」極可能並無其人。¹⁶

而最後的結語是：

透過以上對第三、四期甲骨中「兄辛」、「父辛」材料的考察，大致可以確定「兄辛」多屬於第三期，而「父辛」則不能確定必為第四期早期，這種情形顯示「廩辛」一朝的存在確實很可疑，而周祭系統中沒有廩辛，可能只是呈現實際情形而已。¹⁷

對於廩辛一王的存在，看法極為保留。

然而根據本文所做的材料整理，發現「兄辛」、「父辛」二稱時代性極強，依其相關字體特點分類，前者集中於第三期，後者則分布在第一、四期，殊無例外，不似「兄戊」、「父戊」等稱分散諸期，時代歸屬範圍較廣泛，不易有效連繫所稱之具體對象。此一現象顯示「兄辛」、「父辛」相關卜辭特質條件應較一致，即使斷代工作亦不能將之析離而分列不同的時代，而此一觀察若屬實，則「兄辛」、「父辛」的關聯與存在就不能等閒視之，除去第一期「父辛」不論，¹⁸該二稱內涵極可能指稱一位明確的商代先王。

《小屯南地甲骨》曾指出：

武乙卜辭中屬於直系的父丁數量很多，屬於旁系的父辛則很少見到，這一點與以前的卜辭不同。康丁卜辭中屬於旁系的父庚，武丁卜辭中屬於旁系的父甲、

¹⁵ 本為所謂「稱謂」，含括「不同時代、不同身分者對同一先王的所有稱呼」，範圍較廣，諡號、廟號、名號、別號等稱皆屬其中之一。

¹⁶ 見拙著《殷墟第三、四期甲骨斷代研究》（臺北：藝文印書館，1999年1月），頁239。

¹⁷ 同上註，頁243。

¹⁸ 第一期「父辛」為武丁稱小辛，與廩辛無關。

父庚、父辛數量都相當多。這說明到武乙時代，生父以外的諸父已不被重視了。但武乙卜辭中確有父辛，如《甲骨綴合新編》588，其辭為「……又歲父辛□牢，易日、茲……」（節錄）。此片卜辭字體與小屯南地中期第二類卜辭一樣，當屬武乙卜辭無疑。從此例也可看出，中期第二類卜辭中父丁（多數）、父辛（少數）都有，正與文獻記載的武乙諸父有廩辛、康丁相合，說明此類卜辭為武乙卜辭是無可懷疑的。¹⁹

撰者透過字體與稱謂的特點，聯結明確具體的卜辭時代，不疑廩辛一王的存在，頗可信從。然該說面對同屬旁系的諸先王，唯獨「廩辛卜辭」數量稀少的現象，作出「武乙時代，生父以外的諸父已不被重視」的推想，仍令人不能滿意。

卜辭中同屬旁系的「父某」，第一期有「父甲、父庚、父辛」，即「陽甲、盤庚、小辛」，第三期有「父己、父庚」，即「祖己、祖庚」，以及第四期的「父辛」，可能是「廩辛」。根據針對卜辭先王稱謂的整理統計，²⁰上述相關稱謂於各期數量及比例如下：

第一期	數量	比例	第三期	數量	比例	第四期	數量	比例
父甲	61	2.47%	父己	40	5.06%	父辛	16	1.19%
父庚	52	2.11%	父庚	29	3.67%	父丁	190	14.12%
父辛	28	1.13%	父甲	103	13.02%	稱謂總數	1346	100%
父乙	326	12.93%	稱謂總數	791	100%			
稱謂總數	2467	100%						

由上表可知，同一世代諸王，直系與旁系受重視程度差別大，整體而言，直系父王數量約佔全體12-14%左右，頗為一致；其他旁系父王比例則約1-5%不等，可注意的是，「父己」比例明顯高於其他，而同樣為「辛日」的二王（第一、四期的「父辛」）比例不僅最低且兩者極為接近，頗耐人尋味。就此觀之，即使尚不知何以第三期「父己」的比例會高於「父庚」，但可確定的是，第四期對於旁系的「父辛」較之其他諸期旁系父王，並無明顯的「不被重視」。

¹⁹ 詳《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37。

²⁰ 本文所有相關統計數據，皆引自拙著《殷卜辭先王稱謂綜論》附錄三諸表（臺北：里仁書局，2010年3月，頁366-370），並據以計算相關比例。

再就「兄某」觀之，卜辭中同屬旁系的「兄某」，第二期有「兄己、兄庚」，即「祖己、祖庚」，第三期有「兄辛」，可能是「廩辛」。根據卜辭先王稱謂的整理統計，上述相關稱謂於各期數量及比例如下：

第二期	數量	比例	第三期	數量	比例
兄己	21	2.18%	兄辛	14	1.77%
兄庚	49	5.08%	稱謂 總數	791	100%
稱謂 總數	964	100%			

純就比例觀之，第三期「兄辛」較接近第二期「兄己」，而第二期「兄己」比例明顯低於「兄庚」，與上述第三期「父己」高於「父庚」的情形適好相反，其中所涉「祖己」地位的變化，值得深究。

如單以各期「兄某」加以統計，則結果如下：

第二期	數量	比例	第三期	數量	比例
兄甲	0	0.00%	兄甲	0	0.00%
兄乙	0	0.00%	兄乙	0	0.00%
兄丙	0	0.00%	兄丙	1	3.23%
兄丁	0	0.00%	兄丁	0	0.00%
兄戊	2	2.56%	兄戊	0	0.00%
兄己	21	26.92%	兄己	5	16.13%
兄庚	49	62.82%	兄庚	9	29.03%
兄辛	0	0.00%	兄辛	14	45.16%
兄壬	5	6.41%	兄壬	0	0.00%
兄癸	1	1.28%	兄癸	2	6.45%
總計	78	100%	總計	31	100%

整體觀之，第二期「兄己」、「兄庚」比例超高，遠非其他諸兄可及，應與二人的「特殊身分」有關，而曾即王位的「兄庚」較僅為太子的「兄己」顯然更受重視。以此標準衡量第三期之「兄辛」，則「兄辛」亦極可能曾為君王，而此人為廩辛的可能性相當高。

如再刻意採取斷代調整，²¹將第三期之「兄己」(5例)、「兄庚」(9例)視為早期卜辭，其確實時代或屬第二期晚期，因此將之分別併入第二期「兄己」、「兄庚」中，可得第二期「兄己」26例、「兄庚」58例，而相關「兄某」稱謂比例變化如下：

第二期	數量	比例	第三期	數量	比例
兄甲	0	0.00%	兄甲	0	0.00%
兄乙	0	0.00%	兄乙	0	0.00%
兄丙	0	0.00%	兄丙	1	5.88%
兄丁	0	0.00%	兄丁	0	0.00%
兄戊	2	2.17%	兄戊	0	0.00%
兄己	26	28.26%	兄己	0	0.00%
兄庚	58	63.04%	兄庚	0	0.00%
兄辛	0	0.00%	兄辛	14	82.35%
兄壬	5	5.43%	兄壬	0	0.00%
兄癸	1	1.09%	兄癸	2	11.76%
總計	92	100%	總計	17	100%

則第三期「兄辛」之受重視程度，實不下於第二期的「兄己」(祖己)、「兄庚」(祖庚)二王，故此「兄辛」所指稱之人，即使非商代重要先王，亦無法輕易忽略，而廩辛正可符合這樣的條件。

²¹ 如《合》27617上有「兄己、兄庚」之稱，島邦男謂「片中的才、夔二字，顯然為第三期的特色」(見島氏《殷墟卜辭研究》中譯本，溫天河、李壽林譯，臺北：鼎文書局，1975年12月，頁40)，而《甲骨文合集》確實亦將之歸在第三期。然此類「兄己」、「兄庚」於第三期所佔比例並不低(參上表列)，至第四期卻全無對應「父己」、「父庚」之稱，至為可疑。因此，該類卜辭現象或可視為第二、三期的過渡，則相關卜辭的時代可從權移至第二期。

(二) 其餘線索的討論

除上述「兄辛」、「父辛」之外，卜辭中可能指稱廩辛一王者尚有見於《合》32658之「三祖辛」一稱（圖參附錄）。郭沫若謂：

準「四祖丁」為祖丁之例，此「三祖辛」當是廩辛，其前有祖辛、小辛，此居第三位也。²²

趙誠從之，謂：

商代稱辛的先祖有三，《史記》作祖辛、小辛、廩辛，分別顯然。卜辭祇有且辛、小辛兩個稱謂，則且辛包括《史記》的祖辛、廩辛二位，容易混淆。為了區別，卜辭曾以三白辛（三祖辛）之名來指稱後面這個祖辛，即《史記》所說的廩辛。據《史記·殷本紀》，這個祖辛（即廩辛）為帝祖甲之子，庚丁（即康丁）之兄。²³

此一說解符合卜辭通例，值得參考。但嚴一萍認為「三祖辛」該版「書體風格是武乙，所以不是廩辛」，另主張「小外辛」（見於《合》20398=《屯》4513+4518，圖參附錄）可能是廩辛，嚴氏云：

在殷商世系中，對於旁系先祖有時加一「外」字，如「外丙」「外壬」，這「小外辛」一定也是旁系的。在祖甲後名辛的，見之於記載的祇有廩辛，武乙時應當稱為「父辛」。廩辛是旁系的，是「小辛」以外的一個辛，孫輩對於祖輩可以直稱其名，所以「小外辛」可能是文武丁稱廩辛。²⁴

「小外辛」之「小」隱含「最末一世」，而「外」則表明「旁系」或為與「小辛」之稱區別，故「小外辛」應在小辛之後，因此本文亦認為「小外辛」極可能就是廩辛之稱。

此外，《屯》2281有「中宗祖丁祖甲于父辛」之語（圖參附錄），《小屯南地甲骨》釋文將其時代歸於武乙期是正確的，²⁵又析受祭對象為「中宗祖丁」、「祖甲」、「父辛」

²² 郭沫若：《殷契粹編》考釋（臺北：大通書局，1971年2月），頁450。

²³ 趙誠：《甲骨文簡明詞典》一卜辭分類讀本（北京：中華書局，1996年7月），頁26。

²⁴ 俱見嚴一萍：〈說「小外辛」〉，《中國文字》新6期（1982年5月），頁65。

²⁵ 《小屯南地甲骨》將《屯》2281的時代歸於武乙，有所依據之地層證據；若將其時代前移，謂其中「父辛」是小辛、「祖甲」是羌甲，則「祖丁、祖甲、父辛」即指「祖丁、羌甲、小辛」三王。然據周祭世系，祖丁即位於羌甲之後，且分屬二世，何以受祭能反居其前？由是可知該「祖甲」顯非羌甲，《屯》2281的時代亦不宜前置。

三者，²⁶從中顯見「父辛」介於祖甲與武乙之間，與祖甲、武乙為連續三世，據此觀之，此「父辛」實非廩辛莫屬。

四、廩辛未列周祭的檢測

(一) 周祭受祭對象的說明

周祭系統的探索，始於董作賓《殷曆譜》，而完備於許進雄先生《殷卜辭中五種祭祀的研究》，其間陳夢家《殷虛卜辭綜述》、島邦男《殷墟卜辭研究》亦有著墨，²⁷但論述多有可商。常玉芝《商代周祭制度》後出綜其成，而主張多與許先生相同，²⁸確認了周祭制度的具體架構。

根據相關周祭卜辭的記錄，其致祭對象，先王有上甲、乙乙、乙丙、乙丁、示壬、示癸、大乙、大丁、大甲、卜丙、大庚、小甲、大戊、雍己、中丁、卜壬、夔甲、祖乙、祖辛、羌甲、祖丁、南庚、魯甲、盤庚、小辛、小乙、武丁、祖己、祖庚、祖甲、康丁、武乙、文丁等33位；先妣有示王妣庚、示癸妣甲、大乙妣丙、大丁妣戊、大甲妣辛、大庚妣壬、大戊妣壬、中丁妣己、中丁妣癸、祖乙妣己、祖乙妣庚、祖辛妣甲、祖丁妣己、祖丁妣庚、小乙妣庚、武丁妣辛、武丁妣癸、武丁妣戊、祖甲妣戊、康丁妣辛、武乙妣戊、文丁妣癸等22位，共計55位。先王妣受祭的時間都是在其名日干的相同之日，順序安排標準為：

先王（包括已立為太子未及即位者）的祭祀次序是以其世次為準安排先後的，先妣的祭祀次序則是以其所配先王的即位次序為準確定次第的，她們只能循次分別在各自所配先王之後被祭祀。²⁹

整體觀之，極為規律並沒有例外，因此據之可排出各先王妣受祭的序列表：³⁰

²⁶ 見《小屯南地甲骨》下冊·第一分冊·釋文（北京：中華書局，1983年10月），頁996。

²⁷ 參陳夢家：《殷虛卜辭綜述》（北京：中華書局，1988年1月），頁373-397、島邦男：《殷墟卜辭研究》中譯本（溫天河、李壽林譯，臺北：鼎文書局，1975年12月），頁90-173。

²⁸ 常氏對於周祭內容的主張，與許先生相異者僅在其主張周祭祀序為10句序，與許先生主張的11句序不同，連帶影響受祭對象為可在第11句受祭的2位先王（武乙、文丁）及其配偶共四人（武乙與妣戊、文丁與妣癸）。簡言之，兩者出入的部分為對第11句施祭與否的認知，而其餘諸句之安排則完全一致，已成定論。

²⁹ 常玉芝：《商代周祭制度》（北京：中國社會科學出版社，1987年9月），頁111。

³⁰ 此表序列主要依從許進雄先生主張（詳許先生《殷卜辭中五種祭祀的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院，1968年6月，頁48-49），常玉芝與之大抵相同，唯認為武乙以後先王妣（武乙、文丁、帝乙、武乙

旬	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
1	上甲	𠄎乙	𠄎丙	𠄎丁					示壬	示癸
2		大乙		大丁			示壬妣庚			
3	大甲 示癸妣甲		卜丙 大乙妣丙		大丁妣戊		大庚	大甲妣辛	大庚妣壬	
4	小甲				大戊	雍己			大戊妣壬	
5				中丁		中丁妣己			卜壬	中丁妣癸
6	蔑甲	祖乙				祖乙妣己	祖乙妣庚	祖辛		
7	羌甲 祖辛妣甲			祖丁		祖丁妣己	南庚 祖丁妣庚			
8	畷甲						盤庚	小辛		
9		小乙		武丁		祖己	祖庚 小乙妣庚	武丁妣辛		武丁妣癸
10	祖甲			康丁	武丁妣戊 祖甲妣戊			康丁妣辛		
11		武乙		文丁	武乙妣戊					文丁妣癸

據此觀之，商代先王自上甲以下，不論直系、旁系甚或未及即位的太子皆能享受祭祀，然較之〈殷本紀〉所載先王，仍缺中壬、沃丁、廩辛三人。

若中壬、沃丁二王欲按照規則排進周祭，則應在第二期祖甲初創時即當列入，而彼時周祭祀譜自會有新的排序，然中壬、沃丁並未見其中，現存甲骨卜辭中亦無二人訊息可稽，此一現象或與武丁重修祀典，³¹對諸先王的施祭做了調整有關。因此，若無其他殷墟卜辭或更早的相關文獻出土，中壬、沃丁二王恐永難以「驗明正身」。

廩辛的情形較中壬、沃丁又有不同。廩辛居祖甲之後，時代較晚，武丁重修祀典與祖甲周祭內容皆與其無涉，而現存卜辭雖未見其名號，相關的稱謂訊息線索儘管隱晦，仍存有稽核的可能（參見前述）。因此，廩辛若存而第五期周祭祀譜竟未見之，顯

與妣戊、文丁與妣癸雖然接受「翌、祭、壹、彣、彣」三組五種祭祀（即周祭）的致祭，但都不屬於周祭系統，因此其周祭祀序僅有10個旬序（詳常氏《商代周祭制度》，北京：中國社會科學出版社，1987年9月，頁126-133）。

³¹ 董作賓認為「殷人於祀典中的各種稱謂，都是很嚴格的……。這樣的劃一齊整，決非偶然的，也決非逐漸的，這是有意的排比與定名。殷人於祖先稱謂，是可以隨時更定的，如小乙，在卜辭中也稱父乙、也稱祖乙，也稱小祖乙，也稱后祖乙，更後才定名小乙。祖宗稱謂可以隨時不同，所以我說武丁時重修祀典，整齊劃一，更定了許多神主的名諡，這是很可能的事」（見董氏〈甲骨文斷代研究例〉，《董作賓先生全集》甲編，臺北：藝文印書館，1977年11月，頁368）。

然應有其他的考量，並不宜逕以「未即王位」或「實不存在」視之。

(二) 廩辛未列周祭的理由

就現存卜辭觀之，廩辛確實沒有在周祭系統內，而此當無所謂排得進與否的問題，因為按照周祭規則，廩辛可以被安排在與祖甲同一旬的辛日受祭，只是如此一來，其後先王康丁及其配妣就必須順延一旬受祭，武乙、文丁及配妣則須延後二旬，如下表所見：

旬	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
1	上甲	𠄎乙	𠄎丙	𠄎丁					示壬	示癸
2		大乙		大丁			示壬妣庚			
3	大甲 示癸妣甲		卜丙 大乙妣丙		大丁妣戊		大庚	大甲妣辛	大庚妣壬	
4	小甲				大戊	雍己			大戊妣壬	
5				中丁		中丁妣己			卜壬	中丁妣癸
6	𡗗甲	祖乙				祖乙妣己	祖乙妣庚	祖辛		
7	𡗗甲 祖辛妣甲			祖丁		祖丁妣己	南庚 祖丁妣庚			
8	𡗗甲						盤庚	小辛		
9		小乙		武丁		祖己	祖庚 小乙妣庚	武丁妣辛		武丁妣癸
10	祖甲				武丁妣戊 祖甲妣戊			廩辛		
11				康丁				康丁妣辛		
12		武乙		文丁	武乙妣戊					文丁妣癸

影響所及，周祭總譜原先36旬的排序中，第11、12旬與24、25旬之間皆須各增一空旬，若再加上第37旬（例外旬），周祭祀譜必須增加3旬，始能容納包括文丁在內的所有先王妣，而周祭系統也因此增為39旬，³²一祀（即一年）³³將歷390日，即使取消例外旬的

³² 許進雄先生曾指出「依照可以系聯的先王先妣受祀次序而推，第五期帝乙時，理論上的五祭祀週期應是三十九旬，帝辛時應是四十二旬」（詳許先生《殷卜辭中五種祭祀的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院〔1968年6月〕，頁77）。

³³ 陳夢家認為「到了乙辛時代，每一祀季約占13旬，故一祀在360-370日之間，和一個太陽年相近。因此

調節，每年固定至少也有380日，長期以往，必將與自然曆象差距過大。

本文設想，晚商曆法或漸臻成熟，視一祀週期為一年，以360日為度，適為36旬，必要時則增加第37旬調整時差。³⁴若以36旬為準，則第五期周祭系統自不能涵括所有先王，其中當然有人必須離場，而從情理度之，去除者應以旁系諸王為先。

衡諸卜辭，現存周祭中的旁系先王，計有卜丙、小甲、雍己、卜壬、蔑甲、羌甲、南庚、魯甲、盤庚、小辛、祖己、祖庚等12位，根據既有的祭祀規律，不管去除其中任何一王，對原有旬次皆無影響，並無法讓所謂39旬縮減成36旬：

旬	甲	乙	丙	丁	戊	己	庚	辛	壬	癸
1	上甲	𠂔乙	𠂔丙	𠂔丁					示壬	示癸
2		大乙		大丁			示壬妣庚			
3	大甲 示癸妣甲		卜丙 大乙妣丙		大丁妣戊		大庚	大甲妣辛	大庚妣壬	
4	小甲				大戊	雍己			大戊妣壬	
5				中丁		中丁妣己			卜壬	中丁妣癸
6	蔑甲	祖乙				祖乙妣己	祖乙妣庚	祖辛		
7	羌甲 祖辛妣甲			祖丁		祖丁妣己	南庚 祖丁妣庚			
8	魯甲						盤庚	小辛		
9		小乙		武丁		祖己	祖庚 小乙妣庚	武丁妣辛		武丁妣癸
10	祖甲			康丁	武丁妣戊 祖甲妣戊			康丁妣辛		
11		武乙		文丁	武乙妣戊					文丁妣癸

據上表，刪除任何一位旁系先王（加粗體者）後，其餘先王妣之祀序旬次皆無須調整，除非將所有旁系先王全部排除於外，則可因不祭「魯甲、盤庚、小辛」而空出一旬（上表第8旬），可使39旬縮成36旬。然而，此一作為造成所有旁系先王都不在周祭系統中受祭，獨「廩辛」名列其上，恐怕更令人難以理解。

乙辛時代的“祀”可能即是一年」（見陳氏《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局〔1988年1月〕，頁236-237）。

³⁴ 許進雄先生謂「三十六旬與太陽年日數仍有差距，故變通而創三十七旬週期以調整。因此二種週期舉行的次數相當，而三十七旬週期又略多點」（詳許先生《殷卜辭中五種祭祀的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院〔1968年6月〕，頁77），顯示出殷代曆法將祀週日數與一年日數相切合的用意。

本文認為，若「調整旁系受祭先王以完備周祭週期」之說可參，則其方式自應依循某些標準決斷，亦無隨意取捨之理，故上述「刪除任一旁系先王」的可能性不大，無須就此多作考量。客觀言之，周祭初創於祖甲，祀統並不完備，先王最多只能祭至其兄祖庚（旁系），先妣只能祭至武丁之配，祀周自然不易與任何年歲週期比附，此時雖受祭先王包含直系旁系，但大抵直系先王妣仍較旁系先王妣重要。及至帝乙時期，周祭祀統逐漸完備成熟，受祭先妣更僅及直系而無一旁系，顯見直系之受重視更甚以往。由是觀之，祖甲之後的先王們對於旁系的態度亦應有轉變。

祖甲之前，商王繼承方式「兄終弟及」與「父死子繼」交替並行，因此祖甲時先王根本不分直系旁系，一律列入周祭致祭，而自祖甲以降，幾乎是父子直系相承，旁系僅有廩辛一人，其地位在商末直系一脈的先王中益形低落。又帝乙期運行的周祭，可能已發現36-37旬的祀周約同於一年，有助於曆法施行，因此周祭祀統調整時必然優先篩除可能造成週期紊亂的受祭者，而首當其衝的廩辛可能因此離場。

綜上，廩辛實為商王之一，但並未按照慣例列入周祭，客觀因素是商代晚期旁系地位較之早期更不如直系，而主要原因則是周祭祀周趨於規律，已無廩辛立足受祭的空間。

五、結語

經過上述針對相關卜辭的考察，本文主張商王廩辛應當存在，不僅《史記》所言可信，殷卜辭所見稱謂現象亦可資證，第三期「兄辛」及第四期「父辛」，即分別是康丁與武乙對廩辛的稱謂。文丁時期，廩辛晉身祖輩，初始或稱為「祖辛」，後與祖辛（祖丁父）有別，又稱「三祖辛」、「小外辛」，然其重要性不及直系，自較不受重視，故難以於卜辭中獲得大量訊息。帝乙期以後，周祭系統趨於完備，一祀為一年之計，為此將祖甲後唯一旁系先王廩辛排除於祀典外，故其名號亦付之闕如，造成卜辭中殷先王沒有廩辛的假象。

【本文所見甲骨來源簡稱】

《合》 甲骨文合集

《屯》 小屯南地甲骨

《粹》 殷契粹編

引用書目

一、傳統文獻

西漢·司馬遷撰，日·瀧川資言考證：《史記會注考證》，臺北：洪氏出版社，1986年9月
清·林春溥補證：《竹書紀年補證》，收入《竹書紀年八種》，臺北：世界書局，1989年
4月

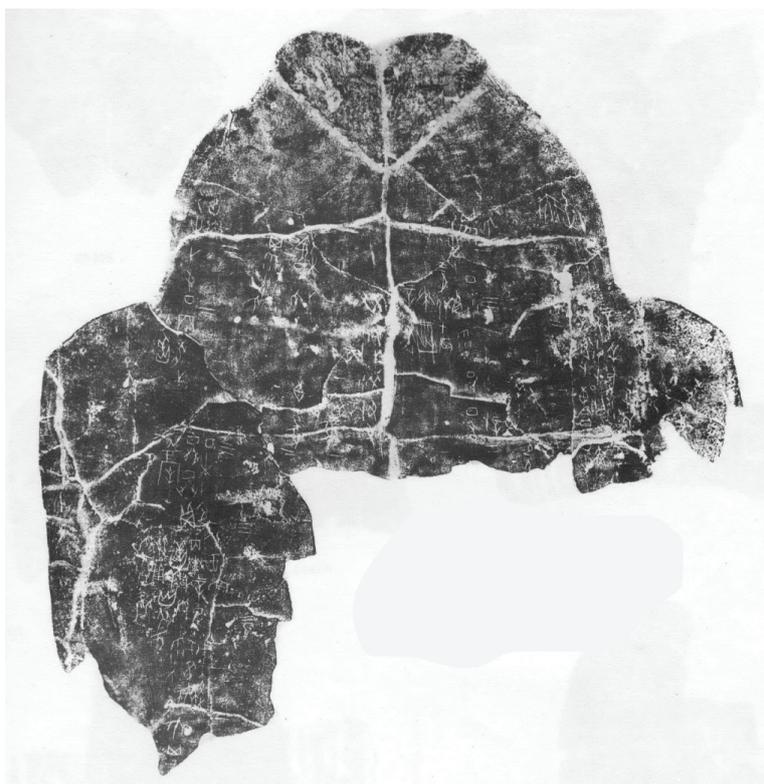
二、近人論著

- 丁山：《商周史料考證》，北京：中華書局，1988年3月
中國社會科學院考古研究所：《小屯南地甲骨》上冊·第一分冊·前言（北京：中華書局，1980年10月）
中國社會科學院考古研究所：《小屯南地甲骨》下冊·第一分冊·釋文（北京：中華書局，1983年10月）
吳俊德：《殷墟第三、四期甲骨斷代研究》，臺北：藝文印書館，1999年1月，《殷卜辭先王稱謂綜論》，臺北：里仁書局，2010年3月
島邦男：《殷墟卜辭研究》中譯本（溫天河、李壽林譯），臺北：鼎文書局，1975年12月
常玉芝：《商代周祭制度》，北京：中國社會科學出版社，1987年9月
許進雄先生：《殷卜辭中五種祭祀的研究》，臺北：國立臺灣大學文學院，1968年6月，文史叢刊之26
郭沫若：《殷契粹編考釋》，臺北：大通書局，1971年2月
陳夢家：《殷虛卜辭綜述》，北京：中華書局，1988年1月
董作賓：〈甲骨文斷代研究例〉，《董作賓先生全集》甲編（臺北：藝文印書館，1977年11月）。原載《慶祝蔡元培先生六十五歲論文集》，中央研究院歷史語言研究所集刊外編第一種，1933年。
裘錫圭：〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，《古代文史研究新探》（南京：江蘇古籍出版社，2001年1月）
趙誠：《甲骨文簡明詞典》，北京：中華書局，1996年7月
鄭慧生：《甲骨卜辭研究》，開封：河南大學出版社，1998年4月
嚴一萍：〈說「小外辛」〉，《中國文字》新6期（1982年5月）

【附錄】圖版



《合》32658



《合》20398



《屯》2281

《北市大語文學報》第十一期；21-46頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

陸燾《春秋胡氏傳辨疑》述評

張曉生

【摘要】

在《春秋》學發展過程中，《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》是《春秋》經學的奠基文獻，舉凡《春秋》學術中賴以釋經的史事、義例、書法，均由三傳而來。至宋胡安國撰《春秋傳》，自稱其說不惟繼承三傳學術，並儼然為程頤《春秋》學術之宗傳，學者因而重之，復於元代定科舉制度時，與三傳並列，而有《春秋》「四傳」之稱。明代科舉承此規模，復以《春秋大全》專取胡《傳》為義，致使胡安國《春秋傳》在明代產生巨大的影響力，可以看到明代學者對胡安國《傳》通過科舉考試所產生的影響，以及專主一傳對於《春秋》學術發展的斷傷，其實已有相當清楚的認識與自覺，故在明代《春秋》學的發展中，一直不乏對於胡傳進行批判反省的聲音。從文獻上觀察，他們對於胡《傳》的反省，大致有兩個發展方向，一是繼續撰作新的《春秋》傳，另一方面，則有學者專門針對胡安國《傳》進行駁難，企圖表現他們在《春秋》學上的當代思考。在明代學者駁難胡《傳》的著作中，陸燾的《春秋胡氏傳辨疑》之著成時間較早，且據《四庫總目》之說，陸燾的《春秋胡氏傳辨疑》和袁仁《春秋胡傳考誤》是明代辨難胡《傳》的重要著作，且對於清代俞汝言《春秋四傳糾正》、焦袁熹《春秋闕如編》、張自超《春秋宗朱辨義》等書繼踵論辨，有其影響。本文選擇對於陸燾《春秋胡氏傳辨疑》進行分析，呈現他在批判胡《傳》時的思想依據，以及主要內容，以反映明代《春秋》學術當代思考的一個面向。並試圖提出若干觀察與反省思考，作為深入探究明清《春秋》學發展中以「批判胡傳」為主題之學術脈絡的起點。

關鍵詞：陸燾、春秋胡氏傳辨疑、胡安國、春秋傳

On Lu Can's "Re-explanation of Hu anguo's Commentaries on Spring and Autumn Annals"

Chang, Hsiao-Sheng*

Abstract

"Commentary of Zuo", "Commentary of Gong Yang" and "Commentary of Gu Liang" had been the crucial documents that set up the principles to interpret "Spring and Autumn Annals". Not until Yuan dynasty, the book of "Commentary on the Spring and Autumn Annals" written by Song scholar Hu An-guo, was recognized and regarded as the same importance as the previous three commentaries. The imperial examination in Ming Dynasty followed Hu's commentary, hence resulted in an overwhelming impact on the society. The examination led the trend of "Spring and Autumn Annals" to only focus Hu's commentary that could merely narrowed the research of that field instead of broadening it. Some Ming scholars were aware of it and attempted to break through the limitation. There were two movements: one was to continue writing commentaries on "Spring and Autumn Annals"; the other was to denounce Hu's commentary and to emphasize the current interpretations to the study of "Spring and Autumn Annals". Among the latter, Lu Can's "Re-explanation of Hu anguo's Commentaries on Spring and Autumn Annals" was one of the most eminent criticism at his time. In this paper, through textual analysis, I will show the historical, philosophical background of Lu Can as well as the main content of this book in order to present one of the facets of Ming's thought on "Spring and Autumn Annals". I argue that the study of criticism to Hu An-guo's "Commentary of Spring and Autumn Annals" directed to one new way of looking at "Spring and Autumn Annals".

Keywords: Lu Can, Re-explanation of Hu anguo's Commentaries on Spring and Autumn Annals, Hu An-guo, Commentary of Spring and Autumn Annals.

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature, University of Taipei.

一、前言

在《春秋》學發展過程中，《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》是《春秋》經學的奠基文獻，舉凡《春秋》學術中賴以釋經的史事、義例、書法，均由三傳而來，《四庫全書總目》說《春秋》學術之流行，即以「中唐以前，則《左氏》勝，啖助、趙匡以逮北宋，則《公羊》、《穀梁》勝。孫復、劉敞之流，名為棄傳從經，所棄者特《左氏》事跡、《公羊》、《穀梁》月日例耳。其推闡譏貶，少可多否，實陰本《公羊》、《穀梁》法，猶誅鄧析用竹刑也。」¹即可見三傳長遠的影響。然至宋胡安國撰《春秋傳》，自稱「今所傳事按《左氏》，義採《公羊》《穀梁》之精者，大綱本《孟子》，而微詞多以程氏之說為證。」²則自以其說不惟繼承三傳學術，並儼然為程頤《春秋》學術之宗傳，學者因而重之，復於元代定科舉制度時，與三傳並列，而有《春秋》「四傳」之稱。³明代科舉承此規模，復以《春秋大全》專取胡《傳》為義，致使胡安國《春秋傳》在明代產生巨大的影響力，《四庫全書總目》甚至認為，「當時所謂經義者，實安國之《傳》義而已。」⁴我們在明代學者的著作中，的確時常可以看到他們對於胡《傳》影響的描述，可以印證《四庫全書總目》的觀察。例如王世貞說：「至宋胡安國氏之傳出，宋儒隆而尸之，右文之代，乃遽用以頒學官、式多士，而三氏皆絀矣。」⁵楊于庭曰：「自胡氏列之學官，而三傳絀矣。然徵事必於《左》，斷義必於《公》《穀》，而若之何華袞也、鈇鉞也，一切尸祝胡氏而無敢置一吻也？」⁶楊時秀云：「今世之業《春秋》者，皆宗胡氏，蓋遵明制也。窮鄉下邑之士，讀胡《傳》矣，而鮮能復讀《左傳》，一或詰之，則茫然不知事之本末，謂之通經，可乎？」⁷我們從這些議論中，可以看到明代學者對胡安國《傳》通過科舉考試所產生的影響，以及專主一傳對於《春秋》學術發展的斷傷，其實已有相當清楚的認識與自覺，故在明代《春秋》學的發展中，一直不乏對於胡傳進

¹ [清]紀昀等撰，四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目》（北京：中華書局，1997），〈春秋類小序〉，頁328。

² [宋]胡安國：《春秋傳》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》續編影印本，1966），〈敘傳授〉，卷首，頁3下-4上。

³ 《四庫全書總目》稱《春秋》「四傳」之名起於元吳澄為俞臯《春秋集傳釋義大成》所作序中。見[清]紀昀等撰，四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目》，〈春秋集傳釋義大成提要〉，頁354。

⁴ [清]紀昀等撰，四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目》，〈春秋傳提要〉，頁345。

⁵ [明]王世貞：〈春秋左傳注評測義序〉，《弇州山人四部稿續稿》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷52，頁13下。

⁶ [明]楊于庭：〈春秋質疑自序〉，見[清]朱彝尊原著、林慶彰等編審、張廣慶等點校：《經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998），頁437。

⁷ [明]楊時秀：〈春秋集傳自序〉，見[清]朱彝尊原著、林慶彰等編審、張廣慶等點校：《經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998），頁437。

行批判反省的聲音。從文獻上觀察，他們對於胡《傳》的反省，大致有兩個發展方向，一是繼續撰作新的《春秋》傳，⁸另一方面，則有學者專門針對胡安國《傳》進行駁難，⁹企圖表現他們在《春秋》學上的當代思考。在明代學者駁難胡《傳》的著作中，陸粲的《春秋胡氏傳辨疑》之著成時間較早，且《四庫總目》在〈春秋胡氏傳辨疑提要〉中說：「自元延祐二年立胡《傳》於學官，明永樂纂修《大全》沿而不改，世儒遂相沿墨守，莫敢異同。惟粲及袁仁始顯攻其失。其後若俞汝言、焦袁熹、張自超等踵以論辨，乃推闡無餘。雖卷帙不多，其有功於《春秋》固不鮮也。」¹⁰若據館臣之說，陸粲的《春秋胡氏傳辨疑》和袁仁《春秋胡傳考誤》是明代辨難胡《傳》的重要著作，且對於清代俞汝言《春秋四傳糾正》、焦袁熹《春秋闕如編》、張自超《春秋宗朱辨義》等書繼踵論辨，有其影響。本文選擇對於陸粲《春秋胡氏傳辨疑》進行分析，呈現他在批判胡《傳》時的思想依據，以及主要內容，以反映明代《春秋》學術當代思考的一個面向。並試圖提出若干觀察與反省思考，作為深入探究明清《春秋》學發展中以「批判胡傳」為主題之學術脈絡的起點。

二、陸粲及其《春秋》學著作

陸粲（1494-1551），字子餘，又字浚明、子潛，因讀書貞山，人稱「貞山先生」，自號煙霞山人。¹¹明長洲（今江蘇蘇州）人，生於明孝宗弘治7年（西元1494年），卒於明世宗嘉靖30年（西元1551年），嘉靖5年（西元1526年）進士，殿試後選為翰林院庶吉士，其間考程詩文，七試皆第一。¹²嘉靖7年（西元1528年）任工科給事中，任內克盡言責，八上奏疏，補闕除弊。¹³後因彈劾張璁、桂萼「并居政府，專擅朝事」，雖導

⁸ 例如湛若水《春秋正傳》、楊時秀《春秋集傳》、林尊賓《春秋傳》等皆是以胡傳不能得聖人之義而作。

⁹ 據《經義考》，明代約有：張以寧《春秋胡傳辨疑》、陸粲《春秋胡氏傳辨疑》、袁仁《春秋胡傳考誤》、何其偉《春秋胡諍》四書針砭胡《傳》之失而作。

¹⁰ 〔清〕紀昀等纂、四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目》，頁363。

¹¹ 〔明〕王世貞：〈前工科給事中贈太常寺少卿貞山陸公墓碑〉，《弇州山人四部稿續稿》（臺北：明文書局《明代傳記叢刊》影印本，1991），卷134，頁24下。陸粲雖有「煙霞山房」書齋，但諸史傳均不見「煙霞山人」之號，周凱燕在北宋宋迪《溪橋幽賞圖》及《石渠寶笈》所收《明唐寅終南十景吳奕書》中找到陸粲之印及「煙霞山人陸粲」記語，方知陸粲用此號以題畫。見周凱燕：《陸粲及其庚己編研究》（蘇州大學碩士論文，2009），頁6。

¹² 〔清〕張廷玉等：《明史》（臺北：鼎文書局影印北京中華書局點校本，1975），卷206，頁5448。

¹³ 陸粲所上奏疏為：〈處置邊防疏〉、〈法祖宗復舊制以端治本疏〉、〈去積弊以振作人才疏〉、〈劾太監閻洪疏〉、〈陳馬房事宜疏〉、〈舉遺賢以裨化理疏〉、〈乞霽天威以明大獄疏〉、〈劾張桂諸臣疏〉。俱見〔明〕陸粲：《陸子餘集》（明嘉靖43年陸氏家刊本，國家圖書館藏），卷5。

致張、桂二人去職，但陸燾亦以「早不發」獲罪，嘉靖8年（西元1529年）九月謫貴州都勻驛丞，嘉靖10年（西元1531年）春又遷江西永新縣知縣。¹⁴謫守期間，除致力民政外，仍讀書著述不輟，先後完成《左氏春秋鑄》2卷、《春秋胡氏傳辨疑》2卷。雖然陸燾在地方政績斐然，朝中薦者不斷，但當時張璁復被起用，陸燾自知起復無望，乃以事母為由，於嘉靖13年（西元1534年）致仕歸鄉。嘉靖28年（西元1549年）其母胡太夫人去世，陸燾哀毀甚劇，越二年亦以病終，享年58歲。其著作傳世者有《左傳附註》5卷、《左氏春秋鑄》2卷、《春秋胡氏傳辨疑》2卷、《庚己編》4卷、《陸子餘集》8卷、《唐宋四大家文抄》8卷、《明珠記》傳奇，著而未就者有《見聞隨筆》、《鉤玄挾秘》、《禮史二記注釋》等。¹⁵

關於陸燾的學術淵源，若依據現有的史料，可知其師承來歷大致為：據焦竑《國朝獻徵錄》卷80所收黃佐〈貞山先生給事中陸公燾墓表〉所載，陸燾「九歲工文，十四歲選入邑校」，¹⁶後師從錢貴習經義，¹⁷治《春秋》，並以此經「冠鄉會試」。¹⁸王世貞為陸氏所作的〈墓碑〉文中提到王鏊對陸燾文章十分賞識，並以「是子也成，將掩我」期之，¹⁹而陸燾亦終身以師事王鏊。²⁰這是在史傳資料中僅見的陸氏師承。此二人中錢貴的名籍俱不顯，陸氏《春秋胡氏傳辨疑》中錄有兩條「先師太常錢公」所論經義，²¹或許即是得自早年從師之時，而王鏊雖非以經學為主要成就，但他有《春秋詞命》三卷，其《震澤集》中也有如〈昭穆對〉、〈獲麟說〉、〈春王正月辨〉等文，對於《春秋》學術議題亦有其定見，可知陸氏《春秋》學術應受二人之啟導，再深造有得。

¹⁴ [清]張廷玉等：《明史》，卷206，頁5450。然《明史》載「謫燾貴州『都鎮』驛丞」，考明清史籍均記「都勻」，且明清時期貴州亦無「都鎮」地名，《明史》所載或有疏誤。

¹⁵ 關於陸燾著作的種類與數量，各種史志記載並不一致，《明史·藝文志》著錄《左傳附註》5卷、《左氏春秋鑄》2卷、《春秋胡氏傳辨疑》2卷、《庚己編》10卷、《貞山集》12卷，黃虞稷《千頃堂書目》著錄《左傳附註》5卷、《春秋鑄》2卷、《胡傳辨疑》2卷、《庚己編》10卷、《陸子餘集》8卷，不僅二書已有不同，又與各史傳記載詳略、正訛互見，今據王世貞〈前工科給事中贈太常寺少卿貞山陸公墓碑〉及周凱燕《陸燾及其庚己編研究》第二章〈陸燾著作述考〉，頁21-35整理。

¹⁶ [明]焦竑：《國朝獻徵錄》（臺北：臺灣學生書局《中國史學叢書》影印本，1964），卷80，頁103上-103下。

¹⁷ 錢貴之生平及生卒年不詳，《千頃堂書目》著錄其《易通》，下注云：「字元抑，吳郡人，弘治戊午舉人，鴻臚寺丞」，見[明]黃虞稷：《千頃堂書目》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷1，頁6下。

¹⁸ [清]查繼佐：《罪惟錄》（臺北：明文書局《明代傳記叢刊》影印本，1991），頁2068。

¹⁹ [明]王世貞：〈前工科給事中贈太常寺少卿貞山陸公墓碑〉，《弇州山人四部稿續稿》，卷134，頁19上。

²⁰ 陸燾在為王鏊所作的祭文中自稱「門生」，稱王鏊為「先師震澤先生」。見[明]陸燾：〈祭王文恪公文〉，《陸子餘集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷4，頁17下。

²¹ 分別在卷上「大事於太廟躋僖公」條及卷下「吳子使札來聘」條。[明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷上，頁19下-21下；卷下，頁7下-9下。

觀陸氏著作，除子、集之屬外，有關《春秋》之學者成書有三，其中《左傳附註》5卷，針對《春秋左傳正義》中字義訓詁、名物考證未安之處進行辨正，其書前3卷辨正杜注，第4卷辨正孔穎達《左傳正義》，第5卷辨正陸德明《左傳釋文》。陸氏此書資料除略採宋元人之說外，值得注意的是他引用許多漢魏學者如賈逵、許慎、鄭玄、穎容、服虔、韋昭、皇甫謐、劉炫等人的意見，如此做法在宋元明《春秋》學術重義理而略訓詁考證的風氣中已屬特殊，而他對《春秋左傳正義》詳細的考證成果，也為明清時期的《左傳》「杜注」研究奠定了良好基礎，其後傅遜《春秋左傳註解辨誤》及顧炎武《左傳杜解補正》均明白表示多得自陸氏此書，影響深遠。²²陸燾《春秋左氏鑿》2卷則是辨駁《左傳》內容義理未安之處。其中對於《左傳》好言迂怪、預言禍福、是非不明等內容提出批評，認為不合聖人義理，他並由此認為：《左傳》是「戰國之初，有私淑於七十子之徒者為之，不得與仲尼並時。又其書遭秦伏隱，及漢世晚立於學官，自劉歆始定其章句，吾疑陋儒若歆輩以意附益之者多也。」²³如此論斷，雖非陸氏之獨創，而且多有武斷之失，不過他在《春秋左氏鑿》中對於《左傳》內容的批評，表現出一個明顯立場：《左傳》內容不合孔子義理，故非聖人所傳。²⁴這樣的立場和他在《春秋胡氏傳辨疑·序》中所說：「吾為此，非敢異於胡氏也，實不敢異於孔子爾」²⁵實為一致，宣了他的《春秋》學即以孔子言論為根本，以回歸孔子思想。

陸燾《春秋胡氏傳辨疑》2卷，共63條，內容全部針對胡安國《春秋傳》的內容提出疑辨。其形式為各條先列經文，下繫胡《傳》，陸燾之辨論則隨後申述之。其中再三

²² 傅遜：「吾郡先達陸貞山《附註》，皆正杜誤，與鄙意多會，因據以咀味，亦未為盡得，於是逆註而唯傳之讀，則大義益明。」〔明〕傅遜：《春秋左傳註解辨誤》（明萬曆間日殖齋刊本），頁1上--2上。顧炎武：「《北史》言周樂遜著《春秋序義》通賈服說，發杜氏違，今杜氏單行而賈服之書不傳矣。吳之先達邵氏實有《左觸》百五十餘條，又陸氏燾有《左傳附注》，傅氏遜本之為《辨誤》一書，今多取之，參以鄙見，名曰補正，凡三卷。」〔清〕顧炎武：《左傳杜解補正》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷上，頁1上。

²³ 〔明〕陸燾：《春秋左氏鑿》（臺南：莊嚴出版社四庫全書存目叢書影印明嘉靖刻本，1997），卷首題辭，頁1上-1下。

²⁴ 例如他批評《左傳·成公二年》楚令尹子重欲發眾師以救齊，陸燾用《孟子·離婁上篇》所引「孔子曰：仁不可為眾也夫！國君好仁，天下無敵」批評：「夫謂眾之不可以已矣。又曰『商兆民離，周十人同』然則惡在其用眾也？是特楚人之讒言，何以誣君子為哉？仲尼曰：『仁不可為眾也』。君子之論如此。」〔明〕陸燾：《春秋左氏鑿》，卷上，頁24下。又，《左傳·昭公十六年》晉韓起聘于鄭，鄭伯享之，其間鄭大夫孔張後至且失禮，富子認為這是執政子產之恥，子產辨之以國政之失而致國辱，是執政之恥，而孔張為大夫，且為公族世系，失禮本當自行負責，非執政之恥。陸燾批評曰：「孔張失位，為客之笑，執政之臣惡得弗恥？子產內慚而不問，又怒諫者，雖多言，將焉用之？孔子曰：是故惡夫佞者。」〔明〕陸燾：《春秋左氏鑿》，卷下，頁20下。

²⁵ 〔明〕陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷前〈自序〉，頁1上。

致意者為胡氏說經「失於過求辭不厭繁委，而聖人之意愈晦」，²⁶故於胡氏傳中諸多有關《春秋》書法、義例及經義的解說，陸燾屢屢從史實、理據及其立論矛盾之處加以質疑、批駁。篇幅雖不大，但是「所正胡氏之誤凡六十餘條，無不精切中理」，²⁷在明代駁辨胡傳的意見中，有其重要的價值與影響。

三、陸燾的《春秋》學思想

陸燾雖以《春秋》成學，且有著作，但其三部《春秋》學著作均為「條辨」性質，即逐條摘錄欲辨對象之文而申述之。如此著作型態的優點是集中地呈現研究《左傳正義》、《左傳》、《春秋胡氏傳》的成果，但是卻因為議論焦點集中在對他者的批評上，反而無法形成自己有系統的《春秋》學論述。以下將根據陸燾現存資料，整理其《春秋》學主要觀點，做為討論他對於胡安國《春秋傳》批評的基礎。

首先，陸燾認為《春秋》是孔子自衛反魯之後，取魯國史記所修，其起、止均是依其所得資料而定，並無深意。歷來學者論《春秋》所以起於隱公，終於獲麟，大多認為其中有孔子寄託之深義。但是陸燾對這個問題，卻接受歐陽脩〈春秋論〉的意見，認為孔子修《春秋》的重點在於紀錄、呈現一個時代的問題和反省，而不是在起於何時、終於何事上隱藏用意。他說：

聞之歐陽子曰：「孔子游諸侯，不用，因而歸且老，始著書。得《詩》自〈關雎〉至於〈魯頌〉；得《書》自〈堯典〉至於〈費誓〉，得魯史記自隱公至於獲麟，遂刪修之。其前遠矣，不能明也，且孔子非史官，不常職乎史，故據其所得修之而止耳。夫義在《春秋》，不在起止也。」為此說者，其善言《春秋》矣！夫聖人未嘗求異也，世之說《春秋》者，常不勝其好異，是故言之愈工而意愈不近者，大抵然也。善學者，執歐陽子之論而求之，其於聖人之旨也或幾矣。²⁸

歐陽脩有〈春秋論〉三篇，及〈春秋或問〉一篇，陸燾在上文所引的文字是〈春秋或問〉之文。²⁹所謂「義在《春秋》，不在起止」的原因，據歐陽脩之意，其一是因為孔子所能掌握的史文即止於如此，所以《春秋》所以起於隱公而終於獲麟，只是由於資

²⁶ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷前〈自序〉，頁1上。

²⁷ [清]紀昀等纂、四庫全書研究所整理：《欽定四庫全書總目》，頁363。

²⁸ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁2上-2下。

²⁹ [宋]歐陽脩：〈春秋論上〉，《文忠集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷18，頁14上。

料掌握的現實考量，並非「義」之所在，《春秋》之義當在《春秋》之文中求得。其二則是因為歐陽脩認為《春秋》之義在《春秋》學術發展過程中被三傳及「眾說」添附得失去了真義，甚至因「經簡而直，傳新而奇，簡直無悅耳之言，而新奇多可喜之論，是以學者樂聞而易惑也」，³⁰從而導致「學者寧捨經而從傳，不信孔子而信三子」³¹，故為此釜底抽薪之論，以表明他主張「《春秋》謹一言而信萬世者也，予厭眾說之亂《春秋》者也」³²的立場。歐陽脩這樣的解經態度是採取截斷眾流，回歸本經，陸燾對此十分認同，所以他在討論孔子《春秋》絕筆於獲麟時也表示：

然則杜氏所謂感麟而作，因以為終者，其信然歟？曰：否！《春秋》之作，將為萬世法戒，而豈區區為一麟哉？當是時，麟雖不至，《春秋》猶作也。曰：從子之說，則其絕筆於茲也者無義邪？曰：吾固言之矣！魯之史記適至於獲麟，孔子取而修之。蓋孔子之自衛反魯時且老矣，乃有意於著述，猶有他經之事焉。《春秋》最後作，間一歲而夢奠，雖如陳恒弑君，其所嘗請討者亦不書，蓋不及書耳，而謂終於獲麟有他義乎？³³

我們可以清楚的看到其論點和理據與歐陽脩完全一致，我們從其中也可以了解到陸燾解讀《春秋》的基本主張也是掃去附會、直探本經。

其次，陸燾認為，孔子是據史文而修《春秋》，那麼，《春秋》之文大多是依據原本史文，孔子並未在其中「創制」。例如隱公八年：「夏六月己亥，蔡侯考父卒，辛亥，宿男卒」，《左氏》於此無傳，《公羊傳》認為宿為小國，本不當記其卒，《春秋》卻於此記其卒又記其日，是因為宿國早與魯國通好，故褒之。³⁴《穀梁傳》則說諸侯之卒記日為正，而不記宿君卒日，是因為宿為微國且未同盟，故僅記「宿男卒」。³⁵胡安國《春秋傳》則認為周人始有諡號與諱禮，春秋時遵此諱禮，所以諸侯君薨赴於他國皆曰「寡君不祿，敢告執事」而不言君名，但在《春秋》中記諸侯之卒皆名，即使是齊桓晉文之卒皆然，這是孔子之筆，表示這些國家與魯交通，至於有與魯交通之國君卒而不書

³⁰ [宋]歐陽脩：〈春秋論上〉，《文忠集》，卷18，頁7下。

³¹ [宋]歐陽脩：〈春秋論上〉，《文忠集》，卷18，頁7上。

³² [宋]歐陽脩：〈春秋或問〉，《文忠集》，卷18，頁14上-14下。

³³ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁22下-23上。

³⁴ [漢]何休解詁、〔唐〕徐彥疏、李學勤主編：《春秋公羊傳注疏》（臺北：臺灣古籍出版社《十三經注疏整理本》，2001）卷3，頁71。

³⁵ [晉]范寧集解、〔唐〕楊士勛疏、李學勤主編：《春秋穀梁傳注疏》（臺北：臺灣古籍出版社《十三經注疏整理本》，2001）卷2，頁30。

名，則是舊史遺失。³⁶這三家說法大致皆認為諸侯國君卒之書名與否，皆是孔子筆之以彰義之處。陸燾卻認為：

赴不以名而書其名者，亦舊史之文耳。昭襄以前非仲尼所親見，使舊史本無，亦何從而筆之哉？³⁷

陸氏此說原是針對胡傳而發，他把胡傳原本認為是「孔子筆之」處的「諸侯卒而書名」，視之為舊史文之原貌，如果他不反對胡氏「與魯交通之國君卒而不書名」則是舊史遺失之說，那麼諸侯之卒書名或不書名，均是魯史原文，並非孔子創制。又，成公七年「吳伐郟」，《左傳》記魯國季文子「中國不振旅，蠻夷入伐，而莫之或恤，無弔者也夫」之言，警示南方吳國興起對中原的威脅。《公羊》、《穀梁》無傳，胡安國則以「稱國以伐，狄之也」為斷，申論經文之義在於：吳本伯爵而《春秋》不與其本爵，且狄之，是因為吳僭天子之大號，故《春秋》稱其君為「吳子」，是「《春秋》之法，仲尼之制也」。³⁸陸燾則以為：

四夷雖大，皆曰子，文、武、成、康之時，其有舊典矣，《春秋》宗焉，是故吳王則子，楚王則子。此先王之命也，非《春秋》之法、仲尼之制也。³⁹

陸燾認為對四夷國君的稱呼是周代舊典所制，並非孔子新制以為《春秋》之法。我們從上述例證中可以看到，陸燾看待《春秋》文字的態度，大致認為其中多為魯史舊文，許多後代說經者認為是孔子特筆以顯義之處，均是承自舊典或史文，並非孔子刻意創制。

依著這樣的思路發展，陸燾在其著作中便常常質疑三傳或胡傳的「凡例」解經之說。他認為孔子撰《春秋》的目的是「藉事以寓義」，而不是「用例以彰義」。正因為所謂的「例」不是孔子之筆，所以自然不會形成完整的系統，解經者執其所認為的例以解經，使會遇到左支右絀，不能自圓其說的困境，如果還要強求貫通，便會形成曲折纏繞而去大義彌遠的情況。例如他批評胡安國在解說隱公三年「冬……癸未，葬宋穆公」時，羅列許多《春秋》記諸侯之卒，「書葬」或「不書葬」的「例」，其中「君弑討賊而不葬」、「治罪而不葬」之例，「考之於經，有不盡然者」：

³⁶ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷3，頁1下。

³⁷ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁9下。

³⁸ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷18，頁9上-9下。

³⁹ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁1上-1下。

所謂討賊而不葬者，謂弑君之賊不討則不書葬耳，然非《春秋》之法也，是特後世說《春秋》者之所謂凡例者也。考之於經，有不盡然者。則又曰：是變例也。治其罪而不葬，義尤難通，當時諸侯豈獨宋之罪為可治邪？⁴⁰

他在論辨中特別辨明「凡例」是後世說經者所稱，並非《春秋》之法，他還提到後世執例說經者遇到用例解釋不通時，就說這是變例，但是「昔之君子有言，《春秋》無達例。如以例言，則有時而窮矣，惟其有時而窮也，是故求其說而不可得，從而為之辭。」⁴¹便凸顯用例說經難以周全的缺失。

至於《春秋》之書法，陸燾也在「《春秋》多魯史舊文」的立場下，認為史文的記載重在「直」、「實」，所以對於《春秋》記事之辭也應從這個角度掌握其義，不應過度求深。例如宣公元年「三月，遂以夫人婦姜至自齊」，《公羊》《穀梁》均認為《春秋》於此稱「夫人婦姜」而不書「夫人婦姜氏」，去「氏」以示貶之義。⁴²胡安國亦主去氏為貶之說，更深求此貶之義，在於貶宣公之母敬嬴，顯其私事襄仲，又在文公喪期中請昏之過。⁴³陸燾則認為求之太過：

文有聲姜、宣有敬嬴、成有穆姜在焉，故三君之娶皆稱婦，以別於君母，所謂有姑之辭是也。夫敬嬴之罪固大，然徒稱婦姜，亦何足以顯其惡哉？若夫人之氏不氏，則文有衍縮耳，以為與有罪焉，亦過矣。⁴⁴

他認為經文稱「婦姜」不是特書，因為文公四年娶齊女，經書「逆婦姜於齊」，與此相同，而成公十四年娶齊女，經書「僑如以夫人婦姜氏至自齊」，稱「姜氏」，與不稱「姜氏」只是經文在記載上的多一字和少一字，無關宏旨。至於胡氏要用這「去氏」來責備敬嬴之惡，既是過度深求，也是無效。又，莊公二十三年「荊人來聘」，《公羊》以「稱人」為進其「始能聘也」，⁴⁵《穀梁》以「稱人」為「累善而後進之」，⁴⁶均主張書「荊人」為嘉許楚國之義。胡安國則云「遂稱人者，嘉其慕義自通，故進之也。」⁴⁷陸燾對於這種意見的看法是：

⁴⁰ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁9上。

⁴¹ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁22下。

⁴² [漢]何休解詁、[唐]徐彥疏、李學勤主編：《春秋公羊傳注疏》，卷15，頁370；[晉]范寧集解、[唐]楊士勛疏、李學勤主編：《春秋穀梁傳注疏》，卷12，頁215。

⁴³ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷16，頁1下。

⁴⁴ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁23上。

⁴⁵ [漢]何休解詁、[唐]徐彥疏、李學勤主編：《春秋公羊傳注疏》，卷8，頁192。

⁴⁶ [晉]范寧集解、[唐]楊士勛疏、李學勤主編：《春秋穀梁傳注疏》，卷6，頁102。

⁴⁷ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷9，頁3上。

荆，楚之舊號，其後國既疆大，乃改號以通於中夏，非《春秋》輒有所進退也。其稱人，說者謂立文不可直言「荆來聘」故爾，孰曰進之云乎？抑凡吳、楚、徐、越之稱人者，有略且外之之意焉？今日進而稱人矣，俄曰「貶詞」，俄曰「諱詞」，又曰「眾辭」，一字而有數義焉，《春秋》之法，固若是其紛紜也與哉？⁴⁸

陸氏對於後世說《春秋》者在解說書法時，往往同一字有不同的解釋的現象提出深刻的質疑。而他的態度，即是單純的回歸史文，認為《春秋》稱「荆」或「楚」是根據楚國自己之「改號」，而非出自孔子的進退改動，對於稱「人」是褒是貶，陸氏雖無明確意見，但觀其對歷來書法解說反覆的質疑，他應該也並不認為有關大義。

從以上的梳理中我們逐步推展出陸燾的《春秋》學觀點為：《春秋》是孔子據魯國史書而作，其中多為舊史文字，孔子並未創制，孔子的用意是藉事以寓義，所以不必在字辭之間強求「凡例」、「書法」，避免因為固求其通而橫生曲解。這樣的態度仍然與他所認同的歐陽脩的《春秋》觀點一致，但是二者同樣要面對一個重要而根本的問題：在不用凡例解經、不曲解書法，回歸《春秋》史文之後，要如何得到孔子《春秋》之義？歐陽脩對於這個問題，他提出一種讀法：「經簡而直……予非敢曰不惑也，然信於孔子而篤者也。經之所書予所信，經所不言予不知也」，⁴⁹也就是根據孔子《春秋》所書，直讀以見義。因此在三篇〈春秋論〉中討論「魯隱公攝位」、「趙盾弑君」、「許世子弑君」三個問題時，他主張不要纏繞在三傳曲折的解釋中，認為孔子在《春秋》中的記載就已經說明了此三事的真相與意義：《春秋》稱隱公為公，所以他是正君而非攝位、攝政；《春秋》書「晉趙盾弑其君夷皋」，則晉靈公就是趙盾所弑；《春秋》書「許世子止弑其君買」，則許悼公買即是許世子所殺。⁵⁰這種讀經法，即相信《春秋》是「直書見義」，只要根據經文「求情而責實」即可「明是非、別善惡」，⁵¹所以歐陽脩十分樂觀的表示：

經不待傳而通者十七八，因傳而惑者十五六。日月，萬物皆仰，然不為盲者、明者而有；物蔽之者亦不得見也；聖人之意，皎然乎經，惟明者見之，不為他說蔽者見之也。⁵²

⁴⁸ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁14上。

⁴⁹ [宋]歐陽脩：〈春秋論上〉，《文忠集》，卷18，頁7下。

⁵⁰ 歐陽脩論魯隱公非攝位在〈春秋論上〉及〈春秋論中〉，論趙盾弑君在〈春秋論上〉及〈春秋論下〉，論許世子弑君在〈春秋論下〉。

⁵¹ [宋]歐陽脩：〈春秋論中〉，《文忠集》，卷18，頁8下。

⁵² [宋]歐陽脩：〈春秋或問〉，《文忠集》，卷18，頁14下-15上。

歐陽脩如此直讀經文以理解孔子之義的方法，似乎也同樣被陸燾用來理解經義。他明白表示：「《春秋》紀事……紀事實實」，⁵³所以他在「趙盾弑君」之事上主張「史狐據其實而書之，……蓋以是證盾之主謀乎弑也。」，⁵⁴對「許世子弑君」則認為「飲其藥而卒，是進毒而殺父也，父死而奔晉，是避討也，止之為弑君，亦較然明矣。……是故趙盾、許止之事，歐陽子之辨，聖人復起，不能易矣！」。⁵⁵甚至在解讀魯僖公二十八年《春秋》經文記「天王狩於河陽」時，更不顧歷來認為此段經文有兩重意義的傳統見解--既要批判晉文公「以臣召君」之非禮，又要嘉許其「尊王」之明德，他只據經文而判斷經義在「既以存君體，亦以起問者見事情而晉文之罪自著矣。」⁵⁶偏在尊王，為王諱而罪晉文，並不認為晉文有何明德可言。如此說法，即可見陸氏讀經明顯受到歐陽脩直讀本經之法的影響，從而在經文意義理解上勇於掃去枝蔓的作為。

我們從以上的梳理中已可大致掌握陸燾的《春秋》學觀點：「《春秋》紀事……紀事實實」，《春秋》是孔子據魯國史書而作，其中多為舊史文字，孔子並未創制，孔子的用意是藉事以寓義，既然《春秋》所載為實事，則直讀《春秋》文字即可掌握經文之義，不必在字辭之間尋找「凡例」、「書法」，避免因為強求其通而橫生曲解。以下即以此為基礎整理他對胡安國《春秋》傳的批評。

四、陸燾《春秋胡氏傳辨疑》對胡安國《春秋傳》的批評

(一)對胡安國《春秋傳》中凡例解經的批評

1. 文公四年《經》：「晉侯伐秦」

此事是自僖公三十年以來一連串秦晉攻伐恩怨的結果，⁵⁷其間秦晉交互攻伐，積怨甚深。這原本看起來是二國恩怨相報的對等之事，但《春秋》在紀事之稱謂上卻有不同。文公三年秦穆公親伐晉以報「殽」及「彭衙」之敗，經書「秦人伐晉」，文公四年晉襄公伐秦報王官之役，經書「晉侯伐秦」。胡安國於《春秋》「秦人」「晉侯」的稱謂之異，認為：

⁵³ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁14上。

⁵⁴ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁24上。

⁵⁵ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁14上。

⁵⁶ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁18上-18下。

⁵⁷ 其間僖公三十年秦背晉合兵圍鄭之約，僖公三十三年秦乘晉文公喪發兵襲鄭、秦晉殽之戰，文公二年秦晉戰于彭衙，秦師敗績，文公三年秦人伐晉，取王官，封殽之尸而還，文公四年晉襄公伐秦，報王官之役。

晉人三敗秦師，見報乃常情耳，穆公渡河焚舟，則貶而稱人；秦取王官及郊，未至結怨如晉師之甚也，襄公又報之，於常情過矣，而得稱爵，何也？聖人以常情待晉襄，而以王事責秦穆，所以異乎？⁵⁸

胡安國認為《春秋》稱秦穆公之師為「秦人」，是責備之貶辭，而稱晉襄公之師為「晉侯」是寬解之辭，他的理由是「聖人以常情待晉襄，而以王事責秦穆」。陸棼對胡氏這個從稱謂之例的解說從兩個角度提出質疑，一是「以常情待晉襄，而以王事責秦穆」不近情理：

以常情待晉襄，以王事責秦穆，信乎此「求其說而不可得，從而為之辭」，非聖人之心也。聖人之心，猶權衡焉，錙銖無所偏重。避彊擊弱，剋核於君子，而闕略於小人，則何貴於仲尼之為春秋矣。⁵⁹

二是以稱爵為褒、稱人為貶的稱謂之例解經的有效性值得懷疑：

前乎此者，「鄭伯克段于鄆」傳曰「專目鄭伯，罪在伯也」吾惡知今之爵晉侯也，非專因之詞乎？後乎此者，「晉人納捷菑于邾，弗克納」傳曰：「此趙盾也。聞義能徙，故為之諱」吾惡知今之人秦伯也，非諱乎？昔之君子有言，《春秋》無達例。如以例言，則有時而窮矣，惟其有時而窮也，是故求其說而不可得，從而為之辭。⁶⁰

在上述兩項質疑中，陸棼認為秦晉兩國交相攻伐，為什麼要用「以常情待晉襄，而以王事責秦穆」的理由寬諒晉襄而嚴責秦穆？這不符聖人公平權衡之用心；而在「稱爵為褒」、「稱人為貶」的說法上，陸棼提出反證，若稱爵為褒，則隱公元年「鄭伯克段于鄆」，胡安國在傳文中說「用兵大事也，必君臣合謀而後動，則當稱國……而專目鄭伯，是罪之在伯也。」⁶¹此處是以稱爵為貶，依例而推，那麼稱「晉侯伐秦」也應是貶義；而文公十四年「晉人納捷菑于邾，弗克納」胡傳則以趙盾能接受邾人的說明，不強納捷菑于邾，是「聞義能徙，故為之諱」而不稱其名而用「晉人」以善之，⁶²如此則又何知以稱秦穆為「秦人」不是為秦穆諱而善之？凡此之舉證質疑，正指出執例解說全經有實際上窒礙難通之處。

⁵⁸ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷14，頁5下-6上。

⁵⁹ [明]陸棼：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁22上。

⁶⁰ [明]陸棼：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁22上-22下。

⁶¹ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷1，頁2下。

⁶² [宋]胡安國：《春秋傳》，卷15，頁4下-5上。

2. 成公十八年「晉弑其君州蒲」⁶³

晉厲公「侈而多外嬖……欲盡去群大夫而立其左右」，在成公十七年，其寵大夫胥童讒殺「三郤」--郤至、郤錡、郤犇，又欲及於欒書、中行偃，厲公不忍而罷。後欒書、中行偃藉厲公遊于匠麗氏而執之，幽囚三月而使程滑弑君。《春秋》本於人臣之弑君皆書名，但此處卻隱弑君之人名，而稱「晉弑」，與常法不合。於此，《左傳》敘其事，《公羊傳》無傳，《穀梁傳》云「稱國以弑其君，君惡甚矣。」⁶⁴胡安國於此，對於《春秋》嚴責人臣弑君，即使不是親弑也必書其名，如趙盾、許世子、鄭歸生、楚公子比、齊陳乞等皆然，可是為何寬容欒書等人的弑君？似乎提不出一個有力的說法，只說：「《春秋》稱國以弑其君，而不著欒書之名，何哉？仲尼無私與，天為一，奚獨於趙盾、許止、歸生、楚比、陳乞則責之甚備，討之甚嚴，而於欒武子闕略如此乎？學者深求其旨，知聖人誅亂臣、討賊子之大要，而後可與言《春秋》矣」⁶⁵這樣的解說並沒有提出答案，陸燾即批評曰：

此書州蒲之弑與經之恆例不合，君子所謂時措從宜，為難知者，謂此類非耶？或曰：稱國以弑者，晉厲無道，是國人之所欲弑也，故書「晉弑其君」而不著欒書、中行偃之名，所以分惡於眾，而警乎君人者也，理或然歟？然胡氏此傳，演說數百言，而其指卒不可曉，或謂有微意焉，以余觀之，蓋求其說而不得，而又不可以無說，故支離其辭以蓋之，無他謬巧也。⁶⁶

陸氏認為經文對此事的處理是一個「時措從宜」的處理，其中確定意義為何？難以確知。不過這正可以證明：《春秋》大義不能執一「例」便可通解全經。胡安國似乎即陷于如此的困境，他明知此處與弑君書名之例不合，卻又不能提出有意義的解釋，因而形成如此迴避閃爍的說法，陸燾如同批評胡氏在「晉侯伐秦」的論說一般，認為他同樣是「求其說而不得，而又不可以無說，故支離其辭以蓋之」。

⁶³ 三傳經文記晉厲公名「州蒲」，實應為「州滿」。辨見楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：漢京文化事業公司影印本，1987），頁848。

⁶⁴ 〔晉〕范寧集解、〔唐〕楊士勛疏、李學勤主編：《春秋穀梁傳注疏》，卷14，頁275。

⁶⁵ 〔宋〕胡安國：《春秋傳》，卷20，頁9下-10上。

⁶⁶ 〔明〕陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁2下。

(二)對胡安國《春秋傳》中所釋書法之義的批評

1. 隱公二年：「紀履緌來逆女」⁶⁷

此為紀君娶魯惠公之女，使大夫履緌來逆。胡安國謂：「穀梁子：逆女，親者也，使大夫，非正也。」⁶⁸胡氏認為此經文的書法意義在於對紀君不親迎的貶責。但是陸燾則認為：

履緌逆女，何以書？為齊侯滅紀而葬伯姬書也。《穀梁》所謂「將有其末，不得不錄其本者」，此類是已，非譏不親迎也。然則諸侯可以不親迎乎？曰：程子之論至矣。程子曰：「先儒皆謂諸侯當親迎。親迎者，迎於其所館，故有親御、授綏之禮，豈有委宗廟社稷，遠適他國以逆婦者乎？非惟諸侯，卿大夫而下皆然。」又曰：「且如秦君娶於楚，豈可越國親迎？文王親迎于渭，亦非出疆，周國自在渭旁，況文王親迎時，乃為公子，未為君也。」⁶⁹

經書此文之用義不在示譏，而是作為下文莊公四年「六月乙丑，齊侯葬紀伯姬」之本始。蓋紀伯姬在隱公二年歸于紀，至莊公四年三月卒，後因紀侯不堪齊之逼迫，遂去國不返，伯姬之喪事由齊侯完成。陸燾認為隱公三年紀履緌來逆女為事之本，莊公四年齊侯葬紀伯姬為事之末，如此本末完整。這是從史事紀錄的角度進行理解。另一方面，他為反駁胡安國的解釋，他再依據程頤之說析論「諸侯親迎」之事理當是由大夫將夫人自其本國迎回，暫居館舍，再由國君至館舍親迎，並非國言親至他國逆婦。⁷⁰若國君不必親迎，則《春秋》書紀大夫來逆女，自為合禮之事。

2. 桓公七年：「夏，穀伯綏來朝。鄧侯吾離來朝。」

胡安國認為：《春秋》書法，對外國諸侯「不生名」，只有在紀其卒時書名。為何於此書二君之名，且去本年秋冬之二時？因為惡其朝桓也。魯桓公與弑隱公，為天下之大惡，《春秋》對於朝桓公者或貶爵或書名，以示深絕其黨。不惟如此，《春秋》對天王不能正刑懲桓也有不滿，故桓公四年「天王使宰渠伯糾來聘」，經文書宰之名，又去本年秋冬二時。⁷¹陸燾對於胡安國此處「書名」、「去秋冬二時」是貶斥黨惡之人的意見，頗不以為然：

⁶⁷ 《公羊傳》、《穀梁傳》同作「紀履緌」，《左傳》則作「紀裂繻」。

⁶⁸ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷1，頁5下。

⁶⁹ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁8下-9上。

⁷⁰ 陸燾所引程頤說見[宋]程頤：《春秋傳》，在[宋]程頤、程頤撰，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004），頁1090。

⁷¹ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷5，頁4下-5上。

夫二君之朝桓，惡也。雖然，不有會于稷、盟于越之齊、鄭乎？釋焉弗問，而責備於蕞爾之國也。避彊擊弱，尊大抑小，聖人至公之心固若是邪？秋冬二時之不書，以為聖人有意去之。然則昭之十年不書冬，定之四年不書冬，復何義也？謂彼為闕文，則此獨非闕邪？亦幸而四年、七年秋冬無事可書耳。設有如五年秋之從王伐鄭，六年九月之子同生，則如之何將去其時併沒其事乎？是故不以正大之情觀《春秋》，而曲生意義也，將焉所不至矣！⁷²

他提出兩個疑問：一為：如果對此二國之君書名以惡其為桓黨，那在桓公二年與桓公會于稷以成宋亂的齊侯、鄭伯、陳侯為何不書名？於桓公元年與桓公盟于越的鄭伯為何不書名？如此，豈不是對弱國之君書名以貶，卻避強大之齊鄭而不敢懲戒？此不符聖人至公之心。二為：胡氏若以去秋冬二時不書為貶，《春秋》中昭公十年及定公四年也不書「冬」，如果昭定之不書是闕文，則此二處之不書又何以知不是闕文？陸粲認為不書時只是當時無事，故不書時而已，並無他意。陸氏對胡氏的批評總結到「不以正大之情觀《春秋》，而曲生意義」，則道出他與胡安國觀看經文的方法不同：胡安國用例、重書法，而陸粲則直讀經文。直讀經文，故理解聖人之義的根據在我，若《春秋》為示天下以正道，則我當以平正之心與之對應而領會其義，不當「曲生意義」。這也同時反映出陸氏讀經之法固然受到歐陽脩的影響，同時也與明代心學者「以我心印聖人之心」的《春秋》解讀法相應。⁷³

(三)對胡安國《春秋傳》所解經義的批評

1. 僖公五年：「鄭伯逃歸不盟」

僖公五年，齊桓公會宋、陳、衛、鄭、許、曹等國之君及王世子于首止，謀定王世子之位，鄭伯先與會而後不盟逃歸。《左傳》的說法是周惠王唆使鄭君背齊親楚，故鄭君不盟而逃；《公羊傳》則以為鄭君內心欲親楚，又不願得罪齊桓，故逃歸；《穀梁

⁷² [明]陸粲：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁10下-11上。

⁷³ 如湛若水《春秋正傳·自序》言：「《春秋》者，聖人之心也。聖人之心存乎義，聖心之義存乎事，……是故治《春秋》者，不必泥之於經而考之於事，不必鑿之於文而求之於心，事得而後聖人之心、《春秋》之義可得矣。」見[清]朱彝尊原著、林慶彰等編審、張廣慶等點校：《經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998）頁345-346。又如，姜寶《春秋事義全考·自序》云：「我國家列《春秋》於學官，主胡文定公安國所著傳，俾士子肄業焉，以應制舉。予寶少由業《詩》改業是經也，且讀且心疑。……予寶隆慶初罷官，還山時手是經，因所疑求之心、求之諸家傳註，以我之心，求合乎聖人之心。」見國立中央圖書館：《國立中央圖書館善本序跋集錄》（臺北：國立中央圖書館，1992）頁331。均是「以我心印聖人之心」一系的解經主張。

傳》則云「以其去諸侯，故逃之也。」范寧釋「去諸侯」為「專己背眾」。⁷⁴胡安國則曰：「首止之盟，善也，犯眾不盟，是以為貶，故特書曰『鄭伯逃歸』。逃歸，匹夫之事。以諸侯之尊，下行匹夫之事，雖悔於終病而乞盟，如所喪何？其書『逃歸不盟』，深貶之也。」⁷⁵陸棼則認為：

首止之盟非美也，何以責鄭伯之不盟？曰：鄭伯以王室懿親，位為藩輔，進則宜以道正天王，陳匡救之忠；退則宜以禮佐齊桓，伸輔翼之誼。一言而世子之位定，其道光矣。乃從君之邪志，樂於從楚，遁逃苟免，匍匐乞盟，故書逃以賤之耳！豈曰齊桓之盟為可從哉？⁷⁶

根據陸棼的說法，他雖同意此事之義在貶鄭伯，但不是因尊齊桓首止之盟而貶鄭伯，應該從鄭伯不應該「從君之邪志」的角度來思考，經文之義在責鄭君貴為王室族親，又為天子卿士，不能以正道諫王，卻從君私欲邪志，而為如此荒謬之行。

2. 宣公九年：「陳殺其大夫洩冶」

據《左傳》，陳靈公與其大夫孔寧、儀行父通於夏姬，宣淫于朝，洩冶諫之，靈公以洩冶之諫告孔寧、儀行父，二人欲殺之，靈公不禁，二人終殺洩冶。《公羊》無傳，《穀梁傳》以經稱國殺大夫，示被殺之人無罪。胡安國則認為經稱國殺大夫，表示國君與用事之臣同殺之，但洩冶諫君效忠而被殺，經於此無褒辭，是因為他雖然盡言無隱，但有失進退之宜。胡安國認為，若仕於昏亂之朝，為異姓之臣則當如宋高哀（字子哀）因「不義宋公而出」，遂奔魯；至於同姓貴戚之臣則可如魯宣公母弟叔肸因不平於襄仲殺公子惡、公子視而立宣公，故終身不食宣公之食，如此則進退合度而不致殺身。⁷⁷陸棼對於胡安國之說表示異議：

夫洩冶之書名而無褒詞何也？《春秋》之中，大夫見殺，未有不名者，而洩冶惡得不名？然書「殺其大夫」，而見被殺者之不失其官也，則亦何褒如之！凡今之譏洩冶者，皆惑於《左氏》之謬說，所謂「民之多辟，無自立辟」者，吾以為此非孔子之言，特世之鄙夫志乎苟免者妄為之也。夫以苟息之從君於昏，徒不食其言耳，孔子猶取之，況洩冶哉！或曰：洩冶賢矣，奚不能為子哀之去也？

⁷⁴ [晉] 范寧集解、〔唐〕 楊士勛疏、李學勤主編：《春秋穀梁傳注疏》，卷7，頁138。

⁷⁵ [宋] 胡安國：《春秋傳》，卷11，頁7上-7下。

⁷⁶ [明] 陸棼：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁16下。

⁷⁷ [宋] 胡安國：《春秋傳》，卷17，頁5上-5下。宋高哀事在《左傳·文公十四年》，叔肸事在《左傳·宣公十七年》。

曰：是或一道也。雖然，臣之事君，榮其寵祿，任其大節，有淫慝興而無改焉，又求去之，賢者而皆若是，君誰與為國矣？……曰：貴戚與異姓亦有辨乎，而子一之，何也？曰：異姓則不得諫也與哉？古之死忠者，豈必皆其親暱？俾夫人者食焉而棄其事，又自詭曰我非同姓，以求免於君子之議者，則子之說啟之矣。⁷⁸

陸燾認為如胡安國之批評洩冶者，是誤信《左傳》中所稱「孔子曰：『詩云：民之多辟，無自立辟。其洩冶之謂乎』」一文，以為孔子惜洩冶不懂明哲保身，遂主張洩冶當或去或隱，竟致以《春秋》書「陳殺其大夫洩冶」乃對洩冶無褒之筆。陸燾乃主張洩冶忠諫而被殺，經文書其官職及名，即是對他克盡職守、忠君直諫的褒揚，而批評的根源—《左傳》所稱孔子之言，則不是孔子的話，故不得以此批評洩冶。他並以《左傳·僖公九年》載晉獻公使荀息傅奚齊之事為反證：荀息於獻公之託孤，諾以「臣竭其股肱之力，加之以忠貞」，後里克以三公子之徒作難，連殺奚齊、公子卓，而荀息死之。君子猶以《詩經·大雅·抑》之「白圭之玷，尚可磨也；斯言之玷，不可為也」惜之，則洩冶忠君直諫，孔子怎會不以為賢？最後，他更批評胡氏以「異姓」「貴戚」分別人臣身份，以及事君之道，是啟導人臣不以忠言事君之詭論。

(四)對胡安國《春秋傳》附會之說的批評

1. 定公十年：「齊人來歸鄆、讙、龜陰田。」

此事於經文在「公至自夾谷。晉趙鞅帥師圍衛」之後，《左傳》則敘於魯齊夾谷之會後。胡安國認為：齊數侵魯地，在此之前，曾于宣公十年歸魯濟西田，在此之後，也在哀公八年歸讙及闡，但彼兩次歸還魯地均只書「歸」，而此次歸還鄆、讙、龜陰之田則書「來歸」，乃是因孔子於夾谷相魯君，據禮周旋，不亢不卑，齊人心服而歸魯侵地以謝過，故書「來歸」並說《春秋》如此記載是孔子「自序其績」。⁷⁹陸燾則認為實為誇大之辭

以予考之，定公之世，魯與齊蓋數相侵伐，至是及齊平，故有夾谷之會，而以侵疆歸魯。此事在春秋中，何國蔑有？如醉而怒，醒而喜耳，而於仲尼何與焉？自戰國以後，魯之老儒先生既沒，俗士之耳學者，乃取委巷所傳奇言怪語附著之孔氏，以為誇大，而不知其待聖人者淺矣。故鄆、讙、龜陰之歸，與濟西讙

⁷⁸ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁24下-25下。

⁷⁹ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷28，頁1下。

闡之歸一也。誠以書「來」為夫子自序其績者，前此嘗書「鄭伯使宛來歸柩」，又書「齊人來歸衛俘」矣，為復序誰之績乎？⁸⁰

陸燾從歷史現實的角度理解此事，認為這只是當時各國間和戰不定的實況，齊於此時歸魯三地，其意義與歸濟西田和讎、闡一般，並非由孔子夾谷之會有功而來。其次，他也認為孔子不可能自序其績，如此說法是戰國以後俗士附會的誇大之說，非但不能為孔子增光，反而小看了聖人的格局。最後，他用比事的方式對照同書「來歸」之史事，若以此之「來歸」為序孔子之功，則隱公八年「鄭伯使宛來歸柩」、莊公六年「齊人來歸衛俘。」又當序何人之功？藉此質疑胡氏謂經書「來歸」為孔子「自序其績」說之無據。

2. 定公十二年：「叔孫州仇帥師墮郕。……季孫斯、仲孫何忌帥師墮費，……公圍成，公至自圍成。」

據《左傳》，此為仲由在擔任季氏家臣時所策動的抑制陪臣之舉，歷來之論者皆將此「墮三都」之功歸於孔子，如《公羊傳》云：「孔子行乎季孫，三月不違，曰：家不藏甲，邑無百雉之城。於是帥師墮郕，帥師墮費，」⁸¹，《史記·孔子世家》用《公羊》說：「孔子言於定公曰：『臣無藏甲，大夫無百雉之城』使仲由為季氏宰，將墮三都。」⁸²胡安國雖未如《公羊》《史記》明言此事為孔子推動，但他說：「郕、費、成者三家之邑，政在大夫，三卿越禮，各固其城，公室欲張而不得也。三桓既微，陪臣擅命，憑恃其城，數有叛者，三家亦不能制也，而問於仲尼，遂墮三都。」⁸³並將「墮三都」視為孔子以禮為國的示範。至於費、郕既墮而圍成不克，胡安國則言：「是冬，公圍成弗克。越明年，孔子由大司寇攝相事，然後誅少正卯，與聞國政……然則圍成之時，仲尼雖用事，未能專得魯國之政也。」並認為如果孔子能在魯繼續用事而不去國，則成邑必「不待兵革而自墮」。⁸⁴陸燾則認為胡氏此說與事實未必相符。他提出幾項質疑，首先，《左傳》言「仲由為季氏宰，將墮三都」，則墮三都之舉未必是孔子之謀：

《左氏》言「仲由為季氏宰，將墮三都」。夫是舉也，謂孔氏之徒或與焉則可，謂自孔氏謀之則不可。不然，則三子者之意而仲由贊之，孔子或不與聞也。曰：夫公山佛肸之召，孔子猶欲往就之，將以有為也。矧三桓自墮其城，非可乘之

⁸⁰ [明]陸燾：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁16下-17上。

⁸¹ [漢]何休解詁、〔唐〕徐彥疏、李學勤主編：《春秋公羊傳注疏》，卷26，頁665。

⁸² 許嘉璐主編：《二十四史全譯·史記》（北京：漢語大詞典出版社，2004），頁752。

⁸³ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷28，頁2上。

⁸⁴ [宋]胡安國：《春秋傳》，卷28，頁2下。

會邪？而聖人不屑也？曰：聖人應變之權，非吾徒所知矣。然吾以為孔子誠與夫二三子者共事，則所以消息其間者，宜自有道，亦何互動干戈於邦內，而搶攘至此乎？⁸⁵

陸粲根據《左傳》紀事，因而認為在三桓自墮城邑之事上，充其量只能說孔門弟子參與其間，不能因此便認定孔子為主謀。不過他立論的根據，除了《左傳》之外，也只是以孔子與弟子之相處，宜以道相尚，不應圖謀在國內興動干戈之事的推測，作為論據。其次，他批評胡安國論事不公，不應將邱費之墮歸功於孔子，卻以圍成弗克歸咎定公：

邱費墮則曰仲尼之功成，不克則曰定公之過。勝則歸己，敗而歸君，非君子所忍言。⁸⁶

最後，陸粲認為胡安國所謂孔子「誅少正卯」、「與聞國政」也無史實根據：

所謂「與聞國政」、「誅少正卯」者，亦非事實。昔之君子以為此《論語》所不載，子思、孟子所不言，雖《春秋》內外傳之誣且駁而猶不道，蓋齊魯間陋儒者為之。攝行相事之云，愚謂亦因《左氏》「會于夾谷，孔丘相之」一言而誤耳。相，會禮之相，非相國也。是時政在季氏，定公不能為，孔子仕日淺，謂其君臣能知敬信以咨謀議則有之，謂舉相事以授焉使攝行之，無是理也。⁸⁷

觀陸氏的批評，其所據者，以史實、情理二證為主。而可注意者，在於不論史實或情理的論據，陸粲均表現出保守的態度，幾同於前文所提及歐陽脩所言「經之所書予所信，經所不言予不知也」的態度，亦與其解讀《春秋》欲剪除枝蔓，回歸本經之作法相應。

(五)對胡安國「夏時冠周月」說的批評：

胡安國《春秋傳》在解釋隱公元年「春王正月」時，提出一個主張：認為周家之歲首為建子之月，即夏曆之十一月，於時令為冬季，若依夏曆，則周正之歲首當紀為「元年冬十一月」，但《春秋》卻書「元年春王正月」，則於時、於月皆改。胡氏以為，其中「正月」是「周正月」，而「時」則是「夏時」，也就是說，《春秋》的紀錄時月的

⁸⁵ [明]陸粲：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁18上-18下。

⁸⁶ [明]陸粲：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁18上。

⁸⁷ [明]陸粲：《春秋胡氏傳辨疑》，卷下，頁19上。

方式是以夏時和周月結合--夏時冠周月。孔子為何要如此安排？胡安國的理由是：孔子曾在回答「顏淵問為邦」時，主張「行夏之時」，但是周之正朔已改，不能不尊，而夏正於時令季節最為相合，《春秋》之目的即在示後人之法，孔子故採取「夏時冠周月」的方式，以實踐其治國用夏曆的主張，以及尊周的思想。⁸⁸胡安國並舉證，在周以前，殷代以夏曆十二月為歲首，書君始即位之時月為「惟元祀十有二月」，則殷人不改月；在周之後的秦人以夏曆十月為歲首，其紀始建國為「元年冬十月」，則時、月皆不改。所以《春秋》書「元年春王正月」的改時改月是孔子特筆。這個說法在宋代已引起批評，朱子就表示他不能接受「夏時冠周月」之說，並舉《孟子》和《周禮》為據，證明周人紀事書時已經「改時」「改月」，所以《春秋》所書，當是史文原本如此，並非孔子之創制。而孔子所謂「行夏之時」，只是以周正不順天時，而欲改從夏曆的主張，不能因此就說孔子要「見諸行事」。⁸⁹明代學者中也有不少人為辨正胡安國「春王正月」解說而撰作專文，⁹⁰可見胡氏此說的爭議性，因而成為學者批評胡《傳》必然關切的議題。陸擘對於胡安國此說亦深表不滿，但是他並未能自出議論，而是長篇引用王陽明〈論元年春王正月〉的文字進行駁難，他的理由是：「春王正月之議，諸說最為紛紜，獨王公據經立論，卓然有見，足以破千載不決之疑，故備錄之。」⁹¹若整理王陽明的論點，大致為：1.孔子自己曾說：「周監乎二代，郁郁乎文哉，吾從周。」又說：「非天子不議禮、不制度、不考文」，若孔子在《春秋》中以夏時冠周月，即是無其位而改正朔，則其言自相矛盾，且將何以服亂臣賊子之心？2.胡安國以孔子在《論語》之言為據而敷為此說，但「夫《論語》者，夫子議道之書；而《春秋》者，魯國紀事之史。議道自夫子，則不可以不盡，紀事在魯國，則不可以不實。」二書之性質不同，不能用議論

⁸⁸ 胡安國之說見其《春秋傳》，「春王正月」條，卷1，頁1下-2上，文長不錄。

⁸⁹ 朱子之說原文：「某親見文定公家說，文定《春秋》說夫子以夏時冠月，以周正紀事。謂如「公即位」，依舊是十一月，只是孔子改正作「春正月」。某便不敢信。恁地時，二百四十二年，夫子只證得箇『行夏之時』四箇字。據今《周禮》有正月，有正歲，則周實是元改作「春正月」。夫子所謂「行夏之時」，只是為他不順，欲改從建寅。如孟子說「七八月之間旱」，這斷然是五六月；「十一月徒杠成，十二月輿梁成」，這分明是九月十月。若真是十一月十二月時，寒自過了，何用更造橋梁？古人只是寒時造橋度人，若暖時又只時教他自從水裏過。看來古時橋也只是小橋子，不似如今石橋浮橋恁地好。」見〔元〕黎靖德：《朱子語類》（臺北：文津出版社影印中華書局點校本，1986），頁2159。

⁹⁰ 以筆者所見，徐師曾、鄧宗齡、王鏊均有以「春王正月辨」名篇的文章。徐、鄧之文見〔清〕黃宗羲：《明文海》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986）卷105，頁16下-19上；卷111，頁28上-31上。王鏊文見〔明〕王鏊：《震澤集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986），卷34，頁1上-3下。王陽明也有〈論元年春王正月〉，在〔明〕王守仁：《王文成全書》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986）卷24，頁11下-15下。

⁹¹ 〔明〕陸擘：《春秋胡氏傳辨疑》，卷上，頁6下。

之言遽以為必然實現。所以《春秋》所書「春王正月」即是史文原本如此，孔子並未創制。³以天時的陰陽之氣論，一年之中，陽氣自冬至所在的十一月生而至次年四五月達於極盛，陰氣則自五月生而在十月、十一月達于極盛，陽氣始生則為春之始，故周正月所在的冬之十一月也可以視為春，故周人改月、改時，不為無理。4.孔子「行夏之時」之論，重點在提示對於人事之宜的重視，不是改時改制的宣示。⁹²陸燾除引述以上的論述外，他還補充《後漢書·陳寵傳》奏論處決刑犯之季節所言「冬至之節，陽氣始盟，故十一月……天以為正，周以為春」，支持陽明「冬可為春」之說。縱觀王陽明和陸燾對這個問題的看法和批評，同樣是站在以回歸孔子思想，以及視《春秋》所載為史實，從而用史學的資料和觀點對胡安國之說提出駁難。

五、結論

通過以上對於陸燾《春秋》學術思想的分析，及其辨駁胡《傳》意見的整理，我們可以提出若干反省和思考，作為這一個階段研究的結論

- (一)陸燾有三部《春秋》學著作，其中《左傳附註》5卷，針對《春秋左傳正義》中字義訓詁、名物考證未安之處進行辨正，值得注意的是他引用許多漢魏學者的意見，可以看到他不以《春秋》之宋元人注解為滿足，而欲上溯至漢魏的企圖，則其書不只在《左傳》「杜注」研究方面有承先啟後的作用，對於觀察明中葉以後至清乾嘉時期的「漢學」逐步興盛的發展軌跡而言，也應有相當的意義。至於《春秋左氏鐫》在辨駁《左傳》內容義理未安之處，其中對於《左傳》內容的批評，表現出一個明顯立場：《左傳》內容不合孔子義理，故非聖人所傳。宣了他的《春秋》學即以孔子言論為根本，以回歸孔子思想的立場。而其《春秋胡氏傳辨疑》則糾正胡氏說經「失於過求辭不厭繁委，而聖人之意愈晦」的問題，其主要用意也在廓清胡氏經注中的曲解附會，以回歸他所認為的孔子本意。
- (二)陸燾的《春秋》學思想受到歐陽脩《春秋》學術的影響，認為「《春秋》紀事……紀事實實」，《春秋》是孔子據魯國史書而作，其中多為舊史文字，孔子並未創制，孔子的用意是藉事以寓義，既然《春秋》所載為實事，則直讀《春秋》文字即可掌握經文之義，不必在字辭之間尋找「凡例」、「書法」，避免因為強求其通而橫生曲解。

⁹² 請參見〔明〕王守仁：〈論元年春王正月〉，《王文成全書》，卷24，頁11下-15下。文長不錄。

- (三)我們就陸燾對於胡安國《春秋傳》在「凡例解經」、「書法解釋」、「經義解釋」、「附會之說」及「夏時冠周月之說」等方面批評進行綜合觀察，可知他所使用的主要論據為「情理」與「史實」。他要求以平正的思想看待孔子《春秋》中的文字，並以《春秋》為紀事實之書，則解讀《春秋》內容也要從「史實」的角度進行理解，這一點在陸氏批評胡安國「附會之說」及「夏時冠周月之說」上最為明顯。陸燾如此作法，固然欲為《春秋》學剪除枝蔓，回歸本經，但是是否會使《春秋》之義成為只有「史文字面的意義」，從而讓《春秋》從經學轉而愈與史學接近，對於《春秋》的經學意義產生破壞作用？
- (四)《四庫全書總目》曾說：胡安國之《春秋傳》「其書作於南渡之後，故感激時事，往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合於經旨。《朱子語錄》曰：『胡氏《春秋傳》有牽強處，然議論有開闔精神』，亦千古之定評也。」可見胡《傳》的主要特質在於政治方面的引申與發揮，陸燾的批評則完全無視於此，這樣的忽視，固然是與其學術觀點相關，至於與明代政治與君臣關係有無關聯？⁹³而《四庫全書總目》所理出的明清學者「駁難胡《傳》」脈絡，其間促成他們檢討胡《傳》的動力，是純然出于「求學術之真」，抑或是有政治社會變遷的影響因素？則是以此一階段研究為基礎，再進一步繼續探尋的問題。

引用及參考書目

一、古籍

- 〔漢〕何休解詁、〔唐〕徐彥疏、李學勤主編，《春秋公羊傳注疏》，臺北：臺灣古籍出版社《十三經注疏整理本》，2001年。
- 〔晉〕杜預集解、〔唐〕孔穎達疏、李學勤主編，《春秋左傳注疏》，臺北：臺灣古籍出版社《十三經注疏整理本》，2001年。
- 〔晉〕范寧集解、〔唐〕楊士助疏、李學勤主編，《春秋穀梁傳注疏》，臺北：臺灣古籍出版社《十三經注疏整理本》，2001年。
- 〔宋〕胡安國，《春秋傳》，臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》續編影印本，1966年。

⁹³ 以筆者所見資料，明人的《春秋》論文很喜歡討論「趙盾弑君」、「許世子止弑君」、「春王正月」以及由僖公閔公兄弟關係而引發的宗廟「昭穆順序」問題。這些問題均有相當的政治性，至於與當時的政治環境和胡《傳》批評的關係，則有待深究。

- 〔宋〕程顥、程頤撰，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔宋〕歐陽脩，《文忠集》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔元〕黎靖德，《朱子語類》，臺北：文津出版社影印中華書局點校本，1986年。
- 〔明〕王鏊，《震澤集》（臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔明〕王世貞，《弇州山人四部稿續稿》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔明〕王守仁，《王文成全書》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔清〕查繼佐，《罪惟錄》，臺北：明文書局《明代傳記叢刊》影印本，1991年。
- 〔明〕黃虞稷，《千頃堂書目》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔明〕陸粲，《陸子餘集》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔明〕陸粲，《春秋胡氏傳辨疑》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 〔明〕陸粲，《春秋左氏鐫》，臺南：莊嚴出版社四庫全書存目叢書影印明嘉靖刻本，1997年。
- 〔明〕焦竑，《國朝獻徵錄》，臺北：臺灣學生書局《中國史學叢書》影印本，1964年。
- 〔明〕傅遜，《春秋左傳註解辨誤》，明萬曆間日殖齋刊本。
- 〔清〕朱彝尊原著、林慶彰等編審、張廣慶等點校，《經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1998年。
- 〔清〕紀昀等撰，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目》，北京：中華書局，1997年。
- 〔清〕張廷玉等：《明史》，臺北：鼎文書局影印北京中華書局點校本，1975年。
- 〔清〕顧炎武，《左傳杜解補正》，臺北：臺灣商務印書館影印文淵閣四庫全書本，1986年。
- 國立中央圖書館，《國立中央圖書館善本序跋集錄》，臺北：國立中央圖書館，1924年。

二、近人專著

- 平飛，《經典解釋與文化創新—公羊傳以義解經探微》，北京：人民出版社，2009年。
- 沈玉成、劉寧合著，《春秋左傳學史稿》，南京：江蘇古籍出版社，1992年。
- 李建軍，《宋代春秋學與宋型文化》，北京：中國社會科學出版社，2008年。

- 宋鼎宗，《春秋胡氏學》，臺南：友寧出版社，1980年。
- 許雪濤，《公羊學解經方法》，佛山：廣東人民出版社，2006年。
- 許嘉璐主編，《二十四史全譯·史記》，北京：漢語大詞典出版社，2004年。
- 童書業，《春秋史》，臺北：臺灣開明書店，1969年。
- 張高評，《春秋書法與左傳學史》，臺北：五南圖書出版公司，2002年。
- 楊樹達，《春秋大義述》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 趙生群，《春秋經傳研究》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 趙生群，《春秋左傳新注》，西安：陝西人民出版社，2008年。
- 趙伯雄，《春秋學史》，濟南：山東教育出版社，2004年。
- 戴維，《春秋學史》，長沙：湖南教育出版社，2004年。
- 羅清能，《春秋胡氏傳研究》，花蓮：真義出版社，1989年。

三、學位論文

- 汪嘉玲，《胡安國春秋傳研究》，東吳大學中國文學研究所碩士論文，林慶彰指導，1997年。
- 周凱燕，《陸燾及其庚己編研究》，蘇州大學碩士論文，2009年。
- 涂茂奇，《明代學者對胡安國春秋傳之檢討研究》，東吳大學中國文學系博士論文，林慶彰指導，2012年。
- 康凱淋，《胡安國春秋傳研究》，中央大學中國文學系博士論文，張高評、王次澄指導，2012年。
- 鄭丞良，《胡安國春秋傳與公羊傳之比較研究》，中國文化大學史學研究所碩士論文，蔣義斌指導，1999年。

《北市大語文學報》第十一期；47-64頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

〈人間世〉的自處處人之道

吳肇嘉*

【摘要】

道家向以全生保真為旨，莊子既為道家大哲，生當戰國爭亂之世，提出保身免刑之道自是理所當然。因此歷來學者解釋〈人間世〉，多逕以「處世哲學」的角度理解本篇，強調其避禍免刑之義。但若識及〈養生主〉與〈人間世〉乃互為表裡之篇章，則〈養生主〉既肯定修養工夫具「保身、全生」之作用，而〈人間世〉中顏回又有「胡可以及化」之提問，則知莊子思想中實含「化世」之關懷，「免刑」一義並不足為〈人間世〉之旨。故本文在梳理〈人間世〉文義之餘，更著意於探究莊子「經涉世故」方面的意涵。由此理解視角，本文也注意到〈人間世〉中一些文句，如篇末「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉」一語，除允諾生命之「免刑」外，尚企向著「成物」與「全生」目的之實現。本文認為，以此為階，或許能找到一條莊子外王研究的可由之徑。

關鍵詞：養生、處世、外王、人間世、作用的保存

* 臺北市立大學中國語文學系助理教授。

The way of “Self-regulation and Treat others” in “Ren Jian Shi”

Wu Zhao-Jia*

Abstract

Previous scholars interpret the life philosophy of “Ren Jian Shi”, mostly from the direction of "self-protection" understanding, but if we take into account the close relationship between “Yang Sheng Zhu” and “Ren Jian Shi”, will find “Yang Sheng Zhu” mentioned that spirit-cultivation has the effect of protecting the body, and “Ren Jian Shi” also proposed "How to improve the world" issue, accordingly can be speculated that Zhuangzi actually care about "make the world a better", not just care about "self-protection". Therefore, this paper exploring “Ren Jian Shi” focuses on the social significance in text. From this perspective, we note “Ren Jian Shi” some of the sentences, in addition to promise "Life from torture", but also expect everything can be "Self-realization". This paper argues that by this finding, or license to build the foundation for the study of Zhuangzi's Outward-governance.

Keywords: Cultivate Human Nature, Treat Others, Kingliness, The World of Human Being, The Realization from Influence.

* Assistant Professor, Chinese Language and Literature Department, University of Taipei.

一、〈人間世〉的主題與結構

一般在初見「人間世」這樣的題名時，讀者很容易將之當作是篇單純探討處世方法的文字，尤其莊子生當戰國爭亂之世，提出一套避禍自全的人生哲學似乎是理所當然。因此歷來解析〈人間世〉，不乏有學者逕以「處世哲學」為旨趣來表述本篇內容，將之釋為明哲保身之術。譬如陳啟天就這麼說：

按人間世篇，為一種亂世處世論。人間世者，人間之世也。莊子所生之世為亂世，所言之人間為暴君統治之人間。亂世對於暴君宜如何自處自全，此本篇所詳言者。……。要之，不外謂非不得已，則不宜進言，不進身。強求進言進身，則不如安於無用，尚可免刑。故本篇之大旨，在言亂世明哲保身之術。¹

由其言觀之，〈人間世〉所陳述者，乃為亂世中求以自全的自處之道，「免刑」則是這套哲學的核心價值。以這樣的描述看來，莊子的應世思想似乎就是套避害自保的人際關係處理技巧，其目的在於明哲保身，以免於刑戮的傷害。

類似的觀點，在陳鼓應的表述裡則較細膩了些。他除指出「描述人際關係的紛爭糾結」是本篇主旨外，還提到篇中所言道術同時蘊涵了「處人」與「自處」兩部分內容。其言曰：

〈人間世〉篇，主旨在描述人際關係的紛爭糾結，以及處人與自處之道。處於一個權謀狡詐的戰亂時代，無辜者橫遭殺戮，社會成了人獸化的陷阱，一部血淋淋的歷史，慘不忍睹地暴露在眼前，莊子揭露了人間世的險惡面，而他所提供的處世與自處之道卻是無奈的。²

這段話主要意思，仍在於莊子揭露了人際關係的糾結險惡，儘管提及〈人間世〉內容包含「處人」、「自處」兩個部分，但其所言不管是「處人」或是「自處」，意義仍指向於消極地避開殺戮陷阱以求自保，故方云莊子「所提供的處世與自處之道卻是無奈的」；「無奈」二字，充分說明其道術的被動性。就此而論，則「處人」與「自處」雖似具有兩個面向，其實根本為同義語，皆不離於被動的自保之道。

¹ 陳啟天：《莊子淺說》（臺北：臺灣中華書局，1971年），頁53。

² 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊（臺北：臺灣商務印書館，1999年11月），頁115。

當然，若依文本章句的實調層次³而言，將〈人間世〉內涵理解為「亂世處世論」並沒有錯，但若深入義理脈絡，則可意會到其中不只言及避禍的一面，而應涵有另一層較積極的意涵。這層意涵，可藉憨山大師對〈人間世〉的解題以明之。其云：

此篇蓋聖人處世之道也。然養生主，乃不以世務傷生者，而其所以養生之工夫，又從經涉世故以體驗之。謂果能自有所養，即處事自無伐才求名、無事強行之過；其於輔君奉命，自無誇功溢美之嫌。……苟涉世無患，方見善能養生之主，實與前篇互相發明也。⁴

人的存在脫離不了「人間」，生命必是在人間世的紛紜擾攘中開展。所以莊子言「養生」，雖旨在保養生命之「真」，卻不能離開「經涉世故」以求之。若能體會此意義，則可瞭解所謂「經涉世故」，實即生命的展開；無患的涉世不能不以真實生命（德）為根據。換言之，養生就是生命主體在經涉世故中自我實現，經涉世故即為養生實踐的全幅內容。因此闡述不傷生的〈養生主〉與探討涉世無患之〈人間世〉，乃互為表裡之篇章；〈養生主〉原則性地點出「無厚入有間」的養生原理，而〈人間世〉則具體描繪出一個糾結難為之人間，並藉之展示養生之道在其間產生的作用與意義。因此對於本文之結構，宣穎分析道：

人間世不過有二端，處人與自處是已。處人之道，在不見有人，不見有人，則無之而不可；前三段是其事也。自處之道，在不見有己，不見有己，則以無用而藏身；後四段是其事也。⁵

而關鋒亦有類似的見解，他認為：

前三章，述人間世之混濁難處，正如解牛之庖丁所碰到的牛骨盤節之處。其處之之道，就是「以無厚入有間」。前三章，主要是講「入有間」的，即處世之道，在這裡正面提出了他的處世原則，當然這是離不開「入者」的「無厚」的。後三章，主要是講自處，即「無用之為大用」，這是講「無厚」，亦即「無己」，當

³ 「實調」層次，語出傅偉勳探討中國哲學方法論的〈創造的詮釋學及其應用〉一文。傅氏在該文中提及，作為一般哲學方法論的創造的詮釋學，應分五個辯證的層次—「實調」、「意調」、「蘊調」、「當調」、「必調」。—其中「實調」層次是指「原思想家（或原典）實際上說了什麼？」，這個層次的詮釋「仍停留在純客觀性的語辭呈現狀態，只呈現為『樸素的原始資料』而已。」（見傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書，1999年5月），頁10-19。）

⁴ 釋德清：《莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，民國62年6月），頁293-294。

⁵ 宣穎：《南華經解》，《莊子集成續編》卷32（臺北：藝文印書館，民國63年12月），頁94-95。

然也是離不開「入有間」。而前後六章又通體是以「無厚」為主導方面的。⁶

章節歸屬的說法儘管不盡相同，不過將本篇認識為「同一主題的兩個面向」的結構形式卻是有道理的。分為兩部分，可以幫助讀者較準確地把握各篇意涵；而點出七章同屬一個主題，則可以回應認為「此篇立場不一致」的論點。⁷故本文同意關鋒的說法，認為〈人間世〉的各章內容，應是「以無厚入有間」此一工夫實踐的兩個方面之展示。

不過不管如何，僅將〈人間世〉理解為「避禍免刑」的處世哲學是不全面的，事實上，篇中不僅呈現生命在相互傾軋的人世裡如何「入有間」；另外一面，它也展示了主體在「無厚」工夫下顯現的超越境界。前文所引宣穎之言云：「自處之道，在不見有己；不見有己，則以無用而藏身」，所謂「無用而藏身」，若將之與〈逍遙遊〉中「至人無己」的說法對照，其實正是無待於外的逍遙之境，這積極意義應是〈人間世〉中另一個重要內涵。宣穎說：「凡處人而撻患者，又只因自處未能冥然。蓋與人生競，病根在用己之見未消也，所以前說處人後說自處，是一套事。」⁸將「處人」的作用收於「自處」的修養，這個說法相當可以表現莊子哲學「寓作用於工夫」的理論性格。

二、「蓄人」之過與「心齋」的虛而待物之道

作為開場點出問題，〈人間世〉首章「顏回之衛」開頭即構畫出一幅充滿緊張的君臣關係畫面，並藉由孔子與顏回的對話提出恰當的處人之道。一開始，莊子透過孔、顏的對話描述了衛君蒯聵的專橫與殘暴，說明勸諫君主之事的難為。在此章裡，莊子否定了「名」與「知」的價值，認為它們是導致「蓄人」的凶器。他說：

且若亦知夫德之所蕩，而知之所為出乎哉？德蕩乎名，知出乎爭。名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也。且德厚信矜，未達人氣；名聞不爭，未達人心。而彊以仁義繩墨之言術暴人之前者，是以人惡有其美也，命之曰蓄人。蓄人者，人必反蓄之，若殆為人蓄夫！

⁶ 見關鋒：《莊子內篇譯解和批判》（北京：中華書局，1961年6月），頁184-185。

⁷ 歷來頗有懷疑〈人間世〉之可靠性者，主要問題在於有些學者認為本篇各章對於統治者的態度並不一致：前三章所表現的，是主動接近統治者、積極參與政治的態度；而後四章，則一反前文，表現出輕世離俗，與當權者不接近、不合作的態度。此說可以張恒壽為代表。（參閱張恒壽：《莊子新探》（湖北：湖北人民出版社，1983年9月），頁84-100。）

⁸ 宣穎：《南華經解》，頁95。

德性總因好名而蕩失，心知必致爭端之生起。⁹名與知乃世俗所共崇，人皆競相求之。但心知名言的認識是只在彼是對待的格局中成立，因而爭名用知的結果，將在不意中自執己是而貶人為非。所謂「長短相形、高下相傾」（《老子·第二章》），己方之是必須以他人之非來對顯成立，故而顯己之長同時也即是彰人之短，於是不免如引文所說的「彊以仁義繩墨之言術暴人之前」。自己持仁義之言表現出君子勸人歸善的架勢，被勸之人不容辯駁地就成為不仁不義的「暴人」了，這就是「以人惡有其美」，莊子稱之為「菑人」，即災害他人之意。世上沒有一個人願意被視為惡人，所以當我們用自以為的「善」去陷人於「惡」，對方當然要回敬地反菑於我們了。所以說：「菑人者，人必反菑之」，生命的衝突與所導致的苦痛，其根源多半起自於此。

如果「以仁義繩墨之言術暴人之前」是菑人，行之必將得人之反菑，那麼我們是否應採取不問是非的混世態度來與人相交呢？莊子之意並非如此。「仁義繩墨之言」之所以會變成菑人凶器，原因在於諫者「德厚信砮，未達人氣；名聞不爭，未達人心」，在人心人氣未「達」的狀況下妄行勸諫，才會是「『彊以』仁義繩墨之言術暴人之前」；問題是出在「勉強」，而非「勸諫」。若自身德行能達於人心人氣，則勸諫他人實亦不妨。所以篇中孔子才要顏回嘗試提出他準備勸諫衛君的方法來加以參酌討論。

顏回於是接連提出兩套勸諫之法，但究其本質都是師心而用，於是皆為孔子所否定。顏回之言曰：

1. 顏回曰：「端而虛，勉而一，則可乎？」曰：「惡！惡可！夫以陽為充孔揚，采色不定，常人之所不違。因案人之所感，以求容與其心。名之曰：日漸之德，

⁹ 「知出乎爭」這句話一般有兩解：一是解作「知因爭競而產生」之意，如郭注：「知之所以橫出者，爭善故也」（郭慶藩：《莊子集釋》第一冊（北京：中華書局，1997年10月），頁135。）另一解則主謂詞相互顛倒，解作「心知導致爭競」之意，如林希逸《口義》言：「纔有用知之私，則爭競所由起矣。」（《莊子廣齋口義校注》（北京：中華書局，1997年3月），頁57。）兩說各有所據。前一種解釋，立基於句法的對稱性上，以「德蕩乎名」與「知出乎爭」相對，句法結構相同，語詞的主謂性質亦當相稱。「德蕩乎名」既解為「德因名而蕩失」，那麼「知出乎爭」亦應釋作「知因爭而產生」。此外，引文中也說「知也者，爭之器也」，這是意謂「爭」才是目的，「知」只是工具；所以是為了「爭」才有「知」，「知」是因「爭」而有。後一種解釋，根據的是《莊子》原典所呈現的內在理論架構。「心知」向來是莊子哲學所欲對治的根本問題，《莊子》十萬餘言自始至終都緊扣著此一問題而發，所謂「吾生也有涯，而知也無涯，以有涯隨無涯，殆已！」名號是心知執著的產物，由執著而有分別與比較，導致無窮追逐，而成一切困頓和爭亂的根源。若依第一解反將心知當作爭競的結果，在因果上是本末倒置的。由於以「知因爭競而產生」之義在《莊子》中止此一見，且不契於《莊子》全書的整體思想脈絡，故此處仍應以第二解為當。況且郭象亦言：「夫名智者，世之所用也。而名起則相軋，知用則爭興，故遺名知而後行可盡也。」（《莊子集釋》第一冊，頁135。）顯然他還是以「知」為爭競之起因，所以當遣的是「名」、「知」而非「名」、「爭」。

不成，而況大德乎！將執而不化，外合而內不訾，其庸詎可乎！」

2. (顏回):「然則我內直而外曲，成而上比。內直者，與天為徒。與天為徒者，知天子之與己皆天之所子，而獨以己言蕲乎而人善之，蕲乎而人不善之邪？若然者，人謂之童子，是之謂與天為徒。外曲者，與人之為徒也。擊跽曲拳，人臣之禮也。人皆為之，吾敢不為邪！為人之所為者，人亦無疵焉，是之謂與人為徒。成而上比者，與古為徒。其言雖教，謫之實也，古之有也，非吾有也。若然者，雖直而不病，是之謂與古為徒。若是則可乎？」仲尼曰：「惡，惡可！太多政法而不諫，雖固亦無罪。雖然，止是耳矣，夫胡可以及化！猶師心者也。」

第一種方法，顏淵試著避開孔子對其是否「爭名顯智」的質疑，因而標舉「虛」、「一」的無為之道。不過在虛、一的工夫前，他又安上了「端」、「勉」的頭目，於是讓「虛」與「一」都變了質，成為只重察言觀色伺機以動的靈活權變，孔子因而不許。船山云：「蓋端而虛，則非虛；勉而一，則非一也。以充揚之色伺人之感，而乘機以進，自謂之虛；以執而不化者，日漸進之以求成效，自謂之一。皆挾其所以，成乎心而形乎容者也。」¹⁰可見此方法是以成心為基礎而致，用成心以律他人，自然也是一種「蓄人」，衛君必將「執而不化，外合而內不訾」。

第二種方法，顏回試圖避開「端、勉」工夫明顯以成心發為勸諫的色彩，於是提出「與天為徒」、「與人為徒」和「與古為徒」的複雜方法，將價值的根源轉託到傳統和世情上，讓衛君無由詬病。但這種方法亦為孔子所否定，他指出這種辦法「太多政法而不諫」，太過複雜而不能使人親近，¹¹其根源還是在於諫者自師成心，是以己律人，頂多只能不得罪於衛君，卻不可能感化別人。

在批判諸多有問題的方法之後，莊子並非止於接受衛君之暴而不行勸諫，他最終還是藉著孔子之口，提出了可能是整本莊書中最重要的工夫論，其言道：

顏回曰：「吾無以進矣，敢問其方。」仲尼曰：「齋，吾將語若。有而為之，其易邪？易之者，皞天不宜。」顏回曰：「回之家貧，唯不飲酒不茹葷者數月矣。若此，則可以為齋乎？」曰：「是祭祀之齋，非心齋也。」回曰：「敢問心齋？」仲尼曰：「若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止

¹⁰ 船山注云：「諫，狎也。」（見《莊子解》，《老子衍、莊子通、莊子解》（北京：中華書局，2009年5月），頁111。）

¹¹ 船山「太多政法而不諫」句注云：「諫，狎也。謂如政令法度之不可狎，雖可使人免罪，然終不能化人。」（同上注）。

於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛，虛者，心齋也。

這一段話，將上面顏回提出的兩種工夫都歸類為「有而為之」，意指著顏回之「虛」與「一」其實並非真正的無為之道，而是師心之術。相對於彼，「心齋」則可謂達到真正的「虛」之境界。心齋工夫，將認識活動分為「聽之以耳」、「聽之以心」、「聽之以氣」三個層次，而要求實踐者循級而進。要瞭解這三個層次的區別，在此藉由「庖丁解牛」文中述及的解牛進境來說明。其文云：

始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然。

第一個階段「聽之以耳」，是以感官覺物，尚未以心知分別對象。這同於庖丁解牛之始，因不知解牛工作之主次難易，而徬徨於不知從何下手。此時呈現在眼前的，就無非是一整個「不知入處」的對象，故曰「所見無非全牛者」。

第二個層次「聽之以心」，是開始以心知分別事物，強求對象符合於成心所建構的名言概念。此同於庖丁解牛三年後，已熟知解牛之主次難易，只著眼於解牛的關鍵要點（如某個骨節、某條筋肉），而不去看牛身之整體，更不管每隻牛身所呈現之殊別性，故曰「未嘗見全牛」。

第三個層次「聽之以氣」，是以「無執著分別的心」（即「氣」）¹²去觀照、感應對象，讓物自顯其本然，故言「虛而待物」。這同於庖丁解牛十九年後的境界，超越感官執取和心知分別，而只依乎天理、因其固然，讓人之德性與牛之本然相互感應作用；故曰「以神遇而不以目視，官知止而神欲行」。

從〈人間世〉行文脈絡的層遞襯托安排，可以看出「聽之以氣」方是莊子所真正肯定的層次，認識活動提升到了這個層次，對於所認識的對象才能達到真實的把握，心齋工夫至此始算完成。此一層次之所「聽」，雖然是自身生命內的「氣」，似與外在世界無關；但由於莊子有「天地與我並生，萬物與我為一」（〈齊物論〉）、「彼方且與造物者為人，而游乎天地之一氣」（〈大宗師〉）、「通天下一氣耳」（〈知北遊〉）等說法，意謂著物我本無相隔而通為一氣，故聽任於自我內在的真實生命同時也就是聽任於萬物之在其自己；所以依此方有可能「依乎天理」、「因其固然」，完全地相應外物。¹³在

¹² 徐復觀云：「……氣，實際只是心的某種狀態的比擬之詞。」（《中國人性論史—先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1994年4月），頁382。）在此必須釐清的是，徐氏所指「心的某種狀態」，並非知是知非的分別心狀態，而是本性虛靜而與道德合體的靈府。（參閱同前書，頁382。）

¹³ 有關物我相應之詳細論述，請參閱拙著《莊子應世思想研究》第三章「應世思想的存有論基礎」。（吳肇

此工夫之下，由於心中無知無名，生命因此如刀刃之無厚，故顏回方能以之入遊衛君之樊而可使及化。

三、「義」、「命」的不可奈何與「安之若命」的工夫

人間之世的兩難境況是生命的苦境，這種煎熬於〈人間世〉第二章之後有了更深刻的表述。在「葉公子高將使於齊」一文中，說到葉公子高受命執行一項艱難的外交任務，失敗了必將受懲罰，而即使成功也將因勞心憂思而致疾，其中具體描繪了生命去取間的難為。其文如下：

葉公子高將使於齊，問於仲尼曰：「王使諸梁也甚重。齊之待使者，蓋將甚敬而不急。匹夫猶未可動，而況諸侯乎！吾甚慄之。子嘗語諸梁也曰：『凡事若小若大，寡不道以權成。事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之。』吾食也執粗而不減，饜無欲清之人。今吾朝受命而夕飲冰，我其內熱與！吾未至乎事之情，而既有陰陽之患矣；事若不成，必有人道之患，是兩也。為人臣者不足以任之，子其有以語我來！」

此章與第一章內容稍有不同，它展現了置身於兩個權威力量間為難的生命情境。就前章顏回的困境而言，顏回對於亂國仍可去、就之選擇，但對於葉公子高，則處境更形艱危，他是無所逃於天地之間的。「事若不成，則必有人道之患；事若成，則必有陰陽之患」，所以他若有選擇，只能是在「人道之患」與「陰陽之患」間選一種「下場」而已。因此他難免「朝受命而夕飲冰」，這充分反映了強權間生命的卑微與其所受的煎熬。

面對這樣的悲哀情境，莊子所提出的消解之法，在於體認「義、命」大戒的不可奈何、而託於不得已的安命之道。他藉仲尼之口說道：

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也。不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也。自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣。

這裡莊子從子之愛親的「不可解於心」，與臣之事君的「無適而非君」，來說明命與義的「無所逃」；既接受「無所逃」便能「不擇地」、「不擇事」。此一「不擇」，實即「無己」與「虛而待物」之表現。「選擇」的活動必須內涵一價值標準以為根據，沒有價值標準，則亦無選擇之憑藉。莊子在此既言「不擇」，實已入虛而待物的「無心」之境。故其言「自事其心者，哀樂不易施乎前」，此所謂「心」，所指應即為虛而待物之「氣」，是心齋後的德性之體現，而非「師心」之成心。

所以說「行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死」，這個「忘其身」的「身」，指的就是〈齊物論〉中「其形化，其心與之然」的「心與之然」，是心知的自是執著。忘掉自我的心知執著，便不至於悅生惡死而可「行事之情」，讓行止恰合於事務之客觀實況。此一實踐之所以可能，立基於對於義、命等不可奈何之事能夠坦然接受的「安之若命」修養。

因此「知其不可奈何，而安之若命」的境界，工夫也是從「忘其身」下手的，同樣歸屬於〈養生主〉所言的「無厚」工夫。刀刃既然無厚，則骨節自有其間，無厚入有間，於是恢恢乎游刃必有餘地。生命的自由空間，乃因心知執著的解消而開顯。〈人間世〉言「乘物以游心，托不得已以養中」，「游」之所以可能，依據必在於此「無厚入有間」之道。循此道而行，義、命夾迫的生命窘境必能獲得解消，而呈現為寬廣無礙的倫理實踐空間。

四、「形就心和」與「同流合污」之別

一般討論〈人間世〉，多將重心放在「顏回之衛」段的「心齋」工夫，或者「葉公子高使齊」段中所呈示「義、命」的存有結構，對「顏闔傳衛靈公太子」則較少重視。其實，本段具有豐富的義理內涵，它將「心齋」的自處工夫進一步地置定於處人的具體情境中去展現，又比孔子教示葉公子高「傳其常情」的外交原則多了教育上的意義，故相對於前兩段是毫無遜色的。此段，藉由太子蒯聵的暴虐做引子，莊子再度構建出一個生命抉擇於自身與國家間的兩難情境。其云：

顏闔將傳衛靈公太子，而問於蘧伯玉曰：「有人於此，其德天殺。與之為無方，則危吾國；與之為有方，則危吾身。其知適足以知人之過，而不知其所以過。若然者，吾奈之何？」

太子蒯瞶得天獨薄，稟性凶頑，其智慧只能知人之過，而不能知己之過，顏闔身為其師，實難以自處。如教之以無方，則太子將來必定危害國家，有負職責不免有愧；但若教之以有方，則性命卻可能因太子兇殘之性而先將不保。在危國與危身之間，顏闔不知如何趣取。這情境其實不僅是顏闔的兩難，它也往往是人在人間世中面臨的困境。我們常常不知該如何立身於清濁混流的人情之間。明辨是非，怕得罪於人；同流合污，又是有違於己。不管如何表態總是不得周全，於是心底也不禁常有「若然者，吾奈之何」的喟嘆。

面對這樣的兩難，莊子藉蘧伯玉之口提出了「形就心和」的處人之方：

戒之！慎之！正女身也哉。形莫若就，心莫若和。雖然，之二者有患。就不欲入，和不欲出。形就而入，且為顛為滅，為崩為蹶；心和而出，且為聲為名，為妖為孽。彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖。達之，入於無疵。

在言「形就心和」之道前，蘧伯玉先提出了「正女身也哉」的要求，這句話或者教人困惑。「戒」、「慎」、「正身」的提法，似乎比較像是儒家持敬的涵養，而不類莊子的逍遙齊物之態度；〈齊物論〉不就曾提出「三者孰知正處」、「四者孰知正味」、「四者孰知正色」的質問嗎？因此晁迥曰：「人間世提出戒、慎、正身，而世反以放達宗莊，何也？」¹⁴這個問題看似指出《莊子》之矛盾，但其實並不會對其思想造成太大困難。篇首「顏回之衛」段中，「古之至人，先存諸己而後存諸人」的說法，和這句話的意思是相類的。事實上，〈逍遙遊〉中已曾提及至人「乘天地之正」之語，而郭注曰：「天地以萬物為體，而萬物必以自然為正。」¹⁵所以這個「正」不是心知所分別而固執之「正」，而是指天地之「正」，也就是「自然」。「正女身也哉」的要求，其實就是教導顏闔能夠順自然之性而莫有執著，此乃「可以及化」的前提。

接著談到「形莫若就，心莫若和」這個重要的處人之道。「形莫若就」比較容易解，它是「行為最好莫過於遷就對方」的意思，因此郭注「形不乖迕」¹⁶。但「心莫若和」就比較費解，到底什麼是「和」？這是需費一番工夫去考察的。一般多以「調和」之義釋之，¹⁷但這恐怕尚未能盡「和」字之義，而使整句話陷於語意不明。翻查諸注，似

¹⁴ 轉引自錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，民國82年1月），頁34。

¹⁵ 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁20。

¹⁶ 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁165。

¹⁷ 宣穎：「內寓調濟之意。」（見《南華經解》，頁108。）林希逸：「和，調和也。」（《莊子齋齋口義校注》，頁72。）

乎仍以郭象「和而不同」¹⁸的指點最具啟發性。「和而不同」，其言出於《論語》，¹⁹朱熹注之曰：「和者，無乖戾之心；同者，有阿比之意。尹氏曰：『君子尚義，故有不同；小人尚利，安得而和？』」²⁰將「和」與「同」作出了較明確的區別，從這裡可以顯出郭注「和而不同」的重要性。郭象明確意識到莊子之「和」，並非彼是雙方同一平面的調和，而是立體的超越觀照，其中肯定了一超越根據的存在。當然，這個超越根據未必一定是如尹焞所言的「義」，但因此超越根據而致的境界區分應該是存在的。所以顏闔之「心和」，不能是心裏「認同」、「容忍」或「接受」崩潰的惡，而必須是在超越的立場上「觀照」出崩潰生命中「善」的部分，這樣講形就和才有意義。如果「心和」僅意指著心中調和（認同或接受對方的惡），則在實踐上的表現就頂多只是要求凡事不辨對錯，一律包容；具體的說，就是要我們做個老好人，不問是非、不得罪任何人。那麼，這樣子的「和」即成「同流合污」，²¹顯非道家推許的「和光同塵」了。²²

莊子自然不是這個用意，所以他在「形莫若就，心莫若和」之後馬上說「雖然，之二者有患」，聲明「形就和」的說法尚有不足，而作出「就不欲入，和不欲出」的補充，為「形就」與「心和」的確實意涵作了釐清。「就不欲入」，是說雖遷就對方行為卻不能隨之陷入其惡；「和不欲出」則是說雖然包容對方卻不能自顯高人一等。²³前者是要防止「益多」，後者則是為避免「蓄人」。如果「形就而入」，那就是益多，會導致「為顛為滅，為崩為蹶」，加速惡行所造成的崩壞覆滅；²⁴若是「心和而出」，則是為蓄人，將造成「為聲為名，為妖為孽」，自己淪於聲名的彰表競逐，而被人視為妖孽災害。²⁵

所以較好的作法，應該是「彼且為嬰兒，亦與之為嬰兒；彼且為無町畦，亦與之為無町畦；彼且為無崖，亦與之為無崖；達之，入於無疵。」這段話是「就不欲入」與「和不欲出」的綜合性描述。「為嬰兒」、「無町畦」與「為無崖」是在解釋「和不欲

¹⁸ 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁165。

¹⁹ 見《論語·子路》篇。

²⁰ 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，民國85年11月），頁204。

²¹ 此即孟子所言鄉愿，其言曰：「非之無舉也，刺之無刺也；同乎流俗，合乎汙世；居之似忠信，行之似廉潔；眾皆悅之，自以為是，而不可與人堯舜之道，故曰：德之賊也。」（《孟子·盡心下》）

²² 王弼《老子注》第四章云：「和光而不汙其體，同塵而不淪其真。」（《老子注》，《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年2月），頁4。

²³ 釋德清注曰：「出者，謂顯己之長，形彼之短，故不欲出。」（《莊子內篇注》，頁325。）

²⁴ 成疏：「形容從就，同入彼惡，則是顛危而不扶持，故致顛覆滅絕，崩蹶敗壞，與彼俱亡也矣。」（郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁166。）

²⁵ 成疏：「雖復和光同塵，而自顯出己智，不能韜光晦跡，故有濟彼之名。崩潰惡其勝己，謂其妄生妖孽，故以事而害之。」（同上注。）

出」，而「達之，入於無疵」則是在講「就不欲入」。這裡的「達」與前面第一章「達人心」、「達人氣」的語意是一樣的，意指兩人精神之交會，²⁶這是「形就」的作用；而「入於無疵」則是引導對方至於無病無過的境地，此為「不欲入」之結果。「不入」於對方之惡，而能與之「達」，這自然是對方受到自己影響而改過遷善，所以說「就不欲入」即可「達之，入於無疵」。

接著，蘧伯玉以三個例子來闡釋「形就心和」的道理，其云：

汝不知夫螳螂乎？怒其臂以當車轍，不知其不勝任也，是其才之美者也。戒之，慎之！積伐而美者以犯之，幾矣！

汝不知夫養虎者乎？不敢以生物與之，為其殺之之怒也；不敢以全物與之，為其決之之怒也；時其飢飽，達其怒心。虎之與人異類而媚養己者，順也；故其殺者，逆也。

夫愛馬者，以筐盛矢，以蜃盛溺。適有蚊虻僕緣，而拊之不時，則缺銜毀首碎胸。意有所至而愛有所亡。可不慎邪！

這三段文字，第一段是在告誡人切莫自是才美，亟言「心和而出」的「出」字之禍，與前文孔子警告顏回的不可畜人之論有異曲同工之妙。第二段與第三段則是相對舉的一組例子，用意在於表明「形就」的重要性。宣穎云：「虎至暴，而順之則馴；馬易馴，而驚之則暴。物其可撓乎！」²⁷點明了人在人間世之遭禍，往往是自取其咎，惟能順物之性，則可免害。不過在此講「順」，意義是「作用的保存」²⁸，目的在於讓實有層的價值更恰當地表現，故宣穎曰：

伯玉之妙，卻在與為無方中而得與為有方之用，秘訣止是一「順」字。「順」字不是阿附詭隨，看他話中，初則就不欲入，既則達於無疵，全是用人，不是為人用。²⁹

²⁶ 王邦雄說：「達就是可以交會，跟對方合成一體。」（見《莊子道》（臺北：漢藝色研，民國82年8月），頁129。）

²⁷ 宣穎：《南華經解》，頁110。

²⁸ 「作用的保存」是牟宗三用以闡述道家實現原理的重要概念。在他較早的著作《才性與玄理》中，已經可以見到「作用的保持」這樣的用語，（見《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年8月），頁360。）到了後來的《中國哲學十九講》中，他又開闢一個章節專門講述「作用的保存」此概念（章名叫做「作用的表象」），將之作了更詳密的論述與廣泛的發揮。（見《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，1997年1月），頁127-156。）簡單的說，「作用的保存」意指不以直接把握本體的方式來創造存有，而是對本體存而不論，讓萬物自我生成，再以此生成作用來反向證顯本體的一種思維。

²⁹ 宣穎：《南華經解》，頁110-111。

「在與為無方中而得與為有方之用」，這就是「作用的保存」。所以「形就」是為了「達於無疵」，用人而不為人用。從這裡也可以發覺到，莊子的處世哲學，對人間世的改變不單只是實踐者本身主觀境界的轉化，應亦含有對客觀實有世界的提升、改造，所以若斷言其處世之道等同於阿Q的精神勝利法，似乎並不是恰當的判斷。³⁰

五、「無厚」的自處之道

〈人間世〉後半「櫟社樹」、「商丘木」與「支離疏」三章，基本上都在探討同一個主題，即「無用之用」的理念。其中櫟社樹因其無所可用而免於剝辱折泄；商丘木因其不材而得不夭於斧斤；支離疏則因支離其形，不任徵役，而遠離危險勞苦，並享有受賜之福。此皆是因「無用」而得福。這裡我們以三章中部分文字來做一觀察：

匠石之齊，至於曲轅，見櫟社樹。其大蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞而後有枝，其可以為舟者旁十數。觀者如市，匠伯不顧，遂行不輟。弟子厭觀之，走及匠石，曰：「自吾執斧斤以隨夫子，夫嘗見材如此其美也。先生不肯視，行不輟，何邪？」曰：「已矣，勿言之矣！散木也。以為舟則沉，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液槁，以為柱則蠹，是不材之木也。無所可用，故能若是之壽。」

南伯子綦游乎商之丘，見大木焉有異，結駟千乘，隱將芘其所賴。子綦曰：「此何木也哉！此必有異材夫！」仰而視其細枝，則拳曲而不可以為棟梁；俯而視其大根，則軸解而不可以為棺槨；啜其葉，則口爛而為傷；嗅之，則使人狂醒，三日而不已。子綦曰：「此果不材之木也，以至於此其大也。」

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治繯，足以餬口；鼓莢播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受之三鍾與十束薪。

將這三段文字的前後文加以對照，可以發現一弔詭的事實——事物越是不符合於人群社會認為的「有用」，則其越有機會實現自身。櫟社樹被匠石認為無用的性質，正是其得以開展生命的基礎。假若櫟社樹並非難成器用的不材之木，那麼其「蔽數千牛，絜之百圍，其高臨山十仞」的宏大生命將難有機會實現。因此，就這三段寓言的表面意

³⁰ 關鋒云：「我們說，莊子處世哲學有濃厚的阿Q精神，不僅上述『養虎』一例，而是通體貫穿了這種精神，……。」（見《莊子內篇譯解和批判》，頁189。）

義而言，基本上都昭示了世俗價值未必適切於生命自身的道理。對於世俗價值的堅持，終將引來災禍，所以不符合這些價值標準的人或物，反而往往可以避害保身。因此「無所可用」、「不材」這些觀念的提出，在此處照顯了一條能夠保身的自處之道。

不過所謂的「自處」，其實可以具有不同層面的意義。如宣穎云：

自處之道，在不見有己，不見有己，則以無用而藏身。³¹

宣穎之說同於前述的看法，將「藏身」作為「無用」的目的。這種見解自然有來自於文本其他篇章的支持，如〈養生主〉中即言養生工夫「可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年」，四個作用首先即強調保護形軀之義。所以自處之道講究「藏身以免刑」是無庸置疑的，這本應是〈人間世〉的首出之義。但若就「顏回之衛」章中「胡可以及化」以及「顏闔傳衛靈公太子」章中「達之，入於無疵」的要求來看，「無用」或「無己」可能指向更積極的目的。前引關鋒之說，曾以〈養生主〉的「入有間」來概括本篇前三章的主旨，而以「無厚」概括「櫟社樹」、「商丘木」與「支離疏」三章的意涵。以這樣的旨趣來推論，「無厚」的意義應該在於為了「入有間」，而「入有間」的目的又是為了「解牛」。這個過程若以牟宗三「作用的保存」理論來解釋的話，可以認為「無厚」是在作用層上對徼向性的消解，而「解牛」則是實有層的價值之實現；「無厚」的工夫最終乃為「解牛」目的而設。

所以，「櫟社樹」、「商丘木」、「支離疏」這三段談「無用」，也可以直接將之理解為描述主觀中無為修養的寓言。它們強調「無所可用」，用意在於解消我們對既有價值觀念的執著；解消了這些執著，我們才不會「是其才之美」而到處蓄人，如此才能夠達人心、達人氣，而有「及化」、「入於無疵」之可能；「及化」、「入於無疵」的化世作用，在此成了莊子〈人間世〉積極面向的意義。故而，由「保身、全生」的意義談「自處」只是一面的理解，我們或者可以藉由與本篇前三段文字的對照互解，而令「櫟社樹」、「商丘木」、「支離疏」三段文字有更深刻的意涵。其言「無用」，或許可以從〈養生主〉「養親、盡年」的面向理解，而肯定其外王的客觀作用。

³¹ 宣穎：《南華經解》，頁94-95。

六、天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉

〈人間世〉的最後一段，莊子用楚狂接輿之歌為全篇做一總結：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎！臨人以德。殆乎殆乎！畫地而趨。迷陽迷陽！無傷吾行。吾行卻曲，無傷吾足！山木自寇也，膏火自煎也。桂可食，故伐之；漆可用，故割之。人皆知有用之用，而莫知無用之用也。」

從這裡可以清楚見到莊子當時天下殺亂、人民水深火熱的處境，「方今之時，僅免刑焉」的祈求，充分顯出生命的卑微與悲哀。在這樣的社會現實下，確實人們能思考的，似乎就僅僅是如何保身了。以此文字而觀之，前述之看法或許將遭受質疑——莊子應世哲學會不會只是專為保身而說，而未必含有「化世」的積極意義？這確實值得審慎斟酌。不過換個角度看，儘管此章對於「免刑」之義確實花費相當多的筆墨去表述，但同時也應注意到文中還具有「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」的說法，這說法可能為我們的理解打開另一扇窗。對於「天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉」這兩句話，成疏云：「有道之君，休明之世，聖人弘道施教，成就天下；時逢暗主，命屬荒季，適可全生遠害，韜光晦跡。」³²而林希逸則言：「天下有道，則聖人可以成其功；天下無道，則聖人全其生而已。」³³王邦雄則說：「不論是天下有道，還是無道，聖人一如天地，總是要生成天下百姓。分別在，有道時所『成』的是外王的志業，無道時所『生』的是內聖的修養，這才是聖人的本色。」³⁴儘管各家對於「生」字的解釋有分歧，但在「成」字的這部分則是相近的，基本上都指向外王志業的成就。由此可以認定，若時勢允可，莊子顯然是意向著天下萬物之成就；勢態若有不能，才退而求其次，至少能夠自全天性。此兩者，進則求外王化世，退則求內聖修己，其積極程度實有進於「免刑」之要求。故文中儘管說「方今之時，僅免刑焉」，這仍然不能否定莊子哲學中具有外王意識的存在。

所以就此而觀，莊子講求「無用」的處世之道，進可以「及化」，退可以「全生」、「免刑」，實際上應具涵主、客兩面之作用。牟宗三向言莊子之「道」是純粹的「境

³² 郭慶藩：《莊子集釋》第一冊，頁184。

³³ 林希逸：《莊子庸齋口義校注》，頁79。

³⁴ 王邦雄：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》（臺北：遠流出版事業，2013年5月），頁231。

界」，³⁵由此觀之未免失之片面，或許有再作商榷之必要。事實上，若道僅為主觀之境界，則意謂其無法支配或影響客觀之實有世界，其作用再大，恐亦無法必然地實現化物生成之作用。³⁶簡單的說，若道之作用在客觀世界並無必然性，則莊子連承諾「方今之時，僅免刑焉」都辦不到，更遑論「天下有道，聖人成焉」了。文中既言道之「生」、「成」，又言「免刑」之作用，則可斷言〈人間世〉篇確實保證了莊子之道的客觀實有之義。

引用書目

- 王弼：《老子注》，《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年2月。
- 王邦雄：《莊子道》，臺北：漢藝色研，1993年8月。
- ：《莊子內七篇、外秋水、雜天下的現代解讀》，臺北：遠流出版事業，2013年5月。
- 王船山：《莊子解》，《老子衍、莊子通、莊子解》，北京：中華書局，2009年5月。
- 朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996年11月。
- 牟宗三：《才性與玄理》，臺北：臺灣學生書局，1997年8月。
- ：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1997年1月。
- 林希逸：《莊子肅齋口義校注》，北京：中華書局，1997年3月。
- 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，臺北：臺灣學生書局，2011年10月。
- 宣穎《南華經解》，《莊子集成續編》卷32，臺北：藝文印書館1974年12月。
- 徐復觀：《中國人性論史—先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1994年4月。
- 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1997年10月。
- 陳啟天：《莊子淺說》，臺北：臺灣中華書局，1971年。
- 陳鼓應：《莊子今註今譯》上冊，臺北：臺灣商務印書館，1999年11月。
- 傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大圖書，1999年5月。
- 張恒壽：《莊子新探》，湖北：湖北人民出版社，1983年9月。

³⁵ 牟宗三云：「老子之道有客觀性、實體性及實現性，至少亦有此姿態。而莊子則對此三性一起消化而泯之，純成為主觀之境界。故老子之道為『實有型態』，或至少具備『實有型態』之姿態，而莊子則純為境界型態。」（見《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1997年8月），頁177。）

³⁶ 道體若非客觀實有，而只是主觀之境界，則其作用必無法至於客觀世界、及於實有之物。所以若認為道之法則對於萬物之作用屬於必然，則道體也不能不為客觀之實有型態。相關之討論，請參閱拙著《莊子應世思想研究》第三章第二節。（吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，頁135-164。）

錢穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，1993年1月。

釋德清《莊子內篇注》（臺北：新文豐出版公司，民國62年6月。

關鋒《莊子內篇譯解和批判》，北京：中華書局，1961年6月。

《北市大語文學報》第十一期；65-96頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

敦煌寫卷 P.2704 及其相關寫卷研究

劉鑒毅*

【摘要】

敦煌寫卷P.2704可分為〈三冬雪〉與〈千門化〉二組「重句聯章」之吟唱歌辭，其體裁為俗講變文受民間雜曲歌謠影響之唱辭。其形式由「入言」、「平吟」、唱辭與「側吟」所組成。其中「平吟」與「側吟」之注記，即「平調」與「側調」，與變文之注記不同。P.3618〈秋吟一本〉之內容乃法師於朱門講唱經文後為勸募冬衣之吟辭，而P.2704寫卷則為P.3618寫卷之改作，作為一般僧尼沿街吟唱望濟寒衣之歌辭。

P.3618與P.2704〈三冬雪〉寫卷之內容乃出自文學素養極高之法師或都講，而P.2704〈千門化〉則為山僧所作。P.4980〈勸人布施文〉之作者為學問僧談信。P.3618與P.2704〈三冬雪〉之內容撰寫於吐蕃統治沙州時期（748~781）。由於〈三冬雪〉與〈千門化〉之內容與形式相近，後人遂將二首唱辭傳抄於一卷，以「次下則也」作為劃分。學者不察，或於原文妄自增刪以為劃分之論據，或誤錄為「次下側也」，導致此二首歌辭分合之訛誤。

此四寫卷之內容，除了記載當時之佛典經律外，亦反映吐蕃統治敦煌時期，一般僧尼困窘之生活環境與對故國之悲思。此外，亦間接反映晚唐一般民眾之宗教態度與僧尼地位之低落。

關鍵詞：P.2704寫卷、秋吟一本、三冬雪、千門化

* 明道大學國學研究所兼任助理教授

Studies on Dun-huang P.2704 Write Roll and Write Roll Relevantly

Liu, Chien-Yi*

Abstract

Dun-huang P.2704 write roll can divide for 'San Tung Hsueh' with 'Chien Men Hua' two lyrics of singing of group 'Chung Chu Lien Chung'. Its types is a result that 'Pien Wen' influenced by 'Tsa Chu'. Form of it from 'Ju Yen', the 'Ping Yin', and 'Tse Yin' libretto. Among them 'Ping Yin' to write with note on 'Tse Yin', namely 'Ping Sheng' and 'Tse Sheng', different from becoming gentle. Content on P.3618 'Chiu Yin I Pen' Buddhist monk in rich and powerful family say sing after gentle, for solicit contributions what winter clothes sing. P.2704 is the adaptation of P.3618, it is the general Buddhist monk that sings along the street, hope to get and offer the lyrics of the clothes.

P.3618 and P.2704 'San Tung Hsueh' speak not singing being the gentle to come from by literary attainments very high 'Fa Shih' or 'Tu Chiang', the author that and P.4980 'Chuan Ten Pu Shih Wen' is Tan Hsin. P.3618 and P.2704 'San Tung Hsueh' write when the Tu Fan governance the Sha Chou once (748~781). Because 'San Tung Hsueh' with 'Chien Men Hua' content and it close very form, copy together these two pieces person not for the future, divide with the 'Tzu Hsia Tse Yeh'. The scholar does not know, some increase or delete the characters without authorization in the original text, as the foundation that divides; Some is it become 'Tzu Hsia Tse Yeh', make two these division of lyrics produce the mistake by mistake to write.

The contents of these four write rolls, besides recording the Buddhism classics at that time, reflect too that Tu Fan governance Dunhuang period once, general Buddhist monk's poverty-stricken living environment, with the miss to the country. Reflect late Tang general people attitude toward religion too in addition, and low state, Buddhist monks and numbs of status.

Keywords: P.2704 write roll, Chiu Yin I Pen, San Tung Hsueh, Chien Men Hua

* Part-time Assistant professor, Institute of Chinese Studies, Mingdao University

一、前言

自敦煌藏經洞被發現以來，寫卷中所蘊藏豐富之詩文辭曲等文學材料，已廣為學者所注目，並先後幾經整理編輯，校錄成冊，成為學人研究與參考之重要依據。據王重民《敦煌遺書總目索引》，P.2704寫卷正面題有〈曹議金四疏〉，背面則有〈不知名唱文用三字句〉、〈贊梵本多心經〉與〈贊行經〉。本文所論及P.2704寫卷，僅就寫卷背面王重民所題〈不知名唱文用三字句〉之內容作為論述。任半塘《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》將〈不知名唱文用三字句〉中前十五首歌辭擬補題名為〈三冬雪〉，副標題為「望濟寒衣」；後七首歌辭擬補題名為〈千門化〉，副標題為「化三衣」。之後復將此二組歌辭收入《敦煌歌辭總編》之「重句聯章體」中。¹

〈三冬雪〉與〈千門化〉這二組歌辭原抄寫於P.2704寫卷之背面，〈三冬雪〉在前，〈千門化〉緊接於後。與此兩組歌辭有關之寫卷尚有S.5572、P.3618與P.4980寫卷。其中只有P.3618寫卷有題〈秋吟一本〉，其他則無題。據王重民《敦煌遺書總目索引》，將S.5572寫卷擬題為〈三冬雪詩〉，而P.4980寫卷則擬題為〈勸人布施文〉。其中P.3618〈秋吟一本〉經啓功校錄後收入《敦煌變文集》卷六。之後郭長城〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉一文主張將P.2704、S.5572與P.4980三個寫卷統一擬題作〈秋吟一本〉²，而潘重規先生復將S.5572與P.2704寫卷擬題為〈秋吟一本(二)〉，收入《敦煌變文集新書》。由上述可知，學者對P.2704及其相關寫卷之文體歸類與題名，或視為詩、文，或視為曲子辭，或視為變文，可謂仁智互見，並無定論。

目前所見對P.2704及其相關寫卷之研究，有郭長城〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄——S.5572, P.2704, P.4980〉、〈試說P四九八〇及「秋吟一本」之相關寫卷〉、施謝捷〈伯三六一八《秋吟一本》校補〉、郭在貽、張涌泉、黃征〈《秋吟》和《不知名變文》三種補校〉、潘重規先生《敦煌變文集新書》中之校訂、任半塘《敦煌歌辭總編》中之校釋與項楚《敦煌歌辭總編匡補》。綜觀這些研究成果，大抵偏重於寫卷文本之校錄補正，對寫卷內容作深入探析者甚少。郭長城雖曾試圖釐清P.2704

¹ 筆者審閱臺北國家圖書館藏敦煌微卷，〈三冬雪〉與〈千門化〉當抄寫於P.2704，任半塘於《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》與《敦煌歌辭總編》中，均誤植為P.2107。又王定勇《敦煌佛曲研究》與林仁昱《敦煌佛教歌曲之研究》，亦將〈三冬雪〉與〈千門化〉誤植為P.2107。筆者查P.2107寫卷當為〈思益梵天所問經卷第二〉。

² 郭長城：〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄——S.5572, P.2704, P.4980〉，見《敦煌學》第11輯，1986年7月，頁75。

及其相關寫卷之關係，並比較其中異同，然著墨有限，論證亦稍嫌不足，尤其對寫卷之作者、撰寫年代及寫卷內容對當時社會生活之反映，往往點到為止，未見有更深入之探討。本文之研究，立足於前輩學者之研究基礎上，欲就寫卷之形式、內容，作更深入、更廣度地探討，以補充前人研究之不足，或匡正前人研究之訛誤。

本文首先對P.2704及其相關寫卷之體裁與題名，透過與講唱經文、曲子辭之形式相互參照比較，進行探源與梳理。其次就寫卷內容之用辭進行歸納分析，比較其異同，並就寫卷之內容，配合敦煌史實之考證，探索寫卷之作者與撰寫年代。最後分析唱辭中所反映當時僧侶之生活概況，以凸顯其現實意義。

二、P.2704 及其相關寫卷之體裁

(一) 殘存講唱經文之形式

關於P.2704寫卷與S.5572〈三冬雪詩〉、P.3618〈秋吟一本〉之體裁，郭長城與潘重規先生均將其視為俗講變文，收入《敦煌變文集新書》，然而任半塘卻將P.2704寫卷視為曲子辭。其中孰是孰非，確有進一步探究之必要。就唐代俗講變文而言，講唱經文有其固定程序，如向達《唐代俗講考》載：

講《維摩》：先作梵；次念觀世音菩薩三兩聲；便說押座了；便素唱經文了；唱日法師自說經題了；便說開讚了；便莊嚴了；便念佛一兩聲了，法師科三分經文了；念佛一兩聲，便一一說其經題名字了；便入經說緣喻了；便說念佛贊了；便施主各發願了，便迴向發願取散。³

然此講唱儀式並非固定不變，可視講唱之對象及場合而調整。如潘重規先生於〈敦煌寫本最完整的一篇講經文的研究〉一文中指出，巴黎國家圖書館所藏伯三八〇八號寫本〈長興四年中興殿應聖節講經文〉無押座文，原因在於此文乃替皇帝祝壽之俗講，理所當然不需押座文，故開講前逕用恭祝聖壽之文字代替押座文。⁴由此可知，俗講之儀式可因地制宜。

³ 引自周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》（上海：上海古籍出版社，1982年4月），頁50。

⁴ 潘重規先生：〈敦煌寫本最完整的一篇講經文的研究〉，見《孔孟月刊》第28卷第1期，頁22。

至於俗講之軌範與其本之體裁，孫楷第〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉云：

講前讚唄，今所見押座文是。次唱經題名目。次就經題詮解，謂之『開題』。亦作『發題』。次入文正說。正說時先摘誦經文，謂之『唱經』。次就經文解說。又次吟辭偈。如是每摘誦一次經文，即繼以說解吟辭各一段，至講畢為止。講畢，又讚唄。⁵

就孫氏所言，可知俗講之軌範，於講唱經文後，繼之以說解之吟辭偈。對照P.3618〈秋吟一本〉之起首，即「□□言：澄潭萬丈，潛龍之必奪錦麟……此乃經文□罷，偈讚休吟，謹課巴辭，略申讚嘆。」可知〈秋吟一本〉乃師僧於經文講唱完畢，繼之以募化冬服之講唱吟辭。觀其起首引言式之開場白，有如俗講之「押座文」；後之「駢文」，如同俗講中之經文解說；之後標注「吟」、「斷」之吟辭，則類似講唱經文中之「吟辭偈」。循此反覆，至講畢為止，其體裁形式宛如俗講變文。足見P.3618〈秋吟一本〉之體裁與講唱經文之體裁形式稍異而實同，前輩學者將其視為俗講變文，頗為合宜。

至於P.2704寫卷、S.5572〈三冬雪詩〉與P.4980〈勸人布施文〉之體裁，與講唱經文亦有類似之處。⁶觀P.2704寫卷之開頭即云：「沙門入言：如來典句，蓋不虛拈。」⁷而P.4980〈勸人布施文〉開頭亦云：「(大聖觀音菩薩三念)竊以如來典句，蓋不虛拈。」可知此二寫卷亦保留俗講之押座文形式。其次俗講儀式有「唸佛」，而P.2704寫卷與P.4980〈勸人布施文〉亦有「唸佛」。如P.2704寫卷於「略呈雅韻」句後有「念菩薩」，而P.4980〈勸人布施文〉之開頭亦有「大聖觀音菩薩三念」，且唱文中亦間入「大聖觀音菩薩」與「大聖」等佛號，足見此二寫卷之形式與講唱經文之形式頗為近似。又P.2704寫卷中有「平吟」、「側吟」之注記，而講唱經文中之吟辭偈亦有「吟」、「平」、「側」、

⁵ 孫楷第：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，收入向達等撰：《敦煌變文論輯》（臺北：石門圖書公司，1981年12月），頁70。

⁶ 細察S.5572〈三冬雪詩〉，寫卷殘損過甚，字跡大多漫漶難以辨識，惟就其中稍可辨認者，與P.2704寫卷對照，文句全然相同，然書法墨跡拙劣，故可將此二寫卷視為同文異抄。

⁷ 潘重規先生《敦煌變文集新書》與郭長城《敦煌變文集佚收之三》與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572，P.2704，P.4980）二文均錄為「沙門△言」；任半塘《敦煌歌辭總編》與項楚《敦煌歌辭總編》匡補（四）（《文史》第38輯，頁158）則錄作「沙門入言」。按當以「入言」為宜。就上海古籍出版社、法國國家圖書館編《法藏敦煌西域文獻》P.2704寫卷之書法觀之（圖一），其字跡雖然不是很清晰，然就其筆劃之映帶，仍可分辨，當一斜撇入筆後往左上輕挑，提筆於空中劃一圓弧，再尖鋒入筆往右下方一頓，順著筆勢迅速提筆收鋒以承接下一個「言」字。此外就此字之筆勢與結體而言，並無「△」字之轉折及橫劃。再就詞彙之意義觀之，宋元說書人於開講正文之前，往往會先講一段小故事，這段小故事就稱為「入話」，顯然這是沿襲唐代俗講中之押座文或緣起而來。而宋元之「入話」或為此卷中所謂之「入言」，即變文講唱中之開場白。

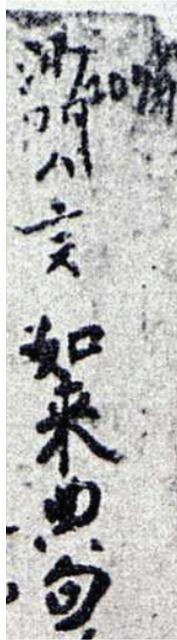
「側吟」等注記，亦可佐證此一寫卷之體裁必然與講唱經文有關。

P.2704寫卷、S.5572〈三冬雪詩〉與P.4980〈勸人布施文〉之體裁雖殘存講唱經文之形式，然其「平吟」、「側吟」等注記是否等同變文中之「平」、「側」等注記，實有待進一步考證。又P.2704寫卷內容乃以「平吟」、「側吟」所注記之唱辭為主，而俗講變文之內容則以講唱正文為主，兩者仍有分別。故斷然以P.2704寫卷所殘存變文之形式而判定其為變文，恐得再商榷。

(二) 俗講變文受雜曲影響之吟唱歌辭

P.3618〈秋吟一本〉中有「吟」、「斷」等特用辭語，而S.5572〈三冬雪詩〉與P.2704寫卷亦有「平吟」、「側吟」等類似用語。究竟此「平吟」、「側吟」是否等同俗講變文中之「吟」、「斷」？鄭振鐸於《中國俗文學史》中云：

『吟』、『斷』、『平』這一類的特用辭語，(像《維摩詰經變文》用的這一類的辭語便最多)大約也不外乎是『詩曰』、『偈』之意；故其間用處相同而用辭不同的地方很多。即作者們自己似也是混用著的。⁸



宋·米芾《草書帖》
之「入」字寫法



宋·蘇軾《寒食帖》
之「入」字寫法

圖一：P.2704寫卷之「沙門入言」

⁸ 鄭振鐸：《中國俗文學史》（北京：東方出版社，1996年3月），頁164。

可知〈維摩詰經講經文〉中之「吟」、「古吟上下」、「詩」、「平詩」、「側」、「偈斷」、「白」、「白語」等用語，俱為講經底本上之注記。然而這些注記是否如鄭振鐸所言，隨著作者不同可能有不同記法，甚至同一作者也有可能混用，故無固定用法？孫楷第〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉一文指出：

講唱經文本之吟辭，今以維摩詰經講唱文考之，有長短兩種。短者多七言八句，略同律詩，標注曰「偈」，或曰「詩」。長者句亦七言，中間時雜以長短句，結句引起經文者，句八字或九字不等，其體略如詩家之古風歌行；卷中標注曰「吟」，以別於經文之「唱」，無標文體之「詩」「偈」字樣。此長短二種，短者即後來辭話中之詩；長者即辭話中吟唱之辭。……長偈既標曰吟，則偈之短者，雖不注吟，亦當以吟出之。

短偈注曰「平詩」，曰「斷」及「斷詩」，曰「經」及「經平」。長偈注曰「吟」，曰「平」，曰「側」及「側吟」，曰「平側」，曰「斷」。以今考之，平謂平聲，側謂側聲，平側謂側聲與平聲。……文中所附短偈，其注文雖因聲歌而異其色目，且有失注或不注者；然大抵皆是押平聲韻之七言八句詩……凡短偈注「平詩」「斷」及「斷詩」者，只可施於白文中間，或附長偈之前後，絕不能作為起經文之用。

今所見維摩詰經講唱文，其中短偈，大抵皆是七言八句，近於七律。其句法整齊，絕無新變。長偈則不然，其體或一律七言；或三言兩句後，繼以七言三句（此三言兩句相當於七絕之第一句，此體在長偈中多連用之）。或三言兩句後，繼以七言七句（此三言兩句，相當於七律之第一句，此體在長偈中多不連用）。⁹

從孫氏對〈維摩詰經講經文〉之考察，可知講經底本上吟辭之注記名稱甚多，然其用法大抵仍有規則可循。所謂「吟」、「斷」與「側吟」，俱為講經底本上之詩偈，惟有長短之別。若以孫氏之說檢視P.2704寫卷，從「話苦辛，申懇切，數個師僧門砌列；只為全無一事衣，如何御被三冬雪」至「苦再三，軒砌說，未沐恩光難告別；迴身點檢篋箱中，施交御被三冬雪。」共十六首；從「三冬月，九旬罷，護戒金園僧結夏；賞勞施設律留文，三衣佛勅千門化」至「雖是僧，性閑暇，唯有炎涼未免也；除非證果離胞胎，這迴不向千門化」共七首，皆為三三七七七之句式，確為孫氏所謂長偈且多連用之者，然其辭前未有注記。從「秋風忽爾入僧局」至「遂將肝膽一時傾」、「佛留明

⁹ 向達等撰：《敦煌變文論輯》（臺北：石門圖書公司，1981年12月），頁56、57、66、67。

教許家提」至「願開恩惠賞家提」，皆為七言八句，近於七律，此乃孫氏所謂之短偈，然辭前標注「側吟」，顯然與變文之標注不同。至於「當星月，護含生，恰到秋深愴客情……願同山獄與滄溟。」則為三言兩句繼以七言七句而不連用者，亦為長偈，然其辭前則不注或失注。而「卅歲離家如幻化」以下七言四句，近於七絕，當為短偈，其辭前則標注「平吟」。從以上之對照比較，可知P.2704寫卷之「平吟」、「側吟」注記，與俗講變文之吟辭注記用法相異，故將P.2704寫卷視為俗講變文，恐有不妥之處。又王定勇《敦煌佛曲研究》一文指出，P.2704寫卷與變文〈秋吟〉主旨相同，言語相近，與變文有密切關係，或為變文中插曲，於變場中作歌唱之用。¹⁰然若就寫卷內容所謂「奉寶偈於長街」，可知此寫卷為師僧沿街募化之唱辭，亦非變文中之插曲。

至於P.2704寫卷之「平吟」、「側吟」注記意指為何？前輩學者之看法實仁智互見。孫楷第〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉一文云：

吟有詠讀及歌吟二義。古今韻文不必皆歌，而咸可詠讀。講唱經文中之吟辭，當亦可包此二義。唯以各種標注考之，似為歌耳。

吾國漢魏以來樂，有所謂平調側調者……故余疑講唱經文中吟辭注平側者，其平側不但據字之聲調言之，宜兼音樂之歌調而言。¹¹

孫氏以為「吟」乃歌吟，而「平」、「側」則指字之聲調，且兼音樂之歌調，即平調與側調。周一良於〈跋觀音偈讚〉則云：「側吟都是仄聲韻，平吟是平聲韻，也許這就是二者命名之由來。」¹²周氏以為「平吟」、「側吟」乃指韻腳之平仄而言，然任半塘《敦煌歌辭總編》云：

七言四句（「遠辭蕭寺來相謁」以下四句）仄韻前，原有「令~~并~~」二小字，甲存，乙失。按諸《秋吟》，凡仄韻句不分六言、七言，皆標「吟」；凡平韻句乃標「斷」。此四句叶仄，例應標「吟」。「令」乃「吟」之訛。乙本第三句「吟了」寫「令了」可證。「~~并~~」字不可識，形與「平」近，又誤倒於「吟」下，茲據下一組〈千門化〉有「平吟」，亦訂為「平吟」，俟考。

今按辭前所有之平吟四句叶仄，辭後所有之側吟四句叶平，足見曰「平」曰「側」，並不指韻之平仄。辭後七言八句叶平者，既是「側吟」，則辭前「□當星月」云

¹⁰ 王定勇：《敦煌佛曲研究》，揚州大學碩士論文，2003年5月，頁44。

¹¹ 向達等撰：《敦煌變文論輯》（臺北：石門圖書公司，1981年12月），頁67、68、70。

¹² 轉引自任半塘：《敦煌歌辭總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1062。

云，同樣為七言八句之叶平者，其亦為「側吟」，殆無疑。故茲在「□當星月」上補「側吟」二字。何以「吟」上「平、側」標題與韻之平仄相反？俟考。

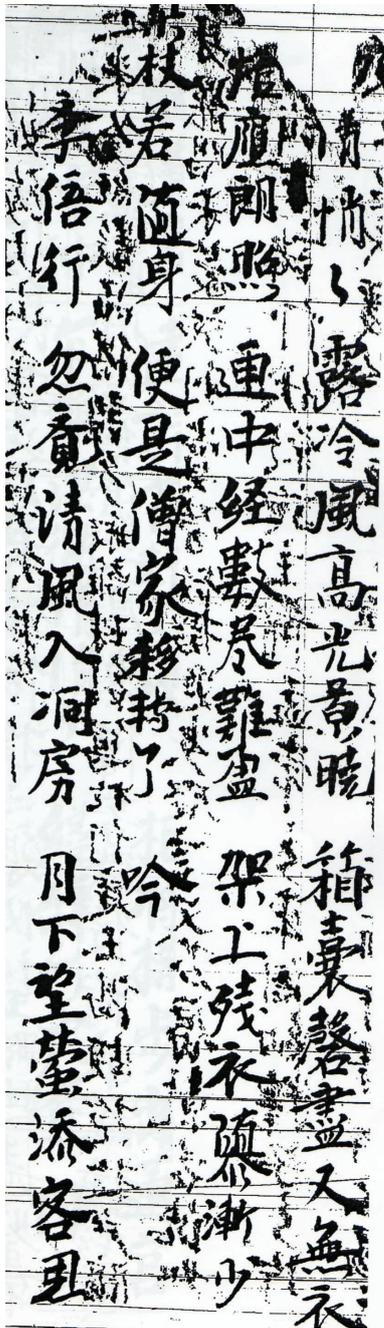
任氏考察P.2704寫卷上「平吟」、「側吟」之唱辭恰與其叶韻之平、仄相反，故主張「平吟」、「側吟」非指韻之平仄。¹³

竊觀P.3618〈秋吟一本〉中標注「吟」者，亦有平韻句，如「□□□□學倍行，忽覺清風入洞房」（圖二）、「將身何事立階庭，幸遇秋吟五利時」又「身披異種綺羅裳，四德三從豈讚揚」足見任氏所謂「凡仄韻句皆標吟」非正解。又P.2704寫卷「沙門入言」之最後有「念~~并~~」二小字（圖三），此乃變文中「念菩薩」之注記，可參見P.4980寫卷中之「大聖觀音~~并~~」（圖四），金榮華師所編《敦煌俗字譜》中「菩薩」之寫法亦可佐證（圖五）。然任氏不察，復以「凡仄韻句皆標吟」之誤解，以為「遠辭蕭寺來相謁」以下七言四句叶仄，例應標「吟」，「念」乃「吟」之訛，「~~并~~」又形似於「平」，遂將「念~~并~~」妄改作「平吟」。¹⁴之後任氏復就辭後七言八句叶平為「側吟」，於「當星月，護含生」之前妄自補上「側吟」二字，且據此判斷「當」字之前有漏字。然筆者就P.2704寫卷之微卷細觀，「當星月護含生」六字之書寫間距平均，且故意與左右之七言句式齊平，其書法與三三七七七之句式無異，故當無漏字。此外，「當星月」以下八句，其三三七七七七七之句式，正符合變文吟辭中之長偈體式，故無須畫蛇添足，妄自增補一字，以為七言八句。至於任氏於此處增補一字，使其符合七言八句，並就其韻脚叶平，補題為「側吟」，恐亦有削足適履之嫌。

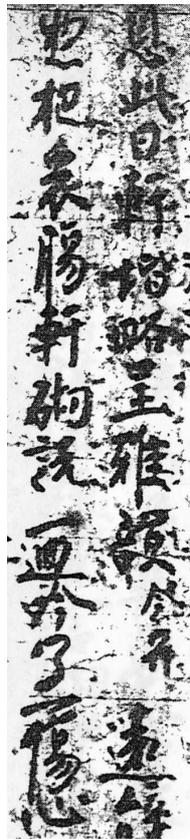
至於任氏主張「平吟」、「側吟」之「平」、「側」非意指韻之平仄，大抵所言不虛。竊觀寫卷之末有「兩兩共吟金口偈，三三同演梵音詩」句，正顯示此一寫卷乃僧人向百姓朱戶勸募所吟唱之詩辭，此吟唱之詩辭即俗講變文中之詩偈，足見其與變文之關係密切。然因有配樂，故「平吟」之「吟」當如孫氏所言，即歌吟也。至於「入言」之末句有「略呈雅韻」四字，可見此一吟唱詩辭有叶韻。然觀其用韻，凡長偈前之「平吟」，七言四句叶仄；凡長偈後之「側吟」，七言八句叶平，顯見此詩偈之「平」、「側」非叶韻之平、仄也。由於此詩偈乃便於釋徒沿街募化吟唱之用，非誦讀，且「平吟」、「側吟」又標注於詩偈之前，故此「平」、「側」非孫氏所謂之「平聲」與「側聲」，然確為孫氏所謂歌調之「平調」與「側調」也。

¹³ 任半塘：《敦煌歌辭總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1058。此外，亦可參見任半塘、王昆吾編著：《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》（成都：巴蜀書社，1990年），頁519。

¹⁴ 王志鵬〈從敦煌聯章歌辭看佛教對民間歌唱體式的吸收與發展〉一文中亦作「平吟」，見《中國詩歌研究動態》，2008年第1期，頁64。



圖二：P.3618 〈秋吟一本〉局部



圖三：P.2704寫卷
「念菩薩」之注記



圖四：P.4980寫卷
「大聖觀音菩薩」
之注記

𠂔	菩薩
𠂔	菩薩
𠂔	菩薩

圖五：金榮華師所編《敦煌俗字譜》

由於「平吟」、「側吟」之注記乃指詩偈吟唱之「平調」與「側調」，又其注記與變文吟辭之注記相異，且就其內容而言，側重於長偈之吟唱，故不宜純以俗講變文視之，然是否可視為曲子辭？就其「入言」之開場與「側吟」之注記而言，仍殘存變文之形式，故任半塘於《敦煌歌辭總編》中指出，P.2704寫卷之「入言」、「平吟」與「側吟」之注記，乃其著作所錄千餘首歌辭中所絕無僅有。¹⁵就任氏所收錄之重句聯章體歌謠觀之，何獨P.2704寫卷之形式如此獨特？此外，觀P.3618〈秋吟一本〉與P.2704寫卷之內容，兩者皆從佛家典律談起，然後述及時令、望濟寒衣之窘狀與悽情，之後復就賢哲（某官）、尊夫人、諸郎君、小娘子等一一懇切揚說，勸募寒衣，顯見此二寫卷之內容十分相似，形式上雖稍異，但與變文之關係密不可分，故不宜單以曲子辭視之。

就P.2704寫卷之內容與獨特之體裁形式觀之，此寫卷或可視為「俗講變文受雜曲影響之吟唱歌辭」，即此寫卷之體裁乃取佛經類講經文中之吟辭偈，以雜曲中重句聯章之反覆演唱形式，結合樂器之伴奏，便於僧侶沿街募化之吟唱歌辭。P.4980寫卷亦可作如是觀。至於此一「俗講變文受雜曲影響之吟唱歌辭」，其體例當由「入言」、「平吟」與「側吟」所構成。¹⁶

三、P.2704 及其相關寫卷內容之比較

就內容而言，P.3618〈秋吟一本〉、P.2704寫卷、S.5572〈三冬雪詩〉與P.4980〈勸人布施文〉皆為師僧於夏安居後向朱門、百姓募化所講唱或吟唱之辭，關係十分密切。

(一) P.2704 〈三冬雪〉、S.5572 與 P.4980 皆改作於 P.3618

P.2704〈三冬雪〉與S.5572〈三冬雪詩〉之關係，如上文所述，此二寫卷當為同文異抄。¹⁷至於P.4980〈勸人布施文〉，其內容雖與P.2704寫卷、P.3618〈秋吟一本〉稍異：

¹⁵ 任半塘：《敦煌歌辭總編》（上海：上海古籍出版社，1987年12月），頁1052。

¹⁶ 就〈三冬雪〉與〈千門化〉之內容與形式之近似而言，筆者以為，長偈及其之前七言四句之短偈，〈千門化〉既注記為「平吟」，則〈三冬雪〉亦當如是。若「遠辭蕭寺來相謁」句前非「失注」，則以下詩偈當以何調吟唱？若此注記非「平吟」，而是「側吟」，則「秋風忽爾入僧扃」句前無須另注「側吟」。故「遠辭蕭寺來相謁」句前當「失注」，而此「失注」當注記為「平吟」，如此〈三冬雪〉與〈千門化〉之前後體制相同，首尾一貫。

¹⁷ 郭長城〈試論P.4980及「秋吟一本」之相關寫卷〉一文亦指出：「事實上，二者（S.5572與P.4980）是同一內容的複抄本，不宜有兩個擬題。」見《敦煌學》第六輯，1983年6月，頁103。按：此文中之P.4980乃P.2704之誤植，郭氏於〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572·P.2704·P.4980〉中已提出更正。

前者募化椽木，後二者募化寒衣；然視為沙門向民眾募施乞捨之活動，則一也。此外，P.4980〈勸人布施文〉與P.2704寫卷皆為俗講變文受民間雜曲影響之「吟唱歌辭」，其吟唱詩偈與用辭又高度相似，如：

遠辭蕭寺來相謁，惣把哀腸軒砌說；一迴吟了一傷心，一遍言時一氣咽。(P.2704)

棄辭蕭寺來相謁，惣把哀腸軒砌說；一迴吟了一傷心，一遍言時一氣噎。(P.4980)

話苦辛，申懇切，數個師僧門砌列；只為全無一事衣，如何御被三冬雪。(P.2704)

話苦辛，申懇切，數個師僧門砌列；只為全無居住處，如何冬夏遮寒熱。(P.4980)

兩相比較，僅替換少數幾個辭語，其他辭句則完全相同，顯見兩者之關係密不可分。郭長城〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉一文指出，P.4980原卷似尚未完稿，故頗多抹改，文句亦較P.2704寫卷遜色，可知此卷乃據P.2704寫卷為底本之改作。¹⁸就此二寫卷之唱辭辭句、唱辭之前後順序與形式觀之，郭氏之言，信不誣也，惟須附帶一提，P.4980寫卷之內容誠乃P.2704〈三冬雪〉之改作，然卻與〈千門化〉無涉，此可由兩寫卷內容之比對得知。

至於P.2704〈三冬雪〉與P.3618〈秋吟一本〉，體裁雖異，然所述內容則高度雷同。如P.3618〈秋吟一本〉由白足高僧共邀流輩，於朱門分別向清同秋水之「某官」、鳳釵斜綴青絲之貴婦、文武雙全之公子、花癩瓊姿之閨女等募化冬衣。P.2704〈三冬雪〉則由數個師僧諷寶偈於長街，分別詣英聰、賢哲、尊夫人、諸郎君、小娘子、阿孩子等，望濟寒衣。兩寫卷所勸募之對象與唱辭之內容，僅些許之差異。復觀其用字遣辭，相同之語辭有：碧砌、護命、九旬、雅韻、狻座、共邀流輩、遠詣、悄悄、囊中、朱門、洪衢、謁人¹⁹、迦提、嫌生、肝膽、寶偈、退故等。相似之辭句更多，如「打毬汗透羅裳，令舞酒沾半臂」(P.3618)與「記愛打傍兼出熱，酒沾墨污損傷衣」(P.2704)；又同為卷末之唱辭：「更擬說，恐周遮，未蒙惠施懶歸家」(P.3618)與「苦再三，軒砌說，

¹⁸ 郭長城：〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉，見《敦煌學》第11輯，1986年7月，頁75。

¹⁹ 筆者檢閱P.2704微卷，原文作「洪衢謁人時」，任半塘於《敦煌歌辭總編》中校訂為「洪衢親許謁時人」。項楚於《敦煌歌辭總編》匡補(四)中以為任半塘之校訂為「時人」猶不叶韻，其實原文不誤，「謁人」當連讀，意指上門化募寒衣。「時」字與上下文「生」、「情」、「呈」、「溟」叶韻，正體現西北方音之特點。筆者以為，P.3618與P.2704寫卷之用詞有許多相似處，當可相互參照。按：P.3618〈秋吟一本〉中之唱詞為「滿面慙顏陳瑣薄，□□□□謁人風」，此處之「謁人」若依項楚之解釋，與前後文之文意亦頗能契合，故當以不改原文為是。至於潘重規先生於〈秋吟一本〉中以為「人」與「仁」通，故將「謁人風」以意改正為「謁仁風」，此與上文之「陳瑣薄」相對，或能自成一說，然由於本句殘缺四字，實難以從文意斷定孰是孰非，故備陳兩說以供參考。

未沐恩光難告別」(P.2704)。以上諸多雷同之處，絕非偶然，若非如任半塘所云：「彼此宜出於同時代之同一作者」²⁰，則P.2704〈三冬雪〉必然是以P.3618〈秋吟一本〉俗講變文為底本而加以改作之吟唱歌辭。

(二) P.2704 與 P.3618 寫卷之雅與俗

P.2704〈三冬雪〉之內容雖據P.3618〈秋吟一本〉改作而成，內容十分雷同，然P.3618〈秋吟一本〉起首之「□□言」中有「□寶偈於朱門，諷金言於碧砌者」、「此乃經文□□(罷)，偈讚休吟，僅課芭辭，略申讚嘆。」足見此俗講變文乃法師於朱門豪邸講唱經文後，復對朱門之男女大小講唱之詩文，目的在於勸募冬衣。至於P.2704〈三冬雪〉起首之「沙門入言」中有「諷寶偈於長街，□深懷於碧砌」、「此日軒階，略呈雅韻。」顯示此寫卷乃一般師僧沿街吟唱詩偈之底本，對象為普通市井小民，目的則為望濟寒衣。兩者之目的雖相同，然講唱者之身份不同，地點亦不同。因P.3618〈秋吟一本〉乃對朱門官宦而講，故講經者必為有道高僧或著名法師，而講唱之詩文亦因講唱對象之教育與文化水準較高，用辭較為典雅，每多對仗與用典。如「風高月冷，露結霜凝」、「洪鐘暮擊，聲聲而引碎鄉心；畫□□□，伯伯而傷侶(旅)夢」、「想王張(章)之說困，由臥牛衣；嘆顏子□□□，且被鶉服」、「□□子建之能，武播田文之略」、「□(班)超立志，猶申握管之悲；司馬強能，尚著題橋之恨」、「乍離洪衢情悄悄，纔辭竹戶意忡忡」等。反之，P.2704〈三冬雪〉之吟唱者為一般法師或僧尼，吟唱對象為普通市井小民，故其遣辭用字較P.3618〈秋吟一本〉通俗。如「□為全無一事衣」、「若不今朝到此來」、「不是三冬總沒衣，誰能向此談揚說」、「即是多寒且無熱，怕怖憂煎將告來」、「諸郎君，不要說」、「花下花前避炎熱」、「阿孩子，怜心切」等。

此外，若將此二寫卷內容相近之辭句相互對照比較，如「打毬汗透羅裳，令舞酒沾半臂」(P.3618)與「記愛打傍兼出熱，酒沾墨污損傷衣」(P.2704)；又「特將丹懇話忠(衷)情」(P.3618)與「總把衷腸軒砌說」(P.2704)²¹；又「□□消逅難可說，

²⁰ 任半塘：《敦煌歌辭總編》(上海：上海古籍出版社，1987年)，頁1051。

²¹ 任半塘於《敦煌歌辭總編》中錄此句為「總把衷腸斬切說」，並於注文中云：「辭內屢曰『斬切說』，即示坦白直陳，不事文飾也。」然筆者檢視P.2704寫卷之微卷，原卷作「軒砌」，非「斬切」。潘重規先生《敦煌變文集新書》亦錄作「軒砌」；項楚於《敦煌歌詞總編》匡補(四)則主張應作「軒砌」，「軒砌」即堂階，指上文之「碧砌」，項楚之匡補極為確切。至於上文「諷寶偈於長街，□□懷於碧砌」，任半塘亦誤作「碧砌」。項楚謂「本辭是僧徒化募寒衣之作，因此必然是面對施主而唱，不可能在「碧砌」中表演。」此說恐不盡然。筆者就P.2704寫卷中之書體觀之，卷中「砌」字之書寫習慣為「石尢刀」，其中「t」寫作「尢」，(一橫一豎又一點)，由於往右上挑之「點」，與「刀」之「短撇」過於迫切，而「十」之豎筆拉長，橫筆又與「刀」之橫折過於貼切，故任半塘誤作「碧砌」，非項楚所謂「不可能在碧砌中

擬無愁情聲傷咽」(P.3618)與「最傷情，難申說」(P.2704)²²；又「箱囊罄(罄)盡又無衣」(P.3618)與「囊中青婚(緡)一箇無」(P.2704)等，兩相對照，則其中雅俗之分，亦判若雲泥。王志鵬〈從敦煌聯章歌辭看佛教對民間歌唱體式的吸收與發展〉一文亦謂P.3618〈秋吟一本〉之語氣委婉、客套，而P.2704〈三冬雪〉之聲哀辭切，呼求淒厲，具有較強之藝術感染力。²³此乃因P.2704〈三冬雪〉勸募之對象主要為中下階層之市井小民，且沿街吟唱，故其遣辭用字須較直接、通俗，方能獲得民眾之同情與施捨。

四、〈三冬雪〉與〈千門化〉之分別

(一)唱辭內容與用辭之異

任半塘於《敦煌歌辭總編》中將P.2704寫卷之唱辭分成二組，分別題名為〈三冬雪〉(望濟寒衣)十五首與〈千門化〉(化三衣)七首，收錄於卷四之「重句聯章」體中。就〈三冬雪〉與〈千門化〉之內容而言，雖皆為沙門向民眾募化冬衣之吟唱歌辭，然細究其唱辭之內容與用辭，顯然存有極明顯之差異。如〈千門化〉唱辭起首之短偈：

卅歲離家如幻化，不樂聚沙騎竹馬；幸因雪嶺得為僧，寒衣佛勅千門化

明言其早歲離家，雪嶺為僧之原由，此乃P.3618〈秋吟一本〉與〈三冬雪〉中所未見。又「入王城，投長者，願鑿野僧相懇話」之唱辭，亦為〈三冬雪〉與P.3618〈秋吟一本〉所未提。就此三句唱辭，互見於辭末之短偈：「暫離峯頂巡朱戶，略出雲房下翠微」，適足反映此僧來自山林之野，於夏安居後向朱門貴戶募化冬衣。至於〈三冬雪〉中雖有「師僧家，滋味別，不解經營無計設」之唱辭，然卻無〈千門化〉中「戀煙羅，不欲捨，只為嚴霜彤葉下」、「雖是僧，性閑假(暇)，唯有炎涼未免也」之自白。又相較於〈三冬雪〉之「苦再三，軒切說，未沐恩光難告別」與〈千門化〉之「除非證果離

表演」。此外，對照於P.3618〈三冬雪詩〉，使用「碧砌」一詞多達三次，亦可由此作為旁證。

²² 郭在貽、張涌泉、黃征於《〈秋吟〉和《不知名變文》三種補校》(載《溫州師院學報》，1989年第二期，頁4)一文指出，「箱囊罄近又無衣」一句之「罄」原卷作「磬」，「磬」通作「罄」，然筆者檢閱P.2704寫卷之微卷，原卷當作「磬」，潘重規《敦煌變文集新書》亦錄作「磬」。按「磬」有巨石之意；「罄」則為玉石或金屬所製成之樂器；「罄」則形容器物中空。就本句之文意，當作「罄」，「磬」乃「罄」之誤寫。潘重規先生於「磬」字下「以意改正」作「罄」，方為正解。

²³ 王志鵬：〈從敦煌聯章歌辭看佛教對民間歌唱體式的吸收與發展〉，《中國詩歌研究動態》，2008年第1期，頁64。

胞胎，這回不向千門化」，其中唱辭風格之異，亦可由此意會。此外，〈三冬雪〉自稱「師僧」，而〈千門化〉則自稱「野僧」，用辭之異，亦頗堪玩味。

就用辭而言，雖然〈千門化〉與P.3618〈秋吟一本〉之用辭有相同者，如：「九旬」、「賞勞」、「朱門」、「月冷風高」、「五利」、「緇徒」與「加提」，然多為佛教用語，而〈三冬雪〉與P.3618〈秋吟一本〉中之「傷心」、「悲咽」、「愁悵」、「怨恨」乃至於「鄉思」、「故國之思」，於〈千門化〉中則隻字未提。至於〈千門化〉中之「蟋蟀哀鳴」，亦不見於〈三冬雪〉與P.3618〈秋吟一本〉中，足見〈千門化〉之用辭有別於P.3618〈秋吟一本〉與〈三冬雪〉。

復就體裁形式與內容而言，〈三冬雪〉與〈千門化〉之句式雖相同，皆為「三、三、七、七、七」之句式，然分屬不同之重句聯章。〈三冬雪〉之形式由「入言」、「佛號」、短偈、長偈、短偈、長偈組合而成，內容首述遠辭蕭寺諷寶偈於長街之哀腸，末以願同山嶽與滄溟之祝語作結，敘事與結構皆完備。至於〈千門化〉之形式，由短偈、長偈、短偈所組成，內容自卅歲離家雪嶺為僧至願開恩惠賞加提，首尾一貫，亦可單獨視為一組吟唱歌辭。

此外，〈三冬雪〉中之「三冬雪」為重句聯章，就重句聯章之意義與作用而言，在於凸顯全組旨趣之重點，使聽者體會深刻。²⁴「三冬雪」之重句意在凸顯敦煌地區冬季之嚴寒；而作者更藉由「如何御被三冬雪」等問句，以博取世俗民眾之同情。至於〈千門化〉中之重句為「千門化」，作者藉由「三衣佛勅千門化」與「加提佛勅千門化」向民眾說之以理，勸人布施。兩組唱辭風格之分別，一則動之以情，一則說之以理，顯而易見。

由於〈三冬雪〉與〈千門化〉之內容、用辭與風格存有明顯之差異，故筆者以為，〈千門化〉之唱辭乃仿照〈三冬雪〉之重句聯章形式，由不同僧人所作。寫作此組唱辭之僧人，或為雲遊四海之野僧，或為隱居山林之山僧，其身份與一般寺院之僧尼不同，遂以〈三冬雪〉唱辭之形式，另撰新辭。由於兩組唱辭皆為僧尼募化冬衣之歌謠，且其形式又相近（就其句式、重句與平、側吟而言），故被放在一起抄錄，久而久之，後人不察，兩者遂不分。

²⁴ 任半塘：《敦煌歌辭總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1046。

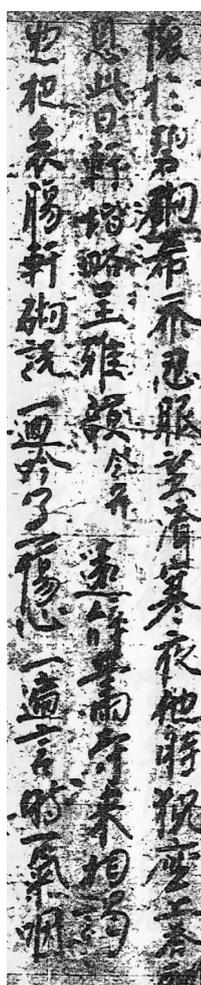
(二)斷章之訛誤

任半塘於《敦煌歌辭總編》中首次將P.2704寫卷分成〈三冬雪〉與〈千門化〉兩組唱辭，此一劃分極為正確。然而若以「當星月，護含生」作為〈千門化〉之起始，恐怕值得再商榷。任半塘於校釋文中指出，〈千門化〉緊接〈三冬雪〉之後，起訖究竟如何，尚乏善本證實，惟前組末以「側吟」一首作結，彼此相當，故可作為劃分之依據。任氏所謂〈三冬雪〉以「入言」與「平吟」開端，而〈千門化〉則以「側吟」與「平吟」開端，恐似是而非之論。就筆者檢閱P.2704寫卷之微卷（圖六），〈三冬雪〉之「遠辭蕭寺來相謁」前並無「平吟」，且「當星月」句並無漏字，而〈千門化〉之「平吟」前亦無「側吟」。原來任半塘將「念~~并~~」誤判為「平吟」，又自行於「當星月」增補一缺字，並於句前補上「側吟」二字。其理由為〈三冬雪〉長偈後之七言八句叶平，即是「側吟」，則〈千門化〉長偈前「□當星月」同樣為七言八句之叶平者，故亦為「側吟」。筆者以為，從「平吟」、「側吟」之唱辭歸納出叶平者為「側吟」、叶仄者為「平吟」，已缺乏論據，且妄自於原文上填補「側吟」作為論證，則難免有削足適履之嫌。

就內容而論，〈三冬雪〉長偈後之短偈，從「秋風忽爾入僧局」至「遂將肝膽一時傾」，只寫家國之思、悽楚之情與來旨，未有望濟寒衣懇切之辭，文句亦意有未盡。其後之長偈，從「當星月，護含生」至「願同山嶽與滄溟」，則明示佛律之親許加提，盼惠施退故冬衣以換取無疆之福，足見此二首詩偈在內容上前後相接，文氣亦一貫。且考其內容與P.3618〈秋吟一本〉如出一轍，十分雷同，如「當星月，護含生」與「□□護命護生」（P.3618）、「恰到秋深愴客情」與「露結偏傷侶（旅）客情」（P.3618）、「願同山嶽與滄溟」與「施僧功德福無疆」（P.3618）、「退故慊生箱棒（捧）出」、「退故慊生惠與僧」與「嫌生不著虛盈櫃」（P.3618）等，不僅用辭相似，句意也相近。至於「客情」、「洪衢」、「謁人」、「退故」、「慊生」、「堦前」等用辭，則與P.3618〈秋吟一本〉完全相同。反之，以第二首長偈之內容與〈千門化〉之內容相較，則相去甚遠，且其用辭只有「金口」一辭與〈千門化〉相同。由此可見，第二首長偈當歸屬〈三冬雪〉。任半塘於《敦煌歌辭總編》中將第二首詩偈貫上「側吟」，並依此歸屬於〈千門化〉，如此之劃分，顯非合宜。

至於「願同山嶽與滄溟」句下之「次下則也」，目前學者均錄為「次下側也」，缺乏校釋與考訂。然此「次下側也」之標注，於其他講唱經文中一無所見，不免令人疑惑。據筆者檢視國際敦煌項目：絲綢之路在線（IDP）與P.2704寫卷之微卷（圖七），赫然發現，原文作「次下則也」，非諸家所謂「次下側也」。由於寫卷正、反兩面皆有書

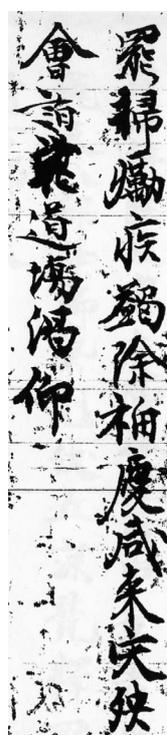
寫，正面〈曹議金疏文〉之「相」字之墨跡滲到背面（圖八），使「則」字不若「也」字清晰，然依其墨色之濃淡，字跡仍可辨認，並無「側」字之「亻」，顯然諸家校錄時未留意此細微處。「側」既為「則」之誤錄，而「則」乃計數之名，則此「次下則也」或可解為「下一組唱辭」，意謂其後承接另一組吟唱歌辭，故於長偈之末標注「次下則也」以示區別。之後「卅歲離家如幻化」為另一組吟唱歌辭之短偈，須以「平調」吟唱，故原寫卷於「次下則也」之後標注「平吟」。據以上之析論，若就整組唱辭之內容、形式來劃分，則〈千門化〉當始於「卅歲離家如幻化」此一短偈，非任半塘所謂「當星月，護含生」之長偈。



圖六：〈三冬雪〉之「遠辭蕭寺來相謁」



圖七：「次下則也」



圖八：「相」字之墨跡

由〈三冬雪〉與〈千門化〉之特殊形式，可歸納出源自講唱經文而受雜曲歌謠影響之「吟唱歌辭」，其形式由「入言」、短偈、長偈、短偈與長偈所組成。長偈前之短偈，或標注「平吟」，或不注；長偈一律不注；長偈後之短偈則標注「側吟」。至於〈千門化〉之唱辭較短，故形式僅有短偈、長偈、短偈，缺乏「入言」，若去除「平吟」與「側吟」之注記，則形式與雜曲歌謠相同，此亦可作為〈千門化〉晚作於〈三冬雪〉之旁證。〈千門化〉因仿作於〈三冬雪〉，且其性質相近，故附於〈三冬雪〉之後。後之傳抄者為便於區別二者，故於〈三冬雪〉長偈之末標注「次下則也」，以示區分。

五、P.2704 及相關寫卷唱辭之撰寫年代與作者

(一) S.5572 〈三冬雪詩〉抄寫於五代

P.2704寫卷、P.3618〈秋吟一本〉、P.4980〈勸人布施文〉與S.5572〈三冬雪詩〉均未註明唱辭之撰寫年代，僅S.5572〈三冬雪詩〉冊頁末有題記：「顯德參年三月六日乙卯歲次八月二日書記之耳。」此一題記方式極為特殊，郭長城〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉一文中斥為「頗為不倫」，且推斷此一寫卷當為五代時抄本。²⁵潘重規先生於《敦煌變文集新書》中亦以為此寫卷為五代抄本。²⁶此外，任半塘於《敦煌歌辭總編》中復云：「乙卯是前一年，題記中多此一筆紀年，用意何在？俟詳。此卷內容尚有（十空讚）辭，已收在本卷之末，亦同以顯德三年為寫本時代。」²⁷按顯德乃後周世宗之年號，顯德三年時瓜沙之統治由曹元忠掌權，因此若謂S.5572〈三冬雪詩〉之抄寫年代為五代，當無異議。至於任半塘所謂寫卷之題記為「顯德參年三月六日（據翟目，乃公元九五六年四月十九日）」，顯然與郭長城所錄「顯德參年十月六日」有異。²⁸筆者就敦煌微卷與黃永武老師所編《敦煌寶藏》之影本加以比對（圖九），顯然當以顯德參年三月六日為是。

顯德參年三月六日雖為S.5572〈三冬雪詩〉之抄寫年代，然若謂此一寫卷歌辭之撰寫年代為五代，恐未必，畢竟寫本與唱辭之撰寫年代不一定等同，撰寫年代可能早於

²⁵ 郭長城：〈敦煌變文集失收之三與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉，《敦煌學》第11輯（1986年7月），頁74。

²⁶ 潘重規：《敦煌變文集新書》（臺北：文津出版社，1994年12月），頁829。

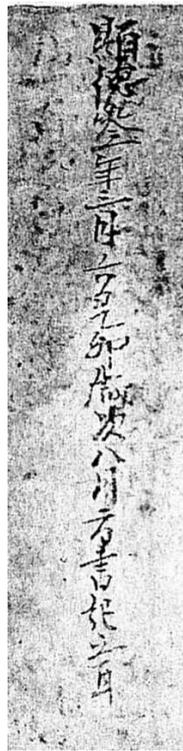
²⁷ 任半塘：《敦煌歌詞總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1052。

²⁸ 郭長城：〈敦煌變文集失收之三與「秋吟一本」相關寫卷敘錄—S.5572, P.2704, P.4980〉，《敦煌學》第11輯（1986年7月），頁74。

寫本之抄寫年代。而探究此一寫本之撰寫年代，顯然比探究其抄寫年代更具意義，畢竟從撰寫年代之確定，可深究寫卷內容所反映之社會生活及文化內涵，甚至據此推斷出寫卷之作者。

(二) P.3618〈秋吟一本〉與 P.2704〈三冬雪〉歌辭撰寫於吐蕃統治沙洲時期

由於S.5572〈三冬雪詩〉題記之紀年方式特殊，且抄寫年代又未必等同撰寫年代，故很難以此題記斷定歌辭之撰寫年代。欲推斷寫卷歌辭之撰寫年代及作者，唯有從寫卷之內容深究，抽絲剝繭，方能從蛛絲馬跡中尋出一些端倪。然S.5572〈三冬雪詩〉因殘損嚴重，且多數字跡模糊，故欲從內容判讀實有困難。所幸，S.5572〈三冬雪詩〉與P.2704〈三冬雪〉為同文異抄，故可從P.2704寫卷之內容進行探究。此外，P.2704〈三冬雪〉之內容、形式乃根據P.3618〈秋吟一本〉之講唱變文改作而來，故亦可就P.3618〈秋吟一本〉之內容與P.2704〈三冬雪〉之內容相互參照比對。



圖九：S.5572〈三冬雪詩〉「顯德參年三月六日」之題記

查P.2704寫卷中有唱辭：「故國末期愁悄悄，鄉關思處淚盈盈」，而在P.3618〈秋吟一本〉中也可感受到此種家國之思與悲慟。如P.3618〈秋吟一本〉駢文云：「洪鐘暮擊，聲聲而引碎鄉心，畫□□□，伯伯而傷殘侶（旅）夢。」又詩偈云：「曉鍾（鐘）驚夢肺肝消，□□□（傷）魂肝膽烈（裂）」、「□□□破異鄉心，侶（旅）客傍惶情慘切」、「霜凝迴繫殊鄉思，露結偏傷侶（旅）客情」等。何以僧侶「傷魂肝膽裂」？顯然非秋涼無冬衣，而是觸景傷情。聽「孤鴻叫鳴噎之聲」，鴻鴈尚吟離寒之韻，何時方能回歸故國？見「天邊鴈緒（序）去還來」、「月下螢光生又滅」，難免傷嘆返鄉之日遙遙無期。何以無法返鄉，漂泊於外？這些唱辭與文句，雖不直言故國之思，然其情溢於辭，昭然若揭。

就內容而言，P.2704寫卷、P.3618〈秋吟一本〉、P.4980〈勸人布施文〉與S.5572〈三冬雪詩〉四寫卷乃僧徒向百姓募施勸化之講唱文或唱曲。其中或募化冬衣，或募施椽木，總之，作者之身份必為佛門中人。作者既為佛門中人，而詩文中又充分流露亡國之痛與濃烈之鄉愁，足見此時瓜沙之地必然陷於外族，使得作者倍感身世飄零，無所依託，雖身為化外之人，猶不免黯然神傷。值得注意的是「故國末期」四字，已充分反映作者對故國之思念，期待能早日回歸祖國，一解思鄉之愁。從「故國末期愁悄悄，鄉關思處淚盈盈」兩句，可斷定S.5572〈三冬雪詩〉後之題記年代絕非歌辭之撰寫年代。就顯德二年（955），曹元忠遣使朝貢，後周世宗命以節度使、檢校太尉、同中書門下平章事，鑄印賜之一事觀之²⁹，可知曹元忠統治瓜沙時仍與中原王朝保持臣屬關係，並以後周世宗之年號——顯德紀年。曹元宗統治瓜沙長達三十年，為歸義軍節度使中統治時間最長者，而此時瓜沙曹氏政權亦從曹議金取代張承奉後（914A.D.）臻於鼎盛，開創較為平穩之局面；加上曹元忠及其夫人潯陽翟氏十分佞佛，就此一政治社會背景而言，沙門絕無可能產生如此亡國思鄉之唱辭。此外，此時歸義軍孤懸河西已有一段時日，中原五朝亦幾經改朝換代，故豈有所謂「故國末期」之「故國」存在，足見寫卷歌辭之撰寫年代絕非此時。

按敦煌藏經洞封存於西夏占領沙州之前，而西夏統治瓜沙之前曾經有兩個異族統治過瓜沙，分別是回鶻與吐蕃。據劉玉權〈關於沙州回鶻洞窟的劃分〉一文指出，西夏軍隊於景祐三年（1036）攻陷沙州前，沙州曾發生一場政治動亂，沙州回鶻因而取代曹氏歸義軍，時間就在天聖八年（1030）。³⁰從天聖八年至景祐三年，沙州受回鶻統治之間有六年。若謂P.2704寫卷歌辭之撰寫時代即是此時，恐怕未必。首先，劉進寶於

²⁹ 清·徐松輯：《宋會要輯稿·蕃夷五》（北京：中華書局，1957年）198冊，頁7767。

³⁰ 劉玉權：〈關於沙州回鶻洞窟的劃分〉，《敦煌研究》，1988年第2期，頁2。

《敦煌歷史文化》一書中指出，據《宋會要輯稿》、《宋史》、《續資治通鑑長編》中有關「沙州回鶻」之記載，歸義軍晚期自曹元忠去世後，政權已逐漸控制在回鶻人手中，沙州已逐漸回鶻化。³¹至曹賢順時期，據《遼史·聖宗本紀》載，開泰三年（1014）四月，「乙亥沙州回鶻曹（賢）順遣使來貢」³²；又開泰九年七月，「遣使賜沙州回鶻燉煌郡王曹（賢）順衣物」。³³由「沙州回鶻燉煌郡王」等稱呼可知，此時沙州回鶻之勢力已非常強大。若就歸義軍晚期沙州逐漸回鶻化此一事實推斷，回鶻對沙州短暫六年之統治，不可能誘發此等國破家亡之痛感。又據S.5572〈三冬雪詩〉之題記及其書法研判，顯然該寫卷是抄本，且抄寫者之書法拙劣，絕無可能為此一詩文之作者。又此寫卷既是抄本，則底本之撰寫年代必在顯德二年（955）之前，故寫卷之寫作年代絕不可能為回鶻統治沙州時期。

據《新唐書·吐蕃傳》所載，吐蕃攻佔沙州時，遭沙州軍民頑強抵抗，長達十一年之久，後沙州糧械皆竭，迫不得已，以「不徙它境」之條件出降。可知沙州軍民對吐蕃異族之入侵，必然帶有強烈之仇視心理，此乃民族性使然。至於吐蕃之侵略，目的在於掠奪人口與財物，其燒殺擄掠之行為，給沙州軍民帶來極大災難。唐·沈既濟《建中實錄》載：「初，吐蕃既得河、湟之地……得河、隴之士約五十萬人，以為非族類也，無賢愚，莫敢任者，悉以為婢僕，故其人苦之。」³⁴又唐·沈亞之《沈下賢文集》卷十〈賢良方正能直言極諫策〉云：

臣嘗任於邊，又嘗與戎降人言……自瀚海以東，神鳥、敦煌、張掖、酒泉，東至於金城、會寧，東南至於上邽、清水，凡五十郡、六鎮十五軍，皆唐人子孫，生為戎奴婢，田牧種作，或叢居城落之間；或散處野澤之中，及霜露既降，以為歲時，必東望啼噓，其感故國之恩如此。³⁵

根據沈既濟與沈亞之於河西、隴右之見聞³⁶，可知吐蕃對敦煌漢族之壓迫與劫掠，不僅加深漢族對中原唐朝故國之思念，同時也再度激起漢族對吐蕃之仇視與反抗。為了消

³¹ 劉進寶：《敦煌歷史文化》（蘭州：甘肅人民出版社，2000年6月），頁142~143。

³² 《遼史》卷十五〈聖宗本紀〉，見〔元〕脫克脫等撰，〔清〕錢大昕考異，王德毅、徐芹庭斷句：《遼史》（臺北：新文豐，1975年8月），頁87。

³³ 《遼史》卷十六〈聖宗本紀〉，見〔元〕脫克脫等撰，〔清〕錢大昕考異，王德毅、徐芹庭斷句：《遼史》（臺北：新文豐，1975年8月），頁92。

³⁴ 〔宋〕司馬光撰，楊家駱主編：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1993年9月），第12冊，頁7280。

³⁵ 〔唐〕沈亞之《沈下賢文集》，引自《叢書集成續編》（上海：上海書店，1994年6月）第100冊，頁751。

³⁶ 劉進寶於《敦煌歷史文化》中誤將沈亞之視為沈既濟。按：沈亞之（781~832），撰有《沈下賢文集》；沈既濟（750~800），撰有《建中實錄》。兩者非同一人。

除漢族反蕃之情緒，吐蕃也強制推行蕃化政策，企圖從語言、風俗等方面之改造，消除種族之隔閡。據敦煌寫卷S.6161〈殘表狀〉載：

析離財產，自定桑田。賜部落之名，占行軍之額。由是形遵辮髮，體美織皮，左衽束身，垂肱跪膝。祖宗銜怨含恨，百年未遇高風，申屈無路。

顯然吐蕃之蕃化政策徒使漢族更加怨恨，對故國之思也因而更加濃烈。據《新唐書·吐蕃傳》所載劉元鼎出使吐蕃之見聞：「元鼎踰成紀、武川、抵河廣武梁，故時城郭未隳。蘭州地皆秔稻，桃李榆柳岑蔚。戶皆唐人，見使者麾蓋，夾道觀。至龍支城，耆老千人拜且泣，問天子安否？言：『頃從軍沒於此，今子孫未忍忘唐服，朝廷尚念之乎？兵何日來？』言已皆嗚咽。」又「(沙)州人皆胡服臣虜，每歲時祀父祖，衣中國之服，號慟而藏之。」³⁷足見在吐蕃統治下之沙州漢人，無時無刻心繫故國，期待唐軍早日收復故土，回歸故國。此一社會背景，亦促成張義潮以「歸國」為口號，團結各方力量，一舉收復沙州，成立歸義軍政權。

張義潮沙州起義成功，部份要歸功於釋門教首及僧徒之支持³⁸。吐蕃篤信佛教，統治敦煌時期大興佛事，廣度僧尼，當時僅三萬人之沙州便有上千僧尼，其中部份高僧猶可參與政事，對政治、社會之影響頗大。如擔任「蕃大德」之法咸、悟真，張義潮女婿李明振之叔父僧妙牟亦於吐蕃贊普左右參與政事，兼「臨壇供奉」，而名僧洪晷，更是位居「知釋門都法律兼攝行教授」，總管整個敦煌佛教教團。以敦煌佛教之盛行，僧尼享有較高之社會地位，教團及其依附人口超過沙州總人口數之五分之一³⁹，顯然這些僧官對於僧徒及敦煌百姓必然有很大影響力。如洪晷貴為釋門教首，其「遠懷故國，愿被皇風」之態度，對張義潮之收復沙州，不僅給予極大之精神支持，更給予實質武裝力量協助。故沙門之支持，實為張義潮沙州起義骨幹力量之一。⁴⁰

若從張義潮沙州起義此一史實之社會背景觀之，顯然當時沙州民眾乃至於沙門，普遍瀰漫對唐朝故國之思，此一史實恰與P.2704〈三冬雪〉之唱辭：「故國末期愁悄悄，相關思處淚盈盈」相吻合，故筆者以為，P.3618〈秋吟一本〉與P.2704〈三冬雪〉唱辭之撰寫年代，當在吐蕃占領沙州之後至張義潮推翻吐蕃統治以前，即西元786~848年之間。

³⁷ 王忠：《新唐書吐蕃傳箋證》（北京：科學出版社，1958年9月），頁138。

³⁸ 劉進寶：《敦煌歷史文化》（蘭州：甘肅人民出版社，2000年6月），頁105。

³⁹ 榮新江：《敦煌學十八講》（北京：北京大學出版社，2001年8月）第十講〈敦煌學與中古社會史研究〉之佛教教團與僧尼生活，頁216。

⁴⁰ 劉進寶：《敦煌歷史文化》（蘭州：甘肅人民出版社，2000年6月），頁105。

至於P.3618〈秋吟一本〉之作者，施謝捷於〈伯三六一八《秋吟一本》補校〉一文中指出，〈秋吟一本〉之語言帶有六朝駢儷遺風，當為確言，然若謂此文之作者為六朝之僧人，恐未必。竊觀P.3618《秋吟一本》之用語每多對句，如：「□□言澄潭萬丈，潛龍之必奪錦鱗；峻岳千層，□鳳之須張翠翼」，其中「澄潭萬丈」與「峻岳千層」相對，「必奪錦鱗」與「須張翠翼」相對；又「□□□□三從讚美，四德傳芳」，其中「三從」與「四德」相對；「讚美」與「傳芳」相對；又「吹笙管以調清音，弄琵琶□□新曲」句中「吹笙管」對「弄琵琶」，「清音」對「新曲」。此外，文中亦可見用典之句，如「想王章之說困，猶臥牛衣，嘆顏子□□□，且被鶉服」，以「王章臥牛衣」⁴¹，並借用「子夏被鶉服」之典故⁴²，形容僧人生活之貧困。又「僧以廚虧瓊粒，望元（原）憲而似觀石崇，架□□裝，見遠銜（阮咸）而如觀楊秀（羊琇）。」以「石崇」、「元憲」、「遠銜」、「楊秀」之典故對比來形容僧尼生活困頓之悲情。就文中用辭之對仗與用典，可知作者之文學素養極高，絕非一般普通僧人所可為。

此外，敦煌寺院俗講演述之主要場所為寺院，講述人除了主講法師外，尚有都講，皆地位較高之名法師。由於講述內容為佛經，因此無論是主講法師或講經文作者，皆須為具備文化修養之著名大德禪師。從P.3618〈秋吟一本〉文中所載：「此乃經文□□（罷），偈讚休吟，謹課芭辭，略申讚嘆。」可知此文乃法師講述經文後之講唱詩文，故主講者不是法師就是督講，而此講唱文之作者當為吐蕃統治沙州時期之法師或督講。

（三）P.2704 〈千門化〉唱辭撰寫於後周至北宋初年

P.2704寫卷之〈三冬雪〉與〈千門化〉既為兩組不同之吟唱歌辭，故其撰寫年代亦不同。據王重民《敦煌遺書總目索引》所題，P.2704寫卷兩面均有文字，正面為曹議金四疏，長興四年一通，五年三通，背面則有〈不知名唱文用三七句〉、〈贊梵本多心經〉與〈贊行經〉。王氏所題之〈不知名唱文用三七句〉即〈三冬雪〉與〈千門化〉。一般而言，寫卷背面之文書當晚於正面，而P.2704寫卷之正面既為曹議金之疏文，故背面佛經等之抄寫年代必然晚於正面。由於P.3618〈秋吟一本〉與〈千門化〉之唱辭內容、風格相異，且〈千門化〉又僅見於P.2704寫卷，故依目前所見文獻推斷，〈千門化〉歌辭當撰寫於曹議金四疏之後，即後唐長興五年之後，亦即後唐應順元年，西元934年6月

⁴¹ 《漢書·王章傳》：「初，章為諸生，學長安，獨與妻居。章疾病，無被，臥牛衣中。」引自〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《前漢書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年3月），卷76，頁683。

⁴² 孫卿子曰：「子夏家貧，鶉衣懸壁。」引自〔唐〕徐堅撰，楊家駱主編：《初學記》（臺北：鼎文書局，1976年10月），卷18，頁445。

28日之後。⁴³

竊觀P.2704〈千門化〉之唱辭即抄錄於〈三冬雪〉之後，足見其撰寫時間當晚於〈三冬雪〉。又S.5572〈三冬雪詩〉為冊子本佛教歌曲叢抄，其後未見有〈千門化〉之抄錄，據此可推論〈千門化〉唱辭之撰寫時間或晚於S.5572〈三冬雪詩〉。S.5572〈三冬雪詩〉抄寫於顯德三年（956），故依目前可見文獻推斷，〈千門化〉當撰寫於西元956年之後，即五代後周至北宋初年這段期間。

至於S.5572〈三冬雪詩〉之書法拙劣，且其冊頁末有怪異題記：「顯德參年三月六日乙卯歲次八月二日書記之耳」，故筆者以為S.5572〈三冬雪詩〉必為抄本無疑。由於抄書者非專業寫經生或書手，既不善書法，又不諳卷末題記之方式，故產生如此不倫之題記。對照敦煌遺書中相類似之寫卷題記，如P.2681〈論語集解卷第一殘卷〉之題記：

大唐前符三年三月二十四日燉煌縣歸義軍學士張喜進書記之也。

又P.2718〈茶酒論一卷〉題：「鄉貢士王敷撰」，末題：

開寶三年壬申歲正月十四日知衛院弟子關海員自手書記。

蓋《論語集解》顯非張喜進所撰，而P.2681〈論語集解卷第一殘卷〉為張喜進所抄錄，故題「書記之」。至於《茶酒論》乃王敷所撰，關海員親手抄錄，故題為「自手書記」。可知寫卷上所題「書記」，乃指抄錄以記之。此外，據P.2716〈論語集解卷第七〉（僅存憲問第十四）末題：

大中九年三月二十二日學生令狐再晟寫記。

咸通五年四月十二日童子令狐文進書記。

可知一個寫卷也有可能出現兩個紀年不同、抄寫者也不同之題記。按：大中九年乃西元855年，咸通五年則為西元864年。由抄寫者之身分及抄寫年代之前後，可判定後一個書記乃就前面之寫記抄錄之，亦即此P.2716〈論語集解卷第七〉乃先由學生令狐再晟抄寫，九年之後，復由童子令狐文進據令狐再晟之抄本又抄錄一次。蓋令狐文進於抄錄時，或為表明其抄寫之底本為令狐再晟之抄本，故將令狐再晟之題記抄錄於前，自己之題記抄寫於後，此一現象有如吾人轉引他人文章時，於附注中注明引用文章之出處，其目的相同。

⁴³ 薄小瑩：《敦煌遺書和文紀年卷編年》（長春：長春出版社，1990年3月），頁131。

就此一寫卷有兩個紀年之現象推論，S.5572〈三冬雪詩〉之抄寫年代當為顯德參年，即西元956年，而其抄寫之底本則為顯德二年，即西元955年。據題記注明為「書記之耳」，可知S.5572〈三冬雪詩〉抄寫之底本亦為一抄本，且此抄本所據之底本年代必在西元955年以前。

(四) P.4980 〈勸人布施文〉撰寫於張義潮推翻吐蕃統治沙州之後

在P.2704寫卷、P.3618〈秋吟一本〉、P.4980〈勸人布施文〉與S.5572〈三冬雪詩〉諸寫卷中，只有P.4980〈勸人布施文〉知其作者為「談信」。關於P.4980寫卷，陳祚龍定此卷為〈巡門造乞椽木修造僧房偈并序〉，《敦煌遺書總目索引新編》題為〈佛曲〉，郝春文則定此卷為〈僧談信等乞施文〉，並以為此卷作於吐蕃時期。⁴⁴郝春文對此寫卷之擬題：〈僧談信等乞施文〉，顯然比〈勸人布施文〉、〈巡門造乞椽木修造僧房偈并序〉、〈佛曲〉等更能凸顯寫卷之作者身分。惟就寫卷之唱辭內容而論，陳祚龍定此卷為〈巡門造乞椽木修造僧房偈并序〉，恐更貼近寫卷唱辭「募椽」之訴求，且能與其他寫卷「募衣」之訴求有所區別。

觀P.4980寫卷之行文、用辭，與P.2704〈三冬雪〉十分相似，然文句稍遜色，且原卷似未完稿，頗多抹改。誠如郭長城所見，P.4980寫卷之內容乃根據P.2704寫卷為底本所改作。若將此二寫卷相互對照，可發現不僅其中有部分唱辭相同，連句式也十分相似，甚至部分唱辭之順序也一樣，足見此一寫卷當仿作於P.2704〈三冬雪〉，作者為僧談信。

至於此一寫卷之撰寫年代，若如郝春文所言，作於吐蕃時期，則P.4980寫卷與P.3618〈秋吟一本〉、P.2704〈三冬雪〉之寫作時間將極為接近。然P.2704〈三冬雪〉乃據P.3618〈秋吟一本〉講唱變文為底本而改作，而P.4980寫卷又仿作於P.2704〈三冬雪〉，就P.4980寫卷唱辭中並無〈三冬雪〉所含「故國之思」，故筆者推論，此一寫卷唱辭當撰於〈三冬雪〉之後，即張義潮推翻吐蕃統治沙州之後。

六、P.2704 〈三冬雪〉反映敦煌僧尼之社會生活

從P.2704寫卷之內容，可瞭解當時敦煌僧尼生活之概況。〈三冬雪〉開頭之「入言」：「如來典句，蓋不虛拈。令護命於九旬，遭加提於一月。」點出僧尼沿街募化寒衣之

⁴⁴ 郝春文：《唐後期五代末初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），第四章〈敦煌僧尼的京教活動〉，頁259。

行為，乃是根據佛典之記載。此處所謂之「佛典」，即〈律部根本說一切有部毗奈耶羯恥那衣事一卷〉，其云：「利養。」根據此段記載，沙門僧尼得以在三月坐兩安居後，手持衣鉢，遊行人間，隨意多求衣，此即〈千門化〉所謂：「三冬月，九月罷，護戒金園僧結夏，賞勞施設律留文」。所謂九旬即三月，指夏季三月（四月十五日至七月十五日）。依經律規定，僧尼當於此三月集中於寺內致力坐禪修學，屏除一切雜務，禁止外出，此即所謂「安居月」。僧尼於安居月坐畢，即可出遊人間接受施捨，此乃世尊之恩典。至於唱文中之「話苦辛，申懇切」，乃意指「三冬」將至，然「囊中青婚（縵）一箇無，身上故衣千處結」，顯示「全無一事衣」之窘境。此處所謂「三冬」，乃指冬季三月，即冬季。據唐·楊炯〈李舍人山亭詩序〉詩：「三冬事隙，五月歸休。」又杜荀鶴〈溪居叟〉詩：「不說風霜苦，三冬一草衣。」可知三冬乃指冬季。敦煌之冬季何以讓這些僧尼如此愁苦？原因即在於敦煌地處內陸，海洋氣流不能到達，冬季酷寒，一月平均溫度為攝氏零下七度⁴⁵，僧尼在「寒窗冷櫺一無衣」之窘境下，無奈吟唱此一悲調。何以敦煌僧尼「不是三冬總無衣」？就敦煌僧尼之經濟來源，除了「施捨」、「出唱」外，尚有來自承擔寺院勞役及參與寺院組織之法事活動，不定期由僧團領得之宗教收入一餽利；同時還可通過為他人做法事來賺取布或糧食。⁴⁶在餽利方面，一般寺院在春秋官齋、十二月結壇轉經等宗教活動中，皆可獲得齋餽布與糧食。如P.2032背〈後晉時代淨土寺諸色入破曆算會稿〉有「布一疋，秋官齋餽入。」又P.2049背〈長興二年正月沙州淨土寺直歲愿達手下諸色入破曆算會牒〉中有「布壹疋，春官齋餽入。」然而這些官方所舉辦之宗教活動所獲得之神佛食與僧料，大多用於活動所需，如P.2409背〈同光三年正月沙州淨土寺直歲保護手下諸色入破曆算會牒〉中有「麵兩碩伍斗，十二月中間十日及雷闍梨解齋等用。」又「麵玖斗，十二月城上結壇造神佛食及沿壇僧解齋時用。」故雖有所謂「官施」之收入，然而僧尼之實際所得並不多。至於請僧設齋舉行法事之所得，則由參與之僧尼均分，這些施捨物品，是沙州僧人宗教收入的重要來源。據郝春文對敦煌僧尼之宗教收入研究顯示⁴⁷，沙州僧尼純靠從事佛教活動為生者僅佔全部僧尼總數之五分之一，普通僧人在一般情況下僅靠宗教收入難以維生，必須從事其他經濟活動才能生存。而這些經濟活動即指從事農業生產與其他世俗活動。農業生產顯非僧尼之專業，故敦煌寫卷中有記載僧人雇人種田及出租土地之情

⁴⁵ 蘇瑩輝：《敦煌學概要上編》（臺北：五南圖書公司，1988年12月），頁8。

⁴⁶ 郝春文：《唐後期五代末初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月）頁111。

⁴⁷ 郝春文：《唐後期五代末初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），第六章〈敦煌僧尼的宗教收入（下）〉，頁365。

事，如P.2451〈乙酉年二月十二日乾元寺僧寶香雇百姓鄧件子契〉，記僧寶香雇鄧件子耕種麥地三畝、粟地四畝。又P.3155背〈天復四年僧令狐法性出租土地契〉，載僧令狐法性因「要物色用度」，遂將口分地八畝典租百姓。此僧人不善農事之情形，亦反映於P.2704寫卷中之唱辭：「師僧家，資（滋）味別，不解經營無計設。」由於「不解經營」，而宗教收入又少，可見敦煌一般僧尼之生活已十分窘困。至於沙彌、沙彌尼等下層僧尼，更是如此，苦不堪言，故P.2704寫卷之唱辭開頭即云：「遠辭蕭寺來相謁，總把衷腸軒砌說，一迴吟了一傷心，一遍言時一氣咽。」由於吐蕃統治敦煌時期寺院已停止供應僧尼日常飯食，⁴⁸官府也不供應僧尼口糧，而敦煌僧尼又須向官府納稅，如當時之土地稅收有地子、渠河口作、官布和柴草等。此外吐蕃管轄敦煌中期，僧人又須承擔官府之徭役與兵役、寺院之勞役，足見當時一般僧尼生活確為困頓，故從P.2704寫卷中可充分感受其無奈與哀悽，如唱文中之辭句：「最傷情，難申說，杖笠三冬皆總（闕）」、「座更闌，燈殘滅，討義尋文愁萬結」、「若不今朝到此來，如何御被三冬雪」、「恨嚴凝，兼臘月，即是多寒且無熱」、「苦再三，軒砌說，未沐恩光難告別」、「故國末期愁悄悄，鄉關思處淚盈盈」、「鴈來親、燕去也，獨對孤燈歎福寡」。

張義潮敦煌起義何以能獲得僧人之支持，除了有教首洪習等僧官之支持外，筆者以為，當與吐蕃部分政策加重僧人之負擔，如徭役與兵役等，使一般僧人更加窘困，因而引起僧怨有關。至於任半塘於《敦煌歌辭總編》之校釋文中，以「杖笠三冬皆總（闕）」之唱辭指責僧侶之貪婪無厭⁴⁹；以「未沐恩光難告別」、指責其「強求惡化，分明訛詐」，此乃因未能瞭解當時敦煌僧尼之生活窘境所造成之誤解。蓋杖、笠乃基本生活之所需，連此基本生活物資都缺乏，正顯示生活已無所憑藉，故未蒙施捨，何以維生？何以渡過此漫漫寒冬？此乃「難告別」之苦衷，「難申說」之哀情，亦為此寫卷對當時僧尼生活之真實反映，不必將它做負面之曲解。又〈千門化〉之唱辭屢言「三衣佛勅千門化」，又「除非證果離胞胎，這迴不向千門化」，任半塘斥其「存心訛詐，口氣奸狡，而面目猙獰」，並視為「邪命說法」。⁵⁰然就〈千門化〉寫作年代之社會背景而言，至歸義軍時期，尤其是曹氏歸義軍時期，普通民眾對施捨或參與佛教活動，信仰成份已減少，而求得社會承認、娛樂與文化成分則日益增多。民眾對僧人之施舍減少，反而熱衷於自己組織起來從事修窟、造像與設齋等佛教活動，寺院與僧人在民眾心中

⁴⁸ 郝春文：《唐後期五代末初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），第二章〈敦煌僧尼的生活方式〉，頁115。

⁴⁹ 任半塘：《敦煌歌詞總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1048。

⁵⁰ 任半塘：《敦煌歌詞總編》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁1061。

地位顯然大幅低落。⁵¹在如此不利於僧尼募化之現實環境下，僧尼只好以「三衣佛勅千門化」之經律，以「除非證果離胞胎，這迴不向千門化」來說之以理，以「不因五利佛留文，緇徒爭敢千門化」來動之以情，期使民眾「願開恩惠賞加提」，此乃迫於現實之無奈，故評論此首吟唱歌辭之內涵，須兼顧歌辭寫作之時代與社會背景因素，不能單以唱辭文句做片面之詮釋。

七、結論

關於P.2704寫卷之體裁，向來學者將其歸為變文或曲子辭，然就其形式與變文、曲子辭相互比較，顯然片面地歸諸於哪一種體裁均不妥當。P.2704寫卷雖殘存變文講唱之形式，然就其「平吟」、「側吟」之注記與側重唱辭而言，實與變文有異，故將其視為變文，似有不妥。然如任半塘將其收入敦煌歌辭之中，則其殘存之變文形式，又與其他歌辭之形式格格不入。此吟唱歌辭，乃由「入言」、「平吟」、「側吟」構成一完整吟唱體例。至於此吟唱歌辭中之「平吟」、「側吟」注記，非孫楷第所謂之「平聲」與「側聲」，亦與變文中之「側吟」、「吟」不盡相同，實乃「平調」與「側調」也。此注記意味以下詩偈乃以「平調」或「側調」來吟唱，故不能一概視為變文，然或可視為佛教講唱經文受民間雜曲歌謠影響之吟唱歌辭，用以宣唱佛理，勸募冬衣，卻不依附於俗講和轉變之佛曲。

P.2704寫卷與P.3618〈秋吟一本〉、S.5572〈三冬雪詩〉與P.4980〈勸人布施文〉之關係十分密切。就寫卷之體裁、形式而言，P.3618〈秋吟一本〉為變文，用辭典雅，多對仗與典故；P.2704寫卷為重句聯章之吟唱歌辭，用辭較P.3618〈秋吟一本〉通俗，且因殘存變文形式，有「入言」與「平吟」、「側吟」之注記，異於一般曲子辭。至於S.5572〈三冬雪詩〉，則為P.2704〈三冬雪〉之同文異抄，惟殘損過甚，不易判讀。又P.4980〈勸人布施文〉，乃仿作於P.2704〈三冬雪〉，其唱辭之辭句與句式多與P.2704〈三冬雪〉相類，然體式非重句聯章，亦無變文「平吟」、「側吟」之注記。

就P.2704寫卷與其相關寫卷之內容而言，雖皆為僧尼冬季募化之唱辭，然亦略有分別。P.3618〈秋吟一本〉乃沙門於朱門豪邸講唱經文後，復對朱門男女大小講唱勸募冬衣之詩文，而S.5572〈三冬雪詩〉與P.2704〈三冬雪〉乃據P.3618〈秋吟一本〉之內容改作而成，為便利一般僧尼沿街吟唱望濟寒衣之歌辭。至於P.4980〈勸人布施文〉，則

⁵¹ 郝春文：《唐後期五代末初敦煌僧尼的社會生活》（北京：中國社會科學出版社，1998年12月），頁259。

為僧尼向百姓募施椽木以蓋僧房之吟唱歌辭。

至於P.2704寫卷中之〈三冬雪〉與〈千門化〉，乃不同之兩組吟唱歌辭，作者不同，寫作年代也不同。因其內容皆為僧尼募化之唱辭，形式又相近，後人遂將此二首歌辭傳抄在一起。潘重規先生復將此二首歌辭合而為一，重新擬題為〈秋吟一本〉(二)，視為變文。任半塘則將其視為曲子辭，一分為二，然劃分時未能細察原卷，妄自增刪原文，以致於產生訛誤，誤將「□當星月護含生」至「願同山獄與滄溟」此長偈劃歸於〈千門化〉。此外，諸家校錄時亦未特別留意「次下則也」之注記，因寫卷正面〈曹議金四疏〉滲透之墨跡而誤錄為「次下側也」，導致不知其所云。

P.2704〈三冬雪〉之撰寫年代，可就寫卷中「故國未期愁悄悄」之內容，與S.5572〈三冬雪詩〉之雙題記、P.3618〈秋吟一本〉中之「鄉思」情懷進行深究。向來學者以為S.5572〈三冬雪詩〉之題記不倫，然筆者以其抄寫之書法墨跡拙劣，又參照於敦煌其他寫卷中之雙題記形式，以為此乃不善抄書者，不諳題記之誤題。然據此誤題猶可判斷此寫卷之抄寫年代為顯德三年，而其所據底本之抄寫年代則為顯德二年。據此題記及史實分析，則P.2704〈三冬雪〉之撰寫年代當在西元748~781年之間，即吐蕃統治敦煌時期。至於作者，或與P.3618〈秋吟一本〉同為有德而學養甚高之法師或都講。P.4980〈勸人布施文〉則撰寫於張義潮推翻吐蕃統治沙州之後，作者為學問僧談信。至於P.2704〈千門化〉，據其歌辭內容所述，乃出自雲游四海或深居山林之野僧，以〈三冬雪〉之形式另撰新辭，撰寫於西元934年之後。

至於P.2704寫卷反映之社會現實，即吐蕃統治敦煌時期一般僧尼困窘之生活環境，其中充滿家國之思與生計貧乏之悲感。此外，由P.4980寫卷之內容，也反映晚唐一般民眾對僧尼募化之態度與僧尼社會地位之低落。

參考引用書目

一、專書

- 上海古籍出版社、法國國家圖書館編：《法藏敦煌西域文獻》，上海，上海古籍出版社，2001年12月。
- 王忠著：《新唐書吐蕃傳箋證》，北京，科學出版社，1958年9月。
- 王重民：《敦煌遺書總目索引》，臺北，源流文化事業有限公司，1982年6月。
- 任半塘：《敦煌曲初探》，上海，文藝聯合出版社，1954年11月。

- 任半塘：《敦煌歌辭總編》，上海，上海古籍出版社，1987年。
- 任半塘、王昆吾編：《隋唐五代燕樂雜言歌辭集》，成都，巴蜀書社，1990年。
- 向達等：《敦煌變文論輯》，臺北，石門圖書公司，1981年12月。
- 周紹良、白化文編：《敦煌變文論文錄》，上海，上海古籍出版社，1982年4月。
- 周紹良主編：《敦煌文學概論》，蘭州，甘肅人民出版社，1993年3月。
- 郝春文：《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》，北京，中國社會科學出版社，1998年12月。
- 孫楷第：〈唐代俗講軌範與其本之體裁〉，收入向達等撰，《敦煌變文論輯》，臺北，石門圖書公司，1981年12月。
- 項楚著：《敦煌歌辭總編匡補》，成都，巴蜀書社，2000年6月。
- 敦煌研究院編：《敦煌遺書總目索引新編》，北京，中華書局，2000年7月。
- 聖嚴法師：《律制生活》，臺北，東初出版社，1995年1月。
- 榮新江：《敦煌學十八講》，北京，北京大學出版社，2001年8月。
- 潘重規編著：《敦煌變文集新書》，臺北，文津出版社，1994年12月。
- 鄭振鐸：《中國俗文學史》，北京，東方出版社，1996年3月。
- 劉進寶編著：《敦煌歷史文化》，蘭州，甘肅人民出版社，2000年6月。
- 薄小瑩：《敦煌遺書漢文紀年卷編年》，長春，常春出版社，1990年3月。
- 蘇瑩輝：《敦煌學概要上編》，臺北，五南圖書公司，1988年12月。

二、學位論文

- 王定勇：《敦煌佛曲研究》，揚州大學碩士論文，2003年5月。
- 林玫儀：《敦煌曲研究》，臺北，臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1974年6月。
- 林仁昱：《敦煌佛教歌曲之研究》，嘉義，中正大學中國文學研究所博士論文，2001年6月。

三、單篇論文

- 王志鵬：〈從敦煌聯章歌辭看佛教對民間歌唱體式的吸收與發展〉，《中國詩歌研究動態》，2008年第1期。
- 曲金良：〈敦煌寫本變文、講經文作品創作時間匯考——兼及轉變與俗講問題〉，《敦煌學輯刊》，1987年第1期。

- 李騫撰：〈唐變文的形成及其與俗講的關係〉，《敦煌學輯刊》第2期，1985年11月。
- 施謝捷：〈伯三六一八《秋吟一本》校補〉，《古籍整理研究學刊》，1990年第4期。
- 郭長城：〈試論P四九八〇及「秋吟一本」之相關寫卷〉，《敦煌學》第6輯，1983年6月。
- 郭長城：〈敦煌變文集失收之三個與「秋吟一本」相關寫卷敘錄——S.5572，P.2704，P.4980〉，《敦煌學》第11輯，1986年7月。
- 郭在貽、張涌泉、黃征撰：〈《秋吟》和《不知名變文》三種補校〉，《溫州師院學報》（哲社版），1989年第2期。
- 張涌泉：〈《敦煌歌辭總編》校議〉，《語言研究》，1992年第1期。
- 黃征：〈《敦煌歌辭總編》校釋商榷〉，《敦煌研究》，1990年第2期。
- 項楚：〈《敦煌歌辭總編》匡補（四）〉，《文史》第38輯，1994年2月。
- 榮新江：〈郝春文《唐後期五代宋初敦煌僧尼的社會生活》評介〉，《中國史研究》，2000年第1期。
- 潘重規：〈敦煌寫本最完整的一篇講經文的研究〉，《孔孟月刊》，第28卷第1期。
- 羅宗濤：〈敦煌變文中詩歌形式之探討〉，收入《中央研究院國際漢學會議論文集》，中央研究院編，1981年10月。
- 蘇金花：〈唐後期五代宋初敦煌僧人私有地產的經營〉，《中國經濟史研究》，2000年第4期。
- 蘇金花：〈唐後期五代宋初敦煌僧人的社會經濟生活〉，《中國經濟史研究》，2003年第2期。

《北市大語文學報》第十一期；97-110頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2013年12月

曲莫《父母規》述評

葉 鍵 得^{*}

【 摘 要 】

《父母規》一書由大陸曲莫先生所著，筆者以為此書強調身為父母的重要性，闡釋父母的責任，敘述父母教導子女的內容及教導子女切忌的事情，非常正面，深具意義，有助於品德修養、家庭教育、社會教化，以及發揚傳統文化，爰予以介紹，包括全書內容及體例，列舉其優點，並提出幾點淺見供參。

關鍵詞：父母規、弟子規

^{*} 臺北市立大學中國語文學系教授兼人文藝術學院院長

A Review of Chiu-Mo's "Rules of Parenting"

Yeh, Jiann-Der*

Abstract

Chiu-Mo's book "Rules of Parenting" is a positive and meaningful look on the responsibilities and practices of raising a child. This book helps parents in building moral character, educating, socializing their children. This review provides notable passages from the book and discusses them.

Keywords: Rules of Parenting, Rules of being a Child

* Professor, Department of Chinese Language and Literature; Dean, School of Humanities and Arts, University of Taipei.

一、前言

102年8月上旬中華孔孟協會理事長林文傑先生與該會楊永枝副理事長、程菱芳常務監事聯袂來訪，承贈送筆者《父母規》一書。當《父母規》書名映入眼簾時，讓筆者驚喜萬分，因為大家熟知的是《弟子規》這本書，從未聞有《父母規》這本書，在好奇、欣喜、期待之下，立刻把書展閱，覺得此書立意宗旨很好，誠如本書「開篇誦」所云：「千教萬教，父母最重要，今為父母，責任重大。」通篇敘及父母應為的事項，非常正面，深具意義，有助於品德修養、家庭教育、社會教化，以及發揚傳統文化，個人肯定之餘，爰撰此文為之介紹，期盼大眾閱讀，汲取其中要義。筆者以為本書值得好好推廣，鼓勵大家多多閱讀。

文末提出幾點個人淺見供參。

二、本書內容介紹

(一)作者：本書由大陸曲莫先生著。據書首說明，曲先生為當代教育研究者，其書「並經海內外多方專家研討修正而成」。

(二)出版時間：2013年7月。發行於海峽兩岸、新加坡。

(三)書法文字：書中文字由溫秀軍先生以硬筆書法撰寫。

(四)內容及編排：

「全書六篇，共有十責、十規、六觀、十一戒，計3652字。」¹

1. 先逐錄本書內容

開篇誦

關於《父母規》

曲莫先生、鄭柔娟女士、溫秀軍先生簡介

前言

目錄

第一篇 父母重

第二篇 父母責

第三篇 父母戒

¹ 見《父母規》頁1首段第2行至第3行。

第四篇 教子觀

第五篇 父母則

第六篇 大成道

結束語

有關說明

鄭柔娟、程躍、馬方、林文杰、劉悅坦讚詞

本次印刷品資助人²

2. 次錄各篇內容（子目）如下：

第一篇父母重—關乎子、關乎家、關乎國

第二篇父母責—父母責、生其身、養其氣、育其神、正其意、長其智、啟其德、
教其格、愛其心、造其境、解其惑

第三篇父母戒—勿失教、勿托他、勿傷尊、勿過限、勿專教、勿寵溺、勿交易、
勿窺私、勿遷怒、勿嘮叨、勿比他

第四篇教子觀—孝尊親、學習觀、交友觀、婚戀觀、成功觀、財富觀

第五篇父母則—和合道、言行一、守誠信、知善惡、勤勞作、簡節約、善溝通、
威嚴方、師子女、守弟規

第六篇大成道—有五心、有六力

二、本書優點

（一）主旨明確，立意良善：

本書封面有「學父母規，教成功子」字樣，已明確點出本書要旨與目的。意思是父母要做到書中所言，可以教出成功子女。

「開篇誦」云：

天大地大，父母恩最大
山好水好，兒女孝最好
千教萬教，父母最重要
今為父母，責任重大
誠意正心，修身齊家

² 全書頁碼由頁1至頁41。

長幼互敬愛，合家歡樂
家和萬事興，天下太平

父母恩情最大，子女須孝順，點出父母與子女的密切關係。然而父母的教育，更為重要。

(二) 內容統攝父母應為之事，子目詳備：

本書「目錄」中列舉為人父母應為之事，包括：「父母重」、「父母責」、「父母戒」、「教子觀」、「父母則」、「大成道」等六大項，即本書六大篇。所謂「十責」、「十規」、「六觀」、「十一戒」包含其中。³

第一篇：「父母重」⁴，意思是父母的責任重大。籠統說明「父母」的重要性，含蓋三個子目：關乎子、關乎家、關乎國⁵。

1. 「關乎子」一意思是關繫著子女的本性。
2. 「關乎家」一意思是關繫著親子關係。
3. 「關乎國」一意思是關繫著國家安定。

第二篇：「父母責」⁶，意思是父母應知身為父母的責任有哪些？含蓋十一個子目：「父母責」、「生其身」、「養其氣」、「育其神」、「正其意」、「長其智」、「啟其德」、「教其格」、「愛其心」、「造其境」、「解其惑」。

1. 「父母責」一意思是父母責任重大，須擔負「養」、「教」及「生其身」以下十種責任，即「十責」。
2. 「生其身」一內容是父母要生下健康的子女、要生下健康的子女需如何作為及生下後如何照顧與教養。例如懷孕時不能亂吃東西，不能亂服藥品；要餵母乳，才能給子女健康的體質。
3. 「養其氣」一意思是要培養子女的「志氣」與「勇氣」。
4. 「育其神」一「神」就是「意識」，意思是要培養子女的「意識」。
5. 「正其意」一蒙以養正，有八正：即「見解」、「思想」、「語言」、「行為」、「職業」、「精進」、「意念」、「心定」都要端正。
6. 「長其智」一意思是搭配「正其意」，增長子女智慧。

³ 見《父母規》頁1首段第2行至第3行。

⁴ 見《父母規》頁5至頁7。

⁵ 見《父母規》頁7。

⁶ 見《父母規》頁9至頁15。

7. 「啟其德」一意思是要「厚德」，「厚德」要從禮儀、直心、善心、利他做起。
8. 「教其格」一意思是教導子女成為「完整人」，成為「完整人」需做到「完性格」、「獨人格」、「高品格」。
9. 「愛其心」一意思是父母要愛護子女，讓子女可以感受到父母的愛。
10. 「造其境」一意思是父母要為子女選擇優良環境。
11. 「解其惑」一意思是解除子女迷惑，並和子女一起探索。

第三篇：「父母戒」⁷，意思是父母教導子女時，要切忌十一件事情，子目為：「勿失教」、「勿托他」、「勿傷尊」、「勿過限」、「勿專教」、「勿寵溺」、「勿交易」、「勿窺私」、「勿遷怒」、「勿嘮叨」、「勿比他」等「十一戒」。

1. 「勿失教」一意思是父母生下子女就得教育他們，「子不教，父母過，子有失，父母恥」。
2. 「勿托他」一意思是子女要自己親帶，切勿托給他人，如保姆或老師之類。
3. 「勿傷尊」一意思是不要傷害子女的自尊心。
4. 「勿過限」一教導子女時不要逾越法規等界線，多給子女自由空間不要傷害他們。有七句話父母會殺傷子女，那就是：「要聽話」、「要正常」、「別亂想」、「管閒事」、「你不行」、「真沒用」、「白養你」等。
5. 「勿專教」一意思是父母不要專斷，逼迫子女尊重己見。要尊重子女的想法與決定。
6. 「勿寵溺」一意思是父母不要寵愛子女，避免養成子女驕橫習性。
7. 「勿交易」一意思是父母養育子女不是一種交易行為，真愛是無條件的。千萬不要抱著「我生你，你孝我；我養你，你敬我；我花錢，你要還」的心態。
8. 「勿窺私」一意思是父母要尊重子女的隱私權，並做好溝通。
9. 「勿遷怒」一意思是父母不要遷怒。
10. 「勿嘮叨」一意思是父母管教子女，不要嘮叨。
11. 「勿比他」一意思是父母忌諱拿他人的成就與自己小孩來相比，這樣會傷害到子女。若要比，自己比，有進步就行了。

第四篇：「教子觀」⁸，意思是父母教導子女的內涵。子目有「孝尊觀」、「學習觀」、「交友觀」、「婚戀觀」、「成功觀」、「財富觀」等「六觀」。

1. 「孝尊觀」一就是父母要教導子女孝順父母，尊敬師長，尤其是父母要以身作則。

⁷ 見《父母規》頁17至頁23。

⁸ 見《父母規》頁25至頁28。

2. 「學習觀」—就是父母教導子女學習的要領、方法、態度以及學理科、文科、作文的方法。
3. 「交友觀」—就是父母要告訴子女「益三友」與「損三友」，要嚴以律己，寬以待人。
4. 「婚戀觀」—就是父母教導子女選擇配偶的條件，首重德行，其次是能力、再其次才是相貌。男生要有責任感，女生要自愛。互相欣賞，互相包容。
5. 「成功觀」—就是要成功要有興趣，要專研。
6. 「財富觀」—就是對於財富的取得，要守道義。不要貪財，同時要量入為出。

第五篇：「父母則」⁹，意思是父母要做子女的典範，以身作則。子曰有「和合道」、「言行一」、「守誠信」、「知善惡」、「勤勞作」、「儉節約」、「善溝通」、「威嚴方」、「師子女」、「守弟規」等「十規」。

1. 「和合道」—就是父母要合好，做到父嚴母慈。
 2. 「言行一」—就是父母要做到言行合一。
 3. 「守誠信」—就是父母要做到守誠信，以身作則，如曾子殺彘故事，並且達到「才德兼備」。
 4. 「知善惡」—就是父母要做到行善去惡，廣積福德。
 5. 「勤勞作」—就是父母要養成勤勞的習慣。
 6. 「儉節約」—就是父母生活要節儉，不管是飲食、衣服、飾物、交通工具等都要儉約。
 7. 「善溝通」—就是父母以愛心、耐心、真心與子女溝通，共同商量。
 8. 「威嚴方」—就是父母要做到威信、嚴律、慈愛。
 9. 「師子女」—就是父母也要以子女為鏡，改善缺失。父母固然是子女的典範，但也可從子女身上得到啟示。
 10. 「守弟規」—就是父母要先遵守《弟子規》內容：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」（《論語·學而篇》）做為子女典範。
- 第六篇：「大成道」¹⁰，意思是父母望子成龍，望女成鳳，具備「五心」，擁有「六力」，就可以「大成」，也就是達到成功的地步了。

1. 「五心」—「羞愧心」、「自信心」、「上進心」、「責任心」、「大愛心」。
2. 「六力」—「注意力」、「意志力」、「覺察力」、「思維力」、「目標力」、「溝通力」。

⁹ 見《父母規》頁29至頁33。

¹⁰ 見《父母規》頁35至36。

(三) 強調親子溝通及師法子女的重要，值得肯定：

在第六篇「大成道」中提到大成的第六力是「溝通力」¹¹，父母要與子女溝通，才能達到和諧的局面。第五篇子目中就列有「善溝通」這條目，父母需要用愛心，用方法，真誠真意與子女溝通，建立良好關係。另一子目是「師子女」¹²，在傳統、權威時代，豈有可能？可是《父母規》強調父親需以子女為鏡，省思自己是否有過失，甚至師法子女的優點。這是雙向溝通，更能增加和諧。

(四) 生給子女健康身體及幼兒親帶的理念，非常正確：

父母生育子女，固然是件普通的事情，不過，不要忘了是要給子女一個健康的身體。我們常在傳播媒體上看到母親懷孕喝酒、嗑藥、吸毒等的報導，結果生下的小孩，身體不健康，甚至更嚴重的殘缺。這對子女是非常不公平的。在第二篇「父母則」子目中列有「生其身」¹³條目，強調給子女健康為第一重要。從妊娠期就要開始注意，日常生活中的飲食、藥物等等都得注意。特別提到育嬰兒時，母乳最好，這與最近科學實驗母乳最健康的新聞報導符合。同時，傳統說法餵母乳，可增進母子（女）連心。

「嬰幼時，母乳好，乳之優，在身心」¹⁴，洵然。

在第三篇「父母戒」子目中有「勿托他」¹⁵條目，強調幼兒啟蒙教育的重要性，認為成年前要「多親帶」，不可「寄長輩，托他人，依褸姆，靠老師」¹⁶。

(五) 責備子女有「七不責」¹⁷，值得父母參考：

在第三篇「父母戒」子目中有「勿傷尊」¹⁸條目，強調不要傷害子女的自尊心。責備子女「只對事，不對人」，有七種時機不去責備子女：

1. 「對眾」時—在眾人面前不要責備子女，避免傷害自尊心。
2. 「愧悔」時—在子女已經知道錯誤或已經悔悟時不需再加以責備。
3. 「暮夜」時—在晚間不宜責備子女，避免增添恐懼，甚至做惡夢，影響身心。

¹¹ 見《父母規》頁36倒數第2行。

¹² 見《父母規》頁33第6行。

¹³ 見《父母規》頁10第4行。

¹⁴ 見《父母規》頁10第倒數第4行。

¹⁵ 見《父母規》頁18第7行。

¹⁶ 見《父母規》頁18第倒數第3行。

¹⁷ 見《父母規》頁19末3行。

¹⁸ 見《父母規》頁19第2行。

4. 「飲食」時—在飲食時不要責備子女，避免影響情緒。
5. 「歡慶」時—在歡慶時，不要責備子女，避免影響氣氛。
6. 「悲憂」時—在子女有悲傷憂愁時，不要責備子女，否則雪上加霜。
7. 「疾病」時—在子女疾病時不要責備子弟，因為希望子女早日康復。
這是所謂的「古人告」也就是古人告誡我們的，值得父母注意。

(六) 向子女說話，有七句話最可怕，值得父母警惕：

在第三篇「父母戒」子目中有「勿過限」¹⁹條目，列舉七句話會傷害子女，「最可怕」：

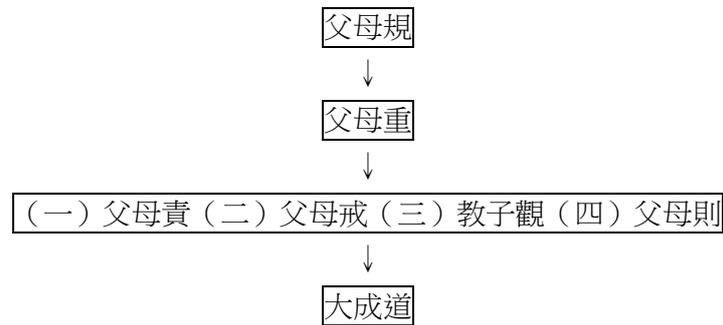
1. 「要聽話」—若向子女說「要聽話」，會妨害子女的「獨立」發展。
2. 「要正常」—若向子女說「要正常」，會妨害子女的「個性」發展。
3. 「別亂想」—若向子女說「別亂想」，會妨害子女的「想像」力。
4. 「管閒事」—若向子女說「管閒事」，會妨害子女的「公德」心，失去關懷社會的熱誠。
5. 「你不行」—若向子女說「你不行」，會妨害子女的「自信」心。
6. 「真沒用」—若向子女說「真沒用」，會妨害子女「自尊」心。
7. 「白養你」—若向子女說「白養你」，會傷害「親情」。本篇子目中有「勿交易」條目，認為父母與子女不是「交易」行為，「我生你，你孝我」、「我花錢，你要還」這種交易「非真愛」，真愛是「無條件」的。

平心而論，前三句話，就普通狀況來說，並非不可說，畢竟可以提醒子女，但如果不分輕重，過度干涉，當然會產生反效果。

(七) 結構清晰，有條有理：

茲分析此六篇綱領結構如下：

¹⁹ 見《父母規》頁20。



書名是《父母規》，「父母重」是總領，籠統說明「父母」的重要性。底下有四大綱領：(一) 父母責 (二) 父母戒 (三) 教子觀 (四) 父母則，分別說明父母應知身為父母的責任有哪些；父母教導子女時，要切忌十一件事情；父母教導子女的內容；父母要做子女的典範，以身作則。最後是「大成道」，要具備「五心」、擁有「六力」，就可以「大成」，也就是達到成功了。

(八) 搭配《弟子規》，使父母、子女二端得以兼顧：

《弟子規》原名〈訓蒙文〉，乃清·康熙年間秀才李毓秀所作，為啟蒙教材。後經清·賈存仁修訂改編，改名為〈弟子規〉。其內容取自《論語·學而篇》第六條：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。」具體列舉出為人子弟在家、出外、待人接物、求學應有的禮儀與規範，重視家庭教育、生活教育、社會教育與品德教育。

而《父母規》主旨取自《易經·家人卦》：「男女正，天地之大義也。家人有嚴君焉，父母之為謂也。……而家道正，正家而天下定矣。」列舉為人父母的責任、戒慎所在、教導子女方法、以身作則與達到「大成」的五心、六力。重視家長教育、品德教育、家庭教育，兼及管理科學、中醫學、心理學、親子學、現代教育學等。

《弟子規》使弟子正，《父母規》使父母正，誠如「前言」云：「上正則下正，父母正則子女正，則家正、則國正，則天下正。」²⁰二書相搭配，父母與子女二端得以兼顧。

²⁰ 見《父母規》頁3第3段。

本書第五篇「父母則」中最末一目「守弟規」²¹，就是父母要先遵守《弟子規》內容，做為子女典範。亦足見《父母規》是與《弟子規》相搭配的。

三、幾點淺見

(一) 項目、子目用詞或內容文詞，未臻明確：

項目如「父母重」、「父母責」、「父母戒」、「父母則」等語詞，一則含意不能立即理解，再則一時之間也無法分辨彼此異同，必須經過閱讀其內容，方知其意思或不同之處。就如上文，經筆者將語詞解釋之後，相信讀者比較容易理解。

子目如第二篇「父母責」²²列有「父母責」、「生其身」、「養其氣」、「育其神」、「正其意」、「長其智」、「啟其德」、「教其格」、「愛其心」、「造其境」、「解其惑」等子目，其中「愛其心」一詞似乎較難理解。又如第三篇「父母戒」²³列有「勿失教」、「勿托他」、「勿傷尊」、「勿過限」、「勿專教」、「勿寵溺」、「勿交易」、「勿窺私」、「勿遷怒」、「勿嘮叨」、「勿比他」等子目，其中、「勿過限」、「勿交易」這二子目，就難以理解。

語詞如第三篇「父母戒」中「勿專教」²⁴子目中「念侏儒，行傀儡，家庭中，輪迴裏」²⁵、「…長不宰，謂玄德」²⁶、「勿比他」²⁷條目中「傷仲永」²⁸等語詞似乎不能立即理解。

(二) 「學習觀」²⁹所列舉領域或科目，似乎較為褊狹：

「學習觀」就是父母教導子女學習的要領、方法、態度，同時也說明學理科、文科、寫作文的方法。也許只是籠統的舉出領域或科目而已，否則有失褊狹，因為現今孩子要學習的領域或科目比較多了。

²¹ 見《父母規》頁33倒數第3行。

²² 見《父母規》頁9至頁15。

²³ 見《父母規》頁17至頁23。

²⁴ 見《父母規》頁20第2目。

²⁵ 見《父母規》頁21第2行。

²⁶ 見《父母規》頁21第4行。

²⁷ 見《父母規》頁23第2目。

²⁸ 見《父母規》頁23末行。

²⁹ 見《父母規》頁26第2目。

(三) 注文、按語字體太小，不便讀者閱讀：

本書注文、按語置於單頁右側、雙頁左側，但字體太小，讀來不便。

(四) 簡化字體，未能普及：

本書在大陸發行，採用簡化字體，看正體字習慣的讀者看不懂，這是非常可惜的，尤其無法廣泛推行。據林文傑理事長說，不久將以正體字在臺灣印行，這是令人企盼的事。

四、結語

本書「關於《父母規》」³⁰說：「《父母規》將以東方傳統文化為基礎的品德教育與西方現代管理科學為基礎的能力教育相結合，集古聖先賢之教與當代中西方家庭教育學之精華，合傳統道德學、中醫學與現代教育學、心理學、親子學之要義，涵蓋教子成長之胎教、育嬰、啟蒙、學習、處世、婚戀、事業各層面，是家庭教育、家長教育之最佳讀物。」³¹已將本書的內容、功用闡釋清楚，確實是一本好書，天下為人父母的，應該好好研讀，並確實實踐。

《父母規》三字一句，理想上全篇押韻，讀來較為順口，但書前「關於《父母規》」說：「但為避免刻意“古文學化”而造成閱讀困難，因此，也未求全篇押韻，總體上既有古代文學之色彩，又不失現代文學之通俗風格。」³²所以這部分我想我們就不要強求了。

本文列舉本書優點，其中也將項目、子目加以闡釋，相信有助於讀者的瞭解，至於所列舉的淺見，雞蛋裡挑骨頭，瑕不掩瑜。筆者更企盼此書能廣為發行，讓家庭和諧、社會國家安定，最終能達到天下太平。

主要參考書目

魏·王弼 晉·韓康伯 注 唐·孔穎達 正義 清·阮元校勘：《周易正義》（十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1976年。

³⁰ 見《父母規》頁1。

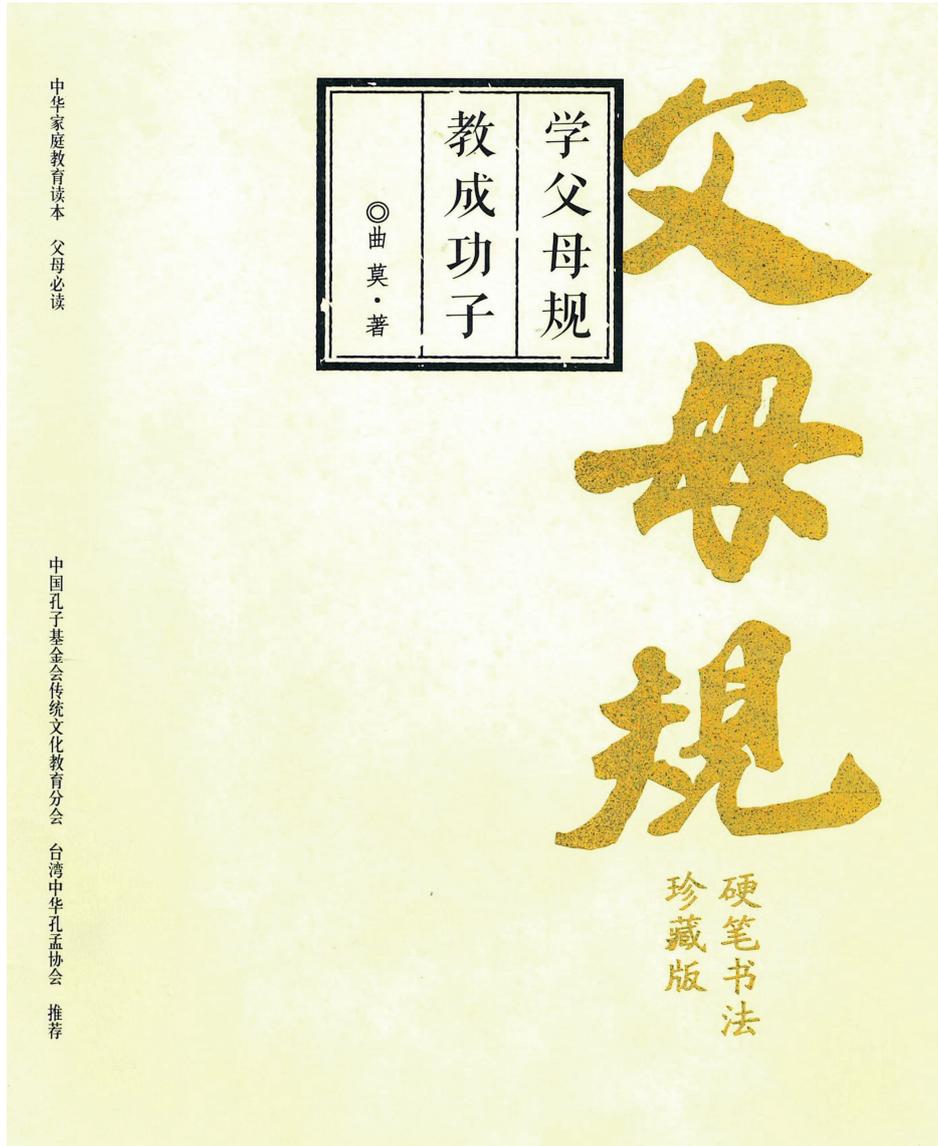
³¹ 見《父母規》頁1末段。

³² 見《父母規》頁1第3段第3行至第5行。

魏·何晏注 宋·邢昺等疏 清·阮元校勘：《論語注疏》（十三經注疏本），臺北：藝文印書館，1976年。

清·李毓秀著：《訓蒙文》，清·賈存仁修訂改編，改名《父母規》，華藏淨宗學會。

王明泉：《弟子規簡說》，臺北：明倫出版社，2013年5月。



（本書內容書影）



注

①《列女传·母仪传·周室三母》：大任（太任）者，文王之母...及其有娠，目不视恶色，耳不听淫声，口不出教言，能以胎教...君子谓大任为能胎教。古者妇人妊子，寝不侧，坐不边，立不跛，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不视于邪色，耳不听于淫声。夜则令诵诗，道正事。如此，则生子形容端正，才德必过人矣。故妊子之善时，必慎所感。感于善人，则善。感于恶人，则恶。生而肖万物者，皆其母感于物，故形音肖之。文王母可谓知肖化矣。

按

①经常给孩子输液，造成孩子免疫力下降，会出现“一有点小病就要输液，否则就很难好”的情况。

②目前，最常见的儿科疾病是风寒感冒等呼吸道疾病和食物积滞引起的消化道疾病。宋代著名儿科专家钱乙在《小儿药证直诀》中提到：“若要小儿安，常须三分饥与寒”。中医认为小儿脾胃还在发育中，功能不完善，多食容易造成消化不良，食物积滞，进而引起一系列消化系统疾病。而穿得太暖一方面降低了身体自身的抵抗力，另一方面则容易发汗，一受点凉就很容易发生感冒、腹痛、腹泻等疾病。因此，要想让孩子健康成长，第一，饮食上“三分饥”，在保证正常营养的情况下，不要让孩子吃太多。第二，穿着上“三分寒”，要随着季节适当增减衣被，但不要穿太暖。



父母责：

大人任，重于山，父母责，须完整，
生必养，养必教，十责任，父母担。

生其身：

健康身，第一要，妊娠期，保护好。
寝不侧，坐不边，立不斜，险不处。

不食邪、不食臭，少食药、食按时。

不视邪，不听淫，夜诵诗，道正事。

忌抑郁、忌惊恐、忌大怒、忌妄念。^{注①}

婴幼儿时，母乳好，乳之优，在身心。

身不康，乳则浊，心不清，血则热。

古人告：三分饥，三分寒，小儿安。^{按①}

小疾病，勿多忧，常输液，免疫少。^{按②}

《北市大語文學報》總目錄

註：《北市大語文學報》改版前題作《應用語文學報》

《應用語文學報》

創刊號 8 篇 (1999.06)

《應用語文學報》發刊詞	劉兆祐
論「叢書」	劉兆祐
王獻唐先生日記選注	丁原基
日本漢學研究近況	林慶彰
客語狀聲詞探析	古國順
關於〈切韻序〉的幾個問題	葉鍵得
二十世紀報導文學的回顧	陳光憲
從黃州詩詞話東坡——談創作的要素	江惜美
原住民文學的類型與趨向	浦忠成

第二號 8 篇 (2000.06)

雜著筆記之文獻資料及其運用	劉兆祐
張金吾編《詒經堂續經解》的內容及其學術價值	林慶彰
王獻唐與傅增湘、傅斯年、屈萬里等往來書札標注	丁原基
如何填等韻圖	葉鍵得
「表達、溝通與分享」的基本能力研究	陳正冶
面向未來的本國語文教學體系——試論單元統整教學之建構	馮永敏
史記寫作藝術與現代報導文學	陳光憲
析論蘇軾詩中的想像	江惜美

第三號 10 篇 (2001.06)

劉兆祐教授榮退紀念專號

- | | |
|----------------------------------|-----|
| 《文獻通考》之文獻資料及其運用與整理——「政書」文獻資料研究之一 | 劉兆祐 |
| 許印林之方志學述評 | 丁原基 |
| 顧頡剛論《詩序》 | 林慶彰 |
| 客語用字待考錄 | 古國順 |
| 類疊與層遞修辭法概論 | 陳正治 |
| 顧炎武離析《唐韻》以求古音分合析論 | 葉鍵得 |
| 客語上古詞彙考 | 何石松 |
| 試論九年一貫《國語文課程綱要》內涵與特色 | 馮永敏 |
| 析論蘇軾詩中的形相直覺 | 江惜美 |
| 臺灣當代文藝思潮引論 | 許琇禎 |

第四號 9 篇 (2002.06)

陳維德教授、江惜美教授榮退紀念專號

- | | |
|---------------------|-----|
| 元興文署《資治通鑑》版本疑辨 | 吳哲夫 |
| 劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法 | 林慶彰 |
| 宋代類書的文獻價值 | 丁原基 |
| 客語用字待考續錄 | 古國順 |
| 由黃季剛先生從音以求本字論通假字 | 葉鍵得 |
| 析論蘇軾詩中的心理距離 | 江惜美 |
| 權力意志與符號的戲局——林耀德小說研究 | 許琇禎 |
| 皮日休的儒學思想 | 劉醇鑫 |
| 論北魏孝文帝的「六宗」說 | 濮傳真 |

第五號 11 篇 (2003.06)

屈萬里先生之學術成就及對中國圖書館事業之貢獻	劉兆祐
馮琦及其《經濟類編》	丁原基
上古「韻部」析論	葉鍵得
從客語詞彙看君子「好」述	何石松
現代漢語的構詞新探	何永清
注音符號教學探討及改進研究	陳正治
析論蘇軾詩中的內模仿	江惜美
〈十二月古人〉考述(一月至四月)	古國順
「俗賦」的名稱、淵源與形成	楊馥菱
韓愈文中的孟子	劉醇鑫
郝敬儒學思想述論	張曉生

第六號 12 篇 (2004.06)

施隆民教授榮退紀念專號

鄭樵之文獻學	劉兆祐
臺華語相應滋長關係之探微	蔡秋來
陳澧系聯《廣韻》切語上下字條例的教學設計與問題討論	葉鍵得
現代漢語副詞分類的探究	何永清
林海音與兒童文學探究	陳正治
析論蘇軾詩中的陽剛美	江惜美
柳宗元貶謫時期詩賦之悲憤主題及其自我治療意義之研究	梁淑媛
臺北拱樂社錄音團研究	楊馥菱
范仲淹《易》學與革新智慧	陳光憲
臺灣阿美族神話傳說研究——文化內涵與起源的集體思維	浦忠成
陳淳與《北溪字義》	余崇生
《韓非子·解老篇》對老子「道」的詮釋與運用	張曉生

第七號 11 篇 (2005.06)

古國順教授、陳正治教授、劉醇鑫教授榮退紀念專號

客語無字詞彙文獻探討	何石松
《四庫全書》著錄姓氏類文獻析探	丁原基
《古文觀止》的嘆詞探究	何永清
關於聲韻學的幾個問題	葉鍵得
臺華語相應滋長關係之探微 (二)	蔡秋來
兒童詩修改探討	陳正治
析論蘇軾詩中的陰柔美	江惜美
王國維先生之治學及其學術貢獻	陳光憲
本土思想的萌發：原住民族神話思維的回溯	蒲忠成
吉藏的判教思想	余崇生
韓愈的政治思想論析	劉醇鑫

第八號 7 篇 (2006.06)

王國維之文獻學	劉兆祐
臺華語相應滋長關係之探微 (三)	蔡秋來
《經史正音切韻指南·玉鑰匙門法》析論	葉鍵得
客語生子為降子考	何石松
從《隸釋》、《隸續》看洪适對隸書的研究	吳俊德
臺北市行天宮楹聯的語法與修辭研究	何永清
詩畫藝術中的兩種對差	梁淑媛

《北市大語文學報》

註：《應用語文學報》改版後題作《北市大語文學報》（中國語文領域）

創刊號（改版後） 5 篇（2008.12）

- | | |
|----------------------|-----|
| 聲韻學與古籍研讀之關係 | 陳新雄 |
| 《戰國策》被動句式研究 | 許名瑋 |
| 真誠的愛與創造——江自得及其詩作內容析探 | 陳盈妃 |
| 論謝靈運山水詩中理想人格的追求與失落 | 賴佩暄 |
| 國中學生讀、寫能力之因素結構分析 | 林素珍 |

第三期 5 篇（2009.12）

- | | |
|-----------------------------|-----|
| 伊藤東涯〈聖語述〉析論 | 謝淑熙 |
| 李漁《閒情偶寄》女性儀容觀探析 | 陳伊婷 |
| 從美學範疇論《周易》的「立象盡意」 | 張于忻 |
| 花東卜辭時代的異見 | 吳俊德 |
| 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 |

第五期 7 篇（2010.12）

- | | |
|---|---------|
| 海峽兩岸《易》學工具書編纂之回顧與展望 | 孫劍秋、何淑蘋 |
| 臺灣海陸客家語「來/去」做趨向語的相關研究 | 黃美鴻、鄭 縈 |
| 格不必盡古，而以風調勝——顧璘對格調論的實踐與補充 | 蘇郁芸 |
| 論臺灣兒童自然科普書寫——以《李淳陽昆蟲記》為例 | 陳怡靜 |
| 古典文學的應用與抵抗——蔣渭水的文言散文與古典詩歌作品論 | 黃信彰 |
| 日本室町時代五山禪宗及其僧侶漢詩之析探 | 林均珈 |
| 體驗交流、參與互動的作文教學走向
——從命題與批改談作文教學的更新與轉型 | 馮永敏 |

第七期 6 篇 (2011.12)

- | | |
|--|-----|
| 戰國遣策名物考釋四則 | 邱敏文 |
| 臺灣四縣客家話的幾個音韻問題 | 劉勝權 |
| 彎弓征戰作男兒，夢裡曾經與畫眉
——《樂府詩集》二首〈木蘭詩〉的互文性分析 | 林淑雲 |
| 相思、悟世與閒適——論關漢卿散曲之春意象 | 顏智英 |
| 文人的自我獨白——解析自祭文與自撰墓誌銘 | 郭乃禎 |
| 篇章邏輯與讀寫教學 | 陳滿銘 |

第九期 5 篇 (2012.12)

- | | |
|----------------------------|---------|
| 古文字「龜」、「求」、「𠄎」、「田」論辨 | 張惟捷 |
| 《文心雕龍》「物感」說與「興」義之辨 | 黃偉倫 |
| 林語堂散文的語言美學論析 | 黃麗容 |
| 《國語一字多音審訂表》與語文教學綜合研究 | 葉鍵得 |
| 談 PISA 閱讀素養評量對十二年國教閱讀教學的意涵 | 孫劍秋、林孟君 |

第十一期 5 篇 (2013.12)

- | | |
|---------------------|-----|
| 卜辭商王廩辛存在的考察 | 吳俊德 |
| 陸祭《春秋胡氏傳辨疑》述評 | 張曉生 |
| 〈人間世〉的自處處人之道 | 吳肇嘉 |
| 敦煌寫卷 P2704 及其相關寫卷研究 | 劉鑒毅 |
| 曲莫《父母規》述評 | 葉鍵得 |

《北市大語文學報》稿約

內容範圍

本學報每年出版兩期（六月及十二月），園地公開。所收學術論文分為「中國語文領域」與「外國語文領域」兩部份，刊載以下稿件，歡迎海內外學界人士投稿：

- 一、「中國語文領域」登載有關中國文學、語言學、文字學、中國語文教育、華語文教育等學術論文。本領域之學術論文於每年於十二月發行，來稿之審查統一於每期截稿（九月底）後處理。
- 二、「外國語文領域」刊載英美文學、語言學、外語教學（含文學教學）與文化研究等學術論文或國內外相關書籍與教材之評論。本領域之學術論文於每年六月發行，來稿之審查統一於每期截稿（三月底）後處理。

投稿須知

一、稿則

1. 來稿以未發表者為限（會議論文請確認未參與該會議後經審查通過所出版之正式論文集者）。凡發現一稿兩投者，一律不予刊登。
2. 稿件內涉及版權部分（如圖片及較長篇之引文），請事先取得原作者同意，或出版者書面同意。本學報不負版權責任。
3. 來稿經本學報接受刊登後，作者同意將著作財產權讓與本學報，作者享有著作人格權；日後除作者本人將其個人著作集結出版外，非經本學報同意，不得翻印、翻譯或轉載。
4. 著作人投稿於本學報經收入後，同意授權本學報得再授權國家圖書館「遠距圖書服務系統」或其他資料庫業者，進行重製、透過網路提供服務、授權用戶下載、列印、瀏覽等行為。並得為符合「遠距圖書服務系統」或其他資料庫之需求，酌作格式之修改。
5. 來稿請勿發生侵害第三人權利之情事。發表人須簽具聲明書，如有抄襲、重製或侵害等情形發生時，概由投稿者負擔法律責任，與本學報無關。
6. 本學報編輯對擬刊登之文稿有權做編輯上之修正。

7. 凡論文經採用刊登者，每一撰稿人致送本學報二本、抽印本二十份，不另致酬。
8. 來稿請使用以電腦打字印出的稿件。請避免用特殊字體及複雜編輯方式，並請詳細註明使用軟體名稱及版本。英文以 Times New Roman 12 號字，中文以細明體 12 號字打在 A4 紙上，並以 Word 原始格式（上下留 2.54 公分，左右各 3.17 公分）排版（請勿做任何特殊排版，以一般文字檔儲存即可）。

二、審查與退稿

1. 本學報所有投稿文章均送審，審查完畢後，編輯小組會將審查意見寄給作者。
2. 本學報來稿一律送請兩位學者專家審查，審查採雙匿名制，文稿中請避免留下作者相關資訊，以利審查作業。
3. 編輯委員會得就審查意見綜合討論議決，要求撰稿人對其稿件作適當之修訂。本學報責任校對亦得根據「撰稿格式」作適當之校正。
4. 來稿未獲刊登，一律密退。本學報將通知作者，但不退還文稿，請作者於投稿前自行留存底稿。

三、文稿內容

「中國語文領域」

1. 著者：來稿請附個人簡介（註明最高學歷及畢業學校、所屬學校機構及職稱、學術專長），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
2. 標題：請附中英文標題，文字力求精簡；若加副標題，亦以簡要為尚。
3. 摘要、關鍵字：來稿請附中英文摘要（中文摘要限五百字以內；英文摘要以一頁為限）、中英文關鍵詞（五個為限）。
4. 字數：以中英文稿件為限，中文稿以 10,000 字至 30,000 字（以電腦字元計，並含空白及註解）為原則，英文稿以 15 頁至 30 頁打字稿（隔行打字）為原則。特約稿件則不在此限。譯稿以學術名著為限，並須附考釋及註解。所有來稿務請按本學報「中國語文領域撰稿格式」寫作，以利作業。
5. 撰稿格式：本學報「中國語文領域」論文之撰寫，請依照《中國文哲研究集刊》所定之寫作格式，內容參考見 <http://140.109.24.171/home/6-5.pdf>。

「外國語文領域」

1. 著者：來稿請附個人簡介（註明最高學歷及畢業學校、所屬學校機構及職稱、學術專長），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
2. 標題：請附中英文標題，文字力求精簡；若加副標題，亦以簡要為尚。
3. 摘要、關鍵字：來稿請附中英文摘要（中英文各一頁），各約 500 字；中、英文關鍵字，各 3-5 個。
4. 字數：中文稿，請維持在 8,000-15,000 字，英文稿則為 10,000-16,000 字，含中英文摘要、參考書目與圖表。
5. 撰稿格式：本學報「外國語文領域」參考資料登錄方式主要依據 APA 或 MLA，中文排列方式以作者姓名筆劃由少到多排列。

四、文稿交寄

來稿（包括文件稿三份、姓名資料（另紙書寫）及前述內容之電子檔）請寄：

「中國語文領域」來稿（文稿三份連同光碟片）請寄：

臺北市愛國西路一號

臺北市立大學中國語文學系

《北市大語文學報》編輯委員會

「外國語文領域」來稿（文稿三份連同光碟片）請寄：

臺北市愛國西路一號

臺北市立大學英語教學系

《北市大語文學報》編輯委員會

《北市大語文學報》

投稿者聲明及著作授權書

著作名稱：

- 一、茲聲明本稿件為授權人自行創作，內容未侵犯他人著作權，且未曾以任何形式正式出版，如有聲明不實，願負一切法律責任。
- 二、授權人同意將上述著作無償授權予臺北市立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 十 一 期

刊期頻率：本刊為半年刊

出版年月：中華民國一〇二年十二月

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：張曉生

編輯委員：丁原基、許琇禎、馮永敏、孫劍秋、葉鍵得、劉兆祐
(以上為中文領域委員，依姓名筆劃順序排列)

胡潔芳、陳純音、楊麗中、劉建基、蕭聰淵

(以上為英文領域委員，依姓名筆劃順序排列)

執行編輯：張淑萍

助理編輯：江毓奇

封面題字：施隆民 教授

發行所：臺北市立大學人文藝術學院

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