

北市大語文學報

(中國語文領域)

第十二期

目次

弁言	張曉生	
宋代經書帝王學以義理解經特點初探——以史浩《尚書講義》 為主	何銘鴻	1
殷卜辭「彫」字及其相關問題	吳俊德	27
殷卜辭中「尸」、「人」偏旁相通辨析	陳冠勳	61
漢初月朔考索——以出土簡牘為線索	許名璿	101
論顏元事功思想中的「事物之學」	王詩評	129
集解與輯錄體解題	陳仕華	153
全臺首著鸞書釋疑——兼論《警世盤銘》佚文調查報告	黃文瀚	167

【附錄】

《北市大語文學報》總目錄（含《應用語文學報》）	197
《北市大語文學報》稿約	205
《北市大語文學報》投稿者資料表	209
《北市大語文學報》投稿者聲明及著作授權書	210

北市大語文學報

弁 言

《北市大語文學報》為本校語文研究的專業學術刊物，原本由中國語文學系與英語教學系主編，一年兩期，分別刊載中國語文及英語教學為主題的學術論文，自12期起，改由中國語文學系及華語文教學碩士學位學程主編，仍為一年兩刊，6月發行以刊載華語文教學為主題之研究論文，12月出版中國語文領域的研究論文。

本期通過審查而刊載的論文共有七篇，分別為：1.何銘鴻〈宋代經書帝王學以義理解特點初探——以史浩《尚書講義》為主〉作者希望透過對史浩《尚書講義》的分析研究，觀察宋代經筵講經內容、特質，以及宋代經解義理化的現象。2.吳俊德〈殷卜辭「酏」字及其相關問題〉檢視前人對於甲骨中常見之「酏」字的討論，並加以平議，認為「酏」即為「酬」字，修正了學界原本以「酏」為「酒」的意見。3.陳冠勳〈殷卜辭中「卩」、「人」偏旁相通辨析〉通過對於卜辭中具備「卩」、「人」兩偏旁文字在形、音、義關係的探討，檢討「義近形旁相通」理論的認定原則。4.許名瑜〈漢初月朔考索——以出土簡牘為線索〉以出土秦漢簡牘為線索，排比漢初實曆的月朔干支情形，並推論漢初高祖至武帝的用曆變化。5.王詩評〈論顏元事功思想的「事物之學」〉探討顏元事功思想中的「事物之學」內容，以闡明其以注重經濟民生等實務工作為特色的事功思想。6.陳仕華〈集解與輯錄體解題〉從經學及史學「集解」體裁書籍之組織及性質，為「輯錄體」目錄溯源，修正歷來學者以「《出三藏記集》為輯錄體先聲」之說。7.黃文翰〈全臺首著鸞書釋疑——兼論《警世盤銘》佚文調查報告〉比較各種鸞書內容及其成書年代，釐清有關「全臺首著第一部鸞書」及「全臺鸞物開基」稱號歸屬之爭議。本期所收論文所涉及之學術領域涵蓋經學、文字學、學術思想、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。

II

感謝各位投稿學者提供稿件給予本刊的實際支持，賦予這本刊物最重要的內涵與價值；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。本期《學報》由余欣娟、陳思齊兩位老師擔任執行編輯，邱永祺、李慎謙同學擔任助理編輯，謝謝他們的辛勞工作。本刊在調整研究方向之後，將更專注在漢語語言、文學、文化及教學之研究，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。

2014年12月 張曉生 謹識於中國語文學系

《北市大語文學報》第十二期；1-26頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

宋代經書帝王學以義理解經特點初探 ——以史浩《尚書講義》為主

何銘鴻*

【摘要】

經書帝王學的「經書」，就是指帝王學習如何「內聖外王」時所研讀的儒家經典，除了皇帝自我研讀之外，尚有一批「帝王之師」來為皇帝講解經典的相關知識，並備諮詢，這種教學制度稱為「經筵」，而教學時所留下來的文本，就是講官的「經筵講義」。近代以來針對帝王經筵教育的「制度」方面，大陸學者做了不少研究，其最著者當屬朱瑞熙，唯多集中於制度面的探究，對於文本本身的討論與研究卻少有著墨。近年來，臺灣東吳大學陳恆嵩教授、臺灣師範大學金培懿教授開始進行了一系列的經典帝王學研究，逐漸開始有學者以經筵講義為文本，進行學位與單篇論文的研究。一般而言，經筵講義的內容多半具有發揮義理，不主訓誥；親賢臣、遠佞人；批評時政、伺機建言；發揮經典要義，感格君心為主的特點。然而，本文就史浩《尚書講義》觀察，發現除了一般經筵講義的特點外，尚帶有宋代理學的特質，特別是援引〈大學〉、〈中庸〉來解說《尚書》，這種特色印證了宋代經學義理化的解經型態。

關鍵詞：尚書、帝王學、經筵、理學

* 何銘鴻，臺北市立大學中國語文學系博士候選人

The Specific Point of View by Using Some Principles to Interpret the Classics of the Knowledge to be an Emperor of the Song Dynasty -- Shi Hao's "Shangshu Lecture" of Illustration

Ho, Ming-Hung*

Abstract

The Classics read to be the Emperor are the books of Confucianism. In order to be read by the Emperor, there are some teachers interpreting it and preparing to be consultants. This Education system called "Jinyan" and the lectures left behind for teaching are called "Jingyan Lecture". Now, there are many studies on the system of "Jinyan" by the scholars of Mainland China, but most of them focused on the studies of "Jinyan System", not on the "Jinyan Lecture". Recently, Dr. Chen Heng-Sung, professor in the Soochow University, and Dr. Jin Pei-Yi, professor in the National Taiwan Normal University, began to study on the "Jinyan Lecture". Generally, the features of "Jinyan Lecture" give descriptions about how to be an great Emperor, not to explain the Classics word by word. In this study, I tried to explore some specific point of views with Neo-Confucianism in Song Dynasty to Interpret the Classics from Shi Hao's "Shangshu Lecture" of illustration.

Keywords: Shangshu, Jinyang, Knowledge to be an Emperor, Neo-Confucianism in Song Dynasty

* Ho, Ming-Hung, the condante of PH.D in the Department of Chinese Language and literature at the University of Taipei.

壹、前言

一經學、經書、經書帝王學與經筵講義

戰國至漢朝，以「經」名書者，所在多有，其目的都在於展現其權威性與重要性，為許多學派採為著作之名，如《墨經》、《孝經》、《道德經》、《黃帝四經》、《山海經》、《神農本草經》等。但從漢武帝罷黜百家、獨尊儒術之後，在中國知識份子口中所謂的「經」，指的是《詩》、《書》、《易》等儒家要籍，從先秦的六經到漢代的五經，唐代的九經、十二經，至宋代的十三經。而「經學」指的就是研究儒家重要經典的學問。

「經學」一詞，出現於西漢，《漢書·兒寬傳》記載：「見上，語經學，上說之，從問《尚書》一篇，擢為中大夫。」漢武帝不但接見儒生，還親自聽儒生解說經書，所謂「語經學」就是解說經書的內容，也就是學習經學，可見「經學」受到帝王重視的情況。《漢書·宣帝紀》載本始四年夏四月曾發生四十九個郡地震，山崩水出，情況嚴重，於是宣帝下詔徵求對策，其詔曰：「蓋災異者，天地之戒也。朕承洪業，奉宗廟，託於士民之上，未能和群生，乃者地震北海、瑯邪，壞祖宗廟，朕甚懼焉。丞相、御史其與列侯、中二千石、博問經學之士，有以應變，輔朕之不逮，毋有所諱。」¹對於國家重大事項，宣帝要「博問經學之士」，可知當時經學確已被認定為治國的重要學問。

「經學」一詞的確立，正意味著政府以及知識份子已經認定以儒家學說為主的「經學」，乃是經國濟世的根本學問。進一步說，這套根本學問，可以用「內聖外王」²來概括。所謂「內聖外王」，李源澄曾從經學的特性加以說明：「所謂經學者，惟漢儒之通經致用、宋儒之義理之學足以當之。漢儒之學偏於政治，在吾先儒則以為外王之學；宋儒之學偏於內心修養，在吾先儒則以為內聖之學。以今日術語言之，則一為社會科學，一為哲學。然吾皆謂之為經學者，以其必皆在經學上求根據也。」³所以，經學就是教人如何內聖外王的學問。它可以用來教導皇太子、皇帝，使他們成為一位好國君。它也是千千萬萬的知識份子取得功名利祿的敲門磚，甚至是安頓身心的靈丹。⁴

至於「經書帝王學」，臺灣經學研究大家林慶彰教授曾對此一名詞下過一番定義：

¹ 漢·班固撰，唐·顏師古注：《前漢書》（北京市：中華書局，1998年11月），頁87。

² 林慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，《中國歷代經書帝王學·宋代篇（一）》（臺北市：新文豐出版公司，2012年12月），頁1。

³ 李源澄：《經學通論》（上海市：華東師範大學出版社，2010年3月），頁5。

⁴ 林慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，頁1。

所謂「帝王學」，古代的國君要成為理想統治者，必須接受各種學科的教育，凡是教導帝王的各種教科書和講義所形成的學問系統，就可以稱為「帝王學」。那麼「經書帝王學」其意義就很清楚了，即用儒家經書來教導古代帝王或王儲，培養其學識和治國的能力，這些經書所形成的學問系統，就稱為「經書帝王學」。⁵

亦即凡是教導帝王的各種儒家經典以及教學講義所形成的一套學問系統，就是「經書帝王學」。為帝王教學時所留下來的文本，就是講官們所留下來的「經筵講義」⁶。因此，現在學者如果要研究中國歷來經書帝王學之內涵，其第一手資料，當屬講官所留下的「經筵講義」。關於這一點，林慶彰先生說得好：「一般來說，詮釋經典的著作可以統稱為注疏，我覺得最能反映經學本質的，應該是宋、元、明、清代流傳下來皇室的經學教材，這要包括：（1）教導皇帝的經筵講義……從這些著作可以看出經書如何用於教化，國家有變故時，講官如何活用經書的道理。」⁷

因此，本文藉由經筵制度的確立時期——宋代，就目前所見保存最完整、篇幅最大的《尚書》經筵講義文本——史浩《尚書講義》入手，進一步探究其除了一般經筵講義之外，所具有的另一種內容特色。

貳、宋代經筵制度

經筵是中國古代帝王為了研讀經史而特別設立的一種御前講座，由皇帝召集博學諸儒講解經史的一種制度。對於經筵制度的重要性，宋代大儒程頤曾說：「天下重任，唯宰相與經筵；天下治亂繫宰相，君德成就責經筵。」⁸經筵教育的成敗，關係到君王道德的養成，無怪乎古人對經筵的成效如此重視。

經筵的起源甚早，西漢之時已有近似後代經筵講說的形式產生。史載漢昭帝八歲即位，因年幼，故由大臣輔政，並選擇名儒韋賢、蔡義、夏侯勝等人授於前。⁹漢成帝

⁵ 林慶彰：《中國歷代經書帝王學·宋代篇（一）·導言》，頁1。

⁶ 所謂「經筵」，是一種制度，是一種專門為皇帝講解經史知識，以備諮詢的制度，漢唐以前即有其雛，直到宋代，才算建立了較為完備的制度。詳情可參考朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》第55輯（上海市：上海古籍出版社，1996年12月）。而在經筵時，講官所講授的內容形諸文字的就是所謂的「經筵講義」。

⁷ 林慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，頁2。

⁸ 宋·程頤撰、王孝魚點校：〈論經筵第三劄子〉，《二程集·河南程氏文集》（北京市：中書局，2004年2月），卷6，頁540。

⁹ 劉宋·范曄撰：《後漢書》（臺北市：鼎文書局，1987年1月），卷37，〈桓郁傳〉，頁55-1256。

時，召集鄭寬中、張禹等人朝夕至金華殿講說《尚書》、《論語》。¹⁰此皆為博學宿儒為帝王講解經史的事例。到了東漢之時，凡是到宮中為皇帝講授經書義理，以備顧問應對的官員，均被統稱為「侍講」，於是「侍講」之名開始出現。《後漢書》亦載東漢明帝永平四年（61），設置《五經》經師，時張酺以《尚書》教授，數講於御前。張酺為人質直，恪守經義，侍講期間，屢屢匡正明帝的過失，絲毫不留情面，以莊嚴為明帝所敬重。唐玄宗於開元三年（715）冬十月，因聽政之暇讀書時，「常覽史籍，事關理道，實所留心，中有闕疑，時須質問」。認為「宜選耆儒博學一人，每日入內侍讀」為了解決讀書所遇到的疑難問題，於是下詔以左、右散遺騎常侍馬懷素、褚元量充任侍讀。唐玄宗「親迎送之，待以師傅之禮」，並在開元十三年（725），改集仙殿為集賢殿，設置集賢殿侍讀學士，每日一人侍讀，以備閱覽經史要籍疑義時之諮詢。¹¹

經筵成為定制，始於宋代。宋太宗時，以著作佐郎呂文仲為侍讀。宋真宗時，設置翰林侍讀、侍講學士。宋仁宗時，設置崇政殿說書。無論翰林侍讀、侍講學士或崇政殿說書，皆掌管講讀經史，闡釋經義，以備皇帝顧問應對。龔延明解釋經筵制度說：

宋代為皇帝講課的官，總稱經筵官，包括翰林侍讀學士、翰林侍讀、侍讀、翰林侍講學士、翰林侍講、侍講（以上由侍從官以上文臣充），及崇政殿說書（資淺者，即庶官充）。定期定內容，講解經、史、詩、寶訓、時政記等，當代人所著的通史——《資治通鑑》也講。宋神宗請《資治通鑑》作者司馬光進宮，為他讀《通鑑》；高宗請講讀官為他講解《資治通鑑》。皇帝聽講之所，或稱說書所、講筵所、邇英閣、延義閣，不定一。¹²

經筵講官以大學士、翰林侍讀學士、侍講學士、崇政殿說書等擔任。

宋代經筵的開講時間，根據《宋會要輯稿·職官志》的記載為「歲二月至端午日，秋八月至長至日，遇隻日，入侍邇英閣，輪官講讀。」¹³朱瑞熙引范鎮《東齋記事》記載仁宗時安排在「春以二月中至端午罷，秋以八月中至冬至罷」，《宋史·職官志》所載亦同。這就是說，為了避開嚴寒和酷暑，每年經筵分成兩個階段，第一階段從二月至五月初五日，第二階段從八月至冬至日，逢單日輪流講讀。唯宋代各個皇帝施行經筵講讀的排程，仍須取決於當時的政治環境與君王的健康狀況而定。¹⁴

¹⁰ 漢·班固撰，（唐）顏師古注：《前漢書》，卷100上，〈敘傳〉上，頁1377。

¹¹ 後晉·劉煦等撰：《舊唐書》（臺北市：鼎文書局，1985年3月），卷8，〈玄宗紀上〉，175、188。

¹² 龔延明編撰：《宋代官制辭典》（北京：中華書局，1997年4月），〈宋代官制總論〉，頁13。

¹³ 清·徐松：《宋會要輯稿》（臺北市：新文豐出版公司，1976年10月），第63冊，〈職官〉6之57，頁2511。

¹⁴ 朱瑞熙撰：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》第55輯，頁13。有關宋代各皇帝施行經筵進講的大略情

宋代經筵制度所進講的內容，主要為儒家《周易》、《尚書》、《毛詩》等經書，其次為《史記》、《漢書》、《後漢書》、《資治通鑑》等史書，再次則宋代當朝所編的政書，如《三朝寶訓》、《祖宗聖政錄》、《五朝寶訓》等書。至於經筵講讀的方式，主要採行講、問、答，也就是先由經筵主講官講解，隨後皇帝提問質疑，再由主講經筵官回答。也就是宋代的經筵講讀，基本上較強調一種「師生互動」，皇帝聽講時必須對講官的解說有所回應，如果皇帝在聽經筵講讀時，每每沉默不語，沒有任何互動回響，講官事後就會提出異議，其著名的例子如：宋英宗駕御邇英閣經筵聽講，然未曾發言，有所詢問，侍講司馬光遂於治平二年（1065）十月上疏曰：

臣聞《易》曰：「君子學以聚之，問以辨之。」《論語》曰：「疑思。」《中庸》曰：「有弗問，問之弗知，弗措也；有弗辨，辨之弗明，弗措也。」以此言之，學非問辨，無由發明。今陛下若皆默而識之，不加詢訪，雖為臣等疏淺之幸，竊恐無以宣暢經旨，裨助聖性，望陛下自今講筵或有臣等講解未盡之處，乞賜詰問。或慮一時記憶不能詳備者，許令退歸討論，次日別具劄子敷奏，庶幾可以輔稽古之志，成日新之益。¹⁵

司馬光上疏，希望英宗能夠對於講官之講解，能仔細聆聽，有所回應，皇帝「若皆默而識之」，則講官「恐無以宣暢經旨，裨助聖性」也。可以看出身為講官的司馬光對於經筵教育的重視，希望能真正發揮學習的成效。

參、宋代《尚書》經筵講義

《尚書》乃中國古代極重要的一部經典，其書記載先秦、遠古之歷史、政理，為帝王之嘉謀要略，歷來研究《尚書》之學者，多集中於今古文經之辨偽、典章制度之考證等，對於此書所載之帝王治世之道的核心思想，著墨較少。加上清末民初至今的百餘年來，受到以史學方法研究經學的影響，經學本質的焦點逐漸模糊。林慶彰教授云：「近百年來，經學史學化，就是用研究歷史的方法來研究經書，所計較的是經書中的史事真不真，經書的本質是什麼？歷代經學家如何詮釋經書？經書的教育貢獻如何？這些問題是把經書史料化的史學家所不屑去碰觸的。」¹⁶因此，實在有必要重新回

形，可參閱朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉一文，頁13-16。

¹⁵ 宋·范祖禹撰：《帝學》，卷7，頁5下-6上。

¹⁶ 林慶彰：〈經書帝王學叢書序〉，收於《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編（一）》（臺北市：新文豐出版

歸原典的核心來理解、研究。許鈸輝先生（1934—）曾回顧民國六十年以前（1912—1971）的《尚書》學研究，發現學者都集中在以下三方面：(1)疑今文《尚書》二十九篇，並辨明其著作時代。(2)運用地下史料，駁正《書序》之誤說。(3)運用甲骨彝器之史料，說解《尚書》。¹⁷蔣秋華先生在《五十年來的經學研究（1950—2000）》中就清代《尚書》學的研究情況言及，除古國順先生的《清代尚書著述考》論及《書經解義》外，其他篇什多集中在閻若璩（1636—1704）與古文《尚書》的議題上¹⁸，足見《尚書》的研究，主要在於考證方面，而經義的闡發，則為數較少。

由於《尚書》之內容具有鑒往知來之特殊性，受到歷代君王及聖賢儒者之重視，在經筵講讀時，不僅是必講的經典，就講讀之次數而言，也以《尚書》為最多。就宋代來說，宋太宗淳化五年（949）十一月幸國子監，召孫奭講《說命》三篇，帝感而言之曰：「《尚書》主言治世之道，《說命》居最，文王得太公，高宗得傳說，皆賢相也。」¹⁹真宗咸平元年（998）正月，上召崔頤正講解《尚書》《大禹謨》篇。咸平二年（999）七月，召崔偓佺講《大禹謨》篇。仁宗天聖四年（1026）十一月，召楊光輔講《尚書》，光輔曰：「堯、舜之事，遠而未易行，臣願講《無逸》一篇。」仁宗天聖九年（1031）三月，孫奭嘗畫《無逸圖》以進，皇帝於進講時，將其掛於講讀閣，作為賢君良臣之勉勵。仁宗景祐二年（1035）正月，置邇英、延義二閣，書《無逸》於屏，以為人君之警示。高宗紹興七年（1137）九月一日，內出《無逸》四軸付經筵所，遇講日安掛。皇帝亦自言常在夜間讀《尚書》。可見得《尚書》一經在經筵時所受到帝王之重視。

然而就今存的文獻加以查考，《尚書》經筵講義所存不多，除以專著刊行之外，多半雜在講官之文集中，查考不易。以宋代而言，今存《尚書》經筵講義，專著僅史浩《尚書講義》二十卷，單篇講義則以程秘、徐鹿卿二人最多。程秘現存有《堯典》、《舜典》、《大禹謨》、《皋陶謨》、《益稷》、《甘誓》各一篇。徐鹿卿留有《論五子之歌》（二篇）、《論湯誓》、《論禹貢》（五篇）、《論甘誓》、《論仲虺之誥》（二篇）、《論伊訓》（二篇）、《論咸有一德》等十餘篇。劉克莊的《商書講義》存有《論盤庚》中、下兩篇。另有范祖禹《尚書講義笥子》二篇、文彥博《進尚書孝經解》、《聖學—進尚書二典儀

社，2012年12月），頁1。

¹⁷ 許鈸輝：《六十年來之《尚書》學》，收入程發軔主編：《六十年來之國學》（臺北市：正中書局，1972年5月），第1冊，頁213-214。

¹⁸ 蔣秋華：《《尚書》研究》，收入林慶彰師主編：《五十年來的經學研究（1950—2000）》（臺北市：臺灣學生書局，2003年5月），頁75-76。

¹⁹ 范祖禹：《帝學》，見《文淵閣四庫全書電子版》（上海市：上海人民出版社四庫全書電子版，1999年11月）卷3。

筭子〉、〈勤政—無逸圖奏〉、陳文蔚〈庚寅四月二十一日講義〉、楊時〈經筵講義—尚書（四則）〉等。以上《尚書》經筵講義皆已收入林慶彰教授主編之《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編（一）》，本文即以史浩《尚書講義》二十卷為主，進行進一步之分析。

肆、史浩其人生平簡述

史浩（1106—1194），字直翁，明州鄞縣人（現浙江省寧波市鄞縣）人。南宋大臣、宰相、詞人。²⁰

史浩生於北宋徽宗崇寧五年（1106），南宋高宗紹興十五年（1145）登進士第，歷任餘姚縣尉、溫州教授，為張九成所器重，後升任國子博士、參知政事等要職。高宗時，由於受到重視，被拔擢為普安王（後為孝宗）的東宮教師，普安王升為建王時，史浩亦升為建王府教授兼直講。孝宗時，官至右丞相，再封魏國公。宋光宗紹熙五年（1194）卒，諡「文惠」，後追封為越王，改諡「忠定」。

史浩少年家貧，顯貴後成立「鄉曲義田」。孝宗乾道四年（1168）知紹興府之時，「始捐己帑，置良田，歲取其贏，給助鄉里賢士大夫之後貧無以喪葬嫁遣者，附以學而以義名之」。於是鄉人繪史浩、沈煥及汪大猷三人畫像於莊所，以為感念。其子史彌遠，孫史嵩之均為南宋大臣，有「一門三丞相，四世二封王，五尚書，七十二進士」之美稱。

史浩為人任官，以「寬」「仁」著稱，知人任事，不為私利，尤善於為國舉材。為政幾十年之間，先後引薦過許多才幹之士，包括張浚、王十朋、朱熹、楊簡、陸游、葉適等近五十人，被舉薦者或不願領情，如張浚的兒子張栻；或不知引薦者為誰，直到史浩去世後方知情者，如葉適；或被推薦後反惡語相加者，如王十朋；或以為史浩引薦有籠絡人心之意，如朱熹。這些受薦者雖詆毀史浩，然史浩仍不斷向孝宗推薦。有一次，史浩推薦鄭之茂進職，孝宗知道鄭之茂嘗詆毀史浩，因此問史浩說：「卿豈以德報怨耶？」史浩回答說：「臣不知有怨，若以怨而德報之，是有心也。」又如莫濟曾多次詆毀史浩，史浩仍向孝宗推薦，讓他掌內制。孝宗說：「濟非議卿者？」史浩回答：「臣不敢以私害公。」於是莫濟被任命為中書舍人兼直學士院。曾被史浩推薦進用，越級進封為魏國公的張浚，也曾因為用兵山東之事與史浩對立，恨不得置史浩於死地，

²⁰ 本節敘述與引用文字，主要參考〈史浩列傳〉，《宋史》（臺北市：鼎文書局，1980年1月），第4冊，卷396，頁3236-3237。不另出注。

後來兵敗自劾，史浩不計前嫌，反而為他上表說情。又如孝宗純熙五年（1179），因王十朋上疏而被貶官的史浩再次被拔擢為右丞相。孝宗說：「自葉衡罷，虛席以待卿久矣。」史浩上奏云：「承恩再相，唯盡公道，庶無朋黨之弊。」皇上回答：「宰相豈當有黨，人主亦不當以朋黨名臣下。朕但取賢者用之，否則去之。」史浩坦言真誠，因此在出任右丞相後，急於進賢如初，錄用賢士，故三請朱熹，重用楊簡、陸九淵等十五名江浙名士，士林為之一振。

有一次，趙雄舉薦劉光祖試館職，光祖於朝堂答策，論科場取士之道。皇上看了之後，親自加批於其後說：「用人之弊，人君乏知人之哲，宰相不能擇人。國朝以來，過於忠厚，宰相而誤國，大將而敗軍，未嘗誅戮。要在人君必審擇相，相必當為官擇人，懋賞立乎前，誅戮設乎後，人才不出，吾不信也。」手詔既出，中外大聳。皇上派曾覲拿去給史浩看，史浩看後上奏說：「唐、虞之世，四凶極惡，止於流竄，三考之法，不過黜陟，未嘗有誅戮之科。誅戮大臣，秦、漢法也。太祖治國以仁，待臣下以禮，列聖傳心，迨仁宗而德化隆洽，本朝之治，與三代同風，此祖宗家法也。聖訓則曰『過於忠厚』。夫為國而底于忠厚，豈有所謂過哉？臣恐議者以陛下自欲行刻薄之政，歸過祖宗，不可不審也。」可見史浩為政寬仁，並敢於糾正皇上「過於忠厚，宰相而誤國，大將而敗軍」的不正確看法。

伍、史浩《尚書講義》以義理解經之理學特色

林慶彰教授在《中國歷代經書帝王學叢書·宋代篇·導言》一文，曾分析經筵講義內容所具備的特質，計有四點：（一）發揮義理，不主訓詁。（二）親賢臣，遠佞人。（三）批評時政，伺機建言。（四）人君有志，危可轉安。²¹確能指出經筵講義所共同呈現的幾種特質，不論在《詩》、《書》、《易》、《春秋》等各經的講義，大抵都能呈現如此面貌，然而由於各經屬性的差異，另具有其差異性的特質。而經筵講義這種特質的形成，既受聽講者為帝王身份的影響，亦與宋代學風及當時政治環境，有著密不可分的關係。一般解經之著作，無非是字詞的訓詁、典章制度的疏解證明、章句大義的闡述發明等，自漢朝以下的經解著作，多是如此。但是，自唐代中葉以後，學者深感傳統解經方式已無法深入聖人心義，加上佛、道傳播的影響，於是逐漸不滿於傳統的解經方式，重頭以新的方式來解說經典，也就產生了唐代「義疏之學」以及宋代「經

²¹ 林慶彰：《中國歷代經書帝王學叢書·宋代篇·導言》，頁8-10。

學義理化」的現象。宋代這種經學義理化的現象，皮錫瑞稱之為「經學變古時代」²²。經學義理化的特點，就是以闡發經書義理為主，而不再是過去的章句訓詁之學。就經筵講義來觀察，因為其教學對象是帝王，為了啟發帝王以聖賢為楷模的向上求治之心，更是以闡發經書的義理為主。宋代曾任經筵講官的徐鹿卿，在其經筵講義中即說到帝王習經與經生習經根本上的不同：

臣聞人主之學與經生學士異，執經入侍者，必有發明正理，開啟上心，然後可以無愧所學。²³

又說：

臣聞帝王之學與經生學士異，非區區從事於章句訓詁而已。讀〈禹貢〉一書，當知古人所以為民除患者如此其勞，彊理天下者如此其廣，立法取民者如此其審，尊所聞，行所知，不至於古不止也。²⁴

徐鹿卿所言即是將帝王讀經與經生讀經的目的區分開來。經生之學，「從事於章句訓詁」，而帝王之學，則在於「為民除患」、「彊理天下」、「立法取民」。可知經筵講官在跟皇帝講論經書時，在於強調經書之義理，以經書的義理來引導皇帝向上求治之心，達到聖賢的境地，才不愧為聖人之學。以此觀察史浩之《尚書講義》的講解內容，其闡述的內涵與林慶彰教授所言之經筵講義的特點大抵相符。然而，對一本偏重於歷史特質的《尚書》而言，由於受到宋代學術風氣的影響，其解經著作也呈現出「義理化」的現象，就《尚書講義》來看，這種「義理化」與一般說理的內容不盡相同，而是呈現出一種哲學特質，這種哲學特質就是宋代理學的特點，而不僅僅是一種歷史借鏡與史實陳述而已。

一、以理學解經之學術背景

史浩為南宋高宗紹興十五年（1145）進士，其學術與政壇活躍期亦在高、孝、光宗三朝，此時期宋代學術思想之發展，已歷經周敦頤、張載、二程子之後，與朱熹約莫同時，張麗珠教授云：「宋明理學是我國學術發展史上一個極其突出且重要的新思想典範的建立……學說理論則主要繼承孔、孟及《易傳》、〈大學〉、〈中庸〉思想而加以

²² 皮錫瑞：《經學歷史》（臺北市：漢京文化事業公司，1983年9月），頁220。

²³ 宋·徐鹿卿：〈辛酉進講〉，《清正存稿》（臺北市：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986年3月），卷4，頁5上。

²⁴ 宋·徐鹿卿：《清正存稿》，卷4，頁1上。

發揚光大。要之，理學家有別於漢唐儒者之重視經籍訓詁、注疏等，他們轉而強調儒學所內蘊的義理思想。」²⁵此一時期的宋代學術，對於「道」、「理」、「一」等哲學概念之解釋，已深入對經典之解釋當中。史浩在此一學術範圍當中，亦受到影響。在朱子合〈大學〉、〈中庸〉、《論語》、《孟子》為《四書》之前，宋代學者在重新詮釋儒家經典之時，便已特別重視《易經》、〈中庸〉、〈大學〉等著作，這是因為此一類型的儒家經典內涵，具有可為宋儒所用的哲學特性，有助於宋儒建構儒家哲學的論述體系。因此，在以義理解經的學術觀念底下，對於各經的解釋，便容易形成帶有哲學意涵的特點。

從史浩《尚書講義》之內容加以觀察，史浩於解經論述時每每以〈中庸〉、〈大學〉之經文為核心，除引用外，並做為論述的基礎。除上述引文所述及之〈堯典〉外，可見之處甚夥，茲於下文略作分析。

二、以義理解經之理學特點

史浩《尚書講義》之內容篇目，包含今古文及〈書序〉在內，於〈書序〉、篇題之下皆有解說，其體例於每段引原文後，以低一格之方式說解，兼有涉及字詞之解說者，則以義理說之，不涉繁瑣之訓詁，如〈堯典〉「曰若稽古，帝堯曰放勳，欽明文思安安，允恭克讓，光被四表，格於上下」一段，史浩於其下曰：

曰當讀為粵字，粵者，始詞也。若稽古者，順考古帝堯之德，猶今紀功德之文曰謹按是也。放勳者，號也，有勳可見，故以是尊之也。上古君天下者，一於道爾。故民鑿井耕田，不知帝利於我何有，無功可見也。堯則放前人之功，巍巍乎有成矣。欽者，敬也。為人上者奈何不敬，則欽者堯之首德，明則其次也。序書以聰易欽，何也？蓋聰明天賦，天所以命之者在是，故曰亶聰明，作元后。至於欽明，則率性而行也。率性而行，首以欽德，則允恭克讓，固其性之自然而非矯飾也。堯具是四德，出於本性之自然，率而行之，安其所安，無一毫作為，故曰安安。夫一性之光明，被四表而格上下，固非智巧果敢所能致，至於推而放之東海而準，推而放之西海而準，推而放之南海而準，推而放之北海而準，卒之上下與天地同流，非光明則不能徧也。如是則民物之休戚，天地之變化，孰有彼此之間，皆吾一性之動而已，豈非率性之道乎？²⁶

²⁵ 張麗珠：《中國哲學三十講》（臺北市：里仁書局，2007年8月），頁321。

²⁶ 宋·史浩：《尚書講義》，收於林慶彰主編：《中國歷代經書帝王學·宋代篇（一）》（臺北市：新文豐出

就史浩本段的說解來看，對於字詞的解釋，其實十分精簡，但是對於帝堯之「德」、「性」、「聰明」，史浩倒是不厭其煩地說明之，強調堯之所以具備萬世帝王典範的特質。史浩在本段之前關於〈堯典〉篇題即說到：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。夫天命之性，堯全德而具，未嘗失也。故其所行，自欽明文思，格於上下，率性之道也。自克明俊德至黎民於變時雍，修道之教也。聖人之論，歷萬世而不可易者，以前聖後聖其歸一揆爾。〈堯典〉，篇目也，典者，常也，經也。經常者，萬世不刊之典也。」²⁷而上引史浩說解即承篇題而來。觀此二段之文，可知史浩對於字詞，非僅以傳統訓詁之方式，只作字詞的簡單解釋而已，而是代以「義理」說明，闡述經文之意涵。進一步來說，史浩說解《尚書》之內容，事實上是帶有宋代濃厚的「理學」的特點，這種說解方式可說是史浩《尚書講義》的一個重要特色。由於儒家經典的內容與特質之差異，宋代理（經）學家在闡述義理時，多半集中在《易經》、〈大學〉、〈中庸〉等經典之上，而身當南宋的史浩，亦巧妙的將〈大學〉、〈中庸〉的形上哲學意涵的三綱領、八條目等內容帶進了《尚書講義》之中。

其二，〈舜典〉「帝曰夔，命汝典樂，教胥子，直而溫、寬而栗、剛而無虐、簡而無傲。……」一節，史浩之說解云：「禮所以防偽而教之中，樂所以防情而教之和，伯夷典禮防其偽也，后夔典樂防其情也。蓋喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。和者行其中也，直則厲矣，溫以和之；寬則慢矣，栗以和之；剛者幾於虐矣，今也以和而無虐，簡則幾於傲矣，今也以和而無傲，皆所以抑其過而勉其不及，中之謂也。豈非和所以行中之謂乎？曰教胥子者，國之元子與公卿大夫之子也，使胥子教養于禮樂中和之域，太平之極摯也。」²⁸此明顯引〈中庸〉之文來闡述〈舜典〉命夔典樂之說，強調的就是〈中庸〉所談的「中」、「和」的概念，史浩將其巧妙的引入《尚書》的經文說解之中。

其三，〈大禹謨〉「帝曰：格，汝禹。朕宅帝位三十有三載，耄期，倦于勤。汝惟不怠，摠朕師。禹曰：朕德罔克，民不依。皋陶邁種德，德乃降，黎民懷之，帝念哉！念茲在茲，釋茲在茲，名言茲在茲，允出茲在茲，惟帝念功。帝曰：皋陶，惟茲臣庶，罔或予正。汝作士，明于五刑，以弼五教，期于予治。刑期于無刑，民協于中，時乃功，懋哉！……」一段，史浩之說解云：「堯以道治，舜德升聞，故以禪舜。舜遜於德，弗嗣。已而嗣位，德足以堪之故也。是以〈禹謨〉所敘，罔匪以德。至是，帝堯大學

版公司，2012年12月），頁191。下引本書，皆出於此，僅標明頁數。

²⁷ 宋·史浩：《尚書講義》，頁190。

²⁸ 宋·史浩：《尚書講義》，頁203。

之道得所付矣。大學之道在明明德，舜得是道，所言所行，罔非明德，史謂明德是虞帝始，蓋以此也。……臯陶種德，如農者之深耕易耨，固其根本，所以能穫。蓋大學之道以正心誠意為本，所以能明明德於天下也，正心誠意可謂種之德也，進而至於平天下，可謂遠也。……罔愆者，無過不及，能執其兩端而用其中於民也，故凡所贊，皆舜之用中也……舜之用中，濟以寬厚，此好生之德，所以使民淪肌浹髓而不可忘，故能置刑罰於無用之地也。」²⁹史浩此語除述舜之明德足堪帝位之外，更以「誠意正心」為德之本，所謂大學之道在明明德，在親民，在止於至善，誠意、正心、修身、齊家，進而治國平天下，就是〈大學〉所言「內聖」而「外王」之進路，分明可見。復觀漢唐儒者對於〈大學〉「明明德」之解釋，鄭玄注曰：「明明德，謂顯明其至德也。」³⁰孔穎達疏曰：「在明明德者，言大學之道，在於彰明己之光明之德。謂身有明德，而更彰顯之。」³¹可見鄭玄和孔穎達對於「明明德」之解釋，簡單明瞭，僅及於字義、文義之疏通，將第一個「明」字做「顯明」、「彰顯」之義解；「明德」做「光明之德」解，不似史浩牽引〈大學〉三綱領、八條目，以為帝堯、帝舜皆得「大學之道」，以「誠意正心」為本，能得此德之本，方能執其兩端而用其中於民，故身為帝王，當以堯、舜為法。

至於「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」，更是宋儒所言「道心」要義之所在，史浩於此，亦復深闡其義，以四頁之內容，論述「危微精一」之要旨，其言已涉形上抽象之意涵，史氏曰：「且喜怒哀樂之未發謂之中，既曰未發，何時而見此道心也？豈不微乎！惟其發而中節，人始知其自中出也，不從中出，則喜怒哀樂四者之動，吉凶悔吝生焉。此人心也，豈不危乎？夫心一而已，自其靜者言之，則道心不可見；自其動者言之，則人心多妄作。惟能心悟而自得，得其中於喜怒哀樂未發之前，則發而皆中節矣，孰不為喜？聖人之喜，則天下鼓舞於春風和氣中矣。孰不為怒？聖人之怒，則一怒而安天下之民矣。以至哀，則為禮以防萬民之偽；樂，則為樂以防萬民之情，以其中節故也。」³²此以〈中庸〉之「中」來闡述「道心」之要旨，而此一「道心」既不可見，又能妄作，惟求「心悟」而能得，此蓋聖人能之。此處將帝王成聖之法導向於「心悟」，而「心悟」之法，史浩云：「然則何以知之，惟精惟一而已，精者

²⁹ 宋·史浩：《尚書講義》，頁208-209。

³⁰ 《十三經注疏·禮記注疏》（臺中市：藍燈文化事業公司，1990年3月影印嘉慶二十年江西南昌府學刻本）卷六十，頁983上。

³¹ 《十三經注疏·禮記注疏》卷六十，頁984上。

³² 宋·史浩：《尚書講義》，頁210。

杳兮冥兮，不專心致志則不得道心之靜也。一者，為物不貳，一之所起，人心之動也。有一則兩端具矣，兩端具則可中取矣。不於一而中取，則二三其德，而動罔不凶矣。舜執其兩端而用中於民，以其得一也。得一者，心有所得於喜怒哀樂未發之前，所謂心悟也。」³³此一「心悟」之法，與佛家禪定、修練之法，似亦有異曲同工之妙。

觀上所述，可知史浩說《尚書》，帶有宋代經學「以義理解經」之學術特色。

三、側重先內聖後外王的傾向

葉國良教授對於宋代經學的特色，曾說道：「漢代儒學，強調的是經世致用，偏重『外王』的發揚；宋人雖不否定『外王』，整體而言，卻有側重『內聖』的傾向，亦即重視個人的修身養性，講求在意念之間摒惡存善，在言行舉止上散發聖賢氣象。」³⁴事實上，史浩的《尚書講義》確有側重內聖的傾向，而此種側重內聖的來源，即是〈大學〉。〈大學〉開宗即云：「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。」此即所謂「三綱領」，又云：「古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而後知至，知至而後意誠，意誠而後心正，心正而後身修，身修而後家齊，家齊而後國治，國治而後天下平。」即所謂的「八條目」，這些內容強調從自身的修為做起，逐層遞進，方能做好治國、平天下的工作。再以帝王之尊，做為百姓之典範。

就史浩《尚書講義》觀之，史氏於解說堯、舜、禹等上古帝王之典範及其治國要略時，每每強調由修身、齊家、治國、平天下的進路。此從史浩說〈堯典〉、〈舜典〉、〈大禹謨〉、〈皋陶謨〉等開頭篇章之內容即可知，史浩每在《尚書》本文之下，詳細申述帝堯、帝舜之德，以堯、舜修道之教，「其本在於正心誠意」，「未有不以此而天下治也」³⁵。又如舉舜生側微，歷試諸難，終登帝位，以為天下法者，史浩云：「蓋欲使之為天下後世作法，不得不生於側微。側微者，隱陋也。夫既起於隱陋，則萬古耕稼陶漁者皆得以取法；夫既父頑母嚚象傲，則萬古處父子兄弟之間者，皆得以取法；夫既百官事之，二女女焉，則萬古為朋友長幼夫婦者，皆得以取法；夫既齊七政、頒五瑞、巡狩以覲諸侯，協時月正日，同律度量衡，舉賢去不肖，則萬古為君者，皆得以取法。……其意蓋為天下後世作大模楷，欲使天下後世自天子至於庶人，皆當法舜

³³ 宋·史浩：《尚書講義》，頁210。

³⁴ 葉國良等：《經學通論》（臺北市：國立空中大學，1997年8月），頁578。

³⁵ 宋·史浩：《尚書講義》，頁191。

也。」³⁶此言非有至高至聖之明德者，難以為萬世之法，史浩復云：「君人之德，唯在聰明，聰明者與天地同體，故曰惟天聰明，惟聖時憲。是故堯、舜以聰明在上，而仲虺稱湯，亦曰惟天生聰明……夫以側微一介之野人，而使之當五典百揆四門大麓，上而欽天事神，中而黜陟幽明，下而至於夷蠻鳥獸魚鼈皆獲其所，豈不為甚難哉！惟其難而能為之，使天下之人皆知之，皆見之，皆以莫能及而心服焉。此舜之所以終能享無為之治也。」³⁷帝王以其聰明之德，上可以統御百官，治國平天下，下可以為黎明百姓之典範，導引百姓「明」其「明德」，這種「先內聖，後外王」的思維，正是宋代經學家的理學特質之一，史浩《尚書講義》將其援入經筵講義之中，成為《尚書》經筵講義的一大特點。

此外，宋代理學家所論述的許多哲學範疇，如「命」、「性」、「心」、「理」、「氣」、「太極」、「中和」與「中庸」之「中」、「道」、「德」等，多引自《易傳》、〈大學〉、〈中庸〉之文，其關係帝王「內聖」「外王」修為、治道的部分，史浩亦將其引入《尚書講義》之中，或逕引其文以為證，或於引文之後加以申述。如史浩於《尚書講義·仲虺之誥》「惟王不邇聲色，不殖貨利，德懋懋官，功懋懋賞，用人惟己，改過不吝，克寬克仁，彰信兆民」一段下，引孟子之說云：「孟子曰：『湯執中，立賢無方。』執者，執其兩端，至於立賢無方，則用其中矣。此聖人之大德也。蓋方喜怒哀樂隱於未發之前，其所謂中，孰從而見，惟舉其兩端，始得見中也。」³⁸其後並舉出聖人如何執兩端之例，如「貪、廉」、「官爵、懲惡」、「慈、勇」、「興滅、繼絕」、「勸、徂」等，強調人君之大德，果在於用中也，這是針對人君治道而言。又云：「夫湯之懋昭大德，是所謂允執厥中也。建中于民，是所謂敷錫厥庶民也。〈中庸〉言：『大德者必受命，大德者必得其位。』皆以其能用中也，用中則王者之能事畢矣。」將執中之本又歸於「大德」，此又回到「內聖」。

觀上節所述，史浩每每引〈大學〉、〈中庸〉之文以說《尚書》，強調帝王當以修身、修德為聖賢帝王的根本，由內而外，先內後外，史浩的《尚書講義》，將此一內容，反覆地強調、陳述，可以見得史浩對於帝王先內聖後外王的觀念，深信不疑。

若以「中」字為檢核核心，以四庫全書電子版加以檢核，共可得528筆資料，扣除非〈中庸〉所述中道之義，亦有約五百筆之多；再以文中明引「中庸」二字者為檢核，則卷七有1筆，卷十二有2筆，卷十七有1筆，共可得4筆資料。若以「德」字為檢核核

³⁶ 宋·史浩：《尚書講義》，頁195-196。

³⁷ 宋·史浩：《尚書講義》，頁196。

³⁸ 宋·史浩：《尚書講義》，頁249。

心，共可得873筆資料。此「德」字之義，大約有「光明之德」、「聖人之德」、「君子之德」、「崇高之德」等意涵，具有較多的形上哲學意涵。再者，若以「明德」二字為檢索核心，可得29筆資料，包括卷一有2筆，卷十三有1筆，卷十四有12筆，卷十五、十六各有2筆，卷十七有5筆，卷十八有3筆，卷二十有2筆。如再限縮為「明明德」三字，則完全符合者資料更少，此因「明明德」為〈大學〉之本文，除非引文，否則若只是解說意旨，則未必一定出現「明明德」三字，反而較大的機會會出現「明德」以及「德」字，此因「德」與「明德」，比起「明明德」三字具有較多、較大、較模糊的形上意涵。上述「中庸」二字，以及下文八條目之檢索情形，亦是如此。例如以「誠意」為檢索核心，可得14筆資料，包括卷一有1筆，卷三有2筆，卷四有6筆，卷十二有4筆，卷十八有1筆。如以「正心」為檢索核心，可得15筆資料，包括卷一有1筆，卷三有2筆，卷四有7筆，卷十二有4筆，卷十八有1筆。如以「修身」為檢索核心，可得7筆資料，包括卷一有1筆，卷四有4筆，卷八有1筆，卷十八有1筆。如以「齊家」為檢索核心，可得4筆資料，包括卷一有1筆，卷四有1筆，卷十八有2筆。如以「治國」為檢索核心，可得8筆資料，包括卷一有1筆，卷二有1筆，卷四有3筆，卷十八有2筆，卷二十有1筆。如以「平天下」為檢索核心，可得8筆資料，包括卷一有1筆，卷三有2筆，卷四有3筆，卷十四有1筆，卷十八有1筆。茲將其相關檢索結果，列表如下：

檢索字詞	總次數	卷數/ 次數						
中	528	7/53*						
中庸	4	7/1	12/2	17/1				
理	105	12/27*						
性	65	1/15*						
德	873	9/108*						
明德	29	1/2	13/1	14/12	15/2	16/2	17/5	18/3
誠	84	10/13*						
敬	193	15/24*						
誠意	14	1/1	3/2	4/6	12/4	18/1		
仁	59	11/10*						

檢索字詞	總次數	卷數/ 次數						
道	433	12/87*						
心	552	9/52*						
正心	15	1/1	3/2	4/7	12/4	18/1		
身	139	9/17*						
修身	7	1/1	4/4	8/1	18/1			
家	156	20/16*						
齊家	4	1/1	4/1	18/2				
國	354	5/41*						
治國	8	1/1	2/1	4/3	18/2	20/1		
天下	227	2/31*						
平天下	8	1/1	3/2	4/3	18/2	20/1		
皇極	59	12/59*						
太極	4	12/4*						

*為出現次數最多之卷數。

可以見得，以關鍵字的檢索，越是單一的字，所得檢索數量越大，隨著詞義的限縮，所得的資料量越少，這是以字詞檢索核心的限制，許多的意涵是呈現於敘述當中，未必完全符合關鍵字的字詞。而就檢索的結果而言，以「修身」為主的字詞範疇，明顯高於「治國」、「平天下」，總的來說，《尚書講義》確實呈現著內聖優於外王的傾向，同時，也呈現著不同於漢、唐解說《尚書》的內容，具有宋代理學的特色。《尚書講義》之內容，多可見以理學之義來向皇帝解說《尚書》，並藉以向皇帝表達帝王修齊治平的成聖之道，可說是史浩《尚書講義》之一大特色。

陸、結語

《史記·太史公自序》云：「《書》記先王之事，故長於政。」《尚書》一經之文本，所記載為三代帝王治國之歷史與嘉謀要略，為今存最古之政事史料彙編，而經筵講義

由於帶有為帝王講解經書大義之特殊目的性，以感悟君心、修德治國為主，故與一般之解經著作不同。《尚書》經筵講義因著這個特殊的目的性，也呈現出不同於一般經解著作的特質。宋代經學的特點之一是經學的義理化，此一時期也是經筵制度成為定制的重要時代。經由上文初步的分析可知，史浩的《尚書講義》除了一般經筵講義所呈現的特色之外，由於受到宋代學術風氣的影響，其內容亦反映了宋代理學的內涵，特別是強調〈大學〉、〈中庸〉的修齊治平的要旨，因此，也就顯現出講官想要表達的一種「先內聖、後外王」的帝王教化觀。而這一種帝王教化觀，除了當時的學術背景與講官本身主觀的意識之外，是否與當時的政治氛圍有著何種連結，則是進一步分析的主題，當俟另文析論之。

參考文獻

- 漢·班固撰：《前漢書》，北京市：中華書局，據上海中華書局1936年版《四部備要》本縮印，1988年11月。
- 劉宋·范曄撰：《後漢書》，臺北市：鼎文書局，1987年1月。
- 後晉·劉煦等撰：《舊唐書》，臺北市：鼎文書局，1985年3月。
- 宋·程頤撰、王孝魚點校：〈論經筵第三筭子〉，《二程集·河南程氏文集》，北京市：中書局，2004年2月。
- 宋·史浩：《尚書講義》，收於林慶彰主編：《中國歷代經書帝王學·宋代篇（一）》，臺北市：新文豐出版公司，2012年12月。
- 宋·徐鹿卿：〈辛酉進講〉，見《清正存稿》，臺北市：臺灣商務印書館，影印文淵閣《四庫全書》本，1986年3月。
- 宋·范祖禹：《帝學》，見《文淵閣四庫全書電子版》，上海市：上海人民出版社四庫全書電子版，1999年11月。
- 清·庫勒納等奉敕編：《日講書經解義》，臺北市：臺灣商務印書館，1983年影印《文淵閣四庫全書》，經部·書類，第65冊。
- 清·王先慎注：《韓非子集解》，臺北市：華正書局，1987年8月。
- 清·阮元等：《十三經注疏·禮記注疏》，臺中市：藍燈文化事業公司，1990年3月影印嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 清·徐松輯：《宋會要輯稿》，臺北市：新文豐出版公司，1976年10月。
- 王炳照、閻國華：《中國教育思想通史》，長沙市：湖南教育出版社，1994年7月。

- 王鳳喈：《中國教育史》，臺北市：國立編譯館，1990年12月。
- 史革新：〈清代經筵、日講制度探源〉，《尋根》，2008年第1期，2008年1月。
- 皮錫瑞：《經學歷史》，臺北市：漢京文化事業公司，1983年9月。
- 朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，收於《中華文史論叢》第55輯，上海：上海古籍出版社，1996年12月。
- 朱鴻：〈君儲聖王，以道正格——歷代的君主教育〉，收於劉岱主編：《中國文化新論 制度篇——立國的宏觀》，北京：三聯書店，1992年8月。
- 李源澄：《經學通論》，上海市：華東師範大學出版社，2010年3月。
- 周愚文：《中國教育史綱》，臺北市：正中書局，2001年12月。
- 林玉體：《西洋教育史》，臺北市：文景出版社，1993年4月。
- 林玉體：《西洋教育思想史》，臺北市：三民書局，1995年1月。
- 林慶彰：《中國歷代經書帝王學叢書·宋代編（一）》，臺北市：新文豐出版公司，2012年12月。
- 金培懿：〈經筵講義中的《論語》帝王學——中日帝王的經典學習比較〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫（NSC96-2411-H-194-013-MY3））。
- 姜鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》，2009年第7期。
- 姜鵬：《北宋經筵與宋學的興起》，上海市：復旦大學歷史學系中國古代史專業博士學位論文，2006年5月。
- 計東：〈中憲大夫內國史院侍讀學士曹公本榮行狀〉，收於錢儀吉：《碑傳集》，北京：中華書局，1993年版，第4冊，卷43。
- 孫蓓青：《中國教育史》，上海市：華東師範大學出版社，2008年6月。
- 馬元元：《南宋經筵制度及其歷史作用》，河北《大學》歷史學系中國古代史專業碩士學位論文，2008年6月。
- 高明士：《中國教育史》，臺北市：國立臺灣大學出版中心，2004年9月。《中國教育制度史論》，臺北市：聯經出版事業公司，1999年9月。
- 張麗珠：《中國哲學三十講》，臺北市：里仁書局，2007年8月。
- 許鈞輝：〈六十年來之《尚書》學〉，程發軔主編：《六十年來之國學》，臺北市：正中書局，1972年5月。
- 陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》，2008年第1期。
- 陳東：《清代經筵制度研究》，濟南市：山東大學中國古代史博士學位論文，2006年11月。
- 陳恆嵩：〈宋代《尚書》帝王學研究——宋代經筵《尚書》講義之研究 研究成果報告（精

簡版)〈行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告 NSC-95-2411-H-031-014)〈明代《尚書》帝王學—《尚書》經筵講義之研究 研究成果報告(精簡版)〉(行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告 NSC-96-2411-H-031-009)〈明代《尚書》帝王學—《尚書》經筵講義之研究(II) 研究成果報告(精簡版)〉(行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告NSC-97-2410-H-031-041)

陳學恂：《中國教育史研究》，上海市：華東師範大學出版社，2009年12月。

葉國良等：《經學通論》，臺北市：國立空中大學，1997年8月。

鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》，2009年第9期。

鄒賀：《宋朝經筵制度研究》，西安市：陝西師範大學歷史學系中國古代史專業博士論文，2010年6月。

鄒賀等：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》，2009年第9期。

劉方玲：〈帝王道統化理想與清初士大夫對經筵日講的推進〉，《燕山大學學報》(哲學社會科學版)，第10卷第3期，2009年9月。

蔣秋華：〈《尚書》研究〉，林慶彰師主編：《五十年來的經學研究(1950—2000)》，臺北市：臺灣學生書局，2003年5月。

魏彥紅：〈北宋皇帝重教研究綜述〉，《河北大學學報》(哲學社會科學版)，第35卷第5期，2012年9月。

龔延明編撰：《宋代官制辭典》，北京市：中華書局，1997年4月。

【附錄一 中國歷代經筵相關研究文獻目錄（初稿）】

一、學位論文

- 王化雨：《宋朝君主的信息渠道研究》，北京市：北京大學歷史系博士論文，2008年。
- 李莉萍：《宋代經筵制度與經筵講史研究》，北京市：中國人民大學碩士論文，2002年。
- 孟蓉：《明代經筵日講制度述論》，上海市：上海大學歷史文化學院碩士論文，2005年。
- 姜鵬：《北宋經筵與宋學的興起》，上海市：復旦大學歷史學系中國古代史專業博士論文，2006年5月。
- 馬元元：《南宋經筵制度及其歷史作用》，保定市：河北大學歷史學系中國古代史專業碩士論文，2008年6月。
- 陳東：《清代經筵制度研究》，濟南市：山東大學中國古代史博士論文，2006年11月。
- 鄒賀：《宋朝經筵制度研究》，西安市：陝西師範大學歷史學系中國古代史專業博士論文，2010年6月。
- 褚詩詩：《帝師與北宋政治——以畢士安和韓維為例》，臺北市：臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2005年6月。
- 簡承禾：《康熙《日講書經解義》研究》，臺北市：東吳大學中國文學系碩士論文，2012年8月。
- 蕭宇青：《明代經筵制度》，廣州市：華南師範大學歷史文化學院碩士論文，2007年6月。

二、期刊論文

- 王風雷：〈元代的經筵〉，《內蒙古大學學報（哲學社會科學版）》，1993年第2期。
- 王耘：〈金代經筵述略〉，《滿語研究》，2008年第1期。
- 王德毅：〈宋代的帝王學〉，鄧小蘭主編：《宋史研究論文集（2008）》，昆明：雲南大學出版社，2009年。
- 王薇：〈御門聽政與康熙之治〉，《南開學報（哲社版）》，2003年第1期。
- 王化雨：〈宋朝經筵中的君臣交流——以端平元年為個案〉，《文史》，2008年第2輯。
- 古國順：〈清代研究蔡傳之重要學者〉，《清代尚書學》，臺北：文史哲出版社，1959年7月。
- 朱子彥：〈明萬曆朝經筵制度述論〉，《社會科學戰線》，2007年第2期。

- 朱瑞熙：〈經筵制度〉，收於《中國政治制度通史·第六卷宋代》，北京市：人民出版社，1976年12月。
- 朱瑞熙：〈宋朝經筵制度〉，《中華文史論叢》第55輯，上海市：上海古籍出版社，1996年12月。
- 老森、穆曉云：〈帝王教育家完顏雍〉，《黑龍江民族叢刊》，1998年第1期。
- 宋秉仁：〈明代的經筵日講〉，《史耘》第2期，1996年9月。
- 何冠彪：〈乾綱獨御、乾綱獨斷—康熙、雍正二帝君權思想的一個側面〉，《漢學研究》，第20卷第2期，2002年12月。
- 何冠彪：〈康熙朝經筵次數與日期—讀《乾隆朝上諭檔》劄記一則〉，《書目季刊》，第37卷第1期(2003年6月)。
- 何銘鴻：〈《日講書經解義》之帝王教化觀〉，《首屆《尚書》學國際學術研討會》(揚州大學與臺灣中研院中國文哲研究所合辦)會議論文，揚州市：揚州大學，2010年6月15~18日。收於林慶彰、錢宗武主編：《首屆《尚書》學國際學術研討會論文集》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2012年4月。
- 何銘鴻：〈莊存與《尚書》學探析〉，《2010年中國經學國際學術研討會》(南京師範大學與臺灣中研院中國文哲研究所合辦)會議論文，南京市：南京師範大學，2010年11月15~17日。收於趙生群、方向東主編：《古文獻研究集刊》，第四輯，南京市：鳳凰出版社，2012年8月。
- 何銘鴻：〈王安石〈洪範傳〉之解經形式〉，《國際《尚書》學會首屆年會暨第二屆《尚書》學國際學術研討會》會議論文，中國南京大學·湖南廣播電視大學·臺灣中研院中國文哲研究所合辦，湖南·長沙，2012年4月。
- 何銘鴻：〈范純仁及其《尚書解》考略〉，《國際《尚書》學第三屆學術研討會暨國際《尚書》學會第二屆學術年會論文》，曲阜市：曲阜師範大學文學院，2014年4月。
- 吳國武：〈北宋經筵講經考論〉，《國學學刊》，2009年第3期。
- 易衛華：〈論宋仁宗時代的經筵講《詩》〉，《河北廣播電視大學學報》18卷5期，2013年10月。
- 呂實強：〈從《起居注》看康熙帝對經史的研習〉，收入《近代中國初期歷史研討會論文集》，臺北市：中央研究院近代史研究所，1989年4月。
- 杜家驥：〈清代的皇族教育〉，《故宮博物院院刊》，1990年第2期。
- 周世範：〈論帝王教育與國家興衰〉，《西北大學學報(哲社版)》，1999年第1期。
- 金燕：〈簡論中國封建統治集團對皇帝的培養與約束〉，《青海民族學院學報(社科版)》

1997年第1期。

金培懿：〈經筵講義中的《論語》帝王學—中日帝王的經典學習比較〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫（NSC96-2411-H-194-013-MY3））

金培懿：〈合人神為一的帝王學--由諸橋轍次的經筵進講與《論語》理解談起〉，《中國學術年刊》第31期（春），2009年3月。

姜鵬：〈北宋經筵中的師道實踐〉，《學術研究》，2009年第7期。

姜鵬：〈經筵進讀與史學義理化〉，《復旦學報》，2009年第3期。

原載於北京師範大學史學研究所編：《歷史科學與歷史前途：祝賀白壽彝教授八十五華誕》，鄭州市：河南人民出版社，1994年8月。

袁慶新：〈中國古代的經筵〉，《自貢師範高等專科學校學報》，1989年2月。

晁中辰：〈明「經筵」與「日講」制度考異〉，《東嶽論叢》第33卷第7期，2012年7月。

高慧斌：〈南朝侍從講讀制度的發展與變遷〉，《南都學壇（人文社會科學學報）》第26卷第1期，2006年1月。

許振興：〈宋代《三朝寶訓》篇目考〉，《古籍整理研究學刊》1998年4、5期合刊。

常建華：〈康熙帝南書房的日常活動與探求治道〉，故宮博物院編：《明清宮廷史學術研討會論文集》第1輯，北京市：紫禁城出版社，2011年4月。

張帆：〈中國古代經筵初論〉，《中國史研究》，1991年第3期。

張帆：〈元代經筵述論〉，《元史論叢》第5輯，北京市：中國社會科學出版社，1993年。

張羽新：〈帝師考源〉，《中國藏學》，2004年第1期。

張英聘：〈略述明代的經筵日講官〉，《邢臺師範高專學報》，1995年第4期。

張英聘：〈試論明代的經筵制度〉，《明史研究》第5輯，1995年10月。

張強：〈西漢帝王與帝王之學及經學之關係〉，《淮陰師範學院學報》，2001年第2期。

許振興：〈「三朝寶訓」與「經幄管見」：論宋代帝王學教材的教學價值〉，單周堯等主編：《東西方文化承傳與創新：趙令揚教授榮休紀念論文集》，新加坡：八方文化創作室，2004年。

許振興：〈論宋代帝王學的發展〉，《東方文化》29卷1期，1991年2月。

郭聲波：〈宋代宮廷教育機構考述〉，《宋代文化研究》，第2集，成都市：四川大學出版社，1992年。

陳志明：〈日講書經解義初探〉，單周堯主編：《明清學術研究》，北京市：中國社會科學出版社，2009年6月。

陳東：〈中國古代經筵概論〉，《齊魯學刊》，2008年第1期。

- 陳東：〈程頤與經筵〉，《國學論衡》，第5輯，2010年。
- 陳恆嵩：〈徐鹿卿及其尚書經筵講義研究〉，《嘉大中文學報》，第2期，嘉義市：嘉義大學中國語文學系，2009年9月。
- 陳恆嵩：〈魏校及其尚書經筵講義析論〉，林慶彰、錢宗武主編：《首屆國際尚書學學術研討會論文集》，臺北市：萬卷樓圖書公司，2012年4月。
- 陳恆嵩：〈宋代《尚書》帝王學研究—宋代經筵《尚書》講義之研究 研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告NSC-95-2411-H-031-014）
〈明代《尚書》帝王學—《尚書》經筵講義之研究 研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫 成果報告 NSC-96-2411-H-031-009）
〈明代《尚書》帝王學—《尚書》經筵講義之研究(II) 研究成果報告（精簡版）〉（行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告NSC-97-2410-H-031-041）
- 陳祖武：〈從經筵講論看乾隆時期的朱子學〉，《國學研究》，第九卷，北京市：北京大學出版社，2002年。
- 陶德民：〈元田永孚的「君德輔導」與論語解釋—關於「經筵論語進講錄」的考察〉，《中央大學人文學報》第24期，2001年12月。
- 傅璇瓊：〈唐代翰林侍講侍讀學士考論〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》，2004年第5期。
- 程民生：〈論宋代士大夫政治對皇權的限制〉，《河南大學學報（社科版）》，1999年第3期。
- 黃波：〈帝王師文人的迷夢〉，《社會科學論壇》，2002年第10期。
- 黃進興：〈清初政權意識形態之探究—政治化的「道統觀」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1987年3月。
- 楊業進：〈明代經筵制度與內閣〉，《故宮博物院院刊》，1990年第2期。
- 鄒賀、陳峰：〈中國古代經筵制度沿革考論〉，《求索》，2009年第9期。
- 鄒賀：〈宋朝經筵官設置考〉，《宋史研究論叢》，2012年第1期。
- 鄒賀：〈宋朝經筵制度成因論析〉，《西安文理學院學報（社會科學版）》，2012年第15卷第3期。
- 鄒賀：〈論宋朝經筵制度〉，《蘭州學刊》，2013年第7期。
- 漆永祥：〈清代起居注官與錢大聽的講筵日記〉，《中國典籍與文化》，2004年第1期。
- 趙玉田：〈明代的國家建制與皇儲教育〉，《東北師範大學學報（哲社版）》，2001年第4期。

- 趙秉忠、白新良：〈經筵日講與康熙政治〉，《社會科學輯刊》，1990年第1期。
- 趙秉忠：〈略論康雍乾三帝對外戚重臣的駕馭〉，《清史研究》，1994年第1期，1994年3月，頁45-52轉頁88。
- 趙鴻承：〈帝王學的啟示〉，《晉陽學刊》，1994年第3期。
- 劉方玲：〈帝王道統化理想與清初士大夫對經筵日講的推進〉，《燕山大學學報》（哲學社會科學版），第10卷第3期，2009年9月。
- 劉明：〈翁同龢與晚清宮廷教育〉，《常熟高專學報》，2000年第5期。
- 劉家駒：〈經筵日講—康熙皇帝所受四書五經的教育〉，《故宮文物月刊》，第10卷12期，1993年12月。
- 劉家駒：〈康熙皇帝幼年所受的教育及其影響〉，《東吳文史學報》，第10卷，1992年3月。
- 劉家駒：〈經筵日講—康熙皇帝青年時期所受的公開教育〉，《東吳文史學報》，第11卷，1993年3月。
- 劉家駒：〈康熙皇帝的啟蒙教育—由其硃批中的錯別字談起〉，《東吳文史學報》，第10卷第1期，1992年4月。
- 劉起鈞：〈禮失而求諸野的尚書所倡為君之道〉，劉起鈞：《尚書研究要論》，濟南市：齊魯書社，2007年1月。
- 劉盛：〈清代帝師論〉，《明清論叢》，第2輯，北京市：紫禁城出版社，2001年3月。
- 歐小蘭：《唐宋帝王教育研究——以《帝範》和《帝學》為中心的討論》，成都市：四川師範大學歷史學系碩士論文，2009年。
- 稷若：〈清前中期皇帝典學述論〉，《故宮博物院院刊》，1998年第2期。
- 蔣秋華：〈劉克莊商書講義析論〉，《嘉大中文學報》，第2期，嘉義市：嘉義大學中國語文學系，2009年9月。
- 鄧國光：〈康熙與乾隆的「皇極」漢、宋義的抉擇及其實踐—清代帝王經學初探〉，收入彭林編：《清代經學與文化》，北京：北京大學出版社，2005年11月。
- 蕭放：〈宋明經筵制度述論〉，《史志文萃》，1990年第3期。
- 謝景芳：〈致君堯舜與強權政治——論明代士大夫與專職皇權的衝突〉，《學習與探索》，2000年第3期。
- 簡承禾：〈〈五子之歌〉中的君臣責任及其相關問題—以漢、滿文本《日講書經解義》為考察對象〉，收入彭林編：《中國經學》第12輯，北京市：清華大學，2012年10月。

簡承禾：〈康熙對「庶徵」、「五福六極」的體認與實踐〉，《中國文學研究》，第32期，2011年7月。

簡承禾：〈從經權論康熙的德刑思想－以《日講書經解義》為考察對象〉，林慶彰編：《經學研究論叢》第20輯，臺北市：臺灣學生書局，2013年1月。

魏彥紅：〈北宋皇帝重教研究綜述〉，《河北大學學報（哲學社會科學版）》，第35卷第5期，2012年9月。

魏彥紅：〈宋代經筵研究綜述〉，《河北師範大學學報（教育科學版）》，第14卷第10期，2012年10月。

《北市大語文學報》第十二期；27-60頁
 臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

殷卜辭「𩚑」字及其相關問題

吳俊德*

【摘要】

本文針對甲骨卜辭中常見「𩚑」字進行探究，廣泛檢視前人諸說並予平議，主張此字應從〈麥方尊〉青銅銘文所載，作「从酉从彡」之形，當隸寫為「𩚑」；再根據甲骨刻辭與楚簡文字通假使用情形，判定此字音讀同於或近似「酉」聲，兩者併而觀之，「𩚑」實為「从酉从彡，酉亦聲」之亦聲字，本質為會意。

《說文》雖未見「𩚑」形，然實因「𩚑」字已易會意為形聲，聲化作「醕」形，又訛寫成「酬」形，後更以「酬」通行於世，因此「𩚑」即是「酬」字。

「𩚑」既為「酬」字，不可視之以「酒」，而就金文「酒」皆作「酉」形之例觀之，甲骨卜辭之「酒」亦當為「酉」形，並無增添水符的必要，因此卜辭所見「𩚑」、「𩚑」諸形，雖與後世酒字形似，但其非「酒」字，應可確定。

關鍵詞：𩚑、酒、酬、酉、標

* 臺北市立大學中國語文學系副教授

The Interpretation and Related Issues on the Character "酉𠂔" in the Oracle Bone Inscriptions of the Shang Dynasty

Wu, Jun-De*

Abstract

This article attempts researching the meaning of the character "酉𠂔" in the oracle bone inscriptions widely. It comes to the conclusion that form of the written character "酉𠂔" is combined "酉" (yǒu) with "𠂔" (róng) according to bronze inscription, the pronunciation of this word is similar to "酉" (yǒu) according to inscriptions on oracle bones and bamboo slips. We could firmly believe that it is the word "醜" (chóu) finally.

There is no information of "酉𠂔" (chóu) in Shuowenjiezi. The true cause may lie in the fact that the written form of character "酉𠂔" was replaced by "醜" made from phonation, and the character "酉𠂔" was written wrong "酬" almost at the same time.

This article maintains that the character "酉𠂔" is "醜", it could not be read as "酒" any more. The original form of character "酒" is "酉". Other forms written in oracle bone inscriptions similar to "酒" are none the word "酒" indeed.

Keywords: chóu, yǒu, róng, jiǒu

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

一、前言

甲骨卜辭中有一常見字，作「𩚑、𩚒、𩚓、𩚔、𩚕、𩚖、𩚗、𩚘、𩚙、𩚚、𩚛、𩚜、𩚝、𩚞、𩚟、𩚠」諸形，¹歷來多將之隸定為「酒」或「𩚑」，²然該字於卜辭皆用為祭名，創意並不易考實，而其形構似从水从酉，故學界早先多數以為此即「酒」字，然異說亦時有所見。

務實而言，「酒」、「𩚑」當有分別，將甲骨文「𩚑」³字隸寫成「𩚑」猶有可說（本文從之，以利討論），但逕書成「酒」則尚有未殆，換言之，「𩚑」釋作「酒」字，確實不能使人全然無疑。1980年于省吾即提出「𩚑非酒字」，⁴其後趙誠亦曾質疑「甲骨文偏旁中的水旁沒有寫成彡的。又金文中的酒字仍寫作酉。所以釋𩚑為酒很使人懷疑」，⁵顯然皆已注意「𩚑」並不宜釋為「酒」。⁶另外，1992年李學勤序《殷墟甲骨文引論》，曾云「1979年我舉過“𩚑”字為例，這個字今天還是沒有釋讀出來」，⁷2000年又言「十幾年前我曾以“𩚑”、“出”二字為例，前者從未正確釋出，後者雖知可讀為“又”、“有”，卻說不出理由。這兩個字，如今仍舊沒有考釋出來」，⁸2010年仍認為「過去討論那個酉字邊三撇，至今還不認識，肯定不是個“酒”字。因為凡是酒字，不管甲骨文、金文都沒有這麼寫的」，⁹前後卅餘年，李先生積極呼籲針對甲骨文的常用字要有更多的研究，然其對「𩚑」之疑至今仍無實解。凡此，在在顯現吾人對於「𩚑」字認識猶有不足。

過去筆者初識此文，視以「酒」字並無置疑，然鑽研日深，益感其中實有可商之處，是以不憚老調重彈之譏，追踵前賢，爬梳相關材料，表達個人淺得，聊備學界一參。

¹ 詳參孫海波：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年9月），頁570-571。

² 參松丸道雄、高嶋謙一：《甲骨文字釋綜覽》（東京：東京大學出版會，1994年12月），頁404-405。

³ 本文為求行文簡潔，若無特殊必要，敘及此字相關甲骨字形者，皆以「𩚑」一形表之。

⁴ 見陳世輝：〈懷念于省吾先生〉，《古文字研究》第16輯（北京：中華書局，1989年9月），頁18。

⁵ 見趙誠：《甲骨文簡明詞典》（北京：中華書局，1988年1月），頁242。

⁶ 趙誠認為于氏之疑可能更早，「據說，于氏在60年代初期即表示過這一看法」（見趙氏〈重新認識葉玉森〉，《古文字研究》第24輯，北京：中華書局〔2002.07〕，頁45），顯示對此字于氏亦有長期關注的事實。

⁷ 見馬如森：《殷墟甲骨文引論》序（長春：東北師範大學出版社，1993年4月），頁16。

⁸ 李學勤：《甲骨百年話滄桑》（上海：上海科技教育出版社，2000年8月），頁69。

⁹ 李學勤：〈建國六十年來甲骨學研究的回顧與展望〉，《殷都學刊》2010年第1期，頁8。

二、「𩚑」字的認釋

(一)「𩚑」形隸寫

關於「𩚑」字的辨認，1904年孫詒讓即指出「龜文雖借『酉』為『酒』，又別有『酒』，皆作『𩚑』，或作『𩚑』」，¹⁰認為「𩚑」即是「酒」字，並云此字：

皆从酉、从彡。金文戊寅父丁鼎亦有𩚑字，耐父乙尊作𩚑，阮文達謂即古耐字（《積古齋鐘鼎款識》）。然龜文此字甚多，尋文究義似即用為「酒」字。彡非彡，實即水之省變。¹¹

1915年羅振玉考釋此字「从酉从彡，象酒由尊中挹出之狀，即許書之酒字也」，¹²亦認此為「酒」字，又謂：

《說文解字》酉與酒訓畧同，本為一字，故古金文酒字皆作酉，惟戊寅父丁鼎有酒字作𩚑亦祭名，與卜辭正同。段先生曰「凡从酒之字當別為酒部，解曰从酒省」，是未知酒酉之本為一字矣。¹³

更一步主張「酉」與「酒」乃為一字。1933年郭沫若考釋卜辭文字，於「𩚑」逕隸寫為「酒」，¹⁴於形構未抒己意，顯從孫羅前說；大約同時，葉玉森則有不同的看法：

按孫羅二氏並釋𩚑為酒，羅氏且採阮氏說謂即耐之本字。考卜辭惟祭字象手持尊酒與篆文耐字形近，𩚑字从彡，似非耐之本字。先哲如造酒字，挹出之酒點，儘可作小直點狀之，何必故與彡（彤）字相溷，且酒祭與嘗耐祭亦不能合為一談，羅氏之說似仍未塙。予謂酉即古字酒字，从彡疑即卜辭彡（彤）日之彡，𩚑蓋彤日酒祭之專名。¹⁵

¹⁰ 孫詒讓：《契文舉例》下（北京：北京圖書館出版社，2000年3月，重印1917年影印孫詒讓稿本），頁23。

¹¹ 同上註。

¹² 羅振玉：《殷虛書契考釋三種》（北京：中華書局，2006年1月），頁165。

¹³ 同上註。

¹⁴ 郭沫若：《卜辭通纂考釋》（臺北：大通書局，1976年5月），頁550。

¹⁵ 葉玉森：《殷虛書契前編集釋》（北京：北京圖書館出版社，2000年3月，重印1934年上海大東書局上海影印本），頁47-48。此書雖於1934年10月正式出版，但葉氏已先卒於1933年秋天（據董作賓、胡厚宣：《甲骨年表》，臺北：中央研究院歷史語言研究所〔1937年4月〕，頁36、40）。

葉氏首先將「𩚑」隸寫為「𩚑」，表明此字不是「酒」，明顯有意與前說區別。影響所及，朱芳圃撰編《甲骨文字》（1933）標出「𩚑」字，但列與「酒」同字；¹⁶孫海波初編《甲骨文編》（1934）也用「𩚑」字，而後重訂（1965）續留此字，但認知略見差異（參後）。此外，《金文編》在首次修訂（1939）之後，採「酒」、「𩚑」分收，¹⁷與初編（1925）相異，主張二字有別，立場明顯改變。

葉氏之後，「𩚑」當隸為「酒」或「𩚑」，學界雖無共識亦無重大論辨，各家自行其是，如吳其昌（1934）、¹⁸王襄（1949）、¹⁹島邦男（1958）、²⁰金祥恆（1959）、²¹李孝定師（1965）、²²張秉權（1978）、²³羅琨（1982）、²⁴張政烺（1983）、²⁵雷煥章（1985）、²⁶王宇信（1989）、²⁷馬如森（1993）、²⁸許進雄師（1995）、²⁹李圃（2004）³⁰等書為「酒」；陳夢家（1936）、³¹陳德鉅（1939）、³²陳邦懷（1959）、³³饒宗頤（1959）、³⁴貝塚茂樹（1960）、³⁵魯實先（1969）、³⁶唐蘭（1981）、³⁷陳佩芬（1983）、³⁸周國正（1983）、³⁹陳

¹⁶ 參朱芳圃：《甲骨學（文字編）》目錄（臺北：臺灣商務印書館，1983年8月），頁4。

¹⁷ 《金文編》列「酒」序號2402，另立「𩚑」序號2409（參容庚：《金文編》，北京：中華書局〔1985年7月〕，頁1001、1003）。

¹⁸ 參吳其昌：《殷虛書契解詁》（臺北：藝文印書館，1959年6月），頁89-96。

¹⁹ 參王襄：《古文流變臆說》（上海：龍門聯合書局，1961年10月），頁72-73。

²⁰ 參島邦男：《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266。

²¹ 金祥恆纂《續甲骨文字編》將「𩚑」字諸形皆列於「酒」下（參金氏《續甲骨文字編》第十四，臺北：藝文印書館〔1959年10月〕，頁22-23）。

²² 李孝定撰《甲骨文字集釋》只列「酒」（參李師《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所〔1965年5月〕，頁4395）。

²³ 參張秉權：〈殷代的祭祀與巫術〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第49本第3分〔1978年9月〕，頁445-487。

²⁴ 參羅琨：〈商人祭及其相關問題〉，《甲骨探史錄》（北京：三聯書店，1982年9月），頁122。

²⁵ 參張政烺：〈殷契首字說〉，《古文字研究》第10輯（北京：中華書局，1983年7月），頁15-22。

²⁶ 參雷煥章：《法國所藏甲骨錄》（臺北：光啟出版社，1985年1月），頁46-47。

²⁷ 參王宇信、楊升南、聶玉海：《甲骨文精粹選讀》，北京：語文出版社，1989年10月。

²⁸ 參馬如森：《殷墟甲骨文引論》（長春：東北師範大學出版社，1993年4月），頁667。

²⁹ 參許進雄：《古文諧聲字根》（臺北：臺灣商務印書館，1995年9月），頁305。

³⁰ 參李圃主編：《古文字詁林》第10冊（上海：上海教育出版社，2004年10月），頁1155-1156。

³¹ 參陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期〔1936年6月〕，頁91-155。

³² 參陳德鉅：〈讀契瑣言〉，《說文月刊》第1卷第8期〔1939年8月〕，頁3。

³³ 參陳邦懷：《甲骨文零拾》考釋（天津：天津人民出版社，1959年9月），頁17-18。

³⁴ 參饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》（香港：香港大學出版社，1959年11月），頁151-153。

³⁵ 參貝塚茂樹：《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字》釋文（京都：京都大學人文科學研究所，1960年3月），頁167。

³⁶ 參魯實先：《說文正補》合編本，收錄《說文解字注》（臺北：黎明文化事業股份有限公司，1974年9月），頁75。

³⁷ 參唐蘭：〈論周昭王時代的青銅器銘刻〉，《古文字研究》第2輯（北京：中華書局，1981年1月），頁57-58。

漢平(1985)、⁴⁰趙誠(1988)、⁴¹朱歧祥(1989)、⁴²戴家祥(1995)、⁴³姚孝遂(1996)、⁴⁴朱鳳瀚(2002)、⁴⁵馬如森(2003)⁴⁶等則隸作「𩚑」。整體言之，將「𩚑」隸作「𩚑」字，似成現今較為主流的寫法。

以上所陳僅就相關材料略加檢視，並非全面性考察，而「𩚑」隸定之混亂已可見一斑，由之亦知正確認識「𩚑」形的難度。

(二) 釋說平議

「𩚑」字難以掌握，除形體隸定為「酒」或「𩚑」的不同之外，尚有對此字意義認知的差異，上列諸說無論是主張書為「酒」或寫成「𩚑」者，各自對於「𩚑」義的詮釋亦不盡一致，或曰「酒」或謂「酒祭」或言其他，頗為分歧。以下即分類擇要說明並加以平議。

1. 隸作「酒」者

「𩚑」隸作「酒」，始自孫羅，所從者眾(參上)。在孫、羅之前，清代阮元乃將〈戊寅父丁鼎〉銘文「𩚑」字釋為「耐」，曰：

此耐字从酉从彡，彡者三也，古三字有作彡者，見《撫古遺文》，取三重酒之義，故从彡。後世从彡之字或從寸，如《說文》𩚑字或作耐是其證。許氏耐字下解云「諸法度字从寸」，是古文取三重酒之義，故从三，後世以耐為法酒，故从寸也。⁴⁸

- ³⁸ 參陳佩芬：〈繁卣、越鼎及梁其鐘銘文詮釋〉，《上海博物館集刊》總第二期(上海：上海古籍出版社，1983年7月)，頁15-16。
- ³⁹ 參周國正：〈卜辭兩種祭祀動詞的語法特徵及有關句子的語法分析〉，《古文字學論集初編》(香港：香港中文大學，1983年9月)，頁232。
- ⁴⁰ 參陳漢平：〈古文字釋叢〉，《考古與文物》1985年第1期，頁106。
- ⁴¹ 參趙誠：《甲骨文簡明詞典》(北京：中華書局，1988年1月)，頁242。
- ⁴² 朱歧祥認為「𩚑」：从酉，隸作𩚑。或即酒字。(見朱氏《殷墟甲骨文字通釋稿》，臺北：文史哲出版社〔1989年12月〕，頁361)。
- ⁴³ 參戴家祥主編：《金文大字典》(上海：學林出版社，1995年1月)，頁4797。
- ⁴⁴ 參于省吾主編：《甲骨文字詁林》姚氏按語(北京：中華書局，1996年5月)，頁2707。
- ⁴⁵ 參朱鳳瀚：〈論𩚑祭〉，《古文字研究》第24輯(北京：中華書局，2002年7月)，頁87-94。
- ⁴⁶ 參馬如森：〈酒、𩚑辨〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》(北京：社會科學文獻出版社，2003年3月)，頁209-221。馬氏看法改變，有別於《殷墟甲骨文引論》(1993年)所載。
- ⁴⁷ 亦偶見異於兩者，如徐中舒主編《漢語古文字字形表》(成都：四川人民出版社，1981年8月)將之歸於「𩚑」下，釋與「飲」同(頁565)，未詳何據。
- ⁴⁸ 阮元：《積古齋鐘鼎彝器款識》卷一，收錄《叢書集成初編》(長沙：商務印書館，1937年12月)，頁22。

阮氏以為「彡者三也」，並不正確（參後），而其「从彡之字或從寸」之說，雖有可參，但「彡」與「寸」偏旁通用之例極為罕見，或僅個別文字書寫偶譌，實難以成例視之。

至於孫、羅，二人對「酒」的內涵主張亦有分別，孫氏以為「即用為『酒』」（見前），而羅振玉則認為：

卜辭所載諸酒字為祭名，考古者酒熟而薦祖廟，然後天子與群臣飲之於朝。《說文解字》酌注：「三重酌酒也，从酉肘省聲。《明堂月令》曰：孟秋，天子飲酌。」又案左氏傳「見於嘗酌」（襄二十二年），意商之酒祭即後世之嘗酌，酒殆酌之本字。⁴⁹

此說同於阮元，吳其昌加以呼應：

按羅氏以「酒」為商代之祭名，是也。以後世之嘗酌，畧當于商代之酒祭，亦殆近之。惟以「酌」為「酒」之本名，則襲阮元之游說爾。……「酒」為有殷祭典，固自明爾。襄公二十二年《左氏傳》云：『見於嘗酌，與執燔焉。』按「燔」，即卜辭之𤇀。嘗酌之後，繼之以燔，正與卜辭「酒𤇀」聯文者，制同。故雖謂後世嘗酌之禮，不無淵源于商之酒祭，亦未為謬耳。⁵⁰

另外，王襄也認為「卜辭之酒為祭名，《禮記月令》：『是月也（孟夏），天子飲酌』，意周之飲酌，即殷世酒祭之禮。」⁵¹以上諸說皆強調卜辭所見「酒祭」與後世「嘗酌」之關聯，雖言之成理，但卜辭「𤇀」用作動詞（祭祀），而「酌」乃為名詞（醇酒），兩者性質實不相同，形體亦顯差距，逕視一字，仍有可商之處。

郭沫若將「𤇀」隸作「酒」，謂此字「均假為標」；⁵²而後考釋卜辭「酒祭」又補充曰「《周官·大宗伯》『以標燎祀司中司命』，標燎連文與此同。《風俗通·祀典》『標者，積藉（按：薪之誤）燔柴也。』」⁵³吳其昌也以為「《周禮》『標祭』之『標』，則疑即此『酒』字之譌變也」，⁵⁴但對「積薪燔柴」之說頗有所疑：

⁴⁹ 羅振玉：《殷虛書契考釋三種》（北京：中華書局，2006年1月），頁165。

⁵⁰ 吳其昌：《殷虛書契解詁》（臺北：藝文印書館，1959年6月），頁95。

⁵¹ 王襄：《古文流變臆說》（上海：龍門聯合書局，1961年10月），頁73。

⁵² 郭沫若：《卜辭通纂考釋》（臺北：大通書局，1976年5月），頁550。

⁵³ 郭沫若：《殷契粹編考釋》（北京：科學出版社，1965年5月），頁347。

⁵⁴ 吳其昌：《殷虛書契解詁》（臺北：藝文印書館，1959年6月），頁93。

至于卜辭，多「奈酒」「酒奈」習語，……殆殷時酒祭，必以奈終之，故酒燎之文常聯。逮及周世，則「酒奈」或作「樛燎」；「酒」亦或作「禴」。《周禮春官大宗伯》：『以樛燎祀司中司命。』《說文木部》：『禴，為『樛』之或體，皆此「酒」字之變文也。然而《說文》乃云：『樛，積火燎之也。从木，从火，酉聲。』鄭玄《周禮》注乃云：『樛，積也。《詩》曰：「芄芄域樛，薪之樛之」，皆積柴實牲體焉。』又鄭玄〈域樛〉箋云：『白桤相樛屬而生者，枝條芄芄然，豫斫以為薪，至祭……則聚積而燎之。』又應劭《風俗通義》祀典篇云：『樛者，積薪燔柴也。』按上陳訓證，似與卜辭酒義了不相涉。⁵⁵

因而主張「酒」乃「商代酒祭之時，其醪漚亦灌滴于豫聚燎薪之上」⁵⁶的過程，而非就是「積薪燔柴」之祭。據郭說，若酒祭即樛祭，則酒祭為積薪燔柴之祭，將與燎祭內涵相同，如此觀之，「酒奈」乃為一祭，與卜辭酒、奈分屬二祭之實難以相符，顯不可從；而吳氏修正之論，或可備一說，然亦難坐實。

此外，島邦男主張「𩚑即酒字」，認為「羅振玉以之為嘗酎之祭儀，其實只是單純的供酒之義」，⁵⁷李孝定師謂此「為酒祭之專名」，⁵⁸張政烺亦謂「酒是用酒祭祀」，⁵⁹馬如森則謂此字「从酉、从水，酉為酒器，水示酒。本義是酒」，在卜辭中可借為祭名使用。⁶⁰以上諸說，只因皆以「𩚑」為「酒」字，故順理成章認為「酒」祭就是一種供酒之祭，並無具體論說。

2. 隸作「𩚑」者

葉玉森考察相關祭祀卜辭，指出此字偏旁所从應為彡（彤）日之「彡」，並謂卜辭中「𩚑祭與彤祭並舉，或言𩚑彤，或言彤𩚑，可知𩚑祭之日即為彤祭之日，故𩚑从彡，古當別有此字，姑書作𩚑以存彡（彤）形」，⁶¹為「𩚑」隸作「𩚑」之始。此後「𩚑」字釋讀雖未能定於一尊，但葉氏之說確有另闢蹊徑之功，極具啟發。

然而葉氏證成其說之例，卻是其說的反證，吳其昌即質疑：

⁵⁵ 同上註，頁95-96。

⁵⁶ 同上註，頁96。

⁵⁷ 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266。

⁵⁸ 李孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年5月），頁4399。

⁵⁹ 張政烺：《殷契卣字說》，《古文字研究》第10輯（北京：中華書局，1983年7月），頁15。

⁶⁰ 馬如森：《殷墟甲骨文引論》（長春：東北師範大學出版社，1993年4月），頁667。馬氏主張後有改易（詳後）。

⁶¹ 葉玉森：《殷虛書契前編集釋》（北京：北京圖書館出版社，2000年3月，重印1934年上海大東書局上海影印本），頁48。

「酒彤」既一片之中並舉矣，酒何乃又从彤乎？必如此說，謂「酒」从彡，又何不云「彡」即从酒省乎？⁶²

李孝定師亦指出：

葉氏謂此為彡日酒祭之專名，非是。葉氏引𩚑彡並見之辭以實其說，然竊意則適得其反，蓋果如葉氏之言𩚑為彡日酒祭，則下（或在上）之字寧非蛇足？𩚑彡並舉正以見𩚑字之義與彡日無涉也。⁶³

此論至瑣。質言之，葉氏以為「𩚑」所从之「彡」乃與彤祭有關，並非事實，而「𩚑」為「彤日酒祭」之主張恐亦不得信。

孫海波《甲骨文編》初編本「𩚑」字下謂「𩚑，酒祭也，从酉从彡，有彡續之誼。《說文》所無，或曰即《左傳》『見于嘗酎』之酎」，⁶⁴而重訂本改云「从酉从彡，《說文》所無，其用與酒同」，⁶⁵前後說解差異，略見孫氏對此字義猶疑之處。孫氏前說謂「𩚑」从「彡」有「彡續」之義，於形構釋解尚備一說，實較後說「用與酒同」為勝。饒宗頤認為：

「𩚑」即「酒」字，《說文》：「奠，置祭也。从酋。酋，酒也。」段注：「置酒食而祭之。」酒祭之義當如此。惟卜辭「酒」與「𩚑」每連言。如：「貞：𩚑𩚑。」（《燕大》四二）「…𩚑𩚑𩚑，𩚑大甲」（《後編》上二三、一）則𩚑或可解為燔柴之酒。右辭又言「𩚑缶」者，「缶」卜辭每借為「保」，亦讀為「瑤」。寶字古作「瑤」（見《穆天子傳》《玉篇》）「𩚑缶」謂置寶玉而燎之，于義亦通。⁶⁶

饒氏雖將「𩚑」隸作「𩚑」，但其說解實以「奠」釋之，故以為「置酒食而祭」。然甲骨文「奠」作「𩚑、𩚑、𩚑」等形，其創意為「以酒尊所安置之處表安定，因少移動」，⁶⁷雖與酒有關，但其酒尊下之短橫書寫明確，與酒樽（𩚑）形並不相混，而與「𩚑」形差距更大，因此，「𩚑」不應與置祭有關。另饒氏所謂「𩚑」或可解作「燔柴之酒」，持說略同郭沫若，楊樹達曾對此論不以為然，表示「若如郭說，𩚑與燎同義矣」。⁶⁸楊

⁶² 吳其昌：《殷虛書契解詁》（臺北：藝文印書館，1959年6月），頁94。

⁶³ 李師孝定：《甲骨文字集釋》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年5月），頁4399-4400。

⁶⁴ 孫海波：《甲骨文編》初編本（臺北：藝文印書館，1963年6月），頁559。

⁶⁵ 孫海波：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年9月），頁570。

⁶⁶ 饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》（香港：香港大學出版社，1959年11月），頁151-153。

⁶⁷ 許進雄：《簡明中國文字學》修訂版（北京：中華書局，2009年2月），頁85。

⁶⁸ 楊樹達：《卜辭求義》（上海：群聯出版社，1954年11月），頁27。

氏以「酏即標」說為非，實為可取，而郭、饒二氏之說，其失正與葉玉森（酏、彡同祭說）類同，均不可從。

郭沫若的主張，其後有魯實先、⁶⁹周國正、⁷⁰馬如森等從之，其中馬如森有較完整的發揮。首先，馬氏認為：

《說文通訓定聲》標，引嚴可均云：“當作積木，从木从火會意酉聲。”其說甚確。標，从木从彡从酉，从彡者可能是“酏”字彡旁標示火點的變體。甲骨文字的點形多得不一，有作彡、彡、彡等等，它們在不同文字中所標示的作用不同，有標示火點或水點等等。彡，是標示火點的。⁷¹

接著主張：

小篆標字之四點就直接寫作“火”，如灂。甲骨文酏字在形體上看，是個从簡省“木”寫作酏。後加形符木字才寫作“標”。酏與標是从酉的聲系，才得以酏假為標的聲韻根據。標是形聲字，它與金文麥尊之灂字，从方得聲結體是一樣的。其義是積木燎也，與燎字詞義相同。⁷²

至於酏、燎既同義，何以卜辭分為二祭？馬氏考察酏、燎祭先公先王先妣之相關卜辭後，提出「酏、燎分化」的觀察結果：

從第三位先王外丙開始，燎、酏祭開始分化。也就是說，祭外丙只用酏祭而不用燎祭了。這種祭祀現象一直延續到中丁。中丁之後除祖乙、祖丁、南庚而外，自陽甲開始又直至到小辛。從小乙到祖甲，又出現了既有燎祭又有酏祭的反復。再從廩辛到文武丁這一段有4王傳位，大約有20多年（康丁無燎酏祭不在此限），如果再下延至帝辛就有120年左右，在此時期只有“酏”祭。⁷³

最終「分化的結果燎祭先于酏祭消失。具體而言，在小乙之後再也看不到燎祭。而接續的是“酏”祭」。⁷⁴

⁶⁹ 魯實先謂「酏即《周禮·大宗伯》『標燎』之標」（見魯氏《說文正補》合編本，臺北：黎明文化事業公司〔1974年9月〕，頁75）。

⁷⁰ 見周國正：〈卜辭兩種祭祀動詞的語法特徵及有關句子的語法分析〉，《古文字學論集初編》（香港：香港中文大學，1983年9月），頁284。

⁷¹ 馬如森：〈酒、酏辨〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2003年3月），頁210。

⁷² 同上註。

⁷³ 同上註，頁221。

⁷⁴ 同上註。

馬氏將「𩚑」形旁斜點釋為火點，無視甲骨文「火」從無作此形者，僅欲證成「𩚑為標之省」。然「標」實與薪、柴之「木」義密切相關，果如馬說，「酉」既是聲符，除開後該字僅剩「火」，不僅表義模糊，與「木」更是無涉；若以「酉亦聲」考之，則此字又該如何自「火燒酒樽（从火从酉）」之狀去會合出「燔柴」之意？故「𩚑」不當是火點。另外，馬氏「𩚑祭延長、燎祭消失」之說，考察未必正確，其中因「燎祭不祭小乙之後先王先妣」而謂「燎祭消失」，亦忽略燎祭尚有祭祀其他對象而實質存在的情形。換言之，燎祭沒有消失，而𩚑祭之施用也非專祭先王妣，兩者若屬內涵一致的相同之祭，則馬說仍不能釐清並有效區分兩者異同之處。又，馬氏以為「𩚑祭除了積木火焰上騰之外，還有酒的含義」可能是燎、𩚑二祭消長的基本原因，⁷⁵殊不知酒鬯液體之獻祭，多以澆地為主，「是與欲祭之祖先在地下的形體相溝通，同時也即感應了其在天之魂靈，于是使形體與魂靈溝通，遂有降神之效應」，⁷⁶如直接燔燒並無碳煙，難以上通于天。最後，既是「燎消𩚑長」，則何以後世文獻反倒是𩚑祭內容難以稽考？從文獻材料來看，消失的當是𩚑祭。綜之，馬氏雖有新說，但顯不可信。

唐蘭考釋〈作冊麥尊〉⁷⁷銘文，認為：

𩚑就是彤字。《原本玉篇》：『彤，餘終反。』《爾雅》：彤，（按今本作繹）又祭也，商曰彤。郭璞曰：《高宗彤日》是也。《白虎通》昨日祭之，恐禮有不備，故復祭也。彤猶言彤彤若從天下也。《說文》：『舩彤（按今本作船行）也。』彤字隸變作彤，而《說文》舊音，轉為丑林反，因此，清代學者往往認為彤應從肉，很少人懂得彤彤為一字了。其實殷虛卜辭，彤日彤夕字就作多，也作𠂇，凡：彤、舩、彭等字，都從多得聲，多本來並不讀如衫。卜辭還常見𩚑字，也是祭名。金文見於戊寅鼎，阮元說是耐字，是把從多附會許慎所說的三重醇酒，羅振玉則把卜辭的𩚑釋為酒字，說『酒殆耐之本字。』中華版《甲骨文編》釋𩚑，而說『《說文》所無，其用與酒同。』科學出版社本《金文編》則釋為𩚑，『《說文》所無，甲骨文常見之』，避而不作解釋，都不知道𩚑從多聲，就是多字的繁文，彤彤的本字。卜辭『彤日』字都只作多，而多日和翌日連在一起的總稱則是𩚑。𩚑多略有區別，其實是一個字。此名𩚑祀的𩚑從多，和卜辭多日字

⁷⁵ 馬如森：〈酒、𩚑辨〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》（北京：社會科學文獻出版社，2003年3月），頁221。

⁷⁶ 朱鳳瀚：〈論𩚑祭〉，《古文字研究》第24輯（北京：中華書局，2002年7月），頁94。

⁷⁷ 即〈麥方尊〉，《殷周金文集成》編號6015（第11冊，北京：中華書局〔1992年4月〕，頁196）。

的作多形的符合，可為確證。⁷⁸

唐氏立論有據，較諸前說更為具體，其重點有二：一是彡、彤、彤、酏四者同字（酏為彡之繁文，彤、彤之本字）；二是酏所从之「彡」確實是彡（非水之類）。唐氏證實酏所从為彡之說，幾不可易，但據唐說，酏所从既為彡，彡又為其聲，則酏字當析作「从酉，彡聲」，其中「酉」表義類，顯示彡（彤彤）祭與酒關係密切，或者根本就是一種「酒祭」，然卜辭所見彡祭並無此特殊之處。又，唐氏論彡、彤、彤三者一字，其說可從，但謂酏為彡之繁文，則屬無據之談。據卜辭酏、彡顯為二祭，無所謂「酏彡略有區別，其實是一個字」，兩者之用難分先後（皆通行甲骨五期），但酏祭較盛於彡祭，⁷⁹若唐說屬實，則繁文（酏）之用盛於簡文（彡）已啟人疑竇，而二形並行不悖，商人何以「二形一字，時而連言」自困，更是令人不解。

邇來李立新贊同唐蘭觀點，仍認為「酏字乃彡字的繁文，即後世之彤字」，⁸⁰並認為「酏字所从之“彡”，乃是以手敲擊陶酉所發出的聲音的標符，甲骨文“酏”祭實際上是一種樂祭」。⁸¹具體言之，李氏主張「酏」就是「鼓缶」、「擊缶」古俗之寫照，其論云：

甲骨文“酏”字从“酉”、从“彡”，乃是會意字，“酉”字甲骨文作“𣎵”、“𣎶”，郭沫若《甲骨文字研究》說：“乃壺尊之象也。”李孝定《甲骨文字集釋》：“上象其頸及口沿，下象其腹有花紋之形。”甲骨文“酉”字絕類我國新石器時代仰韶文化中的一種典型陶器——小口尖底瓶，是一種汲水儲水器皿，當然也可以用以盛酒，所以卜辭中多用酉字代替酒字。關於“彡”旁，王襄釋“彡”最早揭其密：“契文之彡，五畫相繼，制字之始，當由聞鼓聲之連續，寫其聲為彡，更制鼓字，半象鼓聲。”李孝定在釋彭時繼承了王襄的觀點：“彭之音讀即象伐鼓之聲。从壺，即鼓之初字。彡，卜辭或作彡，為鼓聲之標示。”考究“酏”字造字之本意，當為初民宴聚酒酣耳熱之時，食之既飽，酒瓶亦罄，乃敲擊空酒瓶為樂。“酉”即陶質酒器，“彡”或作“彡”、“彡”

⁷⁸ 唐蘭：〈論周昭王時代的青銅器銘刻〉，《古文字研究》第2輯（北京：中華書局，1981年1月），頁57-58。

⁷⁹ 張琬渝謂「關於酒祭祭名單獨施祭的卜辭目前共存有859條，各期均有」（詳張氏《殷墟卜辭中的酒祭研究》，臺北：世新大學中國文學系碩士論文，許進雄先生指導〔2009年7月〕，頁96），而彡祭據《殷墟甲骨刻辭類纂》（北京：中華書局〔1989年1月〕，頁1285-1290）所錄約400餘條，其中部分又與其他祀典連祭，若單論獨祭者則數量更低。兩者相較，酏祭明顯多於彡祭。

⁸⁰ 李立新：〈甲骨文“酏”字新釋〉，《中原文物》2011年第1期，頁40。

⁸¹ 同上註，頁40-41。

等形，乃敲擊酒器所發出的聲音之標示，“𩚑”正是擊缶為樂的會意字。此後擊缶為樂由宴飲自娛演變為一種原始祭祀形式，並在甲骨文中被專用作以音樂祭祀的祭名。⁸²

李氏將「𩚑」仿「彭」字理解為「敲擊酒器」，其說確屬新釋，而徵引大量文獻欲以「擊缶最初用於祭祀」證實「𩚑」即是此古風之遺存，用心甚篤，令人感佩。然而李氏引說僅能證實「擊缶」為先民娛樂之一，並無法說明「敲擊酒器」與祭祀有關。李氏所謂「土鼓」致敬鬼神、「以麋鞞（按：原文佚鞞字）置缶而鼓之」以祭上帝云云，其敲擊處皆在革面，⁸³並不在陶瓦器物本身，換言之，此等屬於「擊鼓」，而非「擊缶」，兩者聲音特質與意義判然有別。「擊鼓」用以施祭自毋須贅言，而「擊缶」見於祀典則未曾有也，故「𩚑」以「敲擊酒器」樂祭釋之，有違實情。

另外，李氏持說仍須面臨與唐蘭相同的「如何區別𩚑、彡」之質疑，對此李氏簡略表示：

因為𩚑、彡二字雖同為演奏樂器進行祭祀，但互相之間還是有區別的，在甲骨文時代還是相互區別的兩個字，但到後世因為形近意通而逐漸合併，最後合二為一成為典籍中的“彤”字。⁸⁴

然究竟「區別」何在、如何「合併」成彤字等關鍵，李說均未論及，語焉不詳，難以為訓。

陳佩芬詮釋〈繁卣〉銘文，認為：

金文中的酒字從未有作𩚑的，所以𩚑必定不是酒字，也不是酒祭之酒的專用字，古代祭名中也不見有稱為酒的。因此，不能把𩚑解釋為酒或酒祭。⁸⁵

至於「𩚑」當如何理解，陳氏主張：

⁸² 同上註，頁42。

⁸³ 鄭玄《周禮注疏》注「擊土鼓」引杜子春云「土鼓，以瓦為匡，以革為兩面，可擊也」（參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，北京：北京大學出版社〔2000年12月〕，頁741）；《呂氏春秋·古樂》「以麋置缶而鼓之」語，孫詒讓謂「《說文革部》云：『鞞，生革，可以為縷束也。』此以麋鞞冒缶以為鼓，即以瓦為匡，以革為面也」（詳許維遜：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局〔2009年9月〕，頁125）。

⁸⁴ 同上註。

⁸⁵ 陳佩芬：〈繁卣、越鼎及梁其鐘銘文詮釋〉，《上海博物館集刊》總第二期（上海：上海古籍出版社，1983年7月），頁15。

從甲骨文看，這個字在祭祀中經常用，它既可以是祭名，也可以是祭法，但絕大多數是指祭法。李孝定先生認為：“字从酉从彡，乃象形字，然从彡終嫌與彡易溷，故主篆文變彡為水。是易象形為會意。”甲骨金文酒字名詞皆作酉。“至作酌者則為酒祭之專名，从彡，象酒滴沃地以祭之象也。”這個解釋已經看到酌是酒滴沃地以祭，這是對的。因為酌字偏旁有作形，也有作形和形的，以形的較多，但是與彡的作或顯然有區別。因此，這字應該可以解釋為酌字，酌字从酉彡聲，是形聲字，酌字象以酒滴灑地，是會意字。古代同一個字的形聲和會意字形結構有時是不同的，酌字也應是這種情形。⁸⁶

陳氏「酌必定不是酒」之言無誤，其釋「酌」實本李孝定師「酒滴沃地」之說，然據〈麥方尊〉「酌」字作，⁸⁷其偏旁明顯从彡（彡），並非水滴狀，唐蘭早已指出（見前），李師前論或有可商，而陳說據以發揮難免其失。另，陳氏以為「酌」為會意，與形聲「酌」同字，此論頗有啟發性，但「酌」讀音乃「酉」（詳後），周法高擬音為「*riəw」，⁸⁸與「酌」古音「*lwar」⁸⁹相差實遠，因此陳說以「酌、酌」為一字，仍不能使人無疑。

其實在陳氏之前，陳德鉅即有相同的主張，謂：

《說文》「酌，醑祭也，从酉，彡聲。」朱駿聲曰「以食曰餼，以酒曰酌」（見《通訓定聲》）。《字林》以酒沃地曰酌。《玉篇》酌以酒祭地也。《廣韻》酌以酒沃地也。《後漢張奐傳》召主簿於諸羌前，以酒酌地。又祭酒乃尊稱之號，《前漢伍被傳》號為劉氏祭酒，註祭時惟尊長酌酒也。今人祭祀，亦以酒沃地，吾粵謂之奠酒。足見祭而以酒，由來甚久。又《說文》醑，祭酌也，謂祭時以酒沃地也，與酌互訓。《方言》十二，餼，餽也；而《說文》餽字下釋曰：「吳人謂祭曰餽」，《玉篇》醑，（按即《說文》之餼）祭酌也，謂祭時以酒沃地也；其訓亦同餼字。又有連續而祭之誼，《史記武帝紀》其下四方地為餼食，《索隱》「餼謂連續而祭之」；《正義》引劉伯莊云：「謂繞壇設諸神祭座相連綴也。」《廣韻》醑，連祭也，《集韻》酌謂之醑。綜此以觀，則酌字實涵有二義：（一）以酒沃地祭也，（二）連續祭也。今甲骨文字，實亦具此二義，故其字从酉从

⁸⁶ 同上，頁15-16。

⁸⁷ 參中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》第四卷（香港：香港中文大學中國文化研究所，2001年10月），頁276。

⁸⁸ 參周法高：《周法高上古音韻表》（香港：香港中文大學，1973年7月），頁84。

⁸⁹ 同上註，頁143。

彡。酉即酒也，其旁之彡非為水點而為彡。甲文彡字即彤字，有連續而祭之義，故葉玉森之說，不為無見，惜其所証不詳，亦不知其為酌字耳。⁹⁰

此論有效連結「酌」與「彡」的關係，似較上述前說更為周全，然仍不明酌、酌二字形音演變關聯，故過去並未受到重視。

此外，類似「酒滴沃地以祭」的意見，尚有朱鳳瀚所提「酌祭」即為「裸祭」之說。朱氏首先表示：

酌所从之三斜點彡，其形可理解為是由酉（即大口尊形器）中倒出的酒。1959年郭沫若舉周初青銅器德鼎銘文中字（郭氏釋為“益”字）為例，認為易字作（或作）即此字之省形，二者為繁簡二體，字像向帶半環耳之器皿中傾入水狀，甲骨文中此字之更繁體作，可以明顯看到此點。所以器皿中之三斜點確可以表示傾入之酒水。類似的例子，如甲骨文中之次字，亦以彡表示人吐出的口水。酌字以彡與酉組合，無疑是表示从酉（即大口尊）中傾出酒液。⁹¹

總之，「酌字讀酉音，以酉與彡會意，以彡示从酉中傾下的酒液」，⁹²故「酌」用作祭名時，應該是一種傾酒的祭儀。此論略同於邱德修「醴酒之祭」，⁹³猶可備一說。然朱氏又謂：

祭祀時第一要先行裸（灌）禮，第二在裸禮行畢即要薦血腥，薦牲體。裸的這兩點內涵，恰與上文所分析的酌字字義與酌祭的特點多有相合之處。所以可以認為卜辭中的酌祭應即是裸祭，卜辭中有時在言“酌”後即接用牲法及牲名，都反映上面所引文獻所講的灌祭之後要殺牲薦牲這一套程序，而並不是說酌本身是一種用牲之法。⁹⁴

主張「酌祭」即「裸祭」。驗之卜辭，朱氏認為：

在賓組與無名組卜辭中有“酌萑”或“酌萑”連言者，如……。以上卜辭中，“酌萑”與“酌萑”並見，則“萑”即“萑”字。萑在與酌連言時可讀作灌祭

⁹⁰ 陳德鉅：〈讀契璣言〉，《說文月刊》第1卷第8期〔1939.08〕，頁3。

⁹¹ 朱鳳瀚：〈論酌祭〉，《古文字研究》第24輯（北京：中華書局，2002年7月），頁88。

⁹² 同上註。

⁹³ 邱德修：《殷契粹編考譯》（臺北：五南圖書出版公司，1996年2月），頁378。

⁹⁴ 同上註，頁93。

之灌。灌與裸上古音同（聲母皆見母，韻母皆屬元部）。上面已說明，酏本身的儀式即與裸同，這裡又接“灌”（裸）字，當屬於同義詞連用。⁹⁵

逕將卜辭「酏萑」連言之語視為「酏」、「裸」義同的直接證據。

朱氏以卜辭「酏萑」連語佐證「酏」即裸（灌）祭，雖言之鑿鑿，然「萑」除作為祭品（禽鳥一種）外，於卜辭亦可作祭名使用，⁹⁶故「酏萑」可能是指萑祭與酏祭連用，如此與「酏彡」、「酏奈」所受質疑相同，論者皆無法說明或區分兩種相關祭祀的差異，所謂「同義詞連用」之說，亦無其他卜辭佐證，實難令人信服。總體言之，所謂「酏彡」、「酏奈」、「酏萑」諸例云云，均不足證兩者為一義，反適以說明「酏」祭內涵當與「彡」、「奈」、「萑」諸祭無關。

此外，朱氏認為「彡」形實表「液體」，並加以說明：

酏字原篆作，作，从酉从彡（或作彡），酉旁的三斜道很短，不同于卜辭中彡祭之彡（彤）。彡或作，作，而殷墟卜辭中酏所从彡的從未寫過此形，也可見二者有別。⁹⁷

然此論並不精確，⁹⁸而面對唐蘭曾指出的「」形，僅輕描淡寫以註解回應：

西周昭王時青銅器麥方尊銘中“酏”字寫作（按：應作“”），从酉从彡（按：應作“”），與殷墟甲骨刻辭中的酏右邊作不同。但現在所見到的此尊銘文載《西清古鑑》，屬摹本，字形未必準確。當然也有另一種可能，即此字到西周時期後漸發生形訛。⁹⁹

似乎有意避重就輕，使其論述難脫偏頗之虞。

⁹⁵ 同上註。

⁹⁶ 趙誠謂「萑，象一種鳥突出眼睛之形。或簡寫為。卜辭用為不吉祥之鳥，……這種萑鳥偶爾也用做祭品」（見趙氏《甲骨文簡明詞典》，北京：中華書局〔1988年1月〕，頁205）；又謂「萑，或增四作，隸定當作萑，即後代之觀。……甲骨文用作祭品之名，亦用作以該祭品進行祭祀之名」（見前書，頁244）。

⁹⁷ 同上註，頁88。

⁹⁸ 卜辭「酏」所从「彡」目前所見確實未作者，但作形，如《合》27225、34560、34568、《屯》2605等皆屬之；而《合》19871之「酏」，酉旁的三斜道並不短，與彤祭之「彡」極其相似，幾無二致。

⁹⁹ 同上註，頁94（注①）。

三、「酏」與「酉」、「酒」辨正

自卜辭觀之，「酏」雖與「酉」、「酒」關係密切，但「酏」確實不是「酒」，其間異同當作區別，本文即就「酏」、「酒」相關形義辨析如下。

(一)所謂「酏」字

1.「酏」字釋形

「酏（𩚑）」字字形單純，可析作「𩚑」與「彡」，前形為「酉」，向無異議，後形所象則眾說紛紜（參前），其中主要意見之爭議乃在「酒滴形」或「彡字」之辨。朱鳳瀚反對「彡」說，謂：

“酏”的本義，可从分析字形得到啟發。酏字原篆作，作，从酉从彡（或作），酉旁的三斜道很短，不同于卜辭中多祭之彡（彤）。彡或作，作，而殷墟卜辭中酏所从的從未寫過此形，也可見二者有別。這一點很重要，因為以往常有學者認為，酏从彡，故即是以酒行多祭，或認為所从彡有多續之義。明確了非彡，對這些說法已無必要再申辯。¹⁰⁰

本文則以為古文字相關材料的取捨，其基本原則，首先是地下之材料優先於紙上材料；而地下材料因其書寫性質、目的與工具的不同，銅器銘文的標準性或優於甲骨刻辭，甲骨刻辭又優於簡帛文字；若各類材料中涉及分期斷代者，則早期當優於晚期。因此，對於「酏」字所從之「彡」，儘管各類形體有長短、點線、直斜等書寫差異，但就目前所見材料觀之，應以銅器銘文為要。

金文「酏」字並不多見，《金文編》僅錄2字，¹⁰¹《新金文編》則有4例，¹⁰²去其重計得5器（6字），依時序分別是（〈戊寅作父丁方鼎〉，《集成》2594，殷器）、（〈亞觀父乙尊〉，《集成》5894，殷器）、（〈麥方尊〉，《集成》6015，西周早期器）、（〈叔矢方鼎〉，《文物》2001年8期，西周早期器）、、（〈繁卣〉，《集成》5430，西周中期器）。就此數例觀之，無論時代早晚「酏」旁所从「三或四撇」，與甲骨卜辭所見大抵相同，但未見作「點狀水滴形」者與卜辭又有差異，更值得注意的是，〈麥方尊〉之「酏」明顯從「彡」形。

¹⁰⁰ 朱鳳瀚：〈論酏祭〉，《古文字研究》第24輯（北京：中華書局，2002年7月），頁88。

¹⁰¹ 詳見容庚：《金文編》（北京：中華書局，1985年7月），頁1003。

¹⁰² 詳見董蓮池：《新金文編》（北京：作家出版社，2011年1月），頁2206。

金文「𩑦」旁的三或四撇，與甲骨卜辭所見相同者，可以是「彡」字，亦能以象「酒液傾出狀」釋之，無助辨正，惟〈麥方尊〉之「彡」形與卜辭「彡」字無異，故僅能釋為「彡」，絕不是「酒液傾出」之狀。因此「𩑦」旁所從，宜據〈麥方尊〉所鑄之「彡」形斷定，除非能證實〈麥方尊〉乃偽器或其上銘文確有誤摹情事，否則「𩑦」字所從之「彡」必是「彡」字，並非水滴、酒液之形象，朱氏說解並不正確。

朱氏又認為：

彡在甲骨文中不一定在每一個字中皆表示傾倒液體。如彭字作𩑦(𩑦)，董作賓認為左象鼓形，右象其聲，即彡字也。但釋此字右旁彡為彡字，亦是混淆彡與彡之區別。言彡象聲，也比較牽強，聲無形豈可象，但以彡示鼓聲連綿還是可以的，彡本為傾出之水流，但在這裡僅取其連續之義。¹⁰³

主張「彭」所从「彡」與「𩑦」之旁相同，皆有「連綿」之義，此論可從，然其欲別「彡」與「彡」，實屬徒勞。

《說文》謂「彡」為「毛飾畫文」之形象，¹⁰⁴段玉裁注曰「毛所飾畫之文成彡」，¹⁰⁵張舜徽則以為「毛飾畫文，當讀為四事，非止二義也。謂凡从彡之字，有屬毛者；有屬飾者；有屬畫者；有屬文者」，¹⁰⁶兩說皆有未備。段注釋「毛」為「筆」；釋「飾」為「刷」，故言「筆所以畫者也，其文則為彡」，¹⁰⁷然《說文》次彡部於須部後，本義當與「毛髮」相關，段氏逕引申為「筆」，恐有所失；而張說分為四事，流於瑣細，「飾、畫、文」之別亦難以掌握。實則《說文》釋「彡」之語，當作「毛飾、畫文」二事理解為宜，前者乃據須(彡、彡、彡、彡)¹⁰⁸、馬(彡、彡、彡、彡、彡、彡、彡、彡)¹⁰⁹等字，後者參以工(工、工、工)¹¹⁰、左(左、左)¹¹¹、未(未、未、未、未)¹¹²、差(差、差)¹¹³諸文形體釋說。簡言之，許慎所見之「彡」來源有二：毛髮與線紋，故云「毛飾畫文也」。

¹⁰³ 同上。

¹⁰⁴ 〔東漢〕許慎：《說文解字》〔北宋〕徐鉉校訂，上海：上海教育出版社，2003年6月），頁239。

¹⁰⁵ 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1976年10月），頁428。

¹⁰⁶ 張舜徽：《說文解字約注》（洛陽：中洲書畫社，1983年3月），卷17，頁22。

¹⁰⁷ 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1976年10月），頁428。

¹⁰⁸ 參徐在國：《傳抄古文字編》（北京：線裝書局，2006年11月），頁886。

¹⁰⁹ 同上註，頁963。

¹¹⁰ 同上註，頁468。

¹¹¹ 同上註，頁466-467。

¹¹² 同上註，頁1483。

¹¹³ 同上註，頁467。

若從《說文》所載立論，「𩚑」與「彭」所从「彡」自然無涉，但許慎的說解不與相關古文字契合，恐非真本義。甲骨卜辭中「𩚑」字多見，作為「彤祭」使用，顯見「𩚑」實為「彤」之初文，而《說文》未收「彤」，卻有「彤」字，謂「船行也」，¹¹⁴段注曰「夏曰復胙，商曰彤，周曰繹，卽此字。取舟行延長之意也」，¹¹⁵指出「彤」即「彤」，且具「延長」義。《爾雅·釋天》邢疏：

繹，又祭也者，又，復也；繹，復祭之名也。郭云：祭之明日，尋繹復祭。《公羊傳》云：繹者何？祭之明日也。《穀梁傳》云：繹者，祭之旦日之享賓也。……然又祭之名，三代各異。周名繹，商名彤，夏名復胙。郭云：《春秋經》曰：壬午猶繹者，宣八年經文也。又云《書》曰：高宗彤日，《商書》篇也。孫炎云：彤者，相尋不絕之意也。曰復胙者，郭云：未見義所出。以夏之典訓無言復胙名者，是未見義所出也。《詩》傳及《詩》箋亦無此一句，說者云，胙是祭肉也，以祭之旦日，復陳其祭肉以賓尸也。¹¹⁶

說明彤祭的內涵可能是一種相尋不絕、主要為肉祭的祀典，因此「彤」从「肉」旁無誤，《說文》「彤」之「舟」應是「月（肉）」之訛，許慎以「舟」立說顯誤，而段注所言更是為證實通行字義（連續、延長）所穿鑿引申，均不可信從。

據上，「𩚑」本義當為「連續不絕」之屬，就其本形而言，即「𩚑」所从之「彡」。換言之，「𩚑」本義應取象自傾出之水流，遂得連續之義，而水滴本身不是重點，故「𩚑」並無水義。因此「彡」形與「𩚑」字雖有不同，但實際上一表形一為字，兩者無法截然分割。

綜之，「𩚑」字隸寫為「𩚑」可從，而本文主張「𩚑」乃「从酉、从𩚑」之會意字，而非「象酉旁溢水（彡）之狀」的象形字。

2. 「𩚑」字釋音

「𩚑」既是「从酉、从𩚑」之會意字，屬於無聲字，則其音讀尚需考證。歷來對於「𩚑」音讀的討論乏善可陳。書為「酒」者，以「酒」讀之自不待言，而隸作「𩚑」，亦多襲讀酒（酉）聲，少數則主張𩚑聲，然皆無具體論據。朱鳳瀚曾據卜辭紀錄指出：

“𩚑”音與“酉”同，以上諸條卜辭中“𩚑”作“酉”，是假“酉”為“𩚑”。

𩚑从酉又以其為聲，其義亦當與酒有關。這些酉假借為𩚑的例子對於𩚑字的釋

¹¹⁴ [東漢]許慎：《說文解字》（〔北宋〕徐鉉校訂，上海：上海教育出版社，2003年6月），頁227。

¹¹⁵ [東漢]許慎撰〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1976年10月），頁407。

¹¹⁶ [晉]郭璞注，〔宋〕邢昺疏：《爾雅注疏》（北京：北京大學出版社，2000年12月），頁203。

讀十分重要。酏既以酉為音讀，則以往有學者提出的酏从彡聲，即彡字的繁文（彡字的本字）這一看法就是不合適的。¹¹⁷

此說甚是，惟所謂卜辭「酏」作「酉」之例少（約3例），¹¹⁸亦無法完全排除契刻疏失所致，¹¹⁹因此論據略顯薄弱。

根據1994年發掘之新蔡葛陵楚墓所得竹簡材料，「彭」字作「𦵏、𦵑、𦵒、𦵓、𦵔、𦵕」，¹²⁰「彡」字作「𦵖、𦵗」，¹²¹「彪」字作「𦵘、𦵙、𦵚」，¹²²就此等諸字形體特點推知，「𦵛、𦵜、𦵝、𦵞」¹²³等可隸定成「酏」形，¹²⁴可能就是「酏」字。¹²⁵

《新蔡葛陵楚簡文字編》「酉」字下共收錄24字，核其文意，作地支「酉」17例，作為「酒」則有7例。¹²⁶值得注意的是，「酒」字7例皆類「𦵛」形，而17例「酉」中除2例殘泐難辨外，「𦵛」形有14例，「酉」形僅1例。以上情形說明，新蔡葛陵楚簡書寫的時代應當較早，彼時酒字仍作「酉」，與銅器銘文上的用法一致，而酉字則多作「酏」形，迥異於甲骨金文習慣，顯然是通假之用。酉與酏既能通假，據此可以確認「酏」

¹¹⁷ 朱鳳瀚：〈論酏祭〉，《古文字研究》第24輯（北京：中華書局，2002年7月），頁88。

¹¹⁸ 朱文學相關卜辭共計10例，其中（3）、（5）乃為（4）、（6）對比之例，並無「酉」形，故實得8例。然（1）、（2）、（10）實作「酏」，朱文誤釋；（8）為摹本、（9）似習刻，皆有可商，而（6）疑作「酏」。除去諸例，則餘（4）、（7）二例可稽，若加上朱文所無之《合補》10639，約僅3例可參。

¹¹⁹ 此三例分別是《合》21796、37840與《合補》10639，其中《合》21796酉形結構左下尚保有空間，隱約似有未竟之筆；《合》37840有辭曰「在月又一」，明顯月前漏刻「十」字，為同卜之「酏」漏刻成「酉」增添可能性；《合補》10639之例同版有四卜可對參，其中三卜作「酏」，作「酉」者僅一，看不出有任何借字之必要，漏刻筆畫的可能性還大些。綜上，此三例之「酉」並無法完全排除契刻疏失所致。

¹²⁰ 參張新俊、張勝波：《新蔡葛陵楚簡文字編》（成都：巴蜀書社，2008年8月），頁99。

¹²¹ 同上註，頁101。

¹²² 同上註，頁174。

¹²³ 同上註，頁228。

¹²⁴ 滕王生編《楚系簡帛文字編（增訂本）》（武漢：湖北教育出版社〔2008年10月〕）即集中此字形，別標字頭「酏」，置於「酉」字之下（詳頁1253）。

¹²⁵ 或謂戰國文字中加兩斜筆或三斜筆為飾筆的情形多見，如胃、膚、文、章、亥等字，故「𦵛」非必是「酏」，仍應為「酉」字。此說基本可從，然加兩斜筆或三斜筆之「文、章」作「𦵛、彰」形，自可讀為「𦵛、彰」，不必即是「文、章」二字，兩者可歸累增或通假關係；「胃」加兩斜筆之字至今未見，但見「膚」所从「胃」亦有加兩斜筆者，遂知此形確實為「胃」之異構，然此形見於竹簡雖多，仍不詳其致之實因，徒視以飾筆；而「亥」加兩斜筆僅一獨例（《新蔡葛陵楚簡》甲三134+108），盱衡相關古文字材料亦無二見，該形極可能屬於訛筆，當可暫置不論。「𦵛」字與前述現象又有所不同，首先目前所見戰國从「酉」諸字，酉形皆無作「𦵛」者，無法聯繫證實「𦵛」為「酉」字異構，再者「𦵛」形隸定可得「酏」，此字今雖已廢用，卻多見於甲金文之中，乃確切的存在。因此，本文於此將之視為「酏」字討論，而彼時此字之用，當屬一時風尚或為個人作風而已。

¹²⁶ 「酒」字7例分別為甲三86、甲三243（二例）、乙三42、乙四80、零1、零174，餘17例皆屬「酉」字（詳《新蔡葛陵楚簡文字編》，頁228-229）。

著固定用酒敬獻的步驟。

上述之供酒乃連續作為，始獻終酬，自成序列，缺一不可，本文疑此即「酌祭」施祭內容的具體架構。簡言之，「酌祭」是具有「獻」、「酌」、「酬」多重用酒過程之祀典，故卜辭中極常與其他祀典合併舉行以顯示隆重，至於無酬酌之用酒者，或稱為「醕」，¹³²實屬平常，在卜辭中則無特別記錄的必要。

「酌」原意或在用酒與受祭者應對報答，以顯尊敬與重視之情，其後語義擴至人際應對「飲酒相報答」，此舉實有透過規範以節制飲酒之意，¹³³而周代類此的限酒措施連帶也可能導致「酌祭」的衰微，使其約於西周中期後逐漸消失（施祭用酒省去酬酌），也造成「酌」字在青銅銘文極為少見的現象。

此類多重用酒過程以酬為終，非酬不能醒其義，則「酌祭」應稱「酬祭」，因此「酌」極有可能是後來的「酬」字。¹³⁴吳秋輝曾指出：

以𠂔、𠂕為酒，就字形論之固合，然以義求之，殊不適，蓋其文常為酒於祖或某某也，意其字當為酬字，即《禮》所謂旅酬也。酬亦種祭名，故常以卜之，若酒固未有卜之者也，且金文酬字作𠂔，見《西清古鑒》邢侯敦（王格豐京酬祀），彼之所謂酬祀，即卜詞之所謂𠂕也（前人多誤釋為酌，以《左傳》有見於嘗酌之文，不知彼非祭名，且於文絕不合也）。¹³⁵

吳氏主張「𠂕」為「酬」，其說實有可參，但不明所據，故立論雖早（1922），惜未受重視。今本文檢視相關古文字形，見「彡」本作「彡」形，間有作「彡」者，如：𠂔（變）、𠂕（漆）、𠂖（諸）、𠂗（未）、𠂘（彫）、𠂙（彰）、𠂚（彰）、¹³⁶𠂛（彩）¹³⁷等；又見略為變形者，如𠂜、𠂝（淨）；¹³⁸更有甚者，如𠂞（彰）¹³⁹幾與「彡」同形。以

卒爵，復酌進賓曰酬。」（見《爾雅注疏》，北京：北京大學出版社〔2000年12月〕，頁46。）

¹³² 鄭玄謂「酌而無酬酌曰醕。」（參《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社〔2000年12月〕，頁47。）

¹³³ 《禮記·樂記》云「夫黍豕為酒，非以為禍也，而獄訟益繁，則酒之流生禍也。是故先王因為酒禮。壹獻之禮，賓主百拜，終日飲酒而不得醉焉，此先王之所以備酒禍也。」（見《禮記正義》，北京：北京大學出版社〔2000年12月〕，頁1285。）顯示飲酒禮儀式化之目的，即在節制而能免於速禍。

¹³⁴ 或謂古書和出土文獻中「酬」字並無祀典義，是以「酌」不當釋為「酬」。然卜辭確實為祭祀專名，而在後世經籍文獻中付之闕如者為數甚多，如告、卯、奏、崇、翌、日等諸祭，不勝枚舉。

¹³⁵ 吳秋輝：《學文溯源》，《吳秋輝遺稿》（北京：國家圖書館出版社，2011年4月），頁182。

¹³⁶ 以上俱見〔宋〕郭忠恕：《汗簡》，收錄《中華漢語工具書書庫》第38冊（合肥：安徽教育出版社，2002年1月），頁25。諸字中除「彰」外，餘例該書皆歸為「彡之屬」。

¹³⁷ 同上書，頁16。

¹³⁸ 見〔宋〕夏竦：《古文四聲韻》，收錄《中華漢語工具書書庫》第38冊（合肥：安徽教育出版社，2002年1月），頁120。

¹³⁹ 同上書，頁85。

此度之，「酏」字應可書為「𩚑」、「𩚒」、「𩚓」諸形，若草率為之極易寫出「𩚔」形，久之則成「𩚕」（見《集篆古文韻海》），¹⁴⁰而此即為「酬」字。¹⁴¹

《說文》以「酬」為「醕」或體，段玉裁認為「州」乃其聲，¹⁴²實則「酬」所从者當為「𠂔」，而非「州」。「州」字作「𠂔」、「𠂕」、「𠂖」、「𠂗」，¹⁴³顯為「水中可尻」之象，作為形聲偏旁，如：𠂔（祝）、¹⁴⁴𠂕（搗），¹⁴⁵皆以完全整體呈現，且右筆為弧狀，「𩚕」旁之「𠂔」明顯與之相異，而近同於「司」（𠂘），¹⁴⁶若以「𠂔」為「𠂗」之省，則該形从「州」或从「司」，必有混淆，故本文認為「𠂔」並非「𠂗」減筆所致，而可能屬「𠂔」之草寫。

本文以為「𠂔」實源自「𠂔」，但其形近極似「𠂗」之省，後遂訛同「州」字；又「酏」音讀（*riəw，參前）與「州」（*tjəw）¹⁴⁷相近，故訛誤之「酬」被順理成章視為「从西，州聲」之形聲字，而漢代用字更借「州」為「酬」，¹⁴⁸不但強化酬與州的關係，同時也湮滅酬所从本是𠂔的事實。

總而言之，西周中後少見「酏」形，應是該祭祀已罕施行之故，而用作酬報之義者，自《毛詩》用「醕」不見「酬」情形觀之，¹⁴⁹至遲於戰國時有部分「酏」已聲化作「醕」形，另外部分則訛寫成「酬」形。因此，東漢《說文》雖無「酏」字，然其所錄之正篆「醕」即是「酏」的聲化字，而或體「酬」極可能是取自草筆「酏」形之訛寫字。

綜上，本文認為「酏」諸形演變約莫如下：

¹⁴⁰ [宋]杜從古：《集篆古文韻海》，收錄《宛委別藏》（南京：江蘇古籍出版社，1988年2月），頁91。

¹⁴¹ 「酬」作「𩚕」目前僅此一見，或以為傳抄刊刻之訛，不足為憑，然此例字形結構清楚，而訛刻之疑合於情理卻非必然，亦乏實證以勘謬，是以本文暫置不論，以待來者。

¹⁴² 參[東漢]許慎撰，[清]段玉裁注：《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1976年10月），頁756。

¹⁴³ 參徐在國：《傳抄古文字編》（北京：線裝書局，2006年11月），頁1140。

¹⁴⁴ 見[宋]杜從古：《集篆古文韻海》，收錄《宛委別藏》（南京：江蘇古籍出版社，1988年2月），頁273。

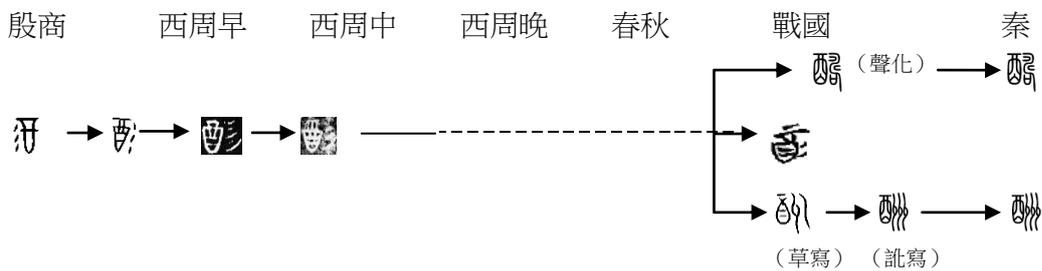
¹⁴⁵ 同上書，頁172。

¹⁴⁶ 見[宋]郭忠恕：《汗簡》，收錄《中華漢語工具書書庫》第38冊（合肥：安徽教育出版社，2002年1月），頁25。

¹⁴⁷ 參周法高：《周法高上古音韻表》（香港：香港中文大學，1973年7月），頁81。

¹⁴⁸ 參中國科學院考古研究所、甘肅省博物館編：《武威漢簡》（北京：文物出版社，1964年9月），頁164。

¹⁴⁹ 《毛詩》「醕」字共六見：〈彤弓〉「一朝醕之」、〈節南山〉「如相醕之」、〈小弁〉「如或醕之」、〈楚茨〉「獻醕交錯」、〈賓之初筵〉「舉醕逸逸」、〈瓠葉〉「酌言醕之」，皆不作「酬」，與同為古文經之《左傳》、《周禮》用法相悖。其因或為詩三百乃朝廷樂官采詩整理所存，用字理應較為雅正，而《左傳》、《周禮》則無此慮，遂以便宜者書之。就此觀之，「醕」當較「酬」為標準，而許慎以「醕」正「酬」附，亦恐爰此而定。



(二)所謂「酒」字

1. 「酒」字辨正

《甲骨文編》另收「𠂔」、「𠂔」¹⁵⁰兩形，以為即是「酒」字。于省吾釋《甲》2121 (=《合》9560)「𠂔酒才疒」，亦認為：

甲骨文的酒字作𠂔，从水酉聲。第三期甲骨文酒字作𠂔（京都一九三二），从水與从𠂔同。例如，洹字作𠂔或𠂔，洧字作𠂔或𠂔，是其證。¹⁵¹

于說實有理致，然釋「𠂔」、「𠂔」為酒，則尚有可商。卜辭中「象某物在水中」之字形，其結構常演變成「某物在水旁」之狀（參于之例），據此觀之，𠂔、𠂔同為一字是可信的，惟該字不當視以形聲，其取象宜作「酉在水中」觀，與𠂔、𠂔、𠂔、𠂔、𠂔¹⁵²諸字創意類同，而是否同為「沉」字，猶可再議。簡言之，𠂔、𠂔或讀「酒」音，可隸為「酒」形，但非酒字。

趙誠從于說，更進一步說明：

從文字發展來看，酒字初文作酉。酉被借用為干支字之後，才加水旁作為形符而造成酒字。但卜辭的酒字除用為地名外，還用作動詞，……未見用其本義。既然有飲酒這種行動，必然有酒這種東西。上古漢語的名詞和動詞同用一個字的情況常見，如𩺰（魚），用為名詞即一般吃的魚；用作動詞即後代的漁，捕魚的意思。有捕魚這種行動，必然有被捕的魚，和酒用作動詞的情況同。從先秦文獻來看，人飲用的叫酒；祭神用的是香酒，叫做鬯，兩者有一定區別。卜辭與鬼神、祭祀有關，所以關於鬯的記載較多，而關於酒的記載則很少見。可

¹⁵⁰ 見孫海波：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年9月），頁569。

¹⁵¹ 于省吾：《甲骨文字釋林》（臺北：大通書局，1981年10月），頁318。

¹⁵² 參孫海波：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年9月），頁434-440；及《屯》2232。

見這種區別商代就已存在。¹⁵³

趙氏以為「酉」用為干支，才加水旁而成「酒」字，就後起「酒」形而言，此說無誤，但據金文實例觀之，「酉」作為「酒」從未與干支「酉」區隔，很難想像時代更早的卜辭何以須要另造从水的酒字；又卜辭既有「酒」形在前，則何以金文毫無跡象可稽？另外，趙氏以「酒、鬯」之別說明卜辭「酒」極少見的現象，似是而非，古代祀典中用酒極為平常，若祭神所用之酒專名「鬯」，則鬯當如牛、羊、牢等牲品一樣多見才是，然實情並非如此，鬯之用較之牛羊牢仍屬少數，顯示鬯是種特殊的香酒，用於特殊的場合，而非所有獻祭神靈者皆為鬯。用酒為祭祀具體內容的一環，但除了強調用酒的祀典外，實無須特意提及「酒」，就像以牛羊牢為主要祭牲者，該祭其他次要（或一般）的供品亦無詳載於卜辭的必要，終致卜辭少見「酒」的現象。

再就卜辭觀之，相關卜辭作「𠄎(𠄎)才疾」(《合》9560)、「才(𠄎)孟田」(《合》28231)，前者董作賓謂「从酉从州，疑是酬字」，¹⁵⁴郭沫若以「近是」從之，¹⁵⁵屈萬里則認為「然尚待論定。此處或是人名」。¹⁵⁶該字所从非「州」省，故不當是「酬」，董郭於此略有失察，加上屈氏未定之辭，三人皆不以「酒」釋之；後者陳冠勳曾指出「其意義為地名，也因僅存一條刻辭，且古代的地理研究往往會受限於異名同地或異地同名等因素的影響，故此處實指為何，已不可考」，¹⁵⁷因此該地與「酒」之關聯難以推敲，亦影響「(𠄎)」為酒字的可信度。

除上，卜辭尚見(𠄎) (《合》10474)、(𠄎) (《合》15678)二形，前者孫海波「疑古潭字」，¹⁵⁸張琬渝則主張象「筭放於河中水流較急之處」，¹⁵⁹乃一捕魚方式，其說可參；後者池田末利以為「祭器の豆を水に沈める會意字で」的祭祀用語，¹⁶⁰觀其構形與(𠄎)相似，或為一字，而水中之物當視之酒樽為宜，池田氏之說亦近實情。綜之，兩者應皆

¹⁵³ 趙誠：《甲骨文簡明詞典》（北京：中華書局，1988年1月），頁223。

¹⁵⁴ 董作賓：〈大龜四版考釋〉，《安陽發掘報告》第三期（北平：中央研究院歷史語言研究所，1931年6月），頁425。

¹⁵⁵ 郭沫若：《卜辭通纂》考釋（臺北：大通書局，1976年5月），頁568。

¹⁵⁶ 屈萬里：《殷虛文字甲編考釋》，收錄《屈萬里全集》⑥⑦（臺北：聯經出版事業公司，1984年7月），頁452。

¹⁵⁷ 陳冠勳：〈酉、酒考辨——兼談西周初年的用字規範〉，《臺北市立教育大學碩博士生論文發表會論文集》2010年11月，頁4。

¹⁵⁸ 孫海波：《甲骨文編》（北京：中華書局，1965年9月），頁444。

¹⁵⁹ 張琬渝：《殷墟卜辭中的酒祭研究》（臺北：世新大學中國文學系碩士論文，許進雄先生指導，2009年7月），頁68。

¹⁶⁰ 池田末利：《殷虛書契後編釋文稿》（廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1964年12月），頁78。

非酒字。

此外，陳漢平以為「𩚑」（見《合》22507）為酒字，謂：

（𩚑）為名詞，从皿从九，九聲。又古文字从皿从酉可以互用，如《說文》觶字籀文作𩚑，醢字籀文作𩚑等，知此字當釋酒。又秦國銅簋有自銘“軌”者，《說文》：“軌，車轍也。从車九聲。”或曰甲骨文此字从皿九聲，乃簋、殷字初文。誌此存疑。因此字皿中數點表示器中所容為液體，故當釋為酒字。¹⁶¹

陳氏釋說精確不足，所謂「从皿从酉可以互用」之例，皆難成立。此字形雖略為怪異，¹⁶²但「容器中有某物」之狀應可確定，「某物」似為挹勺一類，《甲骨文合集釋文》釋作「盞」，¹⁶³可商，然亦不認為「九」，更非充當聲符。容器內數點即便是「酒」，此字亦難與「酒」字等同，陳說不可從。

綜上，卜辭之酒，當仍作「酉」形，而其餘類酒形之字，皆非酒矣。

2. 「酉」與「酒」

「酉」與「酒」的關係極為密切，前人多所注意，並有一些說法，如吳其昌主張：

劉成國《釋名》，亦尚有『酒，酉也。』之同聲相訓。卜辭中雖「酉」「酒」分別，然亦有不分別之處，如：『𩚑酒祭上甲』（《後》1.20.13）、亦作『酒𩚑祭上甲』（《前》6.59.3、又《後》1.21.3），亦作『𩚑酉祭上甲』（《續》1.5.1），其堅證也。以故知原始「酉」「酒」之一字矣。¹⁶⁴

又云：

然卜辭「酒」字，何以不同于金文之徑作「酉」？（酒父乙尊、戊寅鼎二器外。）而必以尊形之旁，顯數點醪漚之形？意者，「酉」為禾黍入水而成麴液之漿名；而「酒」為灌滴此麴液以盲神之祭名，（「酉」名詞，「酒」動詞。）其所灌滴之處，卜辭本無明文。意者，即如〈域樸〉之詩所述，商代酒祭之時，其醪漚亦灌滴于豫聚燎薪之上歟？此或即可為「酒」祭容狀之說明歟？（至樞訓積、訓聚，自

¹⁶¹ 陳漢平：〈古文字釋叢〉，《考古與文物》1985年第1期，頁106。

¹⁶² 姚孝遂即視此版為習刻，未加隸定（見《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，北京：中華書局〔1988年2月〕頁500）。

¹⁶³ 見胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》（北京：中國社會科學出版社，1999年8月）編號22507釋文。

¹⁶⁴ 吳其昌：《殷虛書契解詁》（臺北：藝文印書館，1959年6月），頁94。

為後起引申義。) ¹⁶⁵

王襄亦指出：

古文酒或从為酉之，孟鼎『率肆于酒』作酉、毛鼎『毋敢酒于酉』酒作酉。父季良父壺『用盛旨酒』作酉，皆以酉為酒。契文作𠂔、𠂕，象尊形，或作𠂖，則尊形之變，與小篆同。酉、酒許皆訓就，一有成誼、一有即誼。疑古文酒初文作𠂖、𠂗，象尊形，更作𠂘，象酒自尊溢出，後遂孳乳為酉、酒二字。¹⁶⁶

李孝定師則認為：

(酉)字从酉从彡乃象形字，然从彡終嫌與彡易溷，故主篆文變从彡為从水，是易象形為會意矣。酉本酒尊，亦即古文酒字，後以用為支名，日久从彡之酉又嫌於从彡(彤)，於是從水之酒字專行而酉字廢，酉為酒之本字之義亦遂湮矣。金文作酉(天君鼎「天君鄉(饗)覆酒」)酉(毛公鼎「毋敢酒于酉」)酉(國差「用實旨酉」)酉(沈兒鐘「飲酉」)酉(𠂔侯鼎「王宴咸酉」)三體石經酒古文亦作酉；又有酉字作酉(戊寅鼎)酉(酉尊)，二者均為祭名，前作酉者則均為酒食之酒，與卜辭同(容氏《金文編》初本並收二者為酒字，重訂本則分收為酒酉二字)。《說文》酉酒同訓，酉部之字亦均與酒有關，猶存古義也。¹⁶⁷

吳其昌以名詞動詞之別區分「酉」與「酒」；王襄主張「酒」形源自「𠂘」；李師「易象形為會意」之說，持論各異，皆混酉、酒為一字，實不足取。然諸家指出「原始酉酒一字」、「酉為酒初文」、「酉即古文酒」之處，確屬不易之論。

「酉」字初形象窄口細長身的尖底酒罐形狀(𠂘)，後來字形漸變為平底形(酉)。¹⁶⁸ 早期「窄口、細長身、尖底」的酒罐造型，其「窄口是為了防止液體外洩，細長的身體是為便利人們或家畜背負，尖底是為便利手的持拿與傾倒」，¹⁶⁹原用以盛水酒便於攜帶運送，後水井普遍開鑿，即漸以盛酒為主，而「酒」字創造時取其罐形表之，作「酉」形，因此「酉」原是「酒」，實無可議。

張聰燕謂：

¹⁶⁵ 同上註，頁96。

¹⁶⁶ 王襄：《古文流變臆說》(上海：龍門聯合書局，1961年10月)，頁73。

¹⁶⁷ 李孝定：《甲骨文字集釋》(臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年5月)，頁4400。

¹⁶⁸ 參張琬渝：《殷墟卜辭中的酒祭研究》(臺北：世新大學中國文學系碩士論文，許進雄先生指導，2009年7月)，頁81-82。

¹⁶⁹ 許進雄：《簡明中國文字學》修訂版(北京：中華書局，2009年2月)，頁16。

酒是液體，沒有固定的形狀，古人無法對它進行形象地描寫，因此就用裝酒的容器“酉”來指代“酒”，於是“酉”就有了酒的含義，……後來“酉”又被借去表示地支，人們為了區分兩者，就在“酉”的旁邊加了示意符號“氵”，“氵以示酉罈裡有酒流於罈外或酒香透罈外之意”。“酒”字從此就產生了。¹⁷⁰

此說大抵正確，惟主張加「水」旁以示有酒流於罈外或酒香透罈外，則有添足之失。實際上，「酉」即酒字初文，遲至春秋時期金文仍是如此書用，¹⁷¹換言之，彼時尚未有「酒」形出現，酉既為酒字，同時又借為地支，兩者並存並用，亦無扞格。

「酒」形酒字當始見於戰國之際，¹⁷²其加「水」旁示義主在分別，例同「祖之於且」、「祝之於兄」、「暮之於莫」、「燃之於然」等，故此「水」乃作形符之用，僅標誌酒與水同為液體一類，並非表示罈外有酒流酒香之意，而「酉」則成為兼義之聲符。龍宇純師曾說明：

（意音文字）表面上雖同為一意符一音符的結合體，從文字實際形成的過程看，卻包含了兩個完全不同的類別。其一類，原只書用其表音的部分，表意部分乃後世所增益，其字係經過兩階段而形成，非起始即有此兼表意音的文字。另一類，則是於同一時間內結合表音與表意者二字成字，兩者缺一不可，而以表意之一體為主；與前一類行徑適相反。實應區為二類，給以不同名稱，後者為「意音」，前者應相對改稱「音意」。¹⁷³

前者「音意」文字，龍師以之為「轉注」，謂：

轉注之字最近形聲，如不從其形成過程觀察，但看文字形成以後的表面，並一者表意一者表音，全無區別。然而轉注字實經兩階段而形成，其初僅有「表音」部分而不盡是表音的，故其「表音」部分為字之本體，表意部分可有可無。¹⁷⁴

據此分類，「酒」顯然是轉注字。

¹⁷⁰ 張聰燕：〈釋“酉”〉，《現代語文》2008年第5期，頁104-105。

¹⁷¹ 如〈國差罈〉（《殷周金文集成》編號10361，第16冊，北京：中華書局〔1994年12月〕，頁280）、〈沈兒罈〉（《殷周金文集成》編號203，第1冊，北京：中華書局〔1984年8月〕，頁212）皆屬春秋器，其上銘文「酒」仍作「酉」形。

¹⁷² 參高明、涂白奎：《古文字類編》增訂本（上海：上海古籍出版社，2008年8月），頁1202。

¹⁷³ 龍宇純：《中國文字學》定本（臺北：五四書店，1996年9月），頁119。

¹⁷⁴ 同上註，頁130。

綜之，「酒」乃由「酉」字孳乳生出，而許慎謂之「从水酉，酉亦聲」，¹⁷⁵並不正確，應作「从水，酉聲」為宜，其外似形聲，實為轉注，絕非會意字。

四、結論

本文針對卜辭「𠂔」字進行探究，廣泛檢視前人諸說並予平議後，根據青銅銘文所載，主張此字「从酉从彡」，當隸寫為「酉」；根據甲骨卜辭與楚簡文字通假使用情形，判定此字音讀同於或近似「酉」聲，兩者併而觀之，「𠂔」實為「从酉从彡，酉亦聲」之亦聲字，本質為會意。

《說文》未收「酉」形，「酉」字看似不傳，然實則「酉」易會意為形聲，已聲化作「醜」形，同時又訛寫成「酬」形，後遂以「酬」通行於世，因此「酉」即是「酬」字。

「酉」既為「酬」字，則不宜再視之以「酒」，而就金文「酒」皆作「酉」形之例觀之，甲骨卜辭雖未見（或罕見）「酒」字，然該時之「酒」亦當為「酉」形，毫無增添水符的必要，因此卜辭所見「𠂔」、「𠂔」諸形，雖分析隸寫與後世酒字形似，但其非「酒」字，應可確定。

【本文敘及甲骨著錄專書簡稱對照】

- 《合》 《甲骨文合集》
- 《合補》 《甲骨文合集補編》
- 《屯》 《小屯南地甲骨》
- 《前》 《殷虛書契前編》
- 《後》 《殷虛書契後編》
- 《續》 《殷虛書契續編》
- 《京都》 《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字》

¹⁷⁵ [東漢]許慎撰，[清]段玉裁注，《說文解字注》（臺北：藝文印書館，1976），頁754。

引用書目

一、傳統文獻

- 〔西漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達正義：《尚書正義》，北京：北京大學出版社，2000年12月。
- 〔東漢〕許慎：《說文解字》，〔北宋〕徐鉉校訂，上海：上海教育出版社，2003年6月。
- 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1976年10月。
- 〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達正義：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年12月。
- 〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000年12月。
- 〔東漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏：《儀禮注疏》，北京：北京大學出版社，2000年12月。
- 〔宋〕杜從古：《集篆古文韻海》，《宛委別藏》，南京：江蘇古籍出版社，1988年2月。
- 〔宋〕夏竦：《古文四聲韻》，《中華漢語工具書書庫》第38冊，合肥：安徽教育出版社，2002年1月。
- 〔宋〕郭忠恕：《汗簡》，《中華漢語工具書書庫》第38冊，合肥：安徽教育出版社，2002年1月。
- 〔清〕阮元：《積古齋鐘鼎彝器款識》，《叢書集成初編》，長沙：商務印書館，1937年12月。

二、近人論著

- 于省吾：《甲骨文字釋林》，臺北：大通書局，1981年10月。
- 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，北京：中華書局，1996年5月。
- 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成》，北京：中華書局，1984年8月-1994年12月。簡稱《集成》。
- 中國社會科學院考古研究所編：《殷周金文集成釋文》，香港：香港中文大學中國文化研究所，2001年10月。
- 中國科學院考古研究所、甘肅省博物館編：《武威漢簡》，北京：文物出版社，1964年9月。
- 王宇信、楊升南、聶玉海：《甲骨文精粹選讀》，北京：語文出版社，1989年10月。
- 王襄：《古文流變臆說》，上海：龍門聯合書局，1961年10月。

- 朱歧祥：《殷墟甲骨文字通釋稿》，臺北：文史哲出版社，1989年12月。
- 朱芳圃：《甲骨學（文字編）》，臺北：臺灣商務印書館，1983年8月。
- 朱鳳瀚：〈論𩚑祭〉，《古文字研究》第24輯，北京：中華書局，2002年7月。
- 池田末利：《殷虛書契後編釋文稿》，廣島：廣島大學文學部中國哲學研究室，1964年12月。
- 吳其昌：《殷虛書契解詁》，臺北：藝文印書館，1959年6月。
- 吳秋輝：《學文溯源》，《吳秋輝遺稿》，北京：國家圖書館出版社，2011年4月。
- 李立新：〈甲骨文“𩚑”字新釋〉，《中原文物》2011年第1期。
- 李圃主編：《古文字詁林》第10冊，上海：上海教育出版社，2004年10月。
- 李孝定：《甲骨文字集釋》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1965年5月。
- 李學勤：《甲骨百年話滄桑》，上海：上海科技教育出版社，2000年8月。
- 李學勤：〈建國六十年來甲骨學研究的回顧與展望〉，《殷都學刊》2010年第1期。
- 貝塚茂樹：《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字》釋文，京都：京都大學人文科學研究所，1960年3月。
- 周法高：《周法高上古音韻表》，香港：香港中文大學，1973年7月。
- 周國正：〈卜辭兩種祭祀動詞的語法特徵及有關句子的語法分析〉，《古文字學論集初編》，香港：香港中文大學，1983年9月。
- 屈萬里：《殷虛文字甲編考釋》，《屈萬里全集》⑥⑦，臺北：聯經出版事業公司，1984年7月。
- 松丸道雄、高嶋謙一：《甲骨文字字釋綜覽》，東京：東京大學出版會，1994年12月。
- 邱德修：《殷契粹編考譯》，臺北：五南圖書出版公司，1996年2月。
- 金祥恆：《續甲骨文編》，臺北：藝文印書館，1959年10月。
- 姚孝遂主編：《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，北京：中華書局，1988年2月。
- 姚孝遂主編：《殷墟甲骨刻辭類纂》，北京：中華書局，1989年1月。
- 胡厚宣主編：《甲骨文合集釋文》，北京：中國社會科學出版社，1999年8月。
- 唐蘭：〈論周昭王時代的青銅器銘刻〉，《古文字研究》第2輯，北京：中華書局，1981年1月。
- 孫海波：《甲骨文編》（初編本），臺北：藝文印書館，1963年6月。
- 孫海波：《甲骨文編》（現行本），北京：中華書局，1965年9月。
- 孫詒讓：《契文舉例》，北京：北京圖書館出版社，2000年3月。
- 容庚：《金文編》，北京：中華書局，1985年7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。
- 徐中舒主編：《漢語古文字字形表》，成都：四川人民出版社，1981年8月。
- 徐在國：《傳抄古文字編》，北京：線裝書局，2006年11月。
- 馬如森：《殷墟甲骨文引論》，長春：東北師範大學出版社，1993年4月。
- 馬如森：〈酒、酌辨〉，《紀念殷墟甲骨文發現一百周年國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社，2003年3月。
- 高明、涂白奎：《古文字類編》增訂本，上海：上海古籍出版社，2008年8月。
- 張秉權：〈殷代的祭祀與巫術〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第49本第3分，1978年9月。
- 張政烺：〈殷契卣字說〉，《古文字研究》第10輯，北京：中華書局，1983年7月。
- 張琬淪：《殷墟卜辭中的酒祭研究》，臺北：世新大學中國文學系碩士論文（許進雄先生指導），2009年7月。
- 張舜徽：《說文解字約注》，洛陽：中洲書畫社，1983年3月。
- 張聰燕：〈釋“酉”〉，《現代語文》2008年第5期。
- 許進雄：《古文諧聲字根》，臺北：臺灣商務印書館，1995年9月。
- 許進雄：《簡明中國文字學》修訂版，北京：中華書局，2009年2月。
- 許維通：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年9月。
- 郭沫若：《卜辭通纂考釋》，臺北：大通書局，1976年5月。
- 郭沫若：《殷契粹編考釋》，北京：科學出版社，1965年5月。
- 陳世輝：〈懷念于省吾先生〉，《古文字研究》第16輯，北京：中華書局，1989年9月。
- 陳邦懷：《甲骨文零拾》考釋，天津：天津人民出版社，1959年9月。
- 陳佩芬：〈繁卣、越鼎及梁其鐘銘文詮釋〉，《上海博物館集刊》總第二期，上海：上海古籍出版社，1983年7月。
- 陳冠勳：〈酉、酒考辨——兼談西周初年的用字規範〉，《臺北市立教育大學碩博士生論文發表會論文集》，2010年11月。
- 陳夢家：〈古文字中之商周祭祀〉，《燕京學報》第19期，1936年6月。
- 陳漢平：〈古文字釋叢〉，《考古與文物》1985年第1期。
- 陳德鉅：〈讀契璣言〉，《說文月刊》第1卷第8期，1939年8月。
- 楊樹達：《卜辭求義》，上海：群聯出版社，1954年11月。
- 葉玉森：《殷虛書契前編集釋》，北京：北京圖書館出版社，2000年3月。
- 董作賓：〈大龜四版考釋〉，《安陽發掘報告》第三期，北平：中央研究院歷史語言研究

所，1931年6月。

董作賓、胡厚宣：《甲骨年表》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1937年4月。

董蓮池：《新金文編》，北京：作家出版社，2011年1月。

雷煥章：《法國所藏甲骨錄》，臺北：光啟出版社，1985年1月。

趙誠：〈重新認識葉玉森〉，《古文字研究》第24輯，北京：中華書局，2002年7月。

趙誠：《甲骨文簡明詞典》，北京：中華書局，1988年1月。

滕王生：《楚系簡帛文字編（增訂本）》，武漢：湖北教育出版社，2008年10月。

魯實先：《說文正補》，《說文解字注》，臺北：黎明文化事業股份有限公司，1974年9月。

龍宇純：《中國文字學》定本，臺北：五四書店，1996年9月。

戴家祥主編：《金文大字典》，上海：學林出版社，1995年1月。

羅振玉：《殷虛書契考釋三種》，北京：中華書局，2006年1月。

羅琨：〈商代人祭及其相關問題〉，《甲骨探史錄》，北京：三聯書店，1982年9月。

饒宗頤：《殷代貞卜人物通考》，香港：香港大學出版社，1959年11月。

《北市大語文學報》第十二期；61-100頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

殷卜辭中「尸」、「人」偏旁相通辨析

陳冠勳*

【摘要】

漢字中有一類字是改換義符後字義仍相通的異形同義之字，此種現象不論在小篆或是小篆之前的古文字當中皆有之。就古文字而言，學者常以「義近形旁相通」來釋字，筆者以為研究文字時必須兼顧形、音、義三者的聚合，對於義近形旁通用的認定應更有系統性及理論性，才能夠更精確的表達文字的意義。

於此，本文以用殷卜辭中的「尸」(𠂇)與「人」(亻)兩偏旁為例，觀察卜辭中即、鬼、兄、見諸字，透過字義的分析、數據的統計後，得出以下結論：

- 一、殷卜辭中的从「尸」(𠂇)、从「人」(亻)偏旁諸字不應逕說其相通。
- 二、此四組字形近義異之因，或可區分為兩類，第一類僅出現於某時期，脫離語境後該字消失，如即字；第二類則是在卜辭中字義皆有別，如鬼、兄、見字。
- 三、卜辭中的偏旁其實具有深意，站立與跪坐的區別大致與室外、室內有關係，或者是與儀節及必要之動作有關。如即(𠂇)、既(𠂇)、卿(𠂇)皆與就食的禮儀相關，而御(𠂇)字雖在室外，然此字與駕車的姿勢有密切關係。

綜上數點，可知研究文字確實不能單就字形而論，故使用「義近形旁」則須更加謹慎；通過分期統計，可以了解字形的演變以及甲骨文中所透露的用字觀念；從文字偏旁的構成，亦能瞭解文字的創意以及背後所蘊藏的文化意涵。

關鍵詞：甲骨、義近形旁、用字觀念、偏旁創意

* 世新大學中國文學系兼任講師

The Analysis on the Interchangeability of the Radical “Jié (卩)” and “Rén (人)” in Oracle Script of Shang Dynasty

Chen, Kuan-Hsun*

Abstract

There is a sort of Chinese characters, heterographic synonym, sharing the common meaning even after the change of semantic radicals. This phenomenon appears in small seal script [xiǎozhuàn] and even before the use of small seal script. In the studies of ancient script, scholars often apply the method as “interchangeability of ideographic radicals of characters with similar meaning” while elaborating characters. This paper suggests that the interrelation of glyph, pronunciation, and meaning needs to be included in characters studies. In order to express the meaning of characters accurately, the identification of “interchangeability of ideographic radicals of characters with similar meaning” should be more systematic and theoretic.

In this paper, two radicals “Jié (卩, 𠂔)” and “Rén (人, 亻)” in the oracle script of Shang Dynasty are exemplified to scrutinize the characters Jí (卽), Guǐ (鬼), Xiong (兄), and Jián (見). After analyzing the meanings and statistic date, the following conclusions are drawn:

1. The characters belong to radical “Jié (卩, 𠂔)” and to radical “Rén (人, 亻)” in the oracle script of Shang Dynasty should not be claimed interchangeable directly.
2. The four scrutinized characters share similar glyph and distinctive meanings. The reasons can be classified into two categories. First: the character appeared in a certain period and disappeared after the dissolution of former linguistic context like Jí. Second: the meanings of the characters, such as Guǐ, Xiong, and Jián, are distinctive in the oracle script.
3. The ideographic radical of character in oracle script is with profound meaning in effect.

* Adjunct Lecturer, Department of Chinese, Shih Hsin University.

The respective radicals representing standing and knee-sitting are related to the outdoor activity and indoor the activity. For instance, Jí (即, 卽), Jì (既, 既), and Qīng (卿, 卿) are related to etiquette of dining. Although the radical of Yù (御, 御) represents the action of outdoor knee-sitting, the meaning of this character is closely related to the sitting posture of a person on Chinese chariot while driving.

In sum, the glyph of character should not be the only emphasis in the studies of characters. Therefore, the employment of “interchangeability of ideographic radicals of characters with similar meaning” must be more careful. Through periodization of the statistics, the evolution of the glyph and wording concept revealed in oracle bone script is able to be perceived. With the analysis of the composition of radicals, the created meanings and cultural implication behind characters can be understood, which is beneficial to the studies of oracle bone script and of Chinese characters.

Keywords: Oracle bone script, Interchangeable Ideographic Radicals of Ideographic Characters with Similar Meaning, wording concept, created meanings via radicals

一、前言

漢字為世界上僅存之表意文字，也是目前唯一可溯源其歷史至數千年前的文字系統。然因文字並非一時、一人、一地可創造，且文字會因時代的遞嬗而改變，再加上用字者的錯誤使用，漢字字形常常產生歧衍的情形，此亦成為漢字的特色之一。文字當中有一類字是以義符來強調文字的不同材料或者是功能，如鑪、鑪、爐三字，鑪字與鍊金相關，鑪為陶製，爐則有燒火義；另一類字是「改換義符後字義仍相通」的異形同義之字，此種現象不論在小篆或是小篆之前的古文字當中皆有之。

就小篆而言，許慎所著的《說文解字》中已然有此現象，如釋鳥云：「長尾禽總名也。象形。鳥之足似匕，从匕。凡鳥之屬皆从鳥。」¹又釋佳云：「鳥之短尾總名也。象形。凡佳之屬皆从佳。」²因鳥、佳二字意義相近，許慎認為兩者可以相通，故釋雞、雛、雕、鸞、鶻等字時，云鳥、佳兩形旁可互通。³除「鳥與佳」之外，《說文》中尚有「口與言」、「言與心」、「彳與彳」、「頁與首」、「土與阜」等等相通的偏旁，⁴然許慎未有理論的建構與敘述。

就古文字而言，自清代以降，討論漢字理論的著作蜂出，其中亦不乏以義近形旁相通釋字者，羅振玉及孫詒讓兩位學者即使用了此法考釋文字。譚飛整理出羅氏所提出「母」與「女」、「人」與「女」、「木」與「卌」、「皿」與「鬲」、「牛」與諸牲畜、「佳」與「鳥」等十五組義近形旁通用；⁵程邦雄亦整理孫氏《契文舉例》中使用的「佳與鳥」、

¹ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》（臺北：洪葉文化事業公司，2001年10月，經韻樓藏版），頁149。

² 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁142。

³ 《說文》釋雞云：「籀文雞从鳥。」（頁143）、釋雛云：「籀文雛从鳥。」（頁144）、釋雕云：「籀文雕从鳥。」（頁144）、釋鸞云：「鸞或从佳。」（頁152）、釋鶻云：「鶻或从佳。」（頁152）。

⁴

口、言	釋噴云：「噴或从言。」（頁60）、釋謨云：「謨古文从口。」（頁92）、釋詠云：「詠或从口。」（頁95）、釋諧云：「諧或从口。」（頁96）
彳、彳	釋迕云：「迕或从彳。」（頁71）、釋迕云：「迕或从彳。」（頁71）、釋返云：「《春秋傳》返从彳。」（頁72）、釋往云：「往，古文从彳。」（頁76）、釋後云：「古文後从彳。」（頁77）
頁、首	釋顏云：「顏，籀文。」（頁420）、釋頂云：「頂，或从首作。」（頁420-421）、釋頰云：「頰，籀文頰。」（頁421）
土、阜	釋坵云：「坵或从阜。」（頁697）、釋壘云：「壘或从阜。」（頁697）、釋墟云：「墟或从阜。」（頁698）、釋陟云：「陟或从土。」（頁741）

⁵ 譚飛：〈羅振玉的甲骨文考釋與義近形符通用〉，《漢字文化》總第92期（北京：漢字文化雜誌社，2009年12月），頁26-29。

「牛與羊」、「言與口」等十五組例子。⁶羅、孫二位先生使用了義近形旁的方法考釋文字，還是僅止於運用，亦尚未建立理論。

其後唐蘭、楊樹達與高明三位先生的論述，使此種考釋方法進入了理論化的層次，唐蘭先生即認為：

在文字的形式沒有十分固定以前，同時的文字，會有好多樣寫法，既非特別摹古，也不是有意創造新體，只是有許多通用的寫法，是當時人所公認的。⁷

除唐氏外，楊樹達先生亦提出「義近形旁任作」，作為古文字的識字方法之一。⁸高明先生也有相關的論述，其云：

在古漢字中究竟有多少形旁「通轉」？有哪些形旁可以通轉？過去沒有人進行過系統整理和研究，只是一些考釋文字的著作中有時提到這方面的問題，但因資料甚為零散，很不容易掌握，有時提到某種形旁可同某種形旁通用，因舉證不足，難以引起人們的重視和承認。⁹

此外，還整理出三十二種義近形旁通用之例；此後在諸多古文字的考釋論著皆提及「義近形旁通用」為考釋文字方法之一。¹⁰筆者認為在諸說中，以許進雄及張桂光二位先生的觀點較為周詳，許先生說明漢字的複雜性，以為漢字會有「意符事類相近的可能同義，但也經常異義。或在某個時代通用而其他時代不通用」的情況產生，並列舉三十六組可通用的字為例。¹¹張桂光則認為義近形旁需符合「意義相近」、「在字中互易後，字的音、義不變」及「互易後，在字形結構方面能從同樣的角度作出合理的解釋」等三個的條件。¹²

⁶ 程邦雄：〈孫詒讓的甲骨文考釋與義近形符通用〉，《語言研究》第25卷第4期（武漢：華中科技大學，2005年12月），頁78-80。

⁷ 唐蘭：《古文字學導論》（濟南：齊魯書社，1981年1月），頁231。

⁸ 楊樹達：《積微居金文說》（增訂本）（北京：科學出版社，1959年9月），頁9。

⁹ 高明：《中國古文字學通論》（北京：北京大學出版社，2006年12月），頁129-130。

¹⁰ 可參朱歧祥：《甲骨學論叢》（臺北：學生書局，1992年2月），頁29；施順生：《甲骨文字形體演變規律之研究》（臺北：中國文化大學中文所博士論文，1998年6月），頁257-258；鄒曉麗、李彤、馮麗萍：《甲骨文字學述要》（長沙：岳麓書社，1999年9月），頁33；劉釗：《古文字構形學》（修訂本）（福州：福建人民出版社，2011年5月），頁42；何琳儀：《戰國文字通論（訂補）》（南京：江蘇教育出版社，2003年1月），頁229-233。上述諸書中皆有尸、人兩偏旁通用的論述。

¹¹ 許進雄：《簡明中國文字學（修訂版）》（北京：中華書局，2009年2月），頁222-230。筆者按，許先生在《簡明中國文字學》初版時已提出此論點，見許進雄：《簡明中國文字學》（臺北：學海出版社，1990年7月初版），頁127。

¹² 張桂光：〈古文字義近形旁通用條件的探討〉，《古文字研究》第19輯（北京：中華書局，1992年8月），

筆者以為至目前為止，對於義近形旁往往只是「現象」的描述，就理論而言，系統性的程度仍不足；漢字的特色在於藉形表義、藉形表音，也因為這樣的特點，在研究文字時必須兼顧形、音、義三者的聚合，許多學者認為這些偏旁可以通用，卻未注意即便文字偏旁意義雖然相近，但部分例子，文字所要呈現的概念卻有所差異；簡言之，即是忽略了文字形、音、義三者的結合。

「𠂔」與「𠂕」兩偏旁的通用最為學者所熟悉，亦大致同意兩偏旁通用。¹³「𠂔」為跪坐的人旁、「𠂕」則為站立的人旁，兩者的主體皆為人，只是姿態有所不同；異體字的定義為：「彼此音義相同而外形不同的字」，¹⁴在異體字「形異、音義同」的定義下，如「𠂔」與「𠂕」兩偏旁相通，文字部件中有此構形之字者，或可相互視為異體字；換言之，諸如隸定為即、鬼、兄、見等字的不同形體，為彼此之異體，然學者在論述此點時，並無討論到其字義。故本文將以甲骨文中的「𠂔」與「𠂕」兩偏旁為研究的對象，欲透過字義的分析、數據的統計與各期的比較，從文字偏旁的構成，瞭解文字真正的創意以及背後所蘊藏的文化意涵。再者，從分期統計，也可以了解字形的演變以及甲骨文中所透露的用字觀念。

本文所使用的材料以《甲骨文合集》第一至十二冊（以下簡稱《合集》）以及《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》（以下簡稱《摹釋總集》）的資料為主，而《摹釋總集》中所認定的習刻之字則不列入討論範圍；分期斷代則採董作賓五期斷代法，另外王族卜辭的年代尚未有定論，則別置於五期之外。

二、殷卜辭中从「𠂔」或从「𠂕」視為通用之字

（一）即

在甲骨刻辭當中有「𠂔」與「𠂕」兩形，「𠂔」形可隸定「即」，「𠂕」形則或隸為「𠂕」，兩形出現於各期的次數如下表：

頁583。

¹³ 朱歧祥：《甲骨學論叢》，頁29；劉釗：《古文字構形學》（修訂本），頁42；鄒曉麗、李彤、馮麗萍：《甲骨文字學述要》，頁37、38；亦有持反對意見者，如張桂光：〈古文字中的形體訛變〉，《古文字研究》第15輯（北京：中華書局，1986年6月），頁175-176。

¹⁴ 裘錫圭著、許銀輝校訂：《文字學概要》（臺北：萬卷樓圖書公司，2008年10月），頁233。

	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	王族卜辭
	3	1	27	43	1	8
	0	193	0	0	0	0

卩字在各期的字義較為單純，象人就食形，引伸為一切即就之義。¹⁶從上表可以得知各期皆有「」形，惟各期出現的頻次多寡不一，而「」形僅在第二期的卜辭中出現，此形出現的頻次遠遠高於各期「」形所出現的次數。若再進一步檢視卜辭「」字的詞義，在第二期卜辭出現193例的「」字字形中，有190例為貞人即之名，其中有三例為殘缺不全之辭；¹⁷換言之，高達98.45%的「」字字形，是當成貞人之專有名詞使用。而在第二期以外的其他各期，則全無「」形的出現，很明顯的與「」字字形有詞義的區別，「」為卩，為一切即就之義，而「」不論隸作「卩」或「人」，所指皆為貞人之專名。

綜上所述，即使兩字字形在偏旁上可以相通，但兩者的詞義並不相混，故不能將「」、「」視之為異體字。

(二) 鬼

鬼字在卜辭中有「」、「」兩形，在甲骨卜辭中有兩義，一為鬼神之鬼、二為方國名，稱之為鬼方，這兩個字形出現於各期的情況表列如下：

	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	王族卜辭
	24	30	54	0	0	0
	5	0	0	0	0	2

比對卜辭，發現在第一期之中，鬼方之鬼皆為「」形，而鬼神之鬼則皆為「」形。而在第二期、第三期的卜辭之中僅有「」形，皆作鬼神義解。關於此點，張秉權曾列舉各期的方國，其云：

¹⁵ 卩字在各期中字形略有不同，偏旁的食器或作「」形、或作「」形，而本文所討論之處在於从「」或从「」之偏旁，故本文權以「」一形來表示。

¹⁶ 于省吾主編、姚孝遂按語編撰：《甲骨文字詁林》（北京：中華書局，1996年5月），頁373。

¹⁷ 分別為《合集》26111、《合集》26115、《合集》26462

- (1) 見於第一期武丁時代卜辭的方國，有三十三個：舌方、土方、鬼方、周方、龍方、羌方、……
- (2) 見於第二期祖庚祖甲時代卜辭的方國，有兩個：舌方、周方
- (3) 見於第三期康辛康丁時代卜辭的方國，有十二個：危方、羌方、總方、商方、戊方、戲方、宣方、北方、盧方、牝方、舌(方)、人(方)
- (4) 見於第四期武乙文武丁時代卜辭的方國，有二十六個：舌(方)、周(方)、危方、人方、羌方、龍方、莞方、馬方、井方；鬼方……
- (5) 見於第五期帝乙帝辛時代卜辭的方國，有八個：人方、羌方、救方、孟方、戲方、總方、林方、𠄎方¹⁸

由張氏之文可知，在第二、三、五期的卜辭中並無「鬼方」出現，所以在第二、三期中的鬼字字形全為「𠄎」形，而無「𠄎」形是合理的。而在王族卜辭中，鬼字凡兩見，且皆為「𠄎」形。其中《合集》22012一版為殘辭，故無法得知其意義，另一版《合集》20757中所載則為「鬼日」，為一氣象詞。¹⁹

綜合以上所論，在殷代甲骨卜辭中所出現並可以知道字義的鬼字，如為「𠄎」形，意義為鬼神之鬼，如為「𠄎」形，意義則為方國名「鬼方」之義；換言之，卜辭中大部分的「𠄎」與「𠄎」的字形與意義並不相混，即「𠄎」形與「𠄎」形並不相通。

(三) 兄

甲骨卜辭中有「𠄎」、「𠄎」兩形，或可分別隸定為「兄」與「祝」；除了最主要的「𠄎」、「𠄎」兩形外，其餘字形則詳列如下：

	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	王族卜辭
𠄎	95	105	34	10	1	43
𠄎	10	169	58	15	0	14
𠄎	3	0	16	5	0	3

¹⁸ 張秉權：〈卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第50本1分（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1979年3月），頁215-216。

¹⁹ 關於「鬼日」一詞之義，黃天樹引裘錫圭之意見，認為是一氣象詞。（見黃天樹：〈殷墟甲骨文「鬼日」補說〉，《黃天樹古文字論集》（北京：學苑出版社，2006年8月），頁237-239。）而關於字形的討論，黃天樹亦舉劉釗之說，以為鬼字从人（𠄎）或从女（𠄎）無別。此說非本文主要討論之「𠄎」、「𠄎」兩偏旁異同，故此說暫備一考。

	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	王族卜辭
𠄎	0	5	3	0	2	0
𠄎	0	15	0	0	0	0

在第一期當中，稱呼自己的兄弟皆以「𠄎」字形表示，若用於祭祀名稱時則以「𠄎」形，或加上示的「𠄎」形來表示，兩形截然有別，絕不相混。

第二期的情況相較於他期複雜許多，此期中亦有兄己、兄庚等兄名，有78例，亦皆以「𠄎」之形表示，無與其他字形相混的狀況。²⁰而在第二期中「𠄎」字形共有169例，在第一期字義為祝的「𠄎」字形，在此期則當為貞人名使用。值得一提的是除了貞人祝之外，還有貞人兄，作「𠄎」形，共28例，亦為第二期的貞人，雖形與「兄某」之兄同，然第二期稱兄弟之兄皆為合文，如《合集》23477，兄庚作「𠄎」、兄己作「𠄎」，故貞人兄與兄弟之兄二字不至混淆；而第二期的「𠄎」字形，已不作為祝祭之義；而此期尚增加了一「𠄎」形，則是取代了原本第一期「𠄎」字形的字義，即祝祭皆以「𠄎」或「𠄎」之形來表示。

因為「𠄎」與「𠄎」為第二期的貞人，又目前在第三期卜辭中並不見貞人祝（𠄎）或貞人兄（𠄎）的紀錄，故不會有字形相似而產生字義相混的問題。在第三期中，稱呼「兄丙、兄己、兄庚、兄辛」等兄輩，仍以「𠄎」字形來表現，而祝祭之名則恢復以「𠄎」形，或加上示的「𠄎」形來表示。值得一提的是，在第三期中有《合集》27632一版有「兄辛」一詞，是以「𠄎」字形表達兄輩之兄的意義；又有《合集》27456、《合集》28296、《合集》30620三版以「𠄎」之形，表示祝祭之義，則可將「𠄎」形視為「𠄎」形之異體。推測可能是在第二期時，為了區別貞人祝（𠄎）與貞人兄（𠄎），而多了「𠄎」形；但第三期已不見貞人祝、貞人兄，無需別義，故祝字又以「𠄎」形來表示，而「𠄎」形可能是受到第二期字形的影響成為異體字。

第四期的用字情況與第一期略同，以「𠄎」字形來表達兄輩之義，而祝祭之名則是以「𠄎」或「𠄎」之形來表示。第五期的兄字仍以「𠄎」形來表示，然而祝祭之名則不使用「𠄎」字形，反而以第二期及第三期所出現的「𠄎」形來表示。王族卜辭一樣以「𠄎」字形來表達兄義、「𠄎」或「𠄎」形表示祝祭之義，與第一、四期的使用情形相同。

²⁰ 其中《合集》23519一版，《羣釋總集》隸為「𠄎兄辛𠄎」，然此版為辭句不全，且第二期的卜辭中除此版外並無兄辛之稱、第三期早期亦無父辛之稱，故推測此期可能為「辛𠄎祝𠄎」的殘辭。

綜上所述，在卜辭中的「𠄎」字皆為兄某之兄，除第二期貞人外，絕無與「𠄎」形相混的情形，又二期兄弟之兄字皆作合文，字義上也不會混淆；而「𠄎」字，除第二期為了區別貞人而另需有一字形「𠄎」、第三期有一例與兄混同外，「𠄎」形皆為祝祭之義。到了第五期的兩例中僅剩「𠄎」形而無「𠄎」之形。所以「𠄎」與「𠄎」的意義並不相同，表示「𠄎」形與「𠄎」形不能相通。

(四) 見

甲骨刻辭中有「𠄎」、「𠄎」兩形，此二形出現於各期的次數統計如下：

	第一期	第二期	第三期	第四期	第五期	王族卜辭
𠄎	37	4	1	1	0	5
𠄎	47	1	1	0	0	1

在各期當中，兩形所出現的次數差距不大，除第一期外，各期的卜辭幾為殘辭，故下文主要討論第一期之卜辭。對於此二字形是否可以視為同一字，前輩學者有截然不同的看法。以為「𠄎」、「𠄎」同義者如唐蘭、金祥恆與趙誠三位先生，如唐蘭釋艮字云：

右艮字（按：即「𠄎」形），舊誤釋為見，今正。見字當作𠄎 𠄎 𠄎 𠄎 等形，與此迥殊，猶欠作𠄎，而无作也𠄎。²¹

雖然唐蘭此文的重點在於解釋艮字與見字之不同之處在於「目」的方向，並認為見字有等「𠄎」、「𠄎」、「𠄎」、「𠄎」形，也從此點出「𠄎」、「𠄎」二形可同隸為「見」的看法；又金祥恆以為：

《說文》：「視也，从儿从目」。商承祚謂：「卜辭見字作𠄎，聖字作𠄎，目視為見，目舉視為聖，決不相混。」其說是也，金文亦然。如：「沈子枚克蔑厥于公休。」〈沈子毀〉、「余子迺遣間來逆邵王，南夷東夷具見。」〈宗周鐘〉其見一作𠄎，一作𠄎，與卜辭同，字或从𠄎或从𠄎，𠄎與人古相通。²²

金先生之意見可分為兩點來談：首先，商承祚之例側重於見、聖二字之異，並無討論到見字為站立或跪坐，而金先生所舉之例卻是兩見字；其次，金先生以為𠄎與人相通，

²¹ 唐蘭：《殷墟文字記》（北京：中華書局，1981年5月），頁102。

²² 金祥恆：〈加拿大多倫多大學安達略博物館所藏一片牛胛骨刻辭考釋〉，《金祥恆先生全集·第二冊》（臺北：藝文印書館，1990年12月），頁415。

故「𠄎」、「𠄎」二形字義相同；趙誠意見亦同，其云：

甲骨文的見字寫作𠄎，像人跪坐着睜開眼睛。或寫作𠄎，象人站着睜開眼睛，都表示有所看見。²³

趙氏雖同意二形為一字，但認為甲骨文的詞義內部存在多層次性，並分見字有見、視、監、覲等義。²⁴

以為「𠄎、𠄎不同義」者如貝塚茂樹、張桂光、裘錫圭、蔡哲茂諸位學者；貝塚茂樹釋「見」云：

卜辭の見は𠄎と𠄎との二體があり、前者は主として動詞、後者は主として固有名詞として使用されている。²⁵

貝塚氏以為𠄎、𠄎二者之差別在於詞性，即𠄎為動詞、𠄎為名詞；然卜辭中有𠄎形作動詞用者：

丙午卜，殼貞：呼𠄎往見（𠄎）有𠄎？王固曰：惟老惟人，途邁若？

《合集》17055正

此版𠄎字明顯非名詞，故二者並非如貝塚氏之說為詞性不同；又張桂光與裘錫圭二位先生雖些主張「𠄎」、「𠄎」二形意義有別，應為不同的兩個字，但此二形分別為哪兩個字，則有不同的看法。張桂光以為「𠄎」為見、「𠄎」為望，其云：

甲骨文中的𠄎、𠄎有別，𠄎是「見」字，𠄎則是「𠄎」的異文，以釋「望」為妥。……𠄎、𠄎二字的辭例，相似的很少，可確證為「見」字的「其來見王」、「不其來見王」、「印啟，不見雲」等，「見」字都作𠄎不作𠄎。在稍覺相似的「𠄎方」與「𠄎方」諸例中，作「𠄎方」的幾乎前面都帶「乎」或「令」，作「𠄎方」的則無一帶「乎」或「令」的。而𠄎、𠄎二文的辭例，卻有很多相似的地方。²⁶

裘氏則以傳統經典釋「𠄎」為見、「𠄎」為視，裘氏云：

²³ 趙誠：〈甲骨文行為動詞探索一〉，《古文字研究》第17輯（北京：中華書局，1989年6月），頁327。

²⁴ 趙誠：〈甲骨文行為動詞探索一〉，《古文字研究》第17輯，頁328。

²⁵ 貝塚茂樹：《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字：本文篇》（京都：京都大學人文科學研究所，1960年3月），頁543。

²⁶ 張桂光：〈古文字考釋四則〉，《古文字論集》（北京：中華書局，2004年10月），頁112。

我認為甲骨文的「𠄎」也應釋為「視」。這種「視」是形聲字「視」的表意初文。殷墟卜辭中有以下諸辭（「𠄎」字以「△」代替）：「貞：登人五千，乎」（呼）△方。」《合》6167、「貞：乎△，𠄎。」《合》6193、「丁未卜，貞：令立△方。一月。」《合》6742……把這類卜辭中的△釋為「視」，是很合適的。《左傳·僖公十五年》記秦晉二國韓之戰之事說：「晉侯逆秦師，使韓簡視師，復曰：『師少於我，鬪士倍我。』」同書《哀公二十三年》：「夏六月，晉荀瑤伐齊，高無丕帥師御之。知伯視齊師，馬駭，遂驅之，曰：『齊人知余旗，其謂余畏而反也。』及壘而還。」上引卜辭的「視」，當與《左傳》「視師」之「視」義近，有爲了準備戰鬪而觀察敵軍情況之意。²⁷

裘氏又舉出其他載體上的視字：

《老子》今本35章的「視之不足見」，簡本就作：「𠄎之不足望」……周原卜甲也有「視」的表意初文：「𠄎工于洛」（H11:102）、「龍□乎（呼）𠄎□」（H11:92）……在西周金文中，雖然早已出現個別从「見」「氏」聲的「視」字（參看《金文編》619頁「視」字），「視」的表意初文仍然時常被使用。²⁸

筆者以為，二位先生之說皆有可再考慮之處。就張桂光之說來談，張先生以為「𠄎」、「𠄎」二字辭例相仿而將「𠄎」字釋為望字；對此，姚孝遂以為：

考之卜辭，「望乘」之「望」從無作「𠄎」之例。「𠄎」與「𠄎」在卜辭均可爲人名，亦均可爲動詞，但二者從不相混。²⁹

此意見裘錫圭亦贊同。³⁰考文字創意，兩字之重點在於眼睛的方向，「見」字為平日，指明人之目司視覺之功能，³¹而「望」字則為「豎起眼睛遠望」，³²故二者不宜視為同一字。

就裘氏之說，雖有傳統文獻為例，且將所舉卜辭釋之為視（觀察）也確為合理，然逕說「𠄎」為視的表意初文仍是偏向主觀的認定。首先，裘氏以為「西周金文中已出現从見氏聲的視字」，其說並不完全正確。《說文》釋視云：

²⁷ 裘錫圭：〈甲骨文中的見與視〉，原載《甲骨文發現一百周年學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1999年8月），後於2008年5月8日發表修訂稿於復旦大學出土文獻與古文字研究中心，網址為：http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=432。

²⁸ 裘錫圭：〈甲骨文中的見與視〉，見http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=432。

²⁹ 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，頁611。

³⁰ 裘錫圭：〈甲骨文中的見與視〉，見http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=432。

³¹ 許進雄：《簡明中國文字學（修訂版）》，頁87。

³² 許進雄：《簡明中國文字學（修訂版）》，頁87。

視，瞻也。从見示聲。𠄎，古文視；𠄎，亦古文視。³³

段注云：

此氏聲與目部眡氏聲迥別。氏聲古音在十五部、氏聲在十六部，自唐宋至今多亂之。眡見周禮。³⁴

又《說文》釋眡字云：「眡，視兒也。从目氏聲。」³⁵段注云：

（眡）與眡別。眡，古文視。氏聲在十五部、氏聲在十六部。宋元以來，尠有知氏氏不可通用者。³⁶

由上述可知，眡、眡二字雖義近然字形有別，裘氏所云金文中从見氏聲之字應為眡字而不為眡（視）字；又根據古文字字形，或可看出這些字形的演變脈絡，試以簡表表示如下：

	甲骨文	金文	簡帛	小篆
見	𠄎	→ 𠄎 (《賢簋》,《集成》4104)	→ 𠄎 (《望》1.77)	見
	𠄎	→ 𠄎 (《九年衛鼎》,《集成》2381)	→ 𠄎 (《包》2.15)	
視 (眡)			𠄎 (《上博二》魯.2) 𠄎、𠄎 (《說文》古文)	視
眡		𠄎 (《員方鼎》,《集成》2695)		眡

視字是周以後出現的文字，其演變不與見字相混，裘氏之說或有可議之處。

如趙誠所言，甲骨文中的「見」字意義頗多，「𠄎」、「𠄎」二形是否同義的問題，應直接梳理卜辭為妥。筆者以為張桂光「𠄎、𠄎二形辭例不同，故將之分別為兩字」的意見是合理的，尤其「𠄎」字卜辭前面皆有「呼」字，是為重要的關鍵，故筆者以為二形是有分別的，原因詳述於後。

二形有別，而其實際的區分為何？就「𠄎」而言，蔡哲茂整理出「𠄎」字在卜辭的意義，其云：

³³ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁412。

³⁴ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁412。

³⁵ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁132。

³⁶ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁132。

殷卜辭「見」字作「𠄎」，與「𠄎」字有別，不下百見，但其意義，約有以下數種：一、當作「看見」的見字……二、當作「獻」的意思……三、當作「出現」的現字……四、當作「覲見」的意義……五、人名或地名……可能讀作「延」，即「至于」的意思。³⁷

除第六種意義或有不同的看法外，第一至五種意義大致可從；而「𠄎」字的卜辭前如張桂光所言皆帶有呼字，如：

貞：呼婦好𠄎多婦于𠄎？ 《合集》2658
 甲戌卜，亘貞：呼往見于河儻至？ 《合集》4356
 貞：登人五千呼𠄎舌方？ 《合集》6167
 辛巳卜，咎貞：呼𠄎方？六月。
 辛巳卜，咎貞：勿呼𠄎  《合集》6740正
 丙午卜，殼貞：呼𠄎往𠄎有𠄎？王固曰：惟老惟人，途邁若？
 《合集》17055正

從上述所舉的卜辭可知，「𠄎」字之前確實皆有「呼」字，甚至部分卜辭中有「往」字，即「𠄎」字卜辭的用法多為「呼某+見某」或「呼某+往見某」，「呼」與「往」成為解釋此類「𠄎」字卜辭的關鍵。

呼字在甲骨卜辭或金文中皆作為「呼召」之意，³⁸或進一步探察「呼」字卜辭：

呼人入于雀？
 呼人不入于雀？ 《合集》190反
 貞：呼黃多子出牛侑于黃尹？ 《合集》3255正

³⁷ 蔡哲茂：〈釋殷卜辭的「見」字〉，《古文字研究》第24輯（北京：中華書局，2002年7月），頁95-99。
 關於第六個「讀為延，即至于」的意見，林宏明認為應作「或為」、「或者是」較為合理：「把這類的『見』字讀為『延』，意義相當於『至于』，在卜辭文例上會有兩個地方不好講。首先是關於分娩產子的事類如（五）王占辭說『其唯甲媿見庚』及（六）『其唯庚媿見丁』，如果『見』為至于之意，……『媿』的行為就必須是有可能持續長達七八天。這和我們一般理解『媿』係指女子生產不合。其次是卜問關於下雨的例子，如果『見』的意思是至于，那麼表示王的占辭認為從『前天干』至于『後天干』都會下雨，這樣，干支的順序就必須有一定的次序，但（三）的『唯甲丁見辛己顯然無法這樣解釋』。……這類『見』字，用法相當於《左傳·昭公十七年》『其以丙子若壬午作乎』的這個『若』字，語氣接近於不能完全肯定的『或為』、『或者是』之意。」（詳參林宏明：〈說殷卜辭見字的一種特殊用法〉，《古文字研究》第27輯（北京：中華書局，2008年9月），頁76、80。）沈培則認為林氏之意見雖合理，但亦有缺點，即除卜辭外，並無其他「見」解作「或者」的例子，並提出「見+天干」有可能是一個獨立的小句。（見沈培：〈殷卜辭中跟卜兆有關的「見」和「告」〉，《古文字研究》第27輯，頁71。）

³⁸ 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，頁3414。

癸卯卜，亘貞：呼往西？	《合集》8756
王呼射擒？無悔。	《合集》28350
呼多尹往番？	《合集》31981

呼字卜辭多為「呼某+動詞」，知呼字後往往接續著動詞，且或有省略賓語某的情況，如《合集》6740正的「見方」並非方國名，而是「呼+省略某+動詞見+方國」之義。往字之後多有連以地名者，則有「來往」之義；³⁹綜合呼、往、見(𠄎)三字而論，「𠄎」字卜辭是呼召某人前往某地見某人(事)，所以「𠄎」字卜辭都有「呼」、「往」字，或有可能是因為此字所強調的是專為室外之行動；而「𠄎」字卜辭則皆無「呼」、「往」字，所表達則為室內可完成之動作。

三、「𠄎」與「𠄎」偏旁所透露的文化觀念

一般學者多以為甲骨文字中的「𠄎」與「𠄎」偏旁相通，然經上述論證後可知其實卜辭中的偏旁意義有所偏重，即「𠄎」與「𠄎」兩偏旁並不完全相通；換言之，即、兄(祝)、鬼、見等字从「𠄎」或从「𠄎」偏旁或具深意，以下就用字觀念與偏旁創意兩點討論之：

(一)用字觀念

因為甲骨文字中的「𠄎」與「𠄎」偏旁並不完全相通，故「𠄎與𠄎」、「𠄎與𠄎」、「𠄎與𠄎」、「𠄎與𠄎」四組字並非形異、音義相同的異體字；此四組字有形近義異的情況，或可區分為兩類；第一類字如即字，甲骨文中的即字皆作「𠄎」形，又因為第二期貞人名為即，故創「𠄎」形來刻意區別之，然而第二期以外的各期，則不見此形的出現；換言之，就語言學的角度來看，語言環境對於語義有重要的影響，在第二期這個語境之下，「𠄎」字作為私名使用，與「𠄎」形有別，但是脫離了這個語境後，此形則不具任何意義。第二類字如「𠄎與𠄎」、「𠄎與𠄎」、「𠄎與𠄎」三組字，此三組字不論在卜辭中的何期，字義皆有區別，如「𠄎」為鬼神之鬼、「𠄎」為鬼方義；「𠄎」為兄、「𠄎」為祝；「𠄎」為室內之動作、「𠄎」則強調為前往某地之室外行動。

又此四組字皆為形近之字，雖為形近字，然僅偶有字形相混的情況，其比例非常的低。如以兄字為例，第二期因有貞人兄與貞人祝，故以「𠄎」表示祝祭之義，到了

³⁹ 于省吾主編：《甲骨文字詁林》，頁833。

第三期後「𠄎」僅三例，祝祭之義則回復到以「𠄎」形來表示。此現象反映出兩個重點：其一，各時期的代表字形並不相同，猶如後世的正、異體字每個時代皆不同；其二，第三期的用字習慣較其他各期不嚴謹。陳冠勳曾就甲骨刻辭中的「兩」、「風」、「羌」三字字形進行統計，發現各期中以第三期的字形最為紛亂，如兩字在第三期有𠄎、𠄎、𠄎等形，佔88.37%，餘者為其他的形體。⁴⁰在第三期中的兄字，出現了第二期使用的祝字(𠄎)或以「𠄎」形表達兄義，都在在證明第三期使用異體字的比例較各期為高。

(二) 偏旁創意

許慎《說文·敘》中有云：「仰則觀法於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文與地之宜，近取諸身，遠取諸物。」⁴¹可知中國文字的創造、取材，是從身邊的事物而來，而中國文字也未經過時間的變化而演變為拼音文字，此一特性，可以幫助研究者從文字的字形，探求其背後所隱含的文化意義。就本文所探究的「𠄎」、「𠄎」兩偏旁與所舉之字而言，𠄎字為就食之義，𠄎、𠄎二字則皆與鬼神祭祀祝禱有關，此三字以跪坐之人形表示或與儀節有關係。許進雄認為：

甲骨文的卿(𠄎)字，作兩個貴族相對跪坐進食之狀。表明主人與客人相對面坐的正規禮儀。……甲骨文的即(𠄎)字，作一人跪坐於食物之前，或靠近食物即將進食之狀。既(𠄎)字則作一人已食畢，轉頭表示不再進食，可撤去食物的意思。故此字用以表示已完成的時態在古代，站立或蹲坐進食被認為不雅觀，是貴族所不為的。⁴²

除儀節所需之外，「𠄎」、「𠄎」之不同或與室內、外所進行的活動有關係，如就食、祝禱等活動皆多於室內進行，而軍事用語「𠄎」字則多用於室外之場合，鬼方的鬼字作「𠄎」形，為方國名，相對於王室而言，當然是外地、異鄉之意義；又以御字(𠄎)為例，許進雄有云：

中國古代馬車的轅較直，架在高於車輪半徑的馬頸上，使得車輿的重心高而不穩。駕馭時要盡量壓低重心，才可以減少顛覆的可能性。因此理想的駕馭方式是採取跪坐的姿勢。商代駕車時御者到底是跪坐還是站立，意見尚有分歧。……

⁴⁰ 陳冠勳：〈從字樣角度試探甲骨相關問題〉，《有鳳初鳴年刊》第六期（臺北：東吳大學中國文學系博碩士班，2010年10月），頁406-411。

⁴¹ 東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》，頁761。

⁴² 許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》（臺北：商務印書館，1995年2月），頁248。

商代的輿箱底部有時用皮條編綴，它具有彈性，不利穩定站立，但卻能令跪坐者減輕很多的顛簸。……甲骨文御字兩形之一(𠃉)使用為駕車的意思，雖然難猜測其創意，但明顯與跪坐的姿勢有關。⁴³

雖駕車是室外之活動，然因為駕車的姿勢為跪坐之形，故御字的寫法也象一跪坐之人形。

從上述的比較與歸納可知，文字从「𠃉」或从「𠃊」偏旁與其創意有密切的關係，从「𠃉」偏旁所側重的為跪作時的儀節或是跪坐時才能執行的動作，从「𠃊」偏旁所強調的是室外的行動。

四、結語

「義近形旁通用」是古文字學家在考釋文字時常使用的方法之一，然而此一方法的使用，若未與字義結合，往往會將不同的文字視為同一字。故本文以看似合理的「𠃉、𠃊偏旁相通」意見出發，分析殷卜辭中的即、鬼、兄、見四字的字形及字義。通過分析後得知，殷卜辭中「𠃉」、「𠃊」兩偏旁看似相通，从「𠃉」或从「𠃊」諸字都有其各自的字義，故不宜逕說其相通。又或可將即、鬼、兄、見四字分為兩類，此二類的差異在於離開語境之後，是否仍具意義。再者，除了分析字義之外，更進一步討論此二偏旁所涵括的意義，得知「𠃉」形象人跪坐之形，故从此偏旁者多與跪坐儀節或室內活動有關；反之「𠃊」形象人站立之形，从此偏旁者則多與室外活動有關係。

綜上所論，探究文字不能僅就字形來討論，應該結合形、音、義三者；從文字偏旁的構成，也可以探析文字創意以及背後所蘊含的文化意義，由此方法切入，或許有助於甲骨學及漢字學的研究內涵。

⁴³ 許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》，頁378。

【附錄——統計資料出處】

(一) 𠄎 / 𠄎

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
12590	一	𠄎	即	22554	二	𠄎	貞人
18534	一	𠄎	即	22583	二	𠄎	貞人
24451	二	𠄎	即	22610	二	𠄎	貞人
27449	三	𠄎	即	22648	二	𠄎	貞人
27456正	三	𠄎	即	22676	二	𠄎	貞人
27460	三	𠄎	即	22692	二	𠄎	貞人
28207	三	𠄎	即	22701	二	𠄎	貞人
28252	三	𠄎	即	22709	二	𠄎	貞人
29703	三	𠄎	即	22744	二	𠄎	貞人
29704	三	𠄎	即	22781	二	𠄎	貞人
29705	三	𠄎	即	22857	二	𠄎	貞人
29706	三	𠄎	即	22860	二	𠄎	貞人
29707	三	𠄎	即	22887	二	𠄎	貞人
29708	三	𠄎	即	22945	二	𠄎	貞人
30131	三	𠄎	即	22972	二	𠄎	貞人
30318	三	𠄎	即	22972	二	𠄎	貞人
30320	三	𠄎	即	22981	二	𠄎	貞人
30329	三	𠄎	即	23069	二	𠄎	貞人
30330	三	𠄎	即	23071	二	𠄎	貞人
30331	三	𠄎	即	23076	二	𠄎	貞人
30332	三	𠄎	即	23087	二	𠄎	貞人
30333	三	𠄎	即	23088	二	𠄎	貞人
30356	三	𠄎	即	23100	二	𠄎	貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
30410	三		即	23113	二		貞人
30415	三		即	23126正	二		貞人
30416	三		即	23135	二		貞人
30429	三		即	23163	二		貞人
30675	三		即	23173	二		貞人
31051	三		即	23227	二		貞人
31052	三		即	23229	二		貞人
31054	三		即	23234	二		貞人
31055	三		即	23246	二		貞人
32019	四		即	23279	二		貞人
32228	四		即	23280	二		貞人
32277	四		即	23282	二		貞人
32278	四		即	23308	二		貞人
32334	四		即	23336	二		貞人
32440	四		即	23338	二		貞人
32467	四		即	23351	二		貞人
32714	四		即	23373	二		貞人
32886	四		即	23377	二		貞人
32887	四		即	23407	二		貞人
32888	四		即	23418	二		貞人
32889	四		即	23419	二		貞人
32890	四		即	23442	二		貞人
32895	四		即	23485	二		貞人
32904	四		即	23488	二		貞人
32924	四		即	23489	二		貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
32995	四	𠄎	即	23490	二	𠄎	貞人
33004	四	𠄎	即	23498	二	𠄎	貞人
33348	四	𠄎	即	23501	二	𠄎	貞人
34058	四	𠄎	即	23520	二	𠄎	貞人
34059	四	𠄎	即	23521	二	𠄎	貞人
34060	四	𠄎	即	23602	二	𠄎	貞人
34061	四	𠄎	即	23603	二	𠄎	貞人
34062	四	𠄎	即	23604	二	𠄎	貞人
34063	四	𠄎	即	23605	二	𠄎	貞人
34102	四	𠄎	即	23723	二	𠄎	貞人
34161	四	𠄎	即	23760	二	𠄎	貞人
34162	四	𠄎	即	23761	二	𠄎	貞人
34169	四	𠄎	即	23762	二	𠄎	貞人
34372	四	𠄎	即	23804	二	𠄎	貞人
38232	五	𠄎	即	24140	二	𠄎	貞人
19906	王	𠄎	即	24141	二	𠄎	貞人
20155	王	𠄎	即	24179	二	𠄎	貞人
20171	王	𠄎	即	24184	二	𠄎	貞人
20174	王	𠄎	即	24392	二	𠄎	貞人
20193	王	𠄎	即	24442	二	𠄎	貞人
20235	王	𠄎	即	24451	二	𠄎	貞人
21229	王	𠄎	即	24756	二	𠄎	貞人
21470	王	𠄎	即	24780	二	𠄎	貞人
				24872	二	𠄎	貞人
				24920	二	𠄎	貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
				24954	二		貞人
				25116	二		貞人
				25123	二		貞人
				25142	二		貞人
				25148	二		貞人
				25153	二		貞人
				25160	二		貞人
				25162	二		貞人
				25164	二		貞人
				25165	二		貞人
				25168	二		貞人
				25183	二		貞人
				25188	二		貞人
				25197	二		貞人
				25204	二		貞人
				25247	二		貞人
				25248	二		貞人
				25249	二		貞人
				25250	二		貞人
				25251	二		貞人
				25252	二		貞人
				25254	二		貞人
				25373	二		貞人
				25375	二		貞人
				25376	二		貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
				25377	二	貞	貞人
				25378	二	貞	貞人
				25461	二	貞	貞人
				25462	二	貞	貞人
				25463	二	貞	貞人
				25464	二	貞	貞人
				25465	二	貞	貞人
				25466	二	貞	貞人
				25467	二	貞	貞人
				25468	二	貞	貞人
				25469	二	貞	貞人
				25471	二	貞	貞人
				25472	二	貞	貞人
				25539	二	貞	貞人
				25540	二	貞	貞人
				25541	二	貞	貞人
				25561	二	貞	貞人
				25562	二	貞	貞人
				25617	二	貞	貞人
				25660	二	貞	貞人
				25664	二	貞	貞人
				25665	二	貞	貞人
				25666	二	貞	貞人
				25667	二	貞	貞人
				25668	二	貞	貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
				25669	二		貞人
				25776	二		貞人
				25778	二		貞人
				25779	二		貞人
				25780	二		貞人
				25781	二		貞人
				25782	二		貞人
				25783	二		貞人
				25784	二		貞人
				25785	二		貞人
				25944	二		貞人
				26023	二		貞人
				26056	二		貞人
				26066	二		貞人
				26111	二		貞人
				26115	二		貞人
				26360	二		貞人
				26361	二		貞人
				26362	二		貞人
				26363	二		貞人
				26364	二		貞人
				26365	二		貞人
				26366	二		貞人
				26367	二		貞人
				26368	二		貞人

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
				26369	二	𠄎	貞人
				26370	二	𠄎	貞人
				26372	二	𠄎	貞人
				26462	二	𠄎	貞人
				26615	二	𠄎	貞人
				26616	二	𠄎	貞人
				26617	二	𠄎	貞人
				26619	二	𠄎	貞人

(二) 𠄎 / 𠄎

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
1086反	一	𠄎	鬼神	2076反	一	𠄎	方國
7153正	一	𠄎	鬼神	8591	一	𠄎	方國
10613反	一	𠄎	鬼神	8592	一	𠄎	方國
12414反	一	𠄎	鬼神	8593	一	𠄎	方國
13751正	一	𠄎	鬼神	14290	一	𠄎	方國
14273	一	𠄎	鬼神	20757	王	𠄎	鬼日(氣象)
14274	一	𠄎	鬼神	22012	王	𠄎	方國
14275	一	𠄎	鬼神				
14276	一	𠄎	鬼神				
14277	一	𠄎	鬼神				
14278	一	𠄎	鬼神				
14279	一	𠄎	殘辭				
14280	一	𠄎	殘辭				
14281	一	𠄎	殘辭				
14282	一	𠄎	鬼神				

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
14283反	一	𠄎	殘辭				
14284	一	𠄎	鬼神				
14285	一	𠄎	殘辭				
14286	一	𠄎	鬼神				
17443	一	𠄎	鬼神				
17448	一	𠄎	鬼神				
17449	一	𠄎	鬼神				
17450	一	𠄎	鬼神				
17451	一	𠄎	鬼神				
24984	二	𠄎	鬼神				
24986	二	𠄎	鬼神				
24987	二	𠄎	鬼神				
24988	二	𠄎	鬼神				
24989	二	𠄎	鬼神				
24990	二	𠄎	鬼神				
24991	二	𠄎	鬼神				
24992	二	𠄎	鬼神				
24994	二	𠄎	鬼神				
24995	二	𠄎	鬼神				
24996	二	𠄎	鬼神				
24997	二	𠄎	鬼神				
24998	二	𠄎	鬼神				
24999	二	𠄎	鬼神				
25000	二	𠄎	鬼神				
25001	二	𠄎	鬼神				

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
25002	二	𠄎	鬼神				
25003	二	𠄎	鬼神				
25004	二	𠄎	鬼神				
25005	二	𠄎	鬼神				
25006	二	𠄎	鬼神				
25007	二	𠄎	鬼神				
25008	二	𠄎	鬼神				
25009	二	𠄎	鬼神				
25010	二	𠄎	鬼神				
25011	二	𠄎	鬼神				
25012	二	𠄎	鬼神				
25013	二	𠄎	鬼神				
25014	二	𠄎	鬼神				
21092	王	𠄎	鬼神				

(三) 𠄎 / 𠄎

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
672正	一	𠄎	祝	415	一	𠄎	兄
1666	一	𠄎	祝	570	一	𠄎	兄
2331	一	𠄎	祝	892正	一	𠄎	兄
2421	一	𠄎	祝	1807	一	𠄎	兄
3905	一	𠄎	祝	2870	一	𠄎	兄
8093	一	𠄎	祝	2871	一	𠄎	兄
13926	一	𠄎	祝	2872	一	𠄎	兄
15278	一	𠄎	祝	2873	一	𠄎	兄
15279	一	𠄎	祝	2874	一	𠄎	兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
15280	一		祝	2875正	一		兄
15281	一		祝	2876	一		兄
15282	一		祝	2877	一		兄
15283	一		祝	2878	一		兄
15284	一		祝	2879	一		兄
15285	一		祝	2880	一		兄
15398	一		祝	2881	一		兄
19518	一		祝	2882正	一		兄
22588	二		貞人	2883	一		兄
22919	二		祝	2884	一		兄
22920	二		祝	2885	一		兄
22984	二		祝	2886	一		兄
23430	二		貞人	2887	一		兄
23519	二		貞人	2888	一		兄
23536	二		貞人	2889	一		兄
23598	二		貞人	2890	一		兄
23599	二		貞人	2891	一		兄
23600	二		貞人	2892正	一		兄
23601	二		貞人	2893正	一		兄
23697	二		貞人	2894	一		兄
23708	二		貞人	2895	一		兄
23711	二		貞人	2896	一		兄
23712	二		貞人	2897	一		兄
23713	二		貞人	2898	一		兄
23714	二		貞人	2899	一		兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
23717	二	𠄎	貞人	2900	一	𠄎	兄
24153	二	𠄎	貞人	2901	一	𠄎	兄
24397	二	𠄎	貞人	2902	一	𠄎	兄
24402	二	𠄎	祝	2903反	一	𠄎	兄
24412	二	𠄎	貞人	2904	一	𠄎	兄
24615	二	𠄎	貞人	2905	一	𠄎	兄
24742	二	𠄎	貞人	2906	一	𠄎	兄
24798	二	𠄎	貞人	2907	一	𠄎	兄
24880	二	𠄎	貞人	2908	一	𠄎	兄
24893	二	𠄎	貞人	2909	一	𠄎	兄
24936	二	𠄎	貞人	2910	一	𠄎	兄
24938	二	𠄎	貞人	2911	一	𠄎	兄
24939	二	𠄎	貞人	2912	一	𠄎	兄
24940	二	𠄎	貞人	2913	一	𠄎	兄
24942	二	𠄎	貞人	2914	一	𠄎	兄
24960	二	𠄎	祝	2915反	一	𠄎	兄
24979	二	𠄎	貞人	2916	一	𠄎	兄
25054	二	𠄎	祝	2917	一	𠄎	兄
25174	二	𠄎	祝	2918	一	𠄎	兄
25175	二	𠄎	祝	2919	一	𠄎	兄
25454	二	𠄎	貞人	2920正	一	𠄎	兄
25916	二	𠄎	祝	2921	一	𠄎	兄
25917	二	𠄎	祝	2922	一	𠄎	兄
25918	二	𠄎	祝	2923	一	𠄎	兄
25919	二	𠄎	祝	2924	一	𠄎	兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
25920	二		祝	2925	一		兄
25921	二		祝	2926	一		兄
25922	二		祝	2927	一		兄
25923	二		祝	2928	一		兄
25924	二		祝	2929	一		兄
25925	二		祝	2930	一		兄
25926	二		祝	2931	一		兄
25927	二		祝	2932	一		兄
25951	二		貞人	2933	一		兄
26071	二		貞人	2934	一		兄
26021	二		貞人	2935	一		兄
26539	二		貞人	2936	一		兄
26560	二		貞人	2937	一		兄
26629	二		貞人	2938	一		兄
26632	二		貞人	2939	一		兄
26633	二		貞人	2947正	一		兄
26634	二		貞人	2965	一		兄
26635	二		貞人	3043	一		兄
26636	二		貞人	3169正	一		兄
26637	二		貞人	3186	一		兄
26638	二		貞人	4116	一		兄
26639	二		貞人	4306	一		兄
26640	二		貞人	6945	一		兄
26641	二		貞人	6945	一		兄
26642	二		貞人	10535	一		兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
26643	二	貞	貞人	13646正	一	貞	兄
26644	二	貞	貞人	14198正	一	貞	兄
26645	二	貞	貞人	17378	一	貞	兄
26646	二	貞	貞人	17379	一	貞	兄
26647	二	貞	貞人	17560正	一	貞	兄
26648	二	貞	貞人	22560	二	貞	兄
26650	二	貞	貞人	22581	二	貞	兄
26651	二	貞	貞人	23085	二	貞	兄
26652	二	貞	貞人	23104	二	貞	兄
26653	二	貞	貞人	23120	二	貞	兄
26654	二	貞	貞人	23120	二	貞	兄
26655	二	貞	貞人	23241正	二	貞	兄
26656	二	貞	貞人	23245	二	貞	兄
26657	二	貞	貞人	23270	二	貞	兄
26658	二	貞	貞人	23331	二	貞	兄
26659	二	貞	貞人	23351	二	貞	兄
26660	二	貞	貞人	23354	二	貞	兄
26661	二	貞	貞人	23467	二	貞	兄
26677	二	貞	貞人	23468	二	貞	兄
26678	二	貞	貞人	23470	二	貞	兄
26679	二	貞	貞人	23471	二	貞	兄
26681	二	貞	貞人	23472	二	貞	兄
26682	二	貞	貞人	23473	二	貞	兄
26683	二	貞	貞人	23474	二	貞	兄
26684	二	貞	貞人	23475	二	貞	兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
26685	二		貞人	23476	二		兄
26686	二		貞人	23477	二		兄
26687	二		貞人	23478	二		兄
26688	二		貞人	23478	二		兄
26689	二		貞人	23480	二		兄
26690	二		貞人	23481	二		兄
26691	二		貞人	23482	二		兄
26694	二		貞人	23483	二		兄
26695	二		貞人	23484	二		兄
26696	二		貞人	23485	二		兄
26708	二		貞人	23486	二		兄
26800	二		貞人	23487	二		兄
26804	二		貞人	23488	二		兄
26869	二		貞人	23489	二		兄
26838	二		貞人	23490	二		兄
26839	二		貞人	23491	二		兄
26899	三		祝	23492	二		兄
27037	三		祝	23493	二		兄
27040	三		祝	23494	二		兄
27060	三		祝	23494	二		兄
27080	三		祝	23495	二		兄
27239	三		祝	23496	二		兄
27445	三		祝	23498	二		兄
27453	三		祝	23499	二		兄
27456正	三		祝	23500	二		兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
27462	三	祝	祝	23501	二	祝	兄
27464	三	祝	祝	23502	二	祝	兄
27553	三	祝	祝	23503	二	祝	兄
27554	三	祝	祝	23504	二	祝	兄
27555	三	祝	祝	23506	二	祝	兄
27556	三	祝	祝	23507	二	祝	兄
27579	三	祝	祝	23508	二	祝	兄
27598	三	祝	祝	23509	二	祝	兄
27599	三	祝	祝	23510	二	祝	兄
27600	三	祝	祝	23511	二	祝	兄
27629	三	祝	祝	23512	二	祝	兄
27796	三	祝	祝	23513	二	祝	兄
27999	三	祝	祝	23514	二	祝	兄
28296	三	祝	祝	23515	二	祝	兄
30358	三	祝	祝	23516	二	祝	兄
30364	三	祝	祝	23517	二	祝	兄
30408	三	祝	祝	23520	二	祝	兄
30418	三	祝	祝	23520	二	祝	兄
30439	三	祝	祝	23521	二	祝	兄
30462	三	祝	祝	23522	二	祝	兄
30464	三	祝	祝	23523	二	祝	兄
30614	三	祝	祝	23524	二	祝	兄
30615	三	祝	祝	23525	二	祝	兄
30616	三	祝	祝	23526	二	祝	兄
30617	三	祝	祝	23527	二	祝	兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
30618	三		祝	23528	二		兄
30619	三		祝	25248	二		兄
30620	三		祝	26022	二		兄
30621	三		祝	26627	二		貞人
30622	三		祝	26628	二		貞人
30623	三		祝	26629	二		貞人
30624	三		祝	26630	二		貞人
30625	三		祝	26631	二		貞人
30626	三		祝	26641	二		貞人
30628	三		祝	26649	二		貞人
30629	三		祝	26680	二		貞人
30630	三		祝	26692	二		貞人
30631	三		祝	26693	二		貞人
30632	三		祝	27364	三		兄
30633	三		祝	27489	三		兄
30634	三		祝	27609	三		兄
30635	三		祝	27610	三		兄
30636	三		祝	27611	三		兄
30637	三		祝	27612	三		兄
30648	三		祝	27613	三		兄
30649	三		祝	27614	三		兄
30757	三		祝	27615	三		兄
30758	三		祝	27616	三		兄
30763	三		祝	27617	三		兄
30799	三		祝	27619	三		兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
30958	三	𠄎	祝	27620	三	𠄎	兄
31009	三	𠄎	祝	27621	三	𠄎	兄
31667	三	𠄎	祝	27622	三	𠄎	兄
31700	三	𠄎	祝	27623	三	𠄎	兄
32346	四	𠄎	祝	27624	三	𠄎	兄
32347	四	𠄎	祝	27625	三	𠄎	兄
32390	四	𠄎	祝	27626	三	𠄎	兄
32418	四	𠄎	祝	27627	三	𠄎	兄
32527	四	𠄎	祝	27628	三	𠄎	兄
32528	四	𠄎	祝	27629	三	𠄎	兄
32563	四	𠄎	祝	27630	三	𠄎	兄
32654	四	𠄎	祝	27631	三	𠄎	兄
32671	四	𠄎	祝	27632	三	𠄎	兄
32689	四	𠄎	祝	27633	三	𠄎	兄
32723	四	𠄎	祝	27634	三	𠄎	兄
32790	四	𠄎	祝	27635	三	𠄎	兄
33347	四	𠄎	祝	27636	三	𠄎	兄
33425	四	𠄎	祝	31993	四	𠄎	兄
34391	四	𠄎	祝	32729	四	𠄎	兄
34392	四	𠄎	祝	32730	四	𠄎	兄
34445	四	𠄎	祝	32731	四	𠄎	兄
34504	四	𠄎	祝	32732	四	𠄎	兄
37386	五	𠄎	祝	32765	四	𠄎	兄
37486	五	𠄎	祝	32767	四	𠄎	兄
19820	王	𠄎	祝	32768	四	𠄎	兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
19849	王		祝	32769	四		兄
19852	王		祝	37283	五		兄
19890	王		祝	19761	王		兄
19921	王		祝	19775	王		兄
20440	王		祝	19812	王		兄
20952	王		祝	19874	王		兄
20966	王		祝	19907	王		兄
21037	王		祝	19964	王		兄
21522	王		祝	20007	王		兄
22137	王		祝	20008	王		兄
22138	王		祝	20009	王		兄
22351	王		祝	20010	王		兄
				20011	王		兄
				20012	王		兄
				20013	王		兄
				20014	王		兄
				20015	王		兄
				20016	王		兄
				20017	王		兄
				20018	王		兄
				20019	王		兄
				20020	王		兄
				20055	王		兄
				20443	王		兄
				20462	王		兄

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
				20543	王		兄
				21586	王		兄
				21729	王		兄
				21923	王		兄
				22013	王		兄
				22064	王		兄
				22075	王		兄
				22196	王		兄
				22272	王		兄
				22273	王		兄
				22274	王		兄
				22288	王		兄
				22289	王		兄
				22290	王		兄
				22312	王		兄

(四) 𠄎 / 𠄎

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
102	一			2658	一		
584甲反	一			3290	一		
667反	一			3303	一		
799	一			4009	一		
811反	一			4356	一		
1027正	一			4416	一		
1526	一			4603	一		
2656正	一			4892	一		

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
2657正	一			6167	一		
3100	一			6175	一		
3101	一			6193	一		
3102+3103	一			6431	一		
4542	一			6740正	一		
5904	一			6741	一		
5905	一			6742	一		
6649甲反	一			6743	一		
6797	一			6786	一		
7189正	一			6787	一		
12163反	一			6788	一		
12466反	一			6789	一		
12500	一			6790	一		
12977	一			6804	一		
12984	一			7437	一		
17375	一			7744	一		
17450	一			7745	一		
17668	一			8777	一		
19157	一			12236	一		
19158	一			17055正	一		
19159	一			19144	一		
19160	一			19145	一		
19161	一			19146正	一		
19162	一			19147	一		
19163	一			19148	一		

《合集》編號	分期	字形	字義	《合集》編號	分期	字形	字義
19164	一	𠄎		19149	一	𠄎	
23709	二	𠄎		19150	一	𠄎	
24878	二	𠄎		19151	一	𠄎	
25180	二	𠄎		19152正	一	𠄎	
26205	二	𠄎		19153	一	𠄎	
30989	三	𠄎		19154	一	𠄎	
33577	四	𠄎		19155	一	𠄎	
19786	王	𠄎		19156	一	𠄎	
20391	王	𠄎		23791	二	𠄎	
20988	王	𠄎		27744	三	𠄎	
21236	王	𠄎		21491	王	𠄎	
21424	王	𠄎					

【𠄎／𠄎字義參本文第二節第四目。】

徵引書目

一、古籍

東漢·許慎撰、清·段玉裁注：《說文解字注》（經韻樓藏版），臺北，洪葉文化。2001年10月。

二、今著

（一）近人專書

于省吾主編、姚孝遂按語編撰：《甲骨文字詁林》，北京，中華書局。1996年5月。

朱歧祥：《甲骨學論叢》，臺北，學生書局。1992年2月。

何琳儀：《戰國文字通論（訂補）》，南京，江蘇教育出版社。2003年1月。

貝塚茂樹：《京都大學人文科學研究所藏甲骨文字：本文篇》，京都，京都大學人文科學研究所。1960年3月。

高明：《中國古文字學通論》，北京，北京大學出版社。2006年12月。

姚孝遂：《殷墟甲骨刻辭摹釋總集》，北京，中華書局。1988年2月。

唐蘭：《古文字學導論》濟南，齊魯書社。1981年1月。《殷墟文字記》，北京，中華書局。1981年5月。

許進雄：《中國古代社會——文字與人類學的透視》，臺北，商務印書館。1995年2月。

《簡明中國文字學（修訂版）》，北京，中華書局。2009年2月。

楊樹達：《積微居金文說》（增訂本），北京，科學出版社。1959年9月。

裘錫圭著、許鏜輝校訂：《文字學概要》，臺北，萬卷樓圖書公司。2008年10月。

鄒曉麗、李彤、馮麗萍：《甲骨文字學述要》，長沙，岳麓書社。1999年9月。

劉釗：《古文字構形學》（修訂本），福建，福建人民出版社。2011年5月。

（二）單篇論文

沈培：〈殷卜辭中跟卜兆有關的「見」和「告」〉，《古文字研究》第27輯，北京，中華書局。2008年9月。

金祥恆：〈加拿大多倫多大學安達略博物館所藏一片牛胛骨刻辭考釋〉，《金祥恆先生全集·第二冊》，臺北，藝文印書館。1990年12月。

林宏明：〈說殷卜辭見字的一種特殊用法〉，《古文字研究》第27輯，北京，中華書局。2008年9月。

- 張桂光：〈古文字中的形體訛變〉，《古文字研究》第15輯，北京，中華書局。1986年6月。〈古文字義近形旁通用條件的探討〉，《古文字研究》第19輯，北京，中華書局。1992年8月。〈古文字考釋四則〉，《古文字論集》，北京：中華書局。2004年10月。
- 張秉權：〈卜辭中所見殷商政治統一的力量及其達到的範圍〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第50本1分，臺北，中央研究院歷史語言研究所。1979年3月。
- 陳冠勳：〈從字樣角度試探甲骨相關問題〉，《有鳳初鳴年刊》第六期，臺北，東吳大學中國文學系博碩士班。2010年10月。
- 黃天樹：〈殷墟甲骨文「鬼日」補說〉，《黃天樹古文字論集》，北京，學苑出版社。2006年8月。
- 程邦雄：〈孫詒讓的甲骨文考釋與義近形符通用〉，《語言研究》第25卷第4期武漢，華中科技大學。2005年12月。
- 趙誠：〈甲骨文行為動詞探索一〉，《古文字研究》第17輯，北京，中華書局，1989年6月。
- 蔡哲茂：〈釋殷卜辭的「見」字〉，《古文字研究》第24輯，北京，中華書局，2002年7月。
- 譚飛：〈羅振玉的甲骨文考釋與義近形符通用〉，《漢字文化》總第92期，北京，漢字文化雜誌社。2009年12月。

(三)學位論文

- 施順生：《甲骨文字形體演變規律之研究》，臺北，中國文化大學中文所博士論文，1998年6月。

(四)網路資料

- 裘錫圭：〈甲骨文中的見與視〉，復旦大學大學出土文獻與古文字研究中心：
http://www.gwz.fudan.edu.cn/SrcShow.asp?Src_ID=432

《北市大語文學報》第十二期；101-128頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

漢初月朔考索——以出土簡牘為線索

許名瑤*

【摘要】

拙文考索漢初實曆，以出土秦漢簡牘曆日文獻為線索；張家山247號漢墓竹簡《曆譜》、隨州孔家坡漢墓竹簡《曆日》、臨沂銀雀山2號漢墓竹簡《七年視日》為曆點，依大小月、連大月排列規律及秦漢初置閏，排比漢初漢王（高帝）元年（西元前206年）至武帝元封七年（太初元年；前104年）漢用實曆月朔干支。辨正漢初實曆非漢傳古《顓頊曆》、《殷曆》。論證漢承秦制，曆用《顓頊》，高祖稱帝，稍改易之；文帝之時，小退朔策餘分，更十七年為後元，並仍《顓頊》，至武帝元封七年，改元太初，行用《太初曆》。

關鍵詞：秦漢簡牘、曆法、顓頊曆

* 臺北市立大學中語系兼任助理教授

The Investigation and Explore of the Calendar in Early Han Dynasty -- Based on the Wooden Slips

Koo, Ming-Chong*

Abstract

This paper is to investigate and explore the actual used calendrer in the early Han Dynasty based on the wooden slips text of the calendrer in Qin and Han Dynasty. The resources of calendars of wooden slips included tomb 247 at Zhangjiashan 《Almanac》, Han Bamboo Scripts 〈Li ri〉 at Kongjiapo, Suizhou and the 2nd Han bamboo 〈Seven Calendar Days〉 at Yinqueshan, Linyi. The months were arranged by lunar calendar in the early Qin and Han Dynasty, parallelism from Emperor Gaozu of Han (206 BC) to Emperor Wu of Han (the first year of Taichu; 104 BC). The calendar which was applied in Han is SB 干支 (Heavenly stem 天干 and earthly branch 地支). It is proved that the calendar in the early Han Dynasty was not ZhuanXuLi or YinLi. Han Dyansty adapted Qin's system, using ZhuanXuLi, but revised it. Emperor Wu of Han adapted the surplus of the lunar calendar, and changed the 17th to HouYuan, but still used ZhuanXuLi. The Taichu calendar was employed by Emperor Wu until the 7th year of YuanFeng, same as the 1st year of Taichu.

Keywords: wooden slips in Qin and Han, Bamboo Scripts, calendar, ZhuanXuLi

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

一、前言

漢承秦制，曆用《顓頊》，史有明文。《史記·張丞相列傳》云：

張蒼文學律曆，為漢名相，而絀賈生、公孫臣等言正朔服色事而不遵，明用秦之《顓頊曆》。¹

《史記·曆書》云：

王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，順承厥意。……
漢興，高祖曰：「北時待我而起。」亦自以為獲水德之瑞。雖明習曆及張倉等，咸以為然。是時天下初定，方綱紀大基，高后女主，皆未遑，故襲秦正朔服色。²

《史記·曆書》雖未明言漢初採用何種曆法，亦未見《顓頊曆》之名，然以為漢初「襲秦正朔服色」，則秦、漢初行用《顓頊曆》固可知也。《漢書·律曆志》承用史遷之意。云：

三代既沒，五伯之末，史官喪紀，疇人子弟分散，或在夷狄，故其所記有《黃帝》、《顓頊》、《夏》、《殷》、《周》及《魯曆》。戰國擾攘，秦兼天下，未皇暇也。亦頗推五勝，而自以為獲水德，乃以十月為正，色上黑。
漢興，方綱紀大基，庶事草創，襲秦正朔。以北平侯張倉言，用《顓頊曆》，比於六曆，疏闊中最为微近。然正朔服色，未睹其真，而朔晦月見，弦望滿虧，多非是。³

後代皆沿用《史記》、《漢書》漢初襲用秦顓頊曆之說。《後漢書·律曆志·熹平論曆章》云：

議郎蔡邕議，以為曆術精微，去聖久遠，得失更迭，術無常是。漢興承秦，曆用《顓頊》，元用乙卯。⁴

劉昭注云：

¹ 西漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年11月，第八冊，頁2685。

² 西漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年11月，第四冊，頁1256~1260。

³ 東漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1983年6月。第二冊，頁973~974。

⁴ 宋·范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1987年10月，第十一冊，頁3037~3038。

蔡邕《月令論》曰：「《顓頊曆術》曰：『天元正月己巳朔旦立春，俱以日月起於天廟營室五度。』今《月令》孟春之月，日在營室。」

《晉書·律曆志》云：

秦并天下，頗推五勝，自以獲水德之瑞，用十月為正。漢氏初興，多所未暇，百有餘歲，襲秦正朔。⁵

《新唐書·曆志三上》云：

及漢興，張蒼等亦以為《顓頊曆》比五家疏闊中最近密。⁶

《顓頊曆》為漢傳古六曆之一，採四分曆術，以「天元正月己巳朔旦立春」為曆元，上元乙卯至唐開元二年甲寅（西元714年）積年2761019。⁷《淮南子·天文》云：

日行一度，以周於天。日冬至峻狼之山，日移一度，凡行百八十二度八分度之五，而夏至牛首之山。反覆三百六十五度四分度之一而成一歲，天一元始，正月建寅，日月俱入營室五度。天一以始建七十六歲，日月復以正月入營室五度無餘分，名曰一紀。凡二十紀，一千五百二十歲大終，日月星辰復始甲寅元。日行一度，而歲有奇四分度之一，故四歲而積千四百六十一日而復合，故舍八十歲而復故日。……⁸

又云：

太陰元始建于甲寅，一終而建甲戌，二終而建甲午，三終而復得甲寅之元。⁹

《顓頊曆》曆術，載諸史傳，歷歷清晰，然考之史事曆日，率多不符，反不如《殷曆》較多相合。此宋代劉義叟固知之矣，故其《長曆》兩存之。劉氏輯術全書久佚，僅存乎《通鑑目錄》。¹⁰清人汪日楨以為漢用殷術。《歷代長術輯要》高帝元年乙未下，氏云：

漢用殷術，丁卯蔀七十年，十丁亥，……

⁵ 唐·房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年11月，第二冊，頁498。

⁶ 宋·歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，1975年2月，第二冊，頁611。

⁷ 唐·瞿曇悉達：《開元占經》，《秘書集成》，北京：團結出版社，1994年10月，第十二冊，頁239。

⁸ 西漢·劉安著；何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年10月，頁203~206。

⁹ 全上註，頁261。

¹⁰ 請參見清·汪日楨：《歷代長術輯要》附〈二十四史月日攷〉，《叢書集成續編》，第七九冊，頁547。

顓頊術十丙戌，……《通鑑目錄》載劉氏長術起此年。漢初承秦，仍以十月為歲首，用殷術，或云仍用顓頊術。今從劉氏長術兩存之（引者謹案：其下自注：以史文攷之，似殷術為合。）。¹¹

近人陳垣《二十史朔閏表》以殷術多合史志，故專採用之。其〈例言〉云：

漢未改曆前用《殷曆》，或云仍秦制，用《顓頊曆》，故劉氏、汪氏兩存之。今考紀志多與《殷》合，故從《殷曆》。

秦、漢初行用何種曆術，聚訟兩千載，未能睹其真。1972年，山東臨沂銀雀山二號漢墓出土《七年視日》，記錄武帝元光元年（西元前134年）曆日，與《顓頊曆》、《殷曆》皆未能全合。是年有閏，十三月朔干支，合於顓頊術者七，而合於殷術者十，似於《殷曆》為近，然其「分至啟閉」節氣干支則合於《顓頊》。以是知古《顓頊曆》、《殷曆》皆非秦、漢實用初曆法之舊。近出秦簡牘曆日文獻，足以構築復原秦曆支點，窺探秦用實曆全豹，循此推步可恢復漢王稱帝前用曆舊觀。以張家山247號漢墓竹簡《曆譜》、隨州孔家坡漢墓竹簡〈曆日〉、臨沂銀雀山2號漢墓竹簡〈七年曆日〉結合《史》、《漢》所載，知漢初漢王稱帝前，高帝五年至文帝後元，文帝後元至武帝改朔，用曆小異。拙文以是三段考索漢初實曆，第徵諸簡牘曆日文獻，不據曆術推步，非先建曆元，用歲實（365又1/4日）、朔策（29又499/940日）參數步算，而採用大小月、連大月排列規律¹²及秦漢初置閏¹³，排比漢初實曆月朔。

二、漢王稱帝前月朔考索

秦漢之際，兵馬倥傯，戰禍連年，楚漢相爭，天下無主，自不遑改曆。漢承秦曆，順循秦曆排比，¹⁴其連大月如下表一：

¹¹ 全上註，頁592。

¹² 請參閱朱桂昌：〈古四分曆解說〉，《雲南教育學院學報》1987年歷史專輯，收入氏著《顓頊日曆表》附錄，北京：中華書局，2012年6月，頁548-549。

¹³ 請參閱朱桂昌：〈古四分曆解說〉，頁546；李忠林：〈秦至漢初（前246至前104）曆法研究〉，《中國史研究》2012年第2期，頁44。

¹⁴ 請參閱李忠林：〈秦至漢初（前246至前104）曆法研究〉，《中國史研究》2012年第2期，頁44。許名瑜：〈秦曆考徵——以出土簡牘為線索〉，臺北市立大學儒學中心：《儒學研究論叢》第六輯，2014年。

表一

秦始皇37年9月、後9月（15個月） ¹⁵	4年3月、4月（15）
秦二世2年1月、2月（15）	高帝5年8月、9月（15）
3年5月、6月（13）	7年12月、1月（13）
漢王元年8月、9月（15）	
3年12月、1月（13）	

漢初實曆連大月信如上文，則可排比漢王元年至五年各月朔日干支。如下表二，其有文獻足徵者附于後。

表二

月 年	十月	十一 月	十二 月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九 月
元	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	
二	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子
三	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	
四	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	
五 ¹⁶	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	己丑

漢王三年（前204年）

十一月小乙亥 《漢書·高帝紀》39.5：「（三年十月）甲戌晦，日有食之。」《漢書·五行志》1500.4：「高帝三年十月甲戌晦，日有食之，在斗二十度，燕地也。」案：日食必在朔日，然四分曆術法數過強，曆用久則後天，故漢初日食記錄多在晦日。十月甲戌朔，則十一月乙亥朔。十月甲戌，西曆前205年12月20日，儒略日164 6901，日偏食，食分0.85。¹⁷

¹⁵ 括號中數字表示與下一組連大月相距月數；下同。

¹⁶ 漢王五年朔日干支，由秦用實曆推步如此，但由張家山M247漢簡《曆譜》上推，不能盡符，故本年朔序當以下文所推為可從。

¹⁷ 日食天象根據李廣宇〈5000年日食表（西元前2500~西元2500年）〉，《夏商周時期的天象和月相》，北京：世界圖書出版公司，2007年1月。以下不另出注。

十二月大甲辰 《漢書·高帝紀》39.6：「(三年)十一月癸卯晦，日有食之。」
《漢書·五行志》1500.5：「(三年)十一月癸卯晦，日有食之，在虛三度，齊地也。」
案：十一月癸卯晦，則十二月甲辰朔。十一月癸卯，西曆前204年1月18日，儒略日164
6930，不入食限，無日食。

三、高帝五年至文帝十六年月朔考索

張家山M247漢簡《曆譜》記錄漢高帝五年（前202年）至呂后二年（前186年）間各年月朔日干支，為目前已知年代最早之漢初實用曆表。¹⁸其曆日與上文不能盡符：《曆譜》六年正月、二月連大月，而上文六年無連大月，此其不合者一也；《曆譜》六年十月戊午朔，十一月丁亥朔，十二月丁巳朔，推知十月必小月，而五年後九月必大月戊子朔（謹案：此處適簡文殘斷），然上文作「後九月小己丑」，此其不合者二也。知秦亡至高帝五年九月其間曆有改易，高帝五年後九月，曆面與漢初實曆已不相符，故知至遲在高帝五年漢所承用秦《顓頊曆》必當已改革。五年二月壬辰朔甲午，劉邦即位稱帝于汜水之陽。《史記·高祖本紀》云：

（五年）正月，諸侯及將相相與共請尊漢王為皇帝。……甲午，乃即皇帝位汜水之陽。¹⁹

《史記·曆書》云：

王者易姓受命，必慎始初，改正朔，易服色，推本天元，順承厥意。²⁰

漢家既得天下，雖承秦制，襲用秦《顓頊曆》，而稍異之，則無改曆之名，而有正朔之實。且夫四分曆術法數過強，久則後天，朔先於曆，月或朔見，日食在晦。《漢書·律曆志》云：

然正朔服色，未睹其真，而朔晦月見，弦望滿虧，多非是。²¹

故高祖初登大寶，改革秦《顓頊曆》，退朔策餘分，以正漢朔，以明受命於天，自在情理，事在高帝五年，推曆元年首十月起算，理不得遠。

¹⁸ 請見張家山二四七號漢墓竹簡：《張家山漢墓竹簡〔二四七號〕》（釋文修訂本），北京：文物出版社，2006年5月，頁1。以下張家山漢簡《曆譜》皆徵引自本書，不另出注。

¹⁹ 西漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年11月，第二冊，頁379。

²⁰ 同上揭，第四冊，頁1256~1260。

²¹ 東漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1983年6月。第二冊，頁973~974。

檢張家山漢簡《曆譜》，可得如後數組連大月：高帝六年一月、二月；【七年四月、五月】；八年九月、後九月；十年十一月、十二月；十一年三月、四月；十二年八月、九月；惠帝二年十月、十一月；三年三月、四月；四年六月、七月；六年十月、十一月；七年二月、三月；【呂后元年五月、六月】；【二年後九月、三年十月】。依大小月、連大月排列規律及秦漢初置閏，可排比高帝五年（前202年）至文帝前元十六年（前164）實曆連大月真貌。如下表三：

表三

	10年11月、12月(15)	4年6月、7月(15)
	11年3月、4月(15)	6年10月、11月(15)
高帝6年1月、2月(13)	12年8月、9月(13)	7年2月、3月(13)
【7年4月、5月】(15)	惠帝2年10月、11月(15)	【呂后元年5月、6月】(15)
8年9月、後9月(13)	3年3月、4月(13)	【2年後9月、3年10月】(13)

4年12月、1月(15)	2年7月、8月(15)	9年1月、2月(15)
5年5月、6月(15)	4年11月、12月(15)	10年6月、7月(15)
6年9月、7年10月(13)	5年4月、5月(13)	12年10月、11月(13)
8年12月、1月(15)	6年6月、7月(15)	13年1月、2月(15)
文帝元年4月、5月(13)	8年11月、12月(13)	14年5月、6月(13)

15年8月、9月
17年（文帝改元）

漢用實曆信其如是者，當可布排高帝五年（前202年）至文帝前元十六年（前164年）各月朔日干支。如下表四，其有文獻足徵者附于後。

表四

年\月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九月
高帝五	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子
六	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	
七	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	
八	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑
九	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	
十	乙丑	甲午	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未
十一	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	
十二	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	
惠帝元	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申
二	辛丑	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	
三	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	
四	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉
五	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	
六	戊申	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯
七	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	
呂后元	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	
二	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯
三	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	
四	己卯	己酉	戊寅	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	
五	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰
六	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	
七	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	
八	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳

年 \ 月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九月
文帝元	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	
二	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	庚午	己亥
三	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	
四	癸亥	壬辰	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	
五	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子
六	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丁丑	丙午	
七	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	
八	庚午	己亥	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子
九	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	
十	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	甲申	癸丑	癸未
十一	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	
十二	丙午	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	
十三	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未
十四	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	
十五	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	
十六	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申

高帝五年（前202年） 有閏

張家山漢簡《曆譜》作：【五年：十月甲午，十一月甲子，十二月癸巳，正月癸亥，二月壬辰，三月壬戌，】四月辛卯，五月辛酉，六月庚寅，七月庚申，八月己丑，九月己未，後九月【戊子大】。

高帝六年（前201年）

張家山漢簡《曆譜》作：六年：十月戊午，十一月丁亥，十二月丁巳，正月丙戌，二月丙辰，三月丙戌，四月乙卯，五月乙酉，六月甲寅，七月甲申，八月癸丑，九月癸未小。

高帝七年（前200年）

張家山漢簡《曆譜》作：十月壬子，十一月壬午，十二月辛亥，正月【辛巳，二月庚戌，三月庚辰，四月己酉，五月己卯，六月己酉，七月戊寅，八月戊申，九月丁丑】大。

高帝八年（前199年） 有閏

四月小甲辰 張家山漢簡《奏讞書》68：「八年四月甲辰朔乙巳」。

張家山漢簡《曆譜》作：八年：十月丁未，十一月丙子，十二月丙午，正月乙亥，二月乙巳，三月甲戌，四月甲辰，五月癸酉，六月癸卯，七月壬申，八月壬寅，九月辛未，後九月辛丑大。

高帝九年（前198年）

七月大丙申 《漢書·高帝紀》67.6：「（九年）夏六月乙未晦，日有食之。」《漢書·五行志》1500.8：「九年六月乙未晦，日有食之，既，在張十三度。」《漢紀·高祖皇帝紀》49.9：「夏六月乙未晦，日有食之。」案：六月乙未晦，則七月丙申朔。六月乙未，西曆8月7日，儒略日1649322，日環食，食分0.94。

張家山漢簡《曆譜》作：九年：十月辛未，十一月庚子，十二月庚午，正月己亥，二月己巳，三月戊戌，四月戊辰，五月丁酉，六月丁卯，七月丁酉〔丙申〕，八月丙寅，九月乙未大。案：七月丁酉必誤，當作「七月丙申」。若七月丁酉，則五月、六月連大，上距八年九月、後九月連大月7個月，下距十年十一月、十二月連大月6月，此四分術平朔推步曆理所必無，此其必誤者一也；七月丁酉朔，八月丙寅朔，九月乙未朔，則七月、八月連小月，違反四分術平朔推步「無連小」曆理，此其必誤者二也。

高帝十年（前197年） 有閏

七月小辛卯 張家山漢簡《奏讞書》17：「十年七月辛卯朔癸巳」。

八月大庚申 張家山漢簡《奏讞書》27：「十年八月庚申朔癸亥」。

張家山漢簡《曆譜》作：十年：十月乙丑，十一月甲午，十二月甲子，正月甲午，二月癸亥，三月癸巳，四月壬戌，五月壬辰，六月辛酉，七月辛卯，八月庚申，九月庚寅，後九月己未。

高帝十一年（前196年）

八月大甲申 張家山漢簡《奏讞書》1：「十一年八月甲申朔己丑」。

張家山漢簡《曆譜》作：十一年：十月己丑，十一月戊午，十二月戊子，正月丁巳，二月丁亥，三月丙辰，四月丙戌，五月丙辰，六月乙酉，七月乙卯，八月甲申，九月甲寅。

高帝十二年（前195年）

張家山漢簡《曆譜》作：十二年：十月癸未，十一月癸丑，十二月壬午，正月壬子，二月辛巳，三月辛亥，四月庚辰，五月庚戌，六月己卯，七月己酉，八月戊寅，九月戊申。

惠帝元年（前194年） 有閏

張家山漢簡《曆譜》作：【元年：十月戊寅，十一月丁未，十二月丁丑，正月丙午，二月丙子，三月乙巳，四月乙亥，五月甲辰，六月甲戌，七月癸卯，】八月癸酉，九月壬寅，後九月壬申。

惠帝二年（前193年）

張家山漢簡《曆譜》作：二年：十月辛丑，十一月辛未，十二月辛丑，正月庚午，二月庚子，三月己巳，四月己亥，五月戊辰，六月戊戌，七月丁卯，八月丁酉，九月丙寅。

惠帝三年（前192年）

張家山漢簡《曆譜》作：三年：十月丙申，十一月乙丑，十二月乙未，正月甲子，二月甲午，三月癸亥，四月癸巳，五月癸亥，六月壬辰，七月壬戌，八月辛卯，九月辛酉。

惠帝四年（前191年） 有閏

張家山漢簡《曆譜》作：四年：十月庚寅，十一月庚申，十二月己丑，正月己未，二月戊子，三月戊午，四月丁亥，五月丁巳，六月丙戌，七月丙辰，八月丙戌，九月乙卯，後九月乙酉。

惠帝五年（前190年）

張家山漢簡《曆譜》作：五年：十月甲寅，十一月甲申，十二月癸丑，正月癸未，二月壬子，三月壬午，四月辛亥，五月辛巳，六月庚戌，七月庚辰，八月己酉，九月己卯。

惠帝六年（前189年） 有閏

張家山漢簡《曆譜》作：六年：十月戊申，十一月戊寅，十二月戊申，正月丁丑，二月丁未，三月丙子，四月丙午，五月乙亥，六月乙巳，七月甲戌，八月甲辰，九月癸酉，後九月癸卯。

惠帝七年（前188年）

正月小辛丑 《漢書·惠帝紀》92.1：「（七年）春正月辛丑朔，日有蝕之。」《漢書·五行志》1500.9：「惠帝七年正月辛丑朔，日有食之，在危十三度。」《漢紀·孝惠

皇帝紀》74.1：「七年春正月辛酉朔，日有食之。」案：《漢紀》作「正月辛酉朔」，為「正月辛丑朔」之誤。正月辛丑，西曆2月21日，儒略日165 2808，不入食限，無日食。此條日食記錄當是「十二月辛未朔」日食之誤。十二月辛未，西曆1月22日，儒略日165 2778，日環食，食分0.99。

六月小己巳 《漢書·惠帝紀》92.1：「(七年)夏五月丁卯，日有蝕之，既。」《漢書·五行志》1500.11：「(七年)五月丁卯，先晦一日，日有食之，幾盡，在七星初。」案：五月己亥朔，廿九日丁卯，先晦一日，則卅日戊辰晦，六月己巳朔。五月丁卯，西曆7月17日，儒略日165 2954，日全食，食分1.00。

張家山漢簡《曆譜》作：七年：十月壬申，十一月壬寅，十二月辛未，正月辛丑，二月庚午，三月庚子，四月庚午，五月己亥，六月己巳，七月戊戌，八月戊辰，九月丁酉。

呂后元年（前187年）

張家山漢簡《曆譜》作：【(呂后)元年：十月丁卯，十一月丙申，十二月丙寅，正月乙未，二月乙丑，三月甲午，四月甲子，五月癸巳，六月癸亥，七】月癸巳，八月壬戌，九月壬辰。

呂后二年（前186年） 有閏

二月大己未 《漢紀·高后紀》82.13：「二月乙卯晦，地震。」案：二月己未朔，無乙卯；二月乙卯晦，則三月丙辰朔，不合三月己丑朔。兩證之，《漢紀》記日有誤。

七月小丁亥 《漢書·高后紀》97.1：「(二年)夏六月丙戌晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1501.1：「高后二年六月丙戌晦，日有食之。」案六月丙戌晦，則七月丁亥朔。六月丙戌，西曆7月26日，儒略日165 3693，不入食限，無日食。

張家山漢簡《曆譜》作：【二年：十月辛酉，十一月辛卯，十二月庚申，正月】庚寅，二月己未，三月己丑，四月戊午，五月戊子，六月丁巳，七月丁亥，八月丙辰，九月丙戌，後九月乙【卯】。

呂后五年（前183年） 有閏

十一月大癸卯 荊州沙市關沮鄉謝家橋1號漢墓竹牘：「五年十一月癸卯朔庚午」。²²案：十一月癸卯朔，廿八日庚午。十一月癸卯，西元前184年11月29日，儒略日165 4550；十一月廿八日庚午，西曆12月26日，儒略日165 4577。

²² 荊州博物館：《荊州重要考古發現》，北京：文物出版社，2009年，頁191圖版、194頁。

呂后七年（前181年）

二月大庚寅 《漢書·高后紀》99.5：「（七年正月）己丑晦，日有蝕之，既。」
《漢書·五行志》1501.2：「七年正月己丑晦，日有食之，既，在營室九度，為宮室中。」
案：正月己丑晦，則二月庚寅朔。正月己丑，西曆3月4日，儒略日165 5376，日全食，食分1.03。

文帝元年（前179年）

十月大庚戌 《史記·呂太后本紀》411.5：「（呂后八年）後九月晦日己酉。」
案：呂后八年後九月晦日己酉，則文帝元年十月庚戌朔。呂后八年後九月己酉，西曆前180年11月14日，儒略日165 5996。

文帝二年（前178年） 有閏

十二月小甲辰 《漢書·文帝紀》116.1：「（前元二年）十一月癸卯晦，日有食之。」
《漢書·五行志》1501.4：「文帝二年十一月癸卯晦，日有食之，在婺女一度。」
《漢紀·孝文皇帝紀》96.1：「（前元二年十一月）癸卯晦·日有食之。」案：十一月癸卯晦，則十二月甲辰朔。十一月癸卯，西曆前178年1月2日，儒略日165 6410，日偏食，食分0.68。

文帝三年（前177年）

十一月大戊戌 《史記·孝文本紀》424.5：「三年十月丁酉晦，日有食之。」
《漢書·文帝紀》119.1：「三年冬十月丁酉晦，日有食之。」
《漢書·五行志》1501.5：「（文帝前元）三年十月丁酉晦，日有食之，在斗二十二度。」
《漢紀·孝文皇帝紀》99.8：「三年冬十月丁酉晦，日有食之。」案：十月丁酉晦，則十一月戊戌朔。十月丁酉，西曆前178年12月22日，儒略日165 6764，日環食，食分0.90。

十二月小戊辰 《漢書·文帝紀》119.1：「（前元三年）十一月丁卯晦，日有蝕之。」
《漢書·五行志》1501.6：「（文帝前元三年）十一月丁卯晦，日有食之，在虛八度。」
案：十一月丁卯晦，則十二月戊辰朔。十一月丁卯，西曆前177年1月21日，儒略日165 6794，不入食限，無日食。

文帝七年（前173年）

十月小丙子 江陵高台18號漢墓木牘：「七年十月丙子朔庚子」。²³案：十月丙子朔，廿五日庚子。十月丙子，西元前174年11月10日，儒略日165 8183；十月廿五日庚子，西曆12月4日，儒略日165 8207。

²³ 湖北省荊州博物館：〈荊州高台18號漢墓發掘報告〉，《文物》1993年第8期，頁12、頁17圖11.3。

文帝十二年（前168年）

二月小乙巳 長沙馬王堆3號漢墓遺策紀事木牘：「十二年二月乙巳朔戊辰」。²⁴
案：二月乙巳朔，西曆3月12日，儒略日166 0132；二月廿四日戊辰，西曆4月4日，儒略日166 0155。

八月小王寅 江陵毛家園1號漢墓木牘〈告地書〉：「十二年八月王寅朔己未」。²⁵
案：八月王寅朔，西曆9月5日，儒略日166 0309；八月十八日己未，西曆9月22日，儒略日166 0326。

文帝十六年（前164年） 有閏

後九月小戊申 江陵鳳凰山九號漢墓木牘記錄「十六年□□月戊申朔壬戌」，²⁶漢初紀年唯文帝有十六年，後九月確為戊申朔，壬戌，九月十五日。

四、文帝後元元年至武帝元封七年（太初元年）月朔考索

1972年4月臨沂銀雀山2號漢墓出土竹簡〈七年視日〉（武帝元光元年；前134年），2000年3月隨州孔家坡8號漢墓出土竹簡〈曆日〉（景帝後元二年；前142年），兩曆日文獻均載有一年月朔干支，是年均有連大月，〈七年曆日〉且有後九月（武帝元光元年置閏）。以是逆推曆日，不能與張家山247號漢墓《曆譜》所推步曆日盡符，證史載文帝十七年改元事不誤。《史記·曆書》云：

至孝文時，魯人公孫臣以終始五德上書，言「漢得土德，宜更元，改正朔，易服色。當有瑞，瑞黃龍見」。事下丞相張蒼，張蒼亦學律曆，以為非是，罷之。其後黃龍見成紀，張蒼自黜，所欲論著不成。而新垣平以望氣見，頗言正曆服色事，貴幸，後作亂，故孝文帝廢不復問。²⁷

文帝雖無「改正朔，易服色」事，然確有進退朔策餘分，更改紀元事。〈孝文本紀〉云：

十七年，得玉杯，刻曰「人主延壽」。於是天子始更為元年，令天下大酺。²⁸

²⁴ 《文物》1974年第7期，頁43、圖版拾貳—11。

²⁵ 湖北博物館編：《書寫歷史——戰國秦漢簡牘》，北京：文物出版社，2007年，頁77。

²⁶ 請見文物編委會：《文物》，1974年第6期，頁46、圖版六。

²⁷ 《史記·曆書》，頁1261。

²⁸ 《史記·孝文本紀》，頁420。

今可擬以山東臨沂銀雀山漢簡〈七年曆日〉、隨州孔家坡漢簡〈曆日〉為曆點，依大小月、連大月排列規律及秦漢初置閏，逆推至文帝後元元年（前163），往下步算至武帝元封七年（太初元年；前104年），排比實曆連大月如下表五：

表五

【文帝改元】

後元元年12月、1月（15）	7年7月、8月（15）	7年1月、2月（15）
2年5月、6月（15）	景帝2年11月、12月（15）	景帝中元元年6月、7月（15）
3年9月、4年10月（13）	3年4月、5月（13）	3年10月、11月（13）
5年12月、1月（15）	4年7月、8月（15）	4年1月、2月（15）
6年4月、5月（13）	6年11月、12月（13）	5年6月、7月（13）

6年8月、9月（15）	4年3月、4月（15）	4年9月、5年10月（15）
景帝後元2年12月、1月（15）	5年7月、8月（15）	6年2月、3月（15）
3年5月、6月（13）	武帝元光元年12月、1月（13）	武帝元朔元年6月、7月（13）
武帝建元元年8月、9月（15）	2年2月、3月（15）	2年9月、3年10月（15）
3年12月、1月（13）	3年7月、8月（13）	4年1月、2月（13）

	3年3月、4月（15）	4年10月、11月（15）
	4年8月、9月（15）	5年2月、3月（15）
5年6月、7月（15） ²⁹	6年12月、1月（13）	6年7月、8月（13）
6年8月、9月（15）	武帝元鼎元年3月、4月（15）	武帝元封元年後9月、2年10月（15）
武帝元狩2年1月、2月（13）	2年8月、9月（13）	3年2月、3月（13）

²⁹ 以下為連大月另一週期。有關連大月週期步算請參閱朱桂昌：〈古四分曆解說〉，《顛項日曆表》，頁548~549。

4年5月、6月 (15)
5年9月、6年10月 (15)
7年1月、2月

【元封七年五月，改元太初，以十一月甲子朔旦冬至為曆元，以正月為年首。】

以上所擬步算文帝後元元年至武帝元封七年實曆連大月如為可信，則可排比其間各月朔日干支如下表六，其有文獻足徵者附于後。

表六

年	月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九月
文帝後元元年		丁丑	丁未	丙子	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	
二		壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅
三		丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	
四		庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	
五		甲申	甲寅	癸未	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯
六		戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	
七		癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	戊辰	
景帝元年		丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯
二		辛酉	庚寅	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	
三		乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	
四		庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	乙亥	甲辰
五		甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	
六		戊辰	丁酉	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌
七		壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	
景帝中元元年		丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	壬午	辛亥	
二		辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥

年 \ 月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九月
三	甲辰	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	
四	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	甲子	
五	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	己丑	戊午	戊子
六	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	
景帝後元元年	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午
二	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	
三	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	丙申	乙丑	乙未	
武帝建元元年	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	己未
二	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	
三	壬午	壬子	辛巳	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	
四	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未
五	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	丙寅	
六	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	
武帝元光元年	己丑	己未	戊子	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申
二	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	戊寅	
三	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	癸酉	壬寅
四	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	
五	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	
六	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯
武帝元朔元年	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	庚辰	己酉	
二	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	
三	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯
四	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	乙丑	甲午	甲子	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	
五	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午	丁亥	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌

年	月	十月	十一月	十二月	正月	二月	三月	四月	五月	六月	七月	八月	九月	後九月
	六	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	
武帝元狩元年	庚戌	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子	丙午	乙亥	乙巳	甲戌		
二	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	壬申	辛丑	辛未	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	
三	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳		
四	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑	戊午	戊子	丁巳	丁亥		
五	丁巳	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	
六	庚辰	庚戌	己卯	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	丁丑	丙午	丙子	乙巳		
武帝元鼎元年	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	壬寅	辛未	辛丑	庚午	庚子		
二	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	乙未	甲子	甲午	甲子	
三	癸巳	癸亥	壬辰	壬戌	辛卯	辛酉	庚寅	庚申	己丑	己未	戊子	戊午		
四	丁亥	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	乙卯	乙酉	甲寅	甲申	癸丑	癸未	壬子	壬午	
五	辛亥	辛巳	庚戌	庚辰	己酉	己卯	己酉	戊寅	戊申	丁丑	丁未	丙子		
六	丙午	乙亥	乙巳	甲戌	甲辰	癸酉	癸卯	壬申	壬寅	辛未	辛丑	辛未		
武帝元封元年	庚子	庚午	己亥	己巳	戊戌	戊辰	丁酉	丁卯	丙申	丙寅	乙未	乙丑	甲午	
二	甲子	甲午	癸亥	癸巳	壬戌	壬辰	辛酉	辛卯	庚申	庚寅	己未	己丑		
三	戊午	戊子	丁巳	丁亥	丙辰	丙戌	丙辰	乙酉	乙卯	甲申	甲寅	癸未		
四	癸丑	壬午	壬子	辛巳	辛亥	庚辰	庚戌	己卯	己酉	己卯	戊申	戊寅	丁未	
五	丁丑	丙午	丙子	乙巳	乙亥	甲辰	甲戌	癸卯	癸酉	壬寅	壬申	辛丑		
六	辛未	辛丑	庚午	庚子	己巳	己亥	戊辰	戊戌	丁卯	丁酉	丙寅	丙申	乙丑	
七	乙未	甲子	甲午	癸亥	癸巳	癸亥	壬辰							

文帝後元四年（前160年）

四月大丁亥 《漢書·文帝紀》130.2、《漢紀·孝文皇帝紀下》125.7並云：「（文帝後元）四年夏四月丙寅晦，日有蝕之。五月，赦天下。」並誤。四月丁亥朔，無丙寅。四月丙寅晦，則五月丁卯朔，誤。今年無日食。

五月小丁巳 《漢書·五行志》1501.7：「(文帝)後四年四月丙辰晦，日有食之，在東井十三度。」案：四月丙辰晦，則五月丁巳朔。四月丙辰，西曆6月9日，儒略日166 3143，不入食限，無日食。

文帝後元七年(前157年)

正月大辛未 《漢書·五行志》1501.8：「(文帝後元)七年正月辛未朔，日有食之。」案：正月辛未，西曆2月9日，儒略日166 4118，不入食限，無日食。

十月小癸卯 睡虎地M77漢簡：「七年十月癸卯朔」。

十一月大王申 睡虎地M77漢簡：「七年十一月王申朔」。³⁰

景帝三年(前154年)

二月大癸丑 《漢紀·孝景皇帝紀》137.9：「(景帝三年)二月辛巳朔，日有食之。」誤。案：二月癸丑朔，二月廿九日辛巳，西元前154年4月3日，儒略日166 5268，不入食限，無日食。

三月小癸未 《漢書·五行志》1501.9：「景帝三年二月壬午晦，日有食之，在胃二度。」《漢書·景帝紀》142.6：「(三年)二月壬子晦，日有食之。」案：《漢書》作「二月壬子晦」，誤。二月癸丑朔，無壬子，「壬子」為「壬午」之誤。二月壬午晦，則三月癸未朔。二月壬午，西元前154年4月5日，儒略日166 5269，日全食，食分1.03。

景帝四年(前153年) 有閏

十月小庚戌 《漢書·景帝紀》143.8：「(四年)十月戊戌晦，日有蝕之。」誤。案：十月庚戌朔，無戊戌。十月庚戌，西元前154年10月30日，儒略日166 5477；十月戊寅晦，西曆11月27日，儒略日166 5505，均不入食限，無日食。

景帝七年(前150年)

十二月小辛卯 《漢書·景帝紀》144.4：「(景帝)七年冬十一月庚寅晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1501.10：「(景帝)七年十一月庚寅晦，日有食之，在虛九度。」案：十一月庚寅晦，則十二月辛卯朔。十一月庚寅，西曆1月22日，儒略日166 6657，日環食，食分0.91。

景帝中元元年(前149年)

正月小乙卯 《漢書·五行志》1501.11：「(景帝)中元年十二月甲寅晦，日有食之。」案：十二月甲寅晦，則正月乙卯朔。十二月甲寅，西曆2月10日，儒略日166 7041

³⁰ 十月、十一月兩條請見湖北省文物考古所、雲夢縣博物館：〈湖北雲夢睡虎地M77發掘報告〉《江漢考古》2008年第4期，頁36。

不入食限，無日食。

後九月小乙亥 《漢書·景帝紀》146.6：「(景帝中元二年九月)甲戌晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1501.12：「(景帝)中二年九月甲戌晦，日有食之。」案：景帝中元二年有閏，九月甲戌晦，則後九月乙亥朔。九月甲戌，西曆10月22日，儒略日166 7661，不入食限，無日食。

景帝中元四年(前146年)

十月小己亥 《漢書·景帝紀》147.1：「(景帝中元三年)秋九月，蝗。有星孛于西北。戊戌晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1501.13：「(景帝中元)三年九月戊戌晦，日有食之，幾盡，在尾九度。」案：三年九月戊戌晦，則四年十月己亥朔。三年九月戊戌，西曆11月10日，儒略日166 8045，日全食，食分1.01。

景帝中元六年(前144年)

八月大壬子 《漢書·景帝紀》150.2：「(景帝中元六年)秋七月辛亥晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1501.14：「(景帝中元)六年七月辛亥晦，日有食之，在軫七度。」案：七月辛亥晦，則八月壬子朔。七月辛亥，西曆9月8日，儒略日166 9078，日環食，食分0.93。

景帝後元元年(前143年) 有閏

八月小丁未 《漢書·景帝紀》150.3：「(景帝後元元年)五月，地震。秋七月乙巳晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1502.1：「(景帝)後元年七月乙巳，先晦一日，日有食之，在翼十七度。」案：七月大丁丑朔，乙巳，七月廿九日；晦在七月卅日丙午。《景帝紀》作「乙巳晦」，誤；《五行志》作「乙巳，先晦一日」，是。七月丙午晦，則八月丁未朔。七月乙巳，西曆8月28日，儒略日166 9432，日環食，食分0.99。

景帝後元二年(前142年)

隨州孔家坡漢簡《曆日》作「【十月大 乙亥】；十一月小 乙巳；【十二月大】 甲戌；正月大 甲辰；二月小 甲戌；三月大 癸卯；四月小 癸酉；五月大 壬寅；六月小 壬申；七月大 辛丑；八月小 辛未；九月小 庚子。」案：簡文作「九月小」誤，四分曆術無連小，八月小辛未朔，必九月大庚子朔。拙文步算朔日干支與簡文合。

武帝建元二年(前139年)

二月大丙戌 《漢書·武帝紀》158.1：「(武帝建元二年)春二月丙戌朔，日有蝕之。」《漢書·五行志》1502.2：「建元二年二月丙戌朔，日有食之，在奎十四度。」

案：二月丙戌，西曆3月21日，儒略日166 0733，不入食限，無日食。

武帝建元四年（前137年） 有閏

十月小丁丑 《漢書·武帝紀》159.1：「（建元三年）九月丙子晦，日有蝕之。」
《漢書·五行志》1502.4：「（建元）三年九月丙子晦，日有食之，在尾二度。」《漢紀·孝武皇帝紀》160.5：「（建元三年）九月丙子晦，日有蝕之。」案：三年九月丙子晦，則四年十月丁丑朔。三年九月丙子，西曆前138年11月1日，儒略日167 1323，日環食，食分0.99。

武帝建元五年（前136年）

正月大己巳 《漢書·五行志》1502.5：「（建元）五年正月己巳朔，日有食之。」
《漢紀·孝武皇帝紀》163.14：「（建元）五年春正月己巳朔，日有食之。」案：正月己巳，西曆2月16日，儒略日167 1796，不入食限，無日食。

武帝元光元年（前134年） 有閏

銀雀山漢簡《七年曆日》（元光元年曆日）作：「十月大【己丑】；十一月小【己未】；十二月大【戊子】；正月大戊午；二月小戊子；【三月大丁巳】；四月小丁亥；五月大丙辰；六月小丙戌；七月大乙卯；八月小乙酉；九月大甲寅；後九月小甲【申】。」拙文步算各月大小、朔日干支與簡文全符。

三月大丁巳 《漢書·五行志》1502.6：「元光元年二月丙辰晦，日有食之。」
《漢紀·孝武皇帝紀》176.13：「（元光元年）春二月丙辰晦，日有食之。」案：二月丙辰晦，則三月丁巳朔。二月丙辰，西曆3月25日，儒略日167 2563，不入食限，無日食。

八月小乙酉 《漢書·武帝紀》162.1：「（元光元年）秋七月癸未，日有蝕之。」
《漢書·五行志》1502.7：「（元光元年）七月癸未，先晦一日，日有食之，在翼八度。」
《漢紀·孝武皇帝紀》177.2：「（元光元年）七月癸未，先晦一日，日有蝕之。」案：七月乙卯朔，癸未，七月廿九日，晦在七月卅日甲申。《漢書·五行志》、《漢紀·孝武皇帝紀》並云：「七月癸未，先晦一日。」是。七月甲申晦，則八月乙酉朔。七月癸未，西曆8月19日，儒略日167 2710，日全食，食分1.01。

武帝元朔二年（前127年）

三月大丙午 《漢書·五行志》1502.10：「元朔二年二月乙巳晦，日有食之，在胃三度。」案：二月乙巳晦，則三月丙午朔。二月乙巳，西曆4月6日，儒略日167 5132，日全食，食分1.05。

四月小丙子 《漢書·武帝紀》170.7：「（元朔二年）三月乙亥晦，日有蝕之。」

《漢紀·孝武皇帝紀》198.7：「(元朔二年)二月乙亥晦，日有食之。」案：二月丁丑朔，無乙亥，《漢紀》作「二月」為「三月」之誤。三月乙亥晦，則四月丙子朔。三月乙亥，西曆5月6日，儒略日167 5162，不入食限，無日食。

武帝元朔六年(前123年)

十二月大甲寅 《漢書·五行志》1502.11：「(元朔)六年十一月癸丑晦，日有食之。」案：十一月癸丑朔，則十二月甲寅朔。十一月癸丑，西曆1月23日，儒略日167 6520日環食，食分0.91。

武帝元狩元年(前122年)

六月小丙午 《漢書·武帝紀》175.1：「(元狩元年)五月乙巳晦，日有蝕之。」《漢書·五行志》1502.12：「元狩元年五月乙巳晦，日有食之，在柳六度。」《漢紀·孝武皇帝紀》208.13：「(元狩元年)五月乙巳晦，日有食之。」案：五月乙巳晦，則六月丙午朔。五月乙巳，西曆7月9日，儒略日，167 7052，日環食，食分0.99。

武帝元狩三年(前120年)

十月小戌辰	正月大丙申	四月大乙丑	七月小甲午
十一月大丁酉	二月小丙寅	五月小乙未	八月大癸亥
十二月小丁卯	三月大乙未	六月大甲子	九月小癸巳

武帝元狩六年(前117年)

三月大戊申 《史記·三王世家》2105.7：「(元狩)六年三月戊申朔乙亥，御史臣光守尚書令、丞非，下御史書到。」案：三月戊申，西曆4月16日，儒略日167 8795。

四月小戊寅 《史記·三王世家》2111.7：「(元狩)六年四月戊寅朔癸卯。」案：四月戊寅，西曆5月16日，儒略日167 8825。

武帝元鼎五年(前112年)

十一月小辛巳 《史記·孝武本紀》467.2「齊人公孫卿曰：『今年(元鼎五年)得寶鼎，其冬辛巳朔旦冬至，與黃帝時等。』」《史記·封禪書》1395.1：「(元鼎五年)十一月辛巳朔旦冬至，味爽，天子始郊拜太一。」《漢書·武帝紀》185.7：「(元鼎五年)十一月辛巳朔旦，冬至。立泰畤于甘泉。」《漢書·封祀志》1231.1：「(元鼎五年)十一月辛巳朔旦冬至，味爽，天子始郊拜泰一。」《漢紀·孝武皇帝紀》234.1云：「十有二月辛巳朔旦冬至，始立泰畤於甘泉。」案：《漢紀》作「十有二月辛巳朔旦冬至」，誤，當作「十有一月辛巳朔旦冬至」。十一月辛朔，西曆前113年12月24日，儒略日166 0508。

五月大戊寅 《漢書·武帝紀》186.：「(元鼎五年四月)丁丑晦，日有蝕之。」

《漢書·五行志》1503.1：「元鼎五年四月丁丑晦，日有食之，在東井二十三度。」《漢紀·孝武皇帝紀》235.1云：「(元鼎五年四月)丁丑晦·日有食之。」案：四月丁丑晦，則五月戊寅朔。四月丁丑，西曆6月18日，儒略日168 0684，日環食，食分0.94。

武帝元封四年(前107年) 有閏

六月大己酉 《漢書·五行志》1503.2：「元封四年六月己酉朔，日有食之。」案六月己酉，西曆6月24日，儒略日168 2516，元狩四年不入食限，無日食。

武帝元封七年(太初元年；前104年)

十一月大甲子 《史記·孝武本紀》481.3：「其後二歲，(元封七年；太初元年)十一月甲子朔旦冬至，推曆者以本統。天子親至泰山，以十一月甲子朔旦冬至日祠上帝明堂，每脩封禪。」《史記·曆書》1260.12：「十一月甲子朔旦冬至已詹，其更以七年為太初元年。」《史記·太史公自序》3296.1：「五年而當太初元年，十一月甲子朔旦冬至，天曆始改，建於明堂，諸神受紀。」《漢書·武帝紀》199.3：「十一月甲子朔旦，冬至，祀上帝于明堂。」《漢書·律曆志》975.10：「元封七年，復得闕逢攝提格之歲，中冬十一月甲子朔旦冬至，日月在建星，太歲在子，已得太初本星度新正。」案：十一月甲子，西曆前105年12月25日，儒略日168 3431。

十二月小甲午 《史記·孝武本紀》481.6：「(元封七年)十二月甲午朔，上親禪高里，祠后土。」《漢書·郊祀志》1244.3：「十二月甲午朔，上親禪高里，祠后土。」十二月甲午，西曆前104年1月24日，儒略日168 3461。

五月 《史記·孝武本紀》483.1：「夏(五月)，漢改曆，以正月為歲首，而色上黃，官名更印章以五字。因為太初元年。」《漢書·武帝紀》199.6：「夏五月，正曆，以正月為歲首。色上黃，數用五，定官名，協音律。」

漢武太初改曆，曆用《太初》，其曆術法數載諸《漢書·律曆志》，即《三統曆》是也。太初元年，上元積年143127；積月1770255，無閏餘；朔積日52277160，無小餘；氣積日52277160，無小餘。得：

武帝太初元年(前104年)

正月小癸亥	四月大辛卯	七月小庚申	十月大戊子
二月大王辰	五月小辛酉	八月大己丑	十一月小戊午
三月小王戌	六月大庚寅	九月小己未	十二月大丁亥

五、結語

出土文獻最能存真，如睡虎地秦簡、周家台秦簡、里耶秦簡、岳麓秦簡、北京大學藏秦簡、張家山漢簡、孔家坡漢簡、銀雀山漢簡所載曆日，固為當時用曆實錄，然清代汪日楨《歷代長術輯要》、近人陳垣《二十史朔閏表》所推秦漢曆表，皆未能盡符。秦、漢初施用《顛頊曆》，史有明文，固疑義也，以是知漢傳六曆殆非秦漢實曆舊觀。夫復原古曆，編製曆表，貴乎冥副故籍，不在彌合天行。徵諸簡牘曆日文獻，以之步算，最能得其真也。睡虎地秦簡、周家台秦簡、里耶秦簡、岳麓秦簡、北京大學藏秦簡所載曆日屬秦代；張家山247號漢簡《曆譜》載高帝五年至呂后二年十七年間月朔；銀雀山2號漢墓簡〈七年曆日〉（武帝元光元年）、孔家坡8號漢墓簡〈曆日〉（景帝後元二年）乃屬文帝改元後之曆表，細考之，此三時期用曆固同《顛頊》，其術非一，蓋朔策餘分小異，各有進退。復原秦漢實曆，編製曆表，固不可一術貫之，汪譜、陳表所以致誤，其故在此。吾生也後，幸得地寶，據實曆以製曆表，恰可密切無差。拙文考索漢初曆日，不據曆術推步，以大小月、連大月排列及置閏規律排比。以秦簡曆日為基點，排比漢高稱帝前月朔；以張家山247號漢簡《曆譜》為基點，步算高帝五年至文帝十六年朔日干支；以銀雀山〈七年視日〉、孔家坡〈曆日〉為基點，推步文帝後元至武帝元封年間月朔。徵諸近出散見簡牘、傳世史傳，幸無差誤，其未見徵文者，核覈有時，敬俟新出文獻。

參考文獻

（一）出土簡牘文獻

- 朱漢民、陳松長主編：《岳麓秦簡（壹）》，上海：上海辭書出版社，2010。
- 湖北省荊州市周梁玉橋遺址博物館：《關沮秦漢墓簡牘》，北京：中華書局，2001年。
- 湖南省文物考古研究所：《里耶秦簡（壹）》，北京：文物出版社，2012年。
- 陳偉主編，何有祖、魯家亮、凡國棟撰著《里耶秦簡牘校釋（第一卷）》，武漢：武漢大學出版社，2012年。
- 張家山二四七號漢墓竹簡整理小組：《張家山漢墓竹簡〔二四七號〕》（釋文修訂本），北京：文物出版社，2006年。
- 吳九龍：《銀雀山漢簡釋文》，北京：文物出版社，1985年。
- 湖北省文物考古所：《隨州孔家坡漢簡牘》，北京：文物出版社，2006年。
- 荊州博物館：《荊州重要考古發現》，北京：文物出版社，2009年，頁191圖版、194頁。

湖北省荊州博物館：〈荊州高台18號漢墓發掘報告〉，《文物》1993年第8期，頁12、頁17圖11.3。

湖北博物館編：《書寫歷史——戰國秦漢簡牘》，北京：文物出版社，2007年

(二) 傳統文獻

西漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年11月，第八冊，頁2685。

東漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1983年6月。第二冊，頁973~974。

南朝宋·范曄：《後漢書》，北京：中華書局，1987年10月，第十一冊，頁3037~3038。

唐·房玄齡：《晉書》，北京：中華書局，1974年11月，第二冊，頁498。

宋·歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，1975年2月，第二冊，頁611。

唐·瞿曇悉達：《開元占經》，《秘書集成》，北京：團結出版社，1994年，第十二冊。

西漢·劉安著；何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。

清·汪曰楨：《歷代長術輯要》，《叢書集成續編》，第七九冊。臺北：新文豐出版公司，1991年。

(三) 近人論著

朱桂昌：《顛項日曆表》，北京：中華書局，2012年。

李忠林：〈周家台秦簡曆譜試析〉，《中國科技史雜誌》，2009年第30卷第3期，頁325~333。

李忠林：〈試論秦漢初曆法的置閏規則〉，《四川大學學報（哲社版）》，2009年第6期。

李忠林：〈周家台秦簡曆譜繫年與秦時曆法〉，《歷史研究》2010年6月，頁36~53。

李忠林：〈岳麓書院藏〈質日〉曆朔檢討〉，《歷史研究》2012年7月，頁162~170。

李忠林：〈秦至漢初（前246至前104）曆法研究〉，《中國史研究》2012年第2期，頁17~69。

李廣宇：〈5000年日食表（西元前2500~西元2500年）〉，《夏商周時期的天象和月相》，北京：世界圖書出版公司，2007年。

許名瑄：〈《里耶秦簡（壹）》曆日校注補正〉，武漢大學《簡帛》網站，2013.9.7，
http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=1888

許名瑄：〈漢簡曆日考徵----氣朔篇（顛項曆之一）〉，武漢大學《簡帛》網站，2014.6.17，
http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2033

許名瑄：〈漢簡曆日考徵----氣朔篇（顛項曆之二：文帝後元元年~武帝元封七年四月）〉
武漢大學《簡帛》網站，2014.6.29，http://www.bsm.org.cn/show_article.php?id=2042

- 許名瑜：〈秦曆考徵——以出土簡牘為線索〉，臺北市立大學儒學中心：《儒學研究論叢》第六輯，2014年。
- 陳垣：《二十史朔閏表》，北京：中華書局，1962年。
- 陳久金、陳美東：〈臨沂出土漢初古曆初探〉《中國天文學史文集》，北京：科學出版社，1978年，頁66~81頁。
- 陳久金、陳美東：〈從元光曆譜及馬王堆帛書〈五星占〉的出土再探顛項曆問題〉，《中國天文學史文集》，北京：科學出版社，1978年，95~117。
- 陳久金、陳美東：〈從元光曆譜及馬王堆帛書天文資料試探顛項曆問題〉，《中國古代天文文物論集》，北京：文物出版社，1989年，頁83~103，又收入陳美東：《古曆新探》，瀋陽：遼寧教育出版社，1995年，頁505~536。
- 張培瑜：《三千五百年曆日天象》，鄭州：大象出版社，1997年。
- 張培瑜：〈漢初曆法討論〉，《中國天文學史文集》，北京：科學出版社，1978年，頁82~94。
- 張培瑜：〈新出土秦漢簡牘關於太初前曆法的研究〉，《中國古代天文文物論集》，北京：文物出版社，1989年，頁69~82。
- 張培瑜、彭錦華：〈周家台三〇號秦墓曆譜竹簡與秦、漢初的曆法〉，《關沮秦漢墓簡牘》，北京：中華書局，2001年，頁231~244。
- 張培瑜、張春龍：〈秦代曆法和顛項曆〉，《里耶發掘報告》，長沙：岳麓書社，2007年，頁735~747。
- 張培瑜：〈根據新出曆日簡牘試論秦和漢初的曆法〉，《中原文物》2007年第5期，62~77。
- 張聞玉：〈元光曆譜之研究〉，《學術研究》1990年第5期，頁78~84，收入氏著《古代天文曆法論集》，貴陽：貴州人民出版社，1998年12月，頁216~231；《古代天文曆法講座》，桂林：廣西師範大學出版社，2008年，頁197~202。
- 黃一農：〈秦漢之際（前220~前202）朔閏考〉，《文物》2001年第5期，頁59~64。
- 黃一農：〈秦王政時期曆法新考〉，《華學》第五輯，2001年，頁143~149。
- 黃一農：〈漢初百年朔閏析究——兼訂《史記》《漢書》紀日干支訛誤〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本第四本，2001年，頁753~800。
- 黃一農：〈江陵張山出土漢初曆譜考〉《考古》2002年第1期，頁64~67。
- 黃一農：〈周家台30號秦墓曆譜新探〉，《文物》2002年第10期，頁84~87。

《北市大語文學報》第十二期；129-152頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

論顏元事功思想中的「事物之學」

王詩評*

【摘要】

顏元畢生倡導經世致用的事功思想，繼承堯、舜、周、孔的經世思想，致力於「事物之學」的實際運用。其「事物之學」的主要內容乃是《尚書·大禹謨》的「六府」、「三事」、《周禮·大司徒》的「鄉三物」（六德、六行、六藝）和孔子的「四教」。顏元主張為學應該學習六藝、兵、農等實際事務，六藝之中尤重禮儀的躬行踐履。禮制健全將有助於振世濟邦，所以他提倡恢復古代禮制以興禮樂、安天下。本文乃欲探討顏元事功思想中的「事物之學」，首先對於「六府」、「三事」、「三物」之內容各別說明；其次，歸納「事物之學」的三項特色為「文武合一，徵諸事物」、「手格六藝，親身實行」、「國富兵強，復禮安邦」，以闡明其注重實務以經濟生民之事功思想。

關鍵詞：顏元、事功、事物之學、六府、三事、三物

* 國立屏東大學中國語文學系專案助理教授。

A Study on the Theory of Causes and Things in Yan Yuan's Thought of Working for Success

Wang, Shih-Ping*

Abstract

Yan Yuan advocated the thought of working for success that practices knowledge in state affairs during his whole lifetime. Following the thoughts of state administrating of Emperor Yao, Emperor Shun, Zhou Gong and Confucius, he was dedicated to the practices of the Theory of Causes and Things. The Theory of Causes and Things refers to the 6 Elements and 3 Causes in Shang Shu (Book of History) - Emperor Yu's Strategy, the Selecting Officials from 3 Things (6 Moralities, 6 Behaviors and 6 Skills) in Zhou Li - Da Si Tu (Rites of the Zhou - Magistrate) and 4 Doctrines (diligent, thrifty, polite and tolerant) of Confucius. Yan Yuan insisted that learning should focus on the practices such as 6 skills, military and agriculture, and among 6 skills, the practice of rites was the most important. As a sound rite system could help state development, he recommended to restore the ancient rites to administrate the state peacefully. The study aims to discuss the Theory of Causes and Things in Yan Yuan's Thought of Working for Success. First, it explained the 6 Elements, 3 Causes and 3 Things. Second, with the expectation to clarify his thought of highlighting practice to benefit economy and people, it concluded three features of Theory of Causes and Things, i.e., proficient in both civil and military and relying on the realities, proficient in 6 skills and practicing personally, as well as restoring ancient rites to enrich the state and strengthen the army.

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

* Project Assistant Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Pingtung University.

壹、前言

顏元（1635—1704），字易直，又字渾然，先號思古人，後改習齋，明末清初思想家。弟子中以李塉最著名，並稱「顏李學派」。顏氏著有《四存編》、《習齋記餘》、《四書正誤》等；另外，李塉、王源編《顏習齋先生年譜》、鍾鉞編《習齋先生言行錄》。其學早年服膺陸王，後轉從程朱，以為孔孟後身。由於時代思潮之起伏和個人多舛的社會經歷，三十四歲之後，幡然改志，系統地批判宋明理學家靜坐空談、空疏無用的學風。在否定理學末流空談心性的同時，顏氏繼承並發揚堯、舜、周、孔的經世傳統，以習行、經世、事功為論學宗旨。

顏元畢生宣導經世致用，他將董仲舒的「正其誼不謀其利，明其道不計其功」，改為「正其誼以謀其利，明其道而計其功」，以為「人必能斡旋乾坤，利濟蒼生，方是聖賢」¹。在正誼、明道的前提下，必須講求謀利、計功。不謀功利和收益，徒言義、道之事的腐儒對於國計民生毫無助益。是故，顏元所謂的聖賢，必需具有匡扶世運、經濟生民的實際功業。顏元的事功思想圍繞在實事、實用上，其言：「救蔽之道，在實學，不在空言。……實學不明，言雖精，書雖備，于世何功，于道何補！」²他一生倡實學，重習行，主張為學應於實習中求知能，在實行中求應用，故而著《存學編》以申明「堯、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六藝之道」³。顏元的實學宗旨乃是回復堯、舜、周、孔之道，具體內容即是《春秋左氏傳》的「六府」、「三事」、《周禮·大司徒》的「鄉三物」（六德、六行、六藝）和孔子的「四教」。顏元認為「六府」、「三事」、「三物」、「四教」是古聖先賢的學術統緒，在堯舜時為「三事」，到了周公時衍化為「三物」，至孔子時又更名為「四教」，而其實質乃在於以「事物」為教。其言：「夫堯舜之道必以『事』名，周孔之學必以『物』名，儼若預燭後世必有離事物而為心口懸空之道、紙墨虛華之學，而為之防杜者。」⁴是知，顏元的實學乃是繼承堯、舜、周、孔的「事物之學」，落實於教育中以培養具有實才、實德的人材，達到經世安邦的目標。

聖賢所傳的「事物之學」重在能實際運用，所以為學不應該泥於讀解經書，而應當習行六藝、兵、農等實務。顏元說：「學自以六藝為要。」⁵六藝之中，他特別重視習禮。

¹ 清·顏元撰：《四書正誤》（北京：中華書局，1987），頁2。

² 清·顏元撰：《四存編》（臺北：世界書局，1984），頁78。

³ 同註2，頁52。

⁴ 同註2，頁52。

⁵ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》（北京：中華書局，1987），頁669。

錢穆先生即言：「禮樂也，事物也，功利也，自習齋論學之系統言之，皆一也。」⁶禮者，履也，其乃實踐層面之事。於外，禮節乃是維繫社會正常秩序的行為規範；於內，行禮乃是貫通性命天道的抽象表現。誠如顏氏自述：「吾之所學者禮。」⁷顏李學派以「禮」為中心，透過習禮、行禮以知禮，成就聖人內聖外王之功業。顏元提倡習行禮儀，即是藉由恢復古代禮制以興禮樂、安天下，故其躬行事物之學的最終目標乃「復禮安邦」。

本文茲就顏元之專著及後學所編之《年譜》、《言行錄》為研究文本，討論其事功思想中的「事物之學」，以說明顏、李對其特別重視的原因。首先，討論「六府」、「三事」、「三物」之個別內容，由於「三物」之內容貫穿於「四教」之中，故不另外闢一節討論「四教」。其次，筆者歸納顏元的「事物之學」有下述三項特色：「文武合一，徵諸事物」、「手格六藝，親身實行」、「國富兵強，復禮安邦」，由此以闡明顏元注重實務以富國、強兵、安天下之事功思想。

貳、「事物之學」的內容述評

顏元在〈存學編序〉慨然嘆道，自從漢、唐、宋、明以來，政術風俗每況愈下，士子們終日閉門誦讀，對於軍事、刑法、經濟等政務竟無實行能力。遙想唐、虞三代隆盛之世，田賦出甲、民皆習兵，士人應用所學之事於國計民生上，政教境況遠勝當世。顏氏以為，學術是人材的根本，唯有適切的教育才能培養真正的實材，故言：「聖人學、教、治，皆一致也。」⁸三代治世，學術的根源、教育的內容、政治的綱領乃是三位一體，究其旨歸即以「六府」、「三事」、「三物」、「四教」為主。顏元說：

唐虞之世，學治俱在六府三事，外六府三事而別有學術，便是異端；周孔之時，學治只有個三物，外三物而別有學術，便是外道。⁹

又說：

唐虞之儒，和三事修六府而已。成周之儒，以三物教萬民賓興之而已。六德即堯順所為正德也。六行即堯舜所謂厚生也。六藝即堯舜所為利用也。孔門之儒，

⁶ 錢穆：《中國近三百年學術史》（臺北：臺灣商務印書館，1996），上冊，頁198。

⁷ 清·鍾鈺編：《習齋先生言行錄》，頁669。

⁸ 清·顏元：《四存編》，頁43。

⁹ 清·鍾鈺編：《習齋先生言行錄》，頁30。

以四教教三千而已。文即六藝，行即六行，忠信二者，即記者隱括其六德也。¹⁰

在唐、虞、周、孔的時代，除卻六府、三事、三物，其餘的學術都是異端外道。無論是教師的授業、弟子的學習、個人修養進德、出仕輔佐政務或是朝廷任賢取士、官吏奉職奏事皆以六府、三事、三物為依歸。另外，顏元認為《論語》「四教」與「三物」實際上是異名而實同，皆為聖賢所傳的事物之教。

關於「六府」、「三事」，《左傳》文公七年引《夏書》曰：「水、火、金、木、土、穀，謂之『六府』；正德、利用、厚生，謂之『三事』。」¹¹亦見於《偽古文尚書·大禹謨》¹²，為舜、禹相互儆戒之語。顏元以為「『六府』亦『三事』」之目，其實「『三事』而已。」¹³「六府」可以歸納在「三事」之中，作為「三事」的條目，故以下二者合併敘述。再者，「三物」就是《周禮·大司徒》的「鄉三物」，即「六德」（知、仁、聖、義、忠、和）、「六行」（孝、友、睦、婣、恤、任）、「六藝」（禮、樂、射、御、書、數）。最末，孔子「四教」即《論語·述而》所謂之「文、行、忠、信」。換而言之，孔子所授受門徒的四項教條乃是《詩》《書》《禮》《樂》的典文、和治人倫的善行、存心忠厚的良德、與人信實的友道。顏元以為，「四教」與「三物」的內涵其實是一樣的，其言：「孔子之『文』，即周之『六藝』，『行』即周之『六行』，『忠』、『信』即總括周之『六德』。」¹⁴故「四教」不另外闢一節討論。以下茲就「六府、三事」和「三物」之內容，分別陳述之。

一、六府、三事

《偽古文尚書·大禹謨》對「六府」、「三事」之敘述，文曰：「德惟善政，政在養民。水、火、金、木、土、穀，惟修；正德、利用、厚生，惟和。」蔡沉注曰，「六府」乃財用之所自出，「三事」乃人事之所當為。¹⁵財用、人事皆為國家養民之政，財貨暢

¹⁰ 清·顏元：《習齋記餘》（北京：中華書局，1987），頁9。

¹¹ 楊伯峻編注：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），頁561。

¹² 《偽古文尚書》咸指東晉梅賾所上的「孔安國傳《古文尚書》」。〈大禹謨〉記述大禹向帝舜獻昌言、帝舜任命大禹、大禹征伐有苗等事跡，是偽古文二十五篇中相當重要的篇章。《習齋先生言行錄》有云：「書之病天下久矣！」顏元以為終日窮索章句訓詁、專泥辨偽考證，於實事實功並無助益。書本是知識的載體，並非道理的本身，為學當應汲取書籍上可用之精神和知識為原則，落實於日常事務中。顏元以《偽古文尚書·大禹謨》中的「六府」、「三事」為事物之教的內容，即取其可作為習行教育之指導原則而用之。

¹³ 清·顏元：《習齋記餘》，頁264。

¹⁴ 清·顏元：《朱子語類評》（北京：中華書局，1987），頁143。

¹⁵ 宋·蔡沉集傳：《書經集注》（臺北：新陸書局，1966），頁63。

流豐盈、人皆盡其所用，此為君王富國安民的首要之務。由此可知，「六府」、「三事」緊扣國計民生的問題。《管子·牧民》謂：「倉廩實而知禮節，衣食足而知榮辱。」¹⁶民生經濟是國政的基礎，惟有滿足生民們安身立命的基本需求，方能成就安康盛世。

「六府」所指涉的具體項目，李埭有詳盡的說明：

六府三事，此萬世親民之至道也。言水，則凡溝恤、漕挽、治河、防海、水戰、藏冰、嵯榷諸事統之矣。言火，則凡焚山、燒荒、火器、火戰，與夫禁火、改火諸變理之法統之矣。言金，則凡冶鑄、泉貨、修兵、講武、大司馬之法統之矣。言木，則凡冬官所職，虞人所掌，若後世茶榷、抽分諸事統之矣。言土，則凡體國經野，辨五土之性，治九州之宜，井田、封建、山河、城池諸地理之學統之矣。言穀，則凡後稷之所經營，田千秋趙過之所補救，晁錯、劉晏之所謀為；屯田、貴粟、實邊、足餉諸農政統之矣。至三事所以經緯乎六府者也。**正德**，正此水、火、金、木、土、穀之德也；**利用**，利此水、火、金、木、土、穀之用也；**厚生**，厚此水、火、金、木、土、穀之生也。¹⁷

「水」包含水利工程、交通運輸、挖窖藏冰、海鹽關稅等事；「火」包含燒荒制敵、火器研製、歲節禁火、異木改火等事；「金」包含鑄造技術、錢幣流通、整飭兵力及大司馬所掌管的軍務等事；「木」包含民事工藝、山林川澤的管理、茶貨經營、舶來貨抽分收稅等事；「土」包含墾荒均田、疆域治理、地質勘察、政治制度等事；「穀」包含農業生產、開發荒田、倉廩庫收等一切糧餉之事。綜上所述，「六府」的內容甚為廣泛，舉凡自然、社會、政治、經濟、軍事、生產等具有實用價值的事項，全然囊括在內。顏元嘗言：「『博學於文，約之以禮』乃孔門祖述堯、舜，憲章文、武之實功，明德、親民百世不易之成法也。」¹⁸此博學之「文」，習齋解釋道：「不獨《詩》、《書》、六藝，凡威儀、辭說、兵、農、水、火、錢、穀、工、虞，可以藻彩吾身、黼黻乾坤者，皆文也。」¹⁹顏元的治教內容並不限於經籍著述，他崇尚所有實用的知識技能，以為「博文」就是將「六府」徵諸於世，驗之於用，以達到幹濟天下、經緯天地的社會價值。

關於「三事」，孔穎達曰：

¹⁶ 春秋·管子著，清·戴望校：《管子》（臺北：臺灣商務印書館，1956），頁1。

¹⁷ 清·李埭：《瘳忘編》（北京：四存學會，1923），頁51。

¹⁸ 清·顏元：《四存編》，頁85。

¹⁹ 清·顏元：《四書正誤》，頁190。

正德以率下，利用以阜財，厚生以養民，三者和，所謂善政。²⁰

又，蔡沉注曰：

正德者，父慈子孝、兄友弟恭、夫義婦聽，所以正民之德也。**利用者**，工作什器、商通貨財之類，所以利民之用也。**厚生者**，衣帛食肉、不飢不寒之類，所以厚民之生也。²¹

大禹對帝舜進言治道之方，在位者應該先「正己之德」，意即嚴格的規正自己的德性，正己之德後才能「正民之德」。所謂父慈子孝、兄友弟恭、夫義婦聽，都是最根本的人倫，個人的修養完備進而影響家人皆行仁道，使家庭鄰里都籠罩在和睦喜樂的氛圍中。再者，君王施政必須「利民之用」，為人民興利除害，具體的措施即是「人盡其才，物盡其用，地盡其利，貨暢其流」。社會經濟繁榮，百業俱興，國家財政自能殷富。最末，治世的終極關懷乃是「厚民之生」。《孟子》言：「民為貴，社稷次之，君為輕。」人民是國家的根本，明主應該愛民如子，輕徭薄役，使人民豐衣足食，生計不餘匱乏。

顏元認為《大學》一書得古聖人的真傳，修、齊、治、平總歸於於正德、利用、厚生，其言：

昔唐虞之治天下也，三事六府而已；君臣朝野之修、齊、治、平，和三事、修六府而已。六府亦三事之目，其實三事而已。修身者，正身之德，利身之用，厚身之生。齊家者，正家之德，利家之用，厚家之生。推而措之治平，出其修齊者，與國天下共之而已。²²

《存學編》亦言：

《大學》首四句，吾奉為古聖真傳。所學無二理，亦無二事，祇此仁義禮智之德，子臣孝友之行，《詩》《書》《禮》《樂》之文。以之修身，則為明德；以之齊治，則為親民。明矣而未親，親矣而未止至善，吾不敢謂之道也；親矣而未明，明矣而未止至善，吾亦不敢謂之道也。親而未明者，即謂之親，非《大學》之親也；然既用其功於民，皆可曰親。……正《書》所謂府修事和，為吾儒致中和之實地，位育之功，出處皆得致者也；是謂明親一理，《大學》之道也。²³

²⁰ 宋·蔡沉集傳：《書經集注》，頁37。

²¹ 同前註，頁38。

²² 清·顏元：《習齋記餘》，頁12-13。

²³ 清·顏元：《四存編》，頁46-49。

《尚書》所謂六府修、三事和的善境，即是儒者臻致中和，使天地以立、萬物以育的目標。若要達到此境地，需要以仁義禮智之德、子臣孝友之行、《詩》《書》《禮》《樂》之文來修養己身，進而推擴至齊家治民的親民之治。「《大學》之道：在明明德，在親民，在止於至善。」²⁴正德、利用即明德之事，厚生即親民之事。顏元以為未達於至善的境界皆不合於《大學》之道的標準，但若是「用其功於民」仍可稱作「親」。於此，可見其民胞物與的政治關懷，以及對於民生社稷有實際功業之人之贊許，其言：「吾道有三盛：君臣於堯、舜，父子於文、周，師弟於孔、孟。」²⁵堯、舜善政愛民，百官奉行其治，天下同被其澤，乃是九官、十二牧同心盡力所為；文、周時制禮作樂，締造周朝人文美典，然而其教化民風的三物內容，實乃承繼唐、虞敷教典樂之法；孔子為萬世永遵的至聖先師，但是他所學及所授之庸言庸德、禮樂兵農，仍然是本諸於唐、虞、成周之法。是故，利濟蒼生的責任並非是少數人才須擔負，前述三例都是本諸於前人之汲汲經營及當世人的各盡其用，方能達到福澤天下、政善民樂的盛道。所以，安治天下的工作應君臣朝野共同實行，其實就是貫穿三事、六府於修身、齊家、治國、平天下，以正德、利用、厚生先求諸己，再歸至於天下。

二、三物

漢、晉以來，儒者恪守經籍章句，卻不明白章句只是聖賢之道的載體，並非聖道本身；士人競相清談玄義，卻不明瞭清談只是闡說聖賢之學的方式，並非聖學本身。顏元嘆息道：「因之虛浮日盛，而堯、舜三事、六府之道，周公、孔子六德、六行、六藝之學，所以實位天地、實育萬物者，幾不見於乾坤中矣。……某為此懼，著《存學》一編，申明堯、舜、周、孔三事、六府、六德、六行、六藝之道。」²⁶顏元以為古代唐、虞、周、孔的聖道實即「六府、三事、三物」，其具有位天地、育萬物之功用，章句和清談只是傳承並發揚聖人之道的工具，捨本逐末終無助益。「六府、三事」前已述及，「三物」即《周禮·大司徒》的「鄉三物」：

以鄉三物教萬民而賓興之。一曰六德，知仁聖義忠和；二曰六行，孝友睦姻任恤；三曰六藝，禮樂射御書數。²⁷

²⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1993），頁795。

²⁵ 清·顏元：《四存編》，頁47。

²⁶ 清·顏元撰：《四存編》，頁52-53。

²⁷ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1993），頁53。

由「三物」之內涵可知，「六德」是道德品性，「六行」是倫理關係，「六藝」是實際的生活技術或學科知識。三者之中，「六德」、「六行」較為抽象，「六藝」則相當具體。顏元尤重視六藝之學，以為「學自以六藝為要」²⁸。他說：「周公以六藝教人，正就人倫日用為教，故曰修道調教。蓋三物之六德，其發見為六行，而實事為六藝，孔門『學而時習之』即此也，所謂格物也。」²⁹知、仁、聖、義、忠、和等「六德」要通過孝、友、睦、婣、任、恤等「六行」表現出來，而要達到「六行」則離不開禮、樂、射、御、書、數等「六藝」。「六德」、「六行」於內則修身、正德，「六藝」於外則發而為用，其實三者合為一物，就是《大學》所謂「正德」、「利用」、「厚生」。聖賢以人倫日用的事物為內容教化人民，具體的落實處就是六藝之學，因為其足以涵養性情、歷練經濟，方能循序漸進的培養能仁之士，故顏元說：「先之以六藝，則所以為六行之材具，六德之妙用。藝精則行實，行實則德成矣。」³⁰以下茲就六藝、六行、六德分述之。

(一)六藝之學的具體實踐

《周禮·地官·保氏》：「養國子以道，乃教之六藝：一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五御，五曰六書，六曰九數。」³¹劉伯驥以為，六藝多重實習，為日常生活的智識；六經（《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》）則為六學之文，重在經典的理論。大抵而言，六藝是重術，六經則重學。³²術者，咸指事物的作用，顏元重視六藝之學，即因其用之於身，可以陶冶德性、強健體魄；措之於世，可以齊家、治國、平天下。其言：「孔門習行禮、樂、射、御之學，健人筋骨，和人血氣，調人性情，長人仁義；一時習行，受一時之福；一日習行，受一日之福；一人體之，賜福一人；一家體之，賜福一家；一國天下皆然。小之卻一身之疾，大之措民物之安。」³³由個人自身的體用推而至群體家國的治理，習行六藝之學可以安內悍外、賜福萬民，顏元積極的倡導技能之術乃為其注重事功的具體表現。

徐幹《中論藝紀》解釋六藝道：「禮以考敬，樂以敬愛，射以平志，御以和心，書以綴事，數以理煩。」³⁴約而言之，禮樂是養仁、尚文，射御是養勇、尚武，書數是養

²⁸ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁72。

²⁹ 清·李塏、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁49。

³⁰ 清·顏元撰：《四書正誤》，頁152。

³¹ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，頁53。

³² 筆者於此以「六藝」為禮、樂、射、御、書、術，「六經」為《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。

關於六藝的定義以及孔門六藝，請參見劉伯驥：《六藝通論》（臺北：臺灣中華書局，1956），頁42-50。

³³ 〔清〕鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁79。

³⁴ 三國·徐幹：《中論藝紀》，頁24。

智、尚實。六藝之教乃是奠定學子五育均衡發展的基礎教育，培養德、智、體、群、美並重的能力，與今日講求多元發展的教育理念有相同的出發點。

1. 禮樂之教

禮樂為六藝之首，中國古代常以禮樂並舉，周公的善政即是以禮樂治天下。顏元云：「孔孟之道，不以禮樂，不能化導萬世。」³⁵禮樂為治世的準繩，國家的治亂興衰實繫於禮樂的興替，所以明禮樂方能安天下，故其言：「禮樂，聖人之所貴，經世重典也。」³⁶

鄭玄解釋「五禮」，即謂大宗伯職掌中的吉、凶、賓、軍、嘉等禮。吉禮就是禋祀、實柴、禋燎、血祭、狸沉、禋辜、肆獻、饋食、祠春、禴夏、嘗秋、烝冬等十二目，主旨在於事天地鬼神；凶禮就是喪禮、荒禮、弔禮、禴禮、恤禮等五目，主旨在於哀邦國之憂；賓禮就是春朝、夏宗、秋覲、冬遇、時會、殷同、時問、殷視十二目，主旨在於親睦邦國；軍禮就是大師、大均、大田、大役、大封五目，主旨在於同邦國；嘉禮就是飲食禮、婚冠禮、賓射禮、饗宴禮、賑籛禮、賀慶禮六目，主旨在於親萬民。禮緣人情而制，一方面節人之情以防制，一方面文人之情以和飾。社會人倫的關係必須藉由禮的調節和維繫，從家庭、宗族到社會、國家，禮之所至皆安定有序。《禮記·哀公問》：「民之所由生，禮為大。非禮無以節事天地之神也；非禮無以辨君臣、上下、長幼之位也；非禮無以別男女、父子、兄弟之親，婚姻、殊數之交也。」³⁷禮的本質在於辨明等級之分，人們只要按照自己的本份，因時、因事、因地而行，就能鞏固社會秩序。是故，「禮之所興，眾之所治也；禮之所廢，眾之所亂也。」³⁸

顏元一生習禮甚勤，「禮」亦為其教育課程中最重要科目。《年譜》記載：「乙巳（1665），三十一歲……元日，書一歲常儀功於日記首。」³⁹常儀、常功即每天的禮儀舉止和定期舉行的儀式。習齋自三十歲開始立「日譜」，日復一日詳實地記錄自己的言行，以自我督促、反省遷過。日譜所勘驗之層面甚廣，無論是內在心念抑或外在行為，皆以禮為準繩來省察。顏元說：

大學明德之道，無時不可學，無日不可時習；如時時敬其心，即孔子所謂齋，習禮於心也；時時提撕警覺，莫令昏蔽，即孔子所謂明，亦習禮於心也。每日

³⁵ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁127。

³⁶ 清·鍾鏞編：《習齋先生言行錄》，頁13。

³⁷ 清·孫希旦撰：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990），頁1258。

³⁸ 同前註，頁1273。

³⁹ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁716。

正其衣冠，潔淨整齊，非法服不服，即孔子所謂「盛服」，習禮於身也；至「目端容」，習禮於視也；「口容止」，「聲容靜」，習禮於言也，至於「手容恭」，「立容德」，習禮於持行也。凡「九容」、「曲禮」，無非習禮於身也。禮真斯須不可去者。⁴⁰

又曰：

思心時時嚴正，身時時整肅，足步步規矩，即時習禮也……玉帛周旋禮也，不爾亦禮……故曰：「禮、樂不可斯須去身」。⁴¹

顏氏特別重視「禮」，經年累月篤行禮文，絲毫不敢輕怠。道德修養的工夫以外在禮容之習恭為基石，他虔敬的力行禮儀，所有的起心動念或視、聽、言、動皆不可以悖逆禮法，藉著箴省悔過以體現道德自律，達於聖人之境。顏元以為外在禮文的自我修持可以達到內在德性的和諧完善，他並非將內外判然二分，而是以「踐形以盡性」之方式，完成道德實踐。誠如錢穆先生所言：「性道正於禮樂，禮樂著於事物，事物通於習行。習齋之意，在使天下皆習行於實事，而由習行以自明性道，即謂不明，亦已在性道之中矣。……性道既在禮樂之中，亦惟賴禮樂而性道始得完成其作用。……禮樂者，內之為心性之所由導而達，外之為事功之所由依而立。⁴²」欲成就一個致中和、育萬物、天下歸仁的道德世界，顏元自外在具體的禮樂儀文著手，在日常生活的篤行踐履中以臻其標的。

顏元論學以禮為尊，他一生精研古代禮制，並常常「率三五庸俗弟子習行啟齋。凡家中冠、昏、喪、祭，不敢不如禮。」⁴³那些細大不捐的繁文褥禮，他都孜孜不倦的習行，然而過分強調儀節條文，不免流於形式而不知實用。例如《年譜》五十五歲所記的習禮情況：

凡祭神用今儀，通三獻，詣位讀祝，共十二拜……春祭祖考，秋祭考，俱大齊。季秋特祭孔子，孟春祀戶，孟夏祀竈，季夏祀中霤，孟秋祀門，孟冬祀水，俱中齊。清明、十月朔，從族眾祭祖墓，亦中齊，皆用成儀。凡朔望、節令、親忌日、己生日及祭外親友，或同老幼祭分派族人墓，俱小齊，用減儀。⁴⁴

⁴⁰ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁673。

⁴¹ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁763。

⁴² 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，頁196-197。

⁴³ 清·顏元：《習齋記餘》，頁485。

⁴⁴ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁762。

顏元舉行祭禮的頻率非常密集，對於儀式的細節更是考究，《年譜》所載仍有許多類似的記錄。禮文的形式，當依時代、環境之不同以變異為用，若一味恪守古制，忽略行禮、制禮的真正意義，終無以用。《禮記·郊特牲》：「禮之所尊，尊其義也。失其義，陳其數，祝史之事也。故其數可陳也，其義難知也。知其義而敬守之，天子之所以治天下也。」⁴⁵禮之所以為人所尊崇，乃是其內在寶貴的精神意旨，若是徒具形式而忽略其中蘊涵的意義，就只是淪為祝史所熟悉的職掌。朱一新等學者即就顏元的專泥古制提出批判，並提出三項顏學之弊：其一「泥古而不知趨時」，二曰「無體而徒知求用」，三曰「無道而專習其藝」。⁴⁶

鄭玄依大司樂的職掌解釋「六樂」，即黃帝的雲門（大卷），唐堯的大咸（咸池），虞舜的大韶（大磬），夏禹的大夏，商湯的大濩，周武王的大武。此六樂均配舞，用以祀天地，祭地祇，享人鬼。《周禮·地官·大司徒》獨申言禮樂二事，曰：「以五禮防萬民之偽而教之中，以六樂防萬民之情而教之和。」⁴⁷樂由中出，禮自外作，禮樂的製作本是緣自人內在的生命性情，君王治民以禮樂來引導志向、和順民心，以達到潛移默化的治教。所以，化民為教以禮樂特為急要。《樂記》云：「樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。樂勝則流，禮勝則離。合情飾貌者，禮樂之事也。禮義立，則貴賤等矣；樂義同，則上下合矣。」⁴⁸樂因其協調和同的性能，能在差別中求和諧；禮因其嚴明等差的屬性，能在和諧中存等差。推廣禮樂之道，將使人人都能達到內和暢、外恭順，社會必可得以安治。

顏元十六歲時即喜俗樂、諧琴瑟。三十七歲時，「從王法乾學琴，鼓《歸去來辭》，未就。後從張函白學《客窗夜話》、《登瀛州》諸曲。」⁴⁹晚年時，又學習吹簫。「樂者，德之華也。」⁵⁰音樂是內在善德的體現，和順的「德音」顯露於外可以潛移默化地移風易俗；相反地，放蕩的溺音卻誘使人們心志淫亂。顏元繼承《樂記》「治樂以治心」的觀點，認為音樂有涵養德性、陶冶人心的作用，所以也很重視樂教。他在四十八歲時，鼓琴召來一隻小蝎子，即反思道：

⁴⁵ 清·孫希旦撰：《禮記集解》，頁706-707。

⁴⁶ 胡楚生以為朱一新評顏學最能掌握要點，故歸納朱氏之意，胡氏提出三項顏學之弊，其一「泥古而不知趨時」，二曰「無體而徒知求用」，三曰「無道而專習其藝」。參見胡楚生：《朱一新論顏學之基本缺失》，《中國學術年刊》9（1987.6），頁9。

⁴⁷ 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮注疏》，頁53。

⁴⁸ 清·孫希旦撰：《禮記集解》，頁997。

⁴⁹ 清·李塏、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁762。

⁵⁰ 清·孫希旦撰：《禮記集解》，頁1013。

思舜作樂致鳳儀，予彈琴而召蝎。蓋予有暴躁之氣，正如方啟蟄之小蝎，近陰氣而少陽和，宜取為戒。乃更為舒徐和緩之韻，三弄而罷。⁵¹

對比舜演奏樂器招致鳳凰來舞，顏元思忖自己有暴躁之氣，所以引來小蝎子。所以他更易樂調為「舒徐和緩之韻」，以求達到「陽和」的境界。「凡音者，生於人心者也；樂者，通倫理者也。」⁵²音樂通人倫之理，習樂亦具有調理性情的妙用，所以樂教可以「教民平好惡而反人道之正」，從根本上端正人心。顏元在漳南書院的課程中，設置「樂律」特科；又每逢四、九日，命令弟子歌詩習樂以涵養性情，皆可見其對音樂的重視。

2. 射御之教

射與御是古代的體育活動，用於社交、作戰、田獵上用途極廣。由於二者屬於實用的技藝，與人們的生活密切，所以古代社會重視射御教育。鄭眾解釋《周禮》「五射」為白矢、參連、剡注、襄尺、井儀五種射法；「五御」為鳴和鸞、逐水曲、過君表、舞交衢、逐禽左五種馭車技能。上述十種技藝都相當專門並精深，若非平日勤於練習斷無法達到精湛的技巧，是以射御之教講求持續不怠的實行踐履，若非親手操作絕對無法習得精髓。

呂大臨〈射義〉注曰：「射者，男子所有事也。天下無事，則用之於禮義，故習大射、鄉射之禮，所以習容、習禮，觀德而選士；天下有事則用之於戰勝，故主皮、呈力，所以禦侮克敵也。」⁵³射原屬於軍事教育，其後變相為習武之射，進而利用射的技術和精神，變為一種競勝修養的禮節。射禮的目的，劉伯驥歸納為六點：觀德行、繹己志、求諸己、志在爭、以選士、習禮樂。⁵⁴周代的射禮除了講究武藝之外，也很重視道德的訓練。射者的進退周旋必須合於規矩，內心的意志求其誠正，外在的體容要保持常儀，如此操作弓矢才能審固。與他人習射競賽，依照一定的禮儀來進行，一方面培養「勝不驕、敗不餒」的運動家精神，一方面修持相互謙讓的氣度以及合群的美德。

古代的車用途廣大，除了作戰之外，也應用於田獵、傳驛、出使等，可見車在當時社會的重要性。古人很注重駕車之法以及乘車禮儀，尤其御術講求體力、耐力和專心度，駕車最忌躁進而手腳大亂，所以臨危不亂的隨機反應和平穩的御術才能千里長

⁵¹ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁652。

⁵² 清·孫希旦撰：《禮記集解》，頁976。

⁵³ 同前註，頁1438。

⁵⁴ 劉伯驥：《六藝通論》，頁128-129。

征。《論語·鄉黨》：「升車，必正立，執綏。車中，不內顧，不疾言，不親指。」⁵⁵古人講究行車的軼禮，從登車、坐車到下車都有依循的儀則，一則突顯乘車者得君子風範，一則顧及車馬進行的交通安全。

射與御屬於操作性的能力，顏元重視身體力行，所以他的射御之術甚為高明。《年譜》記載，顏元三十七歲時與數人騎行，其中一人墜馬，其餘的人亦皆驚慌失措，只有他駕馭自如。他當時感嘆道：「不悔不慣乘，而悔不多控，僕士習為何如哉？」⁵⁶顏元以為，駕馭之術當為士人必須學習的技能，他在漳南書院時即設置武備齋，要弟子學習射御、技擊等科。

3. 書數之教

許慎《說文解字·序》：「《周禮》八歲入小學，保氏教國子，先以六書。」⁵⁷「六書」即象形、指事、形聲、會意、轉注、假借，是基本的造字原則、用字之法。古代貴族子弟八歲進入小學，先授予「六書」，具備識字、寫字的基本能力以後，才能研讀經史。所以，書學是讀經的根本，不明白六書則無以識讀文字，更遑論是經籍所載的深奧意旨；倘若不熟習六書的構字原理，習寫文字將有一定的難度，更窘於藉由文章表達自己的情感和思想。顏元的書法造詣不差，十九歲時其師賈珍命他大書對聯，懸置於書塾的中堂。另外，他在教授學生時，要求弟子勤於習字，並課有書學專科。

《禮記·內則》：「六年，教之數與方名。九年，教之數目。十年，出就外傅，居宿於外，學書計。」⁵⁷數學為古代的基本教程，幼童依年歲循序漸進地認識數字進位、朔望推算、九數之學，不通於算學即不符合士人的標準。「九數」是基本的運算能力，即方田、粟米、差分、少廣、商功、均輸、方程、贏不足、勾股。學生熟習加減乘除、求百分比、開平方、開立方、二次方程式……等運算方法，就能解決田畝計算、粟米容積、賦課多寡、平均貨易……等日常生活中的實際問題。⁵⁸《年譜》記錄顏元三十五歲時始學算數，從九九乘法到因乘歸除，爾後漸續學習《九章算術》。他也曾經求教於呂文輔，學習天文週曆的計算方式。

另外，禮與數二者關係密切。在禮的施行中，數的多少有嚴格的規定，不到規定的數就是禮數不足；超過了規定的數，就是越禮。古代天子的舞樂稱作「八佾」，以八人為一列，共八列，六十四人；諸侯「六佾」，四十八人；大夫「四佾」，三十二人；

⁵⁵ 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1993），頁91。

⁵⁶ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》（北京：中華書局，1987），卷上，頁79。

⁵⁷ 清·孫希旦撰：《禮記集解》，頁768-769。

⁵⁸ 「九數」的內容，請參考劉伯驥：《六藝通論》，頁202-203。

士「二佾」，十六人。魯大夫季孫在宗廟之庭作八佾之舞，他以大夫的身份僭用天子的樂舞，故而孔子對其違禮的舉動憤然道：「八佾舞於庭。是可忍也，孰不可忍也？」⁵⁹除了舞蹈的行列數，守喪的期數、用兵的人數、行禮的次數……等，皆依不同的等級，數量各異。顏元習禮甚嚴謹，他對於揖讓的次數、答拜的次數考究詳實，但是也因為其過於著重繁文儀式而受貶抑。

書數之教實際上就是現代的語文教育和數學教育。語文是一切學科的基礎，也是思辨理解、建構知識的根柢；算數是普遍的生活應用，可以訓練邏輯推演、分析驗證的能力。〈內則〉記載幼童學習各門學科的先後，首先就是六書、九數之教，其後才循序漸進的學射御、習禮樂。所以不論古時或今日，書、數都是才智的基礎，治事的工具。

(二) 六行、六德的落實發揚

顏元說：「踐形而盡性也，則存性於身矣。」⁶⁰他以為人性本善，但是性之善並非從根源處見，而是在生活日用、應事接物之間勉力踐行，才能彰顯性之善貌。李塉言：「聖學踐形以盡性也。耳聰目明，踐耳目之形也；手恭足重，踐手足之形也；身修心睿，踐身心之形也。形踐而仁義禮智之性盡矣。」⁶¹顏、李認為道德倫理必須與現實生活緊密結合，所以他們格外強調親身躬行，勉人應該時時處於踐履的活動中，才能成就完滿的人性。林師素英說：

知、仁、聖、義、忠、和「六德」之發揮，本為規劃所有教育內容的最高指導思想。因此透過「鄉三物」中以「六藝」為核心的教學內容，一旦這六種道藝之學能達於純熟之境，則可以發揮「六德」知、仁、聖、義、忠、和之禮教光輝。⁶²

禮、樂、射、御、書、數都是日常生活的實用識能，六藝技術發而為用則具備經濟天下的功效，實行六藝亦可向內陶養生命德性。顏元強調道德踐履的成己成德，所以他特別重視立乎中正之道的「禮」、和於天地人鬼的「樂」，以仁正諸己的「射」，培養聖德氣象的「御」，明理致知的「書」，決疑斷宜的「數」。透過六藝的實踐，才能盡顯知、仁、聖、義、忠、和此「六德」，這是顏氏由外以致內的成德途徑。

⁵⁹ 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，頁22。

⁶⁰ 清·顏元撰：《習齋記餘》，頁398。

⁶¹ 清·李塉：《李塉年譜》，頁129。

⁶² 林素英：〈《周禮》的禮教思想——以大司徒為討論主軸〉，《國文學報》36（2004.12），頁35。

傳統中國社會以農為本，人民有濃厚的鄉土情感，故而塑造出安土重遷的文化性格。農業生產藉由持久而穩定的家族為團體而運作，所以家族的和諧團結就成為重要的事情。由個人、家庭、社會乃至於國家，農業社會的人際關係就像是同心圓般層層遞進，為了維護家族及社會關係的秩序化，中國文化強調等級化的人倫關係。劉丰即言：

中國古代的社會結構是典型的等級社會。與社會結構相一致，社會的價值目標也是等級有序的禮。……禮治的社會理想就是等級分明，人人各安其位、各守其業並又和諧相處的社會。⁶³

《周禮》「六行」是一套完整的人倫實踐典範，善事父母之「孝」、愛悌手足之「友」、親於九族之「睦」、和於外親之「婣」、信於朋友之「任」、振濟貧憂之「恤」。從對直系血親的孝友之行擴而至同宗親族、外族姻親的和諧關係，使家族成員沐浴在雍和而良善的氣氛之中。再者，人乃是社會性的群居動物，故而與他人之間的互動影響著整個社會的良好運作，所以友道間的忠、信之德相當重要。再次，仁者以天下蒼生為己任，顏元亦時時強調士人應當經世濟民、幹濟天下，若無悲天憫人的胸懷將如何「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」呢？所以，人人皆憐貧恤老，盜窮之事漸弭，社會風氣益加和美，進而才能達至富天下、強天下、安天下的理想。

參、「事物之學」的學說特色

一、文武合一，徵諸事物

顏元的「事物之學」如前所述，具體內容即是「六府」、「三事」、「三物」，其言：「必有事焉，學之要也。心有事則存；身有事則修；家之齊，國之治，皆有事也。無事則治與道皆廢。故正德、利用、厚生曰事，不徵諸事，非德、非用、非生也。德、行、藝曰物，不徵諸物，非德、非行、非藝也。⁶⁴」。聖人之學乃是落在具體可徵的事物上，從存心、修身到齊家、治國、平天下，內聖外王的成德事業皆不脫於「事物之學」。

⁶³ 劉丰：《先秦禮學思想與社會的整合》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁299-301。

⁶⁴ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁49。

他以孔門「博學於文，約之以禮」作為教育宗旨，統攝「六府」、「三事」、「三物」，貫徹其學、教、治合一的事功思想。其言：「曰博學於文，蓋《詩》《書》六藝，以及兵農、水火，在天地間燦著者皆文也；皆所當學之也。曰約之以禮，蓋冠婚、喪祭、宗廟、會同，以及升降周旋、衣服飲食，莫不有禮也；莫非約我者也。」⁶⁵「博文」者必歸於「約禮」，習行踐履需賴繩墨規範，使博能多聞之廣，終歸於合度中節之「禮」，方不流於無道。此「博文」顏元解釋道：

孔門之「博文」，學禮，學樂，學射，學御，學書、數以至《易》、《書》莫不曰學也，〈周南〉、〈召南〉曰為也。言學言為既非後世讀講所可混，禮、樂、射、御、書、數又非後世章句所可託。況於及門之所稱贊，當時之所推服，師弟之所商榷，若〈多學而識〉……〈游於藝〉……〈可使從政〉諸章，皆可按也，此孔門之文，孔門之學也。⁶⁶

「博文」者並不專泥於書本章句之窮索訓詁，而是將「事物之學」徵諸於世，驗之於用。是而，博學之「文」範圍廣大，舉凡禮、樂、射、御、書、數及兵、農、錢、穀、水、火、工、虞等實用的知識技能皆為其所崇。《年譜》記載，顏元三十五歲時曾為王法乾撰寫《農政要務》一書，關於耕耘、收穫、辨土、釀糞以及區田、水利皆有籌劃，若非務農經驗已久，斷不可能成此書。另外，顏元七十歲時嘗與門人言博、蠡修河法，曰：「北人祇思除水患，不思興水利，不知興利即除害也。」又說：「吾事水學，不外分、濬、疏三字，聖王治天下亦祇此三字。」⁶⁷他召集鄉人築堤防訊，終於解決蠡河水患，可見其精研水利以及豐富的治水經驗。

宋元以來的儒者重文輕武，柔脆之貌猶如婦人女子，顏元因此感慨四海潰弱乃肇因於武事不振、騎射不興。試觀顏氏所主張的「六府」、「六藝」，涵蓋層面非常廣泛，一方面突顯其科際整合的智識遠見，一方面呈現出文武結合的迫切性。他說：「吾輩若復孔門之學，習禮則周旋跪拜，習樂則文舞、武舞，習御則挽強、把轡，活血脈，壯筋骨，『利用』也，『正德』也，而實所以『厚生』矣。」⁶⁸又說：「吾嘗言一身動則一身強，一家動則一家強，一國動則一國強，天下動則天下強，益自信其考前聖而不謬矣，後聖而不惑矣。」⁶⁹禮儀踐行、作樂舞蹈、御馬習射等學科，都是要人在活動之中

⁶⁵ 清·顏元：《四存編》，頁60。

⁶⁶ 清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁785。

⁶⁷ 同前註，頁802。

⁶⁸ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁648。

⁶⁹ 同前註，頁669。

可以達到強健體魄的作用。推而遠之，家庭、國家乃至於全天下若皆重視學武習動，則人人身強體壯，國家自然強盛。

二、手格六藝，親身實行

錢穆先生言：「習齋論學，必得之於習行，必見之於身世，必驗之於事功，此三者，乃習齋論學大經也。」⁷⁰承前所述，顏氏論學以事物為教，其中尤以六藝的學習特為重要，李埭即言：「六德、六行之實事皆在六藝。」⁷¹六藝之為顏學的重心，即因其符合得於習行、見於身世、驗於事功的條件。事物的學習貴在實用，若是沒有親身躬行，終究是無益於利。實行六藝可以激勵人實踐六行，亦以發揚六德之真義，締造淳美良善的君子風範。其次，「三事」言正民之德、利民之用、厚民之生，若是沒有先正、先利、先厚的動作，斷無以獲致其後的德、用、生。再者，兵、農、水、火、工、虞等「六府」細項，若非實際操作經歷，根本無法獲得識能、技術的精髓。

顏元以為行重於知，事物之理只有在實際活動的接觸中方能獲得，他重新訓解「格物致知」，對「格」字賦予迥異於前人之新義。其言：

按「格物」之「格」，王門訓「正」，朱門訓「至」，漢儒訓「來」，似皆未穩。……元謂當如史書「手格猛獸」之「格」，「手格殺之」之「格」，乃犯手捶打搓弄之義，即孔門六藝之教，是也。⁷²

顏氏釋「格物」意即犯手捶打搓弄六藝之學。換言之，做學問必須先與該事物有實際的接觸，在親身操作的過程中仔細觀察並了解該事物的真相及其規律，以獲得存於事物中的真理。例如禮、樂的學習，與其憑空思悟、口讀耳聽，還不如習行跪拜起居、周旋進退的禮儀，親自吹擊樂器、誦唱詩歌，以知曉禮、樂的真實面貌。顏元在與李植秀的對談中，亦舉孔子授學的先後以明其「手格其物而後知致」的新解，曰：「試觀孔子，何不先教學文，而先孝弟謹信汎愛乎？又何不先教性道一貫而先教三物乎？」⁷³顏元以為，行為知之始，只有親下手一番，才能有實體實用。《論語》所載「學而時習之」、「有朋自遠方來」、「人不知而不愠」、「其為人也孝悌」、「節用愛人」等，他認為句句皆是行，故而讀書沒有其他的門道，只須要在「行」字上下工夫。

⁷⁰ 錢穆：《中國近三百年學術史》，上冊，頁189。

⁷¹ 清·戴望：《顏氏學記》（臺北：臺灣商務印書館，1970），頁45。

⁷² 清·顏元：《習齋記餘》，頁491。

⁷³ 清·顏元：《四書正誤》，頁2。

三、國富兵強，復禮安邦

顏元生逢明清易代之際，政治竊敗、災害頻仍，人民生活達於水深火熱。是故，他對於國家興亡和社會改革抱著強烈的責任感，以為「人必能斡旋乾坤，利濟蒼生，方是聖賢；不然，雖矯語性天，真見定靜，終是釋迦、莊周也。」⁷⁴儒家常言「內聖外王」之業，顏元的事功之志即是將一己的道德修養發而為振衰起蔽的世道關懷，故於〈存治編〉中寄寓個人之政治理想藍圖。首篇〈王道〉曰：「昔張橫渠對神宗曰：『為治不法三代，終苟道也。』然欲法三代，宜何如哉？井田、封建、學校，皆斟酌復之，則無一民一物之不得其所，是之謂王道。不然者不治。」⁷⁵顏元深信，惟有恢復三代治道方能實現公天下的理想。除了「井田、封建、學校」之外，他又提出「富、強、安」的施政大綱挈領其治道主張：

如天不廢予，將以七字富天下：墾荒，均田，興水利；以六字強天下：人皆兵，官皆將；以九字安天下：舉人才，正大經，興禮樂。⁷⁶

所述之內容遍及農業經濟、軍事制度、人才薦舉、禮樂文教，皆是針對時事之弊而提出。此八項施政綱要按其歸屬，皆可納入「六府」、「三事」、「三物」的範疇之中。是故，顏元提倡「事物之學」的意義，就是要達到「國富兵強，復禮安邦」的目標。

「事物之學」所涉內容廣泛，基於富國安民、振弱圖強的迫切需要，顏元認為禮、樂、兵、農是聖學的重心，門人李塏即言：「古人之學，禮、樂、兵、農，可以修身，可以致用，經世濟民，皆在於斯，是所謂學者也。」⁷⁷民生問題是國政重心，邦國必富而後能強，強而後乃安，故而教養之政以土地問題為根本。再者，宋明以來外患迭興，腐士弱兵無以抵禦外敵，顏元提出：「間論王道，見古聖人之精意良法，萬善皆備。一學校也，教文即以教武；一井田也，治農即以治兵。」⁷⁸結合兵農文武，有事則兵、無事則農，舉國上下皆有應敵衛國的能力。最末，顏元以為國家治亂興衰的關鍵在於「禮」，禮制健全將有助興邦國、平亂世，所以「治平之道，莫先於禮」⁷⁹。

禮樂是經世重典、聖教大務，人人習之可具文武美實，天下必臻於盡美盡善之境。若欲教化天下，使人人皆歸於善、導於正，非禮莫有他途，是故國無禮則無以立。顏

⁷⁴ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁673。

⁷⁵ 清·顏元撰：《四存編》，頁111。

⁷⁶ 清·李塏、王源編：《顏習齋先生年譜》，頁763。

⁷⁷ 清·顏元撰：《四存編》，頁37。

⁷⁸ 同前註，頁304。

⁷⁹ 清·鍾鉞編：《習齋先生言行錄》，頁8。

元說：

使人人能兵，天下必有易動之勢；人人禮樂，則中國必有易弱之憂。惟凡禮必射，奏樂必舞，使家有弓矢，人能干戈，成文治之美，而具武治之實。無事時雍容揖讓，化民悍動之氣，一旦有事，坐作擊刺，素習戰勝之能。⁸⁰

禮、樂之興不是靜態的教化宣導，而是動態的實行活動。禮儀結合射藝，奏樂配合舞蹈，在藝能的行進中同時涵養德性與活動筋骨，可收文治及武治的效用。又，禮的內容含涉甚廣，「六府」、「三事」、「三物」盡皆為禮所統攝。聖人制禮作樂乃欲規範民性，由踐其形以盡其性，使天下之人、事、物皆能合序有秩的進行，如其言：

聖人明其然也，是以畫衣冠、飭黼黻、制宮室、第宗廟、辨車旗，別飲食，或假借形象羽毛以制禮，範民性於升降、周旋、跪拜、次敘、肅讓；又熔金、琢石……選令佾，以作樂，調人氣於歌韻舞儀……而聖人致其中和以盡其性、踐其形者在此，致家國天下之中和，天地之中和，以為位育，使生民、天地皆盡其性、踐其形者，亦在此矣。⁸¹

「為國以禮」則天下萬事皆有一定的依循準則，人民生活方不致浮靡紊亂。衣冠、宮室等器物按照功能和使用者的身份，有不同的制作規格；人民的言行舉止，因時因地皆須符合節度。德音善樂可以化導民心，從樂器的制作、樂譜的創制到演奏者的選拔，亦皆有一定的模式和步驟。是故，六藝之學實乃歸於一禮，立國安邦的惟一之道即復興禮學。

肆、結語

顏元生於明亡亂世之際，親睹吏腐兵靡、人民流離的亂世，故而懷有強烈的事功思想。他以為士人必須具有幹濟天下、經濟生民的能力，故而倡導經世致用的「事物之學」，以「六府」、「三事」、「三物」為論學的主要內容。本文以「事物之學」為論述重心，藉由梳理各項細目之內容以釐清其外發之用，以及顏元於實際生活中對於「事物之學」的重視和應用。再者，筆者以為顏元提倡「事物之學」的原因，乃在其廣泛的內涵皆與生活密切相關，若非親身操作則無以彰顯其用，而實行「事物之學」的最終目標在於利濟蒼生，使天下達至富、強、安。是故，筆者於後半段說明「事物之學」

⁸⁰ 同前註，頁638。

⁸¹ 清·顏元：《習齋記餘》，頁11。

的三項特色：「文武合一，徵諸事物」、「手格六藝，親身實行」和「國富兵強，復禮安邦」。

梁啟超在《中國近三百年學術史》中，論述顏李學派之章節標題，乃「實踐實用主義」。梁氏以為，中國古代學術流派中，以顏李學派之說最近於杜威所提倡之實用主義（Pragmatism），且部分學說比杜氏所言更為徹底。另外，錢穆《中國近三百年學術史》論顏學之地位曰：

以言夫近三百年學術思想之大師，習齋要為巨擘矣。豈僅於三百年！上之為宋、元、明，其言心性義理，習齋既一壁推倒；下之為有清一代，其言訓詁考據，習齋亦一壁推倒。「開兩千年不能開之口，下二千年不敢下之筆」，遙遙斯世，「前不見古人，後不見來者，念天地之悠悠，獨愴然而涕下」，可以為習齋詠矣。⁸²

顏李學派標舉「事物之教」、「六藝之學」，以復興三代古制之方式，企圖建構一個習行經濟、事功尚用的時代。大約於康熙初年至雍正年間，顏學於社會上產生相當大的影響，程廷祚、吳敬梓、戴震等人即是；晚清之際，戴望、孫寶瑄、劉師培等人，也認為顏李實用的學風非但成一家之言，且是近於西學之泰斗。然而，顏元論學重於實用，卻泥於古制而不知趨時，此亦為人詬病所在。顏學最末終致殞落，除了思想內容之不夠深入，亦歸因於自身理論與實際實行之矛盾處。

顏元以「事物之教」為內容的教育主張，乃上承孔門經典，雖稱不上是理論之全新改革，但其重視文武合一、六藝兼備，亦與近代五育均衡之教育觀相符；再者，於親身習行中掌握知識技能，和今日技職教育提倡實務操作，亦有程度上之相契。顏元的學術主張並非專務空談，而是實踐在他的辦學中，經由本文之爬梳，吾人可見其將「六府」、「三事」、「三物」為內容的「事物之教」，落實於日常生活及書院規劃，雖有部分細節陷於繁瑣泥古，但就其著重「習」、「行」處，在明末清初之時空背景下，的確具有時代性的意義。

參考資料

一、古籍

春秋·管子著，清·戴望校：《管子》，臺北：臺灣商務印書館，1956。

⁸² 錢穆：《中國近三百年學術史》，頁198。

- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1993。
魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1993。
宋·蔡沉集傳：《書經集注》，臺北：新陸書局，1966。
清·顏元撰：《四存編》，臺北：世界書局，1984。
清·顏元撰：《四書正誤》，北京：中華書局，1987。
清·顏元：《朱子語類評》，北京：中華書局，1987。
清·顏元：《習齋記餘》，北京：中華書局，1987。
清·李塉：《瘳忘編》，北京：四存學會，1923。
清·李塉、王源編：《顏習齋先生年譜》，北京：中華書局，1987。
清·鍾鏞編：《習齋先生言行錄》，北京：中華書局，1987。
清·戴望：《顏氏學記》，臺北：臺灣商務印書館，1970。
清·孫希旦撰：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990。

二、近人著作

- 朱義祿 2006 《顏元 李塉評傳》，南京：南京大學出版社。
林聰舜 1990 《明清之際儒家思想的變遷與發展》，臺北：學生書局。
梁啟超 1979 《中國近三百年學術史》，臺北：華正書局。
梁啟超 1993 《清代學術概論》，臺北：臺灣商務書局。
張西堂 1994 《顏習齋學譜》，臺北：明文書局。
張廷榮 2000 《清初四大師生命之學》，基隆：法巖出版社。
張壽安 2005 《十八世紀禮學考證的思想活力：禮教論爭與禮秩重省》，北京：北京大學出版社。
陳登原 1996 《顏習齋哲學思想述》，上海：東方出版中心。
楊伯峻編注 1990 《春秋左傳注》，北京：中華書局。
鄭宗義 2000 《明清儒學轉型探析：從劉戡山到戴東原》，香港：中文大學出版社。
劉丰 2003 《先秦禮學思想與社會的整合》，北京：中國人民大學出版社。
劉伯驥 1956 《六藝通論》，臺北：臺灣中華書局。
錢穆 1996 《中國近三百年學術史》，臺北：臺灣商務印書館。

三、期刊論文

胡楚生 1987 〈朱一新論顏學之基本缺失〉，《中國學術年刊》9:111-120。

林素英 2004 〈《周禮》的禮教思想——以大司徒為討論主軸〉，《國文學報》36:1-42。

四、學位論文

汪文祺 1997 《顏習齋哲學思想研究》，臺北：臺灣師範大學碩士論文。

阮華鳳 2004 《明末清初學術的轉折——以顏元思想為例》，臺中：中興大學碩士論文。

李滢婷 2001 《顏元學術思想研究》，臺北：臺灣大學碩士論文。

《北市大語文學報》第十二期；153-166頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

集解與輯錄體解題

陳仕華*

【摘要】

解題之作，分為綜述、傳錄、輯錄三體。輯錄之體，後之繼者甚眾。但探討輯錄體解題之起源，歷來學者以《出三藏記集》為輯錄體解題開其先聲，此說乃強為附會。應與其時發展成熟的集解、類書等文獻類型，及當時學術思想等皆有關聯。本篇擬就集解方面作一論述。

關鍵詞：目錄學、解題、集解

* 淡江大學中文系副教授

On the Relationship between Jijie (the Collected Commentaries) and the Abstracts-Jilu

Chen, Shih-hua *

Abstract

The Chinese traditional abstracts can be divided into zongshu, chuanlu and jilu. Jilu has a long history. Concerning the origin of jilu, most scholars think that it comes from “Chu Sancang jijie”. However, it should not be considered the first book, where jiju is used, and the only origin. The appearance of jilu is connected with the academic thoughts at that time as well as the maturity of types of documentation, such as jijie (collected commentaries), leishu, etc. In the current article we will deal profoundly with jijie ..

Keywords: bibliography, abstract, jijie (collected commentaries)

* Associate professor, Department of Chinese Literature, University of Tamkang.

一、前言

書目工作之發展，亦可謂為文獻揭示不斷深化之歷史。而其第一次深化即是撰寫敘錄。此成為中國目錄書優良之傳統。解題亦稱敘錄、提要，是中國目錄重要的體例。其目的在於揭示作者生平、學術淵源，書之大旨、內容得失，及其版本源流等，可指導讀者涉學之途徑。此傳統創自西漢目錄學家劉向。劉向在校理書籍後，即撰寫敘錄一篇。事後輯為《別錄》一書，此書今雖失傳，但現存《孫卿書》、《晏子春秋》等的敘錄中，尚可見其梗概。劉氏鎔鑄各家之說而以己意綜述之，撰為一篇，故可稱為解題之綜述體。後世的《直齋書錄解題》《郡齋讀書志》《四庫全書總目提要》皆屬之。

迨及南朝王儉《七志》出，在書後為作者「每立一傳」，當作簡單的解題。而不述作者之意。故可稱為解題之傳錄體。《七志》今已不傳。此體偏重作者事蹟，於學術卻少發明，所以為《隋志》所不滿，謂其「文義淺近，未為典則」¹而後世的歷史藝文志，偶作小註應該是沿襲其意。

解題發展至南宋末年王應麟《玉海·藝文部》、馬端臨《文獻通考·經籍考》其解題博採前人之說，按序排列。逐寫原文後，或作案語自抒己意。因其材料輯錄眾說，故可稱為解題之輯錄體。其後沿用此體者有：朱彝尊《經義考》、謝啟崑《小學考》、張金吾《愛日精廬藏書志》、孫詒讓《溫州經籍志》，及清末諸多補志、考志，如姚振宗《隋書經籍志考證》等，皆為較著者。

解題之作，既分綜述、傳錄、輯錄三體。傳錄體因不傳，鮮人論及。而綜述體則學者多有論述，如余嘉錫《目錄學發微》嘗分析劉向《別錄》之體例；莊清輝《四庫全書總目經部研究》²亦對總目提要之義例有所闡發。輯錄之體，後之繼者甚眾，余嘉錫也稱其「體制之善，無間然矣。」但對此體之探討則鮮少。

探討輯錄體解題之起源，歷來學者以《出三藏記集》為輯錄體解題開其先聲，此說乃強為附會³。當與其時發展成熟的集解、類書等文獻類型，及當時讀書求實求博之精神、史學會通思想等皆有關聯。本篇擬就集解方面作一論述。

¹ 唐·魏徵，《隋書·經籍志》（臺北：鼎文書局，1975），頁907。

² 莊清輝，《四庫全書總目經部研究》（政治大學中國文學研究所碩士論文，1988）。

³ 參見陳仕華，〈類書與輯錄體解題〉，《海峽兩岸古典文獻學學術研討會論文集》（上海：上海古籍出版社，2002），頁25-38。

二、集解博采眾說

集解之意有三：一曰集眾說以作解，如魏·何晏《論語集解》等。二曰集比經傳，為之作解。如杜預《春秋經傳集解》先使經傳相配，再為經傳隨文作注。三曰：彙集有關文獻，為之集解。即「集比經傳」又「集眾說以作解」，是前兩項的綜合體，此體較為晚出，如王先謙《詩三家義集疏》。⁴與輯錄體解題之起源有關涉者為第一項。

《漢書·夏侯勝傳》云：

勝從父子建字長卿，自師事勝及歐陽高，左右採獲。又從五經諸儒問，與尚書相出入者。牽引以次章句，具文飾說。勝非之曰，建所謂章句小儒，破碎大道。建亦非勝為學疏略，難以應敵。建卒自顯門名經。⁵

由此可知在解釋經義與論難過程中，必需「左右採獲」不然會「難以應敵」。如此必然章句繁複，「說五字之文，至於二三萬言」。⁶

所以儒者為求解釋的精闢，「眾說解經」就應運而生。第一次是西漢宣帝甘露三年（西元前51）博徵群儒，論定五經於石渠閣。⁷第二次是東漢章帝建初四年（79）仿石渠閣故事，下太常、博士、郎官、及諸生同會白虎觀，講議五經同異。⁸討論的結果由班固撰集，題為《白虎通義》，傳於世。⁹第三次是東漢靈帝熹平四年（175），「詔諸儒正定五經，刊於石碑，為古文、篆、隸三體書法，以相參檢，樹之學門，使天下咸取則焉」¹⁰。這三次事件，顯示出漢代經師章句繁多，而且分歧重複，必需討論整理。

當時許慎《五經異義》則是私論經義之始，而且多以古文為主。關於《五經異義》的體例，陳壽祺在《五經異義疏証·序》中曾敘及：

《石渠議奏》，先臚眾說，次定一尊，覽者得以考見家法。劉更生采之，為《五經通義》。惜皆散亡。《白虎通義》經班固刪集，深沒諸家姓名，殊為疏失，不如《異義》所援古今百家，皆舉五經先師遺說。其體仿《石渠論》，而詳贍過之。¹¹

⁴ 馮浩菲，《中國古籍整理體式研究》（北京：北京圖書館出版社，1997）頁227-229。

⁵ 漢·班固，《漢書·夏侯勝傳》（臺北：鼎文書局，1975），頁3155。

⁶ 漢·班固，《漢書·藝文志序》（臺北：鼎文書局，1975），頁1701。

⁷ 漢·班固，《漢書·宣帝紀》（臺北：鼎文書局，1975），頁272。

⁸ 宋·范曄，《後漢書·章帝紀》（臺北：鼎文書局，1975），頁138。

⁹ 宋·范曄，《後漢書·班固傳》（臺北：鼎文書局，1975），頁1373。

¹⁰ 宋·范曄，《後漢書·儒林傳序》（臺北：鼎文書局，1975），頁2547。

¹¹ 清·陳壽祺，《五經異議疏証》《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第171冊，頁1。

如此集歷代眾家之解說，以解釋群經，當然詳細贍富。章學誠云：

班固承建初之詔，作《白虎通義》。應劭愍時流之失，作《風俗通義》。蓋章句訓詁，末流浸失，而經解論議家言起而救之。二子為書，是後世標通之權輿也。自是依經起義，則有集解。¹²

章氏為學著重在「通」，認為班固等能集歷代眾家之解說，才能救章句末流之失，集解這種文獻類型於焉產生。至魏有何晏《論語集解》其序云：

前世傳受師說，雖有異同，不為訓解，中間為之訓解，至于今多矣，所見不同，互有得失，今集諸家之善，記其姓名，有不妥者，頗為改易。¹³

其中所謂諸家，即是荀氏、周氏、孔安國、馬融、鄭玄、陳群、王肅、周生烈等。如：《論語集解》卷一，〈學而篇〉，「導千乘之國」章，何氏引用馬融之說解釋「千乘之國」。又引荀氏之說，此二說並陳。何晏案云：「馬融依周禮，荀氏依王制、孟子。義疑，故兩存焉。」除諸家解釋外，尚有引用經典書籍，如〈憲問篇〉「桓公九合諸侯章」，於九合諸侯句引用《史記》、《穀梁傳》、《范寧穀梁注》等。又如〈八佾篇〉「關雎樂而不淫」章，除引何晏《集解》所引之「孔安國曰」外，尚引江熙、李充、鄭玄之說，以完滿解釋經義。

至皇侃《論語義疏》除蒐集何晏的《集解》外，更廣泛蒐集衛瓘、繆播、樂肇、郭象、蔡謨、袁宏、江淳、蔡系、李充、孫綽、周壞、范寧、王珉等十三家為江熙所集者，其序云：

侃今之講，先通何集，若江集中諸人有可採者，亦附而申之，其又別有通儒解釋，於何集無好者，亦引取為說，以示廣聞也。¹⁴

所以又引了王弼、殷仲堪、顏延之、顏歡、太史叔明等魏晉六朝人之說。據統計《論語義疏》引人引書，得引人有五百零四次。¹⁵如此浩博，故可說《皇疏》是集解而又再集解。這種引書集釋的風氣，六朝時期大都如此。

¹² 清·章學誠，《文史通義》（臺北：里仁書局，1984），上冊，頁372。

¹³ 魏·何晏，〈論語集解·序〉，《論語集解義疏》（《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1971），第29冊，頁7。

¹⁴ 梁·皇侃，〈論語義疏·序〉，《論語集解義疏》（《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1971），第29冊，頁1。

¹⁵ 陳金木，《黃侃之經學》（臺北：國立編譯館，1996），頁238。

梁任公¹⁶、牟潤孫¹⁷、戴君仁¹⁸三人都以為義疏雖是漢人章句，以及晉人經義演變而來，但與佛家「講說」有關聯。¹⁹也與佛典疏鈔的體製相似。而所謂相似，是就形式上的行文編制的科分章段來說，而若從「解釋文獻」的觀點來看，其實集解與義疏都是大量引用眾人的說法，以豐富解釋的內容。

到了宋代，邢昺的《論語正義》因皇侃採諸儒之說刊定而成。《論語正義》在說義方面，大多蹈襲《皇疏》舊說，但也有損益舊疏者。如：〈雍也篇〉「子見南子」章，《皇疏》引繆播之言，但因繆播著有《論語旨序》，其中多雜道家之旨，故邢昺全數刪除非儒的說法。又如，〈顏淵篇〉「子曰聽訟」章，邢昺引王弼之說，為《皇疏》所無者，此為增益舊疏者。在內容上，邢昺詳於名物、禮制的解釋。如〈季氏〉首章疏文中，即發揮其博學，根據《說文》、《爾雅》、《方言》等字書，以及《交州記》、《尚書》、《周禮》等典籍，將「柙」、「兕」、「干戈」這四種器物的來源、形式、異名，交代得十分清楚，讓學者可以充分理解，算是很好的箋解。又如〈衛靈公篇〉「顏淵問為邦」章，為了箋解「冕」制，共摘引了《世本》、《周禮》、《論語·子罕篇》、《三禮圖》、董巴《輿服志》、《漢官儀》、《漢書·輿服志》等各種文獻。如此博採眾說，即希望能殫見洽聞，以解釋文獻。

南宋寶祐二年（1254）衛湜上《禮記集說》一百六十卷，其自序云：

予晚學孤陋，濫承緒業。首取鄭註孔義，翦除蕪蔓，採摭樞要。繼遂博求諸家之說，零篇碎簡，收拾略遍。至若說異而理俱通，言詳而意有本，抵排孔鄭，援據明白，則亦並錄。以俟觀者之折衷。²⁰

此「博求諸家之說」與「俟觀者之折衷」之精神，緣在於為學之方法，其序又云：

陵節而求，躐等而議，越見聞以談卓約，後學之大患也。矧會禮之家，名為聚訟，儻率意以去取，其能息異同之辨，絕將來之譏乎？

求博與慎去取才可以達到「談卓約」、「息異同」。《經義考》論此書最為賅博，其所援

¹⁶ 梁啟超，〈翻譯文學與佛典〉，《飲冰室專集》（上海：中華書局，1941），之59。

¹⁷ 牟潤孫，〈論儒釋兩家之講經與義疏〉，《新亞學報》4卷2期（1960年2月），頁353-415。

¹⁸ 戴君仁，〈皇侃《論語集解義疏》的性質和形式〉，《國立中央圖書館館刊》新3卷第3、4期（1970年10月），頁1-7。

¹⁹ 戴氏認為：「義疏本是講義，以口說之故，不厭其詳，以致如此。這在儒佛兩家注疏情形相同，究竟是誰影響誰，不易劇定。因為儒家義疏出於漢人的章句，本已有極繁重的。……所以這種繁冗作風，我們不能肯定他來自佛典。但儒佛二家經疏，彼此之間，有相互的影響，則可以斷言。」同註17。

²⁰ 宋·衛湜，《禮記集說》（《影印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986），117冊，頁4。

引解義之書凡一百四十四家，其他如文集、語錄、雜說及群經講論，涉於《禮記》者還不在此數²¹。真正做到後序所言：「他人著書唯恐不出於己，予之此編唯恐不出於人。」其實此說還有更深沉之涵義。衛湜認為當世解經往往掇拾前言，而觀者據新忘舊，莫究其始。於是使得「先儒之言日就湮晦，此予之所慨嘆，而《集說》所由作也。」還先賢之公道，存先儒之說。此為「保存文獻」以俟來者之意識。

三、集解與合本子注

上述講疏之風，梁、牟、戴諸位學者皆以為與佛家「講說」有關聯，也與儒家經典的解釋方式互為影響。但別有一種影響中國註釋體者，就是「合本子注」。

東漢末年佛教傳入東土，嗣後翻譯佛經迭出，品質自有得失。梁僧祐《出三藏記集》云：

是以譯之得失，由於譯人。辭之質文，繫於執筆。或善胡義而不了漢旨，或明漢文而不曉胡意。雖有偏解，終隔圓通。若胡漢兩明，意義四暢。然後宣述經典，於是乎正。前古譯人，莫能曲練，所以舊經文意，致有阻礙，豈足礙哉，譯之失爾。²²

佛經漢譯後不同的譯本常常出現不同的詞語，點出了佛經翻譯上的困難，有的晦澀難懂，有的曲解原意。當然要尋求正確理解的途徑。「合本子注」便應運而生。梁啟超提出合本的概念，²³陳寅恪也以《比丘大戒二百六十事（三部合以二卷）》為例解釋：

其大字正文，母也。其夾注小字，子也。蓋取別本之義同文異者，列入小注中，與大字正文互相配擬，即所謂「以子從母」，「事類相對」也。²⁴

程千帆更進一步解釋道：

故以一本為正文，為母。以他本為注文，為子。合而為一，以便研尋，於是有「合本子注」之體也。²⁵

²¹ 清·朱彝尊原著，侯美珍等點校，《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998），第四冊，頁839。

²² 梁·僧祐，《出三藏記集》（北京：中華書局，1995），頁14。

²³ 梁啟超，《佛學研究十八篇》（上海：上海古籍出版社，2001），頁272。

²⁴ 陳寅恪，《支愍度學說考》，《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001），頁183。

²⁵ 程千帆，《史通箋記》（北京：中華書局，1986），頁92。

合本子注對於佛經異譯與註釋有極大方便，也影響中國的註釋之學。²⁶魏晉時期受此影響者以史書最多。劉知幾《史通·補注篇》云：

亦有躬為史臣，手自刊補。雖志存該博，而才缺倫敘，除煩則意有所吝，畢載則言有所妨。遂乃定彼榛楛，列為子注。²⁷

雖然劉知幾認為有違史法，造成「喜聚異同，不加刊定，恣其擊難，坐長煩蕪」的現象，所以「可謂勞而無功，費而無當者矣」。但從廣蒐文獻，辨別異同，加深對文獻內容的認識，這個角度來觀察，「合本子注」自有其用處。裴松之《三國志注》就用了這個方法。

裴松之《上三國志注表》云：

臣前被詔，使採三國異同，以注陳壽國志。……臣奉旨尋詳，務在周悉，上搜舊聞，旁摭遺逸。按三國雖歷年不遠，而事關漢晉，首尾所涉，出入百載，注記分錯，每多舛互。其壽所不載，事宜存錄者，則罔不畢取，以補其缺；或同說一事，而辭有乖雜；或出事本異，疑不能判；蓋皆抄內，以備異聞；若乃紕繆顯然，言不附理，則隨違矯正，以懲其妄，其時事當否，及壽之小失，頗以愚意，有所論辨。

史學家陳寅恪認為這個史注方法就是「合本子注」體，亦即同原異義，合諸異義，列為子注，以注於一較善之本。²⁸對於「宜存錄」、「有乖雜」、「不能判」的文獻一概抄錄，以便「備異聞」，展現在文獻取材上，就是求博的精神。

《四庫全書總目·三國志提要》云：

裴松之之受詔為注，所注雜引諸書，亦時下己意。綜其大致，約有六端：一曰引諸家之論，以辨是非。一曰參諸家之說，以核訛異。一曰傳所有之人，詳其委屈。一曰傳所無之事，補其闕佚。一曰傳所有之人，詳其生平。一曰傳所無之人，附以同類。……又其初意，意欲如應劭之註《漢書》：考究訓詁，引證故實。……或詳或略，或有或無。亦頗為例不純。²⁹

²⁶ 參見周生杰，〈合本子注疏論〉，《浙江師範大學學報（社會科學版）》，2006年第2期，頁41-46。

²⁷ 唐·劉知幾撰，清·浦起龍釋，《史通通釋》（臺北：里仁書局，1993），頁132。

²⁸ 參見王鍾翰，〈三國志裴注考證〉，《清史補考》（瀋陽：遼寧大學出版社，2004），頁286-297。

²⁹ 清·永瑤，《四庫全書總目》（北京：中華書局，1987），頁403。

由上可知，裴注除有文字、故實的訓詁外，對人物的傳記，不論陳《志》的有無，都詳加註釋。如：《魏志·王粲傳》載稽康「景元中，坐事誅」，裴氏即引用「稽康傳」、「世語」、「山濤行狀」、「鍾會傳」、「干寶云」等，以證明干寶、孫盛、習鑿齒言稽康死於正元二年的錯誤。並下案語辨證。又如：《魏志·袁紹傳》，注引《典略》之後，又引《九州春秋》載袁紹徵鄭玄而不理之事，再引《英雄記》載鄭玄無病而卒之事。而裴氏於後云：「如此之文，則玄無病而卒，餘書不見，故載錄之。」可見裴氏對隱微之事的探求。

裴松之的注文內容常兼有註解與評史的作用，所以對諸家的史評，每每加以引用，如常引孫盛、習鑿齒、徐盛、魚豢、干寶、虞喜之言。若以為議論允愜，就不再論斷。這種不必費詞多言的原則，是一種尊敬前賢的精神。但如認為所說未愜，後面就有「臣松之云云」，以發抒己意。

裴松之注《三國》引書甚多，約有245種。³⁰所以宋文帝讚嘆曰：「此為不朽矣」。³¹除了裴注之外，大量蒐集文獻以作為註解的情形在魏晉之後極為普遍。如：世稱「四大古注」，除前述裴松之注《三國》外，尚有酈道元《水經注》、劉孝標《世說新語注》、李善《昭明文選注》。酈道元引書436種（經部84種史部208種子部62種集部82種）³²。劉孝標引書414種。（經書35種史部288種子部39種集部42種）³³而《史記》三家注的唐代司馬貞《史記索隱》也引書414種（經部117種史部269種子部86種籍部42種）³⁴。李善注《文選》引書多至1689種。³⁵四大古注所引文獻可謂浩博。到了宋代朱熹的《四書集注》、《楚辭集注》，黃鶴補注《千家集注杜工部詩史》、鮑彪《戰國策校注》、司馬光《太玄經集注》也都能博引典籍來作訓解，以沾溉後學。

綜合上述，集解之取材是蒐集眾家之語，以便互相補充、辨證。而其注釋之內容：有考證作者生平思想、著書緣起、闡發作品思想、考證補充歷史事實與訓詁名物典故等等。³⁶至於在臚列各家之說法，若有相互牴牾，或不愜己意時，往往作出按語以闡發己意。

³⁰ 見註23，頁317。

³¹ 梁·沈約，《宋書·裴松之傳》（臺北：鼎文書局，1975），卷64。

³² 鄭德坤，《水經注引書考》（臺北：藝文印書館，1974），頁3。

³³ 沈家本，《世說注所引書目·序》，《沈寄移遺書》（臺北：文海出版社，1967），頁817。

³⁴ 程金造，《史記索隱引書考實·序》（北京：中華書局，1998），頁3。

³⁵ 董洪利，《古籍的闡釋》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），頁13。

³⁶ 參見董洪利，《古籍的闡釋》（瀋陽：遼寧教育出版社，1995），頁158-231。

四、輯錄體精神與集解相合

解題之輯錄體概念起於南宋王應麟（1223---1296）之《玉海·藝文部》（卷三十五～六十三）。《玉海》雖為類書，但其中之〈藝文部〉卻以記圖書目錄為主之門類。其編輯方法是在每一編題之下博採資料，如正史類「漢史記」條，引〈司馬遷傳〉、〈漢書藝文志〉、〈隋志〉、〈唐志〉、〈裴駙集解序〉、〈司馬貞索隱序〉、〈張守節正義序〉、「晁公武」、「呂氏」、《史通》之文，或明篇章，或述義例，或敘著作之由，或補闕遺，則史記之大旨，可窺見無遺。亦有子題下，但引書名、卷數、撰者、間有說明，如易類「（宋）周易傳」條引宋人胡瑗等易傳數十種，春秋類「宋朝春秋傳」條引宋人劉敞等春秋數十種，萃集而成，如此可見宋人為《易》及《春秋》作傳之大概。《玉海·藝文》編題所引資料，其例有考訂篇卷、明學術變遷、敘著述之由來、論書之大旨及其得失、考作者之生平、記版本、載錄序跋、記載某書引用已亡佚之書、供詞章採錄之文、記敘著述情形等項。³⁷其中雖多抄錄成言，但於引文後往往間附按語，如卷三七「周書」條下案云：「書多駁辭，宜孔子所不取。抑戰國處士私相綴續，以周為名，孔子亦未必見。」故疑此為偽書。

比王應麟時代稍晚，馬端臨《文獻通考》成書於元成宗大德十一年（1307），內有〈經籍考〉七十六卷，其體例頗值得注意。〈經籍考〉小序云：

今所錄先以四代史志列其目，其存於近世可考者，則採諸家書目所評，並旁搜史傳、文集、雜說、詩話，凡議論所及，可以紀其著作之本末，考其流傳之真偽，訂其文理之純駁者，則俱載焉。俾覽之者如入群玉之府而閱木天之藏。不特有其書者稍加研窮，即可洞究旨趣；雖無其書，味茲品題，亦可粗窺端倪。蓋殫見洽聞之一也。³⁸

即可知其取材之宏富。根據統計，主要徵引十一家書目。除此之外，古今學者的考證和評論也廣泛引證。徵引之著作，明確標出書名者，共四十四部，共稱引二七七次，而徵引序跋、書信、墓銘，或只言片語者計八十五家，共徵引四八一次，其中序跋達二二七篇。³⁹這些豐富的資料，排比輯列，引用在各書條目之下。如卷五十九「《韓昌黎集》四十卷《集外文》一卷」條，引晁公武《讀書志》，李漢〈文集序〉，《唐書》本

³⁷ 參見陳仕華，《王伯厚及其玉海藝文部研究》（臺北：臺灣商務印書館，1993），頁121-129。

³⁸ 元·馬端臨，《文獻通考經籍考·序》（臺北：新文豐出版社，1993），頁2。

³⁹ 參見王承略，〈試論《文獻通考·經籍考》的著錄依據和著錄方法〉，《古籍整理研究論叢》第二輯（山東：山東文藝出版社，1993），頁207-214。

傳〈贊〉、《歐公詩話》、陳振孫《解題》。則退之之生平、詩文風格、卷帙之流傳，皆能包涵。馬氏有議論者，間附案語。如卷五十八《陳子昂集》條，共引「晁氏曰」、「陳氏曰」、「後村劉氏曰」三種成說。而此三書則引據柳儀曹、韓退之說，內容大抵皆為稱許子昂之文。但文後馬氏按語云：

陳拾遺詩語高妙絕出齊、梁，誠如先儒之論。至其他文，則不脫偶儷卑弱之體，未見其有以異於王、楊、沈、宋也。然韓吏部、柳儀曹盛有推許，韓言「國朝盛文章，子昂始高蹈」，柳言「備比興著述二者而不忤」，則不特稱其詩而已。二公非輕以文許人者，此論所未論。本傳載其〈興明堂〉、〈建太學〉等疏，其言雖美，而陳之於北朝，則非所宜。史贊所謂「薦珪璧於房闈，以脂澤汙漫之」，信矣！

除肯定作者之詩外，則於藝之外的人品，則別有觀察。可謂「各書內容之梗概，覽此一篇而各說具備」⁴⁰，務使讀者能知「著作之本末，流傳之真偽」。

王、馬二書對編題中所著錄之書籍，以輯錄諸家之說作為方法，用以揭示文獻，一如目錄中之解題。集解之取材也是蒐集眾家之語，輯錄相關文獻，按序排比，附於相關文字中。以便互相補充、辨證。深化對文字、義理的闡釋。此輯錄諸家之說作為解題之方法，與集解的特質有其一致性。又余嘉錫嘗云：

古之為目錄學者，於《七略》四部之書，皆嘗遍讀。當其讀書之時，其心之所欲知，正與吾輩相同。於是旁搜博考，不厭求詳。既已左右采獲，則自惜其為之之勤，又知後之人亦甚需乎此也。於是本其研究之所得，筆之於書，以公諸世。⁴¹

輯錄體解題既有目錄書「旁搜博考，不厭求詳」之功能特質。其與集解之博採精神相近。兩種文獻類型雖然揭示的對象不同，前者以揭示書籍為主，後者則以闡釋典籍之文為主。但運用博採眾說之意識則無異。以時代先後來論，輯錄體解題受集解之影響，當無疑問。至於集解在採摘眾說時，有其主觀的學術偏向。而輯錄體解題何獨不然，但因論題牽涉較廣，俟後再論。

此外，在書籍形式上，義疏與經注本來是別行的，後來為便於閱讀才有注疏合一之本。宋浙東茶鹽司所刻《禮記正義》，後有宋紹熙三年三山黃唐跋：「六經義疏，自

⁴⁰ 姚名達，《中國目錄學史》（臺北：臺灣商務印書館，1981），頁220。

⁴¹ 余嘉錫，《目錄學發微》（臺北：藝文印書館，1987），頁40。

京蜀監本皆省正文及注，又篇章散亂，覽者病焉。本司舊刊《易》、《書》、《周禮》，正經注疏萃見一書，便於披繹，他經獨闕。」其中《周禮注疏》今藏於臺北故宮博物院，為最早注疏合刻本。⁴²而起於宋代的目錄之輯錄體解題，薈萃群言在一書之下，在形式上也是為便於文獻資料之閱讀。二者在編排文獻的意識也是相同的。

五、結語

文獻為社會之產物，其形態產生伊始，雖談不上有社會普通性，但卻是走向具有廣泛社會性之方向發展，此即為文獻之社會化。⁴³故而社會文化環境對文獻體裁之變化，皆有顯著影響。集解源自於漢代，本為解經而設，迨及後世史學勃興，不只是訓詁字義，其於史事之異同，與夫諸家之史評亦多引用，並發抒以己意。此體一興，不論字義名物之解釋，或義理之闡釋皆有深化作用，故踵之者夥，擴及四部。

目錄之輯錄體解題輯錄各家之說，以揭示文獻，其性質承繼《別錄》之敘錄，所不同者為撰寫方法。後者綜述各家之說，以融於己意，而成一篇。前者將各家之說，輯錄排比，己意則附為按語。期能在撰寫方法上「諸家並陳」而又兼「自抒己見」。此類解題發展趨勢在意識上受集解、類書等已成熟之文獻類型影響。馬氏創例於前，後世迭有佳作。有清一代，蔚為大國。由此觀之文獻類型之相互影響，可謂大矣。

參考文獻

一、古籍

漢·班固，《漢書》，臺北：鼎文書局，1975年。

魏·何晏，《論語集解》，臺北：藝文印書館《百部叢書集成》本，1971年。

劉宋·范曄，《後漢書》，臺北：鼎文書局，1975年。

梁·皇侃，《論語集解義疏》，臺北：藝文印書館《百部叢書集成》本，1971年。

梁·僧祐，《出三藏記集》，北京：中華書局，1995年。

梁·沈約，《宋書》，臺北：鼎文書局，1975年。

⁴² 參見昌彼得，〈跋宋浙東茶鹽司本《周禮注疏》〉，《增訂蟬菴群書題識》（臺北：臺灣商務印書館，1997），頁4-17。

⁴³ 參見賀修銘，《文獻生產的社會化及其影響》（湖南：湖南教育出版社，1997），頁16。

- 唐·魏徵，《隋書》，臺北：鼎文書局，1975年。
- 唐·劉知幾撰，清·浦起龍釋，《史通通釋》，臺北：里仁書局，1993年。
- 宋·衛湜，《禮記集說》，臺北：臺灣商務印書館《影印文淵閣四庫全書》本，1986年。
- 元·馬端臨，《文獻通考經籍考》，臺北：新文豐出版社，1993年。
- 清·朱彝尊原著，侯美珍等點校，《點校補正經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1998年。
- 清·永瑤，《四庫全書總目》，北京：中華書局，1987年。
- 清·章學誠，《文史通義》，臺北：里仁書局，1984年。
- 清·陳壽祺，《五經異議疏証》，上海：上海古籍出版社《續修四庫全書》影印本，2002年。

二、近人專著

- 王鍾翰，《清史補考》，瀋陽：遼寧大學出版社，2004年。
- 沈家本，《沈寄簪遺書》，臺北：文海出版社，1967年。
- 余嘉錫，《目錄學發微》，臺北：藝文印書館，1987年。
- 昌彼得，《增訂蟬菴群書題識》，臺北：臺灣商務印書館，1997年。
- 姚名達，《中國目錄學史》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。
- 程千帆，《史通箋記》，北京：中華書局，1986年。
- 陳仕華，《王伯厚及其玉海藝文部研究》臺北：臺灣商務印書館，1993年。
- 陳金木，《黃侃之經學》，臺北：國立編譯館，1996年。
- 陳寅恪，《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，2001年。
- 梁啟超，《飲冰室專集》，上海：中華書局，1941年。
- 梁啟超，《佛學研究十八篇》，上海：上海古籍出版社，2001年。
- 馮浩菲，《中國古籍整理體式研究》，北京：北京圖書館出版社，1997年。
- 賀修銘，《文獻生產的社會化及其影響》，湖南：湖南教育出版社，1997年。
- 程金造，《史記索隱引書考實》，北京：中華書局，1998年。
- 董洪利，《古籍的闡釋》，瀋陽：遼寧教育出版社，1995年。
- 鄭德坤，《水經注引書考》，臺北：藝文印書館，1974年。

三、學位論文

- 莊清輝，《四庫全書總目經部研究》，政治大學中國文學研究所碩士論文，1988年。

《北市大語文學報》第十二期；167-194頁
臺北市立大學人文藝術學院中國語文學系 2014年12月

全臺首著鸞書釋疑 ——兼論《警世盤銘》佚文調查報告

黃文瀚*

【摘要】

臺灣最早扶鸞記載，可追溯自《鳳山縣志》康熙五十八年的紀錄，但宗教化的特徵還未大備。逮至宜蘭地區新民堂具有開堂掛牌、組織職務、禮節儀式以及扶鸞問事等初步宗教化規模，並繁衍出許多子堂進而影響全臺，所以各地鸞堂大多視新民堂為蒿矢。而在討論全臺第一部鸞書方面，過去學界，因澎湖樂善堂在《覺悟選新》書中自稱：「全臺鸞務開基」及「全臺首著第一部鸞書」，研究者在沒有史料佐證，及深入研判下，就信以為真，並經一再徵引，現幾乎成為定論。

事實上，全臺首著第一部善書，並不是澎湖樂善堂的《覺悟選新》，樂善堂也不是全臺鸞務開基。這爭議，學界鮮少有人討論。本論文試以宜蘭市新民堂《警世盤銘》、宜蘭市鑑民堂《化蘭全書》、宜蘭市醒世堂《善錄金篇》、澎湖縣樂善堂《覺悟選新》等鸞書為文本。分兩大節討論，從鸞堂開堂日期、成書年代、行忠堂《醒世全書》收錄各個鸞書的排序時間，三面向進行論證，勾勒出清末臺灣鸞堂的發展情形，同時以時間軸，清楚排序出鸞書著造先後。更以《警世盤銘》、《善錄金篇》、《覺悟選新》等文本自證其淵源關係，以釐清長期以來「全臺鸞務開基」及「全臺首著第一部鸞書」的誤信。

關鍵詞：首著鸞書、《化蘭全書》、《善錄金篇》、《警世盤銘》、《覺悟選新》

* 臺北市立大學中國語文學系碩士。

The first Phoenix Book in Taiwan

Huang, Wen-Hann *

Abstract

The earliest flying phoenix records in Taiwan could trace back to 《鳳山縣志》- the 58th year of Kang Xi (康熙五十八年), when the religionization of that record was still not mature enough. There were some preliminary religion rituals developed in I-Lan 新民堂 and many Sub-Phoenix Hall had derived from here. So far, the argument about which book is the first Phoenix Book in Taiwan has no consistency in academic statements. The first acknowledged one should be 《覺悟選新》 in Penghu 樂善堂, which was the most significant ever record make of most researchers.

This paper aims at identifying the first Phoenix Book in Taiwan through textual analysis of Phoenix Books of 《警世盤銘》 in I-Lan 新民堂, 《化蘭全書》 in I-Lan 鑑民堂, 《善錄金篇》 in I-Lan 醒世堂, and 《覺悟選新》 in Penghu 樂善堂. The issues discussed in this paper include the date the Phoenix Hall established, the time the Phoenix Book published, and the ranking data chronologically by 《醒世全書》in 行忠堂. With the timeline observing, this paper respectively arranges the writing and finishing time of each Phoenix Book. By comparing the relationship among 《警世盤銘》, 《化蘭全書》, 《善錄金篇》, and 《覺悟選新》, this paper clarifies the misconception toward the misunderstanding of the first Phoenix Book in Taiwan.

Keywords: The first Phoenix Book, 《化蘭全書》, 《善錄金篇》, 《警世盤銘》, 《覺悟選新》

* Master, Department of Chinese Language and Literature, University of Taipei.

壹、前言

國內外「臺灣鸞堂研究」分為兩大議題，一為鸞書文學之分析，二為鸞堂系統發展之探討。前者多著眼前賢在臺灣文學的貢獻以及其作品的賞析，如簡宗梧、梁淑媛、許俊雅、謝聰輝、游適宏、林美清、韓學宏、歐天發、陳瑤玲、陳麗蓮等人。後者多以歷史、宗教、民族、社會等層面研究，主要學者有丁仁傑、王世慶、王志宇、王見川、李豐楙、李世偉、宋光宇、范純武、張二文、游子安、鄭志明、石井昌子、酒井忠夫、柯若樸（Philip A. Clart）、康豹（Paul R. Katz）、焦大衛（David K. Jordan）、歐大年（Daniel L. Overmyer）等人¹。

王見川引鄭志明之言，斷定在新近鸞書不斷增加的情況下，貿然推動鸞書的文學形式是極為危險的，且無法引起學者共鳴²。然而近年來，此類臺灣宗教與文學之進路大肆推進，研究篇數有若雨後春筍般的推陳出新，全賴於2006年《全臺賦》的出版。其書輯錄了不少經由宗教扶鸞而成的賦作，引起諸多學者對臺灣宗教賦的全面討論。筆者認同許俊雅的看法，我們研究者也許可以從鸞書的歷史價值與文學品質的角度來判斷取捨問題，例如林漢章〈余清芳在西來庵事件所使用的善書〉，論述事件相關善書，使《警心篇》大受矚目。而《警心篇》所刊的〈臺灣形勝賦（不拘韻）〉又是相當特殊的一篇作品，可以與章甫〈臺陽形勝賦〉、卓肇昌〈臺灣形勝賦〉到林夢麟〈臺灣形勝賦〉並觀討論。而鸞體賦、醫體賦以及詼諧之風的作品與唐代俗賦、清末民國以來報刊雜誌的詼諧之作（詩、文、賦都有）亦有相當關係，甚或有些賦作直接從上海報刊轉載，吾人可以更清楚掌握當時兩岸文學文化的流動狀況³。

許俊雅陸續蒐集到許多鸞書中的宗教賦作，包括《覺悟選新》、《醒世新篇》、《現報新新》等鸞書（主要取材在《民間私藏：臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化》叢書），提出對《全臺賦》補遺的必要。然而這期間又出現了許多史料文本，在筆者與梁師淑媛親自參訪田調，並結交許多在地文史工作者，集思廣益的討論下，發現有更多鸞書少為前人所研究，並且讓我們蒐羅出來。其中包括蔚為重要的鸞書序與佚文—宜蘭新民堂《警世盤銘》與宜蘭勉民堂《復初編》以及鸞書文本—宜蘭醒世堂《善錄

¹ 感謝兩位匿名評審的肯定與意見，據此筆者可以修改論文為最後定稿。本研究亦獲諸位師長意見，甚賴業師梁淑媛、康豹、王見川、謝聰輝、賴貴三以及周志煌等教授惠賜南針，獲益良多。在田野調查方面，除了梁師帶領參加田野調查外，還有研究鸞堂的同好—楊晉平叔以及吳宗明弟對本文提供許多寶貴的資料與進行討論，特此一併致謝。

² 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天出版社，1996年），頁207。

³ 許俊雅：〈《全臺賦》的後續效應及輯佚〉，《臺灣文學館通訊》，2012年3月，頁34。

金篇》。筆者發現《警》書與《復》書的佚文，是近期調查報告新的進展。而《善》書收錄的文學作品各體兼備，多有佳作。此三書除了可以探討鸞堂起源與分流外，各有7篇神明行述⁴、6篇神明行述⁵與9篇鸞賦⁶可供研究，未來希冀能得到更多學者重視。

感謝全臺各地鸞堂在田調工作給予的幫助，我們也補遺鸞堂所缺失的鸞書，如宜蘭市新民堂的《警世盤銘》（光緒17年，1891）序及佚文、宜蘭羅東勉民堂的《復初編》（明治34年，1901）序及佚文、宜蘭冬山振安堂的《玉律經書》大中庸三卷（尚遺卷二，明治37年，1904）以及基隆大竿林代天宮的《玄光寶鏡》天地人三冊（民國41年，1952）。亦曾協助頭城喚醒堂策劃2013年鸞堂文物展以及各地鸞堂的文物整理建檔，希望藉著此文史工作的整理，能讓後世子孫記起遺落的回憶，追思祖先的風範。臺灣史研究與臺灣文學研究是一體難分的，所以，簡宗梧曾云：「臺灣鸞書賦的興衰，不但展現賦體在臺灣的另類發展軌轍，同時也反映了臺灣政治、人文、經濟、社會的某些變化和需求。所以臺灣鸞堂賦不但是賦學研究的一塊璞玉，對臺灣史研究也是有待開發的區塊」⁷。

在筆者研究臺灣鸞賦的同時，除了經由田野調查之功，找出了新的佚文外，也發現一些學界存疑與不確定的區塊，嘗試做出解釋。對於「全臺首著鸞書是指哪一本書」、「醒世堂的正確開堂日期」，以及「《醒世全書》編輯各地鸞堂鸞書的排序方法」，提出一些淺見，竊以為滿足自身一點考據趣味，恐流於枝微末節，還望方家不吝指導。

清代扶鸞禁令雖然有規範，但在執行上有許多漏失，因為當時臺灣屬於邊陲地區，甚依賴被視為皇權延伸的士紳們，多藉扶鸞活動擴張其儒家教化以導民歸善，所以臺地鸞堂早在道光年間即已出現。

逮及光緒年間，全臺第一本「鸞書」的面世，記錄著一個嶄新時代的即將來臨，也預告舊故秩序的即將解體。它不比從前的善書，多以行述小說型態呈現，反而將應考的正統文學，如詩詞賦八股等文體來創造作品。清廷對待扶鸞活動已經是睜一隻眼閉一隻眼，將應考科目的文體收錄在鸞書上發行以及占問試題，此舉豈不是一種公然

⁴ 按：《警世盤銘》序見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁74-77。佚文見於淡水行忠堂：《儒不道錄》，卷十五為部，（臺北：行忠堂編，初版1911年），頁142-182。

⁵ 按：《復初編》一書，序見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁114-117。佚文見於淡水行忠堂：《儒不道錄》，卷十五為部，（臺北：行忠堂編，初版1902年），頁195-209。

⁶ 按：宜蘭醒世堂《善錄金篇》中賦作計有9篇，依序為竹字部的〈耕歷山賦〉、〈行述賦〉。匏字部的〈戒洋煙賦〉、〈戒烟花賦〉、〈戒頭人賦〉、〈戒狀師賦〉、〈謀淫賦〉、〈戒訟賦〉。土字部的〈節畧賦〉。

⁷ 梁淑媛：《飛登聖域－臺灣鸞賦文學書寫及其文化視域研究·簡宗梧序》（臺北：五南出版社，2012），頁（3）。

挑戰的行為？原因不外乎當時中央政府已經漸漸失去其地方影響力，且清末的冗官過多與候補不易導致仕途阻礙，蘭地士人只好將過去所學發揮至鸞書上，開始創新與擴大其收錄的文體，引發各地諸堂仿效此例，遂成一股新穎的造書風潮。

貳、臺灣鸞堂的起源與開展

一、新民堂、醒世堂、鑑民堂以及澎湖樂善堂的開堂日期

(一)宜蘭市新民堂

新民堂開堂於光緒16年（1890）二月至五月。李望洋《警世盤銘》序中，記載「庚歲花月之時，借蔣家為駐足，賴諸子以扶鸞……旋因蔣家室陋，爰築新民堂於蘭城適中之處」。

李望洋《善錄金篇》序中提到的「得柯家為駐足」，敘述著1890年4月醒世堂開始在柯錫疇家裡扶鸞。倘若從同一人的用字詞彙判斷，《警世盤銘》序中提到的「借蔣家為駐足」，也是表示著光緒16年2月新民堂開始在蔣國榮家裡扶鸞，但是不是在2月立即開堂便不得而知了。「駐足」一詞，只能代表著「開始扶鸞」，但不表示為「正式開堂」。

在《善錄金篇》袁了凡神明序也提到：「聖帝得駐足之鄉，自梅朔起」（但是同年6月16日才正式開堂）。也可知道「駐足」一詞表示著「扶鸞」的意思，並不是開堂時間。所以，一般認為新民堂正式開堂始於「庚歲花月之時，借蔣家為駐足」（1890年2月），是可以再商確的定論，時間可能再挪後一些。

更有一說，以《宜蘭縣志》敘述主張新民堂建在「光緒16年10月興建，經年竣工」⁸。但是，新民堂正式開堂的日子，不是非要待到新堂落成並遷移至蘭城適中之地的時候。這只能說明「新堂」建在1890年10月且隔年落成，但不充分表示開堂時間必在遷居之後。如范純武與吳宗明曾在國科會計畫中有過如此陳述：

況醒世堂同年六月既望時迎新民堂二恩主進堂，可知道新民堂開堂日期不晚於6月16日。⁹

既然醒世堂能在其書房「臥雲山房」開堂，那麼，新民堂在從蔣家搬至新址以前，也是有可能在蔣家開堂的。但記載可能早在蔣家即先開堂之直接證據缺乏，又不知其開

⁸ 《宜蘭縣志·人民志·2卷》（宜蘭，宜蘭縣文獻委員會，1969年），頁9。

⁹ 吳宗明：〈「時時捧筆扶、處處造金篇」：清末以來宜蘭地區的鸞堂發展與現況調查〉，《行政院國家科學委員會補助大專學生參與專題研究計畫研究成果報告》，2011年3月，頁9。

堂的確切時間，往往只能從間接證據推測，遂以光緒16年（1890）2月至5月之間為新民堂開堂的可能時間。

不能說臺灣地區鸞堂起源在於宜蘭，雖然後世鸞書記錄各地鸞堂始祖大多奉新民堂為蒿矢，但其開堂始於光緒16年（1890），在臺灣鸞堂發展近代史來看，亦屬中期。只能說明宜蘭市鸞堂群首先更新鸞書體例，擴大收錄的文體，不再侷限於常見的行述等小說紀錄，並將鸞務興盛，中繼奮進，爾後待頭城鎮喚醒堂傳播全臺各地，將鸞堂文化發揚光大。



圖1：新民堂現況

（二）宜蘭市醒世堂

醒世堂（又名施善堂）開堂於光緒16年（1890）六月。近期研究大多主張醒世堂開堂在光緒16年（1890）4月1日，即引證《善錄金篇》的李望洋序中：「玉旨開堂濟世，

經於梅月朔日，得柯家為駐足，藉諸子以效勞」¹⁰。

范純武與吳宗明曾引證於同一部書的蘇朝輔小引中，認為醒世堂正確開堂日期為光緒16年6月16日¹¹。筆者也是支持此看法，並加入新的佐證。對於《善錄金篇》的附錄〈警夢奇新〉，關於此事的記錄。

小引中有提到同年四月初，柯錫疇為解母病之危開始扶鸞卻還未開堂一事：

降筆指八章十二條，並示准請情由。柯子一家情願遵行，而母症得以漸平。鄰近偵知，日來求判，而開堂濟世之念怦然動矣。¹²

從「開堂濟世之念怦然動矣」一句，可知1890年4月時並未開堂，逮及同年6月16日，蘇朝輔時任新民堂之董，迎二恩主進堂賜匾，號曰醒世與施善：

雖前蒙雷部將軍李，派任新民堂之董，而奔馳彼此，自覺勞而罔怨。迨荔月既望，本堂同人迎二恩主進堂及陞匾，沿街設案，老幼恭迎，誠一時盛舉也。聖帝號曰「醒世堂」，星君號曰「施善堂」。¹³

說明新民堂與醒世堂之母子關係，到1890年6月16日才分堂於醒世堂，醒世堂方迎二恩主（關、張）進堂、開印、陞匾。

另一方面，在《善錄金篇》的附錄〈警夢奇新〉內，以日記的形式記錄每日細節瑣事，可供吾人研究者做更一步細部之考證，以佐證醒世堂的正確開堂日期，如在1890年4月11日曾記「請開堂濟世」之事，九天司命真君諭令延期：

楊子等欲請吾作主，開堂濟世，卻是行善之首。爾等若無十分誠意，此舉萬難准行。……今爾誠求，速集執事，方可再議，切切毋違。¹⁴

在隔天的同時，也記錄南天將軍周降筆取消：

昨因恩主張與吾恩主會議，言爾欲請開堂濟世之事，我恩主恐爾未能實心。今宵所以著吾到此，但現人數未足，堂規未諳。開堂之事，實無容以造次為也。¹⁵

¹⁰ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，李望洋序，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁40。

¹¹ 吳宗明：〈「時時捧筆扶、處處造金篇」：清末以來宜蘭地區的鸞堂發展與現況調查〉，《行政院國家科學委員會補助大專學生參與專題研究計畫研究成果報告》，2011年3月，頁9。

¹² 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，蘇朝輔小引，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁44。

¹³ 如上注，頁45。

¹⁴ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁7。

¹⁵ 如上注，頁7。

在同月23日未時，南天文衡聖帝關也降筆斥責：

出口自稱枝堂，鸞事未就，人數未齊，何得謂之堂哉？¹⁶

以上可證1890年4月份並未開堂，逮及同年6月15日的記錄：「二恩主印式乎？南以漢壽亭侯之印，東以九天司命之印，照圖式辦理，以赴擇吉應用。至安座陞匾，定於明日辰時舉行」¹⁷。印章樣式如下圖1所示：



圖2：其文曰「漢壽亭侯之印」，即關聖帝印。

附錄所記與蘇朝輔主張的開堂日期，「荔月既望，本堂同人迎二恩主進堂及陞匾」之時間完全吻合。屆時堂規儀式、成員組織、賜堂號、賜聯、陞匾、開印以及安座，備妥周全，方謂「開堂」。所以，以《善錄金篇》一書中蘇朝輔小引與其附錄〈警夢奇新〉記載作為對照和印證，可修正醒世堂的開堂日期，係光緒16年（1890）6月16日為正式開堂的日子。

（三）宜蘭市鑑民堂

宜蘭市鑑民堂始於光緒16年（1890）九月。有一說認為鑑民堂開堂於光緒14、15年¹⁸，但其正確日期可參照《善錄金篇》附錄中，1890年9月14日的記載，「珍滿力庄陳

¹⁶ 如上注，頁15。

¹⁷ 如上注，卷二石部，頁46。

¹⁸ 「該堂鸞書《龍鳳圖全集》（刊於1905年）上寫道『重修雅處鑑民堂，十六年間德又光』。鑑民堂於明治三十七年（光緒三十年，1904年）重修，因此向前推算十六年，則鑑民堂約創於光緒十四、十五年（1888-1889）。」王見川、李世偉：《臺灣的民間宗教與信仰》（臺北：博揚文化，2000年），頁37。

掄元等稟請分堂由」¹⁹。以及隔日9月15日，准鑑民堂開立分堂一事，「據陳子等所請，分堂、造書一節，無不准行」²⁰。

在同一書另一段也曾云及，此堂與醒世堂之關聯以及中秋節開始扶鸞二事：

帝恩優渥……化雨有心，稟遞坎興（醒世堂舊址在宜蘭坎興街），堂分滿力（鑑民堂舊址在宜蘭珍仔滿力庄），俯邀恩准，更覺晴怡。桂月中秋鸞扶，檀香盡日烟靄……天帝玉旨下凡，歲方飲菊。特命太子天君主席，書號《化蘭》，鑑民堂標。²¹

鑑民堂鸞手曾在8月15日即先扶鸞，但要到9月15日才開始開堂與造書。鑑民堂分堂於醒世堂²²，且開堂日期為光緒16年（1890）9月15日，確為定論。



圖3：鑑民堂現況

¹⁹ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷三絲部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁21。

²⁰ 如上注，頁22-23。

²¹ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷八木部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁36-37。

²² 「鑑民諸子分堂宣化」一語，見於見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，蘇朝輔小引，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁45。

(四)澎湖縣樂善堂

澎湖樂善堂始於光緒17年（1891）三月。普勸社（一新社）是澎湖樂善堂的前身，普勸社成立於咸豐元年，成立之初以宣講活動和慈善活動為主。普勸社（一新社）在這時屬於宣講的文人乩壇，直到光緒十七年三月開設樂善堂才轉變為鸞堂，開始鑄造鸞書²³。因為扶鸞活動甚早，樂善堂曾被誤認是臺灣最早的鸞堂²⁴。開堂之後所造鸞書《覺悟選新》更自褒為「臺澎間首著一部善書」。如其書所附：

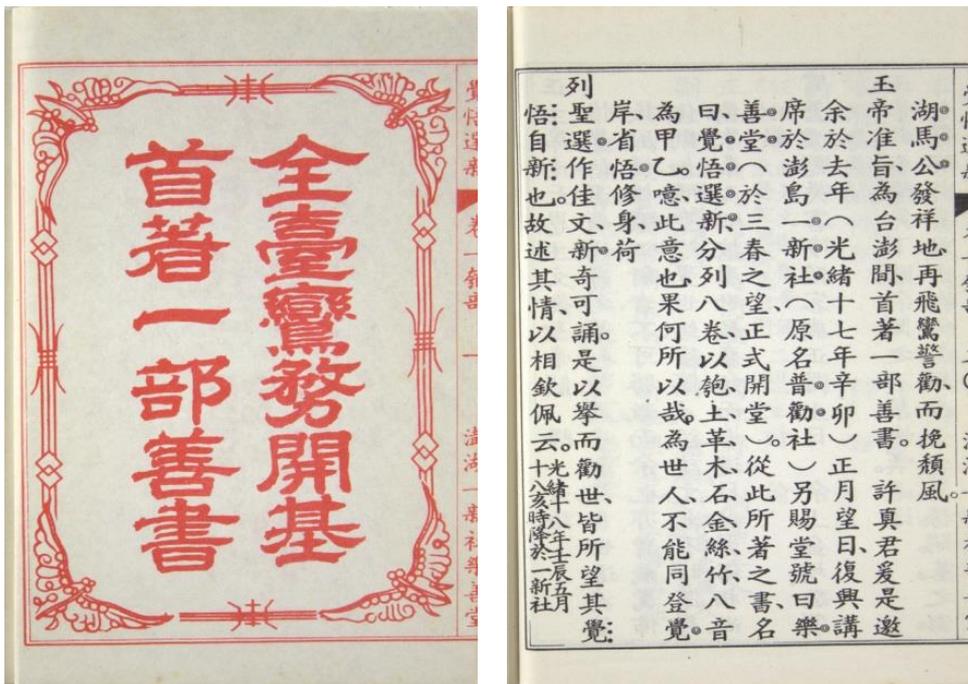


圖4：《覺悟選新》自云為全臺鸞務開基首著一部善書

²³ 游子安曾定義新式鸞堂與舊有文人乩壇，在於「印書宣傳」的區隔。請參見游子安，《清代善書與社會文化變遷》（香港中文大學博士論文，1994年）。

²⁴ 澎湖縣馬公鎮樂善堂，始自前清咸豐三年文人畢集，開設普勸社，體先賢之法則，遵往聖之芳徽，立善枱而佈勸，興宣講以移風，復創設沙盤木筆恭請南天恩主及余下凡開壇，藉乩鸞而濟世，一時聖教大盛，至光緒十三年丁亥正月改稱一新社，從此宣講又見煥然一新，復於光緒十七年辛卯開設樂善堂，初著覺悟選新一書頒行世道...本社最享亨嘉之運，尤以清水改除鴉片烟毒一事最著奇蹟，於是香火鼎盛，鸞堂從此流傳臺澎各地。見於澎湖樂善堂：《覺悟又新》，卷一鸞部，（澎湖縣：馬公鎮樂善編，1982年），頁38。

且從樂善堂《覺悟又新》的〈鸞務開基賦〉，探樂善堂的前身沿革：

遊西瀛以覽勝兮蒙馳聘到斯壇，嘆滄桑之變幻兮嗟末俗不忍看，觀人心多不古兮違聖教尚異端，舍正路而弗由兮或奸險或兇殘，怒蒼穹因降劫兮民塗炭怎得安，幸聖真懷悲憫兮臨救世且揮鸞。藉神道而設教兮宣果因講聖諭，先普勸後一新兮會文人成奇遇（咸豐三年癸丑先開普勸社至光緒十三年丁亥改號一新社），既結社再開堂兮著選新書覺悟（光緒十七年辛卯開設樂善堂並著第一集書），顯仙乩解烟毒兮濟靈方施甘露（光緒廿七年辛丑以清水改毒烟聞名全省各地），得諸生共效勞兮隨孔趨亦孔步，仰天恩之浩蕩兮挽頹風為先務。²⁵

澎湖縣扶鸞宣講之事確實始於清代中葉，但開始扶鸞並不代表開堂的時間最早，起初還只是士人集會結社而已，跟上述各堂判斷相同，還是以正式開堂時間為準。觀其所造《覺悟選新》與《覺悟又新》書中揭褔正式開堂的時間，於光緒17年（1891）3月15日。

（五）小結

直到日治初期，頭城鎮喚醒堂直接承繼宜蘭市鸞堂群，並將鸞務發揚光大，在臺灣最具有影響力。以宜蘭集大成之鸞堂信仰傳播到淡水行忠堂²⁶與新竹宣化堂²⁷等處，遍地開花爾後成功的影響全臺鸞堂之發展。在鸞堂發展史上，喚醒堂與宜蘭市鸞堂群有著承繼關係，其廓清鸞堂鸞務，復興漢學，開啟「儒宗神教」，頭城鎮喚醒堂在鸞堂歷史上的地位實足振聾發聵，功不可沒。

若依照歷史文化上，臺灣各地區的移墾次序，宜蘭不太可能是全臺「最早開堂」的地區²⁸，但可以說是，宜蘭地區的鸞堂，士人乩壇與民間信仰相結合，又發展了具有開堂領牌、組織職務、禮節儀式以及扶鸞造書等宗教化規模。宜蘭新民堂的出現，標

²⁵ 見於澎湖樂善堂：《覺悟又新》，卷三開部，（澎湖縣：馬公鎮樂善編，1982年），頁68-70。

²⁶ 淡水行忠堂，「位在淡水中寮，是北臺灣最早、最重要的鸞堂，臺北附近的鸞堂，智成堂、覺脩宮、行天宮等，皆是其子堂或再傳子堂，而慈惠宮就是源於其子堂覺脩宮，後擴展全臺。明治44年（1911）輯有善書《醒世全書》二十八冊，收錄各善書序文，為臺灣鸞堂發展留下珍貴記錄」。楊晉平：《喚醒堂文物展》（宜蘭：頭城鎮喚醒堂發行，2011年），頁9。

²⁷ 新竹宣化堂，「明治33年（1900）新竹地方仕紳鄭冠三、黃錫祉等，受喚醒堂盧廷翰等的開導，在北門設立鸞堂，積極著造善書，並將鸞堂傳向新竹、苗栗、臺中、南投等地」。如上注，頁9。

²⁸ 「其後林氏（林文龍）再以康熙58年（1719）陳文達修撰之《鳳山縣志》卷十所載：『仙堂，在長治里前阿社內。鄉人何侃鳩眾所建，祀五文昌，能降乩。環植竹木、花果，頗有勝致。後建草亭，為遊人憩息之所。近復合祀東王公、西王母於內』，證明扶鸞活動在康熙五十八年以前已有。這條資料確有相當的價值，顯示扶鸞活動於清初已有。」王志宇：《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》（臺北：文津出版社，1997年），頁31。

榜著全臺鸞堂的成熟，適才影響各地鸞務。宜蘭地區本屬政令邊陲地帶，當地扶鸞信仰盛行，清代官方為了方便管理民眾，開始不顧禁令扶鸞，公開在鸞書寫序，甚至親自加入民間鸞堂。逮及日本佔據臺灣，各地民心惶惶，鸞堂信仰開始大盛，具宗教規模的宜蘭地區鸞堂組織則成功的反撲各地地區，吸引各地士紳巨賈。經由清末新民堂、醒世堂的初步重整鸞務，逮及日據喚醒堂的發揚光大，這才成功的影響了全臺各地的鸞堂。

宜蘭地區鸞堂為何能「中繼興盛」，最終影響全臺各地鸞務。探索其緣由，應該與其外在因素「救劫論」的興起，和內在因素「合作互助」有關。

以扶鸞造書來宣揚「救劫論」之紀錄始於南宋，可參考謝聰輝《新天帝之命—玉皇、梓潼與飛鸞》一書²⁹。到了清中葉道光年間，鸞堂藉此風行遍立，形成一股造書濟世的熱潮。這股宗教力量一直延續到清末，以至於梁啟超發起對於「乩壇盈城」的感嘆。如清末《善錄金篇》云及：「前之瘟疫，尚未肆起，而開堂濟世者欲速反不達。今者與前不同，速練為妙，猶如救火之急也。……時疫已平矣，學之何益」³⁰？也因為日治時期，臺灣各地流行疾病與鼠疫的盛行，加速了鸞堂信仰蓬勃發展，如喚醒堂《渡世慈帆》以這一種「神聖護佑」作為號召，其云：「若太平之時，無人入堂受訓。殊不知入堂之人，免怨瘟疫，亦免遭疾病與禍患。當於瘟疫之時，吾之鸞生暨免災殃，人所共見」³¹。屆時宜蘭地區鸞堂已頗具規模，水路貿易的交通往來方便，經由頭城鎮喚醒堂的盧廷翰、吳炳珠、呂啟迪等人印書宣傳神妙以鎮壓鼠疫³²，讓鸞堂傳佈開來，如臺北、新竹等地請求宜蘭鸞堂的參與者，至各地教導鸞堂組織與扶鸞儀式。

在內在條件上，宜蘭鸞堂群交流力道強烈，互助合作。此區域的鸞生關係密切，往來頻繁且多有師承關係。在《善錄金篇》李望洋序提到：

是集係醒世、施善堂降鸞合作，至於新民、鑒（鑑）民諸堂，亦皆有作。然堂之名雖異，而諸聖真救世之苦衷則一。洵千載奇逢，蘭陽盛事也。凡我鸞友，

²⁹ 「……這『救末劫』三字，繼承了與梓潼帝君相關經典的敘述宗旨，也即其受命於玉帝為梓潼神的天職、透過飛鸞降筆出世的經文之核心內涵。」謝聰輝：《新天帝之命—玉皇、梓潼與飛鸞》（臺北：臺灣商務印書館，2013年），頁154。

³⁰ 見於宜蘭醒世堂：《善錄金篇》，卷二石部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁25-26。

³¹ 見於頭城喚醒堂：《渡世慈帆》，卷五克部，（宜蘭：喚醒堂編，初版1896年），頁42。

³² 王世慶據日本警察廳報告：「光緒二十五年（1899）舊曆二月，當新竹地區流行鼠疫時，楊士芳派陳志德、吳炳珠等人到各地方宣講善書《警世奇篇》，分贈各地廟堂及有學識之民眾，以鎮壓鼠疫」。王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，卷37第4期，1986年，頁115。

務須和衷共濟，成此美舉，則獲福無窮焉。³³

在《奇夢新篇》序跋中亦說明宜蘭地區鸞堂相互提攜、頌讚的互動關係：

鑑民妙法民當效，醒世良箴是可傳，發善藥詠於前，挽善回丹鳳，勉民脫金蟬³⁴

鸞堂的倡立者多為地方儒士，他們從小開始漢學的薰陶，詩文訓練早成為自身文化涵養，有些更得過功名與官職，是期望將鸞書「神聖化與經典化」的，以利加強儒家教化的功效。李世偉曾說明：「鸞書乃先聖仙佛所降之書，其地位實等同於儒家經典，期使信眾能恭敬待之」³⁵。

宜蘭的楊士芳與李望洋更是當仁不讓，熱衷於鸞務事業。兩人先後中舉後，聯名倡修文廟，且皆主講於仰山書院。兩人更同時幫《善錄金篇》、《化蘭全書》捐助印書與校閱，楊士芳曾幫喚醒堂《渡世慈帆》寫序，而李望洋曾幫《善錄金篇》、《警世盤銘》寫序。此二人，對宜蘭鸞堂群的發展有極大的貢獻，如林曉山曾誇讚兩人倡導鸞務之功：

適楊君蘭翁以《暗室燈》見贈，細心披(批)閱，自覺神爽焉……庚寅夏，謁李老夫子家，於案頭忽見有《覺世新新》一書，口誦心維，始恍然於扶鸞一法，足為神人同樂。³⁶

在此德高望重的兩人領導下，宜蘭地區先後有許多鸞堂建立，各堂的鸞手也會相互幫忙，共同造書，皆視為「蘭陽盛事」也。故能不以一堂為私心，而以救世作公德，進而成就一龐大的區域組織，甚至影響全臺各地鸞務。

儘管宜蘭市鸞堂群中的新民堂，後世鸞書奉為全臺鸞堂始祖，但它並非全臺最早的鸞堂，如楊士芳所創的集鸞堂時間更早。但首先開堂就代表著頭一個發表鸞書著作嗎？這個問題待以下敘述來答覆。

關於全臺首著第一部鸞書的問題，目前學界爭議較大的共有四本書，有醒世堂《善錄金篇》、新民堂《警世盤銘》、鑑民堂《化蘭全書》以及樂善堂《覺悟選新》。這四本書各有學者支持並有論述，那麼，誰的主張較為正確呢？以下試以《善錄金篇》為基準，對照與比較另外三本書，答案似乎越發明朗。

³³ 見於宜蘭醒世堂：《善錄金篇》，李望洋序，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁42。

³⁴ 「按奇夢新篇四卷，亦神聖所降之警世詩文也。光緒辛卯元月起，至辰月止，均降於臺蘭之鑑民堂。」見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁78。

³⁵ 王見川、李世偉：《臺灣的民間宗教與信仰》（臺北：博揚文化，2000年），頁107。

³⁶ 見於宜蘭醒世堂：《善錄金篇》，本堂自記，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁49。

參、全臺第一部鸞書釋疑

一、《善錄金篇》與《化蘭全書》之比較

在光緒16年(1890)，李望洋師爺柯錫疇以其書房「臥雲山房」改建成鸞堂醒世堂，現已不存，在當時與宜蘭新民堂與鑑民堂³⁷交流往來密切。著有《善錄金篇》是臺灣現存最早的完整鸞書(1890-1891)，文體上各體兼備，賦作更有九篇之多。其子堂有宜蘭鑑民堂、頭城喚醒堂及其再傳子堂綿延發展，影響全臺且構成宜蘭鸞堂系統。

《善錄金篇》全書(正文加上附錄)著寫於1890年4月，於隔年1891年2月完成。醒世堂在1890年9月1日到10月10日，四十天內將《善錄》正文(非判案問症之辦事記錄)扶出，並且將正文前後，分別加入附錄《警夢奇新》(判案問症等記錄)，集結成書。見下圖5所示：

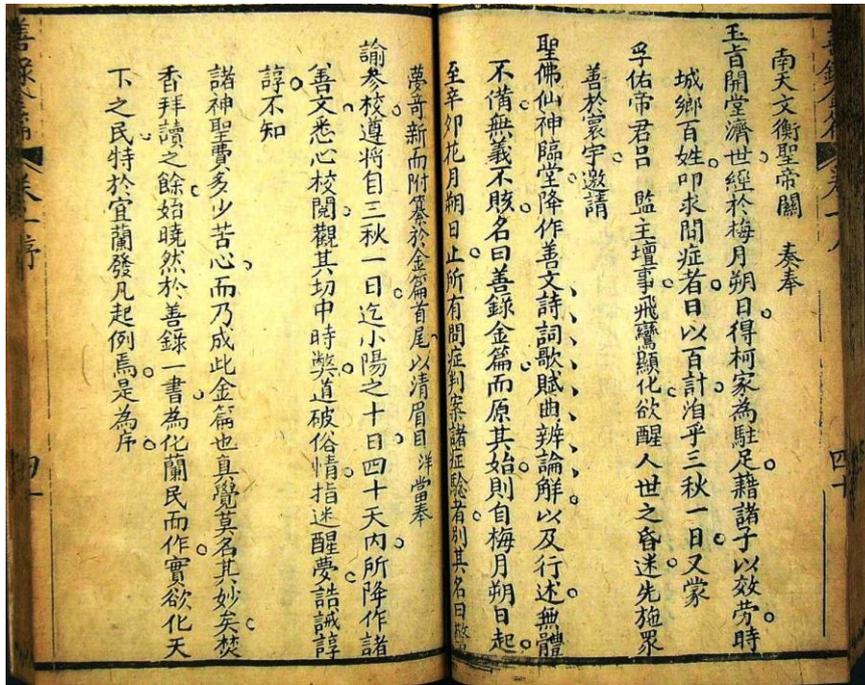


圖5：宜蘭醒世堂《善錄金篇》，李望洋序。正文係光緒十六年三秋月（九月）開始著寫，光緒十六年小陽月（十月）完成。

³⁷ 宜蘭鑑民堂，「原是擺厘陳家登瀛書院，光緒16年(1890)陳掄元自醒世堂請示恩主設立分堂，為「鑑民堂」，著有鸞書《化蘭全書》、《奇夢新篇》、《龍鳳圖全集》多部，是目前鸞堂建築形式保持最完整的鸞堂」。楊晉平：《喚醒堂文物展》(宜蘭：頭城鎮喚醒堂發行，2011年)，頁7。

鑑民堂《奇夢新篇》³⁸跋文有云：「《蘭書》、《善錄》，出自去歲，《奇夢新篇》，成在今年」。此跋文由後世行忠堂記錄並下標語：「按《奇夢新篇》四卷，亦神聖所降之警世詩文也。光緒辛卯年元月起，至辰月止，均降於臺蘭之鑑民堂」。《奇夢新篇》在1891年當時記錄「成在今年」，《蘭書》、《善錄》二書皆「出自去歲」，可知二書正文完成都在1890年。王見川曾引用此資料，以此斷定「蘭書善錄」為《化蘭全書》的別名，且《化》書為全臺第一本的鸞書³⁹，這是首創之見。但上述跋文的「蘭書善錄」真的是化蘭全書的別名嗎？翻見各鸞書並無記載相關引證，反而是簡讀的稱謂—「蘭書」或是「善錄」常被提及。且鑑民堂的鸞手在1890年亦曾參加《善錄金篇》的著作⁴⁰，若是在跋文中提起著作過《善錄》與《蘭書》也不無不可。根據此段記載，既然兩書皆成於1890年，那麼，《化蘭全書》或《善錄金篇》哪一本才是目前所知全臺第一本的鸞書？

醒世堂《善錄金篇》與其分堂鑑民堂《化蘭全書》孰為較早成書與出版？學界各執一端難定論也。但根據筆者研究，《善》書在全書出版以前，即記載《化蘭全書》已出版一事：

太子天君主席，書號《化蘭》，鑑民堂標。民心洗滌，豈宥一縣？《蘭書》工峻，書室馨香，留貽百世……紳士鳩捐人集，情聯膠漆。歡同眾志成城……謹錄鴻章而付梓，梨棗鐫完（雕梨鐫棗，謂之出版）。⁴¹

鑑民堂在1890年9月15日向醒世堂求得分堂，即開始著寫《化蘭全書》正文。那麼，《蘭書》正文完成的確切時間為何呢？雖然《蘭書》一書已經亡佚，但吾人研究者仍然可以在《善錄》一書中，於1891年1月15日上元節的記載，窺見其脈絡：

帝恩優渥…化雨有心，稟遞坎興（醒世堂舊址在宜蘭坎興街），堂分滿力（鑑民堂舊址在宜蘭珍仔滿力庄），俯邀恩准，更覺晴怡。桂月中秋鸞扶，檀香盡日烟靄……天帝玉旨下凡，歲方飲菊。……十五天邀請聖佛仙神，後先垂訓。二四時降造，詩、詞、歌、賦，美善兼收。⁴²

³⁸ 案：鑑民堂《奇夢新篇》已不存，惟留有跋一篇。跋文見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁77-78。

³⁹ 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天書局，1996年），頁175。

⁴⁰ 「是集徐醒世、施善堂降鸞合作，至於新民、鑒（鑑）民諸堂，亦皆有作」。見於宜蘭醒世堂：《善錄金篇》，李望洋序，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁42。

⁴¹ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷八木部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁37。

⁴² 如上注，卷八木部，頁36-37。

鑑民堂鸞生積極寫作《化蘭全書》正文，雖然比《善錄金篇》晚作，可是成書與出版較早。在1890年9月15日後十五天，完成正文，並在隔年上元節以前，將書付梓出版。但因為目前所知相關的考古文獻有限，難以引證，故有無附錄（判案問症之記錄）集結成書則不能得知。

二書在正文完成的時間，僅相差10日。在《善》書附錄〈警夢奇新〉於1890年10月10日也有提到《善錄金篇》與《化蘭全書》二書同時給楊士芳、李望洋二人校閱一事，「諭楊士芳參校本堂《善錄》並鑑民堂《化蘭全書》」：

堂雖分案□（應為不字）分神，附末全書是鑑民，互見□（應為瑜字）瑕須仔細，如今著子坐勞人。⁴³

李子修身莫憚煩，望規正道此中看，洋哉善錄參差及，其味無窮任子觀。⁴⁴

此二段記載也有另一個意義，倘若《善錄金篇》完成時間不是指正文，是指加上附錄的時間。那麼，上述記載即是有問題的，因為《善》書正文加上附錄的完成時間，應該要延遲到1891年2月1日，怎可能在1890年10月10日就校閱呢？所以，《善》書完成時間必以正文為主。

因為《化蘭全書》已亡佚⁴⁵，不得知曉其卷數以及確切付梓出版的時間，而正文完竣時間與全書出版時間方面，往往只能從《善錄金篇》略見七八⁴⁶。從《善》書自記《化》書正文始末與出版時間來看，《化蘭全書》實為目前所知最早完成的鸞書。

二、《善錄金篇》與《警世盤銘》之比較

行忠堂在民國73年(1984)出版《醒世全書》，並在冊二宀部記錄《醒世全書》與《儒不道錄》的所有參用書目之序言，以及部分內文，皆有輯錄。

在過去研究報告，並無發現《警世盤銘》的內文，只少部分人討論《警》書的序言。然而在筆者最新調查報告指出，發現新民堂《警世盤銘》一書有行述7篇，被引用在行忠堂《儒不道錄》卷15為部，約略有40頁的部分佚文。

⁴³ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷八木部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），卷七草部，頁57。

⁴⁴ 如上注，頁58。

⁴⁵ 按：在1984年淡水行忠堂《醒世全書》一書中登錄各鸞書序文，即無記載。

⁴⁶ 按：在《善錄金篇》有提到鑑民堂開堂著書與《化蘭全書》完竣二事，可以推測《化》書著造時間比《善》書晚，但成書和出版反而比《善》書早。

行忠堂把《儒不道錄》與《醒世全書》的引用書目之序文，依照年代時間排列，將《善錄金篇》排在《警世盤銘》前頭，認為《善》書：

按：《善錄金篇》全部八卷，皆諸神聖仙佛降鸞於臺灣宜蘭縣之醒世堂。詩、文、歌、賦，無一不備。自光緒庚寅梅月起，迄辛卯花月止，所有問症判案等事，別其名曰《警夢奇新》，而附纂於《金篇》始末，以清眉目。⁴⁷

並將《警世盤銘》排在《善錄金篇》後頭，認為《警》書：

按：警世盤銘全部拾卷，附醒夢新篇二卷，統計拾二卷，皆神聖降鸞於臺蘭之新民堂，堂建於於光緒之庚寅，書成於辛卯之元月云。⁴⁸

《善錄金篇》全書完成於辛卯花月（1891年2月），而《警世盤銘》全書完成於辛卯年元月（1891年1月）。又據王見川考察喚醒堂《渡世慈帆》中的記載⁴⁹，《警世盤銘》確實是新民堂於光緒辛卯年著作⁵⁰。《醒世全書》各將兩書的全書完成時間確實記錄，就此看來，《善》書的完成時間既然晚於《警》書，但又為何將《善》書排序於《警》書之前呢？認定《善》書為《警》書之先。

此編輯排序的心態反應出一種可能，即是行忠堂的編輯者參照《善錄金篇》與《警世盤銘》二書中多處記載，皆以正文時間為主。係正文與附錄的時間分開，取正文的時間為排序方法。現今已看不到完整的《警世盤銘》一書，只留其序言與部分佚文。行忠堂則在1984年引用其書，可知道在當時並未亡佚。所以，行忠堂的編輯團隊依此兩書「正文」的時間來比較，並定調《善》書為《警》書先。

新民堂雖然開堂得早，但正文部分成書較晚，在當時，其子堂醒世堂與再傳子堂鑑民堂的《善錄金篇》與《化蘭全書》的正文皆告完竣。李望洋等人在《警世盤銘》一書中，將正文前加上了判證問案的〈醒夢新篇〉，該篇為扶鸞辦事的紀錄，附纂於《警世盤銘》，是將正文與附錄集結成一書的。所以在書寫排序上，附錄在前，正文在後，因此他說明其書附錄的時間（1890年2月-1890年12月）：

而原其始，則自庚年花月起，至臘月終止，所有問判諸證驗者，別其名曰〈醒

⁴⁷ 見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁74。

⁴⁸ 如上注，頁77。

⁴⁹ 見於頭城喚醒堂，《渡世慈帆》，卷二心部，（宜蘭：喚醒堂編，初版1896年），頁39。

⁵⁰ 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天出版社，1996年），頁173。

夢新編》，而附纂於《警世盤銘》之首，以清眉目。⁵¹

而《善錄金篇》附錄〈警夢奇新〉中，在1890年7月9日也提到「李將軍新民堂堂主監造《警世盤銘》善書一部亦係同時事」⁵²，逮及1890年7月後方有念頭想著造書籍，可對證正文就是指《警世盤銘》，絕不可能起於「庚年花月」（1890年2月），那是附錄〈醒夢新編〉開始的時間。李望洋係在正文完成之後，將之前扶鸞判症的記錄作為附錄，加在《警世盤銘》的前頭。

李望洋在《善錄金篇》序中也同樣提到《善》書附錄的時間（1890年4月1日-1891年2月1日）：

而原其始，則自梅月朔日起，至辛卯花月朔日止，所有問症判案諸症驗（驗）者，別其名曰〈警夢奇新〉，而附纂於《金篇》首尾，以清眉目。⁵³

在《善錄金篇》一書中，在正文前後加上了判證問案的〈醒夢新篇〉，該篇為扶鸞辦事的紀錄，附纂於《善錄金篇》，是將正文與附錄集結成一書的。所以在書寫排序上，附錄在前後，正文在中間。李望洋除了各標示出附錄的時間，也說明了附錄的用意在於彰顯與輔佐正文，條理分明，以清眉目。

（一）《善錄金篇》正文起迄時間（1890年9月1日-1890年10月10日）

清末李望洋曾替《善錄金篇》寫序，在《善》書序中說明其書正文（不加入附錄〈警夢奇新〉）的起迄時間：

洋，當奉諭參校，遵將自三秋一日，迄小陽之十日，四十天內，所降作諸善文，悉心校閱。⁵⁴

李望洋與楊士芳協同負責校閱醒世堂《善錄金篇》一書，李望洋將其書定於光緒16年（1890）9月1日到10月10日，耗費四十天寫成的正文，仔細校對並為其書題序。清末蘇朝輔也幫善書寫小引，也是同樣提到了《善》書正文的寫作始末時間：

自菊月朔起，迄陽月上旬止，《善錄》完竣。⁵⁵

⁵¹ 見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二宥部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁76。

⁵² 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷三絲部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁4。

⁵³ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，李望洋序，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁41。

⁵⁴ 如上注。

⁵⁵ 如上注，蘇朝輔小引，頁45。

只有疑難判證的附錄，是不足成書且難登大雅之堂的。正文才是一書的主軸，唯有聖佛仙神降作的各類文體，才有成書的價值。故李望洋在善錄金篇序，也是如此為此類文章正名：

聖佛仙神臨堂，降作善文。詩、詞、歌、賦、曲、辯、論、解以及行述，無體不備，無義不賅，名曰《善錄金篇》。⁵⁶

(二)《警世盤銘》正文起迄時間（1891年1月1日-1891年1月底）

而李望洋也負責替《警世盤銘》題序，他曾說明其書正文（不加入附錄〈醒夢新篇〉）的起迄時間：

計自辛年元旦之日起，迄正月終止，所有邀請聖佛仙神臨堂顯化，降作善文。詩、詞、歌、賦、行述，無體不備，無義不賅，名曰《警世盤銘》。⁵⁷

新民堂《警世盤銘》正文在光緒1891年1月1日到1月底，耗費三十天寫成。所以，以正文始末的時間來論，《善錄金篇》早於《警世盤銘》。前者成於光緒16年(1890)10月10日，後者成於光緒17年（1891）1月底。

(三)小結

為何筆者將《善錄金篇》與《警世盤銘》，以「正文時間」作為依據，而不參考「附錄時間」排序呢？原因有五：

一是行忠堂《醒世全書》即以此為編排，認為《善錄金篇》為《警世盤銘》先。若加入「附錄時間」考慮，《警世盤銘》定為《善錄金篇》先，其堂以「正文時間」作為兩書年代的編排順序。

二是紫陽朱夫子序提到「時維九月…著此書以作千年誥誡」⁵⁸，說明了鑄造《善》書乃始於正文⁵⁹的時間，而非始於附錄⁶⁰的時間。在釋迦如來文佛讚提到「節屆冬初序，逢秋暮堂上兮……隨後善錄完兮，功深金篇集兮」⁶¹。以季節來推算，正是《善》書正文始末時間，秋末至冬初（1890年9月1日至1890年10月10日），而非指附錄始末時間，夏初至隔年仲春（1890年4月1日至1891年2月1日）。又蘇朝輔小引提到「自菊月朔起，

⁵⁶ 如上注，李望洋序，頁41。

⁵⁷ 見於淡水行忠堂：《醒世全書》，冊二亢部，（臺北：行忠堂編，1984年），頁76。

⁵⁸ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，紫陽朱夫子序，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁13。

⁵⁹ 按：仙佛降作之文學專輯，有詩、詞、歌、賦、曲、辯、論、解以及行述等文體。

⁶⁰ 按：問症判案的記錄。如《善錄金篇》中的附錄〈警夢奇新〉或是《警世盤銘》中的附錄〈醒夢新篇〉。

⁶¹ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，釋迦如來文佛讚，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁17。

迄陽月上旬止，《善錄》完竣」，就其認知來說，《善錄金篇》一書始末時間是指正文，而非加進去的附錄。

三是鑑民堂《奇夢新篇》亦認為《善》書成於1890年。故一定得是正文書成日期（1890年10月），而不是其書附錄的書成日期（1891年2月），方能符合。

四是李望洋在《善錄金篇》以及《警世盤銘》序中，皆把附錄與正文的時間各別陳述，且將附錄別其名，以清眉目，就其認知來說，二書的正文係《善錄金篇》以及《警世盤銘》，並以正文為書名。

五是《善》書附錄〈警夢奇新〉中提到1890年7月9日「李將軍新民堂堂主監造《警世盤銘》善書一部亦係同時事」⁶²、同年8月16日「爾等堂事盡廢了，本擇望日起，會召諸真臨堂修造《善錄金篇》……今可將前之詩文判症等事彙集」⁶³以及同年10月10日「諭楊士芳參校本堂《善錄》並鑑民堂《化蘭全書》」⁶⁴，分別說明了，《警世盤銘》與《善錄金篇》的始末時間，係正文而非附錄的時間，依上述記載，造書與成書時間上方不會產生矛盾。

在出版時間方面，《警》書的出版時間不詳，而《善》書的出版時間為光緒17年（1891）夏。但是，行忠堂《醒世全書》處理此二書的先後次序並不是以出版時間或附錄時間排序，而是以正文時間排序的。行忠堂《醒世全書》雖已提到兩書加入附錄的起始時間，還是以《善錄金篇》為先，確有其考量。基於上述五種原因來探，對於《善錄金篇》與《警世盤銘》二書的排列，得出「以正文時間為依據」的結論，筆者認為應是較接近《善錄金篇》、《警世盤銘》以及《醒世全書》編輯者的原意。

三、《善錄金篇》與《覺悟選新》的比較

淡水行忠堂《醒世全書》的編輯者，曾對《覺悟選新》一書下按語：「諸神聖降鸞於臺澎之樂善堂，自光緒辛卯年六月初旬起，越壬辰六月止，書成八卷，迨癸巳始梓行焉」。其書並無加入附錄（判案問症等雜事），前六卷係正文，卷七卷八為光緒27年增加的後文。

《醒世全書》的編輯者將《覺悟選新》八卷著作日期，定為光緒17年（1891）6月至光緒18年（1892）6月。但是，其書在卷七卷八部分，為光緒27年（1901）續增，此時臺灣本島興起戒煙之風，故將澎湖戒煙之倡導輯錄於前書。而編輯者依年代排序，

⁶² 如上注，卷三絲部，頁4。

⁶³ 如上注，頁16。

⁶⁴ 如上注，卷七草部，頁57-58。

依其書「正文時間」為主，故不將《覺悟選新》一書成書時間延後至光緒27年，而以前六卷為主，將書成日期定於光緒18年6月初。

《覺悟選新》曾自云：「往古來今之善錄，不及是選之新」⁶⁵，又自褒：「歷來勸善諸錄，而與是書等量者，鮮矣」⁶⁶。但《覺》書是否如同自述，即全臺第一本鸞書呢？

在《覺》書當中，亦可窺見其與宜蘭市鸞堂群淵源頗深，承襲痕跡明顯。在1892年1月25日，關恩主曾說明：「余於泉州公善社及鑑民堂等諸處降鸞，無吝苦口，今爾澎人亦能修省」⁶⁷，此以宜蘭為先，澎湖為後的敘述，自記於書。所以王見川曾說：

在一新社著作的《覺悟選新》中，可以找到一新社受到臺灣鸞堂的影響。其書卷一記載光緒十八年（1892）一新社著作《覺悟選新》第一集時，宜蘭鑑民堂的神祇降鸞作序，可為其證。另據前引《臺灣慣習記事》，光緒廿七年（1901），澎湖鸞堂降筆戒煙是洪基由臺南除入的，並非一新社首創。⁶⁸

許玉河也認為：

一新社的鸞生在《覺悟選新》著造期間曾參考了泉州公善社所著造的《覺世新新》、山西陽城重刊的《返性圖》以及宜蘭地區鸞堂所著之鸞書⁶⁹

其文的註24又稍微修正王見川說法：

該段文字並未提及鑑民堂曾派人至一新社協助該堂扶鸞，只能說宜蘭鑑民堂所著鸞書曾流傳到澎湖，鸞書中的宣講格式為一新社著書所參考⁷⁰。

兩人都主張澎湖樂善堂《覺悟選新》非是全臺第一本鸞書，其書曾受宜蘭地區的鸞堂或鸞書影響，不論在鸞務或造冊層面上都影響深遠，擴及澎湖地區的鸞堂。

《覺悟選新》在1892年2月20日的記載，卷四先以詩敘述：

忽聞丹桂滿堂香，惹得諸真降下場。**善錄**功成將有自，**金篇**著作豈尋常？⁷¹

後文更繼續強調與《善錄金篇》的關係：

⁶⁵ 見於澎湖樂善堂，《覺悟選新》，卷六金部，（澎湖：樂善堂編，初版1892年），頁43。

⁶⁶ 如上注，卷六金部，頁45。

⁶⁷ 如上注，卷一匏部，頁23。

⁶⁸ 王見川：《臺灣的齋教與鸞堂》（臺北：南天出版社，1996年），頁209。

⁶⁹ 許玉河：《澎湖鸞堂之研究》，國立臺南大學鄉土文化研究所碩士學位論文，2003年，頁20。

⁷⁰ 如上注，頁21。

⁷¹ 見於澎湖樂善堂，《覺悟選新》，卷四木部，（澎湖：樂善堂編，初版1892年），頁13。

竊惟紅羊白馬（孝忠之義），鮮不載夫儒宗。寶訓金箴，盡皆藏於《善錄》。……是以世風愈趨而愈下矣，余前者奉命宜蘭，功成《善錄》之文，則一時聞風者，貿貿而來。而民俗之轉移，三而取二。雖或有未信之徒，則久亦略可遷其心性，所以臺地之民風，於宜蘭而改其半矣。……則後來亦必變換周祥，其臺俗更有如斯。況為區區一澎之叢爾乎……苟一時變易澎風，則千秋莫輟之美談。⁷²

又載於1892年2月21日：「玉帝為此書之例言也，至於宣講例言，爾等可照《善錄》（善錄金篇）、《覺世》（覺世新新），先行斟酌各十六條，酌好則來請示而定之」。在光緒16年（1890）宜蘭鸞堂群多造鸞書且邀建鸞堂，起到了先行與楷模的作用，連自誇其書為「臺澎間首著一部善書」的《覺悟選新》也被《善錄金篇》影響，記下了光緒18年（1892）2月20日，澎湖因推崇《善錄金篇》一書，望宜蘭之風而立志改俗之動機。因此，《善錄金篇》是先於《覺悟選新》無疑。

肆、結語

論其文本流傳方面，現存篇幅內容最完整的鸞書，應首推《善錄金篇》為蒿矢。其內容文字保存良好，在筆者梳理其書附錄〈警夢奇新〉中，廓清了醒世堂正確的開堂日期，以及直接承襲新民堂之關係下，又發展出第三代鑑民堂之系統，皆有記錄，可供參見對照。

特別注意的是，淡水行忠堂⁷³《醒世全書》的編輯者，在處理少許鸞書會出現的正文與附錄一起成書的特例，分別依照正文時間為主，然後將《善錄金篇》排列為《警世盤銘》之前，是非常正確的認知。

但《醒世全書》編輯者不只將《善錄金篇》視為較《警世盤銘》早而已，更認為《善》書係全臺鸞堂的第一本鸞書，總按：「全臺之鸞務奮興，皆由此開先路」。與李望洋序中亦將《善》書視為先例：「特於宜蘭發凡起例」，對《善》書看法一致，皆贊揚此書率先發起先例，突破舊有鸞書體例，進而影響全臺鸞務。

為何醒世堂在鸞務上，「首創體例」的造冊可以影響諸多堂效仿，可以在鸞堂界引領造書風潮？早期「善書」收錄文體多屬記述神仙方述、殊方異物以及法術靈異的短篇小說，而《善錄金篇》能率先突破此類體例，使用多種文學體制來書寫，尤其是當

⁷² 如上注，頁13。

⁷³ 按：該堂以《醒世全書》與《儒不道錄》保存了大陸與臺灣善書之序與佚文，幫助後人研究者爬梳文本史料，係極為難得之舉。

中的限韻賦文體，擴大了篇幅內容，視野境界也跟著提高了。

輯錄各類豐富文體的「鸞書」，是需要繁重的儀式以及組織合作的效能，故在組織成員的「質」與「量」等方面上是極力要求的。如《善錄金篇》一書中記載了很多造書前後的儀式，先由恩主降旨，邀請諸方神佛，在預定日期降鸞造書，鸞堂成員齋戒沐浴至造書當天，到了神佛降作詩文當下，獻茶果，頌寶誥，經日累月將這些文章輯錄出來。造就一部書籍是很困難的工程，需要多方條件支持，但為何還是能夠吸引各堂鸞手效仿呢？在醒世堂《善錄金篇》曾多處記載造書的目的：

開堂僅施一邑，未能遠播於寰區。造書雖定月餘，可以流傳於天下。⁷⁴

與其開堂濟世，只限方隅。何如邀神造書，能傳於久遠也。⁷⁵

主張書籍可留傳於世，傳播範圍無遠弗屆。鸞堂畢竟是私塾書房等場所轉變，鸞手往往是飽讀詩書的文人，這種龐大工程對於這些文人鸞生更具有挑戰性與趣味性，既可領照登仙，又可善化濟世，漸凝聚一股風潮。《善錄金篇》早在1890年9月1日，漸將詩、詞、歌、賦等各類文體著作輯錄，這影響了《化蘭全書》與《警世盤銘》二書，先後仿效《善》書的體例，在諸堂逞才競勝的心理下造就諸多優秀篇章，確實是屬全臺鸞務上發起造書之首功。

的確，行忠堂《醒世全書》處理各堂鸞書的排列方法，多以「書寫時間」來排序，非以現今概念「書成與出版時間」來論定。很自然的將《善錄金篇》視為「全臺第一本鸞書」且為「全臺鸞務之首創」，這評論是可以被理解的。於是，行忠堂《醒世全書》依照「著寫時間」排序，即使採記《化蘭全書》的著寫時間，《善錄金篇》仍為其認知的全臺第一本鸞書。

但事實上，依照現代對書籍時間排序的觀念來探，臺澎間第一部鸞書究竟為何⁷⁶？參照「出版或書成時間」來論，把《善》書來比較另外爭議性高的三本書，可以得證，全臺第一本鸞書的完成，確實是宜蘭市鑑民堂《化蘭全書》矣。鑑民堂《化》書著寫日期比醒世堂《善》書晚，卻趕在《善》書正文完竣以前，以10日之差，迎頭趕上，並且在《善》書出版前即已出版。所以不論「書成或出版時間」都較《善》書早。但

⁷⁴ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，袁了凡先生序並讚，卷一金部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁18。

⁷⁵ 見於宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，卷三絲部，（宜蘭：醒世堂編，初版1891年），頁22。

⁷⁶ 按：蘇朝輔的《蘭陽近鑑》以及鑑民堂的《金篇玉籙》成書時間可能更早，但因為不曉得是狹義（扶鸞而成）還是廣義（可不經扶鸞）種類的善書，又極有可能不是以各文體扶鸞而成，以及記載成書時間不詳。遂以書籍性質以及成書時間明確記載的《化蘭全書》為暫時的結論，為目前全臺所知最早完成的「鸞書」。

全書已經亡佚，不得見其全貌，實為可惜之處。請參見下表1：目前所知最早鸞書比較表。

表1：目前所知最早鸞書比較表

書名	正文(詩詞歌賦等文體)著寫與完成時間	附錄(問症判案)記錄與集錄時間	闕佚情形	開堂時間
《化蘭全書》	光緒16年 9月15日- 光緒16年 9月30日 (15天)	附錄有無 不能得知	佚	(鑑民堂) 光緒16年 9月15日
《善錄金篇》	光緒16年 9月1日- 光緒16年 10月10日 (40天)	(警夢奇新) 光緒16年 4月1日- 光緒17年 2月1日	完整	(醒世堂) 光緒16年 6月16日
《警世盤銘》	光緒17年 1月1日- 光緒17年 1月底 (30天)	(醒夢新篇) 光緒16年 2月- 光緒16年 12月底	闕 只見序2篇， 行述7篇	(新民堂) 推測在 光緒16年 2月-5月 之間
《覺悟選新》	光緒17年 6月- 光緒18年 6月 (1年)	無	完整	(樂善堂) 光緒17年 3月15日

附錄《警世盤銘》佚文

沒世為神者。實無難也。但無愧於心。無欺暗室。莫貪非分財。勿生奸巧計。開善則深信而無疑。見惡則警省而若寤。人與我同一體。推之謙之。物與已別其聲。愛之惜之。以此行之不怠。自然有益。人每曰衛門無善。士是不為也。非不能也。彼行衛門者。以余為法。理公事者。以余為鑒。此乃極簡便。極容易。人人可能無難為之事也。勉而行之。

隱秀寺觀音佛祖

行述 警世盤銘選

嘗思雖鳩每和鳴於河上。抱義志以對蒼天。況乎人為萬物之靈。竟反揀身之不如也。苟能效鳥之儀。守一節以參日月。存四德而對乾坤。則生享無窮之福澤。而死亦受不絕之香煙。豈不美哉。予也宋朝一女人耳。寄生曾姓之家。處於南村之邑。父母俱在。并無兄弟。二老均屬誠實之人。諒亦各近四十之秋。家貧如洗。別無活計。幸矣鄉鄰有宗叔。家資富裕。本屬好善之人。兼有仁慈之心。體我父母之過質。嗟無人以奉事。放下五畝之田。托業於父。父兮喜

喜。母兮怡怡。遂對他處。借出資本。以買農器。向田間而力作。斯田也。土膏不涸。石蛋多多。雖有資本。亦難食。噫。噫。我父也。受人惠不敢忘。人情。於是忍難苦以勤耕。抱歡欣而力作。歷至三年。雖有收成。亦僅兩口足食。不得上剩一升。雖曰雖度眼前性命。難保久安無事也。稍有事。賴何人以待。由是相聚而謀曰。我夫妻獨守草屋。並無半子可伴。今日者不往古寺。而祈老佛之默佑。到頭難免香煙之覆絕。打算已定。即買禮物。向古寺而求。手携篋篋。一步一趨。從海隅而進。肩佩雨傘。千辛萬苦。由山隙以行。行未半途。尚有千里之餘。宿樹下而增傷。聞有命師前來。忽觸而問曰。老夫在此痛哭何為乎。父拱手揖曰。有口難形其狀。有人難助其力。言何益焉。命師答曰。我雖目不識。今邂逅相遇。亦是途方之情。何以含珠不吐。終難適我心之慈。爾實實言之。無妨中又何妨也。我父見先生盡情。將求嗣一事告之。命師笑曰。人生在世。財丁兩字。實由於天。非人所能為也。今爾膝下無人。几杖無倚。莫非命也。豈求之可得。爾欲往古寺以求嗣。不如求吾也。何老足之勞。致抱恨於終天。愧不愧乎。父始釋

儒不道錄

卷之十五

一四三

行忠堂著

功德無量矣。

韓仙翁天色

行述 警世盤銘選

嘗思天有好生之德。萬物莫不共沾其恩也。況乎人為萬物之靈。何不體天以立命。而反違乎天之性情。彼謀奪圖殺。以誣陷於人者。豈終身而莫報耶。何哉。窺屈於始。而報於終者。先就余而論也。余生於宋之朝。居於化民之縣。姓在乎韓。名號天色。母也。抱孕於余父也。余也。既生。而母氏真堪嘆矣。既無兄弟。可得。又無伯叔相顧。置常空乏。家貧如洗。母負余而紡績。忍艱辛以度活。抱節志以對天。不敢琵琶別抱。而彈一瑟以常鳴焉。日思日兮無夫。月望月兮養子。心傷難忍。莫不對父靈而痛哭。嗟曰。鴛鴦常比翼。何以寒巢獨宿。龍鳳本成雙。何以僅存一隻。使其徒抱分襟之恨。全無舉枕之歡。寒又寒兮。聽孤鳴而感動。噫。噫。嗚呼。撫落月而興悲。抱石志以堅守。效珠心以操持。處喧嘩而不亂。向節路而行趨。翠羽常低。多值飲眉之日。頰厚難見。少逢啓齒之時。哀哀苦苦。哭無

已時。鄰叔聞余母之聲。而不忍之心難已也。遂若於本縣毛鋪章處為乳母。母也。游移不決。諒亦恐白贖之瑕玷。鄰叔強而勸曰。爾今獨守空園。疎葉枯枝。僅萌一芽。既無雨露之養。又無肥膏之地。而乃徒任飢寒。倘天之不佑。難免香煙覆絕矣。母也聽其勸。心中暗想曰。雲霧長遮。膝下僅見幼子。家中並無半人。若不從其計。獨孤船而搖搖。安敢苦海茫茫乎。思之已定。即告鄰叔曰。爾之所言亦是也。我翁姑之香煙。賴誰以祀之。鄰叔答曰。爾若肯從生計。即香煙代祀亦無妨矣。於是。我母稍有歡喜。收拾已當。繼負於余。遂從鄰叔而到縣中。鄰叔將我母交帶本縣。原回鄉里。彼本縣貌甚怡悅。遂喚家丁掃清空房。賜衣服以安其心。將此公子抱帶我母乳養。母也養自子。並養他兒。苦實難言矣。不上一二年。朝廷迫欲換任。本縣欲帶我母回省。母也任說不從。本縣強而勸曰。爾恐遠離夫家。我且安爾心。若有香煙在家。我出小費。使人代祀。何必憂愁不從。而斷我子之資也。母畏其言。勉強從之。本縣一時歡喜。遂使家人撥出小費。而令鄰叔代祀。打算已定。收拾物件。則倩大舟共坐。而到本省。行至府中。那本縣家資富

儒不道錄

卷之十五

一四九

行忠堂著

托其夢也。遂使仙童以香丹點其妻口。仍然又上天而歸洞裏也。則妻忽醒而哭曰。龍飛兮渺。鳳守兮勞。千秋兮不見。萬古兮無尋。言舍我兮如何。從仙兮天曹。子孫兮履。富貴兮不操。今時兮堪。此夜兮可。寒寒兮不燥。囑兮難過。一錢兮毀。孤枕兮奈何。望君兮携我。免致兮沉痾。免致兮沉痾。痛恨已消。將余事而告子孫。則濟濟哭為一處。子讀聖賢書。頗知義理。遂強勸其母曰。今我父已作天人。亦是我家之福。不如舍憂心以立祠為是。妻遂聽子言。而相商以立祠焉。從茲我妻堅守驢馬。不敢別事他人。不上數年。子分身居翰林。朝廷聞我妻之聲德。賜朝匾以表其名。贈冠帶以榮其身。鄉也聞其聲。眾口莫不稱譽。世也見其名。民心莫不咸敬。猶歎休哉。享壽八十餘年。含笑而歸。仙玉帝勅令金童玉女。迎去南海為佛。然後子孫衆多。科名不斷。則俎豆馨香。莫不永享於靡寶矣。我自學法至今。未嘗再回我家。雲遊濟世。見人心之昧。昧親天理之茫茫。撫石腸而不忍。故意飛鸞以誥世。勸君秉仁心以行為。抱節志以脩身。切不可奇生巧計。而誣陷乎人也。天網恢恢。神靈赫赫。豈有冤而莫報。

王仙子學

行述 警世錄

乎。我述冤情以警世。諸生宜謹錄之。勿視吾言為渺渺焉可。嘗思一朝之忿。而禍及其親矣。彼為人子者。何不體父母之心。而反違父母之意。肆志妄行。好勇鬥忿。以危父母之心。而使父母兄弟妻子離散。其罪豈容寬哉。余也被兄所累。逃往他鄉。原回故里。以伸父母之冤。則此志孰能存乎。無如世界多乖。皆未深信。茲先就余論之。亦可略表其信矣。余生於虞舜之朝。處於東郊之鄉。姓王名子學。父母俱存。僅有一兄。家則不貧。而有小業之資也。母未生於余。海面並無風波。既生於余。天中盡皆變色。則母也遂亡。兄也遂變。花街柳巷。無處不遊。奸貪巧詐。無計不生。而且酒色財氣。莫不萌其心焉。忽一日入青樓飲酒。醉若深淵。如魚得水。如鳥飛天。向迷途而妄作。變家產以糊口。不顧其父。不慈其弟。日交遊於幽隱。欲爭賤婦。而打死陳某。斯時也。余僅二歲。愚愚尚不識不知焉。我父欲負余逃避。竟無處可避。左思右想。皆不得其旨。忽

轉到我家。稟明我妻。則大小之人。無不哀傷。哭畢。遂買棺槨衣衾。而葬在山屋之中。自此以後。妻嚴肅庭幃。教訓子女。亦自修真養性。余在此學法。經二十年之久。修行已足。老母遂率到天宮。以見玉帝。帝准收為宮中之仙也。至於宋之朝。學法已裕。雖萬難之事。亦莫不能也。先師就令余飛駕天下。以濟世。飛到我家。妻已歸佛。朝廷賜匾以表其名。鄉里立坊以旌其德。且九州四海之中。亦莫不開聲而怡悅。現子孫綿綿瓜瓞。如日月之變明。耀乎千載矣。心之為心。可不正乎。身之為身。不可惰乎。今特飛鸞至此。看爾世人之昧昧。天理之茫茫。皆不知其省。且不識其善。無非耳聾眼瞶。吾今陳其實跡。以震斯世之欲眠也。諸生宜並錄之。則功德無量矣。

何仙翁

行述 警世錄

目。身為王國之楨。只貪朝廷之祿。固宜謙恭下士。豈可輕薄乎人哉。然而輕薄乎人者。往往外假虛文。內存險詐。恃勢力以非為。恣奸貪而忘作。千圖百計。以

陷害於人者。是豈謂有冤而終沉莫報乎。獨不思天運循環。無往不復。世風遞嬗。無平不阪。伊古以來。冤冤相報。原無毫釐之差。豈有千里之謬哉。余也目親斯世之害人者。猶復怙惡不悛。因不得不現身說法。而略陳苦情耳。余也明初之人。處於京都。姓名某某。母也未生於余。我父尚在。我父遂亡。我母獨守孤鴻。膝下僅見幼兒。誰為奉事矣。越數年。余雖能與母嬉戲。母心尚未安。然竊恐祖遺薄產。被人侵奪。因再與給一兄。十五而送入學堂。以讀書。誰知我兄耳目魯鈍。讀至二十。不識一字。謂之愚者非愚。謂之蠢者非蠢。則過質而控。控也。母也見其如此。遂令水人為之娶妻。以幫理家務焉。我嫂分性過慳吝。只知日夜守府庫。以粒種。朝夕盡婦道以養姑。而宗族之中。毫無施與。未免取怨於人矣。忽有宗叔。見我家無積。獨婦人以理家事。遂招募黨。欲謀我母之財。誣我母為非。豈知我母身清似水。磨不磷。涅不緇。任他謗誣。則漠不關心矣。大膽宗叔。探視我家。全無影響。忽起狼心。捏稱我母有孕。到本縣而誣告。本縣雖着差查覆。將信將疑。猶恐冤屈乎人也。候至半夜。假粧俗人。到於我家密訪。在

主。因與馬兄相商。馬兄笑曰。爾有此美事。極妙極妙。我亦歡欣。遂向來媒訂定期。就入他家完婚。豈不美哉。迨乎吉日已到。蘇大人多倩人馬。迎余進門就婚。一家大小。盡皆合和。將近一月。余稟知岳父。欲回本鄉。而伸我母之節。岳父甚喜。遂令家丁撥出洋銀二萬。賜余夫妻回家。收拾停當。即與馬兄坐轎。共到本鄉。不數日。將節配享之事。一一辨畢。因設局以濟世。次年幸生一子。余也愈加修省。光陰似箭。日月如梭。余將近四十。子亦得第。遂為之擇配完婚。過一年而孫生焉。當此際。家資富裕。香風盡揚於世。雖眾人皆服。然亦恐不意中為人之陷害也。遂與馬兄相商。築室山中。而脩善行。馬兄亦得其歡。遂借工師築之。工竣之日。二人分別。妻子去。在山中以修行也。修不數年。二人晝寢。忽夢李仙。將余室移到陝西青海島中。余醒一看。該室安能行來於此耶。李仙從捏而入。余問曰。爾是何人。無船無路。安能至此。李仙答曰。我是天人。欲到於此。何難乎哉。余知是天人。遂同馬兄跪求之曰。今日者。我二人到此。寂寂無人。四處無路。惟望先生救之。先生問曰。爾欲回家乎。抑欲修行乎。余皆對曰。今日到

此。求死不敢求生。先師見我二人。有心善路。即日夜賜法籍以學之。學不數日。我家使婢女欲付物於余。以為日食。到於山中。一見無室。亦無人矣。轉到家中。而告我妻。妻令大小之人。四處找尋。並無踪跡。一時痛氣而死。蒙金童玉女。迎去為佛。我子將余備香燭奉祀焉。過不數年。余二人修行已久。先師曰。爾二人今行已足。吾率爾到天宮居住。余與馬兄俱應之曰。可。時先師見余二人之行已足。携到帝宮。奏奉玉旨。准收原率到天宮洞裏學法。學不數年。玉帝勅令余下界。查察善惡之人。余到我鄉。見我妻已在鄉中為佛。家中子孫。瓜瓞綿綿。科名富貴。天下誰能美哉。我心甚喜。遂原回洞裏住焉。今逢天門重啓。到此蘭邦。以陳之。爾等良民。可不革故從新。以效於余也。今馬兄亦奉旨。在此飛鸞濟世。爾諸生各宜謹遵訓誨。庶後塵自可步矣。切記切記。勿視吾言如浮雲之渺渺焉可。

三興廟觀音佛祖陳氏
行述 警世盤銘選

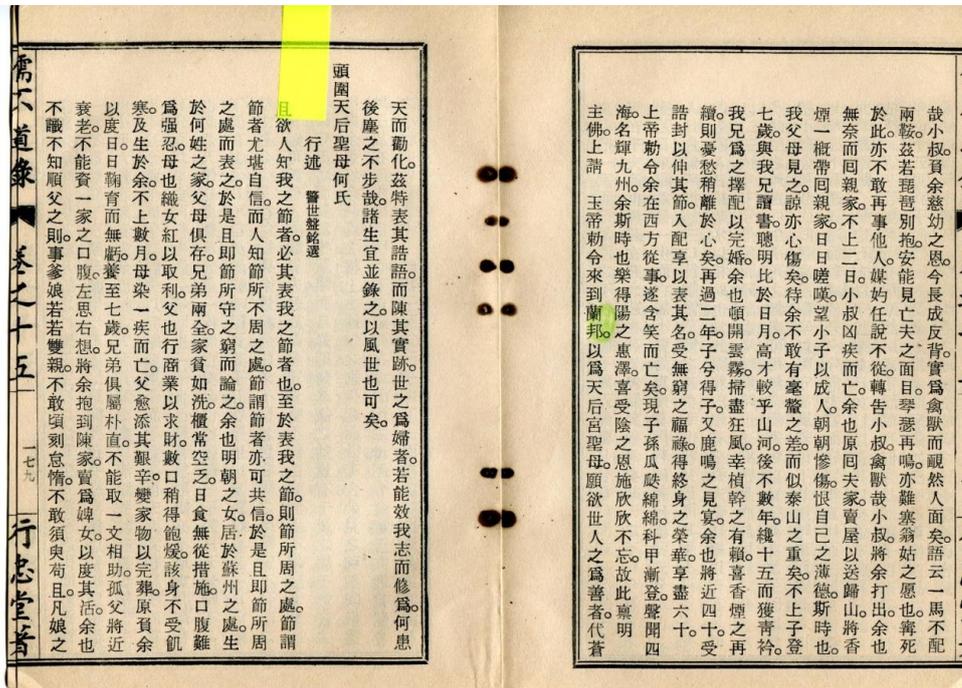
儒不道錄 卷之十五 一七一 行忠堂著

難舍親心於桑梓。鴛鴦當比翼。莫報罔極之深恩。由是夫也。足履途而行商。計口食而孜孜。余也手執線而穿針。補身衣而楚楚。則雲霧漸開。苦况漸去。忽聞鳥報於春。幸天桃之結子。夫妻共相歡喜。愈盡其分。而守其業。日征月。今不異月。適月兮無殊。將見桃子漸紅。漸色。春秋已逝。至於小陽。而流露也。庶幾哉。香烟之再續矣。余也鞠育甚殷。血汗乾已。子也纔登五歲。耳目俱得聰明。無物不曉。無事不能。當此際。積少成多。家積兼賴有人。遂送學堂。以讀書。以習禮。義。一目而看五行。七發而記萬章。不上十歲。遂獲青衿。先生率而拜客。禮儀收得數千。夫也肩離挑棍。稍喜後榮之有期。更覺先窮之無日。不料甘之未足。而苦又添矣。休哉休哉。夫榮一疾。遂往九泉地下也。余哭死在床。子遂救而復醒。二人哭為一處。余也便子買備棺槨衣衾。而收拾以完葬。子也原然讀書。不干他事。余也堅守苦節。無計別抱。日處閨幃。向節路而行。夜在閉庭。抱節志。如月明終身。不敢聽淫聲。而慕淫詞。守堅貞而不磷。調紅繻而不溷。則無毫釐之差。豈有千里之謬哉。又再五載。子登十五。余也令水人擇淑女。以為完婚。至於

冬天。果生一孫。再越明歲。又鹿鳴之見燕。歡欣哉。朝廷開余節之香。遂錫我冠帶。掛坊匾。以稱其名。入香祠。以崇其祀。余也徒享六十餘年。南海令金童玉女。迎余而從事。余也含笑而亡。則家單五彩之雲。棺羅華光之氣。子也遂送而歸山。以後再添孫子。科名不斷。當此際也。余在南海從事。幾十秋矣。苦行已足。主佛奏准。上帝命余在此蘭邦。三興廟接任。見斯世也。人倫不整。天理無存。或君臣不義。父子不親。兄弟不合。長幼不序。朋友不信。余目擊心傷。故此登鸞。以語之。倘能效余之節操。後塵步之無難矣。今勞諸君並錄之。以醒乎人之心目也。可矣。

本城天后聖母吳氏
行述 警世盤銘選

儒不道錄 卷之十五 一七五 行忠堂著



《儒不道錄》卷十五為部收錄了《警世盤銘》的7篇神明行述。依序為〈隱秀寺觀音佛祖〉、〈韓仙翁天色〉、〈王仙子學〉、〈何仙翁〉、〈三興廟觀音佛祖陳氏〉、〈本城天后聖母吳氏〉以及〈頭圍天后聖母何氏〉。

參考文獻

古籍文獻（依成書年代排序）

- 漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 劉宋·劉敬叔，《異苑》，北京：中華書局，1996年。
- 宋·蘇軾，《蘇東坡全集》，河北：中國書局，1994年。
- 宋·沈括，《夢溪筆談》，瀋陽：遼寧教育出版社，1997年。
- 宋·洪邁，《夷堅志》，臺北：明文書局，1982年。
- 清·黃宗羲，《明儒學案》，引自沈善洪主編，《黃宗羲全集》第8冊，臺北：里仁書局，1985年。

清·紀昀，《閱微草堂筆記》，上海：上海古籍出版社，1980年。

清·袁枚，《袁枚全集》，南京：江蘇古籍出版社，1993年。

善書史料（依成書年代排序）

宜蘭醒世堂，《善錄金篇》，宜蘭：醒世堂編，初版1891年。

澎湖樂善堂，《覺悟選新》，澎湖：樂善堂編，初版1892年。

頭城喚醒堂，《渡世慈帆》，宜蘭：喚醒堂編，初版1896年。

新竹宣化堂，《濟世仙舟》，新竹：宣化堂編，初版1899年。

淡水行忠堂，《醒世詩》，臺北：行忠堂編，初版1900年。

新竹宣化堂，《啟蒙寶訓》，新竹：宣化堂編，初版1900年。

三芝智成堂，《節義寶鑑》，臺北：智成堂編，初版1900年。

淡水行忠堂，《刪增忠孝集》，臺北：行忠堂編，初版1900年。

淡水行忠堂，《儒不道錄》，臺北：行忠堂編，初版1902年。

宜蘭鑑民堂，《龍鳳圖全集》，宜蘭：鑑民堂編，初版1905年。

桃園省躬堂，《茫海指南》，桃園：省躬堂編，初版1923年。

楊明機，《聖佛救度真經》，彰化：贊修宮編，初版1937年。

三芝智成堂、臺北贊修行宮，《六合皈元》，臺北：智成堂編，初版1955年。

淡水行忠堂，《醒世全書》，臺北：行忠堂編，初版1984年。

近人著作（依作者姓氏排序）

王世慶，〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》，卷37第4期，1986年，頁111-152。

王志宇，《臺灣的恩主公信仰—儒宗神教與飛鸞勸化》，臺北：文津出版社，1997年。

王見川，〈李望洋與新民堂〉，《宜蘭文獻》，第15期，1995年，頁1-14。

王見川，《臺灣的齋教與鸞堂》，臺北：南天出版社，1996年。

王見川、李世偉，《臺灣的民間宗教與信仰》，臺北：博揚文化，2000年。

吳宗明，〈「時時捧筆扶、處處造金篇」：清末以來宜蘭地區的鸞堂發展與現況調查〉，《行政院國家科學委員會補助大專學生參與專題研究計畫研究成果報告》，2011年，頁1-30。

- 宋光宇，〈書房、書院與鸞堂—試探清末和日據時代臺灣的宗教演變〉，《行政院國家科學委員會研究彙刊·人文及社會科學》，第八卷第三期，1998年，頁373-395。
- 林永根，《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》，臺中：聖德雜誌社，1985年，頁117-153。
- 基隆代天宮，《代天宮誌》，基隆：代天宮發行，2009年。
- 張家麟，《當代臺灣宗教發展》，臺北：蘭臺出版社，2009年。
- 梁淑媛，《飛登聖域—臺灣鸞賦文學書寫及其文化視域研究》，臺北：五南出版社，2012年。
- 許玉河，《澎湖鸞堂之研究》，國立臺南大學鄉土文化研究所碩士學位論文，2003年。
- 許俊雅，《全臺賦影像集》（上）（下），臺南：國家臺灣文學館籌備處，2006年。
- 許俊雅，〈《全臺賦》的後續效應及輯佚〉，《臺灣文學館通訊》，2012年，頁30-34。
- 許俊雅、吳福助，《全臺賦》，臺南：國立臺灣文學館籌備處，2006年。
- 游子安，《清代善書與社會文化變遷》，香港中文大學博士論文，1994年。
- 費振剛等人，《全漢賦校注》，廣東：廣東教育出版社，2005年。
- 黃秀政，〈清代臺灣的分類械鬥事件〉，《國立中興大學文史學報》9，1979年，頁117-153。
- 楊晉平，《喚醒堂文物展》，宜蘭：頭城鎮喚醒堂發行，2011年。
- 廖風德，《清代之噶瑪蘭》，臺北：正中書局，1990年。
- 謝聰輝，《新天帝之命—玉皇、梓潼與飛鸞》，臺北：臺灣商務印書館，2013年。
- 簡宗梧，〈臺灣登鸞降筆賦初探—以《全臺賦》及其影像集為範圍〉，《長庚人文社會學報》，2010年，頁275-302。

《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
論「叢書」
王獻唐先生日記選注
日本漢學研究近況
客語狀聲詞探析
關於〈切韻序〉的幾個問題
二十世紀報導文學的回顧
從黃州詩詞話東坡——談創作的要素
原住民文學的類型與趨向

劉兆祐
劉兆祐
丁原基
林慶彰
古國順
葉鍵得
陳光憲
江惜美
浦忠成

第二號 8 篇 (2000.06)

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

劉兆祐
林慶彰
丁原基
葉鍵得
陳正冶
馮永敏
陳光憲
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 | 許名璿 |
| 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」、「裘」、「畝」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 |

第十二期 7 篇 (2014.12)

- | | |
|-------------------------------|-----|
| 宋代經書帝王學以義理解經特點初探——以史浩《尚書講義》為主 | 何銘鴻 |
| 殷卜辭「酏」字及其相關問題 | 吳俊德 |
| 殷卜辭中「尸」、「人」偏旁相通辨析 | 陳冠勳 |
| 漢初月朔考索——以出土簡牘為線索 | 許名璿 |
| 論顏元事功思想中的「事物之學」 | 王詩評 |
| 集解與輯錄體解題 | 陳仕華 |
| 全臺首著鸞書釋疑——兼論《警世盤銘》佚文調查報告 | 黃文瀚 |

《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「華語文教學領域」兩部分，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十二月發行，來稿之審查統一於每期截稿（九月底）後處理。
- 二、「華語文教學領域」刊載與華語文有關的文字學、音韻學、語言結構分析、語言習得、教學理論、教學方法、實證研究、數位學習等中英文學術論文。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（四月底）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，凡任何人任何目的之重製、轉載（包括網路）、翻譯等皆須事先徵得本學報同意，始得為之。
4. 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。
5. 本學報編輯對擬刊登之文稿有權做編輯上之修正。
6. 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。

7. 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 3.18 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《漢學研究》所定之寫作格式，內容參見 <http://ccs.ncl.edu.tw/files/>《漢學研究》稿約 10301 網路.doc。

「華語文教學領域」

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 10,000-30,000 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「華語文教學領域」參考資料登錄方式依據 APA 格式，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：

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

電子檔請寄至：utch2013@gmail.com

《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

第十二期

刊期頻率：本刊為半年刊

出版年月：中華民國一〇三年十二月

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
(依姓名筆劃順序排列)

執行編輯：余欣娟、陳思齊

助理編輯：邱永祺、李慎謙

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