

北市大語文學報

第 21 期

- 韓非與「惡」的距離——法家「政治人」系統
在漢語哲學場域中的陰影與重建◆曾暉傑
- 朱陸異同論爭下的「陸-王」學術史脈
—從陽明《朱子晚年定論》談起◆田富美
- 朝鮮學者權克中《周易參同契注解》內丹思想研究◆王詩評
- 陳宗賦律賦初探——簇事聯對與格律之極致化◆陳姿蓉
- 《罕用國字標準字體表·艸部》之收字探析◆巫俊勳
- 臺日常用漢字對比與對日華語教材編寫建議◆張金蘭
- 傳統中國「士」的繼承與轉向：
一個現代道家型知識分子如何可能？◆潘君茂

臺北市立大學

中國語文學系·華語文教學碩士學位學程

中華民國一〇八年十二月印行

北市大語文學報

弁 言

- 一、《北市大語文學報》為本校中國語文學系暨華語文教學碩士學位學程專業學術刊物。本刊宗旨在於提升研究水準、開拓視域；在範疇上，也包括華文文學、臺灣文學、域外漢學與語文教學、以及跨領域學科相關論文等。我們感謝並誠摯邀請前輩時賢，多多惠賜鴻文。
- 二、為使本刊能成為嚴謹的學術期刊，在專業化、國際化、資訊化上與現今學術論文刊物接軌，本期敦聘校外語文各領域學有專精的校外編審委員七位，按姓氏筆劃排列為，王學玲教授（暨南大學中語系）、李嘉瑜教授（國北教大語創系）、林啟屏特聘教授（政大中文系）、范宜如教授（師大國文系）、許朝陽教授（輔大中文系）、黃美娥教授（臺大臺文所）、廖棟樑特聘教授（政大中文系）及校內編輯委員三位，深致由衷的謝忱。未來，我們更期待本刊能在編審會實質運作和功能發揮中，使形式和內容都更上層樓，能進入THCI學術行列，以及A&HCI、SCOPUS等國際學術資料庫。
- 三、本期通過審查刊載的論文共有七篇，有：（一）、曾暉傑〈韓非與「惡」的距離——法家「政治人」系統在漢語哲學場域中的陰影與重建〉；（二）、田富美〈朱陸異同論爭下的「陸-王」學術史脈—從陽明《朱子晚年定論》談起〉；（三）、王詩萍〈朝鮮學者權克中《周易參同契注解》內丹思想研究〉；（四）、陳姿蓉〈陳宗賦律賦初探——簇事聯對與格律之極致化〉；（五）、巫俊勳〈《罕用國字標準字體表·艸部》之收字探析〉；（六）、張金蘭〈臺日常用漢字對比與對日華語教材編寫建議〉；（七）、潘君茂〈傳統中國「士」的繼承與轉向：一個現代道家型知識分子如何可能？〉。
- 四、從上列本期通過審查刊載的七篇論文，我們看見本學報在孜孜矻矻的努力下，已逐漸開花結果，箇中不惟有中文系傳統經典論文、華語文教學專業論文，也有域外漢學論文、臺灣文學之論文，使本學報朝多元、質精、量多的優良學報行伍更加邁進了一步。

五、本期學報得以順利出刊，感謝所有投稿者的支持、審查委員的撥冗審稿，以及編審委員會全體委員、編輯部同仁和聯華打字行的鼎力協助，在此一併致上誠摯的謝意。

《北市大語文學報》編輯部 108年12月

北市大語文學報

第二十一期

目次

韓非與「惡」的距離—— 法家「政治人」系統在漢語哲學場域中的陰影與重建	曾暉傑	1
朱陸異同論爭下的「陸-王」學術史脈—從陽明《朱子晚年定論》談起	田富美	33
朝鮮學者權克中《周易參同契注解》內丹思想研究	王詩評	55
陳宗賦律賦初探——簇事聯對與格律之極致化	陳姿蓉	71
《罕用國字標準字體表·艸部》之收字探析	巫俊勳	105
臺日常用漢字對比與對日華語教材編寫建議	張金蘭	127
傳統中國「士」的繼承與轉向：一個現代道家型知識分子如何可能？	潘君茂	147
【附錄】		
《北市大語文學報》總目錄（含《應用語文學報》）		165
《北市大語文學報》稿約		175
《北市大語文學報》撰稿格式		179

《北市大語文學報》投稿者資料表	185
《北市大語文學報》投稿者聲明及著作授權書	186

《北市大語文學報》第二十一期；1-32頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

韓非與「惡」的距離——法家「政治人」 系統在漢語哲學場域中的陰影與重建

曾 暉 傑*

【 摘 要 】

在漢語哲學場域中，韓非思想被視為邪僻之學說，因為一般認為他提倡了極端性惡論，完全否定人的價值，而僅凸出人性中的極端行為，而將之作為定義人性的依據。然而事實上，在《韓非子》的系統裡，或許完全沒有「惡」此一概念，甚至可以說，韓非從來並未討論「人性」的問題，更無所謂人性論的建構。他只是以政治場域為出發點，去指出現實中的種種行為，並企圖以法術勢、以二柄去對治這些可能破壞社會秩序的行為。然而漢語哲學場域中的學者，習慣以道德哲學作為判準去檢視一切理論，包括韓非——在追求普遍性與價值性的前見中，便逕自將韓非的極端論述普遍化為極端性惡論，事實上韓非從未將這些極端行為普遍化為人性；那是道德哲學場域的思維，與其在政治場域中開展的理論無涉。再者，《韓非子》中所說溺殺女嬰、色衰出妻等案例，也是在宮廷之內的特殊情境論述，而非普遍化的人性表述。是以可以說，韓非的思想是否邪惡，端看學者如何去理解；韓非的思想中以利民為目標，當然其手段是否正確可以批判與討論，但其理論中並無邪惡的本質與企圖。應該說詮釋者離神聖形上化的善之意識型態有多遠，韓非思想與惡的距離就有多遠。

關鍵詞：韓非子、法家、儒法之爭、惡、人性論、性惡論

2019.11.17 收稿，2019.12.16 通過刊登。

* 國立臺灣師範大學國文學系助理教授。

一、前言——在「極端的性惡」中反思

作為法家集大成者的韓非，在漢語哲學場域中歷來被賦予極端的負面形象，其思想更被以「惡」作為其所指（signified）。¹如勞思光（1927-2012）指出韓非思想「為一純粹否定論者」，不只在漢語哲學場域中屬於異端，於世界哲學史上「亦屬一極為罕見之邪僻思想。」²牟宗三（1909-1995）則以其思想的專制，而將韓非思想闢為無有道德內容（Moral content）的「黑暗的秘窟」。³陳拱亦繼承牟宗三之批判，認為韓非思想層次極低，關鍵在於其自我「已身陷黑洞，而難見天日」⁴——由思想上的批判上升至對韓非人格的否定。

當代學者對於韓非毫不留情的評述，賦予韓非思想「邪惡本質」的論述並非偶然⁵；而是在漢語哲學場域中儒學大傳統（Great tradition）⁶下的主流意識型態（ideology）⁷之繼承與開展。如蘇軾（1037-1101）便直斥韓非「亂聖人之道」，使「天下被其毒」（〈韓非論〉）⁸；攻訐法家之說「如蛆蠅糞穢也，言之則汙口舌，書之則汙簡牘。」（〈論商鞅〉）⁹張爾岐（1612-1678）亦言法家「最壞人心術，敗人德業，不可不慎也。」（〈卷二〉）¹⁰王夫之（1619-1692）更將申韓法家者流視為和與哲學場域中的「缺陷人格和

¹ 參〔瑞士〕索緒爾（Ferdinand de Saussure）著，高名凱譯：《普通語言學教程》（臺北：弘文館，1985年），頁35。

² 參見勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁344。

³ 參見牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2010年），頁173。

⁴ 參見陳拱：《韓非思想論衡》（臺北：臺灣商務印書館，2008年），頁135。

⁵ 參白彤東：〈韓非子與現代性——一個綱要性的論述〉，《中國人民大學學報》第5期（2011年5月），頁53。

⁶ 儘管漢語哲學場域中孕育著思想的多元性特質，但以文化的「國民性」（National character）而言，儒學作為塑造漢語哲學場域中存有（being）人格特質的主流意識型態是沒有疑問的。也就是說：漢語哲學場域中道家、佛家甚至是墨家等小傳統（Little tradition）所造成的變異性（Variability），並不影響儒學意識型態的人格構築；因為此些小傳統已被儒學所吸納與轉化，成為儒學大傳統的一部分——這點由魏晉玄學對道家、宋明儒學與釋道的融合便可探得端倪。參 Robert Redfield, *The little community and peasant society and culture* (Chicago: The University Chicago Press, 1989), pp. 1-16；〔美〕理查·威爾遜（Richard W. Wilson）著，盛杏溪譯：《道德國家》（臺北：桂冠圖書，1986年），頁15。

⁷ 「意識型態」最初由洛克（John Locke, 1632-1704）的追隨者特拉西（Destutt de Tracy, 1754-1836）所定義，亦即存有（being）內在非感官經驗的抽象觀念起源；而漢語哲學場域中存有的儒學意識型態對法家思想的批判，正來自於一種文化深層意識中的「迷因」（meme）——於漢語哲學場域的歷史、地域與個體間傳遞與流行，成為存有非經驗但卻根植於內在的一部分。參〔美〕克拉姆尼克（Isaac Kramnick）、華特金士（Mundell Frederick）著，張明貴譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》（臺北：聯經出版公司，1983年），頁1；〔英〕道金斯（Richard Dawkins）著，趙淑妙譯：《自私的基因》（臺北：天下文化，2018年），頁124。

⁸ 〔宋〕蘇軾著，孔凡禮校釋：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），第1冊，頁102-103。

⁹ 同前註，頁156。

¹⁰ 〔明〕張爾岐：《蒿庵閒話》（臺北：藝文印書館原科景印百部叢書集成，1967年），頁21左。

病態文化」（〈老莊申韓論〉）。¹¹以忠君氣節名留千古之方孝孺（1357-1402）也表示韓非之學說「皆刑罰督責之術，君子羞聽之。」（〈與樓希仁〉）¹²史堯弼（1118-?）更明確指出：「天下皆知申、韓、楊、墨之為異端，而共擊之。」（〈中庸論上〉）¹³將法家同墨家是為必須在漢語哲學場域中屏除的異化思想。

由此可以發現，韓非思想與法家學說，不僅在學理上受到非難，甚至已經進入意識型態與情緒上的人格訕笑與攻訐，有著一種以「人身攻擊代替說理」的趨向。¹⁴為何韓非研究在客觀的學術場域中會落入主觀情緒的非議，關鍵即在於漢語哲學場域中的存有心理結構以儒學意識型態為內涵——亦即作為「道德人」（Moral man）的自我認同；然而，韓非子的「政治人」（Political man）結構，在根本上否定了道德「本我」（Self）的存在意義，進而使存有產生自我整合的病態焦慮（Pathological anxiety）¹⁵——焦慮促使漢語哲學場域中存有心理對於「政治人」陰影（Shadow）產生了防衛機制（self-defense Mechanism），也就出現了不理性的法家評述。¹⁶

¹¹ [明]王夫之：《王船山詩文集》（北京：中華書局，1962年），上冊，頁6-7。

¹² [明]方孝孺：《遜志齋集》（臺北：中華書局明刻本四部備要，1966年），卷十一，頁28左。

¹³ [宋]史堯弼：《蓮峰集》（臺北：藝文印書館，1959年），頁43。

¹⁴ 如漢代賢良文學認為商殃「卒車裂族夷，為天下笑。斯人自殺，非人殺之也。」（〈非軼〉）明儒張鼎文言：「斯之術已用，遂至車裂，天道之報昭昭哉！」都如宋洪兵所指出：歷來學者因著「對法家刑名法術的反感」，進而對商殃、韓非與李斯等法家人物的悲劇命運有種「幸災樂禍的情緒」。這在學術的論述上其實已經落入蕭永倫所說的「人身論證的謬誤」。參見[漢]桓寬著，王利器校釋：《鹽鐵論校注》（北京：中華書局，1992年），頁97；張鼎文：〈校刻韓非子序〉，見陳啟天：《韓非子參考書輯要》（北京：中華書局，1945年），頁102；宋洪兵：〈子學復興視野中的「韓非學」研究——以明清為中心〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第9輯（上海：上海古籍出版社，2013年），頁335；蕭永倫：〈以《孟子·告子上》中的對話為素材談論辯謬誤〉，《哲學與文化》第28卷第8期（2001年8月），頁742。

¹⁵ 參 Paul Tillich, *The Courage To Be* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952), pp. 38-39.

¹⁶ 在漢語哲學場域中的「道德本我」已成為一種集體無意識（Collective unconscious），賦予存有（being）生而有的內在價值——亦即「人之有是四端也，猶其有四體也」（〈公孫丑上〉）的人格結構。這樣的道德原型（Archetype）成為漢語哲學文化的深層結構，也是整個漢語哲學場域中對於存有的期待與評價判準——「無側隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也」（〈公孫丑上〉）。是以充滿慾望的身體——也就是榮格所說的「原欲」（Libido），必然會形成「道德人」的人格面具（Persona）以達成儒學意識型態的社會期待。此時不具有道德內涵的「政治人」——亦即韓非之屬的學說與人格建構，便成為否定存有價值的陰影（Shadow），有著強烈的能量與波動去影響漢語哲學場域中存有的情緒與行為——亦即歷來學者對於韓非學說的訕笑與攻訐之根本原因。參[瑞士]卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華》（臺北：立緒文化，2013年），頁74；[瑞士]卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，莊仲黎譯：《榮格論心理類型》（臺北：商周出版，2017年），頁469-474、482-483、517-523；[瑞士]卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，劉國彬、楊德友譯：《榮格自傳：回憶、夢、省思》（臺北：張老師文化，2014年），頁470-471；[奧]佛洛伊德（Sigmund Freud）著，葉頌壽譯：《精神分析引論·精神分析新論》（臺北：志文出版社，1991年），頁262-273；[宋]孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年），頁66。

是以可以了解到，為何對於韓非的批判在唐宋以降特別激進與強烈，關鍵正在於漢語哲學場域中「道德人」超越（transcendence）的原型¹⁷——孟學意識型態至唐宋以後臻於成熟與完滿，作為「道德人」的自我認同也趨向根深柢固，是以對於「政治人」陰影有著強烈而敏感的排他意識。故而可以見得，歷來對於韓非子的攻訐與批判，大多根植於韓非法家之論揚棄了道德性與內在性。如方東美（1899-1977）便認為漢語哲學場域的國家特質在於強調「道德的教育和文化的優點」，豈可「拋棄了道德標準，教育力量，及文化精神。」¹⁸薩孟武（1897-1984）也指出「韓非反對仁義，邏輯上似有問題。」¹⁹王夫之（1619-1692）亦早有所言：「夫申韓固亦曰，吾以使人履仁而戴義也。何患乎無名，而要豈有不忍人之心者所幸有其名，以彈壓群論乎！」²⁰強調法家的致命缺陷正在於揚棄了「不忍人之心」²¹——亦即否定了「道德人」的自我認同。

那麼可以說，歷來的將韓非思想作為「惡」的能指（signifier），是漢語哲學場域中存有在儒學主流意識型態中，道德本我驅動下所形成的心理印跡²²——正是在「儒者謂法家，曰刻者」²³的儒家本位意識型態下，產生了「老、莊、楊、墨、申、韓、儀、秦，……啁啾喧聒，不勝其弊，激訐煩厭，焚滅不足，至于坑戮，儒學幾乎熄矣。」（〈儒學·經術總敘〉）的警醒²⁴，以至於產生維護與光大儒統、批判與屏棄法家之學

¹⁷ 在漢語哲學場域中所謂的「超越性」指得是一種「內在超越」（Immanent transcendence），一種不假外求的自我內在整合修養工夫。此即如牟宗三所說：「天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此……天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的……天道既超越又內在。」這可以說是漢語哲學場域中身體的內在形上化，亦是「道德人」價值根源的神聖化。此一思維作為存有（being）的「本我」（Self）的文化根源，也就是漢語哲學場域中的性善「原型」，對於存有的自我認同有著強烈的驅動力與影響力。參牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1974年），頁26；林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋——以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》第39卷4期（2012年4月），頁117-119。

¹⁸ 方東美：《方東美全集：中國人生哲學》（臺北：黎明出版，2005年），頁74。

¹⁹ 薩孟武：《中國政治思想史》增補五版（臺北：三民書局，1987年），頁128。

²⁰ 〔清〕王夫之：《姜齋文集》，收入氏著：《船山全書》第15冊（長沙：岳麓書社，1995年），頁87。

²¹ 參宋洪兵：〈子學復興視野中的「韓非學」研究——以明清為中心〉，頁339。

²² 「能指」作為聲音在人們心理造成的印跡，其必須與「所指」緊密結合才能產生意義。然而，將「韓非其人與思想」及「惡」連結成為一有意義的「能指」與「所指」，有其「任意性」（arbitrary）——是漢語哲學場域中孟學意識型態「道德本我」的形成以及秦火焦慮的歷史偶然所形成的心理結構。然而，此一連結一旦形成，便有其穩定性，而成為漢語哲學場域的「迷因」。而此一將韓非思想作為「惡」的存有，來自於漢語哲學場域中的語言結構「差異性」（difference）——亦即孟學式的「性」之成為普遍型態有著不可分割的連續性。參〔瑞士〕索緒爾（Ferdinand de Saussure）著，高名凱譯：《普通語言學教程》（臺北：弘文館，1985年），頁134；林啟屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁342-360。

²³ 〔宋〕任廣：《書敘指南》（北京：中華書局，1985年），卷一，頁6。

²⁴ 〔元〕郝經：《續後漢書》（北京：中華書局，1985年），卷六十五上上，頁705。

的意識型態²⁵，這都根源於漢語哲學場域中「道德本我」的驅動與行為。

二、無「惡」的政治個體——韓非子非人性的人性論述

韓非子思想為漢語哲學場域中儒家主體作為「惡」的「能指」，關鍵即在於其開展了「性惡論之極端型態」——人的本性皆只知計較利害，而無善惡意識。²⁶但其實秦火以來、唐宋以降，漢語哲學場域中道德人本我因病態焦慮以及對自我認同的防衛意識，將「惡」作為韓非思想之「所指」，多是意識型態的「人身批判」，並非明確地定義與評析。也就是說，學者所賦予韓非「惡」之評價，已涉及「邪惡」、「邪僻」(Evil)²⁷等具有形上學與宗教性意義之指涉。²⁸

然而，漢語哲學場域中，至少在明清時期基督宗教傳入中國前，漢語哲學經典中並「邪惡」從未用以指涉存有與人性，更無基督宗教神學中“Evil”之內涵。²⁹在儒家主

²⁵ 參程燎原：《重新發現法家》（北京：商務印書館，2018年），頁26。

²⁶ 參勞思光：《新編中國思想史（一）》，頁341-342。

²⁷ 同前註，頁344；牟宗三：《中國哲學十九講》，頁173；陳拱：《韓非思想論衡》，頁135；白彤東：〈韓非子與現代性——一個綱要性的論述〉，頁53。

²⁸ 在漢語中「邪惡」、「邪僻」一般對應於英語中所謂的“Evil”，那是一種在基督宗教神學中，有限存有（being）相對於全知全能的上帝而言，所呈顯出的道德上的缺陷，亦即天生被賦予的「惡」或者說「原罪」（Sin）；那是一種「善」與「惡」——天使與魔鬼二元對立的宗教場域；唯有透過上帝才能救贖存有的「原罪」、才能消解「邪惡」。然而，顯然在漢語哲學中，人性論的討論從未以「邪惡」來指涉任何學說與對象。一旦失去了對上帝的信仰，存有便成為「待毀滅的一團」（a mass of perdition）；邪惡正是在原罪中有意識地為惡而來。參 Aaron D. Stalnaker, *Overcoming our evil: Spiritual Exercises and Personhood in Xunzi and Augustine* (Ph. D. dissertation, Rhode Island: Brown University, 2001), pp. 21-26；譚國才：〈意志與神人的關係——奧古斯丁論人的處境〉，收入林鴻信編：《基督宗教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》（臺北：臺大出版中心，2009年），頁31-32；Stephen D. Long, *The Goodness of God: Theology, the Church, and Social Order* (Oregon: Wipf & Stock Publisher, 2008), pp. 41-43。

²⁹ 在漢語哲學經典中，「邪惡」一詞或用於「奸邪凶惡」之意，如《周禮·地官·司救》：「掌萬民之衰惡過失而誅讓之」；或是指陰陽與醫學上不正之氣，如《抱朴子·內篇·微旨》：「內修形神，使延年愈疾，外攘邪惡」；更多用來表述實際行為上的罪惡之意，如《新書·修政語下》：「聖王在上，則使盈境內興賢良，以禁邪惡」、《潛夫論·述赦》：「凡立王者，將以誅邪惡而養正善。」而今日最早可見以「邪惡」應對“Evil”之表述，是為耶穌教士〈耶穌教士致中國書〉中所言：「日則耶穌以後降臨，永燭斯世之幽暗，辟除邪惡，致普天之下愛人如己，欽若上帝，永獲太平福樂。」顯然，學者在評析韓非其人及思想時，因著道德人自我認同的焦慮，而將「邪惡」（Evil）之內涵加諸韓非之上。當然，這並不意味著韓非的學說不可能導致「邪惡」的現象；相反地，韓非的學說極有可能成為「邪惡」本身。但那並非韓非與法家學術的本質，而是將法家理論無限化與神聖化的異化後果——同樣地，儒家一旦異化，亦將成為「禮教吃人」的邪僻思想。參見〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年），頁214；〔晉〕葛洪：《抱朴子》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁43-44；〔漢〕賈誼著，閻振益、鍾夏校釋：《新書校注》（北京：中華書局，2000年），頁373；〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年），頁188；耶穌教士：〈耶穌教士致中國書〉，《萬國公報文選》，1874年11月21日，中國近現代思想及文學史專業數據庫

流意識型態下的道德人本我存在的病態焦慮中，利比多（Libido）驅動所形成的內在瘋癲狀態，以極端的言語去批判法家陰影，也就形成了「斯學也，行之天下，使天下學者聾替。而狂惑行之後世，使後世學者聾瞽而狂惑。行之千萬世，使千萬世學者聾瞽而狂惑。噫！何其酷也」（〈學訓〉）³⁰這般狂惑的評述——在此批評法家學說狂惑萬世的當下，其實狂惑的是存有（being）的本我、狂惑的是漢語哲學場域中集體無意識。³¹

當然，韓非的思想與法家學說的確可能落入邪惡之地——一如異化的儒學也會成為一種邪惡³²；但那並非韓非與《韓非子》自身的邪惡，而是觀者自身的混亂。韓非子學說中被稱為所謂的極端性惡論，其實並不是一種邪惡；而僅是在儒家主流意識型態中，將「政治人」論述型態瘋狂化——以「道德人」的本我批判之的結果。

（一）激進詮釋：特殊情境具體性的人際關係論

韓非被據以批判是為邪僻思想的根據，很大的原因來自於學者批判《韓非子》中各篇內容「常影射人性本惡之觀念，肯定人類『自利』之劣根性」³³；無論是社會倫理、歷史與政治學說，無不從人性本惡的觀點出發。³⁴其中最極端的例子在於韓非不僅否定了「夫妻之義」，更消解了「父子之親」的倫理關係。他說：

夫妻者，非有骨肉之恩也，愛則親，不愛則疏。語曰：「其母好者其子抱。」然則其為之反也，其母惡者其子釋。丈夫年五十而好色未解也，婦人年三十而美色衰矣。（〈備內〉）³⁵

（1830-1930），頁6；魯迅：《狂人日記》（臺北：專業文化出版社，2008年），頁10-11。

³⁰ [明]王洪：《毅齋集》（上海：商務印書館，1934年），頁38。

³¹ 正如榮格（Carl G. Jung, 1875-1961）所說：「我們仍受自主心靈內容的挾制，彷彿它們就是奧林帕斯山上的眾神。它們今天的名字叫恐懼症、強迫性意念。」漢語哲學場域中道德人的集體無意識就如同他者般附身於作為評析者的存有（being）之中，造成了存有的恐懼與尋求出路的意念。或許可以說，韓非子在漢語哲學場域中的瘋狂，並非韓非子與發家本身的瘋狂，而是作為權勢者的「道德人」本我自身的瘋狂。參[加]奎格·史蒂芬森（Craig E. Stephenson）著，吳菲菲譯：《附身：榮格的比較心靈解剖學》（臺北：心靈工坊，2017年），頁173。

³² 其實李宗吾（1879-1943）的「厚黑學」，就可說是一種儒學的異化——倡導成為堯舜禹的聖人之道，而暗地為小人之行；與其說其是陰陽法術之學，不如說是一種「偽君子」、「假聖人」的工夫。參李宗吾：《厚黑學全本》（臺北：風雲時代，2009年），頁145。

³³ 參張素貞：〈韓非子思想體系〉，《國研集刊》第15期（1971年6月），頁242。

³⁴ 參王德昭：〈馬基雅弗里與韓非思想之異同〉，《新亞書院學術年刊》第9期（1967年9月），頁163-195。

³⁵ [清]王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》（北京：中華書局，2013年），頁115。

父母之於子也，產男則相賀，產女則殺之。此俱出父母之懷衽，然男子受賀，女子殺之者，慮其後便，計之長利也。（〈六反〉）³⁶

於此看來，乍看之下似乎真如吳秀英所說，韓非子建構了以「自為」為內涵的人性論說，是一種極為偏激的思想表述³⁷——在根本上否定了人之所以為人的倫理之情，而將人之行為皆以「利」為判準；即便父子夫婦之間，亦不能免其功利之心。³⁸這樣的功利之心所成就的行為，不僅不承認存有（being）作為「道德人」存在的可能，甚且根本否認了存有作為「經濟人」（Economic man）的存在³⁹——完全將人與動物扁平化，而無荀子所謂「人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也」（〈王制〉）⁴⁰的人禽立體結構。

也就是說，在封建社會、禮樂文明中，「禮」建構了作為「道德人」的倫理架構與價值。正如《禮記·昏義》所說：「禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。」⁴¹也就是說，「禮」是為存有（being）由「動物」昇華為「人」的關鍵所在。此正如荀子所說：

今夫狴狴形笑，亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。（〈非相〉）⁴²

³⁶ [清]王先謙著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁417。

³⁷ 參吳秀英：《韓非子研議》（臺北：文史哲出版社，1979年），頁69。

³⁸ 參趙海金：《韓非子研究》（臺北：正中書局，1969年），頁56。

³⁹ 誠如曾曄傑所指出：荀子性惡論與禮論的表述，其實就是古典經濟學中，利己導向的「經濟人」表述——亦即荀子所說人「生而有好利焉」、「生而有疾惡焉」、「生而有耳目之欲，有好聲色焉」的生存本能與欲望特質。而在資源稀少性下，經濟人為了生存，便會形成「欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮」的困境；而〈禮論〉中所說「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」，事實上便是透過分配的正義來滿足個體存的需求。然而，儘管荀子的「經濟人」與主流意識型態的孟學「道德人」表述有所差異，但其並沒有放棄以「禮」作為「人」與「禽獸」之間的差異關鍵——亦即荀子的「經濟人」與孟子的「道德人」，同樣在作為儒者的意識下去追求「人之所以異於禽於獸者幾希」（〈離婁下〉）之關鍵。參見曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判及其儒學回歸》（臺北：萬卷樓，2019年），頁127-133；[清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁434、346；[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁145。

⁴⁰ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁164。

⁴¹ [唐]孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年），頁1000。

⁴² [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁78、79。

人與禽獸的差別在於能以「禮義」為「辨」⁴³，而使得「牝牡」轉化為「男女」、「親代／子代」昇華為「父子」。但韓非子的人禽平面圖式（Schema），使得人禽之間無所別，人與猩猩將都只是以兩隻腳行走而沒有尾巴的動物而已⁴⁴——正如珍古德（Jane Goodall）所觀察到的：猩猩之間也有著殺嬰和同類相食的行為⁴⁵。那麼學者便感到韓非所說人的殺嬰行為，與黑猩猩一樣殘忍，簡直是如同禽獸一般的邪惡行為。⁴⁶甚至可以說，殺嬰的行為與據此定義人性的韓非是比禽獸還不如的——正如《荀子·禮論》所說：

有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則死亡其群匹……則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁焦之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。⁴⁷

有知覺與情感的動物，沒有不愛其同類的，就連小小的燕雀對於失去的同伴都有憐憫之情；那麼，最為天下貴的「人」，再怎麼強調與重視人倫之情都不為過——否則，人豈非連禽獸都不如？而今韓非卻以父母溺殺嬰兒、丈夫好色離妻作為人性的內涵，使人淪為「有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別」的禽獸，學者也就據此極端的論述，批判其只看到了人心中陰暗的一面，徒能在利害層轉動而到不了德性層的人性黑洞。⁴⁸

然而，認為韓非以殺嬰作為自利人性論的內涵是一種邪惡思想的評述，卻是有問題的。關鍵在於韓非以降的學者，多在孟荀關於人性善惡的討論典範（Paradigm）中去思考與評析韓非的此段論述⁴⁹；甚至指謫韓非較荀子「性惡心善」說更加極端⁵⁰——揚

⁴³ 如陳大齊所說：「『有辨』與『有義』可以融合而為一」，「有辨」即是「有禮義」。參氏著：《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989年），頁35。

⁴⁴ 根據日本學者帆足萬里（ほあし ばんり，1778-1852）所說：「二足而無毛」之「毛，蓋尾誤。」王天海亦認為：「『毛』，當作『尾』，因上脫『尸』而誤作『毛』。」參見王天海校釋：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁175。

⁴⁵ 參 Jane Goodall, *Through a Window: Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe* (London: Weidenfeld and Nicolson, 1990), p. 77.

⁴⁶ 參〔英〕米奇利（Mary Midgley）著，陸月宏譯：《邪惡》（南京：江蘇人民出版社，2012年），頁7。

⁴⁷ 〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁372、373。

⁴⁸ 參孫開泰：《法家史話》（臺北：國家出版社，2004年），頁165；陳拱：《韓非思想衡論》（臺北：臺灣商務印書館，2008年），頁114、135。

⁴⁹ 參劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，宋洪兵主編：《法家學說及其歷史影響》（上海：上海古籍出版社，2018年），頁397-398。

⁵⁰ 參梁濤：〈荀子人性論辨正——論荀子的性惡、心善說〉，《哲學研究》第5期（2015年5月），頁71-80。

棄了以化性起偽建構人之價值的可能性，落入「性惡心惡」的理論困結之中。⁵¹但於此必須探問的是：韓非的思想體系中，何來有「性」、何來有「心」的概念——不惟無有孟子「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣」（〈盡心上〉）⁵²之「心性」符碼（Symbol）；就是荀子「人何以知道？曰：心」（〈解蔽〉）⁵³之「認知心」或「解蔽心」亦不屬於《韓非子》論述的範疇。⁵⁴

也就是說，韓非似乎並沒有討論普遍意義上的「人性」——存有主體（Subject）普遍而共有的特質。所謂的「人性論」是尋求「生之所以然者」（〈正名〉）⁵⁵的普遍同一性，亦即「人皆有不忍人之心」（〈公孫丑上〉）⁵⁶、「人之性惡，其善者偽也」（〈性惡〉）⁵⁷這類指涉全體存有（being）而無一例外的「天生本有」（Heavenly endowed）或「天生秉賦」（innateness）之內涵⁵⁸——顯然，韓非無意於此周旋與琢磨；甚至可以說韓非的思想體系中無有哲學意義上的「人性論」討論，也就不能批判其人性論偏頗激進，是為邪僻思想。

（二）王廷攻略：有限經驗普遍性的宮廷關係論

如果細究韓非「夫妻者，非有骨肉之恩」、「產女則殺之」兩段文字，便會發現：其並未以好色離妻與殺嬰計利作為存有普遍內具的「天生秉賦」，而是一種特殊性的指涉。⁵⁹此處必須留意「婦人年三十而美色衰矣」後，韓非子接著說到：

以衰美之婦人事好色之丈夫，則身死見疏賤，而子疑不為後，此后妃、夫人之所以冀其君之死者也。唯母為后而子為主，則令無不行，禁無不止，男女之樂

⁵¹ 參王邦雄：《韓非子的哲學》（臺北：東大圖書公司，1977年），頁273；吳秀英：《韓非子研議》，頁69。

⁵² [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁228。

⁵³ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁395。

⁵⁴ 在韓非子的論述中，「性」大致可分為兩種型態，其一，差異性的「性」：作為人生而有的才智之能與能力，也是據以凸顯人與人之間差異性的關鍵，亦即其所謂「夫智，性也」（〈顯學〉）的概念；其二，同一性的「性」：更多時候韓非子以「民之性」（〈心度〉）來表述政治學意義上人民可預測的普遍行為。即便其言在少數敘述中提及「天性」——「非私臣而然也，夫天性仁心固然也」（〈外儲說左下〉）、「情性」——「人之情性莫先於父母」（〈五蠹〉），也多作為引述他者之言或作為回應脈絡之需而論，基本上「心」與「性」在《韓非子》中並無哲學性內涵。參[清]王先謙著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁462、474、293、446。

⁵⁵ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁412。

⁵⁶ [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

⁵⁷ [清]王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁434。

⁵⁸ 參劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，頁398。

⁵⁹ 參黃公偉：《法家哲學體系指歸》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁372。

不減於先君，而擅萬乘不疑，此鳩毒扼昧之所以用也。（〈備內〉）⁶⁰

也就是說，韓非子所言之「好色丈夫」與「色衰婦人」，並非普遍的「陽性存有」與「陰性存有」，而是在具體脈絡中指涉「君王」與「后妃」。這樣的論述是在宮廷之內的「經驗普遍性」，而非「真正普遍性」——儒學典範下的人性論表述是放諸四海而皆準的存有論（Ontology），如同黑格爾（G. W. F. Hegel, 1770-1831）所說：「由知性所建立的普遍性乃是一種抽象普遍性，這種普遍性與特殊性堅持對立著」⁶¹——亦即與韓非以宮廷為場域的有限經驗普遍性論述是截然不同的。

是以必須了解到：韓非立論的對象並非學人與黎民，而是具有統治權力、位居宮廷之內核心地位的君王。此由〈和氏〉一篇，韓非以「和氏獻玉」而為之別，自喻其法術之說乃治國理政之大寶，然不得王之所用之孤憤；並屢屢於論述中以「臣」自稱，足以見得韓非所立論之場域非具有抽象普遍性意義的本體論，而是有限經驗中的政治論——且以宮闈之內為核心。⁶²

同樣的，「產男則相賀，產女則殺之」的論述，重點在於警醒君王：「今上下之接無父子之澤，而欲以行義禁下，則交必有郅矣……故父母之於子也，猶用計算之心以相待也，而況無父子之澤乎？」（〈六反〉）⁶³這是一種政治學上的實然表述——用以告誡人主君臣之間利益優先的實然（is），而非以「產女則殺之」來作為人性論的內涵與定位——殺嬰是一種非普遍性的偶然，如前珍古德所指出黑猩猩之殺嬰行為，亦是一種黑猩猩政治學的記錄，而非作為黑猩猩本性的指涉。⁶⁴

⁶⁰ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁115。

⁶¹ 〔德〕黑格爾（G. W. F. Hegel）著，賀麟譯：《小邏輯》（北京：商務印書館，1980年），頁172-173。

⁶² 韓非在〈和氏〉中說：「夫珠玉人主之所急也，和雖獻璞而未美，未為主之害也，然猶兩足斬而寶乃論，論寶若此其難也。」此可視為〈孤憤〉一篇的情感具體化表述。另韓非在〈初見秦〉、〈存韓〉諸篇，常以「臣聞」、「臣敢言之」與「今賤臣之愚計」等句式行文，可見得其說服與利說的對象是為君而非民。《韓非子》一書就類同於馬基維利《君主論》，是對於帝王獻策與遊說之書。參見〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁95、96；曾璋傑：〈尊君原是為民——論韓非集權專制思想以利民為目的〉，《應華學報》第15期（2014年6月），頁66。

⁶³ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁417。

⁶⁴ 李秀清即指出，根據學者研究，在中國殺女嬰的行為一般來說應為偶然，多肇因於外在因素如：迷信、飢荒與貧窮，而非普遍盛行於中國。可以說，殺女嬰的行為世界各地皆有所聞，然在17世紀以降，西方憑藉著船堅砲利同時掌握了文化的話語權，而將殺女嬰的行為作為一種盛行於中國的傳統來表述。在這樣的脈絡下，催化了韓非「產女則殺之」的論述在漢語哲學場域中被普遍化與人性化的詮釋，創造了韓非子與法家思想的邪惡本質。如同黑猩猩的殺嬰行為，也應作為一種動物社會學來檢視，其多半來自於外緣因素所促發，而非一種常態。參李秀清：〈敘事·話語·觀念：論19世紀西人筆下的殺女嬰問題〉，《中國法律評論》第5期（2017年9月），頁88-96；〔荷〕法蘭斯·德瓦爾（Frans De Waal）著，羅亞琪譯：《黑猩猩政治學：如何競逐權與色？》（臺北：開學文化，2016年），頁。

是以必須理解韓非子的論述既非自然人性說⁶⁵——他「並沒有提出抽象的人性」⁶⁶，而只是以宮廷為場域，表述非普遍性的特殊情境。其言「夫妻者，非有骨肉之恩，愛則親，不愛則疏」、言「產男則相賀，產女則殺之」，是就君王與后妃、君王后妃與王子公主的有限經驗普遍性而論；韓非並無意以此作為絕對普遍性的存有內涵，亦即他並非以此作為「人性」的表述。所謂自然人性說將「好利惡害」、「自為心」與「算計之心」賦予存有（being）天生本有的內涵與特質，這是具有普遍性意義的存有論建構⁶⁷；然而，韓非子僅是在政治場域中敘述此一具體行為，並不探究存有的稟賦與內涵。

此另一方面，韓非子的表述更非性惡說⁶⁸——其「從來沒有提到『性惡』這兩個字」⁶⁹，也沒有為任何一個行為進行善惡的判準或評價——丈夫好色離妻、父母產女殺之，就是個政治學視域下的實然：丈夫好色與溺殺女嬰這樣的行為確實存在，在政治學的脈絡下，重點在於如何在尚法、任勢與用術中去應對之⁷⁰；而非以賦予道德評價，那是道德哲學的任務，而非政治學的工作——雖然在漢語哲學場域中兩者無可區分，或者說政治學就是道德哲學的一環，這正是在儒家主流意識型態下，韓非會被如此攻訐至體無完膚的關鍵之一；然而，政治與道德的混淆，卻也正是韓非極力要破除的封建弊病所在。

也就是說，韓非子的思想體系中，並不具有關於「人性」的討論，即便是「自然的人性說」這樣的指涉，對《韓非子》來說都太過形上、太過抽象、太過普遍了。其重點在於藉由激進的詮釋學（Radical Hermeneutics）⁷¹去表述宮闈之內的帝王所可能面

⁶⁵ 參王曉波：《儒法思想論集》（臺北：時報出版，1983年），頁192-194；高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版社，2001年），頁78；林義正：〈先秦法家人性論之研究〉，收入臺大哲學系主編：《中國人性論》（臺北：東大圖書公司，1990年），頁92-104。

⁶⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》（四版）（臺北：臺灣商務印書館，2015年），頁115。

⁶⁷ 參劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，頁398。

⁶⁸ 參馮友蘭：《中國哲學史》（四版），頁218；熊十力：《韓非子評論》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁16；陳啟天：《增訂韓非子校釋》（北京：商務印書館，1994年），頁945-946；勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁162；Wing-Tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*. New Jersey: Princeton University Press, 1973, p. 254.

⁶⁹ 王邦雄：《中國哲學論集》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁109。

⁷⁰ 參吳秀英：《韓非子研議》，頁69；張素貞：〈韓非子思想體系〉，頁247。

⁷¹ 「激進的詮釋學」為卡普托（John D. Caputo）所提出，所謂的「激進」並非創造驚世駭俗的語彙與學說，而是指能夠以冷靜的態度去面對現實中的艱難——正如韓非所指出宮闈之中的利益導向之行事準則與困境，而不祈求透過道德形上的真理去化解一切——如同儒家典範中以道德勸說與教化企圖轉化人性、引導人透過自覺去開展內在的善。或許對韓非子的學說而言，「冷酷的詮釋學」（Cold hermeneutics）更為貼切：不帶任何評價地在客觀中去敘述實然，並以冷靜的態度去思考解決之道，而不以絕對真理去在現實的險惡中尋求哲學的慰藉——一如儒家主流意識型態那般。參 John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), pp. 1-7.

對的極端狀態，去告誡君王：有血緣的父子之親，利己之心尚且無法遏制，至若無血緣但同樣具有親密關係的夫婦、朋友之互相利用也是不足為奇⁷²；更何況是僅有工具性關係的君臣之間，又怎麼能期待其不以利作為行事的準則呢？⁷³

是以韓非意在透過宮廷場域中有限經驗普遍性去讓君主明白「利」在政治上的驅動優位——「人臣之於其君，非有骨肉之親也，縛於勢而不得不事」、「利君死者眾則人主危」（〈備內〉）⁷⁴，並以大量的宮闈經驗來表述與印證之：「為人主而大信其子，則姦臣得乘於子以成其私，故李兌傳趙王而餓主父。為人主而大信其妻，則姦臣得乘於妻以成其私，故優施傳麗姬，殺申生而立奚齊。」「王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。」（〈備內〉）⁷⁵——這樣的表述對於君王的生活世界而言有其普遍性，但卻不具有本體論上的絕對普遍性，是以韓非並非家利己驅動優為視為普遍人性，亦無所謂在人性論上有極端而邪惡的思維之問題。⁷⁶

三、無「惡」的政治場域——韓非子非道德的道德系統

在儒學主流意識型態下，漢語哲學場域中的存有多以道德人之「本我」去批判與攻訐韓非，如郭沫若（1892-1978）言其毀滅一切倫理價值而薄仁義、厲刑禁、斥堯舜，

⁷² 謝雲飛：《韓非子析論》（臺北：東大圖書公司，1980年），頁122。

⁷³ 在社會心理學的層次中，人際間的互動可分為三層關係：家庭親人的情感性關係、朋友同黨的混合性關係、同僚與社會上他者的工具性關係，三者分別以需求法則、人情法則與公平法則為彼此交往的前規範或規則。韓非所要告訴君王的便是讓君臣的工具性關係回歸公平法則，而避免在儒家主流意識型態中，將需求法則與人情法則滲透到君臣之間的工具性關係，那對君、對臣、對國家而言都有負面的影響。參黃光國：《儒家思想與東亞現代化》（臺北：巨流圖書公司，1988年），頁174-175。

⁷⁴ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁115、116。

⁷⁵ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁116。

⁷⁶ 當然，並不是說以利殺人這樣的行為在宮闈的有限普遍性中就有其合理性與正當性，韓非也僅是就政治場域而言去訴諸「實然」（is），並非將其作為「應然」（ought to be）去表述，更沒有將此行為作為普遍人性的內涵與特質。但或許應該理解到：宮廷之中的結構關係，不同於普遍存有的關係結構，父子在宮中便是君王與太子的關係、夫妻於宮闈內即是帝王與后妃之關係，這行程了較庶民更為複雜的身份多重性、也更容易面對道德的兩難（moral dilemma）。就如同在漢語哲學場域中，普遍存有一般對宮廷間的勾心鬥角與手足相殘，往往感到無奈、不捨與同情——這點參看漢語哲學場域中宮闈小說與宮廷劇的詮釋及其所產生的共鳴，便可探知一二；然而為何漢語哲學場域中的學者對於韓非的實然論述，便斥之為邪惡呢？韓非所面對的，正是以孤憤之心，去面對宮闈之中的冷酷，並冷靜地提出有效的解決之道——而不在溫暖的詮釋中尋求形上的天賦與恩典中尋求一勞永逸的慰藉。參蔣勝男：《芈月傳》（臺北：希代出版，2016年）；流漱紫：《后宮·如懿傳》（臺北：希代出版，2018年）；周末、笑臉貓：《延禧攻略》（臺北：新經典文化，2018年）；John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, pp1-7.

將人以全以動物視之，是為刻薄寡恩，使得《韓非子》成為「讀起來很不愉快」的邪僻法西斯思想。⁷⁷此亦揚雄（53-18B. C.）帶有不屑與嘲諷指責「申、韓之術，不仁之至矣，若何牛羊之用人也？若牛羊用人，則狐狸、螻蟻不臚臚也與？」（〈問道〉）⁷⁸這也是為何前揭韓非以「父母殺嬰」、「好色離妻」以說明宮廷之內「利」具有驅動優位之概念，會被斥為邪僻思想——關鍵正在於其揚棄了「道德我」而徒言權術，成為思想史上的「一大陰暗、一大陷溺」。⁷⁹

（一）道德之外：政治場域中應然的揚棄與實然的建構

然而，如果能夠突破漢語哲學場域中，因著歷史偶然與秦火焦慮所型塑出的道德人本我，整合法家的政治人陰影⁸⁰；那麼，將可以理解：韓非之學說不言仁義道德，正是以儒學意識型態作為他者所進行的轉化與批判⁸¹，有意在政治場域中將「道德人」揚棄，開展「政治人」的原型結構。韓非子即言：

無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。（〈姦劫弑臣〉）

聖人德若堯、舜，行若伯夷，而位不載於世，則功不立名不遂。（〈功名〉）

博習辯智如孔、墨，孔、墨不耕耨，則國何得焉？修孝寡欲如曾、史，曾、史不戰攻，則國何利焉？（〈八說〉）⁸²

⁷⁷ 參見郭沫若：《十批判書》（北京：人民出版社，2012年），頁366。

⁷⁸ 〔漢〕揚雄著，汪榮寶疏：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），頁130。

⁷⁹ 參見勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁355。

⁸⁰ 一個文明的特質與人格結構的形成，大抵與軸心時代（Axial age）的社會型態有關。漢語哲學場域的文明起源，可上溯至春秋時代的孔子，彼時正處於封建禮樂文明即將衰敗的關鍵，然而以禮樂為核心的社會型態可說已臻於成熟，根深柢固地成為漢語哲學場域的穩定結構，是以在孔子的人文自覺中，開出了漢語哲學場域「道德人」的本我與文明原型。相對地，在東周時期禮崩樂壞下，漢語哲學場域中的副人格結構「政治人」自我認同因著時代的混亂，而得不到整合的可能，更甚者在於秦朝焚書坑儒的歷史事件中，使得其間存有將「政治人」的本我潛抑為陰影（Shadow），而法家者流如韓非，便成為一種心理陰影，成為對「道德人」本我造成焦慮與不安的符碼。參 Karl Jaspers, *The origin and goal of history*, translated by Michael Bullock (London, New York: Routledge, 2010), pp. 1-21.

⁸¹ 誠如韓非所說：「世之顯學，儒、墨也……明據先王，必定堯、舜者，非愚則誣也。愚誣之學，雜反之行，明主弗受也。」（〈顯學〉）儒墨是其理論據以形成的「前見」（prejudice），尤其是儒學作為官方意識型態，相對於作為民間意識型態的墨學而言，以宮闈之內為理論場域的韓非，主要即是以儒學作為他者進行批判與超越的——可以說，沒有儒學意識型態企圖在禮崩樂壞、封建消解的戰國時代仍企圖行封建禮教制度之企圖，就沒有韓非提出法術之學的必要。是以可以說，韓非之學是在作為儒學的他者之中所激盪而出具有時代意義的新學說。參〔德〕漢斯-格奧爾格·加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，2004年），頁357-367；沈清松：〈建構體系與感謝他者——紀念朱子辭世八百週年〉，《哲學與文化》第28卷第3期（2001年3月），頁193；朱守亮：《韓非子釋評》（臺北：五南圖書出版公司，1992年），頁153。

⁸² 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁105、209、425。

可以見得，韓非將「道德人」的典範堯、舜、伯夷、孔子、墨子、曾子、史鱗俱斥為無用的存有——然而這並不是否定儒墨典範中的聖人人格，而是就政治場域而言，「道德人」無用且無利於國之發展。也就是說，韓非子承認神聖道德人格的存在的可能，並不否定堯、舜、伯夷、孔、孟、曾、史的「聖人之德」、「聖人之智」、「聖人之孝」；對於具有「德行」的道德主體之存在，在行文的結構中，即表現出了默認的態度。

這顯然並不如學者所說：韓非在強調法的地位時，不僅否定了道德的功能和作用，同時也否定了道德本身⁸³——事實上韓非僅是否定了道德的功能和作用，且僅是在政治場域中將其揚棄；他並沒有否定「道德」本身的意義與可能，而僅是在其政治系統中將「道德」置入括弧之中，存而不論。甚至可以說，韓非是具有道德意識的。《韓非子·難勢》中有言：

今日堯、舜得勢而治，桀、紂得勢而亂，吾非以堯、桀為不然也。雖然，非一人之所得設也。夫堯、舜生而在上位，雖有十桀、紂不能亂者，則勢治也；桀、紂亦生而在上位，雖有十堯、舜而亦不能治者，則勢亂也。⁸⁴

此處明確將「堯舜」與「桀紂」作為兩組對立的符碼，「堯舜」在儒學的集體無意識中，被預期為「能治」、「桀紂」被預期為「能亂」；兩者的評價是以「道德人」的典範為判準所形成的道德差異。如此便能夠了解到，韓非接受且理解道德作為存有人格的評價，並如學者所說非抹煞與卑視人性的尊嚴，而落入邪僻的黑暗秘窟中⁸⁵——僅是作為政治場域的系統表述，他不須要也不能由此立論。

但是，在道德場域中作為立體結構的「堯舜」與「桀紂」所構成的善惡的兩個極端，在政治場域內，「堯舜」及「桀紂」成為平面圖式而無所差別；因為在政治場域中，「治」與「不治」，端看「政治人」是否能掌握得勢而行法操術，與「道德人」的人格善惡優劣無關——政治人的立體結構僅建立在「得勢於上位」與「不得勢於上位」的兩端；「至善的道德主體」與「至惡的道德主體」，同樣能夠成為「整全的政

⁸³ 參朱貽庭、趙修義：〈評韓非的非道德主義思想〉，《中國社會科學》第4期（1982年7月），頁95。

⁸⁴ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁391。

⁸⁵ 朱守亮便直指「韓非子抹煞人性尊嚴」，徐文珊亦更嚴厲地批判「韓非抹煞人類尊嚴……害盡天下蒼生」，陳哲夫則嚴肅地說到：韓非「卑視人的尊嚴……給了後世很深的毒害。」學者種種的批判，無不認為韓非失去了理解人之所以為人的高度與價值，也就在自我貶抑中，落入人禽無別的邪僻思維。然而，這顯然是漢語哲學場域中道德人本我的意識型態所造成之誤解。參朱守亮：《韓非子釋評》，頁155-156；徐文珊：《先秦諸子導讀》（臺北：幼獅，1972年），頁38；陳哲夫：〈評韓非的君主獨裁思想〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第3期（1984年5月），頁33；牟宗三：《中國哲學十九講》，頁173。

治主體」，因為對韓非而言，道德人格無法攝入政治場域之中。⁸⁶

那麼可以說，韓非子的理論系統正是有意在政治場域中開展「非道德主義」的論述，正如其言：「夫稱上古之傳頌，辯而不慤，道先王仁義而不能正國者，此亦可以戲而不可以為治也。」（〈外儲說左上〉）⁸⁷就法家而論，道德仁義對於治國理政完全沒有作用⁸⁸；也就是「道德人」在政治場域中是呈顯「政治失靈」（Politics Failure）的狀況，必須揚棄儒學意識型態的「道德人」論述，而轉向「非道德主義」的「政治人」建構。⁸⁹從儒家到法家的這個轉向，可以說是由馬克斯·韋伯（Max Weber, 1864-1960）所謂「意圖倫理」（Gesinnungsethik）轉向「責任倫理」（Verantwortungsethik）的一種意識轉變。⁹⁰

「政治人」的表述是在「非道德主義」典範外的政治場域中所建構出以工具性關係為導向的社會人格表述。韓非所建構的「政治人」在於強調存有的社會本能，存有

⁸⁶ 正如詮釋學者帕瑪所說：「所有的方法都已經是詮釋……用不同方法觀察到的客體將是不同的客體。」客體 A 與客體 B 在儒家的道德視域詮釋下，前者是為聖王「堯舜」，後者是為暴君「桀紂」；但在韓非的政治場域詮釋中，前者是為「統治者 A」，後者是為「統治者 B」。存有本是個沒有身份與符碼的客體，唯有在觀察者的詮釋中才具有意義，「客體 A」與「客體 B」先於「堯舜」與「桀紂」之身份符碼而存在；韓非僅是在不同的詮釋視角中開展「客體 A」與「客體 B」的身份符碼，不能以此批判韓非將「聖王」與「暴君」的價值拉平，便言其不辨是分善惡，是為邪惡的心靈——況且，韓非子並無否定儒家道德場域中對於兩者價值的判準與差異，他只是指出這樣的判準在政治場域中是不適用的。〔美〕帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯：《詮釋學》（臺北：桂冠圖書，1992 年），頁 25。

⁸⁷ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁 273。

⁸⁸ 參徐克謙：〈私德、公德與官德——道德在韓非子法家學說中的地位〉，收入宋洪兵主編：《法家學說及其歷史影響》（上海：上海古籍出版社，2018 年），頁 343。

⁸⁹ 歷來學者往往以「非道德主義」來非難韓非的思想不辨是辨善惡，是為邪僻之偏鋒；近來多有學者為韓非子辯誣，欲反駁這樣的批判並開展韓非的價值，是以指出「非道德主義」的解讀是一種對韓非的誤解，不符合韓非思想的真相。然而，實際上不必隨順儒家意識型態的脈絡去為「非道德主義」辯護，因為「非道德」的論述並不同於「不道德」，那是儒家道德原型之外的政治場域的另一種典範，有其論述的正當性與合理性。參徐克謙：〈私德、公德與官德——道德在韓非子法家學說中的地位〉，頁 343；錢遜：〈韓非的道德思想〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）第 1 期（1987 年 6 月），頁 29-30。

⁹⁰ 根據韋伯的理論，「意圖倫理」強調道德動機的純潔性，不論這樣的動機行為所造成的後果如何不理性，其責任不在於行為者本身；儒家的政治理論基本上便是採取此一理念，認為一切都必須以道德動機為基礎，唯有動機正確，才能夠有完美的政治，也就是孟子所說「有不忍人之心，斯有不忍人之政矣」（〈公孫丑上〉），便會產生「知其不可而為之」（〈憲問〉）的政治思維——然而事實上，儒家似乎並未真正去面對或思考純正道德動機上所造成的政治上的失敗。相對來說，「責任倫理」更在乎的是行為人在政治上所造成的影響和後果，政治上的失敗對於行為者本身而言，無論其動機再正確也都難辭其咎。是以法家的思維認為，必須以政治行為和後果為最大考量，而不是去關注道德動機。誠如韋伯理論所指出，一個好的道德人未必是一個好的政治人，這明顯是與儒家「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」相悖反的。但或許儒家與法家分別過度關注「意圖倫理」或「責任倫理」的重要性，而都有所偏失；真正的理想的狀態，應該是兩者同等視之的。將儒家與法家的政治理論以韋伯的思想來理解與釐清，乃論文匿名審查人所給予的建議與啟發，特此感謝。參〔德〕韋伯（Max Weber）：〈政治作為一種志業〉，收入〔德〕韋伯（Max Weber）著，錢永祥編譯：《學術與政治：韋伯選集（I）》（臺北：遠流出版社，1991 年），頁 222-233。

具有類似於亞里斯多德所說之概念：「人類自然是趨向於城邦生活的動物」——在沒有國家建立的自然狀態下，人便是最卑賤、最野蠻的動物，並且是最貪得無厭者；但透過社會性動物的政治能力，能夠在利益中尋求穩定的秩序——對於韓非子而言，這就是政治場域中的「善」⁹¹——無關乎「道德」，而是作為政治場域中的治亂表述，此即韓非子所謂：「聖王之立法也，其賞足以勸善，其威足以勝暴……善之生如春，惡之死如秋」（〈守道〉）⁹²，關鍵在於以法之「二柄」去史臣民行正道，不敢為惡。⁹³

亦即，韓非子完全是在道德場域之外去討論「政治人」的特質；假使論者以韓非「人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之……故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨」（〈外儲說左上〉）⁹⁴之說將之作為儒學道德場域的普遍人性論述，便覺其以「利」論「性」，完全否定消解了親子知情，是「薄仁義……恢詭叛道，無足多取」（〈韓非子書敘〉）⁹⁵之言，徹底抹煞人性尊嚴之邪僻思想。⁹⁶

⁹¹ 韓非子的「政治人」概念與亞里斯多德同樣認為存有應該透過城邦或國家的法律與公道——相對於私德而言的秩序規範來使存有進入社會秩序；但與亞里斯多德不同的是：亞氏認為可以透過國家的建立使存有臻於完美，成為最好的動物，這是深植於天性之中的政治交涉本能所促成的特質。相對的，韓非不考慮普遍性的人性論述，也不在意存有是否在道德上能夠臻至美善；對其而言，重要的是在政治場域中以「民」——而非以具有哲學意義的「人」為考量，去達到政治協調下所產生的秩序成果。這大抵是荀子所謂：「注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質。」（〈儒效〉）企圖以政治禮教從根本上改變存有的本質之性；以及韓非認為：「言先王之仁義，無益於治，明吾法度，必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。」（〈顯學〉）只管政治達成治亂的效果，而不企圖改變存有的本質之差異。但這並不表示韓非否定了道德人格的判定，正如其所說：「中者，上不及堯、舜，而下亦不為桀、紂。」（〈難勢〉）道德人格的善惡有其上下之分，但其認為這樣的評價與討論政治場域中是無效的。參〔古希臘〕亞里斯多德（Aristotle）著，涂克超譯：《亞里斯多德的政治學》（臺北：水牛出版社，1968年），頁74-76；〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁462、392；〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁144。

⁹² 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁201。

⁹³ 韓非謂「二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣。」可以見得，在法家的脈絡中，所謂的「德」並非道德，而是政治場域中相對於「刑」的一種以利誘導臣民去行使符合國家規範行為的手段。同樣的，「善惡」在韓非子的論述中，亦是在政治場域中的對於治亂的指涉，大抵類似於荀子所謂「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」（〈性惡〉）這點由其以「利」言「善」的結果，可以了解到此「善」並非道德場域中，康德（Immanuel Kant, 1724-1804）所謂作為無條件的善（good without qualification）之善意志（Good will），而是政治場域中有條件的動機與行為。參〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁39；〔清〕王先謙著，沈嘯寰、王星賢校釋：《荀子集解》，頁439；〔德〕康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》（臺北：聯經出版，2004年），頁68。

⁹⁴ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁273、274。

⁹⁵ 〔明〕趙用賢：《校正韓非子》，見嚴靈峰編：《無求備齋韓非子集成（十五）》（臺北：成文出版社，1980年），頁9。

⁹⁶ 參朱守亮：《韓非子釋評》，頁155-156；陳哲夫：〈評韓非的君主獨裁思想〉，頁33。

但事實如韓非所說：「利之所在民歸之，名之所彰士死之」（〈外儲說左上〉），⁹⁷他並不是在針對「道德人」存有的普遍人性去闡述「以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨」這類利益導向與工具性關係的行為；而是針對作為「政治人」的「民」與「士」而論，講此類論述作為具體人物與類型的事例類比與演示⁹⁸——這是一種政治場域中的「實然」而無關乎道德的善惡。正如韓非在〈姦劫弑臣〉一章所說：

夫安利者就之，危害者去之，此人之情也。今為臣盡力以致功，竭智以陳忠者，其身困而家貧，父子罹其害；為姦利以弊人主，行財貨以事貴重之臣者，身尊家富，父子被其澤；人焉能去安利之道而就危害之處哉？⁹⁹

此處便很明顯是針對政治場域中「君」與「臣」的關係作立論，而非就普遍性的存有而言。韓非指出「安利就之，危害去之」是為「人情」，但此「人情」的合理性只在於政治場域中，而非在道德場域的人格討論。是以可以看到韓非在此認為，當「人臣」為了就利去害，甚至會有「姦利弊主」的行為；但他並沒有對於此「人臣」做出道德上的批判，而是客觀而冷靜地說到：「人焉能去安利之道而就危害之處哉？」——「人臣」如果忠於君王，卻淪落至兩袖清風、家貧人亡；作為一個理性的「政治人」又如何能忠君呢？「人臣」如果欺上瞞下，卻可以位居三公、家財萬貫，作為一個理性的「政治人」又如何能不姦佞呢？

這樣的論述如果由「政治人」置換為「道德人」的論述，以「人」取代「臣」作為理論的對象——「人」如果忠於君王，卻淪落至兩袖清風、家貧人亡；作為一個理性的「人」又為何要忠君呢？「人」如果欺上瞞下，卻可以位居三公、家財萬貫，作為一個理性的「人」又為何不姦佞呢？在這樣的論述脈絡中，論者肯定會認為持此是為顛倒是非、反仁義道德的邪僻思想。¹⁰⁰

但韓非之所以沒有對此一「姦利以弊人主」的「人臣」進行道德與人格上的批判，關鍵正在於他是在政治場域中以「政治人」為對象進行論述。因為政治學所強調的是其工具性，是一種「價值的權威性分配」（Authoritative allocation of values），就政治

⁹⁷ [清]王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁 263。

⁹⁸ 劉亮認為韓非子一書並未對善惡作出嚴格的普遍適用定義，這點是相當正確的；然而這並不是因為韓非只以具體人物來評述善惡，而使得善惡標準具有多元性而無法做出普遍的人性表述。關鍵在於，韓非根本沒有討論善惡的慾望與動機，他的絕對標準，只有在政治場域中的「法」能否因「治」而形成秩序為判準，道德場域的抽象而普遍的人性始終不是他關注的重點。參劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，頁 401。

⁹⁹ [清]王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁 98、99。

¹⁰⁰ 參吳秀英：《韓非子研議》，頁 69。

場域中的君臣間之工具性關係而言，「人臣」會這麼做有其考量與道理¹⁰¹——亦即以「利」為驅動優位的內涵；這是韓非認為君主應該面對的「事實」。

(二) 政治之內：政治場域中道德的失靈與權力的建置

雖然作為法家與君主的角度來說，不會認同「人臣」的行為，但在政治場域中，韓非也不會做道德與人格上的審判，而僅是企圖在政治場域的工具性關係中以作為手段的政治去解決此一工具性關係的失衡之政治困境。¹⁰²因為就政治學場域來說，是不討論價值問題而只論述權力的分配現實¹⁰³——重點在於以群體、社會與國家為對象的問題陳述與解決，而不在於探究單一存有的行為與價值。

在經濟學場域中，學者一般不會做出善惡之類的道德判斷，因為道價值判斷是主觀的而多元的，端看詮釋者從哪一個角度去理解，具有一定的主觀性。¹⁰⁴如韓非子在〈難勢〉中指出堯、舜是「千世而一出」¹⁰⁵的聖王；但是卻在〈忠孝〉裡中說：「天下皆以孝悌忠順之道為是也，而莫知察孝悌忠順之道而審行之，是以天下亂。皆以堯、舜之道為是而法之，是以有弑君，有曲於父。」¹⁰⁶於此二者的評價轉為堯「弑君」、舜「曲父」「殺弟」。¹⁰⁷關鍵即在於〈難勢〉以「道德人」典範評述之而〈忠孝〉以「政治人」典範詮釋之。

¹⁰¹ 參劉書彬：《政治學概論》（臺北：三民書局，2007年），頁2。

¹⁰² 正如劉書彬所指出：「將政治作為手段，是強調其工具性，並以政治行為為條件。在此觀點下，權力成為所有政治行為的核心，而和它的結構性形式——也就是統治的形式相結合。」韓非也就是在作為手段的政治中，企圖幫助君王以權力結構去面對政治困境，而非以道德人格的否定來進行論述。參見劉書彬：《政治學概論》，頁5。

¹⁰³ 可以說韓非子的政治理論系統，即類似於當代學科中所謂的「政治經濟學」（Political economy）——以權力支配生產與分配的規律之理論與方法。在傳統政治學與經濟學的脈絡中，即專注於解釋與解決行為的現象及問題，而不在於評價行為的價值與優劣。當代經濟學所研究的對象便是「利己導向」（Self-interest）的「經濟人」，大概沒有經濟學者會從道德的角度去批判利己的「經濟人」沒有良知與人格低劣，但卻沒有人會說「經濟學」是一門邪惡的學科、經濟學者的思想邪僻而黑暗；那麼，為何韓非子不能被作為一個「政治經濟學者」去評述與對待呢？韓非子從未以「道德人」或道德哲學家自居，全本《韓非子》也僅兩處提及「道德」，且還是用於批判「道德」於戰國政治場域無用——「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力」；「今有美堯、舜、湯、武、禹之道於當今之世者，必為新聖笑矣。」（〈五蠹〉）韓非的論述便是在「謀於氣力」——利益中心與法術之勢為核心去開展的政治哲學與政治理論。參高安邦：《政治經濟學》（臺北：五南圖書公司，2002年），頁1-12；〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁445、442。

¹⁰⁴ 參溫明忠：《經濟學原理》（臺北：前程文化，2013年），頁21。

¹⁰⁵ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁392。

¹⁰⁶ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁465。

¹⁰⁷ 參劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，頁401-402。

是以韓非子是在政治場域中擱置了價值判斷，揚棄了在道德場域中去評述「什麼應該做」(what ought to be done)¹⁰⁸——不去讚賞「竭智以陳忠者」的道德人格、貶抑「為姦利以弊人主」之臣的墮落；而僅是於政治場域中去提點「什麼可以做」(what can be done)——「明主使其群臣不遊意於法之外，不為惠於法之內，動無非法。」(〈有度〉)「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。」(〈二柄〉)不管人臣如何，君王只要以法為判準，建立君勢、掌握賞罰之術，則無論人臣德性如何，皆能為君所制、為君所用。

在道德場域中，「為姦利以弊人主」之臣是自私自利(selfish)的；然而在政治場域中，「為姦利以弊人主」之臣是利己(self-interest)的¹⁰⁹——前者蘊含著道德評價，後者則是客觀的現象表述。韓非並非肯定「為姦利以弊人主」之臣的人格與行為，而是他無意於著作中針對道德場域之脈絡做出評價與討論，將其擱置。並以幫助國君治國理政為標的，選擇從政治場域中的「利己」特質去思考與開展。

是以可以說，韓非子並非否定情愛、仁義道德與家族倫理、並沒有毀壞一切倫理價值¹¹⁰，而是他在政治場域中認為「道德人」的本我的整合無助於救「急世」，唯有進入政治場域中，以立法術、設度數，建立權力的結構與分配，才能真正救戰國末年的亂世之急。¹¹¹正如韓非所言：「言先王之仁義，無益於治，明吾法度，必吾賞罰者亦國之脂澤粉黛也。故明主急其助而緩其頌，故不道仁義」¹¹²——他並不是從本質上否定道德仁義，而只是在工具性的概念中，「仁義」無法發揮到治亂世的效用——孔子所謂：「政者，正也。子帥以正，孰敢不正？」「子欲善，而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃。」(〈顏淵〉)¹¹³孟子所說：「堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」(〈離婁上〉)¹¹⁴對韓非的「政治人」本我而言，都是無效的論述。

¹⁰⁸ 以當代學科而言，經濟學便是在道德場域之外去建夠與開展的理論，以「什麼可以做」為論述核心，而罕言「什麼應該做」；儘管其完全不涉及道德問題也不承認作為「道德人」存有的普遍性也義，但沒有人會否認經濟學對於當代社會與國家發展有重要關鍵的意義。同樣的，論者也應該以此視野去理解韓非子的學術系統，而非以儒家意識型態的道德視域去批判與攻訐之。參溫明忠：《經濟學原理》，頁 21。

¹⁰⁹ 關於「自私自利」與「利己」之差別與脈絡上的不同，請參溫明忠：《經濟學原理》，頁 11。

¹¹⁰ 參黃公偉：《法家哲學體系指歸》，頁 372；郭沫若：《十批判書》，頁 272。

¹¹¹ 參朱守亮：《韓非子釋評》，頁 145-146。

¹¹² [清]王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁 462。

¹¹³ [宋]邢昺疏：《論語注疏》，頁 109。

¹¹⁴ [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁 123。

但韓非也僅是在政治場域中去揚棄道德場域中的「仁政」思維，而並沒有否定道德本身以及道德人格的在道德場域的優位性¹¹⁵——他否定的是「先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（〈公孫丑上〉）¹¹⁶如此將「道德場域」與「政治場域」同質化與模糊化的理論系統。

是以韓非也從未否定堯、舜、禹、湯的聖王人格，他只是指出「無威嚴之勢，賞罰之法，雖堯、舜不能以為治。」（〈姦劫弑臣〉）¹¹⁷韓非屢屢以「雖……不能以為治」類似的句型去凸顯法術勢對於治國的關鍵性意義，並在句式代入「堯、舜、禹、湯」等聖王，這樣的逆差與對比語句事實上便存在著肯定聖王「道德人格」的潛在話語——韓非所要強調的是：即便如堯舜禹湯這類至高的道德典範、道德場域中的至尊，在政治場域中卻也是無能為力，對於治亂世毫無作用，只會造成政治失靈的後果。

此一政治的失靈來自於儒家以道德場域滲透政治場域，企圖以道德統括政治，甚至可以說在漢語哲學場域中，儒學主流意識型態所盛行的是一種沒有政治的政治。¹¹⁸正所謂「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」（〈大學〉）¹¹⁹——性善便是政治實踐與政治秩序的保證，能誠意正心而修身，治國平天下只是水到渠成之事，修身與治國是一而非二。

如此以道德統攝政治的原型，在《孟子》中更是成為一種核心思維。正其所謂「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」（〈公孫丑上〉）¹²⁰這樣的邏輯在於：有仁心則必能行仁政，而四端之心人皆有之，是以只要能夠「求其放心」（〈告子上〉）¹²¹，則道德世界中又豈能沒有仁政之流行？

然而事實上便是這樣的理想從未實現過，因為這是「道德場域」中事，「道德—政治場域」可說是儒學意識型態所建構出一個「想像共同體」¹²²，而漢語哲學場域

¹¹⁵ 參朱貽庭、趙修義：〈評韓非的非道德主義思想〉，頁95。

¹¹⁶ 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

¹¹⁷ 〔清〕王先慎著，鍾哲校釋：《韓非子集解》，頁105。

¹¹⁸ 參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判及其儒學回歸》，頁125。

¹¹⁹ 〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，頁983。

¹²⁰ 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

¹²¹ 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁202。

¹²² 就如同民族國家被視為「想像的共同體」（Imagined Communities）——透過認知自我是為團體的一份子的想像來建構，而非在現實中的互動中建立；漢語哲學場域中的性善無意識，更加適合以「想像的共同體」來理解。「道德—政治場域」是一種理型（idea）的建構，是以可以說，至少到目前這樣的理型從未在現實中實現——雖然就理論而言，「理型」幾乎不可能於現實中再現，但漢語哲學場域中的存有，便是透過這樣的想像共同體，在等待聖王、期望大同中得到自我的救贖、本我之整合的可能。參〔美〕班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源

中的存有皆存在於此一集體無意識中，對於韓非企圖分離「道德場域」與「政治場域」的思維系統有著強烈的厭惡與鄙夷¹²³——「政治人」的提出與建構，使得漢語哲學場域中的「道德人」本我感到焦慮，是以便將此一病態焦慮投射於對韓非與法家的攻訐之上。¹²⁴

也是為何法家在漢語哲學的歷史中，受到歷代儒門內的思想家強烈地譴責與詰難，認定法家的言說犯了千古之罪惡的漫溢於歷史之中。¹²⁵關鍵即在於儒學意識型態認為法家犯了宋洪兵所說的「政治病」¹²⁶——放棄了身為「道德人」的意義與價值，而徒言「政治人」的工具性關係與功利之心。對於「道德人」本我而言，徒言法而不知性善的本根，即已失去了道德的主體性與價值的本原，這是心性之學的衰落，亦是人性的沉淪¹²⁷；更是為漢語「哲學史中之一大悲劇，亦文化之一大劫運也。」¹²⁸這樣的思維，也正是漢語哲學場域中隨著道德失靈而來的政治失靈之困境來源。

四、結論——「道德」是通往「惡」最近的距離

因為這樣的「道德人本我」在漢語哲學場域中有著強大的驅動力，對於將政治場域與道德場域分裂的論述成為造成存也病態焦慮的陰影，是以在漢語哲學場域的歷史中，具有強烈「政治人」人格或特別凸出「政治人」本我的「複數韓非」，皆受到其間存有的攻訐。如曹操（155-220）再三發出〈求賢令〉強調：「若必廉士而後可用，則齊桓其何以霸世……二三子其佐我明揚仄陋，唯才是舉，吾得而用之。」「不仁不孝，

與散布》（臺北：時報出版，2010年），頁67。

¹²³ 在漢語哲學場域中的性善集體無意識，可說對於「道德人」的自覺及其四端的開展，有著根深柢固而強烈的自信與需求。對儒學的意識型態來說，世界不可離開道德本體去論述，無有一個置身於道德場域之外的政治場域，那在道德形上學的脈絡中並不存有也不具合法性。是以儒家學者認為在政治學的脈絡中，僅有「道德—政治場域」而無「政治場域」，亦即修身與治國本是一事，是以有「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」的思維。而此一思維更昇華為一種堅定的信仰——「仁人無敵於天下。以至仁伐至不仁，而何其血之流杵也？」（〈盡心下〉）在這樣仁者無敵的政治思維模式下，也無怪乎漢語哲學場域中的儒學存有會對於韓非子以「利」為核心的法刑思想感到焦慮與厭惡了。見〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，頁249。

¹²⁴ 或許「政治場域」與「道德場域」或許並非截然二分或對立，但是在心性儒學的脈絡中，將不忍人之心道德內在作為解決一切政治問題的本質和政治行為的判準，這是一種失去了「政治人」向度的單向度思考。當然，韓非子的政治場域中的開展，可能也走向了另一個極端，一定程度擱置了「道德人」的向度。但此處要指出的是：法家的政治場域論述開展有其將儒學道德人作為他者進行重構與批判的正當性與合理性，不能僅在儒學的大傳統中去批判與攻訐。

¹²⁵ 參程燎原：《重新發現法家》，頁17。

¹²⁶ 參宋洪兵：〈子學復興視野中的「韓非學」研究——以明清為中心〉，頁336。

¹²⁷ 參王邦雄：《韓非子的哲學》，頁275、285；牟宗三：《政道與治道》，頁41。

¹²⁸ 勞思光：《新編中國思想史（一）》，頁355-356。

而有治國用兵之術。其各舉所知，勿有所遺。」（〈武帝紀〉）¹²⁹

很明顯地此處曹孟德所求乃在道德場域之外尋求「政治人」，以達到治國用兵之效；正如王讚源所說：「曹操用人重才不重德，即韓非所謂：不求清潔之吏，而務必知之術。」¹³⁰這顯然與法家韓非的政治理論系統有其同構性。正是此一同構性，使得曹操被斥為梟雄、小人¹³¹，受到強烈的批判。顧炎武（1613-1682）便指出：「孟德……求不仁不孝而有治國用兵之術者，於是權詐迭起，姦逆萌生……國士不以孝悌清修為首，乃以趨勢求利為先。」（〈兩漢風俗〉）¹³²朱守亮則直言：「用人如此……全不重品德，流毒亦深矣。即今之用人制度……甚少顧及品德修養者，恐亦韓非子學說影響，至今未歇也，可發浩嘆。」¹³³從「道德人」的視域對此一「政治人」的思維進行批判，並將韓非的思想視為文化上的遺毒；這樣的批判不可謂不重。

這是漢語哲學場域在孟學意識型態形成後，在「道德人本我」的驅動下所呈顯出的一種「單向度的道德人」（One dimensional moral-man）¹³⁴對於「政治人」的焦慮與偏見。事實上，「政治人」只是法家存有的視域（Horizon）下所呈顯出的「生活世界」（Lebenswelt）¹³⁵——僅在政治學的場域中有其合理性與正當性。但韓非並未否認儒家

¹²⁹ [晉]陳壽著，裴松之注：《三國志》（臺北：臺灣商務印書館，2000年），頁18、26。

¹³⁰ 王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》（臺北：幼獅出版社，1972年），頁81。

¹³¹ 楊波：〈從明代三國戲看曹操形象的民間傳播〉，《中州學刊》第12期（2016年12月），頁148-153；刁美林：〈古人眼中歷史人物曹操形象的演變〉，《寧夏師範學院學報》第1期（2012年1月），頁46-51；韓仁先：〈京劇中的曹操形象——兼論其形象來源及轉變〉，《中國文化大學中文學報》第5期（1990年3月），頁239-263。

¹³² [清]顧炎武著，嚴文儒、戴揚本校釋：《日知錄》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁525。

¹³³ 朱守亮：《韓非子釋評》（臺北：五南圖書出版公司，1992年），頁156-157。

¹³⁴ 馬庫色（Herbert Marcuse, 1898-1979）認為在工業革命以降乃至資本主義的形成，現代人已被技術理性與商品經濟所宰制，使人陷入機械化與標準化的社會模組之中，這使得人們失去了否定性的面向，也喪失了批判的能力。在漢語哲學場域的心理結構中，其實也面臨了類似的問題——逐漸將人格結構以「道德人」概括，而將道德作為一切人格與事務的價值判準，使得其間存有在政治、思想、語言等方面受到壓抑——這個壓抑未必是指來自於外在或統治者的壓迫，更多時候是因著集體無意識而產生的自我的壓抑與審查。是以可以說，漢語哲學場域中的存有，在孔子之後「政治人」結構的喪失，使其逐漸發展為單向度的人——不完整的「道德人」。參〔德〕赫伯特·馬庫色（Herbert Marcuse）著，萬毓澤、劉繼譯：《單向度的人：發達工業社會的意識型態研究》（臺北：麥田出版，2015年），頁39、218-219、225。

¹³⁵ 胡塞爾（Edmund Husserl, 1859-1938）說：「我們在對於『世界』的感知，以及我們對於『物件』的感知這兩件事情上，有一個根本性的差異。我們對於物件的感知，如果能夠成為一種有效的感知，那麼必然是在『世界的視域』（world-horizon）之內被感知到的。每一個『物件』都是屬於『世界』中的某物件，由此，我們才能夠了解到我們的感知中經常存在著此一視域。」所謂的「世界」即是這個客觀存在被認知的唯一對象，可稱之為「既有世界」；而每一個存有都有可能在不同的視域下去感知「既有世界」，而成為「生活世界」——一個在存有有限的經驗與系統中所建構的世界。是以可以說，「儒家的道德場域」是一個「生活世界」，而「法家的政治場域」是另一個「生活世界」，兩者都是「既存世界」的一個物件。就韓非而言，他承認這兩種「生活世界」的存在與合理性，但在作為幫助君王

視域下的「道德人」之「生活世界」，只是他將道德人之「生活世界」暫時擱置，於其以治國為標的的論述中，於「政治人」之「生活世界」去建構理論系統。

也就是說，「生活世界」應該是複數的（Plural）——是在單數的（Singular）「既有世界」（the Pre-given world）中的不同視域感知與詮釋下所形成的不同場域。亦即在既有未被詮釋與理論化的客觀世界（A）只有一個，「道德場域」（a1）與「政治場域」（a2）是同一個「既有世界」的不同視域的詮釋——唯有將複數的「生活世界」（a1+a2）整合，才是個完整的世界系統（A=a1+a2）。

但儒家的意識型態在道德異化之下，便會將有限視域的「道德的生活世界」作為無限的「既有世界」（a1=A），使得「道德人」的典範滲透到「政治的生活世界」中，並以「道德人」的判準去判準「政治人」的判準，也就形成了法家是為邪惡思想的評述。如韓非曾說「楚不用吳起而削亂」，極為肯定吳起的治國用兵之能力。但作為法家的吳起，在漢語哲學場域中，同樣遭受道德人存有無情的批判¹³⁶——將之與儒家道德典範對立起來，成為漢語哲學場域中的負面符碼，《史記》中便有這樣記載：

魯人或惡吳起曰：「……吳起殺其謗己者三十餘人，而東出衛郭門。與其母訣，……遂事曾子。居頃之，其母死，起終不歸。曾子薄之，而與起絕。起乃之魯學兵法，以事魯君。魯君疑之。起殺妻以求將……」（〈孫子吳起列傳〉）¹³⁷

因為吳起與韓非同樣具有法家的身份，是以便成為儒學意識型態的批判對象，而此段文字是魯人有意誹謗吳起的表述，勢必有所渲染；然而這卻也成為吳起在漢語哲學場域中的定音槌。¹³⁸魯作為儒學的典範，首先就凸顯出了儒法的對立與衝突，加之以至孝之曾子對比吳起，所謂母死不歸、殺妻求將的情事，都將吳起定位為無德之人，是以落入法家邪僻之思想中。

治國理政的論述中，他選擇擱置「道德的生活世界」，而僅在「政治的生活世界」作論述。而歷來儒者對於韓非的攻訐與批判，即來自於儒家存有不承認世界有「政治的生活世界」存在的可能與必要，「道德的生活世界」就是「既有世界」，政治場域便蘊含在其中，不能也不須要有另一個「生活世界」。參見 Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology* (Evanston: Northwestern University Press, 1970), p. 143.

¹³⁶ 參孫開泰：《法家史話》，頁 146。

¹³⁷ 〔日〕瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：文史哲出版社，1997 年），頁 845-846。

¹³⁸ 吳起的負面形象來自於道德視域下的儒學意識型態之批判，且這樣的批判已成為漢語哲學場域中根深柢固的符碼，於後世的文學作品中，往往作為一種批判的符碼出現。如白居易〈慈烏夜啼〉：「昔有吳起者，母歿喪不臨。嗟哉斯徒輩，其心不如禽。」徐鉉〈吳起〉：「兵書司馬足齊名，盟母戕妻亦駭聞。」當一個歷史人物作為符碼屢屢出現於文學作品之中，便可以了解到，此一意象已成為漢語哲學場域中集體無意識的重要內涵，也顯現出法家對於漢語哲學場域中存有所造成的衝擊與焦慮。〔唐〕白居易：《白居易集》（臺北：里仁書局，1980 年），頁 19；〔宋〕徐鉉：《史詠詩集》（臺北：臺灣商務印書館，1981 年），頁 11。

然而，這是道德視域下，以情感性關係的需求法則去評價吳起，則吳起是為不孝不仁之惡人，但假使從政治視域下的工具性關係去檢視，吳起在為官為將時不奔母喪，是個不孝的「道德人」，同時是克盡職守的「政治人」；其在兩軍交戰時殺妻為將，是個不仁的「道德人」，同時亦是相忍為國的「政治人」¹³⁹——當然並不是說不奔母喪、殺妻求將這樣的行為值得讚許，而是吳起在這樣的雙重身份下陷入了道德的兩難（dilemma），這是個生命的悲劇，而不該以這樣戲謔的方式去面對。¹⁴⁰

如果論者會為恪守崗位的軍警醫護錯過見父母最後一面而感到惋惜與感傷，如果言者會為肩負國家生死存亡重任的將領犧牲自己的家人而就千萬人於水火感到同情與不捨，那麼為何在漢語哲學場域中，要將以「道德人」的判準去抹殺「政治人」的尊嚴？而將道德兩難的悲劇激化為一個邪僻的人格？

這便是以道德的生活世界侵蝕政治的生活世界所形成的極端型態。就韓非子而言，在「政治場域」之中，其思想與人格本無所謂之「惡」；但當儒學意識型態將韓非置入「道德場域」，法家變成為一種「惡」的存在。韓非思想到「惡」的距離有多遠，端看論者觀看的視域與角度；存有在道德場域中對於「善」有多執著，那麼，存有離「惡」就有多近。

如果漢語哲學場域之存有能夠超越「道德人」的意識型態，從道德的異化中出走，抗拒泛道德主義的誘惑，面對不同視域下的兩個真實世界：「道德的生活世界」與「政治的生活世界」，那麼，漢語哲學場域的政治思維，將可以趨向正常化——不會將警察作為「人民的保母」、不會將地方首長作為「父母官」、不會將國家領導人作為「聖王」去期待，跳出家國一體的思維模式、走出修身治國為一的思想系統，才能讓漢語哲學場域的政治真正走向現代化。

東亞儒學圈的政治體制很新，但是政治的無意識卻很古老——依舊在「聖王」與「仁心仁政」的意識型態之中。而韓非的法家思想，正是當代漢語哲學場域政治更新的一個重要資源與契機。韓非到「惡」的距離有多遠，從來不是韓非子與法家的問題；關鍵在於儒家存有能夠離神聖形上化的「善」有多遠，那麼，韓非與「惡」的距離就有多遠。

¹³⁹ 關於「情感性關係」與「工具性關係」請參黃光國：《儒家思想與東亞現代化》，頁174-175。

¹⁴⁰ 正如宋洪兵所說：「因對法家刑名法術的反感」，論者往往對於法家的思想家與人物之「悲劇命運不僅不予同情，而且還充滿了幸災樂禍的情緒。」這便是「政治人本我」意識型態所造成漢語哲學場域中存有的道德異化現象。當然，並不是說殺妻和不奔母喪之情事是正確的，而是如前文所說，這很可能是歷史上法家人物被污名化所創造出來想像的真實；很可能是將「政治人」於內政、外交與戰爭中的克盡職守與相忍為國的行為污名化所致。參宋洪兵：〈子學復興視野中的「韓非學」研究——以明清為中心〉，頁335。

徵引書目

- 刁美林：〈古人眼中歷史人物曹操形象的演變〉，《寧夏師範學院學報》第1期，2012年1月，頁46-51。
- 王天海校釋：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 王夫之：《王船山詩文集》上冊，北京：中華書局，1962年。
- _____：《船山全書》第15冊，長沙：岳麓書社，1995年。
- 王先慎著，鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，2013年。
- 王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2010年。
- 王邦雄：《中國哲學論集》，臺北：臺灣學生書局，1986年。
- _____：《韓非子的哲學》，臺北：東大圖書公司，1977年。
- 王洪：《毅齋集》上海：商務印書館，1934年。
- 王德昭：〈馬基雅弗里與韓非思想之異同〉，《新亞書院學術年刊》第9期，1967年9月，頁163-195。
- 王曉波：《儒法思想論集》，臺北：時報出版，1983年。
- 王讚源：《韓非與馬基維利比較研究》，臺北：幼獅出版社，1972年。
- 方孝孺：《遜志齋集》臺北：中華書局明刻本四部備要，1966年。
- 方東美：《方東美全集：中國人生哲學》，臺北：黎明出版，2005年。
- 孔穎達疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年。
- 史堯弼：《蓮峰集》，臺北：藝文印書館，1959年。
- 卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華》，臺北：立緒文化，2013年。
- 卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，劉國彬、楊德友譯：《榮格自傳：回憶·夢·省思》，臺北：張老師文化，2014年。
- 卡爾·榮格（Carl G. Jung）著，莊仲黎譯：《榮格論心理類型》，臺北：商周出版，2017年。
- 白居易：《白居易集》，臺北：里仁書局，1980年。
- 白彤東：〈韓非子與現代性——一個綱要性的論述〉，《中國人民大學學報》第5期，2011年5月，頁49-57。
- 任廣：《書敘指南》，北京：中華書局，1985年。
- 朱貽庭、趙修義：〈評韓非的非道德主義思想〉，《中國社會科學》第4期，1982年7月，頁95-110。

- 朱守亮：《韓非子釋評》，臺北：五南圖書出版公司，1992年。
- 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1974年。
- _____：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- 米奇利（Mary Midgley）著，陸月宏譯：《邪惡》，南京：江蘇人民出版社，2012年。
- 吳秀英：《韓非子研議》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 克拉姆尼克（Isaac kramnick）、華特金士（Mundell Frederick）著，張明貴譯：《意識型態的時代：從一七五〇年到現在的政治思想》，臺北：聯經出版公司，1983年。
- 汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年。
- 佛洛伊德（Sigmund Freud）著，葉頌壽譯：《精神分析引論·精神分析新論》，臺北：志文出版社，1991年。
- 沈清松：〈建構體系與感謝他者——紀念朱子辭世八百週年〉，《哲學與文化》第28卷第3期，2001年3月，頁193-205。
- 李宗吾：《厚黑學全本》，臺北：風雲時代，2009年。
- 邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年。
- 宋洪兵：〈子學復興視野中的「韓非學」研究——以明清為中心〉，收入方勇主編：《諸子學刊》第9輯，上海：上海古籍出版社，2013年，頁329-352。
- 李秀清：〈敘事·話語·觀念：論19世紀西人筆下的殺女嬰問題〉，《中國法律評論》第5期，2017年9月，頁84-99。
- 亞里斯多德（Aristotle）著，淦克超譯：《亞里斯多德的政治學》，臺北：水牛出版社，1968年。
- 周末、笑臉貓：《延禧攻略》，臺北：新經典文化，2018年。
- 帕瑪（Richard E. Palmer）著，嚴平譯：《詮釋學》，臺北：桂冠圖書，1992年。
- 林啟屏：〈「內在超越」的一個發生學解釋——以堯舜形象為討論中心〉，《哲學與文化》第39卷4期，2012年4月，頁117-140。
- _____：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：臺大出版中心，2007年。
- 林義正：〈先秦法家人性論之研究〉，收入臺大哲學系主編：《中國人性論》，臺北：東大圖書公司，1990年，頁92-104。
- 法蘭斯·德瓦爾（Frans De Waal）著，羅亞琪譯：《黑猩猩政治學：如何競逐權與色？》，臺北：開學文化，2016年。
- 韋伯（Max Weber）著，錢永祥編譯：《學術與政治：韋伯選集（I）》，臺北：遠流

出版社，1991年。

奎格·史蒂芬森（Craig E. Stephenson）著，吳菲菲譯：《附身：榮格的比較心靈解剖學》，臺北：心靈工坊，2017年。

流瀲紫：《后宮·如懿傳》，臺北：希代出版，2018年。

耶穌教士：〈耶穌教士致中國書〉，《萬國公報文選》，1874年11月21日，中國近現代思想及文學史專業數據庫（1830-1930）。

孫開泰：《法家史話》，臺北：國家出版社，2004年。

孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年。

徐文珊：《先秦諸子導讀》，臺北：幼獅，1972年。

徐克謙：〈私德、公德與官德——道德在韓非子法家學說中的地位〉，收入宋洪兵主編：《法家學說及其歷史影響》，上海：上海古籍出版社，2018年，頁343-354。

徐鈞：《史詠詩集》，臺北：臺灣商務印書館，1981年。

桓寬著，王利器校著：《鹽鐵論校注》，北京：中華書局，1992年。

班納迪克·安德森（Benedict Anderson）著，吳叡人譯：《想像的共同體：民族主義的起源與散布》，臺北：時報出版，2010年。

索緒爾（Ferdinand de Saussure）著，高名凱譯：《普通語言學教程》，臺北：弘文館，1985年。

郝經：《續後漢書》，北京：中華書局，1985年。

高安邦：《政治經濟學》，臺北：五南圖書公司，2002年。

高柏園：《韓非哲學研究》，臺北：文津出版社，2001年。

張爾歧：《蒿庵閒話》臺北：藝文印書館原科景印百部叢書集成，1967年。

張素貞：〈韓非子思想體系〉，《國研集刊》第15期，1971年6月，頁211-319。

理查·威爾遜（Richard W. Wilson）著，盛杏媛譯：《道德國家》，臺北：桂冠圖書，1986年。

康德（Immanuel Kant）著，鄧曉芒譯：《實踐理性批判》，臺北：聯經出版，2004年。

梁濤：〈荀子人性論辨正——論荀子的性惡、心善說〉，《哲學研究》第5期，2015年5月，頁71-80。

郭沫若：《十批判書》，北京：人民出版社，2012年。

陳哲夫：〈評韓非的君主獨裁思想〉，《北京大學學報》（哲學社會科學版）第3期，1984年5月，頁33-39。

陳大齊：《荀子學說》，臺北：中國文化大學出版部，1989年。

- 陳啟天：《韓非子參考書輯要》，北京：中華書局，1945年。
- _____：《增訂韓非子校釋》，北京：商務印書館，1994年。
- 陳壽：《三國志》，臺北：臺灣商務印書館，2000年。
- 陳拱：《韓非思想論衡》，臺北：臺灣商務印書館，2008年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2005年。
- 揚雄著，汪榮寶疏：《法言義疏》，北京：中華書局，1987年。
- 曾暉傑：〈尊君原是為民——論韓非集權專制思想以利民為目的〉，《應華學報》第15期，2014年6月，頁39-76。
- _____：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判及其儒學回歸》，臺北：萬卷樓，2019年。
- 程燎原：《重新發現法家》，北京：商務印書館，2018年。
- 馮友蘭：《中國哲學史》（四版），臺北：臺灣商務印書館，2015年。
- 黃公偉：《法家哲學體系指歸》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。
- 黃光國：《儒家思想與東亞現代化》，臺北：巨流圖書公司，1988年。
- 黑格爾（G. W. F. Hegel）著，賀麟譯：《小邏輯》，北京：商務印書館，1980年。
- 楊波：〈從明代三國戲看曹操形象的民間傳播〉，《中州學刊》第12期，2016年12月，頁148-153。
- 溫明忠：《經濟學原理》，臺北：前程文化，2013年。
- 葛洪：《抱朴子》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年。
- 賈誼著，閻振益、鍾夏校注：《新書校注》，北京：中華書局，2000年。
- 道金斯（Richard Dawkins）著，趙淑妙譯：《自私的基因》，臺北：天下文化，2018年。
- 漢斯-格奧爾格·加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法：哲學詮釋學的基本特徵》，上海：上海譯文出版社，2004年。
- 赫伯特·馬庫色（Herbert Marcuse）著，萬毓澤、劉繼譯：《單向度的人：發達工業社會的意識型態研究》臺北：麥田出版，2015年。
- 熊十力：《韓非子評論》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 趙用賢：《校正韓非子》，收入嚴靈峰編：《無求備齋韓非子集成（十五）》臺北：成文出版社，1980年。
- 趙海金：《韓非子研究》，臺北：正中書局，1969年。

- 劉亮：〈《韓非子》為何不評價人之善惡？〉，宋洪兵主編：《法家學說及其歷史影響》，上海：上海古籍出版社，2018年，頁397-407。
- 劉書彬：《政治學概論》，臺北：三民書局，2007年。
- 蔣勝男：《芈月傳》，臺北：希代出版，2016年。
- 魯迅：《狂人日記》，臺北：專業文化出版社，2008年。
- 蕭永倫：〈以《孟子·告子上》中的對話為素材談論辯謬誤〉，《哲學與文化》第28卷第8期，2001年8月，頁742-752。
- 錢遜：〈韓非的道德思想〉，《清華大學學報》（哲學社會科學版）第1期，1987年6月，頁24-30。
- 謝雲飛：《韓非子析論》，臺北：東大圖書公司，1980年。
- 韓仁先：〈京劇中的曹操形象——兼論其形象來源及轉變〉，《中國文化大學中文學報》第5期，1990年3月，頁239-263。
- 薩孟武：《中國政治思想史》增補五版，臺北：三民書局，1987年。
- 瀧川龜太郎：《史記會注考證》，臺北：文史哲出版社，1997年。
- 譚國才：〈意志與神人的關係——奧古斯丁論人的處境〉，收入林鴻信編：《基督宗教之人觀與罪觀——兼論對華人文化的意義》，臺北：臺大出版中心，2009年，頁21-48。
- 蘇軾著，孔凡禮校釋：《蘇軾文集》第1冊，北京：中華書局，1986年。
- 顧炎武著，嚴文儒、戴揚本校釋：《日知錄》，上海：上海古籍出版社，2012年。
- Caputo, John D., *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987.
- Chan, Wing-Tsit, *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press, 1973.
- Goodall, Jane, *Through a Window: Thirty Years with the Chimpanzees of Gombe*, London: Weidenfeld and Nicolson, 1990.
- Husserl, Edmund, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.
- Karl Jaspers, *The origin and goal of history*, translated by Michael Bullock. London, New York: Routledge, 2010.
- Long, Stephen D., *The Goodness of God: Theology, the Church, and Social Order*, Oregon: Wipf & Stock Publisher, 2008.

Redfield, Robert, *The Little Community and Peasant Society and Culture*. Chicago: The University Chicago Press, 1989, pp. 1-16.

Stalnaker, Aaron D., *Overcoming our Evil: Spiritual Exercises and Personhood in Xunzi and Augustine*, Ph. D. dissertation. Rhode Island: Brown University, 2001.

Tillich, Paul, *The Courage To Be*. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1952.

Between the Evil With HanFei: The Shadow and Construction of The System of Legalist's Political Man in Chinese Philosophy Field

Tseng, Wei-Chieh*

Abstract

In the field of Chinese philosophy, Han Fei's thought is regarded as a theory of evil, because it is generally believed that he advocates extreme evil theory, completely denying human value, but only highlights extreme behavior in human nature, and defines it as human nature. Basis. However, in fact, in the system of Han Feizi, there may be no such concept of "evil". It can even be said that Han Fei has never discussed the issue of "humanity", and it does not matter the construction of human nature. He only uses the political field as a starting point to point out the various behaviors in reality, and attempts to use the magical powers to deal with these behaviors that may undermine social order. However, scholars in the field of Chinese philosophy are accustomed to using moral philosophy as a criterion to examine all theories, including Han Fei. In the pursuit of universality and value, they have universalized the extreme discourse of Han Fei into extreme evil. In fact, Han Fei has never universalized these extreme behaviors into human nature; that is the thinking of the field of moral philosophy, and it does not involve its theory in the political field. Moreover, the case of "Han Feizi" said that killing a baby girl, coloring a wife and so on is also a special situational discussion within the court, rather than a universal human expression. It can be said that whether Han Fei's thoughts are evil or not, and how scholars understand them; Han Fei's thoughts aim at benefiting the people. Of course, whether the means is correct can be criticized and discussed, but there is no evil essence and attempt in its theory. It should be said how far the interpreter is from the ideology of the sacred form of goodness, and how far the distance between Han Fei's thought and evil is.

Keywords: Han Feizi, Legalist, Evil, Doctrine of human nature, Human nature is evil

* Assistant Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

《北市大語文學報》第二十一期；33-54頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

朱陸異同論爭下的「陸-王」學術史脈 —從陽明《朱子晚年定論》談起¹

田 富 美*

【 摘 要 】

理學發展史中，有關朱熹、陸九淵、王陽明之學問存在既有可相互會通、亦有差異的論辯，始終是歷來研究者重要的一環，且亦積累了可觀的研究成果。本文則是嘗試透過這些成果，指出在朱陸爭論中理學範疇裡所慣用「陸-王」一系的形構。基本上，陽明學術的建立及推衍，實未見陸學的影響之迹，而是藉由纂輯了《朱子晚年定論》一書，於朱門後學（「朱-王」）脈絡中轉化而出；但陽明此書在編年上的錯置所遭致後世儒者的補訂與攻駁，卻反而被納入明末至清初的朱陸異同論爭史中作為與朱學頡頏者，逐步聯繫了陸、王學術，進而形構一「陸-王」學脈，並與「程-朱」一系對峙。

關鍵詞：朱陸異同、王陽明、朱子晚年定論、李紱、朱子晚年全論

2019.10.16 收稿，2019.12.09 通過刊登。

* 銘傳大學應用中國文學系教授。

¹ 感謝兩位匿名審查人之指正與寶貴意見。本文為科技部專題研究計畫(MOST107-2410-H-130-035-MY2)所獲致部份研究成果。

一、前言

理學自北宋興起，經歷南宋、元、明三朝約四百餘年的發展，其後的清代理學即使並非學術主流，且看來似乎缺少了典範的創新性，但實是考究理學發展史中必須審視的階段；特別是伴隨著政權更迭、社會動盪等鉅變後的清初理學，除了部分緣於目睹時局崩壞、或身受亡國之痛，藉著對性理之學嚴厲的批判以寄寓痛切之情的浮泛論述之外；事實上，更值得探究的是此一時期的思想家們賡續了「數百年未了底大公案」²—即朱陸學術論爭的相關回應。誠然，這是歷來所有研治理學者很難迴避的議題：對於朱熹（1130-1200）、陸九淵（1139-1192）之學間存在既有可相互融通、亦有差異的論辯，甚或再加上王陽明（1472-1529）所建構良知學的異同、會通之爭，始終是現代從事理學思想研究者重要的一環，且亦積累了可觀的研究成果。³本文所欲關注的，並不在於論究朱、陸、王之學在義理上的分殊問題，而是嘗試在此基礎上考察此議題在理學發展史中，理學家們受其當下學術氛圍以及自我問學體驗等複雜的意識投入此一同室操戈場域中的相關辨析及其意義。

後世儒者述及理學，慣以程朱、陸王兩大系統稱之。基本上，朱子繼承北宋五子之學，統綜理學綱維，在其論作中已有明確述及，是以，程朱一系之學脈，較無可議之處。至於陸王一系，若從哲學思想脈絡而言，陸王二者均主心即理之說，後世儒者將之視為同屬一脈，似乎是自然的發展；然而，陽明思想的開展，似乎非脫胎於象山。眾所周知，陽明於正德三年（1508）謫守龍場，期間忽「大悟格物致知之旨」，⁴顯見其良知之學實有自得新見的傾向；甚至嚴格來說，陽明學思養成的過程中，受朱子理

² [明]陳建：〈學部通辨總序〉，《學部通辨》（收入[明]陳建撰，黎業明點校：《陳建著作二種》，上海：上海古籍出版社，2015年），頁77；現代學者張立文言：「朱陸異同之辨，歷元、明、清數代，乃中國學術史、哲學史上的一樁公案。」參見氏著：《走向心學之路—陸象山思想的足跡》（北京：中華書局，1992年），頁192。

³ 有關朱、陸學術關係的研究可分為二：一是純就朱子與陸九淵之間的學術論辯而言，屬思想體系的問題，可稱之為「朱陸之辯」或「朱陸之爭」，舉凡論及朱子或陸九淵、王陽明學術時，往往涉及其思想差異，在哲學史著述中俯拾即是；另一則是後世儒者對「朱陸之辯」或「朱陸之爭」的辨析與討論，涉及思想史範疇，可稱為「朱陸之辨」或「朱陸異同論爭」。現代學者大都以「朱陸之辯」或「朱陸之爭」為研究核心，成果豐碩，如黃進興：〈「朱陸異同」：一個哲學詮釋〉收入氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版，1994年），頁329-350；彭永捷：《朱陸之辯：朱熹、陸九淵哲學比較研究》（北京：人民出版社，2002年）；林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第31期（2007年9月），頁235-261；任劍濤：〈朱陸之爭：宋儒經典解釋取向的政治蘊涵〉，《原道》2013年第2期，頁61-90；另外，延瑞芳〈近年來國內朱陸之辯研究綜述〉（《九江學院學報（社會哲學科學版）》2011年第1期，頁34-36）梳理了中國大陸相關研究成果，亦可參酌。

⁴ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《王陽明集·附錄一·年譜一》（北京：中華書局，2016年，下冊），卷32，頁1031。

學影響或許更甚，其著名的「格竹」事件，便是一例。⁵如此來看，「陸-王」學脈的形成，似是一迤邐展延的路程，且是在陽明學術建基之後，自明末至清初逐步形塑的。陽明於正德年間纂輯《朱子晚年定論》以闡發「其說不繆於朱子」，⁶此後儒者將之納入了朱陸異同的論爭之中，如程瞳（1480-1560）《閑關錄》、陳建（1497-1569）《學部通辨》等，或為抨擊心學之弊，或為融通與理學之歧異，其間的辯駁闡述，延續至清初李紱（1673-1750）作《朱子晚年全論》，隱然提供了探究「陸-王」一系學術史脈建構的綫索。本文的撰寫，即是企望釐清此一史脈的形構：首先本文將就陽明作《朱子晚年定論》之目的進行分析，指出陽明學術創建之初，實是企圖以朱子後學的樣貌呈顯；其次，梳理明末清初儒者在朱、陸論爭中納入陽明心學，在攻駁中逐步由朱、陸論爭轉為朱、王對立的情形，終至李紱作《朱子晚年全論》，確立陸王一系學術史脈，從而與程朱理學相對並峙。

二、朱陸調和論脈絡下的陽明《朱子晚年定論》

朱子學術作為元、明以降學術核心之一，即使經歷了各種嚴峻挑戰，然尊奉者不曾斷絕，其思想體系在儒學發展的典範地位，自屬無疑；而《四書》懸為科舉功令，更使得程朱理學成為明清儒者問學的起始點或基礎：後世儒者或承續朱學並加以顯豁，以傳人自任；或視之為突破、駁正的對象，進而建構出不同的思想體系，而王陽明早年透過朱學的格物致知體悟轉化至日後成為相頡頏的論爭者，即是一極具代表之典型。現代研究者考論陽明學術，大都以《傳習錄》為主要文本，這是鑒於其思想體系成熟後的擇取，自不待言；然而，若追溯陽明之學思歷程的變化，則其於正德十年（1515）所纂輯《朱子晚年定論》應是一重要里程碑。⁷此書為陽明選錄朱子論學往來書信而成，用以彰顯朱子晚年學說之「轉變」，而命為「定論」，表達此為朱子最終

⁵ 據年譜載，弘治五年（1492），陽明年 21 歲，「一日，思先儒謂『眾物必有表裡精粗，一草一木，皆涵至理』，官署中多竹，即取竹格之；沉思其理不得，遂遇疾。」後陽明憶及此事，曾言：「眾人只說『格物』要依晦翁，何曾把他的說去用？我著實曾用來。……及在夷中三年，頗見得此意思，方知天下之物本無可格者；其格物之功，只在身心上做，……。」〔明〕王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《王陽明集·附錄一·年譜一》（北京：中華書局，2016 年，下冊），卷 32，頁 1027；《傳習錄》（收入《王陽明集》上冊），卷 3，頁 111。

⁶ 〔明〕王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《朱子晚年定論·序》（收入《王陽明集》，上冊），卷 3，頁 118。

⁷ 如林惠勝即言，《朱子晚年定論》不可看作陽明之思想，僅能視之為陽明思想之進程，及其與朱陸之關係。參見氏著：〈《朱子晚年定論》商兌—兼論陽明與朱陸之關係〉，《臺南師院學報》第 23 期（1990 年），頁 221-237。

意旨；既使陽明於書中未置任何評述，然卻在全書付梓之後，旋即引發各種評議，自晚明至清初，延續一百五十年之久。

(一)「自幸其說之不繆於朱子」

陽明曾於正德十四年（1518）致書友人，追憶纂輯《朱子晚年定論》的動機，其言：

留都時偶因饒舌，遂致多口，攻之者環四面。取朱子晚年悔悟之說，集為《定論》，聊借以解紛耳。門人輩近刻之雩都，初聞甚不喜，然士夫見之，乃往往遂有開發者，無意中得此一助，亦頗省頰舌之勞。⁸

陽明於龍場悟道後，其論學主張未獲認同，遭致「攻之者環四面」的窘況，而陽明以「取朱子晚年悔悟之說，集為《定論》」作為「解紛」的方式，正足以說明這裡所謂「攻之者」，應是指崇奉朱學一派。據此看來，陽明於創建新說之初，似乎無意與朱學分庭相抗。再看其於《朱子晚年定論》一書前有序曰：

守仁早歲業舉，溺志辭章之習。……其後謫官龍場，居夷處困，動心忍性之餘，恍若有悟。體驗探求，再更寒暑，證諸《五經》、四子，沛然若決江河而放諸海也。……獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心。切疑朱子之賢，而豈其於此尚有未察？及官留都，復取朱子之書而檢求之，然後知其晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾，至以為自誑誑人之罪不可勝贖。……而世之學者局於見聞，不過持循講習於此，其於悟後之論，概乎其未有聞。……予既自幸其說之不繆於朱子，又喜朱子之先得我心之同然，且慨夫世之學者徒守朱子中年未定之說，而不復知求其晚歲既悟之論，竟相呶呶以亂正學，不自知其已入於異端。輒采錄而裒集之，私以示夫同志。庶幾無疑於吾說，而聖學之明可冀矣。⁹

顯然，朱子在王陽明成學歷程中佔有一重要位置。在王陽明龍場體道之後，不僅無意與朱學爭席，甚至企圖透過「新詮」朱子的方式進行驗證以入聖學之門，故而言先是「獨於朱子之說有相牴牾，恆疚於心」，進而「復取朱子之書而檢求之」，最後得出朱子「晚歲固已大悟舊說之非」為結論。因此，陽明能「自幸其說之不繆於朱子」而「喜朱子之先得我心之同然」。換言之，義理上的「定論」才是王陽明的主要目的，

⁸ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈與安之〉，《王陽明集·文錄一》，卷4，頁156。

⁹ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《朱子晚年定論·序》，卷3，頁118。案：此書信繫於己卯（正德14年，1518），然文中言「留都」，據〈年譜〉載應是正德10年（1515），故推測此文應是陽明追憶纂輯之動機。

纂輯《朱子晚年定論》所欲彰顯的是朱子晚年所悟之道才是聖人之道，也即是陽明所悟孔門之道；至於引據失誤，以及錯置朱子書信年代，致使發生「年歲早晚」的編年謬誤，自然非陽明措意所在，因此，對於羅欽順（1465-1547）就《朱子晚年定論》提出的質疑，¹⁰陽明言：

其為《朱子晚年定論》，蓋亦不得已而然。中間年歲早晚誠有所未考，雖不必盡出於晚年，固多出於晚年者矣。然大意在委曲調停，以明此學為重，平生於朱子之說如神明著龜，一旦與之背馳，心誠有所未忍，故不得已而為此。「知我者，謂我心憂；不知我者，謂我何求」，蓋不忍抵牾朱子者，其本心也；不得已而與之抵牾者，道固如是，不直則道不見也。執事所謂決與朱子異者，僕敢自欺其心哉？¹¹

在此，陽明一方面自承失諸於考訂；另一方面強調纂輯此書的目的乃在「委曲調停」，扭轉當時人對朱學掌握的偏失。由此看來，陽明學派最初的建構策略，與其說是作為與朱學對立的論爭者，¹²毋寧更傾向是置身於朱門後學的脈絡中，以朱學的後繼者自居。¹³綜觀學術發展的歷史，新學說的推展過程中，必須適度地運用當時普遍受到認可的概念，配合主流思潮並尋求對話，方能更有效的敷陳、傳達，¹⁴王陽明《朱子晚年定

¹⁰ [明]羅欽順：〈與王陽明書〉，《困知記·附錄》（收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，第714冊），頁3-4。案羅氏言：「所取〈答黃直卿〉一書，監本止云『此是向來差誤』，別無『定本』二字，增此二字，當別有據！而〈序〉中，又變『定』字為『舊』字，卻未詳『本』字，同所指否？」「詳《朱子定論》之編，以其中歲以前所見未真，爰及晚年，始克有悟。乃於其論書尺三數十卷之內，摘此三十餘條，其義皆主於向裡者，以為既得於既悟之餘，而斷其為定論，斯其所擇，宜亦精矣。第不知所謂晚年者，斷以何為定……。偶考得何叔京氏，卒於淳熙乙未，時朱子年方四十有六，爾後二年丁酉，而《論孟集註》、《或問》始成，今有取於〈答何叔京〉書者四，通以為晚年定論，至於《集註》、《或問》，則以中年未定之說，竊恐考之欠詳，而立論之太果也……。」

¹¹ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈答羅整庵少宰書〉，《傳習錄》（收入《王陽明集》上冊），卷2，頁72。又在《朱子晚年定論·序》中言：「世之所傳《集註》、《或問》之類，乃其中年未定之說，自咎以為舊本之誤，思改正而未及。」卷3，頁118。

¹² 有學者即認為，陽明建立其心學體系之後，首先面臨的就是如何打破朱學的獨尊地位，使自己的學說得以傳播的問題，而《朱子晚年定論》即是為此而作。參見曲輝：〈《朱子晚年定論》與陽明心學傳播的突破〉，《齊魯學刊》2010年第3期（總期2167），頁16-19。

¹³ 有關朱子學在陽明成學歷程之影響的相關討論，參見唐君毅：〈陽明學與朱子學〉（收入氏著：《哲學論集》，臺北：臺灣學生出版社，1990年），頁508-521；[日]岡田武彥著，吳光、錢明，屠承先譯：《王陽明與明末儒學》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁17-32；李紀祥：〈理學世界中的「歷史」與「存在」：「朱子晚年」與《朱子晚年定論》〉，《佛光人文社會學刊》第4期（2003年6月），頁31-73。

¹⁴ 成中英〈《朱子晚年定論》之不定論分析〉即涉及了相關問題，其言：「朱子哲學是公認的宋朝理學思想的大家，王陽明在這樣一個思想的影響下，當然要問朱子對他有什麼意義」，「王陽明要求朱子與他認同一個哲學的出發點或哲學的動機，代表著一個什麼樣的問題？」（收入氏著：《創造和諧》，上海：

論》之作，可說即是範例之一。

(二) 朱陸調和論的承繼者

其次，必須說明的是陽明對於「朱陸異同」論爭的立場。據〈年譜〉所載，陽明於正德四年（1509）曾言：「聖人之學復睹於今日，朱陸異同，各有得失，無事辯詰，求之吾性本自明也。」¹⁵其後調解徐成之、王輿庵論辯朱子與象山學術，言曰：

若晦庵之一於道問學，則支離決裂，非復聖門誠意正心之學矣。……若象山之一於尊德性，則虛無寂滅，非復《大學》「格物致知」之學矣。……即如二兄之辨，一以「尊德性」為主，一以「道問學」為事，則是二者固皆未免於一偏，而是非之論尚未有所定也，烏得各持一是而遽以相非為乎？¹⁶

又：

僕嘗以為晦庵之與象山，雖其所為學者若有不同，而要皆不失為聖人之徒。今晦庵之學，天下之人童而習之，既已入人之深，有不容於論辨者，而獨惟象山之學，則以其嘗與晦庵之有言，而遂藩籬之。使若由、賜之殊科焉，則可矣，而遂擯放廢斥，若砒砒之與美玉，則豈不過甚矣乎？……故僕嘗欲冒天下之譏，以為象山一暴其說，雖以此得罪，無恨。僕於晦庵亦有罔極之恩，豈欲操戈而入室者？顧晦庵之學，既已若日星之章明於天下，而象山獨蒙無實之誣，於今四百年，莫有為之一洗者。¹⁷

陽明對於朱陸學術異同或孰是孰非的問題，似乎沒有特別措意，評論朱陸學術亦無左右袒護，僅指出後世論爭者各執「道問學」或「尊德性」一偏相互攻訐之失；惟在朱、陸「皆不失為聖人之徒」的前提下，相較於朱學備受尊崇，陽明對象山「蒙無實之誣」萌生不平之情，然而，即使如此，即使陽明亦讚譽象山之為「有以接孟子之傳」，乃

上海文藝出版社，2002年）；另外，呂妙芬指出，陽明後學運用道統觀為自己學說和學派定位的過程，即是承襲北宋以來的道統觀，在承認其正統權威的前提下，以自己的學說賦予道統和儒學新的意涵。此即可看出，配合主流概念是學說發展十分重要的過程。以此考察王陽明最初傳衍其主張之際，同樣是吸納了自南宋以來盛行的朱子之學為其路徑。參見氏著：〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》第15卷第1期（1997年6月），頁73-92。此外，必須說明的是，本文在此所勾勒的是陽明「最初」建構學派策略之一隅，其後陽明於嘉靖2年（1523）言「在今只信良知真是真非處，更無揜藏迴護，才做得狂者，使天下盡說得我行不揜言，吾亦只依良知行。」足見其後已逐步擺脫「自幸其說之不繆於朱子」之依傍而自立。引文見《王陽明集·附錄三·年譜三》，卷34，頁1083。

¹⁵ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《王陽明集·附錄一·年譜一》，卷32，頁1032。

¹⁶ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈答徐成之〉第一書，《王陽明集·外集三》，卷32，頁708。

¹⁷ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈答徐成之〉第二書，《王陽明集·外集三》，卷32，頁710。

「孟子之後一人」；¹⁸但陽明終究仍告諭門人「各自且論自己是非，莫論朱、陸是非也。」¹⁹足見其無意參與朱陸之辨，或至少，可以確信陽明並沒有以象山學術傳承者自居之意。²⁰

另一方面，雖說陽明無意參與朱陸異同之辨，但纂輯《朱子晚年定論》之舉，實受程敏政（1445-1499）欲調和朱陸之學所作《道一編》之啟發，陽明言：

近年篁墩（案：程敏政，號篁墩）諸公嘗有《道一》等編，見者先懷黨同伐異之念，故卒不能有入，反激而怒。今但取朱子所自言者表章之，不加一辭，雖有褊心，將無所施其怒矣。²¹

按《道一編》是程敏政輯錄朱、陸二家言論與書信之說以闡發二氏之學經歷「其初則誠若冰炭之相反，其中則覺夫疑信之相半，至於終則有若輔車之相倚」的「始異而終同」之歷程。²²透過程氏收錄朱子論說，及程氏所加按語來看，主要是指出朱子於晚年論學傾向了陸九淵「尊德性」之理路。²³在後世討論朱陸論爭史中，被歸為朱子後學中主「朱陸調和論」者。而陽明顯然倣效了《道一編》輯錄書信的作法，同時亦承續程敏政所指出朱子晚年論學變化的主張。惟在體例上，《道一編》是擇錄朱、陸二人論說進行對照，並於文後附加按語以明己見，而陽明則是僅選錄朱子之言，且「不加一辭」，企圖以朱子「自言」的方式緩解時人對自身與朱子的不同所引起的攻詰。但大體而言，《道一編》對《朱子晚年定論》的影響，尤其朱陸「早同晚異」之見，仍是

¹⁸ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈象山文集序〉，《王陽明集·文錄四》，卷7，頁218；〈與席元山〉，《王陽明集·文錄二》，卷5，頁162。案：陽明於文後直言象山「學問思辨、格物致知之說，雖亦未免沿襲之累。」足見對象山學術雖持正面肯定，但亦有微辭。

¹⁹ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：〈啟周道通書〉，《傳習錄》，卷2，頁56。

²⁰ 有關王陽明對象山之學之讚美與批評，前賢陳榮捷已有詳盡論述，尤其力駁一般所謂「陽明有得於象山者厚」、「其說為象山心學之開展」之見；同時，陳氏亦細疏陽明對象山之批評。參見氏著：〈從《朱子晚年定論》看陽明之於朱子〉，《朱學論集》（上海：華東師範大學出版社，2007年），頁229-248。

²¹ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《朱子晚年定論·序》，卷3，頁118。

²² [明]程敏政撰，黃坤校點：《道一編·序》（收入：嚴佐之、戴揚本、劉永翔主編：《歷代「朱陸異同」典籍萃編》，上海：上海古籍出版社，2018年，第1冊），頁19。

²³ 按：有關程敏政《道一編》之討論，往往納入朱陸異同論爭史中。至於朱陸異同論爭的發展史，可追溯至南宋淳熙2年（1175）鵝湖之會講論為始，其後分別有為門戶之爭而攻訐者，亦有企圖綜合朱陸者，依此逐步開啟了各種論述的發展。在王陽明《朱子晚年定論》之前，提出朱陸「早異晚同」者，最著名的是〔元〕趙汭〈對問江右六君子策〉、〔明〕程敏政《道一編》。參見吳長庚：〈鵝湖之會與朱陸異同「早晚論」的歷史演變〉，《朱子學刊》1999年第1輯，頁78-98；陳寒鳴：〈《道一編》《朱子晚年定論》及其影響〉，《朱子學刊》，1999年第一輯（總第10輯），頁99-117；解光宇：〈程敏政、程暉關於「朱陸異同」的對立及其影響〉，《中國哲學史》2003年第1期，頁103-111；陳林：〈義理與考據之間：「朱陸異同」學術史的內在發展理路〉，《求索》2015年第4期，頁150-154；徐公喜：〈朱陸異同論的歷史形態考察〉，《江淮論壇》2015年第6期，頁109-115。

有跡可尋的。另外，《朱子晚年定論》書後按語：

朱子之後，如真西山、許魯齋、吳草廬亦皆有見於此，而草廬見之尤真，悔之尤切。今不能備錄，取草廬一說附於後。²⁴

既使《朱子晚年定論》全書中，陽明未置任何按語，然而，透過其對朱子書信刻意的擇取，其所欲呈現的觀點已昭然若揭。這段按語指出了真德秀（真西山，1178-1235）、許衡（許魯齋，1209-1281）、吳澄（草廬，1249-1333）三位朱門後學「亦皆有見於此」，且尤以吳澄之見最為透澈，按〈後記〉所附錄吳澄之論，係摘自吳氏〈尊德性道問學齋記〉，該文中言：「夫既以世儒記誦詞章為俗學矣，而其為學亦未離乎言語文字之末。此則嘉定以後朱門末學之弊，而未有能教之者也。夫所貴乎聖人之學，以能全天之所以與我者爾。天之與我，德性是也，是為仁義禮智之根株，是為形質血氣之主宰。曾此而他求，所學何哉？」²⁵透顯出對於朱子由道問學以通聖人之學的精神淹沒於語言文字訓釋之中的感慨，而作為朱門後學的吳澄，即是致力於闡揚朱、陸二學同於「全體大用」之旨的調和論者，²⁶是以，順此脈絡來看，陽明《定論》承效了元明以來朱門後學所主朱陸調和論者的部分操作形式與理路，包括擇錄朱子書信為據，用以闡明朱子晚年學思變化，惟將「晚同於象山」轉化為「晚同於王學」了。

三、朱陸異同論爭視域下的象山之學與陽明之學

陽明學派創構之初，實乃由朱門後學脈絡中轉化而出，已如上節所述。有趣的是，《朱子晚年定論》不僅未能顯豁陽明學派最初建構過程中與朱子間的關係，反而因著所形塑「晚歲固已大悟舊說之非，痛悔極艾」的朱子形象，無法得到朱子後學的認同；再加上採用年譜的纂述方式參與了朱陸異同論爭，因此，被置入承續趙汴（1319-1369）〈對江右六君子策〉、程敏政《道一編》所主朱陸「早異晚同」一系中，自晚明至清初遭致程瞳、陳建、馮柯（1523-1601）、孫承澤（1592-1676）、張烈（1622-1685）

²⁴ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《朱子晚年定論·後記》，卷3，頁129。

²⁵ [明]王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《朱子晚年定論·後記附錄》，頁129。案，吳澄所著文，見[元]吳澄著，[元]吳當編：《吳文正集》（收入《景印文淵閣四庫全書》，第1197冊），卷40，頁421-422，文字略有出入，原作於「未離乎言語文字之末」後，尚有「甚至專守一藝而不復旁通它書，掇拾腐說而不能自遣一辭，反俾記誦之徒嗤其陋，詞章之徒議其拙」數句。

²⁶ 參見[日]岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》，頁19-20。案，該文亦同時論析了真德秀、許衡之學均是傾向調和朱陸之學者；李紀祥甚至指出，岡田武彥之思考乃受〈後記〉這段文字的引導，參見氏著：〈理學世界中的「歷史」與「存在」：「朱子晚年」與《朱子晚年定論》〉，頁56。

等朱子學派者的攻訐，這些儒者多數同樣亦以輯錄朱、陸論述為證並加按語的方式闡發其主張，糾彈的焦點大都在於陽明早已自承的疏誤—「年歲早晚」的錯置編排上，於是，陽明學術與朱子學派的對立逐步被擴大，這些崇奉朱子的學者不但校覈了《朱子晚年定論》編年次序之謬，更直指陽明「顛倒早晚，以彌縫陸學，而不顧矯誣朱子，誑誤後學之深」、「本欲安排早異晚同，乃至說成生異死同」、「意欲借朱子以攻朱子」、「《晚年定論》之刻真為陽明舞文之書」。²⁷最後，《朱子晚年定論》中意圖傳遞「朱陸異同」中的「同」非但沒有達成，而是引發更多批駁，同時進一步將陸學與王學聯繫起來，「陸王」一脈系譜隱然成型，並與朱學形成對峙。

有關歷來參與朱陸異同論爭之儒者及其主要立論，已有學者進行細緻的梳理，足資參酌。²⁸本文關注的焦點則是透過這些典籍的論述，尋繹出儒者們在此論爭史中將陸、王之學歸於同一學脈的情形。首先最值得注意的是明儒程瞳所纂輯《閑關錄》。全書擇取朱子辨學之言，末卷則摘錄宋儒評朱陸者，並加按語力主朱陸「始終不同」，冀望藉由此書使「千古未了之公案，歷世不決之疑獄，至是一朝而判，無復盈庭之訟矣。」²⁹雖書中並未論及象山學與陽明學術的關係，然而，按程瞳序中抨擊當時學風：「於陸則為之晚與夫子合，為夫子之所集，甚則謂能掩跡夫子，追蹤孟氏，樂道而北面之。流弊不息，以迄於今茲。」³⁰不僅反對當時所謂朱陸「晚同」的主張，同時也不認同推崇象山為「追蹤孟氏」者，言下之意即是對稱道象山乃「孟子之後一人」的陽明學間接表達了不滿。至清儒張伯行（1651-1725）則逕指出《閑關錄》所隱涵之用意：

當是時，篁墩以文名，而學非醇儒，其所為《道一編》不足為有無。而在正德間，陽明之學已盛行於世，先生非排篁墩，乃闢陽明也。顧無一語及陽明，豈懼其氣焰張而羽翼盛哉？以為澄其源則流自止，其獨立千仞，不屑一切之概可想見於筆墨之外，而用意深遠矣。³¹

²⁷ [清]顧炎武（1612-1681）梳理了晚明至清初有關朱陸異同論爭的諸多著述及主要觀點，上述引文第一、二則為陳建所言；第三則為孫承澤所言，第四則是顧炎武的評論。參見氏著，徐文珊點校：《朱子晚年定論》，《原抄本日知錄》（臺北：臺灣明倫書局，1979年），卷20，頁535-539。

²⁸ 如蔡龍九：〈第三章《朱子晚年定論》所造成的現象與延伸問題〉，《《朱子晚年定論》與朱陸異同》（新北：花木蘭文化出版社，2011年），頁11-172；附錄一，頁319-336。陳榮捷：〈從《朱子晚年定論》看陽明之於朱子〉，《朱學論集》，頁230-233。

²⁹ [明]程纘洛：〈閑關錄書後〉，[明]程瞳撰，丁小明校點：《閑關錄》（收入《歷代「朱陸異同」典籍萃編》，第2冊），附錄，頁168。

³⁰ [明]程瞳：〈閑關錄序〉，《閑關錄》，頁19。

³¹ [清]張伯行：〈閑關錄序〉，《閑關錄》，附錄，頁172。案：乾嘉後期儒者周中孚（1768-1831）亦有相近的說法：「蓋是時王陽明方藉陸學以一簧鼓一時之學者，峨山懼其惑世誣民而充塞仁義，顧不得已而作是書以救之。」參見《閑關錄》，附錄引周中孚：《鄭堂讀書記》，卷37子部之一下，頁174。

張伯行認為，遵奉朱學的程瞳參與朱陸異同論爭、攻訐程敏政《道一編》的背後，最主要的目的在於拒斥正德年間漸盛的陽明之學；而排抑陸學適足以拒斥王學的原因，則在於「澄其源則流自止」；張伯行的理解，一方面點出程瞳論作的本質用意，另一方面也昭示了其隱然視陽明之學為陸學流行之見了。

至於明確地將陸、王之學並列起來，且與程朱之學對峙的，則是陳建於嘉靖二十七年（1548）所撰《學部通辨》。陳建言：

《易》曰「豐其蔀，日中見斗」，深言掩蔽之害也。夫佛學近似惑人，其為蔀已非一日。有宋象山陸氏者出，假其似以亂吾儒之真，援儒言以掩佛學之實，於是改頭換面、陰儒陽釋之蔀熾矣。幸而朱子生於同時，深察其弊而終身力排之，其言昭如也。不意近世一種造為早晚之說，乃謂朱子初年所見未定，誤疑象山，而晚年始悔悟，而與象山合。……建為此懼，乃竊不自揆，慨然發憤，究心通辨，專明一實，以抉三蔀。³²

陳建批評陸象山學術「援儒言以掩佛學之實」，乃學術大患，他推尊朱子能「深察其弊而終身力排之」，在此基礎上撰《學部通辨》闡明朱陸「早同晚異」，廓清象山之學掩蔽儒學之害。陳建在此嚴判門戶之別的意識下，一方面將朱子學術局限於頡頏陸學之中，³³另一方面由於痛詆陸學的激切言辭，遭致「未能平允」、「毒詈」的批評，《四庫全書》將之與程瞳《閑關錄》同列為「善罵」³⁴之流，在朱子學流變中，受到的關注相對並不算多。³⁵但本文在此要指出的是，《學部通辨》在極力捍衛朱子道統地位的同時，亦促使、顯豁了「陸-王」學派的成型。陳建言：

³² [明]陳建：〈學部通辨總序〉，《學部通辨》，頁77。

³³ 歷來論述朱陸異同，大都集中於「尊德性道問學」、「無極太極」、「格物致知」、「支離簡易」等爭論，然而，朱子學術範疇實非上述議題所能完全概括。錢穆即曾指出：「朱子成學在晤象山以前，其為學自有根柢與其獨特精神所在，初不為針對象山而發。」錢穆：〈朱子學提綱〉（收入氏著《朱子新學案》，北京：九州出版社，2011年），第一冊，頁249。〔日〕岡田武彥亦言：「對於作為他（陳建）辨難基礎的朱子學，他的解釋是從把朱子學與陸（王）學作為冰炭不相容的東西加以對比的立場進行的，這樣的理解方法是否果真盡得朱子學全豹是值得懷疑的。」氏著：《王陽明與明末儒學》，頁309。

³⁴ 參見《四庫全書總目·學部通辨提要》，《學部通辨》附錄，頁281-282；〈四庫全書總目·閑關錄提要〉，《閑關錄》附錄，頁173。

³⁵ 目前學界對《學部通辨》之評價，大都受《四庫全書總目提要》之影響，批評其流於詬罵。持正面評價者不多，如錢穆言其為「討究宋代理學與禪宗異同之重要參考。」並言：「從來學者發明朱子，多注重其釋經明道之一面，而清瀾此書，則專著意其闢異邪之另一面。」氏著：〈讀陳建學部通辨〉，《中國學術思想史論叢（七）》（臺北：素書樓文教基金會，2000年），頁235-254，引文見頁254；張學智指出《學部通辨》問世之初並不受重視，直至清初顧炎武、張履祥、陸隴其等人稱許後，才漸為人所知；同時亦認為《學部通辨》可稱述者不多，但它代表了晚明「王學向朱子學回歸的思潮的先導。」氏著：《明代哲學史》（北京：北京大學出版社，2000年），頁398。

近世東山趙汸氏《對江右六君子策》乃云：「朱子《答項平父書》有『去短集長』之言，豈鵝湖之論至是而有合耶？使其合并於晚歲，則其微言精義必有契焉，而子靜則既往矣。」此朱陸早異晚同之說所由萌也。程篁墩因之，乃著《道一編》，分朱陸異同為三節：始焉若冰炭之相反，中焉則疑信之相半，終焉若輔車之相倚。朱陸早異晚同之說於是乎成矣。王陽明因之，遂有《朱子晚年定論》之錄，專取朱子議論與象山合者，與《道一編》輔車之卷正相唱和矣。³⁶

陳建力駁自元代趙汸、明代程敏政所主「朱子晚同於象山」一派之主張，他稱陽明《朱子晚年定論》為程敏政《道一編》的「輔車之卷」，即是將之歸為同屬主「晚同」一派；陳建在強調「朱子有朱子之定論，象山有象山之定論，不可強同」的基礎上，³⁷不僅抨擊《道一編》在編輯朱子書信時年代紊亂，同時亦比對出陽明《朱子晚年定論》延續舊誤，以此強烈抨擊陽明刪改書信文字以彌合所謂「晚同」之說，最後言：「篁墩、陽明專挾朱子手書驅率後學，致後學亦以為彼據朱子手書不疑也。此權詐陰謀，不合用之於講學。」³⁸類似的言論，在《學部通辨》一書中屢見不鮮；另外，陳建在《學部通辨》續編中專設一卷引錄陽明學說加以攻擊之餘，更直接將「象山」、「陽明」連稱，³⁹於是，陽明學術被視為朱學的對立面，開啟了與陸學明確的並列位置；自明末至清初，近似的說法甚夥，尤其述及朱陸異同之論者，在有意或無意中將象山與陽明學術作了連繫，如馮柯「非《傳習錄》」⁴⁰而作的《求是編》以抨擊陽明思想為主軸，同時亦諷其「學朱子則斥朱子，而又懼人之譏其背朱也，則又為《晚年定論》以救之」，實是「以己之私意臆斷之者也，而何足據之以為朱陸之評乎？」⁴¹這些論點，仍不出「門戶之見」的藩籬，且對陽明思想的訾議亦恐有誤解之慮，⁴²但另外值得關注的是，馮柯在這些批評中已將陸、王做了連結，如言：「祖陸說以非朱子」、「自謂合於象山而斥朱子」，並言：「陽明原是以禪學過來，學無所得而後遁之為象山」，「名雖因象

³⁶ [明]陳建：〈學部通辨提綱〉，《學部通辨》，頁80。

³⁷ 同前註，頁81。

³⁸ [明]陳建：〈學部通辨前編〉，《學部通辨》，卷中，頁93-94。

³⁹ 陳建言：「達磨之說，不獨當時之人拱手歸降，不能出他圈套；由唐及宋以來，談道之士，皆拱手歸降，不能出他圈套；象山、陽明一派，尤拱手歸降，不能出他圈套。」氏著：〈學部通辨續編〉，《學部通辨》，卷下，頁236。

⁴⁰ [明]馮柯撰，顧宏義、劉向培校點：〈求是編自敘〉，《求是編》（收入《歷代「朱陸異同」典籍萃編》，第2冊），頁191。

⁴¹ [明]馮柯撰，顧宏義、劉向培校點：〈分兩喻聖〉、〈晚年定論〉，《求是編》，卷3，頁255；卷4，頁278。

⁴² 參見陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1998年修訂版三刷），頁16；林月惠〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉，《中國文哲研究集刊》，第16期（2000年3月），頁375-450。

山以泝孟子，而其實非象山、孟子之學也。」⁴³按馮柯的說法，陽明之學上溯於象山且不及象山，這是將二者定位為承續的關係了。再如清初張烈指出「宋元之世，天下方尊尚朱子，陸氏之學不行，故其害未著，而草廬吳氏尚以陸學不顯為憾。及乎明之中葉，陸學大行於天下矣。何則？明之陽明，即宋之象山也。」⁴⁴朱澤澧（1666-1732）評明代「正、嘉數十年王學突興，特宗象山」，⁴⁵同樣在強烈抨擊陽明學之際，亦將之與象山學連繫起來；張履祥（1622-1685）不僅言陽明「心即理」之說乃「祖述」⁴⁶象山，與馮柯、張烈如出一轍，同時，在論學時屢屢將陸、王並稱，且與程、朱之學對峙，如批評明代中葉以來士人學風：「程朱之書鮮行于士，陸王則家誦其言」、「雖使閒讀程朱，亦只本王陸之意指。」⁴⁷於此，現今慣用的「程-朱」、「陸-王」二系逐步成型。

再者，不僅專主朱學一派者以陽明學為象山之承繼者，甚至尊崇或兼採王學者亦以「陸-王」作為同一學脈進行論述，如師從歐陽德（1496-1554）、羅洪先（1504-1564）的胡直（1517-1585）言「朱子晚年學術，即陽明無異耳」，明確地認同陽明《朱子晚年定論》意旨，同時亦言：「本朝陽明王氏之推尊陸氏，誠有獨契」；⁴⁸論學兼取理學、心學的高攀龍（1562-1626）逕言：「自古以來，聖賢成就俱有一箇脈絡，……陽明、子靜與孟子一脉」、「朱子之說《大學》，多本於二程。文成學所得力，蓋深契於子靜」；⁴⁹清初孫奇逢（1584-1675）不僅將陸、王並稱，且言：「接孟子之傳者，實惟子靜。……接陸子靜之傳者，實惟陽明」；⁵⁰朱鶴齡（1606-1683）言陽明「其學即象山之所以學，其教即象山之所以教而已矣」，⁵¹基本上，清初傾向陸或王的儒者，面對

⁴³ [明]馮柯撰，顧宏義、劉向培校點：〈知止〉、〈朱陸是非〉、〈尊德行道問學〉，《求是編》，卷1，頁196；卷3，頁271；卷4，頁297。

⁴⁴ [清]張烈：〈朱陸同異論〉，《王學質疑-附文》（收入《四庫全書存目叢書》子部第23冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年初版，浙江圖書館藏清鈔本），頁98。

⁴⁵ [清]朱澤澧撰，戴揚本校點：〈朱子聖學考略序〉，《朱子聖學考略》（收入《歷代「朱陸異同」典籍萃編》，第4冊），頁27。

⁴⁶ [清]張履祥著，陳祖武點校：〈答陳乾初一〉，《楊園先生全集》（北京：中華書局，2002年），卷2，頁31。

⁴⁷ [清]張履祥著，陳祖武點校：〈答丁子式〉、〈備忘三〉，《楊園先生全集》，卷4，頁98；卷41，頁1143。

⁴⁸ [明]胡直：〈啟江陵張相公〉、〈觀復王君墓誌銘〉，《衡廬精舍藏稿》（收入王耐剛編撰：《歷代「朱陸異同」文類彙編》，上海：上海古籍出版社，2018年，第3冊），卷20，頁697；卷25，頁699。

⁴⁹ [明]高攀龍：〈會語〉、〈王文成公年譜序〉，《高子遺書》（收入王耐剛編撰：《歷代「朱陸異同」文類彙編》，第3冊），卷5，頁909；卷9上，頁923。

⁵⁰ [清]孫奇逢：〈答問〉，《孫子遺書》（收入丁小明、張天杰編撰：《歷代「朱陸異同」文類彙編》，第4冊），卷上，頁15。

⁵¹ [清]朱鶴齡：〈陽明要書序〉，《愚庵小集》（收入丁小明、張天杰編撰：《歷代「朱陸異同」文類

當時程朱學者們的強烈抨擊、嚴判道統正傳的情況下，即使仍有「居敬窮理」、「躬行實踐」或道統的論爭，可是對於程朱之學往往採較兼融的方式，與陳建、張履祥、張烈等崇朱、貶陸、黜王的態度有極大的不同；雖是如此，但顯豁陸、王之學相契、相承的觀點是一致的。再看關學大儒李顥（1627-1705）言：

吾人生乎其後，當鑑偏救弊，舍短取長，以孔子為宗，以孟氏為導，以程朱、陸王為輔，「先立其大」、「致良知」以明本體；「居敬窮理」、「涵養省察」以做工夫，既不失之支離，又不墮於空寂，內外兼詣，下學上達，一以貫之矣。學術之有程朱、有陸王，猶車之有左輪、有右輪，缺一不可，尊一闢一皆偏也。⁵²

論學傾向陽明學的李顥，主張由陸王學術以明本體、程朱之學做工夫，主張兼取二學脈之長以完備學術，此一說法雖不是將程朱、陸王視為相對峙者，但將二學脈區隔出來的理路是相當明確的。

清雍正十年（1732），李紱以20年時間彙輯朱子晚年論學之書信共357條而成《朱子晚年全論》一書，接續《朱子晚年定論》而來，且「專為證朱、陸所學之同」，⁵³可說是明確地建構了以陸王為道統正傳的宣告，李紱於書前有序曰：

朱子與陸子之學，早年異同參半，中年異者少同者多，至晚年則符節之相合也。朱子論陸子之學，陸子論朱子之學，早年疑信參半，中年疑者少信者多，至晚年則冰炭之不相入也。陸子之學，自始至終確守孔子「義利之辨」與孟子「求放心」之旨，而朱子早徘徊於佛、老，中鑽研於章句，晚始求之一心。……《朱子晚年定論》，陸子既不及聞其說，至陽明先生抄為一編，凡三十四條，中間因詞語相類而誤入中年之論者，特何叔京一人耳。羅整菴摘以相辨，而無知之陳建遂肆狂詆，其實晚年相論皆然，雖百條不能盡也。……今詳考《朱子大全集》，凡晚年論學之書，確有年月可據者，得三百五十七條，共為一編。其時事出處，講解經義與牽率應酬之作，概不採入，而晚年論學之書，則片紙不遺，即詆陸子者亦皆備載，名曰《朱子晚年全論》。曰「晚」，則論之定可知；曰「全」，則無所取舍以遷就他人之意。庶陳建之徒無所置喙，……夫天下惑於朱、陸異同之說也久矣。欲天下人學陸子，必且難之；欲天下人學晚年之朱子，

彙編》，第4冊），卷7，頁53。

⁵² [清]李顥撰，陳俊民點校：《四書反身錄·孟子下》，收入《二曲集》（北京：中華書局，2006年重印），卷42，頁532。

⁵³ [清]李紱著，段景蓮點校：《朱子晚年全論凡例》，《朱子晚年全論》（北京：中華書局，2000年），頁2。

宜無不可。學朱子即學陸子，陸子固不必居其名也。⁵⁴

在這段文字中，李紱首先梳理了朱陸之學異同的發展經歷了早、中、晚三階段，分別是由「異同參半」至「異少同多」再至「符節相同」，此一主張不單承襲王陽明《朱子晚年定論》的「晚同」，實更可上溯至程敏政《道一編》的「冰炭之相反」、「疑信之相半」、「輔車之相依」的論析模式，⁵⁵其中的晚年「符節相同」，即是李紱纂述之目的；若按照其所言，陸子學術自始至終均確守孔、孟宗旨，而朱子則是早年出入佛老、中年沉浸章句、晚年始悟心體，則李紱在看似調和朱陸學術的作法下，⁵⁶其隱含尊陸抑朱的態度是相當明確的，而所謂朱子晚年與陸學「符節相同」，自當是援朱入陸了。其次，李紱駁斥陳建《學部通辨》，認為即使陽明《朱子晚年定論》在年譜的編次上有疏誤，卻不能因此而抹除朱子之學晚年趨向陸學的事實，故而仍循陽明以朱子「晚年」為定論，更廣泛蒐羅朱子論學相關書信為證，命名為「全論」，以示完備且足資辨朱子以歸陸學。最後，在當時朱子之學仍居主流的學術氛圍中，李紱企望的是達到「學朱子即學陸子」之效，無疑即是藉朱學之名以彰揚陸學。由此看來，即使《朱子晚年全論》似乎只是延續了此前朱陸異同論爭，但其終極的意義卻在於為陸學的傳衍奠基；而文獻的薈萃、校覈的縝密也不單在於彌補陽明的考訂輕忽，而是使陸、王有了更深刻的聯繫，「朱陸異同」之論亦可視之為「朱王異同」之論；換言之，李紱在力主「朱子晚同於象山」的論述中，完成了「陸-王」學脈的建構。

四、結語

理學發展史中，有關朱陸異同論爭的討論，自鵝湖之會的言辭交鋒肇始後，直至今日仍是研究者的議題之一，正如章學誠（1738-1801）所言，朱、陸之學有著「千古不可合之同異，亦千古不可無之同異」，故而後世歷代儒者「各以所畸重者，爭其門戶，是亦人情之常。」⁵⁷無論主張朱陸之學可相互會通，或嚴辨二者之別，甚或有早、中、晚年的異同變化，這個眾聲喧嘩的朱陸論爭無疑豐富了理學史的內涵，同時，更逐步完成了程朱、陸王二系的形構。其中重要的關鍵，即在於王陽明所纂輯的《朱子

⁵⁴ [清]李紱著，段景蓮點校：〈朱子晚年全論序〉，《朱子晚年全論》，頁1-2。

⁵⁵ [明]程敏政撰，黃坤校點：《道一編·序》，頁19。

⁵⁶ 蔡龍九認為，李紱在調和朱、陸「功夫層面」上雖是成功的，但在「思想根源」之考辨，李紱則有明顯的不足。參見氏著：〈「朱陸異同爭論史」中的保守調和模式—李紱《朱子晚年全論》評析〉，《東吳哲學學報》第27期（2013年2月），頁1-32。

⁵⁷ [清]章學誠著，葉瑛校注：〈朱陸〉，《文史通義校注》（北京：中華書局，2000年重印），卷3，頁262。

晚年定論》。面對道統典範的朱學，陽明擬構為「晚年同道」的初衷，卻在朱子後學者的拒斥下被移換入論敵陣營，形成「陸-王」一系。然而，即使陽明思想體系與象山較相契，但卻非脫胎於象山，故錢穆（1895-1990）曾精闢的指出：「竊謂乃陸、王同歸，非王本於陸」⁵⁸，即是此意。再者，有趣的是，王陽明《朱子晚年定論》援朱學以鞏固自身學術思想的企圖，並非唯一：明末劉宗周（1578-1645）在肯認陽明《朱子晚年定論》之主張，稱其為朱學之「功臣」⁵⁹之餘，又言：

朱子之解《大學》也，先格致而後授之以誠意；先生之解《大學》也，即格致為誠意。其於工夫，似有分合之不同，然詳二先生所最喫緊處，皆不越慎獨一關，則所謂因明至誠，以進於聖人之道，一也。故先生有《朱子晚年定論》之說。⁶⁰

眾所周知，劉宗周所論之「慎獨」，不單只是修養工夫，更將之提升為本體的層次，由此建立其特出的「慎獨」學。劉氏在這段引文中，將朱學、王學均納入其所主「慎獨」範疇，此一作法，與陽明《朱子晚年定論》援朱學以鞏固自身學術思想的企圖，可說是如出一轍。

此外，錢穆曾痛詆治朱學者「門戶之見」造成朱學晦而不彰，其言：

門戶之見，實為治朱學者一絕大之障蔽。明程敏政篁墩著《道一編》，證朱陸兩家之始異而終同。王陽明《朱子晚年定論》繼之。其說之非，同時羅欽順整菴已疑之。此後陳清瀾《學蔀通辨》對王說力肆詆辯。此下言朱學者則必稱清瀾之書。……今於學術大範圍之內，單劃出理學一小圈，又於理學一小圈之內，專鈎出朱陸異同一線，乃於此一條線上進退爭持。治陸王學者，謂朱子晚年思想轉同於陸，此猶足為陸學張目。治朱子學者，僅證得朱子晚年並無折從於陸之痕迹，豈朱子學之價值固即在是乎？⁶¹

⁵⁸ 錢穆：〈讀陳建學蔀通辨〉，《中國學術思想史論叢（七）》，頁237。

⁵⁹ 劉宗周言：「朱子惑於禪而辟，故其的也支。陸子出於禪而避禪，故其失也粗。文成（陽明）似禪非禪，曠不妨用禪，其失也玄。至《朱子晚年定論》，文成謂未必盡出於晚年，而得之晚年者居多，亦確論也。若朱子可謂善變矣，由支離而易簡，庶幾孔門聞道之地，其為卓立天下萬世之儒矩奚疑？而文成殆其功臣與？」〔明〕劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：〈與王仲右問答〉，《劉宗周全集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年，第2冊），卷九，頁394。

⁶⁰ 〔清〕黃宗羲著，沈芝盈點校：〈師說·王陽明守仁〉，《明儒學案》（北京：中華書局，2010年重印），頁7。

⁶¹ 錢穆：〈朱子學提綱〉，《朱子新學案》，頁249。

錢穆認為朱子思想體系之建構，最初並非專就象山學術而發，故研治朱子學術者若限於朱陸異同一隅，反而淹沒了朱學本有之價值，此說誠可視為陷於門戶之見者之警言。然而，即使此一門戶之見可能「為治朱學者一絕大之障蔽」，但從另一角度來看，強大理論對手的存在，造就了朱子學發展歷史的曲折與精采：在這場朱、陸異同爭論史中，促成了明、清儒者們對朱子書信及其學思歷程的探究：除本文所述及的程敏政、王陽明、陳建、李紱之外，另有清儒王懋竑（1668-1741）纂訂的《朱熹年譜》（包括〈朱子年譜〉、〈朱子年譜考異〉、〈朱子論學切要語〉三部分），考訂更臻完備；現代學者束景南作《朱子大傳》以多維文化視野研究，以補年譜與行狀不足之處，又作《朱熹年譜長編》糾舉王懋竑撰作之誤⁶²；陳來作《朱子書信編年考證》以繫年的方式梳理朱子書信，⁶³這些成果未嘗不是朱學研治的一種深化的展現。同時，錢穆也意識到「謂朱子晚年思想轉同於陸，此猶足為陸學張目」，按本文之論析，從《朱子晚年定論》到《朱子晚年全論》之纂輯，確實對陸王學派的闡發有其一定的影響，亦能藉此勾勒出心學一脈系譜的建構情形。

附錄：明清有關朱陸異同著作⁶⁴

	作者	著作	時代	備註
1	程敏政 (1445-1499)	《道一編》六卷	弘治二年 (1489)	〈序〉：「初則誠若冰炭之相反，其中則則夫疑信之相半，至於終則有若輔車之相倚。」指朱子晚年同於象山是為現存最早的「朱陸異同」專書
2	張吉 (1451-1518)	《陸學訂疑》二卷	正德四年 (1509)	因「惡近世儒臣」「始殊終同」之說，「取象語錄反覆玩味有可疑者，韻而訂之（嚴佐之〈歷代「朱陸異同」典籍萃編序〉）
3	程暉 (1480-1560)	《閑關錄》十卷	正德十年 (1515)	抨擊象山之學，主張朱陸「始終不同」，清儒張伯行認為，該書乃藉此闢陽明
4	王陽明 (1472-1529)	《朱子晚年定論》一卷	正德十五年 (1520)	擇取朱子議論與象山合者，為其「朱、陸同歸論」正式定說
5	陳建 (1497-1567)	《學蔀通辨》十二卷	嘉靖十二年 (1533)	力斥程敏政、王陽明之說，主張朱陸「早同晚異」，並將陸、王學術聯繫起來
6	馮柯 (1523-1601)	《求是編》四卷	隆慶元年 (1567)	辯駁《傳習錄》之非，卷四有〈晚年定論〉、〈朱陸是非〉諸題

⁶² 束景南：《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992年）；《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001年）。

⁶³ 陳來：《朱子編年考證》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年）。

⁶⁴ 本表係據嚴佐之、戴揚本、劉永翔主編《歷代「朱陸異同」典籍萃編》中提供之著作整理而成。

	作者	著作	時代	備註
7	王尹 (?-?)	《道學迴瀾》八卷	崇禎間	於王守仁《朱子晚年定論》則反覆掎擊(嚴佐之〈歷代「朱陸異同」典籍萃編序〉)
8	秦雲爽 (?-?)	《紫陽大指》八卷	順治十八年 (1661)	專為疑《朱子晚年定論》而作，然在朱陸異同問題上，則持調停、兼采立場
9	孫承澤 (1592-1676)	《考正朱子晚年定論》二卷	康熙初年 (1662)	以朱學為宗，辯駁陽明《朱子晚年定論》
10	熊賜履 1635-1709)	《閑道錄》三卷	康熙六年 (1667)	獨尊程朱理學，《閑道錄》卷中批評心學：「象山以佛氏之性為性，陽明以象山之性為性。」
		《下學堂箴記》三卷	康熙二十三年 (1684)	卷2：「是陸而非朱者，不可不辨；是朱而並是陸者，不可不為之深辨。」
11	王弘撰 (1622-1702)	《正學隅見述》一卷	康熙十五年 (1676)	屬宗朱子學一派，然在〈自序〉中主張「格物致知之訓，朱子為正；無極太極之辨，陸子為長。」
12	陸隴其 (1630-1692)	《學術辨》一卷	康熙十七年 (1678)	尊朱學為正學，反對姚江之學，抨擊其「陽儒陰釋」
13	張烈 (1622-1685)	《王學質疑》一卷	康熙二十年 (1681)	專議《傳習錄》之非，受陸隴其推崇，文末附有〈朱陸異同論〉一文，主張「朱陸異同，非其互為異也，乃陸之異於朱耳」、「王氏之學紹述象山而遠宗告子。」
14	鄒成 (?-?)	《朱陸異同書》一卷	康熙三十八年 (1699)	二書均為致友人書信，主要在辨朱陸異同，斥陸氏之妄
		《辯陸書》一卷		
15	朱澤澐 (1666-1732)	《陽明輯朱子晚年定論辯》一卷	康熙五十二年 (1713)	批評陽明《朱子晚年定論》為「前掩朱子之真，後蔽來學之識」，故逐條辨析陽明在哀輯朱子書信年代錯置之誤，並論朱、王論學之異
		《朱子聖學考略》十卷	雍正十年 (1732)	全書按朱子生平編年，記錄其著作以呈現朱子學思歷程，並訾議陽明之學
16	王復禮 (1644-1722)	《三子定論》五卷	康熙間	自序：「三子者，朱子、陸子、陽明子也；定論者，三子之論不一，要歸於道，則一定而不易也。」蓋為三子思想調停之作
17	李紱 (1673-1750)	《朱子晚年全論》八卷	雍正九年 (1731)	收錄朱子自51歲至71歲所寫部分書信、序跋、講義等，主張：「朱子與陸子之學，早年異同參半，中年異者少同者多，至晚年則符節之相合。」
18	童能靈 (1683-1745)	《朱子為學次第考》三卷	雍正間	雖名為考朱子為學次第，但實專為朱陸異同之辨而作，全書編年次朱子論學大要，《四庫全書總目提要》評：「蓋繼《學部通辨》而作也，與朱澤澐書大致皆互相出入。」
19	費熙 (?-?)	《朱子晚年定論評述》一卷	道光十一年 (1832)	評述陽明《朱子晚年定論》一書，主張「王子之心即朱子之心也」，《定論》一書，誠非後學所可妄議。」

徵引書目

- 王守仁著，王曉昕、趙平略點校：《王陽明集》，北京：中華書局，2016年。
- 任劍濤：〈朱陸之爭：宋儒經典解釋取向的政治蘊涵〉，《原道》2013年第2期，頁61-90。
- 成中英：《創造和諧》，上海：上海文藝出版社，2002年。
- 曲輝：〈《朱子晚年定論》與陽明心學傳播的突破〉，《齊魯學刊》2010年第3期(總期2167)，頁16-19。
- 吳長庚：〈鵝湖之會與朱陸異同「早晚論」的歷史演變〉，《朱子學刊》1999年第1輯，頁78-98。
- 吳澄著，吳當編：《吳文正集》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，第1197冊。
- 呂妙芬：〈顏子之傳：一個為陽明學爭取正統的聲音〉，《漢學研究》第15卷第1期，1997年6月，頁73-92。
- 李紀祥：〈理學世界中的「歷史」與「存在」：「朱子晚年」與《朱子晚年定論》〉，《佛光人文社會學刊》第4期，2003年6月，頁31-73。
- 李紱著，段景蓮點校：《朱子晚年全論》，北京：中華書局，2000年。
- 李顥撰，陳俊民點校：《二曲集》，北京：中華書局，2006年重印。
- 束景南：《朱子大傳》，福州：福建教育出版社，1992年。
- _____：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001年。
- 岡田武彥著，吳光、錢明、屠承先譯：《王陽明與明末儒學》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 延瑞芳：〈近年來國內朱陸之辯研究綜述〉，《九江學院學報，社會哲學科學版》2011年第1期，頁34-36。
- 林月惠：〈非《傳習錄》：馮柯《求是編》析評〉，《中國文哲研究集刊》，第16期，2000年3月，頁375-450。
- 林惠勝：〈《朱子晚年定論》商兌一兼論陽明與朱陸之關係〉，《臺南師院學報》第23期，1990年，頁221-237。
- 林維杰：〈朱陸異同的詮釋學轉向〉，《中國文哲研究集刊》第31期，2007年9月，頁235-261。
- 唐君毅：《哲學論集》，臺北：臺灣學生出版社，1990年。
- 徐公喜：〈朱陸異同論的歷史形態考察〉，《江淮論壇》2015年第6期，頁109-115。
- 張立文：《走向心學之路—陸象山思想的足跡》，北京：中華書局，1992年。

- 張烈：《王學質疑·附文》，收入《四庫全書存目叢書》子部第23冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年初版，浙江圖書館藏清鈔本。
- 張履祥著，陳祖武點校：《楊園先生全集》，北京：中華書局，2002年。
- 張學智：《明代哲學史》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》，北京：中華書局，2000年重印。
- 陳來：《朱子編年考證》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2011年。
- 陳林：〈義理與考據之間：「朱陸異同」學術史的內在發展理路〉，《求索》2015年第4期，頁150-154。
- 陳建：《學部通辨》，收入〔明〕陳建撰，黎業明點校：《陳建著作二種》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 陳寒鳴：〈《道一編》《朱子晚年定論》及其影響〉，《朱子學刊》，1999年第一輯(總第10輯)，頁99-117。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1998年修訂版三刷。
- _____：《朱學論集》，上海：華東師範大學出版社，2007年。
- 彭永捷：《朱陸之辯：朱熹、陸九淵哲學比較研究》，北京：人民出版社，2002年。
- 黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》，北京：中華書局，2010年重印。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化出版，1994年。
- 解光宇：〈程敏政、程瞳關於「朱陸異同」的對立及其影響〉，《中國哲學史》2003年第1期，頁103-111。
- 劉宗周著，戴璉璋、吳光主編：《劉宗周全集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年。
- 蔡龍九：《《朱子晚年定論》與朱陸異同》，新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- _____：〈「朱陸異同爭論史」中的保守調和模式—李紱《朱子晚年全論》評析〉，《東吳哲學學報》第27期，2013年2月，頁1-32。
- 錢穆：《中國學術思想史論叢（七）》，臺北：素書樓文教基金會，2000年。
- _____：《朱子新學案》，北京：九州出版社，2011年。
- 羅欽順：《困知記·附錄》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年，第714冊。
- 嚴佐之、戴揚本、劉永翔主編：《歷代「朱陸異同」典籍萃編》，上海：上海古籍出版社，2018年。

顧宏義、嚴佐之主編：《歷代「朱陸異同」文類彙編》，上海：上海古籍出版社，2018年。

顧炎武著，徐文珊點校：《原抄本日知錄》，臺北：臺灣明倫書局，1979年。

The Chronology of Similarities and Dissimilarities between Zhu and Liu- From Yang Ming's “Zhu Zi wam nian ding lun”

Tien, Fu-Mei*

Abstract

In the history of the Confucian school of idealist philosophy, the argument semheld on the existence of both Zhu Qi, Lu Jiuyuan and Wang Yangming's studies has been an important part of the historical researchers, and has also accumulated considerable research results. This paper is to try through these achievements, pointing out the "Lu-Wang system" in the field of science in the Zhulu debate. Basically, the establishment and promotion of Yangming's academic, really did not see the influence of Lu, but by compiling the book "Zhu Zi's Conclusion slate", in Zhumen afterstudy ("Zhu - Wang") in the vein seduced; Later Confucians complement and attack, but instead was included in the late Ming to early Qing Dynasty in the history of Zhu Lu's similarities and thesis as Zhu Xuexuan, gradually contact with Lu, Wang academic, and then form a "Lu-Wang" learning vein, and with the line of confrontation.

Keywords: Similarities and differences of Zhu Lu, Wang Yangming, “*Zhu Zi wam nian quan lun*”, Li fu, “*Zhu Zi wam nian ding lun*”

* Professor, Department of Applied Chinese, Ming-Chuan University.

《北市大語文學報》第二十一期；55-70頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

朝鮮學者權克中《周易參同契注解》 內丹思想研究¹

王詩評*

【摘要】

朝鮮中期學者權克中《周易參同契注解》是韓國思想史上最早的《周易參同契》注釋之作，權氏受唐末宋初性命雙修理論的影響，建立了將性理學、丹學與《易》學相統一的理論體系。權氏早年研習性命之學，受栗谷學派影響；中年棄官求道，晚年遂注《參》以揭丹旨。《周易參同契注解》以仙禪合一之道注解經文，闡發性命雙修之要，其中又有權氏以「儒（理）注《參》」的新意。因此，本文即以《周易參同契注解》為主要研究文本，茲就「理氣問題」、「性命雙修」、「仙禪合一」為論述主軸，期能揭示權注具個人特色之內丹思想，亦有助於未來架構權氏學說之整體面貌，進而增益學界對韓國丹道《易》學發展之瞭解。

關鍵詞：權克中、參同契、周易參同契注解、內丹、性命雙修

2019.10.23 收稿，2019.12.23 通過刊登。

* 國立臺灣藝術大學通識教育中心助理教授。

¹ 本文為科技部研究計畫（107-2410-H-144-003-）部分研究成果，特此申明致謝。

一、前言

權克中，朝鮮安東人，字正之，號青霞子，生於朝鮮宣祖十九年（1585，約當明神宗萬曆乙酉年），卒於朝鮮孝宗十一年（1659，約當清順治己亥年）。²權氏自幼天資過人，先後從學於崔命龍（1567-1621）及金長生（1548-1631）、金集（1574-1652）父子，得盡聞性理之說。著有《讀書錄》、《理氣辨》、《中興十條》、《萬世事業說》、《經筵擬對八條》，其中最負盛名者，乃權氏晚年所作《周易參同契注解》。其友鄭斗卿（1597-1673）於《青霞詩集·序》嘗謂：

逍遙林下，讀書養性，其學貫三教，尤邃於修煉家。注《參同契》，發前人所未道，非得伯陽翁妙旨，能乎哉！³

可知權氏雖為進士出身的博學鴻儒，卻潛心丹道研修，並以《參同契》為其研究與實踐之對象。又，權氏之學博通儒釋道，其師金長生復為李珥（1536-1584）栗谷學派的重要學者，權注《參同契》當有其獨到新見。再者，問永寧（1970-）提出「權克中《周易參同契注解》是韓國學者系統研究丹道易學的第一部著作」⁴，無論是繼承中國丹道易學之基礎，抑或融會韓國理學思想對《參同契》進行再詮釋，權氏此作確實具有研究之價值與重要性。

權克中《周易參同契注解》篇首為其自作〈魏真人傳〉和〈周易參同契注解序〉，篇末為〈魏伯陽《周易參同契》疏論〉四卷和〈魏伯陽《周易參同契》圖說〉五卷，另收青霞子〈金丹吟〉。正文部分，分上、中、下三篇，共六十四章，分章雖與前學有別，然各篇內容大抵無異。〈疏論〉條列修煉次第，即：原本、煉己、制度、採取、

² 關於權克中的生卒年有數說，韓國學者車柱環《韓國道教史》以為是1560-1614年，黃沛榮教授的國科會專題計畫成果報告《韓國漢文易學著作的整理與研究（2/2）》（計畫編號：NSC 94-2411-H-034-001）亦同此說。然權氏於萬曆壬子年（1612）中進士，崇禎己卯年（1639）注《參同契》，故此說應為訛誤。再者，問永寧教授〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉一文，以及周全彬、盛克琦編校《參同集注——萬古丹經王《周易參同契》注解集成》之點校說明，皆主張權氏生於明萬曆乙酉年，卒於清順治己亥年，考之朝鮮人趙文命〈青霞子權公墓碣銘〉所載，權公生以萬曆乙酉三月十三日，卒於順治己亥四月初一，此說較為可信。唯〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉一文將順治己亥年誤植為西元1660年，筆者查證之後，以《參同集注——萬古丹經王《周易參同契》注解集成》之說為準。以上請見〔韓國〕車柱環：《韓國道教史》（北京：人民文學出版社，2005年），頁53。問永寧：〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉，《武漢大學學報（人文科學版）》，第64卷第1期（2011年1月），頁44。周全彬、盛克琦編校《參同集注——萬古丹經王《周易參同契》注解集成》（北京：宗教文化出版社，2013年），第二冊，頁867。

³ 〔朝鮮〕權克中：《周易參同契注解》，收於周全彬、盛克琦編校《參同集注——萬古丹經王《周易參同契》注解集成》，第二冊，頁867。本文所引用之權氏《周易參同契注解》俱出於此，以下不再詳註。

⁴ 問永寧：〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉，頁45。

火候、互修，是統整全書注文之思想要義。〈圖說〉共錄：〈金丹爐鼎圖〉、〈金丹藥物圖〉、〈金丹坎離交媾圖〉、〈金丹逆流還丹圖〉、〈金丹五行三要圖〉、〈金丹八卦圖〉、〈丹法三關圖〉、〈八卦納甲圖〉、〈周天火候之圖〉、〈金丹明鏡之圖〉、〈日月晦朔弦望之圖〉、〈一年陰陽升降節候進退圖〉、〈六十四卦方圓之圖〉、〈太極之圖〉等十四圖說，其內容可與權氏對《參同契》之注釋相互參見呼應。

本文擬以權克中《周易參同契注解》為主要研究文本，期能就權注具個人特色之內丹思想，整理其梗要，呈顯其新意。權氏於〈序〉中言《參同契》之旨，幾乎已概括個人作注之思想基礎，原文如下：

若夫書中所言之旨，撮合略言之：則無始之前有道曰太極，窈窈冥冥，恍恍惚惚，其中有物，曰先天一氣。神神帝帝，靈靈聖聖，以空含有，以氣合道，混淪無間，是為鴻鈞生物之本。降本流末，則為人物一生一死之道；逆流還源，則為仙佛不生不死之道。何謂降流也？在天為統體理氣，在人為各正性命。一氣動而分焉，則為陰陽五行，而為後天。後天者，有形有質也。列子曰無動不生，無成有者此也。陰陽成人形質，先天一氣無不離陰陽，故同賦而為人正命。太極不離一氣，故同稟而為人真性。有形之後，積而無變，則宇宙亦溢矣。故又化而歸於無，然後可施生生之道，此造化之常也。有形者必變，天地雖大，亦形也，未免成住壞空於劫運中，況於物乎？物在化中，不能不生，不能不死，此乃降本流末，一生一死之道也。何謂逆還也？先天性命，無形可生，無質可滅，真常不變，通貫有無。離形則超然獨立，遇形則寄寓形中。形潰返源，隨化更生，輪輪回回。及夫色身未敗之前，修煉則可作仙佛。修性為佛，煉命為仙，變化生死之身，回復理氣之源，造化在我，我還生殺我耶？此乃逆流還源、不死不生之道也。⁵

自古丹經所云之修煉至境，莫不是後天逆返先天，復歸純陽本原，魏伯陽《參同契》即是以《易》之陰陽卦爻模擬表徵此旨。權克中注文之內丹煉養理論，亦不脫此理。上文首揭宇宙大化之本原乃太極，窈冥之間充斥先天一氣，空、有，氣、道，渾淪於一。順物之生成，由先天至後天即「降本流末」；逆修而丹成，由後天至先天謂「逆流還源」。氣動分為陰陽五行，在天為理氣，在人為性命，後天有形有質，輪轉於生死之道。因此，欲變化生死之身，回復先天無形無質的理氣之源，權氏指引乃「修性為佛，修命為仙」，造化在於個人。茲就上文內容，筆者擬提出數項思考，並以此進

⁵ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 870-871。

行後文開展：

首先，權注之氣論乃其內丹思想的出發點，然上文所述之「氣」應分為幾個層次而論，舉例而言，「先天一氣」與「在天為統體理氣」之「氣」，是否有先天之氣與後天之氣的殊異？文中「理」、「氣」並舉，此與內丹精、氣、神之「氣」是否又能在同一層次相互解釋，亦值得討論。

其次，性命雙修向來為內丹家甚重視之論題，然權氏將修性歸於佛，修命歸於仙，其對「性」、「命」二者之義界，以及「佛」、「仙」在其煉養理論中是為工夫途徑，抑或最終目標？又，權氏乃深研理學出身的儒者，其性命雙修之論是否沾染其理學色彩，或者其企圖藉由注《契》調和個人之丹儒理論？可待細究。

再次，鄭斗卿讚其「學貫三教」，權克中言及修煉性命又特別提及佛仙互修，故知權氏之內丹理論試圖含括釋道之學。但是，佛、仙各有其修持路徑，亦偏重於不同的面向，權氏如何融通二者並落實於內丹實踐中，是本文應關注之問題。

綜上所述，下文就將「理氣問題」、「性命雙修」、「仙禪合一」三項為本文論述之主軸，希冀能透過文本之爬梳、論題之釐清，突出權克中《周易參同契注解》的思想特色。

二、《周易參同契注解》之理氣問題

《周易參同契》乃東漢魏伯陽參合《周易》、黃老、爐火的煉丹著作⁶，此作以「法天象地」的「人為」修煉為主，並以「長壽成仙」為目標，被後世譽為「萬古丹經之王」⁷。因外丹服食的失敗挫折，約莫唐五代之後，內丹家高舉《參同契》的內養面向，將外煉的語言符號轉換成內養金丹元氣之系統，因此，權克中以氣論為注釋之基礎並非獨出，本文想梳理之重心應在其繼承中國內丹思想之同時，是否能圓融地縮合其理學主張。權氏關於「丹」與「氣」之敘述，曰：

⁶ 《周易參同契·大易情性章第八十五》：「大易情性，各如其度。黃老用究，較而可御。爐火之事，真有所據。三道由一，俱出徑路。」〔漢〕魏伯陽：《參同契正文》，嚴靈峰編：《無求備齋易經集成》（臺北：成文出版社，1976年），第155本，據明萬曆間刊「百陵學山」本影印，頁35。

⁷ 柳存仁：「後世頗習稱《參同契》為『丹經王』。……原詩為北宋祥符間高先（字象先）所作，原題〈承醉答諸宮高員外歌〉，收《真人高象先金丹歌》。作者此詩託為上天問道西華宮，其一節云：『……又不聞，叔通從事魏伯陽，將相笑入無何鄉。准《連山》作《參同契》，留為萬古丹中王。』」引自柳存仁：〈朱熹與《參同契》〉，收錄於鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年），下冊，頁825。

丹是一氣之所成也，天地間色色形形皆一氣之分也。此氣所攝者，我能為之為風、為雨、為人、為物，凝則為金剛不壞之物，散則為神通不測之用者，皆氣之妙有也。……理氣空有，自相對待也。而又理氣不離、空有相含，不可分，不可析處，是中道義也。⁸

天地間有形物象皆一氣之分，修丹與天地造化同途，金丹亦是一氣之所成。此「氣」不僅具有本體之義，亦含作用之義，窈冥渾淪、金丹道成乃「氣」之先天層次，作用於人、發揮於物則是「氣」之後天層次。對於丹成之敘述，其以「理氣不離」、「空有相含」形容，換言之，在鴻鈞生物之本的先天層次，「理」與「氣」是不可分的「一」。權氏另一則注文可作佐證：

理氣混融而成丹，丹在身中，攢捉歸一。一者，即丹也。凡物理有數，然後生死來。於丹者，極於一，故如如不變也。⁹

此則注文中，權克中以「丹」為「一」，參看上一則注文之「中道」義，應是受元人李道純之影響。李氏的丹道理論根據是「中」，「守中致和」貫穿其思想體系，《中和集》曰：「學仙之人，擇一而守之不易，常執其中，自然危者安而微者著矣。金丹用『中』為玄關，亦是這個道理。」¹⁰又，〈太極圖頌〉：「中○者，無極而太極也。」¹¹權克中雖以「中」比擬「丹」¹²，並未承繼李氏「玄關」為「中」的說法，而是在先天本原及金丹之形容上，借用「中」義。

除了李道純丹學的色彩，權克中「理氣不離」之論，上承李珣對理氣關係的闡述，《栗谷全書》載：

夫理者，氣之主宰也；氣者，理之所乘也。非理，則氣無所根柢；非氣，則理無所依著。既非二物，又非一物。非一物，故一而二；非二物，故二而一也。非一物者，何謂也？理、氣雖相離不得，而妙合之中，理自理，氣自氣，不相挾雜，故非一物也。非二物者，何謂也？雖謂理自理，氣自氣，而渾淪無間，無先後，無離合，不見其為二物，故非二物也。¹³

⁸ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 885。

⁹ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 904。

¹⁰ [元] 李道純：《中和集》，收入《正統道藏》（臺北：藝文印書館，1962 年），第 4 冊，頁 495 下。

¹¹ [元] 李道純：《中和集》，收入《正統道藏》，第 4 冊，頁 483。

¹² 《青霞集》亦見：「曰中又曰性，天下皆本之。」見 [朝鮮] 權克中：《青霞集》，《韓國文集叢刊續集》（坡州：景仁文化社，2005 年），第 21 冊，頁 413。

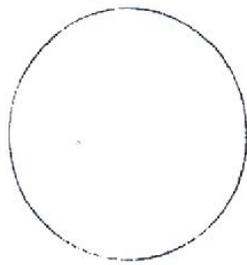
¹³ [朝鮮] 李珣：《栗谷全書》，《韓國文集叢刊》（坡州：景仁文化社，《韓國文集叢刊續集》，第

權克中〈疏論〉曰：

寂而照，故非死物；照而寂，故無分別。此乃未發前理氣，性命混融無間，不可析二底樣者也。抑又空固自如也，而空中有底萌動而成色相質狀形也；一固自如也，而一中二底遷變而成三四千萬數也；寂固自如也，而寂中照底兆朕而成思念喜怒情也。此乃已發後理氣、性命、體用、動靜分歧底法則也。混融無間時，可見其為一物體用；分歧處，亦可見其為二物也。¹⁴

栗谷「既非二物，又非一物」揭示理氣「不離」、「不雜」之意，並定義「理」為「氣之主宰」，「氣」為「理之所乘」。¹⁵權克中視理氣之關係，亦同於「一而二」、「二而一」，但其劃分為未發前之階段，與已發後之階段，以前者為一物體用，後者為可見二物。為了更明白權氏之意，應輔以〈太極之圖〉的圖說參論：

太極之圖



〔圖1〕 太極之圖

說曰：右為無極太極之圖也。此不可以採色而施，故圍之以一圓象，斯乃不形容之善形容也。外之黑圈，先天一氣也；內之白地，無極真空也。一氣無始，故黑圈無起處，真空無象，故白地不受物。至圓無滯者，氣也；至虛無極者，理也。理乘在氣機上，動靜無窮，此圓象是也。愚嘗謂理氣不離，動時理在氣

44 冊，1992 年），頁 199。

¹⁴ 〔朝鮮〕權克中：《周易參同契注解》，頁 912。

¹⁵ 關於李栗谷的理氣論，請參見楊祖漢：〈李栗谷、成牛溪「四端七情與人心道心」的論辯〉，《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》（臺北：國立臺灣大學出版社，2005 年 8 月），頁 217-328。李明輝：〈韓儒李栗谷與成牛溪關於四端七情的辯論〉，《法鼓人文學報》創刊號（2004 年 7 月），頁 113-152。

中，靜時氣在理中，此圓象即動時也，外黑內白，理在氣中也；若夫靜時，氣在理中，不可畫也。若畫則已會動了，即此圓象也。¹⁶

此圖之黑圈表徵先天一氣，白地則為無極真空，吾人可理解為內丹煉養歷程中的先天層次。接著，權氏說明圓象動時，理在氣中，即如此圖；靜時氣在理中，無法成象。由此可推知，無論是「未發動」之「靜時」或「已發動」之「動時」，都屬於先天層次。其以「至圓無滯」形容「氣」，「至虛無極」形容「理」，至云理氣之關係可依「理乘在氣機上」推敲，「理」應為靜態的存有原則，「氣」則具有活動義。此說是對栗谷理學之認同，亦是「理氣不離」論在《契》注之發揮。

《參同契》以〈坎〉〈離〉二卦為藥，在外丹，指鉛和汞；在內丹，指元精、元氣和元神。精、氣、神是人體生命的能量流，有先後天之別，內丹修煉初由後天的精、氣、神入手，然至關鍵者仍是先天的元精、元氣和元神。¹⁷權克中對精、氣、神之見如下：

《心印經》曰：「上藥三品，精氣神。」先天三元也。其在後天身中，元精為真陰，能滋潤一身，感則為淫泆之精；元氣為真陽，能溫暖一身，噓則為呼吸之氣；元神為真性，能君主一身，發則為思慮之神。精與精一類，故淫精不泄，則元精自足；氣與氣一類，故呼吸不放，則元氣自裕；神與神一類，故思慮省少，則元神自安。……分之三元，合為一物，神依於氣，氣依於精，精足則氣全，氣全則神定，精其本也。¹⁸

權氏亦將精、氣、神作先天、後天之分，強調二者可轉化之關係，並不偏廢後天丹材，其說與元末明初全真道士王道淵相近：「以元精鍊交感精，以元氣鍊呼吸氣，以元神鍊思慮神，三物混成，與道合真。自然元精固而交感之精不漏，元氣住而呼吸之氣不出，元神全而思慮之神不起。」¹⁹接著，先天三元精、氣、神以精為本，煉精化氣、煉氣化神之過程中，精為至要基石。行筆至此不禁忖思，前文論「理氣不離」是著眼於太極、先天之「丹」，此處談先天三元則是聚焦於煉丹之藥材，前者之「先天一氣」與後者之「先天元氣」雖同屬於先天層次，然其所指則為不同之對象。在《周易參同契注解》中，權克中並未就二者之殊異進行更深入地分析，也許因二者討論的重點不

¹⁶ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 932-933。

¹⁷ 張伯端《金丹四百字》：「煉精者煉元精，非淫泆所感之精；煉氣者煉元氣，非口鼻呼吸之氣；煉神者煉元神，非心意念慮之神。」〔宋〕張伯端撰，王沐淺解：《悟真篇淺解》（北京：中華書局，1990年），頁 202。

¹⁸ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 880。

¹⁹ [明] 王道淵：《還真集》，收入《正統道藏》，第 24 冊，頁 99 上。

同，權氏以為無須刻意釐清；又或者權氏企圖在《參》注中融入其理學思想，卻未能自成一圓融之詮釋體系，以致於未能清楚分辨同一「能指」（signifier）因不同描述對象的相異「所指」（signified）。

三、《周易參同契注解》論性命雙修

性命雙修是道教內丹學一個重要的論題，一般而言，多以「性」為神與心，以「命」為形與氣，此為道門基本修持功法。然因入門途徑不同，又有「南宗先命，北宗先性」的說法，不管是「先命後性」抑或「先性後命」，道門都認為性命修行不可偏廢，因心神與形氣本不可分離之整體。權克中的性命論基本上是承襲內丹傳統，同時又與其理氣論相呼應，其言：

或問曰：夫道一而已矣，何以為仙佛異名，丹禪分門也。曰：嘗試論之，太極配合先天一氣，為萬化之樞紐，空中含有，似一非一，似二非二。稟於人，則太極為真性，一氣為正命，真性配合正命，為一人之大本。寂中有照，亦似一非一，似二非二，若發於用，則性如如不變，命為遷流無定。本原中有一而二，二而一，故修証亦然。²⁰

權氏以「太極」為「真性」，「一氣」為「正命」，「性」與「命」之間被賦予「體」和「用」之形容，二者關係「一而二」（未發）、「二而一」（已發），且「似一非一」（不雜）、「似二非二」（不離），大抵而言，權克中的理氣論和性命論乃相貫通。其又曰：「原夫在天曰理氣，在人曰性命，理氣性命，人天大本也。」²¹另，「世間凡修養性命者，總是旁門假法，從事於支末。欲學金丹大道，當思原本，無極之真為我性先天之氣，我命窮源徹底，一得永得也。」²²權氏不僅言理、氣、性、命乃人天大本，更以「我性」為先天之氣、「我命」為窮源徹底，金丹道成即「無極之真」，性命與理氣在此皆屬先天層次。

另外，權克中以「仙佛異名」說明性命之分，參看另則注文：

蓋禪、丹主性命之分，而性命有心身之殊。丹者於身內採丹固命，則其驗，身先受之，所謂金砂入五內，薰蒸達四肢是也；禪人於心中悟理見性，則其証，

²⁰ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 885。

²¹ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 912。

²² 同前註，頁 897。

心先知之，所謂恍然驚悟通身汗出是也。²³

命功修身為仙為丹、性功養心為佛為禪，權氏並非如此歸屬之第一人，元代趙道一《歷世真仙體道通鑑》引張伯端之言：「道家以命宗立教，故詳言命而略言性；釋氏以性宗立教，故詳言性而略言命。」²⁴基於此，權氏注文應注意處，在於其如何開展「互修」之說：

互修者，性命互修也。悟性者，次當修命；煉命者，次當証性。是為互修也。雖然性為第一義諦，故見性時或有一超直入如來位者，此則性命一時同証，無事互修。其曰互修者，為中品根機、四果位人言之也。命為第二機關，故修命時只証陽神，性宗究竟層尚有未透，此則勿論高下，皆事互修也。²⁵

不管是「先性後命」或者「先命後性」，皆為「性命互修」。權克中之內丹學並不強調先修命或先証性，而是依照修煉者個人資質稟賦及下手功法，提供兩種修煉途徑。最上機之人由「性」伊始，一時同証性命；中品根機之人由「命」入手，因其只証陽神，仍須兼修性功。可知，雖謂「性命雙修」，上機之人不事互修，「互修」乃是對於中品根機、四果位之大眾。

《青霞集》載：「孟子曰知性則知天。天尚可知，何事不可知乎？禪家神通，非別種道理也，乃性分內事也，禪能見誠神通，則儒獨不能盡性神通乎？」²⁶〈責志詩〉云：「夭壽有定分，修煉得正命。」²⁷在以上二則引文之基礎上，問永寧教授以為，理學家權克中將丹道從根本上歸於儒學，完全取消了丹道的獨立價值。²⁸白東湖教授則認為權氏主張兼修性命，善性得歸復，可成善人。²⁹二位學者之論，皆以為權氏在「以儒（理）注丹」的詮釋過程中，對內丹學有所誤解。就此，筆者則趨於保守立場，對二氏之見有不同的理解。首先，儒家知識語言之「性」、「命」，與內丹學之「性」、

²³ 同前註，頁 888。

²⁴ 〔元〕趙道一：《歷世真仙體道通鑑》，收入《正統道藏》，第 5 冊，頁 210 上。

²⁵ 〔朝鮮〕權克中：《周易參同契注解》，頁 916。

²⁶ 〔朝鮮〕權克中：《青霞集》，頁 384。

²⁷ 同前註，頁 413。

²⁸ 問永寧：〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉，頁 49。

²⁹ 白東湖說：「他極為重視《參同契》在丹田存思法的指導用途。又相信行丹田存思法者若能參之以禪息，則在此身日趨康健的同時，其善性亦得歸復。他在對《參同契》的注釋中，力主道教內丹法與佛教冥思法可相匯通，以其皆有益於人心之故。就他所見，此身係由人人本具之性與個人稟賦的命所組成，兼修兩者以成善人，為極緊要之事。而修命之至上法門，莫若於合水火於體內，結成金丹一粒，以此遍行週身耳。」〔加拿大〕白東湖（Donald Baker）著，陳景黼譯：〈丹田存思法在韓國的傳布〉，收入楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德合編：《東亞的靜坐傳統》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013 年 2 月），頁 431-432。

「命」本就是不同內涵、不同語境之所指，權克中在其著述中並無試圖對二者進行意義上的連結與會通，其只是站在儒者的立場表示儒家工夫論並不下於丹禪修持。其次，依二位學者之論，權氏以為修煉丹道之最終目標非成仙，而是盡正命、復善性之儒家成聖境界。然「萬物之始，大道至簡」，三教之終極目標乃「得其一」³⁰，因此，權氏在其文集中之敘述未必是取消丹道的獨立價值，反而見其力圖融貫三教之痕跡。再次，學者的學術思想自有其歷程性的啟發，權克中早年深研性命之學，中年絕意仕途、讀書養性，晚年注《參同契》、潛心修道，在其不同時期的學術論述應有學思轉變，若有前後期見解之矛盾亦可見諒。而且，相對於其他著書，《周易參同契注解》乃其思想成熟後之大成，筆者檢閱全書，實不見其有修煉內丹性命繼而提升儒家德行之描述，反而以傳統中國內丹思想為主軸，注釋承繼多於新創。是故，筆者同意權克中的《契》注未脫其理學思想，其雖「以儒（理）注丹」卻並未消融丹道成仙的終極意義，但在調和個人之丹儒理論上，惜未逮圓融。

四、《周易參同契注解》的仙禪之道

前文已大篇幅討論權克中《契》注之理氣、性命問題，此節則將就其以「仙禪合一」之道注解《參同契》的立論基礎，呈現權氏內丹思想之另一面向。權克中承繼李道純以金丹為「一」，儒家的太極、佛教的真如、道教的金丹雖名三而體一，但在其敘述如何臻至此終極境界時，卻僅強調丹、禪二門，並無納入理學家的工夫論。誠然，理學家的身心實踐著重於「靜坐」與「悟」³¹，此與內丹及禪宗又無法截然切割，故若以權克中晚年注《參》時已完全摒棄儒家工夫論，則失之武斷。然權氏卻為何獨標舉丹、禪，筆者以為是其借用內丹、禪宗之修養特色「譬喻」為文，曉示後學抽象隱晦之性命修煉，實際上，儒、佛、道異名而同指，「一」而已矣。《周易參同契注解》曰：

修証大法，無出丹、禪二門。而丹煉之，煉之從無而入於有；禪損之，損之從有而入於無。觀其龍虎、鼎爐、火符、吹噓，則有為之至也；離形祛智，嗒然坐忘，則無為之極也。是以成功之後，未免有偏全之異。丹有拘有之患，禪有

³⁰ 權克中：「一者，無對之稱，金丹也。……儒謂之太極，佛謂之真如，道謂之金丹，皆此一字也。」權氏此說乃上承李道純《三天易髓》：「釋曰玄珠，儒曰太極。道曰金丹，名三體一。」〔朝鮮〕權克中：《周易參同契注解》，頁 881。〔元〕李道純：《三天易髓》，收入《正統道藏》，第 4 冊，頁 525 上。

³¹ 關於理學家的工夫論，可見楊儒賓：〈理學家與悟——從冥契主義的觀點探討〉，劉述先主編：《中國思潮與外來文化——第三屆國際漢學會議論文集（思想組）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002 年），頁 167-222。林永勝：〈中文學界有關理學工夫論之研究現況〉，收入楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》（臺北：臺灣大學出版中心，2005 年），頁 337-384。

滯空之弊，若醫其病，則不可以病治病，當須改宗換法。拘有者，須空宗而超脫；滯空者，參有門而點化。然後工行歸全，性命雙修也。³²

根本來說，權氏是以丹、禪二門來解釋其性命雙修。上文或可作如此理解，以「丹」比之「性功」，即從無入有，包含龍虎（陰陽藥物）、鼎爐、火符、吹噓等為有之法，其患在於拘有，可藉禪空而超脫。又，以「禪」比之「命功」，乃從有入無，含括離形祛智，嗒然坐忘等無為之道，其弊在於滯空，可參丹門點化。但是，「離形祛智」、「嗒然坐忘」出自道家《莊子》、道教《坐忘論》³³，權克中卻將其歸於佛禪，此處並非權氏筆誤，即因其以「禪」比擬心神修養，同理，理學家「靜坐」與「悟」之工夫論，在權氏的注釋系統中亦為「禪」屬。

李道純《中和集》系統性地歸納彼時道教流行的種種修鍊方式，其共分為：傍門九品（下三品、中三品、上三品）、漸法三乘、最上一乘。由於傍門九品主要是內丹學外的其他方術，此處僅討論漸法三乘和最上一乘。權克中亦有三乘法門的主張，其依照修行者的天賦資質，提出上、中、下三乘法門之工夫路徑，文曰：

法門有上乘圓頓教，中乘性命教，下乘諦緣教，應於本源也。人根有頓機、漸機、下機應於法門也。上乘圓頓教，頓機人所修也，於理氣性命、體用本末、合一不二處頓悟，修一得永得也；中乘性命教，漸機人所修也，於理氣性命、體用本末、歧二處分門漸修，或禪或丹，隨其機宜也；下乘諦緣教，下機人所修也，於性命業感、不染而染處，信解受持，取捨用工，雖未徹悟，不失人天稚子也。嗚呼，既非頓機，則當事分門；既事分門，則不無偏全；既有偏全，則當事互修。偏全者，禪宗多滯於空，丹法例拘於有也；互修者，滯空者當以有門而點化，拘有者當以空宗而超脫。是謂互修也。³⁴

常人之根器依其高下分為：頓機、漸機和下機，其各自修行上乘圓頓教、中乘性命教和下乘諦緣教。唯頓機者獨修悟性，一頓則永得；其餘者皆應性命互修，以有點化空、以空超脫有。再觀李道純的三乘說，「下乘者以身心為鼎爐，……，精為真種子；中乘者以乾坤為鼎器，……，氣為真種子；上乘者以天地為鼎爐，……，念為真種子。」³⁵從下乘至上乘，即丹法之煉精化氣、煉氣化神、煉神還虛之不同層級，至云最上一乘，

³² [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 884。

³³ 《莊子·大宗師》：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」唐代道士司馬承禎《坐忘論》：「黜聰墮體，嗒然坐忘，不動於寂，幾微入照。」[唐] 司馬承禎：《坐忘論》，收入《正統道藏》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1988年），第 22 冊，頁 896 下。

³⁴ [朝鮮] 權克中：《周易參同契注解》，頁 912-913。

³⁵ [元] 李道純：《中和集》，收入《正統道藏》，第 4 冊，頁 491 下-492 上。

「以太虛為鼎，太極為爐，……功德圓滿，直超圓頓，形神俱妙，與道合真。」³⁶即已達到還虛合道之丹成境界。李氏之說，是以「精」、「氣」、「神」、「虛」的修煉層級分為三乘和最上一乘；權氏之說，則是以修道者的稟賦區分上乘、中乘和下乘，二說所指並非同一對象，本不應強行比較，然就入手法門而言，亦可謂權克中的中乘性命教和下乘諦緣教，與李道純之三乘相近，為「漸」功；而權氏之上乘圓頓教，即與李道純之最上一乘同為頓超圓通達得道至境，乃「頓」功。

經由上文之爬梳，對於權克中揉合佛禪與丹仙注釋《參同契》，與其說權氏之內丹思想體現三教合一，不如謂「仙」、「禪」在其注《參》語言中擴大了「所指」內涵，進而加強讀者更具體理解「性」、「命」之「能指」。權克中〈《參同》後序〉言：

或問於青霞子曰：「《參同契》，丹書也，子釋之，并言禪旨，何也？況魏君時，佛法初入中國，禪、丹不受和合矣。」曰：「性命大道，達人未有不知之理，列、莊在佛法前，而其書所言者，皆禪也。吾夫子罕言性命，其意亦可想矣。魏君此書，言簡義豐，未有遺闕。其曰伏食三載、其曰抱一毋舍云者，早已言禪宗工夫也。聖人不先天而開人務，因時而立教，或言或不言，或詳言或略言，皆隨時應緣也。凡注疏貴乎微顯，闡幽則於詳言者，晦之略言處當明之耳。」³⁷

權氏於此處已明顯揭示，其所謂之「禪」並非僅限囿於佛教禪宗持戒、清規等宗教義，他擴展「禪」義範疇，廣納其餘關於心、神之修養，如文中之《列子》、《莊子》諸家和伏食三載、抱一毋舍等功法。透過語言意義的擴張、解釋，「性」、「命」與「丹」、「禪」在權氏的內丹思想中產生緊密的扣合，然其又如何將「理」、「氣」納入此注釋系統中呢？吾人可就〈太極之圖〉的圖說末段進行思考：

若於不可畫處頓悟、頓修者，經截門最上機也。若於圓象中，從空入有，或知白守黑者，第二籌漸修人也。詩曰：「有個沒頭尾，三家共此宗。思之大是錯，畫乃強形容。往往無心得，時時罔象逢。雖然未離物，翠竹與寒松。」³⁸

太極之無法成象，乃靜時氣在理中，最上乘頓機人所修；太極成黑圈白地之圓象，乃動時理在氣中，中、下乘人應以丹、禪互修。太極是一、是丹，是修煉者務求之最高境界，性命雙修是臻及此境之宗旨，權克中則以仙禪合一之道對此修丹之途進行說明。

³⁶ 同前註，頁 492 上-492 中。

³⁷ 〔朝鮮〕權克中：《周易參同契注解》，頁 933。

³⁸ 同前註，頁 933。

的確，金丹之道究竟能否以精準的文字或圖像揭示要義，權氏以「強形容」回應，不管是著《契》者抑或注《契》者，形下之語言符號焉能完全揭曉形上之天道，儘管著疏者未離丹旨，仍有未竟之憾。因此，權克中的內丹思想是否對「理氣」、「性命」、「仙禪」等論題有清楚的釐清與說明，與其貶責權氏有失嚴謹、未成體系，不如謂權氏注《契》時以丹家自謂，力探丹旨才是其用心。

五、結語

總上所述，茲歸納本文之重點如下：

第一，權克中的內丹思想一方面繼承中國傳統的內丹思想，另一方面又有其韓國理學思想之浸染，《周易參同契注解》一書有其個人注疏的思想特色，但是「述」多於「作」，權氏注釋此書之用意並非藉由丹學建構其完整的學術體系，而是直揭魏伯陽著書之丹旨。

第二，權克中描述先天本有之太極及道成之金丹，涉及其理、氣問題。基本上，權氏以中國內丹學之先天一氣為核心，但述及氣之動靜則受栗谷學派「理氣不離」之影響進行開展。至云其對丹材精、氣、神之闡釋能否結合其「理氣不離」的主張，權氏則未能著墨，以致有學說未能圓融自成之闕。

第三，權克中的理氣論與性命論基本上相貫通，其以太極為真性，一氣為正命，性、命有一而二、二而一、似一非一、似二非二的體用關係。其復以仙佛異名說明性命之分，以為最上機之人悟性直頓如來，其餘漸修者當性命互修。大抵而論，權氏之注是遵循內丹學道成升仙之終極意義，性命論雖不脫其理學背景，內丹學的獨立價值並未因此而消融。

第四，《周易參同契注解》中多次提及仙、佛之語，筆者淺見，若謂權克中在《契》注中體現三教合一的思想，不如言其借用丹、禪譬喻為文，以丹比之命功，以禪比之性功，擴大其所指內涵，曉示性命互修之真義。但就本文主要討論之「理氣」、「性命」、「丹禪」等問題，權氏並未建立一嚴謹的詮說體系，系統性地串聯各論題之意涵，其僅是藉由文字符號之「形容」對於魏書幽微處祥言、略言處明闡罷矣！

徵引書目

- 王道淵：《還真集》，收入《正統道藏》，第24冊，臺北：藝文印書館，1962年。
- 司馬承禎：《坐忘論》，收入《正統道藏》，第22冊，臺北：新文豐出版股份有限公司，1988年。
- 李道純：《中和集》，收入《正統道藏》，第4冊，臺北：藝文印書館，1962年。
- _____：《三天易髓》，收入《正統道藏》，第4冊，臺北：藝文印書館，1962年。
- 李珥：《栗谷全書》，收入《韓國文集叢刊續集》，第44冊，坡州：景仁文化社，1992年。
- 李明輝：〈韓儒李栗谷與成牛溪關於四端七情的辯論〉，《法鼓人文學報》創刊號，2004年7月。
- 車柱環：《韓國道教史》，北京：人民文學出版社，2005年。
- 周全彬、盛克琦編校《參同集注——萬古丹經王《周易參同契》注解集成》，第二冊，北京：宗教文化出版社，2013年。
- 張伯端撰，王沐淺解：《悟真篇淺解》，北京：中華書局，1990年。
- 問永寧：〈《周易參同契注解》與韓國丹道易學〉，《武漢大學學報（人文科學版）》第64卷，第1期，2011年1月。
- 黃沛榮：國科會專題計畫成果報告《韓國漢文易學著作的整理與研究（2/2）》（計畫編號：NSC 94-2411-H-034-001-）。
- 楊祖漢：《從當代儒學觀點看韓國儒學的重要論爭》，臺北：國立臺灣大學出版社，2005年。
- 楊儒賓、祝平次編：《儒學的氣論與工夫論》，臺北：臺灣大學出版中心，2005年。
- 楊儒賓、馬淵昌也、艾皓德合編：《東亞的靜坐傳統》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 劉述先主編：《中國思潮與外來文化——第三屆國際漢學會議論文集（思想組）》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 趙道一：《歷世真仙體道通鑑》，收入《正統道藏》，第5冊，臺北：藝文印書館，1962年。
- 鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，下冊，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1993年。
- 魏伯陽：《參同契正文》，收入嚴靈峰編：《無求備齋易經集成》，第155本，臺北：成文出版社，1976年。

權克中：《青霞集》，收入《韓國文集叢刊續集》，第21冊，坡州：景仁文化社，2005年。

Research on Neidan Thought of Korean Scholar Quan kezhong's "Notes on Zhouyi Cantong Qi"

Wang, Shih-Ping*

Abstract

The mid-term Korean scholar Quan Kezhong's "Notes on Zhouyi Cantong qi" is the earliest commentary on the "Zhouyi Cantong qi" in the Korean History of Thought.

Influenced by the theory of dual practice for mind and body in the late Tang and early Song Dynasties, Quan has established a theoretical system that united the theories of Xingli, Dan and Yi.

Quan's study of life in his early years was influenced by the Yul-Gok School; he abandoned his government position in middle age and sought for the Tao; annotated on "Can" to reveal the purpose of Dan theory in his old age. "Notes on Zhouyi Cantong qi" explains the scriptures with the method of the combination of Immortal and Zen, and promote the importance of dual practice for mind and body, beyond these, Quan also added new explanations by integrating theories of "Confucianism" and "Can" among them. Therefore, this article is based on the "Notes on Zhouyi Cantong qi" as the main research, use the "regularity of qi", "dual practice for mind and body", and "the combination of Immortal and Zen" as the main axis of the discussion. With the hope to reveal Quan's personal characteristics that he has put in the Neidan thought, and can be used to construct the overall appearance of Quan's theory in the future, further to benefit the Korean academia to understand the development of Dan "Yi" theory.

Keywords: Quan kezhong, Cantong qi, Notes on Zhouyi Cantong qi, Neidan, Dual Practice for Mind and Body

* General Education Center Assistant Professor, National Taiwan University of Arts.

《北市大語文學報》第二十一期；71-104頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

陳宗賦律賦初探 ——簇事聯對與格律之極致化

陳姿蓉*

【摘要】

本文旨在論述陳宗賦（1864—1928）之律賦，拈出簇事聯對與格律極致化作為探討中心。簇事與聯對是律賦駢化的重要表徵，也是格律趨嚴的一個面向，另一方面則凸顯在用韻的新變：即限韻字次用，且煞於各段末。駢化從清初就成為普遍現象，而後者在乾隆時始作，藉由館閣的影響，有漸成規範之勢，使律賦的格律達於極致。但在陳宗賦之前，個別作者無論就數量或作品比例而言，都不能算多，陳氏律賦之合此式者，十九篇中得其十八焉，可謂為顯例。本文由陳賦之簇事與聯對切入，考察其駢化狀況，再循此論述清代律賦駢化之故，從而導出格律的極致化，陳氏律賦作為這場新變的碩果，也得以彰顯。

關鍵詞：辭賦、清代律賦、駢化、事類、對仗、用韻

2019.10.01 收稿，2019.11.18 通過刊登。

* 長庚大學通識教育中心人文藝術科副教授。

一、前言

陳宗賦（1864—1928）字祚年，號篇竹，又號叔垚，世居臺北稻江（約今臺北市西南大同區沿河海一帶），幼聰穎，好讀書，於一八九〇年進臺北府茂才，從此矢志青雲，曾受任同知銜翰林院典簿，人稱稻江碩儒，但三試秋闈不第。不久遭逢甲午國難，日本據臺，先生恥食周粟，遂西渡鷺江。後因事多次往返兩地，於鄉里創設三復學堂，以造就人才為娛，稻江社會中堅青年，多出其門。晚年應福州東瀛學校之聘，再渡大陸，執鞭教國文。一九二八年以病歿於福州，享壽六十有五。先生生前善詩文對聯，又善書法，楷、草、行、篆等皆佳，其作品甚多，散逸各地，今所存者，僅是一鱗半爪而已¹。據《篇竹遺藝·序》所言，編者陳華堤是陳宗賦的姪孫兼受業生，因受其姑母所託，遂蒐集材料，分類編輯，於一九七〇年付梓，也因此今天吾人才得以見其一斑。

陳宗賦有賦作二十篇，原載所著《篇竹遺藝》中，經整理校訂後收錄於《全臺賦補遺》，其中十九篇為律賦²。律賦肇始於唐代，受到駢文的影響，形式上大量使用隔句對，甚至發展為長股對；唐代試賦用律賦，有從格律上初步篩選的功能，清代不試律賦，但學子們則以之練習律詩及時文，陳宗賦所作，大抵不脫此動機。陳編本《篇竹遺藝》採新式標點，以鉛字排版印刷，然而此書在整理排印過程中，文字疏誤頗難避免，尤其是原本就稱艱澀的賦，在此本中，魚魯亥豕、倒乙誤斷者，並不少見，對於閱讀理解，造成了一些妨礙。二〇一四年出版的《全臺賦補遺》³，收錄這些賦篇，並依「隨韻為句、依韻分段」的原則，藉以體現律賦的形式特色，重新校訂整理，可算是較好的版本；本文所引原則上採用此書，其中個別文字標點欠安者，則逕予訂正，不另出校。

祝堯《古賦辯體·三國六朝體上》說：「隔句對聯，以為駢四儷六；簇事對偶，以為博物洽聞。⁴」本文概括其意，約為「簇事聯對」以涵蓋用典及對仗二事。「簇事」指聚集典故事類，或稱「用事」、「用典」；「聯對」指以隔句對聯、二句對偶等形式排比為對仗。此二者是律賦駢化的重要表徵，也是格律趨嚴的一個面向，另一方面

¹ 參見陳華堤：《篇竹遺藝·序》（臺北：自印本，1970年），頁1-2；陳宗賦〈自壽行〉，《篇竹遺藝》頁19。

² 其〈秋色賦〉因未標題韻，但有試賦最常見的八字韻（四平四仄），且八段中除第七段外，都配有一組隔句對，頗具有律賦的形式；但我們就各段韻字排列組合，一直未能得出有意義、具出典的文句，故僅能疑其為律賦。

³ 許俊雅、簡宗梧主編：《全臺賦補遺》（臺南市：臺灣文學館，2014年）。

⁴ 〔元〕祝堯：《古賦辯體》，影印文淵閣《四庫全書》本（臺北：臺灣商務印書館影印，1986年），頁4上。

則凸顯在用韻的新變：即限韻字次用，且煞於各段末。值得注意的是：清代律賦的駢化，在句法上已經超脫「駢四儷六」的限制，保持唐代以來律賦的許多錯綜句式，三五七言，所在多有。

周備的用典及綿密的對仗形式，是陳宗賦律賦普遍的作法，本文由陳賦之簇事與聯對切入，考察其駢化狀況，再循此論述清代律賦之變革，勾勒其發展脈絡，從清初駢化始，至嘉、道以降進而追求用韻格律之極致化。以此探究身當清末的陳宗賦，在這場律賦發展的尾聲中，如何地忠實地體現其新變。

以下即從「簇事聯對」及「律賦駢化與格律之極致化」兩方面，分別闡述之。

二、簇事聯對

陳宗賦是清末民初人，其賦作二十篇，原載陳華堤所編《篇竹遺藝》，經整理校訂後收錄於《全臺賦補遺》，其中律賦有十九篇。律賦始見於唐代，今所見最早的要算是王勃的〈寒梧棲鳳賦〉（以「孤清夜月」為韻），由於律賦除了繼承辭賦原有的格律外，增加了題韻的規範，很適合作為考試的基本篩選條件，所以很快地被用在科舉上。

論及格律，就不得不提及中國語文的特性。本來中國語文獨特的衍形方塊字、單音詞特多、字詞多義以及詞性孤立的語文特質，一向就是比較容易形成謎隱、和韻、用典、對偶等文學修辭，甚至是宛如遊戲般的文學現象的⁵。像《文心雕龍·麗辭》所說：「造化賦形，支體必雙，神理為用，事不孤立。夫心生文辭，運裁百慮，高下相須，自然成對。」⁶從「自然成對」到「刻形鏤法，麗句與深采並流，偶意共逸韻俱發。……析句彌密，聯字合趣，剖毫析釐。」（卷七）這過程自然有鑽研技法的演變在焉。其次，《文心雕龍·事類》又說：「事類者，蓋文章之外，據事以類義，援古以證今者也。……然則明理引乎成辭，徵義舉乎人事，迺聖賢之鴻謨，經籍之通矩也。」（卷八）也因為事義需要援證，引成辭以明理，舉人事以徵義，因此「遂摭摭經史，華實布濩，因書立功，皆後人之範式也。」（卷八）當然，為文簇事、用典的目的不在炫博，而是為了援證徵義。所以說「凡用舊合機，不啻自其口出，引事乖謬，雖千載而為瑕。」（卷八）確實是值得我們警惕的。

⁵ 參見陳姿蓉：〈中國語文特性造成文學遊戲性質之研究——從遊戲觀點探討運用中國語文特性的文學修辭現象〉（臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，自印本，1987年5月）。

⁶ 〔梁〕劉勰撰，范文瀾注：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1958年臺一版1978年臺十四版），卷7，頁588。

基於以上引述，這也是我們要從「簇事聯對」討論陳宗賦的律賦緣故。「簇事聯對」是針對陳宗賦的律賦作品，給一總結性的整體印象。其意涵括兩部分：一是「簇事」，指行文間著意纂集事類典故的詞語表現；一是「聯對」，指擬句排式時特別組構對聯對仗的樣態，這在陳宗賦的律賦裡，尤以隔句對的形制，運用最為普遍。以下即分別舉其具體賦例闡釋之。

（一）簇事——用典周備

在陳宗賦的律賦裡，纂集事類典故的詞語表現，有以下數種：

1. 依典製題

（1）事典：

例一〈寒食打毬賦〉（以「荆楚歲時記有之」為韻）：從題目推知寒食與打毬應有所關聯，寒食節一般訂於清明節前一日，其源本出於火禁，主在提醒民眾小心火燭，後由於世人同情介之推被晉文公燒死於綿山，乃相約在其忌日禁火，之後這兩件事才被附會成寒食節。古人非常重視這個節日，從歷代大量的寒食詩就可以窺知，除了原本的火禁與綿山故事外，更因為寒食節陸續發展出一些活動，如：寒食蹋蹴，據晉·宗懔《荆楚歲時記》云：「去冬節一百五日，即有疾風甚甫，謂之『寒食』，禁火三日，造餠大麥粥。⁷」其後云：「又為打毬鞦韆施鈎之戲。」下註引劉向《別錄》曰：「寒食蹴鞠，黃帝所造，本兵勢也，或云起於戰國。」案云：「鞠與毬同，古人蹋蹴以為戲也。⁸」又唐·徐堅《初學記·歲時部下·寒食第五》載「造餠大麥粥，鬥雞、鏤雞子、鬥雞子，打毬，鞦韆」等諸事⁹。此篇即依事典製題，直揭「寒食打毬賦」，並以「荆楚歲時記有之」為韻，讓題韻點明事典出處，而其內文也緊扣「寒食」與「打毬」二事，如專說「寒食」的有：「餠簫遏響，社鼓催聲」、「時隣乞火，鶯語纏綿；節屆禁煙，鶉聲淒楚」等；專寫「打毬」的是：「製出精奇，傳來巧慧」、「打起黃鶯，漫道遼西破夢；打來乳燕，爭憐塞北含悲」等；兩者皆有的如：「可曾曲水流觴，修禊爭傳東魯；喜是禁煙寒食，打毬豔說南荆」、「潑火寒潮，喜騁懷而游目；養花天氣，美齊駕而爭馳」等，或敘寫寒食時節景致，或誇揣打毬神巧情況，句句都呼應寒食、打毬這兩題旨¹⁰。

⁷ 題〔晉〕宗懔著，〔明〕徐仁中校訂，〔日〕山內元春訓點：《荆楚歲時記》（元文二年〔1737〕，北田清左衛門刊本），頁7下。

⁸ 同前註，頁9上。

⁹ 〔唐〕徐堅：《初學記》（明嘉靖十年〔1531〕）錫山安國桂坡館刊本，卷4，頁5下。

¹⁰ 相關「打毬」事典活動，另可參考黃水雲：〈唐代詩賦中的毬戲書寫〉，《東華人文學報》第18期，

例二〈子魚通印蠔破山賦〉（以題為韻）：雖然此篇題出自黃庭堅詩〈送曹子方福建路運判兼簡運使張仲謀〉：「子魚通印蠔破山，不但蕉黃荔子丹。¹¹」且是直接以詩語「子魚通印蠔破山」製題，但因其中涉及兩個事典：子魚和蠔山，故放在依事典製題例討論。據宋·范正敏《遁齋閑覽》「通應子魚」條云：

蒲陽通印子魚名著天下，蓋其地有通應侯廟，廟前有港，港中魚最佳。今人必求其大可容印者，謂之通印子魚。故荊公有詩云：「長魚俎上通三印。」此傳聞之訛者。¹²

宋·吳曾《能改齋漫錄》亦云：「子魚出於興化軍通應廟前，語訛以應為印。¹³」由上引述知「子魚」即通應侯廟前子魚，「通印」乃「通應」之訛。至於「蠔山」，韓愈詩〈初南食貽元十八協律〉「蠔相黏為山，百十各自生」注引《嶺表錄異》云：

蠔，即牡蠣也。初生海邊，如拳石，四面漸長，高一二丈者，巉岩如山。每一房內，蠔肉一片，隨其所生，前後小大不等。每潮來，諸蠔皆開房，伺蟲蟻入，既合之。¹⁴

又舊注引洪興祖曰：「牡礪附石而生，礪礪相連，一名蠔山。」以上說明「蠔山」之名，蓋因牡蠣附石而生，礪礪相連而成山。至於「蠔破山」，《能改齋漫錄》卷十五云：

然山谷以蠔而云破山，則理不可曉。按《番禺記》云：「蠔之殼，即藥中之牡蠣也，有高四五尺者，水底見之，如崖岸然，故呼為山。」今山谷謂之蠔破山，豈取蠔肉之謂耶？¹⁵

上說以取蠔肉謂之破山，觀其賦文有「豈無千人擘之奇，則天下莫能破」之句，可知陳氏以破山即擘殼取蠔肉之意。

總上依事典製題二例，即能覘知其「簇事」聚典功力，其「博物洽聞」的古典文學素養，亦由此可以窺見。

（2）語典：

所謂語典，一般多指前人之詩文等成詞成語，經由歷史發展而凝澱成比較固定的

2011年），頁35-39。

¹¹ 見〔宋〕黃庭堅撰，〔宋〕任淵、史容、史季溫注：《黃庭堅詩集注·山谷外集詩注》（北京：中華書局，2003年），卷16，頁1371。

¹² 〔明〕陶宗儀：《說郛》（北京：中國書店影印涵芬樓排印本，1986年），卷32，頁2下。

¹³ 〔南宋〕吳曾：《能改齋漫錄》卷15「子魚通印蠔破山」條（臺北：木鐸出版社，1982年），頁437。

¹⁴ 〔唐〕韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》下冊（上海：上海古籍出版社，1984年），頁1134。

¹⁵ 〔南宋〕吳曾：《能改齋漫錄》，頁437-438。

意象，經由這些詞語，可以連結到一定的語境，例如「楊柳依依」（《詩經·小雅·采薇》）、「零雨其濛」（《詩經·邶風·東山》）語，便易聯想到類似「昔我往矣」（〈采薇〉）、「我來自東」（〈東山〉）等追憶往昔離別路途風光或黯然神傷情景，與有故事內涵的事典不同。以語典製題，最常見的就是以前人的詩（詞）句為題，此種作法相當普遍，尤其在清代律賦的創作中實為可觀¹⁶，這與宋代常以經典文句命題，頗有不同。其實陳宗賦的律賦賦題，其出自詩詞語典者甚多，可參後「陳宗賦律賦之賦題、題韻出典表」及其說明，陳宗賦承題作賦，無論在語彙或語境上，其呼應原典以及對語典的承襲，皆斑斑可考。以下再舉一二例以見其概。

例一〈海客狎鷗賦〉（以題為韻）：此篇賦題出自《列子·黃帝篇》：

海上之人有好漚鳥者，每旦之海上從漚鳥游，漚鳥之至者百住而不止。其父曰：「吾聞漚鳥皆從汝游。汝取來，吾玩之。」明日之海上，漚鳥舞而不下也。故曰：至言去言，至為無為，齊智之所知，則淺矣。¹⁷

這個鷗鷺忘機的故事後來衍生出「狎鷗」一詞，如南朝梁·任昉〈別蕭咨議〉詩：「儻有關外驛，聊訪狎鷗渚。¹⁸」唐·郎士元〈題劉相公三湘圖〉：「枕上見漁父，坐中常狎鷗。」（《全唐詩》頁2780）¹⁹耿漳〈贈韋山人〉詩：「無機狎鷗慣，多病見人稀。」（頁2938）貫休〈明進士北齋避暑〉詩：「祇應江海上，還作狎鷗人。」（頁9369）本篇製題承襲從「汝取來，吾玩之」的「狎」字，並以此立意，誠通篇賦「眼」所在，與原典「忘機」寓意彷彿，而更近於逍遙自在玩樂。至於「海客」，唐以前的詩歌似未出現，或許與海運尚未發達有關²⁰。唐代駱賓王〈餞鄭安陽入蜀〉詩有云：「海客乘槎渡，仙童馭竹回。」（頁860）李義〈興慶池侍宴應制〉詩云：「寄語乘槎溟海客，回頭來此問天河。」（頁998）李白〈估客樂〉：「海客乘天風，將船遠行役。」（頁727）這些都是以「海客」為乘船遠航者，但陳宗賦所塑造的海客，卻是「則有人焉，以海為居，以海為宅。海外翱翔，海濱遊適。」是個居住於海上者，並非泛海遠遊之人，這就在傳統語典中略作變型；同樣的，李白〈夢遊天姥吟留別〉中的「海客」，是海外歸來之人，在詩中作為話引，只是一個不重要的對照，而〈海客談瀛洲賦〉卻將這位海客，描述為住在瀛洲仙境的「滄海客」，成為李白的導遊與導師，這也是對於語典內涵的變造。由於對成詞成語之熟稔，便可以玩弄自如，因此在作法上出現宛

¹⁶ 參見尹占華：《律賦論稿》（成都：巴蜀書社，2001年），頁414。

¹⁷ 楊伯峻：《列子集釋》（北京：中華書局，1997年），頁67-68。

¹⁸ 逢欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸出版社，1983年），頁1599。

¹⁹ 彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1979年）。以下各例僅隨文注頁次。

²⁰ 陳宣諭：《李白詩歌海意象》（臺北：萬卷樓，2011年），頁215。

如「列典獮句」般近乎遊戲的性質（詳後），這種諧趣性在律賦中是較為少見的新意，就如論者所說的：「清代辭賦創作中的小品化和遊戲性作品，具有一點新意，但是卻無法為律賦所接納。²¹」因為清律賦句式多已駢化、八股化，且常是為科舉試賦的習作作品²²，也是雅文學之一，其格調自與一般大眾俗文學有異。不過，「『取前人詩句為限韻字』的律賦作法，清代以前未見，此法亦造成律賦形式結構上的少許新變。²³」若從這個角度以觀，陳宗賦的律賦作品，其上承新變而愈益後出轉精的作用影響，即此可見其一端。

再者，本篇賦題論點，〈海客狎鷗賦〉的製題雖轉化自《列子》故事，但其意有所因循也有所偏離，如其賦文最後結語：「故觸勝景而生情，臨清流而作賦」，其觸景生情的隱衷新意，仍是值得肯定的。

另外陳宗賦在〈二三豪傑為時出賦（二）〉（以題為韻）的結尾云：

迄今讀工部之詩章，考銷兵之典故；知唐室之傾危，因貴妃之寵顧。幸有豪英奮起，遂教玉壘遽安；況兼傑士偕來，共祝金湯永固。此閱史者所以興思，而懷古者因之所賦也已。

可知其讀詩章、考典故，閱史興思、懷古所賦，因此其賦作之產出、賦題之擬製，大體也就如其賦文所言，茲不再贅敘。

2. 列典獮句

「合組列繡」原本就是賦的書寫傳統，而排比、層遞等句法，更是常用的手法。宋代陳騏的《文則》算是現存最早的辭章學專論，其庚集述及「文有數句用一類字」云：

文有數句用一類字，所以壯文勢、廣文義也。²⁴

他舉出《詩·小雅·北山》的「或燕燕居息，或盡瘁事國；或息偃在牀，或不已於行。……」連續十二句用「或」字，韓愈〈南山詩〉「或連若相從，或蹙若相鬥。……」分兩段四十七句「或」字，則是「廣〈北山〉『或』字法而用之也。」此外有「之謂」、「方且」等四十四法。

²¹ 尹占華：《律賦論稿》，頁 418。

²² 郭建勛、毛錦群〈論律賦的文體特徵〉說：「研究律賦，場屋之作固然不能忽視，但大量的場外習作更值得我們關注，因為它們往往有更高的藝術價值。」（北京：《中國文化研究》2007 年冬之卷），頁 68。

²³ 參見游適宏：〈題聚一唐：清代臺灣賦涉納唐代詩文的書寫趨向〉，簡宗梧、許俊雅主編：《全臺賦校訂·附錄》（臺南市：臺灣文學館，2014 年），頁 531。

²⁴ 〔宋〕陳騏：《文則》，王水照主編：《歷代文話》（上海：復旦大學出版社，2007 年 11 月），第一冊，頁 169。

排比有的是長段排比，漢大賦中最常見到，如司馬相如〈子虛賦〉寫到雲夢之廣之富，用了這樣的筆法：「其山則……。其土則……。其石則……。其東則有……。其南則有……。其高燥則……。其埤濕則……。其西則有……。其中則有……。其北則有……。其上則有……。其下則有……。²⁵」有的是排比句以同樣的詞語合組，如杜牧的〈阿房宮賦〉：「使負棟之柱，多於南畝之農夫；架梁之椽，多於機上之工女。釘頭磷磷，多於在庾之粟粒；瓦縫參差，多於周身之帛縷。直欄橫檻，多於九土之城郭；管弦嘔啞，多於市人之言語。²⁶」更有分段用同樣句法如陶潛〈閒情賦〉者。這些詞語或疏或密，反覆的節奏所產生的韻律，若用得高明，則雖複沓而不嫌其冗贅，陳宗賦的作品中，有不少這樣的句型。

例如〈子魚通印蠓破山賦〉（以題為韻）第四韻：

如拳石之堅貞，如高山之危峻。

如山礪礪，非謂擘之不開；如石巖巖，豈真磨而不磷。²⁷

其第五韻：

非若琴魚破浪，墨魚奔濤。

非若入夜而爛然有光，魚形如帶；非若游河則鱗而全白，魚樣如刀。

非若似狐小青，魚之毆者有獺；非若豐肉少骨，魚之名者有蠓。

第六韻：

豈無石蟹珍羞，珠蚶奇貨。豈無花蚌斑斑，黃螺个个。

豈無花蛤生沙裏，味好堪珍；豈無竹蛭產泥中，味佳遠播。

豈無西施舌之美，亦天下所共聞；豈無千人擘之奇，則天下莫能破。²⁸

再如〈海客狎鷗賦〉（以題為韻）第二韻：

則有人焉，以海為居，以海為宅。海外翱翔，海濱遊適。

²⁵ [梁]蕭統編，[唐]李善注：《文選》（臺北：藝文印書館影印胡克家刊本，1972年），頁122-123。

²⁶ 簡宗梧、李時銘主編：《全唐賦》（臺北：里仁書局，2011年），頁3800。

²⁷ 此句法出於《詩經·小雅·天保》：「如山如皋，如岡如陵。如川之方至，以莫不增。……」

²⁸ 前人詩有連用二「豈無」者，如[唐]白居易〈贈元稹〉：「豈無山上苗，徑寸無歲寒。豈無要津水，咫尺有波瀾。」〈送王處士〉：「王門豈無酒，侯門豈無肉。」[唐]元稹〈陽城驛〉：「豈無司言者，肉食吞其喉。豈無司搏者，利柄扼其鞵。」[唐]陸龜蒙〈村夜二篇〉之二：「豈無致君術，堯舜不上下。豈無活國方，頗牧齊教化。」

第三韻：

遂乃與鷗逍遙，與鷗款洽。鷗性可孚，鷗盟可歎。

遊同鷺渚，鷗得意而悠悠；伴共漁舟，鷗忘機而恰恰。

灘鷗並戲，果自沒而自浮；海鷗何知，不相疑而相狎。

可見其將語典、事典套用排比瀨祭，真乃列典瀨句，極熟而流者。

3. 以典造語

例如〈海客狎鷗賦〉（以題為韻）：

相逢相值，所哉得其；可即可親，樂乎不亦。

與人共樂，就其淺而就其深；與鳥為依，永今朝而永今夕。

誰氏子也，長為世外之倫；伊何人歟？永作波中之客。

一段之中，用語幾乎都有出典。「相逢相值」語出唐·崔惠童〈宴城東莊〉：「一月人生笑幾回，相逢相值且銜杯」（《全唐詩》頁2878）；「所哉得其」語本《孟子·萬章上》「得其所哉」而易其語序；「就其淺而就其深」濃縮了《詩·邶風·谷風》的詩句：「就其深矣，方之舟之。就其淺矣，泳之游之」²⁹，雖然原詩旨意在於訴說操持家務的不辭勞苦，但讀過〈谷風〉的便可以通過閱讀經驗，帶進「方之舟之」、「泳之游之」的字面，進入一個水中嬉戲的語境；「永今朝而永今夕」結合〈小雅·白駒〉「以永今朝」、「以永今夕」（《毛詩注疏》頁378-379）；「誰氏子也」語本《莊子·外物》「不知其誰氏之子」；「伊何人歟」套用《論語·述而》：「伯夷、叔齊何人也」，也見於《孟子·滕文公上》：「舜何人也？予何人也？」無論是套用語典、事典或變易語序或濃縮文句，以典造語不失為一有效的練習用典方式。而用典講究運用自如，自來學習者無不在此處下工夫。李廌《師友談記》曾記述秦觀的作賦心得：「賦中工夫不厭子細，先尋事以押官韻，及先作諸隔句。³⁰」這裡談及尋事用典、押官韻及隔句作對等三件作賦（律賦）要項。先說用事，「少游云：賦中用事，唯要處置。才見題，便類聚事實，看緊慢，分布在八韻中。³¹」知用事需處置，見題便能類聚事實，並依緊慢分布在八韻中，這非經驗積習的長久浸淫工夫，實不易做到。另外少游又言：「賦中用事，如天然全具對屬親確者固為上，如長短不等對屬不的確者，須別自用其語而裁剪之，不可全務古語而有疵病也。³²」由這知律賦中用事，剪裁古語使對屬親確，

²⁹ 《毛詩注疏》（藝文印書館影印阮刻《十三經注疏》本，1965年），頁91。

³⁰ 《師友談記》（北京：中華書局，2002年），頁18。

³¹ 《師友談記》頁19。

³² 同前註，頁19。

以避免疵病之重要，而陳宗賦律賦之習作事典、語典，如上所舉例，亦莫不是在此等處用心。下即尋檢彙整陳宗賦律賦之賦題及題韻中的用典情形，列表以見：

陳宗賦律賦之賦題、題韻出典表				
賦題	出典	題韻	出典	備註
1. 寒食打毬賦	題晉·宗懷《荊楚歲時記》	以「荊楚歲時記有之」為韻	以出處為題韻	
2. 易重一舫賦	宋·史繩祖《學齋佔畢》卷三「稱乘易數及三數乘四之疑」述程伊川語	以「講易見天心」為韻	唐·張說〈恩制賜食於麗正殿書院宴賦得林字〉詩	「誦詩聞國政，講易見天心」
3. 子魚通印蠔破山賦	宋·黃庭堅〈送曹子方福建路運判兼簡運使張仲謀〉	以題為韻	同賦題	
4. 海客狎鷗賦	《列子·黃帝篇》	以題為韻	同賦題	
5. 二三豪傑為時出賦（一）	杜甫〈洗兵馬〉詩	以題為韻	同賦題	原詩作「豪俊」
6. 二三豪傑為時出賦（二）	杜甫〈洗兵馬〉詩	以題為韻	同賦題	原詩作「豪俊」
7. 袖中有東海賦	蘇軾〈文登蓬萊閣下石壁千丈、為海浪所戰、時有碎裂、淘灑歲久、皆圜熟可愛、土人謂此彈子渦也、取數百枚以養石菖蒲、且作詩遺垂慈堂老人〉詩	以題為韻	同賦題	
8. 陶淵明歸隱賦（一）	陶潛〈歸去來辭〉	以「樂夫天命復奚疑」為韻	陶潛〈歸去來辭〉	隱括〈歸去來辭〉故事

陳宗賦律賦之賦題、題韻出典表				
賦題	出典	題韻	出典	備註
9. 陶淵明歸隱賦（二）	陶潛〈歸去來辭〉	以「樂夫天命復奚疑」為韻	陶潛〈歸去來辭〉	隱括〈歸去來辭〉故事
10. 海客談瀛洲賦	李白〈夢遊天姥吟留別〉	以題為韻	同賦題	
11. 天台仙女送劉阮還家賦	南朝·宋·劉義慶《幽明錄》	以題為韻	同賦題	
12. 鶴立雞群賦	南朝·宋·劉義慶《世說新語·容止》	以「如野鶴之立雞群」為韻	語本南朝宋·劉義慶《世說新語·容止》：「有人語王戎曰：『嵇延祖卓卓如野鶴之在雞群。』」又《晉書·忠義傳·嵇紹傳》：「昨於稠人中始見嵇紹，昂昂然如野鶴之在雞群。」易「在」為「立」	
13. 一年七十二風賦（一）	《通典·禮四·沿革四·吉禮三·大享明堂·明堂制度附》引《淮南子》	以題為韻	同賦題	今本《淮南子》無此文
14. 一年七十二風賦（二）	《通典·禮四·沿革四·吉禮三·大享明堂·明堂制度附》引《淮南子》	以題為韻	同賦題	今本《淮南子》無此文
15. 司馬題橋賦	《華陽國志·蜀志》	以「高車駟馬意氣不凡」為韻	「高車駟馬」出北魏·酈道元《水經注》卷三十三；「意氣不凡」出明·焦竑《國朝獻徵錄》卷五一〈工部右侍郎少村黃公廷用墓誌銘〉	唐·李遠有「題橋賦」 ³³

³³ 見〔清〕陳元龍等奉敕編：《御定歷代賦彙》卷40，〈都邑〉，據〔清〕康熙四十五年（1706）刊本影印（京都：中文出版社，1974年）。

陳宗賦律賦之賦題、題韻出典表				
賦題	出典	題韻	出典	備註
16. 春兼三月 閏賦	唐·喻坦之〈送友人 遊東川〉詩	以題為韻	同賦題	
17. 先器識而 後文藝賦	唐·劉肅《大唐新 語·知微》	以題為韻	同賦題	《舊唐書·文苑 上·王勃傳》因 之
18. 五月渡瀘 賦	諸葛亮〈前出師表〉	以「用兵之道 攻心為上」為 韻	《三國志·蜀書·馬謖傳》	「用兵之道，攻 心為上，攻城為 下；心戰為上， 兵戰為下。」
19. 秋色賦				疑為律賦。唐· 黃滔、宋·李綱 有「秋色賦」 ³⁴
20. 三箭定天 山賦	《新唐書·薛仁貴 傳》	以「壯士長歌 入漢關」為韻	《新唐書·薛仁貴傳》	「將軍三箭定天 山，壯士長歌入 漢關。」唐·王 棨有「三箭定天 山賦」 ³⁵

從上表知陳宗賦的律賦賦題，其出自詩詞語典者甚多，除〈子魚通印蠓破山賦〉出自黃庭堅詩外，如「二三豪傑為時出賦」出自杜甫〈洗兵馬〉（唯原詩作「豪俊」），〈袖中有東海賦〉出自蘇軾〈文登蓬萊閣下〉詩，〈海客談瀛洲賦〉出自李白〈夢遊天姥吟留別〉，〈春兼三月閏賦〉出自喻坦之〈送友人游東川詩〉等。其餘〈陶淵明歸隱賦〉或出自陶潛〈歸去來辭〉，〈五月渡瀘賦〉出自諸葛亮〈前出師表〉，〈三箭定天山賦〉出自《新唐書·薛仁貴傳》史傳，或〈海客狎鷗賦〉出自《列子·黃帝篇》、〈一年七十二風賦〉出自《淮南子》等諸子，或〈司馬題橋賦〉出自《華陽國志·蜀志》、〈寒食打毬賦〉出自《荊楚歲時記》、〈易重一筋賦〉出自程伊川語、〈天台仙女送劉阮還家賦〉出自南朝·宋·劉義慶《幽明錄》及〈鶴立雞群賦〉出自《世說新語·容止》、〈先器識而後文藝賦〉出自唐·劉肅《大唐新語·知微》等志、記、語、說部，都可以見到其簇事淵博典雅之處，而承題作賦，在語彙、語境上，自

³⁴ 同前註，卷 12，〈歲時〉。

³⁵ 同前註，卷 64，〈武功〉。

然會呼應到原典，其語典的承襲，也就順理成章了。

此外，依上表再概括大類項統計，其賦題典出「文」（如史傳、諸子等）者有十處，典出「詩」（如詩、辭賦等）者亦有十處；其題韻，典出「文」（如史傳、墓誌銘等）者有十一處³⁶，典出「詩」者則有十處，故知無論出自「詩」或「文」，確實旗鼓相當。據此亦見其用典之周備廣博，洵非誇大。

（二）聯對——對仗綿密

《文鏡秘府論·論對》云：「文詞妍麗，良由對屬之能」³⁷；其在〈論對屬〉中也有詳細的論述：

凡為文章，皆須對屬；誠以事不孤立，必有配足而成。……夫屬對者，皆並見以致辭；不對者，必相因成義。何則？偶辭在於參事，孤義不可別言故也。在於文章，皆須對屬；……故援筆措辭，必先知對，比物各從其類，擬人必於其倫。此之不明，未可以論文矣。³⁸

以上所言，自有其六朝以來文章撰述的背景，何況唐以詩賦取士，對仗尤其是詩賦的基本要件，影響深遠，直至清代猶然。儘管歷來也有去聲病對偶之文的主張，但律詩律賦等格律要求，就藝術形式來說，就是以其獨特的音律之美和體格之嚴，而卓然自樹於著作之林的³⁹。詩是如此，賦亦如是。在陳宗賦的律賦裡，偶對的句式十分普遍，其組構對聯對仗的型式，有以下數種：

1. 隔句對：唐·佚名《賦譜》⁴⁰說：

凡賦句有壯、緊、長、隔、漫、發、送合織成，不可偏捨⁴¹。

又云：

隔句對者，……隔體有六：輕、重、踈、密、平、雜。輕隔者，如上四字，下六字。重隔，上六下四。踈隔，上三，下不限多少。密隔，上五已上，下六

³⁶ 〈司馬題橋賦〉之題韻——以「高車駟馬意氣不凡」為韻，一題兩出典。

³⁷ 〔日〕弘法大師原撰、王利器校注：《文鏡秘府論校注（訂補本）》（臺北市：貫雅文化，1991年），頁259。

³⁸ 同前註，頁577-584。

³⁹ 王利器：《文鏡秘府論校注·前言》，同前註，頁22。

⁴⁰ 張伯偉《賦譜·解題》云：「此書討論律賦句法、結構、用韻、題目等內容，是唐人賦格中惟一流傳至今之作，對人們把握和研究律賦之特徵並深化對唐代科舉考試之認識不無裨益。」（《全唐五代詩格彙考》陝西：陝西人民教育出版社，1996年），附錄三，頁12。

⁴¹ 同前註，頁13。

已上字。平隔者，上下或四或五字等。雜隔者，或上四，下五、七、八；或下四，上亦五、七、八字。此六隔，皆為文之要，堪常用，但務暈澹耳。就中輕、重為最，雜次之，疎、密次之，平為下。（頁15-18）

上《賦譜》總結賦隔句對例：「此六隔，皆為文之要，堪常用，但務暈澹耳。就中輕、重為最，雜次之，疎、密次之，平為下」，其評斷次第沒有具體說明，僅言「皆為文之要，堪常用，但務暈澹耳」。所謂「暈澹」，蓋指如同繪畫的暈染一般，逐漸澹開，產生漸層的效果，這裡的意思大約是指隔句對可以常用，但不能連續使用同一種，必須幾種對法相間出現，產生語言節奏的層次。若準此以視陳宗賦二十篇賦作句法，經整理統計後，其情況列如文末「附表」，請參看。

從整理的結果，可見到陳宗賦大量使用對仗對偶的書寫習慣，其中一些屬「密隔對」的句式，如上六，下五、七、八；或下六，上亦五、七、八等句，若可歸入「雜隔」之列，因其作法與《賦譜》所言「雜隔」類似，只易「四」言為「六」言而已，而於賦中大量且綿密地使用四六言句式的現象，本就是陳宗賦賦作的特色。這從附錄的圖表中即可一目瞭然，二句對中（4-4）、（6-6）四六言句式共占80%以上；四句對（隔句對）中輕隔（4-6）、重隔（6-4）加上雜隔（4上下+5 7 8下上或6上下+5 7 8下上）、平隔（4-4或6-6）的四六言對句，幾已達百分之八、九十以上，可證明陳宗賦的賦作中，確實是以四六駢文句法來寫作律賦的。

也許陳氏為了科考而勤於習作，其所用對仗句法，如《賦譜》上所列六隔體式，就全部練習過，甚且有超越的求新求變作法，如：有仿似八股文作法的長隔對句式：

是蓋由夙昔 聖賢是法，將相堪期。
為三代下之周召，作六朝上之臬夔。
悵仲夏之悠悠，經年莫懈；
惜瀘江之渺渺，決策靡遺。
扶雲漢兮分天章，恰得衛民而衛國；
耀坤乾兮光日月，允為有守而有為。

方今聖天子德業久隆，規模永壯。
朝廷得賢士之匡扶，草野有良民之瞻望。
既無虞而無詐兮，五方共戴清風；
復不識而不知兮，四海時懷雅量。
將見孕虞毓夏，景範圍者咸以若是為高；

甄殷陶周，奉典則者盡以如斯為上。

（〈五月渡瀘賦〉以「用兵之道攻心為上」為韻）

這比較像是練習之作，先求句式工整，對仗平穩，斧鑿之跡明顯，如「為三代」與「孕虞毓夏」兩對，就對得頗為勉強，如前人所云「但圖屬對親切耳」⁴²。當然也還有失敗的例子，如〈鶴立雞群賦〉（以「如野鶴之立雞群」為韻）：

旁若無人，似難幾及。抱瘦骨兮稜稜，發壯心兮汲汲。

〔笑彼樊籠長絡，若此憚犧；何如霄漢直衝，幾曾啄粒。〕

於人無欲，既卓卓而不群；舉世無儔，自亭亭而獨立。……

是知自超庶類，不染俗氛。情同警露，氣亦薄雲。

〔縱教舞起宵中，固見英雄之概；回憶粟飴潭水，彌形華表之文。〕

又何難一往直前，集三珠而獨出；更何必一鳴不已，聚五母而同群。

上括引的句子，「笑彼」對「何如」、「縱教」對「回憶」都欠穩妥。除此之外，大多都能運用自如，茲略舉一二，以觀其貌。以〈寒食打毬賦〉之輕隔對與重隔對為例：

（1）輕隔對（上四下六）

* 綠袖風翻，際此鶯花之盛；紅牙板拍，儘多煙雨之情。

* 錦塵扇麗，帘飛紅杏之村；風穀吹香，旗盼綠楊之所。

* 著履重三，上巳風傳阮子；消魂春半，十年夢覺牧之。

（2）重隔對（上六下四）

* 不必卷諸懷內，以寫心憂；是能入我穀中，聊以卒歲。

* 低迷十二闌干，月原有價；圓轉三千世界，樂自不疲。

* 不必遊絲之繫，穿入紅花；無須寸縷之牽，揮來綠柳。

2. 二句對：如〈寒食打毬賦〉：

（1）錫簫遏響，社鼓催聲

（2）製出精奇，傳來巧慧

（3）若香雨之翻紅，如天花之滴翠

⁴² 〔宋〕陳正敏《遜齋閑覽》：「魏達可朝奉喜為謔談，嘗云：李廷彥獻《百詠詩》于一上官，其間有句云：『舍弟江南沒，家兄塞北亡。』上官盡然傷之，曰：『不意君家凶禍重並如是！』廷彥遽起自解曰：『實無此事，但圖屬對親切耳。』」（〔明〕陶宗儀纂《說郛》卷32，據涵芬樓1927年11月版影印，北京市：中國書店出版，1986年7月第1版），頁9上。

3. 其他（特殊對）：如〈易重一舫賦〉（以「講易見天心」為韻）之七言平隔對：

- （1）先後天繫爻八卦，聖人之辭旨同途；上下經注說百家，易學之源流分港。
- （2）龜筮每毫釐不爽，曾參大衍以推詳；義爻之銖兩幾何，合坐小窗則聽講。
- （3）一而神亦兩而化，苞苻早闡乎著龜；五屬剛而六屬柔，紮黍必均乎雀燕。
- （4）十八變位皆有當，須憑衡量以類推；卅六宮春本無涯，漫測管窺之偏見。

清·王芑孫不滿意用五、七言作賦，曾云：

七言五言，最壞賦體，或諧或奧，皆難鬥接，用散用對，悉礙經營。⁴³

儘管如此，在陳宗賦的賦作裡，就有許多五、七言賦句，用於對句上也頗為常見，如上舉七言平隔對。平隔對是平時較少運用的對句，但只需用心與創意，日久必有其功。如上四對句表現，不也十分自然精巧？

三、律賦駢化與格律之極致化

陳宗賦的律賦，從形式上看，格律整齊，對仗工整，其句法以四六句為基礎，很顯然是受駢文的影響。清代律賦多駢化現象，這與駢文、八股文的訓練有關，幾乎是將律賦視為「押韻的駢文」⁴⁴。清·余丙照《增注賦學指南·凡例》說：「律賦雖取駢儷，而要以斂氣鑄局為先。」又說：「試賦雖講聲調，然必胎息兩漢六朝，迺為上乘。……俾知此道匪僅四六押韻已也。⁴⁵」這種說法反映了當時以律賦為押韻四六，可能是普遍的現象。商衍鏞《清代科舉考試述錄》曾具體言及律賦的寫作規範：「律賦題下旁註以某某字為韻或以題為韻，少則五六韻多則七八韻，每一韻內，或作四五聯或作七八聯，駢四儷六，悉用排偶。⁴⁶」商氏為清代最後一科（甲辰，1904）探花，多次參與鄉會試，「層累而進，悉所身親」⁴⁷，對清代科舉制度、掌故極為熟稔，其說當屬實錄，

⁴³ 王芑孫：《讀賦卮言·審體》，《國朝名人著述叢編》本，王冠輯《賦話廣聚》第三冊（北京：北京圖書館出版社，2006年12月），頁309。

⁴⁴ 李時銘〈論臺灣賦之編纂〉提到：「六朝以後的俳賦（駢賦）便如押了韻的駢文，但在文體上仍歸於賦而不屬之駢文。」又認為有些臺灣賦的編作者往往不重視賦與駢文的區分：「王植編《寄鶴齋文譜》將洪棄生的賦作收錄在『駢文集』中，並未別立『賦』類，施瓊芳的賦也收在其《石蘭山館遺稿》的『駢體文』中，由此可以推知部分臺灣賦的作者、編者將『賦』視為駢文的一種，對於這兩種文體的分野，似乎並不重視。」（《臺灣古典文學研究集刊》第三號，臺北：里仁書局，2010年6月），頁85。

⁴⁵ 余丙照：《增注賦學指南》，《賦話廣聚》冊五（影印清光緒刻本），頁18。

⁴⁶ 商衍鏞：《清代科舉考試述錄》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1983年），頁44。

⁴⁷ 同前註，頁3。

陳宗賦的律賦，正忠實地反映了這些規範，亦即陳氏的寫作，主要還是針對科舉考試的訓練。

郭維森、許結《中國辭賦發展史》以為「駢體賦之重振」是清初賦風之特色：「清賦除場屋律賦占絕大多數外，以駢文家所創作的駢體賦居多，且在藝術價值上亦較突出。⁴⁸」這段論述，似乎基於一種刻版的印象，即應試之作少見佳者，而將當時的律賦與駢體賦判然畫分，似也有可商之處。「駢體賦之重振」固然是清初賦風的特色，其流風餘韻則綿延至清末，雖然清代鄉、會試已經不試律賦，但此等狀況與科舉考試的練習難脫關聯⁴⁹。科舉練習以律賦為主，參之上引商衍鎰律賦「悉用排偶」的敘述，「清代律賦多駢化」的現象極為顯然，也由於律賦與駢賦在當時兩類作法相互濡染的情形十分普遍，因此，律、駢賦可以說「我泥中有你，你泥中有我」，從作品呈現的面貌看，具題韻的當為律賦，但其句式作法卻與駢賦無異；相對的，駢賦若受題韻的約束，也就成了律賦。從歷史發展觀察，律賦與駢賦原就是因其個別的某一項特性而命名的，而其特性並非建立在同一基礎上，因此這樣的分類並不具有排他性⁵⁰。具體而言，律賦的主特性是藉由題韻規範用韻的內容與用韻的方法，而駢賦的主特性則是駢偶的句法，用韻與句法是兩種分類的判準，故二者可以有包容的關係，也就是說，帶有題韻的律賦，可以用駢偶的句法寫作，這意味著若忽略題韻，律賦很容易被視作駢賦（清代賦集常有漏註題韻的情況，或許也透露了這樣的訊息）；反之，以駢偶句法為主的駢賦，若加上題韻等聲律限制，這樣駢賦也就成了律賦，此亦本文前段言及「清代律賦多駢化現象」之故。

律賦之駢化，或許可以視為一種基因屬性，傳統上便有「律出於駢」的見解，元·祝堯說：「俳者律之根，律者俳之蔓。⁵¹」俳賦即駢賦，其意以為律賦是基於駢賦而發展出來的，又引陳后山語說：「四律之作，始自徐庾。俳體卑矣，而加以律；律體弱

⁴⁸ 郭維森、許結：《中國辭賦發展史》（南京：江蘇教育出版社，1996年），頁790。

⁴⁹ 李時銘〈《全臺賦》校訂說明〉指出：「清代科舉考試的鄉試與會試已經不試律賦，但始於順治的翰林大考與康熙十七年命開的博學鴻詞科等則仍考詩賦，這是因為詞臣預擬文章，並備顧問編纂，必須熟習典故、筆致雅馴之故；另外就是基層童生之縣試與院試，這應是基於律賦在形式上重視對仗與押韻，還要能從題韻中發揮題旨，熟悉這些技巧，則駢文、八股文和律詩都容易掌握。」（《全臺賦校訂》，臺南：國立臺灣文學館，2014年10月，頁xiv）另外，余丙照《增注賦學指南·原序》也說：「（律賦）欽試翰院既用之，而歲科兩試及諸季考亦藉以拔錄生童，預儲館閣之選。」（《賦話廣聚》本第五冊，頁5）關於清代試賦的詳細敘述，可以參考王瑜純〈清代試賦研究〉（浙江：浙江大學人文學院碩論，2017年5月），頁9-17。

⁵⁰ 理想的分類必須具有周延性與排他性，亦即所有的分類對象都能歸入某一類，而且只能歸入其中一類。

⁵¹ 文淵閣《四庫全書》本卷7，頁1上。

矣，而加以四六。⁵²」律賦始自唐代，其初並不追求整段的俳偶化，每韻有一二對即可；但文體發展有窮變，一旦「律體弱矣」，就「加以四六」，音韻的格律既已窮盡，於是加上句式的格律，因而更向駢賦靠攏。

宋代律賦基本承續唐代律賦的創作手法，不過風格上「較之唐賦的雅正冠冕，更顯清麗流便，意致平淺」⁵³，像歐、蘇等人的創作，也不再「特別拘於傳統的格套程式，賦風轉為自由灑脫」⁵⁴。元代科舉考試的科目，一直存在文學派與理學派之爭，前者主張賦自古便可以觀風俗、騁才學、頌德政，而後者則認為考律賦猶如文字遊戲，到了元仁宗主政，遂為調和，決定科考以四書為準，一主程朱；二場仍然試賦，不過變律為古⁵⁵。律賦之受輕忽，實屬必然。明代科考以八股文為主，整個籠罩在程朱理學下，原本就不利於文學的發展，辭賦方面，受到元代復古之風的影響，特別是祝堯《古賦辯體》的辭賦觀；當時文論的代表吳訥的《文章辨體》崇古而抑駢律，徐師曾的《文體明辨》強調「發乎情，止乎禮義」，使得「整個明代的辭賦創作始終沿著復古的道路發展演變」⁵⁶。律賦之式微，殆無可避免。

延至清代，因賦學理論頗有建樹，加上康熙的提倡，而使律賦的創作重現盛況。但或許是沉抑已久，時人對於律賦的認知，似乎模糊了。從現存資料看，清初將駢賦與律賦視為同類者並不鮮見，康熙間陸棻編選「起自荀卿宋玉，下迄元明」的賦作為《歷朝賦格》，只分為三格：「曰文賦，曰騷賦，曰駢賦」⁵⁷。將律賦歸入駢賦。直至道光二年（1822）林聯桂撰輯《見星廬賦話》，仍然沿襲這一觀點，他將所有的賦都歸為古賦⁵⁸，而古賦分為文賦、騷賦與駢體賦。他說：「古賦之體有三，一曰文賦，以其句櫛字比、藻飾音諧，而疎古之氣，一往而深，有近乎文故也。」（頁366）一曰騷賦，指效〈離騷〉之體者，「一曰駢體賦，駢四儷六之謂也。」（頁369）值得注意的是他說駢體賦「唐人以後，聯四六限八音協韻，諧聲嚴於銖兩，比如畫家之有界畫勾拈，不得專取潑墨淡遠為能品也。」（頁369-370）這裡言及駢體賦的特性在於句式與用韻的規範，而下文所舉的「其尤勝者」，屬於唐代的不少是律賦，如林琨〈駕幸溫

⁵² 同前註，頁1上-1下。

⁵³ 郭建勛、毛錦群：〈論律賦的文體特徵〉，頁63。

⁵⁴ 同前註。

⁵⁵ 參見李新宇：《元代辭賦研究》（北京：中國社會科學出版社，2008年5月），頁184-185。

⁵⁶ 參見孫海洋：《明代辭賦述略》（北京：中華書局，2007年4月），頁2-3。

⁵⁷ 〔清〕永瑤等：《四庫全書總目提要》卷194（臺北：藝文印書館影印），頁20上。

⁵⁸ 這個「古賦」之名是借用的，並不是與律賦並列的文體名，否則下文的分類：古賦有駢賦一類，而駢賦又包含律賦，就會出現邏輯上的矛盾。所以他先說明「古賦之名始於唐，所以別乎律也，猶之今人以八股為時文，以傳記為古文之意也。」（《見星廬賦話》卷一，《賦話廣聚》影印《高涼耆舊遺書》本，冊三，頁366。）意謂「古賦」在唐代是專名，此時則以為泛稱。

泉宮賦)、林滋〈小雪賦〉、李程〈日五色賦〉、〈破鏡飛上天賦〉、〈石鏡賦〉、白行簡〈斗為帝車賦〉，乃至白居易的〈賦賦〉、黃滔的〈誤筆牛賦〉等，「皆唐人駢賦之至工者。」(頁372)後節論及「唐人駢賦，制勝尤在起手」，所舉苑咸〈太陽合朔不虧賦〉、趙蕃〈月中桂樹賦〉、范傳正〈風過簫賦〉等，也都是律賦⁵⁹。既然視律賦為駢賦，則當時以駢賦稱律賦也就順理成章了，乾隆間沈豐岐編撰《國朝律賦偶箋》雖稱律賦，但收錄不少沒有題韻(其書稱「原限以某為韻」，「原」，當指原出處)的駢賦，據第一卷目次統計，四卷共九十六篇，有題韻的只有四十六篇⁶⁰，還不到半數⁶¹；稍後的沈叔埏(1736-1803)《劍舟律賦》⁶²共收錄二十四篇，其中只有兩篇沒有題韻，〈素心蘭賦〉非律賦，而〈黃金臺賦〉檢視內文當是「以題為韻」，顯示當時對於律賦的認定，寬緊不一。

當代學界普遍認為題韻是律賦的充分且必要條件，這在唐宋二朝似乎不成什麼問題；但經過元明之式微，尤其是元代科舉改試古賦，試賦就不能等同律賦了，以至於到了清初，律賦之律，成了狹義的格律，只求有句式用韻的格律，是否具備題韻便顯得多餘，因此，同樣格律嚴謹的駢賦，與律賦便糾葛在一起了。畢竟，駢文自六朝以降盛行不替，而為清人所熟稔，駢賦不過是押了韻的駢文，作起來自然駕輕就熟，至於題韻，在律詩限韻的訓練下，很難成為障礙。

駢化可視為清代律賦格律趨嚴的一個發展，代表的是句式的齊整雅麗，另外一個則體現於用韻的規範。林聯桂《見星廬賦話》卷二云：「賦題所限官韻，近來館閣巨手，固須挨次順押，不許上下顛倒，而且順押之韻，每韻俱押於每段收煞之句，此亦見巧爭奇之一法。⁶³」其中舉了蔣立鏞(1782-1842)〈博選為本賦〉(以「知人則哲惟帝其難」為韻)、吳其濬(1789-1847)〈雲無心以出岫賦〉(以「山川出雲徧兩天下」為韻)等為例，並舉其每段煞句，稱其「研鍊精工」⁶⁴。余丙照《增注賦學指南》

⁵⁹ 同前註，頁 374-376。雖然林氏將律賦併入駢賦討論，但在卷三又說：「古詩古賦間有用過轉叶韻者，有重沓韻者，律賦則不然。」這裡說到律賦限韻字有兩字相同的處理問題，顯然地又將律賦別出古賦了。(同前註，頁 431)又：直到最近侯春艷〈《見星廬賦話》對《歷朝賦格》的承與變〉(《遼東學院學報〔社會科學版〕》2018 年第 5 期，頁 1-5)詳細比較了二書所列舉的賦篇，對於二書中律賦滲入駢賦也都沒有提出疑義。

⁶⁰ 〔清〕沈豐岐編撰：《國朝律賦偶箋》(哈佛大學漢和圖書館藏，〔清〕乾隆己卯二十四年〔1759〕，養素齋刻本)，卷 1 目次。

⁶¹ 目次與內文可能有出入，例如卷四劉文蔚〈筆花賦〉有「原限以才思濬發觸手分披為韻」，但正文中闕載。

⁶² 〔清〕沈叔埏：《劍舟律賦》(附刻於《頤采堂文集》後，集有作者乾隆六十年〔1795〕自序，《續修四庫全書》影印清嘉慶戊寅二十三年〔1818〕沈維鏞武昌刻本)，頁 535-555。

⁶³ 王冠輯，《賦話廣聚》，冊三，頁 424。

⁶⁴ 同前註，頁 428。

「論押韻」也說：「所限之字，大約依次押去，押在每段之末為正；或意有所便，亦不必過拘。⁶⁵」其所謂「挨次順押」、「依次押去」，即唐人之「次用」，歷來並不少見⁶⁶，可視為在押韻上增加的一重限制，至於限韻字押於每段之末，則是另一重限制，這也是各種文體格律趨嚴、因難見巧的共同發展。律賦格律發展到這裡，可謂「極矣盡矣，蔑以加矣」，此後就不再有新的變化出現⁶⁷。《見星廬賦話》最後並提及「近來專集如顧學使元熙《蘭修館賦》，更多用此法，閱者可由類推而得之。⁶⁸」案今存《蘭修館賦稿》題顧元熙、黃蟾桂所撰，並不完整，但大致可以看到絕大多數律賦已經駢化，用典綿密，每篇作品後面還附註典故出處，用韻方面依次而押，而限韻字以置於每韻煞尾為主⁶⁹。這很能代表清代律賦在格律上趨於嚴整的發展。

但這個最後的格律，即使是在清代，蔣、吳等作都不能算是首倡。蔣立鏞、吳其濬分別是嘉慶十六年（1811）、二十二年（1817）狀元，後來都被選授翰林院修撰，《見星廬賦話》稱「近來館閣巨手」，則其所作，當在進入翰林院之後。就個人翻閱所見，王必昌（1704-1788）的〈澎湖賦〉（以「雲島接連風潮無極」為韻）⁷⁰大概是最早的。王氏乾隆十年進士，〈澎湖賦〉載於其所纂修、乾隆十七年（1752）刊《重修台灣縣志》⁷¹，其寫作當在此之前。其後的于學謐（約1747-1777）著有《焚餘詩草》、《玉臺詞鈔》、《律賦》各一卷，今存乾隆榮慶堂家刊本，有乾隆己亥（44年，1779）自序。《律賦》收錄作品三篇，其中〈風浴詠□賦〉（以「春服既成童冠可偕」為韻）不但次用，且限韻字都在各段末⁷²。完成於乾隆六十年（1795）之前的沈叔埏《劍舟律

⁶⁵ 同前註，第五冊，頁23。

⁶⁶ 唐代律賦若不計有疑問的李憚〈五色卿雲賦〉（以題為韻）（參見《全唐賦》冊一，頁21），則王勃的〈寒梧棲鳳賦〉（以「孤清夜月」為韻）（見《全唐賦》冊一，頁253）算是第一首，而這首便是次用韻，其後則相當普遍，也有「逆次用」的，如閻伯瓊〈鹽池賦〉（以「天造靈物資人食」為韻）（見《全唐賦》冊二，頁1278）、樊晦〈燕巢賦〉（以「平入空極」為韻）（見《全唐賦》冊三，頁1413）；也有題韻直接規定倒用的，如石岑〈海水不揚波賦〉（以平上去入倒用為韻）（見《全唐賦》冊二，頁1307）。

⁶⁷ [清]王芑孫《讀賦卮言》「官韻例」說：「唐二百餘年之作，所限官字，任試子顛倒叶之，其挨次用者十不得二焉，亦鮮有用所限字概壓末韻者，其壓為末韻者，十不得一焉。」（《賦話廣聚》影印《國朝名人著述叢編》本第三冊，頁340）所稱次用，略計《全唐賦》約有三百篇次用（含倒次用），佔了全部一千七百篇的一成八，至於押末韻者尚待檢查。

⁶⁸ 《見星廬賦話》，頁429。

⁶⁹ [清]顧元熙、黃蟾桂：《蘭修館賦稿》（哈佛燕京圖書館藏，咸豐十年〔1860〕刊本）。今所見殘本中，也有不合此律的，如顧氏〈吳越王射潮賦〉（以「銀山直擁鐵弩齊飛」為韻）限韻字雖煞於句末，但卻非次用，依序是「銀直山擁齊鐵飛弩」（頁71上-72上）；又〈澄海樓賦〉（以「故觀於海者難為水」為韻）既非次韻，限韻字又不在句末。（頁76上-79下）

⁷⁰ 見李時銘、陳姿蓉校訂：《全臺賦校訂》（臺南：國立臺灣文學館，2014年），頁48-50。

⁷¹ 許俊雅、吳福助主編：《全臺賦》（臺南：國家文學館籌備處，2006年），頁88。

⁷² [清]于學謐：《律賦》（《四庫未收書輯刊》本，北京：北京出版社，2000年），第十輯，冊二十

賦》載律賦二十四篇，其中次用且限韻字在句末的有十三篇，占約半數。

儘管蔣、吳等非始創者，但在科舉制度的影響下，館閣自能引領風騷，流韻所及，當有披靡之效，因為一般因科舉而讀書者，大多有明顯的功利傾向，總期盼著一舉成名天下知。但要能中舉，文章必須先中考官，而清代館閣出身的翰林編修等，派任各地學政、鄉試主考官乃屬常態，因此揣摩當代「流行」文風，不止時文，律賦亦然，因為八股文為敲門磚，辭賦則為未來的晉身之階，更何況熟習律賦對於詩文都有幫助。近人潘務正認為《見星廬賦話》「其實也是一部館閣賦話」，林聯桂在落第後仍然「關注館中律賦創作，也應該是為翰林風雅所吸引，並為後日進入詞垣作準備。……可以看出，其時館閣賦是如何吸引著普通士子的眼球。⁷³」當時的賦風，已經從宋唐轉向了，潘文引徐光斗《賦學仙丹》之說云：「唐律法疏而意簡，時賦則細密華瞻」，「今館閣諸賦，則國朝試帖也，學者就時彥中擇其最精者以為鵠，即不啻瓣香唐賢，不必復陳大輅之榘輪矣。⁷⁴」意謂本朝諸公所作，已經是青勝於藍，習賦者不必再追摹原始了。

從格律趨嚴的角度看臺灣賦，這些作者們基本上接受了清代律賦發展到規範最嚴的極致：限韻字次用且置於各韻段末，句法以駢偶為主。從現存作品考察，會發現臺灣律賦「駢化」的現象，十分徹底。至於次韻且限韻字煞於段末的，《全臺賦校訂》九十四篇中有六十六篇，《全臺賦補遺》四十三篇中有三十九篇⁷⁵，這樣的比例算是很高的了。

進一步統計臺灣賦作品數量較多的作者，施瓊芳（1815-1868）七篇全合此律，曹敬（1817-1859）二十一篇中有十三篇，洪繡（1867-1929）十七篇中有十五篇，鄭坤五（1885-1959）七篇全屬之。而陳宗賦所作律賦十九篇，其十八篇合乎此律，就嚴謹的格律而言，在眾多作者中，可算是拔乎其萃了。至於另一篇〈先器識而後文藝賦〉（以題為韻），韻序為次用，「先」、「而」、「賦」三韻在段末，「器」、「識」、「文」、「藝」四韻在首句，「後」韻在段中。似乎作者也試圖使之合律，而四韻置於首句，或者甚至有意嘗試另一種用韻方法？

九，頁 311。缺字疑作「零」。其第一篇〈有風子雨賦〉（以「廣大精神請歸之雲」為韻）次用，第三篇〈天雞唱口賦〉題韻與內文具有殘缺，不易判斷。

⁷³ 潘務正：〈林聯桂《見星廬賦話》與嘉道之際館閣賦風〉，《文學遺產》第 5 期（北京：中國社會科學院文學研究所，2010 年），頁 120。

⁷⁴ 同前註，頁 122。

⁷⁵ 這項統計不包含鸞書賦，因為鸞書賦大多不署作者，更重要的是：這種格律幾乎成為它的定制了，甚至有些作品並不押韻，只是將「題韻」置於各段末，其實未嘗了解題韻的作用，只是將它作為文章之主旨，引導破題，限韻字則作為「嵌字」用，例如《醒世玉磬》所載〈勸孝賦〉，雖然標註「以題為韻」，其實全篇不押韻，將「勸孝賦」三字依序嵌於各段末（卷 8，頁 30-32，見《全臺賦影像集》，臺南：國家文學館籌備處，2006 年，頁 741-744）。

四、結語

上述探究陳宗賦的律賦後，有以下幾點結論：

(一) 簇事——用典周備：從其依事典、語典製題，能規知其「簇事」聚典功力，窺見其「博物洽聞」的古典文學素養；再從其列典獮句作法，產生近乎諧趣性的作品，能見其上承新變而愈益後出轉精的作用影響；最後是其以典造語的功力，無論出自「詩」或「文」，皆見其用典之周備廣博，洵非誇大。

(二) 聯對——對仗綿密：在陳宗賦的律賦裡，偶對的句式十分普遍，尤以隔句對的數量，幾已達百分之八、九十以上，可證明陳宗賦的賦作，確實是以四六駢文句法來寫作律賦的。而對仗如此工整嚴密，也合乎「文詞妍麗，良由對屬之能」（《文鏡秘府論·論對》）說法。

(三) 律賦駢化與格律之極致化：「清代律賦多駢化」的現象，除了受駢賦的濡染，多四六駢句外，以律賦原有的三五七言為對者，亦成為常態，而陳宗賦的律賦，正忠實地反映了這些規範，亦即陳氏的寫作，主要還是針對科舉考試的訓練。駢化可視為清代律賦格律趨嚴的一個發展，代表的是句式的齊整雅麗，另外一個則體現於用韻的規範——限韻字次用與煞於各段末，陳氏明顯的以此為追求的目標，並且絕大多數都能達成。無論語典事典，一篇之內，隨摭隨得；一題之下，用盡用滿。至於用韻，論其數量與比例，均有可觀者。

劉師培《中國中古文學史》云：「非偶辭儷語，弗足言文」⁷⁶，又說：「儷文律詩為諸夏所獨有，今與外域文學競長，惟資斯體。⁷⁷」偶辭儷語，應是中國語文單音詞特多以及衍形方塊字的特色所形成的，故辭語自然駢儷偶對，其所發展出的儷文律詩，甚至律賦，足與外域文學競長，也就不足為奇，因這是基本的語文特性所形成的。以是本篇概括「隔句對聯」與「簇事對偶」成「簇事聯對」一詞來涵蓋用典、對仗二事，並從這個角度整理陳宗賦的律賦，發現用典周備、對仗綿密和格律駢化、極致化，即其作品最顯眼、最饒富意味的形式特點。相信從修辭學及文學語言變造的角度去考察，對於現代跨類出位等諸多體裁，如散文詩、網路文學等多元、多媒體寫作作法上，都能有所取資借鏡。

王芑孫《讀賦卮言·律賦》云：

⁷⁶ 劉師培：《中國中古文學史》，（臺北：河洛圖書出版社，1980年臺影印初版），頁1。

⁷⁷ 同前註。

讀賦必從《文選》《唐文粹》始，而作賦則當自律賦始。以此約束其心思，而堅整其筆力。聲律對偶之間，既規重而矩疊，亦繩直而衡平。律之為言，固非可鹵莽為之也。⁷⁸

「律之為言，固非可鹵莽為之也」，誠哉斯言。在《全臺賦補遺》中，陳宗賦的作品是十分耀眼的，其周備綿密之纂事用典、獼祭鱗次的「簇事聯對」作法，要在以聚「事類」典故、擬「麗辭」偶對的駢體為律賦，甚至以律賦作法結合當時八股制藝規範，這除了是沿襲辭賦的書寫傳統外，也是當時學子們藉以練習律詩及時文的結果，故而呈現出如此眾多的典麗作品。如果稱律賦是詩化的文章、散文化的詩⁷⁹，則陳宗賦的律賦簡直就是「駢文化的詩」或「駢化的律賦」。如〈春兼三月閏賦〉（以題為韻）末韻：「由是芳閨別恨，黛銷魂消；客邸繁華，心驚目注。縱前時鬥草興高，奈深巷賣花聲苦。玉樓人醉，杏梅也覺生愁；金谷詩成，桃李喜能入趣。惹得時當立夏，應吟近夏之詩；會教人惜餘春，快獻送春之賦。」上引雖與「典型的駢律句式⁸⁰」如〈前赤壁賦〉：「白露橫江，水光接天。縱一葦之所如，凌萬頃之茫然」，或〈後赤壁賦〉：「山高月小，水落石出」等猶有差距，但鼎嘗一臠，亦足以概其餘，其藝術成就應還可再重新評估。

⁷⁸ [清]王芑孫：《讀賦卮言》，《國朝名人著述叢編》本，頁328。

⁷⁹ 參見汪小洋、孔慶茂：〈論律賦的文學性〉，《江蘇廣播電視大學學報》第14卷第1期（南京：江蘇文藝出版社，2003年2月），頁49。

⁸⁰ 參見曾棗莊：〈論宋代律賦〉，《文學遺產》第5期（北京：中國社會科學院文學研究所，2003年），頁61。

〔附表一〕陳宗賦賦作對句表之一（分表）

A	二句對		隔句對(四句對)						小計	*
	句式	小計	輕 上四 下六	重 上六 下四	雜 上下四 下上五七八	踈 上三下不限 多少	密 上五已上 下六已上	平 上下或四或 五字等 ⁸¹		
1. 寒食打毬賦	(4-4): 9 (6-6): 3	12	6	4	1 (4-7) 1	0	0	3 (4-4) 1 (6-6) 2	14	26
2. 易重一舫賦	(4-4): 2 (6-6): 1 (7-7): 1	4	1	0	1+8 (4-7) 1	0	10-8 (6-7) 4 (6-8) 1 (7-6) 1 (8-6) 1 (8-7) 1 (8-10) 1 (9-6) 1⁸²	7 (6-6) 2 (7-7) 4⁸³ (10-10) 1⁸³	19	23
3. 子魚通印蠓破山賦	(4-4): 8 (6-6): 4	12	1	1	6+1 (4-7) 1 (4-8) 1 (7-4) 1 (8-4) 1 (9-4) 2	0	2-1 (7-6) 1 (8-5) 1	4 (6-6) 4	14	26
4. 海客狎鷗賦	(4-4): 4 (6-6): 1 (8-8): 1	6	4	0	1+1 (4-7) 1	0	1-1 (5-6) 1	3 (4-4) 2 (6-6) 1	9	15
5. 二三豪傑為時出賦(一)	(4-4): 1 (6-6): 2	3	4	4	6+6 (7-4) 5 (8-4) 1	0	7-6 (5-6) 1 (6-5) 1 (6-7) 2 (7-6) 2 (7-8) 1	4 (6-6) 3 (7-7) 1	25	28
6. 二三豪傑為	(3-3): 2 (4-4): 5 (6-6): 3 (7-7): 2 (8-8): 1	13	2	4	1+2 (7-4) 1	0	2-2 (6-7) 1 (7-6) 1	5 (6-6) 5	14	27

⁸¹ 《作文大體》作「上下或四或五或六」。見張伯偉：《全唐五代詩格彙考》，附錄三，頁17註引，後同。

⁸² 加灰底者表示尚有可商，後同。

⁸³ 灰底粗體表溢出《賦譜》、《作文大體》規定範圍，後同。

A	二句對		隔句對 (四句對)							*
時 出 賦 (二)										
A	句式	小計	輕	重	雜	踈	密	平	小計	合計
	(3-3) : 2 (4-4) : 29 (6-6) : 14 (7-7) : 3 (8-8) : 2	50	18 (4-6)	13 (6-4)	16+18 (4-7) 4 (5-6) 2 (4-8) 1 (6-5) 1 (7-4) 7 (6-7) 7 (8-4) 2 (6-8) 1 (9-4) 2 (7-6) 5 (8-6) 1 (9-6) 1	0	22-18 (7-8) 1 (8-5) 1 (8-7) 1 (8-10) 1	26 (4-4) 3 (6-6) 17 (7-7) 5 (10-10) 1	95	145
B	二句對		隔句對 (四句對)							*
7. 袖中 有東 海賦	句式	小計	輕 上四 下六	重 上六 下四	雜 上下四 下上五七八	踈 上三下不限 多少	密 上五已上下 六已上	平 上下或四或 五字等	小計	合計
	(4-4) : 9 (6-6) : 1	10	3	3	1+3 (4-7) 1	0	3-3 (5-6) 1 (6-8) 1 (7-6) 1	8 (4-4) 4 (6-6) 4	18	28
8. 陶淵 明歸 隱賦	(3-3) : 5 (4-4) : 7 (8-8) : 1	13	2	4	1+2 (7-4) 1	0	2-2 (6-7) 1 (7-6) 1	7 (4-4) 1 (6-6) 5 (7-7) 1	16	29
9. 陶淵 明歸 隱賦	(4-4) : 9 (6-6) : 1	10	1	4	1+3 (7-4) 1	0	4-3 (6-7) 1 (7-6) 1 (7-8) 1 (8-6) 1	9 (4-4) 1 (6-6) 8	19	29
10. 海客 談瀛 洲賦	(4-4) : 5 (5-5) : 1 (6-6) : 4 (7-7) : 1	11	2	2	1+1 (7-4) 1	0	2-1 (5-8) 1 (6-7) 1	4 (4-4) 1 (5-5) 1 (6-6) 2	11	22
11. 天台 仙女 送劉 阮還 家賦	(3-3) : 2 (4-4) : 18 (6-6) : 5	25	5	2	4+3 (4-7) 1 (4-8) 1 (4-9) 1 (7-4) 1	1 (3-6) 1	3-3 (5-6) 1 (7-6) 2	5 (6-6) 5	20	45
12. 鶴立 雞群 賦	(4-4) : 6 (6-6) : 3 (7-7) : 2 (8-8) : 1	12	2	3	2+3 (4-7) 1 (4-8) 1	0	4-3 (6-5) 1 (6-8) 1 (7-5) 1 (7-6) 1	4 (4-4) 1 (6-6) 3	15	27

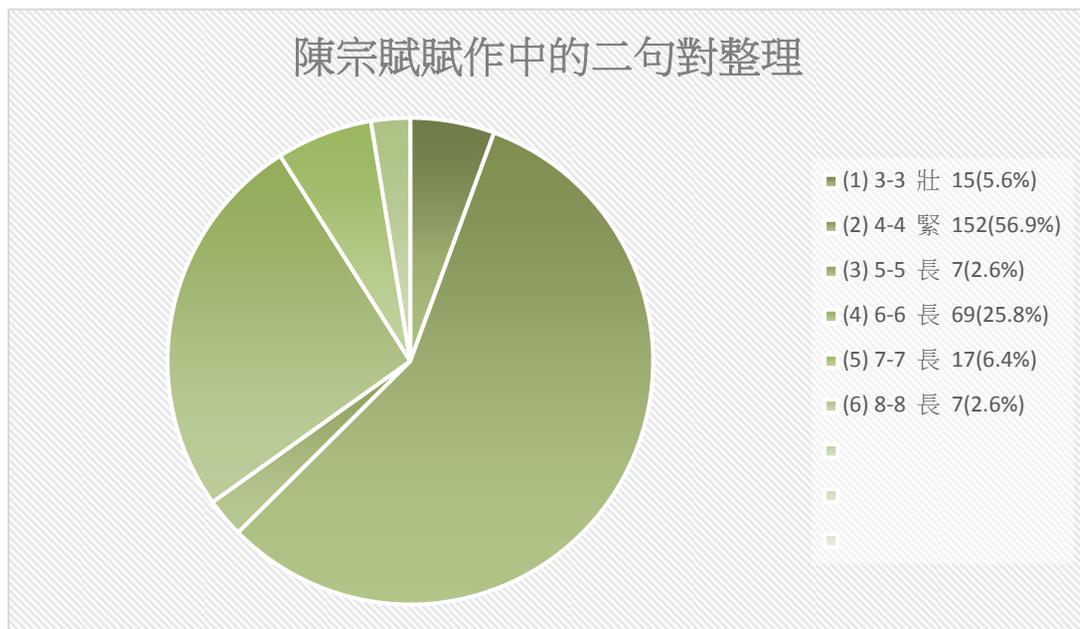
B	二句對		隔句對(四句對)							*
13. 一年 七十二風 賦	(4-4): 8 (6-6): 4 (7-7): 2	14	4	2	3+3 (4-7) 1 (4-8) 1 (8-4) 1	0	3-3 (6-7) 1 (7-6) 1 (8-6) 1	0	12	26
B	句式	小計	輕	重	雜	踈	密	平	小計	合計
	(3-3) 7 (4-4) 62 (5-5) 1 (6-6) 18 (7-7) 5 (8-8) 2	95	19 (4-6)	20 (6-4)	13+18 (4-7) 4 (5-6) 2 (4-8) 3 (6-5) 1 (4-9) 1 (6-7) 4 (7-4) 4 (6-8) 2 (8-4) 1 (7-6) 7 (8-6) 2	1 (3-6) 1	21-18 (5-8) 1 (7-5) 1 (7-8) 1	37 (4-4) 8 (5-5) 1 (6-6) 27 (7-7) 1	111	206
C	二句對		隔句對(四句對)							*
	句式	小計	輕 上四 下六	重 上六 下四	雜 上下四 下上五七八	踈 上三下不限 多少	密 上五已上下 六已上	平 上下或四或 五字等	小計	合計
14. 一年 七十二風 賦	(3-3): 2 (4-4): 8 (5-5): 1 (6-6): 6 (8-8): 1	18	2	4	2+7 (4-8) 1 (8-4) 1	0	8-7 (5-6) 1 (5-9) 1 (6-7) 3 (6-8) 1 (7-6) 1 (9-6) 1	1 (4-4) 1	17	35
15. 司馬 題橋 賦	(4-4): 12 (6-6): 3 (7-7): 1	16	3	2	3+3 (4-7) 3	1 (3-7) 1	3-3 (6-7) 1 (7-6) 2	6 (4-4) 2 (5-5) 1 (6-6) 3	18	34
16. 春兼 三月 閏賦	(4-4): 6 (6-6): 5 (7-7): 1	12	2	3	2+3 (4-7) 1 (4-9) 1	0	3-3 (6-7) 1 (6-8) 1 (7-6) 1	4 (4-4) 2 (6-6) 2	14	26
17. 先器 識而 後文 藝賦	(4-4): 8 (6-6): 6 (7-7): 2	16	3	1	6+3 (4-7) 3 (7-4) 3	0	4-3 (5-6) 1 (5-8) 1 (6-7) 1 (7-6) 1	5 (4-4) 3 (6-6) 1 (8-8) 1	19	35
18. 五月 渡瀟 賦	(3-3): 2 (4-4): 6 (5-5): 2 (6-6): 2 (7-7): 2 (8-8): 1	15	3	3	5+3 (4-10) 3 (7-4) 2	1 (3-7) 1	4-3 (5-7) 1 (6-8) 1 (7-6) 1 (9-6) 1	6 (4-4) 1 (6-6) 3 (7-7) 2	22	37

C	二句對		隔句對 (四句對)							*
19. 秋色 賦	(4-4) : 15 (5-5) : 1 (6-6) : 13 (7-7) : 1	30	2	4	1 (7-4) 1	0	0	0	7	37
20. 三箭 定天 山賦	(3-3) : 2 (4-4) : 6 (5-5) : 2 (6-6) : 2 (7-7) : 2 (8-8) : 1	15	4	1	2+5 (4-8) 1 (7-4) 1	1 (3-5) 1	5-5 (6-7) 4 (6-8) 1	5 (4-4) 1 (6-6) 3 (7-7) 1	18	33
C	句式	小計	輕	重	雜	踈	密	平	小計	合計
	(3-3) 6 壯 (4-4) 61 緊 (5-5) 6 長 (6-6) 37 (7-7) 9 (8-8) 3	122	19 (4-6)	18 (6-4)	21+24 (4-7) 7 (5-6) 2 (4-8) 2 (6-7) 10 (4-9) 1 (6-8) 4 (4-10) 3 (7-6) 6 (7-4) 7 (9-6) 2 (8-4) 1	3 (3-5) 1 (3-7) 2	27-24 (5-7) 1 (5-8) 1 (5-9) 1	27 (4-4) 10 (5-5) 1 (6-6) 12 (7-7) 3 (8-8) 1	115	237

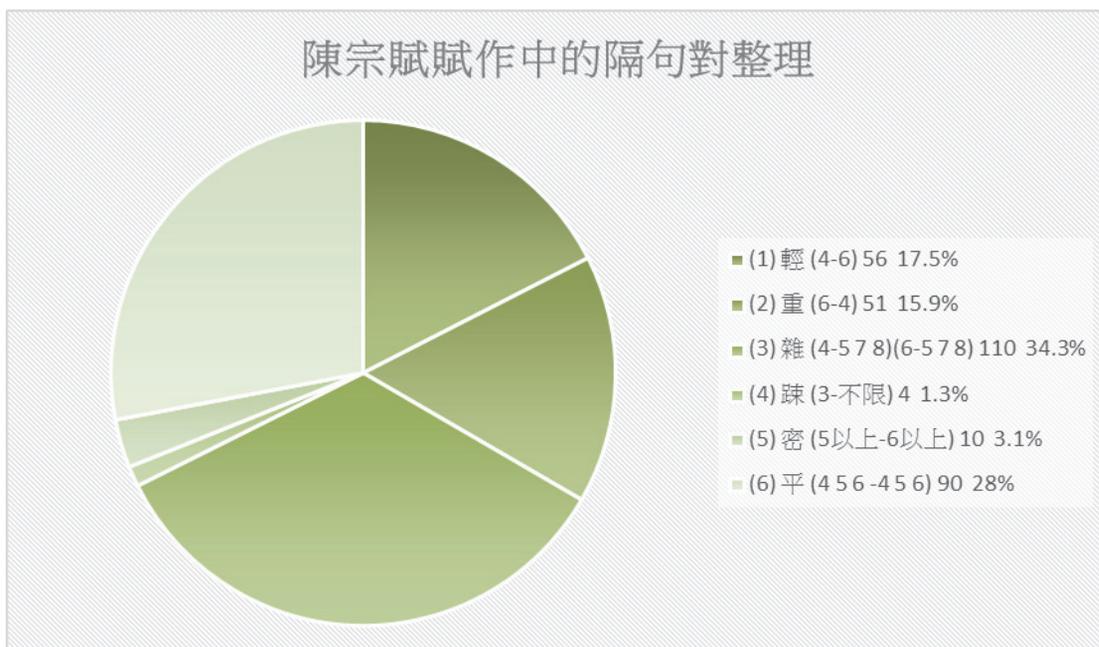
〔附表二〕陳宗賦賦作對句表之二（總表）

二句對		隔句對 (四句對)								*
句式	小計	輕 上四 下六	重 上六 下四	雜 上下四 下上五七八	踈 上三 下不限多 少	密 上五已上 下六已上	平 上下或四或 五字等	小計	合計	
A 1-6 篇	(3-3) : 2 (4-4) : 29 (6-6) : 14 (7-7) : 3 (8-8) : 2	50	18 (4-6)	13 (6-4)	16+18 (4-7) 4 (5-6) 2 (4-8) 1 (6-5) 1 (7-4) 7 (6-7) 7 (8-4) 2 (6-8) 1 (9-4) 2 (7-6) 5 (8-6) 1 (9-6) 1	0	22-18 (7-8) 1 (8-5) 1 (8-7) 1 (8-10) 1	26 (4-4) 3 (6-6) 17 (7-7) 5 (10-10) 1	95	145
B 7- 13 篇	(3-3) 7 (4-4) 62 (5-5) 1 (6-6) 18 (7-7) 5 (8-8) 2	95	19 (4-6)	20 (6-4)	13+18 (4-7) 4 (5-6) 2 (4-8) 3 (6-5) 1 (4-9) 1 (6-7) 4 (7-4) 4 (6-8) 2 (8-4) 1 (7-6) 7 (8-6) 2	1 (3-6) 1	21-18 (5-8) 1 (7-5) 1 (7-8) 1	37 (4-4) 8 (5-5) 1 (6-6) 27 (7-7) 1	111	206
C 14- 20 篇	(3-3) 6 壯 (4-4) 61 緊 (5-5) 6 長 (6-6) 37 長 (7-7) 9 長 (8-8) 3 長	122	19 (4-6)	18 (6-4)	21+24 (4-7) 7 (5-6) 2 (4-8) 2 (6-7) 10 (4-9) 1 (6-8) 4 (4-10) 3 (7-6) 6 (7-4) 7 (9-6) 2 (8-4) 1	3 (3-5) 1 (3-7) 2	27-24 (5-7) 1 (5-8) 1 (5-9) 1	27 (4-4) 10 (5-5) 1 (6-6) 12 (7-7) 3 (8-8) 1	115	237
二句對		隔句對 (四句對)								*
句式	小計	輕	重	雜	踈	密	平	小計	合計	
(3-3) 15 壯 5.6% (4-4) 152 緊 56.9% (5-5) 7 長 2.6% (6-6) 69 長 25.8% (7-7) 1 長 6.4% (8-8) 7 長 2.6%	267 45.4%	56 (4-6) 17.5%	51 (6-4) 15.9 %	50+60 (4-7) 15 (5-6) 6 (4-8) 6 (6-5) 2 (4-9) 2 (6-7) 21 (4-10) 3 (6-8) 7 (7-4) 18 (7-6) 18 (8-4) 4 (8-6) 3 (9-4) 2 (9-6) 3 15.6% 18.7% 34.3%	4 (3-5) 1 (3-6) 1 (3-7) 2 1.3%	70-60 (5-7) 1 (5-8) 2 (5-9) 1 (7-5) 1 (7-8) 2 (8-5) 1 (8-7) 1 (8-10) 1 21.8% 18.7% 3.1%	90 (4-4) 21 (5-5) 2 (6-6) 56 (7-7) 9 (8-8) 1 (10-10) 1 28%	321 54.6%	588	

〔附圖一〕



〔附圖二〕



徵引書目

- 于學謐〔清〕：《律賦》（《四庫未收書輯刊》本，北京：北京出版社，2000年），第十輯，冊二十九。
- 尹占華：《律賦論稿》，成都：巴蜀書社，2001年。
- 毛亨〔漢〕傳、鄭玄〔漢〕箋、孔穎達〔唐〕正義：《毛詩注疏》（藝文印書館影印阮刻《十三經注疏》本，1965年）。
- 王利器校注，弘法大師〔日〕原撰：《文鏡秘府論校注〔訂補本〕》，臺北市：貫雅文化，1991年。
- 王芑孫〔清〕：《讀賦卮言》，《國朝名人著述叢編》本，王冠輯《賦話廣聚》第三冊，北京：北京圖書館出版社，2006年12月。
- 王瑜純：〈清代試賦研究〉，浙江：浙江大學人文學院碩士論文，2017年5月。
- 永瑢等〔清〕：《四庫全書總目提要》，臺北：藝文印書館影印。
- 任淵、史容、史季溫〔宋〕注、黃庭堅〔宋〕撰：《黃庭堅詩集注·山谷外集詩注》，北京：中華書局，2003年。
- 余丙照〔清〕：《增注賦學指南》，《賦話廣聚》冊五，影印清光緒刻本，北京：北京圖書館出版社，2006年12月。
- 吳曾〔宋〕：《能改齋漫錄》，臺北：木鐸出版社，1982年。
- 李時銘：〈論臺灣賦之編纂〉，《臺灣古典文學研究集刊》第三號，臺北：里仁書局，2010年，頁43-88。
- 李廌〔宋〕：《師友談記》，收於《唐宋史料筆記叢刊》，北京：中華書局，2002年。
- 李新宇：《元代辭賦研究》，北京：中國社會科學出版社，2008年5月。
- 汪小洋、孔慶茂：〈論律賦的文學性〉，《江蘇廣播電視大學學報》第14卷第1期，南京：江蘇文藝出版社，2003年2月，頁45-49。
- 沈叔埏〔清〕：《劍舟律賦》（附刻於《頤采堂文集》後，集有作者乾隆六十年〔1795〕自序），《續修四庫全書》影印清嘉慶戊寅（二十三年，1818）沈維鏞武昌刻本。
- 沈豐岐〔清〕編撰：《國朝律賦偶箋》，哈佛大學漢和圖書館藏，清乾隆己卯（二十四年，1759）養素齋刻本。
- 宗懌〔題晉〕撰，徐仁中〔明〕校訂，山内元春〔日〕訓點：《荊楚歲時記》，元文二年（1737）北田清左衛門刊本。
- 林聯桂〔清〕撰輯：《見星廬賦話》，《賦話廣聚》影印《高涼耆舊遺書》本，北京：北京圖書館出版社，2006年12月，冊三。

- 侯春艷：〈《見星廬賦話》對《歷朝賦格》的承與變〉，《遼東學院學報〔社會科學版〕》2018年第5期，頁1-5。
- 祝堯〔元〕：《古賦辯體》，影印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館影印，1986年。
- 孫海洋：《明代辭賦述略》，北京：中華書局，2007年4月。
- 徐堅〔唐〕：《初學記》，明嘉靖十年（1531）錫山安國桂坡館刊本。
- 商衍鎰〔清末民初〕：《清代科舉考試述錄》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，1958年第一版1983年二刷。
- 張伯偉：《全唐五代詩格彙考·附錄三·賦譜》，陝西：陝西人民教育出版社，1996年。
- 許俊雅、簡宗梧主編：《全臺賦補遺》，臺南市：臺灣文學館，2014年。
- 許俊雅：《全臺賦影像集》，臺南市：國家文學館籌備處，2006年。
- 郭建勛、毛錦群：〈論律賦的文體特徵〉，北京：《中國文化研究》2007年冬之卷，頁61-68。
- 郭維森、許結：《中國辭賦發展史》，南京：江蘇教育出版社，1996年。
- 陳元龍等〔清〕奉敕編：《御定歷代賦彙》，據清康熙四十五年（1706）刊本影印，京都：中文出版社，1974年。
- 陳宗賦〔清末民初〕：《篇竹遺藝》，陳華堤編印，臺北：民國庚戌年（五十九年，1970）冬自印本。
- 陳姿蓉：〈中國語文特性造成文學遊戲性質之研究——從遊戲觀點探討運用中國語文特性的文學修辭現象〉，臺北：政治大學中國文學研究所碩士論文，自印本，1987年5月。
- 陳宣諭：《李白詩歌海意象》，臺北：萬卷樓，2011年。
- 陳騭〔宋〕：《文則》，王水照主編：《歷代文話》，上海：復旦大學出版社，2007年11月），第一冊。
- 陶宗儀〔明〕：《說郛》，北京：中國書店影印涵芬樓排印本，1986年。
- 彭定求等〔清〕編：《全唐詩》，北京：中華書局，1979年。
- 曾棗莊：〈論宋代律賦〉，《文學遺產》第5期（2003年），北京：中國社會科學院文學研究所，頁47-61轉142-143。
- 游適宏：〈題聚一唐：清代臺灣賦涉納唐代詩文的書寫趨向〉，簡宗梧、許俊雅主編：《全臺賦校訂·附錄》，臺南市：臺灣文學館，2014年，頁518-552。

- 遼欽立：《先秦漢魏晉南北朝詩》，臺北：木鐸出版社，1983年。
- 黃水雲：〈唐代詩賦中的毬戲書寫〉，《東華人文學報》第18期，2011年，頁31-63。
- 楊伯峻：《列子集釋》，北京：中華書局，1997年。
- 劉師培：《中國中古文學史》，臺北：河洛圖書出版社，1980年臺影印初版。
- 劉勰〔梁〕撰，范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：臺灣開明書店，1958年臺一版1978年臺十四版。
- 潘務正：〈林聯桂《見星廬賦話》與嘉道之際館閣賦風〉，《文學遺產》，2010年，第5期，北京：中國社會科學院文學研究所，頁119-128。
- 蕭統〔梁〕編，李善〔唐〕注：《文選》，臺北：藝文印書館影印胡克家刊本，1972年。
- 錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，1984年。
- 簡宗梧、李時銘主編：《全唐賦》，臺北：里仁書局，2011年。
- 簡宗梧、許俊雅主編，李時銘、陳姿蓉校訂：《全臺賦校訂》，臺南市：臺灣文學館，2014年。
- 顧元熙、黃蟾桂〔清〕：《蘭修館賦稿》，哈佛燕京圖書館藏，清咸豐十年（1860）刊本。

A preliminary study of Chen Zong-Fu's LuFu ——‘Cluster Allusions Antithesis’ and Extremeity of the law

Chen, Tzu-Jung*

Abstract

The purpose of this paper is to discuss the LuFu of Chen Zongfu (1864—1928), and to explore the core of the cluster and the generalization of the metrics. Clustering and pairing are important representations of the metrics, it is also an aspect of the strictness of the metrics, on the other hand, it highlights the new changes in rhyme: the limit rhyme word is used sequentially, and it is at the end of each paragraph. Parallel styles has become a common phenomenon since the early Qing Dynasty, the latter was created at the time of Qianlong, with the influence of the Official department, there is a tendency to become a norm, make the metrics of the LuFu to the extreme. But before Chen Zongfu, Individual authors, regardless of the quantity or proportion of the work, not too much, Chen's LuFu is the meets of this, in the nineteenth article, he meets eighteen, can be described as an example. This article is cut by Chen's works of the 'Cluster Allusions Antithesis', investigate the situation of parallel styles, following this, we discuss the reasons for the LuFu's parallel styles of the Qing Dynasty, thereby deriving the extremes of the metrics, Chen's LuFu is the result of this new change, it is also manifested.

Keywords: Cifu, LuFu in Ching Dynasty, Parallel styles, allusion, distich, Rhyme

* The author is currently an associate professor in the liberal arts center of the General Education Center of Chang Gung University.

《北市大語文學報》第二十一期；105-126頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

《罕用國字標準字體表·艸部》之收字探析

巫俊勳*

【摘要】

教育部《異體字字典》，以部頒的常用字、次常用字、罕用字三個字表為正字綱領，統合異體字七萬六千餘字，合計總收字達十萬字以上，成果空前。然其間罕用字與異體字未必分得清楚，直接以一萬八千餘字的《罕用國字標準字體表》做為正字，未必符合漢字的發展現況。其間分化字、異體字並陳，容有再深究之必要。故本文擬就《罕用國字標準字體表·艸部》做為研究對象，觀察其來源，進而釐清其間字際關係，即字與字間之正異體字關係，詞與詞之間異形詞關係。期能更精確掌握正字與異體之連結，以及提供今日語文規範用字與書寫之參考。

關鍵詞：罕用字、艸部、字際關係、正字、異體字

2019.11.12 收稿，2019.12.19 通過刊登。

* 國立東華大學中國語文學系副教授。

一、前言

教育部於民國64年9月印行《國民常用字表初稿》，計收4,709字。67年將字表定名為《常用國字標準字體表》，收字改為4,808字，試用3年。70年3月再印行《次常用國字標準字體表稿》，收次常用7,894字，附《異體字表稿》2,845字。71年《常用國字標準字體表》正式啟用。10月印行《次常用國字標準字體表》6,332字，內附9個單位詞，4,399個罕用字，試用3年。11月開始研訂「罕用國字」（《丙表》）及異體字表（《丁表》）。72年10月印行《罕用國字標準字體表》（以下簡稱《丙表》）18,388字，附錄74字；73年3月印行《異體字表》18,588字，補遺22字。¹

教育部於84年7月開始研訂《異體字字典》（以下簡稱《異典》），90年6月推出網路正式版，以教育部所頒常用字、次常用字、罕用字三字表中的正字為綱領，收集62種古今文獻的對應異體字字形，遇有三字表未收，而須獨立音義之文獻字形，則補收為新正字。計收正字29,866字，異體字76,286字，合計總收字達106,152字。²於國字之收錄整理，成果空前。然正字與異體字間，未必涇渭分明。《說文》正文9,353字，其間仍有重文存在，〔清〕王筠《說文釋例》卷七〈異部重文〉即其證³。乃至今日《甲表》常用國字4,808字，其間如「熔、鎔」，就「用高溫融化金屬」而言，兩者無別。《丙表》類似情形則更普遍，罕用字與異體字其間未必涇渭分明，逕以罕用字為正字未必符合漢字發展之現況。其間分化字、異體字並陳，容有再深究之必要。

故本文擬就《丙表·艸部》做為研究對象，探討其收字概況，觀察其來源，進而釐清其間字際關係：字與字間是否具有正異體字關係？亦或者屬於詞與詞間的分化字關係？期能更精確掌握正字與異體之連結，更清楚區隔正字與異體，以及字樣收錄應注意之事項。部分《丙表》所收字形，仍為今日通行用字，故本研究亦可做為今日語文書寫用字規範之參考。

《丙表》之收字原則如下：

- (一) 凡具有獨立音義而不屬於甲、乙、丙表之異體者。
- (二) 一字多體，其選字原則為：

¹ 標準國字研訂內容詳見曾榮汾：〈教育部標準字體研訂的概況簡介〉，《辭典學論文集》（臺北：辭典學研究室，2004年），頁101。

² 詳見曾榮汾先生〈教育部異體字字典之析介〉，《辭典學論文集》（臺北：辭典學研究室，2004年），頁338。

³ 〔清〕王筠：《說文釋例》（北京：中華書局，1987年），頁154-173。

1. 選取其合於六書之造字原則者。如：「惠」从直心，字亦作慝，又作慝（見《篇海》）⁴，取前者入丙表。
 2. 多體皆合於六書造字原則，則儘可能取出現時代較早者，如：鏝（見《說文》），鏝（見《正字通》），鏝入丙表而鏝入丁表。
 3. 多體皆合於六書造字原則，若其時代較早者過於罕僻，則取其筆畫較不繁瑣者，如：𦉳、𦉴、𦉵、𦉶四字音義皆同，𦉵見方言，今取𦉳為正字，入丙表，餘皆為丁表。
- (三)凡屬姓氏、化學元素名、地名、水名等專有名詞，雖本為他字之異體，然專名不能兩通，皆獨立為罕用字。
- (四)凡音義不全或構形難解之訛字，概不收入。
- (五)複音詞或聯綿字，兩字並收。⁵

其原則與收字實況是否完全相符合？故本文乃就《丙表》中收字最多之艸部為討論範圍，觀察《丙表》之收字概況。

二、《丙表》艸部字之出處

教育部《異體字字典》將〔漢〕許慎《說文解字》（以下簡稱《說文》）、〔梁〕顧野王《玉篇》、〔宋〕陳彭年等編《廣韻》、丁度等編《集韻》、司馬光等編《類篇》、〔遼〕行均《龍龕手鑑》（以下簡稱《龍龕》）、〔金〕韓道昭《改併五音類聚四聲篇海》（以下簡稱《四聲篇海》）、〔明〕題為湯顯祖撰《五侯鯖字海》、章黼撰吳道長重訂《重訂直音篇》（以下簡稱《直音篇》）、梅膺祚《字彙》、張自烈《正字通》、〔清〕吳任臣《字彙補》、張玉書等《康熙字典》，乃至今日之《中文大辭典》、《漢語大字典》等，羅列於側，本文即以此為基礎觀察《丙表》艸部之字之出處。《丙表》艸部收錄761字，《異典》收入C字集755字，⁶每字皆有相關釋義及文獻參考資料，透過相關文獻之考查，可略推測《丙表》之收錄依據。

⁴ 「慝」字《四聲篇海》作「慝」，《異典》承作「慝」。

⁵ 參見《罕用國字標準字體表》（教育部印，1983年，《異典》電子書網址：http://140.111.1.65/variants/vb/bookView.jsp?book=b38_1）卷首凡例。

⁶ 其中芯（11399）、莠（11805）、薏（12023）已收入次常用字，芎（11580）、薏（11727）二字則列入存疑待考，薏（11974）《異典》改作薏之異體，不再立為正字。

(一) 歷來字韻書中具獨立音義者

依《丙表》收字原則「凡具有獨立音義而不屬於甲、乙、丙表之異體者」得收入，在歷代字書中具有獨立音義者，便有收入之空間。如：

1. 芎 (11383) — 《說文·艸部》：「芎，羊角也。」⁷
2. 芎 (11395) — 《說文·艸部》：「芎，相當也。」
3. 芎 (11454) — 《說文·艸部》：「芎，艸也。」
4. 芎 (11387) — 《說文·艸部》：「芎，艸也。」
5. 芎 (11396) — 《玉篇·艸部》：「芎，私沼切，芎草，遠志也。」
6. 葶 (11488) — 《玉篇·艸部》：「葶，莫侯切，葶草也。」
7. 蒨 (11658) — 《廣韻·虞韻》：「蒨，小蒿草。」
8. 蒨 (11684) — 《廣韻·合韻》：「蒨，草。」
9. 葶 (11557) — 《集韻·鍾韻》：「葶，草牙始生。」
10. 蒨 (11877) — 《集韻·宵韻》：「蒨，姓也。」
11. 蒨 (11409) — 《類篇·艸部》：「蒨，北末切，小貌。」
12. 蒨 (12082) — 《類篇·艸部》：「蒨，几利切，艸名。」
13. 蒨 (11407) — 《龍龕·艸部》：「蒨，母官反，相當。」
14. 蒨 (11490) — 《龍龕·艸部》：「蒨，音斤，骨也，筋肉之力也。又 姓。」
15. 蒨 (11762) — 《四聲篇海·艸部》：「蒨，七古切，艸死也。」
16. 蒨 (11419) — 《四聲篇海·艸部》：「蒨，音勾，菜名。」
17. 蒨 (11701) — 《字彙·艸部》：「吉器切，音既，割也。又居拜切，音介，蕞蒨鯁刺也。賈誼賦『細故帶蒨』。」
18. 蒨 (11393) — 《字彙補·艸部》：「艾，艾也。《太玄經》『幹柔艾金。』」
19. 蒨 (11507) — 《字彙補·艸部》：「蒨，川思切，音脂，蒨也。」
20. 蒨 (11553) — 《康熙字典·艸部》：「蒨，《直音》休居切，音虛，草華也。」
21. 蒨 (11664) — 《康熙字典·艸部》：「蒨，《韻學集成》千候切，音蒨，鳥巢。」⁸
22. 蒨 (11607) — 《五侯鯖字海·艸部》：「蒨，音算，草名。」⁹

⁷ 凡本文所引《說文》、《干祿字書》、《玉篇》、《廣韻》、《集韻》、《類篇》、《龍龕》、《四聲篇海》、《直音篇》、《字彙》、《正字通》、《字彙補》、《康熙字典》等，皆為《異典》所收之參考文獻，不另注出處。

⁸ 以上各字之所引出處均見於《異典》所附參考資料，不另注出處。

⁹ [明]湯顯祖：《五侯鯖字海》，《四庫存目叢書》（濟南：齊魯書社，1997年）經部第192冊，頁395。

上列「𦵑、芾、芩、芈」四字見於《說文》，其中「𦵑、芾」二字从「𦵑」，因與艸字頭「艸」形近，《字彙》以降字書多併入艸部¹⁰，因此，艸部之字字義卻與艸類無關，很可能其字形原就與艸無關，只是字形同化後相近而已。除前述「𦵑、芾」二字外，《說文》全書收字，正、重文合計10,516字，大徐本艸部之458字（加計新附13字），加計從艸之蓐部、𦵑部及形近「艸」之字，未收入甲表、乙表者，幾乎都收入《丙表》。

「芾、葦」二字於《玉篇》具獨立音義，原本《玉篇》收字約一萬六千九百字，至宋代陳彭年等編《廣韻》，再據以重編《玉篇》，收字亦增至約二萬二千字。¹¹與《說文》相較，已增收唐、宋時期之用字，如「芾」字。至如「葦」字已見於《說文》：「薺，來薺，麥也，从麥牟聲，葦，或从艸。」為「薺」之重文，《廣韻》、《字彙》、《正字通》從之；《玉篇》、《集韻》、《類篇》則釋為草類，《直音篇》、《康熙字典》則合兩義為釋。依《玉篇》等之釋義，葦具獨立之釋義，非僅為薺之異體。

「薺、薺」二字見於《廣韻》，宋本《玉篇》參校《廣韻》而成，故兩書收字相近，惟仍有微別。「薺」應即《玉篇》「薺(11422)」之異寫字形。依《廣韻》，「薺」字具有獨立音義，故收入《丙表》。「薺」則見於《廣韻》而《玉篇》未收。

「葦、藎」二字見於《集韻》，《集韻》併計重音，收字53,525字。「葦」字見於《說文》：「蓬，蒿也。从艸，逢聲。葦，籀文蓬省。」葦為蓬之重文，然《集韻》：「蓬葦，蒲蒙切，《說文》蒿也，籀省。亦州名。」敷容切下又云：「葦，草牙始生。」「葦」除為「蓬」之重文外，另有獨立之音義。

「藎、藎」二字見於《類篇》，《類篇》據《集韻》整理修訂而成，收入31,319字。《類篇》之字多承《集韻》而來，見於《類篇》而不見於《集韻》，其間顯有可得而說者。

「芾、筋」二字見於《龍龕》，《龍龕》收字凡二萬六千四百三十餘字，其間多俗寫字形，多為一字之異寫，故其正字亦多可討論。

「藎、苟」二字見於《四聲篇海》。《四聲篇海》乃據〔金〕玉太《增廣類玉篇海》修訂，全書收字約五萬五千字。王太之書，今已不可見，然稍早於《四聲篇海》之〔金〕刑準《增修累音引證群籍玉篇》（以下簡稱《群籍玉篇》），則可略見梗概。細究《群籍玉篇》字數增加之原因，該類字書乃匯集《玉篇》、《古龍龕》、《陰祐餘文》、《會玉川篇》、《奚韻》、《類篇》、《廣集韻》、《省韻》、《切韻》、

¹⁰ 《字彙·凡例》云：「偏傍艸入艸，月入月，無疑矣。至薺、从𦵑也而附於艸，朝从舟也而附於月，揆之於義殊涉乖謬，蓋論其形，不論其義也。」

¹¹ 有關歷來字韻書之收字，凡原書序稱總數者，據以稱說；若原書未說明者，則依後人計數稱約數。

《廣韻》之字，當代楷字，盡皆收入¹²。然同一字，各字韻書收入時，往往字形不同，音義也可能略有差異。《群籍玉篇》之字次編輯方式，是今可見最早以筆畫數編排部中字次之字書，而同筆劃之字，則以《玉篇》為首，其餘依出處依次編入。因此各韻書所呈顯之一字異寫，往往因筆畫數不同、因出處不同而分列各處。因此乍看收字全面之背後，所收實多為一字之異寫。《四聲篇海》雖調整部首，收字與釋字差異不大。如前述「蘆」字已見於《龍龕》，為「蘆」之俗字，《四聲篇海》云：「蘆，七古切，艸死也。」具獨立之音義。此類字例多不勝數，乃因《四聲篇海》依筆畫數歸字，一字之異寫，依其筆畫數，往往分列各處；又因其匯集《玉篇》、《龍龕》、《餘文》、《川篇》、《奚韻》、《類篇》、《搜真玉鏡》等書而成，同一字若各字書字形不同，便可能分列各處，各成正字。尤其標注引自《龍龕》、《餘文》、《川篇》、《奚韻》、《搜真玉鏡》等書之字，多可討論。

「薊」字《干祿字書》已收為「薊」之異體，《五經文字》、《玉篇》、《廣韻》、《四聲篇海》皆同。《字彙》薊下云：「吉器切，音既，割也。又居拜切，音介，薊鯁刺也。賈誼賦『細故帶薊』。」義與薊不同，故立為正字。

「芙、茲」二字見於《字彙補》，該書是清初吳任臣增補《字彙》失收字而成。然《字彙》編輯時，對《四聲篇海》所收怪僻之字，悉刪不錄；《字彙補》所增，多見於《四聲篇海》，實即《字彙》所刪怪僻之字。惟所增不錄出處，後之字韻書，往往又據以增補，徒增紛擾。少數則是經籍異文。

「蒨、蒨」二字見於《康熙字典》。《康熙字典》以《字彙》、《正字通》為底本，再參以《字彙補》及各《篇海》類字書，收字雖約四萬七千字，其字雖多，字類亦多混雜，故其收字亦多可深究。

「算」字則《異典》所附文獻資料皆未見，僅見於《五侯鯖字海》。《五侯鯖字海》題為〔明〕湯顯祖撰，收字近六萬，原非甲、乙、丙三表編製之參考文獻，據此，或可納入參考文獻。

(二) 一字多體之選擇

《丙表》對一字多體之選擇，以合於六書之造字原則者為主；若多體皆合於六書造字原則，則儘可能取出現時代較早者；若多體皆合於六書造字原則，若其時代較早

¹² 參見〔金〕刑準：《增修累音引證群籍玉篇》，收於《續修四庫全書》（濟南：齊魯書社，1997年）經部第229冊，卷首。其引用之《古龍龕》，與今所見之《龍龕手鑑》略有差異，疑為更早之傳本。另《陰祐餘文》、《會玉川篇》、《奚韻》、《廣集韻》、《省韻》等五書，其確切時代、作者及內容均不可考。

者過於罕僻，則取其筆畫較不繁瑣者。艸部中亦有類似情形，如，「薺（11967）」，《說文》作「薺」，《廣韻》作「薺」，《集韻》、《類篇》「薺、薺」並列，《字彙》作薺，《正字通》作「薺」。依《說文》應以「薺」為正，然篆文從「𠂔」之字，今皆作「叟」，故《丙表》收入作「薺」。

至如「蕒（11652）」字，《說文》：「蕒，水篇菰也。从艸水，毒聲。」《廣韻》：「蕒，篇竹草。」《玉篇》：「蕒，冬毒切，篇菰草也。蕒，同上。」《集韻》、《類篇》、《四聲篇海》、《字彙》、《正字通》、《康熙字典》均同，皆以「蕒」為「蕒」之異體，依《說文》「水篇菰」之釋意，從艸水之「蕒」更符合構字原意。《丙表》以「蕒」為正，雖符合筆畫較不繁瑣者，然就構字原則來說，似非最恰當之選擇。

(三) 專有名詞之收入

《丙表》收字原則（三）：「凡屬姓氏、化學元素名、地名、水名等專有名詞，雖本為他字之異體，然專名不能兩通，皆獨立為罕用字」，艸部亦有部分屬此類者，如：

1. 蒾（11641）—《漢語大字典·艸部》：「蒾／有機化合物，分子式C₁₀H₁₆，化學性質穩定，不易被無機酸和氧化劑分解。」¹³
2. 萆（11705）—《漢語大字典·艸部》：「萆／有機化合物，分子式C₁₀H₁₈。天然的萆尚未發現。萆的重要衍生物萆酮，氣味像樟腦。」
3. 蒾（11525）—《漢語大字典·艸部》：「蒾／一種有機化合物，分子式C₁₀H₁₈。白色晶體。這一族中最重要的含氧衍生物是樟腦。」
4. 萆（11602）—《中文大辭典·艸部》：「萆／藥品名，有機化合物稠苯之一。亦名駢苯，俗稱焦油腦。」¹⁴
5. 萆（11529）—《字彙補·艸部》：「萆，書涉切，與葉邑之葉同。《論語》『葉公』石經作『萆』。」
6. 菴（11534）—《廣韻·尤韻》：「菴，姓也。出《纂文》。」
7. 菴（11603）—《玉篇·艸部》「菴，防無切，姓也。」
8. 菴（11600）—《字彙補·艸部》：「菴，乃冬切，音農。《說文》耕也。又姓也。」
9. 菴（11668）—《字彙補·艸部》：「菴，翁香切，音央，姓也。菴清，永福人，宣德舉人。」

¹³ 參見漢語大字典編輯委員編：《漢語大字典》（湖北：湖北辭書出版社／四川：四川辭書出版社，1988年），頁3255。

¹⁴ 參見中文大辭典編纂委員會編：《中文大辭典》（臺北：中國文化大學出版部，1990年），頁12325。

上列諸字，「蒨、萇、苾、萑」屬化學名詞，「萑、菴、菴、蒨」等則為姓氏，「蒨」即農字，《康熙字典》云：「蒨，《字彙補》『乃冬切，音農』，《五音篇海》『耕也』。又姓。按即農字之訛。」雖為「農」字之訛，因作為姓氏用，《丙表》仍收入。蒨字《字彙補》字頭作「蒨」與行文作「蒨」，字形不同。《萬姓統譜·陽韻》：「蒨，蒨清，永福人，宣德舉人。」¹⁵今以字頭「蒨」為是。

三、《丙表》艸部之字際關係

《說文》艸部收字458字，《玉篇》增至1,054字，《類篇》收字1,443字，至《四聲篇海》則增至2,083字，至《五侯鯖字海》更高達二千六百餘字，《字彙》艸部則降至1,423字，與《類篇》相當，《正字通》僅微增8字，《字彙補》艸部則補字398字；《康熙字典》則在《正字通》及《字彙補》之基礎上增約一千九百字，又接近《四聲篇海》之字數。

今《甲表》艸部收錄常用國字176字，《乙表》艸部收錄次常用國字424字，《丙表》艸部收入761字，合計1,361字，略低於《類篇》、《字彙》之數，然《類篇》、《字彙》之收錄之字，實為包含分化字與異體之數，則甲、乙、丙三表中亦是，《丙表》尤然。以下分述之。

(一) 分化字

所謂分化字，是指某字因引申或假借而形成一字多義後，為其中某一義項所造之專字。艸部之分化字，多因假借而加形。如「豆」，《說文》釋為「古食肉器」，後亦假借為「豆科植物之泛稱」，字形則加「艸」作「荳」。「荳」為「豆」之假借義而加形之分化字。由此產生之複合詞，如「豆蔻／荳蔻、豆芽／荳芽」則形成異形詞關係。所謂異形詞，是漢語在書面語中，一個詞卻有幾種不同的寫法，它的基本條件是同音、同義、異形¹⁶，是漢字漢語發展之自然現象。植物之名稱，多據其性狀、用途，或以聯綿詞而命名，為使字有專用，後多加「艸」以別之。從「艸」之字，常用國字多有未見於《說文》者，如「芙蓉、苜蓿」等，原即作「夫容、目宿」，假借「夫、容、目、宿」四字為之。《丙表》中多有屬於此類者，如：

¹⁵ [明]凌蒙初：《萬姓統譜》，收於《景印文淵閣四庫全書》（香港：迪志文化，2006年），第956冊，卷52，頁20。

¹⁶ 參見竺家寧：《詞彙之旅》（臺北：正中書局，2011年），頁066。

1. 𦍋 (11418) — 《集韻·尤韻》：「𦍋，一曰：𦍋膝，藥草。」《正字通》：「𦍋，本作牛，舊本沿俗作，誤。」
2. 𦍋 (11476) — 《正字通·艸部》：「𦍋，草名。本作灰，即灰藿。」
3. 𦍋 (11519) 《正字通·艸部》：「𦍋，藥名。按《廣雅》棘藿，遠志也。苗曰小艸，似麻黃，即《爾雅》萋繞，本作志。」
4. 葦 (11520) — 《康熙字典·艸部》：「葦，葦葍，草名。按：葦本作車。即茅苜也。」
5. 菘 (11526) — 《廣韻·姥韻》：「菘，杜衡，香草，似葵……味似細辛而氣小異。字俗从艸。」《字彙·艸部》：「菘，菘蘅，香草。一作杜衡。」
6. 葑 (11541) — 《字彙·艸部》：「葑，葑母，藥名。本作貝，俗加艸。」
7. 葑 (11545) — 《康熙字典·艸部》：「葑，《集韻》那含切，音男，草名。《玉篇》葑莢也。本作宜男。」
8. 葑 (11569) — 《康熙字典·艸部》：「葑，《玉篇》：『葑莢草』，即鹿蔥也。本作宜。」
9. 附 (11592) — 《正字通·艸部》：「附，藥名。本作附。」
10. 葑 (11610) — 《正字通·艸部》：「俗葑字，葑苳，藥名。今省作門。」
11. 菘 (11612) — 《廣韻·姥韻》：「菘，虎豆名，俗加艸。」
12. 菘 (11619) — 《正字通·艸部》：「菘，俗字。菘母，藥名。本作知。」
13. 菘 (11952) — 《正字通·艸部》：「菘，俗字，菘芙、菘姑，《爾雅》本作鈎。」
14. 翹 (12092) — 《正字通·艸部》：「舊註『音喬，連翹，草名。』《爾雅》本作「翹」。
15. 躑 (12098) — 《正字通·艸部》：「舊註『音直，躑躅，草名。』本作「羊躑躅」。

上述各字，都屬異形詞關係：「牛膝／𦍋膝、灰藿／𦍋藿、遠志／遠𦍋、車前草／葦葍草、杜衡／菘蘅、貝母／葑母、宜男／葑莢、附子／附子、門冬／葑苳、虎豆／菘豆、知母／菘母、鈎芙／菘芙、羊躑躅／躑躅、連翹／連翹」原皆為假借而加形之後起形聲字，《正字通》多稱此類為俗字，雖造專字，後世仍多不用，故仍屬罕用字範疇。

(二) 異體字

有文獻典籍在傳抄過程中，不斷有異體字形產生，字書、韻書收入，賦之以音義，便以另一新字面貌出現。異體字一般有異構字與異寫字之分別。所謂異構字，即用不同構形方式或選取不同構件而構成之異體字；所謂異寫字，乃由於書寫變異而形成之

異體字。從來源而言，異構字是造字之產物，異寫字則是書寫變異之產物。¹⁷漢字由篆變楷或個人書寫所產生之字形差異，各字書收錄不同，故有似正字而實異體者，此類在《龍龕》、《四聲篇海》、《字彙補》尤多。《丙表》艸部所收，亦多有此類。其間有篆文隸寫不同所致者，有俗寫字形訛變者，如：冀(11978)與冀(12082)，冀字《集韻·至韻·几利切》：「冀，艸名。」冀字《類篇·艸部》：「冀，几利切，艸名。」就《集韻》、《類篇》而言，「冀」、「冀」皆有獨立音義，《丙表》亦分別收入。然兩字音義皆同，《集韻》有「冀」無「冀」，《類篇》有「冀」無「冀」。冀字《九經字樣》即稱隸作「冀」，故《字彙·艸部》：「冀，同冀。」《異典》亦承之，兩者雖立為正字，仍清楚標示「冀」為「冀」之異體。

此外，如茵(11414)為茵(B03914)之異體、芑(11404)為蕪(A03569)之異體、芑(11512)為莢(B03837)之異體、節(11566)為節(A03007)之異體、莖(11942)為蔽(A03548)之異體、莖(11587)為莖(11654)之異體、莖(11638)為莖(B04163)之異體、菽(11796)為菽(11781)之異體等，《異典》均採如此方式處理。然仍有異體未清楚標示收錄者，略述數則如下：

1. 芑(11395)－芑(11407)：

「芑」字見《說文》，其艸部芑下云：「相當也，闕，讀若宀。」《玉篇·艸部》作「芑」，《廣韻·桓韻》、《集韻·桓韻》則作「芑」，與從艸之字無別。《龍龕·草部》：「芑，母官反，相當也。」音義與「芑」同，即「芑」之異寫字形。《四聲篇海·艸部》引《玉篇》：「芑，亡殄切，相當也。又亡延切，又亡寒切。」引《餘文》：「芑，相當也。今人賭物相折謂之芑。」引《龍龕》：「芑，母官切，相當也。」析為三字，皆一字之異寫。

2. 芑(11406)芑(11432)：

「芑」字見《四聲篇海》，其艸部引《餘文》：「芑，胡誤切，草名。」《字彙補·艸部》、《康熙字典·艸部》承之。

然《四聲篇海·艸部》四畫引《玉篇》：「芑，胡故切，草名。」五畫引《類篇》：「芑¹⁸，侯悞切，草名。」「芑、芑、芑」三字音義皆同。《玉篇》無「芑」字，《群籍玉篇·艸部·四畫》引《玉篇》作「芑」，《玉篇·艸部》：「芑，胡故切，草名。」《康熙字典·艸部》：「《集韻》胡故切，音護，草名，可為繩。《篇海》與芑同。」可知「芑」即「芑」之異寫。

¹⁷ 參見李國英：〈異體字的定義與類型〉，《北京師範大學學報》第3期(2007年9月)，頁49-50。

¹⁸ 此字成化本《四聲篇海》作「芑」，字跡模糊。《群籍玉篇·艸部》引《奚韻》：「芑，侯悞切，草名。」今據改。

又《字彙補·艸部》：「葦，侯誤切，音戶，草名。」《康熙字典·艸部》：「葦，《直音》同葦。」可知「葦」即「葦」之異寫。

「葦」之音義與「葦」同，又出自《餘文》，疑即「葦」之異寫字形。《中華字海》：「葦，同『葦』。」即採此看法。

3. 葦(11464)－葦(00016)：

「葦」字《說文·艸部》作：「葦，叢生艸也。象葦嶽相竝出也。」《玉篇》、《廣韻》作「葦」。《集韻》仕角切：「葦，《說文》叢生艸也。象葦嶽相竝出也。」作木切：「葦、稗，艸木叢生，或从禾。」析「葦、葦」為二字。《類篇》葦下云：「叢生艸也，象葦嶽相竝出也。……士角切，又作木切。」合葦、葦為一字。《字彙》：「葦，士角切，音促，叢生艸也。《六書正譌》：『糞字从此。』」《正字通》辨正云：「葦，舊注音促，艸叢生，引《正譌》糞字从此。按六書僕璞僕璞僕璞从糞，糞本作糞，一从此，《韻略》糞，木叢生貌，《正譌》葦篆作葦，糞从葦，篆作糞。舊本此改从艸，附艸部竝非。」《康熙字典》葦下云：「《篇海》作木切，音鏃，草木叢生也。按《通志·六書略》作葦，似不宜收入艸部。」皆以「葦」為「葦」之異寫。

4. 茵(11471)－茵(11551)：

茵(11471)見於《說文》，其艸部茵下云：「以艸補缺。从艸，因聲。讀若陸。或以為綴。一曰約空也。」《玉篇》、《廣韻》以降，各字韻書多收入，故《罕表》亦收入。

茵(11551)字見於《群籍玉篇》，其艸部引《奚韻》：「茵，池尔切，補缺。」音義與「茵」同。而「茵」之聲符「因」，《說文·谷部》云：「因，舌貌。从谷省，象形；𠂔，古文因。」「茵」所從之「因」，即古文「因」之省。因此，茵(11471)與茵(11551)應即一字之異寫。張涌泉《敦煌俗字研究》：

《王一》去聲祭韻直例反：「茵，補缺。亦作茵。」《王二·祭韻》：「茵，補缺。」按：《說文·艸部》：「茵，以艸補缺。从艸，因聲。」「因」字古文作「因」。「茵」下部所從的「因因」即「因」的變體。

亦證成此說。

5. 蒨(11553)－蒨(11606)：

「蒨」字出自《康熙字典》，其艸部七畫：「蒨，《直音》休居切，音虛，草華也。」乃引自《直音篇》。惟今傳《直音篇·艸部》作：「蒨，音虛，草華也。」《玉篇》、《四聲篇海》均作「蒨」，《康熙字典》「蒨」乃「蒨」之誤。

《集韻·虞韻》：「蒨，藥艸，蛇牀也。」《四聲篇海·艸部》引《餘文》：「蒨，

藥名，蛇床也。」則「蒨、蒨」為二字，《直音篇》從之。《字彙補·艸部》：「蒨，同蒨。」《異典》從之，收「蒨」為「蒨」之異體，「蒨」應可併入。

6. 葶 (11559) — 葶 (11493) :

「葶」字見《說文》，其艸部葶下云；「葶婁，果蓏也。」《廣韻·末韻》：「葶，《說文》曰：『葶婁，果贏也。』」《康熙字典》：「葶，《說文》葶本字。」《丙表》「葶、葶」收為二字，兩者實一字之異寫。

7. 蒺 (11595) — 蒺 (11716) :

「蒺」字見《玉篇》，其艸部：「蒺，乙卓切，英蒺謂之蒺。」《四聲篇海》、《字彙補》等從之。「蒺」字見《集韻》，其覺韻乙角切：「蒺，艸名，蒺也。」《類篇·艸部》從之。

《直音篇·艸部》：「蒺，音握，英蒺謂之蒺。蒺，同上。」《康熙字典·艸部》「蒺，《類篇》同蒺。」可知「蒺」即「蒺」。又於蒺下云：「《唐韻》於角切，音握。《玉篇》英蒺也。」可知「蒺、蒺、蒺」為一字之異寫。

8. 算 (11607) — 算 (N00455) — 算 (11487) — 算 (11386) — 算 (11927) :

(1)「算」字如前述，依《五侯鯖字海》則為正字無誤。然此字歷來字韻書多未見，《異典》新增「算 (N00455)」為正字，「算」則釋云「同算」，則「算」為「算」之訛。「算」見於《龍龕》：「算，或作；算、算，今。居幽反，草之相糾。」《字彙補·艸部》承之：「算，居幽切，音鳩，草之相糾也。亦作算。」

若再細究，《龍龕》之「算、算」二形，應即《說文》「算，艸之相糾者」之「算」。所從篆文之「算」與「算」形近，故楷化亦混同作「算」。《廣韻·幽韻》巨蚪切下：「算，草之相糾繚也。」《玉篇·糾部》、《字彙·艸部》、《正字通》均從之。《類篇》：「算、算，居蚪切，《說文》『艸之相糾者』，或作算。」《直音篇》：「算，音鳩，草相糾繚。算、算並同上。」所從之糾或糾，糾亦作糾，故《集韻》巨蚪切下：「算，艸相糾兒。」《直音篇》、《字彙補》從之，音讀略有差異，故析為二字，然「算、算」實一字。

《說文》從算之字往往與从艸之字無別，《六書故·艸部》：「算，古肴切，草根相互結也。秦算，藥名以其根互結故謂之算，俗誤作算，又訛為算，非。」¹⁹算即算。惟《廣韻》、《玉篇》、《集韻》、《類篇》以降，算、算皆析為二字。段玉裁算下注云：「艸相糾繚故从算糾，不專謂秦算也。」即以算、算為一字。《丙表》收算、

¹⁹ 參見〔元〕戴侗：《六書故》（上海：社會科學院出版社，2006年），頁567。

算、莽三字，《異典》收C11386苳、C11607算、C11487莽、N00455算四字，四字皆《說文》艸形之演變，**苳**應為符合之字形，《異典》未收錄此字形。《四聲篇海·艸部》：「**苳**，居幽切，草相遶生也。」《字彙補》錄之作**苳**，**苳**即**苳**之訛。

(2)**莽**字見《四聲篇海》，其艸部引《川篇》：「**莽**，音鳩，草相遠生也。」然此字，《群籍玉篇·艸部》引《會玉川篇》：「**莽**，音鳩，草相遠生也。」中從「求」，元刊本《四聲篇海》字頭作「**莽**」，已不知何字，明刊本則作「**𦉳**」。《字彙補·艸部》：「**莽**，迷人切，音鳩。草相遶生也。」音讀「鳩」誤作「鳴」，字義則改「遠生」為「遶生」。《康熙字典·艸部》：「**莽**，《海篇》音鳩，草相繞生也。」從其音義來看，疑即「**𦉳**」字之訛。

9. 菴 (11644) — 菴 (B04012)：

「**菴**」字見《群籍玉篇》，其艸部引《類篇》：「**菴**，呼豆切，藥名。」《四聲篇海·艸部》引《類篇》：「**菴**，呼豆切，藥名也。」「**菴**」即「**菴**」字，今本《類篇》無此字，疑即《龍龕》之「**菴**」字。

《龍龕·草部》：「**菴**，正；**菴**，今。呼豆反，荳|，藥名也。」即今之「**菴**」字。《直音篇·艸部》：「**菴**，許候切，荳**菴**，藥名。**菴**、**菴**並同上。」

據此，「**菴**、**菴**、**菴**、**菴**」皆為「**菴**」之異寫字形。

此外，《四聲篇海·艸部》引《搜真玉鏡》：「**菴**，呼豆切。」應亦是「**菴**」之異寫字形。

10. 菴 (11664) — 菴 (11817)：

「**菴**」字見於〔明〕章黼《韻學集成·尤有宥·千候切》：「**菴**，鳥巢。」²⁰《康熙字典》引用：「**菴**，《韻學集成》千候切，音菴，鳥巢。」《丙表》據以收入。惟此字《集韻·候韻·千候切》：「**菴**，鳥巢。」《類篇》則調整結構作：「**菴**，千候切，鳥巢。」歸入木部，應是從木菴省聲，加形累增而已。

《群籍玉篇·艸部》引《陰祐餘文》：「**菴**，倉奏切，鳥巢。」章黼《直音篇》承之作**菴**，其《韻學集成》作**菴**，應是訛誤。此字至《四聲篇海》則作：「**菴**，倉奏切，鳥巢也。」《字彙補》引作：「**菴**，倉奏切，音菴，鳥巢也。」此即《丙表》之「**菴**」字。「**菴**、**菴**」皆「**菴**」字之訛。

11. 菴 (11700) — 菴 (B03357)：

「**菴**」字見《四聲篇海》，其艸部引《龍龕》：「**菴**、**菴**，二，音菴，繩墨也。」

²⁰ 參見〔明〕章黼：《韻學集成》，收入《四庫全書存目叢書》（濟南：齊魯書社，1997年）經部第208冊，頁534

而《龍龕·雜部》：「𦉳、𦉴，古文，補耕反。今作𦉵，振繩墨也。二同。」糸部𦉵下云：「百耕反，振繩墨也。」可知「𦉳、𦉴」為「𦉵」之古文。《群籍玉篇》仍將「𦉳、𦉴」二字歸入雜部，形義不變。《四聲篇海》則改變字形，將「𦉳、𦉴」改為「𦉶、𦉷」；也調整歸部，從雜部改歸入艸部；字義也從動詞義「振繩墨」，變成名詞義「繩墨」。糸部「𦉵」²¹下云：「方莖、方幸二切，無文綺也。」「𦉵」與「𦉶、𦉷」已分為形義不同的二字。《字彙補·艸部》承之：「𦉶，補耕切，音𦉵，繩墨也。亦作𦉷。」《康熙字典》承之。

《說文·糸部》𦉵下云：「氏人殊縷布也。」《玉篇·糸部》：「𦉵，方莖、方幸二切，無文綺也。」《廣韻·耕韻》：「𦉵，振繩墨也。」分為「氏人殊縷布、無文綺、振繩墨」三義。其後《龍龕》從《廣韻》，《四聲篇海》從《玉篇》。《類篇·糸部》則合三義並陳：「𦉵，悲萌切，《說文》『氏人殊縷布也』。又卑盈切，雜也，《太玄》『錯𦉵』。又披庚切，張弦也。又普幸切，又必幸切，急絙也，一曰無文綺。」《康熙字典》承之。

可知「𦉵」與「𦉶」實非二字，應如《龍龕》，視「𦉶」為「𦉵」之異寫字形。

12. 𦉸(11722)－𦉹(04611)：

「𦉸」字見於《字彙補》，其艸部：「𦉸，心坦切，音散，麻木束。」《康熙字典》承之。此字應即「𦉹」之異寫字形。《說文·𦉸部》：「𦉸，分離也。从支从𦉸，𦉸，分𦉸之意。」《集韻》析𦉸為二音，一是去聲換韻先盱切：「𦉸，《說文》分離也。从支从𦉸，𦉸，分𦉸之意。」一是上聲緩韻類早切：「𦉸，麻分也，通作散。」《類篇·𦉸部》承之：「𦉸，穌盱切，分離，也古从束。𦉸又類早切，麻分也。」析為二音二義。

《群籍玉篇·𦉸部》引《玉篇》：「𦉸，蘇早切，《說文》分離也。从支从𦉸，𦉸，分之意也。」又引《會玉川篇》：「𦉸，音散，麻木束也。」出處不同而析為二形二義。《四聲篇海·糝部²²》引《玉篇》：「𦉸，先旦切，離也。亦作𦉹，散，音𦉸同。」引《川篇》：「𦉸，音散，麻木束也。」𦉸、𦉹亦析為二字，惟字形略有不同。「𦉸、𦉹」《字彙補》作「𦉸」，改歸入艸部。「𦉸、𦉹、𦉸、𦉸」皆是「𦉸」之隸寫字形，實非二字。

13. 菱(11727)－菱(01894)－菱(附00030)－菱(11709)－菱(11637)－菱(11699)：

(1)菱(11727)字《異典》收入〈待考正字表〉。此字形歷來字書有二相似字形，

²¹ 「𦉵」《四聲篇海·糸部》作「𦉵」，今為行文方便，逕改為「𦉵」。

²² 《說文》之𦉸字，《廣韻》作𦉸，《字彙》、《正字通》從之；《玉篇》作𦉸，《四聲篇海》從之。

音義不同。一是與《類篇·毳部》「菱」形近。其下云：「菱，祖峻切，皮袴也。」《集韻·稗韻·祖峻切》：「菱、菱，韋袴也。」《類篇》之「菱」即《集韻》之「菱」。「菱」字《丙表》收入女部（字號01894），故《異典》收為「菱（C01894）」之異體—「菱C01894-001」。惟《類篇》之「菱」，後之字書字形多從《集韻》作「菱」，「菱」則未再收錄。

《集韻》「菱」之異體「菱」，即為《說文》之「毳」字，其毳部毳下云：「柔韋也。」「毳」字《丙表·附錄一》收入（字號00030，《異典》則改字號為C18436）。可知「菱」為「毳」之異體，則「菱」亦為「毳」之異體。如《群籍玉篇·女部》、《四聲篇海·女部》、《字彙·女部》、《康熙字典·女部》等皆從之。《群籍玉篇·毳部》毳下云：「而充切，柔皮也，韋也。亦作栗、及。韻又子峻切，獵之韋袴。《說文》柔韋也。」北部引《陰祐餘文》：「菱，子峻切，獵之為袴。《說文》柔韋也。」

「菱」之字形，又與明代湯顯祖《五侯鯖字海》之「菱」字相似。其艸部菱下云：「菱，音叟，茂|也。《說文》云：『即椒子聚生成房貌。』²³又音師。菱，同上。」菱字《說文》未收，《集韻》踈鳩切：「菱，菜菱，子聚生成房兒。」「叟」字《說文》作「𦉳」，《廣韻》作「菱」，《字彙補》作「菱」，菱字《增廣字學舉隅》：「本作菱」，「菱」為「菱」之異體。

(2)菱字，見《康熙字典》，其艸部：「菱，《篇海》汝朱切，桑皮。」《四聲篇海·艸部》引《川篇》：「菱，汝朱切，柔皮。又而充切。」可知《康熙字典》「桑皮」為「柔皮」之誤。「而充切，柔皮」正是前述「毳」之音義，可知「菱」亦為「毳」之異寫字形。《群籍玉篇·艸部》引《陰祐餘文》：「菱，汝朱切，柔皮。又而充切。亡。」「菱」即「菱」。

《集韻·獮韻》：「菱，《說文》：『柔韋也。从北、从皮省、从叟省。』徐鉉曰：『北者，反覆柔治之也；叟，營也。』或作菱、鞞。古作𦉳。籀作菱、𦉳。」「菱」與「菱」形近，亦與「菱」字形近。故《四聲篇海·北部》引《餘文》：「菱，而充也，柔韋。見經典。」「菱」為「菱」之異寫。《字彙·穴部》：「菱，乳充切，音軟，柔皮也。」《正字通·穴部》：「菱，菱字之訛，改瓦作兄，非。」則「菱」為「菱」之異寫。《字彙補·匕部》：「菱，與濡同。見《韻寶》。又如遠切，音軟，柔也。」

《群籍玉篇·艸部》引《會玉川篇》：「菱，音軟。」「菱」雖有音無義，究其

²³ 菱字《說文》未見，《集韻》：「菱，菱菜，椒子聚生成房貌。」應是《五侯鯖字海》所據。

字形，「允」多有作「允」之例²⁴，可知「菟」亦為「菟」之異寫。《四聲篇海·艸部》、《直音篇·艸部》亦同。

綜上可知，各字韻書字形有「菟、菟、菟、菟、菟、菟」之別，究其音義，亦皆「菟」之異寫字形。

(3)「菟」字亦見《群籍玉篇》，其艸部引《奚韻》：「菟，子峻切，獺之皮袴。」此字形「菟」從「艸、宀、多」，與字音（子峻切）、字義（獺之皮袴）均無涉，卻與前述「菟、菟」之音義相同。此字形來自《奚韻》，《群籍玉篇》所引《奚韻》之字，多與《玉篇》、《龍龕》等書相異之字，多為異寫字形。疑「菟」即「菟」之異寫字形。

(4)菟(11699)：《群籍玉篇·艸部》引《陰祐餘文》：「菟，巨篆切，栗也。」《四聲篇海·艸部》亦同。張涌泉疑是「菟」之訛俗字，楊寶忠則持不同意見：

「菟」字俗書作「菟」，又作「菟」，《廣韻》上聲獮韻而充切：「菟，柔韋。又作菟，見經典。」是其證。「菟」字所從之北省變作艸，俗書作宀、宀二旁又相亂，故「菟」變作「菟」字。「菟(菟)」字本讀而充切，「菟」字讀當同。故宮本《王韻》上聲獮韻而充反：「悞，弱。又奴亂反，亦作栗字。」《廣韻》據《切韻》系韻書收入「菟」字，本應置于獮韻而充切下，卻誤置于獮韻渠篆切下也（《廣韻·獮韻》而充切前一小韻為渠篆切）。《餘文》據《廣韻》收入「菟」字，形近又誤作「菟」²⁵。

「菟」之音義與「菟」相近，此說應可從。

11. 菟(11844)－菟(B03968)－菟(11761)：

(1)「菟」字見《龍龕》，其草部：「菟、菟，蘇果、沙瓦二反。|人，縣名。二同。」「菟」與「菟」為一字。《群籍玉篇·艸部》引《古龍龕》分列二處：

菟，相維切，《說文》曰：薑屬，可以香口。○韻又子峻切，薑屬。又蘇果切，俊人縣，在上黨。○又儒佳切，薑屬。○又息遺切，說文曰：胡菟，香菜。《說文》曰：薑屬，可香口。○又沙瓦切，俊人，縣名。《廣集韻》注。（九畫）
菟，思果、沙瓦二切。菟人，縣名。（十一畫）

「菟」與「菟」為部分異體，僅在「菟人」縣名上通用。

(2)「菟(11761)」見《集韻》，其平聲脂韻：「菟，薑屬。或作菟。」「菟」為

²⁴ 「允」作「允」《異典》已收入附錄〈異體字例表〉中。

²⁵ 參見楊寶忠：《疑難字考釋與研究》（北京：中華書局，2005年），頁97。

「倭」之異體。《群籍玉篇·艸部》引《陰祐餘文》：「接，如佳切，蘊屬。」「倭」與「接」亦為部分異體，僅在「蘊屬」義通用。

15. 藎 (11894) — 藎 (B04114)：

「藎」字見於《四聲篇海》，其艸部十一畫引《龍龕》云：「藎，於六切，萁也。」《字彙補》承之，云：「藎，於六切，音郁，萁也。」《康熙字典》承之。然《龍龕·艸部》：「藎，俗；藎，正。於六反，萁也。」「藎」為「藎」之俗字。《說文·艸部》：「藎，嬰藎也。」可知《龍龕》之「藎、藎」皆《說文》「藎」字之異寫字形。

《群籍玉篇·艸部·十一畫》引《古龍龕》：「藎²⁶，於六切，萁也。」又於十二畫引《古龍龕》：「藎，於六切，萁藎。韻又烏到切，草名。」將《龍龕》「藎、藎」二形分列二處，惟音義無別。《四聲篇海》亦承此而來。惟版本不同字形有異。

〔元〕前至元間刊本、〔明〕正德乙亥（1515年）衍法寺集贊刊本皆作：「藎，於六切，萁也。」「藎」為「藎」之異寫無疑。然〔明〕成化丁亥（1467年）金臺大隆福寺集贊刊本卻作：「藎，於六切，萁也。」字形改作「藎」，義作「萁也」，音同而形義皆別。成化本「藎」為十二畫，仍歸在十一畫，為「藎」之訛、「萁」亦為「藎」之訛無疑。

《中華字海·艸部》：「藎，『藎』之訛字。字見《篇海》。」可從。

上述各字，源頭多是據《龍龕》、《四聲篇海》而來，再由《字彙補》、《康熙字典》列為增收字，模糊了各字間的字際關係，《丙表》據以收入，則多有討論空間。

四、《丙表》艸部收錄字形之檢討

《丙表》艸部所抄錄之字形，亦偶有與文獻記載不同之處，或與今日規範字形不同之處。以下分述之。

（一）字形抄錄訛誤

如上所述，漢字字形在傳抄過程中，有可能產生訛變；字形之規範，一代亦有一代之準則，在歷來眾多字形中如何擇取以為標準，實為困難之課題。如蒔作蒔，為《康熙字典》所訛；菘作菘，為《韻學集成》所致。《丙表》艸部之字，亦有類似情形。有部件形近而致訛者，《異典》已多所訂正。如：

²⁶ 《丙表》「藎」列十一畫，然扣除部首筆畫，僅十畫而已，應是「藎」之誤。

1. 菁(11694)→菁(C11694)：《丙表》「菁」字，與常用字「菁」字字形相同，介於九畫之「莫、菘」二字之間，應是筆誤，《異典》改作「菁」。《四聲篇海》：「菁，止師切，蔥別名也。」
2. 蒼(11864)→蒼(C12864)：《丙表》「蒼」字，字形與次常用字「蒼(B04117)」相同，《廣韻》：「蒼，菘草。」「蒼」應是「蒼」之誤。《異典》改形作「蒼」。
3. 蕘(11895)→蕘(C11895)：《丙表》「蕘」字介於「蕘、蕘」二字之間，應為十二畫，「蕘」為十三畫，「蕘」字各字韻書未見，《異典》改作「蕘」。
4. 蕘(12006)→蕘(C12006)：《丙表》「蕘」字置於「蕘、蕘」二字之間，筆畫數為十四畫，「蕘」為十五畫，各字書未見「蕘」字，《四聲篇海》有「蕘」字，《異典》改作「蕘」。
5. 蕘(12031)→蕘(C12031)：《丙表》「蕘」字介於十五畫「蕘、蕘(蕘字應是十六畫)」二字之間，「蕘」僅十三畫，《異典》改作「蕘」。

(二)收錄字形與規範字形差異

《丙表》收錄字形有與標準國字規範不同者，如：《丙表》「茱(11436)」字，《說文》已收錄，篆作「茱」，《佩觿》、《玉篇》、《集韻》、《類篇》、《字彙》、《正字通》、《康熙字典》均作「茱」。《丙表》作「茱」，符合歷來字韻書之字形。惟「朮」字今標準字作「朮」，故《異典》改「茱」作「茱」(C11436)。又如「茱(11481)」，字次排於「茱、茱」之間，當為六畫，字形應作「茱」，《異典》作「茱」(C11481)；茱(11763)《異典》作「茱」(C11763)，皆符合標準國字之規範。亦偶有與不盡相同者，如：

1. 艸與艸之別：从艸與从「艸」之字，篆文字形判然有別，楷體字形則相近，《字彙》凡例云：「偏傍艸入艸，月入月，無疑矣。至蔑从「艸」也而附於艸，朝从舟也而附於月，揆之於義，殊涉乖謬，蓋論其形，不論其義也。」將從「艸」之字併入艸部，字形亦混淆無別。今標準國字之規範原則：

通則27：「凡艸部上偏旁都作「艸」，不作「艸」。如：「花」、「草」。

通則28：凡「艸」字頭，左右兩橫不穿豎，與「艸」不同，如从萑得聲的歡、觀、灌、觀等字，寬字下半亦同，與萑菜的萑寫法有異。敬字左半苟亦同，與苟且的苟有異。

從艸與從「艸」仍嚴格區分。《丙表》從「艸」之字亦多歸入艸部，有從「艸」者，如「蕘(12038)、蕘(12114)、蕘(12135)」；亦有從「艸」仍作「艸」者，如：「蕘(11383)」

《異典》改作「𦵑 (C 11383)」、「𦵑 (11609)」《異典》作「𦵑 (C11609)」。

至如「芾 (11395)」，《說文》：「𦵑，相當也。」字從「𦵑」。《廣韻》「芾、芾」並見，《集韻》作「芾」，《字彙》、《正字通》作「𦵑」。《丙表》作「芾」，與從「艸」無別，《異典》承之作「芾」，似宜作「芾」為是。另「芾 (11407)」字應即「芾」字之異寫，《字彙補》作「芾」，亦宜從「𦵑」為是。

2. 蕒 (11821)：蕒字見於《玉篇》：「蕒，史養切，藥草也。」從艸爽聲。《廣韻》作「蕒」，《康熙字典》作「蕒」，《集韻》作「蕒」，《類篇》、《字彙》、《正字通》均作「蕒」。所從之爽字，《說文》有「爽、𦵑」二形，至楷則有「爽、𦵑、𦵑、𦵑」等形，今以「爽」為正，則從「爽」之字亦應如是。《丙表》作「蕒」，《異典》從之，似應依《類篇》作「蕒」為是。
3. 𦵑 (11548)：《丙表》𦵑字，《玉篇》：「𦵑，無粉切，辛草也。」構形為「從艸吻聲」，《玉篇》以降各字書均作「𦵑」。《異典》仍承《丙表》作「𦵑」，似有調整空間。

五、結語

綜上對《丙表》艸部字之初步觀察，所謂罕用字，除少數現代化學用字外，多為歷代字、韻書所收錄之字形，單一字書具有獨立音義，未必可視為正字。加形之分化字，往往形成古今通用之異形詞。見於《玉篇》、《廣韻》、《集韻》、《類篇》，乃至《字彙》、《正字通》，其可信度較高，至若《龍龕手鑑》、《四聲篇海》以降之篇海類字書，往往收錄寬泛，抄錄訛舛，時有所見。《字彙補》、《康熙字典》所增字，多據《篇海》而來，亦有類似情形。字書在抄錄過程，亦可能產生新的訛誤，故《丙表》艸部收錄字，未見於《玉篇》、《廣韻》、《集韻》、《類篇》、《字彙》、《正字通》諸書者，其字形多有討論空間，其間字際關係宜再深入探究。

徵引書目

丁度等編：《集韻》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b15>

中文大辭典編纂委員會編：《中文大辭典》，臺北：中國文化大學出版部，1990年

王筠：《說文釋例》，北京：中華書局，1987年

司馬光等編：《類篇》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b17>

刑準：《增修累音引證群籍玉篇》，收於《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》收入經部第229冊，上海：上海古籍出版社，2002年

吳任臣：《字彙補》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b26>

李國英：〈異體字的定義與類型〉，《北京師範大學學報》，2007年第3期，頁46-50。

竺家寧：《詞彙之旅》，臺北：正中書局，2011年。

凌蒙初：《萬姓統譜》，收於〔清〕紀昀、永瑤等編：《景印文淵閣四庫全書》子部類書類，香港：迪志文化，2006年

張玉書等：《康熙字典》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b27>

張自烈：《正字通》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b25>

教育部編：《次常用國字標準字體表》，《異典》電子書網址：

http://140.111.1.65/variants/vb/bookView.jsp?book=b37_1

教育部編：《罕用國字標準字體表》，《異典》電子書網址：

http://140.111.1.65/variants/vb/bookView.jsp?book=b38_1

教育部編：《常用國字準字體表》，《異典》電子書網址：

http://140.111.1.65/variants/vb/bookView.jsp?book=b36_1

梅膺祚：《字彙》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b24>

章黼：《重刊併音連聲韻學集成》，收於《四庫全書存目叢書》編纂委員會編：《四庫全書存目叢書》收入經部第198冊，濟南：齊魯書社，1997年

章黼撰，吳道長重訂：《重訂直音篇》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b33>

許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b02>

——，徐鉉注：《說文解字》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b01>

陳彭年等編：《廣韻》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b14>

曾榮汾：《辭典學論文集》，臺北：辭典學研究室，2004年

湯顯祖：《五侯鯖字海》，《四庫存目叢書·經部》收入第192冊，濟南：齊魯書社，1997年

楊寶忠：《疑難字考釋與研究》，北京，中華書局，2005年

漢語大字典編輯委員編：《漢語大字典》，湖北：湖北辭書出版社／四川：四川辭書出版社，1988年

戴侗：《六書故》，上海：社會科學院出版社，2006年

韓道昭編：《四聲篇海》，〔元〕前至元間刊本，國家圖書館善本書室藏

——：《四聲篇海》，〔明〕成化丁亥3年至庚寅6年金臺大隆福寺集貲刊本，國家圖書館善本書室藏

——：《改併五音類聚四聲篇海》，〔明〕正德乙亥10年衍法寺集貲刊本，國家圖書館善本書室藏

顏元孫：《干祿字書》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b07>

釋行均：《龍龕手鑑》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b11>

顧野王原編，陳彭年等新編：《玉篇》，教育部《異體字字典》電子書網址：

<https://dict.variants.moe.edu.tw/variants/vb/bookView.jsp?book=b13>

On the Characters of Grass Radical Collected in “Rarely Used Standard Font List of Chinese Character”

Wu, Jun-Xun*

Abstract

“Dictionary of Chinese Character Variants”, which is published by the Ministry of Education, takes the “Commonly Used Standard Font List of Chinese Character”, “Secondary Commonly Used Standard Font List of Chinese Character” and “Rarely used Standard Font List of Chinese Character” which are announced by the Ministry of Education as the contents of standard character. It organizes about 76 thousand variant characters and records more than 100 thousand characters in total. Nevertheless, the rarely used characters and the variant characters can’t always be well classified in it. It may not satisfy the recent development of Chinese characters if we directly regard those 18 thousand rarely used characters in “Rarely used Standard Font List of Chinese Character” as standard characters because it has some splitting characters and variant characters in “Rarely used Standard Font List of Chinese Character”. Therefore, it is necessary to conduct a more detailed research on it. This research focused on “grass radical” will try to find the origin of characters in it and then clarify the relations between them. Hope the research can understand more precisely the relations between standard characters and variant characters.

Keywords: Rarely Used Character, Grass Radical, Relation of Characters, Standard Character, Variant Character

* Associate Professor, Department of Chinese Language and Literature of National Dong Hwa University.

《北市大語文學報》第二十一期；127-146頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

臺日常用漢字對比與對日華語教材 編寫建議

張金蘭*

【摘要】

根據教育部統計，2018年大專校院境外學生人數達12萬6,997人，較前一年增加了5,536人，其中日本學習者位居第四，共計9,196人；而大專校院附設華語文中心學生共2萬6,997人，較前一年增加4,860人，其中日本學習者位居第一，共計5,540人，也比前一年增加了783人（教育部統計處，2019）。從以上數據看來，來臺學習華語的日本學習者人數居各國之冠，且有逐漸增加的趨勢。然而，具高中教育程度的日本學習者來臺學習華語前應具備日本文部省（2010）公布的2,136個日本常用漢字知識與能力。相較於非漢字圈華語學習者來說，日本學習者在中文漢字的讀寫上應有相當的優勢，但觀察臺灣的華語教材，多以英文為主要對應外語，少見提供中文漢字與日文漢字異同之比較或分析者。因此，研究者認為建立臺灣與日本常用漢字對照系統，使選擇學習臺灣正體字的日本華語學習者善用既有漢字知識，以提高其華語學習效率乃是重要的課題。

小林以久（2004）指出日本中國語教育不重視漢字的情況，竹中佐英子（2010）、杜君燕（1994）、何宝年（2010）則認為中、日文漢字之間雖然有所差異，但若能詳加介紹，定能提高漢字學習效率。以上學者提出中日漢字對比在華語教學上的優點，但針對日本華語學習者的中日漢字（尤其是臺灣正體字）轉換系統、教材開發研究，以及提出具體成果者甚少。

研究者為解決以上的問題，採用內容分析法，將從臺灣與日本常用漢字（包括臺灣教育部（1979）《常用國字標準字體表》、日本文部省（2010）《常用漢字表》）

2019.05.26 收稿，2019.09.25 通過刊登。

* 國立臺北教育大學語文與創作學系助理教授。

著手，統計臺灣與日本的常用共有字，分為同形字、形近字與異形字三類，建立兩地常用漢字對照系統並提出相關建議。綜上所述，本研究希望研究成果提供華語教學參考並有所助益，故以「臺日常用漢字之比較與分析—以華語教學為導向」為題，具體研究目的有二：

1. 建立臺灣與日本常用共有漢字對照系統
2. 提出對日華語教材編寫建議

研究結果發現臺日常用漢字轉換系統可分為A同形字、B形近字、C異形字三類，其中A類佔69.07%，B類佔20.44%，C類佔10.49%。並據此提出教材編寫建議，如臺日漢字異同、華語教學常用詞彙與例句等。透過本研究，將有助於了解臺日漢字之關係，並提高對日華語教學的效率。

關鍵詞：對日華語教學、中日漢字對比、中日同形字、常用漢字、漢字教學

一、前言

根據教育部統計，2018年大專校院境外學生人數達12萬6,997人，較前一年增加了5,536人，其中日本學習者位居第四，共計9,196人；而大專校院附設華語文中心學生共2萬6,997人，較前一年增加4,860人，其中日本學習者位居第一，共計5,540人，也比前一年增加了783人（教育部統計處，2019）。從以上數據看來，來臺學習華語的日本學習者人數居各國之冠，且有逐漸增加的趨勢。然而，具高中教育程度的日本學習者來臺學習華語前應具備日本文部省（2010）公布的2,136個日本常用漢字知識與能力。相較於非漢字圈華語學習者來說，日本學習者在中文漢字的讀寫上應有相當的優勢。

漢字在西元三世紀由中國傳入日本，七世紀起，日本借用漢字來記錄其語言（張學謙，2001）。近代日本在接受西方文明時利用漢字創造出如哲學、政治、經濟等的新詞彙，後來逆輸入回到中國。因此，中日漢字與漢字詞彙的交流造就了兩種語言之間緊密又複雜的關係（沈國威，2010；潘鈞，2013）。

雖然日本學習者在漢字的學習上具有優勢，但觀察臺灣的華語教材，多以英文為主要對應外語，如國立臺灣師範大學主編（2017）《新版實用視聽華語》、鄧守信主編（2015）《當代中文課程》、葉德明主編（2013）《遠東生活華語》等，對於日本華語學習者來說，既少見日文版本的教材，也少見提供中文漢字與日文漢字異同之比較或分析者。因此，研究者認為建立臺灣與日本常用漢字對照系統，使選擇學習臺灣正體字的日本華語學習者善用既有的漢字知識，並提高其華語學習效率乃是重要的課題。

目前雖有中日漢字對比的相關研究，但從華語教學的視角出發，針對日本華語學習者提供中日漢字（尤其是臺灣正體字）轉換系統、教材開發研究並有具體成果者甚少。綜上所述，本研究希望研究成果能提供華語教學參考並有所助益，故以「臺日常用漢字之比較與分析—以華語教學為導向」為題，具體研究目的有二：

1. 建立臺灣與日本常用共有漢字對照系統
2. 提出對日華語教學與教材編寫建議

將從臺灣與日本常用漢字的標準與規範著手，統計出臺灣與日本的常用共有漢字，並建立臺日常用漢字對照系統，並以此為基礎提出對日華語教學與教材編寫建議，以供教學者與學習者參考使用。期望能透過本研究，有助於了解臺日漢字之關係，並提高對日華語教學的效率。

二、文獻探討

本研究旨在從華語教學的視角出發，比較分析臺灣與日本的常用漢字，建立兩者之間的分類與對照系統，並據此提出教學與教材編寫建議。本節首先探討中文與日文中的漢字對比，進而討論兩者的漢字習得與漢字教學，最後以此三方面的文獻探討結果，作為本研究之基礎。

(一)中日漢字對比

杜君燕（1993）比較中日常用漢字，統計出在中國大陸2500個常用漢字中包括日本常用漢字1683字，在1000個次常用漢字中包括153個日本常用漢字。萬玲華（2004）將中日漢字分為「不同正俗字」與「簡化而造成字形不同」兩大類，後者又分為中簡日不簡、日簡中不簡、中日皆簡但不同等三小類。陳貽媛（2007）針對日本計算機用字國家標準《JIS0208-1990情報交換用漢字符號系》中的6355字進行分類與統計，將中日漢字分為與規範漢字同形者、為規範漢字之繁體者、為規範漢字之異體者、為規範漢字之舊字形者、為規範漢字所無者等五類。大部分與繁簡體字相同或為舊字形，僅206字為規範字所無，佔3.34%。以上研究多為中國大陸的簡化字與日文漢字之比較，少見臺灣正體字與日文漢字比較者。

(二)中日漢字習得

由於中日文皆使用漢字，因此漢字對於日本華語學習者來說並不陌生。玉岡賀津雄（1997）提到，中文母語者認知日語漢字詞彙時多傾向通過字形而非字音來認知，因此相較於非漢字圈學習者，中文母語者對於認知日文漢字詞彙是具有優勢的，其認知漢字的機制與非漢字文化圈的學習者是不同的。杜君燕（1993）也指出，具有高中程度的日本學習者，在學習華語之前已經具備2/3常用字字形知識，常用字又可組成不同詞彙，而漢字對於日本人學習華語詞彙是有幫助的。萬玲華（2004）考察中日常用詞彙中的漢字指出漢字詞彙中出現的漢字重碼率極高，若能掌握一定數量的高頻字，則能推測出許多漢字詞彙。但是輿水優（1986）認為日文漢字的用法和意思可能對日本人造成限制與阻礙，影響了他們學習華語的漢字與詞彙。史有為（1997）指出日本人會中文漢字並不是真的會，日文的漢字詞與中文有許多不同，對於中文的學習產生了障礙。王幼敏（1996）將日本學生漢字書寫偏誤分為筆劃增損、筆劃變形、習慣誤記、意會錯字、混音錯字、書寫不正等六類並認為主要原因乃是因為日本學習者將日文漢字與中文漢字混用所致。

(三) 中日漢字教學

孟凡茂（2008）從日語教學的觀點切入，雖將中日漢字差異分為容易辨認的日語漢字、難以辨認的日語漢字、通用漢字、日本自創的漢字等四類。但並未說明容易辨認與難以辨認的判斷標準。何宝年（2010）從針對中國日語學習者的觀點來看，他認為中日漢字比較，可分為三類：中文使用簡體字、日文使用繁體字；兩國使用不同的簡體字；日文使用和制漢字。又提出中、日文漢字之間雖然有所差異，但若能詳加介紹其差異，應能提高漢字學習效率。林玉惠（2002）探討臺灣日語學習者字形偏誤，分析日文常用漢字與臺灣正體字之差異，結論中提到臺灣日語教育輕視漢字指導，並提出日語教育界不重視中日漢字字形的異同的看法。

此外，小林以久（2004）指出日本中國語教育不重視漢字的情況，教學現場將漢字視為學習者已具備的知識，並從筆畫、筆畫數、筆順及誤字等四方面來探討中日漢字的差異。竹中佐英子（2010）在探討中國語教學中的漢字教學時，也注意到中文漢字與日文漢字的關係。何宝年（2010）認為中、日文漢字之間雖然有所差異，但若能詳加介紹其差異，定能提高漢字學習效率。以上學者從日語教學的角度提出中日漢字對比在教學上的優點，並指出對日華語教學漢字不被重視的現實。

綜上所述，大部分的研究著重於日文漢字與中文字體的比較，在分析時可按照漢字字形異同可區分為同形字、形近字、異形字三類。目前雖有中日漢字比較的相關研究，但多比較中國大陸簡化字與日本漢字，少見臺日漢字對比的相關研究。此外，針對日本華語學習者中日漢字（尤其是臺灣正體字）轉換系統、教材開發研究並提出具體成果者也甚少。

研究者同意前述學者所主張，利用漢字特點與規律來提高漢字學習效果，因此若能在教材編寫時為日本華語學習者提供或教授中日漢字對照標準、轉換系統與規律，則應可幫助學習者快速掌握中文漢字。據此，本研究將分別從臺灣與日本的規範字表、常用字表著手，嘗試進行臺日漢字對比並建立對日華語教學漢字對照表與轉換系統，最後提出對日華語教材編寫建議。

三、研究設計

以下將分別說明臺日漢字對比系統建立之研究方法與步驟、研究對象，以及研究工具。

(一) 研究方法與步驟

由於研究者在教學現場與文獻探討時發現，不僅在臺灣少見針對日本學習者所編寫，運用既有漢字知識為基礎的華語教材；日本的華語教材也少見詳盡解說中日漢字異同者。因此確定前人尚未完成的研究空缺，進而發展出此研究的主題。主要目的是希望找尋解決的方法，使對日華語教學者與研究者有所依據，並提高教與學的效果。本研究主要使用內容分析法（Content Analysis）來比較臺灣與日本的常用漢字，具體建立臺日常用共有漢字表、臺日常用共有漢字字形對照表與臺日常用共有漢字字形轉換系統。

本研究將分析歸納臺日常用共有漢字表與臺日常用共有漢字字形對照表，並嘗試建立臺日常用共有漢字字形轉換系統，最後根據分析結果提出教材編寫建議。轉換系統的建立流程參見圖1：



圖1：臺日共有漢字字形轉換系統建立步驟

資料來源：研究者自行繪製

(二) 研究對象

研究者認為欲分析臺日常用漢字異同需由兩地之常用漢字著手，因為常用字表可反映出漢字使用的真實性，因此研究者所選擇的研究對象為臺灣教育部（1979）《常用國字標準字體表》、日本文部省（2010）《常用漢字表》。前者是中華民國教育部為因應國語文教育及學術研究、國民生活使用、中文資訊輸入、編碼及字型、姓名條例等需要所編製，於1979年公布的常用字和字體標準，共收4808字，後於1994年公布標準字體筆順以供大眾參考使用；後者是日本文部省文化審議會國語分科會於2010年公布的現代日語漢字標準，是「法令、公文、報紙、雜誌、廣播等一般日常社會生活中，書寫、表記現代國語的場合下的漢字使用的依據」，共收2136字。

(三) 研究工具

本研究之研究工具—臺日常用漢字字形比較工具（亦即分類依據）為漢字資料庫，目前以北京「求同詢異資料庫」的研究成果最為卓越，由中國大陸國家語言文字工作委員會公布。此資料庫收錄大陸、臺灣、香港、日本、韓國常用漢字¹在Unicode編碼系統中字形的異同。前文文獻探討已說明研究者認為可根據中日漢字字形異同可區分為同形字、形近字、異形字三類，異形字可進一步分為部件代換、部件增減、筆畫增減與異體字等四類。其比較結果舉例如下，臺日同形字範例如圖2：

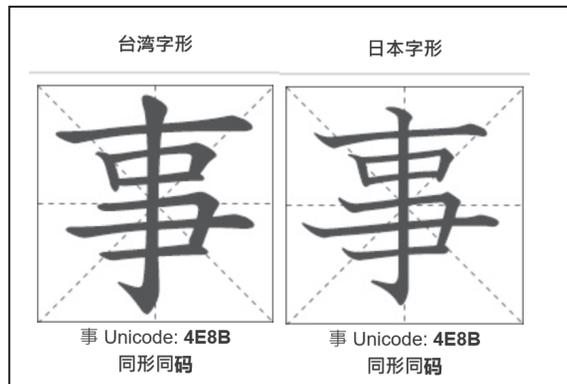


圖2：求同詢異資料庫漢字字形比較結果—事

資料來源：求同詢異資料庫「事」<https://hanzi.unihan.com.cn/cjkCompare/detail/%E4%BA%8B>

「事」字之臺灣正體字字形與日本漢字字形的字碼均為4E8B，顯示為同形。臺日異形字範例如圖3：

¹ 此資料庫收日本常用漢字 1945 字，韓國常用漢字 1800 字，香港 3400 字，臺灣 5021 字，中國大陸現代漢語常用字表 3500 字、漢語水平考試 2905 字。

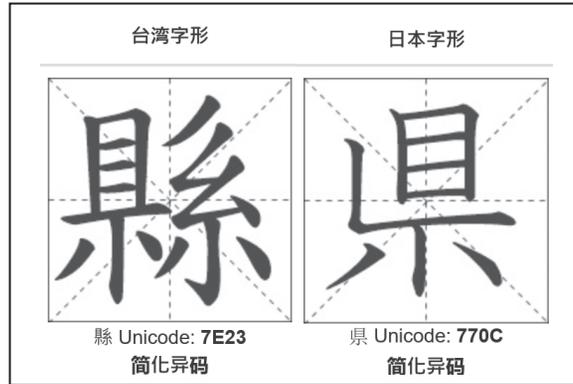


圖3：求同詢異資料庫漢字字形比較結果—專

資料來源：求同詢異資料庫「縣」<https://hanzi.unihan.com.cn/cjkCompare/detail/县>

「縣」字之臺灣字碼為7E23，日本字碼為770C，表示字形不同。但也有同碼卻異形的情況，如圖4「姿」字：

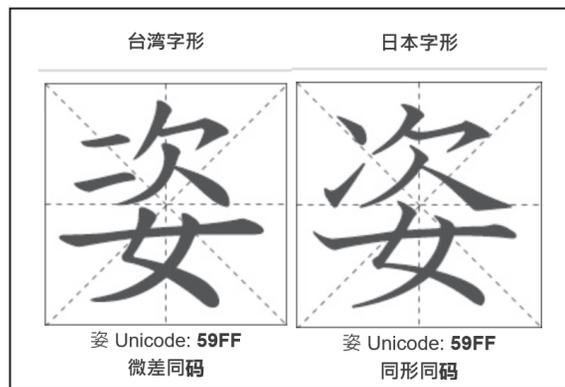


圖4：求同詢異資料庫漢字字形比較結果—姿

資料來源：求同詢異資料庫「姿」<http://hanzi.unihan.com.cn/cjkCompare/detail/%E5%A7%BF>

各地字碼同為59FF，但臺灣字形底下標示為「微差同碼」，可知與中國大陸簡化字對比的結果是雖然同碼，但有些微差異。臺灣「次」字的左邊第一、二畫為橫寫，日文漢字為點、挑的寫法，與前者不同。又如圖5「婦」字：



圖5：求同詢異資料庫漢字字形比較結果—婦

資料來源：求同詢異資料庫「婦」<http://hanzi.unihan.com.cn/cjkCompare/detail/%E5%A6%87>

雖然臺日字碼同為5A66，但能清楚看出臺灣的「婦」字右半部「帚」字的第二筆是出頭的，而日本則不出頭。以上對照臺灣《常用國字標準字體表》與日本《常用漢字表》後亦有相同結論。

由於此資料庫記錄每個原字表的漢字字形特徵，實施「字形保真」的方式，亦即採用各國家/地區公認標準的字形檔呈現原有漢字，因此容易判斷各地漢字字形的差異。且由以上「姿」、「婦」的例子顯示，在判斷時須結合臺日常用漢字表作一詳盡地驗證與分析。

除此之外，尚應注意臺日規範漢字之字體。日本使用明朝體活字，臺灣使用標楷體。何宝年（2010）認為這只是字體不同，不能說是字形不同。明朝體活字在木板印刷時為了省時而將曲線改為直線（日本文部省，2016：3），如臺灣標楷體「辵」，在日本明朝體活字為「辵」，此為字體不同，並不視為字形不同。且日本字表亦並列手寫體為「辵」，與臺灣標準字體相同。因此，在本研究中將之視為同形字。

四、研究結果

研究者對照臺灣教育部的《常用國字標準字體表》4808字與日本文部省的《常用漢字表》2136字後，得出臺日常用共有漢字2079字。非共有字中包括日本的和製漢字：込、働、峠、枋、井、匂、畑、粹等八字。本研究建立臺日常用共有漢字的目的是在於使日本人可以直接運用漢字字形於華語學習上，因此和製漢字不在討論之列。以下依序說明臺日常用共有漢字字形對照表與臺日共有漢字字形轉換系統與教材編寫建議：

(一) 建立臺日常用共有字字形轉換系統

以臺日常用共有漢字2079字為分析對象，整理出臺日漢字字形對照表並加以分類，如下表1：

表1：臺日常用共有漢字字形對照表

	A	B	C	D	E	F
1	拼音	日本編號	日文漢字	臺灣編號	臺灣正體字	類別
2	yǎ	1	亞	A00057	亞	B2
3	āi	2	哀	A00564	哀	A
4	āi	3	挨	A01585	挨	A
5	ài	4	愛	A01404	愛	A
6	ài	5	曖	A01826	曖	A
7	è	6	惡	A01382	惡	B2
8	wò	7	握	A01625	握	A

資料來源：研究者自行整理編製而成

本對照表欄位左起依序為漢語拼音、日本編號（日本文部省《常用漢字表》編號）、日文漢字、臺灣編號（臺灣教育部《常用標準字體表》編號）、臺灣正體字、類別，類別編號於後文詳述。

在分析臺日常用共有漢字字形對照表之2079個漢字之後，所得分類統計如下表2，文字說明如後：

表2：臺日常用共有漢字字形轉換系統統計表

類別		字數	總字數	比例	總比例
A同形字		1436	1436	69.07%	69.07%
B形近字	B1筆畫數同，寫法不同	247	425	11.88%	20.44%
	B2字形相近，筆畫數不同	178		8.56%	
C異形字	C1部件代換	90	218	4.33%	10.49%
	C2增減部件	31		1.49%	
	C3筆畫增減	66		3.17%	
	C4異體字	31		1.49%	
總計		2079		100%	

資料來源：研究者根據研究結果自行整理

本系統主要類別有三：分別編號為A同形字、B形近字、C異形字。研究結果發現A同形字，即臺日字形完全相同的漢字，佔69.07%。

在本研究中，B形近字分為兩類，一是臺日漢字筆畫數相同、筆畫寫法略有不同（B1類）；二是字形相近、筆畫數計算方式略有不同（B2類，此類以筆畫差距1-2畫為限）。B1類又可細分為以下四小類：

1. 出頭與否：尋/尋²、包/包、卷/卷等。
2. 點/部件的位置不同：如丸/丸、啓/啟等。其中日文漢字部首為「月」者，臺灣正體字均寫作「月」。
3. 長短不同：幸/幸、寺/寺等。
4. 方向寫法不同：如戶/戶、兌/兌等。

在本研究中，B2類形近字的判斷標準為字形相近且筆畫差異以1-2畫為限，筆畫差距在3畫以上則視為異形字。草字頭連寫與否字數相當多，如芋/芋、花/花等；其他如塚/塚、黑/黑、亞/亞、収/收、淨/淨、步/步、渴/渴、曆/曆等。

以上B類形近字共計425字，佔共有字20.44%。A同形字與B形近字共佔89.51%，結果顯示臺日常用共有漢字字形大部分相同或相近。

² 前者為日文漢字，後者為臺灣正體字，以下不再贅述。

C異形字分為部件代換（C1）、部件增減（C2）、筆畫增減（C3）與異體字（C4）四小類：

1. 部件代換（C1）：指一個字有數個部件，其中一個部件以其它部件代換。如扌/擇、仏/佛、数/數、鉢/鉢、転/轉等。
2. 部件增減（C2）：指一個字有數個部件，其中一個或兩個以上增減。如医/醫、号/號、糸/絲、随/隨、予/預等。
3. 筆畫增減（C3）：指漢字筆畫增減3畫以上（因筆畫僅1-2畫差異者在本研究中歸為B2類）。如学/學、儉/儉、觀/觀、浅/淺、臟/臟等。
4. 異體字（C4）：指日本漢字為臺灣正體字的異體字形。如咲/笑、呪/咒、双/雙、体/體、万/萬等。

以上C類異形字共計218字，佔共有字10.49%。

綜上所述，A同形字比例最高，佔69.07%，對於華語學習者來說此類字形無須學習。B形近字要特別注意兩者間的些微差異，佔20.44%。C異形字則差異較大，佔10.49%。根據以上研究結果顯示，在字形方面僅需克服少數便能達成臺日常用漢字字形的轉換。研究者對於此轉換系統的分類乃是從教學的可行性與學習者認知的角度來思考，因此認為分類無須過多，容易辨識即可。日本學習者若能掌握此系統，應能提高對臺灣正體字學習與轉換的效率。

（二）教材編寫建議

由於臺灣正體字與日本漢字同形者相當多，此結果顯示既有漢字知識有助於來臺的日本華語學習者。研究者建議可採取「求同辨異」的方式，一方面教學者在教學時可以發揮正遷移的作用，使日本華語學習者運用其基本漢字知識，此即「求同」。另一方面，還要使日本學習者正視中文漢字（本研究指的是臺灣正體字）與日文漢字的差異，使其避免在學習中文漢字時帶來負遷移，因此研究者建議應對於兩者漢字不同之處進行教學，此之謂「辨異」。

綜合以上兩點作為對日華語漢字對照教材編寫的參考。首先，以上一階段所建立的「臺日常用共同漢字字形轉換系統」為基礎，結合臺灣最具代表性的華語教學詞彙表—華測會（2017）《華語八千詞》來製作對日華語教學所使用的漢字對照教材。在字形方面，以北京「求同詢異資料庫」為研究依據。在字義方面，則以臺灣的《教育部國語辭典簡編本》線上辭典與日本的《goo辞書-国語辞書》線上辭典為主要工具，前者（《教育部國語辭典簡編本》）乃依據教育部審定標準來呈現並說明漢字字詞之形、

音、義，收錄6,500個字、45,000個詞語，主要使用為中小學生與外籍人士，編寫時以淺白語體呈現，「特色在於從目前的語言環境中去抽取樣本，經過字詞頻統計後，再決定所收的字詞。因此，它應是可以反映出當前語文使用狀況」³。後者（《goo辞書-国語辞書》）乃是由小學館提供之《デジタル大辞泉》（數位版大辭泉），收錄約29萬8,700的詞語（至2019年4月為止），所收詞語包括現代日語、專門詞語、故事、慣用句等，更重要的是列出該字在日本文部省公布之教育漢字表中屬於幾年級應學漢字，以供教學參考與使用，每年更新三次。

以下就A同形字、B形近字、C異形字各舉一例說明之。A同形字如「棒」字，參見下表3：

表3：對日華語教學漢字對照教材範例1—棒

字形		A同形字	
		棒	
使用地區		臺灣	日本
編號		A1963	1868
字音		bang	ぼう
字義	同	木棍。	まっすぐで細長い木。〔学習漢字〕6年。
		生詞： 棒球（N/A1） 棒子（N/B2）	例句： 我喜歡打棒球。 那根棒子又細又長。
	異	形容技術高、能力強	-
		生詞： 棒（Vs/B1）	例句： 那孩子說故事說得真棒。

資料來源：研究者自行製作。

上表依序列出臺日漢字字形類別、臺灣與日本的常用漢字編號，以及字音與字義的異同。在字義方面詳加區辨臺日漢字字義的異同，並收錄《華語八千詞》中出現的詞語、詞性與等級以方便對日華語教學使用。「棒」字在臺日漢字中相同的字義為「木

³ 參見教育部國語辭典簡編本「編輯小組說明」：

<http://dict.concised.moe.edu.tw/cgi-bin/jbdic/gsweb.cgi?ccd=RHhmkJ&o=e0&sec=sec11&option=linkout001&actice=layout>（引用時間：2019/5/26）

棍」，在日本為小學6年級的學習漢字。《華語八千詞》中有「棒球（A1）」、「棒子（B2）」兩個詞語，前者為A1程度的詞彙，後者為B2程度的詞彙。與日文相異的字義為：形容技術高、能力強，《華語八千詞》中有「棒（B1）」，在日文漢字中並無此字義。在求同辨異後提供符合該程度的例句。希望使日本學習者能充分運用其漢字知識，釐清中日漢字形音義之異同，對於華語學習有所助益。

B形近字編寫範例如下表4：

表4：對日華語教學漢字對照教材範例2—卷

字形		B形近字-B1類-筆畫數相同、寫法不同	
		卷/卷	
使用地區		臺灣	日本
編號		A00454	256
字音		juǎn、juàn	かん
字義	同	量詞。計算成卷物品的單位。	卷いたものや書物を数える語。万卷(ばんかん)。〔學習漢字〕6年。
		生詞： 卷juǎn (N/B2)	例句： 請把這幅畫捲成一卷。
	異	考試所用的卷子。	-
		生詞： 考卷kǎojiàn (N/B2)	例句： 等全班都拿到考卷以後，才可以開始寫。

資料來源：研究者自行製作。

C異形字編寫範例如下表5：

表 5：對日華語教學漢字對照教材範例 3—擇

字形		C異形字-C1類-部件代換	
		擇	択
使用地區		臺灣	日本
編號		A01683	1319
字音		zé	たく
字義	同	挑選。	チェックして選び出す。〔常用漢字〕。
		生詞： 選擇xuǎnzé (N、V/B1) 抉擇juéze (N/C1)	例句： 畢業以後，你要選擇繼續升學還是找工作？ 對高中畢業的學生來說，升學或工作是一項重要的抉擇。
	異	-	-

資料來源：研究者自行製作。

以上分就A同形字、B形近字、C異形字各舉一例作為範例，以供教學與研究參考。

五、結論與建議

當前中文漢字與日文漢字的比較研究多針對中國大陸簡化字與日本漢字進行比較，較少見到比較臺灣正體字與日文漢字者。再加上無論是正體字或是簡化字中日漢字的比較，研究中也甚少提供漢字轉換系統與規律，以及對於對日華語教學提出具體建議者。

在臺日常用漢字比較分析方面，本研究以臺灣教育部（1979）《常用國字標準字體表》4808字與日本文部省（2010）《常用漢字表》2136字為研究對象，統計出臺灣與日本的常用共有漢字計2079字。在2079個臺日常用共有漢字中，根據字形異同可分為A同形字、B形近字、C異形字三類。B形近字可分為兩類：一是筆畫數相同、寫法不同的B1類；二是字形相近、筆畫數不同的B2類。而C異形字可進一步分為C1部件代換、C2部件增減、C3筆畫增減與C4異體字等四類。所得結果為A同形字佔臺日常用共有漢

字之69.07%、B形近字佔20.44%、C異形字佔10.49%，前兩者共佔89.51%，此結果顯示已學習過2136個常用漢字的日本高中畢業在學習華語前應具備近九成的正體字字形知識。對日本華語學習者來說，若能在A同形字與B形近字的基礎上系統性地了解C異形字的字形對照標準與轉換系統，學習中文正體字時應可事半功倍。此研究結果具體建立對日華語教學臺日漢字轉換系統，不僅對現行臺日漢字的比較具有重要意義，也希望對華語教學者、研究者與學習者提供具有實質的意義與幫助。

在對日華語教材編寫建議方面，乃是以上述研究成果為依據，具體針對2079個臺日常用共有漢字編寫出教材基本內容，從臺日漢字字形出發，以至於比較字音與字義，而後擴展到華語教學分級詞彙並呈現例句等。使日本華語學習者從字形著手，進而學習漢字發音，區辨字義與詞義，以達全面學習之目的。教學者在教學時宜突顯臺日漢字比較分析結果，以達「求同辨異」之功。未來將陸續完成教材基本內容並進一步編寫相關課文與練習，不僅可提供教學者教學使用，也可提供學習者自我練習、熟悉臺日常用共有漢字對照之用。日後更可在教學現場使用本教材從事具體教學並調查教學者與學習者的意見，作為修正之參考。透過本研究，希望以華語教學為導向，有助於了解臺日漢字異同，並提高對日華語教學的效率。從學習者的視角出發，乃是幫助日本華語學習者運用既有漢字知識於華語學習上。從教學者的視角出發，乃是有助於釐清臺日漢字異同與提供教學助益。

徵引書目

一、中文

- 王幼敏（1996）。對日本人書寫中文漢字差錯規律的分析及思考。**華東師範大學學報**。4，112-134。
- 史有為（1997）。伊地智善繼先生談日本的漢語教學。**世界漢語教學**。4，109-112。
- 杜君燕（1993）。對日本學習者進行漢語教學的幾個問題。載於**第四屆國際漢語教學討論會論文選**，67-73。北京：語言學院出版社。
- 沈國威（2010）。**近代中日詞彙交流研究**。北京：中華書局。
- 孟凡茂（2008）。日語漢字與漢語漢字的差異辨析及其在教學中的應用。**臨沂師範學院學報**。30（2），135-138。
- 國立臺灣師範大學主編（2017）。**新版實用視聽華語**。臺北：正中書局。
- 陳貽媛（2007）。**中日漢字字形比較研究**。濟南：山東大學碩士論文。
- 張學謙（2001）。漢字文化圈的混合文字現象，載於盧國屏編，**文化密碼：語言解碼：第九屆社會與文化國際學術研討會論文集**，385-414。臺北：學生書局。
- 萬玲華（2004）。**中日同字詞比較研究**。上海：華東師範大學博士論文。
- 葉德明主編（2013）。**遠東生活華語**。臺北：遠東出版社。
- 潘鈞（2013）。**日本漢字的確立及其歷史演變**。北京：商務印書館。
- 鄧守信主編（2015）。**當代中文課程**。臺北：聯經出版社。
- 輿水優（1986）。日本人學漢語。載於**第二屆國際漢語教學討論會論文選**，303-306。北京：北京語言學院出版社。

二、外文

- 小林以久（2004）。中国語教育のなかの漢字—日本人学習者の誤りやすい現代漢語通用字。**日中言語文化**。2，66-87。
- 玉岡賀津雄（1997）。中国語と英語を母語とする日本語学習者の漢字および仮名表記語彙の処理方略。**言語文化研究**。17（1），65-77。1997。
- 何宝年（2010）。中日漢字の字形比較研究。**愛知淑徳大学言語コミュニケーション学会言語文化**。18，11-25。
- 林玉惠（2002）。調査報告：字形の誤用からみた日中同形語の干渉及びその対策—臺灣人日本語学習者を中心に。**日本語教育**。112，45-54。

竹中佐英子（2010）。言語教育法と中国語教育法。目白大學人文學研究。6，207-217。

三、網站

日本文部省（2010）。「常用漢字表」：

http://www.bunka.go.jp/kokugo_nihongo/sisaku/joho/joho/kijun/naikaku/pdf/joyokanji_hyo_20101130.pdf（引用日期：2019/5/26）

中國國家語言文字工作委員會「求同詢異資料庫」：

<http://hanzi.unihan.com.cn/CJKCompare>（引用日期：2019/5/26）

教育部統計處（2019/1/28）。教育統計簡訊（第105號）「107年大專校院境外學生概況」：

<http://stats.moe.gov.tw/files/brief/107%E5%B9%B4%E5%A4%A7%E5%B0%88%E6%A0%A1%E9%99%A2%E5%A2%83%E5%A4%96%E5%AD%B8%E7%94%9F%E6%A6%82%E6%B3%81.pdf>（引用日期：2019/5/26）

教育部（1979）。「常用國字標準字體表」：

<http://depart.moe.edu.tw/ED2400/News.aspx?n=8940E5C0456177C3&sms=893AAA1CBFE149DE>（引用日期：2019/5/26）

教育部。國語辭典簡編本「編輯小組說明」：

<http://dict.concised.moe.edu.tw/cgi-bin/jbdic/gsweb.cgi?ccd=RHhmkJ&o=e0&sec=sec11&option=linkout001&actice=layout>（引用時間：2019/5/26）

goo辭書「国語辞書」：<https://dictionary.goo.ne.jp/jn/>（引用日期：2019/5/26）

華測會（2017）。「華語八千詞」：<http://www.sc-top.org.tw/chinese/download.php>（引用日期：2019/5/26）

Comparison of Commonly Used Characters Between Taiwan and Japan, and Suggestions for Teaching Materials Writing

Chang, Ching-Lan^{*}

Abstract

The number of Japanese learners who come to Taiwan to study Chinese is the highest in the world, and there is a gradual increase (Statistics Department of the Ministry of Education, 2019). However, Japanese learners with a high school education level should have 2,136 knowledge and abilities of commonly Kanjis published by the Ministry of Education (2010) before coming to Taiwan to study Chinese, they should have considerable advantages in reading and writing Chinese characters. But observing Chinese textbooks in Taiwan mostly uses English as the main foreign language. It is rare for Japanese Chinese learners to provide comparisons between Chinese characters and Japanese Kanjis. Therefore, I believe that the establishment of a system of Characters commonly used in Taiwan and Japan makes it important for Japanese learners who choose to learn Chinese in Taiwan to make good use of existing Chinese knowledge to improve their Chinese learning efficiency.

In order to solve the above problems, I used the content analysis method to start with the commonly used Characters in Taiwan and Japan (including the Taiwan Ministry of Education (1979) "Common Chinese Character Standard Fonts Table" and the Japanese Ministry of Education (2010) "Common Kanji Tables". There are two specific objectives in this paper:

1. Establish a common characters comparison system between Taiwan and Japan.
2. Proposing suggestions for teaching materials writing for Japanese learners.

^{*} Assistant Professor, Department of Language and Creative Writing, National Taipei University of Education.

The research results show that the daily Chinese character conversion system can be divided into three types: A homomorphic word, B-shaped near word, and C shaped word. Among them, A class accounted for 69.07%, B class accounted for 20.44%, and C class accounts for 10.49%. Based on this, suggestions for the preparation of teaching materials, such as the similarities and differences between Characters in Taiwan and Japan, and the common vocabulary and examples in Chinese teaching, etc. Through this research, it will help to understand the relationship between Chinese characters in Taiwan and Japan and improve the efficiency of teaching Japanese learners.

Keywords: Chinese teaching for Japanese Learners, Chinese-Japanese Characters Comparison, Chinese-Japanese Homographs, Commonly Used Chinese Characters, Chinese Character Teaching

《北市大語文學報》第二十一期；147-164頁
臺北市立大學中國語文學系 2019年12月

傳統中國「士」的繼承與轉向：一個現代 道家型知識分子如何可能？

潘君茂*

【摘要】

「道家型知識分子」為賴錫三於2013年出版的《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》提出的理想知識分子型態。本論文藉由余英時對於傳統中國「士」的論述，討論道家型知識分子自「士」的繼承與轉向，即承於儒士的入世精神與道家士者的修養工夫，轉進因應當今文明型態的「道家型知識分子」範式，並透過與薩依德《知識分子論》對觀，構建道家型知識分子理論的型塑空間與現代性、基礎性。最後，總觀全文的理論脈絡，討論道家型知識分子在批判、修養與文化治療的可能實現進路。

關鍵詞：道家、士與知識分子、余英時、賴錫三、薩依德

一、為何從「士」談起？——余英時「士」的討論

關乎士的討論，余英時先生的研究在學術上可謂獨樹一幟，於史學範疇中，更提出為數豐碩的論述。本論文非以史學為探討對象，亦非要自訓詁專研「士」一詞的考古，重點在於傳統中國「士」一精神內涵於當今知識分子所能繼承以及昇晉轉向的可能討論，並嘗試提出道家型知識分子典範樹型的契機。

因余先生對於士的歷史追溯業已果碩，故本文藉由其闡述「士」的淵源談起，先界義「士」在中國文化中的歷史定位，並帶出道家文獻中「士」的差別討論，進而解析道家之「士」的殊異之處，再者，透過與傳統士者的比照，映照出道家士者的妙境，進而轉入當今對於知識分子的反省，藉以薩依德（Edward Waide Said, 1935-2003）《知識分子論》理論的比照，試圖交涉東西方對於知識分子的價值定位與取向，透過東西視域對話，使道家於當今世界一體的時空脈絡中擁有其發聲的機會，同時亦是先秦智慧於當今社會的跨時空交談及活用。

（一）士的義界

「士」於古代為一階層的指稱，余先生引西方後起的「知識階層」一觀念名詞稱之，但他以為：「士不是一開始就可以被認作知識階層。士之轉變為知識階層，其間有一個重要的發展過程。」¹且進一步指出「從歷史的觀點討論士的起源問題，多數近代學者都認為士最初是武士，經過春秋、戰國時期的激烈的社會變動然後方轉化為文士。」²余先生所指的激烈變動即是封建秩序的解體，階層之間開始流動的歷史階段，士一階層在此時期（春秋、戰國之交的孔子時期）迅速興起。然而，關於武士轉化成文士的過程，余先生提出不同觀點：「嚴格地說，文士並不是從武士蛻化而來的，他們自有其禮樂詩書的文化淵源。」³，意即文士並非憑空迸出，亦非由武士所轉化質變而來，而是自時代脈絡發展而來的歷史現象，其間，余先生更以「哲學的突破」一詞來形容文士階層的發展歷程：「古代知識階層的興起並不能完全從社會變遷的方面獲得理解。顧名思義，知識階層的主要憑藉自然是它所擁有的知識。」⁴

證諸史實，春秋戰國的「禮崩樂壞」奏響了百家爭鳴的序曲，亦即上述所提及的封建秩序的解體，階層開始流動，士一階層於焉興發。牟宗三先生則以「周文疲弊」⁵—

¹ 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1984年，頁4。

² 同前註，頁7。

³ 同前註，頁29。

⁴ 同前註，頁30。

⁵ 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1989年，頁60。

語稱之，而先秦諸子即是此時期哲學突破的特殊現象，他們分別提出各自學說針治周文所衍生出的諸種問題，並期以活化甚至重建這一套價值秩序。就先秦儒家而言，士的存在理念，有如孔子所謂：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」⁶、「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」⁷，更以追求真理之「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」⁸作為一生職志與立命判准。再者，子夏一句「仕而優則學，學而優則仕。」⁹更預言了往後整個知識階層所汲汲求取的生命志向，於中國文人與政治之間形成了一種緊密而紮實的穩定結構關係，隋朝所創的科舉制度更籠罩此「學而優則仕」傳統的歷史宿命。

只是，面對如曾子所謂「士不可以不弘毅，任重而道遠。仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」¹⁰的責任承擔，曾子對於士的道德要求提升到前所未有的高度。「此時士的特性已顯然不在其客觀的社會身分，而在於其以道自任的精神。」¹¹古代中國的士與道顯然有著密不可分的關係。

然而，誠如余先生所言：

士從固定的封建身分中獲得解放，變成可以自由流動的四民之首，嚴格意義的知識分子才能出現於古代中國。所以士雖然士知識分子的一個重要的歷史來源，我們卻不能把古代文獻中所有的士都單純地理解為知識分子。¹²

正如道家文獻中的「士」就不可單純地以「知識分子」理解。如《老子》中出現具哲學意義之士的經文：

古之善為士者，微妙玄通，深不可識。夫唯不可識，故強為之容。豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若容；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁；孰能濁以靜之徐清？孰能安以久動之徐生？保此道者，不欲盈。夫唯不盈，故能蔽不新成。¹³

此處言士，非純粹是知識人之義，更含有「體道者」的意味，「《老子》此章開篇即以『微妙玄通，深不可識』勾勒士之內涵，第一章言『玄之又玄，眾妙之門』老

⁶ [宋]朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2012年，頁203。

⁷ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁228。

⁸ 同前註，頁95。

⁹ 同前註，頁266。

¹⁰ 同前註，頁140。

¹¹ 余英時：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年，頁88。

¹² 同前註，頁80。

¹³ [魏]王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局出版，2016年），頁33-34。

子以『玄』字勉強形容道的形象，然而『道隱無名』、『道可道，非常道』，因此才以『玄之又玄』說明道的不可言說，更以妙字體現出道的精微深奧，此妙字更是不可言說之極致，故道為眾妙之門。士者，是善於體道之人。道是精妙深玄，恍惚不可捉摸。體道之士也靜密幽沉，難以測識。」¹⁴這樣的玄妙之士，當然超越現今定義「知識分子」一內涵，然而，余英時先生係以反智論定調《老子》一書的性格，全然阻斷道家學說開展「超」知識分子的可能性。

(二) 道家反智傳統說的義理質變

余英時先生於〈反智論與中國政治傳統〉一文提及：

中國的政治傳統中一向瀰漫著一層反智的氣氛，……「反智論」是譯自英文的 anti-intellectualism，也可以譯作「反智識主義」。「反智論」並非一種學說、一套理論，而是一種態度；這種態度在文化的各方面都有痕跡可尋，並不限於政治的領域。中國雖然沒有「反智論」這個名詞，但「反智」的現象則一直是存在的。¹⁵

然而，以此態度立基者，余先生以為係「對智性（intellect）本身的憎恨和懷疑，認為智性及由智性而來的知識學問對人生皆有害而無益。」¹⁶而在其眼中，《老子》可謂道家學說中反智論的「始作俑者」¹⁷。甚至主張《老子》公開提倡愚民政治。余先生如此見解實在情有可原，同為史學家的司馬遷，早在《史記》中將老子與法家同列為傳，並稱「老子韓非列傳」，但不可否認的是，韓非確實為註解《老子》的第一人，且其理論有部分源自《老子》的政治思維，於是爾後有黃老道家的出現。只是，余英時先生卻僅就史學視域切入，甚至全然以帝王治術理解《老子》義理，¹⁸對於《老子》義理的理解可能因此失去精當而偏執一地，但又何必如此苛刻地要求一位歷史學家以全然哲學的思考方式看待歷史文獻，於此，體貼一點來說，余先生意在跳脫過往某種解讀的框架，以釋放出更多傳統經典與時俱進的活力，而這也是本篇論文欲接著余先生的視域來重新對待中國傳統文獻的靈光。

¹⁴ 潘君茂：〈近代學者對《老子·第十五章》「士者」之詮釋及其現代意義〉，《東吳中文線上學術論文》第38期（2017年6月），頁77-78。

¹⁵ 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1988年，頁1。

¹⁶ 同前註，頁2。

¹⁷ 同前註，頁11。

¹⁸ 如其在引用注解時，以唐宋明三朝帝王之注闡說《老子》政治思想，這顯然是後人之詮釋，因注者為帝王，故偏以治術為用，而捨棄其他核心義理，而余英時先生僅就韓非黃老、帝王注疏為據來理解《老子》，必然導致《老子》為道家反智論的始作俑者一說。

那麼，《老子》對於知識的態度又是如何？道家對於心知的懷疑是事實，證諸《老子》經文第二章：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。」¹⁹，人類為有限生命，透過有限生命的認識能力，無法理解超越界的「道」，心知只能在形而下層次作用，並且係相對的認識，因此必然有其立場。甚至，對於心知作用的承載符號：「名言」，更是態度戒慎，開宗即言：「道可道，非常道。名可名，非常名。」²⁰ 語言符號無法指稱超越界的道體自身，故然對於名言的態度亦是保持懷疑的立場，只是懷疑並不意味憎恨，懷疑亦非對智性的否定，而是對超越性道體的肯認，貿然以反智為論調界定《老子》義理，除了無法開顯其形上智慧，更徒增《老子》係主張反文明的嫌疑。

一如勞思光在《新編中國哲學史》中以為道家否定「認知我」而肯定「情意我」之知識技術與生命本真的判別，²¹ 關乎《老子》對於知識的態度，勞思光先生亦是持否定立場。但是他對於《老子》是否為陰謀論者卻提出了持平之論：

老子雖欲以駐於無為之超越主體自由支配經驗世界，但老子本人尚無陰謀之想；法家日後一面取老子之學為形上基礎，一面從事陰謀，實乃通過荀子性惡論者。……此處應說者是：老子想像中「無為」之經驗效果，乃由順物之「自然」而言。²²

然而，勞先生語中仍有「支配」一詞稍稍讓人嗅出其儒家本位立場，但卻也替《老子》排除於陰謀論者的行列。

回到反文明一說，《老子》第八十章言：「小國寡民。使有什伯之器而不用；使民重死而不遠徙。雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之。使民復結繩而用之」²³ 「民復結繩而用之」是否意指著「文明倒退論」或是主張「反文明」，若站在「反智愚民」的立場必然趨向如此結果，然而，此章經文的要旨在於「無為思想」的理想境地，勞思光先生以為：「老子既欲由無為而獲致經驗效果，則必須從無為中導繹出某種具體觀念，以用於具體之人事。於是老子遂提出守柔、不爭及小國寡民之理論。」²⁴ 亦即「小國寡民」除了是一理想桃花源外，更是無為一觀念的具象化呈現。若僅擷取「結繩而用」一文學表現手法概括此段經文全貌，除了導致文義理解失當，亦不合乎

¹⁹ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 6。

²⁰ 同前註，頁 1。

²¹ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局股份有限公司，2018 年，頁 240。

²² 同前註，頁 234。

²³ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 190。

²⁴ 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 234。

整體思想脈絡。

有趣的是，同為道家思想的《莊子》則免去了這樣的指控，余英時先生說：

但老、莊兩家同中亦復有異：莊子對政治不感興趣，確是主張政府越少干涉人民生活越好的那種「無為主義」。他以「墮肢體，黜聰明，離形去智」為「坐忘」（大宗師），這顯是反智性的。他又說：「庸詎知吾所謂知之非不知邪？庸詎知吾所謂不知之非知邪？」（齊物論）這便陷入一種相對主義的不可知論中去了。但是他在「不知」之外又說「知」，則仍未全棄「知」，不過要超越「知」罷了。所以莊子的基本立場可以說是一種「超越的反智論」（transcendental anti-intellectualism）。而且莊子也並未把他的「超越的反智論」運用到政治思想方面。因此我們可以說，莊子的思想對此後政治上的反智傳統並無直接的影響。²⁵

余先生以「莊子的思想對此後政治上的反智傳統並無直接的影響」一句削弱了《莊子》反智的罪名，更以「超越的反智論」說其思想內容，然而，即便《莊子》以「坐忘」為工夫，也不可因此謂為「反智」，又「在『不知』之外又說『知』」，則仍未全棄『知』，不過要超越『知』罷了」一句，其中「知」的層次分別，余先生一概等同視之為「知識」，實則不然，《莊子》所追求的是「真知」，真知固然超越經驗知識，卻也不是屏除棄絕，而是兼容其中，若因此誤解了《莊子》為反智，甚至以曖昧的「超越的反智論」一詞說之，不免遮蔽了《莊子》的思想真諦。

誠如賴錫三先生所言：「余先生將先秦知識分子的起源和基型，大抵定位在：理性的突破／傳統文化的再建構／以人間道統為己任這些觀點的合體上。一言蔽之，孔、孟、荀這一類的儒士，大體才合乎他所謂知識分子的典型形象。」²⁶於此，如何建構一條通往道家型態的知識分子路徑，其內在性格與外在形象又要如何打破以往「儒士」傳統的視域，甚至超越傳統中國「士」者，適應於當今複雜的社會環境，道家型知識分子的生成，勢在必行。

²⁵ 余英時：《歷史與思想》，頁 10。

²⁶ 賴錫三：《當代新道家——多音復調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年，頁 ix。

二、對賴錫三建構「當代新道家」的反思： 道家型知識分子的突破與空隙

賴錫三先生於2011年出版的道家哲學書籍，即以《當代新道家——多音複調與視域融合》為名，在自序更以「走向『當代新道家』」為藍圖，企欲為當今文化注入一股道家思想的活力泉源，藉以古典智慧穿越時空走進當代思潮。在此之前，早已在其〈神話、老子、莊子之同異研究——朝向「當代新道家」的可能性〉一文中提及此想法：

道家一方面能對當代文明進行它的批判性和治療功用，另一方面能與當代人文建立起自由的關係，甚至是某個意義下的建構性關係。如此一來，道家將超越那種一味「超人文」或「文化否定論」。……這裏所謂的當代新道家，在哲學基礎上，就是以「道物相即」的精神出發，進一步讓自然世界（天地）和人文世界（人間世）重新建立起更積極的自由關係。……換言之，當代新道家不一定要退隱山居或田園，它一樣可以在高度發展的人文世界中，一方面自我逍遙，一方面批判治療之，甚至積極參贊之。²⁷

本論文並非要處理當代新道家如何建構甚至開展的問題，這問題也不是本篇論文能擔待的，筆者係要透過賴錫三先生的理論基礎，反省其內容，進而補充賴先生的文本空隙。

賴錫三先生在2013年出版的《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》中，主要透過《莊子》思想於當代詮釋系統中提萃出其道家式的批判精神，為何委以《莊子》此任。其實，在2008年出版的《莊子靈光的當代詮釋》中早有理路可循，其間，賴先生以判教姿態，定位《老子》為「基本教義派」，而《莊子》則是後出轉精的圓熟理論，在其以為《老子》的復歸思想僅停留於「渾沌」，而《莊子》則不住渾沌重返人間。於此，他將《莊子》思想視作圓教，其後著作皆主要透過《莊子》思想旨趣作為立論根基。

然而，此處不論及老莊的成書順序問題，僅就文獻內容而言，《老子》確實針對周禮發聲：「故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。夫禮者，忠信之薄，而亂之首。」²⁸而《莊子》則以對治「心知」為主要旨趣。只是，賴先生在談論道家型知識分子時，並未檢討到《老子》文獻中「士」的問題，其要旨在以道家的批

²⁷ 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹市：國立清華大學出版社，2008年，頁270-271。

²⁸ [魏]王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁93。

判精神為針線，在文化肌理的走向中治冶異化問題。然而，本論文從「士」的文化視域出發，接榫知識分子觀念的論述。從賴先生文本的反省而出，必然要補充賴先生所未論及的空隙，甚至嘗試接著賴先生的體系提問：道家士者與道家型知識分子的異同何在？這是本論文不可避免的問題，需要積極處理。

就余英時先生的論點：「中國史上的士大致相當於今天所謂的知識分子，但兩者之間又不盡相同。」²⁹這是以儒士立場為基調的比較，那麼，道家型知識分子是否也繼承了傳統儒士的某些特質，甚至超越了傳統儒士的本質，而轉向了新時代的批判向度，這是值得深究的。首先，西方「知識分子」一觀念，以余英時先生的立場來說，其性格即相似於「士志於道」的中國儒士精神：

今天西方人常常稱知識分子為「社會的良心」，認為他們是人類的基本價值（如理性、自由、公平等）的維護者。知識分子一方面根據這些基本價值來批判社會上一切不合理的現象，另一方面則努力推動這些價值的充分實現。這裏所用的「知識分子」一詞在西方是具有特殊涵義的，並不是泛指一切有「知識」的人。這種特殊涵義的「知識分子」首先也必須是以某種知識技能為專業的人；他可以是教師、新聞工作者、律師、藝術家、文學家、工程師、科學家或任何其他行業的腦力勞動者。但是如果他的全部興趣始終限於職業範圍之內，那麼他仍然沒有具備「知識分子」的充足條件。³⁰

只是，余先生卻將一頂「反智」的大帽扣在道家之上，直指為反文明的學說，一則限縮道家義理發展，二則直接阻斷道家思想於文明世界開展的可能，這是相當危險的。甚至，這樣的思維理路之下，老莊必然不會具有知識分子的性格。於此，賴錫三先生以為，傳統理解之下的道家，除了作一逍遙且放浪形骸之外的「隱士」之外，亦可在人間世提出批判，針砭時事，這即是道家型知識分子的本色。

那麼，於前述觀點之後，勢必要面對道家理論如何調和知識建構與對治心知活動的重大問題。此問題關乎道家如何不住渾沌而重返人間，亦即如何應世的進路與態度。既然《莊子》以為「知也者，爭之器也」³¹，卻又「無所逃於天地之間」³²如此，人又要如何立足？前文述及，道家對於心知的批判與懷疑是不容否定的事實。這樣的態度，一如賴先生所言之「對比於孔孟的知識分子身影和公共參與，先秦老莊的應世姿態，

²⁹ 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時代文化出版企業股份有限公司，2007年，頁200。

³⁰ 同前註，頁201。

³¹ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2016年，頁143。

³² 同前註，頁163。

似乎總被拉向對角線的另一端，呈現或強或弱的隱士身分和遁世性格」³³但是，歸根結柢卻不能遺忘了最為根本的基調：

道家是對治儒家（周禮）而出現的學說。光憑此點，道家的批判性格即不容忽視。對於心知的懷疑，在於百家爭鳴各擁立場：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。」³⁴；在於人類認知能力的限囿：「天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。」³⁵而文明的建構必然關聯知識的生成，對於知識，《老子》明言「為學日益，為道日損。」³⁶然而，為學與為道必然衝突嗎？其實不然，為道須日損，損即無為工夫，亦即身心靈一體的修養，為道日損並非意味著成為身體健全的生活失能者，而是如何在獲取經驗知識的同時，提升自我的修養境界，如此方能退卻《老子》反文明說的論調。再者，道家反名言的說法，亦須回到更根本的心知問題，亦即人欲以有限認識能力透徹超越界道體的妄想，心知問題除了在現象界產生立場爭辯，以偏概全的執念，於人類中心主義的支配之下，世界自然成為被宰制的二元對立對象。如此，道家並非否定知識，而是洞澈知識背後那異化的漩渦黑洞暗藏的致命危機。

回到上述論題：「道家士者與道家型知識分子的異同何在？」賴錫三先生僅就後者討論建構問題，而未在文獻上深刻比較二者之間的繼承關係。前文提及《老子》文本中「士者」的形象與處世姿態：「微妙玄通，深不可識」。身為一體道之士，除了自身涵養，當中實則隱含著深刻的批判精神，第四十一章謂：「上士聞道，勤而行之；中士聞道，若存若亡；下士聞道，大笑之。」³⁷借余英時先生的話說，即「知識分子一方面根據這些基本價值來批判社會上一切不合理的現象，另一方面則努力推動這些價值的充分實現。」³⁸而《老子》正是以「大道廢，有仁義；智慧出，有大偽；六親不和，有孝慈；國家昏亂，有忠臣。」³⁹的弔詭詞語來抨擊當時的禮樂衰頹現象。並且，以「絕聖棄智，民利百倍；絕仁棄義，民復孝慈；絕巧棄利，盜賊無有。」⁴⁰的反向操作，嘗試解構舊有秩序，重建新興價值，即以「無為自然」的核心理念所構築的萬物和諧世界。

³³ 賴錫三：《當代新道家——多音復調與視域融合》，頁 iv。

³⁴ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，頁 69。

³⁵ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 6。

³⁶ 同前註，頁 127。

³⁷ 同前註，頁 111。

³⁸ 余英時：《知識人與中國文化的價值》，頁 201。

³⁹ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 43。

⁴⁰ 同前註，頁 45。

如此士者，以賴錫三先生的觀點說其知識分子的性格，即「游牧於權力之外者」⁴¹然而，話鋒一轉，賴先生特別從「名」的視域切入，將《莊子》的批判性格帶出：

毫無疑問，老、莊皆有視政治、社會為束縛的主張，甚至將束縛的關鍵所在，指向「名」對人的身心模塑與規定。亦即老、莊皆看到名言符號對人的權力支配性，若要獲得較徹底的自由，就必得省思語言對人的主體與身體的規範作用。然而，批判政治社會與名言符號的共構關係對人的束縛，卻不代表《莊子》所渴望的自由是一種完全沒有人間意味、沒有語言符號的純白烏托邦，倘若如此，《莊子》就不會特別刻描人如何在錯綜的「人間世」中來安身立命。⁴²

《老子》對於「名」持戒慎態度：「名可名，非常名。」⁴³、「名與身孰親？」⁴⁴甚至連帶出「不爭」、「處下」的理念。《莊子》承繼《老子》對於名的批判與省思，傾力解構名言與權力之間的共構關係，賴錫三先生以庖丁解牛為軸線，解剖當中的權力支配：

牛體所隱喻的人際複雜同時也必會是一個語言符碼的綿密網絡，而且名言符號網絡對身在其中的個人，帶有強制的支配性在，亦即名言已是權力的化身，一切價值系統莫不透過名言來呈現，一不小心價值符碼便淪為價值神話，而對人產生強大的權力支配性。⁴⁵

甚至，這樣「入游其樊而無感其名」的游刃工夫，能「在方內中游於方外」，而此轉圜有餘的智慧，正是庖丁這一形象所透漏出來的道家型知識分子典範，亦即在無所逃的人間場域中，以應物而無累不傷的全真姿態，進行深度的權力剖析。

只是，這樣的道家型知識分子是否也繼承了傳統儒士的某些特質，抑或超越了傳統儒士的本質，而轉向了新時代的批判向度？這樣的提問，必然有其內在結構的質變，甚至指向創新融合的可能。道家型知識分子，當然具備道家士者的姿態，能夠以不同的狀貌呈現其深不可測的內斂性格，應物時自在從容，游刃有餘。不同的是，當今社會的問題盤根錯節，環環相扣，道家型知識分子除了具備道家士者的工夫修養之外，亦同時要具備深刻的社會洞察能力，越過牛體的綿密網絡，以批判的刀刃迎向權力結構，

⁴¹ 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年，頁15。

⁴² 同前註，頁15。

⁴³ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁1。

⁴⁴ 同前註，頁121。

⁴⁵ 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，頁31。

並且「奏刀騷然，莫不中音」。然而，這樣的姿態，有別於傳統儒士的典型形象，亦非完全如隱士般與世隔絕，而是在入世與出世的模型之外，型塑一種「入而不入」的流轉能力，亦即同於應物而無累於物的應世智慧。而此「入而不入」的應世姿態，承繼了傳統儒士針砭時事的人世性格，卻也免除了積極入世之「知其不可而為之」所可能造成的強剛碰撞，「不入」則是立身於權力結構之外觀照，使自身與萬物保持一種空間，而這藉由工夫所騰出的距離，則是道家「隱士」的部分身影。綜上而論，道家型知識分子的「入而不入」即是在入與隱之間的一種特殊平衡，入因隱而能無累，隱因人而能應世。

三、薩依德《知識分子論》與道家型知識分子形象的對觀

此處以薩依德的理論入題，一方面是「知識分子」一詞本就起源自西方世界，一方面也藉由東西方對於知識分子的義界，對照箇中標準異同，透過《知識分子論》撐開道家型知識分子的理論空間，不僅張弛余英時先生對於知識分子僅限「儒士」的既定印象，也構接了道家型知識分子於當今社會的理論基礎性與發展空間。

首先，論及薩依德心目中理想知識分子的形象和性格與道家型知識分子的異同，就必須先界定其理想知識分子的狀貌：

我們都身處社會，都是國家的成員，具有一己的語言、傳統、歷史情境。知識分子服膺這些事實情況的程度如何？敵對的程度又如何？知識分子與體制（學院、教會、職業工會）以及世俗權勢的關係亦復如此。在我們的時代，這些組織收編知識分子的情況已經到了異乎尋常的程度。結果就像歐文（Wilfred Owen, 1893-1918）所說的：「律法學者推擠所有的人／大喊效忠國家。」因此，在我看來知識分子的主要責任就是從這些壓力中尋求相當的獨立。因而我把知識分子刻畫成流亡者和邊緣人（exile and marginal），業餘者，對權勢說真話的人。⁴⁶

⁴⁶ 艾德華·薩依德著，單德興譯：〈序言〉，《知識分子論》，臺北：麥田出版社，2011年，頁47。按薩依德詮釋流亡者：「流亡既是個真實的情境，就我的目標而言，也是個隱喻的情境。這種說法的意思就是：我對於流亡的知識分子的研判，來自本講開始時有關流離失所和遷徙的社會史和政治史，但並不限於此。甚至一輩子完全是一個社會成員的知識分子都能分為所謂的圈內人（insiders）和圈外人（outsiders）：一邊是完全屬於那個社會的人，在其中飛黃騰達，而沒有感受到強烈的不合或異議，另一邊是個人與社會不合，因此就特權、權勢、榮耀而言都是圈外人和流亡者。把知識分子設定為圈外人的模式，最能以流往的情況加以解說。」（頁105-106）；業餘者即：「不為利益或獎賞所動，只是為了喜愛和不可抹煞的興趣，而這些喜愛與興趣在於更遠大的景象、越過界線和障礙、拒絕被某個專長所

「薩依德重新界定他心目中真正的知識分子，不但不是參與體制者、科層官僚者、專業提供者一類屬於權力『內部性』的參與者與共享者，反而是能夠自覺和他所身處的語言、傳統、歷史、國族、政治等集體情境，保持『外部性』的關係者，因而更有可能保有真正自由的反思與批判。」⁴⁷不被權力結構收編，係薩依德所強調的知識分子的「外部性」，而這樣的「外部性」其實意味著能對權勢說真話的自由。《莊子·秋水篇》：

莊子釣於濮水，楚王使大夫二人往先焉，曰：「願以境內累矣！」莊子持竿不顧，曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎，寧其生而曳尾於塗中乎？」二大夫曰：「寧生而曳尾塗中。」莊子曰：「往矣！吾將曳尾於塗中。」⁴⁸

楚國派人往見莊子，以表委任政事之心，然莊子卻以神龜自喻，坦白其寧願拖曳呼息於塗泥，也不肯留骨藏之於廟堂。如此性格即相應於薩依德所謂於「外部性」保持警醒者，並不願為權力收編而喪失批判自由之人。

亦如同《莊子·秋水篇》所謂：

惠子相梁，莊子往見之。或謂惠子曰：「莊子來，欲代子相。」於是惠子恐，搜於國中三日三夜。莊子往見之，曰：「南方有鳥，其名為鵷鶩，子知之乎？夫鵷鶩發於南海而飛於北海，非梧桐不止，非練實不食，非醴泉不飲。於是鴟得腐鼠，鵷鶩過之，仰而視之曰：『嚇！』今子欲以子之梁國而嚇我邪？」⁴⁹

惠施膽顫莊子往見總有謀奪權力之心，深怕莊子取其位而代之，然莊子不以為然，反而以鵷鶩與鴟的對照暗諷惠施的小人之腹，一方面揶揄惠施棧戀權力如同鴟得腐鼠，從腐鼠一詞就可知曉，莊子對於權力的態度；另一方面則自比為「鵷鶩」僅以甘美之物為食，不貪慕權力所帶來的榮華富貴。

這樣的外部性「既然沒有職位要守護，也沒有地盤要鞏固、防衛的知識分子，具有某種根本上更令人不安的特質。」⁵⁰而這樣的特質，即是薩依德所說的：

根據我的定義，知識分子既不是調解者，也不是建立共識的人，而是全身投注於批評意識，不願意接受簡單的處方、現成的陳腔濫調，或平和、寬容的肯定

束縛、不顧一個行業的限制而喜好眾多的觀念和價值。」（頁131）

⁴⁷ 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，頁20。

⁴⁸ 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·下》，北京：中華書局，2016年，頁606。

⁴⁹ 同前註，頁607。

⁵⁰ 艾德華·薩依德著，單德興譯：《知識分子論》，頁50。

權勢者或傳統者的說法或作法。不只是被動地不願意，而且是主動地願意在公眾場合這麼說。這並不總是要成為政府政策的批評者，而是把知識分子的職責想成是時時維持著警覺狀態，永遠不讓似是而非的事物或約定俗成的觀念帶著走。⁵¹

「知識分子既不是調解者，也不是建立共識的人」，誠如《莊子》調儒墨各自以為是而以他為非：「故有儒、墨之是非，以是其所非，而非其所是。欲是其所非而非其所是」⁵²儒墨各執立場相互攻詰抨擊，以為自擁真理而非議他人。然而《莊子》這段話並非要站在誰的立場發言，而是回到心知的批判，不肯定也不否定，亦不輕易接受誰的說法，而是要「時時維持著警覺狀態，永遠不讓似是而非的事物或約定俗成的觀念帶著走」，正如《莊子》對於「成心」的檢討：「夫隨其成心而師之，誰獨且無師乎？奚必知代而心自取者有之？愚者與有焉。未成乎心而有是非，是今日適越而昔至也。是以無有為有。無有為有，雖有神禹，且不能知，吾獨且柰何哉！」⁵³每個人都具備其立場，帶著已成之見進入社會情境，必然有所摩擦。於此，當知識分子面對即便是約定俗成的觀念，亦要時刻反省甚至批判箇中似是而非之處。道家係批判儒家而起的學說，是對治禮樂崩壞時局而生的思想，老莊的批判精神亦落實於道家型知識分子的內在性格當中，其包含了薩依德論知識分子該有的理想性。更進一步來說，道家型知識分子超越於薩依德理想「知識分子」之處，在於東方文化的「工夫論」修養，即道家工夫的踐成：「無為」的涵養。

《老子》談「守柔」、「不爭」，《莊子》講「坐忘」、「心齋」，皆內涵於「無為」修養之中，是為道日損的實踐進路，道家型知識分子除了對外有所批判反思，於內更要涵養自身，才能應物而無累。這是道家型知識分子超越於西方知識分子之優位處，也是因應當今複雜社會所要具備的重要涵養。在《老子》脈絡中，「為士」實則與「為道」無分，善為士，意味要善為道，亦即體道工夫的踐履。從「守柔」、「不爭」再回觀《老子》對於士者的形狀描摹：「豫兮若冬涉川；猶兮若畏四鄰；儼兮其若容；渙兮若冰之將釋；敦兮其若樸；曠兮其若谷；混兮其若濁」⁵⁴遲疑慎重、警覺戒慎、沉穩端謹卻同時溫和親近，並且虛懷若谷。如此形象與性格，呼應薩依德理想知

⁵¹ 同前註，頁 74。

⁵² 〔清〕郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·下》，頁 69。

⁵³ 同前註，頁 62-63。

⁵⁴ 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 33。按王弼注：「冬之涉川，豫然若欲度，若不欲度，其情不可得見之貌也；四鄰合攻中央之主，猶然不知所趣向者也。上德之人，其端兆，不可覩，不可見，亦猶此也；凡此諸若，皆言其容象不可得而形名也；夫晦以理，物則得明，濁以靜，物則得清，安以動，物則得生。此自然之道也；孰能者，言其難也。徐者，詳慎也。」

識分子的想像，而這樣的性格係需要透過修養方能成就，故言工夫涵養之重要。再者，《莊子·大宗師》言：「行名失己，非士也」⁵⁵，「矯行求名，失其己性，此乃流俗之人，非為道之士」⁵⁶為了名利矯揉造作以求獲取更大的權勢地位，固然失去本真純粹，成玄英以為這是流俗之人，亦即《莊子》所謂「廟堂之神龜」、「鳴得腐鼠」之意。

只是，薩依德的理論僅就形象構造與性格塑形而言，卻無論即達成的方法，而道家型知識分子超越於其所定義的理想知識分子之處，即是此段藉其理論所反思且帶出的道家型知識分子的旨趣開展。

四、結語：道家型知識分子的催生：批判、修養與文化治療

吳汝鈞先生於《老莊哲學的現代析論》言道：「就現世關懷而言，道家無疑是比較淡薄的，這無論與儒家或大乘佛教比較，都是如此。傅偉勳先生亦說道家智慧如與儒家相比，對於政治社會、人倫道德等生命層面的純世俗性價值取向，沒有正面的啓導作用。但若進一步仔細地看，我們實在不能一言以蔽之地說道家缺乏現世關懷，對世俗莫不關切。」⁵⁷本論文嘗試在道家的應世思想中，藉以賴錫三先生「道家型知識分子」的理論建構，提出反思。一般對於道家的既定印象僅封限於對「無為」的誤解之中，而以為道家係出世之說，然而，從余英時先生論「士」的比較當中，可以見得，道家士者非僅限於儒士的視域之中，甚至，透過與薩依德《知識分子論》的對觀，更開顯出道家型知識分子在中國文化中的特殊優位性。

賴錫三先生指出：「一般經常以人文主義、自然主義，作為儒、道思想的標籤，並多少預設自然／人文之間的衝突矛盾，甚至二律背反。如此一來，道家似乎不具備人文意味。這種理解道家的方式，雖不能說全無根據，但顯然過於簡化而流於表層。首先，道家對人文地批判治療，確實是它顯著的特徵，但批判治療到底是為了徹底瓦解人文？還是可以活化人文？這是一個有待釐清的課題。」⁵⁸道家型知識分子透過對語言內在結構的鬆動，迫使人類對於心知活動的重新思考。《莊子·齊物論》：「夫道未始有封，言未始有常，為是而有畛也。請言其畛：有左，有右，有倫，有義，有分，有辯，有競，有爭。」⁵⁹大道未割則無有界域，語言命名則劃清物物之界，符號網絡日

⁵⁵ 同前註，頁 239。

⁵⁶ 同前註，頁 240。

⁵⁷ 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社有限公司，1998年，頁 208-209。

⁵⁸ 賴錫三：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，頁 494。

⁵⁹ [清]郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋·上》，頁 70。

趨複雜，卻免不了要走向表象化的符碼堆疊，而喪其物性之真。道家型知識分子有鑑於人文異化，而承繼且轉化儒家「士」精神的「入世」態度，以及道家應物無累的工夫實踐，在「入而不入」的拿捏之間，進行對文化的批判與治療。

知識分子游牧於權勢之外，擁有對權勢說真話的自由，然而真話於權力結構的爭鬥之中，猶如《老子》所謂「信言不美，美言不信。」⁶⁰只是，若現代知識分子未能警覺權力結構的外在影響，於人文歷史，生活環境皆可能致使危機的產生與擴大。道家型知識分子於現代社會的提出，在於剔除人文與自然的對立標籤，因道家並非反人文的學說，亦非超乎人文之外，而是能在如「道家／知識分子」二項看似壁壘分明的分線之中，打破傳統視域的框架，型塑一個適合於當今世界的道家學說詮釋，亦如於人文與自然的二分之際，以一種道家型知識分子的姿態發聲，彌合箇中對立形勢，轉向一種新形態的知識分子。

⁶⁰ [魏]王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁191。

徵引書目

- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局出版，2016年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，2012年。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，1989年。
- 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，1984年。
- _____：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1988年。
- _____：《士與中國文化》，上海：上海人民出版社，2003年。
- _____：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時代文化出版企業股份有限公司，2007年。
- 吳汝鈞：《老莊哲學的現代析論》，臺北：文津出版社有限公司，1998年。
- 郭慶藩撰，王孝魚點校：《莊子集釋》，北京：中華書局，2016年。
- 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局股份有限公司，2018年。
- 潘君茂：〈近代學者對《老子·第十五章》「士者」之詮釋及其現代意義〉，《東吳中文線上學術論文》第38期，2017年6月，頁75-86。
- 賴錫三：《莊子靈光的當代詮釋》，新竹市：國立清華大學出版社，2008年。
- _____：《當代新道家——多音復調與視域融合》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- _____：《道家型知識分子論：《莊子》的權力批判與文化更新》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年。
- 艾德華·薩依德著，單德興譯：《知識分子論》，臺北：麥田出版社，2011年。

The Legacy and Transformation of the Traditional Chinese Literati: How is a Modern Taoist Intellectual Possible?

Pan, Chun-Mao*

Abstract

The Taoist Intellectual is an ideal type proposed by Lai Xisan in his *Taoist Type Intellectual: Zhuangzi's Critique on Power and Cultural Renewal* published in 2013. This paper uses Yu Yingshi's narrative on the traditional Chinese shi to discuss how the Taoist type intellectual inherited and transformed the legacy of the shi. The discussion focuses on how the legacy of the socially engaged spirit of the Confucianist literati and the hermeticism of the Taoist tradition merged into the model of the Taoist type intellectual. The point of view of Said's *Representations of the Intellectual* is also considered to construct the space, modernity, and basis for the theory of Taoist Intellectualism. Finally, this paper presents a full account of the theory and practice for the critique, spiritual practice and cultural healing of the Taoist intellectual.

Keywords: Daoism, Shi and intellectual, Yu Yingshi, Lai Xisan, Said

* Ph. D. student, Department of Chinese Language and Literature, University of Taipei.

《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
陳正治
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
許印林之方志學述評
顧頡剛論《詩序》
客語用字待考錄
類疊與層遞修辭法概論
顧炎武離析《唐韻》以求古音分合析論
客語上古詞彙考
試論九年一貫《國語文課程綱要》內涵與特色
析論蘇軾詩中的形相直覺
臺灣當代文藝思潮引論

劉兆祐
丁原基
林慶彰
古國順
陳正治
葉鍵得
何石松
馮永敏
江惜美
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
劉逢祿《左氏春秋考證》的辨偽方法
宋代類書的文獻價值
客語用字待考續錄
由黃季剛先生從音以求本字論通假字
析論蘇軾詩中的心理距離
權力意志與符號的戲局——林耀德小說研究
皮日休的儒學思想
論北魏孝文帝的「六宗」說

吳哲夫
林慶彰
丁原基
古國順
葉鍵得
江惜美
許琇禎
劉醇鑫
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 | 許名瑄 |
| 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」、「𠂔」、「𠂔」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 |
| 陸燾《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
殷卜辭「賚」字及其相關問題 何銘鴻
- 殷卜辭中「尸」、「人」偏旁相通辨析 吳俊德
- 漢初月朔考索——以出土簡牘為線索 陳冠勳
- 論顏元事功思想中的「事物之學」 許名瑋
- 集解與輯錄體解題 王詩評
- 全臺首著驚書釋疑——兼論《警世盤銘》佚文調查報告 陳仕華
- 黃文瀚

第十三期 5 篇 (2015.6)

- 近十年 (2003-2012) 兩岸《易》學研究之趨向與展望
——以博碩士論文為範疇 孫劍秋、何淑蘋
- 華語職前教師運用多媒體於線上漢字教學初探 鄭琇仁
- 歷史關懷與詩性特質的交鋒
——李渝《溫州街的故事》與林耀德《一九四七高砂百合》比較 侯如綺
- 軍旅書寫、詩人和時代——以《家國、戰爭與情懷——國軍文藝金像獎
歷屆新詩得獎作品選輯》為討論文本 田運良
- 巾箱本與澤存堂本《廣韻》俗字比較——兼論與現今常用字關係 戴光宇

第十四期 5 篇 (2015.12)

- 戲曲經典的詮釋與再現——以《桃花扇》的崑劇改編本為例 沈惠如
- 在情與欲之間——《紅樓夢》人物中尤三姐、尤二姐、司棋、鴛鴦的身體書寫 林偉淑
- 國小國語文閱讀摘要教學之實踐與反思 馮永敏、賴婷妤、陳美伶
- 宋代書法相關論著的書寫特徵與承襲 王皖佳
- 從視角凸顯論古文中名動轉換的認知策略——以醫療事件框架為例 吳佳樺

第十五期 6篇 (2016.6)

介紹教育部五本語文工具書	葉鍵得
《論語》「諸」字用法探討	何永清
凝視與差異：嚴歌苓短篇小說中的移民男身	邱珮萱
畢沅《經典文字辨證書》字樣觀析探	邱永祺
《詩經·魏風》語言音韻風格探析	戴光宇
石成金《笑得好》之寓言研究	林怡君

第十六期 6篇 (2017.6)

《字鑑》編輯觀念探述	邱永祺
論姚文燮詩學觀：以《無異堂文集》、《昌谷集註》為討論範疇	陳沛淇
試析王國維〈《紅樓夢》評論〉之悲劇美學	陳秀絨
論中國書法「現代」與「後現代」的跨界思維與立論局限	郭晉銓
董仲舒天人思想再論	張伯宇
「比喻」在聲韻學教學上的運用	葉鍵得

第十七期 4篇 (2017.12)

隙縫中的聲響：嚴歌苓短篇小說中的移民女聲	邱珮萱
老子思想「致虛守靜」章再議——兼述其予太亟拳修煉養上的觀復	張志威
李商隱〈重有感〉晚清模擬析論——以陳玉樹〈擬李義山重有感〉兩組詩為例	張柏恩
論語境與國小國語文教學的關聯面向	黃惠美

第十八期 6 篇 (2018.6)

- | | |
|--------------------------------|-----|
| 台灣童話繪本《生肖十二新童話》之敘事策略探究 | 高麗敏 |
| 無鬼有妖的矛盾 蠡闕王充《論衡》的鬼神觀 | 張志威 |
| 論馮班《鈍吟書要》中「法」與「意」的辯證思維 | 郭晉銓 |
| 山林與城市之間——李東陽園林詩中的任隱情懷與景觀寄託 | 游勝輝 |
| 論唐、五代視域中的孟郊形象 | 黃培青 |
| 戰爭視野下流亡學生的成長史——論王鼎鈞《山裏山外》的生存體認 | 黃雅莉 |

第十九期 3 篇 (2018.12)

- | | |
|---------------------------|-----|
| 論《翰林筆削字義韻律鰲頭海篇心鏡》之編輯特色與流行 | 巫俊勳 |
| 文學作品對平仄的迷思 | 金周生 |
| 論廖玉蕙散文中的慈母教養思維 | 黃慧鳳 |

第二十期 5 篇 (2019.6)

- | | |
|--|------------|
| 論從擊鉢吟看清代臺灣香奩體的發展——以《詩畸》與《竹梅吟社詩鈔》為例
〈甲骨文斷代研究例〉析議 | 余育婷
吳俊德 |
| 唐代宗時期杜甫作品所呈現之時代獨特性 | 林宜陵 |
| 從《海東書院課藝》概觀晚清臺灣童生八股文教育 | 游適宏 |
| 歌仔戲《啾咪！愛咋》改編《愛情與偶然狂想曲》之跨文化編創探討 | 楊馥菱 |

第二十一期 7篇 (2019.12)

- | | |
|------------------------------------|-----|
| 韓非與「惡」的距離——法家「政治人」系統在漢語哲學場域中的陰影與重建 | 曾暉傑 |
| 朱陸異同論爭下的「陸-王」學術史脈——從陽明《朱子晚年定論》談起 | 田富美 |
| 朝鮮學者權克中《周易參同契注解》內丹思想研究 | 王詩評 |
| 陳宗賦律賦初探——簇事聯對與格律之極致化 | 陳姿蓉 |
| 《罕用國字標準字體表·艸部》之收字探析 | 巫俊勳 |
| 臺日常用漢字對比與對日華語教材編寫建議 | 張金蘭 |
| 傳統中國「士」的繼承與轉向：一個現代道家型知識分子如何可能？ | 潘君茂 |

《北市大語文學報》稿約

內容範圍

本學報每年出版兩期，六月、十二月份出刊，全年收稿，採隨到隨審，歡迎大專院校專兼任〈退休〉教師、博士生投稿。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：

- 一、「中國語文領域」登載有關中國文學、中國思想、語言學、文字學、中國語文教育等學術論文。
- 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。

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 3.17 公分）排版（請勿做任何特殊排版，以一般文字檔儲存即可）。

二、審查與退稿

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

三、文稿內容

「中國語文領域」

1. 著者：來稿請附個人簡介（註明最高學歷及畢業學校、所屬學校機構及職稱、學術專長），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
2. 標題：請附中英文標題，文字力求精簡；若加副標題，亦以簡要為尚。
3. 摘要、關鍵字：來稿請附中英文摘要（中文摘要限五百字以內；英文摘要以一頁為限）、中英文關鍵詞（五個為限）。
4. 字數：以中英文稿件為限，中文稿以 10,000 字至 30,000 字（以電腦字元計，並含空白及註解）為原則，英文稿以 15 頁至 30 頁打字稿（隔行打字）為原則。特約稿件則不在此限。譯稿以學術名著為限，並須附考釋及註解。所有來稿務請按本學報「中國語文領域撰稿格式」寫作，以利作業。
5. 撰稿格式：本學報「中國語文領域」論文之撰寫，請依照《中國文哲研究集刊》所定之寫作格式，內容參見
<http://literacy.utaipei.edu.tw/files/11-1053-3892.php?Lang=zh-tw>。

「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：

臺北市中正區愛國西路一號

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》撰稿格式

引自《中國文哲研究集刊》撰稿格式

為便利編輯作業，謹訂下列撰稿格式：

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

(一)引用專書：

1. 王夢鷗：《禮記校證》（臺北：藝文印書館，1976年），頁102。
2. 孫康宜著，李爽學譯：《陳子龍柳如是詩詞情緣》，增訂本（西安：陝西師範大學出版社，1998年），頁21-30。
3. Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 5-10.
4. René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, 3rd ed. (New York: Harcourt, 1962), p. 289.
5. 西村天因：〈宋學傳來者〉，《日本宋學史》（東京：梁江堂書店，1909年），上編(三)，頁22。
6. 荒木見悟：〈明清思想史の諸相〉，《中國思想史の諸相》（福岡：中國書店，1989年），第二篇，頁205。

(二)引用論文：

1. 期刊論文：

- (1) 王叔岷：〈論校詩之難〉，《臺大中文學報》第3期（1979年12月），頁1-5。
- (2) 林慶彰：〈民國初年的反詩序運動〉，《貴州文史叢刊》1997年第5期，頁1-12。
- (3) Joshua A. Fogel, “‘Shanghai-Japan’: The Japanese Residents’ Association of Shanghai,” *Journal of Asian Studies* 59.4 (Nov. 2000): 927-950.
- (4) 子安宣邦：〈朱子「神鬼論」の言說的構成——儒家的言說の比較研究序論〉，《思想》792號（東京：岩波書店，1990年），頁133。

2. 論文集論文：

- (1) 余英時：〈清代思想史的一個新解釋〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版事業公司，1976年），頁121-156。
- (2) John C. Y. Wang, “Early Chinese Narrative: The Tso-chuan as Example,” in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, ed. Andrew H. Plaks (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 3-20.
- (3) 伊藤漱平：〈日本における『紅樓夢』の流行——幕末から現代までの書誌的素描〉，收入古田敬一編：《中國文學の比較文學的研究》（東京：汲古書院，1986年），頁474-475。

3. 學位論文：

- (1) 吳宏一：《清代詩學研究》（臺北：臺灣大學中文研究所博士論文，1973年），頁20。
- (2) Hwang Ming-chorng, “*Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China*” (Ph.D. diss., Harvard University, 1996), p. 20.
- (3) 藤井省三：《魯迅文學の形成と日中露三國の近代化》（東京：東京大學中國文學研究所博士論文，1991年），頁62。

(三) 引用古籍：

1. 原書只有卷數，無篇章名，註明全書之版本項，例如：

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

- (2) [明] 郝敬：《尚書辨解》(臺北：藝文印書館，1969年《百部叢書集成》影印《湖北叢書》本)，卷3，頁2上。
- (3) [清] 曹雪芹：《紅樓夢》第一回，見俞平伯校訂，王惜時參校：《紅樓夢八十回校本》(北京：人民文學出版社，1958年)，頁1-5。
- (4) 那波魯堂：《學問源流》(大阪：崇高堂，寬政十一年〔1733〕刊本)，頁22上。

2. 原書有篇章名者，應註明篇章名及全書之版本項，例如：

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

3. 原書有後人作註者，例如：

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

4. 西方古籍請依西方慣例。

(四) 引用報紙：

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

(五) 再次徵引：

1. 再次徵引時可隨文註或用下列簡便方式處理，如：

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

註2 同前註。

註3 同前註，頁3。

2. 如果再次徵引的註不接續，可用下列方式表示：

註9 王叔岷：〈論校詩之難〉，頁5。

3. 若為外文，如：

註1 Patrick Hanan, "The Nature of Ling Meng-ch'u's Fiction," in *Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays*, ed. Andrew H. Plaks (Princeton: Princeton University Press, 1977), p. 89.

註2 Hanan, pp. 90-110.

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

註4 Hanan, "The Nature of Ling Meng-ch'u's Fiction," pp. 91-92.

註5 那波魯堂：《學問源流》（大阪：崇高堂，寬政十一年〔733〕刊本），頁22上。

註6 同前註，頁28上。

（六）注釋中有引文時，請註明所引註文之出版項。

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

七、徵引書目：

文末所附徵引書目依作者姓氏排序，中文在前，外文在後；中文依筆畫多寡，日文依漢字筆畫，若無漢字則依日文字母順序排列，西文依字母順序排列。若作者不詳，則以書名或篇名之首字代替。若一作者，其作品在兩種以上，則據出版時間為序。如：

王叔岷：〈論校詩之難〉，《臺大中文學報》第3期，1979年12月，頁1-5。

王汎森：〈明末清初的一種道德嚴格主義〉，收入郝延平、魏秀梅編：《近世中國之傳統與蛻變——劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》，臺北：中央研究院近代史研究所，1998年。

尤侗：《西堂雜俎三集》，《尤太史西堂全集》，收入《四部禁燬書叢刊·集部》第29冊，北京：北京出版社，2000年。

- 余英時：《歷史與思想》，臺北：聯經出版事業公司，1976年。
- _____：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業公司，2004年。
- 《清平山堂話本》，收入《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 西村天因：《日本宋學史》，東京：梁江堂書店，1909年。
- 伊藤漱平：〈日本における『紅樓夢』の流行——幕末から現代までの書誌的素描〉，收入古田敬一編：《中國文學の比較文學的研究》，東京：汲古書院，1986年。
- Sommer, Matthew. *Sex, Law, and Society in Late Imperial China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2000.
- Zeitlin, Judith. "Shared Dreams: The Story of the Three Wives' Commentary on *The Peony Pavilion*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54.1 (1994): 127-179.

八、其他體例：

- (一) 年代標示：文章中若有年代，盡量使用國字，其後以括號附註西元年代，西元年則用阿拉伯數字。
1. 司馬遷 (45-86 B.C.)
 2. 馬援 (4 B.C.-49 A.D.)
 3. 道光辛丑年 (84)
 4. 黃宗羲 (梨洲, 60- 695)
 5. 徐渭 (明武宗正德十六年[52]—明神宗萬曆十一年[593])
- (二) 關鍵詞不得超過六個。
- (三) 若文章中多次徵引同一本書之材料，為清耳目，可不必作註，而於引文下改用括號註明卷數、篇章名或章節等。

九、徵引資料來自網頁者，需加註網址。

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

十一、有關論文註記性質之文字，請置於第一條註腳之前。

《北市大語文學報》投稿者資料表

投稿序號：

姓名	中文			共同作者	(中英文姓名)
	英文				
連絡電話	手機： 市話：	E-mail			
聯絡地址	(郵遞區號□□□) 縣市 鄉鎮市區 村里 路街 段 巷 弄 號 樓				
服務單位	中文			職稱	中文
	英文				英文
論文名稱	中文				(字數)
	英文				
作者簽章：_____ 年 ____ 月 ____ 日 (備註：1. 如有兩位以上作者，每位作者均需簽名。2. 投稿者保證所投稿件為尚未公開發表之原創性論著。)					

投稿地址：10048 臺北市中正區愛國西路一號

電話：02-23113040#4412/4413

電子信箱：utch2013@gmail.com (學報專用信箱)

臺北市立大學《北市大語文學報》編輯委員會 (中國語文學系)

《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

第二十一期

刊期頻率：本刊為半年刊

出版年月：中華民國一〇八年十二月

創刊年月：中華民國九十七年十二月

編輯者：北市大語文學報編輯委員會

主編：梁淑媛 教授

編輯委員：王學玲 教授、余欣娟 助理教授、吳俊德 副教授、李嘉瑜 教授、
林啟屏 特聘教授、范宜如 教授、許朝陽 教授、黃美娥 教授、
廖棟樑 特聘教授
(依姓名筆劃順序排列)

執行編輯：陳怡雅、余詩涵

封面題字：施隆民 教授

發行所：臺北市立大學中國語文學系

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