

# 北市大語文學報

第 33 期

論王羲之的政治出處與抉擇

..... ◆陳慶元

王安石學派莊子學中的心性論

..... ◆呂依依

戴遂良《漢語入門》中的高程度副詞研究

..... ◆李 倩

1900年代基隆城隍廟著造呂祖《大洞經》探析

..... ◆李建德

臺北市立大學

中國語文學系

中華民國一一五年一月印行

# 北市大語文學報

## 第三十三期

### 目次

論王羲之的政治出處與抉擇 .....	陳慶元	1
王安石學派莊子學中的心性論 .....	呂依依	31
戴遂良《漢語入門》中的高程度副詞研究 .....	李倩	61
1900年代基隆城隍廟著造呂祖《大洞經》探析 .....	李建德	95
<b>【附錄】</b>		
《北市大語文學報》總目錄（含《應用語文學報》）.....		131
《北市大語文學報》稿約.....		145
《北市大語文學報》撰稿格式.....		149
《北市大語文學報》投稿者資料表.....		155
《北市大語文學報》投稿者聲明及著作授權書.....		156



《北市大語文學報》第三十三期；1-30 頁  
臺北市立大學中國語文學系 2026 年 1 月

## 論王羲之的政治出處與抉擇\*

陳慶元\*\*

### 【摘要】

無論在中國文學史或藝術史上，王羲之都有其重要的地位，然而在東晉門閥政治中，王羲之的角色亦相當特殊。身為琅邪王氏的一員，又處於皇室與門閥權力傾軋的政治漩渦中，王羲之是如何從「無廊廟志」到官居要職？又為何在仕途達到頂峰時戛然辭官？而對政治生涯中所遭遇種種難題所做出的抉擇，又有怎樣的意蘊？本文論述王羲之在個人心境與現實考量下的出處與政治抉擇。將其仕途概分前後二期，從政治、經濟、社會文化等方面，探究如何在折衝於各勢力間，仍能取得個人與家族的利益。且判斷辭官歸隱的決定，並非意氣之爭而是有著審時度勢的謀算。經由本文的研究，呈現出除文學藝術形象外，王羲之在東晉門閥政治中的另一面貌。

關鍵詞：王羲之、出處、士族、門閥政治、東晉

2025.07.30 收稿，2025.12.12 通過刊登。

\* 本文為國科會專題研究計畫：「政治、士族與文學場域中的王羲之及其家族研究」（MOST 111-2410-H-029-053）之部分研究成果，謹向二位匿名論文審查委員致謝。

\*\* 東海大學中國文學系教授。

## 一、前言

東晉一朝（317-420）自司馬睿（276-322）於建康稱帝至劉裕（363-422）廢恭帝司馬德文（385-421）止凡百有四年，基本上均呈現一種「皇弱族強」的皇室與士族共治型態。田餘慶稱此型態為「門閥政治」，更謂「嚴格意義的門閥政治只存在於江左的東晉時期」。<sup>1</sup>事實上，「門閥政治」所指涉的不僅是政治層面，其影響所及更涵蓋了經濟、社會、文化等範疇。法國社會學家皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）曾提出「場域（field）理論」，他說「根據場域概念進行思考就是從關係的角度進行思考」，「一個場域可以被定義為在各種位置之間存在的客觀關係的一個網絡（network），或一個構型（configuration）」。<sup>2</sup>場域有大有小，大場域中往往包含數個小場域，而各場域皆有自身邏輯與客觀關係，各場域雖獨立自主，但彼此間亦相互聯繫。準此，「門閥政治」可視為一大場域，其下又有政治、經濟、社會、文化……等小場域。這些小場域看似各自發展，卻也彼此勾連，共同浸淫於東晉門閥政治的大場域中。

東晉文人，要想在門閥政治的場域中取得一席之地，就必須能夠在各個小場域頭角崢嶸。綜觀整個東晉時期準此要求者，王羲之（303-361）顯然是代表性人物。在世人眼中，王羲之的書法成就無需質疑，鍾愛其書藝近乎偏執的唐太宗李世民（599-649）以帝王之姿於《晉書》為其傳作制曰：「詳察古今，研精篆素，盡善盡美，其惟王逸少乎！」、「翫之不覺為倦，覽之莫識其端，心慕手追，此人而已。其餘區區之類，何足論哉！」<sup>3</sup>上行下效，「書聖」之尊稱，其來有自。與王羲之同時之人對其亦頗多讚譽，年少時周顛（269-322）、阮裕（？-？）及從伯王敦（266-324）、王導（276-339）均對其器重有加。<sup>4</sup>其後則如庾亮（289-340）稱其「國舉」，殷浩（303-356）謂其「清貴人」、「清鑒貴要」，<sup>5</sup>均可見其於名士圈中之地位。而為人津津樂道的「蘭亭會」，更是將山水帶進了文人生活與文學創作，促進了其後山水文學的勃興。凡此種種，均表明王羲之在東晉各個場域，都有其不可抹煞的位置。

---

<sup>1</sup> 田餘慶：〈自序〉，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，2006年），頁2。

<sup>2</sup> 〔法〕皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）、〔美〕華康德（Wacquant, L. D.）著，李猛、李康譯：《實踐與反思：反思社會學導引》（北京：中央編譯出版社，2004年），頁133-134。

<sup>3</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》（北京：中華書局，1988年），卷80，頁2108。

<sup>4</sup> 《晉書》載：「年十三，嘗謁周顛，顛察而異之。時重牛心炙，坐客未噉，顛先割啗羲之，於是始知名。及長，辯瞻，以骨鯁稱，尤善隸書，為古今之冠，論者稱其筆勢，以為飄若浮雲，矯若驚龍。深為從伯敦、導所器重。時陳留阮裕有重名，為敦主簿。敦嘗謂羲之曰：『汝是吾家佳子弟，當不減阮主簿。』裕亦目羲之與王承、王悅為王氏三少。」同前註，頁2093。

<sup>5</sup> 庾、殷之語，分見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈賞譽第八〉72、80、100條，《世說新語箋疏》（臺北：華正書局，1993年），頁462、467、476。

然而，在外患不斷的局勢，以及門閥與皇室勢力相互傾軋的內憂下，身為琅邪王氏一員的王羲之，在整個宗族因王敦之亂與王導去世而漸趨下坡之際，是如何仍能拔萃於各場域，並維繫其家族勢力不墜？而「素自無廊廟志」的他，<sup>6</sup>又為何會官居要職，並能折衝於當時各勢力間？而後來的辭官歸隱，究竟是性喜閑逸、與王述（303-368）不和，還是有其他現實的因素？綜觀前人對王羲之的研究，多圍繞其書法成就和〈蘭亭集序〉的真偽與思想，並擴及宗教信仰問題，較少對前述門閥政治場域因素下王羲之自處與應世的內蘊有深入的探究。故本文希冀從當時門閥政治的現實環境角度切入，瞭解除文學藝術範疇外的王羲之面貌，以還其形象的完整性。

除史料文獻外，本文將以王羲之自著文本為重要佐參。惟王羲之現存文學作品較為完整者乃〈蘭亭集序〉與數首蘭亭詩作，寥寥可數，餘者絕大比例為書信手札。此類文本因字跡認定與內容脫略等因素，在解讀上多有困難，關於此點錢鍾書已有說明，<sup>7</sup>且多數實難考究其寫作時間。然書信手札往往較文學或理論之作更能呈現作者真實想法，周一良便謂：「王羲之書札信手寫來，不加雕飾，最足以窺見作者之思想風貌。其中亦頗有有助於知人論世，可與本傳相參證者。」<sup>8</sup>有鑑於此，筆者仍將王羲之書札視為本文探討之重要線索與證據，惟遇其意難解或時間不明之作，則捨之不論，以免牽強附會之弊。

## 二、從「素無廊廟志」到「以天下為心」

琅邪王氏可考之發跡為西漢王吉（？-48B.C.）始，後「經過文化途徑而演變成為士族者」<sup>9</sup>，然而在兩漢時，王氏在政治圈中都算不上是活躍的士族。直至王祥（184-268）於魏末「拜司空，轉太尉」，<sup>10</sup>王氏才在朝中有了顯赫的位置。入西晉後，王戎（234-305）、王衍（265-311）亦位至三公，雖於朝政未見有何實質影響力，但對

<sup>6</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2094。

<sup>7</sup> 錢鍾書言：「王羲之雜帖。按六朝法帖，有煞費解處。此等太半為今日所謂便條、字條。當時受者必到眼即了，後世讀之，卻常苦思而尚未通。……家庭瑣事，戚友碎語，隨手信筆，約略潦草，而受者了然。故竊疑受者而外，舍至親密契，即當時人亦未都能理會。此無他，匹似一家眷屬，或共事僚友，群居閑話，無須滿字足句，即已心領意宣。初非隱語術語，而外人猝聞，每不識所謂。概親友交談，亦如同道同業之上下議論，自成「語言天地」（the universe of discourse, das Symbolfeld, suppositio）。……彼此同處語言天地間，多可勿言而喻，舉一反三。」見氏著：〈全上古三代秦漢三國六朝文·一〇五·全晉文二二〉，收入《管錐編》（臺北：書林出版有限公司，1990年），第3冊，頁1108-1109。

<sup>8</sup> 周一良：《魏晉南北朝史札記》（北京：中華書局，2007年），頁90。

<sup>9</sup> 毛漢光：〈中古大士族之個案研究——琅琊王氏〉，《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁367。

<sup>10</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第三·王祥〉，《晉書》，卷33，頁988。

宗族地位的提升實有效功。尤其是王衍，除說服東海王司馬越（?-311）命王澄（269-312）、王敦（266-324）二人為荊州與青州刺史外，<sup>11</sup>可能還與之商議，遣司馬睿（276-322）偕王導南下建鄴（東晉改建康），從而導致日後的晉室南渡。<sup>12</sup>王衍的無心插柳，再經族弟敦、導的謀算，不但造成渡江初「王與馬共天下」的局面，<sup>13</sup>也使琅邪王氏一躍成為東晉門閥之首，其地位於元帝時達到頂峰。然也因功高震主，司馬睿對二人漸轉猜忌，王敦對帝位又狼子野心，終至跨元、明二帝的兩次叛變，茲不贅述。明帝時王敦的叛變失敗除致己身死外，也使王導落入尷尬的政治處境。出身寒族的荊州刺史陶侃（259-334）與潁川庾氏的豫州刺史庾亮均曾以不滿施政為由欲廢黜王導，事雖因時據京口的郗鑒（269-339）不支持而未成，然已見導下坡之勢。<sup>14</sup>

王羲之入仕正值此時，《晉書》載其「起家祕書郎，征西將軍庾亮請為參軍」。<sup>15</sup>考庾亮為征西將軍乃咸和九年（334），<sup>16</sup>正是陶侃、庾亮先後欲黜王導之時。庾亮既與王導不合，卻用其從子王羲之，除羲之本身條件的因素外，不能說沒有政治上的盤算。即將當時被視為琅邪王氏後起之秀的王羲之納己麾下，亦能使王導有投鼠忌器之慮。

王羲之父王曠（274-?）雖與敦、導為從兄弟關係，其事蹟卻流傳甚少。《晉書》言其首創元帝過江之議，《語林》亦言其「建江左之策」，可見或有立朝之功。<sup>17</sup>然據《資治通鑑》載曠於永嘉三年（309）與南犯的劉聰（?-318）「戰於長平之間，曠兵

<sup>11</sup> 《晉書》載：「衍雖居宰輔之重，不以經國為念，而思自全之計。說東海王越曰：『中國已亂，當賴方伯，宜得文武兼資以任之。』乃以弟澄為荊州，族弟敦為青州。因謂澄、敦曰：『荊州有江漢之固，青州有負海之險，卿二人不在外，而吾留此，足以為三窟矣。』識者鄙之。」見〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第十三·王戎附王衍傳》，《晉書》，卷43，頁1237-1238。

<sup>12</sup> 此處參採田餘慶之說。田氏認為司馬睿與王導受命過江乃司馬越、王衍的戰略部署。除軍事政治形勢的謀畫外，亦有搜括江南財富及糧食以備後援的用意，其實越、衍二人於時並未有南渡意。詳見氏著：《釋「王與馬共天下」》，《東晉門閥政治》，頁10-14。

<sup>13</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第六十八·王敦》，《晉書》，卷98，頁2554。

<sup>14</sup> 《晉書》載：「時王導輔政，主幼時艱，務存大綱，不拘細目，委任趙胤、賈寧等諸將，並不奉法，大臣患之。陶侃嘗欲起兵廢導，而郗鑒不從，乃止。至是，亮又欲率眾黜導，又以諮鑒，而鑒又不許。」見〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第四十三·庾亮》，《晉書》，卷73，頁1921-1922。

<sup>15</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第五十·王羲之》，《晉書》，卷80，頁2094。

<sup>16</sup> 《晉書》載：「陶侃薨，遷亮都督江、荆、豫、益、梁、雍六州諸軍事，領江、荆、豫三州刺史，進號征西將軍。」見〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第四十三·庾亮》，《晉書》，卷73，頁1921。陶侃卒於晉成帝咸和九年（334）。

<sup>17</sup> 《晉書》載：「元帝之過江也，曠首創其議。」見〔唐〕房玄齡等撰：《列傳第五十·王羲之》，《晉書》，卷80，頁2093。東晉裴啟所撰《語林》載：「大將軍、丞相諸人在此時閉戶共為謀身之計，王曠世宏來在戶外，諸人不容之。曠乃別壁闢之，曰：『天下大亂，諸君欲何所圖謀？』將欲告官。遽而納之，遂建江左之策焉。」見〔北宋〕李昉等撰：《居處部十二·戶》，《太平御覽》（石家庄：河北教育出版社，2000年），卷184，頁735-736。

大敗」，<sup>18</sup>其後便不知所終。無論生死如何，王羲之六歲時便已形同失怙，王曠並未留下太多庇蔭。《晉書》並未詳載承擔撫育之責者，然就羲之之作或可看出除母親外，兄與嫂亦扮演重要角色：

夙遭閔凶，不蒙過庭之訓，母兄鞠育，得漸庶幾。（〈祭墓文〉，頁 476）<sup>19</sup>

頓首頓首：亡嫂居長，情所鍾奉，始獲奉集，冀遂至誠，展期情願，何圖至此！未盈數旬，奄見背棄，情至乖喪，莫此之甚，追尋酷恨，悲婉深至，痛切心肝，當奈何奈何！（〈亡嫂帖〉，頁 316）

羲之兄為王籍之（？-331），嫂為周顛弟周嵩（？-324）女。<sup>20</sup>〈祭墓文〉中羲之自謂自幼失父而由母兄撫育，〈亡嫂帖〉則表現出長嫂如母，臨喪哀慟之情。或許也可因此解釋何以年僅十三的王羲之有機會謁周顛，且得顛先割牛心而知名。<sup>21</sup>史料關於王籍之的相關記載甚少，可見王曠一支在同輩的琅邪王氏中，相對處於弱勢，故王羲之能被王敦、王導看重，實緣於自身的才能。然而時運不濟，王敦之亂使王氏勢力大為削減，本已無直系血親庇蔭的王羲之，此時就連宗族的保障亦不可靠。<sup>22</sup>傳為美談的「坦腹東床」事，實可解讀為王導為拉攏郗鑒以制衡日益壯大的庾亮之政治手段。羲之所以得到青睞，除自身特質與郗鑒識人因素，於時王氏同輩之人少有傑出之人而有中衰之勢也是很大的因素，《世說新語》便有王導對子姪不令而感嘆之事。<sup>23</sup>身為弱勢家族與漸呈下坡的宗族一員，王羲之必然也必須肩負起振興與延續琅邪王氏榮光之責。這種與志相左的無奈，日後入仕仍不時出現於其作中，如〈報殷浩書〉：

<sup>18</sup>〔北宋〕司馬光等撰，〔南宋〕胡三省音注：〈晉紀九·孝懷皇帝中〉，《資治通鑑》（臺北：洪氏出版社，1980年），卷 87，頁 2744。

<sup>19</sup>本文所引王羲之所作文字，均以〔東晉〕王羲之著，丁太勰、劉運好校釋：《王羲之集校釋》（杭州：浙江大學出版社，2021年）為本。該書以〔明〕張溥輯《漢魏六朝百三名家集》（民國掃葉山房石印本）之《晉王右軍集》為底本，篇目次序亦依此。該書除參校相關文獻外，並有張溥未收文字編入「補遺」部分。詳情參該書〈凡例〉部分。以下所引羲之文字除必要外，概於所引文字後直述篇名與頁次，不另註明出處。

<sup>20</sup>王羲之嫂為周嵩女事，可由劉隗〈上言王籍周喪娶妻事〉證之：「文學王籍有叔母服，未一月，納吉娶妻，虧俗傷化，宜加貶黜，輒下禁止。妻父周嵩，知籍有喪而成婚，無王孫恥奔之義，失為父之道。」見〔清〕嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1995年），《全晉文》，卷 115，頁 2117 上。

<sup>21</sup>事見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2093。

<sup>22</sup>祁小春便言：「若以琅邪王氏諸子弟的出仕時間衡量，王羲之應屬於較晚起家者。……年二十二而無官，這可能與此前王敦的反亂事件有關。」見氏著：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》（臺北：石頭出版股份有限公司，2007年），頁 407。

<sup>23</sup>《世說新語》載：「王右軍在南，丞相與書，每歎子姪不令。云：『虎狔、虎犢，還其所如。』」見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈輕詆第二十六〉 8 條，《世說新語箋疏》，頁 832。

吾素自無廊廟志，直王丞相時果欲內吾，誓不許之，手跡猶存，由來尚矣，不於足下參政而方進退。自兒娶女嫁，便懷尚子平之志，數與親知言之，非一日也。<sup>24</sup>

此書乃殷浩勸其應護軍將軍之回信，可見王導早欲拔擢，惟其志在山林。即便此後屢遷要職，無奈之情依然未減：

六日，昨書，信未得去，時尋復逼，或謂不可以不恭命，遂不獲已。處世之道盡矣，何所復言？（〈恭命帖〉，頁37）

吾前東，粗足作佳觀，吾為逸民之懷久矣，足下何以方復及此，似夢中語耶。無緣言面為嘆，書何能悉？（〈十七帖二十八則之二〉，頁76）

「不可不恭命」、「處世之道盡」、「為逸民之懷久矣」，均可見王羲之的出仕並非初衷，很大的原因應是宗族需有後繼之人於朝中任要職，方能維繫勢力不墜。

王羲之初仕時，以秘書郎起家，王伊同言：「大抵魏晉之交，名公子起家，多為散騎黃門郎。……後則以秘書郎為常法。」<sup>25</sup>則以秘書郎起家，並無特出之處。然起家官品秩主要據父輩地位而非家族血統，<sup>26</sup>日人宮崎市定（1901-1995）認為與王羲之為郗鑒婿身份有相當關係，<sup>27</sup>可見前述「坦腹東床」的政治成分所言非虛。然即便其間王羲之對出仕有諸多無奈，為官之後，的確轉而展現了積極用世的一面。如曾與司馬昱（320-372）論治國之道的〈荀葛帖〉：

羲之死罪：荀、葛各一國佐命宗臣，觀其轍跡，實奇士也。然荀獲譏於憂卒，意長恨恨，謂其弘濟之心，宜被大道。諸葛經國達治無間然，處事而無玷累，獲全名於數代。至於建鼎足之勢，未能忘已。所謂命世大才，以天下為心者，容得爾乎？前試論意，久欲呈，多疾憤憤遂忘致，今送，願因暇日，可垂試省，大期賢達興廢之道，不審謂粗得阡陌不？（〈荀葛帖〉，頁70）

<sup>24</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2094。

<sup>25</sup> 王伊同：《五朝門第》（香港：中文大學出版社，1978年），頁38。

<sup>26</sup> 陳長琦言：「與世族命運息息相關的起家官高低，主要是根據其父輩的官爵地位，而不是其家族血統。」見氏著：《兩晉南朝政治史稿》（開封：河南大學出版社，1992年），頁45。

<sup>27</sup> [日]宮崎市定言：「一旦自秘書郎起家，就證明其家族為一等貴族。查考東晉名族的譜系，琅邪王氏最初實現從秘書郎起家者，並不是司徒王導的直系子孫，而是他的族子王羲之，這固然與本人人才俊有關，但他是太尉郗鑒女婿的身份，應該大有幫助。」見氏著，韓昇、劉建英譯：《九品官人法研究：科舉前史》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年），頁156-157。

帖中盛讚荀彧(163-212)、諸葛亮(181-234)二人治國之功，頗有有為者亦若是之意。然其中仍有蹊蹺，以諸葛亮之「無玷累、獲全名」對比荀彧因反對曹操(155-220)進封九錫而「獲譏憂卒」，「以骨鯁稱」的王羲之將二人並舉，<sup>28</sup>看似自許二人，實有暗示已於國政若似荀彧直言不諱，司馬昱可「容得爾乎」？可見羲之不出則已，既出必有為之心。又如〈與會稽王牋〉：

殿下德冠宇內，以公室輔朝，最可直道行之，致隆當年，而未允物望，受殊遇者所以寤寐長歎，實為殿下惜之。國家之慮深矣，常恐伍員之憂不獨在昔，麋鹿之游將不止林藪而已。願殿下暫廢虛遠之懷，以救倒懸之急，可謂以亡為存，轉禍為福，則宗廟之慶，四海有賴矣。<sup>29</sup>

司馬昱除政治身份外亦為清談名士，史載其「清虛寡欲，尤善玄言」、「雖神識恬暢，而無濟世大略，故謝安稱為惠帝之流，清談差勝耳」，<sup>30</sup>此牋目的雖為力諫北伐事，然可充分看出王羲之對清談玄虛風氣的不滿，<sup>31</sup>以及抗顏直諫的「骨鯁」本色。無論在琅邪王氏或東晉名士中，這種重實務而積極任事的精神並不多見。

王羲之入仕後之積極可從兩方面視之，首先是「嚴整吏治」。東晉偏安，門閥把持之下，施政以維護自家利益為前提，於政事多採寬鬆無為之策，以致吏治淆亂，貪瀆屢見，羲之多病之。會稽內史任內，曾遺當時尚書僕射謝尚(308-357)書，其中提及「自吾到此，從事常有四五，兼以臺司及都水御史行臺。文符如雨，倒錯違背，不復可知」、「倉督監耗盜官米，動以萬計，吾謂誅翦一人，其後便斷，而時意不同。近檢校諸縣，無不皆爾。餘姚近十萬斛，重斂以資姦吏，令國用空乏，良可歎也」，<sup>32</sup>均可見當時吏治之敗壞。王羲之採取嚴整的態度，如〈功曹帖〉：

省告，攝功曹事，一一屬以所求。寬逋廢守命，必欲肅之，是以間意。其志既立，不得不必行。(頁66)

<sup>28</sup> 《晉書》載王羲之：「及長，辯瞻，以骨鯁稱。」見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2093。

<sup>29</sup> 同前註，頁2097。

<sup>30</sup> 分見〔唐〕房玄齡等撰：〈帝紀第九·簡文帝〉，《晉書》，卷9，頁219、224。

<sup>31</sup> 《世說新語》載：「王右軍與謝太傅共登冶城，謝悠然遠想，有高世之志。王謂謝曰：『夏禹勤王，手足胼胝；文王旰食，日不暇給。今四郊多壘，宜人人自效。而虛談廢務，浮文妨要，恐非當今所宜。』謝答曰：『秦任商鞅，二世而亡，豈清言致患邪？』」見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈言語第二〉70條，《世說新語箋疏》，頁129。後人雖有質疑此事之真實性，然對王羲之不滿清談廢務則概無疑義。

<sup>32</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2098。《晉書》言此為遺謝安書，然考《晉書·謝安傳》，安任尚書僕射乃桓溫死後孝武帝寧康元年(373)事，於時王羲之早已過世。《晉書·謝尚傳》則謂謝尚於永和年間拜尚書僕射，與王羲之任會稽內史時間相符。故此書所遺對象應為謝尚而非謝安。

官吏對百姓逃亡避賦採寬鬆對待以致廢弛政令的現象，王羲之強調要嚴肅整飭，即使「間意」，即意見不一，也要決心貫徹。又如〈上虞縣事帖〉三則，均要求下屬不可遇難便退，現錄二、三則：

近所示，欲依上虞別上，申一期尋按，台報不聽上，當戮力于事，不可但復解散，君縣乃是今勝縣，而復以為難耶？（頁 41-42）

知足下以界內有此事，便欲去縣，豈有此理！此縣弊久，因足下始有次第耳。便當息意，今勅諸處事及（闕）縣者，馳書于臺中，論必釋然，故遣旨信示意。（頁 42）

前則訓示下屬不應因與有司意見相左便棄事，更以上虞已是當時狀況較好的縣治，更當戮力從公。然下屬似不改退意，故有後則以近乎斥責之語，要其繼續勉力而為。其間用字遣詞雖不乏尊卑之因，但亦看出「骨鯁」之性的展現。在〈深情帖〉中，羲之闡述為政之道：

然古人云：行其道，忘其為身。真卿今日之謂，政自當豁其胸懷，然得公平政直耳，未能忘己，便自不得行，然此皆在足下懷，願卿為復廣求於眾，所悟故多。（頁 54-55）

帖中勉勵對方為政應公正無私、廣求眾意。前述王羲之出仕並非初衷，然雖肩負維繫宗族榮光之責，卻並未全然僅顧自家利益，而是兼具家國使命的。這也可從入仕積極的第二面向，即「勤政愛民」看出。會稽內史任內，「東土饑荒，羲之輒開倉振貸。然朝廷賦役繁重，吳會尤甚，羲之每上疏爭之，事多見從」，<sup>33</sup>對災民開倉賑濟、免除賦役之舉措，的確表現苦民所苦之心。然史載「事多見從」則或可議，如羲之曾建請朝廷禁止釀酒以節糧食而終不獲許，對此寫下〈斷酒帖〉二則：

斷酒事終不見許，然守之尚堅。弟亦當思同此懷。此郡斷酒一年，所省百餘萬斛米，乃過於租，此救民命，當可勝言，近復重論，相賞有理，卿可復論。（頁 47）

百姓之命（闕）倒懸，吾夙夜憂此，時既不能開倉廩賑之，因斷酒以救民命，有何不可？而刑猶至此，使人歎息。吾復何在，便可放之，其罰謫之制宜嚴重，可如治日，每知卿同在民之主。（頁 48）

---

<sup>33</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2097。

此二帖對象或為時為吳郡內史的從弟王恰（323-358）。<sup>34</sup>從帖中可知，斷酒乃因不能開倉賑民退求其次之策，而中央猶不許，則可見無論開倉或斷酒之措，與朝廷有明顯扞格，而羲之仍堅持為民請命。帖中見「救民命」、「在民之主」之言，又夙夜憂民之倒懸，在愛民心切上，王羲之與多數門閥的取向亦有顯著的不同。毛漢光曾云：「因循型的政治行為似乎最能保持家族的生存及政治社會地位的繼續，自東晉以後，王氏皆服膺這種作風。」<sup>35</sup>毛氏將琅邪王氏概括為「因循型」的政治人物，意指在政治主張與行事上均以「守成」，即保有家族利益為準則。雖不能說王羲之完全擺脫此種作風而成為王氏中之異類，但在為官後抗顏主上、整肅僚屬、解民倒懸等種種表現，的確也展現了某些「變革」而不宜僅以「因循」視之。

綜上所言，出與處的王羲之可謂呈現兩種截然不同的面貌。或許可以這麼看待：「無廊廟志」的確為羲之本性，但「務實」的處世態度使得他在出仕抉擇上，於家族與本心間選擇了前者。也因著務實，而使為官後的王羲之對社稷帶著某種程度的使命感，這使命感時而逸出家族考量之外，而往往與東晉門閥政治有較為不同的展現。

### 三、仕途前期：周旋於皇室與郗、庾家族間

雖說入仕後的王羲之積極任事，頗具良吏風範，但這應視為「在其位謀其政」的為官態度。羲之恪盡職守、救民水火，固有其特出處，惟家族利益仍是其仕途之最大考量，此乃門閥士族的根本基因，自不待言。

細數王羲之政治生涯可概分前後兩時期，前期自起家秘書郎至卸任江州刺史，後期自殷浩請拜護軍將軍至會稽內史任內辭官止。王羲之於二期或各有不同的著重考量，但始終不脫與皇室及不同門閥勢力的周旋，藉此蓄積自身政經文化實力，以維家族地位之不墜。

王羲之以秘書郎起家，此為當時常法，然羲之屬起家晚者，或與王敦之亂有關，前節已述。《晉書》載秘書郎後庾亮請為參軍累遷長史，事實上略去了王羲之相當重要的經歷，即為「會稽王友」。《世說新語》劉孝標注引《中興書》曰：「羲之自會稽王友改授臨川太守。」<sup>36</sup>會稽王友一職，其工作實為伴輔當時尚年幼的司馬昱，司馬昱小王羲之十七歲，《晉書》載「咸和元年，所生鄭夫人薨。帝時年七歲，號慕泣血，

<sup>34</sup> 詳參〔東晉〕王羲之著，丁太鏗、劉運好校釋：《王羲之集校釋》，頁47。

<sup>35</sup> 毛漢光：〈中古大士族之個案研究——瑯琊王氏〉，《中國中古社會史論》（臺北：聯經出版事業公司，1997年），頁392。

<sup>36</sup> 見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈品藻第九〉47條，《世說新語箋疏》，頁526。

固請服重。成帝哀而許之，故徙封會稽王。」<sup>37</sup>若以司馬昱七歲為會稽王而羲之即為會稽王友，則約與任秘書郎同時。秘書郎為掌圖書經籍之職，身兼會稽王友以輔司馬昱亦在理。值得注意的，前節所述王羲之對司馬昱的直諫，雖說與王的骨鯁性格有關，兩人自昱幼時便建立之深切情誼因素也不能忽略。日後羲之赴會稽內史上任，曾作〈殊遇帖〉：

羲之死罪：復蒙殊遇，求之本心，公私愧嘆，無言以喻。去月十一日發都，遠  
遠朝廷，親舊乖離，情懸兼至，良不可言。且轉遠，非徒無諮覲之由，音問轉  
復難通，情慨深矣。故旨遣承問，還願具告，羲之死罪。（頁 37）

尺牘中「死罪」之前後具禮語，乃表惶恐敬畏意，多呈上級或尊長時用，此帖對象乃司馬昱應無誤。帖中顯示任會稽內史一職顯然與司馬昱有關外，亦表現出對昱之離情與關心。內史一職雖為地方官員，但會稽內史在東晉實有不同一般的地位。學者研究指出：「揚州是東晉朝廷主要的財賦之地，而揚州財賦，又主要來自吳會。……作為股肱望郡的會稽，因其重要的經濟地位，使作為郡守的會稽內史顯得尤為重要，地位亦不斷上升。」<sup>38</sup>司馬昱安排王羲之出任此職，顯然表現對其之信賴。然或謂此帖為官場應酬文字，則可再看以下數帖：

信所懷，願告某中并爾郎子意同異，復云何？邈然無諮叙之期，每賜翰墨，使  
如斲展。羲之死罪。（〈郎子帖〉，頁 294）

羲之死罪：累白想至。雨快，想比安和，遲復，承問。下官劣劣，日前可，力  
白不具，王羲之死罪。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（六十六），頁 370）<sup>39</sup>

羲之死罪：累白至也？辱十四日告，慰情，念轉塞，想善平和，下官至匆匆，  
自力白。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（九十二），頁 386）

觀此三帖中「每賜翰墨」、「累白」等語可知，兩人書信往來頻仍，而就帖中所言多日常生活與身體狀況（尤其還提及自身「劣劣」）等，可知兩人的確有君臣以外的師友情誼。這種情誼直至羲之辭官後仍持續，試觀下帖：

<sup>37</sup> [唐]房玄齡等撰：〈帝紀第九·簡文帝〉，《晉書》，卷 9，頁 219。

<sup>38</sup> 余曉棟、胡祖平：《東晉南朝會稽郡研究》（北京：人民出版社，2018 年），頁 91。

<sup>39</sup> 《王羲之集校釋》中，將此 108 帖題為〈問慰朱諸帖〉，然考其所據 [明]張溥輯《漢魏六朝百三名家集·王右軍集》，篇目為〈問慰諸帖〉，故應為編輯之誤，本文據此改為〈問慰諸帖〉。

民以頃情事，不可不勲思自補，節勤，以食噉為意，乃勝前者，而氣力所堪不如。自喪，初不哭，不能不有時惻愴，然便非所堪。哀事損人故最深，益知不可不豁之。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（五十二），頁360）

自稱為「民」而非「下官」，可見已非官身。然與司馬昱言及日常飲食，以及傾吐喪妻之悲，以君民之別，非交情深厚者難有此尺牘往來。從帖中見兩人交誼，一方面解釋了何以王羲之能對司馬昱直言不諱，另一方面也說明王羲之仕途之所以頗為順遂且屢居要職，與司馬昱所代表的皇室助力應有很大關係。王心揚云：「家族利益有必要服從大局——即皇權——的需要，加強士族之間和君臣之間的和諧。王羲之便是其中之一。」<sup>40</sup>不可否認，王羲之的確因與司馬昱的交好而獲得了政治乃至於家族的利益，但必須認清的是，兩人的和諧並非純由利益出發，而是真實訴諸情感的，這是與其他士族的君臣關係相異處。

仕途前期除與司馬昱關係良好外，王羲之也與當時的高平郗氏、潁川庾氏有密切往來。先談郗氏。郗氏本非大族，郗鑾早先乃東晉初年江淮一帶之流民帥。由於元帝即位初政權未穩，除倚仗南下士族外，在軍事上亦頗需流民帥之助力。而流民帥身份不似世家大族，若要在流離處境生根立足，也需要晉室的支持。助皇室平王敦之亂是郗鑾政治生涯的重要轉捩點，然其反王敦未反琅邪王氏的決定，有助於郗氏在東晉的壯大，因為除皇室外，士族力量的支援也是相當重要的。王敦亂後的王導於當時正處於皇室疑忌與庾亮坐大的尷尬處境，亟需其他勢力的支持，正給予郗、王結合的空間。一般均讚賞郗鑾東床選婿有識人之明，但田餘慶直言：「郗氏求婿，首先選定琅邪王氏這一家族，然後於此家族範圍內訪求之。這就是說，婚姻先是求族，然後擇人。」<sup>41</sup>依《晉書》的記載，郗鑾的確是先遣門生向王導求婿，王導任其選之，事後才得知所選為羲之，可見當時的郗鑾對人選本是一無所知的。<sup>42</sup>王羲之娶郗鑾女郗璿（生卒年不詳），育七子一女，後則為子獻之（344-386）求婚事於郗家，見〈中郎女帖〉：

中郎女頗有所向不？今時婚對自不可復得，僕德意，君頗冷不？大都此亦當在君耶！（頁318）

<sup>40</sup> 王心揚：《東晉士族的雙重政治性格研究》（上海：上海古籍出版社，2010年），頁198。

<sup>41</sup> 田餘慶：〈論郗鑾〉，《東晉門閥政治》，頁50-51。

<sup>42</sup> 《晉書》載：「時太尉郗鑾使門生求女婿於導，導令就東廂遍觀子弟。門生歸，謂鑾曰：『王氏諸少並佳，然聞信至，咸自矜持。惟一人在東床坦腹食，獨若不聞。』鑾曰：『正此佳婿邪！』訪之，乃羲之也，遂以女妻之。」見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2093。

中郎為時任北中郎將的妻弟郗曇（320-361），此帖對象或為曇兄郗愔（313-384），乃羲之輾轉探求郗曇女的婚願，並望郗愔為其說項。後曇女道茂（生卒年不詳）果嫁獻之，羲之與郗氏的姻親關係，可見一斑。

為郗鑿所選，造成了在仕途上或許連當時的王羲之自己都預料不到的發展，即為庾亮所用。潁川庾氏起於漢末，然因家風始終消極處世，故勢力零散。此情況至庾亮而大變，《晉書》載：「元帝為鎮東時，聞其名，辟西曹掾。及引見，風情都雅，過於所望，甚器重之。由是聘亮妹為皇太子妃。」庾亮本身的名士條件以及外戚身份，加上王導勢力受王敦之亂而重挫，明帝（299-325）明顯重用庾亮，臨終前「引亮升御座，遂與司徒王導受遺詔輔幼主。加亮給事中，徙中書令。太后臨朝，政事一決於亮」。<sup>43</sup>可見至成帝（321-342）時，潁川庾氏對琅邪王氏在東晉政治圈中有取而代之之勢。對王導而言，王郗聯姻正如前述有制衡庾亮的目的存在。聯姻的結果是王羲之出線，無疑助長了他在琅邪王氏中的地位，後又為秘書郎暨會稽王友，庾亮敏銳的政治眼光自然投向了。前節已論，庾亮於征西將軍時欲廢黜王導，而於此時納羲之於麾下，實有政治上之考量。<sup>44</sup>可以說具王氏中堅與郗氏姻親的身份而能得到政敵之青睞，對王羲之是意外，但就當時政治情勢而言，又屬意料中事。

現存資料並不清楚王羲之在庾亮陣營時，兩人的關係如何。但從少數事後的記載，可看出即使庾亮在初始用羲之的政治判斷高於一切，但隨時間漸長，庾亮逐漸轉為對其人格與才能的賞識。如《晉書》載：「亮臨薨，上疏稱羲之清貴有鑒裁。遷寧遠將軍、江州刺史。」<sup>45</sup>顯然羲之接下來的仕途，與庾亮生前的舉薦很有關連。《世說新語》亦載：「庾公云：『逸少國舉。』故庾倪為碑文云：『拔萃國舉。』」<sup>46</sup>則表示庾亮看重羲之為國家推舉之材而對之極為讚許，從子庾倩（小字倪，？-371）仍為其作碑文，可見即便庾、王不合，王羲之與庾氏家族的關係始終交好。而王羲之對庾亮亦十分敬重而仰慕，這一方面或許來自庾亮對其的器重，另外或許跟亮「性好莊老，風格峻整」的人格特質與其相類有關。《世說新語》曾記載王導嘲諷庾亮經蘇峻（？-328）之亂後「風範小積」，而羲之反調亮「唯丘壑獨存」。<sup>47</sup>這帶有違逆王導味道的迴護，實可看出羲之對庾亮的態度，並不侷限於門戶之見。故在庾亮過世後，作帖如下：

<sup>43</sup> 以上分見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第四十三·庾亮〉，《晉書》，卷73，頁1915、1918。

<sup>44</sup> 祁小春言：「王羲之不但身屬琅邪王氏一族，作為優秀子弟而被期待，而且其妻族郗氏也是居間平衡的一股勢力。對庾亮來說，徵辟王羲之這種具有雙重背景身分者入府，無疑可以保持與王、郗的勢力均衡。」見氏著：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，頁410。

<sup>45</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2094。

<sup>46</sup> 〔劉宋〕·劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈賞譽第八〉72條，《世說新語箋疏》，頁462。

<sup>47</sup> 詳見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈容止第十四〉24條，《世說新語箋疏》，頁618。

庾雖篤疾，謂必得治力，豈圖凶問奄至，痛惋情深，半年之中，禍毒至此，尋念相摧，不能已已，况弟情何可任？遮等荼毒備盡，當何可忍視，言之酸心，奈何奈何！（〈何日西帖〉二則（二），頁 254）

此公立德由來，而嬰斯疾，每以惋慨，常冀積善之慶，當獲潛佑，契同昔人。尋憶（闕）事，緬然永絕，哀惋深至，未能喻心，省足下書，固不可言已矣，可復奈何！絕筆流涕。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（九十），頁 385）

前帖哀咸康五年七月至翌年正月（339-340），王導、郗鑒、庾亮相繼過世，帖中所哀主要對象乃庾亮，所言弟或為亮弟庾翼（305-345）。帖中極言對庾亮之慟及慰問庾翼之情。後帖更凸顯與庾亮生前，兩人惺惺相惜之情誼。從種種跡象可看出，王羲之受庾亮之辟，起初乃庾、王勢力傾軋所致，容有身不由己之無奈。然相處日久，一為有才，一為愛才，兩人似能突破二家恩怨隔閡，終成管鮑之交。

綜上所言，王羲之的仕途前期是在晉室及王、郗、庾三家四方角力下的結果。此時羲之值青壯年，並未表現「無廊廟志」的態度，這或許與歷王敦亂後，侷限於政治與家族因素，而對出仕與否並無太多自己的選擇，以及受司馬昱和庾亮的賞識有關。

#### 四、仕途後期：殷、桓政爭與會稽內史

自咸康八年江州刺史卸任至穆帝永和四年（342-348）因殷浩勸說而出任護軍將軍間，王羲之回歸一段近乎處士的生涯。《晉書》記載這段時間「朝廷公卿皆愛其才器，頻召為侍中、吏部尚書，皆不就」，<sup>48</sup>祁小春認為主因是朝中無羲之可信賴之親朋所致，而後來應殷浩之勸再度出仕，是因殷浩視羲之為心腹知己，而羲之全然信賴殷的結果，且殷浩是王導後的新興勢力。<sup>49</sup>這樣的說法是需要商榷的，事實上這段時間無論王、郗乃至庾氏均仍有人在權力核心，與羲之甚善的陳郡謝氏亦有人入朝，更重要的是司馬昱此時已掌握皇室主要權力，若謂羲之心中排除這些人而僅信賴殷浩，未免言過其實。且就當時新興勢力而言，殷浩絕非首選，歷徐州刺史、安西將軍、荊州刺史等要職，又入蜀滅成漢，聲望如日中天的桓溫（312-373）應無人出其右。若謂王羲之再度出仕是良禽擇木，則應選桓而非殷。王羲之如此長時間的潛遁，主要應該還是如其所言「無廊廟志」的性格所致。而三位引領羲之進入官場的長者前輩一時俱逝，也應對其心境有一定影響。只是身在山林，對朝政仍時有關心，如桓溫伐蜀事，作帖以壯聲勢：

<sup>48</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2094。

<sup>49</sup> 詳見祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，頁 415。

十四日諸問如昨，云西有伐蜀意，復是大事，速送袍來。（〈此聲帖〉二則（二），頁65）

「西」乃安西將軍桓溫，「速送袍來」意為「速速為我送上戰袍」，對桓溫伐蜀甚表贊同。桓溫伐蜀為永和初事，當時羲之仍未出仕，但可看出對國事的關心。

對於王羲之後來的再度出仕，一般皆認為殷浩的勸說起了很大的作用，主要是《晉書》中詳列了兩人關於此事的書信內容。殷浩與羲之甚善的確是不爭的事實，《世說新語》中，屢見殷浩稱讚羲之如：「逸少清貴人。吾於之甚至，一時無所後」、「清鑒貴要」。<sup>50</sup>羲之帖中亦常見與殷浩的情誼：

源書以發，吾欲路次見之，亦不欲停，甚。（〈源書帖〉四則（一），頁301）

源日有書，徑此界中而值吾病，不得見之，萬恨萬恨。似從魚浦，不知何日當進，足下必得見之也。（〈源書帖〉四則（四），頁303）

殷浩字深源，帖中表現欲見殷浩未得之憾。後力阻殷浩北伐而浩不從，羲之對殷浩的回應仍表現真摯的信賴：

時得殷侯答書，今寫示君。承無怒意，既而意謂速思順從，或有怨理，大小宜盤桓。或至嫌也，想復深思。（〈殷侯帖〉九則（二），頁123）

意即相信兩人雖有意見之爭，但浩必無怒意，彼此宜深思才不致互有埋怨，這是在深交之下方有的語氣。即使北伐事敗，羲之仍對殷浩被廢表示憂心：

得豫章書，為慰，想以具問，昨得都十七日書，賊徑還蠡臺，不攻譙，是其反善之誠也。想殷生得過此者，猶令人憂，期諸處分猶未定，羊參軍旦夕至也，遲一一。（〈殷侯帖〉九則（四），頁125）

殷廢責事便行也，令人歎悵無也。（〈殷侯帖〉九則（五），頁126）

前帖乃殷浩為姚襄（?-357）所敗事，羲之憂心殷浩因此遭受處分。後帖則朝廷已決定將殷廢為平民，羲之為其悵歎不已。在當時桓溫權傾一時的情況下，王羲之仍能逆勢表達對殷浩的關懷，情誼可謂深厚。但不宜因此武斷認為王羲之後期出仕實因殷浩靠交情的請託，王羲之決定復出，其實有著更複雜的因素。

從《晉書》中對殷浩勸進的回信，便可看出王羲之其實並非全然拒絕出仕，只是對護軍將軍一職羲之並無意願。信中言道：「若蒙驅使，關隴、巴蜀皆所不辭。吾雖

<sup>50</sup> 分見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈賞譽第八〉80、100條，《世說新語箋疏》，頁467、476。

無專對之能，直謹守時命，宣國家威德，固當不同於凡使，必令遠近咸知朝廷留心於無外，此所益殊不同居護軍也。」<sup>51</sup>考護軍將軍「本秦護軍都尉官也。……魏初，因置護軍將軍，主武官選，隸領軍，晉世則不隸也」，<sup>52</sup>故護軍將軍本為戍衛宮城之長，至晉則兼選拔武官之責，位不可謂不重。然羲之願棄此職而欲遠赴關隴、巴蜀之地，名為宣德，實為外放，其間的確頗堪玩味。

究其緣由，實與司馬昱有關。桓溫滅蜀後聲威大振，司馬昱忌憚其勢，故引殷浩以抗溫。<sup>53</sup>眾只見殷浩以與羲之情誼請託出仕，卻忘司馬昱亦與羲之有長久深交之誼，且以君王之姿召辟，有〈發詔帖〉為證：

遂當發詔催吾，帝王之命，是何等事。而辱在草澤，憂歎之懷，當復何言。見足下一一。（頁 66-67）

可見除殷浩之書外，司馬昱的詔命，使羲之實難推卻。以其才識，何嘗不明显的、浩的用心。然羲之不願捲入政治是非中，故寧棄護軍將軍而遠離都城之紛擾。

與昱、殷的情誼尚不值自己捲入政爭的浪潮中，一方面許是對桓溫勢力的忌憚，畢竟時至永和年間，琅邪王氏已無能左右政局之人，<sup>54</sup>王羲之是否真能不顧家族安危而與昱、浩對抗如日中天的桓溫實大有可疑。再者，羲之與桓溫關係並非陌路，如〈安西帖〉七則（七）：

得征西近書，委悉為慰。不得安西許有問，不知何久。長風書平安，今知殷侯不久留之，甚善甚善。（頁 117）

「征西」即時為征西將軍的桓溫，「安西」為安西將軍謝尚，殷侯即殷浩，長風則不明。此帖呈現出王羲之與桓溫、謝尚等都有交情。再度出仕後，從對浩、溫二人的北伐態度亦可看出羲之非一味傾向殷浩，此點待後文詳論。至辭官後，與桓溫的交情似更加深厚，如〈白牒帖〉：

五月二十七日，州民王羲之死罪死罪：此夏復便半（闕），惟違離，眾情兼至，時增傷悼，頃水雨未之有。不審尊體如何？得疾除也？不承近問，馳企，民自

<sup>51</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2094。

<sup>52</sup> [唐]房玄齡等撰：〈志第十四·職官〉，《晉書》，卷 24，頁 740。

<sup>53</sup> 《晉書》載：「時桓溫既滅蜀，威勢轉振，朝廷憚之。簡文以浩有盛名，朝野推伏，故引為心膂，以抗於溫，於是與溫頗相疑貳。」見 [唐]房玄齡等撰：〈列傳第四十七·殷浩〉，《晉書》，卷 77，頁 2045。

<sup>54</sup> 田餘慶云：「王允之是企圖以軍事實力維持王氏家族利益的最後一人。王允之死後，琅邪王氏雖然還是代有顯宦，宗族不衰，但基本上是靠祖宗餘蔭，靠社會影響。由此到晉末為止，真能影響政局的人是一個也沒有了。」見氏著：〈庾氏之興和庾、王江州之爭〉，《東晉門閥政治》，頁 105。

服橡屑，下斷，體氣便自差強，此物益人斷下，去陟釐、劫樊遠也，以為良方。謹及，因青州白牒，不備。羲之死罪死罪。（頁 191-192）

白牒為未用官印的公文，王羲之辭官為民後稱己之書信為「白牒」，桓溫曾任琅邪太守，故對桓溫常自稱「州民」，帖中「青州」乃郗鑿甥青州刺史周翼（生卒年不詳），此帖乃託周翼轉交桓溫，故言「因青州白牒」。綜觀全文除對桓溫關心問安外，並自言病情以及藥方。內容與官場無涉，毫無應酬意味，可證兩人情誼。溫弟桓雲（?-360）因病暴卒，時已至羲之晚年，羲之對桓溫表哀慟之意溢於言表：

州民王羲之死罪：賢弟逝沒，甚痛，奈何！白箋不備。羲之頓首。（〈東書堂帖〉二十四則（十一），頁 457）

可見直至晚年，王羲之與桓溫始終保持深厚的關係，輕易因司馬昱與殷浩的勸進出仕，就認為羲之向二人完全靠攏而與桓溫對立的觀點，可說是過於武斷的。

瞭解王羲之與殷浩、桓溫私下的關係後，再將目光回到羲之拜護軍後的後期仕途生涯。前已提及，王羲之在與殷浩的回信中表明不願接任護軍一職，但終「既拜護軍，又苦求宣城郡，不許，乃以為右軍將軍、會稽內史」。<sup>55</sup>《晉書》此處記載過於簡略，實則此段時間長達近三年餘。王羲之終拜護軍主要還是司馬昱的關係，惟其後「苦求宣城郡，不許」則是值得玩味的事。現存資料並不清楚拜護軍與求宣城郡之間相隔多久，亦不明何以王羲之要「苦求」宣城郡而終歸「不許」。筆者推測，拜護軍與求宣城應非同時發生，以宣城郡之位置，乃建康南方即今安徽東南境與浙江交界處。羲之本不欲接任護軍又無法違逆司馬昱之意，故於接任後一段時間便欲離開京城是非之地，但若請離之地過遠又恐不為昱所肯，宣城郡既為江南要地，又離建康不遠，王羲之因此「苦求」是很有可能的。只是仍為司馬昱不許，可見司馬昱和殷浩亟需王羲之的輔佐以抗桓溫。

王羲之苦求宣城郡未果，便由護軍將軍改任右軍將軍。《中國歷代職官詞典》言：「魏、晉以來，中軍、前軍等將軍多非領兵官，亦不常置，通常僅為虛銜。東晉王羲之為右軍將軍，世號王右軍，即其例。」<sup>56</sup>顯然司馬昱與殷浩於時是以虛職欲留羲之為己用，羲之一生所任官職或以此最無實績，後世卻多以銜此號之，實難令人理解。

雖說司馬昱先引殷浩抗桓溫，再由殷浩出面勸說王羲之出仕，然並未見王羲之與桓溫有明顯對立情事。永和七年（351），桓溫挾平蜀之勢「欲率眾北征，先上疏求朝

<sup>55</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2094。

<sup>56</sup> 沈起煒、徐光烈編著：《中國歷代職官詞典》（上海：上海辭書出版社，1993年），頁 100。

廷議水陸之宜，久不報。時知朝廷杖殷浩等以抗己，溫甚忿之，然素知浩，弗之憚也。……聲言北伐，拜表便行，順流而下，行達武昌，眾四五萬。……簡文帝時為撫軍，與溫書明社稷大計，疑惑所由，溫即迴軍還鎮」。<sup>57</sup>此次風波對晉室而言，顯然是極大的衝擊。司馬昱顯然欲先發制人，將殷浩推向北伐前線，以遏桓溫氣勢。王羲之於該年轉任會稽內史，對他而言可算一償離京夙願，但司馬昱選擇在此緊迫時局反將羲之遠調，實有其戰略盤算。前節已提及，會稽內史地位重要，乃因會稽的經濟實力。《宋書》云：「會土帶海傍湖，良疇亦數十萬頃，膏腴上地，畝直一金，鄆、杜之間，不能比也。」<sup>58</sup>在殷浩北伐前夕將王羲之調至會稽，顯然是為戰爭的後勤作準備，而願將此重任交予王羲之，足見司馬昱對其的倚重與信任。

任會稽內史，自是王羲之可遇不可求之事。一來能離開建康這是非之地，二來會稽乃僑姓士人聚居地。陳寅恪便言：「北來上層社會階級雖在建鄴首都作政治活動，然其殖產興利為經濟之開發，則在會稽臨海之地域。故此一帶區域亦是北來上層社會階級的居住之地也。」<sup>59</sup>對於王羲之乃至其家族而言，至會稽任職有兩方面的利益。一乃增加經濟實力，以職務之便逕行購置田產，如〈丘令帖〉所言：

丘令送此宅圖，云可得三十畝，爾者為佳，可與水丘共行視，佳者，決便當取，問其賈。（頁 204-205）

丘令及水丘或指當時山陰縣令丘髦（生卒年不詳），<sup>60</sup>宅圖即似今之地籍圖資，下屬送宅圖，羲之認為水土若佳便欲購之，這顯然不會只是單一個案。羲之於會稽任內田產之豐，甚至還有借地之事，如〈吳興帖〉三則（三）：

墳墓在臨川，行欲改就吳中，終是所歸，中軍往以還，田一頃烏澤，田二頃吳興，想弟可還以與吾，故示，想弟居意，故如往言，思終高也，是以思同之。（頁 216）

羲之欲遷葬位臨川的母兄之墓至會稽，順帶提醒收帖對象歸還烏澤、吳興共三頃田地。可見除田產豐外，又可藉借貸田地獲取利益。甚至還有以內史之位助土地兼併事，如〈餘姚帖〉：

<sup>57</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第六十八·桓溫〉，《晉書》，卷 98，頁 2569-2570。

<sup>58</sup> [梁]沈約：〈列傳第十四·孔季恭羊玄保沈曇慶〉，《宋書》（臺北：鼎文書局，1990 年），卷 54，頁 1540。

<sup>59</sup> 陳寅恪：〈述東晉王導之功業〉，《金明館叢稿初編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年），頁 70-71。

<sup>60</sup> [東晉]王羲之著：丁太鏗、劉運好校釋，《王羲之集校釋》，頁 205。

足下所欲餘姚地，輒勅驗，所須輒告。（頁44）

餘姚乃會稽轄下，足下不知為誰，惟帖中表示對方所欲之地勘驗後只要合意便可相告。

雖說王羲之任會稽內史時，對於吏治與民瘼不遺餘力，然並不表示作為良吏的同時毫不在意家族勢力的鞏固。從以上諸帖可看出，著力於家族經濟實力的積累，同時也可藉貸地與助併地事拓展個人人脈以及與其他士族的往來聯繫，這是一舉數得之事。

任會稽內史的另一利益，是更能依地利之便結交名士。王羲之自少年時期受周顛所重，後又歷司馬昱、郗鑒、庾亮、殷浩等名士讚許，再加上本身書藝之名早已遠播。在北來名士薈萃的會稽任地方之長，自然能結交許多當地名士。《晉書》言：「羲之雅好服食養性，不樂在京師，初渡浙江，便有終焉之志。會稽有佳山水，名士多居之，謝安未仕時亦居焉。孫綽、李充、許詢、支遁等皆以文義冠世，並築室東土，與羲之同好。」<sup>61</sup>實際交往，必不止史書所言。王欣曾論：「中古時期的家族競爭是有其內在邏輯的：運用政治權力去擴大經濟權力、文化權力；運用經濟權力去支撐政治權力，運用文化權力去鞏固和彰顯政治權力。」<sup>62</sup>這樣的說法與王羲之的舉措不謀而合，就「文化權力」部分，除結交名士形成會稽文化圈外，永和九年（353）出面號召而成就的「蘭亭會」，王羲之及其子幾全數參與（王操之除外）。<sup>63</sup>這種刻意讓當時多未達弱冠之年（除王玄之外）的家族成員走上名士舞台的作法，與家族勢力的經營有密切關連。張可禮云：「東晉的士族文藝世家，特別重視文藝，注意培養自己家族中的文藝人才，從而藉藝術文化來證明他們特殊地位的合理性，表現其高貴的文化素養，維護和振興自己的家族。」<sup>64</sup>事實也證明，蘭亭會一舉將王羲之家族的文化地位，推至前所未有的高峰，而儼然以文化領袖自居的王羲之，會後顯得躊躇滿志也就能令人理解了。<sup>65</sup>

但對晉室而言，安排王羲之出任會稽以助殷浩北伐的盤算並未如願。首先，王羲之欲作殷、桓二人之調人而不得，「時殷浩與桓溫不協，羲之以國家之安在於內外和，

<sup>61</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2098-2099。

<sup>62</sup> 王欣：《文學盛衰的權力因素：中國中古文學場域研究》（蘇州：蘇州大學出版社，2013年），頁38。

<sup>63</sup> 據《嘉泰會稽志》載：「《世說》以〈蘭亭敘〉為〈臨河序〉，賦詩者二十六人。不能賦，罰酒者一十五人。〈天章寺碑〉云：羲之、謝安、謝萬、孫綽、徐豐之、孫統、王彬之、王凝之、王肅之、王徽之、袁嶠之、郗曇、王豐之、華茂、庾友、虞說、魏滂、謝繹、庾蘊、孫嗣、曹茂之、曹華平、桓偉、王玄之、王蘊之、王渙之，各賦詩合二十六人。謝瑰、卞迪、丘髦、王獻之、羊模、孔熾、劉密、虞谷、勞夷、後綿、華耆、謝藤、任儼、呂系、呂本、曹禮，詩不成，罰三觥，合十六人。」見〔南宋〕施宿等撰：〈山陰縣·蘭渚〉，《嘉泰會稽志》（臺北：成文出版社有限公司，1983年），卷10，頁6321下。

<sup>64</sup> 張可禮：《東晉文藝綜合研究》（濟南：山東大學出版社，2001年），頁239。

<sup>65</sup> 《晉書》載：「或以潘岳金谷詩序方其文，羲之比於石崇，聞而甚喜。」見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2099。

因以與浩書以戒之，浩不從」，又「浩將北伐，羲之以為必敗，以書止之」，<sup>66</sup>與司馬昱和殷浩的原意大相逕庭。王羲之做出如此之政治判斷，概可由兩方面分析之。

一是殷浩並無將才。庾翼曾言殷浩：「此輩宜束之高閣，俟天下太平，然後議其任耳。」但薦桓溫於成帝則言：「桓溫有英雄之才，願陛下勿以常人遇之，常矜畜之，宜委以方邵之任，必有弘濟艱難之勳。」<sup>67</sup>羲之有識人之才，不可能不明此點。周一良言「桓殷兩人中羲之實服膺桓溫」<sup>68</sup>並非虛言，王羲之礙於與殷浩之交情或許不會品評二人優劣，但對於桓溫的北伐卻並不反對。永和十年（354）桓溫收復長安，「居人皆安堵復業，持牛酒迎溫於路者十八九，耆老感泣曰：『不圖今日復見官軍！』」，<sup>69</sup>羲之有〈渭南帖〉讚北伐之勝：

二十三日發至長安，云渭南患無他，然云苻健衆尚七萬，苟及最近雖衆由匹夫耳。即今尅此一段，不知歲終云何守之，想勝才弘之，自當有方耳。（頁 60）

帖中對桓溫的讚許與信心，可見羲之並未一味反對北伐，即使辭官後態度亦如是。永和十二年（356）桓溫再次北伐，破姚襄而收復洛陽，「溫屯故太極殿前，徙入金墉城，謁先帝諸陵，陵被侵毀者皆繕復之，兼置陵令」，<sup>70</sup>羲之作著名之〈破羌帖〉：

知虞帥云桓公以至洛，即摧破羌賊，賊重命，想必禽之，王略始及舊都，使人悲慨深。此公威略實著，自當求之於古，真可以戰，使人歎息。……（頁 102）

又如〈桓公帖〉七則（四）：

虞義興適送此，桓公摧寇，罔不如志，今以當平定，古人之美，不足比蹤，使人歎慨，無以為喻。（頁 103-104）

大讚桓溫之戰功與謀略，認為今人無可匹敵，相較對殷浩北伐的態度，品評可謂自在其中。

王羲之做出判斷的另一因素，是對北伐對會稽經濟的影響，這也是《晉書》中呈現的明顯理由。殷浩敗於姚襄後，王羲之所遺信中言道：

今軍破於外，資竭於內，保淮之志非復所及，莫過還保長江，都督將各復舊鎮，自長江以外，羈縻而已。

<sup>66</sup> 以上引文皆見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2094。

<sup>67</sup> 以上引文皆同前註。

<sup>68</sup> 周一良：《魏晉南北朝史札記》，頁 94。

<sup>69</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第六十八·桓溫〉，《晉書》，卷 98，頁 2571。

<sup>70</sup> 同前註，頁 2572。

而上陳司馬昱之信亦提及：

夫廟算決勝，必宜審量彼我，萬全而後動。功就之日，便當因其眾而即其實。今功未可期，而遺黎殲盡，萬不餘一。且千里饋糧，自古為難，況今轉運供繼，西輸許洛，北入黃河。雖秦政之弊，未至於此，而十室之憂，便以交至。今運無還期，徵求日重，以區區吳越經緯天下十分之九，不亡何待！<sup>71</sup>

對於王羲之所言，學者多從士族利益角度視之，認為北伐有損會稽士族的既得利益。如周一良云：「羲之出於高門大族，屬封建統治階級之最上層，其最終政治目的，不可能在鞏固封建統治之外有其他願望。……王羲之謂不欲以區區江左經營天下十分之九，又似對北伐持消極態度，前後不一，亦無庸諱言也。」<sup>72</sup>孫明君亦言：「會稽士族精英們需要聯合起來，統一思想，反對北伐，當是他們的共識。王羲之、孫綽反對北伐的實質在於維護士族階層的根本利益。」<sup>73</sup>持平而論，此類論述確有合理處，王羲之等士族在會稽苦心經營之經濟實力，若因北伐而毀於一旦，就家族利益而言，是絕對不能接受的，王羲之的反對北伐的確不免帶有圖利家族的思維，此點是不必諱言的。但何以反殷浩卻不反桓溫北伐？其中緣由頗難理解，推測或與永和九年前後江東大旱有關。前已提及當時東土饑荒，王羲之巡視郡內各地時，見四處荒蕪，頗有所感，寫下〈郡荒帖〉：

知郡荒，吾前東，周旋五千里，所在皆爾，可歎！江東自有大頓勢，不知何方以救其弊？民事自欲嘆，復為意，卿示，聊及。（頁46）

並第二節所論，殷浩北伐時期正值會稽一帶民生凋敝，無論王羲之是否以己利益為首要考量，以江東頹勢要支撐北伐所需大量物資實有困難，且的確有動搖國本之疑懼。以地方父母官之姿加上本人積極任事的為官理念，羲之反對北伐應有不同於其他士族的考量。甚至可以這麼認為，若在民生復甦以及自身經濟實力鞏固的前提下，王羲之對北伐其實並非徹底反對，從他讚揚桓溫北伐便可看出，除了識桓溫為將才外，會稽一帶於其時已從凋敝中恢復而有力支持亦有很大關係。

綜觀王羲之後期仕途，隨年齡漸長與歷練漸多，與前期相較有更多自主且老練的政治判斷與選擇。若說初始受制於司馬昱與殷浩情誼而未能施展，之後任會稽內史，拓展了除政治外的經濟與文化實力，可謂厚植自身家族且中興琅邪王氏漸衰之勢。其

<sup>71</sup> 二信皆見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2096。

<sup>72</sup> 周一良：《魏晉南北朝史札記》，頁91-92。

<sup>73</sup> 孫明君：〈蘭亭雅集與會稽士族的精神世界〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第2期（2010年3月），頁19。

中桓溫與昱、殷的政爭可說是給了王羲之絕佳的契機，羲之自身把握會稽內史的職位為己與家族謀得了最大的利益，其判斷不可謂不精準，抗顏主上與體察民瘼也為其增加了地方聲望，但這對他的仕途可說是雙面刃。殷浩的失勢造成桓溫的坐大，對司馬昱而言是孰不可忍之事，調和殷、桓及反對北伐，使王羲之在政治上逐漸失去了司馬昱的信賴，也間接導致了王羲之仕途的提前結束。

## 五、性格與政經考量下的辭官選擇

永和九年的蘭亭會使王羲之的文化聲望達到頂峰，然僅僅越明年，便於雙親墓前立誓辭官歸隱，其間變化之遽，多認為與王述不和有關。《晉書》花了大篇幅記載兩人之間不合之事：

時驃騎將軍王述少有名譽，與羲之齊名，而羲之甚輕之，由是情好不協。述先為會稽，以母喪居郡境，羲之代述，止一弔，遂不重詣。述每聞角聲，謂羲之當候己，輒洒掃而待之。如此者累年，而羲之竟不顧，述深以為恨。及述為揚州刺史，將就徵，周行郡界，而不過羲之，臨發，一別而去。先是，羲之常謂賓友曰：「懷祖正當作尚書耳，投老可得僕射。更求會稽，便自邈然。」及述蒙顯授，羲之恥為之下，遣使詣朝廷，求分會稽為越州。行人失辭，大為時賢所笑。既而內懷愧歎，謂其諸子曰：「吾不減懷祖，而位遇懸邈，當由汝等不及坦之故邪！」述後檢察會稽郡，辯其刑政，主者疲於簡對。羲之深恥之，遂稱病去郡，於父母墓前自誓曰……<sup>74</sup>

以下即錄誓文內容。此段記載亦見劉孝標注《世說新語》引《中興書》，內容大致相同，惟《中興書》未錄誓文，而末有「朝廷以其誓苦，不復徵也」二句。然《世說新語》將此置於〈仇隙〉篇中，內容則有明顯出入：

王右軍素輕藍田，藍田晚節論譽轉重，右軍尤不平。藍田於會稽丁艱，停山陰治喪。右軍代為郡，屢言出弔，連日不果。後詣門自通，主人既哭，不前而去，以陵辱之。於是彼此嫌隙大構。後藍田臨揚州，右軍尚在郡，初得消息，遣一參軍詣朝廷，求分會稽為越州，使人受意失旨，大為時賢所笑。藍田密令從事數其郡諸不法，以先有隙，令自為其宜。右軍遂稱疾去郡，以憤慨致終。<sup>75</sup>

<sup>74</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2100-2101。

<sup>75</sup> 前劉注引《中興書》與此文本，俱見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈仇隙第三十六〉5條，《世說

史書與《世說新語》的最大分別，是《世說新語》刻意放大了「仇隙」感，王羲之因素輕王述，故弔喪「不前而去」，即不趨前慰問喪主王述便離開，藉此羞辱王述。於是王述記恨，後為揚州刺史時「密令」下屬列舉會稽郡不法事，並令羲之「自行處置」，故羲之辭官，「憤慨而終」。此記載將王羲之描繪成自大無禮之徒，王述則成了心狹陰險之輩，是十分有問題的。首先，琅邪王氏是極重禮學之世家，又以喪禮為甚。祁小春曾以王祥臨終令訓子孫喪禮事，以及王羲之有許多弔喪告答書判斷：「王氏一族極重禮學，禮作為王氏家學傳統，族中精於此道者世代不乏其人，且名家輩出。在諸禮儀中，喪禮則尤為王家重視。」<sup>76</sup>王羲之本人亦強調人倫道德：

人理不可得都絕，每至屬致，使人多歎。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（十），頁335）

禮學世家加以本人重倫常，很難相信王羲之會因為輕視王述而有不合禮數之行徑。此外，即使如《晉書》所言，則羲之於述母喪雖未重詣，然已有「一弔」，不能全謂其輕慢。至於後來述聞角聲灑掃待之而羲之終不顧，或可說羲之刻意，但也可能是王述自己的誤會。總之，此事有被後人過份放大之嫌。<sup>77</sup>

至於王述，史載其為官「蒞政清肅，終日無事」，個性以直率著稱，「簡文帝每言述才既不長，直以真率便敵人耳。謝安亦歎美之」，雖「性急為累」，但「既躋重位，每以柔克為用。謝奕性粗，嘗忿述，極言罵之。述無所應，面壁而已。居半日，奕去，始復坐。人以此稱之」。<sup>78</sup>個性直率、待人柔克，實難想像面對王羲之便成了因記仇而暗箭傷人之入。再者，王羲之辭官後「與東土人士盡山水之游，弋釣為娛。又與道士許邁共修服食，採藥石不遠千里，遍游東中諸郡，窮諸名山，泛滄海，歎曰：『我卒當以樂死。』」<sup>79</sup>也絕非《世說新語》所言「以憤慨致終」。加以劉孝標注此條刻意引《中興書》，頗收「以正視聽」之效，故本文於此事傾向認定史書記載較近實情。

但《世說新語》的文本也並非毫無價值，我們將其對照《晉書》可發現，其間記載相同處有：1.王羲之素來輕視王述。2.王述先為會稽內史，羲之因述母喪服制而代之。

新語箋疏》，頁928-929。

<sup>76</sup> 祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，頁193。

<sup>77</sup> 如〔梁〕蕭繹便論：「王懷祖之在會稽居喪，每聞角聲即灑掃，為逸少之弔也。如此累年，逸少不至。及為揚州，稱逸少罪，逸少於墓所自誓不復仕焉。余以為懷祖為得，逸少為失也。懷祖地不賤乎逸少，頗有儒術。逸少直虛勝耳，才既不足以為高物，而長其狠傲；隱不違親，貞不絕俗，生不能養，死方肥遁，能書何足道也？若然，魏懿之善畫，綏明之善棋，皆可凌物者也。懷祖構怨宜哉。」見氏著：〈立言篇九下〉，《金樓子》（臺北：世界書局，1959年），卷4下，頁23。

<sup>78</sup> 以上皆見〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第四十五·王湛附王述傳〉，《晉書》，卷75，頁1963-1964。

<sup>79</sup> 〔唐〕房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷80，頁2101。

3.王述後遷揚州刺史，羲之成其所轄下屬，因之求朝廷分會稽為越州，事不成而為時賢所笑。4.王羲之乃稱病辭官。此四項或許可認為是客觀的史實。

首先是王羲之輕視王述的問題，這或許和琅邪王氏與太原王氏的門第之見以及王述很晚才發跡有關。王羲之本就自視甚高，如提及書藝，「每自稱『我書比鍾繇，當抗行；比張芝草，猶當雁行也』。曾與人書云：『張芝臨池學書，池水盡黑，使人耽之若是，未必後之也。』」<sup>80</sup>在自信中頗帶著自傲。《世說新語》曾載其未識支遁（314-366）前對待之輕慢，以及在好友王脩（334-357）、許詢（約 325-360）死後對二人議論苛刻而被孔巖（?-370）規誡事，<sup>81</sup>均可見王羲之素來便自矜傲人。而王述「安貧守約，不求聞達。性沈靜，每坐客馳辨，異端競起，而述處之恬如也。少襲父爵。年三十，尚未知名，人或謂之癡。司徒王導以門地辟為中兵屬」<sup>82</sup>對照出身琅邪王氏，年少便知名且起家秘書郎的王羲之，年逾三十才被辟為京城守軍的「癡人」王述竟「與之齊名」<sup>83</sup>自緣高層的他自不免心生怨懟。而王羲之早先又嘲諷王述為官最多止於尚書僕射，不可能任會稽內史。不料王述早在他之前便即任，而他赴會稽只是「代任者」的身份，而後在職務上更是屈居其下，種種發展對羲之可謂「情何以堪」，故做出將會稽自揚州獨立出來而另立越州的荒誕建言，會稽乃揚州政、經、文化重鎮，揚州乃晉室所在，自然不可能允准此案。而王述查會稽之弊，或有針對性，但如前節所言，王羲之在拓展經濟實力時，的確有便宜或逾法行事之事，以此責王述似不必。然王羲之本人對此頗有微言，如〈野大帖〉三則（三）：

吾惟辨辨，便知無復日也，諸懷不可言，知彼人已還，吾此猶有小小往來，不欲來者其野，近當往就之耳。不大思其方，不見可久理，而任之者悠然，此可歎息。（頁 265）

此當於王述查弊之時。羲之所說「彼人」即指王述，帖中表明心中清楚會稽內史一職已做不長久，與王述若不往來則「野」，即不合禮數，但即便往來也是迫於無奈，故

<sup>80</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2100。

<sup>81</sup> 〈文學〉載：「王逸少作會稽，初至，支道林在焉。孫興公謂王曰：『支道林拔新領異，胸懷所及，乃自佳，卿欲見不？』王本自有一往雋氣，殊自輕之。後孫與支共載往王許，王都領域，不與交言。須臾支退，後正值王當行，車已在門。支語王曰：『君未可去，貧道與君小語。』因論《莊子·逍遙遊》。支作數千言，才藻新奇，花爛映發。王遂披襟解帶，留連不能已。」〈規箴〉載：「王右軍與王敬仁、許玄度並善。二人亡後，右軍為論議更克。孔巖誡之曰：『明府昔與王、許周旋有情，及逝沒之後，無慎終之好，民所不取。』右軍甚愧。」分見〔劉宋〕劉義慶著，余嘉錫箋疏：〈文學第四〉36 條、〈規箴第十〉20 條，《世說新語箋疏》，頁 223、569-570。

<sup>82</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第四十五·王湛附王述傳〉，《晉書》，卷 75，頁 1961。

<sup>83</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2100。

「不思其方、不見久理」。「任之者」亦指王述，相較其「悠然」，羲之或有不如歸去之歎。

世謂王羲之因此稱病辭官，《晉書》更收其於雙親墓前之誓文，文中措辭懇切：「止足之分，定之於今……自今之後，敢渝此心。貪冒苟進，是有無尊之心而不子也。子而不子，天地所不覆載，名教所不得容。信誓之誠，有如皦日！」對於辭官之決心似無可懷疑。然有一帖，或可對此決心再予斟酌：

鄙疾進退，憂之甚深，使自表求解職，時以許，乃當是公私大計，然此舉不深，又不宜是之於始，二三無所成，可以示從，女其劣，欲知消息。（〈問慰諸帖〉上一〇八則（七十二），頁374）

帖中所言「自表求解職」，疑指稱病辭官事。若是，則從「此舉不深」可見羲之自謂未深思熟慮，又不宜提出後三心二意以致無成，需要收帖之人「示從」。羲之此帖，當然可以解作自想對朝廷而言，突稱病辭官對國政的不妥，但若言意表現對辭官態度的猶豫反覆似也未嘗不可。

其實不肯居王述之下是否為王羲之辭官的主要原因，是可以商榷的。前已論道，永和九年的蘭亭會使王羲之的聲望達到高峰，也使琅邪王氏至東晉中期仍能不墜。梁少鷹便提到蘭亭會：「東晉四大名門士族全列其會。名士孫綽及其子嗣、其兄統、桓溫子偉也臨其事。是時王氏掌門人導已作古多年，家族之人淡出政界。右軍於永和七年（351）任會稽內史，兩年後有此盛會，可見其聲名聞於當世，登高一呼，豪客駢集。琅邪王氏於東晉中期依然門第高顯，譽望高揚，不失為江左勝流者。」<sup>84</sup>然而同年殷浩北伐的失敗，使得王羲之本來穩固的政、經、文化三方實力，政治一方地位開始動搖。對司馬昱執意殷浩北伐的反對，以及當時會稽大旱下，不只對後援北伐提出質疑，反要求朝廷允許開倉賑民，種種作為都使司馬昱對其政治上的信賴逐漸削減，此外又表現出對桓溫平蜀及北伐的信服，或許都是王述所以得到重用而凌駕其上的原因。所以有人認為「由於殷浩的失勢，被認為是殷浩一系的王羲之，在當時的東晉政壇逐漸被邊緣化乃勢所必然」，<sup>85</sup>這其實是一種誤判。王羲之並非被殷浩的失勢所拖累，真正的原因是逐漸失去司馬昱的信任而被排除於權力核心之外。

度人審勢是王羲之的長才，他不可能未察覺政治風向的改變。在會稽一帶深耕許久，不論人脈、家業均已厚植。殷浩被廢以及司馬昱的轉向，加上「素無廊廟志」的個性，王述的因素與其說是辭官的導火線，不如說是給了王羲之一個從政治圈脫身的

<sup>84</sup> 梁少鷹：〈「蘭亭詩會」事象徵實〉，《王羲之研究二稿》（北京：榮寶齋出版社，2014年），頁104-105。

<sup>85</sup> 祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，頁430。

機會。當時桓溫的勢力逐漸坐大而脫離晉室的控制，對其他士族而言，他們不能接受單一士族獨大到威脅帝位，因為一旦皇室力量崩解，士族的既得利益也會隨之瓦解。故皇室與多數士族必然與桓溫對立，在此情況下，王羲之的處境便會十分為難。既然政局不穩，政治雖失勢但處會稽一隅的經濟、文化實力仍在，權衡得失下，王羲之選擇歸隱守成的方針應是對家族以及琅邪王氏的存續最好的選擇。

當然，助長這種決定的還有會稽的好山好水。早在王羲之尚在京師未任會稽內史前，對當地便有戀慕意：

得司州書轉佳，此慶慰可言！云與君數數，或采樂山崖，可願樂，遙想而已，云必欲剋餘杭之遲期，此不可言，要須君旨問，僕事中久，宜暫東。復令白便行還。便行當至剡槎上，二十日後還，以示。政當與君前期會耳，遲此，情兼二三。（〈司州帖〉五則（一），頁 228）

司州為羲之從兄王胡之（?-349），永和四年任司州刺史（至五年未任而卒）。此帖除問安外，並表達與胡之東遊餘杭、剡縣等地山水意。至於「初渡浙江，便有終焉之志」則是後話，前已論及，此不贅述。辭官之初曾與書謝萬（320-361），言道：

今僕坐而獲逸，遂其宿心，其為慶幸，豈非天賜！……比當與安石東游山海，并行田視地利，頤養閑暇。衣食之餘，欲與親知時共歡讌，雖不能興言高詠，銜杯引滿，語田里所行，故以為撫掌之資，其為得意，可勝言邪！常依陸賈、班嗣、楊王孫之處世，甚欲希風數子，老夫志願盡於此也。<sup>86</sup>

書中所言生活風貌恬淡怡然，又以陸賈（西元前 240-西元前 170）、班嗣、楊王孫（生卒年均不詳）等老莊信徒自許，頗有曠達之風。然自言「坐而獲逸」、「東游山海，并行田視地利」，便洩漏了王羲之歸隱後之生活並不因離開仕途而匱乏，而是有厚植的家業支撐。這再次證明了王羲之的辭官並非一時意氣，而是依恃長久累積的實力而決定的。

## 六、結論

被後人譽為「書聖」的王羲之，以其書法成就及著名的「蘭亭會」在文學和藝術史都有其重要地位，但也因此在很多時候會過於美化其事跡而失真。事實上，處於東晉門閥政治場域之中，身為重要士族琅邪王氏的一員，王羲之必然無法置身事外。而

<sup>86</sup> [唐]房玄齡等撰：〈列傳第五十·王羲之〉，《晉書》，卷 80，頁 2102。

他在出處與政治的抉擇，也必然受到各方角力與家族利益的牽絆。這是東晉士人的宿命，王羲之自然也無法擺脫。

從本文可知，王羲之的出仕的確帶著某種振興家族的使命，這與他「素無廊廟志」的性格著實抵觸，但家族興衰較個人志向更為重要的東晉環境下，他的走向仕途多少是帶著無奈的。然另一方面，務實的處世態度使得他一生的仕途雖稱不上豐功偉業，卻也可說是勤於國政與體察民瘼的良吏。這在多數以家族利益為優先甚至是唯一考量的東晉士人中，可說是十分難得的。

究其仕途，可概分前後二期。前期仍受王導庇蔭，後如郗鑒選婿，又因任會稽王友，受到郗氏與皇室力量的加持，加上王羲之本人的才能，使得王羲之的仕途初始尚稱順遂。其後在庾亮與王導的對立情勢下，因緣際會地成為庾亮僚屬，而庾亮的氣度與識才，使羲之能跳脫家族對立之窠臼而對其傾心戮力。此時的王羲之羽翼未豐，故於仕途少有主導權，但與司馬昱及當時大族關係的建立，則為日後的發展打下了基礎。

仕途後期，王羲之在司馬昱與殷浩的請託下，進入了皇室與桓溫間的政治風暴，然並未身陷其中。在兩方角力下，王羲之不但未表現明顯的傾向，反而對國政與北伐事宜提出切中利弊的諫言。雖說其中不乏出於自身士族利益的考量，卻也的確有攸關大局的思維。任職會稽內史不僅是羲之政治生涯的高峰，也是厚植家族經濟與文化實力的重要契機。在嚴飭吏治與救民疾苦的同時，羲之同時也以官職之便併購田產，以穩固家族不墜。而蘭亭會在文學史的意義外，對王羲之而言更重要的是拓展了自己與家族的文化能見度。這些政治判斷與建樹都可見羲之骨鯁和務實的性格，以及以家族為優先考量的門閥色彩。

司馬昱與桓溫的政爭給了王羲之仕途上絕佳的機會，而他確做出符合最大利益的抉擇，但這也等於宣告羲之政治生涯的提前告終。世人總謂與王述的不和是羲之辭官的最大原因，在本文考究後瞭解兩人不和並未如後人之所言嚴重，且相當程度是其個性與政治因素造成的。其實因反對殷浩北伐，而漸失司馬昱的信任，才是王羲之辭官的決定性因素。然而辭官並非意氣下的匆促決定，在厚植家族實力下的王羲之，終以放棄政治的抉擇一償無廊廟志之宿願，而享有「坐而獲逸」的生活。

綜觀王羲之的出處與政治抉擇，夾雜了個人性格、門閥政治、家族利益等多重因素考量。在東晉政治場域下的王羲之，有其風光的一面，亦有其無奈的一面；有為公利的一面，也有謀私利的一面。經過本文的探討，或許能還原王羲之在文學藝術之外，另一部分的真實面向。

## 徵引書目

- 王心揚：《東晉士族的雙重政治性格研究》，上海：上海古籍出版社，2010年。
- 王伊同：《五朝門第》，香港：中文大學出版社，1978年。
- 王欣：《文學盛衰的權力因素：中國中古文學場域研究》，蘇州：蘇州大學出版社，2013年。
- 王羲之著，丁太勰、劉運好校釋：《王羲之集校釋》，杭州：浙江大學出版社，2021年。
- 毛漢光：《中國中古社會史論》，臺北：聯經出版事業公司，1997年。
- 司馬光等撰，胡三省音注：《資治通鑑》，臺北：洪氏出版社，1980年。
- 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，2006年。
- 皮耶·布赫迪厄（Pierre Bourdieu）、華康德（Wacquant, L. D.）著，李猛、李康譯：《實踐與反思：反思社會學導引》，北京：中央編譯出版社，2004年。
- 余曉棟、胡祖平：《東晉南朝會稽郡研究》，北京：人民出版社，2018年。
- 李昉等撰：《太平御覽》，石家庄：河北教育出版社，2000年。
- 沈約：《宋書》，臺北：鼎文書局，1990年。
- 沈起煒、徐光烈編著：《中國歷代職官詞典》，上海：上海辭書出版社，1993年。
- 祁小春：《邁世之風——有關王羲之資料與人物的綜合研究》，臺北：石頭出版股份有限公司，2007年。
- 周一良：《魏晉南北朝史札記》，北京：中華書局，2007年。
- 房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1988年。
- 施宿等撰：《嘉泰會稽志》，臺北：成文出版社有限公司，1983年。
- 孫明君：〈蘭亭雅集與會稽士族的精神世界〉，《陝西師範大學學報（哲學社會科學版）》第39卷第2期，2010年3月，頁13-20。
- 宮崎市定著，韓昇、劉建英譯：《九品官人法研究：科舉前史》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2020年。
- 張可禮：《東晉文藝綜合研究》，濟南：山東大學出版社，2001年。
- 梁少膺：《王羲之研究二稿》，北京：榮寶齋出版社，2014年。
- 陳長琦：《兩晉南朝政治史稿》，開封：河南大學出版社，1992年。
- 陳寅恪：《金明館叢稿初編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。
- 劉義慶著，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，臺北：華正書局，1993年。
- 蕭繹：《金樓子》，臺北：世界書局，1959年。

錢鍾書：《管錐編》，臺北：書林出版有限公司，1990年。

嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1995年。

# Wang Xizhi's Entering Civil Service, Retiring from Political Life and Trade-Offs in Politics

Chen, Ching-Yuan\*

## Abstract

Wang Xizhi stood a high place in either the history of Chinese literature or art; however, he played a very special role in the politics among the families of nobility during the Eastern Jin Dynasty as well. As a member of the clan of the Wang family originate from the Langya shire being drawn into the vortex of politics suppressed and squeezed out by the royal family and the other dominant families, how did Wang Xizhi go from “a person who had no desire to be devoted in the country governance” to a man of high position? And why did he quit abruptly when he reached his civil service career’s peak? And what was the deep implication of his choice made while encountering problems in the political career? This paper discusses Wang Xizhi’s entry of civil service, retiring from political life and trade-offs among many political scenarios under his personal states of mind and consideration for realistic conditions. Dividing his civil career into two stages, the paper explores how he pursued personal and family interests from the perspective of politics, economy, and social culture, notwithstanding the conflicts among different types of forces, as well as judging that the decision to resign from civil service and retire from political life was not acting on impulse but carefully taking into account the development and changes of the situation of that time. The research of this paper shows another aspect of Wang Xizhi in the politics of families of nobility in the Eastern Jin Dynasty, in addition to the image he had in the field of literature and art.

**Keywords: Wang Xizhi, Entering Civil Service and Retiring from Political Life, the Families of Nobility, Politics of Nobility Families, Eastern Jin Dynasty**

---

Received: July 30, 2025, Accepted: December 12, 2025.

\* Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.



《北市大語文學報》第三十三期；31-60 頁  
臺北市立大學中國語文學系 2026 年 1 月

## 王安石學派莊子學中的心性論\*

呂依依\*\*

### 【摘要】

心性之學是宋代儒學復興運動中最突出的一環，而荊公新學為此一思潮的開創者和推動者。以王安石為首的新學集團，大力提倡道德性命之說，他們對心性之學的重視，反映在其注解《莊子》的活動中。本文以「王安石學派莊子學中的心性論」作為研究切入點，以王安石、王雱、呂惠卿、陳祥道、林疑獨等人為研究對象，聚焦於新學集團莊學論述中較特殊的兩個面向，其一是「援引《孟子》和《易傳》詮釋《莊子》」，其二為「對『成心』一詞的正面解讀」，以分析新學集團成員對莊子心性學說的詮釋和重構。王安石學派將孟子的「養氣」說和莊子的「純氣之守」相結合，從孟、莊之學互通的角度切入，強調一種心氣合流的修養論；又頻繁引用《易傳》中「窮理盡性以至於命」這一經典命題，進行對《莊子》工夫義理之轉化，使儒道兩家的修養論在意義上、層次上和境界上相呼應。此外，新學集團以先驗性的真心來解釋「成心」，使成心之正面義首次出現在莊學史上，不但展現了其對莊子思想的獨特理解，同時也開啟了後世注家以褒義解說成心的詮釋方向。總的來說，王安石學派的注解雖帶有儒家化的特質，未必完全符合莊子本義，但他們提供了閱讀、闡釋《莊子》的另一種視角及可能性，在莊學史上格外具有意義。

**關鍵詞：**宋代、新學、莊子學、心性論

2025.05.20 收稿，2025.12.12 通過刊登。

\* 本文初稿原題為〈新學學派《莊》學中的心性論——以莊、孟會通和「成心」之正面解為主〉，曾於 2025 年 3 月 22 日假第三屆「成大至善全國中文系研究生論文研討會」宣讀。承蒙討論人陳政揚教授惠賜指正，補足文中諸多疏漏；又承蒙《北市大語文學報》兩位匿名評審詳加閱評，惠賜深具學術價值之建議，令筆者獲益良多，使本文論述更趨完善。爰依審查意見，修改題目為〈王安石學派莊子學中的心性論〉，謹此一併致謝。

\*\* 國立清華大學中國文學系博士候選人。

## 一、前言

有宋一代，關於心性之學的探討，乃是儒學復興運動中最新穎與最突出的一環。<sup>1</sup>儘管今日談到宋代的心性之學，許多人會直接聯想到理學，但實際上，在二程創建的理學體系完成之前，王安石已早先一步建立起他的道德性命學說。<sup>2</sup>王安石以心性區分王霸，提倡窮理盡性、順時應變的思想，其學說在當時具有廣泛影響力，進而促使道德性命成為宋代思想最為關鍵的議題。宋徽宗時宰相蔡京（1047-1126）為王安石作傳時，云：「宋興，文物盛矣，然不知道德性命之理。安石奮乎百世之下，追堯、舜、三代，通乎晝夜陰陽所不能測，而入於神。初著《雜說》數萬言，世謂其言與孟軻相上下，於是天下之士，始原道德之意，窺性命之端云。」<sup>3</sup>蔡、王二人為姻親關係，蔡氏所言雖有溢美之嫌，然王安石倡導道德性命之功確屬事實。另外南宋學者郭孝友（1086-1162）亦言：「熙豐間，臨川王文公又以經術自任，大訓厥詞，而尤詳於道德性命之說，士亦翕然從之。」<sup>4</sup>可見宋儒喜好談論性命之學的風氣，實為王安石所開啟。

新學思潮對北宋心性之學和道家之學的影響甚鉅，王安石本人及其學派對道德性命之重視，反映在他們注解《莊子》的詮釋活動中。「心」在《莊子》一書共出現 187 次，<sup>5</sup>堪稱先秦諸子典籍中出現次數最多者，相較於孔、老以較為樸素的方式偶爾談及「心」，莊子的心學呈現出前所未有的豐富思想內涵。就「心」的範疇而言，《莊子》內篇和外雜篇在思想觀念上保持著一致性，外雜篇的不少論述是承接並擴充著內篇的思維。<sup>6</sup>蒙培元指出，《莊子》中所說的心主要有兩個面向，一是世俗之心，一是超越之心，<sup>7</sup>而莊子修養論的重點便是於心上作「復」、「歸」、「返」等虛靜的工夫，以

<sup>1</sup> 余英時：〈從宋明儒學的發展論清代思想史——宋明儒學中智識主義的傳統〉，《歷史與思想》（臺北：聯經出版社，2014年），頁 97-98。

<sup>2</sup> 余英時認為，在北宋儒學的大潮流中，二程與王安石屬於同一時期，他們重建秩序的核心關懷並無不同。但王安石內聖外王系統的完成與流傳，畢竟搶先了一步，因而成為理學家觀摩和批評的對象。從儒學的整體發展說，新學超越了古文運動，而理學又超越了新學，是一層轉進一層的過程。參見余英時：〈古文運動、新學與道學的形成〉，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化，2004年），頁 74。值得注意的是，余英時以「內聖外王」一語說明王安石的學術性質，並將「內聖外王」視作傳統儒學的基本預設，此說法實際上源自熊十力、牟宗三等當代新儒家，已受到部分學者的批評及修正。相關論述可參考梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，新 41 卷第 4 期（2011 年 12 月），頁 621-667。

<sup>3</sup> 〔宋〕晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷 12，頁 526。

<sup>4</sup> 〔宋〕郭孝友：〈六一祠記〉，收入〔清〕謝旻等撰：《江西通志》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），《影印文淵閣四庫全書》第 517 冊，卷 126，頁 402。

<sup>5</sup> 此據陳鼓應統計，見陳鼓應：《莊子人性論》（新北：臺灣商務印書館，2021年），頁 14。

<sup>6</sup> 關於《莊子》內篇和外雜篇的思想異同，劉榮賢教授有整體性的論述，可參考氏著：《莊子外雜篇研究》（臺北：聯經出版公司，2004年）。

<sup>7</sup> 蒙培元：《中國心性論》（臺北：學生書局，1990年），頁 59。

回歸道性之自然。至於「性」字在《莊子》共出現 84 次，<sup>8</sup>未見於內七篇，<sup>9</sup>但在外雜篇中「性」字的使用則相當頻繁，其意義頗為不定，有指天然之本性，有指現實之人性，這也使得後來的註注者在《莊子》性論的闡發上，不得不各自揣摩，發展出多角度的詮釋方式。整體而言，外雜篇尤其注重聯繫「性」與「心」、「情」、「命」等人性諸概念，概可視為莊子後學對於當時人性議題的回應。而心、性二字在《莊子》一書出現次數之多，正顯示了心性論和莊子學之間的交互關涉，為一值得關注的重要範疇。本文首先說明王安石對於心性的見解，作為對新學集團心性思想的基礎觀察；其次闡述王安石學派如何援用《孟子》、《易傳》等儒家思想資源，來詮解、發明莊子的心性學說，以實現儒、道融合的詮釋視域；最後探討新學集團成員對《莊子》中「成心」一詞的正面解讀，試著從一個側面剖析其閱讀、闡釋《莊子》的獨特視角。

## 二、王安石對心性的基本認識

由於現存文獻資料有限，除了王安石本人之外，我們難以直接窺見學派其他成員對於心性的具體看法。不過，新學成員既同屬一個學術思想集團，他們的思想主張應具有一定程度的共通性，而不至於相去甚遠。因此，本節將探討王安石對心性的根本認識，以作為對新學集團心性思想的一個基礎觀察。

但僅僅是要探討王安石的心性觀，也並非一件容易的事。原因是王安石在人生不同的學術發展階段，對心性的見解經常前後不一致，有時甚至存在著相互矛盾的情形。近人賀麟（1902-1992）將王安石的性論分為三個階段，認為其「以性情合一論為出發點，以性善惡混之說為過渡思想，而歸結到性善論。」<sup>10</sup>賀氏是最早指出王安石性論存在矛盾的學者，但他的論述旨在將王安石的哲學思想納入陸王心學的體系中，這使得他的評判立場帶有較強的主觀性，影響了對王安石性論的客觀分析。筆者以為，王安

<sup>8</sup> 此據蕭振聲統計，見蕭振聲：〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，《國立政治大學哲學學報》第 31 期（2014 年 1 月），頁 68。

<sup>9</sup> 關於「性」字何以在《莊子》內七篇未嘗一見？學界對此討論甚繁。多數學者認為內七篇不言「性」，不代表莊子沒有建立一套人性論，例如徐復觀說莊子是以德言性，陳靜認為莊子是以真言性，白奚提出莊子以自然言性，張岱年主張莊子是以善言性。筆者則認同蕭振聲先生的看法，即在缺乏文獻證據的情況下，應避免假設莊子擁有一套人性論。莊子在內七篇中之所以不言「性」，可能正是他對於人性問題的一種特殊處理方式。從莊子的立場來看，戰國時期的人性論辯將「人」從萬物當中分割開來，從而造成了「道」整體性的破裂，因此他以「不言」的方式來表達對時人言「性」的反對態度。內七篇的人生論、工夫論和養生論皆從「道通為一」的理想延伸而出，並無關乎任何對人性的信念。而王安石學派對於《莊子》性論的詮釋與創發，基本上也是從外雜篇著手。參見蕭振聲：〈《莊子》的人性論：批判、分析與解釋〉，頁 95-100。

<sup>10</sup> 賀麟：《文化與人生》（北京：商務印書館，1988 年），頁 293。

石的心性學說在不同時期或許有所變化，但在不確定文獻時間先後、缺乏直接證據的情況下，不應貿然地進行分期。以下將充分利用現存的文獻資料，嘗試理解王安石對心性最主要的看法，並適當地呈現其心性論中的矛盾之處。

王安石論「性」，有時從自然本性（形下）的角度來說，有時又從人所獨有的道德性命（形上）的角度來說。當論及自然之性時，王安石往往從「形氣」的面向加以申述，如他在〈禮樂論〉中寫道：

不聽而聰，不視而明，不思而得，不行而至，是性之所固有，而神之所自生也，盡心盡誠者之所至也。故誠之所以能不測者，性也。賢者，盡誠以立性者也；聖人，盡性以至誠者也。神生於性，性生於誠，誠生於心，心生於氣，氣生於形。形者，有生之本。故養生在於保形，充形在於育氣，養氣在於寧心，寧心在於致誠，養誠在於盡性，不盡性不足以養生。……不養生不足以盡性也。生與性之相因循，志之與氣相為表裏也。<sup>11</sup>

〈禮樂論〉是王安石性命論的主要架構，他從元氣分化流行的角度出發，說明在自然氣化的過程中，是由神而生性、誠、心、氣、形，在最後的「氣而生形」階段到來之前，先有神、性、誠、心等階段。而由「神」所賦之「性」，本具有「不聽而聰，不視而明，不思而得，不行而至」的能力，但當「形」為外在欲望所累，「性」便喪失了它的本然狀態。因此，想要盡其本性，必須以形為基礎，透過充形、育氣、寧心、致誠等一系列工夫，最終達成盡性。王安石於此強調「形」與「性」互為表裡的關係，從「養生」到「盡性」是一個層層遞進、相互因循的過程。而「禮樂者，先王所以養人之神，正人氣而歸正性也。」<sup>12</sup>說明了先王制禮作樂的本意，是欲使天下人歸返自然本質、無欲無求的本性狀態，所以禮樂的本質是簡易無文，且其具有幫助人們達到「盡性」的功用。王安石意圖將禮樂與人的自然本性相連結，肯定人的天性中有接受禮樂教化的可能，禮樂制度得以實踐的根據即在於人之心性。王安石從形、氣出發論述自然本性時，仍不忘為「制度之義」進行辯說，其目的在於強調禮樂制度的普遍性和適用性。

除了從生而具有的稟賦申述自然之性外，在更多時候，王安石著重討論的是道德性命之性，即人之異於他物、人心所獨有的性命之理，為天道在人性中的體現。在面對性的善惡問題時，王安石分別從心與性、性與命、性與情、性與習、性與才等面向

<sup>11</sup> [宋]王安石：〈禮樂論〉，《臨川先生文集》（香港：中華書局，1971年），頁702-703。

<sup>12</sup> [宋]王安石：〈禮樂論〉，《臨川先生文集》，頁703。

進行論說。他格外重視「心」的作用，〈易泛論〉云：「心，體之主也。」<sup>13</sup>〈禮樂論〉言：「氣之所稟命者，心也。視之能必見，聽之能必聞，行之能必至，思之能必得，是誠之所至也。……誠生於心。」<sup>14</sup>王安石認為耳目等感覺經驗從屬於心（主體思維），突出了心宰制一身的功能，心既是人們外在行為的支配者，亦是修養工夫的下手處。順著此思路出發，王安石透過以心言性來區分「正性」與「不正之性」。他認為孟子言性善，楊雄言性善惡混，二人所說其實未嘗不同，只不過是指涉對象有異：

孟子之所謂性者，正性也，楊子之所謂性者，兼性之不正者言之也。……夫人之生，莫不有羞惡之性，且以羞惡之一端以明之。有人於此，羞善行之不修，惡善名之不立，盡力乎善以充其羞惡之性，則其為賢也孰禦哉？此得乎性之正者，而孟子之所謂性也。有人於此，羞利之不厚，惡利之不多，盡力乎利以充羞惡之性，則其為不肖也孰禦哉？此得乎性之不正，而楊子之兼所謂性者也。（《臨川先生文集》，〈楊孟〉，頁 679-680）

按荊公之意，羞惡之心為人人所固有，若羞惡之心指向自身善行的不足，便能促使人不斷提升德性成為君子，這就是「性之正者」。若羞惡之心落在財利的不足，人便難以擴充善性而淪為小人，這便是「性之不正」。在王安石看來，孟、楊人性論的差異，只是名稱所指的不同，孟子的人性論指向是善，謂之正性；楊雄的人性論指向則兼具善惡，謂之兼性、不正之性。王安石承接了孟子提出的「四心人皆有之」的觀點，肯定君子應「從其大體」以養性之善，但他同時也認為人心不能全然化約為四心，心本身並無所謂善惡，但卻能生發出向善或向惡的意念。換言之，心所具有的為善為惡的潛能，正是人性落於「正」或「不正」之內在依據。

性情關係是面對性之善惡問題時不能繞開的重點，同時也是宋代儒者們熱衷討論的思想主題。<sup>15</sup>「情」在王安石思想體系中顯然也是個重要的概念，他提出了「性情一也」、「性本情用」的主張。在〈性情〉一文，荊公云：

<sup>13</sup> [宋]王安石：〈易泛論〉，《臨川先生文集》，頁 669。

<sup>14</sup> [宋]王安石：〈禮樂論〉，《臨川先生文集》，頁 702。

<sup>15</sup> 北宋思想家中，人性論議題的突出源自張載（1020-1077），他提出「心統性情」的命題以及「天地之性」、「氣質之性」的概念。就性情關係而言，張載一方面強調變化氣質的修養工夫，另一方面也承認「飲食男女，皆性也」。王安石和蘇軾的性情一體觀，則統合儒道、考辨性情，在某方面傳承了《莊子》「性情不離」的議題，並訴諸理性的再解讀。程朱理學則泯滅「情」的人性論功用，只談「心性」而避談「情性」，提出「存天理，滅人欲」的性情割裂學說，對後世造成深刻影響。參考陳鼓應：《莊子人性論》〈北宋新學、蜀學的「性情一體」觀〉（新北：臺灣商務印書館，2021年），頁 233-246。

性情一也。世有論者曰「性善情惡」，是徒識性情之名而不知性情之實也。喜怒哀樂好惡欲未發於外而存於心，性也；喜怒哀樂好惡欲發於外而見於行，情也。性者情之本，情者性之用，故吾曰：性情一也。……蓋君子養性之善，故情亦善；小人養性之惡，故情亦惡。故君子之所以為君子，莫非情也；小人之所以為小人，莫非情也。彼論之失者，以其求性於君子，求情於小人耳。……是以知性情之相須，猶弓矢之相待而用，若夫善惡，則猶中與不中也。曰：「然則性有惡乎？」曰：孟子曰「養其大體為大人，養其小體為小人」，揚子曰「人之性善惡混」，是知性可以為惡也。（《臨川先生文集》，〈性情〉，頁715）

王安石首先對晚唐以來流行的「性善情惡」<sup>16</sup>說表達反對，他認為「性」是情感、情緒存於心中而未表現出來的一種狀態，「情」則是喜怒哀樂等七情已顯露出來的狀態，故言「性者情之本，情者性之用」。性、情的關係，猶如弓與矢，二者相待而用，為分而實一的體用關係，屬於心理活動的不同層次和階段。王安石進一步指出，「性善情惡」說的根本錯誤在於「求性於君子，求情於小人」，即把性情二分以區別君子之善和小人之惡。他批評這樣的觀點，主張不論是君子或小人，都有賴於養性與情，君子養性之善是故情亦善，小人養性之惡是故情亦惡。人有一不及善惡的中立之性，感於外物而動，於是有「情」之外顯，性是可善可惡的，情也是可善可惡的。情如果「中節」、合乎規範便為君子，相反地，違背規範則是小人之情。

王安石又以孟子的「養其大體」及楊雄的性善惡混之說，來說明性有朝向善或惡發展的可能性。相同的觀點也見於〈原性〉一文：「性生乎情，有情然後善惡形焉，而性不可以善惡言也。此吾所以異於二子。……夫惻隱之心與怨毒忿戾之心，其有感於外而後出乎中者，有不同乎？……且諸子之所言，皆吾所謂情也、習也，非性也。」（《臨川先生文集》，〈原性〉，頁726）王安石認為性不可以善、惡言，既不能如孟子般以惻隱之心言性善，亦不能如荀子般以善為後天之「偽」說性惡。另外，他認為諸子提出的人性論，其實都是在講情與習，並非他所言之性，這顯然是從性本情用的本體論思維出發，認為性有本末、體用兩個層次，而諸子僅僅是從用的角度（即情與習）談性。王安石雖未全盤否定孟子的性善說，但卻提出「性可以為惡」的看法，似

<sup>16</sup> 晚唐李翱（774-836）在其〈復性書〉中提出「性善情惡」說，認為人性本善、情為邪妄，「情」會致使「性」受到蒙蔽，阻礙人成聖的道路，因此李翱主張滅情復性。〈復性書〉的性情理論在晚唐及宋初的思想界影響甚大，該著作是激發唐宋之際儒家心性思想成長的重要力量。李翱的性情思想雖未發展成宋代理學的主流路線，但宋代儒家心性之學的發展，走的正是李翱開創的道路——也就是汲取佛、道的重要觀念。詳細可參考陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分，1998年9月，頁423-482。

乎將「性」視為一種心理傾向，這在一定程度上削弱了孟子性善論的道德意涵。而他以「性無善惡論」批判了孟、荀視善或惡為先天人性的觀點，亦可謂是對儒家傳統人性論的一種超越。

站在性無善惡、性可善可惡的立場，王安石仍須解釋人性之善惡何以存在、從何而起？針對此，王安石提出了「習」（即「修養」）的概念加以申述。在〈性說〉中，他寫道：

孔子曰：「性相近也，習相遠也。」吾是以與孔子也。韓子之言性也，吾不有取焉。然則孔子所謂「中人以上可以語上，中人以下不可以語上，惟上智與下愚不移」，何說也？曰：習於善而已矣，所謂上智者；習於惡而已矣，所謂下愚者。一習於善，一習於惡，所謂中人者。有人於此，未始為善也，謂之下愚可也，其卒也去而為善，然後謂之中人可也。惟其不移，然後謂之上智，惟其不移，然後謂之下愚，皆於其卒也命之，夫非生而不可移也。（《臨川先生文集》，〈性說〉，頁 727）

此處透過「習」解釋了孔子所謂的「中人以上」、「中人以下」。在王安石看來，現實中之所以有善與惡、賢與不肖、君子和小人的分別，關鍵因素正是出在「習」。「性」本身同時兼有善、惡的可能，「習」則決定了一個人具體要為善還是為惡，只習善的謂之上智，只習惡的謂之下愚，此皆非生而不可移者，而是取決於人的自由意志和外在環境的影響。王安石表示，在人性問題上他較贊同的是孔子之說，其言：「吾所安者，孔子之言而已。夫太極者，五行之所由生，而五行非太極也。性者，五常之太極也，而五常不可以謂之性。」（《臨川先生文集》，〈原性〉，頁 726）又云：「孔子曰：『性相近，習相遠也。』言相近之性，以習而相遠，則習不可以不慎，非謂天下之性，皆相近而已矣。」（《臨川先生文集》，〈再答龔深父論語孟子書〉，頁 766）王安石指出，仁、義、禮、智、信這五常是善的，但卻不可以此言性善，因為五常只是「習」於善的結果而已。孔子的「性相近，習相遠」之論，重點並非在說明人性的相似與同一，而是要強調人性會因「習」的不同而相去甚遠，故要謹慎看待、應對自身的「習」。

王安石早年亦曾持「性善論」的觀點，這主要表現在收於《聖宋文選》的〈性論〉<sup>17</sup>

<sup>17</sup> 〈性論〉一文出自兩宋之間流行的文章總集《聖宋文選》，《臨川先生文集》和《王文公文集》兩種版本皆未收。〈性論〉究竟是王安石性論的起點或終點，學界對此頗有爭議。賀麟、夏長樸等以為性善說是王安石力圖調和各家之說後，在人性問題上的最終定論；陳植鏗、鄧廣銘等則認為〈性論〉是王氏早年之作。若從王安石的學術思想及寫作風格的歷程來考察，〈性論〉在文體風格上，有些語句直接模擬《孟子》，符合王氏早期寫作的特點，也反映出他年輕時對孟子性善說的服膺，因此〈性論〉應當是王

一文，其文曰：

古之善言性者，莫如仲尼。仲尼，聖之粹者也。仲尼而下，莫如子思，子思，學仲尼者也。其次莫如孟軻，孟軻，學子思者也。仲尼之言，載于《論語》，子思、孟軻之言，著于《中庸》而明于七篇。然而世之學者，見一聖二賢性善之說，終不能一而信之者，何也？豈非惑于《語》所謂「上智下愚」之說歟？噫！以一聖二賢之心而求之，則性歸于善而已矣。其所謂愚智不移者，才也，非性也。性者，五常之謂也；才者，智愚、昏明之品也。欲明其才品，則孔子所謂「唯上智與下愚不移」之說是也。欲明其性，則孔子所謂「性相近，習相遠」，《中庸》所謂「率性之謂道」，孟子所謂「人無有不善」之說是也。<sup>18</sup>

自上引文觀之，王安石主要根據孔子、子思、孟軻三位聖賢所言，肯定性是善的，不論上智或者下愚，皆生而具備此善性。他將性直接等同於五常，因五常為善，所以性亦當為善；又將「性相近」、「率性之謂道」的性，都解讀為孟子「人無有不善」的善性，刻意地調和《論》、《孟》與《中庸》的相關論述。這與前文所述王安石的人性觀點明顯大不相同，或可作為王氏早年尚處於思想摸索期的一個階段，亦可視作其人性論思想的一個前期鋪墊。王安石在後來的〈性情〉、〈原性〉、〈性說〉等篇章中都明顯否定性善論，主要表述的是「性不可以善惡言」、「性無善惡」、「善惡由習」等觀點，這些看法在本質上都與性善論大相逕庭。此外，與王安石同時期或稍後的思想家中，也無人認為王安石是主張性善的，反而都批評他的「性善惡混論」、「無善無惡論」背離了儒家的性善論傳統。<sup>19</sup>因此，〈性論〉篇中表達的性善論思想，不能代表王安石最主要的、一以貫之的人性觀點。

安石的早年作品。此說參考劉成國：〈有善有惡：王安石的人性論演變新探〉，《中國哲學史》（2023年第3期），頁57-69。

<sup>18</sup> [宋]佚名：《宋文選》（欽定四庫全書本，約1783-1787年間），卷10，頁8。

<sup>19</sup> 例如與王安石同時的劉敞（1019-1068），曾批評說：「王子之言，其謂人無性焉，可已。夫太極者，氣之先，而無物之物者也。人之性，亦無物之物乎？聖人之言人性也，固以有之為言，豈無之為言乎？是亂名者也。」程門高足楊時（1053-1135）則批評道：「言性善，可謂探其本。言善惡混，乃是于善惡已萌處看。荆公蓋不知此。」楊時的大弟子陳淵（?-1145）也認為：「《孟子》七篇，專發明性善，而安石取楊雄性善惡混之言，至于無善無惡，又溺于佛，其失性遠矣。」引文分見[宋]劉敞：《公是先生弟子記》（北京：中華書局，1999年），頁304；[宋]楊時：《龜山集》（臺北：商務印書館，1983年），頁246；[元]脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1997年），頁11629。必須說明的是，王安石雖在某種程度上肯定楊雄的性善惡混論，但他仍認為楊雄是從習的層次談性，與自身所言之性不同。王安石從道氣一元的角度出發來建構其人性論，其理論本質是「性無善惡論」，與楊雄的性善惡混論仍有根本區別。

綜上所述，王安石的性論與歷史上的性善論、性惡論、性善惡混論以及性善情惡論都有所不同，他否認性具有善或惡，主張性本身是無善無惡的，善或惡乃行為的結果，並非性的本來內涵。作為「體之主」的「心」也與性一樣，本身並不能斷之以善惡，但卻能生發出向善或向惡的意念。而人在現實中所表現出來的善、惡，主要是受到「習」的影響產生的，習於善則為善，習於惡則為惡，孟、荀視善、惡為先天人性，都是誤將「習」當作了「性」。王安石拒絕直接以善惡來規定心性之內涵，堅持「性不可以善惡言」，此立場不但與儒家傳統的心性論大異其趣，也與程朱理學將倫理道德先驗化、本體化的取向存在根本差異。而從新學集團成員遺留下來的著述中，也可看到他們與王安石有著相似的人性觀點，如王雱解釋《尚書·湯誥》「若有恆性」時說：「善者，常性也；不善者，非常性也。」<sup>20</sup>陳祥道注解《論語》「性相近，習相遠」時言：「天命之謂性，人為之謂習。性則善惡混，故相近；習則善惡判，故相遠。」<sup>21</sup>可見新學學派成員的心性觀具有高度的一致性。

在新學學派的莊學著作中，心性觀扮演著重要角色，新學學者嘗試會通儒、道的心性修養理論，對《莊子》提出一個有別於以往的、圓融的詮釋。下節將從儒道會通的視角，探討新學學派如何運用儒家的經典文獻及思想資源，與《莊子》心性論進行有機的結合。

### 三、儒道思想的交會：援《孟子》和《易傳》注《莊》的面向

#### （一）結合《孟子》與《莊子》論氣之說

「氣」是道家哲學中的核心概念，在莊子的修養理論中，除了延續老子「無為」的基本原則外，還體現出修養過程中的「耳—心—氣」三個遞進層次。《莊子·人間世》云：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。聽止於耳，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。」<sup>22</sup>莊子提出「心齋」的

<sup>20</sup> [宋]王安石撰，程元敏等整理：《王安石全集第二冊：尚書新義/詩經新義》（上海：復旦大學出版社，2017年），《尚書新義·湯誥第三》，卷4，頁114。

<sup>21</sup> [宋]陳祥道：《論語全解·陽貨第十七》（欽定四庫全書本，約1783-1787年間），卷9，頁1下。

<sup>22</sup> 陳鼓應註釋：《莊子今註今譯》（新北：臺灣商務印書館，2021年），頁115-116。因《莊子》云「無聽之以心而聽之以氣」，使得學者們懷疑：「心齋」究竟是落在「心」上面說，還是落在「氣」上面說？針對此問題，唐君毅認為：「此心齋之旨，則要在虛心一志，至乎其極，使其心之宅，足以待物而攝人，使人自止於其心之宅。」徐復觀亦言：「心齋，是忘知的心的狀態。」陳鼓應則說：「所謂『心齋』是一種養心、養氣的方法，首先要『心志專一』，……莊子將心靈活動達於極其純靜的境地，稱為『氣』。事實上，『氣』即是高度修養境界的空明靈覺之心。」由此可見，多數學者同意「心齋」仍是落於「心」

修養方法，是在聚精會神（一志）的前提下，進行「耳止」、「心止」、「聽氣」等修煉工夫，即先令耳目感官由「心」的功能來取代，再使心的作用由清虛之「氣」來引導。而「唯道集虛」意謂「道」只能集於清虛之氣中，某程度上是將「道」具象化為「氣」。在莊子處，「心」和「氣」於修養實踐上存在密切關聯，「心齋」的修養工夫其實正是對「守氣」方法的具體指引，強調由耳到心、由心到氣的層層內收，以達到空明清靜的精神境界。

氣學為莊子心性論之中心議題，而在儒家這邊，先秦儒家典籍中唯有《孟子》提出了「養氣」的工夫理論，其以「知言養氣」<sup>23</sup>為修養方法之核心。孟子說：「志壹則動氣，氣壹則動志」<sup>24</sup>，不但說明了心與氣之間互相滲透、彼此影響的關係，也暗示了修養的下手處，可從心、氣兩方面來進行。然而，不同於莊子於「心」之上，還要再說「氣」的一層，孟子以「心」為最高層次的存在（即所謂的「道德心」），視其為可靠的價值根源，從而進行「小體」（耳目之官）、「大體」（心之官）的兩層區分，並開展出儒家義利之辨的重要命題。孟子所言「以志帥氣」<sup>25</sup>，「志」為心之所向，志本氣末，本末相貫通，氣因心確立了道德創造的方向，心因氣落實了道德實踐的力量。心與氣雖交相養，但道德心仍是大本，故養氣需以心為主。

王安石學派雖以儒家學術為主，但學派成員對於道家養氣、養生論述並不排斥，他們試圖結合儒、道兩家論氣之說，將孟子養氣論與道家工夫論合觀，並加以融通。王安石《老子注》言：

孟子言「其氣至大至剛，塞乎天地之間。」老子乃謂「專氣致柔」，何也？孟子立本者也，老子反本者也；故言之所以異。<sup>26</sup>

---

上說。《莊子》原文中的「無聽之以心」，指的是未經修煉的一般之心，而「氣」則是經過工夫體證後的超越之心，因此心、氣並非截然不同的二物。引文分見唐君毅：《中國哲學原論》（臺北：臺灣學生書局，2004年），頁369；徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：臺灣學生書局，1966年），頁74；陳鼓應：〈道家在先秦哲學史上的主幹地位〉，收入《道家文化研究》第10輯（臺北：文史哲出版社，1996年），頁33-34。

<sup>23</sup> 《孟子·公孫丑上》：「『敢問夫子惡乎長？』曰：『我知言，我善養吾浩然之氣。』『敢問何為浩然之氣？』曰：『難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。』」見〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），卷3，頁318-319。

<sup>24</sup> 同前註，頁318。

<sup>25</sup> 《孟子·公孫丑上》：「夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：『持其志，無暴其氣。』」同前註，頁318。

<sup>26</sup> 〔宋〕王安石撰，顧宏義等整理：《老子注》，收入《王安石全集第四冊：熙寧奏對日錄/老子注/楞嚴經解》（上海：復旦大學出版社，2017年），卷上，第10章，頁176。

王安石將孟子至大至剛的浩然之氣，與老子的柔弱之氣並列起來，藉以說明人身之氣同時包含了剛強和柔順兩種特質。他透過立本、反本的說法，圓融會通孟、老論氣之說，闡述正反相合、剛柔並濟的道理，這也和他「道立於兩」的立場相一致。按荆公的詮釋，他似是認為氣的性質會隨著立本、反本而有所變化，然而為何會產生這樣的變化，其未作解釋。總言之，王安石是以剛健不已之氣和柔弱和順之氣，來表述儒家之立本境界與道家之反本工夫，並將二者加以調和。<sup>27</sup>

安石長子王雱（1044-1076）對《孟子》「浩然之氣」的解釋，同樣呈現出結合道家工夫論的色彩：

孟子曰「以直養而無害，則塞乎天地之間」，此則和氣也。在彼則稱其浩，在此則稱其和，所稱則異，而氣一也。故心氣交使，迷理失常，以至於斃者，豈其稟或殊哉？持之非其道耳。全德之人，雖形與物接，而心常泊然，故雖用氣，而氣自動耳，故但動而無動之累。然則其淳氣之守，孰能擾之哉？故雖年躋壯老，而不失其赤子之常。廣成子修身千二百歲，而形不衰者，如斯而已。<sup>28</sup>

王雱將孟子「浩然之氣」與赤子的「淳和之氣」，以及廣成子長壽卻「形不衰」相連結。此處的「和氣」指「心常泊然，故雖用氣，而氣自動耳，故但動而無動之累」，意味著順從道德性命之情，則心氣和順，而心氣和順正是「真純所以全」<sup>29</sup>的關鍵。值得注意的是，相較於王安石主張人身之氣兼具剛、柔兩種性質，王雱似乎有意地忽略「浩然之氣」的「至剛」特性，轉而從「在彼稱其浩，在此稱其和」的論點加以闡述，透過「浩／和」之氣的不同面向，巧妙迴避了孟子剛氣與老子柔氣的矛盾，進一步使儒、道論氣之說更為圓滿融合。<sup>30</sup>

在詮釋《老子》的「專氣致柔，能如嬰兒乎？」王雱運用了《孟子》思想來融攝儒、道兩家工夫，其注曰：

<sup>27</sup> 江淑君指出：「介甫乃以為孟子『養氣』乃為鞏固建立生命之大本，故求氣剛健不已的作用；而老子『專氣』則為返求回復生命之根本，故求氣柔順和暢的底蘊，兩者言論之殊異，即在於『立本』、『反本』思路之不同所致。」參見江淑君：《宋代老子學詮釋的義理向度》（臺北：臺灣學生書局，2010年），頁98-99。

<sup>28</sup> 〔宋〕王雱撰，尹志華等整理：《老子訓傳》，收入《王安石全集第九冊外編：老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》（上海：復旦大學出版社，2017年），卷下，頁129。

<sup>29</sup> 王雱曰：「壹其性者，不歧其本也；養其氣者，不出其和也；合其德者，守於自德也。不歧其本則正所以存，不出其和則真純所以全；守於自得則過失所以忘。」見〔宋〕王雱撰，尹志華等整理：《南華真經新傳》，收入《王安石全集第九冊外編：老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》，卷10，頁349。

<sup>30</sup> 此觀點亦見於陳重羽：《宋代莊學中的重玄視域——以陳景元為線索》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2023年），頁206。

人生有三：曰精、曰神、曰氣；精全則神全，神全則能帥氣矣。神衰而不足以帥氣，則氣作不常；使人陷於非道。孟子曰：「志者，氣之帥也。」楊雄曰：「氣者，所適善惡之馬歟？」帥懦而衆悖，則師必亡；馬怒而御疲，則車必敗。神不能專氣，則喜怒哀樂唯氣所為，沉陷越佚，理固然也。古之士無不曉此，苟未及此，則當清心以防之。孔子所謂三戒，皆防氣也。門人獨顏回能專氣，故曰「不遷怒」。氣之暴在陽，而陽之發者，莫暴於怒。於怒可以無遷，則非專氣而何？人生本具聖賢，氣佚而不能專，故自壯以往，離道彌遠。能抱一則神全，神全則氣柔，氣柔則真全，所以與嬰兒同。專者，有而擅其權之謂。<sup>31</sup>

「專氣致柔」是指持養、凝聚精氣到最柔和、平順的境界，如此便能如初生赤子般，使心靈處在一種寧靜平和的狀態。王雱在此援引《孟子》的「以志帥氣」詮釋之，指出要能「帥氣」（專氣），必須要「神全」，而「神全」的關鍵在於「清心」，也就是做除情去欲的修養工夫，以防止「氣」引導喜怒哀樂等情緒任意發展。不過，孟子的持志養氣，乃是在「配義與道」等一系列的道德修養工夫下，讓至大至剛的浩然之氣呈顯、擴充的過程，這與老子「專氣致柔」的理路及王雱「神全則氣柔」的詮解顯然有些差距。<sup>32</sup>王雱將「帥一身之氣」視為柔性，刻意消解了《孟子》浩然之氣的剛性及其中蘊藏的道德意涵，而與老子的「以神專氣」相融合，提出老子學說的新詮釋。此外，王雱認為孔子所謂的三戒——戒色、戒鬪、戒得，<sup>33</sup>關鍵都是在防止「氣」的妄作；而孔子門生中唯有顏回能夠「專氣」，做好對治情緒的工夫，所以能夠「不遷怒」。以老子思想和道家工夫在顏回身上具體呈現，亦是王雱達到儒、道思想會通的進路之一。

在《南華真經新傳》中，王雱亦援引孟子的「夜氣」，來論述心性修養工夫：

夫處心於寂然無事之際，則和聲內蘊，而夜氣自存，達於性命之理，而動靜正順矣。若蹴之於紛然憂患之際，則天真蕪亂，而夜氣不存，違於性命之理，而舉措乖迕矣。故曰：「獸死不擇音，氣息蓊然，於是並生心厲。」（《南華真經新傳》，卷3，頁242）

無我則無生，故曰「守之，九日而外生」。無生則夜氣所以存，故曰「已外生矣，而後能朝徹」。夜氣存則見其所不見，故曰「朝徹，而後能見獨」。見其

<sup>31</sup> [宋]王雱撰，尹志華等整理：《老子訓傳》，卷上，頁33。

<sup>32</sup> 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，頁100-101。

<sup>33</sup> 孔子曰：「君子有三戒：少之時，血氣未定，戒之在色；及其壯也，血氣方剛，戒之在鬪；及其老也，血氣既衰，戒之在得。」參見[宋]朱熹：《四書章句集注·論語集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），卷8，頁241。

所不見，則萬世一視，故曰「見獨，而後能無古今」。如此，則了於不生不死也，故曰「無古今，而後能入於不生不死」。……此入道之次序，非真人不能與於此。（《南華真經新傳》，卷6，頁280）

「夜氣」是否即為「浩然之氣」，《孟子》書中並未明言。按筆者個人的理解，夜氣與浩然之氣雖有關聯，但兩者並不同，夜氣是指人心在夜裡存養來的、一種深埋於幽隱的仁義力量；浩然之氣則是透過「集義」等一連串積漸、擴充的工夫，鼓動起來的通於天地的剛氣。<sup>34</sup>故夜氣是隱微被動的，浩然之氣是積極主動的。而王雱在此選擇以「夜氣」討論修養工夫，應是其恰好與《莊子》中的「朝徹」相對應。「朝徹」一詞出自《莊子·大宗師》，藉由南伯子葵和女偶的對話，揭示了修行的七個階段，依序是：外天下，外物／外生，朝徹，見獨，無古今，不死不生，無不將、迎、成、毀，這層層遞進的過程名為「撻寧」。<sup>35</sup>撻是擾動，寧是寂靜，意味著從拂亂到寧靜、從人道向天道的工夫進程與境界超越，而「朝徹」、「見獨」為當中的轉折點和關鍵點。朝徹、見獨是消解的工夫，亦是還原的工夫，目的是回返到人的自然狀態，以待內在獨體顯現。<sup>36</sup>在《孟子·告子上》中說：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。」<sup>37</sup>據朱熹之注釋，平旦之氣乃清明之氣，<sup>38</sup>意謂人養息整夜，清晨起來，尚未與外物相接而自我迷亂時的生命情景。<sup>39</sup>孟子言養氣始於清明狀態的平旦，「平旦」即類似於「朝徹」之「朝」。王雱從孟、莊之學互通的視角切入，透過「無我」而外生死，使心處於寂寞無為的境地，夜氣自然能存，能

<sup>34</sup> 有關夜氣與浩然之氣的關聯和相異處，可參閱陳明恩：〈原始生命的理性化—試論孟子對於氣的理解〉，《鵝湖學誌》第23期（1999年12月），頁71-98；簡逸光：〈朱子、王陽明對孟子「夜氣」的理解與闡釋〉，《哲學與文化》第50卷第11期，2023年11月，頁39-54。

<sup>35</sup> 《莊子·大宗師》：「南伯子葵問乎女偶曰：『子之年長矣，而色若孺子，何也？』曰：『吾聞道矣。』南伯子葵曰：『道可得學邪？』曰：『惡！惡可！子非其人也。夫卜梁倚有聖人之才而無聖人之道，我有聖人之道而無聖人之才。吾欲以教之，庶幾其果為聖人乎！不然，以聖人之道告聖人之才，亦易矣。吾猶守而告之，參日而後能外天下；已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物；已外物矣，吾又守之，九日而後能外生；已外生矣，而後能朝徹；朝徹，而後能見獨；見獨，而後能無古今；無古今，而後能入於不死不生。殺生者不死，生生者不生。其為物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也。其名為撻寧。撻寧也者，撻而後成者也。』」見陳鼓應註釋：《莊子今註今譯》，頁180-181。

<sup>36</sup> 參考張昭焯：〈作為《莊子》內篇旨趣的「撻寧」〉，《哲學與文化》50卷第12期（2023年12月），頁69-83。

<sup>37</sup> 〔宋〕朱熹：《四書章句集注·孟子集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），卷11，頁463。

<sup>38</sup> 朱熹曰：「平旦之氣，謂未與物接之時，清明之氣也。」同前註，卷11，頁463。

<sup>39</sup> 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著：《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，2007年），頁119。

夠見其所不見。在這個詮釋角度上，《莊子》的朝徹、見獨相當於《孟子》的養氣、盡心，儒道兩家的語境及修養工夫產生了溝通與連結。王雱論氣，大抵與王安石「養氣在於寧心」<sup>40</sup>的觀點相一致，他們都強調一種心氣合一的工夫論，指出心若處於「紛然憂患」之際，則夜氣不存。

除王雱外，荊公門生陳祥道（1042-1093）也有類似詮釋：

物者身之累，故外物而後能外生；生者道之累，故外生而後能朝徹。蓋夜氣不忘，故朝而能徹；道無與偶，故所見者獨。合古今而為一，通死生為一貫，則無將無迎，無成無毀，純氣不虧於內，萬物莫撓其外，而色若孺子，不足怪也。<sup>41</sup>

《莊子》中的「純氣之守」，也就是「守氣」，乃是一種契道、體道的修養工夫，除有持守純和之氣的意思外，<sup>42</sup>亦有人的「心靈」（神／心）與「氣」冥合之意。<sup>43</sup>陳祥道將孟子的「夜氣」與莊子的「純氣」相連結，指出唯有不虧、不亡而直養此氣，方能直見道體。如從保養內在的純淨之氣這點上看，孟、莊確實有可以相互對照、融合的地方，陳祥道亦是透過此點闡發其心氣合流的工夫論，他與王雱的詮釋進路大同小異，皆是援引《孟子》的養氣論以詮《莊》，其中蘊含著會通儒、道的用心。

另外還可見林疑獨（?-?）的零星討論：

純者不雜，守者致一。不雜則靜，致一則專。氣靜而有守，所謂專氣致柔是也，豈在知巧果敢之列！……禮度有法，故不淫；道紀有本，故無端。唯無終始，然後能終始萬物，故一其性而不二，養其氣而不害，合其德而不散也。（《南華真經義海纂微·達生第一》，卷 58，頁 783）

道者命之配，才者性之能。有聖人之才已盡性矣，有聖人之道則至命也。……夜氣存而朝亦徹之，然後能見獨。獨者，離陰陽而無偶，見非目之所及也。無古無今，非世變所推。不死不生，則至於命矣。（《南華真經義海纂微·大宗師第四》，卷 17，頁 263）

<sup>40</sup> [宋]王安石：〈禮樂論〉，《臨川先生文集》（香港：中華書局，1971年），頁703。

<sup>41</sup> [宋]褚伯秀撰，方勇點校：〈大宗師第四〉，《南華真經義海纂微》（北京：中華書局，2018年），卷17，頁263-264。

<sup>42</sup> 如唐代成玄英疏曰：「夫不為外物侵傷者，乃是保守純和之氣。」見〔清〕郭慶藩：〈達生第十九〉，《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷7上，頁634。

<sup>43</sup> 如清代劉鳳苞云：「氣合於神」即是將「守」理解為「合」。見〔清〕劉鳳苞撰，方勇點校：《南華雪心編》（北京：中華書局，2013年），頁418。

林疑獨所說「養其氣而不害」，實際上是《孟子》言浩然之氣「以直養而無害」的轉化，他以老子的「專氣致柔」與之相連結，結合孟、老學說來詮釋《莊子》的「純氣之守」，建構出心、氣合一工夫論。值得注意的是，林疑獨除了同以「夜氣」註解「朝徹」外，他還援用《周易·說卦傳》的「窮理盡性以至於命」來比附莊子工夫論，提出「道者命之配，才者性之能」的性命之說，其間似有「天道性命相貫通」的意味。林氏又以「盡性」解釋「聖人之才」，以「至命」解釋「聖人之道」，將儒學中的重要命題與《莊子》的修養論並舉，進行一種哲學思路和理境上的合觀。而類似的詮解路徑，在王雱《南華真經新傳》中更是屢見不鮮（詳見後文論述），可見融攝儒家思想資源詮解《莊子》，乃是新學學派經常採取的詮釋模式。

由上述可知，新學集團將老莊「專氣」、「守氣」的工夫論，與孟子氣學之修養論加以結合，其中頗有融通儒、道思想的意味。不過，王安石學派的學術根基仍為儒學，故其在談論心性修養議題時，大致仍是圍繞在「人所獨有」的人心／人性，而未出現如道家那種崇尚自然、擴及天地萬物之「公心」。<sup>44</sup>整體來看，王安石學派雖隱約有性與天道相貫通的意識，但尚未建構起完整的論述，儒學群體中能在心性論之上加入本體論視角，將「道體」（天理）與「性」結合為一，並與氣稟相連結，須等到理學家方能提出。

## （二）援引《易傳》盡性之說詮釋《莊子》心性論

新學集團成員注解《莊子》，經常運用的詮釋進路之一，便是節錄、援引儒家四書五經中的文句與莊子思想交相比附。在此當中，《易傳》被引用的次數最為頻繁，這應與《易傳》對於道之體用與動靜關係多所論述、具備較濃厚的哲學色彩有關。關於《易傳》的哲學內涵，究竟歸屬於儒家或道家，曾引發學界的熱烈討論。陳鼓應主張《易傳》的哲學思想屬於道家而非儒家，並指出易、老、莊在道物關係、陰陽氣化論、變化觀等議題上存在高度共通性。<sup>45</sup>筆者雖不贊成將《易傳》的思想淵源完全歸於道家，<sup>46</sup>但同意《易傳》確是儒家經典文獻中，最能夠與道家哲學相互發明者。

<sup>44</sup> 有學者指出，「心」在道家學說中有著雙重的作用，一是往「人」在世間所構築之文明方向的開展，展現了人的志氣、欲望和野心；另一個方向是往道之自然的方向，將心的主導性歸返於「氣」。就道家而言，心的作用只能以後者為主導，前者是需要被消除、弱化，並且被引導復歸於道的方向。因此，道家重視對個體化之「自」的消除，崇尚自然無為之「公心」，唯其如此，方可進於道。參見郭梨華：〈先秦道法之「心」的探究——從「自然心」到「自為心」的價值轉換〉，《哲學論集》第49期（2018年2月），頁105-130。

<sup>45</sup> 相關論述可參考陳鼓應：《易傳與道家思想》（臺北：臺灣商務印書館，1994年）。

<sup>46</sup> 筆者以為《易傳》的思想淵源是以儒家為本，同時吸收了道家的某些思想元素。《易傳》強調「立人極」、

王安石學派援引《易傳》詮解《莊子》，係以「天道性命相貫通」的思考理路作為詮釋上的重點，進而發掘莊子思想中蘊含的性命哲理，其頻繁運用的有〈說卦傳〉、〈繫辭傳〉、〈文言傳〉和〈序卦傳〉。其中，〈說卦傳〉「窮理盡性以至於命」一句，為新學成員詮釋《莊子》時最常引用的重要依據，藉以加強闡釋莊子思想的內涵底蘊。在莊學史上，詮解《莊子》結合《易傳》「窮理盡性以至於命」，首見於成玄英，成玄英疏郭注「此之謂不言之辯」時說：「夫不道不言，斯乃探微索隱，窮理盡性。」<sup>47</sup>但成玄英並不曾以「窮理盡性以至於命」當作性命修養的主題。而在新學學派的《莊子》注疏中，盡性之說是個完整且關鍵的主題，彼等透過《易》、《莊》交相訓釋的方式，將儒、道兩家的修養工夫結合在一起，最終達成義理層面的視域融合。以下即列舉出新學成員以《易傳》盡性之說詮釋《莊子》的例子，說明他們如何運用〈說卦傳〉中的經典文句，來進行對《莊子》思想義理之轉化。

王雱在其《南華真經新傳》中，頻繁援引「窮理盡性以至於命」來詮釋莊子思想中的性命哲理。依王雱的觀點，窮理、盡性、至命都要在心上下工夫，且是一層一層漸進式的過程，《新傳》曰：

夫了於不生不死，則寂然忘形，而與化為一，雖穹壤傾側，而豈有遺喪？故曰：「雖天地覆墜，亦將不與之遺。」此言窮理之妙也。至於審乎無假，而不與物遷，所謂盡性之奧也。命物之化而守其宗，所謂至於命也。王駘之形雖不全，而能窮理盡性至於命，此德之所以充也。（《南華真經新傳·德充符篇》，卷4，頁253）

王雱將「窮理」解釋成「了於不生不死，則寂然忘形，而與化為一」，意謂人若窮知自然之理的變化，就能跳脫對生命的拘泥執著，面對生死這樣的大事也不感到驚懼；「盡性」則是盡己之性，盡性便能處於無待的境界，不受外物變遷的影響；「至於命」則順從天命、合於自然大道，順應事物的變化，但對於性命所宗所本的「道」仍能堅守。兀者王駘的外在形體雖殘缺，但他能「守宗」、體現宇宙人生的整體性，故謂之「德」。王雱以「審乎無假而不與物遷」為「盡性」，以「命物之化而守其宗」為「至

「乾道成男，坤道成女」等天人相應的理論，是儒家對宇宙與人倫秩序的詮釋方式，特別關注道德修養與社會秩序。且《易傳》強調君子修養，如「君子以自強不息」、「君子以厚德載物」，都是儒家理想人格的展現。而《易傳》在重視自然之道、強調萬物之自生自化、陰陽流行等觀點上，則不排除吸納了道家、陰陽家的思想資源。相關論點可參考徐復觀：第7章〈陰陽觀念的介入—《易傳》的性命思想〉，《中國人性史論·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1987年）、戴璉璋：第2章〈思想的淵源〉，《易傳之形成及其思想》（臺北：文津出版社，1997年）。

<sup>47</sup>〔清〕郭慶藩：〈徐无鬼第二十四〉，《莊子集釋》，卷8中，頁853。

於命」，這樣的詮釋路徑是屬於摘句式的直接比附，和《易傳》所言道德仁義的體證及實踐，兩者之間的義理內涵多少有出入。王雱運用盡性之說談莊子「德充於中」的思想，是否帶有會通儒道、援儒入莊的企圖？抑或是受到當時詮釋風氣的影響、考慮到閱讀的受眾，方以宋代士人普遍關注的議論主題，<sup>48</sup>來詮解士人相對不熟悉的莊子思想？此問題或許不太容易得到答案。不過可以確定的是，王雱透過形式上的合觀和思想上的交相比附，將莊子玄遠的語言轉化為儒家的修養工夫，乃為莊學與儒學互攝的一種表現，不僅一方面對莊子的德性思想提出新解，另一方面也適時回應了宋代士人重視的思想命題。

在解讀《莊子·逍遙遊》中宋榮子的生命境界時，王雱寫道：

夫自信者重內而輕外，自榮而忘辱，不失本心，而汎然逍遙矣，故曰：「定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。」斯已矣者，盡性之言也。盡性則人道畢，而未至命，故曰「有未樹」。（《南華真經新傳·逍遙遊篇》，卷1，頁197）

宋榮子能夠清楚分辨內在與外在的界限，分辨什麼是真正的榮耀，他不失本心而汎然逍遙。王雱認為這是恪盡性命之理（盡性），已經完成了身為人應有的「道」，但尚未達到對「天命」的完全體悟（至命），所以才說「有未樹」。宋榮子可以做到無功無名，但他未能做到「無己」，他仍執於主體與客體的分別，故不能進入心物一如、忘我無待的境界。王雱認為，「至於命」的工夫要做到「與物不迕，惟變所適」（《南華真經新傳·逍遙遊篇》，卷1，頁198）、「圓通周流，無所滯礙」（《南華真經新傳·逍遙遊篇》，卷1，頁198），這才是莊子所謂逍遙的境界，亦是佛家所謂的「身徧法界」，而此境界若非聖人則無法達到。王雱在此除了以《易傳》「至命」比附《莊子》的逍遙境界外，又以佛教的「圓通」、「法界」等概念加以詮釋，<sup>49</sup>指出《莊子》所言無往而不自得的境界，正如同菩薩身徧法界而無所滯礙。王雱曾撰著《佛書義解》，<sup>50</sup>對於佛教思想有著深厚的理解。他在此將儒家的修身理想、佛教的圓通智慧與

<sup>48</sup> 理、性、命三主題，尤為宋代理學家所重視，事實上，理學亦被稱為性理學。張載（1020-1077）曾就「窮理盡性以至於命」與二程提出論辯，張載在窮理、盡性、至命之間分出順序，主張學者須以窮理為先，而後方能盡人之性、盡物之性，最終達於天道。這與二程「只窮理便是至於命」、「窮理盡性以至於命，一物也」的觀點有所不同。參見〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），卷10，頁115。

<sup>49</sup> 「圓通」和「徧法界」皆出自《楞嚴經》：「由我所得圓通本根，發妙耳門，然後身心微妙含容，周徧法界。」見〔唐〕般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（簡稱《楞嚴經》），卷6，收於《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版社，1973年），第19冊，頁129。

<sup>50</sup> 《宋史》卷327，列傳第86〈王安石〉，文後附〈王雱傳〉曰：「雱氣豪，睥睨一世，不能作小官。作策三十餘篇，極論天下事。又作《老子訓傳》及《佛書義解》，亦數萬言。」見〔元〕脫脫等撰：《宋

道家的逍遙境界合而觀之，展現出其對三教工夫境界的整合視野，這正反映了新學學者善於融會儒、釋、道思想資源，進行經典義理的再詮釋與重構，開拓出富有創造性的詮解方向。

王雱又以「窮理盡性以至於命」解讀莊子作〈大宗師〉的用心：

夫莊子作〈大宗師〉之篇，而始言其知天，次言其知人，而終言其委命者，蓋明能知天則所謂窮理也，能知人則所謂盡性也，能委命則所謂至命也。窮理盡性而至於命，此所以為大宗師也。故終之以命焉。（《南華真經新傳·大宗師篇》，卷6，頁291-292）

〈大宗師〉即「宗大道以為師」，追尋的是天人契合為一的境界。莊子要求人心虛靈後，乃可與天為一；但儒家卻強調人必須先盡其本性，才能達到此一目的，這是儒、道修養工夫之差異處。王雱將〈大宗師〉內容劃分為「知天、知人、委命」三個層次，並對應到《易傳》中的「窮理、盡性、至命」，賦予了〈大宗師〉新的涵義。此種詮釋上的對讀，實際上是後設性地將《莊子》文本儒家化，不但對儒、道思想進行了整合，也表現出一種詮釋的主體性——即以儒學義理為詮釋主軸，援用《易傳》「窮理盡性以至於命」的哲學命題，來解說莊子體現天道的精神境界。

除了王雱之外，呂惠卿（1032-1111）詮注《莊子》時也有類似的論述：

莊子論禮樂，出於仁義忠信，仁義忠信出於道德，而道德出於性；而孔子以為聖人作易，順性命之理，和順於道德而理於義，窮理盡性，以至於命；孟子亦謂仁義皆內而出於性，而性則盡其心者為能知之，而知其性則知天，其指同矣。<sup>51</sup>

呂惠卿認為，在莊子處，禮樂不是外在規範的產物，而是內在德性的自然流露，而道德又根源於「性」——即人的自然本性。孔子則以《易經》的觀點為出發，強調人透過道德修養與義的實踐，可以發揮本性，終於於成就天命。孟子主張「盡心」即是「知性」的途徑，並言「知其性則知天」，認為人性可以作為通達天道的基礎。呂氏最後總結道「其指同矣」，指出莊子、孔子、孟子三人的終極指向是相同的，他們都肯定「性」為道德與天命的本源，且反對將德行視為外在強加。其中，「窮理盡性以至於命」是論證「其指同矣」的關鍵句，呂惠卿將莊子的自然無為之性，重新安置在儒家「窮理盡性」的道德脈絡中，意圖讓孔、孟、莊思想同歸於對天命的體認，進行一種

史》（臺北：藝文印書館，1956年），頁4147。

<sup>51</sup> [宋]呂惠卿撰，湯君集校：〈繕性第十六〉，《莊子義集校》（北京：中華書局，2009年），卷6，頁309-310。此段在解釋《莊子·繕性》：「夫德，和也；道，理也。德無不容，仁也；道無不理，義也；義明而物親，忠也；中純實而反乎情，樂也；信行容體而順乎文，禮也。禮樂徧行，則天下亂矣。」

跨學派的融合詮釋。

陳祥道在注解《莊子·胠篋篇》中「天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知」<sup>52</sup>一段時，亦援用了「窮理盡性」的概念：

知求其所不知，而莫知求其所已知，則於窮理之知，為贅知。非其所不善，莫知非其所已善，則於盡性之仁為虧。虧於仁，贅於知，則所知非真知，所非不當非矣。（《南華真經義海纂微·胠篋第二》，卷 29，頁 408）

所謂「贅知」指的是「未經反思的知識積累」，這是一種自以為是的知道，偏離了「窮理」之知。同樣地，如果對「自以為善」的地方缺乏反省，就會在「盡性」上有所虧損。在這段注解中，陳祥道並不單純地說明莊子原文，而是將其與儒家窮理、盡性之修養工夫做結合。他把《易傳》的「窮理盡性」帶入對《莊子》的詮釋，不只是語詞上的引用，同時也展現出一種跨經典、跨學派的詮釋策略，將《莊子》文本與儒學的經典命題對接起來，此乃新學學派試圖融合儒、道的實踐例證。

在林疑獨的《莊子》詮釋中，援引《易傳》盡性之說的例子也所在多有：

無假則盡性，故不與物遷。命物則至命，故常守其宗也。（《南華真經義海纂微·德充符第一》，卷 11，頁 192）

惟至於命者，喜怒好惡皆出於正。若同乎己而喜之，異乎己而惡之，此欲以出眾為心，曷嘗出乎眾哉？惟學以窮理，思以盡性而至於命，則不求出眾而在萬物之上矣。（《南華真經義海纂微·在宥第三》，卷 32，頁 457）

夫唯繕性於俗，則所競者偽，而又俗學以求復其初；滑欲於俗，則所逐者情，而又用思以求致其明，終不可得矣。復初者，盡其性；致明者，至於命。（《南華真經義海纂微·繕性第一》，卷 49，頁 679）

林疑獨對〈德充符〉中「審乎無假而不與物遷，命物之化而守其宗」的解讀，與王雱相一致，都將莊子「無所待」的思想對應到「盡性」，將「命物之化」理解為「至命」。而在詮釋〈在宥篇〉「出乎眾」的議題時，林氏指出，惟有透過「窮理盡性而至於命」的修養進程，方能在無意勝過他人的情況下，自然而然地處於萬物之上。另外，〈繕性篇〉的原文開頭云：「繕性於俗學，以求復其初；滑欲於俗思，以求致其明；謂之蔽蒙之民。」林疑獨仍然以「盡其性」、「至於命」來分別對應「復初」和「致明」，

<sup>52</sup> 《莊子·胠篋》云：「故天下皆知求其所不知，而莫知求其所已知者；皆知非其所不善，而莫知非其所已善者，是以大亂。故上悖日月之明，下爍山川之精，中墮四時之施，喘栗之蟲，尚翹之物，莫不失其性。」見陳鼓應註釋：《莊子今註今譯》，頁 258-259。

如此形式上的交相比附，也促成了內容上儒、道融通的旨趣。林氏將莊子對世俗價值的批判與超越，轉化為一種可修習、可實踐的內在道德工夫。此種互訓式的解釋，雖有可能導致義理上的歧出，然新學學派援引儒家心性學說解讀《莊子》，無疑為莊子哲學開啟了新的詮釋視野，亦充分展現出宋代儒學對莊子學的潤澤與影響。

以上大抵可見新學集團成員援引《易傳》盡性之說詮解《莊子》的面向。他們透過「窮理、盡性、至命」的儒家修德路徑來重構《莊子》的哲學意涵，試圖將莊子的修養論與儒家的性命論進行義理對接，體現出王安石學派善於結合不同思想資源以為用的詮釋策略。如將這樣的詮釋取徑，與他家《莊子》注疏作比較，更能看出王安石學派援儒入《莊》之特色。以《莊子·逍遙遊》中宋榮子境界的解釋為例，王雱從儒家修德工夫的角度出發，認為宋榮子屬「盡性而未至命」的層次；唐代道士成玄英則以重玄觀點釋之，疏文曰：「榮子知內既非我，外亦非物，內外雙遣，物我兩忘，故於內外之分定而不忒也」<sup>53</sup>。兩相對照，成氏以「雙遣兼忘」對應宋榮子之工夫修養，顯然更趨近道家式解讀，亦較能契合《莊子》原旨。而王安石學派基於儒家視角進行的莊學論述，雖可能與原典義理產生歧異，卻也促進了儒、道思想的交會與融通，開啟了《莊子》文本的多元化理解，展現出新學集團在經典詮釋上的重構和轉化能力。

## 四、對「成心」的正面解讀

### （一）宋代以前「成心」的兩種詮釋方向

「成心」在《莊子》中是個相當重要的概念，此術語雖然只在〈齊物論〉中出現過一次，其內涵卻遍布《莊子》全書。〈齊物論〉云：

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，吾獨且奈何哉！<sup>54</sup>

〈齊物論〉篇的宗旨在於超越主觀的是非爭執，從「道」的位置來觀照世間萬物的對待，以破除自我中心的滯礙。「是非」乃是〈齊物論〉的核心議題，「未成乎心而有是非」為此中關鍵一句，點出了「成心」與是非判斷之間的關聯性。然而「成心」所指究竟為何？莊子未多作說明。因此，歷來的《莊》學注疏家對「成心」一詞的解說

<sup>53</sup> [清]郭慶藩輯：〈逍遙遊第一〉，《莊子集釋》，卷1上，頁18。

<sup>54</sup> [清]郭慶藩輯：〈齊物論第二〉，《莊子集釋》，卷1下，頁56。

頗見分歧，<sup>55</sup>甚至到了今日仍有不少學者在此點上爭論。<sup>56</sup>在宋代之前，《莊子》的兩大權威注本——郭象注及成玄英疏，分別代表著「成心」的兩大詮釋方向，以下論述之。

晉代郭象（252-312）是最早對「成心」作出解釋者，其《莊子注》曰：

夫心之足以制一身之用者，謂之成心。人自師其成心，則人各自有師矣。人各自有師，故付之而自當。夫以成代不成，非知也，心自得耳。故愚者亦師其成心，未肯用其所謂短而舍其所謂長者也。今日適越，昨日何由至哉？未成乎心，是非何由生哉？明夫是非者，羣品之所不能無，故至人兩順之。理無是非，而惑者以為有，此以無有為有也。惑心已成，雖聖人不能解，故付之自若而不強知也。（《莊子集釋·齊物論第二》，卷1下，頁61-62）

由「心之足以制一身之用者」這句話中，可知郭象認為「成心」具有控制全身的能力，意味著此心能夠統御身體，使人之一身發揮功用。郭象接著提到「未成乎心，是非何由生哉」，指出是非產生的根源在於「成心」。他認為無論賢愚之人皆具有成心，肯定了成心的形成有先天的合理性，並強調至人與聖人應以「兩順之」的態度，面對眾人因各師成心而產生的爭論與分歧。此種詮釋源於郭象以玄學視域解《莊》的立場，其玄學體系的思想核心為「自生、獨化」，強調「性分自足」的觀點，意即不論人或物，只要順應自身的性分所趨，就都能達到逍遙的境界。因此，郭象看待「成心」的態度是中性的，既不偏向負面義也不偏向正面義。

唐代道士成玄英（?-?）的《南華真經註疏》，在解釋「夫隨其成心而師之」一段時，疏文已破郭象原注，其曰：

夫域情滯著，執一家之偏見者，謂之成心。夫隨順封執之心，師之以為準的，世皆如此，故誰獨無師乎。愚惑之類，堅執是非，何必知他理長，代己之短，唯欲斥他為短，自取為長。如此之人，處處皆有，愚癡之輩，先豫其中。吳越路遙，必須積旬方達，今朝發途，昨日何由至哉？欲明是非彼我，生自妄心。言心必也未生，是非從何而有？故先分別而後是非，先造途而後至越。……理無是非而惑者為有，此用無有為有也。迷惑日久，惑心已成，雖有大禹神人，亦不能令其解悟。莊生深懷慈救，獨奈之何，故付之自若，不強知之者也。（《莊

<sup>55</sup> 有關歷代《莊子》注疏對「成心」的不同解釋，可參見謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁23-49。

<sup>56</sup> 當代學者中有視成心為負面義的，如陳鼓應、謝明陽、王邦雄、周雅清等；有視成心為中性義的，如賴錫三、莊錦章、陳寶等。

子集釋·齊物論第二》，卷1下，頁61-62)

成玄英明確指出「成心」為「域情滯著，執一家之偏見者」，是一種「封執之心」、「妄心」，它是造成是非彼我對立的緣由，也是使人迷亂的根本原因。很顯然地，成玄英所釋之「成心」帶有負面意涵，它並非天然本有的清明心境，而是受到紛擾外物污染的偏執、虛妄之心，此心也不同於郭象的「足以制一身之心」。在《南華真經註疏》中，成玄英還提出「靈心」與「成心」對舉，其言：「靈心安審，妙體真元，既與道相應，故不為物所遷變者。（《莊子集釋·德充符第五》，卷2下，頁190）」靈心與道相應，成心則因執一家之偏而未能悟道，兩者區別之關鍵在於能否「不為物所遷變」，也就是讓外物不入於心中。因此，按成玄英的詮釋，莊子體道工夫的重點即是破除成心，使靈心豁然呈顯，順應外物卻不隨物遷移，如此便能「返照明乎心智，玄鑿辯於物境」（《莊子集釋·逍遙遊第一》，卷1上，頁18），與大道相冥合，達至逍遙之境。

觀諸郭象和成玄英對「成心」的不同詮解，用當代語境來說，或可視為「認知侷限」以及「偏執心態」。郭象將「成心」解釋為一種「認知侷限」，認為這是在成長過程中必然產生的影響和結果，並無好壞之分，故賦予其中性的意義；成玄英則認為「成心」不僅涉及認知層面，還涉及情感層面，對偏差認知的執著即為「成心」，因而賦予其負面的意義。<sup>57</sup>兩者的差異在於是否將情感因素納入成心的內涵中。郭象雖然是第一個對成心進行詮注者，但後世注《莊》者罕有贊同其說，其影響力遠不及成玄英。自成玄英以負面義解說成心，學者大多追隨此解釋，視成心為偏執之心基本上成為共識，但北宋新學學派卻捨棄了郭、成的權威注解，賦予「成心」有別於以往的獨到新義。

## （二）新學學派首倡「成心」之正面義

有別於成玄英釋「成心」為負面義，新學學派予以「成心」正面意涵，使「成心」的正面義首次出現在莊學史上。王雱注解〈齊物論〉「夫隨其成心而師之」一段，寫道：

心者，人之真君也。人能不喪其真君，所以謂之成心也。成心既存而自師之，則與道冥會，而與神默契，不必知陰陽代謝而然後謂之得道也。愚者不能知有真君而存之，徒務役形而求道，此其所以自惑也，故終身求之而不知也。聖人固其成心而無是無非，下文所謂「以是非為環得其中者」是也。眾人喪其成心

<sup>57</sup> 參考廖昱璋：〈再探《莊子》「成心」之起源：以偏執心與死生憂懼為線索〉，《國立政治大學哲學學報》第51期（2024年1月），頁33-71。

而有是有非，此之所謂「今日適越而昔至」是也。（《南華真經新傳·齊物論篇》，卷2，頁210-211）

王雱首先陳述「心」與「真君」之同一性，隨後以「不喪」的雙重否定形式，表達對成心正面意義的肯定。人若自師其內存的成心，則可與道冥會、與神默契，最終自然得道。依此，成心與存道、得道在價值意義上幾乎等同，具備明顯的褒揚色彩。王雱又以「聖人固其成心而無是無非」、「眾人喪其成心而有是有非」的對舉，強調聖人因擁有內化於道的心靈，故能遠離是非之惑、抵達無是非的境地（即「得其環中」），從而與大道相冥合。王雱將「成心」理解為天然現成之真心，保有此真心，則能泯除是非、與道為一；喪失此真心，則會惑於是非、終身昏昧。此解釋與成玄英主張的負面義完全不同，其含義反倒接近於成氏所提出的「靈心」。

王雱之外，呂惠卿亦以正面態度看待「成心」，其《莊子義》中說：

至人之心，其靜如鑑，非有待於外而然也，得其成心而已矣。……則人誠能隨其成心而師之，誰獨且無師乎！奚必知代其故習！而心自取者有之，雖愚者預有，所謂不芒而可以師者也，不知求之耳。成心者，吾所受於天而無所虧者也，唯得其成心，然後足以為真是非，則所謂莫若以明者也。心為物之所虧而未成，則所謂是非者，未可定也，而遂以為有是非，是今日適越而昔至也。蓋是非之體，本無有也。未成乎心而有是非，則不知其本無有，而以無有為有也，以無有為有則迷而不知返之甚者也。（《莊子義集校·齊物論第二》，卷1，頁25-26）

呂惠卿於開頭便說，至人的心澄澈如鏡，並非仰賴外物而成，而是因為能保有成心。他指出「成心」是「吾所受於天而無所虧者」，也就是受之於天、沒有受到外物損害的自然本有之心。保有此心，就能消解對立而超越是非，即所謂的「莫若以明」；倘若此心受到外物侵擾而有所虧損，便立是非之說，形成迷惑的根源。同王雱一樣，呂惠卿也將成心解釋為先驗性的、本有的真心，針對「未成乎心而有是非」一句，他將其解為「未悟本有之真心」而有是非，這和成玄英主張的「沒有成見（成心）就不會有是非」，意義雖截然相反，卻同樣表達了是非係因心有偏執所致，是故兩者皆無悖於莊子思想的意旨，均可視作合理的詮釋。有學者指出，呂惠卿、王雱對「成心」一詞的注解，頗帶有孟子「四端」之說的意味，而這與王安石新學的儒學傾向有所關聯。<sup>58</sup>不過筆者以為，用天然現成之真心、真君解說「成心」，此一正面義並非為儒者所專

<sup>58</sup> 謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第3期（2005年5月），頁39。

擅，<sup>59</sup>故恐怕不能以此說明新學學派莊學之儒家化。

陳祥道亦以褒義釋「成心」：

人之生也，天與之成形，道與之成心。隨其成心而師之，則冥與道契。奚必知代而心自取者有之？代者，陰陽之變。知代而心自取道，則知者也。人皆有成心可師，奚必知者為然？未成心而有是非，是以無為有。榮華其言，雖有神禹且不能知，況非神禹乎？（《南華真經義海纂微·齊物論第一》，卷2，頁55）

陳祥道的說法，基本上和王雱、呂惠卿所注同一脈絡，都主張人自師成心，便能與大道相契。這邊值得注意的還有「知代」一詞，此詞的訓解歷來亦頗見分歧，有一派觀點解作動賓結構，<sup>60</sup>即「知」表「知道」，「代」意為「變化」，指通曉自然變化規律的智者；另一派觀點則解作主謂結構，<sup>61</sup>「知」指「心智」或「意念」，「代」表「更替」，指那些意念迭起、動搖不定的愚者。陳祥道《莊子注》採取前一種解釋，認為知曉陰陽變化之相代的乃為智者，然而眾人皆可自師成心以達致道境，故未必要追求成為所謂的智者。此中可見陳祥道對「成心」抱持高度的正面肯定。

以上大抵可見新學集團成員對「成心」一詞的詮解，是以天然現成的真心、真君釋之，並強調人人皆有此心，應保存、自師其心。依此詮釋理路，「未成乎心而有是非」的「而」字，表前後承接語氣，等同於「因而」、「於是」之意，整句意思為「無天然現成之真心，因而產生是非」。這種解法在宋代以前未見，實為新學學派首創，進一步開啟了後世注家以正面義解說「成心」的詮釋方向。比如南宋的趙以夫（1189-1256）、林希逸（1193-1271）分別以「誠」和「天理」解釋成心，<sup>62</sup>在新學集

<sup>59</sup> 如明代道士陸西星（1520-1606）《南華真經副墨》云：「成心者，現成本有之真心，無意必固我、自私自利之念。」明末高僧憨山德清（1546-1623）《莊子內篇註》云：「現成本有之真心」、「人人具有此心，人皆可自求而師之也。」清代禪師覺浪道盛（1592-1659）《莊子提正》云：「此成心是吾人天真自然之心，是常存之心也。」這些注家都以正面義解釋成心。上面引文分見於〔明〕陸西星：《南華真經副墨》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》第7冊（臺北：藝文印書館，1974年），卷1，頁78；〔明〕憨山德清：《莊子內篇註》（臺北：廣文書局，1991年），卷2，頁23；〔清〕覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄·莊子提正》，收入《中華大藏經》第136冊（臺北：修定中華大藏經會，1968年），卷30，頁57913。

<sup>60</sup> 例如林希逸（1193-1271）《莊子虞齋口義》云：「知代，古賢者之稱。代，謂變化。言其知變化之理。」見〔宋〕褚伯秀撰，方勇點校：《南華真經義海纂微·齊物論第一》，卷2，頁57。

<sup>61</sup> 例如郭慶藩《莊子集釋》引郭嵩燾（1818-1891）曰：「《說文》：『代，更也。』今日以為是，明月以為非，而一成乎心，是非迭出而不窮，故曰『知代』。」見〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋·齊物論第二》，卷1下，頁61-62。

<sup>62</sup> 趙以夫釋「成心」曰：「成心，即子思所謂誠者自成也。此本然之性，能盡其性，則無所不通。人皆有是心，奚必他求師邪？」林希逸《莊子虞齋口義》說：「成心者，天理渾然而無不備。若能以此為師，誰獨無之？」見〔宋〕褚伯秀撰，方勇點校：《南華真經義海纂微·齊物論第一》，卷2，頁56-57。

團提出的正面義之上，又加入了自身的學派觀點，為此一詞語增添了理學色彩，然其對文意的理解和詮釋脈絡大抵與新學學派是一致的。

## 五、結論

王安石學派注《莊》，一方面因承莊子的思想，另一方面也融入自身的見解，對《莊子》文本進行再詮釋和義理的轉化。就心性論而言，新學集團除了由「以心契道」、「存心養性」等面向詮解《莊子》的心性學說，較特別的是結合了孟子與莊子論氣之說。學派成員將孟子的養氣論和莊子的「純氣之守」相結合，從孟、莊之學互通的視角切入，強調一種心氣合流的工夫論，並把《莊子》的朝徹、見獨與《孟子》的養氣、盡心加以融通，使儒道兩家的成道工夫在義理上、層次上和境界上相呼應。不過，道家崇尚無為的「自然心」，與孟子講求仁義的「德性心」，兩者其實相距甚遠，而孟子「配義與道」培養出的浩然之氣，顯然也不同于莊子透過破相工夫成就的虛靜之氣。故就理論內容而言，學派成員的注文未必完全符合莊子原意，多少沾染儒家化的特質，偏向「援儒入《莊》」的詮解模式。但就思維方法而言，新學集團藉孟子所言「夜氣」、「平旦之氣」的清明特徵，來詮釋、對應莊子的靈妙和諧之氣，達到立破相融、虛實相成的效果，這在莊學史上別具意義。

其次，王安石學派援引《周易·說卦傳》中的經典命題——「窮理盡性以至於命」，來詮釋莊子思想中的性命哲理與精神境界。他們將莊子的自然無為之性，重新安置在儒家道德之性的脈絡中，並透過形式上的對讀和內容上的交相比附，進一步整合了莊、儒兩家的修養工夫。王安石學派援引《易傳》之說詮解《莊子》，不僅反映出其跨經典、跨學派的詮釋策略，也展現出他們致力於統攝儒、道思想的學術關懷。集團成員透過「窮理盡性以至於命」這一經典命題的挪用，在某程度上消弭了《莊子》哲學中的出世性格，使其轉化為可供實踐的、具備道德色彩的修德工夫。此一詮釋進路，雖然帶有儒學義理的滲透與重構，卻提供了一種儒、道互參的詮解範式，使得《莊子》在宋代的詮釋語境中得以再生。

除此之外，新學集團對《莊子·齊物論》中「成心」一詞的詮釋，與歷代重要注解相較之下，可謂別開新義，論述自成一格。彼等從具有先驗性、本體性的真心來解釋成心，使成心之正面義首次出現在莊學史上，展現了其對莊子思想的獨特理解和運用。褚伯秀《南華真經義海纂微》在徵引前人對「成心」的注解後，總結道：「按諸解，多以成心為善，或以成心為否。考之下文『未成乎心而有是非，是今日適越而昔

至』，則成心者，是非分別之所自萌，不可以善言之也。」<sup>63</sup>此乃從文句理路的角度，反對「成心」正面義的解法。褚氏之說固然有其道理，但這僅是由〈齊物論〉的文意脈絡所做出的評斷，如就更深層的義理層面來看，王安石學派提出的「成心」正面義，同樣包含著天然現成之心與偏執虛妄之心的對立，其實並無悖於莊子思想的宗旨，且提供了閱讀、闡釋《莊子》的另一種視角及可能性。

再回到新學集團莊學注疏的內容，更可清楚看見他們詮釋的《莊子》並不只有義理層面的分析，亦包含著政治哲學、倫理哲學等具有時代性的核心論述。他們的詮釋活動並不停留在單純的文本解讀，而更像是一種「實踐活動」，<sup>64</sup>一方面反映了其面對當下與未來產生的思考和回應，自我發揮的意圖相當明顯；一方面也足以標誌北宋儒學經世致用的精神，將經典詮釋與時代課題緊密連結起來。王安石學派倡導的「求莊子之意」的閱讀法，以及對莊、儒關係的重新定義，都深刻影響著後世學者，進一步確立了宋代莊子學中「《莊子》注我」的詮釋定向。

<sup>63</sup> [宋]褚伯秀撰，方勇點校：《南華真經義海纂微·齊物論第一》，卷2，頁58。

<sup>64</sup> 黃俊傑在談論歷代儒家經典的詮釋活動時，即指出這是一種「實踐活動」，經典解釋者將他們精神或思想的體驗或信念，落實在外在的文化世界或政治場域中，將經典內容與自身體驗相互印證。參見黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期（1999年12月），頁1-28。

## 徵引書目

- 王安石：《臨川先生文集》，香港：中華書局，1971年。
- 王安石撰，程元敏等整理：《王安石全集第二冊：尚書新義/詩經新義》，上海：復旦大學出版社，2017年。
- 王安石撰，顧宏義等整理：《王安石全集第四冊：熙寧奏對日錄/老子注/楞嚴經解》，上海：復旦大學出版社，2017年。
- 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢編著：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，2007年。
- 王雱撰，尹志華等整理：《王安石全集第九冊外編：老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》，上海：復旦大學出版社，2017年。
- 江淑君：《宋代老子學詮解的義理向度》，臺北：臺灣學生書局，2010年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- 佚名：《宋文選》，欽定四庫全書本，約1783-1787年間。
- 余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化，2004年。
- \_\_\_\_\_：《歷史與思想》，臺北：聯經出版社，2014年。
- 吳肇嘉：《莊子應世思想研究》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 孫猛校證：《郡齋讀書志校證》（晁公武撰），上海：上海古籍出版社，1990年。
- 徐復觀：《中國藝術精神》，臺北：臺灣學生書局，1966年。
- \_\_\_\_\_：《中國人性史論·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 晁公武撰，孫猛校證：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 唐君毅：《中國哲學原論》，臺北：臺灣學生書局，2004年。
- 脫脫等撰：《宋史》，臺北：藝文印書館，1956年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：河洛圖書出版社，1974年。
- 陸西星：《南華真經副墨》，收入嚴靈峰輯：《無求備齋莊子集成續編》第7冊，臺北：藝文印書館，1974年。
- 陳明恩：〈原始生命的理性化——試論孟子對於氣的理解〉，《鵝湖學誌》第23期，1999年12月，頁71-98。
- 陳重羽：《宋代莊學中的重玄視域——以陳景元為線索》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2023年。
- 陳祥道：《論語全解》，欽定四庫全書本，約1783-1787年間。
- 陳弱水：〈〈復性書〉思想淵源再探〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第69本第3分，1998年9月，頁423-482。

- 陳鼓應主編：《道家文化研究》第10輯，臺北：文史哲出版社，1996年。
- 陳鼓應：《莊子人性論》，新北：臺灣商務印書館，2021年。
- 陳鼓應註釋：《莊子今註今譯》，新北：臺灣商務印書館，2021年。
- 張昭煒：〈作為《莊子》內篇旨趣的「摠寧」〉，《哲學與文化》50卷12期，2023年12月，頁69-83。
- 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，《臺大歷史學報》第24期，1999年12月，頁1-28。
- 梅廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》，新41卷第4期，2011年12月，頁621-667。
- 程顥、程頤：《二程集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 楊時：《龜山集》，臺北：商務印書館，1983年。
- 褚伯秀撰，方勇點校：《南華真經義海纂微》，北京：中華書局，2018年。
- 蒙培元：《中國心性論》，臺北：學生書局，1990年。
- 劉敞：《公是先生弟子記》，北京：中華書局，1999年。
- 劉榮賢：《莊子外雜篇研究》，臺北：聯經出版公司，2004年。
- 劉鳳苞撰，方勇點校：《南華雪心編》，北京：中華書局，2013年。
- 劉成國：〈有善有惡：王安石的人性論演變新探〉，《中國哲學史》，2023年03期，頁57-69。
- 憨山德清：《莊子內篇註》，臺北：廣文書局，1991年。
- 謝旻等撰：《江西通志》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 謝明陽：〈〈齊物論〉「成心」舊注詮評〉，《東華漢學》第3期，2005年5月，頁23-49。
- 戴璉璋：《易傳之形成及其思想》，臺北：文津出版社，1997年。
- 簡逸光：〈朱子、王陽明對孟子「夜氣」的理解與闡釋〉，《哲學與文化》第50卷第11期，2023年11月，頁39-54。
- 般刺密諦：《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，收於《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版社，1973年。
- 覺浪道盛：《天界覺浪盛禪師全錄·莊子提正》，收錄於《中華大藏經》第136冊，臺北：修定中華大藏經會，1968年。

# Wang Anshi School's Theory of Xin-Xing in the Study of *Zhuang-Zi*

Lyu, Yi-Yi\*

## Abstract

The study of *xin-xing* (mind and nature) was the most prominent aspect of the Neo-Confucian revival during the Song dynasty, with Wang Anshi's New Learning (*Xin Xue*) serving as its pioneer and driving force. The New Learning group, led by Wang Anshi, strongly advocated doctrines concerning moral cultivation and vital force, and their emphasis on *xin-xing* thought was reflected in their exegetical activities on the *Zhuangzi*.

This paper takes "The Doctrine of Mind and Nature in the Wang Anshi School's Interpretation of the *Zhuangzi*" as its point of departure, focusing on figures such as Wang Anshi, Wang Pang, Lü Huiqing, Chen Xiangdao, and Lin Yidu. It examines two distinctive aspects of their *Zhuangzi* discourse: first, their use of *Mengzi* and *Yizhuan* to interpret the *Zhuangzi*; second, their positive reading of the term "chengxin" (fixed mind).

The Wang Anshi group integrated Mencius' theory of "nourishing qi" with *Zhuangzi*'s idea of "preserving pure qi," approaching it from the perspective of mutual illumination between Meng and Zhuang, and thereby emphasized a cultivation theory uniting mind and qi. They also frequently invoked the *Yizhuan* dictum "to exhaust principles and fulfill one's nature so as to reach destiny" to transform *Zhuangzi*'s teachings on self-cultivation, allowing Confucian and Daoist theories of cultivation to correspond in meaning, level, and spiritual realm.

Furthermore, by interpreting "chengxin" as a priori true mind, they introduced its positive meaning into *Zhuangzi* scholarship for the first time, demonstrating a unique understanding of *Zhuangzi*'s thought and opening a hermeneutic direction that later commentators would adopt in affirming *chengxin*.

Overall, while their interpretations bear strong Confucianizing tendencies that may not fully align with Zhuangzi's original intent, the Wang Anshi School nonetheless offered alternative perspectives and possibilities for reading and interpreting the *Zhuangzi*, making their contributions particularly significant in the history of Zhuangzi studies..

**Keywords: Words: Song dynasty, Xin Xue, *Zhuang-Zi* studies, Xin-Xing theo**

《北市大語文學報》第三十三期；61-94 頁  
臺北市立大學中國語文學系 2026 年 1 月

## 戴遂良《漢語入門》中的高程度副詞研究\*

李 倩\*\*

### 【 摘 要 】

本文以晚清法國耶穌會士戴遂良所著的《漢語入門》為對象，系統考察了書中收錄的 16 個高程度副詞的語法意義、句法功能及歷史源流等。作為晚清河北河間府方言的珍貴記錄，《漢語入門》不僅對漢語史研究有著極高的價值，其副詞系統更為觀測語言演變提供了獨特的窗口。研究發現，這些副詞絕大多數源自近代漢語，且在《入門》中的表現也都延續到了現代漢語之中。它們在共時層面呈現出一定的功能表現和個性特點，在歷時層面則展現出持續發展乃至虛化的動態趨勢。本研究不僅勾勒出晚清河間府方言高程度副詞的整體面貌，也從側面展現了近代漢語向現代漢語過渡演變的具體體現。

**關鍵詞：**《漢語入門》、高程度副詞、句法功能、歷史來源、個性特點

2025.09.26 收稿，2025.12.12 通過刊登。

\* 本文是國家社科重大項目「近代北方漢語語言接觸演變研究」（23&ZD315）階段性成果。文章初稿曾於 2023 年 12 月 15 日在「中央研究院明清研究國際學術研討會」上宣讀，後蒙導師張美蘭教授指導，又蒙本刊匿名審查人細緻審閱，並提供寶貴修改意見，僅此特申謝忱。此外，本文亦蒙同儕孔亞萌提供《漢語入門》5&6 卷文稿和諸多幫助，僅此一併致以最深的謝意。

\*\* 香港浸會大學中文系博士候選人。

## 一、引言

戴遂良（Léon Wieger, 1856-1933）是清朝末年來華的法國耶穌會士，亦是法國著名漢學家。他於 1887 年來中國直隸河間府獻縣（今河北省滄州市獻縣）進行傳教並致力於漢學研究，1933 年於獻縣逝世。<sup>1</sup>在華 46 年，戴遂良撰寫了多部著作，目前現存的約有 62 部，內容涉及到中國語言文字、民俗、歷史、宗教、哲學等諸多方面。<sup>2</sup>其中，《漢語入門》（*Rudiments de Parlé chinois*，以下簡稱《入門》）是戴遂良《漢語漢文入門》系列教程的口語部分，<sup>3</sup>其以「漢語-羅馬字拼音-法語譯文」的體例編排，共有六卷。第一卷《漢語口語手冊（北方官話，非北京話）》（*Chinois Parlé Manuel, Koan-hua du Nord, non Pékinois*），<sup>4</sup>內容包括語法、詞彙和交際例句等。第二、三卷《要理問答》和《佈道要義》，內容為天主教義。第四卷《民間道德與風俗》（*Rudiments 4. Morale et Usages*）<sup>5</sup>於 1894 年出版，1905 年再版，以當時流行的《聖諭廣訓》《傳家寶》等通俗讀物為底本，用河間府方言進行改寫演繹。第五&六卷《民間故事》（*Rudiments 5 et 6. Narrations Populaires*）<sup>6</sup>於 1903 年出版為合卷本，該合卷以《傳家寶集》《聊齋志異》《今古奇觀》等書中選取的故事為底本，改寫為河間府方言閱讀文本。

作為學界首次發現的有關晚清河北方言的口語性文獻，《入門》客觀記錄了 19 世紀末河間府方言的語音、詞彙、語法等真實面貌，具有極高的語言研究價值。其中，《入門》記載的豐富的程度副詞，就是一個理想的研究樣本。然而，目前學界對《入門》的研究文章僅有十餘篇，以其程度副詞為研究對象的專題論文更是尚未出現。現

<sup>1</sup> 見劉亞男：〈戴遂良與河間府方言文獻《漢語入門》〉，《文化遺產》第 2 期（2017 年 6 月），頁 122。

<sup>2</sup> 見姬豔芳：〈戴遂良及其漢學研究〉，《澳門理工學報》第 1 期（2021 年 1 月），頁 88、90。

<sup>3</sup> 《漢語漢文入門》（*Rudiments de Parlé et de style chinois*）於 1892 年至 1908 年陸續出版，分為六卷方言口語教程的《漢語入門》（*Rudiments de Parlé chinois*）和六卷文言文教程的《漢文入門》（*Rudiments de style chinois*）。見盧夢雅：〈近代河北方言的文字化嘗試—晚清方言民俗教材《漢語入門》底本考論〉，《民俗研究》第 1 期（2021 年 1 月），頁 144 注②。

<sup>4</sup> 見 Léon Wieger, *Chinois Parlé Manuel, Koan-hua du Nord, non Pékinois* (Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1912). 漢語譯為《漢語口語手冊（北方官話，非北京話）》。該卷最初版本為 1892 年由獻縣印書館出版的《官話入門：供直隸東南代牧區傳教士使用的漢語口語實用教程，河間府日常口語聲韻》（*Koan hoa Jou Menn. Cours Pratique de Chinois Parlé à l'usage des Missionnaires du Tcheli S.E. Sons et Tons Usuels du Ho kien fou.*），1895 年再版分為《河間府介紹》和《河間府方言》（*Dialecte de Ho-Kien-Fou*），後者經過多次修訂最終於 1912 年定為《漢語口語手冊（北方官話，非北京話）》。（註 3 盧夢雅：〈近代河北方言的文字化嘗試—晚清方言民俗教材《漢語入門》底本考論〉，頁 144 注③）。

<sup>5</sup> 見 Léon Wieger, *Rudiments 4. Morale et Usages* (Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1905). 漢語譯為《民間道德與風俗》。

<sup>6</sup> 見 Léon Wieger, *Rudiments 5 et 6. Narrations Populaires* (Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1903). 漢語譯為《民間故事》。此卷於 1894 年初版，1895 年再版，1903 年三版。（註 3 盧夢雅：〈近代河北方言的文字化嘗試—晚清方言民俗教材《漢語入門》底本考論〉，頁 145 注①）。

有研究中，只有劉亞男（2017）的博士論文對《入門》第一卷中的程度副詞作了初步描寫，<sup>7</sup>傅林（2021）對其中的「多（麼）、略薄的」兩個程度副詞做了簡單羅列，<sup>8</sup>二者都未展開系統分析和論述。

作為副詞的一個重要類別，程度副詞「含有『量』的意義，是一種相當抽象的『語義語法』範疇，與名詞的『空間性』和動詞的『時間性』處於同一層面」，<sup>9</sup>且程度副詞內部構成複雜、使用頻率高且用法靈活、特徵鮮明又容易混用，一直是漢語語法研究的重點。儘管程度副詞的研究成果頗為豐碩，但在方言歷史語法領域仍有探索空間。目前學界對明清時期的北京話<sup>10</sup>、山東方言<sup>11</sup>、河南方言<sup>12</sup>、江淮官話<sup>13</sup>、吳語<sup>14</sup>等的程度副詞已有所研究，但對於連接北京、山東、河南地區的河北方言，其相關探討卻長期缺乏。

另外，程度副詞大多經歷了漫長的演變過程，共時分佈是歷時演變的結果。對《入門》程度副詞的考察，不僅能揭示晚清河間府方言程度副詞的整體面貌，彌補清代河北方言程度副詞研究的不足，更能從程度副詞這一特殊詞類的功能表現、演變及留存情況等去窺探和理解，為何「晚清是近代漢語到現代漢語的過渡」<sup>15</sup>這一說法。

鑒於此，本文以《入門》第一卷、第四卷和第五&六卷為研究語料，聚焦於其中記載的高程度副詞作專題論述。

在高程度副詞的界定和分類上，本文依循學界普遍採用的功能和意義相結合的原則。首先從功能上，根據是否有明確的比較對象，先將程度副詞分為相對程度副詞和

<sup>7</sup> 見劉亞男：《清末河間府方言文獻〈漢語入門〉語法研究》（定稿未刊版）（廣州：中山大學中國語言文學系博士論文，2017年），頁84-87。

<sup>8</sup> 見傅林：《獻縣方言百年演變史》（保定：河北大學出版社，2021年），頁89、93。

<sup>9</sup> 見張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》（北京：中國社會科學出版社，2017年），頁2。

<sup>10</sup> 如周曉鳳、沈思澄：〈《紅樓夢》和《兒女英雄傳》中高程度副詞之比較〉，《長春師範大學學報》第7期（2021年7月），頁58-63；張家合、張藝、殷曉傑：〈基於語料庫的《紅樓夢》文本分析：以程度副詞為例〉，《漢語史研究集刊》第31輯（2021年1月），頁65-76。

<sup>11</sup> 如王群：《明清山東方言副詞研究》（濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2006年），頁12-33；魏紅：《明清山東方言特殊語法詞研究》（濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2007年），頁35-50。

<sup>12</sup> 如李俊輝：《〈歧路燈〉程度副詞語法化考察》（濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2006年），頁20-59。

<sup>13</sup> 如李華：《〈老殘遊記〉程度副詞研究》（福州：福建師範大學漢語言文字學碩士論文，2011年），頁1-97。

<sup>14</sup> 如羅業永：《芻議〈山歌〉中的明清吳語副詞》（長沙：湖南師範大學漢語言文字學碩士論文，2010年），頁11-21；沈夢華：《〈土話指南〉副詞研究》（上海：華東師範大學漢語言文字學博士論文，2017），頁39-66。

<sup>15</sup> 郭銳：〈早期北京話在漢語史和現代漢語研究中的重要性〉，《語言學論叢》第58輯（2018年12月），頁2。

絕對程度副詞：<sup>16</sup>凡是能進入到下面任何一個括號內的就是相對程度副詞，反之，則是絕對程度副詞：<sup>17</sup>

小張比小王跑得[ ]快/小張跑得比以前[ ]快/在我們班，小張跑得[ ]快/就短跑而言，小張跑得[ ]快/比起小王來，小張跑得[ ]快/相比之下，小張跑得[ ]快。

之後，再從語義上，根據程度量幅等級將絕對程度副詞分為高程度副詞和低程度副詞兩大類，高程度副詞內部再根據程度量幅的遞減進一步細分為甚度、極度和高度類程度副詞三小類，如下：

絕對程度副詞（語義量級依次遞減）：高程度副詞 > 低程度副詞

高程度副詞（語義量級依次遞減）：甚度類 > 極度類 > 高度類

具體而言，甚度類程度副詞指用在謂詞性成分前，表示動作或性狀程度超出某種標準或預期值，即程度超標。極度類程度副詞指用於謂詞性成分前，表示行為或狀態達到最高程度，即程度至極。高度類程度副詞指用於謂詞性成分前，表示行為或狀態達到一種高的程度，這種程度既沒有達到頂點也沒有超標，即程度高。

根據《入門》第一卷、第四卷和第五&六卷的記載，本文整理出了其中的 16 個高程度副詞：甚度類程度副詞「忒<sup>489</sup>、太<sup>15</sup>、過<sup>14</sup>、過於<sup>13</sup>」4 個；極度類程度副詞「頂<sup>101</sup>、極<sup>17</sup>、至<sup>14</sup>、絕<sup>5</sup>、十分<sup>5</sup>、極其<sup>2</sup>」6 個；高度類程度副詞「很（狠）<sup>237</sup>、怪<sup>42</sup>、好<sup>33</sup>、老<sup>12</sup>、滿<sup>13</sup>、甚<sup>4</sup>」6 個。<sup>18</sup>其中，「忒、很（狠）、頂」三詞因使用高頻且功能齊全，本文會做重點分析。通過考察這 16 個高程度副詞，並對照與河間府地理距離極近的北京話相關文獻<sup>19</sup>等，本文旨在呈現清末河間府方言高程度副詞的整體面貌與特徵，並嘗試窺探這些副詞在晚清這一特殊時期所展現出的時代特點。

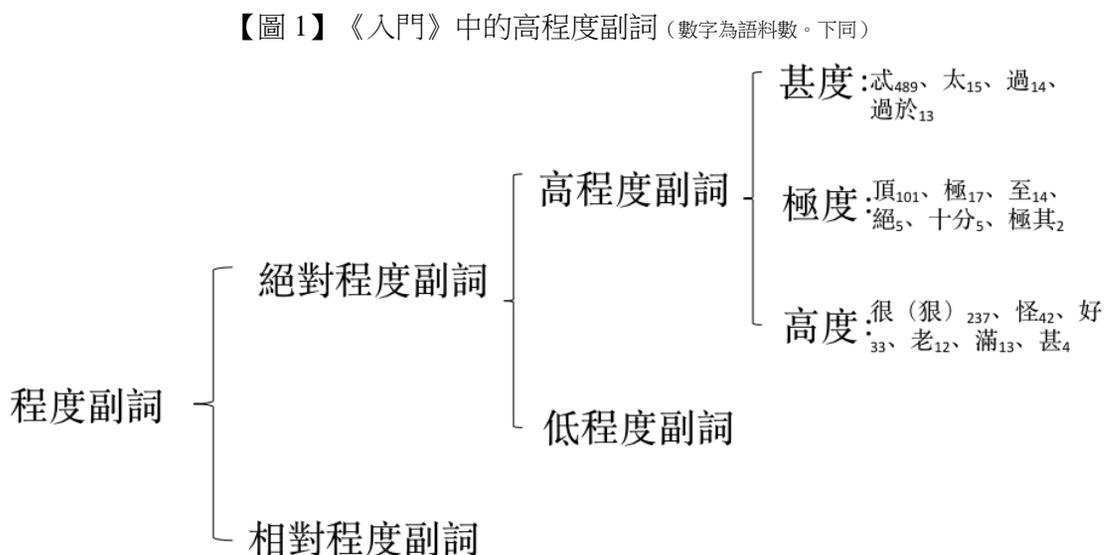
<sup>16</sup> 凡無所比較，但泛言程度者，叫做絕對的程度副詞，如「極、很、怪、頗、稍、略、太、忒」等，凡有所比較者，叫做相對的程度副詞，如「一般、一樣、最、更、越發」等。見王力：《中國現代語法》（北京：商務印書館，1985年），頁131-132。

<sup>17</sup> 見張誼生：《現代漢語虛詞》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁24。

<sup>18</sup> 由於語義量級是相對抽象且模糊的，高程度副詞各級之間雖然存在語義差距，但並無絕對明確的界限。在《入門》的某些語境中，三類詞會呈現出些許的語義量級偏差，如「忒」在有些例句會與高度類的「很」相近。儘管存在語義模糊地帶，但詞語的核心語義不變，並不影響本文的分類結果。

<sup>19</sup> 本文所用到的北京話文獻：《亞細亞言語集》（1880）、《官話指南》（1881）、《燕京婦語》（1905）、《紅樓夢》（清中期）、《兒女英雄傳》（1860s）以及《正紅旗下》（1960s）均查詢於北京大學計算語言所：「北京大學 CCL 語料庫」[http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl\\_corpus/](http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/)；查詢日期：2025年11月22-23日。下文不再特別說明。

程度副詞的分類及《入門》中的高程度副詞總結為【圖 1】：



## 二、甚度類副詞在《入門》中的表現

### （一）甚度類程度副詞的語義分工

#### 1. 「忒」與「太」的客觀超量義

「忒」在《入門》中的主要語義為客觀的超量，即程度極高，超過了一般、正常的標準，並沒有明顯的肯定或否定的主觀態度傾向，起的主要是強調的作用。主要表現在，「忒」在修飾中性詞和褒義詞時，如果沒有足夠的語境信息，僅從文本上看，並不能確定說話人的主觀態度如何，如例（1）-（2）：

（1）你們蓋的這個堂忒高。（卷一，P.426）

（2）趙先生忒謙遜。（卷一，P.596）

例（1）不確定句中的「忒高」表達的是說話人肯定還是否定的主觀態度，但能肯定的是，「這個堂」肯定「高」得超過說話人所認為的標準或心理預期。例（2）修飾的是褒義形容詞，但仍很難判斷說話人是讚賞肯定、還是客觀的評價抑或嘲諷不滿。

在有背景句的情況下，我們才能判斷「忒」在修飾中性詞和褒義詞時，說話人所傳達的主觀態度，如以下兩例：

(3) 這燈掛的忒高，怕你構不着。(卷一，P.466)

(4) 這布忒結實，撕也撕不開。(卷一，P.512)

「忒」表客觀超量的語義，最明顯的是以下這例：

(5) 我有一個忒熱鬧的故事兒，你坐下，我說給你聽。(卷一，P.364)

例(5)中的「忒熱鬧」出現在多用來客觀性限制和描述的定語位置，定語位置主客觀參照標準趨向模糊，也不允許其形態化去表達主觀的態度傾向，因此「忒」在句中與表純客觀的高度類副詞「很」趨同。當然，例(5)中「忒」表達客觀的語義是受到了句法位置的制約，但如果「忒」的語義本身就有明確的態度傾向，也不可能進入到表客觀限制和描述的定語位置。

雖然，我們很難判定「忒」修飾中性詞和褒義詞的態度傾向，不過卻很好判斷「忒」修飾貶義詞所顯示出來的否定態度。如：

(6) 那個人忒傻。(卷一，P.396)

(7) 這回子你辦的事兒忒荒唐。(卷一，P.428)

即使沒有背景句，也能看出上述兩例中說話人所顯露的消極和不滿情緒。這是因為貶義詞本身就表達了明確的主觀態度，「忒」的超量語義又起到了強調和凸顯的作用，且說話人一般在否定或譴責某人某事時，通常不會認為自己過分，所以「忒+貶義形容詞」表達的負面感情色彩就很強烈。

與「忒」語法意義相似，「太」在《入門》中也表達的是客觀超量義，如例(8) - (9)：

(8) 要是太貴，可以少買點(兒)。(卷一，P.808)

(9) 太謙太謙！(卷一，P.1322)

以上兩例中，「太」本身表達程度超標的語義並沒有明顯的態度傾向，說話人的態度主要與「太」後所修飾的成分有關。

## 2. 「過」與「過於」的主觀過量義

與「忒」和「太」表達客觀超量義不同，《入門》中的「過」與「過於」則表達具有否定意義的過量義。「過量義即程度或數量超過了必要的、合理的限度，超過了『必要、合理』就走向了『不合理、不必要』」，<sup>20</sup>因此，「過、過於」在修飾某事物時，總會帶有一定的否定傾向，如例(10) - (13)：

<sup>20</sup> 見張誼生：《現代漢語副詞研究》（上海：上海三聯書店，2010年），頁241。

- (10) 這個人身量過大。(卷一, P.330)  
 (11) 教書、待學生們不可過鬆, 也不可過嚴了。(卷一, P.808)  
 (12) 和熟人交往, 不必過於拘束。(卷一, P.808)  
 (13) 他爹管的他過於的利害。(卷一, P.910)

在上述四例中, 不管「過」和「過於」修飾的是不是中性詞, 都能明顯表露出說話者不滿、否定的主觀情緒, 這與「忒」和「太」修飾成分時難以判斷說話人的主觀態度完全不同, 這也是客觀超量義與主觀過量義之間的語義差別。

也因為「過」和「過於」的帶有否定的傾向, 所以二者前常會有否定詞進行搭配使用, 如例(11)的「不可」和例(12)的「不必」。

《入門》中的「過」與「過於」語義還可進一步區分, 表現在「過於」在修飾任何詞時, 都只表達否定的主觀態度, 而「過」在搭配某些單音褒義詞時, 還可以表達肯定、讚賞或謙虛的情感和態度, 如例(14) - (15) :

- (14) 蒙老爺過愛, 遵命了。(卷一, P.1320)  
 (15) 高臺高臺。過獎過獎。| 過謙過謙。(卷一, P.1322)

### 3. 小結

《入門》中的甚度類副詞在語法意義上呈現出一定的分工狀態: 「忒」和「太」表達的是客觀超量, 其語義本身並不傳達一定的態度, 主要起到定量和強調的作用, 句子所表達的態度傾向主要由「忒」「太」所修飾詞語和句法位置、語用規約來決定, 而「過」與「過於」表達的主觀過量, 除了定量和強調外, 凡是受其修飾的成分都多少帶有否定的意味。

《入門》中甚度類副詞的語法意義總結如【表1】:

【表1】《入門》中甚度類副詞的語法意義

	量度	強調	否定
忒	超量	+	-
太	超量	+	-
過	過量	+	+
過於	過量	+	+

## （二）甚度類副詞的來源及句法功能

能夠受副詞修飾的成分主要有形容詞結構（AP）、動詞性結構（VP）和名詞性結構（NP）三類，不同的程度副詞對所修飾成分會有所選擇。「在不同的歷史時期，程度副詞所修飾的成分也會有所不同」。<sup>21</sup>

### 1. 「忒」的來源及功能

「忒」用作程度副詞，最早出現在宋代《朱子語類》中，如「不忒恁地迫窄，便要一思而必得。」<sup>22</sup>之後，「忒」在元曲中大量出現，明清時期也多見於北方口語中。在現代，「忒」不見於共同語，而是廣泛分佈在南北 12 個方言區當中，<sup>23</sup>為地域方言詞。

在《入門》中，「忒」共有 489 條用例，是數量最多的高程度副詞。其功能齊全，修飾單音節形容詞的有 254 例，如「忙、多、貴、壞、窄、憂」，修飾雙音節形容詞的有 150 例，如「利害、尖巴、荒唐、結實、華華麗麗」，修飾名詞性成分的有 6 例：「忒老好子、忒莊稼氣、忒孩氣、忒土氣、忒死相、忒古董」，修飾動詞性成分的有 79 例，包括心理動詞結構如「忒傷心、忒想他、忒好著急、忒愛挑眼、忒厭故喜新」、能願動詞結構如「忒會說、忒肯信瞎話、忒能念」，以及一般動詞結構如「忒討人嫌、忒費心、忒受氣、忒結記父母、忒捨不的花錢、忒口輕、忒會（兒）多了、忒尚講究、忒不好算、忒忒纏手、忒使心急了、忒不聽說、忒使的慌」等。

就充當句法成分來說，「忒」與後飾成分即「忒 XP」在句中可充當謂語（如例 16）、補語（如例 17）和定語（如例 18）：

（16）今年黎忒貴。（卷一，P.266）

（17）俺們那裏潦的忒苦，連柴火都沒有。（卷一，P.330）

（18）你凡這念書的，就做不出那忒不好的事來。（卷一，P.1264）

此外，「忒」還具有量級上的可調節性，體現為其在《入門》中有四種否定形式：

a. 忒 + 不 + AP：忒不好<sub>2</sub>、忒不公道、忒不端正、忒不方便、忒不清楚、忒不對、忒不老實<sub>3</sub>、忒不和美、忒不結實、忒不乾淨、忒不容易、忒不齊節、忒不順眼、忒不順當、忒不遂和、忒不值錢、忒不均勻、忒不公平

<sup>21</sup> 見楊榮祥：《近代漢語副詞研究》（北京：商務印書館，2005年），頁55。

<sup>22</sup> 本句查詢於中央研究院語言學研究所：「中研院古漢語文獻語料庫」，[https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC\\_index/](https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC_index/)中的《朱子語類·卷第四十五/論語二十七/衛靈公篇/吾嘗終日不食章》，查詢日期：2025年9月5日。

<sup>23</sup> 見許寶華、宮田一郎主編：《漢語方言大詞典》（北京：中華書局，1999年），頁2512。

b.忒+不+VP：忒不好走、忒不好算、忒不聽說、忒不好做、忒拿不出手、忒不得當、忒不是東西、忒不當我事、忒不看頭勢、忒不懂四兒、忒不能說、忒不愛搭理人、忒不決斷、忒不開眼

c.忒+沒+NP：忒沒力氣、忒沒出息<sup>4</sup>、忒沒色（兒）、忒沒準（兒）、忒沒說頭、忒沒用

d.不（X）+忒+AP：不忒寬綽、不忒冷、不怎麼忒冷、不算忒貴、不大忒難、不忒小、不忒順當、不忒要緊、不忒倔、不忒忙、不忒和美、不忒大

a、b、c 格式是「忒」對「不+AP/VP」和「沒+NP」的強調，表達了高量的程度，三種格式在句中主要作謂語，如例（19）-（21）：

（19）廣東這個地處風俗忒不好。（卷一，P.316）

（20）他忒不聽說，生生兒的把他爹氣死了。（卷一，P.630）

（21）他忒沒出息，我看不起他。（卷一，P.694）

值得一提的是 d 格式，其除了表達低程度義的「不怎麼忒冷、不大忒難、不算忒貴」等形式外，還有單純否定副詞「不」直接用在「忒」前的「不+忒+AP」格式。張誼生（2023）指出，漢語中常用的否定詞「不」，隨著說話人主觀傾向的介入與主觀情態的增強，已經從單純的否定，轉變為了表示情態義的主觀減量標記。<sup>24</sup>而程度副詞「忒」本身就含有抽象模糊的「客觀超量」義，這就使得本義為「-[超量]」的「不忒」，在「不」主觀減量的作用下，產生出了一系列低於其本身量級的有序程度量連續統，涵蓋了從「很、有點兒、有點兒不」到「很不、完全不」的語義集合。

具體來說，當「不忒 AP」作謂語或在前景句時，可分析為「不〔忒 X〕」，表示低程度義，大致相當於「有點兒」，如例（22）-（23）：

（22）這幾天官事不忒忙哎。不忒忙。（卷一，P.1452）

（23）這件衣裳不忒小，將就着穿罷。（卷一，P.1108）

當「不忒 AP」作補語或在背景句時，可分析為「不忒〔X〕」，表達的是「否定」。根據連接詞和不同的語境，「不忒」可解讀出「有點兒不」「很不」或「完全不」等不同量級的否定意義，並帶有一種委婉的語氣，如例（24）-（25）：

（24）他家人烟兴旺，可不忒寬綽。（卷一，P.598）

<sup>24</sup> 見張誼生：〈試論漢語副詞再演化的模式、動因與功用〉，《語言教學與研究》第4期（2023年7月），頁47。

(25) 要是他來了，更好。就是他不來，也不忒要緊。(卷一，P.1214)

例(24)的「不忒」處於背景句，前有轉折連詞「可」修飾，可以理解為「有點兒不」或「很不」，例(25)因為轉折語氣的加強，其可理解為「很不」或「完全不」。

雖然「不」作主觀減量標記至遲在元末明初就出現了，<sup>25</sup>但表主觀限量和委婉否定的「不忒 AP」格式，很可能是清後期才發展起來的。據本文搜索的中研院古漢語文獻語料庫和北京大學 CCL 語料庫<sup>26</sup>古代漢語部分有程度副詞「忒」的文獻資料，並沒有發現「不忒 AP」的例子。宋至清時期，否定詞修飾「忒」的格式類型為【表 2】：

【表 2】宋至清否定詞前飾「忒」的格式類型

朝代	宋	元	明	清
格式	不+忒+代詞+AP	不要+忒+AP	別要+忒+AP	別+忒+AP
例句	遜志，是卑遜其志，放退一著，寬廣以求之； <u>不忒恁地迫窄</u> ，便要一思而必得。(《朱子語類》卷四十五)	刀兒 <u>不要忒厚了</u> ，脊兒平正著。(《樸通事(上)》)	二人道：「這事大爺再合老爺商議， <u>別要忒冒失了</u> 。」(《醒世姻緣傳》第十五回)	你們且收著些兒， <u>別忒樂過了頭兒!</u> (《紅樓夢》第四十六回)

【表 2】中，《朱子語類》的「不忒恁地迫窄」，雖也屬於「不忒 AP」格式，但其語義為「不要太過、過於的迫窄」，為一種否定的勸阻和禁止。元代至清朝的語例也都是表禁止的否定詞「不要」「別」對「忒 AP」的修飾，主要用在祈使句中表勸阻和禁止。

另外，在與《入門》同時代記錄北京話的日本域外教材中，如《亞細亞言語集》(1880)、《官話指南》(1881)和《燕京婦語》(1905)，也均不見「不忒」的用例。事實上，就連「忒」都極為罕見，僅在《亞細亞言語集》中出現一例：「這茶忒淡了」。《入門》中數量豐富的「忒」用例，以及記錄的「不忒 AP」格式，為程度副詞「忒」在晚清的功能發展提供了寶貴的語料證據。

<sup>25</sup> 見張誼生：〈試論主觀量標記「沒」「不」「好」〉，《中國語文》第 2 期(2006 年 3 月)，頁 133。

<sup>26</sup> 中央研究院語言學研究所：「中研院古漢語文獻語料庫」，[https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC\\_index/](https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC_index/)；北京大學計算語言所：「北京大學 CCL 語料庫」[http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl\\_corpus/](http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/)；查詢日期：2025 年 9 月 5 日。

## 2. 「太」的來源及功能

表「過甚」義的副詞「太」在春秋時期即已出現，為古今通用詞，且從上古到現代，一直保持著相當高的使用頻率。<sup>27</sup>雖然「太」的書面語色彩並不重，但在特定地域和時期，通用程度副詞會受到地方特色詞的競爭，如在《入門》中，通用副詞「太」就僅有 15 例，數量遠遠少於更具有地域色彩的「忒」。

在用法上，「太」以修飾單音節形容詞為主，有 12 例：「太甚、太貴、太過<sub>3</sub>、太薄、太謙<sub>5</sub>」，修飾雙音形容詞的僅有 2 例：「太清楚、太鮮亮」，修飾否定名詞結構的有 1 例：「太沒出息」。

「太 AP」在句中充當調語（如例 26）和補語（如例 27），沒有發現作定語的用法：

(26) 先生太謙了。（卷一，P.1314）

(27) 他有不是，是不錯的。可你也說的太過了。（卷一，P.808）

「太」和「忒」在所飾成分的選擇上有所分工，主要表現在對表「超出、過分」義的形容詞「過、過於、過逾、過分」的選擇上：「太」在《入門》中僅有修飾單音節「過」的語例（如例 28），而「忒」也僅有修飾雙音節「過於/過逾/過分」的語例（如例 29）：

(28) a. 他有不是，是不錯的。可你也說的太過了。（卷一，P.808）

b. 凡自說話辦事，雖然要認真，但是不可認真太過了。（卷一，P.1174）

(29) a. 你喫的忒過逾了。（卷一，P.478）

b. 我看你譏誚的他忒過於了。（卷一，P.808）

c. 你穿的忒過分了。（卷一，P.808）

另外，雖然「太」也表「客觀超量」義，但在《入門》中並未出現「不太 VP/AP」的格式。為追溯其用法，本文進一步檢索了中研院古漢語文獻語料庫上古至近代的文獻。<sup>28</sup>結果顯示，「不太」的用例不多，符合條件的僅有 8 例，最早見於魏晉時期。在這些語例中，「不太 AP」多是與「不+過+AP」「不+AP/VP」等限量或否定結構並列出現，用以表達限量的低程度義，尚未發展出後世帶有很強主觀色彩的委婉否定義，<sup>29</sup>

<sup>27</sup> 同註 9 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，頁 22、55、87。

<sup>28</sup> 中央研究院語言學研究所：「中研院古漢語文獻語料庫」，  
[https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC\\_index/](https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC_index/)。查詢日期：2025 年 11 月 22 日。

<sup>29</sup> 現代漢語的「不太」有表達主觀限量和委婉否定義的功能，並且呈現詞匯化趨勢。（詳見李欣、王海峰：〈「不太」的意義、功能與演變〉，《漢語學報》第 3 期（2023 年 8 月），頁 54-61。）

如例(30)-(33)：

- (30) a. 云何沙彌？世尊聽畜沙彌，不太小。(劉宋·《薩婆多部毘尼摩得勒伽》卷第六)  
 b. 所曾聞法，日夜三時勤加讀誦，聲不過高亦不太下，……。 (陳·《勝天王般若波羅蜜經》卷第二)
- (31) 不太高、不太下、不象鼻、不蛇頭、不多羅葉、不豆團形著裙，應當學。(唐·《根本說一切有部毘奈耶》卷第五十)
- (32) 「五年須暇」者，聖人討伐，必不太早，自當緩之，非再駕之謂也。(宋·《二程集》卷第二十四)
- (33) a. 看來不妨諸兄各自回家，等過了新年進省，到省中過了燈節上京，又不熱，也不太冷，不怕河，也不怕壁蟲。(清·《歧路燈》第六回)  
 b. 哀萃芳道：酒令雖多，但要百人全能行到，又不太厚，又不過繁，何能如此湊巧？(清·《鏡花緣》第八十二回)

本文還同時調查了清中期至清末的北京話文獻，發現「太」在北京話中整體呈遞減趨勢，且未見「不太」格式(見【表3】)。

【表3】「太」在清中期至清末北京話文獻中的用例情況(數字為用例數)

	《紅樓夢》 (清中期)	《兒女英雄傳》 (1860s)	《亞細亞言語集》 (1880)	《燕京婦語》 (1905)
太	132	16	28	3
太不 VP/AP	9	5	2	0
不太 AP	0	0	0	0

由此推斷，源自上古的「太」，雖古今通用，但時代越晚，其在地域口語文獻中的使用率就越低。而「不太 AP」格式雖產生較早，但主觀化進程很可能慢於清末才出現的「不忒 AP」。

### 3. 「過」「過於」的來源及功能

「過」本義為「經過」，其作程度副詞較早見於西漢時期。在現代，「過」主要分佈於閩語如福州話和廣東揭陽話中。<sup>30</sup>

<sup>30</sup> 見李榮主編：《現代漢語方言大詞典》(總本)(南京：江蘇教育出版社，2012年)，頁1844。

在《入門》中，「過」共有 14 例，其中 13 例修飾單音節形容詞：「過大<sub>3</sub>、過歪、過快、過傲、過鬆、過嚴、過愛、過獎<sub>2</sub>、過謙<sub>2</sub>」，僅有 1 例修飾雙音節形容詞：「過利害」。

「過 AP」在句中主要作謂語（如例 34），只有一例作補語（見例 35）：

(34) 他脾氣過歪。（卷一，P.392）

(35) 要是陳賬，他還不起，也別要的過利害了，着他給利上加利。（卷四，篇 3）

相比之下，在唐代由跨層結構詞匯化為程度副詞的「過於」，<sup>31</sup>其句法功能要更加多樣，表現為其在《入門》中，除能修飾形容詞外，還能修飾動詞結構：「也不可過於的打算」「不可過於嫌貧愛富的呀」「不可過於的着他盡力（兒）把了」「不必過於的操心」。

另外，與「過」主要修飾單音節詞不同，「過於」在《入門》中有 13 例，其中 11 例修飾的都是複音節詞或詞組，如「過於拘束、過於的大法了、過於的利害、過於的打算、過於嫌貧愛富、過於地快樂、過於地難受」等。

張家合（2017）指出雙音節副詞的產生與漢語詞彙普遍雙音節化相適應，同時，作為基本詞彙的單音節副詞仍始終保持著很高的使用頻率。在進入句法結構時，單音節與雙音節副詞對所修飾成分的音節構成，必然會表現出不同的選擇傾向。<sup>32</sup>這是因為，句法結構除了受句法規則的制約外，還要受韻律規則的制約。「『音步必雙』是漢語韻律系統中的要求」，<sup>33</sup>在句法結構中，單音節副詞選擇一個單音節被飾成分，二者可以構成一個臨時的標準音步，而雙音節副詞如果選擇一個單音節被飾成分，就有可能構成一個「2+1」的不好的韻律結構。<sup>34</sup>因此，雙音節副詞總是傾向於選擇雙音節或多音節的被飾成分。而時代越晚，雙音節副詞如「過於」就會越傾向於選擇複音節詞進行修飾。

和「過 XP」相似，「過於 XP」也主要作謂語（如例 36），少數作補語（如例 37）：

(36) 和熟人交往，不必過於拘束。（卷一，P.808）

(37) 今（兒）個喫飯，喫的過於的大法了，……。（卷一，P.814）

<sup>31</sup> 見註 9 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，頁 181。

<sup>32</sup> 同前註，頁 185-188。

<sup>33</sup> 見馮勝利：《漢語的韻律、詞法與句法》（北京：北京大學出版社，1997 年），頁 3。

<sup>34</sup> 見馮勝利：《漢語韻律句法學》（上海：上海教育出版社，2000 年），頁 40-45。

#### 4. 小結

《入門》中甚度類程度副詞的歷史層次為：

太（春秋）——過（西漢）——過於（唐）——忒（宋）

總體來說，《入門》中的甚度類程度副詞主要修飾 AP。產生於近代的「忒」在《入門》中數量最多，功能最豐富。而源自上古和中古的「太」「過」和「過於」則數量不多，且功能都相對有限。其中，「太」「過」主要修飾單音節詞，雙音節副詞「過於」則主要修飾多音節詞或結構，這與雙音節副詞適應漢語雙音節化的韻律要求有關。《入門》中甚度類副詞的具體句法表現見【表 4】。

值得一提的是，「忒」在《入門》中還出現了具有主觀限量和委婉否定兩種語義的「不忒 AP」格式，這一格式不見於其他文獻，當為其在晚清時期功能的進一步拓展。而「不太 AP」雖見於魏晉時期，但數量不多，其主觀化進程也很可能要慢於「不忒 AP」。

【表 4】甚度類副詞在《入門》中的句法表現

			忒	太	過	過於
後接成分	形容詞結構	單音節形容詞	+	+	+	+
		雙音節形容詞	+	+	+	+
	動詞結構	心理動詞	+			
		能願動詞	+			
		一般動詞	+			+
	名詞結構		+	+		

### 三、極度類副詞在《入門》中的表現

#### （一）「頂」的句法功能及其發展

「頂」本義為「人的頭頂」，《說文解字》：「頂，顛也」。在中古，「頂」已經從人體部位拓展到泛指一切事物的頂端。在宋代，「頂」進一步演化出「相對極比義」，即在特定範圍內表示「客觀比較的最高程度」。此後，隨著使用頻率提升及說話人主觀情感表達需求的驅動，「頂」的主觀性隨之增強，其語法表現為比較範圍的

逐漸隱退。至遲在清朝後期，「頂」脫離比較框架，發展為表示絕對極比的程度副詞，<sup>35</sup>這也標誌著其語法化的成熟。

在《入門》中，「頂」有 101 例，全部表示絕對極比義，其表達的主觀色彩不強，主要對所修飾的詞和結構起到定量的作用，並不明顯傳達某種態度或情感，如例（38）-（39）：

（38）馮先生的身量頂高。（卷一，P.806）

（39）下了頂大的雪，要不家我來不了呢。（卷一，P.1204）

試對比《燕京婦語》中表相對極比的「頂」：「這是頂好的。您常用，不能給您拿次的」。例（38-39）中的「頂」都不能判定其表達的感情態度是讚歎還是其他。且例（39）中的「頂大」還作定語描述「雪」，前文提過定語的位置為客觀地限定陳述。「頂」在《入門》中只是把後飾成分的程度拉到了最高，其本身並不含有主觀態度和情感色彩。

在句法上，「頂」的功能齊全，可修飾形容詞、名詞結構和動詞結構。其中，修飾單音節形容詞的有 47 例，如「頂乾、頂湮、頂寬、頂怵」等，修飾複音節形容詞及其結構的有 39 例，如「頂結實、頂霸道、頂死巴、頂爆的慌」等，修飾名詞結構的有 1 例：「頂福胎像」，修飾動詞結構的有 14 例，包括心理動詞（2 例）：「頂喜歡他<sub>2</sub>」；能願動詞（1 例）：「頂會過日子」；主謂結構（1 例）：「頂心兒靈」；狀中結構（10 例），如「頂好燒、頂不合式、頂不好走」等。

在充當句法成分上，「頂 XP」可充當謂語（如例 40）、狀語（如例 41）、補語（如例 42）、定語（如例 43）、「是」字句賓語（如例 44）以及分句（如例 45）：

（40）a.那個人頂刻薄，沒交接頭。（卷一，P.356）

b.這筆管頂不好使。（卷一，P.806）

（41）你倆頂班配的作了兩口。（卷五&六，P.372）

（42）a.這地凍的頂硬，輕易的挖不動。（卷一，P.648）

b.地下淨些個漿泥漿水，弄的頂不好走。（卷一，P.838）

（43）下了頂大的雪，要不家我來不了呢。（卷一，P.1204）

（44）大名府四關都是頂熟鬧。（卷一，P.256）

（45）這柴火曬了個**逆乾**，頂好燒。（卷一，P.1062）

<sup>35</sup> 趙軍：〈程度副詞「頂」的形成與分化〉，《雲南師範大學學報》第 2 期（2005 年 3 月），頁 24-30。

而同期記錄北京話的日本域外文獻中，「頂」的使用數量與句法功能豐富性都不及《入門》，如《亞細亞言語集》中「頂」僅有 24 例，《官話指南》5 例，《燕京婦語》16 例。其中，《燕京婦語》有 6 例「頂」表示的是相對極比。在句法上，《燕京婦語》中的 15 例「頂」都修飾形容詞，只有 1 例修飾動賓結構「有福」，搭配範圍較窄。

值得注意的是，《入門》中還出現了 8 例「V(了)個頂 AP」的特殊格式，其中的「頂」已顯示出進一步虛化為構詞語素的趨勢，如例(46)：

- (46) 喫個頂飽、喝個頂足。(卷一，P.930)|他喝了個頂醉。(卷一，P.930)  
|幾年兒的工夫，把日子過了個頂大。(卷五&六，P.490)|他把那箱哎櫃的封鎖了個頂嚴實。(卷五&六，P.604)|孩子發眼呢，痲疤了個頂結實。  
(卷一，P.1398)

Givón (1979) 提出了一個語法化循環模式：章法成分—句法成分—詞法成分—形態音位成分—零形式，即一個「自由的詞」隨著語法化程度的提高會逐漸演化為「構詞語素」，最後還可能演變為「零形式」。<sup>36</sup>在「V(了)個頂 AP」結構中，「頂」不僅與 AP 聯繫緊密構成整體，其語義更受前接動語和量詞「個」的雙重調控，此時「頂 AP」已經超越單純的極度描述，轉而凸顯一種「極量」的狀態。這種形式促使「頂」的語義進一步虛化，由句法成分逐漸凝固為承載有「極限義」的構詞語素。而「V(了)個頂 AP」這一格式及「頂」的這一虛化趨勢都是同期北京話文獻中未有的情況。

## (二)「至」「極」的來源及功能演變

### 1. 「至」的來源及功能虛化

「至」的本義為動詞「到達」，《說文》：「至，鳥飛從高下至地也。從一，一猶地也」。在《入門》中仍有不少「至」表「到達」的語例，如「他該我的那錢，至如今還沒還我呢。」「官兒從頭至尾看了一遍」等。最初，「至」的修飾對象為具體處所，隨後擴展到時間範疇，當其修飾對象進一步抽象化為性狀概念時，「至」就完成了由實義動詞向程度副詞的虛化。<sup>37</sup>

在上古時期，「至」是使用頻率最高的極度類程度副詞，中古以後其使用頻率急劇下降，在近代漢語中仍持續衰減。現代漢語中，「至」表「極、最」義修飾形容詞的用法雖在中原官話、南寧平話、冀魯官話、東北官話、晉語、贛語、閩語、吳語和

<sup>36</sup> 見 Givón, *On Understanding Grammar* (New York: Academic Press, 1979), pp. 209.

<sup>37</sup> 同註 9 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，頁 24。

粵語中都有使用，<sup>38</sup>但多保留的是「至多、至少、至好、至厚、至對」等固化表達。

在《入門》中，「至」僅有 14 例：「至輕着<sub>2</sub>、至少<sub>6</sub>、至多少、至多<sub>2</sub>、至晚<sub>2</sub>、至早」。這些詞或詞組不僅全部用作狀語，如例（47）-（48）：

（47）這個事兒，至輕着是個充罪。（卷一，P.548）

（48）這匹馬至多值一百吊錢，至少也得八十吊。（卷一，P.1036）

而且高頻出現的「至少」「至多」「至晚」等已經虛化為高粘附副詞。在語義上，「至」也隨著虛化由「極限義」變為了含有「小於等於」具有量化特徵的語義，如「至少、至晚、至早」等除可解讀為「最少、最晚、最早」（極限義）外，也可解讀為「不少於、不晚於、不早於」（小於等於的量化義）等。由此看，「至」的核心功能已經從副詞轉為了構詞語素，而「至輕著」短語可以視為「至」虛化完成前的殘存形式。

趙軍（2009）還進一步指出「至多/至少」是魏晉時期形成的短語，並一直沿用至宋朝，「至多」的詞匯化發生在清代，「至少」的詞匯化則在元代產生，<sup>39</sup>這說明「至」的虛化在元代就已經開始。

## 2. 「極」的狀補功能過渡

「極」的本義為「房屋中棟、正樑」，其作程度副詞的用法在上古即已出現，並在近代漢語成為最常用的極度類副詞。<sup>40</sup>

在《入門》中，「極」有 17 例，7 例前飾形容詞、動詞結構和否定性名詞成分，如「極忠厚、極乾淨、極黑、極樂、極用孝、極有膽量、極沒出息」，10 例用在形容詞和動詞後作補語：「歡喜極了<sub>3</sub>、後悔極了<sub>4</sub>、樂極了、親熱極了、恨極了」。

句法位置的不同會直接影響詞義的改變，「極」在形容詞後作補語，程度會更深，且有明顯感歎的色彩，主觀性也更強。語氣詞「了」是「極」主觀化程度進一步增強的標記，也是「極」副詞性質確定的關鍵因素。在時間上，「極」作補語成熟於明代，至清代大量出現，並在形式上逐漸定型。<sup>41</sup>

在現代漢語中，「極」的典型功能也是作補語，並以「X 極了」構式廣泛存在於東北官話、蘭銀官話、中原官話、江淮官話及吳、閩、粵等方言區。《入門》中「極」狀語與補語用法並存且補語數量多於狀語的現象，映射了其從近代漢語前置優勢向現

<sup>38</sup> 同註 30 李榮主編：《現代漢語方言大詞典》（總本），頁 1339-1340。

<sup>39</sup> 見趙軍：〈「最」類極性程度副詞的形成和發展〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第 4 期（2009 年 7 月），頁 16-17。

<sup>40</sup> 同註 9 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，頁 25。

<sup>41</sup> 唐賢清、陳麗：〈「極」作程度補語的歷時發展及跨語言考察〉，《古漢語研究》第 4 期（2010 年 12 月），頁 14-15。

代漢語後置主導轉型的過渡階段。

### (三)「絕」「十分」「極其」的來源及句法功能限制

#### 1. 「絕」的來源及其式微表現

「絕」的本義為動詞「斷絲」（《說文·糸部》），其由具體絲線斷裂引申為泛指斷絕，繼而衍生出「橫渡、橫穿」的空間位移義，最終通過隱喻機制轉化為「超越」的抽象概念。當「超越」的強度達到認知極點時，再一次引申為動詞「到達極點」義，<sup>42</sup>並最終虛化為程度副詞。

「絕」作程度副詞不晚於西漢時期，如《史記·伍子胥列傳》中就有用例：「平王遂自娶秦女而絕愛幸之」。<sup>43</sup>

《入門》中，「絕」僅有5例，修飾形容詞及動詞結構：「絕好、絕妙、絕不濟、絕好喫、絕不好寫」。

「絕 XP」主要做定語，如例（49），以及組成「的」字結構作主語，如例（50）：

（49）這可是絕妙的好法子。（卷一，P.804）

（50）絕好喫的是深州大蜜桃。（卷一，P.804）

在與《入門》同期的北京話域外文獻《亞細亞言語集》、《官話指南》和《燕京婦語》中都沒有「絕」的用例。在現代漢語中，「絕」也已基本退出日常口語，僅殘存於書面語體（如「絕佳」）中。上海話還有副詞「絕」使用的情況，但也不太常用，相當於「很……」或「極……」，如「頭頸~細，只想觸祭」。<sup>44</sup>

#### 2. 「十分」的來源及語體、功能限制

「十分」經歷了由詞組到詞、由實到虛的演變過程，其原是指將事物做「十等分」的劃分，後引申為「對事物進行十等分的概括」，之後繼續引申為「全部、完全」的完滿義（如「十分杯裡物，五色眼前花」白居易《和春深二十首》），最終在認知轉喻機制的的作用下，從「總量完整」投射出「程度極高」的語義。<sup>45</sup>

「十分」作程度副詞較早見於宋代，如「待得微甘回齒頰，已輸崖蜜十分甜」（蘇軾《橄欖詩》）。元代，其使用頻率持續增長，明代更實現快速發展：不但出現頻率躍升，且基本覆蓋現代漢語「十分」的所有用法，清代繼續在高頻使用中完成與現代

<sup>42</sup> 見何曉院：〈程度副詞「絕」的產生和發展〉，《雞西大學學報》第3期（2017年3月），頁138-144。

<sup>43</sup> 〔西漢〕司馬遷：《史記·伍子胥列傳》（臺北：鼎文書局，1960年），卷66，頁2171。

<sup>44</sup> 同註30李榮主編：《現代漢語方言大詞典》（總本），頁4644。

<sup>45</sup> 武振玉：〈程度副詞「十分」的產生與發展〉，《山東教育學院學報》第6期（2004年11月），頁67。

漢語的接軌。<sup>46</sup>

《入門》中的「十分」只有 5 例，作為雙音節程度副詞，其所飾中心詞也多为複音節詞或結構：「十分好看、十分的憨厚、十分寒苦、十分惱恨、十分好年頭」。在晚清記載北京話的域外教材中，「十分」的用例同樣不多，如在《官話指南》中僅有 3 例：「十分高興不得、十分詫異、十分勉強」，在《燕京婦語》則為 0 例。

不過，在清末的北京話小說《兒女英雄傳》中，「十分」出現了 73 次，全部見於敘述、議論等正式語境，如「公子心裡十分過意不去」（第五回），無一例用在口語對話中，屬於「平正體」<sup>47</sup>，這凸顯了「十分」的書面語體色彩及其在特定語境中的使用偏好。

### 3. 「極其」的來源及語體、搭配限制

「極其」的語法化進程始於南宋文獻中的零星萌芽，其在元明時期完成雙音構式固化，並於清代發展成熟完成語義轉化。<sup>48</sup>

同「過於」「十分」一樣，「極其」也是在漢語雙音化韻律規則的驅動下，為適應漢語雙音節化的趨勢而產生。在《入門》中，「極其」僅 2 條語例全部修飾雙音節形容詞：「極其深奧」「極其妥當」。

「極其」在清代也已經具有明顯的「平正體」特質，本文搜索了北大 CCL 清代小說語料庫中的所有語料，<sup>49</sup>在 358 條用例中，「極其」用在口語對話中的語例僅有 21 條，如「那道人道：『小道素識此人，正要訪他』……」（《七俠五義》第六十二回，其餘全部用在敘述、議論的語境中，如「偏偏碰著這位老先生極其羅蘇，又是極其小心，見面之後，問長問短」（《官場現形記》第三十四回）。

在現代，「極其」也未進入方言系統（《現代漢語方言大詞典》《漢語方言大詞典》均未收錄）。《入門》中所記載的兩條用例，印證了其雖成熟於清代，卻因句法搭配、語體限制而使用有限的狀況。

<sup>46</sup> 同前註，頁 64-67。

<sup>47</sup> 關於「平正體」的解釋，見蔣紹愚：〈漢語史的研究和漢語史的語料〉，《語文研究》第 3 期（2019 年 9 月），頁 3。

<sup>48</sup> 見張誼生：〈從間接的跨層連用到典型的程度副詞——「極其」詞匯化和副詞化的演化歷程和成熟標誌〉，《古漢語研究》第 4 期（2007 年 12 月），頁 64-70。

<sup>49</sup> 北京大學計算語言所：「北京大學 CCL 語料庫」，[http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl\\_corpus/](http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/)。查詢日期：2025 年 11 月 23 日。

#### (四) 小結

《入門》中極度類程度副詞的歷史層次為：

至/極（上古）——絕（西漢）——極其/十分（宋）——頂（清）

《入門》中的極度類副詞具有比較清晰的演變層次和功能分化表現。具體而言，源自上古的程度副詞在晚清口語中呈現出兩類變化：或趨於式微，如「絕」；或功能發生了改變，如「至」已經成為了構詞語素，「極」則處於由狀語優勢向補語優勢用法過渡的階段。

宋代為適應漢語複音化趨勢而產生的「極其」與「十分」二詞，因其「平正體」的語體特質，且對後飾成分存在選擇限制，在《入門》這類口語性地域文獻中不僅出現頻次低，句法功能也相對受限。

相比之下，清代後期新興的絕對極比副詞「頂」則表現出了旺盛的生命力，其不僅在《入門》中出現頻次最高、功能最為成熟，更在「V（了）個頂 AP」這一格式中呈現出虛化為構詞語素的趨勢。

在句法功能的具體表現上，《入門》中的極度類副詞都以修飾形容詞為主。其中，雙音節極度副詞只有修飾雙音節形容詞的例子，見【表 5】。

【表 5】極度類副詞在《入門》中的句法表現

		頂	至	絕	極	極其	十分
後接成分	形容詞結構	單音節形容詞	+	+	+	+	
		雙音節形容詞	+		+		+
	動詞結構	心理動詞	+				
		能願動詞	+				
		一般動詞	+		+		
	名詞結構		+				

## 四、高度類副詞在《入門》中的表現

### (一)「很(狠)」的來源及句法功能

「很」本意為「不聽從、行難」。《說文解字·彳部 1251》：「很，不聽從也。一曰行難也。一曰齧也」。汪航、葛平平（2024）指出漢語的「很」因字音字形相近而替代了元代蒙古語的「很」，「很」的詞彙用字來自漢語，語法則來自蒙古語。其歷史演變軌跡為「很」（元）→「狠」（明、清、民國）→「很」（清、民國、現代），即元代為「很」，明代為「狠」，清中後期「很」和「狠」混用，最終在現代漢語中「很」專職擔任程度副詞。<sup>50</sup>

《入門》中的「很(狠)」共有 237 條語料，其中，「很」有 172 條，「狠」有 65 條，展現了晚清兩字混用的狀態。

在語義上，「很(狠)」在《入門》中，表達的是客觀高量，無明顯的主觀色彩義，如例（51）：

（51）甜瓜樣數很多。（卷一，P.304）| 心裏覺得這個事兒辦的狠秀密。（卷五&六，P.748）

從句法功能上看，「很(狠)」在《入門》中作副詞的用法與當代高度一致。其中，修飾單音節形容詞有 57 例，如「很旺、很好、很沉、很多」等，修飾雙音節形容詞的有 135 例，如「很清楚、很細巴、很香甜、很歡喜」等，修飾名詞結構的有 2 例：「狠富胎像、狠二五眼」，修飾動詞結構的有 43 例，包括心理動詞結構如「很疼愛、很愛慕他的、很羨慕他的」，能願動詞結構如「很(狠)願意、很會打算盤、很可以」，一般動詞結構如「很守規矩、很有名聲、很是分(兒)、很發財、很像那麼回事、很嫌怕、很費油、很顧家、很用心、很看重、很作撇住了、很認識、很聽說、很對意思的」等。

在充當句法成分上，「很 XP」在句中作謂語、補語、定語和分句，作補語和定語時都有助詞「的」，如例（52）-（55）：

（52）天津外國人很多。（卷一，P.306）| 他起頭很守規矩的，後來冷淡了。（卷一，P.292）（謂語）

（53）坐海船要遭了大風，有很大的危險。（卷一，P.314）（定語）

<sup>50</sup> 汪航、葛平平：〈現代漢語程度副詞「很」的來源及演變〉，《語言研究》第 3 期（2024 年 7 月），頁 48。

(54) 這書印的很清楚。(卷一, P.426) (補語)

(55) 心裏歡喜說:「狠好。狠好。」(卷五&六, P.238) |道上有泥, 很不好走。(卷一, P.254) (分句)

「很(狠)」在《入門》中同樣有前飾否定結構的情況, 意在通過強化程度表達全然的否定, 如:「很不好走、很不得當、很不喜歡他、很不好、很不彀人(兒)的、很不作臉」等。

而「不+很(狠)+AP」格式在《入門》中僅有2例:「不很通達、不狠好看」, 表示的都是程度的減弱。

據本文考察,「很(狠)+不+XP」和「不+很(狠)+AP」都最早見於清代前期帶有山東方言色彩的文獻中,<sup>51</sup>見例(56)-(57):

(56) 誰知這劉恭很不禁打。(《醒世姻緣傳》第五十一回)

(57) 武宗爺微微冷笑, 這琵琶傳授不很高。(《蒲松齡集·聊齋俚曲集·增補幸雲曲》第十六回)

其中,「不+很(狠)+AP」格式在清初的《聊齋俚曲集》中僅有1例(見例57); 清中期的《紅樓夢》中有11例:「也不很記得、也不很貴、也不很疼、不很妥、也不很同他說話、卻不很明白、天氣尚不很涼、雖不很明白、雖不很像、也不很顯、心不很壞»; 清晚期的《兒女英雄傳》中0例,《官話指南》中3例:「很康健, 鬢髮並不很白」「我還不很信」,《燕京婦語》中1例:「玉泉山倒不很遠」。在這些例句中,「不+很(狠)+AP」都表示低程度義, 前面或有連詞「也、雖、卻、尚」及語氣副詞「倒、並」等修飾, 使得表達更加委婉。

在現代漢語中, 能進入「不+程度副詞+AP」這一格式的單音節程度副詞比較罕見, 僅有「太、忒、很」等少數幾個。據現有考察, 這三個副詞進入這一格式的時間依次為:「不太 AP」(魏晉)—「不很 AP」(清初)—「不忒 AP」(清末)。「不太 AP」和「不很 AP」在《入門》中的數量都不多, 且結合現有語料, 二者並未同「不忒 AP」一樣, 表現出更具主觀化的委婉否定語義。

另外,《入門》中的「很(狠)」沒有作補語的用法, 而同期的《官話指南》中, 207例的「很(狠)」有33例用作補語, 如「久仰得很、失敬得很」等。

王國栓、寧彥紅(2002)<sup>52</sup>、湯傳揚(2017)<sup>53</sup>、汪航、葛平平(2024)<sup>54</sup>推測作

<sup>51</sup> 查詢於中央研究院語言學研究所:「中研院古漢語文獻語料庫」,

[https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC\\_index/](https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC_index/)。查詢日期:2025年11月23日。

<sup>52</sup> 王國栓、寧彥紅:〈試探副詞「很」和語法格式「A 得很」的來源〉,《河北師範大學學報》第1期(2002

補語的「很（狠）」源自明末的江淮官話區，與來自元代蒙古語的狀語「很」不是一個來源。《入門》中「很（狠）」的補語功能缺失，反映了狀語用法「很」在河間府獻縣方言中的強勢，以及補語用法「很」在北方發展的不平衡性。

## （二）「怪」「好」「老」的來源及特殊句法格式

### 1. 「怪」的來源及「怪+XP+的」格式

副詞「怪」由形容詞「奇異的、罕見的」義（《說文·心部》：「怪，異也」）演化而來。其作為程度副詞的用法可追溯至唐代，自明代起其獲得廣泛使用，至清代發展成熟。這一成熟的標誌在於，其使用頻率顯著提升，修飾對象擴展至動詞與形容詞性短語，並常構成「怪+XP+的」這一句法形式。<sup>55</sup>

在《入門》中，「怪」有 42 例，全部是以「怪+XP+的」形式呈現，其中 XP 為單音節形容詞的有 20 例，如「怪冤的、怪好的、怪困的、怪臊的」等，XP 為複音節形容詞或詞組的有 9 例，如「怪俊巴的、怪明快的、怪親熱的、怪可憐見兒的」，XP 為名詞的有 1 例：「怪少像的」，XP 為動詞結構的有 12 例，如「怪嫌怕的、怪遭難的、怪忤快人的、怪撐的慌的」等。

「怪 XP 的」在句中主要作謂語和補語，也可作「是」字句賓語和定語，如例（58）-（61）：

（58）我看見他那個樣兒，我怪嫌怕的。（卷一，P.604）（謂語）

（59）他說的怪好聽的。（卷一，P.428）（補語）

（60）但看他這個用心法，却是怪好的。（卷一，P.1210）（賓語）

（61）他倆怪好的個交情。（卷一，P.806）（定語）

通常情況下，程度副詞與形容詞或動詞構成的詞組不加「的」，如「忒放肆、太鮮亮、過謙、極好、頂寬、很清楚」等。「怪 XP 的」格式的特殊之處就在於，「的」在其中起到了「強調」<sup>56</sup>和「增量」<sup>57</sup>的作用，這使得「怪 XP」的程度表達就更為強烈。

年 1 月），頁 70-71。

<sup>53</sup> 湯傳揚：〈程度副詞「緊」「很」的歷史與現狀〉，《漢語學報》第 2 期（2017 年 6 月），頁 80。

<sup>54</sup> 註 50 汪航、葛平平：〈現代漢語程度副詞「很」的來源及演變〉，頁 47。

<sup>55</sup> 周孟戰：〈「傷寒論」中的「怪」及「怪」的語法化〉，《綏化學院學報》第 6 期（2016 年 6 月），頁 60。

<sup>56</sup> 見沈家煊：〈形容詞句法功能的標記模式〉，《中國語文》第 4 期（1997 年 6 月），頁 246。

<sup>57</sup> 「的」可視作狀態詞化的標誌，在語法意義上，相當於一個「很」類的程度副詞，負載著程度量的信息。程度量越大，就越不需要由「的」完成狀態化，程度量小就需要「的」完成狀態化。（見張國憲：〈狀態形容詞的界定和語法特徵描述〉，《語言科學》第 1 期（2007 年 1 月），頁 9。）

另外，《入門》中的「怪 XP 的」主要用在日常交際場景中。本文考察了晚清的《兒女英雄傳》，發現書中 25 例的「怪 XP 的」全部見於口語對話中，是典型的口語化結構。相對的，同期的北京話域外教材《官話指南》和《燕京婦語》中都未見「怪」。  
《入門》中的 42 例「怪」及其格式，展現了晚清河間府方言中這一高程度副詞鮮活的口語表達形式。

如今，程度副詞「怪」主要分佈在長江以北的區域，涵蓋北京官話、東北官話、冀魯官話、中原官話、晉語、徽語、蘭銀官話、西南官話等八個方言區，<sup>58</sup>可以看作是北方方言的一大特徵詞，該詞至今仍以「怪 XP 的/哩/嘞」等形式為主，口語屬性突出。

## 2. 「好」的來源及「好+AP+NP」格式

副詞「好」本義為「女子容貌美」，《說文解字》釋「好，美也，從女、子」。此義之後引申為泛指一切的美好事物，並最終虛化為程度副詞。<sup>59</sup>學界普遍認為，程度副詞「好」產生於唐五代時期。考察其傳播路徑可發現，該詞「在唐宋尚帶有南方方言色彩，至元代已經成為純漢語地區南北通用的詞語，並廣泛見於雜劇與南戲之中。值得注意的是，其使用在清末似乎又呈現出向粵語區集中的趨勢，並在該方言中穩定傳承至今」。<sup>60</sup>

然而，縱觀「好」的現代分佈，其橫跨冀魯官話、膠遼官話、江淮官話、蘭銀官話、西南官話、徽語、吳語、贛語、老湘語、客話、粵語、閩語、南寧平話等<sup>61</sup>南北共計十三個方言區，並沒有局限於粵語區抑或南方地區，看來「好」在現代也同元代一樣是一個通行南北的程度副詞。

在北方文獻《入門》中，「好」共有 33 例，其中 16 例都以「好+AP+NP」的格式出現，如「好大財主、好明白人、好肥包子、好熱天、好大學問、好鈍鋸、好刻吝個人」等，且全部用於感歎句中作分句（如例 62）或謂語（如例 63），帶有非常明顯的積極義和增量義。

### （62）好大一片莊貨。（卷一，P.272）

<sup>58</sup> 同註 30 李榮主編：《現代漢語方言大詞典》（總本），頁 2423-2424，以及註 23 許寶華、宮田一郎主編《漢語方言大詞典》，頁 3591。

<sup>59</sup> 武振玉：〈程度副詞「好」的產生與發展〉，《吉林大學社會科學學報》第 2 期（2004 年 3 月），頁 59-63。

<sup>60</sup> 見劉金勤：〈程度副詞「好」的共時分佈與歷時流變〉，《湖北社會科學》第 6 期（2013 年 6 月），頁 131。

<sup>61</sup> 同註 30 李榮主編：《現代漢語方言大詞典》（總本），頁 1582-1586，以及註 23 許寶華、宮田一郎主編：《漢語方言大詞典》，頁 2317。

(63) 李先生好明白人。(卷一, P.802)

而與《入門》同期的北京話域外文獻中,「好」的用例不多,「好+AP+NP」格式更是罕見,如《亞細亞言語集》中,「好」僅有9例,「好+AP+NP」格式2例:「好熱茶、好大面孔」;《官話指南》中,「好」僅4例,「好+AP+NP」格式1例:「好容易事」;《燕京婦語》中,「好」則為0例。

此外,《入門》中還有6例「好+不/沒XP」格式:「好不知好歹、好不是東西、好不嫌臊、好沒眼力、好不放心、好不懂事」,在句中全部做謂語(如例64),表達出高量的否定義,而《亞細亞言語集》、《官話指南》和《燕京婦語》中都未記載此用法。

(64) 你好不知好歹。| 你不看眼色辦事,你好沒眼力。(卷一, P.802)

### 3. 「老」的來源及「老+AP+量詞短語」格式

程度副詞「老」由其形容詞本義「年歲大」引申而來,「老」在宋代出現,明清以後其使用更加頻繁普遍。<sup>62</sup>這一強勁的發展勢頭延續至今,使「老」在現代漢語中遍及中原官話、東北官話、冀魯官話、膠遼官話、江淮官話、蘭銀官話、吳語、晉語、徽語、贛語、粵語及烏魯木齊北部方言<sup>63</sup>等諸多方言區。

《入門》中的程度副詞「老」共有12例,其修飾單音節形容詞的有11例,如「老厚、老大、老深、老長、老粗、老遠、老高、老棒」,修飾雙音節形容詞的僅有「老背晦了」1例。修飾動詞結構時,「老」語義類似「總是」,為頻率副詞,如「老泡不開、老配不上」。

「老AP」在句中主要作定語,其次是補語和謂語,如例(65)-(67):

(65) 桌子上暴騰的老厚的堂土。(卷一, P.804) (定語)

(66) 他從前就不明白,這幾年裏越發的老背晦了。(卷一, P.800) (補語)

(67) 太陽老高的了,市上還有人(兒)麼。(卷一, P.944) (謂語)

值得注意的是,《入門》中還有4例「老+AP+量詞短語」格式:「老大的根柴稿、老深的個坑、老長的個街道、老粗的根棍子」,帶有濃重的地域特色。同期的《亞細亞言語集》、《官話指南》和《燕京婦語》中都未見此格式。此外,「老+AP+量詞短語」格式還具有一定的時代限定性,據本文調查,現代河北滄州方言中已不見此

<sup>62</sup> 同註9張家合:《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》,頁108-109。

<sup>63</sup> 同註30李榮主編:《現代漢語方言大詞典》(總本),頁1179-1182。

用法。

### (三)「滿」「甚」的來源及句法表現

#### 1. 地域詞「滿」的來源及句法表現

《說文·水部》：「滿，盈溢也」。「滿」本義為形容某個封閉容器或空間的狀態，這一實體空間義經過虛化，保留了「數量多」的核心語義特徵，從而發展為範圍及程度副詞，<sup>64</sup>其用法在「北京話穩定和定型的清康乾盛世時期」<sup>65</sup>就已出現。

「滿」在《入門》中共有 13 例，修飾形容詞的有 3 例：「滿行<sub>3</sub>」，其餘 10 例修飾能願動詞和一般動詞結構：「滿穀花的、滿下的去、滿辦了這個事（兒）了、滿對的起他、滿可以」。

「滿 XP」在句中主要作謂語（如例 68）和分句（如例 69），其語義本身也並無明顯的主觀傾向：

(68) 這個學問，教書滿可以。（卷一，P.804）

(69) 打發老三去，滿辦了這個事（兒）了。（卷一，P.804）

但受來源義影響，「滿」不僅修飾的中心語受到限制（主要為動詞結構），其分佈的地域也受到限制。翟贊（2016）指出「副詞『滿』可以看做北京官話的一個特徵詞，其用法在普通話中還未擴散開，現存為數不多的用例僅是北京官話的一種遺留」。<sup>66</sup>

《入門》系列教材第一卷書名為《漢語口語手冊（北方官話，非北京話）》，明確其語料為北方官話，而非北京話，後續幾卷也都延續了北方官話的語言成分。因此，作為非北京話文獻，《入門》中「滿」的記錄，可以為這一區域性語言現象的研究提供寶貴的語料補充。

#### 2. 上古詞「甚」的衰微和句法表現

「甚」作狀語的副詞用法在上古漢語中就大量存在。戰國以後，「甚」作狀語的頻率已超過其作謂語的情況，這一趨勢一直延續到後世漢語之中。<sup>67</sup>

然而，這個曾經廣泛使用的副詞，在清代至現代的北京話文獻中呈現出了持續遞減的趨勢，見【表 6】。

<sup>64</sup> 見魏兆惠：〈北京話副詞「滿」的來源及演變機制〉，《語文研究》第 1 期（2016 年 2 月），頁 42-46。

<sup>65</sup> 見張美蘭：〈繼承與創新：清末北京官話的域外傳播模式〉，《清華大學學報》第 2 期（2021 年 3 月），頁 143。

<sup>66</sup> 見翟贊：〈從南北官話的歷史層次看副詞「滿」〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》第 5 期（2016 年 9 月），頁 103。

<sup>67</sup> 同註 9 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，頁 31-32。

【表 6】「甚」在清中期至現代北京話文獻中的用例情況（數字為用例數量）

	《紅樓夢》 (清中期)	《兒女英雄傳》 (1860s)	《官話指南》 (1881)	《燕京婦語》 (1905)	《正紅旗下》 (1960s)
甚	82	43	12	0	0

在《入門》中，「甚」也僅有 4 例：「不甚要緊、不甚重、甚不受聽、甚早」，多出現在否定句中，呈現出了低頻和用法受限的狀態。

現代漢語中，「甚」也已經大幅萎縮，並呈現出顯著的地域局限性。《漢語方言大詞典》（頁 2552）僅收錄了銀川方言和吳語溫州話「甚」的兩種用法。其中，銀川方言中「甚」表示程度過分，只出現在否定句中，如「辣子~罷種得稠了|辣子罷種得~稠了」。溫州話中的副詞「甚」可表示與「很」相近的高度義，並在句法上多置於被修飾詞之後，如「該年十二月暖~」。

#### （四）小結

《入門》中高度類程度副詞的歷史層次為：

甚（上古）——好/怪（唐）——老（宋）——很（狠）（元）——滿（清）

這些高度類副詞在《入門》中呈現出了鮮明的句法功能與用法特徵。其中，出現數量最多的高度類副詞「很（狠）」反映了晚清「很」與「狠」混用的情況，且與同期北京話文獻不同，未見其作補語的用法。

另有部分副詞以特殊格式出現：「怪」在《入門》中全部見於「怪 XP 的」格式，帶有強烈的程度表達義，這一用法不僅體現了其句法功能的成熟，更延續至現代漢語當中；「好」在《入門》中有半數用例表現為「好+AP+NP」格式，帶有鮮明的積極義和增量義，這一特徵在同期北京話域外文獻中很是罕見；而「老+AP+量詞短語」格式則兼具濃重的地域特色與時代限定性。

此外，源自上古漢語的副詞「甚」在晚清驅於衰微，這一狀態延續至今；清代產生的副詞「滿」被視為北京話特徵詞，《入門》中的相關用例為「滿」的進一步研究補充了珍貴語料。

在句法功能上，這些高度類副詞普遍可以修飾單複音節形容詞。其中，「很（狠）」修飾的複音節數量超過其語料總數的一半，清晰地反映了晚清漢語的複音節化程度。與之不同，「滿」則主要修飾動詞結構。《入門》中高度類副詞的句法表現見【表 7】。

【表 7】高度類副詞在《入門》中的句法表現

			很(狠)	怪	好	老	滿	甚
後接成分	形容詞結構	單音節形容詞	+	+	+	+	+	+
		複音節形容詞	+	+	+	+		
	動詞結構	心理動詞	+	+				
		能願動詞	+				+	
		一般動詞	+	+	+		+	+
	名詞結構		+	+				

## 五、總結

本文以戴遂良《漢語入門》一、四、五&六卷為語料，調查了其中的三類 16 個高程度副詞。通過分析這些副詞的語義句法功能，考察其源流與現代留存情況，並與相關北京話文獻進行對比，勾勒出了晚清河間府方言高程度副詞的整體面貌和個性特點。

考察發現，晚清河間府方言使用頻次最高的三個高程度副詞為「忒」、「頂」和「很(狠)」，這三個副詞都產生於近代，功能齊全，且都在《入門》中展現出了獨特的句法功能。其中，「忒」作為《入門》極具地域特色的甚度類副詞，呈現出了具有「主觀限量」和「委婉否定」兩種語義的「不忒 AP」格式，體現了「忒」在晚清時期的功能性拓展和主觀化演進趨勢。「頂」在《入門》中均表極比語義，其構成的「V(了)個頂 AP」特殊格式，及在此格式中呈現的虛化傾向，在同期北京話域外文獻中均未見到。「很(狠)」在《入門》中的狀語用法強勢和補語用法的缺失，也與同期北京話域外文獻中「很」可作補語形成對比。

此外，文獻中還記錄了「怪 XP 的」、「好+AP+NP」及「老+AP+量詞結構」等特殊且鮮活的口語格式，這些格式在同期北京話文獻中或未出現，或較為罕見。同時，《入門》中還出現了被視為北京話特徵詞的「滿」，可為相關研究補充語料支撐。

從時代特徵來看，這些副詞在晚清《入門》中的表現清晰地印證了「晚清作為漢語過渡的關鍵時期」這一論斷：<sup>68</sup>該文獻中的 16 個高程度副詞，6 個源自上古漢語，10 個來自近代漢語，它們在《入門》中的用法功能多延續至現代漢語中。

<sup>68</sup> 註 15 郭銳：〈早期北京話在漢語史和現代漢語研究中的重要性〉，頁 2。

《入門》中的一些共時特徵也頗具啟示：在語義上，「忒」「太」和「過」「過於」呈現出客觀超量和主觀過量的分工狀態；在音節上，雙音節副詞「過於」、「極其」及「十分」等，其修飾對象壓倒性地以雙音節詞為主，這反映了漢語雙音節化韻律規則要求的語言特質。

總之，戴遂良的《漢語入門》不僅反映了晚清河間府方言高程度副詞的整體面貌和個性特點，也在一定程度上為近代漢語向現代漢語的演變提供了具體例證。

## 徵引書目

- 王力：《中國現代語法》，北京：商務印書館，1985年。
- 王國栓、寧彥紅：〈試探副詞「很」和語法格式「A 得很」的來源〉，《河北師範大學學報》第1期，2002年1月，頁68-71。
- 王群：《明清山東方言副詞研究》，濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2006年。
- 中央研究院語言學研究所：「中研院古漢語文獻語料庫」，  
[https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC\\_index/](https://ancientchinese.ling.sinica.edu.tw/ASACC_index/)。查詢日期：2025年9月5日、2025年11月22-23日。
- 北京大學計算語言所：「北京大學 CCL 語料庫」，[http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl\\_corpus/](http://ccl.pku.edu.cn:8080/ccl_corpus/)。  
查詢日期：2025年9月5日、2025年11月22-23日。
- 司馬遷：《史記·伍子胥列傳》，臺北：鼎文書局，1960年。
- 李欣、王海峰：〈「不太」的意義、功能與演變〉，《漢語學報》第3期，2023年8月，頁54-62。
- 李華：《〈老殘遊記〉程度副詞研究》，福州：福建師範大學漢語言文字學碩士論文，2011年。
- 李榮主編：《現代漢語方言大詞典》（總本），南京：江蘇教育出版社，2012年。
- 李俊輝：《〈歧路燈〉程度副詞語法化考察》，濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2006年。
- 何曉院：〈程度副詞「絕」的產生和發展〉，《雞西大學學報》第3期，2017年3月，頁138-144。
- 武振玉：〈程度副詞「好」的產生與發展〉，《吉林大學社會科學學報》第2期，2004年3月，頁59-63。
- ：〈程度副詞「十分」的產生與發展〉，《山東教育學院學報》第6期，2004年11月，頁64-67。
- 周孟戰：〈《傷寒論》中的「怪」及「怪」的語法化〉，《綏化學院學報》第6期，2016年6月，頁58-63。
- 周曉鳳、沈思澄：〈《紅樓夢》和《兒女英雄傳》中高程度副詞之比較〉，《長春師範大學學報》第7期，2021年7月，頁58-63。
- 汪航、葛平平：〈現代漢語程度副詞「很」的來源及演變〉，《語言研究》第3期，2024年7月，頁38-50。
- 沈家煊：〈形容詞句法功能的標記模式〉，《中國語文》第4期，1997年6月，頁242-250。

- 沈夢華：《〈土話指南〉副詞研究》，上海：華東師範大學漢語言文字學博士論文，2017年。
- 姬豔芳：〈戴遂良及其漢學研究〉，《澳門理工學報》第1期，2021年1月，頁88-98。
- 唐賢清、陳麗：〈「極」作程度補語的歷時發展及跨語言考察〉，《古漢語研究》第4期，2010年12月，頁11-19、95。
- 郭銳：〈早期北京話在漢語史和現代漢語研究中的重要性〉，《語言學論叢》第58輯，2018年12月，頁1-10。
- 許寶華、宮田一郎主編：《漢語方言大詞典》，北京：中華書局，1999年。
- 張國憲：〈狀態形容詞的界定和語法特徵描述〉，《語言科學》第1期，2007年1月，頁3-14。
- 張家合：《漢語程度副詞歷史演變的多角度研究》，北京：中國社會科學出版社，2017年。
- 張家合、張藝、殷曉傑：〈基於語料庫的《紅樓夢》文本分析：以程度副詞為例〉，《漢語史研究集刊》第31輯，2021年1月，頁65-76。
- 張美蘭：〈繼承與創新：清末北京官話的域外傳播模式〉，《清華大學學報》第2期，2021年3月，頁135-143、210。
- 張誼生：《現代漢語虛詞》，上海：華東師範大學出版社，2000年。
- ：〈試論主觀量標記「沒」「不」「好」〉，《中國語文》第2期，2006年3月，頁127-134。
- ：〈從間接的跨層連用到典型的程度副詞——「極其」詞匯化和副詞化的演化歷程和成熟標誌〉，《古漢語研究》第4期，2007年12月，頁64-70。
- ：《現代漢語副詞研究》，上海：上海三聯書店，2010年。
- ：〈試論漢語副詞再演化的模式、動因與功用〉，《語言教學與研究》第4期，2023年7月，頁46-56。
- 傅林：《獻縣方言百年演變史》，保定：河北大學出版社，2021年。
- 馮勝利：《漢語的韻律、詞法與句法》，北京：北京大學出版社，1997年。
- ：《漢語韻律句法學》，上海：上海教育出版社，2000年。
- 楊榮祥：《近代漢語副詞研究》，北京：商務印書館，2005年。
- 湯傳揚：〈程度副詞「緊」「很」的歷史與現狀〉，《漢語學報》第2期，2017年6月，頁73-81。
- 趙軍：〈程度副詞「頂」的形成與分化〉，《雲南師範大學學報》第2期，2005年3

月，頁 24-30。

——：〈「最」類極性程度副詞的形成和發展〉，《寧夏大學學報（人文社會科學版）》第 4 期，2009 年 7 月，頁 14-21。

蔣紹愚：〈漢語史的研究和漢語史的語料〉，《語文研究》第 3 期，2019 年 9 月，頁 1-13。

翟贊：〈從南北官話的歷史層次看副詞「滿」〉，《四川師範大學學報（社會科學版）》第 5 期，2016 年 9 月，頁 99-104。

劉亞男：〈戴遂良與河間府方言文獻《漢語入門》〉，《文化遺產》第 2 期，2017 年 6 月，頁 121-128。

——：〈清末河間府方言文獻《漢語入門》語法研究〉（定稿未刊版），廣州：中山大學中國語言文學系博士論文，2017 年。

劉金勤：〈程度副詞「好」的共時分佈與歷時流變〉，《湖北社會科學》第 6 期，2013 年 6 月，頁 129-131。

盧夢雅：〈近代河北方言的文字化嘗試—晚清方言民俗教材《漢語入門》底本考論〉，《民俗研究》第 1 期，2021 年 1 月，頁 144-151、159。

魏紅：《明清山東方言特殊語法詞研究》，濟南：山東大學漢語言文字學博士論文，2007 年。

魏兆惠：〈北京話副詞「滿」的來源及演變機制〉，《語文研究》第 1 期，2016 年 2 月，頁 42-46。

羅業永：《芻議〈山歌〉中的明清吳語副詞》，長沙：湖南師範大學漢語言文字學碩士論文，2010 年。

Givón. *On Understanding Grammar*, New York: Academic Press, 1979.

Léon Wieger. *Rudiments 5 et 6. Narrations Populaires*, Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1903.

Léon Wieger. *Rudiments 4. Morale et Usages*, Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1905.

Léon Wieger. *Chinois Parlé Manuel, Koan-hua du Nord, non Pékinois*, Ho Kien fu: Imprimerie de la mission catholique, 1912.

# A Study of High-Degree Adverbs in Léon Wieger's *Rudiments de Parlé chinois*

Li Qian\*

## Abstract

This paper takes *Rudiments de Parlé chinois*, authored by the late-Qing French Jesuit Léon Wieger, as its object of study and systematically examines the grammatical meanings, syntactic functions, and historical provenance of the 16 high-degree adverbs included in the book. As a valuable record of the late-Qing Hebei dialect, *An Introduction to Chinese* not only holds great value for research on the history of Chinese, but its adverbial system also provides a unique window for observing language change. Findings indicate that the vast majority of these adverbs originate in Early Modern Chinese, and their instantiations in *Rudiments de Parlé chinois* have all persisted into Modern Chinese. Synchronically, they exhibit distinct functional profiles and individual characteristics, while diachronically they display a dynamic trend of continuous development and even semantic bleaching. This study not only outlines the overall profile of high-degree adverbs in the Hejian Prefecture dialect of the late Qing, but also indirectly illuminates concrete manifestations of the transition from Early Modern Chinese to Modern Chinese.

**Keywords:** *Rudiments de Parlé chinois*, high-degree adverbs, syntactic function, historical origins, characteristics



《北市大語文學報》第三十三期；95-130 頁

臺北市立大學中國語文學系 2026 年 1 月

# 1900 年代基隆城隍廟著造 呂祖《大洞經》探析\*

李建德\*\*

## 【摘要】

明代中晚葉，呂祖開始在江蘇、江西以飛鸞方式著造《八品仙經》，清初臺灣的地方志，也記載鳳山縣奉祀呂祖在內「五文昌」的仙堂以扶鸞聞名。但是，清代臺灣鸞堂運用的經卷，皆由大陸原鄉傳入，現存最早由臺灣著造而成的呂祖鸞經，則是基隆首座鸞堂——城隍廟正心堂於日據初期明治 34 年（1901）刊行的《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》。本文運用文獻研究與現地調查，對此經卷進行分析。透過本文可知，這本呂祖《大洞經》的內容、結構，與《上清大洞真經》或《文昌大洞仙經》無涉。其內容對於呂祖成婚、是否考中進士、名號由來的敘述，則與早期呂祖文獻所載迥異，呂祖弟子柳真君的形象也與通說不同。經中思想以勸人勇於改過、在日常生活躬行踐履為主，屬於人人可行的漸門工夫。經卷行文多採隔句押韻的寬鬆方式，使人易於持誦，提高流通的可能。而經卷的前後行文，也反映出日據初期臺灣鸞堂崇祀神組合的過渡轉變。此外，該經刊行後 4 年即被易名重刊，臺灣光復後，更被收入《列聖寶經合冊》，並以閩南語灌錄為錄音帶、CD，提高對臺灣各地廟宇的影響力，其部分內文更影響呂祖脇侍神造像、組合及對於基隆城隍身分的界定。由是，除正視其文獻價值與影響力外，實應對其內容進行整理校釋。

**關鍵詞：**《大洞經》、呂祖、鸞堂、基隆城隍廟

2025.06.28 收稿，2025.12.12 通過刊登。

\* 本文初稿〈日據初期基隆城隍廟著造呂祖鸞經《大洞經》探析〉，曾於「2024 年善息堂道教神祇信仰與文化學術研討會」（新北市土城區：土城善息堂，2024 年 12 月 8 日，未出版會後論文集）宣讀，感謝蕭登福教授提供寶貴建議。轉投《北市大語文學報》時，復蒙兩位審查委員提供寶貴建議，腑篆心銘，謹致謝忱。

\*\* 國立臺中教育大學通識教育中心兼任助理教授。

## 一、前言

呂祖（呂崑，798?-862?，通稱呂洞賓、呂祖）自宋代以來，隨方顯化度人，見諸文人筆記甚夥。<sup>1</sup>但是，元代以降，開始出現轉型——以飛鸞乩示撰作、注解道典，並留下為數頗多的詩、文、詞、賦，<sup>2</sup>或揭示修煉進路，或以此勸化人心。

就明、清兩代由呂祖飛鸞降著而成的道典觀之，較為著名者，就有明萬曆 17 年（1589）刊行的《前八品僊經》、清康熙 46 年（1707）著造的《孚佑帝君醒心真經》與乾隆 40 年（1775）前著造、但未詳確切著造年代的《呂帝心經》等。特別是後面兩種，除被清末福州奉道儒者組成的紫霞派斗堂——即今日臺灣地區「禪和派」的前身，奉為九種根本道典外，<sup>3</sup>也被臺灣的鸞堂接受，編入《列聖寶經合冊》。<sup>4</sup>

然而，根據清代地方志所載，臺灣在康熙年間即已存在以呂祖為主祀神群體之一的鸞堂，<sup>5</sup>始建於清代的呂祖廟中，除曾發生「府城三大案」之一「呂祖廟燒金」的臺南東安坊呂祖廟與高雄旗後呂仙祠，<sup>6</sup>未見是否有設置乩壇、鸞堂的記載外，另外三座呂祖廟——臺北木柵指南宮、宜蘭感應宮、高雄鳳山鎮南宮，<sup>7</sup>皆曾設置鸞堂。那麼，從清代、日據到光復後，臺灣地區是否曾扶鸞著造呂祖經卷？如果曾著造呂祖經卷，

<sup>1</sup> 最著名的例證，即是宋人洪邁（1123-1202）在《夷堅志》中，收錄二十七則呂祖以各種身分試驗人心，或為人治病、傳授丹訣、託夢預示、賜酒延壽之筆記資料為最多，詳見〔宋〕洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》（北京：中華書局，1981年）。

<sup>2</sup> 如清代呂祖信仰群中的覺源壇天仙派，輯有《呂帝詩集》、《呂帝文集》，均收入《道藏輯要》，詳見〔清〕彭文勤等纂輯，賀龍驤校勘：《道藏輯要》（臺北：新文豐出版公司，1977年），第12冊，頁5443上-5507下；第13冊，頁5511上-5621下。

<sup>3</sup> 有關這兩種斗堂接受的呂祖道典思想，詳見李建德：〈清季福州斗堂之呂祖經典及其思想析論〉，《彰化師大國文學誌》第40、41期（2020年12月），頁1-22。

<sup>4</sup> 例如臺北行天宮的《列聖寶經合冊》，便將《孚佑帝君醒心真經》與《呂帝心經》收入，後者更被作為《孚佑帝君大洞真經》的附篇。詳見財團法人臺北行天宮編：《列聖寶經合冊》（臺北：行天宮，2003年），頁93-116、頁195-199。

<sup>5</sup> 《鳳山縣志》載：「仙堂：在長治里前阿社內，鄉人何侃鳩眾所建，祀五文昌，能降乩。」參〔清〕李丕煜主修，詹雅能點校：《鳳山縣志》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2005年），頁228。

<sup>6</sup> 臺南呂祖廟係於嘉慶12年（1807）由拔貢生張青峰等人以準提寺修建改名而成，見〔清〕謝金鑾、鄭兼才總纂，黃美娥點校：《續修臺灣縣志》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2007年），下冊，頁462。旗後呂仙祠未載始建年代，光緒18年（1892）總鎮銜萬國標曾進行重修，見〔清〕盧德嘉纂輯，詹雅能點校：《鳳山縣采訪冊》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2007年），上冊，頁230。根據筆者在2014、2023年的現地調查，這兩座呂祖廟均已拆除，前者改為民宅，後者神像寄祀旗津天后宮。

<sup>7</sup> 木柵指南宮始見於日據時期《臺北廳社寺廟宇二關スル調査》的〈木柵公學校長報告〉，稱其於光緒17年（1891）在現址建廟；宜蘭感應宮在1959年8月的《臺灣省宜蘭縣宜蘭市宗教調查表》登載「光緒10年（1884）宜蘭知縣林鳳章赴任當時攜來神像，經宜蘭街有志者集資六百元籌建該廟」；鳳山鎮南宮未載於清代地方志及日據官方調查，1959年6月的《臺灣省高雄縣鳳山鎮宗教調查表》登載「有180餘年之事蹟」，則其始建年代或可推定為乾隆末葉。

又以何者居首？

就筆者所經眼，從清季到日據時期的臺灣地區，最早扶鸞著造呂祖經卷者，應為基隆正心堂在辛丑年（光緒 27 年〔1901〕、明治 34 年）季春刊行的《挽世金編》卷首所載《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》。<sup>8</sup>但是，在曾撰文探討清末到日據時期臺灣鸞堂著造書目的前行成果中，蔡懋棠（1922-1978）教授、魏志仲先生、鄭喜夫先生、林永根先生等人，皆未提及基隆正心堂及《挽世金編》、呂祖《大洞經》。<sup>9</sup>王世慶（1928-2011）教授、宋光宇（1949-2016）教授、王志宇教授、王見川教授雖曾提及基隆正心堂或《挽世金編》，<sup>10</sup>但並未關注到卷首的呂祖《大洞經》。<sup>11</sup>

至於「大洞真經」一詞，若對道教發展史或道教宗派要籍有一定程度認識者，通常會直接聯想到東晉上清派的《上清大洞真經》。<sup>12</sup>該經到了南宋乾道 4 年（1168），又因梓潼神信仰而衍生出《文昌大洞仙經》，在誦持該經的場合中，更進一步於西南各省產生聞名遐邇的「洞經古樂」。<sup>13</sup>那麼，這本題為呂祖降筆而成的《大洞經》，與前揭兩種《大洞經》之間，是否存在何種關係？該經的具體思想內容又有何歸趨？對

<sup>8</sup> 《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》，收入基隆正心堂著造：《挽世金編》，詳見王見川、李世偉、高致華、闕正宗、范純武主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》（臺北縣：博揚文化，2009 年），第 12 冊，頁 407-424。為避行文冗贅及贅注，以下除實體書名外，《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》均簡稱為呂祖《大洞經》，並於引文後以括號及頁碼標識，不另出注。

<sup>9</sup> 蔡懋棠：〈臺灣現行的善書〉，《臺灣風物》第 24 卷第 4 期（1974 年 12 月），頁 86-117；〈臺灣現行的善書（續）〉，《臺灣風物》第 26 卷第 4 期（1976 年 12 月），頁 84-123；魏志仲：《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑正編》（臺北：臺疆臺北清正堂，1977 年），頁 45-103；鄭喜夫：〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》第 33 卷第 3 期（1982 年 9 月），頁 7-36；林永根：〈臺灣各地鸞堂著作善書名鑑〉，收入氏著：《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》（臺中：聖德雜誌社，1985 年），頁 33-41。

<sup>10</sup> 王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》第 37 卷第 4 期（1986 年 12 月），頁 115、頁 120-121；王見川：〈清末日據初期臺灣的「鸞堂」——兼論「儒宗神教」的形成〉，《臺北文獻》直字第 112 期（1995 年 6 月），頁 60；王志宇：〈臺灣鸞堂研究之一：儒宗神教的形成與發展〉，《史學彙刊》第 17 期（1995 年 11 月），頁 211；宋光宇：〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉，《臺灣文獻》第 49 卷第 1 期（1998 年 3 月），頁 4。

<sup>11</sup> 王見川教授在〈許梓桑、林六善與近代臺灣北部鸞堂（1900-1961）：兼談杜爾瞻的角色〉，《歷史·藝術與臺灣人文論叢》第 14 輯（2017 年 12 月），頁 282 引用 1953 年基隆積德堂《宣講寶鈔》所載「請鸞著造經文而無世，有《挽世金篇》、《覺民寶訓》、《大洞真經》等，頒行宇內。」但並未對《大洞真經》有所著墨。筆者覆覈《宣講寶鈔·貞集》所載首條資料，即為敘述許梓桑的〈樂道成仙〉，相關內容為「基隆市許梓桑字迺蘭號德馨，……生平崇奉三聖恩主，于城隍廟內開設淨壇，署曰正心堂，身任堂主，設宣講臺，宣講善書以勸人，請鸞著造經文而膺世，有《挽世金篇》、《覺民寶訓》、《大洞真經》等，頒行宇內。」收入王見川、張二文、范純武、李世偉主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第三輯）》（新北市：博揚文化，2019 年），第 16 冊，頁 365。

<sup>12</sup> 與《上清大洞真經》相關之研究，可參蕭登福：〈魏晉道教楊許「上清大洞真經 39 章」探原〉，《中華文化復興月刊》第 21 卷第 6 期（1988 年 6 月），頁 42-54；蕭登福：《上清大洞真經今註今譯》（香港：青松出版社，2006 年）。

<sup>13</sup> 可參王興平：〈洞經音樂探源〉，《音樂探索》1999 年第 4 期，頁 26-35。

於臺灣地區的呂祖信仰群產生什麼影響？都是值得思考之處。因此，筆者試圖運用文獻研究法，並適度搭配現地調查法，對這本臺灣地區現存最早以扶鸞方式著造而成的呂祖經卷進行分析，期能對於呂祖經卷研究有所補白。

## 二、呂祖《大洞經》的著造刊行與早期傳播

吾人既然欲對呂祖《大洞經》展開分析，宜先明瞭其著造、刊行始末，以及付梓之後的傳播情況，方能掌握其根柢，不致如晚明流於「狂禪」者一般「束書不觀，游談無根」。<sup>14</sup>

首先，呂祖《大洞經》既然首見載於基隆正心堂的《挽世金編》，那麼，基隆正心堂的設堂始末如何？《挽世金編》的著造始於何時？通過該書現存卷一所載鸞示可以發現：

天運庚子年七月初十日酉刻，……基隆街信士許炳榮、許招春、黃添發、張斗南等，因宣化堂黃錫祉、陳子貞到基頌書，邀請在玉田街杜滾臣書齋請乩，果蒙本境獅球嶺福德神降詩：「……為議開堂結善緣。」……話：「黃、陳二君奉命頌書到敝鄉，現吾境中諸信士同志，欲設鸞堂。各家司命經奏天曹，……汝等同志虔誠，排班迎接可也。」（《挽世金編》，卷1，頁532）

竹邑宣化堂記功司示：「今宵汝等諸子欲建鸞堂一事，許、張、黃特未盡妥，候馬、董二天君降，自有主裁。諸生肅靜，序齒排班迎駕。」（《挽世金編》，卷1，頁534）

九天司命駕前馬天君詩：「值日功曹呈稟文，情形奏上我真君。隆津創始開鸞務，異日功成達至尊。」（《挽世金編》，卷1，頁532）

董天君詩：「正心誠意感通神，堂務精微究自真。創始規模端懿重，扶鸞渡世出迷津。」示：「以首句二字究明，或種心二字為堂名。汝等之意若何？」答：「正心妙現所表堂名，乃九天恩主示明，」（《挽世金編》，卷1，頁534-535）

竹邑記功司復降示：「……本司代傳：凡建堂之事，非一朝一夕之功，宜始基求端，方可舉行。九天恩主有命，擬訂本月廿三日巳刻開堂，一祝諸葛武侯聖

<sup>14</sup> 清儒全祖望〈甬上證人書院記〉云：「自明中葉以後，講學之風已為極蔽，高談性命，直入禪障，束書不觀，其稍平者則為學究，皆無根之徒耳。」參〔清〕全祖望撰，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》（上海：上海古籍出版社，2000年），頁1059。

誕；二設練鸞，用是夜戌刻舉行，一舉兩得，諸生遵命否？」答：「妙。」諸生稟：「請派堂內執事。」「論派諸堂執事……宜作一稟，待十五中元巳刻，到本境城隍廟中繳明，各具花押，今陳事件頗得明白。」（《挽世金編》，卷 1，頁 537-538）

從這幾處鸞示及前行研究，<sup>15</sup>吾人可得知，基隆正心堂的設堂，有遠、近二因，遠因是基隆當地人許炳榮、許招春、張斗南，在日據初期的明治 32 年（1899）10 月間，聽聞景美地區有鸞堂扶鸞降筆，為了解其實況而前往進香、參觀，並在當地成為鸞堂信徒。<sup>16</sup>許氏等人返回基隆後，積極準備籌設鸞堂事宜。近因則是明治 33 年（1900）農曆 7 月 10 日，從宜蘭頭城喚醒堂分香而成立的新竹宣化堂，由黃錫祉、陳子貞攜鸞書到基隆贈送。於是，在許炳榮等人邀請下，黃、陳二人前往位於玉田街（今基隆市仁愛區一帶）的杜滾臣書齋扶鸞，為許氏等人請示開設鸞堂相關事宜。由於許氏等人早有籌設鸞堂之心，家中竈神上奏天庭，感致九天司命真君所轄的馬、董二天君降鸞，頒賜「正心」二字作為堂名，而協助設堂的新竹宣化堂，則由記功司代傳馬天君的指示，擇定同月 23 日巳時正式開堂，戌時開始練習扶鸞，並要求擔任正心堂眾執事者，須先撰寫〈稟啟〉，在中元節巳時前往城隍廟，向城隍尊神具結稟明並焚化，以昭三界公信。由是，基隆境內首座鸞堂「正心堂」因而出現。

其次，呂祖《大洞經》的降著年代，亦可通過《挽世金編》及後續基隆地區的鸞堂文獻得到相關線索：

南宮柳星君〈例言〉：一、《金篇》首卷，集《大洞真經》一卷，使人朝夕朗誦，求無不應，照經行事，一日一功。（《挽世金編》，卷 1，頁 478）

基隆市許梓桑……生平崇奉三聖恩主，于城隍廟內開設淨壇，署曰「正心堂」，身任堂主，設宣講臺，宣講善書以勸人，請鸞著造經文而牖世，有《挽世金篇》、《覺民寶訓》、《大洞真經》等，頒行宇內。<sup>17</sup>

<sup>15</sup> 王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，頁 115；王見川：〈清末日據初期臺灣的「鸞堂」——兼論「儒宗神教」的形成〉，頁 60。

<sup>16</sup> 筆者推測，當時許炳榮等人應該即是前往深坑集文堂，該堂於明治 33 年（1900）出版鸞書《渡津寶船》，且《挽世金編》的執事名單包括「集文堂佐鸞生黃德立」（頁 471），卷一亦載有袁天君在庚子年農曆 8 月初 1 日酉刻，替正心堂眾人代作疏文，表明是 8 月初 5 日卯時前往集文堂迎請呂祖神像蒞臨基隆之用（頁 568-570）。如此，則集文堂與正心堂的關係應較為密切，可能性也較高。又，集文堂除扶鸞外的另一身分，即是以宣講為務的景美朧風社，可參吳宗明：〈北臺灣鸞堂景美朧風社、集文堂個案研究〉，《華人宗教研究》第 24 期（2024 年 7 月），頁 130。

<sup>17</sup> 《宣講寶鈔》，頁 365。

金闕內相，孚佑帝君。純陽一炁，妙道天尊。再臨塵世，闡述經文。……《大洞》正心造（正心者，基隆正心堂也，前壬寅年著造《大洞經》），《正氣》醒修成（醒修者，基隆醒修堂也，今壬寅年著造《正氣經》）。<sup>18</sup>

從這幾處資料可知，呂祖《大洞經》收在正心堂扶鸞著造的《挽世金編》卷首，其用意除「朝夕朗誦」外，尚應「照經行事」，亦即作到「口誦心維」，在日常生活中，踐履呂祖降示的義理，方有實際善功。不過，後續兩條資料則有錯誤存在。首先，積德堂《宣講寶鈔》稱許梓桑（1874-1945）為正心堂堂主，但若對照《挽世金編》卷首的堂務執事名單，許梓桑是「總司事加主錄鸞」，正、副堂主則分別由日據首任基隆區長陳文貴<sup>19</sup>與發起人許炳榮擔任，因此，若稱許梓桑曾擔任正心堂的堂主，可能是《挽世金編》著造完成後的情況，且《大洞真經》包含在《挽世金編》中，不宜分開列舉，容易使人產生先後著造的誤解。其次，醒修堂在壬寅年（1962）刊行《正氣經》時，以雙行夾注稱呂祖《大洞經》是前一個壬寅年（1902）由基隆正心堂著造。筆者認為，此處在於突顯醒修堂接續基隆地區最早的呂祖鸞脈。但是，在《挽世金編》封面與底頁題有「庚子年仲秋著」與「天運辛丑年季春月新鐫」、「板寄泉郡靈慈宮口林坤司舖」等字樣（頁397-398）；且卷首已收呂祖《大洞經》，顯見該經卷不可能在《挽世金編》已付梓的壬寅年才著造，並摻入原書之中。因此，筆者推測，其著造年份應在正心堂於庚子年（1900）農曆7月23日開堂後，到正式付梓的辛丑年（1901）農曆3月前。

在基隆正心堂著造完成《挽世金編》後，呂祖《大洞經》的傳播情況又復如何？透過另一本鸞堂文獻及日據時期的調查報告，可見其端倪。在臺南啟善堂印行的《無極聖帝大洞真經》扉頁，正中以龍牌方式，刻有「無極聖帝大洞真經」等字，兩側則以啟、善二字冠首，撰一組八字聯語，次頁正中載「啟善堂重刊」，上、下款分別為「乙巳年陽月著」、「乙巳年陽月著，臺南林春宇、徐春馨、鄭春亨監刻敬板」，接續為呂祖踏雲畫像與印文，並載明由廈門會文堂書坊印行。<sup>20</sup>乙巳年為明治38年（1905），可見時隔四年，臺南紅瓦厝庄（今臺南市歸仁區）的啟善堂，已有翻印呂祖《大洞經》的現象出現。

<sup>18</sup> 基隆醒修堂著造：《南宮孚佑帝君正氣經》，收入臺疆清正堂重刊：《列聖高真實經彙篇（第三輯）》（臺北：臺疆清正堂，1981年），頁30。

<sup>19</sup> 其身分參考自簡萬火著：《基隆誌》（基隆：基隆圖書出版協會，1931年），頁34。

<sup>20</sup> 臺南啟善堂重刊：《無極聖帝大洞真經》，收入王見川等主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》，第2冊，頁586-589。

為何能得知該版本屬於翻印，而非啟善堂原創？筆者認為線索有三。其一是根據李建德對臺南西來庵在大正元年（1912）到大正3年（1914）著造鸞書《警心篇》的分析，西來庵的鸞堂——由鄭春亨（即鄭利記，1870-1915）等人主導的「意誠啟善堂」，是以五福大帝的「宣靈公」劉部堂為主席，其上的三恩主是呂祖、關帝與文昌帝君，再上一階則是福州紫霞派斗堂崇奉的「霞天洞府道老宗師」匡阜真人；<sup>21</sup>但是，在呂祖《大洞經》中出現的太乙柳星君、主堂袁天君、主壇威靈顯赫包（即基隆城隍）等三位神祇（頁420-424），並未出現在意誠啟善堂的主要神祇譜系中。其二，在《挽世金編》中的呂祖《大洞經》末尾，收錄一段柳星君的鸞示：

如逢家有邪怪作祟，立一清潔處，祀南宮、南天、九天三天尊香位，先朗誦此〈正氣歌〉，後誦《明聖經》、《大洞經》、《司命真經》，最能辟邪除穢，第一良方也。（《挽世金編》，卷1，頁421-422）

如前揭所言，意誠啟善堂是以呂祖、關帝與文昌帝君為三恩主，倘若呂祖《大洞經》是由啟善堂著造，則該篇鸞示應出現文昌帝君的根本經典——如《元始天尊說梓潼帝君本願經》、《元始天尊說梓潼帝君應驗經》，甚至是清代流行的《文帝孝經》、《文昌帝君陰鸞文》等，而非竈神系統的《司命真經》。其三，啟善堂本的《無極聖帝大洞真經》與《挽世金編》的呂祖《大洞經》相比，僅兩處作了異動，一是「主堂袁天君辟穢正氣寶誥」一詞，將「主堂」改為「主掌」；二是將前揭柳星君關於供神誦經、辟邪除穢的鸞示，移至全書最末。<sup>22</sup>筆者認為，前者的更動，因《挽世金編》登載著造鸞書的神職中，有「奉命幫理正心主堂妙算天君袁」（頁458），而啟善堂並未見袁天君登鸞的情況，因而被改易為字形相近的「主掌」。由於呂祖《大洞經》在柳星君降示的〈正氣歌〉（頁421）後，立即接續如何供神誦經、辟邪除穢的鸞示（頁421-422），可見屬於同時間或相近時間段的鸞文，而啟善堂本移置〈主壇威靈顯赫包寶誥〉之後，則容易讓人產生該篇鸞示是由包城隍降鸞而為的錯誤理解。

除了啟善堂的更名翻印，石碇集順廟附設鸞堂明善堂也接受這本《大洞經》，並收入該堂在同年（1905）著造的《活世又新》卷首。筆者將明善堂本《大洞經》與正心堂本對校，得知其內容也有差異。明善堂本的結構可分為經前咒讚、諸真實誥、三聖讚頌、〈正氣歌〉、經卷本文、禮請聖班、完經祈願等七部分。<sup>23</sup>經前咒讚依序為〈告

<sup>21</sup> 李建德：〈1910年代臺南西來庵鸞書《警心篇》探析〉，《臺灣文獻》第73卷第3期（2022年9月），頁159。

<sup>22</sup> 《無極聖帝大洞真經》，頁612、頁615。

<sup>23</sup> 石碇明善堂著造：《活世又新》，收入王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、范純武主編：《明清民間宗教經卷續編》（臺北：新文豐出版公司，2006年），第5冊，頁291上-299上。

文式〉、〈淨三業咒〉、〈水讚〉、〈香讚〉、〈淨天地解穢咒〉與〈安神咒〉等六項。諸真寶誥有〈袁天君敕穢正氣寶誥〉、〈南宮孚佑帝君寶誥〉與〈南宮宏教柳真君寶誥〉等三篇，未見〈主壇威靈顯赫包寶誥〉，且不接受正心堂的〈柳星君誥〉，而是維持清代的〈宏教真君誥〉。<sup>24</sup>三聖讚頌刪去呂祖讚詞，並把關帝讚詞移到諸真寶誥，改稱〈南宮孚佑帝君寶誥〉。<sup>25</sup>經卷本文「大洞寶誥，世宇長傳……經到奉行，乾元亨利貞。」一段，則被移到三聖讚頌與〈正氣歌〉之前，<sup>26</sup>至於禮請聖班、完經祈願等結構的內容，大致與正心堂本相同，但亦有部分語句加以更改。<sup>27</sup>

而在鄭利記主導的啟善堂遷入臺南西來庵，成為意誠啟善堂後，《無極聖帝大洞真經》也成為西來庵向外流通傳播的書籍之一。曾接待余清芳（1879-1915）並引介余氏到新竹、獅頭山贈閱啟善堂善書的新竹龍華派齋堂「證善堂」堂主周田，在其供詞筆錄中即稱：

大正三年十一、二月間，……自臺南攜來《警心篇》、《宜靈真經》、《大洞真經》等善書各若干部。<sup>28</sup>

通過周田的筆錄可知，啟善堂在1905年重刊的《無極聖帝大洞真經》，亦與五福大帝劉部堂的《宜靈真經》（筆錄「宜」字應為「宣」之訛）及意誠啟善堂最後著造的《警心篇》等書籍，一併作為與友宮、鸞堂、齋堂流通的書籍，從而加速日據時期呂祖《大洞經》在臺灣島內的傳播。

### 三、呂祖《大洞經》的內容架構

吾人既已瞭解呂祖《大洞經》係由基隆首座鸞堂「正心堂」在日據初期的明治 33

<sup>24</sup> 《活世又新》，頁 294 上。

<sup>25</sup> 同前註，頁 293 上-293 下。

<sup>26</sup> 同前註，頁 294 上-295 上。

<sup>27</sup> 如「我著經一卷，三聖齊頌行」（頁 410）、「天廷日差五雷將，南宮夜使柳徒星」（頁 411）改為「一卷真經著，三世齊頌行」、「天廷日差五部將，南宮夜使三台星」；「說吾身，現身說法渡眾生……攜妻子榮歸故鄉」（頁 413-414）一段，改為「現身能說法，覺後必先知，吾居唐孝宗，……巡狩奉師鍾……攜妻子束裝就道歸故鄉」；文帝聖號刪去「文衡」、釋迦牟尼聖號改稱「西方教主百億化身釋迦牟尼古佛天尊」、關帝聖號改稱「玉清首相南天文衡聖帝昭明翼漢天尊」、竈君聖號挪至雷神前方並改稱「玉虛輔相九天司命真君定福護宅天尊」；「冒瀆諸神祈默佑，願善遷」（頁 418）改為「敢冒瀆，列聖賢，祈默佑，願心堅」，「挽轉頹風化俗良」（頁 419）前加上「不辭勞悴臨凡世」。同前註，頁 294 上-294 下、頁 297 上、頁 298 上-298 下、頁 299 上。

<sup>28</sup> 程大學、王詩琅、吳家憲編譯：《余清芳抗日革命案全檔（第一輯）》（臺中：臺灣省文獻委員會，1974 年），第 1 冊，頁 345。

年（1900）農曆 7 月 23 日開堂後，到《挽世金編》付梓的明治 34 年（1901）農曆 3 月前所著造，亦應就該經卷之內容架構進行梳理與分析。

就《挽世金編》卷首所收呂祖《大洞經》而言，其內容可分為七項結構，茲先以表格呈現，再進行說明，以便理解。

表一 呂祖《大洞經》內容結構一覽表

序號	結構簡稱	內 容 簡 述
一	三聖讚頌	呂祖、文帝、關帝三聖依次降鸞讚頌。
二	傳經因由	呂祖說明為何將此經傳世，及其歆驗之處。
三	經主本行	呂祖自述生平及修道經過，勸勉世人及時修行。
四	禮請聖班	一一禮請玉皇、文帝、道祖、釋迦、呂祖、關帝、雷神與灶君等聖班。
五	完經祈願	經卷持誦將畢，祈願懺罪賜福，而後送聖。
六	柳星作歌	禮請呂祖高弟柳真君的寶誥及其降示之〈正氣歌〉。
七	二真誥文	禮請主堂袁天君、主壇包城隍的寶誥。

資料來源：《挽世金編》本《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》。

（一）三聖讚頌：此段經文始於「孚佑帝君讚曰」而終於「大洞寶誥，世宇長存。」（頁 407-410）在此結構中，呂祖、文帝、關帝先後降鸞讚頌。其中，呂祖所作讚語，係借《孟子·離婁》稱頌帝舜與周文王德業的「先聖後聖，其揆一也」<sup>29</sup>用來稱讚孔子與關帝，與整本《大洞經》的關係較不密切。文帝讚頌呂祖屢次降鸞，透過歌、曲、詩、文等各種文體勸化世人的苦心，並指出若世人能朗讀該經，可感召神將辟邪除穢、消災降福的應驗。關帝除了同樣讚頌呂祖慈悲度人的宏願外，也提及雷部天君與柳星君輔佐呂祖的鑒察、稽查世人善惡之功。

（二）傳經因由：本段始於「金闕內相，妙道天尊」而終於「世人可瞞騙，青天不可欺。」（頁 410-413）在此段經文中，說明《大洞經》為何傳佈世間的原因，並提出「武帝《明聖經》，文昌《陰鸞文》，我著經一卷，三聖齊頌行。」（頁 410）明顯意圖將這本新出鸞經，與行之有年且對民間社會影響甚深的《文昌帝君陰鸞文》、《關聖帝君明聖經》相提並論。其後，呂祖再勸諭世人不要畏懼改過，若能改過遷善，可

<sup>29</sup> [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，錢遜審定：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 252 上。

獲致各種歆驗。

(三) 經主本行：此段經文始於「欲挽人覺悟」而終於「吾經朗誦，恭叩請金闕內相妙道天尊。」(頁 413-415) 在這段經文裡，呂祖以第一人稱的角度，敘述自己的時代背景、出仕、遇師、修道經過、名號由來、脇侍身分、仙界職司等事項，並勸勉世人應把握時間，及時修德積善。這種自敘的筆法，在呂祖《大洞經》之前，僅出現在明、清兩代的〈江州望江亭自記〉、〈呂仙自敘傳〉及《呂祖全傳》<sup>30</sup>等寥寥數種呂祖降鸞文獻。至於此段提到的呂祖身世與經歷問題，筆者將於下節辨析，此處不贅。

(四) 禮請聖班：本段始於「志心歸命禮，稽首頓首」而終於「奉請九天司命護宅天尊。」(頁 415-418) 以相同句式禮敬玉皇上帝、文昌帝君、太上老君、釋迦牟尼、呂祖、關帝、雷神、灶君等八位聖真。較特別之處有三，一是未受會道門影響，仍然維持玉皇大天尊玄穹高上帝的傳統；二是對於文昌帝君的聖號，將清代部分呂祖崇拜群產生的稱號「文尼」與關帝的稱號「文衡」摻入其中，<sup>31</sup>而這種方式也影響後來基隆地區鸞堂的行文；三是在呂祖、關帝與竈君之間，加入雷神「雷霆普化天尊」，可能與正心堂的鸞脈濫觴於主祀豁落靈官王天君的頭城喚醒堂有關。

(五) 完經祈願：此段經文始於「冒瀆諸神祈默佑」而終於「福集兮紫氣煌煌，金玉滿堂。」(頁 418-419) 其內容旨在使誦經者對聖真坦述願意從內在、外顯兩方面同步改過遷善，祈求神靈鑒察，賜予福報。進而提出社會各種行業若可以誠心持誦，

<sup>30</sup> 〈江州望江亭自記〉，收入《呂帝文集》，參《道藏輯要》，第 12 冊，頁 5460 下；〈呂仙自敘傳〉，收入《呂帝文集》，《道藏輯要》，第 12 冊，頁 5454 下-5455 上；〔清〕汪象旭編：《呂祖全傳》，收入古本小說集成編委會編：《古本小說集成》(上海：上海古籍出版社，1994 年)，第 1 輯，第 32 冊。

<sup>31</sup> 元代《梓潼帝君化書·序》提到「桂籍者，司文衡也」、「予奪嗣祿，職掌文衡，天下小大事端，靡不該括。」可知文昌梓潼帝君具有職掌文衡的神職，參《梓潼帝君化書》，收入〔明〕張宇初等編纂：《正統道藏》(北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京白雲觀所藏明刊本，1988 年)，洞真部譜錄類騰字號，第 3 冊，頁 292 下、頁 294 上。然而，在清季以降臺灣地區鸞堂著造文獻的語境中，「文衡」2 字大多與關帝畫上等號，如澎湖一新社樂善堂於光緒 18 年(1892)著造《覺悟選新》時，關帝所降〈弁語〉即題為「正主席南天恩主文衡聖帝關」，頭城喚醒堂在 1896 年《渡世慈帆》奉派神職中，首列「南天文衡聖帝翊漢天尊」，基隆正心堂作為喚醒堂的「孫輩」(喚醒堂傳新竹宣化堂，宣化堂傳基隆正心堂)，在《挽世金編》中，關帝降序亦題為「南天文衡聖帝序」(頁 427)，可見此處所言「文衡」，係作為關帝之指涉。至於「文尼」，李建德指出係武昌涵三宮在康熙 54 年(1715)扶鸞著造《禪宗正指》時，稱釋迦牟尼替呂祖授記為「其一名曰光圓自在佛，復授記為圓通文尼真如來。」基隆正心堂的祖堂頭城喚醒堂，在刊行《渡世慈帆》時，可能受此觀點影響，在篇首〈南宮孚佑帝君寶誥〉即以「普度光圓自在文尼真佛」作結，因此，此處所言「文尼」，應係作為呂祖之指涉。參澎湖一新社樂善堂著造：《覺悟選新》卷一匏部，澎湖記憶數位資料庫與檢索系統，<https://shorturl.at/zu0NR>，查詢日期：2025 年 8 月 24 日；頭城喚醒堂著造：《渡世慈帆》，收入王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、范純武主編：《明清民間宗教經卷續編》(臺北：新文豐出版公司，2006 年)，第 11 冊，頁 239 上、頁 241 上；李建德：〈宗派祖師事蹟的容受——清代全真龍門岔派天仙派之呂祖懺法研究〉，《東吳中文學報》第 48 期(2024 年 12 月)，頁 122。

必能獲致應驗。

(六) 柳星作歌：本段始於「南宮宏教太乙柳真君寶誥」而終於「第一良方也。」(頁 419-422) 其內容可細分為三部分，第一部分為〈柳真君寶誥〉，對呂祖高弟柳真君的本源、外在形象、隨師勸世宏願等面向進行描寫，筆者將於下節辨析，此處不贅。第二部分為柳真君降筆之〈正氣歌〉，內容敘述啟請呂祖、關帝護佑，將侵擾生活的精怪逐一清除。第三部分則是柳真君的鸞示，說明若遇到家庭有精怪作祟的應對步驟，屬於民間鸞堂的簡易道法應用。

(七) 二真誥文：此段經文始於「主堂袁天君辟穢正氣寶誥」而終於「故曰顯伯。」(頁 422-424) 其內容由袁天君及包城隍兩篇誥文構成，前者由袁天君飛鸞降示，係用於辟邪除穢的場合，而非對袁天君的生平、修道經過與神格職司加以讚頌。後者則由當時蒞任基隆城隍的清季署理基隆同知包容(?-1894)<sup>32</sup>飛鸞降示，內容指包氏因任官期間清廉公正，遂在許炳榮等人於基隆城隍廟請旨設立鸞堂後，奉派蒞任「顯佑伯」縣城隍之神職。

#### 四、呂祖《大洞經》的著造緣由與呂祖師徒敘寫

從明代開始出現的呂祖鸞經中，對於「呂祖為何透過飛鸞著造經卷」的緣由，大抵可分為三種模式進行敘述。第一種是「呂祖奉玉皇上帝敕命，下凡飛鸞著經」，以明萬曆 17 年(1589)揚州童啟玄刊行的《八品仙經》作為代表。<sup>33</sup>在該經的〈太極證真闡品第一〉開篇提到，東嶽大帝上奏說，眾生造作各種惡事，導致瘟疫與天災，祈請玉皇上帝加以拯救。玉皇上帝點出「已敕警化孚佑三教宗師呂帝君，下界大闡玄化、啟悟盲聵，諭講微妙圓通無極太極大道，滌蕩世界塵氛，咸使改邪歸正。」<sup>34</sup>玉帝同意東嶽大帝的請求，並稱已派呂祖下凡飛鸞開化。到了〈豁目洞神飛昇品第八〉雖提到「九天遊奕、採訪、日直、糾察等神，通行申奏，玉帝震怒」等語，其後亦稱「已

<sup>32</sup> 林衡道：〈臺灣各地名勝、古蹟、文物·基隆的名勝古蹟〉，收入氏著：《臺灣勝蹟採訪冊》(臺中：臺灣省文獻委員會，1977 年)，頁 450。包容於光緒 18 年(1892)任署理基隆同知，20 年卒於任內，參黃典權等撰：《重修臺灣省通志·人物志·人物傳篇》(南投：臺灣省文獻委員會，1998 年)，頁 200。惟《重修臺灣省通志·職官志·文職表篇》在「基隆廳·臺北府撫民理蕃同知」一目，未載包容姓名及任職起迄年份，見鄭喜夫撰：《重修臺灣省通志·職官志·文職表篇》(南投：臺灣省文獻委員會，1993 年)，頁 102。

<sup>33</sup> 《八品仙經》的刊行者、刊行時間，係據〈合刻八品仙經原序〉所載，參〔清〕邵志琳等增輯：《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》(臺北：新文豐出版公司，1999 年)，第 20 冊，頁 118 上-119 上。

<sup>34</sup> 題孚佑上帝純陽呂祖天師著：《十六品經》，《道藏輯要》，第 12 冊，頁 5296 下。

敕警化孚佑帝君下降，闡經拯拔，化度群迷。」可知在這種模式中，呂祖是「奉玉皇敕命飛鸞闡化」的類型。<sup>35</sup>第二種是「玉皇上帝見凡間眾生造作罪愆而震怒，呂祖自願請命飛鸞著經」，以清康熙 18 年（1679）武昌棲真會著造的《五品仙經》為代表。<sup>36</sup>在該經的〈觀心除妄品第一〉開篇載明，玉皇上帝因下界眾生造作愆尤而大為震怒，命司過諸神考察眾生罪過，依天律註定劫數，呂祖出班垂涕啟奏「容臣下凡，默與群盲明指修身養性之訣、存理遏欲之道。庶使眾生易悟易曉，自能銷除妄念、調伏狂心。」<sup>37</sup>將玉帝敘述為仍有「震怒」這種情緒化反應的神祇，與道教《皇經》「是帝身即道身也，非常體也。」<sup>38</sup>的理路迥異，較接近清中葉以來川滇黔地區民間乩壇「飛鸞救劫運動」<sup>39</sup>的敘寫進路。至於第三種則是「呂祖在凡世雲遊過程中，見眾生造作罪愆，因而飛鸞勸化」，以康熙 46 年江蘇太倉顧周庚家中乩壇著造的《醒心真經》為代表。<sup>40</sup>在該經伊始即云「無上仙師雲遊空中，見有黑氣障蔽、紅光潛消，知天下之人為善者少、作惡者多。」<sup>41</sup>點出呂祖自發地觀見世間現況而為之，較類似呂祖「度盡天下眾生，方上昇未晚。」<sup>42</sup>的志向。

那麼，基隆城隍廟正心堂著造的呂祖《大洞經》，其緣由屬於前揭三種類型的哪一種？在經卷當中，的確可以發現呂祖自述該經著造傳世的原因：

大洞寶誥，世宇長存。金闕內相，妙道天尊。玉樓職任，孚佑帝君。萬書千典有，吾經尚未聞。武帝《明聖經》、文昌《陰鸞文》，我著經一卷，三聖齊頒行。《三世因果》先前有，《大洞真經》隨後成。昔日但知閬苑客，而今方識太薇星。諭汝傳塵世，使人各遵行。（《挽世金編》，卷 1，頁 410）

透過這段敘述，吾人可以得知四項訊息。一是呂祖在降鸞時提到，當時臺灣已經流傳關聖帝君的《明聖經》、文昌帝君的《陰鸞文》等許多經卷，但是呂祖在明、清兩代著造的經卷則尚未流通，遂有飛鸞傳經之舉，從中，也可瞭解該經的著造緣由，與前揭三種類型皆不相同。二是呂祖經卷著造完畢後，同樣位列「三聖」的文昌帝君與關

<sup>35</sup> 《十六品經》，頁 5308 下。

<sup>36</sup> 《五品仙經》的著造地點與時間，係據黃誠恕〈五品仙經序〉所載，參《呂祖全書》，頁 158。

<sup>37</sup> 《十六品經》，頁 5311 下。

<sup>38</sup> 《高上玉皇本行集經》，收入《正統道藏》洞真部本文類盈字號，第 1 冊，頁 698 中。

<sup>39</sup> 有關此類民間乩壇的扶乩救劫運動，詳參王見川：〈從新資料看近代中國的「扶乩運動」〉，《臺北城市科技大學通識學報》第 5 期（2016 年 4 月），頁 151-168。

<sup>40</sup> 《醒心真經》的著造者與時間，係據顧周庚〈醒心真經原序〉所載，參《呂祖全書》，頁 273 下-274 上。

<sup>41</sup> 《醒心真經》，頁 5439 上。

<sup>42</sup> 〔元〕苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》，《正統道藏》洞真部記傳類帝字號，第 5 冊，頁 711 上。

帝也會一起協助頒行。三是在呂祖《大洞經》著造之前，已透過飛鸞完成一本以因果報應勸化世人的善書。筆者覆覈文獻，清代的確有一本名為《呂祖三世因果說》<sup>43</sup>的鸞書，且書前有嘉慶 24 年（1819）的鸞序，及兩篇分別撰於道光 7 年（1827）及 29 年（1849）的重刊序文，說明該書出自楚地鸞壇，惟未詳載其著造地點與時間，較為可惜。四是將呂祖的身分與在金世宗大定 11 年（1171）透過夢授、降真二法，由江西南昌西山道士「又玄子」筆錄而成《太微仙君功過格》<sup>44</sup>的「太微仙君」相結合。<sup>45</sup>從這段行文的「而今方識太微星」，吾人可推測，呂祖《大洞經》應當受到《呂祖三世因果說》將呂祖稱作「太微仙君」的影響。

其次，在明、清兩代的呂祖鸞經中，由呂祖自述生平者有兩處。一是《前八品仙經·實腹保精固命品第六》，<sup>46</sup>稱虛皇天尊命呂祖於唐太宗貞觀 2 年（628）8 月 4 日子時生於河南呂家，得到苦竹、火龍、正陽三真人傳道，在應考途中受正陽祖師點化而棄家修道，並在玄宗開元 8 年（720）4 月 14 日成道，與通說有別。二是《先天一炁度人妙經》，<sup>47</sup>然僅載呂祖本習儒業而未接觸道教，一次偶然在市集酒肆值遇正陽祖師以黃粱夢點化，遂棄官修道，後以尸解方式成道，受封為妙行真人。而呂祖《大洞經》則如此敘述呂祖的生平事蹟：

說吾身，現身說法渡眾生。吾居唐孝廉，出任甚古風，官吏職，欽點巡狩逢師鐘。一夢南柯熟黃粱，平生事業盡皆空。嗟晚不得先帝高宗，受師點化，攜妻子，榮歸故鄉。住古洞，洞裡之賓取名字，子亡妻卒曰純陽。學劍法，柳星收為童。苦修練，玉皇封，金闕內相掌善惡，五文昌內稽過功，八仙中曰醉翁。  
（《挽世金編》，卷 1，頁 413-414）

在這段敘述中，可得知三項訊息。一是稱呂祖為科舉出身，且在任官時遇到正陽祖師鍾離權以「黃粱夢」點化，遂辭官返鄉修道。二是呂祖曾結婚生子，其「洞賓」、「純陽」之名、號，係因隱居古洞修道、妻兒亡故而來。三是呂祖曾學習劍法，並將柳真君收為侍童，歷經苦修成道後，受玉皇敕封為司掌眾生善惡的金闕內相，並在五文昌帝君中，負責考核士子功過，同時也在八仙的組合裡，因嗜酒而成名。那麼，這幾條

<sup>43</sup> 《呂祖三世因果說》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》（成都：巴蜀書社，1994 年），第 23 冊，頁 752 上-775 下。

<sup>44</sup> 《太微仙君功過格》，《正統道藏》洞真部戒律類兩字號，第 3 冊，頁 449 上-453 中。

<sup>45</sup> 將二者相結合之舉，並非始於呂祖《大洞經》，而是在《呂祖三世因果說》的開篇即已提到「東海有一島曰蓬萊，……內有一神仙，乃太微仙君純陽祖師，姓呂名巖字洞賓，道號純陽，本唐時禮部侍郎呂渭相國之孫。」見《藏外道書》，第 23 冊，頁 755 上。

<sup>46</sup> 《十六品經》，頁 5305 上。

<sup>47</sup> 《五經合編》，收入《道藏輯要》，第 12 冊，頁 5420 上。

訊息能否再加以延伸稽考？筆者認為，是可行的。第一，此處言呂祖為「孝廉」，然而，呂祖身處的唐代，在德宗建中元年（780）就已停止孝廉科的察舉取士，<sup>48</sup>可見此處所言「孝廉」，應是明、清兩代對舉人的雅稱，與漢代以降的孝廉無涉，若再搭配下文的「官吏職」，更可知此段將明、清科舉制度投射到唐代的呂祖身上，<sup>49</sup>認為呂祖不僅考取進士，而且在翰林院擔任編修、修撰等官職，<sup>50</sup>並受皇帝命令巡狩地方，才遇到正陽祖師鍾離權。但是，此處認為呂祖曾中舉任官，明顯與距呂祖時代較近的北宋《岳陽風土記》「會昌中，兩舉進士不第，即有棲隱之志。去遊廬山，遇異人，授劍術，得長生不死之訣。」及南宋《三洞群仙錄》「呂洞賓舉進士，兩至禮部皆不利，曰『既不利人間舉，當修天上舉。唐末因遊廬山，遇鍾離先生，得其道。』」<sup>51</sup>迥異。第二，時代距離呂祖較近的文獻，皆未載呂祖曾結婚生子，而呂祖成婚及改易名號之說，始見於明代乩筆〈呂仙自敘傳〉。<sup>52</sup>惟〈呂仙自敘傳〉所言呂祖改易名號，係因身為李唐宗室避武氏之禍而改，後半「其後妻亦亡而身亦孤，故扁其號曰純陽子」則與此段敘述略有牽連，若與「先帝高宗」一併推敲，則或可推測，此處可能受到明代乩筆所言一定程度之影響。第三，元代已有呂祖傳道郭上竈之說，且郭上竈又被馬致遠（1255-1321）改寫為城南柳樹精的轉世，後由呂祖度化成仙，<sup>53</sup>但並無收為侍童的記載。將柳樹精與呂家侍童縮合之說，始於清初的仙傳小說《呂祖全傳》與神魔小說《歷代神仙演義》，前者稱「逸童」本為呂祖侍童，隨呂祖赴試，因呂祖在槐樹下睡去，逸童守候一夜而呂祖未醒，料定呂祖已死，遂在柳樹自縊殉主，呂祖發現逸童死後，對上天焚香立誓，若能成道，必先度此童，後來，逸童靈魂依附柳樹而成妖，為禍鄉里，並以各種幻象誘惑呂祖，後終於一靈不昧而認清本源，得到正陽祖師賜名「柳行童」，替呂祖佩劍並跟隨度世；<sup>54</sup>後者稱「寄兒」本為呂祖侍童，因呂家全數死亡、呂

<sup>48</sup> [宋]王溥撰：《唐會要》（北京：中華書局，1955年），頁1396。

<sup>49</sup> 唐代任史官者，並不需要具備科舉出身的條件，故知該段經文係以明、清兩代科舉制度觀念加以投射。參[後晉]劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，1975年），第6冊，頁1852-1853。

<sup>50</sup> 有關明、清兩代科舉之進士授翰林院史官資料，可參[清]張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974年），第6冊，頁1695、1786、1788；趙爾巽等撰：《清史稿》（北京：中華書局，1976年），第12冊，頁3147、3309-3310。

<sup>51</sup> [宋]范致明：《岳陽風土記》，收入[清]永瑤、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），史部地理類，第589冊，頁112下；[宋]陳葆光撰集：《三洞群仙錄》，《正統道藏》正一部筵字號，第32冊，頁263下。

<sup>52</sup> 《道藏輯要》，第12冊，頁5454下-5455上。

<sup>53</sup> [宋]李簡易纂集：《玉谿子丹經指要》，《正統道藏》洞真部方法類稱字號，第4冊，頁404下；[元]馬致遠撰，[明]臧晉叔校：《呂洞賓三醉岳陽樓》，收入中華書局編：《四部備要》（北京：中華書局、中國書店，1989年），第99冊，頁319上-324上。

<sup>54</sup> 《呂祖全傳》，頁160、頁174-175、頁266-290。

祖又離家修道，孤苦無依，遂在柳樹下自縊，呂祖返鄉掃墓時，見其靈魂依附柳樹，以丹藥點化並取名郭上竈。<sup>55</sup>至於「內相」一詞，實為宋代以來對於翰林學士的雅稱，<sup>56</sup>因此，「金闕內相」即指呂祖成道後，被玉皇上帝封為天庭的翰林學士。

最後，在呂祖《大洞經》中，作為正心堂「主鸞」的呂祖弟子柳真君，也頗具重要性。不僅關帝鸞示「天君鑒察，柳將查稽」（頁 409）、呂祖鸞示「天廷日差五雷將，南宮夜使柳徒星」（頁 411），經卷本文出現「柳星收為童」（頁 414）、經卷末尾有柳真君降筆的〈正氣歌〉與鸞示（頁 421-422），還在〈袁天君辟穢正氣寶誥〉以「左五雷將，右柳天君，中央佑帝，辟邪除瘟」（頁 422）出現外，更有專屬的〈南宮宏教太乙柳真君寶誥〉：

先天星宿，一炁煉成。青面獠牙，運轉五行。追隨佑帝之左右，玉封太乙守天廷。心赤存保赤，面青志更青。佑帝大開惻隱，天君更發慈悲。每離金闕，每落瑤池。飛鸞啟民之覺路，降筆轉性之遷移。大願大眾，大慈大悲，南宮太乙真君。（《挽世金編》，卷 1，頁 420）

在這篇誥文中，對於柳真君的本源、外貌、神職以及在鸞堂中的情況，皆作了敘述。誥文認為柳真君原為元始祖炁化生的星宿，現今外貌雖青面獠牙，但卻存著一片保護眾生的赤誠之心，追隨其師呂祖身旁，被玉帝封為太乙真君，經常飛鸞降筆勸化世人改過遷善。筆者認為，比較特別的是，在明清兩代的呂祖降鸞著造經卷中，成書於明末的前、後《八品仙經》，並未提及柳真君。到了康熙 18 年，武昌降真會著造的《五品仙經·觀心除妄品第一》始出現「左掖柳真人」，<sup>57</sup>但亦未載明與呂祖的關係。直到武昌涵三宮從乾隆 27 年（1762）到 37 年（1772）著造完成《清微三品經》後，有柳真人降鸞〈柳真師三品真經後序〉一篇，稱呂祖為「我孚佑帝師」，並自稱「方山道士宏教真人弟子柳榮」，<sup>58</sup>說明自己與呂祖的師弟關係。但是，這篇〈後序〉並非柳真人首次降鸞，因為，在柳真人於貴州地區重新訂正《文昌孝經》而成的《勅演廣化真經》中，已收錄乾隆 8 年（1743）9 月 1 日降筆的〈訓孝通俗歌〉與同年 11 月 10 日降

<sup>55</sup> [清]徐道撰，程毓奇續，周晶等校點：《歷代神仙演義》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1995 年），頁 783。

<sup>56</sup> 如南宋真德秀（1178-1235）在《攻媿集·序》云「嘉定初，起為內相，俄輔大政。」稱翰林學士樓鑰（1137-1213）為內相；明劉定之（1409-1469）在《文山詩史·序》云「今內相安成彭公純道，得其本以示予。」稱翰林學士彭時（1416-1475）為內相，皆為顯證。

<sup>57</sup> 《十六品經》，頁 5311 下。

<sup>58</sup> 有關《清微三品經》的著造起訖年份及柳真人與呂祖的師徒關係，詳見《呂祖全書》，頁 200 上-201 上。

筆的〈勸女孝通俗歌〉，<sup>59</sup>經前同樣題為「方山道士宏教真人柳榮」所撰的序文，即稱「我孚佑帝師命榮」，<sup>60</sup>可見呂祖與柳真人的師弟關係以及柳真人的名諱，早在乾隆8年，就已出現於貴州當地的鸞壇。後來，柳真人因協助呂祖著造《清微三品經》有功，而受封為「玉樞右宰宏教真君」，並有相應誥文傳世，稱其為「呂祖首座弟子，諱榮，號青青子」。<sup>61</sup>虔信呂祖的儒臣蔣予蒲（1755-1819）在嘉慶初年於北京創設覺源壇，以「天仙派」接續全真道龍門派的宗風<sup>62</sup>時，奉呂祖為「天仙初祖」、柳真君為「天仙二祖」，柳真君在該壇鸞示的《三壇圓滿天仙大戒略說》，<sup>63</sup>更反過來影響了清季迄今的全真道。<sup>64</sup>那麼，宏教真君柳榮是否跟柳樹精、郭上竈、呂祖侍童有關？黎志添教授透過道光13年（1833）重刻的《柳子藏書》所收〈本傳〉與〈自記〉，認為柳榮是鄖陽竹谿（今湖北省十堰市竹谿縣）人，生於宋神宗元豐6年（1083）4月13日子時，母親因夢柳土獐宿入懷而生產，在高宗建炎3年（1129）因偵察金兵軍營被發現而忠烈殉國，得到呂祖接引並收為弟子，道號「守元子」。<sup>65</sup>由是，可知柳真君確有星宿感生的記載，而呂祖《大洞經》誥文中「青面獠牙」的形容，則容或與柳真君壯烈捐軀之舉有關。<sup>66</sup>這位道號守元子的宏教真君柳榮，跟小說、戲曲敷演的柳樹精、郭上竈、呂祖侍童，並沒有任何關係。至於呂祖《大洞經》出現的行文「南宮宏教太乙柳真君」（頁419）、「柳星君」（頁420）、「右柳天君」（頁422），筆者認為，一方面繼承清代以來「玉樞右宰宏教真君」的傳統，另一方面也承認其祖堂頭城喚醒堂在《渡世慈帆》書中「南宮帝君駕前星君玉封妙道真人加陞天君柳」、「孚佑駕前，協造善

<sup>59</sup> 《呂祖全書》，頁934下-937上。

<sup>60</sup> 同前註，頁920。

<sup>61</sup> 同前註，頁1035上。

<sup>62</sup> 有關覺源壇天仙派接續全真道龍門派的分析，可參李建德：〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編：《道教與星斗信仰（第三輯）》（香港：青松出版社，2019年），頁92-139。

<sup>63</sup> 有關《天仙大戒》的研究，可參〔日〕森由利亞：〈清代全真教的天仙戒和呂祖扶乩的信仰——關於《三壇圓滿天仙大戒略說》的研究〉，收入連曉鳴主編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，2008年），頁213-218。

<sup>64</sup> 據現存文獻而言，最晚在同治12年（1873）北京白雲觀傳戒時，《三壇圓滿天仙大戒略說》已被時任方丈孟永才（1813-1881）律師及八大師接受。詳參北京白雲觀編：《太上真傳守戒必持·天仙大戒》，收入王卡主編：《三洞拾遺》（合肥：黃山書社，2005年），第11冊，頁149-174。

<sup>65</sup> 柳真君之生平，係據黎志添：〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第46期（2015年3月），頁129所載〈本傳〉、〈自記〉加以改寫。筆者另查詢澳大利亞國家圖書館所藏《柳子全書》卷一〈本傳〉，亦有呂祖在柳真君殉國後接引成道，並賜號「青青子」的記載，但該版本未見〈自記〉。

<sup>66</sup> 此現象並非孤證，筆者於2014年在金門、臺南的現地調查得知，在唐代安史之亂殉國的張巡，於睢陽城陷時發誓「臣雖為鬼，誓與賊為厲。」因而被閩、臺民間稱為「厲王爺」。張巡事可參《舊唐書》，第15冊，頁4901。

文，柳星君，妙道真人，加陞太乙天君。」<sup>67</sup>的記載。

## 五、呂祖《大洞經》的思想與特色

吾人既已梳理呂祖《大洞經》的著造緣由與該經卷對呂祖師徒的敘寫，當可再進一步地分析這部驚經的思想與特色。首先，在思想層面，筆者認為，呂祖《大洞經》強調的是改過與踐履這兩個重點。在改過方面，經卷中多次持論：

有過之人當速改，革故鼎新罪移輕。聖人未敢言無過，過勿憚改算為人。缺德之人求懺悔，如改前非亦准行。時時刻刻知改過，青天不加悔罪人。改却前非便無過，無過之人吉祥增。（《挽世金編》，卷1，頁411）

孽鏡上，憑過功。自己平生不修德，到頭何話見閻王？積些家業如珠寶，難贖冤愆上天堂。何不學成袁了凡，可脫苦海渺茫茫。（《挽世金編》，卷1，頁414-415）

刻刻改，時時遷，洗心竅，去穢延。（《挽世金編》，卷1，頁418）

首段經詞援引《周易·雜卦傳》「革，去故也。鼎，取新也。」與《論語·學而》「過，則勿憚改。」的語典，<sup>68</sup>勸導世人應當勇於改過，若能痛改前非，才能夠得到上天的寬宥。次段經詞則由反面申說，若不積德而文過飾非，一旦死後，一生功過仍會被地府的孽鏡臺悉數照出，而生前積累的財富，也難以清償自己造作的罪過。不如仿照明人袁黃（1533-1606），起初每日以「功過格」逐一反省自己的舉動。末段經詞進一步提出，應當時刻作自我察識、懲忿窒欲的工夫，洗滌受到外在物欲汙穢的自心，方能逐漸回復虛靈不昧的純善狀態。

在踐履方面，呂祖《大洞經》一再提到「照吾經中語，九元七祖盡超昇。」（頁412）、「口誦心而維，必得把善施。」（頁413）、「勤修德，積善功。」（頁415）、「願善遷，修因果，解冤愆。行方便，種福田。集諸信，結善緣。」（頁418）、「遵孝弟，禮義連。信朋友，氣一團。息爭訟，和鄉鄰，戒口過。」（頁418）認為誦經僅是「知」的層次，除了「口誦」更須「心維」，依照經卷中的義理躬行踐履，諸如從自身作起，在家中踐行倫常道德、在外結交益友、與社區鄰居和睦相處、慎言而戒除

<sup>67</sup> 《渡世慈帆》，頁239下、頁244下。

<sup>68</sup> [魏]王弼注，[唐]孔穎達疏，盧光明、李申整理，呂紹綱審定：《周易正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁400；[魏]何晏注，[宋]邢昺疏，朱漢民整理，張豈之審定：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁9。

綺言妄語、勸人積善修德、在日常生活廣行方便，乃至於集結信眾共結善緣等，都是實踐善行的途徑。需要說明的是，呂祖《大洞經》提到「如求過世椿萱者，並求伯叔與弟兄。朝夕虔朗誦，快樂逍遙登。照吾經中語，九元七祖盡超昇。」（頁412）表面看來，或許會聯想到鸞堂中「超度祖先並保薦為神」的現象（如頁580正心堂「把門生」許貴祖父許石麟擔任鑒察神）。然而，早在六朝時期，道教靈寶派即有「誦經度亡」的論點，宋代神霄派重要道典《玉樞經》也持論「故此經者，上通三天，下徹九泉，可以追薦魂爽，超度祖玄。」<sup>69</sup>由於呂祖曾在元代降鸞集註《玉樞經》，因此，在呂祖《大洞經》行文出現誦經可度亡超昇的論點，是合理的。況且，該段行文並未提到鸞堂相關事務，而是著重在「虔朗誦」、「照經中語」，亦即應當口誦心維、躬行踐履經卷義理的思想論述。

至於呂祖《大洞經》的特色，筆者認為包括「用字韻律便於誦讀流通」與「突顯鸞堂主神的過渡轉變」兩項。首先，在用字韻律方面，呂祖《大洞經》從〈梓潼帝君讚〉、〈關聖帝君讚〉開始，到經卷本文，乃至於末尾的三篇〈寶誥〉與〈正氣歌〉，行文具有韻律性，且多為隔句押韻。筆者將其押韻現象統整為下表〈呂祖《大洞經》行文押韻一覽表〉所示：

表二 呂祖《大洞經》行文押韻一覽表

韻字出處	押韻字數及所屬韻部	押韻現象
梓潼帝君讚	淪、諄：真韻 君、文：文韻 存、尊：元韻	真、文、元
同上	精、禎、聲、丁：庚韻 <sup>70</sup> 型：青韻 歆、臨：侵韻	青、庚、侵
關聖帝君讚	尼、悲、池：支韻 迷、梯、西、稽：齊韻	支、齊

<sup>69</sup> 《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》，《正統道藏》洞真部本文類盈字號，第1冊，頁760下。

<sup>70</sup> 由於考量呂祖《大洞經》成書於日據初期，因此在韻書的選擇上，本文據清代《詩韻集成》區別各字韻部。然而，該書為清人所編，為避雍正帝諱，庚部未收禎字，然《廣韻》載禎為陟盈切，與貞同音，《詩韻集成》庚部收盈、貞字，則禎亦屬庚韻。參〔清〕余照春亭撰：《足本增廣詩韻集成》（臺北：廣文書局，1990年），頁95；周祖謨校：《廣韻校本：附廣韻四聲韻字今音表》（北京：中華書局，2011年），上冊，頁193。

韻字出處	押韻字數及所屬韻部	押韻現象
同上	功、風、空、宮：東韻 鋒：冬韻 長、陽、光、藏、祥：陽韻	東、冬、陽
同上	精、禎、貞：庚韻	庚
經卷本文	君、聞、文：文韻 存、尊：元韻	元、文
同上	行、成、輕：庚韻 星：青韻	庚、青
同上	身、神、因：真韻	真
同上	兵、行、令：庚韻 星：青韻	庚、青
同上	神、人：真韻 輕、行：庚韻 經：青韻 增：蒸韻 臨：侵韻	青、庚、蒸、真、 侵
同上	倫：真韻 存：元韻	真、元
同上	塵、人：真韻 平：先韻 貞：庚韻	先、真、庚
同上	麟：真韻 平：先韻 生、兄、聲、名、明、程：庚韻 經、齡、靈：青韻 增、登、昇：蒸韻 臨、侵：侵韻	青、庚、蒸、真、 先、侵
同上	施、欺、池、詩：支韻 璣：微韻	支、微
同上	風、空、童、功、翁、東、逢、攻：東韻 鐘、宗、封：冬韻 梁、鄉、陽、王、堂、茫、殃、常：陽韻	東、冬、陽
同上	團：寒韻 言：元韻 遷、愆、田、緣、延、連、綿：先韻	元、先、寒

韻字出處	押韻字數及所屬韻部	押韻現象
同上	蒙、公、豐、通、宮：東韻 良、堂、光、祥、亡、煌：陽韻	東、陽
柳真君寶誥	成、行：庚韻 青：青韻 廷：徑韻	庚、青、徑
同上	悲、池、移：支韻	支
袁天君寶誥	君、文、焚：文韻 存、尊、門、瘟：元韻 <sup>71</sup>	文、元
包城隍寶誥	格：藥韻 赤、赫、蹟、伯：陌韻 <sup>72</sup> 稷、職、德、惻、黑、息、得：職韻	藥、陌、職
正氣歌	行、精：庚韻 星：青韻 騰：蒸韻	庚、青、蒸
同上	君、焚：文韻 尊、存：元韻	文、元

資料來源：筆者據基隆正心堂本《挽世金編》所收呂祖《大洞經》進行歸納、整理，韻部則據清代《詩韻集成》區別，並自行製表。

通過上揭表格可知，呂祖《大洞經》在行文押韻方面，在同一篇章當中，沒有出現一韻到底的情況，而是以相通韻部或較為寬鬆的換韻方式進行。如經卷伊始的〈梓潼帝君讚〉更換一次韻部，真文元三韻相通，庚青侵三韻均通真韻；〈關聖帝君讚〉更換兩次韻部，支齊兩韻相通，東冬兩韻相通、且與陽韻皆可轉江韻。經卷末尾的〈柳真君寶誥〉更換一次韻部，庚青兩韻均通真韻，支韻則未與庚青兩韻相通；〈袁天君寶誥〉以均通真韻的文元兩韻構成；〈正氣歌〉更換韻部一次，庚青蒸三韻與文元兩韻皆可通真韻；〈包城隍寶誥〉較為特殊，係以入聲的職陌藥三韻組成。而在經卷本文方面，更換韻部次數雖高達十一次，但在換韻過程中，元、文、庚、青、蒸、侵等六韻均通真韻，僅東、冬、支、微、先、陽等六韻不通真韻，然而，東、冬韻可轉江

<sup>71</sup> 瘟字未見於《詩韻集成》及《廣韻》，唯瘟與殛字同義、與溫字同音，烏渾切，《詩韻集成》溫字在元部，則瘟應為元韻。參《廣韻校本：附廣韻四聲韻字今音表》，上冊，頁119；《足本增廣詩韻集成》，頁52。

<sup>72</sup> 蹟字未見於《詩韻集成》，《廣韻》蹟與積字同音，資昔切，《詩韻集成》積字在陌部，則蹟應為陌韻。參《廣韻校本：附廣韻四聲韻字今音表》，上冊，頁518；《足本增廣詩韻集成》，頁137。

韻，江韻通陽韻，陽韻又可轉庚韻，庚韻復通真韻，<sup>73</sup>這種押韻而靈活變換的情況，使閱讀大眾便於琅琅上口而進行誦讀，可以加快其流通與被接受的速度。<sup>74</sup>反之，若經卷用字佶屈聱牙，或是充滿用典晦澀的行文，從流通傳播的層面而言，無疑是較為困難的。<sup>75</sup>

其次，呂祖《大洞經》在開篇以孚佑帝君、梓潼帝君、關聖帝君三位降筆作讚語（頁 407-410），呂祖亦在經卷本文伊始自言「武帝《明聖經》，文昌《陰騭文》，吾著經一卷，三聖齊頒行。」而在禮請聖班時，於玉皇上帝之後，即安排了「聖教文尼欽命文衡文昌梓潼帝君道德天尊」（頁 416），這位由呂祖（文尼）、關帝（文衡）與文昌集合而成的神祇，甚至位在太上道祖與釋迦牟尼之前。甚至在經末所附〈袁天君寶誥〉中，更載明「先天一氣，道德長存，金闕內相，妙道天尊。伏魔聖帝，執掌天門。玉樓聖帝，下凡驅瘟。」（頁 422）可見呂祖《大洞經》的確屬於關帝、呂祖、文昌這種傳統的「玉清三相」組合。但是，在經末柳星君的鸞示中，卻提到「如逢家有邪怪作祟，立一清潔處，祀南宮、南天、九天三天尊香位，先朗誦此〈正氣歌〉，後誦《明聖經》、《大洞經》、《司命真經》，最能辟邪除穢，第一良方也。」（頁 421-422）未設置文昌帝君的香位，亦非持誦文昌帝君的經咒，反而以竈神司命真君取代，<sup>76</sup>可見即便在持「玉清三相」立場的呂祖《大洞經》中，也受到清末到日據初期北臺灣地區

<sup>73</sup> 關於這些韻部相通的敘述，筆者係依據《詩韻集成》各韻部所載雙行夾注，詳見《足本增廣詩韻集成》，頁 2-4。

<sup>74</sup> 這種方便誦讀而增加傳播速度的鸞堂經卷現象，除呂祖《大洞經》外，在該經卷前，如光緒年間著造於潮汕地區的《玉皇真經》，在臺灣地區民間廟宇廣泛流通；在該經卷後，如日據昭和 7 年（1932）彰化縣永靖鄉覺化堂著造的《延平郡王救苦經》，則被雲林縣斗南鎮石龜溪感化堂翻印。以《延平郡王救苦經》為例，即有單用一韻、通押各韻的靈活情形。詳參李建德：〈1930 年代迄今臺灣地區著造之延平王經卷及其思想探析〉，《北市大語文學報》第 31 期（2025 年 1 月），頁 72。

<sup>75</sup> 這種情況較常出現在光復後北臺灣部分鸞堂「造經救劫」而大量產生的經卷，這些鸞堂的新出經卷中，除少數經卷受到民間社會廟宇接受外，如基隆善德堂堂主林玉泉於 1970 年請旨著造的《四海龍王真經》等經卷，對民間廟宇而言，則較為陌生。

<sup>76</sup> 早期司命與竈神所指涉的對象迥異，司命為自然神、星辰信仰的範疇，如《楚辭·九歌》有大司命、少司命，《史記·天官書》稱文昌六星的四星為司命；竈神則為器物神，《禮記·祭法》「王為羣姓立七廟，曰司命，曰中霱，曰國門，曰國行，曰泰厲，曰戶，曰竈。」亦證明司命與竈神的差異。然而，明清兩代的道教宮觀與民間社會，均有將司命與竈神結合的現象。如《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》所收〈司命竈君聖誥〉即稱「東廚司命萬化尊神」；頭城喚醒堂《渡世慈帆》也將竈神稱為「九天司命真君護宅天尊」、「九天東廚司命竈王真君」，可見當時臺灣地區的鸞堂，已將竈神稱為司命真君。詳參王泗原：《楚辭校釋》（北京：中華書局，2014 年），頁 234-241；〔漢〕司馬遷撰：《史記》（北京：中華書局，1959 年），第 4 冊，頁 1293；〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000 年），頁 1521 下；〔明〕王一元等刊刻：《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》，收入故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》（海口：海南出版社，2001 年），子部道家類，第 524 冊，頁 111 下；《渡世慈帆》，頁 239 下、頁 241 下。

鸞堂以關帝、呂祖、竈神作為「三恩主」組合<sup>77</sup>一定程度的影響，發生過渡的轉變。

## 六、呂祖《大洞經》的影響

筆者根據蒐集的文獻及近年從事現地調查所得資料，呂祖《大洞經》對臺灣地區產生的影響，大抵可分成兩個面向，一是經卷流通產生的影響，二是經卷內容產生的影響。

首先，在經卷流通產生的影響方面，呂祖《大洞經》刊行四年後，即被臺南的啟善堂重刊，以「無極聖帝大洞真經」之名流通，贈送給當時臺灣的廟宇、鸞堂與齋堂，或許因為大正 4 年（1915）發生西來庵事件的緣故，導致後來臺北贊修堂的主導者楊明機（1899-1985）在昭和 7 年（1932）印行《精選列聖寶誥真經合編》時，並未將呂祖《大洞經》及其同質異名的《無極聖帝大洞真經》收入其中。但是，當臺灣光復後，各地廟宇、鸞堂開始紛紛印行《列聖寶經合冊》時，逐漸將呂祖《大洞經》納入，不僅與康熙 46 年成書的《醒心真經》並列，更把 64 卷本《呂祖全書》已收錄的《呂帝心經》轉為呂祖《大洞經》的附錄。而且，除了實體的紙本書，愛華唱片、月球唱片、新韻傳音唱片也分別延請南港三聖宮、雲山寶宮、宜蘭縣寺廟經懺研究學會等三個單位，灌錄以閩南語唱誦的呂祖《大洞經》，並以《孚佑帝君大洞寶經》、《孚佑帝君大同寶經》、《孚佑帝君心經大同如是真經》等不同名稱發行錄音帶、CD，<sup>78</sup>更擴大了呂祖《大洞經》的流通幅度與受眾。

其次，在經卷內容產生的影響方面，呂祖《大洞經》所收柳真君、袁天君、包城隍等三篇寶誥，也在臺灣產生影響。在〈柳真君寶誥〉部分，由於內文提到「青面獠牙」一語，導致臺灣部分主祀呂祖的廟宇，供奉的柳真君神像多為此造型。（見圖 1、圖 2）<sup>79</sup>在〈袁天君寶誥〉部分，由於內文提到「左五雷將，右柳天君，中央佑帝，辟邪除瘟」，導致臺灣部分主祀呂祖的廟宇，會以雷部豁落靈官王天君（或一童子面造

<sup>77</sup> 如主祀雷部豁落靈官王天君的宜蘭縣頭城鎮喚醒堂，在日據明治 29 年（1896）刊行的《渡世慈帆》，即以關帝、呂祖、竈神作為彙造該書的三位主導神祇。參《渡世慈帆》，頁 239 上。

<sup>78</sup> 這三種多媒體均為筆者陸續購買收藏所得，其內容中，前二種以在家佛教的唱韻方式進行灌錄；後者則以宜蘭當地傳統鸞堂的漢音誦讀及唱誦方式進行灌錄，並加上呂祖《如是經》的內容，聖班內容也調整為道教形式。實際上，《如是經》源自清代的道教呂祖懺法《無極寶懺》，此處不贅。有關宜蘭縣寺廟經懺研究學會的唱誦方式，係筆者於 2014 年 4 月 8 日前往該會拜訪碧霞宮主任委員林向榮（1930-2023）先生並進行訪談所得資料。

<sup>79</sup> 在筆者從事的現地調查中，宜蘭縣的南方澳南仙宮（2015 年 7 月 23 日）、蘇澳指南宮（2015 年 7 月 23 日）與新北市的貢寮拱南宮（2014 年 10 月 20 日），皆以柳真君作為呂祖右脇侍；蘇澳的南山宮（2014 年 10 月 21 日）則以神偶方式奉祀柳真君，均為此青面獠牙造型。

型的仙童)與柳真君作為呂祖的脇侍神。(見圖3、圖4)<sup>80</sup>筆者認為,此現象可能是誤解誥文所致,因為「左五雷將,右柳天君」對舉時,五雷將所指涉的是葛天君而非王天君,《呂祖全書》即稱「葛天君諱明揚,為呂祖涵三主將」,其誥文則稱「總覈雷霆,九天普澤育之仁」、「九天宣化、總司五雷」,<sup>81</sup>可見葛天君較符合呂祖信仰當中的「五雷將」。況且,若就呂祖與雷部的流變觀之,從元代呂祖與五雷使者張天君等仙真以飛鸞方式合註《雷經》開始,明代北京關帝廟全真龍門道士王一元、劉陽時、蘇陽泰等人刊刻《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》時,〈呂祖誥〉有「功高上洞之雷司」一句,再到清乾隆8年劉體恕等人刊刻《呂祖全書》時,〈呂祖誥〉有「天雷上相」一句,皆未見呂祖與王天君之關涉。然而,乾隆年間關帝《明聖經》著造出世,嘉慶15年(1810)復有王天君乩示解釋《明聖經》,自稱「斗口王善欽奉漢室漢壽亭侯關聖大帝敕令。」導致部分關帝信眾將王天君視為關帝脇祀神之一。如頭城喚醒堂著造《渡世慈帆》時,其奉派神職即稱王天君為「南天聖帝駕前靈官」。由是,臺灣部分主祀呂祖廟宇在雕塑脇祀神時,可能受到「天廷日差五雷將,南宮夜使柳徒星」、「左五雷將,右柳星君」此經文、誥文的影響,將當時已被部分關帝信仰者視為關帝脇祀神的王天君,移作呂祖的脇祀神。<sup>82</sup>至於〈包城隍寶誥〉的部分,由於標題載明「主壇威靈顯赫包」,因此,不僅基隆正心堂的祖堂——頭城喚醒堂在大正10年(1921)著造《錄善奇篇》時,基隆城隍登鸞自報姓氏「包」,其鸞詩亦云「追思當日鎮基隆,藉此鸞乩勸孝忠。姓氏已將頌遠近,新書覺世表幽衷。」<sup>83</sup>林衡道(1915-1997)教授亦在1976年7月調查基隆城隍廟時,寫下「清代基隆海防廳第七任廳長包容,為人慈善,辦事公正。歿後,地方官民歌頌其德,建廟奉祀,稱為護國城隍。」<sup>84</sup>但是,筆者於2013年7月31日前往基隆護國城隍廟從事現地調查時,廟方執事人員則表示該廟主祀的城隍並非包容。為何會有不同的答案?筆者查考文獻後研判原因有二。一是職務陞遷,因為《挽世金編》卷一載8月5日酉刻「本街城隍包」的鸞詩云「職任本城

<sup>80</sup> 在筆者從事的現地調查中,臺南市的東山孚佑宮(2015年7月1日)、臺北市的木柵指南宮(2016年6月26日),皆以王天君與柳真君作為呂祖的左右脇侍;南投縣的水里憫世寶宮(2023年1月8日)、宜蘭縣的宜蘭感應宮(2024年1月31日),皆以仙童作為呂祖左脇侍,筆者詢問廟方該神像的聖稱與源由,兩廟主委皆表示係雷恩師,且是根據呂祖《大洞經》該段誥文而來。

<sup>81</sup> 《呂祖全書》,頁1035上。

<sup>82</sup> 詳參《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》,《正統道藏》洞真部玉訣類收字號,第2冊,頁569上-587下;《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》,頁113上;《呂祖全書》,頁1027下;《關聖帝君明聖真經》光緒20年泉州成文堂刊本,收入莊陳登雲守傳,〔美〕蘇海涵編輯:《莊林續道藏》(臺北:成文出版社,1975年),第23冊,頁6760;《渡世慈帆》,頁239上。

<sup>83</sup> 頭城喚醒堂著造:《錄善奇篇》,收入王見川、李世偉、范純武、高致華、關正宗主編:《民間私藏 臺灣宗教資料彙編:民間信仰、民間文化(第二輯)》(臺北縣:博揚文化,2010年),第5冊,頁427。

<sup>84</sup> 《臺灣勝蹟採訪冊》,頁450。

隍，兼司正心堂。」代表包容原任基隆城隍廟主神，並兼任正心堂的主壇神（頁 572），但同書目錄卷八亦收錄「新任威靈」一目（頁 531），代表包括包容在內的正心堂眾神祇，可能因為著造《挽世金編》有功而陞職。北港福善堂（即汐止拱北殿前身）的鸞書《醒世新篇》卷 3 收錄的〈臺南府城隍包詩〉「職任隆津已數年，金篇告就任陞遷。耳聞明早玉音呈，故我登鸞語細傳。」<sup>85</sup>可知包容在《挽世金編》著造完成後，從基隆城隍陞遷為臺南府城隍，可作為輔證。二是神像搬遷，由於許梓桑在昭和 8 年（1933）將正心堂供奉的神像，迎請至新建的代天宮，與開基的顯恒堂神像一同奉祀，<sup>86</sup>包容可能也在當時被一同迎請到代天宮奉祀，甚至在日後陞任為鸞堂體系的其他神職。<sup>87</sup>對此現象，林文龍先生則持論「除城隍之外，包氏似又被奉為其他宮堂之神」，<sup>88</sup>應是未見《醒修寶籙》所載許氏移請神像轉祀代天宮的資料所致。由是，可知呂祖《大洞經》所收三篇寶誥的內容，對於臺灣的呂祖信仰群、地方廟宇與學界都曾產生影響。

## 七、結語

透過本文的研究，對於呂祖《大洞經》，可得到幾項結論，茲臚列於下：

呂祖《大洞經》的成書年代，應在日據初期明治 33 年（1900）農曆 7 月 23 日基隆正心堂在城隍廟開始扶鸞後，到《挽世金編》付梓的明治 34 年（1901）農曆 3 月前。其內容結構或行文敘述，皆與《上清大洞真經》或《文昌大洞真經》無涉。<sup>89</sup>

呂祖《大洞經》採取自述方式書寫，認為呂祖曾娶親生子，並考上科舉任官，任官時被正陽祖師鍾離權以「黃粱夢」點化，遂棄職返家，隱居山中古洞，改易名號而修道，成道後受玉帝封為金闕內相，同時也名列「五文昌」與「八仙」。有關呂祖成

<sup>85</sup> 北港福善堂著造：《醒世新篇》，收入王見川等主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》，第 5 冊，頁 534。

<sup>86</sup> 王標宗〈林水文先生行傳〉云：「即今之代天宮也。許梓桑先生復將顯恒堂、正心堂恩主寶像，合併崇奉於茲，神威赫濯，遐邇咸知。」收入《醒修寶籙》（基隆：基隆醒修堂，1961 年），頁 1-2。轉引自王見川：〈許梓桑、林六善與近代臺灣北部鸞堂（1900-1961）：兼談杜爾瞻的角色〉，頁 289。

<sup>87</sup> 如林六善於 1948 年在基隆啟化堂著造《玄靈太子真經》時，即於農曆 11 月 23 日戌時的鸞文出現「代天宮主席包」的鸞詩「基隆啟化喜堂成，著造經文任不輕。臥虎代天衰退甚，諸生黽勉感天庭。」收入臺疆清正堂重刊：《列聖高真寶經彙篇（第一輯）》（臺北：臺疆清正堂，1980 年），頁 492。

<sup>88</sup> 林文龍：〈清季臺南循吏包容事蹟考〉，《臺南文化》第 30 期（1990 年 12 月），頁 60。

<sup>89</sup> 《文昌大洞仙經》卷三雖有「億曾萬祖、歷劫種親、遊爽飛魂，俱得更生，世貴接仙，長為貴人，功滿道備，骨肉同昇」的行文，但其條件是「至士誦之，登齋修行」，至於呂祖《大洞經》對於「九元七祖盡超昇」的應驗，則未有「至士」身分、「登齋修行」行為的前提，僅要求「口誦心維」的躬行踐履。因此，筆者認為，由是觀之，呂祖《大洞經》與《文昌大洞仙經》在行文敘述上，是無涉的情況。參《太上無極總真文昌大洞仙經》，《正統道藏》洞真部本文類荒字號，第 1 冊，頁 506 中。

婚生子、是否中試任官、名號由來的敘述，皆與通說有別。而呂祖高弟柳真君，則被敘述為青面獠牙的形象。

呂祖《大洞經》的思想論述，強調勇於改過與逐步實踐，以人人皆可為之的察識、濡染這二種漸門工夫入手，逐步導正當時日漸傾頹的社會價值觀。而其特色則在於運用隔句押韻、寬鬆換韻的靈活方式，使經卷行文琅琅上口，提高傳播流通的可能，並突顯出鸞堂從「關帝、呂祖、文昌」轉型到「關帝、呂祖、竈神」組合的過渡階段。

呂祖《大洞經》對臺灣發生兩重影響，在經卷本文方面，不僅於成書後四年就被其他鸞堂改易題名後重刊流通；臺灣光復後，亦被收錄到《列聖寶經合冊》中，並被灌錄為閩南語的錄音帶、CD。在所收寶誥方面，則影響了臺灣地區對呂祖脇侍神組合、脇侍神造像與基隆城隍身分的界定。

由是，可知呂祖《大洞經》作為臺灣地區現存最早著造的呂祖鸞經，其重要性與影響層面亦頗大，值得加以正視，但也應當在傳播、流通前，先配合呂祖相關較具可信度的文獻加以整理、校釋，方能使呂祖信仰文化益臻美善。

## 徵引書目

- 王溥撰：《唐會要》，北京：中華書局，1955年。
- 王弼注，孔穎達疏，盧光明、李申整理，呂紹綱審定：《周易正義》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 王一元等刊刻：《太上道藏三洞法寶諸品經懺誥咒》，收入故宮博物院編：《故宮珍本叢刊》，海口：海南出版社，2001年，子部道家類，第524冊。
- 王泗原：《楚辭校釋》，北京：中華書局，2014年。
- 王世慶：〈日據初期臺灣之降筆會與戒煙運動〉，《臺灣文獻》第37卷第4期，1986年12月，頁111-152。
- 王志宇：〈臺灣鸞堂研究之一：儒宗神教的形成與發展〉，《史學彙刊》第17期，1995年11月，頁207-222。
- 王興平：〈洞經音樂探源〉，《音樂探索》1999年第4期，頁26-35。
- 王見川：〈清末日據初期臺灣的「鸞堂」——兼論「儒宗神教」的形成〉，《臺北文獻》直字第112期，1995年6月，頁49-83。
- \_\_\_\_\_：〈從新資料看近代中國的「扶乩運動」〉，《臺北城市科技大學通識學報》第5期，2016年4月，頁151-168。
- \_\_\_\_\_：〈許梓桑、林六善與近代臺灣北部鸞堂（1900-1961）：兼談杜爾瞻的角色〉，《歷史、藝術與臺灣人文論叢》第14輯，2017年12月，頁281-297。
- 司馬遷撰：《史記》，北京：中華書局，1959年。
- 北京白雲觀編：《太上真傳守戒必持·天仙大戒》，收入王卡主編：《三洞拾遺》，合肥：黃山書社，2005年，第11冊。
- 北港福善堂著造：《醒世新篇》，收入王見川、李世偉、高致華、闕正宗、范純武主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》，臺北縣蘆洲市：博揚文化，2009年，第5冊。
- 石碇明善堂著造：《活世又新》，收入王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、范純武主編：《明清民間宗教經卷續編》，臺北：新文豐出版公司，2006年，第5冊。
- 全祖望撰，朱鑄禹彙校集注：《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000年。
- 余照春亭撰：《足本增廣詩韻集成》，臺北：廣文書局，1990年。
- 李簡易纂集：《玉谿子丹經指要》，收入張宇初等編纂：《正統道藏》，北京：文物出版社、上海：上海書店、天津：天津古籍出版社，聯合影印上海涵芬樓藏北京

白雲觀所藏明刊本，1988 年，洞真部方法類稱字號，第 4 冊。

李丕煜主修，詹雅能點校：《鳳山縣志》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2005 年。

李建德：〈臺灣斗堂《穹窿玉斗》對全真道《斗母懺》之繼承與新變〉，收入潘崇賢、黃健榮主編：《道教與星斗信仰第三輯》，香港：青松出版社，2019 年，頁 92-139。

\_\_\_\_\_：〈清季福州斗堂之呂祖經典及其思想析論〉，《彰化師大國文學誌》第 40、41 期，2020 年 12 月，頁 1-22。

\_\_\_\_\_：〈1910 年代臺南西來庵鸞書《警心篇》探析〉，《臺灣文獻》第 73 卷第 3 期，2022 年 9 月，頁 139-172。

\_\_\_\_\_：〈宗派祖師事蹟的容受——清代全真龍門岔派天仙派之呂祖懺法研究〉，《東吳中文學報》第 48 期，2024 年 12 月，頁 113-144。

\_\_\_\_\_：〈1930 年代迄今臺灣地區著造之延平王經卷及其思想探析〉，《北市大語文學報》第 31 期，2025 年 1 月，頁 63-94。

汪象旭編：《呂祖全傳》，收入古本小說集成編委會編：《古本小說集成》，上海：上海古籍出版社，1994 年，第 1 輯，第 32 冊。

何晏注，邢昺疏，朱漢民整理，張豈之審定：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000 年。

吳宗明：〈北臺灣鸞堂景美朧風社、集文堂個案研究〉，《華人宗教研究》第 24 期，2024 年 7 月，頁 123-165。

周祖謨校：《廣韻校本：附廣韻四聲韻字今音表》，北京：中華書局，2011 年。

邵志琳等增輯：《呂祖全書》，收入龔鵬程、陳廖安主編：《中華續道藏初輯》，臺北：新文豐出版公司，1999 年，第 20 冊。

宋光宇：〈清末和日據初期臺灣的鸞堂與善書〉，《臺灣文獻》第 49 卷第 1 期，1998 年 3 月，頁 1-20。

林衡道：《臺灣勝蹟採訪冊》，臺中：臺灣省文獻委員會，1977 年。

林永根：《鸞門暨臺灣聖堂著作之善書經懺考》，臺中：聖德雜誌社，1985 年，再版。

林文龍：〈清季臺南循吏包容事蹟考〉，《臺南文化》第 30 期，1990 年 12 月，頁 43-65。

洪邁撰，何卓點校：《夷堅志》，北京：中華書局，1981 年。

范致明：《岳陽風土記》，收入永瑤、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986 年，史部地理類，第 589 冊。

苗善時：《純陽帝君神化妙通紀》，《正統道藏》洞真部記傳類帝字號，第 5 冊。

- 徐道撰，程毓奇續，周晶等校點：《歷代神仙演義》，瀋陽：遼寧古籍出版社，1995年。
- 馬致遠撰，臧晉叔校：《呂洞賓三醉岳陽樓》，收入中華書局編：《四部備要》，北京：中華書局、中國書店，1989年，第99冊。
- 財團法人臺北行天宮編：《列聖寶經合冊》，臺北：行天宮，2003年。
- 陳葆光撰集：《三洞群仙錄》，《正統道藏》正一部筵字號，第32冊。
- 張廷玉等撰：《明史》，北京：中華書局，1974年。
- 基隆啟化堂著造：《玄靈太子真經》，收入臺疆清正堂重刊：《列聖高真寶經彙篇（第一輯）》，臺北：臺疆清正堂，1980年。
- 基隆醒修堂著造：《南宮孚佑帝君正氣經》，收入臺疆清正堂重刊：《列聖高真寶經彙篇（第三輯）》，臺北：臺疆清正堂，1981年。
- 基隆正心堂著造：《挽世金編》，收入王見川、李世偉、高致華、闕正宗、范純武主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》，臺北縣：博揚文化，2009年，第12冊。
- 基隆積德堂著造：《宣講寶鈔·貞集》，收入王見川、張二文、范純武、李世偉主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第三輯）》，新北市：博揚文化，2019年，第16冊。
- 彭文勤等纂輯，賀龍驤校勘：《道藏輯要》，臺北：新文豐出版公司，1977年。
- 程大學、王詩琅、吳家憲編譯：《余清芳抗日革命案全檔（第一輯）》，臺中：臺灣省文獻委員會，1974年，第1冊。
- 黃典權等撰：《重修臺灣省通志·人物志·人物傳篇》，南投：臺灣省文獻委員會，1998年。
- 森由利亞：〈清代全真教的天仙戒和呂祖扶乩的信仰——關於《三壇圓滿天仙大戒略說》的研究〉，收入連曉鳴主編：《天台山暨浙江區域道教國際學術研討會論文集》，杭州：浙江古籍出版社，2008年，頁213-218。
- 趙岐注，孫奭疏，廖名春、劉佑平整理，錢遜審定：《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。
- 趙爾巽等撰：《清史稿》，北京：中華書局，1976年。
- 臺北廳編：《臺北廳社寺廟宇ニ關スル調査》，臺北：臺北廳，1915年。
- 臺灣省文獻委員會編：《臺灣省宜蘭縣宜蘭市宗教調查表》，臺北：臺灣省文獻委員會，1959年。

- \_\_\_\_\_：《臺灣省高雄縣鳳山鎮宗教調查表》，臺北：臺灣省文獻委員會，1959 年。
- 臺南啟善堂重刊：《無極聖帝大洞真經》，收入王見川、李世偉、高致華、闕正宗、范純武主編：《民間私藏 臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第一輯）》，臺北縣：博揚文化，2009 年，第 2 冊。
- 劉昫等撰：《舊唐書》，北京：中華書局，1975 年。
- 蔡懋棠：〈臺灣現行的善書〉，《臺灣風物》第 24 卷第 4 期，1974 年 12 月，頁 86-117。
- \_\_\_\_\_：〈臺灣現行的善書（續）〉，《臺灣風物》第 26 卷第 4 期，1976 年 12 月，頁 84-123。
- 鄭玄注，孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000 年。
- 鄭喜夫：〈清代臺灣善書初探〉，《臺灣文獻》第 33 卷第 3 期，1982 年 9 月，頁 7-36。
- \_\_\_\_\_：《重修臺灣省通志·職官志·文職表篇》，南投：臺灣省文獻委員會，1993 年。
- 黎志添：〈《呂祖全書正宗》——清代北京覺源壇的歷史及其呂祖天仙派信仰〉，《中國文哲研究集刊》第 46 期，2015 年 3 月，頁 101-149。
- 澎湖一新社樂善堂著造：《覺悟選新》卷一匏部，澎湖記憶數位資料庫與檢索系統，<https://shorturl.at/zu0NR>，查詢日期：2025 年 8 月 24 日。
- 蕭登福：〈魏晉道教楊許「上清大洞真經 39 章」探原〉，《中華文化復興月刊》第 21 卷第 6 期，1988 年 6 月，頁 42-54。
- \_\_\_\_\_：《上清大洞真經今註今譯》，香港：青松出版社，2006 年。
- 盧德嘉纂輯，詹雅能點校：《鳳山縣採訪冊》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2007 年。
- 頭城喚醒堂著造：《渡世慈帆》，收入王見川、車錫倫、宋軍、李世偉、范純武主編：《明清民間宗教經卷續編》，臺北：新文豐出版公司，2006 年，第 11 冊。
- \_\_\_\_\_：《錄善奇篇》，收入王見川、李世偉、范純武、高致華、闕正宗主編：《民間私藏臺灣宗教資料彙編：民間信仰·民間文化（第二輯）》，臺北縣蘆洲市：博揚文化，2010 年，第 5 冊。
- 謝金鑾、鄭兼才總纂，黃美娥點校：《續修臺灣縣志》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2007 年。
- 簡萬火著：《基隆誌》，基隆：基隆圖書出版協會，1931 年。
- 魏志仲：《臺疆儒宗神教法門著造善書經懺史鑑正編》，臺北：臺疆臺北清正堂，1977

年。

不題撰人：《太上無極總真文昌大洞仙經》，《正統道藏》洞真部本文類荒字號，第1冊。

不題撰人：《高上玉皇本行集經》，《正統道藏》洞真部本文類盈字號，第1冊。

不題撰人：《九天應元雷聲普化天尊玉樞寶經》，《正統道藏》洞真部玉訣類收字號，第2冊。

不題撰人：《太微仙君功過格》，《正統道藏》洞真部戒律類兩字號，第3冊。

不題撰人：《呂祖三世因果說》，收入胡道靜等主編：《藏外道書》，成都：巴蜀書社，1994年，第23冊。

不題撰人：《關聖帝君明聖真經》，收入莊陳登雲守傳，蘇海涵編輯：《莊林續道藏》，臺北：成文出版社，1975年，第23冊。



圖 1：宜蘭縣蘇澳鎮南方澳南仙宮的青面獠牙造型柳星君神像，稱為「柳將軍」。  
(2015 年 7 月 23 日拍攝。)



圖 2：宜蘭縣蘇澳鎮指南宮以仙童與柳星君作為呂祖脇侍神，柳星君亦為青面獠牙造型。（2015年7月23日拍攝。）



圖 3：臺南市東山區孚佑宮以王天君與柳星君作為呂祖協侍神。（2015 年 7 月 1 日拍攝。）



圖 4：宜蘭縣宜蘭市感應宮以仙童造型的「雷恩師」與柳星君作為呂祖左右脇侍神。  
(2024年1月31日拍攝。)

# An Analysis of the “Da-Dong Sutra” Written by Lu Zu in Keelung Cheng-Huang Temple in the 1900s

Li, Chien-Te\*

## Abstract

In the middle and late Ming Dynasty, Lu Zu (呂祖) began to write the "*Ba-Ping Xian Jing*" (《八品仙經》) in Jiangsu and Jiangxi in the form of Fu-Luan (扶鸞). The local chronicles of Taiwan in the early Qing Dynasty also recorded that the temple in Feng-shan County dedicated to the "Five Wen-chang God" (五文昌) including Lu Zu was famous for its Fu-Luan ceremony. However, the scriptures used in the Luan Tang (鸞堂) in Taiwan during the Qing Dynasty were all introduced from their homeland in mainland China. The earliest existing Lu Zu Luan Sutra created in Taiwan was the "*Nan-Gong Fu-You Di-Jun Jiang-Bi Da-Dong Jen-Jing*" (《南宮孚佑帝君降筆大洞真經》) published by the Cheng-Huang Temple Zheng-Xin Tang (正心堂), the first Luan Tang in Keelung, in 1901 during the Japanese occupation. This article uses literature research and field investigation methods to analyze this scripture. Through this study, we can know that the content and structure of this "*Da-Dong Jing*" wrote by Lu Zu have nothing to do with "*Shang-Qing Da-Dong Jen-Jing*" (《上清大洞真經》) or "*Wen-Chang Da-dong Xian-Jing*" (《文昌大洞仙經》). Its contents differ greatly from earlier documents in terms of whether Lu Zu was married, whether he passed the imperial examination, and the origin of his name. The image of Lu Zu's disciple Liu Zhenjun is also different from the general opinion. The ideas in Lu Zu's "*Da-Dong Jing*" are mainly aimed at persuading people to correct their mistakes and put them into practice in daily life. It is a gradual approach that everyone can do. The writing style of the scriptures is mostly loose, with rhymes every other line, making it easier to recite and increasing the possibility of circulation. The contents of the sutra also reflect the transitional changes in the

---

Received: June 28, 2025, Accepted: December 12, 2025.

\* Assistant Professor, Center for General Education, National Taichung University of Education.

combination of gods worshipped in Taiwan's Luan Halls during the early period of Japanese rule. In addition, the sutra was renamed and reprinted four years after its publication. After Taiwan's restoration, it was included in the "*Lie-Sheng Bao-Jing He-Ce*" (《列聖寶經合冊》) and recorded in Min-Nan dialect as tapes and CDs, increasing its influence on temples across Taiwan. Some of the texts also influenced the sculpture and combination of Lu Zu's attendant gods and the definition of the identity of Keelung Cheng-Huang God. Therefore, in addition to recognizing its documentary value and influence, its content should be organized and annotated.

**Keywords: “Da-Dong Jing” (《大洞經》), Lu Zu (呂祖), Luan Tang (鸞堂), Keelung Cheng-Huang Temple**

# 《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          | 許名璿 |
| 真誠的愛與創造——江自得及其詩作內容析探 | 陳盈妃 |
| 論謝靈運山水詩中理想人格的追求與失落   | 賴佩暄 |
| 國中學生讀、寫能力之因素結構分析     | 林素珍 |

## 第三期 5 篇（2009.12）

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

## 第五期 7 篇（2010.12）

- |   |         |
|---|---------|
| 海峽兩岸《易》學工具書編纂之回顧與展望                     | 孫劍秋、何淑蘋 |
| 臺灣海陸客家語「來/去」做趨向語的相關研究                   | 黃美鴻、鄭 縈 |
| 格不必盡古，而以風調勝——顧璘對格調論的實踐與補充               | 蘇郁芸     |
| 論臺灣兒童自然科普書寫——以《李淳陽昆蟲記》為例                | 陳怡靜     |
| 古典文學的應用與抵抗——蔣渭水的文言散文與古典詩歌作品論            | 黃信彰     |
| 日本室町時代五山禪宗及其僧侶漢詩之析探                     | 林均珈     |
| 體驗交流、參與互動的作文教學走向<br>——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<br>——《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」、「𧰨」、「𧰩」論辨       | 張惟捷     |
| 《文心雕龍》「物感」說與「興」義之辨         | 黃偉倫     |
| 林語堂散文的語言美學論析               | 黃麗容     |
| 《國語一字多音審訂表》與語文教學綜合研究       | 葉鍵得     |
| 談 PISA 閱讀素養評量對十二年國教閱讀教學的意涵 | 孫劍秋、林孟君 |

### 第十一期 5篇 (2013.12)

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

## 第十二期 7 篇 (2014.12)

- 宋代經書帝王學以義理解經特點初探——以史浩《尚書講義》為主  
殷卜辭「𠂔」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——李東陽園林詩中的仕隱情懷與景觀寄託     | 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 | 余育婷 |
| 〈甲骨文斷代研究例〉析議                       | 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 |

### 第二十二期 4篇 (2020.6)

- |   |     |
|---|-----|
| 甲骨文發現問題再探                                 | 吳俊德 |
| 出土《蒼頡篇》溯秦字形析論——兼談北大漢簡《蒼頡篇》簡29所衍生之<br>版本問題 | 許文獻 |
| 明清之際冒襄(1611-1693)友倫的話語實踐——以〈五君咏〉為例        | 林津羽 |
| 晚清旅日書寫中的明治維新與文化共同體想像(1868-1894)           | 張惠珍 |

### 第二十三期 4篇 (2020.12)

- |                                 |         |
|---------------------------------|---------|
| 詩人·詩中人·詩篇——從馬斯洛「需求理論」視角讀《詩經·魏風》 | 陳溫菊     |
| 陳子龍復古詩學要旨，兼論七子派說《詩》內涵           | 王欣慧     |
| 歌仔戲演員「腳色運用」之研究——以楊麗花電視歌仔戲為例     | 楊馥菱     |
| 洋腔洋調怎麼辦？—初級華語學習者聲調診斷系統建置與測試     | 張循鏗、張金蘭 |

## 第二十四期 5 篇 (2021.6)

- |                                 |     |
|---------------------------------|-----|
| 沈約〈郊居賦〉創作背景及時空敘寫研究              | 陳恬儀 |
| 論王安石絕句的文體學意義                    | 唐梓彬 |
| 試論《紅樓夢》中的「炕」                    | 林雯卿 |
| 空間敘事下生命座標的尋找——論陳銘礪故鄉系列成長書寫的現實意義 | 黃雅莉 |
| 展演疾病的話語：論周大觀罹癌的書寫現象             | 盧柏儒 |

## 第二十五期 5 篇 (2021.12)

- |                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 《左傳》、《國語》「業」字諸議析論                  | 黃聖松 |
| 「王韋」與「陶韋」——從並稱視角談王士禛詩學中的韋應物論       | 王潤農 |
| 女性視角的審度與認同——台灣歌仔戲【哭調】與苦旦廖瓊枝        | 楊馥菱 |
| 論蔡富澧海洋詩的經驗性與主題營造——以《藍色牧場》與《碧海連江》為例 | 黃慧鳳 |
| 身體做為一種聲音——論駱以軍《我們》語言的幽默性與魅惑感       | 楊建國 |

## 第二十六期 6 篇 (2022.6)

- |                                    |     |
|------------------------------------|-----|
| 試論地理文化對齊晉法家思想的影響——從經濟觀的差異談起        | 陳溫菊 |
| 韓愈詩中風景書寫的特色析論                      | 呂梅  |
| 幻遊與消逝——韓國漢文小說《金鰲新話》敘事美學析論          | 盧世達 |
| 戲曲空間運用之文本構思與演出實際——以李漁《風箏誤》及其梨園本為觀照 | 李佳蓮 |
| 誰當諒朝宗：清初侯方域〈哀辭九章〉的自辯基調             | 王若嫻 |
| 疫情時代國小師培「國音及說話」課程線上教學與省思           | 張金蘭 |

### 第二十七期 4篇 (2022.12)

武丁以前卜辭考辨	吳俊德
王懋竑《朱子年譜》書信繫年考辨	王奕然
數位e筆融入書法教學實踐	絲凱郁、張介英
韓國學生的華語舌尖前後音偏誤考察：以頻譜重心為基礎	鄭尊仁

### 第二十八期 4篇 (2023.6)

「天之所與我者」：孟子之「自然法」思想	許惠琪
論《韓非子》開明利己的政治思想	李庭緯
北朝B型造像記開頭套語與魏晉南北朝佛玄思想	范樂陶
淡與灑氣，清與雕琢——吳德旋文章創作論探討	蔡美惠

### 第二十九期 3篇 (2023.12)

《六朝麗指》駢體文學史論探析	溫光華
清末劉樹屏《澄衷蒙學堂字課圖說》附字舉隅析論	鍾哲宇
葉珊對中國古典的承繼與革創	陳慶元

### 第三十期 3篇 (2024.6)

說殷卜辭術語「敘辭」、「命辭」、「占辭」、「驗辭」的回顧史研究	何贊勝
慷慨追賢豪：陳子龍〈歲晏倣子美〈同谷七歌〉〉的「殺身」意蘊	王若嫻
魏清德〈新店賦〉、〈日月潭賦〉對莊子韻致的承襲及其應世態度觀察	賴恆毅

### 第三十一期 3 篇 (2025.1)

- 居延新簡 EPT56.181《蒼頡篇》內容補說 許文獻  
《群書治要》摭錄《呂氏春秋》之治道思想抉微 黃麗頻  
1930 年代迄今臺灣地區著造之延平王經卷及其思想探析 李建德

### 第三十二期 5 篇 (2025.7)

- 山濤歷史評價考述 陳冠樺  
「重玄」在道教思想史中的歷史定位 林東毅  
唐代李夫人辭賦之文學與文化意義析論 郭章裕  
從廣告到小說：《商界鬼域記》中的假藥敘事與時代隱喻 潘芊樺  
翻譯數位墨跡鑑賞專業素養：以智慧 e 筆生成書法之美學評鑑為例 張介英

### 第三十三期 4 篇 (2026.1)

- 論王羲之的政治出處與抉擇 陳慶元  
王安石學派莊子學中的心性論 呂依依  
戴遂良《漢語入門》中的高程度副詞研究 李倩  
1900 年代基隆城隍廟著造呂祖《大洞經》探析 李建德



## 《北市大語文學報》稿約

### 壹、內容範圍

本學報每年出版兩期，一月、七月份出刊，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。

### 貳、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，一律贈送作者當期《北市大語文學報》兩本，不另贈抽印本，亦不支付稿酬。
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，是否刊登；並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. 若來稿未獲刊登，本學報將通知作者，並附審查回覆。

## 三、文稿內容

### 「中國語文領域」

1. 著者：來稿請附「《北市大語文學報》投稿資料表」。
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：依照《北市大語文學報》撰稿格式。

### 「華語文教學領域」

1. 著者：來稿請附「《北市大語文學報》投稿資料表」。
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、本學報採電子檔文稿交寄

1. 《北市大語文學報》投稿資料表
2. 論文電子檔

請寄至：[cllut@go.utapei.edu.tw](mailto:cllut@go.utapei.edu.tw)

《北市大語文學報》編輯委員會



# 《北市大語文學報》撰稿格式

2025 年 6 月修訂

- 一、格式：每段第一行排縮兩字元；獨立引文每行排縮三字元。
- 二、各章節使用符號：依一、(一)、1、(1)……等順序表示。
- 三、標點符號：採用新式標點，惟專書名、期刊名改用《》，篇名改用〈〉。在行文中，書名和篇名連用時，省略篇名號，如《史記·項羽本紀》。書名如為英文撰寫，請用斜體。篇名請用“ ”。中文請使用全形標點符號，除破折號、刪節號各佔兩字元外，其餘標點符號各佔一字元。
- 四、文內註腳註釋：採隨頁註，註釋號碼請以阿拉伯數字隨文標示，置於標點符號之後。

請依下列註釋格式撰寫：

## (一)首次徵引

1. **專書** 作者：《書名》(出版地：出版者，年份)，頁碼。

### (1) 專書

葉嘉瑩：《王國維及其文學批評(上)》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1992年)，頁204。

### (2) 翻譯專書

〔美〕柯馬丁著，劉倩譯：《秦始皇石刻：早期中國的文本與儀式》(上海：上海古籍出版社，2015年)，頁21-30。

### (3) 英文、西文專書

Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999), pp. 5-10.

### (4) 英文專書多作者、編輯

René Wellek and Austin Warren, *Theory of Literature*, 3rd ed. (New York: Harcourt, 1962), p. 289.

### (5) 日文、韓文專書

〔日〕西村天囚：〈宋學傳來者〉，《日本宋學史》(東京：梁江堂書店，1909年)，上編(三)，頁22。

〔日〕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。

(6) 叢書

郭沫若：《十批判書》，收入《民國叢書》第4編（上海：上海書局，1992年，重印上海群益書局版），第1冊，頁164-166、170-171。

**2. 論文 作者：〈篇名〉，《期刊名》卷期（年月），頁碼。**

(1) 中文期刊論文

董作賓：〈甲骨文斷代研究的十個標準（中）〉，《大陸雜誌》第4卷第9期（1952年5月），頁20-22。

(2) 英文、西文論文

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

(3) 日文、韓文論文

〔日〕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。

**3. 論文集／專書論文 作者：〈論文名〉，收入編者：《書名》（出版地：出版者，年份），頁碼。**

(1) 中文論文集／專書論文

陳昭容：〈漢字起源與先秦漢字文化圈形成的初步探索〉，收入黃銘崇主編：《中國史新論·古代文明的形成分冊》（臺北：中央研究院·聯經出版股份有限公司，2016年），頁111-164。

(2) 英文、西文之論文集／專書論文

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) 日文、韓文之論文集／專書論文

〔日〕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。

**4. 學位論文** 作者：《學位論文名》（出版地：出版者，年份），頁碼。

(1) 中文學位論文

顏崑陽：《莊子藝術精神之研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文學系研究所博士論文，1984年），頁10。

(2) 英文、西文之論文集／專書論文

Hwang Ming-chorng, "Ming-tang: Cosmology, Political Order and Monuments in Early China" (Ph.D. diss., Harvard University, 1996), p. 20.

(3) 日文、韓文之論文集／專書論文

〔日〕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。

**5. 古籍**

(1) 原刻本：

〔清〕阮元：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（清嘉慶刊本，約1815-1816年間），卷12，頁1。

(2) 影印本：

〔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。

i. 所徵引原書只有卷數，無篇章名者，註明全書之版本項，例如：

〔北宋〕司馬光：《資治通鑑》（南宋鄂州覆北宋刊龍爪本），卷2，頁2上。

ii. 所徵引原書有篇章名者，應註明篇章名及全書之版本項，例如：

〔北宋〕蘇軾：〈祭張子野文〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），卷63，頁1943。

(3) 古籍經後人校釋、整理、作註者，例如：

〔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。

〔唐〕李白著，瞿蛻園、朱金城校注：〈贈孟浩然〉，《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1998年），上冊，卷9，頁593。

**6. 報紙** 作者：〈篇名〉，《報紙名》版次（或副刊、專刊名稱），年月日。

(1) 中文報紙

丁邦新：〈國內漢學研究的方向和問題〉，《中央日報》第22版，1988年4月2日。

(2) 英文、西文報紙

Michael A. Lev, “Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China,” *Chicago Tribune* [Chicago] 18 March 2001, Sec. 1, p. 4.

(3) 日文、韓文報紙

〔日〕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。

7. 網路文章與電子資料庫 作者：〈篇名〉，網站或資料庫名稱，網址，文章發布年月日。檢索文章年月日。

陳劍：〈〈越公其事〉殘簡18的位置及相關的簡序調整問題〉復旦簡帛網，<http://www.gwz.fudan.edu.cn/Web/Show/3044>，2017年5月14日。查詢日期2022年1月11日。

中央研究院歷史語言研究所金文工作室：「殷周金文暨青銅器資料庫」，<http://www.ihp.sinica.edu.tw/~bronze>。查詢日期2022年1月11日。

8. 未出版會議論文集 作者：〈篇名〉，主辦單位：《會議名稱》（地點，年月日），頁碼。

林文月：〈八十字述〉，宣讀於國立臺灣大學中國文學系主辦：《林文月先生學術成就與薪傳國際學術研討會》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2014年5月○日），頁1-16。

(二)再次徵引

1. 同頁連續出現：

註1 葉慶炳：〈六朝至唐代的他界結構小說〉，《臺大中文學報》第3期（1989年12月），頁10。註2 同前註，頁15。

2. 註腳不接續、不同頁：

註8 葉慶炳：〈六朝至唐代的他界結構小說〉，頁18。

(三)多次徵引

若文章中多次徵引同一本書之材料，可不必作註，而於引文後改用括號註明卷數、篇章名或章節等。如：僖二年《左傳》記載：

夏，晉里克、荀息帥師會虞師，伐虢，滅下陽。先書虞，賄故也。（《左

傳正義》，卷 12，頁 6)

#### 五、文末徵引書目

文末附「徵引書目」不分類，並請不用標記作者國籍與朝代。中文在先，外文在後。中文書目請依作者姓氏筆劃排序；日文依漢字筆畫，若無漢字則依日文字母順序排列；英文與其他西文書目則以字母排序。若作者姓氏筆畫相同或一作者，其作品有兩種以上，則以出版時間為序。

**期刊論文、專書論文、論文集論文請完整註明卷期、年月與全文起訖頁數；專書不需頁碼。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。

李零：〈讀簡筆記：清華楚簡《繫年》第一至四章〉，《吉林大學社會科學學報》第 56 卷第 4 期，2016 年 7 月，頁 168-176。

李濟：〈中國上古史之重建工作及其問題〉，收入張光直、李光謨編：《李濟考古學論文選集》，北京：文物出版社，1990 年，頁 81-87。

李學勤：〈天人之分〉，鄭萬耕編：《中國傳統哲學新論——朱伯崑教授七十五壽辰紀念文集》，北京：九州圖書出版社，1999 年，頁 239-440。

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。

六、本學報「華語文教學領域」參考資料登錄方式，請依據 APA 之最新格式，中文排列方式以作者姓名筆劃由少到多排列。



# 《北市大語文學報》投稿者資料表

投稿序號：

姓名	中文： 英文：	共同作者	中文： 英文：
服務單位	中文： 英文：	職 稱	中文： 英文：
著作名稱	中文： 英文： 中文字數： 建議論文送審之專長領域：		
學位論文	碩士	畢業學校	指導教授
	博士	畢業學校	指導教授
通訊方式	電話： E-mail： 地址：		
作者簽章：_____ 日期： 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。			

※請列印簽名後掃描為 PDF，連同文稿電子檔傳至 [utch2013@gmail.com](mailto:utch2013@gmail.com)  
 信件標題請註明「《北市大語文學報》投稿」

## 《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 三 十 三 期

---

刊期頻率：本刊為半年刊

出版年月：中華民國一一五年一月

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：曾昱夫副教授

編輯委員：林宏佳教授、卓清芬教授、許俊雅教授、陳家煌教授、陳逢源教授  
張曉生教授、劉柳書琴教授  
(依姓名筆劃順序排列)

執行編輯：徐禎苓助理教授

編輯助理：林宜萱

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

UNIVERSITY OF TAIPEI JOURNAL  
OF  
LANGUAGE AND LITERATURE  
NUMBER 33

Wang Xizhi's Entering Civil Service, Retiring from Political  
Life and Trade-Offs in Politics

.....Chen, Ching-Yuan

Wang Anshi School's Theory of Xin-Xing in the Study of  
*Zhuang-Zi*

.....Lyu, Yi-Yi

A Study of High-Degree Adverbs in Léon Wiegner's *Rudiments  
de Parlé chinois*

..... Li Qian

An Analysis of the "Da-Dong Sutra" Written by Lu Zu in Keelung  
Cheng-Huang Temple in the 1900s

..... Li, Chien-Te

January, 2026



GPN 2009800685