北市大語文學報

第 28 期

「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

淡與灝氣，清與雕琢——吳德旋文章創作論探討 .....◆蔡美惠

臺北市立大學

中國語文學系・華語文教學碩士學位學程

中華民國一一二年六月印行

北市大語文學報

第二十八期

目　　次

「天之所與我者」：孟子之「自然法」思想…… 許惠琪　1

論《韓非子》開明利己的政治思想 …… 李庭緯　35

北朝 B 型造像記開頭套語與魏晉南北朝佛玄思想…… 范樂陶　53

淡與灝氣，清與雕琢——吳德旋文章創作論探討 …… 蔡美惠　81

【附錄】

《北市大語文學報》總目錄（含《應用語文學報》）……111

《北市大語文學報》稿約 ……123

《北市大語文學報》撰稿格式 ……127

《北市大語文學報》投稿者資料表 ……133

《北市大語文學報》投稿者聲明及著作授權書 ……134

《北市大語文學報》第二十八期；1-34 頁
臺北市立大學中國語文學系 2023 年 6 月

「天之所與我者」：孟子之「自然法」思想*

許 惠 琪**

【 摘 要 】

「自然法」（Natural Law）不是具體的法律條文，而是一種「規範」（nomos），是倫理道德、風俗習慣、政治制度等一切秩序的上位法則。過去較少以「規範」角度探究孟子思想，因此本文以墨子作為參照態樣，分三層次把握孟子自然法思想之特色：第一，就自然法法源而言：孟子認為包括人在內的萬事萬物，其本質均稟承「天」的「內在規定性」，類似但不完全等同西方法理學之「事物本質說」（Natur der Sache）。相較於墨子將「人」退居於「天」之下，孟子則將「人」舉升至「天」的至尊地位。第二，就自然法的屬性而言：相較於墨子「以義說仁」，孟子「攝義歸仁」，乃屬自律自然法。第三，就自然法於政治層面的實踐而言：不同於墨子的「尚同」主張，孟子以自然法內在人心，故人對政權之正當性有高度的判斷自由，因而導出「抵抗權」的概念。最後，本文將孟子既「超越」又「內在」的自然法特質，置於西方自然法發展的脈絡下，凸顯其時代意義在於：以「天」證立道德價值，避免了「休謨（Hume）法則」「實然」（sein）與「應然」（sollen）難以等同的困境。以人內心對天道的契悟，肯定「良心抵抗」（conscientious disobedience）之合法性，避免了西方教會獨佔上帝解釋權的專斷。但又以「天」的客觀法則，避免「民意」淪為「民粹」。

關鍵詞：孟子、自然法（Natural Law）、天人關係

2023.04.27 收稿，2023.06.27 通過刊登。

* 本文為國科會專題研究計畫「先秦儒、墨「天道觀」下之政法思想新詮」（MOST 111-2410-H-197-006-）部分成果。初稿於 112 年 3 月 23 日以〈孟子之法律思想〉為題，宣讀於東吳大學法學院基礎法學研究中心舉辦之「第十六回法理學研討會」，承蒙評論人東吳大學哲學系特聘教授沈享民先生指正。又經兩位匿名審查人惠賜寶貴建議，使本文的論述，更加完善嚴謹，於此一併致謝。

** 國立宜蘭大學通識教育中心助理教授。

一、前言

「自然法」（Natural Law）並非具體實際的法律條文，而是一種「規範」（nomos），[1]羅馬法諺有云：“Ubi societas ibi ius”（有社會就有法），「法」不僅存在有權機關制定的條文，更是人類所有秩序，包含終極信仰、道德倫理、風俗習慣、法政制度之共同規範。[2]德國法理學者拉德布魯赫（Gustav Radbruch,1878-1949）說：「所有秩序（Ordnung）……都可以說是一種『法律』（Recht）：自然『法則』、倫理和道德的『法則』、或是邏輯和美學的『法則』。」[3]魏德士（Bernd Ruthers,1930-）說：自然法乃是「更高級別的法」作為「實證法[4]的標準和良知」，「它是法律的國王，規範之規範」。[5]自然法是包含人類在內的所有事物存續所必要之準則、規範。

關注孟子（372B.C.-289B.C.）自然法思想的文獻，較多來自法政領域學者，作為「民法三傑」之一的梅仲協（1900-1971）指出：孟子以四端之心，人皆有之，人性普遍之善，即是「自然法所從出」。[6]法理學者耿雲卿在《先秦法律思想與自然法》中提出：自然法乃出於共通人性而生的道德原理，本此「自然理性之光」判斷「當為」、「不當為」，「正如孟子所云：『是非之心，人皆有之』……亦可以說是自然法的遵

1 法理學中的“nomos”一詞，承羅馬法“ius（正義）”而來，指事物應遵守的規律，使之符合「正義」的狀態。中文或譯作「規範」或譯作「法則」。例如：德國魏德士（Bernd Ruthers）著，丁曉春、吳越譯《法理學》第四章〈法律規範〉說：「規範……這個詞是來自拉丁詞“nomos”。」最初之意是「用來使制造的工件符合尺寸的手工器械。應用到人的行為上，規範就成為了調整人們行為的工具和檢驗標準。」「法律規範是應然規範」。「應然規範」即是自然法的概念，是從宗教思維、人類本性、道德風俗等規準中，所導出的應然的、應當遵守的原則。〔德〕魏德士（Bernd Ruthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》（北京：法律出版社，2020 年），頁 46、47。或有譯作「法則」、「準則」者，例如：鄧衍森〈自然法學理論〉說：「所稱“nomos”就是現代所稱的規範(norms），意指所有存在事物其存續所必要之秩序的準則。因此，自然法則或規範不是來自任何人的意志所制定，也不是任何人可改變，是普遍適用的，不變的與長存的。」鄧衍森：〈自然法學理論〉，收入鄧衍森、陳清秀、張嘉尹、李春福主編：《法理學》（臺北：元照出版有限公司，2020 年），頁 271-272。也就是說，就法理學的專用術語而言，「規範」、「法則」均指“nomos”，是事物存續、發展所依據的規準、秩序。「自然法」即是探究「規範」、「法則」之來源，以及從人性的角度，論證人遵守規範的可能性，並據此評價現實政治秩序之合理與否。此可對應到孟子思想中的「天道」、「自律人性」及政治上的「良心抵抗」。

2 鄧衍森：〈自然法學理論〉，收入鄧衍森、陳清秀、張嘉尹、李春福主編：《法理學》，頁 271。

3 〔德〕古斯塔夫・拉德布魯赫（Gustav Radbruch）著；王怡蘋、林宏濤譯：《法學導論》（臺北：商周出版社，2002 年），頁 22。

4 「實證法」（Positive Law）乃相對於「自然法」（Natural Law）而言，前者僅限有權者（君主或立法機關）制定之具體法條，後者乃抽象的、代表實質正義之一切規範。陳清秀：《法理學》（臺北：元照出版有限公司，2020 年），頁 43-74。

5 〔德〕魏德士（Bernd Ruthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》，頁 185。

6 梅仲協：〈禮與法〉，收入謝冠生、查良鑑主編：《中國法制史論集》（臺北：中華法學協會，1968 年），頁 137。

守與踐行。」[7]吳經熊（1899-1986）在〈孟子的人性論與自然法〉中，更稱孟子之自然法乃「存有論上的人本主義」。[8]學問之道固是一致百慮，殊途同歸，但各學門間的犄輕犄重或有不同，法政學者側重孟子自然法所孕生的「民本」思想與西方「民主」之嫁接。對於孟子如何安置天人關係，此一根本的「法源」問題，似尚罕關注。然而誠如余英時所言「『天人合一』的觀念，是中國宗教、哲學思維的一個獨有的特色。」[9]又，文史學界對孟子的研究，量多質精，筆者受益甚多，但相對上，較少從「規範」的角度闡論之。故本文以「天人關係」為主軸，詮釋孟子之規範思維。

西方自然法理論所探討的問題有三：規範之來源、人遵循規範之可能性，以及其所形塑的政治秩序。轉譯為孟子的術語，即是以「天」為規範秩序之總源，「人」因取得「天」所賦予之道德理性，從而對政治權力享有獨立的批判自由。本文亦由此三層面，架構孟子之自然法思想。相較之下，法家將法效性限於官府「編著之圖籍」[10]的實證法，政治權威是法律發生拘束力的唯一來源。孟子則在實證法之上安置更崇高的「天」，作為最高的規範淵源。為凸顯其特色，本文以墨子（468B.C.-376B.C.）作為參照對象。墨子同樣以「天志」為「法儀」，但因對「天」與「人」關係的不同處理，而形成「自律性」／「他律性」兩種類型的自然法體系。最後，本文將孟子自然法之特色，置於西方自然法發展的脈絡下，探尋其時代意義。如此做法，並非企圖在單篇文章中處理中西法學異同的大哉問，而是把握「天人合一」[11]的主軸，探討孟子既「超越」又「內在」的自然法思想，相較於西方神學化／世俗化二分的發展態勢，呈顯出何種價值。

---

7 耿雲卿：《先秦法律思想與自然法》（臺北：臺灣商務印書館，1973 年），頁 54。

8 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，收入氏著《內心悅樂之源泉》（臺北：東大圖書有限公司，1983 年），頁 108。

9 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版公司，2014 年），頁 71。

10〔清〕王先慎 ：〈難三〉，《韓非子集解》（臺北：華正書局，1991 年），頁 318。

11「天人合一」在中國思想史上具多義性。思孟學派、宋明理學「天人合一」觀，從形上道德精神下貫於人性，論述「天」、「人」之合。如孟子以道德乃天賦，非由外鑠。宋明理學家程頤提出人性稟受天理。其言曰：「自理而言謂之天，自稟受而言謂之性，自存諸人而言謂之心。」〔宋〕朱熹編：〈伊川先生語八上〉，《二程遺書、二程外書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 232。朱熹亦指出：「天人本只一理，……天即人，人即天。」〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2004 年），頁 387。另，或有從「氣化宇宙觀」下，人與萬物同稟天地「元氣」而生，以論「天」、「人」之合。如荀子〈王制〉：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」〔清〕王先謙：《荀子集解》(臺北：華正書局，1993 年），頁 104。再如董仲舒以氣化生萬物，貫通天人，故有「人副天數」的說法。參見：楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年），頁 71。

另外，本文主標題「天之所與我者」，[12]副標題「孟子之『自然法』思想」分別採用《孟子》原文及西方法理學術語。因「天」代表自然法法源依據，而「我」因天賦善性，具備道德主體，呈現出「自律性」自然法的屬性。並且能依據「天爵」對抗政治上之「人爵」，發展出類似西方「抵抗權」的概念。[13]

二、自然法之法源：由「人道」體證「天道」

法理學者吳經熊〈孟子的人性論與自然法〉說：

> 規範不是人造的，它們是淵源於宇宙的客觀秩序，而這一宇宙的客觀秩序必須以上帝為最高的制定者為先決條件。[14]

「規範」（nomos）包含人立身行事所應依循的道德、人際相處所應注重的倫理、政治社會所制定的法律，人間種種秩序，都淵源於最高的、超越性、普遍性的法則——「宇宙的客觀秩序」，也就是「自然法」。而自然法又導源於上帝的創制。上帝創制規範，是基督徒的說法，此與孟子以「天」為「理序」之所從出，雖不完全相同，但有近似之處。

勞思光指出：孟子所謂之「天」雖還保有原始時代的人格神形象，但更有「形上天」、「義理天」的色彩，「有以『天』作為『本然理序』之說法」，[15]「『天』作為『本然理序』看，則即泛指萬事萬物之理。」[16]孟子以「天」為最高法源所在，類似於西方自然法所說的：人類社會有一趨向完美的生活準則，此乃源自超越性力量所設定的誡律，人類之義務在遵循此一超越性的誡律，而朝向善的目標發展。[17]

《孟子・告子上》肯定事物有內在的、先驗的法則理序，此一規準源自「天」的預設。〈告子上〉說：

---

[12] 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：〈告子上〉，《孟子注疏》卷 11 下，周何主編：《十三經注疏》（臺北：新文豐出版公司，2001 年）第 20 冊，頁 496。以下所引《孟子》原文均依此版本，除有再註明之必要者，僅於引文後標明篇章名、卷次、頁數。

[13] 西方自然法來自宇宙秩序的觀察及對人類本性的理解，故能以最高之宇宙秩序及人性本質為衡準，批判、監督實際政治秩序。參見：〔日〕加藤新平：《法哲學概論》（東京：有斐閣，1980 年），頁 162。自然法之概念範疇、主要議題與孟子思想有對應處，為兼顧主次之分，本文主標題拈自《孟子》原文，副標題採用西方法理學術語「自然法」。

[14] 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，頁 113。

[15] 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局股份有限公司，1988 年），頁 202。

[16] 同前註，頁 196。

[17] 鄧衍森：〈自然法學理論〉，頁 272。

> 孟子曰：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心， 仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：『求則得之，舍則失之。』或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。詩曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」（〈告子上〉，卷 11 上，頁 476。）

孟子所引之《詩》，出自《詩經．大雅．蒸民》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」[18]毛亨《傳》曰：「蒸，眾。物，事。則，法。彝，常。懿，美也。」[19]東漢趙岐作《注》曰：「《詩》，《大雅．蒸民》之篇。言天生蒸民，有物則有所法則，人法天也。民之秉彝，彝，常也。常好美德。孔子謂之知道，故曰人皆有是善者也。」[20]天創生包括萬民在內的所有物類，賦予各類事物內在的理序，因此一事物有一事物之法則，民生於天，承繼天之道，從天稟受仁義禮智等道德，以為其內存、本具之性，因此能秉執常道、常法。故曰：「仁義禮智，非由外鑠我也，是我固有之也」。所以，人對於善性的追求，是「求則得之」、思則得之，「乃若其情，則可以為善」。人之善性乃由天賦，故能「法天」而秉執常道，愛好美德。

孟子以為包括人類在內的萬事萬物，均稟天而生，「故有物必有則」各物類均有天所蘊藏於內的法則、理序，即其先驗性的、「固有之」的本質。人類社會的所有規範秩序，都必須遵守事物內具的、天賦的本質。此類似但不全同於[21]「事物本質說。」（德文稱為“Natur der Sache”，古羅馬法稱為“naturura erum”），指「事物之內在規定性」，是事物內在結構本然、應然之理序，具有「不證自明」的特性。[22]德國法理學家考夫曼（Arthur Kaufmann, 1872-1938）在《類推與「事物本質」——兼論類型理論》中指出：「事物本質」帶有神學色彩，包括人在內的萬物均由神造，「每個個別存在物在他們的存在方式上同時是一致也是差異的，亦即，他們雖然是分享自這一個

---

[18] 〔漢〕毛亨傳、鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等正義：《毛詩正義》，周何主編：《十三經注疏》第 5 冊，頁 1854。

[19] 同前註。

[20] 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，周何主編：《十三經注疏》，頁 476-477。

[21] 「事物本質說」帶有上帝造物的神學色彩，與孟子「天生蒸民，有物有則」，有近似處。但西方神學自然法承認人的本性、本質乃至人間社會的本然秩序，均出自上帝的設定。然而人僅能「部分」理解上帝，無法「完全」感知上帝。孟子則以心性可以完整把握「天道」。此詳後再述。

[22] 姜紀超：〈“事物本質”及其法律方法論意義〉，收入《法律方法》（濟南：山東大學法律方法論研究中心，2009 年），頁 437-448。

存在（在存有學的理解上——不用說，這個「存在」就是上帝），但是係以不同的方式分享。」[23]宇宙間包括人在內的一切事物，均分享自上帝。科殷（Coing, 1912-1993）《法哲學》說：「這種『事物的本質』是建立在人的本性及其生存的世界的本質之上的。」[24]神學家阿奎那（St. Thomas Aquinas, 1225-1274）認為「站在人是上帝所造的立場」「人性的自然傾向是上帝『造物的秩序』。」[25]因此，人性及人類參與社會活動而形成的種種規範，都內含上帝預設的先驗性秩序。科殷說：「事物的本質提供給我們的是秩序的要素，而非秩序本身。」[26]人性之本質，一切事物之法則，雖不能直接呈現出具體的秩序，但卻在規範形成時，發揮先驗性的提示作用。

孟子由「天生蒸民」推演出「故有物必有則」，「民之秉彝也，故好是懿德」。又說：「天之生此民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺也。」（〈萬章上〉，卷 9 下，頁 416。）又說：「《書》曰：『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。』」（〈梁惠王下〉，卷 2 上，頁 76。）民生於天，秉執天之常道，故有先驗性的善德善性。天派遣「先知」、「先覺」為君為師，照護、啟導萬民，使其長保人性本質之善。此與西方自然法上「事物本質說」，以人之固有本性及各種事物之本然理序，均源自上帝的「內在規定性」近似。

「天生蒸民」，民秉執天之常道，內具善性。接近西方法理學善性乃上帝賜與人的說法。〈告子上〉亦將善性溯源於天所賜：

> 公都子問曰：「鈞是人也，或為大人，或為小人，何也？」孟子曰：「從其大體為大人，從其小體為小人。」曰：「鈞是人也，或從其大體，或從其小體，何也？」曰：「耳目之官不思，而蔽於物。物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者。先立乎其大者，則其小者不能奪也。此為大人而已矣。」（〈告子上〉，卷 11 下，頁 495-496。）

人有「大體」有「小體」，耳目官能不具道德判斷之「思」，故為外物所誘引，從其小體，未能挺立人之為人的尊嚴。「心之官」乃道德主體，內具先驗之「思」，能判斷是非善惡，「思則得之」，能把握本然之善心、善性，「先立乎其大者」，成其「大人」之人格。而此先驗性的「心之官」乃「天之所與我者。」近於《中庸》所說的：

---

[23]〔德〕考夫曼（Kaufmann）著，顏厥安審校，吳從周譯：《類推與「事物本質」——兼論類型理論》（臺北：學林文化，1999 年），頁 49。
[24]〔德〕H・科殷（Coing）著，林榮遠譯：《法哲學》（北京：華夏出版社，2002 年），頁 152。
[25] 林立：《法學方法論與德沃金》（北京：中國政法大學出版社，2002 年），頁 110。
[26]〔德〕H・科殷（Coing）著，林榮遠譯：《法哲學》，頁 152。

「天命之謂性，率性之謂道」。[27]

〈盡心上〉說：

> 盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。（〈盡心上〉，卷 13 上，頁 551。）

「知天」、「事天」之道，不在於祭神享鬼，而在對內「盡心」、「存心」，「知性」、「養性」。天賦善性，內具於心，由心之端，覺知、擴充並長期存養，自能知性之所自來——「天」。

〈離婁上〉說：

> 誠者，天之道也；思誠者，人之道也。（〈離婁上〉，卷 7 下，頁 324。）

〈盡心上〉說：

> 萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。（〈盡心上〉，卷 13 上，頁 555。）

「誠」做為宇宙間最高之價值，源自於「天」。然而，人求此「誠」道，並非祭享天地，而是反向自身心內，以「心之官」「思則得之」，所以說「反身而誠，樂莫大焉」。

必須注意的是，孟子「知天」、「事天」之道，是「盡心」、「存心」，反求諸己，「反身而誠」，乃由內在「心性」而知「天命」，並非從外於我之「天命」定義「心性」。李明輝指出：

> 孟子是依道德主體性來規定「天」底真實內涵，而非以「天」底概念來決定道德底本質。這兩句話決不可倒轉其次序，由天而性而心。因為這不但不符合孔子「人能弘道，非道弘人」的方向，也直接違反孟子自己底「仁義內在」說。[28]

孟子從作為道德主體的「心」之發用，體驗、印證天命，並證悟「『天』底真實內涵」；而非以外在之天命，制約、框限而後「決定道德底本質。」所以終極的價值根源，既在「天」更在「心」，實踐功夫是由內擴充及外；而非由外制約、規定及於內，所以說：「人能弘道，非道弘人」。李明輝將前者稱為「道德神學」（Moraltheologie）乃是「藉由道德法則去肯定上帝底存在」；後者乃「神學的道德學」（theologische Moral）是「反過來以對上帝的信仰作為道德法則底根據」。[29]孟子的自然法，雖架設「天」做為價值之總源，做為一切規範秩序的終極根據，但更以人內在之「心」肯定、體驗、

[27] 〔宋〕朱熹：《中庸章句》，《四書集注》（臺北：世界書局，1997 年），頁 25。
[28] 李明輝：《儒家與康德》（臺北：聯經出版事業公司，1990 年），頁 92。
[29] 同前註，頁 91。

定義「天」的意涵，充分肯定人的主觀能動性，充滿人文色彩。

唐君毅指出孟子與墨子對天人關係有不同的安置，他說：

> 墨子以人與鬼神及天並言，上者為天，中者為鬼神，下者為人，亦未嘗更及於人以下之物。自墨子之天為兼生兼養人與萬物者看，則人與萬物之地位，對天而言，尚不甚相遠。然在孟子，則特重言人與人以下禽獸之分別，以凸顯此人之道。此則重在言人之居禽獸之上，而將其在天地間之地位，加以升舉，便不同於墨子之言人之位居天與鬼神之下，亦不同於墨子之重在言人之上法天而事鬼神，以立人之義道於天下者矣。[30]

孟子將人舉升至與天相同的尊貴地位，而墨子則將人屈居於天地鬼神之下。孟子重人禽之辨，人擴充其與禽獸「幾希」之別，即可存養「天之所與我者」的本心，成就人之所以為人的尊嚴，「以凸顯此人之道」。墨子則將人屈於天地鬼神之下，與萬物同受天之生養，因此，其立義道於天下，並非向內「盡心」、「知性」以求先驗性的道德，而是向外在的「天」、「鬼神」效法。

墨子同於孟子，同樣在實證法之外，以「天」為自然法之最高法源，為終極價值之所從出。如前述，孟子引《詩經・大雅・蒸民》說明「天」乃「物」之「則」及「民」之「彝」所從出，是事物法則及人類本性之依據，因此，人間之各種規範，包含道德、倫理、政治、法律秩序，須依循「天」之常道，但「知天」、「事天」的功夫在於「盡心」、「知性」，「天道」源自「人道」。墨子同樣以「天」為「義」之所從出，「義」乃合宜、正當之秩序，則人間規範亦應以「天」為「法儀」。但值得注意的是，墨子並未建立一個能充分把握「天道」、「天意」的「道德主體」，則天道並非求諸內在的「盡心」「知性」，只是「超越而外在的」。[31]墨子說：

> 然則奚以為治法而可？當皆法其父母奚若？天下之為父母者眾，而仁者寡，若皆法其父母，此法不仁也。法不仁，不可以為法。當皆法其學奚若？天下之為學者眾，而仁者寡，若皆法其學，此法不仁也。法不仁，不可以為法。當皆法其君奚若？天下之為君者眾，而仁者寡，若皆法其君，此法不仁也。法不仁不可以為法。故父母、學、君三者，莫可以為治法。然則奚以為治法而可？故曰莫若法天。[32]

[30] 唐君毅：《中國哲學原論 原道篇（一）》（臺北：臺灣學生書局，1986 年），頁 217。
[31] 蔡仁厚：《墨家哲學》（臺北：東大圖書有限公司，1983 年），頁 80-85。
[32] 〔清〕孫詒讓著，孫以楷點校：〈法儀〉，《墨子閒詁》（臺北：華正書局，1995 年）卷 1，頁 19。

墨子認為治國、平天下的政治秩序，必以「天」為法儀，此與孟子近似。但其極大不同處，在於否定人心對最高自然法——「天」之秩序的把握能力。就墨子而言，人之內在不具「此天之所與我者」的仁義禮智，「天道」與「人心」之間，缺乏聯繫，故父母、學者、國君均鮮寡為「仁者」，因而，人間秩序的根源，是躍過「人道」之「反身」「思誠」，直接取法於外在之天。

所以，墨子有「義果自天出矣」的說法[33]，〈天志中〉說：

> 子墨子言曰：「今天下之君子之欲為仁義者，則不可不察義之所從出。既曰不可以不察義之所欲出，然則義何從出？」子墨子曰：「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出。……然則孰為貴？孰為知？曰：天為貴，天為知而已矣。然則義果自天出矣。」（〈天志中〉，卷 7，頁 179-180。）

君子欲為仁義，必察義之所從出，「義不從愚且賤者出，必自貴且知者出」。義必出自最尊貴、最明智之天，而非出自人心之內。

孟子與墨子同樣架構更高的優位規範——「天」所代表的秩序，承認自然法之實有。但前者以「人道」之「思誠」、「反身」證悟「天道」，後者則以「天」為外於人之「法儀」。兩者對天人關係有分合、高下的不同安排，故其對自然法的屬性、及其政治實踐自有所差異。

三、自然法之屬性：「由仁義行」的自律自然法

《論語．述而》篇記載「子曰：『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」[34]〈顏淵〉篇孔子回應顏淵問「仁」時，說：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」[35]道德內蘊於己，故可以自得自求。孟子雖以天為終極之價值根源，但通過「天之所與我」的過程，天道與人道合一，故人心自然「好是懿德」。所以說，作為行為法則的道德規範，同樣可自求自得，屬於自律性的自然法。[36]

以下所引《墨子》均依此版本，除有再註明之必要者，僅於引文後標明篇章名、卷次、頁數。

[33] 參見許惠琪：〈「義果自天出也」：墨子政法思想新探〉，《中正漢學研究》第 40 期（2022 年 12 月），頁 61-90。

[34] 〔魏〕何晏注，〔宋〕刑昺疏：《論語注疏》，周何主編：《十三經注疏》第 19 冊，頁 167。

[35] 同前註，頁 265。

[36] 李明輝指出：孟子「承認心之官為天之所與或者性出於天」並不違反「自律」之義。因為孟子對「道德主體」與「天」的關係之安排，是以道德主體規定天的意涵，而非以天決定道德本質。故道德根源仍在內不在外。李明輝：《儒家與康德》，頁 91-92。

《孟子・盡心上》說：

> 君子所性，仁義禮智根於心，其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心上〉，卷 13 上，頁 571。）

仁義禮智乃天與人之本性，是道德的根源。植基於人之本心，體現於人之形色，實踐於人之四體。因此，道德之實踐，乃順應本心之自然、自由、自發之行為。

反面來說，人類違犯道德不是解放本性，而是背棄天賦良知。所以《孟子・公孫丑上》說：

> 由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。（〈公孫丑上〉，卷 3 下，頁 162。）

人的本質在於內具「惻隱之心」、「羞惡之心」、「辭讓之心」、「是非之心」，此四者乃「天之所與我者」，乃固有而非外鑠，故不能存養、擴充乃至放失，均自暴自棄，自賊天性。

張岱年說：「仁是孟子所宣揚的最高道德原則，而孟子道德學說的核心則是仁義。」[37]孟子屢言「仁」「義」，如：

> 仁，人心也；義，人路也。（〈告子上〉，卷 11 下，頁 491。）
> 仁，人之安宅也；義，人之正路也。（〈離婁上〉，卷 7 下，頁 323。）
> 居仁由義，大人之事備矣。（〈盡心上〉，卷 13 下，頁 584。）

「仁」乃心中道德之歸屬，「義」乃行為之法則，故曰大人「居仁由義」。

「仁」即在「惻隱之心」、「不忍人之心」的真實感受中呈現。《公孫丑上》曰：「所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。」（〈公孫丑上〉，卷 3 下，頁 162。）孫奭作《疏》將「怵惕惻隱之心」解作「恐懼」、「痛忍之心」，[38]即內心中直接流露的驚懼、傷痛、不忍之情感，在情感實然流動處，發見本心，此即牟

[37] 張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》（北京：中國社會科學出版社，1987 年），頁 64。
[38] 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，周何主編：《十三經注疏》，頁 163。

宗三所謂之「即存有即活動」之心。[39]「仁」是內心先驗之道德，此固無疑。

就「義」而言，孟子同樣認為其體現於內心情感之實然呈現，但尚有待「心之官」理性化的「思」、「慮」過程，才能臻至道德的完成。「義」肇發於羞惡之心，是人對不義、不宜之舉，所感到的羞愧、嫌惡，從而自責、內疚的情感體認，屬於自發於內的心理活動。在具體情境中，表現為「不食」、「不受」不義之衣食奉祿。《孟子．告子上》曰：

> 生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。生，亦我所欲，所欲有甚於生者，故不為苟得也；死，亦我所惡，所惡有甚於死者，故患有所不辟也。……是故所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。（〈告子上〉，卷 11 下，頁 487-488。）

「捨生取義」之心，「人皆有之」。「義」亦是根於自心自性當中，求之則得，捨之則喪，故人雖好生惡死，卻有所欲甚於生，所惡甚於死的情形，故能本於義道，不苟得、不避患。孟子又接著說：

> 一簞食，一豆羹，得之則生，弗得則死。嘑爾而與之，行道之人弗受；蹴爾而與之，乞人不屑也。萬鍾則不辯禮義而受之，萬鍾於我何加焉？為宮室之美、妻妾之奉、所識窮乏者得我與？鄉為身死而不受，今為宮室之美為之；鄉為身死而不受，今為妻妾之奉為之；鄉為身死而不受，今為所識窮乏者得我而為之，是亦不可以已乎？此之謂失其本心。（〈告子上〉，卷 11 下，頁 488。）

簞食豆羹雖可維生，但以呼斥、踩踏之方式與之，則行人乞人基於自尊自重，有「不應受」的自覺。萬鍾之祿、宮室之美、妻妾之奉，雖至榮至貴，但人之辭受，必然先經過「辯禮義」的道德判斷。「不辯禮義而受之」即是「失其本心」，可見「義」即內在「本心」之發用，體現於外，即是應不應、受不受的自覺。

《孟子．盡心下》曰：

> 人能充無穿踰之心，而義不可勝用也。（〈盡心下〉，卷 14 下，頁 634。）

「義」即在面對鄰人財物而「無穿踰之心」的道德自省中。

「羞惡之心」、「無穿踰之心」，以及具體情境下，對義利關係做出抉擇，所展現的「不食」、「不受」衣食奉錄，都是自然之情的流露、發用，近似波蘭尼（Michael Polanyi，1891-1976）所謂的「隱默之知」，隱於人的意識之外，雖非刻意覺知，卻從

[39] 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中出版社，1979 年），頁 244。

未消逝，在相應的道德情境中，直觀湧現。也就是孟子所謂的「行之而不著焉」、「習矣而不察焉」、「終身由之而不知其道者」。（〈盡心上〉，卷 13 上，頁 556。）[40]而這種「隱默之知」尚須經過理性化的存養過程，才能長保此心，以為人心內具的、恆定的是非法則。所以孟子又說：

> 口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者，何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。（〈告子上〉，卷 11 上，頁 479-480。）

「義」要從自然展現的羞惡之「情」，提煉、反思而成為「理」的道德存養。如此才能由「義之端」發展成完整的、「聖人先得我心之所同然」的「理義」。

相較於孟子將仁義內具於心，墨子則外轉於天。墨子亦常將「仁義」連用，如〈天志中〉曰：「本察仁義之本，天之意不可不順也。」（〈天志中〉，卷 7，頁 181。）〈兼愛下〉曰：「兼即仁矣，義矣。」（〈兼愛下〉，卷 4，頁 111。）所謂之「仁」、「義」並無差異，均是「利人」之外在行為。〈非樂上〉說：「仁之事者，必務求興天下之利，除天下之害。」（〈非樂上〉，卷 8，頁 226。）〈節葬下〉曰：「雖仁者之為天下度，亦猶此也。曰：『天下貧則從事乎富之；人民寡則從事乎眾之；眾而亂則從事乎治之。』」（〈節葬下〉，卷 6，頁 154。）「仁」即是濟貧恤寡治亂的「興利」行為。〈經上〉說「義，利也。」（〈經上〉，卷 10，頁 281。）〈非命上〉說：「義人在上，天下必治，上帝山川鬼神，必有幹主，萬民被其大利。」（〈非命上〉，卷 9，頁 242。）「義」即是天下之公利。也就是說，墨子所謂的仁義是客觀、外向的行為，並未與主觀心性聯繫。人之所以為仁義，並非直接溯源於心中之不安、不忍，而是取法外在之「天」。墨子於〈天志下〉明言「義果自天出也。」（〈天志下〉，卷 7，頁 190。）〈天志中〉以「天之意」為法為儀，「將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁」（〈天志中〉，卷 7，頁 188。）就墨子而言，道德的根源，在外向之天，而非內具於人之本心。因此，人對道德之遵循，是向外「法天」而行，並非對內發用「本心」。如此，則道德成為一種外在規約的拘束，而非內在本心的自由、自發。

唐君毅將孟子與墨子之差異，歸為「以仁說義」及「以義說仁」，[41]他說：

> 孟子之言仁義之道，與人之為仁義之事，亦必自其根於仁義之心，而為此心之表現而說；便不同於墨家之只歸在一客觀之義道之建立者。只歸在客觀的義道

[40] 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院，1994 年），頁 13、81。
[41] 唐君毅：《中國哲學原論 原道篇（一）》，頁 162。

> 之建立，而不知其根於心，為此仁之客觀的表現，即是以義為外，而為義外之論。[42]
>
> 墨子之言仁，必表現為兼愛，乃以義說仁，而使仁歸於義，則仁義可無別之故。然墨子言義道為具客觀性普遍性者，而視之為天下之公義，亦天與鬼神之所共知、所共欲，卻未說其為本於人之內在心性之表現，則亦即無異於只視義為外也。[43]

孟子言仁義，均「根於心」，「為此心之表現而說」，乃人內在主觀心性之流露、發用；而墨子「以義說仁」，「仁義可無別」，均視為「天下之公義」，「歸在客觀的義道」，是人從事利益天下之外在行為，其價值標準，建立在外向的「天與鬼神之所共知、所共欲」之義道，卻「不知其根於心」，「未說其為本於人之內在心性之表現」。也就是說，孟子以仁義為「天之所與我者」，但其具體的感知不在於外在之「天」，而在我心內不忍、不安之處。墨子將仁義之根源安置於天，道德實踐取決於天、鬼神之共知、共欲，從而賜福、降殃。[44]

李明輝《儒家與康德》中，將孟子之本心，比做康德（Immanuel Kant, 1724-1804）之「自律倫理學」，近似康德「自我立法」（self-legislation）的概念。康德認為「道德法則是有理性者自定的普遍法則」，此即「自律」之理念，「意志之自律就是意志之自我立法」，[45]也就是說，道德法則並非外在的制約，而是有理性者意志之自主決定，人之服從於道德法則，乃是服從自我，就此而言，人仍是自由的。所以說孟子之性善「必須由道德主體之自我立法去理解。」[46]仁義禮智是普遍性的道德法則，而其根於人之本心，「心為立法者」[47]具有道德主體的地位，「心之官則思」，「思」的過程，即是自主、自由決定行為之規準。因此道德規範是內含內發，而非外襲外鑠。對道德的服從，即是對自我意志的依循。「故性善說中即涵著道德主體之自我立法，亦即自律。」[48]

---

[42] 唐君毅：《中國哲學原論 原道篇（一）》，頁 224。
[43] 同前註，頁 225。
[44] 關於孟子與墨子論仁義之差異，可參見：劉文清：〈試論墨家之仁義思想〉，《台北師院語文集刊》第 5 期（2000 年 9 月），頁 93-112。王順然：〈仁義並舉，儒墨相和——以唐君毅先生〈墨子之義道〉一文分析〉，《鵝湖月刊》第 44 卷第 7 期（2019 年 1 月），頁 26-40。李楚桑：〈論孟子、墨子義內義外之辨〉，《鵝湖月刊》第 48 卷第 2 期（2022 年 8 月），頁 42-51。三文聚焦於仁義之內外，而本文另將論述拓展至天道與性命之關係，以及由此而開展的政治實踐。
[45] 李明輝：《儒家與康德》，頁 19。
[46] 同前註，頁 65。
[47] 同註 45，頁 89。
[48] 同註 45，頁 66。

墨子同樣在經驗世界之上，架構一個更高的價值規準——「天」，但其未能清楚意識並正面承認心性之義，於天人性命之際，未貫通聯繫。[49]不似孟子通過「天之所與我」，聯繫天道與人事，從心性之感通流行處，體認天命。「因此，墨學的基礎，只能是那個超越而外在的『天志』，或出於『天』的義。」[50]其不能以心之德印證天之道，所以其作為「法儀」之「天志」僅能是「超越而外在的」，不能「亦超越亦內在」。[51]孟子與墨子之倫理學同樣具超越性，前者近似康德所謂的「自律」之「義務論倫理學」（deontology），後者未能貫通天人限隔，行義之依據，在「天志」而不在「心性」，近似康德所謂的「他律」（heteronomy）之「目的論倫理學」（teleology）。[52]因此，孟子與墨子分別「由仁義行」或「用仁義」、「從事於義」。《孟子・離婁下》曰：

> 舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。（〈離婁下〉，卷 8 上，頁 361。）

朱熹《孟子集注》曰：「仁義已根於心，而所行皆從此出。非以仁義為美，而後勉強行之，所謂安而行之也。」[53]仁義雖為「天之所與我」，但民生於天，秉執天之彝常，故其心具有先驗的價值，自能喜好懿德懿行。因此，人之本心，能作為道德主體，自我立法，而生仁義禮智等道德法則。於是，人服從道德規範，僅是在依循自我之本心。居仁「由義」、「由仁義行」，只是「安而行之」，非以其為外在制約，勉強而行。

反之，《墨子・貴義》則以仁義為外在之法則：

> 子墨子曰：必去六辟。默則思，言則誨，動則事，使三者代御，必為聖人。必去喜，去怒，去樂，去悲，去愛，而用仁義。手足口鼻耳目，從事於義，必為聖人（〈貴義〉，卷 12，頁 405。）

墨子勉勵人在思、誨、事等實踐功夫上修練身心，並去喜、怒、樂、悲、愛等情緒的偏僻，使歸於中正，以此純化、淨化生命，但他並未進一步指點出一個內在坦惻真誠的本心，而是外轉向「用仁義」、「從事於義」，將「仁義」「外在化」而後「用之」，「對象化」而後「從事」之。不同於孟子以「仁義」根於心，而後「由」之、順之而行。

---

[49] 蔡仁厚：《墨家哲學》，頁 80。
[50] 同前註，頁 85。
[51] 同註 49，頁 85。
[52] 何信全：〈儒學也能推導出現代法治原則嗎？以「道德自主性」為中心的探討〉，《思與言：人文與社會科學期刊》，第 49 卷 2 期（2011 年 6 月），頁 176-177。
[53] 〔宋〕朱熹：《孟子集注》，《四書集注》，頁 320。

吳經熊〈孟子的人性論與自然法〉中說：四端乃上帝以其「規範意志」賜與人類，「構成人之所以為人的自然本性」「自然法的原則便是淵源於此一本性。」[54]孟子雖以道德為「天之所與我者」，但從人心之至德至純感知天命之深邃流行，「知天」之道，在「盡心知性」而非「祀天祭鬼」。因此仁義終究是肇端於本心之發用，屬於自律性的自然法。一切規範，由倫理道德、風俗習慣乃至政治秩序，均是人性內心價值的展現。反映在政治思想層面，即是以人性之良知良能判斷政權之正義與否。此點下即論述之。

四、自然法之實踐：「天志」下的「抵抗權」

西方法理學上，抵抗權（Right to resist）的概念來自自然法，德國法理學家魏德士（Bernd Ruthers）指出：當國家行為違背「正義」時，自然法便應限制之，並且作為國家政策改革的依據。[55]近代由自然法產生的「抵抗權」、「公民不服從」（civil disobedience），[56]其前提建立在人的「良心」、「理性」，英國法理學家拉茲（Joseph Raz, 1939-2022）、美國法理學家羅爾斯（John Rawls, 1921-2002）、德沃金（Ronald Dworkin, 1931-2013）均稱之為「良心抵抗」（conscientious disobedience）。[57]孟子亦有近似的說法，其認為自然法出於天，但通過「天之所與我」的內在良知，內蘊於心，故人可憑自我之良心良能，判別國君之「仁」與「不仁」，政權之「義」或「不義」，對於違背「正義」之政權，可推翻之。

《孟子・告子上》說：

> 孟子曰：「有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人，脩其天爵，而人爵從之。今之人，脩其天爵，以要人爵；既得人爵，而棄其天爵，則惑之甚者也，終亦必亡而已矣。」（〈告子上〉，卷 11 下，頁 497。）

[54] 吳經熊：〈孟子的人性論與自然法〉，頁 109。

[55] 〔德〕魏德士（Bernd Ruthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》，頁 115。

[56] 關於「抵抗權」、「公民不服從」的區別，學者普遍認為：「抵抗權」是較廣義的概念，在手段上包含和平及暴力行動。在抵抗標的上，包含抵制個別的、違反實質正義的政治決策、法律條文，也涵蓋「反抗不法政權」，全面性地推翻不義政權。「公民不服從」則是較狹義的概念，僅指以和平方式，對特定、個別政治決定、法律條文的抵制。參見：陳清秀《法理學》，頁 325-345。〔德〕考夫曼（Kaufmann）著，劉幸義等譯：《法律哲學》（北京：法律出版社，2011 年），頁 39。而孟子述及臣民對君權的抵制態樣包括消極不合作，及積極的「易位」、「誅一夫」。抵制之標的有對個別政治決策的反對，也有對整體不法政權的革命，故本文以「抵抗權」稱之。

[57] Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Mass: Harvard University Press, 1978. pp364-367.

「天生蒸民」、「天降下民」，故人人都內具「天之所與我」之仁義禮智，平等地擁有至尊至貴的「天爵」。即便在「人爵」上有君民之別，公卿大夫之異，但在「天爵」上都擁有平等的良知良能。古之人反求諸己，修其「思則得之」的「天爵」，今之人棄「天爵」以要「人爵」，最終自取敗亡。

人人均有天賦之「天爵」，故能「秉彝」而好「懿德」，故能以其仁義禮智之心，判斷政權是否符合最高的自然法——天道。孟子由此建立起由民心以觀天命的政治主張。《孟子・萬章上》曰：

> 萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」「然則舜有天下也，孰與之？」曰：「天與之。」「天與之者，諄諄然命之乎？」曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」曰：「以行與事示之者，如之何？」曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天，而天受之；暴之於民，而民受之。故曰：『天不言，以行與事示之而已矣。』」（〈萬章上〉，卷 9 上，頁 409。）

舜有天下，乃「天與之」，是得之於天，而天意如何「以行與事示之」？並非僅通過賜福報、現祥瑞，而是「暴之於民，而民受之」，將其政績呈顯於人民之前，人民心悅誠服，萬眾歸心，則代表天命所歸，受命而為天子。

〈萬章上〉接著說：

> 曰：「敢問『薦之於天，而天受之；暴之於民，而民受之。』如何？」曰：「使之主祭，而百神享之，是天受之；使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：『天子不能以天下與人。』舜相堯，二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南，天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰：『天也。』夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。泰誓曰：『天視自我民視，天聽自我民聽。』此之謂也。」（〈萬章上〉，卷 9 上，頁 409。）

此處指出政權的來源，既是「天與之」同時也是「人與之」，統治的正當性基礎，固然有賴神聖天意的加持，但天意的確立，卻不是訴諸神職人員的傳達，而是萬民之認同。因此，天受命於天子的過程，是「暴之於民，而民受之」，「使之主事而事治，百姓安之」。舜相堯，堯崩，舜即便避居南河之南，天下諸侯赴此朝覲，訟獄者前往

請求平亭曲直，謳歌者皆讚頌其德澤，於是「天視自我民視，天聽自我民聽」，天意依循民意而與之天下，舜乃受命而為天子。「天視自我民視，天聽自我民聽」出自《尚書・泰誓中》，乃武王譴責紂王暴政，終失民心，自喪天命。[58]孟子藉此說明，天命並非神秘無可預測的超越力量，而是在民心之向背當中。

孟子對民心具高度信心，「天生蒸民」，「民之秉彝」，心性內具「天之所與我」的至高道德，故能判斷政權之正當性。因此，「天意」取決於「民心」。這也呼應西周以來的「宗教人文化」精神。由於中國宗教與政治高度關連，「所以宗教中的道德性，便常顯為宗教中的人民性。周初已經將天命與民命並稱，要通過民情去看天命。」[59]也就是說，一方面保留「天」的超越性、神聖性地位，另一方面，強化人的主觀能動性，政權之得失，固在「天命」，但「天命」不在祝禱祭祀中冥悟，而在「民情」向背中體現。「這種傾向……因為道德地人文精神的進步而得到了更大地發展。所以神的道德性與人民性，是一個性格的兩面。」[60] 《尚書・召誥》曰：「王不敢後，用顧畏于民碞。」[61]「欲王以小民受天永命」[62]君主應從民心民情當中觀察天命所在。《左傳》莊公 32 年史囂（？—？）論虢公將亡時說：「虢其亡乎，吾聞之，國將興，聽於民；將亡，聽於神。神聰明正直而壹者也，依人而行，虢多涼德，其何土之能得。」[63]「神」能決定國家興亡，然而政權之予奪，並非受制於不可預料神秘力量，而是「聽於民」，神「依人而行」，依據民心向背決定「受命」與否。

政權之得在「天與之」「人與之」。政權之廢，也在民心之背棄。《孟子・梁惠王下》曰：「《書》曰：『天降下民，作之君，作之師。惟曰其助上帝，寵之四方。』」（〈梁惠王下〉，卷 2 上，頁 67。）天生蒸民，並為其立君立師，以照護、教養人民。但人並未因此喪失其主體性，屈服於君主之下，其仍保有獨立判斷「天意」的良知良能，於政治決策未能依循最高的自然法——「天意」時，可從道德上和平地譴責之，甚至可採取暴力行動抵抗之、推翻之。

〈離婁下〉對失道之君，採取不合作、非暴力的舉動：

> 王曰：「禮，為舊君有服，何如斯可為服矣？」曰：「諫行，言聽，膏澤下於民；有故而去，則使人導之出疆，又先於其所往；去三年不反，然後收其田里。

[58] 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，周何主編：《十三經注疏》第 2 冊，頁 411。
[59] 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），頁 53。
[60] 同前註。
[61] 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，周何主編：《十三經注疏》第 2 冊，頁 585。
[62] 同前註，頁 595。
[63] 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，周何主編：《十三經注疏》第 13 冊，頁 465。

> 此之謂三有禮焉。如此，則為之服矣。今也為臣。諫則不行，言則不聽；膏澤不下於民；有故而去，則君搏執之，又極之於其所往；去之日，遂收其田里。此之謂寇讎。寇讎何服之有？」（〈離婁下〉，卷 8 上，頁 348-349。）

孟子在這段話中，強調君臣倫理乃相對而非絕對。臣民在「人爵」之位次固然後於君主，但其擁有至高至尊之「天爵」，可以「天之所與我」的仁義禮智，判斷政治舉措是否符合正義，可本於良知諫諍君主。「諫行言聽」且「膏澤下於民」，臣下因他故而離去，君主又使人於疆境之外，照顧其生活，保留其於故國之田里居所，以禮相待，臣下自然為故君服喪。反之，「諫則不行，言則不聽」、「膏澤不下於民」，臣下離去，君主執縛捉拿，於他處陷臣於絕境，於本國立刻沒收其田里，則君臣之間如同寇讎，臣下自然不願為故主服喪禮。

〈離婁下〉接著說：

> 孟子曰：「無罪而殺士，則大夫可以去；無罪而戮民，則士可以徙。」（〈離婁下〉，卷 8 上，頁 351。）

面對無道之君，殺戮無辜之士、民，大夫、士人可以離去、遷徙等消極不合作行動抗議之。

《孟子・萬章下》則是更強烈底以「易位」的暴力舉動，對抗不義之政：

> 齊宣王問卿。孟子曰：「王，何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」（〈萬章下〉，卷 10 下，頁 462。）

「貴戚之卿」於君有過，反覆諫之而不聽，則可採取「易位」的暴力行動。「異姓之卿」反覆諫之而不聽，則主動離去，以和平、不合作方式，譴責不義之政。就「人爵」而言，君王居於公卿之上，但以「天爵」而論，人人均有「仁義禮智」，能自行判斷政權是否依循自然法——「天道」。因此，臣下能於權力位階之外，自行判定君主是否有所過失。甚至可於其有過卻不聽諫時，採取「易位」的暴力抵抗。

孟子論桀、紂之敗亡時，亦從「天命」與「民情」的連動性解釋之。甚至主張臣民可得誅之。《孟子・離婁上》曰：

> 孟子曰：「桀紂之失天下也，失其民也；失其民者，失其心也。得天下有道：得其民，斯得天下矣；得其民有道：得其心，斯得民矣；得其心有道：所欲與之聚之，所惡勿施爾也。」（〈離婁上〉，卷 7 下，頁 321。）

得天下之道在得其民，得其心，因此「桀紂之失天下也，失其民也。」「失其民者，失其心也。」

《孟子．萬章上》進一步將「失其民」與「喪天命」聯繫，將桀、紂之亡，歸於天命之黜廢，孟子說：

> 匹夫而有天下者，德必若舜、禹，而又有天子薦之者，……繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也。（〈萬章上〉，卷 9 下，頁 412。）

取得政權的型態，或有「匹夫而有天下者」，或有「繼世以有天下」，兩者施政均須符合至高的自然法——「天道」方能長保天命。舜、禹「有天子薦之」，如前述，「天子能薦人於天，不能使天與之天下」，必然要通過「民受之」方能「天受之」，「民與之」方能「天與之」。而「繼世以有天下」雖然未經過民受民與、天受天與的過程，但如其暴虐失去民心，必然為「天之所廢」，桀、紂繼承先業而坐擁天下，卻因民怨天怒，政權遭天剝奪廢棄。

孟子以桀、紂為天所廢，是沿襲《尚書．酒誥》政權予奪取決民心向背的說法，《尚書．酒誥》指出：商紂王沉酣酒色，「厥命罔顯于民」，無法由民情當中體認天命。行為淫逸反常，大傷民心，不懼死，不憂亡。上天不聞其修德祭祀，但聞酒氣民怨。終於「天降喪于殷」，奪其天命。非天之殘虐殷人，乃因其「誕惟民怨」，因暴行自招禍害。[64]

孟子說夏桀、商紂遭致「天之所廢」，乃因「天生蒸民」，民心上通至高之天意，人民可以左右天命，甚至可以自行判定政權是否依據最高之自然法——「天道」而行，於不符天道時，可採取暴力行動，推翻之。所以〈梁惠王下〉曰：

> 齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂，有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弒其君可乎？」曰：「賊仁者謂之『賊』，賊義者謂之『殘』；殘賊之人，謂之『一夫』。聞誅一夫紂矣，未聞弒君也。」（〈梁惠王下〉，卷 2 下。頁 101。）

[64] 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義：《尚書正義》，周何主編：《十三經注疏》第 2 冊，頁 559-560。

這段話賦予人民自行判斷政權之正當性。一旦認定君主為「賊仁者」、「賊義者」，「殘賊之人，謂之『一夫』」，於是「聞誅一夫紂矣，未聞弒君也」，可對君主採取暴力的革命行動。如前述，〈梁惠王下〉固然指出君師是「天降下民」之後，代天教化百姓。但其政權的正當性在於君主能「助上帝」、「寵之四方」。一旦其違逆最高的自然法——「天道」，政權合法性便被動搖。臣民可本「天之所與我」的道德良知，從事暴力反抗。弒君行動，所以在道德上取得至高點，是因人間的「政道」之上，還有「天道」。君王公卿之「人爵」之上，還有「仁義禮智」之「天爵」。

而墨子亦以「天意」為政權合法與否的衡準，〈天志中〉說：

> 故子墨子之有天之意也，上將以度天下之王公大人之為刑政也，……觀其刑政，順天之意，謂之善刑政，反天之意，謂之不善刑政。故置此以為法，立此以為儀，將以量度天下之王公大人卿大夫之仁與不仁。（〈天志中〉，卷 7，頁 188。）

「王公大人之為刑政」的最高規範依據為「天之意」。換言之，墨子以「天」做為一種自然法，「置此以為法，立此以為儀」，以為「度量」人間政治得失之判準。

因此，《墨子》亦認為「天」可以左右政權得失，堯舜禹湯文武兼愛天下，於是天「加其賞焉，使之處上位，立為天子以法也」；桀紂幽厲惡賊天下，於是天「加其罰焉，使之父子離散，國家滅亡，抎失社稷。」（〈天志下〉，卷 7，頁 192。）得天下或「失社稷」均取諸於天。

然而，人能否體認最高自然法——「天道」？墨子卻給予否定答案。〈天志上〉認為臣民無從得知天意對天子的指示：

> 天子為政於三公、諸侯、士、庶人，天下之士君子固明知，天之為政於天子，天下百姓未得之明知也。故昔三代聖王禹湯文武，欲以天之為政於天子，明說天下之百姓，故莫不犓牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。（〈天志上〉，卷 7，頁 176-177。）

臣民只能見「天子為政於三公、諸侯、士、庶人」，僅能逐層「尚同」於上級之具體命令。至於「天之為政於天子，天下百姓未得之明知也」，「天子」施政立法，是否「尚同」於至尊至貴的、代表自然法的「天」，則為百姓所不可知。[65]因此，政權正當

[65] 或有視墨家「尚同」為權威主義者。參見：勞思光《新編中國哲學史（一）》，頁 296。然而誠如吳進安《墨家哲學》指出：「墨子實有其主觀上求治得善政之強烈意願，而在客觀形式上為求效果而不得不如此主張之理由。」吳進安：《墨家哲學》（臺北：五南圖書出版公司，2003 年），頁 198。墨子之「尚同」並非為鞏固君主權威，而是為達成「兼愛」的理想。只不過其將是非標準交由上位者判斷，否定人心內具價值衡準，一旦執政者不得其人，「尚賢」的理想落空，恐為君主專制利用。所以顧頡剛說：「尚

與否的判準，不在臣民內在之心性，而在外向的祭祀祝禱儀節。故天子「犓牛羊，豢犬彘，潔為粢盛酒醴，以祭祀上帝鬼神」，藉由外在於民心的宗教儀式，支撐政權之合法性。

〈天志下〉說：

> 庶人不得次己而為正，有士正之；士不得次己而為正，有大夫正之；大夫不得次己而為正，有諸侯正之；諸侯不得次己而為正，有三公正之；三公不得次己而為正，有天子正之；天子不得次己而為政，有天正之。（〈天志下〉，卷 7，頁 190。）

墨子理想的政治制度即是逐層「尚同」的階層秩序，以「士」正「庶人」；以「大夫」正「士」；以「諸侯」正「大夫」；以「三公」正「諸侯」；以「天子」正「三公」；最後以「天」正「天子」。

然而，最終極的價值、最高的自然法 ——「天」如何「正天子」卻非臣民所得與知。所以〈天志下〉又說：

> 今天下之士君子，皆明於天子之正天下也，而不明於天之正天子也。是故古者聖人，明以此說人曰：「天子有善，天能賞之；天子有過，天能罰之。」（〈天志下〉，卷 7，頁 190。）

「天子」用以「正天下」者，是具體的行政命令、政治決策，臣民知悉而「尚同」之。但「天之正天子」的自然法，臣民卻難以體認。蓋墨子心性論「以義說仁」，仁義具在外不在內，其內心既乏價值依據，則欠缺評判政治舉措「義」或「不義」的判準。因此，聖王欲證明政權的正當性，並非訴諸人心之仁義之端，而是求諸於天之賞罰。

墨子否定「天之所與我」的先驗道德，人對最高自然法——「天道」的認知，並非由臣民「反身」、「盡心」、「知性」以求「知天」，進而自主判定政權之正當性。反之，臣民須逐層「尚同」上一位階者之是非好惡，遞進於國君、天子，最終迄達於「天」。〈尚同中〉曰：

> 是故里長順天子政，而一同其里之義。里長既同其里之義，率其里之萬民，以尚同乎鄉長，曰：「凡里之萬民，皆尚同乎鄉長，而不敢下比。鄉長之所是，必亦是之，鄉長之所非，必亦非之。……」察鄉長之所以治鄉者何故之以也？

同而不尚賢，則政治不能修明，其亂在上。」顧頡剛：〈禪讓傳說起源於墨家考〉，《古史辨》第七冊（臺北：藍燈文化事業，1993 年），頁 49。然而墨家固有理想性與現實性無法調和的缺失，但或許不宜直指為權威主義。

> 曰唯以其能一同其鄉之義，是以鄉治。鄉長治其鄉，而鄉既已治矣，有率其鄉萬民，以尚同乎國君，曰：「凡鄉之萬民，皆上同乎國君，而不敢下比。國君之所是，必亦是之，國君之所非，必亦非之。……」察國君之所以治國，而國治者，何故之以也？曰唯以其能一同其國之義，是以國治。國君治其國，而國既已治矣，有率其國之萬民，以尚同乎天子，曰：「凡國之萬民上同乎天子，而不敢下比。天子之所是，必亦是之，天子之所非，必亦非之。……」察天子之所以治天下者，何故之以也？曰唯以其能一同天下之義，是以天下治。（〈尚同中〉，卷 3，頁 73-74。）

政治秩序是「尚同」「不敢下比」，並非臣下反求諸己，「思誠」體認「天道」。而是訴諸外在權威，由里長——鄉長——國君——天子逐層向上取法其價值標準，其所是必是之，其所非必非之。如此「一同天下之義」，自然天下大治。「尚同」能建立穩定的政治秩序，避免人人各自是非，但逐層「尚同」「不敢下比」的結果，恐怕無法在「強權」之外，另尋「公理」。

因此面對強權者失德，僅能由天現異象、降災殃以為示警，臣民較無法依據內在之價值判準，從事消極不合作或積極抵抗的政治舉措。

〈天志中〉說：

> 天子為善，天能賞之；天子為暴，天能罰之；天子有疾病禍祟，必齋戒沐浴，潔為酒醴粢盛，以祭祀天鬼，則天能除去之。（〈天志中〉，卷 7，頁 180。）

天子為善、為暴的判斷標準，不直接訴諸民心之向背，而在天之賜福降祟。一旦天子失德，人民無從去絕遠離，更不可能「易位」、「誅殺」，僅能仰賴天之懲罰，使罹「疾病禍祟」，天子亦因此備齊「酒醴粢盛」，「以祭祀天鬼」，以求除禍賜福。

如前述，《孟子・離婁下》指出，當權者失德，枉殺無辜臣民，則大夫、士可以消極不合作的方式，遷徙離境，以示對政權的抵抗。而墨子面對賞懲不當、刑獄不中的情形，淡化臣民的「良心抵抗」，強化「天」的異象示警。

〈天志下〉說：

> 且天之愛百姓也，不盡物而止矣。今天下之國，粒食之民，殺一不辜者，必有一不祥。（〈天志下〉，卷 7，頁 191。）

又說：

> 天子賞罰不當，聽獄不中，天下疾病禍福，霜露不時，天子必且犓豢其牛羊犬

氂，絜為粢盛酒醴，以禱祠祈福於天。（〈天志下〉，卷 7，頁 190。）

墨子既「以義說仁」，將價值判準安置於外，則面對「殺一不辜者」「賞罰不當，聽獄不中」的失德行為，墨子並未賦予居下位之臣民，基於天賦良知，消極或積極抵制，而是求諸於外在的天降「不祥」「霜露不時」以為示警，天子也並未因此為臣民所「易位」、「誅殺」，而是回到天的意志下，從事祭祀祈福的宗教儀式。

墨子以「天志」為「法儀」，與孟子同樣以「天」代表更高的自然法。但就天人關係而言，墨子尊天抑人，未能如同孟子將人舉升至與天齊等的地位，欠缺「天之所與我者」的聯繫脈絡，則「天命」、「天道」未能下貫到「人心」、「人道」，因此墨子僅能訴諸外在權威（如天之異象、災殃）節制君權，無法如孟子般依據自身良知良能，判斷政權之正當性，而後產生「良心抵抗」（conscientious disobedience）。這固然維繫政治秩序之穩定，但也欠缺積極、有效的制衡力量。而孟子在「民意」之外，還訴諸「天命」，其「天」並非神秘不可預測的力量，而是自然法的象徵——客觀理性的秩序，目的在防止「民意」淪為「民粹」。

五、孟子自然法之時代意義：與西方自然法之比較

通過與墨子之比較，可以從兩方面把握孟子「自然法」之特色：其一，超越性：孟子將自然法之法源，歸導至超越性的「天」。其二，內在性：人性內蘊「天之所與我」的道德法則。這種既「超越」又「內在」的自然法，與西方神學化／世俗化二分的自然法有所不同。

西方自然法可以分為兩種，第一，是「他律自然法觀」：指「宗教背景的自然法論」，將規範的來源歸導於神意。「預先假設道德秩序不是人類理性可以理解」，自然法出於神的意志，如此則所有規範「成為非理性的道德神秘主義」。一切規範均是外向的強制力，人性必須有所屈從，才能對之順服。所以說「配合神的意志所思維的自然法似乎是一種他律的法則觀。」[66]最典型的代表是中世紀阿奎那（Aquinas）所說的「永恆法」。阿奎那將法律分為四個階層：「神法」、「永恆法」、「自然法」以及「人法」。「神法」是上帝通過《聖經》給予人的啟示，此為上帝之恩賜，非人類理性所能發現。「永恆法」是上帝統領宇宙的最高準則，僅有全知的上帝才能獲悉一切秩序。「除了『死後升入天堂親眼看見上帝本體的人以外』，沒有人能

[66] 鄧衍森：〈自然法學理論〉，收入鄧衍森、陳清秀、張嘉尹、李春福主編：《法理學》，頁 278。

夠知道它。」[67]也就是說：「神律有些部分除非上帝直接傳達，否則人永遠不可能得知。」[68]「塵世正義永遠無法十分接近神的正義。」[69]「自然法」則具有普遍性，是人理解「神法」、「永恆法」的媒介，但基於人與神之間無法跨越的鴻溝，人僅能夠部分參與、理解「神」的秩序。「人法」則是人類所制定頒布的法律，必須遵循「自然法」，以此向上帝回歸。

至於第二種「自律性自然法觀」：較早在古希臘時期，柏拉圖（Platon, 429 B.C.-347 B.C.）、亞里斯多德（Aristotle, 384 B.C.-322 B.C.）即指出人之理性可以把握最高的規範秩序。宗教改革、啟蒙運動以後，世俗主義的自然法論尤其強調理性精神。其假設「宇宙是一合理的秩序」，所有規範均「是以此合理秩序為準則」。且此一秩序為「人類理性可以理解」，因此人性中固有的良知等道德，既是人類行為之準則，同時也是具體制度賴以建立的原則。如此，則對規範的遵循，同時也是順應自己內心的本然理性。規範並非壓迫人性，反而是人性的擴充，並且具象化為實際的倫理、政治、法律秩序。所以稱之為「自律性自然法觀」。[70]古希臘哲學家柏拉圖認為自然法代表良好的「狀態」（form）與「理念」（ideas），[71]人通過理性，可認識此一最理想的秩序。亞里斯多德則提出「本質」（nature）的「目的論」（notion of the telos），人類之本質即在其具有理性，能向完美境界發展。[72]近代世俗主義之自然法，尤其重視理性精神對社會規範形成之重要性。洛克（John Locke, 1632-1704）說：「自然狀態有一種人人所應遵守的自然法對它起著支配作用；而理性，也就是自然法。」[73]宇宙間最高的秩序依據，不在於上帝意志，而是人的理性。此一理性之自然法「教導著有意遵從理性的全人類，人們既然都是平等和獨立的，任何人都不得侵害他人的生命、健康、自由和財產。」[74]因而人類組成國家，制定法律，並非犧牲自由，而是繼續維持和平、尊重他人的理性精神。康德認為人能夠以公正的、和平的理性做為自身行為之法則，而完成「自我立

[67] 〔美〕E・博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法律方法》（北京：中國政法大學出版社，2021 年），頁 34。
[68] 〔英〕麥克里蘭（J. S. McClelland）著，彭淮棟譯：《西洋政治思想史》（臺北：商周出版社，2000 年），頁 137。
[69] 同前註，頁 139。
[70] 鄧衍森：〈自然法學理論〉，頁 278-279。
[71] 同前註，頁 274。
[72] 同前註 71，頁 275。
[73] 〔英〕洛克（John Locke）著，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論》下篇（北京：商務印書館，2009 年），頁 4。
[74] 同前註。

法」。所以說「如果義務具有道德上的拘束，它們必須是基於自律的選擇」。[75]所有倫理、政治、法律等規範秩序所產生的義務，對於人而言之所以具有拘束性，並非外在權威之屈迫，僅不過是遵循自我內心之理性。

孟子引用《詩經．大雅．蒸民》「天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。」說明人性稟受於天，故能秉執常道，內蘊道德理性，此既類似西方神學自然法，將宇宙秩序推導至最高的上帝，又接近「自律性自然法」，肯定人自身的理性精神對最高秩序的把握。西方神學自然法固然確立了神聖的、終極的價值，但將人抑屈於神之下，否認人對上帝意旨的完全把握，則人只能被動地接受無可預知、恩威難測的神意。然而，近代「自律性自然法」雖然肯定人至尊至貴的理性精神，卻也面臨價值上無法證立的困境。著名的「休謨（David Hume, 1711-1776）法則」對啟蒙運動以來理性自然法提出批評：「啟蒙運動大膽認為，人類經驗的世界既然已被顯示充滿謬誤與迷信，那麼，以理性推出能令所有理性之人矢志效忠的道德與政治制度，應該一蹴可幾。休謨與伯克都開始懷疑這種雄圖。」[76]啟蒙時期自然法認為所有規範秩序，包含道德倫理、風俗習慣、政法制度等都由人之理性精神所建構。休謨質疑世界秩序「應該」如何的價值命題，何以能從經驗的、事實的現象界推導出，前者是「應該」/「不應該」的「評價性」命題；後者則屬「是」/「不是」的「描述性」命題。也就是說，近代自然法試圖在「實然」（sein）的經驗世界之上，建立「應然」（sollen）的理性精神，在邏輯上是難以證立的。[77]因為，除非訴諸神意，否則經驗世界難以證立終極價值的問題。然而，回溯至上帝，則又抵銷了人至尊至貴的理性精神。孟子將人之「秉彝」、「懿德」等道德理性歸諸於「天」所賦與的法則。但又聯繫「天」「人」之際，「天之所與我者」的理論，一方面由「天」證立了價值之實存，避免「休謨法則」的理論困境，同時也高揚「我」自身主體的理性精神，將人舉升至「天」的神聖境界，使人能通過「盡心」、「知性」進而「知天」，不再屈居於難測的天威之下。

孟子自然法思想，在政治實踐層面，即是承認「天命」的主導作用，但又將「天命」歸於「民意」，使人民在政治領域享有高度的、獨立的判斷自由。西方神學自然法，也有從上帝的認可論證政權之正當性，新約聖經羅馬書第十三章說：「人人都應該服從國家的權力機構，因為權力的存在是上帝所准許的；當政者的權力是從上帝來

[75] David T. Go1dberg (ed.), *Ethical Theory And Social lssues*, 2nd ed. (New York：Holt, Rinehart & Winston, 1995), p. 94 轉引自何信全：〈儒學也能推導出現代法治原則嗎？以「道德自主性」為中心的探討〉，《思與言：人文與社會科學期刊》，頁 176。

[76]〔英〕麥克里蘭（J.S.McClelland）著，彭淮棟譯：《西洋政治思想史》，頁 468。

[77] 林立：《法學方法論與德沃金》，頁 104-105。

的。所以抗拒當政者就是抗拒上帝的命令。」[78]聖・奧格斯庭（St. Aurelius Augustinus, 354-430）認為：「國家起於神意」，[79]近似孟子政權興衰取決於天命予奪的主張，但相較於孟子引用《尚書》「天視自我民視，天聽自我民聽」的人文思想，奧格斯庭否認民意對天命的決定性作用。他指出「上帝須透過教會，始能澤及人類，而人類之得救與實現天堂生活也必須仰賴於教會。」[80]只有代表上帝之教會，才能以出自「神國」的自然法，指導「人國」的政治秩序，從而使人獲得救贖。也就是說人類無法通過孟子所謂的「天之所與我」的神聖道德性，判斷政權之「義」與「不義」，無從通過出於「天」而得於心之「秉彝」、「懿德」，藉由「反身而誠」的內省功夫，臻至人格上的完美，一切都必須仰賴教會的啟示。阿奎那（Aquinas）同樣認為「政治權力出自神意」，「除了上帝的權力外，沒有其他的權力。」[81]因此他說：「我們服從的是上帝不是人」，法政秩序的合法性，不源自有權者的命令，而是源自上帝意志的自然法。執政者必須服從「神的理性命令」，教導臣民「按美德行事」，若其政令「與神法相背離」，即是「瀆神」之舉，也就喪失統治的正當性。[82]然而，最關鍵的問題是：由誰判斷政權是否符合上帝的自然法？孟子賦予人人「天之所與我」的最高道德良知，故人人可「盡心」、「知性」進而契悟最高的自然法，也就是「知天」，因此，天意在民心當中體現。但西方之神學自然法並未賦予人心如此高的神聖性、尊貴性，人與上帝永遠有無可跨越的鴻溝，「人無法直接知道神意，也永遠無法完全了解神，因此必須由一個有此專長的特殊機構，即教會，為信徒解釋上帝繼續不斷的啟示。所以，世上只有教會具此職能，向世人指點上帝創世的真理。」[83]所以，在理論上，能夠斷定政權之「不義」而抵抗者，僅有教會，能與「王權」相抗衡者，僅有「教權」。此有別於孟子將抵抗權交由臣民行使，高揚人的主觀能動性。而孟子在「民意」之上安置神聖的「天命」，為「我民視」、「我民聽」尋求更高的價值依據——「天視」、「天聽」，可以防止「民意」變質為不理性的「民粹」。西方近代民主，出自宗教改革、啟蒙運動以後，強調理性精神之自然法，但離開至尊至貴的上帝，作為慾望血肉之軀的人，其理性如何擔保？就孟子而言，所謂「人」、所謂「民」也不具有完整的、純粹的道德理性，人有「大體」有「小體」，僅「大體」才具有「天之所與我」的道德理性。凡民之性均與「聖人同類」，固然不存在「天之降才爾殊」的情況，但並非人

[78] 陳清秀：《法理學》，頁 54。
[79] 張翰書：《西洋政治思想史》（臺北：商務印書館，1994 年），頁 145。
[80] 同前註，頁 145。
[81] 張翰書：《西洋政治思想史》，頁 150，151。
[82] 〔美〕E・博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學 法律哲學與法律方法》，頁 33-36。
[83] 〔英〕麥克里蘭（J. S. McClelland）著，彭懷棟譯：《西洋政治思想史》，頁 355。

人時時都可存養、擴充「天之降才」的道德理性，「陷溺其心」的情形亦有所見。（〈告子上〉，卷 11 上，頁 479。）「天之所與我者」在人性、民性當中，僅「幾希」存在。因此必須以「天」警惕、擔保「人」之理性。而孟子所謂之「天」是人文化的「天」，並非難以逆料的神秘力量，代表人性當中最可貴的理性精神——仁義禮智，「天道」即人性中去除生命渣滓的理性成分，[84]也就是說「人道之至中大極溯於天。」[85]孟子將人舉升至天的高度，並且以「天意」即「民意」，既保有理性精神，防止盲目民粹，又能肯定人的主觀能動性。

六、結語

自然法是抽象的、先驗性的規範（nomos），而非具體的、實證的法律條文，乃是倫理道德、風俗習慣、政法制度等一切秩序之最上位準則。過去對孟子思想的研究，固是量多質精，但由「規範」角度闡論之，尚屬罕見。故本文以墨子為參照對象，從三方面把握孟子自然法特色：第一，就自然法法源而言：過去對孟子「天道觀」的論述，多見從「義理天」、「人格天」、「運命天」的角度界說之。本文則指出孟子肯定包括人類在內的所有事物，其本然結構都蘊含「天」所賦予的理序、法則，「天生蒸民，有物有則」近似但不完全同於西方自然法上「事物本質」說（Natur der Sache），以人性至善本質為一切秩序形塑之準則。仁義禮智屬「天之所與我」的道德價值，欲求知最高自然法 ——「天道」，乃須藉助「盡心」、「知性」的「向內」功夫。換言之，是由道德主體的內省、印證來定義「天」的意涵，而非反過來，以「天」的概念來規定人性。所以說，孟子將「人」舉升至與「天」齊等地位，不同於墨子抑「人」於天地鬼神之下。第二，就自然法的屬性而言：本文在過去文獻常提及的「性善」說之外，輔以康德「自我立法」（self-legislation）的概念。質言之，孟子「攝義歸仁」，仁義均內在不忍、不安、不應當的自覺，仁義既出於天，也「根於心」，故孟子乃「由仁義行」「非行仁義」，以為一切規範均內心自然法的展現。墨子則「以義說仁」，將仁義呈顯於外在事功中，乃是「用仁義」、「從事於義」。前者屬於「自律自然法」，

[84] 孟子所謂「大體」、「心之官則思」指自律性、自主性的道德主體，其出於天之所與，並不違反自律之意，因為孟子是藉道德之體證肯認「天」之實存，而非以「天」規定道德的意涵。參見：李明輝《儒家與康德》，頁 67-68、91-92。故孟子以「天」節制民粹，並非訴諸外向權威，因為「天」即人內在之「大體」、「心之官」等理性精神的展現，其意在要求參與政治之個人，必須以道德主體淨化「蔽於物」的官能慾望。

[85] 錢穆：《政學私言・中國傳統政治與儒家思想》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1998 年）第 40 冊，頁 137。

後者則屬「他律自然法」。第三，就自然法於政治領域之實踐而言：孟子以為仁義禮智等「天爵」高於君主、公卿大夫等政治位階上的「人爵」，臣民得依據自身之道德理性，判斷政權是否符合正義，從而產生類似西方自然法上的「良心抵抗」（conscientious disobedience）。但另一方面，他也在「民意」之上安置「天命」，以「天」作為理性客觀的自然法，以免「民意」淪為「民粹」。相較之下，墨子「尚同」思想，固然帶來政治秩序的穩定，但以「政治位階」等同「價值位階」，未給予人心充分的自由權利。通過與墨子之比較，可知孟子自然法之特色，在於其既本超越性之「天」，又以「天之所與我」的仁義禮智作為內在價值，既「超越」又「內在」。之後，本文由西方自然法發展的歷史，探究孟子自然法思想之當代意義：較諸「他律性」的神學自然法，孟子更肯定人的主觀能動性，高揚人性尊嚴，不再將人屈抑於無法完全理解的「神法」之下。而以「天」作為超越性的依據，使道德價值得以證立，避免近代自然法面對「休謨（Hume）法則」所呈顯的理論困境：「實然」（sein）的經驗世界，如何建立「應然」（sollen）的價值？因此，孟子一方面將「抵抗權」（Right to resist）之行使交由個人之良心自覺，不同「神學自然法」由教會獨佔。又在「民意」之上安置「天命」，此時之「天」並非人無可把握的外在「神意」，而是「天之所與我」之「大體」，是「天降才」之仁義禮智，是人性內在，滌除慾望等「小體」層面，所透顯的理性精神，可防止近代自然法容易出現「民粹主義」的弊病。

過去對孟子政治思想的肯定，相當程度建立在「仁政」、「民本」向帶有「制衡」（check and balance）色彩的「民主」過渡之可能性。然而，誠如查爾斯・泰勒（Charles Taylor）所提出的「文化多元主義」，[86]各文化體系有其歷史發展脈絡，不當被放在同一個天秤上比價角力。「制衡」固是「民主」的重要特徵，若以此為惟一判準，則孟子思想恐難為當代提供意義。事實上，除了制度建構外，「民主」尚有更深遠的文化價值：這也就是美國政治學者羅納德・德沃金（Ronald Myles Dworkin, 1931-2013）《法律帝國》所說的：人性尊嚴、尊重權利、自由平等。[87]先秦儒學對「個人道德自覺」的肯定，即已承認人的道德自主性，以及因此而生的人性尊嚴。[88]孟子自然法思想，既具超越性，又出自內發的「自我立法」（self-legislation），賦予人自由判斷政權正當與否的權利，同時以「天」作為理性客觀的秩序，防止民粹式的暴民政治。這雖不同於「投票制」、「制衡體系」的民主制度，但同樣體現人性尊嚴、尊重權利、自由平等

[86] Charles Taylor, “The Politics of Recognition”, in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton：Princeton University Press, 1994), pp.25-42.

[87] 鄧衍森：〈自然法學理論〉，頁 287。

[88] 陳弘學：《儒墨思想的現代詮解與觀照》（臺南：成大出版社，2018 年），頁 95。

的信念。羅馬法學家西塞羅（Cicero, 106 B.C.- 43 B.C.）說：「自然法……從人的本性以及事物本質中所推導出來的法規則……法律……不是由民眾集會決定的，而是某種統治全世界之永恆之物。……一種永恆不變並將對於一切民族與一切時代有效的法律。」[89]「民主」除了訴求「民眾集會」的多數決制度外，還應遵守更上位的價值理念：即是一種符合「人的本性」以及「事物本質」的抽象「規範」，轉譯為孟子的術語，即是「故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。」是一種鼓勵人性向善發展的理念，是一種承認包括人在內的各類事物，都朝向有益目標發展的趨勢。因此，孟子思想的價值，或許應從「天之所與我」的超越性、自律性的自然法中肯定之，而未必須要探究「民本」有無開展出「制衡」制度之可能。

[89] 陳清秀：《法理學》，頁 83。

徵引書目

王先慎：《韓非子集解》，臺北：華正書局，1991 年。

王先謙：《荀子集解》，臺北：華正書局，1993 年。

王順然：〈仁義並舉，儒墨相和——以唐君毅先生〈墨子之義道〉一文分析〉，《鵝湖月刊》第 44 卷第 7 期（2019 年 1 月），頁 26-40。

孔安國傳，孔穎達等正義：《尚書正義》，周何主編：《十三經注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，第 2 冊。

毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等正義：《毛詩正義》，周何主編：《十三經注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，第 5 冊。

古斯塔夫・拉德布魯赫（Gustav Radbruch）著；王怡蘋、林宏濤譯：《法學導論》，臺北：商周出版社，2002 年。

牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中出版社，1979 年。

朱熹編：《二程遺書、二程外書》，上海：上海古籍出版社，1995 年。

朱熹注：《四書集注》，臺北：世界書局，1997 年。

李明輝：《儒家與康德》，臺北：聯經出版公司，1990 年。

_____：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院，1994 年。

李楚桑：〈論孟子、墨子義內義外之辨〉，《鵝湖月刊》第 48 卷第 2 期（2022 年 8 月），頁 42-51。

考夫曼（Arthur Kaufmann）著，顏厥安審校，吳從周譯：《類推與「事物本質」——兼論類型理論》，臺北：學林文化，1999 年。

——，劉幸義等譯：《法律哲學》，北京：法律出版社，2011 年。

杜預注，孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，周何主編：《十三經注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，第 13 冊。

何晏注，刑昺疏：《論語注疏》，周何主編：《十三經注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，第 19 冊。

何信全：〈儒學也能推導出現代法治原則嗎？以「道德自主性」為中心的探討〉，《思與言：人文與社會科學期刊》第 49 卷 2 期 (2011 年 6 月)，頁 165-195。

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版公司，2014 年。

林立：《法學方法論與德沃金》，北京：中國政法大學出版社，2002 年。

吳經熊：《內心悅樂之源泉》，臺北：東大圖書有限公司，1983 年。

吳進安：《墨家哲學》，臺北：五南圖書出版公司，2003 年。

科殷（Coing）著，林榮遠譯：《法哲學》，北京：華夏出版社，2002 年。
洛克（John Locke）著，葉啟芳、瞿菊農譯：《政府論》下篇，北京：商務印書館，2009 年。
姜紀超：〈“事物本質”及其法律方法論意義〉，收入《法律方法》，濟南：山東大學法律方法論研究中心，2009 年，頁 437-448。
耿雲卿：《先秦法律思想與自然法》，臺北：臺灣商務印書館，1973 年。
唐君毅：《中國哲學原論 原道篇（一）》，臺北：臺灣學生書局，1986 年。
徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1987 年。
孫詒讓著，孫以楷點校：《墨子閒詁》，臺北：華正書局，1995 年。
梅仲協：〈禮與法〉，謝冠生、查良鑑主編：《中國法制史論集》，臺北：中華法學協會，1968 年。
許惠琪：〈「義果自天出也」：墨子政法思想新探〉，《中正漢學研究》第 40 期（2022 年 12 月），頁 61-90。
麥克里蘭（J. S. McClelland）著，彭淮棟譯：《西洋政治思想史》，臺北：商周出版社，2000 年。
陳弘學：《儒墨思想的現代詮解與觀照》，臺南：成大出版社，2018 年。
陳清秀：《法理學》，臺北：元照出版有限公司，2020 年。
博登海默（Edgar Bodenheimer）著，鄧正來譯：《法理學　法律哲學與法律方法》，北京：中國政法大學出版社，2021 年。
勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局股份有限公司，1988 年。
蔡仁厚：《墨家哲學》，臺北：東大圖書有限公司，1983 年。
張岱年：《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1987 年。
張翰書：《西洋政治思想史》，臺北：商務印書館，1994 年。
楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996 年。
趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，周何主編：《十三經注疏》，臺北：新文豐出版公司，2001 年，第 20 冊。
黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，2004 年。
錢穆：《政學私言》，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版公司，1998 年，第 40 冊。
劉文清：〈試論墨家之仁義思想〉，《台北師院語文集刊》第 5 期（2000 年 9 月），頁 93-112。

鄧衍森：〈自然法學理論〉，收入鄧衍森、陳清秀、張嘉尹、李春福主編：《法理學》，臺北：元照出版有限公司，2020 年，頁 271-291。

魏德士（Bernd Ruthers）著，丁曉春、吳越譯：《法理學》，北京：法律出版社，2020 年。

顧頡剛：《古史辨》，臺北：藍燈文化事業，1993 年。

加藤新平：《法哲學概論》，東京：有斐閣，1980 年。

Charles Taylor, “The Politics of Recognition,” in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, edited and introduced by Amy Gutmann (Princeton： Princeton University Press, 1994).

Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Mass: Harvard University Press, 1978.

“What God Bless Me”: Mencius' Thought of Natural Law

Hsu, Hui-Chi*

Abstract

"Natural Law" is not a specific legal provision but a "norm"; it is the upper law of all orders, such as ethics, customs, and political systems. In the past, Mencius’ thought has seldom been explored from a “normative” perspective. Therefore, this article uses Mozi as a reference to discuss the characteristics of Mencius’s natural law thought in three aspects: First, as far as the source of natural law is concerned: Mencius believed that the essence of everything, including human beings, inherits the "inherent characterization" of "heaven," which is similar to but not identical with the "theory of Natur der Sache " in Western jurisprudence. Compared with Mozi, who placed "man" under "heaven," Mencius raised "man" to the supreme position of "heaven." Second, regarding the attributes of natural law: Compared with Mozi's “explaining Ren with Yi,” Mencius' “returning Yi to Ren” is a self-disciplined natural law. Third, regarding the practice of natural law at the political aspect: Unlike Mozi's "upholding the same" proposition, Mencius used natural law to imbue people's hearts. Hence, people have a high degree of freedom to judge the legitimacy of the regime, thus deriving a natural law similar to the Western concept of the "right to resist." Finally, this article puts Mencius's "transcendent" and "inner" natural law characteristics in the context of the development of Western natural law, highlighting its significance of the times: using "heaven" to prove moral value and avoiding Hume's Law Difficulties That "sein" and "sollen" difficult to Equal. The legitimacy of "conscientious disobedience" is affirmed based on the understanding of the way of heaven in the human heart, and the arbitrariness of the Western church's exclusive right to interpret God is avoided. However, the objective law of "heaven" is used to prevent "public opinion" from becoming "populist."

Keywords: Mencius, Natural Law, the relationship between heaven and man

* Assistant Professor, Center for General Education,National ILan University.

《北市大語文學報》第二十八期；35-52 頁
臺北市立大學中國語文學系 2023 年 6 月

論《韓非子》開明利己的政治思想*

李 庭 緯**

【 摘 要 】

《韓非子》是以實證精神作為思維方法，觀察社會與建構秩序，分析人類趨利避害，進而發展出開明利己的政治思想。在這樣的前提下，《韓非子》的倫理學光譜為開明利己主義，其並未解消對於君王的道德訴求。亦即，《韓非子》先從開明的利己主義作為理論基礎，再去建構其政治思想。是以，吾人對於《韓非子》的理解方式，有著更多的詮釋可能。

關鍵詞：《韓非子》、法家、實證精神、趨利避害、開明利己

2023.02.26 收稿，2023.06.27 通過刊登。
* 感謝兩位匿名審查委員所提供的寶貴意見，以增進本文論述空間與深度。另外，李彥儀與孫雲平兩位老師，於課堂與課後的指導，使得本文得以展開，特此致謝。本文如有未盡之處，皆屬筆者之責。
** 國立中央大學哲學所博士生。

一、前言

《韓非子》是法家的集大成者，在先秦思想中具有相當的影響力，它對於諸子百家採取批判態度，進而強化法家學說對於君王的影響力。在學者的既有研究中，常以專制極權作為理解《韓非子》的起點，或從君王權術論觀之，或從霸政富國強兵之角度出發。

研究《韓非子》通常會從其人性理論著手，《韓非子》分析了人類所具有的特色，以及如何與他者相處，進而組織國家、社會網絡。面對宮廷的血腥鬥爭，《韓非子》告誡君王，必須依賴賞罰來管制臣民，其中較為極端的例子如〈揚權〉所述：

> 黃帝有言曰：「上下一日百戰。」下匿其私，用試其上；上操度量，以割其下。故度量之立，主之寶也；黨與之具，臣之寶也。臣之所不弒其君者，黨與不具也。[1]

君臣之間的衝突可謂是上下一日百戰，君王所想的，就是臣下所不想的。臣下隱瞞私情，來試探君王；君王透過法度來制裁臣下。君王之寶就是法度，臣下之寶就是黨羽，兩者皆建立在權勢上面，《韓非子》更指出，臣下之所以沒有弒君，那是因為黨羽還不夠多。可見在各自為利的前提下，君與臣在政治的權鬥中，水火不容，對此，儒家認為不應該使政治落入此種局面。[2]

看待《韓非子》若從君王權術的角度出發，那麼研讀的次序就在於：君王掌握權勢，並透過法、術的工具來役使臣民，進而壯大國家，與天下爭鋒。[3]《韓非子》適應戰國時代的動盪，發展了相當極端的思想。

---

[1] 陳奇猷：《韓非子集釋》（高雄：復文圖書出版社，1991 年），頁 123-124。

[2] 蔡仁厚：「諸侯只求富國強兵……戰禍連年，民不聊生，這都是由於各自求利而造成的結果。為了扭轉梁惠王唯利主義的價值觀，所以孟子劈頭第一句，便說『王何必曰利，亦有仁義而已矣』。」蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984 年），頁 278。

[3] 勞思光：「韓非立說，主旨在於建立絕對性之統治權力；其所謂『治亂』問題，亦與民眾之福利無關，不過以統治者之穩固及遂意為而『治』已。」勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2021 年），頁 355。牟宗三：「韓非子則主張法術兼備……術則是大皇帝一個人的運用，是秘密。這是個很壞的觀念，絕對的尊君，以致大皇帝成了無限的存在。」牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：臺灣學生書局，2015 年），頁 168-169。

不過，按照筆者對於《韓非子》的理解，其政治思想基於趨利避害的人性理論。[4]並透過法政規範與黃老學派的補足。這種思考模式實際上是對於君王要求的倫理規範。[5]而筆者認為《韓非子》對於君王勸說的倫理規範可能與「開明利己主義」，[6]具有相似性。[7]此種研究方向，或可作為研究《韓非子》的詮釋角度之一。

二、社會觀察與政治建構

在理解《韓非子》開明利己的政治思想之前，有必要釐清《韓非子》的思維方法。王讚源曾指出《韓非子》的思維方法是「實證精神」。[8]《韓非子》的政治觀點，亦多從實證精神的思考脈絡著手。本文將「實證精神」大致分析為三：其一，多寡比例的概率。其二，現象背後的原因。其三，理論政策的落實檢驗。可見《韓非子》的社會觀察與政治建構，應是經過估量的具體結果，接著本文將逐步分析。

（一）多寡比例之概率

《韓非子》的「實證精神」，基本上是以比例作為參考。援引先秦時代的相關見聞，在事物發生的可能性中，訴諸大多數，不計少數，來作為施政的參考點：

---

[4] 戰國時代，法家學派依據趨利避害的人性特色，來建構各國特色的政治理論。比如，《管子‧形勢解》：「民，利之則來，害之則去。」黎翔鳳：《管子校注》（北京：中華書局，2004 年），頁 1175。《商君書‧錯法》：「好惡者，賞罰之本也。」張覺：《商君書校疏》（北京：知識產權出版社，2012 年），頁 131。此外，本文亦會引述墨家的觀點。

[5] 黃裕宜：「在專制主義的政治環境下……法令適用的強制效力應該僅止於臣、民，……君王則超出法令的規範之外，對於君王的規範只能是一種倫理規範。」黃裕宜：《《韓非子》的規範思想——以倫理、法律、邏輯為論》（臺北：花木蘭文化出版社，2009 年），頁 86。

[6] 林火旺：「利己主義之所以成為一種倫理學說，因為它所強調的『利己』並不是直接、立即的利己，而是『開明的利己』（enlightened self-interest）。一個開明的利己心所引導的行為，是一個理性行為，行為者會基於長期較大的利益而犧牲短期較小的利益，會為了實現較永久的價值而放棄短暫立即的享受。……也有人會誤以為利己主義者永遠不會從事利他行為，其實不然。一個從事利他行為的人也有可能是個利己主義者，因為根據利己主義者的計算，有時候從事一些利他的行為，對自己而言最終是有利的。」林火旺：《基本倫理學》（臺北：三民書局，2013 年），頁 39。

[7] 在君權方興的歷史條件下，《韓非子》預設對話對象乃縮限於君王，實與開明利己倫理學預設於所有人的基點不同。不過，《韓非子》提出「利民」與「功之至厚」的根本目標，要求君、臣、民皆遵守國家法度，尤要求君王帶動風氣，以使秩序安定，全體國民得利。換言之，法度的公正性基於「開明」，而推行的效力在於「利己」，以此建構出開明利己的社群風俗。

[8] 王讚源：「實證精神，是一種重經驗事實，重證據的精神。有了這種精神的人，不以玄想代觀察，不拿臆測代驗證。實證精神，是一種重要的科學方法。它是開放心靈與認知態度的先決條件。這個精神，可以使人實事求是，是非分明，應為現代人求學、做事所必備。韓非的實證精神，可以從他博徵古今史事做為論據看出來，也從他的循名實、主參驗表現出來。」王讚源：《中國法家哲學》（臺北：三民書局，1991 年），頁 166。

> 且民者固服於勢，寡能懷於義。仲尼，天下聖人也，修行明道以遊海內，海內說其仁，美其義，而為服役者七十人，蓋貴仁者寡，能義者難也。故以天下之大，而為服役者七十人，而仁義者一人。（《韓非子・五蠹》，頁 1051）
>
> 為治者用眾而舍寡……夫必恃自直之箭，百世無矢；恃自圜之木，千世無輪矣。（《韓非子・五蠹》，頁 1098）

《韓非子》強調，施政必須以多、寡作為參考依據，在數據的比照之下，得出較為可行的選擇。《韓非子》將多數的眾人與少數的賢良做比較，以孔子等賢良來對比天下大眾，指出具有「德」與「義」而可以自我約束的人微乎其微，世間如孔子者少，追隨孔子的門徒也少。因此，施政在於「為治者用眾而舍寡」。

（二）現象背後的具體原因

《韓非子》與諸子百家一樣，查找現象背後的原因。不過，由於《韓非子》強調實證精神的務實特質，故多從實質事件分析，來探討現象背後的具體原因。他認為國家社會之所以動盪，在於民生經濟的生計問題。《韓非子》對於當時民生狀況做了考察：

> 古者丈夫不耕，草木之實足食也；婦人不織，禽獸之皮足衣也。不事力而養足，人民少而財有餘，故民不爭。是以厚賞不行，重罰不用而民自治。今人有五子不為多，子又有五子，大父未死而有二十五孫，是以人民眾而貨財寡，事力勞而供養薄，故民爭，雖倍賞累罰，而不免於亂。（《韓非子・五蠹》，頁 1040-1041）

《韓非子》指出，古代與今世的差別，就在於顯著的經濟條件之差異。以前經濟的供過於求，人民無須辛勞工作，草木足食、皮衣足穿，且有餘財，因此人民無須爭奪，社會組織自行運作。然而，今世人口擁擠，一個家庭的組成，其祖、父、孫三代的家庭結構少說有四十餘口，可見，每戶家庭對於生活需求的成本提高了不少。因此，人民面臨經濟條件沒有比古代優渥，而又得在有限資源中爭奪，就更能解釋出時代動盪的原因，反省今世政治之失靈。

（三）理論政策的落實檢驗

先秦諸子對於時代困境，都有提出解決之道。而《韓非子》則認為時代已經變動，諸子的方法已無法處理時代困境。[9]故而提出了批判：

---

[9] 王曉波：「時代的輪轉只有加速了舊社會和制度的禮崩樂壞。……據班固說乃是起自於『周室既衰，暴

> 古人亟於德，中世逐於智，當今爭於力。……處多事之時，用寡事之器，非智者之備也；當大爭之世而循揖讓之軌，非聖人之治也。（《韓非子・八說》，頁 974）
>
> 世異則事異……事異則備變。上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。（《韓非子・五蠹》，頁 1041）
>
> 殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！無參驗而必之者、愚也，弗能必而據之者、誣也。（《韓非子・五蠹》，頁 1080）

《韓非子》認為時代動盪已不可逆，若要解決亂象，只能從亂象下生存，沒影響力的弱國毫無外交可言，任由大兵壓境則無太平之時。故《韓非子》強調富國強兵，當直截從氣力上面著手。而在實質成果與既定政策的堅定立場上，《韓非子》反對未能徵驗的崇古之言，並以此批判諸子空談治國。

從以上三點的思想特質，已可看出《韓非子》的社會觀察與政治建構，是十分重視實際成果，優先關心理論有沒有效，有沒有辦法在亂世下生存，進而撇除掉相反的意見。至於《韓非子》與諸子思想的相容性，或可參下列研究。[10]

三、趨利避害與天下之利

由前文的整理可以看出，《韓非子》思想著重的是政治上實質的推行成果，故對於世間罕有的少數聖賢，可以說是有意忽略的。《韓非子》以大部分的普通人作為社會觀察與政治建構的基礎，並結合戰國時代的急迫性，來考察與檢驗施政的有效性。當然，《韓非子》的實證精神對於人性理論也有一定程度的分析，進而影響其施政方針。

君污吏慢其經界，繇役橫作，政令不行，上下相詐，公田不治。』……顧炎武曾作一比較曰：『春秋時，猶尊禮重信，而七國則絕不言禮與信矣，春秋時，猶宗周王，而七國則絕不言王矣。春秋時，猶嚴祭祀，重聘享，而七國則無其事矣，春秋時，猶論宗姓氏族，而七國則無一言及之矣。』」王曉波：《先秦法家思想史論》（臺北：聯經出版社，1991 年），頁 267-269。

[10] 陳奇猷：「或謂法家嚴而少恩，不言仁義，此與法家思想不合。殊不知法家非與人為仇，其嚴而少恩者，乃欲以刑去刑，使人相安而處，各樂其業，故其出發點亦為愛人之意。」陳奇猷：《韓非子集釋》，頁 248。陳麗桂：「其實韓非之所以否定仁、義、禮等道德，主要是為了維護他的『法』，貫徹他的『法』。」陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》（臺北：聯經出版社，1991 年），頁 232-234。

（一）趨利避害的人性特質

> 人無毛羽，不衣則不犯寒。上不屬天，而下不著地，以腸胃為根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心。（《韓非子・解老》，頁 361）
>
> 人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。子、父，至親也，而或譙、或怨者，皆挾相為而不周於為己也。……皆挾自為心也。故人行事施予，以利之為心，則越人易和；以害之為心，則父子離且怨。（《韓非子・外儲說左上》，頁 639）

《韓非子》的人性理論，依舊是順著其思維方法，依照大多數的社會觀察而提出的。《韓非子》認為人性趨利避害是一種生理本能，來源在於「以腸胃為根本，不食則不能活。是以不免於欲利之心。」然而，自利的衝突是從嬰兒時期就開始的「人為嬰兒也，父母養之簡，子長而怨。子盛壯成人，其供養薄，父母怒而誚之。」利己是生存的本能，自身是利己本能的最優先關懷對象，故而才會有將父母、兄弟擺放為第二序列的衝突。面對人人都具有「自為心」而導致的衝突，那麼政治與社會之安定，其實就在於處理自利問題的調和，在雙向與多向的權衡中，以利出發，則與夷狄都能相和，而以害出發，則連父子都會結仇，故政治即在於處理利害之道。[11]

這裡，就必須探討《韓非子》對於人性論是否有下價值判斷？還是僅是對於人類行為的具體描述？若是前者，則比較容易將《韓非子》視為極端的性惡理論，多為貶義。若是後者，則會把《韓非子》視為中性的人性理論，既然是中性，其價值就具有正面也可以為負面。《韓非子》對為人性描述較為極端的例子如：

> 王良愛馬，越王勾踐愛人，為戰與馳。醫善吮人之傷，含人之血，非骨肉之親也，利所加也。故輿人成輿則欲人之富貴，匠人成棺則欲人之夭死也，非輿人仁而匠人賊也，人不貴則輿不售，人不死則棺不買，情非憎人也，利在人之死也。故后妃、夫人、太子之黨成而欲君之死也，君不死則勢不重，情非憎君也，利在君之死也，故人主不可以不加心於利己死者。（《韓非子・備內》，頁 290）

《韓非子》強調人與人相處在於自利的動機，而此關係網絡可發展為互利或是相殘。比如醫生對於病人診治，其結果為醫病關係的互利，然而，宮廷政治在權力之利的誘

[11] 王邦雄：「人人皆挾自為心，各圖己利，而相互間的利害立場，又不免互異，……法就是消解與結合此一異利的標準，術就是其推動的方法，而勢就是其支撐的力量。由此而展開韓非的政治哲學，故人性論實韓非政治哲學的首要根基。」王邦雄：《韓非子的哲學》，（臺北：東大圖書股份有限公司，1983 年），頁 148。

因下，竟連骨肉手足都會相殘，戰國動亂可見一般[12]。因此，《韓非子》的人性理論，其實比較屬於一種中性的客觀描述，以面對現實嚴峻的具體管理思維。而關於其人性理論，亦可參看相關的研究成果。[13]

當然，部分學者也會強調，《韓非子》的理論即便沒有指出人性是惡的，但是趨利避害的人類特質，實際上就是自私自利的人性論，此種人性基礎亦是惡的來源。對此，《韓非子》當然不這麼想，《韓非子》強調的是公私之利的確立。

（二）正直之道與天下之利

其實，人性好利並不妨礙人類行善避惡，就以先秦顯學的墨家思想為例，利己可作為兼愛的來源，[14]私利亦可提升為大利，[15]這是十分顯著的例子，故本節將分析《韓非子》的構想。《韓非子》認為君王需要透過賞罰之機制，[16]來處理利己衝突：

> 正直之道可以得利，則臣盡力以事主；正直之道不可以得安，則臣行私以干上。明主知之，故設利害之道以示天下而已矣。（《韓非子・姦劫弒臣》，頁 247）

面對人類趨利避害的特質，如果君王對於正直之道，能透過賞罰來維護，那麼臣民則會往正直之道發展，有效解決私利衝突，致使國富兵強。不過，《韓非子》短短的一段話，卻面臨一個重要的問題，君王的權力畢竟可以影響國家，即是所謂的正直之道，是指君王主觀喜好之道？還是國家社會規範之正道？若是前者，那麼君王則是立法以謀私，竊國以為用，可謂是不公不正。若是後者，則認為在法之規範下謀求公利，建

---

[12] 司馬遷說：「春秋之中，弒君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。」〔漢〕司馬遷：《史記》（香港：迪志文化出版 2007），卷 130，頁 12。

[13] 高柏園：「韓非乃是就人性中原有之內容加以分析，進而以之為治國之基礎。而人之趨利避害也僅只是一中性之事實，不必即為惡。」高柏園：《韓非哲學研究》（臺北：文津出版，1994 年），頁 202。傅玲玲：「韓非對於『人性』的觀察，乃是就人之生活現象觀察之，其所著重者，在於人的實然表現，對於『人性』的理解來自經驗的認知，……只在現實行為中去理解人的行為傾向，並企圖以此操縱人的行為，並非就道德價值予以論述，……若欲以『性善』或『性惡』言之，實是以儒學思維而強加論斷，徒然畫蛇添足而失其真義。」傅玲玲：〈「不以善惡論之」——韓非人性論之討論〉，《哲學論集》第 40 期（2007 年 7 月），頁 93。

[14] 嚴靈峰：「歸根結底，墨子的基本理論：從『兼相愛』的方式以達到『交相利』的目的。『兼愛』非為『相愛』；為『相利』也；愛他人，非為他人也，利己也。——這是一切。可以說墨子，是在中國歷史上赤裸裸地暴露了人類的弱點：自愛（自私）為一切禍亂的根源之第一個人。同時，並提出了醫治這種病根的方藥——『兼愛』。」嚴靈峰：《墨子簡編》（臺北：臺灣商務印書館，1995 年），頁 55。

[15] 孫廣德：「墨子之實利主義乃建立於人之好利惡害之心理基礎之上。……利多害少者為利……利於大多數者為利……以義與不義為利害之標準，則是注重利害之質的方面……義即是公利。……義利一致，不相矛盾。」孫廣德：《墨子政治思想之研究》（臺北：臺灣中華書局，2017 年），頁 30，33，35，38。

[16] 姚蒸民：「利用人類好利惡害之自為心，來實行賞罰，來達成國家之公利。」姚蒸民：《法家哲學》，（臺北：東大圖書，2006 年），頁 94。

設良好的國家場域，使全體國民受益。[17]

對此，陳啟天在 1930 年代其實已經作了釐清。[18]法家之所以為法家，即在於建構良好的國家體制，進而整合全體國民，[19]包含嘗試對於君王的約束。可見，法家思想的根本在於「利民」，國家旨在謀求「天下之利」：

> 故三王以義親，五霸以法正諸侯，皆非私天下之利也，為天下治天下。……今亂世之君、臣，區區然皆擅一國之利而當一官之重，以便其私，此國之所以危也。故公私之交，存亡之本也。[20]
>
> 明主之慮事也，為天下計者……澤布於天下，後世享其功，久遠而利愈多。[21]
>
> 竊以為立法術，設度數，所以利民萌便眾庶之道也。故不憚亂主闇上之患禍，而必思以齊民萌之資利者，仁智之行也。（《韓非子・問田》，頁 904）
>
> 聖人之治民，度於本，不從其欲，期於利民而已。故其與之刑，非所以惡民，愛之本也。（《韓非子・心度》，頁 1134）

就相關的論述可以清楚的看出，法家志士的最大功業，並非君王一己之利，而是功之至厚的天下之利，[22]富國強兵以及法政建構實乃是為了利民而生。[23]如果君王忽略了這

---

[17] 佐藤將之：「有高所關注的則是，法律本身如何藉由維持社會、政治的和諧秩序而保護國民的福利之問題。在社會、政治的和諧秩序中，幾乎所有國民（從大眾到貴族）在法律之前被平等對待。……進而指出《韓非子》更有創新、開放、平等。」佐藤將之：〈中國大陸、臺灣、日本的《韓非子》研究〉，《漢學研究集刊》第 26 期（2018 年 6 月），頁 186-187。

[18] 陳啟天：「君主專制到極端，雖不免有國家與君主兩種觀念混同的流弊，如法國路易十四世所謂『朕即國家』。然在理論上法家卻已明白將國家與君主劃分為兩種觀念。……『立天子以為天下，非立天下以為天子』，這將國家與君主區別得何等清楚。」陳啟天：《中國法家概論》（臺北：臺灣中華書局，2017 年），頁 128。該書於 1936 年，上海中華書局初版。

[19] 《韓非子》常以臣、民作為破壞「公」的肇因，而其勸諫的角度又多以君王為考量，致使讓人產生去臣民之「私」以強化「君權」的思路。其實，《韓非子》認為國家的重要性是大於君王個人的。至於戰國時「公」與「私」的概念分析，亦可參考佐藤將之：〈《荀子》與《呂氏春秋》的「公」概念〉，《政治科學論叢》第 85 期（2020 年 9 月），頁 8。

[20] 《商君書・修權》，頁 168。

[21] 《管子・形勢解》，頁 1176。

[22] 黃裕宜：「《韓非子》中提到的『計數』、『計算』，已可證明其含有功利主義強調量化、計算效益的構成條件。」黃裕宜：《《韓非子》的規範思想——以倫理、法律、邏輯為論》，頁 82。周富美：「制法需權衡其利多害寡而立，毋須全利無害。因為全利無害之事，在人類社會中是絕對沒有的。所以，立法須以天下之大利為前提，而出其小害……人民因不知道犯小害而致大利的道理，故須施以刑賞。以大多數人的利益為前提，乃是韓非子立法的原則。」周富美：《墨子、韓非子論集》（臺北：國家出版社，2008 年），頁 636。

[23] 曾暐傑：「集權專制在韓非所處的時代有其必要性，而在其思想體系中，專制也有其合理性。集權專制只是他的手段，利民才是韓非真正的目的……也就是說韓非的集權專制思想，也是具有高度理想性與救世利民之心的。」曾暐傑：〈尊君原是為民：論韓非的集權專制思想以「利民」為目的〉，《應華學報》第 15 期（2014 年 6 月），頁 43。

個根本，那麼當然是窮兵黷武、好大喜功了。

由此觀之，《韓非子》的賞罰機制，原意是為了達致天下之利的一種實行措施。但是戰國中的現實政治與《韓非子》的理論大相逕庭，所以，《韓非子》是否冠冕堂皇呢？對此，《韓非子》其實有過深沉的自白：

> 故度量雖正，未必聽也；義理雖全，未必用也。大王若以此不信，則小者以為毀訾誹謗，大者患禍災害死亡及其身。……上古有湯至聖也，伊尹至智也；夫至智說至聖，然且七十說而不受，身執鼎俎為庖宰，昵近習親，而湯乃僅知其賢而用之。（《韓非子・難言》，頁 49）
>
> 凡說之難：非吾知之，有以說之之難也；又非吾辯之，能明吾意之難也；又非吾敢橫失，而能盡之難也。凡說之難，在知所說之心，可以吾說當之。……伊尹為宰，百里奚為虜，皆所以干其上也，此二人者，皆聖人也，然猶不能無役身以進，如此其汙也。今以吾言為宰虜，而可以聽用而振世，此非能仕之所恥也。（《韓非子・說難》，頁 221-222）

《韓非子》強調，即便建構良好的政治理論，君王也未必會察納雅言的如實執行，甚至連聖人伊尹都得透過各種方式以與君王交心，進而引導君王走向正道。接著指出說服君王的困難，並非在於自身的口條、才華、智謀，而是在於難以了解君王的真實心意。《韓非子》接著說，伊尹與百里奚都想要治世，卻都得面對政治現實的不得已，都得妥協某種程度的「汙」。因此，《韓非子》認為妥協政治現實的「汙」，並不是種恥辱，只要法家的理論可以受用而振興亂世，那就是愛國志士的一展抱負了。

是以，研究《韓非子》必須把握法家思想的根本意義在於利民，而不是在於服從君王的肆意妄為，亦可從下節的開明利己之論述中看出。總之，君王對於《韓非子》之曲解，致使政治機能的失常。[24]

四、開明利己與少私寡欲

從前幾節的論述中可以看出，《韓非子》的政治思想具有十分務實的特質，多從現實中的實際狀況去估量多數之比例，進而歸納出較為有效的具體政策。不過，除了

[24] 曾暐傑：「韓非的思想與法家學說的確可能落入邪惡之地——一如異化的儒學也會成為一種邪惡；但那並非韓非與《韓非子》自身的邪惡，而是觀者自身的混亂。」曾暐傑：〈韓非與「惡」的距離——法家「政治人」系統在漢語哲學場域中的陰影與重建〉，《北市大語文學報》第 21 期（2019 年 12 月），頁 6。

從社會觀察與政治落實的角度外，其政治思想是否有從倫理脈絡的進路出發呢？如果有，那麼《韓非子》對於諸子百家的批判以及否定道德價值的論述，就可以更清楚的釐清：《韓非子》只是為了確立政策推行，而非反對倫理規範的重要意義。

（一）利己主義與開明利己

誠如本文前節所述，《韓非子》對於人性理論並沒有做價值判斷，僅是描述人類所具有的趨利避害特質，這部分在倫理學說的定義下，稱為「心理利己主義」；而若是強調人類社會之道德規範，則是「倫理利己主義」。[25]本文即是分析《韓非子》的政治思想其實是與「利己主義」結合的。

在「利己主義」的脈絡下，詹康將《韓非子》對於人類行為的趨向，大抵區分為「高貴利己」、「放肆利己」與「審慎利己」，並說明《韓非子》以「審慎利己」的秩序建構，來整治「放肆利己」所造成的戰國亂象。[26]誠如《韓非子》所強調「為治者用眾而舍寡」的實際概率，故將「高貴利己」的存在忽視，至於「放肆利己」則是國家社會的亂源所在，故需要透過法度來整治。[27]致使在賞罰的正直之道下，進而發展為「審慎利己」的秩序。

不過，在人類利己的前提下，國家賞罰的機制恐怕會淪落為君王的主觀操控，為了避免此種問題的發生，《韓非子》將政治思想與「開明利己」作了結合，進而成為《韓非子》君王論的根本核心。在倫理學上，「開明利己」實則蘊含「審慎利己」與「高貴利己」的相關特質。

《韓非子》認為「開明利己」對於平凡的老百姓是有幫助的。除了本文第三節所提到的「人行事施予，以利之為心，則越人易和。」以互利互惠式的相處對待以取得更多的產值回報外，還有強調「勤儉樸實」：

---

[25] 林火旺：「利己主義有兩種型態，一種是心理利己主義，另一種是倫理利己主義，前者是對人類本性的一種描述性主張，後者則是對人類行為的規範性主張。」林火旺：《基本倫理學》，頁 29。

[26] 詹康：「韓非所敘述的人類行為可分為三個類型：自己至上的放肆利己觀、在禮法規範下求利的審慎利己觀、和追求美善與利他的高貴利己觀。實存狀況是權力菁英崇尚放肆利己觀，而其他人（上至君主，下至平民）認同高貴利己觀，至於審慎利己觀雖非實存狀況，但卻是韓非所嚮往的新國家之基礎。」詹康：〈韓非論人新說〉，《政治與社會哲學評論》第 26 期（2008 年 9 月），頁 98。

[27] 徐漢昌：「國君是『人』，自然也有『人』的缺點。……一個修養普通的國君，大權在握，極容易被有心人包圍、欺騙或利用，這時又如何能夠期望這些人，顧大局、做大事？……法家『法治』思想的著眼點，正在為絕大多數的賢不及堯舜，而暴又不及桀紂的『中主』，規劃一個可以避免『人』憑主觀好惡，主導事務的長治久安之策。」徐漢昌：《先秦學術問學集》（高雄：復文出版社，2006 年），頁 234。

> 今夫與人相若也，無豐年旁入之利而獨以完給者，非力則儉也。與人相若也，無饑饉疾疚禍罪之殃獨以貧窮者，非侈則墮也。侈而墮者貧，而力而儉者富。（《韓非子・顯學》，頁 1089）
>
> 不以小功妨大務，不以私欲害人事，丈夫盡於耕農，婦人力於織紝，則入多。……儉於財用，節於衣食，宮室器械，周於資用，不事玩好，則入多。入多、皆人為也。（《韓非子・難二》，頁 835）

家庭養成簡樸刻苦的風俗習慣，則可以減少受到戰國困境的影響進而生存；如果平時養成奢侈與安逸的風氣，那麼受到外在條件的影響則非常大了。故《韓非子》認為「勤儉樸實」是重要的。[28]這就如同「開明利己」所強調的犧牲短期利益以換取長期利益。

《韓非子》更將「開明利己」作為實際政治的展現，強調君王必須察納雅言的聽取賢良諫議，在理論、實務與意見反饋下得到國治，那麼君王本身也會得利，退可以避開大錯而免於國滅君死，進可以一匡諸侯的成為霸主，甚至成為留名青史的成為聖王：

> 若夫后稷、皋陶、伊尹、周公旦、太公望、管仲、隰朋、百里奚、蹇叔……如此臣者，雖當昏亂之主尚可致功，況於顯明之主乎？此謂霸王之佐也。（《韓非子・說疑》，頁 918）

《韓非子》文中所論述的輔政大臣，伊尹、周公、太公望、管仲等，含括諸子百家的各國聖賢，旨在說明輔政大臣對於君王的重要，既可以協助君王致其功，也可以避免君王犯其過，而無論如何，君王與國家都會受用而得利，故君王審慎地聽取諫言是更好的選擇。由此觀之，《韓非子》以這些大臣作為宰輔，所運籌的就並非短視之利，而是有著更高的治世期待。此外，《韓非子》對於君王的言行可以說是耳提面命，是具體倫理規範之勸說。如若君王一意孤行，不願意察納雅言，則恐會面臨滅國殺身之危機：

> 十過：一曰、行小忠則大忠之賊也。二曰、顧小利則大利之殘也。三曰、行僻自用，無禮諸侯，則亡身之至也。四曰、不務聽治而好五音，則窮身之事也。五曰、貪愎喜利則滅國殺身之本也。六曰、耽於女樂，不顧國政，則亡國之禍也。七曰、離內遠遊而忽於諫士，則危身之道也。八曰、過而不聽於忠臣，而

[28] 謝雲飛：「韓非以為利之所由生，在於勤儉，而毀於侈惰。所謂勤，非徒指農夫之勤耕力作而已，即醫者吮人血，匠人之制輿成棺，婦人之拾蠶，漁人之握鱔，亦皆『勤』之表現也。然徒勤不足以成富，又當以儉輔之。」謝雲飛：《韓非子析論》（臺北：東大圖書，1996 年），頁 146。

> 獨行其意，則滅高名為人笑之始也。九曰、內不量力，外恃諸侯，則削國之患也。十曰、國小無禮，不用諫臣，則絕世之勢也。（《韓非子・十過》，頁 164）

《韓非子》點出「小大之別」，凡事以國為大，以君為小，君王不可剛愎自用，不可自不量力，不可沉迷享樂，不可驕奢失國，不可好大喜功，不可荒廢國政，不可遠於賢臣諫士。因此，《韓非子》的種種規範，都是以良善的國家發展為方向，國家規範大於君王自身的小私小利，而唯有這樣的君王，才可以使國家穩定：

> 而聖人者，審於是非之實，察於治亂之情也。故其治國也，正明法，陳嚴刑，將以救群生之亂，去天下之禍，使強不陵弱，眾不暴寡，耆老得遂，幼孤得長，邊境不侵，君臣相親，父子相保，而無死亡係虜之患，此亦功之至厚者也。（《韓非子・姦劫弒臣》，頁 248）

由此觀之，《韓非子》在本質上並不是一個徹底反對道德價值的政治理論。《韓非子》所採取的倫理判準，是在「利己主義」的基底下，建構「開明利己」的倫理脈絡，並成為其政治思想的根本核心。

在戰國歷史的教訓下，《韓非子》引經據典地要求君王趨利避害，善為國則得利，誤國則受害。《韓非子》在時代限制與力能所及之處，嘗試以某種程度賞罰了君王，指出國家富強民安，實則君受百姓愛戴之賞；倘若國家危如累卵，恐受弒君篡國之罰。此外，《韓非子》亦指出可與「開明利己」互補的修養工夫，即為道家的「少私寡欲」。

（二）少私寡欲的修養工夫

本節強調「少私寡欲」這個概念，原是道家思想的核心，然而《韓非子》這本君王論，卻汲取「少私寡欲」來貫通全書，究竟法家《韓非子》與道家或是黃老道家具有何種關係呢？其實學界已有豐富討論。[29]

[29] 梁啟超：「彼宗以為欲使道家無私無欲之理論現於實際，舍任法末由。故法家實即以道家之人生觀為其人生觀，太史公以老莊申韓合傳，殆有見乎此也。」梁啟超：《先秦政治思想史》（臺北：東大圖書，1993 年），頁 166。王曉波：「韓非『歸本』於黃老，又『黃』中有『老』，因此韓非有〈解老〉、〈喻老〉的之作也就沒有什麼可以大驚小怪。」王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北：臺大出版中心，2007 年），頁 432。陳麗桂：「在韓非心目中『法』正是『道』在政治層面的落實，是『道』的具體化。『道』是抽象的原則、要領或境界。『法』卻是具體的條文、步驟或是規定。」陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，頁 218。蔡英文：「韓非接取了老子的『道』與『德』的概念，主要是了解決這『人治』的問題……他除了把『勢位』賦予國君身上，也給予他立法，執法與行政的最高權力，最後尚且案望國君有非常人的『德』的內在修養和人格塑造。」蔡英文：《韓非的法治思想及其歷史意義》（臺北：文史哲出版社，1986 年），頁 237，241。

《韓非子》與黃老道家雖有部分差異，但其學思關係是十分緊密的。《韓非子》對於「少私寡欲」的論述如：

> 欲利之心不除，其身之憂也。故聖人衣足以犯寒，食足以充虛，則不憂矣。眾人則不然……今不知足者之憂，終身不解，故曰：「禍莫大於不知足。」故欲利甚於憂，憂則疾生，疾生而智慧衰，智慧衰則失度量，失度量則妄舉動，妄舉動則禍害至，禍害至而疾嬰內，疾嬰內則痛禍薄外，痛禍薄外則苦痛雜於腸胃之間，苦痛雜於腸胃之間則傷人也憯，憯則退而自咎，退而自咎也生於欲利，故曰：「咎莫憯於欲利。」（《韓非子・解老》，頁 361-362）

《韓非子》指出法制賞罰不脫離趨利避害的人性範疇，卻又強調僅從外部制度的角度觀之是不夠的。更深層的論述在於「欲利之心不除，其身之憂也。」正說明出聖人可以「知足而不憂」，而眾人則不然，上至王侯將相，下至販夫走卒，都是處於欲望的逐利迴圈之中，因此，《韓非子》以「少私寡欲」這條脈絡補充其政治思想。

《韓非子》點出老子的「禍莫大於不知足」，有欲求則有憂愁，而憂愁的過度，造成身心互相影響，產生了生理與心理的疾病，致使無法正確判斷、無法權衡輕重，而錯誤判斷造就妄動妄為，並引致了各種禍害，諸如觸及社會規範或者健康的傷害。因此，禍害使身心的疾病加重，終究體會到「憯」的慘痛經歷，而在痛徹心扉的代價中，便開始「自咎」的深沉反省，反省到欲利的痛苦烙印，「主動的」選擇於「少私寡欲」的知足進路，故不再受制於較低層次的欲望驅使，而是可以做出權衡利弊的審慎抉擇，並且自我克制。

因此，欲釐清《韓非子》富國強兵的政治思想時，應當同時將「開明利己」的倫理脈絡與「少私寡欲」的修養觀點一同解讀，才可能較為客觀的看出《韓非子》同時側重政治與倫理的雙重建構，亦即，從外部制度的賞罰規範與自身體會錯誤的痛苦代價，在心中交戰，進而達到自我克勝的境界：

> 子夏曰：「吾入見先王之義則榮之，出見富貴之樂又榮之，兩者戰於胸中，未知勝負，故臞。今先王之義勝，故肥。」是以志之難也，不在勝人，在自勝也。故曰：「自勝之謂強。」（《韓非子・喻老》，頁 416）

此外，《韓非子》亦總結了歷史教訓，直截的告訴君王，政治之富強僅僅是階段性的任務，關鍵在於富強之後的治國方針，否則，富強可能只是擴充君王的私欲，諸如奢侈、怠惰等的負面誘因，致使落入國破、家亡、身死的困境。《韓非子》指出，君王為政的重點在於知足適度：

> 桓公問管仲「富有涯乎」？答曰：「水之以涯，其無水者也。富之以涯，其富已足者也。人不能自止於足，而亡其富之涯乎。」（《韓非子・說林下》，頁 457）
>
> 智伯兼范、中行而攻趙不已，韓、魏反之，軍敗晉陽，身死高梁之東，遂卒被分，漆其首以為溲器，故曰：「禍莫大於不知足。」（《韓非子・喻老》，頁 387）
>
> 人有欲則計會亂，計會亂而有欲甚，有欲甚則邪心勝，邪心勝則事經絕，事經絕則禍難生。由是觀之，禍難生於邪心，邪心誘於可欲。……故曰：「禍莫大於可欲。」（《韓非子・喻老》，頁 361）
>
> 饕貪而無饜，近利而好得者，可亡也。（《韓非子・亡徵》，頁 267）

面對享受人間最大欲望的君王們，《韓非子》警惕金銀珠寶與美酒美女，好大喜功與馳騁田獵，更特別指出富強霸主智伯是如何落入「三家分晉」的典故。是以，《韓非子》政治思想，實則蘊含自我批判與反省精神，其脈絡就在於人性理論是趨利避害的，而人心欲利的過頭是放肆利己，且等待聖賢救世則是遙遙無期，故在法制規範與錯誤經驗以及歷史教訓的自咎反省中，或可以使人心自覺的審慎抉擇，並欲以此引導君王，改善國家社會。

筆者繼續舉證，《韓非子》的政治思想與倫理脈絡兩者並無衝突，《韓非子》政治思想是具有「先求有，再求好」的務實次序：

> 夫勢之足用亦明矣，而曰必待賢則亦不然矣。且夫百日不食以待粱肉，餓者不活；今待堯、舜之賢乃治當世之民，是猶待粱肉而救餓之說也。」（《韓非子・難勢》，頁 889）

「且夫百日不食以待粱肉，餓者不活。」即是說明環境急迫而不可等待賢良治世，不如用「人設之勢」來處理政治困境。故必須注意的是，《韓非子》並非是否定粱肉與堯舜的重要意義，而是觀察君王的「中主」比例與政策實效等實證思考，認為現實政治的落實上必須如此。

是以，《韓非子》的法制觀點，旨在面對戰國困境，改進過時舊說，整頓君弱臣強，滿足民生經濟等各種措施，亦即「先求有」；而在國家富強的條件穩定後，便指出開明利己的倫理脈絡，才是國家長治久安之道，亦即「再求好」。

由此觀之，《韓非子》的理想君王，並非僅止於操作統御之法與術時所需具備的能力與鍛鍊。而是具有審慎的開明思維，綜觀歷史興衰且引以為鑑；具有堅毅的自我

要求，以謀求天下之利為依歸。《韓非子》雖限於集權歷史之時空條件，但觀其建構的政治思想，實則是審時度勢，苦心孤詣的開明專制。[30]

五、結論

本文旨在論述《韓非子》透過「實證精神之思維方法」來分析亂世動盪的具體原因，以及較為適宜的相關政策，進而分析出趨利避害的「中性」人性理論，並將其人性理論成為法政體系的建構基礎。《韓非子》提出透過賞罰的疏導以解決自利而互相虧害之困境，國家透過法度規範與公利場域的完成，即可在一定程度中，使損人利己提升為互惠互利，此即「去私立公」。此外，《韓非子》在富國強兵之基礎下，對於君權腐化亦有其正視和省悟。

《韓非子》對於君王所提出的倫理規範，類似於「開明利己」的倫理脈絡：其一，《韓非子》強調國家所謀之利，必須是「天下之利」。是以，君王必須察納雅言，聽取輔政大臣的諫言，參考歷史之興衰。其二，強調以「勤儉樸實」來作為君王與國民與的社群風俗，犧牲短期利益以換取長期利益。其三，援引「少私寡欲」的觀點，來補政治之弊端。指出欲求無涯的妄作妄為，終致使禍事降臨，故應反省體會進而審慎抉擇。

由此觀之，研究《韓非子》的政治思想，應當同時與其開明利己的倫理脈絡相互參照，才能掌握《韓非子》所描繪的理想治世。而在此前提之下，或可肯認法家思想《韓非子》之系統建構，對於中華文化具有一定的貢獻。

[30] 蕭公權：「當戰國末年君權方興之際，韓子已參照歷史之經驗，改進前人之成說，於專制政體之蔽，幾乎備見無遺。其〈六微〉、〈七術〉、〈八姦〉、〈十過〉諸說亦幾成秦漢以後兩千年中昏君失政之預言。吾人如謂韓非術治為吾國古代最完備之專制理論，殆無溢美。」蕭公權：《中國政治思想史（上）》（臺北：聯經出版社，2011 年），頁 261。

徵引書目

王邦雄：《韓非子的哲學》，臺北：東大圖書，1983 年。
王讚源：《中國法家哲學》，臺北：三民書局，1991 年。
王曉波：《先秦法家思想史論》，臺北：聯經出版社，1991 年。
_____：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北：臺大出版中心，2007 年。
司馬遷：《史記》，香港：迪志文化出版，2007 年。
牟宗三：《中國哲學十九講》，臺北：臺灣學生書局，2015 年。
孫廣德：《墨子政治思想之研究》，臺北：臺灣中華書局，2017 年。
佐藤將之：〈中國大陸、臺灣、日本的《韓非子》研究〉，〈漢學研究集刊〉第 26 期，2018 年 6 月，頁 157-198。
_____：〈《荀子》與《呂氏春秋》的「公」概念〉，《政治科學論叢》第 85 期，2020 年 9 月，頁 1-44。
周富美：《墨子、韓非子論集》，臺北：國家出版社，2008 年。
林火旺：《基本倫理學》，臺北：三民書局，2013 年。
姚蒸民：《法家哲學》，臺北：東大圖書，2006 年。
高柏園：《韓非哲學研究》，臺北：文津出版社，1994。
徐漢昌：《先秦學術問學集》，高雄：復文出版社，2006 年。
陳奇猷：《韓非子集釋》，高雄：復文圖書出版社，1991 年。
陳麗桂：《戰國時期的黃老思想》，臺北：聯經出版事業公司，1991 年。
陳啟天：《中國法家概論》，臺北：臺灣中華書局，2017 年。
梁啟超，賈馥茗譯：《先秦政治思想史》，臺北：東大圖書，1993 年。
張覺：《商君書校疏》，北京：知識產權出版社，2012 年。
勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民書局，2005 年。
傅玲玲：〈「不以善惡論之」——韓非人性論之討論〉，《哲學論集》第 40 期，2007 年 7 月，頁 79-96。
黃裕宜：《《韓非子》的規範思想——以倫理、法律、邏輯為論》，臺北：花木蘭文化出版社，2009 年。
曾暐傑：〈尊君原是為民：論韓非的集權專制思想以「利民」為目的〉，《應華學報》第 15 期，2014 年 6 月，頁 39-76。
_____：〈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〉，《北市大語文學報》第 21 期，2019 年 12 月，頁 1-32。

詹康：〈韓非論人新說〉，《政治與社會哲學評論》第 26 期，2008 年 9 月，頁 97-153。
蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984 年。
蔡英文：《韓非的法治思想及其歷史意義》，臺北：文史哲出版社，1986 年。
黎翔鳳：《管子校注》，北京：中華書局，2004 年。
蕭公權：《中國政治思想史（上）》，臺北：聯經出版社，2011 年。
謝雲飛：《韓非子析論》，臺北：東大圖書，1996 年。
嚴靈峰：《墨子簡編》，臺北：臺灣商務印書館，1995 年。

On *Han Feizi*'s Political Ideology of Enlightened Self-Interest

Lee, Ting-Wei*

Abstract

Han Feizi's thinking method is imbued with a positive spirit, which involves observing society and how it is ordered, analyzing human tendencies to seek benefits and prevent damage, and, by extension, developing a political ideology of enlightened self-interest. Under this premise, *Han Feizi*'s position on the ethical spectrum, which is enlightened self-interest, does not dissolve the moral requirement for the king. In other words, The *Han Feizi* bases its theory on enlightened self-interest and then constructs its political ideology. Therefore, our understanding of the *Han Feizi* has various possible interpretations.

Keywords: ***Han Feizi*, Legalist school, Positive spirit, Seeking benefits and preventing damage, Enlightened self-interest**

* Doctoral student, Graduate Institute of Philosophy National Central University.

《北市大語文學報》第二十八期；53-80 頁
臺北市立大學中國語文學系 2023 年 6 月

北朝 B 型造像記開頭套語與魏晉南北朝佛玄思想

范 樂 陶*

【 摘 要 】

南北朝的造像記、寺塔碑、寫經題記中，有不少以「夫至道空寂，然非言／象無以表真容」一類文句開頭的典型例，本文選出四十餘篇具代表性的直接論述文本。它們以筌蹄言意之辨結合佛陀事跡，直接解釋自己造像抄經行為的合理性。這種佛玄結合的套語源於僧肇等高僧的論述，並常見於當時的序讚、論爭，甚至道教碑刻和隋唐五代的記文中，乃一種固定說辭，是文人佛教影響民間的表現。魏晉南北朝時，大乘佛教的二諦說及方便義，與玄學的言意之辨結合，使玄學跳出崇本息末、得意忘象的傳統框架，進入即體即用的新階段，為作佛形象提供了支持。漢地的神物感應、佛教的機緣概念也與此相通，在造像文本中常與釋迦應現的典故一同出現。在關於造像的論爭中，雙方常分別運用崇本、存末的思想，佛教的像教及三時等概念與玄學本末也可互訓。但兼本迹的佛教還有色身即法身的思想，從而使漢地衍生出「丈六即真」的造像思想。北朝造像記開頭套語有著明確的思想史脈絡，是研究中古佛玄互動、民間佛教傳播的重要文本。

關鍵詞：魏晉南北朝、B 型造像記、玄學、言意之辨、二諦

2023.02.26 收稿，2023.06.27 通過刊登。
* 國立清華大學中國文學系博士生候選人。

一、前言：北朝 B 型造像記開頭套語

在對中古佛教造像記體例的研究中，佐藤智水的〈北朝造像銘考〉[1]總結出兩大類別，並被之後的研究者採用。首先是「A 型例」，只具備時間、像主身份、發願動機、奉為、尊像、願目等基本資訊，篇幅一般較短，對應的造像體積規模也常常較小，在北朝「約佔九成」。A 型造像記的研究，可參見姜虎愚〈中古早期造像記的文本結構及其來源〉，認為 A 型造像記的「記述部分」與「祈願部分」都承接自印度題記，而 B 型銘文的出現則「彰示了漢地佛教自身的個性與創造力」。[2]「B 型例」具備一定的文章內容，正文開頭多有固定形式套語，常以駢體行文，有的結尾還有四言頌贊。[3]如北魏〈比丘尼法陰造像記〉：

> 夫聖覺潛暈，紀於形相。幽宗彌邈，攀尋莫曉。自非影像，遺訓安可崇哉？是以比丘尼法陰，感慶往因，得育天機。故獻單誠，為女安樂郡君於氏嫁耶奢難陁，造釋迦像一區。願女體任多康，眾愆永息，天算遐紀，亡零加助。正光四年正月廿六日。[4]

---

[1] 佐藤智水著，張韶岩、馬雷譯：〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史（六朝隋唐卷）》（上海：上海古籍出版社，1995 年），頁 59-61。

[2] 姜虎愚：〈中古早期造像記的文本結構及其來源〉，《文史》第 127 輯（2019 年第 2 輯），頁 120。

[3] 比較完整的 B 型造像記文本如北齊〈劉碑造像銘〉：「夫妙靜虛凝，聖蹤難尋。淡泊無相，（非）有心能知。雖形言幽絕，誕跡三千，慈悲內發，欲濟危拔苦，演十二而曉群情，喻三車以運諸子，權應歸空，潛神真境。然篤信弟子劉碑，河澗人也。寶胄唐資，瓊基漢緒，襲踵前王，衣冠萬代，因官隨爵，芳柯嵩左。此人善識四非，深解五業，纂募鄉苞，酉領懷珠，獨照皆是。軒姬抶蔬，英裔之孤挺；晉魏九域，磐根之樑棟。叡晞皇朝，飛聲齊室。故能同率緇素異心，共遵等意，採石金山，遠求名匠，奇思罕聞，巧殊世外，四挾靈鷲之顯，西據王舍之陽，汎流濟濟，建像一區。構基三泉，首騰霄月，真容凝然，化流無礙，光曜十方，空空遍滿。視之者目中花生，觀之者我心寂滅。仰為皇祚永隆，宰轉顯上，以此果緣，福鍾師僧七世。願使神登紫宮，形昇妙境，見在甯康，子孫興茂，辨智超才，表心六藝，宦極台相，位累九坐，生隋歡諧，來棲道跡，往往逢賢，處處遇聖，蠢動普沾，同照十日，身當正覺，遊濟彼岸。刊鏤金芳，願言不朽。其辭曰：如來聖跡，邈矣難尋。究竟歸空，妙理實深。出沒自在，顯滅雙林。欲隨而去，攝以愚心。龕龕有佛，相望若語，菩薩立侍，唅聲未吐。師子護坐，豎日相睹，諸天作樂，□□對儛。金剛力仕，在戶之傍，耶捲□目，偃蹇相當。波旬請死，欲退無方，道俗肩隨，慶會天堂。肅肅法師，寂寂道場，崇之若近，尋之芒芒。垂誘下士，上接攜將，六□解羅，三有暈光。俄俄禪定，神歸空外，真化無礙，心寧三昧。脫骨王子，廣度一切，夙樹珪璋，垂羅天闕。冠冕世襲，金柯秀發，辨隆待仕，殊今古越。儁邁機驚，皎然若月，信士英英，契悟福期。鐫鏤金石，相好巍巍，嵯峨妙絕，是難是希。終天畢地，永為萇基。」〔清〕王昶：《金石萃編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯（據清嘉慶 10 年〔1805〕經訓堂刻本影印），第 1 冊，卷 33，頁 23-24。

[4] 「法陰」，《八瓊室金石補正》作「法陵」，《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》依拓本（ ）作「佉險」。〔北魏〕〈比丘尼法陵造釋迦像記〉，收入〔清〕陸增祥：《八瓊室金石補正》，收入《石刻史料新編》第 1 輯（臺北：新文豐出版公司，1982 年，據民國 14 年〔1925〕希古樓刻本影印），第 6 冊，卷 13，頁 18；〔北魏〕〈比丘尼法險造像記〉，收入北京圖書館金石組：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》（鄭州：中州古籍出版社，1989 年），第 4 冊，頁 131。

「是以比丘尼法陰」前的部分，即開頭套語。常見以類似「至理玄寂」、「大道虛微」等語句，點明佛法難以感知、超出言像，先抑後揚，再以相當套路化的駢文論述造像建塔的必要性，用華麗的語句描繪圖像或淨土之莊嚴美好，或引優填王、目連造像及阿育王建塔的先例。筆者暫稱為 B 型典型例開頭套語，佔 B 型的絕大多數。[5]

B 型典型例中又可按論述方式分為兩類。佔多數的筆者稱為「間接論述類」，它們並未直接論述如何通過言象認識至理，只是先強調佛理之幽微難尋，隨後或讚揚佛陀之「慈悲內發」、「託形感化」，或敘述出資造像的善行，以為解答，但實際上也是肯定言像。[6]

另一類是「直接論述類」，包括上引〈比丘尼法陰造像記〉，它們直接用「非像無以筌其形」、「非言莫能宣其旨」一類佛玄摻雜的語句直指造經像的理論依據，認為至道能通過形象、言說或感化的方便之義令人知曉，頗類「寄言出意」的玄學表述。這類造像記更具思想史意義，也可窺見造像文化所蘊含的思想，亦能助益中古民間與文人佛教關係的研究。故筆者選出較明確的 47 篇直接論述類北朝造像記及寫經題記，[7]列於下表：[8]

---

[5] 其它的非典型 B 型造像記則內容駁雜，較多的有因果業報、釋迦慈悲、佛國光輝等內容。

[6] 如東魏〈興和四年李氏合邑造像碑〉：「夫旨理虛沖，妙絕於言像之外；凝湛澹泊，超出於無形之境。所以現應金容，諗言布教者，實由見聞之徒，三千同感。是以大聖降鑒，慈情曲接，影赴塵羈。悲拔昏識，故能託跡淨土，搶現元吉。」，收入王蒲園：《滑縣金石錄》，收入《石刻史料新編》第 3 輯（台北：新文豐出版公司，1986 年，據民國 21 年〔1932〕鉛印本影印），第 29 冊，卷 1，頁 6-7（按：《滑縣金石錄》即《重修滑縣志》中的金石部分）。以及前引北齊〈劉碑造像銘〉等。相對於「相」，造像記中對言教侷限性的闡述更多，因為在佛教概念中「相」一般是高於「言」的：相通於佛之化身，俗諦即有即無，真如實相亦可稱之為法相；而言常常只是不真的概念，比相更為權應。

[7] 造像記、寫經題記及部分寺塔碑文都是廣義的發願文，區別僅發願媒介不同。因造像建塔成本較高，其文章也常比一般願文篇幅更長且精緻，B 型例也較多。故本文論及「造像記」時亦涵蓋這些願文。另隋代的造像記基本上也是承繼北朝風格，故本文將隋代文本一併列入討論。

[8] 按佐藤智水統計的紀年不紀年北朝造像記共二千五百餘篇、B型例約佔一成，及侯旭東統計的紀年造像記一千六百篇、開頭有佛法意義內容的約1/7算，目前可見的B型造像記大概有二百餘篇。故筆者選出的42篇直接論述文本不算少數，具有一定的代表性（筆者另錄敦煌願文3篇及隋代造像記2篇，並不在此二人統計範圍內）。時間分佈上，這類表述方式大概規模化於北魏中期孝文、孝明帝開鑿龍門石窟時期，隨著石窟的繼續開鑿還延續到唐代。地區上，前期自然也以洛陽龍門為多，後期則各處均有分佈，但還是以中原居多。像主身份上，有官僚、庶民、僧侶，既有個人也有邑義，而以邑義居多（佔25篇）、單個庶民較少，這與B型造像記的特點相符（因現存數量最多、接近一半的單個庶民造像記，一般置於家中，不需過多行文說明，且多為體積小的金銅像，記文多為簡短的A型。而邑義造像則由數十甚至上百人集資，像體較大，有的還有大面碑陰空間，常置於寺院或空地形成公共場所，需要一定的文章內容以施教化，故B型居多）。總體來說這些直接論述造像記的分佈與B型造像記大致同步，似乎作為造像記的範式傳播。從尊像上看則略有特殊。筆者表格共明確出現二次及以上的尊像，有釋迦14尊、彌勒4尊、彌陀（無量壽）3尊。按佐藤智水統計，北朝紀年造像記中釋迦共178尊，其次是觀音171尊、彌勒150尊、彌陀33尊。直接論述類中造釋迦的相對較多，很可能因為佛祖有「託形王宮」、「影跡雙樹」的事跡，容易被發揮成對形象的肯定，且最早被塑像崇拜的就是釋迦牟尼本人，所錄釋迦造像記中也多對此有所闡述。而北朝觀音造像多為金銅或小型石像，銘文較短因此B型較少，也不見於本文所選之直接論述文本。

表 1　B 型典型例直接論述類北朝造像記（附隋代兩篇）

編號	篇名	文本摘錄	年代	釋文出處	拓影或原件出處	地點	尊像（造像記中說明的尊像）	像主身份
1	暉福寺碑	夫玄宗□□，非名相之所詮；至韻沖莫，非稱謂之所攝。妙絕稱謂，微言以之載揚；體非名相，圖像以之而應。故羣有殊致，道以經焉；萬流競津，法以紀焉。……	北魏太和12年(488)7月1日	咸豐《澄城縣志》[9]卷20，頁1	《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》[10]冊3，頁17	陝西澄城北時村		
2	尹受國造石佛立像記	夫至道虛寂，理不自興。然眾像不建，則真容無以明；群言不敘，則宗極無以朗。由是釋迦能人，見生王宮，應權方便，廣設津渡。……	北魏太和18年(494)4月	《中國歷代紀年佛像圖典》[11]，頁454	《圖典》，頁87-88	不詳	「釋迦文石像一軀」	庶民個人
3	始平公造像記（比丘慧成造像記）	夫靈蹤非啟，則攀宗靡尋；容像不陳，則崇之必□。是以真顏□於上齡，遺形敷于下葉，暨于大代，茲功厥作。……	北魏太和22年(498)8月14日	《金石萃編》卷27，頁18	《北圖》冊3，頁33	河南洛陽龍門古陽洞	「（始平公）石像一區」	上層僧侶個人
4	營州刺史元景石窟記	夫靈覺沖虛，非像無以筌其形；妙門潛寂，非唱□……（下闕）	北魏太和23年(499)4月8日	《滿洲金石志》志一，頁18	《北圖》冊3，頁39	營州（今遼寧朝陽）	「石窟一區」	官僚個人
5	韓貞造像記	夫至道無名，故顯名以丙真；玄寂難辯，假文象以明標。是以如來□相以濟萬類，大推隨方而拔群溺。□□更陶冥造，品物咸享者也。斯寔□□之□□九聖之師□，自非刊石荊山，□□真容，將來□蠢，奚□瞻恤？……	北魏景明3年（502）5月9日	《滿洲金石志》志一，頁19	《北圖》冊3，頁52	沃黎戍（今遼寧錦州）	不詳	官僚庶民合邑
6	齊郡王祐造像記	夫玄宗沖邈，跡遠於鹿閑；靈範崇虛，理絕於埃境。若不圖色相以表光儀，尋聲教以陳妙軌，將何以依希至象、髣髴神功者哉？……	北魏熙平2年（517）7月20日	《金石萃編》卷28，頁11-12	《北圖》冊4，頁44	河南洛陽龍門古陽洞	不詳	貴族個人
7	趙阿歡等造像記	夫沖宗凝湛，非妙像無以啟其原。至道玄微，非詮莫能尋其本。……	北魏神龜3年（520）6月9日	《金石萃編》卷28，頁25-6	中研院史語所數位典藏資料庫	河南洛陽龍門古陽洞	「彌勒像一區」	僧侶庶民合邑
8	比邱慧榮題記	夫真□妙絕，□像以宣；至理□寂，憑教而□。□影現丈六，隨物□聞，唱說三乘，□於視聽。皆化兼□□，□沾十載。……	北魏正光2年（521）12月7日	《八瓊室金石補正》卷13，頁16	《北圖》冊4，頁99	河南洛陽龍門古陽洞	不詳	女性僧侶個人
9	華嚴經法定題記願文	夫妙旨無言，故假教以通理；圓禮非形，必藉以表真。……	北魏正光3年（522）4月8日	《敦煌願文集》，頁811	倫敦大英圖書館，斯坦因2724	甘肅敦煌藏經洞		僧侶個人

[9] 此《澄城縣志》之金石部分，收錄於《石刻史料新編》中題名為《澄城金石志》。
[10] 以下簡稱《北圖》。
[11] 以下簡稱《圖典》。

編號	篇名	文本摘錄	年代	釋文出處	拓影或原件出處	地點	尊像（造像記中說明的尊像）	像主身份
10	比丘尼法羚造釋迦像記	夫聖覺潛暈，紀於形相。幽宗彌邈，攀尋莫曉。自非影像遺訓，安可崇哉？……	北魏正光 4 年（523）1 月 26 日	《八瓊室金石補正》卷 13，頁 18	《北圖》冊 4，頁 131	河南洛陽龍門古陽洞	「釋迦像一區」	女性僧侶個人
11	董成國等造像記（崔永高等三十六人造像記）	夫至性沖凝，由言會旨，□□□□況湏像表容。……	北魏正光 4 年（523）6 月 26 日	《山右石刻叢編》卷 1，頁 1	《北圖》冊 4，頁 145	山西絳州	「石象一區」	庶民合邑
12	蔣伯仙造像記	夫真覺無言，非演說無以詮其旨；應雖隨感，非真容無以標其見。故捨苦罔若歸心於真應，修善莫若精崇於經像。……	北魏孝昌 3 年（527）9 月 10 日	《北朝佛教石刻拓片百品》[12]，頁 65		河南延津東北四十里蔣村區清寺	「彌勒石像一區」	庶民個人
13	王進達等造像記	夫道境虛□，□□□□會宗；至體無形，以假像以顯跡。虛寂玄□之要，□□悟□之元。是以釋迦寄白淨以啟權，曜玄天於九域。□盡□周，潛影雙□。妙像永洟，聲容兩絕。……	北魏建義元年（528）	《全北魏東魏西魏文補遺》[13]，頁 524	〈河南新安西沃石窟勘測報告〉，《文物》1997 年第 10 期，頁 70 圖 14	河南洛陽	開窟造像題記	庶民合邑
14	寶梁經會愷題記願文	夫至智淵深，非宣教無以可會。其教法要，須言辯深崇而得。……	北魏永熙 2 年（533）4 月 8 日	《敦煌願文集》，頁 820	日本大谷大學圖書館	甘肅敦煌藏經洞		僧侶個人
15	法義兄弟二百人造像記	□夫大覺遷方，託靈像以□神；法□謝世，守三乘以存教。自非遠鑒幽源，寧能辨其由？……	北魏永熙 3 年（534）3 月 5 日	《匋齋藏石記》卷 7，頁 21	《百品》，頁 83	不詳	「尊像一軀，二侍菩薩」	庶民合邑
16	中岳嵩陽寺碑序	夫至理空淨，非大智無以寄其言；法身凝寂，非妙信無以感其像。故託金軀於至敬之國，布慈雲於多士之世，顯皮紙骨筆之重，半偈乍身之貴。是以須達崇善，填金弗慳，優主仰戀，鐫檀寫真，斯皆聖人留軌，為物樹業故然。乃遺形八方，還昇慧頂。……	東魏天平 2 年（535）4 月 8 日	《金石萃編》卷 30，頁 1	《北圖》冊 6，頁 28	河南嵩山		
17	比丘洪寶造像銘（張法壽息榮遷等造像記）	夫靈真玄廓，妙絕難測，非言莫能宣其旨，非像無以表其狀。言宣二六之教，像跡四八之瓣。豈不淵玄沖漠，魏魏惟極者哉？……	東魏天平 2 年（535）4 月 11 日	《金石萃編》卷 30，頁 8-9	《北圖》冊 6，頁 29	河南登封	「釋迦文佛，觀音文殊」	庶民個人
18	七寶山靈光寺造像記	夫至理幽玄，非善教無以宣其□；曉昧理殊，非形像無以暢其化。是以冥感甫現，真應並陳。仰尋如來，變應發自玄壇；往儀曜世，十號具足視曉。……	東魏天平 3 年（536）9 月 27 日	《定襄金石考》卷 1，頁 7-8		山西定襄七巖山千佛殿中	「造七佛」	官僚僧俗合邑

[12] 以下簡稱《百品》。
[13] 以下簡稱《補遺》。

編號	篇名	文本摘錄	年代	釋文出處	拓影或原件出處	地點	尊像（造像記中說明的尊像）	像主身份
19	永寧寺造像碑	□□□□□，非凡匠所圖；□趣道深，豈下□□。□以如來假形於生死，託經象以□□。……	東魏天平 4 年（537）1 月 30 日	〈山東廣饒佛教石造像〉，《文物》1996 年第 12 期，頁 82-83		山東廣饒	「釋迦牟尼石像一區」	僧侶庶民合邑
20	上官香等造像記	夫聖覺澄暈，非靈像無以顯其真；幽蹤沖虛，非積善無以啟其蹤。是以空因聲而發響，影由形以表狀，而眾生蒙慈悲以濟苦。如來隱變雙林，以有一千六百兩十五年，眇然難睹，哀此蒼生。世景導師，流象範世。匠或蒙愚，令群迷啟悟，三途發善。……	東魏興和 4 年（542）11 月 25 日	《魯迅輯校石刻手稿》[14]第 2 函冊 2，頁 325		河南河內縣（官職有河內）	「石像一區」	官僚僧俗合邑
21	駱子寬造石佛立像記	夫聖覺凝淵，非形象無以視其真。……	東魏武定元年（543）5 月 15 日	《圖典》，頁 492	《圖典》，頁 232-235	不詳	「釋迦石像一區」	僧侶庶民合邑
22	道俗九十人等造像銘	夫妙色湛然，假朱紫以顯其真；法性無為，託形言而標至德。自非洞解虛宇，焉能□斯玄猷者哉？……	東魏武定元年（543）10 月 27 日	《金石續編》卷 2，頁 13	《北圖》冊 6，頁 95	河南河內縣北孔村	「菩提造像一區」	官僚僧俗合邑
23	劉明造像記	夫真宗幽微，凡識莫測；法身凝寂，非形不化。……	東魏武定 2 年（544）	《補遺》，頁 604	《北圖》冊 6，頁 120	不詳	「釋迦像壹軀」	庶民個人
24	比邱法勝題記	夫幽濛沉翳，非真容何以導其明？……	東魏，不詳	《八瓊室金石補正》卷 17，頁 7	中研院史語所數位典藏資料庫	河南洛陽龍門	「彌勒像一區」	僧侶個人
25	李願標造像記	□□宗沖寂，妙絕眾相。雖遷暉匿影，形在於世。……	西魏大統 2 年（536）10 月	《八瓊室金石補正》卷 16，頁 22		不詳	「石像一區」	庶民單個家族
26	僧演造像記	夫大覺神遷，非經像無以表其真；益世聞時，馮形質如取利然。……	西魏大統 4 年（538）7 月 15 日	《金石萃編》卷 32，頁 12-13	中研院史語所數位典藏資料庫	陝西西安	「石像壹區、金像三區、浮圖三級、大般涅槃經經兩部，雜經三百□」	僧侶庶民合邑
27	曹續生造像記	夫至道空玄，非言無以申其宗；真容絕相，非刑像何以表其真。……	西魏大統 5 年（539）2 月 25 日	《金石萃編》卷 32，頁 14	中研院史語所數位典藏資料庫	山東營邱郡富平縣	「造像四區」	官僚庶民合邑
28	介媚光造像記	夫玄宗沖邃，寂漠□□形。自非言像，無以□□表真。釋氏化盡，邁餘千載。自沙王郢剎，以謨玄範，……	西魏大統 14 年（548）4 月 3 日	《補遺》，頁 669	《北圖》冊 6，頁 19	不詳	「石釋迦像一軀」	官僚個人
29	張智□造像殘磚	夫大像沖隱，非□飾無以表其靈；空音妙絕，非演唱無以導其幽。……	西魏，不詳	《匋齋藏石記》卷 10，頁 9		不詳	「磚□□□像一軀」	庶民個人
30	暢洛生等造像記	夫至道沖靜，必資物以顯真；沈隱留像，因阿難以存形；須達捨金，感群迷以就正。……	北齊天保 5 年（554）4 月 2 日	《魯迅》第 2 函冊 3，頁 613	《北圖》冊 7，頁 35	河南	「二寶塔，石像三軀」	僧侶庶民合邑

[14] 以下簡稱《魯迅》。

編號	篇名	文本摘錄	年代	釋文出處	拓影或原件出處	地點	尊像（造像記中說明的尊像）	像主身份
31	董黃頭七十人等造像記	法性無言，寄言以詮理；真容妙極，假像以表應。佛有如是，十力雄猛。大悲為勿，化緣既周，雙林取寂。佛雖去世，遺留經像訓世。……	北齊天保 9 年（558）7 月 29 日	《百品》，頁 167		山西高平	「釋迦碑像一區，彌勒慈氏及無量壽佛、藥師、定光、思惟、多寶、阿難、迦并諸菩薩」	庶民合邑
32	道政四十人等造像記	若夫至理玄寂，非言無以詮其景行；道宗沖邃，匪功何以表其盛德？……	北齊河清 3 年（564）4 月 12 日	《百品》，頁 212	《北圖》冊 7，頁 138	河南新鄭觀音寺	「石像一軀」	官僚僧俗合邑
33	郭顯邕造像記	夫真宗沖玄，法理難尋。空湛幽虛，遠而莫□。自非神智通感，安能曉監往□，慧化津流？非文無以傳於萬古。昂藏之徒，必藉聲教以啟悟；上第名儒，亦因言說以詮厥義。慕有王子，名曰悉達，……	北齊天統元年（565）9 月 6 日	《百品》，頁 216	《北圖》冊 7，頁 163	河北邢臺	「造一切經」	官僚僧俗合邑
34	棲閑寺邑義六十人造像記	夫理寂虛凝，非浮情所側。假形名相，會趣消氓。……	北齊天統 5 年（569）9 月 14 日	《百品》，頁 232		山東臨沂孔廟	「石碑像一軀」	庶民合邑
35	暈禪師等五十人造像記	蓋寂理無體，藉應以辨真；心中無應，故託物以成□。昔育王踵聖，立萬塔以表奇；龍宮暫辭，刻香木以存形。……	北齊武平 3 年（572）	《魯迅》第 2 函冊 4，頁 847	《北圖》冊 8，頁 43-45	不詳	「阿彌陀玉像一軀」	僧侶集體
36	道興造像記	夫金軀西奄，儀像東流。寶相既沉，□□□化。自非頃珍建像，焉可熾彼遺光？若不勤裁藥樹，無以療茲聾瞽。……	北齊武平 6 年（575）6 月 1 日	《金石萃編》卷 35，頁 12	《北圖》冊 8，頁 70	河南洛陽伊闕山（龍門藥方洞）	「釋迦石像一軀并二菩薩□僧侍立」	作為邑師的僧侶個人
37	馬天祥等造像記	夫幽宗玄寂，真靈潛□。然隱顯沖機，而名隨化浪，洪闡彌廓，遐□□□。自非鏤像污形，其熟能覩之者哉！……	北齊武平 9 年（578）2 月 28 日	《金石萃編》卷 35，頁 23	日本京都大學藏拓本翻刻本	不詳	「石像」（道教）	庶民合邑
38	王妙暉等造像記（邑子五十人等造像記）	蓋大範攸寂，非一念無以顯其原；妙理澄湛，非表像何以暢其旨。是故影跡雙林，示蒼生離合，□蟻聚沙，知善可崇。……	北周武成 2 年（560）2 月 8 日	《金石萃編》卷 36，頁 1	中研院史語所數位典藏資料庫	陝西西安	「釋迦石像一區」	女性庶民合邑
39	鉗耳世標造像記	夫真軌潛形，非眄像焉能顯實；實相沖邃，非遺睨奚以表真？……	北周保定 2 年（562）2 月 8 日	〈耀縣新發現的一批造像碑〉，《考古與文物》1994 年第 2 期，頁 50-51、53 圖 9		陝西耀縣	「樹像一軀」（只有碑座）	庶民合邑
40	李曇信兄弟等造像記	夫真容隱暉，正化停響。太空遼廓，非像無以表其質。……	北周保定 2 年（562）12 月 15 日	《全北齊北周文補遺》，頁 66	《北圖》冊 8，頁 108	甘肅內蒙一代（官職有秦州、石中郡）	「釋迦、太上老君諸其菩薩像一區」	官僚家族

編號	篇名	文本摘錄	年代	釋文出處	拓影或原件出處	地點	尊像（造像記中說明的尊像）	像主身份
41	張操造像記	夫至性體寂，故託像以應娑婆；真容靜廓，現質以歸敬。是以波斯鑄金，憂田剋木，並戀仰聖顏，為含生歸君。至於隱顯神變，化必異端；理絕言教，非下地所惻。於是尊之以資身，憑之以抑苦。……	北周保定 2 年（562）	《魯迅》第 2 函第 5 冊，頁 939		陝西	「無量壽像一軀」	僧侶庶民合邑
42	聖母寺四面像碑	夫靈津澄淨，非□□無以顯其功；□□□□，非積行何能□其志。眾生在火宅之□，非經不宣，唯像可□。是以如來託形□□，流範鹿野，滅影□□，經像訓世，大像□□。……	北周保定 4 年（564）9 月 8 日	《金石萃編》卷 36，頁 19	《北圖》冊 8，頁 114	陝西（官職有蒲城、洛川）	「四面像一區」	胡人官僚庶民合邑
43	僧妙等十七人造像記（甘州刺史宋金保十七人等造像記）	夫旨理幽微，非言不宣；法身常住，非像不表。……	北周天和元年（566）11 月 20 日	《關中石刻文字新編》卷 1，頁 14	《北圖》冊 8，頁 128	甘肅張掖（官職有甘州）	「釋迦石像一軀」	官僚僧俗合邑
44	邵道生造象記	夫法身無像，假萬像以開導；聖知無心，託心以意物。……	北周建德元年（572）6 月 20 日	《八瓊室金石補正》卷 23，頁 21	《北圖》冊 8，頁 153	陝西涇陽	「造像一區」	官僚個人
45	尼道明勝寫《十方千五百佛名經》題記	夫真軌凝湛，絕於言像之表；理絕名相，非□言㠯所關。是以大聖垂訓群惑，生於王宮，現丈六之身。但眾生道根華菲薄，娑羅隱滅，留經像訓誨。……	北朝，不詳	《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，頁 285	日本大谷大學圖書館	甘肅敦煌藏經洞		女性僧侶個人
46	嚴始榮造像記	夫玄宗澄靜，藉像形以樹道；蒼生沉淪，假經教以遞音。是以大聖能仁，歸□藏謁，……	隋開皇 7 年（587）2 月 8 日	《關中石刻文字新編》卷 1，頁 22	《北圖》冊 9，頁 36	陝西西安	「釋迦石像一軀」	庶民個人
47	張村造像記	夫靈靈顏寂寂□□□自無窮，像教往世，靡形不表其德。個不洞值之如，焉能致興斯福？……	隋開皇 13 年（593）10 月	《山右石刻叢編》卷 3，頁 9-10		山西壺關縣	「釋迦像一軀」	庶民合邑

佐藤智水認為上述套語乃是用「傳統的漢語表達方式闡明佛教佛法的精髓和奧妙」，但未作進一步闡釋。[15]塚本善隆僅言佛教造像記中「玄宗沖邈」、「依希至象」一類內容乃「道家神仙像的文句」，是知識階級「將印度佛教逐漸中國化」的方式。[16]

[15] 佐藤智水著，張韶岩、馬雷譯：〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史（六朝隋唐卷）》，頁 86。

[16] 〔日〕塚本善隆著，林保堯，顏娟英譯：《龍門石窟——北魏佛教研究》（新竹市：覺風佛教藝術基金會，2005 年），頁 71。雖然從用語看很像受道家影響，但其實是佛教徒從流行的佛玄論說中取得，而後再影響道教。且造像本身也是佛教影響道教。參考陳國符：《道藏源流考》（北京：中華書局，1963

直到侯旭東所著《五六世紀北方民眾佛教信仰》，才針對 B 型造像記開頭「佛法意義」部分作了歸納。侯書從佛教本身的義理出發，認為這種思想既不是印度佛教宗旨，也非中國高僧真正提倡，[17]而是中下層僧侶為向民眾宣教甚至斂財，結合佛經鐫像造塔典故及本土「像可表真」觀念所製造的「成佛像身觀」。[18]

不過筆者發現，這些文本中還有非常濃厚的玄學氣息，是魏晉玄學、般若中觀等多種思想結合佛教自身造像文化的結果，是東晉以來佛玄互釋在民間的表現。我們熟知魏晉南北朝般若學與玄學的結合，其中玄學對言、象的肯定，與般若學對真俗二諦的分辨，都成為佛教世俗化的理論基礎。在此基礎上，佛教的機緣感應、正像二時、色身法身等說，也與玄學本末有相通的地方，並進入關於造像的文本及討論中。當佛教世俗化出現問題時，人們爭論的焦點也常回到本土思想上，即到底該「崇本息末」還是「即體即用」的玄學問題。在當時以造像或言教為主題的佛教文本中，可見很多民間與文人佛教（經序銘讚、書信辯論等）相通之例。本文將從以上諸面向，逐步闡釋中古文人佛玄思想是如何影響並進入造像文本的。當然這也是中古佛教的社會特點所致，其時的講學與遊方風氣，使產生於上層僧侶的思想能迅速轉播至底層僧侶民眾，北朝文人佛教與民間佛教有較強的同步。[19]

年），頁 268-269。

[17] 侯書認為道安、支遁、廬山及淨影慧遠等之造像，僅是權宜與方便，並未創立見佛啟悟之說。但筆者認為無論程度如何，這些高僧的造像言行還是對北朝造像有很大影響。只見權應不參佛理也是後世對北朝民間佛教的一大指摘。

[18] 即：「因見其像形潛發善根，聞其像名絕捨惡根，去拔五燒、六根等一切痛惱，企登菩提之道，證得涅盤之覺的一心性修行。換言之，此際之形像，已非是止限於前述的圖寫聖容之姿而已，而是逐漸衍生出具有說法教化，示真實相，得菩提道，達涅槃覺的這一經教意義理念下的成佛像身觀了。」林保堯：〈東魏武定元年銘石造釋迦五尊立像略考——造像記文的用語、紀年、意旨試析〉：《東方宗教研究》新 3 期（1993 年 10 月），頁 15。不過多數民眾的理解還不及此，他們簡單迷信釋迦救世，認為佛像即佛力的體現。以上參見侯旭東：《五六世紀北方民眾佛教信仰》，增訂本（北京：社會科學文獻出版社，2015 年），中篇第 4 節〈民眾對佛法、佛、像與覺悟之途的理解——B 型造像記佛法意義部分剖析〉，頁 258-283。

[19] 水平空間上，中古僧人的遊方風氣，使不同地域間的學說得以互通。垂直階層上，例行講席令高僧大德的思想得以傳播；而基層寺院與邑義組織作為民間文化中心，飽受戰亂之苦且文化不高的北朝民眾也易於接受佛教思想。關於中古佛教與社會的研究甚多，可參見劉淑芬：〈五至六世紀華北鄉村的佛教信仰〉，收入《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 63 本第 3 分（1993 年 7 月），頁 497-544；謝重光：《中古佛教僧官制度和社會生活》（北京：商務印書館，2009 年 6 月），上篇〈僧官制度〉；侯旭東：《五六世紀北方民眾佛教信仰》，增訂本，上篇第 1 節〈僧人遊方及其作用〉等，頁 32-41。

二、從得意忘象到會通二諦

研究 B 型造像記開頭套語要溯回玄學的脈絡中。魏晉玄學從對言、象、意關係之探討中，產生對本末有無、形神名實的名學辨析。魏王弼（226～249）將《易傳》之「象」與《莊子》的筌蹄之辯結合，[20]提出：「言者所以明象，得象而忘言；象者所以存意，得意而忘象。」[21]王弼雖然肯定了象、言的作用，但又指出認識的最終目的是得意而忘其言象，被認為是貴無派的代表。崇有派的郭象（252～312）則在此基礎上提出「寄言以出意」，[22]雖然客觀上重視了「末」的作用，但也多次強調：「宜要其會歸而遺其所寄。」[23]玄學根本上還是貴無的。

到了佛教開始流行的東晉，由於士大夫對宗教式佛教接受有限，契近玄學崇本尚無的般若空觀十分流行。如道安（312～385）前期主張「崇本以動末」、[24]「不言而化」，[25]反對「考文」、「尋句」、「為辭」。[26]主張「即色是空」的支道林（314～366），其思想也接近玄學的得意忘言：「是故言之則名生，設教則智存。……無名無始，道之體也。無可不可者，聖之慎也。苟慎理以應動，則不得不寄言。宜明所以寄，宜暢所以言。理冥則言廢，忘覺則智全。」[27]受此影響的經序，如東晉釋僧衛〈十住經含注序〉：「夫冥壑以沖虛靜用，百川以之本；至極以無相標玄，品物以之宗。」「夫致弘不可以言象窮，道玄不可以名數極。故文約而義豐，辭婉而旨弘。」[28]旨在「明本」，與北朝及齊梁記序非常不同。

姚秦時由鳩摩羅什（344～413）及其弟子僧肇（384～414）等糾正後的般若三論、大乘中觀學，其實相二諦、空有不二等說讓佛學脫離了玄學崇本的格義。僧肇駁斥東晉六家七宗中的即色宗與接近崇有派的心無宗分別「未領色之非色」、「失在於物虛」，

---

[20] 《易傳》：「子曰：『書不盡言，言不盡意。』然則聖人之意，其不可見乎？子曰：『聖人立象以盡意。』」〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：〈周易注・繫辭上〉，《王弼集校釋》（北京：中華書局，1980 年），頁 554。《莊子》：「荃者所以在魚，得魚而忘荃；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言。」〔清〕郭慶藩：〈外物第二十六〉，《莊子集釋》（北京：中華書局，1961 年），頁 944。

[21] 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：〈周易略例・明象〉，《王弼集校釋》，頁 609。（本人核查學報撰寫格式，原文有明確寫說「所徵引原書有篇章名者，應註明篇章名及全書之版本項」，請問校註本又有篇章名的古籍，應按哪種標準來？）

[22] 〔清〕郭慶藩：〈山木第二十〉註，《莊子集釋》，頁 699。

[23] 〔清〕郭慶藩：〈逍遙遊第一〉註，同前註，頁 3。

[24] 〔東晉〕道安：〈安般注序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》（北京：中華書局，1995 年），卷 6，頁 245。

[25] 〔東晉〕道安：〈人本欲生經序〉，同前註，卷 6，頁 250。

[26] 〔東晉〕道安：〈道行經序〉，同註 24，卷 7，頁 263。

[27] 〔東晉〕支道林：〈大小品對比要抄序〉，同註 24，卷 8，頁 299。

[28] 〔東晉〕釋僧衛：〈十住經含注序〉，同註 24，卷 9，頁 326、328。

接近貴無派的本無宗為「直好無之談」，[29]而言：

> 真名故，雖真而非有；偽號故，雖偽而非無。是以言真未嘗有，言偽未嘗無。二言未始一，二理未始殊。故經云：「真諦俗諦，謂有異耶？」答曰：「無異也。」此經直辯真諦以明非有，俗諦以明非無。豈以諦二而二於物哉？[30]
>
> 欲言其有，有非真生；欲言其無，事象既形。象形不即無，非真非實有。然則不真空義，顯於茲矣。[31]

如僧馥云：「二諦者，俗也、道也。」[32]真諦言無，俗諦言有，然真諦不是虛空，俗諦也非實有，實相乃「非有非無」。但按俗諦「即有即無」，形象既能被感知，不能強行「言其無」，故世間約定俗成的「假名」也有其價值。湯用彤等學者都以僧肇為魏晉玄學的總結、漢地般若學走入正軌的開始。[33]般若中道說使佛玄都脫離了崇本息末的窠臼，客觀上讓崇有思想得到新生，也給了修行與興福等宗教實踐更堅實的理論基礎。二諦說與玄學結合可以支持方便權應的教法，成了北朝及南朝齊梁後的共識，如《魏書・釋老志》：「諸佛法身有二種義，一者其實，二者權應。」[34]梁武帝云：「佛教因三假以寄法，藉二諦以明理，達相求宗，不著會道。」[35]佛教文本中常借玄學來闡述佛理，在圍繞佛教形象的論爭中，言意之辯也是中心。[36]後世如法相宗的「詮旨」、「真筌」等概念，亦承此而來。

---

[29] 〔後秦〕僧肇著，張春波校釋：〈不真空論〉，《肇論校釋》（北京：中華書局，2010 年），頁 39、40、41-42。

[30] 同前註，頁 49。

[31] 同註 29，頁 56。

[32] 〔宋〕僧馥：〈菩薩經注序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 9，頁 341。僧馥與慧觀同住於健康道場寺，而慧觀則是「什門十哲」之一。

[33] 湯一介認為，僧肇批判其它三說割裂有無空色的同時，也反思了以王弼和郭象為代表的玄學貴無、崇有兩大派。湯一介：《郭象與魏晉玄學》，第 3 版（北京：北京大學出版社，2009 年），頁 329-330。

[34] 〔北齊〕魏收：〈釋老志〉，《魏書》（北京：中華書局，1974 年），卷 114，頁 3027。

[35] 〔梁〕梁武帝：〈敕沈約佛記序〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，收入《四部叢刊子部》（上海：上海涵芬樓，1919 年，據明萬曆 14 年（1586）汪道昆刻本影印），卷 15，頁 19。

[36] 支持造像的一方，如不明作者的〈正誣論〉：「上士遊之，則忘其蹄筌，取諸遠味；下士遊之，則美其華藻，玩其炳蔚。先悅其耳目，漸率以義方。」收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，收入《四部叢刊子部》（上海：上海涵芬樓，1919 年，據明萬曆 14 年〔1586〕汪道昆刻本影印），卷 1，頁 26。〔梁〕蕭統〈解法身義令旨〉：「接諸庸淺，必須寄以言相。」收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 21，頁 14。簡文帝蕭綱在〈奉請上開講啟〉開頭云：「竊以真如無說，非筌不悟。」同前註，卷 19，頁 13。反對造像的一方，從佛教上看是認為一些末流過於追逐禮拜觀想之功、忽略內在慧學。其根本則是佛教的聲色設教，與魏晉甚至整個中國思想所提倡之崇本息末、以一統多的價值相悖，這也是宗教式佛學受到許多士大夫抵觸的原因。

此外，僧肇等羅什弟子的經序，多先抑後揚，點明實相非相、再肯定形言的價值，已有 B 型造像記的影子。僧叡〈中論序〉題解云：「實非名不悟，故寄中以宣之；言非釋不盡，故假論以明之。」[37]又如曇影〈中論序〉開頭：

> 夫萬化非無宗，而宗之者無相；虛宗非無契，而契之者無心。……內外並冥，緣智俱寂，豈容名數於其間哉！但以悕玄之質，趣必有由，非名無以領數，非數無以擬宗，故遂設名而召之，立數而辨之。[38]

僧肇〈維摩詰經序〉開頭先點明「其旨淵玄，非言象所測；道越三空，非二乘所議。……夫道之極者，豈可以形言權智而語其神域哉」[39]，隨後又將玄學本末與佛教二諦說結合、肯定形言的價值：

> 然群生長寢，非言莫曉，道不孤運，弘之由人。……語宗極則以不二為門。……非本無以垂跡，非跡無以顯本。本跡雖殊，而不思議一也。[40]

僧肇〈長阿含經序〉開頭幾乎同於後世 B 型直接論述類造像記：

> 夫宗極絕於稱謂，賢聖以之沖默；玄旨非言不傳，釋迦所以致教。是以如來出世，大教有三。[41]

十六國造像記中已初見在本末框架中探討名相的文本，見夏侯粲於承平 3 年（445）為北涼皇帝沮渠安周（444～460 在位）所作的〈沮渠安周造像記〉：「譙束教迷方者，覿真容以遐興；離本逐末者，守彫篤以致極。……名以表實，像亦載形。」[42]北魏孝文帝（467～499，471～499 在位）時，任城王元澄（467～520）對孝文帝崇佛持反對意見，奏禁私造僧寺曰：「夫學跡沖妙，非浮識所辯；玄門曠寂，豈短辭能究？」[43]其文辭很像一般 B 型造像記轉述造像必要性之前、單論佛法淵邃難以言識的開頭套語。孝文帝的〈立僧尼制詔〉則云：

---

[37] 〔後秦〕僧叡：〈中論序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 11，頁 400。
[38] 〔後秦〕曇影：〈中論序〉，同前註，卷 11，頁 401。
[39] 〔後秦〕僧肇：〈維摩詰經序〉，同註 37，卷 8，頁 309。
[40] 同註 37，卷 8，頁 309。
[41] 〔後秦〕僧肇：〈長阿含經序〉，同註 37，卷 9，頁 336。
[42] 〔北涼〕沮渠安周：〈沮渠安周造像記〉，收入羅振玉：《西陲石刻錄》，收入《石刻史料新編》第 2 輯（臺北：新文豐出版公司，1979 年，據民國刊本影印），第 15 冊，頁 4-5。不過該文為文人所作，只是將文章中常用的名實之辨引入對造像的大段論述當中而已。
[43] 〔北齊〕魏收：〈釋老志〉，《魏書》，卷 114，頁 3044。

> 凝覺澄沖，事超俗外，淵模崇賾，理寄忘言。然非言何以釋教？非世何能表真？是以三藏舒風，必資戒典；六度擒化，固憑尺波。[44]

玄學思想也非常明顯，基本同於直接論述類造像記。聯繫其開鑿龍門石窟的事跡，這篇詔書對後世造像記可能有一定的典範作用。前文所列的 47 篇直接論述類 B 型造像記，最早為北魏太和 12 年（488）〈暉福寺碑〉，已經以較成熟的套語，運用言意之辯等漢地格義的套路，來論述造像之合理性。此後如北魏〈營州刺史元景石窟記〉：「夫靈覺沖虛，非像無以筌其形。」[45]〈趙阿歡等造像記〉：「夫沖宗凝湛，非妙像無以啟其原。至道玄微，非詮莫能尋其本。」[46]北齊〈道政四十人等造像記〉：「若夫至理玄寂，非言無以詮其景行；道宗沖邃，匪功何以表其盛德？」[47]都是典型的文本。

值得注意的是，北朝造像記中基本未見直接提到真俗二諦的文句，只有南北朝上層佛教徒及唐五代以後的普通信徒記文中才多言及二諦，以為濟俗的論據。如南朝僧順〈釋三破論〉，專門反駁了非議造像的言論，明確點出造像行為乃順應二諦說中的俗諦：

> 原夫形像始立，非為教本意，當由滅度之後，係戀罔已，旃檀香像，亦有明文。……羅什法師……詮以真俗二名，驗以境照雙寂，振無為之高風，激玄流於未悟，所謂遣之至於無遣也。[48]

而北朝造像記之不言二諦說，或許是普通民眾難以理解佛教之有無，下層僧侶宣教時用了更為易懂的本土思想來解釋。可說是當時佛玄格義的一個側面。

與之同時，類似的開頭套語也頻繁出現在南朝佛教記文中，如僧祐（445～518）〈胡漢譯經文字音義同異記〉論佛經翻譯與言教的意義：

> 夫神理無聲，因言辭以寫意；言辭無跡，緣文字以圖音。故字為言蹄，言為理筌，音義合符，不可偏失。是以文字應用，彌綸宇宙，雖跡繫翰墨，而理契乎神。[49]

---

[44] 〔北魏〕孝文帝：〈立僧尼制詔〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 24，頁 1-2。

[45] 〔北魏〕〈營州刺史元景石窟記〉，收入羅福頤：《滿洲金石志》，收入《石刻史料新編》第 1 輯（據民國 26 年〔1937〕石印本影印），第 23 冊，志一，頁 18。

[46] 〔北魏〕〈趙阿歡等造像記〉，收入〔清〕王昶：《金石萃編》，卷 28，頁 25-6。

[47] 〔北齊〕〈道政四十人等造像記〉，收入北京圖書館金石組：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 7，頁 138。

[48] 僧順：〈釋三破論〉，收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，卷 8，頁 16-17。

[49] 〔梁〕釋僧祐：〈胡漢譯經文字音義同異記〉，《出三藏記集》，卷 1，頁 12。

慧皎（497～554）〈高僧傳序〉開頭與慧皎《高僧傳・義解》之「論曰」：

> 原夫至道沖漠，假蹄筌而後彰；玄致幽凝，藉師保以成用。是由聖迹迭興，賢能異託。[50]
>
> 將知理致淵寂，故聖為無言。但悠悠夢境，去理殊隔；蠢蠢之徒，非教孰啟。是以聖人資靈妙以應物，體冥寂以通神，借微言以津道，託形像以傳真。……將令乘蹄以得兔，藉指以知月。知月則廢指，得兔則忘蹄。[51]

以上都直接使用筌蹄之辯論證形象言教的意義，與直接論述類 B 型造像記基本一致。而王僧孺（465～522）的〈慧印三昧及濟方等學二經序讚〉及蕭繹（508～555，552～554 在位）的〈梁簡文帝法寶聯璧序〉則更具文人風格：

> 夫六書相因，懸日月而無改；二字一吐，更天地而靡渝。雖書不盡言，言非書不闡；言不盡意，意非言不稱。[52]
>
> 竊以觀乎天文，日月所以貞麗；觀乎人文，藻火所以昭發。況復玉毫朗照，出天人之表；金牒解空，生文章之外。雖境智冥焉，言語斯絕；詩歌作焉，可略談矣。[53]

這些序文辭藻華美，尤其承繼駢文銘讚以天地開端的傳統，用時下流行如《文心雕龍・原道》、〈昭明文選序〉一類論述文學發生的文字，將佛經造像與天地、人文及易象之生成（玄學言意觀的論述方式也是由《易傳》發端），甚至聖王設教相比附。[54]南北朝文人佛教銘讚序記在思路上與北朝 B 型造像記類似，即運用中國自有的本末體用、言意有無、隱顯虛實之辯證術，探討佛教的傳播表現方式、造像建塔的必要性。然其對佛經與本土思想的融合貫通，比北朝民眾更深一層。[55]

---

[50] 〔梁〕釋慧皎：〈高僧傳序〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1992 年），卷 14，頁 523。

[51] 〔梁〕釋慧皎：〈義解〉，同前註，頁 343。（〈義解〉是《高僧傳》的篇章名，不是期刊文章！如不提示為《高僧傳》，而僅寫一〈義解〉了事，會導致讀者混淆）

[52] 其文後「辭曰」亦云：「雷音震響，錄簡青編。匪言曷教，非跡靡傳。是資妙象，實寄幽筌。」〔梁〕王僧孺：〈慧印三昧及濟方等學二經序讚〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 7，頁 274、276。

[53] 〔梁〕蕭繹：〈梁簡文帝法寶聯璧序〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 20，頁 11。

[54] 東部一些佛經石刻題記亦是如此，尤其常以《尚書》「粵若稽古」開頭，與許多儒家碑刻相似。如北齊鄴城地區〈鼓山唐邕寫經銘並經刻〉等。收入〔清〕陸增祥：《八瓊室金石補正》，卷 22，頁 17。

[55] 《藝文類聚》卷 76、77 所載很多文人所撰佛教銘贊也有類似形式，在點明佛理幽深後提倡以「彫彩寶飾」模鑄佛容、宣揚佛理。當然也因為《藝文類聚》刪掉了一些篇目中的序記，僅留下文辭華美的部分，才使這些文本更顯文學性。

三、感應、機緣與釋迦應現

倉本尚德在其《北朝佛教造像銘研究》中，還從中國傳統「感應思想」的角度解釋了二諦說與造像間的關聯：《周易》、《莊子》等經典中，有「感而遂通天下之故」[56]、「（聖人）感而後應，迫而後動」[57]一類的说法，可見溝通天人需要一定媒介或機緣。[58]佛教二諦說引入後，像《高僧傳・興福論》則是中印思想結合的體現：

> 法身無像，因感故形。……道藉人弘，神由物感，豈曰虛哉？是以祭神如神在，則神道交矣；敬佛像如佛身，則法身應矣。故入道必以智慧為本，智慧必以福德為基。譬猶鳥備二翼，倏舉千尋；車足兩輪，一馳千里。……讚曰：真儀揜曜，金石傳暉。爰有塔像，懷戀者依。[59]

「神」與「物」分別對應真俗二諦，慧皎結合傳統的形神合一說，認為要令神理為人所悟，必須落在具體的物象上，此過程即「感」。「隨緣感應」與易象隱顯、言意本末的思辨傳統相通，在許多佛教著述中都成為強調世俗佛教的論據，如廬山慧遠（334～416），其〈襄陽丈六金像頌〉等論述觀想佛像可為漸悟之因，皆基於本末之辨：「夫形理雖殊，階塗有漸。精粗誠異，悟亦有因。……志以詞顯，而功業可存；德以頌宣，而形容可像。」[60]其〈佛影銘〉也云：「若乃語其筌寄，則道無不在。……神道無方，觸像而寄。」[61]又如宋釋法明〈答李交州書〉為作佛形象辯護：「所以玄籍流布，列筌待機，機動必感，感而後應者也。」[62]北齊邢卲（496～561？）〈并州寺碑〉：「夫至道密微，無跡可睹，神功感應，有理斯存。」[63]梁沈約（441～513）〈齊竟陵王題佛光文〉：「夫理貫空寂，雖鎔範不能傳；業動因應，非形相無以感。」[64]王僧孺〈中寺碑〉：

---

[56] 〔魏〕王弼著，樓宇烈校釋：〈周易注・繫辭上〉，《王弼集校釋》，頁 550。
[57] 〔清〕郭慶藩：〈刻意第十五〉，《莊子集釋》，頁 539。
[58] 〔日〕倉本尚德：〈造像と感応思想〉，《北朝仏教造像銘研究》（京都：法藏館，2016 年），第 4 節，頁 73-76。
[59] 〔梁〕釋慧皎：〈興福論〉，《高僧傳》，卷 13，頁 496。〈興福〉所列皆有功於造像弘法之僧，〈興福論〉也頗似造像記，可說是一篇關於造像的專論。
[60] 〔東晉〕慧遠：〈襄陽丈六金像頌〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 15，頁 11-12。
[61] 〔東晉〕慧遠：〈佛影銘〉，同前註，卷 15，頁 9-10。（解釋同前《高僧傳》的解釋）。
[62] 〔宋〕釋法明：〈答李交州書〉，收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，卷 11，頁 10。
[63] 〔北齊〕邢卲：〈并州寺碑〉，收入〔唐〕歐陽詢：《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982 年），卷 77，頁 1315。
[64] 〔梁〕沈約：〈齊竟陵王題佛光文〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 16，頁 10。

「忘言種覺，絕累與後心；寄像聲形，啟機於前教。」[65]以及梁武帝蕭衍（464～549，502～549 在位）的〈為亮法師製涅槃經疏序〉：

> 非言無以寄，言即無言之累，累言則可以息言，言息則諸見競起。所以如來乘本願以託生，現慈力以應化，離文字以設教，忘心相以通道。[66]

人之所以能感應神道，乃因後者可以「權應」亦即寄言，故感應與權應兩個概念是基於相同的思想，B 型造像記開頭套語中也多從言意之辨推到如來應化。僧祐〈出三藏記集序〉更為典型：

> 夫真諦玄凝，法性虛寂，而開物導俗，非言莫津。是以不二默訓，會於義空之門；一音震辯，應乎羣有之境。……昔周代覺興，而靈津致隔；漢世像教，而妙典方流。法待緣顯，信有徵矣。[67]

僧祐思想接近慧遠，在許多著述中都對文字、言辭及形象加以探討，以「緣」比附俗諦、言教。卷二論及漢代像教傳入時，也強調「神理本寂，感而後通，緣應中夏，始自漢代」。[68]如此，印度之二諦、機緣，中國之言意、感應，民間之造像建塔，就成了連貫互證的整體。

雖然慧遠等高僧也不認為僅僅立像膜拜就可接近佛理，而是強調「像觀」的禪法甚至「神通」。[69]但其注重方便、權宜的思想，以及對物象、感應的強調，還是對佛教在民間的流傳有重要作用。B 型造像記中很多非直接論述的篇目，都強調佛像存在之合理性乃源於三界之間可以隨緣感通，並以如來託形應現輔證，如北齊天保 3 年（552）〈張世寶三十餘人造像記〉：「夫法身凝湛，玄宗寂滅。應化迷徒，隨緣致感。雙林既謝，真容玄眇。自非妙智，無以鑒宗。」[70]北周天和元年（566）〈李恭造像記〉：「夫至理幽微，妙體絕□。法身沖寂，非三世所攝。且出隱現沒，隨緣感應，若不敷

---

[65] 〔梁〕王僧孺：〈中寺碑〉，收入〔唐〕歐陽詢：《藝文類聚》，卷 77，頁 1313。

[66] 〔梁〕梁武帝：〈為亮法師製涅槃經疏序〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 20，頁 10。

[67] 〔梁〕釋僧祐：〈出三藏記集序〉，《出三藏記集》，卷 1，頁 1。

[68] 〔梁〕釋僧祐：〈卷第二〉序，同前註，卷 2，頁 22。

[69] 如與劉遺民「共期西方」的發願文：「蓋神者可以感涉，而不可以跡求。必感之有物，則幽路咫尺；苟求之無主，則渺茫何津？」〔梁〕釋僧祐：〈慧遠法師傳〉，同註 67，卷 15，頁 567。又如與羅什的問答：「至於會通群粗，必先假器。假器之大，莫大於神通。」〔東晉〕慧遠、〔後秦〕鳩摩羅什：〈問法身感應並答〉，《大乘大義章》，收入木村英一編：《慧遠研究——遺文篇》（東京：創文社，1960 年），頁 23。

[70] 〔北齊〕〈張世寶三十餘人造像記〉，收入北京圖書館金石組：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，冊 7，頁 15。

音□教□，機照弗悟。」[71]這類例子還有不少，認為真如法身可通過感應亦即造像、言教的方式，為人所攝悟。

前文所列直接論述類造像記中，很多直接繼承了文人的論述，將感應與玄學結合，如北魏〈蔣伯仙造像記〉：「夫真覺無言，非演說無以詮其旨；應雖隨感，非真容無以標其見。故捨苦罔若歸心於真應，修善莫若精崇於經像。」[72]東魏〈中岳嵩陽寺碑序〉：「夫至理空淨，非大智無以寄其言；法身凝寂，非妙信無以感其像。故託金軀於至敬之國，布慈雲於多士之世。」[73]東魏〈七寶山靈光寺造像記〉：「夫至理幽玄，非善教無以宣其□；曉昧理殊，非形像無以暢其化。是以冥感甫現，真應並陳。仰尋如來，變應發自玄壇；」[74]北周〈王妙暉等造像記〉：「蓋大範攸寂，非一念無以顯其原；妙理澄湛，非表像何以暢其旨。是故影跡雙林，示蒼生離合，□蟻聚沙，知善可崇。」[75]等。「感應」也是造像祈福顯靈的方式，各經論皆有不少記載。

四、從本末之辯到丈六即真

前文探討的言意形神之辨，其哲學基礎是本末問題。關於佛教形象言教的論爭中，反佛、護佛雙方常對應崇本、存末的思想。[76]淨影寺慧遠（523～592）曾在北周武帝（543

[71]〔北周〕〈李恭造像記〉，收入楊毓田纂，余寶滋修：《民國聞喜縣志》，收入《中國地方志集成・山西府縣志輯》（南京：鳳凰出版社，2005 年，據民國 7 年〔1918〕石印本影印），第 60 冊，卷 21，頁 595。

[72]〔北魏〕〈蔣伯仙造像記〉，收入顏娟英：《北朝佛教石刻拓片百品》（台北：中央研究院歷史語言研究所，2008 年），頁 65。

[73]〔東魏〕〈中岳嵩陽寺碑序〉，收入〔清〕王昶：《金石萃編》，卷 30，頁 1。

[74]〔東魏〕〈七寶山靈光寺造像記〉，收入〔清〕牛誠修：《定襄金石考》，收入《石刻史料新編》第 2 輯（據民國 21 年〔1932〕鉛印本影印），第 13 冊，卷 1，頁 7-8。

[75]〔北周〕〈王妙暉等造像記〉，收入〔清〕王昶：《金石萃編》，卷 36，頁 1。

[76] 如慧皎在〈經師論〉、〈唱導論〉中認為佛經唱導「雖於道為末，而悟俗可崇」。〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 13，頁 521。反佛的一方，如范泰駁沙門踞食云：「不求魚兔之實，競攻筌蹄之末。」〔宋〕范泰：〈與王司徒諸公論沙門踞食書〉，收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，卷 12，頁 5。反佛的顧歡認為：「若時言成，已著之筌。」〔宋〕宗炳：〈答何衡陽書〉，同前註，卷 3，頁 12。（解釋同前）反對顧歡的朱昭之、謝鎮之等則言：「善誘之筌其將安寄？初未得意，而欲忘言。」「周孔以儒墨為典，老莊以（棄）〔辨〕教明筌，此皆開漸遊方。」〔宋〕朱昭之：〈難顧道士夷夏論〉，同前註，卷 7，頁 5；〔宋〕謝鎮之：〈與顧道士書〉，同前註，卷 6，頁 25。范縝的〈神滅論〉本著傳統「形神合一」的觀點，反對佛教對於死後世界的奉事：「（聖人）寧可求之蹄筌局以言教。」〔梁〕范縝：〈答曹舍人〉，同前註，卷 9，頁 19。不過范縝乃是以形為本，以神為用，接近崇有玄學的「自為」、「自生」觀念，這也是其被大加撻伐的原因之一。護佛的蕭琛反駁云：「思息末以尊本，不拔本以拯末。」〔梁〕蕭琛：〈難神滅論〉，同前註，卷 9，頁 15。佛教徒在此時改為「崇本息末」，是在佛教合法性受到威脅的情況下。反佛護佛兩派論辯時為了駁倒對方，所用理論常互相參差，如在「踞食」、「忠孝」等關於中土之禮的問題及佛道關係上，反佛者有時會存末，護佛者則崇本。但更多時候，如在聲色行教、造

～578，560～578 在位）滅佛時護佛，並與武帝問答：

> 帝升御座序廢立義云：「……且自真佛無像，遙敬表心。佛經廣歎，崇建圖塔。壯麗修造，致福極多。此實無情，何能恩惠？……故凡是經像皆毀滅之。……」……（慧遠法師）遂出對曰：「……耳目生靈，賴經聞佛，藉像表真。今若廢之，無以興敬。」帝曰：「虛空真佛，咸自知之，未假經像。」遠曰：「漢明已前經像未至，此土含生何故不知虛空真佛？」帝時無答。遠曰：「若不藉經教、自知有法者，三皇已前，未有文字，人應自知五常等法。當時諸人何為但識其母不識其父，同於禽獸？」帝又無答。遠曰：「若以形像無情，事之無福，故須廢者，國家七廟之像，豈是有情而妄相尊事？」帝不答此難。[77]

北周武帝言「真佛無像」、圖塔「無情」，可見並非反對佛教本身，而是造像等末流，乃是崇本。慧遠則點出經像是教化的必要手段，甚至將其與儒家聖王設教比附，強調末的功用，非末無以顯本。可見無論是造像記還是佛教論爭，經常還是圍繞重本與存末的老論題。但在文人及民間佛教中，還有不少文本跳出中國式的思維，參考印度思想而有了「兼本迹」的新觀念，並以之為造像的依據。

佛教於中國流行之初，就與造像密不可分。[78]佛教進入中國的傳說，見於《後漢書》等：「明帝夢見金人，長大，頂有光明，以問群臣。或曰：『西方有神，名曰佛。其形長丈六尺而黃金色。』帝於是遣使天竺問佛道法，遂於中國圖畫形象焉。」[79]人們很早就把佛教看作一種重視形象的宗教，甚至直接稱其為「象教」或「像教」。[80]梵語的「像」（pratirūpaka）與漢語相似，有形象、相似、偽造等義，故對「像法」、「像教」

像興福等問題上，護佛者還是以存末為主。

[77] 〔唐〕釋道宣：〈敘釋慧遠抗周武帝廢教事〉，《廣弘明集》，卷 10，頁 2-3。

[78] 一些學者指出淨土形象之所以容易被民眾接受，乃因以漢字、易象為代表的「形象思維是中國傳統的思維方式之一」。賈發義：《淨土信仰與中古社會》（北京：中國社會科學出版社，2012 年），頁 209。中國有於祠廟圖形立像的傳統，其典也被佛教徒藉用。如〔唐〕釋法琳〈辨正論〉：「左徹慕聖，刻像而拜軒皇；句踐思賢，鎔金而模范蠡；丁蘭允孝，剞劂以代親；顏在資仁，彩璧而圖聖。」收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 13，頁 18。南朝僧順〈釋三破論〉還用「有若似孔子」之事辯護造像：「且仲尼既卒，三千之徒，永言興慕，以有若之貌，最似夫子，坐之講堂之上，令其說法，門徒諮仰，與往日不殊。曾參勃然而言曰：『子起，此非子之座。』推此而談，思仰可知也。」收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，卷 8，頁 17。

[79] 〔宋〕范曄著，〔唐〕李賢等註：《後漢書》（北京：中華書局，1965 年），卷 88，頁 2922。

[80] 不過在羅馬傳來的犍陀羅藝術興起之前，古印度並無造佛像的傳統；作佛形象之說，在原始佛教亦非主流。但因佛經及其結集過程之複雜，造像事蹟還是少量見於印度經論之中，並成為後世造像者的依據。早期一些小乘經典偶有記載作佛形像之事，之後的大乘經典才進一步撐起了造像合法性。可參考〔日〕望月信亨：〈佛像造立の起原と大乘佛教〉，《佛教史の諸研究》（東京：望月佛教研究所，1937 年），頁 52-59。

的解釋也有兩種。一是按「相似」義，如諸阿含經記載的「正法」、「像法」之說及後人的主流解釋：正法時期教法、修行、開悟三者並存，像法時期則僅有教、行，「髣髴儀軌」，[81]教似正法而無證果。北齊時翻譯的《大悲經》又加上「末法」一時，即只有教而無行、悟，可見佛教亦有與玄學相通的本末價值層級。如曇影結合正像二時與本末形名，批判天竺的像教時代：「流至末葉，像教之中，人根膚淺，道識不明，遂廢魚守筌，存指忘月。覩空教便謂罪福俱泯，聞說相則謂之為真。」[82]

二是用其「形象」義，直接把像教簡化為「形象之教法」。[83]這是專門的經疏論著之外，一般僧俗中比較常見的。北朝 B 型造像記在論述造像合理性時，常用「像法斯興」、「象法東流」一類語句，直接把「像法」理解為「造像之法」：「像教往世，靡形不表其德。」[84]北朝一些討論造像的疑偽經亦同，如《像法決疑經》等。

後一種理解雖然片面，亦有哲學和文化上的合理性。古漢語研究中有「同音同源」的假說，「象」、「像」、「相」在語義上的互通就是典型的例證。漢地僧俗在使用佛教術語時，「象」或「像」也常與「相」混用。「相」（梵語 lakṣaṇa），亦云「法相」，可解釋為現象，即《雜阿毗曇心論》所言之「相貌也」[85]，乃是諸法顯現在外的「殊別之相」。按淨影慧遠《大乘義章》所釋：「諸法體狀，謂之為相。」「一切世諦有為無為，通名法相。」[86]「世諦」即俗諦，但無論大乘還是小乘，都沒有完全割裂現象與本體的傳統，「法相」常與「法性」、「實相」通用。在佛身觀的範疇中，「法身」即佛之實相，與「生身」、「色身」相對。但小乘中已有「色身即法身」之說，如《大毘婆沙論》言「佛生身是無漏法」，[87]這與前述龍樹、羅什、僧肇等人的中道二諦觀一脈相承。羅什言：「大乘法中，無決定分別是生身是法身。」[88]這種「無分別」，即佛教造像在法身觀、實相觀上的理論依據。[89]如任繼愈所說：「羅什宣傳的這種『實

[81] 〔宋〕釋道高：〈答李交州書〉，收入〔梁〕釋僧祐：《弘明集》，卷 11，頁 5。
[82] 〔後秦〕曇影：〈中論序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 11，頁 401。
[83] 按「像法」的第一種概念，形象只是像教的一方面，像教之「教」還應包括經教、念佛等。
[84] 〔隋〕〈張村造像記〉，收入〔清〕胡聘之：《山右石刻叢編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯（據清光緒 27 年〔1901〕刻本影印），第 20 冊，卷 3，頁 9-10。
[85] 〔印〕法救造，〔宋〕僧伽跋摩等譯：〈界品第一〉，《雜阿毗曇心論》，收入《大正新修大藏經》（臺北：新文豐出版公司，1983 年），冊 28，第 1552 號，頁 870 下。
[86] 〔隋〕慧遠：〈六種相門義〉、〈四空義〉，《大乘義章》，收入《大正新修大藏經》，冊 44，第 1851 號，卷 3，頁 524 上；卷 2，506 下。
[87] 〔印〕五百大阿羅漢等造，〔唐〕玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，收入《大正新修大藏經》，冊 27，第 1545 號，卷 173，頁 871 下 2-3。
[88] 〔東晉〕慧遠、〔後秦〕鳩摩羅什：〈次重問法身並答〉，《大乘大義章》，收入木村英一編：《慧遠研究——遺文篇》，頁 8。
[89] 有部佛身觀與大乘的銜接，可參見賴鵬舉：〈部派佛教中的「念佛」思想〉，《絲路佛教的圖像與禪法》

相』理論，對佛教的宗教實踐，是非常重要的。……般若的重點被放到了智慧的對象方面，即如何把握諸法的實相。換句話，空觀的側重點已由主體方面移到了客體方面。」[90]即便受毗曇學影響言「至極以不變為性」[91]、與羅什思想有所隔閡的廬山慧遠，也在部分文本中認為諸法有其自性、佛的法身應有色相，[92]而主張能通過積極的認識活動，來「開慧眼」、「顯法相以明本」。[93]慧遠這種將般若空觀套在本末體用框架上的解釋法，「圖大成於末象，開微言而崇體」[94]，更容易被中土人士理解。對造像理論的支持，也與羅什一派無二。[95]正如塚本善隆所言，以往生成佛為主要願望的平民佛教徒之廣泛營造「佛影窟」，[96]很大程度是受了慧遠及其淨土說的影響。[97]造像記中也多有像表法

（桃園：圓光佛學研究所，2002 年），第 1 章第 1 節，頁 14-18。

[90] 任繼愈主編：《中國佛教史》第 2 卷（北京：中國社會科學出版社，1985 年），頁 397。

[91] 〔東晉〕慧遠：〈法性論〉，收入〔梁〕釋慧皎：《高僧傳》，卷 6，頁 218。

[92] 慧遠問羅什法身義曰：「眾經說佛形，皆云身相具足，光明徹照，端正無比，披德服式，即是沙門法像。真法身者，可類此乎？」〔東晉〕慧遠、〔後秦〕鳩摩羅什：〈次問真法身像類並答〉，《大乘大義章》，收入木村英一編：《慧遠研究——遺文篇》，頁 12。慧遠與羅什交流後，對法身的認識有一定糾正，但依其之後的著述來看，他「法身實有」、「法性常住」的思想並未徹底改變，反倒依仗般若學的「非無」，對「有」的執著更加堅定了。參考任繼愈主編：《中國佛教史》第 2 卷，頁 676-701。

[93] 〔東晉〕慧遠：〈阿毗曇心序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 10，頁 378。而般若學對「實相」的認識則是建立的否定的基礎之上。

[94] 〔東晉〕慧遠：〈廬山出修行方便禪經統序〉，同前註，卷 9，頁 343。（解釋同前）

[95] 慧遠雖然影響很大，其禪法及淨土學卻在晉宋之際不甚受統治者的青睞。慧遠教法先回傳北方，梁武帝推崇北方禪師時，才在南朝大行其道。究其原因之一，便是與玄學重本傳統的衝突。竺道生學說流行於出身寒門、重視義學的劉宋，以至「宋世貴道生，開頓悟以通經」。〔唐〕道宣撰，郭紹林點校：〈僧旻傳〉，《續高僧傳》（北京：中華書局，2014 年），卷 5，頁 155。道生所本乃大乘佛學中被稱為「最左派」的《大般涅槃經》，主張「闡提成佛」、「頓悟」、「善不受報」、「佛無淨土」等，並繼承玄學崇本息末的傳統，認為應捨棄言象、直取本性：「夫象以盡意，得意則象忘。言以詮理，入理則言息。……若忘筌取魚，始可與言道矣。」「象者，理之所假，執象則迷理；教者，化之所因，束教則愚化。」〔梁〕釋慧皎：〈宋京師龍光寺竺道生〉，《高僧傳》，卷 7，頁 256；〔宋〕釋慧琳：〈龍光寺竺道生法師誄〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 23，頁 10。

[96] 「佛影」即與佛法身相對的佛化身，佛影造像或法身造像特指在中間一大法身造像周圍，另有若干化身的形式。不過到了後來，「佛影」一詞也可泛指造像。關於西北印度法身思想與中亞及中國法身、佛影造像的關係，可參見賴鵬舉：〈健陀羅的大乘「法身」思想及其在中亞、河西地區的開展〉，《絲路佛教的圖像與禪法》，第 3 章，頁 44-59。

[97] 〔日〕塚本善隆：〈中國初期佛教史上における慧遠〉，收入木村英一編：《慧遠研究——研究篇》（東京：創文社，1962 年），頁 77。但一些學者如藤堂恭俊、佐藤智水發現，造像記中出現的淨土信仰，其願目、尊像等雜糅了本土及大小乘、淨土、彌勒等佛教思想，如託生淨土、離苦得樂、值聞佛法、成佛正覺，甚至延年益壽、安穩太平等更樸素的想法，難以說是受系統的淨土思想影響。侯旭東總結：「學者研究西方淨土信仰發展時，由於對造像記資料發掘不夠，每每重視曇鸞、道綽、善導之類高僧的作用，不可否認高僧倡導之重要作用，但實際先於高僧之倡導，西方淨土觀念已久行於民間，且北朝時期曇鸞影響尚寡，當時北方西方淨土觀念與祈願流行與之干係甚微，西方淨土信仰盛行非謂曇鸞創他力易行之淨土往生說之後方出現，故對高僧之於西方淨土信仰發展中的作用亦需做進一步的研討。」侯旭東：《五六世紀北方民眾佛教信仰》，增訂本，頁 220。筆者則力圖在中古民間佛教的大雜燴中，提煉出玄學成分。

身的思想，如「法身凝寂，非形不化」[98]、「法身常住，非像不表」、[99]「法身無像，假萬像以開導」[100]等。

慧遠〈佛影銘〉云：「求之法身，原無二統。」[101]漢地甚至出現佛像即法身的思想。僧肇曾作〈丈六即真論〉，存目於《出三藏記集》所載陸澄《法論》第 4 卷〈法身集〉目錄。[102]「丈六」即大型佛像，「真」即真如、法身。梁代文人還直接以法身指代佛像，如蕭衍〈牙像詔〉：「奉迎法身還臺供養。」蕭統（501～531）〈法身義令旨解〉：「丈六亦能軌物，故可通稱法身。」簡文帝蕭綱（503～551，549～551 在位）〈謝勅參迎佛啟〉：「臣即爾到建元曲奉候法身。」等。[103]蕭統與諸僧辯法身一事，應對此種思想的通行起到一定作用。蕭統認為法身即是應身：「隨物見有，謂有應身。」宣武寺法寵不解：「應身何謂法身？」蕭統答：「通相為辨，故兼本迹。」[104]蕭統在辯論中大量使用言意之辨，是傳統本末體用思想受佛教影響而轉言即體即用之一例。

丈六即真的思想，也常與玄學結合，出現在北朝造像記中。如西魏〈曹續生造像記〉：「夫至道空玄，非言無以申其宗；真容絕相，非刑像何以表其真。」[105]北齊〈董黃頭七十人等造像記〉：「法性無言，寄言以詮理；真容妙極，假像以表應。」[106]等。值得注意的是，北朝很多造像記都將「真容」與「真如」混淆，如「真容絕相」、「真容無像」[107]等，一來可見北朝民眾對佛教名詞尚不熟悉，二來也可能是當時上層佛教「無分別生身法身」思想的影響。

98〔東魏〕〈劉明造像記〉，收入北京圖書館金石組：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，第 6 冊，頁 120。

99〔北周〕〈甘州刺史宋金保十七人等造像記〉，收入〔清〕毛鳳枝：《關中石刻文字新編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯（據清光緒元年〔1875〕跋會稽顧氏刻本影印），第 22 冊，卷 1，頁 14。

100〔北周〕〈邵道生造像記〉，收入〔清〕陸增祥：《八瓊室金石補正》，卷 23，頁 21。

101〔東晉〕慧遠：〈佛影銘〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 15，頁 9。

102〔宋〕陸澄：〈宋明帝敕中書侍郎陸澄撰法論目錄序〉，收入〔梁〕釋僧祐：《出三藏記集》，卷 12，頁 434。

103〔梁〕蕭衍：〈牙像詔〉，〔梁〕蕭統：〈法身義令旨解〉，〔梁〕蕭綱：〈謝勅參迎佛啟〉，分別收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 15，頁 31；卷 21，頁 15；卷 16，頁 3。

104〔梁〕蕭統等：〈解法身義令旨〉，同前註，卷 21，頁 15。

105〔西魏〕〈曹續生造像記〉，收入〔清〕王昶：《金石萃編》，卷 32，頁 14。

106〔北齊〕〈董黃頭七十人等造像記〉，收入顏娟英：《北朝佛教石刻拓片百品》，頁 167。

107〔北齊〕〈王顯伯兄弟等造像記〉，收入〔清〕吳潯源：《東光金石志》，收入《石刻史料新編》第 3 輯（據清光緒 14 年〔1888〕刻本影印），第 23 冊，卷 10，頁 544。按：《東光金石志》即《東光縣志》中的金石部分。

五、餘論

綜上可見，B 型造像記開頭套語並非簡單的民間文本，而與魏晉南北朝佛教思想發展密切相關，與文人學說一脈相承，可窺見北朝佛教傳播的深度與廣度。它是學者所謂的大雜燴，但除了佛教諸流派、樸素的民間信仰之外，結合思想史的背景，它還有相當顯著的玄學成分。其時造像記的撰作者，利用玄學本末言意之辨與大乘二諦義、佛身觀等融通後，形成新的即體即用之佛玄思想，來解釋自身造像行為的合理性。

唐代的 B 型造像記，總體不像北朝那麼程式化了，多數記文都不需在開頭先對經像訓世的合理性做申說，而是直接進入佛教教義本身的表達，應是民眾的文化水平及對佛教的認識程度提升所致。但就筆者所見，關於造像意義、道言關係的討論尚有不少，且有論述更加充分的趨勢，這也是因為唐代 B 型造像記相對較長。[108]著名的唐太宗（598～649，626～649 在位）〈聖教序〉則延續了前述文人序記的寫法，甚至可說是其集大成者。[109]其時玄學已不再流行，但魏晉玄思的成果卻在佛教文本中留存了下來。

安史之亂後，造像的根基並未動搖，民眾對宗教的需求更加強化，作佛形象的思想只是換了一種形式。[110]但因受到太多次滅佛，佛教逐漸轉化為個人修行活動，而小型佛像能刻的銘文有限，記文也常常只是「墨寫」，容易湮滅，可承載更多思想信息的 B 型邑義造像記因此減少。[111]且小型佛像逐漸商品化，使其造像過程不再與像主有

---

[108]如〔唐〕龍朔元年（661）〈洛陽縣文林□光襄造優填王像記〉：「觀夫至道無道，知妙道之難測；至言無言，寔微言之秘旨。言從道著，道自言生。道因言以賦名，言據道而彰德。故知是法非法，舍利演無窮之端；小形大形，觀音現神通之力。」收入〔日〕塚本善隆、水野清一、春日禮智：《龍門石刻錄・敬善寺洞》，收入〔日〕水野清一、長廣敏雄：《龍門石窟の研究》（京都：同朋社，1980 年），頁 249。又如〔唐〕元和 6 年（811）〈王藥藏等造經幢讚〉：「蓋聞佛本無形，假有形以起信；法離文字，獲文字以全真。」收入〔清〕陸心源：《唐文續拾遺》，收入《唐文拾遺續拾遺》（京都：中文出版社，1979 年，據清光緒 14 年〔1888〕刻本影印），卷 8，頁 4。

[109]「蓋聞二儀有像，顯覆載以含生；四時無形，潛寒暑以化物。是以窺天鑑地，庸愚皆識其端；明陰洞陽，賢哲罕窮其數。然而天地包乎陰陽而易識者，以其有像也；陰陽處乎天地而難窮者，以其無形也。故知像顯可徵，雖愚不惑；形潛莫覩，在智猶迷。」〔唐〕唐太宗：〈三藏聖教序〉，收入〔唐〕釋道宣：《廣弘明集》，卷 22，頁 22。

[110]首先是陀羅尼經幢的流行。此外據統計，淨土變相、抄經等也都有所增多。參考劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》（成都：巴蜀書社，2000 年），頁 486-487。

[111]但也散見一些直接論述類 B 型造像記，如〔後唐〕長興 4 年（933）郭峭〈僧智訥建□猛院記〉：「觀夫大像無形，若無形何以測其奧；至道無言，若無言爭可窮其理。則有馬鳴垂訓，牛口傳芳。」收入〔清〕陸繼煇：《八瓊室金石補正續編》，收入《續修四庫全書》史部（上海：上海古籍出版社，2002 年，據上海圖書館藏稿本影印），第 900 冊，卷 40，頁 283。〔後晉〕可洪〈大藏經音隨函錄後序〉：「竊以至理無言，藉言辭而趣理；至真無相，假相貌以歸真。是故像教之興，令知實相；音義之作，貴辯真詮。」《新集藏經音義隨函錄》，收入《高麗大藏經》（北京：線裝書局，2004 年），冊 63，卷 30，頁 725 上。

關，人們更注重購買之後的使用。范文瀾等認為，中唐以後的佛教有簡化的趨勢，[112]如禪宗之不立文字，淨土之口稱念佛，三階教之苦行等。理論方面，楞伽禪法主張「壁觀」、「念惠」而不重語言形象，達摩〈破相論〉批判造像乃佛法方便、非修行之正途，應由鑄像回到「內丹」，內觀正覺、自然無為。[113]唐宋以後文人普遍對於造像態度，可謂回到了傳統體用本末之辯中重本的老路，這也是思想史變遷的一個側面。

[112]范文瀾：《唐代佛教》（北京：人民出版社，1979 年），頁 65。

[113]「佛所說經，有無量方便，以一切眾生鈍根狹劣，不悟甚深之意，所以假有為喻無為。……所謂修諸覺行，彷像如來真容妙相，豈是鑄寫金銅之所作乎？是故求解脫者，以身為爐，以法為火，以智慧為巧匠，以三聚淨戒六波羅蜜以為模楷，鎔鍊身中真如佛性，遍入一切戒律模中，如教奉行，一無漏缺，自然成就真容之像。」〔梁〕菩提達摩：《少室六門》，收入《大正新修大藏經》，冊 48，第 2009 號，頁 368 上、中。

徵引書目

五百大阿羅漢等造，玄奘譯：《阿毘達磨大毘婆沙論》，收入《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1983 年，第 27 冊，第 1545 號。

毛鳳枝：《關中石刻文字新編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，臺北：新文豐出版公司，1982 年，第 22 冊，據清光緒元年（1875）跋會稽顧氏刻本影印。

牛誠修：《定襄金石考》，收入《石刻史料新編》第 2 輯，臺北：新文豐出版公司，1979 年，第 13 冊，據民國 21 年（1932）鉛印本影印。

王昶：《金石萃編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 1 冊，據清嘉慶 10 年（1805）經訓堂刻本影印。

王素、李方：《魏晉南北朝敦煌文獻編年》，臺北：新文豐出版公司，1997 年。

王弼著，樓宇烈校釋：《王弼集校釋》，北京：中華書局，1980 年。

王蒲園：《滑縣金石錄》，收入《石刻史料新編》第 3 輯，臺北：新文豐出版公司，1986 年，第 29 冊，據民國 21 年（1932）鉛印本影印。

北京圖書館金石組：《北京圖書館藏中國歷代石刻拓本匯編》，鄭州：中州古籍出版社，1989 年。

可洪：《新集藏經音義隨函錄》，收入《高麗大藏經》，北京：線裝書局，2004 年，第 62-63 冊。

任繼愈主編：《中國佛教史》，北京：中國社會科學出版社，1985 年。

佐藤智水著，張韶岩、馬雷譯：〈北朝造像銘考〉，收入劉俊文主編：《日本中青年學者論中國史（六朝隋唐卷）》，上海：上海古籍出版社，1995 年，頁 56-115。

吳潯源：《東光金石志》，收入《石刻史料新編》第 3 輯，第 23 冊，據清光緒 14 年（1888）刻本影印。

林保堯：〈東魏武定元年銘石造釋迦五尊立像略考——造像記文的用語、紀年、意旨試析〉，《東方宗教研究》新 3 期，1993 年 10 月，頁 2-52。

河南省古代建築保護研究所：〈河南新安西沃石窟勘測報告〉，《文物》1997 年第 10 期，頁 64-82。

法救造，僧伽跋摩等譯：《雜阿毗曇心論》，收入《大正新修大藏經》，第 28 冊，第 1552 號。

金申：《中國歷代紀年佛像圖典》，北京：文物出版社，1994 年。

侯旭東：《五六世紀北方民眾佛教信仰》，增訂本，北京：社會科學文獻出版社，2015 年。

姜虎愚：〈中古早期造像記的文本結構及其來源〉，《文史》第 127 輯，2019 年第 2 輯，頁 93-120。

胡聘之：《山右石刻叢編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 20 冊，據清光緒 27 年（1901）刻本影印。

范文瀾：《唐代佛教》，北京：人民出版社，1979 年。

范曄著，李賢等註：《後漢書》，北京：中華書局，1965 年。

陝西省文物普查隊：〈耀縣新發現的一批造像碑〉，《考古與文物》1994 年第 2 期，頁 45-58。

郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961 年。

陸心源：《唐文拾遺續拾遺》，京都：中文出版社，1979 年，據清光緒 14 年（1888）刻本影印。

陸增祥：《八瓊室金石補正》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 6 冊，據民國 14 年（1925）希古樓刻本影印。

陸繼煇：《八瓊室金石補正續編》，收入《續修四庫全書》史部第 899-901 冊，上海：上海古籍出版社，2002 年，據上海圖書館藏稿本影印。

陸耀遹：《金石續編》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 4 冊，據清同治 13 年（1874）雙白燕堂刻本影印。

黃徵、吳偉：《敦煌願文集》，長沙：岳麓書社，1995 年。

湯一介：《郭象與魏晉玄學》，第三版，北京：北京大學出版社，2009 年。

菩提達摩：《少室六門》，收入《大正新修大藏經》，第 48 冊，第 2009 號。

塚本善隆著，林保堯，顏娟英譯：《龍門石窟——北魏佛教研究》，新竹市：覺風佛教藝術基金會，2005 年。

楊敬田纂，余寶滋修：《民國聞喜縣志》，收入《中國地方志集成．山西府縣志輯》，南京：鳳凰出版社，2005 年，第 60 冊，據民國 7 年（1918）石印本影印。

賈發義：《淨土信仰與中古社會》，北京：中國社會科學出版社，2012 年。

道宣撰，郭紹林點校：《續高僧傳》，北京：中華書局，2014 年。

僧肇著，張春波校釋：《肇論校釋》，北京：中華書局，2010 年。

端方：《匋齋藏石記》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 11 冊，據清宣統元年（1909）石印本影印。

趙正強：〈山東廣饒佛教石造像〉，《文物》1996 年第 12 期，頁 75-83。

劉長東：《晉唐彌陀淨土信仰研究》，成都：巴蜀書社，2000 年。

慧遠、鳩摩羅什：《大乘大義章》，收入木村英一編：《慧遠研究——遺文篇》，東京：創文社，1960 年，頁 3-57。
慧遠：《大乘義章》，收入《大正新修大藏經》，第 44 冊，第 1851 號。
歐陽詢：《藝文類聚》，上海：上海古籍出版社，1982 年。
魯迅：《魯迅輯校石刻手稿》，上海：上海書畫出版社，1986 年。
賴鵬舉：《絲路佛教的圖像與禪法》，桃園：圓光佛學研究所，2002 年。
韓亞熊：《澄城金石志》，收入《石刻史料新編》第 3 輯，第 32 冊，據清咸豐元年（1851）刻本影印。
韓理洲等：《全北齊北周文補遺》，西安：三秦出版社，2008 年。
_____：《全北魏東魏西魏文補遺》，西安：三秦出版社，2010 年。
顏娟英：《北朝佛教石刻拓片百品》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，2008 年。
魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974 年。
羅振玉：《西陲石刻錄》，收入《石刻史料新編》第 2 輯，第 15 冊，據民國刊本影印。
羅福頤：《滿洲金石志》，收入《石刻史料新編》第 1 輯，第 23 冊，據民國 26 年（1937）石印本影印。
釋道宣：《廣弘明集》，收入《四部叢刊子部》，上海：上海涵芬樓，1919 年，據明萬曆 14 年（1586）汪道昆刻本影印。
釋僧祐：《弘明集》，收入《四部叢刊子部》，上海：上海涵芬樓，1919 年，據明萬曆 14 年（1586）汪道昆刻本影印。
_____：《出三藏記集》，北京：中華書局，1995 年。
釋慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1992 年。
水野清一、長廣敏雄：《龍門石窟の研究》，京都：同朋社，1980 年。
倉本尚德：《北朝仏教造像銘研究》，京都：法藏館，2016 年。
望月信亨：〈佛像造立の起原と大乘佛教〉，收入氏著：《佛教史の諸研究》，東京：望月佛教研究所，1937 年，頁 52-59。
塚本善隆：〈中國初期佛教史上における慧遠〉，收入木村英一編：《慧遠研究——研究篇》，東京：創文社，1962 年，頁 1-87。

The Beginning Formulas of B-Type Buddhist Inscriptions in the Northern Dynasties and its Relationship with the Buddhism-Metaphysic Thought of Wei Jin Southern and Northern Dynasties

Fan, Le-Tao*

Abstract

Among the Southern and Northern Dynasties Buddhist inscriptions of statues, temples, towers, and writing scriptures, typical words like “The great Tao is empty and silent. But unless the words or images, the reality cannot be revealed” were frequently shown in the beginning. This paper selected more than forty typical articles which expounded those ideas directly. These formulas made use of the Substance-Function and Words-Meaning Discrimination (“言意之辨”), united them to the stories of Buddha, to directly interpret the rationality for their behavior of building statues and writing scriptures. This formula combined Metaphysics (“玄學”) and Buddhism from eminent monks like Seng Zhao. At before and after, these topics and expressions were often seen in many Buddhist inscriptions and disputes, Taoist inscriptions, and even in Sui, Tang, and Five Dynasties. It became a fixed excuse. This is an aspect of the phenomenon of literati Buddhism infecting folk Buddhism.

In Wei, Jin, Southern, and Northern Dynasties, Mahayana Buddhism's ideas of Two Truths (“twi-satyas”) and Convenient Enlightenment (“Upaya”) were combined with Words-Meaning Discrimination of Metaphysics. Hence Metaphysics jumped out from the traditional frames, like “fundamental is more important than incidental,” “forget the images after getting the meaning,” and stepped into a new stage of “Fundamental is Incidental.” The new Metaphysics supported the thoughts of “building Buddha’s image.” Besides the Chinese

* Candidate for Ph.D, National Tshing Hua University, Department of Chinese Literature.

theory of interaction between spirit and substance (“神物感應”), the Buddhist concept of Linked Cause (“pratītya”) is also connected with the above, and together showed often in the text of Buddhist inscriptions, with the allusion to Shakya Muni’s manifestation (“prātihāya”).

Between the disputes about Buddhist inscriptions, each side was related with Fundamental (“本”) and the Incidental (“末”), respectively. The Buddhist concepts like Semblance (“pratirūpaka”) and Three Ages were also linked with the Metaphysical Fundamental-Incidental theory. But Buddhism is not a system that stresses separation. Buddhism also said, “Appearance Body (‘nirmānakāya’) is the Truth Body (‘dharmakāya’).” Chinese Buddhism, therefore, derived the thought of “Statue is Suchness itself.”

The beginning formulas of Buddhist inscriptions in the Northern Dynasties were in a clear ideological vein. They were important texts for studying the interaction between Metaphysics and Buddhism, the spread of folk Buddhism in the middle of ancient times.

Keywords: Wei Jin Southern and Northern Dynasties, B-Type Buddhist Inscriptions, Metaphysics, Words–Meaning Discrimination, Twi-satyas

《北市大語文學報》第二十八期；81-110 頁
臺北市立大學中國語文學系 2023 年 6 月

淡與灝氣，清與雕琢
——吳德旋文章創作論探討

蔡 美 惠*

【 摘 要 】

吳德旋雖與陽湖諸家往來甚密，但與陽湖派之說顯有不同，反而成為桐城派姚鼐重要繼承者，故吳德旋的文章學理論，最能反映桐城派與陽湖派二文派文風之差異與主張之不同，頗值得研究。吳德旋的文章創作論較為傾向桐城派，主張自然古樸、質而不俚之文，崇尚「柔澹之思，蕭踈之氣，清婉之韻，高山流水之音」，並提出「灝氣潛行」，使「文章之道，剛柔相濟」。在文學創作上，則提出「清雕琢」之論，調和「清」與「雕琢」之作用，以達「清氣澄澈中，自然古雅有風神」。吳德旋之論，兼得桐城派、陽湖派之沾溉，又能出以新意，可謂嘉、道間，善於傳古文法者。

關鍵詞：吳德旋、清氣澄澈、古雅簡淡、灝氣潛行、清雕琢

2023.01.11 收稿，2023.06.27 通過刊登。
* 國立臺北商業大學通識教育中心副教授。

一、前言

學友相輔的橫向聯繫方式，為清代陽湖派傳衍的主要方式，這和桐城派採用師生相衍為主的傳衍模式不同。陽湖派之發展，依據曹虹之統計，列張惠言、惲敬至徐震，計 57 人。此外，稍有文名而未能有文集傳世者，尚不在少數，於此可窺見陽湖派英才薈萃的情況。[1]然而考察陽湖派之成員，優游於陽湖群組之中，卻獨力紹承桐城姚鼐，與陽湖派主張有所不同者，只有吳德旋。歷來對於陽湖派與桐城派之歸屬，最具紛爭者，亦是吳德旋。吳德旋雖與陽湖諸家往來甚密，但與陽湖諸家之說確有明顯差異，反而成為桐城派姚鼐重要繼承者，其所處之地位與所提之論述，對於釐清桐城派與陽湖派之異同，以及繼承與創新之作用，實有值得討論之處。

吳德旋（1767-1840），字仲倫，號安蔬居士，江蘇宜興人。生於乾隆 32 年（1767），卒於道光 20 年（1840）。年少時見袁枚所論先世事，即作文駁之。就古文學習而言，其中最早結識者為陽湖派惲敬。吳氏十五、六歲即與惲敬相識。年二十，開始學習古文。年二十六，游於京師，與惲敬之交遊更密切，同時結識張惠言、王灼等人。吳德旋曾云：

> 余年十五、六時，識子居於家，及來都，與子居交益親。子居之友張皋文，予師友也。予之學為古文，得子居、皋文兩人為助。[2]

乾隆 54 年（1789），由陸繼輅〈百衲琴譜序〉與〈先太孺人年譜〉之記載，可見陸繼輅與常州鄉里諸子，如祝百十、祝百五、李氏、莊傳永、丁履恆等先後定交。依據陸繼輅〈百衲琴譜序〉之記載，此時陽湖派之成員，包含祝百十、張琦、吳廷嶽、祝百五、莊曾儀、丁履恆、陸繼輅、陸耀遹，以及薛玉堂、張惠言、惲敬，而李兆洛、吳德旋最後至，「此十數人者，其所自期待與所相勗勉，豈嘗沾沾求以文辭自見哉。」[3]常州文士社群逐漸形成，吳氏與陽湖派諸家之交遊有更進一步之發展，相互切磋，彼此砥礪，更有助於古文之學習。

年四十，吳氏私淑桐城派姚鼐。姚鼐承繼桐城派初祖方苞的「義法論」，擷取二祖劉大櫆「神氣音節」說，在創作論上，更揭舉「神、理、氣、味、格、律、聲、色」

---

[1] 曹虹：《陽湖文派研究・陽湖文派崛起》（北京：中華書局，1996 年），頁 73-75。

[2] 〔清〕吳德旋：〈送惲子居序〉，《初月樓文鈔》（上海：上海古籍出版社，2010 年，《清代詩文集彙編》，冊 486，影印清道光三年刻本），卷 3，頁 25 下。

[3] 〔清〕陸繼輅：〈百衲琴譜序〉，《崇百藥齋續集》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 3，頁 263 下。

等創作八字訣，[4]對於桐城派之理論有所承繼，亦有所創新。姚鼐對於吳德旋古文學習之沾溉甚大，此可由姚鼐〈復吳仲倫書〉見其端倪。姚鼐以為若欲學習韓文，則「習之持正，親見韓公，宜悉聞其言矣。」然倘若不能盡韓公之旨，則應「日取韓公之言而蹈其軌，意者其必追配韓公乎！」[5]亦即應當每日誦讀韓愈文章，追隨韓文的意義宗旨，假以時日，必當有所領悟，而能一日千里。私淑姚鼐，使得吳德旋對於文章義法，更能深刻恰當把握，並融合所學，而能創新有得。尤其對於桐城派之拓展與傳衍，實有其功，「正是在吳德旋與梅曾亮的倡導、引導與指導下，已顯衰態的桐城派，才能在廣西生根、興起，直到確立『嶺西五大家』這一文學群體的歷史地位。」[6]「嶺西五大家」包括呂璜、朱琦、彭昱堯、龍啟瑞和王拯。此五人可謂嘉道時期桐城派的中堅，對於桐城派理論之發展與文派之傳衍，具有相當作用。這五家之成就，與吳德旋和梅曾亮關係密切，尤其呂璜為吳德旋弟子，更有利於吳德旋學說之傳播與宣揚，也可看出吳德旋對於桐城派傳衍之功效。故包世臣以為在姚鼐諸生中，「門下士如陳石士侍郎、梅葛君戶部、管異之孝廉、吳仲倫明經，皆親承指授而有得，然唯吳君為能真傳姚氏之法也」。[7]包世臣以為如陳用光、梅曾亮、管同與吳德旋，皆親承指授於姚鼐門下且有所得者，而以吳德旋「能真傳姚氏之法」，可知吳德旋之學術、文章實傳承自姚鼐。本文以「有物有序，有所執守」，探究其淵源；以「風韻灝氣，陰陽相濟」，闡述其風格；再以「清與雕琢，相反相成」，申論其作法，以論述吳德旋之文章創作論之內涵，並援取淵源、風格與作法三面向，以論述吳德旋直接紹承桐城姚鼐，「能真傳姚氏之法」。

二、有物有序，有所執守

桐城派自方苞提出「學行繼程、朱之後，文章介韓、歐之間」，[8]重視六經，甚而以程朱作為圭臬，可謂桐城派之一大特色。然而陽湖派與桐城派在基本上，最大的不同，則為兼容並蓄，陽湖派亦崇尚宗經，以宗經為本，然而陽湖派更包含經、史、子、

[4] 〔清〕姚鼐輯，王文濡註：《古文辭類纂評註．序目》（臺北：華正書局，1998 年），卷首，頁 31。

[5] 〔清〕姚鼐：〈復吳仲倫書〉，《惜抱軒全集．文後集》，（臺北：世界書局，1984 年），卷 3，頁 225-226。

[6] 陳春華：〈論吳德旋、梅曾亮與桐城文派在廣西的傳衍〉，《江蘇教育學院學報》（2012 年第 5 期），頁 71。

[7] 〔清〕包世臣：〈雩都宋月臺古文鈔序〉，《藝舟雙楫．論文三》（上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，冊 1082），卷 3，頁 644。

[8] 〔清〕王兆符：〈望溪文集序〉，引自〔清〕方苞：《方望溪全集》（臺北：世界書局，1965 年），頁 2。

集，因此學行不特尊程、朱，文章亦不獨法韓、歐。就吳德旋之文學思想而言，仍以遵循桐城派方苞所架構之圭臬為原則，亦即崇仰程、朱，特重韓、歐。崇仰程、朱為有物，特重韓、歐為有序，如此有物有序，對於桐城派圭臬，則採以有所執守之信念。

（一）六經為本，崇仰程朱

桐城派始祖方苞提出義法論，可謂桐城派之基本理論，亦是桐城派與陽湖派重要之分界。方苞〈又書貨殖傳後〉云：

> 《春秋》之制義法，自太史公發之，而後之深於文者亦具焉。義即《易》之所謂『言有物』也，法即《易》之所謂『言有序』也。義以為經，而法緯之，然後為成體之文。[9]

「有物有序」此一概念源於《易經》，方苞直言所論來自《易經》，所探求之淵源一致，所論述者為文章之內容與形式之配合。其中所論文章的內容，所謂「義」者，應求「有物」，應當有完備王道，以浹和人事的效益，亦即文章的內容，須能闡揚儒家之道。但更明確而言，方氏治經以宋學為宗，崇尚程、朱之學，所以方氏所標立的「義」，乃以程、朱理學為重心。

然而陽湖派對於桐城派義法論，則採取保留態度。大抵而言，陽湖派在學術方面，通融各家，熔煉經、史、子、集，不獨尊程、朱。如張惠言為《易》學大師，卻能融通《易》、《禮》，甚至引導《公羊》學派之發展，融合經學與文學，擴大經學的廣度與實用性，也促進文學的多面向發展。惲敬亦以六經為本，而學綜經、史、子、集，尤長於法家，曾自言其學：「非漢非宋，不主故常」，[10]文章風格縱厲，峻峭廉悍，頗具剛強之氣，不同於桐城派雅潔文風，故嘉、道以後，文壇上即有「姚、惲派分」的說法。

吳德旋對於學術之主張，卻與陽湖諸家不同，其學術思想較為傾向於桐城派，在陽湖群落中頗為獨特。吳德旋宗法六經，在〈復王守靜書一〉中即云：

> 我朝自方望溪以古六藝之旨論文，而海峯、惜抱、大雲、茗柯相繼而起，足以追配宋慶歷、元祐間作者，無慙色焉。[11]

---

9 〔清〕方苞：〈又書貨殖傳後〉，《方望溪全集》，卷 2，頁 29。
10 〔清〕吳德旋：〈惲子居先生行狀〉，《初月樓文鈔》，卷 8，頁 76 上。
11 〔清〕吳德旋：〈復王守靜書一〉，《初月樓文續鈔》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 2，頁 98 下。

以六經為本，桐城、陽湖皆是，方苞、劉大櫆、姚鼐、惲敬、張惠言皆是，吳德旋亦是。然而吳氏崇尚程、朱，同於方苞、劉大櫆、姚鼐等桐城三祖，不同於張惠言、惲敬等陽湖二宗。〈復王守靜書三〉以為：

> 德旋自信于詞章之學略有知解，而見世之謗毀程、朱者，意中不以為然，故發言制行不敢顯與程、朱相背。[12]

凡背離程、朱者，則有所不能接受，每每起而抗辯，甚至到達「不知者遂以德旋為理學家，甚或以大賢之名歸之，取供戲侮」[13]的地步。可見吳德旋崇尚程、朱之深篤，甚至以為張惠言「惜不永年，故摹古之痕尚不盡化，然淳雅無有能及之者，早年雖講漢學，而仍不薄程、朱，所以入理深也。」[14]吳氏對於張惠言之評論，仍以「不薄程、朱」作為考量關鍵。而在學行的主張方面，吳德旋謹守方苞以來宗經為本的精神，並標舉程、朱以為崇仰，可知其學術思想偏向桐城派，也因為如此對於吳德旋派別的歸屬，大部分的學者仍將其歸為桐城派，如曹虹、楊旭輝等主張陽湖派為獨立學派，非桐城派支派，但他們仍將吳德旋歸入桐城派。曹虹以為：「吳德旋是與陽湖諸子交游關係甚深的人，而其文學弟子中也有幾位就是隸籍陽湖或武進的人，從地域、交友方面考慮的話，似乎也應在陽湖派的範圍內考慮。」「但是，從『味』的方面看，他與陽湖派散文的整體風貌有較大的不同。劉聲木對吳德旋、姚椿這一系列中的人，多次使用『桐城正宗』（評吳德旋語）、『得桐城之正緒』（評姚椿語）、『為桐城嫡派』（評呂璜語）、『能傳桐城嫡乳』（評楊象濟）等溢于言表的贊詞，也就是意味著得到姚鼐的正傳。」「而在惲敬、張惠言及李兆洛的系列中，卻見不著如此份量的評語。」[15]有鑑于吳德旋『味』近桐城，故對其所在系列，不列入陽湖派範圍考慮。楊旭輝則以為：「吳德旋對惲、張的古文和學術方面還是提出了自己的不同意見，特別是在接觸了《古文辭類纂》、結識了姚鼐之後，無論散文觀念還是創作上，都開始與張惠言、惲敬等舊友發生了歧變，最後終于走向了桐城文派的藝術畛域。」[16]

吳德旋雖然主張崇仰程、朱，學術取向傾於桐城派，然而對於「道」的主張，仍有受到陽湖派致用觀的影響，擴展了「道」的實用性。如其〈答任階平書〉亦云：「道

---

[12] 〔清〕吳德旋：〈復王守靜書三〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 99 上。
[13] 同前註，頁 99 上，頁 99 上。
[14] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》（上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，冊 1714），則 53，頁 471 上。
[15] 曹虹：〈陽湖文派的崛起〉，《陽湖文派研究》，第 5 章，頁 72-73。
[16] 楊旭輝：〈陽湖文派的形成與組織型態〉，《陽湖文派研究》（南京：江蘇人民出版社，2010 年），第 2 章，頁 74。

不離于日用，日用不外于五倫，五倫皆情之所持也。」[17]又云：「學本明人倫，詩須通譎諫。風雅體異宜，溫厚意無變。」[18]其〈東槎紀略序〉又說：

> 有志立言之士，遇所聞見美惡，皆宜據事直書，以寓勸懲之指，乃克扶樹教道，而有補于人心。[19]

吳德旋對於「道」的作用，講求「道」的實用價值，實超過當時的桐城諸子。而究其原因，應是受到陽湖派的沾溉。大抵清代中葉，對於清代因康、雍、乾盛世，承平日久，至乾隆末年，一般人尚迷戀於盛世迷霧之中，然才短短數年，國勢陡降，時局步入內憂外患，甚至亡國滅種之危急存亡時刻。時局改變，內憂頻仍，外患侵迫，時代進入「殆將有變」的緊張氛圍中，在鴉片戰爭之前，其實已有先見之學者文士提出相關看法，對於近代的開啟具有催化作用，其中最為顯著者，就學派而言，則屬常州學派；就文派來說，則屬陽湖派，陽湖派與常州學派關係密切。二者有所重疊且交相作用，對於近代學術、文論與文風之形成，頗具影響。故陽湖派諸家因受時局激盪，以及《公羊》學派變易革新思想作用，特別重視文章經世致用之效果，重視文章解弊救時、發揚實學之功能。可知時代變動的刺激，促成陽湖派經世致用思想之興起，也促成近代思潮之形成，陽湖派之茁興，與時代之變化息息相關，陽湖派真可說是變動時代的產物。吳德旋身處陽湖派群落之中，所見所聞，應當有所影響，此為不言可喻者。

（二）嚴守戒律，特尊韓歐

桐城派在文章作法，則獨尊韓、歐，嚴守戒律。就義、法二者論述之內涵來說，方苞此「義法」之觀念來自《史記》，方氏所論「義法」，也有取源於司馬遷之說，《史記・十二諸侯年表序》言：

> 孔子明王道，干七十餘君，莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯而次《春秋》，上記隱，下至哀之獲麟，約其辭文，去其煩重，以制義法。[20]

所謂《春秋》「義法」，須「約其文辭，治其煩重」，且達於「王道備，人事浹」的效用。故所謂「法」者，應求「有序」，應當有約其文辭，以治其煩重的作用，亦即

---

[17]〔清〕吳德旋：〈答任階平書〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 108 上。

[18]〔清〕吳德旋：〈與陸子卿論詩〉，《初月樓詩鈔》（上海：上海古籍出版社，2010 年，《清代詩文集彙編》，冊 486，影印清道光刻本），卷 2，頁 185 下。

[19]〔清〕吳德旋：〈東槎紀略序〉，《初月樓文續鈔》，卷 3，頁 116 上。

[20]〔漢〕司馬遷撰，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證・十二諸侯年表序》（臺北：鳴宇出版社，1979 年），頁 228。

文章的形式，須講求文章作法、技巧。而文章之作法、技巧，則應以唐、宋為宗，推崇韓、歐，以作為作文準則；亦即所謂之「法」，應以韓、歐為楷模。吳德旋崇尚韓愈，姚鼐亦崇尚韓愈，姚鼐於〈復吳仲倫書〉即論述韓愈文章作法之詳備，以為：

> 古之論文事者多矣，惟退之與人言，必盡其底蘊，若與李翊、劉正夫、尉遲等書，本末始終，精粗之義盡，甘苦之情達，隱顯之理備，他人不能若是也。[21]

可見姚鼐、吳德旋二者對於韓愈及其創作方法論之推崇。吳德旋並提出習文應可由八家入手，尤其可由韓愈著手，其云：

> 不受八家牢籠，安得有此才分，但於八家範圍中，有所以表異之處，如姚惜抱所云：「尋求昌黎未竟之緒而引申之」，則途轍自正，各就其才而可幾於成。[22]

吳德旋接受姚鼐之說，以「尋求昌黎未竟之緒而引申之」，為途轍自正。又說：「李習之謂昌黎文如他人疾書之寫誦之，此是何等音節，昌黎品第當在班孟堅之上。」[23]盛讚韓愈文章之品第極高，應在班固之上。又如學習歐陽修者，以為歐陽修的文章特色，在於「一唱三歎」，《史記》之用，可相比評，如云：「《史記》諸表序，筆筆有唱歎，筆筆是豎的。歐陽文有一唱三歎者，多是橫闊的。」[24]至於吳氏對於韓、柳、王、歐、蘇之學習亦有所討論，其云：

> 上等之資從韓入，中資從柳、王二家入，庶幾文品可以峻，文筆可以古。人皆喜學歐、蘇，以其易肖且免艱澀耳，然此兩家當於學成後，隨筆寫出，無不古雅，乃參之以博其趣，庶不流於率易。[25]

以為善學韓、柳、王、歐、蘇，「各就其才而可幾於成」，對於韓、歐，以致柳、王、蘇諸家文章皆有所推崇。

此外，桐城派亦嚴守律令。方苞主張「古文中不可入語錄中語、魏晉六朝人藻麗俳語、漢賦中板重字法、詩歌中雋語、南北史佻巧語」。[26]姚鼐編選《古文辭類纂・序目》，以為「古文不取六朝，人惡其靡也。獨辭賦則晉、宋人猶有古人韻格存焉。惟齊、梁以下，則辭益俳而氣益悲，故不錄耳。」[27]吳德旋亦嚴守規律，以為：

---

[21] 〔清〕姚鼐：〈復吳仲倫書〉，《惜抱軒全集・文後集》，卷 3，頁 225。
[22] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 10，頁 469 下。
[23] 同前註，則 32，頁 470 上。
[24] 同註 22，則 26，頁 470 上。
[25] 同註 22，則 16，頁 469 下。
[26] 〔清〕沈廷芳：〈書方望溪先生傳後〉，引自〔清〕方苞：《方望溪全集》所附《年譜》，頁 461。
[27] 〔清〕姚鼐輯，王文濡註：《評註古文辭類纂・序目・辭賦類》，頁 27。

> 古文之體，忌小說，忌語錄，忌詩詞，忌時文，忌尺牘；此五者不去，非古文也。[28]

古文若參雜小說、語錄、詩詞、時文、尺牘諸語，文字易於雜亂不純粹，將傷及古文之古雅與風神，因此應該除去之，故云：

> 國初如汪堯峰文非同時諸家所及，然詩話、尺牘氣尚未去淨，至方望谿乃盡淨耳。詩賦字雖不可有，但當分別言之，如漢賦字句何嘗不可用，惟六朝綺靡乃不可也。正史字句亦自可用，如《世說新語》等太雋者，則近乎小說矣。公牘字句亦不可闌入者，此等處辨之須細須審。[29]

吳德旋則以柳宗元文章說明古文不宜參雜小說之氣，以為：

> 《史記》未嘗不罵世，卻無一字纖刻。柳文如〈宋清傳〉、〈蝜蝂傳〉等篇未免小說氣，故姚惜抱於諸傳中，只選〈郭橐駝〉一篇也。所謂小說氣，不專在字句有，字句古雅，而用意太纖太刻，則亦近小說，看昌黎〈毛穎傳〉，直是大文章。[30]

文章雜有小說氣，或近於小說，則不易寫好，欲如韓愈〈毛穎傳〉，以小喻大，而能成就大文章，則少之又少，即令如柳宗元之作，〈宋清傳〉、〈蝜蝂傳〉等篇，仍未脫小說氣，以古文古雅的立場來看，則不免於可惜。此外，吳德旋提出：

> 柳州碑誌中，其少作尚沿六朝餘習，多東漢字句，而風骨未超，此不可學。貶謫後之文，則篇篇古雅，而短篇尤妙，蓋得力於《檀弓》、《左》、《國》最深。[31]

柳宗元於貶謫之後，一方面受困挫憂鬱境遇影響，一方面得力於《檀弓》、《左》、《國》等作，因此反而能夠掃盡六朝餘習，除去東漢字句，文章轉為古雅而風神，尤以短篇為佳。此外，如「宋元明儒者語錄往往依附於道，而不足以言文。」[32]至於「不得已應酬之作，則入集時必去之，如《震川集》中壽文已有可以不存者。公牘而入於書中，亦少揀擇，小簡則尤不必入集也。」[33]應酬之作難得佳作，故不宜入於文集之中。

---

[28] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 2，頁 469 上。
[29] 同前註，則 2，頁 469 上。
[30] 同註 28，則 25，頁 470 上。
[31] 同註 28，則 33，頁 470 上-470 下。
[32] 〔清〕吳德旋：〈與陸祁孫書一〉，《初月樓文鈔》，卷 2，頁 22 下。
[33] 同註 28，則 15，頁 469 下。

可知吳德旋受桐城學風之影響，嚴守文章之律令與禁忌。

陽湖派雖然也推崇韓、歐，但所法並不限於韓、歐。在文章方面，採用文藝互用之觀點，駢、散、詩、詞、賦等文體都能相互為用，即令藝術，如書法、篆刻、繪畫、音樂等，都有相通之法，因此其法皆能相通互用。如駢散並重，亦是陽湖派重要的文學主張。張惠言、惲敬二人早年以辭賦、駢體入手，之後才致力於古文，因此、辭賦、駢體之理論與創作經驗，對二者仍具深刻影響，故能吸收辭賦、駢體之長處，融合古文之優點，擺脫桐城派「獨尊古文，排斥駢體」之藩籬，使文章之理論與創作，更具會通效果，更能活脫展現。尤其張惠言「《七十家賦鈔》及浸潤於漢魏六朝辭賦的素養，形成了一定的門風。」[34]可知張惠言雖沒有直接提出駢散並重之說，然而對於陽湖派「駢散合一」的主張，具有奠基之功。嘉慶 25 年（1820），李兆洛刊刻桐城姚鼐《古文辭類纂》，李氏以為：「唐以下始有古文之稱，而別對偶之文曰駢體，乃更選先秦、兩漢，下及於隋，為《駢體文鈔》，欲使學者沿流而溯知其一原」，[35]主張駢散合一，調節駢散紛爭。道光元年（1821）《駢體文鈔》付梓，好友莊綬甲即勸其更名，李氏刻意撰文〈答莊卿珊〉，以為：「今日之所謂駢體者，以為不美之名也，而不知秦、漢子書無不駢體也。」李氏亦預料《駢體文鈔》一出，「恐治古文家見之不平」。[36]然李氏獨排眾議，主張尊崇駢儷，編輯《駢體文鈔》，與姚鼐《古文辭類纂》相抗。可知吳德旋對於桐城派律法之執守，反而捨棄了陽湖派「文藝互用論」、「駢散合一論」等主張，縮減其文論之廣度，仍不免有可惜之處。

三、風韻灝氣，陰陽相濟

桐城派文章，自方苞提出雅潔說，則文章偏於優柔淡邈，及至末流，淪於懦緩無力之弊。陽湖派強調文如其人，文章風格隨個人之性情而有所不同，故陽湖派之文風，與桐城派相較，則較為多元活潑。且陽湖派具備常州人耿直爽朗之個性趨向，文風多傾向陽剛。張惠言之性情風範，淵雅且具恢弘之氣，此亦是張惠言文章的特色。惲敬以為：「皋文清羸，鬚眉作青紺色，面有風稜，而性特和易，與人交無賢不肖，皆樂之。至義之所在，必達然後已。」[37]張惠言個性淵雅和易，然而「至義之所在，必達然

[34] 曹虹：〈在清代駢散文並興的接點上再談陽湖派的性質與風貌〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》，47 卷 3 期（2011 年 6 月），頁 21。

[35] 〔清〕蔣彤：《清李申耆先生兆洛年譜》（臺北：臺灣商務印書館，1981 年），卷 2，頁 67-68。

[36] 〔清〕李兆洛：〈答莊卿珊〉，《養一齋文集》（上海：上海古籍出版社，2010 年），卷 8，頁 119 上。

[37] 〔清〕惲敬撰，萬陸、謝珊珊、林振岳標校，林振岳集評：〈張皋文墓誌銘〉，《惲敬集．大雲山房文稿初集》（上海：上海古籍出版社，2013 年），上冊，卷 4，頁 230。

後已」，往往展現其氣度之恢弘、雄闊，與桐城派雅潔，甚於末流之懦緩文風異趣。惲敬為人負氣，矜尚名節。其古文風格雄爽精健，不同於桐城派柔澹清婉之文風，對於陽湖派文風之塑立具有相當貢獻。可知桐城派與陽湖派文風之不同。而吳德旋「雅好淡邈，不喜陽剛」，對於如惲敬之陽剛雄勁之文，則有所批評。而對於陰柔文風易於趨向懦緩軟弱，則提出「灝氣潛行，自然恰好」加以補救。

（一）雅好淡邈，不喜陽剛

姚鼐〈復魯絜非書〉以為：

> 鼐聞天地之道，陰陽剛柔而已。文者，天地之精英，而陰陽剛柔之發也。惟聖人之言，統二氣之會而弗偏，然而《易》、《詩》、《書》、《論語》所載，亦間有可以剛柔分矣，值其時其人，告語之體，各有宜也。自諸子而降，其為文無弗有偏者。[38]

姚鼐因而將文章分為陰柔、陽剛二風格。以桐城派之文風而言，傾向於陰柔，陽湖派則傾於陽剛。姚鼐以為吳德旋的文章「理當而格峻，氣清而辭雅」，[39]則偏於陰柔；且吳氏雅好優柔、澹邈、溫純之文章，亦即以桐城派文風為依歸，而對於文風傾向陽剛、雄奇之陽湖派，則有所不喜。尤其惲敬的文章，筆力雄勁，縱厲多氣，偏向陽剛。吳德旋則以為：「子居文有得於遷、固之雄剛，然頗似法家言，少儒者氣象。」[40]對於惲敬之學術傾向，則「於陰陽、名、法、儒、墨、道德之書，既無所不讀，又兼通禪理。」[41]論惲敬之古文特色，吳德旋亦以為惲敬之文近於法家之言，充滿陽剛之氣，如云：

> 先生之治古文，得力於韓非、李斯，與蘇明允相上下，近法家言。敘事似班孟堅、陳承祚，而先生自稱其文自司馬子長而下無北面。[42]

惲敬自稱「其文自司馬子長而下無北面」，可知惲氏對自己文章之自信如此，亦可見其對於司馬遷文章之推崇。然而吳德旋以雅好陰柔之立場，而有不同之評析，以為：

> 惲子居文多縱橫氣，又多徑直說，下處不善學之，便易矜心作意，而氣不和。其續集氣息較好，筆力又不逮前集矣。惟作銘詞古質不可及，文章說理不盡醇，

[38] 〔清〕姚鼐：〈復魯絜非書〉，《惜抱軒全集・文集》，卷 6，頁 71。
[39] 〔清〕姚鼐：〈復吳仲倫書〉，《惜抱軒全集・文後集》，卷 3，頁 225。
[40] 〔清〕吳德旋：〈與程子香論大雲山房文稿書〉，《初月樓文鈔》，卷 2，頁 18 上。
[41] 〔清〕吳德旋：〈惲子居先生行狀〉，《初月樓文鈔》，卷 8，頁 76 下。
[42] 同前註，頁 76 下。

> 故易見鋒鍔，子居自命似欲獨開生面，然老泉已有此種，不可謂遂能出八家範圍也，但不可謂其學老泉耳。老泉文變化離合處，非子居所能。[43]

惲敬之文縱橫多氣，徑直強勁，然不善學者，則「矜心作意，而氣不和」，這也是惲敬文章之弊病。故惲敬文章，雖雄悍縱厲，然而「闕乎優柔、澹邈、溫純之美」，此為其不足，如云：

> 惲子居得之以言儒者，而佐之以秦人之精刻，故雄悍舉無與比，然欲進而儕於《詩》、《書》作者之列，則闕乎優柔、澹邈、溫純之美。[44]

吳德旋之說，乃以桐城派優柔澹邈之風格，與惲敬之雄爽精健對比，可見惲敬文章與桐城派不同之處，亦可知吳德旋不喜陽剛，雅好淡邈。〈與王守靜論大雲山房集文稿書〉以為：

> 子居為文，氣必雄厲，力必鼓努，思必精刻；而僕所深好者，柔澹之思，蕭踈之氣，清婉之韻，高山流水之音，此數者皆子居所少。[45]

所謂「柔澹之思，蕭踈之氣，清婉之韻，高山流水之音」，屬於陰柔之美者，與「氣必雄厲，力必鼓努，思必精刻」之陽剛之氣迥異。

吳德旋喜愛古雅簡淡之文，尤以姚鼐之作為最，以為：

> 姚惜抱享年之高，略如海峰，而好學不倦，遠出海峰之上，故當代罕有倫比，揀擇之功，雖上繼望谿，而迂迴蕩漾，餘味曲包，又望谿之所無也。敘事文惲子居亦能簡然，不如惜抱之韻矣。[46]

姚鼐之文優柔淡邈，「迂迴蕩漾，餘味曲包」，即使方苞亦不能凌駕。而惲敬敘事之文雖也「簡然」，但卻不及惜抱之「韻」。

綜理吳德旋所喜愛之文章，在於古雅簡淡、優柔淡邈，甚至清氣澄澈，亦即所謂「簡」、「淡」、「清」者，此類文章偏於陰柔，而其中最重要的關鍵，則在「韻」，亦即「迂迴蕩漾，餘味曲包」，而能風韻疏淡。《文心雕龍．隱秀》以為：

> 夫心術之動遠矣，文情之變深矣，源奧而派生，根盛而穎峻，是以文之英蘤，有秀有隱。隱也者，文外之重旨者也；秀也者，篇中之獨拔者也。隱以複意為

---

[43] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 54，頁 471 上。
[44] 〔清〕吳德旋：〈書大雲山房文稿一〉，《初月樓文鈔》，卷 1，頁 8 下。
[45] 〔清〕吳德旋：〈與王守靜論大雲山房集文稿書〉，《初月樓文鈔》，卷 2，頁 19 上。
[46] 同註 43，則 52，頁 471 上。

> 工，秀以卓絕為巧，斯乃舊章之懿績，才情之嘉會也。[47]

文章有「秀」、有「隱」二類，「迂迴蕩漾，餘味曲包」，則屬「隱」，所謂「隱」，類似於後世所謂「含蓄」。劉勰以為「隱也者，文外之重旨者也」，亦即「義生文外」、「意在言外」。然而「隱」，並非含蓄不露而已，而「隱以複意為工」，文章表現須能「辭約旨豐」，「言近意遠」，故能「深文隱蔚」，也才能「餘味曲包」。蓋文章應使深厚的文辭既涵蘊豐富而又多姿多彩，將言外之餘味蘊蓄其中，能達「迂迴蕩漾，餘味曲包」的韻味，如此風韻疏淡，也才能臻於「簡」、「淡」、「清」之境界。

（二）灝氣潛行，自然恰好

吳德旋雖偏好陰柔淡邈之文，然而為補救過於陰柔以致懦緩之弊，因此提出「灝氣潛行」，以補足風格之「剛柔相濟」。吳德旋以為文章雖然看似「淡」，然此種「淡」，並非淺薄之意，此種「淡」，在於疏淡、淡邈，甚而淡雅之意。它並非軟弱無力的，而是內蘊灝然之氣，因此能夠鮮活、活脫，故文章雖具陰柔淡邈之風韻，然而只要其中所蘊含之灝氣潛行，即使「陡峻亦寓綿邈」，也能陰陽交合，如能調和至於「自然恰好」，自然陰陽相濟，而能至於「風神絕世」之地步，其云：

> 淡，非淺薄之謂，淺薄則人人能之，正為文所當戒者也。文章之道，剛柔相濟，《史記》及韓文其兩、三句一頓，似斷不斷之處極多，要有灝氣潛行，雖陡峻亦寓綿邈，且自然恰好，所以為風神絕世也。[48]

所謂「淡」，並非淺薄，而是淡邈悠遠。淺薄為文章之弊端，為文所當戒除。文章欲淡邈悠遠，實則須要「灝氣潛行」。所謂「灝氣」本指充塞於大自然之氣，此則指充塞於文章之氣。文章為有生命之有機體，猶如人體一般，人體要有氣運行，人才能活著；文章亦是如此，文章也要有氣，文章也才能活著。因此文章潛行灝氣，如同人體之氣脈運轉。人呼吸之時，氣血隨著血管脈絡運行；同理可知，文章灝氣亦隨文章氣脈而運行，是以文章灝氣之運行，為作者之氣作用於章法的過程。

吳德旋此一說法與桐城派方東樹（1772-1851）所論文章氣脈說，實為異曲同工之論。方東樹以為文章神氣之體現，主要在於氣脈。蓋氣不能單獨行於體內，必賴脈絡聯結、溝通、運輸，始能達於全身，維持生機。是以氣、脈相互依存，不可析離，且

---

[47] 〔梁〕劉勰：《文心雕龍・隱秀》，引自〔清〕黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《文心雕龍校注》（臺北：世界書局，1974 年），卷 8，頁 259。

[48] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 8，頁 469 上。

氣抽象不可捉摸，必賴脈絡加以督勒，此即稱為氣脈作用。方氏以為：

> 有章法無氣，則成死形木偶；有氣無章法，則成粗俗莽夫。大約詩文以氣脈為上。氣所以行也，脈綰章法而隱焉者也。章法形骸也，脈所以細束形骸者也。章法在外可見，脈不可見。氣脈之精妙，是為神至矣！俗人先無句，進次無章法，進次無氣，數百年不得一作者，其在茲乎。[49]

所謂「脈」，乃「氣所以行也」，而「綰章法」者，為氣脈，乃作者精神情志表現於章法字句的作用，亦即文家創作時，情志思想展現的脈絡，明確而言，指創作時思維的過程。

大體而言，氣血由心而出，依循脈絡，周行全身，以維持機體活動，心、血、脈此一循環系統，亦即人體運行精氣的過程。而文體猶如人體，以人體臟腑經絡的功能活動，比況文章氣機，若以情志為神明，事類為骨鯁，章法為組織，字句為血肉，辭采則猶如肌膚，宮商則如同聲氣，由此類比，不難發現「脈」者，實架構事類，聯絡章法字句，以展現作者思想情志的要道。創作的過程，乃精神、外物、志氣、辭令相互影響而來，精神與外物交融後，與胸中志氣相互作用，而後形於辭令，此過程猶如人體之氣循脈而周行全身，是以氣脈作用，乃創作之整個運思過程，將作者之精神情志具體呈現於作品的微妙作用。[50]

人體脈絡為氣血運行之通道，具有遏止血液逸出，使血液循行於脈管之作用。而文章氣脈，亦有督勒章法，使字句辭采各識其職之效果在。蓋詩文以氣為主，但氣抽象不易表達，是以須賴章法架構文字來呈現；然氣若太盛，易流於粗獷猛厲，更須賴章法加以督勒。但章法為具體之作文方法，氣為抽象之精神、語勢，如何援用章法以落實文氣，自是難事，古來文章，或論神氣，或論文法，至於二者如何銜接，鮮少論及，方東樹援「脈」以為「氣」與「法」之連貫，以為「脈所以細束形骸者也」。吳德旋提出「要有灝氣潛行，雖陡峻亦寓綿邈，且自然恰好」，此「灝氣潛行」，即是「氣脈作用」，亦即構思之脈絡，形之於胸中，落實於文字，即為章法結構，所以構思的脈絡，與文章之章法布局關係密切。

吳德旋即以《史記》及韓文的章法為例說明。「《史記》及韓文其兩、三句一頓，似斷不斷之處極多」，章法之妙者，則在於「語不接而意接」，而使結構與結構之間，產生大幅度的轉折與跳躍，留下大片空白，以有助於結構之轉換變動。方東樹於「義

[49] 〔清〕方東樹：《昭昧詹言》（臺北：漢京文化有限公司，1985 年），卷 1，則 92，頁 30。
[50] 蔡美惠：〈方東樹文章學之氣脈說〉，《方東樹文章學研究》（臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2002 年），頁 136-139。

法論」亦提出這樣的理念，可引為參考，其言：

> 古人文法之妙，一言以蔽之曰：「語不接而意接」，血脈貫續，詞語高簡，《六經》之文皆是也。俗人接則平順駢蹇，不接則直是不通。韓公曰：「口前截斷第二句。」太白云：「雲臺閣道連窈冥」，須於此會之。[51]

其中「語不接」，則指文法縱橫多變，頓挫有致；而「意接」，乃指臨文謀篇之際，能立定主意，以為文章綱領，而用以綜合眾理，條貫群言，「使眾理雖繁，而無倒置之乖；群言雖多，而無棼絲之亂」。[52]而吳德旋以為，章法之絕妙，在於「似斷不斷」之處，此種氣作用於結構章法之運用，因為「有灝氣潛行」，而能鮮活、活脫，灝氣因能受到「脈」之督勒，故「雖陡峻亦寓綿邈，且自然恰好」，不致產生血脈賁張而使氣血直接暴露於外，故能「風神絕世」。

如以《史記・越王勾踐世家》所記載「陶朱公」范蠡成為富商的故事為例。范蠡不論從政、從商，不論身在何處，皆能成功，其從越至齊而止於陶，「三徙致富」，而「所止必成名」，[53]其關鍵在於「識」，「識」即見識、識見、眼光、氣度與胸襟等義涵。大抵而言，德、才、學、識四者，為史家所應具備，亦為人才所不可或缺。「德」為基礎，「才」為天資，「學」為途徑，「識」為判斷，倘若無「識」，則德、才、學也無法充分發揮，可知「識」為人才必備的條件。本文的主旨在說明「識」的重要，主旨句置於文末「所止必成名」，然而司馬遷卻賣了個大關子，「所止必成名」此句之前，應當藏有「識之所在」四字，因「識之所在」，因此「所止必成名」，採用藏詞法，具有暗示的效果。本文的綱領亦在於「識」，然通篇無一「識」字，採用「伏綱」，別具特色。因此本文雖無「識」字，然而「棄政從商」、「三徙致富」的成功，至於「中男殺人事件」，因長子無識以致失敗的事件，都在強調「識」的重要，此種「似斷不斷」的布局，「語不接而意接」的架構，可謂神至。

如以韓愈〈與陳給事書〉為例。全文圍繞一「見」字發揮，從而並非只寫「見」，而是從「見」說到「不見」；再從「不見」，說到「要見」，其中「似斷不斷之處極多」。若以第三段言，此以二次見面，陳給事之態度、言語迥別，與韓愈感受不同，對比闡敘。陳給事，前則「溫乎其容」、「屬乎其言」；後則「邈乎其容」，「悄乎其言」，可謂前恭而後倨，此為二次頓挫，亦是二次「似斷不斷之處」。至於韓愈之反應，則前喜而後懼，此又一次頓挫，亦是又一次「似斷不斷之處」。而前後轉變之

[51] 〔清〕方東樹：《昭昧詹言》，卷 1，則 82，頁 28。
[52] 〔梁〕劉勰：《文心雕龍・附會》，引自《文心雕龍校注》，卷 9，頁 273。
[53] 〔漢〕司馬遷撰，瀧川歸太郎考證：《史記會注考證・越王勾踐世家》，頁 656 下-658 下。

關鍵，則在於陳給事尊榮之不同，「位益尊，則賤者日隔；伺候於門牆者日益進，則愛博而情不專」，以是而不欲見。然此段言不欲見，卻以二次相見比襯，此真處處轉折、字字頓挫，文中「似斷不斷之處極多」，而人情冷暖，世態炎涼，與情感浮沈，皆在此「似斷不斷之處」體現。金聖歎以為：「此等文字何曾是有意必作如此章法，只是起手一行偶然寫得見與不見，後遂因風帶火，不自覺筆筆入妙也，作文固以心空為第一矣。」[54]

吳德旋所論「灝氣潛行」，主要在闡述文章內運灝氣，足使文章活脫，具生命力，故能與疏淡之陰柔風韻相契，至於陰柔互濟的作用。然而吳氏深得於文章，以「灝氣潛行」，闡述作者之「氣」與「章法」之關聯，如同方東樹所論「氣脈」之說。蓋文章者，因字而生句，積句而為章，積章而成篇，其字其句其法皆可得而見，然字句章法，只是文章之外表形骸，文章若徒具形骸，不足稱文，是以文章宜具備氣，以展現生機，更須具備「脈」以運行精氣，及督勒章法，架構事類，編派文字。氣脈不可見，實則貫穿章法與神氣之脈絡，而使辭氣流暢活脫，又能展現作家生命力之要素。此猶如人之氣血，行於脈絡之中，環轉周身，無一處不到，亦無一息之停，而能行動健捷；故文章氣脈貫注，章法自然有生動之氣，作者情志思想，自然能神氣往來。

此種以「脈」來補充「氣」的看法，對文氣說有極大建樹，康維訓有中肯之評價，其以為：「以『脈』補充『氣』，則使『氣』如何表現於字句、章法上之問題更為具體，可以視為桐城派文氣說之進一步發展。因為大凡藝術家之創造，都必須經由一己對客觀外物之感受，按當時之精神狀態，與其中醞釀之素材組合成一個新秩序，並使讀者循著這個秩序可以回溯到作者當時之精神狀態。」亦即「經由一貫的精神之氣，落在作品上恰如其氣之特質之秩序安排，所以『脈』可說是也涉及了行文技巧的層次了。」[55]吳德旋「灝氣潛行說」，其理論內涵相類於方東樹之「文章氣脈說」，為文構思之脈絡，亦即創作之思維過程，乃「作者精神、風貌如何表現於作品之關鍵」，[56]其不僅為文氣說之要法，實亦涉及義法之論，為聯絡文章神氣與章法之橋樑，具運行精氣、督勒章法，達於「風神絕世」的效用。吳氏之論完成於道光 8 年（1828），[57]方氏

[54] 〔清〕金聖歎：《天下才子必讀書》，卷 10。引自〔唐〕韓愈著，閻琦校注：《韓昌黎文集注釋・與陳給事書》（西安：三秦出版社，2004 年），頁 284。

[55] 康維訓：《方東樹詩論研究・審美理論——氣韻說》（高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1988 年），第三章，頁 88。

[56] 康維訓：《方東樹詩論研究・審美理論——氣韻說》，第三章，頁 88。

[57] 參考〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論・前言》，頁 469 上。原文為：「道光戊子吳仲倫先生館於鄞，十二月將返宜興，過杭而璜遮留焉，住叢桂山房，凡二十餘日，所親承口講指畫，恐其久而忘也，條記之如左。」道光戊子年，即道光 8 年（1828），吳德旋完成「灝氣潛行」說。

之「文章氣脈說」完成於道光 19 年（1839），[58]吳氏之說早出方氏 11 年。方氏所論更精深於吳氏，故方東樹之論，實可做為吳德旋「灝氣潛行說」之補充。

四、清與雕琢，相反相成

「清雕琢」論為吳德旋所提出之文章作法論，歷來對於「清」與「雕琢」論述者多，然而吳氏將二者並稱，提出「清雕琢」論，實為有趣的創新之說。吳氏喜好風韻疏淡，具「簡」、「淡」、「清」之文章，然而又憂心他人不知其義，以為「簡」、「淡」、「清」，為淺薄之文章，因此特別提出「清雕琢」論，以架構此類文章之作法論，此說與其「灝氣潛行」說，具有相輔相成的作用。以下就「純熟自得，技進於道」、「清和其心，調暢其氣」與「心手相應，聲氣相通」等面向，以闡述「清雕琢」論之意涵。

（一）熟練自得，技進於道

何謂「清雕琢」？吳德旋以為：

> 作文豈可廢雕琢？但須是清雕琢耳。功夫成就之後，信筆寫出，無一字一句喫力，卻無一字一句率易；清氣澄澈中，自然古雅有風神，乃是一家數也。[59]

作文是不能廢棄雕琢的，孔子曰：「言之無文，行而不遠。」[60]「文」之意義，《說文解字》以為「文，錯畫也。象交文。」[61]故文章欲求達遠傳後，則須求之「文」，亦即文章要有所裝飾、雕琢。然而文章欲求「簡」、「淡」、「清」，雕飾不得太超過，雕飾太超過，濃妝豔抹，粗劣俗氣，不能成文。故文章應當講求之雕琢，則為「清雕琢」。「清雕琢」，合而言之，則為清淡之雕琢，雕琢不能過於濃豔板重。分開而言，實包含「清」與「雕琢」，亦即自然恰好之雕琢，使能完成清邈簡淡之嘉文懿構。

吳德旋以為文章撰寫，「信筆寫出，無一字一句喫力，卻無一字一句率易」，就「清雕琢」之法而言，此種雕琢自然而然，絕不牽強附會，也不雜論混淆，必須要在一定功夫之後，使能達到自然成文的效果，故吳氏強調：「古人文章，似不經意；而

---

[58] 方東樹「文章氣脈說」，見於《昭昧詹言》（卷 1，則 92，頁 30），此書完成於道光 19 年（1839），故方東樹「文章氣脈說」亦完成於此年。

[59] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 4，頁 469 上。

[60] 〔春秋〕左丘明傳，〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《春秋左傳正義・襄公二十五年》（臺北：藝文出版社，1979 年），卷 36，頁 623 下。

[61] 〔東漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注：《說文解字》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002 年），頁 429。

未落筆之先，必經營慘淡，如永叔〈與尹師魯書〉直似道家常，若不先有一番琢鍊，何以能如此古雅？」[62]文章寫作表面上看，好似不經意，然則仍須一番功夫培養、琢鍊而來。又云：「章有章法，句有句法，字有字法，到純熟後，縱筆所如，無非法者。」[63]文章本有法，法必須熟練，純熟之後，功夫成就之後，反能縱筆撰述，好似無法般隨意恰當。莊子〈養生主〉所謂「技進於道」，[64]仍然要從技藝的錘鍊下功夫，功夫成就後，方有昇華於道之可能。因此鍛鍊功夫，使能純熟自得，為「清雕琢」所必下的基礎功夫。

至於熟練自得，善於下功夫，可以由歷代之嘉文懿構學起。韓、歐為桐城派習文範本，當然值得學習。此外，如先秦諸子、漢魏文章、唐宋諸家與明清懿構，仍有可學習之處。

就先秦諸子而言：吳德旋以為：「《孟子》文章無美不備」，[65]對《孟子》推崇甚高。「《荀子》說理較醇，而文筆近於平」，[66]《孟》、《荀》為儒家重典，可作為為文圭臬。吳德旋以為：「諸子中，《老子》似經，其旨與吾儒異，無害也。」[67]《老子》雖有其道，與儒家不同，但對於文章之學習，並無害處，又「《老》雖道其所道，而最精深」；[68]實有值得學習處。至於「《莊子》亦超妙」，[69]又「《莊子》文章最靈脫，而最妙於宕讀之最有音節。」[70]《老》、《莊》二書，道家菁華，精深超妙，亦可學習。而「《列子》義蘊稍淺，亦先秦之文也。」[71]又「《列子》較淺，恐是周、秦間人采一時小說，而稗販《老》、《莊》之旨以為之，其同于《莊》處，亦似從《莊》剽剝者。」[72]故學習《列子》應當有所揀擇，始有所成。此外，「《淮南》誹句亦多，卻有精采。」[73]《韓非子》峭刻，[74]「《孫武子》亦先秦之文，非漢人所及。」[75]此皆有可供學習之處。

---

[62] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 34，頁 470 下。
[63] 同前註，則 5，頁 469 上。
[64] 〔戰國〕莊子撰，〔清〕郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集解．內篇．養生主》（臺北：木鐸出版社，1982 年），頁 119。
[65] 同註 62，則 17，頁 469 下。
[66] 同註 62，則 21，頁 470 上。
[67] 同註 62，則 21，頁 470 上。
[68] 同註 62，則 18，頁 469 下。
[69] 同註 62，則 18，頁 469 下。
[70] 同註 62，則 19，頁 469 下。
[71] 同註 62，則 21，頁 470 上。
[72] 同註 62，則 18，頁 469 下。
[73] 同註 62，則 21，頁 470 上。
[74] 同註 62，則 21，頁 470 上。原文：「莫峭刻於《韓非子》矣。」
[75] 同註 62，則 21，頁 470 上。

就漢魏文章而言：吳德旋對於漢魏文章，對於《史記》最為推崇。吳氏以為「《史記》如海，無所不包，亦無所不有。古文大家未有不得力於此書者，正須極意探討，韓文擬之，如江河耳。」[76]《史記》為歷來古文大家所推崇者，實文史大宗師，文宗韓愈亦得力於此書。又云：「《史記》未嘗不罵世，卻無一字纖刻。」[77]《史記》文章雄深雅健，即使有罵世之處，然不致太纖太刻，淪於小說家言。《史記》之外，有《漢書》、《後漢書》、《三國志》與《五代史》可供研習。如云：「《史記》、兩漢、三國、五代史，皆事與文并美者，其餘諸史備稽考而已，文章不足觀也。」[78]足見《史記》、兩漢、三國、五代史等史書長於史事與文章，其它史書文章不足觀。對於《漢書》、《後漢書》之比較，以為《漢書》高出《後漢書》，如云：「班孟堅學劉子政而文不同，《後漢書》之筆太鬆，當下班書兩等。」[79]亦有《三國志》可參酌，然而「《三國志》得龍門之簡，以史法論勝於《後漢書》，裴松之補注有近於小說而亦收之者，須知此等書，亦陳承祚所見，而不采取，所以為簡要也。」[80]對於史傳書籍之檢擇，仍應用心，以利於閱讀。

就唐宋諸家而言：就韓、柳二家來說，吳德旋以為韓愈善學《莊子》，故出筆甚自在，如云：「姚惜抱評昌黎〈答李翊書〉，以為善學《莊子》。此意須會，能學《莊子》，則出筆甚自在。」[81]又善於學《史記》，如云：「古來善用疏，莫如《史記》。後之善學者，莫如昌黎。看韓文濃郁處皆能疏，柳州則有不能疏者。」[82]柳宗元文章以貶謫後為妙，如云：「貶謫後之文，則篇篇古雅，而短篇尤妙，蓋得力於《檀弓》、《左》、《國》最深。」[83]

就宋代諸家而言：如歐、王與三蘇等人之作。歐陽修之《五代史》「事與文并美」，[84]又其中涵蘊「事外遠致」，而能意在言外。[85]又吳德旋以為王安石文章不為積書所累，尤其轉折絕妙之處，更可供玩賞，如云：「古來博洽而不為積書所累者，莫如王介甫，渠作文直不屑用前人一字，此所以高，其削盡膚庸一氣轉摺處最當玩。」[86]三蘇中，吳

[76] 〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 23，頁 470 上。
[77] 同前註，則 25，頁 470 上。
[78] 同註 76，則 22，頁 470 上。
[79] 同註 76，則 30，頁 470 上。
[80] 同註 76，則 31，頁 470 上。
[81] 同註 76，則 19，頁 469 下。
[82] 同註 76，則 24，頁 470 上。
[83] 同註 76，則 33，頁 470 下。
[84] 同註 76，則 22，頁 470 上。
[85] 同註 76，則 27，頁 470 上。
[86] 同註 76，則 37，頁 470 下。

德旋對於蘇洵文章之變化離合，頗為讚譽，以為「老泉《嘉祐集》存文不多，卻篇篇可傳。」[87]對於蘇軾晚年之作，雖隨筆寫出，卻能自然超妙。[88]對於蘇轍文章，則以為宋代之後至於明歸有光無人出其右，如云：「潁濱在八家中自覺稍弱，然自渠以後，至震川未出以前，無此作也。」[89]

就明清懿構而言：對於明代諸家，吳德旋最為重視者為歸有光。就文學地位而言，歸有光上承唐宋八家，下啟桐城派諸家，頗為桐城派所推崇。〈復呂月蒼書五〉以為：「震川之文，其以大氣涵負之者名公卿詩文集序為盛，以其有關于明中葉後，國家隆替興衰之故，故其言感喟深至、恢宏贍茂，得漢氏之遺風。」[90]又云：「歸震川直接八家，姚惜抱謂『其於不要緊之題，說不要緊之語，卻自風韻疏淡。』是于太史公深有會處，不可不知此旨，如張鱸江所賞諸篇，不過歐曾勝處而已，有寥寥短章而逼真《史記》者，乃其最高淡之處也。」[91]然而吳德旋對歸有光之文並非一味崇拜，對於其作仍有所評論，以歸有光最善長之序體而言，吳德旋即以為：「然以較之歐陽永叔之〈外制集序〉、曾子固之〈列女傳目錄序〉、〈先大夫集後序〉等篇，未知其孰為先後，而遂以為能追蹤司馬子長，則是尊之過盛者之詞，殆猶未足為據。」[92]

吳德旋對於清代諸家多有所批評，如汪堯峰、朱竹垞、黃梨洲、邱邦士、侯朝宗、魏叔子、方望谿、劉海峰、姚惜抱、張皋文、惲子居、朱梅厓、王惕甫、秦小峴、袁簡齋、張鱸江、魯賓之等 17 人。其中評論方苞以為：「方望谿直接震川矣，然謹嚴而少妙遠之趣，如人家房屋、門廳、院落、廂廚，無一不備，但不見書齋、別業，若園亭池沼，尤不可得也。」[93]以為方苞為文謹嚴，是其優點；然缺乏妙遠之趣，為其缺憾。評論劉海峰，則以為：「劉海峰文最講音節，有絕好之篇，其摹諸子而有痕迹者，非上乘也。」[94]稱許劉大櫆「神氣音節」之說，而對模擬諸子而著於痕跡之文，則有所慨嘆。評論姚鼐之處，則以為「揀擇之功，雖上繼望谿，而迂迴蕩漾，餘味曲包，又望谿之所無也。」[95]盛讚姚鼐文章雖繼承方苞而來，但「迂迴蕩漾，餘味曲包」之特色則超過方苞。吳氏之論可謂中肯。

純熟自得，方能達「技進乎道」得境界。古文「進乎道」者，有數種特色。

---

[87]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 35，頁 470 下。
[88] 同前註，則 36，頁 470 下。
[89] 同註 87，則 38，頁 470 下。
[90]〔清〕吳德旋：〈復呂月滄書五〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 106 下。
[91] 同註 87，則 42，頁 470 下。
[92] 同註 90，卷 2，頁 106 下。
[93] 同註 87，則 50，頁 471 下。
[94] 同註 87，則 51，頁 471 下。
[95] 同註 87，則 52，頁 471 下。

第一，靈脫自在：如《莊子》，「《莊子》文章最靈脫」，能學《莊子》之文，則出筆甚自在。[96]可謂「近乎道」。倘若缺乏靈氣灝氣，則文有所不可讀，如云：「虞道園筆太游衍，較之宋潛谿稍淨，而文品不甚相懸，王遵巖文少靈氣，然自正派，虞道園正與之相伯仲耳。明七子文句句欲古峭，而不知運以灝氣，往往至于不可讀，乃荊棘叢也。」[97]故如《莊子》之靈脫自在，乃符合清雕琢之要求。

第二，爽朗真誠：如《孟子》，「乃文章之最爽者」，「姚子壽謂文忌爽」，吳德旋以為非，所謂「爽」，爽直誠真，不虛偽做作，不扭捏作態，故為佳文，「《史記》、《戰國策》亦然。西漢初年，文章之高，猶有周、秦氣，亦正以其爽耳。武帝以後，則文太做作矣。」[98]大抵「修辭立其誠」，真誠爽朗，灝氣通貫，亦是「進乎道」者。

第三，質而不俚：如《史記》，「於《左傳》長篇，只用一、二語敘過，正是其妙處，須知質而不俚，只是敘此等如道家常，所以高耳。」[99]又云：「作文遇好題目，自易動人，然此乃偶然湊手，非己所能主張，惟有相題行文，還他質而不俚，是能自主者，亦不必刻意求奇，往往通篇只可單點，卻是好文章，便可入集，若無可寄慨而必要感慨，無可援引而必要援引，反支離矣。」[100]此外，對於姚鼐《古文詞類纂》則有所批評，以為：「《古文詞類纂》其啟發後人全在圈點，有連圈多而題下只一圈、兩圈者，有全無連圈，而題下乃三圈者，正須從此領其妙處。末學不解此旨，好貪連圈，而不知文品之高，乃在通篇之古淡，而不必有可圈之句，如此則於文思過半矣。」[101]吳德旋之說，反映末學不明瞭圈點要旨，亦難以解析文章「通篇之古淡」，而一味以圈點多寡為賞文標準，如此真是因噎廢食，也辜負了作者之佳作與點評人之用心。簡淡古雅，質而不俚，如道家常，能符合清雕琢之意涵，使技進乎道。

第四，事外遠致：吳氏亦以為：「范蔚宗自謂『體大思精而無事外遠致』，誠哉是言。事外遠致，《史記》處處有之，能繼之者《五代史》也，震川文也。」[102]吳氏對此「事外遠致」之涵義，與范蔚宗原意不同，於此應指文章於事、物之外，有更深遠的意涵或韻味，與「事外之旨」、「言外之意」相近，而《史記》則處處有之，《新五代史》與歸震川文，亦具此特色。

---

[96]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 19，頁 469 下。
[97] 同前註，則 41，頁 470 下。
[98] 同註 96，則 12，頁 469 下。
[99] 同註 96，則 28，頁 470 上。
[100]同註 96，則 14，頁 469 下。
[101]同註 96，則 7，頁 469 上。
[102]同註 96，則 27，頁 470 上。

第五，自然超妙：蘇軾文章少年與晚年之作不同，「蘇長公晚年之作，有隨筆寫出，不待安排，而自然超妙者。非天資高絕，不能學之。其少年之作，滔滔數千言，才氣真不可及，然精義究不能多，若賈長沙之長篇，則事理太多，所以不可刪節。長公文只論一事而波瀾層出，故間有可節處。」[103]蘇軾〈與二郎姪一首〉以為：「凡文字，少小時須令氣象崢嶸，采色絢爛，漸老漸熟乃造平淡。其實不是平淡，絢爛之極也。」[104]對於看似平淡，實則絢爛之極，臻於技進乎道之境。

（二）清和心氣，心手相應

吳德旋〈與程子香論大雲山房文稿書〉以為：「古之學者厚於責己而恕以待人，故其氣和，其詞婉。」[105]又云：

> 或謂子居文似毛西河，予以為西河冗雜，子居高簡有法，相懸不可以階級計，但詞氣特相近耳。然使子居和其氣，婉其詞，其文未必能若是之雄且傑也。使子居和其氣，婉其詞，而其文仍若是之雄且傑，不且將差肩於子長、退之，而陵轢孟堅、子厚矣乎！[106]

吳德旋對於惲敬之作，仍有讚賞之處，以為「子居高簡有法」，是其特色，倘若能「和其氣，婉其詞」，則未必可以「雄且傑」。但若子居能夠「和其氣，婉其詞」，而又能「雄且傑」，則可比肩史遷、韓愈，而凌駕班固、柳宗元。可知清雕琢論之重心，在於「和其氣，婉其詞」，使內蘊之灝氣潛行，而文章卻能簡淡古雅，自然超妙。「和其氣，婉其詞」，則由「清和心氣」、「心手相應」加以闡述。

在「清和心氣」方面，使自己的心與氣，或能靈脫自在，或能爽朗真誠，或能質而不俚，或能事外遠致，或能自然超妙，使能古雅淡邈，運行灝氣，文章自然能到達清雕琢的境界。亦即所謂「其於不要緊之題，說不要緊之語，卻自風韻疏淡。」[107]清和心氣，是清雕琢論中「清」此項之要務。如何清和心氣？

首先，則善養其氣。養氣之法，《文心雕龍．養氣》提出「清和其心，調暢其氣」，可以作為參酌，如云：

> 是以吐納文藝，務在節宣，清和其心，調暢其氣，煩而即捨，勿使壅滯，意得

[103]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 36，頁 470 下。
[104]〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校：〈與二郎姪一首〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992 年），冊 6，《蘇軾佚文彙編》，卷 4，頁 2523。
[105]〔清〕吳德旋：〈與程子香論大雲山房文稿書〉，《初月樓文鈔》，卷 2，頁 18 上。
[106]同前註，頁 18 上-18 下。
[107]同註 103，則 42，頁 470 下。

> 則舒懷以命筆，理伏則投筆以卷懷，逍遙以針勞，談笑以藥勘，常弄閑於才鋒，賈餘於文勇，使刃發如新，腠理無滯，雖非胎息之萬術，斯亦衛氣之一方也。[108]

此論為文養氣之法，以為從事文學創作，對於思考力之運用務必適當節制，使人之心能保持清明和樂，意氣條達舒暢，有所煩惱則當捨離，不使壅塞阻礙。此雖然為文學創作時之養氣方法，其實也可作為清雕琢論中培養澄澈清氣之方法。

其次，得其風神。所謂「風神」，即指風韻與神氣，此為吳德旋所重視者。「風」指「風韻」，意指文章之風采或姿態，而深具韻味，風動人心之感染力。大抵作者情致的抒發，或由內在心理的激動，或由外來物境的感發，意氣流露於字裡行間，造成文章的風韻，而具有感染力量，如風之襲人，氣之動物。而「風」與「情」的關係密切，「情」不僅指感情，也包括抒情述志在內。因此，「風」也就是要求作品有情志，有感動人的力量，寫得鮮明而有生氣。故劉勰以為：「斯乃化感之本源，志氣之符契」，作品為作者情志之表現，缺少情志，不能感人，則無風力可言，是以「怊悵述情，必始乎風」，「深乎風者，述情必顯」，風即作者獨特之思想情志，生動呈現於作品，而足以撼動人心的感染力，此力動人，如風之襲人，所以「情之含風，猶形之包氣」，「思不環周，索莫乏氣，則無風之驗也」。[109]故文章之氣韻流動，而能具備感染力，則稱之為「風」。

所謂「神」，指精神、神氣，亦即作品之展現之生命力。此「神」之意味，應與劉大櫆「神氣」說有密切關係。劉大櫆論文最重「神氣」說，強調神氣、音節、字句間相互表裡之關係，「神氣」為文之最精處，故主張於音節求神氣，於字句以求音節。理論見於《論文偶記》，如：

> 行文之道，神為主，氣輔之。曹子桓、蘇子由論文，以氣為主，是矣！然氣隨神轉，神渾則氣灝，神遠則氣逸，神偉則氣高，神變則氣奇，神深則氣靜，故神為氣之主。[110]

劉氏論作文之道，以神為主，氣輔之，神氣交互作用，相輔相成。且神氣乃文章成敗的關鍵，得之則昌，失之則亡，「故文人者，大匠也；神氣音節者，匠人之能事也；義理、書卷、經濟者，匠人之材料也。」又神、氣二者，交互作用，但也有主從之別，「神者，氣之主；氣者，神之用。神只是氣之精處。」[111]神、氣二者表現作者的生命

[108]〔梁〕劉勰：《文心雕龍・養氣》，引自《文心雕龍校注》，卷 9，頁 269。
[109]同前註，卷 6，頁 203。
[110]〔清〕劉大櫆：《論文偶記》（上海：古籍出版社，1990 年），第 7 節，頁 1。
[111]同前註，第 7 節，頁 1。

力，亦表現作品的生命力。大抵神為文章的精神，亦即文章的生命活力，為氣之精；氣為維持並推展此生命力的動力，亦即神的動力，二者一體一用，相關密切。

可知「和其心，婉其詞」，即清和其心，調暢其氣，使得清和澄澈之氣，透過音節、文字展現於作品之中，以表現作者的生命力，以及風動他人的感染力，此即謂「得之風神」。然而得其風神，並非驟然可得，吳氏以為：「然規規焉務求合於唐人，則慮其形似而神不相屬。博而習之，則又慮其雜焉無統，終不能自成一家言。」[112]創作並非嚴守律法即可，倘若「形似而神不相屬」，或「雜焉無統」，如此皆不得自成一家之言。故文章要養其清氣，得其風神，則應當俟其「自化」，如云：「且夫為文之士，各有所得于天之分，不可以強而能，而可強而能者，謹守古人之法度，不使有軼。」「雖其所得於天之分甚優者，亦必徐以俟其自化焉。」[113]

其三，不可俗氣。文章欲得「清氣澄澈中，自然古雅有風神」，得簡雅淡邈風韻，則不可俗氣，文章一俗，文章即死。吳德旋於《初月樓論書隨筆》即云：

> 董思翁云：「作字須求熟中生」，此語度盡金針矣。山谷生中熟，東坡熟中生，君謨、元章亦尚有生趣。趙松雪一味純熟，遂成俗派。[114]

以書法篆刻為例，則應求「熟中生」，亦即要能純熟自得，技進乎道，然而所謂「熟」，不得與「俗」同義，如黃庭堅「生中熟」，蘇軾「熟中生」，如此皆得有生氣，然而若一味純熟，如趙松雪，其作雖無大缺點，然過於熟爛，生氣不起，反成俗派，因此「熟」可，「熟爛」則不行。文章不可帶俗氣，亦不可帶屠沽氣，吳氏又云：

> 唐人以五律為四十，賢人不可有一字帶屠沽氣，古文亦然，通篇容不得一字屠沽，然而知此者鮮矣，能辨其是否屠沽，亦不易矣，真作家所以少也。[115]

屠沽氣，指屠戶或酒保一類的人所帶之氣，此氣粗俗，不可兼雜。而「世之溺於功利辭章之習久矣。」[116]溺於功利辭章之習，人不免於俗，亦難有所成。吳德旋以為：「文章不可不放膽做」，[117]則為文應不為功利辭章之習所溺，也不應為俗氣市井之氣所蔽。

此外，亦不可有艱澀之態，艱澀之態雖非俗氣，然而並非「清氣澄澈，古雅有風神」者，如云：「蓋子雲猶或有艱晦之失，而退之雕琢復璞，悉歸自然，固為勝

---

[112]〔清〕吳德旋：〈陳漁珊詩序〉，《初月樓文續鈔》，卷 4，頁 120 下。
[113]〔清〕吳德旋：〈與族弟筠墅書〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 102 下。
[114]〔清〕吳德旋：《初月樓論書隨筆》（臺北：藝文出版社，1965 年），則 24，頁 470 上。
[115]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 9，頁 469 上-469 下。
[116]〔清〕吳德旋：〈書大雲山房集文稿二〉，《初月樓文鈔》，卷 1，頁 9 上。
[117]同註 115，則 13，頁 469 下。

之耳。」[118]又云：「文章自當從艱難入手，卻不可有艱澀之態。」[119]

至於「心手相應」，則是清雕琢的方法論。〈野園記〉云：

> 每當靜夜月明，萬籟蕭寂，朱絃高張，心手相應，發之以清商，止之以中聲。寄情巖壑，抗懷古昔。[120]

「心手相應」見於蘇軾〈文與可畫篔簹谷偃竹記〉，可謂完整的意象論。蘇軾以竹的自然之理，亦即竹之本質，來說明畫竹的原理。其云：

> 竹之始生，一寸之萌耳，而節葉具焉。自蜩腹蛇蚹以至于劍拔十尋者，生而有之也。今畫者乃節節而爲之，葉葉而累之，豈復有竹乎？故畫竹必先得成竹於胸中，執筆熟視，乃見其所欲畫者，急起從之，振筆直遂，以追其所見，如兔起鶻落，少縱則逝矣。[121]

畫竹的方法技巧，以為自然是創作原形，畫家必須深入觀察研究，在胸中形成意象，然後憤筆直書，一氣呵成。此種經驗與理論必須在實踐中運用，才能領悟掌握，發揮「胸有成竹」之作用。畫竹的方法大略如此，畫前心中需有竹子的完整形象和神韻，拿筆凝神而視，就能看到心中竹的意象。此為「物象」形成「心之意象」之過程，亦即「使物了然於心」。「物了然於心」，「心之意象」形成，機蘊積至於滿的地步，靈感已然產生，這時則應捉住稍縱即逝之靈感，「振筆直遂」，揮筆落紙，一氣呵成。繪畫之時，運筆之神速，當如「兔起鶻落」，亦即「了然於手」，使「心手相應」，以免靈感稍縱即逝。

蘇軾以畫竹理論爲開篇，論述畫竹「成竹在胸」、「心手相應」的理論，闡述極為深刻的藝術創作經驗。「胸有成竹」說，則「意在筆先」之意。畫家繪畫之前，心中必須先有鮮活的意象，才能創造出真正的藝術形象，亦即「使物了然於心」的過程。「得心應手」說，則「心手相應」之意，亦即必須透過藝術表現規律或方法，變成熟練的技能技巧，方能創造出真正的藝術形象。「執筆熟視，乃見其所欲畫者」，所欲畫者並非指實物，而是映現於心中的鮮活形象，所謂「心之意象」。既得「心之意象」，則應把握天機，迅速將其畫出，以免天機稍縱即逝，亦即「了然於手」，「心手相應」。

至於「發之以清商，止之以中聲」，則為聲氣音節之使用。桐城派特別重視聲音，吳德旋既紹承桐城，則當不忘聲氣音節之用。尤其劉大櫆之神氣音節之說。神氣與音

[118]〔清〕吳德旋：〈復呂月蒼書四〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 106 上。
[119]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 3，頁 469 上。
[120]〔清〕吳德旋：〈野園記〉，《初月樓文續鈔》，卷 5，頁 133。
[121]〔宋〕蘇軾撰，孔凡禮點校：〈文與可畫篔簹谷偃竹記〉，《蘇軾文集》，卷 11，頁 365。

節的關聯甚深，「神氣者，文之最精處也；音節者，文之稍粗處也；字句者，文之最粗處也」。「蓋音節者，神氣之跡也」，因此「音節高，則神氣必高；音節下，則神氣必下」，所以「神氣不可見，於音節見之」，[122]然而「字句者，為音節之矩也」，「音節無可準，以字句準之」。讀者可由誦讀「字句」，以探尋「音節」，並由歌詠「音節」，以推察「神氣」，這種說法為字句與神氣間，築起一道聯絡橋樑。吳德旋則以為：

> 昌黎謂「聲之長短高下皆宜」，須善會之。有作一句不甚分明，必三、兩句乃明，而古雅者亦有鍊數句為一句，乃覺簡古者，總之不可不疏。[123]

「聲之長短高下皆宜」，見於〈答李翊書〉。韓愈以為：「氣，水也；言，浮物也。水大而物之浮者大小畢浮。氣之與言猶是也，氣盛則言之長短與聲之高低皆宜。」[124]大抵人之氣盛，則用詞長短或聲調高低，均能得宜。蓋文章的氣勢，就如同水；語言，就像漂浮在水上之物；水勢大，那麼凡是能漂浮之物大小都能浮起來。水勢小，物則無法漂浮。文章的氣勢和語言的關係也是如此，氣勢充足，那麼語言的短長與聲音的揚抑就都能適當。氣勢不足，語言的短長與聲音的揚抑則無法撐起，也就衰微不振。故吳氏以為：「有作一句不甚分明，必三兩句乃明，而古雅者亦有鍊數句為一句，乃覺簡古者，總之不可不疏。」於研析韓愈文章之時，應當掌握其氣之運轉，或作一句無法將其中之情意、神態展現出來，則衍為三兩句，使情意、神態，更為明顯清晰。然而亦有鍛鍊數句為一句者，而使文句更為簡古，氣勢更為強勁。故氣之長短強弱之展現，與言之長短與聲之高低相配合。是以「《史記》於《左傳》長篇，只用一、二語敘過，正是其妙處」，[125]此亦司馬遷在氣之掌握絕妙的表現。

至於布局、字句亦為作文重要之一環，須加以鍛鍊，始能運作得宜。〈與族弟筠墅書〉即說：「德旋以為正宗亦非有定式，要在前後布置不失序，吐辭雅醇不蕪，則自唐虞以來至于今日，其卒不可變者也。」[126]文章是活的，是有生命的有機體，故非有固定格式，即令是文章正宗，也無所謂定式，因此妄想定式，無以成文。然而文章雖無定式，但「要在前後布置不失序，吐辭雅醇不蕪」，亦即在布局、字句下功夫，使布局前後有序，字句雅醇不蕪，那是必定要遵守的，此誠為「自唐虞以來至于今日，

[122]〔清〕劉大櫆：《論文偶記》，第 7 節，頁 1。
[123]〔清〕吳德旋：《初月樓古文緒論》，則 6，頁 469 上。
[124]〔唐〕韓愈著，劉真倫、岳珍校注：〈答李翊書〉，《韓愈文集彙校箋注》（臺北：中華書局，2016 年），冊 2，頁 700。
[125]同註 123，則 28，頁 470 上。
[126]〔清〕吳德旋：〈與族弟筠墅書〉，《初月樓文續鈔》，卷 2，頁 101 下-102 上。

其卒不可變者也。」

五、結論

大抵而言，張惠言、惲敬學習古文有得於錢魯斯之鼓勵，然錢氏雖曾受古文法於劉大櫆，但其並不專意於古文，對張、惲二人之影響應當有限。張、惲二人與劉大櫆的關係並非親炙，而是透過王灼之媒介而來。二人對於劉氏沾溉之恩並不曾忘懷，但張、惲二人與劉大櫆並非師徒關係，且二人與王灼之關係也非屬師徒或同門。又二人之古文主張與文章風格，與桐城派也有所差異。如桐城派論文最重「義法」，以為作文準則，其中所標立之「義」，乃以程、朱理學為重心；所揭舉之「法」，以韓、歐為習文楷模。陽湖派之主張，則不專宗宋學，且不獨尊韓歐，不泥義法，是陽湖諸家持論的特色，也是陽湖與桐城二派顯著的分野。陽湖派在文學思想、文論主張、文章風格各方面，皆與桐城派大異其趣，不應混為同源，但就陽湖派之形成來說，實有得自於桐城派之啟發，則無庸置疑。

然而在陽湖派部落之中，卻與陽湖派諸家文論主張、文章風格有所不同，反而可謂「桐城正宗」者，則為吳德旋。吳氏私淑姚鼐，直紹桐城，以六經為本，崇仰程朱；嚴守戒律，特重韓歐，如此重視「義法」，有物有序，執守桐城規範。吳氏雖與陽湖派惲敬、張惠言等情感厚重，同為莫逆，但對於陽湖派「不獨尊程朱」、「不特重韓歐」，甚至「不特尊義法」的基本主張不同，明顯趨於桐城派，故有關吳德旋實在難以生硬安置於陽湖派。桐城派文風雅潔，末流轉為體氣纖弱，風格較為一致；陽湖派古文獨具個人色彩，與個人性格、閱歷相應和，創作能突顯個人活潑生機，氣勢較桐城派恢弘強盛。而吳德旋則不喜「氣必雄厲，力必鼓努，思必精刻」之陽剛之氣，鍾愛「柔澹之思，蕭踈之氣，清婉之韻，高山流水之音」的陰柔之美，顯和桐城同曲，卻與陽湖異調。

雖然如此，吳德旋與陽湖派諸家之往來頻仍，情感深厚。因此除來自桐城派之指導扶持，亦有來自陽湖派之沾溉助益，因而發為新論。其中最為重要者，有灝氣潛行說與清雕琢論。淡與灝氣，清與雕琢，雖是相反，卻也相成。灝氣潛行說，相似於桐城派方東樹的文章氣脈說，以「灝氣潛行」，來聯絡神氣與章法之關聯，就如同以「氣脈」來銜接一般，使得抽象的精神、神氣，足以具體地貫注於章法、字句之中，對於文章內在神思之運轉過程，有具體深微的闡述。清雕琢論，更是吳德旋專屬的文章作法論，此論類似於莊子「技進乎道」說，強調「清」與「雕琢」之無縫銜接，所謂「清雕琢」，則須熟練自得、技進乎道、清和心氣、心手相應。熟練自得，則有先秦諸子、

漢魏文章、唐宋諸家與明清懿構，足資學習；技進乎道，則有靈脫自在、爽朗真誠、質而不俚、事外遠致，或自然超妙等特質，使文章能古雅淡邈，運行灝氣，自然達到清雕琢的境界。清和心氣，「清和其心，調暢其氣」，則應善養其氣、得其風神，但不可以俗。心手相應，則為文章作法論，重視意象營造，講究聲氣音節，布置先後有序，字詞雅醇不蕪，則為其中要法。

徵引書目

方東樹：《昭昧詹言》，臺北：漢京文化有限公司，1985 年。
方苞：《方望溪全集》，臺北：世界書局，1965 年。
王更生：《蘇軾散文研讀》，臺北：文史哲出版社，2001 年。
包世臣：《藝舟雙楫》，上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，冊 1082。
司馬遷撰，瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：鳴宇出版社，1979 年。
左丘明傳，杜預注，孔穎達正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文出版社，1979 年。
吳德旋：《初月樓文鈔》，上海：上海古籍出版社，2010 年，《清代詩文集彙編》，冊 486，影印清道光三年刻本。
吳德旋：《初月樓文續鈔》，上海：上海古籍出版社，2010 年，《清代詩文集彙編》，冊 486，影印清道光三年刻本。
吳德旋：《初月樓古文緒論》，上海：上海古籍出版社，2002 年，《續修四庫全書》，冊 1714。
吳德旋：《初月樓詩鈔》，上海：上海古籍出版社，2010 年，《清代詩文集彙編》，冊 486，影印清道光三年刻本。
吳德旋：《初月樓論書隨筆》，臺北：藝文出版社，1965 年。
李兆洛：《養一齋文集》，上海：上海古籍出版社，2010 年，清道光 24 年增修本。
姚鼐：《惜抱軒全集》，臺北：世界書局，1984 年 7 月。
姚鼐輯，王文濡註：《評註古文辭類纂》，臺北：華正書局，1998 年 8 月。
康維訓：《方東樹詩論研究》，高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1988 年。
張惠言撰，黃立新校點：《茗柯文編》，上海：上海商務印書館，2015 年 5 月。
張維：〈從李兆洛看乾嘉時期的「駢散合一」論〉，《龍巖學院學報》，第 23 卷 1 期，2005 年 2 月 1 日。
戚學民：〈論清史《續文苑底稿》對常州文派的書寫〉，《文學評論》2021 年第 2 期。
曹虹：〈在清代駢散文並興的接點上再談陽湖派的性質與風貌〉，《廣西師範大學學報：哲學社會科學版》，47 卷 3 期，2011 年 6 月，頁 19-24。
曹虹：《陽湖文派研究》，北京：中華書局，1996 年 10 月。
莊子撰，郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集解》，臺北：木鐸出版社，1982 年 9 月。
許慎撰，段玉裁注：《說文解字》，臺北：萬卷樓圖書有限公司，2002 年 8 月。
陳水雲：〈張惠言的詞學與易學〉，《周易研究》，2000 年第 1 期，頁 82-92。
陳春華：〈論吳德旋、梅曾亮與桐城文派在廣西的傳衍〉，《江蘇教育學院學報》，

2012 年第 5 期，頁 68-71。
陳慷玲、蔡美惠：〈詞學意言論蠡析——以蘇軾與張惠言之論為例〉，「第四屆明清文學學術研討會」，臺中：靜宜大學中國文學系主辦，2019 年 5 月 31 日。
陸繼輅：《崇百藥齋文集》，上海：上海古籍出版社，2010 年。
惲敬撰，萬陸、謝珊珊、林振岳標校，林振岳集評：《惲敬集》，上海：上海古籍出版社，2013 年 12 月。
楊旭輝：《陽湖文派研究》，南京：江蘇人民出版社，2010 年 3 月。
董士錫：《齊物論齋文集》，上海：上海古籍出版社，2010 年 12 月。
路海洋、羅時進：〈論陸繼輅古文婉摯多情的風格特徵〉，《蘇州大學學報》（哲學社會科學版），第 2 期，2008 年 3 月，頁 58-62。
趙爾巽等纂，國史館校註：《清史稿校註》，新北：國史館，1990 年 2 月。
劉大櫆：《論文偶記》，上海：古籍出版社，1990 年。
劉勰撰，黃叔琳注，李詳補注，楊明照校注拾遺：《文心雕龍校注》，臺北：世界書局，1974 年。
蔡美惠：《方東樹文章學研究》，臺北：國立臺灣師範大學國文研究所博士論文，2002 年 12 月。
蔣彤：《清李申耆先生兆洛年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1981 年。
蕭統主編，六臣註：《增補六臣註文選》，臺北：華正書局，1980 年。
韓愈著，劉真倫、岳珍校注：〈答李翊書〉，《韓愈文集彙校箋注》，臺北：中華書局，2016 年 10 月。
蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》，北京：中華書局，1992 年 9 月。

Practicing Grandeur with Clarity and Refinement - Exploring the essay writing theory of Wu De-Xuan

Tsai, Mei-Hui*

Abstract

Although Wu De-Xuan had close contact with the Yanghu scholars, he was obviously different from the Yanghu School. Instead, he became an important successor of Yao Nai of the Tongcheng School. Therefore, Wu De-Xuan's essay theory can best reflect the differences in literary style and ideas between the Tongcheng School and the Yanghu School and is worth studying. Wu De-Xuan's essay theory is more inclined to the Tongcheng School, promoting natural and simple articles of high quality rather than being rustic, advocating "soft and tantalizing thoughts, the air of solemnity, the rhyme of the clear euphoria, and the sound of high mountains and flowing water." He suggested "submerged grandeur" so that “the way of writing can consist of both rigidity and flexibility." In terms of literary creation, he proposed the theory of "clarity and refinement" to reconcile the roles of being "clear" and "refined" to achieve "natural and ancient elegance in the clarity of the clear air.” The theory of Wu De-Xuan is a combination of the Tongcheng School and the Yanghu School, with new ideas as well. Thus, he is said to be good at transmitting ancient literary methods in the Jiangqing and Daoguang periods of the Qing Dynasty.

Keywords: Wu De-Xuan, clarity, ancient elegance and simplicity, submerged grandeur, clarity and refinement

* Associate Professor，General Course Program Center,National Taipei University of Business.

《北市大語文學報》總目錄

註：《北市大語文學報》改版前題作《應用語文學報》

《應用語文學報》

創刊號 8篇（1999.06）

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

第二號 8篇（2000.06）

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

第三號 10 篇（2001.06）

劉兆祐教授榮退紀念專號

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

第四號 9 篇（2002.06）

陳維德教授、江惜美教授榮退紀念專號

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

第五號 11 篇（2003.06）

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

第六號 12 篇（2004.06）

施隆民教授榮退紀念專號

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

第七號 11 篇（2005.06）

古國順教授、陳正治教授、劉醇鑫教授榮退紀念專號

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

第八號 7 篇（2006.06）

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

《北市大語文學報》

註：《應用語文學報》改版後題作《北市大語文學報》（中國語文領域）

創刊號（改版後） 5 篇（2008.12）

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

第三期 5 篇（2009.12）

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

第五期 7 篇（2010.12）

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

第七期　6 篇（2011.12）

戰國遣策名物考釋四則　邱敏文

臺灣四縣客家話的幾個音韻問題　劉勝權

彎弓征戰作男兒，夢裡曾經與畫眉

——《樂府詩集》二首〈木蘭詩〉的互文性分析　林淑雲

相思、悟世與閒適——論關漢卿散曲之春意象　顏智英

文人的自我獨白——解析自祭文與自撰墓誌銘　郭乃禎

篇章邏輯與讀寫教學　陳滿銘

第九期　5 篇（2012.12）

古文字「龜」、「 」、「 」、「 」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

陸粲《春秋胡氏傳辨疑》述評　張曉生

〈人間世〉的自處處人之道　吳肇嘉

敦煌寫卷 P2704 及其相關寫卷研究　劉鑒毅

曲莫《父母規》述評　葉鍵得

第十二期 7篇（2014.12）

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

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》與林燿德《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 蠹閾王充《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》之編輯特色與流衍 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）

論從擊缽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 曾暐傑
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 張循鋰、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——論陳銘磻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
淡與灝氣，清與雕琢——吳德旋文章創作論探討　蔡美惠

《北市大語文學報》稿約

內容範圍

本學報每年出版兩期，六月、十二月份出刊，全年收稿，採隨到隨審，歡迎大專院校專兼任〈退休〉教師、博士生投稿。所收學術論文分為「中國語文領域」與「華語文教學領域」兩部分，刊載以下稿件：

一、「中國語文領域」登載有關中國文學、中國思想、語言學、文字學、中國語文教育等學術論文。

二、「華語文教學領域」刊載與華語文有關的文字學、音韻學、語言結構分析、語言習得、教學理論、教學方法、實證研究、數位學習等中英文學術論文。

投稿須知

一、稿則

1. 來稿以未發表者為限（會議論文請確認未參與該會議後經審查通過所出版之正式論文集者）。凡發現一稿兩投者，一律不予刊登。
2. 稿件內涉及版權部分（如圖片及較長篇之引文），請事先取得原作者同意，或出版者書面同意。本學報不負版權責任。
3. 來稿經本學報接受刊登後，作者同意將著作財產權讓與本學報，作者享有著作人格權；日後除作者本人將其個人著作集結出版外，凡任何人任何目的之重製、轉載（包括網路）、翻譯等皆須事先徵得本學報同意，始得為之。
4. 來稿請勿發生侵害第三人權利之情事。發表人須簽具聲明書，如有抄襲、重製或侵害等情形發生時，概由投稿者負擔法律責任，與本學報無關。
5. 本學報編輯對擬刊登之文稿有權做編輯上之修正。
6. 凡論文經採用刊登者，每一撰稿人致送本學報二本、抽印本十份，不另致酬。
7. 來稿請使用以電腦打字印出的稿件。請避免用特殊字體及複雜編輯方式，並請詳細註明使用軟體名稱及版本。英文以 Times New Roman12 號字，中文以細明體 12 號字打在 A4 紙上，並以 Word 原始格式（上下留 2.54 公分，左右各 3.17 公分）排版（請勿做任何特殊排版，以一般文字檔儲存即可）。

二、審查與退稿

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

三、文稿內容

「中國語文領域」

1. 著者：來稿請附個人簡介（註明最高學歷及畢業學校、所屬學校機構及職稱、學術專長），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
2. 標題：請附中英文標題，文字力求精簡；若加副標題，亦以簡要為尚。
3. 摘要、關鍵字：來稿請附中英文摘要（中文摘要限五百字以內；英文摘要以一頁為限）、中英文關鍵詞（五個為限）。
4. 字數：以中英文稿件為限，中文稿以 10,000 字至 30,000 字(以電腦字元計，並含空白及註解)為原則，英文稿以 15 頁至 30 頁打字稿（隔行打字）為原則。特約稿件則不在此限。譯稿以學術名著為限，並須附考釋及註解。所有來稿務請按本學報「中國語文領域撰稿格式」寫作，以利作業。
5. 撰稿格式：本學報「中國語文領域」論文之撰寫，請依照《北市大語文學報》所定之寫作格式，內容參見 http://literacy.utaipei.edu.tw/files/11-1053-3892.php?Lang=zh-tw。。

「華語文教學領域」

1. 著者：來稿請附個人簡介（註明最高學歷及畢業學校、所屬學校機構及職稱、學術專長），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
2. 標題：請附中英文標題，文字力求精簡；若加副標題，亦以簡要為尚。
3. 摘要、關鍵字：來稿請附中英文摘要（中英文各一頁），各約 500 字；中、英文關鍵字，各 3-5 個。

4. 字數：中文稿，請維持在 10,000-30,000 字，英文稿則為 10,000-16,000 字，含中英文摘要、參考書目與圖表。
5. 撰稿格式：本學報「華語文教學領域」參考資料登錄方式依據 APA 格式，中文排列方式以作者姓名筆劃由少到多排列。

四、文稿交寄

來稿（包括文件稿三份、姓名資料（另紙書寫）及前述內容之電子檔）請寄：

臺北市中正區愛國西路一號

臺北市立大學中國語文學系《北市大語文學報》編輯委員會

電子檔請寄至：utch2013@gmail.com

《北市大語文學報》撰稿格式

2023 年 1 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) 英文專書（其他西文仿此）

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) 日文專書（韓文仿此）

〔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。

林慶彰：〈民國初年的反詩序運動〉，《貴州文史叢刊》1997 年第 5 期，頁 1-12。

(2) 英文論文（其他西文仿此）

Joshua A. Fogel, "'Shanghai-Japan': The Japanese Residents' Association of Shanghai," *Journal of Asian Studies* 59.4 (Nov. 2000): 927-950.

(3) 日文論文（韓文仿此）

〔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。

林文月：〈八十自述〉，收錄於國立臺灣大學中國文學系主編：《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），頁 1-16。

(2) 英文之論文集／專書論文（其他西文仿此）

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) 日文之論文集／專書論文（韓文仿此）

〔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) 英文之論文集／專書論文（其他西文仿此）

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

(3) 日文之論文集／專書論文（韓文仿此）：

〔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) 英文報紙（其他西文仿此）

Michael A. Lev, “Nativity Signals Deep Roots for Christianity in China,” *Chicago Tribune* [Chicago] 18 March 2001, Sec. 1, p. 4.

(3) 日文報紙（韓文仿此）

〔日〕藤井省三：〈ノーベル文學賞中國系の高行健氏：言語盜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。

(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：

<table>
<tr><td>姓名</td><td colspan="2">中文：
英文：</td><td>共同作者</td><td colspan="3">中文：
英文：</td></tr>
<tr><td>服務單位</td><td colspan="2">中文：
英文：</td><td>職　稱</td><td colspan="3">中文：
英文：</td></tr>
<tr><td>著作名稱</td><td colspan="6">中文：
英文：
中文字數：
建議論文送審之專長領域：</td></tr>
<tr><td rowspan="2">學位論文</td><td>碩士</td><td></td><td>畢業學校</td><td></td><td>指導教授</td><td></td></tr>
<tr><td>博士</td><td></td><td>畢業學校</td><td></td><td>指導教授</td><td></td></tr>
<tr><td>通訊方式</td><td colspan="6">電話：
E-mail：
地址：</td></tr>
<tr><td colspan="7">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。</td></tr>
</table>

※請列印簽名後掃描為 PDF，連同文稿電子檔傳至 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 二十八 期

刊期頻率：本刊為半年刊
出版年月：中華民國一一二年六月
創刊年月：中華民國九十七年十二月
編 輯 者：北市大語文學報編輯委員會
主　　編：余欣娟副教授
編輯委員：卓清芬教授、胡衍南教授、徐富昌教授、徐國能教授、須文蔚教授
陳逢源教授、顏崑陽教授、許琇禎教授、張曉生教授
（依姓名筆劃順序排列）
執行編輯：蔡瑩瑩助理教授
編輯助理：呂嘉欣
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 28

"What God Bless Me": Mencius' Thought of Natural Law ..... Hsu, Hui-Chi

On *Han Feizi*'s Political Ideology of Enlightened Self-Interest ..... Lee, Ting-Wei

The Beginning Formulas of B-Type Buddhist Inscriptions in the Northern Dynasties and its Relationship with the Buddhism-Metaphysic Thought of Wei Jin Southern and Northern Dynasties ..... Fan, Le-Tao

Practicing Grandeur with Clarity and Refinement - Exploring the essay writing theory of Wu De-Xuan ..... Tsai, Mei-Hui

June, 2023

ISSN 2074-5605

9 772074 560001

GPN 2009800685