

自由人文學報

Journal of the Liberal Arts

第二十期 中華民國一〇〇年十二月出版

□國立空中大學人文學系□

中央人文學報

第二十期

中華民國一〇〇年十二月

- 明初杜詩學的文學背景.....簡 恩 定.....1
- 教學部落格之經營思維與實踐——以「文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」課程為例.....方 元 珍.....15
- 明代詩論的總結和重建
——論錢謙益的別裁偽體.....朱 莉 美.....57
- 賈寶玉情痴形象探析.....黃 麗 容.....77
- 從《文心雕龍》論劉勰「文體通變觀」之問題視域.....陳 秀 美...109
- 《弘仁普濟天后聖母經懺》的內容及於媽祖信仰的意義.....蔡 相 輝...137
- 西洋中世紀「論原因書」翻譯.....劉 仲 容...155
- 清代養生思想初探（下）.....鄭 基 良...185
- 王真《道德經論兵要義述》析論.....黃 啟 川...219
- 從世界在變系列探討郭東榮與康丁斯基的關係.....陳 麗 華...261

明初杜詩學的文學背景

簡 恩 定^{**}

摘 要

明太祖建國後所採取的高度集權政治體制，讓社會上形成一股非常重視尊卑序位的階級風氣，任何人想要跨越攀登到更高階層，只好先寄身到有權勢者的門下等待機會。這種現象影響所及，不僅讓明代的文壇容易樹立門派，而且這些門派間還充滿霸氣且排斥性非常強的特質。又因為元朝立國時間不長，因而入明以後對於杜詩學的討論和反省，實際上仍然沿續兩宋杜詩學的內容。另外，凡是明初著名且具影響性的文人，都是由元入明，因此所謂「明初文人」的定義，就是由元入明的文人。而這些文人中，宋濂和高啓不僅是其中佼佼者，也是把師古和學杜連結的倡導者。因此，本論文預計從下列幾項來探究討論：（一）明代文學派別的傾軋由來。（二）杜詩中「比興」手法的重視。（三）師古與學杜的連結。

關鍵詞：臺閣體、三楊、詩崇盛唐、格調、比興、師古、學杜

* 作者係國立空中大學人文學系教授

** 本文作者簡恩定教授於論文出版期間逝世，謹此誌哀。

前 言

談論明初杜詩學的文學背景，必須從幾個方向來整理爬梳，第一，因為明太祖建國後採取高度集權的政治體制，這種政治措施影響所及，讓明代文壇具有一個充滿霸氣且排斥性非常強的特質。第二，由於元朝國祚不長，所以入明以後，實際上對杜詩學的討論和反省，仍然和宋代的杜詩學內容有關。第三，凡是明初著名且具影響性的文人，都是由元入明，因此所謂「明初文人」的定義，就是由元入明的文人。而這些文人中，宋濂和高啓不僅是其中佼佼者，也是把師古和學杜連結的倡導者。因此，本論文預計從下列幾項來探究討論：（一）明代文學派別的傾軋由來。（二）杜詩中「比興」手法的重視。（三）師古與學杜的連結。

（一）明代文學派別的傾軋由來

明代文學不僅派別眾多，而且彼此之間相互批評傾軋的現象常見。我們看《明史·文苑傳》中所記載，譬如高啓與楊基、張羽、徐賁合稱四傑（《明史卷二八五·文苑一〈高啓傳〉》），又與王行、徐賁、高遜志、唐肅、宋克、余堯臣、張羽、呂敏、陳則皆卜居相近，號北郭十友，又稱十才子（《明史卷二八五·文苑一〈王行傳〉》）。然後閩中也有十才子：「閩中善詩者，稱十才子，鴻為之冠。十才子者，閩鄭定，侯官王褒、唐泰，長樂高棅、王恭、陳亮，永福王偁及鴻弟子周玄、黃玄，時人目為二玄者也。」（《明史卷二八六·文苑二〈林鴻傳〉》）而李夢陽與何景明、徐禎卿、邊貢、朱應登、顧璘、陳沂、鄭善夫、康海、王九思等也號稱十才子（《明史卷二八六·文苑二〈李夢陽傳〉》）。諸如這種現象，相互標榜、互別苗頭的意味很明顯。

正是由於流派多，相互標榜、互別苗頭的意味濃，明代文壇便呈現一種充滿霸氣且排斥性非常強的特質，而這個特質的由來，應該和明太祖建國後所採取高度集權的政治體制有關。我們看《明史·太祖本紀三》的記載：

洪武二十八年，……。二月丁卯，宋國公馮勝坐事誅。……。夏六月，……。己丑，御奉天門，……。又曰：「朕罷丞相，設府、部，都察院分理庶政，事權歸於朝廷。嗣君不許立丞相。臣下敢以請者置重典。皇親惟謀逆不赦。餘罪，宗親會議取上裁。法司祇許舉奏，毋得擅逮。勒諸典章，永為遵守。」九月，……。庚戌，頒皇明祖訓條章於中外，「後世有言更祖制者，以奸臣論。」（卷三）

從此明朝皆沒有設丞相一職，朝廷大事則由閣臣會推閣揆來主理政事，最後裁決權則在皇帝手中。為了強化這種高度集權的政治體制，明代的皇帝對於禮法制度的訂定便額外重視，我們看《明會典》中所收的「禮部」為例，從《明會典》卷四十二到卷一〇五，共有六十四卷之多。「禮部」中所訂禮儀，十分瑣細，舉「朝儀·諸司奏事儀」中的規定來看：

一品官房舍，除正廳外，其餘房舍，許從宜蓋造，比正屋制度，務度減小，不許太過。其門牕戶牖，並不許用朱紅油漆。
 一庶民所居房舍，不過三間五架，不許用斗拱及綵色裝飾。
 一器皿，公、侯、一品、二品、酒注酒盞用金，餘用銀。
 三品至五品，酒注用銀，酒盞用金。
 六品至九品，酒注、酒盞用銀，餘皆用磁漆木器，並不許用硃紅及抹金、描金雕琢龍鳳文。庶民酒器用錫，盞用銀，餘磁漆。（以上皆錄自「禮部」十六·《明會典》卷五十九）

這些依尊卑序位而定的規定，一旦形成風氣之後，房舍、器皿都成了尊卑身分的象徵，社會中尊卑的界限自然益加清晰而不得踰越。於是任何人想要跨越攀登到更高階層，只好先寄身到有權勢者的門下等待機會。我們看《明史·志四十七·選舉三》的這一段文字記載：

……。（明太祖）嘗諭禮部：「經明行修練達時務之士，徵至京師。年六十以上七十以下者，置翰林以備顧問。四十以上六十以下者，於六部及布、按兩司用之。」蓋是時，仕進無他途，故往往多驟貴

者，而吏部奏薦舉當除官者，多至三千七百餘人，其少者亦至一千九百餘人。又俾富戶耆民皆得進見，奏對稱旨，輒予美官。而會稽僧郭傳，由宋濂薦擢為翰林應奉，此皆可得而考者也。（卷七十一）

這段文字記載中的「仕進無他途，故往往多驟貴者，而吏部奏薦舉當除官者，多至三千七百餘人，其少者亦至一千九百餘人。」一段，正可說明想要投身仕途的人，一旦被當權有力者薦舉，便「往往多驟貴者」。其中並舉會稽僧人郭傳為例，郭傳就是被當時的名臣宋濂舉薦而擢升為翰林應奉之職。宋濂本身是個謙謙君子，自然不會有意樹立門派，但是這種風氣卻在明朝初年已經開始生根發芽。「臺閣體」的出現，就是一個最好的例子。

「臺閣體」的代表人物為楊士奇（西楊，以居第目士奇曰西楊）、楊榮（以居第目楊榮曰東楊）、楊溥（南楊。溥嘗自署郡望曰南郡，因號為南楊），此三人皆歷事四朝要職（成祖、仁宗、宣宗、英宗），因而被稱以「三楊」的名號，其中尤以楊士奇無論在政事或文學上，對當時都有重大影響。我們看黃淮替楊士奇所撰〈東里文集原序〉中說：

公江右西昌宦族，蚤失怙，奮志卓立，讀書數行俱下。……，於是聲名洋溢，受薦而起，際遇太宗文皇帝正位宸極，建內閣以嚴禁密，公與淮等七人，首膺拔擢之命，典中秘兼知外制，歷事四聖熙洽之朝，凡大論議、大制作，出公居多，肆其餘力，旁及應世之文，率皆關乎世教。吐辭賦詠，沖澹和平，颯颯乎大雅之音，其可謂雄傑俊偉者矣。（《東里集》卷首）

黃淮在這篇序中指出楊士奇在當代的重要地位和影響性，首先來自楊士奇身居要職，並且「歷事四聖熙洽之朝，凡大論議、大制作，出公居多」。接下來是楊士奇挾著此種政治資源，所為文學創作，除了「關乎世教」以外，又皆具有「吐辭賦詠，沖澹和平，颯颯乎大雅之音」的特色，而這種特色，正是「臺閣體」的主要風格。我們再看楊士奇在〈玉雪齋詩集序〉中所敘述的話：

杜少陵渾涵博厚，追蹤風雅，卓乎不可尚矣。一時高材逸韻，如李太白之天縱，與杜齊驅，王、孟、高、岑、韋應物諸君子，清粹典則，天趣自然，讀其詩者，有以見唐之治盛。於此而後之言詩道者，亦曰莫盛於此也。……。今大理卿京口虞公伯益，蓋其傑然者也。近得觀其玉雪齋集，古近體總若干首，皆思致清遠，而典麗婉約，一塵不滓，如玉井芙蓉，天然奇質，神采高潔，又如行吳越間名山秀水，而天光雲影，使人應接不暇者，而皆得夫性情之正。虞公蓋將上追盛唐諸君子之作，而論今公卿大夫之作，足以鳴國家之盛者，亦鮮有過於虞公者焉。（《東里集》《文集卷五》）

這段文字前段所敘述的「杜少陵渾涵博厚，追蹤風雅，卓乎不可尚矣。一時高材逸韻，如李太白之天縱，與杜齊驅，王、孟、高、岑、韋應物諸君子，清粹典則，天趣自然，讀其詩者，有以見唐之治盛。」內容，其實已經隱現詩崇盛唐的端倪了。至於形容虞伯益《玉雪齋集》的作品特色為「思致清遠，而典麗婉約，一塵不滓」，而這些特色不僅可以「上追盛唐諸君子之作」，而且還「足以鳴國家之盛」。我們從楊士奇這些評論中可以歸納出一個結論：「上追盛唐諸君子之作」是以盛唐詩人為師，「足以鳴國家之盛」是反映明初社會的昇平景象，至於作品風格則為「思致清遠，而典麗婉約，一塵不滓」。我們如果仔細比對，這些內容，其實和黃淮在〈東里文集原序〉中形容楊士奇的作品特色是很相近的，也就是屬於「臺閣體」的風格。於是說「臺閣體」的創作主張是「詩崇盛唐」，創作風格是雍容閑雅、沖澹平和，創作目的是反映當時社會的昇平景象。這種創作風格，和「三楊」之一的楊榮在替黃淮寫的〈省愆集序〉中所說的：「自洪武迄今，鴻儒碩彥，彬彬濟濟，相與咏歌太平之盛者，後先相望。」（《文敏集》卷十一）完全相同。

這種以「詩崇盛唐」為主張，反映當時社會昇平現象的「臺閣體」，因為三楊位高權重，自然成為當時影響力最為深遠的文學創作模式。明人徐泰（生於明宣宗宣德4年【1429】，卒於明憲宗成化15年【1479】）在所著《詩談》中指出：「廬陵楊士奇格調清純，實開西涯之派。」「西涯」指的是李東陽，徐泰認為楊士奇所作詩歌「格調清純」，就是李東陽「茶陵派」

的開啓者，徐泰爲什麼會如此敘述呢？我們看楊士奇在〈杜律虞註序〉¹中說：

律詩始盛於開元、天寶之際，當時如王、孟、岑、韋諸作者，猶皆雍容蕭散，有餘味可諷詠也。若雄深渾厚，有行雲流水之勢，冠冕佩玉之風，流出胸次，從容自然，而皆由夫性情之正，不局於法律，亦不越乎法律之外，所謂從心所欲不踰矩，爲詩之聖者，其杜少陵乎。厥後作者代出，雕鏤鍛鍊，力愈勤而格愈卑，志愈篤而氣愈弱，蓋局於法律之累也。不然則叫呼叱吒以爲豪，皆無復性情之正矣。夫觀水者必于海，登高者必于嶽，少陵其詩家之海嶽歟！（《東里續集》卷十四）

楊士奇在這篇文字中強調，杜甫的律詩具有「雄深渾厚，有行雲流水之勢，冠冕佩玉之風，流出胸次，從容自然，而皆由夫性情之正，不局於法律，亦不越乎法律之外，所謂從心所欲不踰矩」的特色，所以贊譽爲「詩之聖者」。至於後來的作者，一則「局於法律之累」，二則「叫呼叱吒以爲豪」，所以「力愈勤而格愈卑，志愈篤而氣愈弱」。我們如果仔細觀察楊士奇上述的論點，便可以發現已經點出杜甫律詩的「調」雖然出自人力（也就是法律），但是並沒有爲法律所累，所以顯得「格」高的論述。楊士奇這種對「格調」的基本論述，可以看出具有後來李東陽「格調說」的雛型²。於是我們可以說，明代詩歌的門閥相抵亦從此開幕。

我們觀察明代的歷史，明成祖、明仁宗、明宣宗、明英宗四朝，可以說是明朝的盛世，「臺閣體」的「吐辭賦詠，沖澹和平，颯颯乎大雅之音」

¹ 《杜律虞註》已被證明非元人虞集所著，而是與元人張性的《杜律演義》異書同名，但是杜甫律詩從元至明被重視的象徵意義並沒有因而改變。另外，大陸學者周采泉懷疑楊士奇這篇序文也是後人偽造的（詳見其所著《杜集書錄》頁281），但是並沒有提出充分的證據。楊士奇曾爲單復所著的《讀杜愚得》作序說：「虞文靖公集取其近體百餘篇爲之註，蓋得杜之心，而長篇短章，關乎世道之大者，未徧及也。剡源單復陽元用志於杜，而不足於前註，遂以所自得，亦爲之註」云云（《東里續集》卷十四），以上述序文內容看來，楊士奇曾替《杜律虞注》作序的可能性仍然存在。

² 請參見拙作〈明代杜詩學略說〉，空大人文學報第18期，民國98年12月出版。

以及「足以鳴國家之盛」的雍容閑雅風格，正足以象徵當時的雍和太平景象。但是自明英宗以後，明朝政治開始走向衰微，象徵雍和太平景象的「臺閣體」風格，遂讓人覺得與真實的世事產生一種格格不入的錯亂感而成爲被批評的對象。然而「臺閣體」畢竟在明朝歷經四個皇帝的統治時間，早已盤根錯節，一時之間要將之駁倒，並非易事。因此，上策之一就是「以子之矛，攻子之盾」，以「臺閣體」推崇的古代詩人典範作品爲例，來駁倒「臺閣體」。「臺閣體」最推崇的古代詩人典範爲誰呢？我們看楊士奇〈杜律虞註序〉中說「夫觀水者必于海，登高者必于嶽，少陵其詩家之海嶽歟！」（《東里續集》卷十四）可見杜甫就是最佳人選。

以杜甫詩爲例，來駁倒「臺閣體」，爲新的文學派別開立門戶。爲了達到這個目的，對杜甫詩的詮釋權，便顯得有我無人。譬如三楊之一的楊溥在〈書少陵詩集正異〉中指出：「世傳杜詩，往往不同，前輩多兼存之。今皆定從某字，其自任蓋不輕矣！詩以氣格高妙，意義精遠爲主，屬對之間，小有不諧，不足以累正氣。今悉遷就偶對，至于古詩亦然。若止爲偶對而已，似未能盡古人之意也。」（《文定集》卷十）我們把「世傳杜詩，往往不同，前輩多兼存之」一段，和「今皆定從某字，其自任蓋不輕矣」一段相較來看，就可以發現對杜甫詩的詮釋權真如楊溥所言「自任蓋不輕矣」。此外，批駁「臺閣體」的創作風格，等於間接與當時的權貴爲敵，如果沒有結合更多的文人形成新的集團力量，根本無法與根深蒂固的權貴團體對抗。於是源自明初高度集權的政治體制，所產生的霸氣且排斥性非常強的尊卑界限，被另一種霸氣且排斥性強的新文人團體挑戰。這種方式，後來便成爲明代文學派別相互傾軋的主要模式。《四庫提要》劉嵩《槎翁詩集》條下有云：「當明之初，雄才角立，吳中詩派昉于高啓，越中詩派昉于劉基，閩中詩派昉于林鴻，嶺南詩派昉于孫蕡，而江右詩派則昉于嵩，以清和婉約之音提導後進。迨楊士奇等嗣起，豫章人士復變爲臺閣博大之體，而骨力不堅，久之遂浸成冗漫，北地信陽乃乘其蔽而力排之，遂分正嘉之門戶。」其中敘述雖然簡要，卻正足以點出明初文學派別從林立、統合到相互傾軋的現象。

(二) 杜詩中「比興」手法的重視

明初的杜詩學其實是接續著兩宋的杜詩學而來的。原因是元朝國祚不長，所以入明以後，實際上對杜詩學的討論和反省，仍然和兩宋的杜詩學內容有關。至於兩宋杜詩學的主要特色，當然以杜詩「賦」體的重視和討論為主，而這一點也正是明初文人主要的反省和討論內容。

杜詩中的賦體確實在詩史上佔有不可或缺的地位，但是兩宋爲了提高杜詩賦體的重要性，不惜重新定義「詩史」一名而給予以特別尊崇的地位³，卻是難免引發爭議。明初的宋濂就是看到這一點，因此在〈答章秀才論詩書〉中的一段文字，便有了新的論點：

宋初襲晚唐五季之弊。天聖以來，晏同叔、錢希聖、劉子儀、楊大年數人，亦思有以革之，第皆師於義山，全乖古雅之風。……。元祐之間，蘇、黃挺出，雖曰共師李、杜，而競以己意相高，而諸作又廢矣。自此以後，詩人迭起，或波瀾富而句律疎，或鍛煉精而情性遠，大抵不出於二家。觀於蘇門四學士，及江西宗派諸詩，蓋可見矣。陳去非雖晚出，乃能因崔德符而歸宿於少陵，有不爲流俗之所移易。馴至隆興、乾道之時，尤延之之清婉，楊廷秀之深刻，范至能之宏麗，陸務觀之敷腴，亦皆有可觀者，然終不離天聖、元祐之故步，去盛唐爲益遠。下至蕭、趙二氏，氣局荒頹而音節促迫，則其變又極矣。由此觀之，詩之格力崇卑，固若隨世而變遷，然謂其皆不相師，可乎？第所謂相師者，或有異焉！其上焉者，師其意，辭固不似，而氣象無不同。其下焉者，師其辭，辭則似矣，求其精神之所寓，固未嘗近也。然唯深於比興者，乃能察知之爾。（《文憲集》卷二十八）

「天聖」指的是北宋仁宗的第二個年號（從 1023 到 1032），「元祐」是北宋哲宗的第二個年號（從 1086 到 1094），「隆興」是南宋孝宗的第二個年

³ 請參見拙作《清初杜詩學研究》第三章「杜甫爲詩史觀念之演變與發展」，本書爲台北文史哲出版社民國 75 年出版。

號(從 1163 到 1164)、「乾道」為南宋孝宗的第三個年號(從 1165 到 1173)。宋濂認為，從北宋仁宗天聖(1023)開始，宋詩的發展，仍然承續晚唐五季詩歌創作的弊端，晏殊等人雖然想要有所變革，但是卻從李商隱詩入手而「全乖古雅之風」。到了北宋哲宗元祐(1086 到 1094)年間，雖有蘇軾和黃庭堅提出以李白、杜甫共師的口號，卻由於「競以己意相高，而諸作又廢矣」，並沒有達到預期的效果。到了南宋孝宗之時，雖然有「尤延之之清婉，楊廷秀之深刻，范至能之宏麗，陸務觀之敷腴」等創作詩歌的特色，但是「然終不離天聖、元祐之故步，去盛唐為益遠。」也就是說南宋詩歌創作的內容，離盛唐詩歌的風範愈來愈遠。

如果仔細閱讀宋濂這一段文字的內容，可以發現宋濂其實是在論述宋詩發展的特質和限制，但是最後卻提出「然唯深於比興者，乃能察知之爾」一句當作結論，實在值得注意和深思。這意味著宋濂認為，要擺脫宋詩的缺點，達到盛唐詩歌的境界，唯有深於「比興」的創作者才有能力作得到。

宋濂本身的影響力有多大呢？《明史·宋濂本傳》中記載說：「洪武二年詔修元史，命充總裁官。……。是時帝留意文治，徵召四方儒士張唯等數十人，擇其年少俊異者，皆擢編修，令入禁中文華堂肄業，命濂為之師。」(卷一二八)在明太祖洪武 2 年，宋濂先被任命為編修元史的總裁官，既而又擔任明太祖徵召得來的四方俊異儒士之師，這在古代文人而言，是個莫大的榮耀和肯定。宋濂以這樣的地位對詩歌中「比興」創作的重視，其影響自然不在話下。然後我們看宋濂在評論杜詩時，也出現重視「比興」的論述，舉他的〈杜詩舉隅序〉來看：

杜子美詩，實取法三百篇，有類國風者，有類雅、頌者，雖長篇短韻，變化不齊，體段之分明，脈絡之聯屬，誠有不可紊者。註者無慮數百家，奈何不爾之思，務穿鑿者，謂一字皆有所出，泛引經史，巧為傳會，榘釀而叢脞；騁新奇者，稱其一飯不忘君，發為言辭，無非忠國愛君之意；至於率爾咏懷之作，亦必遷就而為之說。說者雖多，不出於彼則入於此，子美之詩不白於世者五百年矣。近代廬陵大儒頗患之，通集所用事實，別見篇後，固無繳繞猥雜之病，未免輕加批抹，如醉翁寤語，終不能了了，其視二者，相去何遠哉！

會稽俞先生季淵，以卓絕之識，脫略眾說，獨法序詩者之意，各析章句，具舉眾義，於是粲然可觀，有不假辭說而自明。嗚呼！釋子美詩者至是，可以無遺憾矣。抑予聞古之人註書，往往托之以自見，賢相逐而離騷解，權臣專而衍義作，何莫不由於斯！先生開慶己未進士，出典方州，入司六察，其冰蘖之操，諒直之風，凜然聞於朝著，不幸宋社已亡，徘徊於殘山剩水之間，無以寄其罔極之思，其意以為，忠君之言，隨寓而發者，唯子美之詩則然。於是假之以洩胸中之耿耿，久而成編，名之曰《杜詩舉隅》。觀其書，則其志之悲，從可知矣。（《文憲集》卷五）

宋濂這段文字有幾項特色：（1）把杜甫詩取法三百篇，分成「有類國風者，有類雅、頌者」，顯然是把杜甫詩中源自《國風》的「比興」，與源自《雅》、《頌》的「賦」手法，列為同等重要。（2）批評宋人註杜喜歡穿鑿附會的毛病。（3）批評劉辰翁批解杜詩，無法掌握到杜詩內容的精髓。（4）贊譽俞季淵效法序詩者之意，析解杜詩章句，而且還帶有比興的含意在內（「不幸宋社已亡，徘徊於殘山剩水之間，無以寄其罔極之思，其意以為，忠君之言，隨寓而發者，唯子美之詩則然。於是假之以洩胸中之耿耿，久而成編，名之曰《杜詩舉隅》。觀其書，則其志之悲，從可知矣。」就是析解杜詩帶有比興的含意）。綜合以上這些論述內容來看，其實就是有意將杜詩中「比興」手法，逐漸提昇到「賦」的手法之上。

宋濂對杜詩中「比興」手法的重視，自然讓同時的文人受到感染。譬如劉如孫⁴在〈贈神樂觀羽士徐萬里詩序〉中說：「嘗讀少陵詩至『乾坤萬里眼，時序百年心』，未嘗不三嘆其所見之廣，所會意之深。蓋以心之所至，即目之所至，而心乎萬里。」（《劉坦齋先生文集》卷二）其中以「所見之廣，所會意之深」來稱贊杜甫「乾坤萬里眼，時序百年心」⁵的詩句，這就是對於杜詩中「比興」手法的贊譽。再看楊士奇的〈對雨詩序〉：「余詠杜

⁴ 劉如孫，字三吾，別號坦翁，湖南茶陵人。生於元仁宗皇慶2年（1313），卒於明惠帝建文初年以後（1399以後）。劉如孫曾在元朝擔任廣西儒學副提舉的官職。明太祖洪武中，召為左贊善，後遷為翰林學士。著有《劉坦齋先生文集》二卷。

⁵ 杜甫《春日江村》五首之一中的詩句。

少陵喜雨之詩，顧謂衆曰：曷有賦乎！遂析『隨風潛入夜，潤物細無聲』之句爲韻，各賦五言六韻一首。士君子之適，夫豈以爲已哉！憂樂以民，仁者之所存也。」（《東里文集》卷五）楊士奇把杜甫〈喜雨〉詩解釋成「士君子之適，夫豈以爲已哉！憂樂以民，仁者之所存也。」運用的正是一種「比興」的解析方式。由此可見，明初杜詩學的重要文學背景之一，就是從兩宋特重「賦」的美學標準中走了出來，朝向杜詩中「比興」手法重視的新美學標準方向發展。

（三）師古與學杜的連結

明初的文學背景爲何會出現師古與學杜連結的現象，必須要從宋濂談起，因爲宋濂是明初文人中提出師古的重要人物，他在〈師古齋箴並序〉中說：

師古齋者，予學子連江陳子晟讀書之所也。子晟，今人也，其曰師古者何？志所存也，志之所存奈何？事不師古則苟焉而已，言之必弗詳也，行之必弗精也，弗精且詳，則滅裂之弊生而頹惰之氣勝矣，能師古則反是。然則所謂古者何？古之書也，古之道也，古之心也。道存諸心，心之言形諸書，日誦之，日履之，與之俱化，無間古今也。若曰專溺辭章之間，上法周、漢，下蹴唐、宋，美則美矣，豈師古者乎！（《文憲集》卷十五）

宋濂在這段文字中強調事不師古，則人的言行表現就不會精詳，甚至會出現「滅裂之弊生而頹惰之氣勝」的重大缺失，反過來說，如果事能師古，則不會出現上述的弊病。然後宋濂進一步解釋「古」的涵義爲「古之書」、「古之道」、「古之心」，因爲古代聖賢之道先存在於聖賢的心中，然後才形諸於所撰的書中，經過長久的誦讀、體會、實踐，然後隨著不同時空背景而有不同的含意和解讀，於是便沒有古今不同的差異性存在。正是因爲如此，所以師古是學習古人之道「與時俱化」的思想，而不是學習表面的辭章，否則所學到的辭章雖然看起來與古書形似，但卻不是宋濂所提師古之意。

我們從宋濂對於師古涵義的解析，可以發現不僅非常靈動，而且還存在「與時俱化」的新涵義。換言之，古代聖賢之道雖然存於古書中，但是這些古書的內容精神，應該隨著不同時空而出現不同的體會，不能緊守原來的文字意涵而已。正是因為如此，所以宋濂在詮釋詩的定義時，雖然仍舊舉出「發乎情，止乎禮義者也」的古人說法，卻有他自己「與時俱化」的新涵義，宋濂在〈霞川集序〉中說：

蓋詩者，發乎情，止乎禮義者也。情之所觸，隨物而變遷，其所遭也恉以鬱則其辭幽，其所處也樂而豔則其辭荒，推類而言，何莫不然。此其貴乎止於禮義也歟。止於禮義，則幽者能平而荒者知戒矣。……嗟夫！詩道之不古久矣。世之號善吟者，往往流連光景，使人馳驚於玄虛荒忽之場，控之非有，挹之非無，至造為奇論，謂詩有生意，須人持之，不爾便將飛去。此何為者哉。殊不知詩者本乎性情而不外於物，則民彝者也。舍此而言詩，詩之道喪矣。（《文憲集》卷六）

在這段文字中，宋濂替「發乎情，止乎禮義者也」作出新的推衍：「情之所觸，隨物而變遷，其所遭也恉以鬱則其辭幽，其所處也樂而豔則其辭荒」，也就是強調詩人在創作過程中，會隨著個人遭遇的喜怒哀樂，而出現「辭幽」和「辭荒」的詩作修辭表現。只不過宋濂認為，這種「辭幽」和「辭荒」的詩作修辭表現，必須「止乎禮義」，才不致於過度。從這個角度來看，宋濂並不反對作者把自身的喜怒哀樂之情寫入詩歌中，只要作者在創作時心中存有「止乎禮義」的念頭即可。然後宋濂認為「詩道之不古久矣」的原因，就是一般自以為善於創作的詩人，往往耗費精力在描寫外物的文字表現上，甚至為了誇耀自己駕馭文字的能力，不惜故作奇論來引人注意。所以宋濂下了一個結論：「詩者本乎性情而不外於物」，舍此則無詩。「本乎性情」是「古之書」、「古之道」、「古之心」中古人對詩的定義，「不外於物」是宋濂對詩「與時俱化」的新涵義。因此我們可以推論，就宋濂而言，強調詩歌創作必須師古，並不是一味以古人為師而已，今人詩作如果具有「古之書」、「古之道」、「古之心」的精神，並且能夠表現出「與時

俱化」的內涵，便也符合宋濂師古的含義，而杜甫正是符合這樣標準的一位詩人。我們看宋濂在〈杜詩舉隅序〉中說：

杜子美詩，實取法三百篇，有類國風者，有類雅、頌者，雖長篇短韻，變化不齊，體段之分明，脈絡之聯屬，誠有不可紊者。（《文憲集》卷五）

杜甫詩既然是「取法三百篇，有類國風者，有類雅、頌者」，顯然在宋濂的心目中，杜甫詩當然就是「發乎情，止乎禮義者也」的最佳代表。所以為詩若以杜甫為師，等於間接以三百篇為師，所以今人若要師古，杜甫詩當然就是最佳代表，於是師古和學杜便自然出現連結。

宋濂之外，高啓也是把師古和學杜連結的重要人物，他在〈獨菴集序〉中先指出：「詩之要三，曰格、曰意、曰趣而已。格以辨其體，意以達其情，趣以臻其妙也。體不辨則入於邪陋，而師古之義乖；……。」（《鳧藻集》卷二）其中「格以辨其體」就是說觀察詩作的體製法式，可以確立詩作是否合乎「師古之義」。至於「師古之義」就是詩作內容不能「入於邪陋」，以宋濂的講法就是詩歌創作必須「止於禮義，則幽者能平而荒者知戒矣」。然後高啓又說：「夫自漢、魏、晉、唐而降，杜甫氏之外，諸作者各以所長名家而不能相兼也。學者譽此詆彼，各師所嗜，譬猶行者埋輪一鄉而欲觀九州之大，必無至矣。」（《鳧藻集》卷二）直接認為杜甫才是自漢至唐，唯一兼有各種詩歌創作特色的詩人，學者如果不以杜甫詩為師，而各自以所好為師，就如同「行者埋輪一鄉而欲觀九州之大」，必定無法達到真正完美的詩歌創作境界。由上可見，在高啓的心目中，杜甫就是「師古之義」的最佳典範。

從宋濂到高啓這種將師古與學杜作出連結的文學現象，為後來明代「格調說」及「復古派」與杜詩學連結開啓了序幕⁶，影響明代詩學可說甚鉅。

⁶ 有關〈明代「格調說」及「復古派」與杜詩學的連結〉的論述，請參見空大人文學報第19期，民國99年12月出版。

結 語

《四庫提要》《楊文敏集》條下有云：

榮當明全盛之日，歷事四朝，恩禮始終無間，儒生遭遇可謂至榮，……。與楊士奇同主一代之文柄，亦有由矣。柄國既久，晚進者遞相摹擬，城中高髻，四方一尺，餘波所行，漸流為膚廓冗長，千篇一律，物窮則變，於是何、李崛起，倡為復古之論，而士奇、榮等，遂為藝林之口實。平心而論，凡文章之力，足以轉移一世者，其始也必能自成一家，其久也亦無不生弊，微獨東里一派，即前後七子，亦孰不皆然！

這段文字敘述「臺閣體」的形成，以及後來末流所遇到的挑戰，尤其是「柄國既久，晚進者遞相摹擬，城中高髻，四方一尺，餘波所行，漸流為膚廓冗長」一段，可說就是明代文學派別由形成到衰敝以致相互傾軋的縮影。至於杜甫詩在這裏面所扮演的角色，正有如楚、漢相爭期間，蒯通對韓信所言：「為漢則漢勝，與楚則楚勝。」（《史記·淮陰侯列傳》）每一個流派都想掌握杜甫詩的詮釋權，因而顯得霸氣十足，有我無人。

因此而論，明初杜詩學的文學背景，雖然可以分成明代文學派別的傾軋由來、杜詩中「比興」手法的重視、師古與學杜的連結，這三項來觀察討論，實則上的重點大多環繞在爭奪杜詩的詮釋權上，而這種現象，對於整個明代杜詩學的發展而言，具有非常深遠的意義。

教學部落格之經營思維與實踐 ——以「文心雕龍」、「先秦思想與 現代生活」課程為例

方 元 珍*

摘 要

為針對成人學習特性，達成教學自我改善，與有效輔助學生學習的目標，筆者於 2008-2009 年，98 學年度上下學期先後以「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」課程的實體教學，與教學部落格的虛擬網路學習社群相輔相成，採行混成式教學，並將經營教學部落格的理念、策略、做法、成員發展特性、教師角色扮演，及教學成效分析等，撰成本文，以探討部落格在教學上的適用性，及檢視其實現創新教學的成效與關鍵因素。俾為資訊科技融入大學中國文學課程的教學，論述以成人學生為使用對象，部落格經營思維與實踐合一的軌跡與特色，及因應網路傳播資訊工具的快速發展，教學部落格後續發展的改善途徑。

關鍵詞：教學部落格、文心雕龍、先秦思想與現代生活、網路社群、成人學習

* 作者係國立空中大學人文學系教授

The Thinking and Practices on Education Blog Operation Take 'Wenxin Diaolong' and 'Pre-Qin Ideology and the Modern Life' as Examples

Yuan-Jen Fang^{*}

ABSTRACT

In order to meet adult learning habits, regulate teaching formula, and effectively provide students with learning aids, in the school year of 2009, I had respectively combined my in-class lectures, "Chinese literature - Wenxin Diaolong" and "Pre-Qin Ideology and the Modern Life", with virtual education blogs as blended teaching model. This research paper stresses the idea, strategy, methods, student development, role of instructors, and cost and benefit analysis of education blog to explore the adaptivity of a weblog's educational function and examine the cost and benefit of innovative teaching methods. In the context of

^{*} Professor of Humanities at National Open University

integrating technology into college level Chinese literature education, here we discuss how the idea and practices of adult learning weblogs are to converge, and the means to improve education blogs to cater to the mass development of web communication tools.

Keywords: education blog, Wenxin Diaolong, pre-Qin ideology and the modern life, the social network, adult learning

一、前言

隨著資訊科技的日新月異，調整教師的角色與教學模式，選用適宜的教學方法與技術，促進學生學習的成效，所謂「與時俱進」，是每位教師從事教學必須面對的課題。1998年，緣於國立空中大學課程跨越空間距離，進入遠距視訊教學時代，筆者參與撰製的「詞曲選」課程¹也首度在台北、澎湖、金門三地同步實施遠距視訊教學；2005年，本校開始運用資訊科技、多媒體來推行網路教材的學習模式，學生可於網路不受時地限制，非同步的重複觀聽學習，本人遂以撰製「紅樓夢賞讀」網路教材，初試啼聲，而獲最佳教學節目之肯定。²唯網頁技術不斷翻新，網路平台管理系統進化快速，迨至2002年，透過網路快速傳播資訊的新工具——部落格（Blog）已悄然改變世界，美國Wired雜誌刊登一篇標題為「部落格的革命」的文章，確定媒體文化運行方式的改革已然來臨。³此一全球性的趨勢，意味著一個全面、強大以及不斷成長對話與溝通模式，也代表著群體思想的潛力即將展現。⁴強調對話、溝通、合作學習成長的部落格，顯然亦適合為教學思維、模式及方法帶來改革與創新。尤其空大的學生，具有學習動機強烈、生活閱歷豐富、學習起點參差不齊等特性，結合部落格進行對話、加強反思，及補救教學，應能成為有效的輔助教學型態。為此，筆者乃於2008-2009年，98學年度上下學期先後以「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」課程的實體教學，與教學部落格的虛擬網路學習社群相輔相成，採

¹ 國立空中大學「詞曲選」課程於1998年推出，學科委員為沈謙、李國俊及筆者，並於當年由三位教授共同參與實施該課程的遠距視訊教學。

² 國立空中大學「紅樓夢賞讀」課程，由筆者負責撰寫，2006年並以網路教材的撰製，獲本校金環獎學科委員第一名獎、最佳教學節目等獎項。

³ 安德魯·蘇利文（Andrew Sullivan）：〈部落格的革命〉，“The Blogging Revolution”網站，2002年5月，網址：<http://www.wired.com/wired/archive/10.05/mustread.html?pg=2>（2011年2月5日上網）。

⁴ 丹·吉摩爾（Dan Gillmor），愛蜜莉·杜赫提尼（Emily Turettini）著，施瑞瑄譯：《誰沒部落格·新時代新媒體》（臺北：商周出版，2006），頁14。

行混成式教學，⁵並將經營教學部落格的理想、策略、做法及教學成效分析等，撰成本文，以探討部落格在教學上的適用性，及檢視其實現創新教學的可行性、成效性，俾為資訊科技融入大學中國文學課程的教學，提供以成人為使用對象，部落格經營思維與實務並行的軌跡與特色，⁶及後續發展的改善之道。

二、「部落格」定義與特性

「Web-Log」本是網頁伺服器上的記錄檔，自動記載伺服器的流量，與訪客活動的情形。1999年自 Peter Merholz 提出「Web-Log」可發音成「We-Blog」，從此便簡單縮寫成為現在所稱的「Blog」。「Blog」被翻譯成「網誌」，或直接按照英文發音翻譯成「部落格」，大陸則譯成「博客」。從此賦予新的內涵與面貌，成為「個人藉由網頁記錄資訊」的代名詞，其實就是透過網路（Web）呈現個人日誌（Log）。⁷是以所謂「部落格」意指一個按時間順序編排，內容主要是一篇一篇記載的資訊網頁，乃由網站、日誌、及線上社群組成的綜合體，供部落客發表、記錄、更新、互動的網路平台。

「部落格」所以成為當今網路的主流現象，普遍應用於心情抒發、政治社會、社交人際、熱門議題討論、教學場域等，以其具備以下特性：

（一）低技術門檻

部落格的演進契機係由 Web2.0 技術發展開始。Web2.0 的各種技術發

⁵ 混成式教學，指學習採用多元化的模式，以傳統面對面的教室教學，加上部分的數位學習。

⁶ 劉旨峰：〈部落格研究趨勢分析〉，收入大同技術學院資管系編：《2010年數位內容發展學術研討會》（嘉義：大同技術學院，2010）。指出：自2007年開始有部落格研究文章，國內研究對象以國小學童居多，嘗試部落格融入教學當中，學科以自然科學、地理科、數學科、生態教學等居多。研究議題主要分為理論類、技術類、應用類。而台灣地區教育類部落格的相關研究以碩士學位論文為主。

⁷ 溫明正：〈網路社群新勢力——Blog〉，《師友月刊》460（2005.10），頁60。

展，強調網路「共同創作、組織活動、開放資源」的新概念，⁸使 Web 成爲讀寫的平台，知識分享更方便，使用者可以透過平台與服務獲得豐富的互動與經歷，不需倚賴高門檻的資訊技術。⁹可以操作容易的介面，隨時更新個人網頁的內容，不需要下載複雜的軟體或是設定，也不需要懂太多網路專業知識，部落格格主便能依照自己的喜好來改變網站外觀、設定文章分類，且每一篇文章皆有可供讀者留言迴響及引用的功能。尤其國內外網站，如國內三大部落格社群網站：無名小站（Wretch）、痞客邦（Pixnet）、Xuite 等，大多有免費提供網頁空間的申請，或僅收取少數的申請服務費用、藉以升級爲 VIP 等，更加速部落格架設維護網站的速度，與節省學習操作的時間。

（二）個人化風格

部落格係以個人日記的形式，在網路虛擬空間所呈現的一種創作、記錄和分享的方式。因此對於每位部落客而言，實際上是在實踐個人的信念，以及所認同的規則、價值，並將所接受的資訊、知識及觀感，整理後加以發表，成爲其他讀者所能閱讀的文本。此外，格主還可自行決定網路社群成員，將成員的權限選擇性開放。是以部落格的書寫，其實意味著一種強調吸收資訊及創作分享的生活態度，¹⁰是一種充分展現作者人格特質、專業知能、價值判斷的傳播媒體，也因而在書寫內容、表現形式、開放權限上，都會呈現明顯的個人風格。故不同於一般傳統的媒體，部落格所具備的個人風格特色及思想觀點，成爲吸引讀者興趣與否的重要關鍵。¹¹

（三）資料及時更新

由於部落格的使用工具簡易，不需再利用 ftp 來取得網路上所見所聞：

⁸ 何振誠、邱張名琪、陳威助：〈從網誌到微網誌：網路社會參與型態的演變介紹〉，《資訊社會研究》17（2009.7），頁3。

⁹ 顏春煌：《數位學習觀念、方法、實務、設計與實作》（台北：基峯資訊，2010），頁17-5。

¹⁰ 林克襄：〈你不能不知道的部落格〉，《Jedi's BLOG》網站，2004年5月11日，網址：<http://jedi.org/blog/archives/003856.html#entry>（2011年2月6日上網）。

¹¹ 丹·吉摩爾（Dan Gillmor）：《誰沒部落格·新時代新媒體》，頁23。

以 Word 就可輕鬆編排出想要的格式，而且更便利的是可隨時更換版面；具有直接回應的功能；容易安插多媒體等，因此便於讓使用者隨時更新個人網頁的內容，甚至張貼剛拍攝下的照片，而讀者也可以直接對文章內容做出立即回應，進行與部落客之間的互動。由於部落格具備此一即時性的功能，進而使上網的讀者能獲得更新的訊息，也因而激發網路社群產生更強大的創作力。

（四）互動參與共享

部落格強調網路「互動、參與和共享」的模式，鼓勵部落客參與、發言。透過持續的對話互動，部落格自然形成討論社群，由於以電腦網路作為主要溝通互動的介面，通常稱為「虛擬社群」、或「網路社群」。成員有共同的主觀興趣、共同的客觀利益與共同遵循的規範，¹²可分享各種生活經驗，建立人際社交關係，進行商品交易等互動；而由專家帶領的網路社群，更可群聚對某種主題知識有共同興趣的人群進行知識互動，帶領社群成員進行知識的轉化，形成專業社群；讀者亦不再扮演接受、被動的角色，經由密切的參與，可提升知性，加速成員間的知識分享。

（五）連結創造通道

部落格有許多相關連結，可創造出部落格的另條通道。如部落格有靜態鏈結功能，瀏覽部落格不但可以直接留言或發表評論，而且在貼文中可直接加入引述其他部落格文章的連結，其他讀者只要點選就可以在彈出的新視窗中看到引述的文章內容，自一篇文章得到更多延伸視角的資訊。文章被引述的格主，可以透過「引用通告」得知文章被引用的次數。部落格另有內建檢索功能，只要鍵入關鍵字，按下「搜尋」鍵，即可找到格主本身的部落格想要的文章，不需要一篇篇文章去尋找。此外，還可建立相關超連結，串連其他談論相關主題的網站、部落格，補充資訊、文章、影片、遊戲等，使部落格的內容更為豐富多元。尤其在 Facebook、Twitter、Plurk 等微網誌風行的今日，以微網誌乃介於部落格與即時通訊軟體（MSN）之

¹² 顏春煌：《數位學習與資訊素養》（臺北：金禾資訊公司，2006），頁 13-1。

間的一種溝通管道，不僅文字簡短，類似即時通的聊天效果，更具有時效性，使微網誌迅速聚集人氣。是以部落格主亦可內嵌一個微網誌介面在自己部落格首頁，透過微網誌的傳播性質，讓人氣上升，使部落格與微網誌連結，相互為用。

三、架設經營理念

鑑於部落格具有低技術門檻，適用於互動參與分享，便於及時更新，及可連結相關主題等特性，利用部落格作為教學過程中的輔助工具，群聚對某種主題知識有共同興趣的學習者進行知識的吸收、互動、轉化及應用，以提升學習效益，應是值得試的教學模式與做法。爰是，筆者乃於 98 學年度上學期國立空中大學人文學系開設之「文論經典：文心雕龍」（三學分）、98 學年度下學期開設之「先秦思想與現代生活」（二學分），分別配合每週三小時、二小時的實體教學，除課堂上提供教師自編紙本講義，與 ppt 補充教材以外，另架設經營教學部落格。省視所以動心起念，秉持之架設經營理念如下：

（一）提供輔助教學

部落格可儲存文字、圖片、影片、錄音等教材資源、補充教材，使教育資源與科技整合，轉化為數位教材，便於學生的預習與複習；並利於建立小組報告、考試得失分析等學習反饋的機制，有助於提升教學品質。以部落格輔助實體教學，不受時地限制，均可進行學習；學生遇有疑難，只要在部落格提問，即有教師回答，或有其他熱心的同學幫忙解答，均有益於達成學習多元化、個別化的目標。

（二）充實教學內容

課堂上佔用時間的影片、動畫、遊戲、文獻資料、網站連結等，可利用部落格進行補充，不但便於學生按圖索驥，自行學習，且具有整合教育

資源，統合學習者知識的功效，對激發學生學習興趣，充實教學內容，均有助益。

（三）利於合作學習

由師生在部落格上共同組成的虛擬學習社群，藉由討論、互動、分享的主動學習方式，不但可以共同找尋問題的解決方案，並且有益學習的理解、深化、整合，及應用等，以建構學生的知識系統。例如將班上同學分成數個小組，以「小組合作」的方式共同從事一項主題的學習活動。先由教師提供學習者學科知識，繼由小組成員根據主題研定大綱，尋求問題解決的方法，然後將討論結果與教師討論，給予協助，並學會利用「合作學習」的實際活動來「學習合作」，¹³而得出解決之道與結論。如此，不但可激發學生學到課堂以外無法學到的思考力、創造力、溝通領導力，增進學習效果；亦可透過合作學習，突破學生個人學習的極限，激盪出對問題的新認知，對學習內容的深入了解，及擁有解決問題的能力。至於小組成員學習利用網路上的資源找尋資料、透過網路討論問題，學生的學習範圍、知見，亦比課堂上的學習更為開拓。換言之，利用群聚智慧，合作學習，已成爲今日必然的學習主流。

（四）記錄學習歷程

部落格可記錄學生參與、分享的學習歷程，觀察學生學習成長的情形；亦可將表現優異的學生個人作品、小組報告上傳，由教師適時給予正向式與矯正式的反饋，提供學生學習觀摩、自我改進的建議，不但具有激勵的作用，也顯示學生學習成果。而學習歷程評量亦能將單一化、紙筆式的評量轉變爲多元化。

（五）課後延伸學習

教師可依授課內容，於部落格不定期推出數項主題性議題，藉由開放

¹³ 孫春在、林珊如：《網路合作學習：數位時代的互動學習環境、教學與評量》（台北：心理出版社，2007），頁13。

性的議題，引導學習者發言、討論，深入探索，以此做為課後延伸學習，亦有助於學生對授課內容的消化、吸收及思考應用。

（六）加強學生表達能力

部落格是一個在網路上「書寫與記錄、交流與分享、累積與修正」的平台，¹⁴由於以文字為主要的互動媒介，為達知識分享、人際交流的目的，學習者必須藉由部落格，練習以清晰、簡要地文字，表達思考活動。尤其空大學生入學不分系，選修人文學系課程的同學，不盡然具備能讀能寫的人文素養。透過部落格的文字書寫、分享及回應，相對提供一個能改善學習者思考組織能力，加強條理寫作表達的園地。

（七）提昇資訊應用能力

隨著數位時代的來臨，教育資源與教學模式的運用不斷改變，無論是教師、學生，若不會運用電腦與網路的基礎技能，此一數位落差（digital divide）將錯失許多創意教學與知識互動的時機；尤其空大師生，置身在以網路為主要教學媒介的教學環境，更不能不具備資訊素養技能。藉由部落格易於上手的建置與參與，即可迅速地提升師生使用資訊科技的自我效能。教師若能利用部落格累積教學資源，與線上互動教學、科技應用的經驗，更可為日後從事數位學習的教學，¹⁵奠立重要之基石。

四、架設經營策略

利用部落格進行輔助教學，身為部落格格主的教師，對於實體的班級社群與虛擬的網路社群，應有整體系列考量，研擬出互為呼應的方向與做

¹⁴ 陳怡君：〈淺談「部落格」應用於國語文教育的優勢〉，《中國語文》620（2009.2），頁81。

¹⁵ 數位學習包括非同步的合作學習、同步的互動與自我調整的學習，且能把功能整合在同一個平台；同時並提供管理與支援行政的工具。引自顏春煌：《數位學習與資訊素養》，頁15-2。

法，以全面性、核心性的經營策略，創造多元教學資源、信任分享、鼓勵貢獻的學習空間。

（一）知識分享策略

知識管理領域，涵蓋知識的蓄積、轉化與分析、分享與學習、加值與創新四類，¹⁶而組織中的知識分享是知識管理領域最重要的一環，為組織進行知識管理時，成員間知識移轉與溝通的過程。部落格便是網路社群知識分享的媒介與平台，成員藉此媒介與平台分享知識與資訊。據 Dyer & Nobeoka（2000）指出，建構成功的知識分享網路，最有效的方法之一，是激勵成員參與及開明地共享有價值的知識；¹⁷Koh & Kim（2004）也指出互信程度會影響知識分享的動機；¹⁸Hendriks（1999）則發現當期望得到利己的效益越高時，分享的成效也會越好；¹⁹Bartol & Srivastava（2002）亦指出推動成功的知識分享，必須搭配獎勵制度，讓分享知識者有可預期的獲得效益，促進分享的成效。²⁰整體而言，成員的歸屬感、自尊、自我實現、互惠，及信任，是其願意進行知識分享的動機，是以教師應設計各種知識分享的策略，以開放、鼓勵的態度，創造一個尊重、開明、互信、合作的知識討論的平台，並以實質獎勵的做法，刺激知識分享的動機，使學習社群成員有參與感與貢獻度，以促進成員知識的移轉、創新及再利用。

（二）專題導向學習策略

專題導向學習，可以小組合作（cooperation）的方式來進行，因此分組的小團體學習為專題導向學習可採用的教學策略。分組時宜採異質互補

¹⁶ 劉文卿、張孟元、張景堯：《知識管理與資訊科技》（臺北：國立空中大學，2004），頁 13-14。

¹⁷ J. H. Dyer. & K. Nobeoka.“Creating and Managing a High-Performance Knowledge-Sharing Network: The Toyota Case.”*Strategic Management* 21 (Jou.2000), pp. 364.

¹⁸ J. Koh. & Y. -G Kim.“Knowledge Sharing in Virtual Communities: an E-business Perspective.”*Expert Systems with Applications* 26(2004), pp.164.

¹⁹ Paul Hendriks. “Why Share Knowledge? The Influence of ICT on the Motivation for Knowledge Sharing.” *Knowledge and Process Management* 6.2(1999), pp. 95.

²⁰ K. M. Bartol. & A. Srivastava. “Encouraging Knowledge Sharing: The Role of Organizational Reward Systems.” *Journal of Leadership & Organization Studie* 9.1(2002), pp. 64.

方式，考量學習者不同的知識背景、能力特質，並尊重其意願。當各組進行討論活動時，教師必須適時提供引導，甚至協助學生管理衝突。此外，教師必須能掌握部落格的「時間戳印」、RSS、「彙整、靜態鏈結」等功能，以發揮學習歷程記錄、有效進行資訊蒐集管理、作品分享引用、同儕觀摩評論，及加強學習反思等優點。於學期初，教師即應說明專題作品階段性成果展現的時間與規定，並公布於部落格；隨著課程的實施，同學間的觀摩、評論所形成的良性刺激，會由點而線，再由線而面，帶動整個學習動機。²¹

透過專題導向學習，學生得以展示報告作品，相互觀摩、評論，有助於學習動機的刺激與維持；配合其他有驅動力的問題、協力學習（collaboration）、使用科技作為認知工具等以科技支援的專題導向學習，²²均可具體發揮建構主義理念，藉由專題導向的探討，使學習者吸收所學，並且加以運用，將知識轉化為對自己有用的工具。如此，學習者不僅能學到解決問題的知識、能力，也能透過觀察、詮釋、生活體驗等來運用所學到的知識。

（三）虛擬與實體社群互補策略

傳統教室裡有時因時間不足，或學生怯於發言，而未能產生互動；虛擬社群則可與實體社群相互支援呼應，透過部落格上的文章分享，拉近師生及同儕間的距離，強化班級社群，體驗自我展現的價值。如課堂小組報告，可將相關報告資訊公告於小組討論中，課堂報告的反饋亦可上傳於虛擬社群，以備學習者隨時參閱、自我修正。至於一些電腦使用能力不足，或對虛擬社群互動信任感不足的學習者，則有賴實體情境，輔導提昇其資訊科技運用能力，或加強師生、成員間互動的信心，當再回到網路的虛擬

²¹ 洪葦蒼、孫秉良：〈部落格融入專題導向學習的教學設計〉，《經國學報》27（2009.7），頁 81。

²² 同前註，頁 76。所謂「有驅動力的問題」，指問題內容具有意義，並且著重於真實世界的困難或問題。「協力學習」，則指學生、教師以及教室外的其他人，透過電腦網路協助，協力探索問題、分享資訊、數據、資源和觀念。「使用科技作為認知工具」，則指支援學生做資料收集、分析、溝通以及文件準備。如電子郵件、超媒體及多媒體應用。均為以科技支援的專題導向學習所具備的特徵。

世界，即可分享經驗知識、獲取師生支持，得到歸屬感，甚至是建立自我認同。是知虛擬網路世界與實體社群中，成員尋求肯定與自信心是一致的，都需要鼓勵、打氣及指導。實體可讓虛擬關係更緊密，虛擬也可讓現實世界不易交流的關係，擁有互動的管道。教學部落格的格主，應巧妙地連結、創造部落格虛擬世界與實體環境相輔相成的關係。

（四）多媒體整合運用策略

經營教學部落格的教師，本身不但是提供資料、撰寫作品的起點，更身兼編輯和美術設計，如何下標、配圖、用色、安放位置，都由自己決定；圖片也可在製圖軟體上重新製作，表現不同角度，各種趣味；更可善用多種媒體如影片、文圖、聲音、動畫等組合，多元化地呈現教材資源；或以超連結，使學習者直接看到另一篇文章，或遊戲、電子書、相關網站等，運用多媒體，全方位地配合設站主題輔助說明，藉以呈現有價值的知識內容，及活潑的創意思考。因此經營教學部落格，多媒體整合運用策略，將使學習者免於注意力分散，可增加自學過程的互動性，來吸引學生學習，提升學習興趣，以及利用視覺、聽覺、及觸覺三方面的反饋來增強學生對知識的吸收。²³

五、成員發展特性

教學部落格的功能之一，為提供格主針對學習社群的成員，提供不同開放參與的程度。依開放屬性，可分為三種部落格類型：一為完全開放式：只要是進入該部落格的會員，即可自由使用該部落格的各種功能。一為封閉式：成員加入此一部落格必須提出申請，經由格主審核通過，才可成為社群成員，享有此一教學部落格提供的社群機制。一為隱藏式：此類型部落格，無法在網站分類中被查詢到，所以一般讀者無法加入此部落格，必

²³ 李世忠、葉盈秀：〈認知負荷與多媒體教材設計之探討〉，《視聽教育雙月刊》282（2006.6），頁4、10。

須收到邀請函者才能申請加入該部落格。²⁴由於設站的目的在提供輔助教學，且為維護教師專業知識智慧財，「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」的部落格，均採成員，亦即學生申請審核制，非經教學部落格格主（教師）審核通過，列為「好友」名單，將無法觀覽、發表文章。「文論經典：文心雕龍」部落格（網址為：<http://itgroup.blueshop.com.tw/fusblog/981001>）的成員有 39 位，「先秦思想與現代生活」部落格（網址為：<http://blog.yam.com/fusnou>）的成員則有 20 位，均為選修學生。

成員是教學部落格最基本的組成分子，可下載補充教材，進行師生互動，分享資訊、觀點和經驗，並參與討論、回應議題，進行小組合作學習，以達成修習課程的目標。沈浸於部落格的學習環境中，成員可同時扮演數個角色：（一）瀏覽者：以瀏覽、下載教學部落格的內容與資訊為主，未參與討論發表；（二）參與者：含括知識或資訊提問、議題回應、經驗與學習心得分享等；（三）建設者：對議題發表有貢獻、能提供思考分析後的見解，並以有組織、有條理的方式發表文章的成員，極有可能也是成員領袖。三種角色中，以瀏覽者與虛擬社群的關係最弱，只在外圍觀望，教師應了解其狀況，以口頭鼓勵、發表文章積點獎勵制度，將瀏覽者轉變成另外兩種成員；若為表達能力的問題，則應鼓勵其發表，或適度引導其貼文切題、要言不煩的發表方法，讓學習者感受自己在學習社群中展現的價值；若為電腦使用能力的問題，則可請電腦使用能力較強的成員擔任類似小老師的角色，使其提供其他成員必要的協助，甚至擔任線上助教；同時教師必須認知並非每位成員家中都有電腦與網路可以使用，是以要求上應給予適度的彈性空間。若屬於成員間互動關係有障礙的問題，則教師應引導成員遵循網路禮節，呼籲成員間應互相包容尊重。換言之，教學部落格不僅只是知識的獲取分享，使學習者能抒發自己的思想、張貼問題、接受或包容他人的評論，也是一個積極的學習過程。至於參與者、建設者則為教學部落格溝通互動場域的主體，不但是知識的吸收者，也較能展現自我，成為知識的分享者、創見者及應用者，其回應發表，亦豐富了部落格的內容。

²⁴ 林聯發、陳協志、柯菁菁：〈互動學習社群網站平台建制與經營——高苑科技大學福爾摩沙影音互動傳播網〉，《高苑學報》12（2006.7），頁 97-98。

表一 方老師教學部落格成員類型與表現

成員角色	部落格名稱	成員留言示例	表現
瀏覽者	文論經典： 文心雕龍	很高興自己選了這門課，上課真的 很享受。每每都能感受到老師遣詞用字 的精當，以及內容的迷人。其實昨天 我有上來看過了，但是——我覺得這 是一個純學術的地方，深怕「話」 「說」得不恰當，以致逛逛，下載我 要的資料，然後就走了。	瀏覽、 下載
參與者	文論經典： 文心雕龍	若是我的留言，讓妳有不舒服的感 覺，在此，鄭重的向妳說：「抱歉！ 對不起！」因為我只是有感而發，也 是對自己的期許，不是針對任何一個 個人啦！寫報告，不論是個人的、或 是小組的，可都是得經過手忙腳亂的 找資料、過濾資料、整理資料的瑣瑣 碎碎的過程，才能夠產生出來的吶！	包容他 人評論
參與者	先秦思想與 現代生活	我們在職場、在學校、在社會各種 團體中，一定常常會遇到和我們很 不對盤的人。我們都怎麼處理？和 他相應不理，不想和他有交集；冷 嘲熱諷，盡量挖苦他；以牙還牙， 有機會就修理他。有幾個能像林 肯、希拉蕊一樣化干戈為玉帛？他 們是美國人，卻能運用孫子兵法， 不戰而屈人之兵，以全爭於天下， 落實到日常生活中！	將知識 應用於 生活

建設者	先秦思想與現代生活	<p>在老子一書中，特別重視一切事物的對立情狀，以及無止盡的反覆交變的轉化過程，試析其理由分述如次：</p> <p>首先，老子認為呈現於世人眼前的一切事物，都是由相對關係所形成的，是故觀察事物時必須正反兩面來下手。唯有透過相對立面的觀察，才能將一項事物了解完全。……其次，老子認為事物發展到一定的程度，將達到它的極限。屆時，事物的原有性狀就面臨改變，也就是「反」。……</p>	<p>思考分析，對議題發表有積極貢獻</p>
-----	-----------	--	------------------------

教學部落格能否經營成功的關鍵，在於是否能獲得學習社群成員的歸屬感。透過知識分享與互動，格主若能提供豐富、開放、可信任的網路平台，先引導成員進來一試的動機，並選擇適當能引發討論的主題，經常更新內容，即時回應留言，使學習者獲得有價值的知識，能實現自我成長，對其他成員產生利他作用，且使學習成績獲得具體的效益，均能提高學習者對部落格的參與和認同。²⁵茲以「先秦思想與現代生活」部落格為例，選修同學 20 位，每位均曾發表留言，於學期結束前發表文章共 152 篇。其中一位學生自 99 年 3 月 5 日至同年 6 月 21 日參與發表次數最多，高達 27 次，藉由表二分析其認同感產生的原因與軌跡。

²⁵ 佛洛伊特 (S.Freud) 以「認同作用乃是在感情上和他人互相結合的最高表現」，高廣孚亦謂「青年之對於一個社團，一個幫派，或自己就讀的學校、班級產生深厚的向心力或歸屬感，這種向心力和歸屬感也就是認同。」引自高廣孚：《教學原理》（臺北：五南圖書公司，1993），頁 247。

表二 「先秦思想與現代生活」部落格成員認同感產生原因分析

時間	成員發表內容	認同原因
2010.03.05	太棒了！第四組的小組成員終於都找到了部落格的家了！想當初我們在網站上迷失了多次，而且是一路上且走且問才走到方老師的部落格內。這些過程很值得珍惜，謝謝孟蘭的協助。	引導成員進來一試的動機 同儕互相支援
2010.03.05	謝謝老師及班長的回應！我要分享我對迴紋針收集資料的經驗，告訴大家我已經成功拿到資料了！如果行不通的同學，請你試試看我這種方法： 1.用滑鼠左鍵對著迴紋針點兩下，就可呈現老師的附檔資料；2.再依個人需求列印或存檔。	對其他成員產生利他作用
2010.05.10	延伸學習題三： 在人際應對上，我們常祝福一個人能名利雙收，平步青雲，萬事如意……等，讀了老子的保命章之後，對生涯規劃的理念就得適當的調整做到「知足常樂富貴在」的境界；因為名是無形的，身體是有形的，財務是身外之物，而自身的健康是和我們相隨一輩子的，……因此財貨適可而止，就不會危險；平日多行慈善，才是生命永久之道。	參與課後延伸討論議題
2010.05.17	看來我比 leni6907 的文學修養還要差一段，我是上了「先秦思想與現代生活」後第一次上部落格發言，也是藉著這次小組討論有了第一次整理文章的經驗，且能超出 14,000 字以上，確實是得到兩項第一次的激勵。自知能力有限，希望能借助老師及同學們的力量繼續往前，今年暑假前，課程即將告一段落，期望文學能列入我終身學習的目標。	實現自我成長

2010.05.23	我很欣賞智者老子這部影片，全程詮釋了老子道德經，能生動的傳送千古的名句；尤其是第一次聽方老師上課時，我的腦內尚無法消化，找參考資料仍是有限，原因是我對文學的學習才剛開始起步，沒想到看了這部影片後就如吃了開胃劑般，慢慢能消化方老師所授課的老子理念與精神，且開始在生活中以道相通。	學習歷程的記錄 學習獲得具體效益
2010.06.21	不知道是爲了甚麼？讓我每個禮拜一就要進來部落格走一圈，雖然學習已告一段落，也非常想念老師的用心上課及版主的認真且快速的回應。這種高效率的收成（高貴而不貴），相信是因爲我有福氣才選到的課。	即時回應 獲得有價值的知識

六、教師角色扮演

教師身爲教學部落格的經營者、帶領者，在教育目標方面，應落實「以人文爲本，以科技爲用」的教育目標，在由資訊科技建立的虛擬網路平台中，培養學生人文關懷的情操，使年齡、教育、工作背景等方面有個別差異的成員，能自愛自律，維護資訊倫理，並且成員之間互相尊重、包容，以樂於分享利他的襟懷，群體合作的精神，來參與網路社群。

在教學模式方面，教師可以彈性組合以老師爲主的模式、以學習者爲主的模式，及以學習社群爲主的模式，²⁶將三種教學模式交互運用。以教師爲主的模式，指由教師掌握教學內容架構、提供教材與資源、設計學習活動、安排考試評量等。以學習者爲主的模式，則透過專題的聚焦與安排，採取問題導向學習，由學生以自主學習的模式，運用已有的知識，發揮思考創造力，表達自己的想法，整合爲統攝性的新知識。以學習社群爲主的模式，則採合作學習的方式，讓學習者相互溝通、討論，提供個人或團體

²⁶ 顏春煌：《數位學習觀念、方法、實務、設計與實作》，頁 2-12。

的學習資源，不但可提升學習動機與興趣，也可增進教學的效果。是知教學部落格的教師角色，需適時調整為教學資源的提供者、知識管理的引導者、學習活動的促進者、解決學習疑難的諮詢者，及成員衝突的協調者。

在社群氛圍方面，教師必須建構一個可以讓學習者進行互動、討論、同儕相互激勵的學習環境。以創造吸引人的討論內容，拉近成員與學習社群的距離，促使成員對部落格產生認同。因此教師回應學生發表文章，反饋學生練習、報告或考試答題方式，應富含支持性或建設性，而不是批判或限制其思想觀點；²⁷要能適時的鼓勵成員，以良好溝通能力、傾聽技巧，及依成員學習記錄（發表篇數與品質）積點以評定平時成績，來維持學習社群溫和穩定的發展，引導成員達成既定的教學目標。此時，教師又同時扮演著成員學習的激勵者的角色。

此外，經營部落格可能帶來許多壓力，教師必須經常發表、回應文章，並同時兼顧數量與品質；還必須具備基本的超連結、錄音、影像編輯等電腦軟體運用能力，如此可能造成教師在內容更新節奏與速度、資訊應用能力上的壓力。以「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」為例，格主每週平均有三次，一次約 1.5 小時的內容更新與回應；遇有開關專題內容、提供小組報告反饋與觀摩，所花費時間更遠超過此。必備的電腦軟體應用能力，則包括 Word2007、PhotoImpact、Photoshop、PDF（可攜式文件格式）、記事本、小畫家、複製語法、插入圖片、影音、音樂、錄音、網路連結等。換言之，經營教學部落格必須花費時間、心力，亦為有心扮演格主角色的教師所必須一併考慮。

²⁷ 郝永歲：〈部落格在教育上的意義初探〉，《中等教育》60：1（2009.3），頁 166。

表三 方老師教學部落格教師角色扮演

部落格 教學模式	文章分類 (部落格名稱)	內容示例 (教師回應)	教師角色
教師為 主模式	文心雕龍教材提供 (「文論經典:文心 雕龍」部落格)	1.文心雕龍通論一： 劉勰的生平與思想 2.文心雕龍通論三： 文心雕龍的理論體系 3.文心雕龍選讀一： 《文心雕龍·原道》	教學資源 的提供者 知識管理 的引導者
	文心雕龍補充教材 (「文論經典:文心 雕龍」部落格)	1.〈明詩〉論述的特識與不 足(一~四) 2.劉勰對歷代史書的評述 (一~四)	
學習者 為主模式	焦點主題： 主題一、如何增 進學習記憶力？ 主題二、期刊文 獻怎麼找？ 主題四、道家思 想的現代應用 (「先秦思想與現 代生活」部落格)	主題四、教師回應 (2010.05.13): 感謝 b9015029 的留言， 對〈樹王〉與老子的關係 有逐層深入的剖析。小說 中點出了老子所說的人 與自然的關係；而大樹被 砍倒了，唯春風吹又生， 只能更突顯人類自以為 能改變自然的愚蠢！ 至於這棵大樹的性質，有 沒有覺得幾分眼熟？除 了《老子》，在哪裡還曾 見過呢？歡迎大家一起 再腦力激盪哦！	成員學習 的激勵者 學習活動 的促進者 知識管理 的引導者

<p>學習者 為主模式</p>	<p>2010.05.17 課堂 後延伸學習： 1.韓非強調「臣無法則亂於下」，而在公務機關裡，所謂「依法行政」有沒有優點與不足之處呢？ 2.你覺得一個用人單位的領導者，應該如何扮演好這個角色？韓非的說法有參考價值嗎？ （「先秦思想與現代生活」部落格）</p>	<p>延伸學習教師回應 （2010.05.30）： 職務代理人是必須的，針對某種特殊需要存在；而平時仍以一人專司某項業務，不要同時又是兩個單位的主管、或經理等，否則，韓非顧慮的一人兼兩職的缺點可能就會出現了！韓非的用人管理主張，是不是還蠻符合現代社會應用的？</p>	
<p>學習社群 為主模式</p>	<p>小組報告一：〈原道〉在說些什麼？ 小組報告二：對《文心雕龍·宗經》的體認 小組報告三：看劉勰論《古詩十九首》 小組報告四：論劉勰對《史記》的批評 小組報告五：由梁</p>	<p>小組報告教師回應 （2009.12.17）： 看到本次各小組與個人的報告，積極沈穩，各展風華，令人激賞。不但是成員的付出不可少、小組長的帶領很重要，能夠吸取前人的經驗，以及吸收老師給予的回饋等，都是本週同學報告進步成長的原因。 歷經小組報告、課堂閱讀心</p>	<p>成員學習的激勵者 解決學習疑難的諮詢者 成員衝突的協調者</p>

	啓超新文體看劉勰 論〈通變〉 （「文論經典：文心 雕龍」部落格）	得報告的洗禮，相信各位同 學已體認參與學習的重 要。不能把自己置身事外， 能免則免，如此所學不會深 刻紮實。換個想法，面對承 擔，會有蛻變的自己。恭喜 各位越來越能深體有得，展 現自我了！	
--	---	---	--

七、經營歷程作法

茲以「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」課程為例，說明所建置的兩個教學部落格，依經營的過程與做法，可歸納為以下階段：

（一）尋求資源：

98 學年度上學期，筆者為達成教學自我改善，與提昇教學品質的目標，首度架設經營「文論經典：文心雕龍」教學部落格，由於是嘗試性的做法，並未向學校申請經費補助、授課時數減免等支援，僅自 98 年 10 月 1 日起，陸續建置該部落格後，於當年 11 月 30 日向北區區域教學資源中心申請辦理「『文心雕龍』教學部落格經驗分享」專題演講，獲得經費贊助。迨至 98 學年度下學期前，則以「課程輔助教學：『先秦思想與現代生活』教學部落格架設經營計畫」，向國立空中大學申請「課程發展專案」獲准，每週可折抵授課時數 3 小時，並同意給予點工人員支援，及資料蒐集、雜支等費用，執行期限為半年。對教師從事該部落格之架設與經營，頗具精神上的鼓勵，與實質上的助益。繼而則尋求網路上現存免費的部落格服務平台，經多方查訪比較，「文論經典：文心雕龍」選擇的部落格社群網站為藍色部落。該部落除經常依據使用者的需求，新設計精美的佈景以供選擇，且能提供檔案備份，一次當該部落格的部分內容不慎被刪除，經由藍色部落管

理者的協助，即迅速地找回存檔備份。至於「先秦思想與現代生活」所選用的部落格服務平台則是天空部落。該部落所提供的佈景更為多元，網誌與相簿的空間沒有限制，且可與 Facebook、Plurk 同步連結，當使用者每次發表文章，即會自動發布至 Facebook、Plurk，告訴該社群網站上的好友；惟出現在首頁自動刊登的天空部落廣告，有時則與教學部落格的調性不符。兩個部落均能在同樣的工具上架設多個部落格，且可與其他作者採取共同創作模式。由於功能完備，使用者在數天之內，即可完成部落格文章分類與內容的初步架設。

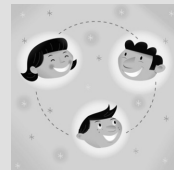
藍色部落的優缺點

• 優點

- 每個會員註冊帳號後可申請成立多個Blog社群
- 藍色部落提供設定會員權限，管理者可自行設定開放給不同的帳號不同的管理權限。
- 除了擁有一般性的文章、資源(檔案)、討論區、投票區外，藍色部落還具有電子報的機制，版主可主動發信通知社群成員站內訊息

• 缺點

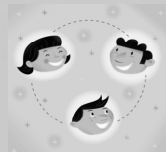
- 部落格的空間較小，僅50MB
- 插入圖片的位置較不易調整
- 留言回應有限定字元不能超過960字



圖一 藍色部落的優缺點

天空部落的優缺點

- 優點
 - 網誌與相簿空間無上限
 - 多樣自由欄位可做各項功能增減，且可任意調整位置
 - 可邀請成員成為「好友」，開放下載、留言權限(文章開放權限選擇多樣，亦可設定密碼)
 - 可直接在文章中直接插入教材ex:Word或PDF檔提供學生下載
 - 可在文章中編輯原始碼，連結錄音、影音檔，讓網誌更活潑生動
- 缺點
 - 置入廣告於部落格中
 - 上傳檔案大小限定500KB以內



56

圖二 天空部落的優缺點

(二) 發起成立：

架設教學部落格，最重要者為配合學生特性，與教學內容，建立部落格架構。「先秦思想與現代生活」教學部落格歷經半年、多次持續發展，分為十一類：

1. 課程資訊：提供教學目標、教學特色、教學內容架構、課程公告、演講研習網站資訊等。
2. 教材資源：提供由教師自行編寫的課程內容講義，涵蓋孝親交友的方法(儒學)、歸根反復的生命(《老子》)、用人管理的藝術(《韓非子》)、致勝應變的方法(《孫子兵法》)、倫理相接的禮儀(《禮記》)等專題，可供學生預習、複習、下載。
3. 補充教材：與課程內容相關的補充教材，由教師做成 PPT 轉為 PDF 檔，可供學生預習、複習、下載。

4. 焦點主題：依學生學習需求與課程進度，設計五大主題：含括如何增進學習記憶力？期刊文獻怎麼找？如何妥善地經營朋友關係（儒學）？道家思想的現代應用（《老》、《莊》）、禮的精神與生活實踐（《禮記》），並提供相關知識、書籍、影片、文獻資料等，供師生共同探討，以增進學生認知與應用於生活的能力。
5. 延伸學習：開闢「課後搶答」單元，鼓勵同學針對課程單元內容，結合現實生活的體驗，進行課後省思與貼文，以深化其知識理解、應用及分享；答得又快又好的同學，並給予成績加分。另外亦請學生個人、或小組推薦所閱讀書籍、期刊論文，及撰寫閱讀心得，以學習資源多元化，來開拓學生學習範圍與視野。
6. 小組報告：將選修同學分為五組，進行小組書面報告、口頭報告。有關小組報告注意事項、報告撰寫示例、小組討論情形、小組報告觀摩與反饋等，均於部落格公布進行。
7. 考試前後：包括考試評量方式、考試範圍與題型、考試準備心得分享，及「由答題看訊息」，為學生分析考試答題得失等，以輔助學生掌握考試答題的要領。
8. 影音連結：連結與課程內容相關之影片、演講、動畫等，以輔助學生理解、吸收課程內容。
9. 漫遊隨筆：凡不屬於以上分類主題者，皆可入此，類似聊天室、心情故事、創作發表的園地。
10. 網站連結：連結與課程內容有關之網站、電子書、數位經典、遊戲等學習資源庫，以提供學習工具，幫助學生自我解決學習疑難，及提升學習興趣。
11. 問卷調查：於本科目上課結束後由同學上網填寫，做為老師從事總結性評鑑與改進的參考依據。

至 99 年 5 月 28 日止，進入各專區瀏覽最多者，依次為延伸學習、課程資訊、小組報告、焦點主題、教材資源、補充教材。文章發表回應最多者，依次則為延伸學習、課程資訊、小組報告、焦點主題、問卷調查，可見主題與學生學習互動愈密切、及時更新頻率愈高者，吸引瀏覽、發表的人數愈多。

俟格主將教學部落格的架構與文章分類、內容初步完成後，即於實體課堂上，先調查了解學習者運用資訊科技的能力，並邀請鼓吹選修同學申請加入成爲天空部落會員，再提供其部落帳號給格主，由教師將同學逐一加入爲教學部落格的成員，給予瀏覽、發表的權限。除此以外，另請班上熟悉部落格使用的同學做爲小老師，在課堂上實際演練，協助同學進入教師的部落格，並學習如何下載教材，與發表留言。這對部分不會上網的空大學生而言，乃必要的起點行爲。經統計所有學生進入部落格環境，與適應使用方式，至少需時二週。





圖三 「先秦思想與現代生活」部落格架構與瀏覽人數

(三) 吸引注意：

爲引起學習者進入部落格瀏覽使用的動機，首先請每位通過審核的成員，上部落格發聲打招呼，看誰搶得頭香？因而帶動同學「捨我其誰？」的驅動力；同時並於教材資源、補充教材區內，上傳授課教材，提供同學下載，以備上課使用。延伸學習「課後搶答」、焦點主題「期刊文獻怎麼找？」亦依續登場，以引起關注，故能於 17 天內，上網瀏覽發表的同學即超過 500 人次。爲學習者順利進入部落格與練習貼文，奠定好的起步。

「課程資訊」內容實錄


 課程資訊



fusnou 在天空部落發表於16:00:00 | 課程資訊

welcome

等資訊。



很高興你歸隊了！這是個思、見、知、聞、
分享的園地！

☆提供教學目標、課程公告、研討會、座談會

教學目標

- 提昇先秦思想典籍研讀的根基。
- 認識先秦思想的源起與特色。
經典性、永恒性、普遍性
- 掌握先秦思想的開展與限制。
- 培養現代生活應用的思辨能力。

教學特色

- 重新詮釋經緯士錄

圖四 「先秦思想與現代生活」部落格—課程資訊的歡迎詞、教學目標等

(四) 擴大互動：

爲深化學習認知，並學習活用知識，「焦點主題」陸續推出「如何妥善經營朋友關係」、「道家思想的現代應用」等，並透過列舉白先勇與奚淞的朋友關係、《棋王·樹王·孩子王》選讀、道家養生方法影片等做爲引導，激發學生結合其生活經驗、已有之知識背景，以思考、討論儒家思想論交友、道家思想在今日的應用與價值。「延伸學習」則於每次實體教學後，提出二至三個問題，一方面於課堂上先告知提醒學生貼文的時間，培養學生課後複習的習慣；一方面也藉由自我評量題目，幫助學生對所學內容加以釐清、統合及應用。尤其對期中考試成績不理想的同學而言，「課後搶答」還具有補救成績的作用，練習過的題目則有可能被選爲考題。如此以創造議題、獎勵機制、即時回應相輔相成，建立師生互動的良好關係，無形中也提升學習的成效。惟於提供多媒體資源、創造議題的過程中，教師必須觀察學生的認知負荷是否過重？考量議題是否難易適中？是否具有開放性足供討論？而在整合多媒體資源，以降低注意力分散、減少教材資源的重複性、排除有趣但無關的教材、²⁸練習題數與難易程度，以及推出的節奏與時間上，做適當的調節，以減少學習者認知的過度負荷。

²⁸ 李世忠、葉盈秀：〈認知負荷與多媒體教材設計之探討〉，頁 10-12。以降低注意力分散、減少教材的重複性、排除有趣卻與學習目標無關的教材等，免於學習者的認知負荷過重。

「延伸學習」內容實錄

延伸學習

fusnou 在天空部落發表於12:00:00 | 延伸學習

☆列舉本科目的參考文獻
☆歡迎同學推薦與本科目相關的好書、期刊論文
☆閱讀後的心得記錄
☆上了課之後，對上課內容有沒有自己的感想、生活體驗呢？

課後搶答

先答得又快又好的兩位同學，成績加分哦！

5/17日，課堂上闡述了韓非認為領導者需具備實力、依法督責成效、權勢在手不可借人、賞罰兼用等主張的重要性；及用人管理應予試用，考核績效的做法等。在溫習過後，試做以下的練習吧！

1. 韓非強調「臣無法則亂於下」，而在公務機關裡，所謂「依法行政」有沒有優點與不足之處呢？

圖五 「先秦思想與現代生活」部落格－延伸學習的課後練習與搶答

(五) 建立價值：

課堂教學不易提供學生數位教材預習、複習的機制；限於時間，也不易給予個別小組報告得失利弊的反饋與作品的觀摩，及學生考試答題的分析，「先秦思想與現代生活」部落格則藉由虛擬網路平台，彌補實體教學的不足，打破時空的限制，提供學習者更完整、個別化的學習；並提供豐富多元的教學資源，以生動的動畫、提供練習與反饋的遊戲、「讀韓非子說故事」語音教學等多媒體素材，搭配文字說明，深入淺出，以建立有價值的知識與資訊。此外，重視成員創作內容，邀請學生加入共同作者，創作具有可讀性的作品，尤其別具意義。「先秦思想與現代生活」部落格由核心成員參與寫作「先秦諸子二三事」，披露於「補充教材」，即為師生共創價值的方法之一。該部落格亦因而自 99 年 3 月 1 日學生開始留言，至同年 6 月 4 日止，上網點閱人次已達 2,041 人次。



圖六 「先秦思想與現代生活」部落格教師自製語音教學

八、教學成效分析

筆者曾於「文論經典：文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」課程結束後，以 Google 軟體自行設計「學習意見調查問卷」，公佈於部落格，供學生匿名自由填寫，以了解此二科目學生對修習課程的看法。經統計，填寫「文論經典：文心雕龍」問卷的同學有 29 位，填寫「先秦思想與現代生活」問卷的同學則有 10 位。題目依五等級設計，如 1.非常不同意、2.不同意、3.無意見、4.同意、5.非常同意，有單選、複選題，另可填寫開放性意見。

空中大學98學年度下學期人文學系二軌
課程「先秦思想與現代生活」學習意見調查問卷

韶光荏苒，18週的「先秦思想與現代生活」課程已經結束，在此向各位同學的熱心向學表示敬意！茲為明瞭同學學習的狀況與意見，特製本問卷，歡迎線上填寫，並致謝忱！

16.我覺得本科目教學部落格 *
教學內容與方法

- 內容充實
- 製作精美
- 項目符合需求(課程資訊、教材資源、補充教材、焦點主題等)
- 師生互動良好
- 對學習有幫助
- 其他：

21.請同學可就1.課堂、2.教材、3.部落格、4.其他，發表一些感想與建議： *
開放性意見

圖七 「先秦思想與現代生活」部落格課程學習意見調查問卷（節選）

由於問卷係針對實體教學與部落格輔助教學綜合設題，其中與教學部落格有關的設題，如以下表列：

表四 方老師教學部落格「學習意見調查問卷」(單選)

問卷 題號	題目	部落格 名稱	單選題			
			1小時 以下	1-3 小時	3-5 小時	5小時 以上
2	我平均每星期課後花 費在本科目的時間	文心雕龍	6	11	6	6
		先秦思想	1	6	2	1

問卷 題號	題目	部落格 名稱	非常 不同意	不同意	無意見	同意	非常 同意
5	我覺得這門課能增進 我的專業知識	文心雕龍	0	0	2	8	19
		先秦思想	0	0	2	1	7
6	我覺得這門課能擴展 我的視野	文心雕龍	0	0	0	3	26
		先秦思想	0	0	0	1	9
7	我覺得這門課有益於 生活應用	先秦思想	0	0	0	1	9
9	我覺得教師的授課方 式及教材內容能引發	文心雕龍	0	0	0	4	25
10	我的學習興趣	先秦思想	0	0	0	2	8
10	我覺得教師能鼓勵學 生表達意見，並做適 當溝通	文心雕龍	0	0	1	1	27
11		先秦思想	0	0	0	0	10
13	我覺得教師教學方式 易於學生學習	文心雕龍	0	0	0	5	24
14		先秦思想	0	0	0	1	9
15	我覺得本科目教學部 落格有助於學習	文心雕龍	0	0	0	4	25
19	我對本科目之整體滿 意度	文心雕龍	0	0	0	4	25
20		先秦思想	0	0	0	0	10

表五 「先秦思想與現代生活」部落格「學習意見調查問卷」(複選)

問卷 題號	題目	部落格名稱	複選題				
			內容 充實	製作 精美	符合 項目 需求	師生 互動 良好	對學 習有 幫助
16	我覺得本科目教學部落格	先秦思想	10	9	9	9	10

以「文論經典：文心雕龍」科目整體而言，覺得這門課能增進我的專業知識、教師能鼓勵學生表達意見，並做適當溝通，非常同意、同意兩項合計，達 93.1%以上；在擴展視野、引發學習興趣、教學方式易於學習，及整體滿意度上，非常同意、同意兩項合計，則高達 100%；其中覺得本科目教學部落格有助於學習，非常同意、同意兩項合計，亦達到 100%。這對教授課程屬性為抽象理論，且首次嘗試以部落格從事輔助教學的教師而言，是極大的鼓舞。至於本科目學生每週學習時間有 79.3%均在 1-5 小時以內，且由學生成績平均及格率為 85.71%，可以印證學習份量尚不至於構成學生學習負荷。

就「先秦思想與現代生活」科目總括而論，對本科目的學習，無論在擴展視野、有益生活應用、引發學習興趣、鼓勵表達並適當溝通、教學方式易於學習、教學部落格有助學習、及整體滿意度上，非常同意的均超過 80%；其中顯示本科目確能達到與生活應用結合的，非常同意的占 90%；覺得教師能鼓勵學生表達意見，並做適當溝通、本科目教學部落格內容充實、對學習有幫助，以及對本科目整體滿意度，非常同意的甚至高達 100%，顯示本科目確能達成將先秦思想與現代生活應用結合的教學目標；在引發學生學習興趣，鼓勵學生討論、溝通方面，亦較純理論性科目有更易發揮的表現，及更熟練的運用；而部落格的內容充實，有助於學習，也得到學習者一致的肯定。至於本科目學生每週學習時間有 90%均在 1-5 小時以內，5 小時以上者僅有 10%，可見本校學生用功的情形異質性高，而由學生成績平均及格率為 94.12%，亦顯示學習份量尚不至於構成學生學習負荷。

歸納問卷中來自學生開放性的意見，述及此二科目教學部落格者如下：

(一) 正面肯定

1. 輔助傳統教學時間不足：

成立部落格，不用再動手抄寫投影片。「文心雕龍」是不可能在短短的十八週內就能一窺全貌，成立部落格實屬必要，可彌補許多不足及加強溝通。

2. 講義、補充教材精鍊、改善學生使用電腦的能力，及減少紙張使用：

(1) 課堂輔助講義教材精鍊，有助於對課程內容的了解。部落格的應用有助於個人電腦的使用能力，及減少紙張使用有環保概念。希望方老師的部落格繼續下去。

(2) 老師的教材，我認為非常適合我們的學習。部落格也讓我們能充分發揮意見。

3. 有益學習者討論與分享、同儕仿效學習，及獲得即時回應：

(1) 部落格上提供學生的討論和心得，老師也即時的鼓勵與指導，是一個非常好的學習空間，也提供了許多幫助課程的資料。除了好老師之外，還有許多出色的學生。一個比一個好學，使我有許多的好榜樣。

(2) 選讀之後，發覺自己不足的地方實在太多了！尤其是在部落格上看到同學們引經據典的論述，更覺得自己實在不夠用功，因而不太敢在部落格上 po 文；可是又很喜歡去部落格看。

4. 可獲取多元管道知識：

老師花了很多心思經營課程及部落格的内容，真的能讓學習者從不同地方獲取不同的知識内容，而且還有非常廣泛的學習心得與討論空間。（因為自己的文學素養，還不足以讓我有勇氣上去留下自己的心得和想法，但有時間還是會去看看別的同學們的大作）。真的非常感謝老師的用心與教導。非常感謝！

5. 愉快的學習經驗，肯定老師的用心：

- (1) 真是非常愉快的一學期，個人覺得部落格是非常棒的設計。
- (2) 至於部落格，我也期盼老師能繼續保留讓我們使用，雖然我很少在裡面發言，實在是口拙，無法完善的表達心情，但對於老師的用心是肯定及感恩的。
- (3) 不管在課堂上、教材上、部落格、及其他等等，對學生而言，都是超水準的演出。

(二) 有待加強

經營的方式可以更輕鬆活潑，格主不必一定是老師：

託科技的發達，我們當學生的可以及時在部落格得到老師的資料，同學們有這個發言的平台是有必要的！只不過學生想建議老師，部落格是一個學習的平台，有些智慧財產權當然可以用鎖碼的方式，但經營的方式可以更輕鬆活潑，而且老師是版主時，學生的下筆會小心謹慎或者選擇不語。

由於此二科目的學習意見問卷調查，非純為教學部落格設計，因此學習者對部落格使用動機、使用意願、科技接受度、每週瀏覽部落格的平均次數、最常瀏覽或使用的主題、什麼原因使得學習者對部落格產生認同或疏離等，均未於問卷作進一步了解。惟透過點閱人數統計記錄、學生留言內容，如圖二、表二，仍可得知學習者最常瀏覽或使用的主題，及成員對

部落格產生認同的原因。再者，此二教學部落格，以學生與老師的互動居多，成員之間的互動偏少，²⁹並非所有成員都有同樣深厚的互動程度，如何以有效作為激勵部分觀望的成員轉為積極參與的貢獻者、教學活動的設計可再多元化，例如加入小組競賽，來炒熱學習氣氛、部落格的設計經營宜更活潑，甚至邀請學生群中的小老師共同經營，都是後續可致力改善的方向。

九、結 論

綜合上論，並經與其他部落格在教學應用的類型與做法比較，³⁰筆者架設教學部落格的經營思維與實踐，可歸結出以下特色：

（一）以部落格的使用對象而言：

據資策會 2008 年調查，我國部落格使用者的平均年齡為 23 歲，六成的比例集中在 15 至 24 歲間，學生超過半數，上班族則占約三成，³¹可見目前我國部落格主要的使用者為 24 歲以下的學生。而筆者的教學部落格，學

²⁹ 郝永崑：〈部落格在教育上的意義初探〉，頁 165。指出部落格是一種單向的自我獨白或自我張貼思想之處，他人也許會有評論，但通常不會對該部落格內容有明顯貢獻。因此老師們若希望營造學生（之間）的討論活動，應改用線上討論平台較好。

³⁰ 連士傑、李世忠：〈部落格在教學上的應用〉，收入國立新竹教育大學編：《2006 年電腦與網路科技在教育上的應用研討會》（新竹：國立新竹教育大學主辦，2006），網址：<http://www.jrps.kh.edu.tw/gie-lo/information/knowledge>。論文列舉出國內部落格在教育應用上的實例，分為 E 化學習歷程檔案、班級經營、課程管理、教師專業成長、校內外資訊公告、學術研究六種類型。張瑜芳、劉旨峰：〈教師部落格樣貌分析〉，《國立台南大學理工研究學報》42：1（2008.4），頁 134。亦列舉「用教育捍衛地球」，主題為地球科學相關的教育訊息，榮獲 2005 第一屆華文部落格大獎的優良典範。另有榮獲第三屆全球華文部落格大獎「教育應用」部落格獎的「大河戀部落格」等，均可資觀摩。

³¹ 謝子樵：〈台灣網友部落格使用行為分析〉，《資策會 MIC 調查報告》網站，2008 年 12 月，網址：http://mic.iii.org.tw/aisp/reports/reportdetail_register.asp?docid=2660（2011 年 2 月 7 日上網）。

習者年齡以 30 至 50 歲的成人學生為主，卻有上網學習，進行知識分享互動的意願，學習動機與態度的積極，值得肯定：尤其學習者中亦不乏未具電腦與網路應用能力者，藉由協助其第一次進入部落格參與學習，可改善自我認識與應用電腦資訊的效能，由此呈現不同年齡層使用者的特質，為特色之一。

（二）就部落格的屬性定位而言：

「文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」部落格，純為輔助實體教學架設，屬混成式教學，架構內容如教材資源、補充教材、焦點主題、延伸學習、小組報告、考試前後等，均以針對成人學生特性，達成教學自我改善，與有效輔助學生學習為目標，力求貫徹充實教學內容，利於合作學習，記錄學習歷程，課後延伸學習，加強學生表達能力等教學理念，為本校首度配合課程實施，且屬中國文學領域的教學部落格，故未對學生以外的成員開放，此為特色之二。

（三）以部落格的教學運作而言：

舉凡議題選擇、教學活動、反饋與激勵制度，及多媒體的設計運用等，均一本知識分享、專題導向學習、虛擬與實體社群互補、多元教學媒體整合的策略有所規劃開展，俾為呼應，以帶動學習者的學習動機，促進其對於知識與資訊的接觸視角、理解、深化及應用。並採以教師為主、學習者為主、及學習社群為主的教學模式穿插運用，於虛擬學習社群具體呈現教師如何扮演教學資源的提供者、知識管理的引導者、學習活動的促進者、解決學習疑難的諮詢者、成員學習的激勵者與協調者的多重角色；且由合作式學習、個別化引導，帶領成員由引起進入部落格的興趣，參與討論、合作、發表的歷程，終能感受互惠的成長，獲得有價值的知識，以及提升學習的成效，進而對部落格產生認同，此為特色之三。

（四）以部落格的功能發揮而言：

「文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」部落格因介面操作簡易，師生

容易入手，且在版面設計、文章發表回應，具有個人化、即時性的特點，至於引用、搜尋、推薦、相關著作及網站部落連結、創用 CC (Creative Commons)、RSS 訂閱功能，則因使用部落服務平台的不同，功能大同小異，基本上對學習者拓展視野、閱讀分享文章，及格主經營管理均有其便利性，也使作者的智慧財能在合法的情形下彈性的分享。是以視教學部落格的性質與需求，擇定適用的功能，不浮誇追新，不虛逐人氣，乃為特色之四。

經筆者實際運作經營的體驗，依部落格的屬性與定位，創造豐富有吸引力、能即時更新的內容、教師具有成熟尊重熱忱的人格特質、重視成員的互動及貢獻，以及提升學習的興趣與成效，不造成學習負荷過重，可謂是經營教學部落格四項最重要的關鍵因素。³²

藉由學習者學習意見問卷調查，認為「文心雕龍」、「先秦思想與現代生活」教學部落格有助於學習的，均高達 100%，覺得教師能鼓勵學生表達意見，並做適當表達的，「文心雕龍」在 93.1%以上，「先秦思想與現代生活」則達 100%，認為「先秦思想與現代生活」一科有益於生活應用，非常同意者亦占 90%，可見對中國文學理論性、思想性的課程，尤其能達到良好的師生對話、互動，與適合生活日用的效益，此與部落格做為輔助教學工具，適合「互動、參與和共享」的特性絕對有關，可有效據以改善傳統教學一般認為古代文論、思想課程流於沈悶、困難的既定印象。教學部落格適用於提供輔助教學，提升學習動機，對學習者有所助益已可確定。惟做法上，如何符合學生的需求，使教學活動的設計更多元、以更貼心的 Q & A 解答學生重複的疑難、使部落格的設計經營更活潑、邀請學生加入共同作者、由學生自評、互評其合作態度與表現，以激發學習的主動性、³³連結讀書會擴大部落格的影响力、持續力等，都是後續可思考改善的途徑。尤其在 iPad、MP3 等隨身播放器大行其道的今日，藉由行動器具將不定時、

³² 王俊程：〈從網路社群中學習〉，《終身學習雜誌》19 (1999.5)，頁 26。曾提出 1.獨特的主題；2.整合資訊內容與溝通交流的能力；3.重視社群成員貢獻的內容；4.接觸競爭的出版者與供應商；5.便利導向，為建構成功網路社群的五大要素。張瑜芳、劉旨峰：〈教師部落格樣貌分析〉，《國立台南大學理工研究學報》42：1 (2008.4)，頁 123。則指出內容的呈現、部落格科技的使用，以及社會資源的建立與維持，是部落格成功的關鍵。

³³ 孫春在、林珊如：《網路合作學習：數位時代的互動學習環境、教學與評量》，頁 7。

不定點的行動學習（mobile learning）與部落格連結，以提供更便捷的學習模式與管道，亦為可行的做法。總而言之，數位時代已將學習者引進無圍牆學校、無疆域國界的時代，教師必須選擇與學生一起與時俱進，將資訊科技融入課程教學，選用適當的教學模式、策略及做法，並以專業知識的統合，與輔導學習的熱忱，建立教師的永不可取代性，這已是教學者無可迴避的時勢歸趨。

參考書目

近人論著：

(一) 引用專著

- 丹·吉摩爾 (Dan Gillmor)：《誰沒部落格·新時代新媒體》，台北：商周出版，2006年。
- 希瑞爾·菲飛特 (Cyril Fievet)，愛蜜莉·杜赫提尼 (Emily Turrettini) 著，施瑞瑄譯：《誰部落格》，台北：商周出版社，2006年。
- 高廣孚：《教學原理》，台北：五南圖書公司，1993年。
- 孫春在、林珊如：《網路合作學習：數位時代的互動學習環境、教學與評量》，台北：心理出版社，2007年。
- 劉文卿、張孟元、張景堯編著：《知識管理與資訊科技》，台北：國立空中大學，2004年。
- 顏春煌：《數位學習與資訊素養》，台北：金禾資訊公司，2006年。
- 顏春煌：《數位學習觀念、方法、實務、設計與實作》，台北：基峯資訊，2010年。

(二) 引用論文

- 王俊程：〈從網路社群中學習〉，《終身學習雜誌》第19期（1999年5月），頁26。
- 何振誠、邱張名琪、陳威助：〈從網誌到微網誌：網路社會參與型態的演變介紹〉，《資訊社會研究》第17期（2009年7月），頁3。
- 李世忠、葉盈秀：〈認知負荷與多媒體教材設計之探討〉，《視聽教育雙月刊》第282期（2006年6月），頁4、10。
- 林聯發、陳協志、柯菁菁：〈互動學習社群網站平台建制與經營——高苑科技大學福爾摩沙影音互動傳播網〉，《高苑學報》第12卷（2006年7月），頁97-98。
- 洪葦蒼、孫秉良：〈部落格融入專題導向學習的教學設計〉，《經國學報》第2期（2009年7月），頁81。
- 陳怡君：〈淺談「部落格」應用於國語文教育的優勢〉，《中國語文》620期（2009年2月），頁81。

- 郝永崑：〈部落格在教育上的意義初探〉，《中等教育》第 60 卷第 1 期（2009 年 3 月），頁 166。
- 張瑜芳、劉旨峰：〈教師部落格樣貌分析〉，《國立台南大學理工研究學報》第 42 卷第 1 期（2008 年 4 月），頁 134。
- 溫明正：〈網路社群新勢力 —— Blog〉，《師友月刊》第 460 期（2005 年 10 月），頁 60。
- 劉旨峰：〈部落格研究趨勢分析〉，「2010 年數位內容發展學術研討會」論文，嘉義：大同技術學院，2010 年。
- Bartol, K. M. & Srivastava, A. Encouraging Knowledge Sharing: The Role of Organizational Reward Systems. *Journal of Leadership & Organization Studies*. 2002, 9(1), pp.64.
- Dyer, J. H. & Nobeoka, K. Creating and Managing a High-Performance Knowledge-Sharing Network: The Toyota Case. *Strategic Management Journal*. 2000, 21, pp. 364.
- Hendriks, Paul. Why Share Knowledge? The Influence of ICT on the Motivation for Knowledge Sharing. *Knowledge and Process Management*. 1999, 6(2), pp. 95.
- Koh, J. & Kim, Y. -G. Knowledge Sharing in Virtual Communities: an E-business Perspective. *Expert Systems with Applications*. 2004, 26, pp. 164.

（三）引用網路資料

- 林克寰：〈你不能不知道的部落格〉，取自 <http://jedi.org/blog/archives/003856.html#entry>（2004 年 5 月 11 日）。
- 連士傑、李世忠：〈部落格在教學上的應用〉，「2006 年電腦與網路科技在教育上的應用研討會」論文，新竹：國立新竹教育大學主辦，2006 年。取自 <http://www.jrps.kh.edu.tw/gie-lo/information/knowledge>。
- 謝子樵：〈台灣網友部落格使用行為分析〉，《資策會 MIC 調查報告》，2008 年 12 月，取自 http://mic.iii.org.tw/aisp/reports/reportdetail_register.asp?docid=2660。

明代詩論的總結和重建 ——論錢謙益的別裁偽體

朱 莉 美*

摘 要

錢謙益由「別裁偽體」展開對明代詩論的省察，其所言「偽體」所指為何？他在《初學集》、《有學集》中以「弱病、狂病、鬼病」、「學古而贗、師心而妄」、「僦、剽、奴」、「鬼趣、兵象」、「蔽于俗學、誤于自是」、「西竺乳喻、乳藥三喻」、「生吞活剝、盲目學杜」等等，批駁明代詩壇之「偽體」，其中尤以「弱病、狂病、鬼病」、「僦、剽、奴」之語前所未見，非常具有特色，曾有多位學者提出不同的見解。此文將探究錢謙益所言明代詩文之「偽體」，以及「弱病、狂病、鬼病」、「僦、剽、奴」所指稱之對象。

關鍵詞：錢謙益、別裁偽體、弱病、狂病、鬼病、僦、剽、奴

* 作者係德霖技術學院通識教育中心副教授

Summary and reconstruction the Ming Dynasty poetry theory — Commentary in Qian Qian-yi's reforming the wrong poetry theory

Lin-Meei Ju^{*}

ABSTRACT

Qian Qian-yi made some comments on the works of poetry theory in the Ming Dynasty. Qian Qian-yi thought that the value of the poetry lied in the right poetry theory. Therefore, he decided to reform the wrong poetry theory. What was the wrong poetry theory? We had to define it. Moreover, Qian Qian-yi criticized other poetry faction — weak sickness, insanity sickness, ghost sickness and robbing, plagiarism, slave. What meaning is this? I will discuss in this article.

Keywords: Qian Qian-yi, Reform the wrong poetry theory, Weak sickness, Insanity sickness, Ghost sickness, Robbing, Plagiarism, Slave

^{*} Associate Professor, De Lin Institute Technology

壹、前言

錢謙益在明亡以前所作《初學集》中，留下了大量省察明代詩文之論述；入清以後的二十年，著有《有學集》、《投筆集》，此時期之詩文創作更臻至成熟，另有《列朝詩集》為明詩之選輯，其中的詩人小傳，將明代詩歌作了整體的批判及總結。吳宏一謂：「《初學集》、《有學集》、《列朝詩集小傳》中，頗多論詩之語，上而總結明代詩壇之紛爭，下而開啓清代詩學之論辨」¹，既言「總結明代詩壇之紛爭」，即肯定錢謙益對於明代詩論繩愆糾謬之成就。

徐世昌《晚晴簃詩匯》云：「牧齋才大學博，主持東南壇坫，為明清兩代詩派一大關鍵。譽之者曰別裁偽體，轉益多師；毀之者曰記醜言博，黨同伐異」²，「別裁偽體」是破壞，「轉益多師」是建設，先破除七子派復古之迷思、竟陵派漠視古學之不當，再由批判中建立個人詩文理論之架構；然而批評者認為錢謙益是為了排擠異己而發表荒謬之言論，綜觀明清文學整體之發展，此論失之偏頗，錢氏在明清詩文理論上之貢獻實則不容置疑。

錢謙益詩文理論之基礎是建構於對當代詩壇亂象之批評，「他認為，明代文壇的思潮興替，流派眾多，都是為矯正時弊而發的，所以有其合理性；但各派也存在流弊。」³對於各派之「流弊」，為了傳達改革之訴求，錢氏大聲疾呼，予以嚴厲抨擊，甚至冠以「偽體」之名，以期達到振聾發聵之效果。本文將針對錢謙益《初學集》、《有學集》、《列朝詩集小傳》中相關之詩文理論，佐以明代眾多文學流派之詩文主張，探討錢氏所言明代詩文「偽體」、「弱病、狂病、鬼病」及「僦、剽、奴」之意義。⁴

¹ 吳宏一：《清代詩學初探》，收入《中國文學研究叢刊》（臺北：臺北學生書局，1986年），頁123。

² （清）徐世昌編選：《晚晴簃詩匯》（北京：中華書店，1990年10月），頁544。

³ 張松如主編：《明清詩歌史論》，收入《中國詩歌史論叢書》（長春：吉林教育出版社，1995年12月），頁375。

⁴ 本論文為德霖技術學院100獎校專研編號18研究成果之一。

貳、何謂偽體？

錢謙益「別裁偽體」之主張根源於杜甫，其言：「自古論詩者，莫精於少陵『別裁偽體』之一言」⁵，又言：「學杜者有所以學杜矣，所謂『別裁偽體』、『轉益多師』者也。」強調學習要先辨明「偽體」，因為「文章途轍，千途萬方，浩劫不變者，惟真與偽二者而已」⁶，只有鑒別真假，才能在「轉益多師」的原則下，廣泛學習有價值之內容，「偽體不別裁，何以親風騷」⁷，真偽混淆，胸無定見，當然無法善加揀擇，去蕪存菁。所以錢氏認為應將《詩經》以至杜甫的優秀詩歌，與明代七子派、竟陵派等偽體加以區別，才能匡正時弊，引領文人邁向學習詩歌之正確途徑。

錢謙益由「別裁偽體」展開對明代詩學之省察。何為「別裁偽體」？杜甫〈戲為六絕句〉其六云：「未及前賢更勿疑，遞相祖述復先誰？別裁偽體親風雅，轉益多師是汝師。」⁸意指前代詩歌的體裁和內涵，各有其時代特色，要多方學習繼承，也要有所揚棄與創新。錢謙益注解「別裁偽體親風雅」云：「別，分別也。裁者，裁而去之也。別裁偽體，以親風、雅，文章流別，可謂區明矣。」⁹意即對文章的流別要加以區別、取捨。

有關「親風雅」之旨，杜甫在〈戲為六絕句〉其四云：「縱使盧王操翰墨，劣於漢魏近風騷。龍文虎脊皆君馭，歷塊過都見爾曹。」¹⁰錢謙益注：「盧、王之文體，雖劣於漢、魏，而其源流實出於風、騷，此所以不廢江

⁵ (清)錢謙益：《初學集》卷 32，〈徐元歎詩序〉，收入(清)錢謙益著、(清)錢曾箋注、錢仲聯標校：《錢牧齋全集》(上海古籍出版社，2003年8月)，頁 924。

⁶ (清)錢謙益：《有學集》卷 39，〈復李叔則書〉，收入(清)錢謙益著、(清)錢曾箋注、錢仲聯標校：《錢牧齋全集》(上海古籍出版社，2003年8月)，頁 1345。

⁷ (清)錢謙益：《有學集》卷 11，〈古詩贈新城王貽上〉，頁 544。

⁸ (唐)杜甫：〈戲為六絕〉其六，見(清)清聖祖敕編：《全唐詩》(上海：上海古籍出版社，1991年12月)卷 216，頁 556。

⁹ (清)錢謙益：《初學集》卷 107，〈讀杜小箋〉，頁 2171。

¹⁰ (唐)杜甫：〈戲為六絕〉其四，見(清)清聖祖敕編：《全唐詩》(上海：上海古籍出版社，1991年12月)卷 216，頁 556。

河萬古流也。劣於漢、魏近風、騷，別裁偽體親風雅，公於此點出金剛眼睛矣。」¹¹錢氏認為詩歌之創作應當學習《詩經》〈國風〉、〈大雅〉、〈小雅〉，重視現實生活之反映，不可模仿剽襲，否則將喪失創作的意義。

錢謙益重視「別裁偽體親風雅」之旨，意在提醒文人學習前人時，無論古今，皆應探究其創作之時代特色及反映現實之意義。對於徒具形式之偽體，要善加區別而予以揚棄，對於《詩經》〈國風〉、〈小雅〉所體現的現實主義傳統則要學習與繼承。「轉益多師」重在繼承，學者應鎔古鑄今、含英咀華，多方師法前賢，不可侷限於一家一派，務使眼界開闊，以期大成。所以「別裁偽體」、「轉益多師」是多面向的，包括學習與揚棄、接受與批判、繼承與創作。

錢謙益認為要「別裁偽體」就要追究詩歌創作之動機和目的。詩歌之創作精神在「言志永言」，錢氏云：「今不讀古人之詩，不知其言志永言真正血脈，而求師于近代，如覽人之學步，如僮父之學語，其不至于冒足沓舌者，則亦鮮矣！」¹²若不知追溯〈國風〉、〈小雅〉之指要，以近代俗學為師，就如同殘廢之人學步，鄙賤之人學語，必定寸步難行、鄙言俚語。錢氏〈徐元歎詩序〉謂：

先河後海，窮源遡流，而後偽體始窮，別裁之能事始畢。……書不云乎：詩言志，歌永言。詩不本於言志，非詩也。歌不足以永言，非歌也。宣己諭物，言志之方也。文從字順，永言之則也。……導之於晦蒙狂易之日，而徐反諸言志詠言之故，詩之道其庶幾乎？¹³

錢氏認為研治學問應正本清源，探究文學之根源及其沿革流變，才能貫通始末，也才能區分文章之流別，加以取捨。詩歌的作用在於抒情言志，以比興寄託情志，講求文句通順，用字妥貼，以表達情思。錢氏又云：「寧質而無佻，寧正而無傾；寧貧而無儻，寧弱而無剽；……寧人而寢貌，無鬼

¹¹ (清) 錢謙益：《初學集》卷 107，〈讀杜小箋〉，頁 2171。

¹² (清) 錢謙益：《有學集》卷 17，〈季滄葦詩序〉，頁 759。

¹³ (清) 錢謙益：《初學集》卷 32，〈徐元歎詩序〉，頁 924、925。

而假面；寧木客而宵吟，無幽獨君而晝語」，寧可質樸無華，不可輕佻浮薄；寧取古學正道，不被當世俗學所惑；寧可內容貧弱，不可剽奪他人文字；寧可平凡行文，不可故作荒寒陰森之景象。唯有如此，才能返歸「詩道」。

錢謙益急欲改革之「偽體」，形成之因在於明代文壇易造成望風披靡之潮流。郭紹虞對明代此一文學現象分析道：

由於空疏不學，於是人無定見，易為時風眾勢所左右。任何領袖主持文壇，都足以號召群眾，使為其羽翼；待到風會遷移，而攻訖交加，又往往集矢於此一二領袖。所以一部明代文學史全是文人分門立戶標榜攻擊的歷史。¹⁴

郭氏認為明代文人空疏不學，缺乏主見，易於隨波逐流、人云亦云，因此成敗總在領袖人物的一念之間。錢謙益要革除的偽體，即「空疏不學」所造成之俗學、繆學，而七子派、鍾惺、譚元春則為引領潮流之罪魁禍首。

王世貞、李夢陽以復古相號召，天下靡然成風。錢謙益認為七子派末流沿偽踵繆，使得明代弘治至萬曆百餘年間，文壇上異端邪說流布¹⁵。王承丹和裴世俊云：「復古派的病根所在：『偽』」¹⁶，針對復古派剽擬古人，錢謙益提出「別裁偽體」、「轉益多師」予以矯治。清末朱庭珍（1841-1903）指出：「錢牧齋厭前後七子優孟衣冠之習，詆為偽體，奉韓、蘇為標準。當時風尚，為之一變」¹⁷，此皆說明「七子派」乃錢謙益欲除之而後快之「偽體」。

郭紹虞認為：「牧齋之攻擊李何李王與鍾譚諸人，即是別裁偽體的表現，而其自己建立的論詩主張，即以轉益多師為宗旨。」¹⁸吳宏一亦指出錢

¹⁴ 郭紹虞著：《照隅室古典學論文集·明代之文人集團》（上海：上海古籍出版社，1983年），頁528。

¹⁵ （清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「王尚書世貞」，頁436。

¹⁶ 王承丹、裴世俊：〈錢謙益——明代革新文學之總結者〉（山東：聊城大學學報，2006年6月），頁74。

¹⁷ （清）朱庭珍：《筱園詩話》，收入郭紹虞編選、富壽蓀校點：《清詩話續編》（上海：上海古籍出版社，1999年6月）卷2，頁2355。

¹⁸ 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁949。

氏之「別裁偽體」：「指錢氏對於前後七子及竟陵派的批評而言」¹⁹，楊連民則言：「將古人之學、識、志與今人之學古人而無古人之學、識、志者作了對比，其中為陋者謂『七子派』，為愚者為『七子』末流，為妄者謂『竟陵派』。」²⁰以上諸位學者皆認為「七子派」、「竟陵派」即錢謙益所指之偽體。

錢謙益對公安派亦有所不滿，卻未以「偽體」加以批評，原因何在？錢氏與袁中道過從甚密，因此對公安派之指責較為含蓄。雖然對公安派之詩文不甚滿意，仍未嚴加批駁，不似對竟陵派予以激烈之抨擊。然而在指責竟陵派「師心自用」、「誤于自是」的評語中，可察覺他對公安派不滿之影射。

參、弱病、狂病、鬼病

錢謙益云：「昔學之病病于狂，今學之病病于瞽」²¹，何謂「狂」、「瞽」之病？「昔學」與「今學」所指何人？錢氏在〈讀宋玉叔文集題辭〉中云：「獻吉之戒不讀唐後書也，仲默之謂文法亡于韓愈也，于鱗之謂唐無五言古詩也，滅裂經術，偃背古學，而橫騖其才力，以為前無古人。此如病狂之人，強陽僨驕，心易而狂走耳。」²²「昔學之病病于狂」是指李夢陽、何景明、李攀龍等人輕忽經術、違背古學，恣意追求才華之展現，就像發狂之人，內心剛烈驕矜，無視於古人之存在。

錢氏接著說：「今之人，傳染其病，而不知病症之所從來，如羣瞽之拍肩而行于塗，街衢溝瀆，惟人指引。不然則捫籥以為日也。執箕以為象也，并與其狂病而無之，則謂之瞽人而已矣。」²³「今學之病病于瞽」是指竟陵派以異端邪說蠱惑人心，時人奉鍾惺、譚元春之《詩歸》為圭臬，為了追

¹⁹ 吳宏一：《清代詩學初探》，收入《中國文學研究叢刊》（臺北：臺北學生書局，1986年元月），頁115。

²⁰ 楊連民：《錢謙益詩學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2007年7月），頁317。

²¹ （清）錢謙益：《有學集》卷49，〈讀宋玉叔文集題辭〉，頁1588。

²² 同前註。

²³ 同前註。

求創新而過於矯造，誤入迷途而不自知。錢謙益批評七子派是「病狂之人」、竟陵派是「瞽人」。「狂」、「瞽」之人提倡之詩文理論，世人競相跟隨，於是形成錢謙益所謂之「偽體」。

錢謙益除了以「狂」、「瞽」批駁七子派和竟陵派之外，又以「弱病、狂病、鬼病」抨擊他所謂之「偽體」，其言：

近代詩病，其證凡三變：沿宋、元之窠臼，排章儷句，支綴蹈襲，此弱病也；剽唐、《選》之餘瀋，生吞活剝，叫號隳突，此狂病也；搜郊、島之旁門，蠅聲蚓竄，晦昧結骨，此鬼病也。²⁴

錢氏認為「近代詩病」有「弱病」、「狂病」、「鬼病」。前後七子主張「詩必盛唐」，繼承《唐詩品彙》之餘緒，李攀龍編選《古今詩刪》，選盛唐詩為學習範本，亦步亦趨，導致蹈襲影從之流弊，此為「狂病」；竟陵派倡導「幽深孤峭」之詩風，與孟郊、賈島因注重推敲、苦吟，硬語盤空，乃至形成造境幽僻、寒瘦清冷之詩境相似，此為「鬼病」。

對於「弱病」、「狂病」、「鬼病」之說，丁放謂：「弱病指明初詩風，狂病指『前、後七子』之風，鬼病則顯然指『竟陵派』之詩」²⁵，「狂病」指七子派、「鬼病」指竟陵派之說法，與錢謙益論述之特徵相符合，但是「弱病指明初詩風」，「明初詩風」所指為何？由《明史》和錢謙益對明初文學之論述，有助於釐清錢謙益所言「弱病」之對象。《明史》曰：

明初，文學之士承元季虞、柳、黃、吳之後，師友講貫，學有本原。宋濂、王禕、方孝孺以文雄，高、楊、張、徐、劉基、袁凱以詩著。其他勝代遺逸，風流標映，不可指數，蓋蔚然稱盛已。永、宣以還，作者迭興，皆冲融演迤，不事鉤棘，而氣體漸弱。弘、正之間，李東陽出入宋、元，溯流唐代，擅聲館閣。而李夢陽、何景明倡言復古，文自西京、詩自中唐以下、一切吐棄，操觚談藝之士翕然宗之。

²⁴ (清) 錢謙益：《初學集》卷 83，〈題懷麓堂詩鈔〉，頁 1758。

²⁵ 丁放：《金元明清詩詞理論史》(合肥：安徽大學出版社，2001 年 6 月)，頁 157。

明之詩文，於斯一變。²⁶

《明史》論明初詩學，以高啓（1336-1374）、楊基（1332-？）、張羽（1333-1385）、徐賁（1335-1393）、劉基（1311-1375）、袁凱（不詳）為代表，《明史》謂其「學有本原」；永樂、宣德年間，以臺閣體為代表，《明史》謂其「氣體漸弱」；弘治、正德年間，以李東陽（1447-1516）及七子派李夢陽（1473-1530）、何景明（1483-1521）為代表，以「復古」相號召。

錢謙益於〈讀豈凡先生息齋集質言〉中，闡述明初文壇之表現：

蓋常循覽三百年來文體，凡三變矣。國初之文，自金華、烏傷迨東里、茶陵，銜華佩實，根本六經三史，號為正脈。北地起而以叫號剽奪之學，創立古文，雄樹壇坫。信陽和之，遂謂文靡於隋，其法亡於韓愈。屏材謹說之徒，轉相倣倣，而文體一變。²⁷

明初文章以金華宋濂（1310-1381）、烏傷王禕（1322-1374）、東里楊士奇（1365-1444）、茶陵李東陽為其正脈，等到北地李夢陽崛起後，剽竊之學蔚為風尚，再加上信陽何景明的附和，文體一變。故錢氏所謂「明初」，應指洪武（1368）以後至弘治（1488）年間，前七子興起之前，其間重要之文學流派有「臺閣體」和「茶陵派」。

綜合《明史》和錢氏所論，「弱病」所指稱之對象有「明初詩風」、「臺閣體」和「茶陵派」三種可能。先就「明初詩風」來觀察，明初部分作家沿襲元末纖穠縟麗之詩風，然而在生活經驗上，因經歷過元末之戰亂，所以多重視現實生活之反映，表現雄渾雅正之氣度。如明初詩壇宗師高啓，雖文采縟麗，但是思致清遠，文學主張「兼師眾長，隨事摹擬」²⁸，師法漢魏晉唐，仍然注重個人精神意象之摹寫，與「排章儷句，支綴蹈襲」之特

²⁶ （清）張廷玉等撰：《明史》（北京：中華書局，1974年）卷285，頁7307。

²⁷ （清）錢謙益：《牧齋外集》，〈讀豈凡先生息齋集質言〉，收入（清）錢謙益著、（清）錢曾箋注、錢仲聯標校：《錢牧齋全集》（上海古籍出版社，2003年8月），頁601。

²⁸ （明）高啓：〈獨蒼集序〉，見《鳧藻集》（臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣《四庫全書》，1986年3月）卷2，頁279。

徵不合。

永、宣年間之「臺閣體」，《明史》謂其「氣體漸弱」，而且臺閣體歌功頌德、應酬之作充斥官場，與錢謙益所論「排章儷句」相吻合，因此以「弱病」形容臺閣體極為合理。

至於「茶陵派」，錢謙益肯定李東陽師法各家，卻不失個人之風格，「含咀宮商，吐納和雅」²⁹，故對茶陵派詩風萎弱之弊未予批評；錢氏云：「余惟諸公，勳名在鼎鐘，姓名在琬琰，固不屑與文人學士競浮名於身後」³⁰，因對三楊之敬重，故對臺閣體的批評較為和緩，言其詞氣靡弱。

綜合前述，可推知錢謙益所指責之「弱病」應指臺閣體。然而現代學者對「弱病」所指稱之對象則有「臺閣體」、「公安派」、「茶陵派」、及「唐宋派」四種不同的見解，筆者試將其歸納如下：

一、「弱病」指公安派

對於「弱病」，吳宏一認為是公安派，其言：

狂病指七子、鬼病指竟陵派，是不會有問題的，因為類似這樣的評語在錢氏之著作中，可以找到很多例證，而所謂弱病，指的大概就是公安派，蓋「沿宋、元之窠臼」者，在當時非公安派莫屬。³¹

吳宏一所言：「狂病指七子、鬼病指竟陵派」，此無庸置疑。但是以「沿宋、元之窠臼」之語，斷定「弱病」指公安派，此與錢謙益所言「弱病」——「排章儷句，支綴蹈襲」³²相悖。公安派主張「性靈說」，重個性、貴獨創、直抒胸臆，與錢氏所指特徵不相符合，兩者有明顯矛盾之處。

何以謂「沿宋、元之窠臼」？宋代「以文為詩」，造語平淡，不雕飾藻

²⁹ (清)錢謙益：《列朝詩集小傳》(臺北：世界書局，1985年2月)，「李少師東陽」，頁245。

³⁰ (清)錢謙益：《列朝詩集小傳》，「楊少師榮」，頁163。

³¹ 吳宏一：《清代詩學初探》，收入《中國文學研究叢刊》(臺北：臺北學生書局，1986年元月)，頁117。

³² (清)錢謙益：《初學集》卷83，〈題懷麓堂詩鈔〉，頁1758。

繪，宛如散文，故有淺露之弊。元代又繼承宋代之遺風。公安派推崇白居易、蘇軾，錢謙益評論袁宗道：「於唐好香山，於宋好眉山，名其齋曰白蘇，所以自別於時流也。」³³所謂「時流」即指前七子專以盛唐為宗，講究亦步亦趨的模擬之風。袁宗道崇尚白居易、蘇軾，既是恬淡性情的自我追求，更是針對當時詩壇變革之需要而發，卻造成了刻露之病。所以吳宏一才會認為「沿宋、元之窠臼」，非公安派莫屬。

錢謙益與公安三袁交情深厚，且認同公安派重視「性靈」之主張，雖然他對公安派之鄙俗亦有不滿，但對其批評仍有所保留，尤其肯定公安派反對七子派復古主張之貢獻，因此「弱病」不應指公安派。

黃保真在《中國文學理論史》中云：

在〈題懷麓堂詩鈔〉中指出，近代詩病，凡經三變，即由弱病而狂病，由狂病而鬼病，「救弱病者必之乎狂，救狂病者必之乎鬼」。這就是說，明代文壇上，思潮的興替，流派的誕生，都是矯正時弊，因病發藥，都有其合理性，也都有其局限性。³⁴

黃保真未說明「弱病」、「狂病」、「鬼病」各指何人，但由「矯正時弊，因病發藥」之句，可知前者為因，後者為果，針砭時弊之藥方，卻又衍生不同之病症，皆是顧此失彼，理論主張不夠周全所致。

既由弱病而狂病，由狂病而鬼病，「弱病」之時代必早於七子派之「狂病」，前七子在弘治、正德年間（1488-1521），後七子在嘉靖、隆慶年間（1522-1572），而公安派則興起於萬曆年間（1573-1619），時間上有明顯之先後次序。

清代鄧顯鶴（1777-1851）在為譚元春《嶽歸堂集》作序時言：「有明之詩凡三變」，「以茶陵倡於前，以竟陵殿其後」³⁵，而其中一變是七子之

³³（清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「袁庶子宗道」，頁566。

³⁴黃保真、成復望、蔡鍾翔撰：《中國文學理論史·明代時期》，收入《國學精粹叢書》（臺北：洪葉文化事業有限公司，1994年）第19冊，頁78。

³⁵（清）鄧顯鶴：〈嶽歸堂全集序〉，見（明）譚元春：《嶽歸堂全集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997年）。

擬古體而非公安派，因其認為明代文體之流變，以茶陵派、七子派、竟陵派為標的。

再者，錢謙益與公安派之文學觀點有許多相似之處，兩者皆揭露七子派之弊病、極力標舉「真詩」、主張陶冶性靈。因此他對公安派之文鄙理疏雖表不滿，但對其撻伐七子派所起之作用，給予充分之肯定。所以不論由時間的先後、文體的流變或是詩論的主張來觀察，「弱病」皆不應指「公安派」。

二、「弱病」指「唐宋派」

對於「弱病」，張健有不同的見解，其《明清文學批評》云：

由歷史的踪跡看，「救弱病者必之乎狂」似指公安之救七子之偏。但弱病之上明說「沿宋元之窠臼」。也許，弱病應指唐順之、歸有光輩的宋文運動，狂病指後七子之詩文，而放過公安派，下及鍾惺、譚元春之鬼病。³⁶

張健認為「狂病」是竟陵派為矯治七子派缺失而衍生之弊病，而「弱病」應是七子派攻擊之對象，所以「弱病」應指唐宋派唐順之（1507-1560）、歸有光（1506-1571）等人因提倡宋文運動所產生之弊端。

嘉靖年間，當前七子復古之說風靡全國時，以唐順之、王慎中（1509-1559）、歸有光、茅坤（1512-1601）為代表之「唐宋派」崛起，並於嘉靖初年取代七子派主導文壇，力矯李夢陽、何景明之弊，主張學習歐陽修、曾鞏之文，倡導文從字順，排詆復古模擬之風，清代陳田《明詩紀事》云：「暨前後七子出，趨塵躡景，萬喙一聲，其間獨照之匠，若荊州、遵岩、震川，變秦、漢為歐、曾，易詰屈聱牙為字順文從。」³⁷

唐宋派主盟文壇時，正值李夢陽、何景明辭世，而後七子尚未繼起之

³⁶ 張健：《明清文學批評》（臺北：國家出版社，1983年1月），頁105。

³⁷（清）陳田輯：〈戊籤·序〉，見《明詩紀事》（上海：上海古籍出版社，1993年12月），頁1395。

復古間歇期，一時影響頗大。比王慎中、唐順之稍晚的茅坤、歸有光，正當後七子李攀龍（1514-1570）、王世貞（1526-1590）主持文壇，後七子繼承前七子復古之衣鉢，主張模擬古人，天下靡然從之。

錢謙益肯定唐宋派提倡唐宋古文之功，其評論唐順之：「為文始尊秦漢，頗傲空同，已而聞王道思之論，灑然大悟，盡改其少作」³⁸，唐順之初學七子派，後來受到王慎中的影響，論詩主張「直寫胸臆」，寫作文章要求以儒家六藝為指歸。錢氏又言：「正、嘉之間，為詩者踵何、李之後塵，剽竊雲擾，應德與陳約之輩，一變為初唐，於時稱其莊嚴宏麗，咳唾金璧。歸田以後，意取辭達」³⁹，言其罷官回鄉後倡導古文，反對七子派模擬之陋習，詩學主張也由典雅宏麗，轉而以質樸無華為貴。

錢謙益晚年致力於歸有光文集之搜集，與歸有光之孫歸昌世（1573-1644）合力搜羅遺文，對於歸有光繼絕起衰之功時予讚揚，其言：「以熙甫追配唐、宋八大家，其於介甫、子繇，殆有過之無不及也」⁴⁰，以歸有光追配唐宋八大家，給予至高之肯定。錢謙益對於唐順之、歸有光從未言其靡弱，故此「弱病」不當指唐宋派。

三、「弱病」指「茶陵派」

王英俊《清代李商隱詩學研究》認為錢謙益所言「弱病」指茶陵派。他闡述七子派之興起，是為矯治茶陵派萎弱之弊，而且茶陵派與七子派之弊端皆在「標舉盛唐」，為盛唐詩之擁護者，因此同樣被錢謙益貶為俗學⁴¹，他論述道：

錢謙益為要攻擊七子派，而將七子派所要攻擊的主要對象，由臺閣體轉為與七子派有淵源關係的茶陵派。這樣的心態，與他以七子派矯「弱病」而至於「狂病」的說法是相通的。又，「茶陵派」注重詩體、

³⁸ （清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「唐僉都順之」，頁374。

³⁹ 同前註。

⁴⁰ （清）錢謙益：《初學集》卷83，〈題歸太僕文集〉，頁1760。

⁴¹ 王英俊：《清代李商隱詩學研究》（高雄：中山大學中文研究所碩士論文，2003年），頁17。

韻律等技巧，正與錢謙益所評「排章儷句」相符。因此，綜合以上的論證，可以得知：錢謙益所說的「弱病」，當是指「茶陵派」。⁴²

此為王英俊所論，他認為「弱病」當指「茶陵派」。王英俊又引用廖可斌之言，以支持此論點：

復古派所要否定的明明主要是臺閣體以至整個中唐以後的詩文，錢謙益為了攻擊復古派，卻不惜歪曲事實，把復古派說成是一些「佞背師門」之徒，給人們造成一種假象，似乎復古派攻擊的主要目標就是茶陵派。⁴³

廖可斌認為復古派原本要匡救的對象是「臺閣體」以及中唐以後之詩文，然而錢謙益為了要攻擊七子復古派，於是加深其罪行，誤導眾人復古派要攻擊的對象是茶陵派。

關於「佞背師門」之說，錢謙益在《列朝詩集小傳》中，確實曾言：「自李空同倡為剽擬古學，佞背師門，秦人康、王輩，失職訾毀。」⁴⁴李夢陽為弘治6年（1493）進士，康海為弘治15年（1502）進士，王九思為弘治9年（1496）進士，當時李東陽是會試考試官，依當時習慣，李東陽為三人之座師，所以錢謙益謂其「佞背師門」，用以詆毀李夢陽等人。

李東陽亦主張「復古」，但是擬古對象不限於一家一代，錢謙益謂：「其詩有少陵，有隨州、香山，有眉山、道園，而其為西涯者，自在試取空同之詩，汰去其吞剝擗撻呿牙齟齬者，求其所以為空同者，而無有也」⁴⁵，李東陽兼綜而互出，不失個人之風格，與七子派專主盛唐，鑄形宿模有別。

胡幼峰云：「李東陽的詩歌創作，雖然兼綜唐、宋、元各家，但今觀《懷麓堂詩話》，除人物品騖之外，論詩重在法度、聲律。」⁴⁶此乃正確之論。

⁴² 同前註。

⁴³ 廖可斌：《復古派與明代文學思潮》（臺北：文津出版社，1994年），頁146。

⁴⁴ （清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「何侍郎孟春」，頁274。

⁴⁵ （清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「李少師東陽」，頁246。

⁴⁶ 胡幼峰：《清初虞山派詩論》（臺北：國立編譯館，1994年），頁134。

李東陽重視格律聲調，更重視意境高遠，其言：「作詩不可以意徇辭，而須以辭達意。辭能達意，可歌可咏，則可以傳。」⁴⁷詩意要淡遠，才能做到言有盡而意無窮，靈動雋永；重視詩意的傳達，不可專營辭采，講求字句之對偶雕琢，若以辭害意則降低詩的格調。所以說，李東陽「沿宋、元之窠臼」，重視格調、修辭是正確的，但是謂其「排章儷句，支綴蹈襲」則言之太過，不符合李東陽之詩歌特徵。

除了上述理由之外，錢謙益在〈題懷麓堂詩鈔〉中論述「弱病」、「狂病」、「鬼病」之後，緊接著說：「孟陽於惡疾沈痼之後，出西涯之詩以療之曰：『此引年之藥物，亦攻毒之箴砭也。』」⁴⁸若以茶陵派為「弱病」，又視之為「引年之藥物」、「攻毒之箴砭」，豈不自相矛盾。

四、「弱病」指臺閣體

王則遠、房克山、張連第持此觀點。王則遠和房克山在〈錢謙益詩學初探〉一文中，認為錢謙益所說之「弱病」指「明初之臺閣詩風」⁴⁹。張連第在〈錢謙益之詩學理論〉中指出：「『弱病』、『狂病』、『鬼病』，分別指臺閣體、前後七子、竟陵派」⁵⁰。

針對「沿宋、元之窠臼」，錢氏云：「江西之派中降，而歸東里，步趨臺閣，其流也卑冗而不振」⁵¹，又言：「今所傳《東里詩集》，大都詞氣安閒，首尾停穩，不尚藻辭，不矜麗句，太平宰相之風度，可以想見，以詞章取之則未矣。」⁵²所以臺閣體平庸空泛，萎弱冗沓且缺乏生氣，但是不矜誇辭藻之華麗。然而其內容大多歌功頌德、應酬題贈之作，所以「排章儷句」、「支綴蹈襲」亦在所難免。

關於「沿宋、元之窠臼」，何以會產生「排章儷句，支綴蹈襲」之弊，

⁴⁷ (明)李東陽：《懷麓堂詩話》(臺北：臺灣商務印書館景印文淵閣《四庫全書》，1986年3月)，頁439。

⁴⁸ (清)錢謙益：《初學集》卷83，〈題懷麓堂詩鈔〉，頁1758。

⁴⁹ 王則遠：〈錢謙益詩論初探〉，《廣播電視大學學報》(1999年第2期)，頁19。

⁵⁰ 張連第：〈錢謙益之詩學理論〉，《聊城師範大學學院學報》(1998年第2期)，頁74。

⁵¹ (清)錢謙益：《列朝詩集小傳》，「劉司業崧」，頁89。

⁵² (清)錢謙益：《列朝詩集小傳》，「楊少師士奇」，頁162。

以致產生錢謙益所說之「弱病」？肇因於宋詩「以才學爲詩」，讀古人詩，習於剽竊，竊意、竊詞、竊句；讀古今文、史、百家以及佛、道、小說、雜書中之典故、詞語，隨時取爲組句之用，不肖者甚至生吞活剝、模擬剽竊，爲後世所詬病。元代又沿襲宋詩遺風，其中江西詩派之影響尤大，因爲「以才學爲詩」，所以造成「排章儷句，支綴蹈襲」之弊。

綜合以上之論述，錢謙益所言「弱病」、「狂病」、「鬼病」，應分別指「臺閣體」、「前後七子」、「竟陵派」。前後七子之復古思潮，影響明代文壇極爲深遠，焦中棟謂：「錢謙益集中批判的是『狂病』，即由嚴羽發於前，復古派行於後的宗『盛唐』、倡『格調』的理論與實踐。」⁵³七子派導致明代詩壇迷失方向，模擬古人，「不能吐其心之所有……牽率模擬剽賊於聲句字之間」⁵⁴，扼殺文人之才思，致使創作枯竭，不能抒寫性靈，此乃七子派所造成之弊端。

竟陵派主張以「厚」糾「性靈」之偏，以「學古」矯「俚俗」之失，以「幽深孤峭」救公安派「膚淺俚俗」之流弊，於是選編《古詩歸》、《唐詩歸》，示學者以詩歌創作之門徑。然而錢謙益評論道：「『詩歸』之作，金根繆解，魯魚譌傳，兔園老學究皆能指其疵陋，而舉世傳習奉爲金科玉條，不亦悲乎！」⁵⁵因此稱竟陵派爲鬼病。

肆、「僞、剽、奴」

唐詩眾體皆備，後人不易跳脫唐人範疇，故郭紹虞言：「或取其精神而變其面貌，如宋詩是；或襲其面貌而遺其神理，如明詩是。」⁵⁶對於唐詩的學習，七子末流即爲「襲其面貌而遺其神理」之寫照，錢謙益稱其爲僞體：

⁵³ 焦中棟：《論錢謙益之明代文學批評》（杭州：浙江大學人文學院中國古代文學博士論文，2005年5月），頁12。

⁵⁴ 同前註。

⁵⁵ （清）錢謙益：《列朝詩集小傳》，「譚解元元春」，頁572。

⁵⁶ 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁938。

自古論詩者，莫精於少陵別裁偽體之一言。……宋之學者，祖述少陵，立魯直為宗子，遂有江西宗派之說，嚴羽辭而闢之，而以盛唐為宗，信羽卿之有功於詩也。自羽卿之說行，本朝奉以為律令，談詩者必學杜，必漢、魏、盛唐，而詩道之榛蕪彌甚。羽卿之言，二百年來，遂若塗鼓之毒藥。⁵⁷

錢氏認為論詩應深入辨析杜甫「別裁偽體」的意義。宋代江西詩派以杜甫、黃庭堅為宗，學習杜甫詩之形式和技巧，忽略其精神內涵，宋末嚴羽倡導詩學杜甫、漢、魏、盛唐。錢謙益認為自從嚴羽之說盛行，學詩之道更加繁冗雜亂，「羽卿（案：嚴羽字儀卿，錢謙益文中常誤稱羽卿）之言，二百年來，遂若塗鼓之毒藥。」⁵⁸錢謙益此所謂「偽體」，指嚴羽之追隨者，亦即七子復古派。嚴羽視江西詩派為偽體，錢謙益則視七子派為偽體。

錢謙益〈唐詩英華序〉云：「世之論唐詩者，必曰初、盛、中、晚。老師堅儒，遞相傳述。揆厥所由，蓋創于宋季之嚴儀，而成于國初之高棖。承譌踵謬，三百年于此矣。」⁵⁹錢氏又云：「世皆遵守嚴羽卿、劉辰翁、高廷禮之誓說，限隔時代，支離格律，如癡蠅穴紙，不見世界。斯則良可憐愍者。」⁶⁰高棖《唐詩品彙》沿襲嚴羽《滄浪詩話》，將唐詩劃分為初、盛、中、晚唐。他們忽略了文學演進的規律，殊不知有前代之文化累積，加上外在環境與詩人之心靈相激盪，詩歌才能不斷地進化，並非如嚴羽、高棖所言，以盛唐為仿效對象就能再造盛唐詩歌之氣象。

錢謙益批評七子派有「僞、剽、奴」之弊，其〈鄭孔肩文集序〉云：

近代之為偽古文者，其病有三，曰僞，曰剽，曰奴。窶人子賃居廊廡，主人翁之廣廈華屋，皆若其所有，問其所託處，求一茅蓋頭曾不可得，故曰僞也。椎埋之黨，銖兩之奸，夜動而晝伏，忘衣食之源而昧生理，韓子謂降而不能者類是，故曰剽也。備其耳目，囚其

⁵⁷ (清) 錢謙益：《初學集》卷 32，〈徐元歎詩序〉，頁 924。

⁵⁸ 同前註。

⁵⁹ (清) 錢謙益：《有學集》卷 15，〈唐詩英華序〉，頁 707。

⁶⁰ (清) 錢謙益：《有學集》卷 47，〈題徐李白詩卷後〉，頁 1563。

心志，呻呼吟嚙，一不自主，仰他人之鼻息，而承其餘氣，縱其有成，亦千古之隸人而已矣，故曰奴也。⁶¹

七子派套用古人文辭，租借秦漢、盛唐之「廣廈華屋」而「若其所有」，缺乏自我之創意，此為「僞」；蓄意為詩，非有感於境會，故只能剽竊古人文字，如同盜取他人財物之不肖之徒，此為「剽」，誠如韓愈所言：「惟古於詞必己出，降而不能乃剽賊」⁶²；畫地自限，情寡而志卑，所以只能仰古人之鼻息，勉強成就詩篇，卻成為傳達古人心志之奴隸，此為「奴」。

錢謙益〈再答蒼略書〉謂：「昌黎之言曰：『易奇而法，詩正而葩。殷盤周誥，詰曲聲牙。』又曰：『惟古于文必己出，文從字順乃其職，降而不能乃剽賊。』」⁶³唯有文由己出，才能表現個人之思想情感，不致成為古人心志之奴僕。關於錢謙益「僞、剽、奴」之說，孫之梅的說明非常明確，其言：

七子派因不能自立，脫借秦漢、盛唐之高屋廣廈以自庇；因腹中無有，情境不遇，模擬字句，剽掠聲調；因情寡志卑，聲利釣心，又為格調囚其心志，不能自主，歸根結底枵然無物。⁶⁴

孫氏之論極為準確。羅時進亦針對錢謙益「僞、剽、奴」之說加以闡釋，他認為七子派之「學古而贗」，支持者沿偽踵繆，「僞者仿佛……暫且租居在別人家廊廡，便將主人翁之廣廈華屋視為己有；……剽者如晝伏夜動，持器伺機行竊者；……奴者即耳目慵懶，心志自囚，呻呼吟嚙，無一自主者。」⁶⁵七子派之字模句擬、優孟衣冠，詩文創作貌似漢唐卻內容空洞，終究只是步趨影從的傀儡象物。另外，郭紹虞亦云：「在當時，為七子之學者，

⁶¹ (清) 錢謙益：《初學集》卷 32，〈鄭孔肩文集序〉，頁 930。

⁶² (唐) 韓愈著、錢仲聯、馬茂元校點：《韓愈全集》〈南陽樊紹述墓誌銘〉(上海古籍出版社，1997 年 10 月)，頁 306。

⁶³ (清) 錢謙益：《有學集》卷 38，〈再答蒼略書〉，頁 1310。

⁶⁴ 孫之梅：《錢謙益與明末清初文學》(濟南：齊魯書社，1996 年 2 月)，頁 309。

⁶⁵ 羅時進：〈錢謙益文學觀轉變及其批評之意義〉，《寧波大學學報》(2001 年第 4 期)，頁 36。

尺寸比擬，俯仰隨人，本是牧齋之所謂『奴』⁶⁶。

七子派尺寸古人，造成「奴」性，仰人鼻息、自以為是，又造成「剽」、「儻」之病。所以錢謙益主張詩文要有作家個人之情感，以個人之遭遇為創作動機，其〈王元昭集序〉云：「古今作者之異，我知之矣。古之作者，本性情，導志意，譎言長語，〈客嘲〉〈僮約〉，無往而非文也。塗歌巷春，春愁秋怨，無往而非詩也。」⁶⁷詩人之情感積鬱到極點，一旦為外物所觸發，情感找到出口，就如激流奔湍奔騰而出。七子派模擬前人作品，只在形式上著力，缺乏自己的情感，所以錢氏批評七子派為「儻、剽、奴」。

伍、結 論

明代文人空疏不學，缺乏主見，易於隨波逐流、人云亦云，因此引領潮流的文壇領袖肩負成敗之重責大任。錢謙益要革除的偽體，即「空疏不學」所造成的俗學、繆學，而七子派、竟陵派末流則為敗壞文風之罪魁禍首。「別裁偽體」是要文人辨別真偽、去蕪存菁，才能學而有方、深造有得。

錢謙益反對「臺閣體」之平庸空泛、萎弱冗沓且缺乏生氣，雖不矜誇辭藻之華麗，但內容大多為歌功頌德、應酬題贈之作，導致「排章儷句，支綴蹈襲」之弊，錢氏評其為「弱病」；前後七子主張「詩必盛唐」，編選《古今詩刪》，選盛唐詩為學習範本，蹈襲影從，實際上卻輕忽經術、違背古學，態度驕矜，就像發狂之人，錢氏評其為「狂病」；竟陵派倡導「幽深孤峭」之詩風，與孟郊、賈島因注重推敲、苦吟，硬語盤空，乃至形成造境幽僻、寒瘦清冷之詩境相似，錢氏評其為「鬼病」。

錢謙益除了批評七子派為「狂病」之外，又指稱七子派套用古人文辭，租借秦漢、盛唐之廣廈華屋而若其所有，缺乏自我之風格，貶之曰「儻」；剽竊古人文字，如同盜取他人財物之不肖之徒，貶之曰「剽」；畫地自限，情寡而志卑，只能仰古人之鼻息，成為傳達古人心志之奴隸，貶之曰「奴」，

⁶⁶ 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1988年），頁940。

⁶⁷ （清）錢謙益：《初學集》卷32，〈王元昭集序〉，頁932。

故錢氏又以「僂、剽、奴」之語批評七子派。

錢謙益以「弱病、狂病、鬼病」批駁「臺閣體」、「前後七子」、「竟陵派」詩論之非，並指出「狂病」、「鬼病」形成之因。其言：「救弱病者，必之乎狂；救狂病者，必之乎鬼，傳染日深，膏肓之病日甚」，七子派為矯正臺閣體平庸空泛、萎弱冗沓之詩風，反而「剽耳備目」、「狂易叫囂」，故染「狂病」；竟陵派為了挽救七子派所造成詩文之謬，反致「蚓竅蠅聲、孤僻冷澀」、「魑吟鬼嘯」，故染「鬼病」，兩者皆造成明代詩壇蕪穢、詩道衰落。

錢謙益認為明代詩風，在七子派扭曲古學，剽竊成風之際，公安派、竟陵派相繼崛起，為矯治七子弊病，公安、竟陵末流誤以研讀經學為迂腐，故而相約不學，以妄誕無稽之言論相誇示。因此錢謙益提出「反經」、「循本」，以六經、子、史為經緯，由經入史貫綜百家，才能使學殖深厚，言之有物。

錢謙益宗唐緯宋，融古通今，他認為前後七子言必漢魏盛唐卻流於膚廓；公安派以宋人矯治七子派之失卻流於淺率；竟陵派詩文則取徑狹仄。錢謙益詩歌一以少陵為宗，中年以後提倡宋元詩，擴大學詩之範圍，他提出「轉益多師」之說，主張廣泛師法前人，博採眾長，汲取菁華，融會貫通後遺貌取神，無不學而無不捨，結合繼承與創新，最後鎔鑄成自己詩歌之面貌。

錢謙益以其詩歌創作和理論，推動了晚明宋詩風，再加上程嘉燧、袁宗道等人之推動，故時人以蘇軾、白居易、陸游為師法對象，詩風漸入宋調，提振了宋詩的地位，也開創了清代宋詩風。清初詩人掙脫格律聲調之束縛，學習對象亦有所改變，形成唐宋兼宗之時代風尚，不再固守鴻溝、偏執一端，而是轉益多師，選擇融通唐宋之學古路線，廣泛借鑒前人之創作經驗。吳偉業、屈大均、施閏章、朱彝尊等人主要學唐或漢魏；黃宗羲、查慎行、厲鶚、宋犖等人則宗宋詩。王士禎先尊唐，後學宋，晚年又選擇宗唐。儘管發展方向有異，但是對於宋詩之重視則無庸置疑。錢謙益轉益多師的論點，開啓了清人學宋詩之門徑，所謂的「唐宋詩之爭」，至清代詩壇，實際上已轉變為唐宋詩融通之過程。

賈寶玉情痴形象探析

黃麗容*

摘要

賈寶玉是《紅樓夢》中主要角色，曹雪芹採用全知觀點描摹寶玉之內在性格；其次，亦取用旁觀敘述觀點刻劃賈寶玉絕世情痴形象，故此藉作者、與寶玉互動最多的林黛玉角度，和次相關人物評議來剖析寶玉其人與內心世界。本文經筆者整理《紅樓夢》百二十回中賈寶玉與其相關人物互動、對話資料，得知曹雪芹評議寶玉，與黛玉評議寶玉之兩部分評議回數所占比重較多，前者共有四十五回，後者有二十二回。再詳加探究其評議內容，如作者評議語：有得天獨厚背景、形貌，親女子厭男子之性格等等；如黛玉評議語：有濫情之人、有情之人、專情之人等，此依兩大端，研究寶玉情痴形象。藉由《紅樓夢》中敘事觀點與人物性格描寫，呈現曹雪芹摹寫賈寶玉多情豐富形象上之獨特成就。

關鍵詞：賈寶玉、人物形象、絕世情痴、曹雪芹、紅樓夢

* 作者係淡水真理大學通識教育學院語文學科助理教授

Exploring Jia Baoyu's Image as a One-Woman Man

Li-Rong Huang^{*}

ABSTRACT

Jia Baoyu is a main character in the novel “Dream of the Red Chamber”. From an omniscient perspective, the author Cao Xueqin described Baoyu’s implicit personal qualities while rendering a third-person depiction of him as the ultimate one-woman man. This present study is intended to examine Baoyu and his characteristics from the viewpoints of Cao, Lin Daiyu, the character most frequently interacted with Baoyu, as well as the remarks by secondary characters in the novel. After scrutinizing the interactions and dialogues involving Baoyu throughout the 120 chapters of “Dream of the Red Chamber”, this study’s author concluded that most remarks on Baoyu were made by Cao and Daiyu, which appeared in 45 and 22 chapters, respectively. The author went on to explore Baoyu’s image as a one-woman man according to Cao and Daiyu’s remarks. For example, Cao described how Baoyu had an impressive family background and attractive looks, with a tendency to be attracted to women and an aversion toward the male sex.

* The author of this study currently serves as Assistant Professor in Language at the Center for General Education of Aletheia University, Danshui, Taiwan

Lin Daiyu, on the other hand, called Baoyu a womanizer, a man of compassion, and sometimes a one-woman man. Based on the novel's narrative perspective and Cao's approach to displaying his characters' personalities, this present study hopes to honor Cao's unparalleled achievements in depicting Jia Baoyu as a man with numerous amorous exploits.

Keywords: Jia Baoyu, Image-building of characters, The ultimate one-woman man, Cao Xueqin, Dream of the Red Chamber

一、前言

《紅樓夢》百二十回作品，其中以賈寶玉出場回數、人物刻畫著力最多，在中國白話小說中，賈寶玉的情性是最細緻而複雜的，作者在形象塑造技法、人物間互動、思想情感上，有多元、深刻的表現，此藉之了解賈寶玉形象及「絕世情痴」之說法。

曹雪芹（清康熙 54 年 4 月中旬 — 清乾隆 27 年除夕；1715-1763）花費十年功夫才完成《紅樓夢》一書。書中主要人物 — 賈寶玉屢被定位為情痴、情種，書外情痴是否即曹雪芹？也引諸方學者討論¹。出身豪門世族²的曹雪芹，寫作功力倍受肯定，但於雍正 6 年（1728）被抄家，曹家轉瞬落敗，子孫流散，自此前途坎坷，困頓的曹雪芹追憶往日家族風光，於乾隆 9 年（1744）創《石頭記》初稿；四十五歲（1759）完成前八十回，四年後因子夭亡，抱憾辭世。曹雪芹際遇多舛，遂將悲涼回憶寄寓筆端，吐訴人生「辛酸淚」，也流露其受釋道之影響。

二、寶玉與相關人物互動資料統計

曹雪芹運用旁觀敘述觀點呈現主要人物賈寶玉，他透過黛玉及賈政、王熙鳳等人的觀察評論，側寫主角性格，此外，曹雪芹也採取全知敘事觀點，剖析與賦予賈寶玉豐富之意義及層次。筆者整理全書百二十回，列表陳述之：

¹ 皮師述民：《李鼎與石頭記》，（台北：文津，民國 91 年 9 月一刷），頁 47。

² 曹雪芹名霑；又字夢阮，號芹溪、芹溪居士、雪芹、芹圃、旗籍漢人，正白旗包衣。祖曹寅任蘇州織造，父曹顥曾任江寧織造，家世顯赫，為天子家臣。

表 1 《紅樓夢》作者評議寶玉資料表

關係	評議者	回數	評 議 處 摘 要	評議層面	時空事件
作者	曹雪芹 ³	1	錦衣紈袴；一技無成；無材不堪入選；大旨談情。	生活面； 心理面。	作者述此角色淵源。
		3	蠢物；頭上戴……；外罩……。面若……；繫著一塊美玉。	心理面； 形貌面。	初次出場。
		5	天性愚拙偏僻；視姊妹弟兄一意；無親疏之別。	性格面； 心理面。	寶玉初與他人相處。
		9	生的花朵般模樣；能作小服低，賠身下氣，情性體貼；與秦鐘親厚。	形貌面； 性格面； 情感面。	寶玉和秦鐘到賈家義學上課。
		13	寶玉因黛玉回去感孤悽。	情感面。	黛玉回揚州。
		15	忙搶參見秀麗人物北靜王；村婦愛看其人品衣服；乍到郊外，不肯回家。	心理面； 形貌面。	寶玉謁見北靜王。
		16	因秦鐘傷風無法共讀夜書，感無可奈何。視元妃晉封如無，只問黛玉平安。因父不問書感暢快。聽賈政來躲之不及。專能對對聯，不喜讀書。塾師贊其偏才盡有。	情緒面； 情感面； 才能面。	寶玉自鐵檻寺返家上學。

³ 作者關係欄指《紅樓夢》中寶玉自述、作者旁白等部分。

		20	不要他人怕他，喜歡親近女子，男子是渣滓濁沫。	情緒面； 心理面。	寶玉到薛姨媽家玩，適遇賈環輸錢。
		21	親近女子，連洗臉剩水均珍貴。	心理面； 情緒面。	寶玉取殘水洗面。
		22	見父親在側惟有唯唯而已，拘束不樂。	心理面； 情緒面。	元妃省親，猜燈謎。
		23	自稱多愁多病身。	心理面； 情緒面。	偷看《會真記》學了其中詞句。
		24	富貴公子多忘事。不要老嫗嫗服侍。細觀女子衣飾、頭髮色形、容面、身材。	背景面； 心理面。	賈芸求見。小紅見寶玉。
		27	兜花登山涉水，直奔黛玉葬花處。等黛玉氣消。	心理面。	寶玉等人在園中作餞花會。
		28	見蔣玉菡嫵媚溫柔，心中留戀。心中不信「金玉」之說。	情緒面； 心理面。	蔣玉菡情贈茜香羅巾。
		29	見寶玉言談舉動如當日國公爺（寶玉爺爺）。因道士提親，心中擔心頻探黛玉。心中愛慕黛玉，常以此試探她。	形貌面； 情感面。	張道士拜訪賈母。
		30	心中記掛女孩沒處避雨，自己淋濕。	情感面； 心理面。	寶玉入大觀園賞花。
		31	喜常聚而怕散悲之性格。	性格面； 情緒面。	端午節聚會。

		32	自稱俗中又俗的俗人，不敢稱雅。	心理面。	賈雨村求見二爺。
		34	喜觀女子嬌羞怯怯、憐惜悲感之態。	情緒面； 心理面。	寶玉挨父責打。
		35	厭愚男蠢女。有呆氣，時愛惜物；有時糟蹋東西。	情緒面； 心理面。	傅試求見二爺。
		36	懶與男人接談，厭峨冠禮服賀弔往還事。喜在園中遊臥。視求功名為釣名沽譽。喜春風秋月、粉淡脂瑩、女子優點；厭奉承。自悟人生情緣各有分定。	情緒面； 心理面。	怡紅院與襲人互動。
		37	在園中任意逛蕩，虛度光陰。	生活面。	賈政派外任學政，寶玉生活面。
		39	心中記掛雪地女子抽柴草，悶悶不樂。	情緒面； 心理面。	聽劉姥姥說故事。
		44	恨怨未在極聰明清俊的上等女孩平兒前盡過心。	情緒面； 心理面。	平兒到怡紅院哭訴鳳姐責打。
		49	細看寶琴，評贊精華靈秀，自貶為井底之蛙，自笑自嘆。	心理面； 情緒面。	薛寶琴到賈府。
		58	認為女子嫁人後，將紅顏似槁、烏髮如銀而傷心流淚嘆息。自認是鬚眉濁物玷辱世界。	心理面； 情感面。	邢岫烟擇婿。

		59	認為女子未出嫁是寶珠，出嫁後是死珠，老了是魚眼睛。	心理面。	春燕向藕官提及寶玉的話。
		64	願和黛玉同生死，黛玉惱寶玉說話不論輕重。	心理面。	寶玉探黛玉（瀟湘館）。
		75	因父在坐，自是恭敬而侷促不安貌。	心理面、情感面。	大觀擊鼓傳花遊戲。
		77	恐周瑞家的告舌，痛恨女子染了男人氣味就混帳起來。	心理面、情感面。	周瑞家的命司棋走路。
		78	見流水思及眾女子將散，嘆天下竟有此無情之事。	心理面；情感面。	寶釵搬出園外住。
		81	嘆知心意的人都不在一處，自認此非發瘋的話。	心理面。	迎春歸去，寶玉嘆不平。
		82	最厭唸書、講道學、八股文只可誑功名混飯吃。認為自己好親近女生。	心理面；情感面。	寶黛在怡紅院談話。代儒問學。
		89	為思念晴雯內心不舒服。	心理面；情感面。	寶玉見雀金裘思念晴雯。
		92	與黛玉說禪語，認為二人自有禪機，他人不得插嘴。何苦用老爺之名唬人。	情感面；心理面。	怡紅院寶襲談話。
		94	想起鳳姐要把五兒補入，轉悲為喜。	情感面；心理面。	怡紅院賞花。

		104	紫鵲為黛玉喪命一事恨寶玉，寶玉自認非無情人。	心理面； 情感面。	怡紅院寶玉自述。
		106	質疑女子出嫁原因，因園中女子出嫁而自傷無人理采。	心理面； 情感面。	怡紅院寶玉自述。
		108	自認未負林黛玉，婚姻因父母強自作主。	心理面、 情感面。	大觀園瀟湘館寶玉自述。
		109	五兒以為寶玉以人不要酸文假醋之意調戲她，賈寶玉非此輕浮意。	性格面。	寶玉睡前以夢中遇仙事告知五兒。
		111	自認男子是濁物，女子才具天地靈氣。	心理面。	賈母套間屋鴛鴦自盡。
		113	認為紫鵲誤會自己負心，娶了寶釵。	心理面； 情感面。	寶玉房中獨思。
		115	認為文章經濟是追求功名之工具，均屬酸論。	心理面。	賈府大廳賈甄寶玉相見。
		117	寶玉欲斷塵緣，不放家事在心上。	心理面。	房中寶玉獨思。
		118	人生如污泥般，陷溺在貪嗔痴愛，應跳出塵網，成赤子心。	心理面。	房中寶玉自述。
		45	(作者評議寶玉之回數，共占45回)	心理思想 層面和情 感層面為 多。	

表 2 《紅樓夢》黛玉評議寶玉資料表

關係	評議者	回數	評 議 處 摘 要	評議層面	時空事件
鍾情者 ⁴	林黛玉	3	銜玉而誕；頑劣異常；極惡讀書；喜於內幃廝混。	背景面； 性格面； 情感面。	黛玉於賈廳上自思。
		8	黛玉奚落寶玉聽寶釵的話。	情感面。	梨香院寶玉、黛玉對話。
		9	評寶玉上學是蟾宮折桂，可科舉及第。質疑他不去辭別寶釵。	心理面； 情感面。	黛玉房中，寶黛對話。
		17	氣寶玉將己親作之荷包給人，便絞了另一香袋兒。見寶玉珍重己贈之物。	心理面； 情感面。	黛玉房中，寶黛對話。
		19	評寶玉是自己命中的「天魔星」，是一纏人冤家。常做吃抹女子胭脂等事。	心理面； 生活面。	黛玉房中，寶黛對話。
		20	氣寶玉待在寶釵處談笑。	心理面、 情緒面。	賈母房中，寶黛談話。
		21	猜中寶玉到房中為自己蓋被。	心理面。	清晨寶玉探黛玉。
		22	惱寶玉拿己比戲子，怕己使小性兒生氣，向湘雲說自己是行動肯惱者。	心理面； 情緒面。	賈母院內設酒席。

⁴ 鍾情者關係欄指賈寶玉心中最鍾愛女子林黛玉，其獨思、對話、獨語等評論寶玉部分。

		23	責寶玉亂引淫詞艷曲的混話欺負人。	心理面； 情緒面。	黛玉房中，寶黛對話。
		26	責寶玉言「若共你多情小姐同鴛帳，怎捨得疊被鋪床」等混帳話欺負黛玉。	心理面； 情緒面。	黛玉房中，寶黛對話。
		28	錯怪寶玉不開門，罵寶玉是狠心短命；認同寶玉隨時擔心自己、關心自己。 評寶玉心中有林黛玉，但常見了寶釵就忘了自己。	心理面； 情緒面。	園中山坡上，黛玉獨白，賈母屋外，寶黛對話。
		29	暗以假意試探寶玉；明知寶玉心中有己，不希望「金玉相對」之說阻礙，認為寶玉和自己心情相對。	情感面； 心理面。	黛玉房中，寶黛對話。
		30	知寶玉認為和自己較親近，內心高興；聽寶玉要為自己死而做和尙感不滿。	心理面； 情感面。	黛玉房中，寶黛對話。
		32	驚喜寶玉在湖雲前贊自己，認為寶玉是知己。怪寶玉動手動腳。聽寶玉叫己放心，感其語懇切。	情感面； 心理面； 生活面。	寶玉房外，寶黛對話。

		39	笑寶玉又記掛女子雪中抽柴。	心理面。	劉姥姥在大觀園說故事。
		45	責寶玉剖腹藏珠，不知輕重、為物傷身。	心理面。	黛玉房中，寶黛對話。
		52	使眼色給寶玉，請他先外出避開趙姨娘。	心理面。	黛玉房中，寶黛對話。
		57	故意以小時贈物求還之事引寶玉生氣。	心理面。	瀟湘館外。
		62	認為家中出多進少，應省儉，不認同寶玉不顧家中經濟只求現下享樂。	心理面。	園中花下，寶黛對話。
		64	有感寶玉話中表示珍視自己，關心自己，故感而落淚。	情感面； 心理面。	瀟湘館中，寶黛對話。
		82	不認同寶玉一概抹倒經書內容，催促他要取功名較清貴。	心理面。	瀟湘館中，寶黛對話。
		91	怪寶玉未探寶釵病。知寶玉對己愛情堅貞不渝。	心理面； 情感面。	瀟湘館中，寶黛對話。
	小計	22	(黛玉評議寶玉之回數，共占22回)	多心理及 情感層 面。	場景多，在黛玉瀟湘館。

表3 《紅樓夢》長輩評議寶玉資料表

關係	評議者	回數	評 議 處 摘 要	評議層面	時空事件
父親	賈政	9	譏笑寶玉提上學一事，認為他髒了賈府名聲，整日遊玩，念了流言混語，學了精緻淘氣。	才能面； 生活面。	書房中賈政罵子。
		17	聽說寶玉專能對對聯，不喜讀書；認為不可隨意褒獎他；因寶玉詞窮、精神耗散責怪他。	才能面。	大觀園提匾額字。
		23	見寶玉神采飄逸、秀色奪人；怪他不務正業，專在濃詞艷賦上作工夫。	形貌面； 才能面。	賈政房外，父子相見。
		33	罵他不讀書，又做無法無天之事，引逗忠順王爺駕前承奉的琪官，如今禍及於我。	生活面； 才能面。	賈政房中，父子相對。
		75	責其常用冰玉晶銀彩光明素等堆砌字樣，促其出己見做詩，肯定寶玉能做詩。肯定他做詩能力，只是不念書，詞句不雅。	才能面。	大觀園聚會擊鼓傳花遊戲。
		81	責他近來生活散蕩，推病不肯念書，只會和園中姊妹、丫頭頑笑混鬧，不理會應試選舉八股。	才能面； 生活面。	賈政書房，父子對話。
		84	責他不成材（不稂不莠），無實學日後無法混功名，枉賈母疼他及糟蹋許配他的女子。	才能面。	賈政房中，賈政、王夫人對話。

	小計	7	(賈政評議寶玉回數，占7回)	多才能層面。	
嫂子	王熙鳳	22	責他貪玩，如猴般，該老爺每日令他寸步不離才好。	生活面。	大觀園眾人猜燈謎。
		35	笑寶玉口味磨刀刁鑽，難料理其飲食。	生活面。	寶玉挨父責打，鳳姐探候。
		61	認為寶玉為人愛兜攬事情，禁不住他人懇求，說好話，便答應他人要求。	心理面。	鳳姐房中，鳳平對話。
	小計	3	(王熙鳳評議寶玉回數，占3回)	多生活面。	
祖母	賈母	16	交代他不可貪玩，多滯留在外。	生活面。	賈府安排，元妃省親。
		56	評寶玉不隨便拉人手，見外人得出正經禮數，模樣得人意，大人溺愛，刁鑽性格，淘氣性格。	生活面； 形貌面； 性格面。	賈府賈母與眾人談話。
		78	評寶玉不為男女事親近女孩，推想喜近女子之因，在前世是個丫頭投錯胎。未來必不聽妻妾勸的。	生活面。	賈母於廳中和眾人談話。
		84	評寶玉模樣整齊、心性實在，未必是沒出息的。	形貌面； 心理面； 才能面。	賈府賈母、賈政對談。
	小計	4	(賈母評寶玉之回數，共占4回)	多生活面。	

綜表 3 所列，整體而言，寶玉形象可由賈政督促其學業，期盼光宗耀祖，而寶玉性惡名利祿位，形成父子對立。其次，王熙鳳因知寶玉為賈府命根子，疼愛寶玉，但對他期望頗深，關心其日常飲食，在她眼中，寶玉是賈府的寶貝，不忍苛責過多。其三，祖母賈母寵愛孫子，舉凡寶玉行止不合禮節者，均為他設想理由，為他脫罪，在祖母眼中，寶玉模樣好心性善良，只是性情淘氣。

三、雪芹直書寶玉形象

《紅樓夢》一書，多半取心理層面、情緒言詞揣摩人物性格形貌，尤其喜用作者旁白及寶玉自陳展現人物形象，賈寶玉即是如此；賈寶玉雖是男性，但「虛心下氣，體貼他人」⁵、「自命風流，與世無涉」⁶時柔時剛、時低時高的情性，展現多層次的性格。

曹雪芹筆下的賈寶玉有得天獨厚的形貌背景；不肖無才的德性；親女子厭男子、棄功名惡祿蠹之脾氣等，彼此映照成趣，鮮活生動。

(一) 得天獨厚

1. 形貌

賈寶玉是藉黛玉入賈府初見帶出，「年輕的公子……面若中秋之月，色如春曉之花，鬢若刀裁，眉如墨畫，面如桃瓣，目若秋波。」⁷當林黛玉「心下想道：『好生奇怪，倒像在那裏見過一般。』」⁸寶玉轉身回來，「已換了冠帶：頭上周圍一轉的短髮，……黑亮如漆，從項至梢，一串四顆大珠，用金八寶墜角；身上穿著銀紅撒花半舊大襖，仍舊帶著項圈、寶玉、寄名鎖、護身符等物；下面半露松花撒花綾褲腿。」全身佈滿金光閃耀的裝飾，

⁵ (清)曹雪芹著、高鶚等校注：《紅樓夢校注》，(台北：里仁，民國92年2月初版七刷)，第三十五回，頁538。本文使用《紅樓夢校注》里仁版本。

⁶ 第七十八回，頁1243。

⁷ 第三回，頁52。

⁸ 同前註。

以視覺畫面建構寶玉不同於凡俗的樣貌⁹。

2. 背景

當賈元春入宮時，即由賈府大家長賈母撫育，寶玉出生，賈元春以長姊之姿教養、憐愛弱弟，用手引口傳，教授書本知識，情份有如母子¹⁰寶玉因賈妃眷念，賈母寵愛，使其「賴天恩祖德」，享受「錦衣紈袴」的生活¹¹；日後寶玉在榮寧二府衰敗之時，對日漸困頓的未來仍不知憂慮¹²，於家中事務多不放心上，是一健忘的富貴公子¹³。此不僅寫出權貴子弟勢力來由，也帶出一位世家公子成長歷程。

(二) 不肖無德

曹雪芹為寶玉建構成「一技無成」¹⁴、「腹內草莽」、「不通世務」、「行為偏僻性乖張」、「不怕世人誹謗」¹⁵的內心世界。賈政曾嚴責寶玉不學無術、一事無成：

你如果再提「上學」兩個字，連我也羞死了。依我的話，你竟頑你的去是正理。仔細站髒了我這地，靠髒了我的門。¹⁶

寶玉因父親督促，入學就讀，仍無長進，賈政：

他到底念了什麼書！倒念了些流言混語在肚子裏。¹⁷

⁹ 瓦倫汀著，潘智處譯：《實驗審美心理學》下冊，（台北：商鼎文化，民國89年10月一版）頁189。此據瓦倫汀之研究，文學作品可展現視覺意象，使讀者得到快感。

¹⁰ 第十七回，頁271。此據曹雪芹所撰，賈妃與寶玉之名分為姊弟，其情狀有如母子。

¹¹ 第一回，頁1。據曹雪芹之見，寶玉過著「賴天恩祖德，錦衣紈袴」、「飫甘饜肥」的日子。

¹² 第六十二回，頁965。此據曹雪芹之意，寶玉明白賈府經濟是出多進少，仍直言「憑他怎麼後手不濟，也短不了咱們兩個人的」。

¹³ 第二十四回，頁383。此按曹雪芹之見，寶玉「原是富貴公子」、「那裏還把這個放在心上」、「因而便忘懷了」。

¹⁴ 第一回，頁1。

¹⁵ 第三回，頁53。此引《西江月》中批寶玉之詞句。

¹⁶ 第九回，頁154。賈政在書房見寶玉請安，回說上學裏去，怒斥寶玉。

¹⁷ 第九回，頁154。

賈家義學雖供族中子弟學習，倒也成風流人事場所，人多易生龍蛇混雜狀，卻完全符合寶玉隨心所欲之性、不安本分的本質，先與秦鐘親厚，又慕學內「香憐」、「玉愛」二人，頗以目傳情，不顧他人流言謗語。

在秦可卿逝、寧府送葬期間，寶玉隨鳳姐到郊外，事事皆奇，於耍玩農物時，見村莊丫頭紡線，隨興起念，「恨不得下車跟了他去」¹⁸此將放肆、追奇的心理表露無遺。不欲返家的寶玉在鰻頭庵中肆意捉弄秦鐘、智能，將當時世俗不公開的同性情誼，視為平常，此充份顯現了寶玉個性頑劣、恣意而為、追新求奇、不畏他人眼光的荒唐無德行止。

（三）親女子厭男子

1. 視女子為精華靈秀

賈寶玉對女子的觀感，藉細察眼光表現出，當賈寶玉在大觀園中見到寶釵的妹妹，趕忙至怡紅院大肆宣傳「你們如今瞧瞧他這妹子，更有大嫂嫂這兩個妹子，我竟形容不出了。老天，老天，你有多少精華靈秀，生出這些人上之人來！」¹⁹在賈府繁盛之際，雖寶玉專情於黛玉，認為「凡遠親近友之家所見的那些閨英闈秀，皆未有稍及林黛玉者」²⁰因「天地間的靈氣獨鍾在這些女子身上了」²¹時常細細打量各式女子容貌、神情，流露欣賞之意：

一面吃茶，一面仔細打量那丫頭：穿著幾件半新不舊的衣裳，倒是一頭黑鬢鬢的頭髮，挽著個壘，容長臉面，細巧身材，卻十分俏麗乾淨。²²

細察寶釵形容：

只見臉若銀盆，眼似水杏，唇不點而紅，眉不畫而翠，比林黛玉另

¹⁸ 第十五回，頁228。

¹⁹ 第四十九回，頁747。

²⁰ 第二十九回，頁462。

²¹ 第一百十一回，頁1676。

²² 第二十四回，頁384。

具一種嫵媚風流。²³

尤其未嫁女子，更視為珍寶，因未染男子氣息，可比作無價寶珠：

女孩兒未出嫁，是顆無價之寶珠；出了嫁，不知怎麼就變出許多的不好的毛病來。

對於將出嫁的女子，感到惋惜：

雖說是男女大事，不可不行，但未免又少了一個好女兒。……再幾年，……未免烏髮如銀，紅顏似槁了，因此不免傷心，只管對杏流淚嘆息。²⁴

仰慕未嫁女子，連盥洗後殘水，寶玉喜而用之：

湘雲洗了面，翠縷便拿殘水要潑，寶玉道：「站著，我趁勢洗了就完了，省得又過去費事。」說著便走過來，彎腰洗了兩把。……翠縷道：「還是這個毛病兒，多早晚才改。」²⁵

寶玉將女子裝扮用的胭脂視作美味，索而食之：

（寶玉）因鏡臺兩邊俱是妝奩等物，順手拿起來賞玩，不覺又順手拈了胭脂，意欲要往口邊送，因又怕史湘雲說。……（史湘雲）便伸手來「拍」的一下，從手中將胭脂打落。²⁶

²³ 第二十八回，頁447。

²⁴ 第五十八回，頁906。

²⁵ 第二十一回，頁326。

²⁶ 同前註。

2. 視男子爲污泥濁物

正因爲喜近女子，視女子爲天地間精華靈秀，才有視男子爲污泥濁物、國賊祿鬼之思：

那寶玉本就懶與士大夫諸男子接談，……只說「好好的一個清淨潔白女身，也學的釣名沽譽，入了國賊祿鬼之流。這總是前人無故生事，……原爲導後世的鬚眉濁物。」²⁷

表明精華靈氣均在女子身上，世間男子在寶玉眼中是追求利祿名聲的妖鬼、不入流的盜賊，也是一內外不淨的濁物：

實在天地間的靈氣獨鍾在這些女子身上了。他算得了死所，我們究竟是一件濁物。²⁸

（四）棄功名惡祿蠹

賈寶玉「不希罕那功名」「不爲世人觀閱稱讚」²⁹，對追求世俗名聲、功績的人不屑一顧：

奈今人全惑於功名二字。³⁰

當提起科考、文章、經濟等話題時，即感不自在，寶玉曾在面見甄寶玉，論及世上男子爲忠爲孝、立身揚名的愚昧：

（甄寶玉）說了半天，並沒個明心見性之談，不過說些什麼文章經

²⁷ 第三十六回，頁545。

²⁸ 同註21。

²⁹ 同註6。

³⁰ 同前註。

濟，又說什麼爲忠爲孝，這樣的人可不是個祿蠹麼？³¹

賈寶玉不喜念書、仕宦功名，因認爲科舉考試不能測出真才實學，讓一些擅長恣意發論、東拉西扯者，混淆眾人視聽，製造博學形象，誑騙官位、職銜：

還提什麼念書，我最厭這些道學話。更可笑的是八股文章，拿他誑功名混飯吃也罷了，還要說代聖賢立言，好些的，不過拿些經書湊搭湊搭還罷了；還有一種可笑的，肚子裏原沒有什麼，東拉西扯，弄的牛鬼蛇神，還自以爲博奧。³²

看穿官場文化，明白其中蘊藏黑暗及角逐勢利，甚至對依權傍勢的父親得意門生也瞧不起：

那傅試原是賈政的門生，歷年來都賴賈家的名勢得意，賈政也著實看待，故與別的門生不同，……寶玉素習最厭愚男蠢女的。³³

曾以反諷口吻，嘲譏大談仕途經濟的賈雨村，表明不願與之來往，也不想面見：

寶玉聽了，便知是賈雨村來了，心中好不自在。……抱怨道：「有老爺和他坐著就罷了，回回定要見我。」……道：「罷，罷，我也不敢稱雅，俗中又俗的一個俗人，並不願同這些人往來。」³⁴

寶玉以俗中又俗的人暗諷追求仕宦者，取此爲由婉拒見面，不但寫出看透權勢遊戲的富貴子弟心情，也描摹出不同流合污的清高形象。賈寶玉瞧不

³¹ 第一百一十五回，頁1725。

³² 第八十二回，頁1298。

³³ 第三十五回，頁539。

³⁴ 第三十二回，頁499。

起那些為取權利祿位而讀書寫八股文的人，他認為權位是羈絆，蒙蔽人的雙眼，使人失去真誠，因此他視富貴為虛名，富貴使人喪失人我間彼此真心關懷，也喪失真誠情感交流之可能性。

四、黛玉心中之寶玉形象

賈寶玉在《紅樓夢》人物裏，多與林黛玉互動，對話獨語評議之回數最多，有二十二回³⁵。尤擅運用黛玉獨思、寶黛對話等方式流露黛玉對寶玉之印象。林黛玉在長輩眼中「是個有心計兒的」³⁶。但寶玉鍾愛林黛玉，視黛玉為「情投意合」「願同生死」³⁷的對象，彼此以假意試探對方真心，視對方為知心人³⁸。寶玉情感面可於黛玉評議寶玉處，顯現寶玉仰慕情懷，及痴情形象。

林黛玉心中的寶玉形象，依認識深淺、時間長短可析分成三階段：一、初步印象；二、鎮日相處；三、漸萌戀情，塑造了層層深入的寶玉情性。

（一）初步印象

黛玉初見寶玉之地點，是在賈府大廳，未見面時，黛玉獨思相關寶玉傳言「銜玉而誕」、「惡讀書」，待二人初見，黛玉乍生眼熟感，對寶玉印象亦細剖析。

1. 頑劣不成材

林黛玉在賈府待見寶玉時，文中採第一人稱手法，以獨白句式吐露真實想法，收到開門見山之效。

³⁵ 參本文表 2：《紅樓夢》黛玉評議寶玉資料表。黛玉評論寶玉處有二十二回，排名第一；其次是賈政評論寶玉處，有七回；第三是賈母評論寶玉處，有四回；第四是王熙鳳評論寶玉處有三回，排名第四。

³⁶ 第九十回，頁 1412。王夫人向賈母提及林黛玉的情性。

³⁷ 第六十四回，頁 1005。寶玉心中領會黛玉的心意，視黛玉是知己。

³⁸ 第二十回，頁 322。寶黛在第二十回中，質疑對方是否為知心人。另於第二十九回，頁 462，寶玉黛玉心情相對，但彼此暗中以假情試探對方真心真意。

林黛玉是賈寶玉的表親，對「二舅母生的」「表兄」³⁹曾聽聞他平日「頑劣異常」、日日「憨頑」、不思長進地廝混，每在內幃頑笑，故有「孽根禍胎」的形象⁴⁰。賈寶玉性情極溫順，與人為善，少有距離，常因姊妹們多與之談笑，即樂得瘋傻，王夫人道：「自幼因老太太疼愛，原係同姊妹們一處嬌養慣了的。」⁴¹才養成頑劣性情；且透過黛玉之口：「外祖母又極溺愛，無人敢管。」⁴²強調寶玉與眾不同的頑皮是其來有自，無法根治。

2. 不同凡俗

出生豪門世族的寶玉，透過華麗服飾、髮飾；從容精緻容顏；流轉靈動的眼神，描摹出富貴公子形象：

頭上戴著束髮嵌寶紫金冠，齊眉勒著二龍搶珠抹額；穿一件二色金百蝶穿花大紅箭袖，束著五彩絲攢花結長穗宮絛，外罩石青起花八團倭緞排穗褂；登著青緞粉底小朝靴。⁴³

嵌寶紫金冠與二龍搶珠抹額，均是珍貴鑲珠頭飾，佩帶者多具富豪世族背景，非平常人裝扮；兩金線繡成的百蝶穿花箭袖衣飾，多見於射箭男子服式，射術等活動頻行於重六藝之書香門第間；石青起花八團倭緞是由東洋進口的綱類，凡進貢衣物之使用身分，大半是與皇族關係密切者；黑色緞面朝靴為古代百官才可著之烏皮履。細察各項衣物來源，評斷其身分，自是可贊其氣度不凡，難怪黛玉「看其外貌最是極好」「萬種情思，悉堆眼角」⁴⁴。當寶玉轉身回來又換衣飾：金八寶墜角、銀紅撒花大襖、項圈、寶玉、寄名鎖等⁴⁵，突顯世家子弟身分；面細紅唇之氣色；轉盼靈動之神情。

³⁹ 第三回，頁50。林黛玉初至賈府，受邀到王夫人東房門，聽到王夫人提及「混世魔王」賈寶玉，也於心中獨思母親對寶玉的評語。

⁴⁰ 第三回，頁50。此據王夫人之意，她指出：「我有一個孽根禍胎」。

⁴¹ 第三回，頁51。王夫人對黛玉細述寶玉成長經歷，祖母十分溺愛。

⁴² 第三回，頁50。黛玉獨思寶玉不成材之因在無人敢管教他。

⁴³ 第三回，頁52。黛玉細細打量寶玉上身服飾及頭束裝扮。

⁴⁴ 第三回，頁52。林黛玉見寶玉不俗裝扮，從容神態，果亦與世俗不同。

⁴⁵ 第三回，頁52。寶玉在拜見賈母與王夫人時，共換了二套裝束、衣物，此類衣飾禮儀多見於豪門世族習俗。

《紅樓夢》中寶玉性格，往往可由其舉止和談吐言語、相貌與裝扮等具實感的描寫，使讀者因其形而想見其人。寶玉在黛玉心中形象，是透過黛玉觀察寶玉言行得來的，故取旁觀角度將黛玉初識寶玉之一切呈現出來，曹雪芹形塑了其具頑皮性情與富貴公子的服飾，正是一種內外兼備的摹寫法，如同真實人物般，是複雜、二重的圓整人物典型。此也賦予寶玉生命與豐富之性格情味。

（二）鎮日相處

寶黛初識後，漸次相處，黛玉藉日常互動了解寶玉內在特質；善解人意、謙讓和合等，便生好感。

1. 細心體貼

黛玉乍到賈府，寶玉親近她、關心她，尤甚其他姊妹「二人之親密友愛處，亦自較別個不同，日則同行同坐，夜則同息同止」⁴⁶，寶玉本視姊妹兄弟皆一，因與黛玉同隨賈母一處坐臥，故比其他人熟慣些⁴⁷，起居飲食無不照料：

寶玉正恐黛玉飯後貪眠，一時存了食，或夜間走了困，皆非保養身體之法，幸而……大家談笑，那林黛玉方不欲睡，自己才放了心。⁴⁸

黛玉身子羸弱，但性格堅毅，遇病，自憐無家人照料，更覺淒涼，寶玉殷勤探病，某日雨夜裏「方要安寢，丫鬟報說：『寶二爺來了』。一語未完，只見寶玉頭上帶著大箬笠，身上披著蓑衣。」「忙問：『今兒好些？吃了藥沒有？今兒一日吃了多少飯？』」「脫了蓑衣，忙一手舉起燈來，一手遮燈光，向黛玉臉上照了一照」「笑道：『今兒氣色好了些。』」⁴⁹

2. 謙讓和合

除關懷黛玉生活起居外，寶玉在情感互動上持謙退禮讓之姿，使「有

⁴⁶ 第五回，頁81。寶玉雖有迎春、探春、惜春三姊妹，但對黛玉之關懷尤勝他人。

⁴⁷ 第五回，頁81。

⁴⁸ 第二十回，頁315。

⁴⁹ 第四十五回，頁696。

心計兒」的黛玉感安心自在，曾於「二人言語有些不合」「黛玉又氣的獨在房中垂淚，寶玉又自悔言語冒撞，前去俯就，那黛玉方漸漸的回轉來」⁵⁰。寶玉也曾說出不當之淫詞艷曲字句，引得黛玉氣惱，寶玉本世族子弟，了解應對之禮，自知失言，極力道歉挽回，道「好妹妹，千萬饒我這一遭，原是我說錯了。若有心欺負你，明兒我掉在池子裏」，「說的黛玉嗤的一聲笑了」⁵¹；在與人互動產生磨擦時，寶玉扮演著求和者，逆轉情勢，引發高潮。

寶玉經常到黛玉房中間候，窺見她星眼迷茫，香腮帶赤，不覺神魂搖蕩，失言道：「若共你多情小姐同鴛帳，怎捨得疊被鋪床？」「黛玉撂下臉……一面哭著，一面下床來往外就走。」寶玉悔急：「我一時該死，……我要再敢，嘴上就長個疔，爛了舌頭。」⁵²當可想見寶玉求和、謙退之生動姿態。

(三) 漸萌戀情

寶黛二人在日久之下，漸生好感，黛玉對寶玉有依賴心；寶玉漸悟己鍾愛黛玉時，益發體貼、照顧黛玉，黛玉愈了解寶玉情思，使其於寶黛對話、獨白時，表露出對寶玉喜、怒、嗔或怨，也呈顯了黛玉心中的寶玉形象。

1. 濫情之人

黛玉獨鍾寶玉，然而寶玉喜「親女子」⁵³之性難改，黛玉往往取暗示口吻，責怪寶玉博愛濫情，曾於寶玉聽從寶釵之見，不食冷酒，黛玉笑言「也虧你倒聽她的話。我平日和你說的，全當耳旁風；怎麼他說了你就依，比聖旨還快些」⁵⁴；於黛玉言語之中，寶玉時扮演著胡信盲從女性者，反諷語勢，開啓一觀察寶玉的角度。

⁵⁰ 同註 47。

⁵¹ 第二十三回，頁 367。

⁵² 第二十六回，頁 413。

⁵³ 參本文第二部分第三點「親女子厭男子」，頁 11。

⁵⁴ 第八回，頁 145。黛玉借責怪雪雁平日不聽她話一事暗譏寶玉任意聽從其他女性的話，是一用心不專者。

而黛玉說話鋒利，至梨香園尋寶釵乍見寶玉道：「噯喲，我來的不巧了。」、「早知他來，我就不來了。」、「我來了他就該走了」；寶玉道：「我多早晚兒說要去了？不過拿來預備著。」⁵⁵黛玉對寶玉到梨香園心有不滿，暗示不喜寶玉遊逛女子居室；四處寒暄、留戀關心其他女子。

黛玉在房中見寶玉來訪，偕史湘雲共同和寶玉談天，在湘雲為寶玉梳頭，發現髮飾少了一珍珠時，黛玉則諷曰：「也不知是真丟了，也不知是給了人鑲什麼戴去了！」⁵⁶寶玉曾細觀寶釵紅麝串子，發現她面容眼昏流露嫵媚風流，不禁就呆了，黛玉恰至曰：「聽見天上一聲叫喚，出來瞧了瞧，原來是個呆雁。」將手帕甩向寶玉臉上，笑曰：「因為寶姐姐要看呆雁，我比給他看，不想失了手。」⁵⁷黛玉詞嚴氣盛，評譏寶玉之浮濫情感。

2. 有情之人

黛玉離家寄居賈府，出外生活多所不便，全賴寶玉細心照料，不分早晚，寶玉頻頻探視促黛玉添衣、蓋被、檢視其氣色，實一有情之人。寶玉曾於清晨前往黛玉房中，只見「那林黛玉嚴嚴密密裹著一幅杏子紅綾被，安穩合目而睡」，「林黛玉早已醒了，覺得有人，就猜著定是寶玉，因翻身一看，果中其料。因說道：『這早晚就跑過來作什麼？』」⁵⁸因寶玉常探視，黛玉心中深感寶玉關懷之情，未見前，已猜中來人身分。

寶玉的有情，可由其隨手將元妃賜物轉贈黛玉想見之，曰：「這是怎麼個原故？怎麼林姑娘的倒不同我的一樣。」說著便叫紫鵲來：「拿了這個到林姑娘那裏去，就說是昨兒我得的，愛什麼留下什麼？」林黛玉曾道：「我得知你心裏有『妹妹』」。⁵⁹

3. 專情之人

寶玉曾在黛玉面前直陳己非薄倖者；是親疏有別；一心一意的人，「你這麼個明白人，難道連『親不間疏，先不僭後』也不知道？我雖糊塗，卻

⁵⁵ 第八回，頁143。黛玉對寶玉已漸生好感，對寶玉起了獨占念頭，見寶玉對她殷勤備至，不希望寶玉太親近其他女子。

⁵⁶ 第二十一回，頁326。黛玉明知寶玉珍珠在不知情下遺失，卻借此事諷刺寶玉有贈物他人定情之傾向。

⁵⁷ 第二十八回，頁447；第二十九回，頁453。

⁵⁸ 第二十一回，頁326。

⁵⁹ 第二十八回，頁446。寶玉關愛之情在贈物一事上，深深打動黛玉。

明白這兩句話。」，展現寶玉專情面，黛玉擔心寶玉不專一：「我難道爲叫你疏他？我成了個什麼人了呢？我爲的是我的心。」寶玉保證其心專一，林黛玉聽明白後，怪道：「你只怨人行動嗔怪了你，你再不知道你自己惱人難受。」⁶⁰；黛玉曾聽寶玉讚其容顏舉世無雙：「寶玉笑道：『我就是個多愁多病身，你就是那傾國傾城貌。』」黛玉「不覺帶腮連耳通紅，登時直豎起兩道似蹙非蹙的眉，瞪了兩只似睜非睜的眼，微腮帶怒，薄面含嗔」⁶¹，雖感輕薄，從讚語中，明白寶玉鍾情程度。

而賈府素有「金玉」傳言，黛玉心惱以言諷之：「我沒這麼大福禁受，比不得寶姑娘，什麼金什麼玉的，我們不過是草木之人！」寶玉聞之，不覺心動疑猜，立誓絕無「金玉」念頭：「我心裏要有這個想頭，天誅地滅，萬世不得人身」「我心裏的事也難對你說，日後自然明白。」，黛玉稍稍放心，道：「你也不用說誓，……只是見了『姐姐』，就把『妹妹』忘了。」⁶²也了解寶玉之心裏「自然有我，雖有『金玉相對』之說，你豈是重邪說不重我的。」⁶³清楚地呈現寶玉專情於黛玉的情性。

爲了表露專情心事，卻不敢直言，寶黛曾以禪語表心跡，黛玉先質疑寶玉不專：「寶姐姐和你好你怎麼樣？寶姐姐不和你好你怎麼樣？……今兒和你好，後來不和你好你怎麼樣？……」寶玉即保證：「任憑弱水三千，我只取一瓢飲。」並直陳愛情堅貞不論：「禪心已作沾泥絮，莫向春風無鷓鴣。」黛玉擔心此爲妄言：「禪門第一戒是不打誑語的。」寶玉再次表明專一心志：「有如三寶。」⁶⁴

4. 薄情之人

黛玉心思細膩，寶玉稍不留心，言語輕率而出，黛玉徒生疑心，適才氣惱寶玉取笑自己，在房中垂淚，又擔心寶玉被父親叫去未歸，故步行前

⁶⁰ 第二十回，頁322。寶玉到梨香園寶釵處，黛玉疑他用情不專，譏諷云：「今有人和你頑，比我又會念，又會作，又會寫，又會說笑，又怕你生氣拉了你去，你又作什麼來？死活憑我去罷！」寶玉再三溫言勸慰，黛玉明其志，才覺寬心。

⁶¹ 第二十三回，頁366。

⁶² 第二十八回，頁446。黛玉聽寶玉起誓，了解寶玉心中無金玉結盟之思，寶玉專情於己昭然可明。

⁶³ 第二十九回，頁462。黛玉獨思寶玉情意，明確地肯定寶玉鍾情於己。

⁶⁴ 第九十一回，頁1429。寶黛二人對話，吐露彼此鍾意對方之心志，絕不改變。

來探問，適晴雯使性不開門：「憑你是誰，二爺吩咐的，一概不許放人進來呢！」黛玉氣征、滾下淚來，自認客居身分，又聽屋內寶玉寶釵笑語，益發感傷，心疑寶玉不欲相見：「心竟是寶玉惱我要告他的原故。但是我何嘗告你了，你也打聽打聽，就惱我到這步田地。你今兒不叫我進來，難道明兒就不見面了！」⁶⁵；透過大量內心活動的描摹，配上相關舉措，一個無情薄幸的男子，活現眼前。

5. 惜情之人

爲了珍重黛玉所贈之物，寶玉費心收藏，不敢弄丟或轉贈他人：「因忙把衣領解了，從裏面紅襖襟上將黛玉所給的那荷包解了下來」，黛玉見寶玉身上其他佩物一件無存，自己贈予的荷包卻細心地藏在寶玉衣領內，愛惜、珍重己贈物品，既感動又因誤會寶玉轉贈己物予他人而羞愧，「見他如此珍重，帶在裏面，可知是怕人拿去之意，因此又自愧莽撞。」⁶⁶黛玉真是誤以「無情」狀「惜情」之人，顯現寶玉是一惜舊、惜情者。

6. 鍾情知己

黛玉內心早鍾情寶玉，實有託付終身之意，「當此黃昏人靜，千愁萬緒，堆上心來。想起自己身子不牢，年紀又大了。看寶玉的光景，心裏雖沒別人，但老太太舅母又不見有半點意思。」由此，可想見黛玉心中深明自己亦爲寶玉鍾情對象，只是賈母、王夫人未有提親之意，黛玉雖有幸結識寶玉、互相鍾意，卻未得定下婚姻之機緣，自思：「倘若父母在時，別處定了婚姻，怎能夠似寶玉這般人材心地，不如此時尚有可圖。」⁶⁷

自始認定寶玉是真心待己，黛玉總有疑慮，未敢追根究柢，只有藉旁敲側擊、反言相激或謹慎試煉等法，探知真相，曾於寶玉向史湘雲提及林黛玉：「林妹妹不說這樣混帳話，若說這話，我也和他生分了。」黛玉驚喜己認定之知己，果真是個知己，寶玉在他人前無私地讚揚於己；卻又感嘆互爲知心知己不得結合，父母早逝，無人可求⁶⁸之悲。黛玉了解寶玉之心意，

⁶⁵ 第二十六回，頁416。黛玉曾因晴雯迷糊、未聽出黛玉叫門聲，使黛玉被擋在門外。

⁶⁶ 第十七回，頁266。

⁶⁷ 第八十二回，頁1303。黛玉先聽老婆子讚她與寶二爺是一對，外貌真如天仙般，又思及終身大事未定之悲。

⁶⁸ 第三十二回，頁500。黛玉發覺寶玉在人前讚揚自己，確定寶玉是知心人，值得鍾情之對象。

多由旁敲側擊而得，著重內心活動刻劃，塑造出情思細膩、靈動、深刻之寶玉形象。

7. 不通世情

黛玉年紀稍長，對家族事務漸有概念，又欲託付終身予寶玉，故留意賈府經濟情形：「咱們家裏也太花費了，我雖不管事，心裏每常閑了，替你們一算計，出的多進的少，如今若不省儉，必致後手不接。」寶玉不喜談經濟、利祿，不欲花心思在此：「憑他怎麼後手不接，也短不了咱們兩個的。」⁶⁹黛玉對寶玉不思長遠之計無奈，只好轉身離開；也因了解寶玉素厭祿蠹與世俗經濟等事，黛玉終知爭論無用⁷⁰。

黛玉認為寶玉需獨立、承擔家業，漸起勸戒寶玉上進之心，體悟立身處世，不思長進、不解世俗功名之要，終非好事，既聽寶玉責斥誣功名混飯吃、念書、科舉考試等事，只有婉言勸之，「小時跟著你們雨村先生念書，也曾看過。內中也有近情近理的，也有清微淡遠的。那時雖不大懂，也覺得好，不可一概抹倒。況且你要取功名，這個也清貴些。」⁷¹由此，可知寶玉對經濟生計、功名利祿等一般世俗情理，一副不屑理會狀，突顯其不思長遠、不明世俗理之情性。

總上述之：寶玉濫情，時親近女子為樂，乃博愛、四處留情型，對待女子尤為熱情，黛玉易生評議浮濫之意；寶玉有情，待黛玉有別他人，不分清晨深夜探視關心，珍視黛玉所贈物品，黛玉視其有情；寶玉專情，直陳專一於黛玉，讚容顏，斥「金玉」說，心中唯有黛玉；寶玉薄情，因與寶釵談笑，忽略黛玉，黛玉偶受無情冷落；寶玉惜情，珍重黛玉及其物品，緊藏衣領中是惜舊、惜情者；寶玉鍾情黛玉，也是黛玉知己，人前人後均讚揚黛玉。黛玉以獨白、對話、行止等，鋪陳深閨情思；吐露七種寶玉情性具現其絕世情痴形象。

⁶⁹ 第六十二回，頁965。黛玉漸成長，心思愈成熟，對長遠之計較多考慮，不意寶玉卻無長進。

⁷⁰ 參本文之第三部分，(四)「棄功名惡祿蠹」，頁16。

⁷¹ 第八十二回，頁1298。黛玉知寶玉上學旋即放學，詢問他求學情形，寶玉卻批評念書、求功名之可憎、可笑處，引起黛玉勸解之詞。

五、結 論

《紅樓夢》第二回曹雪芹描摹寶玉出生時銜五彩玉等奇異情形，預告了寶玉特殊不凡的情性：「今當運隆祚永之朝，太平無爲之世，清明靈秀之氣所秉者，上至朝廷，下及草野，比比皆是。……男女偶秉此氣而生者，在上則不能成仁人君子，下亦不能爲大兇大惡。置之於萬萬人中，其聰俊靈秀之氣，則在萬萬人之上，……若生在公侯富貴之家，則爲情痴情種。」此表示了寶玉獨特性格，曹雪芹的寄意可知。

仔細分析寶玉的出場卷回，其形象可由《紅樓夢》評議寶玉之資料切入，採統計方式，以寶玉自述、作者旁白之全知角度爲多⁷²，其次，以黛玉評議寶玉之資料居次⁷³，依時間順序，有詳有略，親疏依此而現，最終呈顯寶玉層疊情感面向，皮師述民《李鼎與石頭記》評寶玉曰：「賈寶玉是個情種，是個情痴，他的半生可說在眾香國中度過。他風流生性，處處留情，而他追求情愛的結果，是使他徹底感受到最後一無所有，這就是作者在書中所要強調的『情悟』。」⁷⁴此「情」字的構思、立意、佈局之巧，曹雪芹不唯施之寶玉自述、作者旁白之角度，亦用於黛玉評論寶玉處。

作者與黛玉評議寶玉處，正是主客立場，兩者遠近合度；營造寶玉具象行止與抽象情意，實境情感交錯；時以直陳句式來展現寶玉多重形象；用暗示、反諷對話，含蓄而巧妙。

曹雪芹之所以擇世族子弟賈寶玉來歌頌「情」，旨在突破世俗追求權勢、利祿、功名，也是對現實的對照和補償，倡真情可超越生死、永恆不變。

在寶玉情的世界中，其實也交錯著曹雪芹之悔恨和悲涼，其家族衰敗，

⁷² 參本文表1：「《紅樓夢》作者評議寶玉資料表」，共占四十五回，多評寶玉心理、情感層面，回數比率最高。

⁷³ 參本文表2：「《紅樓夢》黛玉評議寶玉資料表」，此共二十二回，回數排名第二，多評情感層面，場景多在瀟湘館。

⁷⁴ 皮師述民：《李鼎與石頭記》，（台北：文津，民國91年9月1刷，初版），頁45。

在轉瞬間，財勢皆空，像過眼雲煙。雪芹藉賈寶玉面對殘破衰頹家園，鍾愛者離去之痛，覺悟唯有依賴宗教大愛才得以慰藉。

參考書目

一、書籍（依時間先後排序）

- 薩孟武：《紅樓夢與中國舊家庭》，台北：東大，民國 66 年 8 月（1977）。
- 錢鍾書：《談藝錄》，台北：民國叢書第四編·五十八·文學類，上海據開明書局 1984 年第一版影印。
- 劉再復：《性格組合論》，上海：文藝出版社，民國 75 年 7 月（1986）。
- 金健人：《小說結構美學》，台北：木鐸，民國 77 年 9 月初版（1988）。
- 周汝昌：《紅樓夢與中華文化》，台北：東大，民國 78 年 10 月（1989）。
- 一粟編：《古典文學研究資料紅樓夢卷》，台北：新文豐，民國 78 年 10 月台一版（1989）。
- 羅盤：《小說創作論》，台北：東大，民國 79 年 3 月增訂初版（1990）。
- 王國維：《紅樓夢藝術論》，台北：里仁，民國 83 年 12 月 5 刷（1994）。
- 徐訏：《紅樓夢藝術論》，台北：里仁，民國 83 年 12 月 5 刷（1994）。
- 張愛玲：《紅樓夢魘》，台北：皇冠文學，民國 84 年 10 月 5 刷（1995）。
- 余英時：《紅樓夢的兩個世界》，台北：聯經，民國 85 年 2 月 5 刷（1996）。
- 皮師述民：《蘇州李家與紅樓夢》，台北：新文豐，民國 85 年 4 月初版（1996）。
- 吳世昌：《名家解讀紅樓夢》，山東：人民出版社，民國 87 年（1998）。
- 李君俠：《紅樓夢人物介紹》，台北：商務印書館，民國 87 年 7 月（1998）。
- 瓦倫汀著，潘智彪譯：《實驗審美心理學》，台北：商鼎文化，民國 89 年 10 月 1 版（2000）。
- 皮師述民：《李鼎與石頭記》，台北：文津，民國 91 年 9 月 1 刷（2002）。
- （清）曹雪芹著、高鶚等校注：《紅樓夢校注》，台北：里仁，民國 92 年 2 月初版 7 刷（2003）。
- 張健：《小說理論與作品評析》，台北：文津，民國 92 年 7 月 1 刷（2003）。
- 張健、謝琇華：《中西小說理論要義》，台北：文史哲，民國 93 年 6 月初版（2004）。

二、期刊論文（依時間先後排序）

- 施鐵民：《紅樓夢年月歲時考》，台大中文碩論，民國 77 年（1988）。
- 李樹志：〈試論賈寶玉的女性化人格〉，《海南師院學報》第 2 期，1994，頁 35-39。
- 郭真義：〈淺析賈寶玉的神經症人格〉，《嘉應大學學報》第 3 期，民國 84 年（1995），頁 36-37。
- 段江麗：〈賈寶玉性格的心理學闡釋〉，《紅樓夢學刊》第 2 輯，1999，頁 326-336。
- 李新燦：〈賈寶玉形象史論略〉，《紅樓夢學刊》第 4 輯，1999，頁 319-333。
- 王富鵬：〈一種特殊的性格類型——論賈寶玉的雙性化性格特徵〉，《紅樓夢學刊》第 2 輯，1999，頁 91-100。
- 黃鶯：〈寶玉形象新論〉，《紅樓夢學刊》第 1 輯，2000，頁 287-294。
- 張文珍：〈寶玉的人性內涵及啓蒙思想意義〉，《紅樓夢學刊》第 3 輯，2000，頁 308-320。
- 朱光迪：〈賈寶玉的女性化心理及其性格〉，《嘉應大學學報》19 卷 5 期，民國 90 年 10 月(2001)，頁 58-61。
- 魏鳳娥：〈源氏與寶玉：情痴情種兩不同〉，《紅樓夢學刊》，第 4 輯，2001，頁 182-198。
- 歐麗娟：〈林黛玉立體論——「變／正」、「我／群」的性格變化〉，《漢學研究》，民國 91 年 6 月（2002），頁 221-252。
- 江佩珍：《閱讀賈寶玉——從語言溝通的角度探討小說人物塑造》，東海中文碩士，民國 92 年 7 月（2003）。

從《文心雕龍》論劉勰 「文體通變觀」之問題視域

陳 秀 美*

摘 要

檢視近現代研究「龍學」之成果時，發現學者們常以「靜態化」研究方式，來探討這部古典文學理論專書；因此容易忽視劉勰「著書立說」時的問題視域，乃是以一種「動態歷程」的文學觀，來建構其以「文體」為主的理論架構，因此難以顯現劉勰「通變」文學觀念中，對於文體架構中所存在之結構與規律的「辯證性」問題。準此，本文延續 2010 年 6 月發表於《淡江中文學報》第 22 期：〈反思《文心雕龍》「文體通變觀」之近現代學者的問題視域〉之論題，進一步預設劉勰心中有一個「文體通變」文學觀，做為他對治當時存在的文學危機與問題，並且做為他實踐文體理想的核心依據。因此，本文將藉由《文心雕龍》「文本」中，劉勰自己所陳述之「文體解散」與「文質失衡」等文學問題為研究焦點，來重新檢視劉勰對當時文學的「問題視域」，藉由其對「過去」，「現在」與「未來」之文體理想與文學發展的探討，朗現其「文體通變觀」之文學使命與理想。

關鍵詞：文體解散、文質失衡、問題視域

* 作者係德霖技術學院通識教育中心講師

Discussing the Problematic Vision of Liu-Xie “Wen-Ti-Tung-Pien-Guan” from Wen-Hsin-Diao-Lung

Hsiu-Mei Chen *

ABSTRACT

Scrutinizing the modern research results of *Wen-Hsin-Diao-Lung*, we often find out that scholars approach the critical materials on this canonical masterpiece from a “static” angle. This often results in neglecting the problematic vision of the masterpiece, which is based on the “dynamic process” to construct its text-based theoretical structure. Also, this makes it more difficult to unveil the “polemical nature” inherent in the structure and rhythm of Liu-Hsieh’s “dynamic process.” Therefore, this paper is planned to be an extension of the paper already published in the 22nd issue of *Tamkang Chinese Journal* in June, 2010, further presupposing that there is a literary vision called “Wen-Ti-Tung-Pien-Guan” inherent in Liu’s mind. Liu utilizes this vision to deal with the literary crisis and problems existing then and Liu employs this to actualize his ideals. Based on this, this paper will further explore Liu-Hsieh’s “dissolution of literary text” and “imbalance of literary nature” to re-examine and unveil his literary mission and ideals inherent in “Wen-Ti-Tung-Pien-Guan” through exploration of his “problematic vision” toward the “past,” the “present,” and the “future.”

Keywords: Dissolution of literary text, imbalance of literary nature, problematic vision

* General Education Center, De Lin Institute of Technology

一、問題的導出

《文心雕龍》是門「顯學」，¹自晚清至今，關於「龍學」的研究已有許多豐富成果，這樣的成果對一個後輩研究者而言，總是會不斷地反思：它還存有那些無法克服的問題？或者說在未來的「龍學」研究中，是否能藉由「新視野」與「新方法」，找出未被發現的「新答案」？想必這些都是「龍學」研究者，始終努力要面對的問題視域，就如張少康《文心雕龍新探》所言：研究劉勰之書應從其文學理論體系、理論發展史的貢獻，及其文學思想淵源，「作一個比較全面、比較深入、比較具體的探討和分析」。這是張氏對當前「龍學」研究的期許，也是他想要點出的研究方向，同時也說明了「龍學」研究已從字句詮解，版本考證，或局部議題等研究路數，走向體系化、全面且深入性的研究領域。然而如何能全面，又深入研究？本文以張氏主張為反思基礎後，認為「龍學」研究必須一方面宏觀其理論體系，另一方面微察其對文體創作與批評法則的建構。所以筆者從自身的「學術視域」為基礎，²以「文體通變觀」這個「後設性」觀點，重新檢視劉勰《文心雕龍》之理論體系架構，期能為「龍學」研究找尋另一種可供思考的新視域與新方法，並為詮釋劉勰理論找尋一個「新答案」。

基於以上的研究目的，筆者在 2010 年發表〈反思《文心雕龍》「文體通變觀」之近現代學者的問題視域〉中，³發現在近現代學者研究「通變」議題時，除了胡森永、顏崑陽與吳海清等學者注意到《文心雕龍》的「辯證性」外，大多數學者還是從「通變」之表層義，或其廣延範疇的哲學思想義涵入手，因而容易忽略劉勰《文心雕龍》「通變觀念」所要對應的不是哲學問題，而是以「通變」之辯證思維，觀察文學範疇內的「文體」起源、

¹ 劉泮：《臺灣近五十年來「《文心雕龍》學」研究》，（台北：萬卷樓圖書，2001 年 3 月），頁 2。

² 顏崑陽、蔡英俊：〈中國古典文學研究的現代視域與方法〉：所謂「學術視域」乃是「問題視域」與「詮釋視域」結合。《政大中文學報》第 9 期，2008 年 6 月，頁 5。

³ 陳秀美：〈反思《文心雕龍》「文體通變觀」之近現代學者的問題視域〉，《淡江中文學報》第 22 期，2010 年 6 月。

創作與批評等文學問題。準此，本文將進一步以「後設性」批評觀點，來檢視劉勰「文體通變觀」的問題視域。然在進行本議題的論證前，必須先做一些關鍵語詞的說明：

其一，在筆者的預設裡，「通變」一詞是具有「辯證性」意涵的語詞，然而「辯證」一詞，⁴並非是中國古代的學術用語，而且「辯證」概念並不同於「通變」；而是在「通變」的概念裡隱含著一種「辯證」的特性。關於這個問題筆者已發表於《德霖學報》第 24 期〈論《文心雕龍》「通變」語詞之辯證性意義〉一文，故在此僅「通變」與「辯證」的簡要說明，以及點出本文對「通變」一詞具有「相互依存」、「相生相成」、「彼此融合」、「往復替代」之「辯證性」概念的基本假定。

其二，本文焦點是在劉勰個人的「問題視域」，因此何謂「視域」？或何謂「問題視域」？是本文論證前必須先做說明的基本概念。其實「視域」一詞譯自歐美文論中的 Horizont（德文），它是指立足於某一限制視覺之觀點，並在此區域內囊括與包容所看所視的一切。⁵然而本文對於「視域」一詞的界義，乃是依據顏崑陽與蔡英俊在〈中國古典文學研究的現代視域與方法〉所做的界定，顏崑陽認為：

所謂「視域」是指我們觀看事物所見到的範圍與內容。觀看事物必定繫屬於某一「主體」，即「誰」在觀看？……談「視域」一定要顯

⁴ 「辯證法（Dialectic）的字面意義是交談的藝術。此字已使用於蘇格拉底以前。蘇格拉底時又賦予它一古典意義：蘇氏嘗試用辯論的方式逐步澄清概念，使人見到事物的本質；而柏拉圖的對話錄（Dialogues）更進一步，透過正面的陳述和反面的辯駁，抽絲剝繭一般使事物的本質呈現出來，……辯論對柏拉圖而言，是形上學的一種方法。」簡單說，「辯證」是古希臘辯士派哲學家論辯真理的一種方式，它以正反命題的「辯論」來逼顯真理的模式。後來被運用在黑格爾的「唯心」辯證哲學，以及馬克斯的「唯物」辯證哲學上，這種強調二元對立統一的「辯證」模式，雖然都從「實在界」進入，但隨其「唯心」與「唯物」理論假定的不同，落實到「心理層」的論辯時，黑格爾走向唯心的主觀思維辯證，馬克斯卻走向唯物的客觀事物辯證。參見布魯格編著、項退結編譯：《西洋哲學辭典》，2004 年 10 月增訂二版三刷，臺北：華香出版社，頁 80。

⁵ 德·漢斯－格奧爾·加達默爾（H·G·Gadamer）著，洪漢鼎譯：《真理與方法》，（Wahrheit und Methode），（上海：上海譯文出版社，1999 年）上卷，頁 411。

現出獨特的主體以及確定的立場、視角、觀點。而「觀點」就是以什麼「答案」去回應什麼「問題」。⁶

從以上顏氏對「視域」的界定：「觀看事物所見到的範圍與內容」，「顯現出獨特的主體以及確定的立場、視角、觀點」，其中牽涉到「主體是誰？」「主體的立場、視角與觀點是什麼？」等問題。此乃本文從「後設性」研究中，提出《文心雕龍》「文體通變觀」這個視域的問題來源：一方面反思近現代學者研究「文體論」、「通變觀」的學術視域；另一方面檢視劉勰個人是以什麼「答案」？去回應當時的時代性「問題」與「危機」？在本文「文體通變觀」的預設裡，認為這是劉勰消融當時「新變」與「崇古」等不同論點與立場之「視域融合」的結果。⁷所以筆者延續反思「近現代學者之研究成果與問題視域」後，進一步從預設劉勰心中有一個文學理想，並且希望以此文學理想來對治當時存在的文學問題，以實踐其對理想文學的「觀念」。因此本文旨在探討劉勰「視域融合」後，是以怎樣的「問題視域」來對應當代文學問題？

準此，綜觀《文心雕龍》五十篇文論內容，可察知劉勰是站在一個大的文學傳統中，反思六朝「文體」與「文質」觀念，發覺當時出現「文體解散」與「文質失衡」等實際文學危機，進而提出一套「動態歷程」的文學觀，以證成其「文體通變觀」之理想文體的論點。準此，在本文從劉勰「問題視域」進入，⁸預設《文心雕龍》「文體通變觀」是個存在性的文學觀念；因此本文將以劉勰在自己的「文本」中，所陳述之「文體解散」與「文質失衡」等文學問題為研究焦點，進行其「文體通變觀」所對應的「過去」，「現在」與「未來」之文體與文體發展的論證。

⁶ 同註 2。

⁷ 同註 5，頁 393。

⁸ 同註 6，頁 5。

二、「文體通變觀」之論題界義

承繼前文，本文在進行「劉勰『文體通變觀』之問題視域」的研究前，必須先說明本文的論題依據；也就是本文的基本預設：《文心雕龍》是一部論「文體」的專書，此一「文體」義涵所指並非是明清以來，如龍伯純〈文字發凡〉、湯若常《修詞學教科書》、高語罕《國文作法》、梁啓超《中學以上作文教學法》、蔡元培〈論國文的趨勢〉與〈國文之將來〉、劉永濟《文學論》、施疇《中國文章論》等人所指之「文章分類」或「文章性質結構分類」；而是指魏晉六朝文論中，所隱含的「文體」觀念，如曹丕《典論·論文》提出「四科八類」，⁹所開啓的「文體」觀念，且在這種「聚同別異」的分類概念下，文體所涵蓋之「體製」、「體貌」、「體式」與「體要」等文體義涵，其實是魏晉以來文論家「循類辨體」，文選家「依體分類」的分類標準。¹⁰準此，本文以此「文體」觀念為研究基礎，預設劉勰有一個「文體通變」的文學觀，做為他檢視文學傳統與開創未來理想文學的核心觀點。

此外，「文體通變觀」中的「通變」一詞，如前所述，其為具有「辯證性」的一組語詞。然而「通變」這組古代學術思想中的常用術語。在近現代學者的研究中，大多數是以緣自《周易》之哲學觀為其論點依據；本文亦採此一溯源推論；只是從影響的角度觀之，《周易》一書可說是古代哲學思想的經典，從整個文化傳統來看，古代文人不可能不受《周易》哲學觀所影響，因此談論《文心雕龍》與《周易》之影響關係時，或許從劉勰在五十篇文本中直接或間接引用《周易》文本來做比較性研究；但是本文在這一層的比較研究後，認為劉勰是將此一哲學性觀點運用在其文學性的文

⁹ 魏·曹丕：〈典論論文〉「奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗。」參見嚴可均主編：《全上古三代秦漢三國六朝文》，（台北：世界書局，1982年2月），冊3，卷8，頁10-11。

¹⁰ 關於「文體」之理論性義涵，筆者乃依據顏崑陽：〈論「文體」與「文類」的涵義及其關係〉之體製、體貌、體式、體要等理論定義。（《清華中文學報》第1期，2007年9月），頁22-43。

體理論建構上，所呈現的不僅只是將《周易》視為古代史料的引用，或文章創作的典範而已，他其實是運用了《周易》之「主客辯證融合」的哲學性思維模式，來建構其動態歷程的「通變」文學觀與文學史觀。可見劉勰承繼《周易》「通變」哲學觀，支撐其「文體通變」的文學觀念。因此劉勰除了在論創作時，專立〈通變〉一章來論文學創作要如何能「通變」之外，綜觀《文心雕龍》全書時，無論是整體理論架構，或是篇章佈局的安置，都可以看出劉勰是以「文體」為範疇，進行其「文體通變」之主客辯證的「理論性」論證模式。

這種「辯證」的論證模式，從劉勰在五十篇文本中，實際引用到「通」、「變」與「通變」等語詞義涵的整理歸納後，可發現其所隱含之「文體通變」的觀點，例如：〈書記〉篇云：「變雖不常，而稽之有則。」¹¹此處提出「變」不離「常」體的通變現象。〈麗辭〉云：「詩人偶章，大夫聯辭，奇偶適變，不勞經營。」¹²說明的是文體「適變」的重要性。〈章句〉篇云：「隨變適會，莫見定準。」¹³說明了「應機」而變的原則。〈附會〉云：「文變無方，意見浮雜」¹⁴，以及〈定勢〉篇所云：「自近代辭人，率好詭巧，原其為體，訛勢所變，厭黷舊式，故穿鑿取新。」¹⁵這都是因為文體中存在著「文變無方」的特質，因此倘若創作者不守「常體」，就容易有「訛體」之弊，「穿鑿取新」之憾。這就是〈通變〉篇要特別強調「設文之體有常」、「通變之術無方」的問題，或「憑情以會通，負氣以適變」，或「變則堪久，通則不乏」等文學「通變」之道的特性。

準此，本文的問題意識乃是依據兩個方面來提出本論題：一方面是從近現代學者之研究成果與研究困境中反思得之，另一方面從《文心雕龍》五十篇文本之詮釋中，反思劉勰之所面對的「問題視域」中取得。所以本文是從「後設性」詮釋的研究進入，預設劉勰有一個建構未來理想文學的

¹¹ 梁·劉勰：《文心雕龍·書記》，參見周振甫：《文心雕龍注釋》，（台北：里仁書局，2001年9月28日初版四刷），頁485。

¹² 同註11，〈麗辭〉，頁661。

¹³ 同註11，〈章句〉，頁648。

¹⁴ 同註11，〈附會〉，頁789。

¹⁵ 同註11，〈定勢〉，頁586。

主張與立場，那就是「文體通變觀」。然而這個劉勰建構的理論核心是什麼？另外本文為何要提出「文體通變觀」？而不是「通變文體觀」？其實「文體通變觀」與「通變文體觀」是兩個研究議題，是兩個不同面向的文學觀念，最明顯的是「研究對象」上的差別。本文認為所謂「通變文體觀」是以「通變」來描述「文體」之性質的一種觀念，其端極落在「文體」，所以研究的對象是「文體」的問題。至於本文的焦點問題：「文體通變觀」，則是以後設的角度來探討「通變」這個觀念，是如何被運用在劉勰詮釋「文體」上，以及此一詮釋所獲致的詮釋效果，故其端極是落在「通變」，所以研究的對象是「通變」的議題；因此本文所追問的是劉勰最終想要解決什麼樣的文學問題，是以「文體通變」為其詮釋視域，來思考「文體通變」的原理原則、創作典範與理想法則、批判依據與判斷標準，以及其對文學之「過去、現在、未來」之發展歷程的建構與規劃。由此可見，劉勰對當時文學的「問題視域」，是其建構「文體通變觀」之文學理論、文學批評與文學史的核心依據。

三、劉勰對當時「文體解散」的問題視域

在論劉勰對當時「文體解散」之問題視域前，有幾個必須先行省思的問題：一是「文體解散」是個實際現象，對這個現象的反思可以看到劉勰究竟對「文體」有何理想？且可以看出劉勰是以那一種文學觀念來實踐其文體的理想？做為他解決問題的依據？二是「文體解散」究竟有那些現象？在劉勰《文心雕龍》所歸納之「文體解散」的共同特徵有那些？劉勰如何要透過「實際批評」來提出「文體解散」之共同特徵？此外，劉勰的「理論批評」所要處理的問題是什麼？是要問：要如何才能不出現文體解散的危機？還是想要建構其對寫作理想文體的「體要」的主張？這些問題都是本文論劉勰「文體解散」之問題視域的焦點。

綜觀六朝文論可窺見魏晉「文體觀念」已逐漸萌芽，並且隱然存在著一套文章寫作的規範與法則，因此首先從曹丕《典論·論文》之「奏議宜雅，書論宜理，銘誄尚實，詩賦欲麗」的論述中，可以看出曹丕提出「宜

雅」、「宜理」、「尚實」、「欲麗」之文學主張的背後，隱含著其對文學本質之理想觀點，此一觀點乃是在文章寫作規範概念下所形成的，因此在「文體觀念」建立初期的魏晉文論中，可以一窺曹丕企圖建構各類體之「雅、理、實、麗」的「體式」風格，以及「宜、尚、欲」的創作法則之「體要」的問題。由此可見，曹丕《典論·論文》的目的乃在建立其「理想」文體的典範。其次，陸機〈文賦〉所云：

詩緣情而綺靡，賦體物而瀏亮。碑披文以相質，誄纏綿而悽愴。銘博約而溫潤，箴頓挫而清壯。頌優遊以彬蔚，論精微而朗暢。奏平徹以閒雅，說煒曄而譎誑。¹⁶

陸機提出「詩緣情而綺靡」、「賦體物而瀏亮」，……除了列舉出詩、賦、碑……等十種文類之體的「體式」（風格）與該類體的「體要」規範外，從陸機對各類文體之本質與功能的界定看來，他也是基於當時文壇的創作現象，積極想要透過文論來建立其理想的寫作規範，這樣的規範是他繼曹丕之後，更加詳實地論述各類文章之「體」的規範與功能，這種理想文體之「體式」與「體要」的書寫基準，乃是立基於魏晉六朝的「文體觀念」上所提出的文學性主張，例如：陸機所言「詩」之本質是「緣情」，其表現出的特色是「綺靡」，因此寫詩要能遵守詩體之「緣情而綺靡」的規範，才是理想「文體」的創作法則，其餘類體亦然。

然而魏晉「文體觀念」從曹丕《典論·論文》之後，逐漸表現在各家文論之中，成為創作理論的論述對象。由此可知，在魏晉之前各類文體在實際創作中，早就已存在著各類「文體」的客觀寫作規範。因此在各文論或選集中，雖不明言「文體觀念」，但卻已隱然承繼先秦兩漢以來的文學實踐模式，走向各類文體規範與文學理論建構的道路。因此如何寫「詩」？如何寫「賦」？如何寫「銘」？如何寫「誄」？已從純粹創作實踐走向文

¹⁶ 同註9，晉·陸機〈文賦〉，《全上古三代秦漢三國六朝文》冊5，卷97，頁2。

體規範之理論的「類體」界定。¹⁷然而這樣的「文體規範」發展至齊梁時期，成為劉勰反思近代辭人不守文體創作規範，因而造成「文體不明」的文學現象。這樣的時代現象，正是激發劉勰對文學發展的危機意識，面對當時「文體」解散、混淆、訛體的文學問題，促使劉勰積極投入拯救頹敗文風的文學使命，並以「文體通變觀」提出其文學理想的藥方。

由此可見，齊梁時期的文風造成當時「文體解散」的創作危機，就在文人不受「文體規範」所造成的創作問題裡，也促使著當時文人們重新省思「文學是什麼？」「文學的本質是什麼？」「文學的功能為何？」等文學問題。因此繼承前人「文體觀念」的劉勰，面對當時「文體解散」的實際現象時，他積極地想提出一個可以拯救時弊的「理想」文學主張，以對治當時「文體解散」的文風，這就是他撰寫《文心雕龍》的問題視域之一。因此我們從其〈序志〉篇可以明白的得知劉勰除了面對當時「文體解散」危機外，他更從反思「近代文論」的書寫中，看到倘若想通觀文學傳統與文人社群，就必須要從「振本溯源」上下功夫，其云：

詳觀近代之論文者多矣：至於魏文述典，陳思序書，應瑒文論，陸機文賦，仲洽流別，宏範翰林，各照隅隙，鮮觀衢路；或臧否當時之才，或詮品前修之文，或泛舉雅俗之旨，或撮題篇章之意。……並未能振葉以尋根，觀瀾而索源。不述先哲之誥，無益後生之慮。¹⁸

這是劉勰批評「近代之論文」雖多，但在面對「文體解散」這個時代性文學問題時，卻有「各照隅隙，鮮觀衢路」之憾。就劉勰所言「詳觀近代之論文者」，是指曹丕、曹植、應瑒、陸機、摯虞、李充等人，在他們的文論中對文體問題所提出的解決之道，都缺乏全面性的反思，因此有些人只就「臧否當時之才」來批評立論，有些人只從「詮品前修之文」探討問題，

¹⁷ 顏崑陽：〈論「文體」與「文類」的涵義及其關係〉，以「文體」為標準所區分的「文類」，古人稱它為「體類」。以特定「文類」所範限及規定的「文體」稱為「類體」。《清華中文學報》第1期，2007年9月），頁57-59。

¹⁸ 同註11，〈序志〉，頁916。

有些人則「泛舉雅俗之旨」，或「撮題篇章之意」。所以在劉勰「文體通變觀」的學術視域裡，這種「各照隅隙，鮮觀衢路」的文論，是不能全面且有效地改善當時「文體解散」的文學危機，同時對後代文學發展也是沒有多大的幫助，因此他想從「振葉以尋根，觀瀾而索源」上找尋「文體解散」的拯救之道，於是提出「不述先哲之誥，無益後生之慮」的警訊，「無益後生之慮」是他對文學的未來發展與期望的思考，也是他寫《文心雕龍》的目的與動機；而「先哲之誥」則是他為「文體解散」所要找尋的解弊藥方。

換言之，在劉勰的「理論批評」視域中，要如何不讓文體出現「解散」危機，要從兩方面進行：一是為文體找一個「理想典範」，所以他提出「宗經」的主張，這是他提出「振葉以尋根，觀瀾而索源」所得到的答案：一方面回應「近代文論家」在理論批評上的疏漏，另一方面也回應「近代辭人」不能宗奉「五經之體」，遵循「文體常規」，因而創作出「離本離宗」，「文體」解散、混淆、訛體的文學作品。準此，劉勰在〈通變〉篇提出：

魏晉淺而綺，宋初訛而新。……競今疏古，風末氣衰也。……矯訛翻淺，還宗經誥。¹⁹

從以上的論述語境看來，劉勰批評造成「魏晉淺而綺，宋初訛而新」的原因，是來自當時文人「競今疏古」的創作行為，導致「風末氣衰」的文體解散危機。這樣的危機是劉勰「文體通變觀」之問題視域所在，因此他提出「矯訛翻淺，還宗經誥」，才是拯救文體弊端之藥方。準此，本文認為「還宗經誥」之道，是劉勰從「過去」的文學傳統，「現在」的文學現象與「未來」的文體創作，要如何不出現「文體解散」危機，所找到的「理想文體」典範依據。這就是他何以要強調「不述先哲之誥，無益後生之慮」的理論動機。

此外，劉勰所言之「還宗經誥」，並非要解決「經學」上的問題，而是在強調文體創作必須要回歸到「先哲之誥」的創作規範與法則上，才能解決「文體解散」這個文學性的問題。這就是劉勰在建構文學理論時，會希

¹⁹ 同註 11，〈通變〉，頁 569-570。

望以「五經」為理想文體典範，一方面可以回應當時「文體解散」的時代性問題，另一方面也可以為未來文學建立一個可以永續學習的創作典範與方向。這就是劉勰對「宗經」與「文體」之關係的文學立場，倘若以此一視角觀之，便能體察到劉勰「還宗經誥」的問題視域，並不在「經學」上宗奉經典，而是想要為創作與批評，找尋一個文體的「理想典範」，以解決「文學」上所產生的「文體解散」危機。因此〈宗經〉篇的「文能宗經，體有六義」之說，所要問的是文學中的「文體」問題，故其云：

文能宗經，體有六義：一則情深而不詭，二則風清而不雜，三則事信而不誕，四則義直而不回，五則體約而不蕪，六則文麗而不淫。……邁德樹聲，莫不師聖，而建言修辭，鮮克宗經。是以楚艷漢侈，流弊不還，正末歸本，不其懿歟！²⁰

由以上資料可知，劉勰認為近代辭人「文體解散」，在創作上出現「情深而詭」、「風清而雜」、「事信而誕」、「義直而回」、「體約而蕪」、「文麗而淫」的文學現象，其所指「情詭」、「風雜」、「事誕」、「義回」、「體蕪」、「文淫」即是當時文體常出現的問題，劉勰將造成此一問題的原因，歸咎於「楚艷漢侈，流弊不還」使然。因此在他省思「文學是什麼？」「文學的本質與功能是什麼？」等問題後，所提出之「文能宗經，體有六義」之「體」字，在筆者的界義上，並不作「整體」之義來解讀，而是概括「情深、風清、事信、義直、體約、文麗」等六種「體式」與「體要」之「文體」概念義。因此「宗經」是劉勰「正末歸本」，針對當時「文體解散」危機，所提出之救溺之方。

此外，劉勰從〈明詩〉到〈書記〉等二十篇的文類「分體」觀念，也是他基於當時「文體解散」之文學現象，所要建構之各類「文體」的「體製」、「體貌」、「體式」與「體要」等文體規範的問題。因此其〈序志〉云：

若乃論文敘筆，則園別區分，原始以表末，釋名以章義，選文以定

²⁰ 同註 11，〈宗經〉，頁 32。

篇，敷理以舉統。²¹

這段文字可以很明確地看到劉勰無論是「論文」，或「敘筆」時，都是依照文體來加以區分的，他要從「原始以表末」來論各類文體之起源與流變；從「釋名以章義」來解釋各類文體的名稱，以彰顯其本質意義；從「選文以定篇」來確立各類文體之文學傳統與理想典範；從「敷理以舉統」提出各類文體寫作之「體要」。這些論述裡都是立基在「文體觀念」上的省思，而且從劉勰的自序可以看到他承繼曹丕《典論·論文》、陸機〈文賦〉而來的「分體」觀念，這種依「體製」來分類的「類」標準裡，隱藏著「分體文學史」的論述概念，也是劉勰反思「文體解散」的問題依據；同時也是各類「理想文體」在實際創作中明確的典範性規範。但劉勰的最終目的還是在各類文體「體要」的創作法則之建構上。因此從劉勰對〈明詩〉至〈書記〉大約二十八種「類體」的規範，以及「敷理以舉統」所呈現的「問題視域」，可以看到他反思近代辭人「文體解散」之弊端所在。

因此劉勰除了從「理論批評」的問題視域中，為文體解散找尋一個「還宗經誥」的理想「體要」典範外，他更藉由〈明詩〉到〈書記〉等二十篇之「原始以表末，釋名以章義，選文以定篇，敷理以舉統」等「實際批評」上，建構這二十八種類體的理想「體要」。準此，本文將從劉勰直接批評「近代辭人」，或是敘述各類文體之原始表末的過程中論述「時代文風」之弊，或是藉由「敷理以舉統」論各類體的理想「體要」，藉以回應當時「文體解散」的問題。可是因為《文心雕龍》文本材料豐富，本文將在歸納整理後，採列舉說明的方式論述之。首先，例如劉勰回應近代辭人「文體解散」之弊時，點出「去聖久遠，文體解散」的文學問題，其〈序志〉云：

去聖久遠，文體解散，辭人愛奇，言貴浮詭，飾羽尚畫，文繡鞶悅，離本彌甚，將遂訛濫。²²

²¹ 同註 11，〈序志〉，頁 916。

²² 同註 11，〈序志〉，頁 915-916。

劉勰直接點出「去聖久遠」是造成「文體解散」的歷史因素，此乃劉勰回應蕭子顯《南齊書·文學傳論》之「習玩為理，事久則瀆，在乎文章，彌患凡舊，若無新變，不能代雄」之「新變」說。²³而此一「新變」的文學觀，雖然旨在解決辭人墨守舊式的問題，但若從「文體通變」的視角觀之，劉勰所言「辭人愛奇，言貴浮詭」的文學現象，所面對的除了「墨守舊式」的問題外，還要面對因為辭人愛奇而造成過於追求語言形式雕琢，導致「離本彌甚」的文學弊端。

因此，從劉勰論述語境看來，他所指「離本」乃是指近代辭人遠離聖人之「本」，這是因為辭人「愛奇」，且將其「求奇」焦點放在語言文字上，使得創作上出現「浮詭」之文字雕琢的修辭現象，就好像「飾羽尚畫，文繡鞏悅」一般，一味地在色彩鮮麗的羽毛上面漆上顏色，在皮革上刺繡。這些因為辭人偏愛語言修辭的外在形式追新，反而忽略各類文體之「根本」常體的規範。這正是劉勰提出「還宗經誥」，做為拯救「文體解散」的原因。此外，劉勰在〈明詩〉、〈定勢〉、〈指瑕〉等篇章中，直接從正始文人「詩雜仙心」，「率多浮淺」，晉代文人「稍入輕綺」，以及宋初詩風「體有因革」等文體「追新」、「逐儷」、「求奇」等文體解散的痕跡，故而產生訛體、變體等「穿鑿取新」的文學問題，故其云：

及正始明道，詩雜仙心；何晏之徒，率多浮淺。……晉世群才，稍入輕綺。……宋初文詠，體有因革。……儷采百字之偶，爭價一句之奇，情必極貌以寫物，辭必窮力而追新，此近世之所競也。²⁴

近代辭人，率好詭巧，原其為體，訛勢所變，厭黷舊式，故穿鑿取新。²⁵

近代辭人，率多猜忌，至乃比語求蚩，反音取瑕，雖不屑於古，而

²³ 梁·蕭子顯：《南齊書·文學傳論》，參見楊家駱主編《南齊書》，（臺北：鼎文書局，1982年元月），冊2，卷52，頁907-908。

²⁴ 同註11，〈明詩〉，頁84。

²⁵ 同註11，〈定勢〉，頁587。

有擇於今焉。²⁶

從這些資料，可以意識到劉勰在〈序志〉篇中對於當時「辭人愛奇」、「率好詭巧」所造成之「穿鑿取新」、「厭黷舊式」等時代性問題，乃根源於近代辭人不願遵循「文體規範」，因而在「不屑於古」的寫作風氣下，流於「比語求蚩，反音取瑕」之病。雖然其所言正始詩人「詩雜仙心」，乃是受到當時玄風影響，因而有「何晏之徒，率多浮淺」的創作問題，以及晉代詩風開始轉向「輕綺」，最後造成「宋初文詠，體有因革」的文體之「變化」現象。這些都是近代辭人開始競逐於語言修辭之「形式美」的雕琢使然。所以出現「儷采百字之偶，爭價一句之奇」的極端現象；也使得當時文風出現在情感上「極貌寫物」，在修辭上「窮力追新」等「文貴形似」的文學危機。²⁷這些都是劉勰面對當時「文體解散」之問題視域所在。

其次，劉勰在《文心雕龍》裡直接針對「文體解散」，所造成之「失體」、「凋敝」、「偏枯」等文學性問題，例如劉勰在〈定勢〉中云：

故文反正為乏，辭反正為奇。……然密會者以意新得巧，苟異者以失體成怪。舊練之才，則執正以馭奇；新學之銳，則逐奇而失正；勢流不反，則文體遂弊。²⁸

這是劉勰從文章之「定勢」來論近代辭人「穿鑿取新」之弊，他所言「文反正為乏，辭反正為奇」的問題，是從語言修辭上強調「密會者」與「苟異者」在文學創作上，因「意新」而「得巧」；因「失體」而「成怪」，因此劉勰肯定「舊練之才」者，可以「執正以馭奇」，而指出「新學之銳」者，往往「逐奇而失正」，若失正過久，將會「勢流不反」造成「失體成怪」、「文體遂弊」之不可挽回的困境。從劉勰的視域看來，這樣的創作趨勢有日益嚴重的現象，故其在〈附會〉云：

²⁶ 同註 11，〈指瑕〉，頁 760。

²⁷ 同註 11，〈物色〉，頁 847。

²⁸ 同註 11，〈定勢〉，頁 587。

夫文變無方，意見浮雜，約則義孤，博則辭叛，率故多尤，需爲事賊。……統緒失宗，辭味必亂，義脈不流，則偏枯文體。²⁹

劉勰看到了辭人創作時「文變無方」的創變力。但如前所述，近代辭人若只是一味地求新求變，漠視文體本身的「常體」規範，就會因爲「文變無方」，使其創作時出現「意見浮雜」的問題，因此創作就會出現「約則義孤，博則辭叛」的缺失。整體而言，就會有「統緒失宗，辭味必亂，義脈不流」之憾，這就是劉勰所擔心之「偏枯文體」的創作危機。因此劉勰提出「理想文體」典範——「經書」，以及各類體之創作「體要」，做爲他回應當時「文體解散」之問題視域。

再則，從劉勰「分體」觀念中所延伸出來的「體源」問題，也是劉勰「文體通變觀」用以回應「文體解散」之時代性問題的一個面向。基本上在劉勰的觀念裡，「文體通變觀」是一種將文學視爲「動態歷程」的文學觀，因此劉勰不但爲其文學理論找尋「五經」做爲所有文體的「總源」觀外，更透過各種文類之體的「原始表末」的論述，確立各種文體本身的源流變化，因此形成各類文體在「總源」下的「支源」概念。其中就「總源」概念而言，劉勰在〈宗經〉中基於「常體」的文體規範，並將文體放置在文學史脈絡中，提出「五經」做爲其界定各類文體之「總源」的典範依據，如其云：

故論說辭序，則易統其首；詔策章奏，則書發其源；賦頌歌讚，則詩立其本；銘誄箴祝，則禮總其端；紀傳盟檄，則春秋爲根。³⁰

從劉勰的論述語境看來，「易、書、詩、禮、春秋」等五部經書，是各類文體的「總源」，因此在相對於「五經」的總源觀下，「論、說、辭、序」，「詔、策、章、奏」，「賦、頌、歌、讚」，「銘、誄、箴、祝」，「紀、傳、盟、檄」等便是其五經「總源」觀念下之各種文類的「支流」；同時這些類體之「支

²⁹ 同註 11，〈附會〉，頁 789-790。

³⁰ 同註 11，〈宗經〉，頁 32。

流」中，又各自成爲其文類之體發展之起源意義的「支源」位置。因此從文體「源流」看來，劉勰何以要用這麼多的力氣進行文類「分體」與「體源」之文學問題的論述呢？目的就是要回應當時「文體解散」之文學危機，以及建構「理想文體」之「體要」主張。

四、劉勰對當時「文質失衡」之問題視域

劉勰「文體通變觀」之問題視域裡，還有一個當時存在的文學危機，那就是當時「文質失衡」的問題。然而探討這個問題前，本文首要面對的是「文」與「質」之字義與概念義，以及「文質」逐漸成爲六朝重要文學觀念的發展現象，甚至成爲六朝的一種文化現象問題，做一些概念與觀念上的釐清，才能進一步追問：當時爲何會出現「文質失衡」的文學現象？以及「文質失衡」爲何會是劉勰撰寫《文心雕龍》的問題視域之一？這些問題都是本文在此一單元所要探討的焦點問題。

其實「文質」從語詞義、概念義，逐漸成爲六朝重要的文學觀，並且普遍被文論家運用在文學理論裡；因此隨著當時文論家之文學主張與觀點的提出，使得「文質」觀念衍生出十分複雜且多元的義涵，所以從這些問題裡，包含了文化思想上的「文質」觀念，也包含魏晉六朝文論中，被運用在論文學之「形式」與「內容」，或用於語言形構之「文飾」與「質樸」的審美標準，或藉以論人之主體情性之「質」的問題，甚至於用在探討由「質」而「文」，或由「文」而「質」之「文質代變」的文學史觀等，這些都是六朝文論中的「文質」議題。然而這些「文質」議題正是齊梁時期劉勰所要回應的時代問題。

因此從實際文學發展軌跡看來，六朝文學出現「文質失衡」的實際現象，就如黃侃《文心雕龍札記》所言：「舍人處齊梁之世，其時文體方趨於縵麗，以藻飾相高，文勝質衰，是以不得無救正之術。」³¹這是黃氏從劉勰所處的時代環境，提出當時文體「趨於縵麗」，文人競相以「藻飾相高」，

³¹ 黃侃：《文心雕龍札記》，（台北：花神出版社，民國91年8月初版），頁132。

於是出現「文勝質衰」的失衡狀況，此乃黃氏所言劉勰《文心雕龍》是就魏晉六朝文學，所提出之「救正之術」，可見「文質失衡」是劉勰回應當時的「文質」議題，提出「文體通變觀」來解決六朝時期的「時代性」問題。

然關於「文質觀念」的演變與界義，並非本文的研究焦點，因此關於「文質」在文學上所衍生之種種問題，本文將以顏崑陽〈論魏晉南北朝文質觀念及其所衍生諸問題〉之研究成果為基礎，做為本文探討六朝「文質失衡」現象的視角，顏氏歸納出「文質」的幾個問題，如下：

在第一個問題上，文即指形式，質即指內容。……文、質的辯證融合，是文學形式內容關係的理想典範。第二個問題上，是將文質由文學本身結構意義浮昇為作品語言形相意義，文指華采藻飾的語言形相，質指質樸無華的語言形相。……在第三個問題上，魏晉才性主體的觀念，使文學內在之質定在自然生命的情性上，由情性表現為外在作品的風格。……在第四個問題上，一代文學風尚之或文或質，常被認為與政治教化有關……在第五個問題上，若將「文」、「質」對立為兩個抽象的審美標準，而加諸文學由質及文的歷史進程，即形成「崇古」與「趨新」的史觀。³²

從顏氏這五個面向的「文質」問題可知，「文質」一詞，從詞義、概念到成為一家之觀念與一時之史觀，雖然其指涉的面向各有不同，但從其義涵之演變與發展互有關涉，因此「文質」問題，除了指涉「內容」與「形式」外，也被運用在語言形相之「文飾」與「質樸」，或是探討創作主體之才性與作品風格之「體性」的問題，或是從教化觀點探討「一代文學風尚」，或是成為批評家的兩個審美標準，因而造成「崇古」與「趨新」之文學史觀的紛爭。

因此本文將從以上這些「文質」問題，做為分析《文心雕龍》文本所回應之「文質失衡」的視角。首先，就劉勰論及語言形式的「文飾」與「質

³² 顏崑陽：〈論魏晉南北朝文質觀念及其所衍生諸問題〉，《六朝文學觀念叢論》，（台北：正中書局，1993年2月），頁87-88。

樸」之命意遣辭，以及文學創作之「內容」與「形式」不能並重的偏失，所形成之「文質失衡」現象，如〈風骨〉中云：

文術多門，各適所好，明者弗授，學者弗師；於是習華隨侈，流遁忘反。³³

劉勰在此明白點出其所要論證的是「文術」問題，他指出當時「文術多門，各適所好」的文學環境，這樣的環境從黃侃的角度而言，「文術多門，各適所好」在當時並不是主要的問題，當時最主要的問題是劉勰所說的「明者弗授，學者弗師」的問題，也就是黃侃所言「此言命意選辭，好尚各異，惟有師古酌中，庶無疵咎也。」³⁴黃氏這段話的重點，乃在強調文人們之命意選辭要能「師古酌中」，才能「無疵咎」，否則還是無法改變「文質失衡」的文學創作危機。這正是劉勰擔心當時文人「弗授」、「弗師」的結果，造成「習華隨侈」之為文造情的失衡問題。可見當時之人過度重視「形式」上的文飾，而忽略「內容」裡的質樸問題，最後導致「流遁忘反」之「文質失衡」的文學危機。

然而從劉勰「文質並重」之文學理想的論述模式看來，當時「文質失衡」的實際問題，是在「內容與形式」、「質樸與文飾」之失衡危機，這個危機在劉勰的基本預設中，認為提倡「文質並重」是對應「文質失衡」的「救正之術」。這個解弊之道是探討劉勰《文心雕龍》創作論或批評論者，都無法忽視的問題，就如沈謙《文心雕龍批評發微》所言：

學者言創作與批評，不能不涉及文質問題，……或重內容實質，或主外表潤飾，或持質文並重之說，爭辯不息，莫衷一是。……擢而論之，要以文質並重為持平之論。……迨彥和立說，折衷群言，而歸結於「質文合一」。³⁵

³³ 同註 11，〈風骨〉，頁 553-554。

³⁴ 同註 31，頁 121。

³⁵ 沈謙：《文心雕龍批評發微》，（台北：聯經出版社，民國 73 年第 3 次印行），頁 40。

沈謙所言「學者言創作與批評，不能不涉及文質問題」，是因為在魏晉六朝的「文質失衡」狀態中，對於文學之「內容」與「形式」孰重的問題，「爭辯不息，莫衷一是」的亂象；因此沈謙說「迨彥和立說，折衷群言」，即是想以「質文合一」的折衷之道，來導正「文質失衡」的弊端。換言之，在劉勰之前的文學環境是處在「內容實質」與「外表潤飾」之爭辯中，等到劉勰《文心雕龍》提出「折衷群言」的主張，強調「質文並重」使其能歸結於「質文合一」的理想目標。因此「文質並重」是劉勰「文體通變觀」用來對治「文質失衡」現象之「救正之術」。

可見劉勰回應當時「文質失衡」之問題視域，乃是從其基本假定中塑造出一個「文質彬彬」的理想範型，希望提供文學創作也能達成「文質並重」之彬彬的境界，實現其理想文體之創作「體要」。故如其〈情采〉篇提出「文不減質」的文學主張，其云：

夫水性虛而淪漪結，木體實而花萼振：文附質也。虎豹無文，則鞞同犬羊；犀兕有皮，而色資丹漆：質待文也。……使文不減質，博不溺心，正采耀乎朱藍，間色屏於紅紫，乃可謂雕琢其章，彬彬君子矣。³⁶

從以上資料看來，劉勰舉水性與淪漪、木體與花萼，乃是「文附質」之關係，而虎豹之紋與犀兕之皮，則是「質待文」之關係，這是就具體物之本質與表現來立論，然而實際上無論是由「文附質」，或是以「質待文」，其結果都要符合劉勰「雕琢其章，彬彬君子」的文體理想。

由此可見，劉勰從「彬彬君子」的概念中，想要建構之「文質並重」的文學觀念，乃取自孔子「文質彬彬」之說。孔子云：「質勝文則野，史勝質則史。文質彬彬，然後君子。」（《論語·雍也篇》），此時之文即指「文華」，質則指「質樸」，然而在孔子的語境中，「文」與「質」從兩個對立的抽象概念，成爲一組具有相互辯證融合的語詞，使得「文質彬彬」的「君子」成爲人倫社會中一切人文活動的理想典型，這種典範概念從人格類型

³⁶ 同註 11，〈情采〉，頁 599-600。

論或修養論述中的理想典範意義，被劉勰將意義轉用到文學創作中做為一種理想典範的論述，這點從劉勰所言「文不減質，博不溺心」的語境，即可察知當時已經出現「文減質」，「博溺心」之「文質失衡」的文學創作危機。所以劉勰才會如此地強調「雕琢其章」要注意「質文並重」的法則。其言外之意，就是在說明「文」與「質」用來探討文學創作之內容與形式的問題，此兩者不再是對立的抽象概念，而是在文學實踐中以辯證融合的關係，呈現文體創作之「文質彬彬」的理想範型。

其次，就「文質」之語言形式的「文飾」與「質樸」問題，也是劉勰回應「文質失衡」現象的問題視域，就如其〈通變〉所云：

魏晉淺而綺，宋初訛而新。……競今疏古，風末氣衰也。……矯訛翻淺，還宗經誥。斯斟酌乎質文之間，而隳括乎雅俗之際，可與言通變矣。³⁷

從以上資料看來，劉勰是從語言形式之「文飾」與「質樸」，來看魏晉「淺而綺」、宋初「訛而新」的文風，這種「文質失衡」的文風，是因當時文人「競今疏古」所造成的，所以劉勰以「矯訛翻淺，還宗經誥」，做為他回應此一文學問題的答案。此外，他強調寫作文章時，只要能掌握「斟酌乎質文之間」，「隳括乎雅俗之際」的辯證性，就能明白會通與變革的「通變」文學法則，可見語言形式之「文質並重」是劉勰回應「淺而綺」、「訛而新」之「文質失衡」的文學藥方。

再者，劉勰也提出「質文代變」的文學觀，這是他「文體通變觀」的問題視域所在。在過去的文學傳統裡，存在著由「質」而「文」的變動軌跡；因此「質文代變」所帶出來的是一個「動態」的文學史觀，在魏晉六朝的文學主張中因其「通變」的觀念，而產生「崇古」與「趨新」兩條不同方向的文學史觀，然而無論是「崇古」或是「趨新」，若不能把握「文質並重」與「質文代變」的原則，都是會造成「文質失衡」的文學問題，如其〈時序〉云：

³⁷ 同註 11，〈通變〉，頁 569-570。

時運交移，質文代變，……蔚映十代，辭采九變。樞中所動，環流無倦。質文沿時，崇替在選。終古雖遠，優焉如面。³⁸

劉勰〈時序〉是其建構「動態歷程」文學史觀的重要篇章，這是一篇劉勰對「歷史」的反省，在其問題視域中文學發展存在著有一個演變的規律，這就是「質文代變」的規律；這是劉勰從文學傳統的視野，看到「蔚映十代，辭采九變」的文學現象，而且這「九變」之所以不會「太過質」，或「太過文」的原因，是因為它還具有「樞中所動，環流無倦」之循環辯證的限定，因此在「樞中」、「環流」形成循環不止的文學現象。可見「質」與「文」是順著時代在轉變的，它的「崇」與「替」之順勢發展與逆轉取代的關鍵，就在於人（作者）的「選擇」，因為在劉勰的文學視域裡，不但注意到文體之變的規律，而且也察覺到每個時代的文學創作者，都具有其創作的「能動性」，因此面對文學的未來發展，有其「應然」的理想選擇，也就是說，人是具備「選擇」質或文之能力或機會的，所以一方面讓文學傳統形成「時運交移」、「質文代變」的現象，另一方面也使文學創作在每一個時代裡，都能有其「質文沿時，崇替在選」的可能。

因此，此一文學發展規律，並非是純粹的客觀現象，它在時代演變中維持一定規律，卻也在規律中遭遇選擇與改變的問題，但若能維持著「文體通變」的法則，不要違反創作時之「常體」規範，並且隨時維持一種「質文並重」的基本原理原則，就可以避免「文質失衡」的文學危機，也能確保文體在「質文代變」的變動歷程中，出現「過文」，或「過質」的失衡現象。這就是劉勰能在〈通變〉篇中看各個時代之「質文」文學表現風格，如其云：

黃唐淳而質，虞夏質而辨，商周麗而雅，楚漢侈而艷，魏晉淺而綺，宋初訛而新。³⁹

³⁸ 同註 11，〈時序〉，頁 813-817。

³⁹ 同註 11，〈通變〉，頁 570。

從以上文字看來，若就文學發展由「質」而「文」的發展軌跡來看，劉勰闡明在「黃唐、虞夏、商周、楚漢、魏晉、宋初」的文學發展歷程裡，出現由「淳而質」，由「質而辨」，由「麗而雅」，由「侈而艷」，由「淺而綺」，由「訛而新」之文質遞變現象。然而從「質」與「文」的演變規律觀之，其實「質文」是有「質盡而文興」，「文興而文盡」，「文盡而質起」，「質起而質盡」，「質盡而後又文起」……等發展，這種質化而為文，文化而為質的「定律」中，「人」是能夠使其產生變化的重要因素。可見所謂的文學史的規律，並非是以絕對客觀的形式存在，因此六朝文學才會出現「文質失衡」的文學現象。這個現象是劉勰從總體宏觀文學發展傳統時，發現當時文學走向「從質及訛，彌近彌澹」的道路，再加上近代文人「競今疏古」的文學態度，所以造成「風末氣衰」的文學危機。劉勰從面對此一危機的問題視域，提出「文質並重」之折衷思維，做為對治當時「質文失衡」的救正之術。

五、結 論

由於近現代學者研究《文心雕龍》「文體論」時，對於「文體」與「文類」的界定，出現文學混淆的現象，這個問題在筆者所撰寫之〈從「文體」觀念論文體與文類混淆的文學現象〉（《空大人文學報》第十八期）已有談到。因此近現代學者誤把「文體」視為「文章分類」、「文章性質結構分類」、「文章之作法、功能與性質」，因而造成詮釋文本上的誤差問題。此外，如前所述，在近現代研究中發現學者常以「靜態化」研究方式，因而忽視劉勰是以「通變」的動態文學觀，檢視文學傳統與文體規範的問題；因此更無法體會在劉勰「動態歷程」的學術視域下，文學是包含「作者」的主觀「通變心」的思維與「作品」的客觀結構與規律之「主客辯證融合」的通變文學觀。因此藉由《文心雕龍》五十篇文本的詮釋視域來看，無論是從絕對主觀的「唯心」，或是絕對客觀的「唯物」來詮釋《文心雕龍》，都將無法體會劉勰個人的「辯證性」學術視域。

因此，從「文體通變」之「主客辯證融合」的視角觀之，《文心雕龍》

的提出，不但可以釐清這部因「文體」而產生的理論專書，絕非是個偶然，這一點是研究者不可不正視的問題，因為劉勰撰寫此書的動機是在提出對治「時代性」文學問題的方法；而且這些問題都將是劉勰「文體通變觀」對治時代之危機與困境的問題視域所在。經由本文從《文心雕龍》五十篇文本的歸納分析後，認為解讀這部《文心雕龍》時，是要將其放在當時的文學史脈絡中對照，才能看出劉勰反思「近代辭人」與「詳觀近代文論」後，對當時文人談論「文體解散」與「文質失衡」時，是將這些問題成爲劉勰對照參考的文學現象與危機。

準此，本文是以劉勰之「問題視域」爲研究焦點，依《文心雕龍》文本爲範圍，分析劉勰對治當時「文體解散」與「文質失衡」等問題，所提出來的拯救之道；因爲他首先針對當時「文體解散」的存在問題，面對近代辭人「愛奇」的文風，他提出「還宗經誥」之理想文體，強調「振葉尋根，觀瀾索源」的重要性，希望藉由「五經」之典範，來對治當時文學「失體」的亂象，化解當時求新、求變、求巧等「失體成怪」的歪風，進而建構其符合文章「常體」之規範與理想文體的創作。因此劉勰在〈明詩〉至〈書記〉等二十篇中，積極地爲各種文類之體，建立一種客觀的文體規範：如「敷理以舉統」之文體規範與文章理想創作法則之體要的建構。其次，劉勰面對「文質失衡」的存在問題時，看到當時競逐一句之奇、麗的「形式」雕琢，所造成的文學「內容」與「形式」的對立，「質樸」與「文飾」的抗衡，「文」與「質」之審美標準的衝突，以及在「質文代變」的文學發展中，所出現的「文質失衡」問題，都是劉勰「文體通變觀」之「動態歷程」文學思維中，所體察到的文學問題。因此他藉由「文質並重」的辯證主張，挽救當時文體在內容與形式，質樸與文飾上的「失衡」亂象。

故在劉勰「文體通變觀」的問題視域下，「文體解散」與「文質失衡」問題，都是劉勰企圖爲當時文學問題找尋一個客觀化、理論化的解決之道——「還宗經誥」。同時從劉勰「還宗經誥」的主張看來，「五經」在劉勰心目中正是具有「文質並重」之典範理想的文體，不但是劉勰用以解決當時文學問題的理論依據，更是他著述《文心雕龍》的準的；這就是沈謙爲

何會說：「彥和言文質並重，非僅空為理論，其著述實以此為準的也。」⁴⁰由此可知，「還宗經誥」是劉勰的理想文體的典範依據；「文質並重」是劉勰「辯證性」文學主張的創作法則。故從劉勰「文體通變觀」的問題視域看來，其所主張之動態文學歷程的最終目的，除了要從「過去」的文學傳統中，找尋拯救齊梁文學之道，更希望從其《文心雕龍》的理論建構，開創一個「未來」可供後人模習之「文體通變」法則。

⁴⁰ 同註 35，頁 40。

參考書目

(古代典籍依時間為主，近現代則依筆畫為主)

- 晉·王弼注，樓宇烈校釋：《老子周易王弼注校釋》，(臺北：華正書局，1983年9月初版)。
- 晉·王弼注，清·紀昀校訂：《老子道德經》，(臺北：文史哲出版社，1997年10月再版)。
- 王利器：《文心雕龍校證》，(上海：上海古籍出版社，1980年8月)。
- 王更生：〈《文心雕龍》文體論析例〉，《東吳文史學報》3期(1978年)。
- 王更生：〈《文心雕龍》的文學觀〉，《孔孟月刊》第23卷第10期(1985年)。
- 王更生：〈論劉勰「文體分類學」的基據〉，《國立編譯館館刊》17期(1988年)。
- 王更生：《(重修增訂)文心雕龍研究》，(臺北：文史哲出版社，1984年10月)。
- 王更生：《文心雕龍新論》，(臺北：文史哲出版社，1991年5月)。
- 王運熙：《文心雕龍探索》，(上海：上海古籍出版社，2005年4月增補本)。
- 朱曉海：〈《文心雕龍》的通變論〉，中央大學《人文學報》31期(2007年)。
- 牟世金：〈關於辨騷篇的歸屬問題〉，《中州學刊》第1期(1984年)。
- 吳海清：〈形而上世界與歷史世界的統一——釋劉勰的通變觀〉，《南京師範大學文學院學報》第3期(2005年9月)。
- 李曰剛：《文心雕龍斟詮》，(臺北：國立編譯館，1982年5月)。
- 沈 謙：《文心雕龍之文學理論與批評》，(臺北：華正書局，1981年5月)。
- 沈 謙：《文心雕龍批評發微》，(臺北：聯經出版事業公司，1977年5月)。
- 周弘然：〈《文心雕龍》的文體論〉，《大陸雜誌》第53卷6期(1976年)。
- 周振甫：《文心雕龍注釋》，(臺北：里仁書局，1984年5月初版)。
- 金民那：《文心雕龍的通變論》，(臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1988.5)。
- 胡仲權：《文心雕龍通變觀考探》，(臺北：東吳大學中國文學研究所碩士論文，1990.4)。

- 胡健財：〈論《文心雕龍》的「通變之術」〉，《古典文學》第 10 集（1988 年）。
- 胡森永：〈《文心雕龍·通變》觀念詮釋〉，臺灣大學《新潮》第 31 期（1976 年）。
- 范文瀾：《文心雕龍注》，（臺北：臺灣開明書店，1993 年 5 月）。
- 徐亞萍：《文心雕龍通變觀與創作論之關係》，（高雄：高雄師範大學國文研究所碩士論文，1990.6）。
- 徐復觀：〈文心雕龍的文體論〉，（1959 年，《東海學報》第 1 卷 1 期；並在 1966 年 3 月在《臺灣民主評論社》發表一篇同名論文，爾後 1974 年收入《中國文學論集》）。
- 徐復觀：《中國文學論集》，（臺北：臺灣學生書局，1985 年 1 月第 5 版）。
- 郭英德：《中國古代文體學論稿》，（北京：北京大學出版社，2005 年 9 月）。
- 陳 拱：〈《文心雕龍》之文體觀念〉，國立師範大學國文系主編《文心雕龍國際學術研討會論文》，（臺北：文史哲出版社，1999 年）。
- 陳 拱：〈《文心雕龍》文學通變論〉，《中國文化月刊》193 期（1995 年）。
- 陳 拱：〈《文心雕龍·通變》篇疏解〉，中興大學《中文學報》第 9 期（1996 年）。
- 陳秀美：〈《文心雕龍》「通變」文學史觀析論〉，北京首都師範「2007 年兩岸文學與文化學術研討會」（2007 年 7 月）。
- 陳秀美：〈從「文體」觀念論文體與文類混淆的文學現象〉，《空大人文學報》第 18 期（2009.12）。
- 陳秀美：〈反思《文心雕龍》「文體通變觀」之近現代學者的問題視域〉，《淡江中文學報》第 22 期（2010.6）。
- 陳秀美：〈論《文心雕龍》「通變」語詞之辯證性意義〉，《德霖學報》第 24 期（2010.6）。
- 陳啓仁：《文心雕龍「通變理論」之詮釋與建構》，（臺北：臺灣大學中國文學研究所博士論文，2005.6）。
- 黃 侃：《文心雕龍札記》，（臺灣：花神出版社，2002 年 8 月）。
- 楊明照：《文心雕龍校注拾遺》，（上海：上海古籍出版社，1982 年 12 月）。
- 楊明照主編：《文心雕龍學綜覽》，（上海：上海書店，1995 年 6 月）。

- 詹 鐸：《文心雕龍的風格學》，（臺北：木鐸出版社，1984年11月）。
- 詹 鐸：《文心雕龍義證》，（上海：上海古籍出版社，1994年9月）。
- 劉永濟：《文心雕龍校釋》，（臺北：華正書局，1981年10月）。
- 劉 澐：《臺灣近五十年來「《文心雕龍》學」研究》，（臺北：萬卷樓圖書公司，2001.3）。
- 劉 澐：《劉勰《文心雕龍》文體論研究》，（臺北：臺灣師範大學國文研究所博士論文，1998.5）。
- 賴欣陽：〈重讀《文心雕龍·原道》篇——一個形上學角度的解讀〉，《淡江中文學報》第19期（2008年12月）。
- 賴麗蓉：〈《文心雕龍》「文體」一詞的內容意義及「文體」的創造〉，《文心雕龍綜論》（臺北：臺灣學生書局，1988年）。
- 顏崑陽：〈論文心雕龍「辯證性的文體觀念架構」——兼辨徐復觀、龔鵬程「文心雕龍的文體論」〉，後收入《六朝文學觀念叢論》，（臺北：正中書局，1993年2月）。
- 顏崑陽：〈論魏晉南北朝文質觀念及其所衍生諸問題〉，參見《六朝文學觀念叢論》，（臺北：正中書局，1993年2月）。
- 顏崑陽：〈論「文體」與「文類」的涵義及其關係〉，《清華中文學報》第1期（2007.9）。
- 顏崑陽、蔡英俊：〈中國古典文學研究的現代視域與方法〉，《政大中文學報》第9期（2008年6月）。
- 顏崑陽：〈從反思中國文學「抒情傳統」之建構以論「詩美典」的多面向變遷與叢聚狀結構〉，《東華漢學》第9期（2009年8月）。
- 顏崑陽：〈從混融、交涉、衍變到別用、分流、佈體——「抒情文學史」的反思與「完境文學史」的構想〉，《清華中文學報》第3期（2009年12月）。
- 龔鵬程：《文學批評的視野》：〈文心雕龍的文體論〉，《中央副刊》，1987.12.11~13，（臺北：大安出版社，1990年1月）。

《弘仁普濟天后聖母經懺》的內容 及於媽祖信仰的意義

蔡 相 輝*

摘 要

江蘇省的吳縣，因具有優良的海上交通樞紐地位，商業繁興，商人群聚，從明末至清初，福建福州、興化、泉州、漳州、汀州及浙江省寧波等地海商紛紛在此建立會館，奉祀天后媽祖，成為媽祖信仰薈萃的中心。康熙 60 年（1721），方行慎、尹衍二人編印出《天后經懺》，為信徒禮懺的經書。道光 9 年（1829）吳縣人潘良材、李存默將該書重新整理，易名《弘仁普濟天后聖母經懺》。

本文分成：前言、《弘仁普濟天后聖母經懺》的版本與綱目、《弘仁普濟天后聖母經懺》的內容、《弘仁普濟天后聖母經懺》體例與問題、結語等來介紹這本書。

關鍵詞：媽祖、天后、《弘仁普濟天后聖母經懺》、無為子、吳縣

* 作者係國立空中大學人文學系副教授

An analysis of the classic “Hong Ren Pu Ji Tian Ho Sheng Mu Jing Chan”

Hsiang-Huei Tsai

ABSTRACT

Wu-Hsien, as a regional maritime transport hub of Chiang-Su Province, the commerce was prosperous and merchants clustered. From the late of Ming Dynasty to the early of Qing Dynasty, sea merchants from Fuzhou, Xinghua, Quanzhou, Changzhou, Dingzhou districts of Fujian Province, and Ningbo county of Zhejiang Province, constructed their own temples in succession in Wu-Hsien to worship Mazu (The Queen Goddess). From then on, Wu-Hsien became one of the centers of Mazu faith.

1721 A.D, Scholars Fan Shin-Sen and Inn-Hen, collected stories and miracles of Mazu and edited them as a three volume book entitled “Tien Ho Ching Chan”. It was then used for setting a series of ceremonies to celebrate special days of Mazu.

One hundred years later, Pun Lian-Chai and Lee Tsun-Mo revised “Tien Ho Ching Chan” and renamed it as “Hon Ren Pu Chi Tien Ho Sen Mu Ching Chan” which was then published at 1829 A.D.

This article is structured different parts to introduce the book, which are the introduction, the version, outlines, contents and the discussion of styles of “Hon Ren Pu Chi Tien Ho Ching Chan”, and the conclusion.

Keywords: Mazu, Tien Ho, “Hon Ren Pu Chi Tien Ho Sen Mu Ching Chan”, Wu-Hsien

一、前言

宗教活動較隆重者均會舉辦法會，法會中，除了會誦唸經典外，還有更深一層的禮懺儀式，信徒一則向神宣誓遵守教規，對過失行為表示懺悔，並請神寬宥。在天后媽祖信仰中，因歷朝政府的封誥賜祭，天后的官方威儀特別見重於官民，宗教儀軌反而被忽略了，直至康熙 60 年（1721）吳興方行慎¹、尹珩²二人編印《天后經懺》。該書傳承到清代中葉，道光 9 年（1829）吳縣人潘良材聘請李存默重新整理，於道光 18 年（1838）刊行，易名《弘仁普濟天后聖母經懺》³，由當地九如堂刊行。

數年前筆者往莆田考察媽祖史蹟，承莆田文史專家林祖良先生影贈《弘仁普濟天后聖母經懺》一份，經查各圖書館典藏目錄均未見收錄，這一本將媽祖信仰導入宗教層次的書，就媽祖信仰而言，特別具有歷史價值，林祖良先生精研媽祖信仰多年，如此胸襟，讓人敬佩。

本文分成：前言、《弘仁普濟天后聖母經懺》的版本與綱目、《弘仁普濟天后聖母經懺》的內容、《弘仁普濟天后聖母經懺》體例與問題、結語等五個小節來討論，最後附上四幀原書影像以存真。

二、《弘仁普濟天后聖母經懺》的版本與綱目

《弘仁普濟天后聖母經懺》是木刻本，左上角封面書題為「弘仁普濟天后聖母經懺」，緊接書題下方為較小字體「聖蹟圖附」四字，封面右下方有一典藏簽，以影件不清，僅約略可見「CL804-6」等字。內頁每頁分成左右二面，每面隔為七欄，每欄十八字，二面間，由上至下依序為「天后

¹ 方行慎是康熙年間（1663-1735）吳興人樂好修道之學，本書之外尚著有《地理金丹》二卷（雍正 9 年 1731 出版）、《陽宅要覽》不分卷，為清代著名堪輿家。

² 尹珩查無個人資料，應是方行慎的同鄉及同好，始會共同創作《天后經懺》。

³ 據林祖良先生告知，本書原藏法國，由其友人某氏影印贈送，彼再轉贈予，謹此致謝。

經懺」四字，魚尾及頁碼。首頁正中題「海天活佛」明體四大字，右上題「道光戊戌仲冬」（道光 18 年，西元 1838 年），左下題「九如堂敬刊」。這本書在台灣各圖書館均未見典藏，也未曾見中國學者介紹或引用，可見本書流傳不廣。據林祖良先生謂本書為法國漢學家某氏影印贈彼，似為清末民初外國傳教士或漢學家來華時蒐購攜回法國。

本書綱目，共分三部分，第一部分為序，共十三頁，內分：〈天后經懺序〉（1-7 頁）與〈天后聖化序〉（8-13 頁）二部分。其次為正文，共四十七頁，內分：〈天后聖化本誓真經〉（1-12 頁）、〈天后壇下誓法懺卷上〉（13-24 頁）、〈天后壇下戒持懺卷中〉（25-32 頁）、〈天后壇下感應懺卷下〉（33-40 頁）、〈天后壇下三懺法卷終〉（41-47 頁）。第三部分共六頁，內分：〈天后經懺跋〉（1-4 頁）、〈小序〉（5-6 頁）二單元及參閱頁（1-2 頁）。全書共六十八頁。

三、《弘仁普濟天后聖母經懺》的內容

1. 〈天后經懺序〉

天后經懺並未署名作者及撰文年代，唯文中有「請正于無為子，無為子曰：……」等字，可知序文作者為無為子，「無為子」據書末李存默所撰〈小序〉，謂：「吳縣潘君良材謂其卷帙繁雜，恐無當於 聖心，意欲稍為增損再付棗梨，遂於道光辛卯歲……囑默為執事。」⁴撰序者無為子即吳縣潘良材。潘良材吳縣人，號無為子，樂修道，居於太湖中的洞庭東山，潘氏為當地大家族，潘良材曾於道光 24 年（1844）纂修《潘氏宗譜》四卷印行。

《天后經懺》從康熙 60 年（1721）方行慎⁵、尹珩⁶二人編印後，一直

⁴ 見本書〈小序〉，頁 1。

⁵ 同註 1。

⁶ 同註 2。

在吳縣地區流傳，《天后經懺》的印行，可以反映出吳縣地區百姓對天后媽祖的信仰相當熱烈。

查乾隆 10 年（1745）年姜順蛟、葉長揚修，施兼纂的《吳縣志》，⁷其卷八十二祠廟即有：位於胥江西岸夏駕橋南萬曆 41 年（1613）閩商建的天后宮（三山會館）、十一都二十二圖小日暈橋清康熙年間漳州仕商建的天后行宮、十一都二十八圖雁宕橋清康熙年間泉州眾商公建的天后行宮（溫陵會館）、二十二圖南門濠新巷北的邵武天后宮、二十二圖南濠姚家銜內興化士商公建的興化天后宮、二十八都五圖上津橋上塘街福建汀州眾商公建的鄞江天后宮、十一都二十三圖南濠王家巷寧波眾商公建的浙寧天后宮等記載，可見吳縣因其商業繁興，商人群聚，從明末至清初，福建、浙江各地來吳縣的海商紛紛在此建立會館，同時把他們信仰的天后媽祖帶入吳縣，吳縣成爲媽祖信仰薈萃的中心。閩、浙商人各有方言，祭拜天后的儀式可能也不同，方行慎⁸、尹珩⁹二人編印《天后經懺》的動機，可能就是要整合出一套可讓各天后廟宇共同遵行的科儀。

2. 〈天后聖化序〉

〈天后聖化序〉目錄共有七十六化，每一化有一名稱，附有七言詩或四至六句的短歌補充說明。七十六化及其典故依據爲：

第一世德化：九牧聲名自昔傳，翩翩林氏集群仙。

作求世德誠堪羨，福祿綿綿錫自天。

第二陰行化：陰行陰隙本無私，天道昭昭自可知。

欲問後嗣昌又熾，一輪明月映心時。

第三皈佛化：○○○○○○○，○○靈臺聽○○。¹⁰

金影當軒紅日麗，蓮花蓮葉共朝西。

⁷ 《吳縣志》120 卷，卷首 1 卷，清乾隆 10 年（1745）姜順蛟、葉長揚修，施兼纂。

⁸ 同註 1。

⁹ 同註 2。

¹⁰ 原文影印時脫字。

一至三化序文，都根據《天妃顯聖錄》〈天妃誕降本傳〉故事鋪衍，寫出林默家族累世積陰德，最後以佛教為皈依的背景。

第四帝錫化：如來演說法華經，八部龍王繞洞庭。

大士循聲來賜兆，九華仙子下雲屏。

第五誕降化：沈沈四海泣冤魂，魂魄悠悠懇帝廷。

帝簡元君司六一，澄清海甸救生靈。

第六參靜化：元之又元道本元，元元奧旨又何言。¹¹

七情最易流真性，喜怒無心眾妙門。

四至六化序文，也是根據〈天妃誕降本傳〉大士賜丸藥的故事鋪衍寫出，將林默的宗教淵源追溯到《法華經》，而林默則是九華仙子被上帝簡派下凡救四海冤魂。從宗教淵源看，林默已兼具佛、道二種背景。

第七穎悟化：詩書禮樂習遺編，先聖曾聞孔氏傳。

憶得大羅聆玉旨，人王法界此真筌。

第八課經化：楞嚴禮罷又華嚴，佛說觀音眾妙兼。

掃去魔軍皈大士，銀河淡淡駕銀蟾。

第九授法化：道自虛無生萬象，法從萬象統虛無。

風雷雲雨非奇事，方寸瑩瑩即赤符。

七至九化序文，也是根據〈天妃誕降本傳〉故事鋪衍寫出林默的學習過程，從儒家經書入門，再研《楞嚴》《華嚴》等佛學精義，接著學習道門的靈通變化諸術，林默已兼具儒、佛、道三教之精義。

第十井符化：銅符鐵券鑄靈文，仙子紛紛駕彩雲。

我是玉皇儀衛使，朱霞瓊佩奉元君。

¹¹ 「元」字原為「玄」，避康熙玄燁名諱，改用元字。

第十化序文，是根據《天妃顯聖錄》〈窺井得符〉故事寫出林默學得三教精華後，獲上帝授予銅符，可以自行執行法事，並有儀衛使保護。

- 十一救親化：乾坤巨浪起天門，北冥鯢鯨肆虎吞。
力挽前生冤業界，昊天罔極報深恩。
- 十二呪草化：欲普慈悲渡世心，忽驚風雨海雲深。
聊投佛國生生草，救此茫茫一寸鐵。
- 十三播菜化：于于游戲水雲鄉，一片荒涼實可傷。
菜子還從菜油來，誰將此理細推詳。
- 十四片帆化：片帆飛渡海潮平，指點山崖萬里行。
一葦航之無恙也，可知神鬼送雲程。
- 十五鐵馬化：簷前鐵馬每嘶鳴，借爾微軀逐海鯨。
撒手行空如履地，何殊控鶴上瑤京。
- 十六濟民化：山焦水涸實堪哀，紅日當空忽迅雷。
暫借天公三尺水，民蘇民樂頌神哉。
- 十七伏神化：金精水曜萃成妖，驅浪乘風鼓怒潮。
降伏二神調海政，達聰明目輔天曹。
- 十八受朝化：百神參謁禮無訛，海若先軀捲白波。
擬向蓬萊尋妙藥，風風雨雨駕龜鼉。
- 十九收晏化：風風雨雨駕龜鼉，萬頃琉璃一棹歌。
瞥見奇峰如電掃，神威雷震即投戈。
- 二十回生化：五瘟使者奉時行，瘡厲氛祲似戰爭。
鑒爾仁慈驅爾疫，丁壬甲癸布神兵。
- 二一鎮鬼化：小鬼挪揄桑梓憂，靈符飛處暗生愁。
清除業障皈真果，任爾逍遙遠海陬。
- 二二鎖龍化：白虬奔躍海潮衝，又見青黃涌二龍。
一瓣心香聞上帝，生民蘇困慰三農。
- 二三觀風化：厲氣鎔成二李精，晦冥風雨崇鄉人。
斷橋演出神王咒，遠逐妖魔鯨海濱。

- 二四收魔化：迷魂攝魄術偏強，伏艇沈舟害善良。
 三逐魔王三演法，皈心皈命渡慈航。
- 二五正果化：時在雍熙四年秋，九月九日湄峰遊。
 黃雲橫岫白雲繞，仙鶴縹緲上瓊樓。

第十一化至二十五化序文，是根據《天妃顯聖錄》〈機上救親〉、〈化草救商〉、〈菜甲天成〉、〈掛蓆泛槎〉、〈鐵馬渡江〉、〈禱雨濟民〉、〈降伏二神〉、〈龍王來朝〉、〈降伏二神〉、〈收伏晏公〉、〈靈符回生〉、〈伏高里鬼〉、〈奉旨鎖龍〉、〈斷橋觀風〉、〈收伏嘉應嘉祐〉、〈湄洲飛昇〉等故事寫出林默成學後，收伏三界各種精靈爲部屬並驅邪救世的事蹟。因爲有累積許多靈蹟，最後始能白日升天爲神，長享人間禋火奉祀。

- 二六夢感化：爰究爰度，維神之宅。
 爰淨爰清，維神之庭。
- 二七三樹化：心香蒸，波濤息。
 三樹森森，四海同春。
- 二八聖墩化：浮海楂，起雲霞。
 錫爾福，宜爾家。
- 二九溯流化：楓亭之演，湄嶼之神。
 銅爐遡流而遊白蘋之津。
- 三十顯聖化：天數厄，波濤急。
 神赫赫，八舟佑其一。
- 三一聖泉化：聖泉之水，太乙之精。
 化瘟解疫，福我蒼生。
- 三二水市化：日之夕，水市舶。
 妥神靈，安神宅。
- 三三昭應化：狂風震，波浪驚。
 逐暴客，神之靈。昭昭應兮佑群生。
- 三四崇善化：昭昭應兮佑群生。溫台賊，倒戈奔。
 衛生靈，普宏恩。

- 三五靈惠化：爲君民，驅早魃。
甲子辰，雨斯集，靈之惠兮靈之德。
- 三六助順化：靈之惠兮靈之德。止霖雨，扶紅日。
歲有秋，農功畢。
- 三七陰佑化：藉神力，掃妖氛。
慰天子，救萬民。霧沈沈兮風冥冥。
- 三八具慶化：天花繚繚，天雨繽紛。
霓裳一曲，玉宇千春。
- 三九顯衛化：威靈震，風雲寒。
衛生民，保彈丸。
- 四十護國化：哨聚寇，逋逃生。
阻於水，神實使。護皇國兮千載祀。
- 四一神隄化：江水湧，波濤涌。
萬民恐，百神悚。隄之障兮，神之貺兮。
- 四二慈濟化：民之悴兮，神之至兮，民之哀兮。
神之來兮，慈兮慈兮，權以濟時兮。
- 四三顯濟化：彼狡童，恃群雄。風火從，姦究窮。
神靈靈兮來下。神赫赫兮雲中。

第二十六化至四十三化序文，援用《天妃顯聖錄》〈顯夢闢地〉、〈禱神起旋〉、〈枯槎顯聖〉、〈銅爐溯流〉、〈朱衣著靈〉、〈聖泉救疫〉、〈托夢建廟〉、〈溫台剿寇〉、〈救旱晉爵〉、〈甌閩救潦〉、〈平大奚寇〉、〈紫金山助陣〉、〈助擒周六四〉、〈錢塘助隄〉、〈拯興泉饑〉、〈火焚陳長五〉等故事寫出林默成神後，在宋代顯靈護國庇民的事蹟，但是如果未詳細比對《天妃顯聖錄》的故事，一般讀者不可能瞭解這些序文的真正內容。而《天妃顯聖錄》原載有〈一家榮封〉記載宋朝政府追封林默父母的故事，並未被編入。

- 四四輔聖化：日慘淡，月窈黑。波濤翼，死生判一息。
神惻惻。拯生民兮輔王國。

四五靈慈化：水鳴籟，風激瀨。籲元君，雲靄靄。
靈之慈兮，繫萬民是賴。

第四十四、四十五二化序文，是根據《天妃顯聖錄》〈怒濤濟溺〉、〈神助漕運〉二化天后在元代顯靈保護海運漕糧的故事寫出。

四六天妃化：拜神貺，啓神靈。洞雲門，闢廣廷。
楂如星，天妃赫赫渡滄溟。

四七應夢化：慈悲普渡，吉人是護。
西天甘露，二豎失步。

四八驅浪化：內使稱天使，名器不復惜。
天警匹夫之騷擾，神憫百人之呼吸。

四九殲賊化：海陬賊，數當滅。神殄凶，萬民悅。

五十夢示化：如電如虹，殲厥巨雄。海波安瀾，維神之功。

五一防海化：靈之在兮，軍之恃兮。障南海兮，千億載兮。

五二返颺化：內使出，狂風急，請民命，回天心。
赤旆遙臨，溟海深深。

五三神燈化：雲陰霾，浪如雷。拯水厄，解水災。

五四神磯化：陟彼小磯，薄言采之。攜此小筐，示我周行。

五五神蝶化：神蝶神蝶，翩翩來集。菩提菩提，解災釋厄。

五六扶正化：干國之紀，犯國之綱。王曰執之，神啓賢良。

五七雀使化：魚蕩舟，雀集舟。念光明，拜光明，知汝長生。

五八燕使化：燕燕于飛，一葦航之。神之格思，云何不夷。

五九燈雀化：神之格兮，不可度思。神之惠兮，不可方思。

六十威賊化：威靈奕奕，颺風颺颺。籲天悔罪，殲厥巨梟。

六一神鳥化：靈之憑兮，百神衛兮。天風厲兮，慈航濟兮。

六二神雁化：雷震震，火熒熒。天妃使，護生靈。

第四十六化至五十四化序文，是根據《天妃顯聖錄》〈擁浪濟舟〉、〈藥救呂德〉、〈廣州救太監鄭和〉、〈舊港戮寇〉、〈夢示陳指揮全勝〉、〈助戰破

蠻〉、〈東海護內使張源〉、〈琉球救太監柴山〉、〈庇太監楊洪使諸番八國〉等故事寫出林默在明代顯靈保護海上官兵及出使外國使節的事蹟，五十六扶正化應是參照《天妃顯聖錄》〈托夢鋤奸〉故事寫出。五十五〈神蝶化〉及五十七〈雀使化〉至六十二〈神雁化〉，其依據為明冊封琉球使節陳侃（嘉靖 13 年）、郭汝霖（嘉靖 40 年）、蕭崇業（萬曆 7 年）、夏子揚（萬曆 30 年）及清朝張學禮（康熙 2 年）等奉使琉球天后顯應事蹟撰成，由此可知《弘仁普濟天后聖母經懺》，除了《天妃顯聖錄》（含其後各種增修訂版）之外，另有史料來源。

六三佐風化：王于興師，北風其涼。至于海邦，莫不來享。
六四涌泉化：泉之惠兮，三軍濟兮。明明在上，億萬載兮。
六五護軍化：天風蒼蒼，海水茫茫。陟降在茲，長發其祥。
六六鑒誠化：昭昭赫赫，誠無不格。神之聽之，好是正直。

第六十三化至六十六化序文，是參照《天妃顯聖錄》〈清朝助順加封〉、〈涌泉給師〉、〈燈光引護舟人〉等故事撰成。

六七神威化：天風颯颯海潮囂，凜凜神威佐聖朝。
蕩掃百年妖逆賊，宮袍玉帶上層霄。
六八衛正化：一瓣心香駕海東，琉球使者泣途窮。
神功默運回天力，穩渡洪濤萬頃中。
六九降靈化：隨征使者撫臺灣，風浪俄驚人鬼關。
稽首慈悲垂救護，分明午夜示神顏。
七十佑順化：七星山下籲天妃¹²，濤涌風飄迅若飛。
天佑聖朝神助順，傾危倏忽變平夷。
七一福佑化：龜鼉怒吼浪如雷，霧合雲迷風又回。
大聖大仁垂福佑，光明普照日華開。

¹² 七星山位於琉球航道，事見《冊使顯應記九則》康熙 58 年冊使海寶，徐葆光使琉球。

- 七二神舟化：神舟神火逐雲奔，指點俄傳大旦門。¹³
 自是神功扶聖世，待編青史耀乾坤。
- 七三普渡化：汪洋萬頃鼓洪濤，桅損篷飛風怒號。
 不藉神功旋造化，定將鵝鸛逐鯨鰲。
- 七四贊順化：天心默與聖心符，逐浪鯨魚逐浪扶。
 黑水灣灣神赫赫，八埏四海靜無虞。
- 七五平海化：紛紜海盜逞梟雄，捲浪乘濤駕碧空。
 佐我聖朝夷醜類，萬年奠定頌神功。
- 七六安瀾化：萬年奠定頌神功，溟海安瀾利運功。
 赫赫威靈宏聖化，心燈長燭梵王宮。

六十七化神威化應是描述清康熙 22 年平臺灣，六十八化為同年汪楫使琉球事，六十九化似指清軍平定朱一貴事件，七十化康熙 58 年海寶使琉球，七十一化不知所指，七十二化指乾隆 52 年平定朱一貴事件，七十三至七十五化並無具體對應神蹟，或與嘉慶年間平定海賊蔡牽、朱瀆有關，七十六化則為總結對林默的歌誦。〈天后聖化〉原附有：「聖蹟圖」¹⁴，可惜被撰序的「無為子」潘良材刪除，致無法比對其故事來源。

3. 〈天后聖化本誓真經〉

民間宗教經長期發展，形成一套請神降臨儀式，並營建一個神聖空間，供信徒禮懺，本節〈天后聖化本誓真經〉即為迎請天后降臨的前導儀規，內含：〈淨心神咒〉、〈淨口神咒〉、〈淨身神咒〉、〈安土地咒〉、〈金光神咒〉、〈發爐咒〉、〈奉禮咒〉、〈迎聖歌〉、〈啓請咒〉、〈讚〉、〈解厄符〉、〈解厄咒〉等小節。

禮懺者在壇場集合後，須先經過誦讀〈淨心神咒〉、〈淨口神咒〉、〈淨身神咒〉淨化個人的身心口，達到身心清靜的狀況，接著誦念〈安土地咒〉，藉由元始天尊普告山、川、五嶽、土地等眾神靈各安方位，並護衛神壇。

¹³ 大旦門位於廈門口，事見《莆田令顯應記二則》，記福康安平定台灣林爽文事件返程事。

¹⁴ 〈天后聖化〉綱目原註：「事詳聖蹟圖，詩歌附」等字。

禮懺者接著誦念層級更高的〈金光神咒〉，祈請藉由道教至尊無上的太上老君給予金光覆映，讓外人看不見禮懺者，另由光明三界護衛禮懺者不受傷害¹⁵。接著誦念〈發爐咒〉，點燃爐香，讓香煙上傳通達九天，誦念〈奉禮咒〉，遍禮上清道祖及諸神，誦念〈迎聖歌〉讚揚天后德行，〈啓請咒〉是啓請天后同意誦〈天后聖化本誓真經〉的詞句，內容也是歌誦天后威德，並回顧太上老君命敕封行玉女爲無極輔斗助政宣化聖后(即天后)下凡救世及天后誓願護國庇民的十五誓詞。〈讚〉也是對天后的讚詞。〈解厄符〉則與明朝永樂版《道藏》《太上老君說天妃救苦靈驗經》所見〈天妃救苦靈符〉相同，〈解厄咒〉是使用〈解厄符〉時所念的咒。

上述儀式是迎請天后神靈降臨的序曲，完成之後，接著才進行法懺的儀式。

4. 〈天后壇下誓法懺卷上〉

〈天后壇下誓法懺卷上〉所述內容已經進入誓法懺的實質程序，包含：〈香啓〉、〈步虛詞〉、〈頌聖咒〉、〈供養〉、〈齋壇清淨讚〉、〈至誠立誓〉、〈至心朝禮〉等七部分。

爲祈請天后降臨首先念〈香啓〉，接著天后從仙班下凡的〈步虛詞〉，再誦〈頌聖咒〉讚頌天后，並獻上香、花、燈、水、果等物供養。眾班誦〈齋壇清淨讚〉，持楊枝淨水灑齋壇，接著爲〈至誠立誓〉十誓，其首條條文云：「志心朝禮弘仁普濟天后聖母元君，若犯逆親背本極惡者，誓墮水族」，以下九誓爲：欺君妄上、亂法害民、蔑倫紊常、採生墮胎、謀財陷害、煽惑愚民、流布淫書、陰刁險賊、恃強凌弱。接著懇請對過往行爲宥赦，其詞云：「臣等恭敬稽首皈身皈命皈神，天后壇下既立誓於將來，必悔罪於已往，願宥臣愚昧，諒臣昏蒙，力改宿愆，一心奉法，臣誠惶誠恐，無任懇禱之至」，其禱詞爲「大聖天后聖母大天尊，若犯腹誹色違一切不養不敬者，祈開恩赦罪。」其後接著請求宥赦的條目有：「上詔下瀆一切不誠不信者、徇名貪利一切不公不明者、狎遊邪視一切不莊不敬者、戕生害物一

¹⁵ 清代禁止民間集會結社，宗教活動亦在其列，大型活動均需地方官批准。禮懺活動大都由信徒私自辦理，有可能被官方取締，故有許多保護信徒及道場的儀式。

切非時烹宰者、患得患失一切妄取妄求者、僻見固執一切非聖誣神者、綺辭麗語一切歌謠謔浪者、謗毀污蔑患得患失一切訐人徼人者、憂愁煩惱一切浮思妄想者。」等九條。後誦念「南無救苦救難普惠佛」百零八遍。最後爲〈志心朝禮〉含：聖父積慶侯、聖母顯慶夫人、聖兄靈應仙官、聖姐慈惠夫人、水闕仙班十八聖眾，最後志心皈命「大慈大悲救苦救難救封護國庇民明著妙靈昭應弘仁普濟天后聖母元君」及「黃蜂兵帥、白馬將軍、丁壬使者、檀香大聖、晏公大神、千里察奸、順風報事、青衣童子、水部判官、佐助威靈顯揚正化一切神靈」。

5. 〈天后壇下戒持懺卷中〉

〈天后壇下戒持懺卷中〉內容仍包含：〈香啓〉、〈步虛〉、〈頌聖咒〉、〈至心朝禮〉等部分，但內容有異有同，〈香啓〉、〈步虛詞〉文詞內容不同，〈頌聖咒〉則與〈天后壇下誓法懺卷上〉文詞相同，〈至心朝禮〉則列出十大戒條，其第一條條文云：「志心朝禮弘仁普濟天后聖母元君 一凡兄弟不和、家庭不睦者，當知罪守戒。」其第二條至第九條依序爲：「妬才忌能任情囑託者、喜怒偏僻情性乖張者、酗酒妄爲淫慾過度者、凌虐奴婢恣意饕餮者、臨財苟得臨難苟免者、不信正道妄事邪神者、評論閨闈肆談穢褻者、巧言簧舌變亂是非者、淫心賊念怨恨忿悌者」。

6. 〈天后壇下感應懺卷下〉

〈天后壇下感應懺卷下〉內容仍包含：〈香啓〉、〈步虛〉、〈頌聖咒〉、〈至心朝禮〉等部分，除了〈頌聖咒〉與前二卷文詞相同外，〈香啓〉、〈步虛詞〉內容均不同，〈至心朝禮〉則列出十大感應，其第一條條文云：「志心朝禮弘仁普濟天后聖母元君 若有生盡孝養死盡孝思者，上感慈悲得福佑。」其第二條至第九條依序爲：「鞠躬盡瘁潔身報主者、惠保小民不求逸樂者、和親和族睦友睦鄰者、敬老憐幼矜孤恤寡者、捐貲成美首創善事者、驅除邪黨解民惑亂者、闡發聖教善世覺民者、力戒口業殷勤勸人者、掃除塵障一心清淨者」。其後接著爲〈至心皈命禮〉十條，其第一條云：「至心皈命禮，大聖天后聖母大天尊，願我父母長安康。」其第二條至第九條祈

願依序爲：「君王得賢良、四方無災侵、九族咸雍和、子孫盡孝弟、人民守恒業、智慧日開明、聖經得妙解、友朋多善人、修行得勝果」。

最後爲志心皈命「大慈大悲救苦救難救封護國庇民明著妙靈昭應弘仁普濟天后聖母元君」及「黃蜂兵帥、白馬將軍、晏公大神、千里察奸、順風報事」等佐神，內容與前二卷相同。

7. 〈天后壇下三懺法卷終〉

經過發誓、守戒、感應等三個過程，進入儀式最後的階段，本卷內容包含：〈圓懺讚〉、〈皈身〉、〈皈命〉、〈皈神〉、〈讚〉等部分，〈圓懺讚〉是讚禮懺圓滿，〈皈身〉共十條，是信徒虔請天后解除一切人身的災厄，首條云：「皈身 天后聖母大天尊願解一切水火厄。」其第二條至第九條願解文依序爲：願解一切「刀兵厄、瘟疫厄、冤讎厄、聾聵損傷厄、牽連延害厄、虎狼毒蟲厄、鬼煞惡魔厄及願皈無上道解脫四生六道輪迴厄、願皈大羅天解脫普天率土民物厄」，最後誦念「南無慈悲普濟佛」八十一遍。

〈皈命〉也是十條，首條云：「皈命天后聖母大天尊，解臣一切憂愁悲哀魔得成無上道。」其第二條至第九條願解文依序爲：解臣一切「嘻笑狂妄魔、嗔忿怨恨魔、驚恐憂疑魔、妬嫉忌刻魔、懦弱畏難魔、淫逸貪欲魔、昏迷暗昧魔、耳目口腹魔、榮華富貴魔」，最後誦念「南無金光大明佛」八十一遍。

〈皈神〉也是十條，首條云：「皈神 天后聖母大天尊，一祈父母常清淨，盡入大羅天。」其第二條至第九條祈文依序爲：一祈「宗祖超幽冥、兄弟誠愛敬、子孫傳世德、九族樂仁善、友朋皈聖道、萬民變時雍、九幽悉悔罪、四生皆正覺、六道勤修行」，最後誦念「南無圓明正覺佛」八十一遍。

三皈後爲〈讚〉，讚誦天后法懺不可思議功德。

8. 〈天后經懺跋〉

〈天后經懺跋〉署名「吳興弟子方行慎、尹珩稽首恭跋」內文除了引述《天妃顯聖錄》林堯俞、林蘭友讚天妃神靈應事蹟外，再度強調〈天后

經懺〉所提神靈福善禍淫觀念。

9. 〈小序〉

爲描述《弘仁普濟天后聖母經懺》編撰過程的記錄，略謂書爲吳興方行慎、尹珩於康熙 60 年（1721）纂輯，宛陵汪永敬爲之重刊，吳縣潘良材以卷帙繁雜，於道光 11 年（1831）請吳興方君、陳文瑞先後校訂，未成稿，最後由李存默修訂完成，於道光 18 年（1838）由九如堂梓行。

四、《弘仁普濟天后聖母經懺》體例與問題

從《弘仁普濟天后聖母經懺》全書來看，體例並不完整一致，以〈天后聖化序〉爲例，每一化均有一對應故事，如〈第一世德化〉詞文爲「九牧聲名自昔傳，翩翩林氏集群仙，作求世德誠堪羨，福祿綿綿錫自天」是描述天后媽祖家世累代積德，至〈二五正果化〉描述媽祖升天，文均用七言絕句。自〈二六感夢化〉文體一變爲「爰究爰度，維神之宅，爰淨爰清，維神之庭」之古詩體，至〈二七三樹化〉文體又變爲「心香爇，波濤息，三樹森森，四海同春」的散文體，直至〈六六鑒誠化〉文體均不一致。但至〈六七神威化〉至〈七六安瀾化〉文體又回復到最初的七言絕句，可以印證李存默〈小序〉所說是以康熙本改編而來，但改編的素質並不佳。

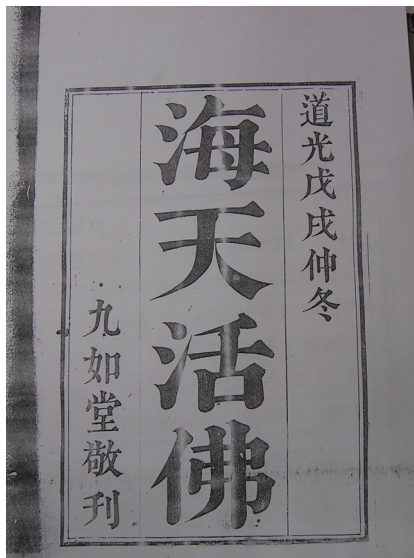
〈天后聖化序〉引據故事內容，前三分之一以《天妃顯聖錄》的〈天妃誕降本傳〉故事爲依據，品質也較佳，增述歷朝誥封故事已顯凌亂，自〈五二返颶化〉至〈六二神雁化〉故事則出自陳侃《使琉球錄》內的蝶、鳥、雀、燕、雁、燈等吉祥物顯現救援的故事，這些故事，與《天上聖母源流因果》所錄〈冊使顯應記九則〉雷同，可見李存默還參考了其他史料，但這些蝶、鳥、雀、燕、雁、燈等吉祥物顯現救援的故事，並不如歷朝誥封故事都有具體重大事蹟可稽，整個氣勢無法連貫，且施琅攻臺的故事，似有部分重複出現。僅從〈天后聖化序〉的體例及內容來看，即可說《弘仁普濟天后聖母經懺》的品質仍不如《天妃顯聖錄》。

五、結語

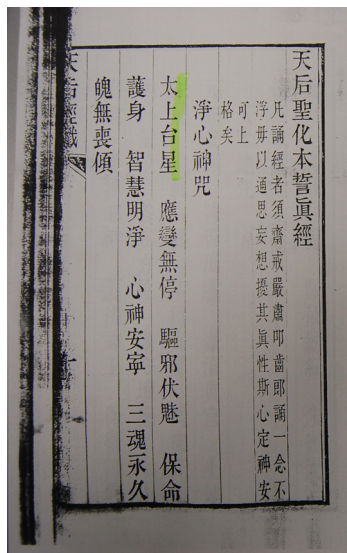
媽祖信仰背後原有白衣大士的《六度經》為信仰宗旨，¹⁶至南宋林默因緣際會被推升為合法祀神以後，歷朝政府封誥致祭，讓天后媽祖享盡人間祀典禋火，信徒看到的是天后的富貴尊榮，而不知其背後尚有信仰宗教應恪守的道德規範，《天妃顯聖錄》以降各種有關媽祖的志書都不曾提到信徒個人應遵守的道德規範，即可知信徒對媽祖的信仰都停留在祈求靈驗及神的回報上。《弘仁普濟天后聖母經懺》是第一部跳脫傳統思維，把立誓行善、遵守戒條、感應回報列入信徒生活行為規範所編出來的經書，讓媽祖信仰提升至宗教悔過向善的實行層次，非常具有價值。

基督宗教學者常以中國民間信仰無教義、無儀規批評為迷信，媽祖信仰已被聯合國教科文組織列為世界信仰文化遺產，如何把媽祖信仰代表的中國文化核心價值整合，值得深思。其法，一為回復媽祖與白衣大士的宗教傳承，也就是外儒內佛，即外面表象仍維持儒家的祀典形態，內在則由佛教僧侶住持佈教。其二，則如江蘇吳興信徒編撰《弘仁普濟天后聖母經懺》，自行發展出一套基本信條及行為儀規，供早晚課及法會使用。《弘仁普濟天后聖母經懺》的創作意義即在於斯。

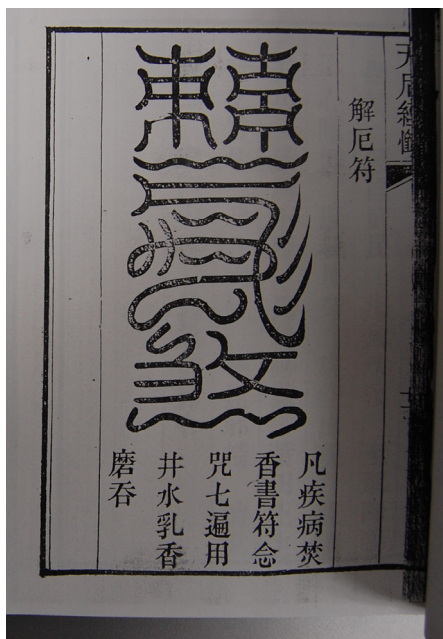
¹⁶ 六度之人：第一，孝順父母敬重三寶；第二，不殺眾生；第三，不飲酒食肉；第四，平等好心不為偷盜；第五，頭陀苦行，好修橋樑並諸功德；第六，憐貧念病，佈施衣食，極濟窮無。



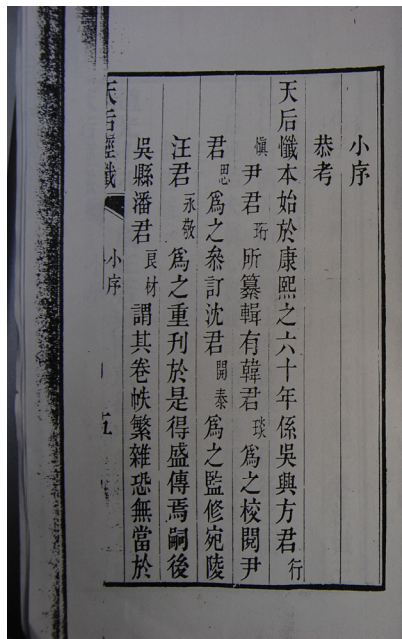
《天后經懺》內頁題詞



《天后經懺》首頁



解厄符



書末小序

西洋中世紀「論原因書」翻譯

劉 仲 容*

序

中世紀西方有一本很有名的著作「論原因書 (Liber de causis)」，長期被視為亞里斯多德著作，直到多瑪斯註解此書時才指出應該是新柏拉圖主義 Proclus 的著作神學要素 (The Elements of Theology) 的摘要，但此書已經對中世紀造成重大影響，像 Albert the Great、Roger Bacon、Siger of Brabant 等人都為此書註解過。

本書即針對多瑪斯這一註解版本參考加以翻譯，在此我參考下列幾本重要原典，讀者可自行對照。

1. ST. Thomae Aquinatis: Expositio super liberum de causis Opuscula Omnia. Mandonnet Parisiis 1927 Tomus I.
2. Proclus: The Elements of Theology by Dodds Oxford 1963.
3. Tommaso D'Aquino: Commento al "Libro della cause" Rusconi Milano 1986.
4. The Book of Causes: Tr. Dennis. J. Brand. Marquette University 1984.

* 作者係國立空中大學人文學系教授

第 1 節 因果原理

任何一個第一因對結果的影響超過普遍第二因¹。所以當普遍第二因的作用力從一物移除的話，這普遍第一因並不會從此物移除作用力²。這是因為普遍第一因推動第二因的結果先於第二因推動這結果。所以當這第二因產生一個結果，這種行為無法和在上位的第一因排除關係³。而第二因和它所產生的結果分離時，在上位的第一因由於是第二因的原因，所以並不會從這結果中分離⁴。在此我們可以舉一範例如「存有」、「生命體」、「人」⁵。這是一物必須先是存有，然後才是生命體，最後才是人。而生命體是人的近因，存有是人之遠因⁶。所以存有較生命體對人的影響較強，因為它是生命體的原因，後者又是人的原因。同樣的，當你指出理性是人的原因時，存有比理性影響人還是較強，因為它是原因之因⁷。為了證明上述，當你從人的身上移除了理性能力的話，那他就不是「人」，此時他就是生命體、會呼吸及有感覺能力的。而當你從他身上將生命移除的話，那他就不是生命體了，此時他祇是一個存有者，因為存有並未從他身上移除⁸，祇有生命移除。由於結果移除不能導致原因的移除，所以此時人還是一個存有者。所以這個體如果不是一個人的話，那他還可以是動物，如果連動物

¹ *Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum quam causa universalis secunda.*

² 在此原文使用 *vis* 一字，也就是 *power*（能力），由於指原因對結果的能力，所以中文上翻成作用力較合適。

³ *non excluditur ipsius action a causa prima*, 在此用了 *excludo*, 也就是 *exclude*（排除）之意。

⁴ 在此使用了 *separo*, 就是 *separate*（分離）之意。

⁵ *per esse, et vivum, et hominem*. 在此 *esse* 就是 *being*（存有）之意，而不是後來多瑪斯常慣用的 *act of being*。

⁶ *Causa...propinqua*（近因）。*Causa...longinqua*（遠因）。

⁷ *quo niam est causa causae ejus*.

⁸ *et remanet esse, quoniam esse non removetur ab eo*, 就個體而言 *esse* 譯成「存有者」，就普遍概念譯成「存有」，視前後文內容而定。

都不是，那至少是存有者。由此可清楚明瞭的知道第一遠因較諸近因對一物的因果行為範圍更大且更強。這導致第一因的行為對結果的影響⁹將超過近因，這祇能發生在下列的情形，就是一物先受到此遠因的影響，然後再由此第一因下而受到其他因的行為影響。

而且第一因在運作上也協助第二因¹⁰，因為第二因的任何運作第一因會以另外一種更崇高偉大的方式運作。

同時當第二因從它的結果移除的話，第一因並不會同時從結果移除，這是因為第一因比起這近因有更大且更強烈的影響力¹¹。

因此第二因所擁有的結果僅能由第一因的能力而來，這是因為當第二因製造一物時¹²，高於第二因的第一因會流出¹³自身力量給該事物，並以此強烈依存其上且擁有該事物。

現在我們可以清楚明瞭指出，一事物的原因，遠因比事物由此而產生的近因更具有強烈因果性，而且遠因流出自身力量到事物上，並擁有此事物，當近因和事物分離時，遠因也不會分離。相反的如我們上述，遠因不僅留在該事務上，並以強烈影響依存在事物上。

第 2 節 存有、靈智體、世界魂

任何高級存有者有三個等級，首先是高於且先於永恆性¹⁴，其次是與永恆性共存，最後是後於永恆性、但先於時間¹⁵。先於永恆性是第一個，因為它是永恆性之因¹⁶。和永恆性並存的是靈智體，它是第二個存有者，它唯一

⁹ 此時用 *adhaerentiae* 即 *adhere* (附著)，本文依文意翻成影響。

¹⁰ *Et cause prima adjuvat secundam causam super operationem suam.* 此處用 *adiuvare* 即 *aid*, *help* (協助) 之意。

¹¹ *...est majoris et vehementioris adhaerentiae cum re. major* 是 *great* 之意，*vehemens* 是 *power*，兩字皆使用比較級。

¹² *facit rem, facio* 是 *make* 之意。

¹³ *influit causa prima, influo* 是 *flow* 或 *pour in* 之意。

¹⁴ *superius aeternitate, et ante ipsam.*

¹⁵ *post aeternitatem et supra tempus.*

¹⁶ *...est causa primia, quoniam est causa ei.*

的特性就是不變動也不毀滅¹⁷。後於永恆性且先於時間的是世界魂¹⁸，因為它是在永恆性的範圍之下但先於時間。要證明第一因是先於永恆性主要是永恆性需要存有，在此我認為所有永恆性都是存有，但並非一切存有都是永恆性。所以存有較永恆性普遍¹⁹，第一因於是先於永恆性，因為永恆性是第一因的結果。靈智體和永恆性相對稱，因此它和永恆性並存，它既不變動也不毀滅。至於世界魂則是在永恆性之下依存，因為它較靈智體更容易受某些觀念影響。至於它先於時間主要是世界魂是時間的原因²⁰。

第 3 節 世界魂

每一個高貴的世界魂²¹都有三種行為運作，這些行為包含了生命運作，理性運作和神聖運作²²。首先它的運作之所以是神聖的：主要是它提供了自然從第一因而有的能力²³。它的運作之所以是理智的主要是藉由靈智體本身的能力而能認知事物。而它之所以是生命運作，主要是世界魂推動第一物體和自然萬物²⁴，這是因為它是物體運動及自然運動的原因。世界魂之所以能有這些能力主要是它本身為一更高能力的複本²⁵。推其根源是當第一因創造世界魂這存有者時是由靈智體當中介²⁶，於是世界魂便有了神聖能力運作。而也因為這中介，使得世界魂這存有被創造後，便成為靈智體可以運作的一個工具²⁷。結果世界魂也會具有理性能力的理性魂，由於世界魂從靈

¹⁷ unde non patitur neque destruitur. patior 是 suffer (承受)，在此就是受影響而變動，destruo 則是 destroy 之意。

¹⁸ ...est anima. 為了區別靈魂，在此翻譯成世界魂。

¹⁹ quod omnis aeternitas est esse sed non omne esse est aeternitas. Ergo esse est plus commune quam aeternitas.

²⁰ Et est supra tempus, quoniam est causa temporis.

²¹ Omnis anima nobilis.

²² Operatio animalis, et operatio intelligibilis et operatio divina.

²³ praeparat naturam cum virtute. praeparo 即 prepare (準備)。

²⁴ ...mouet primum corpus et omnia corpora naturalia.

²⁵ ...exemplum superioris virtutis. 在此使用 exemplum, 即 copy (複本) 之意。

²⁶ ...mediante intelligentia. 在此使用 medius 即 intermediate (中介) 之意。

²⁷ Sicut instrumentum intelligentiae. instrumentum 有 tool, equipment (工具) 之意。

智體接受觀念，所以世界魂本身觀念所流出事物相對於靈智體這方面能力是較低的。這是因為世界魂賦予事物觀念是藉由推動事物²⁸，即世界魂推動其下層事物使其接受世界魂能力。也因此世界魂推動物體，世界魂的特性即賦予物體生命²⁹，藉由流出它本身能力引導物體做正常運作。很明顯的世界魂有三種運作，這可有三種能力看出，即神聖能力、理性能力、還有上面所解釋的世界魂本質的能力³⁰。

第 4 節 存有

所有受造物中第一個被創造的是存有³¹，沒有任何事物先於存有被創造，這主要是因為存有高於感性、世界魂和靈智體，所以從第一因之後沒有任何事物廣泛地或先於存有被創造。這導致存有比起受造物具有更高階層，且具有更大的整體性，之所以如此是它與純粹、單一且真實存有接近³²，因此不可能有任何的多存在其中。這受造存有雖然本身是一，但由於接受多樣性，所以其實是多，所以縱使這些存有為一，而且受造時就祇是單一，然而由於它本身包含有限及無限而變成多³³。

第一因之後是靈智體³⁴，靈智體擁有完整且主要能力和其他所有完美，在靈智體中的可理解形式³⁵，也是最廣泛和最大普遍性。靈智體的部分雖然有些相似於它，但它在完整性、能力和完美性上都低於靈智體本身，這部分所擁有的可理解形式也沒有靈智體本身那麼強大和廣泛。在此，第一受造的存有是靈智體全部，但如上述靈智體本身有不同變化。而也由於靈智

²⁸ ...mprimis vires ...per motum. motus 即 movement (推動) 之意。

²⁹ De proprietate nempe animae est, ut vivificet corpora.

Proprietas 即 property (特性) 之意，vivo 即 (be alive) 賦予生命。

³⁰ et virtutem ejus essentiae.

³¹ Prima rerum creaturarum est esse. 這 esse 指「存有」，不是單一存有者。

³² Suam propinquitatem esse puro, uni et vero. propinquitatem 即 nearness (接近) 之意。

³³ Tamen est compositum ex finite et infinito.

³⁴ ...sequitur causam prima est ...id est intelligentia, 此字在有些譯本或拉丁文版本中出現 achili 或 alachili 一字，這是從阿拉伯文而來，指的就是 intelligence 靈智體。

³⁵ formae intelligibiles 指可理解形式，即擁有的知識、觀念。

體本身會有不同，它們所擁有的可理解形式也會有不同變化。因著這形式不同，一個接著一個形式，於是在靈智體之下的世界個體就呈現無限多情形，同理由被創造存有的不同變化，也造成了可理解形式的無限多。

但是雖然它們有不同，它們卻不像個體之間那樣的區別開來，這主要是它們是整體而不毀滅，可分別但卻不是有所區別，因為它們是一中有多，單一確有多樣性³⁶。

第一靈智體將從第一因所得到的完美性流給第二靈智體³⁷，並將這完美性擴散到它們之中最後一個靈智體。

第 5 節 靈智體、世界魂

由第一因而來的第一靈智體，賦予第二靈智體穩固且不會毀滅的形式（觀念）³⁸，這樣就不必一再更新形式。至於第二靈智體祇能賦予會弱化且分離的形式，如世界魂，這是因為世界魂是由第二靈智體這較低的受造存有而產生的結果³⁹。當靈智體如果變多的情形下，世界魂也會跟著多樣化，這是因為世界魂這存有本身是有限的，但它本身的部分較低層級卻是無限的⁴⁰。所以從靈智體而來的世界魂具有整體完美性，但卻有少許的弱化且分離，至於由此較高世界魂而來的不同較低魂則是更低的完美性和弱化程度。世界魂將從靈智體接受到的完美性流出到較低的魂身上。任何魂從靈智體接受較強能力則在觀念方面較強，也就是賦予的形式較穩固，且其行動也是規律且持續運動⁴¹。至於魂如果從較低靈智體而有的世界魂而來，則

³⁶ quoniam sunt unum habens multitudinem et multitudine in unitate.

³⁷ Et intelligentiae primae influunt supra intelligentiae secundas. inflo 有 puff up (流出) 之意。

³⁸ imprimunt formas secundas stantes, quae non destruantur. 此處使用 stabilis 有 firm (穩固) 之意。

³⁹ sicut est anima: ...ex impressione intelligentiae secundae. quae sequitur esse causatum inferius.

⁴⁰ quod est quia esse animae habet finem; sed quod ex eo est inferius, est infinitum.

⁴¹ motus aequalis et continuus. aequalis 指 equal 或 uniform (同一性或規律)。continuus 指 continuous (持續) 之意。

仍被賦予較弱，且容易毀壞的觀念。雖然如此這些觀念仍藉由創造而持續存在⁴²。所以可以看出何以單一存有卻產生了許多的可理解形式，世界魂本身存有是一，單一不具多樣性，但卻變成不同的魂，有些魂能力還大於其它魂。

第 6 節 第一因

任何言語都無法描述第一因⁴³，那是因為所有文字都無法成功的去描述存有以致於第一因也不行。第一因藉光照照亮第二因，又因為第一因高於其它因，所以我們祇能藉第二因來描述第一因。第一因從不停止光照其結果⁴⁴，但第一因本身不被其它光所照，這是因為第一因是純粹光⁴⁵，在它之上沒有其它光。因此這導致第一因無法被描述，因為在它之上沒有其它因使我們透過這原因去了解第一因。這是因為任何事物的認識或描述祇有透過其原因⁴⁶，所以當某一事物祇是一原因而不是其它因的結果，那它就不必透過第一因而被認識，任何描述也無法達到，它已超越所有描述，最後任何言語概念都無法達成。這是因為任何描述都來自於語言概念，概念又來自於認識行為，認識又來自於推論，推論來自於想像力，想像力來自於感官認識⁴⁷，然而第一因是它們的原因，所以高於它們，其結果是第一因不在感官認識、想像力、推論、認識行為或文字概念之下，所以第一因無法描述。

進一步分析，一物可能是可感的所以被感官認識，或可想像的被想像

⁴² ...tamen permanent impressio per generationem.

⁴³ Causa prima superior est narratione, narration 即 narrative (描述) 之意。

⁴⁴ ...quae illuminantur a lumine causae primae. 光照是新柏拉圖主義一種重要說法。

⁴⁵ Ipsa est lumen purum est.

⁴⁶ Omnis res non cognoscitur et narratur nisi ex ipsa causa sua. 這是一種因果論，由原因可認知結果。

⁴⁷ ...eam loquela...per intelligentiam...per cogitationem...per meditationem...per sensum. loquela 指 speech. intelligence 是認識行為，Cogitatio 是 reasoning (推論)，meditatio 媒介，指的是想像力。

力把握，或者具有堅定穩固的同一傾向⁴⁸而可被理解，或者因為變動毀滅以致於有生成毀滅而被推論思考。但第一因超越了所有永恆可理解事物和毀滅物體，所以其結果感官、想像力、推論和認識行為都無法了解第一因。

事實上，第一因祇能透過第二因，也就是靈智體才能指謂描述它⁴⁹，而且第一因也祇能透過這結果以一種更高級且完美的方式被稱謂，這如我們已指出，凡結果所擁有的，原因會以一種更崇高，完美且高貴方式擁有。

第 7 節 靈智體的不可分

靈智體是一個不可分的自立體⁵⁰，主要是因為靈智體不含有量大小程度⁵¹，也不是一物質體，本身也不會變動，因此毫無疑問它不可分。任何一物可以被區分成分殊，量上或者變動⁵²，在上述這些情形下，一物如果有這傾向，那它會在時間之中⁵³，祇有在時間之中才能被分。但是就靈智體他並不在時間之中，相反的，它是永恆的，因此較諸物質體上多少程度更高或更優越，所以如果在靈智體發現分殊，那也是在靈智體這單一個體之中，所以靈智體以這種方式存在，不受任何區分。要證明這論點就要回溯到靈智體的本質，靈智體不像擴延物體一樣，會有一點到另一端之距離，它不會在空間擴延⁵⁴。當靈智體要了解物質體時，它不會像物質那樣擴延，它是

⁴⁸ *secundum dispositionem unam*. 傾向指本質而呈現的特性，可被認識，也就是形成可理解形式。

⁴⁹ *Et ipsa quidem non signatur nisi a causa secunda* 在此用 *signum* 指謂、描述之意。

⁵⁰ *Intelligentia est substantia quae non dividitur.*

⁵¹ *Si non est magnitudine*. 在此爲了有所分別，*magnitudo* 以量上爲多，*multitudo* 則以多樣化的分殊來翻譯。

⁵² *aut in motum suum.*

⁵³ *Secundum hanc dispositionem ...est sub tempore*. 在此用 *disposition* 傾向指的是一種因本質而有的性質、特性。

⁵⁴ *...non extenditur cum re extensa aliqua dimensione*, 指靈智體不像物質體占有空間擴延性。

以它自身傾向維持一定形式，這形式不會有增減⁵⁵，像物質體那樣情形。

要證明靈智體不是物質體，其自立體和行動不可分是同一情形，靈智體的多樣化、分殊是來自於接受第一因的完美，雖然它們有多樣化，但它最近太一，所以是一而不可分，而且靈智體是第一因創造的第一結果，所以不從第一因接受可分性，因為單一性較可分性有價值⁵⁶。所以由此可證明靈智體是不具多的單一自立體，它不是物質體，不會有像物質體的運動方式，這可由上述靈智體先於時間可得知。

第 8 節 靈智體的認識方式

任何靈智體知道何者在它之上，而何者又在它之下⁵⁷，它知道何者在它之下是它為這些原因，何者在上是因為它從上位者得到完美。由於靈智體是一個理性自立體⁵⁸，所以它以其自立體方式了解從上位所得即為下位之原因。靈智體可以辨明何者在上，何者在下，在其上者為其原因，在其下者為其結果，這種了解原因及結果的方式是一種其自身的自立體為內在原因的方式⁵⁹。

同理，認識主體認知一般較好或較低較差的事物是以認識主體的自立體和存有方式認知，而不是以這些事物的自立體或存有方式被認知⁶⁰。如是則毫無疑問從第一原因而來的完美在靈智體上變成可理解的，同理感覺物質體也在靈智體變成可理解的。這是因為這些事物在靈智體中並不是印象

⁵⁵ *forma a qua non pertransit aliquid*, 在此用 *pertansio* 即 *pass* 之意，指的是物質體必須在每次認識時接受不同可理解形式，所以它們形式有增加或減少，但靈智體不會。

⁵⁶ *et unitas est dignior quam division. dignus* 即 *worthy* (價值) 之意。

⁵⁷ *...quod est supra se, et quod est sub se.*

⁵⁸ *...est substantia intelligibilis*, 此處 *intellectus* 譯成理性的，對應於自立體。自立體方式見下註。

⁵⁹ *...per modum qui est causa ejus, ...per modum substantiae suae et esse.* 自立體的本質是它的內在原因，因若這本質自立體有自己的存在方式及認識方式，這也就是以自立體的方式認知。

⁶⁰ 如上註，被認知的容體是以認知主體的認知方式而被認知，如人理智認識外在客體，人有自己主體認識方式。

（觀念）本身，它們僅是印象的原因。這可由靈智體本身依它理性方式成爲事物原因得到證明，由於靈智體以自身理性方式成爲事物之原因，毫無疑問的內在靈智體事物原因也一定是可理解性的。所以很清楚的靈智體藉由理性能力認識其上位或下位者，同理，物質體如果有理性也是可理解的，至於可理解事物內在於靈智體也是可理解的，這是因爲靈智體是這些事物原因之因⁶¹。又因爲靈智體知覺事物是以它自立體方式，既然它是理性的，所以它以理性知覺事物，不論這事物是可理解的或物質體⁶²。

第 9 節 靈智體與其它存有者

任何靈智體的不動及本質都是來自於純粹至善⁶³，就是第一原因，靈智體的能力較第二級低於它的事物具有更強的單一性，因爲這些事物沒有靈智體的知識，這也可以說靈智體是這些下位者的原因。要證明這我們可以回到上述論點，靈智體藉由神聖能力去控制其它事物，也藉由這神聖力量維持這些事物。因爲藉由這力量，靈智體成爲這些事物之原因，它維持並含有這些在它之下的事物⁶⁴。任何事物對其它事物如果是首要而且是它們原因的話，那此物就是維持控制其它事物，無一物可以脫離此控制力量。

因此，靈智體是其下位事物的統治者，它維持且控制這些事物，這就好像自然也因著靈智體力量控制其下位事物，同理靈智體藉由神聖力量控制自然。靈智體之所以能維持且控制其下位的事物，並將這力量延續在事物上，這是因爲靈智體是以自立體能力成爲它們原因，不是這些事物以自立體力量⁶⁵影響靈智體。

事實上靈智體包含它所造事物，也就是自然，還有高於自然的自然範

⁶¹ ipsa est causa earum 指這些原因之因。

⁶² sive intelligibiles sint res, sive corporae.

⁶³ per bonitatem puram.

⁶⁴ et ipsa retinet omnes res quae sunt sub ea. et comprehendit eas. retineo 有 hold. preserve 之意。comprehendo 則有 catch 之意。

⁶⁵ non sunt virtus substantialis ei. 此指靈智體本身的自立體所擁有的特性所呈現的能力。

圍，即世界魂，這是因為自然包含生成，靈智包含自然，靈智體又包含世界魂。因此靈智體包含所有事物⁶⁶。它之所以有此地位是來自於第一因的力量，因為第一因為靈智體、世界魂、自然和其它事物之原因，所以第一因力量高於其它事物，第一因不是靈智體、世界魂或自然，相反的，第一因高於靈智體、世界魂及自然，因為第一因創造了它們。然而第一因在沒有任何媒介情形下創造靈智體，但創造世界魂、自然和其它事物時是以靈智體為媒介。

而且，神聖知識不是理性知識或者其它具有生命存有者的知識，相反的它是高於靈智體和世界魂的知識，因為它創造了這些知識，同理神聖能力也高於所有理性、生命體和自然力量，因為它是所有力量的原因⁶⁷。

所有的靈智體都有 *yliaithim*⁶⁸，也就是存有和形式，因此世界魂有 *yliaithim*，自然有 *yliaithim*，但第一因不具有 *yliaithim*，因為它本身就僅是存有。但是如果有人說第一因也要有 *yliaithim*，那我們會指出這 *Yliaithim* 指的無限性和個別獨特性就是純粹至善，它會流出所有美善到靈智體和以靈智體為媒介的其餘事物。

第 10 節 靈智體如何認識其它事物

每個靈智體都富含不同形式⁶⁹，這其中有的含有較高普遍的形式，而有的靈智體含有的形式具較低普遍性⁷⁰。這是因為這些形式如果是在第二較低

⁶⁶ *Quod est, quia natura continet generationem, et anima continet naturam, et intelligentia continet animam, ergo intelligentia continet omnes res.* 在此世界魂 *soul* 是低於靈智體（見第 3 節），本版拉丁文並沒有明白說明，原文祇有 *comprehendit generata et naturam*。此處 *generata* 屬 *nature*，所以本文參考英文版加入 *horizontem naturae* 自然範圍，意思是高於自然的世界魂。

⁶⁷ *quoniam est causa omni virtuti.*

⁶⁸ *habens ylcachim, quoniam est esse et forma. ylcachim* 或 *yliatim* 是因為論原因書從阿拉伯文譯成拉丁文，以致有不同說法，此字即存有及形式，靈智體有形式即有組成，形式限定存有。第一因祇具存有，如譯文下一句。

⁶⁹ *Omnis intelligentia plena est formis. plenus* 即 *full* 之意。

⁷⁰ *Sunt quae continent formas plus universales...et ex eis...minus universales.*

靈智體以特殊方式存在，則會以普遍方式存在於第一靈智體。同理這些形式如果以普遍方式存在於第一靈智體，會以特殊方式存在於第二靈智體。

第一靈智體因為有較強的單一性，所以具有較大的能力⁷¹，至於較低的第二靈智體因為較少單一性造成分殊，所以祇有較弱的能力⁷²。這是因為距離純粹太一較近的靈智體量上較少能力較大，而離純粹太一⁷³較遠的靈智體則是量上較多能力較差。

較近純粹太一的靈智體量少較少能力較大，因此由第一靈智體所發出的形式是較普遍且統一的發出方式⁷⁴，另一方面簡單的說從第一靈智體到第二靈智體的發生方式較弱且更大的分離性。之所以如此是因為第二靈智體轉向凝視較普遍的靈智體所擁有的普遍形式⁷⁵。但由於第二靈智體無法接受第一靈智體的真理和確定性方式，它們祇能依自身方式接受，所以這方式使得第二靈智體無法接受第一靈智體的真理和確定性方式，它們祇能依自身方式接受，所以這方式使得第二靈智體和第一靈智體有區別且分離。同理一物接受其上位的事物是以它能接受的方式，而不是以被接受的事物的存在方式⁷⁶。

第 11 節 靈智體的不朽

每一個靈智體都認知不毀滅或不存在於時間之中⁷⁷的永恆事物，這是因

⁷¹ Et in primis intelligentiis est virtus magna. magnus 即 great 之意。

⁷² Intelligentiis secundis inferioribus sunt virtutes debiles, quoniam sunt minoris unitatis et pluris multiplicatis, debilis 即 weak (弱的) 之意。

⁷³ ...uni vero puro 純粹真實的一，指的即太一或第一原因，有時以大寫的 The One 來指出。

⁷⁴ procedant processione universali unita. 此處所指的 procession 中文可翻成發生或發出，也就是由原因流出到結果的整個過程稱為 procession.

⁷⁵ ...visus suos super universalem formam. viso 即 see 或者 gaze 之意，凝視是認識上的一種直接認識，也就是直觀的一種比喻。

⁷⁶ ...per modum secundum quem potest recipere ipsum. non per modum secundum quem est res recepta. 這是指認識是以認識主體能力為主要方式，客體被認識主體的認識方式所認識，不是客體存在方式。

⁷⁷ neque condunt sub tempore. conduco 即 undertake 之意。

爲如果靈智體不變動，那它們就是不毀滅的永恆事物之原因，靈智體也不受制於生成與毀滅⁷⁸。靈智體能如此是因爲它藉由自身存有了解事物⁷⁹，且它本身存有是永恆且不毀滅的，所以由此我們可說事物因著物質性而會毀滅，也就是時空物質原因，而不是由永恆性可理解原因。

第 12 節 存有、生命、理性

所有的第一事物在其它任一事物上是以適合這些事物的方式存在⁸⁰。所以在存有中有生命及靈智體，在生命中具有存有及靈智體，在靈智體中具有存有及生命。然而存有和生命在靈智體是兩個靈智體，存有和靈智體在生命中是兩個生命，靈智體及生命在存有中是兩個存有。主要是因爲任何一個第一事物有可能是一原因或一結果，結果於原因之中是以原因方式存在，原因也是以結果方式存在於結果之中⁸¹。在此我們可以簡單地說一物以原因方式推動另一物必須以結果方式存在。例如感性在世界魂中以生命方式，世界魂在靈智體中以可理解方式，靈智體在存有中以本質方式。第一存有在靈智體中以可理解方式，靈智體在世界魂中以生命方式，世界魂在感性中以可感方式。讓我們重申，如上所顯示感性在世界魂和靈智體在第一因都是以後者方式存在。

第 13 節 靈智體如何認識自身

每一個靈智體都認識它自身本質⁸²，這是因爲認知主體與被認知客體是

⁷⁸ neque condunt sub generatione et corruptione.

⁷⁹ nisi quia intelligit rem per esse suum. 藉由本身的存有即主體存有方式決定了它認識能力或方式。

⁸⁰ ...per modum quo licet ut sit unum eorum in alio, 即以該事物的方式存在，如後面所舉例存有和生命在靈智體是兩個靈智體，存有和生命以靈智體的方式存在於靈智體中，不是以存有或生命的原來形式。

⁸¹ Causatum ergo in causa est per modum causa, et causa in causato per modum causati. 這可參考上一註之解釋。

⁸² Omnis intelligentia intelligit essentiam suam.

同時並存的⁸³，所以靈智體是認知者也是被認知客體，所以毫無疑問它可以看到自身的本質，而且當它看到它自身本質，它也知道是藉由它本身的認知行爲而認識本質。而且當它認識自身本質，它也能知道其它下位的事物，因爲這些事物來自靈智體，但是這些事物在靈智體是以可理解方式存在⁸⁴，所以靈智體和這些被認知事物是合一的。

所以如果靈智體和這些被認知事物是合一，而且假如靈智體知道本身的存有，則毫無疑問的當靈智體看到自身本質的同時，它也知道這些事物。或者當它認知這些事物，它也能知道自身本質，這是因爲當它認識其它事物時，是以可理解方式認識，所以如上述，靈智體認識自身本質和可理解事物是同時的。

第 14 節 世界魂的存在

每一個世界魂都有可感覺事物，因爲世界魂是它們的模範⁸⁵，每一個世界魂也認識可理解事物而擁有它們。世界魂之所以能如此是因爲它延伸於不動的可理解事物和可變動的感覺事物⁸⁶。世界魂因著這樣可以印入物質體並成爲這些物體的原因，但世界魂也是靈智體的結果，因此由世界魂所印入的事物是以一種模範意向方式⁸⁷存在於世界魂，於是感覺事物是由世界魂這模範而被呈現，而高於世界魂的事物則以被得到的方式存在⁸⁸。既然如

⁸³ quia intellectus et intellectum sunt simul. simul 即 at the same time 之意，此處如文意即靈智體認識自身，而這種行爲是認識主體與客體合一，而且在同一時間，所以藉由這認識行爲它就可以認識它自身的本質，這種行爲如 11 節所描述是一種直觀行爲。至於人類的認識行爲一般就沒有像靈智體那樣直接，所以人無法直觀認識自身本質。

⁸⁴ in ea sunt per modum intelligibilem. 也就是以可理解形式在於靈智體中，即認識主體的方式。

⁸⁵ ...quod sunt exemplum ei. exemplum 有模範之意。

⁸⁶ nisi qui est expansa iter. ...expand 有 extend 之意。

⁸⁷ per intentionem exempli 指世界魂的完美形式，這形式以一種意向性且模範方式被下位的感覺事物視爲原因。

⁸⁸ et res quae cadunt supra animam, sunt in anima per modum acquisitum. acquiro 即 acquire 之意，這指世界魂上位的靈智體爲世界魂所需要或企求。

此，我們必須重申感覺事物以世界魂為原因的方式存在於世界魂，而且是以世界魂為模範因。所以我認為世界魂是推動感覺事物的一股力量⁸⁹。但這種推動力量⁹⁰以非物質方式存在於世界魂，換言之物質力量以精神方式存在於世界魂，印入感覺事物雖然產生擴延性，但其本身並不具由擴延性。

可理解事物以依附方式存在於世界魂⁹¹，即靈智體本身不可分，但存在於世界魂卻以可分方式存在，於是單一的可理解事物以分殊存在於世界魂，不變動的可理解事物以變動方式存在於世界魂。所以如上所述可理解及感覺事物都存在於世界魂，然而感覺、物質的變動事物是以生命、精神單一方式內在於世界魂。但是可理解單一不動的事物卻以變動的分殊方式內在於世界魂。

第 15 節 世界魂如何認識自身

認識者認識自身本質，這是以一種完全回溯回到本質⁹²，這是因為認識是一種理解行為⁹³，所以當認知者認識自身本質，他就藉由這自身的理解行動回到本質。這祇有在認識主體和被認知客體合一才有可能⁹⁴，這是因為認識者的知識是由本質而來且回到本質，由本質而來指他是認識者，回到本質指它也是被認識客體。

這是因為知識就是認識者的知識，認識者又認識自身本質，這認識行

⁸⁹ per animam, virtutem agentem res sensibiles: agito 即 move 之意。

⁹⁰ ...virtus efficiens. efficiens 是 efficient 之意，在此指推動的，和 power 合在一起指推動力量。

⁹¹ sunt per modum accidentalem. 依附體方式，指靈智體於世界魂之中會出現可分殊方式（如下文所譯），但這種可分殊並非靈智體存在方式，也就是自立體方式，所以這種可分殊是由世界魂引起，稱為依附方式。

⁹² Omnis sciens, qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. 這裡使用 reder(v) 或者 reditus(n) 都是 return 之意，在此所謂的完全回溯指的是認識者（世界魂）能認識到它本身的自立體，而這自立體認識是由認識行動而來，所以完全回溯指同時認識到自立體和行動。

⁹³ est nisi actio intelligentia.

⁹⁴ nisi quia sciens et scitum sunt res una. 此指認識者與被認識者 are one thing.

爲會回到自身本質，所以它的自立體同樣也會回到自身本質。所謂「自立體回到自身本質」⁹⁵我指的是它自身是一個穩固獨立個體，它是一個單一自足的自立體，不需要其它事物來支撐這穩定性和自身本質。

第 16 節 論無限性

所有的無限能力都來自第一無限，他是所有無限能力之能力⁹⁶，此能力不爲其它存有者所擁有，相反的此能力是屬於一個具有穩定性存有者⁹⁷。如果有人主張第一被造存有者即靈智體是一無限能力，那我們會說此被造存有者不是能力自身，相反的，部分能力屬於靈智體，靈智體能力被稱爲無限是與下位比較，而非從上位⁹⁸。因爲它不是純粹能力，也就是能力自身，它是一能力和一有限事物，這有限性不是從上位或下位而來，所以第一受創存有者，也就是靈智體是有限的，它能力也是有限的，這主要是它的原因持續留下的。

第一創造存有者是第一純粹無限⁹⁹，所以具有能力的存有者如果由於其存有者從第一純粹無限得到無限而被指無限，那第一存有者可決定無限事物，毫無疑問它就是高於無限。然而靈智體這第一被造存有者不是無限，相反的，它被稱爲是無限的，而不是被稱爲無限自身。所以第一存有者¹⁰⁰是

⁹⁵ ...substantia ejus est rediens ad essentiam suam. 由於肉體不會自己回溯，所以能回溯的一定是可以和肉體分離的獨立存在個體，所以在此指一個獨立存在，不依賴肉體的自立體，有此自立體才有認識行爲。

⁹⁶ Omnis virtutes, quibus non est finis, pendentes sunt super infinitum primum, quod est virtus virtutum. virtus virtutum 指所有能力之能力，也就是所有能力之原因。pendere 即 depend 之意。

⁹⁷ 這指無限能力是一獨立自存能力，爲其它能力之原因。

⁹⁸ 在比較之下靈智體就是與世界魂比較可以某方面說是無限，但就本文來看，靈智體本身不是能力之因，所以在能力方面是有限的。

⁹⁹ ens autem primum creans est infinitum primum purum. 這裡 ens primum creans 是 first creating (或 creative) being. 和前文 ens primum causatum first created being 或靈智體不一樣。

¹⁰⁰ Ens ergo primum. first being 指介於第一創造存有者及第一受造存有者之間。

第一層理解事物及第二層感覺事物的標準，換言之，他是受造存有者並給每一個存有者合適的標準衡量。在此讓我們重述第一創造的存有者是先於無限的，但是第二受造的存有者不是無限的，而介於第一創造存有者和第二受造存有者之間是無限¹⁰¹。其它單純完美性如生命、光等也是這情形。它是具有這些完美性事物之原因。由於無限來自第一因，這第一結果就是靈智體，然後再由靈智體為中介流到理解和物質結果。

第 17 節 能力的大小

任何單一能力比分殊能力更無限，這是因為靈智體這第一無限最靠近純粹太一¹⁰²，其結果就是任何能力最接近太一比不接近太一更具有無限性。這主要是當能力變成分殊之後，它的單一性就摧毀，當單一性摧毀，它的無限性也摧毀，當它被分割區別造成無限性被摧毀，我們可以這樣證明，當這些分割能力聚集在一起，漸漸地越來越合一，那它就會增加且增強以造成令人驚奇的行動¹⁰³。因此很明顯清楚的是越多能力接近純粹太一，那它的單一性越強，當它的單一性越強，則無限性就會變得更顯著明瞭，其行動也較偉大，令人驚奇且高貴。

第 18 節 存有優先性

所有事物都因著第一存有者而成為存有者，所有事物也因著第一生命

¹⁰¹ quod ens primum creans est supra infinitum, sed ens secundum creatum est infinitum. Et quod inter...est non infinitum. 本文在拉丁文與英文都有不同且相反的本文，第一句話第一創造存有者高於無限沒問題，但第二句第二受造存有者應該是 est non infintum. 至於介於這兩者之間也應該是 est non infintum.

¹⁰² quia infinitum primum quod est intelligentia est propinquum uni puro. uni puro pure one 純粹太一。

¹⁰³ ...quanto magis aggregator et unitur, tanto plus magnificatur et vehementior fit, et efficit operationes mirabilis. mirabilis 是 wonderful 之意，aggero 即 carry bring 之意。

而能自我運動，最後所有理解事物也因著第一靈智體才擁有知識¹⁰⁴。這是因為如果一原因能賦予自身所有的結果，那毫無疑問第一存有者能賦予存有給它的結果。同理生命賦予運動給它的結果，這是因為生命從靜止永恆的第一存有者而發生，也就是第一運動者¹⁰⁵，同樣的靈智體也賦予其結果相關知識。這主要是因為所有真正知識是靠靈智體才存在，靈智體是所有認識的第一認識者，它將知識流出到其它的結果身上。在此我們重申第一存有者是靜止的眾因之因，所以如果它賦予所有事物存有，那就是以創造的方式賦予¹⁰⁶。其次生命賦予事物生命的話就不是以創造方式，而是以賦予一形式的方式賦予生命，同理靈智體所賦予知識和其他事物給其下位者也是以某一形式的方式賦予¹⁰⁷。

第 19 節 不同階層的分享

在所有的靈智體中，有一個最神聖者¹⁰⁸，因為它藉由多重方式接受到由第一因所發出的第一完美性。靈智體中也有單純靈智體¹⁰⁹，它從上述第一靈智體中接受到完美性。世界魂中有所謂的理性魂，它是依賴著靈智體¹¹⁰，世界魂中也有單純的魂¹¹¹。自然物體中有些物體有靈魂控制及指揮，有些物體則純粹是自然物體，不含魂在其中。之所以會有這樣情形產生，是因

¹⁰⁴ 這是指受造者的三個重要元素，即 being、life、intelligence 而它們呈現在存有者身上的就是存有 (entia)、運動 (motus) 和知識 (scientia)。

¹⁰⁵ quia vita est processio procedens ex ente primo quieto sempiterno, et motus similiter primus. quietus 是 at rest 之意。sempiternus 是 everlasting 之意。

¹⁰⁶ Si primum ipsum dat esse omnibus. ...per modum creationis dat esse 即 give being 賦予存有。

¹⁰⁷ 這裡使用 per modum formae，生命或者知識指賦予一形式給結果，不像存有是創造。生命的形式指本質形式，知識的形式指可理解的形式。

¹⁰⁸ ...quae est intelligentia divina.

¹⁰⁹ Et de eis est. quae est intelligentia tantum. tantum 即 merely 之意。

¹¹⁰ ...quae est anima intelligibilis, quoniam ipsa est pendens per intelligentiam. pendeo 即 depend 之意，意指理性魂最接近靈智體。

¹¹¹ ...quae est anima tantum.

爲上述這些存有者並非都是理性的或生命的或物質體的，也並不是所有存有者都會依賴其上位之原因，這些存有者中祇有部分完美或成全者才會依賴其上位之原因¹¹²。

也就是說不是所有靈智體都依賴第一因的完美，祇有最成全完美的靈智體才會。因爲它能接受從第一因而來的完美性並因著與第一因的強力結合¹¹³而依賴第一因。同理也不是每個世界魂都依賴靈智體，祇有最完美成全且與靈智體強力結合的魂才有，這是因爲它依賴的是一完全靈智體。同理並非每一物體都有魂，祇有完美成全的物體才有魂，因著這魂此物體才有理智¹¹⁴，至於其它的理性層級也依循這方式。

第 20 節 流出論

第一因統治所有事物但不與事物混合，這是因爲雖然它高於其他事物，但這統治不會弱化或摧毀它的單一性¹¹⁵，也因著這單一性本質，雖然它與事物分離並不妨礙第一因統治事物。

這是因爲第一因是穩定且保持永恆不變的單一性，它統治所有受造物，且依這些受造物的能力與潛能¹¹⁶流出生命能力和完美給受造物。第一因以似一河流般流出¹¹⁷所有完美性給受造物，但個別受造物祇能依其本身能力和存有方式接受。

第一至善流出完美性到受造物祇有透過一種方式，由於它是至善本

¹¹² 此意指存有者某一階層中祇有部分完美者最接近其上位，如理性魂之於靈智體，其餘不是最接近其上位，如魂對於靈智體。

¹¹³ ut vehementius fiat ejus unitas. 意指與第一因的強力結合。

¹¹⁴ ...quasi sit rationale rational, 爲了和上述 intellectual (理性) 中文區分，在此我們譯成慣用的理智。

¹¹⁵ Qud est, quia regimen non debilitate unitatem. debilitare 是 weaken 之意。unity 有譯爲完整性，在此本文譯成單一性。

¹¹⁶ ...secundum modum virtutis earum receptibilium, et possibilitatem earum. 原文是接受的能力和可能性 (possible)，可能性此字與潛能、能力本是同意。

¹¹⁷ ...supra res omnes influxione una. 流出論將這流出的過程比喻成一道河流，較接近源頭接受完美越多。

身，即透過自身的 *esse*、*ens* 和能力¹¹⁸。它即是善，因此第一存有和至善是同一物，所以它流出完美性到事物是由共同的管道，但這些完美和贈與被一系列接受者分殊¹¹⁹。因為這些接受完美者並不是大家均等接受，相反的，有些接受比別在接受者多，依它本身的豐富性不同有所差別。

因此我們重申如果任何推動者依自身存有而行動的話，那它和其結果之間無任何連結或中介事物¹²⁰。但如果推動者不是由其自身存有而是透過某種工具，那就是存有上增加某一性質¹²¹，那推動者和其結果就有連結且結合。由此接受者藉由此連結它和製造者，但推動者製造結果卻和結果分離。而推動者如果自身與結果每有連結就是一個真正推動者和統治者，賦予事物最大的美麗¹²²，除此之外無任何可能美麗，且他是以最大統治來統治它的結果。這是因為它藉由行為來統治，而這行為來自它的存有，所以它的存有也等同於它的統治，因此他以最大的美麗與統治來推動這統治行為，中間沒有歧異和偏差。至於由第一因而有的推動和統治則因為接受者而產生分殊。

第 21 節 第一因的豐富性

第一因是自身富足，沒有任何大於它的富足¹²³。證明這可由它單一性來看，它的單一性在於本身不會散開，因為它的單一性是純粹的，所以她的單一是最大的單純性¹²⁴。

¹¹⁸ ...per suum esse, et suum ens, et suam virtutem. 這裡的 *esse* 指存在，*ens* 指存有。

¹¹⁹ ...et diversificantur bonitates... 分殊或分化指流出者是一單一完美性，但接受者以各自能力接受到不同程度的完美，以致呈現不同，見下一句本文。

¹²⁰ ...non est continuator, neque res liqua media.

¹²¹ nisi sit additio super esse. 如註 6 與本註，如果以本性推動（或存有），那不必與接受者有中介者，但如果要靠一中介或連接，就是在中間有一關係（*disposition* 或 *relation*），此時推動者就不是單靠自身存有，而是本質要加上一性質來連接接受者。

¹²² faciens res per finem decoris. *finis* 是大量的，*decus* 是美麗（*beauty*）。

¹²³ Primum est dives per seipsum, et est dives magis. *dives* 是 *rich* 之意，後一句是最大富足，無一物富足超過它。

¹²⁴ ...quoniam est infinitae simplicitatis simplex, 此指它的單一性是 *infinite simplicity*, *simplex* 指單純，不是組合體（*composite*），*unity* 指單一性或完整性。

所以如果有任何一個人想知道第一因這種富足，那它可以將心思轉向組合物體，並以仔細審查來探究，那他會發現任何組合體因為需要其它組合元素，所以他本身會減少美善¹²⁵，但是太一這單純體就是至善、一，所以它的單一性就是善，善和一是同一事物¹²⁶。所以較富足的事物不需要由上位以任何方式流出富足，相反如果其它理解性和物質體不是自身富足的話，就需要太一流出完美和真正的善到它們身上。

第 22 節 第一因超越任何名稱

第一因高於任何名稱（如果要以任何名稱稱謂它）¹²⁷，這是因為它不會有縮減或成全。如果是縮減就不成全，此時就不能形成一完美行為。如果是成全雖然其自身充足，但依我們看法，成全無法創造其它事物¹²⁸，或從成全流出任何事物。所以我們認為第一因不縮減也不是成全而已，相反的，它是高於成全¹²⁹，這是因為它創造事物並從自身流出完美之泉源於事物身上，它是至善，本身不會結束也沒有限制。所以第一至善以完美充滿這世界，然而這世界依它本身潛能方式來接受這完美。因此可明顯的看出第一因如果要加以命名時，它是高於且優於這些名稱來稱謂它。

第 23 節 靈智體的統治

任何神聖靈智體因著本身的理性能認識事物，並因著本身的神聖統治

¹²⁵ *inveniet enim compositum omne diminutum.* *diminutum* 是 *diminish* 之意，指組合體的部分較組合體全體量上較少。

¹²⁶ *Res autem simplex, quae, est bonitas, est una, et unitas ejus est bonitas, et bonitas est res una.*

¹²⁷ *Causa prima est super omne nomen quo nominatur.* 即不能以任何名稱來稱謂第一因，祇能加以描述。

¹²⁸ *Et completum...quamvis sit sufficiens per seipsum, tamen non potest creare a liquid aliud.*

¹²⁹ *...quod primum...est supra completum.*

這些事物¹³⁰，靈智體本身的特性就是知識¹³¹，它也因著本身的認識主體而具有豐富完美性。因此，神這神聖崇高統治者，由於他賦予事物完美，而靈智體是第一受造事物所以最近似崇高的神，因此靈智體也統治其下位的事物，正如這神聖崇高的神流出完美予事物，同樣的靈智體也流出知識給其下位的事物¹³²。

然而雖然靈智體也統治其下位事物，但是這神聖崇高的神在統治上高於靈智體，神以一種較靈智體崇高偉大方式統治事物，因為是神賦予靈智體統治能力。要證明此可指出任何接受靈智體統治¹³³的事物也同是接受靈智體的創造者統治，因為是神意欲所有事物接受他的完美。這是因為並非所有事物意欲靈智體或接受它，但所有事物都以多方欲望企求第一因的完美並接受第一因，有關這一點無人會懷疑。

第 24 節 一與多

第一因以某一種同一傾向存在於所有事物¹³⁴，但事物並不是以同一傾向存在於第一因，這主要是雖然第一因存在於所有事物，但所有事物都以自身潛能或能力來接受它¹³⁵，這是因為在這些事物之中，有的以單一來源接受第一因，有的則是許多方向接受，有的是以一永恆方式接受，有的則

¹³⁰ et regit ens per hoc quod est divina. rego 即 govern 之意。

¹³¹ ...quia proprietates intelligentiae est scientia. scientia 即 knowledge 之意。

¹³² ...intelligentia influit scientiam super res quae sunt sub ea.

¹³³ 在此原阿拉伯文和拉丁文版本有不同意思，阿拉伯文譯成拉丁文是 quae non recipiunt regimen intelligentiae，而拉丁文則只有 quae recipiunt，換言之，前者是沒有被靈智體統治，拉丁文則是被靈智體統治，後者較接近本文意思，但前者在意思上也說的通，指不論有沒有靈智體，所有事物都受第一因統治，可見後面這段本文。

¹³⁴ Causa prima exiit in omnibus rebus secundum unam dispositionem. disposition 是傾向，亞里斯多德論性質這依附體是分四個角度，其中之一即 habit 和 disposition，亞里斯多德認為擁有某些性質如德性、健康等，如果是穩定性擁有稱 habitus，如果擁有不長久，祇有短暫稱為 disposition。

¹³⁵ ...tamen unaquaque res recipit eam secundum suae potentiae modum. potency 有潛能之意，也有 power、possible 之意。

是在時間中接受，有的是以精神性接受，有的則是物質性接受¹³⁶。這些不同接受方式起因是接受者而不是第一因，當接受時分殊的話被接受者也會分殊。但是一物是存在為單一不分殊，那它流出的完美性對所有事物都一樣¹³⁷，所以從第一因流出的完美對所有事物也都沒有不同。所以事物才是這些完美源流不同的原因。所以毫無疑問所有事物在第一因中不是以同一方式被發現，反倒是第一因以同一方式在所有事物被發現，而不是所有事物以同一方式被發現。

所以一物接近第一因的程度決定該物接受它的能力，一物接受第一因的能力決定該物能有多少喜悅。這是因為一物接受第一因並以此為喜悅是決定在它的存有¹³⁸，因為所謂存有即知識¹³⁹，如上所顯示，也就是一物認識第一創造因的程度決定了它能接受和以為喜樂的範圍。

第 25 節 自立體的不朽

理性自立體不由其它事物所生成，任何自立體因自身本質而獨立自存不由其它事物所生成¹⁴⁰。如果有任何人說這個自立體有可能由其它事物所生成，那我們必須指出如果這由自身本質而獨立自存的自立體由其它事物所生成，那些自立體毫無疑問有所不足，需要生成者去完成它¹⁴¹，我們可

¹³⁶ 在此是以單一 (unify)、永恆、精神對應於分殊 (多方面)、時間、物質性，以顯示接受的能力不同而有高下之分。

¹³⁷ *Influens vero existens unum non diversum, influit super omnes res omnes bonitates aequaliter. aequaliter* 是 *equally* 之意。

¹³⁸ *...et non delectatur in ea nisi per modum esse sui. delecto* 即 *delight* 之意：即接近第一因而有的快樂。

¹³⁹ *Et non intelligo per esse nisi cognitionem*，即 *being and knowledge*。存有即知識可看最後一句譯文解釋。

¹⁴⁰ *Omnis substantia existens per essentiam suam non est generata ex re alia.* 此處因 *generation* 來指這自立體，而不是用 *creation* 這字，即生成而不是創造。

¹⁴¹ *...procul dubio est substantia diminuta, indigena ut compleat eam id ex quo generatur.* *procul dubio* 是 *without doubt*，在此用 *diminish* 減損之意，即指其自立體是需要其它生成者來完成，所以在此依文意翻成不足，*indigeo* 是 *need, require* 之意。

由生成本身來證明。所謂生成就是由不足到補足完成的一個過程¹⁴²，如果一物在生成中無需任何形式或其它形式來形成，那它成全自身就是生成和補足完成的原因，換言之它本身就是成全和永恆完美。而此時形成和補足完成的原因就是它和自身這原因的永恆關係，換言之這種關係就是造成它形成和完成。所以現在可清楚看到以自身本質而獨立自存的自立體不由其它事物生成。

第 26 節 自立體的不滅

每一個獨立自存的自立體不會有毀滅¹⁴³，然而如果有人主張獨立自存的自立體會毀滅是有可能的，那我們可以指出如果一個獨立自存的自立體有可能毀滅，那它就有可能與它本質分離，本質不穩定，一個由其本質而存有的自立體卻同時不具有本質，這樣就不適當且不可能的，因為既然它是一單純體而非組合體，那它的原因與結果就是同時的¹⁴⁴。然而任何事物如果會毀滅就是與它的原因分離¹⁴⁵，如果一物保持依賴著維持且保護它的原因，那它就不會毀滅或著受損。既然如此，獨立自存的自立體從不與它原因分離，也就是不與它的本質分離，它的原因就是它在自我形成時的本身¹⁴⁶。它能成為它自身之因是它與自身之因之間的關係，這關係是在自我形成時¹⁴⁷。由於它和原因是一種永恆關係，所以它也是這關係之原因，正如我們所指出它以何方式成為自身之因，所以它不會毀滅或受損，因為如

¹⁴² ...quia generatio non est nisi via ex diminutione ad complementum.指生成由不同的形式加入到它的本質中，也就是後段譯文的形式或形成，即不足到補足完成的過程。

¹⁴³ Omnis substantia stans per seipsam est non cadens sub corruption. cado 是 fall 之意，所以後面指 not fall under corruption.

¹⁴⁴ Quoniam propterea quod est una simplex non composite est ipsa causa et causatum simul. 後面這句就是 cause and effect is simultaneous.

¹⁴⁵ ...nisi propter separationem suam a causa sua. 這裡的原因指動力因 causa agene (efficient cause).

¹⁴⁶ 這裡指它形成時自我的形式因和本質是一樣的，形式因即本質，不需要也沒有質料這原因，所以說形式時即本質自身。

¹⁴⁷ Et ipsa est causa relationis ipsius.

我們所顯示，它的原因和結果是同時的，所以由此可證明獨立自存的自立體不會毀滅或受損。

第 27 節 自立體的毀滅

任何會毀滅不永恆存在的自立體可能是組合體或以其它事物為因而存在¹⁴⁸，因此這些自立體需要某物而形成組合體，並由此而組合，要不就需要其它事物來支持它的穩定性和本質，所以當這些支持元素從他分離出去，那它就會毀滅受損。但是如果這自立體既不是組合體，也不需其他事物支持，那它就是單純體，是永恆的¹⁴⁹，那它就不會受損或者絲毫損傷。

第 28 節 自立體的單純體、組合體

任何以自身本質存在的自主體是單純且不可分¹⁵⁰。如果有人說它有可能可以加以分別，那我們會說如果一個獨立自存自立體可能被區分，但它本身又是單純體，那此時就有可能發生它的部分本質就等同於本質全部，在這可能情形下，那這部分本質就可以回溯到它自身，任何一個部分都可以回溯到它自身，就好像全體回溯到本質身上，但這樣是不可能的¹⁵¹，如果不可能那獨立自存的自立體就是不可能的單純體。

然而如果不是單純體而是組合體，那這之中有些組成部分是較好，有些是較差，此時，如果將這些組成部分分開，較好的可能來自於較差的，

¹⁴⁸ ...au test composite, au test delata super aliam rem.後面之意即 supported by another thing, 本文依意譯成以其它事物為因。

¹⁴⁹ ...tunc est simple, et est semper.

¹⁵⁰ ...per essentiam suam est simplex nec dividitur.單純體因著本身單一非組合體，所以不具部分，也就不可分。

¹⁵¹ 此段指如果像物質體一樣的組合體，那它的本質相對於部分就是原因和結果，但是如果單純體可分，則其部分本質和全部本質是一樣的，結果和原因同時發生存在，那這就是不可能，所以單純體不可分。

較差的也可能來自較好的。其結果就是這些全部都不是自足的¹⁵²，因為這組合體會需要這些組成部分，這是組合自立體的本性，而不是單純體。所以我們可以確立任何藉由本質獨立自存的自立體是單純的且不可分，而當它們不接受區分維持單純，那它就不會接受任何毀滅和損壞。

第 29 節 單純自立體先於時間性

任何單純自立體都是獨立自存，也就是藉由它的本質成爲自立體，這主要是因爲它是在時間之外被創造，而且它的自立體性高於存在時間中之自立體¹⁵³。要證明這可由下述，因爲它是由自身本質而自足，所以它不由其它事物而生成，由某物而被成生之自立體式組合自立體才會需要被生成¹⁵⁴，由此明顯可知藉由自身本質而獨立自存的自立體是在時間之外被創造，它本身高於且優於時間和存在於時間中的事物。

第 30 節 永恆性

任何事物如果在時間中被創造，可能是在時間中永恆¹⁵⁵，時間並未和事物分離，也就是它和時間一起被創造。也有可能事物和時間分離，時間也和它分離，此時它就是在時間中的某一時期被創造¹⁵⁶。

¹⁵² ...non est sufficiens per seipsam. 組合體本質有部分，部分與部分之間形成一個完美秩序或順序，有的較好，有的較差，但對於這些部分，彼此要依賴才能形成全部本質，所以不自足。

¹⁵³ Quod est, quia create sine tempore. et est in substautialite sua superior substantiis temporalibus. sine tempore 是 without time, 在此譯成時間之外。superior 指超越或優於 superior to 之意。

¹⁵⁴ 生成要有一個開始，這就是時間，單純體不被生成，所以不在時間之內。

¹⁵⁵ aut est simpler in tempore.

¹⁵⁶ quia creata in quibusdam horis temporis 即 a certain moment of time 時間中的某一時期。

這主要是因為受造事物是一個接著另一個¹⁵⁷，較高級的自立體祇會被相似的自立體跟隨，不會被不相似跟隨。因此會有些受造自立體是時間沒有和它們分離，它們早於那些不像永恆自立體的受造者，也就是從時間切段，在時間中某一時期被造的自立體¹⁵⁸。所以在時間中某一時期造的自立體不可能和永恆自立體連續，因為它們毫不相似。所以在時間中永恆的自立體和永恆自立體相連續，前者並成為永恆自立體和某一時間中存在自立體之中介¹⁵⁹。所以先於時間永恆自立體除非在時間中永恆的自立體中介之下，不可能被受造於時間中的自立體跟隨。這些中介的自立體之所以能如此是它們與較崇高的自立體分享永恆，它們也被時間中受造的自立體經由生成而分享。它們雖然是永恆，但它們的永恆來自於生成和變動¹⁶⁰。

時間中永恆自立體和先於時間的永恆自立體在持續性上相似¹⁶¹。然而在某段落時間中的自立體與先於時間的永恆自立體並不相似，假如前者與後者不相似，那它就無法接受或碰觸到後者，於是就必須有些自立體能碰觸到先於時間的永恆自立體，也必須有些自立體能碰觸到存在於某段落時間中的自立體¹⁶²。

於是某段落時間自立體與先於時間的永恆自立體將會在變動中連結，先於時間的永恆自立體和時間之下的生成毀滅自立體將會在持續中連結。這也將連結完美自立體和較差自立體，這樣後者不會失去這些完美自立體，或者失去完美性和和諧，以致喪失連續性與穩定性。

所以可看出有兩種持續性，其中之一是永恆的，另外一個是時間中的。其中之一是穩定且安靜，另一個是變動的。一個是單一的，它的行動是同時的，也就是某些行動不會先於其它行動。另一個行動是流動且擴大的，

¹⁵⁷ quia si create sequuntur se ad invicem. sequor 是 follow, invicem 是 mutually each other 之意，此指彼此之間有依連續性，指時間是一連續量。

¹⁵⁸ et substantiae sunt abscissa a tempore. abscido 是 cut off 之意，這是一種比喻，指彷彿切下時間某一階段，也就是某一時間中。

¹⁵⁹ ...et sunt nediae inter substantias fixas. et inter substantias factas in tempore. fixus 是 permanent, factio 是 make。

¹⁶⁰ ...tamen permanentia earum est per generationem et motum.

¹⁶¹ ...sunt similes...per durabilitatem. durability 是持久、持續。

¹⁶² 指在這先於時間和存在於時間中間有一中介者，即時間中永恆者。

它的某些行動會先於其他行動。前者的整體即藉由它自身的本質。後者的整體是藉由它的部分，也就是部分和相對部分分離，且是以先後順序方式分離¹⁶³。

很明顯的有些自立體是單純且先於時間而永恆，有些自立體和時間同時，時間並未和它們分離，有些自立體在某時期中存在，時間從它的前後之間分離出來，這種自立體會有生成和毀滅。

第 31 節 自立體永恆、行動於時間中

在自立體和行動存於永恆性之中及自立體和行動受限於時間中有一個中介者，那就是它的自立體存於永恆性之中，但行動受限於時間中¹⁶⁴。這主要是某些事物它的自立體在時間中，或者說時間包含它，那它的所有傾向也在時間中¹⁶⁵，那它的行動也在時間中，因為自立體如果在時間之中，毫無疑問的他的行動也應該在時間之中。然而某些事物的所有傾向都在時間中會和某些事物的傾向在永恆之中相分離，而且連續祇有在相似事物之間，所以可知這兩者之間一定有一第三中介者，它的自立體在永恆之中但它的行動在時間之中。這是因為不可能有某一物其自立體在時間中但其行動在永恆之中，這樣會變成它的行動優於自立體，這是不可能的¹⁶⁶。於是，是很明顯的，在某些事物其自立體和行動都在時間中與自立體和行動都在永恆之中，存在著某些事物，因著它的自立體而在永恆之中，也因著它的行動而在時間之中，這我們已經由上顯示。

¹⁶³ 存有因著本質指本質即全體，如果指部分，則部分之間會有組成上的前後順序以形成持續性的量，或者是部分與部分之間有依此變動的關係，而且與全體有因果關係。

¹⁶⁴ *existens est medium, et est illud, cujus substantia est ex momento aeternitatis et operatio ex momento temporis.*

¹⁶⁵ *cujus substantia cadit sub tempore, ...est in omnibus dispositionibus sui cadens sub tempore. cado* 是 come under 之意，傾向是性質，自立體依此而有所行動，或者被動。

¹⁶⁶ *sic enim action ejus melior esset ipsius substantia: hoc autem impossibile. mellus* 是 butter 之意，自立體較行動完美，因為行動是依附體，所以不可能自立體在時間之中，依附體在永恆之中，這違反主從關係。

第 32 節 永恆、存有、太一

任何自立體如果有些傾向在永恆之中，其它傾向在時間之中，則這自立體的存有與生成變動是同時發生的¹⁶⁷。任何事物在永恆之中是真實存有，任何事物在時間之中也是真正生成，如果是這樣，同樣事物同時在永恆和時間之中，那存有和生成就不是藉由同一方式，而是不同方式¹⁶⁸。因此如上述很明顯的任何被生成事物其自立體如果是在時間之中，那它一定依賴純粹存者¹⁶⁹，它是持續性之原因，也是所有永恆及毀滅事物之原因。

在此必須有一「太一」，它是整體性得到之原因，但它有自身不被得到¹⁷⁰，而是其它事物獲得這整體性。爲了要證明我們可以指出，如果有一引起整體性獲得，但它本身不被獲得，那它和引起獲得整體性的太一有何不同？祇有和太一在傾向上相似，或者兩者之間有所不同。如果兩者在所有傾向都相似，那其中之一就不是第一，另外一個也不是第二¹⁷¹，但如果其中之一和另外並不是在所有傾向相似，那毫無疑問這其中有第一，另外一個是第二。在此情形之下，有穩定的單一性，不需要從其它事物獲得整體的存者。此時它就是從真正一獲得單一性，此時就會有真正的一和其它的某些一同時具有整體性，也祇有真正的太一的整體性才是單一性之原因¹⁷²。

很清晰明顯的從真正太一而有整體性才能被獲得創造，真正太一創造單一性，引起這獲得單一性，但如上述，它本身不能爲其它事物獲得。

¹⁶⁷ ...est ens et generatio simul. 指存有於永恆之中，與存有於時間變動之間是同時發生的。

¹⁶⁸ sed per modum et modum. 在此指兩種不同方式，存有在永恆之中無先後生成，但存有在時間之中因時間的先後而有生成，所以兩者是以不同方式。

¹⁶⁹ ...est habens substantiam dependentem per esse purum.

¹⁷⁰ autem unum faciens adipisci unitates et ipsam non adipiscatur. adipisco 是 acquire 之意。

¹⁷¹ 兩者既然相似，那就無先後之分。

¹⁷² et iterum reliquis unis. et non sit unitas nisi per unum primum verum, quod est causa unitatis. reliquo 是 leave behind 之意，此段指一和太一最後也會以太一爲真正的一，因爲一也要依賴太一而有單一整體性。

清代養生思想初探（下）

鄭 基 良*

摘 要

本文論述《傳家寶》及《閒情偶寄·頤養》的養生思想。《傳家寶》提出心思四方、快活方心藥、快活方十莫法等養心方，養心是養生第一要務，養心即養德，涵養仁德之心，臻於仁者壽的境界。

《閒情偶寄·頤養》是李漁頤養天年的養生妙方，包括：行樂、止憂、調飲啜、節色慾、却病、療病等。有趣的是，所謂療病，並非醫師的治療，而是病人積極樂觀的心理建設，消除病人不愉快的心理，增加人生的樂趣而忘病，因此，自稱「笠翁本草」。

結語六點：一、先睡心，後睡眠；二、飯後散步半小時；三、平日在乎善養，所忌最是怒；四、以起居飲食調攝於未病；五、常存良善想；六、喜好音樂。養生不尚空言，必須精思力踐於日用之間。

關鍵詞：良善意志、一真澄湛、知足不辱、知止不殆、上士別床、心作天堂、心作地獄、三伏天、慎微、知幾、彩虹飲食法、治未病、心藥、七情

* 作者係國立空中大學人文學系副教授

The Preliminary Research on the Regimen Thoughts of Qing Dynasty (下)

Chi-Liang Chen

ABSTRACT

This paper discourses the Regimen thoughts in the “Chun Jia Bao” (《傳家寶》) and the “Xian Qung Ou Ji” (《閒情偶寄》). The “Chun Jia Bao” proposed three main ideas for cultivating the mind, which are the four-method thoughts, the tips to be happy, and ten things you should avoid to find happiness. In the Regimen thought, cultivating the mind is the most important thing for longevity. It means how people cultivate moral humility, and be benevolent to achieve longevity.

The “Xian Qung Ou Ji” is Li Ue’s (李漁) experience in life cultivation and life prolongation. The book discusses a great number of life cultivation tips, which includes how to be happy all the time, how to avoid sadness, how to eat properly, how to control the sensation of lust, and how to prevent and treat diseases. It is worth mentioning that the so-called treatment is not how a physician treats patients, but means a positive and optimistic attitude, which increases the pleasures of life and lets people forget the pain and illness.

A six-point summary of this paper follows, turning your brain off for a sufficient sleep, taking a half-an-hour walk after dinner, not getting

angry all the time, preventing from diseases, always keeping good will, and listening some music. The Regimen is not only a well saying, but need to practice in our daily life. Give yourself time to make internal shifts and you will see positive results.

Keywords: Regimen, lust, good will, longevity, humility

前 言

養生是當前時髦而熱門的話題，也是老化社會的主題，台灣人口老化，僅次於日本，民國 100 年，2 千 3 百多萬人口約有 10.75% 是 65 歲以上的老人。須知，養生是古老的傳統文化，中華文化儒、釋、道、醫等各家學說，都有豐富的養生思想。

儒家養生以養心和養德為主，涵養仁心與仁德，臻於「仁者壽」的境界。

道家養生以自然無爲、少私寡欲、恬淡清靜爲主，超越相對，臻於精神逍遙的境界。

佛家養生以素食、不殺生、慈悲眾生、守戒律、靜坐、止觀、禪定等修持爲主，爲佛學的重要法門。

中醫《黃帝內經》的養生之道，具有陰陽、五行、天年、精氣神、四時、日常起居、飲食、情志、治未病等養生工夫，其內涵富有日用實踐的價值，值得吾人精思力踐。因此，歷代著名養生家，例如唐代藥王孫思邈的《備急千金要方》和《千金翼方》，正是集儒、釋、道、醫爲一體。

尤其是宋代以來，儒、釋、道、醫彼此影響，相互融合，明代高濂的《遵生八箋》即是著名的例子。不過，到了清代時期，雖是傳統養生史上的興盛時期，卻以彙合前人養生的原理原則，廣泛累積古人的養生經驗，重新詮釋爲主，比較具有創新的代表作有：《養生隨筆》、《傳家寶》、《閒情偶寄》。空大人文學報第十九期已刊登拙作〈清代養生思想初探（上）〉，主要論述曹庭棟的《養生隨筆》，本文主述《傳家寶》及《閒情偶寄》之要義如下：

乙、石天基《傳家寶》養心之方

清代石天基，編著《傳家寶》一書，提出心思四方、快活方心藥、快活方十莫法等養心之方，值得我們精思力踐。

一、心思四方

《傳家寶》第六編〈長生法〉，石天基強調心是一身的主宰，吾人養生，應調和心思，因為心思最重要。如何涵養心思？

（一）常存良善想

天地間萬事萬物，唯有善可以感動人心，唯有善可以得到鬼神的佑賜，唯有善可以延年益壽，唯有善是可以生生世世受用不盡的人生準則，這個善，就是善心、善念、善言和善行。我們時時刻刻心存善念，反躬自省，唯恐有不善暗藏心底，大抵只要心念無惡，言行終歸於善。

如何心存善念？首要無害人之心，既無害人之心，一言一行，是否有損於人？是否自私自利？是否損人利己？有益於多數民眾，毅然而行，苟無益於大眾而有損人，惡念勿生，惡言勿說，惡事勿行。

值得注意的是，「常存良善想」近似康德的良善意志（Good Will），康德強調沒有其他德行或才能，可以無限制的被稱為善，例如：一個人溫和冷靜、克己節制、深謀遠慮等，這些性格本身沒有無條件的價值，而必須以善意為先決條件，因為假設沒有善意為其主宰，這些德行助長惡行，一個沉著冷靜、周詳謀慮的惡徒，比一位不明智、沒有計謀的歹徒更加危險而且可憎。

誠如尤乘《壽世青編卷上·養心說》云：

夫心者，萬法之宗，一身之主，生死之本，善惡之源，與天地而可通，為神明之主宰，而病否之所由係也。蓋一念萌動於中，六識流轉於外，不趨乎善，則五內顛倒，大疾纏身，若夫達士則不然，一真澄湛，萬禍消除。

所謂「一真澄湛」，就是正心誠意，沒有妄想，目無妄視，耳無妄聽，口無妄言，心無妄動。

（二）常存和悅想

內心平和喜悅，表現自然和藹可親，態度親切，可以廣結善緣，利人利己，何等快樂！因此，君子養心，以平和喜悅涵養太和元氣為主，避免憂愁惱怒，憂愁惱怒傷人最深。

然而，人世間難免憂愁惱怒纏身，困擾人心。如何排遣安心？凡是遭遇急暴的事，應以安靜心自處，不可急躁；遇違逆無禮的事，應以謙虛的心默默承受，對別人錯誤的事，不必追究，寬恕待人，不聽惡毒謾罵的話，有事勇於面對，事過則放下，不要暴怒，不要憂慮，憂愁憤怒，只會害人害己，無濟於事。

孫思邈《備急千金要方·道林養性》說：「莫憂思、莫大怒、莫悲愁，皆損壽命。」《抱朴子·釋滯》說：「禁恚怒，多恚怒則氣亂。」《淮南子·精神訓》說：「大憂內崩。」憂慮傷害身體內臟器官。《抱朴子·養生論》說：「多怒則腠理奔血，多愁則頭髮憔悴。」憤怒使血液循環異常加速，血壓上升，憂愁使頭髮枯槁，面容憔悴。因此，《聖經》說：喜樂的心是良藥，憂傷的靈使骨枯乾。

（三）常存安樂想

精神能享福的養生者，只要生活安定，有飯吃，有衣穿，無災無難，沒有病痛，沒有借貸，沒有訴訟，沒有橫逆，常存安樂想，就是有福的人間神仙。

如果沒有經歷一番逆境的痛苦，不知道平日無憂無慮即是享福，所以，只要想一想過去的逆境，快樂的心境油然而生，當下的快樂心境，就是真福，不可徒然虛度。

知足常樂，人若知足，雖貧窮卑微，也能安然自在而有許多樂趣。人若不知足，雖然富可敵國，仍有圖謀憂慮。擁有十億，更想百億，試以有限的生命，追逐無涯的嗜欲，自己生出許多苦惱。所以說，知足者的樂趣是：只吃這一碗飯，只穿這件衣服，凡事退一步想，內心充滿快樂，俯仰寬廣有餘；不知足的苦境是：有此而無彼，想東又要西，凡事進一步想，內心充滿煩惱，時刻不得悠閒。

俗話說：比上不足比下有餘，古人說：「他騎駿馬我騎驢，仔細思量我不如，回頭看見推車漢，上雖不中下有餘。」人生不如意十之八九，如有不如意，仔細思量，退一步想，心即坦然大樂。

（四）常存健康想

健康是最大的快樂和財富。反觀疾病，人人所難免，有人幼小即病死，更有聾啞殘廢、眼盲或無藥可醫的痼疾。當我們走一趟醫院或殯儀館，看看生命的病痛和終結，即可體會身體健康，耳聰目明，行走自如，飲食如常，談笑自若，親友健在，家人團聚，是多麼的快樂幸福，倘若不知珍惜，自尋煩惱，是生命的悲哀！

可知，我們的心思，要常存良善想，常存和悅想，常存安樂想，常存健康想，可以調和心志，使志安寧，志定則心平，心不亂求，心無妄念，心不狂思，誠如孫思邈《千金翼方·養老大例》說：「養老之要……心無妄念。」，尤乘《壽世青編·療心法言》說：「心不狂思……則心君泰然矣。」

二、快活方心藥

《傳家寶》第二十編，提供快活方心藥⁴⁴，是養心良方，簡述如下：

（一）銘心快活方

以「足」、「樂」二味用清靜湯調服，專治一切憂愁思慮不寧，以及願欲不滿等煩惱。《道德經》第四十四章說：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」知足不僅可以常樂，知足還可以免除困苦與受辱。

人世間的榮華富貴，豈由憂慮可得。只要不飢不寒，吃飽穿暖，無災無病，就是人生的福樂，只要思量「比上不足比下有餘」，可以常樂快活，終身受用。

⁴⁴ 心藥，意指療心之藥。尤乘《壽世青編·勿藥須知》說：何謂心藥？余引林鑒堂詩曰：「自家心病自家知，起念還當把念醫；只是心生心作病，心安哪有病來時？」此之謂心藥。又說：以心藥治七情內起之病，此之謂療心……療身不若療心。……人之七情內起，正性顛倒，以致大疾纏身，誠非藥石所能治療。所以說：心病仍須心藥醫。

（二）消實安樂丸

以「忍」、「忘」二味用「不說話」調服，專治一切怒氣、怨氣、壓抑不平之氣。雖然不平則鳴，仍須忍耐，小不忍則亂大謀，可免一時的禍患，繼而忘之，免除終身的憂戚。所謂「忘」，就是放下心中的怨怒，得饒人處且饒人。

（三）一味長生藥

靜坐是一味長生藥，靜坐的主要目的是安心，保持心境的安靜，淨心而忘心。忘卻一切世間的煩惱，使心無時無刻都處於寂靜的境界。著名的靜坐工夫，有司馬承禎的《坐忘論》及袁黃的《靜坐要訣》等。宋明儒者也喜歡靜坐，朱熹半日靜坐，半日讀書，大有所得。

（四）安貧自樂方

安貧樂道，自求多福，有四味藥方：知足以當富，無事以當貴，緩步以當車，晚食以當肉。知足者富，心安理得，本心常樂。《傳習錄中》記載：弟子問王陽明，從前程明道受學於周茂叔，茂叔要明道自求仲尼顏回的快樂⁴⁵，所樂何事？仲尼顏回悅樂和七情之樂，是否相同？王陽明回答說：「樂是心的本體，雖然不同於七情之樂，但也不外於七情之樂。雖然聖賢別有真樂，也是常人所同有。但常人雖有而不自知，反自求許多憂苦，自加迷棄，雖在憂苦迷棄之中，而此樂又未嘗不存，只要一念開明，反身而誠，即有仲尼顏回真樂。」王陽明認為人的本心是常樂的，只因私慾太多，反求許多的憂苦和迷惑。只要反身而誠，知足常樂矣。

（五）逍遙無比湯

逍遙無比湯專治人倫（人際關係）難醫之症。有六味藥方：忍耐、糊塗、學聾、學瞽、正經三分、癡呆七分、六味和心，用感化湯調服。可再

⁴⁵ 顏回好學，不遷怒，不貳過。《論語·雍也》孔子稱讚顏回說：賢哉回也！一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂，回也不改其樂。

加逍遙一味服用。陳眉公說：留三分正經以度生，留七分癡呆以防死，醫治人倫（人際關係）的重要藥方。

值得注意的是，所謂糊塗、學聾、學瞽、癡呆，意指人倫關係以和為貴，不可計較，不必苛責，不要爭論，要有同理心，寬以待人，以愛心感化，人倫親情會更加和諧。

（六）歡樂和美湯

歡樂和美湯專治傲氣，口出惡言，惹人憎嫌，引起怨恨等病。有三味藥方：和顏、謙下、婉言。能消許多口舌之爭，能除諸多煩惱。

與人相處，多出善言，多出美言，不出惡言，和顏悅色，婉轉和氣，謙虛禮讓，以謙退為禮，能使人歡喜，和樂融融，免除怨恨⁴⁶。

（七）延年獨睡丸

延年獨睡丸專治一切男子虛弱癆傷。獨睡令人精神健康，却病延年。南宋包承齊恢高齡八十八歲，仍掌兵權，精神老健，賈似道求教養生奇術，恢答說：全靠吃了五十年的獨睡丸。獨睡養生，再加「食半飽」輔佐，可延年。

「食半飽」意謂吃飯不使過飽，則少生病。張杲《醫說·勿過食》說：「蘇侍郎每見某即勸令節食，言食少則臟氣流通而少疾。」曹庭棟《老老恆言·飲食》說：「多食反至受傷，故曰少食以安脾也。」少吃幾口飯，可安養脾胃。「食半飽」減少熱量攝取，不僅少生病又延年，但是，營養要均衡。

所謂「獨睡丸」，孫思邈稱為「上士別床」，擅於養生的人，平時夫妻不要同床共眠，特別注意節制房事。《千金翼方·養性禁忌》說：「上士別床，中士異被，服藥百裏，不如獨臥。」

⁴⁶ 《禮記·祭義》說：孝子之有深愛者必有和氣，有和氣者必有愉色，有愉色者必有婉容。

（八）快樂四物湯

快樂四物湯專治焦勞憂思，不安情緒。有四味妙方：讀書、飲酒、賞花、玩月。四味不必齊備，有一味即可體會悠閒，享受許多快樂。

值得注意的是，多讀書可以抗老化、可以延緩腦細胞老化，減少老人癡呆症的機率，況且，保持好學的精神，可以在外表上反映出年輕的感覺，頭腦比較靈活。

至於飲酒，少量為宜，少量葡萄酒，促進血液循環，不可喝得酩酊大醉，《真西山衛生歌》說：「飲酒莫叫令大醉，大醉傷神損心志。」孫思邈《備急千金要方·道林養性》說：「飲酒不欲使多，多則速吐之為佳。」孫思邈認為飲酒過量，吐出來比較好。

至於賞花、賞月、玩石、觀畫、遊山玩水、登山踏青、聽音樂、看戲等，都是很好的休閒活動，可以放鬆緊張的心情，紓解平日工作的壓力，也是理想的養生之道。

（九）敦本四君湯

敦本四君湯專治無德敗行，逆倫無情等症。有四味：孝順父母、教育子孫、友愛兄弟、夫婦和睦。保持身邊家人和朋友的親密關係，相互關心，和睦相處、人倫親情，愛是唯一的妙方，愛父母，愛子女，夫婦相愛，兄弟弟恭，手足情深，快樂的泉源。

（十）解難至寶丹

解難至寶丹專治夫婦無情、不忠不孝、不仁不義、不信不慈、不廉不恥、忘恩負義、計人小過、利己害人以及諸多邪行不正之病。藥方是：老實頭（誠實）一個、好心腸一條、慈悲心一片、信行半斤、道理五分、本分三錢、忠直一腔、忍耐三分、孝順半斤、溫柔八兩，用寬心和氣服用。凡有智慧信受者，身心安樂，福壽延年。

（十一）長壽二寶丸

長壽二寶丸是長壽的妙方，有二味藥：安與和。從前蘇東坡問吳復古

養生長壽的秘訣，吳復古說：和而安。

據《蘇沈良方》卷下記載：蘇子問養生於吳子，得二言焉，曰和曰安……安則物之感我者輕，和則我之應物者順，外輕內順，而生理備矣。

所謂安，意指內心安靜與安定，不受外界的干擾，不向外逐物，安身養氣，安心養神，心安而不懼。所謂和，意指和平，包括「和喜怒」與「和萬物」。《黃帝內經·靈樞·本神》說：「智者之養生……和喜怒而安居處。」使七情和諧，不可大喜大怒。和萬物是與萬物和平相處，不傷人，不傷萬物，又能順應四時自然的變化，與人無爭，與物無爭，與自然無爭。

（十二）千金安睡方

千金安睡方專治睡臥不安，多夢不眠等症。有五味藥方：側睡而屈，覺正而伸，早晚以時，先睡心，後睡眠。可以保固精神，却病延年。

我們睡覺時應當右側臥而屈肢（彎腳），睡醒後應當正臥而伸直肢體，晚上十一點以前上床睡眠，不要胡思亂想，不要講話，調整心理狀態，使心情恬適安靜，睡前喝一點熱鮮奶或熱水泡腳，或一點點紅酒，一夜好眠。曹庭棟《老老恆言·安寢》說：「睡眠不宜側向左脅，宜右側以舒脾之氣。」孫思邈《備急千金要方·道林養性》說：「臥勿大語，損人氣力。」睡眠時間也不可過長，葛洪《抱朴子·極言》說：「不欲多睡。」

（十三）加減補中湯

加減補中湯專治一切難醫不癒之病。有十二藥方：莫欺心、守本分、去嫉妒、務誠實、順天命、行好事、習謙和、寡色欲、崇節儉、戒暴怒、除狡詐、甘恬退，這十二味修德養心方時常調服，保固元氣，諸邪不侵、萬病不生，沒有災禍，可以久安常樂。

爲人處事，溫和謙虛，大中至正，以誠待人，反省改過，勤勞節儉，莫要自欺欺人，行善去惡，戒除暴怒，不可狡詐，寡欲恬淡，順天應人，修德養心，可以永保安康，精神悅樂。

以上簡要論述《傳家寶》的養心方法，養心是養生第一要務。值得一提的是，《傳家寶》另有快活方「十莫法」，看似平易，卻是養心大法：

莫邪淫（姦）⁴⁷，莫作賊（盜），莫相爭（鬥），莫告狀（訟）⁴⁸，莫宿娼，莫詐錢（賭）⁴⁹，莫爛醉（酗），莫欠債（逋）⁵⁰，莫浪費（奢）⁵¹，莫懈惰（懶）⁵²，「十莫法」仍然適用當今台灣社會，確實力行，永保安康。

丙、李漁《閒情偶寄》養生之樂

李漁（1611-1680），錢塘人，字笠鴻，自號「笠翁」，是清初著名的戲曲家，精通譜曲，當時人稱呼他為「李十郎」，著有《閒情偶寄》，《憐香伴》等十種曲。

李漁不僅在戲劇創作上成就非凡，他更是一位追求快樂生活，充滿生命情趣的藝術大師，《閒情偶寄·頤養》即是天年之樂的名作。

《閒情偶寄·頤養》暢談如何養生保健，頤養天年快樂的妙方，包括：行樂、止憂、調飲啜、節色欲、怯病、療病等六部分。茲擇要論述如下：

一、行樂

李漁強調養生之道，行樂第一，而且要「及時行樂」，為什麼要及時行樂呢？他說：

傷哉！造物生人一場，為時不滿百歲……況且百年以內，有無數憂愁困苦，疾病顛連，名韉利鎖，驚風駭浪阻人燕遊，使徒有百歲之虛名，並無一歲二歲享生人應有之福之實際乎……。

⁴⁷ 萬惡淫為首，賭近盜，姦近殺，色字頭上一把刀。

⁴⁸ 世上有一些訟師（律師），最為可恨，喜歡興訟，找律師若是遇了他，自己又沒有主見，任他訴訟，便是家門大不幸。

⁴⁹ 有些人好賭博，總是貪心、癡心和嗔心使然。

⁵⁰ 當下年輕人喜歡以卡養債，現金卡浮濫，是台灣社會的隱憂。

⁵¹ 生活節儉，不虞匱乏，古人說：常見有日思無日，莫待無時想有時。

⁵² 一勤天下無難事。古人說：乞丐無種，懶漢便成。

人生不滿百歲，生命短暫如浮雲，況且在一生之中，還有無數的憂愁困苦，各種病痛，追求名利，忙煩庸俗之累，無法盡情享受人生快樂。到了中老年以後，時常聽見比自己年長的親友某某人走了，比自己年輕的某某親友也走了，與自己同年的某某親友又走了，真讓自己直覺死亡已近，何其悲哀啊！這是對死亡的恐懼意識。

造物者每天以死亡警告世人，是爲了忠告世人趕緊及時行樂，並以那些逝世者爲前車之鑒，記取教訓，及時作樂，否則，爲時已晚矣。

從前，明朝的康海（1475-1540），字德涵，號對山。他在洛陽北邙山麓，造一園亭，由於東漢以來，許多王侯公卿埋葬此地，所以，康海在他的園亭所見，無非葬墓。朋友問他：每天面對丘墓，令人如何快樂？康海回答說：就是因爲每天面對墳墓，令人不敢不及時行樂。康海的話多麼達觀呀！這就是李漁論述養生之道勸人即時行樂；勸人行樂，而以死亡告誡世人的用意。

李漁認爲一般養生家所說的養生之道，不外乎是內、外丹藥，導引吐納，這些都是術士之言，術士所言者，是「術」，真正讀書人所言者，是「理」。換言之，《閒情偶寄·頤養》所言，皆養生之理也。

（一）貴人行樂之法

李漁認爲只有帝王才能夠達到人間至樂的境界，至於公卿將相、群臣百官，都是可以行樂之人。但是，這些達官顯貴都有繁忙的政務纏身，如何行樂呢？李漁說：

樂不在外而在心，心以爲樂，則是境皆樂；心以爲苦，則無境不苦。身爲帝王，則當以帝王之境爲樂境；身爲公卿，則當以公卿之境爲樂境……一舉筆而安天下，一矢口而遂群生，以天下群生之樂爲樂，何快如之？

李漁強調「心以爲樂，則是境皆樂；心以爲苦，則無境不苦。」，此說近似佛家所謂「心作天堂，心作地獄」。只要內心深切體認精神的快樂，無論何時何地，都有無窮的悅樂。帝王應當以安邦定國、百姓安居樂業、與

民同憂樂爲職志，以天下百姓的快樂爲樂，先天下之憂而憂，後天下之樂而樂，這才是貴人至樂之境。

李漁主張「善行樂者必先知足」，《道德經》第四十四章云：「知足不辱，知止不殆，可以長久。」；第三十三章云：「知足者富。」如果我們常感心滿意足，就不會受到無端的屈辱，知道適可而止，不可太過，就不會遭受危險。如果時常以不如自己的人跟自己相比較，每天就會覺得快樂，這是知足知止；如果時常以勝過自己的人和自己相比較，每天就會覺得悲傷不快樂，這是不知足、不知止。能夠知足知止，才有悅樂，不能知足知止，唯有勞苦，亦無寧日，何樂之有！

（二）富人行樂之法

李漁以爲貴人行樂易，富人行樂難，爲什麼呢？因爲財多必招忌，所謂「溫飽之家，眾怒所歸。」，因此，財多必善防，時常擔心歹徒搶劫或謀財害命。所以，春秋時代的陶朱公（范蠡，事越王句踐滅吳，尊爲上將軍，後以經商致富。）屢獲千金財富，又屢散千金財富，以防招忌惹禍上身。那麼，如何行樂呢？

其爲樂也，亦同貴人，不必於持籌握算之外別尋樂境，即此寬租減息，仗義急公之日，聽貧民之歡欣贊頌，即當兩部鼓吹；受官司之獎勵稱揚，便是百年華袞。榮莫榮於此，樂亦莫樂於此。

富人行樂，以助人爲最樂，不求回報的急難救助，或以無名氏捐款資助貧窮困苦或意外災難者，不僅內心快樂，更是崇高的道德之善，猶如康德的自律道德之善。

然而，或許一般人沒有如此崇高的道德之善，因此，李漁主張富人行樂的妙方是寬租減息、急公仗義。對佃農減免地租，貧苦佃戶就會感謝，對借貸者少收利息，受惠者就會讚頌，助人不落人後，接受政府表揚好人好事代表，這是極大的光榮，更是最大的快樂。

（三）貧賤行樂之法

窮人行樂，似乎較難，其實不然，貧賤也有行樂之法，行樂妙方，也只有「退一步」的想法（思想、觀念），自己覺得貧窮，還有比自己更貧窮的人；自己覺得卑賤，還有更卑賤的人；自己覺得有太多家累（養家餬口真不易），還有鰥寡孤獨者，想要有家累（妻兒子女）而不能；自己覺得每天操勞而感到痛苦，還有人被關在監獄裏，造成田園荒蕪，妻離子散。如果以此（退一步法）居心，那麼人生苦海頓成快樂之境。

由此類推，所謂「退一步法」的快樂境界，任何人都有，任何地方都有，只要想到退而求其次，比上不足，比下有餘，快樂的境界自然而生。進一層說，「退一步法」有兩種，一種是「他比」，另一種是「自比」。所謂「他比」，就是自己和別人（不如己者）相比；所謂「自比」，就是自己和自己（過去比現在更差的逆境）相比，如此，更能珍惜現在，當下即樂。因此，李漁說：

凡人一生，奇禍大難，非特不可遺忘，還宜大書特書，高懸座右。其裨益於身者有三：孽由己作，則可知非痛改，視作前車；禍由天來，則可止怨釋尤，以弭後患；至於憶苦追煩，引出無窮樂境，則又警心惕目之餘事矣。

人生難免遭逢逆境，種種苦難不但不應遺忘，還應詳記，以為座右銘，隨時警惕戒鑒。這樣做有三點益處：災禍總是自己犯錯造成的，勉勵自己，痛改前非，這是前車之鑒，所以不再犯錯；第二：災禍非自己造成，禍從天降，不需自責，可以使人消除怨恨，免除後患；至於回憶過去的逆境煩惱，比較之下，現在比過去好，因而引起無窮的快樂境界，這是改過之後，惕勵自新而產生的結果，更是甜美的快樂。

（四）家庭行樂之法

孟子說：「君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也；仰不愧於天，俯不忤於人，二樂也；得天下英才而教育之，三樂也。」

(《孟子卷七·盡心上》)。李漁深有同感，他認為人世間第一快樂，無過家庭親情之樂，父慈子孝，兄友弟恭，夫妻和好，父母健在，兄弟姊妹各自成家立業，其樂融融。可是，有一些人不顧父母恩情，而認別人為義父義母；不顧兄弟親情，而和別人結拜為兄弟；不顧夫妻感情，而去嫖妓或另結新歡，這些違背人倫親情的行為，是由於世俗之人喜新厭舊的好奇心理。因此，要維持和樂的家庭，必須積極經營，彼此關心，相互體諒，避免紛爭失和。

當小孩因故而暫時離家，或在人群之中突然迷失，不但父母非常操心，小孩子更會著急大哭，由此可知家庭親情之可貴，因此，李漁說：

人能以孩提之樂境為樂境，則去聖人不遠矣。

孩提赤子之心，以家庭為世間第一樂地，人人應效法之，這就是家庭行樂之法。

(五) 道途行樂之法

出門在外或遠遊四方，總有不方便的地方，人地生疏，水土不服，可是，不經一番旅途奔波之苦，不能體會在家悠閒的快樂。俗話說：讀萬卷書，行萬里路。其目的是為了開闊眼界，增長知識，深切體察各地方的文化差異，例如太史公(司馬遷)，早年遊歷各地，名山大川，歷史文物古蹟，到處體察風土民情，收集史料，後又廣讀史官所藏圖書，終成歷史學家，著作《史記》，流傳後世。因此，李漁說：

為益聞廣見之資，過一地即覽一地之人情，經一方則睹一方之勝概，而且食所未食，嘗所欲嘗，所餘者而歸遺細君，似得五侯之鯖以果一家之腹，是人生最樂之事也。

旅遊的樂趣，除了增廣見聞外，又可以品嚐各地名產，就好像大啖「五侯鯖」(漢成帝河平2年，母舅王譚封為平阿侯，王商封為成都侯，王立封為紅陽侯，王根封為曲陽侯，王逢時封為高平侯，五人同日封侯，世稱五

侯。五侯鯖意指五侯家珍膳而烹飪的美味。），又買一些珍奇藝品、名產帶回家送給至親好友，這是人生最樂之事。

（六）春季行樂之法

天有春夏秋冬、人有喜怒哀樂，春天是天地交歡的季節，萬物欣欣向榮，百花盛開，百鳥爭鳴，景色宜人，男女、夫妻難免動情。不過，在春季行樂，容易過度宣泄，因此，不可縱慾，需留餘力，以度酷夏之炎熱，因為，在夏季的三伏天（農曆夏至後第三庚日起為初伏，第四庚日起為中伏，立秋後第一庚日起為末伏，是一年之中最炎熱的時候。）容易消耗人的元氣精神，產生各種疾病，甚至暴斃，所以，俗話說：「過得七月半，便是鐵羅漢。」台灣中醫盛行三伏貼。

李漁說：

思患預防，當在三春行樂之時，不得縱慾過度，而先埋伏病根。花可熟觀，鳥可傾聽，山川雲物之勝可以縱游，而獨於房慾之事略存餘地……分心花鳥，便覺體有餘閒，併力閨帷，易致身無甯刻。

基於養生保健、預防疾病的前提，春季行樂，應多遊山玩水，欣賞名川大山美景，避免過度縱情房中之樂，當然，也不必杜情絕慾，堵塞活潑潑的生機。

（七）夏季行樂之法

《禮記·月令》說：「是月也，日長至，陰陽爭，死生分。」夏季炎熱，酷暑難耐，仲夏這個月，到了夏至，是白晝最長的一天，陽氣達到最高，陰氣接著生起，恰是陰陽相互爭奪的局面，陽氣生物，陰氣殺物，萬物生死各占一半，在此分界。所以，世人在夏季裏，都應當時時預防生病，注重飲食衛生，避免各種傳染病滋生。

《禮記·月令》以仲冬為天地之氣閉藏的季節，而李漁則認為「人身之氣當令閉藏於夏」，因為在炎熱的夏季，元氣精神容易消耗，身心疲倦，

體力不濟，所以，要「一夏養生」，整個夏季都要保養身體。

如何「一夏養生」呢？李漁說：

夏不謁客，亦無客至，匪止頭巾不設，並衫履而廢之。或裸處亂荷之中，妻孥覓之不得，或偃臥長松之下，猿鶴過而不知。洗硯石於飛泉，試茗奴以積雪，欲食瓜而瓜生戶外，思啖果而果落樹頭，可謂極人世之奇閒，擅有生之至樂者矣。

人生最大的休閒樂趣，應是無憂的山居生活，睡臥松柏之下，與猿猴白鶴為友，在飛泉瀑布中洗硯台，用殘雪、泉水煮飲香茶，瓜果野菜隨處可得，沒有應酬，沒有訪客，沒有人間紛擾，以臻至樂之境。

（八）秋季行樂之法

如果能夠「一夏養生」，身心健康無恙，到了秋高氣爽的季節，此時不及時行樂，將待何時？山水名勝，乘興而遊，至親好友，結伴而行，朝夕相處，不亦樂乎！夫妻燕好，應該節慾，視雙方精神體力是否充實而定，總要節制，保留餘力，避免放縱情慾，這是房中養生之道。

（九）冬季行樂之法

冬天行樂，必須設身處地的想一想，想像自己是路上行人，備受寒風大雪的痛苦，然後回想在家的溫暖，那麼，無論自處寒、熱、明、暗的地方，都有勝過別人百倍的快樂。

善於冬天行樂的人，必先作如上觀，而後繼之以行樂，則一分快樂之境，可抵三分的快樂境地，五分的快樂，可抵十分的樂境，以此心境行樂，欣賞瑞雪，觀賞梅花，寧靜之中，心中充滿快樂。

（十）隨時即景就事行樂之法

行樂之事，隨時即景，無處不樂，睡覺有睡覺之樂，坐有坐之樂，行走有行走之樂，站立有站立之樂，飲食有飲食之樂，梳洗有梳洗之樂，如

廁便溺，處理得宜，亦有其樂，涵養無事不樂，無時不樂，無處不樂，是「養生有術」之樂；反之，無事不苦，無處不苦，無時不苦，是「養生無術」之苦。

1. 睡眠

李漁強調養生的秘訣，以「善睡」為第一優先，睡眠能夠恢復精神體力、保養元氣、健脾益胃、堅骨壯筋。睡眠是治百病的良藥，更是救萬民的神藥。

過去的農業社會，一般人比較早睡，也比較早起，大約從晚上戌時（晚上七點至九點）到卯時（早上五點至七點），是睡眠的時間，養成規律的睡眠習慣相當重要，儘量不要太早睡、太晚睡或太早起、太晚起。生活沒有規律，早睡或晚睡、早起或晚起，都不適宜，尤其現在的年輕人或莘莘學子，經常熬夜，睡眠不足，作息不定，是時下青少年、大學生的一大通病，對健康的傷害不容忽視。

睡眠又必須選擇適宜的地方，最適宜的兩個條件：一是安靜不吵，一是冬暖夏涼，具備這兩個要素，才能使身心放鬆，然而，要睡得安逸，最重要是心存善念，不做壞事，如此，一覺到天亮，半夜敲門不吃驚。

2. 坐

李漁認為自古以來，善於養生者，莫過於孔子。《論語·鄉黨》所謂「寢不尸，居不容」等種種描寫孔子居家生活的悠閒，真不愧是「風雅斯文」的鼻祖，我們居家休閒，當以孔子溫文儒雅為學習典範，積極涵養高雅的悅樂精神。

3. 行

現代人出門有車代步，公車、捷運、計程車、自用轎車非常方便，相對的，走路步行的機會減少了，使身體四肢得不到正常的運動，反而對健康有害。因此，應該養成每天健行快走三十分鐘的習慣，少搭電梯，改走樓梯，樂於安步當車，善用身體四肢，有益健康。當然，對體衰的老人而言，不宜快步行走，如《千金翼方·養老大例》說：「養老之道……無疾行。」葛洪《抱朴子·極言》謂：「養生之方……行不疾步。」同樣的，也不要長久站立，因為「久立傷骨，久行傷筋。」（《黃帝內經·素問·宣明五氣》）

4. 飲

親朋好友之間的聚會飲宴，難免喝酒助興，台灣流行的敬酒乾杯，應該「適可而止」、「恰到好處」即可，酒後開車，容易造成車禍，終身遺憾，不可不慎。

對於飲酒之樂，李漁說他有五好、五不好，他說：

不好酒而好客；不好食而好談；不好爲長夜之歡，而好與明月相隨而不忍別；不好爲苛刻之令，而好受罰者欲辯無辭；不好使酒罵坐之人，而好其於酒後盡露肝膈。

李漁好客，喜歡與親友聚會暢談，而不喜歡大吃大喝，飲宴不宜通宵達旦，更不宜借酒裝瘋，不要狂歡醉酒，可與明月相伴，傾吐肺腑之言。接著他說：生平又有一種癖好、癖惡；喜好音樂，每次欣賞聆聽喜愛的音樂，總是達到樂而忘歸。不過，欣賞音樂，不要大聲說話，影響雅興。

值得一提的是，李漁不好酒色而癖好音樂，是高尙的養生之道，喝酒淺嘗即止，張杲《醫說·眞常子養生》說：「酒多血氣皆亂，味薄神魂自安。」，而優雅的音樂能使人得到快樂。《太平御覽·養生》卷七百二十說：「八音五色以養視聽之歡，所以導心也。」，但也不要沉溺在聲色之中，《太平御覽·養生》又說：「八音五色不致耽溺者，所以導心也。」

5. 談

讀書是人生最快樂的事，清閒也是人生最快樂的事，擁有清閒多讀書，更是最好的快樂。所以，李漁說：

善養生者，不可不交有道之士。

讀書的方法很多，自己看書，閱讀報章雜誌，聽演講，與文人學者談論學問，俗話說：「與君一夕語，勝讀十年書。」（或說：與君一席話，勝讀十年書。），其樂無窮，況且，增廣見聞求新知，更是養生保健的妙方。

6. 聽琴觀棋、看花聽鳥、澆灌竹木

時尚重視休閒生活、休閒假日，聽歌觀戲，欣賞美術作品，野外踏青，

看花柳爭妍，聽鳥鳴鬥巧，小橋流水，魚兒悠遊，清風徐徐，令人陶醉，此情此景，李漁樂在其中，他說：

夜則後花而眠，朝則先鳥而起，惟恐一聲一色之偶遺也……花、鳥二物，造物生之以媚人者也。

李漁有一首山居行樂的詩，詩云：

築成小圃近方塘，果易生成菜易長。抱甕太癡機太巧，從中酌取灌園方。

在自己的家園庭院，或是客廳陽台，栽培花草盆景，關心草木的生長、開花，關注草木的生死，是頤養性情的養生之道，猶如程明道窗前草不除，觀其生意。

二、止憂

人生似乎不可避免心懷焦慮、憂患、恐慌和憂愁，想要忘憂，談何容易，不能忘憂，如何快樂？例如某人因為負債而憂貧，家無恆產，三餐不繼，銀行又催繳債款，如何不憂？憂豈能忘！因此，李漁認為「憂不可忘而可止，止即所以忘之也。」不能忘憂而可以止憂，他說：

語云：「臨淵羨魚，不如退而結網。」。慰人憂貧者，必當援以生財之法，慰人下第者，必先予以必售之方。

如何止憂呢？例如我們去安慰因為貧困而憂傷的人，應當教他如何開源節流的方法（生財之道）；又如我們去安慰考試名落孫山的人，應當傳授他如何讀書，如何考試的方法；又如我們去探望生病住院而憂傷的親友，應當告訴他如何養生而使身體康復的方法。

總之，憂傷的範疇雖多，類分「可備」和「難防」二種，分別略述之。

（一）止眼前可備之憂

人生不如意者，十之八九，如何面對不如人意的遭遇？只要分辨這個困境容易或不容易解決？可以防備或不可以防備？其實，凡事豫則立，不豫則廢，所謂有備無患。如果這個困境容易解決又可以防備，就應充分準備，以防萬一，此謂「防患未然」，防止禍患於未發生之前，《申鑒·雜言》說：

進忠有三術，一曰防，二曰救，三曰戒。先其未然謂之防，發而止之謂之救，行而責之謂之戒。防爲上，救次之，戒爲下。

這種防患未然的措施，是以靜待動，慎微、知幾，以逸待勞，務必不動聲色，此法易知易行，行而有效。

（二）止身外不測之憂

天有不測風雨，人有旦夕禍福，所謂不測的憂患，未發生之前，必有先兆，這個應驗的先兆，往往是「樂極生悲」的結果。雖然說「否極泰來」，然而，「否伏於泰」，「否」與「泰」經常相互轉化，這是人生處境不變的規律，所謂「天道好還」，似乎是一定的法則。面對這種憂患，李漁提出五種止憂的方法，他說：

止憂之法有五：一曰謙以省過，二曰勤以礪身，三曰儉以儲費，四曰恕以息爭，五曰寬以彌謗。

每一個人應該時常以謙虛的態度反省自己的過失，改進自己的缺失，不斷精進；辛勤工作礪練豐富經驗；生活儉樸，養成儲蓄的品德，不浪費，不奢侈；以儒家仁恕的精神平息人際關係的爭擾；以寬大能容的氣度彌平別人的謗責。如能涵養「謙、勤、儉、恕、寬」的美德，則憂患之大者可小，小憂患可以消除，謹言慎行，何來不測之憂！

三、調飲啜

《食物本草》是一本有關飲食養生的書，我們日常飲食，如果嚴守書中各種禁忌，生活似乎變得索然無趣，終至生病。飲食男女，人之大欲，饑渴如何滿足，想要飲食養生，似乎不背離本性喜歡的飲食為佳，不過仍應持守以下幾點飲食之道：

（一）愛食者多食

生平愛吃的食物，即可保養身體，例如孔子喜歡吃薑和醬，《論語·鄉黨》：「不得其醬不食。」又說：「不撤薑食，不多食。」，未聞孔子常吃薑和醬而生病。一般人飲食習慣也是如此，常吃喜歡吃的菜，但是，要分辨主、副食的君臣之法，誠如《論語·鄉黨》所述「肉雖多，不使勝食氣」，意謂各種肉食不要超過五穀蔬菜水果，五穀蔬菜是主食（為君），肉品是副食（為臣），這是君臣之分。

以現代營養學的觀點而言，就是多樣化選擇食物的種類，五穀雜糧，再搭配各種不同顏色的蔬果，所謂彩虹飲食法，以獲取多樣化而均衡的營養。換言之，不要大量而長期嗜吃某一類的食物，以免營養不均衡。

（二）怕食者少食

一般而言，飲食習慣從小養成，三餐常吃的食物，應當不會產生腸胃不適、消化不良的疾病；容易造成腸胃不適的食物，必定是平常甚少食用或不喜歡吃的食物，例如我們出國觀光，如果以當地的食物為主餐，必將造成腸胃不適，水土不服的現象，噁心、嘔吐、腹瀉等狀況，所以李漁說：

性惡之物即當少食，不食更宜。

平日罕吃或不喜歡的食物，應當少吃，例如中國各省份，尤其是少數民族的飲食料理，差異性頗大，因此說「怕食者少食」。

（三）太飢勿飽

所謂調節飲食，就是不要太飢餓，也不要吃太飽，大約空腹七分就應該吃東西，不過也應當吃七分飽，例如灌溉稻田，稻田的水不能太滿，水太多反而傷害稻苗，當然，稻田的水也不能乾涸，稻田乾涸，稻苗必然枯萎而死。

可知，飽飢適中，這是平時飲食養生的原則，如果飢餓太過，或長時間沒有進食，寧可少量多餐，不可一次進食太多，因為過飢而過飽，將使脾胃受傷，脾胃是後天之本，不可不慎。誠如明代龔廷賢《壽世保元·飲食》說：

大渴不大飲，大飢不大食，恐血氣失常，卒然不救也。

（四）太飽勿飢

調節飲食，以七分為度，不過，難免一時貪吃，吃得太飽，大魚大肉，不易消化，則以養鷹的方法，暫時（一餐）斷食，讓食物完全消化，使脾胃得到休息，誠如清代尤乘《壽世青編·養脾說》云：

故飲食所以養生，而貪嚼無厭，亦能害生。

（五）怒時哀時勿食

當我們一時憤怒或哀傷的時候，不可進食，憤怒而進食，食物雖然容易下咽，但不易消化；哀傷而進食，食物既難以下咽又難以消化。飲食無論早或晚，總以入腸胃易消化為原則，因為不消化容易造成腸胃疾病。

換言之，飲食養生，應以愉快的心情，消除煩惱後才進餐，唐代孫思邈《備急千金要方·道林養性》說：

人之當時，須去煩惱，如食五味必不得暴嗔。

（六）倦時悶時勿食

過度疲倦的時候，不要進食，因為疲倦容易打瞌睡，如果邊打瞌睡邊吃飯，尤其是嬰兒，食物沒有下咽，停留在口中，一個不小心，流入氣管，造成呼吸阻塞，非常危險。另外，煩悶時也不要進食，避免引起噁心而嘔吐，嘔吐不僅得不到食物的營養，反而有害脾胃。

總之，人賴食物以生存，不知飲食之道的人，難保身體的健康，孫思邈《備急千金要方·序》說：

不知食宜者，不足以存生也。

四、節色慾

《禮記·禮運》云：「飲食男女，人之大欲存焉。」，正當的兩性關係，是人生的基本欲望，猶如天地不可缺一，天苟無地，萬物不生；地苟無天，萬物不成，此謂陰陽不得不交，陰陽不交，生命不生。

（一）節快樂過情之慾

李漁說：

樂中行樂，樂莫大焉……使男婦並處極樂之境，其為地也，又無一人一物攪挫其歡，此危道也。

時下青年，男歡女愛，甚至以違禁品助性，過度縱情恣欲，如此房中行樂就有危險了。常有媒體報導男女歡愛而樂極生悲，吾人能不警惕乎！這個警惕，就是「欲不可縱」，如能節色慾，即為老年生活早留餘地。

（二）節憂患傷情之慾

吾人憂愁困苦之際，無心外出娛情，惟念房中男女之樂，或許這是困境使然。然而，憂中行房，有害養生，因此而耗精損神，加倍於平時，因

爲「悲則氣消」，憂愁困苦不僅氣消、氣洩，更易氣耗、氣竭、氣衰，氣竭即命終。

由此可知，憂愁困苦逆境，應當停止男女行房之樂，雖然，不易克制禁止，總要比平時更加節制才好。

（三）節飢飽方殷之慾

李漁說：

飢寒醉飽四時，皆非取樂之候，然使情不能禁，必欲遂之，則寒可爲也，飢不可爲也，醉可爲也，飽不可爲也……飢不在腸而飽不在腹，是爲行樂之時矣。

一般而言，飢餓、寒冷、酒醉、飽腹這四種情況下，都不宜行房，在情不自禁的時候，李漁認爲醉可行房，此一說法，與傳統養生家差異甚大，傳統養生家強調「醉以入房」對身體健康危害很大，因爲酒醉之後，人將失去自我把持的能力，行房又以酒精助性，往往興奮過度，貪慾無度，竭其精而後快，陰精過度消耗，影響身心健康，《黃帝內經·靈樞·邪氣藏府病形》說：

若醉入房，汗出當風，則傷脾。

孫思邈《備急千金要方·道林養性》說：

醉不可以接房，醉飽交接，小者面黥咳嗽，大者傷絕臟脈損命。

明代龔廷賢《壽世保元卷三·補益》說：

大醉入房，氣竭肝腸，男子則精液衰少，陽萎不舉，女子則月事衰微，惡血淹留，生惡瘡。

（四）節勞苦初停之慾

勞苦疲倦就想休息安逸，這是人之常情，此時不宜行房，因為勞倦之後，榮氣不定，衛氣未散，精神氣血，需要調養。調節的方法有兩種，能夠暫緩的人，過一兩天再合陰陽；不能暫緩的人也要好好熟睡一覺，睡眠可以消除疲勞，恢復精神體力後再行房中之樂，這也是孫思邈所謂：「遠行及疲勞，皆不可合陰陽」的道理。

（五）節新婚乍御之慾

新婚之樂，男歡女愛，燕爾之傷，時有所聞，或稱「蜜月症候群」，如何避免新婚男女雙方過度的勞累或傷害？除了注重營養、衛生、充分休息外，李漁特別提出「靜之以心」的對應方法，所謂「靜之以心」，近似孟子所說的「說大人，則藐之，勿視其巍巍然。」（《孟子·盡心下》）的道理，不要大動其心，讓心情平靜下來，想一想夫妻生活，長長久久，何必急在一時呢！

（六）節隆冬盛暑之慾

李漁認為最應當節慾的季節是寒冬，可是，最難節慾的季節也是寒冬；最忌行房的季節是炎熱的夏季，可是最容易行房的季節也是盛暑。因為寒冬希望貼身取暖，炎炎夏日，衣服單薄清涼，易動情欲，此情此景，如何節制呢？他說：

節之為言，明有度也，有度則寒暑不為災，無度則溫和亦致戾。節之為言，示能守也，能守則日與周旋而神旺，無守則略經點綴而魂搖，由有度而馴至能守，由能守而馴至自然，則無時不堪昵玉，有暇即可憐香。

李漁秉「靜之以心」，避免大動其心，進而言「節」，「節」是「節陰陽」，節陰陽是有限度的寡欲，《黃帝內經·靈樞·本神》說：「智者之養生也……節陰陽而調剛柔。」寡欲是養生家一貫的主張，清代尤乘《壽世青編·養

腎說》云：「養生之要，首先寡欲。嗟乎！元氣有限，情欲無窮。」能「節陰陽」則「有度」，能「有度」即可「能守」，由「能守」而終至「自然」，自然無爲，房中之樂不爲災。

五、卻病

每一種疾病都有其發生的原因，有些疾病潛伏期也相當長久（急性病毒或病菌引生者除外），要如何根絕病因、破壞病源呢？李漁認爲只有一個「和」字，「和」是身心調和，形神和諧，協調氣血、臟腑、脾胃、筋骨等，使身、心、靈達到最高的和諧。和情性、和喜怒、使心志平和，漢代陸賈《新語·懷慮》說：「志定心平，血脈乃強。」內心安寧和諧，全身都會協調一致。

李漁進一步提出「和心之法」，他說：

哀不至傷，樂不至淫，怒不至於欲觸，憂不至於欲絕。略帶三分拙，兼存一線癡，微聾與暫啞，均是壽身資。

「和心之法」，就是中庸之道，樂而不淫，哀而不傷，憂而不絕。喜怒哀樂，人之常情，不過，要有節制，適可而止，不可放縱，尤乘《壽世青編·謹疾箴》也說：「憂不可積，樂不可縱。」。換言之，每一個人應該以理性約束情感和慾望。節制與中庸是養生的必要條件。

（一）病未至而防之

《黃帝內經》強調「不治已病治未病」，李漁所謂「病未至而防之」就是「治未病」的預防之道。如果我們不斷學習醫學常識和保健養生，可以及早發現「可病之機」與「必病之勢」，「機」是病情的徵兆，「勢」是病情進展的趨勢，防病如防敵，有備無患，李漁說：

在病之自視如人事，機纔動而勢未成，原在可行可止之界，人或止之，則竟止矣。

我們看待各種疾病，如同對待人情事理一樣，很多人際關係的紛爭和人倫的悲劇，都可以有效的事先防患，醫道如人道，以善於預防為上策，孫思邈說：「醫之於無事之前，不迫於既逝之後。」（《備急千金要方·養性序》）

（二）病將至而止之

如何病將至而止之？此時心態上要重視病情的進展，切忌猜疑，有些病人的猜疑心很重，總是問自己是否真的生病，懷疑自己生病，又懷疑自己沒生病，如此猜疑，往往延誤治療的黃金時間。所以，無論是疑似病例或可能病例，都要找合格的專科醫師仔細檢查，診斷出真正的疾病，遵照醫師處方，按時服藥，生活作息吃飯睡眠，都要採取嚴格的防範措施，以保護自己，並防傳染，才能防止疾病的惡化或傳染。

（三）病已至而退之

病已至而如何退之？李漁說：

止在一字之靜……寬則或可漸除，急則疾上又生疾矣……我由寒得，則當使之併力去寒；我自慾來，則當使之一心治慾。

常人總是病急亂投醫，又是西醫，又是中醫，又是草藥，又是健康食品，又是民間偏方，甚至不信醫師而信鬼神，無奇不有，而使病情惡化，尤其是癌症病患，往往亂了方寸，誤信偏方，或是迷信鬼神，延醫不治，時有所聞。

生病的人，應該保持內心的平靜，相信專業醫療體系的診治，千萬急躁不得，急燥會使病情加重，恐慌將使病情更加惡化。家人的支持，親友的鼓勵，自己抱持信心、樂觀，寬以待病，應可漸除疾病而康復，慢性病患者，應抱持與病和平相處的平常心。

六、療病

李漁所謂療病，並非醫師的治療，而是積極的心理建設，調適病人不愉快的精神，因此，自稱《笠翁本草》⁵³。《笠翁本草》共有七藥：（一）本性酷好之物可以當藥；（二）其人急需之物可以當藥；（三）一心鍾愛之人可以當藥；（四）一生未見之物可以當藥；（五）平時契慕之人可以當藥；（六）素常樂為之事可以當藥；（七）生平痛惡之物與切齒之人，忽而去之，亦可當藥。

（一）生平最愛好的東西可以當做良藥：人的嗜好各有不同，尤其是難得的山珍海味，如果生病時吃到這種東西，如獲至寶，可謂良藥。

（二）病人急需之物可以當做良藥：當某人或某一家庭貧病交迫時，急需社會的救援，如能及時得到各界愛心人士的善款和宗教團體的關心，病人的苦難可以迎刃而解，是謂良藥。

（三）一心鍾愛的人可以當做良藥：當某人生病時，如能設法找回離散多年的親人或摯友，解除長久以來的相思之苦，病痛或許可以不藥而癒，也是良藥。

（四）一生想見而未見之物，可以當做良藥：李漁說：

物無美惡，希覲為珍……如文士之於異書，武人之於寶劍，醉翁之於名酒，佳人之於美飾，是皆一往情深，不辭困頓而欲與相俱者也。

物以稀為貴，罕見為珍寶，一生想見而未見，一生想得而未得，如能見之，如能得之，對病人而言，就是良藥。

（五）平生非常仰慕的人，可以當做良藥：例如相傳秦王見韓非著作，仰慕的說：「希望能夠見到韓非，與他為友，死而無憾！」又如漢武帝賞識司馬相如的《子虛賦》。如果秦王和漢武帝生病，意外的把韓非和司馬相如請到秦王和漢武帝的病床面前，相信他們的病情可以好轉。

（六）生平最喜歡做的事情，可以當做良藥：常人應有一種較好的嗜

⁵³ 時下安寧病房的醫護人員，儘量滿足病人的要求，近似《笠翁本草》之意。例如某病童希望擁有想要的玩具，或是某藝人到病房探望他等願望。

好，或是喜歡音樂，或是喜好下棋，或是種花、養魚，只要足夠的體力，病人喜歡做的休閒活動，量力而為，不必加以禁止，這也是調理病人情志的方法。「忘病」療疾之道，李漁說：

御疾之道，貴在能忘；切切在心，則我為疾用，而死生聽之矣。

（七）生平最厭惡的人或事，儘速遠離病人，可以當做良藥：生病的人，如能替他消除一件最憎惡的事，或讓他聽見仇敵不好的消息，必能使他快樂忘憂，這也是激勵病人的良方，如拔眼中釘，不亦樂乎！

以上簡要論述李漁的養生思想，他的頤養是養生之理，而非養生之術，也就是養生的道理、原理或法則，其主要思想淵源於他對儒、釋、道、醫四家的融貫，並在日用之間，詮釋實踐的意義，大體上值得我們學習效法，更值得當前一些片面強調養生之術者省思。

結 語

以上簡述《傳家寶》與《閒情偶寄》的養生思想，皆具有日用實踐的現代意義與價值，值得吾人精思力踐者有六點：

一、先睡心，後睡眠：充足睡眠，有益健康，若長期睡眠不足，輕則影響生理運作，嚴重者可能過勞死，應在夜晚十一時前就寢。如果長期睡眠不足八小時，可能助長心血管疾病和新陳代謝失調。況且熬夜會讓泌乳激素增加，降低男性性功能。再者夜間分泌的褪黑激素，在半夜十一時至清晨三時，分泌最多褪黑激素。因此，夜晚十一時前就寢，符合西、中醫的養生之道。（2007年WHO正式將熬夜列為可能致癌的危險因子。）

二、飯後散步半小時，有益脾胃運化：飯後散步，是中老年人最好的運動，運動促使腦下垂體分泌腦內啡，使人精神愉悅。走路可以降血壓、降血糖，又能延緩大腦認知功能的退化，五十五歲以上的人，大腦認知功能會有明顯減退。如果每日行走一萬步以上，不僅可以消耗三百大卡的熱量，又可以延長約八年的壽命。值得注意的是，飯後散步必須持之以恆，

能夠持之以恆的運動，就是最好的運動，運動可以減少五成心臟病發的風險。

三、平日在乎善養，所忌最是怒：《黃帝內經·靈樞·本神》說：「盛怒者，迷惑而不治。」怒傷肝，大怒易使肝氣疏洩失常，引發高血壓、中風、腦溢血、頭痛等，時常多怒最容易造成心血管疾病，怒使肝氣上逆而剋脾土，致生消化不良、腹瀉等疾病。

四、以起居飲食調攝於未病：治未病最好的方法是起居有常、安臥有方、飲食有節、謹和五味。根據美國癌症學會的防癌飲食指南指出：不當的飲食習慣是僅次於吸菸的致癌因子，至少有 35%的癌症是因為飲食不良所引起。因此，防癌保健如下：（一）減少動物性脂肪的攝取。（二）多食用天然抗氧化物質的蔬菜水果。（三）多纖飲食，全穀類。（四）每天三十分鐘以上的運動和維持理想體重。（五）限制酒精的攝取。（六）避免過度日曬。（七）減少心理壓力，保持愉悅樂觀的心情。（八）多食用新鮮自然食物，少吃香腸、火腿等加工食品。（九）避免吸菸、檳榔、酗酒。（十）避免食用太燙或較刺激的食物。

五、常存良善想：善心、善念、善言、善行、無害人之心、有愛心、樂於助人，有益健康，這就是「仁者壽」。據哈佛教授麥凱博士在《愛與健康》一書中說：「給人以愛，樂於助人等善行，可以增強自己的免疫力，有助於抗病保健，無私心的愛，真誠助人的善行，對個人的身心靈健康絕對有益。」

六、喜好音樂：優雅的音樂使人精神愉悅，根據現代醫學研究，音樂可以使人長壽。優美的音樂可以調節血液的流量和神經的傳導，降低血壓。音樂不僅可以延年益壽，而且還能治療疾病，精神科醫生用音樂治療憂鬱和急躁型的精神病患，得到良好的療效，尤其是那些與社會隔絕的精神病患，幫助他們恢復正常的思維能力。

總之，養生的目的在追求健康與長壽，初探清代養生思想，得知養生不尚空言，必須精思力踐，落實在日用之間，生活起居以不傷不損、有益身心為原則，重視四時起居、飲食、情志、運動、精氣神、預防保健等工夫。

參考書目

- 尤乘著《壽世青編》：上海市，上海古籍，1995年。
- 王夢鷗注譯《禮記今注今譯》：台北，台灣商務，民國69年3月。
- 王毅注釋《新語》：台北市，三民書局，民國84年8月。
- 石成金著《傳家寶》：北京，中國工人出版社，1992年。
- 石成金著《傳家寶》：長春，吉林文史出版社，2005年10月。
- 朱熹著《四書集注》：台北，中華書局，民國78年元月。
- 李漁撰《閒情偶寄》：台北市，廣文，民國86年。
- 李漁撰《閒情偶寄》：台北市，明文書局，民國91年8月。
- 孫思邈著《千金翼方》：台北，自由出版社，民國71年5月。
- 孫思邈著《備急千金要方》：台北市，宏業書局，民國84年9月。
- 荀悅著《申鑒》：台北市，藝文印書館，民國66年。
- 陳九如編著《黃帝內經今義》：台北市，正中書局，民國87年9月。
- 曹庭棟撰《老老恆言》：台南，莊嚴文化，民國84年。
- 曹庭棟撰《老老恆言》：台北市，萬人，民國79年。
- 程鍾齡著《新版醫學新悟》：台北市，文光公司，民國85年5月。
- 葛洪著《抱朴子》：台北市，世界書局，民國61年10月。
- 劉安編著《淮南子》：台北市，世界書局，民國61年10月。
- 龔廷賢著《壽世保元》：台南，正言，民國73年。

王真《道德經論兵要義述》析論

黃 啓 川*

摘 要

《老子》書中有豐富的戰略思想與戰爭哲理，它包含深邃「道」的主體論思想，其所闡述的辯證法，更提供後世兵家軍事辯證法的哲理根據，將《老子》視為一部兵書且予以系統闡明言說的，當推唐朝王真。王真認為《老子》立說最主要的用意就在勸人君「無為於上，不爭於下」，故《道德經論兵要義述》的探討重點也在於「不爭」、「無為」，其目的，在於借《道德經》來顯示王真自己對戰爭的看法。本文以《道德經論兵要義述》篇章論述為主，次由學者對戰爭論題與觀點的注疏，加以理解與分析，最後佐以現代戰爭的看法，來論述王真對用兵思想與戰爭觀點。吾人認為，要解決戰爭問題須正本清源，也就是由戰爭本質—以「道」論兵的非戰思想著手，次論後發制人的戰略思想，再論以奇用兵的戰術作為。本文即透過戰爭本質、戰略思想、戰術作為等三層次來說明王真《道德經論兵要義述》的軍事思想。

關鍵詞：王真、以「道」論兵、不爭、後發制人、以奇用兵

* 作者係國立空中大學人文學系兼任講師

Analyze the book “Expounding the
essential meaning of military
(tactics) discussed in Dao De Jing”
written by WANG Zhen

Chi-Chang Huang

ABSTRACT

The book “Lao Zi” has abundant strategic thoughts and war philosophies, and contains a profound thought of subjectivity theory of Tao. Its elaboration of dialectics provides the military commanders in future generations with philosophic basis on military dialectics. WANG Zhen (Tang Dynasty) is the first person who regards “Lao Zi” as a book on the art of war, and systematically elaborates it. WANG Zhen holds that the main purpose of Lao Zi on propounding the ideas is to persuade the monarchs that if the king manages affairs without doing anything, the people will be free from striving. Therefore, the key point of the book “Expounding the essential meaning of military (tactics) discussed in Dao De Jing” is to probe “no rivalry” and “inactivity”. Its purpose is to borrow Dao De Jing to show WANG Zhen’s viewpoint on war. This essay mainly discussed the chapters of the book “Expounding the essential meaning of military (tactics) discussed in Dao De Jing”. Then, scholars’ topics on war and the commentaries based on their viewpoints

were analyzed. At last the viewpoints on modern war were used as a supplementary. All of these were applied to discussing WANG Zhen about his thought of using troops and his viewpoint of war. It is understood that eliminating war needs to clear up the source of moral character. With regard the nature of war, we should start with the thought of “not-to-fight”, and make use of troops on the basis of Dao. Then, we should develop the concept of taking initiative after enemy’s strike. Finally, we should wage war with surprise moves. Through three aspects – the nature of war, the thought of strategy and tactics, this essay explicates WANG Zhen’s war thought in the book “Expounding the essential meaning of military (tactics) discussed in Dao De Jing”.

Keywords: WANG Zhen, discussing tactics based on Tao, no rivalry, taking the initiative after enemy’s strike, waging war with surprise moves

一、前 言

中國古代戰爭思想常隱含於各家的書籍當中，並不只限於兵學家的著作，其中《老子》書中就含有豐富的戰略思想與戰爭哲理，但將《老子》視爲兵書解讀卻有爭議，有人持懷疑的態度；¹更有人持否定的看法。²《老子》是先秦時期道家的一部偉大集哲理、文學著作，由於其中不少內容是談論用兵之道，論述軍事思想與戰略思考。³所以從古至今，不少的思想家、軍事家與研究者將《老子》視爲兵書解讀，如《隋書·經籍志》兵家著錄即有《老子兵書》一卷；唐代王真《道德經論兵要義述》四卷；南宋、鄭樵在《通志略》中再次將《老子》之著作收錄於兵家；明末的王夫之則認爲，《老子》，應爲「言兵者師之」。近代則有袁宙宗、嚴靈峰、薩孟武、姜國柱、南懷瑾、葛榮晉等。⁴《老子》書中，有關直接用兵作戰「兵」、「戰」、「戎」的條文與內容計有十章。⁵又據統計，《老子》全文中即有二十七章與戰略思想有密切關連，占了三分之一的篇幅，具有高度哲學義涵，其對戰略思想的探討與分析，絕不僅僅存在於直接或明顯的條文中，而有些是隱言在其哲理中。⁶如「上善若水，水善利萬物而不爭」，「夫唯不爭，故無

¹ 「《老子》卻非專門談兵之作，以之爲兵書，恐怕也小看了《老子》」。引自王博：《老子思想的史官特色》（台北：文津出版社，1993年），頁37。

² 既然兵書不止言兵法，非兵書亦有言兵者，則兵書除了是兵學的載體一義外，似應添上以載入兵法爲主，其它兵學相關者爲輔一義，方可將上兩者區分。……自然不應得出「《老子》爲兵書」的結論。引自何澤恆：《《老子》論兵與《孫子兵法》關係研究》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2003年10月。

³ 老子之言究與孫吳、太公等不同，老子言兵志在弭兵，言戰志在止戰。魏元珪：《老子思想體系探索》下冊（台北：新文豐出版公司，1997年），頁759。

⁴ 以上六位先生之論述，請參照拙著：《老子兵學思想研究》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年，頁22。

⁵ 依王弼本，《老子》一書中，言「兵」者有30、31、50、57、69、76、80等共7章。論「戰」者有31、67、68等計3章。談「戎」者有46章。除31章重複外，總計與「兵」、「戰」、「戎」計有10章。王弼，陸德明釋文：《老子道德經注》（台北：世界書局，2001年）。本文如有援引，就於引文末標明章名，不再另註版本與年份。

⁶ 王智榮：〈老子戰略思想析探〉，《陸軍月刊》第40卷第470期，2004年10月。

尤」〈第八章〉：「天下之至柔，馳騁天下之至堅，無有入無間」〈四十三章〉，其中章節之條文並無任何與軍事作戰或用兵有關之字句，但，無法否認的是，歷代的兵學家無不認為以柔克剛、以弱勝強對後世的戰略思想具有極大的啓迪，凡此種種具有戰爭哲理思考的條文與內容，全書到處可見。

《老子》雖不是一本道地地地的兵書，然其具有豐富的哲理，並蘊含著道地的軍事思想；它包含深邃「道」之主體論思想，其所闡述的辯證法，更提供後世兵家軍事辯證法的哲理根據，對後世產生重大影響。在幾百種《老子》註解版本中，將《老子》視為一部兵書且予以系統闡明言說的，當推唐朝王真為第一人。王真著《道德經論兵要義述》有其歷史背景，唐代為李氏王朝，尊老子為「太上玄元皇帝」，封為道教的教主，道教實際上也成為唐朝正式的國教。⁷甚至在其科舉制度中進士科考試也加入以《老子》策三道。⁸在此背景下，身兼文官與武職的王真，以《道德經》為論兵的主旨，論述自己的軍事觀點，應是可理解的；本書撰於唐憲宗元和初年，正值朝廷和藩鎮用兵之際，故獻書後，還獲得皇帝本人的讚許。王真處於安史亂後，面臨唐中期至晚期，中央與地方藩鎮激烈的鬥爭之中，作一個實際的軍事指揮家和理論家，和戰之間的觀點，應和作者本人對整體時代性看法有所關連，這也隱含為何以「不爭」、「無為」等道家觀點作為戰爭的最高指導原則。王真立說最大的用意就在勸人君「無為於上，不爭於下」，「極論沖虛不爭之道、柔弱自卑之，德戒之」，其目的，在於借《道德經》來顯示王真自己對戰爭的看法。

一般而言，研究戰爭通常以兵家著述為主，而兵家著重在軍事戰略，

⁷ 「正如世界上任何民族，如果在人群社會中有了事功上的成就，一定要找『根』，而且一定要使那『根』整飾，塑造得光輝一點，這是人性必然的道理。同樣的唐太宗，也要找一個光輝的根。追溯歷史，李姓人物，以老子最好，在學術上的成就很了不起，所以設法說成老子的後代，但是老子只是在學說上有成就，還要把他再捧高一點，後來李唐子孫便把他捧為教主，變成太上老君，封為道教的教主，道教實際上也成為唐朝正式的國教。」南懷瑾：《老子他說》上冊（台北：老古文化事業公司，2005年），頁10。

⁸ 唐高宗上元2年（675年），又對進士科考試內容作了一次調整，具體規定進士科要加試《老子》策三道。也就是在五道策問之中，要有三道《老子》之內容。李昱東：〈唐代科舉制度的演進〉《空大人文學報》，第19期，2010年12月，186頁。

戰爭藝術與為將之道等方面的探討，研究戰爭的方式大部分從戰略、戰術、戰鬥三個層次著手，對於戰爭本質著墨不多。然吾人認為要解決戰爭問題須正本清源，也就是由戰爭本質著手，唯有由根本著手才是正確解決之道。故將戰爭由原本戰略、戰術、戰鬥三個層次（戰鬥屬技能層次最低），提升至戰爭本質、戰略、戰術三個層次來論述王真的《道德經論兵要義述》。

二、以「道」論兵之非戰思想

（一）兵源於情，以「道」論兵

根據統計，「道」這個字，在《老子》書上前後出現了七十五次。⁹有關「道」的條文與內容共有三十七章。¹⁰占八十一章的近二分之一，其份量之重不可言喻。由於老子哲學是以「道」作為整體學說的理論核心，故要理解老子的思想，從「道」著手應是最佳的選擇。王真曰：

臣真述曰：夫稟二氣而生，居三才之際：靈於萬物者，謂之最靈；靈於最靈者，謂之聖人。聖人代天地而理萬物者也，於是因言以立道，因道以制名。……道君將明王者，治天下、安萬國、正師旅，孰不由於此戶者也。……若好徑之徒不遵此道，必有倒行之悔。《道德經論兵要義述·第一章》¹¹

⁹ 最能反映著老莊思想的整全性存在思維的概念，應該就是老莊思想的「道」，而更當以《道德經》中的敘述為典要，《道德經》中「道」這個字至少出現 75 次之多。王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》（台北：國立空中大學，2009 年），頁 92。

¹⁰ 《老子》一書計有：1、4、8、9、14、15、16、18、21、23、24、25、30、31、32、34、35、37、38、40、41、42、46、47、48、51、53、55、59、60、62、65、67、73、77、79、81。共 37 章出現「道」這個字。

¹¹ 王真：《道德經論兵要義述》，收於嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編（台北：藝文印書館，1965 年）。本文如有援引，就於引文末標明章名，不再另註版本與年份。

王真認為，人乃稟陰陽二氣而生，而為「萬物之靈者」，而聖人又得靈秀之氣而生，故為最靈者，所謂「萬物之靈者」，就是因人有道德、有智慧，知悉事物產生、變化的道理；了解萬物是由「道」所生，就應當遵循著「道」的規律行事，王真把「道」視為宇宙的本體，人和宇宙萬物皆由「道」而產生和形成的，「道」為萬物之母；故，治天下、安萬國、正師旅，都須經由「道」也。若好徑之徒，不遵從此道，就會招致災禍，發生戰爭，而有倒行逆施之悔。老子以「道」為理論核心來談論兵，王真遵循老子，故也以「道」論兵。

若人君不能知此真常之道，而乃縱其嗜欲，妄作不祥，興動干戈，流行毒螫，則必有凶災之報，故曰妄作凶。……德象天乃可與之適道，既可適道，自然能長且久。故得終竟千齡，必無危殆之患也。
《第十六章》

以老子觀點，「有為」的戰爭除去之後，萬物也會依據「道」而保持和諧與安定，戰爭的目的在於「兵強天下」，這是違背自然之道的「妄作」，其產生的結果必然是「凶」，「故有道者不處」。王真也認為戰爭的興起，乃是由情產生，人因有愛惡之情、是非之心，為了求善、去惡、我是、爾非而發生相互攻訐、爭鬥之事，這便是戰爭興起的原因。故曰：

夫物既有名，人既有情。則是非、彼我存乎其間，是非、彼我存乎其間，則愛惡起而相攻矣。愛惡起而相攻，則戰爭興矣。《第二章》

又

人君所貴難得之貨，則盜賊生；盜賊生，則兵由此起；兵由此起，害莫大焉。《第十二章》

王真指出，由於人有情則有欲，有欲則相求，尤其是在上位的統治者奢侈需求無度，為滿足這種物欲之求，採取各種手段以尋求難得之貨，對此遠

方異物追求不已，供之不足，於是，產生了矛盾，更由於這種盜賊之興，而引發了戰爭，造成了天下人的禍患。故王真曰：

樸者，道之實。以其精妙微細，無所不在，故曰：小也。言王侯若能守此微妙之道，常能無為清靜，則萬物自來賓服矣！……譬如道在天下，用之為治，猶川谷之與江海，言其感應走集、晝夜朝宗無時休息也！《第三十二章》

王真認為，戰爭起於有情、有欲，有欲則爭；「道」則素樸自然不爭，效法「道」的實質精神，則可以避免戰爭所帶來的災禍，故人必須遵照「道」來行動，隨著無為自然的法則，才是軍事上最好的做法。王真以「道」論兵，反對窮兵黷武的思想，有助於社會安定，對社會、國家具有一定積極意義。日人前田一可也有相同觀點，他認為，老子的「道」之理論，是以宇宙之間所遍滿的根源性為其原理構成的，有根本上的法則性，因此使森羅萬象成立；並且因為發揮那所看不見的「道」之力量，所以對這法則性違背的人，都難逃滅亡的結果，反之，隨順其法則性的人，都可以生存而繁榮，「道」的理論就有這樣的性質。「道」的性質也有如此嚴酷的一面，乃是隨順這法則的軍隊可以得到勝利，而不致於滅亡；但若是逆其法則的軍隊，則一定淪於滅亡的結果，所以有道的君主，非重視「道」之根本法則不可。¹²

（二）天道尚慈

「慈」是老子之道的精神，沒有「慈」老子之道將顯得機械、冷酷、甚至陰險。¹³ 老子身處戰亂頻仍，禮崩樂壞之世，當時社會一般階層是「朝甚除，田甚蕪，倉甚虛。」〈五十三章〉，而上層卻是「服文綵，帶利劍，厭飲食。」〈五十三章〉，因而社會動盪不安，民不聊生，目擊殘酷的戰

¹² 前田一可：《老子之軍事思想研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1988年，頁19。

¹³ 余培林：〈釋老子三寶的「慈」〉，《玄奘學報》第1期，2000年1月，頁107。

爭所造成大量損傷與死亡，老子痛切感受到人世間缺乏的慈愛之心。故曰：「我有三寶，持而保之。一曰慈，二曰儉，三曰不敢為天下先。」〈六十七章〉老子的三寶，首要就在母德之慈，必以慈衛護之，因為母德之慈，是完全無條件而又可兼容並蓄一切的。老子之言「慈」，重在以慈衛其所慈者，故曰：「以慈衛之」，「衛之」，言將所慈者全納於其懷，而保衛之謂也。可見，「慈」乃利而不害之謂。這種慈愛敵人，可以化解暴戾之氣，而達到止戰的目的。老子把「慈」列為「三寶」之首，又「慈」作為用兵精義之一，這正是體現了其人道主義的偉大情懷。¹⁴「以兵強天下」之人為逞強行徑與「天道尚慈」之自然法則是極不協調的，更是對人的天然的生存權利的極端不尊重。王真亦順此方向說明「慈」：

夫言「慈故能勇」者，謂以一人之慈，而得天下之死力，非能勇而何！……夫言捨其慈者，謂去慈愛於人，人無死力之報，乃以一人之膽烈，欲得天下之仇讎，安可施其勇敢哉！《第六十七章》

「慈」，不僅僅只是仁慈、慈愛，另還有周密考慮的義涵，由於思慮透徹周密，即能掌握事物的原理與規律，掌握事物的規律，就有成功把握，有了成功的把握，行動上就明快果決；明快果決，謂之「勇」。有道的人對於任何事情，就勇於作出決斷；這種「勇」產生於「慈」，故言：「慈故能勇」。

又言人君若長能體道理國者，則天地靈祇必常隆其景祚也，故曰：「天道無親，常與善人。」《第七十九章》

「道」是以自然為體的，和萬物沒有特殊親疏的關係，對萬物也沒特別關愛，都一視同仁，無所謂什麼偏愛，這就是客觀規律。所以，自然的、客

¹⁴ 老子的軍事人道主義有二層涵義：其一，是相對「神道」而言的「人道」。老子哲學自始至終都體現了對「人」的終極關懷，而不是以「神」為中心；其二，是針對戰爭的「非人道性」而言的。引自李承、宋新夫：〈老子軍事人道主義政治觀歸議〉，《軍事歷史研究》第3期，2006年，頁152。

觀的規律無所偏私，但「善人」爲什麼永遠得到客觀規律的幫助呢？並不是天道有意去幫助善人，而是善人的善行，自然走在天道的一邊，客觀規律會救助他。因此，用「慈」來征戰就能獲得勝利；用「慈」防禦就得以鞏固，因客觀規律會由於「慈」而護衛之；《說文》亦釋「慈」爲「愛也」。「慈」的含義還包括「愛人」、「自愛」，在軍事論點上可由統帥、敵人兩方面論說。故王眞曰：

愛人治國能無爲者，夫欲治其國，先愛其人；欲愛其人，先當無爲。
《第十章》

將帥有「慈」，就能深入了解並思考敵我雙方所處之態勢，進而審視敵我之優劣而達知己知彼。統帥「慈」，則能充分了解與戰事有關的所有情況，成竹在胸而勇於決斷、算無遺策。

對敵人而言，王眞認爲，「慈」本身的涵義雖然並未涉及敵方，但是，「慈」的精神同樣擴散到敵人身上。君子用兵絕不會多事殺傷；「以悲哀泣之」，「勝而不美」、「以喪禮處之」，這種不以殺敵人爲喜，而以悲哀泣之；戰爭勝利卻不快樂，而以喪禮處之，正表現悲天憫人胸懷，然雙方士卒，從幼至長，受父母撫育提攜，視之如寶，但他們一到戰場，互不相識，也無仇恨，就互砍互殺，真是情何以堪！故王眞曰：

又道法自然，天地陰陽皆自然和合無所云爲，故曰：無爲也。……
夫天下之害，莫大於用兵；天下之利，莫大於戢兵。《第三十七章》

王眞以「道」法自然，爲邏輯起點，推導出人類社會的政治秩序應是和諧的、寧靜的、穩定的，主張從「無事取天下」的積極的政治理論，進而得出「戰爭」是逆自然法則，破壞人類社會和諧寧靜秩序的非理性行爲。

所謂「慈」，乃守善之人，是與大道相與、相通的，「慈」是廣生之德，是故我能仁民愛物，則民、物與我爲一，即謂之「慈」。國家以慈對待人民，其人民必熱愛其國，如此上慈下愛，合爲一體，倘遇敵國入侵，則人民將奮勇抗敵，以我富國強兵，能不勝乎？反之，敵自恃其強，對我

用兵；我以謙下守之，故能以逸待勞，以靜制動，戰則無敵天下，守則眾志成城，故強調「慈」，「慈」具有無窮的力量，是「天道不爭而善勝」的體現，更是止戰的良方。「兵強天下」乃是逞強的行徑是與「天道尚慈」之自然法則極不協調的，戰爭是對人生存權利的極不尊重，是失「道」的非理性行爲；而「無爲」，才是「道」本來該有的姿態。

（三）兵者，不祥之器的非戰思想

王真引申了老子的「夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處。」〈三十一章〉的思想，作出了解釋。他認為，兵爲凶險、不祥之器，用兵作戰，即使取得了勝利，也是以殺人爲代價而取得的勝利，所以對戰爭的勝利，不必慶祝，王真深知兵爲不祥之器，爲了除暴救亂，乃不得已而用之，因此用兵之道要以「恬淡爲上」。王真說：

兵者，劍、戟、戈、矛之類也。佳，好也。言器械者，唯修飾犀利珍好者，適是不善之器也。……君子必不得已而用之，則當以恬淡上。《第三十七章》

王真認為，銳利的兵器如劍、戟、戈、矛，它的用途只有用在戰場上殺人，因此它是不祥的器具，一般人厭惡它，有道的聖人也不使用它。而戰爭屠殺的生命更多，影響的更爲廣泛，所造成的傷害，遠遠超過銳利的兵器，是故有道的聖人不應發動戰爭來解決問題，對於「用兵」，認爲是「不得已」之事。要理解「兵者，不祥之器」的非戰思想，筆者以爲可由「不以兵強天下」與「勝而不美」，兩方面談起。

1. 不以兵強天下

輔佐人主應該用之以「道」，不能以軍隊的多少、軍事力量的強弱來逞強於天下，以兵強天下，必自食其果。以下分「其事好還」、「師之所處，荊棘生焉」、「大軍之後，必有凶年」三點加以論述：

（1）其事好還：

言以道佐人主，不以兵強於天下。其事好還者，臣敢借秦事以言之。

李斯、趙高、白起、蒙恬之類，皆不以道佐其主，而直以武力暴強吞噬攫搏，焚《詩》《書》、坑儒士、血趙卒四十餘萬，其於所下之處，悉殘滅之，使無遺種。……此皆事之還也。《第三十章》

王真以秦事為例，說明李斯、趙高、白起、蒙恬之流不以道佐其主，而直以武力暴強於天下，終致「好還」的結果。所謂「還」乃是我以軍隊的強勢，加於他人，他人必定也以軍隊的強勢，回報於我，因以兵強於天下，就會失去和平，人民因而遭受困苦，天下也因此而分離動亂，兵強天下乃不合天道，不合天道則很快就會受到報應的，是故，以「道」治國的執政者當由此思考，不可以用軍事力量威脅其他國家，否則也會遭受到他國相同的威脅。如陳鼓應先生所言：「我以害人，人亦將以害我，故曰，其事好還」。¹⁵

（2）師之所處，荊棘生焉

又師之所處，荊棘生。……且「興師十萬，日費千金」。十萬之師在野，則百萬之人流離於道路矣！《第三十章》

王真認為，動員十萬之師，光是所需的費用，就有千金之多，況論其他支出呢？而十萬之師在野，則有百萬之人流離失所，軍隊交戰後的地方，凡能吃、用的，都被糟蹋殆盡，荊棘遍地叢生，農田莊稼被毀，百姓之生命與財產毫無保障，面對兵荒馬亂的時刻，只好逃避，希望免掉這戰爭帶來的災禍。故如王弼注：「師，凶害之物也，無有所濟，必有所傷，賊害人民，殘荒田畝，故曰荊棘生焉」。¹⁶

（3）大軍之後，必有凶年

大軍之後，必有凶年。加以殺氣感害、旱疫相乘，災沴之深莫甚於此。《第三十章》

¹⁵ 陳鼓應：《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2005年），頁192。

¹⁶ 王弼，陸德明釋文：《老子道德經注》（台北：世界書局，2001年），頁17。

王真認為，戰爭造成兵荒馬亂，戰地的生產一時難以恢復，就必然出現糧食缺乏、生活用品稀少的災荒凶年，甚或瘟疫橫行，因而，百姓生活的必然困苦；災害沒有比戰爭的危害還大，故曰：「災沴之深莫甚於此。」

王真不贊成以兵逞強，輕率用兵，誇大軍事力量的作用，所以用「不以兵強天下」，「師之所處，荊棘生焉」，「大軍之後，必有凶年」，三個因素來說明了「以道佐人主者，不以兵強天下」的道理。因為，不管戰爭是勝是敗，國家都會遭受到傷害。王真說：

果而勿矜、果而勿驕、果而不得已，是果而勿強。不得已者，聖人用兵之要道也。《第三十章》

王真認為，真正善於用兵的人，果敢而不驕矜，不以強勢侵人。戰爭與兵器都是不祥之物，如果要用來防範他人，那也是不得已而為之。戰爭的行為，兩軍交鋒，戰況慘烈，兵刃相加，殺戮眾多，不僅對方的兵馬大受損傷，本身的人馬，也必然傷亡累累，雙方因戰爭而使生命產生損失與喪亡，都違背上天好生之德，因此，即使是依公理正義而戰勝一方的主帥者，也應當心情沉重，切勿自傲驕矜，沾沾自喜，將戰勝引為偉績，以致好鬥逞強，因為，以戰止戰的行為，畢竟也是萬不得已的手段而已，故有道的君主，絕對不作出挑起兵爭侵略的「主動」行徑，而只是在萬不得已的情況下，作出捍衛國家的「被動」的行為而已。

2. 勝而不美

王真以「樂殺人者，則不可以得志於天下矣」的立場，來說明老子勝而不美的戰爭觀點。老子站在「道」的立場，去觀照人間一切的成敗得失，是站在政略的立場以談戰略。¹⁷他所注重不是韜略計謀，而是整個國家政策的定向，一國之立國根本在不失其「道」，故不應逞一時之強，所以主張君主之治國應當以「道」治天下，而不應以「兵」強天下。故曰：

¹⁷ 「老子不是兵略家，而是偉大的戰爭論者，知道如何用大道來治國安邦的人，是不輕易於挑啓戰端的，最好的戰爭是不訴諸於戰爭。」引自魏元珪：《老子思想體系探索》下冊，頁 770。

不美美之者，則爲喜樂於殺人也。且所殺者皆吾人也。吾人也，安得而樂殺之。《第三十一章》

對「兵」在不得已的情況下才用之，既使取得了勝利，也不要視爲美樂之事而慶賀，而要以喪禮處之。因爲用兵之勝，是殺人取勝，且所殺者都跟我們一樣活生生的人。據此，王眞提出了「勝而不美」的主張，可分成以下三點討論之：

(1) 樂殺人者，不可以得志於天下

設有一勝，必先以大帛顯書其事，露布其文，彼主將者仍皆以十作百、以百爲千、以千爲萬，用要其功上之人，或知其詐欺，且借以爲勢，務立其威，此則使人怨於顯明之中，神怒於幽闇之處。故曰：「不可以得志於天下矣！」如此爲將，豈得謂以道佐人主乎！《第三十一章》

王眞認爲，天之道乃不嗜殺人，若以殺人以爲樂，災禍必跟隨之，甚至有些將領誇大其詞，以百爲千、以千爲萬，用以要其功，借以爲勢，務立其威，如此樂殺人者，若使其得志於天下，天下必然兵連禍連，世界必然永無寧日。筆者認爲可以隋末唐公李淵與隋將樊子蓋，處置來降之眾爲例子。

（大業十一年）十二月，庚寅，詔民部尚書樊子蓋發關中兵數萬擊絳賊敬盤陀等。子蓋不分臧否，自汾水之北，村塢盡焚之，賊有降者皆坑之。百姓怨憤，益相聚爲盜。詔以李淵代之。有降者，淵引置左右，由是賊眾多降，前後數萬人，餘黨散入它郡。¹⁸

隋煬帝大業十一年，樊子蓋奉詔，進討絳郡賊敬盤陀、柴保昌等，有賊來

¹⁸ 司馬光撰，楊家駱主編：《新校資治通鑑注·隋紀六》第九冊（台北：世界書局，1993年），頁5701。

投誠者，不問多寡，皆坑之，以防僞降，由是賊眾豈敢來降，且自汾水之北，村塢盡焚之，造成百姓怨憤，益相聚為盜。後派李淵代之，賊來降者，皆視同仁，引致左右，推心置腹以待之，遂相屬歸李淵，前後至者數萬人，餘賊勢窮遠走他郡。

軍旅之事不是有道之君主所樂於從事的，是由於保國衛民，不得已才用之，用兵作戰不僅傷人且害物，故有道者不處，如果不得已而用兵作戰，即使在戰爭中取得了勝利，也不要視為美事，如果把戰爭的勝利視為美事，洋洋得意，就是以殺人為快樂，以殺人為快樂的人，是不能得志於天下的。唐公李淵不樂殺人，更以慈待之，與隋將樊子蓋以殺待之，成強烈對比，故曰：不樂殺人者，可以得志於天下。

（2）戰勝以喪禮處之

戰爭勝利一般都以慶典來祝賀，而老子卻主張以喪禮的方式來處理，戰爭的勝利，這不是什麼慶典，因為戰勝，是死傷許多人而造成的，所以戰爭的勝利要以喪禮處理，不應當以殺人取勝而慶功。王真引申了老子的「戰勝，以喪禮處之」的思想，作出了解釋，他說：

又左陽為吉，右陰為凶，君子必不得已而用之，則當以恬淡上。……
又古者殺人眾多，以悲哀泣之；戰勝，以喪禮處之。為所殺者皆吾人，安得不以喪禮處之乎！《第三十一章》

「君子」平常都以左方為尊，乃吉事尚左¹⁹，君子居則貴左，用兵則貴右，用兵打仗之時卻以右方為尊，這表明了日常生活與戰爭生活的差異，連居處的尊卑，看法都有了不同。就是說，在不得已的情況下而用兵，取得了勝利，也不要視為樂事而慶賀，而要以喪禮處之，因用兵之勝，所殺者皆吾人，是殺人取勝，故要以悲哀的喪禮處之，用兵之事，要「恬淡為上」，不要津津樂道，追求不已，只有「恬淡為上」者，才是戰而不敗者。故王

¹⁹ 《史記》：「公子從車騎，虛左，自迎夷門侯生。侯生攝敝衣冠，直上載公子上坐，不讓，欲以觀公子」。引自司馬遷，世界書局編輯部注：《新校史記三家注·魏公子列傳》（台北：世界書局，1972年），頁2338。

真曰：

又善戰者不敗，必以恬淡爲上。既曰勝而不美，猶以悲哀喪禮而處之，何怒之有哉！《第六十八章》

依王真觀點，不崇尚武力，處無爲之事，是符合、體現「道」的原則的。戰勝既曰不美，猶以悲哀喪禮而處之，故，何怒之有？

(3) 功成而止，善有果而已

王真引申老子觀點，認爲有道之人，不以兵強於天下，而主張戰爭打到一定程度就適可而止，不可功成不知止，而窮追不捨，戰勝了敵人，對殘餘之敵，不要窮追猛打，殺人不止，要做到勝而有果，勝而則止。故曰：

不得已者，聖人用兵之要道也。即是宜果行勿強之道，不伐其功，不樂殺人，恬淡爲上，雖勝不美，此是果而勿強之義也。夫物壯則老，師曲之謂也。所謂早已者，言不道之師早當止已，而勿復進用，向使李斯、白起之師早圖退止，豈有自焚之禍邪。《第三十章》

王真以李斯、白起²⁰爲例，告誡世人以兵強天下終會招致悲慘的後果，戰爭乃是由人的欲望而引起的，這是違背「道」本質，目前所顯示的強大的戰力或是壯盛的軍容，如此之現象，不過是一時的表現，「所謂早已者，言不道之師早當止已」，這樣強大的軍事力量，乃是人的有爲造作，是違反自然的發展，對待強凌弱的侵略戰爭及其發起者，予以痛加抨擊，「壯」是濫用武力之意，凡是濫施武力、欲以兵強天下者，表面上雖然氣壯勢盛，但將會很快趨於衰敗，因其所爲不合於自然之道。故善於用兵者，果敢而不驕矜，不以強勢侵人，在不得已而用兵的情況下，既使戰爭勝利了，也要停止，適時罷兵，不可爭勝鬥強，如果征戰不已，殺戮人民，就會使國

²⁰ 「白起之降趙卒，詐而阬其四十萬，豈徒酷暴之謂乎！後亦難以重得志矣。……降者可致也；必不可致者，本自當戰殺，不當受降詐也。戰殺雖難，降殺雖易，然降殺之爲害，禍大於劇戰也。」引自司馬遷，世界書局編輯部注，《新校史記三家注·白起王翦列傳》，頁 2338。

家滅亡，「功成而止」這是合乎「道」，如果「功成而不止」，就違背「道」，違背了天地之道，就必然危亡。

總之，王真《道德經論兵要義述》軍事思想的本質，主要表現在「以道論兵」、「天道尚慈」、「兵者，不祥之器」三個方面，透過對歷史上興亡更替的深刻考察，充分認識到戰爭對人類社會帶來的巨大破壞，進而對戰爭持非戰的態度。戰爭之行爲，兩軍交鋒，戰況慘烈，兵刃相加，殺戮眾多，不僅對方兵馬大受損傷，本身的人馬，也必然傷亡累累，雙方生命的損失與喪亡，都違上天好生之德，因此，即使是站在公理正義戰勝的一方，身爲主帥者，也應當心情沉重，切勿自傲驕矜，沾沾自喜，引爲偉績，以致好鬥逞強，因爲，以戰止戰的行爲，畢竟也是萬不得已的手段而已，即使獲得勝利，也只該以悲哀的心情，喪禮的儀式，去面對戰爭所留下來的慘痛與浩劫，因此，也特別強調，有道的君主，絕對不作出挑起兵爭侵略的「主動」行徑，而只是在萬不得已的情況下，作出捍衛國家的「被動」的行爲而已。

三、後發制人的戰略思想

王真發揮老子「兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之」，並不認爲戰爭是可消除的，非戰本身並非排除戰爭，是希望以更謹慎的態度對應戰爭，而不是主動出擊的妄戰，故，整體戰略上主張不得已的後發制人。既然戰爭是無可避免的，亦顯示出研究戰爭、了解戰爭的必要性，不可因爲非戰，而漠視戰爭，甚至一廂情願進行廢兵之舉。兵，握於有道聖人之手，可以安國興邦，掌握在無道者之手，則可能造成生靈塗炭，其作用，端看主其事者是以何種心態用兵。廢兵，固然可去除兵禍，卻同時也因此失去了一個制約或對抗無道者的利器，因而，兵的存在是有必要的，不可因噎廢食。故王真曰：

故知兵者備之以爲有，戢之以爲無，此即用其所不用者也。《第十一章》

王真深知，戰爭是關涉到國家存亡、人民生死的大事，對於這種關涉生死、存亡、利害的大事，極為重視。他認為，天下雖安，忘戰必亡，故他主張備兵。又曰：

先王耀德不觀兵；兵者，國之利器也。固不可以示見於人。兵者，戰而不用，存而不廢之物。唯當備守於內，不可窮黷於外者也。若示人於外，終有敗績之辱，豈不慎哉！《第三十六章》

整軍備戰是爲了鎮懾敵人，應備而不用。如以武力、兵器示之於人，雖兵強、器良，也如無備一般，終究要失敗、滅亡的，王真主張不輕敵，不逞強，不廢兵，亦不妄動，「有道」的正義戰爭，「不得已」用兵的自衛戰爭，非僅要戰，而且要戰勝，要打勝仗，就要研究戰略、策略，更要講究、運用指揮作戰的藝術。以下以「柔弱勝剛強」、「防患未然」、「曲全」、「不怒、不爭」來說明王真的戰略思想。

（一）柔弱勝剛強

至柔者，謙虛清靜，所謂自然之氣也；至堅者，剛強運動，所謂有爲之徒也。夫柔靜剛動，弱必勝強，故曰：「馳騁天下之至堅。」《第四十三章》

一般而言，生物在自然界生存需要經過物競天擇、優勝劣敗的試煉，人類的戰爭更是講求力量的大小，剛強就等於力量，這很容易令人誤解，然而，事實並非如此，力之強弱大小，需要剛柔互配，才能將力量展現於極致，有時候剛強必須隱藏於柔弱之中，才能發揮最大的效能。王真認為，謙虛與清靜是「至柔」的象徵，是發展與壯大的起點，即所謂自然之氣也，而「剛強」、「運動」則顯示事物的發展已經趨於極限，繼續發展下去便是趨向死亡，即所謂有爲之徒也，賦予「柔弱」以形而上的特色，又「弱者道之用」把「柔弱」提到「道」的層次加以認識，「道」的作用就是柔弱的，如果不能意識到這一點，那麼，就無法真正瞭解「柔弱勝剛強」的真正意義了。故王真曰：

夫常物之動，動之於動；唯道之動，動之於靜。故曰：「反者，道之動。」……又「柔弱者，道之用。」言聖人必用柔弱之道，以勝天下強暴之人也。《第四十章》

「靜」為「道」之本質，萬物動的結果，最終歸根於靜，復歸於靜。「動」是「靜」的作用、表現，故「靜」乃萬物的根本之道。不管萬物有何種變化，其最終的根本之道都是「歸根於正靜者也」。王真繼承了老子的「柔弱勝剛強」的思想，在討論用兵取勝之策時，提出了以弱勝強的思想主張。王真認為「道」的本質在於廣大素樸、自然清靜、自然無為，如果人們能守此微妙之道，常能無為清靜，則萬物自來賓服。從形而上的意義言，更是實強、至強的象徵。

王真深知事物的剛柔、大小、強弱轉化的道理，柔、小、弱者是要轉化為剛、大、強的，並最終戰勝原來的剛、大、強者。強、弱是互相聯繫、互相滲透，在一定條件下又是互相轉化的。因為戰爭中敵我雙方，都在制定策略、創造條件，力爭使自己一方由弱變為強，使敵人由強變為弱。故曰：

故兵強則主不憂，主不憂則將驕，將驕則卒暴。夫以不憂之君御驕將，以驕將臨暴卒，且敗覆之不暇，何勝敵之有哉？故夏商之衰，以百萬之師而傾四海；始皇之末，以一統之業而喪九州；項羽忽霸而遽亡，新莽既篡而旋滅，符堅狼狽於淮上，隋煬分崩於楚宮。此數家之兵，皆多至數兆、少猶數億，無不自恃其成，以取其敗，此皆強則不勝之明驗也。《第七十六章》

王真以歷史上夏、商雖擁有百萬之師而亡，秦朝統一中國而喪天下，項羽忽霸而遽亡，隋煬分崩於楚宮等事實，說明強則不勝的明驗，所謂「柔弱勝剛強」，並不是單指柔弱之徒一定能戰勝剛強之敵，而是宇宙事物和人生地位轉化的普遍、永恆的規律，王真由論兵推廣到宇宙事物發展變化的道理，又再從宇宙事物發展變化的道理而論兵，把哲理與兵略緊密地結合起來。

（二）防患未然之慎謀戰略

1. 未兆易謀

自然中「柔弱」的表象蘊藏著無窮的力量，人要效法自然，理所當然也要效法自然的「柔弱」，修身、治國、用兵，都應效法自然，人不但要以柔弱自處，並且也善用其柔弱以處置困難的事物，而救平禍患於無形。故王眞曰：

聖人防微以至於著、積小以成其大，若於已著已大而後爲之，則不及已，故曰：終不爲大，故能成其大。《第六十三章》

因爲天下的難事，想圖謀於困難處，就必先圖謀於容易處，天下的大事，還未作爲其大事，先從小事做起。困難的事情必須先從容易的時候去作即可，同樣的，大的事情必開始從細小的時候去作爲，如非這樣，開始從不容易去作，最後必定是困難的，「易」與「細」，是最柔弱的，最容易處理的。又曰：

天下大事必作於細者，言人君不矜細行，終累大德也。是以，聖人防微以至於著、積小以成其大。《第六十三章》

凡事謀定而後動，動之前必須先經過謀，謀於未兆之時。凡「爲之於未有」的時候，必易、必細，而後才能難事成於易，大事成於細，爲人處世，修身須如此，用兵作戰的計畫更應如此。

以先見先覺，未萌未兆之前，欲早爲之，恐其滋蔓即難圖也。《第六十四章》

處理事務，尤其有關戰爭之事務，王眞認爲要有先見先覺，欲抓住一件東西，必趁其未動之始；欲救平一種叛亂，必趁其未有徵兆之前而先加以防範。凡事物，當其尙在脆弱的時候是最易破碎的，在微細的時候是最易消

散的。所以在事情尚未萌芽的時候，就要預先處理，在亂事尚未成形的時候，就要早作防備，故曰，「治之於未亂之始」。

2. 「防微杜漸」，爲之於未有的策略

無論宇宙或人間，一切事物之發生皆有其先兆。夫物芸芸，各有其端，其產生與發展，皆是由徵兆開始的。王真曰：

大樹生於纖毫，高臺起於覆簣，遠行發於自邇，此三者，皆明積小以至大，由近以及其遠，若循涯而俟之，則必至之期也。《第六十四章》

大生於小，高基於低，遠始於近；這是物理的自然現象，也是事物的自然發展，我們所要努力的不是去妨礙此一發展，使其不變不化，而是體察變化的原理，順著這生生的發展歷程，我們體察的地方，乃是在「纖毫」、「覆簣」、「自邇」的細微發端之處。故王真曰：

又能見其微細之萌，而防杜之，乃可曰明；又能守其柔弱之道，必終得其強大矣！《第五十二章》

王真認爲，當事情剛發生時，就像剛生病般，可輕易醫治，等到時日已久，成爲沉痾，雖有鍼石而枉效，用兵也是如此，須先「知幾」、「慎始」，方不爲敵人所乘，致使事大而不可收拾，這就是所謂防微杜漸，故將之用兵，在未作戰之前先察明敵情，知敵之強弱，慎之於始，然後可戰，簡言之，事先預防易，事後補救難，愈能提早發現問題則愈易於解決。如孫武曰：

百戰百勝，非善之善者也；不戰而屈人之兵，善之善者也。……故上兵，伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城，攻城之法，爲不得已。²¹

²¹ 王雲五：《武經七書·孫子》卷上第三（台北：臺灣商務印書館，1965年），頁3。

戰爭畢竟是勞師動眾之國家大事，即使能百戰百勝亦非善之善者，「不戰而屈人之兵」，才是最上乘的策略，也是戰略所欲達到的最高境界。為達到這種「不戰而屈人之兵」之最佳方法，正是伐謀，也就是在戰爭未起之時，就應該洞燭機先。戰略的價值，在於未兆先謀，也就是未戰便可有致勝的把握。

（三）「曲全，枉直」的間接路線

王真在戰略選擇上，以「柔弱勝剛強」思想為指導，大力提倡「後發制人」的戰略思想，根據「貴柔」原則，對戰爭中正反兩面交遞發展、進與退、攻與守、強與弱等的關係作出了分析與論證。

1. 曲則全，枉則直

《老子》觀宇宙萬物的變遷，以正反相攝，又相涵，曲中含全，枉中存直，窪中有盈，敝中存新。因此，當評估事物發展歷程時，就須確切評估事物之正反二面，不能只單就某一方面去分析事物的究竟所在。老子提出了成雙成對的矛盾概念，至少有七十組以上的對立概念。²²「一陰一陽謂之道」、「萬物負陰而抱陽」，老子的矛盾概念基本上就可以分為陰陽兩大對立的方面，每一對矛盾概念都有陰陽對立的兩個方面，而「沖氣以為和」，對立的兩個方面又在氣中得到統一，這表明矛盾不僅有對立性也有同一性。所謂美醜、善惡都是因比較而存在的，沒有美就無所謂醜，沒善就無所謂惡，反之亦然。老子對任何事物，皆用正反兩面去詳加評估，然後知其正道，而防範其反面。王真也順此觀點提出看法：

所言曲者，謂柔順屈曲之義也，非謂回邪委曲之徒也。自此以下皆

²² 《老子》書中對立概念有：有無、美惡、難易、長短、高下、音聲、前後、虛實、強弱、沖盈、彼此、寵辱、得失、敝味、古今、清濁、新敝、唯阿、昭昭昏昏、察察悶悶、曲直、多少、重輕、靜躁、開閉、解結、救棄、雄雌、黑白、榮辱、行隨、壯老、左右、張歛、去舉、奪予、柔弱剛強、厚薄、華實、盈竭、生滅、貴賤、明昧、進退、陰陽、亡存、類夷、愚明、成缺、直屈、辯訥、巧拙、塞聞、寒熱、損益、出入、生死、親疏、利害、正奇、福禍、大細、德怨、先後、主客、尺寸、抑舉、有餘不足、知行、正反等七十一組。

正言若反之意。是以，聖人抱一者，唯抱此曲全之道，以為天下之法式也。……故曰：古之所謂「曲則全」者，豈虛言哉！誠以此曲全之道，而歸根於正靜者也。治軍治國之道先此為妙也。《第二十二章》

王真以為「正言若反」，包含對立矛盾、互為鬥爭、又相互轉化，事物是由相反的對立成分組成的，這些對立相互依存、又相互滲透，對立的某一方都以對方為生存發展的條件，離開對立的一方，自己就不能存在和發展。故說：

絕日益之學，則無憂矣！唯之與阿，善之與惡，相去甚近。《第二十章》

又

福倚禍中，禍藏福內。……無大無小，所宜畏慎，唯此倚伏爾《第五十八章》

是非，善惡之間並沒有絕對的界限，都是可以轉化的，在有些情況下，是很難區別的，即所謂「福兮禍所伏，禍兮福所倚。」歷史發展的過程也是不斷向反面轉化的，對於事理的分析，「正面」義意的探討，往往不如「反面」那麼的深入，此辯證思想，為戰爭中正反兩面交遞發展提出論證。所以王真說，「此曲全之道，而歸根於正靜者也。治軍治國之道先此為妙也。」

2. 「曲則全」、「迂為直」的間接戰略思想

中國諸子自古以來，都不主張以強攻硬打的直接路線，而改以迂迴的間接路線，故有其悠久的歷史，在中國歷史上，以間接路線為戰略者，首推姜尚《六韜》，其〈武韜〉中「文伐」篇即為間接作戰的思想。

凡文伐有十二節：一曰：因其所喜，以順其志。彼將生驕，必有好事。苟能因之，必能去之。二曰……十二曰：養其亂臣以迷之，進

美女淫聲以惑之，遺良犬馬以勞之，時與大勢以誘之；上察，而與天下圖之。十二節備，乃成武事。所謂上察天，下察地，徵已見，乃伐之。²³

另孫武言：「上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城」；老子主張「反者道之動」；王真也提出看法：

夫常物之動，動之於動；唯道之動，動之於靜。故曰：「反者，道之動。」反，猶復也。復其見天地之心乎！天地以靜為心，以動為用，今反其動，是復其靜也。《第四十章》

王真以老子「反者道之動」觀點，對事物就正反兩面去評估，然後知其正，而防其反。孫子也主張不以純粹的武力來解決戰爭，把「伐兵」、「攻城」列於下，「伐謀」、「伐交」的間接路線才是「善之善者也」。

在西方歷史上，間接路線戰略的思想，並不是因為李德哈特所著「戰略論」(strategy)確定了權威的地位後，才開始受到重視。前人如亞歷山大(Alexander the Great)、馬齊維里(Niccolo Machiavelli)、列寧(Vladimir Ilyich Lenin)等，都曾經考慮到用巧計以來代替蠻力。只不過，李德哈特所提倡的「間接路線」，更提出了「間接性」的重要而已。²⁴所謂「間接路線」(indirect approach)乃是沿著敵人「自然期待的路線」(line of natural expectation)採取行動，結果足以鞏固敵人的平衡，因而也增強了他的抵抗力量。在多數戰役中，首先敵人在心理上和物理上喪失平衡，常常即足以奠定勝利的基礎。李德哈特最初使用此一名詞，其認知僅停留在地理意義，以後才體會具有抽象及心理的意義。於是他作一結論：「從歷史上看來，

²³ 王雲五：《武經七書·六韜》第二（台北：臺灣商務印書館，1977年），頁12。

²⁴ 間接路線戰略的涵義：「間接路線」(indirect approach)，在戰略上通常是指考慮達到目標所進行的路線，避免向堅固的障地作正面的突擊，儘量採取側翼的行動，以求找到一個暴露的弱點。若是一個人沿著敵人所「自然期待的路線」，以來「直接」地向他的精神目標或物質目標進攻，則所產生的常常都是負面的結果。李德哈特(B. H. Liddle Hart)，鈕先鍾譯：《戰略論》（台北：麥田出版公司，1999年），頁24。

除非路線具有足夠間接性，否則在戰爭中就很難產生效果，此種間接性雖常是物質的，但卻一定是心理的」。²⁵雖然李德哈特提出降低戰禍的良方，但是戰爭所帶來的傷害並未減少，不過心理因素及間接路線的觀念卻開始受人重視，在 1993 年爆發的波斯灣戰爭中，聯軍指揮官史瓦茲柯夫將軍（Gen. H. Norman Schwarzkopf）以心理戰略及典型的迂迴間接路線奇襲，達到動員多數卻陣亡很少的情況，這次戰爭的戰略運用極為成功。²⁶王真也說：

兵者，國之利器也，固不可以示見於人。……若示人於外，終有敗績之辱，豈不慎哉！《第三十六章》

王真所言與老子的「曲則全，枉則直」的思想不謀而合，也與西方的「間接路線」相互輝映。從東西兩方間接路線戰略思想的源流，可知間接路線戰略的觀念與實踐，古已有之，因為間接路線戰略，重在「曲全」、「謀攻」，較之攻城的直接路線，弊少而利多，這都是以迂為直的道理。換言之，聖人依「道」而行，作為天下的總法則，若是能把握整個的「道」，則曲全，所以用兵，不要抱持一般成見，以眼前得失為得失，如此才能心平氣和，通於事理。凡眼光遠大的，其得利也大，短見的，每每計一時之得失，而終失其大。

²⁵ 常安陸：《人文觀點的戰爭》（台北：幼獅文化事業公司，2001年），頁63。

²⁶ 美國在波斯灣戰爭所運用的心理戰極為成功，所有傳入美國電視中，都是標榜最新科技的戰機、巡弋飛彈、精靈炸彈彈頭裝置攝影機拍下擊中目標的鏡頭，大規模轟炸鏡頭消失了，美國人得到的消息是，敵人的重要設施已經被精密的武器摧毀，因而不必要的傷亡人員會降到最低，且越戰時期 B-52 連續投彈，遭人譴責的鏡頭沒有了，事實上 B-52 轟炸機正是在波斯灣戰場上發揮心理戰的主要工具，以轟炸伊拉克地面部隊的裝甲車輛及作戰配備，同時也讓伊拉克士兵連續多日無法睡覺，藉以瓦解他們的士氣，使他們筋疲力竭，聯軍先大量空投阿拉伯文印製的傳單，寫著聯軍明後天將會轟炸，之後聯軍依承諾猛烈轟炸後再投下更多傳單。這種心理戰術本身極為粗糙，但最後的結果證明極為有效，曾有伊拉克戰俘說，傳單在他們的部隊中造成忐忑不安，還有不少人因此棄職逃亡。成功的心理戰不但摧毀敵人士氣，同時也應鼓舞己方的士氣。同上註，頁63。

(四) 不怒與不爭的戰略特質

1. 善戰者，不怒

夫王者：無爲於喜怒，則刑賞不溢、金革不起。《第二章》

王真認爲，所謂「善戰者，不怒」，就是指善於征戰的君主能控制情緒，不輕易惱怒，因「怒」必有欲、有爲，實爲血氣之勇，乃內心煩躁之外在表徵；其結果容易導致輕舉妄動。故有道的君主要善其謀而後行，不怒而興師，不憤而爲戰，即爲「善戰勝者」。又曰：

輕舉則失於爲君使臣之禮，躁動則失於爲臣事君之義。豈可不畏哉！
故曰：輕則失臣，躁則失君。其是之謂乎！《第二十六章》

王真認爲，輕急躁進的作風，必有不良的結果，故曰：「輕舉則失於爲君使臣之禮，躁動則失於爲臣事君之義」，一國的統治者，當能靜重，而不輕浮躁動，輕率就失去了根本，躁動就失去了主體，不逞勇武，而持守虛靜，以逸待勞，沉著應戰，才是制勝之道。易而言之，將帥本身不能衝動，否則便將受制於人，用兵之道，以持重和寧靜第一，不可輕舉妄動，必須以重御其輕率，以靜制其躁動。孫武亦云：

主不可以怒而興師，將不可以愠而致戰；合於利而動，不合於利而止。怒可以復喜，愠可以復悅，亡國不可以復存，死者不可以復生。²⁷

君主不可因一朝之怒而興師，爲將帥者，不可因一時之憤而交戰，必合於利而後動，不合於利而止；蓋勝利必爲雙全，如勝而無利，雖勝亦敗，所以必權衡得失，利而後動，不可置士卒和國家以發洩其忿恨。「怒」、「愠」

²⁷ 王雲五：《武經七書·孫子》卷下第十二（台北：臺灣商務印書館，1965年），頁3。

爲一時情感之衝動，時過境遷，怒可以復喜，慍也可以復悅，但戰敗亡國，則難以復存，人員戰死，則不可復生矣，故有道的君主，要克制自己之「怒」與「慍」，才不會帶來災禍。

2. 不爭

凡人之情，不能無爭，唯聖人乃能無爭。又爭之徒眾矣！今臣略舉梗概者，起於無思慮、無禮法、不畏懼、不容忍，故亂逆必爭、剛強必爭、暴慢必爭、忿至必爭、奢泰必爭、矜伐必爭、勝尚必爭、違復必爭、進取必爭、勇猛必爭、愛惡必爭、專恣必爭、寵嬖必爭。夫如是，王者有一於此，則師興於海內；諸侯有一於此，則兵交於其國；卿大夫有一於此，則賊亂於其家；士庶人有一於此，則害成於其身。是以，王者知能官人、能安人之道，必當先除其病，俾之無爭，則戰可息矣！戰可息，則兵自戢矣！是故，其要在於不爭。
《第八章》

王真認爲，由於人們的無思慮、無禮法、不畏懼、不容忍而引發生了各種爭端，如：「亂逆，剛強，暴慢，忿至，奢泰，矜伐，勝尚，違復，進取，勇猛，愛惡，專恣，寵嬖等」。由於這種種之爭，而興師動眾，兵交於國，殺戮百姓，所以王者要能治人、安人，必當先除其「爭」之病，使之無爭，則戰可息矣，戰既可息，則兵自戢矣，其要乃在於不爭。王真認爲，《道德經》「五千之文」的深奧要旨就是「無爲」、「不爭」，故反復闡發了這個要旨。他說：

夫唯不爭，故無尤者，臣伏以道君之意深切誨諭者，正欲勸其人君無爲於上、不爭於下爾！夫無爲者，戢兵之源；不爭者，息戰之本。若王侯能明鑒其源，洞觀其本，簡其云爲，息其爭鬥，則金革寧矣。臣又竊嘗習讀五千之文，每至探索奧旨、詳研大歸，未嘗不先於無爲，次於不爭，以爲教父。《第八章》

既然戰爭是「不得已而用之」，那就要盡力排除武力去解決，盡可能地採

用非軍事方式去解決，這就是所謂的不爭之德。蓋老子既見「反」之理。則視一切勉力以爲之事皆爲無常；唯持「不爭」之態度而以柔弱自守者，乃能常勝。常人以「爭」心而求「強」，於是「爲者敗之」，見道者以「不爭」之態度而守柔弱，故「爲而不爭」。此「爲」以「不爭」爲基，即以「無不爲」又自「無爲」轉出。於是最後，由「無爲」所生出之「爲」。²⁸

王眞認爲，有道之人是恬淡無爲的，人如產生貪欲，才會出現「爭」的心態及行爲，統治者如果無道又多欲，就有可能引發戰爭，唯「不爭」則無所爲「敵」者，故「無尤」。所謂「不爭而善勝」，仍含有希望不得已用兵的自衛之師不可暴戾逞強，也要盡量減少殺戮之意，因無尤，故天下莫能與之爭，一個國家，不輕易與鄰國爭勝，而發動戰爭，因此可養精蓄銳，擴大國力。越是不爭勝，其他的國家也不會和你爭勝了，以容天下之心而臨天下，不與天下爭，則天下之人轉爲己所用；此不必是直接用人，如能不與人爭，則天下無我之敵者，即所行不與我衝突，即爲我「用」。但，如果有一方在用兵在先，誇耀自己的軍力，另一方必有所防備，造成彼此對立，相對立則互爭勝，互爭勝則相攻伐，相攻伐則雙方人員、物資均有重大損傷，即使戰勝亦終無所得。故王眞曰：

「夫唯不爭，故天下莫能與之爭。」天下莫能與之爭，則兵戰自然息矣！《第二十二章》

所謂「不爭之德」，就是不想爭，不可爭，沒有爭，不願爭，則「天下莫能與之爭」，兵戰之事自然息矣！如果不恪守「不爭之德」，就是違反「天之道」，就是以暴易暴，不僅有悖於「不得已」的初衷，並且「其事好還」，「希有不傷其手者矣。」《莊子·養生主》亦云：

「臣之所好者，道也，」進乎技矣。……方今之時，臣以神遇，而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大竅，因其固然。……彼節者有間，而刀刃者無厚；以無厚入有間，恢恢乎其於

²⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，2004年），頁237。

游刃必有餘地矣。²⁹

以刀解牛，刀無厚而牛節有間，既能體認其中道理，故能以無厚入有間，此所以能怡然順適，遊刃有餘。刀之無厚就如人之無執著無自我一般，自己本身沒有厚度，則天地無限寬廣，即無所「爭」則天下莫能與之爭。

戰略之道亦然，最高層次的戰略並非事後之補救，而是事前的無傷，無傷即無養，而無養之養，斯為大養也。誠如鈕先鍾先生所言戰略研究的最高境界即為哲學境界；³⁰我們也應像庖丁一樣，所好者「道」³¹，進乎「技」，必須達到此一境界，始可謂盡善盡美。故由「技」而入「道」乃是戰略研究的最高境界。

四、以奇用兵的戰術思想

正確制定有用的戰略固然能掌握戰況，但還必須有一套有效的戰術支持戰略，否則就難以實現戰略的意圖。王真以水為喻，因水，遇方則方，遇圓則圓，可隨地勢之變而變化其形，具不爭之德，但卻可滲透、衝擊任何堅硬之物，水本身即隱喻靈活機智的戰術內涵。

（一）戰術原則

軍事戰略思想以「以柔弱勝剛強」為指導，對於戰術則以如何戰勝敵人作了深入的研究。王真以老子的「以正治國，以奇用兵」的思想，認為，面對強敵光是以力互鬥是不能取勝的，必須採取巧妙的策略、戰術。故提

²⁹ 郭慶藩輯：《莊子集釋》（台北，河洛圖書出版社，1980年），頁115。

³⁰ 「戰略雖為一整體，但在治學程序上則應分為四大階段：由歷史（經驗），到科學（知識），再到藝術（智慧），而最後才到哲學（靈感）。」參見鈕先鍾：《戰略研究入門》（台北：麥田出版公司，1998年），頁301。

³¹ 「莊子假借庖丁的話來對所謂『道』的境界作了非常生動的描述。什麼是『道』？『道』就是依乎天理，因其固然。換言之，即趨向於天人合一的意境。必須如此，始能以神遇而不以目視；又必須如此，始能目無全牛和遊刃有餘。戰略的最高境界亦復如此。」同上註，頁301。

出了「以奇用兵」的戰術思想。

1. 以奇用兵

王真認為，用兵之道，不是高談闊論，顯露表白，而是深藏不露。故曰：

夫以道用兵，則知者必不言其機也。言者必不言其要也。故曰知者不言，言者不知。……故聖人之師以戰則勝，以守則固，非天下之所敵也。《第五十六章》

以「道」用兵，重在謀略，要深密其機，使知者不言，使敵人不知道我之意圖，以此可以做到「以戰則勝，以守則固」。王真認為，取天下乃爲了治天下，若以私欲以取天下，則天下終必大亂。

治國者以政；政者，正也。君率以正，孰敢不正？用兵者以奇；奇者，權也。權與道合，庸何傷乎！《第五十七章》

王真認為，治國與用兵之道不同，他發揮了老子的「以正治國，以奇用兵」的思想，認為治國與用兵之道是不同的，治國應以正道，用兵可用權謀，故主張將二者結合起來，治國當本乎平常心，以正常的手段去治理，至於亂世或用兵之時，則當本乎應變的非常手段，不可墨守成規，所謂「以奇用兵」，就是機動靈活，避實擊虛，出其不意，攻其不備，出奇制勝，部署和使用兵力時，不但能按常法部署和使用「正兵」，也要能夠按照具體戰場情況，靈活部署和使用「奇兵」，既要於正面進攻、強攻的使用「正兵」，也要能實施奇襲、側攻、迂迴等多種戰術，使用「奇兵」，這樣才會立於不敗之地。大凡用兵作戰，譬如下棋，雙方戰力相當，勢均力敵，有時一著失誤，就無法挽救全局。所以古今戰爭的勝負，大體上都是由於一著失誤而已，更何況多次失誤呢？故，要實施「以奇用兵」，要做到知彼知己，以兵形似水、變化無常的手法，製造各種假象迷惑敵人，我卻能識破敵人所製造的假象，而不被其迷惑，抓住戰機，出奇制勝；這種用兵以奇的方法，依王真的解釋，謂之「權」，用兵之「權」乃爲達治國之「道」，

如此「道」又與「權」相契合，故庸何傷乎。又曰：

夫有知其所知，而不言其所知，此人之上也。蓋有不知其所知，而強言其所知者，是人之病也。故知此妄知為病，則不病也。至於用兵之機，尤在於此。《第七十一章》

王真又更進一步指出，強言其所知者，乃人之通病，高明的將領，在於認識到自己有許多不知之處而求知，而不是高談闊論其所知，也就是揚棄以不知而為知的「妄知」之病，而能深藏用兵之機。

2. 正復為奇，善復為妖

奇正變化無窮，而掌握奇正變化之術不是從平時的演習場上所能學到的，必須在戰場上根據千變萬化的實際情況「臨時制變」。王真以老子「其無正，正復為奇，善復為妖」說明奇正變化。

孰知其極！矧乃以正為邪，以善為妖。《第五十八章》

用兵之道乃是以正為邪，以善為妖，相互運用。歷代戰爭史中流傳下來的許多奇謀方略和以奇用兵的戰例，可為借鏡；用兵之道，視之為正者，未必為非奇，以之為奇者，未必為非正，視之為善者，未必為非妖，以之為妖者，未必為非善。所以奇、正，善、妖，反來覆去，永無一律，戰爭固然有一定的規律可認識、可遵循，行陣攻守卻不能按照規定，必須依據瞬息萬變的敵我態勢，因勢利導，審時度勢，因敵以制宜，故要出奇、用奇，不拘泥於兵法、不依棋譜而對奕，只有真正了解奇正之變，指出奇正相變，循環往復，無有窮盡，才是掌握了奇正學說的奧妙與精華，如若遵循兵法而後為戰，這跟按譜對奕有何兩樣呢？中國歷代戰役中有「減竈示弱」，也有「增竈退敵」³²。同樣是「竈」運用之妙，端看用兵者對奇正之變的理解了，「正」是指常法而言，「奇」是指變法而言，「奇正」之法，在戰

³² 見《後漢書·虞詡傳》：或問曰：「孫臏減竈，而君增之，何也？」詡曰：「彼見我竈日增，必謂郡兵來迎眾多。孫臏見弱而吾今示強，勢有不同也。」范曄：《後漢書·虞詡傳》第五冊卷88（台北：臺灣中華書局，1968年），頁3。

略和戰術上都可以使用。王真又曰：

故物有行有隨、有煦有吹、有強有贏、有載有隳者，皆禍福之倚伏也。《第二十九章》

王真認識到事物發展變化的各種狀態，事物對立面之間相互轉化的道理；事物發展到了極點，就要向著其相反的方面轉化，「奇」與「正」是相互依恃、相互轉化的相輔相成關係，是克敵制勝的樞機，故將「奇」與「正」作為一對重要的軍事範疇加以論述和應用，是歷代將帥重視的課題。

（二）戰術運用

天下的事物，有正有反，有弱有強；表面上看，以為正，以為強，如果從間接或從遠景去觀察，也許正的適得其反，強的轉成為弱，所以王真也依老子說明「反者道之動」。常人用兵，往往主張猛打猛攻，也許可以勝敵於一時，但不能臣服敵人於永久，只要敵人一旦力量恢復，勢必戰復，勢必戰端再起，故戰爭永遠不能絕，所以說，勝之必以哀兵，這便是以反而達於正。以下以五點說明，「奇」、「正」的戰術運用

1. 大象無形

特引水柔弱能攻堅強者也。……土在水中，鑽石流金，無所不剋，萬川朝海，四海朝宗。夫孰云剛強而有勝。《第七十八章》

王真以老子「天下柔弱莫如水，而攻堅強者，莫之能勝。」推論出大象無形、奇正相生的積極戰術，故以水為喻，水能鑽石流金，無所不剋，亦可隨地勢之變而變化其形；戰爭首要在避實擊虛，因敵而制勝之，正如水因地勢之變化而制其流，所以水本身即隱喻無形的戰術內涵。故曰：

是無狀之狀，無物之象，是謂惚恍。此以上又言萬物因無入有，從有歸無，惚有恍無，故云忽恍也。又迎之不見其首，隨之不見其後。《第十四章》

王真指出，用兵貴在無形，其妙在「無狀之狀，無物之象」，既沒有頭也沒有尾，沒有前也沒有後，迎向其前，看不到其頭，隨在其後，見不著其尾，無從找到頭，也無從發現尾，無可尋求到前，也無可尋求到後，雖發現敵人，卻不知從何處下手。如果作戰，把無形之陣置於前，而將把實力隱藏於後，先以無形之法，使敵人無從捉摸，而白費力氣，敵人費之以力才解決我虛無之法，但卻仍未發現我主力之所在，所以勝利之左卷必操之在我。故又說：

凡天下之事皆生於有，有生於無。是以，聖人常處無爲之事，歸復於靜，則萬物皆得自然生成，不假云爲動作，故曰：有生於無。《第四十章》

虛無是無際無邊的，其價值與作用亦可廣大無邊的能包容一切；凡是有形之物，無論其如何的強大，終有相對之力可與之抗衡，唯有虛無，無以捉摸，也難克服，當敵人攻擊我時，雖我實力堅強，如果戰爭一開始就與敵人頑強的作戰；我方人員物資總會有所耗損；相反的，如我以閃避不與之勢，不和敵人作正面的衝突，而使敵人無法發現我方力之所在而撲空，此非但可消耗敵人，並可使敵人陷於困惑之中，我們反而佔據有利之地位，便可有計劃的改變戰局，制服敵人。

無轍跡者，行無行也。無瑕謫者，守中也。不用籌策者，戰必勝也。……此五善者，皆聖人密謀潛運、不露其才、不揚其已、不顯其跡、不呈其形，常欲令戢兵於未動之際、息戰於不爭之前。《第二十七章》

王真認爲，善行者，乃無轍跡，無轍跡者，行無行也，有道的聖人對於用兵作戰需「潛運不露」、「不露其才」、「不揚其已」、「不顯其跡」、「不呈其形」能如此，則敵不解我之謀，不見我之跡，敵人因而不敢輕舉妄動，故能戢兵於未動之際、息戰於不爭之前，這就是用兵之「要妙」，用兵作戰要不顯露、不揚威，深機密謀而不主動進攻，要見機而戰，因此，王真與老子一樣主張用兵「不敢爲主而爲客」。他說：

夫兵者必以先舉者為主，後應者為客也。且聖人之兵，常為不得已而用之，故應敵而後起。應敵而後起者。所以常為客也。進少退多者，是沉機密用重敵之意也。故雖有敵至，我則善師不陳。美師而不陳，即自無征伐矣。故曰：行無行也。既無征行，即我之師徒抱義以守，何攘臂之有之有哉！《第六十九章》

就是說，正義戰爭，不顯示兵力遠征，不主動征伐他國，雖有行陣，但作戰的時候好像沒有任何陣式；所以用兵作戰須取法於大道的無象無形，本著「大象無形」的原則，既不像要進攻，也不像在防守，我方不先物為，則「處下」、「持後」，因而可「後發制人」，敵人根本無從推測我方將會有什麼舉動，這樣，我方就掌握了實際上的主動權，這就是「大象無形」，就是無攻無守，攻守無形，而攻守主動權在我，無進無退，而進退亦由我所制；對敵人而言，它面對的是無形之陣，因為無形，所以找不出可以攻擊的薄弱環節，因而讓敵人摸不著頭緒，而不敢貿然行事，敵人對我無形之陣，找不到目標，故無法下手，但是，我們對敵人卻全在監視掌握之中，隨時隨處都可肆行干擾其行動，使其防不勝防，敵人欲戰又無從戰起，乃在混亂紛擾中自趨崩潰。

2. 聖人終日行不離輜重

老子曰：「重為輕根，靜為躁君。」〈二十六章〉善於作戰者，在事件尚未明朗之時，就能洞悉事件真相，用兵之道，當知其本末先後順序，以持重和寧靜第一，不可輕舉妄動，以重做為輕的根底，以靜慮，做為浮躁心的主宰，以重御輕，以靜制動。王真亦提出其觀點曰：

君子不重則不威。又靜者，仁之性也。《第二十六章》

王真認為，有道的君主處事，定以穩重為先，何況用兵之事；如果君主採用陽剛躁進的方式，最容易遭受摩擦和阻礙，如果採用柔靜的方式，則較不易遭到阻礙，作戰求勝就相對提升，所以有道的君主，要有定靜的修養來發揮天賦心靈的妙用。又曰：

終日行者，言君子假如終竟，一朝一日之行，亦必須崇備法駕，居其輜重之中，以謹其不虞也。輜重者，兵車營衛之具也。《第二十六章》

所謂輜重者乃軍隊作戰後勤裝備，如彈藥、糧秣、兵器、器材等謂之，舉凡任何軍事行動都需要必要的輜重來加以配合，輜重是大軍司命之所在，軍旅缺乏輜重，難以久戰，故須戒敵之擄掠，因軍為勝，賴其所保輜重也。三國曹操與袁紹的官渡之戰，是「三軍不敢鼓譟以取敗者，賴其所保輜重」。³³凡用兵者輕率，而任意抉擇並付諸行動者，未有不招致失敗的，所以君主用兵，定以穩重為上，因輕浮必躁動，思慮也就欠周詳，而致觀察不遠，判斷有失，終究導致重大錯誤而敗亡。如三國的官渡之戰使袁紹一蹶不振，是以「聖人終日行不離輜重」乃用兵作戰之良竄也。

3. 哀勝、驕敗

世人總愛居其陽、居其雄，不願居其陰、居其雌。王真則與眾不同，抱持另一種看法，故以人君為例曰：

夫為人君者，已有雄才英略、盛容猛氣矣，又居至尊之位、處兆人之上，六軍環衛、百司具存，不惡而嚴矣、不怒而威矣。故常欲令守其雌，靜如為天下之溪。《第二十八章》

人君作為天下主，居至尊之位、處兆人之上，應知道「雄」的道理，不去與人較長短，而甘心雌伏，如此才可以為天下谿；用兵之道，亦是如此，切不可與人爭長，人之所長，我必以避之，我之所長，亦必隱之，方可制勝敵人。故又曰：

「禍莫大於輕敵，輕敵幾喪吾寶。」輕敵者，謂好戰於外、無備於內。《第六十九章》

³³ 「今袁氏輜重有萬餘乘，在故市、烏巢，屯軍無嚴備；今以輕兵襲之，不意而至，燔其積聚，不過三日，袁氏自敗也。……既至，圍屯，大放火，營中驚亂。破之」。陳壽，楊家駱主編：《新校本三國志》第一冊（台北：鼎文書局，1997年），頁21。

「輕敵」之義，即鄙視敵人、不看重敵人的生命；不看重敵人的生命，而樂殺人，則無「慈」，這就違背了「三寶」。王真認為，「輕敵者，謂好戰於外、無備於內」，輕敵者容易為敵所誤，更容易為敵所乘，故善戰者不輕敵，所以用兵不可看輕敵人，輕敵必敗，則勞民傷財，耗損國力，其禍不可言論，故「不得已」用兵的君主，雖然能夠以「無形」克敵制勝，但切不可濫殺，禍患再也沒有比輕敵濫殺更大的了，所以王真再次強調，用兵只靠有形的軍事實力是不夠的，即便實力足以應敵，還須謹守慈之道，才能獲得實質上的勝利，這是一種「後發制人」的戰術運用，不貪功冒進，不輕敵，顯示出戰術上重視敵人，不事殺害重「慈」的思想。

4. 將欲弱之，必固強之

夫天時人事，乃今固開張我者，莫將欲歛斂我乎；乃今固強大我者，莫將欲弱小我乎；乃今固興盛我者，莫將欲廢黜我乎；乃今固饒與我者，莫將欲劫奪我乎。王侯若能始終戒慎若此者，可謂知微、知彰矣！《第三十六章》

王真以為，此乃對天時人事發展的一個分析，亦即是「物極必反」、「勢強必弱」觀念的一種說明，所謂歛斂是合攏、收縮之意；張是放開，也就是說，如果將要收縮合攏，則首先要張開放大。這說明當事物處在「張、強」狀態時，其實就已經含有「歛、弱」等因素，這是自然的規律，但，如用在軍事戰術，這些都是本乎知正守反、用反的原則，在自然的規律下發展出誘敵而勝的戰術，對於這種情形，王侯能不審慎嗎？故王真曰：「王侯若能始終戒慎若此者，可謂知微、知彰矣！」戰國時期，秦趙的長平之戰，可為說明誘敵而勝的例子。

秦昭王四十七年七月……乃陰使武安君白起為上將軍。而王齕為尉裨將，令軍中有敢泄武安君將者斬。趙括至，則出兵擊秦軍。秦軍詳敗而走，張二奇兵以劫之。趙軍逐勝，追造秦壁。壁堅拒不得入，而秦奇兵二萬五千人絕趙軍後，又一軍五千騎絕趙壁間，趙軍分而為二，糧道絕。……至九月，趙卒不得食四十六日，皆內陰相殺

食。……遺其小者二百四十人歸趙。前後斬首虜四十五萬人。³⁴

秦將白起以收縮、放開自然現象為師，順著趙國統帥趙括之攻勢，首先張開國境，以詐敗誘趙兵深入其圍，然後封閉國境，斷其後路，終使數十萬趙軍成為俘虜。

5. 不敢為天下先

有道的君主運用「道」的規律來順應事物的變化，無所謂先後，也不在乎先後。王真說：

經曰：「後其身而身先。」又云：「欲先人，必以身後之。」是以，聖人常不敢為天下先，而終為天下先矣！《第六十七章》

用兵作戰亦如是，強調不敢為天下先，主張「後發制人」。《左傳》中曹劌論戰乃是「後發制人」戰術運用。《左傳》莊公十年：

公與之乘，戰於長勺。公將鼓之。劌曰：「未可。」齊人三鼓，劌曰：「可矣。」齊師敗績，公將馳之，劌曰：「未可。」下視其轍，登軾而望之，劌曰：「可矣。」遂逐齊師。既克，公問其故，對曰：「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。夫大國難測也，懼有伏焉；吾視其轍亂，望其旗靡，故逐之。」³⁵

莊公欲先發制人，但曹劌根據齊強而魯弱的客觀情況，認為以逸待勞，敵疲我攻，採取後發制人，方可制勝，於是立即勸阻說：「不到時候，不可貿然出擊。現在重要的是穩住陣勢。」齊軍見魯軍按兵不動，便憑借人多勢眾，首先擊鼓進攻，企圖一舉消滅魯軍，魯莊公按照曹劌的建議，指揮部隊保持隊形，堅守陣地，頂住齊軍的衝擊。戰爭結束後，莊公問曹劌取

³⁴ 引自司馬遷，世界書局編輯部注：《新校史記三家注·白起王翦列傳》（台北：世界書局，1972年），頁2335。

³⁵ 引自《左傳》莊公十年。左丘明，茆慕廬甫重定：《左傳句解》卷上（台南：大東書局，1969年），頁38。

勝之道理。曹劌說：「夫戰，勇氣也。一鼓作氣，再而衰，三而竭。彼竭我盈，故克之。」曹劌又進一步說明當時未立即發起追擊的原因是，齊國地大兵多力強，可能會佯裝敗退，設有伏兵。後「視其轍亂，望其旗靡」，是真的敗退，才大膽地下令追擊。曹劌在作戰中所體現的後發制人的積極防禦原則，卻對後代產生了深遠的影響。故王真說：

聖人能則象天地之德，清寧沖虛不敢爲天下先，故能長先矣。《第七章》

王真取材自兵形象水的「後發制人」的戰術，反對妄動甲兵與欺弱逞強，因不敢爲天下先，故能長先。

總之，無論「以奇用兵」，「正復爲奇，善復爲妖」的戰術原則也好，「大象無形」，「日行不離輻重」，「驕兵敗」，「將欲弱之，必固強之」，「不敢爲天下先」的戰術運用也罷。戰爭的藝術化，不過奇正配合運用而已，唯有奇正運用得當，就能掌握先機，獲得最後的勝利。王真以「道」作爲戰爭本質，以老子「天下柔弱莫如水，而攻堅強者，莫之能勝。」爲師，在整體戰略上主張不得已的後發制人，而在具體戰術則是以奇用兵，奇正互用，強調致人而不致於人的戰術作爲。

五、結 論

王真認爲，所謂戰爭，乃以「戰」相「爭」，與「自然無爲」大相違背，乃是大大的「有爲」，而「無爲」的狀態，才是「道」本來該有的姿態，將人「有爲」的戰爭，除去之後，萬物也依據「道」，而保持和諧與安定。若統治者不照「道」而行，社會就成爲不安定狀態，就會頻繁地引起軍事行動、戰禍連連，故隨順「道」法則的軍隊可以得到勝利，而不致於滅亡；但若是逆「道」的軍隊，則一定淪於滅亡的結果。故王真從以「道」論兵談起，認爲，「有道」的正義戰爭，「不得已」用兵的自衛戰爭，非僅要戰，而且要戰勝，要打勝仗，就要研究戰略、策略，要講究、運用指

揮作戰的藝術。故提出後發制人的戰略思想特質，因自然的規律，無所謂競相爭奪而善於取勝，用兵也應該以自然為法，順應戰爭的規律，立足於「不爭而善勝」，無須交戰就能達到自衛的目的，這種不用使用戰爭手段屈服敵人，才是最上乘的策略，也是戰略所欲達到的最高境界。

制定正確有用的戰略固然能掌握戰況，但還必須有一套有效的戰術支持戰略，否則就難以實現戰略的意圖。所以，王真在提出「後發制人」戰略思想的同時又提出了「以奇用兵」的戰術原則，「大象無形」的戰術運用，王真以水為喻，因水可隨地勢之變而變化其形，具不爭之德，但卻可滲透、衝擊任何堅硬之物，水本身即隱喻靈活機智的戰術內涵，可發展出致人而不致於人的戰術作為。王真以奇正、剛柔、正反而相成、更互為消長，乃自然之「道」，無論人或人君之作為應順自然之為，不可違背天地法則而自以為是，人和社會都是自然的產物，其行事準則也應契合自然，把這個觀點應用到戰爭上，就是要人們明「道」，即認識和服從戰爭發展的客觀規律。

王真以為，國家的混亂的根源，在於人欲橫流所形成的利益衝突，而最主要的癥結在於上位者爭權奪利、貪難得之貨、剛愎自用，苛政妄為，也是戰爭所以形成的原因。目前研究戰爭者有一種新的趨勢，就是由運用戰爭工具來求取勝利，轉向於如何避免使用這些戰爭工具以獲取和平，並逐漸注意人類全體福祉，這與王真「以道論兵」的戰爭哲學有不謀而合之處，故要解決戰爭問題須正本清源，也就是由戰爭本質著手，再論戰略與戰術才有意義。

參考書目

一、古典文獻資料

- 王真：《道德經論兵要義述》，收於嚴靈峰，《無求備齋老子集成》初編（台北：藝文印書館，1965年）。
- 王弼，陸德明釋文：《老子道德經注》（台北：世界書局，2001年）。
- 王雲五：《武經七書·六韜》（台北：臺灣商務印書館，1965年）。
- 王雲五：《武經七書·孫子》（台北：臺灣商務印書館，1965年）。
- 司馬光撰，楊家駱主編：《新校資治通鑑注》第九冊（台北：世界書局，1993年）。
- 司馬遷，世界書局編輯部注：《新校史記三家注》（台北：世界書局，1972年）。
- 左丘明，蒯慕廬甫重定：《左傳句解》卷上（台南：大東書局，1969年）。
- 李德哈特（B. H. Liddle Hart），鈕先鍾譯：《戰略論》（台北：麥田出版公司，1999年）。
- 范曄：《後漢書·虞詡傳》第五冊（台北：臺灣中華書局，1968年）。
- 許慎：《說文解字》（台北：黎明文化事業公司，1992年）。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》（台北，河洛圖書出版社，1980年）。
- 陳壽，楊家駱主編：《新校本三國志》第一冊（台北：鼎文書局，1997年）。

二、中文專著

- 王邦雄、陳德和合著《老莊與人生》（台北：國立空中大學，2009年）。
- 王博：《老子思想的史官特色》（台北：文津出版社，1993年）。
- 何澤恆：《〈老子〉論兵與〈孫子兵法〉關係研究》，行政院國家科學委員會專題研究計畫成果報告，2003年10月。
- 李則芬：《中外戰爭全史》第一冊，（台北：黎明文化事業公司，1985年）。
- 南懷瑾：《老子他說》上冊，（台北：老古文化事業公司，2005年）。
- 姜國柱：《道家與兵家》（北京：西苑出版社，1997年）。
- 袁宙宗：《老子身世及其兵學思想探蹟》（台北：臺灣商務印書館，1977年）。

- 常安陸：《人文觀點的戰爭》（台北：幼獅文化事業公司，2001年）。
- 陳鼓應：《老子今注今譯》（北京：商務印書館，2005年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民書局，2004年）。
- 鈕先鍾：《戰略研究入門》（台北：麥田出版公司，1998年）。
- 魏元珪：《老子思想體系探索》下冊（台北：新文豐出版公司，1997年）。
- 魏汝霖：《孫子兵法大全》（台北：黎明文化事業公司，1997年）。

三、期刊論文

- 王智榮：〈老子戰略思想析探〉，《陸軍月刊》第40卷第470期，2004年10月。
- 余培林：〈釋老子三寶的「慈」〉，《玄奘學報》第1期，2000年1月。
- 李承、宋新夫：〈老子軍事人道主義政治觀歸議〉，《軍事歷史研究》第3期，2006年。
- 李昱東：〈唐代科舉制度的演進〉，《空大人文學報》，第19期，2010年12月。
- 前田一可：《老子之軍事思想研究》，中國文化大學哲學研究所博士論文，1988年。
- 黃啓川：《老子兵學思想研究》，華梵大學哲學研究所碩士論文，2007年。
- 葛榮晉：〈老子與兵家〉，《中華文化論壇》，2002年1月。

從世界在變系列探討 郭東榮與康丁斯基的關係

陳麗華*

摘要

郭東榮 (Kuo Tong-jong) 是台灣當代傑出的油畫家，如今已高齡 85 歲，仍勤於創作，一直不斷求新求變，於 2 年前 (2009) 還創作出一個新的系列：「世界在變」，這個系列目前仍持續創作中。

從「世界在變」系列的技法看來，有一部分採用滴彩 (drip) 的技法，這種滴彩的技法是美國抽象表現主義 (Abstract Expressionism) 畫家帕洛克 (Jackson Pollock, 1912-1956) 首創，郭東榮深受他的影響，也常在言談中盛讚帕洛克發明不用筆的畫法對全世界的繪畫藝術有很大的貢獻。然而，在郭東榮的畫歷中，得知郭東榮的碩士論文研究的主題是康丁斯基 (Wassily Kandinsky, 1866-1944)，可是郭東榮並不常提及，因而擬深入探討，以了解康丁斯基對郭東榮的影響。本文直接從「世界在變」作品的內涵對照康丁斯基的繪畫理論來探討。郭東榮的「世界在變」，很明顯的，就是「點」、「線」、「面」、「色」的組合，而康丁斯基曾著《點線面》(“Point and Line to Plane”，1926) 一書，仔細分解點、線、面、色這些形式的潛力。「世界在變」的形與色的張力吻合康丁斯基所謂的「構成」；而且，郭東榮在創作時，覺得是一種內在心靈與情感的湧現，有如兒童塗鴉般的愉悅，吻合康丁斯基所謂「內在需要」(the inner need) 的原則。

經研究發現，康丁斯基的思想應是早已內化在郭東榮的潛意識中。

* 作者係國立空中大學人文學系副教授

帕洛克對郭東榮的影響是技法上，顯而易見的，郭東榮自己也常談到的；而康丁斯基對郭東榮的影響是思想上，隱而不顯的，連郭東榮本身都很少提及的。

本論文完成時，經郭東榮過目後表示，他內心的想法透過本文表達出來，感到甚為欣悅。

關鍵詞：世界在變、郭東榮、康丁斯基、帕洛克、滴彩、滴灑法、繪畫元素、點線面色、內在需要

Exploring the relationship of Kuo Tong-jong and Kandinsky through *The World is Changing Series*

Li-Hua Chen *

ABSTRACT

An outstanding contemporary oil painter in Taiwan, Kuo Tong-jong is now aged 85 and is in continual pursuit of innovation and creation; he has created a new series called *The World is Changing*, which is still undergoing.

Viewed from the skills that are adopted by the *The World is Changing Series*, of which one is the “drip” technique, first created by Jackson Pollock (1912-1956), a painter of Abstract Expressionism. Kuo is immensely influenced by Pollock, and has hugely complimented the “ridding off a paintbrush” technique, considering this technique a huge contribution to the world’s art. However, Kuo’s MA thesis was mainly about Wassily Kandinsky (1866-1944), a figure that was not frequently referred to by Kuo Tong-jong. Hence the paper aims to explore how Kandinsky has influenced Kuo Tong-jong.

The current paper sets out to explore the proposition by contrasting *The World is Changing Series* to the theory initiated by Kandinsky. It is obvious that in *The World is Changing Series*, paintings are constituted by variations of points, lines, planes and colors while in *Point and Line to Plane*, published in 1926, Kandinsky made effort to analyze the potentials of point, line and plane. The tension of form and color

* Associate Professor of Humanities at National Open University

demonstrated in The World is Changing Series corresponds well to the composition of painting proposed by Kandinsky. In addition, Kuo feels a surge of innermost emotion from his soul when painting, saying it is much like a kid's scribbling, which corresponds to the principle of "the inner need" by Kandinsky as well.

The results of this paper indicate that Kandinsky's thoughts should have been internalized in Kuo Tong-jong's subconscious. To put it differently, Pollock has influenced Kuo Tong-jong in his application of skills and techniques, which is obvious and mentioned by Kuo all the time, whereas Kandinsky has enlightened Kuo in thinking, which is not so obvious and thus rarely referred to by Kuo himself, either.

Keywords: The World is Changing Series, Kuo Tong-jong, Jackson Pollock, Wassily Kandinsky, Drip, points, lines, planes and colors, composition, the inner need

壹、前言

郭東榮是台灣當代傑出的油畫家，1927年出生於嘉義，如今已高齡85歲，仍勤於創作，一直不斷求新求變，於2年前（2009）還創作出一個新的系列：「世界在變」，這個系列目前仍持續創作中。

從「世界在變」系列的技法看來，有一部分採用滴彩（drip）的技法，這種滴彩的技法是美國抽象表現主義（Abstract Expressionism）畫家帕洛克（Jackson Pollock, 1912-1956）首創，郭東榮深受他的影響，他曾幾次撰文寫到帕洛克的重要，如〈寫在七十六歲回顧展之前〉一文中說：「從1947年美國的傑克森·帕洛克創始了不用畫筆作畫的技法之後，可說是世界美術史上，比1910年康丁斯基（Wassily Kandinsky, 1866-1944）畫第一張抽象畫變動還大的時代。」¹郭東榮也常在言談中盛讚帕洛克發明不用筆的畫法對全世界的繪畫藝術有很大的貢獻。至於剛剛引文中談到的另一位畫家康丁斯基，倒是不常提及。如最近五月畫會55週年的畫冊序文中，郭東榮又寫到：「1947年，美國的傑克森·帕洛克發明不用筆畫畫的畫法之後，半世紀來，全世界的藝術家實驗過不知幾千萬種畫法，甚至也有讓猩猩做畫的畫法。」²在這篇文中就沒有再提到康丁斯基。

然而，在郭東榮的畫歷中，記載他在留學日本期間，讀過兩個研究所，獲得兩個碩士學位。在一次偶然的訪談中，得知郭東榮第一個研究所的碩士論文，研究的主題是康丁斯基。突然觸發我一個想法，想了解康丁斯基對郭東榮的影響。因為在技法上，郭東榮深受帕洛克的影響是顯而易見，也是郭東榮常提及的，至於康丁斯基對郭東榮的影響如何呢？

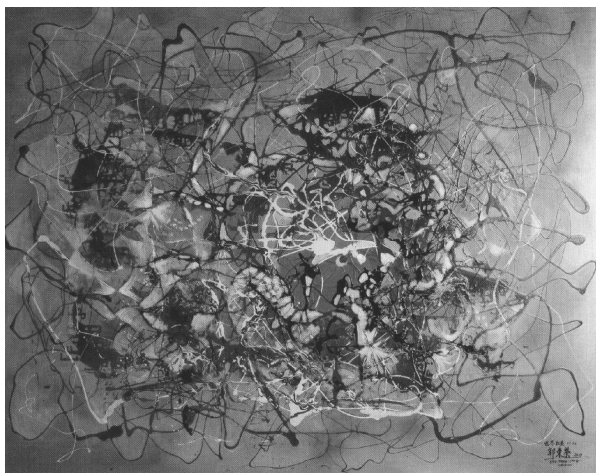
當我請教郭東榮本人研究康丁斯基的內容時，他說那本碩士論文（原作是日文，郭東榮曾用中文簡要說明如附件一）主要研究康丁斯基的生平，當初的心得是，康丁斯基的幾個女朋友是影響康丁斯基創作的關鍵，有如稍後天才畫家畢卡索一直不斷的創新，就是得力於他時常變換妻子、女友、

¹ 賴萬鎮總編輯，《郭東榮返鄉展》，嘉義，嘉義市文化局，2003，頁10。

² 郭東榮總編輯，《世界在變：五十五週年紀念專輯》，台北：長流美術館，2011，頁5。

情婦，使得畢卡索一直有新的創作動力與題材。至於康丁斯基的繪畫理論，郭東榮並未向我提及，翻閱那本論文內容，果然也是很簡要地提到而已。至於我請教郭東榮是否受康丁斯基思想的影響，他表示留給我去研究。

由於郭東榮平時較木訥，他的想法常常是透過畫面表達，除非是出版自己的畫冊，偶而寫一點序文外，不大喜歡用文字言語述說，他是一個視覺藝術創作者，而非文字工作者。他覺得直接讓作品說話就好，就像「世界在變」〈第 26 號〉（圖一），雖是抽象畫，但是似乎有一點點形象出現，至於那個形象是甚麼事物，他說：「你覺得是甚麼就是甚麼。」是一種完全開放的態度，讓每個觀賞者可以自己解讀、詮釋。所以，我以一個文字工作者，希望能透過文字來解讀、詮釋他的作品。尤其是「世界在變」這個抽象系列，很明顯地，整個畫面就是點、線、面、色的組合，而康丁斯基是抽象繪畫的先驅，曾著有《點線面》（“Point and Line to Plane”，1926）³一書，仔細分解點線面這些形式的潛力。⁴因而，我個人認為，郭東榮應該深受康丁斯基思想的影響，希望可以深入的探討，來論證郭東榮與康丁斯基的關係。



圖一 郭東榮「世界在變」〈第 26 號〉2010

³ Wassily Kandinsky, “Point and Line to Plane”, New York: Dover Publications, Inc., 1979. 中譯本：康丁斯基著，吳瑪悌譯，《點線面》，台北：藝術家，2000。

⁴ 吳瑪悌撰，《點線面》之〈譯者前言〉，台北：藝術家，2000，頁 7。

如果從作品畫面所呈現的樣貌來看，郭東榮的「世界在變」與帕洛克的作品（圖二）有一點點相似，因為「世界在變」有一部分用了帕洛克不用畫筆的技法；但是「世界在變」與康丁斯基的作品（圖三）有很大的差異，康丁斯基的時代，還未使用不用畫筆的技法，所以「世界在變」與康丁斯基的作品在樣貌上是不同的。然而，對康丁斯基來說，「思想」是重於「技術」的，因而，可以假設，郭東榮畫「世界在變」有可能潛藏康丁斯基的繪畫思想在其中，這就是本文要探究的重點所在，擬從「世界在變」系列來探討郭東榮與康丁斯基的關係。以下擬先探討康丁斯基的繪畫理論；之後再說明郭東榮的繪畫歷程，並以「世界在變」這個純抽象的系列為主，說明郭東榮創作該系列的動力、技法與內涵；最後論證兩者的關係。



圖二 帕洛克 藍的極限 1953



圖三 康丁斯基 第一幅抽象畫 1910

貳、康丁斯基的繪畫理論

瓦西利·康丁斯基 (Wassily Kandinsky, 1866-1944) 生於俄國，生後長期居住在德國和法國，是抽象繪畫的先驅，繪畫史中稱他為抽象表現藝術之父，他在 1910 年所畫的第一幅抽象畫，也是美術史上最早的一幅純粹抽象畫。他不只是一位藝術畫家，也是一位藝術理論家。對康丁斯基來說，「思想」是重於「技術」的，他從事繪畫，在思想方面所下的功夫，多於技術方面的訓練。由於注重理論的研究，曾著有《藝術的精神性》(“Concerning the Spiritual in Art”, 1911)⁵，《點線面》(“Point and Line to Plane”, 1926) 以

⁵ Translated with an introduction by M.T.H. Sadler, in Wassily Kandinsky: “Concerning the Spiritual in Art”, New York: Dover Publications, Inc., 1977. 中譯本：康丁斯基著，吳瑪俐譯，《藝術的精神性》，台北：藝術家，1998。

及不同時地發表的精選：《藝術與藝術家論》（1955）⁶。

這三本書中，他曾對繪畫形式的基本元素：「點」、「線」、「面」到「色」仔細分解，幫助我們生動地去感覺這些形式的潛力。主要的目的在於喚起體驗形式（物質）裡及抽象東西之精神性的能力。⁷也就如〈關於形式（form）的問題〉一文中所強調的：「形式的產生是基於內在的需要」。因而，以下分從「繪畫元素與構成」和「內在需要」兩方面加以探討。

一、繪畫元素與構成

康丁斯基在〈形（form）的基本元素〉一文中指出：形式的基本元素有點、線、面和色彩。在《點線面》一書中專門分析這些繪畫元素。首先，康丁斯基分析繪畫的基本元素從「點」開始。在幾何上或文字上，點代表沈默，但是，在繪畫世界裡，「點有獨立的生命，自己的規律、內在的目的。」（《點線面》〈點〉）就點的產生而言，「點，由工具和物質面碰撞產生。紙、木頭、布、泥、金屬，都可以是繪畫的基面。工具可以是鉛筆、刻刀、毛筆、鋼筆、針。由於這第一個碰撞，基面就多彩多姿了。」（《點線面》〈點〉）所以，「點可以有無數的造型」（《點線面》〈點〉）：



然而，點不管造型為何，這個繪畫元素要顯出其生命力，須具有「形裡的活力＝張力。」（《點線面》〈點〉）康丁斯基說：「形內在的張力才是真正的元素」（《點線面》〈點〉）所以，就「點」這個繪畫基本元素而言，點如具有張力，「一件作品，根本可以只是一個點」（《點線面》〈點〉）也就是說，一個點也可以構成一件作品，只要它具有張力。

⁶ 康丁斯基著，吳瑪悌譯，《藝術與藝術家論》，台北：藝術家，1998。

⁷ 同註5，頁6。

點的內在張力如果不斷向外擴張，「離開它的中心，集中張力便漸漸減低。」（《點線面》〈點〉）如果再加上外來的力，那麼，「在點之外產生的力，它把往面裡滲透的點攔住，拔出，把它丟在面的表面上，使之成為朝向某方的點。點的集中力因此消失，失去原有的生命；但卻獲得新生命。如此產生一個新的、有自己法則的本質，即線。」（《點線面》〈點〉）

線的產生來自於點，點雖因線的形成而消失，但卻產生了線這一個新的「生命」。基本上，康丁斯基以「生命」的觀點來看待繪畫元素，所以，常以「運動」來說明：線是「點移動的軌跡，是點的結果。它由於運動產生。」（《點線面》〈線〉）也因此它具有方向，與點不同，「點帶有張力，而沒有方向。線不但有張力，也有方向。」（《點線面》〈線〉）所以，有水平線、垂直線和對角線等等的不同名稱，也有不同的特質：水平線，「是無盡冷性運動的最簡形式」；垂直線，「是最簡的無盡暖性運動之形式」；對角線，「是冷熱無限運動的最簡形式。」（《點線面》〈線〉）在此，康丁斯基還要我們注意到：「線有一個特質：具有形成面的力量。這個力就像鏟子，當鏟子這條線經運動和地面接觸，即產生面。」（《點線面》〈線〉）

線形成面要靠施「力」，其實，線本身的產生也是來自於「力」，所以不管是什麼線，康丁斯基說：「線的始源都是同一個，即力。」（《點線面》〈線〉）在此，他對「構成」（composition）有所說明：「線是造型裡最簡單和清楚的一種，它的發生很精確、規則的，因此，應用上，也必須有精確的規則性，所以，『構成』根本就是將元素裡的張力——即力，精確合於法則的組織起來。」（《點線面》〈線〉）

談到構成，康丁斯基在《藝術的精神性》中明確表示：「構成的兩個主要媒介是：1. 色彩。2. 形。形可以單獨存在，像一個物體（寫實不寫實都好），或者是一個抽象的空間或面。色彩不一樣。色彩不能無止盡地向外伸展。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）

雖然，在實際上色彩無法單純存在，但是，在理論上可以將色彩孤立來談。我們單獨就色彩來看，立刻可以發現色彩的兩個部分：

1. 色調的寒暖。
2. 色調的明暗。

色彩的寒暖，可簡單地說，是傾向黃或傾向藍。暖色系順著水平方向

往觀眾靠近，寒色則遠離觀眾。

從線、面、色的問題中，康丁斯基談到「基面（Basic Plane）」與線、色的問題。他說：「一般基面是由兩條水平線和兩條垂直線圍成。」「基面的音色是：兩個冷而靜的元素和兩個暖而靜的元素，這雙重寧靜的聲音，使基面帶有寂靜、客觀的聲音。」（《點線面》〈面〉）「任何一方較強時，即基面較寬或較高時，這客觀的顏色會傾向冷或傾向暖。」（《點線面》〈面〉）

然而，不論是什麼類型的基面，「基面本身就是一個生命體。」「如果藝術家輕率、錯誤地處理這個生命，等於是謀殺。如果藝術家豐碩這個生命，也知道基面會如何順從、愉快地接受放在正確位置的元素。這個似乎原始而活生生的生物，經由正確的處理，會轉形為一個新的、活潑的生命，而不再原始，並顯露出一個成熟生命的所有特質。」（《點線面》〈面〉）

事實上，基面是個物質的面，但是若有一隻成熟的眼，卻可透視到「去物質化的面」，康丁斯基說：「一個元素穩立於一個硬而幾乎可以觸摸得到的基面上，和一個非物質的元素飄浮在一個不確切（非物質）的空間裡，兩種現象完全不同，甚至互相敵視。」（《點線面》〈面〉）從物理世界來說，基面和繪畫元素是物質性的，但從心理上來說，畫面上卻有一種非物質的元素飄浮在一個不確切、非物質的空間裡。所謂飄浮感，它和觀者的內在態度有關。一隻不夠成熟的眼睛（它受心理影響）便看不見深處，因此無法超越物質的面去感覺不太明確的空間。一隻受過正確訓練的眼，必然可以透視到一件作品的面和空間形態。

對於「繪畫空間」的構成，康丁斯基在《藝術的精神性》中談到：「抽象化的第一步驟，是摒除繪畫的第三度空間，使繪畫保留在平面狀態。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）亦即脫離傳統的透視幻象與固體實物，使繪畫元素獨自成為空間的主角。但是康丁斯基指的是並不是使繪畫元素都依附在同一平面的表現方法，因此他提出抽象化第二步驟是指搗毀單一平面，塑造一個理想的面當作三度空間。他說：「爲了掙脫材料的限制，必得走向構成，必須放棄表現在一個面上的做法，嘗試將圖象表現在一個理想的面上——非畫布的面，而是畫布之前，即圖畫本身的面上。」這樣「不但可以保有材料的面，也同時能塑造一個理想的面；這個面不是死板的兩度空間平面，而是當做三度空間使用。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）

康丁斯基緊接著再度強調，結合形色繪畫空間的延伸便是一種有力的繪畫構成，他說：「單單線的粗細，形在面上的位置，形與形的相切，都是繪畫空間的延伸。同樣的，若正確使用色彩，也可以展現出繪畫的空間。（色彩）突出或凹入，往前或退縮，使畫如飄浮在空中，也是繪畫空間的延伸。再結合這兩種延伸，使之共鳴或相對立，便是一種豐富、有力的繪畫構成。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）

康丁斯基對於繪畫構成與繪畫空間的理論思索來自於創作時對這方面的興趣。構成內各元素間張力的有機組合，會使畫面上產生活潑的空間氣氛，康丁斯基在創作時對此特別有興趣而有所體悟。這方面的體悟，使他開始思索有關空間的理論，而理論思慮又促使他的繪畫創作更入佳境。理論與創作的配合，使康丁斯基作品中出現多層次的理想平面，它們或存在於基本平面的前面或存在於後面。⁸

二、內在需要

康丁斯基在創作時總是忠實於「內在需要」（the inner need）的驅策，在理論上，儘管他對繪畫元素與構成分析得很詳細，但是「內在需要」才是藝術理論的重心。他強調畫面上任何元素與構成的決定，均需來自藝術家內在心靈的震撼，亦即內在需要。就色彩來說，「色彩的和諧必須建立於心靈的需要上，此即內在需要的原則。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·V〉）就形來說，「形的和諧必須建立於心靈的需要上，此即內在需要的原則。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）所以，繪畫的構成，當然也來自於內在需要，他說：「對立與矛盾——就是我們的和諧。以此為基礎產生的構成是將素描和色彩、形合併，這些形各自存在，被內在需要取來用，共同塑成一個整體，叫做圖畫。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）

康丁斯基在《藝術的精神性》中說明：「內在需要主要來自三個神秘的因素」：

1. 每一個藝術家是創造者，表現出自己的（個人的元素）。

⁸ K. C. Lindsay, "An Examination of the Fundamental Theories of Wassily Kandinsky", PH.D., The University of Wisconsin-Madison, 1951, p.145.

2. 每一個藝術家是時代的孩子，他表現出時代所特有的（時代的元素）。
3. 每一個藝術家都是藝術的僕人，表現藝術一般所特有的（純粹、永恆藝術性的元素）。

「個人及時代這兩個元素是主觀的。藝術家選擇他所喜歡的形式，表現他個人和他的時代。而純粹、永恆的藝術則是客觀元素，藉著主觀元素而使人瞭解。無法壓抑渴望而傳達出來的客觀元素的力量，正是我們所謂內在需要。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）康丁斯基認為內在需要除了指藝術家主觀的選擇個人和時代的形式之外，更重要的，內在需要是藝術家藉主觀元素而表現出客觀的「純粹、永恆的藝術」的力量。

然而，藝術家透過內在需要表現出來的形取自於何處呢？康丁斯基說：「藝術家可以用任何的形表達，唯一的是，這個形必須取自於大自然。」（《藝術的精神性》〈B 繪畫·VI〉）康丁斯基重視形色須取自大自然，所以，在〈純粹的藝術——繪畫〉一文中也說：「藝術作品和大自然的作品一樣，服從於同一法則：構成的法則。」（《藝術與藝術家論》〈純粹的藝術——繪畫〉）就構成法則來看，繪畫藝術的原始元素是點，康丁斯基在《點線面》分析點的特性之餘，緊接著就說到宇宙也是由點構成的：「整個宇宙，可以視之為一個封閉的宇宙構成，由許多永遠獨立的、完整的點構成結成起來的。」（《點線面》〈點〉）所以，在〈繪畫基本元素分析〉一文中又重覆強調：「構成的法則，在藝術裡和自然裡，根源都是一樣。」（《藝術與藝術家論》〈繪畫基本元素分析〉）

就構成法則而言，康丁斯基視自然與藝術同一，但是，如果將自然視為自然的物象的話，康丁斯基曾說：「是物體的形象妨害了我的繪畫。」⁹也因此開始從事抽象繪畫或純粹繪畫的試驗與創作。所以曾呼籲：「藝術家應從物象解放出來，因為物象會阻礙他，使他無法透過純粹繪畫的方式，來

⁹ 何政廣著，《康丁斯基——抽象派繪畫先驅》，台北，藝術家，1996，頁75-78。康丁斯基在《回顧》一書中說：「薄暮正在消失，我剛畫完畫，帶著畫箱回到家裡。我陷入沈思，仍然想著剛才所畫的作品，這時我突然看見牆上的一幅畫，異常的美，有一種內在的光輝閃爍著。我愣了一會兒，然後走近這幅神秘的畫，我只看見形和色，因為我無法辨認畫的是什麼？猛然發現它原來是我自己的畫，只是被倒置了。次日清晨，我試圖回憶昨日的印象，但是只有部分成功，甚至再把那幅畫倒掛時，我還是能認出其內容。於是我才肯定的發現，是物體的形象妨害了我的繪畫。」

獨特地表現自己。」(《藝術與藝術家論》〈具象藝術作品的價值〉)「觀眾很習慣尋找一張圖的意義，即圖裡每一細部和細部間外在的關係。我們這個物質時代，在藝術上，造就了一批觀眾(尤其所謂的「行家」)不能單純地面對一張圖畫，而是狗扒糞似地搜索一切(像寫生、藝術家的心理風景、氣氛、技巧、解剖上、透視上等等)，一一檢視，惟恐遺漏什麼。但他們就不去感覺一張圖畫的內在生命，讓圖畫自己說話。」(《藝術的精神性》〈B 繪畫·VII〉)所以，在此康丁斯基要求「藝術家不要藉助自然的形來說話，而用形與色本身來交談。」(《藝術的精神性》〈B 繪畫·VII〉)

稍前才談到康丁斯基認為藝術家可以取用自然的形來表達，與此處要求藝術家不要藉助自然的形來說話，似乎矛盾。事實上，他是因為怕「外在的表象壓過內在的東西」，藝術家創作仍可借助自然形體，只要遠離表象的東西，不要給人一種敘述的印象即可。他說：「我們必須發現一個形式，不會給人童話幻覺的，而且不妨礙色彩力量的。為此，借助自然形體(不管寫實或非寫實)的形、運動、色彩，外在不能給人一種敘述的印象。如果它愈能遠離這些表象的東西，它的影響力就愈純粹也更深刻更內在。」(《藝術的精神性》〈B 繪畫·VII〉)

也因此他開始發展抽象繪畫藝術，因為「抽象的思想，可以使人離開實際生活的事物，而專注到內在的東西。」然而，康丁斯基雖然極力推展抽象形式繪畫，但是，他仍秉持著「形式基於內在需要」的信念，所以，他說：「一個藝術家用的是抽象或寫實，原則上沒有什麼意義。」因為「基本上，根本沒有所謂形式的問題。」「一切依內在需要而定，只有它可以決定正確的形式。」(《藝術與藝術家論》〈關於形的問題〉)所以，「抽象和物象結合，在無限的抽象形式和物象形式裡，應讓藝術家依自己內在需要，在這兩個領域裡做選擇。」(《藝術與藝術家論》〈關於形的問題〉)

參、郭東榮繪畫的歷程

「世界在變」是郭東榮目前持續創作的系列，在技法與心力上，可說是一生中的集大成之作，因而要了解該系列的內涵，先要了解郭東榮以往

繪畫的歷程。以下先簡介郭東榮的繪畫人生，再說明郭東榮的繪畫特色，最後則說明「世界在變」的內涵。

一、郭東榮的繪畫人生

郭東榮，1927年出生於台灣嘉義，小時候就顯露繪畫天份，受到小學老師的啟蒙與指導，但是接受正規繪畫訓練，則從國立台灣師大美術系開始，在校表現優異，第一名畢業。畢業後，1956年，郭東榮提議，與同學劉國松、郭豫倫、李芳枝合辦「四人畫展」，隔年（1957年）創立「五月畫會」，再邀陳景容、鄭瓊娟加入。郭東榮當年創立「五月畫會」時，就確立一個信念：「表現時代性與創新精神。」「五月畫會」的出現，代表著這批年輕的師大美術系學生借西方的前衛為動力，對當時畫壇的叛逆與顛覆，開創台灣畫壇新氣象。

1962年，郭東榮希望吸收更多歐美的前衛藝術思潮，當時日本比台灣更西化、更前衛，郭東榮因而選擇赴日留學。郭東榮在日本榮獲兩個碩士學位：早稻田大學西洋美術史研究所與東京藝術大學油畫技法材料研究所。在日本屢獲「日府展」獎賞，開過很多次個展，被譽為東方明珠。

郭東榮在日本二十多年，留連忘返，因為他覺得在日本獲得很多繪畫新知，他說：「每年日本有很多世界名畫向外國借來展出，可以欣賞到世界名畫而不回台灣。」¹⁰不過，後來經國立台灣藝專校長誠懇邀請，1989年回台任教國立台灣藝專美術科，2年後擔任科主任。現已長期定居板橋。

綜觀郭東榮的繪畫人生，大致了解，郭東榮是一位追求前衛的畫家，他的前衛表現在他喜歡求新求變，認為從事藝術工作者應多嘗試多變化。常說：「沒有固定的畫風，就是我的畫風。」他得益於早期受師大美術系與東京藝術大學研究所紮實的訓練，熟練各種表現技法，每天將自己對事物的感受，以畫訴說，郭東榮說：「能表達內心的感受就是美。」他還說：「我認為，在眼前發生的，如果以具體寫實的畫法才可以表達美感要素的話，我就會以寫實表現；當然，如果以抽象畫法才能表達我內心感受的話，我

¹⁰ 同註1，頁9。

就會以抽象表現。」¹¹也就是說，適合用具象表達的就以具象繪畫當媒介，適合於抽象表現者就以抽象繪畫當語言。

二、郭東榮的繪畫特色

郭東榮的繪畫，在「內容」上常常是配合時代的變動與週遭發生的事件為主題；在「形式」上一再求新求變，一直到今天已經八十多歲，都還有創新的作品出來：「世界在變」。郭東榮並非一個時期專注於一個系列的畫法，要說明他的繪畫風格，很難用時期來畫分。因而，以下就「內容」與「形式」兩項做分類，以作畫年代先後為序，來說明郭東榮繪畫的特色。

1. 從「內容」說明郭東榮繪畫的特色

稍前提到，郭東榮當年（1957年）創立「五月畫會」時，就確立一個信念：「表現時代性與創新精神。」就時代性而言，他曾為美術下了一個定義：「美術是時代精神的造型表現。」¹²他的繪畫內容常常切合時代的議題，表現時代性。

郭東榮的內心對時代的變動特別有感受，例如美國越戰、日本首相收賄、美國太空梭的爆炸、寶島台灣的交通……等等都讓他印象深刻。他說：「我不能對這個時代的變動毫無感覺，更不能不把它畫出來。」¹³

因此，我們挑選幾幅作品，來說明他對時代變動的感受：

(1) 〈向阿波羅 11 號挑戰〉（1973 年，圖四）：

這幅畫，在形式上，形與色都很唯美，色彩豐富，層層疊疊的顏料，在細膩的筆觸下，營造了一幅男歡女愛、令人激盪的氛圍。然而，這種激盪，是郭東榮內心另外一種心緒的刻畫。在男歡女愛的主要構圖下，右下角有著象徵太空梭的圖案，代表美國 1973 年阿波羅 11 號登陸月球，對人類有很大的貢獻，但是美國當時也處在越戰時代，國內厭戰、反戰的浪潮中，戰場上的士兵打毒品，國內的生活浮華，只圖男歡女愛的享樂，導致越戰退敗。郭東榮有感而發，借此畫希望台灣能有所警惕，國人不可奢靡

¹¹ 同註 1，頁 8。

¹² 許鐘榮總編輯，〈郭東榮〉，《台灣名家美術》，台北，香柏樹文化科技股份有限公司，2009，頁 1。

¹³ 同註 1，頁 7。

浮華，只圖享樂，唯有努力，才能安居樂業。因而，在左下角畫了很多的飛鳥，就是期待安和樂利的日子與世界和平的來臨。



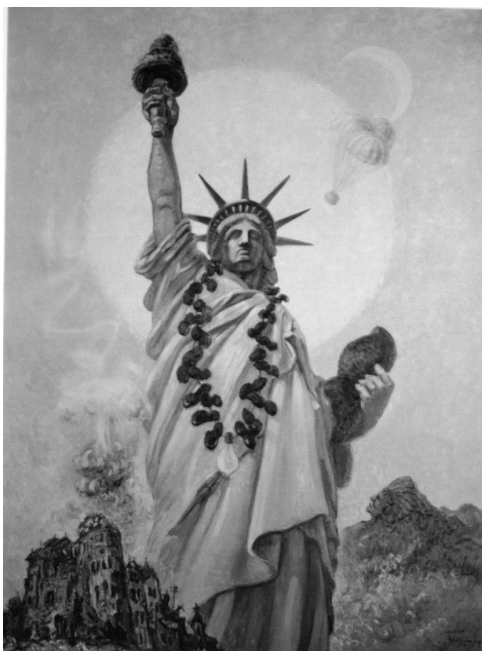
圖四 郭東榮〈向阿波羅 11 號挑戰〉1973

(2) 〈公害、公益 200 年〉(1976 年，圖五)：

這是幅寫實的作品。1976 年為美國建國二百年，也是日本田中首相接受美國洛磯航空公司五億日圓賄賂而被判刑的一年。這一幅圖中，畫著代表美國的勝利女神像，手拿的並不是書本而是大花生。胸前掛著小花生，一個小花生代表著一百萬日圓的賄賂錢，是公害。後面山上的印第安像和原子彈爆炸、兒玉字也是和環境污染一樣的代表公害。相反的，女神像胸前的電燈泡和登陸月球的阿波羅 11 號為美國對人類偉大貢獻的公益之表徵。

郭東榮將這幅「公害、公益 200 年」捐贈給嘉義，因他自幼生長在嘉義，有著台灣人質樸的特色與嘉義人耿直的個性。雖長期旅居日本，但是

血濃於水，旅日期間，不忘時時關懷台灣，心繫嘉義。這幅畫是在 1976 年完成的，當時台灣還沒有公害污染，對環保還沒有重視時，郭東榮就警告台灣要注意而發出信號。



圖五 郭東榮〈公害、公益 200 年〉1976

(3)〈宇宙探險的犧牲〉(1986 年，圖六)：

這是幅抽象的作品，屬於「太空系列」。1986 年美國挑戰者號太空梭升到太空，立即爆炸，犧牲了七位太空人，郭東榮同時間在日本看電視，內心受衝擊而畫。因為此種心情無法以具象描繪，故以抽象表現。

他以中國書法渾然不規則的粗黑線條為主，用重覆噴刷的方式，使線條表現濃淡的變化，象徵當時起伏的心情。七個太空人爲了人類，向宇宙探險而犧牲，郭東榮一方面心生不忍而激動，另一方面覺得他們爲了全人類而犧牲小我，勇氣可嘉，因而心情混亂不已。整幅扭曲抖動的粗黑線條，與噴刷後所產生的濃淡氣氛，象徵太空梭爆炸的濃煙散霧，也代表了畫家

激動混亂的心情。當時的藝評家針對郭東榮此類作品，名之為「激動抽象」。

郭東榮畫此類的「太空系列」雖然是抽象畫，但是也有一點點具象，就是畫面上除了有扭曲抖動的粗黑線條外，通常會有一兩個球狀的圓點象徵地球或星球。此幅〈宇宙探險的犧牲〉也有一個球狀的圓點，是這幅畫的重心，在球狀圓點的旁邊，畫了七個小黑點象徵七個太空人，不仔細看是不會發現的，也由此可以看出郭東榮的細膩之處。

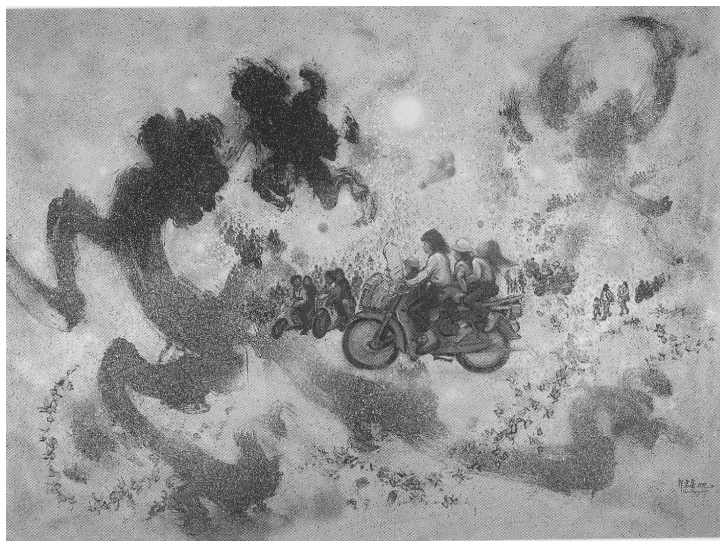


圖六 郭東榮〈宇宙探險的犧牲〉1986

(4) 〈寶島台灣的交通〉(1989年，圖七)：

此圖畫於1989年，郭東榮剛從日本返台，看到台灣的交通混亂，人潮與車潮造成的空氣污染，讓人喘不過氣來。此圖用不同濃淡的粗黑線條營造出摩托車排放的黑煙，然而仔細觀賞，左邊的粗黑線條有中國書法的筆法，而且，寫出「龍」的造型，人潮與車潮正往龍身穿梭而過。這裡的「龍」，應是象徵寶島台灣，而寶島台灣的交通，卻讓這條龍傷痕累累。畫面正中央的主角，一輛塞滿四個人的摩托車，坐在最後面的女童，頭與長髮隨著摩托車的疾駛而往後飛揚，讓人感覺，她如果沒有抓緊，隨時會摔出車外，險象環生。整幅圖反映了郭東榮在日本二十餘年，回台長住後，在日常生

活中印象最為深刻的一件事。不過，郭東榮也表示台灣現在已經很少見到這樣的景象了。



圖七 郭東榮〈寶島台灣的交通〉1989

2. 從「形式」說明郭東榮繪畫的特色

上文提及郭東榮當年（1957年）創立「五月畫會」時，確立一個信念：「表現時代性與創新精神。」有關創新精神，就表現在他的繪畫的形式風格不斷求變求新，有具象畫、抽象畫、抽象與具象結合、墨象字、條狀顏料，還有最近新作：「世界在變」綜合了各種技法。在以上「內容」處所說明的幾幅圖，就有具象畫、抽象畫、抽象與具象結合、中國書法與西方油畫結合的作品，以下再挑選幾幅作品，來說明他繪畫形式的變化：

（1）〈生的歡喜〉（1968年，抽象畫，圖八）：

郭東榮在1962年到日本留學，生活非常困苦，幾乎斷炊，也幾乎要放棄畫畫另謀生路，還好有貴人相助，能持續做畫，猶如重生，而且在日本獲得很多繪畫新知，因而畫〈生的歡喜〉。這種新生的喜悅，無法以具象呈現，因而用抽象表達。此圖以中國書法的筆法揮灑出心情的雀躍，開啓了往後用書法畫油畫的獨特風格。



圖八 郭東榮〈生的歡喜〉1968

(2)〈鹿苑長春〉(1983年，具象畫，圖九)：

郭東榮說：「以前在日本教書的時候，帶學生畢業旅行，常常會到奈良，那裏有幾千隻鹿，鹿群和人打成一片，已經和人類生活共存了好幾百年了。我覺得鹿是一種吉祥的動物，所以就把它畫下來。」他又說：「我想人類幾千年來戰爭不斷，是不是應該向鹿學習如何和平共存呢？」郭東榮生長的年代，經歷第二次世界大戰，他期望世界和平，喜畫一些象徵和平的事物，如〈向阿波羅 11 號挑戰〉左下角畫了很多的飛鳥，〈公害、公益 200 年〉的自由女神……就是期待安和樂利的日子與世界和平的來臨。

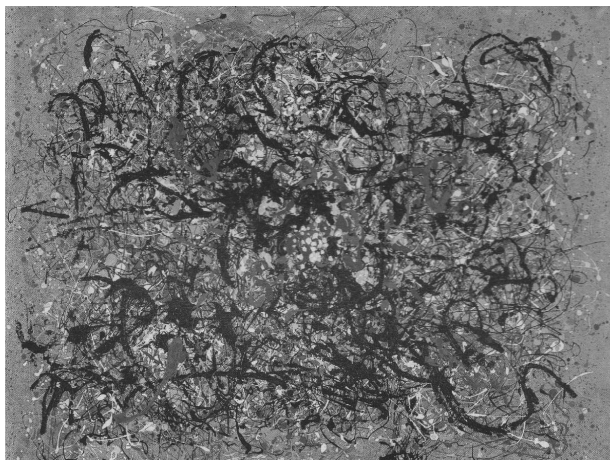
這幅畫中的鹿，前後排鹿的位置安排層次很分明，鹿的姿態很優美，他把鹿的那種祥和之氣表現出來，讓人看了也跟著心平氣和了，也可見出他寫實的功力之強。



圖九 郭東榮〈鹿苑長春〉1983

(3)〈硫磺山之戀〉(1998年，條狀顏料，圖十)：

有關硫磺山之戀，郭東榮總共畫了A、B、C三幅，畫的名稱取做硫磺山之「戀」，想必也是表達心情的作品，因而用抽象呈現。而這三幅畫在技法上有獨特之處，先噴刷與滴彩，再塗上黑色墨線後，不再透過其他工具，直接將「條狀的顏料」擠壓在畫面上，整個畫面除了色彩繽紛外，也很有厚實感。



圖十 郭東榮〈硫磺山之戀〉1998

(4)〈2000年台灣總統大選〉(2000年,抽象與具象結合,圖十一):

稍前已說明郭東榮繪畫內容常常切合時代的議題,這幅圖就是在2000年台灣總統大選之際,全國人民瀰漫選舉熱情,五位候選人的消息天天上報,各種選舉言論滿天飛,在這種氣氛之下,郭東榮很自然地畫了這幅〈2000年台灣總統大選〉。在繪畫形式上,運用了很多的技法,先是噴槍噴刷了幾遍,再用帕洛克的滴彩方式,用五顏六色滴灑得滿幅畫布,營造出很複雜、很紛亂的氛圍,再用普普藝術拼貼方式,剪下報章雜誌五位候選人的頭像,有照片版的,也有Q版的,正中央貼了當選人陳水扁總統的照片,而且除了剪報紙的日期與當選的文字貼上,也用黑筆寫下很多當時的選舉言論。整幅圖用了很多技法,具象的部分用拼貼的方式,抽象的部分用滴彩的方式,具象與抽象結合,用繪畫方式唯美地紀錄了2000年台灣的總統大選。



圖十一 郭東榮〈2000年台灣總統大選〉2000

(5)〈義〉(2004年,墨象字,圖十二):

以往郭東榮常用書法線條做畫,然而這幅圖卻是用毛筆寫了一個中國字「義」,用中國字當作油畫的主題,是以往少見的,又是一種創新,郭東

榮稱之為「墨象字」。這系列畫了幾幅，對於這幅「義」字特別滿意，可能是出生在嘉義，對「義」字特別有感覺，寫來特別的順手。郭東榮從小喜歡寫書法，常常得獎。他喜歡書寫線條，郭夫人說，她時常看到郭東榮用右手手指在左手手心寫字，甚至在日本坐地鐵時也會這樣，而郭東榮初至日本的工作，其中有一項就是抄寫的工作，當時他不厭其煩，還樂在其中呢！

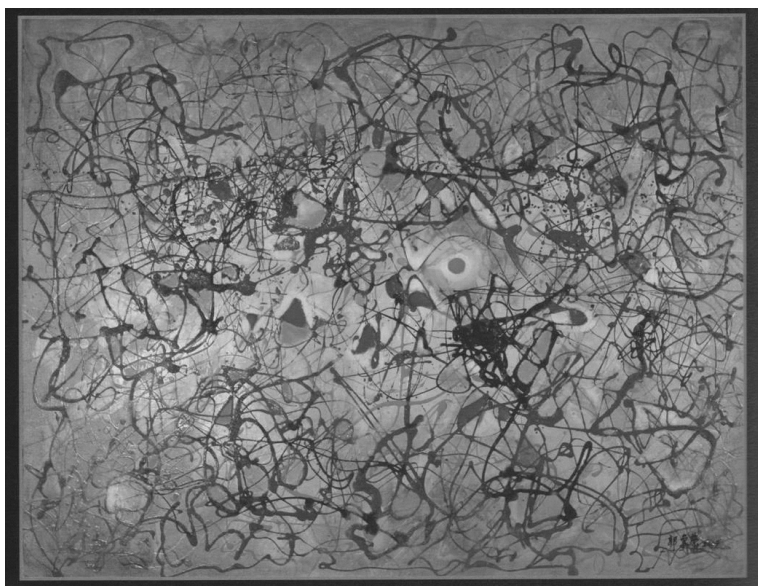


圖十二 郭東榮〈義〉2004

三、「世界在變」系列的內涵

「世界在變」這個系列的作品（如圖十三）至今已有多幅。在「內容」上，切合時代的議題：郭東榮從 2009 年初，有感於世界「在變」，地球上的事物變動很大，美國出現黑人總統「在變」，台灣的政治、社會「在

變」……，連自然環境也「在變」，如南北極的冰山冰河「在變」，全球各地不斷有天災地變。世界上很多事物變得很亂，他希望世界能變好，故畫「世界在變」系列提醒世人。



圖十三 郭東榮「世界在變」〈第2號〉2009

在「形式」上，集合了以往的技法，用帕洛克的滴彩技法，在畫布上一層一層的滴彩線條，這時候的線條，不像〈硫磺山之戀〉那幾幅的線條那麼密集，而是比較疏散，因此線條相互交錯圍成無數個不同而奇怪的小面積，根據這些偶然的結果，郭東榮以他畫家獨特的審美能力，用畫筆在某些小面積上，著上透明或不透明的顏料，有時著上顏料後，再滴彩出明顯的黑色墨線，好似激動抽象的書法線條，但此時已不是用毛筆書寫，而是用油畫筆或湯匙所滴彩出來的，線條的流動千變萬化，同樣的，滴彩之後有時再用畫筆填上顏色。這樣不斷不斷的好幾層的滴彩與著色，郭東榮一點都不覺得累，反而是樂在其中，覺得是一種內在心靈與情感的湧現，有如兒童塗鴉般的愉悅。因為畫面的變化無窮，自己在享受這種變化的樂趣之外，更希望用這種變化的美感，引導世人朝向世界變好的方向。

形式技法上，「世界在變」有很獨特之處。郭東榮發現一種透明的顏料，這種透明的顏料與一般不透明的油畫顏料不同，塗上透明的顏料的色塊內，仍然隱約可以看到下一層的線條，很有層次感；而有些小面積塗上一般不透明的油畫顏料，如此透明與不透明的色塊交錯運用，使整個畫面很有立體感，雖然是抽象畫，但是卻可以穿透空間似的。

另外，三十多幅「世界在變」的作品，雖然是抽象畫，但有幾幅畫，在一片抽象中，有時會有一點物象出現，讓作品更特殊、更豐富，在觀賞時增多了一種神奇的樂趣。如〈第 26 號〉的作品，似乎可以感覺到畫家在無意中營造了一點點形象，隱約好像是一隻鳳凰在其中。然而，請教畫家本人，郭東榮自己也不知道當時何以有此靈感，甚至於那個物象是甚麼事物，他也說：「你覺得是甚麼就是甚麼。」是一種完全開放的態度。因而，每個觀賞者可以自己解讀、詮釋。

肆、從「世界在變」系列探討郭東榮與康丁斯基的關係

由上文介紹的諸畫可以看出，在內容上，郭東榮關懷時代的變動，關懷世界各地重大事件的發生，也關懷日常生活所見的事物，內心除了對之有情緒性的感受外，更從事件的發生與結果，提出自己獨到的看法，作畫以警惕世人。在形式上，郭東榮面臨不同的情感，就用不同的畫面呈現。適合寫實的，就用寫實表現；適合抽象的，就用抽象呈現，並且綜合中國書法、西方油畫、噴刷滴灑拼貼等技法，運用得宜。就如康丁斯基所說的：「一個藝術家用的是抽象或寫實，原則上沒有什麼意義。」「抽象和物象結合，在無限的抽象形式和物象形式裡，應讓藝術家依自己內在需要，在這兩個領域裡做選擇。」郭東榮就是依自己內在需要，在這兩個領域裡做選擇。

郭東榮現在雖已高齡 85 歲了，但是創作力還是很旺盛，相信以後仍會有創新的作品出現，但是，到目前為止，最近創作出來的「世界在變」系列，可以說是一生創作的精華。在內容上，關懷時代的變動，在形式上，是一大創新，呈現了他求新求變的精神。我個人認為，從「世界在變」可

以看出郭東榮深受康丁斯基影響，姑不從郭東榮的碩士論文談論了康丁斯基的內容為何，而實際從郭東榮的作品來看，作品本身會說話，因此直接讓作品說話，我們從「世界在變」這系列的作品，可以看到康丁斯基的思想在其中。因而擬就此系列為軸，按照康丁斯基繪畫理論的兩個重點：「繪畫元素與構成」與「內在需要」來探討郭東榮與康丁斯基的關係。

一、繪畫元素與構成

郭東榮的「世界在變」，很明顯的，就是「點」、「線」、「面」、「色」的組合，這些繪畫元素的組合，先是不用畫筆，用滴彩的技法，產生偶然的「點」與「線」，然後，畫家在複雜的線條交錯中，以他畫家主體的審美能力，用畫筆塗上色塊或圓點。要在不確定的、偶然形成的交錯「線」中，加上「面」與「點」，完全要看畫家的功力。郭東榮表示，興致來的時候，每個色塊之間的關係可以表現得非常緊密。色彩的協調、色塊的大小、色塊的位置，都是一種靈感的安排。其實，他是在玩「點」、「線」、「面」、「色」這些繪畫基本元素，希望呈現給世人這些形式的潛力，讓觀賞者能跟他一起體驗這些看來抽象，卻是他感覺非常有精神的東西。

而我們上文分析康丁斯基的繪畫理論中，首先就提到，他曾對繪畫形式的基本元素：「點」、「線」、「面」、「色」仔細分解，幫助我們生動地去感覺這些形式的潛力。郭東榮的「世界在變」就如康丁斯基的繪畫理論：主要的目的在於喚起體驗形式（物質）裡及抽象東西之精神性的能力。

郭東榮畫「世界在變」，大玩「點」、「線」、「面」、「色」，最後會回歸一個「圓點」。在他畫「世界在變」的最後一個步驟，大部分會畫一個球狀的圓點，如同「太空系列」的作品，通常會先畫上一兩個球狀的圓點象徵地球或星球，而在「世界在變」畫面上的圓點，據郭東榮表示，並非如「太空系列」的球狀圓點象徵地球或星球，至於那圓點代表甚麼，他說，圓點並沒有任何意義，就是很直覺的，覺得畫面上有圓圈很美。那個圓點是一幅畫的重心，一下子就抓住觀賞者的眼光，是一幅畫的靈魂所在。「太空系列」的圓點是「起點」，「世界在變」的圓點是「終點」，郭東榮對「圓點」的摯愛，賦予圓點很高的生命力，呈現了康丁斯基所說的：「點有獨立的生命，自己的規律、內在的目的。」「點如具有張力，一件作品，根本可以只

是一個點。」而郭東榮畫「太空」或「世界」與「宇宙」相關的題材，總是有「圓點」，似乎也如康丁斯基所說的：「整個宇宙，可以視之為一個封閉的宇宙構成，由許多永遠獨立的、完整的點構成結成起來的。」

郭東榮「世界在變」裡的「點」具有生命力，「世界在變」裡的「線」，也有生命力，還會「運動」，就如康丁斯基所說的「線是點移動的軌跡，是點的結果，它由於運動產生。」郭東榮在滴彩灑線條時，一個顏色的線條滴後，又接著另一個顏色的線條，如此層層疊疊，錯綜複雜，但是，仔細看這些線條的軌跡，先是一些點點點，之後才形成線條，那就是郭東榮在滴彩時，還沒開始移動，滴下的顏料，自然形成點，當他開始移動時，線條就產生了。據郭東榮表示，「世界在變」雖然不用毛筆寫書法，但是他在滴彩線條時，心中卻有如寫書法一樣，因而我們看「世界在變」的線條，有如揮灑中國書法草書一樣的瀟灑，因而，我稱郭東榮的滴彩為「滴灑法」。這樣的線條，不是死板的水平線、垂直線和對角線，康丁斯基曾分析：「水平線，是無盡冷性運動的最簡形式；垂直線，是最簡的無盡暖性運動之形式；對角線，是冷熱無限運動的最簡形式。」而郭東榮的線條，大部分如中國草書圓轉的線條，已經化解掉簡單的水平線或垂直線，已不是單純的表現冷性或暖性，而是有無限冷暖的運動與瀟灑的生命力。

郭東榮「世界在變」裡的「面」，是由很多錯綜複雜的線條中，偶然圈成無數個小面積，郭東榮在其中找一些小面積，塗上顏色，形成色塊。用畫筆刷上顏色的過程，當然就如康丁斯基所說的「線有一個特質：具有形成面的力量。這個力就像鏟子，當鏟子這條線經運動和地面接觸，即產生面。」因為油畫筆是線型的刷子，筆刷一筆下去，經運動就產生了「面」。

這些小色塊既是繪畫元素裡的「面」也是「色」，如何安排，在郭東榮來說，完全憑直覺，那些色塊塗得滿意時，不論是色彩的協調、色塊的大小、色塊的位置，都是恰到好處，很有「張力」，就是一個很好的「構成」，如康丁斯基所說的「構成根本就是將元素裡的張力——即力，精確合於法則的組織起來。」

至於「繪畫空間」的構成，郭東榮的「世界在變」是純粹的抽象畫，沒有物體形象，顯然地如康丁斯基所說：「脫離傳統的透視幻象與固體實物，使繪畫元素獨自成為空間的主角。」而且「世界在變」雖然沒有物體

形象，卻不是平面的二度空間，它具有三度空間的立體透視，因為郭東榮發現一種透明的油畫顏料，透明的色塊內隱約可以看到下一層用油漆滴灑出來的線條，而且有些色塊是用原有油畫的不透明顏料塗上，如此層層疊疊，呈現出一種前後的層次感、一種透視的立體感，郭東榮塑造了康丁斯基所說的「理想的面」，「這個面不是死板的兩度空間平面，而是當做三度空間使用。」其實，不只「世界在變」呈現三度空間，郭東榮的抽象畫，大部分都很有層次感，如之前「太空系列」，用重覆噴刷的方式，使線條表現濃淡的變化，很有三度空間的透視感，可見郭東榮的抽象畫一直表現康丁斯基所說的「理想的面」，而「世界在變」是表現得最為傑出的。

二、內在需要

郭東榮的「世界在變」就是用很基本的繪畫元素，表現很內心很深沉的精神，他最近常說，他畫「世界在變」，每天都有股衝動，很自然地想要畫，有如孩童塗鴉時的樂趣。誠如康丁斯基強調畫面上任何元素與構成的決定，均需來自藝術家內在心靈的震撼，亦即內在需要。

康丁斯基有特別說明：「內在需要主要來自三個神秘的因素」。我們看郭東榮的「世界在變」具有康丁斯基所說的三個元素：

1.個人的元素

「世界在變」的技法雖然有一部分類似帕洛克的滴彩法，然而呈現的效果卻是完全不同，加上郭東榮發現一種透明的油畫顏料，將此種透明顏料與油漆，以及油畫原有的不透明顏料的組合，層層疊疊，呈現出一種前後的層次感、一種透視的立體感；而且，「世界在變」的線條，有如揮灑中國書法草書一樣的瀟灑，我稱之為「滴灑法」，更是帕洛克從未表現出來的，也是很難從其他油畫家的作品中看到的。還有，「世界在變」系列中，大部分的圖畫上都有一顆圓球，為該幅畫找到一個焦點，也代表著畫家個人的標誌。總之，「世界在變」有其個人強烈的獨特風格，展現了郭東榮個人的元素。

2.時代的元素

郭東榮常說：「沒有固定的畫風，就是我的畫風。」他從接受台灣師大美術系正規的繪畫訓練開始至今，已將近 60 年。這 60 年世界藝術的變化

相當的大，郭東榮隨時都在吸收新知，當年雖然經濟拮据，仍堅持到日本留學，也就是希望在日本獲得更多繪畫新知，也因此畫了〈生的歡喜〉。隨著世界繪畫思潮不斷的變化、繪畫技法不斷創新，郭東榮隨時運用新的技法、新的顏料融入畫中。「世界在變」系列，便是新的技法、新的顏料集大成的成果。而思想上，也反映了當代藝術「多元化」的思潮；畫面上線條疏散、色塊細碎，反映了當代藝術「零散化」的思潮。再者，郭東榮對時代的變動特別有感受，從「世界在變」這個名稱就反映了當代的變化很快，上至天文地理，下至人文社會，都有很大的變化。「世界在變」一再一再展現了時代的元素。

3. 純粹、永恆藝術性的元素

康丁斯基認為「純粹、永恆的藝術是客觀元素，藉著主觀元素而使人瞭解。」客觀元素指的是稍前所說的繪畫元素與構成，這個客觀元素是否具有力量、生命力，是藉由主觀元素而使人瞭解。「世界在變」有很強烈的個人及時代這兩個主觀的元素，所傳達出來的是純粹、永恆的客觀元素的力量，相信「世界在變」也必能傳之久遠，成為永恆。郭東榮之所以能創出如此傑作，因為他在創作時，樂在其中，覺得是一種內在心靈與情感的湧現，有如兒童塗鴉般的愉悅，每天都有股無法壓抑的衝動想要創作，這樣的渴望，在他一生的繪畫生涯中，最為強烈。他創作「世界在變」，的確正如康丁斯基所謂「無法壓抑渴望而傳達出來的客觀元素的力量，正是我們所謂內在需要。」

由以上的分析，郭東榮的「世界在變」，不論從「繪畫元素與構成」或「內在需要」來看，都吻合康丁斯基的繪畫理論。

伍、結語

本文一開始談到，郭東榮的碩士論文主要研究康丁斯基的生平，對於繪畫理論只是簡要提到而已，而且平時也不常提起，因而，本文直接從「世界在變」作品的內涵對照康丁斯基的繪畫理論，經研究發現，康丁斯基的思想應是早已內化在郭東榮的潛意識中。因而，經過這個研究，我個人認

爲，帕洛克對郭東榮的影響是技法上，顯而易見的，郭東榮自己也常談到的；而康丁斯基對郭東榮的影響是思想上，隱而不顯的，連郭東榮本身都很少提及的。

郭東榮一生繪畫形態曾嘗試了很多、很多種，有具象、有抽象、有具象與抽象融合；形式上，從傳統到現代到後現代，從西方到東方到東西融合；在技法上，有用畫筆、有不用畫筆，有拼貼、有書法、有用顏料管直接擠出，有用噴漆噴刷、有用油漆滴灑。到現在形成「世界在變」這個系列，是水到渠成，自然而然，因而，是一種內在心靈與情感的自然湧現。郭東榮在外在環境上，沒有經濟的負擔，沒有賣畫的壓力；在內在需求上，渴望每天「玩」點、線、面、色這些繪畫元素，至於，這些繪畫元素會如何排列組合，甚至會不會無意中跑出一點形象出來，他完全不在意，每天悠遊在點、線、面、色之間，沒有目的，有如兒童塗鴉般的快樂。這就是康丁斯基所謂的「內在需要」。

以觀賞者來說，也許有些觀賞者不一定可以感受郭東榮「世界在變」裡那些繪畫元素的精神。因爲據了解，郭東榮在現今台灣藝術市場不景氣之時，仍有很多愛好者收藏他的畫作，但是卻還沒有人收藏他的「世界在變」。我想這就如康丁斯基所說的，「一隻不夠成熟的眼睛（它受心理影響）便看不見深處，因此無法超越物質的面去感覺不太明確的空間。一隻受過正確訓練的眼，必然可以透視到一件作品的面和空間形態。」

如果有隻成熟的眼睛，必然可以透視到「世界在變」這系列作品的面和空間形態，不只如此，還可以感受到畫家在創作時的樂趣，觀賞時心情也會跟著愉悅呢！據郭夫人說，他們住處牆上現正掛著「世界在變」〈第2號〉（圖十三），每天欣賞，看到畫面中似乎有人在跳舞、每天看的心情是愉悅的，是一種享受。這就是觀賞者具有一隻慧眼，郭夫人就如康丁斯基所說的，具有「一隻受過正確訓練的眼」。

在三十多幅「世界在變」的作品中，除了〈第2號〉之外，我覺得〈第26號〉的作品，呈現出一個很特殊的畫面。原本這系列的作品是純抽象的，觀賞者可從中享受律動的線條與繽紛的色彩所堆疊出來的美感，有如交響樂的樂章，像在聽很多的樂器交織出美妙的樂音。然而，「世界在變」〈第26號〉，在抽象的線條與色彩中，似乎可以感覺到畫家在無意中營造了一

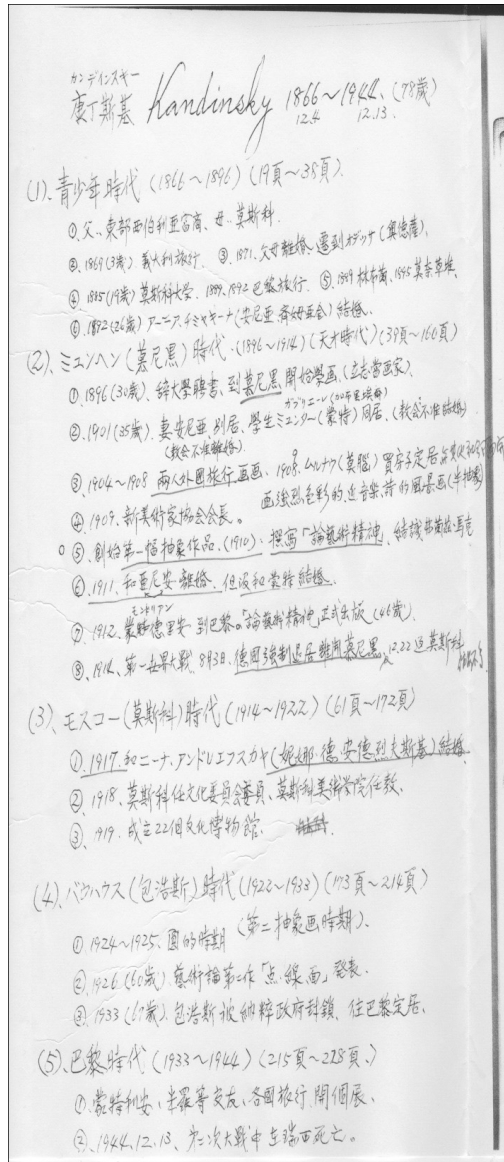
點點形象，隱約好像是一隻鳳凰在其中。觀賞這幅畫，讓我思維到中國道家的始祖老子在《道德經》中所說的：「道之爲物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物。」以此說法來看繪畫的境界，就是在一大片的抽象中，提點出一點物象，可以達到「道」的境界；同樣的，另一位中國道家的代表人物莊子在〈天地篇〉講到「象罔得珠」的寓言，象徵有形（「象」）和無形（「罔」）的結合，才能得玄珠之「道」。也就是說，繪畫藝術的境界，唯有有形和無形相結合，才能表現藝術的最高境界——「道」。

郭東榮的作品可以達到這麼高的境界，是水到渠成的，是他在繪畫的路上，不斷地求新求變之中自然達到的。因而爲何在原本是抽象系列的畫作上，出現了一點物象，郭東榮自己也不知道當時何以有此靈感，甚至於那個物象是甚麼事物，他也說：「你覺得是甚麼就是甚麼。」是一種完全開放的態度。因而，每個觀賞者可以自己解讀、詮釋。

在我看來，這幅畫的形象好似一隻鳳凰。或許在郭東榮的內心深處，有一種期望，他畫「世界在變」就是希望世界可以變好，但是他也說世界好像一直在變壞，因而，也許他潛意識希望世界能呈現出有如鳳凰般的祥瑞，就很自然地出現在畫面上。

然而，畫面上是否會出現物象，郭東榮並不在意，他只在乎畫面的張力，可是，就在無意間出現了物象，豐富了畫面，賦於畫面更成熟的生命，正如康丁斯基所說的：「藝術家豐碩這個生命……並顯露出一個成熟生命的所有特質。」郭東榮的「世界在變」的確顯露出一個成熟生命的所有特質，也從「世界在變」中顯露出郭東榮與康丁斯基的關係之密切了。

附件一：郭東榮的碩士論文：「康丁斯基」，原作是日文，郭東榮用中文簡要說明。



《空大人文學報》稿約

- 第一條 本學系為加強研究水準，提昇學術地位，特發行「空大人文學報」（以下稱本學報）。
- 第二條 本學報為學術性之定期發行刊物，學報內容以（一）文學（二）國學（三）歷史（四）哲學（五）宗教（六）新聞傳播（七）圖書館學（八）英、日語（九）藝術等九類領域相關之學術論著或實務之個案案例研究為主。
凡本校專、兼任教師（含職員）、大專院校教師學術研究成果屬以上九類者，歡迎惠賜大作。來稿字數，中、日文以不超過 25000 字為原則（含中英文摘要、關鍵詞及圖表），英文以不超過 A4 紙 30 頁為原則。
- 第三條 本學報編輯委員，視來稿專業內涵，聘請兩位專家學者採匿名審查制。
- 第四條 本刊著作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後非經本學報書面同意，不得轉載，但作者將其個人著作結集出版不在此限。
- 第五條 著作人投稿於本刊，經本刊收錄後，同意授權本刊得再進行重製或透過網路提供瀏覽、下載、列印等服務。（如授權書所載）
- 第六條 本學報致贈作者該期紙本 3 冊、抽印本 30 份，不另支稿酬。
- 第七條 來稿請標明中、英文篇名及作者之中、英文姓名。全文請提供與 Microsoft Word 相容之文稿電子檔。
- 第八條 來稿請附個人簡介（註明所屬學校、機構及職稱），並附通訊地址、電話、傳真或電子郵件等聯絡資料。
- 第九條 本學報年出一期，每年六月底截稿，十一月出版。
- 第十條 來稿請依學術論文格式撰寫，引用書名請打《》，篇章請打〈〉，譬如《莊子》〈逍遙遊〉。引用原文，請低三格。文中附註，採隨文註。西式論文請以 APA 的參考書目格式撰寫。
- 第十一條 來稿請寄「新北市蘆洲區（24701）中正路 172 號國立空中大學人文學系」收。

