東海大學文學院學報

第五十卷



東海大學文學院出版

中華民國九十八年七月

東海大學文學院學報

Tunghai Journal of Humanities

第五十卷

Volume 50

發行人 Publisher ：程海東 Chen, Hay-dn H.D
（東海大學校長）

編輯委員會 Editorial Board

召集人 Chair ：丘爲君 Chiu, Eugene W
（東海大學歷史學系教授兼文學院長）

執行編輯 Editor in Chief ：劉榮賢 Liu, Jung-Hsien
（東海大學中國文學系教授）

編輯委員 Editors ：吳素惠 Wu, Su-Hui
（東海大學英語中心助理教授）

蔡家和 Tsai, Chia-He
（東海大學哲學系助理教授）

陳計堯 Chen, Kai-Yiu
（東海大學歷史學系副教授）

工藤節子 Kudo Setsuko
（東海大學日本語文學系助理教授）

那安杰 Nath, Anjan
（東海大學外國語文學系副教授）

助理編輯 Editorial Assistant：黃彥棋 Huang,Yan-Qi

中華民國九十八年七月出版 Published in July, 2009

封面、封底繪圖：陳瑞州

刊 名：清陳鴻壽書體 陳菽玲集字

出版者：東海大學 Published by Tunghai University

印刷者：逢甲電腦排版事業有限公司

台中市西屯區逢甲路 19 巷 5 號 04-24518187

E-mail：fctpcom@ms71.hinet.net

※ 本期學報共收來稿 14 篇，經審查後刊登 8 篇，退稿率爲 43%。

東海大學文學院學報

第五十卷

目　錄

〔論文〕

1. 《公羊傳》與《穀梁傳》親親觀比較研究
——以君王對待世子、母弟之道爲探索焦點……張端穗 …… 1
2. 明、清杜詩評註之時文手眼初探……陳美朱 …… 47
3. 重估紀弦「現代詩」運動中的位置——以「接受反應」理論爲視角…吳孟昌 …… 75
4. 普羅提諾生命哲學的實有論基礎之分析……鄺芷人 …… 99
5. 生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思……楊婉儀 ……155
6. 量詞的解釋及其存有論……林景銘 ……169
7. 孟子〈生之謂性〉章注釋——朱熹與焦循之比較……曾翰儀 ……181
8. Theory-Based Guidelines for Technology-Enhanced EFL Teaching
in Taiwan……Wen-Chi Vivian Wu ……197

〔書評〕

1. 女性「假面」與主體再現——電影《海上花》賞析……黃千芬 ……213

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 1-46
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.1-46

《公羊傳》與《穀梁傳》親親觀比較研究——以君王對待世子、母弟之道爲探索焦點

張端穗*

A Comparison of the Idea of Ch'in-Ch'in (Loving one's relatives) Between the Kung-Yang Commentary and the Ku-Liang Commentary: Focusing on the way a Feudal Lord should treat his crown prince and his younger brothers born of the same mother

by
Chang, Tuan-sui

關鍵詞：《公羊傳》、《穀梁傳》、親親觀、《春秋》

Keywords: Kung-yang Commentary, Ku-liang Commentary, Ch'in-Ch.in, Spring and Autumn Annals

* 東海中文系教授

〔提要〕

眾所周知，西漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，促使儒家思想成爲帝國官方認可之正統思想。其實漢武帝所尊儒術是以《公羊傳》爲主的《春秋》學。西漢初年詮釋《春秋》者不只《公羊》家，還有《左氏》、《穀梁》、《鄒氏》、《夾氏》四家。四家之中，《穀梁》學者瑕丘江公曾與《公羊傳》學者董仲舒在武帝朝廷中有過直接的論辯，結果《公羊傳》勝出。《公羊春秋》所以大興，《穀梁春秋》所以失勢，兩傳爭辯勝負之關鍵，應該與兩傳的內容相關。《公羊》、《穀梁》兩傳內容可資比較之處相當多，本文只就兩方對親親之道的肯定及其限度作探討。西周以封建制度立國，封建制度又以宗法制度爲基礎，是以西周文獻極其強調宗法情誼，如父慈子孝、兄友弟恭等，亦即親親之道。但春秋時代封建制度逐漸崩潰，「臣弒其君者有之，子弒其父者有之。」封建宗法倫常大爲動搖。孔子爲之而憂慮，因此不僅在日常教誨中極力提倡親親之道，還曾著述《春秋》，藉褒貶史事以闡述其理念之具體內容，此即《春秋》大義之所在。《公羊傳》、《穀梁傳》之出現，即在解《春秋》大義之內容。我們檢視《公羊》、《穀梁》兩傳，特別以君王對待世子、母弟之道爲探索焦點，可以發現兩傳詮釋內容及立場有相當之差異。兩傳都宣稱詮釋承自聖門，代表聖人眞意，爲何有此差異存在：其詳情爲何？原由何在？其意義爲何？其影響爲何？凡此問題之解答，是本文探討之目標。本文將先逐條比較兩傳釋文與春秋史實，發現差異所在；次就先秦思想之發展探索差異產生之淵源；再將兩傳之親親觀置於西漢前期之歷史背景中探索《公羊春秋》所以勝出之原因；最後再就中國文化發展史探索其意義。

Abstract

How did Tung Chung-shu, a scholar of the Kung-yang Commentary to the Spring and Autumn Annals, defeat Duke Chiang of Hsia-ch'iu, a scholar of the Ku-liang Commentary, in a debate held in the court of Han Emperor Wu ? And why did Emperor Wu adopt finally Tung's position, which marked the rise to prominence of Kung-yang Learning and the rise to

orthodoxy of Confucianism？ We might find one of the possible answers to the first question by comparing the content of the idea of Ch'in-Ch'in (Loving one's relatives) between these two Commentaries. The crucial issue is that what kind of relationship should a feudal lord maintain between him and his crown prince, between him and his younger brothers born of the same mother? Should he always love them unconditionally, even if some of them dare to rebel against him? We will find that there is significant difference of opinion on this issue between these two commentaries. And here lies one of the reasons why Tung could win the debate in court. And If we examine the political situation of the initial years of the former Han, we will find the reason why Emperor Wu favored Tung's position finally.

一、前言

眾所周知，西漢武帝罷黜百家，獨尊儒術，促使儒家思想成爲帝國官方認可之正統思想。其實漢武帝所尊儒術是以《公羊傳》爲主的《春秋》學。西漢初年詮釋《春秋》者不只《公羊》家，還有《左氏》、《穀梁》、《鄒氏》、《夾氏》四家[1]。四家之中，《穀梁》學者瑕丘江公曾與《公羊》學者董仲舒在武帝朝廷中有過直接的論辯，《漢書．儒林傳》載其事曰：

> 瑕丘江公受《穀梁春秋》及《詩》於魯申公，傳子至孫爲博士。武帝時，江公與董仲舒並。仲舒通五經，能持論，善屬文。江公吶於口，上使與仲舒議，不如仲舒。而丞相公孫弘本爲《公羊》學，比輯其議，卒用董生。於是上因尊《公羊》家，詔太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大興[2]。

《公羊春秋》所以大興，《穀梁春秋》所以失勢，兩傳爭辯勝負之關鍵，當不只在於經師的善辯與否，應該與兩傳的內容亦相關。《漢書．儒林傳》描述其情如下：

> 太子既通（《公羊春秋》），復私問《穀梁》而善之。其後浸微，……。宣帝即位，聞衛太子好《穀梁春秋》，以問丞相韋賢、長信少府夏侯勝及侍中樂陵侯史高，皆魯人也，言穀梁子本魯學，公羊氏乃齊學也，宜興《穀梁》。……自元康中始講，至甘露元年，積十餘歲，皆明習。乃詔五經名儒太子太傅蕭望之等大議殿中，平《公羊》、《穀梁》同異，各以經處是非[3]。

韋賢等人指稱《公》、《穀》之異，乃爲齊學與魯學之不同，即表示兩傳內容有所不同，是以甘露三年漢宣帝召開石渠閣會議，其目的即在「平《公羊》、《穀梁》同異。」

《公羊》、《穀梁》兩傳內容可資比較之處相當多，本文只就兩方對親親之道的肯定

---

1 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書．藝文志》（台北：宏業書局，1972），頁 1701。

2 《漢書．儒林傳》，頁 3617。

3 《漢書．儒林傳》，頁 3618。

及其限度作探討。西周以封建制度立國，封建制度又以宗法制度爲基礎，是以西周文獻極其強調宗法情誼，如父慈子孝、兄友弟恭等，亦即親親之道。《周書．康誥》中周公強調元惡大憝即不孝不友，應急予懲罰：

> 元惡大憝，矧惟不孝不友？子弗祇服厥父事，大傷厥考心。于父不能字厥子，乃疾厥子。于弟弗念天顯，乃弗克恭厥兄。兄亦不念鞠子哀，不友于弟。惟弔茲，不于我政人得罪，天惟我民彝大泯亂。曰：乃其速由文王作罰，刑茲無赦[4]。

但春秋時代封建制度逐漸崩潰，「臣弒其君者有之，子弒其父者有之。[5]」封建宗法倫常大爲動搖。孔子爲之而憂慮，因此不僅在日常教誨中極力提倡親親之道，還曾著述《春秋》，藉褒貶史事以闡述其理念之具體內容，此即《春秋》大義之所在。《公羊傳》、《穀梁傳》之出現，即在解《春秋》大義之內容。我們檢視《公羊》、《穀梁》兩傳，特別以君王對待世子、母弟之道爲探索焦點，可以發現兩傳詮釋內容及立場有相當之差異。兩傳都宣稱詮釋承自聖門，代表聖人眞意，爲何有此差異存在：其詳情爲何？原由何在？其意義爲何？其影響爲何？凡此問題之解答，是本文探討之目標。本文將先逐條比較兩傳釋文與春秋史實，發現差異所在；次就先秦思想之發展探索差異產生之淵源；再將兩傳之親親觀置於西漢前期之歷史背景中探索《公羊春秋》所以勝出之原因；最後再就中國文化發展史探索其意義。

二、兩傳對諸侯殺世子、母弟之事之基本立場

《公羊傳》、《穀梁傳》明顯肯定親親之道，可見於雙方對諸侯殺世子、母弟之舉的批判中。《春秋》僖公五年記載：「春，晉侯殺其世子申生。」《公羊傳》釋義曰：

---

[4] 《尚書正義．康誥》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001 年），頁 433。

[5] 楊伯峻，《孟子譯註．滕文公下》（台北：河洛圖書出版社，1970），頁 155。

曷爲直稱晉侯以殺？殺世子母弟直稱君者，甚之也[6]。

晉侯即晉獻公；申生，晉獻公的嫡長子。晉獻公寵愛驪姬；驪姬於是想立自己的兒子奚齊爲世子，她設計陷害申生，迫使申生自殺而死。經文因此記載「晉侯殺其世子申生。」聖人如此記事的意旨爲何？《公羊傳》解釋說經文在記載世子、母弟被殺時，如果直接指明爲君所殺，就表示譴責君王殺（親骨肉）之舉過分。現在經文指明晉侯本人殺（親骨肉），表示譴責晉侯此舉過份之意。《公羊傳》認定聖人譴責君王殺親骨肉過分，這就意謂《公羊傳》肯定親親之道。對同樣經文，《穀梁傳》則釋義曰：

目晉侯，斥殺，惡晉侯也[7]。

《穀梁傳》認爲《春秋》直稱（目）「晉侯」，是要斥責他殺人的行爲，藉以表示聖人憎惡晉獻公之意。《穀梁傳》釋文意旨與《公羊傳》相近，這就意謂《穀梁傳》也肯定親親之道。但《穀梁傳》釋文用「惡晉侯」一語，比起《公羊傳》用「甚之也」一辭，譴責的語氣似乎較明顯，較強烈。

《春秋》襄公三十年記載：「天王殺其弟佞夫」。《公羊傳》沒有釋文。《穀梁傳》則有長論如下：

傳曰：諸侯且不首惡，況于天子乎？君無忍親之義。天子諸侯所親者，唯長子母弟耳。天王殺其弟佞夫，甚之也[8]。

諸侯殺了母弟，《穀梁傳》前已表現出憎惡之意，現在天王殺其母弟，依例，《穀梁傳》

---

6 〔漢〕公羊壽傳，〔漢〕何休注，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理，楊向奎審定，《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁 216。何休注曰：「甚之者，甚惡殺親親也。……今捨國體直稱君者，知以親親責之。」

7 〔晉〕范寧集解，〔唐〕楊士勛疏，夏先培整理，楊向奎審定，《春秋穀梁傳注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁 116。目之意，魯隱公元年范寧集解云：「目君，謂稱鄭伯。」見《春秋穀梁傳注疏》，頁 4。有關《穀梁傳》中親親思想之全幅內容，可參見吳智雄，《穀梁傳思想析論》（台北：文津出版社，2000）頁 86-98。

8 《春秋穀梁傳注疏》，頁 273-274。

也應有所措意。我們發現的《穀梁傳》的批判更強烈了。《穀梁傳》首先把天子與諸侯相提並論，認爲《春秋》對諸侯尚且不當罪魁禍首來記載，何況是天子呢？現在《春秋》指明天子殺了母弟，其言下之意是其罪惡比諸侯更甚。《穀梁傳》解釋原因在於：君無忍親之義，君王（包括天子及諸侯）沒有忍心殘害自己親人的道理。天子諸侯所最親近的人，只有長子和同母的弟弟。因此經文記載天子殺了自己弟弟佞夫，就是譴責他做的太過分了[9]。《穀梁傳》在這段釋文中提出兩個重要觀念：一是君無忍親之義；一是天子、諸侯所親者，唯長子母弟耳。有此兩觀念爲基礎，《穀梁傳》才可認定任何殺世子母弟的行爲都是聖人憎惡的。《穀梁傳》對親親之道的肯定顯得相當絕對而全面。《公羊傳》對此經文沒有提出類似釋義，令人感到意外，或許對《公羊傳》而言，經文直稱天王殺其母弟，諷刺意味已明，所以不需再加強調[10]。但我們探討史實或可發現其他原因。《左傳》襄公三十年記載：

> 初，王儋季卒，其子括將見王，而歎。單公子愆期爲靈王御士，過諸廷，聞其歎，而言曰：『烏乎！必有此夫！』入以告王，且曰：「必殺之！不慼而願大，視躁而足高，心在他矣。不殺，必害。」王曰：「童子何知。」及靈王崩，儋括欲立王子佞夫。佞夫弗知。戊子，儋括圍蒿，逐成愆。成愆奔平畤。五月癸巳，尹言多、劉毅、單蔑、甘過、鞏成殺佞夫。括、瑕、廖奔晉[11]。

儋季是靈王弟，其子儋括與靈王之子景王及佞夫（景王弟）有堂兄弟關係。儋括似乎頗有野心。周靈王過世，儋括欲立王子佞夫，遂作亂圍蒿，逐其大夫成愆，王子佞夫對此並不知情。但周景王不問眞象，乃命五大夫討儋括，並殺了王子佞夫。或許對《公羊傳》而言，景王殺弟固然不當，但王子佞夫之立有違封建宗法之制，所以對佞夫之被殺遂不再加評論。何休《解詁》就有這樣的意思，其注經文曰：

---

9 柯劭忞認爲傳文旨在強調：「尊尊不廢親親之意」。見氏著，《春秋穀梁傳補注》（台北：進學書局，1969），頁 415。

10 董仲舒在《春秋繁露．王道》中認爲經文記載天王「殺母弟」有諷刺之意，見蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁 110。

11 楊伯峻，《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982），頁 1173-1174。

> 王者得專殺。書者，惡失親親也。……不爲諱者，年夫有罪[12]。

年夫有罪，天王之惡稍輕，所以聖人不爲之隱諱。如果這就是《公羊傳》對此經文沒有提出類似《穀梁傳》的看法之理由，這就意謂《公羊傳》親親之道的肯定就有所保留。《穀梁傳》似乎不考甚或無視年夫有罪與否之事實，直就天王殺其母弟之舉予以抨擊，堅持君無忍親之義；《公羊傳》則似視親人有罪與否再決定是否要再次強調親親之道。《穀梁傳》是就經文書法義例釋義，《公羊傳》則似另有顧慮。即令這並不是《公羊傳》不注經文的眞正原因，但《公羊傳》自始至終就沒提出像《穀梁傳》所提出的君無忍親之義的一般主張，其對親親之道的肯定就不如《穀梁傳》絕對了。

兩傳立場明顯的不同當可見於昭公八年的的釋文中。昭公八年經文記載：「春，陳侯之弟招殺陳世子偃師」《公羊傳》對此沒有釋文。《穀梁傳》則有長論如下：

> 鄉曰陳公子招，今曰陳侯之弟招，何也？曰盡其親，所以惡招也。兩下相殺，不志乎《春秋》，此其志何也？世子云者，唯君之貳也，云可以重之，存焉志之也。諸侯之尊，兄弟不得以屬通。其弟云者，親之也。親而殺之，惡也[13]。

《穀梁傳》認爲經文前面（元年）稱陳公子招，現在卻稱陳侯之弟招，是要表明他與陳侯的至親關係，也表明惡招的用意。經文所以破例記載兩下相殺之事，是因爲所謂世子是君位的唯一繼承者，他的被殺是重大事件，必須加以記載。於此，《穀梁傳》表示出強調尊尊之義。而後《穀梁傳》特別指出：諸侯的地位尊貴，他的弟兄不能就用某君弟兄的名義通告國際，這表示尊尊重於親親之意。但經文於此卻要特別稱呼招是「陳侯之弟」，是要刻意指明他與陳侯是至親的關係。《春秋》記載招是陳侯至親，卻殺了陳侯世子，就越發顯示聖人憎惡他（招）的用意。《穀梁傳》的釋義最後表明了重視親親之道的立場。

《公羊傳》本年沒有釋文，但我們考察前後文可以發現早在昭公元年它就對此事發表評論了。昭公元年經文記載：「春……叔孫豹會……陳公子招……于澶。」《公羊傳》釋義曰：

---

12 《春秋公羊傳注疏》，頁 468。

13 《春秋穀梁傳注疏》，頁 283-284。

> 此陳侯之弟招也，何以不稱弟？貶，曷爲貶？爲殺世子偃師貶，曰陳侯之弟招殺陳世子偃師。大夫相殺稱人，此其稱名氏以殺何？言將自是弒君。……。然則曷爲不於其弒焉貶？以親者弒，然後其罪惡甚。《春秋》不待貶絕而罪惡見者，不貶絕以見罪惡也。貶絕然後罪惡見者，貶絕以見罪惡也。今招之罪已重矣，曷爲復貶乎此？著招之有罪也。何著乎招之有罪？言楚之託乎討招以滅陳也[14]。

本年經文稱陳公子招而不稱陳侯之弟招，《公羊傳》認爲是表達聖人貶抑之意。聖人所以要貶抑陳公子招，因爲他殺了世子偃師。對《公羊傳》作者而言，殺世子就意謂（從此）將有弒君之心，因此春秋要「稱名氏以殺」。但陳公子招殺陳世子偃師發生在八年後，爲何要在今年貶抑他？八年後他以親人的身份殺國君，他的罪惡（不是）就更嚴重？《公羊傳》解釋說：《春秋》對不通過貶絕而罪惡就能彰明出來的，就不貶絕以彰明他的罪惡（如八年經文所載是）；要通過貶絕然後罪惡才能彰明出來的，就貶絕以彰明他的罪惡（如本年經文所載是）。現在招殺世子、殺國君，罪惡已經很重了，爲何要預先在本年貶抑？是要彰明招有罪。爲何要彰明招有罪？是因爲楚在昭公八年冬藉口討誅討招而把陳國滅了。這就是《公羊傳》釋文之意。我們上面看到，八年經文記載「春，陳侯之弟招，殺陳世子偃師」，《穀梁傳》詮釋其意在強調招是陳候至親，至親又殺至親，是極其罪惡之事。換而言之，《穀梁傳》是就招違反親親之道而加以批評。《公羊傳》不在同年發表類似的議論，卻在元年提前發表看法，其著眼點在就招有弒君意圖及陳國有滅亡之癥兆兩點凸顯招之罪惡。換而言之，《公羊傳》對陳公子招的批評主要是就政治角度立論的。與《穀梁傳》之立場相較，《公羊傳》看重尊尊而非親親了。

以上三例顯示《穀梁傳》對《春秋》所載殺世子、母弟之舉有一貫的立場，全部於予以強烈的抨擊。《公羊傳》則不一致。我們可推推測原由是：《穀梁傳》所以如此全盤無條件的主張親親之道，是嚴格依照經文書法釋義所致：相較之下，《公羊傳》雖然也極力主張親親之道，但它並未一貫嚴守其所提出之義例釋義，而是就不同史實而有不同的批評內容[15]。

---

[14] 《春秋公羊傳注疏》，頁 472-474。

[15] 鄭玄《六藝論》曰：「《穀梁》善於經。」鄭玄之意當指《穀梁傳》這種堅守義例以解經之立場。見《春秋穀梁傳注疏》，頁 3 楊疏所引。相較之下，《公羊》家解經另有顧慮，因此較有彈性。董仲舒

《公羊傳》、《穀梁傳》兩傳釋經態度之不同或可再以一例佐證。《春秋》僖公二十八年記載：「晉人執衛侯，歸之于京師。」《公羊傳》釋義首先解釋書法「歸之于」與「歸于」兩辭意思的不同：「歸之于」表示罪已定，「歸于」是罪還未定。《春秋》用「歸之于」記事表示衛侯（成公）的罪已定：衛侯的罪名是殺叔武。《公羊傳》接著除了解釋《春秋》不載殺叔武之事的理由外，還敘述了衛成公殺叔武的經過。晉文公趕走衛侯，立叔武爲君。叔武如果辭讓不肯即位，別人就會即位，這樣衛成公就不能返國，所以叔武只好自己先即位成爲國君。而後他參與晉文公所召開的踐土之會，謀求讓衛侯回國。衛成公得以返國後，宣稱：「叔武篡我。」元晅與他爭辯，說「叔武無罪。」但衛成公最後還是殺了叔武，元晅因此逃出國外。《公羊傳》接著釋義說：

> 此晉侯也，其稱人何？貶。曷爲貶？衛之禍，文公爲之也。文公爲之奈何？文公逐衛侯而立叔武，使人兄弟相疑。放乎殺母弟者，文公爲之也[16]。

《公羊傳》認爲執衛侯的明明是晉文公，聖人記事卻稱他爲「晉人」，是表示貶抑之意。聖人貶抑晉文公的原因在於衛國的災難全是晉文公造成的。晉文公想趕走衛侯，立叔武（爲君），使得別人兄弟相疑，最終導致武侯殺了同母弟，這場悲劇全是晉文公造成的。《公羊傳》譴責晉文公「使人兄弟相疑。放乎殺母弟」，宣示了重視親親的立場。另一方面，《穀梁傳》釋文如下：

> 此入而執，其不言入，何也？不外王命於衛也。歸之于京師，緩辭也，斷在京師也[17]。

《穀梁傳》釋文全就經文書法中「不言入」之原由與「歸之于京師」之意發言，認定其

就曾在《春秋繁露·精華》中強調「《春秋》無達辭。」見蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），頁 95。

16 《春秋公羊傳注疏》，頁 261。《公羊傳》對親親之道的看重又可見於襄公二十九年有關吳公子季札事蹟的論述中。季札拒絕爭奪權位以避開父子兄弟相殺。《公羊傳》稱讚他不受爲義，不殺爲仁。只是本段傳文所強調的主要價值觀是讓國，親親之道是附帶提出者。因此筆者未置于正文中討論以爲例證。

17 《春秋穀梁傳注疏》，頁 150。

共同意旨是尊（天）王。《穀梁傳》解經依循書法義例、不涉史實的立場更明確了。

《公羊傳》在僖公五年、二十八年，兩次的釋文中表達出注重親親之意。《穀梁傳》則在僖公五年、襄公三十年、昭公八年三次釋文中表示出類似的意思。《穀梁傳》次數稍多，立場較一致、堅定。相較之下，《公羊傳》在有關天王殺其弟佞夫之事上保持沉默，可能意謂對絕對親親之道的保留。《公羊傳》對陳公子招弒偃師之事的論斷與《穀梁傳》大不相同，其偏向尊尊看法的傾向已見端倪。

《春秋》不僅譴責國君殺世子、母弟的行爲，就連不容母弟的行爲也要加以批判。襄公二十年《春秋》記載：「秋，……陳侯之弟光出奔楚。」《穀梁傳》釋義曰：

> 諸侯之尊，弟兄不得以屬通，其弟云者，親之也，親而奔之，惡也[18]。

《穀梁傳》再次特別指出：諸侯的地位尊貴，他的弟兄不能就用某君弟兄的名義通告國際，這表示尊尊重於親親之意。經文所以特別寫作「陳侯之弟」，是有意指明他是國君最親近之人。經文記載最親近的人卻（因被逐）而出奔他國，這就意謂《春秋》對陳侯非常憎惡了。《穀梁傳》完全依義例釋經。《公羊傳》對此經文沒評論，當亦有其原由。據《左傳》記載：

> 陳慶虎、慶寅，畏公子黃之偪，愬諸楚曰：「與蔡司馬同謀。」楚人以爲討，公子黃出奔楚。……。公子黃將出奔，呼於國曰：「慶氏無道，求專陳國，暴蔑其君，而去其親，五年不滅，是無天也。[19]」

是陳侯之弟光（黃）出奔楚，實由於慶虎、慶寅之譖，非陳侯之意；陳候雖有其過，但過不全在己。《公羊傳》極有可能採同樣立場，因之不予批評。如董仲舒就認定是年「十月丙辰朔，日有食之」之現象反應：「陳慶虎、慶寅蔽君之明。……陳殺二慶。」何休針對經文解詁曰：「爲二慶所譖，還再二十三年。[20]」是兩漢《公羊》大師都不以

---

18 《春秋穀梁傳注疏》，頁 262-263。

19 《春秋左傳注》，頁 1053-1054。

20 董仲舒的看法見《漢書．五行志下之下》（台北：鼎文書局），頁 490。何休之意見《春秋公羊傳注疏》，頁 448。

爲經文指旨在貶抑陳侯，原因是罪在二慶。《穀梁傳》的認知相反，其原由當如上云不顧史實、完全依義例釋經之原則[21]。《穀梁傳》不論史實，就義例發言，其立場與前所主張之「君無忍親之義」一貫，凸顯其堅持絕對親親之看法。《公羊傳》似對《穀梁傳》之立場有所保留。

《公羊傳》對不容母弟的行爲有較明確的批判見於昭公元年之釋文中。昭公元年經文記載：「夏，秦伯之弟鍼出奔晉。」《公羊傳》認爲這是聖人對秦伯的貶抑：

> 秦無大夫，此何以書？仕諸晉也。曷爲仕諸晉？有千乘之國而不能容其母弟，故君子謂之出奔也[22]。

秦伯是秦景公。鍼，又稱后子，是秦景公的同母弟。鍼有寵于桓公，如二君于景公。其母恐遭景公之忌而遇禍，勸其去國。《公羊傳》則認定是秦景公逼迫母弟出仕晉國。《公羊傳》對秦伯的舉動十分不滿，因此特別指明秦伯有千乘之國，而卻不能容納同母弟弟，所以君子稱之爲「出奔」。這意謂聖人譴責秦伯沒有盡到親親之道[23]。《穀梁傳》也有釋文：

> 諸侯之尊，弟兄不得以屬通。其弟云者，親之也。親而奔之，惡也[24]。

《穀梁傳》再次強調尊尊重於親親之意，但也再次強調母弟是至親，至親出奔，是嫌惡秦伯之意。《公羊傳》補充了聖人譴責秦伯的理由，但譴責的意思卻沒有《穀梁傳》那

---

21 《穀梁傳》似乎全無怪罪二慶之意。襄公二十三年《春秋》記載：「陳殺其大夫慶虎及慶寅。」《穀梁傳》釋義曰：「稱國以殺，罪累上也。及慶寅，慶寅累也。」（《春秋穀梁傳注疏》，頁 264。）《穀梁傳》認定經文稱呼國家殺大夫，表示殺大夫之罪牽累到國君。此釋文與僖公三十年經文「秋，衛殺其大夫元咺」之釋文題同一義例。以是《穀梁傳》仍是依義例解經，並無考察史實以立論之意。其又依義例說慶寅是受到牽累，更是違背史實。其結果使得二慶之罪更不彰顯。總之《穀梁傳》全然怪罪陳侯之立場相當明確。

22 《春秋公羊傳注疏》，頁 475。

23 何休解釋其意云：「弟賢當任用之，不肖當安處之，乃任之他國，與逐之無異，故云爾。」《春秋公羊傳注疏》，頁 475。

24 《春秋穀梁傳注疏》，頁 277。

麼直接強烈。《穀梁傳》維持其一貫絕對親親之立場。

三、兩傳對「鄭伯克段於鄢」之立場

以上是兩傳對經文所載君王殺戮或不能容納世子、母弟的看法。《穀梁傳》似不考或不顧史實，一概譴責君王；其立論較《公羊傳》爲一貫而堅定，提出「君無忍親之義」的基本原則；又似較強烈，用惡（憎惡）表達聖人貶抑之意。那麼，我們要追問的是：對明顯犯重罪的世子或母弟，《穀梁傳》仍然不顧史實堅持以上立場麼？我們審視其對《春秋》隱公元年夏五月所載「鄭伯克段於鄢」的詮釋可知其態度爲何。《穀梁傳》曰：

> 夏，五月，鄭伯克段于鄢。克者何？能也。何能也？能殺也。何以不言殺，見段之有徒眾也。段，鄭伯弟也。何以知其爲弟也？殺世子、母弟目君。以其目君，知其爲弟也。段，弟也，而弗謂弟；公子也，而弗謂公子，貶之也，段失子弟之道矣，賤段而甚鄭伯也。何甚乎鄭伯？甚鄭伯之處心積慮，成於殺也。于鄢，遠也，猶曰取之其母之懷中而殺之云爾，甚之也。然則爲鄭伯者宜奈何？緩追逸賊，親親之道也[25]。

鄭伯即鄭莊公。依據《左傳》記載，鄭莊公出生時難產，驚嚇到他的母親武姜，武姜由是對他十分厭惡。他的弟弟公叔段出生後，武姜一再偏愛段，要求他的父親武公廢長立幼，但是沒能如願。武公死後，莊公即位，武姜仍未死心，一再爲段要求封地，最後莊公不得不將比鄭國國都還要大的京城分封給段。段獲得京城之後，不但沒有就此心滿意足，反而逐步擴充地盤，侵佔公室的土地以厚積實力。段最後在莊公二十二年與母密謀偷襲鄭都，不料事蹟敗露，莊公立刻採取行動，派兵討伐段。《左傳》敘述京叛大叔段，段逃到鄢地，鄭莊公親征鄢地，將段逐出鄭國。

《穀梁傳》的釋文先就克字釋義。克之意爲能殺。克之意爲能殺，爲何《春秋》不言「殺」？原因在於殺只能殺少數人。《春秋》記事不用殺字，是表示段有徒衆，只有

25 《春秋穀梁傳注疏》，頁 4-5。

國君才有能力克服他。這就顯示段與中央對立之勢。《穀梁傳》接著說明，雖然經文不書段是鄭伯之弟，但我們可認定這是事實，原因在於依《春秋》書法慣例，凡是殺世子、母弟的，一定會在文中指稱國君之名（目君）。現在經文指稱鄭伯之名，所以可知段是鄭伯同母的親弟弟。並且上文已言凡是指明國君之名的，都是壞事，就好像是斥責他的意思[26]。因此聖人於此已有貶抑鄭伯之意在。段是鄭伯之弟，是公子，但經文不稱其爲弟，也不稱其爲爲公子，《穀梁傳》認爲聖人旨在對貶抑段，因爲段已失作子弟之道。《穀梁傳》又說《春秋》如此記載，一方面在凸顯段行爲的卑賤，另一方面在強調莊公舉動過分（甚）。鄭伯舉動如何過份？因爲鄭伯處心積慮要完成殺段的目標，是以聖人要譴責他做的過份。經文又特別標出殺段之鄢地，用意何在？在於顯示段已逃亡到遠地，鄭伯還不放過他，還是要一路追殺下去，這就像是硬要從一個母親懷中把孩子搶來殺掉一樣。《穀梁傳》用這樣可怕的譬喻解釋經文，認定「鄭伯克段於鄢」之舉極其殘忍，聖人對之有極其強烈的批判。因此他的結論又是鄭伯作的太過分了。由此所述，我們可以看出，《穀梁傳》對鄭伯責難之意多於、強於對段之責難之意。段的叛逆舉動，《穀梁傳》只就段有徒衆之事描述其失子弟之道，其他並未多所著墨。對鄭伯殺弟之舉，《穀梁傳》兩用「甚」字批評他，先說他甚於「處心積慮成於殺」，再說他甚於一路追殺到底[27]。整個事件發生之責任似全在鄭伯身上。

《穀梁傳》譴責鄭伯「處心積慮成於殺」，但當段已有徒衆意圖叛變之後，鄭伯究竟應該如何解決難局呢？《穀梁傳》的提議是：當段逃亡時，應該在後面緩緩的追，任他逃走，這才是顧及兄弟之情，親其所親的道理。《穀梁傳》所以會有此建議，其依據當是上述「君無忍親之義」之一般原則。對《穀梁傳》的作者而言，「君無忍親之義」是絕對原則，任何情況下都不可違背。即使親人叛逆，也只能「緩追逸賊」，這才是親親之道。《穀梁傳》在隱公元年（春秋之始）就提出這樣的觀點，其宣示性之意味應該是很清楚的。

《公羊傳》之釋文內容大不相同：

> 克之者何？殺之也。殺之，則曷爲謂之克，大鄭伯之惡也。曷爲大鄭伯之惡？

[26] 《春秋穀梁補注》曰：「凡曰目，皆惡書，猶斥言之。」，頁 10。

[27] 范注引雍曰：「段持寵驕恣，彊足當國，鄭伯不能防閑以禮，教訓以道，縱成其罪。終致大辟，處心積思，志欲殺弟。」見《春秋穀梁傳注疏》，頁 5。

母欲立之，己殺之，如勿與而已矣[28]。

《公羊傳》同樣認定「克」即「殺」之意，即莊公將段給殺了。聖人所以要改殺爲克，是要突顯鄭莊公的惡。鄭莊公的惡爲何？鄭莊公的惡在於：母親要立段（爲君），自己（卻）把段給殺了，不如（當初）不給段（封地）就罷了。這樣的批評語意含蓄，聖人之意究竟爲何。從「（不）如勿與而已矣」一句看來，聖人批評的當在鄭莊公當初決策之誤，聖人之深意當是：如果鄭莊公當初不曲從母意，作出有違封建體制之決定，最後也就不會有與母意相違之殺弟之舉。當初鄭莊公爲何要曲從母意？《公羊》學者杜鄴認爲原因在於母意難違與莊公個性不夠果斷所致。《漢書．杜鄴傳》記載杜鄴勸諫哀帝注意外戚掌權之事時說：

昔鄭伯隨姜氏之欲，終有叔段篡國之禍；周襄王內迫惠后之難，而遭居鄭之危。漢興，呂太后權私親屬，……[29]。

《詩經．將仲子》毛序將此意說得更清楚：

《將仲子》，刺莊公也。不勝其母，以害其弟，弟叔失道而公弗制，祭仲諫而公弗聽，小不忍以致大亂焉[30]。

「小不忍以致大亂。」當是《公羊傳》批評莊公之深意。《公羊傳》絕無批評莊公「處心積慮成於殺也」之意在。並且《公羊傳》還指出「母欲立之」的事實。這恐另有深意。鄭莊公是嫡長子，段是同母弟。《公羊傳》在此之前就宣示了封建制度中之君位繼承原則是：立嫡以長不以貴，立子以貴不以長。因此只有鄭莊公有繼位之資格。母欲立

---

28 《春秋公羊傳注疏》，頁 16-17。

29 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書．杜鄴傳》，頁 3474，杜鄴在勸諫車騎將軍王音與成都侯王商友善時說：「昔秦伯有千乘之國，而不能容其母弟，《春秋》亦書而譏焉。……。」此及上引昭公元年《公羊傳》之文。杜鄴又引「陽尊陰卑，……天之道也，」之語勸諫哀公，此係董仲舒所提出之理論。是杜鄴本人相當熟悉武帝時之《公羊》學。

30 〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏《毛詩正義．將仲子》（北京：北京大學出版社，1999），頁 279。

弟，是違反封建宗法之舉，弟欲叛亂，更是違反封建宗法之舉。鄭莊公殺弟之舉有其正當性，只是當初如果不曲從母意，這種最終有失親親之舉就可避免。如果這更是聖人的「微言」，那對莊公的批評之意就更緩和了[31]。值得注意的是，《公羊傳》接者展開對段的批評：

段者何？鄭伯之弟也。何以不稱弟，當國也。其地何，當國也。……[32]。

段是鄭伯之弟，經文爲何不稱他是弟，因爲他與國爲敵（當國）。爲何要寫明鄢地，也因爲他與國爲敵（當國）。這意謂聖人兩用《春秋》書法表示段與國爲敵的事實，譴責的意味是十分濃厚的。由上所述，《公羊傳》雖明言經文旨在「大鄭伯之惡也」，但對鄭伯之惡的描述就相當簡約；相較之下，對段的不弟之惡就描述得較詳盡。我們或可說《公羊傳》對段的敵視超過鄭伯，或者至少不亞于對鄭伯的嫌惡。

綜合上述分析，我們可以整理出兩傳不同之處如下。經文不稱段是鄭伯之弟，兩傳都認爲這是聖人表達譴責段之意。《穀梁傳》說聖人譴責他「失子弟之道矣」；《公羊傳》說聖人譴責他「當國」。《公羊傳》的意思較明確，語氣較強烈。經文注明鄢地，《穀梁傳》認爲是貶抑鄭伯追殺不止；《公羊傳》認爲仍是聖人譴責段當國之事。此外，《穀梁傳》兩用「甚」字譴責鄭伯之舉，相較之下，《公羊傳》兩用「當國」描述段

---

31 何休即採此意。曰：「明鄭伯爲人君，當如傳辭，不當自己行誅殺，使執政大夫當誅之。……禮，公族有罪，有司讞於公，公曰宥之；及三宥，不對，走出，公又使人赦之，以不及反命；……。」何休此注將「如勿與」解作「不如不親自參與」誅殺段之事。意思是段該殺，只是不該由鄭伯本人來殺，這樣譴責鄭伯的意思更淺了，比起《穀梁傳》的釋文，眞可說有天壤之別。「與」字如此解，參諸上下文，明顯牽強。爲何休注作疏的徐彥即改云：「不與其國而已，……。」「勿與」解作「不如不與」其國，則傳文譴責的是鄭伯當初決策之誤。清孔廣森《通義》云：「鄭武公夫人，愛其少子段，欲立之，武公弗許。及莊公即位，曲從母意，與以京都之地，有鄭邑徒衆，濟成其逆謀，然後從而討之，故傳述經意，言莊公誠愛弟者，不如勿與之鄢，使無所資，則不生亂。錄月言克者，責鄭伯忍陷弟於罪以戾其母也。」孔廣森解釋「無與」即採「無與之地」之意，與何休注不同。孔廣森的釋義已採納《左》、《穀》兩傳之意，因此其批評比何休注，內容及語氣都要強烈的多。儘管如此，其對鄭伯的批評仍無《穀梁傳》所云「處心積慮成於殺」之意。《穀梁傳》對鄭伯較苛是可以斷定的。見孔廣森，《春秋公羊通義》收於《皇清經解春秋類彙編》二，頁 1480。

32 《春秋公羊傳注疏》，頁 17-18。何休解「當國」之意爲：「欲當國爲之君，故如其意，使如國君，氏上鄭，所以見段之逆。」依何休之解，段之罪更重，孔子譴責之意更強。

之惡。整體而言，《穀梁傳》對鄭伯較苛。《公羊傳》對段較嚴。《穀梁傳》認爲鄭伯應緩追逸賊。《公羊傳》則認定段死有餘辜。《穀梁傳》在強調尊尊之餘仍然堅持絕對不傷不殺親人的立場，《公羊傳》則呈現尊尊較親親爲重要的立場。

四、兩傳對魯國公子季友事跡之立場

《公羊傳》《穀梁傳》兩傳對有罪親人的態度最爲歧異之處當見於有關魯國公子季友事跡的論述中。莊公二十七年，經文記載：「秋，公子友如陳，葬原仲。」《公羊傳》釋義曰：

> 原仲者何？陳大夫也。大夫不書葬，此何以書？通乎季子之私行也。何通乎季子之私行？辟內難也。君子辟內難，而不辟外難。內難者何？公子慶父、公子牙、公子友，皆莊公之母弟也。公子慶父、公子牙通乎夫人，以脅公。季子起而治之，則不得與于國政；坐而視之，則親親，因不忍見也。故於是復請至于陳，而葬原仲也[33]。

原仲爲陳大夫，依《春秋》書法，大夫的葬禮，照理不記。這兒紀錄陳大夫原仲的葬禮，是因爲與季友以私事出境有關。爲何要與季友以私事出境有關？是因爲季友出境是爲了躲避魯國的內亂。依禮，君子避國內發生的禍難，而不避起於國外的禍難。內難爲何？公子慶父、公子牙、公子友都是莊公的母弟，公子慶父、公子牙與夫人私通，以挾持魯莊公。季友（公子友）想起來治理此事，則還不能參與國政：如果坐視此事，又因爲親（手足）至親之心而不忍再看下去。所以再次求到陳國，去參加原仲的葬禮。依《公羊傳》的詮釋，聖人因爲季子有「親親」之心，不忍見內亂爆發，因此體諒他私行到陳國參加原仲之葬禮。由是可再次證實《公羊傳》有看重親親的立場在。

《穀梁傳》的釋文則很簡短：

---

33 《春秋公羊傳注疏》，頁 174-175。

言葬不言卒，不葬者也。不葬而曰葬，諱出奔也[34]。

《穀梁傳》說經文只提及原仲的葬禮，卻沒提及原仲的死亡，這就表示原仲的葬禮不該加以記載。不該加以記載之葬禮卻又書葬，是爲公子季友出奔而避諱。公子季友爲何要出奔？《穀梁傳》沒有任何說明。《公羊傳》詳述理由——避內難，又細說公子友的心境——他無能貫徹尊尊之道，只好依據親親之情，請求離開母國參加陳國大夫原仲的葬禮。在《公羊傳》筆下，公子友是個有情有義的賢人。《穀梁傳》依例解經，不涉史實，公子友的人格特質因此不明。

《春秋經》莊公三十二年記載「秋，七月癸巳，公子牙卒。」《公羊傳》的釋義相當長，第一段是：

何以不稱弟？殺也。殺則何爲言刺之？爲季子諱殺也。曷爲季子諱殺？季子之遏惡也，不以爲國獄，緣季子之心而爲之諱[35]。

公子牙卒，依《春秋經》書法，理當稱公弟；本段經文不稱弟，是因爲他被殺，被殺而不稱刺殺，是替季子殺兄隱諱。爲何要替季子殺兄隱諱？季子遏止公子牙的惡行，不將他作爲國家罪犯（令他受刑），依據季友的用心而爲他隱諱。季子如何遏止惡行？《公羊傳》接著描述其事如後：莊公病重將死，用患病的理由召回季子。季子回來後莊公就授與國政。莊公接著詢問季友魯國的繼承人選問題。季友宣稱支持莊公的長子般繼承君位。莊公則透露公子牙主張魯國君位繼承應以父死子繼（生）及兄終弟及（及）交替而行，莊公是生繼君位，接者應由公子慶父及繼君位。莊公以此詢問季友。季友大不以然，直說「夫何敢！是將爲亂乎？夫何敢！」不久，公子牙殺君的兇器（弒械）準備好了。季友於是準備了毒酒要公子牙喝下，並警告他若不從命，則不僅會爲天下辱罵恥笑，並且也將在魯國斷絕後嗣。公子牙於是飲酒而死。傳文接著質疑公子牙的罪狀：「公子牙今將爾，辭何爲與親弒者同？」他只是打算殺君，爲何傳文的措辭說他與親自弒君一樣。《公羊傳》解釋理由說：

34 《春秋穀梁傳注疏》，頁 94。

35 《春秋公羊傳注疏》，頁 184-185。

君親無將，將而誅焉[36]。

這句話的意思是；對君王（君）及雙親（親）不可有將要弒殺（將）的意圖，有將要弒殺意圖之人，（執政者）就必須將之誅殺。這樣的主張明顯大悖親親之道，因此值得加以肯定麼？《公羊傳》自問自答說：

然則善之與？曰：然。殺世子母弟直稱君者，甚之也。季子殺母兄，何善爾？誅不得避兄，君臣之義也[37]。

《公羊傳》認爲值得肯定。但《公羊傳》承認前此已經認定經文記載君王殺世子、母弟之時直稱君王之名，表示聖人譴責這樣的舉動。因此問題出現了：現在季子殺母兄，爲何值得肯定？《公羊傳》說儘管聖人極其厭惡君王殺世子母弟的舉動，但公子牙有將欲弒君的意圖，季子因此將他（即令他是母兄）殺死，仍是合理的行爲。理據是；誅殺罪人不得避開兄長，這是君臣間應有的道理。依此，《公羊傳》認爲聖人不是無條件地主張親親之道的，聖人指出了「君親無將，將而誅焉。」以及「誅不得避兄，君臣之義」的兩原則，對君王或雙親有叛逆舉動的親屬，必須將他殺死，即令是對兄長也不可避免此舉。

儘管《公羊傳》提出這樣嚴厲的規定，但它解釋這其中仍然不是不容親親之道的展現。關鍵就在於季子沒有直接誅殺公子牙，而是用毒酒毒死他：

行誅乎兄，隱而逃之，使托若以疾死然，親親之道也[38]。

公子友要處死叛國的母兄，內心憐憫他是至親，因此用酒毒死他，讓他看似因病而死一

---

[36] 《春秋公羊傳注疏》頁 187。前云《穀梁傳》建議鄭伯應對段採「緩追逸賊」之舉，晉范寧《集解》的解釋是：「君親無將，將而必誅焉。此蓋臣子之道，所犯在己，故可以申兄弟之情。」這意謂身爲《穀梁》家的范寧，他也接受了《公羊傳》的觀念，這是《穀梁傳》原來所沒有明示的。見《春秋穀梁傳注疏》，頁 5。又見王熙元，《穀梁范注發微》（台北：嘉新水泥公司文化基金會，1975），頁 240-241。

[37] 《春秋公羊傳注疏》，頁 187。

[38] 《春秋公羊傳注疏》，頁 187。

樣，這樣就可以讓他逃脫背負弒君的惡名（並可以在魯國有後），這是親親之道。在《公羊傳》筆下，公子友是以重君臣之義爲重但最終又能兼顧親親之道的賢人。

《公羊傳》用了這麼長的篇幅敘述經文所牽涉之事實，闡釋其義，並提出兩項重要的政治倫理原則，《穀梁傳》對這段魯國重大事件之記錄卻沒有任何釋文，令人訝異。最有可能的原因是經文之記載符合常例，不去牙之公子之名以疏之，其罪不顯，是以《穀梁傳》不發議論[39]。我們或可進一步質疑，即令《穀梁傳》認定公子牙有罪，其是否會無條件贊同《公羊傳》之立場，即全盤接納「君親無將，將而誅焉」、「誅不得避兄，君臣之義」兩原則？答案是不太可能的，因爲如上所云《穀梁傳》曾提出「君無忍親之義」的基本原則。

《穀梁傳》緊依經文釋義，不涉史實之立場最可見於下則釋文中。公子友誅殺了公子牙之後，八月辛丑，莊公去世。公子友於是立子般爲君，沒想到公子慶父隨即唆使他人將子般殺死。公子友逃到陳國去。慶父立了莊公之子啓方，是爲閔公。或許慶父此舉不得人心，是以隨即奔齊莊公三十二年經文記載：「冬……公子慶父如齊。」《穀梁傳》注曰：

> 此奔也，其曰如，何也？諱莫如深，深則隱。苟有所見，莫如深也[40]。

《穀梁傳》認爲經文有隱諱其事之意，因此它只能如此詮釋，只能對公子慶父弒君之事保持沉默，對公子友殺兄之事蹟不贊一辭。

閔公元年《春秋》記載：「元年，春，王正月。」《公羊傳》解釋說：

> 公何以不言即位？繼弒君不言即位。孰繼？繼子般也。孰弒子般？慶父也。殺公子牙，今將爾，季子不免。慶父弒君，何以不誅？將而不免，遏惡也；既而不可及，因獄有所歸，不探其情而誅焉，親親之道也。……[41]。

《公羊傳》除了解釋經文於閔公元年不載即位之辭之原因外，還提及公子慶父弒子般的

---

39 《春秋穀梁傳注疏》，頁 100 楊士勛疏范寧注之語。

40 《春秋穀梁傳注疏》，頁 101。

41 《春秋公羊傳注疏》，頁 190。

事實。現在問題產生了，公子友誅殺公子牙是因爲他有將要弒君的意圖，現在公子慶父實際弒君，公子友爲何不誅殺他？《公羊傳》解釋說，將要弒君的不能免於被殺，是爲了要遏止作惡；現在慶父已經弒殺了國君，就是把慶父殺了，也無濟於事。《公羊傳》又說因爲這案子已另有罪人承擔責任，所以公子友就不再追究其中的實情而誅殺慶父。基於這兩方面的理由，公子友於是放過慶父，這是親愛親人的做法[42]。《穀梁傳》的釋文只說：「繼弒君不言即位，正也。」《穀梁傳》依例釋義，完全沒有提及公子慶父弒君之事，也沒提及公子友放過公子慶父之事。《穀梁傳》似乎對《公羊傳》所提親親之道全不在意。

閔公元年《春秋》繼續記載曰：「秋，八月，公及齊侯盟于洛姑。季子來歸。」《公羊傳》釋義曰：

> 其稱季子何？賢也。其言來歸何？喜之也[43]。

《穀梁傳》釋義比《公羊傳》稍長：

> 盟納季子也。……其曰季子，貴之也。其曰來歸，喜之也[44]。

《穀梁傳》說閔公與齊侯結盟爲的是納季子；稱呼季子是因爲他可貴；說季子來歸是感到欣慰。《穀梁傳》全依經文書法意釋義，並沒提供任何史實理由說明原故，因此公子

---

42 《公羊傳》這段解釋的立場顯然上段所論有不一致之嫌。前段認定人臣、人子對君王或雙親有逆亂的意圖，就必須予以誅殺，並且還強調「誅不得避兄，君臣之義也」。現在卻基於「既而不可及，因獄有所歸，不探其情而誅焉，親親之道也」的理由放過遂行犯。前後立場矛盾。依《公羊傳》之詮釋，《春秋》立法的旨意不在公正審判罪刑的輕重，而在預防犯罪。預備犯必須承擔重罪，遂行犯則可無事。豈非自相矛盾。依《左傳》，子般被弒，「成季奔陳」，是季友已失勢，又不在國內，他如何懲治慶父。《公羊傳》閔公元年亦載「秋，八月，公及齊侯盟于洛姑。季子來歸。」是《公羊傳》亦知季友在外，自無法懲治慶父。《公羊傳》爲何要不顧史實，強依經文作解？有漢初政治事件之因素在？景帝時梁孝王（景弟母弟）殺了大臣袁盎，觸怒景帝。門客鄒陽赴京遊說王美人的哥哥王長君，請求天子寬恕。他所持理由之一就是《公羊傳》中上述季子對待慶父弒君之事所表現出的親親之道。結果梁孝王之罪獲得赦免。見《漢書・鄒陽傳》，頁 2354。

43 《春秋公羊傳注疏》，頁 191-192。

44 《春秋穀梁傳注疏》，頁 102。

子可貴、可喜之原因不明。《公羊傳》前面詳述季子兼顧君臣之義與親親之情的事跡，因此欣慰季子稱賢、可喜的理由就不言而喻。

《公羊傳》這樣以君臣之義爲先、但又顧念親親之情的立場，繼續呈現在閔公二年的釋文中。閔公二年經文記載：「秋，八月辛丑，公薨。」《公羊傳》詮釋說：

> 公薨何以不地？隱之也。何隱爾，弒也。孰弒之？慶父也。殺公子牙，今將爾，季子不免。慶父弒二君，何以不誅？將而不免，遏惡也：既而不可及，緩追逸賊，親親之道也[45]。

經文不記載閔公駕崩的地點是爲了替他感到傷痛，因爲他是被人殺死的。兇手是誰？又是慶父。慶父連殺兩位國君，爲什麼公子友不誅慶父？《公羊傳》再次提及「事後殺他無濟其事」的理由，又提出一「寬緩追捕逃逸的兇手，這是親親之道」的看法。公子季友兩次放過公子慶父，《公羊傳》都提出理由爲他開脫，《公羊傳》對親親之道的提倡看似超過了「君臣之義」了[46]。《穀梁傳》理當加以呼應。事實不然，《穀梁傳》的釋文依然簡約：「不地，故也。[47]」《穀梁傳》說經文沒有照例詳載閔公駕崩的地點，是表示其間必有重大變故。此重大變故爲何？《穀梁傳》繼續保持沉默。《公羊傳》在此提出親親之道，《穀梁傳》也保持沉默。

閔公二年《春秋》記載：「九月……公子慶父出奔莒。」《公羊傳》沒有釋文。《穀梁傳》很高興的寫道：「其曰出，絕之也。慶父不復見矣。[48]」《穀梁傳》認爲聖人用「出」字，表示公子慶父從此與魯國斷絕了關係，公子慶父從此沒想到再出現過。聖人爲何對公子慶父如此深惡痛絕，《穀梁傳》沒有明白提供任何答案。不過《穀梁傳》作者似乎非常高興公子慶父弒君之罪就此有了了斷。

---

45 《春秋公羊傳注疏》，頁 195。董仲舒《春秋繁露．王道》中曰：「魯季子之免罪，……明親親之恩也。」見蘇輿，《春秋繁露義證》，頁 120。

46 依《左傳》，共仲（慶父）使人殺閔公之後，「成季以僖公適邾，共仲奔莒，乃入，立之。」是季友既無權力亦無機會懲治慶父。《公羊傳》又不顧事實眞象，妄下議論。參見傅隸樸，《春秋三傳比義》（台北：台灣商務印書館，1983），上冊，頁 271；林義正認爲有借事明義之意，《春秋公羊傳倫理思維與特質》（台北：台灣大學出版中心 2003），頁 98-99。

47 《春秋穀梁傳注疏》，頁 103。

48 《春秋穀梁傳注疏》，頁 104。

《春秋》經文不再提及公子慶父之名，《公羊傳》也就眞的如上所言，以「緩追逸賊，親親之道」之理據就此永遠放過公子慶父麼？其實不然，故事尚未結束。《春秋傳》僖公元年記載：「冬，十月壬午，公子友帥師，敗莒師於梨，獲莒挐」《公羊傳》詮釋曰：

> 莒挐者何？莒無大夫，此何以書？大季子之獲也。何大乎季子之獲？季子治內難以正，禦外難以正。其禦外難以正奈何？公子慶父弒閔公，走而之莒，莒人逐之，將由乎齊，齊人不納，卻反舍于汶水之上，使公子奚斯入請。季子曰：「公子不可以入，入則殺矣。」奚斯不忍反命于慶父，自南涘北面而哭。慶父聞之，曰：「嘻！此奚斯之聲也。諾，已！」曰：「吾不得入矣！」於是抗輈經而死。莒人聞之，曰：「吾已得子之賊矣。」以求賂乎魯。魯人不與，爲是興師而伐魯，季子待之以偏戰[49]。

經文記載「獲莒挐」是爲了強調季子的俘獲。公子慶父殺了閔公，逃亡到莒國，莒國人卻驅逐他。想經過齊國，齊國人又不接受他。最後退回來在東汶河邊住了下來，他差遣公子奚斯入國都請求。季子說：「公子不可以進入國都，進國都就殺掉。」奚斯不忍心回報慶父，從河的南岸朝北大聲哭泣。慶父聽見了說：「唉，這是奚斯的聲音。唉！全完了。」又說：「我不可能回國了。」於是讓小車轅高舉，自縊而死。莒國人聽說後，向魯國報告說：「我已取得你們的兇手了。」要向魯國索取贖金。魯國人不給，莒國人爲此而興師伐魯。季子約好時間，布下陣式以對付莒國。慶父死於齊魯之間，與莒國無關。莒國回此求賂，魯國待之以偏戰，打敗莒軍並俘獲莒挐。因此《公羊傳》說《春秋》「大季子之獲」，並稱讚季子「治內亂以正，御外難以正。」「御外難以正」指的是季子對待莒國求賄之舉，「治內亂以正」當指季子拒慶父返國，迫使慶父自殺而死之事。《公羊傳》雖然是藉公子友敗莒師之事提及公子友逼死慶父之事，但這樣的敘事就解決了前段主張「緩追逸賊之親親之道」所遺留下來的問題。公子友最後還是貫徹了「誅不得避兄，君臣之義」的原則。

有意思的是，《穀梁傳》一改前面一再保持的沉默或含蓄的立場，大發議論評論公

[49] 《春秋公羊傳注疏》，頁 203-204。

子友敗莒師之事，他的態度是全然否定的：

> 莒無大夫，其曰莒挐，何也？以吾獲之，目之也。內不言獲，此其言獲，何也？惡公子之紿。紿者奈何？公子友謂莒挐曰：「吾二人不相說，士卒何罪？」屏左右而相搏，公子友處下，左右曰：「孟勞！」孟勞者，魯之寶刀也。公子友以殺之。然則何以惡乎紿也？曰，棄師之道也[50]。

魯國對外作戰，經文通常不載獲敵之事（因爲戰爭必有重傷失仁之事），本段經文卻載「獲莒挐」之事，原因何在？在於表示聖人「惡公子之紿」之意，即厭惡公子友的欺騙行爲。公子友的欺騙行爲如何？《穀梁傳》敘述其事如下：公子友對莒挐（莒子之弟）說：「我們兩人之間不愉快，士兵們又有什麼罪過？」公子友說此言，意指要與莒挐單獨決鬥，避免犧牲無辜之士卒。公子友似乎眞有英雄氣慨。公子友於是與莒挐兩人屏退左右並約定徒手搏鬥。結果公子友處於下風，左右衛士就提醒他使用魯國孟勞寶刀。公子友因此背信用寶刀殺了莒挐。公子友以欺騙取勝，有失誠信。《穀梁傳》最後又說明公子友這樣欺騙的行爲不足取，是因爲這是「棄師之道」。在《穀梁傳》的釋義之中，公子友不但不再是個如前論的可喜可貴的賢人，而是個可笑的魯莽匹夫及無恥的騙子小人。《穀梁傳》基於義例如此評論，使公子友之形象前後不一；前面隱約塑造出的公子友的正面形象至此完全破碎[51]。因此即令《穀梁傳》前曾或隱約有贊許公子友「治內難以正」之意圖在，這項意圖最終則變得撲朔迷離，難以認定了。因此我們推斷不出《穀梁傳》有暗中默許《公羊傳》所提出的「君親無將，將而誅焉」、「誅不得避兄，君臣之義」兩原則之意圖在[52]。相反的，《穀梁傳》主張「君無忍親之義」之原則則是明白無

---

50 《春秋穀梁傳注疏》，頁 107。

51 范寧不以《穀梁傳》釋文可取。他引江熙之語曰：「經書『敗莒師』，而傳云二人相搏，則師不戰，何以得敗？理自不通也。夫王赫斯怒，貴在爰整。子所愼三，戰居其一。季友令德之人，豈當捨三軍之整，挑身獨鬥，潛刃相害，以決勝負者？雖千載之事難明，然風味之所期，古猶今也，此又事之不然，傳或失之。」見《春秋穀梁傳注疏》，頁 107-108。

52 《穀梁傳》中不是沒有強調不以親親害尊尊的道理。文公二年《春秋》記載：「八月丁卯，大事于大廟，躋僖公。」《穀梁傳》釋義曰：「大事者何？大是事也，著祫嘗。祫祭者，毀廟之主陳于大祖，未毀廟之主皆升，合祭於大祖。躋，升也。先親而後祖也，逆祀也。逆祀，則是無昭穆也，無昭穆則是無祖也，無祖則無天也。故曰文無天，無天者是無天而行也。君子不以親親害尊尊，此

疑的。

根據以上的分析比較，我們可以發現《公》《穀》都強調尊尊原則之時又強調親原則的重要，只是兩方強調的程度有相當的不同。《穀梁傳》提出「君無忍親之義」的基本原則，即是說君王沒有殘害自己親人的道理。根據這條基本原則，任何君王殺害親人（以世子母弟爲例證）之舉都是錯的。君王即使遇到親人有叛變之意圖甚或有叛變之舉動出現時，君王絕不可誅滅他，即使有能力也不可以如此行；相反的，君王最後或可誅討他，但最終只能「緩追逸賊」，以維護親親原則。《公羊傳》雖然也一樣相當強調親親原則的重要，但它沒有像《穀梁傳》一般提出「君無忍親之義」的絕對原則。因此對君王殺害親人（以世子母弟爲例證）之舉，《公羊傳》並未全然加以批評。對親人叛變之事的出現，《公羊傳》的主張是：只要有意念萌發，就必須加以誅殺，此即「君親無將，將而必誅」的原則。《公羊傳》認定這條原則適用至親，即使是兄弟也不例外。對此原則，《公羊傳》提供一更基本的原則以爲基礎，即：「誅不得避兄（或親），君臣之義也。」這條基本原則恰好與《穀梁傳》「君無忍親之義」的原則截然相反[53]。但要進一步強調的是，《公羊傳》在貫徹「誅不得避兄」的君臣之義的過程中，還保留一些表現親情的彈性空間，如「以酖之代誅之」；對已弒君的親人，如果「獄有所歸」，可以「不探其情而誅焉」；對一再弒君的人，如果暫時不能誅討他，可以暫時放過他，即「緩追逸賊」，以爲維護親親之道，但最終還是要誅滅他。我們可以就此再將《公羊傳》與《穀梁傳》做一比較。《穀梁傳》主張「緩追逸賊」是表示君王有能力誅殺叛逆的親人，但仍要永遠放過他；《公羊傳》主張「緩追逸賊」是暗示君王沒有能力誅殺叛逆的，可以暫時放過他，最後還是要追殺他。《穀梁傳》追求尊尊、親親兩原則兼顧；

《春秋》之義也。」但我們要注意的是此原則提出之事例只是祭祀。《穀梁傳》從未運用此原則以論政治事件。即令對君王、雙親有爲逆者，《穀梁傳》的批評也只限於道德的批評，如昭公元年對陳公子昭之事之批評即是。

53 《漢書．五行志》記載：「武帝建元六年六月丁酉，遼東高廟災，四月壬子，高園便殿火。」董仲舒以春秋魯國史事加以比況，認定這是天災。他向武帝說明天災產生之因，結論是：「此故天災若語陛下：『當今之世，雖敝而重難，非以太平至公，不能治也，視親戚貴屬在諸侯遠正最甚者，忍而誅之，如吾燔遼東高廟乃可；視近臣在國中處旁仄及貴而不正者，忍而誅之，如吾燔高園殿乃可』云爾。在外而不正者，雖貴如高廟，猶災燔之，況諸侯乎！在內不正者，雖貴如高園殿，猶燔災之，況大臣乎！此天意也，……。」（頁 1333）公羊學家主張對不正的親戚貴屬、近臣「忍而誅之」，並認爲這是天意。由此更可見出與《穀梁傳》「君無忍親之義」的態度截然相對。

《公羊傳》不認爲兩原則可以兼顧，當兩原則衝突時，親親原則必須有相當之犧牲，以成全尊尊原則。《穀梁傳》對鄭莊公克段之舉多所貶抑，對公子友之事跡不贊一辭，其原因或許是：對《穀梁傳》作者而言，只要貫徹尊尊及親親兩原則，這類歷史兩難困境就不會出現，或最終可以解決。依此，《穀梁傳》有道德理想主義的色彩。《公羊傳》較能正視人生現實（特別是政治世界）的複雜性，提出立即解決之道。這樣的解決之道當是針對時代需要而提出的，它解決了時代問題，但也留下無窮的後患。下文有論。

五、《公》《穀》兩傳親親觀之起源

《公》《穀》兩傳都宣稱是止在闡釋《春秋》大義者。《春秋》據傳是孔子所作，因此兩傳都宣稱是表達了孔子原意。但如上所論，兩傳意見又如此截然不同，《公》、《穀》兩傳究竟何方較接近聖人的原意呢？我們先以《論語》所載爲比較基準。孔子志在恢復周文，自是十分強調孝悌親親之道。孔子思想的核心觀念之一爲「仁」，有子即曾曰「孝悌也者，其爲仁之本與」，以凸顯孝悌之道之重要[54]。除了指明孝悌是行仁之根本外，《論語》亦一再強調親親之重要[55]。孔子更提醒世人即使遇到親人犯罪，也要彼此相隱。〈子路〉第 18 章記載：

> 葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是：父爲子隱，子爲父隱。——直在其中矣。[56]」

孔子甚至認爲孝友之道是施政之基本原則之一。〈爲政〉中有人問孔子爲何不從政。孔

---

54 〈學而〉記載子曰：「弟子入則孝，出則悌，……。行有餘力，則以學文。」〈學而〉又載有子曰：「其爲人也孝悌，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝悌也者，其爲仁之本與！」楊伯峻，《論語譯註》（台北：河洛圖書出版社，1978），頁 5，頁 2。

55 〈學而〉記載有子曰：「因不失其親，亦可宗也。」〈微子〉記載周公謂魯公曰：「君子不施其親，……。」《論語譯註》，頁 9，頁 205。

56 《論語譯註》，頁 146。

子的會回答是士人只要在家推行孝友之道，而後推廣到政治上，就算是從政[57]。因此孔子又一再強調統治者貫徹親親之道即可感化人民，建立道德秩序。〈泰伯〉記載孔子的話如下：

> 君子篤於親，則民興於仁。故舊不遺，則民不偷[58]。

這就是統治者以身作則的功效。季康子主張對用嚴刑制裁不法者，孔子的回答是他反對殺人。〈顏淵〉記載曰；

> 子爲政，焉用殺？子欲善而民善矣！君子之德風，小人之德草。草上之風必偃。[59]

〈堯曰〉更記載周人（武王）之語曰：

> 萬方有罪，罪在朕躬……。百姓有過，在予一人[60]。

君王對任何罪過的出現，他本人要承擔一切責任。由以上所引我們可以推論孔子應該不會贊成《公羊傳》所提出的「誅不得避兄（親）」的理念。

戰國大儒孟子對親親之道的注重更超過孔子。首先孟子認爲爲政之本在家庭與個人。〈離婁上〉曰：

> 人有恆言，皆曰：「天下國家。」天下之本在國，國之本在家，家之本在身[61]。

---

57 《論語譯註》，頁 22-23。子曰：「書云：『孝乎惟孝，友于兄弟，施於有政，是亦爲政，奚其爲爲政。』」

58 《論語譯註》，頁 85。更明確的主張見於〈子路〉中：「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從。」；「苟正其身矣，於從政乎何有？不能正其身，如正人何！」見《論語譯註》，頁 143，頁 145。

59 《論語譯註》，頁 137。

60 《論語譯註》，頁 215。

他據此原則強調推展親親之道是平天下之基礎：

> 道在爾而求諸遠，事在易而求之難；人人親其親、長其長而天下平[62]。

在〈盡心上〉他又肯定人人親其親、長其長的能力，是人天生就有的良知良能：

> 人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也[63]。

並且愛親敬長的能力是君子成己，成人乃至成物的基礎：

> 孟子曰：「君子之於物也，愛之而弗仁；於民也，仁之而弗親。親親而仁民，仁民而愛物。[64]」

因此君子的急務是「急親賢」[65]君子心靈首先以爲樂的是親情的滿足：

> 君子有三樂，而王天下不與存焉。父母俱存，兄弟無故，一樂也。……。君子有三樂，而王天下不與存焉[66]。

孟子對親人的看重，最可見於他對舜事蹟的描述中。舜的父母、同父異母弟弟對舜十分不慈愛友善，幾次要加害他，舜都得以逃脫，也都仍不失其孝悌之道。特別是他成爲天子之後，還封弟弟爲諸侯，他的理由爲：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之，欲其貴也，愛之，欲其富也。封之有庳，富貴之也。身爲天子，弟爲

---

61 楊伯峻，《孟子譯注》（台北：河洛圖書出版社，1970），頁 167。

62 《孟子譯注》，頁 173。

63 《孟子譯注》，頁 307。

64 《孟子譯注》，頁 322。

65 孟子曰：「知者無不知也，當務之爲急；仁者無不愛也，急親賢之爲務。」《孟子譯注》，頁 322。

66 《孟子譯注》，頁 309。

匹夫，可謂親愛之乎？[67]」孟子認爲再惡的親人都要予以包容、接納，我們也可以推論孟子絕對不會贊成《公羊傳》所提出的「誅不得避兄（親）」的理念。

根據以上所述，《穀梁傳》所提倡的親親之道倒是比較符合《論語》、《孟子》中所提倡者。《穀梁傳》解經有一特色，即多引《論語》中的語句以爲詮釋《春秋》經文的基礎，又曾引《孟子》之言[68]。可見《穀梁傳》的作者們有直接就《論語》、《孟子》所載思想以詮釋《春秋》經文的意旨的用心在，是以《穀梁傳》被稱爲魯學。因此我們可說《穀梁傳》較能繼承孔孟眞傳。就親親思想而言，《穀梁傳》當屬孔門基本教義派[69]。

《公羊傳》所指出「君親無將，將而必誅」以及「誅不得避兄，君臣之義」的看法究竟源出何處呢？首先我們可以合理推論《公羊傳》立論的史實基礎出自《左傳》莊公32年有關季友之事的記載：

> 公疾，問後於叔牙。對曰：「慶父材。」問於季友，對曰：「臣以死奉般。」公曰：「鄉者牙曰：『慶父材』。」成季使以君命命僖叔，待于鍼巫氏，使鍼季酖之。曰：「飲此則有後於魯國；不然，死且無後。」飲之，歸，及逵泉而卒，立叔孫氏[70]。

《左傳》敘述季友用酒毒死慶父之事，不過呈現了西周以來貴族犯重罪所招致懲罰的實況。西周封建制度規定貴族及庶人犯罪所須面對的懲罰大有不同。庶人犯重罪必須死棄

---

67 見〈萬章上〉第三章。《孟子譯注》，頁 213。孟子對親人的包容又可見於〈進心上〉對舜父瞽瞍殺人之事之論述中。

68 《穀梁傳》於隱公元年、僖公二十二年、二十三年都曾用了《論語》中孔子所說的話以詮釋經文；桓公二年、三年、十四年，昭公四年，宣公十年、十三年都曾用了所謂「孔子曰」以詮釋經文。僖公二十二年引用《孟子・離婁上》第四章之語以詮釋經文。

69 鄭玄又曰：「《穀梁》近孔子。」見周何注譯，《新譯春秋穀梁傳》（台北：三民書局，2000），頁15。但就政治權力轉移原則而言，《穀梁傳》之思想則與孔孟不同。《春秋》僖公八年經文記載：「八年，春，王正月，公會王人、齊侯、宋公、衛侯、許男、曹伯、陳世子款盟于洮。」《穀梁傳》曰：「王人之先諸侯，何也？貴王命也。朝服雖敝，必加於上；弁冕雖舊，必加於首。」是《穀梁傳》絕對尊周。《穀梁傳》對君位繼承原則的主張是「《春秋》之義。諸侯與正（嫡長子）不與賢」（隱公四年）。凡此皆與孔孟主張之禪讓思想不類。就政治權力轉移原則而言，《穀梁傳》不近孔子。

70 楊伯峻，《春秋左傳注》（台北：源流出版社，1982），頁 254。

市：《周禮·秋官司寇掌刑戮》及《禮記·王制》有如下記載

> 凡殺人者，踣諸市，肆之三日。刑盜於市，凡罪之麗於法者亦如之。刑人于市，與眾棄之[71]。

庶人處死棄市，以示戮辱之意。但貴族們所受懲罰有所不同，所謂「刑不上大夫」，不是說貴族犯重罪不受刑罰制裁，而是意謂：

> 貴族有篡位，弒君，弒父及貴族自相爭奪，殘殺等危及國家秩序，擾害貴族全體安全的行爲，不能爲貴族全體所容忍而超過了輿論的譴責程度時，常爲貴們所放逐或殺戮[72]。

殺戮貴族的方式是以毒酒賜死或是逼其自盡。這都是保全貴族體面及尊嚴的方式。《左傳》所述季友用毒酒毒死慶父就是用這樣的原則，只是當時或是不成文的慣例，《公羊傳》則加以成文（法則）化了。《公羊傳》如此提出的看法可推斷是源自孔子？我們前引《論語》、《孟子》都看不到這樣的內容，因此可斷言並非出自孔或孟。但《左傳》另有記載或是《公羊傳》釋文之出處線索。《左傳》昭公十四年記載：

> 晉邢侯與雍子爭鄐田，久而無成。士景伯如楚，叔魚攝理。韓宣子命斷舊獄，罪在雍子。雍子納其女於叔魚，叔魚蔽罪邢侯。邢侯怒，殺叔魚與雍子於朝。宣子問其罪於叔向。叔向曰：「三人同罪，施生戮死可也。雍子自知其罪，而賂以買直；鮒也鬻獄；邢侯專殺，其罪一也。已惡而掠美爲昏，貪以敗官爲墨，殺人不忘爲而賊。夏書曰：「昏、墨、賊、殺」，皋陶之刑也，請從之。」乃施邢侯尸雍子與叔魚於市[73]。

---

71 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕賈公彥疏，趙伯雄整理，王文錦審定，《周禮注疏·秋官司寇掌刑戮》（北京：北京大學出版社，1999），頁 961。〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理，王文錦審定，《禮記正義·王制》（北京：北京大學出版社，1999），頁 359。

72 瞿同祖，《中國的法律與社會》（臺北：里仁書局，1984），頁 266。

73 《春秋左傳注》，頁 1366-1367。

叔魚奉韓宣子之命審理邢侯與雍子爭田之舊案，本應秉公處理。沒想到他竟貪賄，判決無辜的邢侯有罪。邢侯在盛怒之下將雍子及叔魚都給殺了。韓宣子再向叔向求教。叔向認定三人各有其罪，罪刑相同，處罰之道是「施生戮死。」韓宣子於是殺了刑侯陳尸示衆（施生），並且也把已死的雍子與叔的屍體擺在市上示衆（戮死）。這三位大夫所遭遇到的懲罰已與上述「刑不上大夫」的原則有所牴觸。《左傳》記載此事，還加上所謂孔子的評論說：

> 仲尼曰：「叔向，古之遺直也。治國制刑，不隱於親。三數叔魚之惡，不爲末減。曰義也夫，可謂直矣！平丘之會，數其賄也，以寬衛國，晉不爲暴。歸魯季孫，稱其詐也，以寬魯國，晉不爲虐。邢侯之獄，言其貪也，以正刑書，晉不爲頗。三言而除三惡，加三利。殺親益榮，猶義也夫！[74]」

孔子開口就稱讚叔向擁有古人流傳下來的正直作風，因爲他治理國家大事使用刑法，不包庇親人。叔向是叔魚的哥哥，但他並未因此隱蔽弟弟的罪過。孔子說他三次指出叔魚的罪過，不爲他緩頰，做事合乎道義，可說是正直了。孔子接者描述叔向三次指責叔魚罪惡之詳情，並強調由此而造就了晉國德業。孔子最後的結論是：叔向殺了親人而名號更加顯著，這是行義的結果吧！《左傳》筆下的孔子因叔向殺叔魚之舉肯定了「治國制刑，不隱於親」的原則，並且認定此舉是直道。上述《公羊傳》主張「誅不得避兄，君臣之義也」的看法與《左傳》所載孔子之語是相當類似的[75]。

當然，《左傳》中所引孔子的話未必就是眞出自孔子的，很可能源自法家的影響。早在春秋時期《管子．立政》就曾針對君主用人的原則提出如下的一條看法：

> 罰避親貴，不可使主兵。……故曰：……兵主不足畏，國之危也。……」罰不避親貴，則威行於鄰敵[76]。

---

[74] 《春秋左傳注》，頁 1367。

[75] 《左傳》中另有孔子稱贊子產主張用刑的看法，見昭公 20 年，頁 1421-1422。但隱公四年所載君子稱贊石碏殺子之事爲「大義滅親」之舉，《公羊傳》則並未採納。

[76] 黎翔鳳，《管子校注》（北京：中華書局，2004），上頁 62。此外《晏子春秋．內篇問上．景公問古

只有「罰不避親貴」的人，才有公平的信譽，擔任將位才能使人敬畏，他的威望才能流傳到敵國中。「罰不避親貴」因此成爲治軍的重要原則。戰國中期的法家對執法的公平性最爲注重。愼到爲了強調法的絕對權威，超越人間的任何準則之上，曾說：

> 法者，所以齊天下之動，至公大定之制也。故智者……骨肉可刑。親戚可滅。至法不可闕也[77]。

注意愼到最後強調的重點是：「骨肉可刑，親戚可滅。」語氣比《左傳》、《管子．立政》都要強烈明確。商鞅對執法的公平性也一再申述。〈修權〉、〈賞刑〉、〈禁使〉各有記載如下：

> 明主不蔽之謂明，不欺之謂察。故賞厚而信，刑重而必，不失疏遠，不違親近。故臣不蔽主，下不欺上。
>
> 所謂壹刑者，刑無等級。自卿相將軍以至大夫庶人，有不從王令，犯國禁，亂上制者，罪死不赦。……忠臣孝子，有過必以其數斷。……昔者周公旦殺管叔，流霍叔，曰：「犯禁者也。」天下眾皆曰：「親昆仲有過不違，而況疏遠乎？」故天下知用刀鋸於周庭，而海內治。故曰：「明刑之猶，至於無刑也。」故至治，夫妻交友不能相爲棄惡蓋非，而不害於親，民人不能相爲隱[78]。

戰國末年韓非子集法家之大成，他在著作中雖然沒有直言「骨肉可刑」的話，但他堅持法必備公平性也是十分明確的。〈有度〉、〈主道〉曰：

> 法不阿貴，繩不撓曲。法之所加，智者弗能辭，勇者弗敢爭。刑過不避大臣，賞善不遺匹夫。……。
>
> 故明君無偷賞，無赦罰。……是故誠有功則雖疏賤必賞，誠有過則雖近愛必誅

之盛君其行如何晏子對以問道者更正第十一》記載晏子所謂古之盛君的行爲包括：「誅不避貴，賞不遺賤；……。」吳則虞，《晏子春秋集釋》（台北：鼎文，1977）頁 203。

77 愼到，《愼子．逸文》（台北：世界書局，1966）頁 13。

78 朱師轍，《商君書解詁定本》（台北：世界書局，1966），頁 49-50，60-61，頁 87。

79。

在〈八姦〉中，韓非子警告人君注意八姦，其中包括父兄：

> 凡人臣之所道成姦者有八術，……三曰「父兄」。何謂父兄？曰：側室公子，人主之所親愛也；大臣廷吏，人主之所與度計也。此皆盡力畢議，人主之所畢聽也。……其于父兄大臣也，聽其言也必使以罰任於後，不令妄舉80。

對於父兄，韓非子主張「必使以罰任於後」。〈備內〉強調：「且萬乘之主，千乘之君，后妃、夫人、適子爲太子者，或有欲其君之蚤死者。」韓非子認爲對這些「利在君之死」的人必須用心加以防範，要詳細考證他們的所作所爲，而後：

> 執後以應前，按法以治眾，眾端以參觀。士無幸賞，無諭行，殺必當罪不赦，則奸邪無所容其私矣81。

韓非子的結論似是指涉一般大眾而言，但上述「利在君之死者」的后妃、夫人、適子爲太子者當亦包括在內。又如〈揚榷〉強調君王必須經常採取像剪樹木的方式對待臣下，其中包括公子：

> 公子既眾，宗室憂吟。止之之道，數批其木，毋使枝茂，木數披，黨與乃離。掘其根本，木乃不神。填其洶淵，毋使水清。探其懷，奪之感。主上用之若電若雷82。

這些譬喻性的說法其實代表了殘酷的殺戮。韓非子主張人君對親戚也不可鬆手。〈說疑〉中論及君王賞罰應求公平，所舉的例子如下：

---

79 〔清〕王先愼撰，鐘哲點校《韓非子集解》（北京：中華書，2003 年 2 刷），頁 38，30。

80 《韓非子集解》，頁 54-59。

81 《韓非子集解》，頁 116。

82 《韓非子集解》，頁 52-53。

其在記曰：「堯有丹朱，而舜有商均，啓有五觀，商有太甲，武王有管、蔡。」五王之所誅者，皆父兄子弟之親也，而所殺亡其身殘破其家者，何也？以其害國傷民敗法類也[83]。

韓非子主張誅不得避親的態度更明確了[84]。

《呂氏春秋．去私篇》也有相近的看法，但其思想源起則爲墨家：

墨者有鉅子腹䵍，居秦。其子殺人，秦惠王曰：「先生之年長矣，非有它子也，寡人已令吏弗誅矣，先生之以此聽寡人也。」腹䵍對曰：「墨者之法曰：『殺人者死，傷人者刑』，此所以禁殺傷人也。夫禁殺傷人者，天下之大義也。王雖為之賜，而令吏弗誅，腹䵍不可不行墨者之法。」不許惠王，而遂殺之。子，人之所私也，忍所私以行大義，鉅子可謂公矣[85]。

《呂氏春秋》是立於公義的立場肯定腹䵍殺子之舉。

我們前面提及儒家的孔、孟都極力強調「親親」之道，從未提及懲罰親人之事，相反地還主張包庇親人，但戰國末年的荀子卻有了不同的看法。首先我們還是要強調：荀子依舊十分注重親親之道。我們只要舉一例即可說明。〈禮論〉論及三年之喪之必要：

凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁焦之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮[86]。

---

83 《韓非子集解》，頁 405。

84 史載秦胡亥二氏奪位成功，爲平息眾疑，保住權位，接受了趙高之議，採取「嚴法刻刑」，「滅大臣而遠骨肉」之政策，更爲法律，「於是群臣諸公子有罪則下高，令鞫治之。殺大臣蒙毅等。公子十二人僇死咸陽市，十公主矺死於社，……。」見《史記．李斯列傳》，頁 812。或許這也是《公》《穀》二傳要極力抨擊春秋時代殺大臣、母弟之事之背景。

85 王利器，《呂氏春秋注疏》（四川：巴蜀書社，2002）頁 136-141。

86 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 372。

鳥獸都知思念親人，何況是人！任何人對自己的親人，都應死生如一，至死無窮。
因此在在〈王制〉中，荀子強調君子惠民之政之項目之一是：「興孝弟。[87]」其方法就是以禮樂教民。〈樂論〉中，荀子說明了音樂的效用：

> 故樂在宗廟之中，君臣上下同聽之，則莫不和敬；閨門之內，父子兄弟同聽之，則莫不和親；鄉里族長之中，長少同聽之，則莫不和順[88]。

音樂是足以培養人際關係的和諧，其中包括父子兄弟之間的親屬關係。荀子主張親親之道是很明確的了。值得注意的是儒者之中，荀子是第一個將親親、尊尊相提並論的：

> 親親、故故、庸庸、勞勞，仁之殺也；貴貴、尊尊、賢賢、老老、長長、義之倫也[89]。

荀子既重視親親之仁，也重貴貴，尊尊之義，所以荀子就在〈儒效〉中讚揚大儒周公的成就之一是殺親殺敵：

> 殺管叔，虛殷國，而天下不稱戾焉。……[90]。

管叔是周公的母兄，周公殺母兄，荀子不但不予以譴責，反而指稱是周公身爲大儒的功業（績效）之一，可見荀子並未絕對堅持親親之人，他站在尊尊的立場認定暴兄可誅。荀子稱讚周公殺管叔之言論又可見於〈宥坐〉中。〈宥坐〉有一段敘述孔子爲魯相，朝七日就誅少正卯的故事。文中就記載孔子指出所以誅少正卯的理由及歷史前例：

> 是以湯誅尹諧，文王誅潘止，周公誅管叔……[91]。

---

87 〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 152。但在〈子道〉，荀子則進一步強調：「入孝出弟，人之小行也，……從道不從君，從義不從父，人之大行也。」《荀子集解》，頁 529。於此最可看出孟荀之不同。

88 《荀子集解》，頁 379。

89 《荀子集解》，頁 491。

90 《荀子集解》，頁 114。

孔子以周公誅管叔爲史例證明誅少正卯有理，這可能出於後人捏造。但周公誅管叔之事的本身恐已成爲儒家及後代政治人物接受類似「誅不得避親（兄）」思想的理據之一。文帝之時淮南王劉長陰謀反而被放逐，結果在遷蜀途中絕食而死。民間有人諷刺文帝「兄弟二人，不能相容。」文帝自解的藉口就是：

> 堯舜放逐骨肉，周公殺管蔡，天下稱聖。何曷不以私害公。天下當以我爲貪淮南王地耶？。……[92]。

有了堯舜、周公等聖王的事蹟作爲例證，景帝初年時期寫定的《公羊傳》，在詮釋《春秋》莊公三十二年「秋七月癸巳公子牙卒」一段經文時指出季子殺母兄爲善的看法，原因在於：

> 誅不得避兄，君臣之義也[93]。

至於傳文在此之前還指出「君親無將，將而必誅」的一項原則，原出何處？它固然原是依據《左傳》所載史事而提出的看法，但我認爲也可能是受到法家思想的影響。類似這句話的內容在秦末已流傳。《史記．劉敬叔孫通列傳》記載，秦末陳勝起事後，天下大亂，秦二世召博士諸生問對策。博士諸生三十餘人前曰：「人臣無將，將即反，罪無赦，願陛下急發兵馬之。」人臣只要有將爲逆亂之心，「將有其意」，即屬叛變，懲罰之道即是死罪無赦。這種就「將爲之心」論罪的看法，可能出自商鞅的學說，〈開塞〉曰：

> 治國刑多而賞少，亂國賞多而刑少。故王者刑九而賞一，削國賞九而刑一。夫過有厚薄，則刑有輕重；善有大小，則賞有多少。此二者，世之常用也。刑加

91 《荀子集解》，頁 521。

92 《史記．淮南衡山列傳》（台北：鼎文 1991），頁 3080。《漢書》記載武帝時戾太子作亂，發兵攻打丞相府。丞相劉屈氂（戾太子堂兄弟）不知所措。武帝責怪他不盡責，說：「丞相無周公之風矣。周公不誅管蔡乎！」要求他「補斬反者」於是宰相發兵，平定內亂。見《漢書．劉屈氂傳》，頁 2880。

93 《春秋公羊傳注疏》，頁 187。

> 於罪所終，則姦不去，賞施於民所義，則過不止。刑不能去姦，而賞不能止過者，必亂。故王者刑用於將過，則大邪不生；賞施於告姦，則細過不失。治民能使大邪不生，細過不失，則國治，國治必彊[94]。

一般人都認爲政府執法賞罰應該公平，法家也一再強調執法的公正性。但在上述引文字中，商鞅卻不贊成這樣的看法。他的理由是，依此原則，重罪應用重刑懲罰，但「刑加罪所終，則姦不去。」他的意思是：罪發生改施加重刑懲罰，只能補過於事後，不能防患於事前，這樣國家正常的秩序也無從建立。他因此主張「王者用刑於將過，則大邪不勝」，是在過失即將出之前即用刑罰加以制裁，這樣大的過失就不可能出現，再加上「賞施於先姦，則細過不失。」用告姦發現細過，用重刑制裁細過，這樣雙管齊下，大邪不生，國家必治。

商鞅提出「用刑於將過」的原則，韓非在〈主道〉及〈楊榷〉中則進一步把臣下「將過」的必然性描述得很清楚：

> 不謹其閉，不固其門，虎乃將存。不慎其事，不掩其情，賊乃將生。
> 主上不神，下將有因；……[95]。

我們可說韓非子一書中主要的思想即探討人臣「將過」的情形，並思防範之道。韓非子一再強調的循名責實的方法是主要的方法。韓非子認爲治國的最高境界乃是尋本探源，杜絕過患的產生。〈說疑〉曰：

> 凡治之大者，非謂其賞罰之當也。……是故禁姦之法，太上禁其心，其次禁其言，其次禁其事[96]。

韓非子所說得又比商鞅更深刻周全了。不僅如此，韓非還舉例說明「用刑於將過」之原則的運用。〈外儲說右上〉記載師曠及晏意都勸齊晏公採用惡民的施政原則，以避免權

---

94 《商君書解詁定本》，頁 33-34

95 《韓非子集解》，頁 28，48。

96 《韓非子集解》，頁 72。

臣贏得民心，因而篡奪他的權位。韓非子的評論是：

> 或曰：景公不知用勢，而師曠、晏子不知除患[97]。

韓非子舉例說善於打獵的人利用車馬及王良之助，就可以很容易地追及野獸，同理：

> 國者、君之車也；勢者、君之馬也。夫不處勢以禁誅擅愛之臣，而必德厚以與天下齊行以爭民，是皆不乘君之車，不因馬之利，釋車而下走者也。或曰：景公不知用勢之主也，而師曠、晏子不知除患之臣也[98]。

韓非子的結論是：

> 子夏曰：「《春秋》之記臣殺君，子殺父者，以十數矣，皆非一日之積也，有漸而以至矣。……。」……故子夏曰：「善持勢者，蚤絕姦之萌。[99]」

子夏說：「善持勢者，蚤絕姦之萌。」這豈非意含「君親無將，將而必誅」之意。子夏說《春秋》有這樣的看法，《公羊傳》怎能不加以接納？

六、結論：《公》《穀》兩傳親親觀之命運及其對後世之影響

《公羊傳》的多用齊語，先師多是齊人，齊地是先秦法家思想發原地之一，《公羊傳》因此可能多受法家思想的影響；《穀梁傳》多用《論》《孟》之文，思想較接近孔、孟原意。漢初孔子地位開始提升，儒家思想開始受到注意，但在景帝時，首先立於學官是《公羊傳》而非《穀梁傳》；在武帝時，《公羊傳》、《穀梁傳》兩傳的經師董仲舒與瑕

97 《韓非子集解》，頁 313。

98 《韓非子集解》頁 313。

99 《韓非子集解》頁 314。《易傳．坤文言》亦有類似的話曰：「臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣，由辯之不早辯也。」

丘江公在朝庭有一場激辯，《公羊傳》最後勝出，成爲武帝時代的顯學。原因何在？筆者以爲當是與西漢前期的政局有關。

西漢文景兩朝之時，帝國所面對的最大危機之一就是諸侯王不臣服天子，隨時都有推翻天子的野心在。賈誼在〈治安策〉的開始就指出：

> 臣竊惟事勢，可爲痛惜者一，可爲流涕者二，可爲長大息者六，……[100]。

賈誼所陳可謂爲痛惜者一即是：

> 若此諸王雖名爲臣，實皆有布衣昆弟之心，慮亡不帝制而天子自爲者。……[101]。

諸侯僭儗，漢天子如果想要整治他們，結果必定是：

> 動一親戚，天下圜視而起，陛下之臣雖有悍如馮敬者，適啓其口，匕首已陷其胸矣。陛下雖賢，誰與領此[102]？

賈誼最後的結論是：「故疏者必危，親者必亂，已然之效也。[103]」針對這樣的局勢，賈誼提出他衆建諸侯而少其力的對策，並未成功，對諸侯叛亂之舉，也缺少誅討的理據。景帝時，諸侯王僭儗的情形更形嚴重。景帝三年即爆發了七國之亂。《公羊傳》所提出的思想很明顯地較符合時勢的需要。《公羊傳》首先提出大一統的主張，而後又有「君親無將，將而必誅」以及「誅不得避兄，君臣之義也。」的原則，對文、景兩朝的君臣而言，這是正視了帝國時勢而提出的解決之道[104]。相較之下，《穀梁傳》堅持尊尊原則

---

[100]《漢書．賈誼傳》，頁 2230。

[101]《漢書．賈誼傳》，頁 2234。顏師古注曰：「自以爲於天子爲昆弟，而不論君臣之義。慮，大計也，言諸侯皆能同皇帝之制度，而爲天子之事。」

[102]《漢書．賈誼傳》，頁 2234。

[103]《漢書．賈誼傳》，頁 2234。

[104]文帝好刑名之言，並命張叔、鼂錯以此教太子。是景帝亦習法家思想。這當也是《公羊傳》先立爲博士之因。

之際，又堅持絕對的親親原則，主張「君無忍親之義」，這種道德理想主義的倫理體系，對漢初君臣而言自是不合時宜[105]。因此《公羊傳》首立學官，而武帝時董仲舒的辯論會勝出，這是理所當然的。果然，《公羊傳》所主張的原則在武帝時主統治就發揮了作用。元狩元年，淮南王劉安謀反，事發被捕。天子交臣下議罪，趙王彭祖、列侯臣讓等四十三人都主張誅殺淮南王：

> 淮南王安甚大逆無道，謀反明白，當伏誅[106]。

膠西王端則議論說：

> 安廢法度，行邪辟，有詐僞心，以亂天下，營惑百姓，背畔宗廟，妄作妖言。春秋曰『臣無將，將而誅。』安罪重於將，謀反形已定。臣端所見其書印圖及他逆無道事驗明白，當伏法。……以章臣安之罪，使天下明知臣子之道，毋敢復有邪僻貳畔之意[107]。

膠西王援引了《公羊傳》的思想以爲理據，丞相公孫弘、延尉張湯將群臣的決議報告天子。武帝派遣宗正以符節淮南王，結果未至淮南，劉安就自殺了，《公羊傳》適時發揮了它的作用[108]。

---

[105]大儒唐君毅曾論定《穀梁傳》是「道德文化上之理性主義者」見唐君毅，《中國哲學原論·原道篇》（台北：學生書局，1978），頁 808-811。林義正教授則以爲係「善於經的道德理想主義者。」見林義正，《春秋公羊傳倫理思維與特質》（台北：台灣大學出版中心，2003），頁 35。
秦漢政治之社會基礎已非西周之氏族團體，而系編戶齊民。編戶齊民之心態與氏族成員大不相同：編戶齊民較獨立，較顧及一己利益；氏族成員較依附氏族，較顧及整體利益。因此像《穀梁傳》一般主張絕對親親之義以維繫秩序者，是不符新時代需求的。這說明爲何《穀梁傳》只有在漢宣帝時一度受到重視，而後就不再受到歷代帝王及士人青睞的原因。參見拙作〈《春秋公羊傳》崇讓觀之內涵、緣起及意義〉一文，見《西漢公羊學研究》（台北：文津出版社。2005），頁 21-90。

[106]《漢書·淮南王傳》，頁 2152。

[107]《漢書·淮南王傳》，頁 2152。

[108]其實在此之前《公羊傳》中的親親思想已發揮過作用。前注 39 已有說明。景帝時梁孝王（景弟母弟）殺了大臣袁盎，觸怒景帝。門客鄒陽赴京遊說王美人的哥哥王長君，請求天子寬恕。他所持理由之一就是《公羊傳》中所述季子對待慶父弒君之事所表現出的親親之道。結果梁孝王之罪獲得赦

《公羊傳》思想再度發揮正面的作用當於東漢明帝時。廣陵王劉荊（明帝親弟）一再驕縱不法，意圖篡奪明帝之位，明帝也一再寬恕他（劉荊一再謀反之事，見《後漢書》卷四十二）。廣陵王最後使巫者祭祀祝祖，被有司舉劾，明帝詔習《公羊春秋》的樊儵與羽林監南陽任隗審獄。事畢，他們奏請誅殺廣陵王劉荊。明帝十分生氣，說：

> 諸卿以我弟故，欲誅之，即我子，卿等敢爾邪[109]。

史載樊儵仰而對曰：

> 天下高帝天下，非陛下之天下也[110]。

樊儵說的理直氣壯，大義凜然，明帝無法再不接受，只得歎息良久。劉荊就此畏罪自殺。

《公羊傳》「誅不得避兄，君臣之義也」的原則，最後被收進了《白虎通義》一書中。《白虎通義．卷二．誅伐》曰：

> 誅不避親戚何？所以尊君卑臣，強幹弱枝，明善善惡惡之義也。《春秋傳》曰：「季子煞其母兄，何善爾？誅不避母兄，君臣之義也。」《尚書》曰：「肆朕誕以爾東征。」誅弟也[111]。

《白虎通義》所引理據之一是《公羊傳》義，另一即是周公誅管蔡之事。值得注意的是，《白虎通義》雖然強調上述尊尊原則，並且以三綱之說作爲最終理據。所謂三綱即「君爲臣綱，父爲子綱，夫爲妻綱」，但在父子關係中，像《公》《穀》兩傳所譴責的晉

免。見《漢書．鄒陽傳》，頁 2354。有意思的是，當初梁孝王所以要殺大臣袁盎，是因爲袁盎反對他被立爲太子。袁盎所持理據就是《公羊傳》隱公元年所提出的君位繼承原則。見《史記．梁孝王世家》，頁 2091。同樣一部經典，先是讓梁孝王失勢，而後又讓他活命。《公羊傳》在當時的影響力由此可見。

109 《後漢書．樊宏陰識列傳》，頁 1123。

110 《後漢書．樊宏陰識列傳》，頁 1123。

111 〔清〕陳立撰，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁 211-212。

侯殺其世子申生之事也被收進《白虎通義·卷二·誅伐》中：

> 父煞其子當誅何？以爲天地之性人爲貴，人皆天所生也，托父母氣而生耳。王者以養長而教之，故父不得專也。《春秋傳》曰：「晉侯煞世子申生。」「直稱君者，甚之也。[112]」

《白虎通》由是包含了尊尊與親親兩原則。《白虎通》是東漢章帝於建初四年於京城白虎觀親自召集會議講議五經異同的結果，代表了漢帝國的官方思想。《公羊傳》獲得最後的勝利。

《公羊傳》所提出的「君親無將，將而必誅」的原則，最後成爲《唐律》十惡第一謀反罪形成的理據之一。《唐律疏議》首先解釋十惡之意：

> 議曰：五刑之中，十惡尤切，虧損名教，毀裂冠冕，特標篇首，以爲明誡。其數甚惡者，事類有十，故稱「十惡」[113]。

十惡之首爲謀反，《唐律疏議》解釋其意說：

> 議曰：案《公羊傳》云：「君親無將，將而必誅。」謂將有逆心，而害於君父者，則必誅之。《左傳》云：「天反時爲災，人反德爲亂。」然王者居宸極之至尊，奉上天之寶命，同二儀之覆載，作兆庶之父母。爲子爲臣，惟忠惟孝。乃敢包藏凶慝，將起逆心，規反天常，悖逆人理，故曰「謀反」[114]。

《公羊傳》的思想原則由是成了維護中央集權帝國的法理之一。就帝國政治秩序的維繫而言，《公羊傳》的思想或是必要之惡。但這樣思想在歷史實際運作中似乎經常違反它當初設立的旨意。有了這條原則的存在，政治人物就可依之達到個人的政治目的。舉例而言，張湯爲獲武帝寵信，治淮南之獄就有過嚴之弊。又如漢哀帝寵愛董賢，爲了封他

---

112 《白虎通疏證》，頁 216。

113 〔唐〕長孫無忌等撰，劉俊文點校，《唐律疏議》（北京：中華書局，1983），頁 6。

114 見《唐律疏議》，頁 7。參見高恆，《秦漢法制史論考》（廈門：廈門大學出版社，1994），頁 184。

爲侯而無機緣，剛巧待詔孫寵，息夫躬等報告東平王雲後祀祭祝詛，交有司處理，皆伏其罪。哀帝於是要孫寵，息夫躬報告說實在是因董賢的告發，東平王雲的逆事才得暴露於世。漢哀帝於是封董賢爲高安侯，引起丞相王嘉不滿，結果因此而下獄死。哀帝母舅丁明憐惜王嘉之死，也因此被罷黜。哀帝在冊文中細數東平王雲的罪狀，強調都是董賢的功勞，才能識破逆黨之謀。丁明不但不稱許董賢，反而認爲東平王之事是冤獄。這些都是「嫉妒忠良，非毀有功」的行爲，哀帝十分感傷，最後結論說：

> 蓋『君親無將，將而誅之』。是以季友鴆叔牙，《春秋》賢之；趙盾不討賊，謂之弒君[115]。

哀帝言下之意，東平王是叔牙之流，而丁明又爲趙盾之流。母舅丁明犯下大罪，哀帝不忍治罪親人，所以引用春秋之義命令他罷官，由董賢代之。

在王莽纂漢的過程中，《公羊傳》這方面的思想也發揮過作用。元帝太后姊子淳于長是王莽的表兄，比王莽先獲得拔擢。王莽陰求其過，使得淳于長被殺而死，莽因此獲得忠直之名。事後大司徒司直陳崇稱頌王莽的功德，其中之一就是：

> 及爲侍中，故定陵侯淳于長有大逆罪，公不敢私，建白誅討。周公誅管、蔡，季子鴆叔牙，公之謂矣[116]。

陳崇其實是訴諸了《公羊傳》中的思想來歌頌王莽，認爲他貫徹了「誅不避親」的君臣大義。而後，王莽想擅權，於是設法堵絕平帝母親家族掌握政權的可能。他的兒子王宇反對父親的作法，並採取了迷信的措施希望王莽能改變心意。王莽發現王宇所爲，立刻將他下獄，並逼他喝毒藥而死，妻子也一併被殺。王莽自己上奏太后說：

> 宇爲呂寬等所詿誤，流言惑眾，與管蔡同罪，臣不敢隱，其誅[117]。

---

[115]《漢書．佞幸傳》，頁 3735-3736。

[116]《漢書．王莽傳》，頁 4054。

[117]《漢書．王莽傳》，頁 4065。

甄邯等讓太后下詔說：

> 夫唐堯有丹朱，周文王有管蔡，此皆上聖亡奈下愚子何，以其性不可移也。公居周公之位，輔成王之主，而行管蔡之誅，不以親親害尊尊，朕甚嘉之。昔周公誅四國之後，大化乃成，至於刑錯。公其專意翼國，期於致平[118]。

王莽於是藉此大興牢獄，誅殺不滿他的人，死者以百數，海內震動。大司馬護軍褒奏言：

> 安漢公遭子宇陷於管蔡之辜，子愛至深，爲帝室故不敢顧私。……[119]。

《公羊傳》的思想不但成了剷除異己的藉口，也成了殺子的藉口，《公羊傳》中譴責殺子，殺母弟的話全然不能發生作用。或許這正是《穀梁傳》當初所最擔心會發生的結果。

魏末司馬懿與曹爽的爭權中，《公羊傳》的思想也發揮了作用，曹爽想逼退司馬懿，結果在高平陵之變後反被司馬懿設計喪失了權勢。《三國志·魏書》記載：

> 初，張當私以所擇人才張、何等與爽。疑其有姦，收當治罪。當陳爽與晏等陰謀反逆，並先習兵，須三月中欲發，於是收晏等下獄。會公卿朝臣廷議，以爲「春秋之義，『君親無將，將而必誅』。爽以支屬，世蒙殊寵，親受先帝握手遺詔，託以天下，而包藏禍心，蔑棄顧命，乃與晏、颺及當等圖謀神器，範黨同罪人，皆爲大逆不道」。於是收爽、羲、訓、晏、颺、謐、軌、勝、範、當等，皆伏誅，夷三族[120]。

曹爽及何晏等名士全死在《春秋》大義的名號下，實在令人遺憾。往下探索後代歷史，

---

[118]《漢書·王莽傳》，頁 4065。

[119]《漢書·王莽傳》，頁 4065。

[120]〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注，《三國志·魏書·諸夏侯曹傳》（台北：鼎文書局，1974），頁 288。

案例不止於此[121]。《春秋公羊傳》所陳述的《春秋》大義對中國歷史的發展有其正面功效，但亦有令人不忍卒睹的禍害，這恐怕不是當初董仲舒等大儒所預想到的。或許這也正是《穀梁傳》當初要絕對堅持「君無忍親之義」這種道德理想主義的原因。

[121] 以「君親無將」、「人臣無將」、「無將」、「季友鴆叔牙（慶父）」乃至「周公誅（殺）管蔡」爲關鍵詞搜索二十五史都可得出十餘條案例，值得研究。

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 47-74
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.47-74

明、清杜詩評註之時文手眼初探

陳美朱*

A study of Ping-Dain on Du Fu's poems －comments by eight-legged essays during the Ming-Qing Dynasty

by
Chen Meizhu

關鍵字：時文手眼、杜詩、評點、八股文、科舉考試

***Keywords*:** commented by eight-legged essays（時文手眼）、Du Fu's poems（杜詩）、Ping-Dain（評點）eight-legged essays（八股文）、Imperial examination（科舉）

* 東海大學中文系副教授

〔提要〕

所謂「時文」，亦即明、清兩代定以取士的八股文。明、清士人在長期受時文浸染的情況下，不僅下筆爲文時，會衍生出尊題、破題、起講、承題、分比等時文寫作概念，在面對時文以外的文類，如小說、戲曲、詩、詞、古文，也不時會運用閱讀時文的眼光和批評手法，援引八股文的術語和作法，運用圈點勾勒的形式，指明作品的起伏承應之跡，「杜詩」當然也是被明、清士人運以時文手眼說解的對象之一，證諸《四庫全書總目》，即指明盧元昌《杜詩闡》、黃生《杜詩說》、浦起龍《讀杜心解》三書，皆具有以時文之式說解杜詩的特色。

然而，除了《總目》所揭示的三本之外，究竟還有哪些杜詩評註本也是運以時文之式？而明、清兩代以時文手眼評註杜詩者的共同要點爲何？兩代具時文手眼之杜詩評註本又有哪些差異？形成差異的背景因素又是什麼？吾人又該如何客觀評價這種受科舉考試影響的文學批評方式？以上是本文擬探討的重點所在。

Abstract

The thesis will be done by studying on eight-legged essay exams, on the ways of criticizing literatures, and on Du Fu’s poems. Besides the test of eight-legged essay, writing poems was included in the imperial examination of Ming Qing Dynasty. Du Fu’s poems were viewed as the testing examples of writing poems at that time, therefore there were critics commenting Du Fu’s poems by eight-legged essays. According to 《Siku Quanshu Zongmu Tiyao》（四庫全書總目提要）, 《Du Shi Shan》（杜詩闡） by Lu Yuan-chang, Du Shi Shui （杜詩說）by Huang Sheng, and Du Du Xin Jie（讀杜心解） by Bu Qi-long were listed as using eight-legged essays to comment Du Fu’s poems. In addition to those three books, were there any books about Du Fu’s poems commented by eight-legged essays? What’s the mutual point of commenting by eight-legged essays in Ming Qing Dynasty? What are the differences among the Ping–Dain books of Du Fu’s poems commented by eight-legged essays

in Ming Qing Dynasty? What are the advantages and drawbacks of using eight-legged essays to comment on Du Fu's poems? Those are the points to be discussed in this thesis.

一、前言

所謂「時文」，亦即明、清兩代定以取士的八股文。自明太祖洪武十七年（1382）「定科舉之式，命禮部頒行各省，後遂以爲永制」；而文章體式則「略仿宋經義，然代古人語氣爲之，體用排偶，謂之八股，通謂之制義。[1]」清代的科舉考試也沿襲明制，用八股文取士，學子從自幼習文、參加小考開始，經年與時文爲伍，甚至有八、九十歲的白髮老翁猶鍥而不捨應試者[2]，這些老翁研讀、寫作時文的時間當遠逾一甲子，以每年作三百餘篇計[3]，一生所作時文動輒上萬。讀書人所讀、所背、所作時文的數量如此可觀，與時文爲伍的時間又長達數十年之久，在長期受時文浸染的情況下，自然而然的培養出一套「時文手眼」，不僅下筆爲文時，會衍生出尊題、破題、起講、承題、分比等時文寫作概念，甚至在面對時文以外的文類，如小說、戲曲、詩、詞、古文，也不時會運用閱讀時文的眼光和批評手法，援引「起、承、轉、合、順、逆、正、反」等八股文的術語和作法，運用圈點勾勒的形式，指明作品的起伏承應之跡，而「杜詩」當然也是被明、清士人運以時文手眼說解的對象之一。

證諸《四庫全書總目提要》（以下概稱《總目》）批評黃生（1622-1696）《杜詩說》：「分章別段，一如評點時文之式，又不免失之太淺。」評盧元昌（-1682-）《杜詩闡》則言：「其注如四書講章，其評亦如時文批語，說詩不當如是，說杜詩尤不當如是也。」而浦起龍（1679-1762）《讀杜心解》也有：「詮釋之中，每參以評語，近於點論時文，彌爲雜揉」[4]之目。然而，時文取士既然是明、清兩代的慣例，可見以時文手眼評註杜

---

1 見《明史》（台北：鼎文書局，1975 年）卷 70〈選舉志二〉，頁 1696；1693。

2 據統計，從乾隆三十五年至五十九年這二十五年間，通計各省考取舉人的秀才，年屆九十歲以上者，計三十七人；年屆八十以上者，多達四百二十三人。見莊吉發：〈爲國求賢——從檔案看清代的科舉考試〉，《故宮文物月刊》第 8 卷第 4 期（1990 年 7 月），頁 34-47。

3 明萬曆十四年（1586）狀元唐文獻在家訓中勉勵子弟「作文必要每月三十篇」、「一年須作經書文三百餘篇」，強調當年自己科舉失利，「後每三年必作文千篇，或有至千外者」，因此文機純熟而後得中。詳見唐文獻：〈家訓〉，《唐文恪公文集》（《四庫全書存目叢書》影印明楊鶴崔爾進刻本），卷 16，頁 7、14。

4 三則內容，俱見《四庫全書總目提要》（台北：台灣商務印書館，1985 年增訂版），卷 174，〈別集類存目一〉，〈杜詩說〉、〈杜詩闡〉、〈讀杜心解〉各項條下，頁 33-36。

詩，當不止《總目》所揭示的三本而已，究竟還有哪些杜詩評註本也是運以時文之式？而明、清兩代以時文手眼評註杜詩者的共同要點爲何？兩代具時文手眼之杜詩評註本又有哪些差異？形成差異的背景因素又是什麼？吾人又該如何客觀評價這種受科舉考試影響的文學批評方式？以上是本文擬探討的重點所在。由於目前學界對於「時文」與「杜詩評註」的研究，可謂各自獨立，互不交涉；大陸學界方面，雖已有結合時文之式與杜詩評註的相關研究[5]，但論文的整體質、量仍有待提升，且迄今尚未有就時文對杜詩評註的影響作整體考察者，本文故名爲「初探」，期能藉由以上的相關論點，以就正於方家。

二、明、清兩代以時文手眼評註杜詩者

章學誠《文史通義》論〈古文十弊〉時指出，當時塾師講授時文必言法度，又因法度難以空言，故往往藉比喻以曉學子：「擬於房室，則有所謂間架結構；擬於身體，則有所謂眉目筋節；擬於繪畫，則有所謂點睛添毫；擬於形家，則有所謂來龍結穴。」學子在長期浸潤的情況下，以致「時文結習，深錮腸腑，進窺一切古書古文，皆此時文見解。[6]」章氏所謂的「時文見解」，實與《總目》所言的「時文之習」、「時文之法」相通。概括《總目》以「時文之習」批評的對象，其中固然有屬於明、清的科舉用書，如《易經說易》、《讀易鏡》、《禮記敬業》者，但也有科舉以外的書籍，如《左繡》、《蘇文奇賞》、《潘象安詩集》、《莊子口義》等等，可見《總目》中「以時文之法批點之」、「皆用八比之法」、「用時藝之法」的評語，乃遍及各類書籍[7]，而《杜詩說》、《杜詩闡》及《讀杜心解》這三本杜詩評註本，在《總目》中分別被冠以「評點時文之式」、「其評亦如時文批語」、「近於點論時文」的評語，實可視爲「時文之習」普及各類書籍的另一例

---

5 如王學軍〈《讀杜心解》與清代八股文〉，《杜甫研究學刊》2008 年第 2 期，頁 48-52；鍾錫南〈八股論文與金聖嘆文學評點〉，《中國文學研究》，2005 年第 4 期，頁 47-52。

6 〔清〕章學誠撰，葉瑛校注《文史通義校注》（台北：漢京文化事業公司，1986 年），卷 5，〈古文十弊〉之九，頁 508-509。

7 以上關於《總目》以「時文之法」評論書目，以及所論書目的性質，詳細可參見侯美珍《晚明詩經評點之學研究》，（政治大學文學系博士論文，林慶彰教授指導，2003 年）第七章〈晚明《詩經》評點的性質辨證〉，頁 230-233。

證。

明乎此，以下緊接著要探討的問題是：何謂「以時文之法評點之」？如果以「經文旁加圈點，講義上綴評語」作爲認定標準的話，則不免失之寬泛。因爲「評點」這種「綴評語、加圈點」的批評形式，南宋呂祖謙（1137-1181）《古文關鍵》早已有之，但「時文」卻是明、清科舉考試的產物，可見加圈點、綴評語的「評點」方式，是早於時文取士之制的；更何況，「圈點勾勒」的形式，常隨著書籍版本的不同而有異。以盧元昌《杜詩闡》爲例，收錄於台北大通書局之《杜詩叢刊》者，據卷前所載，爲「康熙廿五年（1686）書林刊本」。本書於每句末皆加圈，某些詩句更以加密圈的方式標識[8]。但收錄於《四庫全書存目叢書》的《杜詩闡》，卷前僅註記爲「吉林省圖書館藏清康熙刻本」，未詳明刊刻年代，書中除卷一〈登兗州城樓〉、〈對雨書懷走邀許主簿〉、〈望嶽〉、〈房兵曹胡馬〉、〈畫鷹〉、〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉等詩，以及卷二〈冬日洛城北謁玄元皇帝廟〉、〈贈衛八處士〉、〈同諸公登慈恩寺塔〉三詩，句旁偶有以「○」、「△」或「、」的形式標記重點外，其餘卷數都未見圈點。再對照上海古籍出版社之《續修四庫全書》第 1308 冊所收錄的《杜詩闡》內容，卷前註明爲「清康熙二十一（1682）年刻本」，比對其圈點內容與部分印刷瑕疵[9]，均與《四庫全書存目叢書》本相同，可推知二書應爲同一刻版，且出版時間較書林刊本爲早，可見書林刊本中的句旁圈點，有可能是書商後加的。又如錢謙益箋註之《杜工部集》，比對現存於《續修四庫全書》第 1308 冊與收錄於《四庫禁燬書叢刊》集部第 40 冊之內容，雖於卷前皆註明爲清康熙六年（1667）季氏刻本[10]，但《續修四庫全書》版的內容，卻明顯具有「時文手眼」——藉

[8] 如〈贈特進汝陽王二十韻〉一詩之「天人夙德升」、「霜蹄千里駿，風翮九霄鵬。服禮求毫髮，推忠忘寢興」，即字字加密圈（卷 1，頁 17）；又如〈奉贈太常卿垍二十韻〉（卷 2，頁 11）；〈驄馬行〉（卷 3，頁 21）；〈義鶻行〉（卷 6，頁 25），也都有句旁加密圈的形式，且在本書中可謂觸目即是，不勝枚舉。

[9] 如〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉後評有部分字跡模糊（卷 1，頁 23）；〈卜居〉「浣花溪水水西頭」之「花」字模糊（卷 11，頁 2）；〈絕句〉三首之「水檻溫江口，茅堂石笋西」，其中「口、茅、堂」三字模糊（卷 19，頁 6）。

[10] 按：二者雖皆註明爲清康熙六年季氏刻本，但《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年）本收錄之錢氏箋註，卷前註明爲「據清康熙六年季氏靜思堂刻本影印」，而《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000 年）本則註明爲「清康熙六年季振宜刻本，清華大學圖書館藏」，此爲二者差異處。

由題目上加圈，且於句旁加密圈的形式，以提醒讀者留意，並以眉批、旁批、題下注的方式，指明詩句的藝術性與技巧性[11]。但本書既然是以箋釋註解詩文內容爲主，則箋註以外的「評點」內容，應是後人所加，而非錢氏原有之箋註。可見「圈點鉤勒」的形式，確實常因版本或人爲因素而有所變動。

既然圈點的形式可能爲後人所加，不足爲據，是否乾脆取消「圈點鉤勒」的外在形式，轉而以「評」爲重？亦即只要有「綴評語」，且評語中有涉及詳略、偏正、開闔、呼應、起伏、實虛、轉摺、關鎖等作文法度者，都可視爲以時文手眼說解之列？如此一來，恐怕連仇兆鰲《杜詩詳註》這類以「箋註」爲主要體例的書籍，也須併入「以時文之法說詩」的之列。觀同治年間以辨正仇《註》爲著書要旨的施鴻保（？-1871）《讀杜詩說》，卷前序文即有「蓋先生（按：指仇兆鰲）本工時文，殆以說時文之法說杜詩」的論斷[12]。但檢閱仇《註》內容，雖偶有以「起承轉闔」的結構說解杜詩，畢竟屬於「泛論」的性質，實非全書主力所在[13]。可見僅據少數論章法結構的評語，即以之爲「時文之習」，同樣失之寬泛。

由以上論述可知，「以時文手眼評註杜詩」乃明、清士人長期受時文影響所造成的普遍現象，故明、清兩代杜詩評註本具「時文手眼」者自亦不在少數，爲避免論述對象過於寬泛而失去焦點，故本文探討的對象，主要以書中是否致力於以時文的寫作技巧及

---

11 以開卷之〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉爲例，於題前上加「○○」，於題下註云：「布置得體，昔人以爲壓卷，有以也。起結轉折，最引人尋味。」於起句「紈袴不餓死」句旁加密圈，並旁批：「冒起」；於「甫昔少年日」旁批：「初願之高」，於「讀書破萬卷，下筆如有神」、「致君堯舜上，再使風俗淳。此意竟蕭條，行歌非隱淪」句旁加密圈。於詩末句「白鷗沒浩蕩，萬里誰能馴」句旁除加加密圈外，並於末句旁批：「結得有品」。詩末亦總評道：「起妙於沈著，結妙於淡宕。」卷 1，頁 1。

12 〔清〕施鴻保〈讀杜詩說序〉，《讀杜詩說》（台北：台灣中華書局，1970 年）卷前。

13 〔清〕仇兆鰲《杜詩詳注》（北京：中華書局，1999 年）〈題張氏隱居二首〉之一後評：「唐律多在四句分截，而上下四句，自具起承轉闔。……杜詩格法，類皆如此。」（卷 1，頁 20）。〈羌村〉三首後評：「杜詩每章各有起承轉闔，其一題數章者，互爲起承轉闔，此詩首章是總起，次章，上四句爲承，中四句爲轉，下四句爲闔。三章，上八句爲承，中四句爲轉，下四句爲闔。此詩法之可類推者。」（卷 5，頁 395）。〈堂成〉詩末云：「詩家因事立題，便須就題命意。此拈堂成爲題，則賦堂之外，不得旁及矣。起聯，言堂之規制面勢，中四，記竹木之佳，禽鳥之適，則堂成後景物備矣。末借揚雄自況，以終所賦之意。一起一結，自相照應，此通篇章法也。」（卷 9，頁 735）。以上三則中，或言「杜詩格法，類皆如此」，或言「詩法之可類推者」，或言「詩家因事立題，便須就題命意」，皆爲泛論詩法結構性質，且這類說詩內容實不超過十則，就整體而言，可謂屬少數。

章法結構來批評杜詩，準此，凡是不錄詩句內容，僅有詩評的「詩話」類著述，如明人唐元竑（1590-1647）《杜詩攟》[14]，王嗣奭（1565-1645 後）《杜臆》[15]，或是白文無注本如明人傅振商（-1607-）《杜詩分類全集》[16]，或以串講詩意爲要者，如明人張綖（1487-1543）《杜工部詩通》[17]及清代湯啓祚（？-？）《杜詩箋》[18]，皆先剔除在討論對象之列。至於引用故實、箋注詩意爲著述旨要者，如明人單復（-1371-）《讀杜詩愚得》[19]，清代錢謙益（1582-1664）《杜工部集箋注》[20]，朱鶴齡（1606-1683）《杜工部集輯註》[21]，仇兆鰲（1640-1714 後）之《杜詩詳註》[22]，張遠（-1688-）《杜詩會粹》[23]，儘管上述書中也不乏有「以時文手眼評杜」的成分，但畢竟不是其說詩的主要體例與要旨所在，故亦存而不論。此外，由於杜詩的評點註釋本中，目前有許多已亡佚或流傳甚罕，僅能由周采泉《杜集書錄》及鄭慶篤合著之《杜集書目提要》概知該書之要點與出版情形，無法得見全貌，即使約略推知該書具有時文手眼[24]，亦只能俟於將來。

---

[14] 本書收錄於《景印文淵閣四庫叢書》（台北:台灣商務印書館,1983 年），第 1070 冊，爲明代杜詩評註本中唯一收錄於四庫叢書之列者。另見大通書局之《杜詩叢刊》21-2 冊。

[15] 本書共有十卷，筆書所見爲（台北：台灣中華書局 1986 年）之重印本。

[16] 本書共五卷，收錄於《四庫全書存目叢書》集部第 5 冊。

[17] 本書共十六卷，收錄於《四庫全書存目叢書》集部第 4 冊。

[18] 本書共十二卷，收錄於大通書局之《杜詩叢刊》25 冊。

[19] 本書共十八卷，收錄於《四庫全書存目叢書》第部第 4 冊，又見於大通書局之《杜詩叢刊》· 11 冊。

[20] 錢《箋》內容，雖曾於清乾隆年間禁燬，但《續修四庫全書》1308 冊及《四庫禁燬書叢刊》集部第 40 冊皆有著錄，台北世界書局亦於 1991 年出版《杜詩錢注》。

[21] 本書共收杜詩二十卷，集外詩一卷，補註一卷，杜甫文集二卷，筆者所見爲（京都：中文出版社，1977 年），卷前註明「康熙九年刊本」。

[22] 本書收錄於《景印文淵閣四庫叢書》（台北：台灣商務印書館，1983 年），第 1070 冊。由於本書爲杜詩集釋之集大成者，坊間翻印眾多，故不詳細列舉。

[23] 本書共廿四卷，收錄於《四庫全書存目叢書》集部第 6 冊。

[24] 如清代李文煒箋釋之《杜律通解》四卷，據周采泉《杜集書錄》（上海：上海古籍出版社，1986 年）所載，本書體例「每詩正文旁加圈批，正文後作通解」，且論詩講究形式，「於篇法則標『單起』、『對起』等，於句法則又有『單眼』、『雙眼』、『虛實眼』、『折腰句』、『流水句』等」，皆符合本文所探討的「時文手眼」條件，但周氏僅註明本書爲「清雍正三年（1725）蘋州草堂刻。」並加註云：「坊肆有重刻本，時地不詳。」（卷 7，頁 375-376），然遍查國內聯合館藏書目，均未見此書。某些書目即使周采泉有標記館藏地，如清人蔣金式《批杜詩輯註》，周氏謂此書乃楊倫《杜詩鏡銓》

故本文所據以討論的杜詩評註本，以收錄於《四庫全書》、《續修四庫全書》、《四庫全書存目叢書》、《四庫禁燬書叢刊》及大通書局之《杜詩叢刊》本，或是經今人點校出版者爲限。而目前可見具有「加圈點」或「綴評語」的相關書目及該書性質，以表列方式簡述如下。

作　者	書　名	圈點	評語	論章法結構	版　本	著　錄
明．趙統	杜律意註		◎		陝西省圖書館藏清刻本	四庫全書存目叢書集部第 4 冊
明．王維楨	杜律七言頗解		◎		嘉靖卅七年江陽朱茹刊本	杜詩叢刊．6-5
明．楊慎批選，閔映璧集註	杜詩選	◎	◎		烏程閔氏刊本	杜詩叢刊．15-14
明．顏廷榘	杜律意箋		◎		北京大學圖書館藏明刻本	四庫全書存目叢書集部第 5 冊；杜詩叢刊．19-18
明．林兆珂	杜詩抄述註		◎		福建省圖書館藏明萬曆刻本	四庫全書存目叢書集部第 4 冊
明．邵傅	杜律集解	◎	◎		中央圖書館藏，日本元祿九年刊本	杜詩叢刊．20
明．汪瑗	杜律五言補注	◎	◎	◎	萬曆四十二年新安汪氏刊本	杜詩叢刊．16
明．郭正域	批點杜工部七言律	◎	◎		崇禎間烏程閔齊伋刊本	杜詩叢刊．19-18
清．金聖歎	唱經堂杜詩解	◎	◎	◎	清宣統二年順德鄧氏排印本	杜詩叢刊．15-14

之底本，然「此本現藏杭州大學圖書館」（卷 9，頁 543）；方貞觀《批杜詩輯註》一書，周采泉雖盛言其「見解議論，遠勝仇、浦、楊各家箋註，對初讀杜詩者大有啓發。」並加註「本書現藏南京圖書館」（卷 9，頁 548-549）；又如屈復《批杜詩》一書，由周采泉引錄內容觀之，如〈望岳〉批云：「題曰〈望岳〉，詩以望字起，望字結。中間亦不脫望字，詩法之嚴，無如杜者。」似於杜詩之章法結構頗有發揮，但因本書「現藏浙江圖書館」（卷 9，頁 554-555），同樣無法得見。

清·吳見思	杜詩論文	◎	◎	◎	清康熙十一年常州岱淵堂刻本；康熙十一年吳郡寶翰樓刊本	四庫全書存目叢書集部第 7 冊；杜詩叢刊·27
清·張溍	讀書堂杜工部詩集註解	◎	◎		清康熙卅七年滎陽張氏刊本	杜詩叢刊·28；四庫全書存目叢書集部第 6 冊
清·盧元昌	杜詩闡	◎	◎	◎	清康熙廿一年刻本；清康熙廿五年書林刊本	四庫全書存目叢書集第 7-8 冊，另又見續修四庫全書 1308 冊；杜詩叢刊·26
清·黃生	杜工部詩說	◎	◎	◎	清康熙三十五年一木堂刻本	四庫全書存目叢書集部第 5 冊
清·吳瞻泰	杜詩提要	◎	◎	◎	清乾隆間羅挺刊本	杜詩叢刊·30
清·浦起龍	讀杜心解	◎	◎	◎	清雍正二年至三年浦氏寧我齋刻本	四庫全書存目叢書集部第 8-9 冊
清·紀容舒	杜律詳解		◎		北京圖書館分館藏清鈔本	四庫全書存目叢書 集部第 8 冊
清·沈德潛	杜詩偶評	◎	◎		嘉慶八年刊本	日本京都中文出版社之《杜詩又叢》·7
清·邊連寶	杜律啓蒙	◎	◎	◎	乾隆丁酉初刻本	濟南：齊魯書社 2005 年
清·楊倫	杜詩鏡銓	◎	◎	◎	志古堂校刊本	漢京文化事業有限公司四部善本新刊
清·佚名	杜詩言志		◎		揚州廣陵古籍刻印社	續修四庫全書第 1750 冊
清·范輦雲	歲寒堂讀杜		◎		道光廿四年蘇州後樂堂原刊本	杜詩叢刊·35

如前所云，欲選出明、清「以時文之法說杜」的對象，須以書中所綴的評語，是否明顯以分析寫作技巧及章法結構爲考量重點。由表列書目觀之，明人杜詩評註本中，僅有汪瑗（-1603-）《杜律五言補注》可列入以時文手眼說詩之列。其餘如顏廷榘（-1558-）、林兆珂（-1574-）、趙統（-1535-）、王維楨（1507-1555）諸家，皆僅有評註內容而未加圈點；且深入研閱諸家所所綴評語內容，也多泛言各段詩意要旨，深受元明之際託名虞集（1272-1348）之《杜律虞註》（七律）與趙汸（1319-1369）《杜律趙註》[25]（五律）說詩方式的影響。印證邵傅（-1588-）《杜律集解》，書中屢於說解詩意後加註「俱出趙註」[26]之字眼；趙統〈杜律意註凡例〉中，亦坦言：「余家破書亡，止得虞註二冊。[27]」而顏廷榘之《杜律意箋》二卷，《總目》云：「其譏僞虞註之草草，持論良是，然核其所解，與僞虞註正復相等也。[28]」王維楨《杜律七言頗解》則襲自元人張性（-1350-）《杜律演義》，虞註又從張注而來[29]，由此可見明人說杜，實與虞、趙兩家註本有錯綜複雜的關係。至於林兆珂《杜詩抄述註》一書，除援引故實以箋釋詩句典故外，並順文說解詩句大意，其說解內容與趙註相對照，實有援引而未註明者，如〈水檻遣心〉後評：

> 起言水檻之處，中四句言水檻之景，結言水檻以幽靜勝。此詩八句皆言景，每句中自有曲折，題曰遣心而詩不言情者，蓋寓有不樂登水檻覽景物，而賦之以

---

[25] 周采泉曾概述虞、趙二書關係，其云：「（趙）汸師事虞集，在明初號經學大家，著作等身。後人以汸爲集門人，故以虞、趙二註，相提並論，且一再合刻。……趙註流傳亦最廣最久，幾與明代相終始。虞註出於依託，在明代中葉已多致疑，但由來無顯斥趙註之僞者。夫虞註之僞理應爲趙氏所熟知，虞註七律而趙選五律，似定欲相輔而行，以補虞之不足者。」卷 6，頁 293。

[26] 如〈陪鄭廣文遊何將軍山林〉八首之三（頁 40），〈春望〉（頁 52）；〈春贈王中允維〉（頁 68），〈至德二載甫自京金光門間道歸鳳翔乾元初從左拾遺移華州掾與親故別因出此門有悲往事〉（頁 71），〈搗衣〉（頁 95）；〈宿贊公房〉（頁 97）；〈水檻遣心〉（頁 134）；〈題玄武禪師屋壁〉（頁 143）；〈陪王侍御宴通泉東山野亭〉（頁 144）；〈洞房〉（頁 225）。

[27] 見氏著《杜律意註》卷前〈凡例〉第 3 則，該書收錄於《四庫全書存目叢書》集部第 4 冊。

[28] 《總目》卷 174，〈別集類存目一〉，〈杜律意箋二卷〉條。

[29] 鄭慶篤等人合著《杜集書目提要》（濟南：齊魯書社，1986 年），將《杜律七言頗解》與《杜律演義》相較核後，由書中所分之門類、次序全同，篇目、總數亦相同，注文內容亦皆由《杜律演義》削減而，故斷言此書乃繼《杜律虞注》後，又一抄襲張性《杜律演義》之僞書。詳見該書〈杜律頗解〉條，頁 78-79。

自適也[30]。

其說詩內容，可謂全襲趙註。嘗鼎一臠，亦可類推邵、趙、顏、王諸家的說詩要旨，皆不符合時文手眼的條件。

至於郭正域（1554-1612）之《批點杜工部七言律》與楊慎（1509-1559）批選之《杜詩選》，雖有加圈點綴評語的形式，但郭正域所評內容極爲空泛，多用「清空一氣如話」、「善敘事」、「撰句」等評語，且語多重複；有些評語內容甚且爲「無味」、「蠢而嫩」、「淺了」等貶語[31]。而楊慎《杜詩選》之批語內容，則多就杜詩之用語、引典，補充辨正前人注解之缺誤[32]，也顯然不是以時文之式說解杜詩者，故而不列入討論。

清代杜詩評註本部分，由表列可見，不僅數量遠勝明人，合乎以時文之式說解杜詩之標準者，除《總目》所提的三本外，尚有金聖嘆（1608-1661）《杜詩解》、吳瞻泰（-1696-）《杜詩提要》、吳見思（1622？-1671 後）《杜詩論文》、楊倫（1747-1803）《杜詩鏡銓》、邊連寶（1700-1773）《杜律啓蒙》五本，其他未有加圈點而只綴評語者如紀容舒（-1751-）《杜律詳解》、佚名《杜詩言志》、范輦雲（-1831-）《歲寒堂讀杜》，或者如張潛（1621-1678）《讀書堂杜工部詩集註解》及沈德潛（1673-1769）《杜詩偶評》，雖有加圈綴評，但評語內容畢竟不是以章法結構爲重，而是「於杜詩之藝術性尤著意評析」[33]，是以不列入本文的討論對象。

---

[30] 氏著《杜詩鈔述註》卷 9，頁 2。趙註內容，見趙汸《杜律趙註》（台北：大通書局，1974 年）卷中，頁 93。除〈水檻遣心〉外，如〈屏跡〉二首（卷 9，頁 2）；〈早起〉（卷 8，頁 31-32）之說詩內容，也都有襲用趙註者。

[31] 如〈暮登四安寺鐘鼓寄裴十迪〉於「知君苦思緣詩瘦，太向交游萬事慵」句旁畫豎線，上批云：「淺了」（卷 1，頁 12）；〈野人送櫻桃〉之「數回細寫愁仍破，萬顆勻圓訝許同」，亦於句旁畫豎線，上批：「無味」（卷 1，頁 13）；〈江上值水如海勢聊短述〉之「焉得思如陶謝手，令渠述作與同遊」於句旁畫豎線，且批道：「蠢而嫩」（卷 1，頁 13）。

[32] 參見鄭慶篤等人合著《杜集書目提要》之〈杜詩選六卷〉條，頁 80-81。

[33] 同上註，〈讀書堂杜詩注解二十卷〉條，頁 153。按：沈德潛《杜詩偶評》一如《列朝詩別裁集》之體，以選詩爲重，評點僅爲餘事，故書中不少皆爲白文無評。評語中雖偶有涉及起結章法結構，如〈哀江頭〉後評：「結出心迷目亂，與起『潛行』意關照。」（卷 2，頁 9）；〈兵車行〉末聯夾批：「以人哭起，以鬼哭結，有意無意，作法最奇。」（卷 2，頁 1），但這類內容所佔比例不多，亦非全書著力處。

三、明、清以時文手眼評註杜詩之要點

釐清本文擬討論的對象後，以下緊接著要探討的是：這些評註本是如何結合時文寫作要點來說解杜詩的？要理解這個問題，不妨反過來以「文莫貴於尊題」、「提比要訣，全在原題」、「扼定主腦」、「文之順逆，因題而名」、「題有題眼，文有文眼」[34]等時文技巧來檢閱這些杜詩評註本，當能恍然理解：何以詩評家好著眼於詩題申發議論，或引用詩中的某句、某字爲一篇之骨，或者由詩題大論杜詩的章法起伏承應之跡。爲能具體掌握諸家以時文手眼評杜之要點，以下擬分由「原題發揮」、「扼定主腦」以及「章法起伏承應之跡」三項加以舉例說明。

（一）原題發揮

所謂「原題」，亦即探尋題目之本意、根源。由於時文寫作，「作文者從『起講』起就要站在那個聖賢的立場，『設身處地』地想，替他把題目的那句話再加闡發、分析。[35]」故清人劉熙載（1813-1881）在之前所引《藝概．經義概》中，再三強調「文莫貴於尊題，……尊題者，將題說得極有關係，乃見文非苟作。」；「文之要，曰識曰力。識見於認題之眞，力見於肖題之盡」；「提比要訣，全在原題。不知原題而橫出意議，豈但於本位不稱，並中後之文亦無根本關係矣。」既然推原題旨是時文寫作的首要條件，當亦爲以時文手眼評註杜詩者之關注點，如金聖嘆強調：「看詩氣力全在看題，有氣力看題人，便是有氣力看詩人。[36]」黃生也主張：「不知學唐人之題，又安能學唐人之詩乎？[37]」而杜甫的詩題，更是諸家著眼所在。或以之闡析杜甫制題背後深意，或以之強調杜甫之詩與題的緊密結構性，或以之破除舊說、釋疑解惑，從而賦予杜甫詩題有了更深刻與豐富的意涵。

---

34 以上術語，俱見〔清〕劉熙載《藝概》（台北：金楓出版社，1986 年）之〈經義概〉。

35 啓功〈八股文的基本技巧和苛刻的條件〉，見氏著《說八股》（北京：中華書局，2000），頁 27。

36 〔清〕金聖嘆〈游龍門奉先寺〉前解，見陳德芳校點《金聖嘆評唐詩全編》（成都：四川文藝出版社，1999 年），以下行文簡稱《杜詩解》卷 1，頁 440。

37 〔清〕黃生〈月夜〉後評，見《杜詩說》（《四庫全書存目叢書》集部第 5 冊），卷 4，頁 7。

先就杜甫製題背後深意而言，金聖嘆與黃生說解杜詩，皆好由詩題引申發揮，獨出機杼[38]。以〈劉九法曹鄭瑕丘石門宴集〉爲例，金聖嘆由詩題中無「枉」字，又無「陪」字，據此推論「然則先生不與宴集矣」，亦即杜甫當日雖參與宴集，但「彼既狐鼠爲群，我自與龍吟相應，不可言是日曾與人爲伍也」[39]。其說解〈宇文晁尚書之甥崔彧司業之孫尚書之子重泛鄭監前湖〉一題，以爲此詩乃是「崔姓一人重邀先生泛湖而作也」，隨後長篇大論申發本詩題中的「《春秋》詳略之法，以寓抑揚」之意：「明明與崔氏一人同泛，而但曰某人甥、某人孫若子，其人影跡不露，……先生雖與同泛，有甚不樂此重泛意。[40]」其說雖不可取[41]，但從中正可見其好由詩題引申議論的特點。金聖嘆之外，又如黃生由〈哀江頭〉詩與〈哀王孫〉相鄰，遂由詩作內容推論此詩：「非哀貴妃而何？不敢斥言貴妃，故借行幸之處爲題目耳。[42]」而〈觀打魚歌〉與〈又觀打魚〉二詩，黃生也推論詩中的「主人罷鱠還傾杯」的「主人」必爲綿州杜使君，乃因「詩語風切，故題諱其人。[43]」至於杜甫月下懷念鄜州妻小所作之〈月夜〉詩，黃生以爲：「子可言憶，內不可言憶，故題只云『月夜』」[44]，皆可謂見識獨到。

再就詩、題的結構而言，吳見思評〈劉九法曹鄭瑕丘石門宴集〉一詩云：

> 秋水二句，先從石門說起。其淨客心，故掾曹乘興而鞍馬荒林也。能吏、聯璧，貼劉、鄭；華筵、一金，貼宴集。下二句總結，橫吹，結宴集；泓下龍吟，結石門。龍吟與橫吹映帶，正見秋水清無底也。古人作詩，結構嚴密，題

[38] 金聖嘆與黃生對杜甫詩題之獨到說解與深入發揮，詳細可參見筆者《清初杜詩詩意闡釋研究》（台南：漢家出版社，印書小鋪發行，2007 年）第五章〈金聖嘆、黃生對杜詩神理與題旨的評點〉。

[39] 氏著《杜詩解》，卷 1，頁 444-445。

[40] 同上註，卷 4，頁 617-618。

[41] 楊倫《杜詩鏡銓》引仇《註》，以詩題中的「尚書之甥」、「司業之孫、尚書之子」十二字爲小注，用來標示宇文晁及崔彧的家世，其並引其後〈夏夜李尚書筵，送宇文石首赴縣聯句〉一詩，中有李之芳、崔彧與杜甫聯句爲詩送別宇文晁，可見當日與杜甫重泛鄭監前湖者，應是「宇文晁」與「崔彧」二人（詳見卷 18，頁 914-915），而非金聖嘆所謂影跡不露的「崔氏一人」。

[42] 氏著《杜詩說》，卷 3，頁 4。

[43] 同上註，卷 3，頁 9-10。

[44] 同上註，卷 4，頁 7。

面字字照還，學者所當留心[45]。

上述「結構嚴密，題面字字照還」的情況，可引盧元昌《杜詩闡》之說詩內容爲例：

〈春日憶李白〉：白也詩無敵，飄然思不群。清新庾開府，俊逸鮑參軍。（夾批：四字寫李白）渭北春天樹，江東日暮雲。（夾批：二句寫春日）何時一尊酒，重與細論文。（夾批：結出憶意。）[46]

〈與李十二白同尋范十隱居〉：李侯有佳句，往往似陰鏗。余亦東蒙客，憐君如弟兄。醉眠秋共被，攜手日同行。（夾批：以上敘與李十二）更想幽期處，還尋北郭生。（夾批：二句同尋范十隱居）入門高興發，侍立小童清。落景聞寒杵，屯雲對古城。（夾批：四句寫隱居）向來唫橘頌，誰欲討蓴羹。不願論簪笏，悠悠滄海情。（夾批：四句尋隱居之故）[47]

類似的說詩內容，在《杜詩闡》中可謂俯拾即是。儘管盧元昌並未如黃生與金聖嘆般好就詩題發揮議論，但其「字字照還題面」的夾批內容，實可視爲「原題發揮」的另一種表現方式。

此外，杜甫詩題也常是詩評家破除舊說、釋疑解惑的立論關鍵。以〈數陪李梓州泛江，有女樂在諸舫，戲爲艷曲二首贈李〉爲例，黃生由詩題之「首言數陪，末言贈李」，以見二詩「雖曰『戲之』，而實所以規之，曲終奏雅，其辭麗以則，實本詩人作賦之義。[48]」絕非後世之艷歌俗曲可比。又如〈遣悶戲呈路十九曹長〉一題，浦起龍由詩題不曰「簡」而曰「呈」，推論此詩乃「平常飲於路，此夜則留宿路齋而曉成者」，亦即杜甫居夔枯寂而悶，得曹長留宿款待，遂深嗟而樂道之，絕非昔人所謂「索飲戲呈」或「寒乞」之作[49]。又如〈謁先主廟〉，由於詩中有「復漢留長策，中原仗老臣。雜耕心

[45] 〔清〕吳見思《杜詩論文》（《四庫全書存目叢書》集部第 7 冊，台南：莊嚴文化事業有限公司，1997 年），〈東都齊魯〉1 卷，頁 3。

[46] 氏著《杜詩闡》，卷 1，頁 14。

[47] 同上註，卷 1，頁 7。

[48] 氏著《杜詩說》，卷 6，頁 20。

[49] 〔清〕浦起龍《讀杜心解》（北京：中華書局，2000 年），卷 4 之 2，頁 664。

未已，嘔血事酸辛」等言，遂多謂此詩乃杜甫爲諸葛亮而作，浦起龍據詩題反對此說，以爲「說詩須認清主題，……此固先主廟也」，至於詩中所以多言孔明，乃因「其以君臣契合立論者，總由世亂身窮，慨得時遇主之難，而先主能委心一德，是可興感也。[50]」詩中所拜謁的對象仍應歸於「先主」而非孔明。而詩評家如何藉由詩題以破除舊說、釋疑解惑，亦可從中得見一斑。

（二）扼定主腦

所謂「主腦」，劉熙載解釋道：「凡作一篇文，其用意俱要可以一言蔽之。擴之則爲千萬言，約之則爲一言，所謂主腦者是也。」而且「主腦既得，則制動以靜，治煩以簡，一線到底，百變而不離其宗。[51]」既然「主腦」是時文寫作的要意，故於旁批或後評中指明詩作之「主腦」所在，藉以貫串全詩，說解詩意，也是以時文手眼評註杜詩的特色之一。

綜觀各家評註本，除以詩文中的某句爲「主腦」外，也常見以某一關鍵之字、詞爲之，如云：「『懶』字，喚破一詩之意」；「『幽居』二字，喚起一篇之意」；「『無俗物』三字，喚破一詩之意」[52]；或云：「此詩只用『老夫』二字翻覆成篇」[53]。有些詩評家甚且於主腦處以圈點或豎線標示，提醒讀者留意，如吳瞻泰評〈登兗州城樓〉，以「縱目」二字爲一篇關鍵，並於「縱目」二字旁加「、」標示[54]；評〈又觀打魚〉詩，於末句「暴殄天物聖所哀」之「暴殄天物」四字旁，以中空豎線標示，並以四字爲收挽〈觀打魚歌〉及〈又觀打魚〉前後二詩之本意[55]；評〈牽牛織女〉詩，於「大小有佳期，戒之在至公。方圓苟齟齬，丈夫多英雄」句下夾批：「一段在題外發論，卻是一篇主腦。」又言：「『佳期』二字是眼目」，且於「佳期」二字旁以中空豎線標示[56]。

---

50 同上註，卷 5 之 3，頁 755。

51 氏著《藝概》卷 6〈經義概〉，頁 224。

52 〔明〕汪瑗《杜律五言補註》（台北：大通書局，1974 年）評〈謾成〉二首之二（卷 2，頁 10）；〈遣意〉二首之一（卷 2，頁 10）；〈謾成〉二首之一第七句下批（卷 2，頁 9）。

53 金聖嘆〈贈高氏顏〉題下評語，《杜詩解》卷 1，頁 464。

54 〔清〕吳瞻泰《杜詩提要》（台北：大通書局，1974 年），卷 7，頁 1。

55 同上註，卷 6，頁 6。

56 同上註，卷 4，頁 7。

至於詩作「主腦」所在，或於詩文發端，或於詩文中間段落，或於詩作末段，依其所在位置不同，作用亦略有別。

以詩文發端作爲全詩主腦者，可以〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉爲例。本詩首二句「紈袴不餓死，儒冠多誤身」，盧元昌、吳瞻泰、吳見思與楊倫諸家，皆著眼於「儒冠多誤身」一句，或於句下指明「二句包括一篇，側重『儒冠』句」[57]、「兩句喚起，仄重下句，通篇止說得儒冠誤身也。[58]」或者旁批「一篇之主」[59]，或者於後評云：「抑揚頓挫，一波三折，總是曲筆寫『儒冠多誤身』一句。[60]」皆以本句爲全篇綱領。又如〈北征〉首四句「皇帝二載秋，閏八月初吉。杜子將北征，蒼茫問家室」，吳瞻泰指出：「題是杜子北征，發端便及皇帝，非紀歲時也，其主腦正在此。以皇帝始，以皇帝終，是一篇大結撰。[61]」而盧元昌《杜詩闡》一書，更是好以發端爲全詩主腦，領起全篇的方式說詩[62]，如〈贈李白〉一絕，於首句「秋來相顧尚飄蓬」句下夾批：「領下三句」，於第二句末則批註：「此句飄蓬之故」，第四句末亦云：「二句，飄蓬之情」[63]。又如〈巳上人茅齋〉詩，於首聯「巳公茅屋下，可以賦新詩」夾批：「領下六句。」於第三聯句下則云：「四句，承『茅屋』句。」於末聯批道：「二句，應『賦詩』句。[64]」透過以上內容，吾人當可具體理解以發端爲主腦的說詩要點。

詩作的「主腦」，除見於詩文發端處作爲全篇綱領外，亦時見於詩文中間處斡旋全詩者。如杜甫長篇五古〈偶題〉（文章千古事，得知寸心知），浦起龍以中間「緣情慰漂蕩」一句爲全幅綰結，並據此分析全詩結構道：

> 前二十句，極論詩學，雖或繼體失傳，而毅然必以自任，所謂「緣情」之具也；後二十句，言寓夔厭亂，靖寇難期，還鄉無日，所謂「漂蕩」之跡也，仍

[57] 〔清〕盧元昌《杜詩闡》（台北：大通書局，1974 年），卷 1，頁 22。

[58] 吳見思《杜詩論文》，卷 2，頁 9。

[59] 〔清〕楊倫《杜詩鏡銓》（上海：上海古籍出版社，1998 年）卷 1，頁 24。

[60] 吳瞻泰《杜詩提要》，卷 1，頁 7。

[61] 同上註，卷 2，頁 9。

[62] 以《杜詩闡》卷 1 爲例，33 首詩中，於首聯或首句下註明「領下」、「包下」者，即有 12 首之多，超過 1/3 的比例，其他各卷情形，當亦相去不遠。

[63] 同上註，卷 1，頁 8。

[64] 同上註，卷 1，頁 11。

以「佳句」、「賦別」作結，則詩篇陶冶，正所用以自慰也。其中幅四句，乃前後轉樞[65]。

在浦氏「扼定主腦」的說解下，全詩可謂條分縷析，其以中幅四句綰結全篇，亦說得頭緒井然。而黃生以「仙遊終一閟」作爲〈鬥雞〉詩之「通盤一大關節」[66]；吳瞻泰以「時危當雪恥」一句作爲〈建都十二韻〉之主腦[67]，都是立主腦於詩文中間之例。

至於以詩作末聯或尾句爲全詩主腦所在者，除之前所述吳瞻泰以〈又觀打魚〉詩末句「暴殄天物聖所哀」，收挽前後二詩之本意，明人汪瑗《杜律五言補註》亦好以詩作末聯作爲「喚起一篇之意」者。以〈夜雨更題〉爲例，其以末聯「同舍晨趨侍，胡爲淹此留」作爲一篇主意，謂本詩得此收挽，全詩遂「婉轉有味，該括無遺」，其後並言：

古人謂一篇之詩，全在結聯，如截奔馬，信非名家老手不能也[68]。

其他如評〈陪鄭廣文遊何將軍山林〉十首之五（剩水滄江破，殘山碣石開）云：「前三聯雖若散漫，而雜以結聯總括之，少陵往往有此格，讀者不可不知。[69]」於〈中宵〉末聯「親朋滿天地，兵甲少來書」下批道：「中宵不寐之情在此，以正意歸宿於結，少陵多有此體，讀者不可不知。[70]」評〈謾成〉二首，亦言：「此二首前六句皆散說，以結聯喚起一篇之意，少陵往往有此，讀者細考之自見。[71]」而詩作的主腦，立於全詩之前、中、後段與其不同作用，藉由以上所言，當亦能「細考之自見」矣。

---

65 氏著《讀杜心解》，卷 5 之 3，頁 762。

66 氏著《杜詩說》，卷 7，頁 12。

67 氏著《杜詩提要》，卷 13，頁 13。

68 氏著《杜律五言補註》，卷 4，頁 6。

69 同上註，卷 1，頁 13。

70 同上註，卷 3，頁 44。

71 同上註，卷 2，頁 10。按：〈謾成〉二首之二，〔元〕趙汸《杜律趙註》謂「起句紀時，下六句殊不相應，故題曰謾成。」見卷之中，頁 4。汪瑗對其說殊不以爲然，故於引文之後又有「註者皆逐句求解而不融會通篇之旨」的批評。

（三）章法起伏承應之跡

如前所云，明、清士人在長期受時文浸染的情況下，不僅下筆爲文時，會衍生出尊題、破題、起講、承題、分比等時文寫作概念，即使是面對杜詩這種時文以外的文類，也不時援引「起、承、轉、合、順、逆、正、反」等八股文的術語和作法來解讀一番，並運用圈點勾勒的形式，來指明作品的起伏承應之跡。

以金聖嘆爲例，觀其《杜詩解》中，經常可見「此詩只是一起、一承、一轉、一合，看他起得好，合得好。[72]」、「通篇起承轉接，亦有十日霹靂之意。必具如此筆態，方可受此題，作此文。[73]」之類的論點，金聖嘆甚至認爲：「詩與文雖是兩樣體，卻是一樣法。一樣法者，起承轉合也。除起承轉合，更無文法；除起承轉合，更無詩法也。[74]」這種援引「起承轉合」的章法結構以論杜詩，也常見於黃生的《杜詩說》，如評〈大曆二年九月三十日〉：「起得悲婉，承得大方，轉得鮮妍，結得雋永。[75]」又如〈臘日〉詩之後評：「起樸老，承秀潤，轉樸老，結復濃至，章法自相救應。[76]」評〈洞房〉詩亦云：「如此起，如此承，如此轉，如此結，章法、句法、字法，皆極渾淪無跡。[77]」當然，杜詩並不是每一首都可用「起承轉合」的結構作機械式的拆解，較常見的反倒是「下聯承上聯」、「應起聯」、「承上起下」，或言某句頂某句，或指明某句爲全詩之一大轉之類的內容。爲能具體理解詩評家對杜詩章法結構的爬梳，以下概舉二例以見其要。

> 浦起龍評〈登兗州城樓〉：首、二，點事；三、四，橫說，緊承「縱目」；五、六，豎說，轉出「古意」，末句仍繳還「登」字，與「縱目」應[78]。

---

[72] 氏著《杜詩解．吾宗》，卷 2，頁 565。

[73] 同上註，〈韋諷錄事宅觀曹將軍畫馬圖引〉題解，卷 2，頁 541。

[74] 金聖嘆〈與顧祖頌等〉，《金聖嘆尺牘》（台北：廣文書局，1989），頁 13。

[75] 《杜詩說》，卷 7，頁 17。

[76] 同上註，卷 8，頁 3。

[77] 同上註，卷 5，頁 8。

[78] 《讀杜心解》，卷 3 之 1，頁 333。

> 邊連寶評〈望岳〉：首句，點明西岳；次句，卻用諸峰襯托；三、四，從對面翻照「望」字。五、六，承上起下，又透過題後一層，翻繳「望」字，與望東岳結句「何當凌絕頂，一覽眾山小。」同一筆法[79]。

爲了提醒讀者留意詩句的起伏照應處，詩評家也常以圈點鉤勒的方式標示。以〈登兗州城樓〉爲例，浦起龍於全詩字字加「、」，唯於「縱目」、「古意」處，改以中空之「、」標示，以見「縱目」、「古意」爲全詩承轉之關鍵處[80]。邊連寶則於「縱目」、「古意」處以「△」標示，並於三、四句「浮雲連海岱，平野入青徐」之「連」字與「入」字旁標示「●」，以見二字爲著力處[81]；吳瞻泰於「縱目」、「從來」字以「、」標示，後評謂：「『縱目』二字，一篇關鍵」、「又以『從來』二字宕開」[82]。另有在本詩之三、四、五、六句旁加密圈者，如汪瑗、盧元昌及楊倫諸家評本，楊倫於本詩後評並言：「三、四承上『縱目』字寫景，五、六起下『古意』字感懷」[83]。圈點鉤勒的形式及其作用，讀者從中可具體得見其要。

四、明、清具「時文手眼」之杜詩評註本比較

理解了明、清詩評家如何運用說解時文的要點評註杜詩後，以下擬進一步比較明、清兩代具時文手眼的杜詩評註本，在「量」與「質」方面的差異。

以量而言，明代杜詩評註本的數量實遠遜於清朝。以鄭慶篤等人合著之《杜集書目提要》所列書目統計，明代僅有 45 本，但清代卻有 142 本。連帶的，目前可見的明人杜詩評註本中，僅汪瑗《杜律五言補註》較具有以時文說杜的傾向，但清人卻有八本之

---

79 《杜律啓蒙》，七言卷之 1，頁 376。

80 《讀杜心解》，卷 3 之 1，頁 1。按：北京中華書局版之《讀杜心解》，雖亦據雍正間浦氏寧我齋自刊本重印，但可能爲方便排版，遂去除原刊本之圈點鉤勒。原刊本之圈點內容，詳見《四庫全書存目叢書》集部第 8 冊所錄之《讀杜心解》。

81 《杜律啓蒙》，五言卷之 1，頁 1。

82 《杜詩提要》，卷 7，頁 1。

83 分見汪瑗《杜律五言補註》，卷 1，頁 2；盧元昌《杜詩闡》（大通書局版），卷 1，頁 1；楊倫《杜詩鏡銓》，卷 1，頁 2。

多。

推究清代杜詩評註本數量所以能超越前人，當與清初江、浙一帶的杜詩學發展背景，以及清代科場增設「試帖」詩的取士制度有關。

歸納清初杜詩評註者的地域背景，明顯以江蘇、浙江、安徽一帶居多。其中隸屬江蘇省者如吳縣的金聖嘆，武進的吳見思，華亭的盧元昌，松陵的朱鶴齡、周篆；常熟的錢謙益，無錫的浦起龍。而王嗣奭、仇兆鰲則來自浙江鄞縣。至於隸屬安徽省的有桐城陳式，休寧汪灝，歙縣洪仲、黃生、吳瞻泰等人。大陸學者孫微指出，清初注杜者之所以多爲江浙人士，「是因火明末清初江浙恰是反抗清人入侵表現得最激烈的地方。有些杜詩的研究者懷有亡國隱痛，不願出仕，隱身岩穴，以注杜爲寄託。[84]」加以江、浙一帶藏書刻書風氣盛行[85]，更造就了當地杜詩學名家輩出，杜詩評註本陸續刊刻的盛況。再者，江、浙一帶在明、清兩代皆爲全國經濟文化最發達的地區，當地的縉紳士族因享有政治、經濟上的優勢，具有供應子弟讀書應考的良好環境，以致明、清兩代的科舉鼎甲者，又以江、浙、安徽等地名列前茅[86]，形成一種「財賦培養人文，人文創造財賦」的良性循環。可見「明清易代之際江、浙士人以注杜來寄託亡國隱痛」的時代因素，與「江、浙藏書刻書盛行，科舉文風鼎盛」的地域條件，不只造就了江、浙在清初杜詩學的突出地位，士人以長期閱讀時文、研習舉業所培養的時文手眼來評註杜詩，也帶動了清代「以時文說杜」的學術風氣。

上述的地域條件之外，清代科場增設「試帖」詩取士，也是清代杜詩學發展遠邁前人的主要因素。康熙五十四年（1715），清聖祖詔令科舉二場試加考五言六韻唐律一

---

84 氏著《清代杜詩學史》（濟南：齊魯出版社，2004 年），頁 60。

85 梁啓超〈近代學風之地理分布〉一文指出：「明清之交，江、浙學者以藏書相夸尚。其在江南，則常熟毛氏之汲古閣爲稱首，且精擇校刻以公於世。繼之者常熟之絳雲樓、述古堂，崑山徐氏之傳是樓……等，咸蓄善本、事讎校，自此校書刻書之風盛於江左。」氏著《飲冰室文集》（台北：中華書局，1970 年）第 14 冊。

86 據大陸學者李樹《中國科舉史話》（濟南：齊魯書社，2005 年）統計明代三鼎甲的籍貫，前兩名分別是南直隸（含江蘇、安徽兩地）65 名，浙江 53 名，在全部人數 267 人中佔 44.2%；而清代會試 112 科，鼎甲者的省分依序爲江蘇 35.1%，浙江 22%，安徽 5.7%，合計三地的百分比爲 62.8%。以上統計數據，詳見該書頁 231 及頁 363。此外，商衍鎏之〈清代殿試、會試歷科首選省份人數統計表〉，也以江蘇、浙江、安徽三地分佔前三名，詳見《清代科舉考試述錄及有關著作》（天津：百花文藝出版社，2004 年），頁 188-191。

首，雖未能如願，但在康、雍二朝及乾隆初期，朝考、庶常散館、大考翰詹、考差等高級考試，以及時巡召試中，已多次使用試律考察士子[87]，乾隆二十二年（1757）明令在鄉試與會試中增考五言八韻的試帖詩一首，乾隆四十七年（1782）更將試律由二場移到首場，與八股文等重，此後成爲定式。其他考試如生員歲考、科考、貢生考試與複試朝考，也都要考試帖詩。由於試帖詩的結構與八股文本相去不遠，全詩五言八韻，即八聯十六句，首聯相當於八股文的「破題」，次聯相當於「承題」，三聯相當於「起比」，四、五聯相當於「中比」，六、七聯相當於「後比」，結聯相當於「束比」。此一考試制度的調整，改變了清代初期「作詩妨舉」的觀念，也掀起清人選讀唐代試帖詩的旋風，一時之間出現大量冠以「唐人試帖詩」、「唐人試律」、「唐詩試帖」、「唐律試帖」的試帖詩選本[88]，連帶的，也在康、乾之際，出現了許多便於初學，並以「杜律」爲名的杜詩選本，此乃因選家有見於杜甫「晚節漸於詩律細」，深究其相題立局與章法結構的表現，恰可作爲試帖詩之範本，誠如戈濤所謂：「詩律之有杜也，猶制舉義之有正希也。[89]」其詩友邊連寶也認爲：「杜詩氣脈深穩，於一氣貫穿之中，自藏千曲百折之妙，其間有辟有合，有伏有應，有纓帶，有穿插，有線索，有關鎖。[90]」故其評註《杜律啓蒙》一書，遂於杜詩的章法結構處煞費苦心，期能收「啓發童蒙」之效。再取周作淵《杜詩約選五律串解．自序》印證之，其云：

> 因乾隆己卯（1759）、庚辰（1760）間，取士增試五律，習舉子業者，多以試帖爲秘鑰而不得律詩根柢，故選杜詩五律一百三十三首，輯前輩諸家箋釋，用自

[87] 康熙朝加考試律未能如願的詳細原因，以及乾隆頒令科場試律之前，清代各種高層考試試律的情形，可參考楊春俏〈清代科場加試試帖詩之始末及原因探析〉，《東方論壇》，2005 年第 5 期；陳志揚〈論清代試帖詩〉，《學術研究》，2008 年第 4 期。

[88] 清代因加考試帖詩而出現大量的試帖詩選本現象與選本名稱，可參考韓勝〈清代唐試帖詩選本的詩學意義〉，《合肥師範學院學報》，第 26 卷第 1 期（2008 年 1 月）；陳伯海〈清人選唐試帖詩概說〉，《古典文學知識》2008.05，頁 69-78。另外，欲了解清人說解試律詩的情況，亦可參考梁章鉅《試律叢話》（上海：上海書店出版社，2001 年），書中主要以闡釋紀昀《唐人試律說》、《我法集》與《庚辰集》爲旨歸，兼採時賢之說，期能「讀唐律者，可不必他求矣。」（見該書卷前〈例言〉）。

[89] 〔清〕戈濤〈杜律啓蒙敘〉，收錄於邊連寶《杜律啓蒙》卷前。

[90] 邊連寶〈杜律啓蒙凡例〉。

揣摩，兼作家課本[91]。

表明本書的著作目的，除了「用自揣摩」，以應付新制的試帖詩外，也是家塾課兒的啓蒙讀本，從中亦可得見清代增考試帖詩，對杜詩選評所造成的影響。

再就「質」而論，明代的杜詩評註本多以串講詩意爲主，四庫館臣遂多有「循文敷衍，無所發明」、「淺近」、「不甚得作者之意」與「草草」之譏[92]，這點可由明人對杜甫連章體詩的態度略窺端倪。

以〈秋興〉八首爲例，自錢謙益提出「此詩一事疊爲八章，章雖有八，重重鉤攝，有無量樓閣門在。[93]」的概念後，八首的結構遂爲諸家著墨的重點，觀黃生、吳瞻泰、浦起龍皆曾引錢箋所言，以第二首之「每依北斗望京華」一句爲八首綱骨，進而申論八詩之間的起承結構。如浦起龍以八首之二爲「八首提掇處，……如八股之有承題然。」又言八首之三爲「申明『望京華』之故，主意在五、六逗出，文章家原題法也」[94]，黃生則謂八首之四末句「故國平居有所思」，爲「結本章而起下四章之義」[95]，吳瞻泰亦指出八首之八末句「『昔游今望』四字，不唯收盡一篇之意，而八篇之大旨，無不統攝於斯矣。[96]」金聖嘆雖未註明引用錢箋，但也於八首題前註云：「分明八首詩，直可作一首詩讀。蓋其前一首結句，與後一首起句相通。」於八首之後的「別批」中，更長篇

---

[91] 序文內容引自鄭慶篤等編著《杜集書目提要》，頁 218。按：周采泉《杜集書錄》另名之爲《柏蔭軒約選杜詩五律串解》二卷，詳見頁 406-407。

[92] 《總目》卷 174，〈別集類存目一〉，〈讀杜愚得〉條下批評本書：「皆剽掇千家註，無所考證，註後檃括大意，略爲訓解，亦循文敷衍，無所發明。」〈杜詩通〉條下云：「其失又在於淺近，……大抵順文演意，均不能窺杜之藩籬也。」〈杜律意註〉條下云：「所詮釋亦皆臆度，不甚得作者之意。」〈杜律意箋〉條下云：「其譏僞虞《註》之草草，持論良是，然核其解，與僞虞《註》正復相等也。」

[93] 〔清〕錢謙益箋註《杜工部集》，收錄於《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，2000 年）集部第 40 冊，卷 15，頁 2。按：明人箋註本中，或者未收〈秋興〉八首，如汪瑗《杜律五言補註》；或者僅收錄其中一首，如鍾惺、譚元春《唐詩歸．杜甫卷》；或者雖有完整收錄八詩，但多偏重於串講詩意，對八詩的章法聯貫性並無著墨，如單復《讀杜詩愚得》、張綖《杜詩通》、邵傅《杜律集解》。

[94] 氏著《讀杜心解》，卷 4 之 2，頁 652。

[95] 氏著《杜詩說》，卷 8，頁 20。

[96] 氏著《杜詩提要》，卷 12，頁 10-11。

申論「八首增減不得」的概念[97]，亦將八詩視如一篇大文章而論其起伏承應之跡。反觀明人，如晚明風行一時的《唐詩歸》，只選錄「昆明池水漢時功」一首，理由是「杜至處不在〈秋興〉，〈秋興〉至處，亦非以八首也」[98]，其他如〈詠懷古跡〉五首只選錄其一，〈前出塞〉九首僅選錄六首，〈後出塞〉六首也只錄三首；又於〈諸將五首〉、〈陪鄭廣文遊何將軍山林十首〉等連章詩全部刪汰，可見鍾惺、譚元春對杜甫連章詩的結構完整性，並未有正確的體認。鍾、譚之外，又如林兆珂《杜詩鈔述註》一書，雖選錄杜詩一千四百餘首，但誠如四庫館臣所言：「巨製名章，往往不錄」、「〈秦州雜詩〉二十首，則僅錄八首；〈遊何氏山林〉十首，則僅錄六首，竟以其一、其二標寫次第，似原詩止有此數，尤不可解。[99]」故就杜詩的整體性與章法結構而言，清人的理解與詮釋可謂後出轉精，更勝一籌。即使僅就「以時文手眼評杜」的要點而論，汪瑗《杜律五言補註》對杜甫詩題並未有獨到之見，對杜詩的詮釋，也多針對詩作末聯「喚起一篇之意」的部分深入發揮而已，其說解之深度與創見，實難能與清人相提並論。

五、明、清以時文手眼評註杜詩之正負評價舉例

如前所言，以時文之式評註杜詩，不論是「原題發揮」、「扼定主腦」，或是以圈點鉤勒的形式來指明杜詩章法的起伏承應之跡，都卻被四庫館臣扣上「一如評點時文之式」、「其評亦如時文批語」、「近於點論時文」的負面評價，或言「彌爲雜揉」，或言「失之太淺」，或言「說詩不當如是」，視之爲說解杜詩的嚴重缺失，此說與章學誠批評歸有光用五色圈點《史記》所造成的弊病：「恐以古人無窮之書，而拘於一時有限之心手也」、「詩之音節，文之法度，……必欲揭以示人，人反拘而不得歌哭啼笑之至情矣。[100]」實有相通之處。印證以下評註內容：

汪瑗評〈月夜〉：今夜鄜州月（夾批：紀地），閨中只獨看（夾批：紀情）。遙憐

[97] 氏著《杜詩解》，卷 8，頁 569；頁 583-584。

[98] 見《唐詩歸》（收錄於《四庫全書存目叢書》集部第 338 冊）〈秋興〉八首之「昆明池水漢功」鍾惺後評，卷 22，頁 7-8。

[99] 《總目》卷 174〈別集類存目一〉，〈杜詩鈔述註〉條下，頁 32。

[100] 章學誠《文史通義》卷 3〈文理〉，頁 286。

小兒女，未解憶長安。香霧雲鬟濕（夾批：貼夜字），清輝玉臂寒（夾批：貼月字。雲鬟、玉臂，兒女之飾。中兩聯皆申言第二句）。何時倚虛幌，雙照淚痕乾。（夾批：結聯又預以歸與兒女相見對月之情，而用以自慰也）[101]

浦起龍評〈茅屋爲秋風所破歌〉：「南村」五句，述初破不可耐之狀，筆力恣橫。……「俄頃」八句，述破後拉雜事，停「風」接「雨」，忽變一境；滿眼「黑」、「溼」，筆筆寫生。「自經喪亂」，又帶入平時苦趣，令此夜徹曉，加倍煩難。末五句，翻出奇情，作矯尾厲角之勢。宋儒曰：「包與爲懷」，吾則曰「狂豪本色」。結仍一筆兜轉，又復飄忽如風[102]。

邊連寶評〈聞官軍收河南河北〉：首句便把題目寫完，次句卻一宕。三句作一大轉，五六以下跟定「喜欲狂」三字，放筆直書，直寫得眉飛肉舞，情事欲絕。律體至此，可謂神而明之矣[103]。

以上數首皆爲杜甫名作，但汪瑗說解重點在於五、六兩句末字的「濕」、「寒」，與詩題「月夜」字相貼，卻將本詩的「月下憶內」錯解成「月下憶兒女」之情。浦起龍則過於強調杜甫的筆力恣橫奇絕，以致不能善體詩中「民胞物與」之懷，將之錯解成「狂豪本色」。而邊連寶的說解雖能貼近詩中「喜欲狂」之意，但比對黃生評說此詩的內容，其謂杜詩所以能「言愁者，眞使人對之欲哭；言喜者，眞使人讀之欲笑」，在於詩中寄託其眞性情，能透過紙墨感動人心，因而批評：「學杜者不此之求而區區討論其格調，剽擬其字句，以是爲杜，抑末矣。[104]」其「末矣」之言，可謂正中邊連寶說解本詩之弊。透過以上數則詩例，對於以時文手眼說解杜詩的負面評價及其緣由，當可思過半矣。

然而，時文手眼對杜詩評註本的影響，除了結合時文的寫作要點，分析詩題關係與詩作主腦，並運用「圈點鉤勒」的形式標示詩句結構外，另一個不容忽視的內在特點是：受制義代言須揣摩聖賢之意的影響，清代運以時文手眼評註杜詩者，不僅在揣摩詩

[101]《杜律五言補註》，卷 1，頁 22-23。

[102]《讀杜心解》卷 2 之 2，頁 269-270。

[103]《杜律啓蒙》，七言卷之 1，頁 398。

[104]〈聞官軍收河南河北〉後評，見《杜詩說》，卷 6，頁 8。

意的過程中深化了杜詩的意涵，也從而提高了杜詩的地位。

以〈玉華宮〉爲例，清初王士禛認爲本詩末四句「憂來藉草坐，浩歌淚盈把。冉冉征途間，誰是長年者」爲強弩之末，主張「竟刪四句更警」[105]，吳瞻泰則改由章法結構的角度，以爲：「篇中『征途』二字是眼，一路緣溪而行，始見宮殿之飄零，繼見宮傍之故墓，不覺憂從中來，藉草悲歌，因而問征途間誰是長年者，以見憂亦無益，其推開處，正是逼緊處也。[106]」可見四句不但不是弩末、冗句，乃正是全詩眼目所在。再以〈偶題〉（文章千古事）一詩爲例，明清之際題名爲《傅青主手批杜詩》者，直言本詩：「無味之極，斷非子美所作。[107]」但浦起龍《讀杜心解》則以「緣情慰漂蕩」一句爲詩中主腦，並據此析解本詩結構：「前二十句，極論詩學。雖或繼體失傳，而毅然必以自任，所謂『緣情』之具也。後二十句，言寓夔厭亂，靖寇難期，還鄉無日，所謂『漂蕩』之跡也。仍以『佳句』、『賦別』作結，則詩篇陶冶，正所用以自慰也。」足見本詩並非無味，而是「諸家總無頭緒」[108]，以致無法領會詩作要旨。至於明遺民詩家申涵光《說杜》所批評的「板實無味，蓋不知其用意所在耳」[109]的〈病柏〉、〈病橘〉、〈枯枏〉等詩，在黃生《杜詩說》的說解下，或比喻賢人君子廢斥（病柏），或諷時君不能減膳（病橘），或比喻有才者無位而竊位者非才（枯枏），非但首首具有深意，且「三詩皆得漢魏之髓，不在皮毛上論」[110]。可見以「時文手眼」評杜，或者原題發揮，或由章法結構，或由詩作主腦來「代聖賢立言」，深入推敲作詩本意，實皆有深化杜詩意涵之功。

綜合以上所論，可見論詩過於深求章法結構與起伏對應關係，以致忽略或錯解詩意，固然是以時文之式說解杜詩之弊端；但另一方面，透過章法結構與起伏承應之跡，來深入推求杜甫作詩本意，實爲以時文手眼說杜者之所長，而這也是吾人在研閱明、清

---

[105]〔清〕王士禛〈評杜類〉，《帶經堂詩話》（北京：人民文學出版社，1998 年）卷 30，頁 857。

[106]吳瞻泰《杜詩提要》卷 2，頁 3-4。

[107]引自周采泉《杜集書錄》卷 9，頁 522。按：周采泉對於本書是否出於傅青主之手，以及卷跋是否爲翁同龢眞跡，仍持保留態度，但主張本書「當出於明清之際名家批點，頗具特識」，頁 521。

[108]浦起龍《讀杜心解》卷 5 之 3，頁 762。

[109]〔清〕申涵光《說杜》一書已佚，但常被清代詩評家引錄，引文內容，參見張潛《讀書堂杜工部詩集註解》卷 8，頁 7。筆者於《清初杜詩詩意闡釋》之〈附錄〉中，曾對諸家引用《說杜》內容加以整理。

[110]三詩說解內容，詳見《杜詩說》卷 2，頁 2-3

這類杜詩評註本時，所應取捨、趨避之處。

六、結論

本文概述了目前可見之明、清具有時文手眼的杜詩評註本及其篩選標準，以及這些評註本如何運用說解時文的要點來評註杜詩，並就明、清兩代具時文手眼之杜詩評註本的差異及形成差異的背景因素加以比較、分析，最後則列舉詩例，以客觀評價這種文學批評方式之優劣短長。

由於杜詩的評點註釋本中，有許多已亡佚或流傳甚罕，或者館藏於大陸各地的圖書館中，目前難以得見全貌。未來希望能夠透過館際合作或者移地研究的方式，使本議題的研究內容得以更加充實周全。

此外，受論文主題及篇幅所限，本文某些議題的探討亦有未盡之處，如清代試帖詩的應試要點與其對杜詩選評所造成的影響；或者如周采泉《杜集書錄》卷九〈傅青主手批杜詩〉條，所引該書評語，常見「俗陋極矣」、「無味之極」、「俚極！開宋人惡徑」、「全入惡道」、「幾於鼓詞」等言。周采泉據此指出：「康熙以後杜學日昌，批杜家無復有此口吻。以此知此書出於明末清初高自位置老名士之手當可信。[111]」倘若能就明、清杜詩評註本的內容作更全面的比較探討，並聯繫兩代學風差異，當能對明、清兩代評杜風格的差異有更具體的認識與了解。

[111] 氏著《杜集書錄》卷 9，頁 523。

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 75-98
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.75-98

重估紀弦「現代詩」運動中的位置——以「接受反應」理論爲視角**

吳孟昌*

Revaluing Ji Xian's position in the movement of the modern poetry: A perspective of reception-response

by
Meng-chang Wu

關鍵詞：紀弦、現代詩、堯斯、接受反應、期待視野

Keywords: Ji Xian, modern poetry, Hans Robert Jauss, reception-response, horizon of expectation.

** 本文承蒙三位匿名審查教授提供諸多寶貴意見，在此謹致謝忱。

* 東海大學中文系兼任講師。

〔提要〕

關於紀弦在台灣戰後現代詩運動中的位置，前行研究在史料的分析、詩論的爬梳及詩作的探討上已多有建樹。本文旨在從「接受反應」文論家堯斯的「期待視野」的觀點，說明紀弦在反共戰鬥文藝當道的五〇年代，以「激進」的姿態標舉「現代詩」（現代主義的詩），實具有揭示新的文學「期待視野」之功，然而能在當時的詩壇獨占鰲頭，亦與其呼應官方政治立場、文藝政策，進入中央文藝核心集團，掌握較多文藝資源有關。在與反共文藝保持距離但又不相違背的情況下，其新詩全盤西化的理論、主張雖有一新耳目之感，但多流於片面的移植或口號式的吶喊。因此，本文藉由五〇年代末期三場新詩論戰的過程，以堯氏理論說明紀弦的新詩新視野的確立，實透過與眾多接受者的先在視野之間的拉鋸、磨合方才完成，紀氏所謂「從大陸帶來了火種，一手建立了詩壇」的說法，實有誇大、自讚之嫌。

Abstract

There are three key points in this paper:first,it points out that Ji Xian’s merit about revealing a new horizon of expectation of literature in the age of anti-communism literature through Hans Robert Jauss’s perspective about horizon of expectation. But it must be stressed that Ji Xian didn’t oppose the anti-communism literature,he was even a supporter. In other words,he carried the revolution of Chinese free verse out by responding to official literary policy. Second,the paper discusses three debates about Chinese free verse during the last phase of 1950s through the theory of reception-response to prove that the merit of Chinese free verse getting modernized belongs to numerous poets and critics that were opposed to Ji Xian’s opinion about the modern poetry,not only to Ji Xian himself. Lastly,the paper summarizes the contention that has been mentioned to prove Ji Xian’s position in the movement of the modern poetry that he positioned is a kind of overstatement.

一、前言

紀弦（1913～）創立的《現代詩》（1953）及成立的「現代派」（1956），一直是五〇年代台灣新詩史上一個重要的論述起點。其所以在反共戰鬥文藝當道的時代引領詩壇風騷，原因便在於呼應官方「反共愛國」的政策下，提出了「激進」的新詩主張。因爲與官方政治立場不相悖離，相對於從戰前跨越到戰後的本土詩人（所謂跨越語言的一代），紀弦得以掌握較多的文化資源。再者，由於他高舉「現代」的大纛，誓言與中國詩歌傳統決裂，造成詩壇的震撼，並引發意見相左者的激烈撻伐，因此也意外形成強烈的「聚焦」效應。

紀弦對於現代詩的主張，具體反映在「現代派」的六大信條上。其中最受爭議的部分，莫過於第二條所謂「新詩乃是橫的移植，而非縱的繼承」，當時（1957-1958）即引發以覃子豪爲首的「藍星」詩社與紀弦之間的論戰（現代主義論戰）。覃子豪等人緊咬著紀弦新詩「現代化」（現代主義化）的議題窮追猛打，而紀弦也不甘示弱，針對各種質疑與攻訐一一反駁。依照情勢研判，覃子豪似乎否定「新詩乃橫的移植」的說法，堅定地站在「縱的繼承」、「抒情」的立場。然而，之後當詩壇外部對現代詩的「標奇履險」、「矯揉造作」展開批判與攻擊，爆發現代詩的第二、三波論戰時，我們卻看到代表詩壇對外應戰的覃子豪等《藍星》詩人的立場逐漸轉變，乃至吸收了紀弦當初的論點，以作爲回應詩壇外部抨擊的論調。令人玩味的是，在詩壇三次論戰的煙硝味過後，以張默、瘂弦、洛夫爲首的《創世紀》詩刊，在第十一期重新改版出發，並捨棄了之前所主張的「新民族詩型」路線，轉而提倡「超現實主義」詩風。這個新路線等於是紀弦「橫的移植論」及「新詩現代化」的延續與深化，它席捲了台灣六〇年代的詩壇，也間接使得原本在六〇年代已走到強弩之末的紀弦及其《現代詩》，反而成爲這波新詩徹底西化風潮的「先知」。

紀弦在爲自己的文學史地位定調時，常自豪地認爲自己是第一個將現代詩的「火種」帶到台灣來的人[1]，然而熟知日治時期台灣新詩發展史的人都知道，本土詩人（如

[1] 紀弦在〈給趙天儀先生的一封公開信〉中說：「我來台後的文藝活動，除不斷寫作外，恐怕下述兩樁大事更是無人不知誰也不可否認的吧——第一是我從大陸帶來了火種，一手建立了這個詩壇；第二

水蔭萍的「風車詩社」）早就透過日文的譯介，領略了西方現代主義的思潮，並在詩作中進行實驗及創新[2]。在白色恐怖瀰漫、反共文藝當道，本土作家還在政治的整肅中驚魂未定，並努力跨越轉換語言（日文轉中文）的障礙，而幾近於「噤聲」的五〇年代，高舉「現代派」的旗幟，將「新詩現代化」、「橫的移植」的口號喊得震天價響的紀弦，會錯認自己是第一個將西方的現代主義帶到台灣詩壇的人，其實也無可厚非。不過，當我們回頭再檢視紀弦當時的詩論，及整個現代詩論戰的過程與結果時，會發現他在「現代詩」運動中的「崇高」地位，實以自誇成分居多。

準此，本文即嘗試從〔德〕堯斯（Hans Robert Jauss）「接受反應」（reception-response）理論中的「期待視野」（horizon of expectation）的觀點[3]，說明在文藝界被官方強行介入、監控的五〇年代，紀弦如何一手寫反共詩、一手寫現代詩，在被劃定界線的文藝空間中，揭示「現代派六大信條」，擘劃新詩的遠景，乃至「被動地」經由論戰的洗禮，讓「新詩現代化」的路線成爲當時詩壇的趨勢，形塑了他「現代詩火種傳遞者」的地位。

是我獨立創辦了「現代詩」，出版了不少的叢書。」見《笠》第 14 期（1966 年 8 月），頁 4。紀弦在〈我的現代詩觀〉中也說：「我是第一個提倡現代詩，第一個發動新詩的再革命，並尤其是第一個倡導新現代主義，拿出我整套的理論體系來的現代主義者。」見氏著，《紀弦論現代詩》（雲林：藍燈出版社，1970 年 1 月），頁 186。

[2] 彭瑞金在《台灣新文學運動 40 年》中指出：「以『現代派』提出的六大信條中，最受人爭議的現代精神——『超現實』、『知性的純粹語』而言，一九三五年，水蔭萍、李張瑞籌設『風車詩社』出版《風車詩刊》時，早已經歷『超現實主義』的洗禮，水蔭萍的作品，即以創作實踐『知性純粹』的詩想了。」（高雄：春暉出版社，1998 年 11 月），頁 89。

[3] 關於「期待視野」的內涵、意義與用途，金元浦指出：「作爲接受美學基本概念的期待視野秉承了解釋學的基本思路，主要指由接受主體或主體間的先在理解形成的、指向本文及本文創造的預期結構。它的最重要的意義和用途是將文學放在一個本文（作者）與讀者在歷史中不斷相互作用的過程中來運作。」本文重心即嘗試藉此觀點，說明紀弦所揭示的新詩「新視野」，與接受者的新詩「先在視野」間，如何互相作用，以形塑紀弦在「現代詩」運動中的地位。金文見《接受反應文論》（濟南：山東教育出版社，1998 年 10 月），頁 122。

二、台灣新詩「現代」視野的揭示

在台灣文學史上，五〇年代是反共戰鬥文學當道的時代。在國共戰爭中全面潰敗的國民黨政府，於 1949 年撤退來台後，面對失去的大好河山，便戮力將台灣打造成反共復興的基地。當時的總統蔣介石深知，中國政權的失去與國民政府輕忽社會民生建設，及無法掌握知識分子的思想關係至鉅，因此於 1953 年發表《民生主義育樂兩篇補述》，一方面確立自己是孫中山三民主義的擁護者、繼承者，另一方面也作爲國民政府在文化層面治台的施政綱領。在此之前，台灣已歷經「二二八」（1947）的血腥屠殺與鎮壓，加上政府公佈「戡亂時期匪諜檢舉條例」（1950），島上「白色恐怖」無所不在，再者，國共對峙的態勢仍十分嚴峻，隨時都可能「擦槍走火」，因此，《育樂兩篇補述》作爲一種由上向下宣告的文藝政策，其整編文藝界爲政治效力的企圖是十分明顯的。在《育樂兩篇補述》頒布的同一年，中國文藝協會的首腦張道藩隨即公佈了〈中國文藝協會動員公約〉，向當局宣示效忠，其「致力救國文藝」、「堅持反共鬥爭」、「堅定革命立場」、「注意保密防諜」等口號，都在在表示了附和當局的立場。中國文藝協會在當時是全台最具規模的文藝團體，雖非法定的官方組織，但「御用」色彩相當濃厚，因此，作家若未被收編到這個隊伍，就形同被文壇放逐。鄭明娳在〈當代台灣文藝政策的發展、影響與檢討〉中便指出：

> 當時文藝協會成員已達千人，號稱「自由中國的文藝工作者，十九均已參加本會」，其中的要角並且擔任《中央日報副刊》、《新生報副刊》、《民族晚報副刊》、《公論報副刊》、《新生報南部版副刊》等當時最具影響力的報紙和《文藝創作》等文藝雜誌的主編，幾乎掌握了所有文學發表的主要管道；換言之，五〇年代任何一個作家一旦被文藝協會所摒棄的結果，正是被放逐在台灣文壇之外[4]。

在政治力全面介入並掌控文壇的五〇年代，當時詩壇的生態如何？奚密曾有如下觀

[4] 見鄭明娳編，《當代台灣政治文學論》（台北：時報文化出版企業有限公司，1994 年 7 月），頁 29。

察：

> 從當時的「文學場」的局面來看，除了仍然擁有龐大文化資本和象徵資本的舊詩及官方推動的政治抒情詩之外，在大眾媒體上較常看到的是仿二、三〇年代新月派的新格律抒情詩。……這類作品往往格調不高，每每淪爲浪漫主義末流的感傷與濫情。它之所以被允許存在正由於它和通俗文學，甚至風花雪月的流行歌曲，是同質的，他們並不構成任何意識形態的威脅。換言之，這其實和政治抒情詩公式化的歌功頌德、感國憂民是同質的[5]。

由此可知，新詩在當時的發展受到了層層的局限，一方面舊詩的勢力仍大，新詩在詩壇受到排斥，在學院受到歧視，乃是普遍現象；另一方面，受官方意識形態的宰制，新詩只有往「政治抒情」或「新月派的浪漫」路線發展，方能得到官方的認可。正因如此，當紀弦在 1953 年以「反傳統」的姿態創辦《現代詩》，乃至 1956 年成立「現代派」，高喊「領導新詩的再革命，推行新詩的現代化」時，才那樣受到矚目。

（一）紀弦揭示新詩「現代」視野的過程

1953 年，紀弦獨資創辦了《現代詩》季刊，這是他繼「大陸時期」創辦《火山》、《菜花詩刊》、《詩誌》、《詩領土》、《異端》等詩刊，及來台後創辦《詩誌》（與大陸時期不同，爲《現代詩》的前身）之後，於詩業上的再出發。紀弦將詩刊命名爲「現代詩」，是有其針對性的，面對當時台灣詩壇舊詩及具有「新月派」色彩的新詩充斥，他以「橫掃千軍」的氣勢，在創刊號上發表了這樣的宣言：

> 我們是自由中國寫詩的一群。我們來了！站在反共抗俄的大旗下，我們團結一致，強有力地舉起了我們的鋼筆，向一切醜類，一切歹徒，瞄準，並且射擊。我們發光。我們歌唱。我們大踏步而來。我們認爲，一切文學是時代的。唯其是一時代的作品，才會有永久的價值。這就是說，對於詩的社會意義和藝術

[5] 見奚密，〈在我們貧瘠的餐桌上——五〇年代的《現代詩》季刊〉，收於周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》（台北：麥田出版股份有限公司，2000 年 4 月），頁 204。

> 性，我們同樣重視。而首先要求的，是它的時代精神的表現與昂揚，務必使其成爲有特色的現代的詩，而非遠離著今日之社會的古代的詩。更不應該是外國的舊詩[6]！

《現代詩》創刊乃至之後運作的一切大小瑣事，都是紀弦一人親力親爲[7]，因此，這篇氣勢磅礴的宣言中所謂的「我們」，其實只有紀弦自己。他將個人擴大爲一個群體，除了壯大聲勢之外，應該還有吸引更多志同道合者加入的目的。值得注意的是，這篇充滿「革命」意味的宣言，乃是在「反共抗俄」的大旗下所提出，意即紀弦雖然對於當時的詩壇擺出了反叛的姿態，但對於當局的政策其實是順從並服膺的。他在宣言的後半部點示了創辦《現代詩》的兩大使命，其一是向世界詩壇看齊，促進新詩的現代化；其二他認爲是更爲重大的，那便是反共抗俄。且看這段宣告：

> 國家興亡，詩人有責。對於竊據大陸的共匪，橫行神州的俄寇，我們要發揮絕大的威力，予以致命的打擊。密集地掃射！猛烈地轟炸！我們的短詩是衝鋒槍。我們的長詩是重磅炸彈。來了來了我們！來了來了我們！當然，標語口號不是詩。但是，寫得好的政治詩，又何嘗不能當藝術品之稱而無愧。……詩是藝術，也是武器。來了來了我們！一面建設，一面戰鬥，來了來了我們[8]！

在威權至上的戒嚴時代，對於創辦一份具有革新色彩的詩刊的紀弦而言，高喊這樣的口號或許有其不得不然，然而，以其仍積極創作反共詩[9]，並讚賞有加的情形來看，他對

---

6 見紀弦：〈宣言〉，《現代詩》第 1 期（1953 年 2 月）。

7 紀弦在《回憶錄》中說：「我是《現代詩》季刊的發行人兼社長，而同時，我也是編輯兼校對，經理兼工友，身兼六職，舉凡雜誌社的業務，內勤、外勤，都是我一手包辦。」見《紀弦回憶錄（第二部：在頂點與高潮）》（台北：聯合文學出版社有限公司，2001 年 12 月），頁 48-49。

8 同註 6。

9 紀弦於 1953 年以〈革命革命〉一詩，獲獎勵反共文藝不遺餘力的中華文藝獎金委員會，頒發「五四第三獎」；1954 年以〈飲酒歌〉一詩，再獲中華文藝獎金委員會頒發「五四第二獎」。參見蔡明諺，〈中華文藝獎金委員會詩歌類得獎作品表（1950.4-1956.12）〉，《一九五〇年代台灣現代詩的淵源與發展》（國立清華大學中國文學系博士論文，2008 年 6 月），頁 33。

於當局的文藝政策其實也非全然的陽奉陰違[10]，以《現代詩》第 13 期（即《現代派消息公報》第 1 號）上的頭條訊息爲例，便可見出端倪。該期詩刊除了正式對外宣告並紀錄「現代派」集團成立當天的情況之外，也敘述了隨即舉行的「紀弦作品朗誦會」的盛況：

> 由紀弦發起，經九人籌備委員會籌備的現代派詩人第一屆年會，於一月十五日下午一時半假台北市民眾團體活動中心舉行，出席者四十餘人，洛夫代表「創世紀詩刊社」列席觀禮，公推紀弦主席，宣告現代派的正式成立，討論籌委會的各項建議及臨時動議，作如下之決定：……繼即舉行一年一度的紀弦個人作品朗誦會，詩題爲：檳榔樹，台北萬歲，新空軍頌，共三首，後兩首爲反共抗俄愛國抒情詩篇，氣魄雄渾，聲調激越，而又深沉如大提琴上徐徐擦過之一弓，感人至深，掌聲雷動[11]。

誠如紀弦在《現代詩》創刊號上的宣言所說，寫得好的政治詩也可以稱之爲藝術品，因此，當局提倡反共戰鬥文藝，與他鼓吹創作「現代詩」，兩者其實不相違背，他的所謂「現代」的意涵與文藝政策亦不相互牴觸（容後詳述）。正因如此，從 1954 年起便身兼中國文藝協會監事一職的紀弦[12]，便得以從當時文壇的核心發聲，高高豎立起「現代派」的旗幟。

1956 年「現代派」的成立對於紀弦而言，是詩業的高峰與頂點。他在《回憶錄》中說道，成立「現代派」的遠因，在於從前在大陸上即是以戴望舒爲首的「現代派」的一員，主張以法國象徵派與美國意象派的表現手法創作自由詩，反對「新月派」的格律詩與浪漫主義風格，但由於沒有形式上的組織，所以未成氣候。來台之後，紀弦仍秉持當初的理念，主張既然要寫「新詩」，就要「追求新的表現，從事新的創造」，因此，在經

---

[10] 林淇瀁（向陽）認爲，當時紀弦經營《現代詩》用的是兩面的策略，「陽爲反共、陰爲現代；左手寫戰鬥詩、右手寫宣揚『反傳統』的現代詩及辛辣的詩論評。」見氏著，〈五〇年代現代詩風潮試論〉，《靜宜人文學報》第 11 期（1999 年 7 月），頁 51。

[11] 見《現代詩》第 13 期（1956 年 2 月），頁 1。

[12] 紀弦從 1954 至 1978 年，均任中國文藝協會監事（第 5 屆至 21 屆）一職。參考蔡明諺，〈中國文藝協會現代詩人職位一覽表（1950-1980）〉，《一九五〇年代台灣現代詩的淵源與發展》，頁 34-35。

營《現代詩》三年有成之後，便著手組織現代派[13]。如前文所述，「現代派」的成立除了以舉辦正式的年會向外界宣告之外，也在《現代詩》第 13 期揭示了現代派的「六大信條」：

> 第一條：我們是有所揚棄並發揚光大地包容了自波特萊爾以降一切新興詩派之精神與要素的現代派之一群。
>
> 第二條：我們認爲新詩乃是橫的移植，而非縱的繼承。這是一個總的看法，一個基本的出發點，無論是理論的建立或創作的實踐。
>
> 第三條：詩的新大陸之探險，詩的處女地之開拓。新的內容之表現，新的形式之創造，新的工具之發現，新的手法之發明。
>
> 第四條：知性之強調。
>
> 第五條：追求詩的純粹性。
>
> 第六條：愛國。反共。擁護自由與民主[14]。

同《現代詩》創刊號上的宣言一樣，現代派「六大信條」的揭示，具有向文壇乃至所有詩的讀者大聲疾呼，往一個「新」的領域投以關注的目的。它們後來之所以在文學史上被一再討論，與讀者（接受者）所產生的反應密切相關。接受反應文論家堯斯就認爲，文學作品的歷史生命，是來自於接受者的積極參與，當它出現於世的時候，就註定了和接受者之間必定產生或隱或顯的關係：

> 一部文學作品，即使當它以新面目出現時，也並不是某種出現在一個信息眞空中的全新事物，相反，它事先就通過宣言、公開的或秘密的信號、熟悉的特點、含蓄的暗示使讀者傾向於某種非常特殊的接受。它喚起對於已經讀過的東西的回憶，使讀者形成某種特別的感情態度，並以其開頭喚起對於其「中間和結尾」的期待。然後，在依據文類和作品類型的特定規則而進行的閱讀過程中，這些回憶、態度或期待可能或者保持不變，或者被改變和調整方向，甚至

[13] 詳見紀弦，《紀弦回憶錄（第二部：在頂點與高潮）》，頁 69。

[14] 見紀弦，〈現代派信條釋義〉，《現代詩》第 13 期（1956 年 2 月），頁 4。

> 可能被反諷地實現[15]。

伴隨著紀弦自身創作的所謂「現代詩」的問世，其《現代詩》創刊宣言及現代派「六大信條」，顯然就是堯斯所謂「使讀者傾向於某種非常特殊的接受」的一種公開的信號，這種「搖旗吶喊」式的宣告，在當時的確形成了一股強而有力的指引，因爲沒有任何組織章程的「現代派」，在短期內竟先後有一百一十五人加盟[16]，這除了證明紀弦個人在詩壇強大的號召力之外，也透露了在國家文藝政策宰制下，詩人們對於一個新的文學視野的期待。林亨泰在回憶當時紀弦所引領的詩壇新動向時，便曾這樣表示：

> 對於向來都不太思索有關詩理論的詩人們，藉由這樣的刺激，便開始認眞探討諸如「詩是什麼？」「詩必須如何來寫？」「詩是爲何而寫？」等等問題。因此，這毋寧是一個促進詩壇活化性的重要契機，基本上來說，此一嶄新的變化是相當可喜的現象[17]。

不過，當時的詩壇對於紀弦所揭示的「現代」視野之所以反應熱烈，一方面也源於它的爭議性所引發的反彈，五〇年代末期的三場新詩論戰，即由此而「引爆」。紀弦的主張在當時爲何引起反彈？吾人有必要對於他所謂新詩的「現代」內涵加以梳理，如此再回到當時論戰的現場，才能看到他所揭示的「期待視野」，如何被改變、調整方向乃至「反諷地實現」，順勢地成就了他在台灣「現代詩」運動中的崇高地位。

（二）紀弦新詩「現代」視野的內涵

紀弦新詩的「現代」內涵具體呈現在現代派「六大信條」中，不過，在現代派尚未

---

15 見堯斯（伍曉明譯），〈文學史作爲向文論的挑戰〉，收於胡經之、張首映編，《西方二十世紀文論選（卷三：讀者系統）》（北京：中國社會科學出版社，1989 年），頁 157。

16 紀弦在《回憶錄》中說：「我於一九五六年一月五日發出去的通知是一百二十份，先後加盟者共計一百十五人，只有極少數不參加，足見得當年在詩壇上我的號召力是何等的強大了。」見《紀弦回憶錄（第二部：在頂點與高潮）》，頁 70。

17 見林亨泰，〈台灣詩史上的一次大融合（前期）——一九五〇年代後半期的台灣詩壇〉，收於封德屏主編，《台灣現代詩史論》（台北：文訊雜誌社，1996 年 3 月），頁 99。

成立的前三年中，爲了展開新詩現代化的革命運動，他在理論的建立上其實已經有了一些耕耘。這些成果有些可視爲「六大信條」的前身，有的則未在「六大信條」中再作聲明，但基本上仍可視爲一個整體：

> 三年來，我們已在批評工作上，分別下了結論：把「語體的舊詩詞」遣返「舊詩」之原籍；把「可哼的小調」發回「歌」的故鄉，「音樂」的本土；把那些莫名奇妙瞎胡鬧的「僞自由詩」充軍到「散文」之沙漠地帶去。而我們的理論之要點，歸納起來，則有下列之三綱：第一、新詩必須是以散文之新工具創造了的自由詩；第二、新詩的表現手法必須新；第三、現代的詩素、詩精神之追求，換言之，詩的新大陸之發見，詩的新天地之開闢。……而在此三綱之外，我們還有一個比一切重要的總的認識。那便是：新詩，不是縱的發展，而是橫的輸入。換句話說，它不是繼承了唐詩、宋詞、元曲……之類的「國粹」，而是來自歐美的「移植之花」。唯其如此，它才格外應該向世界詩壇看齊，而展開現代化的革命[18]。

紀弦認爲，「新詩」之所以爲「新」，乃在於和傳統舊詩、韻文詩有所區別，而雖然它是以「散文」爲工具，但也必須和散文劃清界線。從形式上來說，可以稱之爲「自由詩」，而在內容與精神上，則必須具備「現代」的質素，尤其必須向歐美借鏡。將這段論述與現代派「六大信條」合而觀之，很明顯可以看到紀弦欲將新詩的根株從中國傳統的土壤中拔出的強烈企圖，然而，所謂「向世界詩壇看齊，而展開現代化的革命」究竟該如何具體落實？引路人似乎只約略指出了一個方向，至於細節則不甚了了。

回到現代派的「六大信條」，紀弦除了在詩刊上鄭重揭示之外，其實也同時進行了「釋義」。其中有關新詩「現代」內涵的闡述，主要集中在第一條與第四條的注釋中。在第一條的部份，紀弦表示，由於法國象徵派詩人波特萊爾（Charles Baudelaire，1821-1867）是世界新詩的出發點，其後一切新興詩派（如：立體派、達達派、超現實派、新感覺派、美國的意象派等）無不直接或間接受其影響，因此，現代派所要師法的便是「自波特萊爾以降一切新興詩派之精神與要素」，而這一脈的精神與風格則總稱爲「現

[18] 見紀弦，〈戰鬥的第四年．新詩的再革命〉，《現代詩》第 13 期（1956 年 2 月），頁 5。

代主義」。紀弦於此特別補充一句，現代派所要發揚的是現代主義「健康」、「向上」、「進步」的部份，至於它「病的、世紀末的傾向」，則加以揚棄[19]。「現代主義」作爲興起於西方十九世紀末的時代思潮，有其特定而複雜的時空背景與精神內涵，所謂「健康」、「向上」、「進步」是其中的哪些部份？「病的、世紀末的傾向」又所指爲何？紀弦並沒有清楚的交代，加上把波特萊爾以降一切新興詩派含糊籠統的和在一起，原本欲發揮釐清功能的「釋義」，反而令人如墮五里霧中。

至於第四條的釋義，主要在闡明對於「知性」的主張，紀弦於此特別標明此乃現代主義之一大特色，而正由於著重「知性」，所以他認爲現代主義是反浪漫主義的熱情奔放與情緒告白的[20]。現代主義與浪漫主義是否可以就這樣簡單地加以切割，是相當值得商榷的問題，羅青在〈紀弦的「後現代主義」？〉一文中，就曾批評紀弦對於浪漫主義的理解過於片面，自己雖然力求「主知」，但作品中「倒是充滿了『抒情』及『情緒』的發洩」[21]。詩作與詩論的相互矛盾，及闡述論點時的渾沌不明，均暴露了紀弦在標榜新詩全盤西化過程中，對於理論的一知半解，而這也爲後來的論戰埋下了導火線。

其實，紀弦對於「現代詩」（現代主義的詩）的內涵，在後來的論戰乃至論戰結束後，仍陸續有所闡發，隨著質疑與攻訐的聲音紛至沓來，他所謂的「現代主義」還曾修正爲「新現代主義」（或稱「後期現代主義」、「中國現代主義」）。他在《現代詩》已然停刊的六〇年代中期的這段話，可視爲他對「新現代主義」定義的一個總結：

> 我的「新現代主義」：那是不同於法國的，亦有別於英美的「中國的」現代主義。我所要求的「現代詩」，乃是基於我的「新現代主義」的一種健康的而非病態的，向上向善的發光發熱的而非縱慾的頹廢的，並尤其是積極的反共的而非消極的非共的。我的這一主張，往往被人忽略[22]。

「新現代主義」與「現代主義」在本質上的差別何在？這裡除了「國籍」上的不同之

---

19 詳見紀弦，〈現代派信條釋義〉，頁 4。

20 同上註。

21 詳見羅青，〈紀弦的「後現代主義」？——重讀《紀弦論現代詩》〉，《文訊》第 216 期（2003 年 10 月），頁 21。

22 見紀弦，〈給趙天儀先生的一封公開信〉，頁 4。

外，在內涵上並沒有明確的界說，不過我們倒是看到紀弦借用了這個西方思潮做爲「外衣」，來迎合當時的「政治正確」。綜觀他在這個關鍵論題上的闡述，我們多半看到的是許多形容詞的推砌，或「口號式」的吶喊，其實質的內容或如何具體展現在創作上，並沒有做深度的考掘。因此，紀弦雖然高舉現代主義的大纛，但其內涵其實尚有許多空缺、漏洞需要填補，而五〇年代的台灣詩壇，就在他這位「現代主義者」的帶領下，一路「橫衝直撞」而去。

三、新詩「視野」的改變與紀弦「現代派」盟主地位的形塑

紀弦在 1956 年成立現代派，並對外大聲宣告所謂「六大信條」之後，就像點燃引信一般，在詩壇內外都造成了震撼。1957 年，《藍星》詩刊的覃子豪便以〈新詩向何處去？〉一文，對紀弦「橫的移植」、「主知」的主張提出強烈質疑，並肯定新詩「縱的繼承」及「抒情」的一面，因而爆發「現代主義論戰」（1957-1958）。就在詩壇內部「砲聲隆隆」之際，詩壇外部也對新詩的內容、形式展開批判，而引發所謂「象徵派論戰」（1959）與「新詩閒話論戰」（1959-1960）[23]。這兩場論戰的主角雖然不是紀弦，但卻可視爲其引爆新詩路線之爭的戰火後，餘燼的擴大延燒。紀弦揭示的新詩「現代」視野，對於接受者（包括其他詩人、批評家、讀者）熟悉的「新詩」視野而言，無疑是一個強烈的衝擊與挑戰，而這三場論戰的發生，正是彼此的審美距離互相拉鋸而導致「視野」改變的過程。堯斯說：

> 如果人們把既定的期待視野與新作品的出現——對於新作品的接受可以通過熟悉經驗的被否定或通過提高新表達的經驗至意識層次而導致「視野的改變」——之間的差距描述爲審美距離，那麼這一審美距離就可以根據讀者的反映和批評家的判斷（自然而然的成功、拒絕或震驚、零碎的稱讚、逐漸的或來遲的理

[23] 「象徵派論戰」一詞出於蕭蕭，〈五〇年代新詩論戰述評〉；「新詩閒話論戰」一詞則出於林淇瀁，〈五〇年代台灣現代詩風潮試論〉。

解）的範圍而被歷史地具體化[24]。

對堯氏而言，新的文學視野與讀者的先在視野之間的衝撞與磨合，是讓文學走進歷史的最大因素，而透過五〇年代後期的這三場新詩論戰的觀察，我們便能看到戰後台灣的「新詩」如何跨到「現代詩」的領域，這一切絕非紀弦一人的「搖旗吶喊」而能竟其功。

（一）審美距離的拉鋸與新的文學視野的確立：五〇年代的新詩論戰

關於「現代主義論戰」，一般都將焦點集中在紀弦和覃子豪兩人的對立，但事實上紀弦面對的是《藍星》詩人群的「圍剿」。當時除了覃子豪之外，陸續加入戰局對紀弦的詩論和主張表達反對立場的《藍星》詩人，還包括羅門、黃用和余光中，而紀弦備受攻擊的焦點，則主要在於徹底西化的「橫的移植說」、「強調主知，貶抑抒情」及對於「現代主義」的詮釋。在歷時一年多的筆戰中，號稱有百餘人陣容的現代派，卻只有林亨泰一人以兩篇短文（〈主知與抒情〉、〈鹹味的詩〉）聲援紀弦，在主戰場上，紀弦「一夫當關」，飽受詰難。這顯示了現代派表面雖然大張旗鼓地成立，但成員對於倡議者揭示的信條，其實並沒有充分的認同與理解，因此當質疑之聲四起時，也只能保持觀望。這場論戰在火氣中結束之後，《現代詩》與《藍星》的聲勢呈現了此消彼長的態勢[25]，在理論的論辯上，紀弦似乎是左支右絀、略遜一籌，但在這一來一往之間，《藍星》詩人在詩觀上卻受到了影響。趙天儀說：

---

[24] 見堯斯（伍曉明譯），〈文學史作爲向文論的挑戰〉，頁 159。

[25] 呂正惠在〈一九五〇年代的現代詩運動〉中指出：「論戰期間及其後，『藍星』在覃子豪、余光中、夏菁、黃用的分頭經營及多方尋找發表園地的努力下，蒸蒸日上。相對而言，『現代詩社』則日漸沒落。一九五七年十二月，《現代詩》出版第二十二期時，改由『黃荷生主編』，到二十三期（1958 年春季號），紀弦宣佈詩刊交給黃荷生負責。」楊牧在〈關於紀弦的現代詩社與現代派〉中進一步指出：「以紀弦爲象徵的『現代詩社』和『現代派』到此已經結束。」呂文見聯合報副刊編，《台灣新文學發展重大事件論文集》（台南：國家台灣文學館，2004 年 12 月），頁 93。楊文見張漢良、蕭蕭編，《現代詩導讀（理論、史料篇）》（台北：故鄉出版社有限公司，1979 年 11 月），頁 385。

> 作爲現代派盟主的紀弦，主張新詩乃橫的移植，強調知性，雖然有點過火，但是，也相對地造成了格律詩的沒落，同時也刺激了覃子豪從抒情走向知性的思考。這不能不說是一種收穫[26]。

關於覃子豪在詩觀上的轉變，蕭蕭也有相同的看法：

> 一九五七年覃子豪與紀弦的「現代派論戰」之後，雖然主張「主知」、「橫的移植」的是紀弦，主張「抒情」、「縱的繼承」亦不可忽略的是覃子豪，其實，眞正的走向是：紀弦以詩言志，詩中都有生活裡可以依循的本事；覃子豪則逐漸深化其詩，詩中的知性、思理愈增繁複而深濃[27]。

換句話說，在論戰之後，覃子豪在新詩的創作表現上，反而比紀弦更具有現代主義的色彩，這正是新的文學視野與先在的文學視野在經過一番磨合之後，在所謂審美距離上造成的巧妙位移。

覃子豪詩觀的轉變，其實在與蘇雪林的「象徵派論戰」之後，有更爲明顯的痕跡。面對詩壇外部對新詩的抨擊，覃子豪對蘇雪林的回應，儼然是以詩壇代言人的身分挺身辯護。蘇氏最初以〈新詩壇象徵派創始者李金髮〉（《自由青年》第 22 卷第 1 期）一文，批評以李氏爲首的「象徵派」將新詩帶上了絕路，不但形式上不講文法技巧，內容亦流於晦澀、朦朧、曖昧，而這樣的歪風隨著國民政府東渡來台，當時的新詩人多受其遺毒所害。在「現代主義論戰」中，與紀弦的現代派站在對立位置的覃子豪，這回面對蘇雪林對詩壇的批判，反而站在李金髮這位三〇年代中國新詩「現代派」成員的立場予以辯駁。他在〈論象徵派與中國新詩——兼致蘇雪林先生〉（《自由青年》第 22 卷第 3 期）一文中，肯定李氏在自由詩的建立上，對於打破古典詩的格律具有一定的功績，所謂「不講文法技巧」，乃是蘇氏對於象徵派的誤解。值得注意的是，他刻意將李氏的象徵派與當時台灣的詩壇作切割，認爲蘇氏所謂的「晦澀」、「朦朧」、「曖昧」，是某些人盲目摹擬西洋現代詩的結果。他認爲這些「僞詩」的確爲台灣新詩的發展造成危機，但

---

[26] 見趙天儀，〈現代詩的回顧〉，收於鄭炯明編，《台灣精神的崛起——笠詩論選集》（高雄：春暉出版社，1989 年 12 月），頁 93。

[27] 見蕭蕭，〈五〇年代新詩論戰述評〉，收於封德屏主編，《台灣現代詩史論》，頁 116。

相信時間是藝術的試金石，這些「劣幣」終將遭到淘汰。這段意有所指的話，顯然是針對紀弦而發，對於曾經也是中國「現代派」成員的他而言，當初目睹此論，心中不知作何感想？

覃、蘇二人的攻防，之後雖然還有一波，不過大抵仍爲前論的延續，雙方各執己見，沒有交集[28]。覃子豪在文章中的極力揚李（金髮）、暗中貶紀（弦），表面看來立場雖與當初和紀弦針鋒相對時無異，但他在同爲中國「現代派」成員的李、紀二人身上的兩極化褒貶，似已透露他和紀弦的對立並非純粹詩觀上的相異，而是含有詩壇霸權爭奪的意氣在其中。總之，從覃子豪極力爲李金髮的象徵派辯護的情形看來，他的詩觀和紀弦的「新詩現代化」路線其實並不牴觸，覃對於李的揄揚，反倒宣告了他對「新詩西化」的贊同。呂正惠對於覃氏在論戰之後出版的詩集的評價，可作爲上述論點的印證：

> 覃子豪最後一本詩集《畫廊》（1962）裡的「金色面具」和「瓶之存在」這兩輯，完全可以稱之爲：除了方思之外，六〇年代初台灣最具現代主義精神的作品[29]。

由此可見，紀弦對於新詩「現代」視野的揭示，非但沒有因爲覃子豪等《藍星》詩人的「鳴鼓攻之」而銷聲匿跡，反而在論戰中逐漸發酵，促使他們與之合會。

《藍星》詩人在詩觀上的趨向「現代化」路線，在五〇年代的最後一場新詩論戰中展現得最爲徹底。這場論戰是由言曦發端，他先後在《中央日報》爲文抨擊當時的新詩，而以余光中爲首的《藍星》詩人群（另有黃用、夏菁、覃子豪等人），則扮演起「新詩保衛者」的角色。言曦的諸多論點明顯可化約爲「縱的繼承」（中國古詩）的審美路線，而當初傾向這個路線與紀弦激烈交鋒的《藍星》詩人們，這回卻反而持著近乎紀弦當初的論調，以「指導者」的姿態，用長篇大論回敬言曦對於新詩的「閒話」和「餘談」。在言曦回應《藍星》詩人批評的文章中，曾整理並羅列了《藍星》詩人們對於「新詩」的看法：

---

[28] 蘇雪林於《自由青年》第 22 卷第 4 期，又發表〈爲象徵詩體的爭論敬告覃子豪先生〉一文，覃子豪則於同刊同卷第 5 期，以〈簡論馬拉美、徐志摩、李金髮〉一文回應。

[29] 見呂正惠，〈一九五〇年代的現代詩運動〉，收於聯合報副刊編，《台灣新文學發展重大事件論文集》，頁 99。

> （一）象徵主義不能概括今天的新詩，新詩的新是代表美學原則的整個改變；（二）現代詩預期一切傳統價值的崩潰，對社會及其一切組織採取敵對的態度；（三）詩人只求藝術的完美，與時代的脈搏無關；（四）詩在本質上是不可以大眾化的，也不是發抒感情的；（五）讀不懂詩是讀者與批評者不求上進，非作者的責任；（六）一切藝術貴乎衝破傳統勇於創造；（七）以外國名詞入詩，乃至造句遠離文法常規，乃是中外詩人數見不鮮；（八）文藝是進化的，不是退化的，後人常勝前人[30]。

由這段文字可以看出，當初在「現代主義論戰」中，對於「傳統與現代」、「主知與抒情」等關鍵議題抱持「折衷」立場的《藍星》詩人，在與「狂飆」的紀弦過招之後，已明顯「激進」許多，尤其所謂「現代詩預期一切傳統價值的崩潰」、「詩在本質上不是發抒感情的」、「一切藝術貴乎衝破傳統勇於創造」的呼告，等於顛覆了當初他們對紀弦進行詰難時的立論，間接呼應了紀弦欲與「傳統」、「抒情」一刀兩斷的訴求。林淇瀁在總結他對這場「五〇年代討論最熱烈、影響也最廣大」的論戰的觀察時，也點出了這個十分弔詭的現象：

> 「現代主義論戰」中紀弦的幾個主要的而被覃子豪與「藍星」詩人批駁的論點（現代價值的自覺、絕對的現代化、獨創性、世界性、純粹性、反大眾化、反社會、反傳統、反抒情、反韻文、反格律等），到了「新詩閒話論戰」時期，已多數被「藍星」所吸收，作爲反駁言曦的重要論點[31]。

這意味著，紀弦當初揭示的新詩「現代」視野雖被接受者大加撻伐乃至嗤之以鼻，然而透過論戰在審美經驗上的衝撞與拉扯，反對的勢力已經逐漸向文學的新視野靠攏，這無意間不但成就了紀弦在詩觀上的前瞻性，也強化了他「第一個將現代詩的火種帶來台灣的人」的錯覺，而這些恐怕都是《藍星》詩人們所始料未及的。

---

[30] 見言曦，〈新詩餘談．辯與辨〉，原刊於《中央日報》，1960 年 1 月 8 日，後收於邱言曦，《言曦五論》（台北：邱言曦，1960 年），頁 98-99。

[31] 見林淇瀁，〈五〇年代現代詩風潮試論〉，頁 57-58。

（二）新的文學視野的「反諷實現」：六〇年代《創世紀》的超現實主義詩潮

其實，將紀弦的新詩徹底西化（現代化）路線執行得最爲徹底的，應該是三場論戰接近尾聲時，以收拾殘局的姿態，擴大改版、重新出發的《創世紀》詩刊。與《藍星》同樣於 1954 年創刊的《創世紀》（以張默、洛夫、瘂弦爲首），起初走的是「新民族詩型」路線，強調其基本要素爲「藝術的」、「中國風的東方味的」[32]，在前述三場論戰中，始終保持觀望的態度。然而，就在論戰進行得如火如荼之際，《創世紀》詩人似乎也嗅到了詩壇的新氛圍，他們高舉「超現實主義」的旗幟，在第 11 期擴大改版，於詩壇重新登場亮相。將《創世紀》的重新出發視爲台灣新詩「現代派運動」另一波高潮的林亨泰曾回憶道：

> 同年（按：1959 年）四月，《創世紀》詩刊第十一期放大雜誌版面以嶄新面貌出現，而且在內容上也表現出接納西方現代思潮的積極態度，不但放棄了以往堅持的「新民族詩型」，而且進行得比現代派還更現代派，提出了「超現實主義」的主張[33]。

比紀弦的「現代派」還更「現代派」的《創世紀》，其重新出發等於整編了詩壇內外在論戰之後所廓清的路線和隊伍，因此，在《現代詩》與《藍星》於六〇年代紛紛出現衰態時[34]，它得以異軍突起，成爲六〇年代詩壇的「火車頭」。張默在 1972 年時，曾爲文提及《創世紀》何以捨棄「新民族詩型」的主張，改揭「超現實主義」旗幟的原因：

---

[32] 《創世紀》曾以社論方式發表〈建立「新民族詩型」之芻議〉一文，指出「新民族詩型」的基本要素有二：一、藝術的——非純理性的闡發亦非純情緒的直陳，而是意象之表現，我們主張形象第一，意境至上。二、中國風的東方味的——運用中國文字之特異性，以表現東方民族生活之特有情趣。詳見《創世紀》第 5 期（1956 年 2 月）。

[33] 見林亨泰，〈從八〇年代回顧台灣詩潮的演變〉，收於呂興昌編，《林亨泰全集五：文學論述卷 2》（彰化：彰化縣立文化中心，1998 年 9 月），頁 83。

[34] 紀弦的《現代詩》於 1964 年停刊。《藍星》亦因覃子豪的逝世（1963 年）及同仁四散（如：黃用、吳望堯、夏菁等人陸續出國），而呈現不穩定的狀態。

> 我們抖落早期那種過於偏狹的本鄉本土主義，實因我們對中國現代詩抱有更大的野心，即強調詩的世界性，強調詩的超現實性，強調詩的獨創性以及純粹性。換言之，這裡所指的「世界性」、「超現實性」、「獨創性」與「純粹性」就是後期「創世紀」一直提倡的方向[35]。

「世界性」、「獨創性」、「純粹性」，其實都與紀弦的「現代派六大信條」遙相呼應，而「超現實主義」更是西方現代主義文藝中相當重要的一支。張默的這段話將《創世紀》的路線大轉彎輕描淡寫地歸因於內部的反省與期待，其實紀弦之前的鼓吹、吶喊，乃至在文壇掀起的論戰、風波，恐怕才是刺激《創世紀》「轉向」的關鍵因素。

然而，當《創世紀》在新詩「現代化」的路線上持續深化，並在六〇年代席捲詩壇風潮時，紀弦對於這群比自己更「現代派」的詩人，卻相當不以爲然。他在〈袖珍詩論拾題〉（1961）中，直指當時的青年詩人在創作上有三大偏差：新形式主義的傾向、縱慾主義的傾向、虛無主義的傾向。其中「虛無主義」的批評，正是針對《創世紀》詩人而來：

> 所謂「超現實的精神」，對於國際現代主義，乃至近年抬頭於中國的後期現代主義，當然不是沒有影響的。但是國際現代主義，並不等於法國的超現實主義；而中國的後期現代主義，則尤其不是法國的超現實主義之演變。但在我們的詩人群中，就頗有一些人在啃著法國的超現實主義麵包乾而自以爲頗富營養價值，這是很可笑的。況且這是模仿，不是獨創。……彼等以爲空無所有，便是新的表現。遂在不知不覺之中，走上了虛無主義的絕路[36]。

當初帶著「狂飆」的氣勢，主張新詩乃「橫的移植」的紀弦，面對《創世紀》在「西化」（「現代化」）上的勇往直前，卻顯出了相當不適應的狀態，甚至在該文中懇切呼喚這些青年詩人「回頭是岸」。對於紀弦當初在詩壇揭示的「現代」視野，六〇年代的《創世紀》等於步其後塵，一路向前衝刺，但這樣的詩壇圖景卻似乎並非他所樂見，他

---

[35] 見張默，〈「創世紀」的發展路線及其檢討〉，收於張漢良、蕭蕭編，《現代詩導讀（理論、史料篇）》，頁 426。

[36] 見紀弦，《紀弦論現代詩》，頁 200。

在 1966 年甚至直斥這些詩作爲「僞詩」、「非詩」，痛心地要將「現代詩」三個字取消：

> 「僞詩」氾濫，「非詩」橫行，詩壇風氣，日益敗壞，而我無權坐視，不忍袖手旁觀，並深感我所肩負的責任之重大，於是對症下藥，主張把這些歪曲得一蹋糊塗，被糟蹋得不成體統了的名稱——「現代詩」三字——乾脆取消拉倒[37]。

由此看來，《創世紀》在「西化」上的持續狂飆，對於六〇年代以「狼」的形象自喻，並在詩壇獨步的紀弦而言[38]，不但沒有樂觀其成的欣悅，對照當初他在詩壇誓言發動革命的激進，這反而成了一種「反諷的實現」了。

四、結語

自從本土詩人陳千武在 1970 年提出戰後台灣新詩源流的「兩個根球」說[39]之後，紀弦自稱「第一個將現代詩的火種帶來台灣」、「一手建立了詩壇」的說法，已經岌岌可危、不攻自破，因爲這明顯是漠視台灣日治時期新詩發展歷程的自讚之詞。關於紀弦在詩壇上的功績，林淇瀁曾指出應在「現代詩」的「正名」上[40]，筆者亦贊同此說，因爲透過前文論述可知，戰後台灣新詩「現代化」的路線，實透過當時詩壇內外諸多人等的論辯、實驗方才確立，並非紀弦登高一呼，衆人便「風行草偃」[41]。

---

37 見紀弦，〈給趙天儀先生的一封公開信〉，頁 8。

38 〈狼之獨步〉是紀弦 1964 年的詩作：「我乃曠野裡獨來獨往的一匹狼。不是先知，沒有半個字的嘆息。而恆以數聲淒厲已極之長嗥搖撼彼空無一物之天地，使天地戰慄如同發了瘧疾；並颳起涼風颯颯的，颯颯颯颯的：這就是一種過癮。」

39 陳千武在〈台灣現代詩的歷史和詩人們〉中認爲，台灣戰後的新詩源流，一爲「紀弦、覃子豪從中國大陸搬來的戴望舒、李金髮等所提倡的『現代派』」，另一則爲「台灣過去在日本殖民地時代，透過曾受日本文壇影響下的矢野峰人、西川滿等所實踐了的近代新詩精神」。原文刊於《笠》第 40 期，收於鄭炯明編，《台灣精神的崛起——笠詩論選集》，頁 451-452。

40 林淇瀁說：「就『正名』的角度說，紀弦這才是『首先提倡現代詩和第一個拿出來新現代主義』的人。」見氏著，〈五〇年代現代詩風潮試論〉，頁 50。

41 古繼堂在《台灣新詩發展史》中，對於紀弦所引發的現代派運動亦有相似的評價，他表示：「一種文藝思潮的出現和一個文學流派的形成，絕不是一個人的能力可爲的，而是和政治、經濟、文化、

若以堯斯從「接受反應」的角度所提出的文學史生成的論點，很能夠爲紀弦在台灣「現代詩」運動所處的位置的重估上，提供一個思考的向度：

> 文學史是一個審美的接受和創造的過程，它發生在由進行接受的讀者、反思的批評家和不斷創造的作者所完成的文學本文的實現中[42]。

從這個論點回觀戰後台灣「新詩」在精神、內涵上跨到「現代詩」的過程，便可知那是新的「期待視野」（紀弦所揭示）與先在的「視野」之間，在經過多次角力之後才得以完成。換句話說，那是兩造的審美距離在經過一番拉鋸之後，才共同完成的「視野」的改變[43]。以言必稱「反共」，在「現代主義」的詮釋上左支右絀，並無法認同比自己更「現代派」的作風的紀弦而言，將「新詩現代化」的功勞獨攬，的確有違客觀事實，也有將自己的文學史地位加以「神化」的嫌疑。因此，若形容台灣詩壇在五、六〇年代的現代主義風潮是一團愈燒愈旺的火，紀弦的角色只是「點火人」，那「烈焰衝天」的景象，實是詩壇內外諸多在他的主張上的認同、不認同或游移者的共同加柴添薪所致。

參考書目（依出版或刊登先後排序）

（一）專書：

1. 邱言曦，《言曦五論》，台北：邱言曦，1960 年。

社會等各種因素連在一起的，是一種群體努力的結果。」（台北：文史哲出版社，1989 年 7 月），頁 123。

42 見堯斯（伍曉明譯），〈文學史作爲向文論的挑戰〉，頁 155。

43 匿名審查教授認爲：「五〇年代『現代詩』不僅是一種文類或美學的變更、拉鋸；更是一個文學『場域』（field）的爭奪、建立。」因此建議筆者再從「文學場域」的理論進行論述，以避免對於五〇年代台灣「現代詩」運動發展過程的「過於簡化」。筆者對此建議深表贊同，也認爲一個文學運動的複雜性，絕非一個單純的觀點所能涵蓋。然而，從「文學場域」的觀點進行的相關論述，前人其實已有所著墨（如：郭楓、奚密、向陽等），在有限篇幅內，爲了提出新觀點的論述，本文僅能在「接受反應」理論上提出看法，若未盡深入、周嚴，乃筆者學養不足，至於再從其他理論切入，來日當另文再述。

2. 覃子豪，《覃子豪全集II》，台北：覃子豪全集出版委員會，1968 年。
3. 紀弦，《紀弦論現代詩》，雲林：藍燈，1970 年 1 月。
4. 紀弦，《紀弦自選集》，台北：黎明文化，1978 年 12 月。
5. 張漢良、蕭蕭編，《現代詩導讀（理論、史料篇)》，台北：故鄉，1979 年 11 月。
6. 胡經之、張首映編，《西方二十世紀文論選（卷三：讀者系統)》，北京：中國社會科學，1989 年。
7. 古繼堂，《台灣新詩發展史》，台北：文史哲，1989 年 7 月。
8. 鄭炯明編，《台灣精神的崛起——笠詩論選集》，高雄：春暉，1989 年 12 月。
9. 鄭明娳編，《當代台灣政治文學論》，台北：時報文化，1994 年 7 月。
10. 封德屏編，《台灣現代詩史論》，台北：文訊，1996 年 3 月。
11. 陳千武，《台灣新詩論集》，高雄：春暉，1997 年 4 月。
12. 林亨泰（呂興昌編），《林亨泰全集五：文學論述卷 2》，彰化：彰化縣立文化中心，1998 年 9 月。
13. 金元浦，《接受反應文論》，濟南：山東教育，1998 年 10 月。
14. 彭瑞金，《台灣新文學運動 40 年》，高雄：春暉，1998 年 11 月，再版。
15. 周英雄、劉紀蕙編，《書寫台灣：文學史、後殖民與後現代》，台北：麥田，2000 年 4 月。
16. 紀弦，《紀弦回憶錄》（共三冊），台北：聯合文學，2001 年 12 月。
17. 楊宗翰，《台灣現代詩史：批判的閱讀》，台北：巨流，2002 年 7 月。
18. 紀弦，《紀弦詩拔萃》，台北：九歌，2002 年 8 月。
19. 聯合報副刊編，《台灣新文學發展重大事件論文集》，台南：國家台灣文學館，2004 年 12 月。
20. 張雙英，《二十世紀台灣新詩史》，台北：五南，2006 年 10 月。
21. 古遠清，《台灣當代新詩史》，台北：文津，2008 年 1 月。

（二）學位論文：

1. 蔡明諺，《一九五〇年代台灣現代詩的淵源與發展》，新竹：國立清華大學中國文學系博士論文，2008 年 6 月。

（三）單篇論文：

1. 紀弦，〈宣言〉，《現代詩》第 1 期，1953 年 2 月。
2. 〈現代派的集團宣告正式成立〉，《現代詩》第 13 期（《現代派消息公報》第 1 號頭版消息），1956 年 2 月。
3. 紀弦，〈現代派信條釋義〉，《現代詩》第 13 期，1956 年 2 月。
4. 紀弦，〈戰鬥的第四年．新詩的再革命〉，《現代詩》第 13 期，1956 年 2 月。
5. 洛夫，〈建立「新民族詩型」之芻議〉，《創世紀》第 5 期，1956 年 2 月。
6. 紀弦，〈給趙天儀先生的一封公開信〉，《笠》第 14 期，1966 年 8 月。
7. 陳玉玲，〈紀弦與《現代詩》詩刊之研究〉，《台灣文學觀察》第 4 期，1991 年 11 月。
8. 林淇瀁，〈五〇年代現代詩風潮試論〉，《靜宜人文學報》第 11 期，1999 年 7 月。
9. 羅青，〈紀弦的「後現代主義」？——重讀《紀弦論現代詩》〉，《文訊》第 216 期，2003 年 10 月。

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 99-154
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.99-154

普羅提諾生命哲學的實有論基礎之分析

鄺芷人*

An Analysis of the Ontological Foundation of Plotinus' Life Philosophy

by
Kuang Zhiren

關鍵詞：普羅提諾、太一、精神、世界魂、九章集

Key words: Plotinus, the One, the *nous,* the World Soul, The *Enneads*

* 東海大學哲學系教授

〔提要〕

本文的主旨，乃在於分析與重建普羅提諾的生命哲學之實有論基礎，其要點如下：

（1）普羅提諾乃新柏拉圖主義的創建者，其形上學原理是建基於動態的終極本體太一。他提出一個複雜的精神宇宙論，並且有三級基體，即太一、精神、及世界魂。創造是出於較高層級的基體：從太一流溢出智思的精神，其智思對象是太一、自身、及精神界中的理型。從精神流溢出世界魂，後者的實在性層級低於前者，而現實宇宙則出於世界魂。在普羅提諾的理論中，它用影象這個概念來比喻較低層級與其較高層級的基體之間的關係。因而，精神是太一的影象，而世界魂是精神的影象。在這個意義下，普羅提諾的世界觀是一個層級系列的實在性，或者說是垂直的世界系列，世界之上另有世界。高層級的世界藉著流溢而創造次層級的世界。

（2）人類的靈魂在掉入現實世界之前，是屬精神界的，但是，在掉入現實世界之後，便被囚困於肉體之中。人生的終極目標，就是重返太一。但是，由於人類已遺忘其本源，故重返太一必須藉著靈魂的淨化才有可能。淨化的方法是：

（a）藉著道德實踐，使吾人記憶起太一的神聖之美。

（b）學習辯証法，使吾人的靈魂回憶起其本質。

（c）最後，藉著冥想而提升吾人的靈魂，進而與太一合而爲一。

（3）普羅提諾的哲學理論不僅影響了諾斯底教，甚至也影響了伊斯蘭的蘇菲教派及猶太人的卡巴拉教派。例如，卡巴拉教派將「依索夫」視爲無限體，並由此流溢出「阿士綠世界」，從「阿士綠世界」又流溢出「卑利亞」，後者又產生最低層級的「阿西雅」。

（4）普羅提諾的形上學可視作東西方哲學的通道，這是指個體的淨化與提升。例如，中國的內丹道的天仙法門、印度的瑜伽哲學及吠檀多、或藏地的金剛乘中噶舉派的大手印、那諾六法及寧瑪派大圓滿等。

Abstract

This paper is intended to be a contribution to analyze and to reconstruct the ontological foundation of Plotinus' Life Philosophy. Its main points are as follows：

（1）Plotinus is considered to be the founder of Neoplatonism. Central to Plotinus' metaphysics is an onto-dynamic process of the ceaseless emanation from the One. He developed a complex spiritual cosmology involving three hypostases: the One, the Intelligence, and the World Soul. Matter is the final step of the emanation and it is regarded as darkness and evil. The first emanation is the Nous which it is intelligence, unchanged thoughts. The object of its thoughts are three: the One, itself, and the forms in its spirit. The second emanation is the World soul which proceeds from the Nous as the Nous proceeds from the One, the World soul is , therefore, inferior to the Nous. The third emanation is the universe .

（2）According to Plotinus, every lower or dependent hypostasis is an image or a copy of the preceding hypostasis. Thus the Nous is said to be the image of the One, and the Soul is the image of the Nous. In general, every lower reality is an image of its higher. Plotinus' position , then, is based on a series or hierarchy of realities or worlds, arranged vertically, hierarchy upon hierarchy. Each hierarchic world outflows the one below it through a process of emanation.

（3）Human souls which fell down into the world were in a state of preexistence in the Nous, and are now imprisoned in the body. The ultimate aim of human life consists in the process of the return to the One by means of the purification from matter. On the ground that every embodied soul forgets, to some extent, its origin in the Divine Realm, the purification of the soul, therefore, consists of three virtues in man: the ethical virtue, which reminds the soul of the divine Beauty, theoretical virtue（dialectic）, which instructs or informs the soul concerning its priors and the true nature of existence , and finally, ecstatic virtue（contemplation）which lifts the

souls up to a communion with the One.

（4）Plotinus' teachings were to exert influence not only on Gnostics, but also on the Islamic world as well as on the Kabbalists of the Judaism which held that the world of *Atzilut*, the world of *Beriah* , as well as the lowest world, *Asiyah*, had been emanated directly or indirectly by the Absolute *En Sof* .

（5）The Metaphysics of Plotinus is a meeting ground for Oriental and Occidental philosophy in the sense of the so called ecstatic contemplation which means the ways to purify an individual self, such as the cultivation to become celestial immortals,the *tianxian* in Chinese *neidan-dao* , or the meditative practice of *Mahamudra* and the six yogas of Naropa of *Kagyupa* and Great Perfection of *Nyingmapa* in the Tibetan *Vajrayana* Buddhism.

一、普羅提諾及其《九章集》

普羅提諾（Πλωτίνος，Plotinus）是古羅馬時期新柏拉圖學派的重要哲學家，甚至可視之爲新柏拉圖學派的（Neo-Platonism）創建者。其弟子波菲利（Porphyry）曾爲其作傳[1]，約生活於公元 205-270 年間。普氏出生於埃及的里哥玻里（Lycopolis），自早年便有志於哲學研究。28 歲時，因不滿足於亞歷山大里亞（Alexandria）的哲學師傅，遂轉而師從另一位亞歷山大里亞的哲學家薩迦（Σακκᾶς, Saccas）十一年之久，並自稱薩迦正是他所期盼的人。他渴望認識波斯及印度哲學，並在 34 歲時，跟隨羅馬皇帝戈爾迪安二世（Gordian II）的軍隊遠征波斯[2]。但是，戈爾迪安二世在美索不達美亞地區被弒，故遠征沒有成功，而普氏也逃至安提阿（Antioch）。公元 244 年，普氏到羅馬，並在羅馬停留十年之久，從事於哲學教學工作。他的寫作始於公元 254 年，其時是羅馬皇帝加里恩努斯（Gallienus）執政的元年。在加里恩努斯執政時期，重建甘凡尼亞（Campania）城，傳說皇帝曾將甘凡尼亞改稱「柏拉圖波里」（Platonpolis），採用柏拉圖的法律[3]。公元 263 年，波菲利開始以普氏爲師，其時普羅提諾約 59 歲，而波菲利則約 30 歲。此時普氏著作已有 21 章。至公元 268 年，普氏著作《九章集》已完成。二年後，普氏在甘凡尼亞病世[4]。

《九章集》中論及本體及靈魂，皆與生命哲學有關。普氏哲學中雖然沒有生命哲學的述語，然其所論，與吾人在此所謂生命哲學有密切關係。普氏的本體論是有關基體

---

1 Porphyry, *Vita Plotini*.

2 Thomas Whittaker 在其 *The Neo-Platonists, A Study in the History of Hellenism*（Thoemmes Press, Bristol, England, 1993）一書謂「在 39 歲時，跟隨羅馬皇帝戈爾迪安（Gordian）的軍隊遠征波斯」,見該書頁 28。但是，羅馬皇帝中有戈爾迪安一世（Gordian I）及戈爾迪安二世（Gordian II），而遠征波斯的是戈爾迪安二世。戈爾迪安一世與戈爾迪安二世爲共治皇帝，且於 238 年自殺身亡，而戈爾迪安二世也在同年遠征陣亡。238 年，普皮恩努斯（Pupienus Maximus）接任羅馬皇帝。因此，普氏隨羅馬皇帝戈爾迪安一世遠征時應是 33-34 歲而非如 Whittaker 所言是 39 歲。

3 Thomas Whittaker, *The Neo-Platonists, A Study in the History of Hellenism* (Thoemmes Press,Bristol, England, 1993), p.29

4 ,Ibid, p.28.

（ὑπόστασις）[5]的問題，他將基體分爲太一（τὸ ἕν）、精神（ὁ νοῦς）及靈魂（ἡ ψυχὴ）三者。人是靈魂與形軀的結合體，靈魂論是生命哲學中的基礎，後者又涉及生命本質的提升與轉化。

現行的《九章集》中，就其內容上說可稱爲《六卷九章集》。全書共有 54 卷論文，分爲 6 卷，每卷有 9 章，故簡稱爲《九章集》（ἐννεάδος, The Enneads）。其中論述靈魂、精神、倫理學、美學及本體實有等問題，由其弟子波菲利（Porphyry）編纂而成。波菲利是依主題而編《九章集》，但是，內容編排仍顯得零亂。例如，第一卷分別論及靈魂、美德、辯證法、幸福、美、太一、惡及自我的解脫（emancipation）[6]等。第四卷有專章論靈魂。在第六卷第九章（即第六卷最後一卷，也是全書最後一卷），以專章論述太一。可見，這種論述缺乏理論的整體性。波菲利另有將《九章集》內容依寫作時間排序，依此排序，其先主要是心理學，接續是形上學，宇宙論，美學及倫理學等[7]。

二、背景

一般哲學史作者皆謂普羅提諾受柏拉圖的影響，而沒有提其思想的其他來源。實則他的思想，除了受到柏拉圖影響之外，尚與當時的宗教及哲學有著密切關係。故本節將指出他一方面受到當時宗教的諾斯底教影響，而在另一方面，也受到當時哲學的影響。

（一）普羅提諾與諾斯底教派

普羅提諾生活在公元三世紀，其時，羅馬帝國內不但宗教盛行，且教派複雜。其中有密特拉教（Mithtraism 或 Mitraism）[8]、基督教及摩尼教（Manichism）[9]最具影響，而

---

[5] Lloyd P.Gerson 認爲“ὑπόστασις”乃指“ἀρχὴ”,見所者 Plotinus (Routledge, London & New York, 1994), p.4.

[6] *The Ennead,* I,1,10,Mackenna, p,5.

[7] 見 The Loeb classical Library 出版的 ἐννεάδος (*The Enneads*)，本版本附有著作年表與現行本的編序對照表。

[8] 遠在公元前 2000 年，古代印度及伊朗的雅利安人，就將密特拉（Mithtra 或 Mitra）奉爲光明與正義

基督教中又有諾斯底派（Gnosticism），後者與普羅提諾的哲學有著密切關係。

基督教於公元 380 年由羅馬皇帝狄奧多西（Theodosius）宣布爲羅馬帝國的國教。初期教會內外紛爭不斷，使徒保羅在寫給提摩太的信中，就提到有許米乃（Hymenaeus）和腓理徒（Philetus），謂「他們偏離了眞道、說復活的事已過、就敗壞好些人的信心」[10]，也有分門結黨的事[11]。教會史家優西比烏（Eusebius of Ceasarea）所著的《教會史》（Ecclesiastical History）中，講到信徒書信，認爲只讀《希伯來福音》便可，其他書信沒甚麼價值。又譬如，尼哥拉和司提反同被使徒任命爲執事，提出所謂

的日出之神，而而伐樓那（*Varuna*）則是日落之神。當瑣羅斯德教在伊朗興起後，阿胡拉．瑪茲達（Ahura Mazda）取代了密特拉而居於次位神祇，密特拉被視爲阿胡拉．瑪茲達的使者。但是，在伊朗高原的西北部，密特拉然仍是位居最高的神。當波斯人征服巴比倫之後，密特拉崇拜漸及迦勒底、阿美尼亞及小亞細亞，再由亞歷山大帝而引進西方。公元前一世紀，密特拉崇拜在龐培時代（Pompey 106 BC-48 BC）已由西里西亞人（Cilicians）引入羅馬。當羅馬帝國佔領小亞細亞時，當時的羅馬軍人多信奉密特拉。到了羅馬皇帝尼羅（Nero），密特拉已爲官方承認。從公元 66 年至 325 年之間，密特拉教其實是羅馬的官方宗教。公元 224 年，波斯皇帝阿爾達希爾一世（Ardashir I，公元 224-241 年）推翻安息王朝，並在公元 226 年，建立強大的薩珊王朝，威脅著羅馬帝國。君士坦丁從政治上的考慮，一方面抑制密特拉教，另一方面支持與波斯無關的基督教。公元 380 年二月廿七日，狄奧多西（Theodosius）繼君士坦丁而任羅馬皇帝，宣布基督教爲羅馬帝國的國教。公元 395 年，狄奧多西禁止一切異教儀式，包括奧林匹克競賽，基督教遂定於一尊[8]。但是，密特拉教雖然消失，然而，其若干教義已融入基督教中。譬如說，羅馬人原是崇拜太陽神密特拉教（Mithraism）的，且以 12 月 25 日爲太陽的生日。基督教成爲羅馬帝國的國教後，仍沿用這節期，並將之訂爲主耶穌的誕生日。

9 摩尼教是出生於巴格達的波斯人摩尼（Mani，公元 216-277 年）於公元三世紀創立的。從宗教哲學上說，摩尼教是綜合了波斯型態的諾斯蒂教、基督教、波斯祆教以及佛教的觀念，企圖創立一個新的世界性宗教。在波斯薩珊王朝巴赫蘭一世（Bahran I）時，摩尼教徒因與祆教發生衝突，摩尼被祆教排斥而被處死，摩尼教徒被迫流亡至羅馬帝國。但是，其時，羅馬人信仰密特拉教，羅馬皇帝戴克里先（Gaius Aurelius Valerius Diocletianus）迫害摩尼教，在 296 年下令殺害出家修士與燒毀摩尼教書籍。摩尼教徒遂又逃至中亞河中地區後，才立足於該地區。摩尼教吸取祆教的光明與黑暗二元，攝取基督教的救贖論，又吸收佛教的禁慾、不殺生、不結婚、過靜寂生活等倫理觀。摩尼教在北非發展快速，原在北非迦太基的奧古士丁，在皈依基督前是摩尼教徒。九世紀，摩尼教在中亞又再建立根基。唐朝武后延載元年（694 年），波斯人拂多誕將摩尼教傳入我國，其神爲「明尊」，朱元璋曾是摩尼教信徒。在公元 9 世紀左右，回鶻奉摩尼教爲國教。

10 《提摩太後書》2：17-18。

11 《歌林多前書》11：19。

「每個人都應該虐待（abuse）肉體」的說法[12]，《啓示錄》也提及「尼哥拉黨」[13]。此外，吾人在此特別探討諾斯底派對初期基督教會及對普羅提諾的影響。初期基督教的信仰是多元的，教會中存在著諾斯底派。當時的福音書不僅只是現在《新約》中的《四福音書》，例如，《猶大音書》便是其中之一，成書時間約是公元三世紀。《猶大音書》乃基督教諾斯底派的福音書，書中不但沒有像《四福音書》那樣，將出賣耶穌的猶大視爲邪惡，而是將猶大背叛耶穌視爲一種犧牲與偉大的任務，是完成耶穌降世計劃的偉大聖徒。此外，《猶大音書》不但沒有強調人性敗壞或原罪，而是強調內心的神聖與完美，由此可見基督教諾斯底派的特式。

諾斯底派是建基於「諾斯」（Gnosis）這個信念上，這是指藉著內在的直覺而得到的「超越性知識」（the knowledge of transcendence）。「諾斯底派」有其獨特的世界觀與神學觀，它不把世界的缺陷歸究於人，而是將之歸究於造物主及其創世的方式。在神學上，「諾斯底派」相信終極與超越（transcendent）的世界本體，它沒有創造任何事物，而只是從其自身而流溢出（emanated）世界物質。在人類與終極神聖之間存在著一個神明系統，其中，蘇菲亞（Sophia，智慧）在「諾斯底派」的世界觀中至爲重要。蘇菲亞從其本質中流溢出有瑕疵的「意識」，這個「意識」就是所謂造物主。「意識」是一個最低的靈體，並依據它的意識而創造了世界。由於它是有瑕疵意識的造物主，不了解自己的來源，遂想像自己是絕對與終極的神。得救的方法是藉著諾斯底知識及靠屬靈的使者（它來帶給人特別的得救知識），才能擺脫物質而進入純靈的「豐滿界」。基督教的諾斯底派主張基督就是那位使者，又認爲他是純靈而無肉身的，這是所謂幻影說（docetism）的基督論。在基督教的初期教會中，諾斯底派又有多個支派，著名的有西門（Simon）、馬西昂（Marcion）及瓦倫提努等。其要旨如下：

1. 西門的太一說

（1）諾斯底派的西門（Simon）是撒馬利亞人（Samaritan），他是與使徒同時代[14]。

---

[12] 優西比烏（Eusebius of Ceasarea）所著之《教會史》（Ecclesiastical History）卷三第 29 章引亞歷山卓的革利免（Clement of Rome，公元 30 年-95 年）《雜記》（Stromata）卷三。

[13] 優西比烏《教會史》中註謂教父 Irenaeus、Hippotytus、Epiphanius、Eusebius 等人認爲，《啓示錄》中所說的尼哥拉黨，《使徒行傳》6：5 中七位服事者之一的尼哥拉所創立。

[14] 優西比烏的《教會史》卷二第十三、十四、十五章講及首都羅馬的人視他爲神，甚至在堤比爾（Tiber）河的兩座橋間，豎立他的神像，並以拉丁文題作 Simoni Deo Sancto（聖神西門）。幾乎所

正統的基督教把西門視爲「異端之首」，又稱他爲「行邪術的西門」（Simon Magus）。《使徒行傳》對西門也有評述，謂西門在城裡行邪術，妄自尊大，使撒瑪利亞的百姓驚奇。又謂當西門看見使徒按手便有聖靈賜下，就拿錢給使徒，要求使徒教他這種能力[15]。

（2）這個教派的神學思想以「太一」爲宇宙之根源，其本質是無限的能量。「太一」分化其自身而產生陽性原則的精神（Nous，精神）。精神分化出陰性原則的「意識」伊娜依婭（Ennoia）。精神的能量進入伊娜依婭之中，成了隱藏在伊娜依婭的創造能量[16]，這可視作陰陽交合而創造天使及天使長。接著，伊娜依婭察覺到精神的意圖，遂又藉著天使而創造世界[17]。西門是反猶太教的，他把猶太教的創世之神耶和華視爲只是一位創世的天使而已。

（3）諾斯底學者密阿特（G. R. S. Mead）則批評《新約書》及護教者扭曲了西門的思想，他企圖重建西門的理論。西門主張多神而非一神，至於「衆神之神」（one God of all these gods）是超出吾人的理智能力的，是不可理解的。造物主不是「衆神之神」，因爲有衆多宇宙，而每一宇宙各有其神，各有其邏各斯（Logos）。西門認爲吾人這個宇宙的邏各斯是「火」（πῦρ），它是宇宙的第一因（τω ολων ἀρχὴ），或稱之爲之根源（ριζωμα των ολωn）。宇宙之火是神聖之光，它是完滿之智（το τελειον νοερον）、也是獨一的大能、是自身之母、無始無終[18]。

2. 馬西昂派（Marcionism）的本體論

（1）馬西昂（Marcion，約 80-160）屬敘利亞的諾斯底派，主張將基督教完全與猶太教及《舊約》聖經切割，企圖使基督教脫離猶太教，遂徹底否定《舊約》聖

有撒馬利亞人及一些其他民族的人敬拜他，承認他是至高的神

15 《使徒行傳》8：9-24。

16 見 Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》所引述的西門主義的論文《大詮釋》（The Great Exposition）。《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 99-100。

17 見《諾斯替宗教》引 Irenaeus of Lyon: *Adversus Haereses*（上海三聯，2006），頁 102。

18 G.R.S. Mead, *Simon Magus，An Essay on the Founder of Simonianism, based on the ancient sources with a re-evaluation of his philosophy and teachings,* part III, the theosopjy of Simon (the Gnostic library). E-book, http://www.gnosis.org/library/grs-mead/grsm_simon_magus.htm.

經。四福音書中僅承認《路加福音》，因爲《路加福音》作者不是猶太人。在使徒書信中，他獨尊十封保羅書信，將《加拉太書》置於保羅書信之首。他刪除使徒書信中與猶太教有關的經文。回到保羅式的基督教信仰，這是一個可稱爲「保羅派」（Paulicians）的教團[19]。但是，他的神學卻被正統派視爲異端[20]。

（2）馬西昂提出二神論，其一是創造者，也是律法和《舊約》的公義之神。其二是《新約》之神，是恩典與救贖的神，也是耶穌基督之父。他反猶太教，憎惡《舊約》的上帝，而喜愛耶穌的上帝。他宣稱在律法書與先知書中所稱頌的神，與耶穌基督的父是兩個不同的個體[21]。又認爲《舊約》的造物者，是從伊娜依婭（Ennoia）所流溢出來的天使，有如是一位在柏拉圖哲學中的創世工匠（Demiurge）而已。這個創世工匠心胸狹小、好懲罰人、自相矛盾、不知有更高的神存在。所以，《舊約》的神只是低級的神。

（3）本派的阿庇利（Apelle）及薩圖尼努士（Saturnius）認爲造物者與魔鬼皆是至高眞神之下的大能天使，他們相互爲敵，基督是要摧毀猶太人的神[22]。馬西昂及阿庇利兩人皆一致否認《舊約》先知所預言的彌賽亞是《新約》中的基督，又認爲《舊約》聖經與《新約》的啓示，彼此是相互衝突的。馬西昂認爲耶穌基督的父不是《舊約》的神，而是自在永在的至高神，也是第一能量。對於人類而言，至高神是至善的陌生神明。同樣地，人類對至高神而言，也是完全陌生的（異鄉的），因爲它與這世界完全無關。它雖然不是世界的創造者，且它與人類完全無關，但卻要將人類從痛苦中拯救出來，使人成爲異鄉神的孩子，這完全是出於它的至善本質[23]。

---

19 德國神學家 Adolf Von Harnack, *Marcion: The Gospel of the Alien God.* Translated by John E. Steely and Lyle Bierma. (The Labyrinth Press, 1990) p.9.

20 馬西昂派其實是初期教會中，反對教會中的猶太教傾向，因而主張徹底與《舊約》聖經切割。初期教會的教父如游士丁（Justin，100-164 A.D.）、波利甲（Polycarp，70-155A.D.）、愛任紐（Irenaeus，130 - 202 A.D.）、迦太基的特土良（Tertullian of Carthage，160-220 A.D.）等，均對馬西昂派作了批評。

21 《教會史》卷四第十一章〈當時的異端頭目〉引愛任紐在他《駁異端》卷一，及卷四第十一章之註文。

22 見 Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 123。

23 見 Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 129。

3. 瓦倫提努派的太始流溢說

瓦倫提努（Valentinus）是二世紀時代，出生北非的迦太基的人，約生於公 100 年。他在公元 175 年之後，受到教會的歧視，但卻一輩子未被批爲異端。他的神學思想要旨如下：

（1）至高的太始是深淵，處於靜止之中。與深淵在一起的是「靜默」伊娜依婭（Ennoia）。「深淵」是「豐盛之光」（*Pleroma*，Πλήρωμα[24]），它在太初向外流溢到「靜默」之中，於是就生了陽性的心靈或精神（*Nous*）與陰性的「眞理」（*Aletheia*）。「精神」被稱爲萬物之源、父或獨生子。此四者稱爲「最初的四」[25]。「精神」與「眞理」生下邏各斯（Logos）與生命（Zoe），後二者又生了人（*Anthropos*）及教會（Ecclesia）。這便是「最初的八位」（Ogdoad）。人與教會又流溢出十二種存在，形成了一個「豐盛之光」的體系，這是一個不同質的流溢系列秩序[26]。在這「豐盛之光」的體系中，智慧蘇菲亞（Sophia）是最後一個，她的感情使她尋找其父，企圖了解它的偉大。但是，她的努力無法成功，並且處於痛苦之中，這是她出於對父的無知而產生恐懼之苦[27]。於是，她在空虛中構造了物質[28]。

（2）爲了防範「蘇菲亞」犯錯，「精神」又生了基督和聖靈。基督向「豐盛之光」體系的存在啓示「深淵」的奧祕，帶給他們知識（諾斯底），他們各自奉獻出最好的部分本質，形成耶穌。他有時也被稱爲救世主、邏各斯（logos）或基督[29]。「蘇菲亞」從屬魂的質料中創造了工匠「造物者」，後者創造了物質世界，又創造了人[30]。當這個世界的屬靈生命得到耶穌所傳授的知識後，其靈魂脫離而進入「豐盛之光」的體系中，神聖世界才恢復完整[31]。

---

[24] 原指神聖力量的整體。

[25] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 165。

[26] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 166。

[27] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 172。

[28] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 166-168。

[29] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 170。

[30] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 175-178。

[31] Hans Jonas（1903-1993）：*The Gnostic Religion*，中譯本《諾斯替宗教》（上海三聯，2006），頁 178-180。

（3）神界有很多等級，由放射而衍生，而造物者（Demiurge）是這群神中最低弱的。上帝是絕對的聖潔，而物質是惡的，因此，上帝不會造出惡的物質。華倫提諾否定基督之人性及基督是道成肉身之說，因爲上帝不會住在惡的身體裏面，上帝也不能成爲肉身。基督的靈魂是在耶穌這人受洗時才降到他身上，而當耶穌死後，他的靈魂則離開他。

（4）人類有三等，即身、心、靈的不同屬性。靈性是「豐盛之光」，而物質界（Hyle）則是惡的。《新約》的《歌羅西書》謂「因爲神本性的豐盛都是有形有體而居住在基督裡面，你們在他裡面也得了豐盛。他是各樣執政掌權者的元首」[32]。由此可見，《歌羅西書》的作者有可能受到諾斯底派的影響。

（5）人類是有其缺失或不完整的，因而喪失其整體性，後來的正統基督教稱之爲原罪。但是，這些缺失不是出於人類的行爲，而是創造的不完美。在不完美世界中的人類，其救贖的方法是靠靈智（Gnosis），這是一種「自我的知識」。人類不是藉基督而得救，而只需藉著「靈智」而轉化（transform）自己，進而達至完美的形相。

（二）普羅提諾的「太一」說哲學之背景

由於普羅提諾的生活在說明其時期是在半上述的諾斯底教派之後，可見其太一思想及本體流溢說是受到諾斯底教派的影響。不但這樣，他的思想也受到在較早時期的哲學影響。普氏的本體實有論中的三基體論與阿帕梅亞的努墨尼奧斯（Numenius of Apamea，公元二世紀下葉）有關，後者被稱爲新柏拉圖主義之父，又曾提出三層級說。第一稱爲父，它是實有或心智，第二稱爲造物者（the Maker），第三稱爲「世界」或被造者。更重要的是，普氏的思想不但受到柏拉圖的影響，他其實也吸收了畢達哥拉斯學派、亞里士多德及當時流行的斯多噶派等哲學理念。在《九章集》中，普羅提諾常提及柏拉圖的著作[33]。現行本的編排次序，是出於編纂者波菲利（Porphyry）之手[34]。以

---

[32] 《歌羅西書》2：9。

[33] 例如，*The Ennead*, II, 1, 6 ,p.37; *The Ennead*, III, 9 , 10, p.136; The Ennead IV, 3 ,7 , p.145. Plotinus: *The Six Enneads*, in *Great Books of the western World* ,trans. By S. MacKenna and B.S.Page (Chicago , London , Toronto , William Benton Publisher1952).

下，吾人先展示普羅提諾的太一的哲學背景。

1. 普羅提諾的哲學被稱新柏拉圖主義，這表明普氏哲學與柏拉圖有著密切的關係。普氏以絕對或太一作爲最高的本體，這基本上是等同於柏拉圖所謂「善的理型」（ἰδέα τἀγαθοῦ）。柏拉圖在《共和國》卷裡講及「善的理型」。在這個意義下，普羅提諾便成爲柏拉圖哲學的傳承者。對柏氏來說，「善的理型」是哲學研究的最高對象，因爲它乃一切事物的實在性與可認知性的超越根源（transcendental source）。在古希臘哲學中，詮釋家們將實體（οὐσία）與實有（τὸ ὄν）皆認爲是有限的，而將無限視爲「超實有」（beyond Being）[35]。普羅提諾的太一，就是「超實有」的無限體（πρώτως αὐτος καὶ ὑπερόντως αὐτος，它基本上是自己，及自己超越有限）[36]。相對於太一，則一切他者（ἑτερότης，otherness）則是有限的。
2. 亞里士多德在其《物理學》（或譯爲《論自然》）及《形上學》Δ卷皆論及所謂「不動的動者」（τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον），有時又把之稱爲「神」（ὁ θεός）。又由於神的活動必爲精神性及思維性的，故把神定義爲「思維之思」（νόηοις νοήσεως）。阿比諾士（Albinus）是公元二世紀代表柏拉圖學派的人物，他提出第一神（πρῶτος θεὸς，*protos theos*），精神（νοῦς）及靈魂（ψυχή）的概念。這些概念對普氏的實有論有明顯的影響。「第一神」是不動的，但卻又是運動的推動者，它必須藉著精神來運作[37]。
3. 努墨尼奧斯（Numenius of Apamea）爲二世紀下半葉的人物，屬於新畢達哥拉士學派（Neo-Pythagoreanism）的。他也提出存在界的三個層次說。其一是「第一神」，它是一切存在的根源，故爲「實有原則」（principle of Being），其活動是純思的或精神性的。「第二神」乃柏拉圖在其《蒂邁歐》篇的創物主（δημιουργός，*Demiourgos*），是創世之神（the world forming God）。創世之神本

---

[34] The Loeb classical Library 版本附有著作年表與現行本的編序對照表。

[35] *The Ennead*, V,5,6,11 (The Loeb classical Library).

[36] *The Ennead*, VI, 8,14,44.又：J.M.Rist, : "And in the view of the general Greek use of 'Being'to mean 'finite Being', the prima facie meaning of the phrase 'beyond Being'should be 'infinite Being.' " *Plotinus, The Road to Reality* (Cambridge University Press, 1980), p.25.

[37] See F. Copleston, *A History of Philosophy*，Vol. I. (Search Press Limited, 1975), p.199.

身只是宇宙的「創生原則」（γενέρεως），它利用物質，以理型作爲原型而創造世界。第三個層次是被造的世界，爲造物者（Demiourgos）之創作品[38]。阿比奴斯（Albinus）及努墨尼奧斯的天道觀有一個共同的特徵，就是強調最高的神的超越性，因而當論及最高神與世界的關係時，不得不提出居間的原則（如精靈或神，或 *Demiourgos*）作爲橋樑或中介。

4. 不過，普羅提諾的本體論皆有別於上述各家，特別是太一的理論。首先，普氏太一本體具有單一性或簡單性，從而導出「自足性」（αὐτάρκεια）[39]。從反面來說，凡是非自足的，便要依賴他物。但是，在本初，一方面不可能有他物，另一方面又不可能是無物，因而必有獨一無二之「源」。此「源」必然是自足的，姑且稱之爲太一。作爲存在界根源的太一，它的實質（οὐσìa，或本質）是完美的（τέλειον）。這就意味著具有太一本質的存在界是不完美的，存在界實質的不完美，原因是在於它的有限性。因此，太一與太一之外的其他存在，其差別是在於彼此間具有不同程度的本質[40]。
5. 本質或實質又是甚麼意思呢？這在普氏來說，是潛在能量或能力（δύναμις）[41]，也是萬物背後的普遍能量（δύναμις πάντων）[42]。太一的能量無限，無限能量故自足。由於能量無限而自足，則太一必然是永恆的[43]。普羅提諾的太一是無所不在（遍在，πανταχοῦ）[44]，但是，普氏所謂的遍在不是一種泛神論，因爲他同時又謂太一「不是任何事物，事物的根源卻不是任何事物」[45]。

---

[38] 同前，p.192.

[39] ἐννεάδος, IV,9,6,17-19: “δέν γὰρ ἱκανώτατον ἁπάντων καὶ αὐταρκέσταον, καὶ ἀνενδεέστατον εἶναι” (Loeb) VII, p.324.

[40] Ibid,V,6,2,13.

[41] *The Ennead* ,IV, 4,1: “If the First is perfect, utterly perfect above all, and is the beginning of all power, it must be the most powerful of all that is, and all other powers must act in some partial imitation of it.” MacKenna, p,5; Loeb, V, 4,1,23-24.

[42] *The Ennead*,III,8,10,1，又：V,3,15,32 (Loeb).

[43] *The Ennead*, II, 4,5,26-28 (Loeb).

[44] *The Ennead* ,V,I,4 及 VI,5,兩章詳論太一的遍在性。

[45] *The Ennead*, V, 2,1: “The One is all things and no one of them; the source of all things is not all things.” MacKenna, p.214.

6. 普氏的太一理論與柏拉圖不同。首先，從理型與個體物之間的關係說，譬如，對於美的事物與美的理型關係，柏拉圖在《斐多篇》是用分享說（κοινωνία）來說明[46]。這是說，美的事物是分享美的理型，後者是實在的美（αὐτὸ ὅ ἐστι καλόν）。普羅提諾雖然說任何事物皆分享太一的能量，但是，太一不是柏拉圖式的理型。其次，普羅提諾視太一爲善體（ἡ ἀγἄθός）[47]，柏拉圖的《國家篇》有所謂「善的理型」（ἰδέα τἀγαθοῦ），但是，他卻沒有把「善的理型」視爲是造物者（demiourgos）的背後原因，而是作爲存在的本體論及可認知性（knowability）的原因，而不是動力因[48]。關於物質（質料）的問題，在柏拉圖的《蒂邁歐》中，物質不是來自理型，也不是由理型所組成，理型是構成事物的形式。物質也不是由造物者所創造，造物者只是將物質加以型構，即只將物質放入理型之中。但是，在普羅提諾的哲學中，太一不但創造了理型[49]，也創造了物質。

7. 普羅提諾與亞里士多德本體論的不同：

（1）亞氏的基本理論是把自然界視作一個從潛在（δύναις）到現實（ἐνέργεια）的動態（γένεσις）系統，其中，每一個體存在物皆由形式（理型）及質料組合而成。理型就是不變的本質（οὐσὶa）[50]，本質是個體物的潛在性。在動態的系統中，其低部是基本物質 （πρὠτη ὕλη），其頂端則是永恆不變的神性或純粹形式。在這個意義下，亞氏是以形式因及物質因來解釋運動。形式因是目的性（οὗ ἕνεκα），物質因則是機械性（ἐξ ἀνάγκης）。亞氏又把成物的原因分爲四，即質料（ὕλη）、形式（εἶδος）、動力（ὑφ᾽ οὗ）及目的（τέλος），後三者可視作一個原理，這就是形式或理型。質料不能自作運動，它是被形式所推動。形式是本質，其目的是指向實現，且形式也是動力[51]。不過，作爲動力的最終

---

[46] *Phaedo*, 100d, 7-8.又 A.E.Taylor, *Plato, The Man and his Work* (Methuen & ltd, London, 1978), p.202.

[47] *The Ennead* ,VI,5,1,16-17,Loeb VI, p.328.

[48] 關於這方面,讀者可參閱本書撰者的《邁向眞理之途——知識理念的演變》第三章。

[49] *The Ennead*, V, 3,17,9 (Loeb).

[50] 在亞氏的形上學中，οὐσὶα 一字有多種意義，有時候指感官之物，稱爲 “οὐσια αἰσθητή”。有時候是指理型（εἶδος,μορφή），因而是指本質，但有時候卻又可指種類。

[51] W.Windelband, *History of Ancient Philosophy* (Dover, New York, 1956), 264.

極原因不是個體物的形式，而是神（θεός）。它是絕對的第一推動者（πρῶτον κινοῦν），是「不動的動者」，也是一切運動的原因（κινεῖ ὡς ἐρώμενον）[52]。第一推動者是純精神體（νοῦς），它本身只是思維之思（νόησς νοήσεως）[53]。

（2）普羅提諾不將太一視爲智思體，他將智思體視爲低於太一的另一基體。太一不思索自己，也不思索其他事物，因而它是不思索的。普羅提諾認爲思索涵蘊著不完美，因爲任何認知皆有其不足之處，故太一超越一切認知或思索[54]。

三、終極本體的太一

（一）太一作為終極本體的意義

《九章集》第六卷第九章探討太一，標題是〈論至善或論太一〉（Περιτἀγαθόυ ἢ τού ἑνός）。在那裡，普氏從「統一性」這個意義分析太一。他首先指出：存在物之所以是存在物，乃在於其「統一性」（“It is in virtue of unity that beings are beings.”），「統一性」又可視作內在統一性（an inherent unity）[55]。「統一性」一詞是麥肯拿與皮格（MacKenna and B.S.Page）譯本的譯文，阿姆士壯（A.H.Armstrong）則譯作“It is by the one that all beings are beings”，也就是將「統一性」譯作「一」。原文是：“Πάντα τὰ ὄντα τῷ ἑνί ἐστιν ὄντα.”[56]。可見，無論是「統一性」或「一」，原文是“τῷ ἑνί”，字義上是「一」之意。又說：“τί γὰρ ἂν καὶ εἴη，εἰ μὴ ἓν εἴη”（如果事物不是一（ἓν），那它會是甚麼）？阿姆士壯將“τῷ ἑνί”或“ἓν” 譯作“the one”，有「太一」之意；而麥肯拿與皮格將之譯作“unity”，則指整體性或統一性。從個體物方面說，若缺乏統一性，則便沒有個體物；但若從本體論方面說，則統一性是源自太一。表面看來，這裡似乎從個體物的「統一性」方面說便可，而不必提高到太一本體的層

---

52 Ibid, 267.又 *Aristotle's Metaphysics*,XI,7,1072 a.

53 Aristotle, *Metaphysics*,XI,7,1074 b,34.

54 Lloyd P. Gerson , *Plotinus* (Routledge ,London & Newe York 1994), p.22.

55 *The Ennead* ,VI , 9 ,1, p.353.

56 *Plotinus*, with an English translation by A.H.Armstrong , VII , Enneads, VI.6-9 (The Loeb Classical Library,William Heinemann Ltd., 1988), p.302.

次，因爲普羅提諾接下來便以軍隊、合唱團、房子、船隻等爲例作說明。軍隊一旦沒有統一性，便不能成爲軍隊。合唱團、房子、船隻也是這樣。但是，普氏接著指出物質形式（the material form）是動物或植物的統一性，而一旦除去其物質形式，動物或植物便解體，並且也失去其存在。又謂靈魂是安置於「統一性」之處，但是，靈魂的統一性不同，猶如身體的統一性不同一樣[57]。精神也不是統一性，因此，統一性必然是太一，而精神不是太一[58]。在這種情形下，「統一性」其實又是指太一。以下是普羅提諾對太一的進一步闡述：

1. 太一既是活動（ἐνέργεια）又是實在（ἐντελέχεια）。普氏分辨「本質的活動」（ἐνέργεια τῆς οὐσια）與「來自本質的活動」（ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσια）[59]，前者乃事物本身，後者則是來自前者。「本質的活動」是太一本身的必然性（ἀνάγκη），這種必然性不是出於外在的強制性，而是出於自發性的（αὐτομάτως）。因此，精神是來自太一的「本質性活動」，而世界則是來自太一及精神的活動等，這就使存在界成爲具層級性的[60]。
2. 普氏的本體論與世界觀是一種有如種籽（seedlike）開展（unfold）的歷程。這歷程從不可分的「原則」（第一因）產生可分的結果，而「原則」乃不變的。從「原則」中所開展的產物，是出於一種不可表述的能力，而且，這種能力仍屬於內在的。這種能力將不斷地開展，直至盡頭或可能性的極限[61]。

---

[57] 同上，頁 354。

[58] *The Ennead,* IX, 3,3: “The Unity, then, is not Intellectual-Principle but something higher still: Intellectual-Principle is still a being but that First is no being but precedent to all Being; it cannot be a being, for a being has what we may call the shape of its reality, but the Unity is without shape, even shape Intellectual.” MacKenna，頁 355。

[59] *The Ennead* , V ,4, 2: “There is in everything the Act of the Essence and the Act going out from the Essence. The first Act is the thing itself I its realized identity, the second Act is an inevitably following outgo from the first, an emanation distinct from the thing itself.” MacKenna，頁 227。

[60] Lloyd P. Gerson , *Plotinus* (Routledge ,London & New York 1994), p.34.

[61] *The Ennead* IV , 8 ,6：“Every kind must produce its next; it must unfold from some concentrated central principle as from the seed, and so advanced to its term in the varied sense. The prior in its being will remain unalterably in the native seat;….. To this power we cannot impute any halt, any limit of jealous grudging; it must move for ever outward until the universe stand accomplished to the ultimate possibility. All, thus, is produced by an inexhaustible power giving its gift to see without some share in its being.” MacKenna,

3. 太一是無可名狀的無限體（Being without form），而它的無限性是超越任何事物。它的無限不在於其廣延，而在於它的能力[62]。吾人不宜從數的概念來理解太一，而要從根源意義上理解太一。它是一切的源頭（the source），從這源頭而衍生統一的差異性與雜多性。太一不是雜多性的否定（the negation of multiplicity），而是超越性的分離（the transcendence of separability）[63]。總言之，太一超越一切差異與形式，而成爲一切存在之源。
4. 由於「太一」是無限體，不可描述（ἄρρητον τῇ ἀληθείᾳ）[64]，沒有相狀（ἄμορφον εἶδος）[65]，不可名（不可稱謂）[66]。它超越一切存在（τὸ μὴ ὂν ὑπέρ τὸ ὂν），因而也就是無限體。吾人對它在原則上是不可知、及不可思的，因爲思辨需要概念和範疇。但是，一切概念和範疇，只適用於那些能被分割的東西。在這意義下，吾人姑且從消極層面視之爲不可分割的整體，並稱之爲太一[67]，而概念是不適用於此不可分割的太一[68]。

（二）流溢與創生

吾人不能思辨太一是甚麼？因而，吾人只能說它「不是」是甚麼？但是，普羅提諾認爲太一是能被存想的（contempate, θεωροῦντι），這其實是指一種非認知活動的直覺。但是，吾人可藉著觀照與形象作比喻，從而達至人神相通。從直覺的觀照及太陽的比喻中，吾人可直覺到「太一」的下列本質：

1. 太一是至高者，凡是來自太一的，皆不等同太一，並且不能優於太一。因此，凡

---

p.204..

62 *The Ennead* ,6, 9 ,6: “WE must therefore take the Unity as infinite not in measureless extension or numerable quantity, but in fathomless depths of power.” MacKenna, p.357.

63 E.O’Brien, *The Essential Plotinus* (Oxford & Harvard University Press, 1986), p.18.

64 *The Ennead* ,V,3,13.1 (Loeb).

65 *The Ennead* ,VI,5,6.12 (Loeb).

66 *The Ennead* ,V,7,33.4 (Loeb).

67 *The Ennead* ,VI,9,5.38 (Loeb).

68 *The Ennead* ,V,3,4: “Thus the One is in true beyond all statement; any affirmation is of a thing; but the all-transcending , resting above even the most august divine Mind, possesses alone of all true being, and is not a thing among things.” p.223.

是溢出的，其層級皆較太一爲低，也就是其本質較不充實。這些「非太一」（the Not-One）就是雜多性[69]。宇宙中雜多的事物（multiplicity）是連續的（in the sequent universe）[70]，而連續性就是層次性[71]，而且，這種雜多是無量的（an innumerable multiplicity）[72]。

2. 普氏以「太一」作爲世界的終極本體，並以「溢出」原理來闡述世界的起源與存在界的層次[73]。公元二世紀時期的新畢氏學派，已提出「溢出說」[74]。太一是人類理性無法認知的，也是不可用語言來闡述，吾人只能存想它是一自發性的活動[75]。這種活動可藉太陽散發光芒的比喻來說明「太一」的「流溢」[76]。「太一」有如太陽，它散發光芒，普照著大地。這些散發的光芒，形成一層又一層的存在界層級。距離太一越近其層級愈高；越遠離太一，其存在層級愈低。各層級形成一個連續歷程，且各層級各在其位（ἐν τῇ οἰκείᾳ ἕδρᾷ）[77]。
3. 由於太一是無限體，是自滿自足的，故其能量的溢出，不會減少其完滿性，有如太陽放射出光芒，無損於太陽本身的光輝一樣（這當然是因爲古人對太陽認識不多才有此說，但吾人將之視爲比喻則無妨）。在「流溢」的原理下，創生（engendered，ἐγέννησε）是向下而非向上的，而且是傾向雜多性。在這個意義下，作爲第一原理（第一因）的太一，必然不具雜多而是單一的[78]。它不需要自

---

69 *The Ennead,* V,3,15., MacKenna,p.224.

70 *The Ennead*, V ,3,16., MacKenna,p.225.

71 *The Ennead* ,V , 4, 17: “There must be an order of secondaries and tertiaries, in which any second is to be referred to The First, any third to the second.” MacKenna, p.226.

72 *The Ennead*, VI,6, 1 , MacKenna,p.311.

73 *The Ennead* , III ,3, 9: “In its character as Life, as emanation, as containing all things in their precise forms and not merely in the agglomerate mass, it must of necessity derive from some other Being, from one that does not emanate but it the Principle of Emanation ,…”MacKenna, p.134.

74 同前，p.191.

75 *The Ennead*, I, 67, 1: “We can scarcely conceive that for any entity the Good can be other than the natural Act expressing its life-force.” MacKenna , p.26.

76 *The Ennead* ,V , 2 ,1: “the One is perfect, and ,in our metaphor, has overflowed. And exuberance has produced the new.” MacKenna, p.214..

77 *The Ennead* V , 2 ,2.

78 “We have now to add that, since things engendered tend downwards and not upwards and, especially , move

己的派生物，也並不關心被創造的世界。因此，太一的創生並不是主動的創造，因爲它完滿自足，不追求任何東西，也不需要任何東西。太一的創生只是一種流溢，這是出於它的本性，因爲本質充盈便自然外溢。完滿充盈的太一是無限體，故其流溢無損於其自身。

4. 形上界或本體界有三層級[79]，其中太一是一切事物之源，但它卻不是萬物[80]。它超越一切存在，也是存在界的創生者（Being's generator）。它所創生的是精神，而精神又是孕育者，因爲從精神又產生世界魂。普氏說：

「由於靈魂依賴精神，而精神依賴善，因而事物都藉著中介而依賴善。有些較接近它，有些是接近它的鄰居。感官事物是依賴靈魂，但靈魂距離它最遠」。（原文：ἀνηρτημένης δέ ψυχῆς εἰς Νοῦν καὶ νοῦ εἰς τἀγαθόν, οὕτω πάντα εἰς ἐκεῖνον διὰ μέσων,τῶν μέν πλησίον,Τῶν δέ τοῖς πλησίον γειτονούντων, ἐσχάτην δ᾽ ἀπόστασιν τῶν αἰσθητῶν ἐχόντων εἰς ψυχὴν ἀνηρτημένων.）[81]。

靈魂創生了感官世界或自然世界[82]。普氏有時用影像（image，εἰδωλον）作比喻，即：世界魂是精神的影像[83]，而精神則是太一的影像。因此，世界魂依賴著精神，而精神依賴著「太一」（善）[84]。

---

towards multiplicity, the first principle of all must be less a manifold than any." Ibid。

[79] *The Ennead* ,V, 1, 10: "There exists a Principle which transcends Being; this is The One, ……Upon The One follows immediately the Principle which is at once Being and the Intellectual-Principle. Third comes the Principle, Soul." MacKenna, p.213.

[80] *The Ennead*, V,2, 11: "The One is all things and no one of them; the source of all things is not all things." MacKenna, p.212.

[81] 引自 *The Ennead* VI,7,42，Loeb, p.218。關於這個問題，又見：The Ennead V,1, 2.

[82] *The Ennead* ,V,3, 1., MacKenna,p.214.

[83] "Soul , for all the worth we have shown to belong to it, is yet a secondary, an image of the Intellectual – Principle." MacKenna,p.209.

[84] *The Ennead* V,3, 3: "Soul dependent upon Intellectual-Principle and Intellectual-Principle upon the Good, all is linked to the Supreme by intermediaries." The Ennead VI, 7, 42 , MacKenna,P.342.

（三）太一是存在的本源

如上所言，普氏將太一比喻爲「太陽」，則它便是變現其他存在的本源，其過程被稱爲「流溢」，而太一就是本體。因此，普羅提諾分別以太一、精神和靈魂作爲三個不同層級的基體。其中「太一」是第一基體，這是生命之源、能量之源，觀想的直覺是認識太一的方法。太陽的比喻具有下列各項意義：

1. 太一之所以稱爲太一，因爲它是不可分割的原初的「一」[85]。太一是無限體、是創生者、它超越存在與先於存在（αὐτὸ τὸ εἶναι πρὸ τοῦ ὄντος）。「太一」不是萬物的總和，而是先於萬物的源泉，沒有其他名稱適用於它[86]（在其他地方，普氏又將太一稱爲美及善）。它沒有脫離萬物，萬物不能獨立於太一而存在，萬物皆在太一之中[87]。
2. 太一是萬物的中心，並作用於萬物。它不需要任何其他事物之助，因而在它之外不佔有任何事物[88]。太一是一切事物的最偉大者，它的偉大不在於廣度，而在於其能量。太一是無限體，其無限性不在於「不可量度」，而在於其「不可被理解」的能量[89]。
3. 太一是無限的且唯一的，故不能與任何一個有限的存在相等同。太一不是萬物之一，而是萬物之源，並且不離開萬物，但又不能被其他事物所包含[90]。太一可說是無所不在，但也可謂不存在於任何地方。理由是：太一作爲萬物之因，故無所不在；太一不同於萬物，故不存在於任何地方。倘若太一是無所不在，則太一便

---

85 *The Ennead* ,V, 3 , 14, p.224.

86 *The Ennead* ,VI ,9 , 4: “That awesome Prior, The Unity, is not a being, for so its unity would be vested in something else; strictly no name is apt to it,…” p.356.

87 *The Ennead* ,VI , 4, 9: “On the other hand, taking the part conceived as present in the multiple to the simply power (emanated from the First), at once such a part ceases to be unity.” P.301.

88 *The Third Ennead* ,VIII, 10, p.135.

89 The Ennead, VI, 9,6: “for it is the greatest of all things, not in size but in power, so that its sizelessness also is a matter of power；since the things after it also are indivisible and undivided in their powers, not in their bulks. And it must be understood as infinite not because its size and umber cannot be measured or counted , but because its power cannot be comprehended.” Loeb, vii, p.323。

90 *The Ennead*, V, 5, 9., MacKenna,p.232.

是一切事物[91]，有如斯賓諾薩的實體。

4. 太一是完滿自足，不需外求，更不需要任何東西，超越一切存在（ὑπέρ τοῦ εἶναι）。因此，太一的創生（成物）過程不會是主動的，而是因其本質的充溢而必然地向外流溢，且完滿的太一不可能只封閉在自身之內[92]。
5. 在《九章集》第五卷，普氏闡述雜多性（multiplicity）如何從太一流溢出來？一般來說，一切流動皆有目標，然而，太一的流溢卻沒有目標，因爲從太一方面說，太一本身並沒有流動。吾人存想它的流溢有如陽光的照射，而其自身卻又不受影響[93]。普羅提諾又說：太一之後，最完美的第二基體是精神。精神觀想太一，除太一之外，它不需要其他。太一的層級是在精神之上，而靈魂（世界魂）則是精神的邏各斯與行動，有如精神是太一的邏各斯與行動一樣。因此，靈魂需要回歸精神，正如精神需要回歸太一那樣[94]。

（四）太一是善體

普羅提諾有時把太一稱之爲「神」，有時候又稱之爲「善」，這其實是表明大化流行是善。但是，太一不是「大全」，而是超越於「大全」。「它既不存在於任何地方，而任何地方又存在著它」。由於本體的完善和圓滿，故太一是善本身[95]。太一可用「善」及美來表示它之外，吾人不能說它「是」甚麼，因爲它不能被描述（ἄρρητον τῇ ἀληθια）[96]。

1. 普羅提諾將太一稱爲「善」（the Good，τὸ ἀγαθόν）及絕對[97][98]，這在柏拉圖則稱

---

91 *The Ennead* ,III ,9, 3.

92 *The Ennead* ,V,4, 17: “Anything existing after The First must necessarily arise from that First, whether immediately or as tracing back to it through intervenients.” p.226.

93 *The Ennead*, V, 1 , 6: “We are to conceive it as a radiation that, though it proceeds from The One, leaves its selfsameness undisturbed.” Elmer O’Brien, *The Essential Plotinus* (Oxford & Harvard University Press, 1964.), p.97.

94 Ibid, p.98.

95 *The Ennead* ,VI , 8, 3: “We are in search of unity; we are to come to know the principle of all, the Good and First.” P.355.

96 *The Ennead* ,VI ,3, 13.

97 同上注。

爲「善的理型」（Form of Good）。太一是「善」，也就是「美」，因爲「善（太一）的本質就是美」（ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις.[99]）。它超越存在、甚至超越自足[100]，這其實是說它不可用語言來闡述。

2. 至善或太一沒有智思（no intellection，οὐ νοεῖ）[101]，它不需要對自己有所自覺（παρακολούθησις αὐτῷ）。普羅提諾認爲智思比「善」較爲低級。倘若智思是較低級，那麼，具有智思的那些存在物便屬較低層級。智思不存在於「善」之中，它必須遠離「善」，這樣，「善」才不受智思及其他事物所困而保持純淨與統一性[102]。

（五）太一與美

普羅提諾論到美時，用了兩個不同的詞項，這就是“καλλονή”及“τὸ καλόν”。吾人在此展示《九章集》第 6 卷中有關普氏的話，來分析“καλλονή”與“τὸ καλόν”這兩個概念：

（1）「沒有形狀的理型是美的，因爲它是理型」。

（τὸ δέ ἄμορφον εἶδος καλόν，εἴπερ εἶδος ἐστι.）[103]。

（2）「最原初美的東西，以及爲首的是不具理型，而且美是善體的本質」。

（ἀνείδεον ἄρα τὸ πρώτως καὶ πρῶτον καὶ ἡ καλλονὴ ἐκεῖνο ἡ τοῦ ἀγαθοῦ φύσις）[104]。

（3）「因此，分享美是被形像化了，這不是美」。

（τὸ οὖν Μετέχον κάλλους μεμόρφωται, οὐ κάλλος.）[105]。

以上三句引文，最能代表普氏對“καλλονή”及“τὸ καλόν”的觀點。“καλλονή” 有

---

[98] 同上注。

[99] *The Ennead* ,VI, 7, 20.

[100] *The Ennead*, V,3,17, p.226.

[101] 同上。

[102] *The Ennead*, VI , 7, 41 , p.341.

[103] *The Ennead*, VI,7,33,5-6，Loeb, V.7, p.186.

[104] *The Ennead*, VI,7,33,21-23，Loeb, V.7, p.188.

[105] *The Ennead*, VI,7,32,39-40，Loeb, V.7, p.186.

別於“τὸ καλόν”，阿姆士壯（A.H.Armstrong）將“καλλονή”譯作“the Beauty”，吾人在此譯作「美」。但是，又由於此處所謂「美」，不是指感官之美，而是指「太一之美」。至於“τὸ καλόν”，阿姆士壯譯作“the Beautiful”，字面上是指美的事物，實則是指精神、理型及靈魂[106]。又由於可知的世界是美的理型世界，因而世界也可視爲美的（τὸ καλόν）。吾人也可以這樣說，“καλλονή”是首位的美，“τὸ καλόν”是居於次位的美，善體是美的根源（ἀρχήν）。不過，由於靈魂及可知世界的基礎皆與精神界的理型有關，故“τὸ καλόν”基本上是指「理型」。「理型」的存在出於善體太一，而“τὸ καλόν”使事物成爲美的東西（the Beautiful makes things beautiful）。

絕對的太一是善體，也是美體（太一基體），因而必居於首位（The First），而精神則是美的表現。從這首位便直接衍生出精神，且它是「美的」。普氏又宣稱美醜是眞實的存在，美與醜相反，且醜是首惡。美善（the Beauty-Good）是一方，醜惡（Ugliness-Evil）是另一方[107]。因此，太一是善體，又是美體。

四、精神

（一）倘若吾人將太一視爲精神或造物主，這是不正確的。太一是比造物主更具眞實性，因爲太一是超越一切且自足的[108]。吾人在此不妨借用斯賓諾薩的理論來說明這個意義：斯氏將實體定義爲「在自身內，並且通過自身而被認知者」。這個概念其實是衍生於亞里士多德對實體（οὐsia）的論述。亞氏在對實體的論述中，將簡單存在物（ἁπλᾶ σώματα）視爲實體，在這個意義下，他說：

[106] J.M.Rist 認爲“τὸ καλόν”只是指精神，此說之蔽在於過簡，他說：“Beauty（καλλονή）, which is to be identified with the Good, is the first principle; next comes νοῦς, which is to be identified with τὸ καλόν ”（見所著 *Plotinus, The Road to Reality*, p.55）。實則“τὸ καλόν”也包括靈魂，因爲普氏在 *The Ennead*,I,6 說：“And Beauty, this Beauty which is also The Good, must be posed as The First; directly deriving from this First is the intellectual-Principle which is pre-eminently the manifestation of Beauty; through the Intellectual-Principle Soul is beautiful. MacKenna-Page, p.24.

[107] *The Ennead*,I,6：“We may say that Beauty is the Authentic-Existents and Ugliness is the Principle contrary to Existents, and the Ugly is also the primal evil;……and hence the one method will discover to us the Beauty-Good and the Ugliness-Evil.” MacKenna-Page, p.24.

[108] 同上。

所有這些事物稱爲實體，因爲它們不對某個主詞作論述，而是任何事物在論述它們」。（或譯作「因爲它們是一些述詞的主詞，而不是作某些主詞的述詞。

ἅπαντα δέ ταῦτα λέγεται οὐσια ὅτι οὐ καθ᾽ ὑποκειμένου λέγεταἰ, ἀλλὰ κατὰ τούτων τὰ ἄλλα[109]）

亞氏這個論點，其實就是把「實體」視爲「獨立」於個別述詞的「主詞」。於是，笛卡爾就是在這個意義下定義實體。他說：「對於實體，吾人將之理解爲只是那些不需要其他事物便能存在的那些事物而言」（By substance, we can understand nothing else than a thing which so exists that it needs no other thing in order to exist.）[110]。斯賓諾薩也就在「獨立自存」這意義下，進一步將實體視爲「自在因」（causa sui）。在斯氏的理論中，實體就是「大自然」，也就是「上帝」。故對斯氏來說，實體、大自然與上帝，三者是同一意義的不同表述。「實體」一名是源自形上學的表述，「上帝」是源自猶太教與基督教的表述，「自然」是源自牛頓力學的表述。由此可見，斯賓諾薩所謂上帝，是有別於猶太教與基督教的造物主。斯氏其實也藉此而批評猶太教與基督教的上帝觀，因爲在斯氏看來，若將實體視看造物主，則造物主（creator）與被造之物（creatures）有別。造物主既然不是被造之物，則被造之物便限制了造物主的屬性，因而造物主便不可能是無限的。普羅提諾或許在這個意義下，將造物主放在太一之下的較低層級的基源（ἀρχὴ）。

（二）普羅提諾把第二層次稱 νοῦς，英譯者麥肯那與皮格（MacKenna-Page）把這個字譯作“Intellectual Principle”[111]。 νοῦς 可譯作「精神」，它是「智思」，也可譯作「心」（Mind），故吾人在此將之譯作「智思」或「精神」。普羅提諾所謂“νοῦς”，是太一永恆流溢的第一步分化[112]，吾人可將它可視爲太一的影象

[109] Aristotle , *Metaphysics* , VII (Δ), 8 (Loeb Classical Library, 1980.)

[110] Descartes , *Principle of Philosophy*, Part I, principle LI, in *The Philosophical Works of Descartes*, rendered into English by E. S. Haldane & G. R. T. Ross (Cambridge University Press, 1955), p.239.

[111] *The Ennead*, V, 1 , 3 , MacKenna,p.209.

[112] *The Ennead* ,V, 1 , 6: “περίλαμψιν ἐξ αὐτοῦ, ἐξ αὐτοῦ δέ μένοντος, οἷον ἠλίου τὸ περὶ αὐτὸν λαμπρὸν φῶς περιθέον, ἐξ αὐτοῦ ἀεὶ γενώμενον μένοντος.”

（the image of The One），也是太一的必然結果，有如太陽光芒一樣[113]。又說：「善本身是光芒，它只創生精神，且它的創生是永不停止的，它保持不變。精神的產生是由於此善的存在」[114]。

（三）進一步的問題是：由於太一不是智思的，那麼，太一如何能創生智思的精神？對於這個問題，普氏的回答是：當太一在自我探詢（self-quest）時便出現洞察力（vision），這就是精神（智思）。精神與太一之間的差別是：太一是原一，它沒有確定形式（ἀνείδεον）[115]，因此，整體存在界必成於太一之後，精神則構成整體存在界的實在性[116]。太一超越了存在和本質，故不可視爲具有形式，它無意志、無思想、無意識、無運動[117]。由於太一無意志、無思想（它超越思想），故它不能意識到自身，不能內在地將自身作爲思想對象[118]，因而太一不能像亞里士多德所謂的「思維之思」。

（四）普羅提諾將「精神」的表現又稱爲「理型」[119]，或說是「理型」的所在地（the locus of Forms）[120]，甚至將「精神」視爲「理型」。他說：

「同時，整體的精神皆是理型，而且每個個別的理型是個別的精神」
（καὶ ὅλς μέν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη, ἕκαστον δέ εἶδος νοῦς ἕκαστος）[121]。

---

[113] *The Ennead* ,V,1 , 36 ,Loeb, p.200.

[114] *The Ennead* ,VI ,7 , 7: “αὐτὸς δέ αὐγὴ μὸνον γεννῶσα νοῦν, οὔτι σβέσασα αὐτῆς ἐν τῷ γεννῆσαι,ἀλλὰ μείνασα μέν αὐτή, γενομένου δ᾽ ἐκείνου τῷ τοῦτο εἶναι.” (Loeb).

[115] T*he Ennead*, V,5 6,4 (Loeb); VI, 7, 33,4 (Loeb).

[116] *The Ennead* ,V, 1, 7, MacKenna, p.212.

[117] *The Ennead* ,VI ,9, 6: “Neither can it have will to anything; it is a Beyond-Good, not even to itself a good, but to such beings only as may be of quality to have part with it. Nor has it Intellection; that would comport diversity; nor Movement; it is prior to Movement as to Intellection.” p357.

[118] 同上，15, p.223.

[119] *The Ennead*. V, 2,1: “This second outflow is a Form or Idea representing the Divine Intellect.” MacKenna, p.214.

[120] Lloyd P. Gerson , *Plotinus* (Routledge, London & New York 1994), p.46.

[121] *The Ennead*, V, 9,8.

它並且將「理型」給予世界魂，精神其實就是世界魂的理型[122]。精神與存在界之間的關係是它流溢出「理型」，理型散布於物質之中，形成宇宙中的存在物[123]。在智思界（intellectual sphere）中只有精神（理），它是永恆不變的[124]。

（五）「精神」是與一切事物的法則有關，因而是普遍地存在於一切事物之中，並且是無限的。精神與實有是一體的二面，精神是智思的，而實有則是智思的對象[125]。

（六）「精神」具有生命的性質，萬物皆具有精神的型式，它不是一堆物質。這個實有本身不流溢，而只是「流溢出智思及宇宙生命的原則」[126]。

（七）普氏又指出：精神不可視爲潛在性或演進性的能力，它是在現實性之中，並且是永恆的。精神不需要尋獲思想，它自身就是思維[127]。它是眞實的存在，也是立法者（the lawgiver）或法則（the law）。對精神來說，眞實與思維是同一件事。存在於精神之中的事物，是不變、也不毀，因而這些事物是眞實的[128]。普氏又謂：理型與精神沒有不同之處，理型本身就是精神。精神的對象是由全體理型所組成，而每一個理型都在智思界中[129]。

（八）精神與世界魂之間的關係是：世界魂創造或形構（formation）世界，它對物質提供宇宙模式（cosmic pattern）。精神則對物質提供理型，有如向藝術家的靈魂提供技術規範一樣，精神向靈魂提供理型[130]。精神與世界魂之間的另一不同，是精神先於世界魂。普氏又說：「猶有進者，如果靈魂（世界魂）是可變的，則必然有某些不變的東西，且此東西必然先於精神」[131]。

（九）在吾人的理性靈魂中，吾人具有感官知識（或稱爲意見）。除此之外，吾人尚有

---

[122] *The Ennead*, V, 9,3,MacKenna, p.247.

[123] *The Ennead*, III,2 ,2 , MacKenna, p.83.

[124] *Ennead* ,III, 7 ,5 ,p.122.

[125] *The Ennead* V, 1 ,4.

[126] *The Ennead* ,III, 8 , 10 ,p.134.

[127] *The Ennead* ,V, 9, 5.

[128] Ibid.

[129] *The Ennead* ,V, 9, 8.

[130] *The Ennead* ,V,9, 3 , MacKenna, p.247.

[131] *The Ennead* ,V,9, 4 , MacKenna, p.248.

智思對象的知識，這種知識來自精神界而與感官無關[132]。普羅提諾所謂「精神」，類似朱子所謂「天地之心」。《朱子語類》謂：「問：『天地之心，天地之理。理是道理，心是主宰底意否』？曰：『心固是主宰底意，然所謂主宰者，即是理也，不是心外別有箇理，理外別有箇心』」。朱子強調「心即理」，普氏也謂實有與精神是同一的。因此，若除去智思的對象物（理型），則「精神」便不復存在[133]。朱子所謂「天地之理」，類似普羅提諾所謂理型，精神的本質是客觀的原則或理型[134]，理型與精神是不可分割的[135]。不過，「精神」也有異於朱子所謂「天地之心」，因爲普羅提諾又謂精神是「生命的最早形式」。這種生命形式是一種存在於宇宙序秩的流溢中活動。但是，這種流溢僅指在初始之時刻，而不是指連續[136]。故「精神」不僅是生命的原型（the primal life），也是一切生命之源（the cause of Life.）[137]。

（十）普羅提諾在講及精神之由來時又說：

「精神是一切善與美，且是永恆的。它在太一的中央，是出於太一，也指向太一，永不偏離。精神永遠抱持著太一，它是在太一之中，並且是藉著太一的法則而活。……靜止在太一之內的精神，是永恆的。精神具有這種穩定性，它既是自我認同，但又是永恆生命傾向神聖（案：指太一）的動態表現，並且處於太一之中[138]」。

---

[132] *The Ennead* ,V, 9,7.

[133] *The Ennead*, III, 7,8,p.133.

[134] 《朱子語類．理氣上》（漢京文化），頁 2

[135] *The Ennead,* V,9,8: “But being also is an act. Hence the act of The Intelligence and the act of being are one sole, or, better, The Intelligence and Being are one.” Elmer O’Brien, The Essential Plotinus (Oxford & Harvard University Press, 1964.), p.53.

[136] *The Ennead,* III, 8, 9: “For the Intellectual-Principle is the earliest form of Life: it is the Activity presiding over the outflowing of the universal Order----the outflow, that is, of the first moment, not that of the continuous process.,p.134.

[137] “it must of necessity derive from some other Being, from one that does not emanate but the Principle of Emanation, of Life, Of Intellect and of the Universe.” Ibid。

[138] *The Ennead* ,III, 7 ,6： “Now the Principle this stated, all good and beauty, and everlasting, is centered in

這節引文表明是：

1. 善、美與永恆。
2. 它抱持著太一，永不偏離。
3. 它是藉著太一的法則而活。
4. 它一方面靜止在太一之內，具有穩定性。另一方面又是動態的。

五、世界魂

（一）世界魂是第三基體

普氏在《九章集》第五卷第一章闡述太一、精神及靈魂三者之間的關係，並將此三者視爲基體（the hypostases，ὑπόστασις）。現實世界的一切皆出於靈魂，當存在物賦予靈魂時，存在物才有生命；當靈魂從生命中撤離，便是死亡。靈魂自身永不自我放棄，因而是永恆的。但是，靈魂如何給宇宙及個體賦予生命呢？這就必須觀想世界魂。

個體靈魂與世界魂之間，二者雖然有別，但其關係至爲密切。普氏以陽光照射烏雲爲喻，陽光是世界魂，而烏雲則爲物質，並以此說明世界魂如何使宇宙萬物賦予生命。世界魂是智思的靈魂（an intelligent Soul），在世界魂未給宇宙任何價值之前，宇宙間只有無秩序的物質而已。它不必從自身中分裂出一部份給予各個體，它給各個體生機，但自身卻保持完整。世界魂的運作離不開精神，後者是藉著世界魂而使存在界多樣化[139]。普羅提諾特別強調，倘若吾人從原初的純淨性（the original purity）來考慮，則人類靈魂與世界魂是同層級的，人類靈魂也是賦予存在界生命的[140]。以下是世界魂的主要意義與屬性：

The One, sprung from It, and pointed towards It, never straying from It, but ever holding about It and in It and living by Its law; and it is in this reference, as I judge, that Plato……wrote those words of his, Eternity stable in Unity'; ……this Principle, at rest within the One, is Eternity; possessing this stable quality, being itself at once the absolute self-identical and none the less the active manifestation of an unchanging Life set towards the Divine and dwelling within It." MacKenna, p.122.

[139] *The Ennead* ,V, 1, 2 , MacKennapp.208-209

[140] Ibid.

1. 世界魂（the World Soul）是精神的影像，又謂世界魂源自精神，並且其層級比精神較低[141]。世界魂是物體運動的原理，也是賦予生命的，與活動機能（包括個體動物與宇宙），它們是受世界魂所推動的。精神則是個體的智性活動，包括理性思辨在內[142]。
2. 世界魂的運作創造了感官所見到的世界。創世是世界魂結合時間，一切空間的範域在世界魂中開放著。它在其中運動，一步一步釋出它的能量而不斷地創造出新事物。世界魂將新的目的加諸在舊事物上，於是，新事物便相繼地出現[143]。世界魂的創造是對物質提供模型（norms, pattern, shape）[144]。
3. 倘若世界魂從時間中退出，再恢復其原初的統一性，那麼，時間便會消失。可見時間是起源於世界魂的創世，其時，時間與宇宙萬物同時出現[145]。世界魂同時孕育宇宙與時間，所以，普羅提諾又謂：「在世界魂的活動中，宇宙成了現實。活動就是時間，而宇宙是時間的內函。[146]」。
4. 邏各斯（Logos）是宇宙的理性原則（Reason-Principle of the universe），也是世界魂的能量[147]。邏各斯是一種理智與表達的形式，使智思界的形式（理型）表現在可見的物質世界中，將高級的落實在低級的層級上[148]。世界魂將形式賦予物質，這可視爲創造現實世界，使成爲自然界（φύσις）。
5. 世界魂與精神不可分，但它不是精神。在普羅提諾的本體論中，太一、精神及世界魂，三者的關係是連續體，情形見〔圖一〕。太一位居源頭，其能量往外散

[141] Ibid.

[142] *The Ennead* ,V, 1 ,3.

[143] *The Ennead* ,III, 7 ,10: "Putting forth its energy in act after act, in a constant progress of novelty , the Soul produces succession as well as act; taking up new purposes added to the old it brings thus into being what had not existed in that former period……". MacKenna, p.126.

[144] *The Ennead*, V, 9, 3 , MacKenna, p.247..

[145] *The Ennead* ,III, 7 ,13: "Time came into Being simultaneously with this All." MacKenna,p.127.

[146] "in the activity of the Soul this Universe sprang into being; the activity is Time, the Universe is the content of Time." Ibid.

[147] *The Ennead* ,VI, 7, 7, p.325.

[148] *The Ennead*, III,3, 4: "The Reason-Principle (Logos) has two phases, one which creates the things of process and another which links them with the higher." MacKenna, p.94.

發，外層分別是精神、世界魂及自然世界[149]。

6. 從太一溢出的精神，可比擬爲亞里士多德所謂之「思維之思」（νόησις νοήσεως），它是理念。然而這三者如何在理論上可視爲一體呢？首先，精神或聖心是靈魂之理型。換言之，精神給予靈魂理型，猶如雕刻家給予雕像一個造型一樣。精神是太一的影像，而靈魂又是精神的影像。
7. 從「精神」而衍生「靈魂」，它是作爲永恆不變的理型與現實存在界之間的中介體，因而上接精神界，下開物理世界。亞里士多德在其〈物理學〉（或一譯作〈論自然〉）一書卷二中，基本上是以「使事物運動或靜止的原因及一種變遷之內在的傾向形式或理型」來定義自然，並由此而導出所謂「根據自然」（*kata physin*）及「藉著自然」（by nature, *physei*）等概念。
8. 以陽光之散發來比喻溢出說之「實有論」（theory of Being, ontology），其最後階段或層級就是物質，普氏把物質視爲非實有（μή ὄν，nonbeing）。由於缺乏光（比喻），故物質缺乏本質。當靈魂投入其所造的物質中，靈魂便遠離其所造的光源，而墮入黑暗之中[150]。總言之，靈魂（世界魂）乃依據理型而創造自然世界。太一流出精神，而精神溢出世界魂，最後，世界魂創造自然世界。於是，存在界是一個連續的，並且是源自「太一」之散發歷程。

太一）→精神）→世界魂）→自然界）

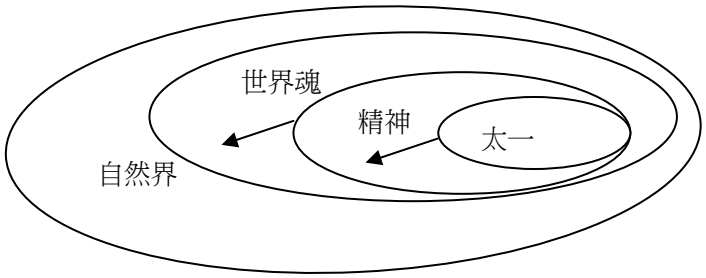
圖一

〔圖一〕的情形也可用〔圖二〕表示，最好是把〔圖二〕想像成立體圖，其中太一的能量向外散發而依次形成精神、世界魂與自然界。

---

[149] *The Ennead*, IV, 4,16: “The total scheme may be summarized in the illustration of The Good as a centre, the Intellectual-Principle as an unmoving circle, the Soul as a circle in motion, its moving being its aspiration.” MacKenna, p.166.

[150] 有關把惡視爲「本質的缺乏」之論點,見 *The Enneads*, II -4-16, p.57,1,參考 J.M. Rist，Plotinus, *The Road to Reality*. （Cambridge, 1980）.



圖二

9. 從〔圖二〕，可見世界魂居於世界之中，這就表示世界魂不斷在世界中創生，也就是在世界內部生化世界，並稱之爲自然界[151]。在這個意義下，世界魂便是自然界生生不息的根源或原動力。
10. 在智思界中，存在著精神。它有如一個巨大的有機體，其中含有許多潛在的智能。精神並非只是一，而是一與多，也就是說，統一的精神界中，存在著許多個別的精神。從精神層級說，人類靈魂也是從精神中流溢出來，或精神中含有靈魂[152]。
11. 由於自然界存在於世界魂之中，因而，自然界中就存在邏各斯[153]，它倣效精神而創生一切事物[154]。普羅提諾又謂「自然界等於邏各斯」，邏各斯是自然界的不動部份[155]。由此可見，他所謂「自然界的不動部份」，當然是指一般所謂自然法則或自然律。因此，邏各斯不僅是精神的表現，而且也是表徵著世界秩序。

[151] 倘若將世界魂視爲斯賓諾薩的實體（substantia）或上帝（Deus），則普羅提諾的自然世界與斯賓諾薩的自然世界有相同之處。在這個意義下，斯賓諾薩的「能生的自然」便可視爲世界魂，而「所生的自然」是物質世界。但是，賓諾薩的實體不容許有精神及太一。

[152] *The Ennead*,IV, 8 , 3, MacKenna,p.202.

[153] John Sellars, *Stoicism* (Berkeley: University of California Press, 2006).

[154] *The Ennead,* IV, 3 , 11: “thus every particular thing is the image within matter of a Reason-Principle (Logos): thus every particular entity is linked to that Divine principle which the soul contemplated and contained in the act of each creation.” MacKenna,p.148.

[155] *The Ennead*, III ,8, 2： “But , if Nature entire is in question here, it is identical with the Reason-Principle (Logos); and any part of it that is unmoved is the Reason-Principle.” MacKenna, p.129.

（二）世界魂與邏各斯

（1）邏各斯（λόγος，logos）這個概念原出於公元前六世紀的赫拉克萊圖斯（Heraclitus of Ephesus），他提出邏各斯管轄一切事物。其後，哲諾（Zeno of Citium）於公元前三世紀建立斯多噶學派（Stoicism）[156]，將邏各斯概念引進其理論中，並在羅馬時期成爲斯多噶學派的重要概念[157]。斐洛（ca.20B.C.-40AD）是亞歷山大里亞的猶太哲學家，他將邏各斯分爲二，即所謂“λόγος ἐνδιάθετος”（logos endiathetos）與“λόγος προφορικός”（logos prophorikos）。前者是「內在邏各斯」，這是屬於哲學的，因爲它是非文字性的活動。後者是「表達邏各斯」（uttered logos），這是指所表達的言辭（uttered speech），是屬於辯論術（rhetoric）。「內在邏各斯」是指吾人的理性，是存在於心中的；「表達邏各斯」是指以話語或文字表述思維[158]。斐洛用希臘哲學的概念，來解釋希伯萊人的宗教。例如，他將摩西視爲「內在邏各斯」，又將摩西的繼承者約書亞視爲「表達邏各斯」。基督教的福音書也使用了邏各斯這個概念，並視之爲耶穌。故謂「太初有道，道與上帝同在，道就是上帝。這道太初與上帝同在。萬物是藉著他造的。凡被造的，沒有一樣不是藉著他造的」[159]。其中所謂「道」，原文就是「邏各斯」。

（2）普羅提諾一方面將斐洛的「內在邏各斯」（λόγος ἐνδιάθετος）稱爲「在心中的邏各斯」（λόγος ἐν ψυχῇ），而又把「表達邏各斯」（λόγος προφορικός）稱爲「在聲音的邏各斯」（λόγος ἐν φωνῇ），並將之視爲「內在邏各斯」（λόγος ἐνδιάθετος）的抄本（μίμημα）[160]。普羅提諾將此二者歸於世界魂的兩個面相。另一方面，他所謂的「邏各斯」，其意義與斐洛不同。麥肯拿與皮格（MacKenna and B.S.Page）的《九章集》英譯本，將“λόγος”譯作“Reason-Principle”，但是，普羅提諾的「邏各斯」，

---

[156] Zeno of Citium 約於 301B.C.在 Stoa Poikile 開始講授哲學。

[157] 例如 Epictetus (Ἐπίκτητος, ca. 55–ca. 135), Marcus Aurelius (121-180AD), Sextus Empiricus (c. 160-210 AD), Diogenes Laërtius (*Διογένης Λαέρτιος*, *Diogénes Laértios*,ca. (c. 200-250 AD),等。見 Wheelwright, P. *Heraclitus* (Princeton University Press, 1959).

[158] K.Hülser, Die Fragmente zur Dialektik der Stoiker II (Stuttgart/Bad Cannstatt, 1987).

[159] 《約翰福音》1：1-3。

[160] *The Ennead* ,I,2,3,27 及 V,1,3,7. (Loeb).

其實不僅是“Principle”（指希臘哲學的 ἀρχή），它同時也是一種活動（activity）[161]。普羅提諾所謂的「邏各斯」，可視爲是理則的表現，故精神表現爲太一的邏各斯，世界魂表現爲精神的邏各斯。

（3）就世界魂方面說，邏各斯也可視爲世界魂的本質。世界魂有二種作用，其一是沒有墮落的部份，其二是可見世界（the visible world）的法則部份，而後者就是普羅提諾所謂的「邏各斯」[162]，它具有一種規約力（a regulative force），遂成就了亞里士多德所謂「自然」（φὐσις, nature）。換言之，世界魂是根據「邏各斯」而統轄世界。在這個意義上，普氏謂世界魂居於世界上方並眷顧著世界（ἄνω γὰρ μένων ἐπιστατεῖ）[163]。此外，邏各斯直接與物質接觸，是一種對物質界賦予生命的原則（life-giving principle）。因此，邏各斯是世界魂使理型進入個體物而化成世界的創生力（λόγος ποιητικός）。它不但給予世界秩序，也讓世界成爲實在。

六、人類靈魂的本質——靈魂的下降

精神可分爲普遍精神（世界魂的精神）及個體精神，與此相對靈魂也可分爲普遍靈魂（世界魂）及個體靈魂。當精神作理性思辨時，它便下降到它的最低層級。根據流溢原理，任何存在都是處於一種開展的歷程之中，它們無法永遠停止在其內部活動。這種開展是一種必然的歷程，在必然性中創生。在這個意義下，隨著精神本質展現的必然性而創生世界魂。從世界魂的層級上說，其情形也是這樣，它的最低層次的活動是感官界，但其觀想的最高層級卻是至高的本源[164]。吾人要在這種理論架構下，來理解普氏的靈魂論，而靈魂論是生命哲學的重要環節。以下是其靈魂論的理論脈絡：

1. 精神居於智思界（the intelligible realm），它本身包含各種智思能力及各種特殊的智能。因此，精神並非只是一，而是一與多。從靈魂層級說，吾人也可說從單一的世界魂中，散發出各種不同的個別靈魂。因而，存在著單一的世界魂與許多其

[161] *The Ennead* ,V ,1, 6

[162] J.M. Rist，Plotinus,*The Road to Reality*. (Cambridge, 1980), p.91.

[163] *The Ennead* , IV, 3,9,30.

[164] *The Ennead*, IV ,8, 7, MacKenna, p.204.

他個體靈魂，有如從「綱」（genus）中出現各種不同層級的「目」。例如，有些個體靈魂具較高的理智，有些則理智較低。吾人不妨設想靈魂有如一座城鎮，其中有許多居民，每個居民各有其靈魂，而城鎮的靈魂具有更大的能力[165]。

2. 世界魂的功能是智思的，但卻又不限於智思。當它指導自己向上時，它便靠思維即可。當它僅指向自己時，它便能保持（preserve）它自己。當它指向比自己較低的層級時，它便能使之有序、管理及規範[166]。
3. 在《九章集》第四卷，普氏企圖說明靈魂何故從普遍進入特殊的形體，而化成各部份及自我中心。這是由於個體靈魂欲求脫離整體而獨立，尋求自己的定位[167]。於是，這些靈魂的視野不再指向智思，它執著部份、孤立、虛弱、只關心自己。這樣的靈魂稱爲失去翅膀，或說是扣上枷鎖的靈魂。這樣的靈魂不再是清白的，而是墮落。它禁固了智思，只生活在感官之中，成爲靈魂的墳墓。在這種情形下，靈魂仍活在二個界域之中，即智思界與感官界[168]。
4. 當靈魂進入形體，便分化爲各部份。在普羅提諾的理論中，人類的個體靈魂與世界魂在根源上原是沒有分別的。所有的一切原是擁擠在精神之中，沒有分別和分離。所有靈魂也是擁擠在統一的世界之中，沒有空間上的差別。精神厭惡差別性與分離，但是，原本沒有差別性與分離的靈魂，它在本性上傾向於分裂自己。這樣，靈魂才進入形體世界，人類靈魂也就變成可分的。也就是說，當靈魂進入形體世界之後，統一的世界魂是從一變成多[169]。
5. 世界魂既然從一變成多，那麼，在甚麼意義上，靈魂被視作不可分呢？普氏認爲，分離的不是靈魂的全部，靈魂仍有不分離的根基。它一方面仍連係著至高的基體（ὑπόστασις，hypostases），另一方面又向下進入形體世界，有如從圓心往外延伸的半徑[170]。在這個意義下，靈魂雖然進入形體世界，但它仍具有高層基體

---

[165] Ibid, p.202.

[166] Ibid.

[167] *The Ennead,* IV ,8, 4: “in a weary desire of standing apart they find their way, each to a place of its very own.” MacKenna, p.202.

[168] *The Ennead*, IV ,8, 4, MacKenna, p.204.

[169] *The Ennead*, IV, I,1, p.139.

[170] “In that the secession is not of the soul entire; something of it holds its ground, that in it which recoils from separate existence. The entity, therefore, described as consisting of the undivided soul and of the soul

的影像。而且，這種影像是永恆地存在於其本性中，在這個意義而說靈魂是不可分[171]。

6. 形體是可分的，當靈魂進入形體之後，它便經驗到它在此之前所不知的可分性。靈魂沒有物性，但卻可表現於物性之中，是無所不在的。在這個意義下，靈魂不會成爲部份的分離之物，而是保持著自己整體的統一性。所謂靈魂分散在形體中，這是由於形體只能接收「可分樣態」（some partible mode）[172]。
7. 在這個意義下，靈魂便是一，又是多，是分化的部份，又是非分化的[173]。人的靈魂不可視爲「大全靈魂」（世界靈魂）（the All-Soul）的一部份。物質方面有「部份」可言，一般來說，物質及非物質性的「部份」是數量之事（a thing of quantity）。猶如 2 是 10 的部份，圓有部份，線也有部份。部份必然少於整體，部份的分割（partition）也會蠶蝕整體。但是，靈魂不是數量之事，因此，吾人不能用「部份」來界定靈魂，也不能將「大全靈魂」視作標準的 10，而將個別靈魂視爲構成「大全靈魂」的單元（constituent units），否則「大全靈魂」不是一個整體，而只是一個集合體，因而也就不是眞正的自持之物（not a self-standing Real-Being）[174]。
8. 靈魂的下降一方面可視爲出於意願，但另一方面也可視爲非出於意願。任何事物皆不意願變成更壞的東西，但是，靈魂卻有著內在的傾向而進入較下層，這是受到一種自然的永恆法則所決定（are determined by an eternal law of nature）。因此，靈魂從高層往下降，便可視爲是受到神聖（Divinity）的差遣[175]。
9. 普氏又指出，靈魂下降後便變成惡的。這樣，下降的靈魂所受到的懲罰再次進入其他肉身，而其停留在其他肉身中的時間之久暫，就視乎其所應得的判決[176]。這

---

divided among bodies, contains a soul which is at once above and below, attached to the Supreme and yet reaching down to this sphere, like a radius from a centre." Ibid.

[171] Ibid.

[172] Ibid,p.140.

[173] "soul is, in the degree indicated, one and many ,parted and impartible." Ibid,p.141.

[174] Ibid,p.142.

[175] *The Ennead* ,IV, 8,5,MachKenna ,p.203.

[176] Elmer O'Brien trans.: "Punishment of the second is passage once more into other bodies, there to remain at greater or less length according to the judgment of its deserts. The word judgment indicates that this takes

其實是意謂著靈魂的輪迴。

10. 人是靈魂與形體所組合的複合體（σύνθετος οὐσία）[177]，因而，人的個體靈魂與純淨靈魂有別，這是出於靈魂與形體結合的結果。形體世界的靈魂與精神世界的靈魂不同，而且，各個在物質世界中的靈魂也各不相同，各有其不同的激情（θυμοι）與欲望（ἐπιθυμίαι）[178]。
11. 低級的感官所關心的快樂，是不完美的或部份的[179]。因此，各種情緒如憤怒（ὀργάς）、恐懼（φόβοι）、痛苦（ἀλγηδόνες）、悲傷（λῦπαι）等煩惱，都是經由低級的感官，並且是出於感官與靈魂本性之間的衝突。
12. 雖然靈魂與形體結合而變得不純粹，但是，形體界中的靈魂並沒有完全離開精神[180]，因爲世界仍無法脫離精神及太一（見圖二）。但是，靈魂一旦與物質形體結合之後，就必須受到形體的影響。靈魂由感覺所佔據，導致靈魂本性與知覺相衝突，且又受到外在的影響。因而產生情緒或困擾，欲望也因而出現[181]。它須要藉著知覺來認知，遂大大降低了其認知能力。然而，靈魂仍保持著存想精神的能力[182]。
13. 各單個靈魂超然脫俗，它們不屬於任何個別存在，或不毫無保留地只屬於個別的

---

place as a result of divine law.” The Essential Plotinus (Oxford & Harvard University Press, 1964.), p.53 *The Ennead*, IV, 8,5,: “for the faults committed here, the lesser penalty is to enter into body after body--- and soon return to return—by judgment according to desert, the judgment indicating a divine ordinance.” p.203..

[177] *The Ennead* ,VI, 6,4.Loeb,p.188.

[178] *The Ennead* ,I, 1 ,9, Mackenna, p.4.

[179] *The Ennead*, III,6, 3, MacKenna, p.108.

[180] *The Ennead* ,IV, 8,8：“The souls that have gone into division and become appropriated to some thing partial have also their transcendental phase.” MacKenna, p.205.

[181] *The Ennead,* IV, 9 , 2: “The souls that have gone into division and become appropriated to some thing partial have also their transcendent phase, but are occupied by sensation, and in the mere fact of exercising perception they take in much that clashes with their nature and brings distress and trouble since the object of the their concern is partial, deficient, exposed to many alien influences, filled with desires of its own and taking its pleasure, that pleasure which is its lure.” MacKenna, p.205.

[182] *The Ennead* ,V, 1, 10: “Thus our soul, too, is a divine thing, belonging to another order than sense; such is all that holds the rank of soul, but there is the soul perfected as containing Intellectual-Principle with its double phase, reasoning and giving the power to reason.” MacKenna, p.213.

靈魂。它們相互聯接，分佈各處，有如光從其源頭而分散在地上，照射著這棟房子、那棟房子，而仍保持著不間斷的整體性[183]。「大全靈魂」一直保持超然在上，因爲它在本質上與下降的或在較底層次的靈魂有關[184]。

14. 眞正的實在（the Real Being）是不會被消散的（annulled），同理，精神也不會被消散。在精神的分化中仍保持其統一性，不是像物質形體化那樣成爲各部份，靈魂的情形也是如此[185]。
15. 每個個體靈魂皆有較低部份及較高部份，較低部份指向形體，較高部份則指向智思界。世界魂不是以思辨理性管轄形體，而是憑直覺。個體靈魂的較低部份被感覺及其印象所左右，它所感覺到的大多與實質相違。但是，其較高部份則指向智思界，保留向上的可能性[186]。

七、靈魂之提升與回歸

（一）靈魂提升與回歸的可能性

靈魂提升與回歸，在理論上涉及個體靈魂與世界魂之間的關係。譬如說，各個體靈魂是同一嗎？對此，普氏謂所有個體靈魂在根源上是同一。但是，個體靈魂成爲個體之後，它們便不再被視爲世界魂的一部份。雖然如此，個體靈魂並沒有與世界魂完全切斷關係，因而，個體靈魂也沒有完全與精神（智思）切斷關係。關於這方面，詳見《九章集》第四卷第 3 章。本節分析普氏有關靈魂提升與回歸的可能性理論，以下是對其理論的重構：

1. 在《九章集》第五卷，普氏指出在感官世界中的個體靈魂，遺忘了原來生產它們的神性，它們各自成爲不同的靈魂，各自要求自立。它們一旦嚐試到自立之後，便用其自由而離開它們的源頭。它們離開其源頭之後，便遺忘其來自何方。這有

[183] *The Ennead*, IV, 3,4, MacKenna, p.144.

[184] Ibid.

[185] *The Ennead*, IV, 3, 5 , MacKenna, p.144.

[186] *The Ennead* ,IV, 8, 8 , MacKenna, p.205.

如小孩自出生後離開父家，長大後便不認識其父母親，失去身份的認同[187]。

2. 個體靈魂對本源的無知，其實是出於它們過度高估了感官對象的價值。它們不認識本性的神性，遺忘了自己原有的位階而低估了自己。它們尊敬任何事物多於尊敬自己，這是錯誤的。它們敬畏外物，執著外物，承認自己的自卑。在這種情形下，個體靈魂如何能讓自我超升，回歸太一源頭？對此，普氏認爲可從二方面著手：其一是向它們表明現在所重視的事物，其價值是低級的。其二是讓它們回憶起自己的本性及價值[188]。
3. 普羅提諾說：「靈魂是神聖與珍貴的。吾人相信藉著自己的能力，能達至神性，開始你的提升吧。你將不會需要太長的時間，你與你的目標之間，只分隔幾步而已」[189]。這是由於靈魂不是完全與精神切斷關係，有部份精神仍存在於靈魂之中[190]，因而靈魂是一種智思的存在。思辨理性（discursive reason）是智思能力的表現。精神有如父親，滋養著靈魂，只是精神沒有將完美（perfection）給予靈魂[191]。因此，靈魂是源自精神的基體，當靈魂觀想精神時，它的理智便會實現[192]。

（二）靈魂愛慕太一

普羅提諾也以這個比喻闡述人生的目的：「太一」既然是流溢一切的根源，當然也應該是生命的最終歸宿，人生的目的就是要回歸「太一」，回到生命的本源。於是，在具體的行爲上首先要做的就是「淨化心靈」，如節制物質上的享受和感官上的刺激，減

[187] *The Ennead* ,V,1, 5, MacKenna, p.208.

[188] Ibid.

[189] *The Ennead,* V,1,3: “So divine and precious is The Soul, be confident that, by its power, you can attain to divinity.” E.O’Brien, The Essential Plotinus (Oxford & Harvard University Press, 1986), p.93.
MacKenna-Page 則譯作：“The Soul once seen to be thus precious, thus divine, you may hold the faith that by its possession you are already nearing God: in the strength of this power make upwards towards Him: at no great distance you must attain: there is not much between.”MacKenna-Page, p.209.

[190] The Ennead, V, 1,5: “The Intelligence, manifold and divine, is in The Soul, since The Soul id joined to it.” E.O’Brien, The Essential Plotinus (Oxford & Harvard University Press, 1986), p.96.

[191] Ibid.

[192] Ibid.

少不必要的負擔，這樣才能使生命超升，達到更高的境界。這可從下述各項來說明：

1. 哲學的任務，就是要消除如夢幻的影像，以及喚醒產生影像（ἐιδώλοις）的心[193]。吾人的靈魂是神聖之物，它屬於感官之外的另一層級。靈魂內在地具有精神原則，這就使到吾人有理性及能運用理性。理性的運用不需要肢體之助，便能判別正當性與何者是善[194]。
2. 人生的目的就是要回歸「太一」，因爲它是生命的本源。回歸本源的方法，就是必須具備高尚品德，提升生命的境界。爲要達成這項目的，首先就是要「淨化心靈」，撇開肉體，節制物慾和感官刺激，減少不必要的負擔。在這種情形下，神聖的精神影像便朗現出來。
3. 人類的靈魂乃來自「世界魂」，因而人類的靈魂也有兩部分，其較高的部分對應於精神界，而較低的部分則爲肉身。靈魂在與肉身結合之前便已經存在了，而當它與肉體結合之後，便變成墮落。普氏把物質視爲惡的東西，因爲物質缺乏「實有」（being）或「本質」（essence）。靈魂與物質性的肉體接合而受到污染，在這種情形之下，靈魂必須超升其自己，並且以與太一重新結合，作爲最終的目標[195]。
4. 普氏基本上是把價值等同於本質或實在性（reality）。由於溢出或散發而構成了不同層次的現實界，故「價值」的理念因而也有不同層次或不同程度的差別。例如，惡只是善的缺乏，醜只是吾人感受美的缺乏。物質是惡的根源，感受不到「太一」的光芒。這是由於物質是世界序級的最底層，它將靈魂禁錮起來，才出現惡。所以，吾人應該去尋找太一。
5. 在另一方面，世界是雙向的歷程，這就是溢出（散發）與回歸。就人類來說，人類有如一個人被逐出家門，而又渴望重返家園的人。摒棄萬事萬物，擺脫自己的

[193] *The Ennead*, III,4, 5: “then Philosophy’s task is like that of a man who wishes to throw off the shapes presented in dreams, and to this end recalls to waking condition the mind that is breeding them.” p.109.

[194] *The Ennead* ,V, 1, 11, p.214.

[195] *The Enneads* I,6,7: “Therefore, we must ascend again towards the God, the desired of every soul,..... To attain it is for those that will take the upward path, who will set all their forces towards it..... to those that approach the Holy Celebrations of the Mysteries, there are appointed purifications and the laying aside of the garments worn before, and the entry nakedness until, passing, on the upward way, all that is other than God....” Mackenna,.24.

身體而潛心於自我之中。一切都成了身外之物，體現身體之內的靈魂。它是精神的產物，雖然低於精神，卻是日、月、星辰以及整個可見世界的創造者。當靈魂忘卻了向上仰望精神時，而向下的運動所流溢出來的東西便是自然以及感覺世界。這可視作它的影像，這是普氏世界系統中的最低級的領域。最後，吾人體現與最崇高的境界合爲一體，且安心於其中。生命或人類靈魂之超升，其極終目的就是要回歸「太一」，普氏從對理型的愛慕（ἐράσμιον）來說明這個問題。他說：「倘若所被愛的不是物質，而是由理型所形成的。理型與物質的結合是出於靈魂，則靈魂是更具形式（理型）與更可愛，而精神則又比靈魂更具形式及更可愛。故吾人必須假定美的第一本性是沒有形式」[196]。最好的本質及最可愛的本質通通都是沒有形式的（εἴπερ ἐν τῷ πάντη ἀνειδέω ἡ τοῦ ἀρίστου φύσις καὶ ἡ τοῦ ἐρασμιωτάτου.[197]）。

（二）超升的三個環節

1. 第一個環節是德行，依據柏拉圖在《國家篇》，有四種美德：

   靈魂可藉著實踐古希臘的四種美德來提升自己：「節制」使自己的靈魂遠離各種慾念，「勇敢」使靈魂不陷於誘惑之中，「智慧」是投入於對純粹理型的沉思，而「公義」則指當靈魂不著私念而無所求的情況。在這樣的德行實踐下，吾人的生命便逐漸從局限的感官世界中獲得提升。古希臘的四種行爲美德是：

   （a）節制（restraint, temperance）：使靈魂從個別事物的欲念中得到脫離。

   （b）勇敢：指對個別事物的堅持。

   （c）公正（justice）：針對那些脫離對個人需求的靈魂。

   （d）智慧：是最高的美德，指對純粹理型的冥想，及對超離可見世界事物的差別

---

[196] *The Enneads*,VI.,7,33, 原文：“εἰ οὖν ἐράσμιον μέν οὐχ ἡ ὕλη, ἀλλὰ τὸ εἰδοποιηθέν διὰ τὸ εἶδος, τὸ δ᾽ ἐπὶ τῇ ὕλη εἶδος παρὰ ψυχῆς,ψυχὴ δέ μᾶλλον εἶδος καὶ μᾶλλον ἐράσμιον καὶ νοῦς μᾶλλον ταύτης εἶδος καὶ ἔτι μᾶλλον ἐρασμιώτερον,ἀνείδεον δεῖ τὴν καλοῦ τίθεσθαι φύσιν τὴν πρώτην.” (Loeb, p.190.)

[197] The Ennead, I,6,6: “For, as the ancient teaching was, moral-discipline (temperance) and courage and every virtue, not even excepting wisdom itself, all is purification.” MacKenna, p.24。又 Loeb, p.188.

性[198]。

2. 第二個環節是藉著藝術、邏輯、哲學及友誼，可提升人的精神層次。

（1）美：這不是指涉及感官的物質對象，美不是針對感官事物，而是針對事物之理型，故「美」屬於理智世界而非感官層面[199]。普羅提諾說，當柏拉圖講及「美之因」時，是將美放置在理型世界，而善又在美之上（αἴτιον δέ λέγων πντων καλῶν τὸ καλὸν ἐν τοῖς εἴδεσι φαίνεται Τιθέμενος, αὐτὸ δέ ὑπέρ τὸ καλὸν πᾶν τοῦτο）[200]。

（2）友誼：這非指對這個人或那個人的親近，而是指超越個別的人整體的博愛（相當於佛教的慈悲心），從善的角度以體會人類更高理想之統一性[201]。

（3）辯證之學：普氏所謂辯證，不是通常的邏輯訓練，而是指一種讓自己的心智，從有形世界的事物中釋放過來，進而達至超越時間的純理型及理型之間的相互關係[202]。人在本質上是智思的[203]，故吾人與精神至爲接近[204]。普氏將辯證法歸於屬智思界（the intelligible realm），並視爲邁向至善（太一）所需要的途徑。智思（intellect）能使吾人自己而進入非智思界（non-intelligible），且藉著智思，吾人能冥想太一，消融一切相對性[205]。辯證法與一般知識不同，後者蘊函相對性或二重性（duality）。在普氏的理論中，超離雜多性是邁向太一的必須的，這與柏拉圖在《斐度篇》（Phaedo）中的論點相似[206]。因此，知識只是一般的思維過程，吾人必須排除這種知識，才能回歸

[198] *The Enneads*,I.,2,6, Mackenna,p.6-9; *The Enneads*,I.,5,9, MacKenna,p.24-26.

[199] Ibid, 6, 1-5, Mackenna,p.22-24.

[200] *The Ennead*, VI, 7,42, Loeb, p.218.

[201] See *The Enneads*,I,11. MacKenna,p.5.

[202] *The Enneads* II,3,1-6,MacKenna,p.10-12..

[203] *The Ennead*, I, 4,4: “It has been shown elsewhere that man, when he commands not merely the life of sensation but also Reason and Authentic Intellection, has realized the perfect life.” MacKenna, p.14.

[204] *The Ennead*, VI, 2, 22: “For Soul too, which comes after Intellect, though in so far as it is Soul it has（the Forms）in itself, sees them better in that which is before it.”

[205] *The Ennead*, V, 7, 8: “And if the Intellect, too, could hold itself in nowhere, it would remain for ever in the vision of its prior, or, indeed, not in vision but identity, all duality annulled.” MacKenna, p.232.

[206] Plato: “When the mind returns into itself from the confusion of sense, as it does when it reflects, it passes into another region of that which is pure and everlasting, immortal and unchanging.” *Phaedo*, 79 c.

太一。

3. 第三個環節是靈魂與太一合一，這種境界不能用語言來描述，只是由於上述的那些完全淨化的靈魂才能體驗：

（1）最後是靈魂達到與太一的合一境界。普氏認爲這種境界是解脫者的個人體驗，因而是神秘的，不可用語言來描述[207]。達至這種境界的先決條件，在於實踐上述各種德性，從而使自我脫離物質及各種局限性。

（2）人類靈魂能藉著淨化（purification）[208]而超升，從感官世界而至靈魂世界。再進至精神世界，最後而達到與「太一」合而爲一。個體的靈魂必須拆除一切外在的僞裝，剩下來的是其本來的面貌或本性。太一既是內在於世界，同時又是超越世界，因爲它的影像存在於其直接或間接溢出的物體之中(雖然不是同質的)。人類靈魂有能力回歸或超升，因爲作爲流出物的人類靈魂，具有太一本源的「影像之影像」，這也可視爲吾人具有與天（太一）合一的潛在性。

（3）「淨化」是一個「單純化」（simplification）的過程，而「單純化」是相對於雜多性（multiplicity）。靈魂的超升是從雜多性而一步一步地單純化。在《九章集》中，普氏又以「他性」來說明雜多性。這是說：「他性」（ετερότητι，the otherness）的增加便是雜多性的增加，而且「他性」又意謂著「相似性」的缺乏。在這個意義下，個體靈魂與太一之間的「相似性」愈增加或「他性」之減少，則愈接近「太一」。若任何事物之間不具有「他性」，便沒有隔離（χωρίν）和差別（ετερον），因而便「不是他物」（τά μετερα）[209]。根據太一的「超越性原則」，它與人類靈魂是有差異的。然而，根據太一的內在原則（principle of immanence），它並沒有與個體靈魂分離。「差異」就是「他性」，而去除「他性」的第一步是德行。而若要與「精神」合一，則需要辯證法（邏輯）的訓練。至於從精神而再往太一超升，普氏強調其間需要「跳躍」[210]，這

[207] *The Enneads*,VI,9,10: “No doubt we should not speak of seeing: but we cannot help talking in dualities, seen and seer, instead of, boldly, the achievement of unity.” Mackenna,p.359.

[208] *The Enneads*, II,3-4, MacKenna, p.7-8.

[209] See *The Enneads*,VI9.10,P.360.

[210] *The Enneads*,V.5,4: “This purely One, essentially a unity untouched by the multiple, this we now desire to penetrate if in any way we may. Only by a leap can we reach to this One which is to be pure of all else.” p.

基本上是指個體靈魂的容受性（接受性，receptivity），因爲他要面對太一而開敞自己，以接受無限的太一。此時由於各種差異已去除，靈魂與太一之間沒有質的差別，靈魂便因而能融入無限體的太一之中。在《九章集》的末章，普氏這樣描述天人合一的情形：「此人改變了，他不再是他自己，也不再屬於自己。他與至高者合而爲一，融入於其中，合而爲一，有如中心與中心重疊……」[211]。

（四）美與淨化

1. 形體與非形體之美

《九章集》第一卷闡述美，他提出下列問題：何故直接出於靈魂的事物是美？任何美的事物都是同一種美嗎？或者是否可分爲形體之美與非形體之美？美究竟是一種抑或是多種[212]？在一般意義上說，美是視覺性、聽覺性及文字上的。但是，形體有時呈現美，有時則否。普氏又追問吸引視覺的形體之美是甚麼？對於這個問題，有些人認爲就是各部份對整體的對稱與比例，再加上悅目的顏色與結構。因此，這種理論認爲，只有組合體才是美的，沒有部份的事物便不會美，只有整體才是美，而不是構成整體的那些部份便不美。總言之，這些理論認爲，只有由各部份所構成的整體才能成爲美。但是，普羅提諾不同意這些說法。他指出：若整體是美，則部份必然也是美，美必然貫穿於整體之中。若沒有部份，便沒有對稱，因而也就沒有美。可見，美與對稱有別。

進一步來說，思維與美德也吸引著人們。美德是靈魂之美，它們比上述任何事物更美，且明顯與對稱及與比例無關[213]。然則形體之美的原因是甚麼？普氏認爲美是當靈魂看到任何與它相似之符號而產生的喜悅，從而激發靈魂覺悟到自己的實在性[214]。

230.

[211] *The Enneads* ,I,9,10: “The man is changed , no longer himself nor self-belonging；he is merged with the supreme, sunken into it, one with it：centre coincides with centre.” MacKenna, p.590-360.

[212] *The Ennead*, I,6,1: “Is there some One Principle from which all take their grace, or is there a beauty peculiar to the embodied and another fro the bodiless ? Finally, one or many, what would such a Principle be?” Mackenna, p.21.

[213] *The Ennead*, I,6,1.

[214] *The Ennead*, I,6,2.

2. 喜悅與智思界的理型

普氏又問：對世間事物的喜悅是否與智思界之間有關？他認爲兩者是有關的，而各種美的事物也有其共同性，因爲它們都是理型的持有者。若缺少理型，便沒有形體，醜是缺少理型的結果。理型能使各部的雜多有序化與協調而出現統一性，於是，美便處於其中，也表現在各部份及其整體之中[215]。由此可見，形體之美在其形式（理型），因而美與智思界有關[216]。簡單彩色的美也是來自形式，這包括理性與理型。形式加入非物質性的光亮，將存在於物質中的黑暗加以排除。聲音的和協也是形式，音樂也由理型所確立[217]。

3. 美及真實性

靈魂是理型與理性，能獨立於肉身。它是智思的，屬於智思界，美及美的事物都是來自它[218]。倘若它愈是智思，則愈美。靈魂的善與美在於它能成爲類似神的形象（godlike）。美就是眞實性，反之便是醜，惡與醜是同一的，其對立是美與善[219]。總的來說，美就是善。精神或智思從善中直接衍生美。由於靈魂是精神或智思，因而是美的，善行就出於此。

4. 每個靈魂所嚮往善與美

既然善就是實在與美，吾人必須邁向美而提升，這是每個靈魂所嚮往的。那些達至此境界者，也就進入智思之境、完全面對著它、脫除下降所穿的髒衣、赤裸裸地脫離與神聖無關之事。在這種情形下，它所面對的是實在性、是生命、是智思、是實有。凡是見証或體驗這種神聖的超實在性（supernal realities），就不會再對形體之美感到喜悅

---

[215] Ibid.

[216] *The Ennead*, I,6,3.

[217] Ibid.

[218] *The Ennead*, I,6,6: “The Soul thus, cleansed is all Idea and Reason, wholly free of body, intellective, entirely of that divine order from which the wellspring of Beauty rises and all the race of Beauty.” MacKenna, p.24.

[219] “We may even say that Beauty is the Authentic Existents and Ugliness is the Principle contrary to Existence: and the Ugly is also the primal evil; therefore is contrary is at once good and beauty; and hence the one method will discover to us the Beauty-Good and the Ugliness-Evil.” Ibid.

220。

5. 返回老家

有能力的人，收斂自己，棄絕所有藉著眼睛所知的事物，永遠放棄對形體美的喜悅。吾人必須知道感官所見的形體只是抄本或幻影，這其實有如在水中盪漾的幻影，是不實在的。吾人要向老家（Fatherland）奔馳，老父（the Father）就在那裡。這其實不是眞的奔馳，因爲奔馳是從一個地方到另一個地方。吾人要做的，是閉上眼睛而求助一種新觀察力（vision）的方法，這方法是內在的覺醒[221]。這種內在的觀察力（inner vision）是甚麼？它如何運作？普氏謂初覺醒的人不能立刻直視光亮之物，他必須先面向美，然後追求德性的善。最後，靈魂必須尋求美的形式（理型）。

6. 建立完善穩固的潔淨神殿

然則吾人又如何觀察德性靈魂，並認識其可愛之處？對此，普氏認爲必須回歸到自己之中，並加以觀察。此時，倘若你還沒發現到你自己是美的，那麼，你就必須像塑像的創作者一樣，將塑像雕塑成爲美的作品。對自己的情形也是如此，剪掉多餘之物，使彎曲的變成直，直至你變得發出美德的神聖光輝，進而直至你看到完善穩固地建立起潔淨的神殿之中[222]。

7. 邁向太一

（1）靈魂首先要達到智思界或精神界，並在此觀覽到美的理型，並承受這些美的理型。在精神之上就是善的本質，它散發著美。精神界是一體的，其中爲首的是美。吾人倘若要加以劃分，則理型界構成精神界的美。其上是善，它是美的原理[223]。

（2）是否任何人皆能提升？對於這個問題，普氏認爲人有三種。

---

[220] *The Ennead*, I,6,7.

[221] *The Ennead*, I,6,8.

[222] *The Ennead*, I,6: “until there shall shine out on you from the godlike splendor of virtue, until you shall see the perfect goodness surely established in the stainless shrine.” MacKenna , p.25.

[223] *The Ennead*, I,6, 9: “So that, treating the Intellectual-Kosmos as one, the first is the Beautiful: if we make distinction there., the Realm of Ideas constitutes the Beauty of the Intellectual-Sphere; and The Good, which lies beyond, is the Fountain at once and Principle of Beauty.” MacKenna, p.26.

a. 第一種人終其一生，一直停留在知覺層面，不愛思維。對這種人來說，知覺就是一切知識的來源，知覺不但是知識的始點，也是知識的終點。他們的苦與樂都只是感官的，生活就是離苦得樂。這種人有如地面上的鳥，無法用翅膀高飛。

b. 第二種人尋求提升，他們將尋求快樂轉爲尋求榮譽。但是，這種人也無法高飛，看不到更高之處。於是便又掉下來，在世間追逐榮譽。

c. 第三種人是能力強，目光敏銳。他們看到上方的燦爛先芒，穿透雲霧而看到眞像。他們從下方往上看，以眞理爲樂[224]。

8. 如何達到這國度？

普氏認爲，一個人倘若天生喜愛哲學，便能達至這國度。這樣的人眞正認識美，他不滿足於形體之美，而是將注意力集中在靈魂之美的問題上，也就是有關美德、知識、高貴的行爲、守法等。然後，他再往更高之處，了知靈魂之美的源頭。他甚至還要追索更高的極限之境，也就是美本身。在這個至高點上，一切痛苦全消。向上提升的思想原則是：感官中的物質形體之美是借來的，是靈魂將形式放置在物質之中。進一步來說，靈魂本身就是美的所在嗎？當然不是，不同的靈魂，其美醜智愚也不同。人的靈魂之美出於智慧，至於智慧之源，必須超越精神而向更高層次的善來探討[225]。

九、結語

（一）普羅提諾的貢獻

流溢說雖然不是普羅提諾所創，但是，他卻爲流溢說建構了理論系統，強化了流溢說的哲學內涵。流溢說的本體宇宙論（onto-cosmological）是以本體的流溢來說明，實在界是有層級性的。世界不再是造物主與被造之物的二分，因爲較高的層級是較低層級的原因，較高的層級的實在是較低層級的神（上帝）。因此，創造不是無中生有，而是出於較高的層級的基體。普羅提諾的流溢說有下列重要意義：

[224] The Ennead, V, 9,1; MacKenna, p.246.

[225] The Ennead, V, 9,2; MacKenna, p.247.

1. 基於最高本體能量的流溢。實在界是一個層級的系統，各層級之間是不同質的，高層級在質與實在性上皆優於低層級，而且高層級與低層級之間存在著動態的相關性。因此，整個層級系統是一個實有的連續體（an ontological continuum）。
2. 從因果原則方面說，高層級是低層級存在的原因，而且，這是精神性的。這樣的因果原則是與唯物主義的物質性原則相反，因爲後者是從低層級往高層級發展。這是說，當物質發展至某種程度的複雜結構之後，便成爲有機物，再演變成生命體。生命體發展至某種程度的複雜結構之後，再演變成意識，而當意識發展至某種程度的複雜結構之後，便發展至某種程度的靈性等。流溢理論則強調存在界出於絕對實在性（the Absolute reality）的流溢，這是下向的因果原則（principle of downward causality）。
3. 高層級與低層級之間，前者精神性較高，而物質性較少。反之，低層級的精神性較低，而物質性較多。
4. 在各層級中，愈高層級愈接近絕對體，因而也愈具備實在性。這是說，其本質愈完備[226]。

（二）普羅提諾的影響

普羅提諾雖然受到宗教上的諾斯底教派及哲學家阿爾比奴斯及努墨尼奧斯的影響，但是，他卻系統地發展了太一流溢的理論，這對後世的影響甚大。當他的思想不被西方世界所敬重時，東方教父[227]、回教蘇菲教派（Sufism）、甚至猶太教的卡巴拉派（Kabbalah），均顯現了普羅提諾的哲學影子。這主要是有關終極本體的流溢、冥想修行及存在界的「層級」概念等。吾人在此只列舉他對東方教父及猶太人卡巴拉教派的影響：

1. 對東方教父的影響

（1）冥想

東方教父重視觀想，這明顯是受到普羅提諾的影響。由於神性不可思議，不能藉著

[226]參閱，Athe Kheper website, http://www.kheper.net/index.htm.

[227]東方教父是指在東羅馬帝國的教會的神學家。

理性來認知，故冥想（觀想）是要與上帝溝通。普羅提諾認爲太一爲不可思議的宇宙本體，存在界是來自太一的溢出，這樣溢出而形成存在界的層次性存在。最下層是物質，物質乃太一本質的缺乏，這就是惡。人是由靈魂及物質組成，故得救必須捨棄肉體，恢復靈魂眞宰。

（2）基體的三層級與三位一體論

巴西流（Basilius Magnus，公元 330 年至 379 年）[228]對於聖靈的神性提出辯護[229]，闡明聖靈的神性。他的「三位一體論」與普羅提諾的三層級的基體思想有著理論上的密切關聯性。聖子與聖靈是自父而出，聖靈與父子只有一本質，卻有三個位格，即父位格、子位格以及靈位格。這個論述在公元 381 年的君士坦丁堡公會議被定爲正統，成爲東方教會對三位一體的標準解釋。《聖靈論》奠定了「三位一體論」的最後基礎。父、子與聖靈不是三位神，因爲他們具有同等的實質，但卻又有其獨立性。普羅提諾的基體雖然不同質，但卻是三層級，在量上都是「三」。

（3）層級的概念也可能影響「天使的等級」說

提尼修（Dionysius）是希臘教父，企圖結合普羅提諾與基督教神學，著有《提尼修文集》（Corpus Areopagiticum or Dionysiacum），於公元 533 年的君士坦丁堡會議中，被認爲合乎正統信仰。他提出的「天使三級九等」說[230]，就是普羅提諾的多層級的基體思

---

[228]巴西流，拉丁文作 Basilius Magnus，意即「大巴西流」（Basil the Great），或該撒里亞巴西流（Basilius Caesariensis，Basil of Caesarea），中亞細亞境新該撒里亞（Neo Caesarea）的旁都（Pontus）人。其弟即尼薩聖貴格利（St. Gregory of Nyssa，公元 335-394 年），他一家六人被封聖。早年在君士坦丁堡及雅典求學，雅典期間，他開始思考宗教，受奧利根很大影響。又拜訪敘利亞和阿拉伯的隱修者，學習苦行與虔敬。公元 358 年，與友人格高里（後成爲那齊竹聖人 st. Gregory of Nazianzus）在該撒里亞的原野深處，隱修與著書，又設修道院。在公元 360 年君士坦丁堡的會議上，反對阿里烏主義。公元 363 年獲授聖品，370 年，任該撒利亞主教。其後因阿里烏派影響，巴西流被選爲大主教，成爲東方教會的領袖，捍衛尼吉亞信仰。主要著作是鉅著《聖靈論》（*De Spiritu Sancto*）、《駁猶諾米》（*Adversus Eunomium*）三卷[228]，反對猶諾米的「父子不同說」的阿里烏主義觀點。這本書修訂了「尼西亞信經」，並增加有關「三位一體」第三位的條款，對「三位一體」問題有很大的影響。《論創世六天》（*Homiliae in Hexaemeron*）《詩篇解經》（*Homiliae super Psalmos*）十七篇乃詮釋《聖經》之作。《道德》（*Moralia*）是對信徒的道德指南，《規則》（*Regulæ*），爲「東方教會隱修院」制定隱修的規則。此外，尚有他的三百餘信函也仍尚存於世。

[229]他根據《約翰福音》15 章 26 節和《馬太福音》28 章 18 至 20 節的經文。

[230]但在公元 1992 年出版的「天主教會教理問答」中，否決了「天使三級九等」說。

想有關。以下是在（天上聖品等級）[231]中的「天使三級九等」說之內容要旨：

a. 上三級——神聖的階級：熾天使（Seraphim）、智天使（Cherubim）及座天使（Ophanim）。

b. 中三級——子的階級：主天使（Dominions）、力天使 及能天使（*Exusiai*，Powers）。

c. 下三級——聖靈的階級：權天使（Principalities）、大天使（天使長，Archangels）及天使。

（4）修行與苦行

東方教父除重視冥想之外，也從事於苦行。東方教父接受物質乃太一本質的缺乏之說，因而也把物質視爲惡。人既然是由靈魂及物質組成，故認爲得救必須捨棄肉體，恢復靈魂眞宰。東方教父這種修行與苦行思想，除了與犬儒學派的安貧忍辱、清心寡欲學說有關之外，當然也受到普羅提諾的回歸太一之說所影響。因此，苦修的隱士（Hermit）在東方教會極爲盛行[232]。

2. 對猶太人的卡巴拉教派的影響

卡巴拉教派約出現於十三世紀，而在十五及十六世紀之間頗爲盛行[233]。它描述上帝的本質、上帝的創造、宇宙的由來、人的本質等。卡巴拉教派將恩索夫（En Sof，אין סוף，無限體）視爲最高本體，它先於創造而存在[234]，並以流溢說解釋世界的由來。在字義上，「卡巴拉」（Kabbalah）是拉比（老師）與學生之間，代代口耳相傳的秘密傳承[235]，這是指摩西五經或猶太法典（Torah）既然是來自上帝的啓示，那麼，除了法典中的法律意義之外，必然尙有「隱藏著的法典」（hidden Torah），這是法典的祕密（*sod*）意義。口頭傳承結束之後，傳承者將卡巴拉用文字書寫下來。卡巴拉的思想原理出於大

[231]《東方教父選集》（香港基督教文藝出版社，1989），頁 173-222。

[232]參閱《東方教父選集》（香港基督教文藝出版社，1989），頁 22-25。

[233]Arthur Green, A Guide to the Zohar (Stanford University Press, 2004), pp.9-27.

[234]Charles Poncé, *Kabblah,An Introduction and Illumination for the world today*, (Straight Arrow Books, San Francisco, 1978) ,p.96

[235]他們認爲上帝將卡巴拉傳授給了幾位天使，天使又傳授給亞當。亞當傳給諾亞，再傳給到亞伯拉罕和摩西。其後又傳給大衛王與所羅門王等。

約是一至二世紀時出現的「創造之書」（Sepher Yetzirah）[236]，與十三世紀所編撰的「光明之書」（Sepher ha-Zohar）[237]。其本體論以恩索夫爲無限體，也是第一因。此外，尚有十個不同層級稱爲「原質界」（Sephiroth，סְפִירוֹת ），這是恩索夫所散發的眞實性。恩索夫與世界有別,這兩者之間猶如煤炭與火焰一樣，是一體的。十個「原質界」結合在一起而成「生命之樹」，它表明人類進行冥想的旅途，由此向著恩索夫攀登的道路，經過 22 個途徑而到達十個原質界，直到王冠爲止。

（1）十個原質

十個原質是出於恩索夫的十種流溢（the ten emanations）[238]，「原質」（Sephiroth）的希伯萊語單數是“סְפִירָה”（Sefirah）。十個原質的整體可視爲「生命之樹」[239]，它們一方面象徵著廣大的宇宙，另一方面又意味身爲小宇宙的人體。十個原質順序由上至下及由右到左分別如下[240]：

a. 冠冕（כתר，keter 或 Kether），位於生命樹的中軸之頂端，表示超越及神的本性，或神聖意志，也是人類與宇宙之間的接觸點，意謂著生命力與創造之源。它對應於經驗領域中的「超意識」（superconscious）。冠冕也表示意識周圍的靈光（aura）。

b. 智慧（חָכְמָה，*Chokhmah*，*chochma* 或 *hokhmah*），意指「本質的潛在」（the potential of what is），這是從「冠冕」中流溢而成，同時代表創造之智思。其守護天使是拉結爾（Rasiel），象徵不變的神聖思想、理性、智慧、創造及男性的「動能」。

c. 理解（בִּינָה，*Binah*），其守護天使是沙普結（Zaphkiel），代表知性，實質的理性（差別的智力原則）、創造之源，是「至高之母」的別名，它提供形體給所有事物，也代表人類理解的限制。

d. 慈悲（ חֶסֶד ，hesed 或 gedullah），其守護天使是沙達結（Zadkiel），它意

[236] F.Lachower and Isaiah Tishby, The Wisdom of the Zohar (Oxford University Press, 1989), pp.90-94.

[237] 萊昂的摩西相信啓示，《光輝之書》描述 3 世紀猶太法典的學者塞門，與其弟子之間的對話。

[238] F.Lachower and Isaiah Tishby, *The Wisdom of the Zohar* (Oxford University Press, 1989), pp.209-313.

[239] Charles Poncé , *Kabblah*, *An Introduction and Illumination for the world toda*y, (Straight Arrow Books, San Francisco ,1978), pp.145-157.

[240] Arthur Green, *A Guide to the Zohar* (Stanford University Press, 2004), pp.28-59.

味著神聖的愛、仁慈與行動。

e. 力量（גבורה，*Gevurah*），其守護天使是迦美爾（Kamael），代表嚴格的判斷與力量。

f. 美或和協（פְּאֵרֶת或，תפארת tiferet 或 tiphareth），其守護天使是拉斐爾（Raphael），處於生命樹的中央，意謂著生物能源的中心。

g. 毅力或勝利（**נצח**，netzath），其守護天使是肯蜜爾（Hamiel）是豐饒、堅實、勇敢、容忍之意。

h. 榮耀（הוד，Hod，其守護天使是加百烈（Gabriel），意謂靈氣，物質的先在之物，意謂物質型態的鑄造，又代表尊嚴與光榮。

i. 根基（יסוד，yesod），這是吾人將精神化爲行動，並藉之而與恩索夫連繫在一起，又代表根基及神的創造力。

j. 王國（מלכות， malkuth）位於生命樹的底部，其守護天使是薩達隆（Sandalphon），代表物質、人及四元素所合成的物質存在之意[241]。

（2）原質的四個世界

原質界是多層結構的世界，分爲四個部分，成爲宇宙的四個世界：

a. 其一是原型界（Olam Atziluth，the Archetypal World），冠冕、智慧、理解屬於原型界，這是最完美的世界，相當於柏拉圖的理型世界，也代表神的意志，其他世界都是由此創造。「原人阿當」（Adam Kadmon）是處於此界[242]。在原型世界，每個原質都與神靈有所關聯。天使長是迦瑪爾（Kamael）,與大能之神伊洛謙吉波（Elomhim Gibor，Almighty God）[243]。

b. 其二是創造界（Olam ha-briah），慈悲、力量、美或協調的原質屬於此界。它是從原型的思想中演變而成的，思想和觀念開始被賦予形式。這裏是靈與魂的領域，也是大天使的世界。身在其中的原質界都與天使長有關係，這是最高層級的天使如：拉斐爾（Raphael）、Micheal（米迦勒）、加百烈（Gabriel）。

---

[241] Ibid,pp.113-196.

[242] Ibid,p.136.

[243] Charles Poncé , *Kabblah*, *An Introduction and Illumination for the world today*, (Straight Arrow Books, San Francisco ,1978), p.111..

c. 其三是成物界（Olam ha-Yetzirah），毅力、榮耀及根基屬於此界。開始形成物質，型態開始形成。此界是元素及人類靈魂的領域，靈魂有了男女上之分。這是小天使的世界，在此界中的原質界與不同的權天使有關係，如：智天使（Cherubim）與熾天使（Seraphim）。

d. 其四是物質世界（Assirah），王國屬於此界。物質開始形成，抽象的觀念變成具體人及自然界的存在。

《光輝之書》指出,十個層級是恩索夫所發散的，可視爲是恩索夫形成人格的過程。在最高的三層級（王冠、智慧與理解）中，恩索夫決定要表達它自己時，各層級將之稱爲「他」。然後，當恩索夫的「他」下降到中間的層級（慈悲、力量、美、毅力，榮耀和根基）時，「他」就成爲「你」。最後，當它出現在這個世界時,它便稱自己爲「我」，於是，人便開始他的旅程。這說明恩索夫完了自我表述而成爲個人。人也可由此而認識他最深層的自我，因爲,他能覺察到恩索夫在他心中的呈現。基於這個原理，人便能夠往上提升，回歸到更高境界。總言之，人類的靈魂是從外層的恩索夫下降，進入內部的物質世界。另一種說法是人類在未墮落之前，是神人本來同體的完全境界，稱爲「原人阿當」（Adam Kadmon）。人生的目的是如何使靈魂從物質的限制中解脫出來，逆向提升的途徑就是生命樹。卡巴拉的靈魂下降與回歸理論的基礎，在於十個源質（Sephirot），其中，最底層的源質是邪惡的。

（三）通往東方的哲學之途

一般來說，西方人對東方世界的宗教與哲學是陌生的，例如，黑格爾（G.W.F.Hegel）在其《宗教哲學演講》（Vorlesungen über die Philosophie der Religion）中，將東方宗教視爲自然宗教，卻又將基督教視爲絕對宗教，可見他對東方世界的陌生。東方世界的宗教與哲學是互爲一體的，普羅提諾的哲學與東方世界的哲學有相似之處。例如，中國丹道的天仙思想，強調修士的「主體」還返太初，超離經驗世界，達至無極，稱爲「還虛合道」。此「主體」沒有凡質，但仍可能存在著「個體性」（individuality）[244]。故《性命圭旨》謂「眞虛空」是眞性命、是眞我、是眞如、才是

[244] 見本文撰者〈《天仙心傳》之解讀與分析——仙宗金蓋山派的黃中直透法門〉（中正大學中文學術年刊，2008/06），頁 185-241。

眞實相、是自覺聖智、是常住眞心、是金剛不變、不壞之眞體、這個才是無始不生、不滅之元神、是清淨法身、圓滿報身[245]。除丹道之外，印度瑜伽[246]及藏密的法門[247]，特別是對寧瑪巴的大圓滿[248]，與噶舉派的大手印[249]及其六成就法[250]，各有其殊勝之處。藏密在印度瑜伽的基礎上，又發展出「密集派」與「時輪派」，對氣（風）、脈、明點，及對「無上瑜伽的圓滿次第」的不同修持法門[251]。印度的《蛙氏奧義書》（Māndūkya Upanishad）可用「此自我就是梵」（अयम् आत्मा ब्रह्म，*Ayam Atma Brahma*）一語來綜述還返太初[252]。“Ayam!”（अयाम）是指「自我的光明本性」，且這樣的自我就是萬物本體的梵。所謂「此自我就是梵」這個命題，在《廣林奧義書》中，就是所謂“अहं ब्रह्मास्मि”（*Aham Brahmasmi*，我是梵）[253]，這也相當於《歌者奧義書》所謂“तत् त्वं असि।”（*Tat Tvam Asi*，你就是那個）[254]。又譬如，吠壇多學派（Vedanta）主張梵我「爲一」。《瑜伽經》依據三摩地的理念，藉著觀想、禪定及三摩地的內瑜伽（samyama），能達至絕對自由。這些東方哲學的思想，與普羅提諾有下列相同之處：

1. 世界的本體是無限體。
2. 個體生命的終極意義是回歸本體，或與本體合爲一。
3. 回歸本體或與本體合一，可藉著修行達成，而且是可行的。這種可行性是個體生命藉著冥想、淨化自我、及自我修持而可能達成。由此可見，普羅提諾的哲學是

[245]《性命圭旨》末章〈本體虛空超出三界〉。

[246]漢語學術界罕見研究瑜伽哲學，本文撰者有〈瑜伽概念的分析與哈違瑜伽之重建〉一文，可供讀者參考。見《東海大學文學院學報》第 46 卷，pp.205-258（2005/07）。

[247]W.Y.Evans-Wentz , Tibetan Yoga & Secret Doctrine（Winsome Books India , Delhi ,2004）。此書乃英語界研究藏密的名著，內容是講述六成就法。

[248]見邱陵：《藏密大圓滿心髓探奧》（台北，新智，民 84 年）及《藏密大圓滿選集》。

[249]見邱陵：《藏密大手印探奧》（台北，新智，民 88 年）及《藏密大手印詮釋》。

[250]見宗喀巴着，丹增善慧法日譯《深道那洛六法導引次第論・具三信心》（香港佛教慈慧服務中心，2000）。又邱陵：《藏密六成就法詮釋》（台北，新智，民 84 年）。

[251]參閱丹尼高索著，丹增善慧法日漢譯：《無上瑜伽密續》（妙音叢書，2001）。

[252]見本文撰者〈實在與幻化——《蛙氏奧義書》與《喬氏釋義》的實有論分析〉,《東海大學文學院學報》（2008/07）,頁 391-434.

[253]意即「我是梵」。見〔I.4.10〕。

[254]意即「你就是那個」（Thou art that），見《歌者奧義書》〔VI.8.7〕。*Tat*，是 That；*Tvam*，是 the real I；*Asi*，是 are））。

通往東方哲學的橋樑。這座橋樑雖然一方面在基督教成爲羅馬帝國的國教後被基督教所抑制，另一方面，在哲學上也分別被理性主義及經驗主義傳統所放棄。但是，現代的西方人，卻可通過普羅提諾的哲學，而進入東方哲學與宗教的宮殿。

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 155-168
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.155-168

生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思

楊婉儀*

Existence and transcendence －Reflections about the meaning of ethics in the philosophy of Lévinas

by
Wan-I Yang

關鍵詞：倫理、生存、超越

Keywords: ethics, existence, transcendence

* 東海大學哲學系助理教授

〔提要〕

在傳統哲學中，哲學家以理性構造出普遍的眞理型態，試圖帶領人朝向永恆的世界，但除非如同蘇格拉底以生命做犧牲換取永恆的超越，否則人是無法離開生存界域的。我們在萊維納斯哲學中發現了在生存的基礎上實現超越的可能性，但對於萊維納斯哲學的閱讀卻常聚焦在以無限爲目標的超越上，並將這個超越視爲與生存現實相悖反的倫理學。但與他人的關係可能遠離生存嗎？萊維納斯如何看待生存與超越的關係呢？這是「生存與超越——對萊維納斯哲學中倫理意義的反思」一文所要討論的主題。

Abstract

In traditional philosophy, philosophers construct the universal form of the truth with reason and by that way they try to lead people to the eternal world. However, human being cannot live in a world of eternity unless sacrificing their lives to exchange the eternal transcendence as Socrates did. In the philosophy of Lévinas, we found the possibility to achieve transcendence on the basis of the existence. Nevertheless, the studies of Lévinas' philosophy usually focus on the transcendence which aims at the infinity, and regarding the transcendence as the ethics that is opposed to the existence. But, is it possible that the relationship with others can be distant from the existence? How does Lévinas think the relationship between existence and transcendence? These are the main ideas of "Existence and transcendence -- reflections about the meaning of ethics in the philosophy of Levinas".

一、前言

他人的面貌（le visage d'Autrui）[1]（他人的臉）的意義展現並不是某個時代中的偶然議題，這個議題的誕生反映著萊維納斯對於傳統哲學中關於靈魂、精神等哲學主體意義的反思，其所涉及的不只是主體的意義在哲學史中的演進歷程，更是主體之外的另一個 —— 他人（Autrui）[2]對哲學範疇的介入。

一個耳熟能響的童話故事對傳統哲學中的主體意義，以及此主體與客體間的關係作了適當的詮釋。有了神賜的金手指的國王開心地將他王國裡的一切變成金光閃閃的存在，隨著他的手指所觸及，一切都變成了他的財產。國王如此渴盼將他的喜悅在擁抱中分享給他最愛的女兒，但就在他碰到女兒的那一剎那間，他最愛的女兒也變成了他所擁有的存在[3]。國王的主體性以物化對象的方式貫徹在他所擁有世界中，從此在他的世界裡再也不可能出現另一個生命、另一個人；這個根植在傳統哲學中的主體形貌因而顯現爲孤獨、封閉、固化、對立……等冰冷意象所建構而成的蒼白的理性。從哲學的觀點反思這個故事，主體性與絕對君權的內在關係昭然若揭，主體排斥以相異性爲其本質的他者的封閉性也顯而易見，此種環繞著單一權力中心所構建的服從於同一性的存有論體系，顯現爲傳統西方哲學的內在性格，而萊維納斯哲學的引人入勝之處，正是因爲他以他人的主顯（l'épiphanie d' Autrui）毀壞了此根植於西方哲學中的主體特性。

萊維納斯在他人面貌的顯現中迎接他人的到來，他人那不容忽視的面貌，我面前的那張受苦的臉，牽引著理性主體朝向人性回歸的路徑：

---

1 「笛卡兒通過對在划艇中水手的形象提出異議所物化的，被萊布尼茲當成一個游民的，被柏拉圖當作會沈思理念的靈魂的，被斯賓諾莎想成思想方式的，這一切都在現象學上被描繪成面貌」。萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 8。

2 他人，一個與我全然相異的人，一個無法被歸入主體範疇的人，這個異鄉人的全部本質就是他的相異性。

3 在此「存在」的意義爲：以某個「東西」的形式而在的對象物，此對象物以「財產」的形式被主體所擁有。在哲學中作爲眞理、本質、存在的希臘文 l'ousia，其一般意義可用於：擁有-avoir-財產；內在於 l'ousia 之中的關於存在與財產的關係，引發我們對金手指的國王的故事做出了上述的詮釋。

> 在裸露—面貌—中表達自己的某個人，是一個這樣的人，他已經在依賴於我，已經置身於我的責任心之下，我已經需要回答他。他人的一切行為都是向我發出的信息…[4]。

視責任爲某種在他人的面貌中所強加的東西的我如此地說到：「他人是我的責任」！

存有論的完備性隨著主權的弱化而崩解，他人的顯現揭示了主體君權的傾頹，萊維納斯的倫理學如此宣告：世界即將毀壞，而與他人面對面（face à face）的我將在責任心中承擔起另一個人。倫理學式的道德迴盪在整個時代的風潮中，「爲他人」（pour Autrui）的正義挑戰了服膺現實原則的自我，情感在他人之死的場景中爆發，原本服膺於理性規制的感受打破了理性與感性的主從關係…，情感沸騰，理性再無法壓抑：

> 死亡——他人之死亡——並不脫離這一戲劇特徵，它是徹頭徹尾的激動，是徹頭徹尾的感動。在這意義上，請看在〈費多篇〉的一頭一尾中，對蘇格拉底之死的回顧。一邊是那些人們，他們在這一死亡中發現了走向希望的理由，一邊是另一些人（阿波羅多羅斯、女人）。他們則哭得過了份，哭得沒有了節制：彷彿人性並沒有被節制所耗盡，彷彿在死亡中有一種放縱。它是簡單的過渡，簡單的出發——同時它又是與任何慰藉之努力相反的激動之源泉[5]。

萊維納斯指引我們注意到傳統閱讀〈費多篇〉時常常忽略的情感向度，他指出情感與理性的對立，指出人性在他人之死場景中的爆發，指出阿波羅多羅斯哭聲的刺耳難當與另一些在理性中節制情感的人的對立：一邊使死亡顯得難以忍受，一邊在死亡中發現了走向希望的理由[6]。但萊維納斯對於〈費多篇〉中被阿波羅多羅斯的激情所揭示的人性（l'humanité）足以融化純金打造的主體世界的牢固嗎？如果連國王女兒的犧牲——親情的獻祭——都無法轉圜主體的孤獨，在主體與他人的關係中被詮釋的責任意義如何可能扭轉主體的命運？

---

4 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 8。

5 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 4。

6 離開身體的限制飛向天堂。

二、他人的面貌

在《上帝．死亡和時間》一書中，萊維納斯提醒我們注意蘇格拉底與阿波羅多羅斯的之間的關係：

> ……這一頑固的激動狀態，甚至體現在〈費多篇〉中蘇格拉底的努力中，對話傾向於在死亡中見出存在者的輝煌（死亡等於被剝奪所有的外裝，赤裸裸的向哲學家擔保，只有在他的形體性結束時，才在他的神聖中顯出光輝）。甚至在那裡，垂死的蘇格拉底的臨近也沒有丟失它的情感共鳴，而在死亡過程中，對這預示存在物的承認（蘇格拉底在死亡中最終將被人看得見），靠的還是知的理性推理，即理論。這就是〈費多篇〉的整個意圖：比死亡之憂慮更強的理論。但是，在這對話中有著激動的過度：阿波羅多羅斯哭的比其他人更甚，他哭的超越了節制——人們應該驅趕女人[7]。

蘇格拉底將死亡視爲靈魂解脫的過程，只有瓦解了身體這個囚牢，靈魂才可能回到與諸神共在的天堂。蘇格拉底以理性所描繪出的死亡圖像，在他驅逐了女人（哭鬧的克拉珊佩）之後，似乎成功實現了理性之知的最高意圖：抑制死亡所造成的情感騷動，讓死亡的意義在理論中流傳。傳統哲學由理性切入〈費多篇〉的分析方式，所依循的正是蘇格拉底所指引的方向。但有一個頑固的激動狀態在以理性爲主軸的閱讀脈絡中被忽略：沒有話語的阿波羅多羅斯從頭到尾都在哭泣。循著萊維納斯指引的這條進路，我們在阿波羅多羅斯的哭聲引領中進入〈費多篇〉。阿波羅多羅斯哭得超越了男性所象徵的理性該所有的節制，這個激動的過度在理性包裹的死亡場景中蠢蠢欲動，彷彿只要哭聲的頻率稍加提高，爆炸性的情感將隨時足以毀壞理性所構築的死亡表象。阿波羅多羅斯哭泣著，他無法以理性[8]面對至愛的蘇格拉底生命的消亡，死亡的毀滅性在將死的蘇格

---

7 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 15。

8 以理性面對他人之死，理性的彷彿他人的死是無關緊要的。

拉底赤裸的面貌中[9]被表明：

> 有人要死了：面貌成了面具。表情消失了。非我之死亡的死亡經驗是某個人之死的“經驗”，某個一下子超越了生物進程的人，一個作爲某人與我結合在一起的人[10]。

對阿波羅多羅斯來說，蘇格拉底的死不能被簡單的詮釋爲某個人的死，這個事件的意義也無法被單純化約在死亡的一般性圖式之下，而是一個獨一無二、無法詮釋的經驗。蘇格拉底的面貌的意義並不在於它是否具有神性的象徵，獨特性才是這張臉的全部內容，正是在與這張臉的照面中，阿波羅多羅斯經驗了死亡：在責任中顯現的人性開顯在這張垂死的他人的面容上。

三、面貌與身體

他人面貌的顯現是開啓萊維納斯倫理學的關鍵之鑰，但面貌的意義爲何？萊維納斯這樣說到：

> 被實體化爲某種東西的靈魂，從現象學上來說，是在非物化的面貌中，在表情中顯現出來的東西，在這一顯現中，他有著某一個人的骨架、特點[11]。

萊維納斯肯定面貌所具有的身體性特徵，即便他只想藉由面貌在身體性中的獨特性（不同的骨架、特點造成了每張臉之間的相異性）來說明每張臉都是獨一無二的[12]，但

---

[9] 在〈費多篇〉中飲下毒藥的蘇格拉底立即以一塊布蓋在臉上，是爲了避免將死的面容激動了其他在場者嗎？是擔憂情感的爆發毀壞了他以理性建構的死亡圖像嗎？亦或是當時的傳統？或只是一個偶然的巧合？我們不知道。但無論如何，將死的蘇格拉底的面貌被遮蔽了，也許因爲這樣，他的死顯得可以接受些，在場者情感的流溢只在理性包裹層之下震盪，並沒有撕裂理性的表象。

[10] 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 8。

[11] 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 8。

[12] 他人在哲學中的意義正是以其個殊性對比於傳統哲學主體的普遍性而被彰顯出來，但如何可能在理性的範疇中顯示相異性，理性的特質不正是普遍化和客觀化世界。因此若要在哲學的範疇中出現絕

無論如何，面貌所呈現的倫理意義已然開展在生命的血肉之軀。他人是個生命整體，其面貌的固化所顯示出來的生命的消亡也必然伴隨身體的毀滅，但似乎萊維納斯並沒有在倫理學的範疇中直接肯定身體與面貌之間不可分離的關係。

身體的意象缺席於萊維納斯的倫理學，卻在生存者欲望的眞誠性中顯現出來：

> 這種客體和欲望完全一致的結構體現了我們整個在世之在的特徵。無論何處，至少在現象中，行爲的客體都不會牽涉到存在之煩，是它自己建構了我們的存在。我們爲了呼吸而呼吸，爲了吃喝而吃喝，我們爲了遮風避雨而遮風避雨，爲了滿足好奇心而學習，爲了散步而散步。我們做這一切，都不是爲了生活。這一切就是生活。生活就意味著眞誠[13]。

生存層面的現實是在被分割的欲望中顯現出來的眞誠性，我們爲了呼吸而呼吸，爲了吃喝而吃喝……，這些散落的欲望以非物質整體的物質性型態顯示爲另一種詮釋身體的可能性。萊維納斯從生存的現實揭示了身體與外在對象的直接關係，在飲食中攝取養份，在呼吸中吐納空氣，身體的物質性在與食物、空氣合而爲一的關係中被揭示出來，並擺脫身體被視爲物質對象的命運（對某些哲學家來說，身體與其他的物質並無差異）。將身體視爲一個整體所著重的是主體的封閉性，而在欲望的眞誠性中被揭示的身體，則是在與其他存在物融合爲一的非物化型態中被理解的物質性。

在倫理學的界域，萊維納斯藉著面貌與身體性的關係揭示了臉的物質性意義；在生存的界域，他使身體擺脫了物質的刻板形象，而以物質性的型態重現於哲學的領域之中。但爲何萊維納斯不在倫理學的範疇中直接肯定身體與面貌不可分離的關係呢？是何種原因使得被面貌所揭示的倫理學被置放在生存的界域之外？但倫理[14]可以是被放置到生存之外的另一個議題嗎？

對的相異性，就只能從身體性或感性中尋找可能的基礎，他人在萊維納斯哲學中的獨特性正是由面貌的獨一無二中所顯示。

[13] 萊維納斯：《從生存到生存者》，吳蕙儀譯，南京：江蘇教育出版社，2006，頁 42。

[14] 我們以「倫理」指稱「屬於人的倫理」。既然是「屬於人的倫理」就必然與人的生存發生關係，我們分別出「倫理」與「倫理學」的差別，並在釐清此兩者意義的過程中同時反省將「倫理學」從生存界域中分離出來所造成的後果及其影響。

四、倫理或倫理學

對於萊維納斯哲學的閱讀常常被設定在主體脫離對自身的關注而朝向無限界域的超越，因而將與他人的關係視爲獨立於生存之外的倫理學。但事實上，在《時間與他者》[15]中，我們發現被萊維納斯以「孤獨[16]」構畫的主體形貌已然顯示了倫理與生存不可分離的關係。孤獨揭示了生存者是其存在責任的唯一擔負者，在生存者與其死亡的關係中顯示出的存有論結構即向來屬我性（Jemeinigkeit）。我也許可以爲他人而死，但卻不能替他去死，與他人的關係所能達到的最高價值因而只能是「爲」他人。孤獨在「生存的不可交換性」中顯現出的意義有兩個向度，一個向度展現爲只能由我承擔自己生存的無法逃避，另一個向度則是成爲他人的不可能。前者是以生存者爲主體而展開的生存體系，後者則開展爲萊維納斯「爲他人」的倫理。要將倫理從生存的眞實中區分出來是不可能的，「對他人的責任」與「對自己生命的承擔」皆來自萊維納斯以「孤獨」所揭示的生存之眞實[17]。

萊維納斯以欲望的眞誠性展性了人在生存界域中的眞實，這個動人而無矯飾的眞誠性所展現的正是人擔負自己生命責任的眞實，這個對於生存的無條件肯定，我們稱之爲

---

[15] E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994.

[16] 萊維納斯以單子的封閉性來描繪被「生存的不可交換性」所詮釋的生存者的孤獨：「所有的存在都可以交換，除了生存，在這個意義上，存在被生存所孤立的。成爲我自己就是成爲一個單子；並不是因爲某個在我身上無法傳遞的內容，而是因爲生存，我無門也無窗。如果有什麼是無法傳遞的，那它被根植在我最私密的存在中。所以我知識上的、自我表達方式上的擴張對於我與生存的關係，也就是這種特別的內在關係，是無濟於事。」此段譯自 E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, Ouadrige/PUF, Paris, 1994,p21.原文爲"On peut tout changer entre êtres sauf l'exsiter. Dans ce sens, être, c'est s'isoler par l'exister. Je suis monade en tant que je suis. C'est par l'exister que je suis sans port ni fenêtres, et non pas par un contenu quelconque qui serait en moi incommunicable. S'il est incommunicable, c'est qui est enraciné dans mon être qui est ce qu'il y a de plus privé en moi. De sort que tout élargissement de ma connaissance, de mes moyens de m'exprimer demeure sans effet sur ma relation avec l'exister, relation intérieure par excellence. "

[17] 詳細論述請參照本文作者於 2009 年 5 月發表於「人文理念的創新與傳承」研討會「萊維納斯哲學中的主體形貌」一文。

人的本性（l'humain）。萊維納斯思想的光明性顯現在他面對欲望、需求時眞誠、自然、不扭曲，不貶低自身存在的眞實需求展示了哲學家正視自己生存的責任感。但在涉及倫理學的層面上，卻一反於生存界域的光明，而以「負罪感[18]」建立我與他人的關係[19]。值得思考的是，若以「在負罪感中擔負他人的責任」作爲詮釋萊維納斯哲學的核心，如此不僅忽略「對他人的責任」與「對自己生命的承擔」皆來自生存的事實，以人之本性（l'humain）的眞誠與光明作爲「爲他人」基礎的可能性也將同時被忽略。

一旦將萊維納斯對於倫理的關懷詮釋爲倫理學的議題，與他人的關係立即被詮釋爲與無限的關係。雖然與無限的關係足以破壞理性君權的封閉性，但此種「對他人的情感」所朝向的卻是神性的界域，而非人性的回歸。相較於倫理學遠離人性的超越，萊維納斯對於倫理的關懷展現在以人之本性爲基礎所構建的與他人的關係；生存作爲迎接他人來臨的可能性拒絕了存有論式的詮釋而顯現爲肯定生命的倫理。在對他人的責任心中我們「超越」了生存的界域，但此「屬於人」的超越並未遠離人之本性（l'humain），而僅只是在對他人的情感中暫時遺忘自身。我在對他人的愛中忽略了自己存在而顯得如同他人的人質[20]，但並不能由此推論出倫理與生存的對立[21]，而是體悟到他人之所以在我對他的責任心中感動我，正是因爲我對自己生命的責任已經擴及到對他人的承擔。當生存的意義不再被簡單的化約爲「爲自己」的存有論，而是對他人的責任感的基礎時，責

---

[18] 「負罪感」爲萊維納斯用語，請參見《上帝．死亡和時間》頁 8。對於萊維納斯來說，負罪感是對不再回答的他人的敬重，彷彿作爲他人的人質般地陷溺到此無可逃脫的感受中。

[19] 要求人肩負著「爲他人」的責任，以罪疚感、甚至倖存者的存在形式背負他人而活，如此存活之人的人生將會是何種型態？以此種方式存在的生命是否還能健康平正呢？這是我們在對於萊維納斯哲學的閱讀時深感不安的。

[20] 「——人類本質首先並不是衝動，而是人質，他人的人質——」萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 19。

[21] 此段話所反對的是將倫理與生存視爲互相對立的思維，似乎認爲人在對於自己生存的關注中，必將否定他人。事實上，在眞誠性的意義下所實現的「自我保存」是朝向健康人格的實現，一個有能力以眞誠性面對自己生存眞實的人，才可能成爲一個有責任感的人，也才有可能承擔「爲他人」的責任。反之，如果人沒有面對自己生存現實的眞誠性，無力擔負起對自己生命的責任，如何可能明白責任與生命的眞實關係？在此種狀態下所認識到的與他人的關係，常常只是思維所虛構出來的人與人的理想關係。理想關係有其絕對性，但一落實到人與人之間卻常常是傷害，因爲爲他人而傷人，在生活中屢見不鮮；倫理學的知識無法眞實作用到人與人之間的遺憾，常常是因爲人無法擔負起對自己的責任，因而看不到別人眞正的困難。

任心的意涵將是本於人之本性的、以生存的眞誠性所展現的生命力對於他人的承擔。

五、生存的現實與超越的欲望

面對他人的死，我們所能做的是將他人同一化於我的責任感中：

> 他人在我對他的責任心中個別化爲我，正在垂死的他人之死在富有責任心的我的同一性之中感動我，這一同一性不是實體的，不是各種同一化行爲簡單的吻合，而是由難以表述的責任感構成[22]。

阿波羅多羅斯哭泣著，彷彿蘇格拉底的死已經是他的責任，這是萊維納斯所帶領我們發現的人性（l'humanité）；而眼淚所具有的身體性特質所揭示的責任與身體間不容忽視的關係——激動，則隱含著人性與人之本性間的聯繫。責任的眞實性在阿波羅多羅斯的激動中被具體化，但這個感覺（la sensation）[23]並不是責任的原形，懶惰（作爲面對行爲的退縮，意味著面對生存的猜疑，意味著懶於生存）[24]作爲感覺的更基礎型態已經內化在對自己生命的責任中[25]。在懶惰中顯示出來的生存模態展現爲不得不存在的命運：即便我什麼都不做，但我的存在已經是無可選擇的事實。人不滿於眞理在人的生存現實中的若隱若現，渴望超越命運的限制、超越生存，就如同伊卡洛斯（Icare）[26]明知

---

[22] 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997，頁 9。

[23] 在此感覺的意義並不作爲構成知識內容的材料——雜多，而是以身體性爲基礎的生存型態。

[24] 萊維納斯：《從生存到生存者》，吳蕙儀譯，南京：江蘇教育出版社，2006，頁 18。

[25] 「懶惰正是作爲對重負的生存本身的一種無力且無趣的反感。它代表的是對生活的恐懼，但這同樣也是一種生活。在這種生活中，對不習慣的事物、對冒險以及對其中未知因素的恐懼，使得對存在行動的反感變成了噁心。正如所謂奧布洛莫夫式的懶惰，它來自於一位俄國小說家的名著中關於生存之懶的極致的、悲劇性的故事。小說剛一開始，剛查洛夫就爲我們展現了一個躺著的主人公，這個生存的平躺者奠定了整部小說的基調。」同上書，頁 20。

即便我們懶於生存，但這都已經是生存之事了。即便什麼都不行動、即便只是躺著，但在懶惰中我已經承擔起我的生存了。

[26] 伊卡洛斯是希臘神話中建築師和藝術家戴達羅斯（Dédale）之子。由於觸怒了克里特（Crète）國王彌諾斯（Minos），他們倆被關進了迷宮裡。但是聰明的戴達羅斯用蜂蠟將將羽毛黏結起來做成了翅

飛向太陽的結果是死路一條，但他仍然無法抑制心中的渴望。假如太陽象徵善的理型，飛行就是超越的行動，人類渴望朝向絕對的善，但肉身是他的限制，即便有了形上之翅[27]，但此超越之道卻仍然無法將人帶到絕對眞理的面前。永恆的光照如沙漠的烈焰，它是不屬於生命的，生命只能存活在疏明的光照間，在日夜交替的生存現實中，黑夜是生命的棲居之地。

六、屬於人的超越

在傳統哲學中，哲學家以理性構造出普遍的眞理型態，試圖帶領人超越情感的紛擾朝向永恆之境，但除非如同蘇格拉底以生命做犧牲換取永恆的超越，否則人是無法離開生存的現實的。事實上，「屬於人」的超越並不歸屬於永恆的範疇[28]，而實現於生存的某一個瞬間。此種意義上的超越並沒有否定生存的現實，不同於將理性從生存中分離出來的超越意涵，屬於人的超越展現了人存在的眞實狀態。萊維納斯曾以黑夜中光的閃爍（la scintillement）[29]來展現思想出現在生存界域中的樣貌，思想與生存的關係就如光點短暫閃爍在黑夜中，被巴門尼德斯所放棄的非理性之路的黑暗，在萊維納斯的哲學中展現爲被黑夜所比喻的生存的眞實。生存的眞實並不服膺以持續之光源意象所揭示的永恆眞理，而是在此一瞬間的明白之後隨即墮入無明的茫然。在生存的蒙昧中所實現的超越是一閃而逝的靈光乍現，也就是被閃爍的光源型態所詮釋的思想。此種屬於人的思想型態，不僅意味著思想的基調是以黑夜爲背景的生存之未知，也意味著思想僅只是超越生存之黑暗的一瞬間的明白。萊維納斯視思想爲定域的意識[30]，闡明了思想與生存的內在

膀，和兒子一起飛離了克里特島。途中，伊卡洛斯不顧父親的警告越飛越高，最终導致陽光融化了蜂蠟，墜海而死。

27 伊卡洛斯的翅膀是人類智慧的創造物，用來幫助人（Icare）超越他的限制，使人得以展翅飛向形上的自由，但最終形上的翅膀被眞理之源太陽所融化。想接近眞理的人，最終死在眞理之前。

28 對蘇格拉底來說，人生是一場大病，而死亡是疾病的治癒。蘇格拉底對於生命的否定，不正是他對自己的否定嗎？一種開始於否定自己生命的哲學，不正是教人如何否定自己的哲學？在這個意義上，我們可以明白尼采對蘇格拉底的不滿。

29 E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1986, pp116-117.

30 「思想有一個出發點，這不僅僅關乎一種定位的意識，更是一種不會再消失的意識、消失在認知中的意識的定位。」萊維納斯：《從生存到生存者》，吳蕙儀譯，南京：江蘇教育出版社，2006，頁

關係，屬於人的超越只能在生存的基礎上產生，試圖脫離生存的界域而實現的超越，試圖獨立於生存而言的思想，即便它們再美麗炫目也只是海市蜃樓[31]。

七、結論

雖然在對《時間與他者》的分析中我們發現倫理與生存不可分離的關係，但在萊維納斯重要著作《整體與無限》[32]中，由外在性所揭示的朝向無限升越的欲望，確實是萊維納斯思想得以突破主體封閉性的關鍵所在。萊維納斯以「被我所背負卻又無法同一於我[33]的相異性」來標示他人的無限，一旦將「他人與我之間的不可化約的相異性」對比於「生存界域中主體與對象物的融合」，倫理學與生存範疇的差異立即被表明。被視爲兩個主題的倫理學與生存論分別在「爲他人」和「自我保存」[34]的詮釋中被放置爲對立的兩端，在超越中朝向他人的同時也遠離了在生存中被揭示的人之本性，萊維納斯倫理學的開展因而意味著其哲學中倫理意涵的掩蔽。

萊維納斯哲學中有著以生存爲基礎所發展出來的倫理向度，但其意涵卻在超越性及神性的主題下顯得隱諱不明，雖然人性的議題曾經出現在萊維納斯的哲學中，但人卻始終沒有成爲其哲學最終的關懷。開展屬於人的哲學的可能性曾如星火般閃現在萊維納斯的思想中，但最終這點光芒仍被神性之光的巨焰所掩蓋。

83。

31 如火眞理（太陽）照耀下的沙漠，踽踽獨行的旅人即將在眞理的烈焰之下乾渴而死，海市蜃樓是他的嚮往，渴望那個夢幻的城市可以滋養他瀕死的生命。但海市蜃樓只是視覺的幻影、是眞理之光對人的欺瞞，這個美麗城堡並不存在於眞實世界，它是沒有生存作基礎的形上之美。
如果傳統哲學將形上學的意義對反於生命，即便理性所構造的形上結構是如此地完美、足以引發人的嚮往，但對人來說，這個背反生命的形上世界也只是沙漠中的海市蜃樓。

32 E.Lévinas, T*otalité et infini*. Essai sur l'extériorité, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1990.

33 被萊維納斯以時間的持續所詮釋的無限，展現爲與「有差別者的關係」:「時間的持續是作爲與無限、與不可包容者、與有差別者的關係來領會的。有差別者並非無關緊要，在與它的關係裡，歷時性如同是"在同一個中的另一個"中的"在…中"——而另一個尚未能進入到同一個之中」。《上帝・死亡和時間》頁 16-17。

34 此處的「自我保存」常被解釋爲對反於「爲他人」的自私自利。

參考書目

1. E.Lévinas, *De l'existence à l'existant*, Paris, J. Vrin, 1986.
2. E.Lévinas, *Dieu, la mort et le temps*, LGF, Le Livre de poche, coll. "Biblio-essais", 1995.
3. E.Lévinas, *Le temps et l'autre*, Paris, PUF, 1994.
4. E.Lévinas, *Totalité et infini*. *Essai sur l'extériorité*, Paris, LGF, Le Livre de poche, coll. " Biblio-essais ", 1990.
5. Platon, *Œuvres complètes*, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade, 2 vol., n°58 et 64), Paris, 1970-1971
6. 萊維納斯：《從生存到生存者》，吳蕙儀譯，南京：江蘇教育出版社，2006。
7. 萊維納斯：《上帝．死亡和時間》，余中先譯，北京：生活．讀書．新知三聯書店，1997。

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 169-180
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.169-180

量詞的解釋及其存有論

林景銘*

The Interpretations of Quantifiers and Their Ontology

by
Ching-ming Lin

關鍵詞：個體量限、取代量限、存有論、存有承認、唯名論

Keywords: objectual quantification, substitutional quantification, ontology, ontological commitment, nominalism

* 台灣科技大學通識學科　兼任助理教授
這篇論文是作者在研討會發表過的關於量詞解釋的兩篇論文的第一篇。曾經在 2005 年的台灣哲學學會學術研討會宣讀。後來根據參與研討會的學者意見做了修訂。現在的論文又依據兩位匿名審查者的寶貴意見，修改一些不完善的地方。

〔提要〕

量詞的個體解釋與取代解釋是量限邏輯的兩個主要的量詞解釋。個體解釋中量限語句的眞值條件取決於變元的值；取代解釋中量限語句眞值條件取決於量限語句變元的取代項（Haack 1978: 42）。兩者的差異中有一個是關於名稱或個體常元。個體量限的域可以包含有名稱的對象與無名稱的對象；而取代量限中域的所有元素都有名稱。奎恩（W. V. Quine）採取個體解釋，這與他的「存在就是做爲變元的值」的存有承認的判準是關聯在一起的。在奎恩的存有論中，名稱不再負擔存有承認的功能，而是由量限變元來承擔（Haack 1978: 47）。取代量限並不直接回答存有論的議題，它的取代個例的眞值條件提供了存有承認（Haack 1978: 49-50）。這導致取代量限的存有論議題轉移到名稱的指謂上。

Abstract

The objectual interpretation and the substitutional interpretation are two main interpretations of quantifiers in quantificational logic. The truth condition of a quantified sentence in objectual interpretation appeals to the values of variables; in substitutional interpretation it appeals to the substituends for variables. One of the differences between the two interpretations is about names or individual constants. In objectual quantification, there are named objects and nameless objects in the domain; but in substitutional quantification all members have names. Quine holds the objectual interpretation, which related to the slogan of his criterion of ontological commitment: ‘to be is to be the value of a variable.’ In Quine’s ontology, names do not carry ontological commitment, but quantified variables do. Although the substitutional quantification does not answer directly to ontological questions, the truth-conditions for substitution instances will bring an ontological commitment. It leads a transferring on the ontological thesis of substitutional quantification to the reference of names.

一、導論

奎恩（W. V. Quine）採取量詞的個體解釋（the objectual interpretation of quantifiers），因爲這個哲學傾向，他反對有指謂（reference）的一般理論[1]。奎恩在 1939 年時就提出「存在是變元的值」（to be is to be the value of a variable）這個存有承認（ontological commitment）的口號（Quine 1939: 199）。他在討論指謂與量限（quantification）的問題時，指出在一理論中被指謂的對象不是單詞（singular term）稱謂的事物，而是做爲量限變元的值（Quine 1953a: 144-145）。奎恩將他的量詞解釋稱爲個體導向的解釋（object-oriented interpretation）（Quine 1962: 182）、個體量限（objectual quantification）（Quine 1966b: 105）或指謂的量限（referential quantification）（Quine 1968: 64），我們通常用個體量限或量詞的個體解釋來稱呼奎恩的進路。奎恩在 1962 年回應瑪爾庫斯（Barcan Ruth Marcus）的批評時，將個體解釋與瑪爾庫斯的說法做了區分（Quine 1962: 182）。瑪爾庫斯的進路稱爲取代量限（substitutional quantification）。取代量限是以語言表式（expression）來取代拘限變元。

這兩種量限理論的對立浮上檯面之前，它們已各自流行了一段時間。它們的起源與歷史不是這裏要研究的問題[2]。個體解釋中量限語句的眞值條件取決於變元的值：（Haack 1978: 42）

‘$(\forall x)Fx$’被解釋爲「在域（domain）D 中的所有對象 x，Fx」，

‘$(\exists x)Fx$’被解釋爲「在域 D 中至少有一對象 x，Fx」。

個體量限的這種主張，可以避免域中的元素都有對應的名稱之要求。也就是說，域中的元素可以有名稱，也可以沒有名稱。這些元素只要是一理論的拘限變元可能的值即可。

哈克（Susan Haack）指出域可以是有限制的，是變元的值域（range）的對象之集合（set）。域也可以是無限制的，就是指全域（the universe），包含所有的對象。然而有

[1] 他不是反對指謂這個概念，而是反對我們可以提供指謂一個一般的理論。

[2] 有些學說的流行是在教學與講演的場合，有的當時會留下記錄，有的則是經過一段時間才被發表出來。還有些經過口耳相傳之後，沒有書面資料佐證來源，或歷經多年才有間接資料佐證。例如：奎恩提到列許涅夫斯基（Stanisław Leśniewski）的取代量限時，奎恩根據的是列許涅夫斯基的 1933 年的對話，而不是著作（Quine 1966b: 106n; 1968: 63n）。

限制的域不必然是全域的子集合（subset），例如虛構角色的集合就不是全域的子集合。取代解釋中量限語句眞值條件取決於量限語句變元的取代項（substituend）：（Haack 1978: 42）

‘(∀*x*)*Fx*’被解釋爲「所有‘*F*…’的取代個例（substitution instance）爲眞」，

‘(∃*x*)*Fx*’被解釋爲「至少一個‘*F*…’的取代個例爲眞」。

取代量限以變元的取代項來說明量限語句的眞值條件，這意謂著域中的元素必須都有對應的名稱。雖然取代量限也可以使用拘限變元的值一詞，不過，其意思是指變元的取代項，而不是變元所代表的實際對象。在取代量限中，變元的值是域中元素的名稱，而不是名稱所指的對象。

一般而言，個體量限會直接關聯到存有論（ontology），而取代量限並不直接關聯到存有論。瑪爾庫斯將她的取代量限與唯名論（nominalism）關聯在一起（Marcus 1978），這並不是取代量限唯一可能採取的存有論，但是本文將以瑪爾庫斯的唯名論爲討論對象，而不涉及其他的選擇。我們所要對照的存有論是奎恩的存有論觀點與瑪爾庫斯的唯名論。

二、個體量限

奎恩的存有承認論題是否一開始就採取個體量限？答案是肯定的。他指出量限變元的值域只包括某種具體的個體（concrete individual）、這些項目（entity）的類（class）、以及這些項目的整體性（supplemented totality）所構成的類（Quine 1939: 201）。奎恩在 1939 年提出上述變元值域的說法時，其實還不接受類的存在。後來，他基於系統效益（systematic efficiency），承認數（number）與類的存在（Quine 1960: 237）。依據個體量限，量限語句中的變元指謂某種對象做爲它的值（Quine 1974: 98）。另外，奎恩指出圖式變元（schematic variable）並沒有存有承認（Quine 1947: 107-112）（Lavine 2000: 2）。然而奎恩的基本立場是以物理對象做爲變元的值，承認數與類是基於系統效益。

一理論的論域（universe of discourse）中，可以包含無名稱的對象（nameless object），這種情況下，個體量限可以適用在這個理論上，而取代量限並不適用（Quine 1968: 64-66）。我們可以採用一個背景理論（background theory），在這個背景理論中，

將某些實數描述爲對象理論中無名稱的實數，這個對象理論的論域可以窮盡實數。就算這個對象理論中的無名稱實數與有名稱實數之間無法分隔開來，也就是無名稱實數與有名稱實數擁有相同性質，奎恩認爲取代量限也不會成功。這是因爲實數是不可數的（indenumerable），而名稱是可數的，所以下述的函數不存在：它的自變項（argument）是名稱，函數的值可以窮盡實數。如果沒有這個函數，則我們無法將名稱給予無限而不可數的論域中的每個元素。這一點，個體量限可以克服，因爲它的論域可以包含有名稱與無名稱的對象。

（一）存有承認與同一性判準

存有承認的判準可以描述爲：（Quine 1947: 103）

> 某一種類中的項目被一理論認定爲存在，其充分必要條件是：爲了使該理論所肯定的述句爲眞，這個種類中的某些項目必須是變元的值。

我們可以說這是在描述一理論的存有承認。這是以一理論中所含的拘限變元的值，來說明該理論在存有論上，承認那些項目存在。對於我們如何肯定那些項目存在，奎恩是以該項目是否有某種同一性來判斷。假定一條件 $C(x, y)$用來決定項目的同一性，則底下是該項目的同一性判準：（Chateaubriand 2003: 59）

(i) $(\forall x)(\forall y)(C(x, y)\rightarrow x = y)$

我們可以將 $C(x, y)$寫成某種項目的同一性條件，例如可以將(i)改爲：

(ii) $(\forall x)(\forall y)((\forall z)(z\in x\leftrightarrow z\in y)\rightarrow x = y)$

這是集合的外延性原則（principle of extensionality of sets）。奎恩的同一性判準在存有論上的重要性可以描述爲：某些項目是存有論上可接受的當且只當它們的同一性判準被明白的決定（Carrara and Giaretta 2001: 2）。「沒有任何項目可以沒有同一性」（No entity without identity）可以稱爲存有論的可接受性標準（standards of ontological admissibility）（Haack 1978: 43）。一理論的存有承認提供了這個理論所承認的項目，同一性判準決定相關的項目是否爲可接受的。這兩個判準可用來決定一理論的存有論。

除了上述兩個判準之外，我們還需要存有論的化約（ontological reduction），有的理

論承認一些抽象對象（abstract object），例如數。奎恩舉了兩個將數化約的例子，一個來自弗瑞格（Gottlob Frege），每個自然數 *n*，都可以化約成所有 *n* 個元素的類之類；另一個來自馮諾依曼（von Neumann），每個自然數 *n*，都可以化約成所有小於 *n* 的數的一個類（Quine 1964: 212）。存有論的化約有一重要的功能，就是將一理論化約成另一理論，其目的在於獲得最精簡的存有論（most economical ontology）（Chateaubriand 2003: 42）。

奎恩以奧坎剃刀與柏拉圖的鬍子來說明精簡的存有論（Quine 1948: 1-2）。可以舉嫦娥爲例，我們說「沒有嫦娥」，所以嫦娥是非有。認爲有嫦娥的人，可以說我們拒絕認識嫦娥。但反過來，不承認有嫦娥的人，不能指控有人肯定嫦娥存在，然後他再否定嫦娥的存在。因爲既然已不承認嫦娥，那麼去談到嫦娥，會形成沒有意義的言論。也就是說當人們說某物是「非有」時，則它必須以某種方式存在，否則我們不能說「沒有某物」。奎恩將這種承認非有以某種方式存在的主張，稱爲柏拉圖的鬍子。奎恩以存有承認的判準與專名的消去等論點構成他的奧坎剃刀，把抽象對象排除在唯名論的存有論之外。

（二）個體量限與存有論

奎恩將一理論的存有承認說明爲該理論所具有的拘限變元的值。他接受物理對象的存在，而反對抽象對象（或共相，universal）的存在，這一點與唯名論相同（Quine 1960: 238）。他考慮一個超越的全域（transcendent universe），在超越的全域中，變元的值不外乎是具體的個體，以及由這些個體所構成的類，和這些類的類（Quine 1939: 201-202）。這可以說是一超越的存有論（Chateaubriand 2003: 43）。奎恩認爲唯名論的存有論只有內在的全域（immanent universe），這是因爲唯名論要排除掉共相，而只接受具體的個體，所以不接受超越的域。超越的全域先於語言的約定，所以並沒有辦法事先排除掉唯名論不接受的項目。

超越的全域包含具體的個體，這些個體的類，和這些類的類。超越的全域先於語言的約定，所以是先於理論的存有承認。這意謂超越的全域不只包括具體的個體與它們的類，還可以包括抽象對象與抽象對象的類。唯名論的存有承認就在於排除掉具體個體以外的項目，剩下的是內在的全域。在這個意義下，實在論意謂著接受某種抽象對象的存在。奎恩所界定出的唯名論與實在論，主要差異在於唯名論不承認全部或大部分的抽象

對象，而實在論承認許多的抽象對象存在。這個論點與建立在共相存在與否的唯名論與實在論，並不相同。共相指的是述詞所代表的性質與關係，然而，抽象對象可以包含性質與關係，也可以包含抽象的名稱，例如：哺乳類、三角形等。奎恩的論點是爲了處理更廣泛的對象，所以把重點放在具體對象與抽象對象上。

從奎恩在唯名論立場前後差異來看，其實不能簡單的說奎恩只接受物理對象與物理事件的存在。例如：奎恩與古德曼（Nelson Goodman）在他們聯合發表的論文〈通向建構的唯名論〉（Goodman and Quine 1947: 105）中指出，他們不承認抽象項目（abstract entity），例如：類、關係、性質等。他們主張述詞不稱謂任何東西。也就是說述詞並不稱謂抽象對象。再者，述詞所帶變元的值不允許是抽象對象，變元的值只能是具體對象。他們承認的事物只有物理對象、物理事件、感覺經驗的單元（unit of sense experience）。在 1960 年時，奎恩基於理論的效益（utility for theory），進一步接受類與數（Quine 1960: 237）。理論效益的理由是指數學的成功應用。

三、取代量限

量限理論中的取代語意學偏向唯名論的立場（Marcus 1978:112）。唯名論與實在論共同的地方在於：述句（statement）不論眞假，都會關聯到對象。它們不同的地方在於所談對象的差異。唯名論者偏好的存有論主張：殊相（particulars）是具體的個體（Marcus 1978:112）。

羅素（Bertrand Russell）以描述詞（descriptions）來取代述句中指謂的語言表式（referring expression）。奎恩則是將專名（proper name）轉換成述詞（Marcus 1978: 113）。奎恩把指謂的功能轉移到量限變元上，一理論所承認與接受的存有論，也由量限理論來決定。唯名論者則堅持名稱的指謂功能，所以要求一已經定義好的存有論。

奎恩認爲取代量限無法提供可接受的存在概念，因爲取代量限中變元的值是由單詞所構成的類，依據指謂的不可測度性（inscrutability of reference），單詞沒有固定不變的指謂，所以我們依據單詞的類無法肯定有那些對象存在。所以取代量限無法執行存有承認（Quine 1966b: 105-106）。

除了奎恩用無限不可數的論域來質疑取代量限之外，還有一個比較不嚴格的指控。

當我們考慮對許多沙粒的宣稱之眞理時，取代的類需要包含每粒沙子的名稱，這被指控者視爲是荒謬的（Baldwin 1979: 174）。

瑪爾庫斯在回應沒有必要給予每個對象名稱的指控上，指出我們的確沒有一組完整的實際名稱，而且也不必有。我們需要的是一形式的初階語言，假定有一組名稱的無限可數集合（a denumerably infinite set of names），而且可以產生它們。然後假定在這個集合中的每個名稱都指謂一個對象。這些對象構成指謂的類，也就是一個域。如此一來，滿足句式的取代個例就可以貼近滿足的指謂定義（Marcus 1978: 120-121）。她的作法只是假定我們可以有足夠多的名稱，例如$\{t_1, t_2,\ldots, t_n,\ldots\}$，這些名稱不必是實際上已有的名稱。所指對象的集合爲$\{a_1, a_2,\ldots, a_n,\ldots\}$。$(\forall x)Fx$ 的一個取代個例可以表示爲 Ft_n，取代量限的量限語句的眞理定義可以寫成：（Marcus 1978: 119）

$(\forall x)Fx$ 爲眞當且只當對所有的名稱 t 而言 Ft 爲眞，

$(\exists x)Fx$ 爲眞當且只當至少有一個名稱 t 使得 Ft 爲眞。

瑪爾庫斯主張在域已經定義好，而且已經有某種存有承認的情況下，的確可以說存在是變元的值。如果我們先接受有某種涵義的存在，例如：物理對象，則如果在我們的解釋中，物理對象變成變元的值所含的對象，則它們是已被承認的（Marcus 1972: 78）。

四、唯名論與內在存有論

奎恩主張超越的域是過大的，存有承認與同一性判準可以用來決定一理論所涉及的存有論。瑪爾庫斯主張要有一先定義好的域，這意謂著要有一個已經被定義好的存有論，在域中的元素是已經被接受的對象。然後假定一組名稱的無限可數集合，這組做爲取代的類，這個類中的元素都能指謂一個對象。有了這個解釋之後，就可以說明量限語句的眞理。我們可以用奎恩的用詞來稱呼瑪爾庫斯的存有論，也就是內在存有論。

超越的域是先於理論而有的，雖然奎恩關心的是一理論承認與接受了那些項目，但是他爲了重新界定唯名論，所以主張有一先於語言約定的超越的域。由於超越的全域是尚未定義的，所以他假定有一個對象理論的論域可以窮盡實數，又基於勒文罕-斯寇仁定理（Löwenheim-Skolem theorem）無法用在不可數的域，所以取代量限所要求的取代的類無法對映不可數的域。（Baldwin 1979: 174）（Quin 1974: 114-115）（Quine 1968: 66f）

奎恩的用意是指出取代量限無法處理實數的理論，個體量限就沒有這種困難。瑪爾庫斯的回應是，在實數理論中，她不需要假定有足夠的名稱。她指出唯名論者不肯定有不可數的集合，甚至懷疑可數的無限（Marcus 1978: 124）。奎恩的批評隱含著他承認數的存在，這一點背離了唯名論。瑪爾庫斯的回應正是要指出她的唯名論不需要承認實數的存在。我們談論數的時候，不等於承認它們的存在。

奎恩對於唯名論的態度前後有別，我們無法確切指出那一年爲分水嶺。但是奎恩在 1947 年（Goodman and Quine 1947）與 1960 年（Quine 1960）的著作中，對於類與數的存在，態度確實完全不同。1947 年時奎恩的唯名論只承認物理對象、物理事件、感覺與料（sense data）的存在，1960 年時，他基於理論的效益（utility for theory）接受類與數的存在（Quine 1960: 237）。

瑪爾庫斯在存有論上雖然也是唯名論，她所採的對象理論論域是定義好的，她選擇具體個體的集合做爲論域。所以她的論域是可數的，不會面臨奎恩所說的困難。奎恩的方式則是先指出存有承認判準，然後根據這個判準，再去問一理論接受那些項目可以做爲變元的值。奎恩的存有承認判準明顯是採用個體量限，也就是他是以個體量限所構成的判準，去問一理論承認那些項目。從旁觀的角度來看，奎恩的存有承認判準會不會導致唯名論，其實是不定的，可以導出，但並一定非導致唯名論不可。瑪爾庫斯的方式是先聲明自己採用唯名論，然後再去說明取代量限與唯名論相容的理由。

五、結論

奎恩與瑪爾庫斯之間的差異不僅僅在量限理論上，另一重要的差異是在於對存有承認的看法。儘管奎恩與瑪爾庫斯都不承認有共相，但是他們對於存有承認，持有不同的看法。如果沒有處理兩者在存有承認上的差異，只就量限理論進行比較，很難正確的做出評價。如果只從邏輯說明的用途來看，我們有時會將在一解釋中的全稱語句等值於它的所有個例的並言。這時候是用取代量限去說明量詞。

個體量限是以那些事物可以當做變元的值，來說明一理論的存有承認。這意謂著個體量限只是方便我們去談一理論的存有承認，個體量限本身會傾向於何種存有論，可以是未定的。取代量限雖然不會直接關聯到一存有論，可是它所關聯到的名稱指謂理論，

會告訴我們那些事物是名稱指謂的對象。從這樣的說法看來，量詞的兩種解釋各自都不一定關聯到某一特定存有論。哲學家的存有論取向可以獨立於他們對量詞解釋的取向。

參考書目

1. Baldwin, Thomas

   1979 “Interpretations of Quantifiers,” *Mind* 88, 350 (1979). Reprinted in Jacquette [2002], pp.169-182.

2. Carrara, Massimiliano and Giaretta, Pierdaniele

   2001 “Four Basic Theses about Identity Criteria,” LADSEB-CNR Technical Report 11/2001. http://www.loa-cnr.it/Papers/TR-11-2001.pdf.

3. Chateaubriand, Oswaldo

   2003 “Quine and Ontology,” *Principia* 7(1-2): 41-74.

4. Goodman, Nelson and Quine, W. V.

   1947 “Steps Toward a Constructive Nominalism,” *The Journal of Symbolic Logic* 12: 105-122.

5. Haack, Susan

   1978 *Philosophy of Logics*, Cambridge : Cambridge University Press.

6. Jacquette, Dale (ed.)

   2002 *Philosophy of Logic: An Anthology*. Oxford: Blackwell.

7. Lavine, Shaughan

   2000 “Quantification and Ontology,” *Synthese* 124: 1-43.

8. Marcus, Ruth Barcan

   1972 “Quantification and Ontology,” *Noûs* 6 (1972). Reprinted in Marcus[1993], pp.75-87.

   1978 “Nominalism and the Substitutional Quantifier,” *The Monist* 61 (1978). Reprinted in Marcus[1993], pp.111-124.

   1993 *Modalities: Philosophical Essays*, Oxford: Oxford University Press.

9. Parsons, Charles

1971 “A Plea for Substitutional Quantification,” *The Journal of Philosophy* 68 (1971). Reprinted in Jacquette [2002], pp.156-160.

10. Quine, W. V.

1939 “A Logistical Approach to the Ontological Problem,” in Quine[1966a], pp.197-202.

1947 “Logic and the Reification of Universals,” in Quine[1953b], pp.102-129.

1948 “On What There Is,”, in Quine[1953b], pp.1-19.

1953a “Reference and Modality,” in Quine[1953b], pp.139-159.

1953b *From a Logic Point of View*. 2nd (and revised) edition, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1980.

1960 *Word and Object*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

1962 “Reply to Professor Marcus,” in Quine[1966a], pp.177-184.

1964 “Ontological Reduction and the World of Numbers,” *The Journal of Philosophy* 61 (1964). Reprinted in Quine[1966a], pp.212-220.

1966a *The Ways of Paradox and Other Essays*. Cambridge Mass.: Harvard University Press.

1966b “Existence and Quantification,” in Quine[1969], pp.91-113.

1968 “Ontological Relativity,” in Quine[1969], pp.26-68.

1969 *Ontological Relativity and Other Essays*, New York: Columbia University Press.

1974 *The Roots of Reference*. La Salle: Open Court.

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 181-196
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.181-196

孟子〈生之謂性〉章注釋
——朱熹與焦循之比較

曾瀚儀*

Explanatory Notes on Mencius 〈As regards Inborn we call Nature〉 Chapter－A Comparison between Zhu Xi and Jiao Xun's Versions

by
Hang-Yi Tseng

關鍵字：孟子、告子、生之謂性、性、朱熹、焦循

Keywords: Mencius, Gaozi, As regards Inborn we call Nature, nature, ZhuXi, JiaoXun

* 東海大學哲學系博士生

〔提要〕

朱熹與焦循各依其義理來解《孟子》一書。就「生之謂性」一章的人禽之辨，朱熹以氣質之性與理義之性責告子只知其一不知其二。焦循則以陰陽五行血氣心知一本之性責告子只知粗略而未辨於精微。

朱熹指出「人禽之別」在於「氣之偏全」,「賢愚之別」在於「氣之清濁」。焦循則指出「人禽之別」與「犬牛之別」皆因陰陽五行雜糅萬變所致，而「賢愚之別」則因於「習」。在人之性方面，朱熹認爲性之不善應歸咎於「氣質之性」，焦循則主張性之不善應歸咎於「習」。

Abstract

ZhuXi and JiaoXun interpret *Mencius* according to their different exegetical presuppositions. In the chapter ‘As regards Inborn we call Nature’(生之謂性), ZhuXi criticizes Gaozi for unaware of ‘inborn virtuous nature’(本然之性) while JiaoXun criticizes Gaozi for unaware of refined distinction between human and animals.

ZhuXi argues that both the distinctions between human and animals, sage and benighted, are due to the influence of *qi*(氣質). JiaoXun argues that the distinction between human and animals is due to their species, but the distinction between sages and benighted is particularly due to ones’ own experience of learning. ZhuXi attributes benightedness to inborn qi-based nature(氣質之性) while JiaoXun to acquired experience of learning.

一、前言

《孟子》一書因文化思想變遷，歷代注釋各有不同。最早在東漢，經學家趙岐著《孟子注疏》。到了南宋，理學家朱熹將《孟子》從子部提升到經書地位，並著《孟子集注》。其後，又有劉蕺山弟子黃宗羲對朱熹解孟提出批評。到了清朝戴震弟子焦循，承其師反對宋明理學的立場，重新注疏而成《孟子正義》。歷來重視《孟子》學者眾多，但其背後所依據之義理卻截然不同。其中主要以二程爲背景的宋明理學集大成者朱熹，與反對理學的氣本論[1]者戴震、焦循一脈，兩者義理之別最爲鮮明。

〈告子章句〉向來是《孟子》研究最不能忽視的部分。單是在〈告子章句．三〉：「生之謂性」告孟對話中，就有「人之性」、「人禽之別」此一主題，令今日學者費心以各種方式——包括語義、邏輯分析、創造性詮釋等——欲從中了解告孟之別究竟爲何。然而告子的主張——「性無善無不善」、「生之謂性」、「食色性也」、「仁內義外」等——文獻上可說相當有限，因而告子的立場究竟爲何，終究引人猜測，難以客觀論定。就「生之謂性」一章，有些學者認爲告子論「性」層次不及孟子，故孟子辯之。也有些學者主張告子在辯論中，未必不能正面反詰孟子之質問。這些議論的起源，皆因「性」字有相當大的詮釋空間[2]。

本文暫不討論眾多可能的詮釋，而將重點放在朱熹《孟子集注》[3]與焦循《孟子正

---

1 劉又銘先生認爲「氣本論」的思想最早自宋代張載，明代羅欽順、王廷相，明末清初黃宗羲、王夫之、顧炎武至戴震等人，都有氣本論的主張：理在氣中，理只是氣的自有條理的理。見劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北：五南，民 89 年，頁 8-9。

2 若按照朱熹，告子之性是指「人物之所以知覺運動者」而言，結果導向人禽無別之說，那便不如孟子之性爲「仁義禮智」。若按照牟宗三先生，告子之性是指「個體生而有的自然之質」而言，那麼人禽自然有別，告子可正面反詰孟子質問。兩種說法各參見於：馮耀明，〈孟子與告子的人性論辯：對任繼愈主編《中國哲學發展史》之批評〉，《鵝湖學誌》，第九期（民 81 年），頁 163-171。岑溢成，〈生之謂性釋論〉，《鵝湖學誌》，第一期（民 77 年），頁 55-79。牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生，民 74 年，頁 4-12。王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖，民 78 年，頁 27-32。

3 宋朱熹，〈孟子集注〉，《四書集注》，台北：頂淵文化，民 94 年。

義》[4]，比較兩者如何解「生之謂性」。朱熹與焦循都認爲，在這場辯論當中，告子確有所失，而無法答辯孟子的最後一問。至於告子所失爲何？兩人卻有不同的見解。朱熹將告子之「性」，視爲形而下的氣質之性，責告子不懂形而上的理義之性，論性層次不如孟子。焦循則認爲告子之「性」，未能適切說明人禽之別，責告子言性太過含糊粗糙，不如孟子言性來得精微透徹[5]（詳見下文）。簡言之，朱熹認爲告子孟子所言之性是「層次」的不同，焦循則認爲告子孟子所言之性是「粗糙精微」的不同。朱熹與焦循之所以會有不同的見解，終究是因爲各自依據之義理截然不同所致。

本文的目的在於比較朱熹與焦循如何解〈告子章句．三〉，一方面探究兩者「生之謂性」注釋之別，另一方面則說明兩者之所以如此注釋，所依據之義理各自爲何。最後，本文將以此評判兩者解「生之謂性」與論「性」之優劣。

二、朱熹解「生之謂性」

首先，《孟子》「生之謂性」一章內容如下：

> 告子曰：「生之謂性。」
> 孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」
> 「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」
> 「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」

朱熹解「生之謂性」爲：「生，指人物之所以知覺運動者而言。」（朱熹，《四書集注》，頁 326）在朱熹的理解當中，告子所謂的「性」，是就「生」而言性。而所謂的「生」，是指人與禽物之所以有知覺、能運動者而言。朱熹之所以將告子的「生之謂性」解成人與禽物無差別的知覺運動，與下一句孟子的提問有關。「生之謂性也，猶白

[4] 清焦循焦琥，《孟子正義》，台北：世界，民 81 年。

[5] 焦循這個看法顯然是受戴震影響。戴震認爲以「知覺運動」來講，不能說人性與物性同，因爲人與物在知覺運動方面亦是不同。戴震原文：「凡有血氣，皆形能動者也，由其成性各殊，故形質各殊，則其形質之動而爲百體之用者，利用不利用，亦殊。」見：戴震，《孟子字義疏證》，台灣商務，民 67 年，頁 27-28。

之謂白與？」告子直曰：「然。」朱熹認爲，告子顯然同意孟子這個「猶」字的類比[6]：不同的事物有同樣的白，「猶如」不同的人與禽物，有同樣的知覺運動。

孟子又接著問：「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」告子再次直曰：「然。」告子在此曰然，朱熹便注釋爲：「凡物之白者，同謂之白，更無差別也。」並以此類比判定告子的意思是：「凡有生者同是一性矣。」所以，朱熹掌握告子「生之謂性」爲：告子所謂「性」，不論人或禽物，就「生」而言性，其生之知覺運動是相同的；猶如白羽、白雪、白玉，就白而言白，其白是相同的。

孟子最後再問：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」結果告子無法答辯，朱熹於是解說：「犬牛與人皆有知覺，皆能運動，其性皆無以異矣；於是告子自知其說之非而不能對也。」朱熹認爲，既然告子主張「生之謂性」，那麼人與犬牛皆有知覺，皆能運動，告子的主張必將導致人與犬牛之性沒有差別這個結論，連告子自己都覺得這樣的結論會有問題，所以無法回答孟子之問。

在朱熹看來，告子「生之謂性」的主張是有問題的，連告子自己也知道。朱熹進一步說明告子的問題何在。他說：

> 性者，人之所得於天之理也；生者，人之所得於天之氣也。性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？此人之性所以無不善，而爲萬物之靈也。告子不知性之爲理，而以所謂氣者當之，是以杞柳湍水之喻，食色無善無不善之說，縱橫繆戾，紛紜舛錯，而此章之誤乃其本根。所以然者，蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。孟子以是折之，其義精也。（朱熹，《四書集注》，頁 326）

從這段注釋得以窺見朱熹義理之輪廓。在朱熹眼中，告子就生而言性，乃是「人之

[6] 牟宗三先生在《圓善論》一書中，認爲這個「猶」字的用法有問題，依照牟先生的語意分析，孟子此處的確有推論上的滑轉，但筆者亦同意黃敏浩的說法：「牟先生的判斷固然有理，但古人的表達方式恐怕不像現代人那麼嚴謹，因而此處確可作類比。」參見：黃敏浩，〈孟子、告子辯論的再詮釋〉，《清華學報》，新 32 卷第 1 期（民國 91 年 6 月），頁 122。

所得於天之氣也」、「形而下者也」。朱熹並不認爲告子錯在主張「生之謂性」，因爲在朱熹的義理架構中，「以氣言之，知覺運動，人與物若不異也」，人與禽物在「氣」方面，在知覺運動方面，的確是無異。朱熹認爲告子錯不在此，而是錯在把「氣」當做是性、把知覺運動當做是性，而不把「理」當做是性、把仁義禮智當做是性。朱熹認爲像告子那樣，把「氣」當做是性，那麼當然人禽無別，無法反詰孟子；但若把「理」當做是性，那麼人禽之別也就清楚鮮明了。所以朱熹責告子說：「蓋徒知知覺運動之蠢然者，人與物同；而不知仁義禮智之粹然者，人與物異也。」言下之意，朱熹認爲告子只知其一，不知其二，論性不如孟子。

三、焦循解「生之謂性」

焦循引用趙岐注：「凡物生同類者皆同性。」（焦循，《孟子正義》，頁 434）來解告子的「生之謂性」，另疏爲「物生同類者，謂人與人同類，物與物同類。物之中，則犬與犬同類，牛與牛同類。人與物不同類，則人與物之性不同。」焦循如此解告子「生之謂性」這句話，是他一開始就認定所謂的「生之謂性」，可以推論至「人禽有別」。但是告子此處是以名家的方式來說「性」，雖然他也主張「生之謂性」，但論「性」方式必然不同於孟子。而不是像焦循這樣認定「人性不同於物性，犬性不同於牛性」。

接下來，孟子問「生之謂性也，猶白之謂白與？」焦循直接引趙岐注爲：「猶見白物皆謂之同白，無異性也。」這與孟子的下一句問題有關：「白羽之白也，猶白雪之白，白雪之白，猶白玉之白與？」告子亦回答：「然」。焦循在這裡認爲告子之前講「生之謂性」未必是錯，但之後回答三白之性同，則是有誤。因爲依照「生之謂性」來推論，即使以「白之謂白」來做類比，告子也不能說「白羽、白雪、白玉」三白同性。焦循認爲，告子既主張「生之謂性」，就應知人性、犬性、牛性，各各不同；也同樣應知「羽性輕、雪性消、玉性堅」亦各各不同。焦循認爲告子在這裡犯錯，似乎是孟子有意引之。

最後，孟子問：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」焦循引趙岐注爲：「孟子言犬之性，豈與牛同所欲？牛之性，豈與人同所欲乎？」這裡所用到的「欲」字，就人而言應依焦循疏爲：「己所不欲勿施於人」、「己欲立而立人，己欲達而

達人」這種「所欲所不欲爲仁恕之本」來講的「欲」，亦即連「食色性也」的「欲」，也是「己所不欲勿施於人」和「己欲立而立人，己欲達而達人」的。焦循會這樣疏解，當然也是與其所依據之義理有關。我們見一段解釋：

> 人能知而又知，禽獸知聲不能知音，一知不能又知。故非不知色，不知好妍而惡醜也。非不知食，不知好精而惡疏也。非不知臭，不知好香而惡腐也。非不知聲，不知好清而惡濁也。惟人知知，故人之欲異於禽獸之欲，即人之性異於禽獸之性。（焦循，《孟子正義》，頁 435）

對焦循來說，人與禽物之所「欲」，不同在於「人能知知，禽獸能知而不能知知」，意即禽獸之知比較機械化而無能有所品擇，故可比照小人之役於物而不能役物論之。人之「能知知」，即是「仁恕之本」之「欲」，故「好妍而惡醜、好精而惡粗、好香而惡腐、好清而惡濁」等即是「理義」之「欲」。這呼應了第一句話「生之謂性」之「凡物生同類者皆同性」的解法。在焦循眼中，告子雖然主張「生之謂性」，卻不顧「性」之「品類」異殊[7]，有嫌籠統。

四、比較朱熹、焦循解「生之謂性」

在朱熹眼中，告子「生之謂性」層次較低；而在焦循眼中，告子「生之謂性」講法太過含糊。以下將細說兩者同異之處：

首先，兩者皆同意告子「生之謂性」的主張是對的，但兩者對「生之謂性」理解不同——朱熹認爲「生之謂性」意指人與禽物之知覺運動者相同，這是人與禽物相同之處；焦循則認爲「生之謂性」意指同類者同性，同一類物其性相同，人與物自然不同。其次，兩者皆認爲告子在這場辯論中有誤，因而無法反詰孟子。但兩者認爲告子所誤之處不同——朱熹認爲告子不懂得理義之性，錯把「氣」當作「性」，導致人禽無別；焦循則認爲告子論性太過含糊籠統，結果被孟子的「三白」之問導出其論法，責其罔顧

[7] 焦循疏云：「告子旦言生之謂性，未見其非。若如趙氏說，凡同類者性同，則不同類者性不同，是性之不同，亦如三白之不同也。故孟子先詰之，得其瑕而後辨。」見：焦循，《孟子正義》，頁 435。

『性』之『品類』異殊。

在朱熹的義理架構下，人與禽物的知覺運動大致而言是相同的，但對朱熹來講這不重要，重要的是人與禽物的不同爲何，即仁義禮智四端。所以朱熹認爲，告子講「生之謂性」是對的，但重要的是仁義禮智，告子沒把握到。而在焦循的義理架構下，人與禽物氣類不同，所以在各方面皆是不同，小到聲、色、臭、味之欲，大到仁恕之欲，各各有別，所以告子講「生之謂性」是對的，但不夠精微細緻，太過含糊籠統，有講等於沒講。

以上的說明，大致上是朱熹與焦循注釋「生之謂性」同異之處。接下來要問的是，兩者解「生之謂性」，背後所依據之義理各自爲何？朱熹與焦循之所以解法不同，主要關鍵在於「性」字，兩人一開始就對告子言「生之謂性」有不同的解法。以下，本文將繼續討論兩者對「性」字的理解。

五、朱熹、焦循解「性」

（一）朱熹：「氣質之性」與「理義之性」

朱熹云：「性，形而上者也；氣，形而下者也。人物之生，莫不有是性，亦莫不有是氣。然以氣言之，知覺運動，人與物若不異也；以理言之，則仁義禮智之稟，豈物之所得而全哉？」這句話說明了朱熹對「性」字的瞭解和對「人禽之辨」的解釋。朱熹認爲，人與禽物，皆有形而上之性，同時亦有形而下之氣。就形而下之氣來講，人與禽物大致而言相同；但就形而上之性來講，人與禽物所能表現出來的仁義禮智之稟卻是絕然不同，「人之性所以無不善」而爲「萬物之靈」。（見朱熹，《四書集注》，頁 326）

既然人爲萬物之靈，那麼爲什麼又有幽厲、瞽瞍或桀紂這些不善之人呢？面對這個問題，朱熹引用程子之言來解孟子「若夫爲不善，非才之罪也」整段說：「性即理也，理則堯舜至於塗人一也。才稟於氣，氣有清濁，稟其清者爲賢，稟其濁者爲愚。學而知之，則氣無清濁，皆可至於善而復性之本，湯武身之是也。」朱熹認爲程子這裡的解法，比孟子講得更爲完整密實，更能夠清楚地說明那些不善之人的「愚」從何而來。對程朱而言，「愚」當然不能歸於「性」——因爲「性即理」、「人之性無不善」——而只能歸於「氣」，氣清者爲賢，氣濁者爲愚，賢愚之別是因爲氣之清濁有別，而非「性」

或「理」有別。（朱熹，《四書集注》，頁 329）

可見朱熹論「性」，一方面是就「粹然之性」而言，即仁義禮智之稟，人與物表現不同；另一方面則就人與物同的「蠢然之性」來說，即知覺運動。而在論及賢愚之別時，他主張應歸究於「氣質之性」，而非「理義之性」。

（二）焦循：「血氣」與「心知」

焦循引用戴震《孟子字義疏證》來解「性」：「性者，分於陰陽五行，以爲血氣心知，品物區以別焉。」又說：「氣化生人生物以後，各以類滋生久矣，然類之區別千古如是也，循其故而已矣。」（焦循，《孟子正義》，頁 435）主張不論人或禽物皆同，其「性」皆分於陰陽五行——「一本」[8]於陰陽五行——而有血氣與心知，各以「類」爲區別：人有人性，犬有犬性，牛有牛性，各各不同。而這些不同，皆因陰陽五行「雜糅萬變」所致。在「血氣」方面，人與犬牛便不相同；在「心知」方面，能夠擴充到仁義禮智無不全的地步，是人這個「類」所特有的。

至於「賢愚之別」的問題，焦循以其師戴震的解法，取孔子言「性相近，習相遠」和孟子言「苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消」、「求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」，將人之不善歸於後天養成的「習」（焦循，《孟子正義》，頁 436）。人可以透過後天的「習」，達到仁義禮智無不全的地步，進於「神明」；同樣也可能因爲「習」、「牿之反覆」而變成「牛山濯濯」的樣子[9]。

在「生之謂性」這個章節裡，戴震、焦循主張「一本」說法，便足以說明「犬牛之別」和「人禽之別」；並依孔孟之言來解釋「賢愚之別」。而不是像程子、朱熹那樣，就「氣質之性」和「理義之性」來論人性，他們認爲程朱將「性」分解爲二[10]，有畫蛇添

---

8 「一本」相對於「二本」。戴震以「一本」論性，意指：性本於「陰陽五行」，而不是像程朱那樣，同時本於「理」又本於「氣」。

9 焦循疏云：「孟子言人無有不善，以人之心異於禽獸，能不惑乎所行之爲善，且其所謂善也，初非無等差之善，即孔子所謂相近。孟子所謂苟得其養，無物不長，苟失其養，無物不消，所謂求則得之，舍則失之，或相倍徙而無算者，不能盡其才者也，即孔子所云習。」見：焦循焦琥，《孟子正義》，頁 436。

10 朱熹論理氣「不離不雜」的說法或許可反駁戴震對他「性分爲二」的批評。但見戴震解「形而上者謂之道，形而下者謂之器」時指出「形而上者」意指「形以前」，「形而下者」意指「形以後」：往

足、多此一舉之嫌。

由此可見，不論朱熹或焦循，都各自以他們所依據之義理，來注解「生之謂性」這段話。義理不同，自然解法也不同：朱熹論「性」，就「氣質之性」和「理義之性」論告子之失爲只知其一不知其二。焦循論「性」，就「血氣」與「心知」一本於陰陽五行，於是論告子之失於未辨精微細緻。

六、論程子朱熹與戴震焦循之評判

現代學者對程子朱熹與戴震焦循的評判似乎早有定論。

學者劉述先曾比較黃宗羲與朱熹對「理氣」看法的差異：「對於梨洲，理只是氣之理，並非二物，對於朱子，理義是理義，氣是氣，通過修養工夫，二者可以配合，發揮積極的作用，卻不可混爲一談。」接著又說黃宗羲解孟比朱熹更順適：「朱子的著眼點是昏濁的現實，注重後天漸教的修養工夫。梨洲則由先天的稟賦著眼，必肯定本源之善，現實之人之不能爲善，非才之罪也，確更切合孟子的原義。」緊接著卻立即批評道：「像戴震的說法那樣，則超越義盡失反而背離了孟子的精神，此不可以不察。[11]」

劉述先在此並未全然否定黃宗羲「理只是氣之理」的說法，卻對於主張「陰陽五行之中自然有理」的戴震抱持否定的態度，令人納悶。劉先生又引用牟宗三先生的說法來批評道：「……梨洲卻將『天命於穆不已』之流行之體誤解爲『氣化之變』的流行之體，不免滑落下去。……再往下滑落一步，乃成爲『以人欲爲首出』的陳確、戴震之學，那已脫離了宋明理學的規模，而屬於另一典範。[12]」劉先生一方面肯定黃宗羲解孟比朱熹更順適，另一方面卻又強調黃宗羲的解法是「滑落下去」，那麼究竟是黃宗羲

「形以前」來講，人與物無非是天地間陰陽五行的自然之氣，往「形以後」來講，本著所受的陰陽五行之氣而成爲形而下不同氣類的人與物。戴震的形而上、形而下，並非兩個上、下截然的世界，而是在「陰陽五行」之氣「中」自然有理，不是「陰陽五行」之中又有個不離不雜的「理」。見戴震，《孟子字義疏證》，台灣商務，民 67 年，頁 22。戴震之所以批評程朱「理氣論」，最主要關鍵在於他自己主張的「陰陽五行之中自然有理」，「氣」字的地位不像程朱那樣卑下，這是他氣本論思考的特色。

11 劉述先，〈論黃宗羲對於孟子的理解〉，《鵝湖月刊》，第 52 卷第七期（民 89 年 1 月），頁 2-11。

12 同上。

「滑落下去」？還是孟子「滑落下去」呢？令人費解。

至於牟宗三先生分辨出陳確、戴震之學爲另一種典範，固然與其「生之謂性」的解法有關。他說：

> 「生之謂性」之自然之質可直接被說爲是生就本有的。但此所謂生就本有是生物學的本有，是以「生而有」之「生」來定的，與孟子所說「仁義禮智我固有之也，非外鑠我也」之「固有」不同。孟子所說之「固有」是固有于本心，是越越意義的固有，非生物學的固有……。（牟宗三，《圓善論》，頁 5-6）

牟宗三先生將告子「生之謂性」解爲「生物學的本有」，他又說這種本有屬於自然：「最低層的是生物本能（飲食男女）的動物性，稍高一點的是氣質或才能：這都屬於自然生就的實然，朱子常概括之以『知覺運動』。[13]」此處解法較近朱熹而遠戴震。在牟先生眼中，戴震之學是滑落下去的。我們可以理解牟宗三先生說「人欲爲首出」是一種「滑落」，因爲我們知道牟先生此處「人欲」是特別指程朱所謂的「私欲」，是相對於「大公無私之理」而言的「私己之欲」。但是我們可以接著問：戴震焦循所謂的「欲」，就必然只是「私己之欲」嗎？「欲」字的用法必然只有貶意嗎？恐怕未必然如此[14]。

以下我們來看戴震的說法：

---

13 牟宗三，《圓善論》，頁 9。

14 請見：孟子告齊宣王：「今王發政施仁。使天下仕者皆欲立於王之朝。耕者皆欲耕於王之野。商賈皆欲藏於王之市。行旅皆欲出於王之塗。天下之欲疾其君者。皆欲赴愬於王。其若是。孰能禦之。」孟子申明齊宣王可遂天下人之「欲」以成就外王事業（《孟子》〈梁惠王章句上．七〉）。又見：「孟子曰：君子深造之以道，欲其自得之也。自得之，則居之安；居之安，則資之；資之深，則取之左右逢其原，故君子欲其自得之也。」申明君子求道之「欲」（《孟子》〈離婁章句下．十四〉）。又見：「孟子曰：魚我所欲也，熊掌亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。生亦我所欲也，義亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。」申明「義」亦是可「欲」者（《孟子》〈告子句下．十〉）。這表例子皆表明孟子「欲」字的用法不是只限定在「私己之欲」這種負面意思，「求道」亦是可欲之事，「義」亦是可欲者。故「欲」不必然是「私己之欲」，亦可爲「天下之欲」、「欲自得之」、「義亦我所欲」這種正面的意思。

> 凡血氣之屬，皆知懷生畏死，因而趨利避害，雖明暗不同，不出乎懷生畏死者同也，人之異於禽獸不在是。
>
> 己之懷生而畏死，故怵惕於孺子之危，惻隱於孺子之死。使無懷生畏死之心，又焉有怵惕惻隱之心？推之羞惡、辭讓、是非亦然。
>
> 古聖賢所謂仁義禮智，不求於所謂欲之外，不離乎血氣心知。（戴震，《孟子字義疏證》，頁 26-29）

依戴震解法：人皆有飲食男女之欲，皆知懷生畏死、趨利避害，也就是牟先生所謂「生物學的本有」。但戴震接著說：人自己有懷生畏死、趨利避害之欲，而推想到別人也有懷生畏死、趨利避害之欲，故能進而推己及人、了解忠恕之道，這正是人與禽獸的差別所在。由此可見，戴震「欲」字的用法與朱熹不同，「欲」字不侷限在「私己之欲」的意思。我們若將「欲」字解得太過狹隘，僅取其貶意，恐怕將喪失孔孟言「欲」字時的靈活性與生動性。

以學者簡良如所言爲例：「程朱試圖朝往更高的性理根據，如天；戴震則朝往與禽獸同質的最基本欲求。[15]」這恐怕對戴震是一種誤解。首先他將「反躬」理解爲：「……『以我之情絜人之情』，設身處地地感受他人的心情，從而節制自身而不失去分際，得到整理分理之平。……『情』……主要指接於物時產生的感受。」此處簡良如將「情」解爲「心情」、「感受」並不是恰當的解法。他忽略「情」字在古文中有另一種更爲可能的解法：「情況」、「實情」，兩者可謂天差地別。舉例來說：任何人見到孩童將入於井，都有怵惕惻隱之心，這是實情。但依照簡良如「情」字的解法則變成：任何人見到孩童將入於井，都有怵惕惻隱之心情或感受。

因爲「情」字解法之誤，讓簡良如對戴震做出了這樣的評批，他說：

> 戴震試圖在「反躬」中探尋的情，是在各種高低深淺不一的感受中所存在的共通反應，因它始是客觀而能相互同情的。然而，這樣共通之情必然屬於人們多層次、多面貌的情感中那最低限度、最基本樣態的感受。……故必還原至「懷生畏死」這基本的求生本能來解釋情、欲的緣故。戴震甚至認爲，人除了能據

[15] 簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想爲參照〉，《台大文史哲學報》，第 62 期（民 94 年 5 月），頁 183-228。

此加以擴充其知外，其情、欲與禽獸之求生本能並無眞正的差異。（簡良如，頁198-200）

學者簡良如將「情」字解爲「多層次、多面貌」的心情、感受，故掌握不到戴震由「懷生畏死」到「推己及人」的重要過程，更將戴震「欲」字的用法限縮到「求生本能」之欲，這毋寧是誤解。如前所述，戴震焦循解「生之謂性」與「性」字時（見本文第三、五節），並未喪失孟子「人之性」、「人禽之別」要義。可見學者們對於戴震焦循的評判，恐怕是低估了[16]。

另一方面，今日學者對程子朱熹恐怕也有高估之嫌。他們多少都受到了程朱的影響，而將孟子之「性」賦予一個至高無上的超越義：「孟子把性提升到一切外部行爲之上，實質上賦予它一個超越的存有性格。[17]」、「以道德性爲人性，乃是于人的生命中，發現了不爲形軀所限的，有無限意義的成份——道德心。[18]」這種近似於朱熹兩層論性的思考格局，在近世日本古學與中國氣學潮流中被提出質疑。近世學者包括伊藤仁齋、戴震、顏元、荻生徂徠等人，分別回到《論語》、《孟子》或《六經》，對宋明理學（特別是朱熹）的兩層架構與超越概念提出批判，他們認爲朱熹所形塑的聖人形象，未必符合先秦儒家思想[19]。

那麼回到孟子的「生之謂性」章與「性」字，對於程子朱熹與戴震焦循的各自解法，我們該如何評判才恰當呢？就「生之謂性」這一章的注釋，與對「性」字的理解，

---

16 之所以會有如此情況，主要是因爲學者們多以接近朱熹的義理架構來看待戴震之故。朱熹的架構是「理、氣」，但朱熹仍強調兩者不離不雜。現代學者們的架構則更是接近於西方思考格局：「道德性／生物性」、「超越的／有限的」、「實然／應然」等等。他們說：「在人而言，實有此兩個層面的性，人有生命自然之種種，亦有內在之道德性，前者是實然的自然之性，後者是應然的道德之性。」：見：王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖，民 78 年，頁 31-2。這種說法可能比朱熹的「理、氣」論更二分、更支離。關於西方「實然／應然」(is/ought)格局，請參考：Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press (1953), pp.35-80.作者詳盡地討論了「事實／價值」二分思考格局最終將導向虛無主義的嚴重後果。

17 李瑞全，〈孟子哲學中「性」字一詞的意義分析〉，《鵝湖學誌》，第四期（民國 79 年），頁 37。

18 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖，民 78 年，頁 29。

19 楊儒賓，〈論孟或六經——近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運動〉，《清華學報》，新 32 卷第 1 期（民 91 年），頁 87-115。

朱熹、焦循可說是互別苗頭，各有千秋。兩者都確切地指出孟子、告子各自的辯論立場，也都對「人之性」、「人禽之別」做了精妙的發揮，要在兩人之中分出高下優劣實是不易。

較特別之處，在於兩人論「性」時，提及「賢愚之別」與「性之不善」的說明值得玩味。本文第五節內容中提到：朱熹主張「性之不善」不能歸究於「理義之性」，只能歸究於「氣質之性」。人不能因爲「氣質之濁」而不修身養性，透過「學而知之」，人能「復其本性」，回復到原來的「理義之性」。焦循則認爲沒有所謂「氣質之性」和「理義之性」的劃分，孔孟之言已明白說出「性之不善」歸於「習」，此處無須自創概念來說明之。筆者認爲戴震焦循在這一點的批評不是沒有道理，在注解孟子時，能以孟子之言來解孟子，的確是略勝一籌。

參考書目

1. 宋朱熹，〈孟子集注〉，《四書集注》，台北：頂淵文化，民 94 年。
2. 清戴震，《孟子字義疏證》，台灣商務，民 67 年。
3. 清焦循焦琥，《孟子正義》，台北：世界，民 81 年。
4. 岑溢成，〈生之謂性釋論〉，《鵝湖學誌》，第一期（民 77 年），頁 55-79。
5. 李瑞全，〈孟子哲學中「性」字一詞的意義分析〉，《鵝湖學誌》，第四期（民國 79 年），頁 31-42。
6. 馮耀明，〈孟子與告子的人性論辯：對任繼愈主編《中國哲學發展史》之批評〉，《鵝湖學誌》，第九期（民 81 年），頁 163-171。
7. 劉述先，〈論黃宗羲對於孟子的理解〉，《鵝湖月刊》，第 52 卷第七期（民 89 年），頁 2-11。
8. 楊儒賓，〈論孟或六經——近世東亞儒家思想史上兩種類型的回歸經典運動〉，《清華學報》，新 32 卷第 1 期（民 91 年），頁 87-115。
9. 黃敏浩，〈孟子、告子辯論的再詮釋〉，《清華學報》，新 32 卷第 1 期（民國 91 年），頁 117-144。

10. 簡良如，〈戴震《孟子字義疏證》對人性及人群問題的反省：以《孟子》相關思想爲參照〉，《台大文史哲學報》，第 62 期（民 94 年），頁 183-228。
11. 牟宗三，《圓善論》，台北：台灣學生，民 74 年。
12. 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢，《孟子義理疏解》，台北：鵝湖，民 78 年。
13. 劉又銘，《理在氣中：羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北：五南，民 89 年。
14. Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago: The University of Chicago Press, 1953.

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 197-212
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.197-212

以理論爲基礎之視訊科技提升台灣英語爲外國語言教學的指導方針

吳文琪*

Theory-Based Guidelines for Technology-Enhanced EFL Teaching in Taiwan

by
Wen-Chi Vivian Wu

關鍵詞：溝通式教學法、建構理論、鷹架理論、視訊會議、i+1、英語爲外國語言

***Keywords*:** Communicative Language Teaching, Constructivism, Scaffolding, i+1, Videoconferencing, EFL.

---

* Department of English Language, Literature and Linguistics, Providence University, Taiwan
Michael Marek Wayne State College, Nebraska, USA. Department of Communication Arts, Mass Communication Program Area

This research was partially supported by the National Science Council in Taiwan through Grant NSC 97-2410-H-126-030.

〔提要〕

本論文主要探討在台灣的英文教師與在美國的外國教授，合作開發與實施即時電腦視訊 EFL 教學的經驗與成果。兩年的施行成效顯示，的確能提升彰化建國科大英文課程學生的學習動機與學習成效。相較於傳統的授課、講解與背誦之教師單方向的 EFL 授課方式，作者以建構及鷹架理論（Constructivism and Scaffolding）爲基礎，設計以學生爲中心及活動豐富之 EFL 教學方案。其次，也使用電腦即時視訊教學來強化英語學習環境，提升學生的學習動機。

本研究不僅描述 EFL 教學理論與電腦視訊科技的使用方法，也提出六種 EFL 教學經驗，以提供有意使用電腦科技教學的 EFL 教師之教學的參考。本教學方案所使用的教學策略包含：Krashen's "i+1" 模式、溝通式教學法（CLT）、正常化使用科技（normalized use of technology）、生活化的眞實教材(authentic materials)、以及專業的即時電腦視訊教學。經濟與市場全球化的影響，現代人必須有良好的國際語言（英語），也必須有最佳的 EFL 授課與學習方法，以增進英語的學習效率與成果。在這全球化的 21 世紀，本論文所提出的方法，將能增進 21 世紀新世代教師的 EFL 授課技巧，及學生最佳的學習效能。

Abstract

This paper reports on the experiences of a Taiwanese and an American faculty member who have used live Internet videoconferencing for two years to enrich English language learning by Taiwanese students. The authors designed the project based on a theoretical framework of Constructivism and Scaffolding to create an active learning, student-centered environment, contrary to the common English as a Foreign Language (EFL) methodology in Taiwan that uses lecture and memorization and fosters passive learning. The methodology and technology used in the project are presented, along with six "lessons learned" to assist others using this methodology to improve ELF learning. Instructional approaches employed Krashen's

"i+1" model, Communicative Language Teaching (CLT), authentic materials, normalized use of technology, and professional on-camera technique of the native speaker. The globally-linked economies and global marketplaces make ELF skills essential in many occupations. This paper shows that 21st Century technologies can help advance this 21st Century need.

Introduction

The English language is the most common language in the international marketplace of the 21st Century, making it one of the most common second languages spoken around the world. In some places, such as Hong Kong, the Philippines, and Singapore, there is a surrounding community of native English speakers, allowing students learning English to practice and test their skills in realistic settings. Students in these areas, therefore, learn English as a Second Language (ESL). In other countries, however, such as Taiwan, Korea, and Japan, students learn English as a Foreign Language (EFL), because there are few opportunities to interact with native speakers.

Many scholars see emerging Internet technologies as having the potential to bridge this gap through email, text messaging, and even live audio and video. Over a decade ago, Fox (1998) foresaw that the Internet has the potential to offer EFL students what is missing from their environment: "practical real life language experience, providing students with functional communicative experiences that serve the learners' needs as well as motivate them to use English in their daily lives" (p. 1). Videoconferencing, once requiring dedicated circuits with high price tags, is now within the range of home consumers, using such free or low cost technologies as Skype. Commercial systems like Polycom offer educational institutions and businesses similar low-cost options for live, interactive audio and video via the Internet.

The authors of this paper collaborated over two years to successfully integrate videoconferencing between Taiwanese learners and a native speaker into an already active EFL curriculum. They learned many lessons through trial and error. However, overcoming obstacles such as passive learning attitudes, noisy classrooms, time zone difficulties, and lack of student preparedness only made the instructors more determined. In this paper, the authors detail their rationale and procedures and offer recommendations for EFL instructors who are willing to undergo the hard work of integrating videoconferencing into the curriculum. The authors hope that their role model, which produced a clear increase in student motivation, confidence, and

ability, will inspire others to take advantage of this new opportunity.

Past explorations of videoconferencing to enrich foreign-language instruction have been criticized for not integrating the sessions into a comprehensive pedagogic structure (O'Dowd, 2005). Videoconferences, rather, should be integrated into a theory-based curriculum design and not be simple "stunts." In addition, one of the biggest problems with attempts to use videoconferencing for language instruction has been trepidation on the part of the instructors, due to low comfort levels using the technology (Ramirez, 1998). Technical problems, such as unexpected failures of sound or video, can undermine the learning value of a videoconference. Too often, videoconferencing has been experimental or used so rarely that even proven systems suffer from unfamiliarity to the user and require frequent troubleshooting. For example, occasionally-used Internet-based videoconferencing systems can develop unexpected complications, particularly when installed in computer labs that are shared by many users. Therefore, instructors must "normalize" their use of the technology so that it is routine.

This paper describes the lessons learned from two years worth of exploration of Internet videoconferencing and related multimedia technologies in support of EFL instruction in Taiwan. The collaborators were a female Taiwanese English faculty member at a private technology university in Central Taiwan and a male American mass communication faculty member at a public liberal arts college in the upper Midwest of the United States. They previously had been classmates in an education doctoral program in the United States that stressed Constructivism and active learning. Over the 2006-2007 and 2007-2008 academic years, the collaborators developed an instructional design in which the American collaborator visited Taiwanese EFL classes via Internet videoconferencing. Each visit consisted of a presentation on a topic of interest to students about American culture, followed by "live" interaction between the Taiwanese students and the American. Because the students in these classes had low conversational ability, they received advance English scripts and MP3 audio recordings to preview the presentations. The American expanded the "live" presentations to include photographic illustrations and additional comments. The Taiwanese collaborator integrated the videoconferences and related cultural information into her lesson and evaluation plans. The collaborators used quantitative and qualitative methodologies each semester to evaluate the

perceptions of students. Analysis of the findings showed that student motivation increased in each semester as a result of the project and that as the students' confidence increased, so too did their perception of their own ability. The analysis also confirmed the correlation of motivation, confidence, and ability, and found that confidence in interaction in the target language was the factor of confidence that best predicted ability. (Marek, 2008; Wu & Marek, 2007, 2008a, 2008b, 2009).

Theoretical Framework

The two foundational theoretical concepts informing this project were Constructivism and Scaffolding. The former is an approach to instruction that takes advantage of insights into how people learn. The latter is an instructional strategy for promoting active learning.

Constructivism is the understanding that learners construct meaning by selecting information and fitting it in with what is previously known (Bruning, Schraw, & Ronning, 1995). Constructivism is based in the discipline of cognitive psychology, a mainstream concept in American psychology, which holds that knowledge is stored and retrieved according to memory "slots" in which it is originally encoded. These memory positions are interconnected in "schema" structures. Information is filed in schema and can be later activated or remembered, based on the context at the time of encoding. When originally encoded, new information must be fitted within existing knowledge structures in order to later be easily retrieved. Learning, therefore, is a process of constructing knowledge, not simply one of receiving and memorizing facts. Through construction, units of knowledge are ideally encoded with many connections to other units.

Scaffolding is a teaching and learning model for classroom interaction rooted in constructivist theory in which student collaboration and student/teacher interaction leads learners to evolve their own knowledge foundations through broader connections within schema structures. Scaffolding uses social interaction and builds positive relationships among students and between students and instructors. It fosters collaboration, respect for one's own

and others' ideas, and the construction of meaning from previous experience (Lee, 2003). Language teachers employing scaffolding begin with high levels of support for interactions in the target language, such as availability to help with vocabulary or grammar. The levels of support are gradually reduced, causing students to become more independent and proficient in the language, because they are constantly challenged to improve.

This project used two approaches to applying the concepts of Constructivism and Scaffolding. The first was Comprehensible Input Plus One, "i+1", proposed by Steven Krashen (1988), in which the students are always pressed to interact slightly above their current ability, or "one level higher." This continually encourages the students to improve their ability while not overwhelming them with a level of difficulty that could reduce their confidence and cause an undesirable drop in motivation.

The second approach, which dovetails well with "i+1", was Communicative Language Teaching (Wang, 2000), an approach to the teaching of second and foreign languages that emphasizes interaction as both the means and the ultimate goal of learning a language. This method is learner-centered and emphasizes communication and real-life situations (Bacon, 1999). Usually it simulates real-life situations; for example, actually interacting in the target language to buy food at the market or asking someone for directions. In such exercises, the goal is for students to communicate their needs and thoughts, without worrying about having perfect grammar. CLT simulates the outside-the-classroom experiences that would be found in an English-speaking region. It both improves student confidence and teaches vocabulary, idioms, and other aspects of the language that students studying in a more sterile academic setting may miss. CLT is part of the Taiwan Ministry of Education's "Challenging 2008 -- National Development Plan" educational planning document. In this project, the real-life situation was interacting with a native speaker via videoconference.

The collaborators began their project to use Constructivism and Scaffolding in the context of videoconferencing to enrich EFL instruction, even though the Taiwanese EFL environment more typically uses the older approach of rote memorization and lecture. This theoretical framework shaped the practical elements of the collaborative project.

Lesson Plan

For each individual lesson, the Taiwanese and American teachers chose a topic jointly. The American drafted a script for the video to be produced, and the Taiwanese edited and proofread the script, to ensure that it was appropriate for reading comprehension of students outside the American culture and that the vocabulary and grammar was slightly beyond the linguistic competency of the students, in accordance with the "i+1" strategy. The American produced the video, inserting photographs and other video clips as appropriate to enrich the explanations in the script. The video was uploaded to the American teacher's YouTube account, and embedded in his EFL blog on the popular wretch.cc social networking website. A written copy of the script was also provided to students. Students were assigned to review the video before coming to class and the teacher reviewed the statements in the video point-by-point with the students in class to ensure their understanding. The students then selected topics related to the video subject to present back to the American during a later "live" Internet videoconference, and researched and prepared the presentations. For example, when the American's video was about American weddings, each student group chose an aspect of weddings in Taiwan to report back to the American. This caused the students to reflect on the differences between Taiwanese and American cultures. The Taiwanese teacher reviewed drafts of the students' presentations, to assist with any content or grammatical issues. The live videoconferences were conducted using the free Internet service SKYPE (skype.com), with the American participating from home (due to the 13-14 hours time zone difference) and the class meeting in a computer lab, with each group allocated a fixed amount of time for their presentation to the American and follow-up dialog between the group members and the American. After the videoconferences, the students wrote journal entries reflecting on their experiences, whereas the two teachers reviewed the process and outcomes of the lesson to inform the preparation of future lessons. The steps in the lesson plan process are presented in Table 1.

Table 1. *Lesson Plan Steps*

	American Teacher	Taiwanese Teacher	Students
1. Choose a topic	V	V	
2. Draft video script	V		
3. Edit and proofread script		V	
4. Provide preview script and audio recording to students	V	V	
5. Produce video, inserting photos and other video as appropriate	V		
6. Watch and video clip prior to each session			V
7. Go through videos point-by-point		V	V
8. As a group, decide on topics for each presentation			V
9. Conduct on-line research for presentation			V
10. Make PowerPoint presentations or pictures			V
11. Actual live group presentation	V		V
12. Review the process and outcomes	V	V	
13. Write journals for each presentation			V

Lessons Learned

One of the earliest goals of the project was to provide proven techniques and methodologies to other professors interested in use of videoconferencing to enrich foreign language learning. Drawing on findings previously published (Marek, 2008; Wu & Marek, 2007, 2008a, 2008b, 2009) as well as the experiences of over two years of regular classroom videoconferencing, the collaborators offer six "lessons learned" to those interested in replicating the results.

1. Find partners via networking.

One of the most challenging parts of replicating this project for a Taiwanese faculty member will be finding an native English-speaking partner. Success will flow from networking whenever Taiwanese and native speakers interact, such as at academic conferences or with

fellow students of Taiwanese faculty who have studied in an English-speaking country. Partners, however, must carefully choose each other in order to ensure agreement on instructional theory and strategies, as well as their ability to use the technologies successfully.

The collaborators in this project were doctoral colleagues and friends first, and they later developed their project based on their mutual academic interests, informed by their doctoral program that stressed Constructivism and Scaffolding. The Taiwanese colleague's specific interest was improving EFL instruction in Taiwan. The American colleague's specialty was mass communication, with the videoconferences serving as an interactive "one-to-many" form of communication. Similar partnerships could be forged between other partners with complimentary research interests. In this project, no payment was made by the Taiwanese university to the American participant, but modest stipends could also help recruit native speaking participants.

2. Plan carefully, applying theory.

As mentioned above, past efforts to use videoconferencing for foreign language enrichment have too often been staged as one-time "stunts" that played little role in the overall lesson plan or the curriculum design of the semester (O'Dowd, 2005). Rather, to be effective, the lesson plan should include multiple videoconference sessions. Typically, students reported a motivation increase after one semester, but the same students continuing for a second semester of the interactions reported a higher level of motivation after additional videoconferences. Students addressed this with comments such as, "I think the result of using videoconferencing was pretty good because it makes me take a more active role when speaking English," "more traditional instruction only teaches students how to memorize things instead of applying English to daily life," "I think this kind of learning style is more fun and makes me want to speak English more," and "I think videoconferencing is the best learning method."

Students gave several suggestions for how often videoconferencing sessions should be held during a semester, including one-quarter, one-third, or one-half of class meetings; every other week; or even two-thirds of total class time. One student suggested once a month.

Repetition of videoconferences, however, is not sufficient. Classroom time must be invested in preparing for the sessions, including review of the advance materials and discussion of new vocabulary expected to be used. After the videoconferences, students should be evaluated on the informational content of the presentations. In this way, the "live" videoconferences with the native speaker integrate into the structure and flow of the course.

3. Base teaching on CLT and "i+1."

Videoconferencing for EFL instruction should be informed by Communicative Language Teaching (CLT) and Comprehensible Input Plus One (i+1), both applications of Constructivism and Scaffolding. Spontaneous interaction with native speakers via videoconferencing places the student in the position of "real-life" interaction in the language they are learning. While this can be stressful for students, proper use of the "i+1" strategy and good scaffolding continually raises the level of their comfort zones, allowing them to focus on successful interaction. Students in this project fit their new experiences with past understanding to "construct" new knowledge as the result of several layers of new interaction (text, video, "live" contact) and the opportunity to reflect on how the new information fit with what they already knew. The Taiwanese teacher used Scaffolding to provide high support during early rounds of videoconferencing and lesser support during subsequent videoconferences.

Students have indicated their appreciation of the direct role that their teacher played during the videoconferences, both in helping them construct the grammar and vocabulary needed for their questions, and in understanding the native speaker's pronunciation and vocabulary. This support from their teacher, they said, reduced their apprehension and stress, allowing them to focus more on the interaction.

"I feel pressure when talking via videoconferencing because I'm afraid that the native speaker can't understand me when I have a hard time expressing myself," said one student. Another commented, "I felt less stressed about videoconferencing instruction with [the Taiwanese teacher's] assistance because she would help me do the translation when I could not understand."

4. Ground subject matter and content in authenticity.

Students, by far, appreciate classroom materials that they perceive as “authentic.” In addition, the materials need to address things of direct interest to them. This perfectly aligns with the CLT requirement for real-life situations, because subject matter drawn from contemporary culture, including native speaker explanations, photographs, video and other support materials, is clearly perceived as being of primary interest to the students. Taiwanese students are primarily interested in contemporary American culture – music, sports, and things people of their age would do if they visited the United States. “The materials help me a lot [to] understand [the] American’s culture and American people,” said one student, referring to a presentation about Thanksgiving parades. “...[the American] mentioned some American events, like parades, about which I had no idea before class and I had only seen in movies. I thought the parade showed up only in the movies and I did not realize that there was a parade really going on in America.”

In preparing for this project, the collaborators reviewed several examples of printed English instructional materials designed for Taiwanese EFL students. Many lessons were either historical vignettes or “true to life” fictionalized accounts that illustrate points about American culture. The collaborators chose, instead, to use materials about topics such as American clothing, food, travel, and vacations, all reflecting things the students should expect if they were to visit America. Because many had expressed the desire to travel to the United States, students perceived these topics as highly relevant.

5. “Normalize” the technology.

Working with new technology can be challenging and videoconferencing via the Internet has several pitfalls that can appear unexpectedly, including loss of audio, loss of video, or software configurations that have changed unexpectedly since the last use. This is particularly true when the systems reside on computers used by many people, such as language lab computers. Nothing can dissipate energy and anticipation in a classroom more than having to

wait while technicians attempt to diagnose and solve technical glitches, thus resulting in a major impediment to the natural, real-life experiences demanded by CLT. Students comment on the limitations of the technology, which occasionally disconnected or had other problems. "I think the equipment in the lab should be replaced and expand the bandwidth because several times, the Internet was cut off," commented one student.

"Normalizing" the technology means that the teachers use it regularly and develop expertise in problem-solving the occasional bugs that develop. The collaborators in this project used the same software for their out-of-class collaboration as they did for the in-class sessions. In this way, their comfort level and experience grew, allowing them to deal with technical issues as they developed. The result was high confidence that the infrastructure would always be ready for classroom use without surprises.

6. The native speaker must "perform" on camera.

Perceptions are vital in a project such as this and, like other elements, directly affect student reactions about the proximity of the videoconference to the real-life experience advocated by CLT, and can directly affect the willingness of the student to engage with the native speaker. Student feedback in this project affirmed that the conduct of the native speaker during the videoconferences was important. "He is not fierce," said one student in qualitative interviews. "He smiles a lot," observed another.

The native speaker in a videoconference must carefully craft his or her on-camera persona to be encouraging, friendly, and authentic. Several specific techniques can support this goal:

- Have good lighting so the image is not flat or washed out. Ceiling lights only, for example, do not provide good definition to the face. Webcam settings can also usually be adjusted to optimize natural lighting and contrast.

- Make eye contact with the camera. Casual webcam users often look at the computer monitor rather than the webcam, preventing them from making direct eye contact

with the students on the other end of the videoconference. Rather, watch the return image using peripheral vision, or with only brief glances, and keep eye contact with the camera as much as possible.

- Smile as much as possible, joke, and give as much positive feedback as possible via nodding or other affirming body language.

Epilogue

Too often, foreign language instruction in the 21st century remains a process of lecture and memorization, with technology no more advanced than chalkboards and photocopiers, a mindset that the language will be used only in the classroom, and a student understanding that learning is mostly an intellectual exercise that has little practical application. The 21st Century, however, is marked by globally-linked economies, global marketplaces, and much easier global travel. The result is that businesses function in multiple locations around the world and their employees have a growing need to be multilingual. At the same time, global communication makes it remarkably easy, compared to even 10 or 15 years ago, to interact at a distance with private citizens of other countries, a process requiring grounding in a common language.

The rapidly changing and growing realm of Internet communication provides dramatic new channels of interaction, including the videoconferencing used in this project, as well as blogs, instant messaging, custom-made video, and other emerging technologies. These technologies suggest new opportunities and techniques for language instructors who are bold enough to capitalize on them.

Reference

1. Bacon, S. (1999). *Communicative language teaching*. Retrieved September 27, 2008, from http://coe.sdsu.edu/eet/articles/comlangteach/index.htm

2. Bruning, R. H., Schraw, G. J., & Ronning, R. R. (1999). *Cognitive psychology and instruction* (3rd ed.). Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall.
3. Fox, G. (1998). The Internet: Making it work in the ESL classroom. *The Internet TESL Journal*, *4*(9). Retrieved September 27, 2008, from http://iteslj.org/Articles/Fox-Internet.html
4. Krashen, S. D. (1988). *Second Language Acquisition and Second Language Learning.* Prentice-Hall International: Upper Saddle River, NJ.
5. Lee, E. (2003). Learning through scaffolded assistance during interaction in the EFL classroom: The teacher's role to make an effective learning environment. *Journal of Pan-Pacific Association of Applied Linguistics, 7*(2), 189-213.
6. Marek, M. W. (2008). Internet Videoconferencing to Improve EFL Learning. (Available from the ERIC Document Reproduction Service No. 501 102)
7. O'Dowd, R. (2005). The use of videoconferencing and e-mail as mediators of intercultural student ethnography. In J. A. Belz & S. L. Thorne (Eds.), *Internet-mediated Intercultural Foreign Language Education.* Heinle: Boston.
8. Ramirez, M. (1998). *Conversations from afar: Improving conversation skills and cultural understanding through videoconferencing.* Paper presented at the annual meeting of the Sunshine State teachers of English to speakers of other languages. (ERIC Document Reproduction Service No. ED424770)
9. Wang, C. C. (2000). *A sociolinguistic profile of English in Taiwan: Social context and learner needs*. State College, PA: The Pennsylvania State University.
10. Wu, W.V. & Marek, M. W. (2007). Taiwanese student reaction to English language Internet teleconferencing for enriching EFL classroom instruction. *Journal for Language Teaching*, *2*(42), 124-137.
11. Wu, W.V. & Marek, M. W. (2008a). *Enhancing learner motivation to study English via videoconferencing with a native speaker*. Paper presented at the meeting of ED-MEDIA 2008 -- World Conference on Educational Multimedia, Hypermedia & Telecommunications, Association for the Advancement of Computing in Education, Vienna, Austria, pp. 4481-4489 , June 30 - July 4, 2008.

12. Wu, W.V. & Marek, M. W. (2008b). *Making English a "Habit": Increasing EFL Students' Confidence, Motivation, and Ability through Cross-Cultural, Computer-Assisted Interaction*. Under review.

13. Wu, W.V. & Marek, M. W. (2009). The impact of teleconferencing with native English speakers on English learning by Taiwanese students. *International Journal of E-Learning*, *8*(1), pp. 107-126.

《東海大學文學院學報》
第 50 卷，2009 年 7 月
頁 213-218
Tunghai Journal of Humanities
Vol.50, July 2009
pp.213-218

女性「假面」與主體再現
—電影《海上花》賞析

黃千芬*

侯孝賢導演以個人獨樹一格的電影拍攝理念，融合東方傳統思維和西方美學角度，將源自韓子雲以蘇州話寫成《海上花列傳》改編翻拍成現代電影《海上花》，將文學作品結合現代科技，眞實地呈現於世人面前。在此片中，侯孝賢導演大量運用長鏡頭的拍攝技巧，讓觀眾感受十九世紀末時，發生在中國上海租界裡妓院的眞實、自然生活樣貌。此外，侯導演也非常注重《海上花》的道具擺設、演員們的服裝、飾品的鋪陳華麗，期望重現「長三書寓」（當時高級妓院）的繁華景象，男女間濃厚曖昧的情慾關係，和複雜的人際社交關係等。

在《極上之夢：海上花電影全紀錄》一書中介紹《海上花》影片的拍攝背景：

> 從前人通行早婚，性的需要並不成問題。但是婚姻不自主，縱然可以買妾納婢是自己看中的，仍不像在妓院是社交場合上遇見，總要來往一個時期，即使時間很短，也還不是穩能到手。這個過程，因而就比較接近於通常的所謂戀愛的過程。換言之，妓女是要「追」來的。並非陌生人付了夜渡費就可以住夜。……張愛玲說：如果愛情的定義之一是「誇張一個異性與其他一切異性的

* 靜宜大學英文系講師

> 分別」，那麼在中國的宗法社會裡，愛情是從不被張揚的。男人到妓院尋找愛情，只有妓院這個邊緣的角落還有一點機會。這哩，男人順從的是女人的規則。（侯孝賢、朱天文，11）

筆者觀察，分析侯孝賢導演在《海上花》中的拍攝手法，發現到他刻意將「長三書寓」裡的男女情愛關係，重點強調呈現，企圖引導觀眾思考妓院裡的主客體關係，以及妓院裡的生態（小社群）是否可投射眞實社會的現象（大社群）？首先，他將劇情脈絡劃分成三條平行進行的男女愛情故事，進而將它們交織一起成爲拍攝重心，使觀眾能有清新感受，重新檢視「妓院」存在於社會具有的功能與價值。

並且試圖翻轉妓院在世俗眼中的刻版印象；柳月風花的場所，提供男性與女性進行商業關係的性交易。相反地，「它」不單只是提供男性抒發情慾的場域而已；妓女和恩客的關係並不全然只在於金錢與肉體間的商業利益交換；男性與女性兩者間的位階關係也並不單只是優越者對照弱勢者。因此，筆者認爲侯孝賢導演以另類理念與拍攝技巧呈現妓院裡女性主體性的價值，與利用電影語言去闡釋妓女內心聲音，投射她們渴望在男歡女愛的情慾世界裡，掌控愛情，讓上門求歡的男性們爲了擄獲她們的愛情，必須屈服於她們的主導權下。

本文重心在探討《海上花》如何以電影視覺藝術呈現女性的「假面」，藉以再現女性的主體意識。筆者將借用 Catherine Constable 在“Making Up the Truth—On Lies, Lipstick, and Friedrich Nietzsche”中所談論面具與臉（mask vs. face）的關聯性，作爲說明分析本文的理論出發點。

Catherine Constable 認爲：女性使用化妝品幫自己化妝、裝扮，如同在自己臉上戴上面具，試圖掩蓋眞實的自我（self）和臉上的瑕疵。一旦當此面具被戴上時，意味眞實的臉消失了。但當她將臉上化妝品擦拭洗淨後，原先以爲可以發現她的眞實自我。但很遺憾地，當這層面紗（veil）被拿掉後，卻還存在另一層面紗。因爲存在於面具和臉（mask &face）之間的對立關係，造成女性必須用面具去掩蓋自己的眞實臉（true face）因素。換言之，傳統文化結構中，對女性陰柔特質的定義，直接導致「女性的面具」形成。因此，面具等同於表面（surface）的意義，女性常在文學和文化架構中，被塑造是父權社會中，美麗的「表面」。因此，她們必須戴上面具，保護自己免受傷害和批判，並能在社會中僥倖生存下來。（191-194）

依照先前提及的觀點去分析《海上花》中的女性角色，發現她們的角色扮演，游走在表面與眞實之間（mask & face）。如此，她們才能在男人與女人的愛情戰爭中贏得掌控權，同時也能在女人與女人的鬥爭中佔得上風，成爲妓院中的紅牌，受衆人欽羨、寵愛，和獲得巨額的商業利益。因此，「長三書寓」的倌人（妓女）被侯孝賢導演塑造成：能屈能伸、美麗溫柔、能言善道、聰明善計、心思細密、手段高明、和柔弱纖細的「雙面人」（double-face persons）。她們在男性恩客面前必須戴上美麗溫馴的面具。但事實上，卻小心翼翼地朝向自己的利益目的前進：企圖完全佔據男性心房，操控他們，奪取金錢需求。但當她們面臨女人們的戰爭時，卻必須被迫脫下彼此美麗柔弱的面具，眞實面對人性裡醜陋的忌妒、自私、貪婪的黑暗面，極力運用高明巧詐手腕，令競爭對手放棄爭寵奪利。

因此，筆者認爲侯孝賢導演並非將《海上花》拍攝的重心完全只是放置在男女之間發展的情慾關係。而是預留空白遐想的空間，使觀衆發現在妓院中進行的男女情愛關係，也會產生掌控權歸屬於女性的可能性，企圖翻轉世俗刻版印象中，女性被動、弱勢的柔弱形象，再現女性主體性。

筆者將《海上花》整部電影歸納爲三對男女之間平行發展的愛情故事，作爲電影脈絡發展的主要動線。第一條故事脈絡，建立在翠鳳和羅子富間的愛情關係。第二條脈絡，發生在張蕙貞、沈小紅和王蓮生的三角戀情。第三條故事動線，屬於雙玉和五少爺朱淑人的愛情故事。此外，侯孝賢導演用其他次要的副軸脈絡去穿插這三條主要的電影軸線，使整部電影呈現不同故事之間，產生關聯性的完整劇情架構。

例如：第一條脈絡中的翠鳳（李嘉欣飾演）被描述爲聰明自主的女性。她將自己在妓院的所得妥善儲蓄，爲自己贖身獲得自由，也爲自己未來規劃，開創自己事業。在妓院裡，雖然她的身分是名妓女，必須戴著虛情假意的面具（mask）去招待客人，但她卻不願永久受制於男人的操控，生活在妓院裡一輩子。因此她將在妓院收藏的珠寶首飾、華麗衣物、和金錢作爲替自己贖身的抵押品。雖然她的恩客羅子富有意爲她贖身，但她卻拒絕，深怕要伺候他一生做爲回報。當她爲自己贖身，獲得自由後，離開妓院前，並善意警告媽媽黃二姐不可再因拼戲子（養小白臉）而誤了大事，浪費畢生積蓄，要爲自己將來好好打算。由上述可知，翠鳳的角色反映了不同於當時傳統封閉的社會中，柔弱與依附男性生存的女性角色。相反地，她是一位勇敢女性，努力不懈去追求自我價值，和經濟獨立自主權。

第二條脈絡中的張蕙貞、沈小紅和王蓮生之間的三角戀情關係，也反映女性渴望在愛情與情慾中擁有自我主體性。在《海上花》中，張蕙貞和沈小紅被塑造成柔弱的風塵女子角色，而且必須極力滿足恩客們期待，被忠誠對待、從一而終的控制慾望。表面上，張蕙貞（魏筱蕙飾演）爲了能在妓院生存，因此須戴著一副溫馴善解人意的面具（mask）去服侍上門到妓院求歡的恩客們。但事實上，她內心極度渴望擁有自己情慾的主導權。所以，即使她和恩客王蓮生的關係匪淺，甚至論及婚嫁，但她卻在王蓮生的背後，偷偷傾洩自己情慾慾望的自主權在姘戲子（小白臉）上，使自己找回情慾的快感、和愉悅。

另位一位女主角沈小紅（羽田美智子飾演）將自己對於在愛情中渴望得到的主導權，表現在和王蓮生的對談中。因此，她時常以無理取鬧的方式，試圖使王蓮生關注及愛憐。她就好比戴上柔弱的面具，卻用激烈的方式，馴服男性，贏得在愛情中的主導權。此外，沈小紅也同先前提到的張蕙貞一樣，期望在男女間的情慾關係擁有掌控權。因此，她違背了自己對王蓮生的承諾：只服侍他一個官人，不再與其他男人有親密接觸。但在偶然的機會裡，王蓮生發現她背地裡姘戲子，於是便失去王大爺對她的信任與愛情。此外，張蕙貞和沈小紅這兩位女人，時時刻刻在暗中較勁著自己在恩客王大爺心中的地位。於是，女人與女人間的戰爭也成爲操控著這個三角戀情結局的因素之一。

第三條故事脈絡中，雙玉和五少爺朱淑人的愛情故事也是侯孝賢導演精心策劃的劇情部分。雙玉一直期望五少爺能娶她作大老婆，但五少爺卻掩藏他已訂婚的事實，因爲怕失去這位紅粉知己。因此，當周雙珠（劉嘉玲飾演）告知她事實，她很氣憤並試圖與五少爺一起自殺，企圖共同見證對愛情的忠誠信念，和廝守一生的決心。雖然最後她的計畫未成功，但她的表現可成爲女性捍衛愛情主權和再現女性主體意識的代表。

總之，侯孝賢導演在《海上花》中運用西方的電影拍攝技巧，成功將中國傳統刻版印象中的妓院和妓女們負面、被動的客體形象（object image），和男性恩客們佔據的主體形象（subject image）重新翻轉：女性可以成爲積極的主體，而男性成爲被動的客體。侯孝賢導演這種細膩拍攝的手法，也能讓觀眾自然接受和感受影片中投射出眞實的社會現象：女性的「假面」能使她們逐漸在社會中佔據更多的社經資源，享有獨立的經濟自主權，和呈現自我主體性，操控情慾自主。

參考資料

1. Constable, Catherine. "Making Up The Truth—On Lies, Lipstick, and Friedrich Nietzsche." *Fashion Cultures: Theories, Explorations and Analysis.* Ed. Stella Bruzzi and Pamela Church Gibson. New York: Routledge, 2000. 191-200.
2. 侯孝賢、朱天文。《極上之夢：海上花電影全紀錄》。焦雄屏、黃建業、張彥昌編。台北：遠流，1998。
3. 《海上花》。導演；侯孝賢。演出；李嘉欣、劉嘉玲、羽田美智子、魏筱蕙。編劇；朱天文。廣視（Wide Sight Entertainment），1998。