

Tunghai Journal

Volume XVII

June 1976

東海學報

Published by
Tunghai University
Taichung, Taiwan, China

中華民國六十五年六月

東海大學出版

第十七卷

本學報由哈佛燕京學社資助印行
特此誌謝

The publication of this issue of the Tunghai Journal
has been made possible through the generous grant
made by the Harvard—Yenching Institute

東 海 學 報

Tunghai Journal

發行人 謝 明 山

Publisher: Hsieh, Ming-shan

編輯委員會委員

Board of Editors

召集人兼主編 Convenor & Editor-in-Chief

江 舉 謙 Chiang, Chu-chien

編 輯 委 員 Editors

杜 衡 之 Tu Heng-tse

許 永 綏 Hsu Yung-sui

陳 賢 芳 Chen, Hsien-fang

湯 承 業 Tang Cheng-Yeh

編輯委員會兼秘書 Secretary of the Board of Editors

趙 昔 之 Chao, Hsi-chih

東海學報第十七卷目錄

伊川程子之理氣論.....	胡自逢	} 1
A Summary of "Ch'eng I-ch'uans Doctrine of Principle (Li) and Material Force (Ch'i)".....	Hu Tzu-feng	
揚雄生平考述.....	李 鎔	} 15
The Identifier of Yang Hsiung's Life.....	Li Hsien	
莊子思想的精神和理想.....	吳 怡	} 33
The Ideal and Spirit of Chuang-tzu's Philosophy.....	Wu Yi	
中國目錄學的特色.....	昌彼得	} 55
Special Characteristics of Chinese Analytical Bibliography Summary.....	Chang Peter	
談善本書.....	昌彼得	} 65
Summary of "Discussion of Chinese Rare Books".....	Chang Peter	
鄭板橋生平考釋.....	王建生	} 75
The Identifier of Cheng Pan-chiao's life.....	Wang Chien-sheng	
音位理論與漢語語音系統之分析.....	王天昌	} 93
Phonological Theory and Analysis of Chinese Phonological System.....	Wang Tien-chang	
A Policy Analysis of the National Government of the Republic of China to Interest Educated Chinese Students to Return.....	Y. S. Chang	} 109
中華民國政府誘導留學生回國政策之分析.....	張玉生	
貿易乘數理論與流動性偏好理論之圖式綜合分析— 開放經濟體制下之「蛛網」理論.....	張忠國	} 133
Graphic Synthesis of Foreign-Trade Multiplier Analysis and Liquidity- Preference Analysis: Cobweb Theorem of an "Open Economy".....	Chang Chung-kuo	
艾德華斯個人興趣量表(EPPS)分數之因子分析.....	張文雄	} 149
A Factor Analysis of the Edwards Personal Preference Schedule on Tunghai University Students.....	Chang Wen-hsiung	
從體能看大學生運動生活的趨勢.....	梁崑富	} 159
An Overview of College Student's Behavior Movement-from the Physical Fitness Point of View.....	Liang Kung-fu	

遴選手球隊員測驗項目之探討.....	楊志浩	193
A Study of Events for German Handball Player Selection.....	Yang Chih-hao	
The Dynamic Process of Rural Outmigration-Taking as Example the Rural Regions of Taipei and Taichung.....	Kiang Yu-lung	213
臺灣鄉村人民外移的意願—以台北、 台中兩地區為例.....	江玉龍	
臺灣南部農村居民的社會生活及其經濟活動 埤寮農村個案研究之四—.....	林松齡	239
A Study of Rural Villager's Social Life and Economic Activities in Southern Taiwan: a Case Study of Pei-liao Village.....	Lin Sung-ling	
台灣熱帶海岸植被生態地理之探討.....	王忠魁	257
On the Geobotany of the Tropical Strand Vegetation of Taiwan.....	Wang Chung-kuei	
Why is There Extinction of Animals? a Bioenergetic View.....	Edgar C. Y. Lin	267
從生物能量學探討動物絕種的原因.....	林俊義	
Extensions of Uniformizable Spaces and Their Uniform Structures.....	Hsieh Wan-chen	275
可均勻空間之擴張及其均勻結構.....	解萬臣	
A Research on the Occurrence of Gibbs Phenomenon.....	Wu Ying-keh	285
基柏斯現象的研究.....	吳英格	
A Characterization of Factorizable Inverse Semigroups.....	Chen Shun-yü	295
可分析逆半群的特徵.....	陳順宇	
同時的相對性.....	章其鳴	301
Relativity of Simultaneity.....	Chang Chi-ming	
Relativistic Photoelectric Effect.....	Chen Ching-hsin	305
高能光電效應.....	陳清信	
材質感對造形的視覺效果及抽樣調查分析.....	張文炳	315
Textural Sensations on Structural Materials and Visual Psychological Effects.....	Chang Wen-ping	
Beryllocene 之 CNDO 計算.....	梁碧峯	339
	Liang Pi-feng	
光譜測量法做 $[\text{Cu}(\text{tetb})\text{SCN}]^+(\text{blue})$ 之熱力學研究.....	鍾崇藥	343
	Chung Chung-shen	

伊川程子之理氣論

胡自逢

伊川畢生精力，盡萃於易，其論道與理，理與氣，無不本大易以立言，又視道與理爲一物，以爲道者本體之名，理者本體之實而已。道理二字，周易皆有，道字恆出，而理字僅見於繫傳「易簡而天下之理得，天下之理得而成位乎其中矣」，說卦傳：「窮理盡性以至於命」又曰「昔者聖人之作易也，將以順性命之理」，繫傳之理字，通謂事物之條理，說卦兩出理字，均具形上之義，吾人若言伊川之重視道，無寧言伊川之特重視理，但伊川言理與氣相屬時，則以體用分別理之與氣，按體用一貫，本枝同體，則二者究不可分，後人謂伊川倡理氣二元之說，似與實際不甚相符，其於氣也，自充乎人之支體，配義與道之浩然正氣，以及塞乎兩間，化育萬品之元氣，皆具論之，則氣又兼具體用二者，若斯之類，頗滋混淆，易爲後世所詬病，而其大略仍以體用貫串說明，亦可謂言之有物，怡然而理順也，茲就伊川理氣之言，析論於次：伊川平居言理，物理（指事理）與性理並舉。全書卷二十，語五，頁一：

「問格物是外物是性分中物？曰不拘，凡眼前無非是物，物皆有理，如火之所以熱，水之所以寒，至于君臣父子間皆是理。」

此言格物，自一事一物如水火之理以至君臣父子間之倫理皆須格，是事理性理並舉也。但對氣言理時，特重萬物普遍表現之理，即指原理、實理（本體）是也。全書卷十六，語一，二十三頁八行：

「近取諸身，百理皆具，屈伸往來之義，只於鼻息之間見之，屈伸往來只是理，不必將既屈之氣，復爲方伸之氣，生生之理，自然不息。如言七日來復，其間元不斷續，陽已復生，物極必反，其理須如此。有生便有死，有始便有終。」

理一而已，宇宙只此一理，故無小大內外物我之別。自一身以觀天地，理無不同。故曰「近取諸身，百理皆具」。此理即指道體。「屈伸往來只是理」，屈伸往來，雖爲人之呼吸，而陰陽闔關之機（升降消息動靜），由斯可見。此理字亦指本體。「物極必反」，天道之循環性，易所謂无平不陂，无往不復者也。「其理須如此」，此理字固是本體，而「生生之理」，爲萬有之本原，萬化之樞機，不息不已，此理字，自是目本體無疑。此段所言理字，與氣對舉，皆目本體。故伊川言理與氣對舉時，則此理字指原理實理是也。「生死始終」，承屈伸往來而言，實即氣之聚散而已。氣聚則成形爲生，散則游魂爲死。始而氣伸，終而氣屈（屈者氣竭之義），故生死始終，亦爲氣而言也。論氣，則有真元之氣與外氣之分。全書卷十六，語一，三一頁下一行：

「真元之氣，氣之所由生，不與外氣相雜，但以外氣涵養而已。若魚在水，魚之性命，非是水爲之。但必以水涵養，魚乃得生爾。人居天地氣中與魚在水無異。至於飲食

之養，皆是外氣涵養之道，出入之息者，闔闔之機而已，所出之息，非所入之氣。但眞元自能生氣。所入之氣，止當闔時隨之而入，非假此氣以助眞元也」。

眞元之氣能生外氣，但與外氣不相雜。二者不但別爲二物，顯有親子之分。又眞元之氣，不假外氣之助，但以外氣涵養，明眞元之氣，至眞至足。眞元之氣，蓋卽元氣，爲外氣之所由生。故本爲一氣，概稱天地之氣。粹言心性篇子曰：

「眞元之氣，氣所由生，外物之氣，不得以雜之，然必資物之氣，而後可以養元氣，本一氣也。人居天地一氣之中，猶魚之在水，飲食之眞味，寒暑之節宣，皆外氣涵養之道也」。

粹言，宋張南軒以爲龜山變語錄而文之者也，龜山伊川親炙之高第。粹言卽謂眞元之氣爲元氣，其言信是！外氣與元氣雖不相雜，然外氣生自元氣，實本一氣而充溢於兩間也。元氣爲萬物所資始，當其渾然爲一之初，又曰太一，禮記禮運：「夫禮必本於太一」。正義：「太一者，謂天地未分，混沌之元氣也。極大曰太，未分曰一，其氣既極大而未分，故曰太一也」。天地未分，先有元氣，則天地萬物，莫不資之而生也。其充塞兩間者，則曰浩然之氣。全書卷十六，語一，二二頁二行：

「浩然之氣，所養各有漸，所以至於充塞天地，必積而後至。行不慊於心，止是防患之術，須是集義乃能生」。

浩然之氣，亦天地之氣，卽旁薄宇宙之正氣也。至理與氣之別，伊川以爲仍卽形上形下，體用之分而已。程傳一六二頁一行恆象傳：「日月得天而能久照，四時變化而能久成，聖人久於其道而天下化成，觀其所恆而天地萬物之情可見矣」。下曰：

「此極言常理。日月、陰陽之精氣耳。唯其順天之道，往來盈縮，故能久照而不已。得天、順天理也。四時、陰陽之氣耳。往來變化，生成萬物，亦以得天，故常久不已。聖人以常久之道，行之有常而天下化之，以成美俗也。觀其所恆，謂觀日月之久照，四時之久成，聖人之道所以能常久之理，觀此則天地萬物之情理可見矣。天地常久之道，天下常久之理，非知道者孰能識之」。

日月四時，皆陰陽之氣。日月順天之道，往來盈縮，四時亦以得天而生成萬物，「得天謂順天理」，又曰「此極言常理」，又曰「順天之道」，則此理字，卽指形上之本體，氣則形而下者也。又謂日月四時（陰陽之氣），順天理而往來變化，則是氣順理而行，而理爲之主矣，若是，則理氣之爲體用，其關係亦至爲明著。全書卷十六，語一，二六頁下五行：

「離了陰陽更無道，所以陰陽者是道也。陰陽氣也，氣是形而下者，道是形而上者，形而上者則是密也」。

氣是形而下者，道是形而上者，道卽理（凡言卽者是一非二），道者天地人物之通理（船山語），是理卽形而上者也。理爲形上之體，氣爲形下之用，伊川倡之於前，至朱子而其

說尤備。朱子文集卷五八，五頁答黃道夫書：「天地之間，有理有氣。理也者形而上之道也，生物之本也；氣也者形而下之器也，生物之具也」。朱子高弟黃勉齋，則就體用相關之義，以說明理氣。廣近思錄卷一，五頁八行黃勉齋曰：「太極本體難以形容，緣氣察理，溯流求源，則可知矣。一靜一動，靜動初終，此氣之流也。是孰爲之哉，理也。天其運乎，地其處乎，日月其爭於其所乎，孰主張是？孰綱維是？理之謂乎。有是理故有是氣，理如此則氣亦如此，體用所以同源，顯微所以無間也」。是理與道同，道爲公名，理其實體。然理字時亦兼稱體用。宋元學案卷十五、伊川學案三四八頁十三行：

「問義莫是中理否？曰中理在事，義在心內，苟不主義，浩然之氣從何而生。理只是發而見於外者」。

「理只是發而見於外者」，意謂理者物之條理，亦即韓非所謂「理者成物之文也」（解老），則本體之發用，亦可稱之爲理（與道之發用亦稱爲道者全同）。粹言論道篇：

「子曰至顯者莫如理。昔有人鼓琴而見螳螂捕蟬者，或人聞之而曰琴胡爲有殺聲也。夫殺在物，見在心，而聽者以聲知之，非至顯歟？」易傳序：

「至微者理也，至著者象也，體用同源，顯微無間」。

序以理爲體，與象相對；此以理爲至顯，與至微之體相對，是稱用亦曰理也。全書卷七，十二頁「見於事業之謂理」，亦指用而言也。又謂理無形，氣有形，凡涉於形聲皆曰氣，以指明氣之實際。全書卷三，二先生語二下十一頁：

「心所感通者只是理也。知天下事，有卽有，無卽無。古今前後，至如夢寐，皆無形，只是有此理，若言涉於形聲之類，則是氣也，物生則氣聚，死則散而歸盡。有聲則須是口，既觸則須是身，其質既壞，又安得有此，乃知無此理，便不可信」。

右條無名，但以死生聚散，生則新生諸語觀之，則頗肖伊川語。氣者大段有形體之物也。全書卷十六，語一，七頁五行：

「浩然之氣，既言氣，則已是大段有形體之物」。同卷二六頁四行

「氣儘是有形體」。

論萬有之本原，則有氣化生人物之說。全書卷十六，語一，二五頁下六行：

「隕石無種種於氣，麟亦無種亦氣化，厥初生民亦如是。至如海濱露出沙灘，便有百蟲禽獸草木無種而生，此猶是人所見，若海中島嶼稍大，人不及者，安知其無種之人不生於其間，若已有人類，則必無氣化之人」。全書卷十九，語四，二四頁三行：

「問太古之時，人還與物同生否？曰同。莫是純氣爲人，繁氣爲蟲否？曰然。人乃五行之秀氣，此是天地清明純粹氣所生也。或曰人初生時，還以氣化否？曰此必燭理，當徐論之。且如海上忽露出一沙島，便有草木生，有土而生草木不足憐！既有草木，自然禽獸生焉。或曰先生語錄中云焉知海島上無氣化之人如何？曰是近人處固無，須是極遠處

有，亦不可知」。

氣化生人物，蓋本大易（宇宙論）絪縕化醞之義。繫辭下傳第五：「天地絪縕，萬物化醞；男女構精，萬物化生」。正義：「絪縕相附著之義……二氣絪縕，共相和會，萬物感之共相變化而精醞也」。二氣交會以感生萬彙，此易之宇宙論，伊川氣化生人物說之所本也。然先秦舊典，已夙言氣生。國語魯語上：「古者大寒降，土蟄發，水虞於是乎講烝，取名魚，登川禽而嘗之寢廟，行諸國，助宣氣也（韋注：是時陽氣起，魚涉負冰，故令國人取之，所以助宣氣也）鳥獸孕，水蟲成」。大戴記解詁卷十，三頁：「初氣主物，物生有聲」。解詁：「初氣謂太初之氣，易說曰：太初者氣之始也，主物者主於生物也」。禮記樂記：「合生氣之和」。集說：「生氣之和，造化發育之妙也」。記又曰：「氣衰則生物不遂」，集說：「物類之生，必資陰陽之氣，氣衰耗，故生物不得成遂也」。淮南、論衡、又詳申之。淮南天文訓：「天墜未形，馮馮翼翼，（原注無形貌）道始於虛羆，虛羆生宇宙，宇宙生氣，氣有涯垠，清陽者薄靡而爲天，重濁者凝滯而爲地…天地之襲精爲陰陽（原注襲合也精氣也），陰陽之專精爲四時，四時之散精爲萬物」。又精神訓：「古未有天地之時，惟像無形…有二神混生，經天營地（原注二神陰陽之神，混生俱生也），於是乃別爲陰陽，離爲八極，剛柔相成，萬物乃形，煩氣爲蟲，精氣爲人」。論衡齊世篇：「上世之民，下世之民也。俱稟元氣，元氣純和，古今不異…一天一地，並生萬物，萬物之生，俱得一氣」。言毒篇：「萬物之生，皆稟元氣」。訂鬼篇：「夫人所以生者，陰陽氣也，陰氣主爲骨肉；陽氣主爲精神。人之生也，陰陽氣具，故骨肉堅精氣盛」。據此，氣化萬有，繼生人物之說，由來已久，宋興，周張先後闡發。宋元學案卷十二，濂溪學案下，二九二頁九行，太極圖說：「無極之真，二五之精，妙合而凝，乾道成男，坤道成女，二氣交感，化生萬物，萬物生生而變化無窮焉。惟人也，得其秀而最靈」。又卷十七，橫渠學案三八六頁五行正蒙太和篇：「太和所謂道，中涵浮沉升降動靜相感之性，是生絪縕相盪勝負屈伸之始…不如野馬絪縕，不足謂之太和…太虛不能無氣，氣不能不聚而爲萬物」。周張二氣交感，太和涵性，皆明斯義。伊川又謂氣化肇始，繼以形化。全書卷十九，語四，二四頁末行：

「曰今天下未有無父母之人，古有氣化，今無氣化何也？曰有兩般。有全是氣化而生者，若腐草化螢是也。既是氣化，到合化時自化。有氣化之後而種生者，且如人身上著新衣服，過幾日便有蟣虱生其間，此氣化也，氣既化後，更不化，便以種生去，此理甚明」。粹言人物篇：子曰：

「萬物之始，氣化而已。既形氣相禪，則形化長而氣化消」。濂洛關閩書卷十二，程子曰：

「萬物之始皆氣化，既形，然後以形相禪有形化，形化長則氣化消」。

伊川謂氣化之後，繼以形化，按形氣嬗代之說，莊子已發其端。莊子至樂：「莊子妻死，惠子弔之，莊子則方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：與人居，長子老身，死不哭亦足矣。又鼓盆而

歌，不亦甚乎？莊子曰不然！是其始死也，我獨何能無慨然！察其始而本無生，非徒無生也，而本無形，非徒無形也，而本無氣，雜乎芒芴之間，變而有氣，氣變而有形，形變而有生，今又變而之死，是相與爲春秋冬夏四時行也」。至樂爲莊子外篇，不必爲莊子親筆，然爲莊學之徒所作無疑。至樂言氣變形變，雖未言氣化形化，而形氣代化之意已見。原此生成萬有之氣，始爲元氣，分爲陰陽之氣，二氣交感而生品物，故曰緼縕陰陽之感（語一）。又曰氣便是二。宋元學案卷十五，伊川學案上三六八頁十行：

「一陰一陽之謂道，此理固深，說則無可說，所以陰陽者道。既曰氣則便是二，言開合已是感，既二則便有感，所以開合者道，開合便是陰陽。」

氣之精而常存者爲日月，更代迭運者爲四時，與夫霜露霽等，均爲天地之氣，皆形而下者也。程傳一六二頁四行：

「日月陰陽之精氣耳…四時陰陽之氣耳」。全書卷十九，語四，四八頁：

「霜與露不同，露金氣，星月之氣，露亦星月之氣，看感得甚氣卽爲露，甚氣卽爲霜，如言露結爲霜非也」。

同卷七九頁一行：

「電是陰陽相搏之氣，乃是沴氣，聖人在上無電，雖有不爲災，雖不爲災，沴氣自在」。

按日月四時，皆二氣之所鍾聚，淮南已有此語，天文訓：「陰陽之專爲四時…積陽之熱氣生火，火氣之精者爲日。積陰之寒氣爲水，水氣之精者爲月」。又曰：「是故陽施陰化，天之偏氣，怒者爲風。地之含氣，和者爲雨。陰陽相薄，感而爲雷，激而爲霽，亂而爲霧，陽氣勝則散而爲雨露，陰氣勝則凝而爲霜雪」。則是霜露雨雪，仍二氣之所化，天文訓又明言之，此前人對自然現象之解釋，固不必以現代科學知識斥之爲妄耳。若僅以氣爲形氣、爲材質，實未足以明其大用，蓋氣之所以能生成萬物者，以其神也。故伊川又有神氣爲一之論，明氣有造化之功能。全書卷二四，語八上十五頁末行：

「問既有祭，則莫有神否？曰只氣便是神也。今人不知此理，纔有水旱，便去廟中祈禱，不知雨露是甚物，從何處出，後於廟中求耶！名山大川能興雲致雨，却都不說著，却於山川外木土人身上討雨露，木土人身上有雨露耶？」

伊川謂氣便是神，此神氣爲一之論也。氣而曰神，明氣有造化之功能也。伊川不以廟中木土人（雕塑之像）爲神，而以氣爲神，就氣有造化之妙用而言，故曰以妙用謂之神（程傳二三頁），神卽道之顯發而見其功用之謂。故曰：「顯明於道而見其功用之神」（伊川經說一），（此語本釋繫上傳第九「顯道神德行」一句）此明氣之功能，不可度思，故以神字神之也。伊川神氣並言，但並不以神爲形而上者，朱子及羅整庵嗣從其說。廣近思錄卷一，羅整庵曰：「朱子嘗言，神亦形而下者，又云神乃氣之精英，須曾實下工夫體究來，方信此言，確乎其不

可易，不然則誤以神爲形而上者有之矣」。朱氏與羅氏皆以神爲形而下者，特就氣之化育流行而言，如網緼鼓盪，朝雉鷺鳴之相求者是也。詩邶風匏有苦葉章：「有瀾濟盈，有鷺雉鳴，濟盈不濡軌，雉鳴求其牡」。又小雅小弁：「雉之朝雉，尙求其雌」。雌雄牝牡之相求，乃天地之氣，網緼鼓盪，其勢有所不得已，二氣化育萬物之功能，此其最顯，而其妙用如神，所謂不見而章者也。然氣之功化爲神，出於荀卿。荀子天論：「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風而博施，萬物各得其所和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神」。此言氣化之神，曰「不見其事而見其功」，可謂賅備精約之至。而氣之闢關變化，實本於易。繫辭上傳第十一：「是故闢戶謂之坤，闢戶謂之乾，一闢一關謂之變，往來不窮謂之通」。朱子本義釋右數句曰：「闢關動靜之機也，先言坤者由靜而動也，乾坤變通者化育之功也」。朱子言動靜，猶伊川之言終始，動靜終始，無端無際，則爲其機，亦即氣化之神處。上傳第九子曰：「知變化之道者，其知神之所爲乎」。此變化之道，當即闢關往來之變化，氣化妙用，其機莫測，神之所爲也。全書卷十六，語一，二八頁一行：

「凡物之散，其氣逐盡…非却是將已涸之水爲潮，此是氣之終始開闢，便是易一闢一關謂之變」。(前章已引，此略)

按禮記祭義：「氣也者神之盛也」，伊川謂氣便是神（神是極妙之語，全書卷四六頁），言其主闢關之機，顯變化之道也，故曰「此是氣之終始開闢」，終始即言開闢，終始者終則有始，開闢亦然。不息不已，易所謂往來不窮也。明道亦曰「運動變化者神也」，是氣乃造化之神功，天道之大用，非直謂器質而已。全書卷十二，明道語一，五頁下一行「冬夏寒暑陰陽也，所以運動變化者神也」。同頁下四行又曰：「窮神知化；化之妙者神也」。氣既神矣，當有爲之主宰者，伊川又曰北辰氣之主。全書卷十六，語一，三二頁八行：

「星辰若以日月之次爲辰，則辰上恐不容二十八舍，若語五星，則不可稱辰。或恐只是言北辰，皆星也，何貴乎北辰？北辰自是不動，只不動，便是爲氣之主，故爲星之最尊者」。又曰帝者氣之主，全書二四，語八上，十四頁五行：

「問六天之說，曰此起於讖書。鄭玄之徒，從而廣之，甚可笑也，帝者氣之主也」。

北辰天極至尊之星；帝者天之別名，均日本體，是又以氣爲本體之顯現也。程傳二三頁三行：

「以形體謂之天，以主宰謂之帝」。

帝爲天之別名，北辰天極至尊之星，伊川每以帝，天直日本體（道或理，說見前節），是猶以理爲氣之主。明儒羅整庵即主斯說曰：「理只是氣之理，當於氣之轉折處觀之，往而來，來而往，便是轉折處也。夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然者，此理之所以名也，易有太極，此之謂也」。明儒學案卷四七，四九三頁。整庵以太極（理，道之總名）爲氣之主宰，伊川以帝，北辰爲氣之主，均以氣爲本

體之顯現也。明儒學案卷二六，二六四頁唐凝庵曰：「盈天地間一氣而已…自其條理之不可亂，若有宰之者，故謂之帝」。凝庵以帝主宰乎氣，即承伊川之意以立言。氣之在人，充乎四體，弗養則爲暴戾，善養之，則能持志勝氣，中有所主。全書卷十九，語四，三四頁下二行：

「持其志勿暴其氣，內外交相養也」。又卷十六，語一，十七頁三行：

「學者爲氣所勝，習所奪，只可責志」。

人能養其氣，則清明在躬，氣志如神（禮記孔子閒居），斯時之氣，又名之爲夜氣，或平旦之氣，皆存乎人。全書卷二四，十七頁三行：

「問夜氣如何？曰此只是言休息時氣清耳。至平旦之氣，未與事接亦清，只如小兒讀書，早晨便記得也」。

孟子告子：「雖存乎人者，豈無仁義之心哉…其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希…梏之反覆，則其夜氣不足以存」。朱註：「平旦之氣，謂未與物接之時清明之氣也…故平旦未與物接，其氣清明之際，良心猶必有所發見者」。人有此平旦之氣，則能以志帥氣，以志勝氣。全書卷十六，語一，一頁四行：

「志氣之帥，不可小觀」。又卷十九，語四，十二頁下四行：

「或問人或倦怠，豈志不立乎？曰若是氣體勞後須倦，若是志，怎生倦得？人只爲氣勝志，故多爲氣所使…若是志勝氣時，志既一定，更不可易」。

志亦須養，直內所以養其志。全書卷十六，語一，十二頁下三行：

「率氣者在志，養志者在直內」。

敬以直內，則其氣浩然。全書卷十六，語一，一頁七行：

「主一無適，敬以直內，便有浩然之氣」。

直內養志而後志爲之主，乃能生浩然之氣。全書卷十六，語一，二六頁下八行：

「志、氣之帥，若論浩然之氣，則何者爲志？志爲之主，乃能生浩然之氣」。

是氣也，配義與道爲其體用。全書卷二四，語八上，十六頁下七行：

「伯溫問至大至剛以直，以此三者養氣否？曰不然。是氣之體如此。又問配義與道如何？曰配道言其體，配義言其用。」又卷十六，語一，七頁下六行：

「浩然之氣，是集義所生者，既生得此氣，語其體，則與道合；語其用則莫不是義」。

浩然之氣有體有用者，蓋此氣與道爲體，言其與道合而爲一也。以義爲用者，既與道爲一，則其發用，無不當義也。若是，則與天地之正氣（清明純粹）通流，易所謂直方大也。

全書卷十六，語一，三七頁七行：

「浩然之氣難識，須要認得，當行不慊於心之時，自然有此氣象，然亦未盡，須是

見至大至剛以直之三德，方始見浩然之氣。若要見時，且看取地道坤六二，直方大不習无不利，方便是剛，大便是大，直便是直，於坤不言剛而言方者，言剛則害於地道，故下復云至柔而動也剛，以其先言柔而後云剛無害，大只是對小而言是大也，剛只是對柔而言是剛也，直只是對曲而言是直也，如此自然不習无不利」。

伊川之意以爲孟子言浩然之氣，本之於易坤六二，故嘗言孟子知易者，此其一例。氣在天壤間，因其自然之消息，而主乎盛衰之運。全書卷十六，語一，四頁下三行：

「蓋古人今人，自是年之壽夭，形之大小不同……蓋自是氣有滄漓，正如春氣盛時，生得物如何，春氣衰時生得物如何，必然別！今之始開荒田，初歲種之可得數倍，及其久，則一歲薄於一歲，此乃常理。觀三代之時，生多少聖人，後世至今，何故寂寥未聞。蓋氣自是有盛則必有衰，衰則終必復盛，若冬不春，夜不晝則氣化息矣」。

氣有盛則必有衰，衰終則必復盛，此天道之循環性，實本消息盈虛之常理，故曰「此乃常理」。卽年之壽夭，形之大小，古今人亦不同，皆氣之盛衰所致，若冬不春，夜不晝則氣化息，此天道之動而變，所以恆久而不已也。國之興亡，人事之隆替，實氣爲之，故曰氣便是命。全書卷十九，語四，二五頁八行：

「問上古人多壽，後世不及古何也？莫是氣否？曰氣便是命也。曰今人不若古人壽，是盛衰之理歟？曰盛衰之運，卒難理會，且以歷代言之，二帝三王爲盛，後世爲衰，一代言之，文武成康爲盛，幽厲平桓爲衰。以一君言之，開元爲盛，天寶爲衰。以一歲則春夏爲盛，秋冬爲衰。以一月則上旬爲盛，下旬爲衰。以一日則寅卯爲盛，一時亦然。如人生百年，五十以前爲盛，五十以後爲衰。然有衰而復盛者，有衰而不復反者。若舉大運而言，則三王不如五帝之盛，兩漢不如三王之盛，又其下不如漢之盛，至其中間又有多少盛衰，如三代衰而漢盛，漢衰而魏盛，此是衰而復盛之理……若論天地之大運，舉其大體而言，則有日衰削之理」。全書卷十六，語一，十八頁二行：

「時所以有古今風氣人物之異者何也？氣有滄漓，自然之理」。粹言天地篇：

「天地陰陽之運，升降盈虛，未嘗暫息。陽常盈，陰常虧，一盈一虧，參差不齊而萬變生焉。故曰物之不齊，物之情也。莊周強齊之，豈能齊也」。

此卽言二氣盈虛而生物不齊（盛衰之氣所致）。天地之氣，和沴並生，因人而異，天人之際固微，而天人之氣則通。全書卷十九，語四，五九頁下一行：

「問莫見乎隱，莫顯乎微何也？曰人只以耳目所聞見者爲顯見，所不見聞者爲隱微，然不知理却甚顯也……人有不善，自謂人不知之，然天地之理甚著，不可欺也。曰如楊震四知然否？曰亦是。然而若說人與我，固分得。若說天地，只是一個知也。且如水旱亦有所致，如暴虐之政所感，此人所共見者固是也。然人有不善之心，積之多者，亦足以動天地之氣，如疾疫之氣亦如此。不可道事至目前可見，然後爲見也。更如堯舜

之民，何故仁壽？桀紂之民，何故鄙夭？纔仁便壽，纔鄙便夭，壽夭乃是善惡之氣所致。仁者善氣也，所感者亦善，善氣所生，安得不壽？鄙則惡氣也，所感者亦惡，惡氣所生，安得不夭？」

人氣足以感天地之氣，人氣善，則感天地之善氣。人氣惡，則感天地之惡氣。則是天人之氣通流（本一氣也），天人固無際（際畔也交接處）也，曰「天地之理至著」；「莫見乎隱，莫顯乎微」，隱微者理之本體，本體現為大用，故必須顯見，氣則其「勢之所至」耳，天人之氣相感而應固是理之自然。善氣所生則壽，惡氣所生則夭，天地之氣相應，固因人而異也。樂記：「世亂則禮慝而樂淫，是故其聲哀而不莊……感條暢之氣，滅和平之德」，禮慝樂淫，是哀亂之氣，足以感傷天地條暢之氣，而沴氣隨之而至矣，此即言天人之氣相感之事也。故曰和氣致祥，戾氣致殃，捷若影響。全書卷十九，語四，七九頁三行：

「問鳳鳥不至，河不出圖，不知符瑞之事，果有之否？曰有之。國家將興必有禎祥，聖人不貴祥瑞者，蓋因災異而修德則無損；因祥瑞而自恃則有害也。問五代多祥瑞何也？曰亦有此理。譬如盛多時發出一朵花相似，和氣致祥，乖氣致異，此常理也。然出不以時，則是異也」。

伊川盛言天人之氣相與感通，然亦未嘗忽略此理，故於論性時，嘗曰性即理也。宋元學案卷十五，伊案三五六頁十五行：

「性即理也，所謂理性是也」。

又曰性不易，氣使之易。全書卷二八，語十一，十頁下四行：

「形易則性易，性非易也，氣使之然也」。

與夫性才並舉者。全書卷二十，語五，八頁：

「性出於天，才出於氣。氣清則才清，氣濁則才濁……才有善與不善，性則無不善」。宋元學案卷十五，伊案上三四七頁十行：

「氣有善不善，性則無不善也，人之所以不知善者，氣昏而塞之耳」。

皆循理氣以立言。性之與才，實即理氣之分。性惟有善而才有善有不善，則「理氣」固所以釋人性之善惡也。全書卷二四，語八上，二〇頁二行：

「人性皆善（性即理無不善），所以善者，於四端之情可見……問才出於氣否？

曰氣清則才善，氣濁則才惡，稟得至清之氣生者為聖人，稟得至濁之氣生者為惡人」。

後人遂謂理氣二元發自伊川。宋元學案卷十五，伊案上三四八頁二一行：

「問人敬以直內，氣便充塞天地否？曰氣須是養，集義所生，積習既久，方能生浩然氣象，人但看所養何如？養得一分便有一分，養得二分便有二分，只將敬，安能便到充塞天地處。且氣自是氣，體所充，自是一件，敬自是敬，怎生便合得？如曰其為氣也，配義與道。若說氣與義自別，怎生便能使氣與義合」。

黃百家曰：「配義與道一段，師說云：正釋上段氣之所以塞於天地之故，言此氣自能有條理而不橫溢，謂之道義。流行之中有主宰也。若無此主宰，便不流行，則餒而不與天地相似，豈能充塞哉。」楊開沅云：「伊川之說，理氣分而爲二，師說理氣合而爲一，不同處只在此。」楊開沅謂伊川分理氣爲二，伊川此段末云：「若說氣與義自別，怎生便能使氣與義合。」伊川此句之氣，僅是體之充者，是指未養之氣，故不能與義合。若既養（積義久）之後，則道爲其體，義爲其用，故曰「語其用則莫不是義」（引見上行），氣已養而爲浩然，氣不僅與義合，且與道爲一矣。非謂浩然之氣與義各自爲一物也。其於敬，亦是言未養之氣，不能與敬合，故曰「氣須是養」，又曰「但看所養何如」？又曰「只將敬，安能便到充塞天地處」，明其間須加工夫耳。此即楊氏所謂分理氣爲二也。據黃楊，則謂理氣本是一物，理不過爲氣之條理，氣仍未離乎理也。伊川於此段，只謂未養之氣，與義自別，浩然之氣與道爲體，無分而爲二之理，蓋自孟子「配義與道」配字生意耳。伊川以理爲體，以氣爲用，（說見上）理氣既屬體用之關係，則無本末先後精粗之別，所謂本枝一貫，可分者其名，不可分者其實耳。曰形而下者氣，則自有形而上之理存焉，以形字系屬上下，則不可分割爲二明矣。由是宋明理氣之爭，紛紜膠轕，不可究詰。曰理氣先後。朱子語類卷一：「問先有理抑先有氣？曰理未嘗離乎氣，然理形而上者，氣形而下者，自形而上下言，豈無先後」。曰理在氣中。明儒學案卷四七，四八七頁十六行羅整庵曰：「理果何物也哉？蓋通天地互古今，無非一氣而已，而一動一靜，一往一來，一闢一闢，一升一降，循環無已。積微而著，由著復微，爲四時之溫涼寒暑，爲萬物之生長收藏，爲斯民之日用彝倫，爲人事之成敗得失，千條萬緒，紛紜膠轕，而卒不克亂，有莫知其所以然而然，是即所謂理也。初非別有一物依於氣而立，附於氣以行也」。又卷二六，二六四頁十八行唐凝庵曰：「盈天地間一氣而已，生生不已皆此也。乾元也，太極也，太和也皆氣之別名也。自其分陰分陽，千變萬化，條理精詳，卒不可亂，故謂之理，非氣外別有理也」。曰理氣不離。明儒學案卷三，崇仁學案三，十七頁二四行，魏莊渠復余子積論性書曰：「尊兄謂理常渾淪，氣纔有許多分別出來，若如愚見，則理氣原不相離，理渾淪只是一個，氣亦渾淪本只一個，氣分出許多，則理亦分出許多，混沌之時，理氣同是一個，及至開闢一氣，大分之則爲陰陽，小分之則爲五行，理隨氣具，各各不同」。廣近思錄卷四，六八頁二行胡敬齋曰：「理氣不相離，心與理不二，心存則氣清，氣清則理益明，理明氣清，則心益泰然矣」。曰唯氣無理。明儒學案卷五十諸儒學案中四，五二五頁五行王浚川雅述：「天地之先，元氣而已矣，元氣之上無物，故元氣爲道之本」。同卷五二六頁二行：「愚謂天地未生，只有元氣。元氣具，則造化人物之道理，即此而在，故元氣之上無物，無道無理」。由上宋明諸大儒要在以主從合離，明二者之關係，但就伊川以理爲體，以氣爲用之言觀之，則諸儒之辯，徒紛紛耳。宋明諸儒理氣之辯，自朱子而下，紛紛不一，朱子以理氣本無先後之可尋，但理爲形而上，氣爲形而下，自無形生有形言之，則理同

爲先，曰先後，亦姑爲之說，不過主從之分耳。羅整庵以通天地古今只有一氣，理自然運行乎一氣之中，是理在氣中而以氣爲主也。唐凝庵以理爲氣之條理，非氣外別有理，與整庵同以氣爲主，而又以理未嘗離乎氣也。魏莊渠則謂理氣本爲一體，胡敬齋謂理氣相因而清明。魏胡皆謂二者不相離，王浚川則主唯氣之說，而又曰元氣爲道之本，則理隨氣在，僅在氣之次，非絕無理，是理氣仍未離絕也。要之！諸儒不過以主從合離說明二者之關係，但有理氣二名在，非主則從；不合則離，必居一於是矣。反不如伊川理體氣用（理無不善，體也，氣有善有不善，用也）之說，則理氣二者非一非二，其關係至明。

謹按伊川以形而上下分理氣，謂理無不善（形而上），氣有善不善（形而下），即以理爲本體，氣爲作用，氣爲本體之顯現也。由是理氣二名，遂生激烈之爭執（理氣爲二爲一），明儒羅整庵啓其端，攻之尤力者，爲劉戡山及其弟子黃梨洲等。整庵謂伊川微有二理氣之嫌，據「所以陰陽者道」一語中之「所以」二字爲辭，曰「所以固指形而上者……以伯子「元來只此是道」觀之，自見渾然之妙，似不須更著「所以」字也」（明案卷七七、四八七頁），意即「所以」二字明示「一陰一陽」之變化，別有一物（道）致之使然，即有外力爲之主動，是道氣（陰陽）分而爲二也。羅又曰「或者（伊川）因易有太極一言，乃疑陰陽之變易，類有一物主宰乎其間者」（同頁）則斥伊川以理爲氣之主宰，是認理別爲一物也。然整庵又曰：「理是氣之理，當於氣之轉折處觀之……夫往而不能不來，來而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其間而使之然，此理之所以名也」（引見前），此段整庵直曰理爲氣之主宰，何其自相矛盾若是。後劉戡山力斥程朱理生氣之見，以爲凡道理皆從形器而立，專言形而上，必陷於「提高一層」之見（明案卷六二，六九五頁），此即力斥伊川二分理氣也，戡山弟子黃梨洲繼之，攻程朱益力，曰：「所謂有物先天地者，不爲二氏之歸乎……只爲將此理另作一物看……夫盈天地止有氣質之性，更無義理之性」（文約卷四戡山文集序），梨洲蓋是唯氣論者，其言曰「天地間只有氣，更無理」（明案五二四頁），此種唯氣之說，本自橫渠（橫渠以氣爲形而上，爲萬有生化之本原，然氣之凝聚成形，則爲形而下，又以氣爲實在），其後王船山從之，亦以氣爲根本，梨洲習齋，皆受橫渠論氣之影響，故其言多同。

要之！攻詆理氣二元之重點，（實則理氣二元說成自朱子）不過理生氣，理高出於氣之上，理爲氣之主宰而已。質言之，即謂程朱以理別爲一物，故與氣爲二元。今按以理別爲一物，是指伊川以理爲本體也（將理提高一層），然戡山仍尊體用之說，葉廷秀問體用一源，戡山曰：「體用一源，乃先儒（伊川）卓見道體而後有是言……須知此理流行心目之前……蓋自其可見者而言，則謂之用，自其不可見者而言，則謂之體，非截然有兩事也」（明案六九五頁），戡山極贊體用說，並謂「體用非截然爲二事」，則伊川以體用言理氣，固截然爲二事乎？明儒詆伊川言理氣不免支離，則攻之者亦不免有支離之嫌。曰唯氣而已，又曰理爲氣

之條理，則理僅爲空具之形式，以氣爲實在，理從形器而立，是則別立形器（氣）以頓放理，寧不支離耶？朱子謂「理搭在陰陽上，如人跨馬相似（語類卷九四），如戴山言（理從形器而立），則理亦附在氣上矣」。

嘗思伊川必以理氣並言者，固所以釋人性之善惡，蓋氣有善不善，故楊開沅謂此語（氣有善不善）爲伊川分義理、氣質二性之根（伊案三四七頁），此亦見伊川用心之所在也。伊川不言器而言氣者，亦有深意。器是固定物事，氣則能流通變化，與生化作用無碍，所謂天機活潑是也。伊川又以神名氣，與橫渠重視氣之義同，橫渠言氣，以神爲體（正蒙神化），伊川以氣爲用，又以氣爲神，主在顯大化之流行，條暢周溥，非謂氣必聽命於理，而爲理所驅使也。氣者理之氣也，故曰「有理則有氣」（經說一），此以體用說理氣，則理氣固一物（本枝一體），體用無本末之分。平心而論，理氣與道器實同，道器以形字分上下，固爲一物，理氣亦以形而上下爲分，亦是一事。攻之者竟以理生氣斥爲二分（實則理自顯發而爲氣，非是生，亦猶唯氣論者以理自氣之條理相似，皆是二名一物），則是理氣之辯，浸淫流爲意氣之爭（理學心學對立），亦未爲允當。

唯伊川分氣爲真元與外氣，但真元之氣、與陰陽二氣有何關係？使真元與二氣不同，則二者各有何用？使其同也，則二名歧出，易生淆亂，既有陰陽，何須真元？且二氣已能化育，則真元何用？又謂真元能生氣，所生者究爲何氣？伊川於此等處，均未明言。頗滋疑竇，竊謂真元卽是陰陽二氣，未分爲真元，（卽橫渠之所謂一，一故神，見正蒙參兩篇），分則爲陰陽（兩故化），真元與陰陽，卽在未形已形之際，若如是，則真元或卽乾元歟？至伊川論古今壽命，決於氣運，而曰「氣便是命」，則伊川夙命論之所根據，不免爲後世星相術士立言矣。

參 考 書 目

說文解字第一篇

禮記禮運、正義、樂記、集說、祭義

朱子文集卷五十八

廣近思錄卷一

宋元學案卷十五、十二、十七

左傳昭元年

國語魯語上

大戴記解詁

淮南精神訓、天文訓

論衡齊世、言毒、訂鬼

濂洛關閩書卷十二

莊子至樂

詩邶風匏有苦葉、小雅小弁

荀子天論

明儒學案卷二六、四七、三、五〇、四七、六二

孟子告子

朱子語類卷一

**A Summary of
"Ch'eng I-ch'uans Doctrine of
Principle (li) and Material Force (ch'i)
"by Dr. Hu Tzu-feng"**

As a Neo-Confucianist of the Sung period, I-ch'uan (ch'eng I, 1033-1107) devoted his life to the study of I-ching (Book of Changes). His discussions of relation between Way (tao) and Principle (li), and that between Principle and Material Force (ch'i) are based upon I-ching. However, some Confucianists, such as Lo Cheng-an of the Ming dynasty, Liu Chi-shan of the Ch'ing times thought I-ch'uan had an aptitude to advocate the Dualism of Principle and Material Force. What they criticized most is that according to I-ch'uan's doctrine, Material Force is under the control of Principle, in other word, it is Principle which forms Material Force, and thus Principle sets apart from Material Force and becomes another independent element. As matter of fact, those scholars did not realize it is because I-ch'uan paid so much attention to Principle that Principle therefore takes nearly as an equalpart as Way does in his mind. If Principle and Material Force are mentioned in same breath, they are distinguished by two criteria, namely Theory (t'i) and Practice (yung). In this case, Principle means Theory whereas Material Force means Practice. The so-called "Material Force", in a sense, is actually the Force of Principle, consequently, where there is a Principle there is a Material Force. And with conceptions of Theory and Practice in mind, we are able to see that Principle and Material Force are in fact consistent in nature, because they are from the same source just like two branches on one trunk body. The reason why I-ch'uan would like to put Principle and Material Force together is that because through this means he can be easier to interept the good and evil qualities of human nature. And all his endeavours actually spring from his serious intention, he did not mean to seperate them as two things. From the comments above it is obvious to see this paper is an attempt to show I-ch'uan's teachings of Principle and Material Force systematically, and is also hoped to help remove the students' doubts and misunderstandings of I-ch'uan.

伊川程子理氣提要

伊川畢生精力，盡萃於易，其論道與理，理與氣，無不本大易以立言。然明儒羅整庵、清儒劉戡山等，均謂其有倡理氣二元論之嫌，斥其以理爲氣之主宰，有理生氣之見，並以理別爲一物。殊不知伊川特重理，其視理幾與道同，當理與氣並舉時，則以體用分別之，即以理爲體，氣爲用；氣者，理之氣也，故「有理則有氣」，二者體用一貫，本枝同體，究不可分，所以理氣並言者，固所以釋人性之善與惡也，此乃伊川用心之所在，非別理氣爲二物也。吾今恐後世輕以此詬病程子，故就其論理氣各篇條分縷析，貫串說明，以解後世之疑結而已。

揚雄生平考述

李 滄

揚雄，字子雲，蜀之成都人，其先出自周伯僑者，以支庶初食采於晉之揚，因氏焉。

漢書本傳：「揚雄，字子雲，蜀郡成都人，其先出自有周伯僑者，以支庶初食采於晉之揚，因氏焉。」

按：成都，府名；古屬梁州之域，漢爲蜀郡之地，故治在今四川省成都、華陽二縣。讀史方輿紀要云：「成都府，禹貢梁州之域，夏商以後爲蜀國，秦滅蜀，置蜀郡，漢因之，武帝兼置益州，後漢仍曰蜀郡。」

伯僑，不知周時何王之別緒。或曰晉武公子。漢書本傳云：「不知伯僑，周何別也。」王先謙漢書補注引顧炎武云：「謂不知何王之別子。」新唐書宰相世系表：「晉武公揚，春秋周之同姓國也。今山西省洪桐縣東南十五里是其地。左傳襄公二十九年：「晉司馬女叔侯曰：虞、虢、焦、滑、霍、揚、韓、魏，皆姬姓也。」漢書本傳云：「揚在河汾之間。」應劭曰：「揚，今河東陽縣。」王先謙補注云：「揚在西漢，亦河東縣。在今平陽府洪桐縣東南十五里。」

揚雄字亦作楊。新唐書宰相世系表：「伯僑生文，文生突，突生職，職五子，赤、胙、鮒、虎、季。胙字叔向，亦曰叔譽，晉太傅，食采楊氏，其地平陽楊氏縣是也。叔問生伯石，字食我，以邑爲氏，號曰揚石。」朱駿聲說文通訓定聲：「揚，爲楊之誤字。漢書揚雄傳字从手，說者謂：子雲好奇，特自標異。按，雄反騷自序，世系當卽左傳楊食我之後。三國楊德祖云：脩家子雲，老不曉事，則其氏从木可知。」段氏玉裁云：「劉貢父漢書注云：揚氏兩族，赤泉氏从木，子雲自斂，其受氏从手，而揚修書稱修家子雲，又似震族。貢父所見雄自序，必是唐以後僞作。雄果自序其受氏從手，不從木，爲漢書音義者，必載其說。卽音義不載，師古注必引用，何唐以前並無此論，至宋而後有之？且班氏用序爲傳，但曰：『其先食采於揚，因氏焉。揚在河汾之間。』考左氏傳霍、揚、韓、魏，皆姬姓國，而滅於晉。羊舌肸，食采於揚，故亦稱楊肸。其子食我，亦名揚石，漢書地理志，河東郡揚縣，應仲遠謂卽古楊侯國。說左傳漢書家。未有謂其字從手者，則雄何得變其受氏之始，而從手也？修與雄姓果不同字，斷不曰修家子雲，以啓臨淄之嘲笑也。造僞自序者，但因班氏『無他揚於蜀』一語，不知師古注但云：『蜀諸姓揚者，皆非雄族。』不云『諸姓揚者皆從木，與雄從手者異也。』廣韻揚字注不言姓，揚字注則云：『出弘農天水二望，本自周宣王子尙父幽王邑諸揚，號曰揚侯，後并於晉，因爲氏。』

近時字書，又以此語係之從手揚氏之下，目爲揚雄自序，是又非貢父所見僞自序。今貢父所見僞自序，不知存否，而據班贊，則班傳之外，別無自序。其謂雄姓從手者，僞說也。」王念孫漢書雜誌云：「念孫按：若鷹之論致確，景祐本，汪本、毛本，揚楊二字，雜出於一篇之中，明監本則皆改爲揚。其分見於各志各傳者，景祐本，汪本、毛本，從木者尚多，而監本則否。余考漢郎中鄭固碑云：『君之孟子，有揚烏之才。』烏卽雄之子也，而其字從木，則雄姓之不從手益信矣。」王先謙漢書補注：「揚楊字同，王說是也。漢書從手從木之字，類多通作，不能枚舉，而各本又復互異。揚楊通作，如揚州，景祐本多作楊，明監本全書皆作揚。左傳之揚干，汲古本人表作揚干。本書之揚暉，見於宣紀者，作揚暉，與各傳同，閩本作揚暉。高紀之揚熊，汲古本樊噲、夏侯嬰、伍被傳，作揚熊。李尋傳之揚光輝，汲古本作楊光輝。足證此書二字通寫，元無一定。今汲古本雄傳作揚，諸志傳多作楊，證以雄自序世系，其本從木不從手，又何疑乎？」汪榮寶法言義疏：「按同聲通用，古書常例。託名標幟，尤無正假可言。謂雄姓從手與楊不同，斯爲妄論。必以作揚爲謬，亦乖通義。」以上各家，段、王諸說皆主揚雄字當作楊，作揚者僞說也。惟汪氏之說，最爲的論，蓋託名標幟，同聲通用，古之常例，若庖犧之爲伏羲，或作宓戲；左傳陳完，史記世家作田完；皆其證。然則揚雄字，因不必泥以爲揚，亦不必謂作揚者誤也。

宣帝甘露元年戊辰生。

按漢書本傳贊：「年七十一，天鳳五年卒。」王先謙漢書補注：「周壽昌曰：據此書雄卒於葬之天鳳五年戊寅，年七十一，則雄生適當宣帝甘露元年戊辰。」藝文類聚四十，御覽五百五十八引揚雄家牒云：「子雲以甘露元年生，以天鳳五年卒。」

少而好學，深思博覽，不爲章句，訓詁通而已。

漢書本傳：「雄少而好學，不爲章句，訓詁通而已。博覽無所不見，爲人簡易佚蕩，口吃不能劇談，默而好深湛之思。」

按，西漢之末，五經章句，皆極繁衍。如後漢書桓郁傳：「初，桓榮受朱普學章句四十萬言，浮辭繁長，多過其實。及榮入授顯宗，減爲二十三萬言，郁復刪省定成十二萬言，由是有桓君大小太常章句。」論衡效力篇：「王莽之時，省五經章句，皆爲二十萬，博士弟子郭路，夜定舊說，死於燭下，精思不任，絕脈氣滅也。」是以通人惡煩，羞學章句，但訓大義而已。

尙清靜無爲，少嗜欲，不羨名利。家貧，無儻石之儲，然晏如也，有大度。

漢書本傳：「清靜亡爲，少嗜欲，不汲汲於富貴，不戚戚於貧賤，不修廉隅以徼名當世。

家產不過十金，乏無儻石之儲，晏如也，自有大度。」

按揚雄有逐貧賦云：「揚子遁居，離俗獨處，左鄰崇山，右接曠野，鄰垣乞兒，終貧且

寳。」又云：「人皆文綉，余褐不完；人皆稻粱，我獨藜食。貧無寶玩，何以接歡。宗室之燕，爲樂不繁，徒行負笈，出處易衣。身服百役，手足胼胝，或耘或耔，沾體露肌。」張澍蜀典：「太平御覽：揚子恬淡寡營，以實文自贍。」其貧困恬淡若是。文心雕龍體性篇：「子雲沈寂，故志隱而味深。」漢書本傳云：「默而好深湛之思，清靜無爲，少着欲」此卽沈寂之徵也。

博物洽聞，通達古今。非聖哲之書不好，非其意雖富貴不事也。

漢書劉歆傳贊：「自孔子後，綴文之士衆矣。唯孟軻、孫況、董仲舒、司馬遷、劉向、揚雄，此數公者，皆博物洽聞，通達古今，其言有補於世。」

漢書本傳：「非聖哲之書不好，非其意雖富貴不事也。」又：「哀帝時，丁傅、董賢用事，諸附離之者，或起家至二千石，時雄方草太玄，有以自守，泊如也。」

漢書本傳贊：「及莽篡位，談說之士，用符命稱功德獲封爵者甚衆，雄復不侯。以耆老久次轉爲大夫，恬於勢利，迺如是。」

長於辭賦，心慕司馬相如，每作賦，常擬之以爲式。

漢書本傳：「先是時，蜀有司馬相如，作賦甚弘麗溫雅，雄心壯之，每作賦，常擬之以爲式。」

漢書本傳贊：「辭莫麗於相如，作四賦，皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。」

按西京雜記云：「或問揚雄爲賦。雄曰：『讀千首賦，乃能爲之。』司馬長卿賦，時人皆稱典而麗，雖詩人之作，不能加也。揚子雲曰：『長卿賦不從人間來，其神化所至耶。』子雲學相如爲賦而勿逮，故雅服焉。」又云：「漢揚雄答桓譚書：『長卿賦不似從人間來，其神化所至耶。大抵能讀千賦，則能爲之。諺云：伏習衆神，巧者不過習者之門。』」

又怪屈原文過相如，至不容，自投江而死，悲其文，以爲遇不遇命也，何必沉身哉，迺撫離騷文而反之，作反騷。

漢書本傳：「又怪屈原文過相如，至不容，作離騷，自投江而死，悲其文，讀之未嘗不流涕也。以爲君子得時則大行，不得時則龍蛇，遇不遇命也，何必湛身哉！迺作書往往撫離騷文而反之，自嶠山投諸江流，以弔屈原，名曰反離騷。」

按反騷，漢書本傳作反離騷。王念孫曰：「離字涉上下文而衍。曰反騷，曰廣騷，其篇名皆省一離字。文選頭陀寺碑文注引作反離騷，離字亦後人依誤本漢書加之，其魏郁賦注，贈秀才入軍詩注，陳情表注，與稽茂齋書注，運命論注，辯命論注，皆引作反騷。又江水注，後漢書馮衍傳注，舊本北堂書鈔藝文部八，藝文類聚雜文部二，白帖六十五，八十六，御覽文部十二，百卉部三，亦皆引作反騷。」

是篇之作，題爲：「投江弔屈原」，寫作之年月，史無記載。但篇中有：「漢十世之陽朔兮，招搖紀于周正。」二語。十世爲高祖、惠帝、呂后、文帝、景帝、武帝、昭帝、宣帝、元帝、成帝。陽朔乃成帝丁酉改稱之年號。晉灼云：「十世數高祖、呂后至成帝

也。成帝八年，迺稱陽朔。」是也。應劭曰：「招搖，斗杓星也。主天時。周正，十一月也。」蘇林曰：「言己以此時弔屈原也。」然則此篇當作於成帝陽朔丁酉、戊戌十一月之際，時雄年約三十左右。文心雕龍哀弔篇云：「揚雄弔屈，思積功寡，意深又略，故辭韻沈隄。」即論反騷也。

又作廣騷，畔牢愁。

漢書本傳：「又旁離騷作重一篇，名曰廣騷。又旁惜誦以下至懷沙一卷，名曰畔牢愁。」

按牢愁，即離騷也。畔者，反也。反離騷，畔牢愁，其義一也。王先謙漢書補注：「宋祁曰：『蕭該案：牢字旁着水，晉語直作泮。韋昭曰：泮，騷也。』王念孫曰：『余謂牢讀爲憫。廣韻：憫，力求切。烈也。廣雅：烈，憂也。是憫爲憂也。集韻：憫，慄憂也。外戚傳：慄慄不言。師古曰：憫慄，哀愴之意也。義並相近。牢字古讀若劉，故與憫通，牢愁，疊韻字也。畔者，反也。或言反騷，或曰畔牢愁，其義一而已矣。』」

成帝鴻嘉間，雄年三十餘，自蜀來游京師，大司馬車騎將軍王音，奇其文，召爲門下史。

漢書本傳：「初雄年四十餘，自蜀來至游京師，大司馬車騎將軍王音，奇其文雅，召以爲門下史。」

漢書成帝紀：「陽朔三年秋八月丁巳，大司馬大將軍王鳳薨。」

漢書元后傳：「陽朔三年秋，鳳病。且死，上疏謝上，復固薦音自代。鳳薨，御史大夫音竟代鳳爲大司馬車騎將軍。」

漢書成帝紀：「永始二年春正月己丑，大司馬車騎將軍王音薨。」

漢書元后傳：「王氏爵位日盛，唯音爲修整數諫，正有忠節，輔政八年薨，弔贈如大將軍，諡曰敬侯。」

按錢大昕曰：「雄以天鳳五年卒，年七十一，則成帝永始四年，年始四十有一，而王音之薨，乃在永始二年正月，使果爲音所薦，則遊京師之年，尙未盈四十也。」王先謙漢書補注引周壽昌曰：「雄卒於葬之天鳳五年戊寅，年七十一，則雄生適當宣帝元年戊辰，至成帝卽位，甫二十二歲。陽朔三年己亥，王音始拜大司馬車騎將軍，雄年三十二。永始二年丙午，音薨，雄年三十九。與書中所云四十餘自蜀游京師，爲王音門下史語不合。案：古四字作三，傳寫時，由三字誤加一畫，應正作三十餘始合。」錢、周二氏所說是也。觀乎漢書元后傳所云：陽朔三年秋鳳薨，音竟代鳳爲大司馬車騎將軍。及音輔政八年薨之語，則王音之薨於永始二年春正月，殆無疑問。蓋自陽朔三年秋，至永始二年春，前後正八年也。永始二年，雄年三十九，若雄果爲音所召，則必不晚於永始元年，其年亦必不逾於三十九也。

嘗作成都城四隅銘，蜀人有楊莊者，爲尙書郎，誦之成帝，以爲文似相如。召雄待詔承明庭。

漢書本傳：「孝成帝時，客有薦雄文似相如者，上方郊祠甘泉泰畤，汾陰后土，以求繼

嗣，召雄待詔承明之庭。」

漢書本傳贊：「薦雄待詔歲餘，奏羽獵賦。」

按李善文選注：「雄答劉歆書曰：『雄作成都城四隅銘，蜀人有楊莊者，爲郎，誦之於成帝，以爲似相如，雄遂以此得見。』王先謙漢書補注引錢大昭曰：「雄答劉歆書云：『雄作縣邸銘，王伋頌，階闕銘，及成都城四隅銘。』楊莊，華陽國志作尚書郎楊壯。作壯者，避漢明帝諱改。」承明，殿名。師古曰：「承明殿，在未央宮。」文選李善注：「諸以材術見知，直於承明，待詔卽見，故曰待詔。」

又：錢大昕以雄爲王音所薦。非是。今詁乎漢書本傳與班贊，音僅召雄爲門下史，未嘗薦之於成帝也。蓋本傳但云：「客有薦雄文似相如者」，本傳乃雄之自序，若雄果爲大司馬王音所薦，其自序當不至於以「客」稱之，自大若是。此其一。據成帝紀所云。王音薨在永始二年正月。而雄從成帝幸甘泉，郊泰時，奏甘泉賦，當在元延二年正月，（詳下文）其十二月奏羽獵賦。若雄果爲音所薦，則必在永始元年以前，距元延二年十二月，相去約六年，與班贊所云：「薦雄待詔歲餘」之語不合。此其二。是則雄之薦於成帝，當在音薨之後，約元延元年左右。薦之者，應是雄答劉歆書內所云之楊莊。如此方可與本傳及班贊之語合。

元延二年正月，從上郊祠，甘泉泰時，還奏甘泉賦以風，天子異焉。

漢書本傳：「正月，從上甘泉，還奏甘泉賦以風。」

又：「是時趙昭儀方大幸，上每幸甘泉，常從在屬車間豹尾中。故雄聊盛言車騎之衆，參麗之駕，非所以感動天地，逆釐三神。又言屏玉女，却慮妃，以微戒齋肅之事。賦成奏之，天子異焉。」

漢書成帝紀：「元延二年春正月，行幸甘泉，郊泰時。」

按文選甘泉賦李善注：「漢書曰：永始四年正月，行幸甘泉。七略曰：甘泉賦，永始三年正月，待詔臣雄上。漢書三年無幸甘泉之文，疑七略誤也。」王先謙漢書補注引沈欽韓曰：「愚按：成帝紀，永始四年正月，元延二年正月，四年正月，俱有行幸甘泉事。據此傳下云：其三月將祭后土，其十二月羽獵，不別年頭，則爲一年以內之事，奏甘泉賦，當在元延二年，與紀文合。」沈說甚是。李善但見成帝紀永始四年正月有行幸甘泉，郊泰時字樣，未覩元延二年所記各事，致誤以爲雄上甘泉賦在永始四年正月也。桓譚新論祛蔽篇：「子雲亦言成帝時，趙昭儀方大幸，每上甘泉，詔令作賦，爲之卒暴，思慮精苦，賦成遂困倦小臥，夢其五臟出在地，以手收而內之，及覺病喘悸，大少氣，病一歲。由此言之，盡思慮，傷精神也。」

三月，上帥群臣，幸河東，祠后土，還上河東賦以勸。

漢書本傳：「其三月，將祭后土，上帥群臣，橫大河，溱汾陰，既祭行，遊介山，回安

邑，顧龍門，覽鹽池，登歷觀，陟西岳，以望八荒。迹殷周之虛，眇然以思唐虞之風。雄以爲臨川羨魚，不如歸而結網，還上河東賦以勸。」

漢書成帝紀：「元延二年三月，行幸河東，祠后土。」

按揚雄河東賦首句卽曰：「伊年暮春，將瘞后土。」

顏師古曰：「伊，是也。謂是祠甘泉之年也。祭地曰瘞，故云瘞后土。」證之成帝紀：

「元延二年三月，行幸河東，祠后土。」語，則傳云其三月，上河東賦以勸。當是元延二年事也。王先謙漢書補注：「通鑑：既祭行，遊龍門，登歷觀，陟西岳而歸。」

十二月，羽獵，雄從，見田車戎馬，器械儲侍，禁禦所營，尙泰奢麗誇詡，非堯舜成湯文王三驅之意也。故因校獵賦以風。除爲郎，給事黃門。時雄年四十三。

漢書本傳：「其十二月，羽獵，雄從，以爲昔在二帝三王，宮館臺榭，沼池苑囿，林麓藪澤，財足以奉郊廟，御賓客，充庖廚而已，不奪百姓膏腴穀土桑柘之地，女有餘布，男有餘粟，國家殷富，上下交足。……昔者禹任益虞，而上下和，山木茂。成湯好田，而天下用足。文王囿百里，民以爲尙小，齊宣王囿四十里，民以爲大，裕民之與奪民也。武帝廣門上林……游觀侈靡，窮妙極麗，雖頗割其三垂，以贍齊民。然至羽獵，田車戎馬，器械儲侍，禁禦所營，尙泰奢麗誇詡，非堯舜成湯文王三驅之意也。又恐後世復修前好，不折中以泉臺，故聊因校獵賦以風。」

本傳贊曰：「薦雄待詔歲餘，奏羽獵賦，除爲郎，給事黃門。」

按成帝紀不載羽獵事。惟傳云：「其十二月羽獵」。王先謙漢書補注引宋祁曰：「通鑑考異云：其十二月奏羽獵賦事，在元延元年時。」文選羽獵賦李善注：「七略曰：羽獵，永始三年十二月上。」說皆非是。蓋傳云：「正月從上甘泉。其三月將祭后土。其十二月羽獵。」上下不別年頭，則爲一年之內事，是上羽獵賦，亦當在元延二年時也。法言問神育而不苗章，汪氏義疏云：「按子雲爲郎在成帝元延二年，時年四十三。」是也。

元延三年秋，上幸長楊宮，從胡客大校獵，雄從至射熊館，還上長楊賦以風。

漢書本傳：「明年，上將大誇胡人，以多禽獸，秋命右扶風，發民入南山，西自褒斜，東至弘農，南歐漢中，張羅罔置，罾捕熊羆豪豬，虎豹狢獮，狐兔麋鹿。載以檻車，輸長楊射熊館，以罔爲周法，從禽獸其中，令胡人手搏之，自取其獲，上親臨觀焉。是時農民不得收斂，雄從至射熊館，還上長楊賦，聊因筆墨之成大章，故藉翰林以爲主人，子墨爲客卿以風。」

漢書成帝紀：「元延二年冬，行幸長楊宮，從胡客大校獵，宿賁陽宮，賜從官。」

按成帝紀云元延二年冬，當是元延三年秋之誤。蓋雄自序傳於從上甘泉，祭后土，羽獵，但書月份，不別年頭；於此則明標明年秋：顯與以上諸事，不在同年之內。今考雄從上甘泉、祭后土，羽獵，均在元延二年，然則長楊宮大校獵事，應在元延三年秋方

合。文選長楊賦李善注：「明年，謂作羽獵賦之明年，即校獵之年也。班欲敘作賦之明年。漢書成帝紀曰：元延二年冬，幸長楊宮，縱胡客大校獵是也。七略曰：羽獵賦，永始三年十二月上，然永始三年，去校獵之前，首尾四載，謂之明年，疑班固誤也。又七略曰：長揚賦，綏和元年上。綏和在校獵後四歲，無容元延二年校獵，綏和二年賦，又疑七略誤。」王先謙漢書補注：「通鑑載此事於三年。考異云：揚雄傳祀甘泉河東之歲十二月羽獵，雄上校獵賦。明年，從上射熊館，還上長楊賦。然則從胡客校獵，當在三年，紀因去年冬有羽獵事，致此誤耳。」是也。校獵，顏師古漢書注云：「校謂以木貫穿爲闌校耳。校人職云：六廄成校，是則以遮闌爲義也。校獵者，大爲闌校以遮禽獸而獵取也。」補注引劉放曰：「予謂校讀如犯而不校之校，校亦競也，競逐獵也。」

曾與王莽，劉歆等前後同官。

漢書本傳：「薦雄待詔歲餘，奏羽獵賦，除爲郎，給事黃門，與王莽劉歆並。」

漢書王莽傳：「陽朔中，世父大將軍鳳病，莽侍疾，親嘗藥，亂首垢面，不解衣帶連月。

鳳且死，以託太后及帝，拜爲黃門郎，遷射聲校尉。」

漢書劉歆傳：「歆字子駿，少以通詩書，能屬文，召見成帝，待詔宦者署，爲黃門郎。河平中，受詔與父向領校秘書，講六藝傳記，諸子詩賦數術方技，無所不究。」又：「哀帝崩，王莽持政，莽少與歆俱爲黃門郎，重之。」

按大將軍王鳳卒於陽朔三年秋。然則莽之拜爲黃門郎亦必在陽朔三年間。又據劉歆傳，河平中受詔與父向領校秘書語，劉歆之拜爲黃門郎，當在河平初或建始間也。

哀帝初，又與董賢同官。

漢書本傳：「哀帝之初，又與董賢同官。」

漢書佞幸傳：「董賢，字聖卿，雲陽人也。父恭爲御史，任賢爲太子舍人。哀帝立，賢隨太子官爲郎。二歲餘，賢傳漏在殿下。爲人美麗自喜，哀帝望見，說其儀貌，識而問之，曰：是舍人董賢邪。因引上與語，拜爲黃門郎，繇是始幸。」

按據佞幸傳哀帝立二歲餘語，則賢之拜爲黃門郎，當在建平三年間。

建平四年，單于上書願朝。五年，匈奴從上游來厭人。上由是難之，以爲虛費府帑，不許朝。雄乃上書以諫，上悟焉。遂許之。

漢書匈奴傳：「建平四年，單于上書願朝。五年時，哀帝被疾，或言匈奴從上游來厭人，自黃龍竟寧時，單于朝中國，輒有大故。上由是難之，以問公卿，亦以爲虛費府帑，可且勿許。單于使辭去，未發，黃門郎揚雄上書諫曰……。書奏，天子寤焉，召還匈奴使者，更報單于書而許之。」

哀平間，丁、傅等用事，而莽、賢皆貴爲三公，所薦莫不拔擢，附離之者，或起家至二千石，而雄淡泊自守，三世不徙官。

漢書本傳：「哀帝時，丁傅董賢用事，諸附離之者，或起家至二千石。時雄方草太玄，有以自守泊如也。」

漢書本傳贊：「當成哀平間，莽賢皆爲三公，權傾人主，所薦莫不拔擢，而雄三世不徙官。」

漢書哀帝紀：「孝哀皇帝，元帝庶孫，定陶恭王子也。母曰丁姬。三歲嗣立爲王：元年四月入朝，盡從傅相中尉，明年徵定陶王立爲皇太子。綏和二年三月，成帝崩，四月丙午，太子卽皇帝位。太皇太后詔萬定陶恭王爲恭皇，五月丙戌立皇后傅氏，詔曰春秋母以子貴。尊定陶太后曰恭皇太后，丁姬曰恭皇后，各置左右詹事，食邑如長信宮中宮。追尊傅父爲崇祖侯，丁父爲褒德侯，封舅丁明爲陽安侯，舅子滿爲平周侯，追諡滿父忠爲平周懷侯，皇后父晏爲孔卿侯。皇太后弟侍中光祿大夫趙欽爲新成侯。

漢書外戚傳：「孝元傅昭儀，哀帝祖母也。少爲上官太后才人，自元帝爲太子，得進幸。

元帝卽位立爲婕妤，甚有寵。產一男一女，女爲平都公主，男爲定陶恭王。元帝既重傅婕妤，乃更號曰昭儀，賜以印綬，在婕妤上。元帝崩，隨王歸國，稱定陶太后。後十年，恭王薨，子代爲王，王母曰丁姬。傅太后躬自養視，既壯大，成帝無繼嗣。元延四年，孝王及定陶王皆入朝。明年，遂徵定陶王，立爲太子。成帝崩，哀帝卽位，尊定陶恭王爲恭皇，尊傅太后爲恭皇太后，丁姬爲恭皇后，各置詹事，食邑如長信宮。後歲餘，尊恭皇太后爲帝太太后，丁后爲帝太后。後又更號帝太太后爲皇太太后，稱永信宮，帝太后稱中安宮。而成帝母太皇太后，本稱長信宮，成帝趙后爲皇太后，並四太后，各置少府太僕秩皆中二千石。傅太后父同產弟四人，曰子孟、中叔、子元、幼君。子孟子喜，至大司馬，封高武侯。中叔子晏，亦大司馬，封孔卿侯。幼君子商，封汝昌侯，爲太后父崇祖侯後，更號崇祖，曰汝昌哀侯。太后同母弟鄼惲前死，以惲子業爲陽信侯，追尊惲爲陽信節侯。鄼氏傅氏侯者凡六人，大司馬二人，九卿二千石六人，侍中諸曹十餘人。」

外戚傳又云：「定陶丁姬，哀帝母也。河平四年生哀帝。丁姬爲帝太后，兩兄忠、明，明以帝舅，封陽安侯。忠蚤死，封忠子滿爲平周侯，太后叔父憲、望，望爲左將軍，憲爲太僕，明爲大司馬票騎將軍輔政。丁氏侯者凡二人，大司馬一人，將軍九卿二千石六人，侍中諸曹亦十餘人。丁、傅以一二年間，暴興尤盛。」

漢書王莽傳：「久之，叔父成都侯商，上書願分戶邑以封莽，及長樂少府戴崇，侍中金沙，胡騎校尉箕闕，上谷都尉陽竝，中郎陳湯，皆當世名士，咸爲莽言，上由是賢莽。永始元年，封莽爲新都侯，國南陽新野之都，鄉千五百戶，遷騎都尉光祿大夫侍中宿衛。」

又：「是時，太后姊子淳于長，以材能爲九卿，先進在莽右，莽因求其罪過，因大司馬曲陽侯根白之，長伏誅，莽以獲忠直。根因乞骸骨，薦莽自代，上遂擢爲大司馬，是歲綏和元年也，年三十八矣。……成帝崩，哀帝卽位，太后詔莽就第，避帝外家，莽上書乞骸骨，哀帝遣尙書令詔莽……太后復令莽視事。……哀帝崩，無子，而傅太后丁太后皆先薨，太皇太后

情矣。法言問神篇：「或曰『玄何爲？』曰：『爲仁義。』曰：「孰爲不仁？孰爲不義？」曰：『勿雜也而已矣。』言太玄爲仁義而作也。賢者之言雖亦爲仁義，惟太玄能勿雜耳。勿雜，聖人也。然則雄之於玄，固以睇聖之事自任也。問神篇又曰：「或曰：『述而不作，玄何以作？』曰：『其事則述，其書則作。』司馬光注云：「仁義，先王之事也。方州部家，揚子所作也。言揚子雖作太玄之書，其所述者，亦先聖人之道耳。」是也。姚氏姬傳曰：「此文前半以取爵位富貴爲說，後半以有所建立於世成名爲說。故范曄、蔡澤、蕭、曹、留侯，前後再言之而義別，非重複也。末數句言人之取名，有建功於世者，有高隱者，又有以放誕之行使人驚異，若司馬長卿，東方朔，亦所以致名也。今進不能建功，退不能高隱，又不肯失於放誕之行，是不能與數子者並，惟著書以成名耳。」桓譚新論曰：「揚雄不貧，不能作玄言。」西京雜記云：「揚雄著太玄經，夢吐白鳳皇集其頂上而滅。」

又按：漢書自序傳謂賦勸而不止，於是輟不復爲，而大潭思渾天，參摹而四分之。然則太玄之作，當在羽獵長楊之後。羽獵長楊之作在元延二三年間，而太玄之始作，亦不過稍晚二三年而已，正哀帝初年，丁傅董賢用事之時也。至其成書，必在王莽篡位之後，蓋太玄後半部，盡多諷刺王莽之處，故宋之曾鞏，明之王世貞，清之陳本禮，皆以爲刺莽之作也。

客有難玄太深，衆人之不好也，雄乃作解難以解之。

漢書本傳：「觀之者難知，學之者難成，雄解之，號曰解難。」

按雄準易而作太玄十一篇，潭思渾天，畫爲三方九州二十七部八十一家，以三相乘，八十一首得二百四十三表。首爲九贊，共七百二十七贊，二贊當一度，以盡周天三百六十五度，又爲踦，二贊以當四分度之一，以五行爲一家，起於中孚，而終於頤。文至艱深，劉歆嘗觀之，謂雄曰：「空自苦，今學者，有祿利，然尚不能明易，又如玄何？吾恐後人用覆瓿也。」方言載揚雄答劉歆書云：「張伯松言恐雄爲太玄經，由鼠坻之與牛場也。如其用，則實五稼，飽邦民，否則爲坻糞，棄之於道矣。」王充論衡齊世篇：「揚子雲作太玄法言，張伯松不肯一觀，與之並肩，故賤其言也。」是亦見時人之不好也。時惟桓譚深識之，御覽六〇二引新論曰：「揚子雲才智聞達，卓絕於衆，漢興以來，未有此也。國師子駿曰：『何以言之？』答曰：『通才著書以百數，唯太史公爲廣大，餘皆蒙殘小論，不能比之，子雲所造法言太玄也，人貴所聞，賤所見，故輕易之。若遇上好事，必以太玄次五經。』至於解難之旨，謂玄文艱深，勢不得已也，非好爲艱難也。有若日月之經，不千里則不能燭六合，耀八紘；泰山之高，不嶠嶠則不能浮滄雲，而散歆蒸也。是以閑言崇議，幽微之塗，難與覽者同也。故曰：「大味必淡，大音必希，大語叫叫，大道低回。聲之眇者不可同於衆人之耳，形之美者不可棍於世俗之目，辭之衍者，

不可齊於庸人之聽。」曲高寡和，翼後世之知音，人之好否，非揚子之所計也。故末言：「師曠之調鍾，竣知音之在後也。老聃有遺言，貴知我者希」也。

元始中，徵天下通小學者百餘人，令說文字于未央庭中，雄采其有用者，以作訓纂篇。

漢書本傳：「其意欲求文章成名於後世，以爲……史篇莫善於倉頡，作訓纂。」

漢書藝文志敘：「元始中，徵天下通小者以百數，各令記字于庭中，揚雄取其有用者，以作訓纂篇，順續倉頡。」

按說文解字序：「孝宣皇帝時，召通倉頡讀者，張敞從受之。涼州刺史杜鄴，沛人爰禮，講學大夫秦近，亦能言之。孝平皇帝時，徵禮等百餘人，令說文字未央庭中，以禮爲小學元士，黃門侍郎揚雄采以作訓纂篇。」梁庾元威論書表：「李斯造倉頡七章，趙高造爰歷六章，胡毋敬造博學七章。後人分五十五章，以爲三倉上卷。至哀帝元壽中，揚子雲作訓纂記，滂熹爲三倉中卷。」依漢志敘及說解叙，庾元威論書表所云哀帝元壽中，當是平帝元始中之誤。張懷瓘書斷：「揚雄作訓纂篇三十四章，以纂續倉頡。」是書已佚，惟有輯本。馬國翰玉函山房輯佚書據史記正義，（小學考云：「史記正義引訓纂『戶、扈、鄂、三字一也。』王伯厚指爲篇中正文，考之通典，乃姚察漢書訓纂耳。」）說文，集韻，元應音義等書所引，輯錄揚雄訓纂篇一卷，共十四條。

又易倉頡中重複之字，作倉頡訓纂一篇。

漢書藝文志敘：「揚雄作訓纂篇，順續倉頡。又易倉頡中重複之字，凡八十九章。」

按漢志揚雄倉頡訓纂一篇，隋書經籍志已不列其目，蓋其亡久矣。姚振宗曰：「按志敘云：『作訓纂篇，順續倉頡。』謂前訓纂一篇三十四章也。又云：『易倉頡中重複之字，凡八十九章。』則取閭里書師所並五十五章之舊本，易其複字，而別纂成文，加以訓詁，卽此倉頡訓纂一篇，皆七略所無，班氏所入也。」

王莽纂位，雄以耆老久次，轉爲中散大夫。

漢書本傳贊：「及莽纂位，談說之士，用符命稱功德，獲封爵者甚衆，雄復不侯，以耆老久次，轉爲大夫，恬於勢利乃如是。」

按漢平帝於元始五年十二月崩，明年正月莽居攝踐祚，改元曰居攝元年，三月己丑立宣帝玄孫嬰爲皇太子，號曰孺子。五月甲辰稱假皇帝。居攝三年，卽初始元年十一月戊辰篡漢，卽天子位，國號新，以十二月朔癸酉爲始建國元年正朔。其用符命稱功德而獲封爵者有四將十一公，獲封拜卿大夫侍中以上者數百人。

漢書王莽傳：「梓潼人哀章，學問長安，素無行，好爲大言，見莽居攝，卽以銅匱爲兩檢，署其一曰：天帝行璽金匱圖，其一署曰：赤帝行璽某傳予黃帝金策書。某者高皇帝名也。書言王莽爲真天子，皇太后如天命，圖書皆書莽大臣八人，又取令名王興王盛，章因自竄姓名，凡爲十一人，皆署官爵爲輔佐，章聞齊并石牛事下，卽日昏時，衣黃

衣，持匱至高廟以付僕射，僕射以聞。戊辰，莽至高廟拜受金匱神壇，御王冠，謁太后，還坐未央宮前殿，下書曰……。御王冠，即其天子位，定有天下之號曰新。其改正朔，易服色，變犧牲，殊徽幟，異器制。以十二月朔癸酉爲建國元年正月之朔。以鷄鳴爲時。服色配德上黃，犧牲應正用白。使節之旄旛，皆純黃，其署曰新使五威節，以承皇天上帝威命也。」

又：「又按金匱輔臣皆封拜，以太傅左輔驃騎將軍安陽侯王舜爲太師，封安新公。大司徒就德侯平晏爲太傅，就新公。少阿羲和京兆尹紅休侯劉歆爲國師，嘉新公。廣漢梓潼哀章爲國將，美新公。是爲四輔，位上公。太保後丞承陽侯甄邯爲大司馬，承新公。丕進侯王尋爲大司徒，章新公。步兵將軍成都侯王邑爲大司空，隆新公。是爲三公。大阿右拂大司空衛將軍廣陽侯甄豐，爲更始將軍，廣新公。京兆王興爲衛將軍，奉新公。輕車將軍成武侯孫建爲立國將軍。成新公。京兆王盛爲前將軍，崇新公。是爲四將。凡十一公。王興者，故城門令史，王盛者，賣餅。莽按符命求得此姓名十餘人，兩人容貌應卜相，徑從布衣登用，以視神焉，餘皆拜爲郎，是日封拜卿大夫侍中尚書官凡數百人。」雄之以耆老久次，轉爲大夫，其確實年月，史無明言，觀乎漢書本傳贊，當亦在莽篡位大封群臣之時也。雄卒於天鳳五年，年七十一，然則莽篡位之時，雄年已六十有二矣，故曰耆老。曲禮云：「六十曰耆」。又劇秦美新序起首云：「諸吏中散大夫臣雄稽首再拜上封事皇帝陛下。」知其轉爲大夫者，中散大夫也。

作劇秦美新以頌之。

按美新之作，頗貽後人詬病。顏氏家訓稱其「德敗美新」。文選李善注更謂：「王莽潛移龜鼎，子雲進不能辟戟丹墀，亢辭鯁議；退不能草玄虛室，頤性全真，而反露才以耽寵，詭情以懷祿，素餐所刺，何以加焉？」朱熹通鑑綱目，於天鳳五年下則直書「莽大夫揚雄死」。然觀乎漢書本傳及班贊所云雄之行徑，則美新一文，是否旨在「露才耽寵，詭情懷祿。」似未可遽論。李周翰云：「劇秦美新一文，爲將悅莽意，求免於禍，非本情之作。」文選注引李充翰林論曰：「揚子論秦之劇，稱新之美，此乃計其勝負，比其優劣之義。」而洪邁容齋隨筆更云：「揚雄仕漢，親蹈王莽之變，退託其身於列大夫中，不與高位者同其死，抱道沒齒，與晏子同科。世儒或以劇秦美新貶之，是不然。此雄不得已而作也。夫誦述新莽之德，止能美於暴秦，其深意固可知矣。序所言配五帝，冠三王，開關以來未之聞。真以戲莽爾。使雄善爲諛佞，撰符命，稱功德，以邀爵位，當與國師公同列，豈固窮如是哉！」然則雄之作劇秦美新，情非得已，固不得謂之詭情懷祿也。汪榮寶法言義疏於「漢興二百一十載而中天其庶矣乎」章下云：「此章之旨，宋（宋威）注以爲爲後之中興者而言。今以美新及漢書紀傳諸文考之，辟雍以下，皆謂莽制，辭事甚明。然子雲象論語爲法言，而於終篇盛稱詐僞之政，義似可疑。不知章首明言漢

與二百一十載。見漢祚之未絕，則此辟雍校學諸事，凡莽之所爲，皆歸之於漢，使若漢之所爲。蓋出之於莽，則爲飾六藝以文茲，出之於漢，則固王者治定功成之所宜有事也。是時莽既卽眞，世已無漢，而此於國亡之後，猶著漢興之文，位號可移，而忠臣孝子之心終不可變，子雲著書之意，於是見矣。」是可謂雄之知心論也。觀乎劇秦之文，知雄有深意焉。蓋文不曰「劇漢美新」，而曰「劇秦美新」。秦之與新相隔一代，雄心思漢，而莽德似暴秦，故雄於法言中，常寄「秦」以喻莽，然則劇秦美新者，所劇未必是秦，亦莽也。所美未必是新，亦漢也。蓋雄所美於新室者，多出於哀平之措施也。世之詬病揚子者，得未思乎此乎？

又劇秦之作，體因紀禪。劇秦美新序云：「臣誠樂昭著新德，光之罔極。往時司馬相如作封禪一篇，以彰漢氏之休。臣……敢竭肝膽，寫腹心，作劇秦美新一篇，雖未究萬分之一，亦臣之極思也。」文心雕龍封禪篇云：「及揚雄劇秦，班固典引，事非鑄石，而體因紀禪。觀劇秦爲文，影寫長卿，詭言臆辭，故兼包神怪，然骨掣靡密，辭貫圓通，自稱極思，無遺力矣。」

莽既以符命自立，卽位後，欲永絕符命，以神前事，而甄豐子尋，劉歆子棻復獻之，遂興大獄。棻嘗從雄學作奇字，辭連及之。時雄方校書天祿閣，使者來，欲收雄。雄恐，自閣上自投下幾死。莽以雄不知情，詔勿問。然京師爲之語曰：「惟寂寞，自投閣，爰清靜，作符命。」

漢書本傳贊：「王莽時，劉歆甄豐，皆爲上公，莽既以符命自立，卽位之後，欲絕其原，以神前事。而豐子尋，歆子棻，復獻之。莽誅壹父子，投棻四裔，辭所連及，便收不請。時雄校書天祿閣上，治獄使者來，欲收雄，雄恐不能自免，迺從閣上自投下幾死。莽聞之曰：雄素不與事，何故在此？閒請問其故。迺劉棻嘗從雄學作奇字，雄不知情。有詔勿問，然京師爲之語曰：『惟寂寞，自投閣，爰清靜，作符命。』」

漢書王莽傳：「疏遠欲進者，並作符命，莽遂據以卽眞。舜歆內懼而已，豐素剛強，莽覺其不說，故徙大阿右拂大司空。……豐父子默默，時子尋爲侍中京兆大尹茂德侯，卽作符命，言新室當分陝，立二伯，以豐爲右伯，太傅平晏爲左伯，如周召故事。莽卽從之，拜豐爲右伯，當述職西出未行，尋復作符命，言故漢氏平帝后黃皇室主，爲尋之妻。莽以詐立，心疑大臣怨謗，欲震威以懼下，因是發怒曰：『黃皇室主，天下母，此何謂也。』收捕尋，尋亡，豐自殺。尋隨方士入華山，歲餘捕得，辭連國師公歆子侍中東通靈將五司大夫隆威侯棻。棻弟右曹長水校尉伐虜侯泳，大司空邑弟左闕將軍堂威侯奇，及歆門人侍中騎都尉丁隆等，牽引公卿黨親列侯以下死者數百人。尋手理有天子字，莽解其臂，入視之，曰：此一夫子也。或曰：一六子也。六者，戮也。明尋父子當戮死也。迺流棻于幽州放尋于三危，殛隆于羽山，皆驛車載其屍傳致云。」

按觀乎京師「惟寂寞，自投閣」之語，雄固未嘗如國師劉歆等輩之依附王莽，故雖由

「着老久次」而遷爲中散大夫，而惟校書天祿閣，其寂寞守德若是。自投閣之事觀之，知雄雖爲莽官，不與莽之所爲，故日惟提心吊膽，恐禍之將至也，而使者之得以擅自逮捕揚雄，亦見雄之與莽，關係之劣矣。「爰清靜，作符命。」符命指美新，清靜指太玄，蓋譏刺其不克終始自全也。顏師古漢書注云：「以雄解嘲之言譏之也。」王先謙漢書補注引沈欽韓曰：「此指劇奏美新之文。」是也。

嘗見諸子各舛馳其知，詆訾聖人，怪迂析辯，以撓世事，恐小辯終破大道。及太史公記六國，歷楚漢，訖麟止，不與聖人同是非，乃用法以應時人之問，撰法言十三卷，象論語。漢書本傳：「雄見諸子各以其知舛馳，大氏詆訾聖人，卽爲怪迂析辯詭辭，以撓世事，雖小辯終破大道而或衆，使溺於所聞，而不自知其非也。及太史公記六國，歷楚漢訖麟止，不與聖人同是非，頗繆於經，故人時有問雄者，常用法應之，譏以爲十三卷，象論語，號曰法言。」

按法言乃雄晚年之作。汪榮寶法言義疏云：「愚考子雲自序，歷述生平著書，至譏法言而止，且此後更無它文，則法言必爲子雲晚年之作。其成書之年，去卒年當無幾。」是也。蓋自其書中觀之，孝至篇末稱漢興二百一十載。明用始建國元年，莽策命孺子嬰「昔皇天右乃太祖，歷世十二，享國二百一十載」語。又稱「服其并刑，免人役。」亦是莽於始建國元年所施之政。而重黎篇稱：「近義近和」之官名，乃指莽於天鳳元年所置義仲、和仲、義叔、和叔之官，然則法言之成書，必在天鳳元年以後，去其卒年已無幾矣。至於書名法言者，汪氏義疏又云：「說文：『灋，刑也。平之如水。從水。廌所以觸不直者去之。從廌去。法，今文省。』按引申爲典則之稱，爾雅釋詁云：『法，常也。』論語云：『法語之言，能無從乎？』孝經云：『非先王之法言，不敢道。』荀子大略云：『少言而法君子也。』此子雲名書之旨也。」全書始自學行，終於孝至。蓋象論語也。論語始學而，終堯曰。皇侃論語義疏云：「降聖以下，皆須學成，故學記云：『玉不琢，不成器；人不學，不知道。』是明人必須學乃成。此書既遍該衆典，以教一切，故以學爲先也。」王應麟困學紀聞云：「論語終於堯曰篇，孟子終於堯舜湯文孔子，而荀子亦終堯問，其意一也。」翁氏元圻注云：「揚子法言，終以孝至篇，亦及堯舜夏殷周孔子，其以孝至名篇，蓋以堯舜之道，孝弟而已矣。」其書繼迹孟荀，崇正道，闢異端，文高而絕，義秘而淵，旨正言膽，高視千古，故東漢時法言卽已大行，漢書本傳，具列其目，足見當時甚重雄書也。而北宋以前，大抵皆以爲孟荀之亞也。漢書班贊：「喪之三年，時大司空王邑，納言嚴尤，聞雄死，謂桓譚曰：『子嘗稱揚雄書，豈能傳於後世乎？』譚曰：『必傳。願君與譚不及見也。凡人賤近而貴遠，親見揚子雲祿位容貌不能動人，故輕其書。昔老聃著虛無之言兩篇，薄仁義，非禮學，然後世好之者，尙以爲過於五經。自漢文景之君，及司馬遷皆有是言。今揚子之書，文義至深，而論不詭於聖人，若使遭遇

時君，更閱賢知，爲所稱善，則必度越諸子矣。』諸儒或譏以爲雄非聖人而作經，猶春秋吳楚之君僭號稱王，蓋誅絕之罪也。自雄之沒，至今四十餘年，其法言大行，而玄終不顯，然篇籍俱存。」四庫提要云：「漢書藝文志，儒家，揚雄所序三十八篇。注曰『法言十三』。雄本傳具列其目，凡所列漢人著述，未有若是之詳者，蓋當時甚重雄書也。自程子始謂其曼衍而無斷，優柔而不決。蘇軾始謂其以艱深之詞，文淺易之說。至朱子作通鑑綱目，始書『莽大夫揚雄死。』雄之人品著作，遂皆爲儒者所輕。若北宋之前，則大抵以爲孟荀之亞也。」

復於校書天祿閣時，覃思綜述，肇爲「連珠」。

按文心雕龍雜文篇：「揚雄覃思文閣，（閣原作濶，玉海作閣，紀云：「當作閣」。）業深綜述，碎文瑣語，肇爲連珠，其辭雖小而明潤矣。」漢書本傳贊云：「雄校書天祿閣。」文閣或即天祿閣歟。文章緣起亦謂「連珠」肇自揚雄。藝文類聚五十七載沈約注制旨連珠表曰：「竊聞連珠之作，始自子雲，放易象論，動謨經誥。班固謂之命世，桓譚以爲絕倫。連珠者，蓋謂辭句連續，互相發明，若珠之結排也。」

稽範虞箴，作州箴。

漢書本傳：「箴莫善於虞箴，作州箴。」

按漢書注引晉灼云：「州箴，九州之箴也。」太平御覽五八八引崔瑗敘箴曰：「昔揚子雲讀春秋傳虞人箴而善之，於是作爲九州及二十五官箴，規匡救言君德之所宜，斯乃體國之宗也。」後漢書胡廣傳：「初，揚雄依虞箴作十二州二十五官箴，其九箴亡闕。後涿郡崔駰及子瑗，又臨邑侯劉駒駰增補十六篇。廣復繼作四篇，文甚典美。乃悉撰次首目，爲之解釋，名曰百官箴，凡四十八篇。」摯虞文章流別論云：「揚雄依虞箴作十二州十二（當作二十五）官箴，而傳於世，不具九官，崔氏累世彌縫其闕。胡公又以次其首目而爲之解，署曰百官箴。」文心雕龍銘箴篇：「戰代以來，棄德務功，銘辭代興，箴文委絕，至揚雄稽古，始範虞箴，作卿尹州牧二十五篇。及崔胡補綴，總稱百官。」嚴可均全漢文云：「謹案，後漢書胡廣傳……凡四十八篇。如傳此言，則子雲僅存二十八箴。今編索群書，除初學記之潤州箴，御覽之河南尹箴，顯誤不錄外，得州箴十二，官箴二十一，凡三十三箴，視東漢時多出五箴。縱使司空，尙書，太常，博士四箴，可屬崔駰崔瑗，仍多出一箴，與胡廣傳未合。猝求其故不得，覆審乃明。所謂亡闕者，謂有亡有闕。侍中，太史公，國三老，太樂令，太官令，五箴多闕文，其四箴亡，故云九箴亡闕也。百官箴收整篇不收殘篇，故子雲僅二十八篇。群書徵引據本集，本集整篇殘篇兼載，故有三十三篇。其司空，尙書，太常，博士四箴，藝文類聚作揚雄，必可據信也。」嚴氏所輯百官箴，揚雄部份有：冀州箴，青州箴，兗州箴，徐州箴，揚州箴，荊州箴，豫州箴，益州箴，雍州箴，幽州箴，并州箴，交州箴，司空箴（一作崔駰），尙書箴（一作

崔瑗），大司農箴，侍中箴（古文苑無），光祿勳箴，大鴻臚箴，宗正卿箴，衛尉箴，太僕箴，廷尉箴，太常箴，少府箴，執金吾箴，將作大匠箴，城門校尉箴，太史令箴（古文苑無），博士箴，國三老箴（古文苑無），太樂令箴（古文苑無），太官令箴（古文苑無），上林苑令箴等三十三篇。

初，雄聞古有輜車之使，考八方之風雅，通九州之異同，主海內之音韻，心甚好之。及爲郎之後一歲，作繡補靈節龍骨之銘詩三章，成帝悅之，遂得盡意，常懷鉛提槩，與天下孝廉衛卒交會，周章質問，以次注續二十七年，爾乃治正，成方言十五卷。

按漢書本傳及藝文志皆無雄著方言之稱。惟方言末載有劉子駿與雄書從取方言云：「屬聞子雲獨採集先代絕言，異國殊語，以爲十五卷，其所解略多矣，而不知其目。非子雲澹雅之才，沈鬱之思，不能經年銳積，以成此書，良爲勤矣。」又載揚子雲答劉歆書：

「雄少不師章句，亦於五經之訓所不解。常聞先代輜軒之使，奏籍之書，皆藏於周秦之室。及其破也，遺棄無見之者。獨蜀人有嚴君平，臨邛林閭翁孺者，深好訓詁，猶見輜軒之使所奏言。……君平財有千言耳，翁孺梗概之法略有……雄爲郎之歲，……得觀書於石室。如是後一歲，作繡補靈節龍骨之銘詩三章。成帝好之，遂得盡意。故天下上計孝廉，及內郡衛卒會者，雄常把三寸弱翰，齎油素四尺，以問其異語，歸卽以鉛摘次于槩，二十七歲於今矣。而語言或交錯相反覆，方論思詳悉集之燕其疑。」而西京雜記亦云：「揚子雲好事，常懷鉛提槩，從諸計吏，訪殊方絕域，四方之語，以爲裨補輜軒所載，亦洪意也。」應劭風俗通義序：「周秦常以歲八月，遣輜軒之使，求異代方言，還奏籍之，藏於密室。及嬴氏之亡，遺脫漏棄無見之者。蜀人嚴君平有千餘言，林閭翁孺才有梗概之法，揚雄好之，天下李廉衛卒交會，周章質問，以次注續二十七年，爾乃治正，凡九千字。其所發明，猶未若爾雅之闕麗也。張竦以爲懸諸日月不刊之書。」華陽國志云：「雄以典章莫正於爾雅，故作方言。」又云：「林閭字公孺，臨邛人，善古學。古者天子有輜車之使，自漢興以來，劉向之徙，但聞其官，不詳其職。惟閭與嚴君平知之。曰『此使考八方之風雅，通九州之異同，主海內之音韻，使人主居高堂，知天下風俗也。』揚雄聞而師之，因此作方言。」綜觀所述，雄之方言，雖漢書本傳不載，漢志無錄，亦可無疑矣。是書之作，自元延二年雄爲郎之後一歲起，二十七年，至新莽天鳳五年，書猶未成，雄答劉歆書云：「卽君必欲脅之以威，陵之以武，欲令入之于此，此又未定，未可以見，今君又終之，則縊死以從命也。」可證。而天鳳五年，卽雄之卒歲，此迨自序（本傳）之不及載，漢志據本傳，故不及錄歟？四庫提要：「漢書揚雄傳，備列所著之書，不及方言，藝文志亦無方言。東漢一百九十年中，亦無稱雄作方言者。至漢末應劭風俗通義序，始稱雄作方言。又劭注漢書，亦引揚雄方言一條。然劭稱方言九千字，而今本乃一萬一千九百餘字。雄與劉歆往返書，皆稱方言十五卷，郭璞序亦稱三五

即曰駕之未央宮，收取璽綬，遣使者馳召莽，詔尚書諸發兵符節，百官奏事，中黃門、期門兵皆屬莽。……太后拜莽爲大司馬，與議立嗣。莽白以舜爲車騎將軍，使迎中山王奉成帝後，是爲孝平皇帝。帝年九歲，太后臨朝稱制，委政於莽。……太后乃下詔曰：大司馬新都侯莽，三世爲三公，典周公之職，建萬世策，功德爲忠臣，宗化流海內，遠人慕義，越裳氏重譯獻白雉，其以召陵新息二縣戶二萬八千益封莽，復其後嗣，疇其爵邑，封功如蕭相國。以莽爲太傅，幹四輔之事，號曰安漢公。」

漢書平帝紀：「元壽二年六月，哀帝崩，太皇太后詔曰大司馬賢，年少不合衆心，其上印綬罷，賢即自殺。新都侯王莽爲大司馬，領尚書事。……九月辛酉，中山王卽皇帝位，謁高廟，大赦天下。帝年九歲，太皇太后臨朝，大司馬莽秉政，百官總已以聽於莽。」

又：「元始元年春正月，詔使三公以薦宗廟，群臣奏言大司馬莽功德比周公，賜號安漢公。」

漢書佞幸傳：「上欲侯賢，而未有緣，會待詔孫寵、息夫躬等告東平王雲后謁祠祀祝祖，下有司治，皆伏其辜。上於是令躬、寵爲因賢告東平事者，迺以其功，下詔封賢爲高安侯。……上舅丁明，代爲大司馬，亦任職，頗害賢寵，及丞相王嘉死，明甚憐之，上重賢，欲極其位，而恨明如此，遂册免。其上票騎將軍印綬罷歸就第，遂以賢代明爲大司馬衛將軍。是時賢年二十二。……初，丞相孔光爲御史大夫，時賢父恭爲御史，事光。及賢爲大司馬，與光竝爲三公，上故令賢過光，光雅恭謹，知上欲尊寵賢，及聞賢當來也，光警戒衣冠，出門待望，見賢車，迺入，賢至中門，光入閣，既下車，迺出拜謁，送迎甚謹，不敢以賓客均敵之禮。賢歸，上聞之喜，立拜光兩兒子爲諫大夫常侍。賢繇是權與人主侔矣。」

按太平御覽八十九云：「董賢少爲太子舍人，美麗自喜，上卽位見幸，出則參乘，入侍左右，旬月之間，賞賜巨萬，貴震朝廷。賢爲大司馬衛將軍，年二十二。」

其時，雄方草太玄，有嘲之者，謂以玄尙白，雄作解嘲以解之

漢書本傳：「哀帝時，丁、傅、董賢用事，諸附離之者，或起家至二千石。時雄方草太玄，有以自守泊如也。或嘲雄以玄尙白，而雄解之，號曰解嘲。」

按顏師古漢書注：「玄，黑色也。言雄作之不成，其色猶白，故無祿位也。」文選解嘲李善注引服虔曰：「玄當黑，而尙白，將無可用。」解嘲起首卽云：「客嘲揚子曰：吾聞上世之士，人綱人紀，不生則已，生必上尊人君，下榮父母，析人之珪，儋人之爵，懷人之符。分人之祿，紆青拖紫，朱丹其轂，吾子幸得遭明盛之世，處不諱之朝，與群賢同行，歷金門，上玉堂有日矣，曾不能畫一奇、出一策，上說人主，下談公卿，目如耀星，舌如電光，一從一橫，論者莫當，顧默而作太玄五千文，枝葉扶疏，獨說數十餘萬言，深者入黃泉，高者出蒼天，大者含元氣，細者入無間，然而位不過侍郎，擢纔給事黃門，意者玄得無尙白乎？何爲官之拓落也？」是所謂嘲之者也。蓋子雲以不附丁、傅、董賢而草玄，爲人所嘲，故有此作也。其恬於勢利，欲求文章成名於後世，是其本

之篇。而隋唐志乃並十三卷，與今本同。或侯芭之流，輾轉附益，故字多於前。後人併爲一十三卷，故卷減於昔歟！」

天鳳五年卒，年七十一。弟子侯芭爲起墳。

漢書本傳贊：「年七十一，天鳳五年卒。侯芭爲起墳。」又：「雄以病免，復召爲大夫，家素貧，着酒，人希至其門。時有好事者，載酒肴，從游學，而鉅鹿侯芭，常從雄居。」

按王先謙漢書補注引沈欽韓曰：「論衡案書篇：揚子雲作太元，侯鋪子隨而宣之。鋪子蓋芭字也。」文選注五十九：「七略曰：『侯芭負土作墳，號曰玄冢。』」長安志：「揚雄家牖曰：『詔陪葬安陵坂上。』」



莊子思想的精神和理想

吳 怡

(一) 從老子到莊子

明憨山大師在其所著「莊子內篇註」的序言中說：

「莊子一書，乃老子之註疏，予嘗謂老之有莊，如孔之有孟，若悟徹老子之道，後觀此書，全從彼中變化出來」。

莊子和老子都是道家，當然他們的根本思想是相同的，但如果只認莊子為老子的註疏，這樣無異一筆抹煞了莊子思想的意義和價值。

其實，莊子和老子的相同處，固然可以看作道家的特色；而莊子和老子的不同處，不僅也可以代表道家的特色，而且更顯示出道家思想的多彩多姿。

1. 老莊的相同處

老莊的相同處，前人多有論及，扼要的，可歸納為三點：

(1) 體法常道——捨相對

老子所推崇的常道，是有象、有物、有精、有信、是先天地生，而又能生養萬物的。這種常道的性能完全為莊子所採取，如大宗師篇上描寫：

「夫道，有情有信，無爲無形，可傳而不可受，可得而不可見，自本自根，自古以固存，神鬼神帝，生天生地，在太極之先而不爲高，在六極之下而不爲深，先天地生而不爲久，長於上古而不爲老」。

體法常道，就經驗上來說，就是捨相對。老子在第一章中描寫了常道之後，到了第二章便提出「有無相生，難易相成」的相對法，其目的，就是要我們捨相對，而歸於常道之無爲，同樣，莊子在齊物論中，也是要我們捨棄生死，是非等相對法，要趨於「天地與我並生，萬物與我爲一」的境界。

(2) 崇尚自然——戒人爲

老子推崇自然，一再的強調：

「道法自然」(二十五章)

「希言自然」(二十三章)

「莫之命而常自然」(五十一章)

「以輔萬物之自然而不敢爲」(六十四章)

老子所謂的自然，就是物性的本來如此，不着人爲。莊子對自然的看法，和老子是完全一致的，如他說

「牛馬四足是謂天，穿牛鼻，絡馬首，是謂人」（秋水篇）

所謂天，就是自然；人，就是人爲。莊子書中屢言自然：

「常因自然而不益生矣」（德充符）

「順物自然而無容私焉」（應帝王）

這些自然思想和老子「道法自然」都是相同的。

（3）解脫物累——除物慾

老子所嚮往的人生，是超脫物欲，而回歸於內心的寧靜淡泊，他一再表白說：

「衆人熙熙，如享太牢，如春登台，我獨泊兮其未央，如嬰兒之未孩，儼儼兮若無所歸，衆人皆有餘，而我獨若遺」。（二十章）

而莊子在這方面更爲尖銳，他認爲人生如陷於物累，就有倒懸之苦，如他說：

「且夫得者，時也；失者，順也，安時而後順，哀樂不能入也。此古之所謂懸解也，而不能自解者，物有結之」。（大宗師）

這個物結，就是物累，打破了物結，才能「物物而不物於物」，遊心於逍遙之境。

以上三點，是老莊的相同處，也是老莊的共同特色，以它們去和儒家思想比較，便會看出儒道兩家的路向不同。雖然儒家和道家一樣，都是重視這個道，但儒家不僅不捨相對：相反的，更要在相對中去把握，去實踐。儒家雖然也不違反自然，但儒家却推重人爲，由人爲的方法去配合自然。對於解脫方面來說，儒家壓根沒有強調物累，也不承認人生是痛苦的，儒家始終不提解脫兩字。所以我們從以上三點老莊的不同，來代表道家的特色，旗幟是相當顯明的。

接着，再看看老莊的不同

2. 老莊的不同處

（1）老子有道物之分，莊子重在合一

在老子書中，道與物是站在上下的兩個層次，如

「樸散則爲器」（二十八章）

「執古之道，以御今之有」（十四章）

「玄德深矣遠矣，與物反矣」（六十五章）

從這些話中，可見老子認爲道的無名之樸，打散了之後，才變成器。道是高高在上，支配萬有的。物是一種失落，必須回歸於道。至於莊子書中，雖然道和物有高低之分，但道却是和物生存在一起，如

「東郭子問於莊子曰：『所謂道惡乎在？』莊子曰：『無所不在』，東郭子曰：『期而後可』。」

莊子曰：『在螻蟻』，曰：『何其下邪！』曰：『在稊稗』。曰：『何其愈下也』。曰：『在瓦甓』。曰：『何其愈甚邪！』曰：『在尿溺』。」

莊子並不是強調道就是螻蟻，因為道和螻蟻之間，當然是有高低不同的。在這裡，莊子只是把這個道請下來，與萬物同存。認為萬物都有其存在的價值，都是道的一體，所謂：

「物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可，故爲是舉莛與楹，厲與西施，恢恠譎怪，道通爲一」。

這是說萬物固然以人的觀點，各有不同價值，但就整個宇宙來看都有其真是的一面。顯然，在這一點上，莊子比老子更能把握住個體的生命。

(2) 老子着重時，空的運用；莊子却由任順而和時，空渾然一體

老子的思想，似與易經的哲學有關，他的工夫就在善於把握時空。他們說：

「爲之於未有，治之於未亂」（六十四章）

就是要我們在事情未形成前，先動手解決，這是事前的準備。又說：

「功成而弗居」，（二章）

「功遂，身退，天之道」（九章）

就是要我們在事情成功之後，要安排退路，這是事後的處理，這些都是「時」的把握。他又說：

「聖人後其身而身先，外其身而身存」（七章）

「大國以下小國，則取小國；小國以下大國，則取大國」。（六十一章）

「是以欲上民，必以言下之，欲先民，必以身後之」（六十六章）

就是要我們在對待的關係中，如何使自己站得更穩，這些也都是「位」的把握。

至於莊子對時空的態度却是，任運而行，和時空合成一體。所謂：

「浸假而化予之左臂以爲鷄，予因以求時夜；浸假而化予之右臂以爲彈，予因以求鴉炙；浸假而化予之尻以爲輪，以神爲馬，予因此乘之，豈更駕哉」。

這是要我們安時而處順的任運而行。由任運而行，進一步便是忘時空。所謂：

「參日而後能外天下……無古今而能入於不死不生」（大宗師）

外天下，即是忘空間；無古今，即是忘時間。而忘時，忘空，便是與時空打成一片，已不覺其存在了。

(3) 老子由理以入道，莊子從心以適道

老子全書，都在講一個理。老子是一位智者，他把人生的許多經驗，歸納成一條條的定理，只要我們照着去實行，便可以入道，如他說：

「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀」（十四章）

「常知稽式，是謂玄德」（六十五章）

所謂「道紀」，「稽式」，就是道的理則。讀老子全書，就像讀數學一樣，都是一條條的規則。只要我們好好運用這些規則，便能入道，至於對心字，老子並沒有特別重視，全書僅有五章提到心字：

「不見可欲，使民心不亂，是以聖人之治，虛其心，實其腹」（三章）

「馳騁畋獵，令人心發狂」（十二章）

「我愚人之心也哉」（二十章）

「聖人無常心，以百姓心爲心」（四十九章）

「心使氣曰強」（五十五章）

從這些話中可以看出老子對於「心」的看法，並無深義。他之所以要虛心，也只是少私寡欲而已。

至於在莊子書中，這個心的份量非常重要，逍遙遊所遊的不是肉體，而是心，所謂：

「且夫乘物以遊心，託不得已以養中，至矣」（人間世）

「且不知耳目之所宜，而游心乎德之和」（德充符）

可見此處之心，乃是所游的主體，莊子要我們坐忘，也就是要使心同於大通；要我們心齋，也就是要使心中虛靈不昧，所以莊子的寫心，常用靈台，眞宰等詞，都是把這個眞心看作最高的境界。

（4）老子處弱以致用，莊子則兩忘而化其道

老子強調「弱者，道之用」，（四十章）一再的認爲：

「柔弱勝剛強」（三十六章）

「天下莫柔弱於水，而攻堅強者，莫之能勝」（七十八章）

「天下之至柔，馳騁天下之至堅」（四十三章）

因此一再的要我們守柔處弱。可見老子猶有強弱之分。

至於莊子，要「兩忘而化其道」，兩忘不僅指是非，也包括了一切相對的關係，如強弱，貴賤等等。在莊子全書中提到柔字的，只有三處，如：

「淖約柔乎剛強」（在宥）

「能柔能剛」（天運）

「此筋骨非有加急爲不柔也」（山木）

這三處中，只有第一條和老子講的柔有關，但這條却是引自老聃的話。另外提到弱字的有五處，如：

「予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪」（齊物論）

「以強陵弱」（盜跖）

「老弱孤寡爲意」（天下）

「以濡弱謙下爲表」(天下)

「弱於德」(天下)

這五處中，只有「以濡弱謙下爲表」與老子的弱相同，但這句話正是天下篇中描寫老子思想的。

由以上的分析看來，莊子對老子中心思想的這個弱字，根本無所取。而且由他一次徵引老子的柔，一次描寫老子的弱字中，還有意無意的表示着老子是講柔弱，而自己則不然的味道。

(5) 老子猶重聖人之治，莊子則已超聖而入神

老子一書提到聖人兩字的有二十三章，二十六次，都是把聖人看作政治和人生修養方面最高的境界。而老子全書中，除了單純的描寫道的幾章之外，幾乎都與政治有關，可見老子雖被後人誤作隱士，老子一書被後人當作心性修養之學來看，其實，老子本人是政治思想家，而老子全書所談的都是君王治世之術。其所強調的道，只是把這個術往上提昇，使其有更深睿的淵源而已。

至於莊子，對聖人的態度，却參差不齊，在內七篇中，所提到的聖人都是完美的，如

「聖人無名」(逍遙遊)

「聖人不由，而照之於天」(齊物論)

到了外雜篇中，聖人便有好有壞，在駢拇，馬蹄，胠篋中對聖人多有誤解，和偏激的批評，如：

「毀道德以爲仁義，聖人之過也」(馬蹄)

「聖人不死，大盜不止。雖重聖人而治天下，則是重利盜跖也」(胠篋)

在其他各篇中，對聖人都有讚美之意，如：

「神全者，聖人之道也」(天地)

「聖人休休焉，則平易矣，平易則恬淡矣，平易恬淡，則憂患不能入，邪氣不能襲」。

(刻意)

我們如果仔細分析莊子對聖人之所以有此不同，除了馬蹄等篇本身成份的有問題，另外有個可以解釋的原因，就是馬蹄等篇所談的聖人都是就創立制度上來說，如老子所謂「前識者，道之華」(三十八章)，而其他各篇所談的聖人都是就內心的修養來說。從這一點，也可看出莊子對聖人之治的事功方面，並不重視；而對聖人內修方面却非常推重。儘管在天下篇中，也着重事功，但其層次仍然較低。

無論莊子對聖人的看法如何，有一個顯然的事實，就是老子全書，以聖人爲極境，而莊子則在聖人之上，還有所謂至人、真人、神人、天人。通觀莊子全書，至人、真人、神人、天人才是莊子真正的理想境界。

(二) 莊子的生平及其著作

1. 生平

莊子的生平，可說非常平淡，史書上的記載，也是非常簡畧，史記老莊申韓列傳僅說他：

「莊子者，蒙人也，名周。周嘗爲蒙漆園吏，與梁惠王，齊宣王同時」。

蒙，即今河南商丘的蒙澤，莊子在那裡曾做過漆園吏。雖然我們至今尚不大清楚漆園是什麼，但莊子的這個官一定做得不大。因爲司馬遷接着描寫他的一段故事：

「楚威王聞莊周賢，使使厚幣迎之，許以爲相，莊周笑爲楚使者曰：千金重利，卿相尊位也，子獨不見郊祭之犧牛乎，養食之數歲，衣以文繡，以入大廟，當是之時，雖欲爲孤豚，豈可得乎？子亟去，無污我，我寧遊戲污瀆之中自快，無爲有國者所羈，終身不仕，以快吾志焉」。

由這段話中，可以看出莊子根本無意於仕途，他所做的漆園吏，大概只是管管園林之類的閒差事，生活雖然很窮，否則他也不必向監河侯借錢，但却無案牘的勞形，仍然可以與大自然爲伍，過着無拘無束的生活。

如果只就史記的敘述來看，莊子的生平的確很平淡，其實，這也正是隱士的本色。但就莊子來說，外在的平淡，却掩不住內在的光輝。老子所謂：「淡兮其若海」，就像大海一樣，外表是那樣的平淡，一片廣漠，可是內部却非常的豐富，不知含蘊了多少秘密的寶藏，多少神奇的故事！

莊子內在的世界，就展現在他那部偉大的著作中。在那裡，我們不僅可以找到許多故事，如莊子和惠施的交往，莊子的釣於濮水，莊子和學生的旅遊，莊子的鼓盆而歌等等，都是莊子生活最真實的描寫，而且像大鵬之喻，蝴蝶之夢，庖丁之解牛，以及許多莊子所杜撰的寓言等，也都是莊子生命情調的流露。

因此，今天，我們要了解莊子，不能限於史書上簡短的記載，而應深入到他的著作中，去看看他深睿的智慧，和活潑的生命。

2. 著作：

提到莊子的著作問題，不僅比老子的道德經更爲複雜，而且更亂，因爲老子一書的問題，只是作者爲誰，成書年代的前後而已，其全書的體系却是非常完整，而成份也是非常純粹。可是莊子一書却不然。其中不僅摻有多人的作品，而且有些見解較爲膚淺，甚至還有矛盾。後人如果不加以慎擇，則往往產生很大的差距；譬如司馬遷說他：

「其學無所不闕，然其要本歸於老子之言，故其著書十餘萬言，大抵率寓言也，作漁夫、盜跖、胠篋、以砥訛孔子之徒，以明老子之術。畏累虛，亢桑子之屬，皆空語無事實。然善屬書離辭，指事類情，用剝削儒墨，雖當世宿學不能自解免也。其言洗洋自恣以

適已，故自王公大人不能器之。」（史記老莊申韓列傳）

就拿這段話來說，至少有三個疑點：

- ①莊子「其要本歸於老子之言」，這話大致講得通，深究起來，便有問題。前面我們已分析老莊的不同，如果老子貴柔弱的話，而莊子根本不貴柔，也不貴弱，怎能說他「歸於老子之言」？
- ②司馬遷敘述莊子思想，應該提到內七篇，至少也須談談代表莊子思想精神的逍遙遊，和齊物論。可是司馬遷却只舉內容最有問題的，漁父、盜跖、胠篋等篇。
- ③司馬遷爲什麼特別強調莊子「砥訛孔子之徒，以明老子之術」。究竟莊子是否有意破壞孔子思想，而莊子的批評孔子是否就是爲了宣揚老子之術。

這三點疑問之構成，除了司馬遷本人偏愛儒家，而對莊子思想缺乏同情，和深入的體驗之外。主要的原因，就是他對莊子全書的內容沒有選擇，誤把外雜篇中許多引證老子的話，當作莊子「歸本於老子之言」。把外雜篇許多批評孔子的話，當作莊子的中心旨趣。

因此今天，我們要真正了解莊子的思想，必須對他的著作有一個較爲深度的分析：

莊子一書據漢書藝文志的記載，有五十二篇，今天所流傳下來的唯一最早的版本是向秀郭象的莊子註，只有三十三篇，包括內篇七，外篇十五，雜篇十一。

內七篇，自古以來都認爲出於莊子的手筆，近人雖有懷疑，也只是舉司馬遷不提內篇，及每篇標題都是預先訂好的等等。其實內七篇的每個標題，都有其一貫的系統，顯然是出於一人之手筆。而且內七篇的文義，首尾一貫，極爲精純，顯然是出於大手筆。所以非莊子莫屬。

在內篇中，沒有引證老子的文字，更沒有曲解之處，只是提到老子的幾個故事而已。至於孔子，有時變成了莊子的代言人，如人間世上有關孔子和顏回的對答；有時雖稍有貶語，也只是指孔子偏於入世而已。由此可見內篇思想的醇厚，和氣度的寬大。

外雜諸篇，顯然非出於一人之手筆，也不可能爲莊子的親筆。其中較爲精純者，外篇中有秋水，雜篇中有天下，可說是莊子後學中，能把握莊子思想者所寫的，其他各篇，成份較雜，其中偶然保留了某些莊子的思想，但許多發揮的地方，往往走了樣，甚至還走入了與莊子本意相反的路子，這些文字只能視作後期道家的作品，而被編入了莊子一書。縱然他們在文中提到莊子，也只是高推聖境，借重莊子的名氣而已。

不過外篇和雜篇有個主要的不同，就是凡寫明徵引老子原文（天下篇論老子除外），或間接引用老子的語句，全部都在外篇中，如胠篋、在宥、天道、繕性、至樂、達生、山木、田子方、知北游、山木、天地等篇中。也就是說真正受老子影響的是外篇。而把老子加以曲解的，也是外篇中的胠篋，馬蹄，在宥等篇。

因此今天我們研究莊子思想，應以內篇爲主，外雜篇中和內篇一致的地方，可以作旁證。

至於外篇中發揮老子思想的文字，決不可拿來當作老子的注解，更不可當作莊子對老子思想的闡揚，而雜篇中許多假託莊子之名，而無深度的作品，最好放在一邊，當作後代道家之流的一種附會。

(三) 莊子思想的精神

談到莊子思想的精神，我們要借用孟子盡心下篇的一句話：

「大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神」。這句話中有三個字：大、化、神。拿這三個字，正可以刻劃出莊子思想的精神：

1. 大：

孟子說：「充實而有光輝之謂大」，盡心下這句話正可作為莊子「大」的註腳，因為莊子的大，並非在形體上，財物上，勢位上比別人多的大；在這些方面，莊子一項也沒有。前面我們也說過莊子外在的生平很平淡，而內在的世界却極豐富，莊子的大，就大在他內在的充實而有光輝。

在這裡，我們寫莊子的大，是從知見上，說明莊子如何提出一個大的境界，要我們認清小，而能趨向於大。

(1) 小大之辨

首先，莊子用寓言的方法，強調小大的對比，如逍遙遊中，大鵬和小鳩之間的差別，秋水篇中河伯與北海若之間的不同，其他，像惠施的不能用大等，都在運用小大的對比，告訴我們小之所以形成。

關於小之形成，約歸來說不出兩端：

① 受拘於經驗：

莊子在秋水篇中說：

「井蛙不可以語於海者，拘於虛也；夏虫不可以語於冰者，篤於時也，曲士不可以語於道者，束於教也」。

虛，指空間；時，指時間。空間是我們生存的環境，時間是我們佔有生存環境的長短。時空，在表面上好像是客觀存在的兩個因素，很難突破。莊子井蛙，夏虫之喻，也只是借物性來作譬而已，切勿膠着在物性上。因為就物性來說這隻井蛙，永遠也無法跳出井口，去欣賞大海的茫茫，而人却不然，他可以憑智慧，造梯子，走出井口。同樣夏虫，受制於年命，只能了解有限的歲月，但人却不然，他可以憑經驗，了解過去，預測未來。所以莊子這段譬喻，重點不在時空，而在曲士之束於教。也就是受制於固陋的經驗，而不能加以拓廣。於是目光短淺，心胸狹窄，自然便局限於小了。

② 執着於偏見

莊子在齊物論一開端便揭出大氣吹過山林，產生萬籟，這些聲音之形成，完全由洞穴本身的不同，所謂：

「夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取」。

自取就是取決於自己。就人來說，這一切的是非爭執，也都是造端於自己的偏見，齊物論上說：

「道惡乎隱而有真偽，言惡乎隱而有是非，道惡乎往而不存？言惡乎存而不可？道隱於小成，言隱於榮華。故有儒墨之是非，以是其所非，而非其所是」

小成，就是小有成就。小有成就如果不能打破，便自以為是，變成了偏見。執着偏見，就使自己永遠拘限於小。

(2)由小返大

以上我們分析了小之所以形成，就是在於陷入了相對性——局限於淺陋的經驗，執着於一己的偏見。因此要由小返大，便必須跳脫這種相對性的羈絆。路子有二：

①打破相對

這裡所謂「打破相對」，就是從認知上，了解「相對」只是站在某一個立場的一種偏執。莊子在齊物論中一再提出像生死、是非、成毀等都是一種偏執，如：

「予惡乎知說生之非惑邪！予惡乎知惡死之非弱喪而不知歸者邪！」

這是打破生死的相對性。

「物無非彼，物無非是，自彼則不見，自知則知之，故曰彼出於是，是亦因彼，彼是，方生之說也」。這是打破是非的相對性

「其分也，成也；其成也，毀也」。

這是打破成毀的相對性。

這種相對性的打破，乃是透過一種高度智慧的鑑照，以洞察執偏之病，如對於生死的打破：

「覺而後知其夢也，且有大覺而後知此其大夢也」

對是非的打破：

「欲是其所非，而非其所是，則莫若以明」

對成毀的打破：

「凡物無成與毀，後通為一」

這裡所謂「覺」、「明」、和「一」，都是通過了「道」的一種認識作用，以照破相對性的迷妄。

②還歸自體

打破了相對之後，並非使自己獨樹一幟，這樣又產生了另一種相對。真正的絕對存之於相對中，真正的打破相對，乃是還他一個相對。不過這個「還」字大有文章，不是放任，不是執着。而是透過了智慧的鑑照，識破了相對的執着之後，又進一步能還萬物一個本來的面

目。莊子說：

「方生方死，方死方生，方可方不可，方不可方可，因是因非，因非因是，是以聖人不由而照之於天，亦因是也」（齊物論）

聖人不由的「因是因非」，乃是相對性的執着，而照之於天的「亦因是也」，乃是透過了天道的觀照，而明萬物的真是。所以前者的「因是因非」，有是非的相對；而後者的「因是」乃無是非相對的真是。

齊物論中除此處之「亦因是也」之外，尚有三處，如：

「唯達者知通爲一，爲是不用而寓諸庸。庸也者，用也；用也者，通也；通也者，得也，適得而幾矣，因是已」。

「勞神明爲一，而不知其同也，謂之朝三。何謂朝三？狙公賦茅，曰：『朝三而暮四』，衆狙皆怒，曰：『然則朝四而暮三』衆狙皆悅，名實未虧，而喜怒爲用，亦因是也」。

「天地與我並生，而萬物與我爲一，既已爲一矣，且得有言乎？既已謂之一矣，且得無言乎！一與言爲二，二與一爲三，自此以往，巧歷不能得，而況其凡乎！故自無適有，以至於三，而況自有適有乎？無適焉，因是已」。

分析這三段話裡的「因是已」。第一段的「因是」着重一個庸字，庸就是有實用性、普遍性、自得性的最平凡的東西，這種東西都有其存在的價值，所以「因是已」，也就是認定每物自身的價值，而不必妄別高低。

第二段的「因是」着重在一個「同」字，朝三也好，暮四也好，總數却是相同的。所以這裡的「因是」，也就是認清萬化的本源相同，而不要妄立差別。

第三段的「因是」着重在「無適」兩字，因爲「天地與我並生，萬物與我爲一」，這就是說我可以和天地同存，可以和萬物相通，天人物三者本一，不要刻意去求一。

從以上的「因是」來看，莊子乃是認爲萬物的本身都是真實的存在，所謂「天地一馬也，萬物一指也」，我們要還萬物一個本來的面目，這樣「山自高兮水自深」（洞山良价詩偈），萬物不齊而自齊了。

2.化

前面我們已從認知上說明如何由小返大，現在我們再從德性上談談如何提昇性靈。在這方面，莊子提出一個化字，而其工夫，在一個忘字。

(1) 什麼是莊子的化

① 化與自然變化的關係

莊子的化是從自然變化引申過來的，在莊子書中，談到萬物變化的地方很多，如：

「天不產而萬物化，地不長而萬物育」（天道）

「萬物皆化」（至樂）

而萬物的變化，就整個自然的觀點來看，是循環不息的，他說：

「萬物皆種也，以不同形相禪，始卒若環，莫得其倫，是謂天均」（寓言）

所謂「皆種也」，就是指萬物中的任何一物，在宇宙中都是產生其他變化的種子，所以物與物之間，可以遞變，只是形狀的不同而已。因此整個萬物的變化，是一大循環，根本不知那裡是開端，那裡是結尾，也就無所謂生，無所謂死。

自然變化如此，人却不然。因為人的肉體在自然界中只能生長一段時間，有生必有死，正如齊物論上所謂：

「一受其成形，不亡以待盡，與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎！終身役役，而不見其成功，齎然疲役，而不知其所歸，可不哀邪！人謂之不死奚益，其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！」

這段話說明了人的形體有生就有死，這是必然的現象，但我們的心，却不能與形體同化，而可以改變對生死的看法。只要我們能修心，使他不執着於形體之短暫，這樣我們的精神便能超脫形體，而與自然同化了。

所以莊子書中的化字，一面是指自然的變化，一面是指通過了心的修養工夫，而成就的一種化。如：

「審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也」（德充符）

無假即真實，也即是道，能通乎道，不為物變所遷，才能主動的支配物化唯有這種「化」，才是莊子所推重的。

②化與應變之術的關係

前面既然說莊子的化是通過了內心的修養工夫，那麼是否像易經一樣要知位識時，像老子一樣要守柔處弱呢？其實不然，易經和老子雖然也要我們順時而變，做得恰到好處，但畢竟屬於知性的運用，莊子的化却不屬於知性的運用，在山木篇中有一段故事描寫得很好：

「莊子行於山中，見大木枝葉盛茂，伐木者止其旁而不取也，問其故，曰：『無所可用』，莊子曰：『此木以不材得終其天年』。夫子出於山，舍於故人之家，故人喜，命豎子殺雁而烹之，豎子請曰：『其一能鳴，其一不能鳴，請奚殺』，主人曰：『殺不能鳴者，明日弟子問於莊子曰：『昨日山中之木，以不材得終其天年，今主人之雁，以不材死。先生將何處？』莊子笑曰：『周將處夫材與不材之間，材與不材之間，似之而非也，故未免手累，若夫乘道德而浮游則不然，無譽無訾，一龍一蛇，與時俱化，而無肯專為，一上一下，以和為量，浮游乎萬物之祖，物物而不物於物，則胡可得而累邪！』。」

這段話指出了材與不材，都是一種執着，只有乘道德而浮游，才是真正的逍遙。在這裡我們可以看出莊子的化不是屬於知性的應變，而是屬於德性的修養。而這種德性的修養，不是儒家的仁義，而是另有一套工夫。這套工夫的特色，就在一個忘字。

(2)化的工夫

莊子書中的忘字，並非我們普通所謂的忘記，而是有它特殊的含義，試舉大宗師的一段話來看：

「泉涸，魚相與處於陸，相吻以濕，相濡以沫，不如相忘於江湖，與其譽堯而非桀也，不如兩忘而化其道。夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以死，故善吾生者，乃所以善吾死也，夫藏身於壑、藏山於澤，謂之固矣，然而夜半有力者，負之而走，昧者不知也，藏小大有宜，猶有所騷，若夫藏天下於天下，而不得所騷，是恆物之大情也。」

這段話裡把忘的精神說得極為明白，它具有兩義，一是兩忘，即超脫是非、生死、成毀等相對性，一是藏天下於天下，也就是還天下於天下，還萬物以自體的意思，所以這個忘也正是由小返大的一種工夫。

關於這個忘的工夫，有三種境界，如：

①忘己而後能自化

忘己，並不是否定自己的存在，相反的却是爭脫形骸的束縛，打消自我的執着，使自己活得更為真實，使自己生命的天地更為遼闊，莊子在大宗師裡曾假託孔子和顏回的對答，來說明這點：

「顏回曰：『回益矣！』仲尼曰：『何謂也？』曰：『回忘仁義矣。』曰：『可矣，猶未也，』它日復見，曰：『回益矣！』曰：『何謂也？』曰：『回忘禮樂矣。』曰：『可矣，猶未也。』它日復見曰：『回益矣。』曰：『何謂也。』曰：『回坐忘。』仲尼蹙然曰：『何謂坐忘？』顏回曰：『墮肢體，黜聰明，離形去，同於大通，此謂坐忘，』仲尼曰：『同則無好也，化則無常也。』」

在這段話裡我們要注意「坐忘」，是先透過了忘仁義，忘禮樂的。所謂忘仁義，禮樂，並非否定仁義禮樂，而是他的行為完全出乎自然，就像魚相忘於江湖一樣，根本無需有仁義禮樂的制度。但仁義禮樂的制度只是外在的規範，這一切完全繫之於自我，所以再進一步要忘己。而自我有兩方面，一是形骸，一是意識，「墮肢體」，即是外形骸，「黜聰明」，即是破我執。不過單單忘己，恐怕易走入頑空，因此接下去必須能「同於大通」，大通即道的普遍性。也就是說在忘己之後，要能使自我上升，進入大通的境界。

②忘物而後能物化

忘物，並不是否定物的存在，因為物的存在，是客觀的事實，不容否定的。忘物的真正意思，乃是超脫物相，拆除了物與我之間的那座障壁。這座障壁拆除之後，我和物，便可以共遊，

至於如何忘物，並非閉眼不看，便能忘了物。相反的，要看，要真真實實的看。養生主中曾描寫庖丁解牛之理說：

「臣之所好者，道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非牛者，三年之後，未嘗見

全牛也。方今之時，臣以神遇，而不以目視。官知止，而神欲行，依乎天理，批大郤，道大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軋乎。」

這段話說明了所謂真真實實的看，就是不以目視，而以神遇。以目視的話，便有人和物的差別，便落入了相對的觀念中。而以神遇的話，乃是透過了天道來看萬物，把萬物提昇上來，點化成有生命的個體。因此我和萬物是平等共存，而且可以互相流轉的，這境界，莊子稱之為物化，齊物論曾以蝴蝶夢來描寫這種境界：

「昔者，莊周夢為胡蝶，栩栩然，胡蝶也，自喻適志與，不知周也，俄然覺，則遽遽然周也，不知周之夢為胡蝶與？胡蝶之夢為周與？周與胡蝶則必有分矣，此之謂物化」。物化，一般的意義，是死了之後，化於物，這是把活的人，變成了死的物。而莊子此一境界上的物化，却是化物，使板滯的物，化成活的生命。這樣的話，整個宇宙便點化成一片充滿了生機的樂園。

③忘適而後能神化

前面忘己、忘物，都是為了求適，適就是逍遙。然而如果刻意去求適，非但不能得適，相反的，却變成一種壓力，使我們時時想到我，想到物，反而忘不了。達生篇上曾說：

「忘足，履之適也，忘腰，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也」。

忘適就是要我們從根本上，連這點求適的意念也沒有，這樣的話，才能無所不適。

這種境界，就像禪宗一樣，連成佛的念頭也要打掉，根本無佛可成，才能證煩惱為菩提。所以忘適的消極意義，固然要使我們心中不留一點欲念，而積極意義，却是在任何環境，都能所遇而適。這樣一來，物我雙忘，天人合一，已進入了神化的境界。

3. 神：

莊子的理想，就是這種神化的境界。現在我們再進一步來看看這一境界：

(1) 什麼是莊子所謂的神：

① 從一般的神來看莊子的神

在中國哲學裡，這個神字的意義相當含糊，就拿易經一書來說：有時指神祇，如：

「鬼神害盈而福謙」(謙卦象)

有時指造物的作用：

「神也者，妙萬物而爲言也」(說卦)

有時指不可測的神秘境界：如

「陰陽不測之謂神」(繫辭上傳五章)

有時指預測未來的智慧，如：

「神以知來，知以藏往」(繫上十章)

有時指精神作用，如：

「神武而不殺者夫」(繫上十章)

有時指德性之靈明，如：

「聖人以此齋戒，以神明其德夫」(繫上十章)

至於每位哲學家對神的看法，都各有不同，如論語中提到神字只有六次，都是當作祖先，和一般的神祇來看，如：

「敬鬼神而遠之」(雍也)

「子不語：怪力、亂、神」(述而)

「祭神，如神在」(八佾)

孟子書中也只提到三次，除了一次是指神祇外，其餘二次都是指德性的靈明，如：

「夫君子所過者化，所存者神、上下與天地同流」(盡心上)

「聖而不可知之之謂神」(盡心下)

由孔孟對神的態度來看，孔子所指的神是外面的一種存在，孔子避而不談，孟子却把這個神字，轉向內在的性靈。

老莊對神的看也有不同，老子近於孔子，全書中提到神字僅有四處，如：

「谷神不死」(六章)

「天下神器，不可爲也」(三十九章)

「神得一以靈」(三十九章)

「以道莅天下，其鬼不神」(六十章)

從這些神字看來，也都是指一般鬼神的作用，並無特殊的深意。可是到了莊子手中却不然，他和孟子相似，把這個神字轉向內在，而他在這方面比孟子發揮得更爲積極，更爲淋漓盡致。

莊子書中，有單獨的神字約六十八個（像神人等除外），其中除了鬼神合言，代表神祇之意的六個之外，其餘的，幾乎都是指的精神作用如：

「其神凝，使物不疵癘」(逍遙遊)

「官知止，而神欲行」(養生主)

「抱神以靜」(在宥)

「德全而神不虧」(刻意)

由此，可以看出莊子所謂的神，是指內在的精神，是指通過了心性修養，而成就的一種最高的境界。

②莊子的神的特殊意義

莊子的這個神字，如果說穿了，就是真我的體現。

前面，我們講大，「充實而有光輝之謂大」，充實是真我的充實，光輝是真我的光輝。前

面，我們又講化的工夫在忘，沒有真我就不能忘；沒有真我，就忘了而不能化。

在莊子大宗師裡有一段話：

「吾猶守而告之，參日而後能外天下，已外天下矣，吾又守之，七日而後能外物，已外物矣，吾又守之，九日而後能外生，已外生矣，而後能朝徹，朝徹而後能見獨，見獨而後無古今，無古今而後入於不死不生。殺生者不死，生生者不生，其爲物，無不將也，無不迎也，無不毀也，無不成也，其名爲撻寧，撻寧也者，撻而後成者也。」

在這段話裡，「見獨」兩字是一個關鍵，見獨以前的外天下，外物，外生，只是忘的工夫，而見獨之後的，無古今，不死不生，却是進入了化境。

見獨的「獨」，是指的什麼，是指的絕對，也就是指的眞我，如：

「似遺物離人而立於獨也」（田子云）

「獨往獨來，是之謂獨有」（在宥）

「而獨與道遊於大莫之國」（山木）

「獨與天地精神往來」（天下）

莊子在此處不用「我」字，因爲一着「我」字，便有人我之分，人和物的對立。而莊子的見獨，不僅是見自己的「眞我」，也能見萬物的「眞我」。於是物物而莫不眞，這才是至德至性的神化境域。

(2) 神化的理想人物及其境界

(1) 理想的人物：

達到神化境域的理想人物，莊子書中提到的很多，如神人、天人、眞人、和至人，有時甚至包括了聖人。

如果依照內七篇來分析，聖人和神人、眞人、至人，是同樣的境界，而且論聖人之處，還比其他三種人物爲多，如果就天下篇來分析，聖人似比其他天人、眞人、神人爲低。但却是關鍵人物，因爲此處是談內聖外王之道。至於天人，除了天下篇中提到之外，在庚桑楚中只提到一次，並無深意。所以歸納起來，在莊子書中，真正重視的理想人物，乃是聖人、至人、眞人，和神人。

聖人多就事功的運用上，超越一般的名利，知識，和德目來說，如：

「故聖人有所遊，而知爲孽，約爲膠，德爲接，工爲商，聖人不謀，惡用智；不斲，惡用膠；無喪，惡用德；不貨，惡用商？四者，天鬻也，天鬻也者，天食也，既受食於天，又惡用人？」（德元符）

眞人多就眞知上來說他處世的高明，如：

「且有眞人而後有眞知，何謂眞人？古之眞人？不逆寡，不雄成，不護士，若然者，過而勿悔，當而不自得也」（大宗師）

天下篇裡，稱老子為博大真人，也是就他的真知來稱頌的。

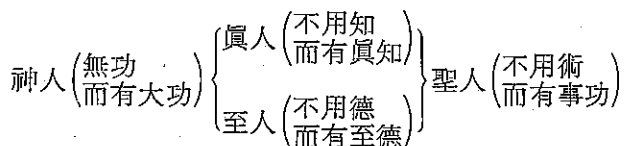
至人多就至德上來說他心性修養的虛靈，如：

「無為名尸、無為謀府、無為事任、無為知主、體盡無窮、而遊無朕、盡其所受乎天、而無見得，亦虛而已。至人之用心若鏡，不將不迎，應而不藏，故能勝物而不傷。」
(應帝王)

神人多就知，德造乎極境的大功來說如：

「藐姑射之山、有神人居焉、肌膚若冰雪、淖約若處子、不食五穀、吸風飲露、乘雲氣、御飛龍、而游乎四海之外，其神凝，使物不疵癘，而年穀熟。……之人也，之德也，將旁礴萬物，而為一世蕲乎亂，熟弊弊焉以天下為事、之人也，物莫之傷、大浸稽天而不溺，大旱金石流、土山焦而不熱，是其塵垢粃糠，將猶陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事」(逍遙遊)

如果，我們把這四種理想人物，各就莊子行文上的偏重，可以畫出他們的關係如下：



這個表格，並不只是表示這四種人在層次上的高低，而是說明了他們在知和德上的如何運用，如何超越，以達乎至極的理想。

(2) 理想的境界

最後，我們再來看看這種理想人物的境界，歸納起來，約可分為兩點：

① 天人合一：

所謂天人合一至少有兩種意義，一種是由下而上，把人往上提昇，一種由內而外，使人和萬物相通。莊子的思想中，這兩方面可以說都兼顧到了。

一般人提到天人合一，往往把它看成了一種非常玄妙，非常虛幻的境界。其實我們如果真正了解莊子的寓意，却又是非常切實的，因為天人合一之處，正在人的德性之中。在德充符裡，莊子舉了許多形貌極醜陋的人，這些人照一般的看法，可以說是最平凡的了，但是由於他們德性之美，却使他們的人格極為動人。莊子曾假託哀公和孔子的一段話說：

「哀公曰：『何謂才全？』仲尼曰：『死生存亡，窮達貧富，賢與不肖，毀譽飢渴寒暑，是事之變，命之行也。故不足以滑和，不可入於靈府。使之和豫通而不失於兌，使日夜無卻，而與物為春，是接而生，時乎心者也，是之謂才全。』『何謂德不形？』曰：『平者，水停之盛也，其可以為法也，內保之而外不蕩也，德者，成和之修也，德不形者，物不能離也』」。

所謂「才全」，就是德性的修養工夫，臻於化境。能超脫一切死生。窮達的命運的束縛，使

自己的心靈，和天地相通，保持和悅快樂，一片春意，所謂「德不形」，就是真正着重德的內在修養，而不形諸於外，有人我之分，高低之別，這樣的話，便能和萬物自然相合。

所以莊子的天人合一，就是要在心性上，做到內外相通的境界。

②內聖外王

「內聖外王」一語雖然常為儒家所用，但最早提出的却是莊子。就莊子的思想來說，「內聖外王」也有兩種意義，一是從上而下，去兼顧治民之理，一是從內而外，使德性外被，與萬物共臻化境。

先從第一種意義來看，在天下篇中曾說：

「聖有所生，王有所成，皆原於一。不離於宗，謂之天人，不離於精，謂之神人，不離於真，謂之至人，以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人。以仁為恩，以義為理，以禮為行，以樂為和，薰然慈仁，謂之君子。以法為分，以名為表，以參為驗，以稽為決，其數一二三四是也。百官以此相齒，以事為常，以衣食為主，蕃息蓄藏，老弱孤寡為意，皆有以養，民之理也。古之人其備乎！鹵天地，育萬物，和天下，澤及百姓，明於本數，係於末度」。

這段話似乎把聖人以上的修養當作本，把君子以下的事功當作末，但此處的本末並非有好壞之分，而是說明本末必須兼顧。

這種兼顧法和名的思想，在莊子全書中却極為罕見，所以按照莊子思想來論，所謂「內聖外王」，多偏重於第二種意義。

在莊子內七篇中，顧名思義，應帝王一文，總該是屬於外王方面的；但通觀全文，却沒有一語提及實際的政治理論。凡是提到聖王之治，都是歸之於內心的修養。如：

「女遊心於淡，合氣於漠，順物自然而無容私焉，而天下治矣」

「明王之治，功蓋天下而似不自己，化貸萬物而民弗恃，有莫舉名，使物自喜，立乎不測而遊於無有者也」。

這說明了莊子的內聖外王，乃是指真正造道於神化之境後，便能見自己之真我，也能見萬物之真我。這樣的話，我無心而應物；物也自然而不離我。物我都能以本來面面相見，却能和諧相處，這便是理想的世界。

（四）莊子思想的檢討

歷來學者對莊子誤解的很多，有曲意的批評，有錯誤的推崇。這種誤解，不始於司馬遷，就在莊子書中，如外雜篇裡的許多附會之言，可說都是莊子思想的曲意發揮；而自司馬遷之後，魏晉的玄學家，宋明的理學家，以及近代的學者，幾乎對莊子思想都有許多誤解和不甚公允的批評。歸納這些誤解與批評，大約有下面兩點：

1. 虛無頹廢，玩世不恭：

歷來許多學者都認為莊子否定生死，把人生導入了虛無；不講禮法，是滑稽亂世，如程子說他

「其學無禮，無本」（學統卷五十一）

朱子說他：

「莊周書都讀來，所以他說話都說得也是，但不合沒拘檢，便凡百了」（學統卷五十一）

熊十力說他：

「胡適之以莊周爲出世主義，其實，莊子頗有厭世意味，尙非出世也。莊氏最無氣力，吾國歷來名士，亦頗中其毒，魏晉人之流風，迄今未絕也」（讀經示要卷二）

的確，在表面上，莊子好像是有這種色彩。但這種色彩之所以形成有三種原因，一種是把外雜篇中許多不可靠的成份，和後人渲染的材料，都算到了莊子的賬上，使他扮演了滑稽亂世的大主角，第二種是莊子喜歡作文學的描寫，正如天下篇中所謂：「以謬悠之說，荒唐之言，無端崖之辭，時恣縱而不儻，不以觴見之也」，結果由文辭的荒唐，而變成莊子思想的荒唐。第三種是他在心性修養上另有所立，以一般世俗的眼光看起來，自然就覺得他沒有拘檢了。

關於第一點，我們在分析莊子的著作中已討論過。第二點是屬於文學的欣賞，不是思想本身的問題，所以真正的關鍵在第三點。

莊子整個思想的重點，在於生命的上揚。他的逍遙，不是隨俗浮沉的逍遙，而是向上提昇之後，掙脫了名羈、利鎖的逍遙。誤解莊子的逍遙，最早始於向秀郭象的莊子注，在逍遙遊中，對大鵬和雕鳩的對比，他們注說：

「苟足於其性，則雖大鵬，無以自貴於小鳥。小鳥無羨於天池，而榮願有餘矣！故小大雖殊，逍遙一也」。

其實，莊子大鵬雕鳩之喻，乃是指雕鳩等小虫陶醉在固陋的生活圈子，而不知大鵬的境界，可是經向郭這樣一注，便變成了大鵬奔向天池固然逍遙，雕鳩自滿於跳躍樹枝之間，也是一種逍遙。那麼，至人神遊太虛，固然逍遙，而凡夫走卒滿足於繩繩之利，也自以爲逍遙，這樣一來，豈不是轉逍遙爲頹廢了嗎？向郭雖然明言「苟足於其性」，問題就出在性上，因爲性有物性，人性。對於物性部份，如形體的大小，容貌的美醜等，這是受之於天，無法更易的，只有「安之若命」。但人性部份，如智慧的深淺，德行的高低，這是人力所可以下工夫的，便應該積極向上發展。可惜向郭的注，把人性當作物性來論，截斷了向上一路，於是人性便受拘於物性，逍遙也就變成了頹廢。

明瞭這一層，我們便能把握莊子的立言的真意。

他要我們忘生死，並不是勸人去輕死，相反的，却是要我們超脫了生死之執，好好的去生，正如他所說：

「夫大塊載我以形，勞我以生，佚我以老，息我以死。故善吾生者，乃所以善吾死也」。

（大宗師）

他有時批評到仁義禮法，但並不是要我們去做不仁不義，不禮不法的勾當；相反的，乃是要我們去行大仁大義，如他所說：

「夫大道不稱，大辯不言，大仁不仁，大廉不嗛，大勇不伎。道昭而不道，言辯而不及，仁常而不成，廉清而不信，勇伎而不成，五者圓而幾向方矣」（齊物論）

如果把握住莊子的這一向上的精神，我們便發覺莊子在嘻笑怒罵的背後，正有他極為嚴肅的意義。使我們了解莊子非但不虛無，却正是反對虛無；非但不頹廢，却正是爲了要針砭頹廢

2. 破壞知識，不求進取：

由於莊子要我們「是非兩忘」，告訴我們：「吾生也有涯，知也無涯」，因此使許多學者，誤以爲莊子具有懷疑論的看法，否定了真理，不要我們求進取。

如胡適說他：

「莊子這種學說，初聽了似乎極有道理，却不知世界上學識的進步只是爭這半寸的同異，世界上社會的維新，政治的革命，也只是爭這半寸的同異，若依莊子的話，把一切是非同異的區別都看破了，說太山不算大，秋毫之末不算小，堯未必是，桀未必非，這種思想，見地固然『高超』，其實可使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步，永遠沒有革新改良的希望」。

這種誤解，乃是把莊子的思想，從理性的智慧，拉入了事物的知識上來批評。

在事物的知識上，只有正誤之分，誤的便是壞，正的便是好，其間不容一點混淆，它們所屬的層次是平面的，它們的發展是向前推進的，如圖：

事物的
知識 錯誤——→正確

但在理性的智慧上，却只有高低之別，低的是粗淺，高的是精妙，其間的分別不是那麼容易測量的，它們所屬的層次是立體的，它們的發展是向上提昇的，如圖：

理性的
智慧 上↑知
下↓知

由於事物的知識，是講的正誤，這是可以用人眼，和器械來測量的，泰山是大，毫末是小，莊子並不是不知道，否則他也不會拿泰山和毫末來作對比。但莊子之所以否定了泰山爲大，毫末爲小，而說：

「天下莫大於秋毫之末，而大山爲小；莫壽乎殤子，而彭祖爲夭」（齊物論）

乃是把眼光放大來看，把心境提高來想。所以他緊接着又說：

「天地與我並生，萬物與我爲一」

這兩句話在整個齊物論中是畫龍點睛之筆，第一句說明天地雖長，我雖短，但我在宇宙中的這段存在却是永恆的，這是從無窮的時間來打破長與短之分；第二句說明萬物雖衆，我雖少，但我在宇宙中的這個存在的本質却是唯一無二的，這是從無限的空間來打破多與少之別。所以莊子否定是非、同異、大小等，並不是糊裡糊塗的一筆抹煞，相反的，却是透過了理性的智慧之光來看得更清楚，更真切。

尺有所短，寸有所長，尺難道比寸是絕對的有用嗎？

活到老的無恥馮道，比起爲國捐軀的青年烈士，那位更有生命的意義？

面對兩位極美和極醜的女人，固然我們一看便會喜美而厭醜，但這位醜女人如是是含辛茹苦養育我們的母親，我們的判斷又會如何，我們的反應又會怎樣？

莊子說了那麼多批評是非同異的話，無非是要我們打破偏見執着，使我們的智慧向上提昇。

由此看來，莊子非但沒有破壞知識，相反的，却是爲知識開路，開出了向一路。尤其，透過了這種理性之知，非但不會「使社會國家世界的制度習慣思想永遠沒有進步」，相反的，更促使它們走上光明之路。因爲制度、習慣、思想之改革，不只是以楔去楔，不只是去掉舊的、換個新的，而是要改得更好、更善、更能使人類得到心身兩方面的幸福。因此在知識的發展上，時時需要理性的智慧之光的鑑照。否則，工業革命固然促成近代的物質文明，但也製造了不少邪惡的暴亂和戰爭；今日的科技，雖然給予我們高度的生活享受，但也使我們憑添了不少精神的苦悶和恐懼。而這種種知識發展上所造成的問題，却時時需要理性的智慧來調整，來指導。

我們必須深入這一層，才能了解莊子的真面目，才能了解莊子思想的無用的大用。

「莊子思想的精神和理想」提要

吳怡

本文共分四節

(一) 從老子到莊子

說明老子和莊子思想的同異。其相同處，正可看作道家思想的特色；其不同處，更顯示了道家思想的多彩多姿。

(二) 莊子的生平及其著作

莊子的生平極平淡，而內在的生命却極爲豐富。莊子一書即莊子整個生命的表現。在這裡筆者強調內七篇較爲可信，外篇中引述老子的話，多屬誤解或曲意的發揮，決不能以它來論斷莊子的思想。

(三) 莊子思想的精神

用「大」、「化」、「神」三個字來寫莊子的思想

1.大：從知見上，說明莊子如何強調小大之辨，要我們破小以返大。

2.化：從德性上，說明如何由忘己而自化，忘物與物化，忘適而神化。

3.神：說明莊子的理想就是神化的境界。莊子的神，是通過了德性的修養，以成就的真我，是一種

天人合一，內聖外王的境界。

(四) 莊子思想的檢討：

指出一般認為莊子思想是「虛無頹廢，玩世不恭」，及「破壞知識，不求進取」的不當。強調莊子思想有其嚴肅的主題，積極的貢獻。

The Ideal and Spirit of Chuang-Tzu's Philosophy

By Wu yi (吳怡)

1. From Lao-Tzu to Chuang-Tzu

Comparison between the philosophy of Lao-Tzu and Chuang-Tzu

2. The man and the book

Chuang-Tzu was a contemporary of Mencius

Though the book is a collection of various Taoist writings, we may sure the First Chapter to seven Chapter which were written by Chuang-Tzu himself.

3. The Spirit of Chuang-Tzu's philosophy

(1) Great ness

① Difference between big and little

② From little to great

(2) Transformation

① From forgetting himself to Transformation of himself

② From forgetting things to Transformation of things

③ From forgetting happiness to Transformation of spirit.

(3) Spirit

① Identity of Heaven and Human

② Sagely Within and Kingly without

(4) Discussion about the Critique of Chuang-Tzu's philosophy



中國目錄學的特色

昌 彼 得

以「中國目錄學的特色」爲題來談，我覺得實深具意義。到底中國目錄學有些什麼特色？這也是值得我們今天來探討研究的問題。目前在台灣的每一所學校及縣市都設置有圖書館。圖書館中皆備有各種卡片目錄，甚且許多還印有書本目錄。現在我國圖書館的編目方法受西洋目錄學的影響很大，而我國傳統的目錄學中的若干優點，實未爲圖書館界所瞭解，故現代的目錄對於一般讀書或作研究的人的幫忙並不太大。

我國與西洋在目錄學方面的源起及發展顯然循着不相同的路線。西洋目錄學的發展是以一般民衆爲服務的對象，整理編目着重容易查檢，所以圖書館中除分類目片外，還備有書名，著者等目錄片，以資索檢，只要讀者知道書名或著者姓名，即可迅速的查出該館是否藏有其書，並很快的檢出。這種編目方法對社會大眾，的確是很方便。但是對一個想做學問而不知如何着手的人，或作研究者，尤其是人文或社會科學研究者，想要知道該館收藏究有多少他所需要的資料，則發生了很大的困難。記得十多年前，胡適之先生返國就任中央研究院院長後，多次來台中霧峰中央圖書館特藏組善本書庫看書，當時我正服役於中央圖書館，經常與胡先生接觸。有一次，胡先生談起返國所携的圖書不多，需多利用中央研究院傅斯年圖書館藏書，而感到該館的目錄不便於查檢。胡先生的意思並不是說該館現有的目錄編的不好，而是胡先生並不一定要看某書或某人的著作，他想知道的是該館所藏有那些書對他所欲研究的問題具有參考的價值，這個任務就不是現代圖書編目法所能勝任愉快的。當時胡先生曾促請該館編製一部合乎研究查檢的書目，但不兩年，胡先生就不幸去世了。大前年，美國威斯康辛大學東亞圖書館主任王正義先生返台時來故宮看我，談及目錄學的問題，他語重心長的說：「今日美國的圖書館學已經發展到了盡頭，現在的圖書館就好像一個大的百貨公司，五花八門，分門別類，要買某樣東西即可到某部門去購得，看起來井井有條。但一位真正作學術研究的人，想在裡面找尋所需要的資料，反而感到困難費事。」他並透露，美國學術界有見及此，思謀補救，最近芝加哥大學圖書館長即將退休，學校當局擬打破傳統，遴聘一位從未獲得圖書館學位的教授學者來繼任，思借重他的構想，再由圖書館專家制定一套合乎學術研究的圖書整理編目方法。西洋的圖書館學能合乎一般社會大眾，而不能完全合乎學者的需要，這正是現今美國圖書館界所面臨的問題。我國目錄學的發展則不然，自來即以讀書人爲服務對象，雖然並非盡善盡美，但對學者而言，它有若干特色足以彌縫西洋目錄學之不足。

目錄學是以圖書為研究對象的一門學科，西洋名為——Bibliography，日本稱為書誌學或書史學。我國前代稱為校讎學，包含的意義比較廣泛，清乾隆中葉才開始衍分，成為現在的校勘學及目錄學。何以要用「目錄」一詞來名這一學科呢？這必須先了解這兩個字的含義。

「目」字是一個象形文字，在甲骨文及鐘鼎文中皆可見到，它象人的眼睛外匡內瞳的形狀，故本義為人眼，管子所說：「目司視。」因為樹木的幹節之處，其紋與人眼相似，故又引申樹木的幹節也稱為目。人眼只有兩個，樹木幹節可以多至無數。故在先秦時代，目字應用甚廣，凡多數的名物一一條列出來則稱作「目」。譬如論語顏淵篇中記載顏淵問仁，孔子答稱：「克己復禮曰仁，一日克己復禮，天下歸仁焉。」但顏淵還不懂克己復禮的意思，希望孔子講詳細些，故又說：「請問其目。」孔子說：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」目字就是將其細節要點一一舉出來。「錄」字，甲骨，鐘鼎皆未見，只有「彖」字。清代的小學家認為彖就是錄的或體字。「彖」的本義是刻割雕鏤，歷歷可數。刻割須用刀，遂加金旁而成「錄」字。因為殷商卜辭係用刀刻，乃引申為記錄，著錄的意義。如隱公十年公羊傳：「春秋錄內而略外。」又由記錄再引申為有一定次序的記錄，譬如國語吳語記載黃池之會，吳師昧明進逼晉軍的營壘，晉定公遣使質問：「兩君偃兵接好，日中為期，今大國越錄，而造於敝邑之軍壘，敢請亂故？」晉使指斥吳軍越錄，即說吳軍不遵守原來協商好日中開會的議程。故在先秦時代，「錄」字有一定次序的記錄之意義。

「目」與「錄」兩字在先秦時代均已成為習用的名詞，將此二字合成一詞是始於西漢成帝時的劉氏向歆父子，而見於文獻記載，則始於班固漢書敘傳：「劉向司籍，九流以別，爰著目錄，略序洪烈。」劉氏向，歆奉成帝之命，整理校勘內府的藏書，編成了兩部目錄——別錄與七略，奠定了中國目錄學良好的基礎。別錄是後代解題目錄之祖，七略是分類目錄之宗，為後世立下了楷模。當時所謂的目錄，是指一書的篇目及敘錄，例如劉向列子目錄，鄭玄三禮目錄。目的是將全書的篇目一一條列出來，錄是介紹其書的作者、書的內容主旨及評論其得失。讀者在讀其書之先，讀了目錄的介紹後，可以對其書有了初步的認識，能幫助作進一步的瞭解。總括群書僅載書名而無敘錄的名為書目，例如東晉初李充所編的晉元帝四部書目。然而經過了東晉末年至南北朝時期的動亂，一般人對「目錄」一辭的意義已不甚明瞭，編目的只載書名而沒有介紹作者及書內容之敘錄的書目，也冒用目錄之名，實在是名實不符。自劉向，劉歆以降，歷代的目錄學皆強調我國目錄學的學術性，認為目錄學的意義在辨章學術，考鏡源流。目錄書能指導讀者治學涉徑，能考古籍真偽，功用甚廣，故清代學者王鳴盛說：「目錄學是學中第一緊要事。」我現在將我國目錄學中有別於西洋目錄學而具有特色的，分為四點來加以說明。

一、小序——小序是我國目錄學中重要體制之一。所謂小序，是目錄書中每一類或每一

部的後面或在前面，有一篇文字說明這一部類學術的淵源及流變。如漢、隋二志放在每一部類書目之後，四庫全書總目則放在每類書日之前。也有將全目的小序輯在一起，置於目錄之首的，如劉歆七略的輯略，王儉七志的九篇條例，宋中興館閣書目的序例一卷皆是。小序的作用在介紹這一門類學術的起源，演變及其盛衰、優劣、得失。舉一個例子來作說明，例如漢志易類的小序，首先說明周易八卦，六十四卦爻辭及十翼的起源，其次說明經過秦始皇焚書而易何以能傳授不絕，最後說明漢代易學的分家，有列於學官者，有在民間傳授者，各家與內府所藏古文易經的異同。使我們讀了之後對此門類即有概括的認識，對初學者及專門研究的學者皆有很大的幫助，查尋專書來研讀也非常的方便。

我國古代的學術皆由中央王官所執掌，欲學者必以王官為師，世代傳授，而無民間講學。平王東遷後，諸侯勢力興起，各設官分職。中央王官無所執掌，遂散居四方，民間講學之風漸起，學術遂不斷的衍生出來。但是這些學術彼此之間多是有關連，有淵源，它們並不是孤立的。小序除了說明淵源流變外，也說明各門類學術在歷史上分合情形，各學術間的關聯。除了可使讀者知道此一門類是屬於那一方面的學術，還可知道與那些門類學術相通，對於找尋資料提供了線索。要研究一問題除了知道這一門類中應該有自己所需要的資料外，還可知道其他與此類有關聯的某些門類中也許有自己需要的資料。所以小序在這方面的作用是很大的，無論對初學者或作研究的人找資料皆有很大的貢獻。但是在中國歷代目錄書中，有小序體制的目錄並不太多。其已失傳而可考的除七略外，有劉宋王儉七志，梁阮孝緒七錄，隋許善心七林，唐元行冲群書四部錄，毋煗古今書錄，宋三朝藝文志，兩朝藝文志，中興藝文志，中興館閣書目等九家；存世的除漢，隋史志外，只有宋崇文總目、晁公武郡齋讀書志、陳振孫直齋書錄解題、明焦竑國史經籍志、清四庫總目五種。而且這五部目錄中，崇文總目小序已殘缺不全，晁志僅四部前有序，各類並無序，陳錄則小序僅有八類，皆不全。焦氏國史志及四庫總目的小序雖完備，然大體而論，大都說明他們著錄的意旨及門類分併改隸的原委，比起漢隋二史志的小序能通學術的流變，尚有一段距離。蓋因小序的撰寫，須用簡扼的文字說出其學術的淵源及在歷史上的演變，的確不是一件容易的事。此所以自舊唐書經籍志以後的史志，均不撰小序。故章學誠曾說：「非深明於道術精微、群言得失之故者，不足與此。」然而小序實在有它的價值，不僅可以指導學者研究學術，並提供了在相關各類別中找尋資料的線索，這是我國目錄學所獨有的特色之一。

二、敘錄—所謂敘錄，是目錄書中每一書名下的一篇介紹這部書的說明，後代或稱解題，或名提要。這種體制是劉向別錄所奠立的，他奉成帝之命校讎整理內府藏書，將每一種整理完畢後，即條舉其篇目而撰寫一篇敘錄，放在其書的前面。將所有各書的敘錄集起來即成一部目錄書—別錄。劉向撰寫敘錄的義例為：

甲、介紹作者的生平：因為任何一個人的著作，都脫離不了他的時代背景，先瞭解

了作者生平及其學術淵源，則可清楚其時代背景，自然對其書能作進一步的瞭解。

乙、簡介書的內容：使讀者未看原書之先，便對此書有一概略的認識，等到看書時就可知道某些地方應該特別注意，而進一步的研究。

丙、說明作者著書的原委：古人寫書大都是有所感觸，才以文字表達出他的感情及見解，決非無病呻吟。讀者先了解了作者著書的動機，自然能深刻的了解其書。

丁、介紹其書的優劣得失：這樣也可以增加讀者對其書的認識，但此種評介應出之客觀的立場。

撰寫敘錄的義例自劉向奠立後，後來的目錄學家大都仿效而作，雖然有詳略優劣之分，但對指導讀者讀書研究都有不同程度的貢獻。近代流傳最廣，最具學術價值的解題目錄是清乾隆年間所編的四庫全書總目。讀者只要將某一類的各書提要細讀一遍，即可對該類學術獲得極豐富的知識，研究起來尋檢資料就可得心應手。張文襄公於光緒元年對四川尊經書院的學生講讀書應有門徑，曾說：「汎濫無歸，終身無得，得門而入，事半功倍。……此事宜有師承，然師豈易得。今為諸君指一良師，將四庫全書總目提要讀一遍，即略知學術門徑矣。」（張氏轅軒語語學篇）。可知目錄書中的敘錄對於研究學術參考的重要。民國初年，日本人利用庚子賠款，在我國北平組織東方文化事業委員會，主要工作之一，即從事續修四庫全書提要，延聘我國各科學者從事撰寫工作，直到抗戰發生，一共撰寫了清四庫未收之書兩萬多種的提要，其中一萬零七十種當年曾予以油印發行。原稿因大陸淪陷，情形無法知悉，油印本則且本京都大學人文科學研究所藏有一份，五年前由商務印書館整理出版。這部目錄的提要固然尚不及清四庫提要的精核富瞻，也姑不論日本人發起這項工作的動機如何，其對於學者的貢獻則是無容諱言的。

小序及敘錄都是以學者為對象，從事學術的介紹，是中國目錄學所獨有的兩項體制，而為西洋目錄學所無。就中國歷代的目錄書而言，有敘錄的目錄實較多於有小序的目錄，其原因在兩者撰寫的難易有不同。近人余嘉錫目錄學發微中，曾引章學誠文史通義中所云：「撰述欲其圓而神，記注欲其方以智。」（書教下）兩句話，來譬喻寫作的難易。寫敘錄是記注之事，古人立下之義例，可資依循，只要將作者及書的內容介紹出來即可。雖然寫作有高下之分，但只要不離其宗旨總可敷衍成篇。寫小序就不同了，小序是撰述之事，須通悉各門類學術的起源，盛衰衍變的原由，才能預推它未來演進的跡向。周易繫辭云：「神以知來。」又云：「知變化之道者，其知神之所為乎？」故章學誠說「非深明於道術精微，群言得失之故者，不足與此。」漢隋兩志的小序，各類的撰述方式不一，古人並未立下撰寫的楷模，以供後人遵循，所以說它圓而神。圓則無方，神則無體，不可以從字句之間求之。要在通曉其學，則文成而法自可立。小序的撰寫雖然比較難，但與敘錄對讀者研究及尋檢圖書都有很大的助益，形成了中國目錄學體制中的兩大特色。古人稱目錄學是為人之學，就是個緣故。

三、分類—自清末美國杜威的十進分類法傳入我國以後，我國圖書館學專家紛紛仿效或改進之，以分類中國的圖書，已為各級學校及公共圖書館所採用。我國的圖書分類，始於劉歆七略，他將圖書區分為六藝、諸子、詩賦、兵書、數術、方伎六略六個大類、三十八個小類。七略分類法為漢、魏時期內府藏書所沿用，本來是學術的分類法。到了晉代，因新的學術興起，舊分類法不能完全適用，於是改用概括之法，新創甲、乙、丙、丁的四部分類法，自西晉荀勗中經新簿開始，到東晉李充元帝四部書目才完成，而為南北朝祕閣藏書所沿用。至初唐編隋書經籍志又定名為甲經、乙史、丙子、丁集，經史子集四部分類法歷宋元明迄清習用不衰，成為中國歷史上圖書分類的主流。雖然其間有不少的目錄學家思圖改革，別創各式各樣的分類，但因未獲得皇室藏書編目的支持，終不能成為楷模而曇花一現。四部分類法不像七略是經過慎密思考而制定的，它的興起不過因學術的衍分併合而有變動，七略舊法不能適應之際，而暫行的概括之法。但因綱目簡明，再經過唐人的改進，才使它制度化，然而終不能掩蓋它先天的缺點——分類重書的體裁，不能條列學術，為後代的目錄學家所詬病。

四部分類法誠然不是一種良好的分類法，處理古籍就已經發生了許多問題，對於近代的著作更無法適合。然而引進的杜威十進法又如何呢？它雖適用於新著作，但對於中國舊籍的處理還不能暢所欲言。所以近幾十年來我國許多收藏舊籍較多的圖書館，大都採用雙頭馬車制，將新舊圖書分別編目，舊籍還是沿用四庫法或書目答問的五部法（經史子集之外增一叢書部），新書則用仿杜十進法。其偶或有將新舊圖書用十進法統一分類的，往往發生扞格不入的情形，不僅編目的人整編圖書歸類發生困難，讀者查目尋書也感到非常的不容易。尤其在今日，臺灣翻印古籍的風氣異常興盛，往年的善本舊籍，現在經過影印後都變成了新書，雙頭馬車制已不能適用，益形增加了圖書編目時的困難。相對的，作學術研究的人，特別是研究中國文史及社會科學方面的人，想查檢書目來找尋資料也增加了困難。這種情形，在收藏學術性典籍不太多的一般公共圖書館，也許不太顯著。但在藏書比較豐富的大學或學術性圖書館中找資料的人，則很容易的感覺出來。

杜威的十進分類法把西洋學術區為九類，另立一個總類，來放置綜合性不屬某一學科的書。每一類下分十小類，每小類又可各分十目，目下還可以再分，以至於無窮，非常的細密，可謂相當地有條理，我國的目錄學家即大體仿杜威的十進數序再略參四庫類目而編成中國圖書分類法，由各級圖書館來採用。杜法分類是否合乎現代西洋的學術姑且不論，即令合於現代學術區分，也未必能適用我國固有的學術。杜法太重視十這個成數，仿杜者為了遷就十進的數序，於是在類目方面就免不了拼拼湊湊，何況又參用未盡妥當的四庫類目，所以處處顯得扞格，編目及找書兩感其難。譬如我國傳統的經學，是我國文化的源泉。因為西洋沒有經學，現代的目錄學家或者將經書拆散，各依其內容分別歸之於哲學、歷史、社會科學等類中。或有不打散的，但也並不承認它是我國學術之一，而附置在總類下，設一類目來部

次。把經書打散，依現代學術的分野來分別歸入各類，在理論上並沒有錯。但我國經學的建立，已有兩千年的歷史，十三經之名，自南宋迄今也有八、九百年，早已成爲專門，歷代解經之作無數，就是現今傳世注解任何一種經書的專著皆不下數百種。這些解經的專著，如若皆從其內容來分類，却並不一定與原經歸入同一類中。譬如春秋是史，左傳是史，公羊穀梁傳就不宜說是史書，至於春秋繁露、春秋尊王發微等等更不能把它們歸到歷史書。尚書是史，單注解其一篇的禹貢及洪範五行傳等是否能與尚書放在一類？假若各隨其書的內容來分類，解經的書就不一定與原經放在一類，想研究經學的人，是沒有辦法依據書目來找書的。至於不將經書打散，而附置在總類下的十進分類法，也非常的不妥當。所謂總類是爲安置不能隸屬任何學科的書而設立的，很有點像四部分類法的子部雜家。然而經學的確是我國特有的學術，豈能貶抑視爲辭典類書之儔，而不承認它是一門專門的學科？

此外尚有金石方面的書，也是我國獨特的一門學科，其內容龐雜，無所不通。有專刻儒家、釋家、道家的經典，有諛墓旌功的碑銘，有名家的詩文法帖，四部皆能涉及，所以我國前代的目錄學家往往獨立成一大類，如鄭樵在通志藝文略外，專立金石略；清孫星衍的祠堂書目，有金石一類。現代的分類法，將之歸入歷史考古門，絕不能顯出它的特性。又如數術方面的書，也是我國獨有的學術，所以自劉歆七略以來，多立一大類來部次。我國的數術之學，雖然未經實驗，不能合乎科學的標準，但仍有它的一套理論，大抵由歸納得來，與符呪巫術不能相提並論。近代的分類列在宗教的迷信門，實在是名實不符，讀者無法找書的。所以現代的十進分類法不惟不能彌縫四部法的缺點，反而增加了研究我國學術的人依目找資料的困難。

前面已講過，四部分類法之得以成爲我國前代圖書分類的主流，並不是它法良意善，也不是其他家的分類一無可取，而是四部法崛起於偶然的機遇，歷代秘閣憚於更張而沿用下來，成爲主流。故研究現代中國圖書分類者，不應只在四庫類目中找資料，應放開眼光去研究其他各家的分類，擷取其菁華，來編製適合於我國古今學術的圖書分類。像宋鄭樵通志藝文略、明代祁承燦淡生堂藏書目錄、茅元儀白華樓書目、清代孫星衍祠堂書目等等，在分類方面皆各有其優點。譬如淡生堂書目在史部各體史書外，新增約史一門，以部次陳士元荒史、朱謀埠邃古記、司馬光稽古錄一類的書。這些史書皆是在短短的十許卷中，記述數千年之事，既不同於紀傳、編年，也不是雜史、史鈔或教科書，在現在的分類法中也找不到適宜的地方來部次，而且約史之名，名實相符。又如白華樓書目依學分爲十部：經學、史學、文學、說學、小學、兵學、類學、數學、外學，名稱劃一。其中類學包含辭典、類書、目錄等凡編集的書，名稱比總類要好。尤其說學一詞，最是妥切，可以解決千餘年目錄學家對於這類圖書處理的困難。宋鄭樵嘗說：「古今編書所不能分者五：一曰傳記，二曰雜家，三曰小說，四曰雜史，五曰故事。凡此五類之書，足相紊亂。」（校讎略編次之訛論）我國自先秦以

來，有小說家一流，源出於稗官。魏晉以後，衍爲筆記一種體裁，或記軍國的大政，或記時事的見聞，或是讀書時偶有心得，而筆記發揮自己的見解，或是考訂民間習俗的譌誤，大抵隨意錄載，各類或多或少皆具有。這一類型的書在四庫分類中很爲複雜，大都依其記錄偏多的資料作爲分類的標準。記載軍國大政多的入雜史，記載某人或某些人事跡較多的入傳記，讀書考訂較多的入雜家雜考，瑣事較多的入雜說或是小說類的筆記，異常分歧。四庫分類法已使查檢這類書的人感到困難，而現代十進分類也大抵沿襲四庫的類目，以雜史入史地類，雜說雜考入總類普通論叢，小說筆記放在語文類，由四庫的兩部衍成三部。普通論叢既難以顯示出雜說的特性，小說一詞，古今的意義也不同，使讀者從書目中找尋資料更爲不易了。茅元儀的白華樓書目立有說學一門，我認爲確是卓見，值得編製現代圖書分類法的學者來考慮研究。總之，我國舊有的分類法固然還沒有一種適合於現代，但其中的類目倒是有很多可以研究的。

四、編目法——中國有中國的一套編目部次法，西洋有西洋的編目部次法。固然西洋編目法很好，但是中國固有的也有許多優點值得參考。譬如同一類中所著錄各書編次的先後，中西處理的方式就不相同。西洋係按作者的姓的第一個字母的順序排列，第一個字母相同，則據第二三個字母來編排。現代的編目法亦仿自西洋，先按作者的朝代大分，同一朝代，則依其姓氏編爲著者號碼，著者號碼或按四角號碼，或依其筆順。其優點是同一朝代同姓的作者都編排在一起，想查某姓作者的著作就很方便省時。我國舊編次法則不同，是按作者生存的先後或科第的先後來排列的。自漢隋以來的傳統方法，同一類的書，大抵係按作者時代先後排列，但並無一定的標準。清初黃虞稷創了一個很好的編次法，他所編的千頃堂書目，在集部別集類係依科第中舉或中進士的先後來排列。乾隆間修四庫全書，編四庫總目時即採用千頃目別集編次法，並加以擴大，所有各類的書都依科第的先後來編排，其沒有科第的，則按其時代。其用意在使同一類中同時的人的著作排在一起。當然並不是所有的著作都是有功名的人所著的，但是自唐以後的作者，可以說絕大多數是中過進士或舉人的。這樣編排法，其優點在便於研究。我們研究某一人、某一時代、或某種學術的演進，查資料就方便得多了，只要查到一人，其前後都是同時代或時代相近的人的著作，所以這種編次法是專爲學術研究而設，對一般大衆想找某一部書或某人的著作，則並不太方便。

中國目錄學在編目還有一個特色，此特色實值得大大的闡揚、推廣。因爲圖書分類是按學術的分野來擬定，而書却各有其特性。學術各有其源流，不能兼包並蓄，而書則不然，可以一下子介紹古代，一下子寫近代，一篇講哲學，一篇又述歷史，不妨旁通四達，與學術不能配合無間。現代編目法因爲便爲檢書的緣故，書目須與收藏相配合，一種書只能歸於一類。然而遇到內容複雜的書，譬如前面提到過說部方面的書，若僅編入一類，則其他不屬於此類的內容不能顯示出來。中國自宋以後的學者或出版業，喜歡編某一名家的全集，除了收

錄其文章以外，也往往把他原爲單行而篇帙甚少的零星著作編入全集中，致使單行本不再流傳，或把若干人的著作編成叢書。例如歐陽修的易童子問三卷，本是歐氏關於周易的專著。因爲編入歐陽文忠公全集中，單本即不傳。歐集依分類法編在文學類的別集中，研究易經的人就無法在易類中找到這部著作。對於研究的人非常不便，而且也增加編目者斟酌的困難。明代末年有一位目錄學家，浙江紹興會稽人祁承燦針對這點，首倡了「通」、「互」兩種編目方法。他在萬曆四十八年，也就是泰昌元年，將他家中所藏的近十萬卷書，編了一部淡生堂藏書目錄，此目民國初年刻在紹興先正遺書第二集中。他另寫了一篇庚申整書略例（這一年是庚申年，此篇略例收在淡生堂集），說明他編目採用了四種方法——因、益、通、互。因是因襲四部，說明他何以因襲四部分類法；益則說明他雖用四部法，但在類目方面有不少的增添，與前代並不一樣；通、互二法則是他編目的精義所在。清乾隆中會稽章學誠著校讎通義，其中有別裁、互著兩篇。實際上是承襲了通互二法而改用了意義比較顯著的名詞，不過章氏未承認而已。通就是別裁，所謂別裁者，凡是一部書中包含有幾種著作，將其中與全書不同隸屬在一類的著作裁別出來，各按其內容，分別著錄在它們應入的部類中，並在下面註明其出處。例如宋李綱的梁谿先生全集，其中有靖康傳信錄、建炎時政記兩種是歷史著作，應把這兩種裁別出來，編到史部雜史類中，在下面註明出梁谿先生全集，找書的人可以知道到梁谿集中查到這兩種記載南、北宋之間的史著，祁承燦的互即章學誠的互著。所謂互著者，凡一部書中內容龐雜，可依其不同的內容，重複著錄於不同的部類中，換句話說，同一種書可以編入不同的類目中，在其下註明「互見某類」，即指某類是此書的本類，圖書放置的處所。例如元劉一清的錢塘遺事，記載南宋的史事較多，但也有不少非關軍國大政的，則著錄入史部雜史類，另在子部雜家雜說也著錄，在下面註「互見雜史」，則其中雜說的內容可以顯現出來，取書可在雜史類中。如此，找資料的人不致有所遺漏，編目者也省了斟酌的苦惱。

別裁與互著的確是我國圖書編目法中兩項很好的輔助方法，但在前代的目錄書中應用的很少，察其原因，祁氏死後不久，明代即亡了。祁氏的著作遭到清初禁毀，淡生堂書目明清兩朝未曾出版過。祁氏的集子，清初因禁毀而罕流傳，所以沒有發生影響。章氏著作流行時期，正是我國目錄在四庫總目籠罩影響之下，所以也沒有發生作用。直到民國才漸有開始用別裁法來編目的，但尚未推廣。現代的圖書館專家往往奢談仿效西洋的標題目錄。標題目錄固然很好，但比較繁雜，需要大量的人力，而且因爲繁複，於其中找所需用的資料，也不一定容易。假如能善用別裁互著兩種方法來編目，其事較標題目錄要簡單，其效用，我相信決不遜於西洋的標題目錄，值得現代的圖書館來研究推廣。

以上所講，只是我個人淺見所及。我國是一個文明古國，目錄學淵源很早，就是從龔立系統到現代也有兩千年的歷史，其間經過不斷的改進，都是先賢們心血之所寄。然而因其發

展的路線，是以學者爲主要對象。近百年來，因西洋文化的介入，民智開發，圖書館已不是昔日的藏書樓，而成爲社會教育重要的機構之一，其功能非中國舊日的目錄學所能勝任愉快。然而西洋目錄學只適宜於一般公共圖書館，大學及學術性圖書館需要別尋蹊徑，而我國目錄學中有若干特色可以借鏡。我們固然不可故步自封，但也不應妄自菲薄，在西洋目錄學發展到不能配合學術界需要的今日，我們正宜溫故以知新，以克濟西洋目錄學之窮。

「中國目錄學的特色」提要

中國與西洋在目錄學方面的源起與發展顯然循着不同的方向，故表現在目錄中有若干的差異。西洋目錄學的發展是以一般民衆爲服務的對象，因以圖書編目着重於容易查檢。中國目錄學的發展則主要以學者爲服務的對象，所以圖書編目重在能辨章學術，考鏡源流。中國歷代的目錄雖然並非完善，不能充分發揮現代社會教育的功能，但對學者而言，却有若干的特色足以彌補西洋目錄的不足。

中國目錄異於西洋目錄的特點，歸納起來，大別有四。一、爲小序，即目錄書中在每一部類的前面或後面，有一篇介紹此一部類學術淵源流變的文字說明；二、爲敍錄，是目錄中每一書名之下的一篇介紹這部書的作者及內容的說明，或名解題，或稱提要。這兩種是中國目錄學所獨有的體制，都是以學者爲對象，從事學術的介紹。三、在分類方面，傳統的四部分類法固然不佳，西洋十進分類也不能完全適宜中國古今圖書。但我國前代有若干目錄的分類實具有優點，值得我們來研究。四、在編目方面，中國也有若干優點值得研究參考，譬如書目編次的先後，中國係按作者的科第或生卒次序排列。又如別裁與互著兩種編目輔助方法等，都是爲了便於學術研究的目的而創設的。

SPECIAL CHARACTERISTICS OF CHINESE ANALYTICAL BIBLIOGRAPHY

SUMMARY

by Peter Chang

From very early times, analytical bibliography or book cataloguing developments in Chinese and western libraries proceeded in different directions, with the result that at the present day there are vast differences in the two systems. The chief object of analyzing a book in the west is to provide easy access for a large number of people. Accordingly, the western system is simple and easy to use, but it has sacrificed wealth of detailed information to the cause of simplicity. The object of the Chinese method has always been to serve scholars, so the Chinese system is rather complicated and designed to express points concerning the provenance and classification of a book. Nevertheless, the Chinese system is not perfect; it is not able to serve all the needs of modern society. But some of its special characteristics serve scholars well and compensate for deficiencies in the western system.

There are four main differences between the Chinese and western systems. The first is the fact that the main sections of every Chinese analytical bibliography have an introductory explanation concerning the nature of that section—its historical development and principles of organization. The second special characteristic of a Chinese bibliography is that each entry is described in terms of a summary of its contents and biographical information about its author or compiler. These two characteristics are peculiar to the Chinese system and are provided with the object of aiding scholars.

The third point of difference concerns classification headings and sub-headings. Admittedly the Chinese system of having only four main divisions for Classics, history, scholarly writing, and belleslettres is not a good system, but at the same time the western Dewey decimal system is also inadequate to serve the requirements of classifying Chinese works. The Chinese system is, therefore, worth study.

The fourth point of difference concerns the classification headings used in Chinese bibliography. The Chinese system has certain useful points, such as the order in which classification headings are set forth, and the listing (according to rank and age) of authors, which merit study. Furthermore, there are two classification methods, analysis and cross reference, which were specially created to assist scholars in their research,

談善本書

昌 彼 得

(本文係本校廿週年校慶昌教授應中文歷史四所系學術演講經昌教授校訂之紀錄)

我們在目錄書中常見到，或是聽到「善本」這個名詞，但究竟什麼樣的書才能稱為善本？一般青年學子對其概念還很模糊。「善本」、顧名思義，是指美好的書本，但怎樣才算美好呢？要了解這一名詞的含義，須先清楚它的意義在歷史上的演變。「善本」這個名詞的起源並不太古，它是在印刷術發明並普及以後，大約在北宋時期才出現的。北宋末年有一位學者葉夢得（石林）在所著石林燕語卷八中說：

「唐以前，凡書籍皆寫本，未有模印之法，人以藏書為貴，書不多有，而藏者精於鑿對，故往往皆有善本。」

另外南宋初期有一學者叫朱弁的，他在曲洧舊聞卷四云：

「宋次道（敏求）家藏書，皆校讐三五遍，世之蓄書，以次道家為善本」。

這兩個例子說明凡是經過審慎校勘的書本可以稱為善本。這是宋代所謂善本的定義之一。

朱弁曲洧舊聞卷四又云：

「穆修在本朝為初好學古文者，始得韓、柳善本，欲二家集行於世，乃自鑿版，鬻於相國寺」。

穆修根據唐代的本子將韓柳集雕印出版，對古文的提倡有很大的貢獻。又高宗翰墨志云：「淳化帖、大觀帖，當時以晉唐善本，及江南所收帖，擇善者刻之」。這兩個例子說明了晉唐的古本可以稱為善本，這是宋代所謂善本的定義之二。

洪邁容齋四筆卷十，東坡題潭州帖云：

「潭州石刻法帖十卷，蓋錢希白所鐫，最為善本」。

又現在通行的通鑑紀事本末前有元陳良弼的序文，他說：

「趙與峕以為嚴陵（刻本）字小且訛，於是精加讐校，易為大字，成為天下之善本」。

這兩個例子是把近代所校刻很精的本子也稱為善本。這是所謂善本的定義之三。

另外宋紹興年間，有一位名叫董棻的，他跋世說新語：說「世說三十六篇，世所傳者釐為十卷，或作四十五篇，而末卷但重出前九卷所載。余家舊藏，蓋得自王原叔（洙）家，始得晏元獻（殊）手自校本，盡去重複，其注亦小加剪裁，最為善本」。現在通行的世說，即自晏殊校本出，與敦煌所出唐代寫本頗有差異。這是以經過精校而無重複且注文精當的本子稱為善本。又在宋會要稿第五十五冊中有一段資料云：

「宣和七年四月九日，提舉秘書省言：取索到王闢，張宿等家藏書，與三館秘閣現管帳目比對到所無書六百五十八部、二千四百一十七卷。及集秘書省官校勘，并係善本」。這是以流傳稀少的書稱為善本。

由以上所學我們可以歸納宋朝人對善本書所下的定義，凡是經過精校的，及精刻的，精注的，流傳稀少的，或舊本等五類書本皆可稱為善本。此一定義，元明兩朝一直沿用。清光緒初張之洞在所著的輟軒語語學篇中論善本書說：「善本非紙白版新之謂，謂其為前輩通人用古刻數本，精校細勘，不譌不缺之本也」。於是他對善本書下了三個定義：

- 一、足本——沒有缺卷，未經刪削的本子。
- 二、精本——凡精校的，精注的書皆屬之。
- 三、舊本——凡舊刻，舊抄皆是。

他的這三點意見實際是從宋朝以來所謂的善本歸納得來的。而他所說的善本，也就是一般讀書人所稱的善本。

惟是我國自明末清初以後，一般人所認為的善本書，其意義與前面所述的略有差異，藏書家所稱的善本，完全視書本是否古舊而定。凡是舊刻，舊抄的，因為存世較少，他們認為應該特別予以珍藏，妥為保存。有些書雖然校刻的很精，編注的很好，但若是通行的本子，藏書家就不將它列入善本書中，故藏書家所謂的善本，實是指的珍本書而言，與讀書人的觀點不同。

中國雕版印刷起源甚早，約在七世紀末，至遲八世紀初就已發明了。到了宋代，印刷術已相當的進步並普及，雕版印書也流傳甚廣，然而元明兩代的藏書家，初並未特別重視宋版書，宋版書之被認為可貴是始於明中葉以後。當時有些學者對通行的一些書讀起來發生疑問，於是尋覓舊本來作校勘訂正，因此宋版書成為藏書家蒐訪的對象，覆刻宋元本書成為風氣，宋元舊本乃大受重視。茲舉一個故事來說明。據清吳翌鳳遜志堂雜鈔記載：

「嘉靖中，有朱吉士大韶者，性好藏書，尤愛宋時鏤板。訪得吳門故家藏有宋槧袁宏後漢紀，係陸放翁、劉須溪、謝疊山三先生手評，飾以古錦玉籤。遂以一美婢易之，蓋非此不能得也。婢臨行題詩於壁曰：『無端割愛出深閨，猶勝前人換馬時，他日相逢莫惆悵，春風吹盡道旁枝』。吉士見詩惋惜，未幾捐館」。

像這種以人來交換書，真是侯宋之癖，入於膏肓。又譬如明隆萬間的一位大史學家王世貞（弇州），為了要得到一部宋版漢書，不惜出售在太倉的一座田莊才購得。可以想見當時珍重宋版書風氣之一斑。到了明清之際，像毛晉、錢謙益、季振宜等人，皆極力覓求宋元版。此一時期雖然大家重視宋元版，但他們並未只以宋元版為善本，只是特別珍貴而已。在這種風氣影響下，到了清代中期，蘇州的黃丕烈，海寧的吳騫，一個以收藏宋版豐富炫耀，一個以集藏元刻多來標榜，百宋千元，傳為書林的佳話。但在此時期，也還沒有認為除了宋元版

以外就無善本。就是到了光緒初年，歸安的陸心源，將家中的許多宋元版及一些名家手抄或批校的書貯放在韻宋樓，明以後的刻本則藏在守光閣，但以舊本與非舊本書分置，也並未以善本與普通本對稱。

專將舊本視作善本的，是開始於清末杭州的藏書家丁丙、丁申兄弟。他們於光緒十四年在嘉惠堂內闢了一間屋子署名善本書室，專放置舊本書，廿七年並編印了一部目錄——善本書室藏書志，善本之名，自是始專歸之舊本書。稍後，宣統年間繆荃孫編印學部圖書館善本書目，善本之名，遂為後來藏書家所沿用。所指者，即張之洞所言的舊本而已，足本，精本皆未包括在內。故今日一般習稱的善本僅是指的珍本，並非學者所認為的善本，已失去了它原來的意義了。至於舊的標準如何？這亦隨時代而異。明清之際大家所搜訪的，偏重宋元版，以宋元版本為舊。清乾隆年于敏中、及嘉慶初彭元瑞先後奉勅編輯天祿琳琅書目及續編，所著錄的，除了宋元版以外，將明朝精刻或覆宋刻本書也酌歸入舊本。這一標準，為後來藏書家所沿用，大抵以明代初年以前刻本為舊。至清末，標準又略降低，丁丙善本書室中所貯，除了宋元及明嘉靖以前刻本外，萬曆以後的刻本傳世較稀少的，亦歸入善本之列。所以他出版的善本書室藏書志編輯略例說明著錄的標準有四：一、舊刻，指宋元古本；二、精本，指明嘉靖以前刻本及萬曆以後罕見的版本；三、舊抄，指明及近代影抄精本；四、舊校，指名家批校本。這一善本的標準，一直沿用到民國初年。民國廿二年，國立北平圖書館出版的善本書目即依照此標準。並又編印善本書目乙編，以著錄明萬曆以後的刻本及清初所刻而較罕見的版本。卅六年江蘇省立國學圖書館出版的書目，在書名下分別注明甲或乙或不注，注甲字者是依丁丙的善本標準，注乙字者則與北平圖書館善目乙編的標準略同，不注者是普通本。四十五年國立中央圖書館出版的善本書目亦沿其例分成甲乙兩編。到了五十七年，台灣所出版的各大圖書館藏善本聯合目錄所採的標準又降低了一些，不再分為甲乙，凡是明亡一六四四年以前的刻本皆列入善本，再加上清初所刻而傳世較少的版本。蓋舊本書傳世日漸稀少的緣故，不得不特別予以珍藏。所以俗謂的善本也者，在實質上只是傳世較少的珍本，也就是一般收藏家所說的舊本。但在我們做學問的人應該將範圍看廣一點，應以張文襄所說的舊本、足本、精校精注本作為衡量善本的標準才是。

舊本書既為藏書家所珍貴，那麼舊本書到底有什麼價值呢？收藏家之所以特別寶貴與重視舊本書，也並非完全將舊本書視作古董，而是因為它確具有學術上的價值。清道光年間，洪亮吉的北江詩話將當時的藏書家分成考訂、校讎、收藏、賞鑑、掠販五等。其中的賞鑑、掠販兩家中，固然或有將宋元版視作古董的，至於考訂、校讎、收藏三家，則是以所藏的善本作學術的研究，或蒐集文獻以供他人來作研究。

我國是一個文明古國，圖書的歷史悠久，就是從印刷術發明到現在也有一千二百多年了。古籍經過了若干次的繙刻，而因校刻的人的學識高下而有優劣之分，倘若讀者不選擇善本，

往往可能發生關係重大的影響。現在我講兩則故事，作為例子來說明：一、宋朱彥萍州可談中記載、在北宋哲宗元祐年間，杭州府學有位教授姚祐先生，某次考試生徒的易經，出題：「乾為金、坤又為金、何也」？參加考試的學生見到試題後，相覷詫然，無從措筆。因為易經的原文本是「乾為金、坤為釜」，國子監刻本不作坤為金。於是有生徒懷著監本，上前請教教官，是否依據福建麻沙刻本而有錯誤？蓋監本不如此。姚祐檢核了監本及所讀的周易，果然是自己的麻沙本刻錯了，將釜字上面漏了兩點，變成了金字，而鬧了一場大笑話，遂坦承錯誤認罰改題而止。二、明正德嘉靖間陸深金臺紀聞記載、明代初年金華有一位名醫戴原禮，嘗因事去南京，寓住旅邸，見對過有一醫生診所，每日前往求診的病人很多，心想一定是一位神醫，遂去其門前察看，見其所處方，並無什麼特異之處。一天，偶見有一位病人拿著藥方已走出門外，那醫生匆匆追出來，告訴病家，煎藥時要放錫一塊作為引。原禮在旁聽了，甚感奇怪，從未聞有以錫作引的藥方，遂上前請教醫生。醫生說：這是依據古方。原禮要求一閱原書，原來是錫字之誤，錫即是糖，醫生藏本將食旁誤刻成金旁，易字又少了一筆，乃變成了錫。於是告訴他急為改正。由於醫生不講求版本，沿用不好的本子開方，幾乎要釀成人命。可見雖是一個字的誤錯，其影響也可能是很大的。

以上所講的是古代的事例，我再談一個現代的例子。諸位可能還記得，在民國五十五年臺北市高中聯考國文時，有一道改錯題，由於所引據的本子不同，發生了所謂蓬蓬之爭，而一時喧騰報端。此題是出自唐李白的別友人詩：「青山橫北郭、白水繞東城、此地一為別、孤蓬萬里征」來改其中的錯字。標準答案應將蓬字改成竹頭蓬字，因而引起了以草頭蓬字不誤未改的學生家長們之不滿，紛紛投書報紙指摘。當時國立編譯館公開答覆說，根據明嘉靖年間吳郡郭雲鵬覆宋刻善本（即四部叢刊初編影印本），應作竹頭「蓬」字。姑不說「孤蓬」一詞，在文選中屢見不鮮，喻作小草。就從版本來談，他們的依據也未盡當。郭氏刻本並非覆刻宋本，也並不是真正的善本。宋楊齊賢注、元蕭士贇補注的李太白詩現在存世最早也最善的版本，是元至大間余氏勤有堂刻本，其次有明正德間安正書堂刻本，都作蓬字，不作蓬字。編譯館不去查考較早的版本，而但依據未必佳的嘉靖本，致引起軒然大波。所以我們讀書做學問，應當特別注意版本，才能避免製造笑話。宋黃朝英著的靖康緇素雜記，在卷十中記載說：

「韓愈之子名昶，嘗為集賢校理，史傳中有說金根處，皆臆斷之，曰：『豈其誤與？必金銀車也』。悉改根字為銀字」（按金根、車名，殷名乘根，秦改曰金根。金根者，以金為飾）。

韓昶不懂古代制度，乃有亂改古書的毛病。所以我們讀書時，如發生了疑問，不妨從版本方面來探究，也許可以獲得解決。近代西洋學者研究中國學問，如遭逢問題時，往往從版本方面來研究而找到了解答。

講求版本，並不一定是說舊本都是善本，沒有錯誤的。清初有一位校勘名家陸勅光（貽典）曾說：「古今書籍，宋版不必盡是，時刻未必盡非。然較是非以為常，則宋刻之非者居二三，時刻之是者無六七」。真是可謂經驗之談。是前人也並不一定偏重宋版，不過舊本書中的確有它的佳善之處。清中葉以後有許多校勘學家做了不少的校勘工作，像盧文弨的群書拾補卅八卷，蔣光煦的勸補隅錄廿四卷，陸心源的群書校補四十卷，用他們所蒐得的舊本來校勘當時通行本，將傳本脫漏謬誤的地方，一一校出記錄下來，對讀書人有很大的貢獻。

為什麼我國獨獨會有版本的問題發生呢？我們要清楚這個問題，必須先要明瞭版本的意義。在紙未發明以前，古人利用竹或木削成狹長片來寫書，單指一根稱為簡，將若干根簡編連起來稱作一冊或一篇。除了簡冊以外，另有一種寫字的工具名為方或版的，其形制據古書的記載，是以木製成的長方形板，上面大約可以書寫五至九行，一百字以內。「版」本來是古代圖書形制之一種，主要供官府記錄錢糧土地戶籍。到後來紙發明了，而廢用竹木，「版」字則在歷史上消失了一段時期。唐代發明了雕板印刷術，由於雕板的板與古代的方版形狀相似，所以沿用舊稱，將雕板稱為「版」。「本」字，根據說文解字曰：「木下曰本，從丁」。即樹木的根，為根本之意。譬如別錄云：「儻者、一人持本，一人讀書」。劉向校書，盡取中外所藏的書本。顏氏家訓書證篇中常引江南書本，以別於江北的書本。都是說明各書的本根來源。「版」是橫的，有時間地域的區別，譬如宋版、元版、明版、杭刻、蜀刻、閩刻等，可稱為緯。「本」則是縱的，是經，沒有時代地區性。「版」雖有不同，其「本」則可能是相同的，譬如宋版書及後代覆刻或影印該宋版，版雖不同，其本則不殊。版本學就是研究圖書的這種經緯縱橫關係，它所包含的範圍較廣，並非單指雕板，就是手抄本、批校本，也都在版本學研究的範圍之內。

中國版本學之所以會產生，乃是因為印刷的歷史久長，歷代雕印書的人的學識有高下，以及其刻書的目的有所不同，於是印刷成的書本也就有了優劣。在宋朝時，印刷術已是非常的發達，當時雕印的中心地區有三：

- 一、以杭州為中心的浙江地區，即所謂的浙刻本。
- 二、以眉山為中心的成都地區，即所謂的蜀刻本。
- 三、以建陽建安為中心的福建地區，即所謂的閩刻本。

在這三個出版業中心，以杭州所刻最為著名。兩宋國子監及江南地區的官刻，絕大部分是在杭州雕版的，故杭州校勘寫雕印刷的專業人才較多，所出版的書亦最精。四川刻書也相當的不錯，此地自唐以來，印刷業即甚為發達，而且文化水準相當高，故所刻之書也很精美。建陽建安則為福建書坊薈萃的地方，著名的麻沙書坊即在建陽縣境，出版最多。不過書坊以贏利為目的，故所刻較遜。宋代杭州刻書多是請書法名手來繕寫上版，用棗或梨樹木版來雕鏤。棗梨木料堅實耐久，可以保存繼續印刷達幾百年。其所有印刷的紙大都以桑麻為主要原料造

成。桑皮紙甚爲厚實，具有韌性，國子監刻書多用此種紙刷印。麻紙雖較薄，但韌性也不錯。四川印書除了用麻紙外，另也有用籐皮纖維爲主要原料造成的籐紙。上述的幾種紙皆可以耐久，不容易磨損脆裂。至於福建刻書因爲多出自書坊，以圖利爲主，爲了使銷行廣，必須售價廉，故力求減低成本，選用廉價的材料。譬如以榕樹木代替棗梨來雕版，榕樹，福建生產甚多，故價廉。而且其木料質地粗鬆，易於施刀，自然也就省工了。在用紙方面則多以竹製的紙，竹紙價低，但其缺點爲無韌性，放久後，易於脆裂。所以福建雕印的書，在品質上雖遠不及杭蜀兩地刻本，惟因售價低，銷行反而較廣，遍於全國。

此外，在校勘方面，閩版也沒有浙本蜀本矜慎。我國雕版印書的過程，是先寫樣本，經過校勘，然後請書家繕寫在薄紙上，再經過校勘，如無錯誤，則反貼到木版上，由雕刻工刊雕，雕竣，初用朱色刷印數部，再送請校勘，蓋恐怕雕字工人將原來的字劃雕錯了，無誤後，才正式印刷裝訂成書。杭蜀二地刻書校勘審慎，經過多次的校勘，故錯字較少。福建刻書爲了省工，校勘的次數少，而且比較馬虎，故缺筆漏字的情形較多。像前面所講到「乾爲金，坤又爲金」一類的笑話，在宋人筆記中屢見不鮮，批評也最多。然而閩本售價低，流傳反而較廣。現今傳世的宋版書，閩版書幾乎佔了一大半。到了明代，情形又有改變，在書買方面，尚大抵一如往昔，偷工減料，據嘉隆間郎瑛 七修類稿中記載說：福建的書坊如果發現某一書的銷路好，馬上僱工予以翻刻。爲了搶時間、搶生意，往往將原書中的篇第暗中刪減，使人不覺。造成了卷數雖相同而內容卻有很大的差異。然而因爲便宜，一部書只售半部的價錢，而爲人所爭購。這尚只是造成版本異同的原因之一，而明代末季的人還有一個更壞的習慣，喜歡改纂書。王陽明的致良知之說，講求頓悟，本來並不錯。但是經過再傳以後，其末流流入狂禪學派，讀書不求解，只要閉室面壁幾天，自謂道理想通，可以一以貫之，即自以爲是聖人。這類人校刻古籍，遇有不能通解之處，即予以篡改，以使符合自己的意思，正好像唐代韓昶改金根車爲金銀車的情形一樣。所以清人常說：「明人刻書而書亡」。這句話並不是說明朝人刻其書後，該書沒有了，而是該書失去了它本來的面目，等於原書亡了一樣。清代樸學之所以興起，正是明末學風所激促成的。清人崇漢學，講名物訓詁，特重校勘學，蒐求宋元版，都是因明末之任意篡改古籍所造成。另外還有一種書因版本不同而內容發生差異的原因，則是屬於政治型，有意的改纂。清乾隆中纂修四庫全書就是一個實例。清高宗爲了消弭民間反清復明的思想，假修書徵書之名，達到焚禁圖書之實。遇有流傳已久的書而無法禁毀，則將其中他認爲有違礙的內容，加以篡改。不僅對明朝人的著作如此，宋人書中凡有不利於金人的記載，也予以刪改。我再舉一個例子：南宋莊綽寫了一部書名雞肋編，其中原有一篇孔子宅，敘述金兵南侵時，經過山東曲阜孔子的老家，指著孔子宅大罵，說：這就是曾說「夷狄之有君，不如諸夏之無」的人，於是放火焚毀孔子老家，文中記載金兵的暴行甚酷。修四庫時，大概因此篇文字無法部份篡改，於是將全篇刪去，而另杜撰一篇敘述孔子世系的文

章以補其位。所幸此書元人抄本還存世，可使我們得睹其書的原貌。至於對明人的著作，因涉及清開國的歷史，刪改的更多。就是清人本身修纂的史書，也因時代的不同，遞有纂改。譬如現在通行的清實錄，其中清開國及初期的幾朝，是乾隆朝纂修頒行的。假如拿故宮所藏清順治年間初纂的太祖、太宗兩朝實錄來校勘，內容就有很大的差異，若干史實的真相，重纂時予以隱沒了，所以我們做研究利用某書資料時，首先應當將該書的版本源流約略了解，才能靈活的運用。做研究工作的人，倘若具備有一些版本學的知識，則可得心應手，對研究當有不少的助益。

最後來談談善本的鑑別。這個問題包括如何鑒定版本，及怎樣知道其本的優劣。鑒定版本是版本學上較難的一個課題，必須多看，多作比較的研究，正如孫從添藏書紀要中所說：「必須眼力精熟，考究確切」。假若不浸淫其中若干年，是很難鑒別無失的。因為自明末假造宋元本的風氣即很盛，技術也不斷的進步。如果眼力不能精熟，即易受其愚弄。當然，一個收藏家或圖書館的探訪人員，必需具有很精的鑒別眼力，才不致上當吃虧。但在做學問的人而言，只要具有基本的鑒別知識，知道某書是宋是元，或是否好版本即足。現在我簡略的談談鑑別善本書的幾項原則，也就是必須具有的幾項基本知識。

一、要略懂我國版刻的歷史，知道歷代雕版的優劣情形。一般而言，宋元版是善本，明中葉以後刻本較差，清康熙以後刻本校勘矜慎。然而宋代有浙蜀閩版之分，同一地區刻本，又有公私之別。也有宋元版明代修補印行的，其間差異頗大。明季刻本，固多改纂，也不乏覆宋精刻的。清代刻本，固多校勘精審，但也只限於收藏名家的刻本，不宜一概而論。至於同是手抄本，其中有著名藏書樓或名家的抄本，也有鄉間塾師或生徒抄本，其優劣則有天淵之別。如果瞭解版刻及圖書的歷史，對鑒別善本有很大的幫助。

二、需要略具版本學的常識，而知道區別宋元版或名家批校鈔本。精於鑒定版本固然不是一件簡單的事，但一見其本即可約略區別它是宋元版或明清刻本，則並不是一件太難的事。因為一個時代有一個時代的風格，只要能了解各時代的風格，而知道其上限，就能約略推斷出該版本可能最早的時代。我約略的談談鑒定的幾個最基本的常識。

甲、版式 所謂版式，就是一塊書版的格式。書版的四周圍有墨線稱作版匡，也名為邊欄。四周一道墨線的稱為單欄，兩道墨線的稱為雙欄，通常的上下一道墨線，左右兩道墨線的稱為左右雙欄。版的中央部位留有一條不刻正文的部位叫做版心，因為宋元時代通行蝴蝶裝，文字向裡對摺，此部位在中心故名；明初以後改行包背及線裝，文字摺向外面，此部位也變成向外部份，故又名版口。版心的上下各有一道橫線，從此橫線至上下邊欄形成上下各一個空格，叫做象鼻。象鼻中空白的稱為白口，中間有一道墨線的稱為小墨口或線口。若為粗黑線或全黑的稱為大黑口或濶黑口。如果上象鼻之中刻有書名，通常稱為花口。在上橫線之下及下橫線之上，通常各刻有一似魚尾形的墨文稱做魚尾，係供摺紙的準線。也有僅上面有而下面無的名單魚尾，也有多至三個四個的。上下魚尾之間係供刻記書名，卷數及葉次。

宋版書多是白口單邊，版心上方記本版字數，下象鼻中記刻工姓名或單記一字。而記字數的情形源起稍晚，大抵起於南宋光宗以後，而南宋以後通行左右雙欄。至於書名並不全刻，只用兩字或三字。自南宋末年又開始有版心上下作黑口者，至元及明初乃通行。明正德嘉靖間覆刻宋版漸多，故版心又變為通行白口，不過罕有記載字數及刻工的。嘉靖間又有開始將書名改刻在上象鼻內，而書名全刻，形成花口，萬曆以後成為定式。又宋代通行每卷前載列該卷的卷目，下連屬正文，因為係沿襲唐代卷子本的款式，但刻宋人著作作用此式的則不多。以上所談只是大概的情形，而且不能斷其下限。譬如見到版心上下記有字數刻工的，不能即認為它是宋版，因為元代及明中葉以後仿宋覆宋刻本也有此式的；見到黑口本不能必說它是元版或明初本，嘉靖以後也偶有刻作黑口的。不過可以定其上限，版心上方刻有書名的，絕不會是明正德以前的版本，黑口本也不容易偽充宋版。

乙、行款 所謂行款，是指其版每葉若干行，每行有若干字。清江標嘗撰宋元行格表，以為宋版書的行字有一定的規式，即每葉若干行，每行的字數，必與行數相同。固然，如南宋國子監刻九行大字本諸史，每葉十八行，行十八字，浙東茶鹽司刻群經注疏合刻，每葉十六行，行十六字等，誠如江氏所說，但此並不能完全概括所有宋版。從傳世的宋元版觀之，行字之間並沒有一定的關係。不過某家所刻各書，大都有他一定的行款。如宋元刊附釋音群經注疏，皆每葉廿行，行十八字；宋刻十行本諸史，皆每葉二十行，行十九字；臨安陳氏書籍舖所刻唐宋詩集，均每葉廿行，行十八字，蜀刻唐人文集，率每葉廿四行，行廿一字等等，也可以供我們作鑒定的參考。

丙、字體 書畫詩文等藝事，各時代有各時代的風氣，精於鑒賞者，一望即可知。圖書版刻的字體也是如此，且雕版工匠一時有一時的習尚，其或翻刻摹印，貌雖似而神已離。故審察字體實為鑒別最主要的方法，不過這需要博覽多識，非初習者所能。但能略識梗概，也足供初步鑒別的參考。

宋本書中常見的有三種字體，一仿歐陽詢體，字畫規整端方，通行於江浙等地雕版書。一種為福建刻本所常見的，字體在顏柳之間。另一種亦近柳體，但與閩刻不同，其橫畫落筆處，帶有瘦金體的韻味，是為蜀刻的字體。元刻字體，初期亦因襲自南宋，中葉以後則通行趙孟頫的松雪體，圓潤秀逸。此種氣習下至明代弘治正德年間，沿而不改，只有工拙之分。正德以後，覆刻宋版的風氣漸盛，尤以覆刻南宋陳氏書棚本唐人詩集最多，陳氏書棚本訪歐陽率更體，覆刻時因仿其字體及版式，影響所及，故嘉靖以後刻書字體及版式的習氣一變。惟寫刻未精，工匠為便於施刀，漸變成橫輕豎重，板滯不靈的匠體字，即現在我們通稱為宋體字者。此類字體起於嘉靖，變於隆慶，成於萬曆，大抵每三五十年一變，愈趨愈方板。清代除通行宋體字外，另外尚流行一種軟體字者，即正楷書，這兩種字體一直沿用至今，我們可以從字體約略鑒定其雕版的時代。

丁、刻工 宋元版書中大都記有刻工，這是研究版本學很重要的資料。研究刻工是比較晚起，近幾十年來對刻工的研究漸有成績，最早是民國廿三年日本長澤規矩也先生在日本書誌學上發表了宋元刻工表初稿，對於研究刻工的人有很大的方便，風氣所及，後來編寫善本書志圖錄的，對於刻工皆加以詳細記載。近年對刻工已作有系統的整理予以斷代及分地區研究。故可從刻工來考出該書大概刻於何時何地。不過應注意的，明清覆刻宋元版，有並刻工照樣翻刻不改易的。故鑒定版本須各方面均要配合，光憑刻工一項是不夠的。

戊、諱字 宋清兩朝對於皇帝的御名，須要避諱，或缺最後一筆，或用其他同義字代替，如清代以元代玄，正代禎，允代胤等。宋代不僅避皇帝御名，即若干同音字，也須缺末筆。如高宗名構，須兼避勾、鈎、溝、遘等字。有時不作缺筆，而空其字，其字地位代以「今上御名」或「太上御名」等字樣。元以蒙古入主中華，不用漢俗，故不避諱。明人沿元習俗，也不避諱。但在天啓年間又恢復避諱，譬如熹宗名由校，校字避諱改作技字，又改作較字。由書中避諱的情形可以看出該書刻在何時。如近年漢華公司影印的宋本中興館閣錄，其書於寧宗廟諱「擴」字，代以「今上御名」，可知其本刻在寧宗時。又如四部叢刊景宋本豫章黃先生集，書中於構字注曰「太上御名」，可知其本刻在孝宗時。故宋清刻本，審察書中的避諱字，及於那一位皇帝，則可以考出其本的刊刻時代。不過宋代私家刻書，避諱不甚謹嚴，明代覆刻本，也與原本同樣作缺筆，故尚需審定其他方面，光據避諱字，尚不是絕對的鑒別方法，何況元明並不避諱。

此外紙張的情形，也可供鑒別的參考。總之，鑒定版本，不宜執著，分開來論，絕不能單憑一兩項特徵而推斷其版刻的時代，必須綜合各種情況均相符合，才能下斷語。至於鑒別抄本的優劣，須先熟習前代收藏名家的生平及抄書情形，大抵各名家抄書都備有專用的紙。名家所抄的書必是罕見的書或傳錄好的版本，故必為善本。如非名家抄本且未鈐有名藏家的收藏印記，其價值較低。關於抄本批校本的情形，因涉及較廣，限於時間不多談。

三、需要略具目錄學的常識。張文襄書目答問略例云：「讀書不知要領，勞而無功。知某書宜讀，而不得其精校精注本，事倍功半」。要如何才能事半功倍？這就需要目錄學來為之指引。目錄學的意義是把繁雜的圖書，依照學術的分類，部次得井井有條，使讀者能即類以知學，因學以求書。故前代的讀書人莫不具有目錄學的知識，以備開啓研究學術之門。自明季社會重宋元版風氣所及，於是有專重圖書版本的目錄書出現，也就是所謂的賞鑑書志。從清初常熟錢曾撰讀書記開其端，乾嘉以後逐漸成為中國目錄學的主流。藏書家將他們珍藏的舊本，撰寫書志，介紹於人。因為他們收藏豐富，同一書藏有若干不同的版本，便於互相勘對，校其異同，使讀者能知傳本的優劣。假如我們具備了這方面的知識，明瞭各家書目的內容性質，遇有問題時，一檢各家書志，即可對某書版本是否珍善，作一抉擇。

以上所談，均屬個人淺見，卑之無甚高論，而且殊為拉雜，耽誤了諸位許多寶貴的時間，謝謝。

「談善本書」提要

「善本」一詞，起於宋代。其意義，凡是經過精校、精注、刊刻精美的書本，以及流傳稀少或舊本書皆可稱為善本。清張之洞歸納之而為善本下了三個定義，即凡無缺卷、未經刪削的足本、精校精注的版本、及舊刻舊抄的古本。維自明代末葉藏書家特別珍重宋元版，到了清代，其風氣益甚，自光緒中杭州丁丙建善本書室，專貯舊本。是後，習俗所謂善本，遂專指傳世稀少的舊本，亦即指的珍本。其標準亦因時代而遞降，現代一般所謂善本，凡一六四四年明亡以前的刻本皆屬之。

中國印刷的歷史源遠流長，舊本書因校刻的人的學識高下而有優劣之分，並非所有舊本都是善本。如何在舊本書中鑒別其為善本，須具有下列三種基本知識：一、要略懂我國版刻的歷史，知道歷代雕版的優劣情形；二、需要略具版本學的知識，而知道區別宋元明版及名家批校鈔本；三、需要略具目錄學的知識，明瞭名家賞鑒書志的特色，以增強參考的能力，俾可對某書的版本是否珍善，作一抉擇。

SUMMARY OF "DISCUSSION OF CHINESE RARE BOOKS"

by peter Chang

The term *Shan-pen* derives from the Sung period when it was used to mean "fine edition". The term as then used described books which had been proofread with great care, annotated with scholarly accuracy, and printed in fine woodblock editions. Subsequently, the term *Shan-pen* has come to mean "rare books", including those which survive in very small numbers to the present day or which are very old books.

During the late Ch'ing, the great statesman Chang Chin-tung set forth three possible characteristics of a true Chinese rare book: (1) a set whose component volumes are complete and which has never been revised or altered; (2) a carefully proofread and annotated woodblock edition; or (3) a book which was printed or hand copied long ago.

Beginning in the late Ming, book collectors of fine editions began to stress Sung and Yuan editions; this sort of collecting became even more popular in the Ch'ing.

During the Kuang-hsu period of the late Ch'ing, there was a man of Hangchow named Ting ping who set up a private library of rare books which housed only old books from before the Ch'ing period. From this time on the term *Shan-pen*, meaning rare books, came to refer only to those editions which were truly both rare and old. At present day books of the Ch'ing period are generally not counted as rare books. The definition of rare books has gradually expanded over the years so that where they at first embraced only Sung period works, they now include Yuan and Ming (occasionally a few especially fine Ch'ing editions or manuscripts) and may at a later time include Ch'ing works.

The history of printed books in China is very old. But the quality of the printing of the old books, because of variations in the scholarship and knowledge of the printers, varies widely. It is not necessarily true, therefore, that all old printed books constitute *Shan-pen* in the strict definition of the term. In distinguishing books which are merely old from those which should be termed true rare books, the following three kinds of knowledge are important;

(1) knowledge of the history and quality of printing in the various historic period; (2) knowledge of the history of woodblock printing with an understanding of the annotation practices of the famous scholars of the Sung, Yuan and Ming; (3) knowledge of Chinese bibliography and collection practices of the great book collectors.

This skills will increase one's ability to distinguish between fine old editions and forgeries and imitations.

鄭板橋生平考釋

王建生

鄭板橋名燮（註一），字克柔（註二），號板橋，揚州興化縣人。他在板橋自敘說：

板橋居士，姓鄭氏，名燮，揚州興化人。興化有三鄭氏，其一為「鐵鄭」，其一為「糖鄭」，其一為「板橋鄭」。居士自喜其名，故天下咸稱為鄭板橋云。（註三）

一 揚州興化縣

板橋誕生在興化縣，屬揚州府。揚州在隋、唐時代，是一個特別繁華的地區。唐人歌詠揚州的詩，如：王建夜看揚州市詩：

夜市千燈照碧雲，高樓紅袖客紛紛。如今不似時平日，猶自笙歌徹曉聞。（註四）

徐凝憶揚州詩：

天下三分明月夜，二分無賴是揚州。（註五）

張祜縱遊淮南詩：

十里長街市井連，月明橋上看神仙。人生只合揚州死，禪智山光好墓田。（註六）

杜牧贈別詩：

娉婷裊裊十三餘，豈翫梢頭二月初。春風十里揚州路，卷上珠簾總不如。（註七）

杜荀鶴送蜀客遊維揚詩：

見說西川景物繁，維揚景物勝西川。青春花柳樹臨水，白日綺羅人上船。夾岸畫樓難惜醉，數橋明月不教眠。送君懶問君回日，才子風流正少年。（註八）

揚州夜市燈火的輝煌，可以上映碧雲。住的有高樓大廈、十里珠簾。飲食有佳肴美酒。還有園林亭榭、名花畫舫，月明橋上更可看神仙。而那裏婉轉的歌喉，花枝招展的歌妓，足以使人流連忘返。所以，人們認為天上的月亮，揚州的好看，死後的歸宿，也以揚州為目標。據全漢昇先生的分析，唐代揚州繁榮的因素是：「（一）國內貿易的發達、（二）國際貿易的發達、（三）工業的發達、（四）金融業的發達、（五）運輸業的發達。」（註九）到了唐末以後，「構成唐代繁榮的五個重要因素消失」，「揚州所以長期的衰落」（註十）。

可是到了清朝，揚州又繁榮起來。板橋揚州詩：

畫舫乘春破曉烟，滿城絲管拂榆錢。千家養女先教曲，十里栽花算種田。雨過隋堤原不濕，風吹紅袖欲登仙。詞人久已傷頭白，酒暖香溫倍悄然。

又，廣陵曲詩：

隋皇只愛江都死，袁嬈淚斷紅珠子。玉勾斜土化爲烟，散入東風艷桃李。樓上摘星攀
夜天，斗珠灼灼齊人肩。蠶塘水光四更白，月痕斜出吳山尖。曉閣涼雲笛聲瘦，碎鼓
點花撒秋豆。長夜歡娛日出眠，揚州自古無清晝。

所謂「千家養女先教曲，十里栽花算種田」；「長夜歡娛日出眠，揚州自古無清晝」，正表示當時繁華的情形。揚州的鹽、布、麻、茶……特別是鹽，是東南地區的供應地；交通四會五達，居南北要衝，百貨所集，當然繁榮的快。

其次說到興化縣。興化縣志載：

興化無山，其間菜畦瓜圃，雁戶漁莊，頗得畫家平遠之意。一村一落，必有茅庵精舍，爲高僧隱流焚修棲息之所。（註十一）

揚州水利論亦有：

興化縣環縣皆水也，或爲溪、或爲河、或爲湖、蕩，縈遶於數百里，而城郭居其中。……興地勢之窪下如在釜底；西下東高，又如側釜，是來易而去難也。（註十二）

從這個地理形勢、環境來看，興化縣有湖泊、有河川、有如畫的景物。揚州則有雄厚的經濟基礎、便捷的交通（水、陸），無形中，形成文人蘊育、會集的地區。板橋即生長在這江南文化的心臟地帶，所以能培育出他獨特的詩文、畫風，和與衆不同的氣質、人格。

二 家 世

板橋的先世居蘇州，明、洪武間始遷居興化城內之汪頭。曾祖名新萬，字長卿，爲邑庠生。祖父名湜，字清之，曾任儒官。父名之本，字立庵，號夢陽，廩生，品學兼優，家居授徒，先後數百人。母汪夫人，繼母郝夫人，叔之標，字省庵，生子墨，字五僑，庠生。在板橋自敘裏：

板橋外王父汪氏，名翊文，奇才博學，隱居不仕。生女一人，端嚴聰慧特絕，即板橋之母也。板橋文學性分，得外家居多。父立庵先生，以文章品性爲士先。教授生徒數百輩，皆成就。

板橋當時的家世，已漸趨沒落；而「文章品性」卻是一脈相傳。另外，板橋曾爲他的從祖福國上人寫過破衲詩：

衲衣何日破？四十有餘年；白首仍縫綻，青春已結穿。透涼經夏好，等絮入秋便；故友無如此，相看互有憐。

讀這首詩，知道他的從祖很早就當和尚去了。

在道情十首裏，有「我先世元和公公，流落人間，教歌度曲」，詞鈔「沁園春」，恨有「滎陽鄭，有慕歌家世，乞食風情」。這裏所說的滎陽，即是河南滎陽。至於是否板橋先世，

不得而知。

此外，在乳母詩中，板橋提到他的祖母蔡太孺人，板橋的乳母費氏，是祖母的侍婢。

三 從出生到二十歲時期

板橋生於康熙三十二年癸酉（西元一六九三）十月二十五日子時（註十三）。幼時的情形，他在乳母詩序提到：

爨四歲失母，育子費氏（即乳母）。時值歲饑，費自食于外，服勞于內。每晨起，負爨入市中，以一錢市一餅，置爨手，然後治他事。間有魚殮瓜菓，必先食爨，然後夫妻子母可得食也。數年，費益不支，其夫謀去。乳母不敢言，然長帶淚痕，日取太孺人舊衣濺洗補綴，汲水盈缸滿甕，又買薪數十束積竈下，不數日竟去矣。爨晨入其室，空空然，見破牀敗几縱橫；視其竈猶溫，有飯一盞，菜一盂，藏釜內，即常所餽爨者也。爨痛哭，竟亦不能食矣。後三年，來歸侍太孺人，撫爨倍摯。

雖然寫的是乳母費氏撫育板橋的辛勞，却也是板橋幼年貧困生活的寫照。

四歲喪母，當然是人生很悲哀的事；母親本來是對孩子教育最關心的、是家庭的重心。

板橋只得由父親來管教。板橋自敘說：

板橋幼隨其父學，無他師也。

除了父親的教導外，板橋以後之所以有成就，在於他本身從小的刻苦奮鬥。板橋自敘又說：

幼時殊無異人處，少長，雖長大，貌寢陋，人咸易之。又好大言，自負太過，漫罵無擇。諸先輩皆側目，戒勿與往來。然讀書能自刻苦，自憤激，自豎立，不苟同俗，深自屈曲委蛇，由淺入深，由卑及高，由邇及遠，以赴古人之奧區，以自暢其性情才力之所不盡。人咸謂板橋讀書善記，不知非善記，乃善誦耳。板橋每讀一書，必千百遍。舟中、馬上、被底、或當食忘匕筋，或對客不聽其語，並自忘其所語，皆記書默誦也。書中有弗記者乎？

由此看來，板橋固然是長的平凡（「無異人處」）、貌醜（「貌寢陋」），但自負、好大言。先輩因以「側目」，「戒勿與往來」。更重要的是，他能「自刻苦」、「自憤激」、「自豎立」、「不苟同俗」；換言之，板橋從小即培養「真我」，以後能善讀書，不為書奴！

稍長，板橋到眞州（儀徵）毛家橋讀書，他回憶當時的情形：

余少時讀書眞州之毛家橋，日在竹中閑步。潮去則溼泥耿沙，潮來則溶溶漾漾，水淺沙明，綠蔭澄鮮可愛。時有鯈魚數十頭，自池中溢出，游戲于竹根短草之間，與余樂也。（題畫）

在這種「水淺沙明」、「野水穿林」、「輕儻相逐」的環境裏唸書，自然助長板橋繪畫、詩文的靈感。

或許板橋自小失去母愛，天資聰穎，和綺旎的環境，使他早熟。板橋的作品，如「賀新郎」詞贈王一姐：

竹馬相過日，還記汝雲鬟覆額，胭脂點額。阿母扶攜翁負背，幻作兒郎粧飾，小則小寸心憐惜。放學歸來猶未晚，向紅樓存問春消息，問我索，畫眉筆。廿年湖海長爲客，都付與風吹夢杳，雨荒雲隔。今日重逢深院裏，一種溫存猶昔，添多少周旋形迹！回首當年嬌小態，但片言微忤容顏赤，只此意，最難得。

板橋與王一姐是青梅竹馬，經過二十年「湖海爲客」的分別，又與王一姐重逢，板橋內心尚且有「一種溫存猶昔」的感覺。回想當初「片言微忤容顏赤」的情態，最使人忘懷。再如詞鈔裏「踏莎行」、無題：

中表姻親，詩文情愫，十年幼小嬌相護。不須燕子引人行，畫堂得到重重戶。顛倒思量，朦朧劫數，藕絲不斷蓮心苦。分明一見怕銷魂，却愁不到銷魂處。

板橋對於表妹「顛倒思量」、「藕絲不斷蓮心苦」、「一見怕銷魂」，可見愛之深了。所謂「詩文情愫」，意指這位表妹懂得文墨，能跟板橋一起吟風弄月，互通情書。又，「虞美人」詞無題：

盈盈十五人兒小，慣是將人惱。撩他花下去圍碁，故意推他勁敵讓他欺。而今春去花枝老，別館斜陽早。還將舊態作嬌癡，也要數番憐惜憶當時。

雖然沒有明指爲何人寫作，也能看出板橋當日對這位美人的痴情。詩鈔裏有題雙美人圖的詩：

珮環搖動湘裙冷，俏風偷入羅衫領；美人相倚借餘溫，細語無聲親素頸。玉指尖纖指何許，似笑姮娥無伴侶；又似天邊笑薄雲，夜寒不得成濃雨。

像「美人相倚借餘溫」、「細語無聲親素頸」的詩句，在那個時代實在是十分肉感。板橋直把當日浪漫的情形，一一筆之於書，「真人」說「真話」的緣故。又，長于女兒詩：

長于女兒年十四，春遊偶過南朝寺；鬢髮纖鬆拜佛遲，低頭墮下金釵翠。寺裏遊人最少年，閒行拾得翠花鈿；送還不識誰家物，幾嗅香風立悵然。

板橋偶過寺廟，拾得「翠花鈿」，站在那兒嗅着上面的香氣，一付多情的樣子。還好不識失主，不然板橋一定輾轉難眠。另一首「浣溪沙」詞少年：

硯上花枝折得香，枕邊蝴蝶引來狂，打人紅豆好收藏。數鳥聲時療卦算，借書攤處暗思量，隔牆聽喚小珠娘。

「小珠娘」用紅豆（相思之意）打板橋，板橋很珍惜的把它收藏起來。因「小珠娘」只在「隔牆」，所以常假「借書」之名，互相往來，對於板橋來說，恨不得天天來借。

還有，關於西村這個地方，板橋特別眷戀，如再到西村詩有「送花隣女看都嫁」、客揚州不得之西村之作詩有「自別青山負夙期，偶來相近輒相思」，「賀新郎」詞西村感舊有「

撫景傷飄泊，對西風懷人憶地，年年擔閣。最是江村讀書處，流水板橋籬落，遶一帶烟波杜若」等等。西村在真州，是板橋讀書的地方；二十六歲時也在此地教書。板橋對這個地方除了優美的環境值得記憶外。對以前的情史，抹不去，却添多少回憶。此外，其他的作品，如細君詩，白門楊柳花詩，「賀新郎」詞有贈，「柳梢青」詞有贈，或捧歌妓、或自抒情懷，都是他浪漫生活的寫照，一路上可以追蹤下來。

康熙五十一年，板橋二十歲，從鄉先輩陸種園填詞，與王竹樓（國棟）、顧桐峯（于觀）同塾。在三十歲作的七歌裏：

鄉生三十無一營，學書學劍皆不成；市樓飲酒拉年少，終日擊鼓吹竽笙。種園先生是吾師，竹樓、桐峯文字奇；十載鄉園共遊憩，壯心磊落無不爲。

四 二十一到四十歲時期

這個時期的板橋，依然很潦倒。二十三歲時，他跟徐夫人結婚（註十四）。二十六歲，設塾於真州的江村，板橋有村塾示諸徒詩：

飄蓬幾載困青氈，忽忽村居又一年。得句喜燃花葉寫，看書倦當枕頭眠。蕭騷易惹窮途恨，放蕩深漸學俸錢。欲買扁舟從釣叟，一竿春雨一簷煙。

板橋當時經濟情況不好，除了教書外，漸學會放蕩生活。到了三十歲（康熙六十一年），生活更苦了，在七歌詩：

……幾年落拓向江海，謀事十事九事殆。長嘯一聲沽酒樓，背人獨自問眞宰。枯蓬吹斷久無根，鄉心未盡思田園；千里還家到反怯，入門忸怩妻無言。嗚呼五歌兮頭髮豎，丈夫意氣閨房沮。

我生二女復一兒，寒無絮絡饑無糜；啼號觸怒事鞭朴，心憐手軟翻成悲。蕭蕭夜雨盈階屺，空床破帳寒秋水；清晨那得餅餌持，誘以貪眠罷早起。嗚呼眼前兒女兮休呼爺，六歌未闕思離家。

看看這些文字，可知板橋婚後到揚州賣畫、外地謀職，都不能如願。三十歲時（七歌三十歲作），弄的「二女一兒」「寒無絮絡饑無糜」、「清晨那得餅餌持」；最後「啼號觸怒事鞭朴」、「誘以貪眠罷早起」；這是多淒涼的景象，誰怪他「千里還家到反怯」、「入門忸怩妻無言」。更不幸的，父親立庵在這年去世。

爲了家庭生活的負擔，板橋不得不再賣畫。他在署中示舍弟墨詩說：

日賣百錢，以代耕稼；實救困貧，託名風雅。免謁當途，乞求官舍；座有清風，門無車馬。

他爲糊口作畫，並不順利。在和學使者于殿元枉贈之作的詩：

十載揚州作畫師，長將赭墨代胭脂；寫來竹柏無顏色，賣與東風不合時。

「賣與東風不合時」，可見板橋在揚州賣畫的窘況。後來尹會一贈帛給板橋時，他說：

落拓揚州一敝裘，綠楊蕭寺幾淹留。忽驚霧縠來相贈，便剪春衫好出遊。（大中丞尹年伯贈帛詩）

等到別人送綢布才「剪春衫」「出遊」，貧困的程度可想而知。雖然板橋如此窮困，但還喜歡「看花」，落拓詩：

乞食山僧廟，縫衣歌妓家；年年江上客，只是爲看花。

畫賣不出去，又喜歡「看花」，難怪他更加潦倒！

雍正元年，板橋三十一歲，友人顧萬峯赴山東爲常建極幕僚，他作「賀新郎」詞三闕送顧。三十二歲，板橋大概耐不住貧寒的壓力，開始北遊。到江西廬山時，結識無方上人（註十五）。次年，板橋跟

禪宗尊宿及期門、羽林諸弟子遊，日放言高談，臧否人物，無所忌諱，坐是得狂名。

（註十六）

他所以「日放言高談，臧否人物，無所忌諱」，跟他從小就「自負」、「好大言」、「漫罵無擇」個性一樣。到了燕京（北平），板橋寫燕京雜詩三首

不燒鉛汞不逃禪，不愛烏紗不要錢；但願清秋長夏日，江湖常放米家船。

偶因煩熱便思家，千里江南道路賒；門外綠楊三十頃，西風吹滿白蓮花。

碧紗窗外綠芭蕉，畫破繁陰坐寂寥。小婦最憐消渴疾，玉盤紅顆進冰桃。

他來到北平以後，因天氣煩熱，加上貧困，也未曾謀得甚麼職位，所以時常眷戀故鄉。這年十月，板橋寫的花品跋說：

僕江南逋客，塞北羈人。滿目風塵，何知花月；連宵夢寐，似越關河。金尊檀板，入疎籬密竹之間；畫舸銀箏，在綠若紅蕖之外。癡迷特甚，惆悵絕多。偶得烏絲，遂抄花品。行間字裏，一片鄉情；墨際毫端，幾多愁思。書非絕妙，贈之須得其人；意有堪傳，藏者須防其蠹。

所說「行間字裏，一片鄉情；墨際毫端，幾多愁思」。足以表現板橋當時困坎戀鄉的情緒。

不久，他唯一的兒子死了，哭悼兒詩寫着：

天荒食粥竟爲長，慚對吾兒泪數行。今日一匙澆汝飯，可能呼起更重嘗！

歪角兒鬚好戴花，也隨諸姊耍盤鳴。於今寶鏡無顏色，一任朝光滿碧紗。

墳草青青白水寒，孤墳小膽怯風湍。荒塗野鬼詵求慣，爲訴家貧楮鏹難。

可憐森殿十地開，兒魂一去幾時回？啼號莫倚孀憐態，遷利非而父母來。

蠟燭燒殘尚有灰，紙錢飄去作塵埃。浮圖似有三生說，未了前因好再來。

板橋受到貧窮的逼壓，「慚對」悼兒，悼兒終於體力不支倒地。想要「一匙澆汝飯」，「呼起更重嘗」，已成泡影。只能怨自己是一介「貧儒」。

由於生活上的壓力，兒子營養不良死去，給板橋精神上的打擊太大，不得不往科舉的路子去嘗試，希望藉着「功名」能「教貧困」。三十六歲時，板橋回到天寧寺讀書，告畢之暇，手寫論語、孟子、大學、中庸各一部。三十七歲，完成道情十首初稿。三十九歲客揚州，妻徐夫人亦在此年病歿。韜光詩說：「我已無家不願歸」，得南闌捷音詩有：「無人對鏡嬾窺帷」，表示板橋內心的沈痛！在除夕前一日上中尊汪夫子詩：

瑣事貧家日萬端，破裘雖補不禁寒。餅中白水供先祀，窗外梅花當早餐。結網縱勤河又汨，賣書無主歲偏闌。明年又值掄才會，願向秋風借羽翰。

從「破裘雖補不禁寒」、「餅中白水供先祀」、「窗外梅花當早餐」、「賣書無主歲偏闌」這些話來看，板橋當時是何等可憐！另一首貧士詩：

貧士多窘艱，夜起披羅幃；徘徊立庭樹，皎月墮晨輝。念我故人好，謀告當無違。出門氣頗壯，半道神已微。相遇作冷語，吞話還來歸。歸來對妻子，局促無儀威。誰知相慰藉，脫簪典舊衣。入厨燃破釜，烟光凝朝暉；盤中宿果餅，分餉諸兒饑。待我富貴來，鬢髮短且稀。莫以新花枝，誚此羸燕非。

「出門氣頗壯，半道神已微」；「相遇作冷語，吞話還來歸」；「誰知相慰藉，脫簪典舊衣」；「盤中宿果餅，分餉諸兒饑」，詠的是「貧士」，說的就是板橋自己。

雍正十年，板橋四十歲，遊杭州，寫韜光庵、觀潮行等詩。其中有「我已無家不願歸，請來了此前生果」（韜光庵詩）詩句，顯示他想出家了斷一切俗緣。此時板橋的人生遭遇，可說已到「山窮水盡」的時候了。不過，就在這年，他嘗試的「科舉」路子漸有苗頭，中了舉人。板橋自敘說：

板橋康熙秀才，雍正壬子舉人，乾隆丙辰進士。

他所說的「雍正壬子」，指的此年。在得南闌捷音詩：

忽漫泥金入破籬，舉家歡樂又增悲。一枝桂影功名小，十載征途發達遲。何處寧親惟哭墓，無人對鏡嬾窺帷。他年縱有毛公檄，捧入華堂卻慰誰？

板橋的父親去世了，妻子死了，兒子也在黃泉，得到這小小的功名，真不知「捧入華堂卻慰誰」？雖如此，在以前的社會，中了舉社會地位多少總會提高些。

五 四十一至六十歲時期

板橋中了舉，對於實際生活並無多大幫忙。雍正十一年，（板橋四十一歲），叔父省庵死了。後來，板橋客海陵，與結交已十年的梅鑑和尚作別，贈梅鑑和尚詩：

十年不見亦如斯，逐日相從了不奇。挑菜舊籃猶掛壁，種花新甕欲通池。風霜漸逼慵縫衲，楮墨重尋但索詩。此別無多應會面，雪花飄落馬頭時。

板橋三十二歲北遊燕京時結識梅鑑和尚，所以說「十年不見亦如斯」。同年，板橋有懷舍弟

墨詩，說明家族人丁稀少，生活貧困的情形。他說：

我無親弟兄，同堂僅二人；上推父與叔，豈不同一身，一身若連枝，葉葉相依因；樹大枝葉富，樹小枝葉貧。況我兩弱幹，荒河蔓草濱。走馬折爲鞭，樵斧摧爲薪；含悽度霜雪，努力愛秋春。我年四十一，我弟年十八。憶昔幼小時，清癯欠肥腩。老父酷憐愛，謂叔晚年兒；餅餌擁其手，病飽不病飢。出門幾回顧，入門先抱持。年來父叔歿，移家做他宅；幸有破茅茨，而無飽糠覈。老兄似有才，苦不受繩尺；賢弟才似短，循循受謙益。前年葬大父，塋有金蝦蟆，或云是貴徵，便當與其家。起當望賢弟，老兄太浮誇。家貧富書史，我又無兒子（生按：此時唯一兒子已死）；生兒當與分，無兒盡付爾。離家一兩月，念爾不能忘。客中有老樹，枝葉鬱蒼蒼。東枝近簷屋，西枝過鄰牆；兩枝不相顧，剪枝誰護將？感此傷我懷，苦樂須同嘗！

這時板橋很傷心。一來兄弟少（「同堂僅二人」），父叔又相繼去世；而且所生的兒子也死掉，在以前「不孝有三，無後爲大」的觀念下，板橋言語自然哀戚了。二來過了大半輩子的窮日子，希望有「貴徵」的風水而「興家」，不再爲衣食奔波，爲生活受盡折磨；想想自己太過「浮誇」，不能成大器，只得把希望寄托到堂弟墨了。

前面提過，板橋爲解決生活上的困難，不得不走科舉的路子。但中舉人，「功名」實在太「小」了。不得已再往鎮江的焦山讀書。此時，寫過幾封信給堂弟墨，其中有提及文化、書籍屬自然淘汰，不是霸力可以強爲扭轉的。

以板橋的天份，加上焦山的苦讀，要想在科名上出頭，是毫無問題的。所以第二年，（即四十四歲），中進士。在秋葵石筍圖題詩：

牡丹富貴號花王，芍藥調和宰相祥。我亦終葵稱進士，相隨丹桂狀元郎。

板橋名列「二甲」，賜「進士出身」，提高了社會地位。這年結交了很多朋友，所以在他集子裏，應酬作品也多。如：贈甕山無方上人、甕山示無方上人、贈圖牧山、酬中書舍人方超然弟、讀昌黎上宰相書因呈執政、遊香山臥佛寺訪青崖和尚和壁間晴嵐學士虛亭侍讀原韻、寄青崖和尚、山中夜坐再陪起林上人作、法海寺訪仁公、同起林上人重訪仁公等詩。

後來，板橋返揚州，住賣花翁汪髻處。李艾塘揚州名勝載：

芍園，種花人汪氏宅也。汪氏行四，字希文，吳人，工歌，乾隆丙辰來揚州，……與李復堂、鄭板橋、詠堂僧友善。（註十七）

同年冬，板橋在揚州遇友人顧萬峯。顧氏有贈板橋鄭大進士詩：其中有「遇我揚州風雪天」句。又讚美板橋「下筆無令愧六經，立功要使能千載」，「讀爾文章天性真，他年可以親吾民」。（顧氏、澥陸詩鈔）。雖板橋平生窮困，志節則堅貞。故友人如此恭維他，相信有機會施展他的懷抱——親民。

次年，板橋與肅公認識，並繪松以贈。補遺畫松贈肅公云：

乾隆二年丁巳，始得交接于肅公同學老長兄。

乾隆三年，板橋四十六歲，江南發生大旱，他有上江南大方伯晏老夫子詩云：

赤旱于今憂不細，披圖何以繪流亡！

由於自己貧困的生活經驗，對於百姓疾苦特別敏感，也特別關心、同情。

四十八歲，板橋曾寫送都督轉運盧公（盧見曾）的詩，稱讚盧公「清詞頗似王摩詰」。後來，板橋又為董偉業寫揚州竹枝詞序，有：

蓋廣陵風俗之變，愈出愈奇；而董子調侃之文，如銘如偈也。更有失路名流，拋家蕩子，黃冠緇素，卓隸屠沽，例得載於詩篇，並且標其名目。譬夫釀家紀叟，青蓮動問於黃泉；樂部龜年，杜甫傷心於江上。琵琶商婦，白老調行；石鼎軒轅，昌黎序次。修翎已失，猶憐好鳥之音；碧葉雖凋，忍棄名花之本。酒情跳盪，市上呼騶；詩興顛狂，墳頭拉鬼，於嬉笑怒罵之中，具蕭灑風流之致。身輕似葉，原不藉乎縉紳；眼大如箕，又何知夫錢虜。（註十八）

原來董氏竹枝詞是「所以紀土風，諷習俗也。」（見自序）。其內容正如板橋所說：「酒情跳盪，市上呼騶；詩興顛狂，墳頭拉鬼。於嬉笑怒罵之中，具蕭灑風流之致。」董偉業自稱：

鑊血嘔心苦費思，惹人罵不合時宜；問何家世何名目，自號揚州董竹枝。（註十九）

董氏的竹枝詞，紀的是風俗，風俗必由人，所載的九十九首，各有所指，各有譏諷，托以「嬉笑怒罵之中」。又，董氏竹枝詞載：

夢醒揚州一酒瓢，月明何處玉人簫？竹枝詞好憑誰賞，絕世風流鄭板橋。（註二十）

可知板橋與董偉業相知很深。

乾隆六年，板橋四十九歲，有逢客入都寄勗宗上人口號的詩。這年，他入北平「候官」。在京師備受慎郡王允禧（字謙齋，號紫瓊道人，康熙弟子）禮遇。由於慎郡王的「知遇」，板橋很快就分派到官。

次年，板橋分派為范縣令。在劉柳邨册子（殘本）說：

四十舉於鄉，四十四歲成進士，五十歲為范縣令，乃刻拙集，是乾隆七年也。

從中進士到任范縣令，板橋等了六年官。此時，他訂定詩集、詞集，並手寫付梓。

板橋受遇於慎郡王，所以臨去上任時，寫將之范縣拜辭紫瓊主人詩：

紅杏花開應教頻，東風吹動馬頭塵。闕干苜蓿嘗來少，琬琰詩篇捧去新。莫以梁園留賦客，須教七月課幽民。我朝開國于今烈，文、武、成、康四聖人。

慎郡王也送板橋詩（收在詩鈔）：

萬丈才華繡不如，銅章新拜五雲書。朝廷新得鳴琴牧，江溪應閒問字居。四廓桃花春雨後，一缸竹葉夜涼初。屋梁落月吟瓊樹，驛遞詩筒莫遺疎。

板橋稱「我朝開國于今烈，文、武、成、康四聖人」；慎郡王則稱板橋「萬丈才華繡不如」。

板橋又爲慎郡王隨獵詩草、花間堂詩草作跋，跋云：

紫瓊主人者，聖祖仁皇帝之子、世宗憲皇帝之弟、今上之叔父也。其胸中無一點富貴氣，故筆下無一點塵埃氣。專與山林隱逸、破屋寒儒爭一篇一句一字之短長，是其虛心善下處，卽是其辣手不肯讓人處。

板橋恭維慎郡王，慎郡王稱讚板橋，都名實相符，因兩人相知很深的緣故。

板橋五十一歲時，更定道情十首後，付梓。劉柳邨冊子（殘本）說：

道情十首，作於雍正七年，改創十四年，而後梓而問世。傳至京師，幼女招哥首唱之，老僧起林又唱之，諸貴亦頗傳頌，與詞刻並行。（註二十一）

道情十首所以能在京師傳頌，除了作品本身值得稱讚外，可能是時人受滿清高壓統治，心裏苦悶，只能借文學作品逃離現實環境；板橋卽把握了這種排滿思漢的心理。

後來，板橋寄書給幼女招哥：

十五娉媵嬌可憐，憐渠尙少四三年。官囊蕭瑟音書薄，略寄招哥買粉錢。

板橋爲「清官」、「好官」，難怪他歎「官囊蕭瑟」。此時，板橋爲生子遲而苦惱。寫止足詩云：

年過五十，得免孩埋；情怡慮澹，歲月方來。彈丸小邑，稱是非才。日高猶臥，夜戶長開。年豐日永，波澹雲迴。烏鳶聲樂，牛馬羣諧。松庭花落，掃積成堆。時時作畫，亂石秋苔。時時作字，古與媚皆；時時作詩，寫樂鳴哀。閨中少婦，好樂無猜；花下青童，黷點適懷。圖書在屋，芳草盈階。晝食一肉，夜飲數杯。有後無後，聽已焉哉！

「有後無後，聽已焉哉！」當然是對現實人生無可奈何的感歎。這很像袁枚，也是爲得子遲而煩惱。袁枚說：

余年衰無子，賓朋來者，動以此事相詢，貌爲關切，余深厭之。有詩云：「厭聽人詢得子無，些些小事不關渠；逍遙公有兒孫累，未必雲烟得自如。」（註二十二）

他所說的「逍遙公有兒孫累，未必雲烟得自如」，是「酸葡萄」的說法。因爲袁枚六十三歲生子時，成詩一首：

六十兒生太覺遲，卽將「遲」字喚吾兒；高謀久祀心都倦，燕姑初來夢恰奇。悔賣琴書還想贖，怕看湯餅轉生悲。萱堂握手強留際，猶問懸弧是幾時？海內爭傳伯道名，今朝湔雪賦添丁；長成未必衰翁見，有後姑教薄俗聽。老樹著花秋色好，餘霞返照暮山青。豆盧璽傳分明在，合授雙雛各一經。

「有後姑教薄俗聽」，正可以看出袁枚高興的情形。在封建社會裏，雖如板橋、袁枚這般有性情、有識見的人，也很難逃出傳統的「傳子」觀念，而爲「子」著急。很幸運的，板橋五十二歲時，妾饒氏生子，他非常高興。與舍弟墨的信說：

余年五十二歲始得一子，豈有不愛之理？

板橋五十三歲時，有呈姚太守詩：

落落漠漠何所營，蕭蕭澹澹自爲情。十年不肯由科甲，老去無聊挂姓名。布襪青鞵爲長吏，白榆文杏種春城。幾回大府來相問，隴上閒眠看耦耕。

從「幾回大府來相問，隴上閒眠看耦耕」這詩句看來，板橋經常下鄉考察、訪問，希望多施恩惠給百姓。不幸姚太守常來督考，見不到縣太爺，自然很不賞識板橋了。原來板橋的「功名」是生活環境逼出來的，現在又得罪太守大人，使得板橋對功名更加冷落，難怪要說：「十年不肯由科甲，老去無聊挂姓名。」在這種環境，板橋懷念起他的老友、舊居，如詩鈔裏有懷揚州舊居、懷江七姜七、懷李三鯉等作品。懷揚州舊居詩：

樓上佳人架上書，燭光微冷月來初。偷看繡帳看雲鬢，擊斷牙籤拂蠹魚。謝傅青山爲院落，隋家芳草入園蔬。思鄉懷古兼傷暮，江雨江花爾自如。

懷李三鯉詩：

耕田便爾牽牛去，作畫依然弄筆來。一領破蓑雲外掛，半張陳紙酒中裁。青春在眼童心熱，白髮盈肩壯志灰。惟有尊鱸堪漫喫，下官亦爲啖魚回。

待買田莊然後歸，此生無分到荆扉。借居十畝堪栽秫，賃我三間好下幃。柳線軟拖波細細，秧針青惹燕飛飛。夢中長與先生會，草閣南津舊釣磯。

板橋追憶揚州的浪漫生活，「偷看繡帳看雲鬢」的日子，很富詩意。他又羨慕江南自由自在的生活與田園情趣，所以說「惟有尊鱸堪漫喫，下官亦爲啖魚回」；「借君十畝堪栽秫，賃我之閒好下幃」；「思家懷古兼傷暮，江雨江花爾自如」；「柳線軟拖波細細，秧針青惹燕飛飛」。

另外，板橋從祖福國和尚這年到范縣來訪問他，他有揚州福國和尚至范賦二詩贈行的詩：

不向空山臥寂寥，紅塵堆裏利竿招。宰官風雨朝停泊，艇子驚呼夜聽潮。眼底浮雲眞幻化，杖頭芒屨自逍遙。懸知法雨無邊際，洗盡鉛華廿四橋。

范城小縣無人到，忽漫袈裟暮叩門。一盞寒燈供佛火，數椽茅茨卽山村。支持祖德留清白，冷落鄉園愧弟昆。本分鉗鎚公透脫，更何了悟教諸孫。

當時，板橋雖不滿意當官，由於收入較豐，不像從前那般寒酸，所以這時期他總算還過得瞞愉快的，他一首題畫詩：

晨起江邊看竹枝，一團青翠影離離。性丹芍藥誇顏色，我亦清和得意時。

正可以看出。這年冬，板橋曾回到揚州，題李萌歲朝圖詩說：

乙丑冬十有二月，遊揚州東郭。見市上有此畫，幾于破爛不堪，屬裝畫者托之，常掛幾席間，聊以存元初筆仗云。

他思念揚州太厲害，所以回去看看，不期遇此畫。

乾隆十一年，板橋五十四歲，他由范縣令調升濰縣。濰縣屬山東萊州府，在濰河西岸，煤、鐵、礦業發達；而范縣屬山東曹州府，在黃河北岸，是荒僻小縣。板橋能由「窮縣」調升到「富縣」，或許是慎郡王的提拔。不過，很不巧，這年山東鬧大饑荒，人相食。於是板橋「開倉賑貸」救濟百姓，曾經有人阻止，板橋說：

此何時，俟輾轉申報，民無子遺矣！有譴，我任之。（註十四）

於是：

發穀若干石，令民具領券借給，活萬餘人。（註二十五）百姓救活了。後來板橋又把借券燒毀！以後，山東又饑荒，他一面大興「修築城池」的工程，招遠近饑民就食，由邑中大戶開廠煮飯輪流供應，救活百姓無算。板橋多次救濟百姓，焚燬借券，得罪上司、鄉紳大賈，種下日後罷官的種子。

當年大饑荒時，有些饑民出關覓食，板橋感慨萬千，賦逃荒行。那時關外是滿清的「發源地」，爲了保護他們族人的生活，禁止饑民前往。即使逃荒去的人，也沒有解決生活上的困難。後來，濰縣饑民由關外漸漸返鄉，板橋又寫還家行記載。（乾隆十三年時）

次年，饑荒不止，板橋隨高斌放賑。他的和高相公結賑山東，道中喜雨，并五日壽之作的詩：

相公捧詔視東方，百萬陳因下太倉。天語播時人盡飫，好風吹處日俱長。村村布穀催新綠，樹樹斜陽送晚涼。多謝西南雲一片，頓教霖雨徧耕桑。

五日生辰道上過，山根雲脚水羅羅。衝泥角黍養翁獻，介壽蒲尊瓦盎多。馬上旌旗迷渤海，柳邊輿蓋拂濰河。愚民攀拽無他囑，爲報君王有瑞禾。

板橋在放賑道上遇雨，很感謝天公。因爲有了「霖雨」百姓才能「耕桑」；可知他愛民之深了。同年，德保主試山東，板橋與他在試院唱和。

板橋在濰縣時，「不因佳節生鄉感」（德保贈鄭大尹板橋詩），反而描寫起濰縣的風土人情，民生疾苦來了。他的濰縣竹枝詞：

三更燈火不曾收，玉膽金盞滿市樓。雲外清歌花外笛，濰州原是小蘇州。鬥雞走狗自年年，只愛風流不愛錢。博進已餘三十萬，青樓猶伴美人眠。美人家處綠楊橋，樹裏春風酒旆招。一自香銷怨南國，杏花零落馬蹄遙。四面山光樹木深，良田美產貴千金。呼盧一夜燒紅蠟，割盡膏腴不掛心。豪家風氣好栽花，洋菊洋桃信口誇。昨夜膠州新送到，一盆紅艷寶珠茶。……繞郭良田萬頃餘，大都歸併富豪家。可憐北海窮荒地，半簍鹽挑又被拏。行鹽原是靠商人，其奈商人又赤貧？私賣怕官官賣絕，海邊餓龜化冤燐。二十條鎗十口刀，殺人白晝共稱豪。汝曹軀命原拏得，父母妻兒慘泣號。行頭攪得百錢文，爛肉燒腸濁酒醺。到得來朝無理料，又尋瞎賬鬧紛紛。面上春風眼上波，秧歌高唱扮漁婆。不施脂粉天然俏，一幅纏頭月白羅。東家貧兒西家僕，西

家歌舞東家哭。骨肉分離只一牆，聽他答罵由他辱。……微發錢糧只恨遲，茅簷葺屋又堪悲。掃來草種三升半，欲納官租賣與誰？濰城原是富豪都，尚有窮黎痛剝膚。慚愧他州兼異縣，救災循吏幾封書。木饑水毀太凋殘，天運今朝往復還。間行北郭南郊外，麥隴青青正好看。關東逃戶幾人歸，携得妻兒認舊扉。茅屋再新牆再葺，園中春韭雨中肥。淚眼今生永不乾，清明節候麥風寒。老親死在遼陽地，白骨何曾負得還，賣兒賣婦路倉皇，千里音書失故鄉。帝王深恩許重聚，豐年稼熟好商量。奢靡只愛學南邦，學得南邦未算強。留取三分淳樸意，與君携手入陶唐。

「濰州原是小蘇州」，除了敘述濰州的一些風土民情外，板橋沒有花太多的筆墨來描寫它的繁華，卻把筆鋒集中到貧民慘痛的生活。如：「繞郭良田萬頃餘，大都歸併富豪家」；「可憐北海窮荒地，半簍鹽挑又被拏」；「行鹽原是靠商人，其奈商人又赤貧」；「骨肉分離只一牆，聽他答罵由他辱」；「濰城原是富豪都，尚有窮黎痛剝膚」；「關東逃戶幾人歸，携得妻兒認舊扉」；「老親死在遼陽地，白骨何曾負得還」；「賣兒賣婦路倉皇，千里音書失故鄉」等等，使人讀來一字一淚下。

板橋五十六歲時，為乾隆皇帝書畫史，板橋自敘說：

乾隆十三年，大駕東巡，變為書畫史，治頓所，臥泰山絕頂四十餘日，亦足豪矣。

可見板橋對「書畫史」這個職位，很滿意，故刻一「乾隆東封書畫史」印章。

次年三月，板橋撰濰縣永禁烟行經紀碑文。夏五月，與沈廷芳御史同遊郭氏園，沈御史有過濰縣鄭合板橋招同朱天門孝廉家房仲兄納涼郭氏園詩贈板橋，沈御史恭維板橋「爾才奇特風義古，為政豈在守文簿」？（見濰縣志），半點不假。後來，板橋撰板橋自敘，對其生平事蹟敘述頗詳細。同年，板橋妾饒氏生的兒子病死興化；好友膠南老人高鳳翰亦卒，享年六十七歲。

乾隆十五年，板橋五十八歲，撰文昌祠記，告濰縣百姓，當先修文潔行而後致力祀神，可謂循循善誘。

次年，板橋已服官十年，對於官場黑暗非常不滿，想脫去紗帽歸返田園。思歸行詩載：

山東遇荒歲，牛馬先受殃；人食十之三，畜食何可量。殺畜食其肉，畜盡人亦亡。帝心軫念之，佈德回穹蒼。東轉遼海粟，西截湘漢糧；雲帆下天津，艤艦竭太倉。金錢數百萬，便宜為賑方。何以未賑前，不能為周防？何以既賑後，不能使樂康？何以方賑時，冒濫兼遺忘？臣也實不材，吾君非不良。臣幼讀書史，散漫無主張。如收敗貫錢，如撐斷港航；所以遇煩劇，束手徒周章。臣家江淮間，蝦螺魚藕鄉。破書猶在架，破氈猶在床。待罪已十年，素餐何久長。秋雲雁為伴，春雨鶴謀梁；去去好藏拙，滿湖蕩菜香。

板橋雖多次賑災，但細細想來：「何以未賑前，不能為周防？」「何以既賑後，不能使樂康？」

「何以方賑時，冒濫兼遺忘？」常常為百姓疾苦著想。又看到百姓生活慘痛的情形，不免覺得自己「待罪已十年，素餐何久長」；最後希望返回大自然，所謂「秋雲雁為伴，春雨鶴謀梁；去去好藏拙，滿湖蕩菜香」。在「唐多令」詞思歸云：

絕塞雁行天，東吳鴨嘴船，走詞場三十餘年。少不如人今老矣，雙白鬢，有誰憐？官舍冷無烟，江南薄有田，買青山不用青錢。茅屋數間猶好在，秋水外，夕陽邊。

以前板橋為生活逼迫去當官，現在生活稍為安適（「江南薄有田」），又厭倦官場冷暖黑暗，所以想到「茅屋數間猶好在，秋水外，夕陽邊。」

次年，板橋六十歲，撰城隍廟碑記。

六 六十一歲到七十三歲（卒年）時期

板橋晚年與藝術為伍，把整個生命投入藝術領域。這與年青時「寫來竹柏無顏色，賣與東風不合時」的境遇大大不同。

我們先看板橋在懷濰縣二首贈郭倫昇詩後云：

懷濰縣二首，即送倫昇年兄歸里。時乾隆二十八年，歲在癸未夏四月，板橋鄭燮去官十載，壽七十又一。

如此推算起來，板橋是在六十一歲（乾隆十八年癸酉）時，以請賑忤大吏，罷官。何以板橋會忤大吏而罷官呢？前面提過，板橋是有血有靈的人，看不慣官場的黑暗，早就不肯當官（如「十年不肯由科甲，老去無聊挂姓名」）；何況滿清的血腥統治，明朝所遺留下來的民族意識還十分強烈，稍具血性的漢人都不願當滿清的官。要不是板橋受到生活困頓，坎坷的煎熬，他不會走上仕途的。他的仕宦生活，猶如鄭方坤說的：

世方以武健嚴酷為能，而板橋以一書生，欲清淨無為，坐臻上理，聞者實應且懼，不（否）則怒罵譴訶及矣。（註二十六）

說清楚些，板橋為官時，想用他個人的理想（儒生的見解）來解決當時的政治問題，不為時人所接受。尤其當時的商人，勾結上司來打擊板橋。板橋處處為人民着想，時時袒護窮人；對窮人有好處，相對的，於商人、富人則不利。書事作者法坤宏指出，當年饑荒時，板橋「令大興工役，修城鑿池，招徠遠近饑民，就食赴工」；而糟糕的是令籍邑中大戶，開廠煮粥，輪餉之；盡封積粟之家，責其平糶。」「訟事則右窶子而左富商。」（註二十七）因此，板橋在濰縣救濟百姓，洗清冤民，除了得到一般百姓的擁護、愛戴以外，這些有權有勢的地方人士（尤其富賈）莫不恨之入骨；又無法得到上級的支持。如此，無論板橋要做甚麼事，都不能順利實行。最後開罪大吏而罷官。板橋去官之日，濰縣百姓遮道挽留，家家畫像以祀，並為建生祠。

次年，板橋罷官後遊杭州，給烏程知縣孫擴圖作壽，並作二首詩：

吳興山水幾家詩，最好官閒弄筆時。寄取東坡與耆老，吾曹賓主略如斯。

六千三萬太湖波，七十二峯高峨峨。祝君壽嘏晉君酒，苔雪重添百巨羅。（贈濟寧烏程知縣孫擴圖）

雖屬應酬詩，讀起來似乎清澹自然多了。後來，板橋遊錢塘、會稽、禹穴、蘭亭，往來山陰道上，以為平生快事。秋日，又與汪仲升堂、藥根上人等集百尺樓分韻賦詩。

乾隆二十年，板橋與李復堂、李方膺作歲寒三友圖。次年，板橋六十四歲，作一桌會，自云：

二月三日，予作一桌會，八人同席，各携百錢，以為永日歡。座中三老人，五少年。白門程綿莊、七閩黃瘦瓢與髮為三老人；丹徒李御蘿邨、王文治夢樓、燕京于文瀾石鄉、全椒金兆燕棕亭、杭州張賓鶴仲謀為五少年。午後濟南朱文震青雷又至，遂為九人會。因畫九畹蘭花以紀其盛。詩曰：天上文星與酒星，一時歡聚竹西亭；何勞芍藥誇金帶，自是千秋九畹青。座中以綿莊為最長（程廷祚，字啓生，別號綿莊。據胡適顏李學派的程廷祚——載於北京大學國學季刊第五卷第三號——來推算程廷祚的年齡，此年是六十六歲。），故奉上程先生携去。（題畫）

這年，板橋又跋王李四賢手卷。可知去官後的板橋以詩書畫為友。後（六十五歲時），板橋參加紅橋（註二八）修禊，並有和雅雨山人紅橋修禊詩，其中一首：

草頭初日露華明，已有遊船歌板聲。詞客關河千里至，使君風度百年清。青山駿馬旌旗隊，翠袖香車繡畫城。十二紅樓都倚醉，夜歸疑聽景陽更。

板橋晚年的詩，歸於澹泊。後，板橋遊高郵，並有由興化迂曲至高郵七載句詩。

乾隆二十三年，板橋好友慎郡王卒。消息傳來，悲痛有加。此年，板橋只寫了真州八首併及左右江縣，真州八首屬和紛紛皆可喜不辭老醜再疊前韻的詩，和詞「賀新郎」、西村感舊。

次年，板橋六十七歲，從拙公和尚建議，自定書畫潤格。他的規矩是：

大幅六兩，中幅四兩，小幅二兩，條幅對聯一兩，扇子斗方五錢。凡送禮，食物總不如白銀為妙；蓋公之所送，未必弟之所好也。送現銀則中心喜樂，書畫皆佳。禮物既屬糾纏，除欠尤為賴賬。年老體倦，亦不能陪諸君子作無益語言也。（板橋潤格）

自見板橋有趣、直率。早在唐朝，書畫就商品化了（劉禹錫祭韓愈文說：「一字之價，輦金如山」）；到了清朝，這樣「規定書畫價格」而且較有名的是袁枚。不過袁枚賣的是「文」，板橋賣的是「書畫」。袁枚曾說：

賣文潤筆，竟有一篇墓誌，送至千金者。（註二九）

只是板橋「硬性規定」，不願與人「討價還價」罷了。

板橋六十八歲時，撰板橋自序及劉柳邨册子於揚州汪氏的文園，敘述自己平志趣如：

板橋平生無不知己，無一知己。其詩文字畫每爲人愛，求索無休時，略不遂意，則怫然而去。故今日好，爲弟兄，明日便成陌路。

又：

板橋遊歷山水雖不多，亦不少；讀書雖不多，亦不少；結交天下通人名士雖不多，亦不少。初極貧，後亦稍稍富貴；富貴後亦稍稍貧。故其詩文中無所不有。

板橋自敘也說：

酷嗜山水。又好色，尤多餘桃口齒，及椒風弄兒之戲。然自知老且醜，此輩利吾金幣來耳。有一言干與外政，卽叱去之，未嘗爲所迷惑。好山水，未能遠跡；其所經歷，亦不盡遊趣。

板橋坦率指出生平交遊，遊歷、酷好山水、好色，天性真實使然。

板橋七十老翁，客揚州。次年，盧雅雨兩淮都轉，清明日招板橋及諸名人泛舟紅橋。又與袁枚相晤於盧雅雨席上，袁枚有詩投板橋明府：

鄭虔三絕聞名久，相見邗江意倍歡。遇晚共憐雙鬢短，才難不覺九州寬。紅橋酒影風燈亂，山左官聲竹馬寒。底事誤傳坡老死，費君老淚竟虛彈。（註三十）

以前，板橋誤聽袁枚去世，痛哭一場。（註三十一）而這時，板橋年七十一，袁枚四十八歲；袁枚以蘇軾自喻，以鄭虔喻板橋，足見袁枚誇大。板橋亦贈袁枚詩云：

室藏美婦鄰誇豔，君有奇才我不貧。

板橋攻擊袁枚「室藏美婦」，袁枚自比蘇軾，可見兩人之相交並不融洽。

乾隆三十年十二月十二日，板橋逝世，享年七十三歲，葬於興化縣城東管阮莊。

（附：本文係作者鄭板橋研究第一章鄭板橋生平及揚州八怪的一部分，因全書尙未整理完竣，將此部分先行付梓。）

註釋

註一、鄭板橋名燮的「燮」字，當作如此。後人誤以後起的「燮」字爲板橋名，非是。按說文解字又部，「燮字爲「和也，从言又，炎聲，讀若溼。燮，籀文燮，从羊。」（藝文印書館本，頁一一六），不見「燮」字。在以前的字書（如說文、廣韻、玉篇）均不見「燮」字。徐復觀先生在石濤晚年棄僧入道的若干問題文中指出：「姑不論『燮』字乃後起的俗字，鄭板橋是進士出身，在署名時不致用此種俗字。最無法解釋的是，用『燮』字時，下面印章的篆文却是一律是『燮』字。因此可以推論，凡款識用『燮』字則必然是假的。」（東海學報第九卷第一期）。由此可知，鄭燮的「燮」字，不會是「燮」字，後人撰寫有關鄭燮的文章，經常把「燮」字寫成「燮」字。如清、鄭方坤的板橋詩鈔小傳（收在清朝詩人小傳，廣文書局，民國六十年版）、王幻的鄭板橋評傳（臺灣商務人文文庫，民國六十年版）、及王恢的鄭板橋的詩書畫（人生雜誌，第八卷十二期）

註二、盛叔清輯的清代畫史（增編）（有正書局藏版，卷三十三、頁三）、作「字板橋」，不知何據。

- 註三、鄭板橋全集。坊間本甚多。本文據民國五十四年新興本及民國六十四年臺灣時代書局本。臺灣時代書局本，除與坊間本相同之家書、詩鈔、詞鈔、小唱、題畫部分外，附有補遺及年表（據該書編例所言，年表係參考興化任乃廣先生遺著鄭板橋先生年譜手稿編訂，該年譜未見，未能考信），本文斟酌採用。
- 註四、全唐詩冊五，卷三〇一，總頁三四三〇，民國六十年五月明倫出版社本以下所引全唐詩版本均同，不贅述。
- 註五、全唐詩冊七，卷四七四，總頁五三七七
- 註六、全唐詩冊八，卷五一，總頁五八四六
- 註七、全唐詩，贈別二首之一，冊八，卷五二三，總頁五九八八
- 註八、全唐詩冊十，卷六九二，總頁七九七二
又，費衮梁谿漫志卷九（知不足齋叢書）頁九，惟揚潁江云：「古今稱揚州爲惟揚，蓋取禹貢『淮海惟揚州』之語。」維揚卽揚州別稱。
- 註九、中央研究院史語所集刊，第十一本，全溪昇著唐宋時代揚州經濟景況的繁榮與衰落，頁一四九
- 註十、同註九，頁一七。
- 註十一、（重修）興化縣志，卷一，清，楊樹棟修，咸豐元年刊本，民國五十九年成文出版社出版
- 註十二、揚州水利論（一卷），闕名撰，收在揚州叢刊，民國二十年陳恆和輯
- 註十三、板橋生日不詳，暫從臺灣時代書局年表部分所說，板橋有一首和高相公給賑山東道中喜雨并五日自壽之作詩，謂「五日生辰道上過」，有人卽以此推定板橋生日爲六月五日。又，據中國青年反共救國團出版的共匪一場「亡黨、亡國、亡頭」的大鬥爭一書，引鄧拓一九六三年十一月二十一日在光明日報發表的話，鄧提到「明天就是他（指鄭板橋）的誕辰，我想趁此機會對這位作家重新進行評價」。照他的話推算，板橋的生日是十一月二十二日
- 註十四、據臺灣時代書局年表，二十三歲條。王幻鄭板橋評傳認爲與郭小姐結婚，不知何據？
- 註十五、據詩鈔、懷無方上人云：「初識上人在西江，廬山細瀑鳴秋窗。後遇上人入燕、趙，甕山古瓦埋荒廟。」
- 註十六、國朝著獻類徵初編（清，李桓輯錄，民國五十五年文海出版社本）卷二百三十三（守令十九），清史列傳（民國十七年上海中華書局本）鄭燮傳，皆有此語。
- 註十七、揚州名勝錄二，頁十一，李艾塘著，收在陳輯揚州叢刻
- 註十八、揚州竹枝詞序，鄭燮題。揚州竹枝詞（董偉業著）序並云：「乾隆五年九月朔日板橋居士鄭燮題。」揚州竹枝詞亦收在陳輯揚州叢刻。
- 註十九、見董氏竹枝詞（見註十八）頁十三
- 註二十、見董氏竹枝詞（見註十八）頁十二
- 註二一、王幻鄭板橋評傳以「招哥」爲「歌妓」，（原書頁二四，行六），視「幼女」爲「歌妓」，誤。
- 註二二、隨園詩話、袁枚著，卷十四，頁七，清光緒十八年上海圖書集成搜集有關袁枚著作爲隨園三十六種。
- 註二三、小倉山房詩集、袁枚著，自嘲，頁九，版本同註廿二

註二四、同註十一；卷八，文苑

註二五、同註廿四

註二六、清、鄭方坤撰清朝詩人小傳，卷四，板橋詩鈔小傳，頁三十六，民國六十年九月廣文書局本

註二七、國朝耆獻類徵初編卷二百三十三，法坤宏撰書事，守令十九，頁十

註二八、清、阮元撰廣陵詩事（民國六十年九月廣文書局本）卷七頁八載：紅橋為詩人聚集之地。

註二九、小倉山房文集（版本同註廿二）前面，隨園老人遺囑

註三十、興化縣志（同註十一），頁三二

註三一、隨園詩話卷九（版本同註廿二），頁十三載：興化鄭板橋作宰山東，與余從未識面。有誤傳余死者，板橋大哭，以足躪地。余聞而感焉。後二十年，與余相見於盧雅兩席間。板橋言天下雖大，人才屈指不過數人。余故贈詩云：「聞死誤拋千點淚，論才不覺九州寬。」板橋深於時文，工畫，詩非所長。

英文提要

Chêng Hsieh 鄭燮 (T. 克柔), 1693-1765, known by his hao, Panchiao 板橋, was a native of Hsing-hua, Yangchow. While still a child he lost his mother and was brought up by his father. After married, he went to Yangchow to sell his paintings, or searching for work to the other place, he got nothing. He became a chin-shih 進士 in 1736. Waiting for six years, he was appointed magistrate of Fan-hsien 范縣, Shantung. In 1746 he was transfer to Wei-hsien 濰縣, where he served for seven years until his retirement in 1753. In Shangtung, he showed sympathy for the people during a famine. Owing to his complaining of official life, suppling food to the poor people, his upper official disliked him. Therefore, he retired. The day of his retiring, people along the roadside said good-bye to him, and painting his figure for praying. Later, he came back to Yangchow selling his paintings, and made friends with scholars or famous men. He is the most wonderful person of "Eight special men of Yangchow."

音位理論與漢語語音系統之分析

王 天 昌

一 韻母音值因調變音之處理

漢藏語族裏漢語系的語言種類非常的多；就大方言來區分，便可以分成：北方官話、下江官話、西南官話、吳語方言、閩北方言、閩南方言、客家語、粵語、湘語、贛語……等等。若是以小方言來區分，閩南語還可以分爲：廈門話、漳州話、泉州話、臺灣的閩南語這四種；甚至於鹿港人說的閩南語跟臺北人說的閩南語，在發音及腔調上也有所不同。（註一）

這些漢語系的語言，不論是官話或方言，它們都有一個與英語、法語、德語、俄語、西班牙語、日語……不同的共同特徵，那便是：漢語系語言的組織成分裏都有一種叫做「聲調」的成素，作爲語言辨別意義的功用。換句話說，說漢語的時候必須使用「高、低」「升、降」「長、短」不相同的聲調，才能够精確的表示出語詞的語音，清楚的分辨出語詞的意義。拿北平話來作個比方吧，北平話裏「攤」「罈」「毯」「探」這四個字的聲母韻母雖然完全相同，都是「ㄊ」拼「ㄢ」，但是每個字各有其不同的聲調，必須靠着聲調的高低、升降、長短之彼此不同，才能够分辨出這四個字的不同音來，也才能够分辨出「攤子」「罈子」「毯子」「探子」這四個語詞的不同意義來。現代語言學者稱這種使用聲調來辨別意義的語言爲「聲調語言」。漢語系的語言都是「聲調語言」。

在聲調語言裏，發現有一種語音上的特有現象，現在讓我提出來討論。

有些字的韻母，本來都是相同的，但是由於聲調上的高低升降之不同，有時也會影響到原有韻母的發音，使得原有韻母的本來音值發生了些微的變化。

舉個例子來說，比如北平話裏的「ㄨ」「ㄨ」「ㄨ」這三個韻母的音值，本來是：

ㄨ = [ei] ㄨ = [ou] ㄨ = [əɪ]

當北平人發音時，這些韻母陰平聲或陽平聲的讀法，差不多就是照着這些韻母的本來音值而發音的，至多不過因爲語音器官的惰性現象，在說話進行過程中，韻母尾音的舌位還沒有升到應有的高度就已停止；所以「ㄨ」可能是 [ei]，「ㄨ」可能是 [ou]，如此而已，其主要元音 [e] 或 [o] 並未改變。但是，上聲或去聲的發音，韻母的主要元音就與陰平聲、陽平聲不大相同了，主要元音的口腔開展度要比陰平聲或陽平聲更張開些，舌位因而更下降些，音值自然就起了個變化。因此，上述的三個韻母在上聲和去聲時的音值，就變爲：

ㄨ → [ei] 又 → [ɔu] 儿 → [ɜɪ]

如果再嚴格一點兒說，北平話裏「ㄨ、又、儿」三個韻母的陰平聲陽平聲音值，與其上聲去聲的音值，應有如下之差異：(註二)

韻母	陰陽平聲音值	上聲音值
ㄨ:	[e ⁺ i ⁺]	[ei ⁺]
又:	[ou ⁺]	[ɔu ⁺]
儿:	[əɪ]	[ɜɪ]

因此之故，北平話裏的「飛、肥、匪、費」，「威、違、委、位」，「抽、愁、丑、臭」，「優、由、有、又」，「而、耳、二」，這些屬於「ㄨ、ㄨㄨ」、「又、ㄩ又」、「儿」韻母的字之實際韻值，陰陽平與上去聲就不一樣。這類因為聲調之不同，而使得元音舌位發生下降的現象，稱之為「低化現象」。

從上述的北平話例子看，吾人並不因為 [ei] 和它所低化的 [eɪ] 的元音音值不同，就認定它們是不同的韻母。同樣的道理，[ou] 和 [ɔu] 縱使在音值上有些微的差異，吾人仍然認定它們同是「又」韻所有的音值。基於這些事實，筆者認為：一個韻母可以不止一個音值；如果相差不大的兩個音值，是同一個音位，對於某一個韻母只是有規則的成為「互補」的關係，那麼，這兩個音值就算是那個韻母所擁有的「差異音值」。

近二十餘年來，筆者由於講授語言學有關課程或作語言方面研究之故，讀過許許多多屬於描寫或記錄中國漢語各種官話方言語音系統的專書及論文，發現有不少語言學者把同一個韻母所含有的差異音值，當作兩個以上不相同的韻母或語音單位來敘述。如果依照他們這個觀點來分析北平話的語音系統，豈不是要把「ㄨ」「又」「儿」這些個韻母都分別分割為兩個韻母了？所以，筆者認為這涉及到漢語語音系統分析的原則，應當是個大問題，必須提出來詳細討論。

這種現象，最嚴重的要算是發生在福州語音系統的分析上。現在讓筆者舉出有代表性及影響力的專著為例，加以討論：

已故中央研究院歷史語言研究所研究員董同龢教授的遺著〈漢語音韻學〉，普遍被臺灣各大學中文系採為聲韻學的教本，看看這本書中如何分析福州語音的韻母系統（見該書第三章〈現代方音〉第五節）：

i	u	y	a	o	e		
	iu		ia	io	ie		
			ua	uo			
ai	oi	ei	ay	œy	au	ou	eu

						ieu	
uai		uoi					
<hr/>							
an		on	in	un	yn	œn	
ian	ien	ion					
uan	uon						
<hr/>							
ain	ein	aun	oun	ayn ^①	œyn		
<hr/>							
ak			ik	uk	yk	œk	
		iek	io				
uak	uok						
<hr/>							
aik	eik	auk	ouk	ayk	œyk ^②		

注①：董書作 ayn，諒係筆誤，今代為改正。

注②：董書作 æyk，諒係筆誤，今代為改正。

由這個韻母表可以看出，董教授除了依照陰聲韻、陽聲韻、入聲韻之分類外，每類各分前後兩部分，視其元音的組成情形而定，前一部分的元音為單元音及發達複元音，後一部分的元音則為元音尾複元音或衰弱複元音，每一部分再依其開口呼、齊齒呼、合口呼之順序排列，但是不認為福州話裏有撮口呼的複元音存在。而藍亞秀女士在董教授指導下寫成的〈福州音系〉裏卻列有撮口呼複元音韻母 [yo][yon][yn][yk][yok]。(註三)

依照上述的韻母表，不把撮口呼複元音韻母列入時，福州語音裏陰聲韻有二十三個，陽聲韻有十七個，入聲韻有十五個，三類共計五十五個韻母。筆者曾經循着相同的方法整理過福州語音的韻母，共得五十九個：陰聲韻二十六個，陽聲韻十五個，入聲韻十八個。(註四) 這個數目雖與上述的五十五個韻母略有出入，但畢竟有限，比起陶燠民氏所擬定的只有三十一個韻母，(註五) 差得就很多了。

陶燠民氏所擬定的韻母為何只有三十一個呢？大概是依據〈戚林八音〉的韻目「春花香，秋山開，嘉賓歡歌須金杯，孤燈光輝燒銀缸，之東郊，過西橋，雞聲催初天，奇歪溝」這三十四韻，而合併了「秋、燒」「賓、金」「杯、輝」六韻為三韻而成的。

五十五個韻母與三十一個韻母之間的差別，除了部分韻母音值的認定稍有出入而引起「分開」或「合併」的不同以外，最主要的原因乃是在於因聲調之不同而引起若干韻母變值的處理原則不同。這是說由於聲調調值的高低升降有所差異，會使得原來韻母發生「低化」(元音舌位降低)或「複音化」(單元音變成複音化)的現象，自然就影響了音值。如前面所提到的北平話「優、由、有、又」的例子。有些學者把不同的音值分作不同的韻母來處理，有些學者只把它看作相同的「音位」，其中變化的一個音值只算是「變音」而已。又如福州

話裏「九」和「謬」這兩個字，董書標注其韻音是 [kiu] 和 [mieu]，換句話說，這兩個字的韻母一個是 [-iu]，一個是 [-ieu]，並不相同；但是在〈戚林八音〉中同屬「秋」韻，在現今實際口語裏以及〈漢語方音字匯〉書中的標音，「九」音是 [kieu]，「謬」音是 [mieu]，元音都是 [-ieu]，沒有把上聲的音值和陽去聲的音值，因舌位稍有高低，而分開成爲不同的韻母單位。

福州話裏有許多個韻母是要因聲調的改變，而改變其原有音值的。歸納這類現象，通常是：勺「陰平聲、陽平聲、上聲、陽入聲」這四個聲調的韻母音值相同，ㄨ「陰去聲、陽去聲、陰入聲」這三個聲調的韻母則是發生低化、複音化後的另外一種音值。舉例如下：

勺類韻母音值及例字		ㄨ類韻母音值及例字	
i	(衣、夷、以)	ei	(意、異)
u	(烏、無、武)	ou	(塢、務)
y	(居、余、雨)	φy	(據、譽)
iŋ(-k)	(英、瑩、穎、亦)	eiŋ(-k)	(敬、靜、乙)
uŋ(-k)	(東、董、董、獨)	ouŋ(-k)	(棟、動、篤)
yŋ(-k)	(胸、窮、勇、育)	φyŋ(-k)	(衆、用、郁)

以上只列舉出三個陰聲韻、三個陽聲韻（入聲韻附此）爲例，而福州話裏還不止這六個韻母才有因調而使元音低化複音化以致變音的，因本文在於檢討語音系統的分析，就不必再細述其他韻母的變音現象了。從所舉的例子已經可以看出，在這一地方言裏，陰平聲、陽平聲、上聲、陽入聲的音值，雖然和陰去聲、陽去聲、陰入聲的音值不大相同，但是，它們彼此之間的關係是「互補」的，並不衝突或相混淆。

像這樣成爲「互補」的不同音值，是應當分開各自獨立，算作不同的韻母單位好呢？還是應當把它們合併起來算作同一個韻母單位好呢？各家的看法縱或不同，但依筆者的看法，與其「分裂」，不如依照中國傳統的音韻觀念，使它們一一「歸宗」，才更符合韻母的系統。像國語裏的「優」「由」和「有」「又」，豈可將它們分開，而硬說它們是不屬於同一個韻母的呢？因此，「分裂」的結果，徒然使語音的韻母系統呈現紊亂而不合音理了。

綜合以上所述，分析漢語語音系統時，凡是因聲調而改變音值的韻母，必須使它歸宗，方法是：以陰平聲的韻值爲準，將其他各聲的變值附在陰平聲「標準音值」之後，加括號以區別之。試以福州語音爲例：

陰平	陽平	上聲	陰去	陽去	陰入	陽入
i 衣	i 夷	i 以	ei 意	ei 異		
u 烏	u 無	u 武	ou 塢	ou 務		
iŋ 英	iŋ 瑩	iŋ 穎	eiŋ 應	eiŋ 胤	eik 乙	ik 亦

.....

可以使用音位的原則，歸納而成爲：

- i (→ei)
- u (→ou)
- y (→ø y)
- iŋ (→eiŋ, ik→eik)
- uŋ (→ouŋ, uk→ouk)
- yŋ (→ø y, yk→ø yk)

二 陽聲韻與入聲韻之相應

語音學者依照歐美習慣分析漢語的語音，除了常忽略聲調外，如瑞典語言學家高本漢 (Bernhard Karlgren) 教授的〈中國音韻學研究〉中的方音描寫，就不很注意到方音聲調的記錄；還常常忽略鼻音韻尾與塞音韻尾的配合。

董同龢教授在他所寫的〈聲母韻母的觀念和現代的語音分析理論〉一文中，(註六) 對於鼻音韻尾和塞音韻尾的配合相應，有如下的見解：

無論古今，/-p, -t, -k/的出現，都和/-m, -n, -ŋ/的出現相應而且互補。.....

由此說來，在漢語裏，字尾的/-m/ 和 /-p/, /-n/ 和 /-t/, /-ŋ/ 和 /-k/, 顯然可以分別併作一個音位。從結構上說，/-p, -t, -k/ 和 /-m, -n, -ŋ/ 並沒有什麼不同，他們只是/-m, -n, -ŋ/ 在「入」調中的「同位音」(allophone) 而已。再來回顧一下中國音韻學的歷史——從等韻之學興起，我們就能在字首辨別 /-p-/ (「幫」) 和 /-m-/ (「明」), /-t-/ (「端」) 和 /-n-/ (「泥」), /-k-/ (「見」) 和 /-ŋ-/ (「疑」); 可是一到字尾，和同一個元音配的 /-m/ 和 /-p/, /-n/ 和 /-t/, 或 /-ŋ/ 和 /-k/, 就分別歸入同一個「攝」之中，而只在聲調上有「平、上、去」和「入」的不同了。是不是我們的古人老早就把 /-p, -t, -k/ 看成了 /-m, -n, -ŋ/ 的同位音了呢？

筆者十分贊同先賢以及董教授的這個看法。中國的漢語既然是聲調語言，「入聲」已不僅是音尾收聲的問題，實已發展爲音高、音長與「平、上、去」不同的聲調問題了。雖然北平、濟南、西安、漢口、成都等地沒有入聲，當然沒有陽聲韻與入聲韻的相應問題，但是在其他的許多方言裏，尤其是東南沿海的福建、台灣、廣東諸方言裏，不但有入聲，而且入聲還分成陰入聲、陽入聲，自然在分析語音系統時要特別注意這個入聲相應的問題。

現在先看看一般語音學者對那些有入聲韻的方言，如何描寫分析其韻母吧。試舉出目前台灣澎湖金門地區一般人所熟知的閩南語爲例，而研究閩南語通常是以廈門音爲準，故試舉廈門話。

一、〈漢語方音字匯〉對廈門話韻母系統之分析如下:

	a	ɔ	o	e	ai	au	am	an	aŋ	ɔŋ				
i	ia		io			iau	iu	iam	im	ian	in	iaŋ	ioŋ	iŋ
u	ua			ue	uai		ui		uan	un	uaŋ			
<hr/>														
	ã	õ		ẽ	ãi	ãu	ap	at	ak	ɔk				
ĩ	iã					iãu	iũ	iap	ip	iat	it	iak	io̩k	ik
	uã				uãi	uĩ		uat	ut					
<hr/>														
	m													
		ŋ												

注：十九個帶[-ʔ]尾的韻母，限於口語，未將之列入。參看羅常培〈廈門音系〉說明。

二、董同龢先生〈漢語音韻學〉分析廈門話韻母系統如下:

i	u	a	ɔ	e	ai	au	am	an	ɔŋ			
	iu	ia				iau	iam	im	ian	in	ioŋ	iŋ
ui	ua			ue	uai			uan	un			
<hr/>												
						ap	at		ɔk			
						iap	ip	iet	it	io̩k	ik	
						uat	ut					

注：原書排列不易看出系統來，經筆者調整如上。其話音特有之鼻化音及喉塞音尾韻母，依上例從略。

三、再看朱兆祥先生所寫〈廈語音韻的檢討〉文中分析的廈門話韻母系統：(註七)

	a	ɔ	o	e	ai	au	
i	ia		io			iau	iu
u	ua			ue	uai	ui	
<hr/>							
am			an		aŋ	ɔŋ	
iam	im	ian	in	iaŋ	ioŋ	ieŋ	
		uan	un				
<hr/>							
ap			at		ak	ɔk	
iap	ip	iat	it	iak	io̩k	iek	
		uat	ut				
<hr/>							
	m						
		ŋ					

注：鼻化韻母及喉塞音尾韻母亦如上例從略不錄。

從上述三家對廈門話韻母的分析看來，縱使各家分析的韻母多寡以及音值認定有些出入，

例如董書無 [io] [aŋ] [iaŋ] [ak] [iak], <字匯>有 [uaŋ], 朱文則注明 [uaŋ] 係泉州音; <字匯>和朱文作 [iat] 的, 董書認為是 [iet]; <字匯>作 [iŋ] [ik] 的, 董書作 [iŋ] [ik], 朱文作 [ieŋ] [iek]; ……不過, 大體上說, 陽聲韻/-m, -n, -ŋ/ 都可以跟相同元音的入聲韻/-p, -t, -k/ 相應相配合。例如:

am—ap	an—at	ɔŋ—ɔk
iam—iap	ian—iat	ioŋ—ioŋk
im—ip	uan—uat	

讓我們回顧古時音韻學家就此所持的看法。自隋唐以來, 切韻系的韻書雖然是以「平、上、去、入」四聲的分別來分卷分韻, 陽聲韻與入聲韻並不合在同一卷或同一韻之內, 但是歷來研究音韻的音韻學者無不知道, 各卷韻目之編排, 例如切韻之平聲「一東」……、上聲「一董」……、去聲「一送」……, 入聲「一屋」……, 都是依照陽聲韻能與入聲韻相應互補的大原則來安排其次序的。換句話說, 今韻韻目中「東、董、送、屋」, 「江、講、絳、覺」, 「真、軫、震、質」, 「先、銑、霰、屑」, 「侵、寢、沁、緝」……等等, 莫不是依照着相同的主要元音和韻尾, 配合着平上去入四聲順序編排, 將陽聲韻與入聲韻合在同一個韻類裏。後來, 音韻研究發展到了韻圖「轉」與「攝」的觀念, 仍然是將入聲韻合併到陽聲韻裏去。筆者認為古人的這樣作法, 正是他們提倡「音位觀念」所以然。

基於上述的觀念, 筆者認為: 今日分析漢語方言的語音系統, 必須將其中元音相同的同位陽聲韻和同位入聲韻合併成爲一個「同位音」, 看作同一個韻母單位來處理。如此, 上舉的廈門話韻母表中相關的韻, 母就可以合併調整成以下的樣子, 例如:

am + ap	→ am(-p)
uan + uat	→ uan(-t)
ioŋ + ioŋk	→ ioŋ(-k)

這樣, 廈門音系的韻母就簡單了。這個原則若是確定, 今後分析漢語各方言的語音系統時, 韻母的單位必定簡單明瞭而合乎漢語的特性。這個特性, 亦即聲調語言的結構所特有的。復興民族文化聲中, 研究語音也應當有此認識。

三 顎化聲母之分化與合併

漢語的各種方言, 彼此間之差異相當大。趙元任先生<中國語文教學問題>英文稿, 曾說:「……目前廣東話之與北平話, 其差異的程度, 幾乎和法語之與西班牙語, 或德語之與丹麥語的差異程度相當。」由此可知相差之大。但是各種方言之間, 聲母之差異程度, 遠不如韻母之差異之大, 而且也比韻母有規則有系統。例如舌尖後聲 [tʂ, tʂʰ, ʂ, ʂʰ] 這一組的聲母, 在北平話、濟南話、西安話裏都有, 而東南沿海的蘇州話、杭州話、福州話、閩南話

裏却都沒有。唇齒音〔f〕在北平、西安、太原、濟南、成都、漢口、長沙、揚州、蘇州、溫州、梅縣、廣州等大部分地區的語言裏都存在，而福州話、閩南話、潮州話裏卻不存在。又如雙唇聲〔p、p'、m〕，舌尖聲〔t、t'、n、l〕，舌根聲〔k、k'、x〕，舌尖前聲〔ts、ts'、s〕，這四類輔音在漢語各種方言裏幾乎普遍都有。雖然其中或因發音位置之有稍前稍後的差別，如北平話的〔x〕到了閩南話則改變為〔h〕，若不細加區別，簡直不易覺察得出來。但是照一般說，〔x〕和〔h〕總是同一個音位，並不會發生辨義上的困擾，所以也不必去細分它。此外又有一些聲母的發音在聽覺上較易相混，或有語音學者應用音位的理論，把它們合併成一個音；例如把唇鼻音〔m-〕歸併到唇濁塞音〔b-〕裏，把舌尖鼻音〔n-〕歸併到舌尖濁邊音〔l-〕裏，把舌根鼻音〔ŋ-〕歸併到舌根濁塞音〔g-〕裏。

董同龢先生〈漢語音韻學〉第三章討論現代方言時，就是應用音位理論歸併廈門話的聲母，成為十五個；不知是巧合，還是有意的安排使其合於「閩南話十五音」之數。（按：十五音是西元一八〇〇年以來閩南韻書如〈彙音妙悟〉等模仿福州話韻書〈戚參軍八音字義便覽〉改訂閩南話聲母字母而成。十五音字母是：柳、邊、求、去、地、頗、他、曾、入、時、鶯、門、語、出、喜。）朱兆祥先生寫〈廈語音韻的檢討〉雖也有歸併之說，但是在聲母表中仍然列出〔m〕〔n〕〔ŋ〕三音，只在表下說明「也可以根據音位的理論歸併到別的聲母裏去」；而且還說：

根據董先生的注音法：「味」寫 bi-l，「麵」寫 mi-l；「義」寫 gi-l，「硬」寫 ŋi-l；「你」寫 li\，「染」寫 ni\；分別意義全在字音起首有辨義作用的六個輔音〔b, m, g, ŋ, l, n〕，也就是六個聲母而不是三個聲母了。董先生應用十八個符號，也就是十八個聲母，不能再說是十五個聲母了。

由此可見朱先生對於還有辨義作用的〔m, n, ŋ〕三個輔音是不很贊成歸併到其他聲母裏去。再看〈漢語方言字匯〉這一本由另外一批人調查分析而寫成的專書，對廈門話聲母如何看法；他們卻是乾脆把這鼻音聲母〔m, n, ŋ〕和濁塞音聲母〔b, g〕及濁邊音聲母〔l〕並列並存，根本不作合併之想。可見在分析漢語各種方言的聲母系統時，語音學者們的看法也頗不一致，以致所分析的結果有了出入。

以下討論聲母顎化後應當分化或合併的問題。

首先要討論的是舌齒聲母〔ts, ts', s〕的顎化。欲明瞭此類問題，先舉北平話為例。民國二年，教育部在當時的北京召開全國讀音統一會，在吳敬恆先生主持下，會議三個多月，制定注音字母，審定國音。當時決定採用「ㄐ、ㄑ、ㄒ」這三個字母表示〔ts, ts', s〕這一組舌齒聲母，採用「ㄐ、ㄑ、ㄒ」這四個字母表示〔tʃ, tʃ', ʃ, ʃ'〕這一組舌面聲母。於是決定凡是原屬「精」系字的聲母就讀舌齒音「ㄐ、ㄑ、ㄒ」，例如「尖」音ㄐ丨ㄨㄛ，「青」音ㄑ丨ㄨㄛ，「宵」音ㄒ丨ㄨㄛ，亦即所謂的「尖音」；原屬「見」系字的聲母凡是細音的就讀

舌面音「ㄐ、ㄑ、ㄒ、ㄒ」，例如「加」音ㄐ | ㄩ，「卿」音ㄑ | ㄩ，「倪」音ㄒ | ㄩ，「欣」音ㄒ | ㄩ，亦即所謂的「團音」。可是後來由於北平音系的實際語言裏，齒音聲母「ㄒ、ㄑ、ㄒ」並不與齊齒呼「ㄩ」、撮口呼「ㄩ」相拼，而只能與開口呼、合口呼相拼，所以教育部於民國二十一年頒布新國音標準的〈國音常用字彙〉時，就將原先用舌齒音聲母拼齊齒撮口二呼的音，一律改依北平話的實際發音，改用舌面音聲母拼齊齒撮口二呼的音了。因此，「尖」改讀ㄐ | ㄩ，「青」改讀ㄑ | ㄩ，「宵」改讀ㄒ | ㄩ，廢除了ㄒ | ㄩ、ㄑ | ㄩ、ㄒ | ㄩ、ㄒ | ㄩ、ㄑ | ㄩ、ㄒ | ㄩ……這樣的尖音。這也就是說：現在國音的語音系統裏，舌齒聲母 [ts, ts', s] 只拼開口呼與合口呼，不拼齊齒呼與撮口呼；反之，舌面聲母 [tɕ, tɕ', ɕ] 只拼齊齒呼與撮口呼，卻不拼開口呼與合口呼。這現象成爲聲母的「互補」現象。

因爲舌齒音 [ts, ts', s] 和舌面音 [tɕ, tɕ', ɕ] 有如此的互補關係，在分析漢語語音的聲母系統時，有的人仍將它們分爲兩組聲母，有的人卻將它們合併起來，算作一組聲母。試舉廣東省梅縣的客家話聲母爲例，有如下的不同：

一、〈漢語方音字匯〉的分析是：

p	p'	m	f	v
t	t'	n		l
ts	ts'	s		
		ɲ		j
k	k'	ŋ	h	
○				

二、〈漢語音韻學〉的分析是：

p	p'	m	f	v
t	t'	n		l
ts	ts'	s		
tɕ	tɕ'	ɲ	ɕ	
k	k'	ŋ	h	
○				

從以上可以對照看出，其最大的差別，在於第二表有舌面聲母 [tɕ, tɕ', ɕ]，而第一表卻沒有這一類的聲母。到底爲什麼第一表會沒有舌面聲母的塞擦音與擦音呢？原來他把它合併到舌齒聲母的塞擦音與擦音 [ts, ts', s] 裏去。此外還有一個不相同的地方，是〈字匯〉把董先生認爲是零聲母 [○] 的一類輔音，增列一個濁擦 [j]，例如讀「醫」爲 [ji]，「衣」爲 [ji]，「英」爲 [jin]，「音」爲 [jim] 等是。[○] 與 [j] 之分合，不在本文討論範圍之內，暫不提它。此處只擬討論舌齒聲母 [ts, ts', s] 和舌面聲母 [tɕ, tɕ', ɕ] 的分與合。

很明顯可以看出，董同龢先生是參考了國語注音符號的系統，作為分析梅縣客家話聲母的依據。北平話分「ㄆㄅ」和「ㄊㄊ」為兩類聲母，客家話自然也可以這樣分開；因此，凡是洪音的開口呼或合口呼，都用舌齒音 [ts, ts', s] 拼注；凡是細音的齊齒呼（客家話沒有撮口呼）就用舌面音 [tɕ, tɕ', ɕ] 拼注。例如：

	糟	松	績	漆	惜
字匯	tsau	sun	tsit	ts'it	sit
董書	tsau	sun	tɕit	tɕ'it	ɕit

依據客家話資料看，〈字匯〉主張合併，不列舌面音聲母，而董同龢先生主張分開，所以有舌面音聲母。可是再看一看他們在分析廈門話時，對這類聲母是如何處理。

一、〈漢語方音字匯〉中的廈門話聲母表

p	p'	b	m	
t	t'	d	n	l
ts	ts'	dz		s
k	k'	g	ŋ	h

○

二、〈漢語音韻學〉中的廈門話聲母表

p	p'	b		
t	t'			l
ts	ts'	dz		s
k	k'	g		h

○

三、〈廈語音韻的檢討〉中的廈門話聲母表

p	p'	b	(m)	
ts	ts'	dz漳		s
t	t'		(n)	l
(tɕ)	(tɕ')	(dɕ)漳		
k	k'	g	(ŋ)	h

○

注：第三表中 [dz] [dɕ] 二音係漳州音

以上第一表及第三表原來都沒有列零聲母 [○]，筆者為使前後一貫，特將之補入。朱兆祥先生認為在實用的觀點上，零聲母可以不必有。但是，筆者認為：分析聲母時，零聲母依中國聲韻之傳統，還是算它是一個語音單位才好。

比較這三個聲母表，〈字匯〉所分析的是跟他們分析客家話時一樣，只列舌齒音一類，不分化成爲兩類；〈漢語音韻學〉雖然也是只列舌齒音一類，但是已經跟他分析客家話時那樣分化爲舌齒音和舌面音之兩類，就不一致，不相同了。尤其是中間夾着一個舌面類濁塞擦音 [dʒ]，因爲既然沒有舌面清塞擦音，卻憑空出現了這個舌面濁塞擦音，在漢語各地的方言裏這種可能性不大；若說有濁塞擦音，在只列舌齒清塞擦音的方言裏，也只可能是舌齒濁塞擦音；原書又說是「dʒ 大致相當於國語的 ㄉㄑ」，恐怕也跟事實稍有距離。〈廈語音韻的檢討〉認爲廈門話裏確實有舌齒清塞擦音 [ts, tsʰ] 和舌面清塞擦音 [tʃ, tʃʰ] 二類之分，不過，朱先生認爲：如果要根據音位的理論把聲母歸併，使語音單位減少，自然也可以像 m 併入 b，n 併入 l，ŋ 併入 g 那樣，也把 tʃ 併入 ts 裏，把 tʃʰ 併入 tsʰ 裏。朱先生曾擬訂了一套廈語方音符號，並且編印過〈廈語方音符號傳習小冊〉（註八），那時他參考國語注音符號的習慣，索性把舌齒音「ㄗ、ㄑ」和舌面音「ㄐ、ㄑ」分開，成爲兩類。

舌齒音和舌面音的塞擦聲母，是分是合，語音學者間彼此各行其是，甚至同一位語音學者也不見得自己一致，例如董先生在分析客家話時分舌齒音和舌面音爲二，但在分析廈門話時却將舌面音合併入舌齒音而爲一。因此，筆者認爲應當研討出一個共同的原則來，以免彼此分歧。如果要從音位理論看，要減少聲母單位數目，自然以合併省事；但是若要正確描寫聲母的發音，顧到聲母顎化後齊齒呼和撮口呼只能和舌面塞擦音相拼，不與舌齒塞擦音相拼的事實，就可以把它分開。分析語音系統不能不考慮到實用的目的，分開舌齒音和舌面音，成爲聲母的互補，跟現代國音系統相配合，未嘗不是一個可取的方法。

此外，舌齒音聲母與舌尖面聲母，有時也會發生混淆或誤認。譬如福州話吧，〈漢語方音字匯〉認爲福州語音有舌齒音聲母 [ts, tsʰ, s]，沒有舌尖面聲母 [tʃ, tʃʰ, ʃ] 才對；董氏〈漢語音韻學〉卻認爲福州語音有舌尖面聲母 [tʃ, tʃʰ, ʃ]，沒有舌齒音聲母 [ts, tsʰ, s]。高本漢著〈中國音韻學研究〉書中特別注明：「ts 在聲母的地位，除去福州、安南、高麗以外，在所有的方言裏都有。例如：早，北京 tsau。」這類被〈字匯〉認爲是舌齒音塞擦聲，被董先生認爲是舌尖面音塞擦聲的聲母，而在高本漢〈中國音韻學研究〉、陶燠民〈閩音研究〉、高名凱〈福州語裏的連音變化〉（註九）諸文裏，都認爲應當是屬於舌面音的塞擦聲。董先生的認定，和藍亞秀〈福州音系〉相同。筆者於八年前寫〈福州語音研究〉時，關於這類聲母，就依照實際語音分爲舌齒音和舌面音二類；孰是孰非，也應當詳細檢討，讓將來研究語音的人好有所遵循。

四 韻母之消失與轉化

（一）結合韻母「ㄌㄛ」與「ㄌㄛ」

民國三十一年五月經教育部國語推行委員會重訂後公布的〈注音符號發音表〉上，結合

上還留存着這兩個結合韻母的痕跡，但是「ㄛ」音只收了一個「嗜」這個表音字而已，再沒有其他的字了；嚴格說來，表音字是不能列在正常收字的範圍內的。讀「ㄛ」音的字，也只賸下「厓、崖、睚」這幾個不常用字。由於「ㄛ」音 [iai]，是個韻頭和韻尾相同的三合元音，這裏的韻頭和韻尾都是高元音，夾在中央的韻腹卻是低元音，這樣的發音在舌位上是忽高忽低，忽低忽高，變化的幅度太大，因人類發音器官的惰性現象，不能適應這樣的三合音，往往會使原來的音值轉化，變為其他的韻母。所以這個三合元音 [iai] 可能轉化為：或者拋棄韻尾 [-i]，只發出前面的 [ia]，成為二合發達複元音，例如：從「厓」得聲的「涯」字，今已轉化為 [ia] 音；或者拋棄韻頭 [i-]，只發出後面的 [ai]，成為二合衰弱複元音，例如：從「厓」得聲的「捩」字，今已轉化為 [ai] 音。試看今日的國音裏根本就沒有「ㄨㄤ」[uau]、「ㄨㄛ」[uou]、和「ㄟ」[iei]，這類韻頭韻尾同屬於一個高元音的三合元音，也就是這個原故。

「ㄛ」「ㄛ」這兩個音在實際的北平話裏既然已經消失，教育部似乎可以明令取消它，國語注音符號發音表上的齊齒呼類結合韻母也就不必再列舉這兩個音了。

(二) 單韻母「ㄝ」與「ㄜ」

注音符號單韻母「ㄝ」的音值是半高展唇前元音 [e]，「ㄜ」的音值是半高圓唇後元音 [o]。

根據民國二年讀音統一會所審定的舊國音而編輯完成的〈國音字典〉，收「ㄝ」韻的字，依今韻韻目（指陰時夫韻目），有「麻、馬、禡、物、月、屑、葉」諸韻裏的字。例如：麻韻的「遮」、馬韻的「者」、屑韻的「哲、浙」、葉韻的「摺」，都拼作「ㄞㄝ」音（此處不標注聲調，下同此）；麻韻的「車」、屑韻的「徹」，都拼作「ㄛㄝ」；麻韻的「蛇、佘」、馬韻的「捨、社」、禡韻的「舍」、屑韻的「舌、設」、葉韻的「涉、攝」，都拼作「ㄞㄝ」；馬韻的「惹」、屑韻的「熱」，都拼作「ㄛㄝ」。但是自從民國二十一年教育部公布〈國音常用字彙〉，確定採用北平實際語音之後，「ㄝ」韻的字與聲母相拼的，只有齊齒呼和撮口呼，不再拼開口呼了。因此，ㄞㄝ、ㄛㄝ、ㄞㄝ、ㄛㄝ之類的音就消失了。開口呼的字，就改用半高展唇後元音「ㄛ」來拼，上述的ㄞㄝ、ㄛㄝ、ㄞㄝ、ㄛㄝ，就改拼為ㄞㄛ、ㄛㄛ、ㄞㄛ、ㄛㄛ了。

由於現今的國音裏，「ㄝ」韻既不能單獨出現於開口呼的音節，（教育部公布的〈國音常用字彙〉及中國大辭典編纂處編的〈國語辭典〉第四冊雖然收了一個「諛」字，音「ㄝ」，是開口呼、零聲母，但是，這一個字只是感歎詞或表示答應的表音字，不可論列。）在〈漢語方音字匯〉和〈漢語音韻學〉這幾本專著裏，凡討論到國語音系的時候，就不列開口呼的「ㄝ」這個單韻母，只列齊齒呼的結合韻母「ㄛㄝ」與撮口呼的結合韻母「ㄞㄝ」。

但是，從另外一個角度看，國語音系裏既然有了「ㄛㄝ」和「ㄞㄝ」這兩個結合韻母，那麼它們的主要元音「ㄝ」，就不可不列在韻母表中，作個介紹，有個清楚的交代。這種情形

跟前面所說要刪除已經消失的「ㄨㄛ」「ㄨㄛ」兩個結合韻母的情形有所不同，故不可相提並論。所以，教育部國語推行委員會公布的〈注音符號發音表〉，或上學的〈國語辭典〉第一冊卷首所附的「國語羅馬字拼音法式」，或民國三十年十月十日由國民政府頒定的〈中華新韻〉國音簡說，都依舊把這個「ㄞ」音排列在開口呼的單韻母裏。這種作法，依筆者淺見，應當是可取的。

以下再討論「ㄛ」韻的問題。

在舊國音時代，「ㄛ」韻的齊齒呼、撮口呼，到了新國音時代已廢棄不用，已見上述。現在要討論的是：這個「ㄛ」韻除了有合口呼的「ㄨㄛ」[uo] 這個結合韻母外，究竟還有沒有開口呼的單韻母「ㄛ」[o] 這個音存在？

民國九年十二月，國語統一籌備會修訂〈國音字典〉時，曾印有〈國音字典附錄〉一種，由教育部頒發，以資各界遵循。其中提到：

又如：唇音各聲母與韻母拼合，原案根據韻書，有用開口呼之韻母者，有用合口呼之韻母者，如：「劓」「駁」音「ㄅㄛ」，「撥」「鉢」音「ㄅㄨㄛ」；「煩」「繁」音「ㄈㄨㄛ」，「凡」「帆」音「ㄈㄨㄛ」之類。編〈字典〉時，因唇音聲母本已合口，故選案中唇音與合口呼韻母拼合之字，除「ㄨ」韻以外，一律改用開口呼韻母。

因此在拼注國音的時候，ㄅ、ㄆ、ㄇ、ㄈ四個聲母都不拼注合口呼的結合韻母。拙著〈漢語語音學研究〉第二百三十五頁討論到國語拼音規則時，也曾提到此一現象。再看民國三十年國民政府頒布的〈中華新韻〉，其中「韻略表」所列舉的四呼字例，「波」（ㄅㄛ）韻有開口呼，且舉出兩類字例：「波、婆、跛、播」和「鉢、博、抹、毫」。這些例子可以說明：現代國音的「ㄛ」韻是該有開口呼的。而且所舉的八個字例正是都屬唇音聲母的字，可見唇音可以拼「ㄛ」的開口呼也是事實。再看〈國音常用字彙〉和〈國語辭典〉，亦莫不如此。

〈中華新韻〉韻略表開口呼所舉的八個字例，在舊日韻書上的音類是：波，歌韻合口；婆，歌韻合口；跛，哿韻合口；播，箇韻合口；鉢，曷韻合口；博，藥韻開口；抹，曷韻合口；毫，藥韻開口。從舊日韻書看，「波、婆、跛、播、鉢、抹」各字原屬合口，但是今日北平口語已因「唇音聲母本已合口」，唇音聲母遂不與合口的結合韻母相併了。

由於如此紛歧，在各語音學者所分析的國語音系中，有的認為「ㄛ」的開口呼可以存在，有的卻認為不存在。例如〈漢語方音字匯〉的北平話韻母表中列有〔o〕音，在開口呼；董同龢教授的〈漢語音韻學〉卻認為「〔e〕〔o〕都不單獨出現……，〔o〕前面永遠有〔u〕」，所以在該書第二十至二十二頁的各類韻母表中的開口呼韻母部分都沒有將〔o〕韻列入，甚至於在第二十二頁〈聲母與韻母配合表〉中把所舉的例字「波、破、末、佛」，排入合口呼「ㄨㄛ」[uo] 這個結合韻母的行列，認作「多、妥、糯、坐、鎖」等字的同呼、同韻母的字，跟〈中華新韻〉等書所認定的不同。其實，「唇音聲母本已合口」，即使拼開口的「ㄛ」

Phonological Theory

and

Analysis of Chinese Phonological System

by Tien-chang Wang

Because of their varying view points, the linguists often differ from each other in their categorization of the phonemic classes as a result of their analysis of the phonological system. In the analysis of certain Chinese dialects especially, the phonetic value of the vowels may slightly vary according to different tones. The contemporary linguists generally determine the vowel system on the basis of the phonetic value of the vowels being analysed. The consequence is either one of a misconceived system or that of increase in the number of vowels.

This paper proposes the application of phonological theory and a new point of view in approaching the Chinese phonological system. It also discusses problems related to correspondences among syllable endings, palatalization of certain alveolar consonants, and change and disappearance of certain vowels. The paper aims at simplifying the Chinese phonological system and making it more in affinity with the general characteristics of the Chinese language.

本校出版書刊一覽

- | | |
|--|--|
| 蒙古漢軍及漢文化研究
Chinese Battalions and Chinese Culture under the Rule of the Mongols
民國四十七年十月初版
全書四篇共二百頁 | 孫克寬著
二十五開本
臺北文星書店經銷 |
| 論人 An Essay on Man
Ernst Cassirer
民國四十八年十一月初版
全書十二章共二百七十三頁 | 劉述先譯
二十五開本
臺北文星書店經銷 |
| 道德的理想主義 The Moral Idealism
民國四十八年十一月出版
全書十四篇二百六十二頁 | 牟宗三著
二十五開本
臺北文星書店經銷 |
| 中國思想史論集 Essays on the History of Chinese Thought
民國四十八年十二月初版
全書十篇二百三十八頁 | 徐復觀著
二十五開本
臺中中央書店經銷 |
| × 廣東十三行考 The Hong Merchants of Canton
民國四十九年三月再版
全書三篇三百四十二頁 | 梁嘉彬著
二十五開本
臺北文星書店經銷 |
| × 曆術卮言甲集 Studies in the Chinese Calendar
民國四十九年六月初版
全書十篇三百零二頁 | 魯實先著
二十五開本
臺北文星書店經銷 |
| × 孟浩然詩說 Criticism of Meng Hao Jan's Poems
民國五十年四月初版
全書三卷二百一十四頁 | 蕭繼宗著
二十五開本
臺北中華書局經銷 |
| × 文史論叢 Essays on Literature and History
民國五十年六月初版
全書十二篇一百八十頁 | 梁容若著
二十五開本
中央書局 文星書店經銷 |
| 魏晉玄學 Metaphysics under the Dynasties of Wei and Tsin
民國五十一年四月初版
全書六篇一百七十五頁 | 牟宗三著
二十五開本
中央書局經銷 |
| × A Micro Analytical Scheme for the Systematic Qualitative Analysis of the Common Cations
民國五十一年四月初版
全書七章共五十三頁 | 鄭德安著
十六開本 |
| × 中國議會史 A History of the Chinese Parliament
民國五十一年四月初版
全書十五章三百三十七頁 | 顧敦鏞著
二十五開本
中央書局 文星書店經銷 |
| 吳鳳 (英文本)
We Feng, Companion of Head Hunters; and Other Stories
民國五十二年四月初版
全書三章共二百三十六頁 | 畢思孟著
(D. W. Bittinger)
二十五開本
大書業局經銷 |

韻，而ㄅ、ㄆ、ㄇ、ㄏ諸音，也就無所謂「開」「合」了。

這些不一致的看法與作法，帶來許多紛歧與誤會，應該徹底謀求解決之道，使之一致，這就是本文討論的目的所在。

民國六十五年三月寫於臺中大度山

(註一) 見拙著〈漢語語音學研究〉書中第二章第一節：語言種類和分布。

(註二) 見齊鐵恨教授著〈國語變音舉例〉一書。

(註三) 原載民國四十二年十二月國立臺灣大學文史哲學報第五期，後收入中央研究院歷史語言研究所集刊。

(註四) 見拙著〈福州語音研究〉書中的福州音系聲韻調的檢討一文，民國五十八年六月，中山學術文化基金會補助出版，趙元任先生序。

(註五) 見陶燠民〈閩音研究〉一文，中央研究院史語所集刊第一本。

(註六) 見中央研究院歷史語言研究所集刊外編第四編，收入〈董同龢先生語言學論文選集〉。

(註七) 朱兆祥先生，福建龍溪人，曾任臺灣省國語推行委員會委員兼方言調查組長、國語日報語文乙刊主編，後任教於南洋大學。本篇論文刊南洋大學中文學報第二期。

(註八) 民國三十七年三月，臺灣省國語推行委員會印行。

(註九) 刊在燕京大學出版的〈燕京學報〉第三十三期。

〈音位理論與漢語語音系統之分析〉提要

語言學者們在分析漢語的語音系統時，常因各人觀點之不同，所分析的音類就發生歧異。尤其是某些方言，有因聲調不同而改變其韻母音值的現象。現今一般語言學者總是依其韻值來釐訂其韻母系統，使韻類數量大增或音系紊亂。本篇主張運用音位理論，以新觀念來分析音系，並討論到韻尾之相應、舌音之顎化、韻母之消失及轉化諸問題，以期音系之分析更簡明，且合乎漢語的特色。

- 中文標題總目 List of Subject Headings for Chinese Libraries 沈寶環著
- × 中國人性論史 (先秦篇)
The History of the Chinese Philosophy of Human Nature 徐復觀著
民國五十二年四月初版 二十五開本
全書十四章共六百三十頁 中央書局經銷
- × 詩經韻譜 A Rhyming Dictionary of Shih Ching 江舉謙著
民國五十三年四月初版 二十五開本
中央書局經銷
- × 臺灣鮫類報告 A Review of Shaskr of Taiwan 陳兼善著
民國五十二年八月初版 十六開本
- × 教育指導 Guidance in Education 唐守謙著
民國五十三年六月初版 二十五開本
民國五十五年七月二版 中央書局 正中書局經銷
- × 墨學研究 A Study of Mohism 陳拱著
民國五十三年九月初版 二十五開本
中央書局總銷
- 民法 Civil Law 孫致中編著
民國五十三年九月初版 二十五開本
- 通才教育與自然科學 高振華編著
A Study on the Courses, Methods and Material for Teaching Natural
Sciences in General Education
民國五十三年十月初版 二十五開本
- × 琉球及東南諸海島與中國 梁嘉彬著
Islands in the East and South China Seas, Emphasizing the Ryukus
民國五十四年五月初版 二十五開本
中央書局經銷
- × 詩經新評價 A New Evaluation of Shih Ching 高祿光著
民國五十四年五月初版 二十五開本
中央書局經銷
- 宋元道教發展史 孫克寬著
The Development of Taoism during the Sung and Yuan Dynasties
民國五十四年五月初版 二十五開本
中央書局經銷
- 文學十家傳 Biographies of Ten Chinese Authors 梁容若著
民國五十五年六月初版 二十五開本
中央書局經銷
- 西文參考書指南 Guide to Western Reference Books 沈寶環著
民國五十五年十月初版 二十五開本
中央書局經銷
- 西藏法律地位之研究 A Study of the Legal Status of Tibet 杜衡之著
民國五十五年十二月初版 二十五開本
中央書局經銷

- 民主基本概念的淵源
The Foundations for the Basic Conceptions of Democracy
民國五十六年二月初版 二十五開本
全書十章一百四六頁 中央書局 文星書店經銷 顧敦錄 著
- 文范闡幽
Some Neglected Chapters in the History of Chinese Literature 顧敦錄 著
- 王充思想評論
A Comment on Wanq Ch'unqs Thought 中央書局經銷 陳拱 著
- 西藏條約研究
A Study of the Treaties and Agreements Relating to Tibet 杜衡之 著
- 左傳文藝新論
民國六十三年七月再版 高祿光 著
- 說文解字綜合研究
民國五十九年一月出版 江舉謙 著
- 貨幣理論與貨幣政策
民國六十五年二月出版 趙經義 著
- 傳統文學與類書之關係
民國六十年八月出版 方師鐸 著
- 法學諸論
民國六十二年十月出版 孫致中 著
- 台灣民俗建築之傳統風格
民國五十七年三月出版 蕭梅 著
- 元代金華學述
民國六十三年二月出版 孫克寬 著
- Japan's Trade with Communist China 1949-1968
民國六十年二月出版 周宜魁 著
- PHYTOGEOGRAPHY OF THE MOSSES OF FORMOSA 1970 王忠魁 著
- 歐美土風舞教材介紹
民國五十四年五月出版 陳寶珠 著
- 英語讀音法
English Pronunciation for Chinese Students Anne Cochran and Lin Yu King 著
- ×殷契類選 魯實先 著
- ×台灣傳統建築之勘察
A Survey of Traditional Architecture of Taiwan 民國六十年七月出版 狄華 瑞昌 德淋 著

教育論叢

民國六十年四月出版

吳德耀著

基督徒常識

民國五十六年十二月出版

施嘉爾著

Descriptive English Grammar and Exercise

民國四十五年出版

Anne Cochram 著

基督徒簡介

施嘉爾著

六書原理

民國六十三年七月出版

江舉謙著

中國條約史大綱第一時期：列強之侵入

民國六十三年十月出版

杜蘅之著

選舉行為之研究

民國六十四年四月出版

蔡啟清著

常用字免錯手冊

民國六十五年出版

方師鐸著

有×記號者書已絕版

東海學報稿約

- 一、本學報爲純學術性之刊物，歡迎下列各種稿件：（一）新材料之發現；（二）新觀點的提示；（三）新的綜合整理；（四）實驗中之新發現及調查統計之新資料；（五）關於世界新刊名著及珍貴古典之評介。
- 二、來稿最長請勿超過一萬五千字，（特稿另議）。
- 三、來稿請用有格紙繕寫清楚，並加標點符號，英文稿請用打字機間行打出。如附有圖表者，請用濃墨繪繕以便製版。
- 四、本學報對來稿有刪改之權。如不願刪改者請預先聲明。
- 五、本稿經刊載後，贈送該稿抽印本五十冊。
- 六、經本學報採用之稿，其版權即歸本學報所有，作者如須另行編印，應徵得本學報同意。
- 七、稿末請註明真姓名及詳細地址，發表時之署名由作者自便。
- 八、校對由作者負責。
- 九、來稿請另附中文及英文簡明提要各一則，每則字數以二百字爲限。
- 十、來稿請寄：「臺中市東海大學東海學報編輯委員會」。

中華民國六十五年六月出版

東海學報 第十七卷

全一冊定價

新臺幣 一五〇元
港幣 三十九元四角
美金 二十一元五角

發行人：謝明山

編輯者：東海學報編輯委員會

出版者：私立東海大學

臺灣臺中市大度山

經售者：中央書局

臺中市中正路一二五號
郵政劃匯：中字二〇〇六六號

印刷者：中台印刷廠

臺中市公園路三七號

