

Tunghai Journal

Volume 20

June 1979

東海學報

Published by

Tunghai University

Taichung, Taiwan, China

中華民國六十八年六月

東海大學出版

第二十卷

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 梅可望

Publisher: Mei Ko-wang

編輯委員會委員

Board of Editors

召集人兼主編 Convener & Editor-in-Chief

江 舉 謙 Chiang Chu-chien

編 輯 委 員 Editors

歐 保 羅 Paul S. Alexander 馮 滬 祥 Fung Hu-hsiang

許 永 綏 Hsu Yung-sui 張 震 東 Chang Cheng-tung

鮑 爾 一 Bao Erh-i 鍾 金 湯 Chung King-thom

呂 士 朋 Lu Shih-peng

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

趙 昔 之 Chao, Hsi-tse

臺灣高山草原苔類植物生態之研究.....	王 忠 魁	} 289
An Ecological Study on the Mosses Occurring in the Alpine Grassland on Taiwan.....	Wang Chung-kuei	
The Reproductive Cycle of the Red-Bellied Tree Squirrel (<i>Callosciurus Erythraeus</i>) in Taiwan.....	Paul S. Alexander 歐 保 羅	} 303
臺灣赤腹松鼠的生殖週期.....	Tang De-chu 唐 代 駒	
The Changes in Darkness of Body Features of the Male Fire Mouth Cichlids (<i>Cichlasoma Meeki</i>) During Aggressive Encounter.....	Yu Ming-jenn	} 311
雄火口魚面臨侵犯時之體色深度改變.....	于 名 振	
局部M-凸代數上之一鏈.....	葉 芳 栢	} 321
A Chain on Locally M-convex Algebra.....	Yeh Fang-bo	

東海學報第二十卷目錄

貨幣類別之分析及其涵意 Types of Money and Their Implications	趙 經 義 Chao Ching-hsi	1
美國聯邦最高法院維護人民自由案例 U.S. Supreme Court's Decisions Regarding Human Rights	李 聲 庭 Francisco Lee	27
Alfred Schutz's Phenomenological Sociology: The "Mundane" Turn of Husserl's Phenomenology and Its Dilemmas	高 承 恕 Kao Cheng-shu	37
許滋的現象學的社會學：胡塞爾的現象學的「現 世」轉向及其困境	高 承 恕	
A Critique of the Western Image of Confucianism 論西方對儒家之誤解	Fung Hu-hsiang 馮 滄 祥	65
吳梅村交遊考 The Examination of Wu Mei-tsun's Association with Friends	王 建 生 Wang Chien-sheng	83
史記十二本紀十表解題 A Summary to the Ten Explanations and the Twelve Biographic Sketches of Emperors of the Historical Records.	吳 福 助 Wu Fwu-jub	103
陳子昂文學及其詩論研究 A Study on the Literary Works and Poetic Theory of Chen Tze-ang	薛 順 雄 Hsiung Hsueh-shun	121
李嘉圖的價值理論 Richardo's Theory of Value	王 永 昌 Wang Yeong-chang	143
物價變動與財物報告 Price Changes and Financial Reporting	紀 敏 滄 Chi Min-tsang	155
手球裁判水準之分析 Analysis of the Standards for Handball Referees	楊 志 浩 Yang Chu-how	179
大學籃球隊員的基本運動能力之研究 Study on Basic Physical Performance of Basketball Regular Teams from the Universities	劉 基 先 Liu Ji-shian	199
家庭主婦健身運動之現況調查 A Survey-study of Calisthenic Exercises Practiced by Contemporary Housewives	黃 美 蘭 Hwang Meei-lan	227
大學肢體殘障學生體育效果之探討 The Design and Praticce of the Sports Programs for Handicaped Students	張 擷 英 Chang Chenp-ying	253
An Analysis of the Personal Problems of Tunghai University Students in Taiwan, Republic of China	張 文 雄 Chang Wen-hsiung	273
東海學生困擾問題之分析	張 文 雄	

A CRITIQUE OF THE WESTERN IMAGE OF CONFUCIANISM

by FUNG HU-HSIANG ; Ph. D

This paper attempts to clarify the misunderstandings of Confucianism in the Western world. Some influential representatives, such as Hegel, Max Weber, James Legge, Joseph Needham, John Fairbank, and Joseph Levenson will be analyzed as examples of this misunderstanding. In order to concentrate the discussion, the analysis will focus on the relevant views of humanism in these authors.

First of all, I would like to discuss Hegel's misinterpretations. Although Hegel passed away a long time ago, his misunderstandings are still influential even today—at least in China; thus I like to begin with him.

In Hegel's *History of Philosophy*, there is a special chapter in which he discusses Chinese philosophy. Unfortunately, Hegel's knowledge of Chinese philosophy is not only very superficial, but also full of preconceptions.

By "Chinese philosophy," Hegel means only three things: Confucius, the philosophy of Yi-ching, and the Sect of the Lao-tze. This is very incomplete. Hegel does not realize that there are "a hundred schools" in the history of Chinese thought. It is indubitable that Hegel's knowledge of Chinese philosophy was limited by the translations of the Jesuits which were quite poor, and it is not exaggerated to say that Hegel's misunderstanding of Confucianism was based on very inadequate knowledge of the sources and the unavailability of many of them.

Even in the three fields Hegel mentions, he is misled in many places. According to Hegel, "it is true that the Chinese have a great reputation for culture, but this has largely diminished through a further knowledge of it."¹ As a matter of fact, since Hegel does not have "a further knowledge" of Chinese culture, I have to say that his conclusion is rather dogmatic and misleading. For our purpose in this paper, we will concentrate on the misunderstandings of Confucianism only.

For example, Hegel holds that Confucius is only a man who had a certain amount of practical and worldly wisdom—one in whom there is no speculative philosophy.² He would not have made this mistake if he had "a further knowledge" of the Confucian philosophy of change in Yi-ching—Yi-ching means "the *Book of Change*," not "the Book of Principles" as Hegel thinks.³ But Hegel did not even realize the fact that the *Book of Change* is a very important source book in Confucianism. The relationship between Confucianists and the philosophy of change is expressed clearly in Ssu-ma chien's *General History* (Shih-chi), in which he states that his father, Ssu-ma tan, learned the philosophy of Change from Yang-ho, whose intellectual heritage could be traced back to Confucius through an unbroken lineage of eight generations.⁴

In addition, Hegel's knowledge about Yi-ching is very poor. For him, these

symbols are only "the most superficial determinations of the understanding,"⁵ which is not true at all. First, these symbols indicate a complete system of symbolic construction based upon strict rules of logic which have been explored in detail by prof. Thome Fang in *The Logical Formulations in Philosophy of Change*.⁶ Second, its new features might be differentiated into several principles which are of extreme importance to the understanding of Confucianism: (1) the principle of extensive connection; (2) the principle of creative creativity; (3) the principle of creative life as a process of value realization and self-realization.⁷ As Prof. Fang says, two important features may be discerned in the speculative system of Confucianism in Yi-ching⁸: "the first asserts the creative power of the heavenly Tao, whereby the dynamic world of all beings comes into existence; the second emphasizes the intrinsic value of human nature in congruence with the Cosmic order." In other words, Confucius is absolutely not a "one with whom there is no speculative philosophy;" on the contrary, there is a systematic speculative philosophy of comprehensive harmony which explores the world-view and humanistic doctrines in Confucianism. Hegel misses this point entirely.

Furthermore, Hegel is also misguided by his preconceptions in *The Philosophy of History*:

The orientals have not attained the knowledge that spirit—man as such—is free; and because they do not know this they are not free. They only know that one is free. But on this very account the freedom of that one is only caprice... That one is therefore only a Despot, not a free man.⁹

By "the orientals," Hegel means the Chinese and the Indians. I shall confine myself to an analysis of the Chinese case for the purpose of this paper. As a matter of fact, Hegel does not give any proof—neither in theory nor in fact—to support his argument. He fails to realize that the concept of freedom is actually a central concept in all Chinese humanism, which is accepted as almost a self-evident presupposition. For example, according to Confucianism, "creative creativity" is what is called *jen* (i.e., *humanitas* in Needham's translation)¹⁰, which is the basic concept in Confucianism. In other words, the Confucian doctrines of man not only presuppose the knowledge that Spirit—man as such—is completely free, but also presupposes the striving for the actualization of freedom as man's aim of self-realization. We can find many evidences in Confucian doctrines. Taoism is another example which demonstrates this. Lao-tze maintains that governing a large state is like boiling a small fish¹¹—the less interrupted, the better. To put it another way, this means the more freedom, the better—just like the assertion of Thomas Jefferson, "that government is best which governs least." How can such an assertion mean that only one is free and all others are not free, as Hegel claims?

Hegel insists that "there are various grades in the consciousness of Freedom—the Eastern nations knew and to the present day knows only that One is free; the Greeks and Roman world knew only some are free; while we (Germans) know that all men

absolutely are free." It seems Hegel is biased by his superior manner to presuppose that the Germans are the best people in the world, then the Greeks, then the Orientals. However, many objective facts in the Chinese history of thousands of years can demonstrate that Hegel is wrong here. As a matter of fact, it is true with very few exceptions that Chinese culture has been "socialized" more or less, so that the common people are free, at least in some degree, to unfold their potentialities in various fields.

Actually, not only do the Confucianists deeply believe in the freedom of human nature, thus emphasizing the importance of respecting human freedom and human dignity¹³, but all other Chinese humanism also takes it as crucial. For example, Lao-tze also believes that it is the Tao that spreads over and sustains all things; therefore the sage ought by all means to be free from narrow mindedness, and fully actualize his potentialities.¹⁴ In a word, Hegel makes a serious mistake for his incomplete knowledge of Chinese humanism; and it seems Herbert Marcuse also makes a wrong implication about Hegel when he says that Hegel's scheme above means that despotism is the political form most adequate to the material and intellectual culture of the Orient.¹⁵

In my opinion, it is a misfortune for both East and West if they cannot have a clear understanding of each other; thus it is really an important task for our generation to improve this understanding.

As I said previously, in the critical examination of the Western images about Confucianism, I shall confine myself to the relevant doctrines of man due to limitations of space. For example, although there are many mistakes in Max Weber's arguments about Chinese religion, Confucianism and Taoism, yet my clarification will be confined to the humanistic doctrines.

First of all, Max Weber makes a mistake similar to Hegel's in holding that Chinese philosophy itself did not have a speculative systematic character.¹⁶ Weber fails to see the fact that a value-centric cosmology and a bio-centric ontology in Confucianism constituted a comprehensive philosophy of harmony which has a speculative systematic character. This can be demonstrated easily by many arguments in the authorized works of recent Chinese scholars.¹⁷ Thus I would not need to explore it in detail here.

Second, Max Weber maintains that "the very concept of logic remained absolutely alien to Chinese philosophy, which was bound to script, was not dialectical, and remained oriented to purely practical problems as well as to the status interests of the patrimonial bureaucracy."¹⁸ This is another error. For example, there is a system of symbolic Logic strictly deduced in the constitution of the 64 hexagrams in the Yi-ching by Confucianists, as well as a system of dialectical logic broadly implied in the Three-treatise school of Chinese Buddhism; in addition, the logicians school in Chinese philosophy should also not be forgotten.

Third, Weber is again misled in believing that the official Chinese name for

Confucianism was "Doctrine of the Literati (ju chiao),"¹⁹ and that it lacks any "doctrine of salvation or any striving for transcendental values and destinies."²⁰ Weber fails to recognize that Confucianism as a philosophy (ju chia) is very different from Confucianism as religion (ju chiao). Similarly, Tao chia (Taoism as a philosophy) is to be distinguished from Tao chiao (Taoism as a religion); and Fu chia (Buddhism as a philosophy) is to be distinguished from Fu chiao (Buddhism as a religion). Most western scholars have made the mistake of confusing them. In my opinion, it is of the utmost importance to distinguish the different entities. Why? Because as philosophical doctrines, all of these develop systematic theories of man's self-realization, while as religious doctrines, they become vulgarized and even distorted, thus becoming somehow narrow-minded and dogmatic. In exploring the philosophy of man in Confucianism there is no doubt we should focus on its philosophical meaning, in which the doctrine of salvation can be found in almost every school.

Fourth, like Hegel, Weber is also misguided in maintaining that the very word "liberty" was foreign to the language in China, and that no sphere of personal liberty was sanctioned.²¹

Fifth, it is another mistake for Weber to propose that "the cosmic orders of the world in Confucianism were considered fixed and inviolate and the orders of society were but a special case of this."²² And it is also a forced explanation that the charismatic concept of imperial prerogative was implied by the identity of fixed order in the cosmos and society.²³ Actually, Weber gives no argument for this either in theory or in fact. And according to Confucian philosophy of change, the cosmic orders of the world together with the social orders are not, and should not be, fixed or inviolate. They should strive for new creation and modification resolutely according to the Confucian principle of creative creativity in cultural progress to unfold man's potentialities completely. For Confucius, "if you can one day renovate yourself, do so from day to day. Yet, let there be daily renovation."²⁴

Weber says, "Confucianism was only interested in affairs of this world such as it happened to be."²⁵ This again is not true. Confucianism is not something to interpret the world by regarding it as what it happens to be, but to change it and improve it toward the final aim of perfect self-realization as what it should be.²⁶

Sixth, Weber is wrong in considering "the commands of propriety" as a basic concept of Confucianism.²⁷ He simply misses the point, because the very concept of "Jen" (humanitas) is the authentic concern in Confucianism, and "the commands of propriety" is nothing but the vulgarization of it as the distortion of pseudo-Confucianism, just as the commandments of dogma in the Western dark-ages obviously cannot represent the authentic spirit of Christianity.

Seventh, Weber is also misled in insisting that the Confucian ethic had no idea of salvation, because the Confucian had no desire to be saved either from the migration of souls or from punishment in the beyond. Actually, this is a problematic argument. The Confucian believes in the original goodness of the soul and that man can be his

own master in self-determination, self-realization and consequently self-salvation.²⁸ That is to say, man can be as the beyond to fulfill his potential capacities without reward or punishment from the beyond. It is undeniable that this is also a theory of salvation—autonomous salvation. There is no reason to exclude it just because it does not follow the western approach which is based upon strength from without and beyond—just as we cannot say there is no desire for love in the Orient because they do not follow “love in the Western style.”

Finally, Weber makes a serious mistake in concluding that “in case of conflict, piety preceded all other virtues.”²⁹ and thus “piety toward the feudal lord was enumerated along with piety toward parents, superiors in the hierarchy of office, and officeholders generally.”³⁰ This is the mistake perhaps most common in the West. Many Western scholars even imply that this is the original cause of the totalitarian tradition in Chinese despotism—including totalitarian Maoist China today. The May Fourth Movement in 1919 and the April Fifth Movement in 1976, both of which took place at Tien-an Gate in Peking, can be cited as historical facts to demonstrate how Chinese people have striven for democracy and freedom. Besides, I will also demonstrate from the theoretical aspect that Confucianism never approves of totalitarian despotism, neither in state nor in family. Thus Weber is totally misled to say “Filial piety was held to provide one test and guarantee of adherence to unconditional discipline, the most important status obligation of bureaucracy.”³¹

Tseng tze once asked Confucius, “Can I ask if a son, by obeying all of his father’s commands, can be called filial piety? Confucius’ answer was very reasonable and open-minded:

“What kind of talk is this? What kind of talk is this?...
If a father had children to reason with him, he would not be engulfed in moral wrong. Thus, in case of contemplated moral wrong, a child must never fail to argue with his father; nor must a minister fail to perform a like arguing with his prince. In short, when there is question unrighteousness or misleading, there should be correction. How can you say that filial piety consists in simply obeying a father?”³²

I believe Weber as well as many western scholars did not read such important texts in Confucianism about filial piety, and hence they failed to realize the *philosophy of reasonableness* in Confucian humanism.³³

Further, Weber says that Confucianism was regarded as one Orthodox view, and Taoism was a Heterodox view,³⁴ but this was another mistake, both in historical fact and philosophical theory. Actually these are not seen as competing doctrines in Chinese culture, as they might be taken to be in the West. There is a saying that the Chinese is a Confucianist when he feels optimistic, and a Taoist when he feels pessimistic. This saying is not too exaggerated; in other words, Confucianism and Taoism are

mutually compensatory and cooperative rather than opposed. Unfortunately, Weber's knowledge is even more superficial concerning Taoism than it is concerning Confucianism.

In *The Religions of China*, prof. James Legge, the well-known translator of Chinese classics, tried to describe Confucianism and Taoism in contrast to Christianity. It is a very interesting book, but there are also many mistakes resulting from Legge's forced interpretation from the viewpoint of Christianity. Three topics will be raised here in order to clarify the relevant humanistic doctrines: (1) the Confucian doctrine about man; (2) the Taoist moral teaching; (3) the comparison between Christianity and Chinese religion.

First of all, let me explain Legge's error in the Confucian doctrine about man. Legge holds that in Confucianism man is the creature of God and the most intelligent of all creatures.³⁵ This seems to me far-fetched since in Confucianism there is no concept of a personal God as the creator of all creatures. Thus it is misleading to say "man is the creature of God." It is true that man is considered as the most intelligent of all "beings"—not all "creatures" which seems to presuppose the personal God as a creator. Let me put it in another way: in Confucianism, Heaven and Earth are philosophized as the creator and pro-creator of all beings, and man is the co-creator who participates in the cosmic creation. This means that the place of man is as great as that of Heaven and Earth, and not subordinate to them as the subordinated man is before God in the Western sense. Similarly, Taoism also affirms that there are four great things in the cosmos: Heaven is great, Earth is great, Tao is great, and Man is also great.³⁶ *This is perhaps the fundamental principle not only in Confucianism, but also in the whole Chinese humanism: man is as great as heaven in his potentiality.*

Legge is also misled in holding that the religion of China teaches that God made men, and endowed them with a good nature intended to lead them invariably in the right. To secure His result, He further appointed kings and wise men for them to rule and instruct them.³⁷ There are two wrong presuppositions here. First, Legge uses "He" to mean a personal God in the Christian sense, but as pointed out above, this is not true in Confucianism. Second, Confucianism maintains that "the Heaven's will comes from the people's will."³⁸ Thus it is true neither that Heaven endowed the people with His will, nor that Heaven appointed kings and rulers, but rather that Heaven learned the human needs from man's will. In short, the substantial entity, the host, is man, not Heaven. It is only the pseudo-Confucianism being vulgarized and distorted to approve the ruler as the "heaven's son" which affirms the totalitarian despotism.

Actually, we should be very careful about the meaning of Confucianism for there are at least four kinds of Confucianists in Hsun-tzu's claim: the great Confucianist, the elegant Confucianist, the vulgarized Confucianist, and the ugly Confucianist.³⁹ Confucius also classifies his followers into two main kinds: the creative Confucianist and the dogmatic Confucianist.⁴⁰ Hence it is of the utmost importance to distinguish them by speaking of Confucianist as a general term. Certainly by Confucianism in

this paper, I mean the authentic creative Confucianism, not the pseudo-Confucianism which is vulgarized and dogmatic.

Second, I would like to clarify the Taoists' moral teaching, for which Legge is misled. He uses *The Book of Actions and Their Retributions* as the basic text. Legge calls this text "the most popular and characteristic of all the Taoist classical works." This is not true. Legge mentions that this book "occurs first in a catalogue of the Sung Dynasty." That means almost two thousand years after Lao-tze. But then, how can it be regarded as the "most popular and characteristic text?" Actually, the work of Lao-tze, *Tao-teh Ching*, is indubitably the most popular and basic text in Taoism. Even the editors of the *New York Times* (May 1, 1977) realize this point when they note that *Tao-teh Ching* is the most popular publication in the whole of world history. Besides, such concepts as "the purgatory and hell of Taoism" in Legge's expression never appeared in the authentic Taoism as the doctrine of philosophy. Since Legge chooses to select the wrong text and then misinterprets it from his Christian standpoint, his image of Taoism can be nothing but filled with misunderstandings. Finally, let us examine Legge's belief about the preliminary agreements in the three religions: Confucianism, Taoism, and Christianity. "There is the existence of God,"⁴³ for example, Legge says. However, "God" in the Chinese sense is very different from that in the West. And we have shown that there is no concept of a personal God in Chinese humanism. It prefers to use the term of "Heaven" instead of "God", for which prof. Fung Yu-lan has described various meanings physically, religiously and philosophicaly.⁴⁴ None of them have the same meaning as the existence of a personal God in Christianity.

Moreover, Legge also proposes that all three religions assert the fact of revelation, by quoting the statement in *Shih-Ching* (Book of Odes) as the proof, "God spake to King Wan just as we read in the Old Testament that God Spake to Moses."⁴⁵ But Legge fails to see the difference between them. The revelation of Moses is related to religious commandments in which God's will means absolute power, while the revelation of King Wen is related to political philosophy in which Heaven's will means the people's voice.⁴⁷ In short, Chinese humanism develops the relation of heaven to man from a philosophized approach which is almost totally different from that in Western religion.

Again, as to the place of woman in the three religions, Legge is also misled in saying "It is only Christianity that vindicates for women a position of equality with man" and "In Confucianism, the position of woman has always been an interior one."⁴⁸ Actually, the position of the mother has often been more powerful than that of the father in ancient Chinese families. Confucianists always regards the woman to be equally as great as man, just as in the relation between earth and heaven,⁴⁹ both are mutually indispensable in the cooperative process of creative activities. Lao-tze also illustrates the function of Tao as the sweet mother in which the dignity and greatness of woman is affirmed.⁵⁰

In addition, the Chinese character "jen" (people) means both man and woman as a whole, while the English term "man-kind" seems to put man as the only element of the whole people. Even in the famous Declaration of Independence, it is declared that "all men are created equal," and it does not mention the case about women. This seems also unfair and invalidates Legge's argument. Actually, it is indubitable that both in China and the West there are some cases of unfairness to women, yet they are the man-made mistakes (which should certainly be corrected as early as possible) and not the fault of the authentic Cofucian humanism and Christian teachings.

Finally, Legge concludes that "In every department of morality, in a word, our religion is superior to the religion of China."⁵¹ Unfortunately, Legge fails to prove it by either the facts or the theories in Chinese religion. If he could give the picture of Chinese religions from an objective analysis, I believe he would have been more capable of making a just contrast.

Prof. Joseph Needham has achieved a considerable reputation for his impressive multi-volume work, Science and Civilization in China. There is no doubt that in these comprehensive volumes, Needham has deeply understood the various achievements of scientific development in Chinese history. However, Needham also made some basic mistakes when he tried to express Chinese thought in chapter two of volume two.

Needham's mistakes are of two kinds. First, he takes other's wrong arguments for granted. Secondly, he misunderstands some doctrine due to his incomplete knowledge.

In the first case, for example, Needham explains the meaning of "Ju" (Confucianist) in a wrong way:

"By the 3rd Century, however, the term Ju which was widely applied to them, and which had originally in all probability connoted in some sense 'weakling,' and had become an appellation proudly accepted."⁵²

In the footnote of this paragraph, Needham notifies that this is copied from Hu-Shin.⁵³ As a matter of fact, it is Hu Shih who made a well-known mistake here. Dr. Hu gave no satisfactory argument for his statement except some wishful thinking, which I have pointed out in detail in my Comparative Philosophy and the Modern World (Taipei, 1975).⁵⁴

Briefly, it is clearly defined in The Book of Propriety and The Book of Change that "Ju" or "Confucianist" is one who could participate in the cosmic creation through the process of transformation and thereupon become a co-creator with Heaven and Earth.⁵⁵ In other words, "Ju" is an ideal man who could unfold his creative potentialities in competing with creations of Heaven and Earth. This is also the reason why Mencius (372-289 B.C.), the most famous interpreter of Confucius, maintained that the spiritual stream of a Confucianist's life was concurrent with that of Heaven and Earth.⁵⁶ In short, it is the basic departure and the final aim of Confucianism.

As I mentioned previously, Confucius also distinguished two kinds of "Ju", humanistic (creative) Confucianist, and the pseudo (dogmatic) Confucianist. This is of

utmost importance since there are so many pseudo-Confucianist distortions in the name of Ju, just as there were so many distorted pseudo-Christianities in the name of God during the dark ages. Hence we have to be very careful in using the term "Confucianism" to avoid these serious ambiguities.

Another mistake that Needham makes is taking for granted that Confucius "did not write any part of the I-ching" in accord with the saying of Dr. Fung Yu-lan and Dubs.⁵⁷ This is a very important problem since *I-ching (The Book of Change)* represents a very important source book for the understanding of late Confucian thought and the systematic Confucian humanism. Without knowledge of the philosophy of change, one can hardly reach the essential humanistic teachings in Confucianism. In other words, the whole Confucian philosophy of man can be fully understood only in connection with the Confucian philosophy of change. Thus, if *The Book of Change* is excluded from the Confucian texts, the knowledge of Confucianism will be nothing but half-knowledge. I have shown above that Ssu-ma Chien clearly states the unbroken heritage of the philosophical teachings in Yi-ching from Confucius himself to Ssu-ma Chien's father through eight generations in *Biographies of Confucian Students* and *Author's Autobiography of The Book of General History*. Both Fung Yu-lan and Dubs did not know this important material, and failed to note such important sayings in Confucian *Analects* as:

The master said: If some years were added to my life, I would give fifty to the study of Yi-ching, and then I might come to be without great fault.⁵⁸

Confucius was so fond of studying Yi-ching in his late life, that the leather binding of the bamboo books even broke three times.⁵⁹

Besides, there are also many evidences that can demonstrate the relationship between Confucianism and Yi-ching and show that Fung Yu-lan was mistaken. I have explored these arguments in detail in my *The Philosophy of Life in Yi-ching*⁶⁰ (Taipei, 1974).

In the second case of Needham's own misunderstanding, he is somehow misled by the Western sense to hold that Confucius believed that social justice could be conceived of within the framework of the feudal, or feudal-bureaucratic society.⁶¹ The so-called feudal society (tsung fa) of China, however, is quite different from its counterpart in the West. It is a system on the basis of *united families*, not a system transformed from an earlier slave system. This is the reason why Confucianists believe that the necessary conditions for the development of an ideal state is the developments of ideal families, and of ideal individuals as the fundamental elements.⁶²

Needham is correct to point out that "Capacity to govern had no necessary connection with birth, wealth or position, which is totally different from the system of hereditary ranks in the Western feudalism, and it depended solely on character knowledge: i.e., upon qualities generated only by right education."⁶³ This is a very good interpretation of the reason why Confucius, a teacher of morality and philosophy, can be regarded as a great person who is much more respected than many rulers

through thousands of years in Chinese history.

Needham is also correct to maintain that "the democratic element was real" in Confucianism.⁶⁴ But it is dangerous to say that "in early Confucianism there was no distinction between ethics and politics," and thus "government was to be paternalistic."⁶⁵ It was only in certain despotic periods (e.g., Han Dynasty, Late Sung Dynasty) that Confucianism was distorted as the tool for the ruling class i.e., government should be paternalistic. However, the authentic Confucianism is a humanism, respecting every man's human dignity and human rights, and holding that if the government is a repressive one, people should become revolutionary to change it. This is the genuine "heavenly way" as well as the "humanistic way" in Confucianist belief.

A famous example of the distortion is a Confucianist of the Han Dynasty. Tung Chung-shu, the typical dogmatic Confucianist, once answered the king's philosophical inquiry about the heavenly way as follows: The greatness of the humanistic way (Tao) was that it originated from the heavenly way. But, since heaven never changes, Tao also does not change.⁶⁶ This is a trick for Tung Chung-shu to please the prince through flattery by suggesting *unchangingness* of hereditary ruling, and evidently not the Confucian teaching of creative change. Hence Ssu-ma chien critically pointed out that there is the same mistake raised in the Han Dynasty as was in the Ching Dynasty.⁶⁷ What he means is the fallacy of narrow-mindedness and thus becoming rigid and dogmatic, which is not creative Confucianism. In short, we should distinguish carefully creative-Confucianism and dogmatic-Confucianism in order to avoid falling into ambiguity.

I have mentioned that the state in Chinese despotism is mostly "socialized" (with a few exceptions of totalitarianism such as Ching Dynasty) on the basis of people's support, and the political system is constituted by the comprehensive humanism rooted in taking care of ordinary people. Hence, it is not clear even to say "there was no distinction between ethics and politics;" it is true that political evaluation is based on the humanistic ethical standard, but ethics is still an independent source of criticism if real politics is not good enough.

When Needham mentions Confucian Tao as the proper way of life for social humanity, he is overwhelmingly correct to characterize the authentic Confucian humanism as "the doctrine of a cooperative society in which men's interests complemented each other without conflict."⁶⁸ This is perhaps one of the most significant differences between Confucianism and Marxism, in which class struggle presupposes the irreconcilability of class conflict in a capitalistic society. Besides, Needham is also correct to translate the concept of "Jen" as "humanitas": Legge chose 'benevolence' or 'virtue' but both are too colorless; Waley uses 'goodness' but this does not convey (to my mind) the warmth of the conception; Chhen Jung-chieh uses an acceptable word, 'human-heartedness'; I suggest to use *humanitas*.⁶⁹

It seems to me that Needham's translation is the closest one. Of course, even the closest translation cannot replace the original term itself. Since there are many meanings for Confucius' "Jen" in many aspects, such as ethical, political, cosmological, ontological and sociological, the best translation is thus perhaps to leave it untranslated as "Jen," just like the basic concept in Taoism--Tao, which Needham fully agrees to leave untranslated.

On the other hand, Needham makes a mistake in holding that "Chinese culture never of itself reached the knowledge of the time factor."⁷⁰ Both Confucius in the philosophy of change, and Chung-tze in his work, have analyzed knowledge of "time" factor profoundly. And there are also many Buddhist scholars who have reached this knowledge deeply and broadly.

For example, Confucius was regarded as "the timeous sage"⁷¹ by Mencius, by which is meant that Confucius often considered the "time" factor. Prof. Thome Fang also exclaims that Confucius can be considered as the representative of "time-man", for he deliberately chooses to cast everything--whether it be the life of Nature, the development of an individual, the frame of society, the achievement of value, the attainment to the fullness of Being--into the mold of time in the order of its authentic existence.⁷²

It seems that Needham is also misled by intellectual provincialism to insist that "only a knowledge of biological evolution could provide the time factor."⁷³ The historical facts in China demonstrate that it could also be provided from a knowledge of physical analysis, mathematical calculations, astronomical studies, as well as philosophical speculation. For example, in the nexus of the dynamics of time, *The Book of Change* contains the measure of Heaven and Earth, enabling us to comprehend the all-pervasive Tao and its order.⁷⁴ Prof. Thome Fang has explained the meaning of "time" systematically from a Confucian point of view:

The essence of time consists in change, the order of time proceeds with concatenation; the efficacy of time abides by durance. The rhythmic process of epochal change is wheeling round into infinitude and perpetually dovetailing the old and the new so as to issue into interpenetration which is continuant duration in creative advance. This is the way in which time generates itself by its systematic entry into a pervasive unity which constitutes the rational order of creative creativity.

The dynamic sequence of time, ridding itself of the perished past and coming by the new into present existence, really gains something over a loss. So the change in time is but a step to approaching eternity, which is perennial durance whereby, before the bygone is ended, the forefront of the succeeding has come into presence. And, therefore, there

is a linkage or being projecting itself into the prospect of eternity.⁷⁵

In short, since Needham fails to understand such kinds of knowledge of "time" factor provided in the Book of Change as well as in other Chinese works, his argument is flawed by his incomplete knowledge.

Finally, as to his knowledge about Taoism, Needham also falls into a confusion between Tao chia (Taoist as transcendental philosophy) and Tao chiao (Taoist as vulgarized religion). What interests him, for his purpose of analyzing scientific development in China rather than philosophical insight, is certainly "Tao chiao" instead of "Tao chia." Consequently, very few doctrines of Taoist humanism are raised in his analysis about Taoism. Thus I shall not examine it in further depth, for it is beyond the purpose of this paper.

Besides, John King Fairbank's expression of the Confucian pattern in China as an oriental society is also very superficial and full of mistakes. Basically speaking, it is a fundamental mistake for western scholars to consider Confucianism very conservative, very dogmatic, even very totalitarian, as the tool of despotism. Fairbank is no exception. For example, according to Fairbank, from the Confucian way of life in its social and political context people can see "its esteem for age over youth, for the past over the present, for established authority over innovation,"⁷⁶ which has in fact provided one of the great historic answers to problem of social stability. This is absolutely not true.

Fairbank fails to grasp the Confucian doctrine in such examples as: "The master said, A youth is to be regarded with respect. How do we know that his future will not be equal to our present even over? If he reach the age of forty or fifty, and has not made himself heard of, then indeed he will not be worth being regarded with respect."⁷⁷ That is to say, Confucius regards the youth as a man full of creative potentials, thus he respects the youth, unless they fail to unfold their potentialities before they become old. This demonstrates that from the Confucian way of life people can see not "its esteem for age over youth," on the contrary, people can see its esteem for youth over age, or strictly speaking, its esteem for the person who can unfold his or her potentialities, no matter whether young or old.

It is also misleading to say that Confucianism is "for the past over the present." We have shown that Confucianists believe the words: "If you can one day renovate yourself, do so from day to day. Yea, let there be daily renovation,"⁷⁸ and they also believe the principle of creativity is the genuine way of life. How can they be for the past over the present under such beliefs? Although they also respect the past tradition, it means not to revive old customs blindly but to treat them as the reference foundation to renovate the present and to create the future. Similarly, it is also a mistake to regard Confucianism as favoring established authority over innovation. The truth is that, it depends on whether the established authority loves people and is concerned with people's suffering in a humanistic consideration; if not, Confucianists

insist on innovation, and even revolution.⁷⁹

In short, although Fairbank gives a correct warning: "the term Confucianism means many things and must be used with care,"⁸⁰ yet he himself does not heed this warning. Furthermore, it is again a serious preconception for Fairbank to propose that Confucianism "has been a philosophy of status and obedience according to status, and consequently a ready tool for autocracy and bureaucracy whenever they have flourished."⁸¹ Actually, Fairbank gives no argument for this statement (and the above statement), he fails to demonstrate it from the Confucian doctrines and just develops it from wishful thinking. I have clarified such mistake in the previous page and many places of my books.

Finally, Fairbank also gives no proof of his claim that "Peking today sings a different tune, but there are Confucian overtones in the Marxist orchestration."⁸² Actually, Fairbank failed to foresee the anti-Confucianist movement in Peking Communism when he wrote in support of such a claim before 1971. He failed to realize that Maoist Communism is neither a product of Confucianist tradition nor an authentic Marxist humanism, but a product of totalitarian stalinism. In other words, Maoism distorts both Confucian humanism and Marxist humanism. This has not been noted by many western scholars when they talk about Maoism, perhaps because of their incomplete knowledge of Mao's work and Confucius's work.

On the other hand, Benjamin Schwartz, Fairbank's student, seems closer to the truth in some sense:

We are now told that the thought of Mao Tse-tung is the highest realization of Marxism-Leninism in the twentieth century. This does not mean—it must be noted—that the Maoist group in China is in any way stressing its continuity with the Chinese past. This group...are neither Western nor derived from the Chinese past but something new under the sun.⁸³

However, Schwartz is also misled in some basic principles. "Confucian morality was not an effective source of action in feudal Chinese society, but rather an ideological reflection of that society which served to conceal its time nature."⁸⁴ This is in my view a mistaken historical interpretation since Confucianism has been proven to be one of the main streams in Chinese thought, both in action and in ideology. Furthermore, we should not forget that Confucianists always emphasize the unity of action and ideology. Thus, it is highly implausible that Confucianism was effective only in ideology and not in action.

In addition, Schwartz makes another mistake in *Chinese Communism and the Rise of Mao*: "the forces behind the Boxer movement had been the superstitious notions of Taoism, the supernatural fantasies of Buddhism, and the authoritarian servility of Confucianism."⁸⁵ How can Confucianism have authoritarian servility? How can Taoism be related to Superstitious notions? And how can Buddhism be expressed as supernatural

fantasies? In short, how can the Boxer movement be derived from these three Chinese humanisms? Schwartz gives no argument, no proof at all for all the above charges. Actually, the Boxer movement was derived from a radical nationalism resulting from the repressions of Imperialism and was not related ideologically to Chinese humanism. Although Schwartz does not explain Chinese thought systematically, yet it seems he is also superficial to commit such a ridiculous fallacy.

In *Confucian China and Its Modern Fate*, Prof. Joseph Levenson attempts to analyze the continuity between Confucian China and Communist China. In my opinion, it is an interesting book very comprehensive in covering the historical materials of modern China, but not satisfactory in discussing the philosophical arguments between the two. In this book, Levenson's role is basically a historian and a transmitter, but not a philosopher and a creator.

For example, according to Levenson, Confucianism in intellectual character was a "middle way." "The common term, the middle way, the fulcrum for the balance that stability implies, was Confucianism."⁸⁶ Levenson is only partly right because he only sees the appearance of a balance that stability implies from a static viewpoint, and fails to see its essence in a dialectic harmony that creative advance implies from a dynamic viewpoint. If Confucianism were nothing but a "middle way", it would just be a crude eclecticism, and the so-called stability in appearance would be nothing but a rigid, conservative, and dogmatic framework. This is certainly not the true spirit of Confucianism, otherwise it could not have been so influential for thousands of years.

It seems to me Levenson's weakness in his static viewpoint is also rooted in his incomplete knowledge of Confucian philosophy of change. He himself also realizes the importance of *I-ching*, and mentions that Confucianism was really progress which was "reflected textually in the sequence of *I-ching* (Book of Changes) to I-chuan (commentary on changes)—possibly included among the 'ten wings', appendices to the *I-ching*." But he did not explore it nor touch on it further in the rest of his book.

Because of this weakness, I would say that Levenson fails to gain the insight into the spirit of creative Confucianism hence fails to distinguish between pseudo-Confucianism and real Confucianism. Consequently, in his discussion of anti-Confucianism and pseudo-Confucianism, he can only describe the historical events in appearance and fails to grasp the cause of these events. He mentions the saying of Hu-Shih: "Now that the slaves of Confucius and Chu Hsi (a neo-Confucianist) have decreased in number, the slaves of Marx and Kropotkin have appeared" to suggest that "this was explaining new departures in China by noting their accordance with traditional attitudes."⁸⁹ He fails to see that—Hu Shih also makes the same mistake—what the "slaves of Confucius and Marx" worship are not the real Confucianism and Marxism. The real Confucianists, and real Marxists, can be by no means the slaves of idolism, whether the idol is called Confucius or Marx. Actually Levenson does not touch the crucial distinction here and fails to analyze the richness and weakness in the two schools.

In sum, we have shown many misunderstandings of Confucianism in the West.

In my opinion, these defects should be revealed and corrected as soon as possible, not only for the mutual benefit of East and West, but also for the sake of developing a satisfactory humanist movement today.

NOTES

1. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*; translated by E.S. Haldorf, (London: Routledge Press, 1892) p.119.
2. *Ibid.*, p.121.
3. *Ibid.*, p.121.
4. Ssu-ma Chien, Shih-chi (*General History*, Royal Library Edition 1746) Volumes 5, p. 8 and Volume 130, p.2.
5. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, translated by E. S. Haldorf, p.121.
6. Thome H. Fang. "Logical Formulations of the Philosophy of Change in *Joint Studies on the Book* (Changsha: Commercial Press, 1941) p. 31-54.
7. Thome H. Fang, "*The World and the Individual in Chinese Metaphysics*" in *The Chinese Mind* (Hawaii University Press, 1967) p. 240-241.
8. *Ibid.*, p. 239.
9. Hegel, *The Philosophy of History*; translated by J. Sibree, (New York: The Colonial Press, 1899) p.18; see also p.104-110.
10. Confucius, *Conspectus A of I-Ching*, Chapter 5; see also Taicheng, *Inquiry on the Goodness*.
11. Lao-tze, *Tao-teh Ching*, Chapter 60.
12. Hegel, *The Philosophy History*, translated by J. Sibree, (New York 1899) p.20.
13. For example, see *The Works of Mencius*, Book 6, Chapters 16-17; Legge's translation in *The Chinese Classics* (Oxford University Press, 1935), pp. 418-420.
14. Lao-tze, *Tao-teh Ching*, Chapter 49.
15. Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (New York: Humanities Press, 1968), p.239.
16. Max Weber, *The Religion of China* translated by H.H. Gerth, (Illinois: The Free Press, 1951), p.127.
17. For example, see the essays in *The Chinese Mind*, ed. by Charles Moore, Hawaii University Press for philosophy East/West Conference, 1967, especially pp. 189-212, and 238-263.
18. Max Weber, *The Religion of China*, translated by H.H. Gerth, (Illinois, 1951), p.127.
19. *Ibid.*, p, 144.
20. *Ibid.*, p. 145.
21. *Ibid.*, p. 147.
22. *Ibid.*, p. 152.
23. *Ibid.*, p. 153.

24. *The Great Learning*, Chapter 2, Legge's translation, in *The Chinese Classics* (Oxford University Press, 1935), Volume 1, p. 361.
25. Max Weber, *The Religion of China*, translated by H. H. Gerth, (Illinois, 1951), p. 155.
26. This can be found especially in *The Conspectus of the I-ching* and *The Doctrine of the Mean*, Chapter 22.
27. Max Weber, *The Religion of China*, translated by H.H. Gerth, (Illinois, 1951), p. 156.
28. See *The Works of Mencius*, Book 6, Part 1, Chapter 17; Legge's translation in *The Chinese Classics*, Volume 1, p. 419, (Oxford University Press, 1935).
29. Max Weber, *The Religion of China*, p. 157.
30. *Ibid.*, p. 157.
31. *Ibid.*, p.158.
32. Confucius, *The Book of Filial Piety*, Chapter 15.
33. This term, "philosophy of reasonableness," is used originally by Dr. Lin Yu-tan in his Chinese work.
34. Max Weber, *The Religion of China*, p. 181.
35. James Legge, *The Religion of China* (London, 1880), p. 95.
36. Lao-tze, *Tao-teh Ching*, Chapter 25.
37. James Legge, *The Religion of China*, p. 101.
38. *The Book of History*, translated by J. Legge, in *The Chinese Classics*.
39. The Work of Hsun-tzu, Chapter 8.
40. Confucius, *Analects*, Book 6, Chapter 11.
41. James Legge, *The Religion of China*, p. 185.
42. *Ibid.*
43. *Ibid.*, p. 244.
44. Fung Yu-lan, *The History of Chinese Philosophy*, translated by D. Bodde, Volume 1, (Princeton, 1952), p. 31.
45. James Legge, *The Religions of China*, p. 244.
46. *Ibid.*, p. 248.
47. See *The Book of History*, Chapter of Hung-fan.
48. James Legge, *The Religions of China*, p. 263.
49. Confucian Conspects of *The Book of Change*, Chapter 1, see also Wen-yien chapter.
50. Lao-tze, *Tao-teh Ching*, Chapter 52.
51. James Legge, *The Religions of China*, p. 268.
52. Joseph Needham, *Science and Civilization in China* (Cambridge University Press, 1962) Volume 2, p.3.
53. *Ibid.*
54. Fung Hu-hsiang. *Comparative Philosophy and the Modern World* (Taipei, 1975), Chapter 2, especially pp. 45-49.
55. Confucianist's Conspectus of *The Book of Change*, see also the explanation of the

first hexagram: Heavenly Creativity (chien).

56. *The Works of Mencius*, Book 7, Chapter 25.
57. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Volume 2, p. 4. See also Fung Yu-lan's *The History of Chinese Philosophy*, Volume 1, Bodde's translation, p. 381.
58. Confucius, *Analects*, Book 7, Chapter 16, Legge's translation.
59. Ssu-ma chien, *General History*, "The Biography of Confucius."
60. Fung Hu-hsiang, *The Philosophy of Life in the Book of Change* (Taipei, 1974), pp. 7-10.
61. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Volume 2, p. 8.
62. Confucius, *The Great Learning*, Chapter 4 (Legge's translation).
63. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Volume 2, p. 8.
64. *Ibid.*, p. 10.
65. *Ibid.*, pp. 9-10.
66. Ban ku, *The History of Han Dynasty*, "Three Treatise of Heaven-man".
67. Ssu-ma chien, *General History*.
68. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Volume 2, p. 11.
69. *Ibid.*, p. 11.
70. *Ibid.*, p. 25.
71. *The Works of Mencius*, Book 5, Chapter 2, Legge's translation in *The Chinese Classics*.
72. Thome Fang, *The World and the Individual in Chinese Metaphysics*, Edited by C. Moore, "The Chinese Mind" (Hawaii, 1967), pp. 239-240.
73. Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, Volume 2, p. 25.
74. Confucianist's *Conspectus of the Yi-ching*, Chapter 4.
75. Thome Fang *The World and the Individual in Chinese Metaphysics*, p. 240.
76. John K. Fairbank, *The United States and China* (Harvard University Press, 1971), p. 52.
77. *Confucian Analects*, Book 9, Chapter 22, Legge's translation.
78. *The Great Learning*, Chapter 2. Legge's translation.
79. *The Works of Mencius*, Book 1, Chapter 8, Legge's translation.
80. John K. Fairbank, *The United States and China* p. 53.
81. *Ibid.*, p. 53.
82. *Ibid.*, p. 54.
83. Benjamine Schwartz, *Communism and China: Ideology in Flux* (Harvard University Press, 1968). p. 11.
84. *Ibid.*, p. 24.
85. Benjamine Schwartz, *Chinese Communism and the Rise of Mao*, (Harvard, 1951), pp. 14-15.
86. Joseph Levenson, *Confucian China and Its Modern Fate* (University of California, 1967), Volume 3, p. 104.
87. *Ibid.*, Volume 3, p. 67.
88. *Ibid.*, Volume 3, pp. 101-104.
89. *Ibid.*, p. 112.

「論西方對儒家之誤解」(中文摘要)

馮滄祥

本文以英文寫作，旨在批判西方學者對儒家之各種誤解，並據原典闡揚儒家人文主義之真義。此因筆者鑑於西方世界對中國哲學甚多歪曲，對儒家思想尤多謬論，積非成是，貽害甚大；故特撰此文，先以破為立，再從而發揚儒家思想之精義。全文以西方近代之代表性學者為經，有關之哲學問題為緯。歷論彼等之錯誤與曲解，在西方堪稱首度有系統之批判。

本文所論之西方學者計有黑格爾、韋伯、雅理各、李約瑟、費正清、李文生等代表性人物。重點在分別討論其有關儒家之著作。如黑格爾之「哲學史」與「歷史哲學」；韋伯之「中國宗教」；雅理各之「中國宗教」；李約瑟之「中國科技文明史」卷二；費正清之「美國與中國」；史瓦滋之「共產主義與中國」；以及李文生之「儒家中國及其近代命運」等書。

對黑格爾部份，本文在批判其對易經之無知，對儒家形上學之外行，以及對儒家「自由」概念之偏見，對韋伯部份，在批判其對「儒家」與「儒教」之混淆，將儒家世界觀誤為保守停滯之曲解，以及將「禮教」誤為專制思想來源，將「孝治」誤為權威主義來源之錯誤。凡此種種，本文均從易經、孝經、與四書等處一一引證批判；對雅理各，則在批判其以西方本位主義對儒家之偏見與附會。對李約瑟，則分別批判其誤引之處與誤解之處，前者如對胡適與馮友蘭之誤引，後者如對儒家「時間」哲學之誤解。對費正清，則批判其將儒家視為專制官僚統治工具之謬論，以及視儒家為復古守舊、墨守成規之錯誤。對李文生，則批判其視儒家為折衷主義之膚淺，以及將「儒家中國」與「共產中國」混淆不清之錯誤。

要之，本文目的在以客觀之學術研究，分析西方世界對儒家流行之各種誤解，然後根據原典匡正謬論，以顯揚儒家哲學之真義與時代精神。昔者方東美先生以英文撰寫「中國人哲學」，曾題詩曰「殊語傳深意，終然是夏聲」「艱難存懿迹，激濁為揚清」；本文之意，亦在斯乎！

吳梅村交遊考

王 建 生

明末清初，吳梅村、龔鼎孳、錢謙益並稱爲江左三大詩家。趙翼認爲「謙益已仕我朝（清），又自托於前朝遺老……其人已無足觀，詩亦奉禁，固不必論也。梅村當國亡時，已退閒林下，其仕我朝也，因薦而起，既不同於降表僉名，而自恨濡忍不死……則心與跡尚皆可諒。……梅村詩有不可及者二，一則神韻悉本唐人，不落宋以後腔調，而指事類情，又宛轉如意，非如學唐者之徒襲其貌也；一則庀材多用正史，不取小說家故實，而選聲作色，又華豔動人，非如食古者之物而不化也。」（註一）梁石以爲江左三家中，「錢謙益論詩，推揚白居易，蘇東坡，陸游，而排斥明代諸家，不遺餘力。吳偉業則以圓圓曲著稱。龔氏雖與吳、錢齊名，而讌飲酬酢之作，多於登臨憑弔之文。三家之中，實以吳氏爲最優。」（註二）由此看，清初詩壇，吳梅村堪稱首位。至於曲，江南三大曲家：吳梅村、李笠翁、犬西堂。梅村的曲，冒辟疆評其秣陵春：「字字皆鮫人之珠，先生寄託遙深」，又云：「前有元人四家，後與臨川作勁敵。」（註三）盛名可想。爲了對於他本人認識的更清楚，「交遊考」便是他生活的橫切面；從此，我們對清初的文學、藝術及政治等活動將有深一層的認識。由於吳梅村交遊範圍相當廣泛，如果統統列舉，在實質上沒有多大益處，況且也不是本文所能全部包容，是以撿取與他關係最密，或者在文藝上成就較高的人物，作一番的鋪述，剩下的，只好省略。現依行政區域分列他的友朋：

（一）江 蘇

（太倉）吳繼善（字志衍，與梅村同學，後爲成都令。甲申張獻忠破蜀，遇害。）梅村與志衍交往甚密，從小即開始。家藏藁（註四）卷一頁七有哭志衍詩，卷二頁七有送志衍入蜀詩，卷三頁十二題志衍所畫山水詩；卷十七頁六觀蜀鷓啼劇有感詩，序云：「蜀鷓啼者，丘子嶼雪（案：丘園，字嶼雪，蘇州人。）爲吾兄成都令志衍作也。」；卷五十二頁二志衍傳云：「余年十四識志衍，志衍長余三歲，兩人深相得。」又云：「其弟事衍徒跌萬里，望家而哭曰：『吾兄以甲申十一月二十五日遇害，罵不絕口，賊憐而割之，一門四十餘人，同日併命。』」卷五十四頁八有南中與志衍書。研堂見聞雜記說吳繼善：「吳丁丑進士，善文章，淳篤著鄉黨，人皆愛慕之。當其萬里就官，有愛之者，謂宜單車行，其夫人不謂是也，乃同行。獻賊至成都，弟士衍欲挈姪先逸，而夫人曰：『此吾一塊肉，必不以付他人。』後士衍竟間關得遁，而夫人與子俱不免。」（註五）可見志衍一家忠毅，爲梅村激賞。

王時敏（字遜之，號煙客，自稱西廬老人。祖王錫爵任吏部尚書進建極殿，諡文肅。崇

禎初時敏以蔭仕至太常。工詩文，於畫有特慧。）

王挺（字周臣，號減庵，時敏長子，以蔭授中書舍人。）

王揆（字端士，號芝廬，時敏次子，順治乙未進士，以推官用，不出。其子原祁，畫名滿天下，清初四王之一。）

王撰（字異公，號適庵，時敏子、工隸書楷法。）

王抃（字澤民，後改字鶴尹，別號巢松，時敏子。）

王攄（字及園，號虹友，時敏子，工詩文，曾撰婁東十子詩曰積薪集。【案：婁東十子指：周肇、王揆、許旭、黃與堅、王撰、王昊、王抃、王曜升、顧湄、王攄。其中王揆、王撰、王抃、王攄，皆時敏子。】自著有步檐集。）

王原祁（時敏孫，端士子。字茂京，號麓臺，康熙庚辰進士、以畫供奉內廷、充佩文齋畫譜總裁官，為清初四王之一。並工詩善文。）在家藏藁中，我們得知梅村與時敏一家來往頗密。卷五頁二和王太常西田（案西田為時敏別墅）雜興詩八首；同卷頁有王煙客招往西田同黃二攝六王太子彥及家舅氏（指朱昭芭）李爾公賓侯兄弟賞菊詩二首；卷五頁六丁亥之秋王煙客招予西田賞菊驗月蒼雪師亦至今年予既臥病同遊者多以事阻迫敘舊約為之慨然因賦此詩，卷十五頁五有懷王奉常烟客詩，卷二十六頁一跋王文肅公（時敏祖）闕牘，卷三十七頁一有王奉常烟客七十序；卷三十九頁二歸村躬耕記云：「吾友王煙客太常，治西田於歸涇之上。……煙客自號歸村老農，築農慶堂以居，……此田是先朝賜祿之所遺也。」又，卷三十八頁七吳孺人五十壽序云：「余門人王周臣既官中書舍人，……周臣奉命歸里，拜其尊人奉常公於堂下。」又，卷三十四頁四王茂京稿序云：「初余早歲忝太常公執友，而端士從余間道，以此交於王氏者最深。」家藏藁補遺頁一有題王端士北歸草詩。至於王撰、王抃，梅村詩文未見酬對，唯見太倉十子詩（見後）由於地緣的關係，梅村與時敏家交密。

王鑑（字元照，善畫山水、弇州先生曾孫，舊任廉州太守。）家藏藁卷十一頁四畫中九友（案九友指：董其昌、王烟客、王元照、李長蘅、楊龍友、張爾唯、程孟陽、卞潤甫、邵僧彌）歌，稱王元照云：「誰其匹者王廉州，神姿玉樹三山頭。」卷十二頁五有再送王元照詩，卷十九頁一有送王元照詩八首，其八云：「五馬南來韋使君，故人相見共論文；酒闌面乞黃堂俸，明日西山買白雲。」元照為梅村詩畫友。

王瑞國（字子彥，號書城，弱冠中天啓辛酉舉人，順治十二年授增城令。）家藏藁卷四頁七有送王子彥詩，卷五頁三壽王子彥五十詩，卷十二頁六送王子彥南歸詩四首，另卷十頁八短歌詩，全首為子彥作。短歌云：「王郎頭白何所為，罷官嶺表歸來遲；衣囊已遭盜賊笑，襜褕尚少親朋知。我書與君堪太息，不如長作五羊客……。」子彥與梅村由於復社而結識。

穆雲桂（字苑先，祖父雲谷，善醫。為諸生。）家藏藁卷四頁八有歲暮送穆大苑先往桐

廬詩，卷六頁一穆大苑先臥病桐廬初歸喜贈詩，卷六頁六雪夜苑先齋中飲博達旦詩，卷九頁八有廿五日偕穆苑先孫浣心、葉予聞、允文游石公山盤龍石梁寂光歸雨諸勝詩，卷十頁五贈穆大苑先詩，卷十二頁六送穆苑先南還詩；卷四十六頁四穆苑先墓誌銘云：「嗚呼！余尙忍銘我友苑先哉！自余生十一始識君。居同巷，學同師；出必偕，宴必共；如是者五十年。……余之初，就君齋讀書也。」由於苑先與梅村居同巷、學同師，想見兩人交往深厚。

吳國杰（字純祐、崇禎癸未進士，入清任永嘉令，順治十四年遷確山知縣。）（註六）家藏藁卷十二頁三送純祐浙中藩幕詩四首，卷十二頁九送純祐兄之官確山詩四首，補遺頁一有同孫浣心、郁靜巖、家純祐、過福城觀華嚴會詩，卷五十二頁三志衍傳云：「初純祐之在永嘉也，書問阻絕，而事衍聞東南大亂，亦長慟，恐至則無歸，及兩人先後至里門，問宗人親戚尙無恙。」由於復社的關係，梅村與純祐往來多。

太倉十子（包括：周肇、王揆、許旭、黃與堅、王撰、王昊、王抃、王曜升、顧湄、王據。）除王揆、王撰、王抃、王據前已分述外，餘如：

周肇（字子倣，五歲識奇字，十歲爲文。中順天舉人，時科場事起，同考官論死，肇親爲治殮。爲青浦教諭，陞新淦令。）家藏藁卷四頁五有初冬月夜過子倣詩，卷五頁四周五子倣讀書愛客白擲劇飲又善音律好方伎爲此詩以調之，卷十六頁二寄周子倣中州詩，卷十二頁五送周子倣張青瑠往河南學使者幕詩六首，另卷三十一頁一周子倣東岡藁序云：「子倣之爲余友也，海內莫不聞；海內之識余者無不識子倣，其識子倣者，無不以其交於余也。子倣少於余數歲，實兄事余。余兩人生同時、居同里、長同學，其文章議論卓然見於當世者、人盡知之。」兩人相交由此可見。

許旭（字九日，入閩督范忠貞公耿逆之亂、公殉節，九日以事假得脫，有秋水集。）家藏藁卷四頁五園居柬許九日詩，卷五頁四同許九日顧伊人洞庭山館聽雨詩，卷十四頁五許九日顧伊人和元人齋中雜詠詩成持示戲效其體詩，卷十四頁一葦城客樓大風曉寒吟眺以示友聖九日玉符諸子詩，卷十七頁三有十月下嶺偕九日過雲間公讌闕石蒼水齋中同文饒諸子詩，另卷十頁九有九峯草堂歌引文云：「九峰草堂者，青溪諸乾一進士所構也。……乾一拉余同遊，坐客有許九日、沈友聖、倪思曼。」可知九日常與梅村出遊。

黃與堅（字廷表，幼從呂雲孚學，以諸生拔貢，中式己亥進士，授推官。）廷表與梅村交往似不多，詩文未見兩人酬對。由於復社結盟之故，廷表得以認識梅村。

王昊（字維夏、康熙乙未召試博學鴻辭，以年老授官正字，著有碩園集。）家藏藁卷四頁七初春同王維（惟）夏郁計登夜坐奇懷室詩，卷十三頁四送王子惟夏以牽染北行詩，卷十六頁九別維（惟）夏詩云：「惆悵書生萬事非，赭衣今抵舊烏衣；六朝門第鴉啼遠，九月關河木葉飛。庾嶺故人猶未別，燕山游子早應歸；正逢漉酒登高會，執手西風歎落暉。」另，卷十七頁四有山居卽事示王惟夏郁計登諸子詩。兩人酬對極多。

王曜升（字次谷。）未見與梅村酬對。

顧湄（字伊人，麟士長子，克承經學，著有水鄉集。）（註七）家藏藁卷十三頁七偕顧伊人晚從維摩寺踰嶺宿破山寺詩，卷十四頁二晝夜舟過溪橋示顧伊人詩，卷三十八頁二顧母陳孺人八十序云：「余及門顧伊人居州之鳳里，事母陳孺人，以孝聞；其先君麟士，長於毛鄭之學，稽經緝傳，自名一家，海內所稱織簾先生也。余常訪伊人於其里，茅齋三楹，衡門兩版，庭階潔治，地無纖塵，散步至後圃，見嘉樹文石則曰：吾父在日，某先生所嘗過而憇焉者也。」另，顧湄有吳梅村先生行狀云：「湄之先子與南郭西銘兩張公爲同社，社中惟先生最年少。湄又從先生游者垂二十年，而受先生之教爲深。」（註八）另，家藏藁卷三十頁一有太倉十子詩序，梅村之與太倉十子，由於地理及復社的關係，他們可說是處於師友之間。

張溥（字天如，號西銘，與同里張采號婁東二張。創文社曰復社，崇禎辛未成進士，選庶吉士，以葬親乞假歸。卒年四十。）

張王治（字無近，號救菴，溥弟，崇禎間拔貢生，清順治丙戌舉人，丁亥進士，授桐廬令。）梅村在集子裏與其師西銘酬對無多，唯文中往往提及。如家藏藁卷五十二頁二志衍傳云：「天如師以古學振東南，海內能文家聞其風者，靡然而至。」卷二十四頁二復社紀事云：「吾師張天如先生講溥，從婁東往復社之舉，自此始。」卷三十四頁一兩郡名文序謂：「所謂君子之學，不以得失爲毀譽者也，其於西銘之教不爲無助。」卷三十七頁六張救菴黃門五十序云：「吾師西銘先生……負盛名於當世。」顧湄吳梅村先生行狀云：「下筆頃刻數千言，時經生家崇尚俗學，先生獨好三史。西銘張公溥見而嘆曰：文章正印，其在子矣！因留受業，相率爲通經博古之學。」（註九）陳廷敬吳梅村先生墓表云：「少聰敏，年十四，能屬文，里中張西銘先生以文章提倡後學，四方走其門，必投文爲贊，不當意，卽謝弗內。有嘉定富人子竊先生塾中藁數十篇投西銘，西銘讀之大驚，後知爲先生作，因延至家。」（註十）由於梅村受業於西銘，交往自然甚密。至於張王治，卷三十七頁六有張救菴黃門五十序云：「吾友張救菴黃門，長於余一歲；少同里、長同學，晚而同事京師。……西銘之有救菴，猶士衡之有雲，孟陽之有協也。」梅村之與張溥兄弟處於師友之間。在卷二十四頁七清河家法述，提到張溥兄弟：「先生（指張溥）同產十人，其存者八，曰泳幼濤，曰京應公頌、曰淮孝白、曰漣漪若、曰源來宗、曰濬禹疏、曰樺子厚、曰王治無近、一號救庵。」當亦有交往。

許煥（字堯文，順治丁亥進士，由莆陽令陞嘉興知府。）家藏藁卷十七頁九送許堯文之官莆陽詩，卷三十一頁二許堯文詩小引（註十一）云：「余與堯文少同里、長同學、老而灌園連牆比屋，槐柳之陰相映，草堂燈火相望於池塘、林木之間；余樵蘇不給，而堯文時出斗酒、吹洞簫、歌呼相應和。」由於比屋而居，又是同學，同爲復社人物，兩人交往自然甚密。

孫以敬（字令修，號浣心，崇禎丁丑進士，任甌寧令六載，政教推八閩第一。）令修與

梅村同受業於張西銘，交往亦密。家藏藁卷二十四頁七清河家法述云：「婁東庶常張西銘先生……弟子吳偉業駿公、胡周齋其章、孫以敬令修。」又，卷四頁七有新霽喜孫令修至同步後園探梅詩，卷十二頁五送孫令修游真定詩，卷二十二頁五有「水龍吟」送孫浣心之真定詞，補遺頁一有同孫浣心郁靜巖純帖過福城觀華嚴會詩。

陳之遴（順治九年授宏文院大學士，調戶部尚書，十年，以賄結內監吳良輔，擬斬，詔姑免死，革職流徙，家產籍沒。）

陳容永（字直方，之遴子，順治丁酉舉人，梅村之壻也。）家藏藁卷十三頁六有懷陳直方詩；卷十六頁五贈遼左故人詩八首，據吳翌鳳注云：故人爲大學士陳之遴（註十二）。又，卷四十九頁十七女權厝誌云：「相國初在翰林，與余同官，其生子女也又同歲，相國之父中丞公以請婚。年十八始禮成，歸於相國子孝廉容永，字直方。」梅村壻直方，直方父之遴，則是親家。

錢陞（字如卿，一字臣辰，晚號訥齋，江蘇鎮洋人一屬太倉州。持身清峻，謙謹如布衣。）

錢鏞（字受明，臣辰子，太倉州學生。）家藏藁卷十六頁八有贈錢臣辰詩，卷三十七頁七錢臣辰五十序云：「吾季弟爭令（案：指吳偉光，字爭令，順治八年舉人。）……臣辰之長兄都諫曼修（案：指錢增，字哀卿，號曼修。）與余同年進士，……爭令以女女臣辰之子受明。「卷二十四頁十遺安堂答客問謂：「遺安堂者，吾同年姻家錢子臣辰之所居也。」另卷十三頁四贈錢受明詩，及受明得子柬賀詩。梅村與辰臣既是同年又是姻親。」

朱明鎬（字昭芭，梅村之舅氏。）家藏藁卷四十六頁一朱昭芭墓誌銘云：「吾舅氏朱昭芭……諱明鎬，昭芭其字；……君生而穎異，十七補諸生，與余兄志衍游，性曠記，天姿絕人，吾師張西銘、友人張受先（張采）讀其文，願與交。」梅村之舅，自然有所交往。

王際泰（字內三，太倉嘉定人，崇禎庚午舉人，癸未進士，國變後遁迹故廬，自號研存老人。）家藏藁卷十七頁八有贈同年嘉定王進士內三詩四首，第一首云：「槎浦岡頭自種田，居然生活勝焦先；赤松採藥深山隱，白鶴談經古寺禪。孺仲清名交宦絕，彥方高行里閭傳；曲江細柳新蒲綠，回首銅龍對策年。」吳詩集覽云：「寫出內三家食之吉，結句點同年之意。」（註十三）可知梅村與內三是同年關係。

（華亭）張宸（字青瑀，官中書舍人遷部郎。）家藏藁卷十二頁五送周子叔張青瑀往河南學使者幕詩六首，卷二十二頁六「沁園春」、雲間張青瑀從中州南還索詞壽母詞，前半闕云：「極目中原，慷慨平生，濁醪一杯。念高堂老母，桓嫠志行，窮途游子，仲蔚蒿萊。雅負經綸，文章小技，三尺遺孤何壯哉。辭家久，到燕南趙北，赤日黃埃。」青瑀爲復社同志。

田茂遇（字鬻淵，順治丁酉舉人。）家藏藁卷十二頁八有送田淵孝廉南歸詩四首，卷三十頁一田鬻淵夢歸草堂序，補遺頁二田鬻淵詩序云：「余初識孝廉田子鬻淵於京師。……田

子曰：『居鄉里抑鬱無所得，姑留邸中，一交天下長者』。於是宛平王公、柏鄉魏公、合肥龔公、真定梁公，以大臣折節好士名天下，田子與之游。」梅村在京師時，交於鬻淵。

陳子龍（字人中，更字臥子，由崇禎丁丑進士考選兵給事中，京師陷，乃事福王於南京，殉節死。）家藏藁卷五十八頁一有「陳子龍」條。另卷三十六頁三彭燕又五十壽序云：「雲間彭燕又、陳臥子以能詩名；臥子長余一歲，而燕又、志衍俱未三十，每置酒相與爲歡。」由於復社關係，梅村與陳臥子每置酒爲歡。

宋存楠（字尚木，後改名徵璧、崇禎癸未進士，授中書舍人，以國變歸里。後征舟山有功，陞潮州知府，卒於任，有抱眞堂集。）

宋存標（字子建，號秋士，存楠弟，貢生。）家藏藁卷十四頁一有遇宋子建話故友有感詩，吳翌鳳注「故友」云「子建之兄尚木也。」卷二十八頁二宋子建詩序，卷二十八頁五宋尚木抱眞堂詩序云：「吾友雲間宋子尚木刻其抱眞堂詩成，君方官嶺表，郵書數千里，問序於余。」另卷五十四頁五有與宋尚木論詩書。梅村子建兄弟相交甚早，都因復社而結識，故云「故友」。

彭賓（字燕又，崇禎庚午舉人，入清爲汝寧推官）。家藏藁卷二十八頁三有彭燕又偶存草序，卷三十六頁三彭燕又五十壽序云：「同年中，雲間彭燕又、陳臥子以能詩名，臥子長余一歲，而燕又志衍俱未三十，每置酒相與爲歡。……春初與燕又遇於吳門，問其年則已五十，去余同舉之歲，曾幾何時？而遂迫始衰，日月如流，能不浩歎」？燕又與梅村是復社同志，又是庚午舉人。

張漣（字南垣，華亭人，徙秀州，爲秀州人。少學畫，好寫人像，兼通山水。）家藏藁卷四頁十二有嘲張南垣老遇雛妓詩，卷五十二頁六張南垣傳云：「與人交好談人之善，不擇高下，能安異同，以此游於江南諸郡者五十餘年，自華亭秀州外，於白門、於金沙、於海虞、於婁東、於鹿城，所過必數月。」由此推想，南垣至婁東交于梅村。

沈麟（字友聖，松江華亭人。）家藏藁卷十頁九有九峯草堂歌，其引云：「九峯草堂者，青溪諸乾一進士所構也。……乾一拉余同遊，坐客有許九日、沈友聖、倪思曼。」又，卷十七頁二顧西巘侍御同沈友聖虎丘卽事詩，卷三十二頁五編年考序云：「雲間沈坤僊氏實成此書，其子麟，字友聖，以詩名，則余友也。友聖之言曰：吾父名不出里卷，躬耕十年而成此書，願請先生一言序其簡端。」友聖之交於梅村亦是復社之故。

諸嗣郢（字乾一，號勿庵，青浦人一屬松江府。順治辛丑進士。）家藏藁卷十頁九九峯草堂歌，其引云：「九峯草堂者，青溪諸乾一進士所構也。乾一取第後未仕，著書九峯山下。……乾一拉余同遊，坐客有許九日……。」卷十四頁一有神山夜宿贈諸乾一詩，同卷頁亦有過諸乾一細林山館詩。

（吳縣）劉錫名（字虛受，吳縣人。）家藏藁卷四頁八贈劉虛受詩二首，其一云：「中

歲交朋盡，新知得此翁；道因山水合，詩向病愁工。悟物談功進（集覽本「進」作「盡」），亡情耳識空；眞長今第一，兄弟擅宗風。」與虛受交時，梅村已中歲矣！

楊廷樞（字維斗，號復菴，崇禎戊辰以恩貢入天廷，知廷樞者半海內。時馬、阮每指目廷樞爲復社渠魁，官諭令薙髮，廷樞不屈，遂斬，年五十三。）徐勿齋、楊維斗在文中多次提及。家藏藁卷四十八頁十許節母翁太孺人墓誌銘云：「同邑之先達如徐公勿齋孝廉，如楊公維斗。……吾師張西銘以社事興起東南，而勿齋、維斗爲同志。……孺人六十，西銘偕勿齋、維斗登堂拜母，同人畢至，里中以爲榮。」卷四十六頁三鄭孝子青山墓誌銘提及：「吾吳徐官詹勿齋、楊孝廉維斗。」楊維斗、徐勿齋，張西銘都是復社先輩明矣！

袁韞玉（字令昭，號籛庵。）家藏藁卷十六頁八有贈荊州守袁大韞玉詩四首，並自爲注云：「袁爲吳郡佳公子，風流才調，詞曲擅名，遭亂北都，佐藩西楚；尋以失職，空囊寓白下扁舟歸里，惆悵無家，爲作此詩贈之。」袁韞玉爲梅村文友。

顧贊（字蓓來，順治乙丑進士，官至吏部郎中。）家藏藁卷十五頁四有送顧蓓來典試東粵詩，卷二十二頁三「滿江紅」壽顧吏部松交五十詞，卷三十八頁三顧母施太恭人七十序云：「吾友吏部考功郎顧君蓓來，天下精彊，開濟駿雄闊達之君子也，舉進士年才二十餘。」兩者爲仕宦之交。

（吳江）吳晉錫（字玆受，崇禎庚辰進士、官永州府推官。）

吳兆騫（字漢槎，玆受子，順治戊戌以丁酉科場事語蜚語逮繫遣戍古塔，康熙辛酉徐健菴爲之納緩，放歸田里）。家藏藁卷十九頁六送友人出塞詩二首，自註友人云：「吳玆受。」吳翌鳳吳梅村詩集箋注云玆受爲「漢槎父」。又，卷十頁五，悲歌贈吳季子詩，自註吳季子爲「漢槎」。如此，梅村交于玆受，亦友于其子漢槎。

徐增（字子能，有而庵集。）家藏藁卷四頁六贈徐子能詩二首，第一首云：「如子聲名早，相聞盡故人；懶余交太晚，知我話偏眞。道在應非病，詩成自不貧；休教嗟拊髀，纔得保沈淪。」徐子能與梅村交甚晚。

（長洲）尤侗（字同人，更字展成，別號悔庵，自號西堂老人。康熙十八年，薦舉博學鴻詞科，試列二等，授檢討，分修明史。）家藏藁卷十七頁二有永平田君宗周吳故學博也袁重其識之尤展成司李其地相見詢袁百年百有二矣索詩紀異并簡成詩。尤西堂雜俎，梅村序云：「與吾友尤展成何相類也？展成司李北平，政成報績，遭遇視亭伯勝之，而雕龍之才，凌雲之氣，經乙夜之所賞歎，緣鼎湖陟格，不得一望承明之庭，……今讀展成之詞，而有感于余心也。」（註十四）西堂雜俎另有梅村詞序，祭酒文（註十五），可知兩人交往亦篤。

袁駿（字重其，長洲人。）家藏藁卷十七頁二有袁重其百有二歲索詩紀異（詳見前尤侗段），卷二十頁四題寒香勁節圖壽袁重其節母八十詩，吳翌鳳引蘇州府志云：「袁駿早喪父，傭書養母以貧甚，母節不能旌，乃徵海內詩文曰霜哺篇，多至數百軸，凡士大夫過吳門者

，無不知有哀孝子也。」卷三十一頁六「千秋歲」有題袁重其侍母弄孫圖詞。重其爲長洲孝子，相距不遠，梅村自然與之交往。

邵彌（字僧彌，清羸可秀，好學多才藝，於詩宗陶、韋，於畫仿宋、元，於草書出入大小米，而楷法逼虞、褚，稱絕工。）家藏藥卷十一頁四畫中九友歌云僧彌：「風流已矣吾瓜疇，一生迂避爲人尤；僮僕竊罵妻孥愁，瘦如黃鶴閉如鷗，煙驅墨染何曾休。」卷三十頁四沈伊在詩序云：「吾友邵僧彌好爲人言吳中先賢軼事……僧彌善書畫，能詩，性耿介，耻干謁。」則僧彌爲梅村詩畫友人，

沈湄（字伊在，周之孫——沈周，字啓南，號石田，精於畫，與唐寅、文徵明、仇英並稱四大家——工詩善畫，爲梅村見賞。）家藏藥卷十頁十一京江送遠圖歌云：「京江送遠圖者，石田沈先生周，爲吾高祖遯庵公之官敘州作也。圖成於弘治五年辛亥之三月、京兆祝公允明爲之序。後一百七十有八年，公之四世孫偉業，謹案京兆而書之。」可知沈、吳兩家，在幾代前既有交往。卷十九頁五題石田畫芭蕉詩二首，卷三十頁五有沈伊在詩序云：「沈生伊在持所作詩若畫，來見，生頎而秀，精警有機辯，一時傾其坐人。畫學趙承旨，布景設色，超詣獨絕，詩亦沉練有法度，問之則石田孫也。……脩明祖業，其詩若畫，深造而日新者，家法具在。」由於家學關係，梅村之高祖卽與沈氏有交往。

（常熟）王翬（字石谷，號耕烟散人，自號清暉主人，生時墨香滿室三日不散。幼嗜畫，太倉王鑑遊虞山，見其所畫扇，大驚異，請相見，翬遂執弟子禮。）家藏藥卷十頁五觀王石谷山水圖歌詩，卷三十頁六題王石谷畫詩二首，卷三十五頁四王石谷贈行詩序云：「以王子之有得，而又與樸園（周亮工）遊也。余既交於樸園。」可知梅村透過周樸園而結交於石谷。

毛晉（字子晉，初名鳳苞，性好儲藏祕冊，家有汲古閣。）家藏藥卷一頁三毛子晉齋中讀吳匏庵手抄宋謝翱西臺慟哭記詩，卷三頁五有汲古閣歌，卷二十二頁五「木蘭花慢」壽汲古閣主人毛子晉詞。在汲古閣歌云：「當時海內多風塵，石經馬失高丘陵；……君家高閣偏無恙，主人留宿傾家釀。……古人關書借三館，羨君自致五千卷；又云獻書輒拜官，羨君帶索躬耕田。」子晉以藏書知名，梅村往其齋中窺探祕笈，自是交往基礎。

錢謙益（字受之，號牧齋，明萬曆三十八年進士，官至禮部尙書，入清，授祕書院學士。所著初學、有學集。乾隆時以其語涉誹謗，板被禁毀。藏書極富，構絳雲樓貯之。）家藏藥前有錢謙益序文，並有致梅村書云：「別後捧持大集，坐臥吟嘯，如渡大海，久而得其津涉。詞麗句清，層見疊出……則非精求于韓杜二家，吸取其神髓，而欲助之以眉山劍南，斷斷乎不能窺其籬落，識其阡陌也。」（註十六）又，梅村行文中，多處提及牧齋；如卷四十六頁二邵山人僧彌墓誌銘云：「君受業於牧齋錢先生。」（僧彌與梅村交往見前），卷五十八頁四梅村詩話云：「余在牧齋宗伯座談及故人」，同卷頁六云黃媛介：「後客於牧齋柳夫人絳雲樓，樓毀於火，牧齋亦牢落。」顯見、牧齋與梅村交往甚多。

孫魯（字孝若，順治壬辰進士，由衢州司理陞高州府同知，終大同知府。）家藏藁卷六頁二宴孫孝若山樓賦贈詩，卷十頁九高涼司馬行詩，梅村自注云：「贈孫孝若」。卷三十四頁二孫孝若稿序，補遺頁五孫母郭孺人壽序云：「吾友孫孝若以進士假歸。」兩人爲仕宦之交。

（崑山）杜文煥（字駿武，父杜桐。官延綏鎮總兵，國變後歸崑山原籍卒。）家藏藁卷三頁十二送杜公駿武歸浦口詩，卷二十二頁七「賀新郎」送杜將軍駿武使詞。送杜公駿武歸浦口詩末云：「三經出塞五專征，一卷詩書記姓名；奴僕旌旄多甲第，親朋兵火剩浮生。重向天涯與我別，憑闌把酒添淒咽；煙水蘆花一雁飛，回頭却望江南月。」兩人亦仕宦之交。

歸莊（字元恭，有光曾孫，詩文豪放，善大書，工畫竹。）家藏藁卷八頁一題歸元恭僧服小像四首詩，其一云：「豈是前身釋道安，遇人不著鹿皮冠；接羅漉酒科頭坐，只作先生醉裏看。」歸元恭吳梅村先生六十壽序云：「先生以略知家學，又同及西銘之門，每相見，必出詩古文以示，間以拙稿相質。」（註十七）可見兩人同出復社而相交。

（無錫）吳其馴（字永調，崇禎辛未進士，由蘇州府教授官南京國子監助教。）家藏藁卷十七頁一庚子八月訪同年吳永調於錫山有感賦贈詩四首，第一首前半云：「廿載京華共酒尊，十年今有幾人存；多愁我已嫌身世，高臥君還長子孫。」卷四十三頁三中憲大夫廣東兵備副使王公曉仲墓誌銘云：「余同年進士，其在無錫者曰馬公素修、唐公玉乳、錢公凝庵、王公曉仲、吳公永調爲五人。」又卷四十八頁八秦母侯孺人墓誌銘云：「余因追溯先朝澹泉公初舉進士，定交於職方吳君永調之邸中，永調吾年友。」永調爲梅村年友明矣！

（宜興）陳貞慧（字定生，御史大夫于廷子，與如皋冒辟疆、商丘侯朝宗、桐城方密之並以名卿子折節讀書，傾家財交天下名士，天下稱四公子。）

陳維崧（字其年，號迦陵，定生子。康熙十八年舉博學鴻辭，官翰林院檢討，喜填詞，多至千餘闕。）家藏藁卷三十六頁六冒辟疆五十壽云：「其年者定生子也。」卷六頁八贈陽羨陳定生詩云：「溪山罨畫好歸咿，櫻笋琴書足性情；茶有一經真處士，橘無千絹舊清卿。知交東冶傳鈞黨，子弟南皮負盛名；卻話宋中登望遠，天涯風雨得侯生。」另，卷二十頁四有續陳其年邗江白下新詞詩。梅村與「四公子」同爲復社同志，交往甚密，定生則四公子之一。

（武進）陳震生（字青雷，組綬子，常州武進人，一云杭州人，癸未進士。）家藏藁卷五頁五陳青雷以半園索題走筆戲贈詩云：「半間茅屋半牀書，半賦閒游半索居；頌略溪山應不盡，平分風月復何如。點癡互有纔忘世，廉讓中間好結廬；自是圖全非易事，與君隨意狎樵漁。」梅村是由復社而結交的青雷的。

（江寧）紀映鍾（字伯紫，一字蘂子，號臙叟，又自稱鍾山遺老，少與廬江龔宗伯友善。）家藏藁卷十二頁二送紀伯紫往太原詩四首，其一云：「不識處從事，能添幕府雄；河穿高關

塞，山壓晉陽宮。霜磧三關樹，秋原萬馬風；相依劉越石，清嘯戍樓中。」梅村之與伯紫，當透過龔芝麓而以詩會友。

（江都）吳綺（字園次，由選貢生，官湖州知府，著有林蕙堂集。）梅村與園次由於仕宦關係而交往。家藏藁卷十四頁四家園次罷官吳興有感詩，卷十七頁七戊申上巳過吳興家園次太守招飲郡圃之愛山臺坐客十人同修禊事余分韻得苔字詩，同卷頁有立夏日陪園次郡伯過孫山人太白亭落成置酒分韻得人字詩，卷十八頁一贈家園次湖州守五十韻詩，卷二十二頁七「滿庭芳」道場山麓太白山人亭成吳園次置酒同諸子分韻得人字詞，卷四十頁九修孫山人墓記云：「康熙紀元之七載，太守吳公諱綺，字園次，政事之暇，憇於茲山。……有殘碑三尺，沒草中，字剝蝕不可讀；余與園次摸得其中一二事。」

（泰州）柳敬亭（名逢草，以字行。本姓曹，避仇改姓柳，善說書，先後游左良玉及松江馬提督軍幕。）家藏藁卷十頁一楚兩生（指蘇崑生、柳敬亭）歌序云：「余與柳生有雅故，爲立小傳。」卷二十二頁五「沁園春」贈柳敬亭詞，卷二十六頁二爲柳敬亭陳乞引，卷五十二頁五柳敬亭傳云：「余從金陵識柳生。」另卷五十三頁二有柳敬亭贊。由梅村集中出現柳敬亭的次數來看，梅村與敬亭交往頗密。

（如皋）冒襄（字辟疆，以字行；一字巢民，號樸庵。南渡時，因爲推官不就。）家藏藁卷二十頁四題冒辟疆名姬董白小像詩，卷三十六頁六冒辟疆五十壽序云：「余三十年，知冒辟疆，未得一見；因其年以見於吾父，相贈以言，亦猶行古之道也。……陽羨陳定生、歸德侯朝宗、與辟疆爲三人，皆貴公子。……幸與辟疆生長東南，年齒相亞，君方始衰，吾已過二，昔人所謂遺種之叟，吾兩人足當耳。……吳會者辟疆之所常遊，而喪亂以後，不一過焉；將子無怒，秋以爲期。辟疆其許我乎？」梅村與四公子皆復社同志，交往頗篤。

（二）浙 江

（嘉興）曹溶（字鑒躬，號秋岳，別號倦圃，明丁丑進士，選庶吉士，改御史。順治十三年擢戶部侍郎，後授廣東布政使。有靜惕堂集。）家藏藁卷十頁五送杜大于皇（杜濬，字于皇，湖北黃岡人）從婁東往武林兼簡曹司農秋嶽詩，卷十一頁四送舊總憲龔公以上林苑監出使廣東詩云：「如君共事曹侍郎（曹溶），百僚彈壓風裁正；握手論文海內推，交游京雒聲華盛。」（案：曹溶詩與龔鼎孳齊名，人稱龔曹。）卷十二頁三曹秋嶽龔芝麓分韻三首贈趙友沂得江州書三字詩，卷十六頁二送曹秋岳以少司農遷廣東左轄詩四首，其三云：「銅柱天南起暮笳，蒼山不斷火雲遮；羅浮客到花爲夢，庚嶺書來雁是家。五月蠻村洪白越，千年仙竇訪丹砂；炎州百口堪同住，莫遣閒愁感鬢華。」吳詩集覽註云：「此首囑其隨遇而安，是道義相期之處。」（註十八）梅村與秋岳、芝麓皆爲詩友！

黃濬（字觀只，崇禎壬午解元，官龍游教諭，遷滋陽令，未任卒。）家藏藁卷三十六頁

四黃觀只五十壽序云：「往余讀碧山集知嘉禾黃葵陽先生以省元取高第入史館……既而從吾師西銘之門，識其孫觀只，亦以省元後先踵武。」可知梅村因復社而知觀只。

（海寧）談遷（字孺木，著國權，北游錄等。）談遷與梅村交往，在家藏藁所見不多，惟卷三十頁三吳六益詩序云：「余留京師三年，四方之士以詩文相質問者，無慮以十數，其間得二人焉，於史則談孺木，於詩則吾家六益而已！……今春孺木別我以歸，……思得乞身遯山，偕孺木鍵戶讀史」。可見梅村極推重孺木的史學造詣。周法高、孫克寬先生從北游錄中（註十九），搜出有關兩人交往情形，當可彌補梅村在集中少論孺木的缺陷。

（仁和）丁澎（字飛濤，號藥園，順治乙未進士，官禮部郎中，有扶荔堂集。爲西冷十子之一。西冷十子指：吳錦雯百朋、柴虎臣紹炳、陳際淑廷會、孫宇台洽、張祖望綱孫、沈去矜謙、毛稚黃先舒、丁飛濤澎、虞景明黃昊、陸麗京圻。）家藏藁卷十五頁六別丁飛濤兄弟詩云：「把君詩卷過扁舟，置酒離亭感舊遊；三陸雲間空想像，二丁鄴下自風流。湖山意氣歸詞苑，兄弟文章入選樓；爲道故人相送遠，藕花蕭瑟野塘秋。」卷三頁十贈吳錦雲兼示同社諸子詩亦有云：「吾聞其語重歎息，平生故舊空茫然。不信扁舟偶乘興，丁儀（此指丁飛濤）吳質（此指吳錦雯）追隨歡；酒酣對客作長句，十紙謾謾松風寒。」梅村遊於浙而交結也。

（錢塘）胡介（初名士登，字彥遠，儒學生。甲申後，退隱於河渚，蓬門蘿屋，與妻笑傲於山林間，欣然自得。）家藏藁卷九頁二題河渚圖送胡彥遠南歸詩，卷十五頁四送胡彥遠南還河渚詩，卷三十五頁一送胡彥遠南歸序云：「今年春，遇詩人胡彥遠於長安。」知是長安相遇而兩人相交往。

（紹興）吳興祚（字伯成，紹興之山陰人，累陞福建巡撫，以功陞兩廣總督。）家藏藁卷十頁十三秋日錫山謁家伯成明府臨別酬贈詩，其中有云：「泰伯城（在無錫東南）頭逢季子（此指吳興祚），登高極目霜楓紫；七十煙巒笠澤圖，三千歲月句吳史。」卷十七頁二惠山二泉亭爲無錫吳邑侯（謂吳興祚）賦詩，卷四十頁十爲吳興祚所建之雲起樓作雲起樓記（時康熙七年九月十七日），卷五十頁四誥封吳母孟恭人墓表稱孟恭人云：「知無錫縣事興祚之母也。」梅村與伯成，是仕宦之交。

（武林）李漁（字笠鴻，號湖上笠翁，覺道人，原籍浙江金華府蘭谿縣，在江蘇雋寧（如皋）出生。與毛先舒稚黃、孫治字台、陸圻麗京、胡介彥遠等友善，爲江南三大曲家之一，著有十種曲。）家藏藁卷十六頁九贈武林李笠翁詩云：「家近西陵住薜蘿，十郎才調歲蹉跎；江湖笑傲誇齊贅，雲雨荒唐憶楚娥。海外九州書志怪，坐中三疊舞迴波；前身合是玄真子，一笠滄浪自放歌。」李漁與吳梅村太史書云：「攬勝名園，身去魂留者累日。……前日與仙眷邀遊，與拔宅飛昇者何異。」（註二十）李漁詩集六、詞集八，亦有有關梅村之作。可見李漁與梅村常邀遊，或許都喜愛「曲」而論交。

(三) 福建

(莆田)余懷(字澹心，一字無懷，又字廣霞，號漫翁，莆田人，僑居江寧，著有板橋雜記。)家藏藁卷二十二頁二「滿江紅」贈南中余澹心詞云：「綠草郊原，此少俊、風流如畫。儘行樂、溪山佳處，舞亭歌榭。石子岡頭聞奏伎、瓦管閣外看盤馬。問後生，領袖復誰人，如卿者。雞籠館、青溪社。西園飲、東堂射。促松枝塵尾，做些聲價。賭墅好尋王武子，論書不減蕭思話。聽清譚、鶯鶯逼人來，從天下。」余澹心的板橋雜記亦多處提及吳梅村，可知兩人亦有交往。

林佳璣(字衡者。)家藏藁卷六頁六送林衡者歸閩詩，卷三十五頁一送林衡者還閩序云：「林衡者布衣芒屨，負其詩古文詞十數卷，入門長揖曰：『吾石齋弟子也』。往者在長安，石齋曾以易傳授余。」又卷五十八頁六梅村詩話云：「林佳璣，字衡者，莆田人。……以壬辰二月來婁東，所著詩文詞數十卷，詩蒼深秀渾，古文雅健有法，其行也，余贈以詩。」衡者乃由石齋(梅村師)而結識梅村。

(南安)周廷瓏(字芮公，天啓乙丑進士，授鎮江府推官，擢吏部文選司主事，歷考功員外郎。)家藏藁卷十五頁六寄房師周芮公先生詩四首，並有序云：「偉業以庚午受知於晉江周芮公師(案梅村庚午中舉)，進謁潤州官舍。……吾師以陸機入雒之年，弟子亦終軍棄襦之歲……登樓置酒，譚笑甚適。」卷二十八頁七傅石澹詩序云：「余蚤歲受知於溫陵周芮公先生。」梅村以庚午中舉而識得房師芮公。

(四) 安徽

(桐城)何棠(字應璜，一字宗玉，號蓉庵，父文端公如寵，號芝嶽，梅村崇禎四年成進士，如寵其座主也。梅村有女適蓉菴子。)家藏藁卷十二頁七送何蓉庵出守贛州詩四首，其四云：「弱息憐還幼，扶持有大家；高門雖宦跡，遠嫁況天涯。小字裁魚素，長亭響鹿車；白頭雙淚在，相送日將斜。」吳翌鳳「弱息」云：「先生有女嫁蓉庵之子故云。」此梅村之壻。

(合肥)龔鼎孳(宗孝升，別號芝麓，崇禎甲戌進士，歷官兵科給事中，刑、兵、禮三部尚書，屢起屢仆，卒諡端毅。)家藏藁卷十一頁一壽總憲龔公芝麓詩，同卷頁四有送舊總憲龔公以上林苑監出使廣東詩，卷十二頁三曹秋漱龔芝麓分韻三首贈趙友沂得江州書三字詩，卷二十八頁一龔芝麓詩序云：「余定交於先生者三十五年，凡友朋之稱詩者以百數，舉其最曰海虞錢宗伯牧齋、萊陽宋少司寇九青……余忝少長於先生……先生之功於斯世固甚大，固無藉於詩以傳，而詩之工已臻於至極。」卷二十二頁一「滿江紅」題畫壽總憲龔芝麓詞，卷五十八頁三梅村詩話亦有「龔鼎孳」，由這許多酬對的文字看來，梅村極推崇芝麓，交往亦篤，都是詩界名家。

(五) 江 西

(南昌)李明睿(字虛中,號太虛,天啓二年進士,順治初爲禮部侍郎,未幾以事去官。)家藏藁卷四頁七有座主李太虛師從燕都問道北歸尋以南昌兵變避亂廣陵賦呈詩八首,卷四頁九閩園詩十首,並序云:「閩園者,李太虛先生所創別墅也。」卷十五頁六壽座師李太虛先生詩四首,卷三十六頁二座師李太虛先生壽序云:「其之維揚也,與偉業相遇於虎丘,別十五六年矣。……偉業顛毛班白,自數其齒,少於師二十歲,而憂患蹙迫,以及早衰,竊仰自慚,歎以吾師爲不可及。」梅村辛未會試,座主則李太虛,因此而結識。

(六) 兩 湖

趙而柅(字友沂,湖南長沙人,寄籍江都,都憲開心子。)家藏藁卷十二頁六曹秋嶽龔芝麓分韻三首贈趙友沂得江州書三字詩,卷十五頁五送趙友沂下第南歸詩云:「鄉關兵火傷王粲,京國才名識杜欽;最是淮南遇搖落,相思千里暮雲深。」卷十七頁二哭中書趙友沂兼柬其尊甫洞門都憲詩。友沂亦因與芝麓、秋岳友善,而交於梅村。

顧如華(字西巖,一字質夫,湖北漢川人,順治己丑進士,授廣平知縣,考選御史,兼理浙江鹽政。)家藏藁卷十頁八西巖顧侍御招同沈山人友聖虎丘夜集作圖紀勝因賦長句,卷十四頁三送沈聖漢川哭友詩,並序云:「漢川顧西友巖侍御,與雲間沈山人友聖爲布衣交。……西巖亡,友聖徒步三千里哭之。」卷二十頁二夜游虎丘詩八首,並云:「次顧西巖侍御韻」。卷四十頁二贈監察御史漢陽顧公開明初堂記云:「西巖奉使吳中,將歸,而立廟於家,修其敬宗收族之禮。……偉業曰:吾先世故吳徙也。」如此,西巖至吳中,交于沈友聖、吳梅村也。

(七) 河 南

(開封)周亮工(字元亮、一字減齋、開封府祥符縣人。先世居金谿之櫟下,因自號櫟園。崇禎庚辰進士,累陞至戶部侍郎。)家藏藁卷六頁八周櫟園有墨癖嘗蓄墨萬種歲除以酒澆之作祭墨詩友人王柴崖(名元初,太倉人)話其事漫賦二律,卷三十五頁四王石谷贈行詩序云:「今以王子之有得,而又與櫟園遊也。……余既交於櫟園,而其識石谷也,不在兩王公之後。」由於櫟園之故,梅村亦得交石谷。

(商邱)侯方域(字朝宗,去遊金陵,不願與阮大鍼交。與復社名士吳應箕、陳貞慧、黃宗羲作留都防亂公揭逐阮大鍼,卒年三十七歲。)家藏藁卷六頁八贈陽羨陳定生詩,末云:「卻話宋中登望遠,天涯風雨得侯生(即侯朝宗)。」卷十六頁二懷古兼弔侯朝宗詩末段云:「多見攝衣稱上客,幾人勿頸送王孫;死生總負侯羸諾,欲滴椒漿淚滿樽。」這裡所說的「

負侯羸諾」事，我們先看侯朝宗寄吳詹事詩：「曾憶掛冠吳市去，此風千載號梅村；好酬社日田家酒，莫負瓜時郭外園。海汛東來雲漠漠，江楓晚落葉翻翻；少年學士今白首，珍重侯羸贈一言」（註廿一）。再看他給梅村的信：「域凡驚不材，年垂四十，無所表見。然辱學士交遊之末者，自甲戌以來，今且二十年矣。是時學士方少年，爲天子貴近臣，文章德器，傾動天下。……獨學士之自處，不可出者有三，而當世之不必學士之出者有二」（註廿二）。如此說，朝宗規勸梅村不可，不必仕二朝，但梅村終究負了「諾」，是以梅村「欲滴椒漿淚滿樽」！

宋肇（字牧仲，號漫堂，別自署縣津山人，官刑部侍郎。）家藏藁卷二十九頁一宋牧仲詩序（註廿三）云：「往余在京師從大司農歸德侯公，以盡交宋中諸賢……朝宗遇余特厚……酒酣抵掌，劇談海內奇士，輒又躍然起曰：吾雪園近有年少軼少，若之所未見者，爲宋君牧仲。牧仲相國太保公之子也，相國嚮官御史時，識余。……回首三十餘年舊遊，恍如夢寐，才如牧仲，生平所願見者，遠在江山千里之外，焉得而與之游乎？牧仲顧猶不棄，而索其一言。」梅村雖未與牧仲正式交往，由侯朝宗口中得以報知之；且其父與梅村則相識也。

（蘭陽）張天機（字石平，崇禎辛未進士，官糧儲觀察。）家藏藁卷五頁五武林謁同年張石平詩，卷五頁六海市詩四首，並云：「次張石平觀察韻」。卷三十九頁二海市記云：「余常之中州，與吾友張石平相見於大梁。……石平官兩浙觀察，余訪之湖上，握手話舊事。」石平爲梅村年友。

（八）山 東

（新城）王漁洋（字子真，一字貽上，號阮亭，別號漁洋山人，順治十二年中會試，時年廿二，官詹事府少詹事，刑部尙書等，有帶經堂集。）家藏藁並無專章、或詩題相酬贈，惟卷二十九頁二程崑崙文集有云：「吾友新城王貽上爲揚州法曹……呼譽之聲沸耳……余因以追溯舊游，蓋識貽上在十年之前。」王漁洋居易錄自述云：「余少奉教於虞山（指錢謙益）、婁江（指吳梅村）兩先生。」（註廿四）帶經堂詩話又云：「吳梅村（偉業）師，謂予在廣陵，日了公事，夜接詞人，以擬劉穆之，予豈敢望古人。」（註廿五）由此得知，漁洋曾以梅村爲師。

（萊陽）姜垓（字如農，崇禎辛未進士，官至禮科給事中，以建言廷杖下獄，後遇赦。）姜垓（字如須，如農弟，崇禎庚辰進士，兄下獄，請代兄繫獄，不許。）家藏藁卷三頁六東萊行詩，梅村自註云：「爲姜如農、如須兄弟作也。」詩云：「三年流落江湖夢，茂陵荒草西風慟；頭顱雖在故人憐，髀肉猶爲舊君痛。我來扶杖過山頭，把酒論文遇子由；異地客愁君更遠，中原同調幾人留。」卷五頁三姜如須從越中寄詩次韻詩，卷十二頁一有過姜給事如農詩。梅村與如農爲年友，又與如須皆爲復社人物，交往頗深。

宋玖（字文玉，別字九青，年十九登崇禎乙丑進士，由吏給事中陞太常寺卿，進戶侍。城陷不屈死。）家藏藁卷二十四頁六書宋九青逸事云：「九青長余二歲。……九青以刑右給事副余使楚，兩人相得甚。……楚之賢士大夫爲魚山熊公、……澹石鄭公，聞兩人之至也，擊舟來，酌酒江樓，敘述往昔，商較文史，夜半耳熱，談天下事，流涕縱橫。」卷五十八頁一梅村詩話言及九青「嘗與余同使楚，楚嘉魚熊魚山、竟陵鄭澹石，俱九青同年，到武昌相訪。鄭詩亦清逸，其贈什曰：剖斗折衡爲文章，天下婁東與萊陽。謂吾兩人也。」梅村之與九青則仕宦之交。

（九）河 北

（南和）楊繼芳（字仲延，順治間選貢生，爲濟南新泰令，越四年擢守江南之和州。）家藏藁卷十三頁三贈新泰令楊仲延其地爲羊叔子故里詩，卷二十頁二爲楊仲延題畫詩，卷二十一頁六「風人松」題和州守楊仲延所寄阿山人戴君畫詞，卷二十九頁三和州守楊仲延詩序云：「南和楊仲延爲新泰令，以余過其地而問曰……余曰……」梅村路過濟南而與仲延相知。

（奉天）馬國柱（字擊字，順治四年任總督。）家藏藁卷六頁六投贈督府馬公詩，其二云：「十年重到石頭城，細雨孤帆載客愁；累激久應趨幕府，扁舟今始識君侯。青山營業安常稅，白髮衰親畏遠遊；慚愧推賢蕭相國，邵平只合守瓜丘。」據集覽所說「梅村之出，由馬君促之」（註廿六），可知馬督府極賞識梅村了。卷五十四頁七上馬制府書云：「祖臺列之荐牘，知己之感所當銘之，終身不敢有忘者也。但才力必須自量，而官職非可濫叨。偉業少年啗血，久治不痊，今夏舊患彌增，……飲食難進……自辛未通籍後，陳情者二，請急者三」。雖然馬君知賞梅村，督勸上任，梅村總是假詞婉謝。

（柏鄉）魏裔介（字石生，順治丙戌進士，官至大學士，補諡文毅，著有兼濟堂集。）家藏藁卷十五頁三讀鄴城魏石生懷古詩，卷二十七頁四觀始詩集序云：「觀始集者，鄴城魏石生合海內之詩選之，以名其編者也。……而授偉業序之。」魏石生亦曾與吳梅村書云：「昨歲錢子大士至，得先生起居，爲慰。」（註廿七）兩人交往雖不甚篤，由於各具才名，是以相識。

（真定）梁惟樞（字慎可，別號西韓，任工部主事；皇清定鼎，舊官錄用，後陞山東按察僉事。）家藏藁卷十一頁六雕橋莊歌序云：「慎可以孝廉人中翰，余始識之。……今起官水部，家門蟬冕，當代莫與比焉。」卷三十二頁二梁水部玉尊劍聞序云：「水部眞定梁公慎可，別十八年矣，今年春再相見於京師。」由於仕宦，得與慎可結識。

（十）其 他

甲申國變後，許多知識份子遁入空門，不顧俗事；梅村忍辱偷生，實則肝膽赤心，所以往往與空門人物交相往來。另有秦淮歌妓，文人學士往返留連，梅村文采風流，自然融入其

境。而和尚、歌妓，或雲遊四海，或背井離鄉，生平籍貫往往不詳，是以歸於「其他」一類，便於敘述。茲先舉梅村交往釋家之重要人物。

蒼雪法師（讀徹，初名見曉，後更蒼雪，滇南呈貢人，俗姓趙。）家藏藁卷一頁一贈蒼雪詩，卷四頁四贈蒼雪若鏡兩師見訪詩，同卷頁亦有謝蒼雪贈葉染道衣詩，卷五頁六丁亥之秋王烟客招予西田賞菊踰月蒼雪師亦至今年予既臥病同游者多以事阻追敘舊約爲之慨然因賦此詩，卷六頁六送文學博以蒼公招同住中峯詩，卷十頁三曇陽觀訪文學博介石兼讀蒼雪師舊跡有感詩，卷十六頁一哭蒼雪法師詩二首，卷五十八頁七梅村詩話云：「蒼雪師雲南人，與維揚汰如師生同年月日，相去萬里，而法門兄弟，氣誼最得。……蒼公年老有肺疾，然好談詩，以壬辰臘月（註廿八）過草堂，謂余曰：『今世狐禪盛行，一大藏教將墜於地矣，且無論義學。即求一詩人，不可復得，迺幸與子遇。』」如上所述知，梅村與蒼雪交游甚密。

剖石和尚（宏璧，字剖石，無錫鄒氏子，少參三峯藏和尚，嗣藏席。）家藏藁卷四頁一玄（元）墓謁剖公詩，卷十七頁九庚戌信日過鄧尉哭剖石和尚遇大雪夜宿還元閣詩二首，卷三十三頁五聖恩剖石和尚語錄序云：「剖公補其師故處，修祖庭。以化導我吳人者三十年。……偉業嘗從而問道。」卷五十一頁一香山白馬寺巨冶禪師教公塔銘云：「奉剖公命以塔銘來請偉業。」由於剖石在吳化導百姓，得與梅村交往。

繼起和尚（宏儲，字繼起，晚自號退翁，江蘇通州李氏子，年二十五投三峯藏和尚，歷台州、天台等地諸刹。）家藏藁卷四頁二送繼起和尚入天台詩，卷十三頁六靈巖繼起和尚應曹村金相國請住虎丘祖席詩，卷十七頁二壽繼起和尚詩。亦知兩人交往。

炤如禪師（洵，字元孟，俗姓曹，諸生出家。）家藏藁卷四頁五送炤如禪師還吳門詩，卷三十五頁三贈炤如師序云：「吾州先達如管東溟、曹魯川兩先生……魯川之壻爲余外王父（外祖父）……魯川三子，其季曰毅叔，毅叔之子曰元孟。父子爲儒者，能世其家學。今年夏，余園居讀書，元孟瓢笠叩門曰：吾出家於郡城之文殊庵，……此即所謂炤如師也。」卷五十一頁五炤如禪師生塔頌云：「炤如禪師……祖爲魯川先生，偉業外王母（外祖母）之父。」如此說，炤如禪師與梅村尚有姻親的關係呢。

具和尚（弘禮，號具德，紹興山陰張氏子，主靈隱講席，歸隱雲門山中。）家藏藁卷五頁四代具師答贈詩，同卷頁過甫里謁願公因遇雲門具和尚詩，卷五十一頁三靈隱具德和尚塔銘云：「偉業稱同學於晦山（即願雲）者四十年矣，……偉業隨衆禮足，開誘殷勤，自慚鈎根，無以追隨參學。……晦山之師，猶吾師也。」卷一頁六贈願雲師序云：「願雲二十而與予游，甲申聞變，常（嘗）相約入山，予牽帥不果，而師已悟過，受法於雲門具和尚。」具和尚是梅村好友（願雲）的老師，故自稱「猶吾師也」。

願雲（戒顯，字願雲，双溪王氏子，名瀚，字原達，受業張采，爲諸生。甲申國變後，爲僧，號晦山大師。）家藏藁卷一頁六贈願雲師序云：「願雲二十而與予游」（餘見具和尚

段），卷四頁十二得廬山願雲師書詩，卷十三頁四喜願雲師從廬山歸詩並序云：「願公贈予五十初度詩，其落句曰：半百定將前諾踐，敢期對坐聽松聲。蓋責予前約會（案：指相約入山，遁入空門事）。時方喪亂，衰病無家，願以高堂垂白，不能隨師以去，乃爲此詩答之。」其詩末段云：「出世悲時事，忘情念友生；亂離兄弟恨，辜負十年盟。」道出相知之深，亦道出梅村忍辱偷生，未能遁入空門的痛！

其次說到與梅村有交往的秦淮歌妓。

卞賽（一名賽賽，字雲裝，秦淮人，能詩，工小楷。年十八，僑居虎丘。歸人，不得志。乞身下髮爲女道士，號玉京道人。）家藏藥卷三頁四聽女道士卞玉京彈琴歌云：「玉京與我南中遇，家近大功坊底路」；卷十頁二過錦樹林玉京道人墓詩，卷五十頁四詩話云：「女道士卞玉京，……善畫蘭，能書，好作小詩。……辛卯初春，乃得扁舟見訪，共載橫塘，始將前四詩書以贈之，而牧齋讀余詩有感，亦成四律。……余有聽女道士彈琴歌及「西江月」，「醉春風」（見卷二十一頁四、頁五）填詞，皆爲玉京而作。」可知梅村欣慕之深！

寇湄（字白門，金陵南院教坊中女也，亂後歸揚州某孝廉，不得志，復還金陵。）家藏藥卷八頁三贈寇白門詩六首，其序云：「白門，故保國公朱公所畜姬也，保國北行，白門被放，仍返南中，秦淮相遇，殊有淪落之感。」詩（其六）云：「舊宮門外落花飛，俠少同游並馬歸；此地故人騶唱入，沈香火暖護朝衣。」梅村與寇白門是秦淮相遇而知交。

楚雲（字慶娘，故姓陸，雲間人。）家藥卷八頁四楚雲詩八首，並序云：「余以壬辰上巳，爲朱子葵、子葆、子蓉兄弟招飲鶴洲，同集則道開師、沈孟陽、張南垣；妓有晚生者，與慶娘同小字，而楚雲最明慧可喜。」卷八頁五山塘重贈楚雲詩四首，其三云：「月夜分攜幾度圓，語溪芳草隔雲煙；那知闔闔千條柳，拋撇東風又一年。」楚雲亦秦淮歌妓偶而相遇而知賞。

從以上梅村的友朋來看，不管是：詩家、詞家、曲家、書家、畫家、史家、藏書家，以及官宦人物、僧道等，大都是當代一流人物。由此我們可推知且確立梅村在文藝上超人的成就與地位；亦由此，成們窺見清朝統治下，文學家、藝術家的苦痛，以及當時代他們的文學與藝術的活動。

註 釋

- 一、甌北詩話、卷九、頁一、趙翼著，民國六十年九月廣文書局本。
- 二、中國詩歌發展史，第四十七章，清初詩壇，頁四五〇，梁石著，民國六十五年十月經氏出版社本。
- 三、引自孟瑤中國戲曲史第二冊，頁三四六，民國五十九年傳記文學社出版。
- 四、本文所引梅村語，主要依據上海涵芬樓景印董氏新刊足本原書梅村家藏藥，收在民國八年張元濟等輯之四部叢刊初編，以下凡家藏藥皆指此本。
- 五、研堂見聞雜記，頁十三，婁東無名氏著，收在江畚經編清代小說筆記選甲集，民國六十四年商務印書

館臺二版。

- 六、復社姓氏傳略，頁八十一，文海出版社輯明清史料彙編八集，第五冊，本文中許多梅村友朋資料皆引自此書，為行文方便，不贅。
- 七、據清詩別裁卷十四頁一一一，臺灣商務印書館本，國學基本叢書。
- 八、吳詩集覽頁三，上海中華書局四部備要本。
- 九、同註八，頁一。
- 十、同註八，在顛瀾文後。
- 十一、家藏藥補遺頁四有鴻雪園詩集序，與卷三十一頁二之許堯文詩小引，只有極少數字句略有不同，不知何以重出？
- 十二、吳梅村詩集箋註，吳翌鳳註，頁四一三，民國六十四年河洛圖書出版社本。
- 十三、同註八，卷十五，頁九。
- 十四、尤西堂雜俎，序一，頁三，民國六十七年河洛圖書出版社本，此文家藏藥本未收。
- 十五、同註十四，前者見卷上頁六五，後者見卷下頁八八。
- 十六、周法高先生編九家詩文集（民國六十三年、東亞製本所印）第五冊，錢牧齋尺牘，收有錢牧齋與吳梅村書三通，其中文句略有不同，「詞麗句清」該本作「清詞麗句」。
- 十七、歸元恭續鈔，卷四頁十二，歸莊著，民國二十四年掃葉山房本。
- 十八、吳詩集覽卷十三下頁十三，版本同註八。
- 十九、見大陸雜誌十二卷十一期周法高的吳梅村詩小箋（亦收入中國語文論叢，正中書局本）。又見大陸雜誌五十卷第三期孫克寬的談遷與吳梅村。
- 廿、李漁全集、文集、卷三，與吳梅村太史、頁四五〇、馬漢茂Helmut Martin輯，成文出版社印行。
- 廿一、壯悔堂集（下），四億堂詩集，卷六，頁三八五，民國五十七年臺灣商務印書館本。
- 廿二、壯悔堂文集，卷三與吳駿公書，頁七七，版本同註廿一。
- 廿三、家藏藥本作宋牧仲詩序，西坡類稿本（民國六十二年學生書局影印中央研究院史語所藏康熙五十年商邱宋氏刊本）則作將母樓稿序；名稱不同，內容則一。
- 廿四、帶經堂詩話卷八，自述下，頁八，民國六十五年清流出版社影印掃葉山房本。其中「虞山」，掃葉山房本省去。
- 廿五、同註廿四，卷七，自述上，頁七。
- 廿六、吳詩集覽卷十二上頁八，版本同註八。
- 廿七、兼濟堂文集，頁十五，魏裔介撰，臺灣商務四庫全書珍本四集。
- 廿八、據明蒼雪大師趙讀徹行年考略，頁四十二，知指順治九年，時蒼雪六十五歲，梅村為四十五歲。王培孫注，民國六十七年臺灣商務印書館初版。

附

本文係拙著吳梅村研究第一章吳梅村的生平及交遊的部份，由於全書尚未整理完竣，先就此部分發表。

"The Examination of Wu Mei-tsun's Association with Friends."

Wang Chien-Sheng

This research deals mostly with the examinations of the life and accomplishment of the friends with which Wu Mei-tsun, the foremost poet in the late Ming and early Ch'ing Dynasty, associated and the relationships among them. These friends of his, include litterateurs, artists, and Buddhist priests, are all distinguished figures. From the examinations, Wu Mei-tsun's achievement and position in art and literature could be established firmly. Besides, we can not only have an insight into the activities in art and literature at that time, but also realize the pain and pressure the litterateurs and artists felt under the reign of Ch'ing emperors.

1. 關於「 」的討論，請參閱下列資料。

2. 關於「 」的討論，請參閱下列資料。

3. 關於「 」的討論，請參閱下列資料。

4. 關於「 」的討論，請參閱下列資料。

史記十二本紀十表解題

吳 福 助

一、本 紀

案史記正義引裴松之史目云：「天子稱本紀。本者，繫其本系，故曰本。紀者，理也。統理衆事，繫之年月，名之曰紀。」劉知幾史通本紀篇：「紀之爲體，猶春秋之經，繫日月以成歲時，書君上以顯國統。」所謂本紀，蓋以帝王爲中心，依年月書載有關國統之大事。乃歷史之脊骨，亦史書之綱領也。其所載除按年月記錄帝王行事外，並錄詔誥號令、三公拜罷、宰相升黜、薨卒刑殺、外交朝貢、災祥變異等。

太史公自序：「略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至于茲，著十二本紀，既科條之矣。」所謂「科條」，即從黃帝至武帝，科分條列，大綱已舉也。史記本紀凡十二篇，並依朝代先後順序排列之。其間五帝、夏、殷、周、秦五篇，以朝代爲篇名，秦始皇、高祖、呂太后、孝文、孝景、孝武六篇，以帝號爲篇名。唯項羽以姓名爲篇名，屬變例。而五帝、三代紀編世，記事較略；秦、漢紀編年，記事較詳。

史通列傳篇謂史記本紀與列傳二體，草創伊始，「朴略猶存，區分未盡」，又謂「項紀則上下同載，君臣交錯，紀名傳體。」案史記諸本紀，特重敘述天下興衰大勢，而於造成歷史之帝王本身，如秦始皇、項羽、漢高祖、呂太后尤全力描寫，務使其神采飛揚，萬世如觀，此所以有「紀名傳體」之現象也。後世之史，必嚴紀與傳之別，於紀祇許以簡嚴之筆，臚舉大事綱目，則帝王之性行形貌不顯矣。

1. 五 帝 本 紀

此篇爲古史傳疑時代黃帝、顓頊、帝嚳、帝堯、虞舜五帝之本紀。以事蹟少，故五帝合述。

太古荒遐，傳聞謬悠，尙書獨載堯以來而已。史公網羅放失，欲上溯以補經，而百家之言駁異難信，考信六藝，又無記述，因折衷孔子，取其所傳宰予問五帝德及帝繫姓（二篇並見大戴禮、孔子家語），蓋此雖或儒者不傳之書，然史公以所涉歷，驗之風教而近是，參之春秋、國語，而所表見爲不虛，因擇其言尤雅者，以黃帝爲本紀首，怪誕不經之說，俱屏棄不載，其取舍之不苟如此（註一）。故其所載，極富理性，切近事實，爲我國古史首次經卓越謹嚴之整理審訂之成果，與並世其他民族古史之瀰漫神話意味者迥異矣。

本篇以黃帝爲我中華民族之始祖，遂爲後世正史之本，尤深具意義（註二）。雖篇中史實

仍頗有可疑議之處，所述五帝世系，亦未爲傳統史學界所嚴格信守（註三），然先民活動之情況，尤以文化狀態及地理區域，已可由此尋得端緒，誠可寶貴也。晚近又與各地域地下發掘古物相印證，尤有嶄新之意義焉（註四）。

本篇着重敘述天地山川、歲時日月、禮樂制度、設官分職等經世大典，並及五帝之性行德業，以五帝皆聖德淵懿，能仁民愛物，舉賢懲凶，化育天下，協和萬國，足爲後世政教之典範也。其間尤以黃帝法天則地，爲其他四帝所遵序，各成法度。至堯舜之禪讓天下，其功德尤爲萬世所仰戴焉。

堯、舜二紀，全用尚書堯典成文（註五），其間文字異者，或史公所見別本不同，或古今文字異，或改用訓解字，或全句改者。

贊言首黃帝之意，轉折層曲，古質奧雅。

2. 夏本紀

夏代歷史仍介乎傳說與信史之間。自禹至桀，凡十七君，十四世，約四、五百年（註六）。

本篇自啓以前，多鑿括尚書禹貢、皋陶謨、甘誓（註七），故記事詳悉。至太康以下，事不經見，則稍疎略矣。

全篇旨在述禹之明德。禹傷父鯀治水之功不成，勞身焦思，以求繼先業而竟其志，其治山導水、分州定賦之功，具詳禹貢（註八）。

禹傳子啓，蓋至是始進入君位世襲之時代。

后羿、寒浞代夏政及少康中興事，本篇及三代世表全佚不言，止見於吳太伯世家伍子胥諫吳王之言中，索隱、正義及杜預左傳注並譏史公疏略。案少康事又見左傳襄公四年魏絳之言，並屬口說流傳，未必可盡據信。且古人著書，信以傳信，疑以傳疑，所據不同，初不以此之相訂補，亦不使之相屬雜。本篇所據，蓋繫世之屬，吳世家所據，則國語之類，其文本各不相涉，此或史公缺載少康事之故歟？

孔甲豢龍事，蓋古事傳者少，史公好奇而載之，亦以見孔甲之失政也。

贊特提夏小正，明夏時爲禹最著之制。

3. 殷本紀

殷始祖契至湯十四世。自湯滅夏至紂三十王，十七世，約六百年。

此篇爲今存敘述殷代史實較早、較有系統，又較可信之作品。贊曰：「余以頌次契之事，自成湯以來，采於書、詩。」今檢核史公資料來源，以取於尚書及書序爲最多，又有詩經，此外似有國語、左氏春秋、世本、大戴禮帝繫篇，以及其他史料。

晚近發掘殷墟（註九），此一歷史寶庫乃有關殷商時代之直接史料，使殷史成爲我國信史之開端，貢獻甚大。其中尤以甲骨文字爲最重要（註十）。據王國維殷卜辭中所見先公考及續

考、董作賓殷曆譜等近代學人研究結果，已證實殷本紀所載殷代先公及先王，大抵可信。至其他史事，有知其近似者，有能確證其訛謬者，大多則未能證實其可信與否。而史公未見之書，如竹書紀年，以及史公不肯採用之史料，如楚辭天問及山海經，亦頗有可糾正補充殷本紀之闕畧者（註十一）。是殷本紀之重新疏證訂補，猶有待吾輩之努力也。

本篇以「興」「衰」二字作眼目，曰「殷道衰」、「殷復興」、「殷復衰」、「殷復興」、「殷衰」、「殷道復興」、「殷復衰」、「殷道復興」、「殷復衰」、「殷益衰」，凡五興五衰，五衰之後竟不復振，一起一伏，經緯通篇。簡質明晰，收束淨盡。大抵本於賢者之用捨，而載紂取亡之事尤詳，真可爲萬世戒。

贊著殷略，與夏本紀著夏小正同意。

4. 周本紀

周始祖后稷至文王十五世。自武王伐紂至幽王，凡十一世，十二王，二百五十七年，爲西周（註十二）。自平王東遷，至赧王，凡二十世，二十五王，五百一十五年，爲東周。

案周之國祚久遠，且時代較近，史料遠較夏、商爲豐，故本篇內容自較夏、殷二紀爲詳密。大抵穆王以前，多采詩、書、逸周書，穆王以後，多采國語、左傳，威烈王以後，多采戰國策。

至東周史事煩瑣複雜，史公於紀中唯存事綱，而將諸侯、大夫分派入世家、列傳敘述，典制另詳八書，又爲史表以綜合連貫之，其體例可謂完善矣。

此篇可作二大截看：前一截曰公劉修后稷之業，曰古公亶父修后稷、公劉之業，曰公季修古公遺道，曰文王遵后稷、公劉之業，則古公、公季之法，曰武王師修文王緒業，曰召公、畢公申告康王以文、武之所爲，曰康王宣告諸侯以文、武之業以申之，曰宣王法文、武、成、康之遺，此八節關鍵，詳西周所由盛，在於效法先祖，世德相承不墜也。後一截曰平王時齊、楚、秦、晉始大，政由方伯，曰釐王時齊桓公始霸，曰惠王賜齊桓公爲伯，曰襄王賜晉文王爲伯，曰顯王時秦獻公稱伯，周致伯於秦孝公，秦惠王稱王，其後諸侯皆爲王，此七節關鍵，詳東周之所由衰也。

周之世德，誠爛焉可觀。后稷、公劉、古公亶父、公季，皆有令德，民咸戴之。文王積善累德，篤仁慈敬，衆賢歸附，諸侯嚮之，士夫野人，咸被教化，虞、芮質成，相形而有慚色。武王翦商，撫輯天下，褒封古帝王之後。牧野誓師，其詞嚴毅而溫厚，與湯誥相表裏。周公及身成文、武之業，制定禮樂，垂萬世法，創立封建，定天下於一統，不居王位，而有聖人之德焉。至若祭公之諫穆王征犬戎，芮良夫之論榮夷公好專利，召穆公之諫厲王弭謗，以及甫刑之哀矜惻怛，亦皆所以盛陳周德也。史公一一摭述，不厭其煩，蓋欲以爲後世法也。

5. 秦本紀

案殷本紀始契，周本紀始稷，皆溯原有天下之始。此篇始柏翳，亦如是。此篇與秦始皇本紀本應合爲一篇，與三代紀爲一例。今以始皇時代近、資料多，尤以關鍵大，故析始皇別爲一篇，此史例之變也。自始皇以後，每帝立一紀，遂爲正史定例。

周紀記事勝於夏、殷二篇，此紀又勝於周，事近則記載爲詳，史公修飾潤色亦易爲力也。且古史藏周室，爲秦所滅，而秦記偏得不廢，史公因得以本之（註十三）。此篇蓋以秦記爲經，以左傳、國語、國策爲緯，比諸吳、齊、魯、晉諸世家，其事大備者爲此也。

秦本僻居西陲，諸夏擯之，比於戎狄。自非子始有秦邑之地。至秦仲始爲大夫。及襄公被封爲諸侯，乃得與東方通使聘享之禮。其後繆公與晉通婚姻，勵精圖治，招攬人才，稱霸西戎，然東侵之路，爲晉所扼。下及戰國，孝公用商鞅變法修刑，內務耕稼，外勸戰死之賞罰，遂奠富強之基。此後東向發展，蠶食諸侯。惠王用張儀、司馬錯，東破合縱，南取巴蜀。昭王用魏冉、白起、范雎，大張撻伐，伊闕殲韓魏師二十四萬，長平殺趙卒四十萬，南取鄢、郢、黔中，降二周，各國幾無還擊之力。秦之統一實已底於此，始皇不過奮其餘烈收拾剩局而已。案秦據關中四塞之地，有高屋建瓴之勢，地理優越，足以掌握天下。又關中沃野千里，而所得巴蜀，亦天府之國，無水旱之災，物質豐饒，足食足兵（註十四）。加以政府積極延攬六國英才以爲客卿，建立新軍國制度，全國上下成爲一組織嚴密，運作效率極高之生產戰鬥體，而其時民族文化融合之機運亦已成熟，故秦終能席捲天下，統一六國。本篇主旨即在明示秦未得天下之先，天下大勢已在秦也。

六國中，近秦而與秦爲難者無如晉，與秦同大而足以難秦者莫如楚，故篇中插叙晉、楚事爲多。又云秦文公十三年，「初有史以紀事，民多化者。」史家重史，秦始立史，史公特爲標舉，有深意焉。又秦文公二十年，「法初有三族之罪」，秦法自來慘刻，蓋夷狄之故俗也。又著武公、繆公以人殉葬，亦夷狄陋習也。至秦尚首功，出師必捷，殺人動輒巨萬，篇中記其斬首之數凡十餘處，不言其殘暴，而其殘暴自見矣！

篇首記女脩吞玄鳥卵而孕生大業，與殷本記言簡狄吞玄鳥卵而孕生契，及周本紀言姜原踐巨人跡而孕生弁一例，並屬古代氏族自神其姓裔之附會傳說，近人則以爲係母系社會之表徵者。史公「疑疑亦信」，保留民族學珍貴史料，自有其歷史意義也。

6. 秦始皇本紀

秦始皇爲開創嬴秦大帝國之雄君，憑藉秦孝公以來六世之餘烈，以風捲殘雲之勢，掃滅六國，統一宇內。於是尊號稱帝，廢封建，行郡縣，設官定律，建立中央集權君主專制制度。銷鋒鑄鐃，以示寢兵。改正朔，易服色。致力營建新首都咸陽，以集中天下之視聽。治馳道，歲時巡行郡縣，以搏固一統之局。又北逐匈奴，南定閩越，築萬里長城，以固護疆土。統一文字、貨幣與度量衡。整頓社會風俗。焚書坑儒，立以古非今之禁。尊王學，斥家言。定一尊於朝廷，綜百家於博士。力反戰國游士講學之蠹風，求返之於古者政教不分官師合一

之舊。其開國之規模，可謂宏遠矣！然始皇矜武任力，爲擴大帝國之建設與聲威，遂不惜民命，窮奢極慾，橫征苛役，民力既竭，而秦法益峻。秦人之視東土，仍以戰勝奴虜視之，指揮鞭撻，不稍體恤。始皇既卒，趙高用事，天下解體，怨望日甚。封建之殘念，戰國之餘影，尚留存於人民之腦際。於是戍卒一呼，山東響應，爲古代封建政體作反動，而秦遂以亡。總計自始皇二十六年并天下，至二世三年而亡，前後僅十五年，其國祚可謂短矣（註十五）！

史公所著本紀，至此篇始見筆力。蓋始皇雖暴亂，史職不廢，蕭何所收圖籍，史公或及觀之，而史公於始皇，又無忌諱，故得以恣情摹寫，記載特詳也。其間書災異特多，爲諸紀之冠，豈有意譏刺始皇之暴政、秦祚之將亡歟？至始皇爲人性情，但假尉繚、侯生、盧生之口叙出，而其惡自見，此叙事之良法也。

篇中附載初并天下議帝號、議置諸侯等詔令奏議，辭氣峻厲，並有鷹揚虎視之概。又附泰山、琅邪臺、之罘、東觀、碣石、會稽刻石文六篇（註十六），宣揚秦帝功德，有坊民正俗之意。刻石文均四言，惟琅邪臺二句爲韻，餘皆三句爲韻，爲後世碑銘之祖。至二世責問李斯書，又見李斯傳，義大同而辭全異，蓋史公不及整頓也。

贊刪取賈誼過秦論以責秦。過秦論原分三篇，自「秦孝公」起爲上篇，論始皇襲先世強大之業，仁義不施，不再傳而亡，非所以守國也。自「秦并海內」爲中篇，論秦民嚮風望治，二世不能正先帝之過，重之以無道，非所以正傾也。自「秦并諸侯」爲下篇，論秦之君臣異心，子嬰不鑒始皇、二世壅蔽之害，孤立無輔，非所以救敗也（註十七）。三論更相表裏，脈絡灌輸，鋪叙秦人興亡本末，如指諸掌。而行文有法度，議論根義理，瑋麗之辭，瑰放之氣，精深雄大，真名世之作。唯史公本以上篇爲陳涉世家贊，以中、下篇爲此紀贊。後人乃妄以上篇附入此紀，而傳寫倒亂，又置下篇於上篇及中篇之前，遂致次第失舊，且與陳涉世家重複矣（註十八）。

「襄公立」以下，重叙秦君世系、立年及葬處，與秦本紀、十二諸侯及六國年表所載，小有不同，乃後人所附益者（註十九）。

「孝明皇帝」以下，爲班固秦紀論，亦後人所妄附者（註廿）。此論劣二世，優子嬰，譏賈誼司馬遷被罪子嬰之枉，亦有見地（註廿一）。

1. 項羽本紀

秦始皇本紀末云：「項羽爲西楚霸王，主命分天下王諸侯，秦竟滅矣。後五年，天下定於漢。」又本篇贊亦云項羽「將五諸侯滅秦，分裂天下，而封王侯，政由羽出。」案楚漢之際，秦已滅，漢未王，斯時號令天下之權，固在項羽。項羽雖僅稱「霸王」，然在當時已爲最尊之名號，不異稱帝，是項羽實行天子之權也。至項氏所擁立之義帝，徒有虛名而已，天下大勢未一繫之。史公捨義帝而創爲項羽本紀，所以記實也。其不依成敗論人，據事直書，真不愧爲信史矣。惟標題則選用「項羽」爲名，與夏、殷、周之以國號，始皇、高祖之以廟號，孝

文、孝景之以諡號名者異，蓋謂其徒有天子之勢，而無其德，亦特例也。

項羽爲千古未有叱咤風雲之英雄，其一生充滿傳奇性戲劇性，乃史記全書中最突出之人物，且其所處秦漢之際，政治情況亦最錯綜複雜，難以勾畫，史公因聚精會神，以獨創義法表現之。史公史學與文學才華之表現，於此篇爲最出色完整。昔賢每稱史記全書文法，悉滙於此，蓋向以此篇爲史記全書中最彬彬俊逸者，亦讀史習文最高之典範也。

項羽楚人，出身將軍世家。年二十四起兵，年二十六爲上將軍，年二十七入咸陽稱霸王，年三十一烏江兵敗自殺。其所率兵，初則江東子弟八千人，繼而合諸將諸侯兵，化爲六七萬、四十萬。及垓下潰圍南馳，從者八百餘人，繼而化爲百餘人、二十八騎，至無一人還。其興也如江湧，其亡也如雪消，令人三嘆。論項羽之爲人，實充滿矛盾性格。其坑秦卒二十餘萬人新安城南，及屠咸陽，殺子嬰，燒秦宮室，又殺義帝、韓王成，烹說關中者，凡此並屬褊狹粗暴之行爲。至鴻門宴以喜劇結束，重用秦降將章邯、司馬欣、董騫，歸回劉邦父母妻子，一再退讓，欲與劉邦和平共存，則並屬寬仁大度，富有理性與感情。即滎陽對峙，獨身欲與劉邦一決勝負，冀息天下紛爭，以及其後因無顏見江東父老而自殺烏江，亦足見其責任感之強烈。然項羽以血氣方剛之年，驕狂燥急，剛愎自用，既乏學問道德之修養，又無宏識遠見，但知力戰摧鋒，妄欲以武力經營天下，而不知總體戰持久戰，以戰止戰，神武不殺之較高理想，以致顛覆秦王朝後，不能建立新秩序，反而倒行逆施（高祖嘗宣佈項羽十大罪狀，見高祖本紀），自取敗亡。其身死東城，尙不知覺悟，誠可憐亦復可笑。孟子所謂「善戰者服上刑」，項羽殆可爲強而不義者之炯戒也。

項羽一生事蹟極多，本篇但強調其犖犖大者，如殺會稽守殷通、殺獅子冠軍宋義、解鉅鹿之圍、鴻門之宴、分封十八諸侯、彭城之戰、垓下之困，史公以此等處皆項羽成敗之重大關鍵，亦最能表現項羽之才氣者，遂以扼要之剪裁，漫畫家之高妙技巧表現之。至若坑秦降卒，燒秦宮室等殘絕人寰之大事，看似項羽個人之報仇雪恨（項羽既失其祖，又失其季父，怨秦入骨，其入咸陽，猶伍子胥之入郢也），而實則爲六國人民反秦暴政奴役之行動，亦即前此秦將白起坑趙卒四十萬、秦兵屠滅楚都鄢郢之模倣。項羽浮動於歷史演進之波濤上，似爲主角，而實非真正動力。史公於此等處，以關係項羽不大，則記述簡略，輕輕帶過而已。

鴻門之宴爲本篇最細膩精彩，亦傳誦最廣之一段。此等處乃後世史家所略者，史公因其關係劉、項成敗極大，且項羽不殺沛公之磊落態度，亦其一生行事中值得稱述之優點，故不惜以冗長篇幅爲之表彰。史公由多方面着眼着手，將當日驚心動魄之情景，一齊托出，其主客尊卑之坐次，四面楚楚如畫，其人物之鬚眉性情，亦皆躍躍紙上。蓋以小說筆法入之，方有此歷歷如目覩，無毫髮滲漉，奇絕、陡絕，令人心搖目眩之文字也。又高祖本紀、留侯世家、樊噲列傳，及漢書高帝紀、項籍傳，亦俱叙鴻門事，詳略輕重各有宜，學者合而觀之，可窺作文關竅。

項羽自叙親歷七十餘戰，篇中所叙獨鉅鹿、彭城、垓下三戰爲詳。鉅鹿之戰乃項羽所以成霸業之重要關鍵，史公純用烘托法，以豪蕩之筆，寫得踴躍振動，精神百倍。彭城之戰，項羽以三萬精兵，擊五十六萬大敵，晨擊而日中大破，史公用精細之筆，極寫其强悍善戰意態。垓下之戰，叙項羽於勢窮力盡處自顯神勇，豪蕩精細之筆俱盡，精神態度無所不備。蓋項羽力拔山，氣蓋世，何等英雄，何等力量！史公遇此奇材，亦以奇恣之筆付之，遂成此氣勢磅礴，結構渾成，文筆疏密相間之千古奇文！其精神筆力，直透紙背。靜而聽之，殷殷闐闐，若有百萬之軍藏於字裏行間，讀者於此無不神飛！

篇中兵所出入之途，雖曲折變化，而敘之如指掌。大抵項羽起兵伐秦，是自東而西，伐齊則是自西而東，與漢王戰又自東而西，解而歸至烏江，則又自西而東。其間又或南馳而北張。以山川郡國不易明，故曰「東」，曰「西」，曰「南」，曰「北」，一言之下而形勢瞭然。又以關塞江河爲一方界限，故曰「項梁乃以八千人渡江而西」，曰「項羽乃悉引兵渡河」，曰「項王渡淮」，曰「項王乃欲東渡烏江」，蓋自古史書兵事地形之詳，未有過此者（註廿二）。史公胸中固有一天下大勢，非後代書生之所能冀也。

項羽之觀秦始皇，曰：「彼可取而代也！」此語正可與高祖「嗟乎！大丈夫當如此也！」對看。項羽出身沒落貴族，故其言悍而戾，高祖出身平民，則不勝歆羨，其言雄渾冠冕，氣局濶大矣。史公特書之，以著匹夫狂起之初機。此三代與秦、漢以來一大關鍵也。陳涉世家書「王侯將相寧有種乎」，亦此義。

項羽封賞諸王侯將相處，史公先用「項王欲自王，先王諸將相」二語，說透項王心事，而以「項王乃自立爲西楚霸王」終之，筆下如破竹。其間用意之公私輕重，一一從虛字過接處摹寫，肺肝如見，真是老吏舞文手。

項羽所作垓下帳中之歌，其詞忼慨激烈，嗚咽纏綿，一腔千載不平之餘憤，萬種低徊，地厚天高，托身無所，寫英雄失路之悲涼，至此極矣。與高祖大風歌各自描寫帝王興衰氣象，正可對看。

贊云舜蓋重瞳，項羽亦重瞳，豈舜之苗裔，此乃史公驚詫於項羽拔興之驟然，求其說不得耳。其下則先舉項羽之功，後責其過，論斷持平，不溢美，不隱惡，足以昭大公於天下，真史家態度，文章聖手！

8. 高祖本紀

漢高祖爲中國史上平民政府之初創者，古代貴族封建勢力，至此業已全然崩潰矣。

秦楚之際，豪傑紛起，角逐天下，高祖原不過爲項羽所分封十八諸侯王國之一，其勢力與項羽本甚懸殊，然卒能於短暫期間轉弱爲強，反而誦滅項羽，平定天下者，其中因素，大抵高祖豁達大度，與天下同利，不惜以高位重金延攬游士，又深悉統御之術，從善如流，不似項羽之妬賢嫉能，有一范增而不能用，致使天下才臣多歸於漢，此其一也；高祖爲寬大長

者，其除秦苛法，安撫關中等仁義措施，頗使百姓爲之悅服親附，不似項羽之僥悍殘虐，此其二也；高祖自始即有大志，其與群雄會際之後，則益擴其志堅其意，而有統一天下之心，不似項羽但知割裂天下，分封諸侯，隨即富貴東歸，以銜耀鄉里，而不肯都關中、霸天下，此其三也；高祖王巴、蜀、漢中，據地略優勢，足以制南北之命，而項羽以第一防線關中之地託之秦民共怨之降將，以第二防線三河之地託之碌碌無能之諸侯，本人又立國於西楚之地，鞭長莫及，此其四也；高祖至咸陽，蕭何獨先入收秦丞相御史律令圖書而藏之，高祖因此具知天下阨塞、戶口多少、強弱之處；以及民所疾苦，掌握天下機要，不似項羽引兵西屠咸陽，但知收其貨寶婦女而東，餘者乃付之一炬，此其五也；項羽兵強，利在急戰，高祖兵弱，利在緩戰，高祖因施持久戰略，初則對項羽避重就輕，絕不與其主力交鋒，及項軍轉弱，劉軍轉強之時，則與之展開大規模會戰，尾追不捨，制敵於死。且當楚漢相拒於滎陽成皋時，巴蜀沃野千里，糧食豐富，蕭何守關中，不斷轉漕給軍，高祖又能堅守貯糧最多之敖倉，因得以逸待勞，以飽待飢，此其六也；高祖爲天授之才，於兵法頗多領悟，長於「鬪智」，採間諜戰以離間項羽君臣之團結，採心戰，四面楚歌，以擾亂項羽之軍心，又採游擊戰術，分散並打擊項羽之主力，不似項羽徒知「鬪力」，此其七也；高祖雖出身寒微，不似項羽之巨室大家，然高祖善於利用龍蛇雲氣諸珍怪符驗，製作眞命天子之傳說，以博得群眾之信仰，以及天下游士之景從，此其八也（註廿三）。以上八端，不過其犖犖大者，學者於此以柔克剛之道理，宜多加心領神會，以爲取鑑之資也。

此篇與項羽本紀時同而事事相關，本不便截然分割，惟事實上不能不分，只得節節皆分兩頭寫，此詳則彼略，各依賓主重輕，交互穿插補充。且項羽紀奔騰澎湃，高祖紀汪洋廣闊，筆仗不同，各肖其人，可謂文章有神矣。學者讀兩紀，自需段段對照印證，始能得史事之全貌，以及其文學風格之差異。

此篇以高祖平定天下之實事爲主，前半篇爲與項羽爭天下，後半篇爲削平反者以安天下。其他不繫天下興亡者皆不著。至高祖之英雄氣概，亦刻意爲之描摹，如篇首先寫其形貌氣度，以及細微時賞酒及狎侮諸吏、斬白蛇等神異符驗，篇後寫其未央上壽、沛中留飲，病時却醫，俱寫其豁達本色，語語入神。至大風歌爲高祖即興之作，上言掃除群雄，末言守成之難。其時高祖年高，韓信、彭越諸將已誅死殆盡，而孝惠仁弱，人心未定，四顧寂寥，滿懷憂懼，故此詩語雖壯麗奇偉，富帝王氣象，而意實衰颯悲涼，有英雄遲暮之感，正可與項羽垓下歌之英雄氣盡對看（註廿四）。

高祖爲人，篇中但彰其所長，至彭城敗亡棄家屬於不顧之殘忍，背鴻溝約而擊楚之不信，則於項羽本紀詳之；畏惡猜忌功臣之私心，則於蕭相國世家、淮陰侯列傳等詳之；暴猛伉直之習性，則於張耳陳餘傳、周昌傳（見張丞相列傳）、酈食其傳、佞幸傳等詳之，此互見法運用之妙也。

篇中敘事已甚詳悉，故贊只言漢之治道大略，而以天統終。其言「朝以十月，車服黃屋左纛」，與夏本紀贊著夏小正、殷本紀贊著殷輅同一結法。

漢書高帝紀全襲錄此篇，其指次楚漢得失興亡處，間多撮漢項羽本紀及諸世家列傳而併入之，事事提綱，加意融裁，且平定天下後，又增補詔令奏議凡十七篇，以故較史記更詳瞻而有矩度，為漢書帝紀中之最勝者，宜參看。

9. 呂太后本紀

呂太后以女主臨朝，自孝惠崩後立少帝，而始稱制，然本紀中明言「孝惠日飲，為淫樂，不聽政」，是惠帝初立後，君道不行，呂后專殺自恣，政出房闥，固已久矣。史公捨惠帝而紀呂后，猶捨義帝而紀項羽，蓋亦紀實也。

呂后為人剛毅，佐高祖成帝業，誅功臣，其後乃亂家室，奪權位，幾移漢祚。賴功臣為劉氏不平，誅諸呂，乃得安。亦賴天下初定，人心思治，國本得以不搖。史公備載呂后殺其子孫而王母家，使母家無少長皆斬，而身亦死於崇禍，真可為萬世女后戒也（註廿五）。

此篇特詳呂氏本末，凡三大段，先敘呂后稱制，次敘廢劉王呂，次敘誅諸呂。此皆漢室興替所關，是史公乃見其大者。其間附敘孝惠、兩少帝三朝。又高祖八子，除孝文有本紀，齊王、淮南王有世家，餘亦附此。事情叢雜糾紛，而敘得脈絡輪灌，章法蟬聯，絕有神采。

10. 孝文本紀

孝文帝以高帝中子，立為代王，賢聖仁孝，聞於天下，大臣因迎立為天子。孝文帝即位二十三年，承孝惠、呂后休養生息之治，躬修玄默，勸趨農桑，減省租賦，而將相皆舊功臣，少文多質，懲惡亡秦之政，論議務在寬厚，禁網疏濶，又專務以德化民，是以海內殷富，興於禮義，刑罰大省，至於斷獄數百，有刑措之風。其外對鄰敵，內撫諸王，亦一以寬厚之意行之。論其宅心之寬厚，為政之清簡，堪謂為盛德之仁君，廟號「太宗」，宜哉！

此篇詳載詔令，蓋文帝戰兢恐懼，克己以懷安天下之大政，不可悉以類從，一以詔令為章法而緯之，則統攝聯貫，若網在綱，此敘事之良法也。且諸詔皆稱「上曰」，足見其出於帝之實意，史公因輯而錄之，以存其真，以見其誠，亦即用以垂教後世。歷代詔令之文，以兩漢深厚爾雅，最為近古。兩漢詔令，又以文帝為最善。歷代詔令多文飾，唯文帝自「親親長長，民胞物與」之懷發出，藹然懇惻，情至而文生。文帝洵不愧能企踪三代之王也（註廿六）。

史公深服文帝治道醇和，因拾紀中所未盡載者而總書於紀之尾，以著文帝德化之成。雖略寫大意，而精神氣度，無不逼露。漢書即取以為文帝紀贊。

贊以文帝不改正服封禪為仁，乃譏武帝不仁也。

11. 孝景本紀

此篇在張晏所舉亡篇之列（註廿七）。案太史公自序：「諸侯驕恣，吳首為難，京師行誅

，七國伏辜，天下翕然，大安殷富，作孝景本紀。」是篇中所着重，當在平定七年之亂，及天下殷富之事，乃今本景紀僅以六十餘字敘此，又所書惟大事，盡削詔書不載，敘十六年之事，寥寥千餘字，內容最疏略，體裁與他篇帝紀頗不類，且贊語亦直率庸弱，可知非史公原作也。索隱謂後人取漢書景紀補之，今以漢書勘之，其間又多不同，知索隱說誤也。余嘉錫太史公書亡篇考謂為馮商所補，當可採信。

史記諸本紀，秉古史官之遺法，兼記言動，此篇但列事目，史法之變自此始也。

12. 孝武本紀

此篇亦在張晏所舉亡篇之列，張晏並以爲褚少孫所續。案太史公自序：「漢興五世，隆在建元，外攘夷狄，內修法度，封禪，改正朔，易服色。作今上本紀。」是史公所作武紀，凡征匈奴、平兩越、收朝鮮、開西南夷，以及修儒術、改夏正等事，必按年編入，非僅侈陳封禪一事也。今本武紀乃割取封禪書下半篇所敘武帝封禪事鈔襲之，贊亦全用封禪書後文，與褚補諸篇且不類。夫褚少孫當時大儒，以文學經術爲郎，所補者皆取史公所闕，意雖淺近，辭無雷同，未有移甲以當乙者，可知今本武紀不獨非褚補，亦非張晏所及見也。錢大昕廿二史考異以爲或魏、晉以後，少孫補篇亦亡，鄉里妄人取以足數，是也。

本篇史公原作雖亡，唯綜合平準書、封禪書、魏其武安侯列傳、衛將軍驃騎列傳、酷吏列傳諸篇，已可略窺武帝文德武功之大概，並可考見史公對武帝之觀感。如再合漢書武帝紀觀之，則庶幾全矣。

二、表

三代世表索隱：「應劭云：『表者，錄其事而見之。』案：禮有表記，而鄭玄云『表，明也。』謂事微而不著，須表明也，故言表也。」案表之所因，蓋效周譜，其重要作用有四：(一)齊年：太史公自序云：「並時異世，年差不明，作十表。」古代列國並立，諸侯皆自有其紀年，互相參差，容易引起混亂，列爲表則可整齊殊國紀年。(二)提要：紀傳主於詳，表則提綱挈領，一覽瞭然，藉此亦可顯示歷史中之重要問題及其精神面貌。(三)滙總：紀傳主於分，表主於合，合則滙總，便於尋檢，藉此亦可見人事及時代之會通，用知掌握歷史之關連性。劉知幾史通雜說篇（上）即云：「觀太史公之創表也，於帝王則敘其子孫，於公侯則紀其年月，列行縈紆以相屬，編字駢魯而相排。雖燕、越萬里，而於徑寸之內，犬牙可接；雖昭、穆九代，而於方尺之中，雁行有敘。使讀者閱文便覩，舉目可詳，此其所以爲快也。」(四)省繁：凡人與事非要而又不可闕者，見之於表不必列於紀傳，則文省而事具。故明萬斯同曰：「表所以通紀傳之窮，其有人已入紀傳而表之者，有未入而牽連表之者，表立然後紀傳之文可省。」清朱鶴齡曰：「表與紀傳相爲出入，凡大臣無積勞，亦無顯過，不可勝書，而姓名爵里存沒盛衰之跡，又不可遽泯，則於表乎載之。使作史無表，則立傳不得不多。傳愈多

，而文愈繁，而事跡或反遺漏而不舉。」

史之有表，始自史記。史記十表，爲史公作書精義所在。鄭樵通志總序云：「史記一書，功在十表，猶衣裳之有冠冕，木水之有本原。」其爲體也，如十二諸侯、六國、秦楚之際、漢興以來諸侯王年表，皆年經而國緯，所以記列國之盛衰興廢損益也。如高祖功臣侯者、惠景間侯者、建元以來侯者、建元以來王子侯者年表，皆國經而年緯，所以記傳世之始終也。至漢興以來將相名臣年表，年經而人緯，所以論世知人，以備勸懲也。其年湮代遠如五帝、三代，則但以世系排列爲表。至秦楚之際月表，則以事繁年促，特用月表，較年表尤細矣。

歷代經史家之讀史記，或取其筆墨之高古，以爲程度，或徵其事實之詳覈，以資辯議，至於諸表，各有小序，讀者未嘗不愛其文辭，而表中所列之經緯次第，則空格遼濶，文義錯綜，少有加以省覽者。既有覽之者，又無暇鉤深索隱，心解神悟，多所證發。是以史表由輾轉傳抄刊刻所致之紕謬特多，至於不可究詰。幸自清代以來，考證之學發達，學者分治經之力以治史，始漸有考辨史表之作，如汪越讀史記十表（徐克范補訂）、梁玉繩史記志疑、張文虎校刊史記集解索隱正義札記三書，考訂精邃，抉幽顯微，並稱鉅觀，學者自當詳加參讀，俾便瞭解史公之苦心孤詣也。

1. 三代世表

此表敘五帝、三代之世系，史公依五帝繫譜、尙書集世紀黃帝以來訖於共和。以世系爲主，所以觀百世之本支也。黃帝之初，先例譜系，以祖宗爲經，以子孫爲緯，則五帝、三王，皆出黃帝可知矣。周成王之後，詳列諸侯，以世爲經，以國爲緯，則親疏之相輔可知矣。其間治亂大事附焉。

表止以世次排列，不取其年相當者，蓋時代久古，年歷多無可稽也。表實敘五帝、三代，而唯名三代世表者，以三代代系長遠，事跡比於五帝亦易明，宜以名篇也。又夏、商表至桀、紂訖，周表不訖赧王，訖于共和者，自共和元年即開始有明確紀年，且共和以後，天下大勢在諸侯，當另以十二諸侯、六國兩年表譜之也。

表後有褚少孫補一段，當褚少孫時，霍光卒未久，功名猶掛於流俗人之口，褚少孫徒見表訖共和，天位久虛，人臣攝政，遂以其事與霍光相類，因亦附論焉。霍氏所出微而持權甚盛，故造爲契、稷無父之說以神之，妄引黃帝終始傳有人生白燕鄉之謠以驗之，此褚補之尤鄙謬者，徒燕穢正史耳。

2. 十二諸侯年表

此表譜共和以後諸侯，自共和元年，迄周敬王四十三年，凡三百六十五年，蓋自厲王、宣王而平王，周轍既東，以及春秋二百四十餘年之大勢也。

此表與三代世表之末相接續，首周次魯，而後齊、晉、秦、楚次之，宋、衛、陳、蔡、

曹、鄭、燕、吳又次之，實十三國而稱十二者，表本春秋，以周、魯爲綱紀，故不數魯也。三代世表無鄭、吳，此表增載之，蓋鄭至周宣王二十二年始受封，而吳於周簡王元年以來，始通上國也。其不載越者，越僻遠而微甚，未有赴告，無所可書也。

至表冠周於上，尊王室也；書甲子於周之上，紀天道也；書孔子生，尊聖人也；書孔子去留，悼道之不行也；書篡逆，罪無君也；災異必書，敬天也；書會盟，重息民，且見夷夏之勢所由分也；書殺逆，明法也；諸侯之事，必舉其要，跡其盛衰也。觀世家所載之詳，乃知此表斷其義不騁其辭，非獨具年月世譜而已矣。

表序特致慨於周厲王之失道，蓋自厲王後，周室衰微，政由五霸，諸侯恣行，君臣之綱紀壞失，則表之始共和，其用意深矣。序又推本春秋，詳敘春秋諸家源流，謂諸家書多難觀要，故作此表也。

3. 六國年表

此表接續十二諸侯年表，起周元王元年，訖秦二世三年，凡二百七十年。首周，次秦，次魏、韓、趙、楚、燕、齊六國，並秦凡七國，而曰「六國」者，表本秦記，以周、秦爲綱紀，故不數秦也。亦猶十二諸侯表，實載十三國也。

此表所以首周者，周雖衰，未亡也。赧王五十九年卒後，周既已亡，遂不復書王者三十六年，蓋天下無主也（註廿八）。及至始皇二十八年，六國皆滅，乃別用縱行直書者，附秦并天下後事於表後也。

又此表所以本秦記者，以諸侯史籍燬於秦火，獨有秦記存。而秦在孝公以前，僻在雍州，不與中國諸侯會盟，中國以夷狄遇之，故秦記文略不具，本表在史記諸表中，亦因而最爲疏略，又復多誤也（註廿九）。

表中附見小國凡十：秦表有蜀、義渠；魏表有衛，韓表有鄭，趙表有代、中山，楚表有魯、蔡、莒，齊表有宋，此十國皆枝梧延息於戰國群雄之側，而後爲諸雄所滅者。

表序獨排漢初罪秦之議，以爲戰國權變亦頗有可采，此史公之卓識。又有「作事者必於東南，收功實者常於西北」之說，以爲我國歷史之重心在西北，證以後代史實，歷朝創興亦皆自西北，其說洵不誣也（註卅）。

4. 秦楚之際月表

秦楚之際者，秦二世、子嬰，楚陳涉、義帝與項籍也。其時天下未定，擾攘僭篡，運數又促（自秦二世元年至漢高祖五年，前後凡八年），故以月紀而爲之表。此表上接六國，下接漢興，讀此而海內土崩鼎沸之始末詳矣。

表序言商、周以德，秦用力，皆歷十餘世積數君，而後一統，可謂甚難。漢獨五年即成帝業，乃復甚易，蓋由秦先并兼天下，廢封建以除去其所難也。拈一「天」字作結，史公意蓋以漢高祖之得天下，實半出僥倖，故於頌揚中，亦微示不滿之意云。序文布局極工，曲折

雄奇，姿致獨勝。

至表中標楚者，統一時之勢。別項、漢於楚者，義帝雖項氏所立，惟項羽不為義帝所用，且項梁與沛公起兵，皆在陳涉未敗前，其後乃權奉義帝，故項、漢不得全繫於楚也。又列漢於趙、齊之下，魏、韓之上者，趙、齊強也；趙先於齊，據起之先後也。

5. 漢興以來諸侯王年表

此表譜高祖元年至武帝太初四年之諸侯王。

高祖初年，欲借天下英傑之力共滅項王，因依功頒封異姓為侯王。及天下已定，高祖鑒秦孤立之病，乃誅鋤異姓，而廣封同姓子弟，以堅固王室根本。然矯枉過正，藩國大者跨州兼郡，宮室百官同制京師，於是文、景始嘗患宗室之過強，而武帝遂不得已推恩諸侯子弟，分其國邑以抑損之也。及元帝後，削弱太過，患乃在外戚，遂有新莽之變矣。是漢以政策適應形勢，以控制天下之用心，不可謂不密，而政治法術有時而窮，天下之治亂安危，仍舊繫乎君德之隆污也。讀此表，必通建元已來王子侯者年表考之，而漢一代封建制度之利害乃盡。

此表以同姓為主，高祖初封異姓韓信、英布、張耳、彭越、韓王信、吳芮、盧縮七王已繫之月表，今不加刪削，仍列於表前者，月表訖高祖五年，未及載諸國誅廢，而長沙獨存，亦不得俱沒也。

表中特詳國都廢置，封爵遷除，而來朝亦悉書之，蓋親親之情，尊君之義所當然也。

表序筆勢雄遠，畫次海內形勢如指諸掌。結以「仁義為本」，與周之親親尊勞同道，其垂戒之意深矣！

6. 高祖功臣侯者年表

此表譜高祖功臣侯者，凡一百四十三人，文帝時存者一百二十五人，武帝時存者七十二人，及至太初，則僅餘五人而已（註卅一）。是以表序引古鑑今，慨歎諸侯子孫驕溢，不能篤仁義，奉上法，遂至坐法隕命亡國，枉負河山帶礪之誓，而所謂「網亦稍密」，亦譏漢之少恩，任法刻削矣。又云觀諸侯之尊寵廢辱，亦當世得失之林，是此表亦足可為鑑戒者也，豈容忽哉？

7. 惠景間侯者年表

此表譜孝惠訖孝景間五十年侯者凡九十四人。漢約非有功不侯，今不謂之功臣年表者，蓋以功封及以功蔭者唯有四十五人，餘四十九人皆王子及外戚恩澤侯者，其間情況已與高祖時迥異矣。

表序以長沙王發端，即賈誼治安策所謂「欲諸王之皆忠附，則莫若令如長沙王」之意，史公反覆論敘，以見其國小而得完，則疆土之不可太盛，而侯王之不可不忠可知矣。

8. 建元以來侯者年表

此表譜建元至於太初年間侯者凡七十三人，其間惟周子南君以周後詔封，公孫弘以丞相詔褒爲侯，石慶以丞相及先人萬石君積德謹行而侯，及樂通以方術侯，其餘皆以誅伐四夷，軍功多得封者。

武帝之時，虛中國以事四夷，不無好大喜功之蔽。史公於表序不斥武帝開邊，却引詩書稱征伐爲非得已，且曰「功臣受封，侔於祖考」，其亦微詞歟？序言文法精嚴，絕無懈筆。

表中元光侯者二，元朔侯者二十二，元狩侯者十六，皆以匈奴封；元鼎侯者十六，以匈奴南越封；元封侯者十七，以東越、甌駘、南越、朝鮮、西域封，觀此則當時用兵，孰多孰少，皆可知矣。

後附褚少孫補昭、宣帝侯者四十五人，序言諄諄於其子孫持滿守成之道，可謂善矣。唯稱龍顏侯韓說其先起於晉六卿之世，此與三代世表補稱霍光爲黃帝後，皆屬不經之論。表中所載，侯位多有遺闕，功勳、罪狀、國號、姓名、官職，以及戶數、年數，盡與漢書不合，知其訛謬者多矣。

9. 建元已來王子侯者年表

此表斷自建元，最有深意，蓋武帝以前，既有王子侯者，出自特恩，非通例。至是始行主父偃之策，令諸侯得推私恩分封子弟，於是藩國悉分，支庶畢侯，不削而自弱矣。

案主父偃策雖本賈誼，而武帝之用心究與文帝不同。文帝采賈誼策，在分地以保全之，不失親親之本，故淮南厲王廢死，隨立其嗣。武帝采主父偃策，在分地以削弱之，假以推恩之名，故封不數年，以酎金小過除國者凡五十六人，汲黯所謂武帝「內多欲而外施仁義」者，卽此可見。此所以史公於表序雖似盛推武帝之德，而實寓婉諷之意也。

10. 漢興以來將相名臣表

此表在張晏所舉亡篇之列。案太史公自序：「國有賢相良將，民之師表也。維見漢興以來將相名臣年表，賢者記其治，不賢者彰其事。作漢興以來將相名臣年表。」今表中所謂大事記者，皆國家之事，至於將相，但載封拜罷免薨卒而已，其「治」未記，其「事」不彰，惡覩所謂賢不賢者耶？且十表之中，有序者九，獨此表不著一字，與全書異，其不出史公之手明甚。

表中紀事與史漢牴牾處甚多，亦有兩書所無者（梁玉繩史記志疑已逐條指出匡正），且獨記於鴻嘉元年，余嘉錫太史公書亡篇考以爲成帝時馮商所續，其說當可采信。

此表年經而人緯：冠年於上，以元起數者，高祖、孝惠諸帝即位之年也；列年於中，以一二起數者，則蕭何、曹參諸人爲相及將在官之年也。想必記年，將則有年者，有不年者，御史大夫皆不年。

表中大事記書法謹嚴，爲後人所宗（如宋呂祖謙卽以爲古策書之遺法，至仿其體以著書）。讀此表當以大事爲主，觀其所書，必於其所不書者參互考核，乃知所書之義。相、將、

御史三欄，則漢書百官公卿表所由昉也。

至表中於相、將、御史大夫之薨、卒、免、抵罪、自殺，皆越格倒書之（相書於大事記，將書於相位，御史大夫書於將位），太尉置罷亦倒書於相位，恐此或取便觀覽，未必有深義也。

附 注

- （註一）唐司馬貞云史宜上自開闢，下迄當代，不合全闕，因補史記，作三皇本紀，以庖犧、女媧、神農爲三皇，庖犧、女媧並蛇身人首，女媧嘗煉石補天，神農則人身牛首。文末又附載圖緯異說，以天皇、地皇、人皇爲三皇，天皇十二頭，地皇十一頭，人皇九頭。凡此並屬荒誕無稽之神話，爲史公所削略不載者。司馬貞未能深領史公信信疑疑之精神，直點污前賢耳，補闕云乎哉？
- （註二）徐復觀「論史記」：「『我們是黃帝的子孫』的一句口頭語，今日雖被外來的宗教、主義壓下去了，但確是我們表現民族自尊與民族自信的一句話。假定我們在國家的主權與人的精神上能完全站起來，這句話必然會復活的。而這句話的根源，即是來自五帝本紀。由此可以了解一位偉大的史學家在民族中的偉大意義。」
- （註三）據史記所述帝王統系，顓頊爲黃帝之孫，嚳爲黃帝之曾孫，舜爲黃帝九世孫，堯、禹、契、稷並爲黃帝玄孫，是黃帝者，五帝三王之大祖也，此與兵法、神仙、醫術家託附軒轅何異？而舜娶堯女，依世次言，爲曾祖姑，人倫之理，必不若是矣。昔賢於此頗有駁議，可參看史記評林五帝本紀篇引歐陽修、楊慎、周洪謨說，及梁玉繩史記志疑等。唯據此亦可推論五帝三王之血統必甚相近，非漫無意義也。
- （註四）如黃帝距今約四千六百餘年，值新石器時代之晚葉，所轄地區，居今河南山西省之大部，而以黃河兩岸爲中心，其時文明已初萌芽，並已有民族國家意識。其後四百年，至堯舜時代，則有更進步之國家組織，並有高度之政教意識。此與晚近發掘黃河沿岸仰韶、西陰等彩陶文化，似多契合。參看陳致平中華通史（第一篇第一章）。
- （註五）堯典之作成，當在孔子歿後，孟子之前，蓋戰國初年，儒家者流據傳說而筆之於書者（說詳屈萬里尚書釋義）。其所述唐虞政制及禪讓事，皆滲入儒家之理想而加以粉飾者，非全屬實，近人論之詳矣（可參着古史辨）。
- （註六）集解引徐廣曰：「從禹至桀十七君，十四世。」又引竹書紀年謂夏四百七十一年，漢書律歷志引劉歆三統曆則謂夏四百三十二年。史記但記夏王世次，不及年歷，蓋慎謹也。
- （註七）夏本紀所引述尚書文字，其著成時代，禹貢蓋在春秋之世，臯陶謨蓋與堯典同時或稍後，甘誓蓋在郊衍之後，至書序則不能早於戰國末葉，說並詳屈萬里尚書釋義。
- （註八）禹貢九州，蓋後人就所知地理爲之敷衍侈陳，非全屬實。梁啓超記夏殷王業篇曰：「禹貢所紀疆域，純以高山大川，標明地望，實地理書中體例最精密者。但川流通淤，代有遷移，卽山川之名，今亦不能盡同於古。且三代疆域，建置屢更，故指目今名尚難辨證。……禹貢發端之文曰：『禹敷土，隨山刊木，奠高山大川。』呂刑曰：『禹平水土，主名山川。』蓋禹治水奏績，首在審全國地勢，及其以審察所得，勒成此書，則不獨爲我國地理學開山之祖，且使人知我族所棲之國土，如此其弘大優美，則感懷天賜不敢自暴棄也。又知夫山脈水絡，互相聯屬，知國土之不可分，而統一觀念，油然而生也。此禹貢之書，所以可尊也。」此說極有見地，亦頗能感發民族意識，可謂善讀古人書者也。

- (註九) 詳見陳致平中華通史第一篇第二章第二節附錄「殷墟的發現」。
- (註十) 甲骨文自光緒己亥年(西元一八九九)被發現,迄今已近八十年矣。經發掘、拓印、考釋、論著,喧嚷中外,頓成顯學。民國以來之學者,多據甲骨刻辭,及鐘鼎銘文,用正經史,考文字,詳訓詁,俾使無用廢骨,變為文化精髓,此皆近人勝於前修者也。詳見吳興「甲骨學導論」。(民國六十二年十二月文史哲出版社出版)。
- (註十一) 參看屈萬里「史記殷本紀及其他紀錄中所載殷商時代的史事」(臺灣大學文史哲學報第十四期,民國五十四年十一月)。
- (註十二) 西周年數,迄今聚訟未決。陳夢家、屈萬里均以爲竹書紀年所云二百五十七年之說較爲可信,茲採之。有關西周史綱,可參看屈萬里「西周史事概述」(中央研究院歷史語言研究所集刊第四十二本第四分,民國六十年出版)。
- (註十三) 六國年表序:「秦既得意,燒天下詩書,諸侯史記(此「史記」爲諸侯史籍通稱)尤甚,爲其有所刺譏也。詩書所以復見者,多藏人家,而史記獨藏周室,以故滅。惜哉!惜哉!獨有秦記,又不載日月,其文略不具。」史公即據秦記作六國年表及秦本紀。
- (註十四) 貨殖列傳:「關中之地,於天下三分之一,而人衆不過什三,然量其富,什居其六。」經濟富厚,爲秦統一天下之重要因素。
- (註十五) 嬴秦史綱,可參看勞榘「秦的統一與其覆亡」(中央研究院歷史語言研究所集刊第四十八本第二分,民國六十六年六月出版)。
- (註十六) 案秦始皇刻石文尚有鄒嶧山一篇,乃二十八年所刻,見古文苑、金石萃編,及瀧川資言史記會注考證所引。此碑在諸刻中爲最早,史公不當失載,或係後人傳鈔脫漏耳。又文心雕龍封禪篇云:「秦皇銘岱,文自李斯,法家辭氣,體乏弘潤,然疏而能壯,亦彼時之絕采也。」此評至當。
- (註十七) 過秦論分爲三篇,據真德秀文章正宗(卷十二)、姚鼐古文辭類纂(卷一),及溥祐本賈誼新書(王鳴盛十七史商榷引)。又有分爲兩篇,以上篇爲上篇,以中、下篇爲下篇者。方苞古文約選:「古文之法,一篇自爲首尾,此論則聯三篇而更相表裏,脈絡灌輸。輯史記者誤倒其序,首尾衝決而不可通,昭明文選又獨取首篇,皆不講於文律。」
- (註十八) 集解引徐廣謂一本無上篇,且下篇在中篇之後,當存史公之舊,宜依之。
- (註十九) 說詳梁玉繩史記志疑卷五,瀧川資言史記會注考證引之。
- (註廿) 同上。
- (註廿一) 漢書古今人表列胡亥於下中,列子嬰於中下,正可與此論相參。
- (註廿二) 王恢「史記索驥」(人生二十五卷二十三期,民國五十一年十二月),繪有項羽本紀有關地圖,並附表解,爲所見有關史記地圖之最詳實者,當參看。
- (註廿三) 以上參考湯承業「論劉邦所以戰勝項羽」(新時代第十三卷第五期,民國六十二年出版)。
- (註廿四) 曾永義「漢高祖的大風歌」(幼獅月刊第四十四卷第三期,民國六十五年九月出版),析述詳悉,可參看。
- (註廿五) 案呂后本無盜漢之意,與武氏篡唐心事全異,世人每以「呂、武」並稱,非平情之論也。說詳趙翼廿二史劄記卷三「呂、武不當並稱」條(瀧川資言史記會注考證亦引之)。
- (註廿六) 漢書文帝紀增載文帝議振貸詔、養老詔、勸農詔(二篇)、勞賜三老孝悌力田詔、議立耕桑禮儀詔、議佐百姓詔七篇,亦皆聖主謙遜愛民之言,宜參看。
- (註廿七) 漢書司馬遷傳云:「十篇缺,有錄無書。」張晏注:「遷沒之後,亡景紀、武紀、禮書、樂書、兵書、漢興以來將相年表、日者列傳、三王世家、龜策列傳、傅靳列傳。」張晏魏人,去漢不遠,其言必有所據,故自晉宋迄唐,史漢注家,皆無異議,當可采信也。

(註廿八) 據史記評林本、清武英殿本。瀧川資言史記會注考證本秦始皇元年後即頂格書，又以滅齊在二十六年，二十七年後即縱行直書，蓋沿金陵本之舊，疑誤。

(註廿九) 戰國史實之編年，今可為主要依據者，唯有史記六國表及輯本竹書紀年，六國表既多訛闕，紀年又止剩片鱗半爪，以故考訂獨難。錢穆「先秦諸子繫年」據紀年佚文，校訂六國表，增訂甚多，方祥「竹書紀年輯校訂補」(民國六十五年九月學海出版社影印本)，附有戰國年表，並可參看。又勞榦「戰國七雄及其他小國」(中央研究院歷史語言研究所集刊第四十八本第四分，民國六十六年十二月出版)，敘述戰國史實極為明晰，亦可參考。

(註卅) 參看劉偉民「司馬遷研究」頁一三〇「中國西北在歷史上的地位」。

(註卅一) 太初見存五侯者，平陽侯曹宗、曲周侯酈終根、陽阿侯齊仁、戴侯秘蒙、穀陵侯(漢書陵作陽)馮偃也。據史漢功臣表，武帝末年，曲周、陽阿、戴侯三人並有罪被誅，國除。平陽侯亦因罪失侯。惟穀陵侯不知何時國除，至宣帝元康開始詔復之。是高祖功臣侯者至武帝末年，殆全滅盡矣。

參考書舉要(零星使用者多已分詳附注中，此不再贅。)

1. 補標史記評林一百三十卷 明凌稚隆輯校、李光縉增補、日本有井範平補標，民國五十五年蘭臺書局影印明治十六年日本刊本。
2. 史記菁華錄六卷 清姚祖恩撰，民國六十六年十二月聯經出版事業公司校印本。
3. 史記論文一百三十卷 清吳見思評點、吳興祚校，民國二十五年上海中華書局排印本。
4. 史記志疑三十六卷 清梁玉繩撰，民國五十九年學生書局影印清光緒十三年湖北廣雅書局刊本。
5. 史記札記五卷 清郭嵩燾撰，民國六十年樂天出版社影印本。
6. 太史公書知意 近人劉咸沂撰，民國六十五年鼎文書局影印民國二十年刊本，收四史知意中。
7. 史記會注考證一百三十卷 日本瀧川龜太郎撰，民國六十一年樂天出版社影印昭和九年日本東方文化學院排印本。
8. 國史大綱(上册) 錢穆撰，民國六十四年商務印書館修訂二版本。
9. 秦漢史 錢穆撰，三民書局排印本。
10. 先秦史 呂思勉撰，開明書局排印本。
11. 秦漢史 呂思勉撰，開明書局排印本。
12. 春秋史 童書業撰，開明書局排印本。
13. 太史公書亡篇考 余嘉錫撰，輔仁學誌第十五卷一、二合期。
14. 史記體例源流 李日剛撰，義安學院院刊第二卷，一九六六年。
15. 史記評介 徐文珊撰，民國六十二年九月維新書局排印本。
16. 司馬遷研究 劉偉民撰，民國六十四年二月文景書局排印本。
17. 中華通史(-)(二) 陳致平撰，民國六十三、四年黎明文化事業公司排印本。
18. 史漢關係 吳福助撰，民國六十四年四月曾文出版社排印本。
19. 論史記 徐復觀撰，大陸雜誌第五十五卷第五、六期，民國六十六年十一月、二月。
20. 史漢比較研究之一例 徐復觀撰，大陸雜誌第五十七卷第四期，民國六十七年十月。

附記：本文為拙稿「史記解題」之部分。

「史記十二本紀十表解題」提要

史記為歷述我中華民族上古全民生活史蹟之通史，其十二本紀所以敘帝王，十表所以繫時事，並為全書之綱領，亦讀是書所先宜究心者也。茲就平日涉獵所及，採摭今昔名賢高論，益以個人心得，逐篇搬述其內容旨趣，與夫史學文學價值，及研讀要領等，聊供讀助耳。

"A Summary to The Ten Explanations and the Twelve Biographic Sketches of Emperors of the Historical Records."

..... Wu Fwu-Juh

The Historical Records is a general history narrating the livelihood of the Chinese race in ancient times. The Twelve Biographic Sketches of Emperors and the Ten Explanations discuss all the emperors and events respectively during then, which are the main points of the book and the extracts to which the reader should pay much attention. Now that I'd like by selecting some of the outstanding statements remarked by senior scholars, together with my personal discoveries, to relate chapter by chapter their purposes and contents, their value in literature, and the essential methods of studying them for the reference of the reader.

陳子昂文學及其詩論研究

薛 順 雄

前 言

陳子昂所處的時代——初唐時期，是一個國力强盛，屢服四夷，生產發達，對外的商業貿易，和文化交流，也日趨頻繁，益形開展的新時代。六朝遺留帶有濃厚形式主義意味的詩風，以及色彩艷麗，內容浮靡，偏於宮體詩風的情調，顯然是無法有力地反映出，這個生氣勃勃的新時代，和廣闊社會現實的各層面，自然會使人產生出一種缺陷的感覺。由於時代思潮的趨勢，人們強烈地要求着文學歷史演進的變革，以合乎時代的新精神。同時，生活於這個蒸蒸日上新時代的智識份子，在新政治用人的新政策下，一般士子可以不論出身的低微，突破舊社會門閥的格局，通過科舉考試的合理制度，取得參予實際政治的權利，並躋身於上流社會。一些中下階層的智識份子，受了科舉參政權的鼓勵，都極為振奮，憤發向上，時時伺機，期以施展個人用世的抱負。因為他們大都來自於民間，深悉社會的真象，和民生的疾苦。個人的生活體驗，極為豐富，所以思想、情感也較為切實。一般而言，他們的胸襟是比較擴大，眼界也較為寬廣，精神更是爽朗奮發。因而對於六朝以來柔靡卑弱的文風，自然地在內心中，便逐漸地感到不滿，尤其是對於六朝貴族階層所崇尚的內容浮泛，形式華麗的作品，更由然地產生了強烈的厭惡感。此時，他們企求着；通過樸素而有力的藝術型態，來表現出新時代人們種種的生活、思想、和情感。所以要求文學革新的呼聲，在當時正符合了許多智識份子的願望，故能引起他們普遍的共鳴。

在這種新時代精神殷切需求的助波下，再加上陳子昂個人懷有相當進步的政治理想，和悲天憫人的心胸。於是，熔鑄了他對現實的深刻認識，與深厚的文學涵養，以及時代的新精神，跟整個社會的需求；所以才能在唐初四傑等前人，詩文創作革新的些微基礎上，提出了他個人詩歌改革的論說，並透過自我創作的實踐，雙線進行，終於成功地為唐代文學，開拓出一條嶄新而康莊的大道。其偉大的成就，誠如清、洪成鼎對子昂所贊揚的，所謂：「詩品初唐重，沉雄風氣開」（登讀書臺），確實是值得後人敬重的。

子 昂 的 詩 論

陳子昂在七世紀末的唐初詩壇上，可以說是首先有意識地豎起詩歌革命大旗的第一人。他在文學革新的立場上，所樹立的旗幟是鮮明的。在詩歌方面，他首先揭示「反齊梁，復漢魏」的具體標誌。在修竹篇序中，他說：

「文章道弊五百年矣！漢魏風骨，晉宋莫傳。然而文獻有可徵者。僕嘗暇時觀齊梁間詩，

彩麗競繁，而興寄都絕，每以永歎。思古人常恐逶迤頹靡，風雅不作，以耿耿也。一昨於解三處，見明公詠孤桐篇，骨氣端翔，音情頓挫，光英朗練，有金石聲。遂用洗心飾視，發揮幽鬱，不圖正始之音，復覩於茲，可使建安作者相視而笑。」

這是一篇非常重要的詩論文獻，也是他詩歌創作新態度的正式宣言，更是引導唐代詩界步入革新道路的檄文。雖然在現存的東方虬詩篇中，我們讀後，並不能產生如陳子昂在這篇序文裏，所說的具有那麼多的優點，而且詠孤桐篇也沒有流傳下來，無法作確實的印證。可是，值得我們注意的，並不是東方虬的詩，而是子昂對詩歌革新所提出的一些主張。他在這篇詩序中，明確地提出反對齊梁「彩麗競繁」的弊病；認為詩歌在如此情況之下，必然是「興寄都絕」的，而且內容也必定空虛貧乏。祇能構成一種帶有濃厚「逶迤頹靡」意味，以及浮華情調的形式主義詩風而已。所謂「彩麗競繁」；就是指詩，過份地片面追求辭藻、聲律等外在形式和技巧。所謂「興寄都絕」；就是說作品的內容，未能真實地反映出社會生活的群相。在這兩種不正常的情況下，詩歌一定是流於形式主義了。於是，他提出詩歌——至少要能像建安時代那樣——不但要能從現實中，激發出寄托和理想，即所謂「興寄」；同時，作品也須要蘊含著充實的思想內涵，與明朗剛健的風格，即所謂「風骨」。若能從這兩方面着手，並設法使它們完美地結合在一起，詩歌自然就能夠達到，所謂「骨氣端翔，音情頓挫，光英朗練」，那種內容與形式和諧統一的境地，並可完成「洗心飾視，發揮幽鬱」的文學淨化心靈的最大功用。

他提倡的「漢魏風骨」、「建安作品」，表面上看似乎是「復古」。事實上，他是明借「復古」的口號，暗行「革新」的實質。（對於革新的進行，我國歷代的文學改革者，無不採用這種迂迴障眼的手法，以達到其改革的目的。因為在一個特別尊重傳統的國度裏，不管是任何人，任何因素，若猛烈地提出一種獨立而革新的論調，假使無法從傳統中，找到實質的文化淵源為依據，是難以使人安心地接受的。因為群眾久囿於傳統文化氣氛的籠罩下，對於突來的改革，一時之間是沒有那麼大的勇氣，敢與傳統作正面的反抗的。最後就如同柳宗元所說的：「凡人可以言古，不可以言今」（與楊京兆憑書），及劉知幾所言：「作者皆怯書今語，勇效昔言」（史通·語言篇），所以子昂的提「復古」口號，實別有其一番的苦心。）

從正始以後，到齊梁時期，所造成的詩歌是；「嘲風雪，弄花草」（白居易與元九書），與「淫艷刻飾，俳巧小碎之詞劇」（元稹杜工部墓系銘並序），此種頹風積習極深，一直影響到虞世南、上官儀之流的初唐代表詩人，並造成一股很大的文學勢力。陳子昂要想突破這層詩壇的濃霧，並不容易，所以他不能不提出足以取信於當時文人的「建安風骨」等傳統的口號，來作其有力的依據。由於「建安文學」，是以能深刻地反映時代人民的苦樂，抒發個人飽歷離亂的情感，為其時代作品的特色，而為後世所推崇。所以在詩歌的內容上，他主張作品祇要能像國風小雅那樣；能抒發個人真實的情懷，關心並反映社會的真相，最後必然

可達到「以義補國」(喜馬參軍相遇醉歌並序)的理想。在形態上，他盼望能形成一種朗練、剛健、樸質的作品風格。若是如此，自然便能扭轉六朝病態的詩風，並引導唐詩走上健康的途徑上。此時，也必然會掃盡齊梁纖巧浮弱的文學陰影。從他提出「風雅之作」、「漢魏風骨」、「建安作品」等有力的復古口號中，可知他的復古運動，並不是一味無聊的摹倣古人，而是把唐以前詩歌的發展，作一總體的反省，然後提煉出自詩經以來，古典詩歌傳統的各種優點，熔鑄為一體，期以補救唐初詩壇所造成的種種缺失。所以在精神與實質，毫無疑問地是一種革新；以傳統文學優點的總體為依據，來改革當代文風的缺陷，以期達到塑造出一種文學的新面貌。他這番文學革新的心境歷程，是艱難而費神的。在面對如此溺習的文學困境下之，想要力扭頹風，真不是一件簡單的事。就憑他個人努力地想完成詩文改革的這點熱誠與貢獻，在唐代的文學史上，就不能不留給他予一席之地。所以明宋濂說：「嘉元以還……或傷於刻鏤而乏渾輝之氣……永明而下，抑又甚焉；沈休文拘於聲韻，王元長局於褊迫，江文通過於摹擬，陰子堅涉於淺易，何仲言流於瑣碎；至於徐孝穆、庾子山，一以婉麗為宗，詩之變極矣。……唐初承陳隋之弊，多尊徐庾，遂致頹靡不振……溺於久習，終不能改其舊，甚至以律法相高，益以四聲八病之嫌矣。唯陳伯玉痛懲其弊，專師漢魏，而友景純、淵明，可謂挺然不群之士，復古之功，於是為大。」(答韋秀才論詩書)，洵非過譽。清翁方綱也說：「唐初群雅競奏，然尚沿六代餘波。獨至陳伯玉，嶄兀英奇，風骨峻上，蓋其詣力畢見於東方左史一書。」(石洲詩話卷一)，可見其詩論在我國文學發展上的重要性。

子昂的詩作

陳子昂的自我創作，是他詩歌革新理論的最好實踐。他現存的作品不多，約有一百二十餘首詩，都收錄在其陳伯玉文集中。感遇詩三十八首，薊丘覽古贈盧居士七首，以及登幽州台歌等，都是他極具個性，並引人注意的作品。

特別是感遇詩三十八首，更是他所有作品中，最富有代表性和影響性的名作，也是一組具有深刻現實意義的詩篇，份量極重，內容也呈現着相當的複雜性。全組詩的風格是；文筆樸質剛健，音節瀏亮，氣象雄渾，頗富創意。唐詩紀事說子昂的感遇詩，都是他年青時代的作品，這種無據的臆說，是不足以採信的。子昂的感遇詩；從表面看，雖然在形式及格調上，似頗為一致。可是，就其內容的多樣性來探討，必知決非一時一地一情之作。從其風格和表現的手法上看，這些詩顯然是受了阮籍詠懷詩，左思詠史詩，和王績古意六首等作品的影響，特別是受詠懷詩的影響最深。感遇這一系列的詩，應是子昂在較長時間內，紀錄他複雜的生活感受，及矛盾情緒的作品彙集，「感遇」只是這一組詩篇概括性的總標題而已。這些作品，可以說是欲瞭解他一生的生活，和思想情感最重要的篇什。所謂「感遇」；謂「有感于心，而寓於言，以摠其意也」(唐音注)。謂：「感之於心，遇之於目」(全上)。由于當

時政治上的陰影，和詩人懷才不遇的抑鬱心情，使得他無法坦然的宣洩。為避專制下的言禍，他不得不採取像阮籍詠懷詩一樣，用較為隱晦的象徵表現手法。可是在細心讀者的審察之下，乃可從其曲折而隱晦的字裏行間，透視到詩人思想與情感活動的痕迹，所以明鍾惺說：「子昂感遇，自為澹古窅渺之意，意多言外，旨無專屬，不當逐句求之。」（唐詩歸卷二）。

感遇詩的內容是複雜的，總述其意，正如邢孟所謂：「感遇詩；歎君子失時而無成，仁可親，殘不可近。衰世不明古道，戒嚙利，寵不可久居，寵利必見禍奪。情愛生禍，材美多累，多言喪道。大運所向，豪聖難為」（楊鍾義歷代五言詩評選卷五引）。其表現手法也是多樣的，明譚元春說得好：「子昂感遇諸詩；有似丹書者，有似易注者，有似詠史者，有似讀山海經者。奇奧變化，莫可端倪，真又是一天地矣。」（唐詩歸卷二），所以後世讀者不易掌握。總之，感遇詩所涵蓋的內容，與運用的技巧，是複雜而多變化的。在表現上；或是借古喻今，以抒發作者的懷抱；或是托物寄情，以對現實有所揭發和譏諷；或寓香草美人，以表君子的忠貞與失落；或直接反映社會現實；或對邊事嚴加評議；或對困苦群黎深表同情；或感歎人生禍福的無常；或嚮往隱逸生活的情調；或寄托神仙，以暫解實世的煩惱等等，皆能在不同程度上，顯示出社會及人生的各種層面。在第卅五首裏，子昂塑造了自我的形象：

「本為貴公子，平生實愛才。感時思報國，拔劍起蒿萊。西馳丁零塞，北上單于臺。登山見千里，懷古心悠哉！誰言未忘禍，磨滅成塵埃。」

在這首詩裏，子昂正面地概括說明了，個人的身世和抱負。「感時思報國，拔劍起蒿萊」，充分表露出詩人愛國的情操，與年青人的雄心壯志。在第十九首：

「聖人不利己，憂濟在元元。黃屋非堯意，瑤臺安可論！吾聞西方化，清淨道彌敦。奈何窮金玉，雕刻以為尊。雲構山林盡，瑤圖珠翠煩。鬼功尚未可，人力安能存！夸愚適增累，矜智道逾昏。」

此處他進一步地說明了這種雄心壯志的內容是：「聖人不利己，憂濟在元元。黃屋非堯意，瑤臺安可論！」。他這種「憂濟黎元」的愛國主義精神，和「堯舜聖君」的政治理想，雖然在當時的現實社會中，是難以達成的。可是，他這一種高尙的政治理想，在詩篇中却是隨處可見的。在第十七首中，他說：「幽居觀大道，悠悠念群生。」，又說；「聖人御宇宙，聞道泰階平。」（二十九道），於此皆可知他是一位對群黎，最為關懷及富同情心的詩人。同時，在此詩裏，他更激烈地坪擊武則天，建寺造像，耗財事佛，而不憫念人民的愚行。那種大事「窮金玉」、「尊雕刻」、「珠翠煩」、「山林盡」的浪費人力、物力、財力的嚴重情形，事實上已超越常情，而影響到國庫的空虛，與社會的安定。清、陳沅，在其詩比興箋中說：「武后嘗削髮感應寺為尼，及臨朝稱制，僧法明等又撰大雲經，稱后為彌勒化身。當代唐主闡浮提天下，故勒諸州，並建大雲寺，為僧懷義建白馬寺。又使作夾紵大像，小指尙容數十人。于明堂北為天堂以貯之。初成，為風所摧，復重修之，采木江嶺，日役萬人，

府庫爲耗竭。」（卷三），又爲佛事「每作無遮會；用錢萬緡，士女雲集。又散錢十車，使之爭拾，相蹈踐而有死者。所在公私田宅，多爲僧有。」（資治通鑑卷二百五），可見當年，因武則天的崇迷佛教，所造成的國家禍害是多麼地大啊！當時狄仁傑會上疏，亟言造大佛靡費之害，而此詩豈不正是一篇詩人有力的諫疏嗎？「鬼功尙未可，人力安能存！夸愚適增累，矜智道逾昏。」的詞句，是何等勇敢有力的批判！ 在第二十九首：

「丁亥歲云暮，西山事甲兵。羸糧匝邛道，荷戟驚羌城。嚴冬嵐陰勁，窮岫泄雲生。昏墜無晝夜，羽檄復相驚。攀躑躅萬仞，崩危走九冥。籍籍峯壑裏，哀哀冰雪行。聖人御宇宙，聞道泰階平。肉食謀何失，藜藿緬縱橫。」

他更揭露了武則天襲擊生羌的不義戰爭，所帶給士兵和人民的災難，詩中強烈地表現出子昂反對黷武窮兵的人道主義思想。雖然他一向是擁護疆土的完整性，和支持正義的戰爭的。在他作品中，如：「每憤胡兵入，常爲漢國羞。」（三十四首），「憤胡孽之侵邊，從王師之出塞……以身許國，我則當行。」（登薊城西北樓送崔著作融入都並序），都一再地顯示出他愛國護疆的思想，並時時希望能以真正的行動去完成它，所謂：「旌節此從戎，綏綏當擊虜。」（東征答朝臣相送），實際上他也先後追隨喬知之的軍隊，到過西北邊塞，及任建安王武攸宜的參謀，隨軍東征，抵達燕京一帶，抗禦契丹，以遂其心願。可是，對於殘殺無辜的「不義的戰爭」，他是絕對不贊成的。「丁亥」系武則天垂拱三年，此年她準備開鑿蜀山，由雅州道攻擊生羌民族。子昂聞知會上諫討雅州生羌書，欲阻止這種魯莽而且禍國的舉動。他從七方面詳論開山作戰的愚笨行爲，並再三強調地指出：「國家欲開蜀山，自雅州道入討生羌，因以襲擊吐番……雅之邊羌，自國初以來，未嘗一日爲盜。今一旦無罪受戮，其怨必甚，怨甚懼誅，必蜂駭西山。西山盜起，則蜀之邊邑，不得不連兵備守，兵久不解，則蜀之禍搆矣……今又徇貪夫之議，謀動兵戈，將誅無罪之戎，而遺全蜀之患，將何以令天下乎？」子昂爲蜀人，他熟悉川境的一切情況，深知此舉的遺害無窮。他痛恨那些邊防將帥，欺騙蒙蔽、貪功邀寵，而不考慮國家整體的利益。對西蜀殘酷地進行「誅無罪之戎」，必將嚴重地破壞漢人和羌族的長期和平相處，並帶來無窮的邊患。詩中對士兵在深山絕谷，冰天雪地行軍的艱苦，有很深刻的描繪：「攀躑躅萬仞，崩危走九冥。籍籍峯壑裏，哀哀冰雪行。」的詩句，是多麼生動感人！同時「肉食謀何失，藜藿緬縱橫」的結局，對於貪夫邊將的失策，而使窮苦的人民蒙受遭殃的控訴，又是多麼樣地嚴厲而有力！

對於武則天的任用酷吏，濫施刑罰，子昂在第十五首裏，也有申訴；

「貴人難得意，賞愛在須臾。莫以心如玉，探他明月珠。昔稱天桃子，今爲春市徒。鴟鴞悲東國，麋鹿泣姑蘇。誰見鴟夷子，扁舟去五湖？」

在這首詩裏，他採取比較曲折隱晦的方式，來表答他心中無限的感嘆。詩中充滿着；「悼將相大臣之不令終」的悲感（詩比興箋卷三）。他在請措刑科中，曾說當時的刑政是：「

刑獄尚急，法網未寬，恐非當今聖政之要者。」（答制問事八條），並規諫武則天不可太猜疑賢臣，同時指出她的最大弊病是對賢人不信用，所謂：「任而不信……信而不終……終而不賞……雖有賢人，終不可用矣」（重任賢科）。由於武則天對待臣下，往往喜怒無常，一些賢良的大臣，初時雖被重用，後來竟遭殺害，所以他很感慨地提醒大家說：「莫以心如玉，探他明月珠。昔稱天桃子，今爲春市徒。」陳沈說：「夫驪龍領下有珠焉，有逆鱗焉。苟自倚其心之無他，可以探其珠，而不知適攔其鱗。昔日榮華，今日春市。」（詩比興箋卷三）。因爲猜疑的結果是；流言四佈，公且受危，是非顛倒，忠鯁受戮，而使賢人蒙受悲泣的下場，這該是一件多麼令人感到悲痛的事！

對於當代政治的黑暗，權貴的腐朽，社會的不良，他也一再無情地揭露、抨擊、諷刺。他嚴厲地評議當時不良社會風氣下，由於群小的讒佞，終於造成社會：「……排然爭朵頤，讒說相啖食，利害紛礙礙。便便夸毗子，榮耀更相持。」（第十首）的爭奪現象，並導致人們都趨於「勢利迭相干」（第十六首）的場面，嚴重地影響到社會風氣，造成彼此間的相軋。所謂：「市人矜巧智，於道若童蒙。傾奪相誇侈，不知身所終」（第五首），「骨肉且相薄，他人安得忠？」（第四首）。「怨憎未相復，親愛生禍罪」（第十二首）。他更感嘆這群小人的議論不休——所謂：「群議曷嗤嗤？」（第二十首），最後逼使「聖人秘玄命，懼世亂其真」（第九首）。在這種情況下，使人覺得「透迤勢已久，骨鯁道斯窮。」（第十八首）終於造成了整個社會是；「聖人教猶在，世運久陵夷。」（第二十首）的危亡局面，空讓人「臨岐泣世道」（全上）。在如此劣世情況之下，不得不教人感喟「天命良悠悠！」（第十四首）「陽彩皆陰翳」（第卅二首）。

在另一些詩裡，如第廿六首；「荒哉穆天子，好與白雲期。宮女多怨曠，層城閉蛾眉。日耽瑤臺樂，豈傷桃李時。青苔空萎絕，白髮生羅帷。」。第廿七首；「憶昔楚襄王……朝雲無所處，荊國亦淪亡。」。第廿八首；「荊王樂荒淫……雄圖今何在？」等詩，都是假借古人古事的歷史題材，透過穆天子和楚襄王等當政者的荒淫無度，奢侈腐朽的生活，來諷諷當時權貴們的腐化淫樂的行爲，以期達到「借古喻今，比物徵事」的目的。

感遇詩裏還有一部份的篇什，是表露子昂懷才不遇，抑鬱憤慨的情懷。第二首在這方面，有相當深刻的表白；

「蘭若生春夏，芊蔚何青青！幽獨空林色，朱蕤冒紫莖。遲遲白日晚，嫋嫋秋風生。歲華盡搖落，芳意竟何成！」

這首自抒情懷的名詩，確實可說是他感遇詩組中的代表作品之一。從造意遣辭上看；顯然是受了離騷表現手法的影響。在第十二首「呦呦南山鹿」，及第廿三首「翡翠巢南海」等篇，也都是同樣成功地運用楚辭寓喻的傳統文學技巧的表現手法，以通過動植物的遭遇，來影射仕途的險惡，及表現君子高潔的情操。此詩更是活用了「香草美人」的技巧，集中地反

映出他在政治抱負上，失意後的苦悶和矛盾。子昂藉「哀傷香草」的搖落，勾引出他對美好理想破滅的哀嘆。詩中他以「蘭若幽香」自喻，暗示自己是一個有品格、有抱負，而不善於自售的人。由於受到讒毀，壯志難酬，最後竟落得「歲華盡搖落，芳意竟何成！」的悲慘下場。全篇詩意，表面上看，雖只是抒寫個人失意的情懷，實際上却是飽涵着滿腔憤世的感慨。這種憤慨的情緒，在他詩中屢有抒發；他曾一再感嘆：「去走桃李花，多言死如麻」（第九首），「可憐瑤臺樹，灼灼佳人姿。碧華映朱實，攀折青春時。豈不盛光寵，榮君白玉墀。但恨紅芳歇，彫傷感所思。」（第卅一首），「乘芳委時晦，鶻鴉鳴悲耳」（第七首）；他也嗟嘆：「招搖青桂樹，幽蠹亦成科」（第十二首），在這種不正常的社會現象之下，最後必然導致賢人走上，所謂：「林居病時久，水木淡孤清。閑臥觀物化，悠悠念無生。青春始萌達，朱火已滿盈。徂落方自此，感嘆何時平？」，消極的道家人生觀的途徑上。這種對社會不良的不滿，和理想被壓抑所產生的無奈，漸漸地使他由積極用世的人生態度，轉變為對虛幻的神仙，和隱逸生活的贊美及追求，並時時期待着所謂：「窅然遺天地，乘化入無窮」的境域。在感遇詩第十一首裡，更可以看出這種迹象，他說：「吾愛鬼谷子，青溪無垢氛。囊括經世道，遺身在白雲。」事實上他之所以想隱逸並不是單純地：「豈圖山水壽，空與麋鹿群」（第十一首），也不是為了「箕山有高節，湘水有清源」（第卅首）；而是在「雲淵既已失，羅網與誰論！」（全上）的嗟息下，發現「多材固爲累」（第廿三首）的才能無用，反遭禍由的悲劇，於是產生「浮雲不足貴，尊養晦時文」（第十一首）的自我解嘲，讓人空懷著「囊括經世道……舒之彌宇宙」（全上）的心思。子昂的隱逸思想，跟一般單純的消極隱逸是不太相同的，因為在他隱逸的詞句裏，我們仍可處處感受到，他是那麼充滿着濟世的抱負與熱情。政治上一時的陰影，實掩蓋不住他期期欲冲破這個陰影的信念和希望，他仍時時盼望着「布衣取丞相」（第廿一首），「浩露沾群英，登山望宇宙」（第廿二首）等輝煌日子的來臨。在他的無端帖裏，更透露了這點心聲，他說：「道既不行，復不能知命樂天，又不能深隱于山蔽，乃亦時出人間，自覺是無端之人。沉漸近無聞，不免自惜如何！」（唐文拾遺）。

雖然在好些詩句裏，他曾表示出對神仙的企羨，如：「古之得仙道，信與元化並……世人拘目見，酣酒笑丹經。」（第六首），「去去行採芝，勿爲塵所期。」（第卅首）。可是，當你讀到「金鼎合神丹，世人將見欺。」（第卅三首）的清醒詞句時，你一定可以體會出，他「遊仙」所涵蘊的無奈與矛盾的心情。要真正瞭解他遊仙的思想，必定要從這個角度去認識，才不會被其所欺惑，而踏入迷徑。

皎然詩式指出：「子昂感遇，其源出于阮公咏懷。」，子昂自己在上薛令文章啓也說：「裴然狂簡，雖有勞人之歌。悵然咏懷，曾無阮籍之思。」，在此他表明了對阮籍咏懷的無限嚮往。感遇詩中，確實有不少的作品，和咏懷詩的內容、風格，與表現手法，都非常接近

。二者大抵皆以隱約的詞句，在舉世如「盲聽忽號怒，萬物相分鬪。」（第卅八首）的情況下，表達出作者對於時代的憂嘆，和人生禍福的無常，以及賢人不知何去何從的孤獨感，所謂：「孤英將奈何？」（第廿五首），「孤鳳其如何？」（第卅八首），「孤人胡嘆哉！」（第十七首）。整個社會既然是溺於「堯禹道既昧，昏虐方行世。」（第十七首），「時俗頹此風，世道不相容。」（第十八首）等惡劣的環境下，連向以「進不忘匡救於國……達則以公濟天下。」（贈別冀侍御崔司儀序）入世濟民為素志的子昂，在個人無能為力之下，也只好無奈地轉寄託於道家，也只好空負「平生聞高義，書劍百夫雄。」（送別出塞）的豪情壯志，轉而謬贊「仲尼推太極」（第八首），「仲尼探元化」（第卅八首）。這種「由儒入道」的轉化態度，顯示了他在思想上的苦悶，是與阮籍相似的。誠然，有時他不得不採取「探元觀樂化，遺世從雲螭。」的隨化行爲，可是這究竟非其所願。嚴格講，子昂的生活領域，要比阮籍更爲廣大，生活體驗也較爲豐富。因他曾兩度隨軍出塞，又出生於瀕近邊患的蜀地，所以他對於戰爭和邊塞的情形，有實際上的體驗，及深入的觀察，因而他所反映有關邊塞的一些篇章，也就更爲深刻了，感遇詩裏也有部份優秀作品，是屬於反映邊塞的情況的，如第三首；

「蒼蒼丁零塞，今古緬荒途。亭候何摧兀，暴骨無全軀。黃沙漠南起，白日隱西隅。漢甲三十萬，曾以事匈奴。但見沙場死，誰憐塞上孤？」

子昂以詩人敏銳的眼光，深刻的筆鋒，寫出了西北邊塞的蒼莽荒涼景象。沙場「暴骨無全軀」的慘狀，道盡了戰爭的殘酷。在此詩的結句裏，子昂滿懷着悲痛的心情，發出「但見沙場死，誰憐塞上孤？」的人道主義者血淚的呼聲，真感人心脾！特別是「蒼蒼丁零塞，今古緬荒遠……黃沙漠南起，白日隱西隅。」數句，更給人予一種蒼涼悲壯的感受。在簡朴的詞句中，呈現着一幅北方原野廣闊而蕭索的景象。在這景象中，似乎又可看見一位憂國憂民，而又孤寂的詩人，兀立在這荒途上，形象極爲鮮明而又具體生動。整首詩給人的印象是深刻的，氣氛更是感人情懷的。 在第卅四首；

「朔風吹海樹，蕭條邊已秋。亭上誰家子？哀哀明月樓。自言幽燕客，結髮事遠遊。赤丸殺公吏，白刃報私讎。避仇至海上，被役此邊州。故鄉三千里，遼水復悠悠！每憤胡兵入，常爲漢國羞。何知七十戰，白首未封侯。」

在此他更是透過一個邊塞的戍卒，在秋夜登樓之時，感慨自己淒涼身世的具象描繪，刻劃出政治的不良，與社會的不平，而引起遊俠的「赤丸殺公吏，白刃報私讎」的激烈行爲。詩中有「故鄉三千里，遼水復悠悠！」的濃厚鄉情；有「每憤胡兵入，常爲漢國羞。」的愛國情操，和邊塞弱防的諷刺；更有「何知七十戰，白首未封侯。」的深沉感慨，和賞罰不公的憤怒。 在第卅七首；

「朝入雲中郡，北望單于臺。胡秦何密邇，沙朔氣雄哉！籍籍天驕子，猖狂已復來。塞垣

无名將，亭堠空崔嵬。咄嗟吾何歎，邊人塗草萊。」

詩中他明白地指出當時突厥邊患的無窮，與邊人悲慘的犧牲，都是由於缺乏精良的邊將，以至於造成邊庭的虛弱。對胡秦猖狂的感慨，以及邊人生命如草芥的嘆喟，都充分流露出詩人無限的悲痛和哀憤。在那雄放的語言，清峻的风格中，道出了「亭堠空崔嵬」的戰地殘景。

感遇詩裏所顯示有關邊塞的內容，是複雜的。有他保衛疆土，建功立業的盼望；也有着對精良邊將，及正確邊策的期待，更有他對長久和平的熱烈要求。同時，他却反對窮兵黷武，並處處揭露戰爭的殘暴。對於戍卒的苦痛，更寄以深切的同情與關懷，時時反映士兵們的內心呼喚！這些多樣的內容，常是後來盛唐多彩而又生動「邊塞詩」的主題，而這種唐代邊塞文學悲壯的基調，在陳子昂的感遇詩裏，早已開啓了良好的先聲！

感遇詩對於政治的局勢，國家的命運，社會的良窳，民生的困苦，個人的遭遇，邊患的關切等等，都有刻意的表露。整組詩可以說是份量多，內容廣，描繪深刻，堪稱是他最具有代表性的作品。後代的文人，也無不公認它是子昂的代表作。杜甫在陳拾遺故宅一詩中，曾寫下這樣的詩句；「位下曷足傷，所貴者聖賢。有才繼騷雅，哲匠不比肩。公生揚馬后，名與日月懸……終古立忠義，感遇有遺篇」，特拈出感遇篇，為其思想的總標舉，可知其重要性。

除了感遇詩之外，陳子昂為武攸宜參謀，隨軍出征契丹時的創作，如薊丘覽古七首，和登幽州臺歌等，也都是形象鮮明，內容充實的優秀詩作。

對於薊丘覽古贈盧居士藏用七首詩作，產生的背景，陳氏別傳中說：「（子昂）登薊北樓，感昔樂生、燕昭之事，賦詩數首」。子昂自己在薊丘覽古序裏也說：「丁酉歲，吾北征，出自薊門，歷觀燕之舊都，其城池霸迹，已蕪沒矣。乃慨然仰歎，憶昔樂生、鄒子群賢之遊盛矣，因登薊丘，作七詩以志之。」，文中對於當年樂毅、燕昭的遇合，彼此相互的激賞，流露出無限的羨慕及感慨。他之所以如此憤慨，乃是因為實掌軍權的武攸宜，實是一個極無謀略的懦弱劣將，據新唐書本傳云：「（武攸宜）次漁陽，舉軍震恐。攸宜輕易無將略。」，子昂對他曾多次獻策，諫以嚴立法刑，以長攻短，並願自告奮勇，以為先鋒。他說：「大王（武攸宜）誠能聽愚計，乞分麾下萬人，以為前驅。」（陳氏別傳），可是武攸宜：「以其儒者，謝不納。居數日，復進計，攸宜怒，徙署軍曹，子昂知不合，不復言。」（新唐書本傳），子昂的一片忠心，一番熱忱，受了庸將武攸宜的一再遷怒打擊，失望之餘，不覺間產生一股十分強烈「懷才不遇」的悲感。在不能實現自己抱負的幽憤情緒之下，又恰逢此時身處燕地，有感於燕國的史實，聯想到自己的不公遭遇，借古喻今，而發出一連串的不平之鳴，寫下了這些不朽之作；

「南登碣石館，遙望黃金台。丘陵盡喬木，昭王安在哉！霸圖恨已失，驅馬復歸來。」（薊丘覽古之二燕昭王）

「王道已淪昧，戰國競貪兵。樂生何感激，仗義下齊城。雄圖竟中天，遺歎寄阿衡。」（之三樂生）。

「逢時獨爲貴，歷代非無才。隗君亦何幸，遂起黃金台。」（之七郭隗）

「自古皆有死，徇義良獨稀！奈何燕太子，尙使田生疑。伏劍誠已矣！感我涕沾衣。」（之六鄉子）。

唐汝詢評燕昭王一詩云：「彼其霸圖既泯沒，而我特爲惆悵走馬重遊者，豈非深慕其人之丰采耶？意謂：世有燕昭，則吾未必不遇。」（唐詩解卷一），這種評論是很能瞭解子昂的遭遇與心思的。因子昂是一位有血性、有理想的人，現在他躬踐在「古稱；多慷慨悲歌之士」（韓愈送董邵南序）的燕地上，緬懷着昔日燕昭王、燕太子丹等賢君，禮賢下士的史事美談，並想起自己的報國無門，佗僚無聊，不覺悲從中來，故藉燕昭王的重用樂毅，和厚待郭隗，以共圖霸業的史事，來反襯個人的懷才不遇，以致有「雄圖竟中天」的悲憤。子昂一向是企望能「以義補國」的，並願爲義而死，所謂：「自古皆有死，徇義良獨稀！」，可是抒才無處，豈能不令人感傷。「歷代非無才！」是何等有力的控訴啊！感於才人逢時之難，故有「逢時獨爲貴」的企羨之語。借詠史事，以抒發個人的懷抱，本是自晉代左思詠史詩以來的一種優良傳統的文學表現法，子昂的這些咏史詩篇，在表現這種特色上，則尤爲蒼勁有力，所以清翁方綱說：「伯玉薊丘覽古諸作，鬱勃淋漓，不減劉越石」。這些篇什，沒有細膩的描繪，濃艷的色彩，以及華麗的詞句。作者只是以樸質凝鍊的語言，作粗線條似的勾勒，強有力地把自己內心世界的活動，和周圍環境的特徵，真誠而直率的表露出來，自然就富有作者個性的色彩，並形成一股特有的情調，而給人予極深的感染力。特別是在他滿懷忠義之心，英烈之情，期于能「舉兵匡救社稷……威震海內。」（詩比興箋卷三）之時，結果却在屢遭挫折之後，徒懷着一股憤慨的心情，登上古蹟「幽州臺」上，眺望着蒼茫寥廓的天地，面對着廣濶雄偉的河山，弔古傷今，感念宇宙的悠遠無窮，和人生的短促，在雄志難伸之下，不覺地唱出慷慨蒼涼的登幽州臺歌：

「前不見古人，後不見來者；念天地之悠悠，獨愴然而涕下！」

這篇是他從征契丹時，在無法奮身報國，壯志難伸的失意情況之下所寫的，陳氏別傳詳細記述了他寫此詩時的情景：

「子昂體弱多疾，感激忠義，常欲奮身以答國士。自以官在近侍，又參預軍謀，不可見危而惜身苟容。他日，又進諫，言甚切至。建安王（武攸宜）謝絕之，乃署以軍曹，子昂知不合，因籍默下列，但兼掌書記而已。因登薊北樓，感昔樂生、燕昭之事，賦詩數首，乃泫然流涕而歌曰：『前不見古人，後不見來者；念天地之悠悠，獨愴然而涕下！』時人莫不知也。」這真是一首傳誦千古的名作，在那短短抒懷的幾行簡朴自然，悲涼慷慨的詩調裏，作者融和並演繹了古樂府悲歌：「悲歌可以當泣，遠望可以當歸。」，及阮籍詠懷詩：「去者

余不及，來者吾不留。」等詞意。篇章中，隱涵着詩人豐富而又真摯的情思。在那蒼涼詩的基調中，充分地刻劃出子昂失意的境遇，和落寞的情懷，並表達出「千古遭亂之君子」共傷的心聲，所以能博得千古文人的共鳴。陳沅說得好：「先朝之盛時，既不及見。將來之太平，又恐難期。不自我先，不自我後，此千古遭亂之君子，所共傷也。不然，茫茫之感，悠悠之詞，何人不可用？何處不可題？豈知子昂幽州之歌，即阮公廣武之嘆哉！」（詩比興箋卷三）在那「兩不見」的沉鬱低調裏，申訴了君子屈志難伸的情懷。在那樸質簡鍊的詞句裏，廓清了初唐形式主義詩風的陰影，所以明楊慎說：「陳子昂登幽州臺歌……其辭簡質，有漢魏之風。」（丹鉛總錄卷廿一），這正實踐了他革新詩風的理論。

除了上述一些懷着社會良心評議時政，及摻洩個人懷才莫展的悲憤幽情等，反映其思想和性格特色的代表性作品之外，子昂還寫有一些贈別，懷古的詩篇，亦皆能顯露出作者的才華。不管是對真摯的友誼，或雄偉故國山川、城郭、人物的贊頌，具能寫出語言清新，詞句凝鍊，描繪生動，而值人一再吟咏的佳作。例如：送客一詩：

「故人洞庭去，楊柳春風生。相送河洲晚，蒼茫別思盈。白蘋已堪把，綠芷復含榮。江南多桂樹，歸客贈生平。」

詩中他能處處特別注意到離別時的環境，和人物心理的變動，並賦以形象化的描繪，以塑造出一種離別的氣氛，使人在吟誦之餘，不知不覺之間，也會被感染上一層悵惘的情緒。淡淡傷別的情調，悠然地籠罩着全詩，深深地感動着讀者。「白蘋已堪把，綠芷復含榮。」，即景即情的幽美詞句裏，在人們不堪情懷之中，散發着春色雖已迷人，然故友不得不遠離的哀傷，教人讀之心碎！其他的詩，像「離堂思琴瑟，別路繞山川。明月隱高樹，長河沒曉天。」，「清冷花露滿，滴瀝簷宇虛。」（春夜別友人二首），「黃金裝屢盡，白首契逾新。空羨雙鳧鳥，俱飛向玉輪。」（送梁李二明府）諸句，及「送東萊王學士無競」，「送州南江別鄉曲故人」諸詩，也都能情溢於詞，扣人心弦。又如：晚次樂鄉縣詩：

「故鄉杳無際，日暮且孤征。川原迷舊國，道路入邊城。野戍荒煙斷，深山古木平。如何此時恨，嗷嗷夜猿鳴。」

敘鄉情離恨，最為真切。融情於景，如在目前，吟誦之餘，令人情移。唐汝詢評云：「伯玉嘗為武攸宜參軍，從征契丹，此在道而懷鄉也。言故鄉既遠，杳然無有涯際矣。而我之孤征未已，且川原所經，皆非舊國，道路所入，特邊城耳！戍無煙火，山無古木，荒涼可知。于是因哀猿而興曰：奈何此時復有此聲耶！是益吾之恨也。」（許文雨集注唐詩集解上册引），頗能道出此詩的神理，及其感人之處。「川原迷舊國，道路入邊城。」，「野戍荒煙斷，深山古木平。」等繪景敘情之句，凝鍊而細膩。唐汝詢曰：「故鄉舊國，語若重疊，細味之，當自有別。迷者非行而迷失也，川原日異，念舊國所經若迷耳！」（全上），蔣一葵云：「無句法，無字眼，天然之妙。」（唐詩集註卷三），日本森大來評：「荒煙而日斷，

寥落不堪。古木而曰平，幽深可知。」（唐詩選評釋卷三），於此皆可知其詩學功力的深厚。

在另一些寫景的詩篇裏，我們亦能體會出，他對於文學語言駕御的能力，例如：

「遙遙去巫峽，望望下章臺。巴國山川盡，荆門煙霧開。城分蒼野外，樹斷白雲隈。今日狂歌客，誰知入楚來？」（度荆門望楚）

「皎皎白林秋，微微翠山靜。禪居感物變，獨坐開軒屏。風泉夜聲絕，月露霄光冷。多謝忘懷人。塵憂未能整。」（酬暉上人秋夜山亭有贈）

以上二詩，作者寫景所呈現的畫面，分具動靜兩種不同的詩境。前一首是子昂年輕時，初離鄉關，正欲發展其壯志時的作品。這時在他心中，正充滿著整腔的豪情，散發著積極奮發的神采，所以呈顯在他眼前的景色是：「巴國山川盡，荆門煙霧開。城分蒼野外，樹斷白雲隈。」，具有無限豪邁的氣概，和廣闊的胸襟。後一首是子昂在繼母病逝，歸鄉守喪之時，息肩與禪門中人酬遊所寫的詩。此時，他在政治上已屢遭挫折，所以對於恬靜的山林，隱逸的生活，懷著熱愛，在這種閒適的心態之下，自然道出：「皎皎白林秋，微度翠山靜。」，「風泉夜聲絕，月露霄光冷。」等涵育著幽雅林泉趣韻的詩句，給人予靜美恬適的感受。這種動靜兩境描繪的異趣，乃是由於詩人對於景物，因時地及遭遇不同時的心境，直接反映在客觀的自然景物上所形成的。子昂能成功地掌握其情景的異趣，而細膩地表現出自我的心態來，足以說明他詩才的多能，與文學造詣的高深。

當然，他也有一些形象不够鮮明，語言不够生動，往往流于純議論式的發洩，或過多概念化的詞句，像感遇詩中：「太極生天地，三元更廢興。」，「大運自盈縮，春秋送來過。」，「時哉悲不會，涕泣久漣洏。」等詩句，以及「微月生西海」、「白日每不歸」、「金鼎合神丹」、「仲尼探元化」諸篇，使人讀後，有玄言枯燥之感，無法給人較深刻的印象，這些作品可說是子昂詩作中的糟粕，不值得我們盲目的一味推崇。

子昂的散文

以往由於大家都把注意力，集中在子昂的詩論及詩作上，並對它們賦予極高的評價，於是反而忽略了他在散文方面的成就。特別是自宋以後，受到馬端臨的評論：「子昂惟詩語高妙，其他文則不脫偶麗卑弱之體，韓柳之論，皆所未喻。」（文獻通考卷二三一）諸語的影響，產生了錯覺，總是認為他的散文成就不大，故不足深談。這種後遺症，甚至於波及到後代很多的文學史家，對於他的散文，也都略而不加評介，誠為憾事。

事實上，他的散文，造詣很高，不但蜚聲於當時，並且影響到唐代的文風甚大，其貢獻實不在其詩論及詩作之下。陳氏別傳說子昂：「尤善屬文，雅有子雲、相如之風骨。」，又說他的諫靈駕入京書，獻上朝庭之後，在京都曾經轟動一時，所謂：「時洛中傳寫其書，市肆閭巷吟諷相屬，乃至轉相貨鬻，飛馳遠邇。」以上這些記載，都足以說明他的文章，在當

時被重視的程度。陳氏別傳又說他：「以父老，表乞罷歸侍……嘗恨國史蕪雜，乃自漢孝武之後，以迄於唐，爲後史記。綱紀粗立，筆削未終，鍾文林府君憂，其書中廢。」，他敢於計劃寫如此規模宏大的「後史記」，以繼司馬遷的史記，可見他對自己文才的自信。盧藏用在其宋主薄鳴臬夢趙六，未及報而陳子昂云亡，追爲此詩答宋，兼貽平昔游舊云一詩，稱子昂：「陳生富清理，卓犖兼文史。」，說明了他的文學才華，是兼具文史的才識，更對他的文才推崇甚高。在他現存的一些作品，如表、碑、銘等一類，偏於應酬性的文章，雖然尚留有一些偶麗的痕迹，可是在他主要的作品：如「答制問事」、「上軍國機要事」、「諫討雅州生羌書」、「上西蕃邊州安危事」、「上蜀川安危事」、「申宗人冤獄書」等，都是以散體爲主的名文。這在當時駢儷文風極盛的情況之下，確實有「化駢爲散」的文風轉化的功用，所以新唐書本傳云：「唐興，文章承徐庾餘風，天下祖尙。子昂始變爲雅正……子昂所論著，當世以爲法。」。據此可知，他當是真正揭開唐代古文運動的序幕者。雖然在唐初，魏徵、李百藥諸人，也曾大力地反對過當時浮艷的文風，可是他們自己的作品，却仍停留在駢儷的形式中，所以他們所提出的論說，未能取信於人，而爲當世所重。到了唐初四傑王、楊、盧、駱一派，少年才華，尤醉心駢體，並爲世所傾，於是駢儷之風尤熾。可以說是，唐代到了子昂的出現，才能在兼具「著述」與「比興」二長之下，而成一家之美，爲世所信服，並爲衆所取法。李華蕭穎士文集序說：「近日陳子昂，文體最正。」（全唐文卷三一五），柳宗元楊評事文集後序云：「文之用：辭令褒貶，導揚諷諭而已……辭令褒貶，本乎著述者也。導揚諷諭，本乎比興者也……茲二者，考其旨意，乖離不合，故秉筆之士，恒偏勝獨得，而罕有兼者焉，厥有能而專美，命之曰藝成，雖古文雅之盛世，不能並肩而生。唐興以來，稱是選而不作者，梓潼陳拾遺，其後燕文貞，以著述之遺，攻比興而莫能極。張曲江以比興之際，窮著述而不克備」，他們都賦予他在散文方面的成就，以極高的推許。

他的文章，詞句流暢凝鍊，說理透徹精關，在運辭上有「棄駢用散」的趨勢，對那囿習於駢儷的當代，在文風的改變上，確有很大誘發與引導的作用。茲舉「答制問事、賢不疑科」一段爲例：

「……聖必籍賢以明，國必待賢以昌，人必待賢以理，物必待賢以寧；若神皇疑於信賢，欲以聖謀自斷，臣恐勤勞聖躬，而天下不可獨理。況聖躬不可勞弊，神心不可細用，此最須任賢者也。臣聞鄙人云：有人以食噎而得病者，欲絕食以去病，乃不知食絕而身斃。此言近小，可以喻遠。臣竊謂：賢人於國，亦猶食之在人，固不爲一噎而絕餼糧，亦不可以謬賢而遠正士，此實神皇聖鑒可明知也，不待愚臣一二言之。伏願任賢無疑，求士不倦，以此爲務，天下誠不足理也……」（陳子昂集卷之八）

此篇是他針對武則天的多疑本性，所提出當政者應有的合理政治行爲。站在「任賢不疑」的觀點上，力陳「賢人於國」的重要性。全文用極自然流暢的散文筆調，凝鍊樸實的文句

，銳利地表達了他那睿智的政治卓識，使人讀後，不得不爲之折服。

陳子昂對於後代文學的影響

陳子昂對於後代文學的影響，是廣大而深遠的，特別是對於唐代文學的發展，無論在文學觀念上，或實際創作上，都有極大的啓發功用。對於後代文學的影響，我們大約可從三方面來探討它：

(一) 在文學的觀念上

初唐時期的整個文壇，皆籠罩在六朝偏重對偶格律的流風餘習之下，他首先正面的提出「風骨」與「興寄」二個基本的文學條件的要求，以爲扭轉當時文學頹風的目標。雖然這祇是僅僅幾字簡單的文學觀念，可是值得我們重視的，乃是他已注意到，有關詩「實質」中的現實主義問題。針對他自己所提出的理論，他推舉「建安文學」爲其理論的典範，而使人有所知從。文心雕龍·時序篇中，講到建安文學的特色是：「觀其時文，雅好慷慨，良由世積亂雜，風哀俗怨，並志深而筆長，故梗概而多氣也。」，這說明了建安文學是反映現實的，是具有風骨的，所謂：「風哀俗怨，並志深而筆長，故梗概而多氣」。

什麼是「風骨」？文心雕龍風骨篇說得好：「結言端直，則文骨成焉；意氣駿爽，則文風清焉。」；又說：「練於骨者，折辭必精。深乎風者，述情必顯。」；更說：「若瘠義肥辭，繁雜失統，則無骨之徵也。思不環周，索莫乏氣，則無風之驗也。」，從這些話裏，可知所謂「風骨」；必須是義理昭明，才能有骨。必須要情感深摯，方得有風。若只講求表面的形式和技巧，則必「無骨」。沒有真情，而勉強敷衍成篇，亦必「無風」。也就是說，必有一段不得不據的真情，不得不辨的至理，方抒發爲篇章，才有「風骨」可言。如果本無鬱結之情，存積之理，祇是爲綴文而造情，爲設辭而造理，其詩文不是真正出之於生命的深處，便無風骨，自不足觀。有風有骨的詩文，才能達到「辭精意深」的境地，這樣的作品自然動人心腑，所謂：「風清骨峻，篇體光華」（風骨篇），如此文章，自有光彩。

至於「興寄」，也就是一般人通常所說的「比興」。子昂在喜馬參軍相遇醉歌序中說得很清楚：「進不能以義補國，退不能以道隱身……夫詩，可以比興也，不言曷著？」，這也正是柳宗元所稱的：「導揚諷諭，本乎比興者也。」之意。文心雕龍比興篇對於「比興」的解說，最爲詳明：「比者，附也。興，起也。附理者，切類以指事；起情者，依微以擬議。起情，故興體以立。附理，故比例以生。比則畜憤以斥言，興則環譬以託諷。」根據這些話，我們可以說「比興」即子昂「興寄」之意，必須是能真實反映現實，並寓有諷諭的深意，方足以言之。由此可知，「風骨」與「興寄」二者，是有其必然的連帶關係的，彼此都必須要有堅實的內容爲其前提。僞情虛義，諛詞艷語，必無「風骨興寄」可言。

自從六朝以來，吾國的文學有一段很長的時期，是沉迷在「專務誕巧靡麗，徒以詞采爲

美」的風氣之下，不太注重作品內涵的生命。雖然顏之推在其顏氏家訓、文章篇中，曾一再強調文章，要發自於真性情，所謂：「原其所積，文章之體，標舉興會，發引性靈。」，並提出：「文章當以理致爲心腎，氣調爲筋骨，事義爲皮膚，華麗爲冠冕。」希望能透過這些原則性的要求，使文章能達到「有骨有肉」的完美境域。可是因整個文壇溺習太深，非個人所能力救，使得他不得不有：「今世相承，趨末棄本，率多浮艷……時俗如此，安能獨違？」之嘆，自覺潮流所趨，無能爲力。後雖再經劉勰文心雕龍的提出「風骨」「比興」等文學觀念的加強，但總是被現實社會的文學頹風所沖淡。一直到了初唐時，這些觀念甚至已不爲人所提起了。所以陳子昂從傳統文學的自覺中，再度地提出「風骨與寄」的觀念，對於整個初唐文壇的提醒，及觀念的改變，是具有重大意義的。這種文學觀念的啓發，常是以後文學革新大運動的重要前奏。

此後李白的提倡「古風」，鄙薄六朝形式文風的論調，可以說是繼承子昂的意見，而加以發揮而已。李白自謂的：「梁陳以來，艷薄斯極，將復古道，非我而誰？」（孟榮本事詩引），以及「一曲裴然子，雕蟲喪天真。」，「自從建安來，綺麗不足珍。」（均見古風），也都是子昂詩論的延長。甚至於杜甫所主張的：「李陵蘇武是吾師」（解悶），「文章曹植波瀾濶」（追酬故高蜀州人日見寄），「別裁僞體親風雅」（戲爲六絕句之六）等推尊漢魏，別裁齊梁僞體的文學，恐怕也是受了子昂啓示後的闡發。尤其是中唐韓愈提倡的「古文運動」，元、白的「新樂府詩運動」，更可說是子昂「以義補國」的觀念擴大。韓愈送陳秀才彤序云：「讀書以爲學，續言以爲文，非以誇多鬪靡也，蓋學所以爲道，文所以爲理耳！」，重申不作「言之無物」，輕薄浮艷之文。白居易也特別強調：「文章合爲時而著，歌詩合爲事而作」（與元九書），並主張：「以詩補察時政……以歌洩導人情……興發於此，而義歸於彼……知其所諷」（全上），這些可以說，都是繼承杜甫現實主義的創作精神的文學道路，而往前延伸的。可是、觀念的形成，不能不說是從陳子昂詩論處，獲得啓發和鼓舞的。陳子昂這種強調現實主義的文學理論，通過李白、杜甫、韓愈、白居易、元稹等人的加強，一直貫穿到晚唐杜荀鶴。所以他對於唐代文風的扭轉，觀念的啓蒙，是深且遠的。杜荀鶴的自敘詩說他自己：「詩旨未能忘救物，世情奈何不容真」，可見其創作精神，是跟子昂是一脈相通的。顧雲在唐風集序中，贊美杜荀鶴的詩說：「有陳體，可以潤國風，廣王澤」。所謂「有陳體」，就是指杜氏的詩，具有陳子昂詩的風格，于此我們就不難看出，在唐代廣濶的現實主義的文學大道上，誰應是先驅者？除了歸功於子昂之外，還有誰能有此貢獻呢？怪不得金元好問對子昂詩風開創的成就，給予很高的歷史評價，在他最著名的論詩絕句詩評中說：「沈宋橫馳翰墨場，風流初不廢齊梁。論功若準平吳例，合著黃金鑄子昂」，這種公允的評論，獨具隻眼，也最能肯定子昂的千古文學地位。

（二）在詩歌的創作上

子昂在文學上最大的成就，可以說是他創作了高水準的詩歌作品，其詩歌的特色為：語言雄放，風格清峻，音節豪宕，斷新瑯嶸，詞旨幽邃，內涵堅實，反映現實。這些詩作，不但強有力地印證，其所提出的文學主張，一洗六朝萎靡的詩風，同時更能真實地反映時代，並直擲個人的胸臆，而給後人予寫作上的典範，其影響之深遠，一直籠罩到晚唐。明鍾伯敬說得好：「初唐至陳子昂，始覺詩中有一世界。無論一洗偏安之陋，並開創草昧之意，亦無之矣。以至沈宋燕公曲江諸家，所至不同。一片廣大清明氣象，真正風雅。」（唐詩歸卷三），可見引導唐詩，走上一個嶄新「詩世界」的是陳子昂，而這個文學的新天地，是他在艱難縲縷中，所開闢出來的一條雅正的大道。明高棅在其唐詩品彙敘目裏，把子昂的詩，列為五言古詩「正宗」，並評云：「觀其音響冲和，詞旨幽邃，渾渾然有正大之意，若公輸氏當巧而不用者也，故能掩王盧之靡韻，抑沈宋之新聲，繼往開來，中流砥柱，上遏貞觀之微波，下決開元之正派」，這種雅正的詩風，實具有制頹啓後的大功用，所以明胡震亨說：「陳子昂初變齊梁之弊，一返雅正，其詩以理勝情，以氣勝辭」，又說：「子昂自以復古反正，於有唐一代詩功為大耳！」（唐音癸籤卷五、引吟譜）。子昂的詩功，不但是糾往病，而且是啓來者，為李白、韋蘇州、柳宗元等開一引導的工作，故宋劉克莊也說：「唐初，王楊沈宋擅名，然不脫齊梁之體，獨陳拾遺，首倡高雅冲澹之音，一掃六朝之纖弱，趨於黃初建安矣。太白、韋、柳繼出，皆自子昂發之」（後村詩話前集卷一）。子昂的詩作之所以「有風骨」、「有興寄」，又不因糾「纖靡時弊」，而流於如唐末盧仝、陸龜蒙等人，走入「怪僻險異」之途，正由于他能以追漢魏朴質詩風為素志，而返之以雅正，所以能振起，並別具洞天。沈德潛唐詩別裁凡例云：「（子昂）追建安之風骨，變齊梁之綺靡，寄興無端，別有天地」，就是說明了他這一點的成就。

在子昂各體詩歌的創作上，最大貢獻的，乃是他五言古詩的成功寫作，能真正達到「直寫其胸中、眼中」（鍾惺評語）而無礙，雄贍溫厚而有餘韻，質樸剛健而有情趣。在初唐當時的文學環境，與文學習氣之下，實在不容易產生如此優秀的古詩。他算是崛起一代，有心為之，故能獨挽狂瀾，推進一股古雅的風調，以救時弊，因此明徐伯臣說：「唐初律體，聲華竝降，音節兼美，屬梁陳之艷藻，鐘末路之靡薄，可謂盛矣，而古詩之流，尚阻蹊徑，拾遺洗濯浮華，斷新瑯嶸，挺然自樹，興寄頗遠」（日刊本新刻李袁二先生精選 李攀龍、袁宏道唐詩訓解卷之一引），闡說了他於當時古詩另闢蹊徑的貢獻。因為他有意識地要洗盡鉛華，所以能排脫當代積習的困境，而為世所宗。清、宋長白云：「在唐，無唐習氣者，初唐陳拾遺」（柳亭詩話），就是特別強調他這一點自樹的成果。李攀龍也說：「唐無五言古詩，而有其古詩，陳子昂以其古詩為古詩」（選唐詩序），更足以說明他在唐初古詩上的特有地位。

在子昂五言古詩中，影響於後世最大的，無可否認的當推其感遇詩三十八首，明、胡應

麟中說：「子昂感遇，盡削浮靡，一振古雅，唐初自是傑出，蓋魏晉之後，惟此尚有步兵餘韻」（詩藪內編卷二），贊美子昂感遇詩的成就，確可達到漢魏古詩的境界。至於子昂之所以特宗咏懷詩，除了有他個人遭遇認同的因素之外，恐怕還是因為阮籍的作品，高邁卓犖，「繾綣情深，憂危慮切」（明陸時雍古詩鏡語），「極爲高古，有建安風骨」（宋嚴羽滄浪詩話語），可以籍之以杜絕齊梁的輕靡，並據以直追建安。清、馮煦說：「步兵咏懷諸篇，上抗漢魏，下揜南朝，五言一大宗也。唐初陳伯玉，首以復古自任，而張曲江羽翼之。開有唐一代風氣，然其源實出於咏懷，步兵洵不可幾哉」（蒿菴隨筆卷三），胡應麟也評云：「古詩降魏，雖加雄贍，溫厚漸衰，阮公起建安後，獨得遺響」，又說：「步兵咏懷，其音響漢與魏之間也」（詩藪內編卷二），阮籍咏懷詩的振起晉初，正如同子昂感遇詩的振起於唐初，皆有同樣的感受與功用。因此子昂以阮籍的作品典範爲基石，據以踏入建安文學的廟堂，自是易事。可是，子昂感遇詩對唐代詩壇的啓發，實較阮籍對晉代詩風的影響爲大。白居易便是其中深受子昂影響的一詩人，白氏在其著名的與元九書中說：「唐興二百年，其間詩人不可勝，數所可舉者，陳子昂有感遇詩二十首，鮑防有感興詩十五篇（今佚）……杜甫最多，可傳者千餘首」，依此可知，子昂的感遇詩，實是開啓唐詩現實主義創作的先鋒作品，甚至於連詩聖杜甫，都深蒙其影響。至於元稹的一些詩歌創作，更是在其精神鼓舞之下而產生的。由元氏叙詩寄樂天書中：「適有以陳子昂感遇詩相示，吟翫激烈，即日爲寄思玄子詩二十首（今佚）」的話可知。一直到晚唐，顧雲在其爲杜荀鶴所撰的唐風集序中，仍不斷地推崇子昂的詩作是——「出沒二雅，馳驟建安」，「掃蕩詞場，廓清文祿」。並贊揚杜荀鶴的詩是——「有陳體，可以潤國風，廣王澤」，可見陳子昂的詩，在唐代已被視爲一種詩歌創作的典範，詩「有陳體」（具有陳子昂詩的風格），是多麼光榮而值得一提的大事。

事實上，唐朝還有很多的詩人，都是在子昂所開拓出來的風骨基礎上，加以推進而成爲名家的。王堯衢云：「感遇詩……其寄託之遠，洗華從璞，自具初唐之骨」（古唐詩合解卷一），因他塑造了初唐的風骨，所以才能使以後的詩人，據以爲範。胡應麟曾分析說：「唐初，承襲梁隋，陳子昂獨關古雅之源……高適、岑參、王昌齡、李頎、孟雲卿，本子昂之古雅，而加以氣骨者也」（詩藪內編卷二），沈德潛也說：「五言古體，發源于西京，流衍于魏晉，頹靡于梁陳，至唐顯慶、龍朔間，不振極矣。陳伯玉力掃俳優，直追曩哲，讀感遇等章，何啻在黃初間也。張曲江李供奉繼起，風裁各異」（唐詩別裁凡例），這些都說明了他在奠定「風骨」上的功績。特別是盛唐的李白，是繼子昂以後，最堅決反對六朝以來的靡弱詩風，而主張「復古」的一人。這種復古的論調，表現在他古風詩的首篇：「自從建安來，綺麗不足珍。聖代復元古，垂衣貴清真」，態度甚爲鮮明，因爲李白的古風五十九首，即是深受子昂感遇詩的影響而產生的，風格亦極爲相似，甚至有全襲其詞句，高棅唐詩品彙說：「李白詩……其古風兩卷，皆自陳子昂感遇中來」，朱子語類更指出：「（李白）古風兩卷，

多效陳子昂，亦有全用其句處。太白去子昂不遠，其尊慕之如此」，清王闓運論唐詩亦云：「三唐風尚，人工篇雜，各思自見，故不復摹古，陳隋靡習，太宗已以清麗振之矣。陳子昂、張九齡以公幹之體，自抒懷抱，李白所宗也」（綺湘樓詩話卷一），李白之所以傾慕子昂，乃是基於兩人在文學理論與實踐上的一致性。孟榮本事詩高逸篇裏有一段話，說明了這個意思：「白才逸氣高，與陳拾遺齊名，先後合德。其論詩云：『梁陳以來，艷薄斯極，沈休文又尚以聲律，復古道，非我而誰歟？』故陳李二集，律詩殊少」。

總之，子昂的詩的創作，是真能配合其自提的理論，並藉以轉變當代詩風，影響後世最爲深遠的一人，宋吳子良林下偶談云：「唐之古詩，未有杜子美，先有陳子昂」，清董東亭評全唐詩也說：「自古文章，當將盛之候，必出一極古讀者，爲之領袖……詩至隋末，氣骨柔曼，漢魏之風渺矣！至子昂則以古淡高潔之高音，力追選體，於是李杜相繼勃興，李杜一生得力全在文選，而啓其端者，子昂也」，以上二段之說，都闡述了子昂詩對唐代影響之大，尤其是在風氣轉移時，必須要有人出來開創、引導，然後方能匯成巨流，子昂便是這個開創引導的人，其影響之深遠廣大，自可肯定。清王漁洋說：「唐五言古詩，凡數變，約而舉之：奪魏晉之風骨，受梁陳之俳優，陳伯玉之力最大，曲江公繼之，太白又繼之」（帶經堂詩話卷四），又說：「唐則陳拾遺、李翰林、韋左司、柳柳州、獨稱復古」（全上卷一），施補華也說：「唐宋五古，猶紹六朝綺麗之習，惟陳子昂、張九齡直接漢魏，骨峻神竦，思深力適，復古之功大矣」（峴傭說詩），都一再強調推崇他在詩歌「復古」上的偉大貢獻。

除了感遇詩在整個唐代詩風轉變，產生了無比強大的推動力之外，子昂尚有一些精鍊的五言律詩，也能攬取六朝的精華，汰其蕪蔓，而能給人予造句、鑄詞、謀篇、叙景、寓意等各方面的取法。宋方回瀛奎律髓評說：「陳拾遺子昂，唐之詩祖也。不但感遇詩三十八首，爲古體之祖。其律詩，亦近體之祖也」，又說：「律詩自徐陵、庾信以來，暨尙工，然猶時拘平仄。唐太宗詩，多見初學記中，漸成近體，亦未脫陳隋間氣習，至沈佺期、宋之間而律詩整整矣。陳子昂感遇古詩三十八首，極爲朱文公所稱。天下皆知其能爲古詩，一掃南北綺靡，殊不知律詩極精，此一篇（按：白帝懷古）置之老杜集中，亦恐難別，乃唐人律詩之祖」，清李光地也說：「子昂律詩……唐人首唱」（榕村詩選卷四）這些都說明了他在唐初律體詩上，開啓新聲的貢獻。這種律體的創發，實爲後來的盛唐李杜諸大家，鋪築了一條嶄新的詩歌康莊大道，這個功績更是不可抹殺的。所以清宋犖漫堂說詩云：「詩盛於唐，而五言律尤盛。神龍以後，陳（子昂）杜（審言）沈（佺期）宋（之間）開其先」。劉熙載藝概也說：「唐初四子紹陳隋舊，故雖才力迫絕，不免致人異議，陳射洪（子昂）張曲江（九齡），獨能超出一格，爲李杜開先」，這些評論家都能從文學史的觀點，注意到探源的問題，而給子昂予文學開創之功，是很有識見的。

至於在詩的技巧和意境上的成功表現，也帶給後人很多的啓發：如晚次樂鄉縣一詩，明

黃道周云：「平淡遠，王孟二家之祖」（唐詩集解卷二），方回批云：「起兩句言題，中四句言景，末二句擺開言意，盛唐詩多如此」（瀛奎律髓卷廿九），日漢學家森大來評：「首五字倒插一句，逆攝中聯四句之神理，至七、八、二句，承第二句，一轉而結束，雖僅四十字，章法之變化，不可端倪，開出後來杜少陵開闢頓挫之一格。伯玉之才，真可謂冠絕一時」（唐詩選評釋卷三）——這些評論，都闡述了他五言律詩在各方面，對於後來詩人的啓示。

又在春夜別友人詩，其中「銀燭吐青煙」一首，蔣一葵評：「起語奇拔，後來岑參多用此」（唐詩集解卷一）。胡應麟在其論詩名著「詩薈」一書裏，也推崇子昂的「野戍荒煙斷，深山古木平」，及「城分蒼野外，樹斷白雲隈」等句的叙景，爲以後王維、孟浩然所取法（見內編卷四），同時也論：「（子昂）古木生雲際，歸帆出霧中。即玄暉：天際識歸舟，雲中辨江樹也……極精工……入此漸啓唐風」（全上），此亦足以說明，子昂誠善於熔鑄前人的詩句，並啓發以後新風格的詩法，而匯成一股唐詩的新風氣。又送別崔著作東征一篇，森大來評：「從正面著筆，而絲毫不容紛更，是律詩之正格也。後來律詩者，必以此種爲準的」（全前）。度荊門望一詩，紀曉嵐批云：「連用四地名，不覺堆垛，得力在以度字、望字、分出次第，使境界有虛有實，有遠有近，故雖排而不板。五、六寫足望字，以上六句寫得山川形勝滿眼，已伏狂歌之根，結二句借狂歌逗出楚字，用筆變化」（瀛奎律髓卷一），以後如劉賓客的金陵懷古詩，疊用地名入詩，即倣子昂的筆法。文鏡秘府也說：「詩不得一向把，須縱橫而作，不得轉韻，轉韻即無方。落句須令思常如未盡始好。如陳子昂詩句：蜀門自茲始，雲山方浩然。是也」（南卷、論文意），這些都能在在揭示子昂詩在技巧上，給予後來詩人甚多的法門。

（三）在散文革新上

四庫提要云：「唐初文章，不脫陳隋舊習，子昂始奮發自爲，追古作者。韓愈詩云：國朝盛文章，子昂始高蹈。柳宗元亦謂：張說工著述，張九齡善比興，兼備者子昂而已……今觀其集，惟諸表序猶沿排麗之習，若論事書疏之類，實疏樸近古，韓柳之論，未爲非也」（卷一百四十八陳拾遺集），這說明了子昂的文章，不但是寫得好，能兼具衆長，而且也跟他的詩論、詩作一般，能變革六朝駢麗所帶給初唐靡麗柔弱，高度形式主義的文學習氣，並開啓了以後樸質的文風。唐代古文運動的領導者韓愈，非但在其荐士詩裏，特別推崇他在文章上的貢獻，並且也在其送孟東野序一文中，於唐代衆多的文人裏，首提子昂，他說：「唐之有天下，陳子昂、蘇源明、元結、李白、杜甫、李觀，皆以其所能鳴」（韓昌黎文集卷四），可見韓愈對子昂的折服，也可知他對韓氏的影響，必是深遠的。四庫提要又說：「考唐自貞觀以後，文士皆沿六朝之體。經開元、天寶，詩格大變，而文格猶襲舊規，元結與及（獨孤及），始奮起湔除，蕭穎士、李華左右之，其後韓柳繼起，唐之古文，遂蔚然極盛，斷難爲璞，數子實居首功」（卷一百五十昆陵集），紀曉嵐從唐文實質中，確認獨孤及、蕭穎士

、李華諸人，爲韓愈「古文運動」的先驅。事實上，在李華的蕭穎士文集序、梁肅的補闕李君前集序、李舟的獨孤常州集序諸文中，他們自己都分別清楚的指出，在初唐散文的風氣轉變，實啓自子昂，而他們亦皆深受子昂的影響。他們只是依據他所鋪築的散文新道路，往前努力，加以推瀾而已。他們在文中，一再說：「近日陳拾遺子昂，文體最正」，「陳子昂，以風雅，革浮侈」，「陳子昂，獨泝頽波，以趣清源，自茲作者，稍稍而出」，獨孤及的唐司封員外郎李華中集序也說：「天后時，陳子昂以雅易鄭，學者浸而嚮方」（唐文粹卷九十二），這些都證明了子昂在散文革新上的偉績。所以清、董誥欽定全唐文表云：「謂柳韓變燕許，詎知伯玉之首鳴」，也把古文運動的揭櫫，歸功於子昂。無怪，高步瀛在其名著唐宋文學要一書裏，盛贊子昂爲：「韓公以前，文章復古之功，不能不推原伯玉已」（甲編卷一），高氏這種探源析流，最能道出子昂在此方面實質的影響與應有的文學地位。

結 論

陳子昂在整個唐代文學的發展過程上，是一位具有關鍵性的人物，有破有立，其貢獻是不可磨滅的。他不但提出了文學風氣改革的主張，並在自我的優秀創作中，實踐了自提的理論，透過不寫宮體，不拘對偶，不求媚麗的堅實作品，證明了其理論的可行性。同時也爲當代樹立了，具有充實內容，鮮明形象，清朗、剛健、樸質的詩風，並藉此以掃除自齊梁以來的詩文靡習淫風，把文學帶向樸健而富有真實生命的途徑上，這種引導開關之功，是值得後人所重視的。子昂的至友盧藏用，在其陳伯玉文集序早已說：「（子昂）崛起江漢，虎視江夏，卓立千古，橫制頽波，天下質文，翕然一變」，姚鉉在唐文粹序上也說：「有唐三百年，用文治天下，陳子昂起於庸蜀，始振風雅」，陸希聲的唐太子校書李觀文集序亦云：「宋齊梁隋，嫣然華媚，無復筋骨，唐興猶襲隋故態。至天后朝，陳伯玉始復古制」（唐文粹卷九十二），這些都揭示他，確是唐代現實主義文學的先鋒。此後幾位偉大的作家如李白、杜甫、白居易、元稹等，無不受其深刻的啓發，並在他們的群策力之下，終於匯成一股主流，變革了整個文壇的風氣，改變了初唐以來的文學面貌，因此清陳均唐駢體文鈔序說：「風以時變，才不代孤……其能嗣緒六朝式靡，五季雕盤……有唐一代大有人焉；伯玉出，而王楊調息」，諸傳誥文學密史更說：「陳子昂……唐興，文章承徐庾餘風，天下祖尚，至是始變雅正，蓋其詩文在唐初，實首起八代之衰」（丁集），這種文學地位的價值的判定，是後人所應承認的。當然在詩歌形式上，他仍是繼承了漢魏以來的五言古詩的傳統，在他的集子裏，並沒有七言詩體，可知他在形式上尚未能突破傳統，而運用新的形式，實是一大缺陷。一直要到李白、杜甫、白居易等大詩人，大胆地運用七言，充分發揚樂府民歌的優點，才算彌補了這個缺失，並大大地超越了建安時代的作品。可是領導穿貫這條文學大道的第一人，除了子昂，還能數誰呢？

（附記：爲求行文之便，故引書及卷數，皆附於引語之後，而不另作註。）

參考書目

- (一) 新舊唐書(民國60年10月初版,鼎文書局)
- (二) 欽定全唐文(民國50年12月,初版,滙文書局)
- (三) 唐文拾遺(陸心源編,民國51年12月,初版,文海出版社影印本)
- (四) 唐文粹(姚鉉編,民國51年2月初版,世界書局影印本)
- (五) 新校陳子昂集(民國53年2月初版,世界書局)
- (六) 新校元遺山詩集(民國53年2月初版,世界書局)
- (七) 唐詩選註(李攀龍編選、陳繼儒箋釋、東璧軒李洪字藏版,明刊本。
- (八) 新刻李袁二先生精選唐詩訓解(李攀龍選、袁宏道校、余應孔梓,日本刊本)
- (九) 唐詩集註(李攀龍選、蔣一葵註、唐汝詢解,日本近江宇鼎士新纂、鑿士朗訂,竺顯常大典集補。日本安永甲午年刊本)
- (十) 唐詩歸(明鍾惺、譚元春選定、林夢熊重訂,明刊本。)
- (十一) 唐詩別裁(沈德潛選,民國45年4月初版,臺灣商務印書館)
- (十一) 唐宋文學要(高步瀛選注,民國62年3月,初版,宏業書局)
- (十二) 韻文論述彙編(陳夢雷編,楊家駱輯,民國60年9月初版,鼎文書局)
- (十三) 續唐詩話(清、沈炳巽撰,民國60年3月初版,鼎文書局)
- (十四) 唐詩紀事(南宋、計有功撰,民國59年10月台一版,中華書局)
- (十五) 古唐詩合解箋注(王翼雲註,民國41年8月再版,香港永經堂書局)
- (十六) 昭昧詹言(方東樹著,民國51年8月初版,廣文書局)
- (十七) 唐才子傳、唐音癸籤(元辛方房撰,明胡震亨著,民國66年8月四版,世界書局)
- (十八) 湘綺樓說詩(王闓運著,民國67年7月初版,廣文書局)
- (十九) 石遺室詩話(陳衍著,民國65年11月台二版,臺灣商務印書館)
- (二十) 百種詩話類編(臺靜農編,民國63年5月初版,藝文印書館)
- (廿一) 苕溪漁隱叢話(宋、胡仔撰,民國55年4月再版,世界書局)
- (廿二) 圍爐詩話(清吳喬撰,民國58年9月初版,廣文書局影印本)
- (廿三) 唐詩三百首注疏(清、蘅塘退士選輯、章燮注疏,民國58年6月初版,蘭臺書局)
- (廿四) 唐詩三百首集釋(爲湖散人撰輯,民國66年10月初版,藝文印書館)
- (廿五) 唐詩三百首詩話叢編(彭國棟纂,民國59年2月新一版,華岡出版有限公司)
- (廿六) 唐詩選評釋(李攀龍選,日本森大來評釋,民國63年10月台景印初版,河洛圖書出版社)
- (廿七) 帶經堂詩話(清、王士禛撰,民國60年11月初版,廣文書局影印本。)
- (廿八) 中國文學史論集(張其尚等著,民國47年4月初版,中華文化出版事業委員會出版)
- (廿九) 校訂本中國文學發展史(劉大杰著,民國65年12月初版,華正書局)
- (三十) 中國文學批評史(郭紹虞著,民國58年11月初版,明倫出版社)
- (卅一) 中國文學批評史(羅根澤著,民國67年9月初版,學海出版社)
- (卅二) 文學密史(褚傳誥著,民國65年3月初版,廣文書局。)
- (卅三) 文心雕龍(劉勰撰,民國47年4月臺一臺版,灣開明書局)
- (卅四) 顏氏家訓彙注(顏之推撰、周法高輯。民國49年初版,臺聯國風出版社)
- (卅五) 陳伯玉年譜(邱榮竊撰,收入「慶祝林景伊先生六秩誕辰論文集」下篇,民國58年12月初版,國立政治大學國文研究所出版)
- (卅六) 詩比興箋(清,陳沆撰,民國56年10月初版,藝文印書館)

A Study on the Literary Works and Poetic Theory of Chen Tze-ang (陳子昂)

Hsieh Shun-hsiung

(Abstract)

Chen Tze-ang was a key figure in the literary development of the Tang Dynasty. In the early period of the Tang Dynasty (唐朝), the literary characteristics of superficiality and enforced charm inherited from the Six Dynasties (六朝) were first criticized by Wei Zheng (魏徵) and others. Again under the influence of a new poetic expression created by Wang Chi (王績) and four other literary masters of the early period of the Tang Dynasty Wang Po (王勃), Yang Jiong (楊炯), Lu Chao-ling (盧照鄰), and Lo Ping-wang (駱賓王), the literary trend of the time was gradually transformed and appeared to be veering toward a new direction different from the literary vogue of artificiality, enforced charm and decadence which was so much a part of the literary tradition especially of the Liang (梁) and Chen (陳) Dynasty. However, it was through the literary reform campaign launched by Chen Tze-ang that the literary trend of the early period of the Tang Dynasty took on a new characteristic. Combining both theory and practice as his approach, Chen proposed a well founded and feasible literary theory for literary creativity of the time. Under the pretext of "the revival of the tradition", he practiced his innovative reform. In addition, through his delicate use of imagery and life experience in his poems, he set an example for a healthy and simple style in the poetry of the time. His style and works reflected truly his literary commitment, and attracted a large number of followers. On the foundation established by Chen Tze-ang, the great writers such as Li Pai (李白), TuFu (杜甫), Han Yu (韓愈), and Liu Zhong-yuang (柳宗元), could flourish and blossom into one of the most magnificent period of literary creativity in the history of the Chinese literature.

Unfortunately, critics in the later years were not able to recognize Chen's significance in the literary development of the early period of the Tang Dynasty. This paper critically examines and evaluates his literary works with an emphasis on their origins, aims and impact, in the hope that Chen's creativity will be further appreciated and his place in the history of the Chinese literature will be affirmed.

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 | 二十五開本
臺北文星書店經銷 | 孫克寬 著 |
| 論 人 An Essay on Man
民國四十八年十一月初版
全書十二章共二百七十三頁 | Ernst Cassirer
二十五開本
臺北文星書店經銷 | 劉述先 譯 |
| 道德的理想主義 The Moral Idealism
民國四十八年十一月初版
全書十四篇二百六十二頁 | 二十五開本
臺北文星書店經銷 | 牟宗三 著 |
| 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 | 二十五開本
臺北文星書店經銷 | 魯實先 著 |
| × 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 | 二十五開本
臺北中華書店經銷 | 蕭繼宗 著 |
| × 文史論叢 Essays on Literature and History
民國五十五年六月初版
全書十二篇一百八十頁 | 二十五開本
中央書局 文星書店經銷 | 梁容若 著 |
| × 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 | 十六開本 | 鄭德安 著 |
| 中國議會史 A History of the Chinese Parliament
民國六十一年四月初版
全書十五章三百三十七頁 | 二十五開本
中央書局 文星書店經銷 | 顧敦錄 著 |
| 吳 鳳 (英文本)
Wu Feng, Companion of Head Hunters; and Other Stories (D. W. Bittering)
民國五十二年四月初版
全書三章共二百三十六頁 | 二十五開本
大眾書局經銷 | 畢思孟 著 |
| 中文標體總目
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
民國五十二年四月初版
全書十四章共六百三十頁 | 二十五開本
中央書局經銷 | 徐復觀 著 |
| 詩經韻譜 A Rhyming Dictionary of Shih Ching
民國五十三年四月初版 | 二十五開本
中央書局經銷 | 江舉謙 著 |
| × 臺灣鮫類報告 A Review of Shaskr of Taiwan
民國五十二年八月初版 | 十六開本 | 陳兼善 著 |

- × **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
 民國五十五年七月初版 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
 中央書局經銷
- 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
 民國五十三年九月初版 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
 民國五十三年十月初版 二十五開本
 中央書局經銷
- × **詩經新評價** A New Evaluation of Shih Ching 高葆光 著
 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
 民國五十四年六月初版 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 杜蘅之 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** 顧敦錄 著
 The Foundations for the Basic Conceptions of Democracy
 民國五十六年二月初版 二十五開本
 全書十章一百四十六頁 中央書局 文星書局經銷
- 文苑闡幽** 顧敦錄 著
 Some Neglected Chapters in the History of Chinese Literature
- 王充思想評論** 陳拱 著
 A Comment on Wang Ch'unq's Thought 中央書局經銷
- 西藏條約研究** 杜蘅之 著
 A Study of the Treaties and Agreements Relating to Tibet
- 左傳文藝新論** 高葆光 著
 民國六十三年七月再版

- | | |
|--|--------------------------------|
| 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
民國六十五年八月出版 | 方師鐸著 |
| 法學諸論
民國六十二年十月出版 | 孫致中著 |
| 臺灣民俗建築之傳統風格
民國五十七年三月出書 | 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 |
| × 臺灣傳統建築之勘察
A Survey of Traditional Architecture of Taiwan
民國六十年七月出版 | 狄瑞德著
華昌淋著 |
| 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 |
| 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 | 杜衡之著 |
| 唐詩三百首索引
民國六十六年四月出版 | 東海大學圖書館編 |
| 詩國風籀略
民國六十七年 | 江舉謙著 |
| 有×記號者書已絕版 | |

東海學報稿約

- 一、本學報為純學術性之刊物，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，英文稿請用打機間行打出。如附有圖表者，請用濃黑繪繕以便製版。
- 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，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，每則字數以二百字為限。
- 十、來稿請寄：「臺中市東海大學東海學報編輯委員會」。

中華民國六十八年六月出版

東海學報 第二十卷

全一冊定價

新臺幣 一八〇元
美港幣 二十六元
元 五元

發行人：梅 可 望

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：長春印刷廠有限公司

臺中市南區工學路31巷15弄5號

