

【第二十屆得獎作品】大學生組

陳柏言

教化形式的轉變—以〈天問圖〉「女岐九子」為中心..... 174

洪璋其

霧中的火光—舞鶴《餘生》中的自我救贖..... 194

楊珮琪

台南成年禮「做十六歲」之研究..... 214

【第二十屆得獎作品】研究生組

王志瑋

經學與理學的思索：論黃榦、陳淳對《四書》與《近思錄》的詮釋..... 246

林婉婷

昨日重現：納蘭性德悼亡詞之記憶書寫..... 276

張金蘭

論明清入華耶穌會教士的漢字學習及其成果..... 300

謝秀卉

「體正」的追求：李夢陽論詩重「法」之因探析..... 348

陳百年先生學術論文獎論文集

【第二十屆】

研究生組

第二十屆(民國一〇〇年)研究生組

第一名

王志瑋

政治大學中國文學系
博士班



得獎感言：

在中華民國建國百年的時刻裡，5月10日那天，透過百年樓的網路連線，我看到了「第廿屆陳百年先生學術論文獎」的得獎名單，心中充滿了感動與感激的情緒。

這一篇文章的完成，要謝謝我的指導老師 陳逢源教授，不斷地勉勵，讓我能夠在眾多的原典文獻中，開出一條可以研究的方向。還有要謝謝開設「理學專題研究」的 劉又銘教授與上課的同學們，藉由上課討論的方式，讓我不斷地反思自己的論點。當然，更要感謝我周遭平常默默給予支持與鼓勵的朋友們，以及給我讀後心得的你，讓我在這條路上，感到不孤單。

得獎，固然是對研究論文表示肯定，但更重要的是，「人文精神」的傳續與展現。我必須再此，向 陳大齊故校長、陳百年先生學術基金會、 吳思華校長、文學院、評審委員，說聲：「謝謝」。有了這份肯定，我會以更謙卑的態度，繼續努力，為人文加油！

經學與理學的思索： 論黃榦、陳淳對《四書》與《近思錄》的詮釋

提要

朱熹（1130—1200）對於經典文獻的整理，窮盡一生心血，不遺餘力，不僅涵括先秦以降之經典，更及於唐宋以來之文獻，融合漢唐與宋儒之風於注解之中，影響了南宋以降的儒學發展。對於朱熹而言，《四書章句集注》具有經學階序的意義，而《近思錄》則為北宋四子理學的入門之書，其間或有同異之處。

不過，《四書》與《近思錄》皆可做為學者探求聖人之道的入門書，成為學者為學入道的指引。在此前提下，遂引發朱門弟子間對於《四書》和《近思錄》的階序關係，產生不同的看法，其中約略可以分成黃榦（1152—1221）和陳淳（1159—1223）為代表的兩種態度。這兩種態度，不僅涉及二人對於師說的不同接受，更顯示出其二人不同的生命體認，於是黃榦和陳淳對於經典的理解，則不應只是視為簡單的是非對錯問題，其背後更隱藏著個人經典建構的意義。

由於二人的不同為學體驗使然，因而在以《四書》為教的架構下，又發展出個人的經典理解，故黃榦標舉居敬工夫為要、陳淳提倡循序反覆之工夫。至於在二書的關係上，由於黃榦堅持以《四書》做為為學方法的架構，因而《近思錄》的作用僅能做為輔助參照。不過陳淳由於《近思錄》為其為學歷程中之關鍵敲門磚，因而雖同意學者為學須以《四書》的進程為前提，但《近思錄》無論就學術傳承、體系規模而言，皆與《四書》息息相關，因而《近思錄》確實可以做為入門《四書》的指引。

事實上，二書的關係，也非僅止於前後順序的問題，其間更具有對於「道」的體認。於是黃榦透過《四書》的架構，結合聖賢相傳，而陳淳透過道體的接續，表彰周敦頤於道統的地位，說明著二人的道統架構，亦與對《四書》和《近思錄》的重視有關。

關鍵字：朱熹、黃榦、陳淳、《四書》、《近思錄》、經學、理學

一、前言

朱熹（1130-1200）對於經典文獻的整理，窮盡一生心血，不遺餘力，不僅涵括先秦以降之經典，更及於唐宋以來之文獻，融合漢唐與宋儒之風於注解之中，影響了南宋以降的儒學發展。無論後代儒者從尊朱或者反朱的立場來看，皆說明著朱學對其有深厚的影響，故近人錢穆（1895-1990）先生將之與孔子（前 551-前 479）列為影響中國文化之重要二人。¹

朱熹《四書章句集注》於中國經學史上的意義，在於將兩漢以來，透過對五經的訓詁，轉換成強調回歸個人修身的《四書》架構。²而《近思錄》的編纂，更是朱熹與呂祖謙（1137-1181）整理、選錄北宋四子的相關言論，做為初學者探求北宋四子思想的入門之書。對於朱熹而言，《四書章句集注》具有經學階序的意義，而《近思錄》則為北宋四子理學的入門之書，其間或有同異之處。大抵而言，朱熹晚年對於《四書章句集注》的關注更勝於《近思錄》，從朱熹晚年不斷地修改《四書章句集注》以及《朱子語類》中有關《四書》和《近思錄》的言論中可以得到映證。

在朱學的體系裡，學者為學，必須講求入道階序的工夫，因而如何從經典的理解、體證中，使自身的身與心合於聖賢之道，成為學者修身為學不可或缺的一環。於是，《四書》和《近思錄》的作用，在朱學的架構下，必然與「為學入道」產生關係，甚至可謂息息相關。換言之，《四書》和《近思錄》之所以重要，在於此二書皆可做為學

¹ 錢穆表示：「在中國歷史上，前古有孔子，近古有朱子，此兩人，皆在中國學術史及中國文化史上發出莫大聲光，留下莫大影響。曠觀全史，恐無第三人堪與倫比。孔子集前古學術思想之大成，開創儒學，成為中國文化傳統中一主要骨幹。北宋理學興起，乃儒學之重光。朱子崛起南宋，不僅能集北宋以來理學之大成，並亦可謂其乃集孔子以下學術思想之大成。此兩人，先後矗立，皆能匯納群流，歸於一趨。自有朱子，而後孔子以下之儒學，乃重獲新生機，發揮新精神，直迄于今。」參見氏著：〈朱子學提綱〉，《朱子新學案》（一），收入氏著：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），頁1-2。

² 有關五經與四書的發展與改異，參見陳逢源：〈從五經到四書：儒學「典範」的轉移與改易〉，《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年），頁1-60。

者探求聖人之道的入門書，成爲學者爲學入道的指引。在此前提下，遂引發朱門弟子間對於《四書》和《近思錄》的階序關係，產生不同的看法，其中約略可以分成以黃榦（1152-1221）和陳淳（1159-1223）爲代表的兩種態度。這兩種態度，不僅涉及二人對於師說的不同接受，更顯示出其二人不同的生命體認，於是黃榦和陳淳對於經典的理解，則不應只是視爲簡單的是非對錯問題，其背後更隱藏著個人經典建構的意義。

由此看來，經典與儒者的關係，經常是相得而益彰，儒者的生命情懷因經典而更加深邃，經典又因儒者的闡發而愈有時代意義。基於此，本文從儒者與經典的關係爲出發點，試圖探求在朱學的爲學架構下，朱門弟子黃榦和陳淳如何透過自身對於經典的理解與體證，得出各自的詮釋話語，進而影響後世朱學的發展。

二、以《四書》爲教之爲學進程

大抵來說，儒家言學習，其最終的目的皆在於成爲聖賢。至於如何學習以達到成聖的境界，自先秦以降，其術多方，而以《四書》取代五經，成爲學習聖人之道的入門方法，至南宋朱熹時，其體系方爲完備。然溯其源，朱熹的建構亦承自於北宋二程的思想，故朱熹於〈書臨漳所刊四子後〉一文中表示：

故河南程夫子之教人，必先使之用力乎《大學》、《論語》、《中庸》、《孟子》之書，然後及乎《六經》，蓋其難易、遠近、大小之序固如此而不可亂也。故今刻四古經，而遂及乎此四書者，以先後之，且考舊聞，為之音訓，以便觀者。又悉著凡程子之言及於此者，附於其後，以見讀之之法，學者得以覽焉。³

³（宋）朱熹：〈書臨漳所刊四子後〉，《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上

朱熹於紹熙元年（1190）十一月，在漳州臨漳郡刊刻《四經》（《易》、《書》、《詩》、《春秋》），十二月旋即又刊刻《四子書》，並作〈書臨漳所刊四子後〉一文，透過經典以表彰聖賢相傳之道，又以二程先《四書》後《六經》之為學方法，做為學者為學入道之階序。就為學入道而言，朱熹指出：第一，對於經典的研讀，無論《六經》、《四書》，皆宜分難易遠近，依次學習。第二，透過漢魏以來之訓詁與北宋二程之言論，做為理解《四書》之開端。由此看來，說明著在成聖的過程裡，經典與儒者息息相關、互為主體。換言之，先《四書》而後《六經》，在於強調為學由易及難、由近及遠的次序；而以宋儒心性修養的方式來詮解經典，則彰顯回歸自身的意義。以經典為指引、以修身為依歸的為學方法，使得經典與儒者的關係，非為不可逆的單向線性操作，而是得以在不同時空中進行雙向的體證與建構，因而在為學的過程裡，彼此互為主體。這樣具有階序與體證的為學方法，在朱熹的建構下，形成一套以《四書》為教的為學進程，朱熹曰：

某要人先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。《大學》一篇有等級次第，總作一處，易曉，宜先看。《論語》卻實，但言語散見，初看亦難。《孟子》有感激興發人心處。《中庸》亦難讀，看三書後，方宜讀之。⁴

在確立先《四書》而後《六經》的架構後，朱熹更於《四書》中的進程，分為——《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》的次第，透過由易及難、由近及遠的思索，朱熹要人先讀《大學》，立下為學之

海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年），第24冊，卷82，頁3895。

⁴（宋）黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2004年），第1冊，卷14，大學一「綱領」，頁249-250。

目的及方法；而後加之《論語》、《孟子》，於事上逐一體驗，歸返心性的修持；在心性修持的架構下，進而對《中庸》性命天道的體證。總括以《四書》為教的為學進程裡，既有屬於「知」之格物、致知層面，又有屬「行」之誠意、正心以下之六目，在「知」與「行」的關係中，雖有先後次序之別，實則知與行兼重而不偏，故儒者為學，一方面透過《大學》八目逐次體驗《四書》、聖人之道，另一方面又經由個人的體證來彰顯、詮解《四書》、聖人之道，於是經典與個人的關係，不再只是文字上的訓誥，而是真切地回歸於現實身心中去體驗。

朱熹以《四書》為教的為學方法，不僅用以教導弟子們為學，更為其弟子所承繼，用以教導後進之輩。儘管黃榦和陳淳表面上皆依循朱熹教人之法，不過因各自的體認及對當時情境的回應，因而發展出各自的特色。就黃榦而言，則是對居敬的強調；而陳淳則是對於階序的重視。黃榦曰：

榦竊聞《大學》之道，以格物、致知、誠意、正心、修身為本，而推之齊家、治國、平天下。格物、致知，又以居敬為本焉。先儒論居敬之方，則曰「主一之謂敬」，又曰「整齊嚴肅則心便一」。整齊嚴肅，夫子所謂重而又居敬之本也。容貌之莊、言詞之謹，非致飾於外，制於外所以養其中也，輕淺浮躁其中可知矣，何以究此理之精微、存此心之純一哉？世之學者溺心於文詞功利之末，固非《大學》之所當務，志於學而不得其要，則又捨近驚遠，憚拘檢而樂放肆，其學亦豈能有得耶？⁵

《大學》八目之工夫以格物、致知為先，黃榦認為，格物、致知又以居敬為本，有諸中而形諸外，因而所重在於內外合於一。倘若為學不能居敬專一，雖有格物之功，終究成為支離而不能實得於心。觀黃榦

⁵（宋）黃榦：〈家恭伯重齋記〉，《勉齋集》（景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年），集部107，別集類，第1168冊，卷19，頁209。

以居敬爲格物、致知之本的說法，論其脈絡，可溯於對程頤(1033-1107)、朱熹說法的體認。程頤提出「涵養須用敬，進學則在致知」⁶之說，強調居敬、窮理內外並重的方式；而朱熹更進一步擴充爲：

蓋為學之道，莫先於窮理。窮理之要，必在於讀書。讀書之法，莫貴於循序而致精。而致精之本，則又在於居敬而持志。此不易之理也。⁷

朱熹將窮理、居敬用層遞的關係聯繫一起，指出爲學須先於窮理，而又本於居敬持志的工夫，將程頤所提二事並重的關係，巧妙結合成爲一事之不同層次，影響了黃榦「居敬爲格物、致知之本」的說法。如此一來，則爲學只是一事，但卻有居敬、窮理兩層的工夫要做，而居敬工夫在本質上又比窮理更爲優先，故黃榦又曰：

「敬以直內，義以方外」，此便是護身符。然敬用直字，義用方字，古人自有說。如人胸中千蹊萬徑，便是不直。用敬檢束此心，則一條直上更無欺曲矣。如東西南北不正，便是不正。用義以處之，則四方平正而無偏側矣。如此二句，雖不讀書，亦無害。⁸

由於對於居敬的重視，故黃榦以敬、義對舉，指出居敬之法爲學者之護身符，因而縱使未及於讀書，對於人的修身處世亦有所幫助而不致流於惡。

黃榦之所以在《四書》的架構下提出居敬爲本，除了來自於朱熹的影響，更具有針砭時人、後學的用意，其目的在於提醒學者於文字

⁶ (宋)程頤、程顥撰、朱熹編：《河南程氏遺書第十八·伊川先生語四》，《二程全書》(臺北：臺灣中華書局，1966年)，第1冊，頁5左。

⁷ (宋)朱熹：〈行宮便殿奏劄〉二，《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，第20冊，卷14，頁668。

⁸ (宋)黃榦，《勉齋先生黃文肅公文集·語錄》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》(北京圖書館影印元刻延祐二年重修本，北京：書目文獻出版社，1988年)，第90冊，集部，宋別集類，頁791-792。

講說之外，更要隨時體察於身，莫偏於一端，故黃榦曰：

《中庸》之書，首言戒懼謹獨，次言知仁勇，終之以誠，此數字括盡千古聖賢所以教人之旨。戒懼以致夫中者，居敬之謂也。謹獨以致乎和者，集義之謂也。致中和豈非檢點身心之謂乎？智求知夫此者也，仁行夫此此者也，勇勉夫此者也，亦不過所以致夫中和者也。如此而加之以誠，則真知實行而其勇不可及矣。故學者立心便當以持養省察為主，至於講學窮理，而持養之意未嘗少懈，乃所以使吾敬愈固而義愈精矣。不以持養省察為主，而曰吾惟講學窮理者，皆務外也。⁹

致知乃入道之方，而致知非易事，要須默認實體，方見端的。不然則只是講說文字，終日詭詭而真實體段元不曾識，故其說易差而其見不實，動靜表裏未能合一，則雖曰為善，而卒不免於自欺也。莫若一切將就自身上體者，許多義理名字就自身上見得是如何，則統之有宗，不至於支離外馳也。¹⁰

由於黃榦對於居敬工夫的看重，因而儘管《中庸》首言「天命之謂性」的天道性命思想，在《中庸》首章裡，亦有「慎獨」之工夫，於是黃榦特別標舉出來，形成具有自我特色的《中庸》詮解。在以《四書》為教的朱學架構下，黃榦的居敬說，有著兩層的意義：其一，居敬工夫用以提挈《大學》八目次第，更貫串《中庸》慎獨工夫，透過居敬，將《四書》首尾相連。其二，對於時人讀書為學，只偏於外在知識性的追求，輕忽了歸返自身的體驗工夫，黃榦因而提出以居敬為要，針砭時人讀書多求務外、支離之功。於是，朱熹之《四書》為學進程，經由黃榦自身的體認與回應時代的需求，產生相對性的轉變，形成具

⁹（宋）黃榦：〈復饒伯輿〉一，《勉齋集》，卷17，頁185。

¹⁰（宋）黃榦：〈答陳泰之書〉三，《勉齋集》，卷15，頁167-168。

有個人特色的意義。

至於陳淳，在第二次面見朱熹時，朱熹要其留意於下學的工夫¹¹，因而陳淳在教導後學上，對於《四書》之次第進程，尤要重視，甚至在次序上更及於《小學》的教育。陳淳曰：

若分讀書之序，則須先《小學》以立其基，次《大學》以提其綱領，次《論》、《孟》以玩其精微，然後會極于《中庸》。¹²

先生教人循循有序，其始必從事於《小學》，洒掃應對之節以立其本，然後馴進於《大學》，明德新民之道以成其功。《大學》然後《論》、《孟》，《論》、《孟》然後《中庸》，《中庸》然後反六經諸書。而其所有為教之日，則父子、君臣、夫婦、長幼、朋友，其所以為學之法，則博學、審問、謹思、明辨、篤行而行之。¹³

陳淳指出，朱熹雖以《四書》為教，但在《大學》之前，亦重視《小學》工夫的培養，因而形成一套由童蒙至成人的儒家道德式教育，故就陳淳看來，成聖的為學進程，實應由《小學》的涵養發其端，《四書》的工夫則續其後。陳淳之所以特別重視《小學》的培養，除了受朱熹的影響外，更是其多年來於家鄉訓蒙¹⁴的心得，因而在為學進程上，童蒙教育亦是階序中不可或缺的一環。

¹¹ 陳淳於〈竹林精舍後序〉云：「每入卧內聽教而諄諄警策，無非直指病痛所在，以為所欠者下學，惟當專致其下學之功而已。而於下學之中，所謂致知，必一一平實，循序而進，而無一物不格；所謂力行，必一一平實，循序而進，而無一物不周。要如顏子之博約，毋遽求顏子之卓爾；要如曾子之所以貫，毋遽求曾子之所以為一。而其所以為人痛切直截之意，比之向日郡齋從容和樂之訓，則又不同矣。」氏著：〈竹林精舍後序〉，《北溪大全集》（景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年），集部107，別集類，第1168冊，卷10，頁574-575。

¹² （宋）陳淳：〈答陳伯澡〉一，《北溪大全集》，卷26，頁705。

¹³ （宋）陳淳：〈侍講待制朱先生敘述〉，《北溪大全集》，卷17，頁631。

¹⁴ 陳淳於〈郡齋錄後序〉云：「先生庚戌四月至臨漳，某自罷省試歸，五月方抵家，而道途跋涉之苦，得病未能見。至十一月十八日冬至，始克拜席下，而居村食貧又以訓童拘絆，不得日侍鱸錘之側。」參見氏著：〈郡齋錄後序〉，《北溪大全集》，卷5，頁573。

其次，由於朱熹的訓誨，因而在為學進程，陳淳對於循序反覆的工夫特別重視。陳淳曰：

大抵窮理與作文章不同，作文章逐旋修飾潤色，惟教好看。窮理只是講箇是與非，是者的知其為是，非者的知其為非，使吾之取舍不迷於外而存養無喪于中耳。況道體高明廣大，未可以綴緝摹畫，而聖心精微嚴密，非可以獵涉窺覘，必當實致下學工夫，俛焉孜孜，循序而進，無一知之不實求其精，無一行之不實用其力。至於優柔饜飫，真積力久，一旦豁然融會貫通，而後上達者，可造與聖心無間，而道在我矣。此聖門真實學問，顏、曾二子正從事於斯，惟有志者可語此。若或止以修辭為工，略略捉摸得個髣髴近似，便以為真得已在是，而不復加精進之功，吾恐終身無復有實得。¹⁵

陳淳將為文與窮理對比，指出為了使文章博得贊賞，必須於表面字句上修飾潤色，但窮理正好相反，不能只求表面上的「為人」工夫，而須是真知是、真知非，有諸中而形諸外，透過下學循序工夫的實踐，達到心與理一的上達境界。陳淳此處將二者拿來對比，無非是要說明聖賢之學應逐步真實體驗，如此才有融會貫通的可能，而顏淵、曾點之境界才能真實無妄，這正也是朱熹訓誨陳淳要致力於下學之功的目的。陳淳又曰：

大抵道體渾浩，非可以一蹴到，而聖門事業宏博無疆，又非窺見一斑半點所能了也。求之有次序而入之有等級，須一一實致下學之功以體會之。但上等明睿資質，用功快易，到處從容，迎刃而解，故不勞苦。在尋常學者，須銳情苦思，循序以求之，不能兀

¹⁵（宋）陳淳：〈題徐君大學詩後〉，《北溪大全集》，卷14，頁612。

然安坐，望其自至。¹⁶

陳淳於此處除了再一次強調學者為學須有次第的循序工夫外，亦針砭陸門後學只強調靜坐冥想而不讀書之弊。同時，對於工夫的要求，也因人而有所差異，然而即便資質有如上知者，亦須是做工夫，只是做得工夫少而成效易見。至於一般人資質未如上知者，則須是做得工夫多，然後成效始見，斷然未有不用做工夫而能直得上達之境的道理。

階序及反覆的下學工夫，為陳淳提倡朱熹之《四書》教法的重心，因而在嚴陵講學中，成為對抗陸學的利器。在《嚴陵四講》中的第四講〈讀書次序〉中，陳淳言：

書所以載道，固不可不讀，而聖賢所以垂訓者不一，又自有先後、緩急之序而不容以躐進。……蓋不能先諸《大學》，則無以提挈綱領而盡《論》、《孟》之精微，不參諸《論》、《孟》，則無以發揮蘊奧而極《中庸》之歸趣。若不會其極於《中庸》，則又何以建立天下之大本而經綸天下之大經哉？……爾果能於是四者融會貫通，而理義昭明、胸襟洒落，則在我有權衡尺度，由是而進諸經，與凡讀天下之書、論天下之事，皆莫不冰融凍解，而輕重長短截然一定，自不復有錙銖分寸之差矣。¹⁷

在〈讀書次序〉裡，陳淳重申朱熹以《四書》為教的為學進程，表現看似平凡，實際上則是經由個人與朱熹兩次問學後的切身心得，因而在嘉定十年（1217）五十九歲之時，重申以《四書》為教的階序進程以及反覆以求融會貫通的工夫，做為教導嚴陵子弟如何正確地為學，革除陸學只談靜坐而不讀書之風氣，故具有時代的意義。

綜上而言，自二程提倡以《四書》為先的教人之法以來，至朱熹

¹⁶（宋）陳淳：〈答陳伯澡〉七，《北溪大全集》，卷26，頁708。

¹⁷（宋）陳淳：〈讀書次序〉，《北溪大全集》，卷23，頁617-618。

時，其體系方為完備，同時這套為學方法，又為黃榦和陳淳所承繼。不過，經典與個人的關係，會隨著時空情境的差異而有不同的理解與體證，因而即便是黃榦和陳淳皆承繼朱熹以《四書》為教的為學方法，卻也發展出各自的經典體認，充分展現出經典與儒者互為主體性的時代意義。

三、入道之序中的《近思錄》與《四書》之關係

淳熙二年(1175)，朱熹與呂祖謙二人共同選錄周敦頤(1017-1073)、張載(1020-1077)、程顥(1032-1085)、程頤等相關言論，編成《近思錄》一書，其後三四年間，又經過討論、修訂，直至淳熙五年(1178)才成為定稿。對於《近思錄》的定位，朱熹和呂祖謙二人於〈序〉、〈跋〉¹⁸中表示，《近思錄》做為探究北宋四子思想及修身處世的入門書。然而，在朱門弟子裡，對於《近思錄》的定位，卻逐漸形成兩種分歧的意見，而意見分歧的關鍵，則在於黃榦和陳淳對於《近思錄》的態度。近人劉又銘先生〈《近思錄》的編纂〉¹⁹與李紀祥先生〈入道之序：由「陳（淳）、黃（榦）之歧到李滉《聖學十圖》」〉²⁰的文章裡，皆針對黃榦和陳淳兩人的爭論點有深入的分析。劉氏指出，朱、呂所編之《近思錄》，是做為周、程、張四子的入門讀物，並無做為先於《四書》的用意²¹；而李氏則認為，《近思錄》做為代表北宋四君子以理學的方式續接孔、孟的聖學²²，觀二人的結論，正符合黃榦和陳淳兩人各自的論點。進一步來看，黃榦和陳淳兩人所持之意見，可以

¹⁸ 參見(宋)朱熹：〈序〉、(宋)呂祖謙：〈跋〉，《近思錄》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》(上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年)，第13冊，頁163、165。

¹⁹ 參見劉又銘：〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》，第43期，1993年3月，頁143-169。

²⁰ 參見李紀祥：〈入道之序：由「陳（淳）、黃（榦）之歧到李滉《聖學十圖》」〉，《道學與儒林》(臺北：唐山出版社，2004年)，頁67-191。

²¹ 參見劉又銘：〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》，頁153。

²² 參見李紀祥：〈入道之序：由「陳（淳）、黃（榦）之歧到李滉《聖學十圖》」〉，《道學與儒林》，頁106-107。

視為在以《四書》為教的前提下，《近思錄》如何與《四書》產生關係。換言之，在學者為學入道之序上，黃榦和陳淳皆採取以《四書》為教的為學方法，然而同樣也是做為修身入門之書的《近思錄》，在為學入道的意義裡，其位階如何被放置，則是黃榦和陳淳對於經典的不同理解，因而必須從各自對於經典階序的建構裡，方能釐清其背後所指涉的意義。

若論及黃榦和陳淳對於《近思錄》定位之爭的原由，來自於《朱子語類》中陳淳所錄朱熹之語：

《近思錄》好看。《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。²³

根據錢穆先生的推斷，陳淳記錄此條的時間，應是紹熙元年（1190）庚戌之時，朱熹時年六十一歲，而陳淳於此年初向朱熹問學。同時錢氏表示，此條應與李閔祖（生卒年不詳）於淳熙十五年（1188）戊申以後所聞的記錄並看²⁴：

修身大法，《小學》備矣；義理精微，《近思錄》詳之。²⁵

在陳淳正式拜朱熹為師前，對於北宋以來學術的接觸，則始於《近思錄》的閱讀。²⁶紹熙元年（1190），陳淳問學於朱熹，並自敘其為學經歷，因而朱熹此時知道陳淳於《近思錄》上用功過，順勢提及《近思

²³（宋）黎靖德編：《朱子語類》，第7冊，卷105，朱子二「論自注書」，頁2629。

²⁴參見錢穆：〈朱子對濂溪橫渠明道伊川四人之稱述·附述近思錄〉，《朱子新學案》三，收入氏著：《錢賓四先生全集》，頁174。

²⁵（宋）黎靖德編：《朱子語類》，第7冊，卷105，朱子二「論自注書」，頁2629。

²⁶陳淳門人陳沂於〈敘述〉中云：「先生稟資無華，識性穎悟，少習舉子業，嗜學精進，趣向不凡。高東溪門人林簿宗臣，鄉之儒先也。一見奇之，謂曰：『子之所習，科舉文爾，聖賢大業，則不在是。』乃以紫陽文公所編《近思錄》授之。先生退而誦習，始知濂洛之淵源，於是盡屏舊學，博訪諸君子之書，專研精究，得其梗概。時有愕然疑、誼然笑、譁然毀者，先生確然自信，不為之感思。」參見氏著：〈敘述〉，收入（宋）陳淳：《北溪大全集·外集》，頁900。

錄》一事。由此看來，錢穆先生對於陳淳所記之時間的推斷，應為可信。就「《四子》，《六經》之階梯」一句來看，反映出二程、朱熹以《四書》為教的思想，此句所言之階序關係，為朱門後學之共識。然而，《近思錄》和《四書》的關係，是否確如「《近思錄》，《四子》之階梯」的關係？若搭配李閔祖所記來看，錢氏指出，朱熹所謂「義理精微，《近思錄》詳之」的說法，應是相對於《小學》而言，非與《四書》、《六經》相比較²⁷，因而《小學》和《近思錄》二書各有其職，在為學進程的關係上，先《小學》而後《近思錄》，遂形成先立修身大法而後進乎義理之探索的進程關係。於是，《近思錄》做為相對於《小學》之對義理的探求，與做為北宋四子的入門書，二者在功能上屬於一致，故可以透過「對義理之探求」的關係來定位《近思錄》。

但《四書》和《近思錄》同時都做為對探求義理之著作，也都接續在《小學》進程之後，彼此是否有階序的關係，成為朱門後學爭論的焦點。黃榦言：

真丈所刊《近思》、《小學》，皆已得之。後語亦得拜讀。先《近思》而後《四子》，卻不見朱先生有此語，陳安卿所謂「《近思》，《四子》之階梯」，亦不知何所據而云。朱先生以《大學》為先者，特以為學之法，其條目綱領莫如此書耳。若《近思》，則無所不載，不應在《大學》之先。至於首卷則嘗見先生說，其初不欲立此一卷，後來覺得無頭，只得存之。今「近思」反成「遠思」也。以故二先生之序皆寓此意，亦可見矣。今觀學者，若不識本領，亦是無下手處，如安卿之論亦善，但非先師之意。若善學者，亦無所不可也。孔門教人，只說博文約禮，至子思首言天命之謂

²⁷ 參見錢穆：〈朱子對濂溪橫渠明道伊川四人之稱述·附述近思錄〉，《朱子新學案》三，收入氏著：《錢賓四先生全集》，頁 174。

性，孟子首言性善，是或一意也。²⁸

《四子》之序以《大學》、《語》、《孟》、《中庸》為次，《近思》乃雜《詩》、《書》於《語》、《孟》之後。專言《四子》則不及《詩》、《書》，泛言讀書則雜以《詩》、《書》，亦各是一意，於學者用功初不相悖也。²⁹

就黃榦而言，其反對「《近思錄》，《四子》之階梯」的說法，主要基於：一、不曾聽聞朱熹如此說過。二、朱熹之《四書》為學進程以《大學》為先，具有三綱領、八條目的次第架構，完備充足，故不須先安排以義理為主的《近思錄》在前做為引導。再者，朱、呂所錄《近思錄》，於內容上尚屬駁雜，而《四書》則是朱熹一生修訂淬練的結果，故無論就體系、內容來說，《近思錄》皆不足以做為《四書》之前的為學進程。三、《近思錄》於卷三處所錄之經典排序進程，在《大學》後接續《論語》、《孟子》，然在《中庸》之前，卻插上《詩經》和《尚書》，最後才是《易經》，故黃榦認為《近思錄》雖可做為讀書之用，但非如《四書》進程中《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》之絕對階序。黃榦透過這三項理由來佐證在《四書》進程中，《近思錄》並無在《大學》之前的必要性，因而直接否定陳淳所記朱熹言「《近思錄》，《四子》之階梯」的關係。但《近思錄》畢竟是朱、呂所編的為學入門書，於是若將《近思錄》放在學者為學的進程上，黃榦則是同意透過《近思錄》的閱讀，亦有助於學者對於義理之探求。

至於陳淳，由於接受了「《近思錄》，《四子》之階梯」的觀點，因而在教人為學上，除了以《四書》進程為教，亦提倡學者專研《近思錄》。陳淳曰：

²⁸ (宋)黃榦：〈復李公晦〉二，《勉齋集》，卷8，頁91。

²⁹ (宋)黃榦：〈復李公晦〉三，《勉齋集》，卷8，頁91。

文公表出《近思錄》及《四子》，以為初學入道之門者，姑使人識聖門蹊逕於融會貫通以作則權度，去讀天下羣書，究人生萬事，特其始進綱領之一端，非謂天下道理皆叢萃該備於此，可以向此取足，便安然兀坐，持循把守，以為聖賢事業盡在此，無復他求。只恁靜存動察，一直熟將去，便可造道成德、運用施為、脩己治人、齊家理國，無往而不通耶？是不大然也。³⁰

陳淳順著朱、呂〈序〉〈跋〉的脈絡，指出學者為學，雖先是透過《近思錄》、《四書》為學，但並不表示其他諸書皆不足觀，而是仍依循次第的進程，逐步體驗天下萬事。就此而言，陳淳雖未言及《近思錄》和《四書》之間的階序關係，然皆將二書做為學者初入聖賢義理之境的入門書，無形中已將《近思錄》的重要性拉抬至與《四書》等齊並觀。

再者，就《近思錄》和《四書》的階序關係而言，陳淳表示：

向聞先生亦曰：「《四子》，六經之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。」此自無可疑者，而子武乃不以為然。蓋緣〈跋〉中大意固正，而行文語脈紆緩，發揮本旨未甚相照應，不見此編與《四書》相關之切處，遂有以啟其疑云耳。大抵聖賢示人入德，所以為理義之要者，莫要於《四書》，但絕學失傳寥寥千載，直至四先生而後明。而四先生平日抽關啟鑰，所以講明孔、孟精微嚴密之旨者，又雜見於諸書不可類考，幸吾先生輟其關於大體而切於日用者為此篇。其次第倣《大學》，其會趣準《中庸》，其規模效《語》、《孟》，誠後學迷途之指南，而入聖門之正路也。故吾先生所以發明《四書》之宏綱大義者，亦自四先生之書得之。而此編其四先生之要旨萃焉，欲起學者於俗學橫流之中，若不先

³⁰（宋）陳淳：〈答蘇德甫〉三，《北溪大全集》，卷29，頁732。

考乎此，則準的不立，而邪正之分不明，聖門將何從而入，而千載不傳之秘旨，又將若何而窺測之。今先刻以示人，使讀者知聖傳之所在，有以起尊敬師慕之心，而卓然不迷其所趨，然後循序而進於孔、孟之門庭堂奧，自當從容造詣，一惟吾所之，而無寸步之枉矣。尚何以為疑，而謂之非其序，更在明者訂之。³¹

所示《近思錄》并林子武之說，良荷啟益。此〈跋〉意自平正，於理無咈者。向聞先生亦曰：「《四子》，六經之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。」今子武不以為然，乃欲讀《四書》，只參考此《錄》，使互得以發明似此言者，彼只據先生已解之《四書》理義已明白者而云云爾。若據古《四書》本文，非先有得乎此《錄》四先生之說，則亦將從何而入？而孔、孟所不傳之秘旨，亦將從何而窺測其蘊乎？況先生所解《四書》之說，亦自四先生之書得之，而此《錄》則四先生之要言所萃，今令學者先讀之，使知道統之復續，實有賴於四先生而起尊敬師慕之心，然後循序漸近於孔、孟之門，自當不迷其所趨，亦何疑乎？³²

陳淳認為《近思錄》可以做為《四書》的引導，其原因在於：一、親身聽聞朱熹說過此話。二、朱熹和呂祖謙在編纂《近思錄》時，其體系規模仿照《四書》之架構。三、朱熹發明《四書》之義理，亦是承繼北宋四子的思想而來，而北宋四子又得孔、孟不傳之遺緒，因而學者欲學孔、孟之道，則先須由《近思錄》入手。就陳淳的理解來看，《近思錄》之所以重要，在於此書是代表北宋四子的思想，加上各卷的內容又與《四書》同屬於回歸個人之心性修養，故在學術傳承的脈絡上，《近思錄》確實可以做為《四書》之階梯，而這樣的解讀，實源於紹熙元年（1190）朱熹勉勵陳淳為學的語境中。在陳淳所錄朱熹

³¹（宋）陳淳：〈書李推近思錄跋後〉，《北溪大全集》，卷14，頁611-612。

³²（宋）陳淳：〈答李公晦〉三，《北溪大全集》，卷23，頁684-685。

之語中，朱熹首言「《近思錄》好看」，其所謂「好看」之意，在於《近思錄》所言乃為個人修身之大事，故值得一看再看、反覆體驗，在此意義下，《近思錄》確實可以與《四書》為學修身進程產生連繫。同時，由《六經》到《四書》，由《四書》到《近思錄》的排序關係，正代表著「古聖先王——孔、曾、思、孟——周、張、二程」的道統傳承譜系，故學者為學可以透過北宋四子以進入孔、孟之道，再由孔、孟之道上推古聖先王之道，層層遞進，次第詳明，因而朱熹在得知陳淳已熟讀過《近思錄》後，順勢藉此勉勵陳淳於《四書》、《六經》上用功。

這場關於《近思錄》和《四書》階序關係之爭論，由於黃榦雖不同意陳淳所指稱「《近思錄》，《四子》之階梯」的說法，但仍視《近思錄》一書，有助於學者為學，故這場爭論始終沒有真正的唯一真理，究其所以，無論是黃榦或者陳淳對於《近思錄》定位的理解，皆同意放在以《四書》為教的前提下視之。以《四書》為教的前提為黃榦所堅持之立場，而陳淳所言朱、呂在編纂《近思錄》時，在體系規模上，亦仿照《四書》之架構，因而陳淳對於《近思錄》的解讀，除了做為北宋四子之入門書外，更重要的是，《近思錄》亦是《四書》體系下的產品，故這場爭論最後形成在以《四書》為教的前提下，各自對於《近思錄》的定位有不同的理解。有趣的是，陳淳的主張，卻被後人在注解《近思錄》時，一再地於〈序〉中被標舉，諸如南宋葉采（生卒年不詳）云：

嘗聞朱子曰：「《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯。」蓋時有遠近，言有詳約不同。學者必自近而詳者，推求遠且約者，斯可矣。³³

³³（宋）葉采：〈葉平巖先生近思錄集解原序〉，收入（宋）朱熹編、（清）張伯行集解：《近思錄集解》（臺北：世界書局，1962年），頁1。

清人茅星來（1678-1748）言：

子朱子纂輯周、程、張四先生之書以為《近思錄》，蓋古聖賢窮理正心、修己治人之要，實具於此，而與《大學》一書相發明者也。故其書篇目要，不外三綱領、八條目之間，而子朱子亦往往以《小學》並稱，意可見矣。³⁴

觀葉采和茅星來的話語，可以感受到陳淳的主張已被後人所接受，而清人張伯行（1651-1725）、江永（1681-1762）在各自的〈序〉³⁵中，亦皆持相同之看法。由此看來，《近思錄》一方面做為北宋四子思想義理入門之書，另一方面在內容上又近於學者修身日用之實，故在以《四書》為教的架構下，《近思錄》遂能在後世不斷地被注釋，而北宋四子之理學也因此而融入於《四書》經學的體系之中。

四、經典與道統的建構

就紹熙元年（1190）朱熹謂「《四子》，《六經》之階梯；《近思錄》，《四子》之階梯」的語脈來看，朱熹於此透露出以北宋四子續接孔、孟道統的意味。再者，同年所作〈書臨漳所刊四子後〉一文中，以《四子書》續接於《四經》之後，而又以二程讀書法附於《四子書》之後，再一次地說明朱熹透過經典研讀的排序，有意表彰聖賢相傳之道統思維。於是經典對於學者來說，一方面透過為學方法來體證聖賢之道，另一方面又透過個人的體證來重新理解經典，因而經典所產生的意義，不再只是往古聖賢之教條，更重要的是，經典如何與當代產生對話。就為學入道而言，前已陳述黃榦和陳淳各自的體認與

³⁴（清）茅星來：〈近思錄集註原序〉，《近思錄集註》（景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年），子部5，儒家類，第699冊，頁128。

³⁵參見（清）張伯行：〈原序〉收入（宋）朱熹編、（清）張伯行集解：《近思錄集解》，頁1-2。（清）江永：〈原序〉，《近思錄集注》（《四部備要》本，上海：中華書局，1936年），頁1。

建構，而此處所言，則為黃榦和陳淳如何透過經典型塑「為學入道」中的「道」之意義。

就黃榦而言，由於對《四書》的看重，因而不論在為學進程上，或者道統系譜裡，《四書》皆扮演關鍵性的地位，故在〈聖賢道統傳授總敘說〉中，黃榦推衍分述聖賢相傳之道的脈絡：

聖人者，又得人中之秀而最靈者焉。於是繼天立極而道得道統之傳，故能參天地、贊化育而統理人倫，使人各遂其生、各全其性者，其所以發明道統以示天下後世者，皆可考也。堯之命舜則曰「允執厥中」者，無所偏倚、無過不及之名也。……此堯之得於天者，舜之得統於堯也。舜之命禹則曰「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」……此又舜之得統於堯，禹之得統於舜也。其在成湯則曰「以義制事，以禮制心」，此又因堯之中、舜之精一，而推其制之之法。……其在文王則曰「不顯亦臨，無射亦保」，此湯之以禮制心也。「不聞亦式，不諫亦入」，此湯之以義制事也。此文王之得統於湯者。其在武王，受丹書之戒，則曰「敬勝怠者吉，義勝欲者從」。周公繫《易》爻之辭曰「敬以直內，義以方外」。曰敬者，文王之所制心也。曰義者，文王之所以制事也。此武王之所得統於文王也。至於夫子，則以「博學於文，約之以禮」，又曰「文、行、忠、信」，又曰「克己復禮」。其著《大學》則曰「格物、致知、誠意、正心、修身、治國、平天下」，亦無非數聖人制心、制事之意焉。此又孔子得統於周公者也。顏子得於「博文約禮、克己復禮」之言，曾子得之《大學》之義，故其親受道統之傳者如此。至於子思，則先之以戒懼謹獨，次之以知仁勇，而終之以誠。至於孟子，則先之以求放心，而次之以集義，終之以擴充。此又孟子得統於子思者然也。及至周子，則以誠為本，以敬為戒。此又周子繼孔、孟不傳之緒也。至二程子，

則曰「涵養須用敬，進學則在致知」，又曰「非明則動無所之，非動則明無所用」，而為〈四箴〉以著克己之義焉。此二程得於周子者也。先師文公之學，見之《四書》，而其要則尤以《大學》為入道之序，蓋持敬也，誠意、正心、修身，而見於齊家、治國、平天下。外有以極其規模之大，而內有以盡其節目之詳。此又先師之得其統於二程者也。聖賢相傳，垂世立教，燦然明白，若天之垂象，昭昭然而不可易也。雖其詳略之不同，愈講而愈明也。學者之所當遵承而固守也，違乎是，則差也。故嘗撮其要旨而明之，居敬以立其本、窮理之致其知、克己以滅其私、存誠以致其實，以是四者而存諸心，則千聖萬賢所以傳道而教人者，不越乎此矣。³⁶

觀黃榦以上之語，其道統人物序列的架構承自於朱熹的〈中庸章句序〉，但在聖賢相傳的內涵上，則與朱熹有些許的差異。在〈中庸章句序〉中朱熹以「十六字心法」的心法相傳統合本體和工夫，做為聖賢相傳的不易之理，而黃榦在〈聖賢道統傳授總敘說〉中，則進一步地推衍，透過「制心」、「制事」的兩個層面，言聖賢相傳必須是兼重內聖與外王之兩個層面，因而在聖賢序列上，屏除了朱熹於〈中庸章句序〉中所列「皋陶、伊、傅、周、召」之賢者，直接以孔子得統於周公（約前 1100-？）「敬以直內，義以方外」之傳，下開以《四書》修養工夫為主的道統傳承。至於孟子（前 372-前 289）以後的傳承，黃榦巧妙地將周敦頤也納入《四書》傳承的體系中，透過「以誠為本，以敬為戒」接續孔、孟之統，傳至二程，由朱熹續其統，完成《四書章句集注》一書。

就此意義來看，道統的傳承，由「十六字心法」而起，其「道心」、「人心」之辨，經由宋儒的闡發，成為宋明理學重要的議題之一。然

³⁶（宋）黃榦：〈聖賢道統傳授總敘說〉，《勉齋集》，卷 3，頁 37-38。

而，「道心」、「人心」之辨，未若「敬」、「義」之具體而易見，故黃榦於〈聖賢道統傳授總敘說〉一文中，試圖將「十六字心法」的傳承，轉換成《四書》的具體內聖、外王的修養工夫上，而朱熹又為《四書》作注，於是道統系譜的經典架構成爲「《六經》——《四子書》——《四書章句集注》」，因而道統傳承序列於孟子之後，由周敦頤、二程承其緒，至朱熹而集其北宋諸儒之大成。

由於黃榦對於《四書》體系的看重與個人的體驗，因而在爲學入道的進程裡，特別強調居敬的工夫，足以看出黃榦在理解《四書》時，對於回歸自身反省的重視。這樣的經典理解，亦反映在黃榦透過經典以建構道統的論述上，於是對於北宋諸儒接續孔、孟之道的意義裡，黃榦亦標出周敦頤、二程對於「敬」的提倡，而敬又貫串《四書》工夫，故黃榦實透過《四書》中「居敬」工夫，建構爲學之道與聖賢道統相傳之法。

至於陳淳，由於對《近思錄》中之北宋四子傳承的重視，加上《近思錄》的卷首，又以周敦頤〈太極圖說〉爲先，因而在北宋四子中，陳淳特別重視周敦頤的歷史定位，故陳淳於〈師友淵源〉中表示：

粵自羲皇作《易》，首闢渾淪，神農皇帝相與繼天立極，而宗統之傳，有自來矣。堯、舜、禹、湯、文、武更相授受，中天地為三綱五常之主，皋陶、伊、傅、周、召又相與輔相，躋天下文明之治。孔子不得行道在位，乃集群聖之法，作六經為萬世師，而回、參、伋、軻實得之，上下數千年無二說也。軻之後失其傳，荀與揚既不識大本，董子又見道不分明，間有文中子粗知明德新民之為務矣，而又不知至善之所出。韓子知道之大用流行於天下矣，而又不知全體具於吾身。蓋千四百餘年，昏昏冥冥，醉生夢死，直至我宋之興，明聖相承，太平日久，天地真元之氣復會，於是濂溪先生與河南二程先生卓然以先知先覺之資相繼而出。濂

溪不由師傳，獨得於天妙，建《圖》、《書》，抽關啟鑰，上與羲皇之《易》相表裏，而下以振孔、孟不傳之墜緒，所謂再闢渾淪。二程親受其旨，又從而光大之，故天理之微、人倫之著、事物之眾、鬼神之幽與凡造道入德之方、脩己治人之術，莫不粲有條理，使斯世之英才志士，得以探討服行而不失攸歸。河、洛之間，斯文洋洋，與洙、泗並聞而知者，有朱文公，又即其微言遺旨，益精明而瑩白之，上以達群聖之心，下以統百家而會于一。蓋所謂集諸儒之大成，嗣周、程之嫡統，而粹乎洙、泗、濂、洛之淵源者也。有如求道過高者，宗師佛學，凌蔑經典，以為明心見性，不必讀書，而蕩學者於空無之境；立論過卑者，又崇漢、唐，比附三代，以為經世濟物，不必脩德，而陷學者于功利之域。至是一概排辨正之，皆表裏暴白，無得以亂吾道、惑人心。學者欲學聖人而考論師友淵源，必當以是為迷途之指南，庶乎有所取正而不差矣。苟或舍是而他求，則茫無定準，終不可得其門而入，既不由是門而入，而曰：「吾能真有得乎聖人心傳之正。」萬萬無是理也。³⁷

如同黃榦的聖賢道統相傳人物，陳淳的道統序列人物架構，依然承繼於朱熹〈大學章句序〉和〈中庸章句序〉。與黃榦相同的是，陳淳〈師友淵源〉中，對於聖賢道統相傳之法，亦有個人的體證心得。由於陳淳個人的為學經驗使然，因而在《四書》之外，亦看重《近思錄》，故對於北宋諸儒如何續接孔、孟之道的看法，實不同於黃榦。

陳淳對於周敦頤續統的方式，言其「不由師傳，獨得於天妙，建《圖》、《書》，抽關啟鑰，上與羲皇之《易》相表裏，而下以振孔、孟不傳之墜緒，所謂再闢渾淪」，從中可以看出陳淳對於周敦頤的〈太極圖說〉與《通書》的重視，而這也與《近思錄》卷首首列〈太極圖

³⁷ (宋)陳淳：〈師友淵源〉，《北溪大全集》，卷23，頁615-616。

說）遙遙相契，說明著《近思錄》對於陳淳在建構道統的意義中，十分重大。再者，在黃榦〈聖賢道統傳授總敘說〉中，言周敦頤「以誠爲本，以敬爲戒」接續孔、孟之傳，而陳淳雖也以周敦頤接續孔孟之傳，然更重要的是，陳淳透過周敦頤〈太極圖說〉上契伏羲作《易》，故以「再闢渾淪」表彰周敦頤於聖賢道統中的關鍵地位。在此意義下，對於陳淳而言，聖賢道統相傳的關鍵，在於「道體」相傳的有與無。

然而光有「道體」的相傳是不足的，因而陳淳又言二程、朱熹發揚此道體於人倫日用之中，於是在體、用兼重的架構下，完成其聖賢道統相傳的建構。在〈師友淵源〉裡，陳淳雖未明指朱熹以《四書》爲教的續統方式，然而同樣都是《嚴陵講義》的〈讀書次序〉中，前已陳述陳淳表彰朱熹以《四書》爲教以對抗陸學不讀書之弊，因而相對於黃榦而言，由於陳淳對於《近思錄》的看重，故在《嚴陵講義》中，將《四書》與《近思錄》融入爲學入道與道統建構之中。

由此看來，陳淳對於《近思錄》的理解，除了在爲學進程中，與《四書》相接續；在道統論述裡，亦透過《近思錄》卷首言「道體」的部分，上接伏羲，形構自己的道統系譜架構。而黃榦，自始自終，皆以《四書》做爲其經典建構的主軸，隨著至各地的任官、興學，也將朱熹之《四書》學傳播至各地，成爲元代朱學興盛的重要來源。³⁸

五、結語

經典的形成，在於不斷地被提倡及運用；而形成經典之後，經典又會被後人一次次地再重新閱讀，因而經典之所以有其價值，便是能在每一次地閱讀中，與讀者產生有意義的共鳴。事實上，也因為有能共鳴的讀者，經典才能不斷地以當前有意義的事物存在，故經典與學

³⁸ 陳榮捷於〈元代之朱子學〉一文中表示：「顯證北方之新儒學與南方之新儒學，俱輻輳於朱子。更爲精簡言之，亦即輻輳於黃榦所傳之朱子學。」參見氏著，《朱學論集》（上海：華東師範大學，2007年，增訂版），頁197。

者的關係，經常互為主體，相輔相成。對於朱熹而言，經典的整理與注釋，便是企圖從經典中找尋至善的真理，做為人生之依歸。而對於朱門弟子而言，經典對於他們的意義，除了如朱熹一樣做為人生的依歸外，更重要的是，他們企圖在師承與體證之間，取得一個平衡點，形塑出屬於個人的經典建構與詮釋，因而同樣皆是出於朱熹所整理的《四書》和《近思錄》，在黃榦和陳淳各自的理解中，卻形成不同的經典意義。本文以朱學「為學入道」的架構為前提，分析朱門弟子黃榦和陳淳對於《四書》和《近思錄》的理解與個人經典的建構，得出若干成果，於茲簡要列舉如下：

- (一) 經典與儒者的關係，在修身為學的過程裡，互為主體。儒者因經典的指引，使得生命情懷更加深邃；而經典又因儒者生命的體證，愈具時代意義。《四書》做為經學之著作，而《近思錄》做為理學之著作，在「為學入道」的架構下，二書皆可以做為學者修身為學的入門之書，因而產生了朱門弟子間對於此二書在為學入道的階序定位裡，有著不同的看法。
- (二) 自朱熹完成以《四書》為教的為學進程體系後，《四書》階序成為朱門為學方法的特色，因而黃榦和陳淳無論在自身為學的經驗中、或者在教導後進之輩時，皆以《四書》之進程為優先前提。同時，由於二人的不同為學體驗使然，因而在以《四書》為教的架構下，又發展出個人的經典理解，故黃榦標舉居敬工夫為要、陳淳提倡循序反覆之工夫。
- (三) 在以《四書》為教的前提下，黃榦和陳淳對於《近思錄》的態度不一，究其所以，乃是個人為學經驗之不同所致。由於黃榦堅持以《四書》做為為學方法的架構，因而《近思錄》的作用僅能做為輔助參照。至於陳淳，由於《近思錄》為其為學歷程

中之關鍵敲門磚，因而雖同意學者為學須以《四書》的進程為前提，但《近思錄》無論就學術傳承、體系規模而言，皆與《四書》息息相關，因而《近思錄》確實可以做為入門《四書》的指引。

（四）經典在為學入道的架構下，本身即具有所求之「道」於其間，因而儒者透過經典為學的意義，不只是強調回歸自身的反省工夫，其間亦透露出儒者對於聖賢所傳之道的認定。於是黃榦透過《四書》的架構，結合聖賢相傳，而陳淳透過道體的接續，表彰周敦頤於道統的地位，說明著二人的道統建構，亦與對《四書》和《近思錄》的重視有關。

（五）《四書》和《近思錄》皆經由朱熹的整理，然而在朱熹晚年時，尤要重視《四書》的工夫。黃榦做為及門日久的弟子，確實體察到朱熹思維的轉變，因而對於《四書》的提倡不遺餘力，成為元儒《四書》學興盛的關鍵傳人。至於陳淳，由於對《近思錄》的表彰，進而融入其思想體系中，故《近思錄》遂能在《四書》體系裡，不斷被後人注釋，成為與《四書》相搭配的修身為學入門書。

參考書目

古籍

1. (宋)朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
2. (宋)朱熹編：《小學》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
3. (宋)朱熹、呂祖謙編：《近思錄》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2002年。
4. (宋)朱熹、呂祖謙編、(清)江永：《近思錄集注》，《四部備要》本，上海：中華書局，1936年。
5. (宋)朱熹、呂祖謙編、(清)茅星來：《近思錄集註》，景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
6. (宋)朱熹、呂祖謙編、(清)張伯行集解：《近思錄集解》，臺北：世界書局，1962年。
7. (宋)程頤、程顥撰、朱熹編：《二程全書》，臺北：臺灣中華書局，1966年。
8. (宋)陳淳：《北溪大全集》，景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
9. (宋)黃榦：《勉齋集》，景印文淵閣《四庫全書》本，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
10. (宋)黃榦：《勉齋先生黃文肅公文集·語錄》，收入《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京圖書館影印元刻延祐二年重修本，北京：書目文獻出版社，1988年。

- 11.（宋）黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2004年。

近人專書

1. 李紀祥：《道學與儒林》，臺北：唐山出版社，2004年。
2. 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
3. 陳榮捷：《朱學論集》，上海：華東師範大學，2007年，增訂版。
4. 錢穆：《朱子新學案》，收入氏著，《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版事業公司，1998年。

單篇論文

1. 劉又銘：〈《近思錄》的編纂〉，《中華學苑》，第43期，1993年3月，頁143-169。

師評：

南宋大儒朱熹(1130-1200)對於經學的彙整與理學的發明，向來是學術史與思想史研究者關心的課題。本文旨在從學術傳承與知識系譜的角度，去論述朱熹的兩大著作——《四書章句集注》與《近思錄》，如何被其弟子黃榦與陳淳分別接收與重新詮釋，以及他們之間截然不同的視野，所開展的兩種迥異(但未必互斥)的為學入道之次第與進程。整體而言，本文篇幅不長，參考資料亦不多，卻能在其設定的格局中，清楚而合理地鋪陳上述論點，充分顯示作者的論理能力與研究潛力。只是，本文較偏重「學術內在理路」的耙梳，似未參考近年來學界對於相關主題之「知識網路」與「文人社群」的研究成果，建議作者日後再接再厲，多方閱讀，將有助於開拓眼界、深化思路。

第二十屆(民國一〇〇年)研究生組

第二名

林婉婷

政治大學中國文學系

碩士班



得獎感言：

四月初，拿著稿子下樓的那個早上，才同老師在她辦公室窗口看下方豔豔的一片紫藤花，聊著幾天前的北京的春天；而稿子則寫在上一個春末夏初。詞人生命中的至痛，我和朋友最喜歡的那句「當時只道是尋常」；便是情緒上的，最初的問題意識。碩三下的詞學課，這個階段裡最後一篇學期報告，很慶幸有好的結果；謝謝喜歡它的那位老師。同時，也想把這篇文章送給喜歡同一闕詞的飛雅。

昨日重現：納蘭性德悼亡詞之記憶書寫

摘要：

有「國初第一詞人」讚譽之納蘭性德，以小令創作為工，詞風「哀感頑豔」、「婉麗淒清」；其詞集曾由《側帽集》更名爲《飲水集》，歷來多有學者認爲此和納蘭之亡妻一事有密切關係，並認爲納蘭詞作之風格轉向亦與此有所關聯。筆者之問題意識亦發想於此：納蘭性德悼亡詞之相關研究中，雖有提及納蘭對於亡妻盧氏之追想，但皆非析論之視角與重心。考察納蘭性德悼亡詞之書寫型態，卻可發現其多通過昔往情事之牽繫，進而抒發自我情感——是以筆者擬由記憶書寫予以新詮，而自記／憶兩方面展開論述：其一爲「憶」。觀察其悼亡詞中牽引記憶之媒介，與記憶內容中的昨日重現、妻子形象之勾勒等。其二爲「記」，承前一部分之內容，析論納蘭性德於悼亡詞作中的慣用手法與氛圍形塑，並由此進一步討論其寫作悼亡詞另一面向之寓意：通過記憶之書寫，藉回憶昨日美好以達到消解傷痛，自我療癒之目的。

關鍵詞：納蘭性德 悼亡詞 記憶書寫

一、前言

納蘭性德（1655-1685）¹，字容若²，別號楞伽山人³。納蘭性德屬滿州正黃旗人，為納蘭明珠之子⁴，家世顯赫。其自幼聰慧，師從徐乾學，頗得賞識。納蘭性德的聰穎天資，首先可由其應試科舉結果察知，其於進士出身後獲授侍衛之職⁵，可謂平步青雲。但相對地，納蘭性德於文學上的天資與表現更受矚目，徐乾學曾贊其「自幼聰敏，讀書一再過，即不忘。善為詩，在童子已句出驚人，久之益上，得開元大曆間之風格⁶」。納蘭性德曾分別編寫《通志堂經解》⁷、《淶水亭雜識》⁸等書，亦有大量詩詞創作⁹，以詞最為人所知，有「其詩之超逸，詞之

¹ 關於納蘭性德之生年與日期，高士奇《蔬香詞》中《摸魚兒》一闕題下有註：「臘月十二日，成容若生日，索賦《摸魚兒》。」故可知納蘭性德之生日應在十二月十二日。高氏之作收於四庫未收書籍刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第九輯第三十冊（北京：北京出版社，2000年初版），頁505。張任政於《清納蘭容若先生年譜》中之記載，納蘭性德生於清順治十一年十二月十二日，卒於清康熙二十四年五月三十日；唯順治十一年臘月應已是西元1855年，故筆者認為納蘭性德之生年應已是西元1855年。參張任政：《清納蘭容若先生年譜》（台北：商務印書館，1981年初版），頁1、頁34。

² 〈通議大夫一等侍衛進士納蘭君墓誌銘〉載「容若姓納蘭氏，初名成德，後避東宮嫌名，改曰性德。」參徐乾學：〈通議大夫一等侍衛納蘭君墓誌〉，見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄（上海：上海古籍出版社，2009年5月初版五刷），頁414。

³ 楞伽為禪學北宗之代表。北宗領袖神秀倡行四卷本《楞伽》為印心禪法。參周篤文、馮統：〈納蘭成德妻盧氏墓志考略〉，《詞學》（影印合訂本）第二卷第四輯（上海：華東師範大學出版社，2009年9月初版），頁120。

⁴ 納蘭明珠曾任內務府總管、刑部尚書、兵部尚書、武英殿大學士、太子太傅等職，可謂權傾一時。參《清史稿》卷二六九列傳五十六〈明珠傳〉。

⁵ 「容若選授三等侍衛，出入扈從，服勞惟謹。上眷注異於他侍衛。久之，晉二等，尋晉一等。上之幸海子、沙河，及西山、湯泉，及畿輔、五臺、口外、盛京、烏刺，及登東嶽，幸闕里，省江南，未嘗不從。」參徐乾學：〈通議大夫一等侍衛進士納蘭君墓誌〉見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁415。

⁶ 徐乾學：〈通議大夫一等侍衛進士納蘭君墓誌〉，見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁415。

⁷ 由徐乾學《通志堂經解序》云可知納蘭性德應為此書編纂之提倡與資助者：「余兄弟家所藏本，覆加校勘，更假秀水曹秋嶽、無錫秦對巖、常熟錢遵王、毛斧季、溫陵黃俞邵，及竹垞家藏舊版書若干鈔本，釐擇是正，總若干種，謀雕板行世。門人納蘭容若，由德惠是舉，捐金倡始，同志群相助成，次第開雕，經始於康熙癸酉，踰兩年訖工。藉以表彰先哲，嘉惠來學，功在發余，豈敢掠美，因敘其緣起，志之首簡。」參張任政：《清納蘭容若先生年譜》，頁13。

⁸ 編寫《通志堂經解》之同年（康熙十二年，1837年。）亦為此書寫作之始。納蘭性德自序《淶水亭雜識》時嘗言成書緣由與內容：「癸丑病起，披讀經史，偶有管見，書之別簡。或良朋蒞止，傳述異聞，客去輒錄而藏焉。踰三四年，遂成卷，曰：淶水亭雜識。」參張任政：《清納蘭容若先生

雋婉，世所共知」之評¹⁰。

納蘭性德詞作歷來頗有高度評價，更有「國初第一詞人¹¹」之譽。其詞祖述花間南唐¹²，詞風「哀感頑豔¹³」、「婉麗淒清¹⁴」，其中又以小令爲工，有「格高韻遠，極纏綿婉約之至¹⁵」等讚賞之語。納蘭性德之詞集最初題名《側帽詞》，後改爲《飲水詞》¹⁶。納蘭性德生前與摯友顧貞觀有《彈指詞側帽詞》合刊本刊行於世¹⁷；納蘭性德去世後，徐乾學輯有《通志堂集》，張純修亦刊有顧貞觀閱定之《飲水詩詞集》¹⁸，往後又有多種抄本與選本。今日之納蘭詞研究堪稱全面：已具箋注、詞作風格或類型、詞觀、至詞人比較等多向發展。而納蘭性德詞集之更名情形，歷來不乏學者認爲此和納蘭亡妻一事有密切關係¹⁹，亦認爲

年譜》，頁 13。

⁹ 其作有詩五卷，詞四卷，文五卷、《淶水亭雜識》四卷等。《通志堂集》中收詩作三百五十四首，詞作兩百九十九首，實可謂詩詞並稱。參卓清芬：《納蘭性德文學研究》（台北：台灣大學中國文學研究所碩士論文，1993 年），頁 175。

¹⁰ 張純修：〈飲水詩詞集序〉，見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁 431。

¹¹ 況周頤：《蕙風詞話》卷五。見唐圭璋：《詞話叢編》第五冊（台北：新文豐出版社，1988 年初版），頁 4520。

¹² 周之琦評納蘭詞云：「或言納蘭容若南唐李重光後身也。予謂重光天籟也，恐非人力所及。容若長調多不協律，小令則格高韻遠，極纏綿婉約之致，能使南唐墜緒，絕而復續，第其品格，殆叔原、方回之亞乎？」參譚獻詞集中錄納蘭性德《念奴嬌·廢園》詞末評語。〔清〕譚獻：《篋中詞》（台北：鼎文書局，1971 年 9 月初版），頁 55。

¹³ 爲陳維崧評納蘭詞語。見馮金伯：《詞苑萃編》卷八。錄於唐圭璋：《詞話叢編》第二冊，頁 1937。

¹⁴ 顧貞觀序納蘭詞云「所爲樂府小令，婉麗淒清」。見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁 430。

¹⁵ 周之琦語。見〔清〕譚獻：《篋中詞》，頁 55。

¹⁶ 「側帽」之緣由向有二說：一爲《北史·獨孤信傳》：「因獵日暮，馳馬入城，其貌微側，詰旦而吏人有戴帽者，咸慕信而側帽焉。」二是晏幾道《清平樂》詞中之「側帽風前花滿路」。兩者大有烏衣年少，尊前馬上之慨。參張任政：《清納蘭容若先生年譜》後記，頁 38。「飲水」一詞則取自《五燈會元》中道明禪師答盧行者「如魚飲水，冷暖自知」之意。參張純修：〈飲水詩詞集序〉，見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁 431。

¹⁷ 據張任政所編寫之年譜記載，刊行於康熙十七年（1842 年）。參張任政：《清納蘭容若先生年譜》，頁 21。

¹⁸ 據嚴繩孫序，《通志堂集》應刊行於康熙三十年秋九月。參李嘉瑜：《納蘭性德及其詞研究》（台北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1996 年），頁 13。

¹⁹ 參張任政：《清納蘭容若先生年譜》後記，頁 31。林明德亦認爲納蘭之亡妻影響其詞集名稱之更動與詞鋒的轉變。參林明德：〈飲水詞的感情世界〉，《中國傳統文學探索》（台北：巨流圖書，1981 年 9 月初版），頁 444。

納蘭詞風轉向也和此有所關聯²⁰，故無論探討納蘭詞之風格或類型書寫，悼亡詞實為一重要環節。是以筆者之問題意識亦正發想於此：今日所見之納蘭性德悼亡詞相關研究，或探討其源流承繼，或析論其悲愁氛圍，或評價其寫作筆法；其中或有提及納蘭對於亡妻盧氏之追想，卻非論述之視角與主軸。但若觀察納蘭性德的悼亡詞書寫型態，卻可發現其中泰半受景物牽繫，進而抒發情感——故納蘭性德之悼亡詞中，因何勾起記憶？記憶訴說什麼？納蘭性德又如何書寫自身之記憶，通過書寫又試圖完成什麼目的？此即筆者於文後所欲詮解之論題。

二、 納蘭性德悼亡詞界定與記憶書寫略述

悼亡為中國古典文學中一特殊書寫類型。李嘉瑜曾梳理此文學類型的發展脈絡：自西晉潘岳賦悼亡詩三首之後，「悼亡」逐漸成為文人追念亡妻之題；潘岳後沈約、薛德等人也都有同主題之作品。狹義而言，悼亡主題專指書寫夫妻之間死別之情，但因歷來妻悼夫之作品極少，故約定俗成下悼亡題材因此專指夫悼妻之作品²¹。回觀納蘭性德詞作，亦有約十分之一為悼亡詞，故研究甚多；然納蘭詞中數量可觀的悼亡詞何以出現，由涉及納蘭性德夫妻之相關記載可一探究竟。

關於納蘭性德妻子盧氏，於徐乾學與韓菼可見兩則記載：

配盧氏，兩廣總督兵部尚書都察院右副都御史興祖之女，贈淑人，先君卒。²²

²⁰ 周篤文、馮統：〈納蘭成德妻盧氏墓志考略〉，《詞學》（影印合訂本）第二卷第四輯，頁120-121。鄭孟彤亦持此說。參鄭孟彤：《中國詩歌發展史》（黑龍江：黑龍江人民出版社，1981年初版），頁293。

²¹ 李嘉瑜：《納蘭性德及其詞研究》，頁83-84。

²² 徐乾學：〈通議大夫一等侍衛進士納蘭君墓誌〉，見〔清〕納蘭性德著，張草纫箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁416。

娶盧氏，贈淑人，兩廣總督興祖之女。²³

由此兩則記載可見盧氏亦出身官宦之家，然卻未見其生年之記載；唯以盧氏之卒年能夠回返推算。盧氏之卒年由近三十年出土之墓石可見記載如下：

康熙十六年五月三十日卒，春秋二十有一。²⁴

盧氏逝時，納蘭性德應是二十三歲。盧氏在世時夫妻兩人雖鶼鶼情深，但由文前之性德生平亦可推想，兩人新婚之時正是納蘭性德仕宦得意之際，少年得志，意氣風發，卻難免有聚少離多之憾。殆盧氏因難產病歿，亦成爲納蘭性德的人生與詞風之深刻斷傷與轉折；嚴迪昌即認爲納蘭之悼亡詞爲歷來詞人書寫數量最多，且是繼蘇軾後於詞作領域內表現最突出的一家²⁵。

夫妻情深促使納蘭性德大量寫作悼亡詞，亦使納蘭性德之悼亡詞數量之豐，前所未見。今欲研究納蘭性德悼亡詞，必先自文本作一查考界定；近人對此之研究所論甚多，卻多僅陳述其哀婉淒絕之風格特徵。於研究中羅列納蘭性德悼亡詞之作者，僅以李嘉瑜、甘美群之表格羅列爲主。筆者今以張草初《納蘭詞箋注》（修訂本）爲主要參考底本²⁶，以趙秀亭、馮統一之《飲水詞箋校》爲輔，查考二書之箋注與作品繫年，並參酌李氏、甘氏之整理結果，得悼亡詞三十七闋作爲後續論述之範圍。現將結果簡要整理如下：

²³ 韓葵：〈通議大夫一等侍衛進士納蘭君神道碑銘〉，見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁 421。

²⁴ 參周篤文、馮統：〈納蘭成德妻盧氏墓志考略〉，《詞學》（影印合訂本）第二卷第四輯，頁 118。

²⁵ 嚴迪昌：《清詞史》（南京：江蘇古籍出版社，1990年初版），頁 280。

²⁶ 〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）。文後引述詞作僅標明頁碼，不再另行加註。

卷數	詞牌	首句
卷一	生查子	惆悵彩雲飛
	點絳脣	一種蛾眉
	浣溪沙	誰念西風獨自涼
	浣溪沙	鳳髻拋殘秋草生
	菩薩蠻	晶簾一片傷心白
	減字木蘭花	燭花搖影
	卜算子	塞晚草才青
卷二	眼兒媚	獨倚春寒掩夕扉
	攤破浣溪沙	林下荒苔道蘊家
	攤破浣溪沙	風絮飄殘已化萍
	攤破浣溪沙	欲話心情夢已闌
	青衫濕	近來無限傷心事
	荷葉盃	簾捲落花如雪
	荷葉盃	知己一人誰是
	憶江南	心灰盡
	憶江南	挑燈坐
	鷓鴣天	塵滿疏簾素帶飄
卷三	虞美人	春情只到梨花薄
	虞美人	曲闌深處重相見
	鵲橋仙	夢來雙倚
	鵲橋仙	乞巧樓空
	南鄉子	淚咽更無聲
	紅窗月	夢闌酒醒
	臨江仙	六曲闌干三夜雨
	蝶戀花	辛苦最憐天上月

	蝶戀花	蕭瑟蘭成看老去
	鳳凰台上憶吹簫	錦瑟何年
卷四	琵琶仙	碧海年年
	沁園春	瞬息浮生
	沁園春	夢冷蘅蕪
	金縷曲	此恨何時已
	青衫濕	青衫濕遍
	采桑子	海天誰放冰輪滿
卷五	眼兒媚	手寫香臺金字經
	臨江仙	點滴芭蕉心欲碎
	浣溪沙	肯把離情容易看
補遺一	虞美人	愁痕滿地無人省

故筆者即以此三十七闕悼亡詞為界展開納蘭性德寫作探論。但在此之前所要梳理的另一面向為記憶書寫。「記憶」(memory)一詞於心理學上義界為人腦對於過去經驗的反映，主要可區分為識記、保持、回憶(或再認)三個過程；回憶(recall)亦稱「再現」、「重現」，指過去所經驗的事物雖然不在眼前，卻能在腦內再度重現、確認，是識記與保持的呈現與證明，也是檢驗兩者成效的手段²⁷。而記憶的形塑與變異皆與時間有相當的關係，時空的轉變容易成為觸發記憶的媒介，

²⁷ 「記憶(memory) 人腦對過去經驗的反映。包括識記、保持、回憶或再認三個基本過程。從信息加匯的觀點來看，記憶是人腦對外界輸入的信息進行編碼、儲存和提取的過程。對信息的編碼相當於識記過程，對信息的提取相當於回憶或再認過程。存在於人腦中的訊息在應用時不能提取或提取發生錯誤則為遺忘現象。記憶不僅在人的心理活動中具有基石的作用，而且在人的各種實踐活動中具有積累和借鑒經驗的作用。」「回憶(recall) 亦稱『再現』、『重現』。指過去經驗的事物不在面前，能在頭腦中重新呈現並加以確認的過程。它是識記和保持的結果、證明和顯現，可進一步加強識記和保持，並成為檢查識記和保持效果的手段。故回憶是記憶過程的遺個極為重要的環節。回憶並不是簡單機械地恢復過去已形成的映象，還包括對記憶材料的加工和重組活動。依據有無預定目的，可分為有意回憶和無意回憶；若按是否需要聯想為中介可分為直接回憶和間接回憶。」車文博主編：《當代西方心理學新詞典》(長春：吉林人民出版社，2001年10月初版)，頁142-143、131。

使人感覺變化。然當記憶藉由文字展演而落於實際之書寫層面，作者如何面對過往情事，其如何揀擇、剪裁與敘述，實為一饒富趣味之觀察視角。

近年來記憶書寫已有諸多研究成果可資參考，唯其中以現代文學方面之文本討論居多；以中國古典文學為範疇之論述，首推宇文所安（Stephen Owen）《追憶：中國古典文學中的往事再現》一書。書中以深入淺出之方式析論記憶書寫於古典文學中的呈現，予以筆者問題意識之初始發想：

引起記憶的物件和景物把我們的注意力引向不復存在的完整的情景，兩者程度無別，處在同一水平上。一件紀念品，闢如一束頭髮，不能代替往事；它把現在同過去連結起來，要把我們引向已經消逝的完整的情景。引起回憶的是個別的對象，它們自身永遠是不完整的；想要完整，就得藉助於恢復某種整體。記憶的文學是追溯既往的文學……²⁸

此即筆者本文擬借重的觀察視角。承此，筆者認為：記憶實際上應包含記／憶兩個既獨立又交融的層面；記憶書寫最終仍不免導向自我療癒的目的性：通過書寫負面經驗或創傷的過程，達到情感的轉化與療癒²⁹。

三、追想：納蘭性德悼亡詞之「憶」

在三十七闋悼亡詞中，納蘭性德的記憶展現實為筆者首要探究之對象。記憶作為情感之牽繫，或正因其泰半時間裡都處於休眠狀態，

²⁸ 宇文所安（Stephen Owen）著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》（台北：聯經出版社，2006年11月初版首刷），頁3。

²⁹ 簡怡人、詹美娟、呂旭亞：〈書寫治療的應用及其療效〉，《諮商與輔導》2005年11月，頁22。

但在接觸外因而被喚醒後，回憶變成爲一種有意識的、感性的存在；而另一類屬於抑制或精神創傷之回憶，若非外在因素使然，也難以回到意識的表層³⁰。本節以納蘭性德之追憶爲觀察層面，以記憶的揀擇與呈像依序論述之。

（一）記憶的揀擇：節序、容顏、遺物

情感的生發，必然有媒介居中牽引，藉以帶出詞人種種的心緒反應³¹：納蘭性德悼亡詞作中有小序表明所記共六首：《青衫濕》悼亡、《鷓鴣天》十月初四風雨，其明日是亡婦生辰、《南鄉子》為亡婦題照、《沁園春》丁巳重陽前三日，夢亡婦澹妝素服，執手哽咽，語多不復能記。但臨別有云：銜恨願為天上月，年年猶得向郎圓。婦素未工詩，不知何以得此也。覺後感賦長調、《金縷曲》亡婦忌日有感、《青衫濕》悼亡。由題序與詞作相互考察，可知牽動詞人回憶之因素，包含節序、妻子之容貌舉止與遺物三大方向。

節序原應帶來歡愉喜樂，但對納蘭興德而言，卻是每逢佳節倍思妻。由節序勾起濃重傷感者，於納蘭性德悼亡詞中比比皆是；無論是守歲、七夕、中元、中秋，或是妻子的生日、忌日，皆勾起詞人難以遏止的傷痛。如《浣溪沙》、《鵲橋仙》³²皆以七夕爲思緒之始：

³⁰ 阿萊達·阿斯曼 (Aleida Assmann)：〈回憶有多真實〉，見〔德〕哈拉爾德·韋爾策 (Harald Weler) 編，季斌、王立君、白錫堃等譯：《社會記憶：歷史·回憶·傳承》（北京：北京大學出版社，2007年5月初版），頁57-58。

³¹ 誠如作者自身所言：「死去的人是無法記起過去的愉樂和過去的辛苦的……詩人本人卻清清楚楚地記起了所有這一切，並且爲我們開出了一張不復存在的和失去的東西的詳細清單。」宇文所安 (Stephen Owen) 著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，頁90。或如阿萊達·阿斯曼 (Aleida Assmann) 所言：個人記憶過於稍縱即逝與不穩定，可能隨著時間流逝或生活環境的變異而產生變化。因此記憶也可能藉由斷片間的聯繫而完整某段時間或某事件之面貌。見〔德〕哈拉爾德·韋爾策 (Harald Weler) 編，季斌、王立君、白錫堃等譯：《社會記憶：歷史·回憶·傳承》，頁136。

³² 此詞繫年於康熙十六年七月。

鳳髻拋殘秋草生，高梧濕月冷無聲，當時七夕有深盟。（頁 56）

乞巧樓空，影娥池冷，說著淒涼無算。丁甯休曝舊羅衣，憶素手
為余縫綻。（頁 203）

七夕節物風俗挑起詞人悲切之思：佳節難得，回憶雖深刻，妻子卻已不在身邊。曾為兩人所共有的記憶與盟約，如今卻只能獨自保存，失落之情難以言喻。《眼兒媚》中元夜有感³³一首亦以節序風物帶出喪妻之悲：

手寫香臺金字經，惟願結來生。蓮花漏轉，楊枝露低，相鑒微誠。
欲知奉倩神傷極，憑訴與秋檠。西風不管，一池萍水，幾點荷燈。
（頁 373）

舊俗於中元節舉行盂蘭盆會，以誦經超度亡魂，夜時並於溪流放水燈，又稱荷花燈。詞中以詞人手捧經書誦念為始，復以節日風俗下水燈漂流之描寫，交織詞人內心祈願，與不哭而神傷之沈痛心情。

妻子的容顏與舉止，亦為勾起詞人相思與悲痛的重要環節。無論是其容貌、笑語，都將人帶往虛無飄渺不復存在的過往時空之中。或由以下數闋之載可見一斑：

欲語心情夢已闌，鏡中依約見春山。（《攤破浣溪沙》，頁 145）

晶簾一片傷心白，雲鬟香霧成遙隔。（《菩薩蠻》，頁 88）

³³ 此詞繫年應於康熙十六年七月十五日中元夜。

最憶相看，嬌訛道字，手翦銀燈自潑茶。（《沁園春》³⁴，頁 313）

由眉、髮、笑語與姿態等幾個面向的描摹，其妻盧氏之形容舉止彷彿歷歷眼前，但對詞人而言，卻已天人永隔。納蘭悼亡詞中對妻子容貌細節之回憶極為細膩，且視覺、嗅覺與聽覺等各方面之感官記憶兼備，予讀者深切感受之際，其情之深足可見之。

又如妻子之女紅針黹、釵鈿粉盒、軟枕薄衾等物質作為記憶的斷片，都在不自覺處重新挑起詞人喪妻之悲。誠如納蘭性德自度《青衫濕》³⁵前半闕所載：

青衫濕遍，憑伊慰我，忍便相忘。半月前頭扶病，剪刀聲，由共銀釭。憶生來小膽怯空房。道而今獨伴梨花影，冷冥冥，儘意悽涼。願指魂兮識路，教尋夢也回廊。（頁 338）

詞中寫出妻子病故前的最後一段時光，仍抱病為新生兒裁剪針黹。此畫面於詞人之記憶中重新拈起，是情深亦是心疼；憶起妻子不習慣獨睡，如今卻長眠地下，其清冷孤涼令人難捨。相似地，《沁園春》亦以妻子近身之物為記憶憑藉：

夢冷蘅蕪，卻望嫋嫋，是耶非耶？悵蘭膏漬粉，尚留犀合；金泥蹙繡，空掩蟬紗。（頁 313）

詞中首以蘅蕪香牽動若有似無的記憶，進而聚焦於妻子之脂粉妝盒的描寫上；昔日的衣飾仍在，獨獨妻子已杳然遠去，不再歸返。物件的揀選，對詞人而言必然具有意義及重要性，當讀者拼湊重複出現的斷片之際，記憶之於納蘭性德之重要性與深刻性亦躍然紙間。

³⁴ 此詞繫年應於康熙十六年盧氏死後不久。

³⁵ 詞牌或作《青衫濕遍》，依版本而有差異；為納蘭性德之自度曲。

(二) 記憶的疊影：盧氏的多重形象

納蘭性德悼亡詞中，在以時節、容貌與舊物重拈記憶之外，其回憶之另一面向，即為過往——尤以夫妻生活的重現為書寫主體³⁶。在追索過往，重拾時光之際，復現之念頭為一自然的情感反應；是以悼亡詞中的復現與擬往，往往讓讀者儼然身歷其境，為其鶼鶼情深而動容，但相對的，卻也受詞中之情景渲染，更為兩人之死生契闊悲傷不已。納蘭性德於詞中的復現昨日，或可由《浣溪沙》下半闕為首例觀察：

被酒莫驚春睡重，賭書消得潑茶香。當時祇道是尋常。（頁 34）

相似的情景，在前文所引之《沁園春》中亦有「手翦銀燈自潑茶」之語。納蘭性德以李清照與趙明誠為人所知的閨房之樂為寫照³⁷，足見夫妻兩人情感以遠遠超出生活面之相互依賴，而為更深層的精神契合。

由詞間過往時光與情景的復現，筆者欲進一步探論納蘭性德妻子之形象於詞中之呈現。有趣的是，納蘭性德於悼亡詞中竟極少勾勒一完整的妻子容貌，即使是小序「為亡婦題照」的《南鄉子》一闕，亦未見納蘭性德對盧氏容貌之懷想與整體描繪；即便對妻子之容貌有所描述，亦由某特徵或片面描寫帶過。現由悼亡詞意蘊為出發點揣想，亡故之妻子容貌於詞中卻令讀者遲遲未能拼貼出一完整形象，其因若何？筆者以為，此或可歸納為盧氏於納蘭性德之心目中，並非以獨以其青春之姿根植於心，對於納蘭性德而言，妻子更令其難以忘懷者，實為其他面向之特徵。故再次深入查考納蘭之悼亡詞作，筆者認為：盧氏之病故烙印於納蘭性德之深切悲痛與日後大量的悼亡詞寫作，實

³⁶ 「凡是回憶觸及的地方，我們都發現有一種隱秘的要求復現的衝動。當我們回過頭來考察復現自身的時候，我們發現，只有通過回憶，復現才有可能。」宇文所安（Stephen Owen）著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，頁 139。

³⁷ 李清照《金石錄後序》載：「每飯罷，坐歸來堂。烹茶，指堆積書史，言某事在某書某卷，第幾頁，第幾行，以中否勝負為飲茶先後。中則舉，否則笑，或至茶覆懷中，不得飲而起。」

爲一納蘭性德心中之家人／佳人／知己的多重失落³⁸。

對納蘭性德而言，盧氏雖與其聚少離多，但終歸是其結髮妻子，盧氏經婚姻關係而受認定的家人身份爲兩人情感基礎；年輕的盧氏於納蘭性德之佳人形象由上節所述亦可再次確認。而兩人除夫妻之情外，更有深刻的相知之情。是以本節前文可見詞人以李清照夫妻情事爲自身之表述之例，而納蘭性德之悼亡詞中亦可見納蘭性德對盧氏其他面向之描寫。或以《浣溪沙》所讚妻子爲例：

林下荒苔道蘊家，生憐玉骨委塵沙。（頁 143）

《沁園春》（瞬息浮生）詞前小序中納蘭曾自言「婦素未工詩」，或因此其悼亡詞中見兩人閨房之樂多爲習字之趣：

欲眠還展舊時書。鴛鴦小字，猶記手生疏。（《臨江仙》，頁 384）

紅箋向壁字模糊，憶共燈前呵手為伊書。（《虞美人》秋夕信步，頁 403）

故此以謝道蘊比擬妻子，或可釋爲納蘭性德對盧氏聰慧之讚賞，與兩人精神層面之相契。納蘭性德在其悼亡詞中曾多次慨歎知己不再，亦可之盧氏之多重形象與重要性，兩人因此有「猶記回廊影裡誓生生」（《紅窗月》，頁 211）之起誓不分。盧氏雖僅與納蘭性德結縭三年左右，但其在納蘭性德心中的地位與對其一生之影響，在悼亡詞中皆已表露無遺。

³⁸ 李嘉瑜認爲納蘭性德悼亡詞寫作之主體對象，除了傳統中妻子之職能外，尚有情人、知己兩層意涵，故其悼亡詞中除了傷悼之情外，另有纏綿悱惻與深刻執著之特質。李嘉瑜：《納蘭性德及其詞研究》，頁 89。但筆者認爲，納蘭悼亡詞中所描寫之盧氏，雖亦有素手縫紵等操持家務之形象，但在詞人筆下，其操持家務並非一理所當然之婦德敘寫，而是通過有情的眼光看待妻子種種舉止，因此筆者認爲納蘭悼亡詞中之妻子形象，較似家人關係，已有其緊密的不可取代性。此與李氏由傳統婚姻關係下夫婦相愛與否並非重點爲始之論述便有差距。

四、重述：納蘭性德悼亡詞之「記」

上節已述納蘭性德悼亡書寫的回憶層面之呈現；而筆者於此所要進一步探究的是：落實「追憶」於文字展演之「記述」³⁹，其手法與目的為何？通過詞作之演述，更能深化「記憶」與「記載」之動機，並使讀者感知詞人生命歷程的折轉。是以詞人如何運筆以梳理回憶，將抽象且私密的個人情事付諸詞作；而悼亡詞中除了追念妻子，納蘭性德通過記憶與書寫將如何觀照、反思人世之自我？此即筆者與此章節中所要追索之論題。

（一）今昔對照之運筆

納蘭性德悼亡詞之書寫，最為慣用之筆法即為今昔兩相對舉：以昔日之喜映今日之悲，以昔日之儷影雙雙襯今日之孤冷，或以昔日之喧鬧笑語對照今日之淡默無語，此書寫形式堪以《浣溪沙》（誰念西風獨自涼）一闋末句之「當時祇道是尋常」為代表。其他詞作如《鳳凰台上憶吹簫》一闋載除夕守歲時之思緒遠颺：

錦瑟何年，香屏此夕，東風吹送相思。記巡檐笑罷，共撚梅枝。
還向燭花影裡，催教看，燕蠟雞絲。如今但，一編消夜，冷暖誰知？
當時。歡愉見慣，道歲歲瓊宴，玉漏如斯。倡難尋舊約，枉費新詞。
次第朱幡剪綵，冠兒側，鬥轉蛾兒。重驗取，盧郎青鬢，未覺春遲。（頁 271）

³⁹ 「我們在這裡讀到的不是回憶，而是『回憶錄』。為了寫出回憶錄來：他必須把它「寫」成某種敘述文字，某種描寫，某種反思的詮釋。」宇文所安（Stephen Owen）著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，頁 143。

此闋以問句起始，將詞人思緒勾回過往時光。詞中以撚梅、蠟燕、絲雞、剪綵、鬧蛾兒等大量的春節至元宵之習俗鋪陳，勾勒出年節下的歡愉熱絡；但同時卻也在字裡行間埋寫舊約難尋、冷暖誰知之內心苦痛，在佳節團圓的歡愉氛圍下更顯得蕭索寂寞。

再如《琵琶仙》中秋一闋亦以強烈的今昔對比訴說情感：

碧海年年，試問取冰輪，為誰圓缺。吹到一片秋香，清輝了如雪。愁中看好天良夜，爭知道盡成悲咽。隻影而今，那堪重對，舊時明月。花徑裡戲捉迷藏，曾惹蕭蕭井梧葉。記否輕紈小扇，又幾番涼熱。止落得填膈百感，總茫茫不關離別。一任紫玉無情，夜寒吹裂。（頁 276）

由詞序之中秋，與詞中之「幾番涼熱」，可推想此詞應作於盧氏死後數年的中秋節。詞中以中秋之月明如昔為首點出時季，筆鋒一轉卻又以愁腸悲咽，月下孤影未上半闋收結。下半闋雖以昔日之夫妻互動展開敘寫，卻不免同樣以深刻之悵惘收結。悼亡詞中之今昔對比為悵惘之思作一鋪陳，而導向詞人面對生死茫茫之孤苦感。試觀《荷葉盃》：

化作彩雲飛去，何處？不隔枕函邊，一聲將息曉寒天，腸斷又今年。（頁 159）

納蘭性德於悼亡詞中多次以「梨花」、「彩雲」、「碧落」之語寫出妻子之遠逝，藉此抒發自我獨留世間不能相伴之深邃孤苦。或如《生查子》一闋以「惆悵彩雲飛，碧落知何許？」開篇，是以深切之叩問再三追索生死離別之愁。然生死之無解，故納蘭性德悼亡詞中便可見往事縹緲與今日孤冷之敘寫：

肯把離情容易看，要從容易見艱難。難拋往事一般般。 今夜
燈前形共影，枕函虛置翠衾單。更無人與共春寒。（頁 397）

此闋《浣溪沙》便以往事縈繞與妻子之逝做爲上半闋之氛圍擬寫，下半闋一轉爲乍暖還寒時候之詞人本身，以孤衾怨佳人長眠，絕去音信，再不能相伴。由回憶的復現爲始，復以今昔對比帶出詞人對生死的無力及愁苦孤冷之情，即納蘭性德悼亡詞作中最慣以自抒之手法。

（二）悼亡亦自療：消解傷痛之目的

納蘭性德之悼亡詞書寫，除了對過往的眷戀之外，亦由今昔對比導出當下自我之孤苦與傷感之情。前述納蘭性德筆下之妻子呈現多重形象，故其悼亡詞之傷痛難遏，更遠多於常人三重。其詞作書寫中，納蘭最深痛仍爲「知己」之形象：

近來無限傷心事，誰與話長更？從教分付，綠窗紅淚，早雁初
鶯。（《青衫濕》悼亡，頁 149）

知己一人誰是？已矣。贏得誤他生。多情終古似無情，莫問醉耶
醒。（《荷葉盃》，頁 160）

重泉若有雙魚寄。好知他、年來苦樂，與誰相倚。我自終宵成轉
側，忍聽湘弦重理？待結箇、他生知己。還怕兩人俱薄命，再緣
慳、剩月零風裏。清淚盡，紙灰起。（《金縷曲》，頁 331）

知己難尋。今生無緣，還欲來世再尋。由詞中可知，夫妻兩人相知甚深，對納蘭性德而言，盧氏的特殊與重要性正式其於丈夫生命中所扮

演的多重角色。知己特質的書寫，也為納蘭性德悼亡詞開展前所未見的新向度。葉舒崇評納蘭性德悼亡詞為「悼亡之吟不少，知己之恨尤多⁴⁰」，正是看見納蘭悼亡詞於喪妻之悲外，更隱藏有知己難再之痛。

悼亡詞中之悲，隱含有納蘭性德對夫妻聚少離多之悔恨；詞人只有將此悲痛轉化為期待來生之思，試圖以再續前緣之期待消解今生之重聚無望。悼亡詞中即有多首可見詞人由記憶回返現實，而生追悔或寄予來世之冀盼：

人到情多情轉薄，而今真箇悔多情；又到斷腸回首處，淚偷零。
（《攤破浣溪沙》，頁 144）

淚咽更無聲，止向從前悔薄情。屏障丹青重省識，盈盈，一片傷心畫不成。
（《南鄉子》，頁 209）

納蘭性德悼亡詞中之「悔」猶有兩個面向：一為追悔過往薄情，而為自悔現下多情。乍看矛盾的兩種自抒，卻是詞人以過往的回憶與省思，帶出今日不悔之悔的深情辯證，進而有希冀與盧氏再相見之祈願：

茫茫碧落，天上人間情一諾。銀漢難通，穩耐風波願始從。（《減字木蘭花》，頁 94）

只應碧落重相見，那是今生。可奈今生，剛作愁時又憶卿。（《采桑子》，頁 368）

死生契闊，詞人由追悔兩人不能同生死、悔恨聚少離多，悔恨自我太過薄情，轉而期待兩人再相見，與「惟願結來生」之祝禱，實可視為

⁴⁰ 參周篤文、馮統：〈納蘭成德妻盧氏墓志考略〉，《詞學》（影印合訂本）第二卷第四輯，頁 118。

納蘭悼亡詞中一情感轉變之歷程。由追想過往，自陳傷痛，至尋求解脫，皆為傷痛消解之追求。省視納蘭性德悼亡詞之書寫所再三強調者，亦正為消解傷痛所必經之途。盧氏形象的重疊，夫妻生活的復現，皆是為了被記憶也為了被遺忘所書寫。

是以由悼亡詞的記憶書寫為視角，對喪妻之痛的書寫，雖是悼念，卻也是追求自我傷痛的消解。選擇以書寫作為保留記憶的管道，但同時亦由此領悟人生變化之意義⁴¹。藉由納蘭性德與其悼亡詞之記憶書寫觀察，即可再次確認，詞人正是為其生命中不可承受之悲痛尋求消解與轉化，進而形塑一整體輪廓：由其中讀者便可窺知詞人之夫妻之情與其自身的種種情緒轉變。是故筆者認為納蘭性德的悼亡詞書寫，是悼妻亦自傷之詞作，而通過自傷之書寫進一步尋求解脫。悼亡詞之記憶書寫因此產生雙重意義，詞人之記憶雖是悼亡主體，卻也是藉書寫所欲自我療癒之背景。

敘事心理學亦認為人會將自己的體驗賦予意義，在此基礎上開展人際關係與生活。而也正因為此賦予意義的過程是一將經驗轉化為故事，使得各事件間產生連繫而具備意義。但創傷經驗容易破壞此連繫性，因此需要敘事治療幫助其重整生活的連續性，以「修復故事」(story repair)修復作者對生活的連續感⁴²。當詞人原來平順生活受喪妻所打亂，通過悼亡詞之記憶追索，或許正是另一種彌補現世缺憾之方式，以書寫幫助詞人重回生活常軌。顧貞觀嘗言「非文人不能多情，非才子不能善怨⁴³」，回顧納蘭性德之詞作，正是以情所勝。其於悼亡詞中所復現之昨日，即使在回憶與書寫之下，已不全然為歷史之真實，但無疑地可為情感之真實。其情之深，亦正是悼亡詞所動人處。通過對記憶之梳理與再現，亦使詞人重新審視過往之美好。

⁴¹ 孫康宜：〈末代才女的「亂離」詩〉，《文學、文化與世變：第三屆國際漢學會議論文集文學組》（台北：中央研究院中國文哲研究所，2002年），頁330-331、336。

⁴² 馬一波、鍾華：《敘事心理學》（上海：上海教育出版社，2006年初版），頁147-148。

⁴³ 顧貞觀為《彈指詞飲水詞》合刻本所寫之序文。見見〔清〕納蘭性德著，張草初箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本）附錄，頁430。

五、結語

本文嘗以記憶書寫之視角重新考察納蘭性德的悼亡詞寫作，企圖為讀者提供不同的審美取向；是以由此先予彙整納蘭性德之三十七闋悼亡詞，進而區分其憶／記兩個層面。於回憶的追想方面，足見納蘭性德受節序與妻子容貌、近身之物等因素牽引，於詞間復現過往夫妻生活之歡愉回憶，並使讀者感知妻子盧氏於詞人心中實有家人／佳人／知己之多重形象，此亦造成納蘭亡妻後之多重失落。其次為「記」，觀察納蘭性德之悼亡詞寫作之手法與目的，可知其慣用今昔對比之手法，藉以強化自我之愁苦，並多有孤冷氛圍之形塑。而悼亡詞之寫作除了追悼盧氏之外，實亦納蘭性德自身消解自我傷痛的歷程；藉由書寫載記以收自我療癒之效，並留存生命中曾經存在的美好。

參考書目

傳統文獻

1. 〔清〕納蘭性德著，〔清〕納蘭性德著，張草纫箋注：《納蘭詞箋注》（修訂本），上海：上海古籍出版社，2009年5月初版五刷。
2. 〔清〕納蘭性德著，趙秀亭、馮統一箋校：《飲水詞箋校》（修訂本），北京：中華書局，2008年4月初版四刷。
3. 〔清〕譚獻：《篋中詞》，台北：鼎文書局，1971年9月初版。

近人論著

1. 〔德〕哈拉爾德·韋爾策（Harald Weler）編，季斌、王立君、白錫堃等譯：《社會記憶：歷史·回憶·傳承》，北京：北京大學出版社，2007年5月初版。
2. 尤振中、尤以丁編著：《清詞紀事匯評》，合肥：黃山書社，1995年12月初版。
3. 四庫未收書籍刊編纂委員會編：《四庫未收書輯刊》第九輯第三十冊，北京：北京出版社，2000年初版。
4. 朱惠國、劉明玉著：《明清詞研究史稿》，濟南：齊魯書社，2006年8月初版。
5. 宇文所安（Stephen Owen）著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，台北：聯經出版社，2006年11月初版首刷。
6. 李勤印、張建業：《中國詞曲史》，台北：文津出版社，1996年初版。
7. 車文博：《心理學新詞典》，長春：吉林人民出版社，2001年初版。
8. 林明德：《中國傳統文學探索》，台北：巨流出版社，1981年9

月初版。

9. 唐圭璋：《詞話叢編》第二、第五冊，台北：新文豐出版社，1988年初版。
10. 馬一波、鍾華：《敘事心理學》，上海：上海教育出版社，2006年初版。
11. 張任政：《清納蘭容若先生年譜》，台北：商務印書館，1981年初版。
12. 陳水雲：《明清詞研究史》，武漢：武漢大學出版社，2006年9月初版。
13. 黃兆漢：《詞曲論集》，香港：光明圖書，1990年9月初版。
14. 鄭孟彤：《中國詩歌發展史》，黑龍江：黑龍江人民出版社，1981年初版。
15. 繆鉞、葉嘉瑩：《詞學古今談》，台北：萬卷樓出版社，1992年初版。

期刊及專書論文

1. 宋培效：〈論納蘭性德的悼亡詞〉，《承德民族師專學報》，1997年第4期。
2. 李嘉瑜：〈試論納蘭性德的悼亡詞〉，《承德民族師專學報》，1995年第4期。
3. 周篤文、馮統：〈納蘭成德妻盧氏墓志考略〉，《詞學》（影印合訂本）第二卷第四輯，上海：華東師範大學出版社，2009年9月初版。
4. 沈燕紅：〈哀感頑豔婉麗淒清——納蘭性德詞風探析〉，《寧波高等專科學校學報》第14卷第1期（2002年3月）。
5. 孫謙：〈一闋悲歌淚暗流 斷腸聲裡憶平生——納蘭性德淒婉詞風

- 形成原因試論》，《龍岩師專學報》第 20 卷第 5 期（2002 年 10 月）。
6. 徐承紅：〈納蘭性德悼亡詞的悲劇意蘊〉，《名作欣賞》第 3 期，2001 年 5 月。
 7. 郭鳳歧：〈納蘭性德和他的悼亡詞〉，《固原師專學報》（社會科學）1996 年第 4 期（總第 58 期）。
 8. 陳晨：〈論納蘭性德淒婉詞風形成的時代原因〉，《今日南國》2009 年 11 月（總 139 期）。
 9. 項小玲：〈試論納蘭性德的悼亡詞〉，《南平師專學報》2000 年第 19 卷第 1 期。
 10. 項小玲：〈論納蘭性德詞的意象〉，《南平師專學報》第 23 卷第 1 期（2004 年 1 月）。
 11. 謝華平：〈納蘭性德詞風探源〉，《長城》2009 年 5 月。
 12. 簡怡人、詹美娟、呂旭亞：〈書寫治療的應用及其療效〉，《諮商與輔導》2005 年 11 月。

學位論文

1. 王晶：《一往情深深幾許——納蘭詞的解讀和探因》，濟南：山東師範大學中國古代文學碩士論文，2007 年。
2. 甘美群：《納蘭性德及其《飲水詞》研究》，香港：新亞大學文學研究所碩士論文，2000 年。
3. 李嘉瑜：《納蘭性德及其詞研究》，台北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1996 年。
4. 卓清芬：《納蘭性德文學研究》，台北：台灣大學中國文學研究所碩士論文，1993 年。
5. 邱蕙婷：《納蘭性德《浣溪沙》探析》，台北：台北市立師範學院應用語言文學研究所碩士論文，2003 年。

師評：

這篇論文採取「記憶書寫」的觀點，詮釋納蘭性德所作「悼亡詞」的意義。該文對於「納蘭詞」中可列屬為「悼亡詞」的篇目界定明確，同時也能廣涉現今有關「記憶書寫」的代表性學術成果。作者一方面梳理納蘭性德在詞中對於亡妻的「記憶揀擇」，從而指出其「極少勾勒一完整的妻子容貌」；另一方面則揭明納蘭性德在「追悔」的心態下，對於亡妻的「記憶重述」，實涵有「家人/佳人/知己」多重失落，以及自我療癒的意義。這類論述確能在學界既有研究納蘭性德的結論之外，開展不同的視角，頗見新意。不過，作者對於牽動納蘭性德回憶亡妻之因素的詮釋，以及「納蘭詞」中「記述」往事之慣用筆法的分析，有時不免流於常識而略顯粗疏。如此一來，將使得「記憶書寫」之詮釋觀點的必要性，稍受減損。

第二十屆(民國一〇〇年)研究生組

第三名

張金蘭

政治大學華語文教學
博士學位學程



得獎感言：

在從事華語教學的過程中，每每看見非漢字圈的歐美學生努力於學習漢字，一筆一畫地記憶著、書寫著。心中的疑問不禁浮現，早期的歐美人士究竟是如何學習漢字的？因此著手從事相關的研究。

結果發現明清的耶穌會教士因為親身體驗，對於漢字的認知更為立體與真實。他們的漢字相關著作未必是從語言學研究的角度出發，反而是直接以學習者的立場與經驗來撰寫的。這讓我認真地將教學者與學習者兩種角色聯繫了起來，就彷彿自己每天在華語教師、博士生、母親等等不同身份所做的切換。

在撰寫報告的過程中，特別感謝指導教授謝林德老師（Dr. Dennis Schilling）給予的鼓勵與意見。讓我看學問滿腹，態度卻依然謙卑的學者風範。也讓我知道了在浩瀚的學海中，自己只是滄海中的一粟。感謝身邊的師長、親友與至愛，讓我一路走來無畏無懼、勇往直前。只希望自己在求知的過程中繼續戰戰兢兢，也能認真地面對每一天的生活、每一種角色。

論明清入華耶穌會教士的漢字學習及其成果

摘要：

自從 1579 年羅明堅抵達澳門學習中文以來，因為「適應政策」的提出，接踵而至的耶穌會教士體認到必須學習中文後能傳教，並且發現掌握漢字對於中國及周邊的國家均有實用性，因此注意到了漢字的重要性。漢字對於西方人來說，不僅數量繁多，而且必須花費大量時間學習，但是另一方面又對漢字充滿好奇，轉而採取積極主動的態度。

耶穌會教士能克服漢字關，進而掌握中文，他們從最初的學習漢字到能分析與歸納漢字的結構與特性，進而以中文著書，在漢字學習與研究上獲得相當豐碩的成果。對於後來的對外華語教學有極大的啓示作用，因此本文選擇耶穌會教士的漢字學習為討論主題，也希望能為今天西方人學習漢字提供豐富而珍貴的材料與經驗。

考察時間從 1579 年（明萬曆七年）羅明堅到澳門學習中文開始，到 1773 年耶穌會在北京解散為止，前後約兩百年。本文將討論明清耶穌會教士初入中國、學習漢字的狀況，分析他們在何種歷史背景、在何種場合、藉助何種資料、採取何種方式從事漢字學習與研究，以及獲得了如何的成果。

關鍵字：耶穌會教士、漢字學習、漢字拉丁化

一、前言

16世紀上半葉，葡萄牙、西班牙等歐洲國家與羅馬教會結成了舊教同盟，於1540年成立了耶穌會。1553年（明嘉靖三十二年）葡萄牙商人佔據澳門，1557年（明嘉靖三十六年）耶穌會士抵達澳門，於1562年（明嘉靖四十一年）設立教堂，但是遲遲未能進入中國內陸傳教。直到1579年（明萬曆七年）義大利教士范禮安(Alexandre Vanlignani, 1538-1606)來澳門，他認為在華傳教士必須中國化，即「採用他們的服裝、他們的語言、他們的習俗、他們的生活方式，總而言之，在一個歐洲人的可能範圍之內竭力將自己改造成中國人」¹，入華傳教「最要之條件，首重熟悉華語」²。范禮安所說的「中國語言」、「華語」便是「官話」，「即在全國通行的特殊語」³。此後來華的耶穌會士如羅明堅(Michel Riggieri, 1543-1607)、利瑪竇(Matteo Ricci, 1552-610)、金尼閣(Nicolas Trigault, 1577-1628)等人均將學習中文視為首要之事，掀起了西方人學習中文的高潮。

這些傳教士在中文學習及研究上有極為卓越的貢獻，例如提出第一個漢字羅馬拼音方案、編纂第一本中外對照字典以及第一本中文語法書等等。⁴雖然西方人學習中文有著不同的動機及目的，但是對傳教士而言，唯有掌握中文，才能在中國傳教。然而漢字對於這些傳教士而言則有如天書一樣困難，羅明堅在1581年1月12日致麥爾古里亞諾神父的信中即對此有以下的記載：

漢語非常難學，超出其他任何國家的語言。因為它無字母，字數

¹ 引自《利瑪竇中國札記》1978年法文版《序言》。見利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983年），頁672。

² 費賴之著，馮承均譯：《在華耶穌會士列傳》（台北：商務印書館，1960年），頁29。

³ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟譯：《利瑪竇中國札記》，頁30。

⁴ 後文對此將專文論述。第一個拼音方案乃指利瑪竇、金尼閣提出的用羅馬字拼寫漢字的方法，第一本漢外字典指的是利瑪竇編纂的《葡漢辭典》，現存已出版的第一本漢語語法書指的是萬濟國《華語官話語法》。

又極其多，即便要達到閱讀的程度也需花費很長的時間。據說即使中國人也要讀書十五年後方能讀通書、寫文章、閱讀書籍。由此可知是何等地難學了，因此開始時我沒有信心能把它學好。⁵

可見在耶穌會教士心中，學習中文並不是一項簡單的任務，不只是漢字的數量龐大，還要花費極多的時間學習。德國學者利奇溫(Adolf Reichwein)在《18世紀中國與歐洲的文化接觸》也談到「17及18世紀，耶穌會士是溝通歐洲和遠東文化的橋樑」⁶。教士們之所以能擔此重責大任，通曉中文是最重要的一個因素，因為掌握中文是瞭解中國文化的前提。這個時間來華的耶穌會教士，有的能用中文聽、說、讀、寫，甚至還能對中國的語言文字從事深入的研究。

正因為傳教士扮演的角色具有其重要性，因此對於後世的研究者而言，這是一段重要的時期。最早開始對耶穌會教士學習中文展開研究的是羅常培在《歷史語言研究所集刊》上發表的〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉⁷一文，他指出西方傳教士對中國音韻學研究的貢獻主要有三：第一，用羅馬字母來分析中文音素，擺脫了中國傳統韻書的限制。第二，以羅馬字母為漢字注音，為現代學者研究明末官話系統提供了依據。第三，西方傳教士為中國音韻學研究開闢了新的途徑。羅常培的論點成為後來許多學者從事相關研究時的立足點。

也有許多學者從語言學來討論相關議題，如王力《中國語言學史》⁸第17節專門論述「西歐漢學家對中國語言學的影響」。在個案研究方面，以傳教士利瑪竇、金尼閣為題的學術論文，數量相當多，如楊福

⁵ 〈1581年1月12日羅明堅致麥爾古里亞諾神父書〉，載利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》（台北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年），下冊，頁431。

⁶ 利奇溫著、朱杰勤譯：《十八世紀中國語歐洲的文化接觸》，北京：商務印書館，1962年。

⁷ 羅常培：〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉，載於《歷史語言研究所集刊》（北京：中華書局，1987年），第一本第三分卷，頁267-388。

⁸ 王力：《中國語言學史》（台北：五南出版社，1996年）

綿的〈利瑪竇對中國語言學的貢獻〉、⁹張奉箴的〈利瑪竇及金尼閣的中文拉丁注音〉、¹⁰尹斌庸的〈利瑪竇等創制漢語拼寫方案考證〉¹¹等。總論性的研究成果，有董明的〈明代來華傳教士的漢語學習及其影響〉、¹²張西平的〈16-19世紀西方人的中國語言觀〉¹³和〈明清時期的漢語教學概況：兼論漢語教學史的研究〉便談到「西方人早期漢語學習史是一個長期未被注意的研究領域」，¹⁴他所編著的《傳教士漢學研究》中的〈西方人早期漢語學史調查〉¹⁵一文可看做是明清西方人「學習漢語的開篇之作」¹⁶，其中第一篇詳盡地敘述了明清來華西方人學習中文的經驗、成就及影響，同時還考察了同時期歐美對於漢學的學習情況，並提出了自己的看法。他認為「任何一個學者，一旦進入傳教士漢學的領域，就會發現自己站在中西文化的交會處」¹⁷，更突顯出耶穌會教士的橋樑作用。

在國外研究方面，18世紀的德國學者巴耶爾(Gottlieb Siegfried Bayer, 1694-1738)所著的《中國博覽》¹⁸書中序文從利瑪竇初學中文到18世紀德國學者謬勒(Andreas Müller, 1630-1694)和門澤爾(Christian Mentzel, 1622-1701)尋找中文之鑰，共計兩百多年西方人學中文的歷史概況。雖然只是概略性的介紹，但是仍有較高的學術價值。專門討論漢字的有美國新教傳教士魏三畏(Wells Williams,

⁹ 楊福綿：《利瑪竇對中國語言的貢獻》，《公教報》，香港，1983年，1月7日至14日。

¹⁰ 張奉箴：〈利瑪竇及金尼閣的中文拉丁注音〉，《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》，台北：輔仁大學出版社，1983年，頁88-96。

¹¹ 尹斌庸：〈利瑪竇等創制漢語拼寫方案考證〉，《學術集林》，上海遠東出版社，1995年，卷四，頁101-103。

¹² 董明：〈明代來華傳教士的漢語學習及其影響〉，《北京師範大學學報》，1996年，第6期，頁90-95。

¹³ 張西平：〈16-19世紀西方人的中國語言觀〉，《漢學研究通訊》，2003年2月，22:1，頁7-17。

¹⁴ 張西平：〈應加強對西方人早期漢語學習史的研究—兼論對外漢語教學史的研究〉，見任濟愈主編《國際漢學》第十輯（鄭州：大象出版社，2004年），頁284。

¹⁵ 張西平：《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005年），頁201-294。

¹⁶ 楊慧玲：〈明清時期西方人學習漢語的開篇之作—評《西方人早期漢語學習史調查》〉，《世界漢語教學》，2004年，第3期，頁105。

¹⁷ 張西平：《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005年），頁4。

¹⁸ Bayer, *Meseum Sinicum In Quo Sinicae Linguae et Litteraturae Ratio Explicatur*, Petropoli, 2 vols, 1730.

1812-1884)的《中國總論》¹⁹第一卷第十章，討論漢字的起源、六書、214部首、漢字讀音、漢語方言和漢語語法等論述。但是仍為概論性的介紹與評論。

綜上所述，以往的研究多為個案研究或是概論性的介紹，缺乏系統性的整理。例如集中於研究利瑪竇、金尼閣等人所編寫的著作，對於其他來華耶穌會教士的學習經驗則較少提及。再加上專文討論耶穌會教士如何學習漢字亦不多見。耶穌會教士能克服漢字關，進而掌握中文，對於後來的對外華語教學有極大的啓示作用，因此本文選擇耶穌會教士的漢字學習為討論主題，也希望能為今天西方人學習漢字提供豐富而珍貴的材料與經驗。

本文所考察的時間從1579年（明萬曆七年）羅明堅到澳門學習中文開始，到1773年耶穌會在北京解散為止，前後約兩百年。為使研究較為集中，本文將討論明清耶穌會教士初入中國、學習漢字的狀況，分析他們在何種歷史背景、在何種場合、藉助何種資料、採取何種方式從事漢字學習與研究，以及獲得了如何的成果。本文將突破以往的個案研究，希望能以較為宏觀的角度，將耶穌會教士對於漢字的學習較為有系統的歸納，繼而梳理出其歷史意義及影響。

本文使用的研究材料有三大類：首先，耶穌會教士長期生活在中國，與中國密切相關，因此第一大類選用的材料是耶穌會教士的著作，包括中文與西文，還有向歐洲的上司與朋友所寫的大量書信。耶穌會教士的文本是西方認識中國的橋樑，也是西方獲得中文相關資料的重要管道。筆者希望能透過文本直接瞭解耶穌會教士漢字學習的相關經驗，例如利瑪竇(Mathieu Ricci, 1552-1610)《西字奇跡》²⁰和《西國記法》²¹、金尼閣《西儒耳目資》²²、利瑪竇和金尼閣(Nicolas Trigault,

¹⁹ Wells Williams, *The Middle Kingdom*, New York & London, 1848.

²⁰ 利瑪竇：《西字奇跡》（北京：文字改革出版社，1951年）。

²¹ 利瑪竇：《西國記法》（台北：學生書局，1965年）。

1577-1628)《利瑪竇中國札記》²³、艾儒略(Giulio Aleni, 1582- 1649)《大西利先生行跡》、曾德昭(Alvaro Semedo, 1586-1658)《大中國志》²⁴、安文思(Gabriel de Magalhães, 1610-1677)《中國新史》²⁵以及杜赫德《耶穌會士中國書簡集》²⁶等等。二是到過中國的西人著作，可以此和耶穌會教士的著作互為佐證與補充，包括門多薩(Mondosa, Juan Gonzalez De, 1545-1618)《中華大帝國史》²⁷等等。此外還有其他相關資料，如費賴之(Pfister, Le P. Louis)《在華耶穌會士列傳》²⁸等等。

二、 明清入華耶穌會教士漢字學習的原因

明清入華耶穌會教士在進入中國內陸之前選擇先學習中文，進而達成傳教的任務。要想成功地學習中文必須要考慮到明確的目的，從語言學習的角度來說就是聽、說、讀、寫的技能，以及達到溝通的目的。但是為何要先學習漢字？筆者認為最主要的原因有二：

(一) 適應性傳教政策的推行：

耶穌會教士沙勿略(San Francisco Javier, 1506-1552)認為來東方傳教的教士「應善於講道，和能夠回答教外人和僧侶的許多質詢，不是用歐洲話，而是用日本話和中國話」²⁹。雖然沙勿略臨終前並未實現進入中國內陸傳教的心願，但是他的理想被後來的傳教士所實現。

²² 金尼閣：《西儒耳目資》（濟南：齊魯書社，1997年）。

²³ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》（北京：中華書局，1983年）。

²⁴ 曾德昭著，何高濟、李申譯：《大中國志》（上海：上海古籍出版社，1998年）。

²⁵ 安文思著，何濟高、李申譯：《中國新史》（鄭州：大象出版社，2004年）。

²⁶ 杜赫德：《耶穌會中國書簡集：中國回憶錄》（鄭州：大象出版社，2001年）。

²⁷ 門多薩著，何濟高譯：《中華大帝國史》（北京：中華書局，1998年）。

²⁸ 費賴之著，馮承均譯：《在華耶穌會士列傳》（台北：商務印書館，1960年）。

²⁹ 顧衛民：《中國天主教編年史》（上海：上海書店出版社，2003年），頁58。

有別於以往全盤葡化的傳教方式，隨之而來的教士范禮安則提出中國化的構想，他認為要進入中國的傳教士「進入中國這樣一個與西方文化截然不同、有著自身完備的文化和制度的龐大國家進行傳教，首先應當會讀、會寫、會說中國語言」³⁰。他認識到中國文化有別於歐洲文化，而且較歐洲有過之而無不及，無法用以往武力征服的傳教方式，而應以尊重的態度的面對。因此提出了適應性傳教政策，前提便是要學習中國的語言文字。雖然教內對於此種意見有著不同看法，但是進入中國的傳教士必須學習中文這項原則一直被保持著，范禮安可說是開創者。

1555年葡萄牙耶穌會教士巴列托（Melchior Nunes Barreto, 1520-1571）寫給果阿耶穌會教士的信中提出：

依我愚見，如果來一些神父，好好學習他們的語言，好好幹一番，使我主能做出奇蹟，廣施聖恩，那麼，他們就可以著手傳播我主耶穌基督的聖教，取得大發展。³¹

在這封信中明確地指出學習中文有助於傳教，而且傳教是最終的目的，一定會有極大的發展。葡萄牙籍馬若瑟神父（Joseph Emmanuel, 1712-1747）也認為「不僅僅如一般的傳教士那樣單純地爲了講道傳教而學中文，更崇高的目的是爲了協助其他傳教士進修這門艱深的學科，達到能用中文進行寫作之餘，能自己去發掘中國文化寶庫中各種有關宗教問題的資料，從而得以掌握武器駁斥謬誤，宣揚真理」³²。在他們看來，儘快掌握中國語言文字「比多發展一萬名基督徒

³⁰ 顧衛民：《中國天主教編年史》，頁 63。

³¹ 羅理路著：《澳門尋根：文獻彙編》（澳門：澳門海事博物館，1997 年），附錄文獻之二，〈梅爾希奧爾·努內思·巴列托神父給果阿耶穌會士們的信，1555 年 11 月 25 日〉，頁 19。

³² 費賴之，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳（1552-1773）》（上海：天主教上海教區光啓社，1997 年），頁 614。

還更有價值，因為這是為整個帝國(中國)的全面歸化在做的準備」³³。因此，適應性傳教使得入華耶穌會教士的首要任務便時學好中文。

(二) 漢字的經濟效益高：

耶穌會沙勿略在 1552 年從交趾支那(Cochin China，越南南部及柬埔寨，當時為法國殖民地)發出的信在談及日本傳教經驗時說他對「一位受過教育的日本人能閱讀並理解一位中國人所寫的東西印象極深」，並說已經完成了一本書「用日語解釋世界的起源和耶穌基督一生的全部秘密」，還希望能帶一本中國去，「向中國人展示用他們懂的文字書寫的，為他們帶來的真理之例證」³⁴。他認為中、日文字具有極大的共通性，所以用日語書寫的教義書籍也能讓中國人讀懂。姑且不論他對中日文字的認知是否完全正確，但是對當時的傳教士來說，這種相異於西方拼音文字的漢字，它的音義分離，但是不同地區的人可以透過漢字相互溝通。

1552 年 1 月 29 日，剛返回印度的沙勿略跟羅耀拉(Ignacio de Loyola, 1491-1556)說明中日文字的使用情況，「雖然說話時不能互通，但書寫時僅憑文字就能相互理解。他們的口頭語言不同，但文字意義相通，雙方都能理解」³⁵。更清楚地說明中日語言文字的相似性與相異性，他認為中日語言相通，但文字相通。這對於傳教事業來說是一大便利。雖然沙勿略還沒進入中國就病逝了，但是在中國傳教的目標卻由後人實現。

隨後利瑪竇進入中國之後，對於漢字的使用情況是這樣說的：

³³ 貝西爾：《利瑪竇中國札記》1978 年法文版〈序言〉。

³⁴ D. Lach, *Asia in the making of Europe*, vol. I, The University of Chicago Press, 1965-1993. pp. 742-743.

³⁵ フランシスコ・ザビエル著，河野純德譯：《聖フランシスコ・ザビエル全書簡》(東京：平凡社，1985 年)，第 555 頁。

不少國家使用它，雖然說話大不一樣，也沒有我們所有的字母，但在書寫上或在書籍上，不少使用它，如日本、越南與中國，彼此國籍不一，語言也大不相同，但在文字方面卻相同。……在中國誰識字越多便是最有學問的人，只有這些人才能擔任官職，在社會中才有地位。³⁶

除了談到漢字的使用情況，也提到識字量所代表的意義。因此他們想到可以採取的策略是：先教化漢字本源的中國，然後藉其對周邊國家的影響，進而達到全面布教的目的。

不過，在中國境內也有一樣的問題。利瑪竇在澳門時記錄了所見所聞，他說：

本地的商人倒都懂官話，但說得很差，因為他們習慣用他們的地方話交談。他們甚至不識普通書寫的文字。他們只能寫進行交易的文字。³⁷

據他的觀察，在中國境內有不同方言，彼此之間溝通所使用的是官話，但是程度不好，因此使用漢字來溝通。「如果他們（把要說的話）費時費力地寫出來，困難也就消除了，因為帝國內文字是統一的」³⁸。中國境內使用漢字的情況也是如此，來自不同地方的人說話時操著不同的方言，但是仍有唯一的溝通工具，那便是漢字。因為「發音相同的各種不同的書寫符號不可能用耳朵聽準，但是可以用眼睛把符號的形狀以及它們的意義分辨清楚」³⁹。門多薩在他的《中華大帝國史》中便

³⁶ 〈利氏致巴都阿德富爾納裏神父書〉，載利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》上冊，台北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年。頁31-32。

³⁷ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁144。

³⁸ 杜赫德：《耶穌會中國書簡集：中國回憶錄》（五），頁215。

³⁹ 艾儒略：《大西西泰利先生行跡》耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻〈十二〉（台北：利氏學社，

一語道破這種奇特的情況，「它是一種書面比口語更容易理解的語言」

40。

綜上所述，漢字除了可以使操不同方言的中國人可以相互溝通，連文法、語音不同的日本、朝鮮等國家的人都能像中國人一樣讀懂漢文書籍。由於漢字的特殊性，此時期的耶穌會教士便將注意力集中在漢字上。

此時期耶穌會教士的目的是在中國從事傳教活動，這就決定了他們不僅要學會聽、說中文，而且要學會閱讀中文材料和用中文撰寫文章，以便研讀中國典籍以瞭解中國的傳統思想文化，撰寫書面材料以宣傳基督教義和擴大自身影響。他們非常清楚，「基督教信仰的要義通過文字比通過口頭更容易得到傳播」⁴¹。另外，「在中國有許多傳教士不能去的地方，書籍卻能進去，並且倚仗簡潔有力的筆墨，信德的真理，可以明明白白地由字裡行間，滲入讀者的內心，較比用語言傳達更為有效」⁴²。因此入華耶穌會教士努力學習中文，逐漸對漢字有了較為全面的認識。

三、 明清耶穌會教士漢字學習的過程

艾儒略在《大西利先生行跡》中說，利瑪竇「初時，言語文字未達，苦心學習，按圖畫、人物，請人指點。漸曉語言，旁通文字，至於六經子史等篇，無不盡暢其意義」⁴³。足見利瑪竇來華後，經歷過一段相當艱苦的學習過程，而這一學習過程，在來華的傳教士當中又具有相當的普遍性和典型意義。《利瑪竇中國札記》也多次提到傳教士

2002年)，頁6。

⁴⁰ 門多薩著，何濟高譯：《中華大帝國史》，頁111。

⁴¹ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁172。

⁴² 裴化行：《天主教十六世紀在華傳教志》（北京：商務印書館，1937年），頁32。

⁴³ 艾儒略：《大西利西泰利先生行跡》，頁1。

們刻苦學習的情形，例如羅明堅「是一位不斷攻讀中國文獻的教師」，「他通宵鑽研中國的典籍」，當葡萄牙人做生意時，「他單獨留下來進行學習」⁴⁴。神父們在與中國人往來之餘，「就把時間用於研習中國語言、書法和人們的風俗習慣」⁴⁵。從利瑪竇等傳教士身上，我們清楚地看到了學習動機和學習目的的明確性以及客觀需要的迫切性為語言學習帶來的深刻影響及巨大推動力。然而，耶穌會教士是如何學習漢字的？以下先談傳教士對漢字的基本認知，進而就漢字學習途徑及漢字學習策略兩方面來探討：

（一） 對漢字的基本認知：

從文本的考察，筆者發現耶穌會教士普遍認為漢字數量之多，讓人望而生畏。門多薩認為「一共有六千多彼此不同的字」⁴⁶，利瑪竇則認為「不超過七萬或八萬」⁴⁷，曾德昭參考《海編(Haipien)》或是更小的字典，說「共有六萬」⁴⁸，安文思覺得「中國人使用的是五萬四千四零九個字」⁴⁹。但 1716 年編纂的康熙字典收錄 47035 個字。差異為何如此大？「唯一的解釋是他們把常用字數誤做總字數。他們的資訊來源是下層讀書人或其他職業者，而非學者」⁵⁰。這些關於漢字數量的概念都帶給歐洲關於中國漢字的資訊。

「中國人極重視文字，或者是文字之術，已極大熱情學習它，花費很多時間，不，幾乎是整個一生」⁵¹。中國人尚須花大半輩子學習漢

⁴⁴ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 145-146。

⁴⁵ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 68。

⁴⁶ 門多薩著，何高濟譯：《中華大帝國史》，頁 41。

⁴⁷ 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 28。

⁴⁸ 曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》，頁 41。

⁴⁹ 安文思著，何高濟譯：《中國新史》，頁 43。

⁵⁰ 計翔翔：《十七世紀中期歐洲漢學研究－以曾德昭〈大中國志〉和安文思〈中國新志〉為中心》（上海：上海古籍出版社，2002年），頁240-241。

⁵¹ 這是孟三德神父(Eduardus de Sande)在 1589 年所著的《關於支那王國及其習俗與統治》中談到的一段話。載於《天正遣歐使節記》(DE MISSIONE LEGATORVM IAPONENSIVM ad Romanam curiam, rebrsq

字，更何況是外國人。《利瑪竇中國札記》中也有類似的記載，利瑪竇認為「漢字給記憶帶來沈重的負擔」、「以文為業的人們從小到老都要埋頭學習他們的這些符號。毫無疑問，這種鑽研要花去大量時間，那本來是可以用來獲得更有用的知識的」⁵²。普遍的反應皆是對漢字的龐大數量難以置信。此外，耶穌會教士在書信中也有清楚的記載。羅明堅於1579年7月抵達澳門學習中國語言，他說「這種語言有著幾乎無限的辭彙，所以學會它是很困難的，即使是中國人自己，也要花費許多時間」⁵³。

17世紀早期英國學者帕切斯(Samuel Purchas, 1577?-1626)在遊記文學著作《朝聖者》(His Pilgrimes)一書中，對羅明堅剛到澳門的處境作了這樣的描述，「他(羅明堅)還要學會閱讀和書寫中國的文字，而這種文字數量極多。這門語言很難學，也找不到老師」⁵⁴。1582年8月抵達澳門後的利瑪竇也開始學習中文。他在致巴都阿德富爾納里神父的信中寫道：

您要知道中國語文較希臘文和德文都難；在發音上有很多同音而義異之字，許多話有近千個意義，除掉無數的發音外，尚有平上去入四聲。在中國人之間，有時還須藉筆寫以表達他們的思想，但文字在他們之間並無分別。不過中國文字的構造實難以形容，除非親眼見、親手去寫，就如我們今天正學習的，真不知從何說起，有多少話、多少事，便有多少字，好像七萬左右，彼此都不一樣，非常複雜。……所有的話皆是單音的，他們的書法幾乎等於繪畫。因此他們用刷子(毛筆)寫字，正如我們用它畫畫一樣。

[ue] in Europa, ac toto itinere animaduersis DIALOGVS.....In Macaensi portu Sinici regni in domo Societatiw IESV cum facultata Ordinarij, & Superiorum. Anno 1590，泉井久之助、長沢信寿、三谷昇二、角南一郎譯：《デ・サンデ天正遣歐使節記》(《新異國叢書》，第一輯，V，雄松堂書店，1984年)，頁654-657。

⁵² 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁29-30。

⁵³ 萬明：〈從八封信簡看耶穌會士入華的最初歷程〉，《文獻》，1993年，第3期，頁131。

⁵⁴ Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, London, 1625-1626, Vol. III, p. 320.

利瑪竇還認為「有許多符號發音相同，寫出來卻很不一樣意思也很不同。所以結果是：中文或許是所有語言中最模稜兩可的了」⁵⁶。這是漢字跟西方文字不同之處，因為漢字是表意文字，西方文字是拼音文字，因此對西方人來說中文是「模稜兩可」的語言。另外對於漢字的形、音、義也說「中國文字如同埃及的象形文字，每一圖形為一字，且單音字居多，因此在圖形、發音與含意三方面皆為那一個圖形」⁵⁷。

綜合以上所述，耶穌會教士對漢字的認知有四項：一是詞彙無限多，學習耗費時間。二是同音字多，發音困難。三是形音義結合。四是毛筆為其書寫工具。這些論述涉及到外國人（尤其是西方人）學習中文的難點所在，大多比較中肯。此外，也可發現由於漢字發音複雜，耶穌會教士將注意力集中在漢字的書寫與記憶上，下文便要討論耶穌會教士的漢字學習途徑與學習策略。

（二）漢字學習途徑：

1. 求教於中國人：

為了學好中文，傳教士對於教師似乎沒有什麼選擇。一方面是因為「中國人把所有的外國人都看做沒有知識的野蠻人，並且就用這樣的詞句來稱呼他們。他們甚至不屑從外國人的書裡學習任何東西，因

⁵⁵ 〈利氏致巴都阿德富爾納裏神父書〉，載《利瑪竇書信集》上冊，頁31-32。

⁵⁶ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁27-28。

⁵⁷ 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，頁244。

爲他們相信只有他們自己才有真正的科學知識」⁵⁸。另一方面，傳教士尋求的中文教師正好也可以作爲宣教的對象，因此中國人與傳教士在教與學的關係上更是非比尋常。

曾德昭(Alvaro Semedo, 1586-1658)也曾提出師資缺乏的問題，他說「中國語言看來是世界上最難的，都是單音節，簡短而多義。神父們面對這個困難，沒有老師教他們，有沒有譯員向他們解釋對方說的話，所以他們聽不懂別人說的，別人也聽不懂他們說的；只有靠勤勉和不懈的努力，他們才逐漸掌握了基礎」、「此外還應該提到他們文字的艱辛，那本身就得花費難以置信的勞動，字很多而且各不相同」⁵⁹。利瑪竇也說：「因爲聽起來和讀起來都是最困難最複雜的中國語言，由於缺乏教它的教師而格外加深它的困難」⁶⁰。對傳教士來說，中文已經十分難學了，再加上缺乏師資，使漢字的學習更是難上加難。

因此，他們以各種途徑，一有機會就立刻投入漢字的學習。「羅明堅神甫（神父）之第一授業師爲一中國畫師，利用毛筆教授中國文字形義」⁶¹。有趣的是，羅明堅的老師是一位中國畫師，用毛筆教授如何識寫漢字，在這些西方傳教士眼中，書寫漢字與繪畫之間的關連性十分值得討論。

除此之外，翻譯也曾經是羅明堅的中文老師，「他在譯員的幫助下，用很多時間攻讀中國書籍」⁶²。翻譯也是當時在澳門的耶穌會教士學習漢字的老師。曾經貼在香山縣城門口明都察院監察御史的告示也可以證實這一點，該告示經利瑪竇譯爲西文，後中譯者又譯爲中文，告示內文如下：

……據各方嚴訟，現在澳門犯罪違法之事所在多有，皆係外國人

⁵⁸ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 95。

⁵⁹ 曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》，頁 211。

⁶⁰ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 143。

⁶¹ 費賴之著，馮承均譯：《在華耶穌會士列傳》，頁 33。

⁶² 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 146。

雇用中國舌人所致。此輩舌人教唆洋人，並洩露我國百姓情況。尤為嚴重者，現已確悉彼輩竟教唆某些外國教士學習中國語言，研究中國文字。⁶³

此處「舌人」指的便是翻譯，而且提到這些「舌人」與傳教士彼此扮演著教與學的角色。但對當時的中國政府來說，「學習中國語言，研究中國文字」是洩漏國家機密的行為。

甚至連小男孩也當起了中文教師，利瑪竇在第二次進入北京時，同船的太監「把他在南京買的一個男孩做為禮物留給了神父們。他說他送給他們這個男孩是因為他口齒清楚，可以教龐迪我神父純粹的南京話」⁶⁴。可見無論年齡大小，只要能說清楚的中文，便能成為傳教士的教師。

進入肇慶後，羅明堅、利瑪竇則正式聘請了一位家庭中文教師。「事實上，他們以高薪聘請了一位有聲望的中國學者，住在他們家裡當老師，……在家庭教師的幫助下，他們用適合百姓水準的文體寫了一部關於基督教教義的書」⁶⁵。這位家庭教師不僅教授中文，而且還協助教士著書立作。但是利瑪竇也曾明確指出教師來源不穩定的情況，他們「往往做一、二年便離去了」⁶⁶。

雖然沒有什麼選擇教師的機會，但是有許多隨機的學習機會。羅明堅在進入肇慶時，有這樣的記載：

肇慶之府善意款待眾教士，曾與城中其他官員及重要士人造訪神父寓所。在晤談中，神父們不失時機地向他們灌輸教禮要點和聖教真理……而神父們趁此談話機會，以練習華語，以不失為可行

⁶³ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 156。

⁶⁴ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 391。

⁶⁵ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 171。

⁶⁶ 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》（台北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年），頁109。

之一法。⁶⁷

方瑪諾神父(German Macret, 1620-1679)在武昌「一年八個月深居簡出，不僅有助於神修生活，更是於學習中文的好機會；他與主人天天促膝談心，使他在中國語言的學習上有了長足的進步」⁶⁸。

此外，許多中國學者，如徐光啓、李之藻、楊廷筠等人都曾指導過耶穌會士的中文學習⁶⁹，曾昭德更詳盡地描述當時的情況：

李良日益關心他們的學習和健康，也關心他們的生活起居，以及他們應知道的跟中國人談話的語言、禮節、問候……他會很高興地聽到他們開始說中國話時說的每一個音節。他特別指導他們學習中文的方式和方法。他告訴他們最需要用的書名，並且好幾次把書送給他們，親筆一點一畫書寫。⁷⁰

此處詳細論及耶穌會士與中國文人、官員的交往情況，與教授漢字示範書寫的細節。

從以上的資料不難發現當時的中文教師身份相當複雜，有畫師、譯員、學者，甚至是小孩，當然中文程度也參差不齊。即便能夠找到中文教師，教學雙方語言不通又對耶穌會士的中文學習構成巨大障礙，但是這些中國教師們雖說未必是主動地教授漢字，但是各有各的方法，或畫圖，或一筆一畫親自示範。漢字學習之初雖然困難，但這一切都無法阻擋他們學習的熱情。

⁶⁷ 費賴之著：《明清間在華耶穌會教士列傳》，頁 25。

⁶⁸ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 420。

⁶⁹ 張西平：《傳教士漢學研究》（鄭州：大象出版社，2005 年），頁 277-278。

⁷⁰ 曾德昭著，何高濟譯：《大中國志》，頁 296。李良與耶穌會教士的交往密切，他與瑞士耶穌會士合作編譯的《遠西奇器圖說錄最》是中國第一部系統介紹西方機械工程學知識的專書，也是明末問世以來受到學界和出版界的高度關注的一本奇書。

2. 教士們的互助合作：

另一方面，隨著傳教事業不斷發展以及來華人數增多，耶穌會士們逐漸採取前輩帶晚輩的方式學習中文。利瑪竇就師從過羅明堅，而他本人更是義不容辭地擔負起這一重任。

艾儒略提到「新到會士熊有綱、費揆一，初未習中國語言文字，利子又殫其心力，時與指陳」⁷¹，此外還有金尼閣「1611年初被太至南京，在王豐肅（高一志）郭居靜二神甫指導下學習華語」⁷²等等。然而，「其他的傳教士也是如此，……鄧玉函在嘉興隨費奇觀學習中文。白晉在「安菲特立特」號船上就開始教隨他赴華的耶穌會士們中文和滿文了」⁷³等種種記載相當多。

雖然這種互助型教學一直延續下去，但由於教務繁忙，傳教士們不可能等到完全掌握中文之後才展開教務活動。因此，一般來說，大多數來華耶穌會士在經過一段時間學習，略懂中文後就奔赴各地傳教，繼續在實踐中提高本身的中文程度。

起初他們的傳教活動均需翻譯員協助，可是數年以後，當利瑪竇居留南昌時，他已經能用中文獨立完成文章的寫作。「第二部書是用中文寫成的論友誼的短文（指《交友論》），……它到處受到知識階層的贊許，並往往被權威作家在其他著作中引用」⁷⁴。

這種互助型的學習方式往往形成了固定的人際關係，在會中資歷較深的教士所在地便成為新教士學習中文之處。

3. 教士自學：

⁷¹ 艾儒略：《大西西泰利先生行跡》，頁6。

⁷² 費賴之：《明清間在華耶穌會教士列傳》，頁113。

⁷³ 張國剛等：《明清傳教士與歐洲漢學》（北京：中國社會科學出版社，2001年），頁251

⁷⁴ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁301-302。

自學也是傳教士常用的方法之一，因為剛開始獲准到中國內陸傳教，教士們輾轉到各地傳教，無法固定於一時一地學習中文，接受一位固定教師的指導，因此自學是必要的。艾佳良(Franciscus de Iesus Escalona)神父在信中提到：「從清晨到吃飯這段時間，我們便讀書和學習語言，進行練習如果有人不小心講拉丁語或羅曼語，而沒有講官話，馬上就會讓他跪地唸誦一遍『我主』(Pater Noster)和『聖母瑪麗亞』(Ave Maria)，以示懲罰。下午晚禱以後，我們複習早上的功課，重複做上午的練習直到做對為止」⁷⁵。信中談到自學與相互督促的情況，並且希望在全中文的學習環境下使中文進步。

考察這些耶穌會教士的背景，不難發現他們大多受過良好教育，例如義大利教士范禮安「年未十九得帕度亞大學博士學位」⁷⁶、法蘭西教士金尼閣「1594年（十七歲）得文藝碩士，數星期後請入耶穌會，而於十一月九日在法比教區之土爾內城修院開始受業，見習後見習後被派至里爾城習修辭學及哲學」⁷⁷、德意志教士鄧玉函(Jean Terrenz, 1576-1630)「諳悉猶太、迦勒底、拉丁、希臘等文字，除本國語外，並熟知英、法、葡等語言」⁷⁸等等。多半在人文學和自然科學領域具有較豐富的知識，所以當他們在學習中國語言文字之時，其優勢便逐漸顯示出來。這對於提高聲望、擴大影響極為有利。尤為重要的是，對於中國語言文字的掌握使他們能較為深入地接觸明清社會和朝野人士，更進一步研讀中國典籍以瞭解中國傳統文化。對於這種情況，《明史·意大里亞傳》記載「其國人東來者，大都聰明特達之士，意專行教，不求祿利。其所著書，多華人所未道，故一時好異者咸尚之。而士大夫如徐光啓、李之藻輩，首好其說，且為潤色其文詞，故

⁷⁵ 崔維孝：《1579年進入中國的傳教士》，《暨南史學》第二輯，2003年，頁93。

⁷⁶ 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會教士列傳及書目》（北京：中華書局），頁20。

⁷⁷ 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會教士列傳及書目》，頁115。

⁷⁸ 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會教士列傳及書目》，頁159。

其教驟興」⁷⁹。這裡便談到傳教士的學識背景以及中國文人與他們的交往情形。

耶穌會教士漢字學習的途徑並非一時一地，常常是幾種方式相互融合，有的從師後自學，有的自學後從師，或者輔以不同形式的學習。

（三）漢字學習策略：

第一批耶穌會教士來華時，沒有專職的教師，沒有辭典，也沒有工具書，再加上漢字不同於西方拼音文字，但卻澆不息教士們學習漢字的決心。因此他們爲了克服漢字的難關，採取不同的方法：

1. 看圖識字法：

前面談到中國各地有各地的方言，對於官方語言，許多中國人能寫卻不能說。英國的牧師兼旅行家帕切斯(Samuel Purchas, 1575-1626) 也曾在他的著作中記載那些生活在澳門的中國教徒，以及來那裡經商的人都不懂這種官方語言，也不懂葡萄牙語。儘管他們能明白，但是卻不會說，也僅能看懂一些經商辭彙和常用漢字。因此中國教師不得不通過繪圖來教授漢字⁸⁰。

⁷⁹ 清張廷玉等奉敕撰，《明史》卷326，列傳第二百十四，外國七•意大里亞。（上海：上海古籍出版社，1986年），頁930。

⁸⁰ Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, London, 1625-1626, Vol. III, p. 320. 帕切斯(Samuel Purchas, 1575?-1626)。英國牧師兼旅行家，在他的著作《帕切斯的朝聖，或從開天闢地到目前在所有時代和所有被發現的土地上觀察到的世界與宗教記述》(*Purchas His Pilgrimage. Or, Relations of the World and of Religious Observe dinall Ages and Places Discovered, from the Creation unto this Present*, 1613) 書中包含了大量的關於地理、文化、歷史資料，爲讀者展示出作者對當時歐洲擁有的關於亞洲的材料有深入的瞭解。書中除了收錄中世紀魯不魯克、馬可波羅等的作品外，還有葡萄牙商人、傳教士平托(Fernao Mendes Pinto, 1509-1583)、金尼閣，

爲了尋找一位能夠教授中文的老師，羅明堅費了一番功夫。他在致耶穌會總會長的信中談到找中文教師非常困難，還有：

老師如只會中國官話，而不會講葡萄牙話也是枉然，因為我聽不懂啊！因此後來找到一位老師，只能藉圖畫學習中國語言了，如畫一匹馬，告訴我這個動物中國話叫「馬」，其他類推，世上有多少事物，就有多少中國字，它並無字母可循，這為葡萄牙人以及神父們學習簡直是不可能的事。⁸¹

羅明堅的記載跟前述帕切斯相同，中國老師在教授漢字時採用的是畫圖的方式。因爲語言不通，羅明堅就是利用原始的「看圖識字法」跟隨中文教師學習漢字，他更具體地描寫出如何透過看圖識字法來學習漢字，不過他認爲光靠這種方法是不可能學習到所有的漢字的。

利瑪竇在最初也是採用此種方式，他說「而一個中文老師若像畫師一樣地填寫出他在語言中所缺乏的東西，他就對任何人都很難說是個模範老師了。當這樣一位中文老師不能用中國字表達歐洲的詞義時，他就常常乞靈於畫一連串的符號」⁸²。但是經過數年的努力，教士們有長足的進步，甚至能夠用中文撰寫文章與著作，關於此點後文將加以討論。

2. 西方記憶術：

由於漢字數量眾多，且與西方拼音文字差別甚大，因此分析、研究漢字的構造以利於理解、記憶，這點從一開始就引起耶穌會教士們

以及許多來華耶穌會士如利瑪竇、龍華民(Niccolo Longobardo, 1565-1655)、龐迪我(Diegode Pantoja, 1571-1618)等神父發自中國的書信。

⁸¹ 〈1581年1月12日羅明堅致麥爾古里亞諾神父書〉，載《利瑪竇書信集》下冊，第446頁。

⁸² 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁144。

濃厚的興趣。利瑪竇早年曾在羅馬耶穌會學院學習過記憶術⁸³。因此利瑪竇在剛剛學習漢字時，一點也沒被這些繁雜的文字嚇倒，他在書信中提及漢字特別之處，並說通過研究分析漢字的形式結構，他可以正確地寫出任何見過的漢字。「這種記憶之宮確實好像是為中文字符發明的，對於漢字它特別有效也特別有用，因為每一個漢字都是表示一個事物的形象」⁸⁴，可以裝在記憶之宮(Memory Palace)中，這樣便可以牢牢記住它，而且「在腦子裡已經裝了大量漢字」⁸⁵。

在南昌的一次文人宴會上，利瑪竇當眾展示了這種過目不忘的神奇本領：

我告訴他們，任意寫多少中國字於一張紙上，彼此不必按一定的程序，只要念一次，我就可以背出它們來，一如所寫的程序一樣。他們就如此照辦了，不按程序寫了許多字，我念完了一次，就如他們所寫的同樣又背了出來。⁸⁶

在中國人眼中，利瑪竇就是像是從事魔術表演一樣，背誦記憶漢字毫無困難，甚至還可以倒背如流，這著實讓眾人大吃一驚。隨後，應眾人要求，利瑪竇寫了《西國記法》⁸⁷一書，專門向中國人介紹、講解這種記憶法。在書中，利瑪竇指出，這種記憶法對於漢字特別有效，因為每一個漢字都是表示一個事物的形象。他用「兩位正在扭打的武士」、「一位來自西部的部落女子」、「正在收割穀物的農夫」以及「懷抱孩子的女僕」四個形象分別記憶「武」、「要」、「利」、「好」四

⁸³ 《利瑪竇的記憶之宮》一書中寫到「與利瑪竇同時代的一位長者—弗朗切斯科·帕尼加羅拉(Francesco Panigarola)……他可能在羅馬城或馬切拉塔給利瑪竇講授過記憶法，並曾寫過一本論述記憶方法的小冊子」。見史景遷：《利瑪竇的記憶之宮》（上海：遠東出版社，2005年），頁13。

⁸⁴ Jonathen Spence, *Matteo Ricci's Memory Palace*, NY Penguin Books 1986, p.139.

⁸⁵ Jonathen Spence, *Matteo Ricci's Memory Palace*, NY Penguin Books 1986, p.137.

⁸⁶ 羅漁譯，《利瑪竇書信集》上冊（台北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年），頁163。

⁸⁷ 利瑪竇：《西國記法》（台北：學生書局，1965年），成書於1595年，此書版本為梵諦岡圖書館藏本巴黎國立圖書館藏手寫本。

個漢字⁸⁸。

他利用漢字象形本質發明「象記法」，然後在心中利用「設位法」默置一室，室友四隅，為安頓之所，四角一共四所，即東南、東北、西北、西南四個場所，分別安放「武、要、利、好」四字的意象。四字已經安放其所，以後欲記憶，只要默唸其室及各隅而尋之，「各得其象，因象而憶其字矣」⁸⁹。雖然象記法是用來記憶漢字的，但教士們在整句記憶時，便須融會整句來記憶，例如若要記憶「學而時習之，不亦說乎」：

則以俊秀學童，立觀書冊，為「學」字。以武士倒提櫟鈿，象「而」字。以日照寺前，一人望之，象「時」字，或以姓「時」，名「時」之人。以日生兩翼，一人駭觀，象「習」字，或以姓「習」，名「習」之人。以一人持許尺之木，削斷其頭，象「不」字。以一人肩橫一戈，腰懸兩錘，象「夾」字，「夾」篆文即「亦」字也。以傳說築巖，取「說」（悅）字。以一胡人胡服而居，假借「乎」字。以上九字，逐字立象，循其次第，置之九處，此蓋一字寄一處之力也。若欲總記數字於一處，則以字象及意象，融化為一，物成自然。⁹⁰

利瑪竇的「象記」、「定識」的記憶法，乃是利用漢字形聲義的結構來聯想的，對於不識漢字的人來說，的確會留下深刻的印象。

在利瑪竇看來，記憶並非單純地死記硬背，而應該充分發揮人的主觀能動性，將西方記憶法和中國文字特點相結合，這樣形成的規則和方法才會有效，記憶效果才能持久。

陸若漢(Jean Rodriguez Tçuzzu, 1561-1634)也有同樣的看法，他

⁸⁸ 史景遷：《利瑪竇的記憶之宮》，頁14。

⁸⁹ 利瑪竇：《西國記法》，頁23。

⁹⁰ 利瑪竇：《西學記法》，頁46-47。

認為：

由於這種文字是用近乎自然的方法表示事物的記號，所以它能喚起了有關該事物部分特性的深刻記憶即使忘掉了，只要一看到文字，就可以通過某一字形與其他字形的組合結構，記憶起它的意義。⁹¹

陸若漢避難澳門之後便憑藉其語言天賦，在極短時間掌握中國語言文字，擔任澳門當局和教會的代表，與中國政府溝通。並且編纂《日本教會史》，書中包括中國和日本的傳教史⁹²。

可惜的是，大多數中國人在讀完利瑪竇《西國記法》之後卻是讚歎有加，運用不足。究其原因，大概是因為「所有的記憶規律，的確不錯而且真實，只是如能利用它們必須先有好的記憶不可」⁹³。顯然，利氏之法需要具有一定資質能力者方可運用，並非適用於任何人。因此，後來的耶穌會士也未能有效地將其法繼承下來，在其他傳教士所留下來的著作、書信中並未見到相關的隻字片語。

3. 構字法：

相較於利瑪竇「記憶之宮」的神秘性和限制性，陸若漢(Joao Tcuzu Rodrigues, 1561-1634)《日本教會史》、曾德昭(Alvare de Semmedo, 1586-1658)《大中國志》、安文思(Gabriel de Magalhães, 1610-1677)《中國新志》中都有詳盡的分析，而且對漢字結構的分析和應用則更具有普遍性和實用性。曾德昭通過細緻觀察發現，中國人

⁹¹ 陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》，《大航海時代叢書》（東京：岩波書店，1978年），頁69-70。

⁹² 費賴之著，馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳及書目》（北京：中華書局，1995年），頁216-220。

⁹³ 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇書信集》，頁230。

「把筆畫，或整個有意義的字組合在一起，用這個法子創造新的不同的字，賦予另外的涵義」⁹⁴。陸若漢有下列的論述，他說中國漢字：

使用簡單字畫和點線結構的方法僅僅依靠其型態的變化跟組合，有極嚴格的限度，不能製造如此多的文字，所以除了這種單純而原始的方法之外，還發明了另一種組合方法，以表現前者方法不能表現的其他事物。它是以這些單純的文字為基礎，再拼合成字。它以不同一般的技巧與智慧，在兩個字合成的字中再加一字，但通常用兩個字創造一個文字。這種方式不是隨意而為，而是按照下列方法，並考慮各種情況。

他認為漢字的組成不是隨意的，是有意義的而且科學的，並提出獨體文、合體字的見解。此外，還舉出數個例子來詳細說明：

為了表示他們想像中的『天』，先寫一個『大』字，再在其上寫數字文字『一』，『一』與『大』的組合是唯一的『天』於是就形成了『天』。因為天是存在於世上的最大之物。此外，為了表示天及其性質與作用，在天、日、月上再加上其他文字，或者用兩個字組成與天有關的其他事物。⁹⁵

陸若漢的論述非常細緻，其中不乏獨到的見解。但有的說明的文字，讀來覺得累贅，這是由於他是寫給歐洲人看的，三言兩語很難說清楚。何況漢字的結構確實也非常複雜和奇妙，對於西方人而言就更是如此了。對此，曾昭德還舉了許多例子來說明：

⁹⁴ 曾德昭著，何高濟、李申譯：《大中國志》，頁41。

⁹⁵ 陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》，《大航海時代叢書》（東京：岩波書店，1978年），頁65-68。

用一表示單一，加上一豎成為「十」，即10，在下面加一橫成「土」，意思是土地。上面加一橫成「王」，意為國王，在它左上側，頭兩橫之間加一撇成「玉」意為寶石，再加一些筆劃便成珠。最後一個字有各種涵義，可以是寶石，可以是其他任何金屬的字，也要和「金」字結合：鐵、銅、鋼。這類結合是必然的規律。⁹⁶

同時，曾德昭還注意到：

他們在字的結構中也考慮到涵義，如將「日」和「月」相結合則構成表示光亮的「明」字，而將「心」放在「門」中，則構成「悶」，表示憂愁和苦惱，因為「心被禁錮在門內」。⁹⁷

此外，按照安文思的解釋，「恕」為「誠實的」，由「如」和「心」組成，「因為一個誠實的人，其容貌和言辭一如其心」；「柱」由「木」和「主」結合而成，「因為柱子猶如房屋的主子，支撐它的基柱」⁹⁸。在他們的眼中，漢字雖多，但字形與字義關係密切，造字方法是有規則可循的，有助於減輕記憶負擔。安文思甚至斷言，「完全可以肯定，勤奮的人用有效的方法去學習中國語言，可以在一年內學會，而且講得很好」⁹⁹。但是安文思認為漢字易學，與前人的認知卻大相逕庭。一方面是因為他對中文的熱愛以及自己優越的語言天賦，另一方面是因為他的書「是寫給新入華的傳教士看的，負有鼓舞他們樹立學好漢語信心的責任」¹⁰⁰。所以可以看到相當積極的看法。

⁹⁶ 曾德昭著，何高濟、李申譯：《大中國志》，頁41。

⁹⁷ 曾德昭著，何高濟、李申譯：《大中國志》，頁41。

⁹⁸ 安文思著，何高濟譯：《中國新史》，頁43。

⁹⁹ 安文思著，何高濟譯：《中國新史》，頁49-50。

¹⁰⁰ 計翔翔：《十七世紀中期漢學著作研究—以曾德昭《大中國志》和安文思《中國新志》為中心》，頁230。

4. 拼音法：

對大多數來華耶穌會士而言，掌握漢字發音尤為困難，首先面臨的便是如何用拼讀漢字。金尼閣提出「能以字之筆畫，象萬物之意，中華以為易，敝土又以為難，何也？彼此狃於所熟」¹⁰¹，正是因為各自所使用的方法不同，因此傳教士們便希望能以他們所熟悉的拼音方式來標注漢字的讀音。另一方面，耶穌會總會為了掌握在各地傳教的狀況，制訂了通訊制度要求會員通信時盡可能使用拉丁文，以及詳細規範通信的頻率¹⁰²。因此，來華的耶穌會士如范禮安、羅明堅、利瑪竇等都需遵守此一規定，為了使信中所提及在中國的人名、地名等能有統一的呈現方式，因此用羅馬字來拼寫漢字便成為當務之急。

為了能夠掌握漢字發音，來華耶穌會士借鑒西方音韻學理論和方法，對漢語語音進行詳細分析、歸納，幾經嘗試，終於摸索出一套用拉丁字母拼讀漢字的特殊方法，開啓了中文拉丁音化的歷程。最早進行這一嘗試的是羅明堅和利瑪竇，他們共同編寫了《葡漢辭典》¹⁰³。該辭典「共分三欄，第一欄是葡萄牙語單詞和片語，按字母表順序排列；第二欄是羅馬字注音；第三欄是漢語詞條，裡面既有單音節詞、雙音節詞，也有片語和短語」¹⁰⁴例如：

葡語詞	羅馬字	漢語詞
Aguoa	scioj	水
Aagua de frol	zen sciã scioj	甌香水
Bom parecer	pizu ci	標緻、美貌, 嘉

¹⁰¹ 金尼閣：《西儒耳目資》（濟南：齊魯書社，1997年），頁566。

¹⁰² 戚印平：〈遠東耶穌會的通信制度〉，《世界宗教研究》2004年，第1期，頁85-86。

¹⁰³ 羅明堅、利瑪竇著，魏若望主編：《葡漢辭典》（舊金山：舊金山大學利瑪竇中西文化研究所、葡萄牙國家圖書館、東方葡萄牙學會，2001年）

¹⁰⁴ 張西平：《傳教士漢學研究》，頁206。

Escarnar

co gio

割肉、切肉、剖肉¹⁰⁵

通過這種對照排列，傳教士可以根據羅馬字的注音讀出中文的字或詞，得到了極大的便利。由於「這部辭典按照一定的規則和順序，包括了和漢語有關的所有問題因此從現在起所有人都可以不費力地學習漢語」¹⁰⁶。並且：

利瑪竇神父命令從即時起所有耶穌會士都必須遵守這些規則，不允許任何人在書寫時隨意違反之，否則將產生許多混亂。這樣，由於我們研究工作的巨大成就，人們便可以通過文章和筆記互相幫助。¹⁰⁷

用這套拼音方式取得了傳教士對於譯寫漢字的統一性。不過，利瑪竇曾指出中文語音的聲調差異微小，「一共有五種不同的聲調或變音，非常難於掌握，區別很小而不易領會」¹⁰⁸，要準確標出讀音並不容易，尤其是中文的聲調變化細微複雜，難以掌握。因此，這一時期的拼音體系存在許多不足，仍處於草創階段。

之後，在郭居靜(Lfizaro Catfino,1560—1640)幫助下，利瑪竇等人根據中國漢字音韻特點，使用五種符號表示漢字的五種聲調，並且決定統一採用這些符號書寫，與《葡漢辭典》中的拼音體系相較之下，較為完整。1601年，利瑪竇應當時制墨名家程大約之邀，贈其四幅宗教畫，並隨圖附上〈信而步海，疑而即沉〉、〈二徒聞實即舍空虛〉、〈淫色穢氣自速天火〉等三篇文章。文中所有漢字皆附有拉丁字母注音，張清常指出「據艾儒略的記載，可以推測利瑪竇很可能就

¹⁰⁵ 張西平：《傳教士漢學研究》，頁 206。

¹⁰⁶ 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 236。

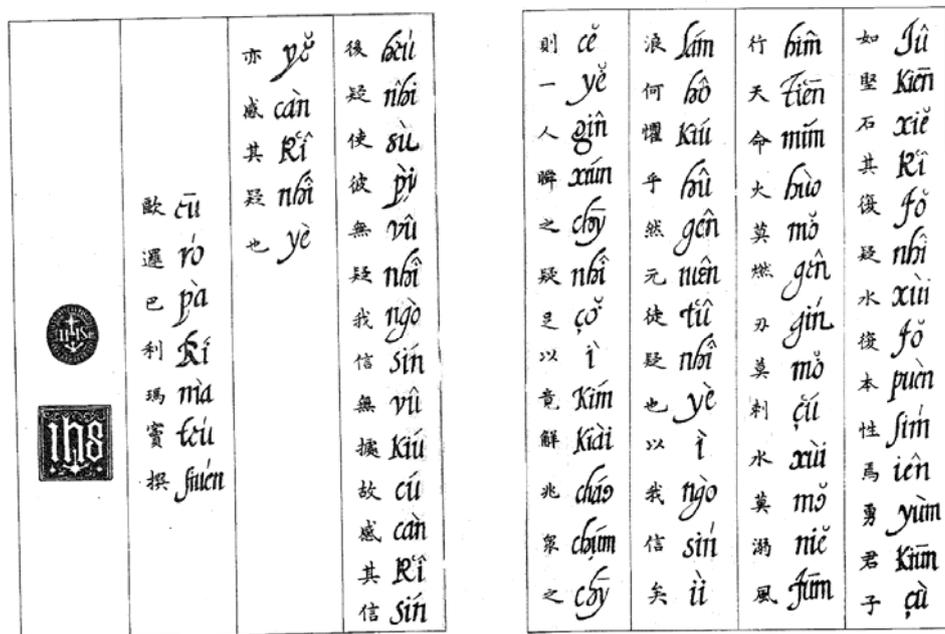
¹⁰⁷ 利瑪竇、金尼閣：《利瑪竇中國札記》，頁 236。

¹⁰⁸ 艾儒略：《大西西泰利先生行跡》，頁 28-29。

利用這套拼音方案進行中文教學。程大約所編的《程氏墨苑》所收四篇，就是教士們學習中文的拼音讀物」¹⁰⁹。首篇〈信而步海，疑而即沈〉如下圖（見圖一）：

者	chè	心	sīn	天	tiēn	涯	iāi	多	tō	悔	boei	天	tiēn	信	sīn
何	hō	便	piēn	主	chū	則	cē	落	lō	十	xē	主	chū	而	sh
以	ì	疑	nhi	使	sì	曰	yue	一	yc	二	sh	已	ì	步	pú
疑	nhi	而	sh	之	chí	倘	tām	日	gē	聖	sh	降	kiām	海	hāi
乎	hū	漸	ciēn	行	hīn	是	xy	在	cai	徒	sh	生	sem	疑	nhi
篤	tō	沉	chīn	時	xī	天	tiēn	船	chūēn	其	ki	託	tō	而	sh
信	sīn	天	tiēn	望	uān	主	chū	恍	hām	元	iuēn	人	gīn	即	ciē
道	tāo	主	chū	狂	nām	使	sì	惚	hōē	徒	tū	形	hīn	沈	chīn
之	chí	援	iuēn	風	fuēn	我	ngō	見	kiēn	名	mīn	以	ì		
人	gīn	其	ki	發	fā	步	pū	天	tiēn	曰	yue	行	hīn		
謹	ciām	手	xēu	波	lō	海	hāi	主	chū	伯	sh	教	kiāo		
弱	lō	日	yue	浪	lām	不	pō	立	liē	多	tō	于	yū		
水	xūi	少	xāo	其	ki	沈	chīn	海	hāi	落	lō	世	xi		
		信	sīn							伯	sh	先	siēn		

¹⁰⁹ 張清常：《對外漢語教學法序》，參見見張亞軍：《對外漢語教學法》（北京：現代出版社，1996年），頁3。



圖一：利瑪竇《西學奇跡》〈信而步海，疑而即沈〉原文¹¹⁰

經羅常培先生整理，在該書中利瑪竇共使用26個字父（聲母），44個字母（韻母），5個聲調符號，以及專門設計的送氣音符號「C」。這些文字後由教會單獨編成一本小冊子，全書一共只有六頁，取名《西字奇跡》。羅常培在此書的「內容說明」中提到：

這種簡單而有條理的拼音方法不但替向來被人認為繁雜的「反切」開了一條「不期反而反，不期切而切」的簡易途徑，而且引起了當時好些音韻學者的注意和文字可以拼音化的感想。……利瑪竇和金尼閣的方案不但是兩個最早的漢語拉丁字母的中文拼音方案，而且也是後來教會和外國漢學家所擬拼音方案的鼻祖。¹¹¹

¹¹⁰ 香港城市大學主編：《利瑪竇中文譯著》（香港：香港城市大學出版社，2001年），頁298-301。所據版本為陳垣校訂、沈尹默手書刊本，參照復旦圖書館藏《涉園墨萃》叢書所收《墨苑》重印本。

¹¹¹ 利瑪竇：《西字奇跡》（北京：文字改革出版社，1951年），頁110。

對傳教士而言，使用這種方法可以拼讀出漢字讀音，而且也符合西方拼音文字的特性以及西方人的閱讀習慣，因此掌握漢字也變得容易得多，這也為日後來華耶穌會士們開闢了一條學習捷徑。

1626年，金尼閣在總結前人基礎上，出版了《西儒耳目資》一書。此書分三部分：分別是「譯引首譜」、「列音韻譜」及「列邊正譜」。金尼閣在「譯引首譜」中設立音韻總局和全局：「每局音韻有父有母之字，經緯相羅處生字子，則萬音萬韻中華所用盡矣」¹¹²。（參見圖二、圖三）：

五 母 五 午 u	四 元 四 阿 o	三 字 三 衣 i	二 一 二 音 額 e	一 自 一 音 Y 土 a	○ 同 鳴 字 父
cu 粗	go 左	ci 祭	ce 則	fa 雜	ca 則
chui 圭	cho 竹	chi 知	che 者	cha 察	ch 者
Ku 古	Ko 歌	Ki 已	Ke 格	Ka 雜	K 格
pu 布	po 波	pi 備	pe 百	pa 巴	p 百
tu 都	to 奴	ti 地	te 德	ta 大	t 德
ju 儒	jo 肉	ji 衣	je 日	ja 雜	j 日
vu 無	vo 阿	vi 未	ve 則	va 鞞	v 物
fu 父	fo 福	fi 非	fe 則	fa 法	f 弗
gu 梧	go 我	gi 衣	ge 額	ga 雜	g 額
lu 路	lo 六	li 理	le 勒	la 蠟	l 勒
mu 母	mo 木	mi 米	me 麥	ma 馬	m 麥
nu 怒	no 諾	ni 尼	ne 擲	na 納	n 擲
Su 數	so 俗	si 西	se 色	sa 撒	s 色
cu 書	co 熟	ci 是	ce 石	ca 沙	c 石
hu 湖	ho 火	hi 喜	he 黑	ha 雜	h 黑

64

圖二：金尼閣《西儒耳目資》〈譯引首譜：音韻經緯總局〉例表¹¹³

¹¹² 金尼閣：《西儒耳目資》（濟南：齊魯書社，1997年），頁550。

¹¹³ 金尼閣：《西儒耳目資》，頁64。上欄為韻母，右列為聲母，中間為拼合而成之音與漢字。

發此中所未有者」，並認為中國音韻學的表音方法較難，「三年尚不能熟」，而該書的拼音方法較為簡單，而且「一日可熟」¹¹⁹。張問達《刻西儒耳目資序》「字韻之學，非雕蟲將也。三才之蘊，性命道德之奧，禮樂行政之原，皆繫於此。宋司馬君實有云：備物之體用者，莫過於字；包眾字之形聲者莫過於韻」¹²⁰。並在書後跋讚其書刊行之後，「中國無難識之字、誤讀之字，且補中國有音無字之缺，又通遠國奇異之字」¹²¹。將中國音韻學的革新推向高峰，以西方拼音文字來推求漢字記音系統。

傳教士運用此方式突破漢字障礙，直接通過漢語拼音掌握中文會話。羅明堅與利瑪竇編寫的《葡漢辭典》第3a頁至7a頁的「賓主問答辭義」（「賓主問答私擬」），羅馬字標題為「Pinciventssgn」，是學習中文會話的小冊子，其中有「主人曰」、「客曰」、「童曰」等等，但是全部都是用羅馬字拼音寫成，未曾出現漢字。

前面論及早期來華傳教士大多受過良好教育，在人文和自然科學領域具有較豐富的知識，且大都長期在華傳教。他們以其狂熱的宗教熱情和傑出的語言天賦，刻苦地學習中文，突破了語言障礙，不僅學會了會話，而且努力跨越漢字障礙，以便宣傳基督教義，擴大自身影響。經過耶穌會教士的努力，到了十七世紀基本上已經形成了漢字形、音、義系統性的認知。

四、 明清耶穌會教士漢字學習的成果

耶穌會教士在學習漢字的過程中，從學習者到研究者，其最終目的仍是傳教佈道。在經過一段時間勤奮不懈的努力，嘗試從各種途徑、用各種策略學習漢字，耶穌會教士終於取得了相當的成果。因本文討

¹¹⁹ 金尼閣：《西儒耳目資》，頁46。

¹²⁰ 金尼閣：《西儒耳目資》，頁25。

¹²¹ 金尼閣：《西儒耳目資》，頁274。

論的重心在於傳教士的漢字學習，因此專就因漢字學習而編著的相關書籍做一深入的論述，分別從以下三點來討論：

(一) 以《四書》為識字教材，進而翻譯推廣中國典籍：

張西平教授在羅馬耶穌會檔案館發現羅明堅二十四節氣識字課本散頁，這應該可視為最早的漢語教材了。此外中國傳統的教材也成傳教士學習漢字的教材。利瑪竇「1593年曾將中國四書轉為拉丁文，為加注釋，題曰：Tetrabiblion Sinense de moribus。凡傳教師之入中國者，皆應取此書譯寫而研究之」¹²²。讓傳教士通過《四書》學習中文既可學到文言文，又可以瞭解儒家思想的精髓。耶穌會教士重視四書跟他們的文化調和策略有關，儒家學說是明清思想的主流，利瑪竇通過中文的學習，確定的調和基督教與儒家思想¹²³。法蘭西傳教士馬若瑟(Josep-Henrg-Marie de Prémare, 1666-1735)在《漢語札記》中說到他如何學習《四書》：

首先，我抄錄整部《四書》。我在練習本的左頁寫漢字，按照我看到的助手寫字的正確筆順，一筆一畫地寫。同時，我努力牢記每個漢字的各部分的意義在相對的一頁，我寫下想到的各種註解與評論。與此同時，我還在單獨的本子上列出人名、地名、動物和花草的名字等等。¹²⁴

從這段文字中，可以直接看到馬若瑟用抄寫及解析的方式學習漢字。他並認為「我們真的應該用心學《四書》，中國人從童年起就被叫這

¹²² 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳》，頁 55。

¹²³ 張西平：《傳教士漢學研究》，頁 204。

¹²⁴ Ludbaek, *Joseph de Prémare*, Aarhus University Press 1991, p.69.

麼做。我們應該一到中國就開始記憶他們」¹²⁵，並認為有許多年輕的教士一到中國就急著尋找一本中歐詞典，並花很多時間抄寫，但他認為應該以《四書》為起點。

美國學者孟德衛(Mungello)認為「利瑪竇所譯的《四書》經過一代一代的修訂，其拉丁文和漢語對照本已成為入華傳教士學習中國文化的教材」¹²⁶。做為教材，《四書》適合作為識字教材，用以學習漢字，但並非最佳的會話教材。因此傳教士們後來又編著了結合母語特點的教材，例如辭典和語法書等等。

但是卻也因為傳教士以《四書》為教材，進而譯介儒家經典，使之流布於歐洲。徐宗澤指出：

西士到中國後，其始學習語言文字，迨有進步，即研究中國之經書矣。利瑪竇者，最深究中國古書之一人，不特學有根源，且能糾正經書注疏之錯誤，而予原文以正確之詮解；其啟示清代考證學家之新途徑，其功有足多者。利氏不但自己讀書，且以中國《四書》，譯以西文寄回本國。國人讀之，知中國古書能識真源，不迷於主奴者，皆利氏之力也。¹²⁷

利瑪竇寄《四書》拉丁文譯本回國，在1593年(萬曆二十一年)。此後，1626年(天啓六年)，金尼閣又譯《五經》為拉丁文並在杭州刊印，而後傳佈歐洲。

蔣友仁(Fr. Michel Benoist S.J, 1715-1774)著有《書經拉丁文譯稿》，對此晁神父曾評價：「他譯得是如此認真和精確，……有朝一日這部譯作若得以公諸於眾，行家們(你們在法國便有這樣的行家)

¹²⁵ Ludbaek, *Joseph de Prémare*, Aarhus University Press 1991, p.69.

¹²⁶ Davil E. Mungello, *Curious land: Jesuit Accommodation and The Origins of Sinology*. Stuttgart, pp. 247-297. 1985.

¹²⁷ 徐宗澤：《中國文化西漸之介紹者》，參見張維華：《明清之際中西關係簡史附錄》（濟南：齊魯書社，1987年），頁289。

將從中欣賞到譯者對於中國語言的深刻理解及譯文始終如一的精確性」¹²⁸。此外，雷孝思神父(Jean-Baptiste Regis)以拉丁文翻譯《易經》、孫璋神父(Alexander De la Charme, 1695-1767)翻譯《詩經》等等，耶穌會教士先後翻譯中國典籍並介紹到歐洲。

面對這樣的情況，清人李元度認為「論者僉謂天主、耶穌諸教自明季闖入中土，懼奪吾堯舜孔孟之席，吾謂不然！蓋不特彼教不能奪于堯舜孔孟之席，且深幸堯舜孔孟之教將盛行於彼都，而特自今日始」¹²⁹，並說「目下泰西諸國，皆能識華文，仿中制，譯讀四子五經書」¹³⁰。再如王之春，他雖然認為傳教士在中國傳教的目的是「實欲以小利小惠收拾人心，人心既附，然後可以惟吾說之是從，此中固大有所利耳」¹³¹，但同時他也看到了他們積極學習中國語言文字、接受中國文化影響的情形，他說，「將來漸推漸廣，風氣日升，聖教盛行，率薄海食味辨色別聲之人，而皆不敢出於堯舜禹湯文武周公孔子之教之外，天主云乎哉？」¹³²當代國際關係史學家張維華先生在《明清之際中西關係簡史》一書中，也明確指出了當西學傳入中國之際，傳教士也將中國的學術思想、語言文字傳入西方，形成交流作用的事實¹³³。

（二）以羅馬字拼寫漢字，進而編輯辭典：

除了借用學習，例如前面提到的《葡漢辭典》。根據費賴之《在華耶穌會士列傳》所載，「尼閣並謂「其曾編有其他書籍數種，以備吾人易習此土語言之用」¹³⁴。此處所說的中國傳統典籍做為識字教材之

¹²⁸ 杜赫德：《耶穌會教士中國書簡集：中國回憶錄》（六），頁 69。

¹²⁹ 張維華：《明清之際中西關係簡史》，頁 287。

¹³⁰ 張維華：《明清之際中西關係簡史》，頁 288。

¹³¹ 清·王之春：《國朝柔遠記》（北京：廣雅書局，光緒十七年刊本），卷十九，頁 35-36。

¹³² 清·李元度：《國朝柔遠記敘》，參見見清·王之春：《國朝柔遠記》，頁 1。

¹³³ 張維華：《明清之際中西關係簡史》，頁 287-288。

¹³⁴ 費賴之著、馮承鈞譯：《在華耶穌會士列傳》（台北：商務印書館，1960 年），頁 55。

外，耶穌會教士也自行編寫辭典以供便是前文談過的。利瑪竇等人在學習中文的過程中，創造了在漢字旁加注羅馬字母拼音的方法，以便使自己看到拼音就能正確讀出漢字，從而為歐洲人識讀漢字和學習漢語提供了得力工具。張清常指出「利瑪竇、金尼閣制訂上述拼音方案的本意在於給西方傳教士使用，這種新創造後來在中國，在世界上所產生的巨大深遠影響，乃是當初他們意想不到的」¹³⁵。他所提到的影響，除了對當時傳教士學習漢字有所助益之外，中國的漢語拼音方案的源流也由此而來。

除此之外，徐宗澤先生說「此種中西字典，雖在當時十分簡略，而傳入歐洲即發生影響，給予歐洲人中文之認識」，這一類的辭典給予當時歐洲社會加深對漢字的認識，並有推廣作用。

重要的辭典還有許多，例如曾德昭的《字考》、白晉(joachim Bouvet, 1656-1730)的《法漢小字典》、馬若瑟(Joseph de Premare, 1666-1736)《耶穌會士適用之拉丁語對照字匯》和《漢語西班牙語成語》、孫璋的《漢蒙法語字典》等等，根據王力達的統計，1575至1800年間，傳教士曾邊過六十多種中文或和外對照的辭書，大部分為抄本，約有五十多種保存至今，其中大部分都出自耶穌會教士之手¹³⁶。

（三）重視漢字的功能，以中文大量著書：

教士們認為靠書籍傳教比靠口頭傳教容易被中國人接受。利瑪竇說：

中國人還有一件與眾不同的事情，那就是他們的宗教教派的發展以及宗教學說的傳播都不是靠口頭，而是靠文字書籍。他們很不

¹³⁵ 張清常：《對外漢語教學法序》，頁97。

¹³⁶ 王力達：《漢語研究小史》（北京：商務印書館，1963年），頁12。

喜歡人聚集成群，所以消息主要是靠文字來傳布。¹³⁷

亦即「易於宣傳福音的方法，就是用書籍宣傳聖教書籍可以在中國各處暢行無阻」¹³⁸。在一邊學習漢字的過程當中，傳教士發現在中國傳教，文字較口頭的感染力大。因此在編寫著作上費了好大一番功夫，也更取得了驚人的成就。利瑪竇在寫給遠東副省會長的信中提到：

在這裡用書籍傳教是最方便的方法，因為書籍可以在任何地方暢行無阻，這裡很多人皆可看書，很多事可由書籍傳授，講話便沒有那樣方便，……我可給您證明，可能的話，把我們宗教有關的一切皆筆之於書，那麼聖教會只要一些指點與訓誨便可因而自傳了，尤其沒有神父的地方。¹³⁹

在利瑪竇病逝前，命龍華民神父擔任中國教區會長，並且將洗禮經文譯為中文，他們相信只要有了中文教義書籍，就算是神父不在，教義仍可以傳播下去。也曾有教士「運用譯成中文的喬奇神父(P. Marc George)編著的教理課本駁倒了僧侶們的責難，堅強了新教友的信心」¹⁴⁰。因此，用中文著書一方面達到宣傳教義的功能，另一方面使教義更易為中國人接受。其中利瑪竇《天主實義》僅用兩百餘字來論述天主即是中國經典中的上帝，並且引用《中庸》、《易經》、《詩經》等中國經典，可見利瑪竇對中國語言文化知之甚詳，也充分顯示出教士們的中文程度。

耶穌會教士主要是對上層文人傳教，並以著述立說的方式進行，這就表示傳教士應該要學會朝廷與官員之間通用的語言，同時還要熟

¹³⁷ 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，頁 482。

¹³⁸ 羅光：《利瑪竇傳》，頁 207-208。

¹³⁹ 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》（下），頁 412。

¹⁴⁰ 費賴之著、馮承鈞譯：《明清在華耶穌會教士列傳》，頁 85。

悉中國典籍，並且用中文著書或將西方教義翻譯成中文。根據徐宗澤《明清間耶穌會士譯著提要》所列書目，當時耶穌會教士在中國一共譯著了 402 部書。其中有關天主教、宗教哲學類書籍共 162 部，約佔 42.9%。語言、字典類的書籍共有十一部，佔總數之 2.9%。這類著作多是傳教士在中國的親身體驗，除了對後來的傳教士學習中國的語言文字有所助益，出版後也給歐洲人介紹了許多有關中國的資訊，此外，還對中國聲韻學帶來了極大的震撼。

五、 結論

自從 1579 年羅明堅抵達澳門學習中文以來，因為「適應政策」的提出，接踵而至的耶穌會教士們也都體認到必須學習中文後方能傳教，並且發現掌握漢字對於中國及周邊的國家均有實用性，因此特別致力於漢字學習。漢字對於西方人來說，不僅數量繁多，而且必須花費大量時間學習，但是另一方面又對漢字充滿好奇，轉而採取積極主動的態度。

耶穌會教士從最初的學習漢字到能分析與歸納漢字的結構與特性，進而以中文著書，在漢字學習與研究上獲得相當豐碩的成果。然而考察其學習漢字的過程後發現，教士們的學習途徑相當多樣，包括以中國人為師、互助合作、自學等等。他們身在中國，在中文的語境中受薰陶，雖然這些中國教師的身份以及中文程度不一，但是教士們卻也緊緊抓住機會勤奮學習。因為教士們必須到各地傳教，固定的學習場所和師資難尋，他們只好轉而互相協助，先入華並且學習有成的教士便成為後來教士的老師；甚或憑藉自身的語言專長與文化素養自行摸索，從純粹的漢字學習進而從事漢字研究。

但是種種因素使得他們的漢字學習策略也不盡相同。當語言不通時大部分的教士採取看圖識字的方式，一面畫圖一面寫漢字。利瑪竇

則利用西方記憶術記憶漢字，曾使中國人大吃一驚。安文思、陸若漢等人使用構字法拆解漢字理解漢字，使漢字的形義相互結合，有助於記憶；另外利瑪竇、金尼閣等人還使用拉丁字母拼寫漢字，使漢字不再成為西方人學習中文的障礙，讓他們拼讀漢字成為可能。從分析漢字的過程來看，耶穌會教士從音素文字的角度出發，以羅馬字來拼寫漢字，對於漢字「形音義」結合的體系有了系統性的認識以及貢獻。

從教材編寫的歷程來看，傳教士們先透過中國識字教材來學習漢字，進而翻譯推廣中國典籍，包括《四書》《五經》等等。其次，從學習者的立場出發，瞭解西方學習者的需要，為便於他人學習而編教材，例如辭典、語法書等等，他們以西方拼音文字來拼寫漢字，並且加註西方文字來解釋。更進一步著書立說，以中文大量撰寫書籍，包括翻譯引介西方書籍，編寫與教義相關的書籍，希望能實現傳教佈道的目的。

耶穌會教士在跨過語言文字的門檻之後，便能從事入華的使命——傳教。使用中國語言文字來傳教使得教義更容易被中國人接受，直接的影響就是教徒的增加，教務更為繁盛，這便是當初教士在學習漢語漢字的目的。學習漢語漢字與傳教就這樣互為表裡，相輔相成。雖然耶穌會教士最初的目的只是從宗教上影響中國人，進而學習中國語言文字，但是在客觀上他們卻成為溝通中西文化的橋樑，並且提供後人有效率的漢字學習策略。

因為親身體驗，耶穌會教士對於漢字的認知更為立體與真實。教士們的漢字相關著作未必是從語言學研究的角度出發，反而是直接以學習者的立場與經驗來撰寫的。但是這些著作給予當時歐洲學者提供了直接關於中國文字的訊息，與歐洲學者的著作相互輝映，提供了重要的文獻資料。

而且他們非母語者的視角可提供第二語言教學的參考，例如以學習者為中心的思考角度，因為耶穌會教士的學習機構與教材都是學習

者主動發起的，而且耶穌會教士在學習之初就極為重視教材的編寫，成爲西來傳教士必讀之書。教材編著者均是外國人，但是對於中文的認識與母語者必然不同。例如，編排方式、解說形式都符合西方人，也記錄了當時的語料。凡此種種都爲現代的對外華語教學提供了極大的啓示，這將可作爲日後探討的另一主題。

參考書目

專書

1. 〔清〕王之春：《國朝柔遠記》，北京：廣雅書局，光緒十七年刊本。
2. 〔清〕張廷玉等奉敕撰：《明史》，上海：上海古籍出版社。
3. 王力：《中國語言學史》，台北：五南出版社，1996年。
4. 王力達：《漢語研究小史》，北京：商務印書館，1963年。
5. 史景遷：《利瑪竇的記憶之宮》，上海：遠東出版社，2005年。
6. 艾儒略：《大西西泰利先生行跡》，耶穌會羅馬檔案館明清天主教文獻〈十二〉，台北：利氏學社，2002年。
7. 杜赫德：《耶穌會中國書簡集：中國回憶錄》，鄭州：大象出版社，2001年。
8. 利奇溫著、朱杰勤譯：《十八世紀中國語歐洲的文化接觸》，北京：商務印書館，1963年。
9. 利瑪竇：《西字奇跡》，北京：文字改革出版社，1951年。
10. 利瑪竇：《西國記法》，台北：學生書局，1965年。
11. 利瑪竇、金尼閣著，何高濟等譯：《利瑪竇中國札記》，北京：中華書局，1983年。
12. 利瑪竇著，羅漁譯：《利瑪竇書信集》，台北：光啓出版社、輔仁大學出版社，1986年。
13. 門多薩著，何濟高譯：《中華大帝國史》，北京：中華書局，1998年。
14. 金尼閣：《西儒耳目資》，濟南：齊魯書社，1997年。
15. 香港城市大學：《利瑪竇中文譯著》，香港：香港城市大學出版社，2001年。

16. 計翔翔：《十七世紀中期歐洲漢學研究－以曾德昭〈大中國志〉和安文思〈中國新志〉為中心》，上海：上海古籍出版社，2002年。
17. 張西平：《傳教士漢學研究》，鄭州：大象出版社，2005年。
18. 張國剛等：《明清傳教士與歐洲漢學》，北京：中國社會科學出版社，2001年。
19. 張亞軍：《對外漢語教法學》，北京：現代出版社，1996年。
20. 張維華：《明清之際中西關係簡史》，濟南：齊魯書社，1987年。
21. 陸若漢著，土井忠生等譯注：《日本教會史》，《大航海時代叢書》，東京：岩波書店，1978年。
22. 曾德昭著，何高濟、李申譯：《大中國志》，上海：上海古籍出版社，1998年。
23. 費賴之著，馮承均譯：《在華耶穌會士列傳》，台北：商務印書館，1960年。
24. 費賴之著，梅乘騏、梅乘駿譯：《明清間在華耶穌會士列傳》，上海：天主教上海教區光啓社，1997年。
25. 裴化行：《天主教十六世紀在華傳教志》，北京：商務印書館，1937年。
26. 羅理路著：《澳門尋根：文獻彙編》，澳門：澳門海事博物館，1997年。
27. 顧衛民：《中國天主教編年史》，上海：上海書店出版社，2003年。
28. 泉井久之助、長沢信壽、三谷昇二、角南一郎譯：《デ・サンデ天正遣欧使節記》，雄松堂書店，1984年。
29. フランシスコ・ザビエル，河野純徳譯：《聖フランシスコ・ザビエル全書簡》，東京：平凡社，1985年。
30. Bayer, *Meseum Sinicum In Quo Sinicae Linguze et Litteraturae Ratio Explicatur*, Petropoli, 2 vols, 1730.
31. Davil E. Mungello, *Curious land: Jesuit Accommodation and The Origins*

- of Sinology*. Stuttgart, 1985.
32. D. Lach, *Asia in the making of Europe*, vol. I, The University of Chicago Press, 1965-1993.
33. Jonathen Spence, *Matteo Ricci's Memory Palace*, NY Penguin Books, 1986.
34. Ludbaek, *Joseph de Prémare*, Aarhus University Press, 1991.
35. Samuel Purchas, *His Pilgrimes*, London, 1625-1626.
36. Wells Williams, *The Middle Kingdom*, New York & London, 1848.

期刊論文

1. 向達：〈中外交交通小史〉，《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》（頁13-17），台北：輔仁大學出版社，1983年。
2. 張西平：〈16-19世紀西方人的中國語言觀〉，《漢學研究通訊》22（1）（頁7-17），2003年。（頁-）
3. 張西平：〈應加強對西方人早期漢語學習史的研究—兼論對外漢語教學史的研究〉，見任濟愈主編《國際漢學》第十輯（頁284-288），鄭州：大象出版社，2004年。
4. 張奉箴：〈利瑪竇及金尼閣的中文拉丁注音〉，《紀念利瑪竇來華四百週年中西文化交流國際學術會議論文集》（頁88-96），台北：輔仁大學出版社，1983年。
5. 崔維孝：〈1579年進入中國的傳教士〉，《暨南史學》第二輯（頁93-97），2003年。
6. 戚印平：〈遠東耶穌會的通信制度〉，《世界宗教研究》第1期（頁85-86），2004年。
7. 董明：〈明代來華傳教士的漢語學習及其影響〉，《北京師範大學

- 學報》第6期（頁90-95），1996年。
8. 萬明：〈從八封信簡看耶穌會士入華的最初歷程〉。《文獻》第3期（頁131-135），1993年。
 9. 楊慧玲：〈明清時期西方人學習漢語的開篇之作一評《西方人早期漢語學習史調查》〉，《世界漢語教學》第3期（頁105-109），2004年。
 10. 羅常培：〈耶穌會士在音韻學上的貢獻〉，《歷史語言研究所集刊》第一本第三分卷（頁267-388），北京：中華書局，1987年。

師評：

語言的學習，不僅涉及其作為溝通系統的技術轉介與知識「轉譯」而已，往往還涉及更複雜的文化衝擊與文化交融之問題。本文以明清之際來華耶穌會士學習漢字的過程為題，巧妙地點出這些基於傳教目的而學習漢字的「外國人」，藉由語言的溝通，在中國境內從文化隔閡到融入當地民情的種種歷程。本文除了選題有趣，理路清晰，所參考的資料亦相當豐富。要提醒的是，文中對於外文資料（例如註腳 18）若有轉引而非直接參酌的情況，應當註明清楚，且避免列入參考書目之中。

第二十屆(民國一〇〇年)研究生組

第三名

謝秀卉

政治大學中國文學系
博士班



得獎感言：

學習的路途上，我是個幸運兒，遇見許多好老師，他們是我為人師者、從事研究工作的典範。我期望自己能夠更認真努力，以此感謝那一路上給予溫暖支持的所有良師益友。

「體正」的追求：李夢陽論詩重「法」之因探析

提要

文學史上的李夢陽及其詩論主張，往往是在復古、疑古、格調論述中被理解與展開詮釋。自何景明即批評他「刻意古範」、「鑄形宿鑄」、「獨守尺寸」，此類評價直至現今文學史仍以「嚴守古法，模擬形式」視之，而這類批評又多指出李夢陽論詩重「法」的特色。本文源自文學史上對於李夢陽學古模擬、剽竊的評價展開反思的問題意識，自「形式技巧法式」義切入探討李夢陽詩論重「法」之因，以李夢陽對宋詩的「語言」形式反省論起，從「追古未有不先其體」的學詩原則、從詩之「體」論「法」、重「法」的侷限與意義三方面展開探討。

關鍵字：法、體、學詩原則

前言

文學史上的李夢陽及其詩論主張，往往是在復古、擬古、格調論述中被理解與展開詮釋。自何景明即批評他「刻意古範」、「鑄形宿鑄」、「獨守尺寸」¹。錢謙益更直接以「牽率模擬剽賊於聲句字之間」抨擊之，此類評價直至現今文學史仍以「嚴守古法，模擬形式」²視之，凡此批評主要就李夢陽過度模擬古代詩歌之語言形式而發之論，而這類批評又多指出李夢陽論詩重「法」的特色。胡應麟將李夢陽與嚴羽相提並論曰：「漢唐以後談詩者，吾於宋嚴羽卿得一悟字，於明李獻吉得一法字，皆千古詞場大關鍵。」³，胡應麟將作詩大要歸於兩端：「體格聲調」與「興象風神」，前者「有則可循」，而後者「無方可執」⁴，胡應麟所獲益於李夢陽處，即是此落於「體格聲調」的「有則可循」之「法」。「法」做為李夢陽論詩的重要概念，現代學者對其「法」亦有解釋，自語言形式層面理解者，如簡錦松即指此法為「結構（包含篇句、音節）的通則」⁵，邵紅亦有類似看法，其曰：「他所謂的『法』、『法式』端指結構而言，大凡字之成句，句之成段，段之成篇，段與段之啣接，文氣的連貫，音節的諧和（語言節奏之合度）皆在其內。」⁶陳國球則就其「前疏者後必密，半闊者半必細」而指此「法」所指乃為「律詩之法」⁷；而指出此「法」有超乎語言技巧之外的意義者，如郭紹虞即指其「法」為「是客觀存在的事物的內在規律」⁸，

¹ 郭紹虞主編：《中國歷代文論選》（第三冊）（上海：上海古籍出版社，2001年），頁37。

² 王運熙、顧易生主編：《中國文學批評史》（中冊）（上海：上海古籍出版社，2002年），頁256。

³ 〔明〕胡應麟撰〈內編·近體中·七言〉，《詩藪》（一）（臺北：廣文書局，1973年），頁30。

⁴ 同上註。

⁵ 簡錦松：《李何詩論研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1980年），頁157。簡氏後來又自明人對歌吟之重視出發，再釋「法」為「音度」、「聲調」，見簡錦松：《明代文學批評研究》（臺北：臺灣學生書局，1989年），頁229-230。

⁶ 邵紅：〈明代前七子的時代背景及文學理論（續）〉，《幼獅學誌》第18卷第2期（1984年10月），頁80。

⁷ 陳國球：《明代復古派唐詩論研究》（北京：北京大學出版社，2007年），頁71。

⁸ 郭紹虞：《中國歷代文論選》（第三冊）（上海：上海古籍出版社，2001年），頁49。

邵紅也說：「這法不是人刻意去定規的，而是文理之自然現象（物理自有其規則性）⁹」，鄧新躍同其說，而曰：「詩文的“法式”即是自然的法則¹⁰」，侯雅文則進一步釋此「法」背後蘊含有「以『二元對立調和』為原理的表現原則¹¹」。凡此對於「法」的解釋，諸家的解釋主要是著重在「法」之「結構」義來理解其所體現之「通則」、「法則」、「原理」，或指字、句、段之表面可見組合安排，或指為語言文字背後的結構法則，並且再進一步擴大為萬物的構成法則，其論詩之「法」義主要圍繞著這幾方面展開討論。然而，值得進一步思考的是，「法」乃是自學詩的立場歸納出的概念，落實到具體的學詩經驗中，研究者業已指出的「結構法則」究竟所指為何？李夢陽論詩重「法」背後又何著什麼樣的追求？「法」與「格」、「調」有關，亦即是學習創作詩歌時的「語言」與「聲音」問題。關於「格」、「調」之界說，「調」與音度、聲韻相關較無疑問，然而關於「格」之解釋，主要有自「形式技巧法式」、「內容範型」、「品級」以釋「格」義三類¹²，本文分析李夢陽論詩重「法」之因，乃是從「格」之「形式技巧法式」義此一角度切入¹³，亦即訴諸詩歌本身在視覺可見的「語言」形式展開討論。在討論次序的安排上，主要自「追古未有不先其體」的學詩原則、從詩之「體」論「法」、重「法」的侷限與意義三方面展開探討。

一、「追古未有不先其體」的學詩原則

本文討論李夢陽重「法」，主要從「形式技巧法式」切入，因此

⁹ 邵紅：〈明代前七子的時代背景及文學理論（續）〉，頁 80。

¹⁰ 鄧新躍：《明代前中期詩學辨體理論研究》（上海：上海古籍出版社，2007 年），頁 199。

¹¹ 侯雅文補充解釋道：「李夢陽所論的『法』的確與語言形式的技法有關，但又不可確指為特定的語言技法，而只呈現為一普遍性萬物構成的原理，以及由此一原理為據而規制的語言『表現方則』：意即以此『表現法則』去運用多端的技法。」見侯雅文：〈李夢陽『詩學體系』之二：詩歌創作理論〉，《李夢陽的詩學與和同文化思想》（臺北：大安出版社，2009 年），頁 139-140；頁 315。

¹² 顏崑陽著：《六朝文學觀念論叢》（臺北：正中書局，1993 年），頁 373。

¹³ 關於此「法」義，簡錦松已就「音度」一面展開詮釋。參見簡錦松：《明代文學批評》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 230。

在觀察角度的選擇上主要聚焦於詩之「語言」形式層面。李夢陽重「法」之因，首先應回歸到他在「詩道傍落」的歷史時間點上，對宋詩「語言」形式層面的反省。朱彝尊在《靜志居詩話》卷十指出：

成弘間，詩道傍落，雜而多端，臺閣諸公，白草黃茅，紛蕪靡蔓。其可披沙而揀金者，李文正、楊文襄也。理學諸公，「擊壤」「打油」，筋斗樣子，其可識曲而聽真者，陳白沙也。北地一呼，豪傑四應，信陽角之，迪功特之……¹⁴

朱彝尊這段文字為我們指出了李夢陽「卓然以復古自命」的時代背景，在李夢陽的「復古」一呼中，至少包含對臺閣諸公、理學家兩類詩人之作的反省與改變的企圖。學者對於李夢陽「復古」之因的討論，除注意到同時代對臺閣體詩風的反思之外，更多的是指出李夢陽的「復古」主要是針對宋詩而發，特別是針對「主理」一面提出詩的本質乃是「情」而非「理」¹⁵。值得注意的是，李夢陽針對宋詩的批評，不僅是對其「主理」不「主情」的反思，在語言層面上，宋詩「語言」形式也是批評檢討的對象。在〈缶音序〉中對於「語言」形式的檢討，主要為以下兩點：

1. 黃、陳師法杜甫，號大家，今其詞艱澀，不香色流動，如入神廟坐土木骸，既冠服與人等，謂之人可乎？
 2. 宋人主理作理語，於是薄風雲月露，一切鏟去不為，又作詩話教人，人復不知詩矣。詩何嘗無理，若專作理語，何不作文而詩為邪？¹⁶
- 這兩則資料中對於宋詩「語言」形式的批評，主要是「詞艱澀」與作「理語」兩方面而發。「詞艱澀」使詩歌「語言」缺乏「香色流動」，而作「理語」則顯得直截，缺少詩歌「語言」藉物象以婉轉抒情的「比

¹⁴ 〔清〕朱彝尊著，姚祖恩編，黃君坦校點：《靜志居詩話》（上）（北京：人民文學出版社，1990年），卷10，頁260。

¹⁵ 見簡恩定：〈明代文學何以走上復古之路〉，《古典文學》（第十集）（臺北：臺灣學生書局，1988年），頁182。蕭華榮：《中國古典詩學理論史》（上海：華東師範大學出版社，2005年），頁228、230；陳國球：《明代復古派唐詩論研究》（北京：北京大學出版社，2007年），頁30-31。

¹⁶ 〔明〕李夢陽撰：《空同集》，卷52，頁5a-5b。收入《景印文淵閣四庫全書》第1262冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁477。

興」手法。「詞艱澀」之評乃對江西詩派而發，而以「理語」為主，則與道學家所作「太極圈兒大，先生帽子高」¹⁷等道學語言有關。這也就是說，在李夢陽所處的時代，詩「以論理為本」、「修詞為末」¹⁸、「詞艱難」的現象正是他所目睹「詩道傍落」的現象之一。

「詩道傍落」的問題，應考慮多方面的因素，然而就詩之「語言」形式而言，詩之「語言」一落入「艱澀」、「理語」，就已違反它在表現上的要求。對此，李夢陽亦提出他對詩之本質與「語言」形式之界說。對於詩之本質，他在〈鳴春集序〉說：「故聖以時動，物以情徵，竅遇則聲，情遇則吟，吟以和宣，宣以亂暢，暢而永之，而詩生焉。故詩者，吟之章，而情之自鳴者也。」「詩」之作乃因「情」遇外物而生，「詩」是以「情」動人，而「比興」之用亦由「情」而生。他在〈詩集自序〉說：

詩有六義，比興要焉。

夫途巷蠢蠢之夫，固無文也。乃其謳也，呶也，呻也，吟也，行咕而坐歌，食咄而寤嗟，此唱而彼和，無不有比焉興焉，無非其情焉。¹⁹

在〈秦君餞送詩序〉：

蓋詩者感物造端者也。……故曰言不直遂，比興以彰。假物諷喻，詩之上也。……故古人之欲感人也，舉之以似，不直說也；託之以物，無遂辭也，然皆始造於詩，故曰詩者感物造端者。²⁰

說明詩歌的精神實質是「情」，他又指詩在「語言」形式上應藉憑藉風、雲、月、露之景物等「比興」之物以寄情。「比興」之用所達成的效果即是「切而不迫」、「言不直遂」表達形式，而此正可曲盡地傳達作者「難言不測」、「感觸突發」的情思。「情」是詩歌內在的

¹⁷〔清〕永瑤等編撰：《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933年），〈集部〉卷170，頁3622。

¹⁸同上註，〈集部〉卷153，頁3223。

¹⁹〔明〕李夢陽：〈詩集自序〉，《中國歷代文論選》（第三冊），頁55。

²⁰〔明〕李夢陽撰：《空同集》，卷52，頁4a-4b。（頁477）。

血脈理路，而「比興」的運用，才能使詩歌體現「香色流動」之美感，這是李夢陽心中理想的「詩」所應具備的本質與形式。此對「詩」之界說，主要多沿承傳統，而少有個人的創發，李夢陽雖已對「詩」界說，然而他所身處的時代乃是一「詩道傍落」的時代，然明初作詩學古之風已然有之，籠罩在此聲勢日漸浩大的復古氛圍之中，李夢陽對「詩」之界說與自往古尋求典範詩歌學習的目標遂合而為一，換言之，他將往古的典範詩歌視為可具現詩之本質與「語言」形式的代表，而在這樣思索中蘊含著「以復古求真詩」²¹的思維邏輯存在，「體」的臨摹因此成為他學詩的優先目標。「復古」乃是步步恢復詩之「真」的實踐之道，「法」做為李夢陽論詩的重要概念，並非由詩歌審美鑑賞而歸納出的術語，它主要是從學習者的立場出發，討論學習作詩的具體實踐步驟。李夢陽在〈徐迪功集序〉曾說：「夫追古者，未有不先其體者也。²²」此處所指之「體」，即指前代典範詩歌外顯的「語言」形式而言，他所指出的「先其體」，即是指以前代詩歌典範中所展現的「語言」形式為學習典範，臨摹其「體」，以此為學古的入門途徑。對於「體」的臨摹，是詩歌所以能在「格」上達成「高」、「古」的學詩第一步驟。對於前代典範詩歌之「體」的臨摹是起點，此起點乃是要對治宋詩的「語言」上「詞艱澀」、「專作理語」的問題。可以說，「體」的臨摹正是對於詩之所以為詩之本質及其「語言」形式的把握與回歸。李夢陽的「復古」，乃是在一邊思索「詩」為何物的同時，一邊就典範詩歌展開學習的歷程。

「法」，做為一種學詩原則，它既有仿效、學習義，又指涉著特定的學詩對象，同時也是在反覆詩歌創作實踐中才得以顯出其意義和價值的詩學概念。李夢陽曾說：

詩有七難，格古、調逸、氣舒、句渾、音圓、思沖，情以發之，

²¹ 王運熙、顧易生主編，袁震宇、劉明今著：《中國文學批評通史——明代卷》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁165。

²² 〔明〕李夢陽撰：《空同集》，卷52，頁3b。（頁476）。

七者備而後詩昌也。然非色弗神，宋人遺茲矣。故曰：無詩。²³

「詩有七難」的條列中，雖以「情」做為詩的精神實質，然而「格」、「調」、「句」、「音」等皆屬於「語言」形式層面之問題。「語言」形式乃是構成詩之「體」的重要組成部份。在李夢陽「七難」的排列中，關於「語言」形式即佔了四者，若再加上宋人所遺落的「色」一項，則做詩「七難」，與「語言」形式相關者就佔了五項，而「氣」、「思」、「情」之顯現，又必須憑藉這可見的「語言」形式。在此「詩有七難」的條件中，對於「語言」形式的重視，也是他論詩重「法」的論述脈絡中自然側重的關注點。論詩重「法」，李夢陽並非第一人，但他確實是落實了嚴羽所謂「入門須正，立志須高；以漢魏晉盛唐為師」的學詩途徑。李夢陽學詩之對象，除「漢魏詩」、「盛唐詩」之外，尚有「初唐」，可謂是轉益多師。朱彝尊即說：

獻吉五古，源本陳王、謝客，初不以杜為師，所云杜體者，乃其模仿之作，中多生吞語，偶附集中，非得意詩也。至效盧、駱、張、王諸體，特遊戲耳。惟七古及近體，專仿少陵，七絕則學供奉，蓋多師以為師者。其謂『唐以後書不必讀，唐以後事不必使』，此英雄欺人之言。如『江湖陸務觀』、『司馬今年相宋朝』、『秦相何緣怨岳飛』等句，非唐以後事乎？」²⁴

他擬作之詩體在時代上迄漢魏、初唐、盛唐，對象則含括曹植、謝靈運、盧照鄰、駱賓王、李白、杜甫。無論所學之詩為何代、何人，在李夢陽「轉益多師」的復古追求上，一以古人之典範詩歌語言之「體」為依歸展開臨摹學習，這種對古人典範詩歌的學習，在李夢陽處更是「用力倍於他人」而且以「上追遠古，而以開創古途為自我肯定之一法」²⁵。李夢陽的「用力」處，即在模仿各「體」中所蘊含的具體的字、詞、句、篇所展現的「法」。李夢陽在「詩有七難」中將「格古」列

²³ 〔明〕李夢陽：〈潛虬山人記〉，《空同集》，卷 48，頁 12b。（頁 446）

²⁴ 〔清〕朱彝尊著，姚祖恩編，黃君坦校點：《靜志居詩話》，卷 10，頁 260。

²⁵ 簡錦松：《明代文學批評研究》（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 216。

爲第一位，又曾說：「高古者格」²⁶。此處對「格」的要求，無論是「古」或是「高古」，從詩之「語言」形式而論，「古」或可做「時間」與「質性」二義解釋²⁷，然而將「法」置入李夢陽「追古未有不先其體」之脈絡視之，「古」的「質性」義的得以完成，乃是先有「時間」義的實踐在先，亦即回歸古代尋求詩歌典範，將「體」的臨摹做爲學詩的優先目標，戮力從之，而後自然可達成「質性」義之「高古」。李夢陽重「法」在他藉「復古」以「求真」的思維邏輯中，「求真」是終極目標，他要藉「真詩」的復現來達成「詩道」的復振，然而「體」的臨摹卻是「法」義的彰顯，也是達成終極目標的具體原則與執行策略。

二、 從詩之「體」論「法」

上文已指出，「體」的臨摹是李夢陽學古的側重點，然而這一點引起的抨擊未曾稍歇。何景明在〈與李空同論詩書〉就圍繞著李夢陽對於「體」的臨摹展開抨擊，何景明所指出的「刻意古範，鑄形宿鑄」、「敝其已陳，修飾成文」皆就此而發，然而也因著何景明的質疑，李夢陽才更爲清晰地申論他對「法」的界定，這主要在〈駁何氏論文書〉一文中，其中可見李夢陽對於「法」的設喻多圍繞著詩歌之「體」而展開。討論李夢陽詩論之「法」最常被引用的一段資料是〈答周子書〉中的這段話：

文必有法式，然後中諧音度，如方圓之於規矩，古人用之，非自作之。實天生之也。今人法式古人，非法式古人也，實物之自則也。²⁸

以「規矩」設喻，並非李夢陽獨有，我們也可以在復古派的成員中找

²⁶ 〔明〕李夢陽：〈駁何氏論文書〉，《中國歷代文論選》（第三冊），頁 47。

²⁷ 侯雅文：「古，分解地說有二層義：一爲時間義，即相對於近現代的時間；一爲質性義，乃相對於人爲雕琢繁麗，即素簡樸實的事物質性。」見侯雅文：《李夢陽的詩學與同文化思想》，頁 103。

²⁸ 〔明〕李夢陽：〈答周子書〉，《中國文論選》（第三冊），頁 52。

到，如王廷相即說：「工師之巧，不離規矩；畫手邁倫，必先擬摹。²⁹」。李夢陽以「方圓／規矩」之喻對比「法式／文」，其中之「法式」，就「語言」層面而論，乃指字、詞、句本身之結構規則。相對於「方圓」的抽象性，此處的「規矩」之喻所指即是古代的典範詩歌。以古代的典範詩歌為學習對象，並非對它字規句摹，而是把古代的典範詩歌當做學詩的「規矩」。工匠握有具體的工具：「規矩」，乃可以畫出方圓。「規矩」本身，並不代表所有的「方圓」，但沒有「規矩」，「方圓」卻不可能體現，正如如典範詩歌，本身並不代表所有的「法」，然而卻是顯出「法」的具體範例，以此範例為學習對象，乃是掌握其中之「法」，而後寫出有自我風格的「詩」。關於「規矩」之喻，尚可見於如下幾段引文，皆與追摹具體典範詩歌之「體」有關：

古之工，如倕，如班，堂非不殊，戶非同也，至其為方也，圓也，弗能舍規矩。何也？規矩者，法也。僕之尺尺而寸寸之者，固法也。

夫筏我二也，猶兔之蹄，魚之筌，舍之可也。規矩者，方圓之自也，即欲舍之，烏乎舍？子試築一堂，開一戶，措規矩而能之乎？措規矩而能之，必並方圓而遺之可矣，何有於法？何有於規矩？阿房之巨，靈光之巋，臨春、結綺之侈麗，楊亭、葛廬之幽之寂，未必皆倕於班為之也，乃其為之也，大小鮮不中方圓也。何也？有必同者也。獲所必同，寂可也，幽可也，侈以麗可也，巋可也，巨可也。³⁰

在這幾段資料中，李夢陽把一首詩的完成比成建物之興建。「規矩」乃是具體可見之物，是「築一堂」、「開一戶」的基礎工具。此「堂」、「戶」之喻，原是何景明指李夢陽在作詩上無自家之「堂奧」、「戶牖」，以譏其少創新多模擬之喻，但李夢陽即借此「堂奧」、「戶牖」

²⁹ 〔明〕王廷相：〈與郭價夫學士論詩書〉，《王氏家藏集》（臺北：偉文圖書出版社，1976年），卷28，頁6。

³⁰ 〔明〕李夢陽：〈駁何氏論文書〉，《中國文論選》（第三冊），頁46-47。

論說自己所持之「法」。此「堂奧」、「戶牖」之喻，在何景明處著重強調「自築」，也就是在作詩上重視「領會神情」、「不做形跡」，但李夢陽則將何景明所重視的「自築」轉向強調「堂奧」、「戶牖」之所以具體成形的根本：「規矩」，而自「規矩」一喻聯結起所論之「法」義。「規矩」是起「堂奧」、製「戶牖」的最基礎而具體的工具，房子、窗戶之形制各不相同，但最初皆由具體的「規」、「矩」所製畫出具體「方」與「圓」開始動工。「規」、「矩」乃是抽象、普遍的「方」、「圓」概念所以得以具體展現的媒介，同時「方」、「圓」又不僅有抽象義，它又借各具體、殊異的結構物以彰顯。因此，李夢陽一方面說：「僕之尺尺而寸寸之者，固法也。³¹」一方面又補充道：「今人法式古人，非法式古人也，實物之自則也。³²」這也正是他指何景明「子以我之尺寸者，言也³³」而自道：「予之同，法也³⁴」的更清楚明示。何景明只看到他尺寸古人之「語言」，而就其「法」古人之「言」而大加批駁，然而李夢陽所「法」的對象，既是具體的「語言」，同時也是遍在萬物的「物之自則」。「方」、「圓」是「物之自則」，亦即構造世界的基礎原理。詩歌的「語言」結構正如同建築物，阿房宮、魯靈光殿、臨春閣、結綺閣、子雲亭、諸葛廬可以有壯闊雄偉、華美富麗、清幽寂靜等不同風格，但建築有所「同」者：「大小鮮不中方圓」，他說：「獲所必同，寂可也，幽可也，侈以麗可也，巋可也，巨可也。」在這樣的詮釋中，事實上存在著一種理解前提，「法」不變，然而人各有其稟性、巧思之異，這也就是李夢陽所言「不泥法而法嘗由，不求異而其言人人殊³⁵」。古代各朝代、各家詩人所代表之「體」正如同建築中的阿房宮、魯靈光殿、諸葛廬，各「體」自有不同的風格，然而其中卻同樣有著不變的法式，也就是共有的結構原則：

³¹ 同上註，頁 46。

³² 〔明〕李夢陽：〈答周子書〉，頁 52。

³³ 〔明〕李夢陽：〈駁何氏論文書〉，頁 47。

³⁴ 同上註。

³⁵ 〔明〕李夢陽：〈駁何氏論文書〉，頁 47。

「方」與「圓」，而「規矩者，方圓之自也」，沒有「規矩」，就不可能蓋出各具風格的建築物。此「建築」之喻，正與詩歌之「體」密切相關，一首詩之結構就像一幢風格獨具的建物之結構。學寫詩，就像學習蓋房子，房子的結構亦等同於詩歌「語言」形式層面的字、詞、句之結構。學習各種典範詩歌，乃是藉由學習具體的字、詞、句之構畫安排，浸潤於具體的「規矩」中，待積習之功，「守之不易」、「久而推移」以至「融鎔而不自知」而寫出「真詩」，李夢陽側重於對「體」的臨摹，其中實有著先求「同」，而後「異」自生的學詩邏輯。對於「體」的學習，必有「規矩」，由此具體的詩歌典範所代表的「規矩」以契合普遍的詩之「語言」所共有「方」、「圓」結構原則。「方」、「圓」不僅是「客觀存在著的事物的內在規律」、「萬物構成的原理」，在李夢陽的理解中，「方」、「圓」尚且有「至方」、「至圓」一義，放回到詩歌的「語言」表現形式來看，它所指的詩歌之「體」最理想的表現形式。李夢陽讚美杜甫即說：「詩至子美，如至圓不能加規，至方不能加矩矣。³⁶」將「杜體」視為「至方」、「至圓」就說明著「規矩」的最終追求乃是此「至方」、「至圓」的臻至，但李夢陽即將此「至方」、「至圓」落至於「杜體」之上，這就使得他的學詩最終的目標是再復現另一個「杜體」。批評他的人說他僅得「少陵之似」，但讚美他的人說：「七言近體開合動蕩，不拘故方，準之少陵，幾於具體，故當雄視一代³⁷」。在效法「杜體」上，他用盡心力全力追摹學習³⁸，這是與他論詩重「法」，著重強調「體」的臨摹為學詩優先原則以及重視反覆踐履的學詩歷程是有一致性的，然而也因為過於追求肖似，而使得他落入了對於典範詩歌「語言」的固著追求而成為學古的侷限，以下即就此點進一步申明之。

³⁶ 〔明〕何良俊撰：《四友齋叢說》（北京：中華書局，1959年），卷26，頁234。

³⁷ 〔清〕沈德潛、周準選：《明詩別裁》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷4，頁66。

³⁸ 關於李夢陽學杜，可參見郝潤華、邱旭：〈試論李夢陽對杜甫七律的追摹及創獲〉，《甘肅社會科學》2009年第4期，頁135-138。

三、重「法」的侷限與意義

黃景進曾說：

李夢陽胡應麟以格調派的正統自居，他們認為妙悟雖是目標，但卻要先經過方法的訓練（實即指效法古人），這樣得到的悟才是真正的悟，才能寫出合乎正確規律的詩。³⁹

這裏的「寫出合乎正確規律的詩」，亦即是在學古、模古的目的乃是在追求「體」的肖似的學詩歷程中漸進地領悟做詩之道。嚴羽在《滄浪詩話·詩法》曾揭示出如下的原則：

辨家數如辨蒼白，方可言詩。⁴⁰

詩之是非不必爭，試以己詩置之古人詩中，與識者觀之而不能辨，則真古人矣。⁴¹

「辨家數」即是「辨體」，先「辨」所欲學之朝代或詩人之「體」，然後才展開模擬，郭紹虞即指出李夢陽「受滄浪所謂第一義的影響，所以於各種體製之中，都擇其高格以為標的⁴²」。「擇其高格」即是「辨體」之後的選擇，然而學古人之詩貴在「以己詩置之古人詩」中，「識者觀之而不能辨」。上文指出「以復古求真詩」蘊含著終極目標與實際執行策略兩者，「求真詩」乃是終極目標，而「復古」是臻至目標的具體踐履途徑。嚴羽所指出的「識之而不能辨」即是李夢陽「用力倍於他人」所欲達成的目標，這並不是說他忽略了求「真」的終極目標，而只是在具體的踐履過程中，「體」的臨摹更加具有優先性的色彩。明初高啓即說：「體不辨則入於邪陋，而師古之義乖。⁴³」。辨「體」

³⁹ 黃景進：《嚴羽及其詩論之研究》（臺北：文史哲出版社，1986年），頁236。

⁴⁰ 〔宋〕嚴羽撰，〔清〕胡鑑注，任世熙注：《校正滄浪詩話注》（臺北：廣文書局，1972年），卷3，頁2。

⁴¹ 同上註。

⁴² 郭紹虞：《中國詩的神韻、格調及性靈說》，頁32。

⁴³ 〔明〕高啓：〈獨菴集序〉，《覺藻集》卷2，頁22b，收入《景印文淵閣四庫全書》第1230冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁279。

使學古有所憑藉，而學古最終要求「體正格高」⁴⁴。因著對詩歌「語言」形式層面之「體」的反省，又以「體」的臨摹為學詩的優先目標，因此在實際的創作之中時就必然涉及「徇辭」以及對於典範詩歌之「語言」安排鋪設的「法」的學習。

李夢陽論「法」，乃是從學習立場出發之概念，「法」首先指的就是「尺尺寸寸之」的學詩方式，「法」作為動詞，有仿效、學習之義，這也是明人論詩對「法」的最普遍理解。李夢陽最清楚地說明其「法」義者，當屬如下一段文字：

古人之作，其法雖多端，大抵前疏者後必密，半闊者半必細，一實者一必虛，疊景者意必二。此予之所謂法，圓規而方矩者也。沈約亦云：“若前有浮聲，則後須切響，一簡之內，音韻盡殊，兩句之中，輕重悉異”。即如人身，以魄戴魂，生有此體，即有此法也。《詩》云：有物有則，故曹、劉、阮、陸、李、杜能用之而不能異，能異之而不能不同。⁴⁵

這段資料中所指出的「疏／密」、「闊／細」、「實／虛」「景／意」以及「浮聲／切響」只是關於「法」的原則陳述，並非是實際創作中各種具體操作之「詩法」的細緻說明。要進一步瞭解他關於「法」的主張與實踐與詩歌之「體」的關係，可以從他對何景明的批評及其實際創作兩方面來看。李夢陽指出何景明「乖於先法」時，就自「體」的方面展開批評，他說：

讀之若搏沙弄泥，散而不瑩，又麓者弗雅也，如〈月蝕詩〉「妖遮赤道行」是耳。⁴⁶

李夢陽所批評的「散而不瑩」即是指何景明「不法」，然而「麓者弗雅」顯然就是就〈月蝕詩〉之用語而發，其已喪失詩歌「語言」應具有的基本美感。「師古」本要避免「徇辭」之弊，師古的重點在於「師

⁴⁴ 〔明〕胡應麟撰〈內編·近體中·七言〉，《詩藪》（一），頁30。

⁴⁵ 〔明〕李夢陽：〈再與何氏書〉，《中國文論選》（第三冊），頁51。

⁴⁶ 同上註，頁51。

其意」，這與李夢陽論「法」強調「守之不易」、「久而推移」以至「融鎔而不自知」⁴⁷，因浸潤古人之語言文辭及詩歌法式之學習而回復到第一義的詩歌精神境界中是一致的訴求。然而李夢陽所強調的「先其體」主要即是在具體的詩歌「語言」上展開學習，透過漸進、積累的方式學詩。所謂的「循辭」，也就是在詩句上直接襲用前人詩句或點竄前人詩句，這一點乃是學古很難避免問題，明初亦已爲人所注意。宋濂即主張要人「師其意」而非「師其辭」，「師其意」者：「辭固不似，而氣象無不同」；「師其辭」者：「辭則似矣，求其精神之所寓，固未嘗近也。」⁴⁸宋濂所指出的「師其意」很值得重視，這是明代復古、學古風潮中不容忽視的自覺意識，亦即一方面要求以古代典範作品如「漢魏詩」、「盛唐詩」爲學習對象，一方面也有意識地要避免得其皮毛而遺其精神的學習困境。李東陽也指出作詩要避免「以意徇辭」，而講求「以辭達意」⁴⁹，「不徇辭」亦即何景明所說：「臨景構結，不仿形跡」⁵⁰，也就是在詩歌「語言」的選擇上不模仿、點竄前人詩句，這一點亦是何景明抨擊李夢陽之處，何景明即以「辭斷而意屬」之「法」來針對李夢陽「刻意古範」、「鑄形宿鑄」之「法」展開批評。筆者在此以他的〈述憤〉詩爲例說明之，所謂的「徇辭」，即是直接引用或略爲變化前代詩歌已有成詞，以〈述憤〉⁵¹爲例，第六首：「孟夏草木長，垂雲一何淒」，第十首：「青青廟中槐，交交一雙禽」，前者直接襲用陶淵明〈讀山海經〉「孟夏草木長」之成詞，而後者之疊字亦是漢代古詩擬景物之情態常見之法，如「青青園中葵」、「青青陵上柏」等例即是，「青青廟中槐，交交一雙禽」則略有修改而化用之。凡此之例，多見於李夢陽的模古之作之中，不待詳舉。再

⁴⁷ 〔明〕李夢陽：〈駁何氏論文書〉，頁 47。

⁴⁸ 〔明〕宋濂：〈答章秀才論詩書〉，《中國文論選》（第三冊），頁 24。

⁴⁹ 〔明〕李東陽撰：《麓堂詩話》，收入丁福保輯：《歷代詩話續編》（下冊）（臺北：木鐸出版社，1988年），頁 1372。

⁵⁰ 何景明：〈與李空同論詩書〉，《中國歷代文論選》（第三冊），頁 37。

⁵¹ 〔明〕李夢陽：《空同集》，卷 9，頁 2a-3b。

如李夢陽〈衛上別王子〉二首：

晨風應候至，雞鳴各嚴車。我今游宋中，子當旋舊閭。僕夫理前綏，轅馬悲鳴趨。一別阻秦周，相望萬里餘。首春霜露重，厚汝征衣襦。昔為同袍士，今在天一隅。故者日以遠，疇能察區區。稅車朝歌裏，送子輝水陽。群鴈起高飛，凌風各分翔。敦交多故懷，況乃憂故鄉。征夫愁短日，去馬知路長。童童孤生柏，結根南山旁。願言采此柏，遺我心所當。良無白鵠翼，何以得高顛。

52

第一首中，「晨風」、「雞鳴」、「日以遠」、「區區」是常見成詞，而「一別……」、「相望……」、「昔為……」、「今在……」亦是漢魏古詩常見之句型。李夢陽心中懷著「別情」，然而在詩之「語言」的選擇上，借用漢魏古詩之成詞、句型來表現他的情感。第二首亦然，其中「童童孤生柏，結根南山旁」、「願言采此柏，遺我心所當」、「良無白鵠翼」亦多見對漢魏古詩成詞的化用。雖然是「述今之情」，然而在「尺寸古法」上卻讓人讀來有拼貼成詞、句型之感，且通篇情意一致，主要可以歸納為「離情」二字，而難以再自此中察析其細微的情感變化。換言之，以這一首五言古詩為例，李夢陽在「尺寸古法」和「述我之情」的側重上，李夢陽對「古法」過於亦步亦趨，忽略了「我之情」的優先順位，作詩應是以「我之情」駕馭「古之法」，而非在「古之法」的框架中填入「我之情」，在「尺寸古法」的學習中，遵循法度過之，李夢陽個人的情感便被隱匿於法度的遵循之中而無法自然伸展開來，沈德潛即評論他：「過於雕刻，未極自然。⁵²」。同樣是寫五言古詩，可以杜甫〈贈衛八處士〉為對照，來仔細指出其間的差異。杜甫與李夢陽不同處在於以「情意」駕馭「古法」。吳瞻泰評論〈贈衛八處士〉曾說：

文必意達而後轉，詩不必意達，須即轉。蓋文惟恐不盡，詩惟恐

⁵² 〔明〕李夢陽：《空同集》，卷11，頁1a-1b。

⁵³ 〔清〕沈德潛、周準選：《明詩別裁》（臺北：臺灣商務印書館，1978年），卷4，頁66。

不藏。愈轉愈曲，愈藏愈深。此章發端兩句，即忙作一轉。中二段雖直敘，然筆筆是轉，至末，一主一賓兩轉。結句又是一轉。通首無一直筆，抑揚頓挫，得蘇、李之神。⁵⁴

吳瞻泰以爲〈贈衛八處士〉「發端兩句」即是「一轉」，並於其下註曰：「開口便懊恨」⁵⁵，他又說：「起處寫未相見前一筆」，這也就是，發端兩句乃是會面之時生發的感慨，既已會面，然而寫的卻是「未相見前」。這兩句就不只是寫乍相逢的驚喜，反而是以既驚喜且慨嘆之口吻來強化凸顯濶別日久，友誼猶新之情。從「今夕復何夕，共此燈燭光」至「新炊間黃梁」雖多屬直抒其情，然而兩兩一句，詩意亦富轉折，當時的「少壯」已成今日的「鬢髮蒼」；故舊寥落的寂寞之感一轉而爲「熱中腸」的呼喚；二十載之後，「重上君子堂」，當初的「君未婚」，今日已然「兒女成行」，此「今」、「昔」的變化，正是在「少壯能幾時」的短暫時光與「動如參與商」的遠隔空間中被舒展開來。中間二段雖是寥寥數語，但二十載的變化已盡在其中，可以想見在「一舉累十觴，十觴亦不醉」的歡興中，兩人把酒言歡所渲染出的時間感與空間感何其深廣綿長！「主稱」二句與「十觴」二句，吳瞻泰註以「主言」、「賓答」，說此「主言」、「賓答」又是兩轉。吳瞻泰認爲作詩貴「愈轉愈曲，愈藏愈深」，指的是作詩之「語言」愈「曲」，而讀詩者就在此「曲」言之中，感知更深的情意。吳瞻泰即說：

看「驅」字、「剪」字、「間」字，具見遠客猝至荒率之狀，而驚喜神情，宛然在目。⁵⁶

同樣是寫「五古」，杜甫的〈贈衛八處士〉就令讀詩者同感其「驚喜神情」、「宛然在目」，而結句「明白隔山嶽，世事兩茫茫」又是一

⁵⁴ 〔清〕吳瞻泰評選：《杜詩提要》（一），卷1，頁8，收入《杜詩叢刊》（第四輯）（臺北：大通書局，1974年），頁81-82。

⁵⁵ 〔清〕吳瞻泰評選：《杜詩提要》（一），卷1，頁7，收入《杜詩叢刊》（第四輯），頁80。

⁵⁶ 〔清〕吳瞻泰評選：《杜詩提要》（一），卷1，頁8。

轉，最後一句的「明日」恰與「今夕」遙相對應，此「結處」所寫「既相見後一筆」，與起首「未相見前一筆」被吳瞻泰視為「有來路」、「有去路」，因而「悱惻動人」，這是杜甫的五言古詩所以動人之處。對照於李夢陽的〈衛上別王子〉，其詩之內在情意的轉折就無法如同杜甫顯出其情意的細膩曲折與造成讀者「宛然在目」的閱讀感受，此處正可凸顯兩者學古之精、粗之差別。薛蕙即曾以「粗豪」評價李夢陽⁵⁷，指其「粗」，或許就與李夢陽學古用成詞、成句以及在詩之情意轉折安排上不夠細膩有關，但「豪」卻也點出李夢陽詩作的風格，陳子龍即稱：「獻吉志意高邁，才氣沈雄，有籠罩群俊之懷⁵⁸」，李維楨也說李夢陽：「家大梁，多北方之音，以氣骨稱雄⁵⁹」這一類的詩，可以〈內教場歌〉為例：

雕弓豹韃騎白馬，大明門前馬不下。徑入內伐鼓，大同耶？宣府耶？將軍者許耶？（一解）武臣不習威，奈彼四夷。西內樹旗，皇介夜馳。鳴炮烈火，嗟嗟辛苦。（二解）。⁶⁰

此詩注云：「內教場歌者，李子紀時事而作者也。帝自將練兵於內庭⁶¹」此乃因明武宗調宣府、大同邊軍入宮，由江彬、許泰和宮中太監組成二支隊伍，在內教場中以模擬作戰為樂。全詩以反詰疑問語氣尖銳地反諷武宗之荒疏朝政與沈溺享樂，在《空同集》的分類中歸於「古調歌」一類，然而內容多繫乎時事，是感時之作。在「語言」的臨摹上，「歌」的「語言」表現形式，是李夢陽本著「以我之情，述今之事」的「語言」形式選擇，此一作品亦頗能符合李夢陽的學古原則，同時也與他熱切關注現實政治的性情相符⁶²。他的學古，是一種對於詩歌「語

⁵⁷ 〔明〕薛蕙：《考功集》，卷 8，頁 14b。收入《景印文淵閣四庫全庫》第 1272 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），頁 91。

⁵⁸ 〔明〕陳子龍，〔清〕李雯、宋徵輿編：《皇明詩選》（上海：華東師範大學出版社，1991 年），卷 1，頁 45-46。

⁵⁹ 〔明〕李維楨：〈彭伯子詩跋〉，《大泌山房集》，《四庫全書存目叢書》第 153 冊，卷 131，頁 672。

⁶⁰ 〔明〕李夢陽：《空同集》，卷 8，頁 8b。

⁶¹ 同上註。

⁶² 見廖可斌：《明代文學復古運動研究》（北京：商務印書館，2008 年），頁 62-68。

言」的選擇，也並非是所有的作品皆要以古爲法。七言歌行〈土兵行〉寫於：「贛州賊作亂，都御史陳金奏調廣西狼兵征之，土兵行所由作也」之時，其詩句云：

豫章城樓饑啄鳥，黃狐跳踉追赤狐。北風北來江怒湧，土兵攫人人叫呼。城外之人徙城內，塵埃不見章江塗，花裙蠻奴逐婦女，白奪釵釧換酒沽。父老向前語蠻奴，慎勿橫行王法誅……

此是「歌行體」，其中所寫多是時事之感懷，筆筆皆直記時事，直抒感嘆。再如以「漫興」爲題的〈京師春日漫興〉五首：

十日不出花盡開，城南城北錦成堆。即教閉戶從花盡，莫遣看花不醉迴。

杏花盈盈大逞姿，桃花灼灼亦不遲。縱饒種露栽雲地，可奈風狂雨驟時。

東門百花紅照天，獨樹梨花更可憐。但看絃管朝朝急，不道春風不費錢。

今番花開委難當，眼見稀疏葉欲長。春光幾朝不一醉，為問汝曹因底忙？

西湖湖上楊柳枝，臨流嫵娜風更吹，切防白雲漫天舞，莫放黃金拂地垂。

〈聞桃花盛開〉一詩：

不及東園紅杏時，梨花懊惱太開遲。即防桃李紅欺眼，更打黃蜂莫近枝。

此皆純寫賞花的遊興，以及在春光中憐花、惜花之情，其中多是自我性情的展現。這一類的詩，即是李夢陽的作品中未「尺寸古法」而專以「寫我之情」爲主之作。

上述的討論可見出李夢陽論詩重「法」之侷限，然而其重「法」意義亦在此處。這可以自朱彝尊的深刻觀察來進一步申明之。李夢陽所在的時代，就中國詩歌發展歷史而言，乃是一「詩道旁落，雜而多

端」的時代。李夢陽在這場規模、聲勢浩大的擬古運動中所扮演的角色，其實就是朱彝尊所寫到的「北地一呼，豪傑四應」的那樣的領頭人的角色。李夢陽並非開明代學古之風的人，正如簡錦松所言，李夢陽「由體格以求復古，而用力倍於他人也⁶³」而必須進一步追問的是，這種「用力倍於他人」的用心、用力，其目的為何？在李夢陽復古的訴求中，對於「詩」之本質的思索與「語言」表現形式之選擇，並非純然是一個藝術的問題，「詩道傍落」背後所隱含的是對於詩風之頹的憂心與思索。面對一個「雜而多端」的時代，詩道不復純矣的時代，回到傳統找資源是歷來詩人的慣性思維，李夢陽也在嚴羽已標準出來的「漢魏」、「盛唐」詩中尋找滋養，而在回歸傳統的過程中找到振興「詩道」、維繫詩風的動力與能源。《明史·李夢陽傳》指出，李夢陽指李東陽「萎弱」，此「萎弱」所指之意，可在《明史·文苑傳》的記載進一步解讀之：

永、宣以還，作者遞興，皆沖融演迤，不事鈎棘，而氣體漸弱。弘正之間，李東陽出入宋、元，溯流唐代，擅聲館閣。而李夢陽、何景明倡言復古，文自西京，詩自中唐以下一切吐棄。操觚談藝之士翕然宗之。明之詩文於此一變。⁶⁴

其中「沖融演迤，不事鈎棘」即同於前所指之「萎弱」，「沖融演迤」即指當時部份臺閣之作流於應酬、空泛、華麗之風。「鈎棘」亦即鈎章棘句，原有指作詩文艱難苦思之意，此是對「沖融演迤」的補充。然而李夢陽更要指陳的是，李東陽有「主文柄」之位，然而卻沒有在詩風上引領出一種詔復漢唐盛世的雄渾之氣，因此譏其「萎弱」。李夢陽對於李東陽「萎弱」之評，表面看起來是對臺閣館臣「沖融演迤」的批評，實際上，乃是對明初以來在君臣共有的詔復漢唐的政治想像中，「昌明博大之音」應該如何復現的思索。《四庫全書總目提要》對於李夢陽及其復古主張的評斷就透露出這樣的訊息：

⁶³ 簡錦松：《明代文學批評》，頁 216。

⁶⁴ 〔清〕張廷玉等撰：《明史》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 285，頁 7307。

考自洪武以來，運當開國，多昌明博大之音。成化以後，安享太平，多臺閣雍容之作，愈久愈弊，陳陳相因，遂至嘽緩冗濫，千篇一律，夢陽振起痿痺，使天下復知有古書，不可謂之無功。

65

對於李夢陽在詩歌發展史上的地位，朱彝尊所指出的「北地一呼，豪傑四應」，《文史·文苑傳》所言「操觚談藝之士翕然宗之」與《四庫全書總目提要》以「振起痿痺」為夢陽之功，其皆在指明李夢陽的「復古」之功，乃是復興「詩」道的實踐與努力。在李夢陽看來，「詩」是「人之鑒」，亦是「世運」之鑒。他說：

夫詩者，人之鑒者也。夫人動之志，必著之言。言斯永，永斯聲，聲斯律，律和而應，聲永而節。言弗睽志，發之以章，而後詩生焉。（〈林公詩序〉）⁶⁶

又〈章園錢會詩引〉曰：

說者謂文氣與世運相盛衰，六朝偏安，故其文藻以弱。⁶⁷

李夢陽指「詩」是「人之鑒」，也就是「詩」乃是人之「志」的表露與彰顯。「詩」可以透露一個人最真實的「志」之所在，另一方面，寫「詩」者亦無法隱藏其真實的心靈，因此李夢陽所用的「鑒」之喻，即有「詩」與「志」相通之意味存在。廣而言之，「詩」亦與「世運」相通，「詩」之風同樣受到世情的薰染，六朝因「偏安」，因此「其文藻以弱」，此雖用以批評六朝之語，然而他對李東陽的「萎弱」之評，何嘗又不是在明朝進入成化後安享太平之際，作詩「氣體漸弱」的憂心？李夢陽學古背後的政治意涵事實上是將他在政治上的猛進作為做了某種程度的轉化，而成為一種藉學古以寄托情感、抱負的管道。李夢陽即曾言：「民詩采以察俗，士詩采以察政，二者塗殊而歸同矣。」

⁶⁵ 〔清〕永瑤等編撰：《四庫全書總目提要》，〈集部〉卷 171，頁 3649-3650。

⁶⁶ 〔明〕李夢陽：《空同集》，卷 51，頁 4a。（頁 469）

⁶⁷ 同上註，卷 56，頁 14a。（頁 516）

故有政斯有俗，有俗詩有風⁶⁸」即是在「詩者，人之鑒」的思考脈絡中所作之論。這就同時也可以解釋李夢陽學古的重心為何強調要有「法」、要「擇其高格」以為模擬對象。可以說，在李夢陽「復古」的追求中，隱含著對「詩」之「語言」與個體、群體之「心」的逆向思考，亦即詩既然可以「觀」「士風」、「民俗」，那麼要改革「士風」、「民俗」首先就要從「詩」之「語言」著手。李夢陽在政治上期望有著同於時代有志之士恢復漢唐盛世的政治期待與想像，也因著這樣的政治企求的落空，因此在無法於政治上伸展抱負之際，他轉而思索「詩」與政治改革的可能性。從「語言」上的「擇其高格」而從之，透過日積月累的積習功夫達成詩風的轉移，這是他在這場「復古」運動中，思索當下並且眺望未來而生起的遠大理想。明史即稱李夢陽與何景明兩人「並有國士風⁶⁹」，李夢陽所以能擔當起「國士」之喻，就是那種「卓然以復古自命」的企圖與實踐作為。「復古」的顯題化所造成的「豪傑四應」的現象，更準確地說是，李夢陽把同時代中部份人內心對於「詩」之反省與思索「卓然」地呈顯出來，何、李之間往返論文之爭，不無爭「主文炳」之哨煙味，然而李夢陽的重「法」背後既有詩之「語言」形式的藝術考量，同時也寄託著他藉由臨摹其「體」的學詩歷程達成詩風改革的遠大理想。在詩歌之「語言」的選擇上擇「高格」以效習之，選擇典範詩歌所使用的「語言」表現形式，背後所隱含的考量是一個古老的詩論問題——「音聲」與「人心」之間的問題，亦即《禮記·樂記》「聲音之道與政通」⁷⁰的思考，然而追摹前代典範詩歌所留下的「語言」，字擬句模，浸染日久，就可能達成詩風的改革嗎？這是李夢陽的終極期待，然而終其一生，這樣的理想未曾臻至實現。李夢陽論詩重「法」，是他對「詩道傍落」的思索對治，其中或許有「徇辭」之弊，然而此「體正」的執著追求正是他在「詩道傍

⁶⁸ 同上註，卷 51，頁 13b。（頁 474）

⁶⁹ 〔清〕張廷玉等撰：《明史》，卷 286，頁 7350。

⁷⁰ 王夢鷗：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1990 年），頁 609。

落」的時代對於「詩」所做出的反省與改正，這也是他在一片模擬、剽竊之聲中所應獲得的合理評價。

四、 結論

本文源自文學史上對於李夢陽學古模擬、剽竊的評價展開反思的問題意識，自「形式技巧法式」義切入探討李夢陽詩論重「法」之因，歸納出以下幾點結論：

- 第一，李夢陽論詩重「法」之因，首先基於對宋詩「語言」上「詞艱難」、「理語」的反省與改革。在「詩道傍落」的時代，李夢陽有其自身對「詩」之本質及「語言」形式之界說，而在日漸聲勢浩大的復古氛圍中，他將前代典範詩歌視為可體現他對「詩」之界說的具體實例，因而將「體」的臨摹視為學詩的優先目標。
- 第二，「法」做為李夢陽論詩的重要概念，並非由詩歌審美鑑賞而歸納出的術語，它主要指涉的意義是仿效學習、學詩的具體對象、反覆踐履的學詩歷程三者。
- 第三，李夢陽對「法」之設喻多圍繞著詩歌之「體」展開。「規矩」即是喻指古代的典範詩歌。「規矩」是各類風格之建物之「體」得以完成的基礎工具；古代典範詩歌，亦是學詩「規矩」，由此學詩「規矩」入手，待「守之不易」、「久而推移」之功的積習，自然就能寫出有法度且具有自我風格的「真詩」。
- 第四，李夢陽論「法」，對於具體「詩法」的細緻說明較少，也因此在此實際的創作過程中，必然會有「循辭」以及對典範詩歌「語言」形式上構畫安排之「法」的學習。在「尺寸古法」和「述我之情」的側重上，李夢陽對「古法」過於亦步亦趨，忽略了「我之情」的優先順位，作詩應是以「我之情」駕馭「古之法」，而非在「古之法」的框架中填入「我之情」，在「尺寸古法」

的學習中，遵循法度過之，李夢陽個人的情感便被隱匿於法度的遵循之中而無法自然伸展開來。

第五，李夢陽論詩重「法」之意義，回到其時「詩道傍落」的歷史時代，朱彝尊所言：「北地一呼，豪傑四應」一語，提點出李夢陽在這場復古運動中的歷史地位。在「體」的臨摹背後，隱含著對詩之「語言」與個體、群體之「心」之關聯的逆向思維，李夢陽重「法」，重視「體」的臨摹，在詩之「語言」上對法度的遵循與回歸實蘊含著他藉復古以再現「昌明博大」詩風的理想。

師評：

這篇論文雖以探討李夢陽何以論詩重「法」為題，然而對於「原因」之闡發與論析的篇幅較少，反而集中於詮釋、處理李夢陽所謂「摹體」、「法」的意涵；以及李氏的創作結果與其詩學主張相互符應的問題。作者對學界既有研究李夢陽的代表論著，尚能識其大體。又能就李夢陽的詩作，與古人同類型之詩歌相互比較，指出李氏雖時有「拼貼漢魏古詩之成詞、句型」而流於「刻意古範」之處，但不完全如此，而另有「專以『寫我之情』」故未必「尺寸古法」的佳作。這種觀點，相較於片面指責李氏「摹擬剽竊」的意見而言，顯得較為周全。不過，作者對李氏所主「摹體」、「法」以及「論詩重法之因」的闡釋，大多未出前人所論，創意較少。又行文略見倉促，有若干註解留白。

第十九屆「陳百年先生學術論文獎」得獎名單

99.05

一、大學生組：

- 第一名 盧啟聰（中文四）
《詩傳綱領》與朱熹《詩》學思想
- 第二名 劉欣韋（中文四）
荀子身體觀考察
- 第三名 曾令愉（中文四）
「三昧」與「神韻」：論王士禎的詩學理論
- 佳 作 徐育修（中文六）
冷酷異境的靈與肉——論紀大偉小說集《感官世界》的情慾流動
- 佳 作 江妤（民族三）
日治時期樟腦業與蕃界衝突——以南庄事件與威里事件為例
- 佳 作 王鈺涵（中文三）
《說文》口旁部首字之溯源

二、研究生組：

- 第一名 呂焜霖（台文博二）
今我來思：《詩經》中戰爭詩的回憶敘事
- 第二名 姚育松（歷史碩一）
《春秋繁露》的政治理念：調適道德意志和權威標準
- 第二名 邱偉雲（中文博三）
疾病圖譜、醫者想像、公共參與：試論《點石齋畫報》中民間宗教之文化展演
- 第三名 陳昱齊（台史碩一）
1971年中華民國對聯合國代表權之因應策略
- 佳 作 黃詩茹（宗教博二）
神通與感通：以《高僧傳》與《續高僧傳》為文本
- 佳 作 曾秀萍（中文博七）
性別操演與國族寓言：《行過洛律》中的跨性別飄浪、愛欲與家國
- 佳 作 張金蘭（華語教學博二）
Podcast在華語文教學上的應用——以高級班電視新聞課程為主所做的研究
- 佳 作 江昺崙（台文碩一）
彰化婦女共勵會與私奔事件探討

第廿屆「陳百年先生學術論文獎」得獎名單

100.05

一、大學生組：

- 第一名 陳柏言（中文系二年級）
教化形式的轉變—以〈天問圖〉「女岐九子」為中心
- 第二名 洪瑋其（中文系三年級）
霧中的火光—舞鶴《餘生》中的自我救贖
- 第三名 楊珮琪（民族系四年級）
台南成年禮「做十六歲」之研究
- 佳 作 蘇維新（歷史系四年級）
二二八事件地區差異性人事成因之研究
- 佳 作 陳怡萱（民族系三年級）
隘墾區內的空間嬗變—以咸菜甕為例（1785-1895）
- 佳 作 余 劼（法律系三年級）
娼妓於《三言》中之從良形式

二、研究生組：

- 第一名 王志瑋（中文系博士班二年級）
經學與理學的思索：論黃榦、陳淳對《四書》與《近思錄》的詮釋
- 第二名 林婉婷（中文系碩士班四年級）
昨日重現：納蘭性德悼亡詞之記憶書寫
- 第三名 張金蘭（華語文教學博士學位學程三年級）
論明清入華耶穌會教士的漢字學習及其成果
- 第三名 謝秀卉（中文系博士班三年級）
「體正」的追求：李夢陽論詩重「法」之因探析
- 佳 作 陳允元（臺灣文學研究所博士班二年級）
鑄史者的紅顏少年回憶—「沒落貴族」葉石濤及其文學史書寫位置
- 佳 作 詹朝欽（法律系碩士班一年級）
清代刑訊制度及其實踐—從「故禁故勘平人」律談起
- 佳 作 余育婷（中文系博士班五年級）
中隱之道的追求—論白居易在清代台灣古典詩中的接受意義