

雲科漢學學刊

第二十四期

國立雲林科技大學

漢學應用研究所 出版

中華民國 112 年 7 月

《雲科漢學學刊》

第二十四期

目錄

編者的話

專題論序

- 臺南文人許丙丁作品的再發現 林郁翎 1
- 《誠一堂琴談》的琴學觀研究 吳玲慧 35
- 「心可以知道」—理解荀學倫理學的意義 夏邦隆 67
- 陰陽五行數理之人文應用衍釋 薛能文 87
- 《貞觀政要》中的國家安定之道論析 林彩盈 131
- 《史記》司馬遷的五常思想 柯妙棗 151
- 試論王邦雄《老子十二講》之特色 李佳鎂 179

《雲科漢學學刊》稿約

編者的話

《雲科漢學學刊》本期（第二十四期）除了修訂稿約，設立代代相傳的學刊專屬 E-MAIL 外，並將以往紙本收件方式，改以電子化作業流程，祈以兼具環保與提升作業效率。

擔任學刊編輯的一年多期間，從零經驗到學習排版出刊，在面對人、事、物交織成事的歷練中著實受益不少。學刊稿件的處理過程中最具挑戰的是，有時必須依據投稿者與論文審查者的回應情形而隨機調整稿件處理的節奏與時程的掌控等等，每一回的摸索與請益，皆能汲取既往職場慣性之外的新知；每一位研究生用心撰稿的論文，以及每一份專家學者的審查意見，都是學術組所得到的最佳回饋與收穫，也是課堂學習之外的附加價值。

謹此，感謝柯所長榮三老師給予此番砥礪的機會與行政指導，以及本所與校外多位師長協助審稿，衷心感謝前任學術組長宜青好性情地解說相關作業流程、所長研究助理曉莉不厭其詳地協助排版複校、本屆所學會會長媛郁協助資料列印等庶務。本期學刊付梓延宕，在此表示歉意，內容或有疏漏未察之處，懇請大家見諒，並請不吝指正。

漢學所所學會學術組 陳玫如

臺南文人許丙丁作品的再發現

林郁翎*

摘要

許丙丁（1900-1977）最為人稱道之作莫過於《小封神》。關於《小封神》前人雖然已有頗為可觀的研究成果，但過去對於《小封神》在《詩報》上連載的版本（1938-1939）探討者著實有限，本文首先聚焦於此，討論《詩報》連載版與前期版本的《三六九小報》連載版（1931-1932）以及中文改訂初版（1956）之間的關係。其次，許丙丁的創作多元，除了文學作品之外亦擅長漫畫，其漫畫作品大多發表於《臺灣警察時報》、《三六九小報》。在《臺灣警察時報》分三次連載的〈楊萬寶搜查漫記〉（1941），是身任警察的許丙丁，根據搜捕號稱「殺人鬼」要犯楊萬寶的親身經歷所編繪的漫畫，然而前人研究中卻未見有所討論，甚是可惜。因此本文亦重新考掘漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉之內容，並析論其與同樣改編自搜捕楊萬寶經歷之兩種小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》、《廖添丁再世：楊萬寶》彼此之間的關係。

關鍵詞：許丙丁、小封神、楊萬寶、楊萬寶搜查漫記、廖添丁再世

* 林郁翎：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班碩士研究生。

The Rediscovery of the Works from the Tainan

Literati Xu Bingding

Lin, Yu-Ling

Abstract

The most well-known novels of Xu Bingding (1900-1977) are “*Xiao Feng Shen*”. Although there have been considerable research results on the work “*Xiao Feng shen*”, no one has ever explored the relationship between the serialized edition of the “Poetry Newspaper” (1938-1939) of the novel “*Xiao feng Shen*” and the previous edition of the “Three-Six-Nine Tabloid” serial edition (1931-1932) and the first edition of the Chinese revised edition (1956) published after the serial edition of the “Poetry Newspaper”. And it only has less discussion of the novel “Liao Tianding Rebirth: Yang Wanbao”. In addition to publishing literary works, Xu Bingding is also good at comics, and most of his comic works have been published in the “Taiwan Police Times” and “Three-Six-Nine Tabloid”. However, it is a pity that “Yang Wanbao's Search Comic” (1941), which was serialized three times in the Taiwan Police Times, was not ever discussed in previous studies. Therefore, this article will focus on Xu Bingding's comic work “Yang Wanbao Search Comic”. And comparing this comic to these two novels “The Murderer Yang Wanbao (Part II)” and “Liao Tianding's Rebirth: Yang Wanbao”. To explore also tells the story of the pursuit of the prisoner Yang Wanbao and to delve into the relationship between the various versions.

Keywords: Xu Bingding; *Xiao Feng shen*; Yang Wanbao; Yang Wanbao's Search Comic; Liao Tianding's Rebirth

一、前言

許丙丁（1900-1977），字鏡汀，號綠珊齋主人，簡署綠珊齋，另有綠珊莊主、錄善庵主、肉禪庵主人、默禪庵主等筆名，臺南人。幼時曾入學於臺南大天后宮側之私塾習漢學。後考入臺北警察官訓練所特別科，據稱當時三千名應考生中，僅錄取兩名臺灣籍考生。1920年9月以臺灣總督府巡查身分任臺南州巡查。先後於臺南州新豐郡巡查部、嘉義郡警察課司法室等單位服務。1934年11月調任臺南州刑事科巡查部長。1941年2月因服務警界，改日本姓名為「本山泰若」。戰爭末期辭去警察工作。戰後任臺南州接收委員會幹事，並曾當選多屆臺南市市議員。其文學藝術活動，最早可知應為1921年6月開始於《臺南新報》漢文欄發表漢詩。1923年4月受邀加入臺南「桐侶吟社」。戰前漢詩文作品，散見於《臺南新報》漢文欄、《三六九小報》、《臺灣警察時報》、《臺灣警察協會雜誌》等。許氏一生博學多能，作品有小說、雜文戲作、漫畫、民謠填詞與創作歌詞等等，可謂集古典詩人、小說家、歌謠創作者、文獻研究專家於一身，且皆卓然有成，其小說講臺南，歌謠唱臺南，文史論述研究臺南，可謂是「地方庶民精神的代言人」¹。

許丙丁的代表作《小封神》，概有《三六九小報》連載版（1931-1932）、《詩報》連載版（1938-1999）、中文改訂初版（1956）²、臺語文翻譯版（1996）³等，其中對於《詩報》連載版的內容，始終無人探究⁴，經過筆者初步比較，居於《三六九小報》連載版（1931-1932）與中文改訂初版（1956）之間的《詩報》連載版（1938-1939），其中內容文字有上承《三六九小報》連載版，下開中文改訂初版的重要價值，值得探究。再者，誠如前述，許丙丁的創作相當多元，除了文學作品以外，許氏亦擅長漫畫，根據林育薇的研究，「漫畫許丙丁」具有特殊意義，其漫畫作品多數發表於《臺灣警察時報》、《三六九小報》⁵。日治時期身

¹ 呂興昌，〈地方庶民精神的代言人——論許丙丁的歷史位置〉，《20世紀臺灣歷史與人物——第6屆中華民國史專題論文集》（臺北：國史館，2002年12月），頁599-612。

² 許丙丁原著，呂興昌編校，〈許丙丁先生生平著作年表初稿〉，許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集（下）》（臺南市立文化中心，1996年），頁662、667、676。

³ 許丙丁著，陳憲國、邱文錫譯，《日據時期最轟動的臺語神怪小說：小封神》（臺北：樟樹出版社，1996年）。

⁴ 《詩報》189號（1938.11.17）至205號（1939.07.17），連續出刊16回後中斷，復於216號（1940.01.23）、217號（1940.02.05）刊出第17、18回，之後則未再刊出。柯榮三，《雅俗兼行——日治時期臺灣漢文通俗小說概述》，頁94-95。

⁵ 林育薇，《許丙丁之報刊漫畫研究——以《臺灣警察時報》、《三六九小報》為中心》（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2013年），頁38。

為警察的許丙丁發表於《臺灣警察時報》的相關作品，自然有深入探討的必要。然而，在《臺灣警察時報》分三次連載，圖文並茂的〈楊萬寶搜查漫記〉(1941)，是根據許丙丁搜捕要犯楊萬寶經歷之作，但是在前人研究中卻未見有所討論，甚為可惜，是以本文也將聚焦於〈楊萬寶搜查漫記〉，進一步取其與同是以追捕楊萬寶經歷為題材之 2 種小說《殺人鬼楊萬寶(下集)》(1956)、《廖添丁再世》([1962]2004) 進行比較，考察彼此之間的關係。

二、《小封神》連載於《詩報》的版本

本小節中，先將《三六九小報》、《詩報》連載版、中文改訂版之回目表列對照，再進一步具體比較三種版本的內容差異。

(一)《三六九小報》、《詩報》連載版、中文改訂版之回目

以下且先取《三六九小報》連載版(1931-1932)、《詩報》連載版(1938-1939)、中文改訂初版(1956)三個版本的《小封神》回目做成對照表：

【表一】《小封神》回目對照表⁶

《三六九小報》連載版	《詩報》連載版	中文改訂版
第一回 上帝爺赴任受虧	第一回 上帝爺赴任受虧	第一回 小上帝調任臺南城
第二回 真糊塗魁星被吊	第二回 錯又錯魁星被吊	第二回 文魁星遭受飛來禍
第三回 眾文人大鬧孔子廟	第三回 眾文士討論施救策	第三回 眾文人大鬧明倫堂
第四回 文武星計議救魁星	第四回 文武星計議救魁星	第四回 文武聖計議救魁星
第五回 自轉車驚走三太子	第五回 自轉車驚走三太子	第五回 腳踏車驚走三太子
第六回 孫真人藥救李天王	第六回 孫真人藥救李天王	第六回 吳真人藥救李天王
第七回 雷震子力賽飛行機	第七回 雷震子怒打飛行機	第七回 雷震仔仙翼賽飛機
第八回 黃金棍打破烏龜殼	第八回 黃金棍打破烏龜殼	第八回 九龜精陣亡山仔頂
第九回 九龜精陣亡山仔頂	第九回 九龜精陣亡山仔頂	第九回 四大金剛看五穀王
第十回 四大金剛看五穀王	第十回 四大金剛看五穀王	第十回 金魚仙巧騙混元斗
第十一回 金魚仙巧借混元斗	第十一回 金魚仙巧借混元斗	第十一回 報司爺迷色失醋斫
第十二回 報司爺見色失醋斫	第十二回 報司爺見色失醋斫	第十二回 假請神氣走金魚仙
第十三回 觀黑幕氣走金魚仙	第十三回 觀黑幕氣走金魚仙	第十三回 眾神仙被困天羅陣

⁶ 柯榮三，《雅俗兼行—日治時期臺灣漢文通俗小說概述》，頁 95。

第十四回 眾神仙被困天羅陣	第十四回 眾神仙被困天羅陣	第十四回 孫大聖威震萬福奄
第十五回 眾惡猴大戰鹿角仙	第十五回 眾惡猴大戰鹿角仙	第十五回 天羅陣孫大聖逞能
第十六回 眾神仙重見天日	第十六回 眾神仙重見天日	第十六回 宴神仙細談天庭事
第十七回 四妖魔逃歸澤龜洞	第十七回 四妖魔逃歸澤龜洞	第十七回 為解紛老土地奔波
第十八回 宴神仙細談天上事	第十八回 宴神仙細談天上事	第十八回 馬扁仙奪回乾坤斗
第十九回 解難排紛老土地奔波	(缺)	第十九回 吹黑幕大聖險喪身
第二十回 奪混元斗馬扁禪師逞能	(缺)	第二十回 天宮會傍聽奇問答
第二十一回 吹黑幕大聖爺受困	(缺)	第二十一回 照妖鏡馬扁師現形
第二十二回 照妖鏡馬扁師現形	(缺)	第二十二回 眾神仙聚會封神廟
第二十三回 封神廟眾仙聚會	(缺)	第二十三回 大團圓老土地新婚
第二十四回 大團圓慶祝新婚	(缺)	

(二)《三六九小報》、《詩報》連載版與中文改訂版之差異

1、第一回前情提要

有關前情提要的敘述，《詩報》所連載的版本與後來的中文改訂版之間就有著明顯的差異，就如在第一回〈上帝爺赴任受虧〉就可從中看出，許丙丁在文章中，藉由自己小時候在那個名叫小上帝的小鎮的經歷，由此帶出這一系列的故事。

《三六九小報》連載版及《詩報》連載版在帶入故事的前情提要描寫較為精簡，而在《詩報》後所出版的中文改訂初版，則是將前情提要更用更為白話的手法帶出整個故事，甚至是加了許多「閒話」，更為詳細的介紹出有關臺南的地理與歷史。

【表二】《三六九小報》、《詩報》連載版與中文改訂版第一回比較表

《三六九小報》連載版—〈上帝爺赴任受虧〉	《詩報》連載版—〈上帝爺赴任受虧〉	中文改訂版—〈小上帝調任臺南城〉
……有座赤崁樓，離樓東方數百步，有個小鎮，叫做小上帝；雖在城內，因為人煙疏散，足跡罕到，遂成一個偏僻地方了。筆者記得六歲的時候，在此被個小賊，將所帶的銀鍊衣服，剝得乾乾淨淨。	……赤崁鎮，地靈人傑，四時有不謝之花，八節長春之草。離鎮東方數百步，有一座赤崁樓，樓東一小鎮，俗稱小上帝。雖在城內，因為人煙疏散，遂成一個偏僻地方。作者	……有一座赤崁樓，又叫「普羅民遮城」，是荷蘭在臺的時代起造的，具建築家的研究，起造赤崁樓的材料是用糖汁搗蜆灰，老古石混和疊成的，牆壁很堅固，……離那樓的東方數百步，有一小鎮，名叫小上帝，雖是城內的小

7.....	幼時曾在此個地方，遭手賊被他把衣服扭的乾淨。 8.....	鎮，因為人口不多，又極偏僻人跡罕到的地方，作者記得于六歲的時候，被小偷騙到這裡來，把身上所有的銀鍊銀環，剝得乾乾淨淨； ⁹
--------	----------------------------------	--

一樣是由臺南逐漸講到在講述小上帝這個城鎮，每個版本所描述的篇幅及使用的方式上就有些許的差異，從第一回的前情提要中就不難看出。許丙丁將原本描述較為精簡的《三六九小報》連載版及《詩報》連載版重新的修訂一番，增加了對臺南及赤崁樓的描述。因此可以看出在《三六九小報》連載版後，經過許丙丁修訂改寫後再刊出的《詩報》連載版，不但是上承了《三六九小報》連載版的主要內容，「舊樣翻新」修改了些許的用字遣詞，同時也影響了〈小封神〉的最後一個版本中文改訂初版的內容與敘事方式，中文改訂初版在《詩報》連載版的基礎之上，添加了許多「閒話」，也就是更為詳細的描述了相關的地理歷史的故事背景，使整個文章內容更為豐富。

2、第二回康趙二元帥借錢情節

比較〈小封神〉的第二回，可以發現三個版本的回目都不一樣，從《三六九小報》的〈真糊塗魁星被吊〉到《詩報》〈錯又錯魁星被吊〉，到的中文改訂初版〈文魁星遭受飛來禍〉。

其中《詩報》連載版第二回的標題是最可以體現出本篇的主要的故事內容，故事大概內容是在講述因為康趙二元帥將用小上帝的通天冠所抵押的救命錢，拿去和千里眼與順風耳賭博，想要以小博大，沒想到偷雞不著蝕把米，反而把錢都輸光光，結果後來不但跟小上帝撒謊，竟然還「見笑轉生氣」，更誤將文魁星認作千里眼，將其綁起吊於樹上，簡直是錯上加錯，害文魁星白白遭受橫禍，因此才有後來這些一系列的關聯故事。

另外，在第二回裡康趙二元帥去當舖要典當通天冠的橋段，相較於《三六九小報》和《詩報》連載版輕輕帶過，中文改訂初版添加了借錢的整個過程。

【表三】《詩報》連載版與中文改訂版第二回比較表

《詩報》連載版－〈錯又錯魁星被吊〉	中文改訂版－〈文魁星遭受飛來禍〉
……令康趙二元帥，提住打銀街同裕當舖典借，做	……提住打銀街同裕當舖而來，羞得滿面通

⁷ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁1。

⁸ 《詩報》189號（1938.11.17）。

⁹ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁64。

糴米之用。上帝爺顧不得披頭散髮了，康趙二元帥雖是不忍見這樣體統，腹內空虛，飢神就不惜面皮，應聲遵命上馬提來同裕，典當借出五千銅錢。 ¹⁰ ……	紅，忸忸惶惶〔當作怩怩〕，向當舖掌櫃道：「將此天官做抵押，暫借五百元，不知道行不行？」當舖掌櫃，見是上帝爺的通天冠，怎敢怠慢，滿口應承，即刻如數交給康趙二元帥。 ¹¹ ……
--	---

由表三可見，中文修訂版比《詩報》連載版多了有關康趙二元帥在同裕當舖如何借得救命錢的整個過程，此處的情節描寫增加了康趙二元帥扭扭捏捏（不好意思）的進當舖借錢，而後掌櫃因為看到此物乃是上帝爺的通天冠，所以不敢怠慢且馬上借錢的整個過程，此處的修改使得整個故事內容具體生動起來，同時也讓讀者更能沉浸在許丙丁所打造的神也是有著七情六慾的世界裡。

3、第三回營救文魁星之過程

第三回的故事裡，在描述孔子與眾人商討如何營救文魁星的過程，《詩報》連載版的描述相較於其他兩版有著明顯的不同。

【表四】《詩報》連載版與中文改訂版第三回比較表

《三六九小報》連載版—〈眾文人大鬧孔子廟〉	《詩報》連載版—〈眾文士討論施救策〉	中文改訂版—〈眾文人大鬧明倫堂〉
……三千的門人，聽了個個不平，都說夫子老耄無能，任人翻弄到此田地，還不爭個高下，一時議論沸騰；有的主和，莫衷一是。 ¹² ……	……門人子由見孔夫子沒有意見，甚抱不平極力主張一戰，夫子道由也好勇無所取材，仍是沒有施救方法。此時顏回乘此甲駁乙論之時，將各人意見速記定當，呈上孔夫子。孔夫子見他將各門人的議論，寫的清清楚楚，道聲賢哉回也，聞一知十。 ¹³ ……	……這一席致辭引得眾文人文士笑道：「這老頭為要敷衍他們的面子起見，所以祇好吞吐其咬文嚼字之詞，實在老耄無能了。」一時議論沸沸揚揚，有個主戰，有個主和， ¹⁴ ……

在《詩報》連載版，明確指出孔子的門生子由是主戰的，但卻沒有實際的施救方法；而顏回則是會趁大家爭論期間，將眾人的意見記錄下來，交給孔夫子，由此可看出顯著的對比。

在其他兩版中，對於這段故事的描述，皆是因孔夫子主張穩健（偏向主和

¹⁰ 《詩報》190號（1938.12.02）。

¹¹ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁68。

¹² 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁5。

¹³ 《詩報》191號（1938.12.16）。

¹⁴ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁71。

派)，反而引起了主戰與主和派的兩方爭吵，甚至因為孔子的一番言論，認為夫子是老耄無能，任人欺負也不還手¹⁵，由於落入無解的窘境，所以後來孔夫子才去麻煩武聖（關聖帝君）請他做和事佬了結此事。與《詩報》連載版中所描寫的來龍去脈有著明顯的差異。

4、第四回分隔章回的段落

第四回〈文武聖計議救魁星〉係唯一三個版本都是一樣標題的回目，惟也是最後一段內容結束在不一致結尾的章節。

【表五】《三六九小報》、《詩報》連載版與中文改訂版第三回比較表

《三六九小報》、《詩報》連載版	中文改訂版
……我輩文人今日亦難免拜倒在石榴裙下了。	……李天王忽見一十天昏暗，知事有變，慌忙定慧眼一看，已是來不及了，一陣香氣透入腦海，可憐一位天神，亦難免昏倒在地上，眾神將也是一樣昏迷倒地……。

可以看到《三六九小報》和《詩報》連載版皆是結束在劇情述說到眾門人感嘆著由於公輸子無法下山幫忙救出魁星，如今只能依靠在龜靈聖母之下；可是在中文改訂版的第四回的最後一段，卻已經講述到龜靈聖母魔法迷昏李天王與眾神的橋段了。

惟這裡的敘述，並未讓後面章回的斷點變得不一致，只有這回〈文武聖計議救魁星〉產生了標題一致，但分隔章回最後一段卻不一的情形。

5、第五回所敘孫真人或吳真人的問題

第五回的回目，《三六九小報》和《詩報》連載版都是〈孫真人藥救李天王〉，但中文改訂版卻是〈吳真人藥救李天王〉。事實上，故事內容中所講述的臺南興濟宮主神為吳本，並非孫思邈，因此許丙丁已於中文改訂版中更改過來。孫真人，本名為孫思邈，被後人尊稱為藥王；而吳真人，本名為吳本，人們普遍所稱的保生大帝係指吳本，此外也有所謂的「保生三真人」信仰，認為孫思邈、吳本、許遜三位醫家，在成神後互相結為拜把兄弟，因此民間會將他們皆會被稱為「保生大帝」或「大道公」¹⁶。

¹⁵ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁9。

¹⁶ 周茂欽，《臺南大道公信仰研究》2013.12。

6、第七回飛行表演情節的改寫

第七回的故事中，講述雷震子因恰巧遇到操演飛行隊，想跟飛機一較高下，反倒被螺旋槳打到地面去，顏面盡失。在《三六九小報》和《詩報》連載版在敘述這段故事時，皆是雷震子在陸軍練兵場上空遇見飛機操練，而在戰後中文改訂版中，許丙丁改寫成：

……恰巧那天是米國飛行家史密斯，初次來臺南表演高等飛行術，正在穿雲入霧。……¹⁷

此處作者還特別將此片段修改成美國的飛行家史密斯來臺表演，在 1916、1917 日本用高價請史密斯兩度的到日本舉行飛行特技表演，他的特技飛行讓日本人嘆為觀止¹⁸，而後來臺灣總督府和地方社會士紳合組成後援會，邀請史密斯訪臺演出，於是在 1917 年 6 月時來臺展開飛行巡演，於北中南都有，在當時造成了巨大的轟動。

作者在中文改訂版中所提到的乃是雷震子在飛往小上帝廟時，恰巧遇見史密斯的巡演剛好到了臺南（1917.07.03）¹⁹。許丙丁將此事件加入中文改訂版中，筆者認為作者可能是藉由諷刺的筆法來展現出當時的臺灣若繼續封閉且固守迷信，就像小說中所描述的諸神一味孤行、自視甚高的封閉自己的世界，那總有一天會被其他進步飛速的國家打敗在地，甚至是被這日異月新的新世代洪流所淹沒。

7、第八回以後鋪陳敘述之差異

從第八回之後，讀者可從三個版本的回目看出，中文改訂版的內容比《三六九小報》和《詩報》連載版少了一個章回，如第八回的回目《三六九小報》和《詩報》連載版是〈黃金棍打破烏龜殼〉，但中文改訂版的回目則是〈九龜精陣亡山仔頂〉，而〈九龜精陣亡山仔頂〉的這個回目，乃是《三六九小報》連載版與《詩報》連載版的下一回（第九回）的標題。²⁰

因此，中文改訂版只有 23 回的內容，但每回的篇幅都比《三六九小報》連載版與《詩報》連載版還多，一方面是因為中文改訂版作者所使用的寫作方式較為白話，並且多加了不少前面所提過的「閒話」以及註解，另一方面則是許

¹⁷ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁 86。

¹⁸ 《聯合文學》，第 294 期 2015-09-16。

¹⁹ 謝東漢，《徘徊在兩個祖國》（臺北，2016）。

²⁰ 可參考前述【表一】。

丙丁將每回的故事結尾重新修訂，運用耐人尋味的手法結束，使得讀者想要繼續讀下去，了解整個小說故事發展為何，如中文修訂版第八回〈黃金棍打破烏龜殼〉的最後一段描寫：

……說到這裡，越想越恨，一陣的心酸，放聲大哭，及時寫了二封的遺書，一札呈交鹿角大仙，一札呈交金魚大仙，書中是叫他死後，一定下山前來報仇雪恨；次早將身跳入臺南安平港自盡……。²¹

而《三六九小報》和《詩報》連載版於第九回〈九龜精陣亡山仔頂〉講述完這段高潮迭起的橋段後，馬上就在同個章回內繼續推進的情節，這樣或許會導致某些讀者繼續讀下去的動力，就如同古代說書人，在每回對劇情最關鍵、最刺激的地方結束，然後告訴大家「欲知後事如何，請聽下回分解」，吊足人們的胃口，使得聽眾極為探知因而每天來聽，怕漏了哪個片段沒聽會接不上後續的故事發展，如此一來，就能吸引更多人來欣賞。許丙丁將這套用法，在中文修訂版實用的淋漓盡致，可說是寫作手法的靈活運用。

8、關於速報司爺與醋研故事之差異

三個版本在敘述到四妖為了佈陣困住眾神，金魚仙在速報司爺那偷走醋研與在水守爺那盜走迷魂幡的過程描寫，略有不同。此故事分別是在《三六九小報》、《詩報》連載版的第十二回及中文改訂版的第十一回，回目名皆為〈報司爺見色失醋研〉。

【表六】《三六九小報》、《詩報》連載版與中文改訂版比較表

《三六九小報》連載版	《詩報》連載版	中文改訂版
……合該有事，此時忽然人叢中，走出一位姨奶奶，滿身香氣，迫入腦裡，彷彿月裡嫦娥下降。報司爺自開眼以來，尚未見著這樣的標緻，目稍斜視。金魚仙乘其不備，…… ……登時拔一根的頭髮，喝聲變！變做一枝的迷魂幡，然後將真的偷在豹皮囊中，…… ²²	……此時忽然，人叢中走出一位姨奶奶，滿身香氣薰人，髻髻天宮仙女下降。報司爺雖經看幾多的姨太，自開眼以來未曾見這樣的美女，秋波一轉，令人魂銷，神與人同，速報司爺，亦似乎按立不動的樣子，一時出了神。金魚仙乘其不備，…… ……登時眉頭一縐，心生一計，拔一根的頭髮，喝聲變！	……登時散布著一陣香氣，來挑動他。那報司爺，雖是見慣美女，可是金魚仙所變的非常美貌，扭扭捏捏眼尾脈脈動人，易惹人注意，報司爺自開眼光以來，還未瞧著這樣美人，心猿意馬，視而不見。金魚仙乘其不備，…… ……這一場喧嚷，鬧得水守爺目瞪口呆，把一枝迷魂幡，放在一邊。金魚仙見著好機難

²¹ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁 91。

²² 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁 30-31。

	變做一枝的迷魂幡，待水守爺招展捲收時，將假幡交換，後將真幡藏在豹皮囊中，…… ²³	再，真是踏破鐵鞋無覓處，得來全不費工夫，把豹皮囊解開，將一枝迷魂幡藏好，…… ²⁴
--	--	--

由【表六】可以看出，《三六九小報》與《詩報》連載版描寫金魚仙之所以可以順利摸走速報司爺的醋罈，係因為祂被一位絕世美人所吸引而出了神，因此金魚仙才能有機可趁；而中文改訂版中，許丙丁則是改成了，速報司爺是被金魚仙所魔法所變成的美人兒吸引，故事的鋪陳與前面兩版有明顯區別。

並且中文改訂版在後面講述到如何從水守爺那偷走迷魂幡的整個過程也和《三六九小報》、《詩報》連載版不同。在前兩版的描述中，金魚仙是使用一招「狸貓換太子」的招數，以此順利偷到迷魂幡；而在中文改訂版中，金魚仙則是趁著水守爺分心時竊取成功。

9、《三六九小報》、《詩報》連載版第十三回與中文改訂版第十二回故事之鋪陳

無論是《三六九小報》、《詩報》連載版第十三回的〈觀黑幕氣走金魚仙〉以及中文改訂版第十二回的〈請假神氣走金魚仙〉。讀者皆可以從回目中知道這回主要乃是講述愚蠢的人們，被過度迷信所蒙蔽了雙眼及思考，而金魚仙作為旁觀者心生不悅，尤其是在看到了神棍的招搖撞騙，一張嘴講得天花亂墜，藉此賺取不義之財的景象。

相較於前兩版，在中文改訂版中，許丙丁為了要更凸顯出深陷迷信的可怕，增加了一段故事：

……達先暗暗屈指，他的記憶甚好，馬上說出：「良人貴造，丙寅年……，目前透出紅鸞之喜，未免多了沾花擺柳，官人當有小妾，宜在仙祖壇前解厄，不然妻宮必損其身，不是被剋，或是愛情被奪。」

那婦人聽著剋妻納妾，馬上醋火大發，立刻包了花紅……。²⁵

這個故事更可以凸顯出為了揩油，神棍會先了解信眾然後從他們最需要或是最在意的地方下手，如同詐騙集團常常就是看準了父母會在意孩子們的安

²³ 《詩報》200號（1939.05.03）。

²⁴ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁101-103。

²⁵ 許丙丁原著，呂興昌編校，《許丙丁作品集》（臺南市立文化中心，1996），頁106。

危，因此常用這種手法順利騙取到大筆金錢。而故事中，神棍就是看出婦人對丈夫的重視，所以才從婚姻會有危機需要消災作為幌子，從中得利。

這裡特別可以展現出，藉由金魚仙的視角，讀者更可以看出「裝睡的人是叫不醒」，過度迷信不但很容易使有心人有機可趁，也容易使自己故步自封，不願接受來自外界的其他聲音。許丙丁使用諷刺的手法帶出故事，希望能破除民間過度迷信而無知之舉的深層意義。

三、漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉，以及小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》、《廖添丁再世》

林育薇將許丙丁發表於《臺灣警察時報》的漫畫作品，依創作性質分為五大類：1.練習生及警察職場生活；2.警察川柳漫畫；3.警察新年漫畫；4.母國漫寫行；5.警察與臺灣庶民生活²⁶。不過，同樣是許丙丁所畫，刊載於《臺灣警察時報》的〈楊萬寶搜查漫記〉（1941），卻未見到被引述討論。是故，本節即以〈楊萬寶搜查漫記〉為核心，考察其與許氏小說作品《殺人鬼楊萬寶（下集）》，以及《廖添丁再世》彼此間的關係。

（一）漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉

《臺灣警察協會雜誌》係為臺灣警察協會的機關誌，創刊於1917年6月，1929年11月停刊，每月一號，總共發行149號。1930年1月開始，臺灣警察協會發行《臺灣警察時報》，直到1944年2月。²⁷此期刊為研究日治時期警察制度及社會發展的珍貴資料，是日治時期較長期發行且具有代表性的期刊。

《臺灣警察時報》同時也是當時警務人員可以發表個人文藝創作的地方，因此其中保存著不少日治時期警察的文藝作品，而許丙丁的系列漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉（《臺灣警察時報》第302-304號）也刊載於此期刊之中。

在《臺灣警察時報》第302號中，收錄了〈楊萬寶搜查漫記〉的第一回到第十五回。第一回從介紹楊萬寶的出生地以及其好鬥的性格作為漫畫這一系列的開頭；第二回則述說到楊萬寶是在24歲那年，遇上他的初戀與她（洪氏）過

²⁶ 林育薇，〈許丙丁之報刊漫畫研究——以《臺灣警察時報》、《三六九小報》為中心〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2013年），頁47。

²⁷ 蔡蕙頻，〈警界之木鐸——《臺灣警察協會雜誌》〉，（臺北：國立臺灣圖書館），書介。

上一段幸福的生活；接著劇情就直轉而下，在第三回中，楊萬寶的妻子與別人私奔了，於是乎楊萬寶為了報仇，而間接促使他接下來一系列悲慘的命運發展；第四回所畫者，係背叛楊萬寶而害怕遭受其報復的前妻，決定先發制人的向松永警官尋求庇護，而松永警官對楊萬寶的警告，也被楊萬寶懷恨在心，列入暗殺黑名單中；所以在第五回中，就可以看到楊萬寶趁著深夜潛入松永警官的宿舍暗殺他，但並沒有成功；於是第六、七回中，警察就開始動員的追捕，而在這期間楊萬寶甚至還大喊他要殺了姦夫淫婦再自首，可惜最後還是在東港被捕；而第八到十回描寫到楊萬寶從計畫越獄到成功逃脫的過程；第十一、十二回，楊萬寶則開始了他越獄後的生活，先是潛入工寮中，飽餐一頓並且將自己身上的囚服換掉，再一路逃亡，最後躲到了嘉義的深山靠盜伐山林維生；然而好景不常，在第十三回被林業試驗所的人員發現，又展開了逃亡之旅；而第十四、十五回則講述到，楊萬寶最終逃到石壁頭深山靠收集藤條維生，同時認識到了寡婦三妹且與其同居，而三妹的公公鐘阿連就把楊萬寶與三妹當奴隸差遣，因此楊萬寶與其始終對互看不順眼²⁸。

在《臺灣警察時報》第 303 號中，收錄了〈楊萬寶搜查漫記〉的第十六回到第二十二回，第十六回大略介紹了鐘阿連一家的家庭成員；第十七、十八回描寫到三妹因為受不了鐘阿連的壓榨，於是離家出走到親戚陳王順家住，卻和陳王順私會了，還被楊萬寶撞見，於是乎楊萬寶只好落寞的與其斷絕關係回到草山；第十九與二十回中，楊萬寶因為被告發姦淫而被阿連趕出家門，於是他就展開報復，殺人之餘還放火毀屍滅跡；因為唯一倖存的鐘桂妹（阿連之女）向大埔派出所報案，所以萬寶於第二十一、二十二回又再次開始他的逃亡之路。

29

在《臺灣警察時報》第 304 號中，收錄了〈楊萬寶搜查漫記〉的第二十三回到第二十九回，第二十三回則有趣的講述到，陳王順、三妹、桂妹他們三人為躲避楊萬寶的襲擊，住進了嘉義醫院。並得了一種病名叫做「鬼熊恐懼症」的罕見病；第二十四回則講到楊萬寶在三層崎山被保甲壯丁團員發現，但還是被狡猾的他逃跑了。於是接到緊急報告後，許丙丁與其他刑警立即展開了追擊，且過程中作者還從斷崖摔了下去，腿部脫臼，可惜最後還是讓楊萬寶溜走了；從第二十五回到第二十七回，皆是在描寫楊萬寶與日本警官的你追我逃的情節，而楊萬寶最後終於在第二十八回中被逮捕，結束了長達四年五個月的逃亡之旅，漫畫的最後一回（二十九）結束在許丙丁的一句話：「一個千頁的案例記

²⁸ 許丙丁，《臺灣警察時報》第 302 號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941），頁 2-11。

²⁹ 許丙丁，《臺灣警察時報》第 303 號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941），頁 2-7。

錄，於四月二十二日被移交給臺南檢察院。」³⁰

（二）《殺人鬼楊萬寶（下集）》

許丙丁於 1956 年 5 月發行了小說《殺人鬼楊萬寶》，目前可見的版本僅存下集殘本（僅存第四回至第十一回）³¹。此小說與《臺灣警察時報》上的〈楊萬寶搜查漫記〉，同樣是改寫自許氏追捕楊萬寶實際經歷而來。

第四回「含沙射影色情聯紙虎 乘夜踰牆怨恨報鋼刀」主要內容是在講述松永警官為了從楊萬寶口中問出某位革命人士的下落，而對楊萬寶進行嚴刑拷打，而禍不單行的他，在歷經非人道的嚴刑逼供後，回到家等著他的卻是妻子與別人私奔的消息，因此這徹底的點燃了楊萬寶心中報復的怒火，於是乎他便帶著鋼刀前去毀了前妻的面容，而後趁著深夜潛入松永員警的宿舍將其砍成了重傷，這一系列的行徑，也成為楊萬寶日後不停逃亡故事的開端。第五回「潛洞窟提心吊膽 越監牢舞爪張牙」，此回主要是在描寫楊萬寶自從刺殺松永員警後，就躲藏在東港郡下柳仔林的洞窟裡，而後警方靠著推理以及柳仔林的漁民證詞，成功包圍了楊萬寶，並且於 1934 年 9 月將其送到高雄監獄關押，但狡猾的楊萬寶還是於一個月後，趁獄守巡查的間隙成功越獄。第六回「無水寮偷衣竊食 小石門伐木燒山」就是在講述楊萬寶逃獄後逃到了無水寮的農舍，偷吃食物且換掉自己身上的囚服，但還是被農婦發現，因此萬寶就逃到了北港化名蔡旺，在營造廠裡當搬運工，惟狡猾的他發現了木炭的利潤不少，於是就與當地流氓李阿申一同在小石門這地方砍樹做黑炭維生，但做壞事總會有暴露的一天，楊萬寶的非法砍盜山林被林業試驗所的人員盯上了。

於是第七回「三層崎兇刀飲血 石壁頭嬌杏出牆」就描寫到楊萬寶與林業試驗所的搜查員們經歷一番血鬥後，逃到了石壁頭這個深山裡，靠著收集藤條買賣維生，同時也遇到楊萬寶的第二春寡婦余三妹（鐘阿連的媳婦），而楊萬寶很快就於 1936 年入贅鐘阿連的家。然而好景不常，於第八回「瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠」中，因為鐘阿連的貪得無厭，三妹因而離家出走，跑到大埔的親戚陳王順家借住，並且答應楊萬寶她會在兩三年後回去草山的。後來楊萬寶因為與桂妹（鐘阿連之女）相處日久生情，甚至於某日企圖強暴桂妹被阿詮（桂妹的養女）目擊而未遂，楊萬寶因此被鐘阿連逐出家門，他對告密的阿詮與鐘阿連懷恨在心，所以他就趁深夜潛入用鎌刀刺死了他們，甚至放火毀屍滅跡。第九回「一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤」，桂妹所幸逃

³⁰ 許丙丁，《臺灣警察時報》第 304 號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941），頁 2-7。

³¹ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956 年 5 月），呂興昌教授藏。

過一劫到了大埔派出所報案，楊萬寶使用假名蔡旺的事蹟才敗露，因此全臺警方展開了更嚴密的搜捕，楊萬寶於某天黑夜一路跑到朋友詹才旺家要飯果腹，詹才旺也在與楊萬寶的對話中知道了他的藏身之處，並不顧楊萬寶的威脅向警方說了他的藏身之地。

第十回「黑夜遭兇危崖失足 鐵鞋踏破巢穴難尋」與第十一回「大搜索小牟田遭厄 結案情楊萬寶喪生」，主要皆係在講述楊萬寶與警方間的我躲你追的緊張情節，甚至警方在追捕楊萬寶的過程中，警方可說是付出不少代價，如許丙丁部長在圍捕楊萬寶的過程中，跌落山崖受了重傷；而後面抓捕萬寶時，小牟田組長還差點被其殺死，最終於 1939 年將楊萬寶逮捕，並且於 1940 年於臺北監獄的絞臺結束他四十五歲的性命。³²

（三）〈楊萬寶搜查漫記〉與《殺人鬼楊萬寶（下集）》之比較

1、楊萬寶的妻子外遇

許丙丁在後來的小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》，為了增加小說劇情的高潮迭起，因此在原本漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉的基礎下，添加了不少更故事性的描述，使讀者讀來更有所感。其中之一莫過於在描寫楊萬寶妻子出軌時，漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉與小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》有著明顯不同。

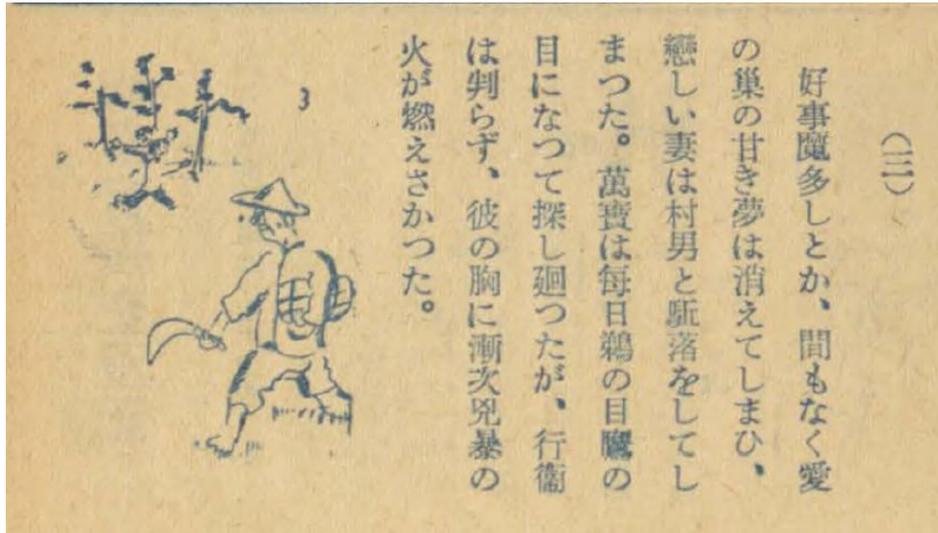
在〈楊萬寶搜查漫記〉第三回(圖一)中，講述到楊萬寶的妻子洪氏外遇係因為愛上了村里別的男人，而後與他私奔：

好事魔多しとか，間もなく愛の巢の甘き夢は消えてしまひ，戀しい妻は村男と駈落をしてしまった。……³³

（翻譯：不久之後，甜蜜的愛巢美夢消失了，親愛的妻子和村裡的男人跑了。……）

³² 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月）。

³³ 許丙丁，《臺灣警察時報》第302號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941）第三回，頁3。



圖一

在小說〈殺人放火鬼楊萬寶〉第四回「含沙射影色情聯紙虎 乘夜踰牆怨恨報鋼刀」中，在講述楊萬寶妻子外遇跟人跑的這段情節時，許丙丁添加了不少因果關係的描述，增加了故事張力。

……更加對金錢上認真，有時青黃不接，易引起吵鬧反目，感情自然漸漸生出間隙，此時鳳仔乘了萬寶這次的災難，逕自私奔去，萬寶回到家裡來，就有幾個朋友對他說道：「鳳仔與一個暴富潘大知私奔去了！」楊萬寶遭著這二次的打擊，心頭無限感慨，……³⁴

相較於漫畫版對楊萬寶妻子出軌的鋪陳較單薄，小說中詳細的講述了妻子為何私奔的過程，乃是因為「貧賤夫妻百事哀」，於是妻子鳳仔就趁著楊萬寶還被扣留在警局嚴刑逼供時，與一位暴富的潘大知私奔了。

許丙丁在小說《殺人鬼楊萬寶》改寫了外遇的前因後果，相較於漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉增加了不少現實感，像妻子會與人私奔不僅僅是因為愛情，其實係因為現實的經濟問題。如此貼近現實生活的描寫可以增進讀者與書中角色的距離，讓讀者在閱讀時更能將自身融入在其中。

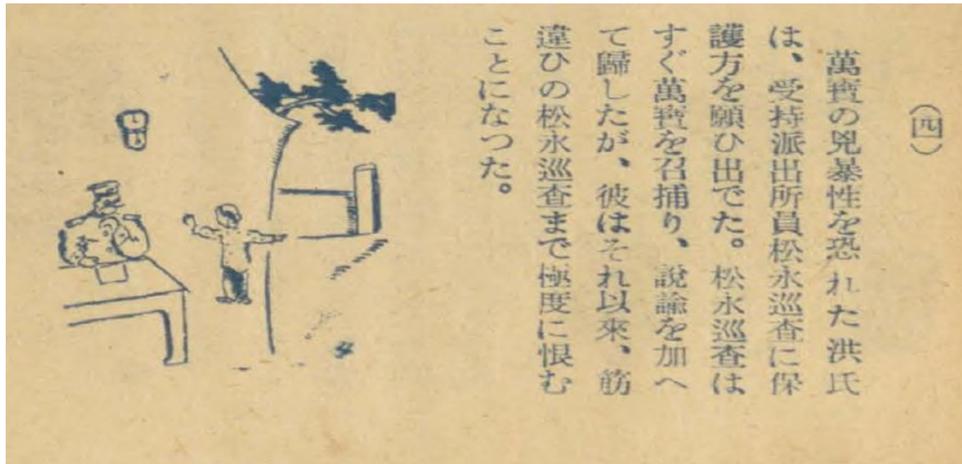
2、松永員警

描述為何楊萬寶會認識且痛恨松永警官時，在《臺灣警察時報》〈楊萬寶搜查漫記〉第四回(圖二)可以看到，原因係楊萬寶出軌的妻子害怕楊萬寶會事後報復她，而尋求松永警官的庇護，也就是在此處，楊萬寶對松永員警痛恨在心。

³⁴ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》(臺北：南華出版社，1956年5月)，頁43。

萬寶の兇暴性を恐れた洪氏は、受持派出所員松永巡査に保護方を願ひ出でた。松永巡査はすぐ萬寶を召捕り、説諭を加へて歸したが、彼はそれ以來、筋違ひの松永巡査まで極度に恨むことにつた。³⁵

（翻譯：由於擔心萬寶的暴力傾向，洪氏便向派出所的松永警察請求保護。松永立即傳喚了萬寶，並將他帶回警局，對他警告了一番，但從那時起，他就對松永怨恨至極了。）



圖二

而在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第四回中，楊萬寶痛恨松永警官的關係，乃是因為松永警官為了從楊萬寶口中打聽消息，但楊萬寶始終不肯說，所以被嚴刑毒打。

……松永主管看出他毫無誠意招認，喝令鍾警員再將他綑綁吊起來，一面親身到了楊萬寶的屋裡。一番開始嚴密地搜查，却是沒有發現絲毫的證據。一時老羞成怒！再跑到派出所，看著楊萬寶不由分說，就是一棒，可憐打得遍體鱗傷，血和汗涔涔流下來。……³⁶

由此的差異可看出〈楊萬寶搜查漫記〉中，楊萬寶會認識而後痛恨松永警官的原因是因為楊萬寶出軌的妻子為了保全自己，反而「惡人先告狀」，使楊萬寶對他們懷恨在心，與〈殺人放火鬼楊萬寶〉小說中所描述的因為松永警官的嚴刑逼供而心生怨念，大為不同。

同樣的，也是因為原因（出發點）不同，直接影響了漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉與小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》楊萬寶後續刺傷松永警官情節的不一樣，

³⁵ 許丙丁，《臺灣警察時報》第302號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941）第四回，頁4。

³⁶ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁42。

因此後續曲折離奇的故事發展，與楊萬寶深夜潛入刺殺松永員警這一夜，脫不了關係。

3、逃獄過程

在《臺灣警察時報》〈楊萬寶搜查漫記〉第九回(圖三)中，劇情描寫到楊萬寶趁著看守人沒注意時的空檔間，成功逃獄。

十月三十日午後六時，看守人の隙を窺って獨房の硝子窓を取外し，更に鐵格子の枠を内部より押外して脱出，高さ十三尺の仕切塀，更に周圍の塀を越えて逃走した。³⁷

(翻譯：十月三十日下午六點，趁著看守人的間隙，取下了獨房的玻璃窗，再從內部取出鐵格子的框逃走，越過高十三尺的隔牆³⁸，還有周圍的圍牆逃走了。)



圖三

許丙丁在小說《殺人鬼楊萬寶(下集)》中的第五回「潛洞窟提心吊膽 越監牢舞爪張牙」，將這段他如何越獄成功的過程做更詳細的描述，使讀者心境可以跟著劇情的走向一同高潮迭起。

……知道脫獄的好機會到了，因為當時高雄監獄每到開飯時，獄守的戒備放鬆一點，而且下班的獄守也正當開飯，另外對吃完晚飯的押犯，恰是放封的時候，獄守得大放正門，給他們到盥洗室中去洗臉，由一號二號輪流著放封下去。冷清清的走廊，頓時熱鬧起來，假使有甚麼異樣的

³⁷ 許丙丁，《臺灣警察時報》第 302 號〈楊萬寶搜查漫記〉(1941) 第九回，頁 7。

³⁸ 根據從日據時期留下的臺北監獄圍牆遺跡可知，監獄外牆高約為三公尺(約為 9 尺)，因此許丙丁在此描寫楊萬寶越過高十三尺外牆的情節，並未過度誇大。(資料來源：文化部文化資產局)

音響，很難聽得真，楊萬寶瞧得一明二白，此時不逃脫等待何時，……³⁹

在漫畫中，讀者僅能知悉楊萬寶是趁獄守沒注意的間隙逃獄成功，而在小說中，可以看到漫畫中所講述到的「間隙」，其實是楊萬寶發現每到監獄的開飯時間，獄守們的戒備就會相較於平時鬆懈一些，並且這恰好也是開放給犯人們放封的時段，發出任何異樣聲響，也不容易被察覺，於是乎就營造出了最適合逃獄的時間點。

相較於漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉的內容，許丙丁在小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》對許多情節添加了更詳細的描述，如楊萬寶如何被追捕歸案以及上述所講的逃獄情節等，宛如在看電視劇或電影情節般精彩無比，讓讀者想要一直看下去，且甚至作者還在〈殺人放火鬼楊萬寶〉第五回最末端加上了一句：

……究竟這個殺人越獄的楊萬寶性命如何，且看下回分解。⁴⁰

如同古代在茶樓聆聽說書人說書時，每每到故事結尾都會聽到的話，「欲知後事如何，且聽我下回分說。」，真是吊足讀者胃口。

4、偷衣竊食

在描述楊萬寶逃獄成功後，潛入別人家中偷衣竊食的這段劇情，〈楊萬寶搜查漫記〉與《殺人鬼楊萬寶（下集）》有著明顯不同之處。漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉的第十一回(圖四)中，只有寫到楊萬寶逃亡的過程中，私闖民宅打劫了衣物和食物。

逃走中空腹を感じた彼は鳳山土名九甲の苦力小屋を襲って飯を喰はして貰つた上、臺灣衣褲を搶奪、囚人服を之に着換へて下淡水溪海坪へ、更に楠梓へ逃げ込んだ。⁴¹

（翻譯：逃走中感到饑餓的他襲擊鳳山土名九甲的苦力小屋，得到了一些食物，並且搶奪了一些臺灣的衣服，將囚服換掉，逃到淡水海坪，然後又逃到楠梓。）

³⁹ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁57。

⁴⁰ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁58。

⁴¹ 許丙丁，《臺灣警察時報》第302號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941）第十一回，頁10。



圖四

而在小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》的第六回「無水寮偷衣竊食 小石門伐木燒山」裡，對楊萬寶潛入他人家中竊盜的整個過程，描寫得更加仔細，作者還添加楊萬寶除了偷衣竊食外，甚至想要非禮農村婦人的描述：

……早被了剛要起來燒早飯的婦人瞧見，……她將要叫出來！不想楊萬寶先發制人，舉起蕃刀身子一蹤，像那婦人站處直撲過來……萬寶頓時膽子為之一壯，又見這位雖是鄉下的婦人，倒也有幾分姿色，色膽包天，正想試一試是否交了桃花運，搶上前去想要摟住她，強行非禮。……⁴²

在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第六回的這段情節可以看到，楊萬寶深夜潛入他人家中除了做了原本在〈楊萬寶搜查漫記〉中所寫到為了換下自己身上的囚服而偷竊衣物與填飽肚子外，在《殺人鬼楊萬寶（下集）》中，添加了楊萬寶正要離開時，被剛起床要燒飯的婦人撞見，而楊萬寶甚至是飽足思淫慾，想要趁機強行非禮的這段劇情，而這段情節的添加，不僅可以使整個故事更加扣人心弦，還給讀者們帶出這位殺人鬼楊萬寶的確是位性格蠻橫且壞事做盡的惡人。

惟對楊萬寶這位殺人鬼，他是真的萬惡的嗎？許丙丁藉由一個明顯的對比手法，道出其之所以為非作歹的複雜因素。在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第六回中，從楊萬寶將要非禮這位農村婦人前的對話中不難看出，他覺得自己是個好人，他只是被這個世道所逼，才會淪落到此下場，但下一刻的描寫卻是他想要非禮婦人的賊眼。

……「我嗎？……我也是一個好人，我的所愛的人被奪去！反被日本警察一場的毒打！到現在落得無路可投，無家可歸……還講甚麼道德，公平法律。……」

⁴² 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁61-62。

那女人一聽之下，暗暗吃驚，知道他是個殺人不眨眼的兇犯，她裝著嬌媚的笑臉不露聲息，把一盞的油燈假意吹熄，急劇地走入廚房，調回過頭來，說著：「你等一下……後我把柴扉關起來」

萬寶信以為真，點著頭，一對賊眼，還凝視她的行動……⁴³

所以能說楊萬寶是十惡不赦的壞人嗎？也不盡然是，現實的確給他殘酷的一擊，他的確是有著異常悲慘的經歷，如被莫名的毒打，甚至愛人還離他而去，但又不能說他是個好人，因為他確實以暴制暴傷害了松永警員，並且偷竊之餘還想對無辜的婦人非禮，跟「好人」這詞也談不上邊。

5、弑鐘阿連一家之緣由

描述楊萬寶殺害鐘阿連一家的緣由，在〈楊萬寶搜查漫記〉第十九回(圖五)中，讀者僅能知道，係因桂妹的養女阿詮對鐘阿連告發楊萬寶想要非禮桂妹的過程，於是楊萬寶就被趕出家門，被怨恨蒙蔽雙眼的殘忍放火殺害鐘氏一家。

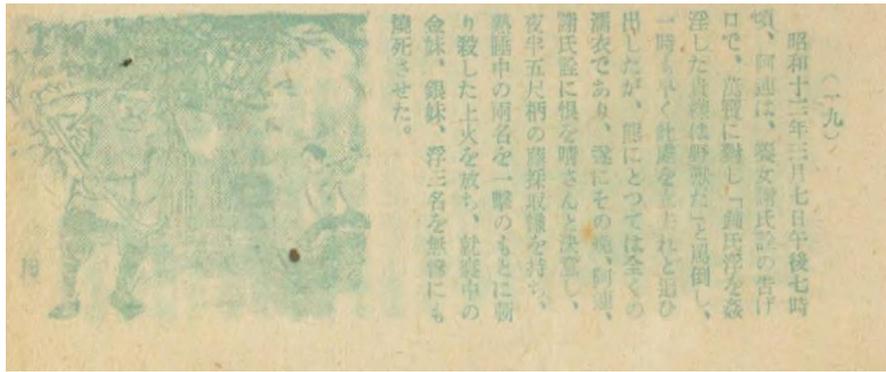
昭和十二年三月七日午後七時頃，阿連は，養女謝氏詮の告げ口で，萬寶に對し「鐘民浮を姦淫した貴椽は野獸た」と罵倒し，一時も早く此處を豈去れと追ひ出したが，熊にとつては全くの濡衣であ，遂にその晩，阿連、謝氏詮に恨を晴さんと決意し，夜半五尺柄の藤採坂鎌を持ち，熟睡中の兩名を一撃のもとに斬り殺した上火を放ち。

就寢中の金妹、銀妹、浮三名を無にも焼死させた。⁴⁴

(翻譯：1945年3月7日晚7時許，阿連在養女謝氏詮的告知下知道了強暴桂妹的是萬寶，於是大罵他是禽獸的將萬寶逐出家門，楊萬寶已經全身濕透了，對阿連、謝氏詮懷恨在心。半夜，他用五尺紋的紫藤鎌刀，殺死了他們倆，然後放火燒死了。他也連帶殺死了睡覺中無辜的金妹、銀妹、浮。)

⁴³ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》(臺北：南華出版社，1956年5月)，頁62。

⁴⁴ 許丙丁，《臺灣警察時報》第303號〈楊萬寶搜查漫記〉(1941)第十九回，頁5。



圖五

在〈楊萬寶搜查漫記〉中，作者並沒有記錄到楊萬寶與桂妹的交集緣由，於是許丙丁在小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》的第八回「瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠」中，詳細描寫到楊萬寶為何會與桂妹相好，係因為兩個人感情狀況宛如曠夫怨女，一直處於一種曖昧不明的狀態，所以才會使楊萬寶心迷意亂的獸性大發，想趁著四下無人時非禮桂妹。

……桂妹空閨感到十分孤寂，愛情冷落，這兩個曠夫怨女生活工作聚在一起，像乾柴烈火打情熱！……四野無人，萬寶的獸性將又露現了，因為日常桂妹過分親熱同情，使萬寶心迷一亂，……⁴⁵

楊萬寶對桂妹想要霸王硬上弓的行為，確實是非常令人不恥，但在閱讀〈楊萬寶搜查漫記〉時，因為沒有特別解釋緣由，所以讀者在閱讀時，心裡可能會覺得為何他們就突然產生情愫，然後被告發了？到了《殺人鬼楊萬寶（下集）》的補述才明白，原來楊萬寶與桂妹的關係早已是曖昧極致的狀態。

楊萬寶的行為確實令人髮指，但事出必有因，筆者認為許丙丁在《殺人鬼楊萬寶（下集）》對楊萬寶這一系列的描述，似乎是有意讓讀者去思考，楊萬寶到底真的是個壞事做盡的惡人，還是其實他只是個被環境所迫的「好人」。

6、楊萬寶與三妹之關係

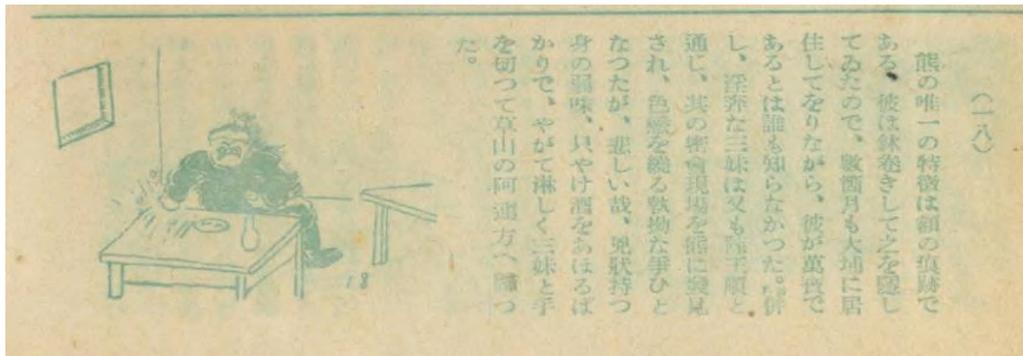
在〈楊萬寶搜查漫記〉第十八回(圖六)中，楊萬寶當時是親眼撞見三妹與陳王順（住大埔的親戚）私通，因而傷心離開大埔回去草山。

……併し，淫奔な三妹は又も陳王順と通じ，其の密會現場を熊に發見され，色戀を繞る執拗な争ひとなつたが，悲しい哉，兇狀持つ身の弱

⁴⁵ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁79。

味，只やけ酒をあほるばかりで、やがて淋しく三妹と手を切つて草山の阿連方へ歸つた。……⁴⁶

（翻譯：與此同時，淫蕩的三妹又和陳王順私通，他們密會現場還被楊萬寶發現。傷心的楊萬寶，拖著虛弱的身體，啜飲著清酒，默默地和三妹斷了關係，回去草山阿蓮處。）



圖六

而在小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》中，作者將此段改寫，變成是在此書的第九回「一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤」，楊萬寶在與朋友詹才旺討食物充飢時，講到他想要去大埔找無情的三妹算帳，因為他聽說三妹與陳三順有曖昧。

……「那麼現在往那兒去！」詹才旺接口再問！

……「我想要到大埔，去找那無情的三妹算帳，聽說他和陳王順有些曖昧……」楊萬寶用非常沉重的口說：……⁴⁷

在〈楊萬寶搜查漫記〉中，楊萬寶是「親眼看見」三妹與陳三順密會而傷心地與她分開，離開了大埔；而在《殺人鬼楊萬寶（下集）》中，楊萬寶僅是「聽說」了私通的這件事，並沒有親眼所見。

筆者認為許丙丁在此處的改寫，其實更符合楊萬寶火爆的個性，依照最一開始楊萬寶面對前妻的私奔，以及後來對鐘氏一家心狠手辣的處理方式，很難想像如果楊萬寶親眼撞見自己的愛人三妹與他人暗通款曲，僅僅是傷心流淚的離去而已，楊萬寶更可能會像是小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》所描述的一樣，即使是身處在逃亡的情況下，也想著要去找那背叛他的女人報仇。

⁴⁶ 許丙丁，《臺灣警察時報》第303號〈楊萬寶搜查漫記〉（1941）第十八回，頁4。

⁴⁷ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁89。

7、追捕過程的時間點不同

在〈楊萬寶搜查漫記〉第二十四回(圖七)中，講述到三月三日凌晨，楊萬寶在三層崎的山被保甲壯丁團員發現，而後有許丙丁與其他警官追捕其的驚險過程。

三月三日夜あけ頃、熊は三層崎の山で保甲壯丁團員に見つかつたが「オ前達は生命保険に加入してゐるのか、早く冥土へ行き度ければ寄つて來い」と凄交句を列べて逃亡した。急報に北浦、筆者、方の三刑事等は直ちに追撃した、筆者の如き芭蕉山の斷崖から轉落、足を脱臼しつゝも云水まで強行軍をしたが無念大魚を逸した。⁴⁸

(翻譯:三月三日凌晨,楊萬寶在三層崎山⁴⁹被保甲壯丁團⁵⁰員發現,說:「你有生命保險嗎?如果你想去另一個世界,就來找我吧!」,他一邊說一邊逃跑了。接到緊急報告後,北浦、作者、方野三刑警等立即展開了追擊,作者從芭蕉山⁵¹的斷崖上摔了下來。腿部脫臼,但還是強行的下水,可惜最後還是落空了。)



圖七

而在《殺人鬼楊萬寶(下集)》的第十回「黑夜遭兇危崖失足 鐵鞋踏破巢穴難尋」改寫了這件事發生的時間點,在三月三日發生許丙丁(許部長)與其

⁴⁸ 許丙丁,《臺灣警察時報》第304號〈楊萬寶搜查漫記〉(1941)第二十四回,頁3。

⁴⁹ 三層崎,為臺灣嘉義縣中埔鄉的一個傳統地域名稱,1920年隸屬於臺南州嘉義郡中埔庄。資料來源:臺灣總督府、臺灣日日新報社合編,《新舊對照管轄便覽》(成文出版社,1921年)。

⁵⁰ 保甲制度為地方的自衛組織,目的在於協助政府防止匪犯及維護地方安寧,以協助施政。壯丁團為了鎮壓「匪徒」及防範天災,由保甲17~47歲(後改為17~40歲)的男子組成。資料來源:《臺灣學通訊》第88期/警務〈殖民統治網的尖兵——派出所與保甲、壯丁團〉(國立臺灣圖書館,2015年7月),頁15-17。

⁵¹ 芭蕉山可能為現今嘉義縣阿里山附近山區,甚至可合理推測為阿里山鄒族部落中的茶山部落為,因為茶山當地盛產芭蕉。

他警官搜查楊萬寶蹤影時，遭楊萬寶襲擊而跌落山崖。

……黑暗中拍拍一聲忽見一到的白光閃閃，用的是十足腕力像頭上砍下來，許部長無意中遭此襲擊喝聲「不好！」……眼前一黑，一直滾落數丈多高的崖下去，……⁵²

漫畫〈楊萬寶搜查漫記〉中所描寫到，楊萬寶被保甲團員發現的時間，在小說《殺人鬼楊萬寶（下集）》裡是過了兩個星期的三月三十日上午，與〈楊萬寶搜查漫記〉記載許部長（許丙丁）跌落山崖的時間點並不相同。

……時間過得很快，不知過了兩星期，三月三十日上午九點，接獲大埔派出所的情報：「今天早晨，楊萬寶由三層崎經過大高山嶺，被把手的保甲民二十名發現！……手指著那群人揮起鐮刀道：『你們家裡如有妻子趕快回去！……不想活命，只管前來』，……⁵³

作者將兩件事情發生的時間點分開，這樣的改寫手法，更可凸顯出楊萬寶的狡猾善戰，才能一次次順利地從警方手中逃脫成功，似乎利用各種圍捕手段對這位殺人鬼熊楊萬寶來說，皆無法起任何作用。

（四）《殺人鬼楊萬寶（下集）》與《廖添丁再世》之比較

誠如前述，《殺人鬼楊萬寶》內容為日治時期許丙丁緝捕殺人犯楊萬寶的實事紀錄所改編，初版時間為 1956 年 5 月。1960 年 5 月 2 日，許丙丁應《中華日報》之邀，「就把現成的題材『廖添丁再世』來充數」⁵⁴，分為 47 次連載於《中華日報》上⁵⁵；所謂的「廖添丁再世」，實即為「楊萬寶」，許氏以著名的臺灣義賊廖添丁為依託，將楊萬寶視為廖添丁投胎轉世，藉此警惕世人為善。1962 年 8 月，臺南綜合出版社刊行單行本，題為《廖添丁再世》，據版權頁所載已是「四版」發行⁵⁶。1972 年 7 月，有署為臺北國峯出版社刊行，旋風書社經銷的「再版」本⁵⁷，扉頁書題為「廖添丁再世」，目次書題為「楊萬寶」，似

⁵² 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956 年 5 月），頁 94。

⁵³ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956 年 5 月），頁 100。

⁵⁴ 語見許丙丁，〈廖添丁再世〉，《中華日報》1960 年 5 月 2 日，6 版。

⁵⁵ 《中華日報》連載時將「三六」誤植為「三七」，是以在「完」之前的序號雖為「四七」，亦即最末次連載若非標示「完」而係標示序號，看似應為「四八」，但實際次數僅為 47 次。

⁵⁶ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：綜合出版社，1962 年 8 月四版），中研院臺史所圖書館藏。

⁵⁷ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺北：國峯出版社，1972 年 7 月再版），中研院民族所圖書館藏。

是根據南華出版社刊本翻印而來。另坊間又可見有臺北文藝出版社年代不詳刊本⁵⁸。2004年8月，有許丙丁公子許勝夫先生等出版，鯨安出版事業公司承製，重新編排出版《廖添丁再世》，此版本的封面，另有副標題為「楊萬寶偵輯實錄」⁵⁹，本文所據文本即為2004年8月的新版本⁶⁰。

且將現存《殺人鬼楊萬寶（下集）》之目次與《廖添丁再世》比較如下：

【表七】《廖添丁再世》與《殺人鬼楊萬寶（下集）》之目次比較表

《廖添丁再世》	《殺人鬼楊萬寶（下集）》
第一回 紅毛仔忘恩負義 廖添丁幽靈不散	缺
第二回 秦毛光坐收黑利 鍾進士義釋冤魂	缺
第三回 結冤案添丁再世 發枝楊萬寶初生	缺
第四回 人言可畏志士遯跡 洩漏機密萬寶遭殃	第四回 含沙射影色情聯紙虎 乘夜踰牆怨恨報鋼刀
第五回 含沙射影色情聯紙虎 乘夜踰牆怨恨報鋼刀	第五回 潛洞窟提心吊膽 越監牢舞爪張牙
第六回 潛洞窟提心吊膽 越監牢舞爪張牙	第六回 無水寮偷衣竊食 小石門伐木燒山
第七回 無水寮偷衣竊食 小石門伐木燒山	第七回 山層崎兇刀飲血 石壁頭嬌杏出牆
第八回 三層崎兇刀飲血 石壁頭嬌杏出牆	第八回 瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠
第九回 瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠	第九回 一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤
第十回 一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤	第十回 黑夜遭兇危崖失足 鐵鞋踏破巢穴難尋
第十一回 黑夜遭兇危崖失足 鐵鞋踏破巢穴難尋	第十一回 大搜索小牟田遭厄 結案情楊萬寶喪生
第十二回 大搜索小牟田遭厄 結案情楊萬寶喪生	

⁵⁸ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺北：文藝出版社，年代不詳），柯榮三藏。

⁵⁹ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月）

⁶⁰ 因為舊版取得不易，故本文使用柯榮三老師所提供，由許勝夫先生委託鯨安出版公司於2004年8月刊印的版本進行討論。

1、欠缺的前三回內容

《殺人鬼楊萬寶（下集）》所缺前三回，就《廖添丁再世》前三回來看，係虛構楊萬寶前世其實是陽壽未盡的廖添丁、廖添丁遊歷冥府過程，以及為何最終能順利再次投胎的緣由。除了虛構了廖添丁與楊萬寶的關聯外，同時也讓讀者知曉《殺人鬼楊萬寶（下集）》中所提到賣藥老人與楊萬寶因何結識，以及瞭解楊萬寶被松永警官嚴刑拷打的原因。

在《廖添丁再世》第一回「紅毛仔忘恩負義 廖添丁幽靈不散」中，剛開始係許丙丁向讀者解釋他創作出這本小說之目的並非利用冤鬼幽魂來蒙世惑民，而是以這些諷刺故事來奉勸世人行善，因為惡始終有惡報，不是不報而是時候未到。而第一回的內容就是在講述臺灣傳奇義賊廖添丁的生平故事，他一生劫富濟貧，最終的下場卻是落得被懸賞金額蒙蔽雙眼的紅毛仔所殺害而亡，由於除了父母親的冤仇案未報之外，廖添丁自己也是死不瞑目，因此他便成了冤魂到了陰間遊歷一番。

在第一回後半段及第二回「秦毛光坐收黑利 鍾進士義釋冤魂」，許丙丁使用諷刺的手法描寫除了人間有貪官汙吏之事，死後到了陰間仍然有此腐敗風氣，如廖添丁到了鬼門關，看到的鬼衛隊作威作福，藉由檢察關照的名義，順帶勒索紙錢，而做人一向見義勇為的廖添丁看不過去打抱不平，反而被冠上了妨害公務之罪名。另外像第二回講述到的秦毛光也就是極為擅長唱官腔打官話，遊走於黑白兩道之間，藉著俗稱的人肉市場買進賣出，在拿著大把的錢作為政治的資本，可謂是極其惡劣。作者使用暗諷的手法讓讀者思考這些看似發生在酆都的事件，其實在人世間也無時無刻在發生，以為人離開人世後就不會有慾望，其實是棺木裡伸出手，死也要錢。

第二回後半段與第三回「結冤案添丁再世 發枝楊萬寶初生」則描寫了廖添丁再世為楊萬寶的原因，係判官醉酒誤事，誤將生死簿上面寫的七十二歲看成了二十七歲，才將二十七歲的他勾捕於地府，可因為廖添丁之肉身早已被埋葬，無法回陽，因此自知理虧的閻羅王便召集各界首長，如孔子、耶穌、釋迦及鍾馗，一同來為此事最初最合適的結果，最終廖添丁因為陽壽未盡，且雖說取富濟貧有背法理，惟人道無虧，可說係情殊可憫，因此准其投胎，轉世為楊萬寶。

許丙丁甚至加上了楊萬寶與其周遭的人們之關係，其實與前世的緣分也是有關係，像忘恩負義殺害廖添丁的紅毛仔則再世為被楊萬寶一刀殺害的鍾阿連、妄將犯案加罪於廖添丁的飯岡刑事則轉世為松永警官，以受楊萬寶的亂刀之報、廖添丁的姘婦玉葉從廖添丁死後哀戀無窮，因而轉世為鍾阿連之寡媳余

三妹，與其重敘舊好以及前世受過廖添丁幫助的農民夫婦則再世為幫助楊萬寶脫離虎口的詹才旺夫婦。作者藉由廖添丁的轉世相關宣判，使讀者知道善有善報，惡有惡報的因果循環道理。

2、有關賣藥老人與楊萬寶之關係

於《廖添丁再世》中可看到《殺人鬼楊萬寶（下集）》缺少的賣藥老人之來歷與其和楊萬寶之間的關係。在《廖添丁再世》第三回後半段以及第四回「人言可畏志士遯跡 洩漏機密萬寶遭殃」中，可以看到賣藥老人表面上看似僅會舞幾套花拳繡腿與叫賣膏藥糊口，但事實上卻是位武功高強，且能輕易放倒許多無賴，甚至密謀推翻日本政府之大事的神秘人物。雖說賣藥老人教了楊萬寶及武館中的人們功夫，並灌輸他們有朝一日必定要推翻日本政府的觀念，然而實際上賣藥老人初次見到楊萬寶，就覺得他是個有勇無謀沒有容人胸懷的人，難以託付其大事，因此在松永警官發現楊萬寶家裡武館之異樣時，楊萬寶等人想找賣藥老人一同商討後續時才赫然發現，老人早已遁走。

知曉賣藥老人在楊萬寶家中住了五年的松永警官，便向楊萬寶詢問為何老人從沒申報戶籍，來去如閃電甚是奇怪，可憐楊萬寶也不知情，因為賣藥老人從不洩漏其真實身分，楊萬寶因為無法回答松永警官的問題，被警官認為是楊萬寶刻意要包庇賣藥老人之怪異行徑，故對其嚴刑拷打。

3、多了人情味的殺人鬼

相較於《殺人鬼楊萬寶（下集）》對楊萬寶人物形象的描寫，許丙丁於《廖添丁再世》中增加了有關楊萬寶這位看似冷血無情的殺人鬼，事實上也是有感情的故事情節。

(1) 與余三妹和其家人之感情

如在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第七回「三層崎兇刀飲血 石壁頭嬌杏出牆」中，描寫余三妹向楊萬寶提出結婚一事，最終看起來是楊萬寶因三妹以死相逼，楊萬寶迫不得已才答應入贅鍾阿連一家，而對於後續也沒多做敘述，但許丙丁於《廖添丁再世》第八回「三層崎兇刀飲血 石壁頭嬌杏出牆」後半段講述到同樣情節時，敘楊萬寶答應余三妹後，兩人還相互依偎著一會，才依依不捨的與彼此說再見：

……愚昧聽她答應了結婚僅僅傾向楊萬寶，簡直倒在他懷中。他們二人

的臉龐緊偎貼著，楊萬寶覺得她們的面皮，熱烘烘的，象徵著他一顆熱烘烘的心。幾乎在這時，楊萬寶的嘴巴已吻向她的唇上，她的情感沖得無法控制，她的手自動摟到楊萬寶的頸頭上，這無異給楊萬寶對婚姻成就一個有力的答覆，引起共鳴。……他們又在藤蔓糾纏下，對望了幾分鐘，余三妹沉重的腳步，慢慢向她的家走回去。行不上二十步，她回過四五次頭來張望藤蔓下的楊萬寶，表示惜別。……⁶¹

原本在《殺人鬼楊萬寶（下集）》中，楊萬寶是迫於余三妹的「情緒勒索」才答應結婚入贅一事，不過許丙丁在《廖添丁再世》中同樣的情節，在楊萬寶答應結婚後所衍生出來的短暫美好發展，多做了一些著墨，如楊萬寶與三妹的情感交流以及情定終生後的情侶依依不捨地與對方別離時的故事情節，皆可以增加整個小說的豐富性，更重要的是讓楊萬寶這個角色不僅僅是單薄的惡人形象，他也有著一般人的情感。

另外在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第八回「瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠」剛開始只描寫到楊萬寶到鐘阿連家中後，工作賺錢格外認真，許丙丁並沒有明白描寫楊萬寶認真工作的原因。《廖添丁再世》第八回最後一段，許丙丁補述改寫，說明楊萬寶是因為獲得了家庭的溫暖，故有更加努力工作的動力：

……楊萬寶本是單身漢，現在上有岳父，下有金妹、銀妹小孩子，中有標緻的三妹，三代同居。倒也不寂寞。夫婦倆有說有笑，怪親熱的，自然不消說起。從此楊萬寶獲得家庭溫暖，怎不歡喜，格外對採籐工作認真，早出遲歸，……⁶²

還有《廖添丁再世》第九回「瘋狂獸性催花擺柳 縱火焚屍碎玉沉珠」中，描寫到楊萬寶決定從大埔回草山的原因，不僅僅是因為像《殺人鬼楊萬寶（下集）》所敘述的，係因為楊萬寶怕一直住下去會打擾陳王順這樣的理由，許丙丁於《廖添丁再世》同樣講述到相同段落時，增加了楊萬寶與余三妹的對話，塑造出楊萬寶是珍惜且真心疼愛金妹、銀妹這兩個與他毫無血緣關係女兒的形象：

……萬寶接著說：「我要走開這裡的原因，也是為了太愛金妹，銀妹了，不知道我們出來以後，被他的爺爺怎樣的虐待？你看這天，是這樣的陰況寒冷，因此我更想起了他們來了！」……⁶³

⁶¹ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月），頁129。

⁶² 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月），頁130。

⁶³ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月），頁136-137。

綜上所述，在《殺人鬼楊萬寶（下集）》中，讀者可能覺得楊萬寶和余三妹結婚入贅鍾阿連家，是因為迫不得已的情緒居多，會努力工作賺錢也僅僅是因為要讓鍾阿連滿意，可是在後來《廖添丁再世》所增加的文字，即可以明白地知道，許氏筆下的楊萬寶也是真心愛著余三妹，和她是兩情相悅下結婚，會對採籐工作格外認真到早出晚歸，這是因為楊萬寶感受到了家庭的溫暖，他想要用他做得到的方式守護著這份得來不易的溫情，甚至是他出遠門時，還會因為天氣寒冷，而掛念起家中與他無血緣關係的兩個女兒有無保暖或被欺負。筆者認為，許丙丁在《廖添丁再世》中的加工改寫，使楊萬寶這個角色更加像個真正存在於世上的「人」，因為在人世間本就沒有所謂的完全好人或惡人。

（2）與詹才旺的對話

在《殺人鬼楊萬寶（下集）》第九回「一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤」中，描寫到楊萬寶於逃亡中，因為過於飢餓，跑去馬頭山向朋友詹才旺討碗飯吃的情節，作者在此僅簡單帶過：

……詹才旺說聲：「是」只得叫新敏拿著一碗白飯，和一碗的羌肉湯，萬寶是個粗中有細的人，恐外而有埋伏警員，遭了他們的暗算，不敢在屋子裡吃飯，走出屋子外，藉著屋子的黯影掩蔽身形。深深地吐了一生悠長的太息，然後舉起筷子貪婪地，張口大嚼。……⁶⁴

此處僅能看到楊萬寶好似不太知道感恩，好像朋友給他幫助（給他糧食充飢）是理所當然的，看不出有任何一點感謝之情，可是許丙丁於後續出版的《廖添丁再世》第十回「一飯療飢有心酬知己 千山踏破無計覓行蹤」中，寫到相同情節時，增加了形容當時楊萬寶接過那份餐點的心境以及後續與詹才旺的對話，皆可看出其實楊萬寶也是個有感情之人，他會做這些所謂犯法的事情，有一部分其實是被情勢所迫：

……此時他手捧著碗，顫抖著，心靈上似乎有些不安，或是為寒氣而戰慄。他食完了後再要求一碗。但詹才旺說：「沒有飯了」，楊萬寶微微一笑，吐了一聲悠長的嘆息。這是萬寶自從度了逃亡生活以來第一次人們把食物給他吃的。……

……：「旺兄，這件事說來話長，你所知道，我到這裡來，就是懺悔我的前半生的錯。想把餘生送在這荒村願做他的奴隸，金錢填他的慾壑，為

⁶⁴ 許丙丁，《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月），頁88-89。

的是什麼呢？不想他貪得無厭，慾求無止境。乘我病中趕走三妹，最後還說我是逃犯，要捉我到派出所去！」……楊萬寶搖搖頭說：「在草山荒村哩，沒有道德，更沒有法律！是錢！權勢！其他呢？在阿連前面都說不通的。」……⁶⁵

上述可看出許丙丁於《廖添丁再世》中，似有意無意地描寫楊萬寶的良善一面，將這個殺人鬼塑造的更像一般人，做什麼事情都是有原因的，而非全身上下僅有惡成分的壞人角色。

(3) 最後楊萬寶與許部長（許丙丁）之對話

《殺人鬼楊萬寶（下集）》的尾聲第十一回「大搜索小牟田遭厄 結案情楊萬寶喪生」，僅簡略使用時間點描寫楊萬寶被捕歸案後的後續處置，而在《廖添丁再世》中，則另添加了楊萬寶於行刑前與許部長之間的對話：

……原來人性本善，大惡人，必有大善心，自從這等待遇以後，許部長問：「萬寶，你揚言要殺盡警察官，現在你要殺我嗎？」楊萬寶至笑嘻嘻說：「我誤會了警察官個個都是松永那樣的狼心狗肺。……恁這等和氣待人，就是把我刺成滿身窟窿也心肝情願。」……⁶⁶

由《廖添丁再世》第十二回「大搜索小牟田遭厄 結案情楊萬寶喪生」的最後一段可看出許丙丁（也就是小說中的許部長）認為楊萬寶犯下的罪刑，法律是不能放過他的，但是楊萬寶這個人也並非是個十惡不赦的殺人鬼，他也有感情及善心。人之本善，在世上本就無完全的好與壞，許丙丁於《廖添丁再世》增加不少有關楊萬寶這位殺人鬼的另一面，使讀者更能去體認到在人世間本就無非黑即白的道理。

四、結語

許丙丁，其一生學識廣博，其涉略之方面從小說、漫畫、雜文戲作、民謠填詞與創作歌詞等，幾乎能在所有文學有關之領域找尋到他的身影，也就是有如此特殊之身分，造就了其作品的多樣面向。

許丙丁的著名代表作《小封神》，概有四種版本，《三六九小報》連載版

⁶⁵ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月），頁156-157。

⁶⁶ 許丙丁，《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月），頁192。

(1931-1932)、《詩報》連載版(1938-1939)、中文改訂初版(1956)、臺語文翻譯版(1996)，可惜於前人的研究中，始終遺漏對《詩報》連載版的內容之探究，而經筆者之研究後發現，《詩報》連載版(1938-1939)內容上承《三六九小報》連載版(1931-1932)，下開中文改訂初版(1956)，具有相當的研究價值。由本文第二節之比較即可看出，《詩報》連載版之內容與前期《三六九小報》連載版之描述，整體來說較為相似，而後續所修訂之版本(中文改訂初版)則是以《詩報》連載版內容之基礎，添加些許「閒話」以及情節之來龍去脈，使整個故事發展更為生動且流暢⁶⁷。

《臺灣警察時報》係身為日治時期警察許丙丁發表其相關作品的地方，理所當然有深入了解之必要。惟許丙丁分三次連載於《臺灣警察時報》的〈楊萬寶搜查漫記〉(1941)於前人研究中卻尚未有所討論，筆者甚感可惜，因此於本文第三節將其與追捕犯人楊萬寶經歷做為題材之2種小說《殺人鬼楊萬寶(下集)》(1956)、《廖添丁再世》([1962]2004)進行比較，可發現作者即便是描寫同一個事件，所描寫及呈現出的內容仍會有些許差異，如時間點之不同、人物形象刻劃之不同、事發緣由之不同等等，同時可看出許丙丁對於同一事件，敘事的手法於後續版本上的精益求精，讓作品讀起來更為流暢，描寫故事之手法更加吸引讀者目光⁶⁸。

⁶⁷ 有關《詩報》連載版如何承先啟後，詳可另見本人碩士論文《許丙丁〈實話探偵秘帖〉研究》。

⁶⁸ 誠如匿名審查委員指出，本文較少討論到「載體」(如報刊連載、單行本)、「讀者」、「文類」或「展示形態」(如漫畫和小說)，以及許丙丁在不同時空文藝理念和創作思維的變化等方面，對於不同版本或不同類型文本之間所造成的狀況。再者，許丙丁書寫楊萬寶與廖添丁的故事，有若干化用此處可論述點很多，包含廖添丁故事怎麼影響一個台南文人的創作或思想，都可以有所著墨。此皆誠為本文思慮欠週之處，惟礙於目前能力有限，暫時無法朝此方向修改，在此特向審查委員老師致謝並致歉。

參考文獻

一、專書

- 許丙丁：《廖添丁再世》（臺南：鯨安出版事業有限公司，2004年8月）
- 許丙丁：《廖添丁再世》（臺南：綜合出版社，1962年8月，四版，中研院臺史所圖書館藏）
- 許丙丁：《廖添丁再世》（臺北：國峯出版社，1972年7月，再版，中研院民族所圖書館藏）
- 許丙丁：《廖添丁再世》（臺北：文藝出版社，年代不詳，柯榮三藏）
- 許丙丁：《殺人鬼楊萬寶》（臺北：南華出版社，1956年5月）
- 柯榮三：《雅俗兼行—日治時期臺灣漢文通俗小說概述》（臺南：國立臺灣文學館，2013年10月）
- 許丙丁著，陳憲國、邱文錫譯：《日據時期最轟動的臺語神怪小說：小封神》（臺北：樟樹出版社，1996年）
- 許丙丁著，呂興昌編校：《許丙丁作品集（下）》（臺南：臺南市立文化中心，1996年）
- 周茂欽：《臺南大道公信仰研究》（臺南：臺南市文化局，2013年12月）
- 謝東漢、吳餘德：《徘徊在兩個祖國》（臺北：臺灣史研究文獻類目，2016年）
- 臺灣總督府、臺灣日日新報社合編：《新舊對照管轄便覽》（臺北：成文出版社，[1921]1999年）

二、學位論文及期刊論文

- 呂興昌：〈地方庶民精神的代言人——論許丙丁的歷史位置〉，《20世紀臺灣歷史與人物—第6屆中華民國史專題論文集》，臺北國史館，2002年12月。
- 林育薇：〈許丙丁之報刊漫畫研究—以《臺灣警察時報》、《三六九小報》為中心〉（臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2013年）

三、報紙

- 許丙丁：〈廖添丁再世〉，《中華日報》第6版，1960年5月2日。

《雲科漢學學刊》第二十四期

許丙丁：〈楊萬寶搜查漫記〉，《臺灣警察時報》第 302-304 號。

許丙丁：〈小封神〉，《詩報》，1938-1939 年。

《誠一堂琴談》的琴學觀研究

吳玲慧*

摘要

《誠一堂琴談》是清代程允基大約在康熙四十四年(乙酉)之後¹刊印傳世，多是附於《誠一堂琴譜》之後，《琴談》共二卷，卷一總稱「集論」，卷二總稱「紀事」，本文主要在於琴學觀的研究。

起始先從程允基的生平及琴師、琴友開始，探討師承暨琴友們對程氏的評註。續之，探討撫琴要則與美學，各別由音聲、指法、病謬、律則等美學角度來分析，於美學部分討論書中提及的徐青山先生二十四琴況，將其分類，歸納影響指法、音質、風格、節奏的是那一些琴況。

其後，從〈與胡遠山先生論琴學說〉來探討程允基有關彈琴的技指法、彈琴美學、涵養情性等等琴學理論。程允基重師傅，在傳琴約中剖析教與學雙方的一些要求，如什麼樣的學生方可師傅。最後從《誠一堂》琴曲中，分析有跋語之琴曲總共二十九首，並將其分類之，也從中探析程允基的琴學觀。

關鍵詞：程允基、誠一堂琴談、古琴、琴學觀、撫琴要則

* 吳玲慧：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班二年級研究生。

¹ [清]程允基：《誠一堂琴譜》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)，冊14，頁473。

A Research on Concept of Qin Learning from "Chengyitang Qin Tan"

Wu, Lin-Hui

Abstract

The "Chengyitang Qin Tan" was published and handed down by Yunji Cheng in the Qing Dynasty around the forty-fourth year of Kangxi (Yiyou). Most of them are attached to the "Chingyitang Qin Score". "Qin Tan" is comprised of two volumes. Volume one is generally referred to as "Collections". Volume two is generally referred to as "Chronicles". This paper mainly focused on the aesthetics of Qin Learning studies.

Initially, we explored the comments of Yunji Cheng's lifespan from his masters and friends. Second, we further analyzed the main principles and aesthetics of playing qin from the aesthetic perspectives, such as sound, fingering, errors, and rhythms. In the aesthetics section, we classified factors influencing qín kuàng into fingering, sound quality, style, and rhythm parts through summarizing "Twenty-four Qín Kuàng" of Qingshan Xu.

And then, we investigated the theory of Qin Learning, including Yunji Cheng's skills of playing Qin, aesthetics of playing Qin, and cultivation of temper or mind from the "Theory of Qin with Mr. Yuanshan Hu". Yunji Cheng emphasizes the teaching and learning. From chuánqínyuē, he analyzed requirements of both teaching and learning, such as what kind of students can be taught. Finally, from the "Chengyitang" qin melody, we analyzed and classified total 29 pieces of critical appraisals of qin melody. Therefore, Yunji Chen's concept of Qin Learning was explored from the "Chengyitang Qin Tan".

Key words: Cheng Yunji, Chengyitang Qin Tan, Guqin, Concept of Qin Learning, Principles of Playing Qin

一、前言

一床琴上承載著傳統的哲學、歷史、律學、文學、數學等等各種知識。《事林廣記》言：「彈琴者，當立五功，行十善，習五能，去九不詳，治五病，洗十疵，戒五繆，然後可與言琴矣。」²可見得撫琴要則於彈琴而言是何等重要。

虞山琴派又稱熟派、琴川派，乃明代晚期以常熟虞山命名的古琴流派，是明清最有影響的琴派。筆者研讀《誠一堂琴談》發覺程允基的琴學風格與一般對虞山派描述的清、微、淡、遠琴學風格相當接近，但是提到虞山派，卻沒人研究《誠一堂》和琴人程允基，遂引發我研究程氏和《誠一堂琴談》的興趣。於是透過歷史、文獻、琴譜、琴學、書信等材料分析與整理，試圖找出《誠一堂琴談》亦或是程允基的琴學觀為何，以及其琴學風格。

首先從撫琴要則談起，從宮、商、角、徵、羽五音，古琴散、按、泛三聲去了解古琴之築基，接著討論指法，指下功夫，指法要忌；由琴有二十疵，琴有五病、五繆來了解彈琴的病繆；從琴有十四宜彈，十四不宜彈，十二欲等探討彈琴律則，以及析論徐青山的彈琴美學，並分析歸納二十四況中，有那些分別是跟指法、音質、風格、節奏有關。再從程允基與胡遠山論琴學書及傳琴約來探討程允基之琴學理論，程允基傳琴於學生的要求為何？最後由《誠一堂》的琴曲跋語來分析這些曲子，或儒風雅韻或道法自然或史事感懷，一一由上述爬梳，明白撫琴要則，繼而推論程允基的琴學觀。

二、程允基生平及琴師琴友

（一）程允基生平

程允基，清朝安徽徽州人，字禹山，生卒年不詳，活動於清康熙間。程允基其學識淵博，撰有《誠一堂琴譜》六卷，收入琴曲三十六首，《誠一堂琴談》二卷，《誠一堂文稿》、《誠一堂詩稿》各一卷，參訂《蓼懷堂琴譜》³，編有《天都閣藏書》二十六卷。程氏自幼好琴，又行遊於四方，與當時著名的琴人如胡遠山等均有所交往，故於琴學上能采眾家之長。

² [宋]陳元靚：《事林廣記》，《中國古琴譜集》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月），冊1，頁254。

³ [清]雲至高：《蓼懷堂琴譜》，《琴曲集成》（北京：中華書局，2010年），冊13，頁175。

（二）程允基之琴師琴友

程允基琴友邱彤遴於《誠一堂琴談》序中提到，程允基乃好學之人，貫穿經史；遊走四方，廣交琴友。

余友程君寓山，篤學人也。詩文行世，足跡半天下。余向見其全集及所輯琴譜，已什襲而珍藏之。茲乃復閱其《琴談》，為之卒業，不禁喟然歎興。程君有志於古者也，其貫穿經史，根柢禮法，抑何取材多而用物精耶？（頁 133）

又程允基琴友吳允謙於《誠一堂琴譜》序中提到，程氏熟讀諸子百家，文章好，詩詞妙，並認為琴乃養性之器。

寓山善文能詩，諸子百家無不貫徹。其於琴操，得古樂之意。嘗謂餘曰：「夫琴，養性之器也。聖人作樂以宣其氣，而琴獨以斂其性。（頁 133）」

以及程允基在〈與胡遠山先生論琴學書〉中提到他的師承，其中夏溥乃虞山派代表琴譜之一，《大還閣琴譜》的訂正者，夏溥為該琴譜撰者徐上瀛弟子。虞山琴派，又稱熟派、琴川派，下文之熟操亦即是。

及聞陳楚白琴音，韻指法合乎自然，因從受十餘曲。自後讀書吳門，聞夏先生（按：即夏溥）彈常熟操，音調清越舒徐，指法容與閒雅，迨有太古之意，又從受數曲。……頃聞詹大生先生《樵歌》《靜觀》二曲，妙指希聲，嗒焉喪我。詢之，固亦熟操也……（頁 49）

再者程允基琴友胡洵龍在《誠一堂琴譜》序中論及，程氏廣交四方操琴人氏，又因琴友們師傅、學習不同，而將所聞所見折衷，最後以虞山為依歸。

吾友程子寓山自幼習琴，得其師傅之正，挾之以游四方，多交操縵之士，見世之好尚不同、傳習各異，因其所見而折衷之，率以虞山為歸，是猶百川之趨赴不一，而必朝宗於海也。（頁 132）

又於雲至高（公元一六四四—公元一七一五）輯訂的《蓼懷堂琴譜》參訂姓氏中，程允基列名其中。清康熙庚午至乙酉（一六九〇—一七〇五）程允基客居羊城期間，曾與雲志高、胡洵龍（字遠山）、吳允謙等人相交往。他們對程氏的琴藝有相當影響。⁴

⁴ 查阜西：《劇本提要》，《琴曲集成》（北京：中華書局，2010年），冊13，頁3。

三、撫琴要則與美學

《誠一堂琴談》卷一輯錄歷代有關論琴之說，有琴理、琴論也有指法等相關撫琴要則及演奏美學，其采擷群譜書之長，本文將就音聲、指法、病謬、律則、美學探討本書之琴學觀。

(一) 音聲

1、宮、商、角、徵、羽

《史記·樂書》中提到：

凡音之起，由人心生也。人心之動，物使之然也。感於物而動，故形於聲；聲相應，故生變；變成方，謂之音；比音而樂之，及干戚羽旄，謂之樂。

道出音樂之起因。而傳統音樂中的音階為宮、商、角、徵、羽，其相當於西洋樂譜上的唱名 do、re、mi、sol、la，除此之外，此五聲在史書、樂書上又有其不同解讀。

太史公曰：

宮動脾而和正聖，商動肺而和正義，角動肝而和正仁，徵動心而和正禮，羽動腎而和正智。故樂所以內輔正心而外異貴賤也；上以事宗廟，下以變化黎庶也。……聞宮音，使人溫舒而廣大；聞商音，使人方正而好義；聞角音，使人惻隱而愛人；聞徵音，使人樂善而好施；聞羽音，使人整齊而好禮。夫禮由外入，樂自內出。

此處提到了五音與五常的關係，以及人於聽聞五音後之影響。程氏書中進一步認為：「是以士者左琴右書，無故則不撤琴。」，說明了琴與書在文人中位居同等地位。

《漢書》又曰：

五聲者，宮商角徵羽。商，章也，物成熟可章度也。角，觸也，物觸地而出戴芒角也。宮，中也，居中央，暢四方，唱始施生，為四聲綱也。徵，祉也，物盛大而繁祉也。羽，宇也，物聚藏宇覆之也。

此處可析分為幾種象徵概念：

其一，於五行、五事則：

角為木為貌。商為金為言，徵為火為視，羽為水為聽，宮為土為思。

此為搭配五行對應人的視聽言貌之論。

其二，以君臣民事物言之，

則宮為君，商為臣，角為民，徵為事，羽為物。

則為五聲對應階級及事物之論。

以上，等等均為五聲之別名。

又程氏論及「五音審辨」其云：

凡宮音和平沈厚，其音雄洪。凡商音動瑯以凝，明上達而下歸於中。開口吐音，其聲鏗鏘。凡角音圓長通徹、中正而平，其音哽咽。凡徵音抑揚噉然，有歎息之音。凡羽音要要而透徹，細小而高。（頁7）

說明五音宮、商、角、徵、羽各自的音聲特色，如宮音為雄厚，商音為清脆悅耳，羽聲較為高頻細小，角音、徵音則為哽咽、嘆息等之分。

2、三聲論

古琴有三籟，天籟、地籟、人籟，意即泛音、散音、按音。

泛聲，應徽取音，不假按抑，得自然之聲，法天之音，音之清者也，曰天音。散彈者，以律呂應於地，絃以律調，次第是法，地之音，音之濁者也。按聲，抑揚在人，人聲清濁兼有，故按聲為人之音，清濁兼備者也。（頁6）

泛音要能彈出明亮，須對準於徽位，誠如人做事，需合於天道；散音時左手不按弦，音濁象徵地；按音時，清濁均有象徵人，而所謂天清地濁，人在其中。也象徵著三才。

凡散聲虛明嘹亮，如天地之寬廣、風水之澹蕩，此散彈也。泛音脆美輕清，如蜂蝶之採花、蜻蜓之點水也。按聲簡靜堅實，如鐘鼓之巍巍、山崖之磊磊也。（頁6）

散聲嘹亮，像地之寬廣，按聲堅實，如鐘鼓。於古琴此樂器，乃「泛音之

最」，就明徽而言，光是十三個徽位，七根琴弦，就有九十一個泛音。左手除小指外，餘四指均能彈奏泛音，而在琴曲中，泛音都是成句或成段出現，其時而「蜻蜓點水」，時而「粉蝶浮花」。

（二）指法

四庫全書總目提要中指出《誠一堂琴談》論及右手摘法「餘指要直」，左手罨法「上徽得聲」等指法之妙用，跟《松風閣琴譜》諸譜不同。在《松風閣琴譜》與《蓼懷堂琴譜》摘法均為「名指出絃，必欲伶俐」，⁵《誠一堂琴談》則是「名指出絃，必欲伶俐，但懸名指，餘指要直」⁶，重點在於「餘指要直」，其可得靈活有勁之音。至於左手罨法，《蓼懷堂琴譜》與《松風閣琴譜》均記為「如名指按十，大指打九即是」⁷，《誠一堂琴談》則記為「名指按絃，大指罨上徽得聲也」⁸，可知，左手罨法於《誠一堂琴談》的記法是更加周延。

《誠一堂琴談》於指法闡微中列有右手指法七十二種，左手指法八十九種，書中輯錄有指法十要，指下十善，指下五功，指下五能，指法五忌，指訣，曹柔指訣，周東岡彈琴訣等有關指法之相關琴論及琴技。於曹柔指訣提到左手吟揉綽注，右手輕指重疾徐。更有一般難說，其人須是讀書⁹，前兩句有關技法，後兩句談的是文化。彈好古琴不僅需要技法，也需要文化。

1、指下功夫

《誠一堂琴談》提及於指下應有五能，五能者為：

坐欲安，視欲專，意欲閒，神欲鮮，指欲堅。（頁9）

彈琴先於眼、耳、意、神有所安住，指節堅；若不能有所專注，則不知所彈為何。坐姿端正，不能翹二郎腿，彈琴者雅正而有涵養。亦不能左顧右盼，需意志閒適，不能緊張惶恐，精氣神和諧鮮明，下指堅勁有力。

另外《誠一堂琴談》提到指下應有五功，五功者如下：

指法合宜，敲擊不雜，吟揉不露，起伏有序，作用有勢。（頁8）

⁵〔清〕程雄：《松風閣琴譜》，《中國古琴譜集》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月）冊13，頁409。

⁶〔清〕程允基：《誠一堂琴談》（杭州：浙江人民美術出版社，2018年1月），頁15。

⁷〔清〕雲至高：《蓼懷堂琴譜》，《中國古琴譜集》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月）冊14，頁330。

⁸同註6，頁25。

⁹同註6，頁14。

指法的輕重疾徐需與曲意相當，《溪山琴況》中：指與弦和，弦與音和，音與意和，雖言和，於技法論，指法合宜方能得和。彈琴擊弦時，不可碰觸它弦，甚或有其他雜音，手雜心亂，音雜則不淨，故而需敲擊不雜。至於吟猱，為左手指法中相當重要技法，雖多變但有其法則，吟猱於內情緒飽和，於外含蓄而不露。運指起伏有度，作用有其勢。

而於指下十善，《誠一堂琴談》提到：

澹欲合古，取欲中矩。輕欲不浮，重欲不濁。拘欲有權，逸欲自然。緩欲勿斷，縱欲自若。力欲不覺，急欲不亂。（頁8）

這十善說的無非是不可極端，澹取、輕重、拘逸、緩縱、力急之間掌握有度，過者惡也，雖澹而非無味，取之於規矩中，輕不浮，重不濁，拘有權，逸乎自然，雖緩仍不斷，雖縱而非放縱乃從容，力絕非蠻力，急而不顯亂，為指下十善也。

2、指法要忌

書中提到指法五忌與指法十要，偏重於技法。

於指法五忌，《誠一堂琴談》云：

一忌右手大、食二指捏緊彈絃，滯而多俗。法以大指甲尖抵於食指頭肉之中，而二指同曲。每用挑，則大指直其節而送食指出絃，收進則又俱曲，乃得清勁靈活。

二忌大指按絃，將食指作圈，甚為醜陋。

三忌名指按絃，食中豎起，雖云大雅，而吟猱不活。

四忌左右指甲彈按，有煞聲，不知避忌。

五忌兩手翻覆，扯鑽吟猱，劈柴勾剔者，更宜戒之。（頁11-12）

指甲於古琴音色有其重要作用，一般而言，右手須留指甲，左手則不能留指甲，右手指甲高度以高出指肉 2 至 3 毫米為佳。忌一講的是右手八法中的「挑」，右手食指向外撥弦，下圖太古遺音手勢圖¹⁰，彈時欲得靈活需大指直其節而送食指出絃，收回則又大指、食指均曲，彷彿神龜出水勢。

¹⁰〔宋〕田芝翁：《太古遺音》，《中國古琴譜集》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月），冊1，頁193。

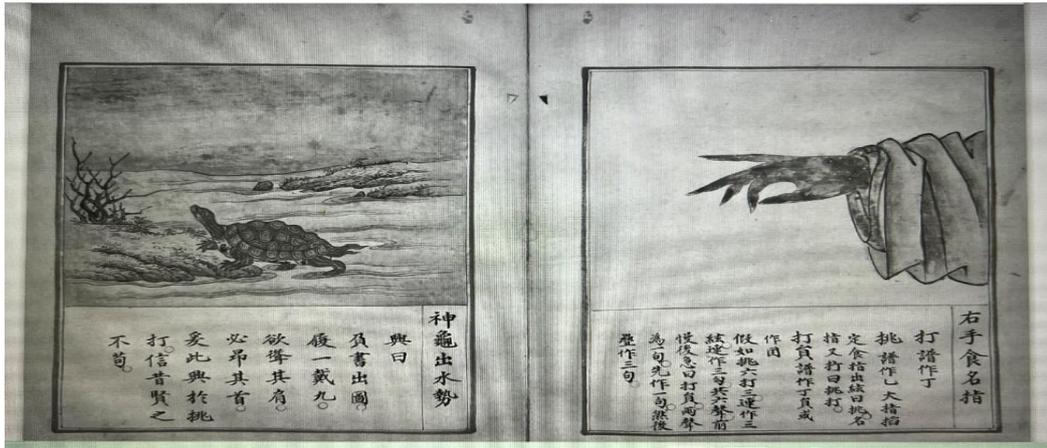


圖 1 右手「挑」指法

忌二、三所述，彈琴姿勢於外型之雅正要求，姿勢除合乎自然亦須考量美觀端正，尚須考量運指靈活性。指法之忌四、五，彈琴時琴音需「淨」而無雜煞，勾剔指法不可粗俗。〔清〕楊宗稷於《琴學叢書》：所謂彈琴至得心應手，左右指下，望之不覺其力，時則進退抹挑，聲聲俱有擊鼓撞鐘之勢，然彈者聽者非至精不足語，信乎琴之難也。

《誠一堂琴談》於指法十要提到的是：

心不散亂，審辨音律。指法向背，指下蠲淨。聲勢輕重，節奏緩急。高低起伏，指用不疊。絃調和平，左右朝揖。（頁 8）

古人在指法上做功夫，求其中和適宜，右手指法太重則太剛，太輕則傷於柔。節奏緩急猶恰當。向背指右手八法，除禁指（小指）不用外，餘四指均有指向身外與向身內兩種。音頻有高低起落。用指乾淨不疊。左右手彈奏須同步。再者心不散亂則音正，音律高低需審辯之。

程允基於左、右手指法中提到：

寓山曰：左手四法，曰吟猱綽注。綽注在上下之際，有一定之位，須按之得中，無過不及為妙。吟猱之音，全要發越。苟按不實，出音鬆散，何能達遠？故訣曰：按令入木，言須用力著實按也。然有用力而不能著實者，以未嘗練其指節也。若指節堅實，用力不覺，出音自然圓綻靈活。若指節不堅，雖用力按之，出音非虛浮則凝滯矣。（頁 28）

程允基亦強調指節堅實，並非手指強按於弦上，乃用力不覺，如此才能出音圓活，始能得一實音，亦即練指重在用意不用力；而於上下之間，適當放鬆，

待到徽位處方又實按，則不僅骨幹音飽滿，靈活兼備，出音亦亮又溜。

寓山曰：右手四指，無過八法。八法之中，抹挑勾剔為多，輕重疾徐以之出焉，須練得指節堅實，運之以靈活。其輕也，得清脆之響，有疏遠之致，而無浮薄之偏。其重也，得渾厚之音，有深沈之意，而無濁滯之氣。疾之訣在輕清字其還其頓挫，而勿致於亂，然應重則重。徐之訣在雄渾，彈盡其疏越，而勿致於斷，然應輕則輕。（頁 20-21）

右手指法有抹挑勾剔打摘擘托八法，其中抹挑勾剔最常使用，如同左手指法一般，指節得練到堅實，且運指靈活。輕重有度，輕則脆響無浮薄之感，重則深沉渾厚卻不待濁滯。慢疾速度掌控在於快則輕清，音音顆粒清楚不擠一起亂

（三）病謬

《誠一堂琴談》有關彈琴時儀態或指法得注意的錯誤，共收錄：琴有二十疵、琴有九不祥、琴有五病、琴有五謬等。

楊表正於《彈琴雜說》：琴者，禁邪歸正，以和人心。是故聖人之治將以治身，育其情性，和矣！抑乎淫蕩，去乎奢侈，以抱聖人之樂。所以微妙，在得夫其人，而樂其趣也。所以，古人對於彈琴有許多講究與禁忌。

11

表 1 彈琴病謬，筆者整理自《誠一堂琴談》

琴有二十疵	太淡而拙，多取如索，其輕如摸，其重如攫，其拘如怯，其逸如蹶，用力而艱，縱指如閒，其緩如昏，其急如奔，坐席不正，衣冠不雅，容貌不莊，視聽不專，精神懶散，手足不定，聲音不和，段落不明，指法紊亂，緩急無節。
琴有五病	布指拙惡，挑摘混淆，取作不圓，節奏不成，走作倡狂。

¹¹ [明]楊表正：《重修真傳琴譜》，《琴曲集成》（北京：中華書局，2010年），冊 4，頁 270。

琴有五謬	頭足搖動，妄肆瞻視，錯亂中輟， 精神散漫，下指疏庸。
琴有九不祥	不撫正聲，泛按失度，不調入弄， 五音繁雜，指曲不直，緩急失序， 不辨吟揉，不察音律，不按指法。

依上表，可析分三點：

- (1) 精神儀態上之謬疵，其中包含：「衣冠不整」，「容貌不莊」，「眼耳不專心一致」，「坐席不正」，「搖頭晃腳」，「精神散漫」，「眼亂視」，「錯亂中停」。
- (2) 技法上病謬，其中含有：「下指緩急輕重遲速過與不及」，「指法亂或不按指法」，「指節不堅」，「挑、摘不分」，「吟揉不辨」，「節奏不對」，「樂句不明」。
- (3) 音律上病疵，則具有：「不彈正聲」，「五音雜亂」，「音律不準」，「音聲不合」。

(四) 律則

《誠一堂琴談》有關於彈琴時間、地點、天候、對象、身貌等等，也提到一些要求，筆者整理、彙析如下：

表 2 彈琴律則，筆者整理自《誠一堂琴談》

琴有十四宜彈	遇知音，逢可人，對道士，處高堂，升樓閣， 在宮觀，坐石上，登山埠，憩空谷，遊水湄， 居舟中，息林下，值二氣清朗，當清風明月。
琴有十四不宜彈	風雷陰雨，日月交蝕，在法司中，在市廛， 對俗子，對商賈，對娼妓，酒醉後， 夜事後，毀形異服，腋氣臊臭，不盥手漱口， 鼓動喧嘩，不焚香。
琴有十二欲	神欲思閒，意欲思定，貌欲思恭，心欲思靜， 聽欲思聰，視欲思明，調欲養性，曲欲適情， 彈欲斷絃，按欲入木，急欲思緩，緩欲思促。

操琴有十戒	頭不可不正，坐不可不端，容不可不肅，足不可不齊，耳不可亂聽，目不可邪視，手不可不潔，指不可不堅，調不可不知，曲不可不終。
琴有所宜	宜黃門士、隱士、儒士、德士、羽士，而不宜龕俗鄙穢之人。 騷人逐客，遊子怨女，不得不寄情於琴，以伸其意。 凡學琴，必須要有文章能吟詠者。 貌必要有清奇不龕俗者。 心必要有仁慈德義能甘貧守志者。 言必要有誠信無浮華薄飾者。 凡鼓琴，必須明堂靜室、竹間松下，他處則未宜。
琴有所忌	鼓琴有三俗：心中無德、口上無鬚、腹內無墨。

琴本禁邪心。雅樂豈世俗。掃室更焚香。端坐貴嚴肅。身動及搖頭。張口與踞足。褻狎並笑談。作勢悅耳目。俗子匪知音。伎藝亦非屬。風雨聲不調。醕酎時則瀆。乃有市井徒。計利亦相淑。殷勸陳此詞。學者當貴重。¹²

古琴有泛、散、按三種音色，分別象徵著天、地、人籟，彈琴時也考量天候、地點、人適宜與否。適宜天候在那天朗氣清，明月皎潔下；地點或高堂大廳，宮觀，石上，山埠，空谷，水湄，舟中，林下等清修地及優美大自然下，於人逢知音，道士，可人等均宜彈琴。反之，於氣候變遷如日月交蝕，風雨交加時，因疾風聲枯，甚雨音拙，且於疾風甚雨時，人易不定，人不定則音不正，則不宜彈琴；遇法司人心紛擾，處塵市喧鬧吵雜，亦不宜；再者古時彈琴其人須是讀書，又俗子不解雅趣，難以體會琴道之妙，故一般對俗子不彈琴。操琴是心靈藝術，要清淨，所以奇裝異服，不潔淨身心，喧嘩躁動下也不宜彈琴。

在上表中，琴有十二欲指出彈琴時：神要閒而不慌，思要定而不忙，貌恭心靜，聽要聰、視要明，調要養性，曲要適情，彈似斷弦音如金石聲，按欲入木得踏實音，疾時思緩，緩時思疾；亦即，但凡彈琴時於皆需有度。

《禮記·中庸》：「故君子尊德性而道問學。」孔穎達疏：「君子尊德性」者，

¹² [明]楊表正：《重修真傳琴譜》，《琴曲集成》（北京：中華書局，2010年），冊4，頁295。

謂君子賢人尊敬此聖人道德之性，自然至誠也；「德」向為文人君子所重視，故而於琴有三俗中提到，心中無德為一忌。而腹有詩書氣自華之人，均宜琴，反之則為忌。俗話說嘴上無毛，辦事不牢，也就是說心浮氣燥，沉著穩定度不高等心性不定者，其亦為琴之忌。

（五）美學

《溪山琴況》是徐上瀛所著作的一部關於演奏美學的論著。其文見於徐上瀛所輯於崇禎十四年的《大還閣琴譜》。所謂「琴況」，即琴之狀況、情趣、況味與意態。這二十四「況」分別是和、靜、清、遠、古、澹、恬、逸、雅、麗、亮、采、潔、潤、圓、堅、宏、細、溜、健、輕、重、遲、速。¹³

1、「和況」

徐上瀛首先要求調弦即音準，需按於正確徽位上，辨之在指，審之在聽，即以和感、以和應也。調弦以「散和」為佳。再求絃與指合，指與音合，音與意合。亦即由技→藝→道。技術上指出弦有性，有其順逆、虛實，若將綽、上彈為注、下，則不順；按未重，動未堅，則不實。過絃勿鬆掉；遞指須無跡。往來動，恰如膠漆，則就絃與指合。

指與音合：音有其律，或在徽位或固有分數以定，青山曰：

篇中有度，句中有候，字中有肯，音理甚微。若紊而無序，和又何生？
究心於此者，細辨其吟猱以葉之，綽注以適之，輕重緩急以節之，務令
婉轉成韻，曲得其情，則指與音和矣。（頁 29）

這就是說，樂曲有一定的節度，樂句有一定的節候，樂音有一定的肯綮，樂理十分微妙，如果紊亂無序，「和」又怎能產生？盡心研究琴學的人，要細心辨別樂曲哪裡應當用吟猱加以潤色，哪裡應當用綽注加以配合，哪裡應當用輕重緩急加以調節。總之是要使用各種手段使音調富有韻味，使情趣得到體現，這樣，指與音就相和了。¹⁴

音與意合：從「絃與指合」，「指與音合」到「音與意合」是循序漸進的三步驟，從技到藝可強加練習，技巧磨到位才能與「意」相合，也就是說欲用其意，必先練其音，練其音，而後能恰其意。

¹³ [清]徐上瀛：《大還閣琴譜》，《中國古琴譜集》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月），冊14，頁26。

¹⁴ 修平，《溪山琴況》研究，山東大學碩論，頁16，2006年5月。

徐上瀛於「和況」最後說，要能理解太音希聲的道哩，以中正平和性情待琴，若只把彈琴當作一門技術，則時間越久琴道就越失傳了。

2、「靜況」

徐上瀛論述的「靜」主要是指內心的平和寧靜。而要怎樣在琴聲中得到寧靜呢？運指急躁，琴聲就暴厲；運指含混，琴聲就粗拙；而運指從容寧靜，琴聲則希微。歸納指下功夫，一方面在於氣息的調節，另一方面在於練習指法。

3、「清況」

彈琴時場地不僻靜就不「清」，琴的材質不夠密實就不「清」，琴弦不潔淨就不「清」，內心不平靜就不「清」，神氣不恭敬就不「清」，等等這些對於「清」來說都是相當重要的。而指上的「清」更為重要，於演奏技法上要求彈奏時指法與節奏的明確性；右手下指力求有勁道，左手按弦要堅實準確；左右手運指相互配合協調，祛除濁氣與雜音，通過練指，從而得到清音。

4、「遠況」

「遠」和「遲」相似，但其實與「遲」有別。「遲」靠氣息來調節，「遠」憑想像而實現。而氣息有一定的節候，可以掌握；但想像卻沒有節候，難以掌握。古人在琴曲中往往標注提示性的標題，就是要求演奏者對曲子注重想像的一個文字題示。當達到神遊氣化，則氣之所到玄之又玄。而音樂達到「遠」之後，就進入玄妙境界。

5、「古況」

與律呂相合的，稱為正聲，是古樂。聲響錯雜而娛耳是時調；樂曲平淡而會心是古音。

6、「澹況」

琴的音色本來就是「澹」的。演奏若捨棄繁媚而回歸純樸之澹，便能與古人相合，而不一定要迎合世人的口味。

7、「恬況」

世上所有的音樂，澹了都沒什麼味道，唯有琴聲越澹越有味。而這個味就是「恬」。「恬」是不容易產生的，「澹」也不容易達到。只有彈奏到神妙時才會達到「澹」；「澹」達到神妙時則會產生「恬」；「恬」達到神妙時，樂曲就會越發平澹卻不使人感到厭倦。

8、「逸況」

首先涵養彈琴的氣度，然後練指下功夫，彈琴時，當緩則緩，以緩而得其韻，當急則急而不出錯，有一種安閒自如的景象，充滿了瀟灑超群的天然意趣，正所謂得心應手，聽音識人。這些都是「逸」的特徵所在。

9、「雅況」

古人論詩，會說「風雅」；論琴，則說「大雅」。如摒棄舊曲而刻意創新，在琴弦上彈奏出琵琶聲，反而讓雅音變成了俗樂。真正高雅的人是修養自身的清淨貞正，而通過彈琴來體悟自己內心。至於古琴的雅俗之分，區別在於細微之處。喜歡追求柔媚則俗，下指重濁則俗，天性喜愛熱鬧則俗，指法拘謹局促則俗，取音粗厲則俗，入弦倉促則俗，指法不對則俗，氣質浮躁則俗。

10、「麗況」

「麗」便是美，在清靜中才能發出美的音樂。「麗」並不是從妖冶中生出的，而是從古澹中生出的。「麗」指的是音韻大雅，指法俊挺，且能感動人心之音。

11、「亮況」

琴音逐漸進入妙境，其中必有一次第。當兩手都練就了清實之音，就可以彈出金石聲，亦即有了「清」音之後，才会有「亮」音。至於說弦聲已斷，而其中的意境未斷，這正是無聲的妙境，如果用一個「亮」字，就不足以形容得了了。

12、「采況」

取音若能既「清」且「亮」的話，就很美妙。但若聲音沒有煥發出光采，就不足以表現其風貌神情。所以「清」生「亮」，再從「亮」生「采」。如果跳過「清亮」而想求得「采」，那先後次序就錯了。而且想要將精神氣質表現出來須潛心鑽研琴音之理。

13、「潔況」

練指之道，經由嚴淨，而後才能進入玄妙深遠的境地。也就是說，彈奏出的每一個聲音都會經過磨洗，而完全做到內心清虛，指下質樸。學琴的人經過逐漸的陶冶變化之後，取音從有到無，從多到少，慢慢變得一塵不染，一渣不留，最終至潔的地步，這是嚴淨的最高境界。指法練到潔淨之後，取音也會變得希微精妙，取音越是希微，則意趣就越悠長。所以說：想要磨練出妙音，其根本在練指；而想要磨練好手指，始於出音潔淨。

14、「潤況」

溫潤的音色呈現出來的是中和之美。實現這種「潤」的境界，與指下的彈奏功力有直接的聯繫。而要做到「潤」，就必須除去左手生硬、雜亂、不暢的指法，右手再化除粗暴的甲聲，兩手相互呼應，自然就會達到純粹的境地。再細心體會「上下」、「往來」等指法，則溫潤的聲音就會逐漸產生。

15、「圓況」

樂曲靈活生動的意趣，有一半在於吟猱。而吟猱的妙處在於圓融飽滿。吟猱宛轉動盪、無滯礙、多少適中恰到好處，這就叫「圓」。

16、「堅況」

古語：「按弦如入木」，是形容按弦時要堅勁而重實。而「堅」的根本，全在於「筋力」。左手指按弦堅實，同時右手指也必須要清勁有力，如此方能得金石之聲，美妙的音樂亦隨之流淌而出，則堅實的功力就到位了。

17、「宏況」

初始彈琴，就應當在樂曲中舒張沖和閒雅的氣度，而猱、綽的指法運用，都必須極其宏大。因指法宏大了，則音就蒼勁；音蒼勁飽滿，那麼樂曲格調就入古了。但不可一味求宏大而遺失細小，因樂曲中的情感不能充分表現；反之，只顧求細小而丟失了宏大，那樂曲中的意緒就不能舒展暢達。而想要做到這般的境界，彈琴人須「胸次磊落」，然後才能合于古調；於畏縮拘束的人，很難與其論其中道理。

18、「細況」

音之細微處，在於節奏之間。琴曲常起調和緩，轉而漸入精微，絲毫之際，必要細膩得體，方得其妙。必要心清靜而指凝煉，大小相宜，宏細互用，方得入也。指下一音一聲，必要考慮周全。全篇之細在於神行而致遠，其為細之要旨。

19、「溜況」

「溜」就是「滑」，是左手治運指滯澀之法，當樂曲有緩急變化時，手指要隨之作出回應。不僅快速的彈奏倚賴「滑」之機，彈奏緩慢時在指下也需蘊藏應機而動之「滑」。而指法想要能夠「溜」，完全取決於「筋力」的運使；「筋力」一旦到位，那麼於吟猱指法就能出音圓潤，綽注上下走音就能音應，遲速跌宕的節奏就能音活。

20、「健況」

在從容閒雅狀態中，將手指練得剛健，而使右手發出清冽聲響，左手取音靈活生動，這樣才算符合要求。

21、「輕況」

輕微而不虛飄，是「輕」中的中和；重實而不粗暴，是「重」中的中和。或輕或重，皆中和之音的變音；而用以調控輕重的，則是中和之音。

22、「重況」

輕音乃因情而生；而重音則由氣而來。情至之時指下就會放輕，氣至時指下就會加重，這是人的天性。只要指力有輕重，那麼聲響也會有高低。

彈琴時，「倘指勢太猛，則露殺伐之響。氣盈胸臆，則出剛暴之聲。」惟那練指養氣之士，會在指下研究重抵輕出方法，探其妙在於用力而不覺。如此下指即使重如擊石，也完全不會有剛暴殺伐的弊端，這才能稱得上是「重」。

23、「遲況」

古人認為琴能夠涵養情性，是因為琴具有太和之氣，所以稱琴聲為「希聲」。彈奏前，「當先肅其氣，澄其心，緩其度，遠其神」並調控其「氣候」，按「候」而下指，能與音律相合，這是「希聲」的開始。再者，或章句舒緩，或快慢相間，或斷而再續等，根據曲中之「候」來調整自己的演奏達到曲調古雅，取聲恬澹，由此逐漸進入琴音的本原，這是「希聲」的延展。如果不明白「氣候」兩字，手指一入弦就只知道匆匆忙忙地彈個不停，等想要放慢時卻已經索然無味了。所以，若能在「氣候」上有所體會，那麼遲、速皆沒問題，不遲不速也可以做到。

24、「速況」

青山先生認為，「速」有大小之分：

小速微快，要以緊緊，使指不傷速中之雅度，而恰有行雲流水之趣；

大速貴急，務令急而不亂，依然安閒之氣象，而能瀉出崩崖飛瀑之聲。

（頁 44）

因此，「速」是由於「意」才有的效果，也因「意」而達到神妙。小速中的意在於趣，大速中的意在於奇。如果遲而無速，那將如何安排取音而構成樂曲？如果速不分大小，那也顯示不出靈機。

綜觀二十四況中，與指法相關者有和、靜、清、潤、圓、堅、溜、健、輕、重等十況，其中和況亦與音準有關；跟音質有關者為麗、亮、采、潔、潤等五況；跟演奏風格有關者為古、澹、恬、逸、雅等五況；跟節奏有關者為遠、圓、宏、細、溜、遲、速等七況。

表 3 溪山琴況，筆者分類

指 法	和、靜、清、潤、圓、堅、溜、健、輕、重
音 質	麗、亮、采、潔、潤
風 格	古、澹、恬、逸、雅
節 奏	遠、圓、宏、細、溜、遲、速

四、程允基琴學理論及誠一堂琴曲

《誠一堂琴談》中，〈與胡遠山先生論琴學書〉為程允基與琴友論琴學之書信，而〈傳琴約〉則為程允基對於琴學傳承之約定，本章將從這兩份資料來探討程允基的琴學理論。

（一）與胡遠山先生論琴學書

胡洵龍先生，字霖生，號遠山，江南華亭人，作《大學經》《胡氏五音》，為程允基之琴友，程允基與其論琴學書中提到，琴學之承襲與學習，應具備五項觀念，茲分述如下：

1、重師傳，指法大雅

基自幼好琴，嘗聽友人彈琴，見其兩手匆忙，音調繁促，私念琴音若果如此，不足尚矣。及聞陳楚白先生琴音，韻指法合乎大雅，因從受十餘曲。自後讀書吳門，聞夏先生彈常熟操，音調清越舒徐，指法容與閒雅，迨有太古之意，又從受數曲。（頁 49-50）

其於《誠一堂琴譜》提到：余昔學琴，粗通數曲，因段落、節奏、勾剔、

吟揉取其音聲，以備律呂之數……¹⁵可知程允基學琴除於指法，節奏，音律均極為重視之外，對韻指法和於大雅，取音清越疏徐，指法雅而有太古之意等美學方面亦是看重。

2、涵養情性求希聲

二十年來，奔馳南北，所遇操縵之士，清雅絕倫者固不乏人，欲求所謂 太音希聲，……罕得覩焉。頃聞詹大生《樵歌》《靜觀》二曲，妙指希聲，……詢之，固亦熟操也。（頁 50）

古人以琴能涵養情性，為其有太和之氣也，故名其聲曰「希聲」。徐青山於「靜況」中提及：惟涵養之士，澹泊寧靜，心無塵翳，指有餘，與論希聲之理，悠然可得矣。從而可知，程允基認為彈琴者，於練指之餘，猶需修身養性，澹泊寧靜以養志。

3、精律呂，合古調

歸里之後，專訪絲桐於虞山，有古調、時調之別，乃知授受不同，師傅各異。先生律呂精研，琴學雅正，亦傳自吳門，基佩服已久。茲有選譜三十餘曲，妄加釐訂，將謀付梓，用呈大教。其有訛謬不合律呂者，幸為改正。而去取之間，是否合乎古調，伏惟詳覽指示異同，勿使貽笑四方，則仰承明訓，當勒五中也。（頁 50）

程允基重師傅，乃因調有時調、古調之分，樂有俗樂、雅樂之別，師傅需考量琴學雅正與否。且對所選三十餘曲是否合乎律呂，相當看重。故而可知，精研律呂，是否合乎古調，反映出他的琴學理論追求。

4、善技法，兼美學

基又嘗謂琴學與字學略同，運腕用臂力、指節用堅實，一有輕重，有頓挫，有向背結構，一也。或縱，或疏或密，一也。體骨遒勁，風致瀟灑，一也。高古純樸，超妙入神，一也。（頁 50）

一如操琴需指節堅實，輕重有度，章句有其轉折；右手八法為大、食、中、名四指向背己身而得。操琴或堅或遲或速，指骨有勁，或雅或逸。或古或潔，或采或和。程允基也於此說明技法、指法、節奏、美學的重要性。

¹⁵ [清]程允基：《誠一堂琴談》（杭州：浙江人民美術出版社，2018年1月），頁135。

5、求名帖，日久成

而又必求名帖、重師傳，積學日久，而後有成，無一不同也。則精於字者，可通其理於琴。精於琴者，亦可會其義於字矣。（頁50）

字學追求結構體，用筆的變化，講究整篇和諧，行氣貫通，重神氣韻，書家個性風格，求名帖等，實與琴學沒兩樣，彼此互通其理，在堅持不懈下，則能有所成就。從此可見程允基於琴學，非常重師傳，求名帖，也強調持之以恆方能有成。

（二）傳琴約

程允基在〈與胡遠山先生論琴學書〉中提到，在習琴之外，還要注重四種修養態度，並以此四種作為收徒之標準，而有琴約四點，茲分述如下：

1、約以中和，修身理性

琴為聖樂，君子涵養中和之氣，藉以修身理性，當以道言，非以藝言也。習琴之友，必期博雅端方之士，方可傳之。輕浮佻達者，豈可語此？（頁51）

程允基視琴為聖樂，是用來修身理性，涵養中和之氣的，不能夠只以一門藝術類科別來傳授，需以「道」之精神來傳承。再者，來學琴者需博雅端方有一定涵養才能收下來，若心性跳脫，輕浮放蕩者來學琴，就還沒到能傳他古琴的時機。

2、首嚴音律，兼重指習

派既不同，傳亦各異。首嚴音律，兼重指習琴者，須令聽過各家務要心悅誠服，然後授受分明。苟會心明敏者，何妨青出於藍？其或齊傳楚咻，志不專一，則亦不屑教誨之而已矣。（頁51）

程允基認為流派不同，教學內容及方法也就不同。首先音律要求嚴格，注重指法學習，多聽各家各派之演奏，選擇適合自己的老師，且心悅誠服於所選之師，如此才能授受分明。若遇會心明敏學琴者，他能夠青出於藍而勝於藍，又有何妨。如果老師說老師的，學琴者只管自己的，也聽不到其他同學的，那也很難教導。

3、心堅志決，必期有成

孔子學琴於師襄，十日不進。伯牙學琴於成連，三年未成。初學者須要心堅志決，必期有成方可傳習。其或乘興而來，半途而廢，亦不足取也。
(頁 51)

程允基認為學琴務必心堅志決，孔子學琴於師襄子，學了十日仍沒有學習新曲子。伯牙跟成連學琴，三年未成。初入門學習者，惟有心志夠堅定，讓他們對學成此是有希望，才能夠開始傳授，教他學習。如若乘興而來，堅定不足，以致半途而廢，就不足取了。

4、取友為先，自愛為重

琴為古人養性之具，非以資糊口計也。每見時師傳授，輒講酬儀，鄙穢難聞，風雅掃地矣。凡我同志，各宜戒之，傳琴以取友為先、自愛為重。故有斯約。(頁 51)

程允基認為琴是古人傳於後世，用來養性的道器，而不是賺錢糊口用。每當看到一些老師教琴，太功利於收費，實有失琴人風格。凡是有共同志向者，要注意此點。傳琴當以取友為先，自愛為重。

(三) 誠一堂琴曲及跋語

《誠一堂琴譜》內琴曲，大都是作了輕微改編的傳統舊曲，除了《琴書樂道》和《養生主》兩首先前從未見過的琴曲外，再者是把自評為「淳龐高古，正大端嚴」的《魯風》(尹爾韜作)列在全書首位¹⁶，一則尊孔學、二則可看出程氏於儒風雅韻的音樂美學追求。

1、琴曲

《誠一堂琴譜》所收錄的三十六首琴曲中，有《洞天春曉》、《陽春》、《桃源吟》、《靜觀吟》、《溪山秋月》、《列子御風》、《樵歌》、《醉漁唱晚》、《關雎》、《山居吟》、《洞庭秋思》、《佩蘭》、《雉朝飛》、《漢宮秋》、《春曉吟》、《神化引》、《瀟湘水雲》、《離騷》等十八曲與《大還閣琴譜》曲名相同。

以上十八曲，除《神化引》一曲與《大還閣琴譜》明顯不同，應為兩個不同版本的曲子外，其餘十七曲跟《大還閣琴譜》幾乎是一樣。由此可見，在琴

¹⁶ 查阜西：《劇本提要》，《琴曲集成》(北京：中華書局，2010年)，冊13，頁4。

曲傳承上，《誠一堂》受虞山派的影響是很深的。

2、各曲跋語

《誠一堂琴談》中並無跋語，原跋語是附在《誠一堂琴譜》每一首琴譜後面，因今採用《誠一堂琴談》之版本有收錄跋語於附錄內，此版本點校者李子綦先生云：「以反映程氏的琴學觀念。」三十六首琴曲中，有跋語者二十九首，無跋語之琴曲有《養生主》、《塞上鴻》、《洞庭秋思》、《漢宮秋》、《滄江夜雨》、《春曉吟》、《神化引》等七曲。跋語可分為下列三種類型：

- (1) 儒風雅韻：代表曲目有《魯風》、《陽春》、《梅花三弄》、《琴書樂道》、《關雎》、《佩蘭》、《大雅》等七首。
- (2) 道法自然：代表曲目有《洞天春曉》、《梧桐夜雨》、《清夜聞鐘》、《桃源吟》、《靜觀吟》、《溪山秋月》、《列子御風》、《松下觀泉》、《樵歌》、《蘇門嘯》、《山居吟》、《鶴舞洞天》、《羽化登仙》、《神化曲》、《挾仙遊》、《六合遊》等十六首。
- (3) 史事感懷：代表曲目有《墨子悲絲》、《醉漁唱晚》、《雉朝飛》、《瀟湘水雲》、《離騷》、《秋鴻》等六首。

茲將內容詳述於下：

(1) 儒風雅韻

魯風

淳龐高古、正大端嚴，可想見夫子氣象。昔夫子彈《文王操》，曰：「吾得其人矣。」予於此曲亦云。（頁 125）

《文王操》是一首少見的古老而博大的儒家音樂，據《史記》和《韓詩外傳》記載，孔子曾向春秋時期著名樂師師襄學琴，所學之曲正是《文王操》。後人將琴曲所描繪的人物形象主體由周文王變成了孔子，故後來的《文王操》被認為是讚頌孔子德行的曲子。

陽春

雲逸亭曰：中正和平，疏疏澹澹，此《陽春》為宮音之正調也。嚴天池詩雲：「幾回拈出陽春調，月滿西樓下指遲。」予於邇年始得其意。（頁

125)

雲逸亭說「中正和平」、「澹」，嚴天池曰：下指「遲」；「和」、「澹」與「遲」均在二十四況中，也合儒風雅韻。

梅花三弄

此曲易於急，以果聲多也。撫之者取音宜古澹清雅，不愧梅花風韻，斯得之矣。（頁 126）

彈琴者須取音古澹清雅，彷彿梅花在風雪中傲雪凌寒、搏擊風霜。

琴書樂道

吳半齋曰：窮如是，達如是。宜吾寓山抱此而弗置。（頁 127）

窮則獨善其身，達則兼善天下。

關雎

雲芝巖曰：音宏旨遠，與《大雅》略同。（頁 128）

《詩經》開篇第一首，就是《關雎》。曲風古樸宏遠。

佩蘭

跌宕安閒，音瑩致逸。幽不傷細，淡而合古，羽音之冠軍也。（頁 129）

曲調清雅靜怡，合「細」、「淡」、「古」之美學標準。作曲者借蘭花比喻自己的高尚情操。

大雅

沈吉占曰：母音正不易得，得其意自得其人。（頁 130）

端莊肅穆。聆大雅之曲，得周公之人也。

(2) 道法自然：

洞天春曉

溫舒廣大，有昭融綿邈之致。試撫一曲，如遊方丈蓬萊，如對群仙列聖，令人神清心瑩，塵滓盡消。撫之者宜心境雙清，使能遊神霞表，庶幾得

之。

乙酉仲春，予訪逸亭雲君於羅溪，山水園林，有隱居之樂。一日晨興，曙光初發，林煙欲霽，雲君於止思樓為鼓《洞天》一曲，妙指希聲，得心應手。靜聽久之，真令人神清心瑩、塵滓盡消者，乃知琴道之妙，豈得以藝言之哉。（頁 125）

描述自撫該曲及琴友雲志高彈洞天春曉時，彷彿面對群仙眾聖，山水園林，若心、境皆清，塵滓盡消。

梧桐夜雨

潘任堂曰：蕭疏滴瀝，曲中清況。

雲行先曰：靜夜聽之宛然。（頁 126）

「滴瀝泉下瀉，蕭疏煙上浮。」彷彿一山水畫。

清夜聞鐘

或疾或徐，時輕時重，疏朗清越，足令人體清心遠。（頁 127）

或快或慢，有時輕有時重，稀疏、開闊清亮，令人心情超逸；胸懷曠達。嵇康·《琴賦》：「體清心遠，邈難極兮。」晉陶潛·《飲酒》詩之五：「問君何能爾，心遠地自偏。」

桃源吟

半齋曰：悠然有落花流水之趣。（頁 127）

自然景象也。

靜觀吟

胡遠山曰：曲短趣長，音疏韻足。（頁 127）

靜觀為題，寫靜中雅趣，取「萬物靜觀皆自得」之意。

溪山秋月

幽深寂歷，綽有高風。（頁 127）

溪上之清風與山間之明月，耳得之而為聲，目遇之而成色，取之無盡，用之不竭。深觀物外，徜徉自得，其高潔之致，于聞聲之際，有可想見者。

列子御風

冷然之趣，心領神會。（頁 127）

此曲取材自《列子·黃帝篇》列子駕禦風雲，遨遊六合的意境而作。表現出作者追求「超然物外」的道家境界。

松下觀泉

段由夫攜琴於松風澗響之間彈之，曰三者皆自然之聲，正合類聚。斯得其逸致。（頁 128）

形容自然之聲也。

樵歌

高曠蕭疏，深得山林之趣，非真隱者未易知也。（頁 128）

曲意高曠逍遙，音韻恬雅和靜，清《五知齋琴譜》後記此養心之曲也。

蘇門嘯

北音蒼勁，如得其肯綮，真有響動林壑之勢。（頁 129）

林壑自然也。蘇門嘯，典出《晉書》卷四十九〈阮籍列傳〉。後以「蘇門嘯」比喻高士的情趣。

山居吟

曲短音洪，有嘯音動地章之意，鼓者不可忽之。（頁 129）

琴曲雖短，但音調蒼古，節奏跌宕。音動地章指出與自然相關之曲也。

鶴舞洞天

北音矯健條暢，須以蒼勁出之。（頁 130）

取其清遠閑曠，超然於塵垢之外而不汙。

羽化登仙

家花農曰：眾美畢萃，更無遺音，所謂集大成也者。浩浩乎，飄飄乎，吾不可得而名。

往歲常過鬍子遠山齋頭，聽鼓斯曲，於時秋月如水、微風冷然，妙指清音，真有飄飄欲仙之致。以是知鼓者應臻妙境，亦貴夫聽者之能會心也。
(頁 130)

音之希，奇幻幽潔，虛空縹緲如奏仙歌。

神化曲

出有入無，方臻其妙。(頁 130)

有無相生，道家哲學也。

挾仙遊

外調抑揚高下，深中鏗鏘，所謂「忽飄搖以輕邁，乍留連而扶疏」者，禦風冷然，何必多讓。(頁 131)

其音渾化無跡，溫厚古樸，細心體之，頗有飄飄欲仙之感。

六合遊

胡遠山曰：琴有取音以遣興者，有取意以寫志者。其取音者已難其人，況取意者耶？是曲取音取意，迥異尋常，恐不合時宜，竊願寓山其善藏之。

畢爾恕先生以善琴從史閣部遊，名噪一時。暮年過洙水，謂予曰：操縵家不可不習《驥氣》，然吾老矣，不能傳也。此間胡遠山先生精于此，盍求之？予勤勤固請，始得斯曲，不敢並埒《廣陵散》終秘不傳，梓之以公海內。(頁 131)

長期以來曲高和寡，彈少聽稀。惟悟性通達，氣息流暢，神遊六合。

(3) 史事感懷：

墨子悲絲

胡遠山曰：高中鏗鏘，幽中淒婉，此《墨子》為商音之模楷也。

丘廷臣曰：悲絲惜緯，古人大有深意，今於是操見之。（頁 126）

墨子看到潔白的絲被染成不同顏色，感傷世人隨欲浮沉而無法自拔，猶如潔絲染色，失去本來面目。曲意深刻，音韻悲愴。

醉漁唱晚

雲逸亭曰：奇音妙趣，描寫醉態，如聞其聲，如見其人。

逸亭先生操縵精工，尤得意於《醉漁》一曲。嘗以此二字名其竹林之亭，亦意會有自托雲。（頁 128）

笑看烟雨，醉卧人生。雲逸亭善於彈琴，尤以《醉漁唱晚》此曲為最。故而以「醉漁」二字為竹林之亭名，自我期許。

雉朝飛

琴川古調無急音，故《松絃館》不收《雉朝飛》《烏夜啼》等曲。然奇音妙趣，《雉朝飛》為最。予此曲傳自夏于澗先生，年深力久，始得其意。因《大還閣譜》傳布不廣，今更表之。

音調至急者，莫如斯曲。然大急之中，須其有頓挫，得安閒之致，庶不失為大方。（頁 129）

嚴天池的《松絃館琴譜》不收《雉朝飛》《烏夜啼》等快曲，但《雉朝飛》最是奇音妙趣。此曲由夏溥所傳，音調至極當中，仍有著頓挫安閒意致。雖因《大還閣琴譜》有收錄此曲，但傳布不廣，今更表之。

瀟湘水雲

水雲聲之段，須低聲緩度，但使弦中有音，勿令指下帶煞，方為合式。泛音後跌宕處全憑活潑，而舒徐緊促俱要神意安閒，有雲水客興之態為妙。予此曲傳自夏于澗先生，抑揚頓挫，別有靈機。真未易以言語形容也。（頁 131）

郭沔借九嶷山為「瀟湘雲水所遮蔽」的形象；寄託他對現實黑暗、賢者不逢時的義憤，以及他對祖國美好山河的熱愛。

離騷

無射為九月之律，音調淒涼，以寫三閭之孤忠幽憤，宜其氣之鬱屈瑰奇也。淵穆之士，當自得其奧旨。（頁 132）

抒發偉大愛國詩人屈原慘遭奸讒後的憂鬱和苦悶，音調淒涼。

秋鴻

深秋鴻雁，摹寫無餘。而悲涼淒婉之情，弗絕如縷，邈乎不可尋繹。後幅音調彌哀，旅客豈堪多聽。（頁 132）

通過秋鴻為避嚴冬自北到南遷徙過程，比喻高達之人懷不世之才，與時不合，乃避地幽隱，以求解脫。

由歸納可看出琴曲中以道法自然相關曲目居多，亦即《誠一堂》的琴曲以描述自然、道家思惟最多，共十六首；再來是儒家之風、雅韻之曲有七首；有關史事、感懷之曲有六首。

在《溪山琴況》中：

- 一、徐上瀛論述「靜」：主要是指內心的平和寧靜。而運指從容寧靜，琴聲則希微。而歸納指下功夫，一方面在於氣息的調節，另一方面在於練習指法。而程允基重指習，涵養情性；
- 二、徐上瀛論述「澹」：琴的音色本來就是「澹」的。演奏若捨棄繁媚而回歸樸之澹，便能與古人相合，而不一定要迎合世人的口味。
- 三、再者徐上瀛論述「遠」：當達到神遊氣化，則氣之所到玄之又玄。蓋音到「遠」況，如入玄妙境界。

而在《誠一堂》琴曲中以描述自然山水，道家思惟最多首，且程允基在與胡遠山的論琴學書中也提到琴曲需合古調。故綜合論之《誠一堂琴談》的琴學觀在琴曲上為「靜」「澹」「遠」。

五、結論

由程允基師友在《誠一堂琴談》或《誠一堂琴譜》序中，均提到程氏飽讀詩書，遊走四方，廣交琴友。又在《誠一堂琴談》內集錄有關：「一、樂書、琴論、三聲論等琴知識理論部分」、「二、指下功夫，指法要忌等琴技術部分」、「三、

病謬部份要避免的有琴有二十疵、五病、五謬、九不詳」、「四、琴有十四宜彈、十四不宜彈、十二欲、十戒等有關彈琴環境、彈琴對象、彈琴時的儀態與精神心態等琴律則部分」、「五、彈琴美學二十四況」。從這五大部分可知《誠一堂琴談》或是程允基琴學在琴技、琴藝、琴道的追求中，所要灌溉的基礎養分。所謂「不以規矩，不成方圓」，種種琴理與撫琴要則即為《誠一堂琴談》撫琴的規矩。

繼之，程允基在與胡遠山的論琴學書中，可以歸納出其琴學理論：「一、重師傅，指法大雅」、「二、涵養情性求希聲」、「三、精律呂，合古調」、「四、善技法，兼美學」、「五、求名帖，日久成」，這五大部分是由之前的基礎，成長內化，化繁為簡建立自己的琴學觀五大方向。

程允基對於傳琴與學琴，師受雙方有所要求：一、約以中和，修身理性；二、首嚴音律，兼重指習；三、心堅志決，必期有成；四、取友為先，自愛為重。並非想學琴就可隨隨便便傳授之，他認為琴是聖樂，傳琴需傳博雅端方之士；當然選擇老師亦不可隨意，茲琴是養性之器，不用在營利。

最後在《誠一堂》琴曲跋語中，逐首分析、歸納成三類，一、儒風雅韻類有七首；二、道家思惟類有十六首；三、史事感懷類有六首。其中以描述自然山水，道家思惟最多。有《洞天春曉》《梧桐夜雨》《清夜聞鐘》《桃源吟》《靜觀吟》《溪山秋月》《列子御風》《松下觀泉》《樵歌》《蘇門嘯》《山居吟》《鶴舞洞天》《羽化登仙》《神化曲》《挾仙遊》《六合遊》等十六首。琴曲是琴學觀的最後具體呈現。

在《溪山琴況》中：一、徐上瀛論述「靜」：主要是指內心的平和寧靜。運指急躁，琴聲就暴厲；運指含混，琴聲就粗拙；而運指從容寧靜，琴聲則希微。而歸納指下功夫，一方面在於氣息的調節，另一方面在於練習指法。而程允基重指習，涵養情性；二、徐上瀛論述「澹」：琴的音色本來就是「澹」的。演奏若捨棄繁媚而回歸純樸之澹，便能與古人相合，而不一定要迎合世人的口味。三、再者徐上瀛論述「遠」：至於神遊氣化，而氣之所之玄之又玄。時為岑寂也，若遊峨嵋之雪；時為流逝也，若在洞庭之波。倏緩倏速，莫不有遠之微致。蓋音至於遠，境入希夷，非知音未易知，而中獨有悠悠不已之志。¹⁷

而在《誠一堂》琴曲中以描述自然山水，道家思惟最多首，且程允基在與胡遠山的論琴學書中也提到琴曲需合古調。故綜合論之《誠一堂琴談》的琴學觀在曲風上為「靜」、「澹」、「遠」。

清代王坦於《琴旨》：欲攻嚴氏之學，必體認清微澹遠四字，得中和之用，

¹⁷ [清]程允基：《誠一堂琴談》，頁32。

應妙合之機，庶可以臻於大雅。¹⁸嚴氏為虞山派創始人嚴天池，這是史料上第一次出現對虞山琴派琴風定位為「清微澹遠」的說法；自此以往，後人均沿用此一說法。以至於「清微澹遠」之琴樂藝術風格幾乎成為自清以降琴樂審美的最高境界要求。¹⁹而程允基的琴曲風格「靜」、「澹」、「遠」，又於傳琴約中提到「約以中和」等，與虞山派風格是相近的。

¹⁸〔清〕王坦：《琴旨》，《中國古琴譜集·自遠堂琴譜》（杭州：西泠印社出版社，2021年5月），冊20，頁232。

¹⁹陳雯：〈虞山琴派風格「清微澹遠」之辨〉，《藝術學報》第94期（103年4月）。

參考文獻

一、專書

- 1、(宋)田芝翁：《太古遺音》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 2、(宋)陳元靚：《事林廣記》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 3、(明)楊表正：《重修真傳琴譜》，《琴曲集成》(北京：中華書局，2010年)。
- 4、(清)孔興誘：《琴苑心傳全編》，《琴曲集成》(北京：中華書局，2010年)。
- 5、(清)徐上瀛：《大還閣琴譜》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 6、(清)雲至高：《蓼懷堂琴譜》，《琴曲集成》(北京：中華書局，2010年)。
- 7、(清)程允基：《誠一堂琴譜》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 8、(清)程允基：《誠一堂琴談》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 9、(清)周魯封：《五知齋琴譜》，《中國古琴譜集》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 10、查阜西：《劇本提要》，《琴曲集成》(北京：中華書局，2010年)。
- 11、(清)程允基：《誠一堂琴談》(杭州：浙江人民美術出版社，2018年1月)。
- 12、蕭興華：《中國音樂史》，(台北：文津出版社，2019年9月)。
- 13、(清)徐上瀛著，徐樑編著：《溪山琴況》(北京：中華書局，2020年7月)。
- 14、(清)王坦：《琴旨錄要》，《中國古琴譜集·自遠堂琴譜》(杭州：西泠印社出版社，2021年5月)。
- 15、顧梅羹：《琴學備要(上下手稿本)》，(上海：上海音樂出版社，2017年9月)。

二、學位論文

- 1、修平：《溪山琴況研究》，山東大學碩士學位論文，2006年5月。
- 2、章華英：《虞山琴派研究》，中國藝術學院研究生部碩士論文，2002年5月。
- 3、張娣：《中國古代琴道思想研究》，武漢大學哲學院博士論文，2011年5月。

- 4、江雅心：《古琴藝術與中國士人審美情操研究》，四川師範大學碩士論文，2012年5月。
- 5、余皓：《明末清初江南琴人研究》，華中師範大學博士論文，2015年5月。
- 6、郭藝璇：《古代琴論中的演奏美學研究》，南京藝術學院博士論文，2017年5月。
- 7、韓坤：《中國古代音樂傳承研究》，南京師範大學博士論文，2017年6月。
- 8、張浩：《中國古琴藝術的自然觀詮釋》，蘇州科技大學教育與公共管理學院碩士論文，2018年6月。

三、期刊論文

- 1、朱晞：〈重評嚴天池〉，《中央音樂學院學報》，2003年第4期（2003年11月26日）。
- 2、陳雯：〈虞山琴派風格「清微澹遠」之辨〉，《藝術學報》第94期（103年4月）。
- 3、章華英：〈明代虞山琴派形成的社會文化背景述考〉，《樂府新聲（瀋陽音樂學院學報）》2007年第2期（2007年6月15日）。
- 4、薄克禮：〈對《松弦館琴譜》詬病琴歌的重新審視〉，《樂府新聲（瀋陽音樂學院學報）》2011年第1期（2011年3月15日）。
- 5、王小龍：〈在「清微淡遠」的背後—虞山琴派的風格評價問題〉，《星海音樂學院學報》2012年第四期（2012年11月4日）。
- 6、文婷婷：〈清微淡遠—看虞山琴派創始人的「琴」生〉，《蘭台世界》（2014年8月18日）。
- 7、王雅暉：〈明代虞山派古琴藝術特徵探析〉，《大眾文藝（理論）》（2009年8月25日）。

「心可以知道」-理解荀學倫理學的意義

夏邦隆*

摘要

由荀子到董仲舒的期間，儒家是否藉荀學而能夠在中國文化舞臺成為主角、並沒有被學術界確認。但以史實所述，荀子的時代，在田齊的稷下學宮，百家之學漸漸走向相互滲透、交融，並開始進行整合；荀學所傳承的儒學思想，有具體、系統的政治方略；因而在漢武帝時，採納董仲舒建議，獨尊儒術。

本文是以倫理學闡述荀學，荀子和孔子的人性論都應被理解為「性樸」；雖然人性假設和孟學不同，但荀學套用了孟子的仁心、善心、善行的系統。荀學加強禮的概念，用禮教育心得到義。荀學的禮，根據《荀子·禮論》，其來源有三，是強調時空環境社會道德的禮。荀子的「仁義禮相通」符合孔子「道之以德，齊之以禮」的道德論述。

荀學的「心知道」在於仁義禮皆通，「處仁以義、行義以禮」，連結仁禮的關鍵字是義。義以養其心，養莫重於義。虛壹而靜的大清明，是養心得到的「義」；具體在於「修己以安人，修己以安百姓」；因此，道德心的義，由關懷他者，進步而成為社會責任。最後，論述荀學的政治思想與方略，強調人主是以禮治而實踐榮國。

關鍵詞：以心知道、荀學、仁義禮、倫理學

* 夏邦隆：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班二年級研究生。

Conscience will Enable the Way of Power – An Understanding of Meaning of Ethics of School of Xunzi

Hsia, Bon-Long*

Abstract

There is no conclusion in academia that during the time from Xunzi to Dong, Zhongshu School of Xunzi helped Confucianism to be the mainstream of Chinese Culture. Nonetheless, it is described in history that during the time of Xunzi within Tian Qi Chi-Hsia Academy different schools of thoughts were interacted and confronted. As a result, multiple thoughts were to be integrated at Chi-Hsia. Afterwards, School of Xunzi not only led Confucianism but also formulated in its feasible and systemized plan for Politics. Therefore, at the time of Emperor Wu of the Han Dynasty, Confucianism proposed by Dong, Zhongshu was to be the only one thought in the nation.

This article introduced the Moral Philosophy of the School of Xunzi. Human nature of Confucius and Xunzi were to be understood in simplicity. Though the assumption of human nature was different from that of Mencius, it is derived that School of Xunzi was based on School of Mencius by the acceptance of the framework of Mencius' system of benevolent heart (mind), good heart, and good behaviors. The School of Xunzi had emphasized the concept of etiquette, which was used to educate the heart to obtain righteousness. There were three sources of etiquette, which strongly meant the etiquette of social morality had fallen into the environment of time and space. Xunzi's transparency of benevolence-righteousness-etiquette had complied with Confucius' moral description of "The Dao is by virtue, and the alignment is by etiquette."

* Hsia, Bon-Long: Second-year Student of Master's Degree Program, Graduate School of Applied Chinese Studies, National Yunlin University of Science & Technology.

School of Xunzi said “The heart knows Dao by transparency of benevolence, righteousness, and etiquette, which implies to master benevolence by righteousness and execute righteousness by etiquette. The key word to link with benevolence and etiquette was righteousness. Righteousness was to feed the heart, and that has been of the utmost importance. Vacancy and concentration to achieve calmness was called great crystalline clear status. It has been a result of feeding the heart to obtain righteousness. It was formally displayed not only to improve one-self but also to calm the others, furthermore, to calm the society. Therefore, righteousness of conscience has been in an upward step from caring of people to responsibility of society. Finally, this paper prescribed the political thoughts and strategies of the school of Xunzi, emphasizing that the principal of human beings should achieve a prosperous country through the ruling of etiquette.

Key words: Knowing Dao by Heart, School of Xunzi,
Benevolence-righteousness-etiquette, Ethics (moral philosophy)

壹、前言

談到先秦儒家，常以「孔孟荀」並稱，就是以孔子（西元前 551 年—西元前 479 年）、孟子（西元前 372 年—西元前 289 年）與荀子（西元約前 316 年—西元約前 237 年至前 235 年）三人代表先秦儒家的思想。到漢武帝在位（西元前 141 年—西元前 87 年）時，接受董仲舒（西元前 179 年—西元前 104 年）建議，將儒家列為統治思想。自漢武帝到近現代，儒家一直是中國文化的主流，並且儒家思想被認知是形成中國文化的代表性哲學。

唐端正《先秦諸子論叢（續編）·荀學述要》：「荀子之學，自漢以來，備受壓抑，至宋明猶甚。……近人更有把荀子劃入法家，……可見近人對荀學誤解之深。因此，如何闡明荀學之價值與意義，以重建荀子在儒學中應有之地位，實為當前的一重要課題。」¹荀學是否自漢即受壓抑，需以具體事實考據；但在宋明時期，程朱理學以孟學「性善」推至「人性本善」為論述，荀學被視為主「性惡」而漸被儒家拋棄；至今，儒家仍是以孔孟為主流。

佐藤將之指出，「當前荀子思想研究面臨四大困境，第一，……很多大學本科或者研究生開始直接看荀子文本，但因為大部分老師對荀子有成見，所以再怎麼看原文也沒有辦法有所謂的正確理解。」²當學術論文存在特定觀點看荀子時，論述過程往往夾雜著主觀性的偏好，研究內容最終只是正反的爭辯、缺少合的成果。

戰國時代的百家爭鳴，除道家莊子避官外、各家諸子都是以治國的人道為人生目標；秦漢的大一統時代，法家、黃老、儒家的政治思想，先後得到實踐。荀學是否已融合各家思想，去蕪存菁，並沒有定論；但荀學著重於禮治國家，《荀子·解蔽》：「心知道，然後可道；」《禮論》：「禮者，人道之極也。」《樂論》：「禮樂之統，管乎人心矣。」《儒效》：「道者，非天之道，非地之道，人之所謂道也，君子之所道也。」《正名》：「道也者，治之經理也。」荀學著重以禮樂建

¹ 唐端正：《先秦諸子論叢（續編）增訂二版》（臺北：東大，2009），頁 160。

² 佐藤將之：邯鄲學院、中國先秦史學會荀子研究會主辦，中國人民大學國學院協辦的「荀子思想與道統重估」國際學術研討會，2018 年 10 月 13 至 14 日，「第一，對荀子的歷史角色形成堅固的成見。很多大學從本科或者研究生開始直接看荀子文本，但因為大部分老師對荀子有成見，所以再怎麼看原文也沒有辦法有所謂的正確理解。第二，荀子思想的性惡論以及荀韓關係論（認為荀子是韓非子的老師），這兩個觀點互相論證，結果又形成對荀子固定看法的一些根據。第三，專題研究和通史理解之間的鴻溝。邯鄲學院舉行了四屆荀子思想研究的會議，而且中國或者其他地區也有很多與荀子相關的會議，但這些研究的進展或成果不一定馬上在中國思想史、中國哲學史的課本裡面得到反映。第四，重複出現的結構。」

立社會秩序的方略，是中國文化的瑰寶，亟應給予鑑定。

佐藤將之著《荀子、禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》³結論：漢朝是「禮治國家」。本文基於學習荀子禮治思想，因而產生下列命題：首先，以荀子到董仲舒的時間觀點，討論荀學原貌，認識荀學的原文範圍；及驗證荀子和董仲舒的思想主張是否存在著思維脈絡的承續。其次，引用荀學原典來「理解」荀學倫理學的意義，以荀學思想邏輯和政治思想方略作為荀學研究方法的例證。

貳、荀學的傳承及本質

中國先秦時代，春秋時期的禮壞樂崩，孔子欲恢復周禮。孔子開啟私學後，他的學生也有以教書為業，中國知識分子出現於歷史舞台。知識份子以「道」為己任，「士志於道」，奔走於諸侯國，關懷人民的生活，救國救民。到秦漢大一統時代，秉持傳統思想傳承、具有社會理想和政治主張的知識分子，貢獻智慧於政府制度的建設，並逐漸形成統治國家的知識階層。

余英時的《中國古代知識階層的興起與發展》乙文中論及戰國時期君主禮賢的問題，提到魏文侯時，云：「賢士分為兩類，……一類是肯居官受祿之士，如翟璜、李克諸人，……一類是不肯居官受祿之士，如子夏、田子方、段干木三個人，他們和文侯的關係則在師友之間。」又引《孟子·萬章下》魯繆公和子思的故事，云：「繆公自以為禮賢下士，故不視子思為臣，而欲與之友。子思卻……堅持正師弟之誼。」且云：「士階層產生了一批以道自負之人，……是公元前四世紀中葉齊國稷下之學興起的一種歷史背景。」余英時稱先秦的知識階層已有「道尊於勢」觀點的普遍性。

荀子在稷下曾經三為祭酒，荀子在卸下蘭陵令職位後，教授學生，著作《荀子》。荀學就是誕生在這個「士志於道」及「道尊於勢」的時代，知識份子以「道」為己任，並且持「道」論「政」。董仲舒云：「道之大原出於天，天不變，道亦不變。」董仲舒以《天人三策》向漢武帝提出奏議，是知識分子持「道」論「政」的具體事例。

先秦到秦漢時期的歷史發展，知識階層的興起後，做為知識分子的自覺有三大要點：即「士志於道」、「道尊於勢」、和「持道論政」。司馬遷著《史記》，提到荀子是趙國人。五十歲時到齊國的稷下學宮⁴，和騶衍（陰陽家）、鄒奭（陰

³ 佐藤將之：《荀子、禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（台北：國立台灣大學出版中心，2013年12月）。

⁴ 稷下學宮，又稱稷下之學，始建於戰國時期（西元前四世紀）的田齊桓公。稷下位於齊國國

陽家)、淳於髡(儒家)等學者交流。到齊襄王(西元前 283 年—西元前 265 年在位)逝世時,荀子已是稷下學宮最資深的學者,並是稷下學宮的最高領導(三為祭酒)。荀子在稷下學宮,接觸到儒家、道家、墨家、法家、名家、陰陽家等各家之學。離開齊國後,被楚國春申君延攬、擔任蘭陵令(約當現今的縣長)。春申君死後,荀子不再任官,仍然居住蘭陵,開始教學和著書,死後葬在蘭陵。

荀子寫作有數萬字的文章,由其弟子匯集為《荀子》乙書。⁵荀子的學生,有浮丘伯、李斯、韓非、張蒼、毛亨;浮丘伯的學生有劉交、申培公、白生、穆生;張蒼的學生有賈誼。荀子和荀子的學生門人,集合在一起的學術,被稱為荀學。

秦大一統六國(西元前 221 年)後,荀子的學生李斯(?—西元前 208 年)任丞相,主張禁私學、廢《詩》、《書》、六國史記及「百家語」。秦始皇在西元前 213 年焚毀「詩、書、百家語和非秦國史書」,在西元前 212 年坑殺「犯禁者四百六十餘人」,二事合稱「焚書坑儒」。漢初行黃老之學。漢文帝在位(西元前 180 年—西元前 157 年)時,荀子的另一位學生張蒼(西元前 256 年—西元前 152 年)任丞相,主張廢除肉刑。張蒼的學生、賈誼(西元前 200 年—西元前 168 年)發表了著名的《過秦論》,指出秦滅亡的原因是:「仁心不施,而攻守之勢異也」⁶。賈誼主張「改正朔、易服色、制法度、興禮樂」⁷,但漢文帝並沒有採納。

漢武帝時,接受董仲舒(西元前 179 年—西元前 104 年)的建議,將儒家列為統治思想,並壓制其他思想流派,稱「罷黜百家,獨尊儒術」。雖然沒有記載證實董仲舒是荀子的門生,但漢武帝所採用董仲舒建議的是依循荀學禮治思

都臨淄(今山東省淄博市)稷門附近。齊宣王之時,在稷下擴置學宮,招致天下名士:儒家、道家、法家、名家、兵家、農家、陰陽家等百家之學,會集於此,自由講學、著書論辯。西元前 4 世紀中葉至前 3 世紀前期,稷下學宮供養資助許多思想家和學者,是當時最重要的學術中心。戰國中後期各主要學派的重要人物,如:荀子、宋鉞、尹文、倪說、魯仲連、田巴、鄒奭,幾乎都來到過稷下,《史記》描述當時的盛況:「宣王喜文學遊說之士,自鄒衍、淳于髡、田駢、接輿、慎到、環淵之徒七十六人,皆賜列第,為上大夫,不治而議論。是以齊稷下學士復盛,且數百千人……。」稷下學宮是一種由官方主辦、私人主持的辦學模式。不問學術派別、思想觀點、政治傾向,以及國別、年齡、資歷的學術自由氣氛,約與同時代雅典的亞裡斯多德於西元前 335/334 年所創呂克昂學院東西並尊。

⁵ 《荀子》書的篇名:《勸學》、《修身》、《不苟》、《榮辱》、《非相》、《非十二子》、《仲尼》、《儒效》、《王制》、《富國》、《王霸》、《君道》、《臣道》、《致士》、《議兵》、《彊國》、《天論》、《正論》、《禮論》、《樂論》、《解蔽》、《正名》、《性惡》、《君子》、《成相》、《賦》、《大略》、《宥坐》、《子道》、《法行》、《哀公》、《堯問》,有 32 篇。

⁶ 賈誼,《過秦論》[漢語網:<https://www.chinesewords.org/poetry/71260-55.html>。]

⁷ 《史記·屈原賈生列傳》[中國哲學書電子化計劃:<https://ctext.org/shiji/qu-yuan-jia-sheng-lie-zhuan/zh>。]

想的政治方略。

西元前 136 年，漢武帝正式規定《詩、書、禮、易、春秋》為「五經」，並設立專事研究和傳播五經的教官，稱為「博士」。西元前 124 年，漢武帝根據董仲舒的建議，興辦太學，規定太學生為博士弟子一律由儒家五經博士負責教授，學完經、考試合格、即可到政府任官。太學的興辦，大大提高了儒學的地位。漢武帝還下令在全國各郡設立學校，初步建立了地方教育系統。

由荀子到董仲舒的期間，儒家是否藉荀學而能夠在中國文化舞臺成為主角？這一點並沒有得到學術界的確認。但以史實所載，孔子的春秋時代，雖然已經禮壞樂崩，但周王室宗法制度依然具有很大的影響力，故孔子是企圖通過教育來還原周禮的價值、秩序；孟子的戰國中期時代，周王室宗法制度早已失去了普遍的影響力，九流十家彼此對立，各是其是；到了荀子的戰國後期時代，在田齊的稷下學宮，百家之學漸漸走向相互滲透、交融，並開始進行整合。

戰國後期，法家學說得到諸侯國的採納⁸，如秦國用商鞅之法、楚國用吳起、韓國用申不害、燕國用樂毅，法家取得了成效。社會現實已經證明，無論是孔子的「克己復禮」，還是孟子的「仁政」、「王道」，抑或是墨家的「兼愛」、「尚同」，與老莊的順應自然，都無法解決實際的社會問題。法家學說雖然在個別諸侯國得到實施並產生效果，但是作為儒家的荀子並不完全認同法家思想。所以曾在稷下學宮擔任祭酒的荀子，唯一可行之途，就是要對儒學本身進行反思——思考如何超越「儒學不為世所用」的困境，並尋求使之成為真正的經世之學的可能途徑。

因此，荀學是對儒學本身的反思，在堅持儒學基本價值與精神的前提下，吸收其他學說的合理因素，兼取各家之學來改造；並加強其政治層面的可操作性。佐藤將之：「先秦時代所有的思想流入于荀子；而秦漢以後的所有的思想流出于荀子。」⁹認為荀學是融合五經、提出禮治思想，是中國在漢朝成為禮治國家的原因。

秦漢大一統時代，荀學得到治國的機會，漢武帝打擊匈奴、開疆拓土，到其晚年猶能夠以《輪台詔》罪己，當時的思想主流正是傳承自孔子仁禮並備的荀學。在中國歷史上，被稱為「千古一帝」的有秦始皇、漢武帝、隋文帝、唐太宗等，然而，儘管身為皇帝有至高無上地位，卻在觀察百姓生活狀況後下詔罪己，能夠體現孔子「仁」的思想的，只有漢武帝。這就是荀學的本質和荀學

⁸ 春秋戰國的法家人物，有：齊國的管仲、晉國的趙鞅（趙國）、魏國的李悝、楚國的吳起、秦國的商鞅、韓國的申不害、燕國的樂毅。

⁹ 佐藤將之：〈臺灣學者對轉換《荀子》思想研究的嘗試——兼論以「綜合」與「變化」為線索的《荀子》思想特色〉，《邯鄲學院學報》，2018 年 04 期。

思想在中國文化當中占有一席之地的價值。

參、荀學倫理學

一、倫理學的涵意

國家教育研究院《雙語詞彙、學術名詞及辭書資訊網》的名詞解釋：

「倫理學」在西方是哲學研究中的一門分支領域，指稱對道德所作的哲學研究，是研究人類行為和善惡標準的一門規範學科。……以哲學方式來研究的倫理學可分：「規範倫理學」(normative ethics) 和「後設倫理學」(meta-ethics)。

「規範倫理學」是要透過哲學的反省，如由邏輯的一致性、符合人性與否的檢驗、能否給道德行動者的經驗帶來秩序等方式，設法闡明或批判道德價值的體系。傳統的倫理學多半屬於這種規範倫理學的範圍。「後設倫理學」則對道德判斷的意義、道德判斷成立的各項理由，及其理由是否可能具有客觀的約束力等關鍵性的問題，給予批判性的反省。當代的分析哲學家對於倫理學的研究，常常採取這一種方式。實則這兩個領域相互關聯。¹⁰

西方的倫理學 (Ethics)，是對人類道德生活進行系統性的思考和研究的學科。論文借用西方倫理學的「道德」概念，試圖從系統理論的架構中，提出荀學所建構出的一種邏輯論述，以強化荀學思想作為指導行為的法則。

林火旺：「所謂的描述性道德學，……是研究不同社會的道德主張和實踐，從而發現有關人類行為、態度的重要事實，這是屬於人類學家、社會學家或社會史研究者的研究課題，它所處理的問題是：某一個社會或文化實際上在實行何種道德規範或具有何種道德實踐？……可能對道德問題的澄清有所助益，因此並不是和倫理學完全不相關。」¹¹

中國哲學的「道德」論述，依《說文解字》「倫：輩也。从人侖聲。一曰道也。」「人道」被冠以倫理學，但其內容則廣於西方倫理學的範疇。論文以《大學》八條目的「格物、致知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」為參

¹⁰ 黃薈、朱啟華：《教育大辭書》(2000年12月)。

¹¹ 林火旺：《倫理學》(台北：五南圖書出版股份有限公司，2003年)，頁18。

照，探討「人性」、「人心」、「養¹²（知）」（格致誠正）、和「人道（行）」（修齊治平）的意義。要理解「道德」，可引《大學》的「大學之道，在明明德，在親民，在止於至善」，說明「善」是「人道」的終極目標。

「人道」最好的參照是《論語·為政》「子曰：『道之以政，齊之以刑，民免而無恥；道之以德，齊之以禮，有恥且格。』」《禮記·禮運》云：「大道之行也，天下為公。」就是以「至善」做為實踐社會秩序的最高境界。

二、荀學倫理學的思想脈絡

（一）孔子設定「人道」的倫理學

高柏園云：「孔子試圖透過仁的提出，重新活潑原本僵化的周朝文化，使得禮樂重新成為成就、成全個人生命的文化形式」¹³。

《論語·八佾》云：「子曰：『人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？』」孔子設定儒家的倫理學，「道之以德」、建立在以「仁」為「人心」的道德基礎；人民「有恥且格」是在於「齊之以禮」的「人道」，孔子主張的是「仁禮並建」，人民「有恥且格」；儒家的「明德、親民、至善」，依照孔子原典，道德需要著重於「人道」，「至善」是依「禮」而行的道德落實。孔子提出的是「復禮」，而不是提出「禮治」，孔子是非常懂「禮」，但也深知時代的變遷，春秋時期孔子的「復禮」，是在禮壞樂崩還不算久的時間點，恢復周禮可能就足以穩定社會秩序。

（二）孟子闡釋「性善」的倫理學

先秦儒家對於人性善惡問題給予了極大的關注。在中國人性論史上，第一個提出「性善」的是孟子。《孟子·告子上》述說「性善」，《孟子·告子上》第二章的「人性之善也，猶水之就下也。」和「是豈水之性哉？其勢則然也。」是作為「性善」的宣示。性善的系統，在前面六章作了簡單的譬喻，此後的十四章，即是順著這個脈絡逐步展開。第七章由口之味、耳之聽、目之色，演繹「心之所同然」，而論證「聖人與我同類」。第八章「牛山之木」、「萌櫟之生」，第九章的「一暴十寒」，第十八章的「杯水車薪」，則是闡明「心」之善的微弱，容易遭到扭曲及泯滅。為何人無法為善？那是因為：當魚與熊掌不可得兼，不

¹² 《說文解字》：「養，供養也。從食，羊聲。救，古文養。」養字，羊群和以手持杖；有牧羊的意思；故可被解釋為教育。

¹³ 高柏園：《中國哲學史·第四章 孔子》，與王邦雄、楊祖漢、岑溢成合編著，（台北：國立空中大學，1995年8月初版），頁62。

能夠舍生取義，是「謂失其本心。」(第十章)所以，一方面，「心不若人，則不知惡」(第十二章)；另一方面，能「知所以養」(第十三章)，而且要「養其大者」(第十四章)，以「大人」為目標(第十五章)。而常人都屬於「人之所貴者，非良貴也。趙孟之所貴，趙孟能賤之」(第十七章)。至於如何「養」？「學問之道無他，求其放心而已矣。」(第十一章)具體的建議：「修其天爵，以要人爵」(第十六章)，然後循序漸進的「在乎熟之」(第十九章)。養熟後，到生和義不可得兼之時，「必以規矩」(第二十章)，而能夠堅決的保持「舍生而取義者也」的決心(第十章)。孟子建立「人性」、「人心」、「養」、和「人道」的步驟。

孟學「性善」的邏輯，是依循孔子「仁」的順向。簡單的說，「人性」是「善」、「人心」是「仁」、「人道」是「禮」。孟子的四端是「仁義禮智」，由是以「仁義」作為「養」四端的指定。當孟學發展到個體(內聖)和群體(外王)時，顯示儒家所追求的道德，是「基本關懷始終指向現世的社會生活。」¹⁴在儒家倫理中，曾子以「忠恕」解釋孔子的「仁」；「忠」是個體能夠達到道德自律、成就聖人境界的自我；「恕」是「己所不欲，勿施於人」。孟子的四端「惻隱、羞惡、辭讓、是非」，是闡述《論語·雍也》云：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。」的思想，是「恕」的進步。

最後，關於議題「如何建立一個世俗的和諧秩序」，《孟子·公孫丑上》云：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。」所以孟子被問到時，關於群體的「人道」，仍然是孔子主張的「禮」，但孟子對禮並沒有做更多的說明。高柏園云：「孟子…主張仁者為王，並以禪讓、革命、世襲等的討論，為政權轉移提供十分合理而重要的說明。」¹⁵「人道」上，孟子主張的是聖人的「仁政」和「王道」。孟子並沒有論述「禮」和「仁政」、「王道」的關係，要進路到荀學，才發展成熟為「禮治思想」。

(三) 荀學禮治思想的倫理學

荀學的倫理學，荀學性樸，荀子認為需要「禮法」教化「人心」。吳略余在《論荀子「積善成德」之所以可能與必要》云：「是荀子預設了具有道德義涵的天君之心」¹⁶，「禮」的教化後，「積善成德」。「天君之心」出自《荀子·天論》

¹⁴ 金耀基：《儒家學說中的個體和群體——一個關係角度的詮釋》，金耀基著《中國社會與文化》(增訂版)，牛津大學出版社2013年版。

¹⁵ 同註4，頁82。

¹⁶ 吳略余：〈論荀子「積善成德」之所以可能與必要〉，《東華漢學》第15期(2012年06月)，頁31-58。

云：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」在《荀子·解蔽》云：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」荀子是認定「人心」是天決定的「仁」，有「天君之心」的人，在「禮」的教化下，才能夠展現出「仁心」。人若沒有「天君之心」，當然不會行善，但即使人有「天君之心」，還是要有「禮」的教化，人才會去行善。

荀學的「化性起偽」是個體接受社會禮法的教育，將禮法內化，個體的行為則是由禮法所節制。《論語·季氏》云：「不學禮，無以立。」《荀子·修身》云：「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」荀子的「人無禮則不生」是承接孔子的「不學禮，無以立」，所以「人道」是「禮」，孟荀應也無不同。

《荀子·王制》云：「故君人者欲安則莫若平政愛民」，人主若沒有平政愛民，則不能安。《荀子·富國》云：「觀其朝廷，則其貴者賢；觀其官職，則其治者能；觀其便嬖，則其信者慤，是明主已。凡主相臣下百吏之屬，其於貨財取與計數也，寬饒簡易；其於禮義節奏也，陵謹盡察，是榮國已。」人主的榮國實踐，在於禮義節奏。由此可見，荀學在政治思想上，採行「禮治」的方略來治理國家。

肆、荀學禮治思想的建構

一、荀學的「禮有三本」

至於禮的來源，《荀子·禮論》說：「禮有三本」。以下論述之。

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。《荀子·禮論》¹⁷

荀子認為人性中有欲，若放任欲到「不得所求」的狀況，則會爭、會亂、會窮。故「窮」是來自「欲」之不能滿足，所以要使人不「窮」，需要禮的教育，禮是教育守分際，滿足於守分際的欲。荀子說：

禮有三本：天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。……故禮，上事天，下事地，尊先祖，而隆君師。是禮之三本也。《荀子·禮

¹⁷ 《荀子·禮論》（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/li-lun/zh>。）

論》¹⁸

荀學禮法的來源有三：天地、先祖、君師¹⁹。天地是自然法則，先祖是歷史典範，君師則是參照自然法則和歷史典範的時空條件來確定禮的涵義。禮雖說是君師所制定，但事實是參照由當時的社會所形成的道德規範；制定的禮法，是在個體追求滿足時，能夠做到守禮守分，社會才能夠不爭、不亂、不窮。

二、仁義禮皆通

學界一般認為，孔子仁禮並建，孟子依循仁，荀子繼承禮。但韓星提出，「荀子在孔子『仁』的基礎上、繼孟子之後、著重發揮孔子『禮』的概念，注重從外在規範上展開，以「禮義」為核心構建了自己的思想體系。在禮義構建中荀子繼承了孔孟仁學的基本精神，以仁義為本，以禮義為用，更細緻地分析了仁、義、禮、樂之間的複雜關係，傳承孔孟仁政思想。」²⁰

君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也；制禮反本成末，然後禮也。三者皆通，然後道也。《荀子·大略》²¹

荀子的「仁義禮皆通」是否成立？在董仲舒《春秋繁露》，可以找到更具體地論述：即《三代改制質文》的更化改制、《楚莊王》的制禮作樂，及「是故春秋為《仁義法》」。

（一）三代改制質文

魯瑞菁以《春秋繁露·三代改制質文》篇的內容，整理出：「依董仲舒四法制所論，四代之四法詳細區分則有道之性質、親尊、立嗣、昏冠之禮、喪禮、祭禮、制爵、制郊、衣制、鸞輿、樂舞、正刑、封禪等各自不同，此即所謂更

¹⁸ 同上註。

¹⁹ 一般用「法後王」來說明「君師」，認為禮的三本來源，是由「君」來制禮。荀子對於「君」是用「人主」來稱謂，所以「人主」和「君師」並非同義。「君師」解釋為「君」的老師，可能更為適當。荀子是否意識到「人主」要受到「禮」的約束，而提出禮有三本呢？中國的皇帝是高高在上，但要敬畏天地，遵守祖宗家法，和尊敬老師的教誨。中國自漢朝以來，太子和皇子們從小就要接受經學教育，即使是當上皇帝後，也會安排五經博士或翰林大學士為皇帝講經學。宋司馬光《資治通鑒·漢明帝永平二年》，記載東漢明帝尊師的情況。又，東漢章帝更親赴闕里祭祀孔子，召集當時名儒，群會于京師的白虎觀，討論諸經的異同，故學術風氣一時大盛。這種君師講授經學的制度，宋代稱為「經筵」，根據奉元書院毓老的口述：「小時陪同宣統皇帝，跟隨梁啟超讀經」。可見由漢朝直至清朝的君師傳經。

²⁰ 韓星：〈荀子：以仁為基礎的禮義構建〉，《黑龍江社會科學》2015年第01期。

²¹ 《荀子·大略》（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/da-lve/zh>。）

化改制。」²²

更化改制，參照《春秋繁露·楚莊王》所述²³，所改者是制度，如正朔、國號、宮邑、官名、居處、服色、徽號、犧牲、器械等，目的在於區分前後兩代的象徵不同。然而變中亦有不變者，更化中則仍有繼承者，那不變者、繼承者就是道，就是禮樂。制禮作樂不在改制更化中，亦即不屬末、用之事，而是本、體之事。我們今天在祭孔的禮儀過程，可以看到中國文化傳承不變的人道規律，也可以感受到儒家仁義禮就在其中。

（二）制禮作樂

舜時，民樂其昭堯之業也，故《韶》。「韶」者，昭也。禹之時，民樂其三聖相繼，故《夏》。「夏」者，大也。湯之時，民樂其救之於患害也，故《濩》。「濩」者，救也。文王之時，民樂其同師徵伐也，故《武》。「武」者，伐也。……四樂殊名，則各順其民始樂於己也。見其效矣。《春秋繁露·楚莊王》²⁴

雖然四代之樂有舜作韶、禹作夏、湯作濩、文王作武的不同，這是因為所樂之事不同，所以樂隨世而異；但韶、夏、濩、武四者，仍然是天下同樂的，因為是相同的；而天下所同樂的事由卻是不一樣的。《孟子·梁惠王下》：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」董仲舒所下結論、「順民樂」，就意謂禮樂是來自於社會萬民的同樂。

（三）仁義法（正）

《春秋》之所治，人與我也。所以治人與我者，仁與義也。以仁安人，以義正我，故仁之為言人也，義之為言我也，言名以別矣。……是故《春秋》為仁義法。仁之法在愛人，不在愛我。義之法在正我，不在正人。……義者，謂宜在我者。宜在我者，而後可以稱義。故言義者，合我與宜，以為一言。以此操之，義之為言我也。故曰有為而得義者，謂之自得；有為而失義者，謂之自失。人好義者，謂之自好；人不好義者，謂之不

²² 魯瑞菁：〈論董仲舒《三代改制質文》中的朝代嬗替思想——以《上博簡（二）·子羔》作為參照系的考察〉，《諸子學刊》，2007年，頁270。

²³ 《春秋繁露·楚莊王》：今所謂新王必改制者，非改其道，非變其理，……故王者有改制之名，無易道之實。……制為應天改之，樂為應人作之。彼之所受命者，必民之所同樂也。是故大改制於初，所以明天命也。更作樂於終，所以見天功也。……樂者，盈於內而動發於外者也。應其治時，制禮作樂以成之。成者，本末質文皆以具矣。（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/chu-zhuang-wang/zh>。）

²⁴ 《春秋繁露·楚莊王》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/chu-zhuang-wang/zh>。）

自好。以此參之，義，我也，明矣。……義治我，躬自厚而薄責於外，此之謂也。《春秋繁露·仁義法》²⁵

董仲舒是春秋經學博士，「是故《春秋》為仁義法」是畫龍點睛，仁在愛人、義在正我。義是由社會的禮規範個體的自我，讓自我的所作所為合宜。需要說明「義之法在正我」，重視自我的規律；而「義，我也，明矣」，明是常道，我明的義是自規自律的常道，所以我能夠達到「大清明」的境界。

外在的「制禮作樂」和內在的「仁義」，為什麼會關係在一起呢？

是義與仁殊。仁謂往，義謂來，仁大遠，義大近。愛在人謂之仁，義在我謂之義。仁主人，義主我也。故曰仁者人也，義者我也，此之謂也。君子求仁義之別，以紀人我之間，然後辨乎內外之分，而著於順逆之處也。是故內治反理以正身，據禮以勸福。《春秋繁露·仁義法》²⁶

仁和義有所不同，但是要修身（正身），需要據禮以勸福，也就是將仁義和禮關係在一起。《荀子·大略》「君子處仁以義，然後仁也；行義以禮，然後義也」，體現「仁義禮皆通」；連接仁禮的關鍵字是義，董仲舒認為「義」是「內治反理以正身，據禮以勸福。」

三、身之養重於義

《說文解字》曰：「義：從我、羊。（羊、善也）」在《說文解字》，「義」和「善」被認為是同義字。孟子的「善心」和荀子的「義心」，有相同的仁，但荀子用義，是看到仁可能有的問題，而需要義。

權不正則禍託於欲，而人以為福。福託於惡，而人以為禍。此亦仁所以惑於禍福也。道者，古今之正權也。《荀子·正名》²⁷

荀子認為，由仁出發，是會惑於禍福；所以人道，需要正權，需要正我。正我就是義，荀子將孟子的「仁」進化為「義」，根絕仁可能會惑於禍福，而只有大清明的義，才能確實做到正我和正權。

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、

²⁵ 《春秋繁露·仁義法》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/ren-yi-fa/zh>。）

²⁶ 同上註。

²⁷ 《荀子·正名》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/zheng-ming/zh>。）

有知，亦且有義，故最為天下貴也。《荀子·王制》²⁸

荀學是以「有義」來回答「人之所以為人」、人和禽獸不同的問題。荀子認為做人的道理是在正我，孟子的捨生取義、在於取義，人所以是萬物之靈，和人的仁義禮都相關，但最關鍵的時候，需要看到的是義。

體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人；橫行天下，雖困四夷，人莫不貴。勞苦之事則爭先，饒樂之事則能讓，端慤誠信，拘守而詳；橫行天下，雖困四夷，人莫不任。體倨固而心執詐，術順墨而精雜汙；橫行天下，雖達四方，人莫不賤。勞苦之事則偷儒轉脫，饒樂之事則佞兌而不曲，辟違而不慤，程役而不錄；橫行天下，雖達四方，人莫不棄。《荀子·脩身》²⁹

荀學所關懷的是人在具體經驗世界中的安頓問題，偏向於經驗和人事，從社會的角度，守禮義的人，即使在遇到困乏的時候，也會得到眾人的尊重。

萬物莫行而不見，莫見而不論，莫論而失位。……明參日月，大滿八極，夫是之謂大人。《荀子·解蔽》³⁰

所以，荀學的終極目標，「明參日月，大滿八極」，是儒家「大人」的「四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲、不逾矩。」從心所欲是由仁出發，不踰矩則是正我的義。修身不是只做自我修練，要注意到社會的經驗和人事，身之養重於義、義合乎禮。

天之生人也，使人生義與利。利以養其體，義以養其心。心不得義不能樂，體不得利不能安。義者心之養也，利者體之養也。體莫貴於心，故養莫重於義，義之養生人大於利。……夫人有義者，雖貧能自樂也。而大無義者，雖富莫能自存。……故曰：聖人天地動、四時化者，非有他也，其見義大故能動，動故能化，化故能大行，化大行故法不犯，法不犯故刑不用，刑不用則堯舜之功德。此大治之道也，先聖傳授而複也。故孔子曰：「誰能出不由戶，何莫由斯道也。」《春秋繁露·身之養重於義》³¹

²⁸ 《荀子·王制》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/wang-zhi/zh>。）

²⁹ 《荀子·脩身》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/xiu-shen/zh>。）

³⁰ 《荀子·解蔽》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/jie-bi/zh>。）

³¹ 《春秋繁露·身之養重於義》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/s-hen-zhi-yang-zhong-yu-yi/zh>。）

董仲舒引《論語·雍也》「誰能出不由戶？何莫由斯道也？」荀學重視義，強調教育，從外獲得內化的禮義；用義養心。大治之道，最重要的還是在人有義，義大於利，義大的聖王能動（善行）、能化（教育）、能大行（治天下）。荀學的「身之養重於義」，在於「體莫貴於心，故養莫重於義」，義心的正我，是修身最重要的功夫。

子路問君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎。曰：修己以安人。曰：如斯而已乎。曰：修己以安百姓。修己以安百姓，堯舜其猶病諸。《論語·憲問》³²

孔子的「君子」、是儒家的「大人」，荀學的基本功夫即是在於「身之養重於義」，由修身的「修己以敬」到「修己以安人」和「修己以安百姓」。荀學的「至善」，起步於「身之養重於義」；荀學將儒家的關懷他者，進步而成為社會責任。

四、心可以知道

孟子的四端是「仁義禮智」，到了荀學，成為「仁義禮」，這是為什麼呢？「憐憫、羞惡、謙讓、是非」的四端，被刪去了是非之心；這是荀學面對戰國後期諸國的嚴刑峻法的反思。嚴刑峻法的治國方略，只強調代表「法」的「是非」，至於「憐憫、羞惡、謙讓」，則遭漠視；所以荀學在時代情況的反思，強調「仁義禮」，將外在的制禮作樂和內在的仁義心連結，避提嚴刑峻法下只論是非的智。或者，可能是將智併入義，與其訂出個體道德行為的是非標準，不如用個體在道德行為的羞惡來做為標準。這和孔子討論是否守三年之喪時，對宰予說的話是一樣的道理。

《荀子·解蔽》云：「夫何以知？曰：心知道，……故治之要在於知道。」又云：「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。……未得道而求道者，謂之虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」心可以知道，道是禮治的人道，心是仁義之心。荀學在因仁可能惑於禍福，而提出「大清明」的義（羞惡）做為自規自律的準繩。荀學的清明義，不是絕對真理的上帝之智，而是隨著群體禮法所內化於個體的仁義心，仁義心也就是具道德性，可作為道德行為判斷的義（羞惡）。荀學應對戰國後期富國強兵所喪失的道德心，提出仁義心為道德基礎；並以義（羞惡之心）作為仁義心的內容，將孟學性善指導行為的仁

³² 《論語·憲問》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/analects/xian-wen/zh>。）

(憐憫)，超越為荀學禮法的義（羞惡）。

五、荀學的政治思想與方略

先秦時期，孔子首開私學，知識分子興起。「學而優則仕」，知識份子的生命目標是為官從政，承擔社會責任，維護社會秩序。《論語·微子》云：「君子之仕也，行其義也」。孔子認為，為官從政必須遵循「義」的原則。這也就是儒家政治思想的原則。《荀子·王霸》云：「故用國者，義立而王，信立而霸，權謀立而亡。」荀子的王道，是義立而王。

《荀子·大略》云：「天之生民，非為君也；天之立君，以為民也。」荀子的「人主」是「天為民立君」，但「水則載舟、水則覆舟」，所以《荀子·王制》云：「故君人者欲安則莫若平政愛民」，人主若沒有平政愛民，則不能安。由此可見，荀子是「民為邦本、本固邦寧」的「民本思想」。

觀國之治亂臧否，至於疆易而端已見矣。其候繳支繚，其竟關之政盡察，是亂國已。入其境，其田疇穢，都邑露，是貪主已。觀其朝廷，則其貴者不賢；觀其官職，則其治者不能；觀其便嬖，則其信者不慤，是闇主已。凡主相臣下百吏之屬，其於貨財取與計數也，順孰盡察；其禮義節奏也，芒勑慢梏，是辱國已。其耕者樂田，其戰士安難，其百吏好法，其朝廷隆禮，其卿相調議，是治國已。觀其朝廷，則其貴者賢；觀其官職，則其治者能；觀其便嬖，則其信者慤，是明主已。凡主相臣下百吏之屬，其於貨財取與計數也，寬饒簡易；其於禮義節奏也，陵謹盡察，是榮國已。賢齊則其親者先貴，能齊則其故者先官，其臣下百吏，汙者皆化而脩，悍者皆化而愿，躁者皆化而慤，是明主之功已。《荀子·富國》

33

治國是需要明主，榮國則是明主之功。治國的標準是「耕者樂田」，「戰士安難」，「百吏好法」，「朝廷隆禮」，「卿相調議」，人民的「耕者樂田」和「戰士安難」是治國的起點，當人民的經濟生活能夠達到私有財產的「取與計數」和「寬饒簡易」時，才是榮國。而人主的禮義節奏，是以禮治理國家，是謂「禮治」。

荀子提出的制度，符合中央集權的內部運行，《荀子·議兵》云：「天下為一，諸侯為臣，無他故焉，能凝之也。故凝士以禮，凝民以政；禮脩而士服，

³³ 《荀子·富國》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/xunzi/fu-guo/zh>。）

政平而民安；士服民安，夫是之謂大凝。以守則固，以征則強，令行禁止，王者之事畢矣。」在荀子的政治制度，由國君、三公之丞相和御史大夫、官吏到鄉紳，都服務於政府的官僚體制，原因是禮的教化後，抱持仁的心，以義為行為準則。荀子對儒家思想發展的貢獻，在於完成人和人之間的組織方式，個體要體認在群體的分，具有服從性，在有明主（國君或丞相）領導群體做正確的事，和官僚制度的高效率執行，當然，明主所以能夠做正確的事，在漢儒的實作，知識階層的官吏能夠持道論政，向明主提供政論對策，也是主要原因。

伍、結語

本文藉由荀子到董仲舒期間的通史以界定荀學，並以儒家原典來理解荀學倫理學的意義。荀學的人性論是和孔子的一樣，應被理解為性樸，雖然人性假設和孟學不同，但荀學加強禮的概念，用禮教育天官之心得到義。荀學的禮，來源有三，強調時空環境社會道德的禮。荀學的「仁義禮相通」符合孔子「道之以德，齊之以禮」的道德論述。荀學的「身之養重於義」和「心可以知道」，成就的是禮治國家的大道。

大道之行也，天下為公。選賢與能，講信修睦，故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己；力惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。《禮記·禮運》³⁴

雖然中國還沒有達到大同世界，但荀學「心可以知道」是以儒家倫理學的出發，以禮的教化學習，在中國兩千年的帝制期間，藉禮治思想和官僚制度維持著大一統的國家。荀學的貢獻在於妥善處理人和他人之間的群體關係，當社會的治亂不定，荀學的「禮治」思想曾經是治國的最佳方案。今天已是現代化的工商經濟社會，我輩重新學習「禮治」思想，應該努力於找到其現代意義及實用價值，「心可以知道」後還是要做好「知行合一」。

³⁴ 《禮記·禮運》：（中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/liji/li-yun/zh>。）

參考文獻

一、古籍

- (東周戰國) 荀子：《荀子》，「中國哲學書電子化計劃」(網址：<https://ctext.org/xunzi/zh>)
- (西漢) 賈誼：《過秦論》，「漢語網」(網址：<https://www.chinesewords.org/poetry/71260-55.html>)
- (西漢) 司馬遷：《史記》，「中國哲學書電子化計劃」(網址：<https://ctext.org/siji/zh>)
- (西漢) 董仲舒：《春秋繁露》，「中國哲學書電子化計劃」(<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/zh>)
- (東漢) 許慎：《說文解字》，「中國哲學書電子化計劃」(<https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/zh>)

二、專書

- 高柏園、王邦雄、楊祖漢、岑溢成合編著：《中國哲學史》(臺北：國立空中大學，1995年8月初版)
- 林火旺：《倫理學》(臺北，五南圖書出版股份有限公司，2003年)
- 唐端正：《先秦諸子論叢(續編)(增訂二版)》(臺北：東大圖書，2009年)
- 金耀基：《儒家學說中的個體和群體－一個關係角度的詮釋》，《中國社會與文化》(增訂版)(臺北：牛津大學出版社，2013年版)
- 佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年12月)

三、期刊論文

- 魯瑞菁：〈論董仲舒《三代改制質文》中的朝代嬗替思想——以《上博簡(二)·子羔》作為參照系的考察〉，《諸子學刊》(2007年)
- 吳略余：〈論荀子「積善成德」之所以可能與必要〉，《東華漢學》第15期(2012年06月)
- 韓星：〈荀子：以仁為基礎的禮義構建〉，《黑龍江社會科學》(2015年第01期)

佐藤將之：〈臺灣學者對轉換《荀子》思想研究的嘗試—兼論以「綜合」與「變化」為線索的《荀子》思想特色〉，《邯鄲學院學報》（2018年04期）

四、會議論文

佐藤將之：「『荀子思想與道統重估』國際學術研討會」（邯鄲學院、中國先秦史學會荀子研究會主辦，中國人民大學國學院協辦，2018年10月13至14日）

五、網路資源

「樂詞網」：<https://terms.naer.edu.tw/>

「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/zh>

「漢語網」：<https://www.chinesewords.org/poetry>

陰陽五行數理之人文應用衍釋

薛能文*

摘要

本文旨在探討遠古幾千年來，影響中國傳統文化深遠的宇宙觀、地球觀、自然、哲學，社會、政治、軍事、生命、科學、人文、養生等觀念，其淵源起始與陰陽五行學說有確切關係。

古人智慧結晶，留傳至今，仍然影響著廣泛中華後世子民的經世觀念與生命實踐。由於學界深入探究數術的論著不多，本文著眼於易經之理、氣、象、術、數。以易經之理學概念為輔，加以分類和析論。

目前兩岸學界對於「陰陽」哲理，是以「對立」統一規律的概念衍釋於各種領域，這與陰陽的實際概念實在相去甚遠，筆者對於此一現象深表驚訝，故於本文中做了相關糾正與闡釋。

關鍵詞：陰陽、五行、五術、易理、對立統一、動態穩定

* 薛能文：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班二年級研究生。

The Interpretation with Humanistic Application of Yin-Yang and Five Elements Mathematical Theory

Xue, Neng-Wen

Abstract

The purpose of this paper was to explore, for thousands of years, the concepts of cosmology, earth, nature, philosophy, society, politics, military affairs, life, science, humanities, and health preservation that have profoundly influenced by traditional Chinese culture, of which the origin has a precise relationship with the theory of yin and yang and the five elements.

The crystalized wisdom of the ancients has been handed down to this day, and it still affects the people of later generations in China in their living concept and life practice. Since there are not many works on the in-depth study of numeracy in academic circles, this article focused on the truth, qi, xiang, shu, and numeracy of the I-Ching (Book of Changes). Supplemented by the concepts of Neo-Confucianism in the Book of Changes, it was then classified and analyzed.

At present, the academic circles on both sides of the Taiwan Strait have interpreted the philosophy of "yin and yang" in various fields based on the concept of the unified law of "opposites", which is far from the actual concept of yin and yang. The author was deeply surprised by this phenomenon, so I made relevant explanations and explanations in this article.

Key words: Yin and Yang, Five Elements, Five Techniques, Truth of I-Ching, Unity of Opposites, Dynamic Stability.

壹、前言

陰陽五行的理數術的起源與應用，可追溯到遠古時期，由伏羲氏創建「先天八卦」開始。

「陰陽」這名詞及其概念是以八卦中的符號表現，畫「—」代表「陽」與「--」代表「陰」，其符號一直被視為陰陽的象徵，稱為陽爻與陰爻。其學說應用理論周全於周文王創建的「後天八卦」，經其衍繹至六十四卦、三百八十四爻之後而臻於完整，世稱《周易》。再經孔子之精釋與加傳《易·彖傳》《易·象傳》《易·繫辭傳》成為完整版的《易經》。

孔子以「陰、陽」的概念範疇，來說明易卦的天、地、人整體人文、科學意涵。如《易·繫辭·上傳》云：「一陰一陽之謂道，陰陽不測之謂神」。說明陰、陽兩相對待、消長、變化，神妙難測，彼此交感、互替、融合，其作用乃天地生化萬物的根源。

《易經》廣泛受到後世學者重視與研究，戰國時期陰陽家學派興起，開始廣泛流行與運用。

「陰陽」與「五行」分別以「氣」來呈現其連動性，且氣是兩者連繫的媒介與交感動力。陰陽與五行的關係，就如一塊磁鐵，本體即是陰陽二極的結合體，磁極間有互相吸引與排斥的現象，互相之間有著顯形與無形的磁力線居中聯繫現象、互相影響牽絆。

戰國時期管仲（BC.725年—BC.645年）《管子》的思想理論中，有關陰陽與五行合用的理論有：〈幼官〉、〈幼官圖〉、〈四時〉、〈五行〉、〈輕重己〉等篇。

「陰陽」與「五行」漸漸合流，形成一種新的觀念模式，是以「陰陽消長，五行轉移」為理論基礎的宇宙觀。

貳、陰陽五行學說的起源與形成

一、陰陽五行、天干地支源起

「陰陽」二字最早見於《詩經》西周。《詩經·大雅·公劉》：

「篤公劉，既溥既長。既景迺岡，相其陰陽，觀其流泉。」¹

述說公劉，堪察山南山北，堪察水流源頭，為建立社邑而擇地情形。乃中國文字記載最早的堪輿事件。

《周易》《說卦》：

「昔者聖人之作《易》也，幽贊於神明而生蓍，参天兩地而倚數，觀變於陰陽而立卦，發揮於剛柔而生爻。」²

古聖人在神明指點下，發明了大衍之數教人做筮，得天圓地方生成之數。以陽、陰二象畫出卦爻而成八卦推衍之數術。

「五行」是古人對於自然界萬物長期觀察與體驗，綜合實體感受與抽象領悟所做出的結論名稱。然而「五行」這名詞字句最早見於《尚書·洪範》：「五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰潤下，火曰炎上，木曰曲直，金曰從革，土曰稼穡。潤下作鹹，炎上作苦，曲直作酸，從革作辛，稼穡作甘。」³

說明世間萬事萬物，皆是由五行特性之互相生剋制化所轉化而成的。

《禮記·禮運》：

「故聖人作則，必以天地為本，以陰陽為端，以四時為柄，以日星為紀，月以為量，鬼神以為徒，五行以為質。」⁴

聖人以天地為本源，明陰陽為兩端，知四季為權衡，用五行為材質，配合天時養生立命。

戰國末期陰陽家代表人物鄒衍（BC.305年—BC.240年），《史記》稱他「盡言天事」，當時人們稱他「談天衍」。其主要學說是「五德終始說」和「大九州說」。他把五行學說應用到歷史演進觀點上，說明整個物質世界是由金、木、水、火、土構成的，人世間之天時、人、事、物發展變化均是通過五行相剋相生來實現演化的。「陰陽五行」合流的思路。在先秦時期，兩者的關係並未確切之記載，直至鄒衍將其整合、匯通，才成為一家之言。對中國數術學理、觀念貢獻巨大。

南朝范曄（AD.398年—AD.445年）《後漢書·志·律歷上》：

¹ 《詩經·大雅·公劉》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/book-of-poetry/gong-liu/zh>。

² 《周易》《說卦》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zh>。

³ 《尚書·洪範》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/shang-shu/great-plan/zh>。

⁴ 《禮記·禮運》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/liji/li-yun/zh>。

「記稱大橈作甲子，隸首作數。二者既立，以比日表，以管萬事。」⁵

將干支組合成律、度、量、衡、曆之次序，運行著萬事萬物。

黃帝（約 BC.2700 年—約 BC.2000 年）時期，已將十干圓布、象天形，十二支方布、象地形。開始以干爲天，支爲地，理解天地萬物之演變，明白了天干、地支互相之生剋制化、會合刑沖等等作用關係。開始運用此一理解，確立方位（空間）、天時、四季（時間）、萬物的生成衍化之理。然後才能治理各種人、事、時、地、物等種種事態。



圖 1 天降干支圖⁶

以下為天干、地支之陰陽五行：生剋、會合、刑沖列表：

(一) 天干陰陽

甲丙戊庚壬屬陽。乙丁己辛癸屬陰。

(二) 天干相合

甲己合，乙庚合，丙辛合，丁壬合，戊癸合。

(三) 天干相剋

甲剋戊、乙剋己、丙剋庚、丁剋辛、戊剋壬、己剋癸、庚剋甲、辛剋乙、壬剋丙、癸剋丁。

(四) 天干所屬方位

⁵ 《後漢書·志·律歷上》中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/hou-han-shu/lv-li-shang/zh>。

⁶ (宋)徐升：《淵海子平評註》(臺北：武陵出版有限公司，1996年)卷一，頁21。

甲乙木屬東方，丙丁火屬南，戊己土主中央，庚辛金屬西方，壬癸水屬北方。

(五) 地支陰陽所屬

子陽、丑陰、寅陽、卯陰、辰陽、巳陰、午陽、未陰、申陽、酉陰、戌陽、亥陰。

(六) 地支六合

子與丑合，土；寅與亥合，木；卯與戌合，火；辰與酉合，金；巳與申合，水；午與未合，(午，太陽；未，太陰也)。

(七) 地支三合

申子辰水局，亥卯未木局，寅午戌火局，巳酉丑金局，辰戌丑未土局。

(八) 地支三會

亥子丑會水、寅卯辰會木、巳午未會火、申酉戌會金。

(九) 地支六沖

子午沖、丑未沖、寅申沖、卯酉沖、辰戌沖、巳亥沖。

(十) 地支六刑

子卯刑、寅巳申三刑、丑未戌三刑、辰辰、午午、酉酉、亥亥自刑。

(十一) 地支六害

子未害、丑午害、寅巳害、卯辰害、亥申害、酉戌害。

在陰陽五行配上天干、地支之後，開啟了中國獨有的「陰陽五行學說」，在歷代很多學者研究運用下，從此百家爭鳴。山、醫、命、卜、相、天文、人文、地理等等，相關運用領域蓬勃發展，成為人民生活中不可或缺之要素。亦成為影響中國傳統文化的重要思想。

二、陰陽五行與河圖、洛書生成數結合說明

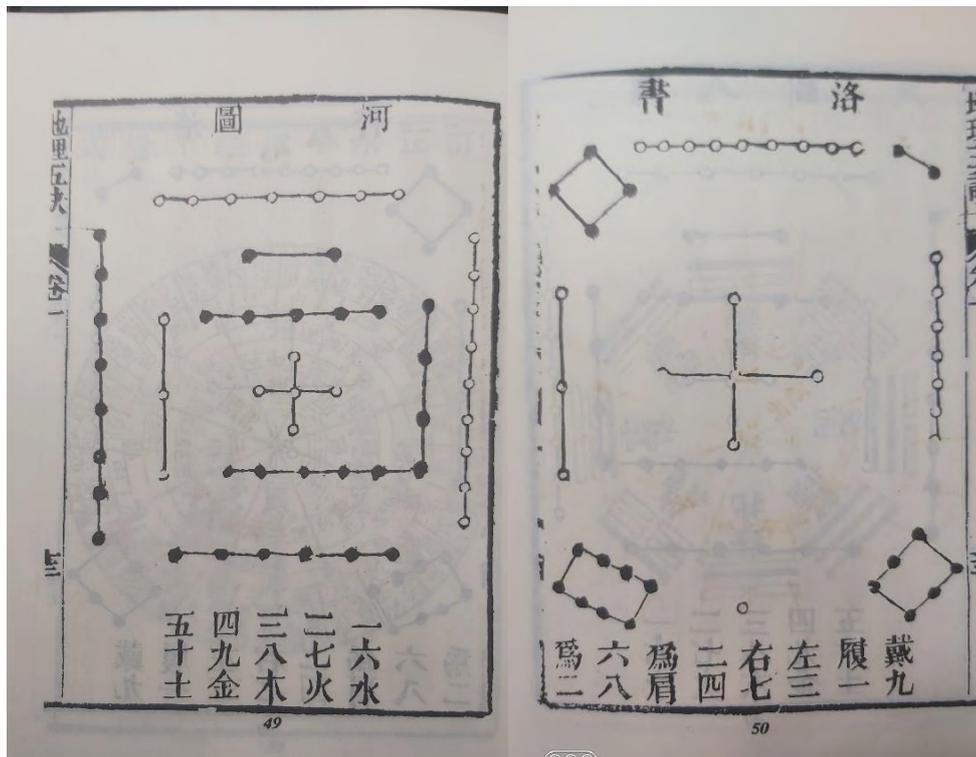


圖 2 河圖、洛書圖示⁷

註：頁面上方為南、下方為北。

(一) 河圖之歌訣：

天一生水，地六成之。地二生火，天七成之。天三生木，地八成之。地四生金，天九成之。天五生土，地十成之。

(二) 洛書之歌訣：

戴九履一，左三右七，二四為肩，六八為足，五居中央。

(三) 河圖中屬性：

一六共宗水，二七同道火，三八為朋木，四九為友金，五十同途土。

⁷ (清) 趙九峰：《地理五訣》(臺北：武陵出版有限公司 1989 年)，頁 49-50。

三、先後天八卦與河圖、洛書生成數結合說明

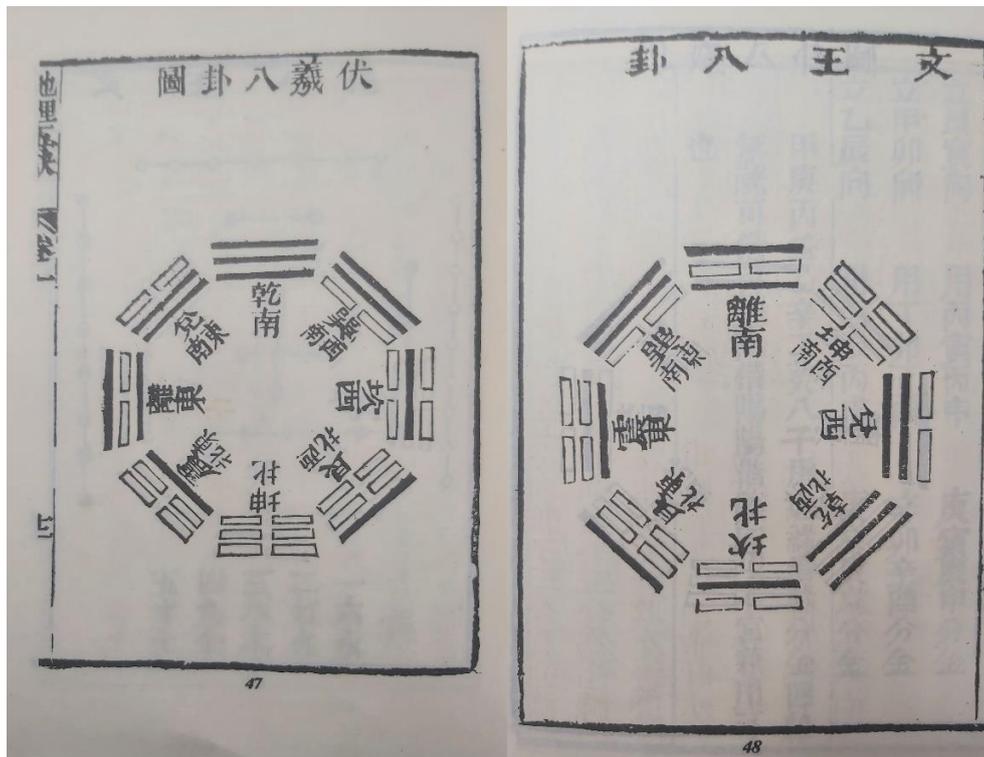


圖 3 先後天八卦圖示⁸

註：頁面上方為南、下方為北。伏羲八卦為先天，文王八卦為後天。

(一) 後天八卦與河圖數之間相配對的關係

如上圖示一白、六黑為水，居北。二黑、七白為火，居南。三白、八黑為木，居東。四黑、九白為金，居西。五白、十黑為土，居中。以文王後天八卦來看，坎一為水，居北。離九為火，居南。震三巽四為木，居東。乾六兌七為金，居西。五行方位完全相合，故後天八卦亦來自於河圖。

再看數理，白點為奇數為陽，黑點為偶數為陰。八卦不過是把河圖中的白黑圓點化點為符，即白點化為「一」陽，黑點化為「- -」陰。因此，河圖既是先天八卦，也與後天八卦相合，數理含有五行，五行含有數理。

(二) 後天八卦與洛書數之間相配對的關係

如上圖示坎一居北為水，坤二居西南為土，震三居東為木，巽四居東南亦為木，乾六居西北為金，兌七居西亦為金，艮八居東北為土，離九居南為火。

後天八卦與洛書數相配對，戴 9 離履 1 坎，左 3 震右 7 兌，坤 2 巽 4 為肩，

⁸ (清) 趙九峰：《地理五訣》(臺北：武陵出版有限公司 1989 年)，頁 47-48。

乾 6 艮 8 為足，5 居中央。由此看出後天八卦和洛書完全相合。

先天八卦與河圖洛書相合，後天八卦也與河圖洛書相合。由此可知先天八卦、後天八卦，皆從河圖、洛書而來。河圖為體，洛書為用。先天為體，後天為用。體用結合，萬物化生。

後天八卦，更強調天地自然萬物之間的生剋、制化的規律與對待關係，強調的是如何運行與和諧相處的關係，體現的是四季交替的變化和空間方位的對立關係。

由於後天八卦與先天八卦相對應，卦位和卦的五行數理有了新的變化推衍，天地自然萬物之間的變異，社會發展的變化，個人之壽夭窮通，成為有跡可循的規則變化。使得陰陽五行數理推演與實務運用，發展成為可推測未來的一門學術。

河圖、洛書圖簡易微，乃為大用。揭示的是宇宙、時間、空間、天、地、人、萬事萬物的運轉流變規律。

參、哲學家的陰陽五行理論

中國古代哲學家大致上都精通陰陽之理，因為源出於《易經》，這時候的道、數、象、術是無分別的。諺語：「一理通，萬理徹」。所謂諸子百家，何嘗不是將陰陽五行之理體悟後運用自如呢？只是各家對陰陽五行學理，應用方式與層次各有不同罷了。哲學家注重理教層面，教人正心，進而修身、齊家、治國、平天下。藉由哲理，展現了他們的生活態度、目標和意義。舉其要者如下：

老子（BC.571 年—BC.471 年）姓李，字聃，世人尊稱為「老子」。中國春秋時代思想家，隱居邢臺廣陽山。其著作被人們廣泛稱為《道德經》，為道家的經典。老子的學說後被莊周、楊朱、列禦寇等人發展，後人奉老子為道家學派之開教宗師。

西漢司馬談（BC.140 年—BC.110 年）〈論六家要旨〉謂：

「道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，采儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。……其術以虛無為本，以因循為用。無成勢，無常形，故能究萬物之情。不為物先，不為物後，故能為萬物主。」⁹

⁹ 〈太史公自序〉，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/shiji/tai-shi-gong-zi-xu/zh>。

東漢班固（AD.32年—AD.92年）《漢書·藝文志》謂：

「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗存亡禍福，古今之道，然後知秉要執本，清虛以自守，卑弱以自持，此君人南面之術也。」¹⁰

孔丘（BC.551年—BC.479年），子姓，仲尼，生於魯國陬邑，東周春秋末期，魯國的教育家與哲學家，擔任大司寇官職。是中國最早施行「有教無類」的老師。

孔門十哲，又稱作四科十哲。為「德行」、「言語」、「政事」、「文學」四類別（科）。德行：顏回、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。

孟子（BC.372年—BC.289年），姬姓，孟氏，名軻，鄒國（今山東省鄒城市）人，戰國時期儒家代表人物。孟子之弟子萬章與其餘弟子著有《孟子》一書。繼承並發揚孔子的思想，成為僅次於孔子的一代儒家宗師，被尊稱為亞聖，與孔子合稱為「孔孟」。

儒家對於人性善惡問題給予了極大的關注。在中國人性論史上，第一個提出性善論的是孟子。儒家稱人格應有的四種德行，即：惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。這四種心也叫「四端」或「四德」，就是孟子論述人性本善的根據。

孔子提出「仁、義、禮」，孟子延伸為「仁、義、禮、智」，董仲舒擴充為「仁、義、禮、智、信」，後稱「五常」。

仁者直，屬木。義者剛，屬金。禮者明，屬火。智者聰，屬水。土者厚，屬信。五常乃五行屬性的申論關係。這「五常」貫穿於中華倫理的發展史，陰陽五行學說，成為中國哲學體系中的核心因素。

吳進安〈解析世界的圖像與符號〉中寫道：

哲學本是對人生與宇宙的根本性解答，並且在種種的解答中尋找出規律或是通則。並且經由歸納與演繹而得出一套解釋世界的內在邏輯，此為古代智者所共同構思之目標。易學作為中國哲學之源頭，自有其解析世界圖像的符號(symbol)，這組符號高懷民稱之為易學的「四項基本認識」道、象、術、數。¹¹

¹⁰ 《漢書·藝文志》，中國哲學書電子化計劃：<https://ctext.org/han-shu/yi-wen-zhi/zh>。

¹¹ 吳進安：〈高懷民教授易學理論之研究〉《哲學與文化》2015年，12期，42卷，頁97。

高懷民《大易哲學論》：

「道」乃是「範圍天地之化而不過，曲成萬物而不遺。」（《繫辭上傳》第四章）它乃是互古常存的一大流行作用，成宇宙，生萬物，無乎不在。¹²

整個宇宙萬物為一大周流之作用，是謂太極。以其周流故，乃有往復；以有往復故，乃有陰陽。故繫辭傳言易道「周流六虛」，老子則言「周行而不殆」。今觀文王卦序，對此一義之表現十分明顯，由乾、坤、屯、蒙……之始生而長，至第六十三卦為既濟，義即已經完成一圓道之周流。而第六十四卦則名未濟，兆示下一圓道周流之開始，終而復始之義，畢然呈現。不止於此，再細察屯、蒙以下諸卦之變化，一起一伏，或以窮通，或以興衰、或以貴賤，以種種情狀表現圓道周流之義。¹³

吳進安在〈解析世界的圖像與符號〉中談道：

經由文學、史學與哲學的匯合，原初卦、爻、象、辭之卜筮意義轉化成為指點迷津的哲思，打破從卜筮而來充滿神秘主義的原始意涵，進入到理性思維並且深具啟蒙意涵，闡釋對易道的微言大義。¹⁴

在大易哲學的四項基本認識條件中，「道」是首要，象、術、數三者均由表現「道」而立，亦是表達道的方式，猶人之有精神與軀體，「道」是大易哲學的精神，是大易哲學的實質內容。

高氏進而提出大易哲學之「道」即是「圓道周流」，亦是「太極」的觀念。

從古代至今哲學家闡釋的哲理莫不出於「道、太極、陰陽、五行」，這正是老子說的宇宙構成與人生哲理概念之實踐、衍釋。

肆、陰陽家的陰陽五行理論

陰陽家較專注在數術方面推衍。陰陽家的哲學思想，乃寄望在這類領域尋找人生另一哲理面向，期望用此面相建構宇宙圖式，解說自然現象的成因及其變化規律法則，使人類在自然界變化中，生存環境得以保障，生命得以延續，

¹² 高懷民：《大易哲學論》（臺北：高懷民出版，1978年），頁26。

¹³ 同註12，頁53。

¹⁴ 同註11，頁107。

生活品質可以改善。

陰陽家出於方士。《漢書·藝文志》¹⁵劉歆（BC.50年—AD.23年）《七略·術數略》，把方士的術數分為六種：

第一種是天文：「天文者，序二十八宿、步五星日月，以紀吉凶之象。」

天文是用來測定中國古代賢哲依經度所劃定的二十八個區域之星辰與日月、金木水火土五星，它們的運行規律，依此天文現象以判斷預測人世間的吉凶禍福。

第二種是曆譜：「曆譜者，序四時之位，正分至之節，會日月五星之辰，以考寒暑殺生之實。故聖王必正歷數，以定三統服色之制，又以探知五星日月之會。兇惡之患，吉隆之喜，其術皆出焉。此聖人知命之術也，非天下之至材，其孰與焉！」

推算日月運行所經歷各恒星的距離遠近與推算五星的顯現和隱沒。此方法亦是造曆的理論，有節氣、朔望、月食及五星等的常數和運算推步方法。測定出規律原則，進以推算未來的方法。編製出天文曆譜，如「老黃曆」，為每一天添加曆注，注明節日，紀念日，或者禍福凶吉等。以供政府、世人、農作漁牧行事之參考。

第三種是五行：「五行之序亂，五星之變作，皆出於律曆之數而分為一者也。其法亦起五德終始，推其極則無不至。」

五行均從金、木、水、火、土五種實際物質來認識五行。而這五種物質之間又存在相生相剋的關係。五行順生排序如比擬出春夏秋冬，若五行次序錯亂如同四季時序錯亂，那天下眾生生活將無所依從，生存也將受到嚴重影響。

第四種是著龜：「著龜者，聖人之所用也。書曰：「女則有大疑，謀及卜筮。」易曰：「定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫善於著龜。」「是故君子將有為也，將有行也，問焉而以言，其受命也如向，無有遠近幽深，遂知來物。非天下之至精，其孰能與於此！」

這是中國古代占卜用的兩種主要方法。「龜」方法是，管占卜的巫史，在刮磨得很光滑的龜甲或獸骨上，鑽鑿一個圓形的凹缺，然後用火燒灼。圍繞著鑽鑿的地方，現出裂紋。根據這些裂紋。可以知道所問的事情的吉凶。這種方法

¹⁵ 《漢書·藝文志》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/han-shu/yi-wen-zhi/zh>。

叫「卜」。「著」方法是，巫史用著草的莖按一定的程式操作，得出一定的數的組合，再查《易經》來解釋，斷定吉凶。這種方法叫「筮」。《易經》中的卦辭、爻辭本來就是為筮用的。

第五種是雜占：「易曰：『占事知來。』眾占非一，而夢為大，故周有其官。而詩載熊羆、虺蛇眾魚旒旗之夢，著明大人之占，以考吉凶，蓋參卜筮。」

雜占包括：應景、應物、應事、應時、應人、應夢……等等各種徵兆之解惑、進以判斷吉凶。

第六種是形法：「大舉九州之勢以立城郭室舍形，人及六畜骨法之度數，器物之形容以求其聲氣貴賤吉凶。猶律有長短，而各徵其聲，非有鬼神，數自然也。然形與氣相首尾，亦有有其形而無其氣，有其氣而無其形，此精微之獨異也。」

舉凡有形之物體，如山川形勢，城市、宅第，所謂「巒頭風水」。或如人體形象，所謂相術（骨骼、手、面相）。觀察大地山川其形、象、勢、氣以判斷貴賤吉凶。

陰陽家以易理、陰陽五行推衍，預測天時、地利，人之吉凶、禍福、貴賤、壽夭。為什麼會有預知能力？其歸根結底理論就是「天人感應」的道理。

秦漢黃石公（BC.292 年—BC.195 年）著《素書》《黃石公三略》《青囊中書》，乃《青囊經》前身，經內敘述天地形巒之神機，可謂是風水立論之古籍。

戰國末期出現的《青囊經》，朱勇強說：「據史記文獻資料記載，最早出現在戰國末期，也是中國歷史上有文字記載堪輿學，最完善而詳細的經書……其學理演化源於古聖先賢所累積的智慧結晶《易經》和易學。」¹⁶

《青囊經》上卷：經曰：「『天尊地卑，陽奇陰偶……陰德宏濟，陽德順昌。』是故，陽本陰，陰育陽，天依形，地附氣，此之謂化始。」¹⁷

此經乃為陰陽學說最早被應用在堪輿學的具體文獻。

西漢董仲舒（BC.179 年—BC.104 年）述作陰陽五行、天人感應、三綱五

¹⁶ 朱勇強：《青囊經研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2021 年），頁 i，摘要。

¹⁷（清）蔣平階：《地理辨正疏注釋》之《青囊經》上卷（臺北市：武陵出版有限公司，1996 年），頁 74。

常理論，著《春秋繁露》等。後來流行於漢代的讖書、緯書，都是繼承了董仲舒的感應、災異之說。

董仲舒提出陰陽災異、天人感應的思想說法，後來被漢武帝採納，從此一直影響到了晚清。但凡天下出現了某種災難或者奇異的事件，皇帝都會下罪己詔，宣稱自己的罪過，並且向老天保證一定會改正。

西漢京房（BC.77年—BC.37年）作《京氏易傳》他的基礎理論繼承《洪範》中的「陰陽五行」衍生而來。後世的測字、算命是從京房《易傳》裡傳承過來的。這套學理大約在西漢時期就已經被「天人感應」、京房納甲、《洪範五行》所統攝。

東漢末年荀爽（AD.128年—AD.190年）根據《易緯·乾鑿度》：

『故六畫而成卦，三畫以下為地，四畫以上為天，物感以動，類相應也。易氣從下生，動於地之下則應於天之下，動於地之中則應於天之中，動於地之上則應於天之上，初四，二以五，三以上，此之謂陽動而進，陰動而退。』¹⁸

荀爽依《易緯·乾鑿度》演變的道理，從乾陽、坤陰兩卦產生坎、離、震、巽、艮、兌。以陰陽升降的道理推衍說明六十四卦之易理。作為五術各類應用之基礎理論。

西晉郭璞（AD.276年—AD.324年）五術注釋作品繁多，其中《葬書》亦稱為《葬經》、《青囊經》補述，為其最為著名的五術中堪輿類典範。奠定後世風水學的尋龍點穴、造葬安墳之理論根基。

唐袁天罡（AD.573年—AD.645年），相士、易學堪輿大師。與李淳風合演推背圖。相傳他懂得「風鑿」，即憑風聲風向，可斷吉凶。又精通面相、大六壬神數及五行等。

唐李淳風（AD.602年—AD.670年），政治人物、天文學家和數學家。著《算經十書》《推背圖》、《典章文物志》、《秘閣錄》、《乙巳占》等書。

唐楊筠松（AD.834年—AD.900年）世稱「救貧先生」，依《葬書》中所述，依據「葬乘生氣」，生氣行乎地中為主軸，著《青囊奧語》、《疑龍經》、《撼龍經》、《一粒粟》、《葬法十二杖》、《天都寶照經》、《天元烏兔經》等風水學名著。

後世學者公認楊筠松乃是巒頭風水學之祖師級人物，其著作後世視為風水學之聖典。

¹⁸ 《欽定四庫全書薈要·經部·易緯乾坤鑿度》，「中國哲學書電子化計劃」：
<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=461322>。

南宋時期，陳搏（AD.871年—AD.989年）提出周易先天圖說，著《指玄篇》、《金鎖秘訣》、《易圖》、《先天六十四卦圓圖》、《傳心八易》、《無極圖》完成堪輿玄空理氣學說、創建紫微斗數之運用，使五術之理論已臻備全。

據宋邵伯溫（AD.1057年—AD.1134年）著有《邵氏聞見錄》，在其卷七載中有一描述：舉人錢若水，生就「仙風道骨」的形貌精神，乃決定「舉子」也不做了，要陳搏收為弟子，陳搏因有麻衣師父在，自己不好作主，只好叫若水「明日當再來」。待麻衣仔細地觀察了若水的神情形貌，不言不語，貌若仙人地在地上畫「做不得」三字，說若水塵緣未斷，怎麼可以隱居山林，修煉丹術呢？

可知陳搏拜師於麻衣道士，大抵是五代末北宋初的人。著《麻衣神相全編》，簡稱《麻衣神相》《火珠林》。是麻衣道者對相術與卜筮的重要貢獻。

相傳麻衣道者給周高祖郭威、周世宗柴榮、宋太祖趙匡胤看過相，得出類乎「異人」的結論，後果均為應驗。

同於南宋時期徐子平（生平事蹟不詳），著有《徐氏珞瑜子賦注》，《珞瑜子》其做法專以人生年月日時八字推行人之一生的吉凶禍福。乃八字命理學之始祖。據說與陳搏、呂洞賓（AD.798年—AD.880年）、麻衣道者都曾隱居華山。

陳搏傳《無極圖》，其門派中的弟子將此說傳給理學家周敦頤，周敦頤作《太極圖》。再傳邵雍，對易學、理學發展有很大的作用。

周敦頤（AD.1017年—AD.1073年）作《太極圖》、《通書》，除了理學理論，思想卓著外，推衍陰陽五行之理，明瞭天地而知性於人，對世間之人與世事亦瞭若指掌。

邵雍（AD.1012年—AD.1077年）精研「河圖洛書」，開拓了「象數」學的領域，著《伊川擊壤集》、《漁樵問對》、《鐵版神數》、《梅花易數》、《皇極經世》等。

《皇極經世》書中，邵雍說：道生一，一為太極；一生二，二為兩儀；二生四，四為四象；四生八，八為八卦；八卦生六十四，六十四具而後天地之數備焉。天地萬物莫不以一為本原，於一而演之以萬，窮天下之數而復歸於一。

邵雍是真正繼承了先秦（律數之學）與兩漢（卦變之學），集易學象數派之理論精粹，並融合儒家經學之內聖外王的道德價值觀。也是五術中「占驗吉凶、算命」的經典典範。

朱熹（AD.1130年—AD.1200年）乃一代理學大師，承邵雍並發明衍釋一套《周易》算法。

蔡元定（AD.1135年—AD.1198年）。是朱熹的學生，堪輿學家，精於風水，著有《律呂新書》、《皇極經世指要》、《八陣圖說》、《脈經》等書。

朱熹與蔡袁定二人常論證堪輿之術，朱熹篤信風水的「山環水抱」、「藏風聚氣」之說，據傳說朱熹自己卜地擇葬骨及造作生基達百座之多。他還提出了自己的見解：「卜其宅兆，卜其地之美惡。地之美則神靈安，其子孫盛。」

明劉基（AD.1311年—AD.1375年），字伯溫，著名的政治家、思想家和文學家。他在政治、軍事、天文、地理、文學、命理等方面有很深的造詣，關於五術的著作有：《滴天髓》命理經典，秘傳《洪範宗廟大五行》陰陽宅鐵口斷法秘訣之堪輿巨作。

並留下三大預言分別是《燒餅歌》、《金陵塔碑文》和《救劫碑文》又名《陝西太白山劉伯溫碑記》，應驗不已，為世人所津津樂道。

以上為陰陽五行在五術理論中的「象、術、數」傳承與源流。

陰陽五行之易學研究乃是象、數、理、辭、義等，其中「象、術、數」是五術類運用最多最廣的，其典型推衍運算均應用自數術易學。

「陰陽五行」在各種數術類應用，均引用自《易經》的引申，而《易經》就是詮釋「陰陽」變化的數理和哲理法典。其核心思想乃是因陰陽動靜交感而生成宇宙萬物，宇宙萬物是陰陽的對待變化而轉生。

陰陽學說是以「氣」為基礎所建立起來的，並在其動靜運動，相互生剋制化，對待強弱、消長勝敗，的基礎上衍化而成。藉觀察天地，日月，晝夜，晴明，水火，溫涼等。陰代表消極、退守、柔弱的特性和具有這些特性的事物和現象。陽代表積極、進取、剛強的特性和具有這些特性的事物和現象。在此自然運動中的變化結果，進而領悟出這抽象的「陰」和「陽」兩相對應的「陰陽」概念。

伍、陰陽五行數理的應用範疇

在古代帝王的專權統治下，天文、地理風水至為重要，甚至列為國之機密。除了皇室朝廷所御用（政治、軍事、經濟）政策，用以鞏固王權之外，並不希望平民百姓也瞭解其奧秘，主要是擔心百姓有造反情事，甚至有些王朝還規定有偷學者斬（處死）。僅由史官、欽天監，將曆法、氣象、擇日、醫學、農事等應用項目，下放給于普羅百姓，供農、漁、牧運作之用。

風水學界自古流傳一典故；唐朝時期，外國使節求風水之書，大唐李世民擔心蠻夷之邦因而興盛起來，於是命令當時大唐國師一行禪師寫一本風水書（俗稱滅蠻經），三真七假，混雜其中。以便外國來華的留學生僅能學到偽訣，回國使用之後，便有國勢凋零，甚至滅亡的後果。朝廷亦開始不讓百姓學習，並且

刻意打壓這門數術學問。

以上刻意造假與扭曲的行徑，使得數術更難登大堂之上，作為學術探討與發揚的資產，也倍增困難。因此，數術既已成為孤門獨授的隱藏傳承，無法發揚光大，最後只能淪落民間，流行於個人之趨吉避凶的參考資料，也難免造成這門學術至今仍帶給人們非常玄奧和神秘的印象。

論及陰陽五行數理的應用範疇，舉凡：山、醫、命、卜、相、占星、取名，擇吉、音樂、天文、風水、地理等日常所接觸，包羅甚廣，與民生、社會有極深的關聯和互動。

以下為五術類應用之五行列表：

一、五術各類運用通識

（一）先天八卦陽陽卦五行屬

乾卦屬陽火，坤卦屬陽水，離卦屬陽木，坎卦屬陽金。

震卦屬陰木，巽卦屬陰金，艮卦屬陰水，兌卦屬陰火。

（二）後天八卦方位陰卦五行

南方、離宮屬陰火，西方、兌宮屬陰金，東南、巽宮屬陰木，西南、坤宮屬陰土。

（三）後天八卦方位陽卦五行

東北、艮宮屬陽土，西北、乾宮屬陽金，東方、震宮屬陽木，北方、坎宮屬陽水。

（四）洛書數理五行

九屬金，四屬金，三屬火、八屬木，二屬木，七屬水，六屬土，一屬土。

（五）先天八卦洛書數五行、玄空大卦五行、卦氣五行、玄空五行

乾 9 屬金，兌 4 屬金，離 3 屬火，震 8 屬木，巽 2 屬木，坎 7 屬水，艮 6 屬土，坤 1 屬土。

（六）河圖數理五行

三、八屬木，二、七屬火，五、十屬土，四、九屬金，一、六屬水。

(七) 八卦正五行

乾、兌卦屬金。震、巽卦屬木。坤、艮卦屬土。離卦屬火。坎卦屬水。

(八) 十二生肖對應的五行

猴、雞屬金。虎、兔屬木。鼠、豬屬水。蛇、馬屬火。牛、龍、羊、狗屬土。

(九) 六十甲子納音五行、六十花甲干支五行、六十四卦納甲五行

甲子，乙丑，海中金。丙寅，丁卯，爐中火。戊辰，己巳，大林木。
庚午，辛未，路旁土。壬申，癸酉，劍鋒金。甲戌，乙亥，山頭火。
丙子，丁丑，澗下水。戊寅，己卯，城頭土。庚辰，辛巳，白臘金。
壬午，癸未，楊柳木。甲申，乙酉，井泉水。丙戌，丁亥，屋上土。
戊子，己丑，霹靂火。庚寅，辛卯，松柏木。壬辰，癸巳，長流水。
甲午，乙未，砂石金。丙申，丁酉，山下火。戊戌，己亥，平地木。
庚子，辛丑，壁上土。壬寅，癸卯，金箔金。甲辰，乙巳，覆燈火。
丙午，丁未，天河水。戊申，己酉，大驛土。庚戌，辛亥，釵釧金。
壬子，癸丑，桑柘木。甲寅，乙卯，大溪水。丙辰，丁巳，沙中土。
戊午，己未，天上火。庚申，辛酉，石榴木。壬戌，癸亥，大海水。

二、勘輿、占星、天星、預測、擇吉運用

陰陽五行在堪輿類運用上，因五行所具性質不同，用法各異，所以運用時名稱亦有不同，然五行本質是一樣的。

五行之名甚多，所用之法不同。書云：「四經審脈遵三合，三合玄空真妙訣。」又云：「四生三合是天機，雙生五行全秘訣。」夫五行之理一也，何以有四生、三合、四經、雙山、玄空、向上之分乎？¹⁹

經由筆者研究，簡要整理如下：

(一) 後天八卦五行、所轄二十四山分配：

乾卦屬金，戌乾亥三山。坤卦屬土，未坤申三山。艮卦屬土，丑艮寅三山。震卦屬木，甲卯乙三山。巽卦屬木，辰巽巳三山。離卦屬火，丙午丁三山。坎卦屬水，壬子癸三山。兌卦屬金，庚酉辛三山。

¹⁹ [清]趙九峰：《地理五訣》（台北：武陵出版有限公司，1989年），頁25-26。

(二) 四生五行：又以四隅只有四長生，故曰四生五行。

表 1 三合五行與四生五行

三合五行與四生五行				
地支三合	長生位		帝旺位	墓庫位
申子辰：合化水	壬水長生于申	癸水長生于申	子	辰
亥卯未：合化木	甲木長生於亥	乙木長生於亥	卯	未
寅午戌：合化火	丙火長生於寅	丁火長生於寅	午	戌
巳酉丑：合化金	庚金長生於巳	辛金長生於巳	酉	丑

(三) 雙山五行：雙山者，兩字同宮合干支而言也。

艮、丙辛合寅午戌，屬廉貞火。巽、庚癸合巳酉丑，屬武曲金。坤、壬乙合申子辰，屬文曲水。乾、甲丁合亥卯未，屬貪狼木。二字合屬一宮，故曰雙山五行。

(四) 玄空二十四山大五行：

丙、丁、乙、酉屬火，乾、坤、卯、午屬金。亥、癸、艮、甲屬木，戌、庚、丑、未屬土。子、寅、辰、巽、辛、巳、申、壬屬水。

(五) 向上五行者：

乃楊公秘傳救貧之訣，蓋以水口定長生，則水非吉水而不可用，故立化死屬自旺。絕處逢生之法，即以向上起長生，故名曰向上五行。

(六) 巒頭風水四方，以四神獸來命名配以五行：

前、朱雀（南）屬火，後、玄武（北）屬水，左、青龍（東）屬木，右、白虎（西）屬金，麒麟（中）屬土。

(七) 巒頭風水山形之五行、九星（九種五行星體）：

五星：金、木、水、火、土。

九星：貪狼屬木、巨門屬土、祿存屬土、文曲屬水、廉貞屬火、武曲屬金、破軍屬金、左輔屬土、右弼屬水。

(八) 八宅明鏡九星的五行：

貪狼星屬木，巨門星屬土，武曲星屬金，破軍星屬金，廉貞星屬火，祿存

星屬土，文曲星屬水，輔，弼二星都屬木。

(九) 大遊年歌八方的五行：

生氣方屬木，天醫方屬土，延年方屬金，絕命方屬金，五鬼方屬火，禍害屬土，六煞方屬水，伏位方屬木。

(十) 三合風水中九星的五行：

貪狼星屬水，巨門星屬土，武曲星屬金，破軍星屬金，廉貞星屬土，祿存星屬木，文曲星屬木，左輔星屬土，右弼星屬火。

(十一) 洪範風水中九星的五行：

貪狼星屬木，巨門是屬土，武曲星屬金，破軍星屬金，廉貞星屬火，祿存星屬土，文曲星屬水，輔，弼二星都屬土。

(十二) 紫白九星陰陽五行：

一白、貪狼屬陰水，二黑、巨門屬陰土，三碧、祿存屬陽木，四綠、文曲屬陰木、五黃、廉貞屬土，六白、武曲屬陽金，七赤、破軍屬陰金，八白、左輔屬陽土，九紫、右弼屬陰火。

(十三) 北斗七星加二附星之九星五行：

一白、天樞星屬水，二黑、天璇星屬土，三碧、天璣星屬木，四綠、天權星屬木、五黃、玉衡星屬土，六白、開陽星屬金，七赤、搖光星屬金，八白、招搖星屬土，九紫、火梗河星屬火。

(十四) 天星之九星五行屬性：

太陽星屬火，太陰星屬水，羅睺星屬金，計都星屬土，火星屬火，木星屬木，水星屬水，土星屬土，金星屬金。

(十五) 渾天星度五行、天星之二十八星宿宿主五行、二十八星宿坐度五行、盈縮六十龍五行：

角奎井斗原屬木，軫壁箕參是水神。氐女胃柳土之位，亢牛鬼婁是金神。翼室嘴尾火最旺，四月四日火同情，房虛昴星四君火，張心危畢相火臨。生奴比旺官貴興，煞洩絕度絕人丁。²⁰

角，奎，井，斗，五行屬木。軫，壁，箕，參，五行屬水。氐，女，胃，

²⁰ 林文松、陳怡誠：《三元地理明師盤線秘旨》（臺北：武陵出版有限公司，1988年），頁43。

柳，五行屬土。亢，牛，鬼，婁，五行屬金。翼，室，嘴，尾，房，虛，昴，星，張，心，危，畢，五行屬火。

（十六）天星之廿八宿線度五行：

井，鬼，室，參，婁，亢，虛，氏，箕，斗，宿線度五行第一度屬金，第二度屬木，第三度屬水，第四度屬火，第五度屬土，第六度屬金，第七度屬木，第八度屬水，第九度屬火，第十度屬土，餘類推。

心，星，房，宿線度五行，第一度屬木，第二度屬水，第三度屬火，第四度屬土，第五度屬金，第六度屬木，第七度屬水，第八度屬火，第九度屬土，第十度屬金，餘類推。

張，奎，胃，昴，牛，尾，宿線度五行，第一度屬水，第二度屬火，第三度屬土，第四度屬金，第五度屬木，第六度屬水，第七度屬火，第八度屬土，第九度屬金，第十度屬木，餘類推。

角，壁，畢，柳，宿線度五行，第一度屬火，第二度屬土，第三度屬金，第四度屬木，第五度屬水，第六度屬火，第七度屬土，第八度屬金，第九度屬木，第十度屬水，餘類推。

翼，軫，嘴，危，女，宿線度五行，第一度屬土，第二度屬金，第三度屬木，第四度屬水，第五度屬火，第六度屬土，第七度屬金，第八度屬木，第九度屬水，第十度屬火，餘類推。

（十七）七政四餘星五行：

日（火）、月（火）、火星、水星、木星、金星、土星。氣星屬木，羅星屬火，計星屬土，孛星屬水。

（十八）二十八星宿自身五行（按七政順序來排序）：

虛九少又名，虛日鼠太陽火，五行屬（火）。

女十一又名女士蝠，五行屬（土）。

牛七又名牛金牛，五行屬（金）。

斗二十二太又稱斗木蟹，五行屬（木）。

箕九斗，又稱箕水豹，五行屬（水）。

尾十八，又稱尾火虎，五行屬（火）。

心六，又稱心月孤太陰火，五行屬（火）。

房五太，又稱房日兔，五行屬太陰（火）。

氏十六少，又稱氏土貉，五行屬（土）。

亢九太，又稱亢金龍，五行屬（金）。

角十二太，又稱角木蛟，五行屬（木）。
軫十八太，又稱軫水蚓，五行屬（火）。
翼廿少，又稱翼火蛇，五行屬太陰（火）。
張十七太，又稱張月鹿，五行屬太陰（火）。
星六太，又稱星日馬，五行屬太陽（火）。
柳十三半，又稱柳土獐，五行屬（土）。
鬼，又稱鬼金羊，五行屬（金）。
井三十少，又稱井木犴，五行屬（火）。
參九半，又稱參水猴，五行屬（水）。
嘴，又稱嘴火猴，五行屬（火）。
畢十六半，又稱畢月鳥，五行屬（火）。
昂十一，又稱昂日雞，五行屬（火）。
胃十五少，又稱胃土雞，五行屬（土）。
婁十二太，又稱婁金狗，五行屬（金）。
奎十八，又稱奎木狼，五行屬（木）。
壁九太，又稱壁水俞，五行屬（水）。
室十八少，又稱室火豬，五行屬（火）。
危十六，又稱危月燕，五行屬（火）。

（十九）盈縮六十龍所屬渾天五行：

其天度在十二支中，每宮五位。

子宮，金火水金木。丑宮，土水金木土。寅宮，火木火金水。卯宮，木金水土木。辰宮，火水土木火。巳宮，金木土火金。午宮，水土木火水。未宮，金土水火金。申宮，木火水金木。酉宮，土水火木土。戌宮，金土水金火。亥宮，木火土水木。

（二十）三元二十四山分陰陽：

甲、寅、艮、丙、巳、巽、坤、申、庚、壬、亥、乾，十二山爲陽山。
乙、卯、辰、午、丁、未、酉、辛、戌、子、癸、丑，十二山爲陰山。

（二十一）三合二十四山分陰陽：

乾、戌、壬、子、癸、寅、甲、乙、辰、午、坤、申，十二山爲陽山。
亥、丑、艮、卯、巽、巳、丙、丁、未、庚、酉、辛，十二山爲陰山。

(二十二) 三元、三合二十四山正體五行：

乾、申、庚、酉、辛屬金。亥、壬、子、癸屬水。巳、丙、午、丁屬火。
丑、艮、辰、坤、未、戌屬土。寅、甲、卯、乙、巽屬木。

(二十三) 天心正運二十四山五行：

丁、酉、辰、艮屬金，壬、寅、辛、未、巽屬木，丙、申、癸、卯、乾屬水，庚、午、乙、丑、亥屬火，甲、戌、巳、子、坤屬土。

(二十四) 天心正運天干化氣五行：

甲己屬土，乙庚屬金，丁壬屬木，丙辛屬水，戊癸屬火。

(二十五) 天心正運九星五行：

巨門、祿存、左輔屬土，武曲、破軍、右弼屬金，貪狼屬木，文曲屬水，廉貞屬火。

(二十六) 二十四山斗首五行：

壬、子、巽、巳、辛、戌屬土，乙、辰、庚、酉屬金，甲卯、坤、申屬水，艮、寅、丁、未屬木，癸、丑、丙、午、乾、亥屬火。

(二十七) 洪範大宗廟二十四山分陰陽：

亥、辛、酉、庚、未、丁、丙、巳、巽、卯、艮、丑，十二山為陰山。

乾、戌、申、坤、午、辰、乙、甲、寅、子、癸、壬，十二山為陽山。

(二十八) 洪範大宗廟二十四山五行：

甲、寅、辰、巽屬水。戌、子、辛、申屬水。丁、酉、乾、亥屬金。

午、壬、丙、乙屬火。卯、艮、巳屬木。丑、癸、坤、庚、未屬土。

(二十九) 奇門遁甲之八門配卦位五行：

開門屬乾金，休門屬坎水，生門屬艮土，傷門屬震木，杜門屬巽木，景門屬離火，死門屬坤土，驚門屬兌金。

三、音樂、取名、卜筮、占星、擇吉、六神應用

(一) 五音五行：

角（ㄍㄨㄥˋ）屬木、徵（ㄉㄨㄥˋ）屬火、宮（ㄍㄨㄥˊ）屬土、商（ㄕㄨㄥˊ）屬金、羽（ㄩˇ）屬水。

ㄗㄨㄟㄌ) 屬土、商 (ㄨㄚˋㄩㄥˋㄉㄨㄛˋㄓㄨㄥˋㄊㄩㄥˋ) 屬金、羽 (ㄨㄛˋㄨㄚˋㄛㄥˋㄉㄨㄛˋ) 屬水。

(二) 奇門遁甲之九星配卦位五行：

天心星屬乾金，天蓬星屬坎水，天任星屬艮土，天衝星屬震木，天輔星屬巽木，天英星屬離火，天芮星屬坤土，天柱星屬兌金，天禽星屬坤土。

(三) 奇門遁甲之八詐門配卦位五行：

天屬乾金，騰蛇屬坎水，勾陳屬艮土，直符屬震木，六合屬巽木，朱雀屬離火，九地屬坤土，太陰屬兌金。

(四) 卜筮六神（六獸）方位、五行：

青龍位居東方、五行屬木，朱雀位居南方、五行屬火，勾陳位居中央、五行屬土，騰蛇位居中央、五行屬土，白虎位居西方、五行屬金，玄武位居北方、五行屬水。

(五) 姓名、測字之筆劃數理五行：

1、2 屬木， 3、4 屬火，5、6 屬土，7、8 屬金，9、10 屬水。

(六) 紫微斗數星曜五行：

1. 紫微斗數星曜陰陽五行：

紫微屬陰土，天府屬陽土，破軍屬陰水，廉貞屬陰火，武曲屬陰金，七殺屬陽金，天機屬陰木，貪狼屬陽木，天梁屬陽土，天同屬陽水，祿存屬陰土，巨門屬陰水，文曲屬陰水。

2. 紫微斗數（四化）星曜陰陽五行：

紫微屬陰己土，天府屬陽戊土，太陽屬陽丙火，破軍屬陽壬水，廉貞屬（陰丁火、陰乙木，陽戊土），武曲屬陰辛金，七殺屬（陰火、陰辛金木），天機屬陰乙木，貪狼屬（陽甲木表、陰癸水裡），天梁屬陽戊土，天同屬陽壬水，太陰屬陰癸水，巨門屬（陰癸水、陰辛土、陰己土），天相屬陽

壬水，天馬屬陽丙火，祿存屬陰己土，羊刃屬陽庚金，擎羊屬陽火陽金，陀羅屬陰辛金，火星屬陽丙火，鈴星屬丁火，地空（空亡）屬陰火，地劫屬陽火，文昌屬陽庚金，文曲屬陰水，左輔屬陽戊土，右弼屬陰水，天魁屬陽水，天鉞屬陰丁火，天刑屬陽丙火，天姚屬陰癸水，紅鸞屬陰癸水，天喜屬陽壬水。

四、中醫之五行類化

味覺五行：酸屬木，苦屬火，甘屬土，辛屬金，鹹屬水。

氣候五行：風屬木，熱屬火，濕屬土，燥屬金，寒屬水。

五臟五行：肝屬木，心屬火，脾屬土，肺屬金，腎屬水。

五腑五行：膽屬木，小腸屬火，胃屬土，大腸屬金，膀胱屬水。

身體五行：筋屬木，脈屬火，肉屬土，皮毛屬金，骨髓屬水。

病位五行：頸屬木，胸脅屬火，脊椎屬土，肩背屬金，腰股屬水，

五聲五行：呼屬木，笑屬火，歌屬土，哭屬金，呻屬水。

變動五行：握屬木，憂屬火，噦屬土，咳屬金，慄屬水。

五覺五行：色屬木，味屬火，穀屬土，臭屬金，音屬水。

五志五行：怒屬木，喜屬火，思屬土，悲屬金，恐屬水。

五惡五行：風屬木，熱屬火，濕屬土，燥屬金，寒屬水。

五藏五行：魂屬木，神屬火，意屬土，魄屬金，志屬水。

五脈五行：弦屬木，鉤屬火，代屬土，毛屬金，石屬水。

五化五行：生屬木，長屬火，化屬土，收屬金，藏屬水。

五指五行：食指屬木，中指屬火，大拇指屬土，無名指屬金，小指屬水。

津液五行：淚屬木，汗屬火，涎屬土，涕屬金，唾屬水。

五官五行：目屬木，舌屬火，口屬土，鼻屬金，耳屬水。

五靈五行：青龍屬木、朱雀屬火、麒麟屬土、白虎屬金、玄武屬水。

六氣五行：風屬木、熱屬火、濕屬土、燥屬金、寒屬水。

五促五行：生屬木、長屬火、化屬土、收屬金、藏屬水。

五時五行：日旦屬木、日中屬火、日西屬土、日入屬金、午夜屬水。

五數五行：三、七屬木，一、九屬火，五、五屬土，二、八屬金，四、六屬水。

五臭五行：膻屬木、焦屬火、香屬土、腥屬金、腐朽屬水。

五氣五行：(食物藥物) 溫屬木、熱屬火、平屬土、涼屬金、寒屬水。

顏色五行：綠、碧、青屬木。紅、紫屬火。黃、棕、咖啡色屬土。白、銀色、赤、金色屬金。白、黑、藍、灰屬水。

五勞五行：久行傷筋屬木，久視傷血屬火，久坐傷肉屬土，久臥傷氣屬金，久立傷骨屬水。

藥物五色五行：青屬木，赤屬火，黃屬土，白屬金，黑屬水。

五榮、五華五行：爪屬木，面屬火，唇屬土，毛屬金，髮屬水。

五走、五味所禁：筋屬木，血屬火，肉屬土，氣屬金，骨屬水。

在各類五術領域中，山(堪輿、風水)、命(八字命理、紫微斗數、占星、鐵板神數)、卜筮(卜卦、梅花易數、奇門遁甲、測字、鐵板神數)、擇吉(命名、測字、擇日、奇門遁甲、占星)、相(手、骨、面相)等其五行屬性之運用大致相同，惟各門各派又有細分之，運用也各個有所不同，若錯置誤用，應驗度差異天壤之別。

河圖、洛書、紫白、九星、八卦中具有之卦運、卦氣、五行之「數」。這個數，絕對不能將其看成是簡單的數字，因其數中有象，數中有理，數中有陰陽，數中有五行，數中有方位，數中有旺衰，數中有生剋，數中有主客，數中有六親，數中有身體，數中有動靜，數中有時空，數中有契機，數中有體用，數中有天地。數中有先天、後天，數中有玄妙，數中有吉凶，數中有天機...等等。

以上術數類應用領域，須如古時稱為方士之類人士或有深入研究者、抑或是有師承之人，才能體會其堂奧及應用。非一般讀書人依字義解釋所能領悟體

會的一門學術。

陸、陰陽五行被誤用的情況

筆者發現；現行學術界對「陰陽」的解釋與觀念，與古人所說之陰陽原意、觀念，似乎有所誤會，茲分為以下四項釐清並論述之：

一、對立統一規律概念

在華盛頓大學「哲學 320」²¹網頁中「Heraclitus on Change and Unity of Opposites」赫拉克利特 Heraclitus（BC.540 年—BC.480 年），古希臘哲學家，提出「對立統一」是一個辯證法上的概念，現代有時可見於形上學或科學領域。

〈教育百科〉對於「對立統一規律」解釋²²：對立統一規律是馬克斯主義信仰唯物辯證法的根本規律。認為一切事物都是對立的統一，都包含矛盾。矛盾的對立面既相互聯繫依存，又相互分離排斥，並在一定的條件下互相轉化，推動事物的變化和發展。

(一) 在「臺灣博碩士論文知識加值系統」中，以「陰陽」and「對立統一」（精準）、「陰陽 對立統一」查詢，找到 18 條相關結果。(20220515 查詢)

(二) 在「華藝線上圖書館」中搜尋以「陰陽 對立統一」找到 59 條相關結果。(20220515 查詢)

(三) 在「百度學術搜尋網」中，以高級搜尋方式，搜尋「陰陽 對立統一」找到 59 條相關結果。(20220515 查詢)

(四) 教育部國語辭典簡編本：「對立」的解釋²³：釋義 1. 相對而立。2. 兩方互相敵對、排斥。

(五) 萌典 國語辭典：「統一」的解釋²⁴：使零散、分離的統合為一體。

²¹ 華盛頓大學「哲學 320」：<http://faculty.washington.edu/smcohen/320/heraclit.htm>。

²² 「教育百科」：<https://pedia.cloud.edu.tw/Home/List?search=對立的統一>。

²³ 「教育部國語辭典簡編本」：<https://dict.concised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=42042&q=1>。

²⁴ 「萌典 國語辭典」：<https://www.moedict.tw/>。

(六) 依《教育部國語辭典簡編本》：「對立」的解釋：相對而立。兩方互相敵對、排斥。

(七) 《萌典 國語辭典》：「統一」的解釋：使零散、分離的統合為一體。

(八) 《經籍叢詁》：「統」的解釋：統領制治之意。

將字意查詢之後，可清楚的瞭解「對立統一」字面的意義是兩個分離相敵對、排斥而立的個體，因某因素統合而為一之意。這其實與「陰陽」的本意，有著天壤之別的本質上之概念差異。

二、陰陽的傳統解釋

(一) 教育部國語辭典簡編本：「陰陽」的解釋²⁵

釋義：本指化生萬物的兩種元素，即陰氣、陽氣。後泛指根據四時、節氣、方位、星象來斷定人事吉凶的術數。

(二) 萌典 國語辭典：「陰陽」的解釋²⁶：

1. 化生萬物的兩種元素，即陰氣、陽氣。

《易經·繫辭上》：「陰陽不測之謂神。」

2. 根據四時、節氣、方位、星象來講人事吉凶的數術。

南朝梁·劉勰《文心雕龍·正緯》：「於是伎數之士附於詭術，或說陰陽，或序災異。」

(三) 以陰、陽查詢《說文解字》²⁷、《經籍叢詁》求其古意：

1. 「陽」《說文解字》【卷十五】【阜部】陽：高岡也。闇之反也。

《經籍叢詁》：陽

陽：揚也，氣在外發揚也。【釋名·釋天】

陽者，天氣也。【素問·太陰陽明論】

陽者，陰之長也。【說苑·辨物】

陽，神氣也。「陽曰魂」之杜預注。【左傳·昭公七年】

陽化氣，陰成形。【素問·陰陽應象大論】

²⁵ 同註 23。

²⁶ 同註 24。

²⁷ 《說文解字》【阜部】，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/bu44/zh>。

2. 「陰」《說文解字》【卷十五】【阜部】陰：闇也。闇者、閉門也。閉門則為幽暗。故以為高明之反。

《經籍纂詁》：陰

陰者，陽之助也。【春秋繁露·天辨在人】

陰者，地氣也。【素問·太陰陽明論】

陰，蔭也。氣在內奧蔭也。【釋名·釋天】

陰，藏於虛而為陽佐輔。【鹽鐵論·論菑】

3. 陰陽查詢《經籍纂詁》求其古意

《經籍纂詁》陰陽：

陰陽者，天地之道也。【素問·陰陽應象大論】

陰陽，天地之動也。【賈子·六術】

天地之襲精為陰陽。【淮南·天文】

陰陽，謂數也。【荀子·王制】相陰陽注

陰陽者，氣之大者也。【莊子·則陽】

經查詢《說文解字》、《經籍纂詁》，求陰、陽、陰陽其古意結果，發現與（教育部國語辭典簡編本）、（萌典 國語辭典）之「陰陽」的解釋略同。多以形容自然界的四時、節氣、方位、星象。敘說陰陽者天地之道，陰陽天地之動，陰靜陽躁、陽生陰長，陰陽二氣是化生萬物的兩種元素。從以上說明可知，古人之陰陽概念中，並沒有對立、矛盾與爭鬥的描述。

三、陰陽五行特性被誤解為對立統一規律概念

引用此觀念的學者不在少數，舉例如下：

（一）張春林在其碩士論文《陰陽五行學說與中醫關係》28中引用多次「對立統一」概念，在其第二章〈陰陽五行學說之探討〉說：陰陽五行學說是我國古代樸素的辨證唯物的哲學思想。²⁹

其第一節〈陰陽學說〉中所引用郝勤、楊光文說：「陰陽學說源自古人在生甌及生活過程中對宇宙萬物的長期觀察。陰陽學說認為世界萬物萬象都是在陰與陽這兩種正反屬性相互作用的矛盾運動中發生、發展和變化的。」³⁰

²⁸ 張春林：《陰陽五行學說與中醫關係》（臺北：佛光大學宗教學系碩士論文，2012年）。

²⁹ 同註30，頁9。

³⁰ 郝勤、楊光文：《道在養生》（臺北：大展出版社，2003年），頁68。

張春林引用黃霏莉云：陰陽的最初涵義是指山的向背，向日為陽，背日為陰……。³¹張春林說：從對日光向背之原始涵義，經過廣泛的聯系設想，逐漸抽象出陰陽的概念及陰陽的「對立」統一規律，用於認識宇宙萬物。這一學說的完整、系統地表述，應歸功於成書於這一時期的《黃帝內經》。³²

張春林引用張世良云：所謂哲學層面的陰陽又稱為屬性陰陽，是對自然界相互關聯的某些事物或現象對立雙方的屬性概括，僅用於對事物的屬性予以標識，體現了事物「對立統一」法則。陰和陽，既可以標識自然界相互關聯，而又相互對立的事物或現象的屬性，也可標識同一事物內部相互對立的兩個方面，即所謂，「陰陽者，一分为二也」如細胞分化一般。³³

張春林引用王洪圖解說：《素問》〈陰陽應象大論〉云：「陰陽者天地之道也」王洪圖說：「對立統一」的存在，是一切事物的根本法則，萬物之綱紀，一切事物都不能違背這個法則而存在……。³⁴

張春林在其第三章〈陰陽在醫學中的應用的〉第一節〈陰陽與人體解剖部位的關係〉說：人是一個有機的整體，中醫學根據陰陽「對立統一」的觀點，把人體組織結構劃分為相互對立又相互依存的若干部分，由於結構層次的不同……。³⁵

(二) 羅嘉文在其碩士論文〈《管子》陰陽五行思想研究〉說：「吾人可以發現，刑德之間並非相對的概念，其間存在著可以相互轉換的聯結。」³⁶羅嘉文引用陳鼓應的說法，指出：「形名、刑德、陰陽、雌雄等「對立統一」及相互轉化的關係。」³⁷

³¹ 黃霏莉、余靖：《中醫美容學》（北京：人民衛生出版社，2011年），頁32。

³² 張春林：《陰陽五行學說與中醫關係》（臺北：佛光大學宗教學系碩士論文，2012年），頁11。

³³ 張世良：〈從內經陰陽五行學說看人體血糖調控之病理生理〉，《中醫薪傳》，1998年，2期，2卷，頁16。

³⁴ 王洪圖：《難經白話解》（北京：人民衛生出版社，2011年），頁1-41。

³⁵ 張春林：《陰陽五行學說與中醫關係》（臺北：佛光大學宗教學系碩士論文，2012年），頁27。

³⁶ 羅嘉文：〈《管子》陰陽五行思想研究〉（臺北：臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012年），頁24。

³⁷ 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1995年），頁253。

顯然認為對立轉化是陰陽與刑德之間的重要關係。

- (三) 楊維傑在其〈醫易之道—醫易思維方法〉說：《黃帝內經》成書年代晚於《周易》，其成編受《易經》思維的影響極深。一般所說的「醫易相通」，主要是指認識論與方法論上的相通關係。《內經》基本上是借用了《易經》先進的哲學原理與思維模式，如陰陽觀、整體觀、變動觀、天人合一觀、象數方法等都是中國醫學的基本認識觀與思維方法。《周易》所闡述的陰陽變化規律，即是古代的「對立統一」思想，它是樸素的辯證法思想的基本規律。對此一規律的認識，貫穿了中國醫學的全部認識過程。³⁸
- (四) 周順頂、謝榮燦、羅文相、林素貞、黃東榮、林源泉、游士勳、紀如蒼、潘念宗在其〈陰陽、五行、臟腑、經絡、三焦、與 B 型肝炎關係之探討〉中說：辨證論治是中醫學術體系的主要內容和特色，歷代中醫利用陰陽、五行、臟腑、經絡、三焦貫串在中醫學的各方面，以陰陽「對立統一」原理，五行（木、火、土、金、水）彼此間相生相剋的關係，來說明五臟生理、病理功能，以及臟腑疾病的相互影響，臟腑、經絡、三焦的分類來做為疾病歸類，治療的依據。³⁹
- (五) 劉述先在其〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉中說：我提議由以下五個項目作出探討：(一) 爻位觀念，(二) 時中觀念，(三) 道器之相即，(四) 主客之融合，(五) 沒有一定計劃的辯證法。由《周易》發展出來的時空（宇宙）與歷史觀念對中國傳統的思維方式影響至鉅，與西方形成對比。中國的時空融和、陰陽互濟、「對立統一」的辯證思維，不像西方的主客分離，玄想的歷史哲學，無論最後審判、絕對精神、無階級社會、歷史發展均指向一定目標，而六十四卦卻終於「未濟」，完成於不完成之中，這是中國傳統思維的特色。⁴⁰
- (六) 王立文在其〈易經的科學面向與對人生修鍊的啓示〉中說：《易經》是中國最古老的經典之一，也是一部奧秘難解的書，雖歷經世世代代的窮究與鑽研，至今仍難窺盡其所隱含的意義之全貌。此經的中心思想，係以陰陽兩元的「對立統一」來呈現世間萬象，透過一套組織化的符號系統

³⁸ 楊維傑：〈醫易之道—醫易思維方法〉，《北市中醫會刊》，2013年，1期，19卷，頁21。

³⁹ 周順頂等人：〈陰陽、五行、臟腑、經絡、三焦、與 B 型肝炎關係之探討〉，《中醫藥雜誌》，1993年，2期，4卷，頁157-161。

⁴⁰ 劉述先：〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，《臺大歷史學報》，2001年，27期，頁1-20。

演示出天地萬物的變化狀態，表現了中國古典文化的哲學觀、生命觀及宇宙觀。⁴¹

筆者以上引用六篇文章，其六處引文都將陰陽五行誤解為「對立統一」規律概念。其中（四）周順頂；謝榮燦；羅文相；林素貞；黃東榮；林源泉；游士勳；紀如蒼；潘念宗〈陰陽、五行、臟腑、經絡、三焦、與 B 型肝炎關係之探討〉《中醫藥雜誌》，1993 年，在其共同創作的大作中既有「對立統一」規律概念，顯示學界對此概念早在 1993 年以前既有，這概念至今已超過三十年，對「陰陽」之誤解，不可說不大耶！

四、陰陽概念之哲理、數術辯證詮釋

陰陽兩者關係，不能用矛盾「對立」統一規律的唯物論二分法詮釋，衍釋。將陰陽分為兩個對立個體的思想來衍釋陰陽學說，在應用於哲學、理、象、數、術等各類領域，其思想理論與原理結構上將會有矛盾問題產生。

試舉古籍對陰陽的定義與描述：

黃帝（BC.2700 年—BC.2000 年）《黃帝內經·素問》陰陽應象大論：

「黃帝曰：陰陽者，天地之道也，萬物之綱紀，變化之父母，生殺之本始，神明之府也，治病必求於本。」⁴²

陰陽是宇宙規律，萬物變化的起源，一切事物的綱紀，生滅的根本道理。凡醫治疾病，必須求得病情變化的根本，道理不外乎陰陽之道。

老子《道德經》四十二章：

「道生一，一生二，二生三，三生萬物，萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」

⁴³

老子說的宇宙構成：由一（太極）生二（兩儀；陰陽的），二生三、三生萬物的概念，萬物負陰而抱陽，沖氣以為融和。陰中有陽，陽中有陰，並非對立的勢態，而是互相依存的融合。

《禮記·禮運》：

⁴¹ 王立文：〈易經的科學面向與對人生修鍊的啓示〉，《佛學與科學》，2010 年，頁 58。

⁴² 《黃帝內經·素問》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/huangdi-neijing/yin-yang-yi-ng-xiang-da-lun/zh>。

⁴³ 陳鼓應：《老子今註今釋及評介》（新北：臺灣商務印書館，2017 年），頁 200。

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。故天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。播五行於四時，和而後月生也。是以三五而盈，三五而闕。五行之動，迭相竭也，五行、四時、十二月，還相為本也⁴⁴。

所以人，是天地盛德，陰陽相交，鬼神聚合，五行秀氣凝集而成的產物。

所以天秉持陽氣，垂照日月之光；地秉持陰氣，開竅於山谷川澤。五行散播於一年四季，和合交融而後產生月相。因此十五日漸至滿月，十五日又至月虧。五行、四季、十二月，迴圈相為起始。

《禮記·郊特牲》：

魂氣歸于天，形魄歸于地。故祭，求諸陰陽之義也。般人先求諸陽，周人先求諸陰。⁴⁵

人死之後，靈魂升上天，而形體埋入地下，所以祭祀時，要上致陽氣，下致陰氣。殷商時代祭祀先求陽氣於天，周代祭祀則先求陰氣於地。

《禮記·樂記》：

地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。化不時則不生，男女無辨則亂升；天地之情也。及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神；窮高極遠而測深厚。⁴⁶

地氣上升，天氣下降，陰陽相互摩擦，天地互相激蕩，雷霆來鼓動，風雨來滋潤，四季交替循環，日月晝夜照耀，於是萬物化生。聖人依此制樂，可知樂是體現天地之和同的。但如果化不依時，物亦不生。男女無別就會出亂子。這是天地的本性。說到禮樂的功能，上達於天，下至於地，可以行乎陰陽，可以通於鬼神，無遠弗屆，無微不至。

荀子（BC.316年—BC.237年）《荀子·天論》：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神，知所以成，

⁴⁴ 同註4。

⁴⁵ 《禮記·郊特牲》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/liji/jiao-te-sheng/zh>。

⁴⁶ 《禮記·樂記》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/liji/yue-ji/zh>。

莫知无形，无形有情，天功自成。⁴⁷

布列於天空的恒星互相伴隨著旋轉，太陽月亮交替照耀，四季輪流控制著節氣，陰陽二氣化生了眾萬物，風雨普遍地施加於萬物。萬物各自得到了陰陽形成的和氣與養份而蓬勃生長。看不見陰陽化生萬物的工作過程，而只看到它化生萬物的成果，這就稱做神妙。人們都知道陰陽已經生成的萬物，卻沒有人知道它那無形無蹤的生成過程，這就是所謂的天。

上述在在說明陰陽二氣、五行秀氣的交感、聚合、凝集，加上天陽氣、地陰氣、上天聖德，孕育天地人與萬物。陰陽大化，四時運轉、風雨調和，孳養萬物。

鬼谷子（約 BC.4 世紀）春秋戰國時期縱橫家，在其著作《鬼谷子·捭闔篇》指出：

「益損、去就、倍反，皆以陰陽御其事。陽動而行，陰止而藏；陽動而出，陰隱而入。陽還終陰，陰極反陽。以陽動者，德相生也；以陰靜者，形相成也。……」⁴⁸。

鬼谷子說明陰陽動靜之變化，統御著天地萬事萬物，縱橫、反出、反覆、反忤必由陰陽對待之強弱、多寡決定其成果。陰陽動靜，陽動德相生、陰靜形相成，陽還終陰，陰極反陽。闡明陰陽乃是週流不停的迴圈，消長互見，絕非「對立統一」而矛盾概念。

西漢董仲舒著《春秋繁露》⁴⁹其主張如下：

《春秋繁露·精華》：

大雩者何？旱祭也。難者曰：大旱雩祭而請雨，大水鳴鼓而攻社，天地之所為，陰陽之所起也。

《春秋繁露·五刑相生》：

天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。

《春秋繁露·天地陰陽》：

⁴⁷ 《荀子·天論》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/xunzi/tian-lun/zh>。

⁴⁸ 《鬼谷子·捭闔篇》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/gui-gu-zi/bai-he/zh>。

⁴⁹ 《春秋繁露》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/zh>。

天、地、陰、陽、木、火、土、金、水，九與人而十者，天之數畢也。
故數者至十而止，書者以十為終，皆取之此。……與運連也。

董仲舒所著述的陰陽五行學說，是闡釋一年四季之四種時空狀態運行規律，乃因天地陰陽合和之氣的升降、消長，生化自然界氣候、物候之寒熱、生滅、盛衰等生命萬象的元能，本質上即陰陽五行在宇宙中的演化機制。

西漢劉向（BC.77年—BC.6年）《說苑·辨物》：

二者陰陽之數也，故《易》曰：「一陰一陽之謂道，道也者，物之動莫不由道也。」

《說苑·辨物》：

夫天地有德，合則生氣有精矣；陰陽消息，則變化有時矣。⁵⁰

劉安（BC.179年—BC.122年）《淮南子·天文訓》說：

「天地之襲精為陰陽，陰陽之專精為四時，四時之散精為萬物。」⁵¹

班固（AD.32年—AD.92年）《白虎通德論》，又名：《白虎通義卷三·五行》：

五行者，何謂也？謂金、木、水、火、土也。言行者，欲言為天行氣之義也。地之承天……故自周於一行，尊於天也。⁵²

黃帝、劉向、劉安、班固等所言之陰陽二氣，均是指孤陰不生，獨陽不長。自然界四時氣候、生命萬象即是由天地陰陽之氣交合制化，此變化過程成就四季各不同的時空狀態。然此交蘊化合形成四季時空的陰陽合和之氣乃又應此時空而生成萬物、萬象。

所以老子《道德經》「一生二，二生三，三生萬物，萬物負陽而抱陰，沖氣以為和」。「一」者，元氣；「二」者，陰、陽二氣；「三」者，陰陽合和之氣。陰陽合和，萬物才能生成，所以說是「三生萬物」。天地陰陽之氣乃宇宙造化之元能。

⁵⁰ 《說苑·辨物》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/shuo-yuan/bian-wu/zh>。

⁵¹ 《淮南子·天文訓》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77782&page=70>。

⁵² 《白虎通德論》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/bai-hu-tong/wu-xing2/zh>。

南宋陸九淵（AD.1139年—AD.1193年）《陸九淵集·卷二十二》：

故太極判而為陰陽，陰陽即太極也。陰陽播而為五行，五行即陰陽也。宇宙之間，何往而非五行？⁵³

《陸九淵集·卷二》：

《易》之《大傳》曰「形而上者謂之道」，又曰「一陰一陽之謂道」，一陰一陽已是形而上者，況太極乎？曉文義者，舉知之矣。……易之為道，一陰一陽而已，先後、始終、動靜、晦明、上下、進退、往來、合辟、盈虛、消長、尊卑、貴賤、表裏、向背、順逆、存亡、得喪、出入、行藏，何適而非一陰一陽哉？奇偶相尋，變化無窮，故曰：「其為道也屢遷，變動不居，周流六虛，上下無常，剛柔相易，不可為典要，惟變所適。」

54

陸九淵認為陰陽即是形而上之道，其道乃易。而且非常詳細的解釋陰陽之道的對待關係，它概括了宇宙間一切萬事萬物的現象之形成道理。

陰陽即是所謂「道」，易之「道」乃是陰陽變易之道。

陰陽什麼？先後、始終、動靜、闡明、上下、進退、往來、合分、盈虛、消長、尊卑、貴賤、表裏、向背、順逆、存亡、得失、出入、行止、顯藏、剛柔、無常等等，這都是陰陽的對待表徵形容詞。其本質內涵是陰陽消長，理所當然的融合而穩定態勢。運行於宇宙之各種虛空中，生化為各種有形物質，無形力場，及各種空間時間等態勢，且周流而不息。

林葉連在《劉向經世選讀》⁵⁵：劉向引了儒家《易》、《詩》、《書》的句子，結合陰陽五行的說法。認為天文、地理、人情的效驗存在心中，便是聰明睿智的寶庫。談到陰陽星宿之名稱及作用，以及其產生吉祥或災異的可能性。觀察四星的變化，就知道農民耕作的緩急。

綜合上述古籍與專書，皆是說明強調陰陽二氣、五行生化、流通、調和、周流不息之造化之功，宇宙萬物創生形成之理。此「陰陽」的存在關係與互動觀念，絕非「對立統一」矛與盾緊張對立的狹隘互動規律概念。

⁵³ 《陸九淵集》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=54086>。

⁵⁴ 《陸九淵集》，「中國哲學書電子化計劃」：<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=837301>。

⁵⁵ 林葉連：《劉向經世文選讀》（高雄：麗文文化，2010年），頁50。

柒、結論

本篇前半論述陰陽五行的起源以及「陰陽五行學說」的建構與流傳。經歷代陰陽家推衍、演釋，進而預測天時、國家大事或論占個人之吉凶、禍福、貴賤、壽夭。其影響後世民生、社會幾乎無所不包。民國以前此學說思想乃是作為治國、齊家處世的隱形參考資料，往往占有重要的一席之地。

時至科學昌明的現代，資訊爆炸、功利現實、人際緊張、氣候變遷、天災地變、異相頻仍。在此混亂時空的經世過程中，陰陽五行學說思想及其在生活上的應用，亦因其顯著的親民性，依然深受很多人的信賴與依靠。

本篇後半探討「陰、陽」兩者的關係，認為此關係，不能用「對立統一」規律的唯物論二分法將陰陽分為兩個緊張矛盾個體來統括的解釋。

陰和陽之間，並不是孤立的對抗和靜止不變，或受外力強加干預而統合為一的行程。而是相互依存著，互相對待、消長、轉化、融合，自然而然互應存在的關係。如水之三態原理，因環境變化而轉化形態，本質始終並未改變。

陰陽並不對立，而是彼此對待。陰陽並不矛盾，而是兩相兼容。

陰陽並不鬥爭，而是和諧對比。陰陽並不統一，而是諧調為一。

陰陽並不排斥，而是互相兼融。陰陽並不分離，而是氤氳合和。

陰陽並非個體，而是聚合形態。陰陽並非平衡，而是動態穩定。

「陰陽」是一種現象，蘊含著固有本然之動能，融合生成一種不平衡的穩定狀態，屬於「動態穩定」之狀態。這個無常狀態體現在宇宙間之萬事、萬物，形上學、哲學、科學。乃是研究易學之理象數術的理論基礎元素。同上道理，在「陰陽」的認知上，若不修正這「對立矛盾」觀念，在易學之文學、哲學、理學、術學研究應用上恐無法深入申論、理解、更無緣探知其隱秘玄奧之妙。

筆者認為「不能用萬物來註解陰陽，萬物僅可概化陰陽概念。然陰陽可解釋萬物之存在。陰陽是形容『動態穩定狀態』」。

參考文獻

一、古籍（依作者時代排序）

- （西漢）司馬遷：《史記》（臺北市：臺灣商務印書館，2010年）
- （東漢）許慎：《說文解字》（臺北：西北國際有限公司，2019年）
- （晉）郭璞：《葬經》（臺中：創譯出版社，1968年）
- （晉）郭璞撰、（元）吳澄刪定：《葬書》、《景印文淵閣四庫全書》子部 114 術數類 808 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983年）
- （唐）楊筠松：《文淵閣四庫全書第八〇八冊子部數術類三》，《據龍經》（臺北：臺灣商務印書館發行，1990年）
- （唐）楊筠松：《文淵閣四庫全書第八〇八冊子部數術類三》，《疑難經》（臺北：臺灣商務印書館發行，1990年）
- （唐）楊筠松：《都天寶照經》（江蘇：廣陵古籍，1997年）。（宋）邵康節：《皇極經世》年（臺北市：中華書局，1982年）
- （唐）楊筠松：《撼龍經 疑龍經 山法備收》（臺北：集文書局，2011年）
- （唐）章頁、卜應天、則巍甫著，張淵量講解：《雪心賦圖解》（桃園縣：三泰出版社，1985年）
- （宋）程頤：《伊川易傳》，（《景印文淵閣四庫全書》經部 3 易類 9 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983年）
- （宋）蔡沈：《洪範皇極內篇》（臺北：新文豐出版公司，1995年）
- （宋）徐升：《淵海子平評註》（臺北：武陵出版有限公司，1996年）
- （宋）邵康節述，陳搏著：《河洛理數》（臺北縣：久鼎出版社，2004年）
- （明）李國木：《地理大全》（《四庫全書存目叢書·子部術數類》第六十三冊，臺南縣：莊嚴文化，1995年）
- （明）徐善繼、徐善述合著：《地理人子須知》（臺北：武陵出版社：2000年）
- （清）紀昀等編纂：《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1939年）
- （清）紀昀等編纂：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1989年）
- （清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局有限公司，1991年）
- （清）葉九升：《羅經撥霧集》（臺北：武陵出版有限公司，1983年）
- （清）葉九升：《地理山法全書》（臺中市：瑞成書局，1987年）

- (清) 趙九峯：《地理五訣》(臺北：武陵出版有限公司，1989年)
- (清) 蔣平階：《青囊經》(《四庫術數類叢書六》，上海：古籍出版社，1990年)
- (清) 蔣國：《地理正宗》(新竹：竹林印書局，1991年)
- (清) 蔣平階：《地理辨正疏注釋》之《青囊經》上卷(臺北市：武陵出版有限公司，1996年)
- (清) 蔣平階，張心言疏：《地理辨正疏註解》(臺北市：武陵出版有限公司，1996年)
- (清) 袁守定：，《地理啖蔗錄》(臺北市：武陵出版社，1996年)
- (清) 王洪緒：《卜筮正宗》(北京：中醫古籍出版社，2012年)
- (清) 李文輝：《增刪卜易》(北京：中醫古籍出版社，2012年)
- (清) 曹九錫：《易隱》(北京：華齡出版社，2018年)

二、近代單行本著作（依照姓氏筆劃排序）

- 方東美：《原始儒家道家哲學》(臺北市：黎明文化，2005年)
- 王洪圖：《難經白話解》(北京：人民衛生出版社，2011年)
- 王健龍：《楊公三元地理真解》(臺北：育林出版社，2013年)
- 王健龍：《楊公傳人青囊客》(臺中：瑞成書局，2010年)
- 吳進安：《墨家哲學》(臺北市：五南圖書出版，2003年)
- 屈萬里：《尚書今註今譯》(臺北，商務印書館，1969)
- 林文松、陳怡誠：《三元地理明師盤線秘旨》(臺北：武陵出版有限公司，1988年)
- 林葉連：《國學探索文集》(臺中市：天空數位圖書，2015年)
- 林葉連：《劉向經世文選讀》(高雄：麗文文化，2010年)
- 南懷瑾、徐芹庭：《周易今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1974年)
- 郝勤、楊光文：《道在養生》(臺北：大展出版社，2003年)
- 高懷民：《大易哲學論》(臺北：成文出版社，1978年)
- 高懷民：《偉大的孕育》(臺北：作者自印，1999年)
- 陳鼓應：《老子今註今釋及評介》(新北：臺灣商務印書館，2017年)
- 陳鼓應：《莊子今註今譯》(新北：臺灣商務印書館，2020年)
- 陳鼓應：《黃帝四經今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1995年)
- 曾子南：《堪輿實證》(臺中市：瑞成書局，1980年)
- 曾子南：《撼龍經圖解》(中國堪輿學會印行，1986年)
- 曾春海：《易經的哲學原理》(臺北：文津出版社，2003年)

黃霏莉、余靖：《中醫美容學》（北京：人民衛生出版社，2011年）

魏唐、許明子：《地理陽宅大全外三種》（臺北：新文豐出版社，1995年）

三、期刊論文（依出版時間排序）

程石泉：〈〈洪範〉與《易經》— 中國最古老的哲學寶典〉，《孔孟月刊》第 21 期（1983 年 8 月）

周順頂等人：〈陰陽、五行、臟腑、經絡、三焦、與 B 型肝炎關係之探討〉，《中醫藥雜誌》第 2 期（1993 年 9 月）

張世良：〈從內經陰陽五行學說看人體血糖調控之病理生理〉，《中醫薪傳》第 2 期（1998 年）

劉述先：〈從發展觀點看《周易》時間哲學與歷史哲學之形成〉，《臺大歷史學報》第 27 期（2001 年 6 月）

黃啟書：〈試論劉向、劉歆《洪範五行傳論》之異同〉，《臺大中文學報》第 27 期（2007 年 12 月）

林敏勝：〈蕭吉《五行大義》的陰陽五行與空間分割思想〉，《朝陽人文社會學刊》5:1 期（2007 年 6 月）

林彥廷：〈方東美之洪範學〉，《東吳中文研究集刊》第 15 期（2009 年 9 月）

王立文：〈易經的科學面向與對人生修鍊的啓示〉，《佛學與科學》第 2 期（2010 年 8 月）。

楊維傑：〈醫易之道-醫易思維方法〉，《北市中醫會刊》第 19 卷 1 期（2013 年 3 月）

吳進安：〈高懷民教授易學理論之研究〉，《哲學與文化》第 42 卷 12 期（2015 年 12 月）

陳睿宏：〈北宋前期陳搏一系《易》學圖說與洪範〉會通析論〉，《文與哲》第 39 期（2021 年 12 月）

四、學位論文（依出版時間排序）

張春林：《陰陽五行學說與中醫關係》（臺北：佛光大學宗教學系碩士論文，2012 年）

羅嘉文：《〈管子〉陰陽五行思想研究》（臺北：臺灣師範大學國文學系碩士論文，2012 年）

余勝唐：《易經與傳統風水關係之研究》（雲林：國立雲林科技大學漢學應用研

究所碩士論文，2018年)

吳睿誌：《易經「大衍之數」的探析》(雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2021年)

朱勇強：《青囊經研究》(雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2021年)

李建緯：《易經的象與六十甲子之探究》(雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2021年)

李謀桃：〈《易經》陰陽觀念與環境互動關係之研究〉(雲林：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士論文，2021年)

五、網站、網路資料

(一) 網路古籍文獻

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·詩經·大雅·生民之什·公劉
<https://ctext.org/book-of-poetry/gong-liu/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·周易·說卦 <https://ctext.org/book-of-changes/shuo-gua/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·尚書·周書·洪範 <https://ctext.org/shang-shu/great-plan/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·禮記·禮運 <https://ctext.org/liji/liyun/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·史書·後漢書·志·律歷上 <https://ctext.org/hou-han-shu/lv-li-shang/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·史書·史記·列傳·太史公自序 <https://ctext.org/shiji/tai-shi-gong-zi-xu/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·史書·漢書·志·藝文志(七略·術數類)
<https://ctext.org/han-shu/yi-wen-zhi/zh>

中國哲學書電子化計劃：《欽定四庫全書薈要·經部·易緯乾坤鑿度》<https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=461322>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·字書·說文解字·卷十五·阜部 <https://ctext.org/shuo-wen-jie-zi/bu44/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·醫學·黃帝內經·素問·陰陽應象大論 <https://ctext.org/huangdi-neijing/yin-yang-ying-xiang-da-lun/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·禮記·郊特牲 <https://ctext.org/liji/jiao-t-e-sheng/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·禮記·樂記 <https://ctext.org/liji/yu-e-ji/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·荀子·天論 <https://ctext.org/xunzi/tian-lun/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·雜家·鬼谷子·捭闔 <https://ctext.org/gui-gu-zi/bai-he/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·春秋繁露 <https://ctext.org/chun-qiu-fan-lu/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·說苑·辨物 <https://ctext.org/shuo-yuan/bian-wu/zh>

中國哲學書電子化計劃：線上圖書館·淮南鴻烈解·淮南鴻烈解一>天文訓 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&file=77782&page=70>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·白虎通德論 <https://ctext.org/bai-hu-tong/wu-xing2/zh>

中國哲學書電子化計劃：維基·陸九淵集 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=54086>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·京氏易傳 <https://ctext.org/jingshi-yizhuan/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·焦氏易林 <https://ctext.org/jiaoshi-yilin/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·醫學·黃帝內經 <https://ctext.org/huangdi-neijing/zh>

中國哲學書電子化計劃：漢代之後·魏晉南北朝·抱朴子·內篇·登涉 <https://ctext.org/baopuzi/deng-she/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·周易 <https://ctext.org/book-of-changes/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·經典文獻·山海經 <https://ctext.org/shan-hai-jing/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·說苑 <https://ctext.org/shuo-yuan/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·論衡 <https://ctext.org/lunheng/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·太玄經 <https://ctext.org/taixuanjing/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·儒家·風俗通義 <https://ctext.org/fengsutongyi/zh>

中國哲學書電子化計劃：維基·滴天髓闡微 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=221357>

中國哲學書電子化計劃：維基·奇門遁甲秘笈大全 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=953105>

中國哲學書電子化計劃：維基·奇門遁甲統宗 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=535687>

中國哲學書電子化計劃：維基·奇門遁甲元機 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=557181>

中國哲學書電子化計劃：線上圖書館·五行大義·知不足齋叢書 <https://ctext.org/library.pl?if=gb&collection=103>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·道家·鶡冠子 <https://ctext.org/he-guan-zi/zh>

中國哲學書電子化計劃：先秦兩漢·道家·列子 <https://ctext.org/liezi/zh>

中國哲學書電子化計劃：維基·四庫全書總目提要·卷 108-111 子部 術數類 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=603332>

中國哲學書電子化計劃：線上圖書館·作者名稱含 "楊筠松"·巒頭指迷· https://ctext.org/library.pl?if=gb&res=93469&by_author=%E6%A5%8A%E7%AD%A0%E6%9D%BE

中國哲學書電子化計劃：《靈城精義》·《卷下 理氣章》 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=495613>

（二）網路資源網站（依搜尋時間排序）

華盛頓大學「哲學 320」：<http://faculty.washington.edu/smcohen/320/heraclite.htm>
（20220515 查詢）

教育百科：<https://pedia.cloud.edu.tw/Home/List?search=對立的統一>（20220515 查詢）

教育部國語辭典簡編本：<https://dict.concised.moe.edu.tw/dictView.jsp?ID=42042&q=1>（20220515 查詢）

萌典 國語辭典 <https://www.moedict.tw/>（20220515 查詢）

《貞觀政要》中的國家安定之道論析

林彩盈*

摘 要

《貞觀政要》是一本政治思想相關的雜史類書籍，主要記載唐太宗與當代大臣間的對話，話題主軸圍繞在治國的方針、要領，治理朝政的實務經驗以及太宗的施政心得。本論文節以書中的治國精髓作為論述的主題，探討國家發生動亂的原因中，人民與執政者間之依存關係，再以唐太宗及其他前人的治國經驗為驗證，確認「仁義」有著與國家興亡的根本關聯。而當國家邁入穩定發展的階段後，內政的控管與誠信問題勢必會浮出檯面，為了促使國家政權的長久延續，維持法律的穩定及政令的對外誠信，便是個值得關注的議題。頻繁更改法令規則及對外政令格式的參差不齊，容易降低人民對執政者及政府的信賴度，因此在制定法規及發布對外政令時，執政者必須要謹慎且思慮周全，以昭公信。

關鍵詞：貞觀政要、國家安定、唐太宗、魏徵、仁義

* 林彩盈，國立雲林科技大學應用研究所碩士在職專班碩士生。

Discussion on the Truth of National Stability in *Zhen*

Guan Zheng Yao

Lin, Tsai-Ying

Abstract

Zhen Guan Zheng Yao is a miscellaneous history book related to political thought. It mainly records the dialogue between Emperor Taizong of the Tang Dynasty and contemporary ministers. The main topic revolves around the principles and essentials of governing the country, the practical experience of governing the imperial government, and the governance experience of Emperor Taizong. The chapters of this journal article take the quintessence of governance in the book as the theme of discussion. On one hand, to explore the interdependence between the common people and the ruler in the cause of national unrest, and on the other hand, to confirm that "benevolence and righteousness" are fundamentally related to the rise and fall of the country basing on the experience of Emperor Taizong and other predecessors in governing the country. Nevertheless, when the country enters into the stable developing stage, the issues of internal affairs controlling and integrity will inevitably emerge. In order to promote the long-term lasting of the regime, maintaining the stability of the law and the external integrity of the decrees are worthy issues to be concerned with. Frequent changing the laws and uneven format of the external decrees tend to undermine the trust of the public in the ruler and regime. Therefore, when legislating the laws and issuing the external decrees, the ruler must be cautious and thoughtful to demonstrate credibility.

Keywords: *Zhen Guan Zheng Yao* 、National Stability 、Emperor Taizong of the Tang Dynasty 、Wei Zheng 、Benevolence and Righteousness

壹、前言

《貞觀政要》¹是以記錄唐太宗與當代大臣間的對話為主的雜史類書籍，作者吳兢生於唐高宗時期，卒於唐玄宗天寶年間，其人博通經史，有「良史」之號。吳兢執筆剛正，筆下撰寫的史實內容，多為客觀且可考據出處的歷史事件。學者劉志強先生指出：「唐太宗君臣可以說是唐代國家、文明開創和奠基者，《貞觀政要》一書頗為精要地記錄了太宗君臣的嘉言懿行。」²是故本篇論文將以吳兢所著作的《貞觀政要》為題材，用書中所記載的為政理念，初步分析與討論能令國家安定的方法，並釐清會讓國家、人民陷入混亂的原因，以過去發生的歷史，為後世國君警惕。

唐太宗的年號「貞觀」二字，筆者推測可能源於《周易·繫辭下》：「天地之道，貞觀者也。」³，因其意為天地間的運行規律，有恆久的運作法則在維持著，人類在觀察它的同時，亦應當效法並尊重這個運作法則，促使人以自身的仁德來與自然環境和諧相處。⁴於《貞觀政要》中的論災祥第三十九章中，提到太宗認為天地有災害、不祥之事情發生，即是為君者有失德之處，天降下災難以作警示，因此，只要為君者能堅持不懈的努力，讓自身的仁德與三皇五帝並肩，政權便能長久維持、百姓也能過著安定、和樂的生活。筆者認為，太宗理政時期尊重四時節氣運作的自然規則，且包容各類人才的性格特色，唐朝才能迅速走出建國之初的戰後混亂、民力凋蔽的困境，並創造千古不朽的貞觀盛治、周遭外邦來朝的強盛文明。

貳、論國家動亂之因

在大唐開國以前，上一個朝代——隋朝，因開國君主勵精圖治、廣納賢良，國政曾有一段短暫的安定時期，但繼位君主因自恃國家略有積藏、民力富足，而捨棄開國君主的治理方法，轉而親近奸臣斥貶賢臣，以致政風敗壞，並對內大興土木、過度超支民力，對外發動不重要、非必要的戰爭，致使國內民怨沸

¹ [唐] 吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》（新北：華夏出版有限公司，2021年），本論文以本書為主要引用原文書。

² 劉志強：〈唐代文明發生論—以《貞觀政要》為中心〉，《世新中文研究集刊》第16期（2020年7月），頁38。

³ 黃慶萱著：《新譯乾坤經傳通釋》（臺北：三民書局股份有限公司，2009年），頁222。

⁴ 黃慶萱著：《新譯乾坤經傳通釋》，頁229。

騰，被李唐所取代。⁵

一、人民過度勞累是迫使其造反的原因

趙克饒及許道勛指出：「封建王朝的長治久安是取決於百姓的能否生存，而百姓的存亡又取決於君主自身能否克己寡欲。唐太宗把國治、民存、君賢三者有機地聯繫起來，反覆強調民存取決於君賢。」⁶一個朝代的延續與否，取決於人民是否能安然生活；而人民是否能安居樂業，關鍵因素在於執政者的慾望，寡欲則國存，多欲必擾民，則離亡國不遠。陳志勇指出：「隋煬帝專行獨斷、急於求成、苛政爛調、急徭重役，僅通濟渠便先後徵調民夫二百萬……『丁男不供，始役婦人』……無休止的徭役征伐，慘無人道的人身折磨，迫使農村丁壯，離開生產，並且造成大量死亡。」⁷在《貞觀政要》的議伐征第三十五章中，太宗的妃嬪—徐惠向太宗上諫書道出百姓造反的理由：

一夫力耕，年無數十之獲；一船致損，則傾覆數百之糧。是猶運有盡之農功，填無窮之巨浪，圖未獲之他眾，喪已成之我軍。雖除凶伐暴，有國常規，然黷武習兵，先哲所戒。昔秦皇併吞六國，反速危禍之基；晉武奄有三方，翻成覆敗之業。豈非矜功恃大，棄德輕邦，圖利忘害，肆情縱欲？遂使悠悠六合，雖廣不就其亡；嗷嗷黎庶，因弊以成其禍。是知地廣非常安之術，人勞乃易亂之源。⁸

執政者的政令使人民過度勞累，是人民造反的最根本原因。上文中提到，執政者所享受的物資，是靠人民的辛勞去累積出來的，以一整艘商船的財物、貨物為例，這些是需要人民耗費較長的時日及為數可觀的人力投入去生產的。然而，要毀壞這些辛苦已久的成果，作法相當簡單，只要執政者放棄仁德及國家利益，將施政重點放在少數人（通常是執政者）的私利及慾望之上，以大興土木、發動戰爭、加收賦稅等方式耗損國力、民力，便能使基層人民因過度疲勞、無法按照時節維持日常生活物資生產，自然會發生人民吃穿拮据、飢寒交迫的現象，那麼演變成民心動蕩、國政難安的局面實屬必然。

⁵ 王壽南著：《隋唐史上一盛世帝國》（臺北：三民書局股份有限公司，2022年），第二章內容重點摘要。

⁶ 趙克饒、許道勛著：《唐太宗傳》（新北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015年，二版），頁104-105。

⁷ 陳志勇：〈對隋煬帝開運河的再評價〉《福建商業高等專科學校學報》（福建師範大學歷史系，2002年），第3期，頁30。

⁸ 〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁425。

二、人民的氣力與特性不受到珍視

劉玉明、孫英指出：「以民為本，可收富國強兵、克敵制勝之效。重民、愛民、施行仁政，不僅能充分調動民力，發展生產，繁榮經濟，使廣大人民與統治者同心同德，政通人和。」⁹，一個國家的國力昌盛與否，與其累積蓄藏的民力強弱脫不了關係。而人民的氣力是否能獲得執政者的尊重及珍惜，是影響執政者能否永保政權的關鍵。這個想法在貞觀十八年時，太宗曾親口對侍臣說過：

自建立太子，遇物必有誨諭，見其臨食將飯，謂曰：「汝知飯乎？」對曰：「不知。」曰：「凡稼穡艱難，皆出人力，不奪其時，常有此飯。」見其乘馬，又謂曰：「汝知馬乎？」對曰：「不知。」曰：「能代人勞苦者也，以時消息，不盡其力，則可以常有馬也。見其乘舟，又謂舟乎？」對曰：「不知。」曰：「舟所以比人君，水所以比黎庶；水能載舟，亦能覆舟。爾方為人主，可不畏懼？」¹⁰

從太宗轉述自己與太子間的對話中，可以發現太宗是個心思細膩且體察入微的君主，他從日常生活中，最簡單、最常見的事物，推敲到這些東西之所以能順利的出現在自己面前，是因為有人民的默默付出，才能讓成果如常地出現在該出現的地方。倘若執政者將眼前所得到的一切，視為理所當然，而不心存敬畏、行事警惕小心，那麼原本安穩的政權，很有可能會被瞬間推翻。

此外，在貞觀十一年，魏徵曾上書太宗，提醒他關於人民的特性是喜靜不喜動，動則民不安的道理，請太宗謹記前朝滅亡的原因，別犯相同的過錯：

以隋氏之府藏譬今日之資儲，以隋氏之甲兵況當今之士馬，以隋氏之戶口校今時之百姓，度長比大，曾何等級？然隋氏以富強而喪敗，動之也；我以貧窮而安寧，靜之也。靜之則安，動之則亂，人皆知之，非隱而難見也，非微而難察也，然鮮蹈平易之塗，多遵覆車之轍。¹¹

看似平靜的政權，往往容易因為執政者的過度自信、忽略基層人民的需求，而推行耗損國力、民力的政策，如對外發動戰爭、興建不必要的享樂宮殿、頒令海選各家美女等一連串的擾民政令，皆會侵擾到市井小民的日常生活與經濟活

⁹ 劉玉明、孫英：〈略論孟子民本思想及其價值〉《聊城師範學院學報（哲學社會科學版）》（聊城師範學院，2001年），第3期，頁52。

¹⁰ [唐]吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁201。

¹¹ [唐]吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁383。

動，也間接為人民生活帶來不安全感、勞累感。而這些擾民的命令若是連年不止，會使得民間的物力、財力、人力漸漸枯竭，此時，若剛好恰逢天災，人民便容易飢寒交迫，在百般無奈下，只能選擇推翻執政者。

邱錦添就太宗的治國方略彙整出：「『為政之本，貴在無為』表達了治國的根本在於委任臣下、不煩百姓。……節制營造宮室，慎戰和息戰，能避免百姓受到煩擾，保存社會生產的勞動力。如此，大臣自強不息，百姓安居樂業，國家自然富強。」¹²國家的運行，有一定的秩序存在，執政者尤其需要謹慎自己發出的政令。在下達政令之前，執政者必須先衡量政令對人民可能帶來的影響及對民力的消耗程度，在珍視民力的前提下，選擇對人民有利、國家整體發展有益的方案執行。若反其道而行，國家動亂、政權覆滅的前車之鑑，史書上所記甚多。

參、存仁義

國政的推展與全國人民的生活是否能安定，受執政者的個人決斷與心念影響。李樹同先生於《唐史研究》中提到：

在帝國時代，皇帝是政府最高的主宰。皇帝的個性和行動，對內影響到政治、經濟、社會、民生等等；對外影響到國際地位的升降，版圖的脹縮等等。¹³

執政者的判斷和決策，對整個國家的發展與興衰，有著重大的影響。然而人無全人，執政者再英明能幹，也終究是個人，不可能面面俱到或者永不犯錯。因此，身旁輔佐他的大臣，是否能及時出言提醒執政者，應當以仁義為施政核心，這顯得尤為重要。貞觀六年，太宗曾與侍臣有過相關的對話：

太宗謂侍臣曰：「古人云：『危而不持，顛而不扶，焉用彼相。』君臣之義，得不盡忠匡救乎！朕嘗讀書，見桀殺關龍逢，漢誅鼂錯，未嘗不廢書歎息。公等但能正詞直諫，裨益政教，終不以犯顏忤旨，妄有誅責。朕比來臨朝斷決，亦有乖於律令者，公等以為小事，遂不執言。凡大事皆起於小事，小事不論，大事又將不可救，社稷傾危，莫不由此。」¹⁴

¹² 邱錦添著：《唐代貞觀法政思想及其當代意義》（臺北：文史哲出版社，2014年），頁298-299。

¹³ 李樹同：《唐史研究》（臺北：台灣中華書局，2015年），頁1。

¹⁴ [唐]吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁28。

太宗親口承認自己所下達的政令，也有不完善之處，故而要求身旁的大臣，無論事大事小，都需直言上諫，不可以以為錯誤的命令或看起來不是很起眼的小事，不重要而予以忽略不理，若讓所有細微的事情和錯誤政令累積起來，很有可能會讓當前政權陷入無法持續為政的困境。

一、賤仁義的前車之鑑

在《漢書》裡，記載了前代王朝覆滅的主要原因：

秦之時，羞文學，好武勇，賤仁義之士，貴治獄之吏，正言者謂之誹謗，過過者謂之妖言，故盛服先生，不用於世，忠良切言，皆鬱於胸，譽諛之聲，日滿於耳，虛美熏心，實禍蔽塞，此乃秦之所以亡天下也。¹⁵

秦朝的時候，執政者好武勇之才，重視刑獄的官吏，鄙棄文學、涵養的文化教育，其不尊重仁義忠良之輩，也不肯採納這些人的諫言，故而他的耳邊只能聽到阿諛奉承的話，無法知道國家政務、人民百姓的真實狀況，也因此，秦的政權短暫而不被人們懷念。

在春秋時期，齊莊公想要威懾天下，使萬民朝服，於是他向晏子請教，能促成這樣的結果，是不是時勢所造成的：

莊公問晏子曰：「威當世而服天下，時耶？」晏子對曰：「行也。」公曰：「何行？」對曰：「能愛邦內之民者，能服境外之不善；能重士民之死力者，能禁暴國之邪逆；聽貨賢者，能威諸侯；安仁義而樂利世者，能服天下。……而服天下者，此其道也已。」而公不用，晏子退而窮處。公任勇力之士，而輕臣僕之死，用兵無休，國罷民害，期年，百姓大亂，而身及崔氏禍。¹⁶

晏子的回答與莊公內心想要的答案，相距甚遠，晏子認為想要使天下來歸順，方法很簡單，那就是「道義」。道義的表現在於執政者能愛護國內的人民、重視人民的生死與辛勞、任用耿直忠良之輩、以仁義施政，為大眾謀得福利，如此便能使天下順服。但齊莊公無法理解這些作法所能帶來的效益，他選擇了與之相對的手段來治國，因此，在這次對話的一年過後，人民不堪政令的勞苦，紛紛起事作亂，齊莊公死於崔杼的殺害。

經此二例，說明了政權的存亡與否，與是否以仁義理政有因果關係。執政

¹⁵ [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁2369。

¹⁶ 陶梅生注譯：《新譯晏子春秋》（臺北：三民書局股份有限公司，1996年），頁133-134。

者選用非仁義的觀點，以自己的利益、名聲為考量施政，不體察下情，不願聽到、看到基層人民的辛勞與生死，自然基層人民在生活痛苦到無法忍受之際，便會推翻其政權。

二、太宗的仁義觀與仁政使國家更安定

太宗早年深入民間體察民情，知悉人民生活的概況與辛勞，也了解了人民與執政者間的存亡關係。太宗認為，仁義之道若能作為施政核心，將仁義深植民心，便能起到安定國家社會之效：

貞觀十三年，太宗謂侍臣曰：「林深則鳥棲，水廣則魚游，仁義積則物自歸之；人皆知畏避災害，不知行仁義則災害不生。夫仁義之道，當思之在心，常令相繼，若斯須懈怠，去之已遠。猶如飲食資身，恆令腹飽，乃可存其性命。」¹⁷

從記載中可以知道，太宗視仁義為人的根本也是保命關鍵。若人民能將仁義謹記在心，行住坐臥皆遵守仁義之道，家庭與社會關係自然穩定；若執政者及推動國家大事的官員，以仁義為施政核心，那麼整個國家將不會有重大的危難事故或天災的發生。

太宗的仁義觀，也運用在刑罰的條文規制上。在太宗執政的期間，對於刑罰的施行，採取較寬容的政策。太宗認為刑法的實施，標準應該齊一、依犯事者的職責與犯罪動機，給予合理的罰則，執法的大方針是寬大及公平，並不是以嚴刑峻罰來威嚇人民，而該以仁義為本，安定人民的心，來穩定整個社會氣氛：

貞觀元年，太宗曰：「朕看古來帝王，以仁義為治者，國祚延長；任法御人者，雖救弊於一時，敗亡亦促。」¹⁸

太宗認為，依法條治國，短期內雖可收獲社會安定的成效，但難以維持長久的穩定。擾亂治安的社會問題，比如偷竊、搶奪、殺人事件等的脫序行為，無論在哪個朝代都會出現，如果一一用刑法來懲處犯錯的人，那麼，國家所要定下的法條數量，必定多得讓人記不清。而法條的數量太多，容易會發生一個問題：同樣犯罪行為，有不同的法條科以罰則。那麼執法的官員難免會有所疏漏，未能及時選用適合的法條進行判決，使得刑法存於文字，要用什麼法，依審查者

¹⁷〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 235。

¹⁸〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 233。

不同，而有所差異，長此以往，法將不為人民所信任，不安與紛亂自然而會發生，是故刑罰定得多，不如仁義深植人心來得重要。

三、仁義必須長久積累，始終如一

太宗的想法與魏徵不謀而合，魏徵進一步提出，若要追求國家的長治久安，所需鞏固的根本，就是多加累積仁義道德：

是月，徵又上疏曰：「臣聞求木之長者，必固其根本；欲流之遠者，必浚其泉源；思國之安者，必積其德義。源不深而望流之遠，根不固而求木之長，德不厚而思國之理，臣雖下愚，知其不可，而況於明哲乎！人君當神器之重，居域中之大，將崇極天之峻，永保無疆之休。不念居安思危，戒奢以儉，德不處其厚，情不勝其欲，斯亦伐根以求木茂，塞源而欲流長者也。」¹⁹

魏徵尤其認為，國君作為執政者，是需要以身作則、帶頭示範的重要存在。因此，魏徵力勸太宗，若希望國家長期安定、國力穩固，應當戒除奢侈的毛病，維持儉樸的生活，以廣積仁義之德，為國家及百姓帶來長久的安定。

然而，以「仁義」為主的社會價值，是否可以持久施行，完全有賴國君的人為操作，若國君的言行，做出與該理念相違背的行為，這個社會價值將會瞬間瓦解，難以延續。在貞觀十三年，當太宗的日常生活逐漸朝向奢靡、好大喜功、貪圖享樂的方向前進時，他的「明鏡」—魏徵，提醒他有關古聖先賢選用仁義治理國家的原因：

昔子貢問理人於孔子，孔子曰：『慄乎若朽索之六馬。』子貢曰：『何其畏哉？』子曰：『不以道遵之，則吾讎也，若何其無畏！』故書曰：『民惟邦本，本固邦寧。』為人上者，奈何不敬？陛下貞觀之始，視人如傷，恤其勤勞，愛民猶子，每存簡約，無所營為。頃年已來，意在奢縱，忽忘卑儉，輕用人力，乃云：『百姓無事則驕逸，勞役則易使。』自古以來，未有由百姓逸樂，而致傾敗者也，何有逆畏其驕逸而故欲勞役者哉！恐非興邦之至言，豈安人之長算；此其漸不克終二也。²⁰

魏徵引用孔子與子貢間的對話，提醒太宗：君王之所以可以安在其位，是因為百姓安定；百姓若能安定下來，政權便不容易被動搖。因此，孔子透過尚書的

¹⁹ [唐] 吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》（新北：華夏出版有限公司，2021年），頁10。

²⁰ [唐] 吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》（新北：華夏出版有限公司，2021年），頁462-463。

「民為邦本，本固邦寧」，來闡述一個國家的構成根本是人民，而引導人民生活走向的是執政者的施政方向，會決定執政者是否可以高枕無憂，百姓是否可以安於日常生活，而不致起兵作亂。孔子根據先人的經驗與智慧告訴弟子，施政的訣竅在於：「仁義」。

四、仁義與刑法的抉擇

當執政者以仁義作出示範，並以此成為國家選拔棟樑之材的標準，自然而然地會起到上行下效的作用。當仁義的種子深植國人的內心，成為日常生活、社會文化的價值衡量標準時，非禮、背棄道義、駭人聽聞的行為，會自然的大幅減少，在《新唐書·魏徵傳》中，針對以仁義施政，是否可以讓天下太平、國政安寧的效果，太宗、魏徵與封德彝有過相關的討論：

於是帝即位四年，歲斷死二十九，幾至刑措，米斗三錢。先是，帝嘗嘆曰：「今大亂之後，其難治乎？」徵曰：「大亂之易治，譬饑人之易食也。」帝曰：「古不云善人為邦百年，然後勝殘去殺邪？」答曰：「此不為聖哲論也。聖哲之治，其應如響，期月而可，蓋不其難。」封德彝曰：「不然。三代之後，澆詭日滋。秦任法律，漢雜霸道，皆欲治不能，非能治不欲。徵書生，好虛論，徒亂國家，不可聽。」徵曰：「五帝、三王不易民以教，行帝道而帝，行王道而王，顧所行何如爾。……桀為亂，湯放之；紂無道，武王伐之。湯、武身及太平。若人漸澆詭，不復返朴，今當為鬼為魅，尚安得而化哉！」德彝不能對，然心以為不可。帝納之不疑。至是，天下大治。蠻夷君長襲衣冠，帶刀宿衛。東薄海，南逾嶺，戶闔不閉，行旅不齎糧，取給於道。帝謂羣臣曰：「此徵勸我行仁義，既效矣。惜不令封德彝見之！」²¹

太宗是唐朝開國的第二任皇帝，國家整體經濟狀況尚在戰後混亂、物資短缺的狀態中，許多駭人聽聞的禍事，讓整個社會持續陷入不安與匱乏的恐懼之中，以致朝政事務繁雜、為政者忙於應付民怨，心力交瘁。在這樣的背景之下，有了太宗與魏徵、封德彝的對話。太宗感嘆國事繁亂、民間社會問題層出不窮，為政者想要讓國政太平、人安居樂業，似乎很困難。太宗認為，若想國政安泰，至少需要歷經百年的益民善政，才有可能達到。魏徵不以為然，他以上古聖賢治世為例，說明古代聖人治世，不從雙眼所能見的外在問題優先處理，而是以

²¹[宋]歐陽修、宋祁撰：《新唐書》（上海：中華書局，1975年），卷九十七，魏徵傳，頁3869-3870。

自身及人民內在的「心法」下手。說明若從心法下手，正面效應甚鉅且速度驚人，不用耗費百年的光陰，數月間便可以達到太平聖治的安康局面。

封德彝對魏徵提出的見解，很不以為然，他認為在經歷的夏、商、周的朝代更替後，民心思變、世風日下，人民逐漸變得越來越奸詐狡猾，在此之前的幾個朝代，國君都曾設法試圖挽救變壞的民心，無論是秦代的重法治理，或者是漢代的獨尊儒術，皆未能見效，更何況是現在。所以，封德彝認為魏徵此番言論不過是文人的空想，想要立基於無形心法的見解，根本是提油救火，不可施行的。

魏徵對於封德彝的反對，以史實提出反駁，使其無法再提出反對的論點。魏徵明言，過去三皇五帝治世時，不輕易分別人民為可教化或不可教化，他們對待自己的人民一視同人，同等施行仁義教化。是以他們施政所帶來的太平盛治，廣為人們所懷念，流傳千古至今仍為大家心中共同傳承的安樂時代。以仁義為施政原則的理念，初看沒什麼作用，但實際上其所帶來的力量與效果，往往能攻克不行仁義之方。歷史上有名的兩位暴君桀、紂，以自身利益為優先，所推行的政策，大多是殘害公眾利益及坑害賢良知法，以致被順應天道，施行仁義良政的湯及武王取代。魏徵認為，人民若真如封德彝所說的，日漸詭詐，不復天真純樸的樣貌而不可教化，那麼現在所有的人，都應該不配稱為人，而是鬼魅了，又怎麼需要教化呢？

封德彝無法接下對話，只能口服心不服的看著太宗採用魏徵的觀點。然而，後來事實證明，魏徵所堅持的以「無為心法」來施仁義之政，是正確的方向。太宗以仁義施政後，到了貞觀四年，民生物價穩定，人民安居樂業，犯刑事罪者甚少，那年全國判死刑人數才 29 人，各官府的牢房空置者多，形同虛設。外邦其他民族的人，也因為自己的文化被太宗接納、認同，而減少了叛亂，開始與中原有所往來。在太宗的治理之下，人民不再擔心有強盜上門，家門可以很安心的保持開放，而旅人也不再需要準備很多的錢糧，旅途所經過的地方，都有人可以提供所需，這時的天下太平，就是真正的太平聖治。

肆、政令的發布原則與施政誠信

「誠」與「信」是人與人之間往來的最基本條件，如果自己所說，為不誠之語，必定於人際互動往來中，不得旁人的信任，因而四處碰壁，無法有所作為。筆者認為，此兩字互為因果關係，相互影響，且是人類社會維持的最基本架構。李林指出：「誠與信二字，於古義互通，皆有誠實不欺之意，溯其淵源，

兩字在意及存心出言、致天事神方面，確曾轉訓互通。誠、信既為事天致神、帶有神祕意為的『宗教性私德』，復因其對維繫個體交往與社群發展的重要性，也成為一種重要而崇高的『社會性公德』。誠信不僅是個體與社群發展的重要性，也成為社群最終得治的重要保障。」²²

李林又云，「人言為信，乃『信』字的基本構字意涵，……古人對它的闡釋、發揮與運用，亦蘊含對敦品、處事及治世的軌範、期許與要求。……《論語》所見『信』義之三層為用，曰修己為學，曰立身交遊，曰為政治世，實亦相互貫通。」²³因此，將誠信為社會性公德的論點推展開來，運用在管理國政事務上，亦是能相通的。一個國家對內的管理事務，內容相當繁雜且涉及管轄範圍廣泛，舉凡各項人民生活物資及社會秩序的控管、國家內部制度規章建設、官員管轄範圍及職責內容配置等，都需要依法令設置，以政令來執行。若無誠信為基礎，這些規置不僅無法使國家社會得到安定，反而容易因為這些法令，引起禍端。

一、發布命令格式需要統一，以昭公信

當一個國家政府的運作分門別類，各司其職、各自頒布相關的法律規章時，很容易會出現法令標準不一、前後矛盾、朝夕令改及對外文書格式不同等的問題：

貞觀十一年，太宗謂侍臣曰：「詔令格式，若不常定，則人心多惑，姦詐益生。周易稱：『渙汗其大號。』言發號施令，若汗出於體，一出而不復也。書曰：『慎乃出令，令出惟行，弗為反。』且漢祖日不暇給，蕭何起於小吏，制法之後，猶稱畫一。今宜詳思此義，不可輕出詔令，必須審定，以為永式。」²⁴

貞觀十一年，太宗發現朝廷對外公布的詔誥、命令，格式有不同的樣貌，沒有一個統一的標準。官員對外公布的訊息，偶有出現前後不一的矛盾問題，這些狀況都容易讓人民感到困惑、無所適從。長期下來，這些問題容易被有心人士利用，而徒生禍端。太宗引用《周易》、《尚書》的告誡，提醒為政官員，但凡對外公布的任何政令，都需要謹慎，政令一旦發出，即像人體出汗一樣，再也

²² 李林：〈無信不立—《論語》所見「信」義內涵與啟示〉《哲學與文化》（哲學與文化月刊雜誌社，2019年），46卷2期，頁137-138。

²³ 李林：〈無信不立—《論語》所見「信」義內涵與啟示〉《哲學與文化》，頁147。

²⁴ [唐]吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁392。

收不回去，是故制定法令、法規之時，需樣統一標準、審慎考慮，並採用同一格式，以昭公信。

二、法律規制宜從簡，避免同罪不同刑罰的不公義

此外，當國力日漸富強之時，許多規矩制度都需要新設建立，法律條文的設置，也常依時、依事而設。經年累積下來，容易出現法律條文眾多，一罪數種刑罰、法律太常變動的問題。有關這點，不管在哪個朝代，只要國家發展漸趨穩定，必定會有類似的議題。以周武王與姜太公的對話為例：

武王問於太公曰：「為國而數更法令者，何也？」太公曰：「為國而數更法令者，不法法，以其所善為法者也。故令出而亂，亂則更為法，是以其法令數更也。」²⁵

周武王理政時發現，為了治理國家，而不得不常常更改法令，但法令更動後，混亂的局面並沒有改變，反而使得治理更加困難，又陷入了必須重新修法的窘境，因此，他詢問姜太公，造成這樣的局面的根源是什麼。姜太公點出原因，執法者不遵守法令，先以個人好惡更改法令，其所造成的混亂局面，是必然會發生的；然而為了處理這樣的局面，執法者不得不再度修改法令，是以法令改了又改，循環不止。以太公所言為基礎論點，可以確定法令的再三修改，主因是執法者、執政者的個人偏好摻夾其中，此行為讓法令產生了不確定性和變動性，使的人民對法令沒有信任可言，自然也不會去遵守，也使得亂象無法因修法而停止。

相似的問題，到了貞觀的中期也浮出檯面了。太宗敏銳的發現，犯罪行為的量刑，因選用的法律不同，而有所區別，這使法的存在落入有心人士的操控，也使法喪失基本的社會公平性：

貞觀十年，太宗謂侍臣曰：「國家法令，惟須簡約，不可一罪作數種條，格式既多，官人不能盡記，更生姦詐；若欲出罪，即引輕條；若欲入罪，即引重條。數變法者，實不益道理。宜令審細，毋使互文。」²⁶

關於法律的擬定，太宗認為若格式、條文太多，很難有人能完全記住，在裁判上容易依照個人好惡、社會人際關係等等的原因，而選用不同的刑罰規定。審判者若想讓人逃罪、減輕刑罰，便引用判刑較輕的條文，作為審判的依據；若

²⁵ 盧元駿註譯：《說苑今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年），頁200-201。

²⁶ [唐]吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁392。

審判者想陷人於罪，便選用判刑較重的條文，使其罪刑加重，如此下來，便喪失了法律設置的目的性及獎懲價值，因此，太宗主張法規應當簡明扼要、形式統一，官員在審定、頒布法令規章時，應當仔細思量、用字斟酌，排除同一罪狀而有不同刑度規範的法律條文，並避免頻頻更動法律規章，以免發生採用錯亂，影響法的公信力。

而論及法的公信力，除了須謹慎法律頒布的用字及規範事項外，尚有「人治」的考量。古時多位君主為體現自己的特殊性及高貴性，常有「大赦天下」的作法，但對太宗而言，這是尤須慎重考慮的事情：

貞觀七年，太宗謂侍臣曰：「天下愚人者多，智人者少，智者不肯為惡，愚人好犯憲章。凡赦宥之恩，惟及不軌之輩。古語云：『小人之幸，君子之不幸。』一歲再赦，善人喑啞。凡養稂莠者傷禾稼，惠姦宄者賊良人。

昔文王作罰，刑茲無赦。又蜀先主嘗謂諸葛亮曰：『吾周旋陳元方、鄭康成之間，每見啟告，理亂之道備矣，曾不語赦。』故諸葛亮理蜀十年，不赦而蜀大化；梁武帝每年數赦，卒至傾敗。

夫謀小仁者，大仁之賊，故我有天下已來，絕不放赦。今四海安寧，禮義興行，非常之恩，彌不可數，將恐愚人常冀僥倖，惟欲犯法，不能改過。」²⁷

貞觀七年，太宗借古人的話，來說明自己不輕易開特赦的原因：「小人若獲得僥倖的機會，君子便會遭殃」、「為上者若一年內赦免罪人兩次，好人便不敢多言了」。做錯事的人，若沒有得到應有的懲罰，會使得善良正直輩有受迫害的危險。所以但凡寬宥赦免的政令一出，都是給違法亂紀者的嘉許，因此不該輕言特赦。

以歷史上過往當政者的事蹟來說，周文王對於罪犯，通常嚴加懲罰、從不輕易赦免。諸葛亮曾閱讀陳元方、鄭康成的治亂書籍，因此在其治理蜀國期間，從外開過特赦。兩者的施政，使得國內政體穩固、律法安定，人民多不敢做出違法法令之事。而梁武帝篤信宗教，每年開大赦數次，使得社會秩序逐漸混亂，忠良之輩無法受到保障，因而招致亡國之禍。

太宗認為，特赦的發布，就好比施小仁於人，必頂損傷大仁，因此其掌政以來，為了防止愚昧之人，輕易犯法、不肯改過，他不輕易赦免罪犯。在採用如此方針後數年，唐朝國內四處太平祥和、禮義盛行，足以見太宗所行為正確之道。

²⁷〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 389-390。

三、誠信與國家政權

國家的正常運作，最基礎的原因，離不開「誠信」問題。舉凡人民是否信賴執政者，以致不會興起叛亂；法令規章是否具有恆定的信賴性；國家政策的推展是否具有可期待性，讓人民願意信賴執政者，並共同來完成國家目標等等的事項，其最根本的基礎就在於社會信用程度。當執政者說的不可信時，這個國家難以長久存在；當基層的人民，彼此之間不講究信用時，社會的發展將無未來可言：

貞觀十七年，太宗謂侍臣曰：「傳稱：『去食存信。』孔子曰：『人無信不立。』昔項羽既入咸陽，已制天下，向能力行仁信，誰奪耶？」房玄齡對曰：「仁、義、禮、智、信謂之五常，廢一不可；能勤行之，甚有裨益。殷紂狎侮五常，武王奪之。項氏以無信，為漢高祖所奪，誠如聖旨。」²⁸

貞觀十七年，太宗與侍臣討論當年項羽失天下的原因。依史書記載，項羽先劉邦一步入咸陽城，其掌控了局勢的主導權，但就差在項羽入城後，並未給足人民信任感，人民對其個人的誠信信心不足，以致轉而擁立後到的劉邦。關於此次事件，恰好符合《論語》提及的「寧可減去糧食，也要保持國家的信譽」。孔子亦曾提到，人沒有信用，則無以立足。這句話用到國家治理上，更顯得相當重要。君主的誠信不足，便難以取得百姓的信任，其政權自然會面臨被顛覆的挑戰。

房玄齡贊同太宗的觀點，治理國家除了需要確立誠信外，尚需配合配合其他「五常」，仁、義、禮、智、信，缺一不可，若國君能經常採用這五行，那麼他得政權將會難以被撼動。而輕蔑這五常者，如殷紂王、項羽等人，便是最佳的反面教材了。

四、誠信與君臣關係

有關以誠信來穩定政權的論點，魏徵亦有相關的見解：

貞觀十年，魏徵上疏曰：「臣聞為國之基，必資於德禮。君之所保，惟在於誠信。誠信立，則下無二心；德禮形，則遠人斯格。然則德、禮、誠、信，國之大綱，在於君臣、父子，不可斯須而廢也。故孔子曰：『君使臣

²⁸ [唐] 吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 283。

以禮，臣事君以忠。」又曰：『自古皆有死，民無信不立。』文子曰：『同言而信，信在言前，同令而行，誠在令外。』

然則言而不信，言無信也；令而不從，令無誠也。不信之言，無誠之令，為上則敗德，為下則危身。雖在顛沛之中，君子之所不為也。」²⁹

貞觀十年，魏徵上書太宗，直言治國的根本辦法，用的是德和禮；而君主的地位是否可以獲得保障，全在於誠信的建立。君主只要堅守誠信、言出必行、真誠待下，臣下對君主便沒有其他的心思；君主主張德與禮，外國民族、其他人種也會自然前來歸順，不必動用武力，強迫他國前來朝拜。由此可見，德、禮、誠、信是君主治禮國家的重要綱法，是好比君臣、父子之道來說，片刻不能分離的概念。

魏徵借孔子的話語告訴太宗，為上者要以禮對待下臣，下臣就會對君主報以忠心。而人民對國家若採行不信任、不合作的態度，那麼這個政權便無法長久穩定的執政，因此言出必行是對外產生信用的前提，法令的頒布要基於誠、信而定，律法頒出之後，便要誠、信執行。若為依此而行，便會毀壞國家聲譽、損及人民對國君的信任度，屆時，便容易招致殺身之禍，是故即使處於亂世，明白者也不會輕易毀損自身的信譽。

就整本《貞觀政要》而言，魏徵是唯一一位被記載敢於向皇帝要求「誠、信原則」、「以禮待下」的大臣。魏徵要求皇帝給予信任，不可徇私，如此才能君臣一心，共同為國家做出更好的努力：

夫君能盡禮，臣得竭忠，必在於內外無私，上下相信，上不信，則無以使下，下不信，則無以事上，信之為道大矣。昔齊桓公問於管仲曰：「吾欲使酒腐於爵，肉腐於俎，得無害霸乎？」管仲曰：「此極非其善者。然亦無害於霸也。」桓公曰：「如何而害霸乎？」管仲曰：「不能知人，害霸也；知而不能任，害霸也；任而不能信，害霸也；既信而又使小人參之，害霸也。」晉中行穆伯攻鼓，經年而弗能下，饒間倫曰：「鼓之嗇夫，間倫知之，請無疲士大夫，而鼓可得。」穆伯不應，左右曰：「不折一戟，不傷一卒，而鼓可得，君奚為不取？」穆伯曰：「間倫之為人也，佞而不仁，若使間倫下之，吾可以不賞之乎？若賞之，是賞佞人也。佞人得志，是使晉國之士，捨仁而為佞，雖得鼓，將何用之？」夫穆伯列國之大夫，管仲霸者之良佐，猶能慎於信任，遠避佞人也如此。況乎為四海之大君，應千齡之上聖，而可使巍巍至德之盛，將有所間乎？

²⁹〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 278。

若欲令君子小人是非不雜，必懷之以德，待之以信，厲之以義，節之以禮。然後善善而惡惡，審罰而明賞，則小人絕其私佞，君子自強不息，無為之治，何遠之有？善善而不能進，惡惡而不能去，罰不及於有罪，賞不加於有功，則危亡之期，或未可保，永錫祚胤，將何望哉！

太宗覽疏嘆曰：「若不遇公，何由得聞此語。」³⁰

魏徵認為，君臣間須要有共事的默契，如若君主不信任臣下，那麼臣下必定會感到疏離，而無法正確的依君令辦事；而臣下無法信任君主，便不能做好君主的輔助，也無法正確的協助君主打理國務。因此，信，雖然是道德作用，但其影響效果之大，為君者不可不慎。魏徵以齊桓公與管仲的對為證，說明能影響君主霸業的主要原因是：「君主不能識別可用的人才，是有損於霸業的重要因素。而若能識別賢才，而能任用他，以及能用此人才，而不能信任他，亦會有損霸業的建立。再者，如果君主信任賢才，並予以任用，而又放任小人從中搗鬼、趁機破壞，這也是有損霸業的。」

魏徵提醒太宗，若想分明何者為可用之才，何者為破壞之人，首先，對待他們的時候，都需要以仁德之心面對他們，以誠信相待，用義理啟發他們的意願，並以禮來約束他們，如此做之後，才可以表明自己喜善厭惡的以面，再賞罰分明。如是作法之下，那些喜愛破壞的小人，就會被疏遠，而真正的賢才之輩便能自強不息、努力精進。君主以此塑造良好的朝廷文化，可保國家長久經營、帝業永存，不致陷入存亡之憂。

五、結論

總而言之，論治國、安國之道，以《貞觀政要》一書所記的內容，足夠使一個國家由衰轉盛，並擴增國際影響力。本論文節以《貞觀政要》中的治國精髓略而述之，從引起國家動亂的原因中，探索人民與執政者之間的關係，揭示人民的辛勞與存在若不受執政者的珍視，在其受到無法忍受的迫害與經歷三餐不濟的窘境後，動亂的發生為必然之結果，若執政者此時尚不知悔悟，便有可能如歷史中的亡國君主，面臨政權被推翻的命運。

為了使政權長久持續及促使國家興盛富強，以唐太宗的治國經驗來說，他確認了無形的價值觀：「仁義」，有著與國家興亡及安定與否的根本關聯。從前

³⁰〔唐〕吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》，頁 279-280。

人發生的歷史事件中，可以知道賤仁義、重法好勇猛的選擇，帶來了不可挽回的結局，因此，太宗以仁義作為施政核心，並以身作則，讓這個無形的信念，成為社會共同認定的價值觀。這樣的做法，使唐朝初年的社會混亂被掃清，犯刑事案件者幾希，社會恢復了太平的秩序，這是締造貞觀盛治的重要根基。

再來，當國家邁入穩定發展後，執政者勢必會面臨內控的管理機制問題：「法的調整與政令的頒布」。於前人的經驗中，可以發現，在制定法律時，必須謹慎、考慮周全，不應摻入執政者及執法者的個人偏好，及避免一罪數種法條來規範罰則的局面，以免發生「有錢判生，無錢判死」的不公義事件，使法失去公信力，影響社會的信賴及價值信念。而於政令的頒布，需要有統一的格式，讓人民確認這是政府對外的正式命令，若每個單位都有不一樣的命令格式及有隨意更動、發布命令的情況發生，那麼政府的對外命令，經容易被有心人士利用，作為詐騙或犯罪的工具，進而降低人民對執政者的信賴程度。因此，舉凡國家的法令規章制定及政令頒布，需要講究的原則便是誠信，若無誠信在其中，則社會、國家難以繼續穩定發展壯大。

最後，有關執政者的施政是否能促使國家維持長久的安定，筆者以魏徵的上書內容為例，討論誠信在君臣之間的關係。一個國家的治理，無法單靠執政者一人扛起所有的事務，尚須許多賢臣良將來分擔國家要務。然而，選擇適合的人在職位上施政，固然重要，但若執政者多疑、多思，不予以信任、支持，反而任由小人從中搗蛋、趁機破壞施政成果，那麼就算把再好的人，放在對的位置上，也是徒勞無功的。因此，執政者及臣下之間的信任關係，亦必須穩固，方能維持國家長久的治政安定。

本論文雖以古代歷史事件及《貞觀政要》中的君臣對話為背景來進行討論，但筆者認為，若將此本書應用在現代的官方選才及內政管理上，應是可以古治今用，從而讓我國施政更貼合實際民心，增加人民對政府、法律的信任度，及增進社會的整體安定性，並能有效且迅速的提升我國的整體發展速度及國際影響力。

參考文獻

一、古籍點校

(唐)吳兢撰著，許仁圖點校：《貞觀政要》(新北：華夏出版有限公司，2021年)。

(宋)歐陽修、宋祁撰：《新唐書》(上海：中華書局，1975年)。

陶梅生注譯：《新譯晏子春秋》(臺北：三民書局股份有限公司，1996年)。

(漢)班固撰，(唐)顏師古注：《漢書》(北京：中華書局，1962年)。

黃慶萱著：《新譯乾坤經傳通釋》(臺北：三民書局股份有限公司，2009年)。

盧元駿註譯：《說苑今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1979年)。

二、專書

李樹同：《唐史研究》(臺北：台灣中華書局，2015年)。

邱錦添著：《唐代貞觀法政思想及其當代意義》(臺北：文史哲出版社，2014年)。

王壽南著：《隋唐史上一盛世帝國》(臺北：三民書局股份有限公司，2022年)。

趙克饒、許道勛著：《唐太宗傳》(新北：臺灣商務印書館股份有限公司，2015年)。

林葉連：《劉向經世文選讀》(高雄：麗文文化事業股份有限公司，2010年)。

三、期刊論文

劉志強：〈唐代文明發生論—以《貞觀政要》為中心〉，收入《世新中文研究集刊》第16期(2020年7月)。

李林：〈無信不立—《論語》所見「信」義內涵與啟示〉，收入《哲學與文化》(哲學與文化月刊雜誌社，2019年)，46卷2期。

劉玉明：〈略論孟子民本思想及其價值〉，收入《聊城師範學院學報(哲學社會科學版)》，第3期，(2001年7月)。

陳志勇：〈對隋煬帝開運河的再評價〉，收入《福建商業高等專科學校學報》，第3期，(2002年7月)。

《史記》司馬遷的五常思想

柯妙棗*

摘 要

出生於史官世家的司馬遷，在父親的悉心栽培下，跟隨著名儒學大師孔安國學《尚書》，董仲舒學《春秋》，並以孔子為偶像，接受儒家溫柔敦厚的薰陶。司馬遷的父親司馬談採取多元包容的教育態度，使司馬遷能自由的浸潤在各家思想中，為日後創作《史記》提供寬廣的視角及豐富的思想素材。除此之外，年少時的壯遊，讓他的眼界更為開闊，實地探察地理風貌、田野調查、風俗民情、核實史料，促使他的著作不僅具有史官對史事觀點的專業評論，條理清晰，具實證精神，文字敘述也更添人文色彩，呈現深厚的文學素養。本文的研究以司馬遷的鉅作《史記》為核心，探討仁、義、禮、智、信五常思想在司馬遷《史記》中的意義與價值。透過爬梳與整理，歸納出司馬遷筆下收錄史事、人物的規準，並以《史記》中的人物特點、故事情節、史事的節錄、歷史觀點等文本為主軸，旁徵博引歷來大儒們對《史記》的註解，以期更全面性的詮釋司馬遷的五常思想。

關鍵詞：史記、司馬遷、儒家、五常、倫理

* 柯妙棗：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士班。

Records of the Grand of Historian the Thought of Five Constant Virtues from Sima Qian

Ko, Miao-Tsao

Abstract

Sima Qian, born into a family of historiographers, was raised and carefully cultivated by his father. He studied *Shangshu*, or *The Book of Documents* with the famous Confucian master Kong Anguo and *The Spring and Autumn Annals* with Dong Zhongshu, while idolizing Confucius and receiving the gentle, honest and sincere influence of Confucianism. Sima Qian's father, Sima Tan, adopted a diverse and inclusive educational attitude, allowing Sima Qian to freely immerse himself in various schools of thoughts and providing him with broad perspectives and rich intellectual materials for his future creation of *Shiji*, or *Records of the Grand Historian*. In addition, the Grand Tour in his youth broadened his horizons. Exploring geographical features, conducting field investigation, studying customs and folklore, and verifying historical materials prompted his works not only to have a professional commentary on historical events from the historiographer's views, clear structure, and empirical spirit but also to make a more humanistic color addition to his written narrative, which demonstrates profound literary competencies. The research of this article takes Sima Qian's masterpiece, *Records of the Grand Historian* as the main axis exploring the significance and value of the Five Constant Virtues of benevolence, righteousness, propriety, wisdom and trustworthiness in Sima Qian's work *Records of the Grand Historian* through sorting and systemizing, the inclusion of historical events and the criteria for the characters in Sima Qian's writings are summarized. The article uses the characteristics of the characters, storylines, excerpts from historical events, historical perspectives, and other texts in *Records of the Grand Historian* as the main axis, while quoting the annotations of great Confucian scholars throughout history, in order to provide a more comprehensive interpretation of Sima Qian's Five Constant Virtues.

Keywords: *Records of the Grand Historian*, Sima Qian, Five Constant Virtues

壹、前言

司馬遷，字子長，西漢左馮翊夏陽縣（今陝西韓城）人。據考證司馬遷出生的年代應該在公元前一百三十五年，正是漢武帝建元六年，這是個漢家王朝最為光輝燦爛的時代。出生於史官世家的司馬遷，他的一生受其父親司馬談影響極大，從小父親便刻意培植他，尤其在教育方面極為重視，不僅安排他拜在孔安國和董仲舒兩位碩學大儒的門下，更傾盡全力給予司馬遷各家思想浸潤的最大自由，尤其是儒家的薰陶，奠定了司馬遷日後創作史記的基調。若說司馬遷是史學上最耀眼的星辰，那麼司馬談絕對是那片最為寬廣的天空，沒有司馬談這偉大的父親，就沒有司馬遷這顆熠熠發光的星子。司馬遷的《史記》也稱《太史公書》或《太史公記》，是中國第一部私修通史，同時也是中國正史之始。記載年代由黃帝到漢武帝太初年間，貫穿二千五百年的中國歷史，可說是通史之祖，同時它開創紀傳體的先例，也是中國紀傳體之祖。史記體例可分本紀十二卷、世家三十卷、表十卷、書八卷、列傳七十卷，共一百三十卷，五十二萬六千餘言，創下不虛美、不隱惡的實事求是的史學精神，兼具史學與文學之美，與《漢書》、《後漢書》、《三國志》合稱《四史》。

漢朝在中國歷史上，不管政治或教育都相當傑出，尤其東漢人的氣節表現、文人風骨、百姓的道德觀，都極其亮眼。筆者以為漢朝儒家三綱五常的提倡和教育，對漢朝人的氣節重視、道德的崇尚必然有著莫大的相關。前人對司馬遷《史記》的探討，大多集中在分析《史記》的寫作筆法，或《史記》「太史公曰」的研究，或是在司馬遷的政治思想，儒、道思想等，較少探究司馬遷《史記》文本裡的五常思想，所以本論文是以《四史》中的《史記》文本為主要研究資料，採用文獻分析法和演繹歸納法來探究司馬遷的五常思想緣由及對漢朝人道德的影響。透過司馬遷的儒家淵源，從家學、師承、偶像來了解司馬遷的儒學基奠，並從五常思想來析論仁、義、禮、智、信的字義、本源和落實生活中的運用，期望透過對《史記》文獻梳理，能更進一步理解司馬遷的五常思想，並以五常思想對中國文化的影響提出自己的看法。但一部史記五十二萬六千餘言，實在卷帙浩繁，不能遍及，只能就筆者初淺的論述，略述一二。期待研究的過程中，參閱前人的研究經驗和典籍的回顧，增進自己對傳統文化的認知，提高自己的層次，以期將來做更為深入專業探究之準備。

貳、儒家淵源

一、家學

司馬遷的父親司馬談的思想雖傾向道家的黃老思想，但是他從不對兒子的思想做決斷式的主導，而是採取自由和包容的態度，甚至幫司馬遷尋找的老師也是當代大儒，司馬遷跟孔安國學古文《尚書》、跟董仲舒學《公羊春秋》，顯見司馬談對儒家和儒家思想是十分尊重的，對孔子更是敬重。因為身為史官，司馬談有著史學家看歷史獨到的眼光和敏銳度。漢朝從高祖建政，歷經文景之治，到了武帝時代，已有足夠的休養生息，漢初的道家黃老思想，顯然已不符新時代的政治模式，於是他綜合整理上古學術六派：陰陽、儒、墨、名、法、道德，提出個人評價—〈論六家要旨〉。

道家使人精神專一，動合無形，瞻足萬物。其為術也，因陰陽之大順，採儒墨之善，撮名法之要，與時遷移，應物變化，立俗施事，無所不宜，指約而易操，事少而功多。

儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從；然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。¹

道家使人精神專一，行動合乎無形之道，使萬物充足，他的術是依據陰陽家四時運行順序的原則，吸收儒家墨家的優點，擷取名家法家的精隨，隨時事的發展而與時俱進，順應事物變化，樹立良好風俗，應用於人事，無不適宜，易指簡約扼要容易掌握，用力少而功效多。

儒家雖廣博但無法切中要點，耗費心力卻功效微薄，因此儒家的主張難以完全遵從；然而儒家所序列的君臣父子之禮，夫婦長幼之別，是萬不可改變的。

司馬談於自己的才學本就兼容並蓄，但又能有自己的思想立場，他不僅有道家的智慧，又有儒家的敦厚，更有史官的德行和見地。司馬談意識到政治和社會趨勢已非道家黃老一派所能駕馭，他以史學家獨到的眼光，洞燭先機的對兒子的教育採取「新教育」的融合方式，不偏一隅的各採所長，不僅在學識上費心思，更是信奉「讀萬卷書不如行萬里路」的信條，在司馬遷二十歲時，支持他壯遊大江南北，足跡遍及江淮、會稽、沅湘、最後到達鄒魯。「余適魯，觀

¹（漢）司馬談：〈論六家要旨〉，收錄於司馬遷：《史記·太史公自序》。

仲尼廟堂，車服禮器，諸生以時習禮其家，余低徊留之不能去云。」²如此之嘆、如此壯遊，是在司馬遷苦讀多年後，為了探尋歷史遺跡、搜尋軼聞古事、核實典籍資料，他尋訪耆老、了解風俗民情，經此以後，司馬遷更理解社會，真正懂得何謂歷史。司馬遷何其有幸，能在司馬談的羽翼下，盡其所能的汲取先秦以及大漢王朝的人文素養，擴大見識，為日後創作《史記》奠定良好的基礎。

司馬談於漢武帝時擔任太史令，他最大的心願便是能跟隨武帝到泰山去封禪，因為身為史官能見證帝王的封禪，這不僅是政治上的慶祝與創新，更是漢朝迎接新時代的象徵。可惜在泰山封禪前司馬談病了，司馬遷在父親病危時聽到了父親他那不得參加封禪的遺憾和懊惱，司馬談叮囑他要善繼父志、恢復祖業，完成父親未完的使命。

余先周世之太史也，自上世常顯功名於虞夏，典天官事，後世中衰，絕於予乎！汝復為太史，則續吾祖矣。³

我們的祖先是周朝的史官，常顯名於虞夏時期，後世漸漸衰敗，如今若斷絕在我手中，那我真是對不起先祖，不孝至極啊！所以我希望你能接續太史令，承繼先祖的事業。這是父親對他的期待，也是司馬遷對父親遺命的領受。

余死，汝必為太史；為太史，無忘吾所欲論著矣。且夫孝始於事親，中於事君，終於立身，揚名於後世，以顯父母，此孝之大者也。夫天下稱頌周公，言其能論歌文武之德，宣周召之風，達太王王季之思慮，爰及公劉，以尊後稷也。幽厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子修舊起廢，論《詩》《書》，作春秋，則學者至今則之。自獲麟以來，四百有餘歲，而諸侯相兼，史記放絕；今漢興，海內一統，名主賢君，忠臣死義之士，余為太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉！汝其念哉！⁴

你接任太史令，切不可忘記我想要撰寫的著述啊。為人子者揚名立身來彰顯榮耀父母，這才是最大的孝道啊。「周公的偉大是在於能夠了解先人的理想，繼承先人的事業，歌詠先人的美德，宣揚善良的風氣；孔子的不朽在於能夠修舊起廢，開展理想，延續文化。原來有使命感的聖賢哲士不但要為學術文化作橋樑，還得為人類歷史樹立典型。」他從父親的學術成就上奠定了教育的基礎，他由父親的妥善安排中，從事充滿歷史文化色彩的大旅行，他更從父親的遺命

²（漢）司馬遷：〈孔子世家〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1986年），冊3，頁1947。

³（漢）司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3295。

⁴（漢）司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3295。

中承受了要為人類的良知和正義留下見證的職責。」⁵司馬遷在父親病篤之際，領受父親的遺命，本著父親從小對他傾注全力的栽培，承擔起家族的使命，走入屬於他司馬遷的史官人生。

二、師承

司馬遷師承孔安國、董仲舒兩位大儒，學習儒學及六藝。孔安國是孔子的後代，西漢經學大家，著有《古文尚書》、《古文孝經傳》等作品。一直以來《尚書》便是古代國君治國的圭臬，而《孝經》則是儒家的人倫經典，漢朝更是以孝治國，為了更能了解孔孟之道，司馬遷殷殷問道於孔安國，在孔安國的教導下，司馬遷掌握了考信歷史的方法，也領略上古聖君治國之道。漢武帝下詔「舉賢良對策」，董仲舒建議「罷黜百家、獨尊儒術」，為漢武帝採納。董仲舒以《公羊春秋》為主軸，輔以陰陽、黃老等思想，建立一個全新而且符合漢王朝當時適用的新儒家思想，經漢武帝欽點後成為漢王朝的最高統治思想，讓整個漢家王朝和社會文化都浸潤在儒家的氛圍中。「五常」一詞最早出現於《尚書·泰誓下》篇的「狎侮五常」一詞，這裡的五常當然不是我們現今所認知的「仁、義、禮、智、信」五常，尚書中的「五常即五典，為父義、母慈、兄友、弟恭，子孝」。自先秦以來，儒家最為講究宗族血緣關係，認為人倫是一個家庭的凝聚、社會國家的基礎。一個人懂得對父母盡孝、對社會行義、必會對國家盡忠，這內涵已經把個人的小我提升到對社會國家的大我境界，孔子更是把君子的最高表現統稱為「仁」。孔子的弟子子思更在《中庸》中再加入「三達德」的概念，三達德即是「智、仁、勇」。爾後孟子又從性善論中提出「四端」，「四端」即是「惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心、是非之心」，「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也」。這些儒家思想經過朝代更迭，不斷的因革損益，先哲們的不斷擴充發展，從「孝、悌、忠、信」、「禮、義、廉、恥」、「仁、義、禮、智」，把個人的道德規範提升組合為「五常之道」。董仲舒在他的《舉賢良對策》中，首先提出以「五常」之道教民治國的理念。「五常」思想雖由董仲舒所提出，但一直到東漢章帝建初四年（79）的白虎觀會議才正式確立「仁、義、禮、智、信」為官方統治思想，班固對「五常」的內涵再行確認和界定，並對「仁、義、禮、智、信」的具體內容進行闡述和記錄，最後收錄於班固的《白虎通義》⁶中，「五常⁷者何？謂仁、義、禮、

⁵ 賴明德：《司馬遷之學術思想》（臺北：洪氏出版社，1983年），頁82。

⁶ 引自臺北市孔廟儒學文化網，《白虎通義》又名《白虎通》、《白虎通德論》。編者班固奉東漢章帝敕命，將建初四年於中央白虎觀召開的經學會議的內容予以彙整，而成此書。

智、信也。仁者，不忍也，施生愛人也；義者，宜也，斷決得中也；禮者，履也，履道成文也；智者，知也，獨見前聞，不惑於事，見微者也；信者，誠也，專一不移也。故人生而應八卦之體，得五氣以為常，仁、義、禮、智、信是也。」⁸這已經是董仲舒去世一百八十三年後的事了。

夫仁、誼、禮、知、信五常之道，王者所當修飭也，五者修飭，故受天之晁，而享鬼神之靈，德施於方外，延及群生也。⁹

仁、義、禮、智、信是五種恆常不變的道，這是為君者應該培養整飭的。這五種道能培養整飭得當，就能得到上天的庇佑，鬼神的贊助。《尚書·泰誓》：「民之所欲，天必從之」¹⁰，「天視自我民視，天聽自我民聽」¹¹。君王所在的價值便是幫助上天照顧百姓，所以為君者必上體天心，嘉惠百姓。國君修養自身、明人倫之義；整飭五常、端正己身，便能得上天、鬼神之助。所以詩經上說：「永言配命，自求多福。」¹²

「五常」，即仁義禮智信五德目。之所以謂之「五常」，意即這五德對人來說極其重要，是人須臾不可離者，在一定的意義上，是人做為人成為人的本質特徵的彰顯。這體現了「五常」的歷史地位，同時也說明「五常」在傳統文化背景下有著自身特定的地位、涵義、內容、要求與功能。比如仁為五常之首，孔子那裡，仁也是最重要核心的範疇，它是親親、仁民的前提與基礎；孟子從人性論的角度，認為仁來自人的惻隱之心，是人的德性的基礎，也是君主仁政的道德前提。¹³

「仁」：既是五常之基，同時也是至上原則，這也是孔子為何將道德的最高表現統稱為「仁」。「義」：孟子認為是辨別是非標準，修身立命之則。「禮」：是人之行為踐履，操作規範。「智」：乃人的生存智慧，認知能力。「信」：做人根本；興業之道；經世致用之方。董仲舒認為治國必先教民，教民便得從修身做起，所以他綜合先秦的儒家思想，結合漢朝的政治現況，為漢武帝提出一個嶄

⁷ 常：或作「性」。抱經堂叢書本等改為「性」。

⁸ (漢)班固：〈情性〉，《白虎通義》(臺北：藝文印書館，1986年)，頁24。

⁹ (漢)班固：〈董仲舒傳〉，《漢書》(臺北：鼎文書局，1986年)，冊3，頁2505。

¹⁰ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等正義，(清)阮元審定，盧宣旬校：〈周書泰誓上第一〉，《尚書正義》(臺北：藝文印書館，1978年)，頁152-1。

¹¹ (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等正義，(清)阮元審定，盧宣旬校：〈周書泰誓中第二〉，《尚書正義》(臺北：藝文印書館，1978年)，頁155-2。

¹² (漢)毛公傳，鄭元(玄)箋，(唐)孔穎達等正義：《詩經·大雅·文王》(臺北：藝文印書館，1978年)，頁537-1。

¹³ 呂本修：〈「三綱五常」思想探析〉，《湖南師範大學社會科學學報》第6期(2018年)，頁69。

新的儒家學術思想，成為引領漢朝邁向帝國的方略。司馬遷在孔安國和董仲舒兩位老師的薰陶教導下，已然成為儒家最佳的代言人，無論是身心、思想甚至是靈魂，無一處不是儒家思想的信奉者，更是實踐者。

三、偶像

若說孔安國和董仲舒是司馬遷的老師，那麼孔子就是司馬遷的心靈導師、精神偶像。司馬遷在他整部的《史記》中，屢屢引用孔子的言論，或把《論語》的字句冶鍊成自己的文章，甚至把孔子當成《史記》書中的印證標竿。

孔子布衣傳十餘世，學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣。

詩有之，「高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之。」余讀孔氏書，想見其為人。適魯，觀仲尼廟堂，車服禮器，諸生以時習禮其家，余低徊留之不能去云。¹⁴

六藝之中的春秋，司馬遷尤其重視著。這是無怪的，因為不惟他的父親的遺命是希望他做第二個孔子，繼續春秋，就是他自己的心胸，也實以作春秋的孔子自居。春秋絕筆於獲麟，史記也是「卒述陶唐以來，至於麟止」的；照史記上說，孔子是厄於陳蔡，纔作春秋的（太史公自序說），而司馬遷卻也是「遭李陵之禍，幽於繫紲」，「才述往事，思來者」的，尤其妙的是，孟子不是說過五百年必有王者興麼？孔子到司馬遷，也恰是五百歲，「自周公卒後，五百歲而有孔子，孔子卒後，至於今五百歲。」那末，更是應該有第二個作春秋的孔子的時候了！¹⁵

上大夫壺遂曰：「昔孔子何為而作春秋哉？」太史公曰：「余聞董生曰：『周道衰廢，孔子為司寇，諸侯害之，大夫壅之，孔子知言之不用，道之不行也，是非兩百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。』子曰：『我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。』夫春秋上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補救起廢，王道之大

¹⁴（漢）司馬遷：〈孔子世家贊〉，《史記》（臺北：鼎文書局，1986年），冊3，頁1947。

¹⁵李長之：《司馬遷之人格與風格》（臺北：里仁書局，1999年），頁62。

者也。¹⁶

上大夫壺遂曰：「昔孔子何為而作春秋哉？」孔子說：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」孔子從具體的歷史事件中，去「是非兩百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」這是孔子的智慧，也是孔子對史實的重視。李長之先生說：「司馬遷是第二個孔子，《史記》是第二部《春秋》！」¹⁷「假若說司馬遷是孟子之後，孔子的第二個最忠誠的追隨者，大概誰也不能否認了吧！」¹⁸這樣的論點絕非無端而至。

孔子知弟子有愠心，乃召子路而問曰：「《詩》云『匪兕匪虎，率彼曠野』。吾道非邪？吾何為於此？」子路曰：「意者吾未仁邪？人之不我信也。意者吾未知邪？人之不我行也。」孔子曰：「有是乎！由，譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齊？使知者而必行，安有王子比干？」

司馬遷在孔子世家中記載了孔子和弟子們困於陳蔡，絕糧困頓之際，孔子引詩經上同樣的問題和弟子們的對答，子路質疑是否因為仁德不夠？智慧不夠？才會如此！孔子則認為若有仁德和智慧就能使人信任，又怎會有伯夷、叔齊餓死在首陽山之憾？怎還會有王子比干被剖心呢？

子貢曰：「夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子蓋少貶焉？」孔子曰：「賜，良農能稼而不能為穡，良工能巧而不能為順。君子能脩其道，綱而紀之，統而理之，而不能為容。今爾不脩爾道而求為容。賜，而志不遠矣！」

接著子貢說：「夫子之道至大也，故天下莫能容夫子。夫子蓋少貶焉？」子貢認為當不被天下人認同時，怎麼不降低個人的標準，以求世用？孔子則回答說：「今爾不脩爾道而求為容。」這便是孔子可敬的地方，「明知不可為而為之」，一直是孔子積極入世的法則，也是儒家所堅持的理念。

顏回曰：「夫子之道至大，故天下莫能容。雖然，夫子推而行之，不容何病，不容然後見君子！夫道之不修也，是吾醜也。夫道既已大修而不用，是有國者之醜也。不容何病，不容然後見君子！」孔子欣然而笑曰：「有是哉顏氏之子！使爾多財，吾為爾宰。」¹⁹

¹⁶ (漢)司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》(臺北：鼎文書局，1986年)，冊4，頁3297。

¹⁷ 李長之：《司馬遷之人格與風格》(臺北：里仁書局，1999年)，頁62。

¹⁸ 李長之：《司馬遷之人格與風格》(臺北：里仁書局，1999年)，頁47。

¹⁹ (漢)司馬遷：〈孔子世家〉，《史記》(臺北：鼎文書局，1986年)，冊3，頁1932。

顏回真是孔子最忠誠的粉絲，也只有他真正懂得孔子，「不容何病，不容然後見君子！」真正的君子會在「不見容」處捍衛真理；「不見容」處堅守自己的道。亂世中有多少人身不由己？在政治現實中又有多少「有志難伸」的豪傑志士？有的人韜光養晦以待時機；有的與世浮沉失去自我；有的湮沒在歷史中永遠蒙塵。孔子這種熱心救世、不輕易妥協、絕不苟合的精神；盡其在己、永保希望、堅持理想的高貴情操，正是孔子可親可貴可愛的地方。

參、五常思想

一、仁

許慎《說文解字》：「仁，親也。从人从二。」²⁰、中庸曰：「仁者、人也。」、《孟子·盡心上》：「仁也者，人也。合而言之，道也。」、《禮記·經解》：「上下相親為之仁。」、《禮記·儒行》：「溫良者，仁之本也。」，綜而言之，仁可以解釋為人與人之間的相親相處、可親可愛、融洽和諧之道，同時也是人之所以為人最基礎的本質，就是人道的根本。孔子的思想核心便是「仁」，而仁的基本內涵就是愛人。從個人的修養小愛，再昇華為大愛，能愛人便能親親，能親親即能推己及人，進而擴及萬事萬物，達大同之境，無怪乎儒家有「仁者無敵」之說了。

紂愈淫亂不止。微子數諫不聽，乃與大師、少師謀，遂去。比干曰：「為人臣者，不得不以死爭。」乃彊諫紂。紂怒曰：「吾聞聖人心有七竅。」剖比干，觀其心。箕子懼，乃詳狂為奴，紂又囚之。²¹

孔子稱「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死，殷有三仁焉。」²²

歷史上殷紂王不守先王之道，寵信妲己，荒淫無道，誅殺忠臣，暴虐治民，最終引得周人伐殷。當時微子感於國家危亡，便去勸說紂王，紂王不聽，微子黯然歸隱。比干認為作為臣子，不能不冒死勸諫國君，於是冒死勸諫紂王。但紂王卻「剖比干，觀其心，箕子懼，乃詳狂為奴，紂又囚之。」即便紂王無道，但微子、箕子、比干卻堅守臣道，所以孔子在《論語·微子》中稱讚微子、箕

²⁰（漢）許慎：《說文解字》（段注本，清嘉慶 20 年經韻樓刊本，黎明文化出版），頁 369。

²¹（漢）司馬遷：〈殷本紀〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986 年），冊 1，頁 108。

²²（漢）司馬遷：〈宋微子世家贊〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986 年），冊 2，頁 1633。

子、比干是殷商時代的三個有仁德的人啊！

孔子把個人道德修養的最高表現稱為「仁」，當然能入孔子之眼的「仁人」，自是鳳毛麟角，但微子、箕子、比干、卻受孔子青睞，稱得上「仁人」。他們三人皆是紂王的臣子，眼見國家危難，他們覺得自己有責任和義務要進諫紂王，但紂王對他們的諫言根本嗤之以鼻，置若罔聞。在這不可逆的情況下，三人各有自己的選擇。那便是「微子去之，箕子為之奴，比干諫而死。」在孔子的眼中，他們各有選擇，但最終都成就了仁德。微子原本勸諫無效想以死明志，但和父師商談後，聽從父師的建議：「如果你的死可以喚醒國君、復興王朝，那你可以死，但你也清楚這根本不可能，既是如此，何不保全自身，求個乾淨。」最後微子離開了這個他無法力挽狂瀾的舞臺，既然無法改變時局，那就捨棄。《孟子·離婁下》「人有不為也，而後可以有為」，捨棄有時也是一種成全、一種偉大。比干則是被剖心而死，他選擇為國盡忠、寧死不彎、當仁不讓的大無畏精神，合乎仁義之道。微子的離開和比干的死讓箕子看清現況，他選擇裝瘋賣傻，雖然被紂王囚禁，但國家不可為時，忍辱偷生、韜光養晦、等待時機，這也是個追求道義的仁者體現。

子曰：「伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。求仁得仁，又何怨乎？」²³

《史記·伯夷列傳》引孔子：「伯夷、叔齊不念舊惡，怨恨他們的人自然也就少了。」當一個人能對他人放下怨憤，這便是「忠恕」的最佳詮釋。能寬恕他人罪過，非具「仁」心不可得。太史公自序：「末世爭利，維彼奔義，讓國餓死，天下稱之，作伯夷列傳第一。」在司馬遷的心目中認為伯夷、叔齊能捨棄國家政權帶來的尊榮富貴，寧可「讓國餓死」，此等高尚的品德，比起歷史上那些為個人利益而棄天下生民於不顧的政客，自然高尚多了。李景星曰：「世家首太伯，列傳首伯夷，美讓國高節以風世也。」

子曰：「道不同不相為謀。」亦各從其志也。故曰：「富貴如可求，雖執鞭之士，吾亦為之；如不可求，從吾所好。」「歲寒，然後知松柏之後凋。」舉世混濁，清士乃見。豈以其重若彼，其輕若此哉？²⁴

「舉世混濁，清士乃見。豈以其重若彼，其輕若此哉？」當社會都混濁不堪時，才能顯現高節之人，愈是在困厄中愈能彰顯個人的志節，這是因為他們把道德操守看得比生命還重，才能樂守困窮置個人生死於度外，甘之如飴。方

²³（魏）何晏等注，（宋）邢昺疏：〈公冶長篇〉，《論語注疏》（台北：藝文印書館，1978年），頁45-2。

²⁴（漢）司馬遷：〈伯夷列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2126。

苞評點《史記》曰：「言自聖賢論之，豈以若彼之富貴逸樂為重，若此之困窮災禍為輕乎？」²⁵在太史公心中必有一把桿秤，認為君子有所為，有所不為，而取捨之間，唯心而造。

《書》曰：「協和萬國。」遷於夏商，或數千歲。蓋周封八百，幽厲之後，見於春秋。尚書有唐虞之侯伯，歷三代千有餘載，自全以蕃衛天子。豈非篤於仁義，奉上法哉？²⁶

《尚書》和《春秋》上都記載著：唐堯虞舜時的侯伯，他們保全著自己的地位而屏障著天子，歷經三代千餘年，發揮著協調邦國之間的和睦，這是他們篤行仁義，遵從君主的法令，安分於自己的職守之故。一國之君，若能秉持以仁義治國，心懷百姓萬民，人心自然歸向，國祚自然綿長。國君如此，諸侯如此，百里侯亦如此，那麼自然全國上下一心，共榮共存。

廣廉，得賞賜輒分其麾下，飲食與士共之。終廣之身，為二千石四十餘年，家無餘財，終不言家產事。……廣之將兵，乏絕之處，見水，士卒不盡飲，廣不近水，士卒不盡食，廣不嘗食。寬緩不苛，士以此愛樂為用。²⁷

太史公曰：傳曰「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」。其李將軍之謂也？余睹李將軍悛悛如鄙人，口不能道辭。及死之日，天下知與不知，皆為盡哀。彼其忠實心誠信於士大夫也？諺曰「桃李不言，下自成蹊」。此言雖小，可以諭大也。²⁸

漢朝的「飛將軍」李廣，他可說是漢朝與匈奴對抗的最佳防禦將軍。可是終其一生卻未封侯列爵，甚至是含冤自盡了此一生。李廣清廉質樸，不貪愛錢財，不僅智勇雙全，善射善戰，更能以仁愛對待士卒，帶兵領將仁義寬厚，他總是「嚴以律己、寬以待人」，在與匈奴交戰時有勇有謀，身先士卒，故而「及死之日，天下知與不知，皆為盡哀。」這是仁者的境界，這是仁者的胸懷，也是司馬遷理想色彩的人物形象。難怪司馬遷要讚其「桃李不言，下自成蹊。」

²⁵ 韓兆琦：《新譯史記》（台北：三民書局，2021年），頁182。

²⁶（漢）司馬遷：〈高祖功臣侯年表序〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊2，頁817。

²⁷（漢）司馬遷：〈李將軍列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁2872。

²⁸（漢）司馬遷：〈李將軍列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁2878。

二、義

說文解字：「義，己之威儀也。从我羊。」²⁹，段玉裁：「己之威儀也，言『己』者，以字之從我也。己，中宮，像人腹，故謂身曰己。」鄭司農注《周禮·肆師》：「古者書儀但為義，今時所謂義為誼。」這是說義是古文威儀字，誼為古文仁義字。《釋名》：「義，宜也。裁製事物，使各宜也。」義是指符合道德、公平、正義的行為。義的漢字結構是由「羊」和「我」組合而成的會意字，「羊」有美、善之義，「我」則是手持器械，後假借為「己」，故而有些人認為由「羊」和「我」構成的「義」，乃指美好的善由己身開始，從我做起。但也有認為「我」是指祭祀時由武士所持作為儀式用途的兵器，故有「義」本義即威儀、禮儀之說。

《史記·太史公自序》：「非信、廉、仁、勇不能傳兵論劍，與道同符，內可以治身，外可以應變，君子比德焉。作〈孫子吳起列傳〉第五。」司馬遷認為一個人若不懂得信義、廉潔、仁愛、勇敢，就不能與他談論兵法劍術。君子修德順道，與道相合，才能向內修自身，對外應萬變。這樣的人也一定是個德比君子的有道之人。太史公認為一個熟稔兵法的軍事家，他能“與道同符”，才能駕馭兵法，安邦定國。但若不能心懷道德仁義，輕賤人命，則必禍國殃民。這也是自古以來修練武術者首重武德的原因。

太史公曰：「曹子匕首，魯獲其田，齊明其信；豫讓義不為二心。作刺客列傳第二十六。」³⁰

豫讓曰：「臣事范、中行氏，范、中行氏皆眾人遇我，我故眾人報之。至於智伯，國士遇我，我故國士報之。」

豫讓曰：「臣聞明主不掩人之美，而忠臣有死名之義。前君已寬赦臣，天下莫不稱君之賢。今日之事臣固伏誅，然願請君之衣而擊之，焉以致報讎之意，則雖死不恨。非所敢望也，敢布腹心！」於是襄子大義之，乃使使持衣與豫讓。豫讓拔劍三躍而擊之，曰：「吾可以下報智伯矣！」遂伏劍自殺。死之日，趙國志士聞之，皆為涕泣。³¹

「范、中行氏皆眾人遇我，我故眾人報之。至於智伯，國士遇我，我故國士報之。」感念知遇之恩，這無身分的卑下之分，全在一個「尊重」和「對等」，

²⁹（漢）說文解字：（段注本，清嘉慶 20 年經韻樓刊本，黎明文化出版），頁 639。

³⁰（漢）司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986 年），冊 4，頁 3315。

³¹（漢）司馬遷：〈刺客列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986 年），冊 3，頁 2521。

這是曹沫、豫讓不得不以生命相酬的「知己」情分。「臣聞明主不掩人之美，而忠臣有死名之義。」有名主不掩忠臣之美，故有忠臣死名之義，這往往是歷史亂世中的一抹彩虹，彩虹雖短暫，美麗卻永恆。

所謂「上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻城。」曹沫能以自身智慧，不費一兵一卒，不戰而屈人之兵，替魯君解危，不僅達到戰略目的，同時也成就齊國的威信，讓齊國「諸侯聞之，皆信齊而欲附焉。」在司馬遷的心目中，一個人能不衝突、不流血、不戰而屈人之兵，必是仁愛之人；能在與齊國會談時，脅持齊桓公，必是有勇有謀之人。曹沫脅持行為雖失之磊落，但能在關鍵時刻以最大權衡為考量，兼具情理和道德正義，難怪司馬遷把他列在刺客列傳中的首位。

何孟春《史記評林》：「讓不能知韓、魏之必反，無貴於讓；知而不言，非所以望讓；言不弗聽，則智伯之遇讓也，不過利祿之優於范、中行氏之所遇耳。讓之為之報仇之深也，其義誠是，其心意特不忘其利祿之優異而有激於義耳；言不弗聽，則智伯之遇讓也，不過利祿之優於范、中行氏之所遇耳。讓之為之報仇之深也，其義誠是，其心意特不忘其利祿之優異而有激於義耳。」³²司馬遷為豫讓作傳，乃在推崇豫讓捨生取義的精神，對智伯的知遇之恩，他不惜以性命相報，成就「忠臣有死名之義」。在豫讓的心中，智伯以國世待他，他必也以國士回報，這不正呼應公平正義、「美善出於己」的義的表現？無怪乎豫讓「死之日，趙國志士聞之，皆為涕泣。」

太史公曰：「世言荊軻，其稱太子丹之命，『天雨粟，馬生角』也，太過。又言荊軻傷秦王，皆非也。始公孫季功、董生與夏無且遊，具知其事，為余道之如是。自曹沫至荊軻五人，此其義或成或不成，然其立意較然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉。」³³

荊軻並非燕國人，但在燕國危難之時，他慨然答應燕太子丹去行刺秦王，這若非有見義勇為、扶助弱小、不怕犧牲的精神是做不到的。他深沉幹練、沉著冷靜、識大體、明大義，在國難前他挺身而出，在強敵前他不卑不亢，寧死不折的崇高人格就如司馬遷所說：「其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困。」

在刺客列傳中，他們的事蹟不同，行刺緣由也各自有異，但是共同的特點則是他們都有能不欺其志，「我心我主」順心而行的堅持，一種濟弱扶危，不畏

³² 楊燕起、陳可青、賴長揚匯輯：《史記集評》（張大可、安平秋、俞樟華主編：史記研究集成·第六卷），（北京：華文出版社，2005年）

³³（漢）司馬遷：〈刺客列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2538。

強暴，為求事成而把生死置之度外的決心，甚至為了不連累他人，事前都作了最周全的謀劃，這和一般的莽夫截然不同。此種有勇有謀、大無畏的義烈精神正是「士為知己者死」的俠義表徵。

三、禮

《說文解字》：「禮：履也。所以事神致福也。从示从豊，豊亦聲。」³⁴禮是日常行為的實踐，也是道德的規範，更是恭敬謙讓發自內心的具體行動。《釋名》云：「禮，體也。得其事體也。」《春秋繁露·玉杯》：「緣此以論禮，禮之所重者在其誌。誌敬而節具，則君子予之知禮。誌和而音雅，則君子予之知樂。誌哀而居約，則君子予之知喪。故曰：非虛加之，重誌之謂也。」³⁵《左傳·昭公二十五年》：「夫禮，天之經也，地之義也，民之行也。」《左傳·昭公二年》：「忠信，禮之器也。卑讓，禮之宗也。辭不忘國，忠信也。先國後己，卑讓也。」禮不僅是禮節、禮儀、禮貌，更是規範人類生活規矩的正義性和合理性，而且是社會全體行為，經長期實踐所固定下來共同的信念基準，它具有普遍一致的社會性生活與行為模式，這種信念是對於人類共同價值的認同與體現，是一種由內而外自發性的皈依表徵，而此種自發性的表徵則來自個人對自我生命的認識、以及對社會群體的熱愛、對生命的尊重、對萬物的感激。表現於外的行為，自然就擺脫個人的私心，也超然於金錢、利益、權勢等世俗影響之外，真正展現出人類每個個體的存在意義與價值，是人類真情與善良願望的自然流露。

太史公曰：洋洋美德乎！宰制萬物，役使群眾，豈人力也哉！余至大行禮官，觀三代損益，乃知緣人情而制禮，依人性而做儀，其所由來尚矣。人道經緯萬端，規矩無所不貫。誘進以仁義，束縛以刑罰，故德厚者為尊，錄重者寵榮，所以總一海內，而整齊萬民也。人體安駕乘，為之金輿錯衡，以繁其飾；目好五色，為之黼黻文章，以表其能；耳樂鐘磬，為之調諧八音，以蕩其心；口甘五味，為之庶羞酸醎，以致其美；情好珍善，為之琢磨圭璧，以通其意。故大路越席，皮弁布裳，朱紘洞越，大羹玄酒，所以防其淫侈，救其彫敝。是以君臣朝廷，尊卑貴賤之序，下及黎庶，車輿衣服，宮室飲食，嫁娶喪祭之分，事有宜適，物有節文。

36

³⁴（漢）許慎：《說文解字》（段注本，清嘉慶 20 年經韻樓刊本，黎明文化出版），頁 2。

³⁵ 賴炎元：《春秋繁露今註今譯》（台北：台灣商務印書館，1984 年），頁 18。

³⁶（漢）司馬遷：〈禮書〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986 年），冊 2，頁 1157。

在司馬遷的心目中再沒有比德更令人動容的了，也只有德才能主宰萬物，使百姓心甘情願任其差遣，他認為那不是強迫也非人力所能達到的美聖境界。人世間的道理錯縱紛雜，以規矩貫穿其間，以仁義誘導人向善，再以刑罰束縛犯罪。如此，厚德之人便位處社會的至尊地位，俸祿高的享受著社會所給與的恩寵光榮，那麼四海之內、萬民之眾，自然就會齊心歸向。人類追求物質享受是自然本性，但這本性若沒有節制，終究會導致奢侈淫靡的不良風氣，以致國家衰敝。能夠節制約束自然本性的只有禮儀，因為照禮儀的規定，自天子以至庶人，舉凡祭祀、尊卑貴賤、生活儀節、日常起居皆講究禮儀規矩，不得逾越，這便是禮的作用。司馬遷認為禮的真正意義，乃是順應人性，因其所好而給予適當的滿足，再輔以禮來折衝節制，這才是人情，才是社會和諧的根基，而絕非權威性的阻遏，上對下的獨裁。若君臣上下各安其位，夫婦父子各守本分，萬民百姓各盡其職，那便是個禮運的大同社會。

禮由人起。人生有欲，欲而不得則不能無忿，忿而無度量則爭，爭則亂。先王惡其亂，故制禮義以養人之欲，給人之求，使欲不窮於物，物不屈於欲，兩者相待而長，是禮之所起也。³⁷

人的欲望無窮，因慾望不得時便易起紛爭，而紛爭則是禍亂的根源，所以為了調節約束人的欲望，防止因為慾望貪念導致社會動盪，故而「制禮義以養人之欲」。禮使得各階級身分的人得到各自應得的東西，這便是「禮者，養也」的涵義。藉由禮的調節，達到人們的欲望得到應有的滿足卻又節制有度，自然也就無爭止亂了。

天地者，生之本也；先祖者，類之本也；君師者，治之本也。無天地惡生？無先祖惡出？無君師惡治？三者偏亡，則無安人。故禮，上事天，下事地，尊先祖而隆君師，是禮之三本也。³⁸

天地、先祖、君師是生命之源，物類之本，治國之基。所以制定禮儀時，敬事天地、遵奉先祖，尊崇君王和聖人，這三者無所偏廢，則生命有所安頓、人民安樂、國家社會也就安定。

禮最初的意思是人們對豐收以及與此相關的幸福的祭祀祈禱，這種祭祀祈禱活動來自於我們的先祖對於宇宙運行的規律，四季變化的秩序與豐收相關的幸福，有深刻的認識和體悟。世界萬物在有序的四季運行中生長繁衍，而季節

³⁷ (漢)司馬遷：〈禮書〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊2，頁1161。

³⁸ (漢)司馬遷：〈禮書〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊2，頁1167。

的變化來自天體運行的反映，這種規律影響著人類的豐收以及與此關聯的幸福，所以在先祖的心中，這是宇宙的至善本質，也是宇宙道德與正義的表現，同時也是宇宙天地對人們的賜予和厚愛。故而把敬事天地、遵奉先祖，尊崇君王和聖人當成制定禮儀的必要條件，足見先祖們自古就對禮有高度的重視。

宣言曰：「我見相如，必辱之。」相如聞，不肯與會。相如每朝時，常稱病，不欲與廉頗爭列。已而相如出，望見廉頗，相如引車避匿。³⁹

廉頗公開宣揚：「我見相如，一定要羞辱他。」藺相如聽說此事後，就故意避開他，甚至稱病不上朝，連在路上相遇藺相如都低調避讓，盡量不與廉頗爭高低。這是藺相如的忍讓功夫，這分忍讓全在「利他」和「為國」的大公上，忍辱負重反倒呈現君子之節。「這不是懦弱，而是意志堅強的體現。」

相如曰：「夫以秦王之威，而相如廷叱之，辱其群臣。相如雖驚，獨畏廉將軍哉？故吾念之，強秦之所以不敢加兵於趙者，徒以吾兩人在也。今兩虎共鬪，其勢不俱生。吾所以為此者，以先國家之急而後私讎也。」廉頗聞之，肉袒負荊，因賓客至藺相如門謝罪。曰：「鄙賤之人，不知將軍寬之至此也！」卒相與驩，為刎頸之交。⁴⁰

藺相如說：「吾所以為此者，以先國家之急而後私讎也。」廉頗聽到這件事後，「肉袒負荊，因賓客至藺相如門謝罪。」這是個「相忍為國」、「棄小怨就大義」的最佳範例。這才是對自我生命價值的體認、對他人的真正尊重、對國家社會的熱愛。司馬遷「洋洋美德乎」的最佳表率非藺相如不可，藺相如是個真正懂禮的人哪！在《史記·廉頗藺相如列傳》中正可體現出司馬遷心中對禮的高度重視，太史公決不囿於僵化的定義和瑣碎細節，而是從更寬更廣的視角來詮釋他心中對禮的真正體悟。自周公制禮樂，奠定以禮為治、教化萬民的傳統，孔子繼而將此傳統發揚光大，更標定為個人修養自身的基礎。以禮修身不謹遵天之德、體現大地厚德載物之行，也是以國為先、以大局為重的忠信表現，先公後私、先他後我的禮儀內涵。

四、智

《說文解字》：「𠄎，識詞也。从白，从亏，从知。𠄎，古文𠄎。」⁴¹《管

³⁹（漢）司馬遷：〈廉頗藺相如列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2443。

⁴⁰（漢）司馬遷：〈廉頗藺相如列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2443。

⁴¹（漢）許慎：《說文解字》（段注本，清嘉慶20年經韻樓刊本，黎明文化出版），頁138。

子》：「四時能變為之智。」《荀子·正名篇》：「知而有所合謂之智。」「知」的本義是聰明、智慧，綜合言之則是指能智慧的看清事理、明陰陽之本、洞澈萬物的變化，對事物的過去現在和未來，皆能了然於胸。《戰國策·燕策三》：「仁不輕絕，智不輕怨。」仁愛的人心胸廣闊，能容人所不能容，所以不輕易棄絕他人；明智的人通達明白，能洞察事理，所以不輕易懷恨抱怨。

蓋明者遠見於未萌而智者避危於無形，禍固多藏於隱微而發於人之所忽者也。故鄙諺曰「家累千金，坐不垂堂。」此言雖小，可以喻大。臣願陛下之留意幸察。⁴²

有智慧的人往往能在細微處明察秋毫；能「避危於無形」；能在他人輕忽處洞燭明鑑。

運籌帷幄之中，制勝於無形，子房計謀其事，無知名，無勇功，圖難於易，為大於細。作留侯世家第二十五。⁴³

太史公認為張良運用智謀，貴在「圖難於易，為大於細」，所以能在無形中克敵制勝，成就大事。

（六年）上已封大功臣二十餘人，其餘日夜爭功不決，未得行封。上在雒陽南宮，從復道望見諸將往往相與坐沙中語。上曰：「此何語？」留侯曰：「陛下不知乎？此謀反耳。」上曰：「天下屬安定，何故反乎？」留侯曰：「陛下起布衣，以此屬取天下，今陛下為天子，而所封皆蕭、曹故人所親愛，而所誅者皆生平所仇怨。今軍吏計功，以天下不足徧封，此屬畏陛下不能盡封，恐又見疑平生過失及誅，故即相聚謀反耳。」上乃憂曰：「為之柰何？」留侯曰：「上平生所憎，羣臣所共知，誰最甚者？」上曰：「雍齒與我故，數嘗窘辱我。我欲殺之，為其功多，故不忍。」留侯曰：「今急先封雍齒以示羣臣，羣臣見雍齒封，則人人自堅矣。」於是上乃置酒，封雍齒為什方侯，而急趣丞相、御史定功行封。羣臣罷酒，皆喜曰：「雍齒尚為侯，我屬無患矣。」⁴⁴

雍齒是漢高祖劉邦的一員大將，他多次背叛劉邦，最終還是幫劉邦平定天下，是劉邦統一天下的功臣之一。秦二世二年時，劉邦攻佔江蘇豐縣後，下令雍齒鎮守，雍齒卻背叛劉邦改投魏將周市。劉邦領兵攻打雍齒，卻無功而返，

⁴²（漢）司馬遷：〈司馬相如列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3054。

⁴³（漢）司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3312。

⁴⁴（漢）司馬遷：〈留侯世家〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2043。

後來跟項梁借兵，才拿下豐縣，雍齒逃往魏國。劉邦與雍齒是舊識，但雍齒看不起劉邦，常在言語間羞辱劉邦，後來投在劉邦麾下，並屢立戰功。劉邦擊敗項羽一統天下後，大封功臣。但因功臣們日夜爭功，劉邦實在封不下去。有天劉邦看到幾位未受封的將領聚在一起，神色詭秘，交頭接耳。他不禁疑心的詢問張良是怎麼回事。張良說：「陛下怎麼連這都不知道啊！他們是在商量謀反啊。」劉邦大驚說：「天下初定，他們為何要謀反？」張良說：「陛下您出身布衣，靠著這些兄弟才爭得天下，您今貴為天子，封賞的都是親近故人，誅殺的都是平生仇怨。但他們明白僧多粥少，當您無地可分封時，會追究他們以前跟您的仇隙，不得不聚在一起商量對策，唯一的辦法當然是謀反。」劉邦驚得急問：「如何是好？」張良答：「陛下平生最恨誰？」「當然是雍齒，他早先看不起我、背叛我，又多次當眾言語羞辱我，我早就想殺他了！」「那就盡快封雍齒為侯，以安眾心。」於是劉邦封雍齒為十方侯。後來大臣們都高興的說：「雍齒都能封侯，我們就不用擔心了。」國家初定，分封功臣遭受非議，張良憑藉過人的智慧，為劉邦出謀劃策，不僅糾正劉邦任人唯親，徇私行賞的弊端，也以「安一仇而堅眾心」的智謀，不但緩和眾臣的矛盾，也避免一場可能的動亂。

《禮記·學記》中說：「大學之法，禁於未發之謂豫，當其可之謂時，不凌節而施之謂孫，相親而善之謂摩。」善哉，此言！此四者雖為教學的四個原則，但這不也是每個人該學習的能力嗎？成大事業者，往往能在他人未發現問題前就已處理得當，所以世人根本不知他的才智和功勞。真正有智慧的人「審時度勢」的能力，更該比尋常人要更為宏觀。人若不能見微知著把握時機，行事循序漸進思慮周全，察言觀色反觀自照，也不過是個駑鈍之才罷了！

惟信亦為大王不如也。然臣嘗事之，請言項王之為人也。項王喑噫叱吒，千人皆廢，然不能任屬賢將，此特匹夫之勇耳。項王見人恭敬慈愛，言語嘔嘔，人有疾病，涕泣分食飲，至使人有功當封爵者，印刑敝，忍不能予，此所謂婦人之仁也。項王雖霸天下而臣諸侯，不居關中而都彭城。有背義帝之約，而以親愛王，諸侯不平。諸侯之見項王遷逐義帝置江南，亦皆歸逐其主而自王善地。項王所過無不殘滅者，天下多怨，百姓不親附、特劫於威彊耳。名雖為霸，實失天下心。故曰其彊易弱。今大王誠能反其道，任天下武勇，何所不誅！以天下城邑封功臣，何所不服！以義兵從思東歸之士，何所不散！⁴⁵

項羽雖勇猛，但他不能任用賢才，這不過是匹夫之勇罷了。項王待人恭敬

⁴⁵（漢）司馬遷：〈淮陰侯列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁2612。

有禮說話和氣，但卻吝於給有功者加官晉爵，他那種的「仁愛」並非真正的仁者所為，充其量僅是婦人之仁。項羽雖然雄霸天下，所有諸侯都對他俯首稱臣，可是他卻違背當初義帝所宣布的誰先入關誰便可當關中王的規定，還把義帝趕到江南去，這是不忠不義。項軍所到之處，殘暴不仁，所以天下人都怨聲載道，老百姓不願親近他，顯見已失民心了。項羽在名義上雖是天下霸主，但他所作所為不忠、不義、不仁，他已經失去天下民心了。今天若您能「任天下武勇，何所不誅！以天下城邑封功臣，何所不服！以義兵從思東歸之士，何所不散！」

韓信不僅具有卓越的軍事知識，更有深謀遠慮、運籌帷幄的智慧，而且更是能馳騁疆場、決戰千里的大將之才。他不但從項羽的用人、戰略、和政策上的種種缺失，向劉邦分析和項羽爭奪天下的形勢，更因此推斷出項羽的必敗結果。一個真正有智慧的人，能在細微處洞見毫毛，整合蛛絲馬跡、結合個人的生命經驗，在權衡各種形式之後做出最有利於當下的判斷，韓信正是有如此智慧和膽識的將才。明代楊維禎曰：「韓信登壇之日，皆陳平生之畫略，論楚之所以失，漢之所以得，此三秦還定之謀卒定於韓信之手也。」⁴⁶明代茅坤曰：「予覽觀古兵家者流，當以韓信為最，破魏以木罌，破趙以利漢赤幟，破齊以囊沙，彼皆從天而下，而未嘗與敵人血戰者。予故曰：古今來，太史公，文仙也；李白，詩仙也；屈原，辭賦仙也；劉阮，酒仙也；而韓信，兵仙也。然哉！」⁴⁷皆是深中肯綮啊！孫子曰：「凡用兵之法，全國為上，破國次之；全軍為上，破軍次之；全旅為上，破旅次之；全卒為上，破卒次之；全伍為上，破伍次之。是故百戰百勝，非善之善也；不戰而屈人之兵，善之善者也。」⁴⁸「故上兵伐謀，其次伐交，其次伐兵，其下攻成。」⁴⁸「故善用兵者，屈人之兵而非戰也。拔人之城而非攻也，破人之國而非久也，必以全爭於天下，故兵不頓，而利可全，此謀攻之法也。」⁴⁸一個善戰的將帥，必定要心懷仁義，非不得已絕不血戰，「不戰而屈人之兵」方堪稱為仁義之師、善戰之人。

臣聞明主絕疑去讒，屏流言之跡，塞朋黨之門，故尊主廣地彊兵之計臣得陳忠於前矣。故竊為大王計，莫如一韓、魏、齊、楚、燕、趙以從親，以畔秦。令天下之將相會於洹水之上，通質，剗白馬而盟。要約曰：「秦攻楚，齊、魏各出銳師以佐之，韓絕其糧道，趙涉河漳，燕守常山之北。秦攻韓魏，則楚絕其後，齊出銳師而佐之，趙涉河漳，燕守雲中。秦攻

⁴⁶（明）吳興凌稚隆輯校，溫陵李光縉增補，日本有井範平埔標：《補標史記評林卷九十二·淮陰侯列傳》，（台北：地球出版社，1992年），冊4，頁2206。

⁴⁷（明）吳興凌稚隆輯校，溫陵李光縉增補，日本有井範平埔標：《補標史記評林卷九十二·淮陰侯列傳》，（台北：地球出版社，1992年），冊4，頁2225。

⁴⁸《孫子兵法·謀攻篇 1-3》，引自中國哲學書電子化計劃。

齊，則楚絕其後，韓守城皋，魏塞其道，趙涉河漳、博觀，燕出銳師以佐之。秦攻燕，則趙守常山，楚軍武關，齊涉渤海，韓、魏皆出銳師以佐之。秦攻趙，則韓軍宜陽，楚軍武關，魏軍河外，齊涉清河，燕出銳師以佐之。諸侯有不如約者，以五國之兵共伐之。」六國從親以賓秦，則秦甲必不敢出於函谷以害山東矣。如此，則霸王之業成矣。⁴⁹

兩國交戰，不一定要決於戰場，運籌帷幄，亦可紙上談兵。蘇秦靠著他過人的智慧，卓越的口才，敏銳的洞察力，分析天下局勢，權衡利弊得失，一一說服六國國君，成功集結六國締約合縱，共同抵禦強秦。

趙王曰：「寡人年少，立國日淺，未嘗得聞社稷之長計也。今上客有意存天下，安諸侯寡人敬以國從。」乃飾車百乘，黃金千溢，白璧百雙，錦繡千純，以約諸侯。⁵⁰

趙王心裡也明白，在當時的時局中無人能免於成為強秦的囊中物，而蘇秦所提的合縱策略，的確是弱國求以自保的最佳謀略。所以趙王決定力挺蘇秦，共促奇計。若沒有蘇秦居中獻策，又何來六國的聯盟？

太史公曰：蘇秦兄弟三人，皆遊說諸侯以顯名，其術長於權變。而蘇秦被反間以死，天下共笑之，諱學其術。然世言蘇秦多異，異時事有類之者皆附之蘇秦。夫蘇秦起閭閻，連六國從親，此其智有過人者。⁵¹

蘇秦三兄弟，都是因為遊說諸侯而明顯當世，他們的遊說技能最擅於權謀機變，在詭譎多變的戰國時代，蘇秦雖出身於閭巷，卻憑著過人的才智，號召六國合縱聯盟，實非等閒之輩。

在司馬相如對君王的建議中，我們可了解司馬相如對「智」的定義，而表現在張良、韓信、蘇秦等人的具體事跡裡，更能證明智慧不僅只是聰明，更多的還是生活智慧、生命的歷練。在戰場上如何通權達變、在詭譎的政治中如何洞察事理、在紛亂的國際間如何折衝樽俎、在大局面前如何取捨，都在考驗著這些先哲們的智慧。「〈留侯世家〉記述了張良籌謀劃策，佐助劉邦滅秦滅項，以及劉邦建國後，又協助他穩定王朝秩序上所進行的種種活動。張良的豐功偉績，歷史貢獻是有目共睹的，劉邦稱張良與蕭何、韓信為『三傑』。」⁵²

宋朝黃震曰：「利啖秦將，旋破嶢關，漢以是先入關；勸還壩上，固要項伯，

⁴⁹ (漢)司馬遷：〈蘇秦列傳〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊3，頁2248-2249。

⁵⁰ (漢)司馬遷：〈蘇秦列傳〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊3，頁2250。

⁵¹ (漢)司馬遷：〈蘇秦列傳〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊3，頁2277。

⁵² 韓兆琦：《新譯史記》(台北：三民書局，2021年)，頁140。

以是脫鴻門；燒絕棧道，激項功齊，漢以是還定三秦；敗於彭城，則勸連布、越；將立六國，則藉箸銷印；韓信自王，則躡足就封；此漢所以卒取天下。勸封雍齒，銷變未形；勸都關中，垂安後世；勸迎四皓，卒定太子；又所以維持漢室於天下既得之後。凡良一謀一畫，無不繫漢得失安危，良又『三傑』之冠也哉！」⁵³

在太史公心目中，英雄從來就不是拘小節的人，更何況人心複雜，國際間的爭奪、戰場上的爾虞我詐、兩軍對峙的兵法戰略，再再都在考驗著人的道德良知。所有的陰謀權術，若能運用巧妙，行事合於君子之道，利於天下或他人，濟弱扶傾者，皆是太史公可親可敬之人。

五、信

《說文解字》：「信，誠也。从人，从言，會意。亻，古文从言省。訃，古文信。」⁵⁴段玉裁注云：「人言則無不信者，故从人言。」班固：「信者，誠也，專一不移也。」《左傳·僖公二十五年》云：「信，國之寶也，民之所庇也。」⁵⁵《左傳·昭公八年》「君子之言，信而有徵，故怨遠於其身；小人之言，僭而無徵，故怨咎及之。」⁵⁶「信」既是从人、从言，專一不移，也就是說：人說的話就該有信用，誠實無欺、言行如一、信守諾言。一個君子他所說的話，忠誠信實而且有憑有證，怨恨也就自然遠離自身；小人所說出的話，逾越本分而且毫無憑證，就會招致怨禍，這不也正說明「誠信」是人之所以為人的基本要求。因此要求人說話要誠實切勿妄言，確立個人信用是協和人際關係的基礎，同時也是形塑社會風氣的必須，所以才說誠信乃立國之法寶。

季札之初使，北過徐君。徐君好季札劍，口弗敢言。季札心知之，為使上國，未獻。還至徐，徐君已死，於是乃解其寶劍，系之徐君冢樹而去。從者曰：「徐君已死，尚誰予乎？」季子曰：「不然。始吾心已許之，豈以死倍吾心哉！」⁵⁷

季子曰：「始吾心已許之，豈以死倍吾心哉！」真是個重然諾的君子啊！即便只是心理的意念，並未口頭給予承諾，但能不欺自己的本心，在講求誠信的

⁵³ (宋)黃震：〈留侯世家〉，《黃氏日抄》，卷46，引自中國哲學書電子化計劃。

⁵⁴ (漢)許慎：《說文解字》(段注本，清嘉慶20年經韻樓刊本，黎明文化出版)，頁93。

⁵⁵ (晉)杜預注，(唐)孔穎達等正義：《春秋左傳正義》(台北：藝文印書館，1978年)，頁49。

⁵⁶ (晉)杜預注，(唐)孔穎達等正義：《春秋左傳正義》(台北：藝文印書館，1978年)，頁188。

⁵⁷ (漢)司馬遷：〈吳太伯世家〉，《史記》(台北：鼎文書局，1986年)，冊2，頁1459。

君子面前，這也是一種自我尊重和要求。

令既具，未布，恐民之不信，已乃立三丈之木於國都市南門，募民有能徙置北門者予十金。民怪之，莫敢徙。復曰「能徙者予五十金」。有一人徙之，輒予五十金，以明不欺。卒下令。令行於民朞年，秦民之國都言初令之不便者以千數。於是太子犯法。衛鞅曰：「法之不行，自上犯之。」將法太子。太子，君嗣也，不可施刑，刑其傅公子虔，黥其師公孫賈。明日，秦人皆趨令。行之十年，秦民大說，道不拾遺，山無盜賊，家給人足。民勇於公戰，怯於私鬥，鄉邑大治。⁵⁸

公孫鞅制定新法，想讓百姓依法而行發揮新法的效用，首先就要取信於民，讓百姓確實知道國家履行新法的決心，若刑賞錄用皆依新法而行並建立國家威信，百姓自然也就對國家信服，不敢不遵，所以才說：「信，國之寶也，民之所庇也」。

季布者，楚人也。為氣任俠，有名於楚。⁵⁹

季布是楚地的人，為人好講義氣有俠名，在楚地名聲很大。

楚人曹丘生，辯士，數招權顧金錢。事貴人趙同等，與竇長君善。季布聞之，寄書諫竇長君曰：「吾聞曹丘生非長者，勿與通。」及曹丘生歸，欲得書請季布。竇長君曰：「季將軍不說足下，足下無往。」固請書，遂行。使人先發書，季布果大怒，待曹丘。曹丘至，即揖季布曰：「楚人諺曰『得黃金百（斤），不如得季布一諾』，足下何以得此聲於梁楚間哉？且僕楚人，足下亦楚人也。僕游揚足下之名於天下，顧不重邪？何足下距僕之深也！」季布乃大說，引入，留數月，為上客，厚送之。季布名所以益聞者，曹丘揚之也。⁶⁰

楚人諺曰「得黃金百（斤），不如得季布一諾」。一個人的名聲，絕非一朝一夕得來的，必然是日積月累，而且是得到廣大群眾的認同。季布有此名聲，可見是個誠信重諾之人。

救人於厄，振人不贍，仁者有乎；不既信，不倍言，義者有取焉。作〈游

⁵⁸（漢）司馬遷：〈商君列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊3，頁2231。

⁵⁹（漢）司馬遷：〈季布樂布列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁2729。

⁶⁰（漢）司馬遷：〈季布樂布列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁2731。

俠列傳〉第六十四⁶¹。

《論語·為政第二》子曰：「人而無信，不知其可也。」人若不講誠信，想在社會上立足，是斷不會得到他人的信任。誠信是五常之基，立基於誠信，方能在世間真正得到相對的尊重和信任。

今游俠，其行雖不軌於正義，然其言必信，其行必果，已諾必誠，不愛其軀，赴士之阨困，既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德，蓋亦有足多者焉。⁶²

遊俠，他們說話堅守誠信，做事講求結果，答應的事必定信守諾言，甚至不吝於付出自己的生命，去解救他人的困厄，卻從不誇耀自己的能耐，並把宣揚自己對他人的恩德視為恥辱。此等有信有義的行為，值得稱頌。

「守信」是每個人的基本德行，它不僅是立身處世的根本，也是人與他人的相處之道。一個重然諾、守信用的人，不管他的地位高低、職業貴賤，他在人群中自有群眾魅力，通常守信之人還有「不矜其能、羞伐其德」的高貴節操。不求回報，甚至犧牲生命，也要實踐承諾。所以說「信」是一種無形的力量，一種品牌象徵，即便認識或不認識的人，都可從他人的口碑中，或從「後事證前事」中信任你，這也是季札、商鞅、曹丘生和季布受到太史公的稱許的原因。

肆、結論

在司馬遷的思想中，深受儒家文化的影響很深，尤其是對孔子的欽慕和崇拜簡直是雋刻到骨子裡，所以在整部《史記》中，隨處都可看見孔子的身影和精神。儒家最可貴的精神是「永不放棄」，而這一點正是支持司馬遷完成《史記》的最大支柱。司馬遷在〈報任少卿書〉中說：「僕聞之，脩身者，智之符也；愛施者，仁之端也；取予者，義之表也；恥辱者，勇之決也；立名者，行之極也。士有此五者，然後可以託於世，列於君子之林矣。」「夫僕與李陵俱居門下，素非能相善也。趣舍異路，未嘗銜杯酒，接慇懃之餘權。然僕觀其為人，自守奇士。事親孝，與士信，臨財廉，取與義，分別有讓，恭儉下人，常思奮不顧身以徇國家之急。其素所蓄積也，僕以為有國士之風。夫人臣出萬死不顧一生之計，赴公家之難，斯已奇矣。」「所以隱忍苟活，幽於糞土之中而不辭者，恨私

⁶¹（漢）司馬遷：〈太史公自序〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3318。

⁶²（漢）司馬遷：〈遊俠列傳〉，《史記》（台北：鼎文書局，1986年），冊4，頁3181。

心有所不盡，鄙陋沒世，而文采不表於後世也。」⁶³這裡面充分反映出司馬遷的心境和思想，由於深切受到儒家思想的薰陶，骨子裡有著孔子「知其不可為而為之」的生命熱情；有著老師董仲舒儒家「五常」的情性；有著孔安國循循教導《尚書》聖君賢相的期許、道德情懷的驅策。即便面對「素非能相善」的李陵，他透過自己的觀察，在李陵投降匈奴，被千夫所指、危難之際，仗義執言、慨然為其鳴冤。當其時漢武帝正在氣頭上，認為司馬遷替李陵鳴冤，有想藉李陵之功，諷刺裙帶關係上位的貳師將軍，因此有「誣上」之嫌，故而判了死刑。司馬遷遭逢人生中最大的困厄，在生命最低潮處，他也沒忘記父親的遺命，孔子作《春秋》的立意，「欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言」成了司馬遷活下去的勇氣，最終他選擇以腐刑來替代死刑。身為孔子最佳的信徒，背負老師們的期望，生在史官世家，他踐履著儒家積極入世的信念，縱不能「立功」，也要「立德」、「立言」，方不負來世一遭。《史記》中不管是功成名就的世家諸侯，還是沒沒無聞的市井小民，或是俠氣肝膽的遊俠刺客，司馬遷總是懷著悲憫的視角，不以成敗論英雄，以儒家仁、義、禮、智、信等「五常」的道德，檢視兩千五百年間的歷史人物，記錄歷史長河中的朝代更迭，傳承儒家道德的美好，歌頌著天地至德至善的精神。一部《史記》，已激盪出司馬遷最璀璨的生命精華。

⁶³（梁）蕭統編（唐）李善注：《昭明文選》（台北：華正書局有限公司，1991年），卷第四十一，頁576、577、580。

參考文獻

一、專書

(一) 古籍專書（依時代排列）

- (漢)毛公傳，鄭元(玄)箋，(唐)孔穎達等正義：《毛詩正義》(臺北：藝文印書館，1978年)
- (漢)孔安國傳，(唐)孔穎達等正義，(清)阮元審定，盧宣旬校：《尚書正義》(臺北：藝文印書館，1978年)
- (漢)司馬遷：《史記》(臺北：鼎文書局，1986年)
- (東漢)班固：《漢書》(臺北：鼎文書局，1986年)
- (東漢)班固：《白虎通義》(臺北：藝文印書館，1986年)
- (東漢)許慎：《說文解字》(段注本，清嘉慶20年經韻樓刊本，黎明文化出版)
- (魏)何晏等注，(宋)邢昺疏：《論語注疏》，(臺北：藝文印書館，1978年)
- (晉)杜預注，(唐)孔穎達等正義：《春秋左傳正義》(臺北：藝文印書館，1978年)
- (梁)蕭統編(唐)李善注：《昭明文選》(臺北：華正書局有限公司，1991年)
- (明)吳興凌稚隆輯校，溫陵李光縉增補，日本有井範平埔標：《補標史記評林》(臺北：地球出版社，1992年)

(二) 現代專書（依作者姓氏筆畫排列）

- 李長之：《司馬遷之人格與風格》(臺北：里仁書局，1999年)
- 楊燕起、陳可青、賴長揚匯輯：《史記集評》(張大可、安平秋、俞樟華主編：史記研究集成)(北京：華文出版社，2005年)
- 愛新覺羅毓鋆：毓老師講《春秋繁露》(臺北：三民發行，2020年)
- 賴明德：《司馬遷之學術思想》(臺北：洪氏出版社，1983年)
- 賴炎元：《春秋繁露今註今譯》(臺北：臺灣商務印書館，1984年)
- 謝冰瑩：《新譯古文觀止》(臺北：三民書局，2020年)
- 韓兆琦：《新譯史記》(臺北：三民書局，2021年)

二、期刊論文（依作者姓氏筆畫排列）

- 支曉亮：〈淺析司馬遷與儒家思想的關係〉，《湖北成人教育學院學報》第 20 卷第 4 期，（2014 年 7 月）
- 王麥巧〈司馬遷孝道思想探源〉，《渭南師範學院學報》第 34 卷第 10 期，（2019 年 10 月）
- 呂本修：〈「三綱五常」思想探析〉，《湖南師範大學社會科學學報》第 6 期，（2018 年）
- 孫小泉：〈司馬遷筆下的儒學史〉，《臨沂師範學院學報》第 31 卷第 4 期，（2009 年 8 月）
- 唐幗麗〈儒家道德人文觀與「五常」價值觀〉，《北京化工大學學報（社會科學版）》第 4 期，（2016 年）
- 黃小珊、趙金科〈儒家『五常』的時代價值及轉化路徑〉，《山東干部函授大學學報》（2018 年）
- 馮時：〈儒家道德思想淵源考〉，《中國文化研究》（2003 年 6 月）
- 楊潤根：〈仁義禮智信忠孝新論〉，《江西財經大學學報》第五期，（2004 年）
- 楊杰：〈「仁義禮智信」道德觀及其實現價值〉，《齊齊哈爾大學學報》第 6 期，（2006 年 11 月）
- 劉志山：〈儒家道德文化的現代意義〉，《黃岡師範學院學報》第 24 卷第 4 期，（2008 年 8 月）
- 權玉峰：〈從《史記》看司馬遷對儒道思想的認識〉，《渭南師範學院學報》第 31 卷第 9 期，（2016 年 5 月）

三、學位論文

- 晉鈺琪：〈司馬遷《史記》義利觀研究〉（國立臺灣師範大學碩士學位論文，2012 年）
- 蓋業明：〈《史記》「太史公曰」研究〉（遼寧師範大學碩士學位論文，2010 年 5 月 20 日）

試論王邦雄《老子十二講》之特色

李佳鏘*

摘 要

《道德經》為中國哲學的重要瑰寶，在八十一章內，字字蘊涵著許多珍貴道理。而它卻成為中華文化最大的謎團之一，老子其人的爭論與《道德經》的註解每個朝代都有不一樣的詮釋。本文將試論王邦雄《老子十二講》特色，其書以口語化方式呈現出王老師的核心思想。經研究，此書特色有三種：〈一〉孔子與老子年代先後置放〈二〉與具體生活結合〈三〉以儒解道。將先分析王邦雄受新儒學影響，將老子置放於孔子之後的原因，進而運用《論語》解析《道德經》的特殊方式。而此書中的例子。都是王老師以自己的具體生活經驗，將儒家與道家的思想結合，以儒家入世精神為骨，道家出世靈魂為肉，成為王邦雄對於人間功夫修養順序的思想邏輯，此三種特色是構成此書的重要元素，讀者可透過《老子十二講》之特色，能進一步了解王邦雄與其著作的思想脈絡。

關鍵詞：王邦雄、孔子、老子、道德經、老子十二講、以儒解道

* 李佳鏘：國立雲林科技大學漢學應用研究所碩士在職專班碩二生。

On the Features of Wang Pang-Hsiung's "Twelve Lectures of Lao Tzu "

Lee, Chia-Mei

Abstract

The "Tao Te Ching" is a significant treasure of Chinese philosophy, containing precious wisdom within its eighty-one chapters. However, it has become one of the greatest mysteries of Chinese culture, with debates about Laozi's identity and different interpretations of the text's meaning in every dynasty. This paper aims to analyze the characteristics of WANG PANG-HSIUNG 's "Twelve Lectures of Lao Tzu ", which presents the author's core idea in a colloquial style. There are three main features of this book: (1) reversing the traditional order of Confucius and Laozi, (2) integrating the text with daily life, and (3) interpreting Laozi's philosophy through a Confucian lens. These features are discussed in a progressive order, starting with an analysis of why WANG PANG-HSIUNG places Laozi after Confucius due to his influence by Neo-Confucianism. Wang then uses "The Analects" to explain Laozi's philosophy in a unique way. The examples in the book are drawn from Wang's own life experiences, combining the ideas of Confucianism and Taoism. The integration of Confucianism's "in the world" spirit and Taoism's "out of the world" soul forms WANG PANG-HSIUNG 's logic for personal cultivation. These three characteristics are significant elements of the book, allowing readers to further understand WANG PANG-HSIUNG 's ideas and the context of his work.

Keywords: Confucius, Lao Tzu, Tao Te Ching, Twelve Lectures of Lao Tzu

一、前言

老子《道德經》擁有兩千多年的歷史，雖老子成書的時間還是個未解之謎，但他為當時身處戰爭動亂時代的人們，起了安定人心的力量，往後也為漢朝開國奠定文化與經濟基礎，修復楚漢相爭後的傷害，提升國家繁榮。

《道德經》至今依然是對社會、對個人具有很大的生命引導意義。如：自然氣候的變遷、2019 年末因 COVID-19 肆虐世界、經濟衰退、就業市場萎縮生計出現問題，導致人們身心受到許多的困頓，找不到人生的價值，市面上再次出現許多關於心靈成長的書籍，而《道德經》依然是這世代的哲學經典，網路上與書店內上有許多關於老子思想的書籍，但《道德經》為古文且哲學意涵非常深厚，身為想踏入研究《道德經》的初學者們，要如何找出一個敲門磚，並能在一套系統內，深入了解老子思想呢？

在臺灣哲學領域裡王邦雄享負盛名，繼承了梁漱溟、熊十力、錢穆、唐君毅、牟宗三、徐復觀等新儒家們的思想系統，是《鵝湖》月刊的創辦人之一¹，王邦雄致力推廣中華文化與中國哲學，從 1982 年與曾昭旭、楊祖漢出版《論語義理疏解》至 2021 年出版的《生命的學問十二講》²都是中國哲學的梳理與結合具體的生活經驗談論哲學，王老師更長年在校園講授儒家、道家哲理，對老子思想的解析更是有獨到的見解與思想系統，並有一系列老子思想著作與線上線下課程。本文以《老子十二講》作為研究對象，是因王邦雄說道：

或許我可以如斯說，《老子十二講》可以做為《老子道德經的現代解讀》的前導書。先聽講，後解讀；先入門，後登堂奧。³

由此句話可以了解王邦雄建議初學者們可從《老子十二講》開始著手，此書可做為進入深度解析老子思想的《老子道德經的現代解讀》前的重要敲門磚，因《老子十二講》是王邦雄結合生活化經驗解讀《道德經》，內容簡單容易了解，書內分成十二個章節，講述一個人如何從天涯淪落人回歸自我，王老師使用淺顯易懂的方式引導讀者了解《道德經》八十一章節內容與儒家、道家對「心」的不同定義。此次研究重點在於探討《老子十二講》內有哪些特色值得被看見？

¹ 《鵝湖》月刊的成立為台灣哲學立下新的里程碑，在 1975 年 7 月創立，當時創立成員為由王邦雄、曾昭旭、袁保新、岑溢成、楊祖漢、萬金川等學者所創辦。

² 第一版為 2017 年立緒文化出版《生命的學問 12 講》，以最原始版本《世道：生命的學問十講》增加內文。

³ 王邦雄：《老子十二講》（臺北：遠流出版社，2011 年），頁 4。

希望藉由此次的研究提供更多資料留於後人參考，也期望這些特色讓初學者們在閱讀《老子十二講》時有更多的收穫，並能延續中國哲學的文化。

二、孔子與老子年代先後置放

王邦雄在解析老子思想時，都以先孔後老的思想系統為準則，《老子十二講》內的主體解析，也依循此脈絡完成《道德經》八十一章的解析，而老子年代的放置於孔子後為王邦雄的特色之一。但王邦雄為何將老子置於孔子之後？

王老師於《21世紀的儒道：儒道思想的現代出路》分析司馬遷在《史記》寫道老子楚苦縣厲鄉曲仁里人的說法：

依我的觀點，苦縣厲鄉曲仁里人的認定，隱寓批判老學之意。此中有一可能，是後人站在儒家的立場，來責難老子，因為老子的思想，對儒家義理多所評斷，如「絕聖棄智」、「絕仁棄義」(〈十九章〉)之類，孔子「里仁為美」《論語·里仁篇》，老子想當然是曲仁里人了。⁴

王邦雄認為《史記》內對老子的紀載都是文人站在儒家的角度來責難，原因為老子於《道德經》內批評儒家提出的「仁」、「義」、「禮」、「智」以及聖人的概念，由此可以推估老子為孔子之後才有「曲仁里人」的說法，另王邦雄在《老子道德經的現代解讀》寫道：

「孔子問禮於老聃」，他似乎是孔子的前輩，不過依《道德經》「失道而後德」、「失德而後仁」、「失仁而後義」、「失義而後禮」的思想脈絡來看，老子認為儒學的仁義禮，若失落道德的活水源頭，將會乾枯僵化。由是而言，他不可能是孔子問禮的禮學專家，也不能是孔子的前輩，他的年代應該在孔子之後。⁵

《老子哲學》一書中說道：

而老子是為儒家仁義禮開拓形上之源，所以我認為，老子是後起的，《道德經》不可能在《論語》的前面。老子的哲學，主要在反省「志於道，據於德，依於仁」這三句話，儒家士以天下為己任，任重而道遠，而《老子·上經》第一句話：「道可道，非常道；名可名，非常名。」即反省「志

⁴ 王邦雄：《21世紀的儒道：儒道思想的現代出路》（臺北：立緒文化，1999），頁85。

⁵ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版社，2010年），頁10。

於道」；儒家一日三省吾身，學講而德修，而《老子·下經》第一句話：「上德不德，是以有德；下德不失德，是以無德。」批判「據於德」。⁶

王邦雄從孔子提出的「道」、「德」、「仁」，推論老子才有「道可道」、「上德不德」、「天地不仁」等思想。也就是，先用《論語》的內容一並參照再往下分析《道德經》內文；另有諸多學者推測《道德經》不是老子所寫，而是由許多人的言論集結合成，或因流傳過程有混入、錯編等情況，王邦雄提出另一種看法：

老子《道德經》全篇前後自成一條貫一體系，何以竟謂之雜湊纂輯格言以成者？⁷

王邦雄反駁了《道德經》是蒐集而來的假說，肯定其書為一人所書寫成。而王邦雄在《老子哲學》中提到，他認為最合理的推斷為勞思光先生之說：

他在《中國哲學史》第一卷，僅《史記》本傳的其人事略，就歸納出六大問題：一為姓名問題，二為孔子問禮之問題，三為出關及著書問題，四為年齡問題，五為老萊子及太史儋問題，六為世系問題。當真是問題重重，難以確切論斷了，是除非在完料與方法上有更進一步的發現或突破，否則，想揭露老子的身世之謎，已幾近不可能。吾人只能如斯說，老子是《道德經》的作者，他的身世之謎，仍是懸而未決的千古疑案。⁸

因勞思光提出《史記》內老子身分的各種疑點，讓我們後世人不再只是爭論身分的先後，而是必須看見諸多文獻材料的不足。可見每位專家學者對老子與《道德經》現有的文獻材料中都有獨到的見解。王邦雄覺得《道德經》內容多為正言反說，如沒有孔子、墨子的思想學說在前面又如何有反言的邏輯呢？因此他說道：

老子自云正言若反，若非孔墨一大套正面有為的學說成立在先，他諸多負面無為的言論，豈非頓失其所指而告落空？⁹

故吾人雖乏更直接可靠的文獻，可資參證，然基於這一義理的推斷，仍將老子的哲學定在孔墨之後，莊子之前，而為道家的開山。¹⁰

⁶ 王邦雄：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年），頁15。

⁷ 王邦雄：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年），頁48。

⁸ 王邦雄：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年），頁48。

⁹ 王邦雄：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年），頁50。

¹⁰ 王邦雄：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年），頁50。

對此在材料有限的情狀下，王邦雄暫將老子置於在孔墨之後，孟子與莊子之前，如王老師所說：

老子其人不可知，不過，從其書的思想，我們可以斷定成書年代，在孔墨之後，莊子之前。我們就站在這樣的觀點，來說老子的道家思想。¹¹

因此王邦雄在各專於《道德經》著作裡總以這觀點作為解析老子思想的依據，在《老子十二講》內也能看見使用此論點來解析《道德經》的意理，先孔後老的觀點成為王邦雄各著作中的特色之一。

三、與具體生活結合

王邦雄（1941—）現今為臺灣知名哲學學者，《鵝湖》月刊創辦人之一。畢業於國立臺灣師範大學國文學系，中國文化大學三民主義研究所哲學組博士。曾任教於臺北市立第一女子高級中學，擔任中國文化大學哲學系所教授、淡江大學中文系所教授與國立中央大學中文系所教授暨哲研所教授、所長，曾擔任鵝湖月刊社社長（1976年8月—1986年6月）、現任淡江大學中文系榮譽教授。

學生時期大量閱讀關於牟宗三、唐君毅、徐復觀等新儒家的學者們的著作，深受新儒家的精神影響，並受牟、唐二氏的感招與曾昭旭、袁保新、岑溢成、楊祖漢、萬金川等人一同創立《鵝湖》月刊，發揚中華文化延續中國哲學，並為牟宗三的代表弟子之一，王邦雄身為新儒家傳承者，主要領域為儒家與道家思想的研究，其著作有《老子道德經的現代解讀》、《材與不材之間》、《緣與命》、《老子的哲學》、《生死道》、《老子道》、《人間道》等多以平易近人的語句講解深奧的中國哲學思想，使一般大眾都能透過他的解析作為進入哲學領域的敲門磚，另有學術性的著作《中國哲學史》此書為王邦雄與同為《鵝湖》月刊的成員高柏園、楊祖漢和岑溢成一同編輯而成，先成為國立空中大學的教本，更成為台灣重要的中國哲學書籍，如《中國哲學史》書內說道：

中國哲學的特色，首先是以生命為中心，是對生命的關懷以及要求生命的安頓，由是而有所謂「生命的學問。生命的關懷與安頓不是一套知識而已，它更要求我們在實際的生活中加以實踐、體會，唯有通過實踐才能真正安頓生命，而不只是空中樓閣而已。¹²

¹¹ 王邦雄：《21世紀的儒道：儒道思想的現代出路》（臺北：立緒文化，1999），頁86。

¹² 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》上（臺北：里仁書局，2019年），頁4。

此句話不只體現《鵝湖》創辦的精神，更是王邦雄一生致力將中國哲學應用於生活中，因此在他的生命中與著作中都能看見他對生命的關懷與引導人們的心前往安頓的境界，也成為他將生活體驗與生中國哲學結合，讓民眾透過他的課程與書籍找到治癒生命的良藥，如他透過自己的對生命體會結合《道德經》的思想說道：

人生不過百年，我們老是跟著別人跑，跟著時代跑，何年何月才停下來？所以這個時候，我們「不德」就是我們不在乎社會的價值，不執著社會流行的那些，你才能夠「有」出自己來。……我們也可以這麼說：不在乎社會的價值判斷，不在乎社會的流行時髦的人，才能夠活出真實的自我，活出自己的風格來。¹³

將《道德經》的核心思想轉換成大眾口吻，此特色是王邦雄獨有的風格，先提出生活上人們可能遇見的疑問，進而分析經典的內容，再將解析出的內容與生活的疑難雜症結合，得出一個解決的方式。

王邦雄不只在學校裡授課，也走出校園舉辦各類講座與利用網路社群媒體講授關於儒家與道家的哲學思想，如：2020 年的大愛電視節目《人文講堂》與 2001 至 2021 年的財團法人洪建全教育文化基金會-敏隆講堂的線上與線下課程，讓一般大眾透過網路報名即可到現場聆聽課程並能與王老師面對面互動，而網路頻道課程皆為隨時聆聽，王老師運用各式管道將中國哲學生活化，不同於學院的哲學系統，他善於透過散文的方式將哲學結合具體生活經驗，讓民眾透過他的著作找到中國哲學裡「安頓」人生的智慧，如同 2011 年出版的《老子十二講》濃縮了他歷年教授的《道德經》思想，其內容為《生死道》、《老子道》、《人間道》三本書的結合，因這三本書於 1991 年出版距今已多年，許多例句情境和文句語法有諸多的改變，進而將這三本書的內容重新整理刪減冗長的語句，也配合現代用語的詞彙更貼近現今讀者的生活；而書寫《老子道》、《生死道》、《人間道》三書時，為了保有現場講課的臨場感，將許多口語化文句寫入其中，但時間久遠回頭看有些口吻已過時不通順，進而將《老子十二講》做了些口語用詞修改，讓此書的意理解析更為精闢內容也貼合當今社會的現象，如《生死道》中的：

¹³ 王邦雄：《老子十二講》（臺北：遠流出版社，2011 年），頁 255。

對人生的說法都很荒涼。¹⁴

《老子十二講》內將「荒涼」改為「負面」，順應當今讀者的習慣用詞，讓年輕一輩的讀者能更了解經典裡的意思。

2011年出版的《老子十二講》保有《老子道》、《生死道》、《人間道》三本書的原有的十二個章節，舊版三書的每一本內有四個章節，目錄為〈一〉人生的困苦何在？〈二〉為什麼我們會流落天涯？〈三〉人生總在相互牽引中同歸沉落〈四〉讓每一個人回歸他自己〈五〉嬰兒永不受人為的傷害〈六〉不為死亡留下餘地〈七〉水的高貴就在它承擔卑下〈八〉虛無的妙用無窮〈九〉在家常日常中活出天大地大〈十〉超離俗塵的素樸天真〈十一〉無心奧藏的生成原理〈十二〉小國寡民的桃花源，在目錄章節的命名上將三書裡較文言的標題改為白話，如《人間道》的第九章標題：「常道常名與可道可名」，在《老子十二講》中改為：「在家常日常中活出天大地大」，此改變呼應時代用語，讓讀者能快速掌握每章節的主軸。而每一章節的順序王邦雄特別梳理出解析《道德經》的脈絡，如：他並沒有從《道德經》第一章「道可道，非常道。名可名，非常名」開始解說，而是由第二章與第十二章開始：

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。¹⁵

五色令人目盲，五音令人耳聾，五味令人口爽，馳騁田獵，令人心發狂。

¹⁶

由《道德經》的第二章講解「分別心」並帶出「心」的概念，接著開始說明儒家與道家對「心」的解釋，進而帶出《老子十二講》第一章「人生的困苦何在？」的主題，人因分別心產生執著再接再續於第二章「為什麼我們流落天涯？」中使用《道德經》的第三章與第十三章來帶出人們執著那些事物從而產生流落天涯的原因：

不尚賢，使民不爭；不貴難得之貨，使民不為盜。¹⁷

寵辱若驚，貴大患若身。何謂寵辱若驚？¹⁸

說明人「心」因為有《道德經》第二章說得「美」跟「善」才產生出「崇尚」

¹⁴ 王邦雄：《生死道》（臺北：漢藝色研，1991年），頁9。

¹⁵ 引《道德經》第二章。

¹⁶ 引《道德經》第十二章。

¹⁷ 引《道德經》第三章。

¹⁸ 引《道德經》第十三章。

和「尊貴」的分別心，將人的心不斷分割，使人們忘記原來的自己而流落天崖，《老子十二講》內對《道德經》的解析使用跳躍式的模式，利用不同章節的結合，將老子思想更有系統的環環相扣，讓人們能呈遞式了解其內涵，更體現出《老子十二講》的貼近世俗人們生活軌跡來進行身心修養功夫，直接先告訴讀者你因為有了「分別心」才讓生命無法回歸自然狀態，再接著解析如何返回「無」的狀態，透過生活舉例給予讀者何為《道德經》的「有」與「無」的體會，雖世俗，卻在世俗中引導人們作身心的功夫修養。也將老子思想裡的「自然」與「樸實」引導至具體的家庭教育中，如：

心使氣，氣便不自然，因為心已經加進來了。現在我們要求心知退出，就像大人不要參加孩子的遊戲一樣。心不介入氣，使氣專一，歸於生命本身的柔和；大人不干擾，孩子玩家家酒就能入戲，自然和諧¹⁹

透過經典的解讀再結合世俗的具體生活經驗，讓讀者可以初步體會《道德經》中國哲學智慧，這也是王邦雄著作的一大特色。讀者有了初步認識老子思想後就能再接再續閱讀深度解析《道德經》的《老子道德經的現代解讀》，因此《老子十二講》是進入王邦雄學術思想的敲門磚。

四、以儒解道

「以儒解道」為以儒家經典《論語》的思想概念解析道家的《道德經》內文與一般看見用白話文直譯或是使用《莊子》來解釋不同，真正呈現《道德經》的歷史背景與思想更主軸性的脈絡，舉例：以第四章裡的「同其塵」來看，在一般大眾化的解析為「如同灰塵一般的混雜在一起」，而王邦雄為同一個詞有不同的解析方式：

人的存在本身就是塵土，而人跟人的關係又是塵土，……，一個人要讓自己活得快樂，必須承受得起人間所有的不好。²⁰

王老師的解釋，能從這一段話看出儒家的精神，如：「人與人的關係」是儒家不斷強調的「仁」，「承受得起人間所有」為孔子所說「淑世精神」，承擔人間責任的精神，「以儒解道」的方式為《道德經》增加了立體度，不再是扁平的述說，運用儒家與道家思想的交織論述，為中國哲學在具體生活的實踐多了一份踏實

¹⁹ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 42。

²⁰ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 190。

的方向，如王老師在《21 世紀的儒道：儒道思想的現代出路》說道：

有了儒家的修養，身心靈同步成長，人就不必自我膨脹，而可以「仁者安仁」；有了道家的工夫，身心靈得到了安頓，人就不必自我悲憐，而可以「道法自然」。儒家擔得起，道家放得下，二者微妙的結合，而產生了生命人格的平衡與成長。²¹

王邦雄認為只有儒、道的結合才能為生命、為人格調整到一個和諧狀態，但在結合前須先了解儒、道的分歧點，在《老子十二講》的第一章主題為「人生的困苦何在？」王老師就先提出儒、道兩家對「心」的看法互相分歧來解析人生的「困苦」根源在哪，如：

道家覺得人生的困難出於我們有「心」，儒家則認為我們活不好是因為我們有「物」。……「克己復禮為仁」，己是指「物」的己，復禮為仁是指「心」的己，要用心來跟別人相處，而不要用物來跟別人對抗，這是儒家的基本觀念。²²

從這兩句可以看出王邦雄分析出兩家對「心」的定義差異極大，而「心」的概念卻是儒家提出，因此可從此處看出王邦雄的「以儒解道」的特色，以儒家思想為主體並延伸至解析《道德經》每句話，此特色在書內的第十二頁也說到要進入思考道家之前，我們需要先來解釋儒家，運用邏輯概念來分析人心是被「心」困住還是「物」，最終結論歸納為「心」才是一切困頓的根源，因為儒家的「心」一詞代表希望，而希望代表對事情有所期望，但在期望的過程中就會產生壓力，因此歸納出「期望」本身就是一種「物」的表現，所以一切都是「心」產生的，這時的結論導向跟道家吻合，要「無心」人心才不會被困住最終目標兩家相符，但修養過程卻是不同，如王邦雄解析孔子這句話：

五十而知天命，六十而耳順。²³

是因為知天命，所以可以包容人間的一切，因此他無所不包，這樣就如天老子提出的：

吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大。²⁴

²¹ 王邦雄：《21 世紀的儒道：儒道思想的現代出路》（臺北：立緒文化，1999 年），頁 15-16。

²² 見王邦雄：《老子十二講》，頁 11。

²³ 引《論語·為政》。

²⁴ 《道德經》第二十五章。

形容「道」如此之大不知如何訴說，道家的「道」與儒家的「天命」形容的都是一種無邊的包容，此解釋可以連結到王邦雄的「先儒後道」，因孔子提出「有心」如「仁」，老子才提出提出「無心」的「道」，所以儒家與道家雖為兩種不同學說，但王邦雄認為道家卻是承襲孔子思想而來，並在第十四頁說道：

孔子與老子都講道，兩家都認為人生一定有一個價值理想的道，我們可以去走出來。²⁵

此句展開後十一章節的述說脈絡，如第二章解析《道德經》第三章後說道《道德經》：

第二章的問題不出在美跟善，第三章的問題也不出在賢德與財貨，而是出在尚和貴。²⁶

點出人生需要一條去除「尚」和「貴」的道路，而這條「道」的路需要內涵就是「名」，所以就引出老子思想的第一章「名可名，非常名。」王邦雄告訴我們：

道一定要通過名，儒家把道定在名教、禮教上，所以在家庭裡就說「父子子」，在國度就說「君君臣臣」。²⁷

寫出儒家把人生內涵養成是通過「禮」去引導，而道家則是「損」為目標，兩家的理想就是將人心導向正確之路「自我」，就是真正的我。

「不要天下回到自我是道家，天下跟自我都要的是儒家。」²⁸

由此句能再次看見王邦雄認為儒道兩家的思想是殊途同歸，雖修養方式不同，目標與盡頭都是一樣的。在此書第四章說道如何立足於此「道」上：

儒家叫「頂天立地」，道家叫「自在自得」，頂天立地是靠你的愛，靠你的理想，挺在那個地方。道家是說我擺脫了一切，什麼我都不要，我的心已經虛靜了，我像一面鏡子照我自己，我靠我自己挺立人間，我靠我自己得到一切。²⁹

另外王邦雄提出如何運用儒、道兩家來修養：

²⁵ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 14。

²⁶ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 32。

²⁷ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 33。

²⁸ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 50。

²⁹ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 93。

雙方都把心給出來，以心對心，把情意理想給出來；這是第一個層次。儒家功夫做完了，再進一步做法家的功夫，雙方忘掉對對方的好。所以這裡有兩層，一個是實有層，一個叫作用層。³⁰

我們希望把這兩層分開，而且儒家、道家我們都要，這樣的一個義理，要有貼切的體會跟把握。³¹

這體現出王老師認為功夫修養需先從儒家開始，再往道家出世的精神，王邦雄不斷地強調儒、道必須結合才能真正做到完整的安頓修養，也才能回歸自然的本我，如王邦雄在《宗教哲學》發表的〈儒道並行王道之路更寬廣〉期刊中提到：

儒道並行，王道之路更寬廣，就在以道家的虛用智慧，來成全儒家的實理志業。³²

在此修養的道路上都是要靠自己的信念與內心平靜才能抵達回歸自我的目標，王邦雄也說到儒家的道是創道的道，道家的是觀照的道。在修養功夫上，需有儒家的實踐與付出愛，但須具備道家的不執著，兩家修養功夫上看似不同，卻是能同時並行，這就是王邦雄「以儒解道」的特色，讓我們看見不同解析面貌的《道德經》，人們能依循《老子十二講》的章節調和兩家思想，得到運用於具體生活上，不再成為天涯淪落人。

五、結論

本文研究在於試論王邦雄之《老子十二講》特色分析，總結出三大特色：分別為〈一〉孔子與老子年代先後置放〈二〉與具體生活結合〈三〉以儒解道。本文從王邦雄受到新儒家的思想系統影響開始討論，王老師將老子生活的年代置於孔子之後，進而運用《論語》來解析《道德經》，此方法在當前市面上的書籍非常少人使用，大多直接使用白話文來解析，鮮少將孔子與老子一同述說解析《道德經》。此特色也運用於《老子十二講》書中並影響了功夫修養的先後順序，在十二個章節中將《道德經》的解析透過與具體生活結合，循序漸進的以儒道兩家的思想慢慢結合，因王老師認為人們需有孔子的積極出世的態度並在

³⁰ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 183。

³¹ 見王邦雄：《老子十二講》，頁 83。

³² 王邦雄：〈儒道並行王道之路更寬廣〉，《宗教哲學》季刊 第 65-66 期（2013 年 12 月），頁 3。

生活的沉浮中擁有道家的無為精神，這論點改變了從古至今儒道兩家的互不相容的情況，進而產生「以儒解道」的特殊方式，此方法為歷代註解《道德經》注入新思維，開創出值得後人繼續探討的方向。而這三種特色成為王邦雄主要的核心思想並能於其他著作之中看見，如王老師所說：

人人身上都有一部經典，你透過這個經典，觀照萬物百態、立身處世，才能回應所有問題。³³

而王邦雄看見當今社會的種種現象，因書寫出學術書籍以外口語化的著作，為社會尋找治癒的藥方，如他所說：

當前社會，人人在痴迷熱狂中歸於冷酷，也在牽累困苦中走向逃避之路，甚至在委屈悲壯間步上決絕之境。大家流落街頭，而無家可歸。身心靈失去平衡，也不得安頓。「靈」轉向神秘處尋求依靠，以求身心的解放自在。³⁴

王老師一生致力推廣中華文化，不斷用自身的生命經驗與中國哲學結合，在《老子十二講》的書中都能看見王老師的靈魂，將一片片靈魂拼出一幅全新的中國哲學樣貌，為這世代的中華文化注入新能量，並為當今社會上的人們尋找安頓的方向，未來也期望能繼續研究王邦雄其著作裡的思想，為後人提供關於不同的中國哲學資料。

³³ 《經理人》，〈莊子的「無用」該怎麼用？如何活得自在、快樂？專家拆解老莊的人生智慧〉（<https://www.managertoday.com.tw/articles/view/56730?>），2018年10月08日。

³⁴ 王邦雄：《21世紀的儒道：儒道思想的現代出路》（臺北：立緒文化，1999年），頁14。

參考文獻

一、專書

- 王邦雄：《老子道》（臺北：漢藝色研出版，1991年）。
- ：《生死道》（臺北：漢藝色研出版，1991年）。
- ：《人間道》（臺北：漢藝色研出版，1991年）。
- ：《21世紀的儒道：儒道思想的現代出路》（臺北：立緒文化，1999年）。
- ：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版社，2010年）。
- ：《老子十二講》（臺北：遠流出版社，2011年）。
- ：《老子哲學》（臺北：東大圖書公司，2020年）。
- 王邦雄、岑溢成、楊祖漢、高柏園：《中國哲學史》上（臺北：里仁書局，2019年）。
- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，2014年）。

二、期刊論文

- 王邦雄：〈儒道並行王道之路更寬廣〉，《宗教哲學》，第65-66期（2013年12月），頁1-9。
- 謝俊濤：〈老子其人其書考辨〉，牡丹江師範學院學報哲社版，第170期（2012年7月），頁65-68。
- 李子軒：〈熊十力對老子身世的研究〉，北方文學（下旬刊），2013年10期（2013年08月），頁171-171。
- 柳震元：〈儒家和道家文化思想的差異性及價值〉，文學教育（下），2022年09期（2022年10月），頁27-29。

三、網路電子資料

- 陳書榕，〈莊子的「無用」該怎麼用？如何活得自在、快樂？專家拆解老莊的人生智慧〉，網址：<https://www.managertoday.com.tw/articles/view/56730?>，2018年。

《雲科漢學學刊》稿約

壹、稿件受理

- 一、本刊為年刊，每年 7 月出刊，截稿日期為發刊當年 3 月底止，隨到隨審。
- 二、來稿一律送請學者專家審查，無論錄用與否，將於兩個月內通知。審查通過之論文，如遇稿擠，則移至下期發表。未獲採用者，恕不退稿。
- 三、來稿請另填寫作者個人資料表（含中、英文姓名、級別、通訊地址、聯絡電話、手機、電子信箱），以便聯繫。
- 四、來稿請附電子檔 WORD 及 PDF 兩種檔案格式，中文稿件需使用正體字。
- 五、來稿凡涉及抄襲或一稿多投者，本刊不予刊載。
- 六、來稿請於徵稿期限前傳送至電子郵件信箱：yjscs2022@gmail.com

貳、文稿規範

- 一、來稿以中、英文稿為限。中文稿件以一至二萬字為原則；英文稿件以不超過 30 頁 A4 紙為原則。
- 二、來稿請附：中、英文篇名，中、英文摘要（五百字以內），中、英文關鍵詞各五個，並請務必依本刊〈撰稿格式〉寫作，以利作業。
- 三、稿件中如涉及智慧財產權部分（如：圖片、長篇引文或翻譯文字），請事先徵得原作者或出版者之書面同意，本刊不負法律責任。

參、出版形式及著作權

- 一、本刊不另發行紙本，出版形式為網路線上電子期刊。
- 二、凡投稿本刊者，即視為同意本刊同時在網路上發行其電子稿。論文作者享有著作人格權，本刊享有著作財產權；日後除作者本人將其個人著作結集出版外，凡任何人、任何目的之翻印、轉載、翻譯等，皆須事先徵得本刊編委會同意後，始得為之。

《雲科漢學學刊》第二十四期

編輯委員會：漢學應用研究所所學會學術組

發行人：柯榮三

指導老師：柯榮三

執行編輯：陳玫如

出版單位：國立雲林科技大學漢學應用研究所所學會

地 址：640 雲林縣斗六市大學路三段 123 號

電 話：(05) 5342601#3402

傳 真：(05) 5312182

網 址：<https://ghc.yuntech.edu.tw/>

登記編號：學課刊登字第 9601 號

出版日期：中華民國 112 年（西元 2023 年）7 月

（非經本刊書面同意，禁止以任何形式翻印、轉載及翻譯）