臺灣中文學會通訊

中華民國 111（2022）年 1 月

會務報導

1 臺灣中文學會第六屆第一次會員大會紀實
6 臺灣中文學會第六屆第一次理事、監事聯席會議紀實
8 感謝與祝福——第五屆理事長卸任感言
10 祝福之餘——第六屆理事長就任感言
12 中文作為一種志業的學會——第六屆副理事長就任感言
13 第九屆四賢博士論文獎得獎感言

活動紀實

17 「研究與教學：主題構思與計畫撰寫」論壇側記
21 臺灣中文學會新書精讀計畫之三十四：廖美玉教授《論爭與推激：學杜的多元面向》
52 臺灣中文學會新書精讀計畫之三十五：李豐楙教授《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》
68 臺灣中文學會新書精讀計畫之三十六：曹淑娟教授《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》
88 臺灣中文學會新書精讀計畫之三十七：鄭雯馨教授《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》

追思前賢

101 會通與迴盪——記蕭馳教授與東華二三事
104 體清神正・是非允當——追憶戴璉璋先生

相關訊息

108 編後語

40

臺灣中文學會第六屆第一次會員大會紀實

◎祕書處

時間：中華民國 110 年 11 月 20 日（週六）16:10
地點：臺灣大學文學院會議室（臺北市羅斯福路 4 段 1 號）
主席：梅家玲理事長
出席：臺灣中文學會會員
應到人數：167 人
實到人數：103 人（含委託 50 人）
列席：與會貴賓、臺灣中文學會秘書處

110 年 11 月 20 日（週六）下午 4 時 10 分，本會第六屆第一次會員大會於臺灣大學文學院會議室召開，由梅家玲理事長主持。首先公布第九屆四賢博士論文獎得獎名單及頒獎，第一名為臺灣大學中國文學研究所游勝輝博士，第二名為政治大學中國文學研究所沈芳如博士，第三名由臺灣大學臺灣文學研究所李時雍博士與清華大學中國文學研究所呂柏勳博士並列。報告內容及討論事項如下：

梅家玲理事長、胡曉真副理事長與四賢博士論文獎得獎者合影

理事會報告

一、行政報告（林永勝祕書長）

（一）本會大事紀，請詳附件一。

（二）目前正式會員人數（統計至110.11.17）

個人會員 165 名（永久 67／一般 98）、學生會員 8 名（永久 2／一般 6）、榮譽會員 0 人、團體會員 0 人，贊助會員 11 名（淡江大學中國文學系、逢甲大學中國文學系、李玉山先生、臺灣師範大學國文學系、臺灣大學中國文學系、中興大學中國文學系、政治大學中國文學系、東吳大學中國文學系、東華大學中國語文學系、東華大學華文文學系、成功大學中國文學系）

二、成果報告

（一）110 年「新書精讀會」（三十四至三十七場）執行情形（胡曉真副理事長）

1. 第三十四場為廖美玉老師《論爭與推激：學杜的多元面向》新書精讀會，原訂 6 月 11 日舉行，因新冠肺炎疫情而延期至 11 月 12 日（週五）14:00-18:00 假暨南國際大學人文學院一樓小個案教室舉辦。主持人為楊玉成先生（中央研究院中國文哲研究所/暨南國際大學中國語文學系合聘教授），主講人為廖美玉先生（成功大學、逢甲大學中國文學系退休教授），特約討論人為徐國能先生（臺灣師範大學國文

學系教授）、陳美朱先生（成功大學中國文學系教授）、蘇怡如先生（世新大學中國文學系副教授）、陳建銘先生（暨南國際大學中國語文學系助理教授）。

2. 第三十五場為李豐楙老師《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》新書精讀會，於 11 月 20 日（週六）9:40-12:10 假臺灣大學文學院會議室舉辦。主持人為胡曉真先生（中央研究院中國文哲研究所特聘研究員），主講人為李豐楙先生（政治大學文學院榮譽講座教授），特約討論人為陳美華先生（臺灣宗教學會理事長）、蔡源林先生（政治大學宗教研究所副教授兼所長）、邱炫元先生（政治大學社會系副教授）。

3. 第三十六場為曹淑娟老師《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》新書精讀會，於 11 月 20 日（週六）9:40-12:10 假臺灣大學中文系會議室舉辦。主持人為蕭麗華先生（佛光大學中國文學與應用學系教授兼人文學院院長），主講人為曹淑娟先生（臺灣大學中國文學系特聘教授），特約討論人為鄭文惠先生（政治大學中國文學系特聘教授）、侯迺慧先生（臺北大學中國文學系教授）、王學玲先生（中央大學中國文學系教授）。

4. 第三十七場為鄭雯馨老師《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》新書精讀會，於 12 月 11 日（週六）10:00-12:00 假政治大學百年樓中文系研討室舉辦。主持人為林啟屏先生（政治大學中國文學特聘教授），主講人為鄭雯馨先生（政治大學中文系副教授），特約討論人為程克雅先生（東華大學中國語文學系副教授）、孫致文先生（中央大學中國文學系副教授）、邴尚白先生（清華大學中國文學系副教授）。

（二）《臺灣中文學會通訊》發行現況（林永勝祕書長）

1. 第 35 期（109.10）主要內容：

臺灣中文學會第五屆第二次常務理事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第三次常務理事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第二次監事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第三次理事、監事聯席會議紀實
臺灣中文學會第五屆第二次會員大會紀實
第八屆四賢博士論文獎得獎感言
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十一：林遠澤《儒家後習俗責任倫理學的理念》
臺灣中文學會 109 年度年會側記
寺廟之美國際學術研討會暨新書發表會側記
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十二預告：洪淑芩《在地與新異——臺灣民俗學與當代民俗現象》
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十三預告：鍾彩鈞《明代程朱理學的演變》
「文學／海洋／島嶼國際學術研討會」徵稿啟事

2. 第 36 期（110.01）主要內容：

臺灣中文學會新書精讀計畫之三十二：洪淑芩《在地與新異——臺灣民俗學與當代民俗現象》
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十三：鍾彩鈞《明代程朱理學的演變》

京都大學中國語學中國文學專修的成立小史與近年現況
中國詩詞在歐洲的翻譯、研究與教學

3. 第 37 期（110.04）主要內容：

臺灣中文學會第五屆第三次監事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第四次理事、監事聯席會議紀實
「和魂漢才:近世日本漢學家墨蹟文物特展」楊儒賓教授導覽側記
日本漢學者在臺灣——訪鍋島亞朱華教授
西方漢學者在臺灣——訪莫加南教授
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十四預告——廖美玉《論爭與推激:學杜的多元面向》
第九屆四賢博士論文獎公告

4. 第 38 期（110.07）主要內容：

臺灣中文學會第五屆第四次常務理事會議紀實
陳益源教授「臺灣漢學講座:在臺灣與金門遇見越南」側記
傳承西方漢學學術成果：訪侯道儒教授
跨文化帶來漢學研究特殊視野：訪謝薇娜教授
第九屆四賢博士論文獎公告

5. 第 39 期（110.10）主要內容：

臺灣中文學會第五屆第五次常務理事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第六次常務理事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第四次監事會議紀實
臺灣中文學會第五屆第五次理事、監事聯席會議紀實
《臺靜農先生・百廿誕辰紀念專輯》成書背後—專訪李隆獻先生
「文果載心，余心有寄」:羅宗濤教授《春江潮水連海平：別選唐詩三百首》整理心得
中山大學西灣樂讀 航向中文美好之海
「異文—文本與形制」國際學術研討會側記
臺灣中文學會新書精讀計畫之三十四至三十七預告
臺灣中文學會 110 年度年會暨第六屆第一次會員大會預告

（三）第九屆「四賢博士論文獎」執行情形（林永勝祕書長）

1. 4 月將相關訊息於學會網頁、臉書粉絲頁及《會訊》公告並以電郵通知全國中文領域相關系所張貼宣傳。6 月正式收件，7 月再度宣傳，8 月 31 日收件截止，計收 21 件申請案。

2. 9 月 3 日召開常務理事會進行初審，擇優 11 件進入複審，並推薦審查委員。

3. 11 月 5 日召開常務理事會進行決審，決定獲獎名單為第一名：游勝輝博士《史外傳心——清初江南遺民詩之生計書寫研究》。第二名：沈芳如博士《六朝詩歌光影研究》。第三名：李時雍博士《復魅：臺灣後殖民書寫的野蠻論述與文明批判》與呂柏勳博士《中晚明志怪筆記的博物與知識向度》。

三、財務報告：（林永勝祕書長）

目前財務狀況（至 110.10.30 止）
祕書處雜支現金：3,558 元（含四賢 44）
劃撥帳戶「臺灣中文學會梅家玲」：342,543 元

四賢博士論文獎專戶：（活存）11,023 元，（定存）1,622,277 元，合計 1,633,300 元

總計 1,979,401 元

監事會報告

一、110 年 3 月 26 日，第五屆第四次理監事聯席會議審核本會 109 年度之年度工作報告、收支決算表、現金出納表、資產負債表。

二、110 年 11 月 5 日，第五屆第五次理監事聯席會議審核本會 111 年度工作計畫及收支預算表。

討論事項

案由一、請審議 109 年度之年度工作報告。（提案者：理事會）

說明：
（一）109 年度工作報告，請詳附件二。
（二）業經 110 年 3 月 26 日第五屆第四次理監事聯席會議審核通過。
（三）提請會員大會審議通過後，報主管機關核備。

決議：通過。

案由二、請審議 109 年度之收支決算表、現金出納表、資產負債表。（提案者：理事會）

說明：
（一）109 年度收支決算表、現金出納表、資產負債表，請詳附件三。
（二）業經 110 年 3 月 26 日第五屆第四次理監事聯席會議審核通過。
（三）提請會員大會審議通過後，報主管機關核備。

決議：通過。

案由三、請審議 111 年度工作計畫。（提案者：理事會）

說明：
（一）111 年度工作計畫，請詳附件四。
（二）業經 110 年 11 月 5 日第五屆第五次理監事聯席會議審核通過。
（三）提請會員大會審議通過後，報主管機關核備。

決議：通過。

案由四、請審議 111 年度收支預算。（提案者：理事會）

說明：
（一）111 年度收支預算，請詳附件五。
（二）業經 110 年 11 月 5 日第五屆第五次理監事聯席會議審核通過。
（三）提請會員大會審議通過後，報主管機關核備。

決議：通過。

慶祝臺灣中文學會十週年

第六屆理事會及監事會投票結果公布

監票：須文蔚監事
發票：李筱涵祕書
唱票：林永勝祕書長、佘筠珺副祕書長、

鄭雅平祕書

計票：佘筠珺副祕書長、賴信宏先生、劉柏正先生、簡凱廷先生

一、理事當選人：林啟屏、胡曉真、梅家玲、曾守仁、廖美玉、陳益源、陳昌明、鄭毓瑜、王基倫、林永勝、陳逢源、陳國球、洪淑芩、高嘉謙、楊自平

二、候補理事：王學玲、林淑貞、祁立峰、劉苑如、徐富昌

三、監事當選人：須文蔚、楊儒賓、曾守正、吳冠宏、許俊雅

四、候補監事：陳麗桂

★無臨時動議，散會。（下午 5 時 25 分）

會員大會合影

臺灣中文學會第六屆第一次理事、監事聯席會議紀實

◎祕書處

時間：中華民國 110 年 12 月 19 日（週六）12:30
地點：曉鹿鳴樓（臺北市大安區羅斯福路四段 85 號）
主席：梅家玲理事長（第五屆）

110 年 12 月 19 日（週六）下午 12 時 30 分，本會第六屆第一次理事、監事聯席會議於曉鹿鳴樓召開，主席為第五屆理事長梅家玲先生。王基倫理事、林永勝理事、林啟屏理事、洪淑芩理事、胡曉真理事、高嘉謙理事、梅家玲理事、陳昌明理事、陳益源理事、陳國球理事、陳逢源理事、曾守仁理事、楊自平理事、廖美玉理事、鄭毓瑜理事；吳冠宏監事、許俊雅監事、曾守正監事、須文蔚監事出席與會（以上依姓氏筆劃排序）。楊儒賓監事請假。。

新舊任理事長交接

討論議案如下：

案由一、選舉第六屆常務理事（5 人）。

說明：

（一）本會章程第十七條：「理事會置常務理事 5 人，由理事互選之，並由理事就常務理事中選舉 1 人為理事長，1 人為副理事長。」

（二）常務理事選舉採不記名連記法，以選票方式為之。每人最多得圈選五名，取前五高票者當選之。若遇同票數則以抽籤決定。

（三）圈選方式，係在圈選欄打「〇」之記號。

決議：業經出席理事選舉，選出常務理事五名，當選人為：陳益源理事、曾守仁理事、林啟屏理事、梅家玲理事、陳逢源理事。

案由二、選舉第六屆常務監事（1 人）。

說明：

（一）本會章程第十九條：「監事會置常務監事一人，由監事互選之，監察日常會務，並擔任監事會主席。」

（二）常務監事選舉採不記名單記法，以選票方式為之。每人圈選一名，取最高票者當選之。若遇同票數則以抽籤決定。

（三）圈選方式，係在圈選欄打「〇」之記號。

決議：業經出席監事選舉，選出常務監事一名，當選人為：吳冠宏監事。

案由三、選舉第六屆理事長、副理事長。

說明：

（一）本會章程第十七條：「理事會置常務理事 5 人，由理事互選之，並由理事就常務理事中選舉 1 人為理事長，1 人為副理事長。」

（二）本選舉票採無記名連記法，以填選方式為之，每張選票至多可填選 2 名常務理事。最高得票者當選理事長、次高票者當選副理事長。

（三）理事長選舉投票以過半數方得當選，若皆未過半數則進行第二輪投票；第二輪投票以第一輪得票前二名為候選人，並以多數者當選，若同票數以抽籤決定。

決議：業經出席理事選舉，由陳益源常務理事當選第六屆理事長，曾守仁常務理事當選第六屆副理事長。

案由四、請審核入會申請資格，紙本申請書一份備查。（提案者：秘書處）

說明：個人會員申請 3 名。

類別	姓名	服務單位	申請日期
個人	羅聖堡	臺灣大學中國文學系/助理教授	110.11.13
個人	卓清芬	中央大學中國文學系/教授	110.11.26
個人	劉瓊云	中央研究院中國文哲研究所/副研究員	110.11.28

決議：通過。

❖無臨時動議，散會。（下午 2 時 55 分）

理監事於會後至臺大圖書館日然廳參觀臺靜農先生百廿誕辰紀念特展合影

感謝與祝福——第五屆理事長卸任感言

◎梅家玲

時間很快，還記得2019年十月底，在羅斯福路的曉鹿鳴樓餐廳裡，意外而且惶恐地被推選為中文學會理事長，從吳冠宏教授手中接下了學會的印信；而今恰巧又在同一地點，將中文學會的印信交付給新任理事長陳益源教授。一路走來的點滴，清晰宛如昨日，心中所湧現的，則是無限的感謝。

一直認為，能夠成為中文學會的理事長，純屬意外。我加入學會的時間很晚，過去也沒有參與太多學會的活動，竟然第一次擔任理事，即被推選為理事長。不過，既承蒙厚愛，自當勉力為之；以既有的成果為基礎再做開展，亦是責無旁貸。

也因此，在即將卸任之前，我要首先感謝副理事長胡曉真老師，以及本屆的幾位常務理事：廖美玉、林啟屏與吳冠宏老師。由於大家不時提點，並多方協助我這位「新手」上路，才使得我們這屆的工作團隊能夠迅速進入狀況，順利推動各項業務。其次，還要感謝成大中文系高美華主任及陳益源教授。由於他們的鼎力相助，使學會在成功大學順利舉行第五屆的年度會員大會。這是中文學會首度跨越濁水溪，在南部召開年會；對於學會的未來發展而言，尤其別具意義。此外，臺大高研院協辦並補助新書精讀會，臺大中文系協助2021年的年會及相關活動，以及2021年的會員大會召開前，突然發生「中文系改名、停招」的不實新聞報導，楊自平老師熱心提供訊息，須文蔚老師拔筆相助，撰寫回應文，使學會得以即時就此事件表達立場，同樣要深致謝忱。

回顧兩年以來，儘管大半時間都處於疫情期間，但在永勝、筠珺兩位正、副秘書長及雅平、筱涵兩位秘書處同事的共同努力下，我們仍然舉辦各項例行活動，除精讀會、四賢論文獎之外，亦藉由《會訊》引介國內外各地漢學研究的相關資源與最新動態；同時，也規劃論壇與工作坊，協助年輕學者教學與研究。其目的，無非是希望為中文人提供交流的平台，並在「整體華文文化再編成、世界人文秩序再重組的過程中」，貢獻棉薄心力。雖然原先擬與「華語與比較文學協會（Association of Chinese & Comparative Literature）合作舉辦「文學／海洋／島嶼」國際學術研討會，作為慶祝學會十周年的大型學術活動，因疫情影響，未能於2021年如期舉行，不過，只要疫情緩解，此一大型國際會議，仍將在臺大召開，以期能促進更多的國內外交流。

此外，正由於疫情帶來許多不確定因素，2021年的年會規劃只能且戰且走，日期也一改再改，最後終於敲定11月20日在臺大文學院舉行。不意當天上午，卻驚

喜地發現：原來 2011 年學會的成立日期，正是 11 月 20 日，而地點，同樣是臺大文學院！為了讓大家在這個特別的日子裡一起為學會慶生，筠珺臨時去買了生日蛋糕，並且邀請在場的歷任理事長們共同切蛋糕，算是小小的慶祝儀式。大夥共聚一堂的同時，我也好奇：十年前，臺灣中文學會從這裡誕生、出發，十年之後，又回到同一地點，這是偶然形成的巧合？還是冥冥中註定的安排？而無論如何，能夠擁有一個讓中文人整合學門內部、協調學門與社會、匯聚本學門與其他學門知識的平台，讓我們彼此對話，相互合作，共同發聲，是多麼令人欣喜與感恩的事。過去十年，學會在楊儒賓等幾位老師的發起與帶領之下，奠定基礎，建樹規模；如今，一個新的十年即將開始，我們期待，並且相信，在陳益源理事長的引領下，亦將開展新的局面，走向新的未來。

最後，再一次對過去所有參與、協助學會事務的同事們表達由衷的謝意，並對未來學會的發展，致以誠摯的祝福。

祝福之餘——第六屆理事長就任感言

◎陳益源

2021年12月19日在羅斯福路的曉鹿鳴樓餐廳，我從梅家玲教授手中接過臺灣中文學會的印信，得到現場出席理監事們給予的祝福；之後，消息傳開，我也又陸續收到來自各界的許多祝福。

大家給予的祝福，我收是收到了，但坦白說，收到越多我越不安心。因為我在接受祝福之餘，明顯感覺到有一副重擔壓上我的肩頭，每增一聲祝福，擔子也隨之加重幾分。心想我是不是得罪了誰？不然為什麼會被集體「陷害」？害得我喜也不是，怨也不是。

最近一個月來，寢食難安的我把39期的《臺灣中文學會通訊》仔細拜讀一遍，看到臺灣中文學會自2011年成立從無到有的積極作為，前五屆楊儒賓、葉國良、林啟屏、吳冠宏、梅家玲理事長的薪火相傳，以及眾多理監事前輩、秘書處同仁的無私奉獻，開闢出我們中文學門的繁榮景象，造福學界，我終於知道我為什麼此刻會被交付這項任務了。

原來我雖未得罪誰，但是在過去十年內，我得之於學會者多，為學會付出者少。儘管我忝列十年前學會發起人名單，也擔任過第三、四、五屆的理事，但除了協助2019年7月移師金門大學舉辦第四屆第五次理監事聯席會議暨「邊界文學與文化」與「臺灣中文教研的困境與願景」金門論壇，協助2020年10月南下成功大學舉辦第五屆第二次會員大會並合辦「寺廟之美國際學術研討會」之外，我為臺灣中文學會所做的，比起同行前輩們的卓越貢獻，根本微不足道。

因此，反躬自省，我實該暗自慶幸才對。慶幸大家非但無意害我，反倒是有心提供我一個「贖罪」的機會。作如此想，我的心緒這才逐漸安定下來，並且告訴自己應該向前五屆理事長看齊，勇於承擔，肩負起未來兩年學會順利運作、繼往開來的責任。

對於一個相對年輕的學會而言，繼往與開來同樣都是重要的任務。臺灣中文學會現有不斷自我充實的「新書精讀會」、致力提攜新秀的「四賢博士論文獎」，以及深具對內交流、對外發聲作用的會訊、網站等聯絡平臺，和各項與中文教研有關的工作坊、學術論壇，均應持續用心經營；至於如何做到梅家玲前理事長所期許的「開展新的局面，走向新的未來」，我渴望大家在給予祝福之餘，未來還能夠隨時給我更多的批評與指導。

我在接受祝福之餘，也會在目前自己

想得到的幾個方向去努力，其一是認真招募學會的新會員，希望全臺灣贊同本學會「以推動臺灣之中文學專業研究與教育，促進臺灣中文學界與國際中文學界之交流，並提供社會服務為宗旨」的志同道合者，尤其是中南部和離島偏鄉的同好，能夠踴躍入會，以突破吳冠宏前理事長所言在地域上的「重北輕南」的瓶頸；其二是擴大同屬臺灣科技部「文學一」學門（含中文、華文、臺文）內部的溝通與互助，甚至可以嘗試開拓跨學門、跨領域的對話與合作，並且響應林啟屏前理事長的呼籲：「調整我們學門面對公共問題時的態度」；其三是加強與境外中文學界的國際交流，特別是同樣擁有大量中文系存在而我們迄今仍疏於連繫的國家，包括我個人比較熟悉的越南、馬來西亞在內。

當然，我也知道我個人能力有限，所以亟需暨南國際大學曾守仁副理事長暨本屆全體理監事的鼎力相助，也慶幸能夠得到成功大學中文系黃聖松主任的全力支持，出任秘書長，並幫忙學會新秘書處的籌組。

值此接任之初，在給予祝福、接受祝福之際，容我套用葉國良前理事長的幾句話：「盼望會員們多提供建議和訊息給我，讓理事會商討出正確的方向，以便為學會做點有意義的事，使學會更加茁壯。」因為我們臺灣中文學會成立不易，十年有成，接下來的兩年，一如楊儒賓創會理事長所言：「我們除了辦好它、活化它，使它充分運作，發揮功能外，別無選擇。」

中文作為一種志業的學會
——第六屆副理事長就任感言

◎曾守仁

學會十年了，一段並不算太長的時間，但十年間凝聚了中文學門成員們的力量，從無而有，奠基於祈願祝福與積極任事的承擔，歷屆都開拓了具里程碑的意義。十年來，於公共領域為特定議題發聲、鍛造學術舞台、提攜優秀後進、流通交換各校訊息，為教學、研究未來找路，群策群力，中文學會成為一處匯聚眾人經驗的智慧之地，不自外於全球華文的新編成，積極參與其新秩序的建造，亦可謂繁花似錦的十年。

行之有年的新書精讀會，透過每年四場的舉辦，目前已累積有37場的豐碩成果。體大思精的學者專著能透過討論人專業扣問，其中不止有精研學術論題的大鳴，尚能領略未能於論著裡呈現的苦心、挫折與未竟的思考，可謂全方位展現研究者的心與體之勞動成果。已舉辦 9 屆的四賢博士論文獎之甄選，承繼錢、唐、牟、徐，四先生的學術視野與素心，其更有傳承學術火炬，為中文學界注入新的動力，賦與內部活水源泉的積極動能之功，使之能繼續成長壯大，臻於善美。

透過選書精讀，一方面是文的深化與辨析，也不啻是文的豐富與延伸，掙脫被標籤化的中文，營造出更有活力——或也是釋放——勇於向未知探詢的「中文」意涵。每一屆的脫穎而出的博士論文，則展現出新科博士對學術論題的想像與構設，縱橫於思想文字、馳騁於語言文學，如韋伯所言，學術成果是等待被後來者追上的，無止境的成長與超越，「文之為德也大矣」，豈非令人欣喜！

擔任學會副理事長一職，十分意外，也很惶恐，是會員們的託付、眾理事們期許，深深感謝有此為大家服務的機會。個人由學會諸種活動的學習受益者，進而能成為規劃推動者，惶恐之餘，只有義不容辭，同時盡力配合陳益源理事長的擘畫，扮演稱職的左右手。人文學科的考驗無時或息，中文學門的挑戰只有與日遽增，衷心感念前賢的付出，只有盡一己之力為之努力！「文」伴隨人類而有，現在、將來都必然存在，文與時俱進的活力與創造，是學會的初衷，也是中文人的志業所在。

第九屆四賢博士論文獎得獎感言

◎游勝輝博士

首先，我要非常感謝四賢博士論文獎的肯定。學術研究的過程常常是很寂寞的，不知道最後生產的研究成果是不是會有人看見、是不是值得被看見，謝謝這個獎項的肯定，讓這本博士論文有更多被看見的機會。

接著，我要非常感謝看著這本博士論文長大的指導教授——曹淑娟老師。從訂定題目、規劃研究範圍等論文整體的方向，到安排章節、擬定標題，以至於行文的字裡行間，老師都很有耐心的給我提點，容忍我的固執，並且給我毫無保留的精神支持。

再來，我要非常感謝把關這本博士論文的四位口考委員——林麗月老師、廖肇亨老師、謝明陽老師，以及王學玲老師。謝謝四位老師從大綱、初審到複審口考過程中的指正與提點，讓這本論文有更加完善的可能。

再來，由於限於篇幅，請原諒我無法一一唱名，只能以集體的方式表達我的感謝——感謝培育我博士六年的臺大中文，以及培育我從大學到碩士總共七年的政大中文，感謝當中相遇、相知的師長、學長姐、同學，與學弟妹，無論是學術研究的知識，還是待人處世的態度，都是這本論文很重要的養分。

再來，我要感謝我的父母，是他們給我非常自由的環境，讓我可以沒有壓力的完成學業。也正是他們藍領階級的生活背景，讓我更能夠體會、進入明遺民的生計問題。

最後，我要感謝我的研究對象。我的博士論文處理的，是明遺民如何以詩歌書寫他們的貧困情境與治生方式，從中呈現什麼樣的生命體驗，建構什麼樣的理想形象。作為一名也有謀生焦慮的博士畢業生，在撰寫論文的過程中，我也與這些遺民對話，從中得到共鳴。希望這本博士論文能伴隨我往後的人生，讓我既能勇敢面對未來的現實困境，也像遺民最終守住志節一樣，始終保持自己的理想認同。謝謝！

第九屆四賢博士論文獎得獎感言

◎沈芳如博士

非常感謝中文學會以及評審委員，願意肯定這本闡釋六朝詩歌光影的論文。這份肯定對於初生之犢而言至關重要，讓人得以坦然步入學術研究場域。

而這本論文得以順利完成，要感謝指導老師廖棟樑教授。老師聽聞光影主題，首先肯定這是個好題目；繼而告訴我，這是個不好處理的題目。此後，老師便陪伴著、照看著這本論文逐漸成形，不予設限而有所期待。希望這本論文不致辜負老師盼望。此外，要感謝論文口試委員黃明理教授、曾守正教授、祁立峰教授、沈凡玉教授。師長們於口試中諸多提點與肯定，在在成為得以完善論文的重要滋養。最後，要感謝身為學界前輩的先生。因著身負工作與家庭而被迫來去匆匆的我，重回校園雖然幸福，卻也難免寂寞。甫升等副教授的先生，同樣忙於研究與教學，卻始終予我無限包容與支持，是我最重要的夥伴。此次論文得以幸運獲獎，正是他鼓勵我勇於參與。

六朝文學研究實已奠下豐沛基礎，這是身為後輩的幸運。如何持續填補餘下空白，則是後輩責無旁貸之處。光影無所不在，詩歌光影描寫更是俯拾皆是，以致研究之初最重要者，便是進一步確立切入面向，以篩出合適之光影文本。本論文撰寫之前，在閱讀先秦至六朝詩歌光影，梳理相關文本，與收集光影研究資料階段，便耗時近兩年；直到動筆撰寫，猶然在如何調整書寫主軸之中不斷摸索，更嘗試探究當時思想、宗教如何影響觀看光影的視角。最後乃聚焦詩歌光影與體物開展之聯繫，並藉詩歌光影以凸顯體物開展之特色與定位。

最後，依然感謝四賢博士獎不吝給予肯定。身為六朝文學熱愛者，也將持續建構六朝文學面貌、標誌六朝文學定位，以回饋今日師長肯定。

第九屆四賢博士論文獎得獎感言

◎李時雍博士

很榮幸獲得第九屆四賢博士論文獎，謝謝臺灣中文學會及評選委員們的肯定。我的論文《復魅：臺灣後殖民書寫的野蠻論述與文明批判》旨意在思考二十世紀迄今，島嶼上源於殖民接觸所導致一系列以「文明」之名，征服「野蠻」的歷史衝突，含括太魯閣戰爭、霧社事件、南洋及戰後蘭嶼等，更重要是關注當代文學者如何以書寫，重新聽尋邊緣歷史的細微聲音。感謝這些文學者的文字，令我的思考可以成形。謝謝參與我論文的口試委員們：王德威老師、劉紀蕙老師、李育霖老師、朱惠足老師，在我研究所的不同階段，幾位老師們的課堂、著作、回應，曾深深啟發著我的探索。也謝謝臺大臺文所的八年。而最為感謝的，是我的指導老師梅家玲教授，於學識或待人接物的風範、牽引。回顧起來，這部論文正是在與梅老師多年間逾百封郵件的往返中寫成，每封信也成為時間和對話的結晶。最後，由衷希望這部論文能邀請更多人走返臺灣文學與歷史的廣袤之海，和深邃密林。再次感謝。

第九屆四賢博士論文獎得獎感言

◎呂柏勳博士

首先，感謝臺灣中文學會對這本論文的肯定，能夠得獎令我意外而開心。感謝我的指導教授楊儒賓老師，雖然小說非其主要領域，但老師對於物理學的關懷，和格物、博物知識體系的提點是我論文主體架構的基石。感謝協助我進行口試的四位師長：高桂惠老師、呂妙芬老師、陳國球老師、劉瓊云老師，你們的批評和鼓勵，每個錯誤的提點，對於論文未來修改的建議，都是促使我繼續前進的動力。另外，特別感謝今天在場的劉正忠老師，謝謝您前些年的照顧和幫助。

博論的研究方向嘗試追問「志怪如何言說知識？」以「博物」、「知識」向度檢視中晚明志怪筆記追求信、實、有徵的紀錄，對未知之物產生驚懼、好奇的感受，在採集、徵驗、分類、收藏等知識行動下，形塑濃厚的文人學問趣味及美感經驗。從祝允明、楊慎的閎肆博洽，到王同軌、錢希言杯酒諧謔，清代《閱微草堂》的考辨意識當有所繼承，《聊齋》不得展於斯世的寄託亦其來有自，原來鬼神物怪能夠成為博物、格物的對象，亦為文士不遇的邊緣象徵。

蒲松齡創作《聊齋》的歷程是「子夜熒熒，燈昏欲蕊；蕭齋瑟瑟，案冷疑冰」，這段話也是這些年來對我而言，甚至每位中文研究者研究生活的寫照。這本論文「集腋為裘，妄續幽冥之錄」，找尋一個能夠發展的、可能的問題方向，懇切地完成一份研究，過程是艱辛的，也是單純而滿足的。日本歌

手高橋優在〈太陽會再昇起〉這首歌唱道：「我所愛的人啊，請你一定要幸福！即使你對於明日感到茫然困惑，但沒有不會破曉的黑夜。」那些共同走過這條路的朋友們，一起加油！

最後，感謝我的父母，是他們成就了我的人生。

「研究與教學：主題構思與計畫撰寫」論壇側記

◎游勝輝

游勝輝，臺灣大學中國文學研究所畢業，現為該系博士後研究員。

2021 年 11 月 20 日，由臺灣中文學會舉辦，於臺大文學院會議室召開「研究與教學：主題構思與計畫撰寫」論壇。該論壇分為兩個場次，透過資深學者與青年學者申請研究與教學專題計畫的經驗分享，希望這次的論壇參與者在計畫申請的路途上都能走得更加平順。

第一場次邀請逢甲中文系廖美玉教授主持，由政大中文系林啟屏教授與成大中文系陳昌明教授分享計畫申請的經驗與思考。

首先，由林啟屏教授說明學術研究計畫申請的重點，以及中文學門的未來發展。在申請計畫的心態上，林啟屏教授提醒，計畫往往趕不上變化，有很多外力因素，如學校的要求，會左右計畫的申請，然而研究計畫一如人生規劃，還是應該掌握在自己手上。此外，自在從容的態度與挫折的耐受力也十分重要。其後，林啟屏教授具體說明研究計畫申請的要求要點與審查重點，如：

（一）要求要點與審查重點有密切關係：如研究計畫背景部分，需詳述所要探討或解決的問題、研究原創性、重要性、預期影響性等；研究方法、進行步驟及執行進度，則須說明研究方法、原因與創新性、預計可能遭遇的困難及解決途徑等；此外，也須注意學術倫理問題，包括不抄襲他人或自我抄襲，對過去的研究成果與現在的研究計畫要有必要的揭露等。

（二）計畫背景與問題意識應力求說服審查人：如該議題在傳統與創新這兩端的重要性、研究史的回顧、原始文獻與研究文獻的掌握等。計畫背景與問題意識的呈現應分析精準、架構清晰，雖然可詳可簡，但詳不能流於繁瑣，簡也不應淪為空洞。

（三）方法、困難與步驟：研究計畫的方法應與知識構成有真切的連結，也應面對方法的侷限性。面對目前學界流行的跨領域、學科的方法，應避免套用。另外，若有赴國外開會與移地研究的必要性，也應具體說明。

最後，回到主標題「前瞻與跨域」。林啟屏教授指出，中國古代文、史、哲不分家的學術傳統，即已預示跨領域的可能

性。今日，中文系已經成為成熟的獨立學門，則更加追求穿透不同學科的跨領域嘗試。然而，在追求前瞻議題與跨領域的同時，也不能忘記學者自身所具的「主體性」，方能成功打造學術新未來。

接著，由陳昌明教授說明教學研究計畫的申請要點。陳昌明教授指出，若要符合教育部計畫的徵件要求，首先要看清楚徵件須知，如徵件單位、計畫說明、補助基準、計畫申請方式等，若能熟讀，申請到計畫便不困難。審查的重點包括：計畫精神是否具體呈現、師資及課程安排是否適切、計畫內容是否符合補助原則，並能展現學校特色及創意等。

陳昌明教授以自己推動的「議題導向跨領域敘事力培育」計畫為實例加以說明。在此計畫之前，陳昌明教授已提出中文閱讀書寫的教育研究計畫，內容包括開設各種工作坊、研習與觀摩課程等等，有許多科技大學的大一國文課程都因此改頭換面，因此在 2018 年繼續推動此計畫。雖然需要與不同科系老師合作，要求較為繁重，然而許多學校仍十分踴躍參與。此計畫分成三期，第一期是中文學科的翻轉教學，第二期是中文學科與其他學科的跨領域教學，第三期是跨領域可以合作的議題，而跨領域的敘事部分正是中文系的專長。

最後，在教學研究計畫實際撰寫方面，陳昌明教授提醒一些需要注意的具體事項：

（一）關於計畫主持人，應該說明申請人在課程教學現場試圖解決的問題、問題的重要性，以及近五年的課程教學經驗與成果。

（二）關於研究動機與目的，應說明教學實踐研究計畫所要引進的新教學法如何改進教學，以此為研究議題，從而融合教學與研究。

（三）關於教學設計與研究方法，應具體說明教學設計與規劃，以及研究方法與實施步驟。

主持人廖美玉教授總結以上兩位教授的經驗分享，指出從以前到現在，已經有許多學者申請學術研究計畫，累積了豐富的經驗，反觀教學研究計畫，雖然同時具備教學與研究的樂趣，目前還處於開疆闢地的階段，希望大家能積極參與。

第二場次邀請東華中文系吳冠宏教授主持，由臺大中文系侯潔之副教授、中興中文系蕭涵珍助理教授，以及中山中文系羅景文副教授分享申請計畫的經驗與思考。

侯潔之教授分享自己申請教育部「教學實踐研究計畫」的經驗。所謂教學實踐研究，指的是為了提升教學品質，藉由課程設計、教材教法、或引入教具、科技媒體運用等方式，採取適當的研究方法及評量工具檢證成效的歷程，申請人必須是申請計畫課程的主授者，有些學校也能以此作為多元升等的成果。

侯潔之教授提供申請計畫的具體注意面向：過去計畫申請的說明會曾經有老師分享，以素養導向、數位媒體兩大主題通過機率較高。從審查意見可以看出審查者會同時對比前一年的計畫，所以申請計畫時課程最好不要重複。在計畫主持人部分，第一是評估執行的必要性，說明試圖解決的問題，第二是呈現教學經驗與評鑑，展示教師有對應教學法建構教材的能力。計畫內容部分的審查重點在於教學研究計畫的動機、主題及目的，以及教學設計、研究方法的規劃與實施步驟。從審查意見可以分析出撰寫重點，如教學策略的多元與執行可行性、教學設計與動機、目的的呼應等。

侯潔之教授以自己的計畫為例，如「生命教育融入大學國文之教學策略研究」的研究動機是企圖落實「大學國文」的課程目標，面臨近年臺大自殘、傷人及飽受情緒困擾的學生日益增多，探索如何將生命教育融入國文教學。因此，實際課程進行會融入生命教育的思考主題，如將意志自由與自我認知的理念融入〈刺客列傳〉等。在教學設計上，重視問題引導教學、kahoot 網路互動、敘事自由書寫……等。又如「思想經典活化之教學策略研究—以國際班『中國思想概說』為實踐場域」則以外籍生對於文化經典的隔閡、活用理論能力的匱乏、思辨能力的薄弱為試圖解決的問題，故引入素養導向的提問教學法、SWOT 概念分析法的應用、分組合作學習的拼圖法……等教學設計。在這樣的教學實踐的作業安排中，除了教師提問外，學生也需學習提問，從中培養問題意識，也激發他們課後討論的動力。

接著，蕭涵珍教授從自己的求學歷程談起。她畢業自日本東京大學人文社會系研究科，研究領域是中日比較文學、江戶文學、合卷等。之所以進入江戶文學研究，是因為在東京大學就讀博士課程時意外誤入歌舞伎劇本讀解的課程，堅持了四五年都沒有缺席過，這樣的經驗讓她認知到，對於未知的事物要抱持好奇心，勇敢嘗試不同的可能性。

由於透過歌舞伎接觸江戶文學，蕭涵珍教授偶然發現《七組入子枕》與李漁《十二樓》的關係。由於《七組入子枕》僅能從古籍原本的文字開始解讀，一開始解讀半葉就需要耗費兩小時，因此她帶著強烈的挫折感去找指導教授大木康教授商量，教授的回應深深啟發她：「可是不會永遠都是兩小時的。」於是，她買了許多古文書的讀解練習本，參加東京博物館舉辦的古文書講座，鍛鍊古文書的解讀能力。一年後，她解讀一葉的時間已經縮減到四十分鐘。她由這段歷程體會到，研究可能會遭遇各種挑戰，基礎能力更需要花費許多時間培養，但努力保持耐心與信心，試著設定階段性目標、取得相關證照，終究會熟能生巧。

關於同時面對教學、行政、研究的壓力，蕭涵珍教授分享三點心得：

（一）研究與教學的平衡：建議在能力範圍內好好教學，如果課堂進行順利，也會為自己帶來鼓勵。

（二）開設與自身專長相符的課程：教材的準備會成為舊有研究基礎的複習，學生的疑問與反饋，有時更能提供不同的觀察視角。

（三）師友的交流：適時與師友交流研討，

無論對於壓力的調適、研究的進展、教學的啟發都會有所幫助。

最後，羅景文教授則是從申請計畫的困境談起。他坦言，申請科技部計畫的每年年末都是身心煎熬，不僅要處理學術難題，也要克服各式各樣的人生課題，像是時常不在家人身邊，孩子總等著他回家，別人的聖誕節卻是他的「聖誕劫」。然而，為什麼即使如此身心俱疲，許多學者還是選擇撰寫、申請計畫？除了為 KPI、升等、評鑑之外，是否有更多的好理由與新價值？回歸本心，為什麼要寫計畫？要如何寫計畫？怎麼寫計畫？

面對這些問題，羅景文教授分享學術前輩所提供的溫馨提醒，如吳冠宏教授曾經提出：「申請計畫的意義在於：1.專業的熱情與延續、學術的成長與精進。2.藉此助緣與動力，規劃個人研究的時程與進度。3.創造專業成長交流更多的管道。4.提供後進學子共同學習的資源與機會」又如賴錫三教授分享對於「創造性發想」的建議：持續的好學，持續「非同一性」的閱讀，持續「解－封」的變化能力，這能讓古典經典文本，有「既是兔又是鴨」的「多重可能性」，甚至「即非兔又非鴨」的「無窮可能性」。

羅景文教授以自身研究為例，說明如何將教學與研究融為一體，如研究、撰寫〈衝突、競爭與合作——南臺灣神靈鬥法傳說中的敘述結構、信仰關係與地方互動〉的過程中，他發現神靈鬥法傳說中有不少陰廟陰神故事，所以申請「陰聲暗影下的城市紋理、社區記憶、神（鬼）人互動：以高雄陰廟信仰為教學和社會實踐場域」的教學實踐研究計畫，透過教學活動讓學生實地觀察、親近在地民間文化，並可針對在地需求進行專題報告或產生實際成果，為在地文化的承續盡一份心力，落實大學的社會責任。執行完此計畫後，他發現自己對這個領域所知有限，又申請「在劫能／難逃？——臺灣神靈救災解難及受懲被禁傳說的蒐集、整理與探析」，分析陰廟類型與轉型指標，思考進入地方和民間信仰脈絡時，陰廟陰神的靈力對於成神與否的影響，教學與研究便成為彼此循環補充的關係。

最後，羅景文教授提到，申請計畫時可以依照「設定目標→執行→修正」的次序，先設定較為明確的小目標，執行之後進行修正，之後設定下一階段的目標。此外，與同行之間的鼓勵打氣，更能增加研究、教學的持續動能。

聽完三位青年學者的分享，主持人吳冠宏教授總結：三位青年學者在研究與教學上都有各自的成就與特色，也各有吸引學生的獨特魅力，在他們的激勵之下，資深老師也感到自己需要更加努力。至此，「研究與教學：主題構思與計畫撰寫」論壇圓滿結束。

臺灣中文學會新書精讀計畫之三十四：廖美玉《論爭與推激：學杜的多元面向》

◎黃全帆、李宜萱、劉襄農、王千怡

時間：中華民國 110 年 11 月 12 日（週五）14:00-18:00
地點：暨南國際大學人文學院 1 樓大個案教室
主持人：楊玉成先生（中央研究院中國文哲研究所/暨南國際大學中國語文學系合聘教授）
主講人：廖美玉先生（成功大學、逢甲大學中國文學系退休教授）
討論人：徐國能先生（臺灣師範大學國文學系教授）
陳美朱先生（成功大學中國文學系教授）
蘇怡如先生（世新大學中國文學系副教授）
陳建銘先生（暨南國際大學中國語文學系助理教授）
紀錄人：黃全帆、李宜萱、劉襄農、王千怡同學（暨南國際大學中國語文學系碩士生）

楊玉成教授主持：

今天這場盛會因為疫情而有所延後，這次的疫情已經持續了好久，我覺得現今的世界越來越混亂，無法想像未來會怎樣，我們今天居然可以在這裡好好的一起精讀，實在是一件幸福的事情。今天我們很榮幸邀請到主講人廖美玉教授，廖老師的資歷非常豐富，早期在成大中文系擔任系主任，後來到逢甲大學擔任院長，也擔任過中文學門的召集人，中文學會的常務理事，也就是本活動的老闆，今天這場精讀會可說是前人不斷辛勞的結果。

這一場是第三十四次精讀會，這個活動非常有意義，這本書是去年年初出版的新書，我個人也是一個讀者，拜讀之後覺得非常地愉快。羅蘭・巴特曾經有一個危言聳聽的說法：作者已死，但我們發現作者沒死，他就坐在這裏，而且還可以跟我們對話。這是一個很有趣的經驗，這同時也是書中討論的一個問題：杜甫可以說是一個超級作者：詩聖，後代人就不斷跟這位超級作者對話，啟發多元的閱讀經驗。我們現在的讀書會，某種程度就是相似的場景：有作者、讀者，以及詮釋、傳播的問題。

今天精讀會的書名是《論爭與推激：學杜的多元面向》，依照我的理解這個書名包含以下重點：第一個是「論爭與推激」。雖然杜甫是詩聖，一位偉大的經典詩人，但論爭、推激暗示其中存在著一種異質性。第二個是「學杜」。杜甫是古代最有名、最崇高的經典詩人，學杜意味著典範的學習。我發現廖老師沒有用文學經典這個常用詞，而是「學杜」，依照我自己的體會這個作法有一個好處：因為「學」是一

個動態的過程，文學經典有時會形成某種刻板印象，但是「學」處在不斷流動、演變以及建構的過程中。最後一個是「多元」，多元與前面提到的異質有關，異質導致多元，產生不同面向的杜甫，展開滿有趣的面向。尤其是書的後半部，可以感覺到相當不同的閱讀角度。

作為一個開場白，我想引用兩首大家耳熟能詳的宋詩。第一首是蘇東坡〈題西林壁〉:「橫看成嶺側成峯，遠近高低各不同。不識廬山真面目，只緣身在此山中。」蘇東坡好像在看風景，其實也可以看作閱讀的隱喻，可以橫著看、側著看、遠的看、近的看、倒過來看，有不同的看法、不同的讀法。第二首同樣是蘇東坡的詩：「水光瀲灩晴方好，山色空濛雨亦奇。欲把西湖比西子，淡妝濃抹總相宜。」意思是說西湖下雨很好，晴天也很好，淡妝、濃抹都好，大家會發現這是蘇東坡的特徵，他喜歡各角度的觀看，某種程度這也是北宋的特徵。我讀完廖老師的作品就聯想到這兩首詩，可能我這個讀者想太多了，但這兩首詩真是滿貼切的形容了這種閱讀體驗。我們有時候在閱讀或聆聽時，會把作品簡化，好像宋代像理學、文論都很單調統一，其實並非如此，文學的閱讀告訴我們，情況可能正好相反。

今天我們請到四位討論人，都屬於青、壯世代，這本身也很有意思，有前輩有後輩。我們會從前輩那裡學到很多東西，並且繼承下來；可是我們同時也不可能一成不變地重複，總會有一些不一樣的面向展開。今天四位討論人都是杜詩專家：第一位是陳美朱教授。陳老師目前任教於成功大學中文系，她的專長是古典詩，尤其是明代詩學，還有注杜詩，非常專業，同時也是廖老師的高足，屬於特殊的前後輩關係。第二位是陳建銘教授。陳老師是本系的新秀，香港中文大學的博士，嚴志雄老師的高足。嚴老師研究錢謙益，本書也有一章討論錢謙益，這方面想必相當專業，陳老師的專長當然也包含古典詩。我發現今天的討論人都很專業，但也各有偏重，特別專精某一些部分，我相信等一下會有不一樣的讀書重點，令人期待。第三位是徐國能教授，他相當紅，應該不用特別介紹了。徐老師是師大國文系教授，也是知名作家，得過新詩、散文等大獎，甚至作品已收錄進中學課本。不知道徐老師有沒有經典詩人的壓力，害怕被超越。經典詩人就好像杜甫一般，人紅是非多，會有很多人找他麻煩。我記得徐老師博士論文就是杜詩的評點，所以此部分也是非常專業。第四位是蘇怡如教授，蘇怡如教授目前任教於世新大學中文系，專長是古典詩、山水詩以及杜甫詩，同時也有杜詩的專著。蘇老師跟廖美玉老師一樣畢業於臺大中文系，而徐老師是師大畢業，美朱老師是成大畢業，建銘老師則是香港中文大學畢業，來自不同學校，這部分也是蠻多元異質的。

廖美玉教授主講：

首先要特別感謝守仁主任的安排，邀請到我們的主持人楊老師，通常只要有楊老師在場，任何疑難雜症就不用擔心，所以讓我安心很多。

一、前言

很高興有這個機會跟大家交流。基本上，書已經寫成出版了，即便我現在的觀點和當初有些許不同，也無法更動。今天特別邀請四位老師進行導讀與對話，所以我不

談書的內容。我的簡報題目：「省識杜甫」，但我不確定要讀「ㄕㄥˇ」識杜甫，還是「ㄒㄧㄥˇ」識杜甫，這一個「省」字還滿有意思的，我們該如何去了解杜甫，以及我們到底了不了解杜甫？

我喜歡閱讀，大學畢業時剛好是《杜詩叢刊》、《杜詩又叢》出版的年代，我寫作有關杜詩的論文，最早是學位論文，正好有許多杜詩的注本可以閱讀，享受閱讀時的歡喜。然而，真的要寫論文時，則是有個人性的，一定有我們想要表達的東西，所以每一篇論文都有我們當時的心情，也都是階段性的成果。

從閱讀到撰寫，我們首先會面臨的是理解的問題，理解自然會有正解、偏解、有目的了解，包括我們在寫論文的時候特別期待的批判性閱讀、創新性閱讀。這當中特別重要的是，不管我們是要理解，或是批判，甚至創新的時候，當中肯定會有部分被遺落。不同階段的閱讀，不論是理解、批判或是創新，都難免會有側重、有遺落，既然有遺落，則論爭就難免，也因此我一直覺得論爭不是壞事。我對自己這一本書的看法是：未完待續。這本書從一開始書局跟我談，到最後正式出版，中間延宕了好多年，因為我一直覺得我還沒寫完，最後發現不可能寫完，所以估且先當作是階段性的成果。今天跟各位分享我寫這一本書，特別是讀杜詩的一些心得與見解，並與各位與會者交流。

二、為什麼是杜甫

回到閱讀，我們都需要好詩。白居易（772-846）〈讀李杜詩集因題卷後〉：「翰林江左日，員外劍南時。不得高官職，仍逢苦亂離。暮年逋客恨，浮世謫仙悲。吟詠留千古，聲名動四夷。文場供秀句，樂府待新詞。天意君須會，人間要好詩。」首句舉李白（701-762）的官名，地點在江左；次句舉杜甫（712-770）的官名，地點在劍南。都是在現實的不得意，又碰到安史之亂，也都留下能傳世的詩作。「天意君須會，人間要好詩」，就是歐陽修的「文窮而後工」。白居易寫這首詩時 44 歲，李白離開長安時也是 44 歲，而杜甫離開長安京城是 47 歲，也就是「四十、五十而無聞」的焦慮感。但另一個方面有「四十而不惑」，到了 40 歲很多東西都應該要看開。年過四十的無聞與不惑，具有普遍性命題。

每一次讀到宋代歐陽修說杜甫「殘膏賸馥，沾丐後人」時，內心都很複雜。杜甫〈空囊〉的「囊空恐羞澀，留得一錢看」，自我解嘲地以「一錢」表明並非一無所有。生前這樣的杜甫，死後乃如〔宋〕宋祁（998-1061）、歐陽脩（1007-1072）《新唐書．杜甫傳贊》概述唐詩發展所說的：「至甫，渾涵汪茫，千匯萬狀，兼古今而有之，它人不足，甫乃厭餘，殘膏賸馥，沾丐後人多矣。」生前的空囊，身後留下「殘膏賸馥」，吸引了無數的讀者，促成了許多詩

評、詩話與研究杜詩的論文。我碩士論文寫杜甫的時候，不斷地浮現「海涵地負」四個字，如此多面向的杜詩以及杜詩註解，如〔宋〕張戒《歲寒堂詩話》所指出：「在山林則山林，在廊廟則廊廟，遇巧則巧，遇拙則拙，遇奇則奇，遇俗則俗，或收或放，或新或舊，一切物，一切事，一切意，無非詩者。」這就是「海涵地負」的具體描述。

這樣的杜甫，在宋代也出現了「怕老杜詩」的故事。葉夢得《避暑錄話》記載：「吳門下（居厚）喜論杜子美詩，每對客未嘗不言。紹聖間為戶部尚書，葉濤為中書舍人，待漏院每從官晨集，多未厭於睡，往往即坐倚壁假寐，不復交談。惟吳至則強之與論杜詩不已，人以為苦，致遠輒遷坐於門外檐次。一日，忽大雨飄灑，同列呼之不至，問其故，曰：『怕老杜詩』。」讀老杜詩常會發現一讀下去便沒完沒了。此外，已經有太多人研究過了，是否沒有東西可以寫了呢？對我來講，反倒覺得研究杜甫有一個好處：可以讀很多書。真的去讀後，亦如怕老杜詩，總是浩如煙海，推求不盡。

三、從仇注杜詩談起

宋人注杜，從二黃、九家，到號稱千家。我所常用的是〔清〕仇兆鰲（1638-1717）彙集各家注本而成《杜詩詳注》，徵引文獻難計其數。仇兆鰲這個人很有意思，入門是從《程朱語類》而來，24 歲時「朝夕參玩，理境漸明」。28 歲時受業黃宗羲，屬浙東學派，兼治經學與史學，講「經世致用」。他的同門萬斯同《石園藏稿．明儒學案序》談到：「黃（宗羲）先生之門人遍于浙東西，而四明仇滄柱先生為之冠。」我們今天都會去分文學跟義理，文學跟非文學，嚴格來說，仇兆鰲基本上就是非文學的。48 歲進士及第。52 歲著手輯注杜詩。似乎人生四十、五十歲是屬於一個合適讀杜詩的階段。仇兆鰲花了二十多年的時間完成了《杜詩詳註》，又參與修訂《明史》、《大清一統志》，另有《悟真篇集注》、《參同契集注》，以今天的認知，可以算是跨領域的學者。

仇兆鰲在《杜詩詳註．序》提到，若論及最熟識杜甫者，都會從元稹、韓愈談起，分別為元稹〈唐故工部員外郎杜君墓係銘〉與韓愈〈題杜工部墳〉：

> 昔之論杜者備矣，其最稱知杜者莫如元稹、韓愈。稹之言曰：「上薄《風》、《騷》，下該沈、宋，鋪陳終始，排比聲韻，詞氣豪邁而風調清深，屬對律切而脫棄凡近。」愈之言曰：屈指詩人，工部全美，筆追清風，心奪造化，「天光晴射洞庭秋，寒玉萬頃清光流」。二子之論詩，可謂當矣。然此猶未為深知杜者。

仇兆鰲基本上就是一位輯注者，理應不會涉及到論爭，但我們細看他的序，對於歷來號稱「知杜者」的元稹、韓愈，挑明了說元、韓二人「未為深知杜者」，可見誰是真正的「知杜者」，怎樣才算是「深知杜者」，始終存在著討論的空間。

另外，仇兆鰲也注意到不同時代的人，讀杜詩有不同的領會。在〈進書表〉中清楚地提到宋人、元人的學杜：「宋人得其議論崢嶸，別開堂奧；元世沾其風神秀麗，窺見戶庭」，各有所見，也各有所得。站在清人的角度，仇兆鰲從「論世知人」的角度談杜

詩：「可以見杜甫一生愛國忠君之志，可以見唐朝一代育才造士之功，可以見天寶、開元盛而忽衰之故，可以見乾元、大歷亂而復治之機。」我們發現很多人所談的知人論世，與仇兆鰲所談的知人論世是不盡相同，從這當中可以了解一個時代，杜詩是一本很有意思的著作。

四、爭鳴：杜詩的當代性

爭鳴與論爭有一點關係，但又不一樣。我想著重於書中未提到的部分：杜詩的當代性。先從海報上的杜甫畫像談起。

海報中所選的杜甫畫像是相當典型、也有代表性，畫家是蔣兆和（1904-1986），在 1949 年以前畫了兩幅與杜詩有關的畫作：一幅是 33 歲畫的〈朱門酒肉臭〉，畫的是等待救援的孩童，但是和杜甫詩還是有一些落差。對於「朱門酒肉臭」這一句詩被引用得很多，但也有人不喜歡，像是王夫之就很不喜歡。後來又畫了〈流民圖〉，畫了一百多個無家可歸的百姓，在杜甫的三吏三別等詩都有這樣的情境。在文革前，蔣兆和大量的畫杜甫像，大約是我們前面提及的 40 至 50 歲這個年齡，包括替馮至《杜甫傳》畫的杜甫畫像，這幅可能比較接近古代詩人的形象。海報所選的是他在 55 歲那年為歷史博物館所作的〈杜甫像〉這一幅，畫中的旁側處有蔣兆和的題詩：「丹青不知老將至，富貴於我如浮雲。千載豈止奉新世，萬民歡唱大同時。我與少陵情殊異，提筆如何畫愁眉。」題詩的開頭兩句：「丹青不知老將至，富貴於我如浮雲。」出自杜甫〈丹青引贈曹將軍霸〉，中間兩句是蔣兆和所處那個年代的景況，看起來是一個大同、新世，蔣兆和自問：「我與少陵情殊異，提筆如何畫愁眉」，處在一個看似大好的年代，該如何畫出杜甫的愁眉？接下來的這一幅畫像，畫旁題的是杜甫〈至德二載（757）甫自京金光門出間道歸鳳翔乾元初（758）從左拾遺移華州掾與親故別因出此門有悲往事〉：「此道昔歸順，西郊胡正繁。至今殘破膽，應有未招魂。近得歸京邑，移官豈至尊。無才日衰老，駐馬望千門。」杜甫從左拾遺貶為華州司功，臨出京時寫下這一首詩，那種未招魂的戰後餘悸，以及被貶的憾事，比前一幅畫像更成功強化了杜甫愁苦的部分。蔣兆和晚年〈新詩改罷自長吟〉的杜甫形象，又與 55 歲的杜甫形象有所不同。從圖像的角度來講，這會是一個很有趣的觀察點。有人將杜甫像與蔣兆和的畫像擺在一起，得出了一個結論：蔣兆和是依照自己的樣貌在畫杜甫。以畫像為例，某種程度來說，我們都可能用自己的視角在理解杜甫，並以此摹寫杜甫形象、論述杜甫。

下一張投影片是 2020 年 BBC 所拍的紀錄片，從杜甫年少的「七齡思即壯，開口詠鳳凰」，到晚年的「家事丹砂訣，無成涕作霖」；從黃河到長江三峽再到重山疊翠的湖南，用 59 分鐘來概括杜甫 59 年的坎坷人生，其中所選的 15 首詩，是由電影裡面飾演巫師甘道夫的伊恩・麥克萊恩，用深沉而優雅的戲劇腔朗讀杜甫〈壯游〉、〈夢李白〉、〈月夜〉、〈春望〉、〈偶題〉等 15 首詩歌。片中採訪 Stephen Owen 等多位漢學家和研究者，對杜甫及其詩歌進行多角度的專業解讀。認爲杜甫在世界文壇上的地位可以比肩歐洲最偉大的詩人但丁和最偉大的劇作家莎士比亞。

呈現杜甫當代性的另一個盛況是評

傳。在蔣兆和為杜甫作畫像的年代，多部杜甫評傳接連問世。洪業（1893-1980）《杜詩引得序》（1940），在沒有電腦檢索的年代，《杜詩引得》幾乎是案頭必備的一部書。又撰《杜甫：中國最偉大的詩人》（英文，1952），選譯杜詩 374 首，〈自敘〉中提到：「壬午歲（1942），予縲紲於日寇之囹圄，欲閱《聖經》而不可得，遂索杜詩一部。」將自己的心情與文天祥獄中集杜句成詩二百章相提，也不可得，而把「潛研杜詩」當作出獄後「必所當為」的要事之一，成為未來的一種志向。此書的目的在「增西人于詩聖之新知，藉此而具同情之瞭解于吾國吾民」，同情的瞭解一直是讀杜詩者恆常會浮現的。

馮至（1905-1993）《杜甫傳》（1952）書中便提到：「1937 年抗日戰爭爆發，同濟大學內遷……當時手頭正帶了一部日本版的《杜工部選集》，一路讀著，愈讀愈有味兒，自己正在流亡中，對杜詩中『東胡反未已，臣甫憤所切』一類詩句，體味彌深，很覺親切。」在戰亂流亡中，對杜甫某些詩句的親切感，即是投射了個人的經驗。此外，馮至〈我想怎樣寫一部傳記〉（1945）特別強調：「極力避免使杜甫現代化，因為用現代人的思想與情感去點染將及一千二百年前的一個古人，可以說是一種難以原恕的罪行，縱使我們眼前的社會與杜甫詩裡所表現的還有許多類似的地方。」提醒自己不要以現代的觀點去讀古人。馮至還寫了許多篇，〈杜甫和我們的時代〉（1945）一方面提醒自己具同情之理解：「我們讀這些名詩與名句，覺得杜甫不只是唐代人民的喉舌，並且好像也是我們現代人民的喉舌。」但另一方面他又提到：「我們卻也驚心地看到，中國的文化在這一千多年內實在陷入一種停滯的狀態」，也就是說我們好像沒有脫離杜甫當年的泥沼。所以讀杜甫詩與讀自己心情，某種層面好像是相同的，「一遇變亂，人民所蒙受的痛苦與杜甫的時代並沒有多少不同。」馮至很清楚地說：「由於這些『同』，我們需要杜甫，有如需要一個朋友替我們陳述痛苦一般。」

接下來的 1970、80 年代，郭沫若、朱東潤、陳貽焮等學者都寫過跟杜甫相關的著作，見解各有所出入，楊承祖先生撰有〈杜甫傳記研究中的畸變〉（1987）。陳貽焮《杜甫評傳》（1981、1984）有葛曉音〈跋〉特別提到：「陳貽焮在逃難時口袋裡便揣一本薄的杜詩。」我們這一代很難想像逃難時候的心情，我的老師曾告訴我，他抗戰的時候隨身就只有一本袁枚詩集，這種什麼都帶不走的時候，陳貽焮便隨身揣著一本薄的杜詩。莫礪鋒《杜甫評傳》（1993），文革後的第一批高校生，被稱為七七級，成了當時第一位文學博士。他在〈我寫《杜甫評傳》〉寫下：「1973 年的初冬，一陣狂風颳走了那座為我遮蔽了五年風雨的茅屋頂上的全部稻草。當天夜裡，我縮在被窩裡仰望著滿天星斗，寒氣逼人，難以入睡。」那時他因為文革下鄉勞改，經歷了杜甫〈茅屋為秋風所破歌〉相同的經歷，彷彿聽見杜甫溫和而蒼老的聲音傳來：「安得廣廈千萬間，大庇天下寒士俱歡顏，風雨不動安如山！」頓時的熱淚盈眶，激動萬分，告訴世人：「杜甫是當之無愧的人民詩人！在這件事情上，千千萬萬像我一樣住在茅屋裡的普通人要比養尊處優的大人物更有發言權！」我們可以見到從清末開始一連串的戰爭，到文革後

如此多的傳記中，強調對杜詩感同身受的閱讀，浮現的一個問題：究竟誰適合對杜詩有發言權？或者說，我們應該怎麼去讀杜詩？

最終我們還是要回歸杜詩的文本閱讀。洪業撰寫《杜甫：中國最偉大的詩人》（1952），強調「描寫杜甫的生平，說明其時代之背景與史實的意義」，引證杜詩達 374 首。馮至在寫《杜甫傳》（1956）時，也很清楚的說：「若是沒有杜甫的詩，這本書根本就不必寫；可是這本書如果一旦寫成了，我希望，縱使離開杜甫的詩，它也可以獨立。」所以他將寫《杜甫傳》中所引的詩單獨編成《杜甫詩選》。蕭滌非《杜甫研究》也是一本研究杜甫的常用書，《杜甫研究》下卷（1957），有 266 首杜詩選注，單獨印行《杜甫詩選注》。杜甫詩有一千四百多首，讀者各自用自己的經驗去閱讀杜甫，為杜甫留下一本傳記，也都用杜甫詩來寫杜甫傳記，但是我們可以問：洪業所選的是哪 374 首？馮至、蕭滌非又各自選了哪些詩作？無論如何談，如何寫，引用的畢竟都只是杜詩的一部分。不同人因不同目的所選出的杜詩肯定是不相同的。由此體認到全面閱讀杜甫詩集的必要性，從 2014 到 2016 的短短幾年間，出現了四部杜甫全集的注或譯：蕭滌非、張忠綱等《杜甫全集校注》（2014）；謝思煒《杜甫集校注》（2015）；（美）宇文所安：《杜甫詩集》（The Poetry of Du Fu，2015）；（日）下定雅弘、松原朗主編：《杜甫全詩譯注》（2016）。杜詩的閱讀，從選詩到全集，撰寫論文時仍免不了有個人心情投射其中。包括我寫論文也一樣，書中收入的每一篇也都有當初所要表達的心情，設定所要探討的論題，在讀杜甫詩或是讀後學者的論杜詩，自然也會有所選擇，據以完成所要探討的論文。

我使用「爭鳴」兩個字形容近代的杜甫研究，不論從畫像、傳記或是選本、全集，幾乎都可以說是登峰造極。洪業《杜甫：中國最偉大的詩人・引論》指出杜甫杜甫被介紹給西方，是被視為中國的維吉爾、賀拉斯、奧維德、莎士比亞、彌爾頓、彭斯、華茲華斯、貝朗瑞、雨果及波德萊爾。洪業又提到：「為何一位詩人會被比作如此眾多、各不相似的詩人？」如此多人寫《杜甫傳》，因不同作者的體認而不斷再產出，而每一部傳都不完全一樣，各有特色，究竟那部傳記真能形容杜甫？或者說，許多不相同的傳記合在一起，是不是就能呈現杜甫的全貌？好像也未必。所以杜甫為何會被比作如此眾多不相同的詩人？這是洪業提出來的問題，而他自己的答案則是：「杜甫是獨一無二的，他是惟一一位隨著時間流逝而聲名與日俱增的詩人。」此外，莫礪鋒〈杜詩學疑難問題舉隅〉也提到：「杜詩猶如一個取之不竭的藝術寶庫，永遠為後代的詩人和讀者提供著豐富的藝術營養。杜詩更是一個永遠不可窮盡的學術領域，值得後代的學者前赴後繼地深入探索。」不論如何研究，多麼的努力，杜詩都依舊是一個有待延伸的議

題。我們對杜詩的當代性稍微爬梳，有沒有覺得是過熱現象？而這種過熱現象也還是建立在時代的知人論世當中。如何展望未來呢？宋代杜詩是一個高峰，而元、明、清到近現代，到底還能如何拓展？究竟我們應該如何展望未來？記得程顥在〈謝顯道記憶平日語〉中提到：「太山頂上已不屬太山」，這一句話是我反覆在思考的。

五、結語

我的簡報名為「省識杜甫」，「省識」出自杜甫〈詠懷古跡五首〉：「畫圖省識春風面，環珮空歸月夜魂。」其中「省」字音、義迄今未有定論。仇兆鰲《杜詩詳注》引朱瀚曰：「省，乃省約之省。言但於畫圖中略識其面也。」楊倫《杜詩鏡銓》同樣引朱瀚注：「畫圖之面，本非真容，不曰不識，而曰省識，蓋婉詞。」又浦起龍《讀杜心解》：「省識祇在畫圖，正謂不省也。」依此，所謂「省識」就是略識乃至不識，已經簡單到幾乎無法判斷。施鴻保《讀杜詩說》是專門針對《杜詩詳註》提出糾謬，他說：「注引朱瀚說……今按此說，與下『環珮空歸月夜魂』句意不相應。字典，省字，引廣韻，審也，審猶詳審之意，言于畫圖中，雖詳審視之，而夜月魂歸，終無人見也。」認為「省」就是「審」，意指詳審，看得很仔細。從「不識」到「詳審」，這中間有很大的變化。

到了近現代，王力《古代漢語》引了許多唐詩、宋詩作為例證，認為「省，察。省識，等於說辨認。」曾林編《古代漢語詞典》列舉「省識」的兩個讀音：①讀ㄕㄥˇ，解釋：減少；節省，節約。②讀ㄒㄧㄥˇ，解釋：察看，檢查；明白；記，記憶。又特別，認識」，舉杜詩「畫圖省識春風面」為例，注「省識ㄒㄧㄥˇ ㄕˋ」為「察看，認識」的意思。張相《詩詞曲語辭彙釋》：「省，猶言曾也。」指「省識」以作「曾識」解為對勁。也有人認為「省」通「眚」，作「過失」或「錯誤」解。我還看到好多位學者寫論文討論「畫圖省識春風面」中的「省識」應該如何讀、怎麼解釋，每篇說法都不相同。

詩無達詁，杜詩裡面既有如此多的未定之論，我在撰寫論文也就不敢求定論，而「怕老杜詩」的這種感覺一直都有，所以有時也會適度地將杜甫推開，去讀讀其他詩人的作品，寫寫其他主題的論文。但有意思的是，不論我選擇怎樣的議題，持續去閱讀相關文本與文獻時，總會發現杜甫的身影。即使推開了杜甫，但又繞不過杜甫，因此我最後的結語是：杜甫需要隨時閱讀，隨時有體會。因此要回歸杜詩文本，在歷代學杜、論杜的過程中，有承、有創，不同的時代、不同的讀者，各有所見，面貌極是多元，探尋諸多承創之間的奧義，得親自去了解。

楊玉成教授：

廖老師相當扼要地揭開序幕，透過一個導引，從自己的經驗提出一些感想。剛剛廖老師提到「省」，我有限的知識認為「畫圖省識春風面」所要寫的是王昭君，因此我直接的理解是：漢成帝為什麼用一張將王昭君畫得很醜的圖，然後再派他去和親？因為王昭君沒有賄賂毛延壽？但是很多人也會覺得漢成帝才奇怪，賄賂畫家是另一個問題，但怎麼有一位帝王是透過一張圖便決定一位女性的命運呢？另外，還有一個問題是，不論是否賄賂，畫

像真的能夠重現一個活生生的人嗎？某種程度來說生命有時是無法再現的，杜甫也應該類似，某種程度是無法再現的。可是我們總是會浮現一些自己的想像，當然也不一定是真面目，但這中間就有一股有趣的張力，我是如此理解的。廖老師一開始透過畫像帶出了畫面，讀者都很愛建構自己的畫面，這是一個很有趣的導引。接下來我們請第一位討論人陳美朱教授。

陳美朱教授討論：

剛剛楊老師提到「杜詩多元」這樣的一個問題，我想針對「多元」這一點做個補充。我最早在成大研究所開的課是「杜甫詩專題研究」。課程進行中遇到的第一個困難是，由於杜詩確實有很多面向，要找一本專書讓修課的同學一起研讀，並不容易。雖然我曾出版相關專著，但只集中在清代；徐國能老師的專書，也以清代杜詩學為主。導致清代部分講得比較完整，其他時代就難免不足。但在讀完廖老師這本專著後，讓我有種「終於找到適合課程用書」的欣喜。因為書裡除了前言跟結論之外，從唐代、宋代、元代、清代，共有八章非常紮實的內容；涉及唐人對杜詩的評論，或是學杜、選杜、評杜，還有杜詩譜系這方面的問題，各個面向都有涉及到，真是無愧於「多元面向」的書名。

我今天想分享是，我在閱讀這本書時，很多「以前沒有注意到」的問題，或者是覺得「這個地方滿有趣的」內容。以下我就照著書中的章節次序來談。

首先我想談的是 85 頁。通常我們講杜甫，首先聯想到的人是李白。把杜甫跟王維合起來談，往往就像《唐詩別裁集》裡，特別針對杜甫和王維在七言律詩上的成就。但在 85-86 頁這裡提到了：「『王維證時符水月，杜甫狂處遺天地』，王維以扣寂證道，而使詩歌具有參透『水月』的潔淨精微；杜甫以搜奇任狂，而使詩歌具有有出入『天地』的縱橫恣肆。」在歷來的文學史資料中，李、杜並稱是常見的，卻少有將王維與杜甫合併討論。這是我閱讀廖老師這本書，首要分享的心得。

再來提到元稹與白居易對杜甫的評價。在 93 頁中，因為我近來研究詩歌選本，比較關注選錄詩題背後的意義。原則上元稹標舉的，是〈悲陳陶〉、〈哀江頭〉、〈兵車行〉、〈麗人行〉；而白居易則是〈新安吏〉、〈石壕吏〉、〈潼關吏〉、〈塞蘆子〉、〈留花門〉。這些詩背後又有哪些意義呢？老師在書中提到，白居易比較聚焦在無辜百姓身上，元稹相對關懷的是「帝王將相」、「王孫外戚」，而關注對象背後所呈現的差異，是老師在詮釋這些詩作時的細心、獨到之處。老師在書中也指出：白居易所選出來的杜甫詩，其實只有三、四十首，而元稹則是擴大到了數百首，所以在唐人杜詩學史的建構裡，元稹是大過於白居易的。文學史上通常是「元、白」並稱，但其實兩家在對待杜詩時，還是有細節上的差異。

從這個地方讓我聯想到的是，《錢註杜詩》裡，錢謙益對杜甫詩的註解。他提到杜甫有些詩應該要「大書特書、昭揭萬世」，究竟是哪些詩？就是〈洗兵馬〉、〈入朝〉、〈諸將〉、〈塞蘆子〉、〈留花門〉……這些跟時事相關的詩題。我第一次注意到〈塞蘆子〉、〈留花門〉這類冷門的杜甫詩題，就是錢謙益所揭示的。而錢謙益所關

注的詩題，恰好是元、白兩家的綜合。從這個角度來說，是否可以將錢謙益注杜的面向，視為是「集元、白兩家之大成」？這是我想跟廖老師請教的問題。

另外，唐人選唐詩不收杜甫，這也是我在研究唐詩選本時所關注、感興趣的問題。如何解釋唐人不選杜詩的問題？老師在書中其實已經幫我們做了詳細的解釋。首先，老師認為杜甫就是一個先行者，而先行者難免寂寞，當時人自然不會特別留意他；再來就是，一個新觀念的提出，接受者自然有限，他們留意到的，反而是杜甫的戲體劇論，覺得杜甫簡直就是一個狂人，以致於杜詩多流行於江漢之南。

我在課堂上和學生談到唐人選唐詩時，同學們往往有個既定的印象：唐人一定會選很多杜甫詩吧？其實沒有！只有韋莊的《又玄集》選了七首杜詩。而這七首杜詩，跟我們認知的杜甫「忠君愛國」形象，或是「雄大壯闊」的杜詩風格完全不同。韋莊所選的，是〈西郊〉、〈南鄰〉、〈遣興〉這種偏於生活化的題材，跟後世所接受的杜詩落差很大。所以書中頁 100 提到，韋莊《又玄集》所選的杜詩，「**大抵未脫唐人選唐詩旨趣**」，也就是說，很多人對唐詩有一點誤解，會把邊塞、戰爭這類雄渾壯闊的詩，視為唐詩主流，但唐人真正的審美情趣，從唐人對杜詩的選錄，就能看出端倪。這點也是我在讀廖老師這本書時，特別註記起來的地方。

另一個我以前沒有特別注意的問題，就是「記夢詩」。在課堂上提到杜甫的〈八陣圖〉時，往往會補充蘇軾《東坡志林》的資料，來說解諸葛亮的遺恨，究竟是「在吞吳」還是「未吞吳」？《東坡志林》中，蘇軾以記夢的方式，提到杜甫現身說法，說他的意思是「吳蜀唇齒之國，不相相圖」，也就是蜀國不應「吞吳」。另外在本書的 116 頁，一樣是以記夢來談杜詩。每次看到這類「記夢」資料，我通常會以「記夢詩如何能當證據？」而嗤之以鼻，並沒有深入想到「記夢」背後可能蘊藏的詩學意涵。

相較之下，廖老師就能深入細緻地去談論這類「記夢詩」背後的意義，而不只是一個無稽之談的夢境而已。頁 116-117 談到，宋太宗年間，彭城劉景直遊華清宮，夢唐明皇召去論當時事，透過夢境解析，映現出的詩學議題：「**一是杜詩已出現國事與家事的分類，二是詩人自許與讀者愛好的差異性。而宋人藉由夢境呈現出對杜詩的愛好，顯然是往家事書寫傾斜。**」這些都是我在讀這本書的時候，覺得耳目一新的論點。

如果說宋人對杜詩的愛好，是偏於家事書寫，這點就跟明人的偏好很不一樣。明人偏好的「杜樣」，就是錢鍾書先生歸納出來的，諸如：天涯、風塵、萬里、百年、天地、古今……，這些雄闊高渾，實大聲弘的意象。從這點延伸，我想請教老師的問題是：這本書的各章的安排是從唐、宋、元一直到清代，都有相關的章節討論，但好像少掉對明代杜詩學的關注，背後是否有特殊的考量？

在學杜方面，我之前的關注集中在明清之際的詩人，但老師書中卻特別提到黃庭堅跟王安石。江西詩派的黃庭堅學杜，是可以理解的，但王安石學杜的問題，卻是我之前沒有特別留意到的。另一個有趣

的問題是，在頁 124 中，「黃庭堅詩學主張建立在學杜上，卻夢見李白。……黃庭堅以理論建構杜詩學，對李白則採夢境的方式加以補遺，姑不論是否真有其夢？唐宋詩人藉由夢境所透顯的詩學傾向，恰可與時代或個人的詩學主張形成互補關係。」這部分的論點也是我之前沒有特別留意到的，尤其是黃庭堅學杜卻夢見李白，真有意思！

書中所提到的另一個有趣的問題是「謁墓」。頁 127 中提到，唐宋詩人的謁杜甫墓之作，主要出現在晚唐，書中舉例的詩人如羅隱、徐介、裴說、齊己、鄭谷、貫休；唐宋之際的孟賓于，北宋名相張齊賢，南宋戴復古，徐得之……。頁 136 提及：「除了因為地緣關係，而使杜甫納入屈原、宋玉的南國詞人譜系，又因為知己之感而使杜甫與李白兩大詩人在『九重泉下盡交期』，同時還使杜甫保留北方詩歌總集《詩經》的傳統，有其建構詩人譜系的積極意義。相形之下，宋人顯然更執著於杜甫墳墓所在地的考辨，詩學上的意義並不大。」關於宋人執著於杜甫墳墓所在地的考辨，這讓我聯想到，在杜甫資料的整理上，宋人感興趣的，也是在輯佚整理、校釋這方面的工作，反倒是明清學者偏重於杜詩的詮釋、說解，從中是否也能看出宋人學風與後世的差異？

在第四章〈成為典範〉的論文中，老師討論了王安石與黃庭堅學杜的兩種視角，在頁 160 的這段文字中：「王、黃二人同為江西人，而王安石乃從施政上落實洛學的經世濟民思想，黃庭堅則是在詩歌上追隨蜀人蘇軾而成當時最重要流派，則東京與兩川的差異，又不僅是洛蜀的地域性差異，另有其中央/地方、京城/邊緣、政壇/文壇等更為複雜的意涵。」在頁 186 中，也指出：「（王安石與黃庭堅）在各自以杜甫為典範所建構的詩學論述中，一重在現實事功的踐履，一強調歷史視域的建構，各有見地，形塑出宋人學杜的兩種視角，並且共同成為詩歌發展史上『真善學杜者』中的二大家。」老師在論文裡解釋得非常詳細。尤其是將王安石學杜，落實在經世濟民這一塊。讓人可以從中想像：如果杜甫能在政治上大展長才，大概是什麼情況？

再來我想談一個我之前一直關注的問題，就是「怎麼樣說解杜詩才能不穿鑿」。這點其實很難。因為讀杜詩如果有特殊體會，難免會想要發揮一下自己的獨得創見；但往往一引申發揮，就又會遇到「說詩穿鑿」的指責。所以我在頁 275 讀到這段：「個別詮釋者對於作者本意的探求，存在著因人而異的想像與詮釋進路，很難做到批評標準客觀化的要求，因而不同立場的詮釋者必然會出現較大的詮釋落差。」覺得對於如何看待「說詩穿鑿」的問題，有很大的啟發。

在清代四庫館臣眼中，只要說解杜詩不穿鑿，都已經是一個很大的優點。明代唐元竑的《杜詩攟》之所以被收錄在四庫正本之列，就是因為它有「說詩不穿鑿」的長處。問題是：批評別人說詩穿鑿，往往落入不同程度的空鑿，最後恐怕只能以「不箋一字」來迴避穿鑿的問題，但這又限制了詩學的發展，形成一種死循環。老師在頁 379 以下的內容中，對於說杜穿鑿的問題，有著很深刻的詮釋。

在最後一章中，老師透過莊騷或是屈騷來談杜甫跟李白。在頁 415 中，宋人張

方平與蘇轍都以「兼攝莊屈」來評論杜甫。但在頁 426 中，沈德潛將「兼攝莊、騷」視為李白獨有的特質；頁 428 中，清人喬億同樣將杜甫歸於「原本經史」，李白才是「兼攝莊屈」。喬億的論點出現在沈德潛之前，但他們的觀點是接近的，都是將杜甫歸到經史那塊去，讓杜甫的形象更嚴肅化，而李白反而更加地文學化。頁 430 中，劉熙載《詩概》則有「少陵純乎騷，太白在莊、騷間。」的判斷。以上這三種論點（亦即「杜甫兼攝莊屈」、「杜甫原本經史，李白兼攝莊屈」、「杜甫純乎騷，李白「兼攝莊騷」）我比較認同劉熙載「少陵純乎騷」的論點，覺得杜甫確實比較接近屈騷的樣貌，而李白也確實是「兼有莊騷」的特質。

在看到這段關於「莊、騷」與「李、杜」的比較時，我在書上作的一個小註記是：孫洙《唐詩三百首》選評杜甫〈寄韓諫議〉詩（今我不樂思岳陽，身欲奮飛病在牀），在詩旁的批語為：「如讀〈蒹葭〉、〈秋水〉之篇，初不知其何指，而往復低徊，自有不能已者。」認為在杜甫這首詩中，有《詩經．蒹葭》與《莊子．秋水》篇的低徊往復，讓人情難自已的特色。孫洙的《唐詩三百首》對詩作的旁批往往很簡短，但這首詩卻罕見的用長篇文字來說解，恐怕與這首詩有別於杜詩常見的風格，更為接近《莊子》使然。「凡事無絕對，只是有相對」，杜甫當然也有「莊子」的特質，但整體來說，我還是比較認同「少陵偏於〈騷〉，而李白兼有莊、騷」的風格取向。老師在這一章裡，結合莊子跟屈原來解讀「李杜並稱」的問題，這也是我閱讀本書後，覺得很有共鳴、很有收穫的地方。

楊玉成教授：

謝謝陳老師，剛剛提出了很多有趣的閱讀反應，《禮記》有一句話「善問者如撞鐘」，剛剛撞了好幾下，接著請作者發出鐘聲的回響。

廖美玉教授回應：

謝謝美朱老師，幫忙整理出幾個關鍵點。以杜甫跟王維來講，以王維作對照，杜甫就是從盛唐要跨入中唐很重要的一個節點，杜甫自己寫的詩提到「高人王右丞」，在杜甫心目中，王維是高人；相形之下杜甫自稱「野老」，宋初楊億指杜甫為「村夫子」。假如從兩個角度來講，他們兩個確實很不一樣的。除了書中引楊巨源詩的「王維證時符水月，杜甫狂處遺天地」，另外有關王維畫「雪中芭蕉」的傳說，對了解王維在那個年代的獨特位置是滿有意思的。

另一個美朱老師提到的是，以朝代來講，為什麼沒有明代？除了錢謙益論學杜那一章已有許多關於明代學杜的討論，主要是因為此書從「論爭與推激」的視角切入，明代尊杜，對杜甫的理解雖有前七子、後七子的不一樣，那些都有延續性，甚至過度沿襲而形成「杜樣」這個詞彙的出現。某種程度我有一點被清初的，包括沈德潛等人的影響，沈德潛那麼多的《別裁集》裡面，就不選明代別裁集。當然明代不是沒有能談的，包括竟陵、王夫之等。可是在我的主題，就是「論爭與推激」，明代比較不容易找到那麼精彩、可以對話的部分。

楊玉成教授：

謝謝廖老師，時間很扼要，把握得很

好。接下來我們請陳建銘老師來提出他的閱讀，不過我想還是要有點彈性，如果各位有問題，或是有什麼好奇的要進一步瞭解，也可以不拘形式。以下我們有請陳老師。

陳建銘教授討論：

剛剛一進系辦看到廖老師，打了招呼，老師說好久不見，彼此忽有一種歲月之感。今天坐在這裡，彷彿再次重臨碩士論文的口試，心中難免忐忑。閱讀老師新書的過程，也像重回了學習年代。由於個人興趣與關懷，我原打算從錢謙益、乾隆帝兩章看起。一翻開書，好似巧合一般，先在第 15 頁看到熟悉的錢牧齋、吳梅村〈琴河感舊〉。那是風月情懷，還是故國之思？老師寫道，作者跟接受者之間有一些內在的、隱微的張力，我們解詩、讀詩、論詩，當要時刻警惕之。

書往後翻，隨意瀏覽，又喜遇了牧齋生命中另一次重要聚會，「假我堂文宴」。廖老師從這裡帶出錢謙益、朱鶴齡註杜的因緣。根據牧齋所記，兩人相遇，談及箋注事業，頗有傳經之感。我卻想起了〈琴河感舊〉，人人各有其說，於是起心追蹤朱氏所記。朱鶴齡〈假我堂文讌記〉寫來果不相同，記曰：當日牧齋贈詩一首，後生小子加以唱和，和完後，牧齋復以一當七，二和、三和而不休。字裡行間，只見陣陣緊張之感。朱鶴齡說，牧齋詩為「幽燕老將」，眾人以「羸師應戰」，莫不「轍亂旗靡」。此末四字最得我心——勉強占此一席，待會我一定也「轍亂旗靡」，希望老師見諒。

廖美玉老師新書第一到八章，剛剛陳美朱老師帶大家讀過一次，是老師精研杜詩學的論文集結，經過修改跟整理，建立體系，可見一名學者的辛勤跟細膩。我從第六章、第七章細細讀起，100 多頁，一字一句，享受其中。老師演講時提及「怕讀老杜詩」，我自己總是怕讀牧齋的詩學批評概念。牧齋詩論，散見於序、跋跟書、啟等實用性文類當中。書中提到，牧齋自言作序之難（286 頁），有言不由衷處、有假手他人處。黃宗羲「四海宗盟五十年，心期末後與誰傳」，我們都很熟悉，下一聯「憑裀引燭燒殘話，囑筆完文抵債錢」即自承捉刀。我讀牧齋的詩學文獻，講杜詩，印象最深刻的一篇，不在《初學》、《有學》裡，收在《牧齋外集》。〈薛行屋詩序〉，謂薛學士此人，文章一世所宗，尤喜稱詩。自宋以來，學詩者多師法少陵，以下十餘行列舉了一百多人，而「形神俱肖，少陵復生」者，不過二三子：宋朝有蘇東坡，金元之際有元好問，在今日就數薛行屋了。結尾忽作高論：薛先生跟少陵並爭者，豈止一二句而已？對我而言，此文詩學價值不高，類若應酬文字，捉住一兩篇序跋，我們恐怕很難談錢謙益對明清兩代人學杜的見解。在滿眼文字遮蔽的情況之下，老師完成了一個體系的整理與建立，內部問題已辨析得清清楚楚：牧齋怎麼開始學杜、怎麼開始註杜？三十八歲以前，想法如何？怎樣進一步上溯六朝、下探明代，宗主果位，莫不昭然。

原來「學杜」，不一定要學杜甫的一章一句，每個詩學系譜裡也未必都要有杜甫。不善學杜者，徒見形式，所以要「別裁偽體」；善學杜者總是不斷回歸情志，最後能「轉益多師」。儘管老師提及，牧齋也強調「鋪陳始終，排比聲韻」，讀完之後，我隱約有一感覺，是：牧齋學杜，不太講

究學某一種詩學技巧，好像更側重提倡「觀法」：如何「別裁偽體」、怎樣「轉益多師」。即所謂「正法眼藏」也。牧齋好罵，總喜歡說人「牛羊之眼、只見方隅」，「水母以蝦為目」。重點在以正法眼照見真實。江西詩派刻意學杜，偽體也；有人說「無用少陵」，又非偽體也，乃不學北地的少陵；又有人說「少陵不足法」，亦非偽體，此句為貶斥只知模仿，不知變通之人。只要能「別裁偽體」，判斷何者為真，再去「轉益多師」，建立各自不同的詩學系譜。人的性情不同，個體互有差異，系譜當然各自有異。

如老師書中提到〈書梅花百詠後〉，梅花詩的正宗，從水部、少陵之後，要數林和靖、高季迪。牧齋另有〈空一齋詩序〉，說：「余於詩，老而廢業，繙經之暇，輒諷誦寒山子、龐居士、傅大士詩偈，於古人詩，柴桑、輞川，香山而外，間取伊川、江門二家以送老日，日助禪說。」在另一個系譜裡面，詩人又指點了另外一條法脈。雖然破盡「偽體」，而「真身」似乎並不真正存在，不必學杜的某一種詩學技巧，不必學杜的某一種詩學體式，善學杜者，得其「觀法」而已。

讀完老師這麼精彩的一章後，再下談到了乾隆。我更想再停留一下，追問後面整個清代，牧齋的偉大建構，帶來了怎麼的影響？我們知道，虞山嫡傳為錢遵王，遵王詩沒有太多的追隨者；馮班、馮浩影響力大了一些，但二馮專學晚唐李商隱。牧齋身後，「一代正宗」是王漁洋。漁洋詩講求神韻，亦非杜詩。我們能不能這麼說，牧齋借重少陵，破除有明三百年詩學之蔽，之後，杜詩好像沒有因此而大興。有清一代若受牧齋影響，感覺在不名一家。從「別裁偽體」、「轉益多師」，詩人得到「正法眼藏」，然後要「識變」——馮班說，牧齋生平教人學詩，就只有此二字。人人自有面目，知道了如何去變後，A 不必像 B、杜不必似李，各有所得，各不相兼，因此流派繁盛。目前看下來，我的理解大致如此，要問問老師是否正確？

老師書中還提到關於牧齋學杜的實踐，在明亡前有〈黃山詩〉，入清後有〈後秋興〉。牧齋於前明所作的〈黃山詩〉，明清學人中號稱第一，模仿、唱和者眾，它有它的影響，不過似仍侷限在山水一門。現在我們更多閱讀、受到啟發的，可能是〈後秋興〉組詩。陳寅恪先生《柳如是別傳》說：「投筆集諸詩模擬少陵，登其堂奧，自不待言。」它更有勝過杜甫的地方（「較杜陵尤勝一籌」），是因為其中藏有君國之關鍵。那是牧齋自己身參與過的「明清之詩史」，所以它是三百年來絕大著作，比杜甫要更好。牧齋的〈後秋興〉勝於原作，寄託詩人苦心孤詣，三百年後，繼續帶給我們精神感染——但，前提是我們要相信牧齋的詩真是詩史、相信《柳傳》建構的此一詩史之說。

牧齋的詩有什麼君國關鍵呢？順治十六年，鄭成功再入長江，東南大震。《柳傳》根據《投筆集》說「牧齋此際亦列名鄭延平幕府中」，出謀策劃。〈後秋興〉一百多首，屢提「三局」，可以為證。「楸秤三局」，今見牧齋門生《瞿式耜集》中，謂其座師從江南寄來，復明有「要著」、「急著」、「全著」云云。牧齋身後，他的另一個學生顧苓，作〈東澗遺老錢公別傳〉，明白說到牧齋「以隱語作楸秤三局寄廣西留守太保瞿公，以洗眼藥方寄舊輔新建姜公」。陳寅恪讀時，覺得不對勁，《有學集》

中棋喻諸詩，固是隱語，這一篇洋洋灑灑的出謀策劃，何隱之有？陳寅恪先生推測，或許是顧苓入門較晚，間接獲知其事，未親見原書，遂致有此誤會。我曾經撰文質疑，瞿、錢兩家為親戚，瞿氏之子從廣西帶著他父親的手稿回來，牧齋協助出版，復有大量詩文歌詠、建構瞿式耜形象。瞿集的出版，印滿了牧齋指紋。如果真有「楸秤三局」，為何當時的記載無一提及，證據只封存在牧齋的「詩史」著作，與他協助出版的《瞿式耜集》中？究其實，牧齋刪改他人文字，毫無所懼。他曾撮略、改易憨山大師全集之段落字句出版，有人問，此非憨山原貌，牧齋對曰，一本為十身相海相好莊嚴之身，一本為優闐香像毘首羯摩摹刻之身，不妨兩行。《投筆集》中的君國大事，證據何在？影影綽綽，都有牧齋的影子。一如南海聖人康有為的戊戌奏議，所謂光緒密詔，近乎英雄欺人伎倆。

從這裡再讀進去，老師書中引到〈後秋興〉最後一首，有句「觀井仙人奈老何」，詩人自嘲如彭祖觀井，戒慎恐懼。〈後秋興〉中牧齋另有一次觀井，「火井角芒長焰焰」，遵王註避重就輕。根據《異苑》，蜀郡有一火井，漢室之隆則炎赫彌熾。暨桓靈之際，火勢漸微。諸葛亮一瞰而更盛。牧齋〈後秋興〉設下重重符碼，期待讀者索解，字裡行間，有一貫的國師、臥龍等自我形象書寫。不管這些軍國大事是否真實存在，詩在他的筆下，更可能是透露一種慾望，一種表演，當下如幻如真。

為什麼這麼說呢？鄭成功失利，牧齋蒼茫賦詩，深深哀歎。同時，他也以稍早用過的昂揚字句，歌頌擊潰延平舟師的清軍將領。那天夜裡，詩人繼續和起了悲痛的〈後秋興〉，同一天晚上，他又和樂融融地跟家人、朋友吃飯喝酒，詩中一派春和景明。所以我說，牧齋學杜，維妙維肖，最是《投筆集》一百多首，但學得最好的時候，反而好像是他離杜甫其人最遠的時候。在這個情況之下，我們還要用「復明」來讀牧齋嗎？如果我們不讀到「復明」這一層次的話，那要請問老師，我們該怎麼閱讀、理解跟評價一百多首〈後秋興〉？

很快談一下乾隆跟牧齋的這一章。如果說剛才牧齋的文學批評，存在一些作者問題的話，那些作者問題似乎可以透過辨析，加以解決。到了乾隆的《御選唐宋詩醇》裡，「編者是誰」的問題恐怕更大了。《御選唐宋詩醇》共選了六家，六家評語，根據莫礪鋒先生的研究，並不是出於一人之手，白居易詩的評語寫得尤其差，水準參差。《御選唐宋詩醇》另有一處非常弔詭的地方，乾隆御筆（或者文學侍從之臣）引用前人杜詩註解，仇兆鰲最多。仇氏於康熙年間上了《杜詩詳注》給康熙皇帝，康熙帝大悅，先帝欽點，註得最多，不足為奇。然而，該書引用牧齋注共三十四條，佔第二多，而且歷來聚訟的〈秋興〉八首，全用錢說，貶斥他人說法皆信口雌黃，不足為訓，唯牧齋所注精當。老師書中提及，編者問題，其實不是問題，因為不論評論是否得當，不管出於誰人之手，它掛了「御選」二字，那是御覽過後，乾隆帝覺得沒有問題的，皇家意志，貫穿其中。

那麼，問題就來了。乾隆帝素恨牧齋，說他喪心無恥，非復人類，下詔毀版，要在兩年內毀盡錢氏著作。四庫開館，天下文獻不能有謙益姓名，有則改之。我們或許可以嘗試排列文獻，推敲出一可能性。

《御選唐宋詩醇》於 1750 年成書，隔年出版，1760 年重刊了一次。《清實錄》中，乾隆帝首次批評牧齋「身侍兩朝，有才無行」，時在 1761 年，《唐宋詩醇》出版之後十年、重刊的下一年。此年，沈德潛上《國朝詩別裁集》，首列錢牧齋，乾隆以為不妥，「其詩自在，聽之可也，選以冠本朝諸人則不可」，如此而已。到 1769 年，第二次牧齋的名字在《清實錄》裡面出現。乾隆帝態度更斬決：「彼時未經見其全集，尚以為其詩自在，聽之可也。今閱其所著《初學集》、《有學集》，荒誕悖謬。……此等書籍，悖理犯義，豈可聽其流傳，必當早為銷燬。」1769 年到 1789 年，二十年間，《清實錄》有乾隆帝對錢謙益的大量批鬥，《御選唐宋詩醇》成於 1750 年，也許因此時空差異，陰錯陽差地保留了早期痕跡。

然而，根據楊晉龍老師的研究，1781 年《御選唐宋詩存》重校頒行，依舊不刪錢箋。關於此一「不應存在的存在」，楊老師給我們的說法是，錢箋的學術價值高，儘管皇帝意志如此，編纂者都無法「心安」，依旨照辦，於是保留下吉光片羽。但是，身為文學侍從之臣，此類舉動，冒的風險會不會太大了？所以想請問老師，我們該如何看待、解釋《御選唐宋詩醇》裡的錢箋？

楊玉成教授：

建銘老師示範了另一種深入的讀法，我也有類似的觀察。廖老師的著作裡，引述錢謙益的文章，或者一些注杜、一些廋辭，就是「隱語」。不過建銘老師剛剛舉的例子是實際的詩作，稍微有點不同。乾隆一開始是讚美，可是會批評他穿鑿附會，剛才美朱老師也問到他是不是穿鑿——他是被罵穿鑿的。錢謙益在杜詩的穿鑿，為什麼會批評那個時候的唐朝皇帝，乾隆很不滿，這就涉及政治。之後大約從乾隆三十幾年開始大興文字獄，非常恐怖的運動。還有，乾隆讀得出來你的密碼，而他不喜歡，文字獄有一個特點，即密碼的閱讀。他覺得你隱藏了秘密，乾隆使用這種讀法，其實是滿詭異的。我發現政治有兩種，一種是統治者的，廖老師前面提到的農民，反而是被統治的，他們是反抗的政治。「隱語」，一般會引用「隱微寫作」的觀念，來自《迫害與寫作藝術》這本書。這種地下化的「隱語」，跟傳統的政治比興不一樣。這不是比興，政治位置完全相反，這也是我很好奇的，因為這兩本書的確可以連起來。

廖美玉教授回應：

謝謝陳老師，宋人說怕老杜詩，坦白講比起老杜詩，我更怕錢謙益詩。年輕時也曾一頭就栽進去，套一句嚴志雄老師的講法，錢謙益是聰明絕頂、學問博大，特別是他運用文字的能力，應該是前所未有，也是後無來者。所以在閱讀錢謙益的過程中，坦白講很過癮，因為他有很多要講的話；但是也很傷腦筋，他有太多不能講的話，在明末清初那個天崩地裂的年代裡，好多詩人都選擇用不同的方式來表達。

因為這個問題要談就滿大的，陳老師提到，這個部分應該也很難有定論。既然是「隱語」，大概就很難索解。後來這個問題我嘗試從鄭成功相關的資料中，寫了一篇論文，也寫了一篇有關柳如是的論文。基本上這不是錢牧齋一個人的事情，會涉及到他身邊包括瞿式耜等等，這裡面有很

多要進一步去討論才能理解的，可是那個年代偏偏就有很多不能講，可是再不講，歷史就整個被抹掉了。即使清初對明遺民、降臣等態度，也有很多的變化。我們去看清朝的檔案，他們一開始很瞧不起崇禎皇帝，可是後來對崇禎皇帝的抬舉越來越高，所有的這些都在告訴我們，那是一個遠遠超過我們所能理解的複雜年代。因此，我們也都同意有「隱語」這個現象在錢謙益的著作跟相關的論述裡，可是到底要怎樣去讀得通，那應該是要花更多的力氣。包括乾隆皇帝態度的改變，沈德潛應該也是一個關鍵人物。比對《唐宋詩醇》與初、重刻《唐詩別裁集》，可以看出更多端倪。

另外《投筆集》，或者說錢牧齋到底有沒有「復明」的觀念，在錢謙益寄予厚望的鄭成功反攻失敗後，很難再執著於「復明」，當國家興亡已不是匹夫所能著力，更重要的是文化傳承，才是知識分子必須去在乎的。我在讀錢謙益作品時，讀到《投筆集》，特別有感於潘重規整理《投筆集》付梓，最後他寫的那段話，同樣也有震撼人心的言外之意。在錢謙益當時，有一定要講又不能明講，講的時候又要有人懂，又不能讓某些人懂的那種為難，在文字的表達上，遠遠超過我們閱讀唐、宋詩所能夠掌握的模式。

楊玉成教授：

謝謝廖老師，這是一個非常有趣又深奧的問題。不過更重要的是茶敘，大家洗把臉，休息一下。

楊玉成教授：

我們接著下面的議程，剛剛徐國能老師說要「壓軸」，所以我們調整一下次序，先請蘇怡如老師。

蘇怡如教授討論：

雖然書中有一個核心的主題是杜甫，但事實上這八篇文章是八個不同的世界，開展出不同的論題，也牽涉到不同的層面。所以，雖然杜甫貫穿了這本書，但其實這是八篇獨立的論文。看這本書我最佩服廖老師的地方，就是對資料的梳理非常地仔細，還有看最後的徵引書目，很多書目都是不常被提到的。我也通過這本書，有機會知道很多珍貴的資料，開拓了以前還沒有機會進入的新的領域，所以收穫非常的大。

首先是關於杜甫的〈戲為六絕句〉的問題。因為這一組詩很重要，使杜甫成為很多人討論的焦點。在這一組詩中，杜甫討論一個詩學上的問題，或者是嘗試為一些詩人作評價，但用的形式又是這麼的特別，用的是絕句的形式。很明顯的，絕句這個形式是不能展開細緻的討論的，只能點到為止。他為什麼會選擇這個形式，我一直是很好奇的。當然我們知道後來像元好問的〈論詩絕句三十首〉，以及其他的詩人也都有一些模擬之作。其實他們就是繼承這個傳統，杜甫應該是第一個用絕句這種形式來論詩的詩人。

在 77 頁中廖老師提到對「初唐四傑」的看法，認為當時很多人批判「四傑」，並且可能形成一股聲勢浩大的潮流，這是我之前讀這些詩時，沒有注意到的問題。他們認為：「批判『四傑』是一個捍衛，乃至依附政壇的策略……」，我在讀這一段的時候，有點困惑，有一些疑問。

首先，我想問的問題是：〈戲為六絕句〉的「戲」到底落實在哪裡？我之前讀這一組詩一直很疑惑，他到底哪裡「戲」了？像蘇東坡寫很多諧謔的詩，就可以看出他在開玩笑，他在哪裡「戲」，這個意味是非常明顯的。可是杜甫展開一個相對嚴格、嚴肅的主題，他在談詩歌發展史上的問題，他有「戲」的空間嗎？他如果操作這個「戲」，我想杜甫可能不會忽略掉這個「戲」字，但是他是怎樣落實的？他怎樣展現這個「戲」的意味？或者說，如果他的內容沒有很明確地讓我們看到這層意味，他為什麼要放在題目裡面？他是不是有什麼動機？這是我比較好奇的問題。

他在詩裡提到「爾曹」，好幾次都提到，都用這個詞彙、或者是在很明確的批判一些人。我在想如果他是「戲」的話，會不會可能有幾種考量？就是這些人在當時真的是一個很大的主流嗎？杜甫真的是看到了當時有一個非常甚囂塵上的現象，因此他寫這組詩去回應嗎？還是說，其實他聽到了一些這樣的說法，例如廖老師也提到當時有人譏笑「四傑」是「算博士」啊、好用數字什麼的，這也帶點開玩笑的口吻，感覺上不是很嚴肅地在討論他們的整體評價問題。是否只因當時有一些見識淺陋又妄自尊大的人，發出了他們的聲音，為杜甫所鄙視，因此引發他寫這組詩作。杜甫之所以刻意在題目中標明「戲」字，是否是有意讓這種鄙視或批判顯得柔和一點？如此一來，就讓詩中的批判意味得到淡化，顯得不是這麼尖銳，表示這一切只是帶著玩笑意味的言詞？

初唐，或是杜甫時代的人，他們怎麼看四傑？我注意到一個，就是剛剛陳美朱老師也提到的，其實唐人選唐詩，就是傅璇琮先生、陳尚君先生他們編的那本書，裏面收唐人選唐詩十六種，所收唐人詩選有些完整，有些則是殘缺不全的。裡面只有晚唐韋莊的《又玄集》選錄了杜甫的七首詩。這是一個很常被討論的問題：為什麼唐人多不選杜甫的詩，而一直要到唐末才看到有詩歌選集收錄了杜甫詩？

我覺得其實我們都可以給出合理的解釋，因為每本書的編選旨趣不同，或者說有些是地域性的，就只選某個地方的詩人的詩作，有些則是只選宮廷詩，像《珠英集》之類，他們都有自己編選的旨趣，或者是他們設定只選某個年代的詩。所以陰錯陽差地，杜甫老是被遺漏了。當然，我們目前看到的唐人選唐詩不是很完整，我相信只是吉光片羽，很小的一部分。可能還有很多其他的唐人選集，只是我們已經不知道他們是怎樣的一個狀態了。我查了一下約與杜甫同時的《搜玉小集》，此書大概是從開元後期到天寶前期編成的，所選的是初唐到開元時期的詩人，「四傑」的詩都有收，像楊炯、盧照鄰、王勃、駱賓王的詩都收了。所以當時的人對「四傑」究竟是一個怎麼樣的態度？反對與批判他們真的是當時的主流嗎？李康成編的《玉臺後集》，李康成的年代大概跟李、杜同時，其實我們不太知道他的生卒年，但是大概跟李、杜是同時的。他也收錄了「四傑」的詩，當然我們目前只能看到王勃的兩首詩。所以當時的人是怎麼看待杜甫跟「四傑」的？尤其是這些大概都跟杜甫同時的人，他們沒有收杜甫的詩卻收了四傑的詩，看來對四傑普遍還是肯定的。

杜甫寫〈戲為六絕句〉幫「四傑」辯

護，他對話的對象，到底是一個什麼樣的對象或群體？或是說他是不是很有意識地在對抗當時的某一種主流論述？這是我比較好奇的，也想聽聽廖老師的意見。另外就是，這六首詩其實並不難讀，相關的討論也非常多，比較會有歧見的可能是第三首，尤其是前兩句：「縱使盧王操翰墨，劣於漢魏近風騷」。「劣於漢魏近風騷」到底應該怎麼解釋？這首詩應關注的焦點是在這邊。

廖老師在這本書中談到錢謙益時，引了錢謙益的意見，錢謙益的意見跟我們比較習見的看法是不一樣的。在 278 頁中，錢謙益的〈徐元歎詩序〉：「王、楊、盧、駱，見哂於輕薄者，今猶是也，亦知其所以劣漢、魏而近風、騷者乎？」他似乎認為，四傑是近風、騷的，甚至比漢、魏詩更近於風、騷，這好像跟我們一般的認知不太一樣。我看到大多數人認同的解釋是：雖然四傑劣於漢魏，他的地位沒有像漢、魏詩這麼高，不像漢、魏詩那麼接近風、騷，但其價值與成就仍不可抹殺。其實在文學史論述中，一直把漢、魏詩當作一個很高的標準，「四傑」顯然是沒辦法跟漢、魏相比的，本來漢、魏就是一個極高的標準。可能杜甫也不見得能夠超越這個標準吧！至於「近風、騷」，在一般的評價中，漢、魏詩無疑是更接近於風、騷的。「四傑」雖然比不上漢、魏，但還是具有他的時代意義及價值的。

而杜甫說他們是「當時體」——就是初唐時一種可以表現出時代特殊性的詩。他們在以宮廷詩為主流的土壤當中，開始擴大格局，做一些變化格局的嘗試，並啟迪後面盛唐時期的詩，四傑的意義就是完成了屬於他的時代使命，並作為盛唐詩的先行者這樣的地位。

各個不同時代的人，他們站在不同世代的眼光，去檢視「四傑」的時候，可能有所見、有所不見。那麼，若是用開元、天寶以後對於詩的審美標準，可能難免會有覺得四傑做得不夠充分的地方。因此，當時可能有很多批評、譏笑的聲音出現，但是杜甫覺得：每一個時代都有其獨特的意義跟價值，我們不能站在自己的時代妄自批判前人。

〈戲為六絕句〉也強調「轉益多師」，例如：當時很多人批判六朝，尤其是齊、梁以後的詩。可是，杜甫是站在「怎麼樣發現他們在他們那個時代所創造的獨特意義」上，來肯定它們的價值。

還有一個簡單的問題，71 頁中談到杜甫用詩自我樹立，「詩是吾家事」，杜甫從他的祖父杜審言開始到他，對他的家族傳統是自豪的。廖老師提到：杜甫說「詩是吾家事」，彷彿具有一種專業詩人的自覺。在 170 頁中也提到了杜甫選擇棄官來維繫詩人身份的完整性。這個部分是我覺得有點疑惑的：杜甫有這樣的自我認知嗎？廖老師在 138 頁中引及宋代王禹偁的一首詩：「命屈由來道日新，詩家權柄敵陶鈞」，這是很有趣的一首詩，他又說：「本與樂天為後進，敢期子美是前身」，認為他寫的這首詩有杜甫的味道，所以他非常的得意。最後他說：「從今莫厭閑官職，主管風騷勝要津」。這是宋代王禹偁的自喜，或者是某種自負。在這種自喜自負中的確隱然顯露出一種詩可以與仕宦場域抗衡的意味。

王禹偁的〈春居雜興〉二首之一，的確很像杜甫的〈江畔獨步尋花七絕句〉，或有點像〈絕句漫興九首〉這些多少有點戲

謔成份的詩。但杜甫不見得會把「戲」字放在題目裡面。雖然題目中沒有「戲」字，但詩中卻充滿戲謔的意味，他尤其擅長自嘲，杜甫的詩大多數是嘲笑自己，而不是嘲笑別人。

「主管風騷勝要津」，這是王禹偁的詩，其中確實可以讀出一些以詩自我樹立，藉詩來與仕宦場域分庭抗禮的意味。但我有點疑惑，杜甫會有這樣的概念嗎？就是關於詩人的自覺。當然，我們知道杜甫在政治的場域裡受到很多挫折。他一開始有一個很高的期許，但是隨著時間的推移，情況逐漸變得更壞。他慢慢地知道自己離「致君堯舜上，再使風俗淳」這個理想非常的遙遠。或者是說，這一輩子其實是不可能做到的。生命可以找一個出口，以詩自我樹立。這個大家應該能夠理解，也很認同。但若是說：杜甫自覺地選擇以詩歌創作做為政治場域失意的一種彌補，甚至選擇棄官來維繫詩人身份的完整性，則是我比較疑惑的。

當杜甫在政治場域受挫的時候，他也常常提到想要隱遯，就像很多其他詩人一樣，杜甫也是如此。可是他不會真的去實踐，這往往也不會是他的真心話，而只是他精神上的一個逋逃藪而已。至於用詩來對抗某種政治上的挫折這一點，是不是可以請廖老師談一下對這個問題的看法？雖然廖老師的文章主要不是在談這個，但常會觸及到此一說法。這是我很好奇的，也很想請教廖老師以及在座的諸位的。

廖老師討論問題的一些進路，常常讓我覺得很有趣，我可能不會想到可以從這些角度進入來談問題。例如第三章「風雅可師——唐宋人學杜的情感徑路」，用「寄夢」、「謁墓」還有「前身」這三個路徑來看唐、宋人與杜甫的關係，是很有趣的，文中所引的文本也都很有趣。的確，它是一個可以接近問題的道路，可能我們都忽略了，通常不會這樣談。這個部分，讓我得到很大的啟發。

廖老師學問很大，其實我還追得滿吃力的，因為有很多東西對我而言都是陌生的。我想最大的收穫，就是開展了許多視野。從廖老師的討論裡也發現很多可以再進一步發展的問題。我想寫這樣一本書一定花了非常非常多的時間去研讀、組織資料，然後才能談出一個問題的脈絡來。閱讀書中論文可以感受到其中的艱難與挑戰，也有許多收穫，這是我很受益的地方。

楊玉成教授：

謝謝蘇老師。蘇老師剛剛提的幾個問題，應該是延伸思考，這在閱讀上是非常重要的。現在有三個問題，請廖老師回應。

廖美玉教授回應：

謝謝蘇老師。我先從〈戲為六絕句〉這個部分談起，以絕句來寫詩的理論，杜甫應該是第一位。簡單地說，杜甫這首詩確實是以初唐四傑做切入點，討論詩歌、詩學史上的問題，以「戲」來淡化以「詩論」為詩的嚴肅性。至於蘇老師所提到的選本裡並沒有忽略四傑的這個問題，在杜甫這首詩裡應該不成問題，我們都很清楚，唐人選唐詩，都有他選詩的旨趣跟目的，每一本都不一樣，包括選不選杜詩，道理都很容易明白。

我在書裡談到〈戲為六絕句〉，應該是從初唐官修史書的詩文典範談起，然後在

71 頁的〈王勃傳〉裡就記載唐高宗的宰相裴行儉所談到的那段話，由此區分出士人在政壇與文壇的不同際遇。而文人所自覺開闢的創作場域，與政壇所主導的創作主流產生扞格，從政治的角度對王勃的評論，因此引導出杜甫以〈戲為六絕句〉展開對此議題的繁複討論。

接下來的問題是：杜甫到底有沒有自覺要成為一個詩人？我覺得這部分可以從我今天的簡報裡：白居易讀《李杜集》談起，他們都是職場上的失意者，他們都需要幫自己找一個信念，所以白居易很清楚地說：「天意君須會，人間要好詩」。對杜甫來說，杜甫一直沒有放棄寫詩，也以詩持續性地關注生存處境，這一點是沒有問題的。他從來沒有放棄自己，沒有放棄他所身處的那個時代；包括君王、大臣、老百姓。甚至可以說，他更貼近老百姓的時候，他更意會到政治的決策有多麼的重要。既使是在臨終的最後一首詩裡，所寫的還是很深刻的，我覺得理解杜甫，會感動的地方是就在這裡。

楊玉成教授：

剛剛兩個問題都相當有趣，但我是外行，〈戲為六絕句〉的「戲」字我的理解是：我認為是〈答賓戲〉的「戲」字，延續〈解嘲〉以來的傳統，如同韓愈的〈進學解〉，這個傳統包含「為文學辯護」的特徵。為甚麼要寫詩？「詩能窮人」，寫詩會變窮，後來歐陽修將這句話顛倒為「詩窮而後工」（因為你很窮，所以寫得出好詩）。我是這樣理解，他的「戲」不只是「遊戲」的「戲」。

第二個問題：「天意君須會，人間要好詩」。關於詩人的自覺，小川環樹有一篇〈唐宋詩人雜談〉，關注陸游的詩句「此身合是詩人未？細雨騎驢入劍門」，意思是：我是詩人嗎？這個表述源自杜甫，涉及詩人自覺的議題，「此身飲罷無歸處，獨立蒼茫自詠詩」。這種自覺包含一種悲劇性，詩人就像人間悲劇的代言人。鍾嶸《詩品》提到李陵：「使李陵不遭遇辛苦，其詩安能至此哉？」如果誅九族但可以得諾貝爾獎，請問你要不要？所謂「國家不幸詩家幸，賦到滄桑句便工」，這是詩人的天職。這個「天意君須會」更涉及存有問題，不只是某種補償，更存在另一個更深刻的層次。接下來我們請徐老師「壓軸」。

徐國能教授討論：

前面幾位的討論，包括主持人、廖老師、……，給我很多對杜甫的重新領會。今天對我來講，也是一套懷舊之旅。我想到 20 年前，我在這裡兼課教書，一晃就已經 20 年了。剛剛楊玉成老師提到兩首宋詩，也讓我想到王安石的詩：「今日重來白首，欲尋陳跡都迷。」過去人文學院都還沒蓋好，現在我們已經可以在裡面論學了。但這個懷舊對我而言，不只是空間上的，讀廖老師的書時，也不斷地一直跟我熟悉的生命經驗碰撞。

徵引書目中有一篇余光中的文章：〈象牙塔與白玉樓〉，我看到時像被雷電擊中了一下，因為在大學的時候，我對文學很有興趣，但完全不知道該怎麼評論，也不知道該怎麼去討論。我的老師說：「你可以去看這篇文章啊！」看完後我震撼、驚悚，原來談論文學是這個樣子，但後來我完全忘記這篇文章。突然在書目裡看到，我就想：「原來世界上的一切緣分，都有他的因果的。」就如老師剛剛提到的一些人

或事，比如楊承祖老師，上禮拜我在家做一些整理，丟掉很多舊東西，就在一大堆資料裡看到一篇印得很模糊的論文〈杜甫政治生涯的新探討——東川奔走真相的解釋〉，內容是楊老師寫杜甫當年為什麼會在東川奔走。楊老師說，杜甫其實是在幫嚴武監視那些地方軍閥，後來以其功勛，就賜給了他一個杜工部的官職。

在這麼多點點滴滴的生命經驗裡，當我接到這個座談邀請時，我本來擔心自己才學不足，只是推三阻四，但到後來，我覺得非常值得。在讀這本書的過程，跟我來到這個現場，透過文學與大家討論，這很像我經歷過的生命，都重新遭遇了一次。我本來很疑惑，覺得這個年代，這些同學坐在這，怎麼不去打電動啊、去休假啊，聚在這邊討論杜詩幹嘛呢？不過現在我覺得討論杜詩很有意思，因為他重新喚醒了我們生命中很多曾經的感動。

廖老師這本書我覺得很妙，他提到學杜，其中有一首詩，就在 140 頁：「天下幾人學杜，誰得其皮與其骨？」其實宋朝以後，學杜甫已經是一個尋常的觀念。所以你要做詩人，你想要在官場上混出名堂。你不學杜甫就沒戲唱了。《紅樓夢》裡林黛玉教香菱學詩，也把杜詩打圈圈要他讀一讀。所以學杜變成一個最普通的觀念，就像學書法，就要學寫顏真卿，但那好像是最難寫的，可是為什麼我們要從最難的開始學呢？

杜甫其實也是最難學，但就從學杜甫開始吧！我們為什麼要學他？如何學呢？當然有很多的方法。比如說江西詩派提出「點鐵成金」、「奪胎換骨」大家都有很多的方法。但學了以後到底學得成不成功？我們站在今天的立場回頭解析這個問題，這是我們做學術研究很重要的一個切入點。這樣的學習對我們有什麼樣的啟發或是意義呢？我們今天要學詩，如果要跟人學要跟誰學？喪失了一個典範、喪失了一個偶像，我們在缺乏一個典範的情況下，我們要學寫文章、寫詩、寫小說的時候，如果沒有杜甫可以學，我們要怎麼去尋找一個標準當典範？宇文所安的書裡講得很清楚，杜甫是一把尺，他就是一個標準，只有他來衡量別人，沒有別人來衡量他的。所以我覺得在這樣一個學杜的世界裡，廖老師的書對我而言，是與過去的我產生劇烈碰撞，激發我思考很多問題。

今天一開始，大家有一個困擾：廖老師擾亂了大家平靜的心神。到底是畫圖「省（ㄕㄥˇ）識」，還是「省（ㄒㄧㄥˇ）識」春風面呢？我覺得很妙！廖老師做這個提問有暗示性。就杜甫的詩來講，我們為什麼要學詩？他可以增加我們很多彙整語言的敏感的程度。杜甫的詩跟別人有很大的不一樣，這個「省（ㄕㄥˇ）」，就是這麼的朦朧、模糊。我們必須辨認「省（ㄒㄧㄥˇ）」或是「省（ㄕㄥˇ）」的時候，你就對漢語、句法的本身起了思考。在一個語言學系統的句型、用字、遣詞，杜甫都會給我們一個很大的震撼。這是廖老師在一開始的發明，搞得我現在不知道要怎麼辦。

去年還是前年，不知道楊老師還記不記得，中研院宇文所安的演講，他用英文講的我都聽不懂：〈催宗文樹雞柵〉，他用英文講給大家聽，結果現場有一個老先生，說我看中文都不知道這首詩在講什

麼，不過你用英文翻譯我就懂了，我覺得這也很妙。

杜甫詩很難讀，所以宋朝許多人開始註解，元朝人比較庸俗、膚淺，寫詩法論分析杜甫詩，明朝人用選本、評述之說來建立學術體系，清朝人則通通匯入他們的詩學脈絡裡，變成張揚自己理論的根基。比如沈德潛、袁枚、王漁洋，我們可以看到每個時代都有他的韻味。

在現代，之前我去參加白先勇小說《台北人》出版 50 週年紀念活動，台上主持人問：「徐老師，請你說一句《台北人》裡你讀到的最感動的一句話」。當時我愣住，讀小說也要能背也太難了吧！現在我想到白先勇小說《台北人》〈梁父吟〉在老將軍的書房、中堂，掛的是文徵明的《寒林漁隱圖》，旁邊是一副對聯寫得十分蒼勁：「錦江春色來天地，玉壘浮雲變古今」這就是杜甫詩帶給我們的遺產。

臺灣文學裡，龍瑛宗在戰後跑去長安，登上大雁塔，寫成了《杜甫在長安》，真的讓人能體會他對杜甫的景慕之情啊！現在除了文學作品上借鑑杜甫，還有學術上的研究外，剛剛提到英國 BBC 拍攝的影片中，飾演《魔戒》中甘道夫的演員用一種莎士比亞的戲劇腔唸一段杜甫詩。那一段我常在上課的時候播給同學看。也許大家不知道什麼叫做莎士比亞戲劇腔，但杜甫的詩其實很有戲劇的味道。「皇帝二載秋，閏八月初吉。杜子將北征，蒼茫問家室。」沒有人這樣寫詩，沒事寫年月日幹嘛呢？時間也是一個問題點。甘道夫說：天地未開、混沌未退、世間充滿了精靈、半獸人、火神等跟人類佔據四方。當時剛鐸王朝、魔戒……，一個個娓娓道來，因為後面有很多故事要講，所以奠定了要敘述故事某種乾澀的背景，但是後面要講的故事，會潤濕這些乾澀的土壤，讓這個無聊的時間點充滿意義與象徵。我覺得杜甫詩對我們這一代有太多深遠的意義了。

廖老師剛剛提到洪業。洪業很偉大，我很崇拜他的。法國有一個儒蓮獎，儒蓮是法國一個偉大的漢學家，他們用他的名字設一個獎，華人裡面得過儒蓮獎的就洪業。洪業早在 1952 年用英文寫成了《杜甫傳》，當時有一本書幾乎在同時代寫成，就是林語堂先生寫的《蘇東坡傳》。可是蘇東坡在上一個世紀就暴得大名，而《杜甫傳》一直乏人問津。大概 2011 年，有一位中國大陸的學者曾祥波先生把它翻譯成中文，是簡體字版。今年 10 月、11 月時，臺灣的聯經出版社幫他出了一個繁體字版，洪業他很厲害，他用了很多現代的方法來解杜甫詩。

所以每一個時代都出現跟杜甫詩對話的可能性，包括我們現在坐在這裡。我發現廖老師書裡提到的一些大問題，我也有嘗試過，但看過廖老師的研究之後，我覺得我那些內容可以刪除掉了。我也發現廖老師很重視詩人的身份、政治的身份對一個文化的影響。比如說談《瀛奎律髓》這本書，作者方回是南宋末年的一個傳奇人物。為什麼叫「瀛」？自謂取十八學士登瀛洲，唐太宗找了十八個文士來當幕僚，象徵國運跟文運的一個結合。這裡還有一個很有趣的地方，為什麼叫「奎」呢？五星聚「奎」，二十八宿有一宿叫奎宿。《瀛奎律髓》的「奎」就是「奎星」。

那什麼是「聚奎」呢？我們今天在這裡也是五星聚「奎」，我們三個講評人、加主持人再加廖老師，聚到書裡面。其實這是宋太祖時天文上的異相，天上五星，排成一條直線，直指奎宿。後來理學家，也把北宋五子：邵雍、張載、周敦頤這些人，也比喻成一個五星聚「奎」，等於是說，有一個星象學的概念。但我發現廖老師講十八學士比較多，五星聚奎講少一點。這也可以幫我們多補充一下，這個在文化中的含義是什麼？她注意到，從祖宗家法，政治朝代推演上，用祖宗的方式來談一個政治的理念。後來錢謙益跟《唐宋詩醇》也有一個意義概念的糾葛。

我想到一個跟書本沒關，是有關身份的問題。古代的詩人都是政治家，沒辦法切割政治的影響，只有極少數的詩人是不從政的，凡是詩人都從政，但是古代帝王，都會自居詩人。一些到了清朝，尤其像乾隆皇帝這樣的詩人，他雖然以詩人自許，但是他還是很小心維持他君王的身份跟格調。所以我想到一個問題是：古代一些人在講話、編書、罵人的時候，他其實是回頭扮演一個符合他身份的語言，有沒有辦法踰越身份說些不是他這個身份應該說的話？我的意思是說，古代有一些皇帝似乎沒有自覺，像梁武帝，他雖然是一個皇帝卻想出家，就他似乎欠卻政治上的自覺。他有一首詩〈河中水之歌〉：「人生富貴何所望，恨不早嫁東家王。」他盡享榮華富貴，卻藉由一位美女莫愁，說應該早一點嫁給一個平民百姓，一個帝王寫這個詩幹嘛？陳後主寫「玉樹後庭花」，隋煬帝寫「春江花月夜」，後來都變成亡國之音，被人嘲笑：「地下若逢陳後主，請問豈宜重問後庭花」，但他在製作音樂跟文學的時候，可是自得其樂！像大家一定最喜歡的李後主，「剗襪步香階，手提金縷鞋」，你是一個國主，寫這個會不會太孟浪了一點？到了明清的時候，君王不再談這些風花雪月。沈德潛就跟乾隆皇帝推動儒教文化，強調父子之忠義，這會不會就是一種身份下的表述？一種政治上的宣示？權力的觸角是不是已經延伸到，本來延伸不到的文學隙縫當中？所以，我覺得這是一個很有趣的文學觀察，當然還沒有想清楚，該怎麼解釋。

剛剛提到方回的《瀛奎律髓》，形成一個老杜格江西法，一祖三宗，似乎是以一個祖宗家法的觀念來說明，但這個跟我過去的認知不大一樣，印象中南宋盛行禪宗思想，五宗七派，南宋中後期都受到禪宗思想的影響。像《滄浪詩話》、《瀛奎律髓》，那種禪門頓漸的法門變成當時論詩的一種習氣。所以如果擺脫了禪宗法門看《瀛奎律髓》，我們會不會產生一些動搖？關於禪學對詩學的影響要怎麼進行安頓，我們可以再思考一下。

我還想到一個就是：廖老師提到杜甫一開始受到冷落，但後來在文學史上的地位就慢慢地上升，但我覺得他不是直線上升，他是螺旋形上升。也就是說，杜甫的思想跟詩歌內容，越被大家發微時，他的忠肝義膽、愛國、關心人民，不忘君……被論者一一提出，他的地位就上升了。可是如果回過頭來，單看杜甫的詩歌藝術成就，杜甫繼承《詩經》比興寄託、含蓄、意在言外等創作方式，以及杜甫的章法句式結構，或批判時事、題材創新等等，好像也隨著讀者逐漸深入理解，在評價上也不斷上升。因此杜甫詩歌內容精神的認

知，跟藝術創造的認知，是一體產生，還是相互影響、彼此提升的？

因此，當大家推崇一個大詩人的時候，往往只看到他成功的一面，像歷來對「詩史說」的質疑，認為「史」是《春秋》、《左傳》的功能，詩就應該有詩的功能，踰越了詩的功能就不對。或是像王夫之也不喜歡杜詩，認為杜甫詩帶著一種酸筍氣、村夫子氣，這類質疑，畢竟不多。因此我們也可以反省，杜甫詩的成就到底是因什麼而偉大呢？我覺得這是可以再做一點觀察的。

最後做一個小結：我覺得杜甫詩之所以耐人尋味，是因為他有很多意想不到的創造，當我們面對古代的理論，或是當代議題的時候，我們都可以發現很多杜甫的啟發。廖老師講到〈戲為六絕句〉「戲」的問題；「戲」、開玩笑，有一個當代的心理學說法，所謂的開玩笑、滑稽，或是「戲」，其實就是用比較輕鬆的方法，去講出真正的實況。他的意思並不是要去譴責某些特定對象，只是要去表達自我，「我」並不認同你們的立場，這種戲謔其實是自我陳述。杜甫以這種方式寫出了「論詩絕句」，展現了語言、心理、體裁上的微妙創造，這對於我們而言，既屬有趣的欣賞，但也是值得深思的箴言，杜甫的詩永遠有讓人探索的興趣，廖老師的著作，讓我們重新思考這些有趣的問題。

楊玉成教授：

徐老師果然是壓軸，而且唱作俱佳。廖老師的文章主要引述徐老師論文裡的批杜論，我剛才說人紅是非多，因而有人專門批杜，形成一種歷史潮流，實在是一件有趣的事情。徐老師的研究比較站在反思的立場，接著我們請廖老師回應。

廖美玉教授回應：

謝謝國能老師，給我們做了很多的開啟跟進一步的思考。我覺得詩本身就是一個很好的對話載體，杜詩所引起的對話空間又比其他詩人大很多，所以學杜或者論杜基本上是層出不窮。就杜詩來講，它的豐富性與他的個性有關，一般人大概現在談這個，等下可能就轉身談其他了，但是杜甫特別執著在他要談的事情上，我常用一句話形容——杜甫是舉輕若重，李白是舉重若輕。天大的事情到李白那兒都雲淡風輕，杜甫則是輕輕鬆鬆的事情，他也可以用很正經八百的態度來談，談了以後，又不是只談一次，他會不斷地延續去做討論、去做回應。這樣子的杜甫，可以提供討論跟閱讀的空間就很大了。在我的這本作品裡面，談到杜詩的藝術性比較少，是因為我選的主題是「論爭與推激」，而杜甫詩的藝術性大部分以肯定居多。當然也有人不喜歡杜甫，蔣寅寫〈歷代貶杜論的譜系〉，一系列羅列下來，都有也都不意外，杜甫詩都提供了這樣的空間。

在書中，我選的這幾位基本上本身就有一些爭議性，錢謙益的爭議性當然很大，方回的爭議性也不小，所以某種程度透過杜甫詩來做回應、做對話的一個機制。〈戲為六絕句〉的「戲」，我完全同意兩位所講的，當面對比較嚴肅的議題時，用比較輕鬆的態度不會給別人造成困擾，也不會給自己帶來麻煩。我以前讀杜詩的時候，覺得他的情感很濃烈、很愛哭，憑軒涕泗流，流入洞庭湖，回首血淚就迸出來，這樣的人我每次讀的時候，都在思考

他怎麼活得下去？一個人的情感怎麼濃烈到那個地步？可是我們去讀杜甫詩的時候，會不斷地看到他比較幽默的一面，特別是拿自己來開玩笑，他在一片慘澹中，出現強烈的色彩，比如說鮮明的紅色、黑色。有一次去看米勒的作品，我看米勒的作品時，腦海裏浮現的就是杜甫，後來我嘗試把米勒跟杜甫去做對照，米勒那個年代的畫，就是畫少女、鵝黃色、裸女、蕾絲等，可是當米勒開始畫一般老百姓的畫作時，他的顏色是暗沉的，但是他的畫裡面一定會有那麼一抹紅色，很吸引你的眼光。杜詩基本上來講也一樣有過盛唐風華，又經歷過那麼艱難的時代、艱難的生活，讀他的〈同谷七歌〉那是活不下去的一個處境，可是他最後的「溪壑為我回春姿」的那個春姿會出現，讓自己不要絕望、不要瘋狂、不要崩潰，這樣的調節性、幽默性，這就是杜甫詩裡不斷露出的曙光。〈戲為六絕句〉當時的爭論，我相信用戲的態度對自己或對別人也就不必那麼嚴肅了。讀者們就不要把箭射到我的身上了，我本來就是輕鬆的態度，不要看得這麼嚴重。

基本上杜甫要談的問題，他的作品就會持續關注，我覺得這就是杜甫作品裡最吸引人的地方，所以透過杜詩引發的很多對話，在不同的年代裏都會出現。特別是國能老師講的，政治處境的爭辯，閱讀杜詩或是學杜論述，要試著去跳脫朝代的觀念跟君國的觀念，因為詩的對話，其實是比較長時段的，一千兩百多年前的杜甫，我們還去談唐談宋，其實意義不大。所以要談的應該是一個文化的議題，屬於人性的，一個知識份子到底該怎麼樣。假如還在停留在君國問題、朝代問題，我覺得可能就不是杜甫所要的那一種表達的方向了，畢竟他也批評朝廷，也批評君王，對杜甫來說，比起站在君王的那一邊，他其實更選擇站在被忽視的弱勢百姓那一邊，講出他覺得應該要講的話，這是杜詩吸引我的地方。

楊玉成教授：

謝謝廖老師的回應，我們四位討論人都講完了，我們應該進入到最後一個程序——開放討論，終於解放了，我們中間雖然稍微延後，不過我們結束要準時，請大家就解放吧，有沒有什麼意見？

曾守仁教授：

今天很謝謝廖老師還有多位老師來到本校。尤其杜甫本身就是大家很有興趣的一個對象，可以引發很多討論，我自己在學習的過程中，杜詩好像是一個揮之不去的魅影，因為剛才不斷提到杜詩是否有其「真身」，就想到楊老師最喜歡談的「魅影」，剛好真身跟魅影還可以對照。我碩班寫金聖嘆，有《金批杜詩》，博班的時候寫王夫之，王夫之是貶杜大將；杜甫詩都揮之不去。我不確定我的問題要問誰，因為很多的問題指向不同的對象，比如說提到〈戲為六絕句〉，剛剛楊老師提到〈答賓戲〉、〈送窮文〉，提到自嘲，我初聽之下覺得很有道理，可是〈答賓戲〉或是這一類的文章，他裡面的傳統本身似乎跟杜甫以四傑來討論又不太一樣，請教「戲」於何處談出來？另外，「爾曹身與名俱滅，不廢江河萬古流」，這個內容鑾沉重的，所以到底應該怎麼去看這個「戲」？

第二個問題：早年徐國能老師寫的〈以「俗」論杜辨析〉給我很大的啟發，

然後在盧坤所輯「五色評點」裡，圍繞著杜甫，多為貶抑。王夫之有很多杜甫的討論，他筆下有兩面的杜甫，甚至向上追溯到庾信，他區分出，庾信身上應該要去繼承以及應該要批判的兩部分，一如杜甫。船山就罵杜甫有很多門面腔子語，罵他「擺忠孝為局面，裝名理為腔殼」，非常嚴肅指責杜甫的不是，甚至他選擇的杜詩也不多，罵杜甫是「哀音亂節」，所以我在想批杜也是一個有趣的傳統。剛剛國能老師提到一點我覺得很有趣，他說杜甫是螺旋性的上升，其實這個上升裡面恐怕還是跟「批杜」傳統有關係，這就是論爭與推激，批評也會抬高杜甫。當然，進一步可追問的是，為什麼杜詩本身會引發如此大的討論批評，我不知道廖老師是如何去看待這個部分？另外，明代在書裡是缺席的，明代前後其實對於杜詩的討論是非常的多，我不知道這個部分會不會有關係，所以想請教廖老師。

陶玉璞教授：

〈戲為六絕句〉變成了一個傳統，變成元好問之後一個論詩絕句的傳統，到清代時變成論書絕句（論書法絕句）的傳統，這個論書法絕句的傳統，很好玩的地方是他們都把「戲」拿掉了。這裡面牽涉到另外一個問題，就是說〈戲為六絕句〉，他為什麼不用律詩、不用樂府、不用古詩？換句話說，杜甫在這邊開了一個傳統，後面又開了另外一個傳統，延續了他這個傳統，卻又拿掉了「戲」這個傳統，他們有什麼用意？這方面是我覺得可以一起討論、一起思考的，所以我特別這時候插進來。另外一個問題，就是杜甫所謂的接受者，好像跟陶淵明的接受者似乎是重疊，他的時代是重疊的很嚴重的情形，這方面也可以一起思考？

廖美玉教授：

先談戲，〈戲為六絕句〉。題目安了一個戲，但是他的內容就是談詩論詩，後來就開啟了這個風氣。為什麼是絕句？絕句的寫作其實是侷限性很大，比較早的是五絕，到目前為止寫得最好的，大概是六朝有幾首，唐朝最多，宋代基本上就少了，我印象裏，全臺詩這麼龐大，要做全臺詩選的時候，我們怎麼看都覺得五絕太少太少，但就唐詩三百首來說，五絕是最朗朗上口的。可見五絕很難寫得好。七絕比五絕多兩個字，能表達的東西也同樣沒有那麼多，怎麼用最簡潔的文字，避免一拉長就有很多不該講的話都講出來了。只有絕句，該講的點到為止，最精簡呈現自己真正要表達的東西，就不多講。到了律體或者說徘律、長古的時候，難免會穿鑿一些多餘的東西在裡面。杜甫選擇絕句來寫這一組詩，又選擇連章，所以第一首沒講完，第二首就轉個角度再談，依此類推。到了後人的三十首、一百首，我覺得它有一個詩體上的優勢，特別是在論說的部分，文章一寫長難免該講的、不該講的都講了。

杜甫〈戲為六絕句〉以「戲」字為題，另一方面他有些題目非常的精準，可是有些題目就幾乎是無題，如「歷歷開元事」題

目就叫〈歷歷〉，有如《詩經》的開頭兩個字，所以他某些地方刻意地去把題目的指涉性降低。所以〈戲為六絕句〉的「戲」，其實也和他的〈偶題〉等很多很隨興的題目有一點類似，因為六絕句坦白來講他也不是一個題目，所以杜甫的戲體，就是類似不打算用題目來限制自己。所以〈六絕句〉也可以算是無題，加上一個「戲」，類似這樣的杜甫的特色，讓這組詩引起的討論會更多一些。評杜、批杜這一門傳統裡，剛剛守仁老師引到的門面語指的就是「致君堯舜上，再使風俗淳」，王夫之不滿意的字句大概就是「朱門酒肉臭，路有凍死骨」，也不滿意「水流心不競，雲在意俱遲」，那這些句子都是喜歡者很喜歡，不喜歡者很不喜歡，所以我覺得在批杜的這個系列裡，確實有可以進一步討論的地方，也蠻有意思的。但某種程度它也在凸顯某些詩學上的問題，能不能夠將批杜寫成一本書，我比較保留，我覺得單篇論文就可以講得很清楚了。我好像不能再講，再講多時，不該講的也會講了。謝謝大家。

楊玉成教授：

剛剛幾個問題都蠻有趣的，第一個〈戲為六絕句〉，其實早期有的絕句題目就叫絕句，等於無題，它就屬於這個類型，只是加了一個動詞「戲為」。剛剛說的〈答賓戲〉其實最早都是文人所寫，自我解釋為何作文人，而不是作將軍？某種意義上就是為文學辯護。杜甫此篇作品來自解嘲的傳統，論詩詩是用詩討論詩，是後設語言，一種後設的自我辯護，兩者間不乏共通之處。

批杜論的問題，我覺得很有趣，廖老師在結論認為學杜就是學習典範，其實就是文學經典，各章都涉及這個問題，不過前面提到「學」是一個動態的過程，「文學經典」這個觀念流行以後就變成某種框框，變得很無聊，文學經典是如何被學習、被解釋，甚至被改變，或者是如何流動、如何被建構出來的，這是更有趣的問題。從不一樣的角度來看，我以前曾撰文討論影響的焦慮，有經典就有焦慮，像王安石所說：世間好語言已被老杜道盡，世間俗語言已被樂天道盡。意思是說你活在杜甫之後，真是倒楣，詩人都失業了，不用寫詩了，因為好詩都被寫完了。廖老師的結論提到陳廷焯《白雨齋詞話》，更為誇張，他說詩聖杜甫是詩中之秦始皇，詩歌國度裡的暴君，杜甫為人忠厚愛國，但他的詩是「陰狠在骨」，狠毒、陰險，為什麼？因為讀杜詩你會有一種感覺，這些詩意圖讓以前的詩全部作廢，以後的詩人也不用再寫詩了。如果這樣，徐國能老師就失業了、詩都被寫完了。為什麼說杜甫是詩中之秦始皇，因為他的力量太強，強到像是一種暴力。我覺得文學經典與影響的焦慮是這一體的兩面，他不是說杜甫人格不好，而是說他詩的力量很恐怖。為什麼會有批杜論，我是放在這個角度來理解。因為你是

經典，所以才需要挑戰你，如果你不是一個人物，根本就不會被理採。這就形成一個很詭異、也很有趣的現象。後代人因此發展各自的異質性，讓自己變得獨特。

廖美玉教授：

我其實讀到杜詩陰狠在骨，是詩中秦始皇的時候很心動，但是我不敢放膽地去將這一段作為鋪敘，我還是不希望有太多論爭，但是我覺得楊老師來發揮這一點，其實蠻合適的，我也覺得很有趣。

陶玉璞教授：

我再接著詩中的秦始皇這個議題，我現在終於知道「唐人選唐詩」為什麼不選杜甫，他們就是討厭秦始皇，當然這就岔出去話題了，但這裡面牽涉到一個問題，為什麼韋昭會把杜甫詩收進來，為什麼《河嶽英靈集》不收進來，這裡面可以看到一個問題，杜甫的年紀跟李白、王維剛好都差一截，差一截，王維就比較倒楣，被安祿山抓起來，杜甫因為大家不認識就逃脫掉了，李白呢？《河嶽英靈集》收了他的詩，杜甫呢？因為他的〈三吏三別〉對唐朝沒有什麼好印象，所以就不願意收他的詩，我們或許可以從另外一個角度來思考。謝謝！

廖美玉教授：

陶老師這個話題很有意思，《河嶽英靈集》選的詩年代大概是天寶十二載，安史之亂還沒有爆發，殷璠選這個選集是在他完全退出官場退隱時選的，這一部詩集他完全把官場的干擾排除掉，完全從詩學的理念去選，這個時候的杜甫還充滿作官的熱情，杜甫自然不會在他選詩的體系裡。杜甫必須要等到入蜀以後，才走出另外一條路，杜甫在長安北方寫的詩，和他後來入了劍南寫的詩，也確實是很不一樣，所以我覺得《河嶽英靈集》沒有選是可以理解的，也像蘇老師講的，唐詩裡面不選杜甫詩，不難做出解釋。

楊玉成教授：

我提一個問題，《唐宋詩醇》選了六家，趙翼寫《甌北詩話》有另一個名字叫做《十家詩話》，前面六家是一模一樣的。趙翼寫十個經典詩人，第一個李白、第二個杜甫，解釋為什麼他們會變成經典詩人？這時韓愈要超越李、杜發展了「難」，後來的白居易要超越韓愈，就發展了「易」。後來的人不能難、又不能易，因為都被寫過了，只好另謀出處。趙翼細緻的解釋十個經典詩人，幾乎就是一個文學經典論，這實在是很有趣。趙翼留下許多名言，「李杜詩篇萬口傳，至今已覺不新鮮。江山代有才人出，各領風騷數百年」。這就是經典競爭，這形成一種歷史動力，呈現出對抗、挑戰的意識。前人太厲害變成一個問題，我們做子孫的就沒事可做。在老爸的壓力之下，兒子常常會面對這樣的問題，這是經典的另外一面。

我還注意到了幾個問題，書中引用了沈德潛的格調說，廖老師後面有一節是風格跟意境，出現「意境」跟「境界」，這些詞是紀昀最喜歡用的。如果查閱《四庫提要》，「意境」是常見的詞語。紀昀的詩學「意境」是一個核心，所以我猜想紀昀也參與這部書的編纂，「意境」成為綜合「格調」、「性靈」、「神韻」的觀念。「神韻」雖然也是常見詞彙，但是「意境」是可以綜合這些傳統的詩學觀念。從紀昀以後「意

境」變得愈來愈流行，發展為到王國維《人間詞話》的意境論。必需注意的是《四庫提要》是非常政治的，「意境」表面上好像很美學，但是違背這個全部都要禁燬，具有強烈的政治性。

回到剛剛的問題，我覺得現代學者討論杜甫強調寫實主義，經常讓人誤入歧途。比如說「詩史」，如果像海德格談論詩的歷史性，認為詩讓歷史成為可能，即歷史的根本。它不只是紀實詩，詩是歷史的根源，歷史意識來自於詩。如果這樣，詩史並不是那麼簡單、表層。我記得淺見洋二有一篇文章在解釋孟棨〈本事詩〉的詩史意識，注意到原文的脈絡是悲劇的，和我們原先想的褒貶、紀錄都不一樣。詩史有沒有深刻的歷史性，而不只是表面的政治，我覺得這是一個有趣的問題。

彰師大博士陳柔卿：

我想要請問一個問題，剛剛老師說李杜一位舉重若輕，一位舉輕若重，我還不是很清楚，再請老師解說。

佛光大學博士生郭基泰：

我想請問剛剛楊老師講的全唐詩收錄不收錄的定義。例如以隋末唐初的王梵志，我們都說他草根性很強，他的詩：城外土饅頭，餡草在城裡。一人吃一個，莫嫌沒滋味。這首詩不是很雅，如果站在粗詞去講文雅的定義，顯然格調不高，可是他深遠地影響初唐，各位老師剛剛都沒有定義這個戲是什麼，站在我們不同的境遇來說，我們有時候是在看戲，有時候是在言戲，所以我想以有沒有收錄而言也是定義，我們有時候很容易落於兩端的說法，站在學術研究裡，有時候我們不是粗心，但常常落於這樣的一個定義裡。

中興大學張俐盈教授：

我想請教的問題其實美朱老師和守仁老師都提到，因為老師這本書是學杜的多元面向，老師過去發表過的許多論文，我都陸續讀過很多次，但當它真的成為一本書的時候，我非常驚訝地發現好像新書一樣。我好奇的是在整個系統裡，老師刻意不去談明代，但其實明人是最努力去學杜的，尤其是復古派，我也理解老師的意思，老師其實把他放在錢謙益論學杜的這一個層面去討論。我雖然不研究杜詩，但這幾年教過杜詩，也審查過一些杜詩的相關論文，我一直有一個疑惑：如果我要談忠君愛國，中小學階段學生就已經有這樣的概念，可是要談杜詩的藝術性時，是絕對繞不過明代文人對於杜詩的評價，因為明代文人的詩話，對於杜詩的變體，各個體裁的藝術性是非常清楚的，因此我也注意到近幾年來一些審查的論文，年輕的學者都會從明代的選本切入，我覺得雖然明人學杜確實是有徒具形式或是實驗失敗的層面，但是就現代的研究者來看，我們應該要用什麼樣的角度去研究明人學杜這個面向呢？希望可以聽聽老師的想法。

楊玉成教授：

剛剛這個問題我補充一下，我的理解：明代復古派認為「詩必盛唐」，李白、杜甫就是經典。可是復古派不喜歡中晚唐詩、宋詩，所以杜甫具有兩面性，非常危險。他是典範，但是不能再往前，往前就變成中晚唐、也就是新變的開始，他是集大成卻又是危險的開始，成為一個詭異的

狀況。我覺得這是關鍵，到後來性靈派的「不拘格套」，或是剛剛講到的社會交際，都是明代詩學在文學經典層面可以深入討論的問題。因為時間的關係，我們最後留兩分鐘給廖老師。

廖美玉教授：

第一個問題，李白是舉重若輕，因為讀李白的作品，天大的事情到他手上寫出來的時候，會覺得很流暢地滑過去，杜甫是不放棄任何一個細節，所以舉輕若重。

第二個問題，杜甫詩裡面有很精巧的部分，明人論杜詩的詩法討論、藝術性，都談得很好，但是杜甫有其拙的一面，楊億就不喜歡杜甫的拙，但如果為他去辯解，有人說杜甫的巧還可學，杜甫的拙不可學，所以學杜是很複雜的問題，好像每個問題都可以幫他找到一個解釋，那這個解釋的效益怎麼樣呢？以明代來講，我之所以不處理或者是沒有處理，除了我一開始所回應的，處理明代，第一要從地域的角度去談，第二個就是明代所謂的論爭與推激的部分比較少，比較傾向影響、接受影響的部分，特別是我寫完了錢謙益之後，我就問自己，錢謙益身處明末清初，是明代影響下帶出來的，我還要去寫明代嗎？我要怎麼去寫明代？我就停在那裏，我也很清楚表達這本書其實是未完待續的。

楊玉成教授：

最後是主持人綜述。我的綜述就是兩句話，第一句話來自廖老師書中的結論，廖老師說這本書「重在發現與探究令人深思的問題，嘗試以新觀點、新方法引出不同的結論」。我覺得這本書由著眼問題，形成新議題，因此讀起來非常有趣，這是一個明顯的特點。第二句話來自剛剛廖老師所說，她說她寫這些文章都很痛快，我覺得這是值得注意的「重點」，尤其是研究生同學們，如果你寫報告感到不快樂，可能要好好想一下這句話，好好反省。不快樂有時候涉及進路與方法，進路是否有趣其實是很重要的。因為，你如果覺得有趣，經常就會充滿創意，我認為這是人文研究的特性。

臺灣中文學會新書精讀計畫之三十五：李豐楙《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》

◎李婷欣

時間：中華民國 110 年 11 月 20 日（週六）9:40-12:10
地點：臺灣大學文學院會議室
主持人：胡曉真先生（中央研究院中國文哲研究所特聘研究員）
主講人：李豐楙先生（政治大學文學院榮譽講座教授）
討論人：陳美華先生（臺灣宗教學會理事長）
蔡源林先生（政治大學宗教研究所副教授兼所長）
邱炫元先生（政治大學社會系副教授）
紀錄人：李婷欣同學（臺灣大學中國文學系碩士生）

胡曉真先生：

有關新書精讀會，在議題上希望能照顧到多元性。中文學門若只是執著于古典文學、詩詞曲賦、現代文學、詩、小說，其實會有自我限制的情況發生。在選書時，我們希望可以關照其他領域，跟我們中文學門，是否有可以互相交涉之處，所以我們就馬上想到了李豐楙老師。李豐楙老師本來就是中文學界資深的前輩，所謂「正中文系」著作已經非常的多。可是李老師在道教上面的成就，不可諱言的，許多中文系老師和同學們可能還不那麼熟悉，至少不見得有那麼多的機會去仔細地研讀，所以我們今天讀的《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》雖然是 2018 年出版的書，但其實早在前一年就已經決定好了要來讀這一本。

我們會請作者李豐楙老師導讀，有四十分鐘的充裕時間，然後我們將請三位與談人。李豐楙老師旁邊的是陳美華老師，宗教協會理事長；蔡源林老師，政治大學宗教研究所副教授兼所長；邱炫元老師，政治大學社會學系副教授，非常榮幸可以邀請三位老師來當我們的與談人。那現在就請李豐楙老師分享撰寫這部專書的經驗，謝謝。

李豐楙先生：

謝謝我們的前所長，她一直非常關心我的文學領域研究和轉向問題。我剛剛在政大忙完講座議題，演講對象也是中文系所的老師和同學，我的經驗還是不斷地嘗試要推廣觀念。結果我發現演講以後，尤其碩博生這些年輕的學者的反應，實際上超乎我的想象。一般我們在道教學界有一定的規格，但在這種跨

領域的講座蠻難得。在整個中文學界研究的這種可以說是開拓乃至於面對一種需要跨越的情況之下，也能有不同的角度。跨領域在其他學風的專業來說，是必不可少的。今天我們在臺上幾位，可以說是老朋友齊聚一堂，因爲當時我們去馬來西亞和印尼做調查研究，就是我們這個團隊到馬來西亞和印尼去做調查。後來我們還有意往越南或者是其他周圍半島去開拓，但那時候我已經回到政大，而陳教授有一段時間到嘉義去了，所以後來我們這個團隊就解散，各自朝自己的領域來繼續做研究。

我要介紹這本《從聖教到道教：馬華社會的節俗、信仰與文化》，是一個南方之旅的宗教調查經驗。中文系做文學研究或文化學研究，基本上都有一定的限度。當我們在跨出去時，在面對各種問題時，我們會有怎樣的注意。跨領域是當前的一種學風，但有時會發生兩級的結果。第一種是「雙面逢源」，所得資訊是兩方面的，可以利用文學資源同時也使用跨領域的資源；但有時也會面臨另一個問題，也就是被兩者「邊緣化」。我想今天要跟大家分享的，就是我們如何取得雙方面的資源，同時避免被兩者邊緣化。我們在這種情況下要怎樣決定研究方向，會遭遇怎樣的問題，並如何解決？我想，可以從這的這個田野經驗出發。中文系到中文所，除了做民間文學之外，其實采取田野調查的方式相對比較少，所以有時候套一句大陸的話就是：「不接地氣」，就好像我們一直都在古典的世界裏面，遠古、中古、近古，但都比較不接地氣一樣。我老是覺得，中文這樣深厚文化資源，爲什麼我們會不接地氣呢？所以這個就是我當時很困惑的，也勇敢的想說不如就跨過去看看！

今天就與大家分享這樣的經驗。當時我的田野調查選擇有幾個地方，如：香港、澳門等等，當時恰好蕭新煌教授推動「東南亞區域研究計劃」，後來合并為「亞太研究計劃」，範圍就越來越大。我們後來發現，在臺灣去之前，日本已經有三、四波，而且都是知名教授帶隊到東南亞做調查，他們甚至還有據點。日本既然可以往東南亞去做，而臺灣作爲東南亞近鄰，爲什麼反而沒去做調查？我們自己本身有先天的優勢，特別是福建、廣東籍特別多，爲什麼我們不去？陳美華教授便提議，因爲他覺得之前開展計劃兩三次都只是做一些就沒進行下去。去異地研究實在是很辛苦，所以做一點就停。也因爲陳教授和蔡源林教授在之前就已有和東南亞有關的合作計劃，我們就展開了。我這一輩子作爲一個研究人員，通常研究計劃通常都三年變成兩年，兩年變成一年，但是我們這個計劃卻是一年變成兩年、兩年變成三年，就是因爲沒人願意做，所以當局也鼓勵我們進行，我們前後也進行六年，後來我自己又再補了一年，所以總共耗時七年完成了這份報告。我們一團五個人的研究方向都不一樣，我主要是以道教爲主，所以剛過去時也是先和大家聯係，但是等到我真正決定時便開始考慮，因爲如果只是做道教的調查，通常只是關於儀式方面，所以相對來說範圍會較狹隘，所以便想說也許可以改個方向。

恰好那時馬來西亞的首相馬哈迪提出的「2020 宏願計劃」，當地華人社會首次展開 1996 年-1998 年的調查研究，並發表成果：「在華社歷史上是一個意義重大的日子」，後來也出版《馬來西亞華人思想

興革大會論文集》，其中的「宗教禮俗」即列出「傳統節日」，其中包含：新年、元宵節、清明節、端午節、中元節、中秋節、冬至，還有幾個未曾列入如：天公節、福德節、九皇節等。後來我發現蘇慶華、王琛發等人也有出版介紹節俗，但深入研究不多。我發現這書有在使用統計學，且在當時（1991年）對馬來西亞華人宗教信仰的統計，信仰佛、道及傳統信仰高達 88%。另外，跨地做調查剛好也為我的研究帶來新的刺激，並帶來不一樣的比較。與臺灣相比，馬來西亞的節日假期似乎是指標性的，因爲多元宗族、多元宗教、多元文化的關係，所以節日都是各族一起放假共享。田野調查最重要就是講求「feeling」，我當初到檳城做田野調查時，清晨 5 點就聽見清真寺擴音器播放梵唄，在寧靜的早晨感覺聲音非常清楚，興都教也播放聖樂，卻始終沒聽見華人寺廟的晨鐘暮鼓。這是一個聽覺上的衝擊。但若走在街上，卻又能清楚辨識房子主人的種族與信仰，華人住家在五腳基的柱子，上奉天官賜福，柱下則安土地；印度人在門楣則挂著梵文咒語——這是在臺灣沒有的經驗！

由於我們團隊各自領域不同，但我最終還是選擇以「道教」爲主，是因爲這跟我們總體規劃有關係。我前後也不斷在閱讀相關著作，并發現絕大部分都是英文著作，例如 Jean Debernardi 就在 “Rules of Belonging”上標出 Identity，并且由檳城開始出發，我開始思考要如何和他對話。當然，Identify 本來就有：「對內就是同，對外就是異」的意思，但我們都會比較强調「同」的這面，所以我就想把「異」的一面强調出來——所就有了「文化識別」，即爲：對內是認同，對外是區隔。這現象其實在馬來西亞社會也常見。之前我們的團隊就組一個讀書會讀有關 Diaspora，也就是「離散族群」，王賡武則譯作「離散者」。在讀書會過程就有讀到，黃遵憲（1848-1905）的詩就有提到當時的南洋華人「譬彼猶太人」，而「無國可安托」之苦，把南洋華人與猶太人相比確實有相似之處。問題是，猶太人有猶太教，華人又有什麼宗教可以歸屬、依托呢？馬來西亞麻坡道士陳石吉在《哀壇拾遺・孤魂科》所吟唱的一段香花召請唱詞：

> 鰥寡孤獨好凄愴，流離失所遭飢寒。離鄉背井出南洋，無親無戚自飄零。
>
> 天崖海角音訊絕，不日歸期葬異邦。義山墳塋唯紀念，悲缺（切）招魂返家庭堂。
>
> 花街柳巷風流院，游手好閑悔已晚。足跛手歪行于難，五體不全乞丐亡。

這是在超度時對亡魂的一種何去何依啊，是要回到唐山，還是要在地？這是用哀聲來吟唱的，讓人對死亡有所聯想，尤其唱到「不日歸期葬異邦」很多家屬都會掉淚。這就是南洋華人，生的時候「譬彼猶太人」，死的時候「葬于他鄉」。

在《思想興革》中調查統計馬來西亞華人的佛教信仰者，居然達 68.3%，這是華人世界不可能出現的，何況是馬來西亞。那爲何會出現這樣的統計呢？那我就從幾個假設性出發。若是在宗教所開課討論，這根本不成議題，舉例：基督教在美

國一定會過聖誕節，沒有人會懷疑聖誕節是和基督教有關係；或者是穆斯林、印度教，他們有各自的節日，所有當地的友族都是「教節一體」，但華人社會面對節俗信仰現象，是否可以省思「教節一體化」？當華人想把某些節日，變成是全馬華社會的，比如說：土地公節、福德正神節，在臺灣從來沒人把這些當作全臺灣的節日。後來我就提出了華人的宗教意識是「被喚醒」的。好像我到檳城去時，當地的華人因有個穆斯林議員提出「華人寄居論」而感到憤慨，即便已經過了幾代了還是會被說是「寄居者」。馬來西亞華人平時貌似一盤散沙，但若被說是「寄居」又會凝聚一起。由此可見，這樣的情緒會轉移到節日上。但其實當前的調查情況已經看不怎麼出辨識性的現象了，在這種情況之下，只能拿臺港澳來進行比較，爲此就增加了幾個選項對照。在調查的傳統假日中僅選擇兩個：（一）馬六甲、吉隆坡義山的清明節（二）檳城中元聯合會與中元節；另外增加的三個有助於議題展開的節日：（一）正月初九拜天公與春祈秋報拜土地（二）祭祖與重陽節（三）禮斗與九皇節。調查策略選擇，我是以「對照策略」來進行調查，例如「王爺代巡」對照「九皇爺下巡」，「仙師爺」信仰對照「天地信仰」。在兩種信仰的對照下，可以在很短的時間進入狀況，即可發現節俗信仰超越民係限制。

我把全書的編撰框架是八章分作四部分為規劃：

第一章為「聖教的發現」，主要處理義山與宗祠的問題。

第二章為「南洋的下巡」，我到檳城時看到兩間王爺廟的匾額：威震南邦、威顯南土，這是宗教之外所表達華人文化的優越感。這與送船形式相近的儀式，卻反映移民在開發過程中的瘟疫經驗，由於歷史記憶的選擇不同，兩種信仰的偏重也各異，所以是很好的對照。特別是九王節。

第三章為「理念的移植」，這裏會談臺灣的分香物質文化，還有四處謁祖——但在馬來西亞卻沒聽到香物與謁祖（後期受到啓發就另當別論），他們也沒有强調物質的重要性，而是靠著理念與信念。另一個理念「王化仿效」可能會引起爭議，因爲早期他們在福建廣東沒法生活，又或者對滿清中葉以後的反感，而遠離「王化管制」到了南洋。

第四章為「聯合的藝術」，這是因爲發現馬來西亞喜歡用「聯合」的名義，例如：檳城慶讚聯合會、馬來西亞道教聯合會。我想以華人觀念「聯合」二字則無分誰大，或誰小的觀念，這種平等觀念的修辭法才能夠一起合作來辦成功。

在整理這部書時，恰好有機會到美國讀到 James C. Scott，並瞭解 Zomia 的觀念，也就是「游離者」。後來我將其稱為 Religious Zomia，即馬來西亞華人以「道教聯名會」的名義組織離散的神廟，以幫助他們解決顯示問題：合法取得廟地、爭取道教改正。二者均發揮「聯合的藝術」

才能團結在一起，較諸多臺、港澳、尤其中國大陸，馬來西亞華人社會既有此需求，才會采用這種聯合的團結方式。我們做調查實例中發現一些心得，表面上看廣東福建似乎很熟悉，但事實上卻又有一點陌生，所以這個感覺非常有趣。在馬來西亞大家都拜「大伯公」，通常都跟會黨有關係，這是雙關的，一方面是當地的老大，另一方面則是土地神。檳城的大伯公與張理有關係，而九皇大帝的變相神話則有會黨的標志。到了建國前後，英國發現這個組織有問題所以要求去會黨化、那到了建國後更清楚說不能參加會黨，必須去中國化，那就要解讀信仰與移民史的關係。爲此，我便從「教、節一體化」來觀察九皇節在建國后快速發展的原因，而福德文化節也以普遍的唐番土地泉徵「斯土斯神」。尤其南洋，更需要拜土地公，這聯繫全馬而具有全華民性，就有擴大為共同節日的機會。

另，華人宗教也很重視「華語教育」，因爲如果一個人不會華語便很難接觸華文經典，相對來說「華人腦袋」就會「被改造」。這也是中文系也要堅持的，一旦不會讀文言文、或是經典，必會對傳統文化疏離。在臺灣，沒有人會對這個「華文」教育的狀況煩惱，但馬來西亞就特別重視。接下來關於「斯土斯神」現象中的仙師爺、拿督公等，嘗試提出「理念的移植」概念，並解釋馬華信仰的三個層面。第一層，即仙師爺明明是南洋誕生，但仍使用「玉敕」理念而敬祀，當然也有唐番土地/拿督公。前者屬於理念而居前，後者較實質反而列于後，即可見唐人和天朝意識的遺存。第二層，九皇爺在臺灣只有特定廟裏祭拜，但到馬來西亞卻成爲全馬華社會共同節日。這為改造成功之例，九皇爺改造了王爺信仰，大士爺形象則複合閩粵風格於一，兩者的祭祀方式均爲馬來西亞所擁有。第三層，則是三教融合之例，義山掃墓與宗祠祭祖非僅屬禮俗，而是借祭祀活動銘刻「文化中國」標志。有趣的是，馬來西亞的忌諱和臺灣不一樣，馬來西亞很擔心被說是「投靠中國」——若說是文化與中國有關，還可被接受；但若說是心向中國，那這就是很嚴重的問題。馬來西亞在建國的時候，當地的華人就有面臨何去何從的問題，後來因爲中國當局的決定，所以這群華人便歸順且登記成爲大馬國民。這個決定也把「文化中國」和「政治中國」做了分割。我到田野調查時，感覺就會特別敏銳，例如我進入一家神料店就會觀察它裏頭賣什麼，種類越多就代表信仰越盛。

當然，後來我也發現馬來西亞道教「隱性」的存在，而不是「顯性」。我作爲一個道教學者，我完全可以明白這是道教的展現，例如送船儀的道教元素即代天巡狩的源流——大概從宋代以後就有說要把瘟疫送走。尤其最近這三年的送船儀式變得更爲盛大，人類一直以爲瘟疫已經走遠，但看這新冠肺炎，根本是世界性的。馬來西亞的「送王爺儀式」便是從馬六甲開始。在 1919 年前後的亞洲型霍亂，從印度開始散播到大航海時代，結果東南亞至全世界忽然流行，這比黑死病還可怕，因爲死尸太多來不及埋葬便丟入海中，再飄到印尼，造成更嚴重的傳染現象。我們可以從信仰反映出當時候的社會和歷史文化，所以從「王爺」至「九王爺」，這也是歷史性的選擇記憶。檳城後來完全看不到「送王船」，而是「送九皇爺」。在節俗

信仰中三教融合而多道教元素，顯示道教雖然隱性，卻在社會基層作爲文化根底，也可以看到許多的 culture survival。譬如在馬來西亞華人的房子外牌位有「天官賜福」，下面拜的是「唐番土地」，在家裏一定有「五方龍神」——以臺灣相比之下，臺灣確實沒有家家戶戶都都有「唐番土地」和「五方龍神」。這個現象十分衝擊，所以我稱之爲「王化仿效」。穆斯林對物資文化的偶像崇拜是反對的，例如舞龍舞獅，但這卻產生更強烈的反抗，所以華人在馬來西亞辦全世界最大的舞龍舞獅比賽——因爲被刺激了。若在馬來西亞稱呼道教為「民間信仰」，他們會認爲這是一種「貶低」。跟臺灣不一樣，臺灣學界管用的術語如：民間信仰、大衆宗教、各學們各有其學理依據，在馬來西亞都是被認爲是「貶低」的，他們會堅持他們是「道教」。我稱這為「以教之名」，這是因爲道教有了名義，才能作爲代表參加宗教對話，這在馬來西亞非常盛行。

一開始我覺得最有趣是「聖教」，當然他們都反對這個稱號。他們義山的條規都是各族各葬，不會埋葬在一起，除了馬六甲的義山之外。他們有規定：若你歸順了我華人，信奉了華人信仰，死了方可葬在華人墓地，但若改信為伊斯蘭教成爲穆斯林，那即使是華人，死後不可葬在華人墓地裏。非同教宗的死後當然不能同葬一起，這根本就是死無葬身之地啊～這種感覺在臺灣沒有，但在馬來西亞就特別明顯，所以「聖教」的提出，是被喚醒的宗教感和宗教儀式。馬來西亞都稱「公冢」為「義山」。馬六甲有一片地叫「三寶山」，這片地在市中心也非常有價值，所以許多人都在打這片地的主意。但只要提及要把「三寶山」的土地拿掉，幾乎會引起全馬華人的反對，因爲「三寶山」是作爲華人曾參與馬六甲的建國證明。若把它拿掉，歷史的標識就沒了，吉隆坡的義山也一樣。爲此，只要有要拆除義山的新聞，全馬華人都會强調不可以搬遷。最後馬六甲的「三寶山」被馬來西亞的國父東姑拉曼擋了下來，并表示馬來人有自己的葬地，華人也應有，因爲埋葬是個神聖用途，所以不可侵犯友族的神聖墓地，此風波才平息下來。此時若再說華人是「寄居者」，那便會上升至「民族意識」。馬來西亞的宗祠非常鮮明，也豪華，檳城、馬六甲就保留到很好。我好奇爲什麼臺灣不斷聲稱是「文化保留國」，但我們卻把宗祠拆遷蓋到頂樓上去？

還有一點，就是關於「國民登記」。在馬來西亞只要是信奉伊斯蘭教的穆斯林，登記上的身份欄都會有所注明，這也使得華人面臨只有「佛教」可填的唯一選擇。事實上以外來者角度來看，這就是宗教的不平等，他們也會認爲說：穆斯林本來就在這土地上啊，所以我們也認了。後來佛教成了唯一選擇，並造成占比很高——但選擇是一回事，也不完全呈現出事實。爲此，馬來西亞的道教協會就發起「道教改正運動」，即認為原本道教信衆在各種因素下，在登記上或過去選擇佛教，都應改正回來。這也反映回應華人世界的宗教趨勢，當然他們不承認民間信仰。這個運動目前還在推廣，效果普通，因爲普遍馬來西亞華人都不覺得有其重要性。馬來西亞道教的認知是從張恩溥天師真人所傳，許多道廟、道士都還看得到一張認證照片，而在臺灣只會在道館見到，而一般廟宇並沒有。所以可以想象，當年張天師代表國

民政府到馬來西亞授籙，那是很轟動的，而當時的中國因爲仍然在文革狀態，所以所以可說道教的正統性確實來自臺灣。

馬來西亞人很多的觀念正在被喚醒。因爲當時在做調查時，他們預測整個馬華社會會從道教移向佛教。馬來西亞整個華人社會實際上還是很受臺灣影響：其一，臺灣漢傳佛教紛紛傳入，如佛光、慈濟、法鼓等各有發展。當然，我們做學者的不應有顏色（黨系）之分，我曾跟當時的藍營政府說，臺灣的政治走不出去，但臺灣的宗教是絕對走得出去的。相比之下中國大陸的宗教推動，絕對沒有臺灣強。其二，馬道總的發展情況其實比馬佛總成立晚許多，而我過去馬來西亞時馬道總正好起步。但馬道總乃因華人世界不可能出現教廷式組織，故呼籲道教身份改正運動，其宣誓性意義大於實質的影響；其三，單一信仰的神廟成立聯誼會后，各自獨立運作的方式，方便應和華人世界的共同趨勢，馬來西亞也不例外。

「道教」之名既是聯合神廟的唯一名義，華人世界皆然。那臺、港澳、中國大陸俱是，香港也採用「聯合會」的名義，在活動中會和道士合作。馬道總得以和各地道教總會同步，是華人世界的一個組成部分。臺灣慶祝中元節後，沒有人會把省下來的錢拿去捐助給國民教育。但在檳城乃至於馬華社會，檳城的獨立小學，薪水是由國家來支付，但是所有的建築要由獨小自己承擔，所以很多教室老舊以後不一定能從商人那邊募款那麼多，那只好跟中元聯合會合作，每年選一個學校，將省下來的善款蓋建校舍、補充物資等等。這現象在其臺、港澳、中國大陸都沒有看到，這種把華人贊助的捐款拿來用在華人教育上，只有在馬來西亞社會才會看到，尤其是檳城。我也被這個現象非常感動，所以才會以這個作爲一個例子來進行研究。

最後想跟大家分享這本《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》的成書過程。原本我以爲只是把這份調查交上去就能告一段落，但當時臺大出版中心和哈佛燕京社合作，承蒙他們看得起我，恰好有一個書系是「從邊緣到中心」，但如果只是單交一份論文集我是於心不忍，於是我就在哈佛那段時期足足閉關六個月，每天就是在整理這本書。也很幸運，在臺大出版社推動下也拿去參加國際亞洲學者大會(International Convention of Asia Scholars，簡稱 ICAS)，在五、六十本中，我這本得到了唯一的大獎！這場比賽中有許多評委是大陸學者，包括復旦的所長，他也給我寫了封信說我能把這冷僻的題目完成，而大陸卻還做不到，所以他說他也積極支持。

最後，我想說我們中文系資源很多、訓練也非常好，但我們都太多過度集中在文學的主題和技巧論，實際上我們的訓練，我們可以把經驗放在各種領域——就像這「節慶」到底應放在什麼領域呢？是文學、歷史、民俗、人類學呢？都不是，他是一個跨學門的。這就是爲什麼我把節俗和民間信仰梳理出來，并建立一個架構把他們都放進去。我們這一代的中文，最主要就是受到西方的理論衝擊，若我們只用傳統理論那絕對是不夠的。我們必須要賦予一個新的意義。即使我的英文不好，但我還是很努力地嘗試要把一些不同的觀念，用到我的研究裏面。例，當我們談「譬如海外的猶太人」，從這裏就可以觀

察一些「眉眉角角」。我訪問哈佛前後兩次，當時能夠非常安靜地改寫，那我就有機會和機緣把這調查報告變成一本書。我看到很多年輕的學者都把發表的 paper 集結成書，也有看到很多同年齡的做成論文集，這是很不一樣的——當你把他弄成一本書，他必須有架構，有自己的 approach，這本書的價值就會提高。我不敢說我這本書已經完成了理想，但至少我也已經做了嘗試，所以我把這經驗與大家分享！謝謝！

胡曉真先生：

非常感謝李老師，相信在座的聽衆一定有所啓發并且有所回應。我們先請幾位與談人分享想法，然後我們再開放討論。首先我們先請臺灣宗教學會理事長陳美華先生。

陳美華先生：

李老師、主持人曉真老師、以及在座的各位「愛智者」們早上好！會稱大家為「愛智者」一方面是因爲周六早上願意來參加精讀會，一方面是對書籍的愛好和對知識的追求。我本身是哲學系畢業的，哲學系也是「愛智者」，很高興臺灣中文學會邀請我來參與這個討論，讓我能夠在很久沒回來臺大文學院後能再度重游，甚至也能夠再度感受與回想多年前我們幾位夥伴們一起到馬來西亞做田野的種種。這真是個非常特殊的感受！昨天我也想說要怎樣做這個討論呢？一開始老師也非常清楚地說我們這個企劃的緣起，還有其他相關內容，我想可以稍微再補充一點細緻的部分。我們這個企劃其實總共八年，是 2002 年開始，當時中研院有提供給李老師和蔡老師研究經費，當時仍在中研院做博士後研究的我便跟著兩位老師一起到馬來西亞做研究，李老師則是我們的總企劃主持人，因此 2002 年的時候我們便有一個先行企劃。

我們也在當年度中研院開了一個研討會，爲了展現不一樣的感覺，所有的發表人都穿著馬來西亞的服裝——我今天本來也在想，是不是也該穿上馬來西亞的服裝過來(笑)，我正在穿著的這條圍巾是在馬來西亞買的，如果大家有到過馬來西亞的清真寺，女生一定都是要戴頭巾的，我們也喜歡購買當地的頭巾與衣服。如果大家有到馬來西亞，歡迎大家去看看他們的中央市場購買，順幫他們做一下廣告。

我們這個計劃到 2003 年，才正式獲得中研院的支持，我們三位也拿到了企劃經費。那其他還有印度教、基督教、伊斯蘭教音樂的，研究院經費有限所以先只給我們三位去做研究。我們也就非常努力在總題目下各自安排，但都是在這個主軸之下開展。到 2008 年的「東南亞穆斯林社會的宗教復興與現代性的辯證：馬來西亞與印尼的研究」下，中研院也陸續有了經費，唯獨缺了基督宗教的老師。每一年我們的研討會都在修改初稿的部分，所以到 2009 年我們出版了《馬來西亞與印尼的宗教與認同：伊斯蘭、佛教與華人信仰》，我

也在去詢問了中央研究院亞太區域研究專題中心有關庫存問題，對方說這書已經銷售一空，若考慮再版則要提出再版價值與意義。李老師這本自 2018 年已經二刷，當時我們也全員在政大參與新書發表會；這次是 2020 年二刷後再次的發表會。這麼偏僻冷門的書，能有二刷，可見李老師這本書確實非常有分量與可見度。我們這個團隊在馬來西亞時就有期許，就是參與者能夠就各自領域寫出一本專書，李老師果然是前輩的風範，都把這本書寫好了，而我們大概都還在後頭急起直追，也希望能追得上！

今天想要跟各位分享幾點有關「馬來西亞的華人處境」，伊斯蘭作爲國教，以華人來說要如何在這個國度下生存能說是非常大的考驗。華教、華社、華報也很重要，我們當初在跑田野時，是通過馬來西亞華社研究中心去梳理與觀察在當地的種種情況。華社就是像李老師提到的，不管是佛教總會、道教總會或商會總會，其實都是扮演著非常重要的角色。華教的部分呢，則是母語（方言）的保留者，所以家長會讓孩子選擇華文教育或是英語教育，若在教育上有得選擇英語教育的話，他可能用母語和英語交談，那就不一定是華文了。再補充有關華報的部分，我們在做田野時有請當地新紀元學院的工讀生幫我們收集資料，所以華社研究中心就有開玩笑說中研院是他們最大的「財主」。我們當時也有把在馬來西亞收集的資料都帶回來，而飛機給的行李重量通常是不足夠的，我們就會跟不認識的乘客請求讓給我們多餘的重量，好讓我們再帶多一些。

在書評方面，很遺憾這本重要的著作評論不多，比較正式的是蘇慶華教授在 2019 年 9 月《漢學研究》第 37 卷第 3 期發表一篇。（李豐楙老師：大陸和馬來西亞都有評論）對，反而我們臺灣這裏比較少，所以很期待在這場精讀會結束后回去能好好拜讀李老師這本，然後寫個書評。蘇教授對李老師這部新著選擇從節俗信仰切入，並藉以下三個重點作爲深入探索此一課題的理念和論證指南：（一）聚焦於「節俗信仰」，以少數神廟信仰作爲對照；（二）針對華人宗教的社會處境，探討其如何面對多元宗教環境；（三）採取非嚴格定義的「比較宗教」視角，以臺灣及港澳地區作對照，從融合為一的現況辨明細節，並論起變化的意義。從上述三個重點出發。最後在訪談的部分，我看到在《人文・島嶼》中有一篇〈臺灣的道士，看馬來西亞的神 政大李豐楙談《從聖教到道教》〉，在這篇訪談裏，李老師就有提到說，這項研究就像這本書封面那張只上了一點顏色的道教廟宇圖，還有很多可以填補著色的地方。希望後人能夠有做更多的相關研究，我想這不止是李老師，而是我們團隊共同的希望和期許。謝謝大家！

胡曉真先生：

那現在我們就要有請當時在團隊裏是負責伊斯蘭部分的蔡源林先生。

蔡源林先生：

謝謝臺灣中文學會，還有李老師和胡老師的邀約，如果說沒有這個復習的話，過了快 20 年時間的田野調查，時間和地點我都有點錯亂。看了李老師的書，我所有的思路都回來了。我本身在臺大讀的不是人文學科，後來去美國讀宗教學，那個

訓練和臺灣的人文學科也不太一樣，看法和觀點就不太一樣。剛在臺灣宗教系所任教的時候就想找一個同行，沒想到找到高我們一個輩分的學者跟我們一起去做研究。其實直到今天還沒有人繼承李老師的研究，比如說有人研究臺灣的民間信仰，并到中國大陸去做兩邊的研究的人倒是有；但要跨到華人文化很重要的馬來西亞，目前還真是沒有。三個地方一起做的，目前學術界還有待突破。因爲我們本身做的是世界宗教，做伊斯蘭，常跑國外，所以整體經驗來說是不一樣的。你有很多華人固有的思維和假設，很難突破就會有很大的問題。我在政大研究所一直期待有學生可以跨出去，可是這麼多年臺灣本地生目前好像只有兩位做東南亞的研究，但若是馬來西亞來的學生，當然比較有可能做自己國家的。、

那我這邊就是跟李老師所提到的概念，我以宗教學來跟李老師對話。李老師剛提到一個核心概念，就是「教、節一體」，那這個概念放在宗教學的角度來思考就是談「聖」和「俗」兩者間的關係。宗教一個最老、最根本的定義來說就是研究「神聖現象/事物」。在這個過程裏一定要把「聖」和「俗」區分清楚，這個是宗教的基本內涵。可是落實到宗教信仰裏頭，就會發現「聖」和「俗」的關係不同，很有趣；那在宗教場域裏面分得最清楚的就天主教、佛教，他的神聖場域是絕對把「俗」的空間區分得很清楚，而且宗教的代表人物是和一般人不一樣的，在儀式裏的位子和表現都有很大的不一樣。但是在另外一端則是區隔非常模糊，而且甚至於「聖/俗」混融的傳統宗教可能是一個狀況。這一點也跟伊斯蘭很像——都是屬於「聖」與「俗」混融爲一。大家可能會以爲馬來西亞伊斯蘭和華人宗教信仰差別很大，但其實不是的，他們有很多地方很相似，特別在儀式方面。但雙方在聖、俗混合之下，卻有一個相反的狀況，伊斯蘭教是將神聖與世俗都包容進來，就是說「俗」要被整合到「聖」裏。但是華人宗教剛好是相反的，，把「聖」隱藏在「俗」的深層面向裏，平常很難去發掘。當華人的宗教性移植到另一個非華人爲主的社會，如伊斯蘭社會，隱性的宗教性才爆發出來。

我們總是會用世俗的角度去解讀他者，因爲是整個近百年華人世俗現代化的一個衝擊。我覺得這個宗教性，在華人爲主的社會，確實需要很敏銳的「宗教之眼」才有辦法把它挖掘出來。馬來西亞是一個已經表現出來的狀況——所以「教節一體」是在這樣的脈絡下產生的，也就是說所有事務也都是要按照伊斯蘭教的教法去規範，所以他們一年中的兩大節是徹底宗教性的，例如：開齋節和宰牲節。有趣的是，華人會用自己的節日去衡量——他們會認爲開齋節是很熱鬧的，那就是「過新年」。這完全是誤解的，但也在馬來西亞產生了很有趣的效應。在節日時很特別，他們雖然平時保守，可是會在開齋節時邀約異教徒去共享「開齋飯」，在馬來西亞更是熱情。華人就會認爲「開齋夜」是「除夕」，而隔天就是「新年」嘛。更妙的是，華人包紅包的習慣也影響著他們。在伊斯蘭裏，「紅色」其實也不是很好的顏色，會有血淋淋之感——所以他們普遍會以白色、黑色爲主，但是還有更宗教性的顏色，就是綠色。這也是爲什麼他們會有「白

包」、「黑包」和「綠包」。這就糟糕了，「白包」送給華人不就觸霉頭，所以後來便也改成「綠包」。另一方面，他們也把華人的美食「清真化」了，吃的也完全一樣：米粉湯、炒粿條，他們也有馬來式的口味。這裏面就可看見「聖」、「俗」之間的混融，是可以跨越族群界限的。

另外一個核心概念「離散」我也想稍談。當然很多馬來西亞華人會不喜歡這個概念，因爲就會有一種「懷念祖國」之感，就是說好像沒有在地化，會一直有「寄居者」的標簽。如果我們仔細去探索其中的宗教意義，華人的宗教在馬來西亞確實有符合「離散」的某種特性——就像李老師提到的「唐番土地」。這就好像分兩邊做區隔，這也是一種妥協方案，經過了這麼多代其實也是懷念原鄉與祖國，可同時間他們也要從「落葉歸根」成爲「落地生根」。「落地生根」就需要在地化，所以也要重視自己的番土地，才會建構出「拿督公」，也就是馬來人的土地神。可以單獨祭拜，也可以混在唐番土地。所以也可以看到如同猶太人懷念耶路撒冷，那種意象存在裏頭。也不要覺得說冠上這個，就好像政治不正確一樣。德國、奧地利的猶太人明明已經超過一千年，甚至還發展出「在地猶太人」，可是還是會被看作是異教徒、異族。離散的概念，確實是從文化接觸的最底層思考，特別是爲什麼經過幾百年還是無法完全融入。我就從「教節一體」與「離散」這兩個概念來做一個補充，那接下來就交給邱老師了。

胡曉真先生：

我先來插一段話，我自己在讀書時，雖然知道李老師的「教、節一體」確實貫穿整個核心概念，但其實這也是我最卡的地方，因爲我自己可能也不擅讀的關係，比較沒有辦法很好的掌握。但今天聽了李老師說後，再加上兩位老師闡發，我就比較能夠進入那個情境中並把他脈絡化。非常感謝！那現在就請邱炫元先生！

邱炫元先生：

今天這個場合對我來說很特別，我跟李老師的淵源是因爲我到中研院去當他的助理，那時候曉真老師也在。當時文哲所剛剛成立，所以當時的助理有個「特權」，就是一邊念博士一邊當助理，然後我則是那課餘時間跑到臺大和政大旁聽，所以後來也跟政大結下做宗教研究的緣分。有一次我和李老師到荷蘭去開一場道教會議，結果因爲這樣我也結了到荷蘭念書的緣分，只是沒想到後來我到荷蘭後跟這個計劃有個間接的關係，就是我跑去做有關印尼的研究，和「邊緣化的穆斯林改宗」研究。當時我到印尼沒多久，就發現印尼華人宗教的議題非常有趣，但因爲我拿的是伊斯蘭研究機構獎學金，我就壓抑著這個興趣，但始終還是回避不了。所以後來我拿到博士學位後，就開始在中研院做博士後，利用幾個月到印尼中爪哇去做鄭和廟研究，還有 2019 年我剛好跟科技會做南向計畫，到山口洋待了 10 天，也進行

了一些調查。這是我第二回讀李老師的新作，我仍受到很大的啓發。

我是社會學出身，不能為中文系代言。我先説我們做民間宗教的一個自我缺失，就是我們因爲沒有很好的經典教育——舉個例子，做民間宗教的人類學家很容易「眼見為憑」。但是這就有一個問題，如果你是研究沒有文字的原住民，可能可以從口語文化、敘事中去釐清，但漢人民間文化就不是如此。我們借由美國人類學家 Clifford Geertz 的「深描理論」去談到皆由文學批評講的：互爲文本性。我們從李老師的研究裏面可以感受他正在建構一個書寫的文體，這個文體就是貫穿在對於現場社會組織儀式的描述，例子的爬梳，以及這種經典跟宇宙觀交互貫穿的互爲文本性。這是第一點。

第二點，則是我在 2013 年時去做了第一個田野后，我一直在思考史書美的華語語系文化，有沒有可能運用在東南亞華人民間宗教研究？我覺得那是可行的，我給大家講一個很有趣的例子。印尼人因爲他的民間宗教和華語教育被打壓，所以他剛開始在做宗教復興，他們的華語是以羅馬拼音和英文并行，也就是説很多華人到神廟拜神是用印尼文的，所以印尼的神明是會雙語的（笑）。後來我去山口洋做田野就更妙了，一個客家乩童，但神靈降身時是講華語的，所以乩童的案几是要翻譯成客家語，讓來問事的可以理解。對於「印尼神明是多語狀態」我覺得能夠用華語語系來進行思考。剛剛李老師也有談到「本相」與「變相」，就説我們衆生的軸線來思考舉例，福建有一家人因爲田地太少，難以爲生，所以這家的三兄弟就約好要去三個地方，一人往臺灣、一人往印尼、一人往馬來西亞走，這三個兄弟的決定讓他們之後有不同的命運。到了臺灣的那個，漢人移民越來越多，最後把原住民推至丘園地或是深山裏頭；那麼馬來西亞的勢均力敵，但印尼就是被包圍住了。這就涉及到一個很有趣的問題，爲什麼宗教會變成一個文化識別呢？我今天再補充一個，就是「文化公民權」，印尼華人的地方，伊斯蘭變成一個類似國教或總國教的地位性，憲法是賦予國民或公民有信仰宗教的義務和權力。當華人和異族在 bargain 的時候，講政治是危險的，但講宗教信仰自由是安全的，所以到民俗就可以回到李老師講的「教、節一體」，後來我在山口洋看他們爲什麼如此大肆慶祝，我就忽然明白了，印尼人這個公共論述的層面，他在節慶的層面也彰顯華人的文化生活圈。山口洋這個地方因爲醫藥沒那麼發達，所以以乩童來問事還是很常見。各位在臺灣哪裏見過一間神壇裏頭是依照馬來族、原住民、還有華人——三個神明來問事？同一個乩童他有三個頻道可以調入不同的神明，然後依照客戶的需求來進行問事。反正你在臺灣不會看到原住民跑到神壇去問事，這根本不常見！可是在山口洋這個地方，成爲一個 Spiritual Channel，他是可以像收音機一樣去調音頻。爲什麼乩童如此重要？是因爲他在這塊土地上和馬來人競逐資源，所以很容易被授降頭，乩童扮演一種軍事化地建立華人在他界溝通的一個防衛圈。

從人往生之後的一個歸屬，到土地之上的社會組織，和不同形態的統治者（比如：甲必丹制度、不同類型的華人會館、公司），那因爲海外華人並非清朝鼓勵和贊許的一個移民現象，所以他是一個介乎

在合法與非法之間，也沒有所謂的「駐馬來西亞大清公司」的存在。所以後來這群菁英上來之後要想辦法重新建立社會地位。我覺得有趣的是，李老師和馬來西亞研究者都强調了「會黨」灰色地帶的組織，那這個組織目前跟甲必丹社會組織是可以作爲對照的。所以我今天嘗試用社會結構方式來整合和爬梳，用平面的 X 軸和 Y 軸面嚮來理論化這本書。他其實已經提供了一個東南亞華人一個的研究方法論和理論框架。最後我想提出一個更大的，他用的 Zomia 理論就是大家逃到山裏去，山高皇帝遠，管不到最好，但是東南亞研究裏就有一個很有趣，就是用布勞岱爾的《地中海世界》把南中國海當成是「亞洲的地中海世界」。我們談到很多「送王船」和「送王爺」的現象，其實都是跟海洋、和移民宗教有很大的密切關係，很可惜我們看不到有沒有人辦一個研討會，把南中國海，其中包括：大陸東南亞、海洋東南亞……做一個整合性來做一個對話。我的發言就到此，也想李老師致敬，他是我宗教研究的啓蒙者。謝謝大家！

胡曉真先生：

非常感謝邱老師。這真是我們精讀會以來，最多元、最跨領域的一次。我們先收集問題，再請李老師回應。

高嘉謙先生：

想向李老師請教，因爲這部書同時涉及到華人史，或者華人移民史這個大脈絡，所以當提到「聖教」這個概念時，可從你的文章裏看到幾個部分：第一個部分是類似「青雲亭」廟宇，百年前他的宗旨裏就提到「聖教」的概念，那我想說這個概念在十九世紀末到二十世紀初，他是涉及到當地的孔教運動，所以會使用到這個詞匯也有其特定的時候。我想問的是，後來提到的「三寶山事件」，是到 1980 年代的事情，也就是說這樣的概念是有時空的轉移，就是這個「聖教」的轉移，你怎麼看其中的變化？第二，是有關「唐番土地神」的部分，這是一個很有趣的概念，我們一般理解「唐番」這個狀況很常見，包括拿督公的信仰，那這個「唐番」的概念也隨著華人移民史的演變，不同階段華人意識的轉變不一樣，所以這個「唐番」還真是原鄉和異地這麼簡單的概念嗎？我舉一個最近看到的田野調查例子，檳城沿海地方有座島上有「拿督公廟」，那個「拿督公廟」我們都知道是屬於馬來人的民間信仰，後來是華人在祭拜的廟宇。後來他是在神誕要祭拜的時候，卻是請馬來穆斯林去做羊肉處理的祭品，然後華人再拿去祭拜。祭拜結束後，再找清水祖師華人廟裏的乩童去跟拿督公溝通——換句話說，就是以華人的乩童和馬來人的神明溝通，當然現在拿督公也屬於華人的神。這個狀況很人類學的一個角度，也是因地適宜的一種演變，而華人跟異族的融合與涵化的這個過程，所以我想這個部分跟華人意識轉變有很大關係，是不同階段的改變。爲此，我想請問李老師是如何看待這個現象？

宋家復先生：

這裏有兩個問題，是問題，也屬於評論吧。第一，這種因爲「移民」到「文化擴散」的過程中，從華人的經驗中辨識出「我屬於哪個宗教」，也因爲這樣的接觸過程以便他人辨識也方便自我辨識的作用，而不單東南亞，我們知道在華工遷徙

至美國和歐洲的過程裏，入境文件都會有一欄作爲辨識。尤其在 1917 俄國革命之後，如果將欄目空白不填，在西方的傳統裏即便到 19 世紀、20 世紀，稱自己為「無神論者」，都會在脈絡裏被等同為「共產主義者」，所以華人也被迫/慢慢習慣接受這件事情。甚至追溯到更早，在西洋中古時代基督教不被視爲一個宗教，因爲當世界只有一個宗教的時候你不必稱自己為「宗教」。在哈佛做宗教研究系統的祖師爺 Wilfred Cantwell Smith，就寫過一本書，這個觀念的出現是在 16 世紀當時因爲新教的出現、宗教戰爭，等等。Wilfred Smith 就有寫過一本書是 The Meaning and End of Religion（宗教誕生與宗教死亡）。當宗教概念出現的時候，當基督教不是唯一宗教的時候，也就代表原本唯一的宗教死亡了——但這個「死亡」也並非真正「死亡」，而是當多宗教成爲這個世紀的時態，他出現的根本問題會是：那一個宗教至少必須要是一個普世信仰，這個普世信仰在原來沒有面對其他宗教的時候，我的問題只是：要怎麼讓還沒覺醒自己擁有神性，當有其他宗教傳統接觸的時候跟著的問題就來了。

我接著邱老師和蔡老師的話題延申，這個等於是人類文明史上，至少不止是馬華，而是追到歐洲共同出現的狀況。我們人類要怎麼處理多宗教并存？這種并存是社會存在的并存。舉例，現場這個房間裏的大家一定有各自的信仰，只是要怎麼稱呼這個信仰——信媽祖和信三太子的，嚴格來講我都很懷疑我們能坐在同一個房間裏面嗎，真正和平并存？李老師在這個方面提供我們一個非常有意思的案例，但這個案例有意思中間，就另外有一個問題了：主要從馬華華人，會從各種面嚮：檢討性、反思性、運用性、批判性的運用了 diaspora 這個觀念。那我們回到猶太傳統，diaspora 的另外一個問題，那我們要怎樣處理 Sino-century 的問題？猶太人到今天都還沒解決這個問題。我覺得這是一個延伸性的問題，想問李老師對於這個看法是什麼呢？另外一點，我完全同意剛才蔡老師所講的關於「教、節一體」的常態與非常態的狀況，我第一個冒出來的想法不是 James C. Scott，這個剛好與您說的狀況「違反」了。華人沒有躲到山裏面去、華人也不是無政府主義者、華人也不是有意地藉著宗教來對抗當地。我最先想到的是 Mikhail Bakhtin 寫的“Carnvial”（眾聲喧嘩），講的就是節慶中間從羅馬帝國以來就有的傳統中間，在這個節慶場合中，從世俗到神聖、從戒律到違反，以及包含政治與非政治——在 Carnival 中間都得到多聲喧嘩，至少是暫時性衆生平等的場合。我覺得這個還蠻有意思的，給您參考。謝謝。

提問（一）：

老師好，我有一個問題想要請教。老師剛才的演講除了講馬華節慶的研究之外，其實也示範了如何做出這個研究。那在這研究方法當中，老師也比較强調了一個特點——之所以可以比較，是因爲老師對臺灣比較熟悉，可以去用來看馬來西亞華人宗教的現象之外，是不是也隱含著暗示說臺灣的華人是一個强勢/較多的族群，所以我們沒有被擠壓在必須要以一個宗教來去跟其他種族對話，或說我們必須要用宗教來表示認同以避免政治上的一些壓力，等等。但在聽完老師的演講之後，

我的疑問是：雖然說我們作爲臺灣主流的族群，當華人從中國跑到臺灣來的時候，在這麼長的一段時間下我們也會發展成一個跟各自原鄉不同的習俗和發展，那如果我們有這樣的變化時，也不是這個宗教和民俗原來的樣態了。那老師在做完這本書的研究之後，看了異國的華人狀態後，回頭是如何審視臺灣的人從大陸移過來後那麼長的一段時間後，宗教和節慶的一些發展？謝謝老師。

提問（二）：

老師好，我想請問在馬來西亞的穆斯林在慶祝節慶的時候也會歡迎異教朋友參加。那我好奇，您觀察這些華人的節慶，他們也有這類的態度嗎？他們有什麼觀察或者作爲呢？謝謝。

李豐楙先生：

謝謝大家。雖然我的書出了之後有好幾次的書評，但這樣面對面的對談，對我的衝擊力還是比較大。我寫好這本書在考慮封面時，其實我對自己仍有點擔心——大家可以看看書封，我讓我朋友畫的，只著部分顏色，而大部分都留白。我發現高教授剛剛提的，也是我發現的問題，在不同的階段的變化才能夠表現出馬華社會的游移、扎根、認同，等等的問題。即使有這些問題，還是要繼續做下去的，幾乎能從裏頭挖掘出很多。後來朋友送我這幅畫以後，我只塗上這一點。我之前看過高教授做關於馬華文學方面的研究，其實我覺得文學是個很敏感、反映人類心裏的東西，但是另一個很敏感的，就是「宗教」。我很幸運同時在文學和宗教裏頭跨學科，因爲文學和宗教對人性的敏感度、對個人到集體心靈的反映，真的在一線之間，只是因爲我們現在分隔太細了，反而文學和宗教劃分爲二。他們的敏感近乎一樣，而且還會有衝突，所以我很希望高教授未來能夠把這幅圖慢慢填色，因爲你是「在地」，「在地」能夠長期地做。但唯一要提醒的，還是：在地也是盲點。這時候就會需要「他者」，這個「他者」不要把他看作貶義的時候「他者」就是一個提醒。我也贊成你剛才所說的變化，我也理解。

另關於宋教授的問題，其實我在我的理論框架裏面都有提到你們所談的，但今天這裏聊得比較少。主要是因爲有平時見的衝突，可是確實可以在特別場合，例如：馬來人過年開齋節，華人新年，他們會過來恭喜。甚至關於九皇節，馬來人也會知道這是吃素的——那如果要涉及到 Mikhail Bakhtin 寫的 Carnvial 那會比較適合用在文學。當回歸到「宗教」的時候，Carnival 只是一個化解的機會，平常大家儘管互相衝突，但是在這非常時間大家還是會放下衝突、放下成見，雖然時間很短但卻是是大家可以共同來當朋友的。我最近在寫關於「常與非常」就想把他們理論化，我知道我自己用得很熟悉，也對這個理論相當有信心，因爲我是從實地看出來的。西班牙很多理論史，他們一個個這樣的延伸，在華人的例子我反而看不到。

我目前也已經過了 75 歲，其實也不能再擴大議題了，所以最近都在做收尾的工作。我要重新思考許多角度，也意識到了許多。這個時間要開始放下成見的一個很好場合，也許這個日子結束以後平時也一樣能夠附上「恭喜」，但是就是因爲這樣，所以才一直不斷地反復再反復。我很

謝謝大家提醒，所以我才能夠把觀念講清楚。

另外一個是，我們在做宗教學的時候都會面對很多難題，不管用宗教對外，或是宗教比較……當然最近我發現宗教所招生時面臨更多困難，例如很少有學生願意過來報讀，但如果我們只是去開課，又會有很多學生很有興趣。這一直讓我困惑的是：我們華人對「宗教」的感覺到底是什麼樣？這是我們宗教系所共同的問題。我以道教的「慈善」的「慈」作爲例子，「慈」讓讀哲學的人也不太有興趣，但是我認爲這個才是切入「宗教」和「哲學」之間很好的keyword，也是很重要的觀念。我發現全世界、全臺灣，只要有意外的時候，龐大的捐款從哪裏來？從宗教的「功德」，也是「功德」後「慈」的觀念。但當我們在做這個行爲時，你不會覺得那是宗教行爲哦。而且每當有災難發生，那些龐大的善款有時候都不知道從哪來、由誰捐，因爲「功德」很重要的觀念叫做「陰騭」，行善莫被人知，只有天知道地知道，這種捐款行爲到現在仍然不會消失。我常在想，我們做宗教的，最重要就是探討這個「慈」是怎麼來的、怎麼運作、爲什麼能在非常時期展現力量——這是臺灣。臺灣不必共同母語，而是用宗教「功德」的觀念。日本地震，臺灣捐了 67 億；大陸汶川，臺灣捐了 72 億；錢到底哪裏來？這樣的動力又哪裏來？我們卻從來都不把捐款當作宗教觀念——很有趣的一個問題：我們其實有很多「宗教行爲」，可是我們自己從來沒有這個意識。這是我們宗教學的一個挑戰。

我到了這個年紀再回過頭審視自己投入的事業，我做了「宗教」以後，才敢很自豪地講我終於瞭解，什麼叫：華人。這是因爲很多東西，都是隱性的。當然，顯性的很容易做啊，隱性/潛在的，很難做。這個問題跟文學是一樣的，文學和宗教很相似的地方就是都不要看表面，文學研究如果能看到「潛」的，那就是高明；宗教也是——這就是人性的細微之處。其實我們一直都是「被研究」的對象，這就是爲什麼我們會對宗教是如此的態度。我到馬來西亞時，都會有人問：「節俗」算是宗教嗎？但若節俗不算是宗教——我沒去做神廟，因爲都會按照籍貫劃分族群。我一直希望跨越族群，這是因爲我最希望看到馬華社會最共同的，就是節俗信仰了。相比來說，我們臺灣確實因爲現代化、理性化，在所有的節日把宗教淡化了，但反過來說，淡化并非不存在。這也是我做文學與宗教學最有挑戰性的——我就是要從他們的表面去看隱藏在底下的事物，若非如此，那只剩下表面的技巧論。宗教也是如此。我喜歡通過「求生」，來看見人性的細微之處。

我以今天的講題來貢獻給各位，抱歉沒辦法全部很仔細的回答，但我還是會記錄下來做研究。雖然我 75 歲了，但還是「退而沒辦法休」。但今天所提的問題，對我來說有很衝擊的效果，我會繼續在我的下一步書裏，把他們吸收進去。謝謝！

臺灣中文學會新書精讀計畫之三十六：曹淑娟《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》

◎何易璇

時間：中華民國 110 年 11 月 20 日（週六）9:40-12:10
地點：臺灣大學中國文學系會議室
主持人：蕭麗華先生（佛光大學中國文學與應用學系教授兼人文學院院長）
主講人：曹淑娟先生（臺灣大學中國文學系特聘教授）
討論人：鄭文惠先生（政治大學中國文學系特聘教授）
侯迺慧先生（臺北大學中國文學系教授）
王學玲先生（中央大學中國文學系教授）
紀錄人：何易璇同學（臺灣大學中國文學系博士生）

蕭麗華老師：

主講人曹教授、我們盛大的特約討論團，還有所有今天參與的貴賓，大家好。今天回到這邊來，既是中文學會的場子又是臺大的場子，我感到非常的興奮。因為我從這個辦公室離開以後，幾乎沒有再踏進來。每次回來看到學風鼎盛，心情非常高興。我們這一場臺灣中文學會的新書精讀會第三十六場，原先在疫情之下要控制人數，梅花座。所以各位衝破疫情到現場來，都是令人感動的。

首先，我應該簡單介紹一下曹教授。曹老師的學術成就，我一路都在後面仰望追隨。這個過程當中不知道要怎麼講。我只要想到她就是兩個重點。第一個重點，從來沒有一位讓我這麼敬佩的古典文學研究的學者。這一點說些什麼呢？我講一個例子好了。呂正惠老師有一次在我們一起參加唐代學會的時候，在新疆會議。他當著我的面跟我說：「說老實話，曹淑娟那篇比你寫得太好了。」喔，我就馬上被比下來。呂正惠老師這麼講，我沒有吃味，我真的佩服得不得了。我也很努力古典文學，也一直想要有一些成就，可是他這一句話就講到精髓了。第二點，我覺得曹老師的學術論文特別有情韻。我從博士班就開始仰望學姊，她的文筆細膩，早期也寫過一本非常精彩的散文。在這樣的背景之下，我非常有幸能跟曹老師共事。博士班的時候，她是我的學姊，後來又作為同事。在這些歲月裡面，一直源源不絕的有一種溫柔的文學力量在我前面引導。所以，這是我今天能來非常高興的原因。

其次，介紹我們中文學會安排的非常盛大的特約討論團，三位教授在古典文學成就上都非常高。

首先，介紹侯迺慧教授。我說一個秘密，侯老師在唸書的時候，跟我一起修林文月老師的課，我們共處了一年。侯老師

那時候是政大的學生，以前還沒有那麼好的學術社群跟風氣，所以我是頭一次遇到跨校修課。這些年我看著侯老師在唐詩，還有在園林文學的耕耘，她的成就有目共睹。所以今天很高興可以把我最喜歡的人都聚在一起。

接著是鄭文惠教授。在我還是博士班階段，鄭老師也是博士班階段的時候，我們曾經在文學院門口那邊聊天。當時還有衣若芬，我們一起思考些什麼問題呢？詩、畫、禪，三者合一。那個時候，她說要研究詩畫關係，那後面我走的是詩跟禪，所以我們兩個要合體。畫的部分我真的望塵莫及，就做不到了。所以很高興今天有鄭老師在。

另外是王學玲教授。學玲教授也是新生代老師裡面，在古典文學成就蠻高的一位學者。我們有幾次在不同的會議場合相遇。我覺得我跟她的緣分應該是從中央，還有從淡江。因為曹老師這邊是淡江的緣分嘛，在這樣的因緣之下就有機會認識王學玲老師。所以很高興今天群英會聚，少長咸集，可以比擬蘭亭盛會一般。不過主角是我們的曹老師，我不能把我的興奮佔用太多的時間。我們請曹教授開始今天的報告。謝謝！

曹淑娟老師：

主持人，各位評論先生，各位學界先進跟年輕朋友，大家早安。感謝中文學會的安排，感謝各位的光臨，我很榮幸有這樣的機會，可以跟大家報告一點讀書心得並接受指正。《在勞績中安居》是我十幾年來研究晚明園林文學跟文化的小小成果。園林作為一個文化藝術的綜合載體，結合了文學、繪畫、工藝以及各種社會文化的活動，在晚明這一段時期有很成熟、精緻的發展表現。因此我嘗試觀察這段時期的園林文學，以園林作為窗口，來看看晚明文學如何呈現人和他所處世界之間的關係。

我當然也認同許多學者提出來的觀點，其中流動著財富、權力和欲望。但是，我同時也覺得其中涵潤著許多藝術理念與價值追尋，有很多豐富的訊息值得再更深入地去探索與訪尋。這本書是我的嘗試心得，容我坐下來跟大家進行報告。

先談整本書的架構。導論先行總論明代中後期的文化轉型，以及園林文學可以打開的三種空間層次。中間的部分是正文。最後則嘗試藉由海德格的概念，來總結園林文學發展到晚明普遍涉及到的一些體驗跟努力。正文部分基本上分成四個單元，各有二到三篇的文章來處理不同面向的問題。那麼，我就先簡單說一下正文裡頭各單元文章討論的問題。

第一個單元，討論當時文人群體關於園居經驗的一些話語表述。第一個系列，是觀察他們如何思考自己和園林的關係，借用明人的用語「小有」、「無有」與「烏有」來呈現幾條不同的路線。

小有，是從當下的生活實感著眼，然後引向存有論的思考，逐步地解消小與大、空與有的一端執定。吾有，則是去確認園林藝術的創造性，是一種獨創，不可能相同，而且具有排他性。確認園林只能為吾所有，甚至於連子孫都無法繼承，所以，他們往往可以很從容地看待園林最後會還之造化的歸宿。那烏有的系列呢？則是以想像虛構之園，來代替真實園林的經營，去叩問有沒有這樣的可能，可以直接在無上面去建構一個有，去建構出一個栩栩然的，甚至於可以永恆的紙上園林。在這些討論中，他們會涉及到領屬之有、創造之有跟存有之有這些不同層次之間的思考跟認取。

第二個話語系列則是觀察當時文人對於園林的居遊經驗，進行一種比較傾向後設性的觀想。他們模仿《佛說觀無量壽佛經》的「十六觀」而開展出系列的藝文「十六觀」。從陳繼儒的《讀書十六觀》開始，引發了好幾位文人去進行推衍續補，後來又推擴到其他的藝文活動，談寫作、遊山以及園居。我想要更關注觀察的是祁承㸁的《園居十六觀》與陳洪綬的《隱居十六觀》。他們超越原本在《讀書十六觀》、《操觚十六觀》、《山遊十六觀》系列中，不免帶有一點遊戲意味的語文操作的層次，而能夠進一步地結合個人的生命實感，乃至於身世、記憶跟理想，從而讓《十六觀》系列得到了深化的可能。在這樣的轉變過程中，他們同時挪用了世說體跟語錄體的讀者閱讀心理，才能夠達到他們所要預期的效果。

第二個單元，則試圖去討論文士如何以園林作為他們生命學問的實踐道場。第一個例子觀察李退溪先生。退溪和他的弟子在陶山書堂展開了很扎實篤切的儒學實踐。我們知道退溪先生是朝鮮李朝的儒學代表，他有很豐富的漢詩文傳世，同時也有弟子們側記的言行錄，進行實踐面的言行記錄。所以我們才擁有這種可能，通過漢文化共通的言行語境、符碼象徵以及義理脈絡，去追溯他如何通過建築、植栽、命名以及詩文書寫，進行陶山的空間建設並給予意義。我在文章中試圖進一步去觀察退溪的學問路徑如何與陶山的居遊生活相互結合，就在日常生活中進行存養工夫的實踐，體證物我關係與生化之理，而最終可以形塑陶山作為他生命人格的一個示現空間。

第二個例子呢，則是觀察袁宏道在柳浪「攝禪歸淨」的實踐。袁宏道作為晚明性靈文論的首倡者，大家應該都不陌生。他相當自負根器猛利，認為除了李宏甫之外，自己參禪大概是打遍天下無敵手。後來自己發現這十年狂禪不夠穩實，所以逐漸地轉向淨土，整理了《西方合論》。萬曆二十八年，大哥宗道因為一場疾病快速的謝世，宏道感受到死生情切，所以痛下決心，請了長假，歸返家鄉，在柳浪湖隱居了五、六年，希望能夠奉行攝禪歸淨的實修路線。所以整個柳浪園林的空間整治，結合著屬於洲渚的地理環境，塑造成一個與外界有所隔絕的清靜空間，可以進行修淨活動。宏道、中道兄弟在這幾年間是不跟家人住在一起的，在三間柳浪館中，恭奉大士，兄弟各居一室，希望通過宗教的修行活動，來收斂他原本比較飛揚佻達的身心。雖然這種持戒念佛的工夫成就，最後到達什麼樣的境地，外人是無從叩問的。但是我們通過宏道園居時期的《瀟碧堂集》詩文，去與他的前後詩文集對照，

尤其是此前的《錦帆集》、《解脫集》、《瓶花齋集》進行前後對照，確實可以看出宏道收斂身心的變化。

第三單元，則討論在時間推移中，園林詮釋與主人家族歷史、文化記憶之間的關係。首先，我以紹興寓山的文會作為線索，呈現祁氏園林在時代與人事的變動中，很快速的產生意義的轉變。在晚明易代前，祁彪佳建設寓山，同時發動了一個很大規模的文字書寫工程，通過寫作、編輯，建立起一個文本空間，我在十幾年前的一本小書《流變中的書寫》裡已有比較多的討論。在這裡我做了一個整理，第一篇試圖去呈現祁彪佳在詩文書寫的努力，他的訴求是想要去營造一個知音交契的對話網絡，可以超越實體園林快速頹敗的有限性。在祁彪佳沉水之後，也就是明清易代之後，寓山的新主人是他的妻子商景蘭以及兩位兒子理孫、班孫。易代之後的商景蘭帶著女媳進行家族聯吟，兩位兒子則結集文友豪客，涉入了抗清活動。我們看到他們賦予了寓山不一樣的意義詮釋。我們可以看到園林本身也是一個等待著人去進行詮釋的大文本。

第二個例子則是觀察晚明到清初滄浪亭的重修。一座古園歷經多次的易主，曾經荒廢又被後人記起重新進行修造，這樣的過程中，我們會看到意義其實不斷地有所挪移。在清人的記憶裡，蘇舜欽被選擇出來，超越過章家、韓家。韓世忠比起蘇舜欽更具有社會身分以及政治位階，但在清人重修的選擇中，蘇舜欽被選擇出來作為主要追憶的園主。同時，滄浪亭所在的這塊大地上面，也覆蓋了清初重修者宋犖的文采風流，他奠定了滄浪亭重修的基礎建設與基本精神。後來更覆寫了清聖祖、清高宗他們的政治關懷以及南巡遊園的足跡。我們會看到御書碑亭、帝王訓誡以及他們的題詠，以石碑、文字、語言各種形式駐留在滄浪亭的空間裡，成為非常醒目的標誌，佔有後來來遊者的目光。透過清人整編的《滄浪小志》系列，可以看到原本蘇舜欽因為進奏案廢退南來棲遊的滄浪亭，不免籠罩著恥辱與鬱困的陰影，到了清朝，則沐浴著帝王眷顧的榮光，在後人的記憶裡展開了不一樣的里程。

第四單元，則是討論園林空間和文化空間如何穿梭於公、私領域之間。首先梳理晚明「意在園在」的思維脈落，用以討論汪汝謙的不繫園。這不繫園呢，以舟為園，移動於西湖這一片名勝山水之間，一方面既是游湖之舟，同時也是居園之庵，然後更是汪汝謙的意在之園。這一種營造實踐，和汪汝謙長期持續地參與西湖山水的公共建設，我們可以看到有一種一致性，共同體現了他「毋私園亭」的心意。他數年後又造了一艘姊妹船，叫隨喜庵，這樣的設計在當時非常受到歡迎，我讀祁彪佳日記，發現祁彪佳自己在西湖畔其實也有別墅，可是他到西湖，還是要帶著商景蘭去乘坐不繫園，還是要去體驗在湖中可以親近孤山、柳岸，可以擁有像園居一樣情味的經驗，這是很有趣的一種設計。

汪汝謙也常常匯集文友，以不繫園、隨喜庵作為他主持杭州文會，培護貧士才女的一個重要據點。我們可以從《春星堂詩集》的十種小集中，訪尋到其中很多訊息。汪汝謙不惜千金來幫助才士、才女，一方面是一種私人朋友的情誼，同時也是進行一種地方性的人才培植，發展杭州西湖的文化。另外一個有趣的觀察，我們也

可以看到以汪汝謙為中心的一批男性文人，包括董其昌、陳繼儒等，都常常作為不繫園的座上客。他們對待西湖的這一些才女，還是不免會顯露一種比較男性本位的立場。西湖才女多出身女校書，如楊雲友、林天素、王修微等，男性文人搖擺在「黃衫客」與「孫將軍」兩種角色之間，這是他們自己舉出來的代替性的男性形象，也透露了公、私領域之間的游移，形成一種模糊的邊界。可以說才女們在男性的期待下，逐漸建立聲望和地位，但在社群中的位置，親疏遠近之間，似乎並非操之在己，更多的掌控主權繫於文士們的好惡評價，汪汝謙作為這份統馭權的代表。

以下我想再跟大家稍稍分享一下，在這些案例的選擇和觀察過程中，有幾個我比較看重和努力的地方。首先是我喜歡去開發一些被忽略的、潛藏的文獻的價值，本書大部分的論述都是從一手文獻出發。在晚明這樣一段時事起伏的歷史中，文士們身當其際，有許多感受跟思考對應著時代的格局，和前代的文士是迥然相異的。園林藝術從唐宋一路發展下來，晚明可以說是最精緻成熟的階段。加上文士交遊活動蓬勃，印刷事業發達，文學作品獲得大量傳抄或者刊刻，流通便利，在質跟量都有可觀的成績，園林文學是其中重要的一個區塊。只不過在清初遭到了大規模的禁燬，即使有一些倖存者，也比較少流通，多不為世人所知。雖然近代已經有許多大型叢書，景印出版許多明代文獻，如《禁燬書叢刊》、《四庫補編》、《四庫未收書》等，仍有許多被收藏在各個圖書館的善本書室之中。整體而言，明代詩文還是處在一種比較弱勢的情況，其中還有很多值得開發的課題，等待著被關切、發現與選擇。雖然訪求文獻的過程比較辛苦，大多缺乏註解和既定評價，但是可以從中披沙撿金，發現有意義的文本與論述，那種歡喜也是相對很深刻的。

其次，我嘗試學習著去連結多元的學術脈絡。晚明百年間，有許多的領域都萌動著一種自我修正的力量，或者在相互對抗中進行創新，有很多新的訊息彼此互相牽引。園林本身又是一個具有綜合性的載體，我在研究園林文學的時候，沒有辦法只是直接面對文學文本，同時也必須去觀察它和園林藝術、建築美學、商品經濟、社會風氣的關係，園居活動又和宗教信仰、兩性關係、思想價值、身分認同、歷史記憶等議題相關。所以寫作過程中，我也一邊摸索著學習，嘗試去進行跨領域的連結，去梳理這些多元的學術脈絡。這是必須的努力，研究過程基本上也是我的一個學習過程。

第三點想跟大家報告的是我嘗試提出三重的空間架構。進行著園林文學的觀察，大概也有二十幾年了。我常常在想文學的價值在哪裡。如果我們借用宇文所安先生的說法，這些文字從消逝的園林中剝落下來，是遺存的一種零章碎片，作為一個指引的斷片，提供後人去遙想、去追憶。

我想進一步去追問，它們指引了什麼？它們有沒有為園林學提供一些更積極的視角。有沒有可能是一種方法論的指引呢？是在這樣的思考底下，我嘗試提出通過園林文學，可以為園林學提供社會空間、文本空間、隱喻空間這樣的重層結構。這應該是從園林建築、園林美學、園林經濟學沒有辦法都開出的領域。

所謂的社會空間，我們可以從大量的文學文本中，去見證實體園林的物質建設、經濟活動，我們也可以看到權力的轉移，以及在園林中進行結社雅集等人際網絡的建立。像英國學者柯律格先生就很留意明代的繪畫與園林活動，臺灣巫仁恕先生、王鴻泰先生等歷史學者，對於園林作為社會空間這一個層次的研究也十分豐富精彩，他們即是運用了大量園林文學的文本，包括筆記、小說、詩文等等。這是園林文學可以提供的關照層面之一，是比較早被開發注意的。

但是除了這層之外呢？我們會看到明代大量的園林文學的書寫，他們不只是作者自己撰寫，還會在朋友之間傳閱，通過更大量的傳抄，彼此評閱之後進行討論。有許多還會進一步的去編輯、出版，進行更大範圍的流通，召喚著同鄉或者異地的文友們進行藝文交流。這些讀者通過唱和或者評點，成為第二輪的參與者，然後再擴大進行這樣的交流活動，有時候會有第三論、第四輪的讀者參與進來成為評點者或是作者。在這樣一步一步擴展出去的交流過程中，他們超越了園林實際景象的尋訪，遊覽的是一個文本空間。在文本空間中，珍惜的除了景象臥遊之外，更是這些園林詩文所傳遞出來的，作者們的思考與感受，他們彼此在文字中認識彼此。這樣的文本空間，召喚著一重重的讀者通過閱讀來進行知音互答，交換審美體驗以及人生的一些思考、選擇。所以能夠取得與實體遊園不一樣的樂趣，更能夠相契應入彼此的情誼，具有更深的深度。這樣的文本閱讀，你也可以說那是一種遊園。文本空間中的遊歷，在上下文間往互迴旋、交錯呼應，也很像園林中曲徑通幽的盤桓來回，迂迴推進的遊園模式。

第三層，我要說有部分的園林文學可以建構出一個隱喻空間來，但不是所有的園林都能夠完成。通過園林居遊者語言文字與生活實踐，許多園林充分的揭示居遊者的主體心境、審美情趣與思想義理，貞定為一種雋永的意境。比較明顯的索引是園林景象與相關的命名題詠，它們可以進行一種相互的對應跟闡釋。藉助於具體景觀的規劃，如水石的呼應涵潤、花木的品種搭配、建築的材料形構，型塑生命人格的符號。同時也運用園名、景題、刻石、匾額、對聯等文字塑造文化意象，表達園主的人生觀念與價值訴求。通過這些可以幫助我們體認到園林主導者生命人格的特質。這些靜態的資訊是比較容易訪求的。不過我覺得更動人的應該是要通過園居者的生活實踐，才真正能夠賦予園林空間更深刻的意涵。只不過這種生活實踐是要長期的在日常生活中有一貫性的展現，是一個動態發展的過程。而這樣的為己之學，屬於個人心性的操持工夫，在當事者之外，大概也只有那些曾經共同經歷具體事件，曾經進入當時情境的親友、同志能夠做相應的傳述。雖然可能許多園林主人曾經很誠懇的面對人生課題，當時間不斷

地流逝，他們的身影會逐漸模糊遠去，而沒有留下清晰的紀錄與印痕。只有少數的案例，因為主人以及共同居遊者持續性的言說與紀錄，園林才得以和主人的行事緊密連結而被記憶與詮釋。在我的觀察中，比如說陶山書堂裡的退溪，柳浪中的袁宏道或者寓山中的祁彪佳，大概是擁有比較多一點的線索可以去追憶的例子，通過相關文字，可以建構起園林作為他們人格生命的隱喻空間。他們也反襯著歷史記憶背後有很大片的模糊與空白，是很讓人嘆息的。

我還有一個心中努力的方向，我希望談園林文學與文化能夠扣著我們的存在實感來談。我相信，經營園林、居遊園林不只是為了享樂、炫富。從唐、宋以來，文人園林大抵帶有回應所處的政治環境壓力的性質。所以，我們會看到白居易提出了「中隱」，唐、宋很多士大夫基本上都追隨著中隱的概念去進行折衷調和，在仕宦紅塵裡去營構一個壺中天地，希望可以取得一片能夠迴旋自安的空間。

晚明固然部分延續著中隱觀念的影響，但是，我個人覺得更值得留意的是，通過中隱於園林來進行調節妥協的關係已經鬆動，大量文士退出官場，他們成為園林活動的主導者。再加上社會經濟發展、理學思想的啟迪，工藝文化與出版等等民間力量崛起，文士似乎得以脫離傳統士大夫朝隱、中隱的思維脈絡，而以「人」的身分，以一個有感受、有思維、有理想的文士身分去直接面對園林。所以如果借用王毅先生的說法，唐、宋以降的文人園林多是起於對士大夫命運的沈思。那我想說，到了晚明其實已經跳脫出這樣的框架，拉回到文士的一個獨立人格，進行士人命運的沈思。在人生價值的選擇、存在意義的領會上，他們作出真誠的努力，其中往往有更鮮明的自我覺察與實踐性格，我覺得是這一份性格為傳統的文人園林與文化作出了深刻的總結。

最後，我想說：晚明文士走出中隱的框架，並非走回先秦的隱逸，飄然遠引棲居岩穴，而是在園林裡尋求一種新的安居。這種安居的重尋，我覺得回到了一個更根本的存在問題，去學習重新建立人我、物我以及與天地的關係。所以，我大膽的援引了海德格反思人的存在的幾個觀念，嘗試來說明這一類文士 與園林的關係，這其實也是我論述園林文學的基本關懷所在。我嘗試去理解海德格所說的此在「在世界之中」，詩意的棲居，以及討論人在世界之中是一種四重整體的聚集。我很誠懇努力的去學習解讀海德格，這是我從年輕時候好奇接觸過的一點概念，但是我終究不是學哲學思想，所以理解可能有限，但這是我的一個嘗試與努力。我想說園林是生之歷程中，在操勞和憂畏的交相牽引中，所闢築出來的一方棲居之地。它在世界之中提供一個場所，讓我們擁有一個位置。它也不是從無到有，像物品的買賣獲得，它是在人的尋視之中建立起的一個整體性的網絡。雖然預知著一切終將凋朽頹敗，衰殘消亡，但是它卻是一個由自己向世界敞開的狀態，我們在其中是延續著這樣一個築造、養護的過程而獲得棲居。那是一個持續的過程，我常說園林的生命就像一個嬰兒，從出生、成長到衰老、死亡，時時都在流變之中。就是在這樣一個與人共同走向死亡的過程裡，園林產出了位置，讓我們可以在其中逗留，與物、與人、與天地山川的關係在其中得到養護

與連結。而人也就在這個興造、養護與連結的充滿勞績的過程中，得以獲得當下的安居。我先報告到這邊，謝謝大家的聆聽，敬請指教。

蕭麗華老師：

非常感謝曹老師的報告。真的是精雅而且很有情味的一場。讓我們上下古今，也有現當代的，一直到從郁達夫勾勒出來的晚明；甚至有東方的擴大，也到了李退溪，到韓國的陶山書院。我去那邊玩過，很喜歡。這一場我們剛剛沈浸在曹老師充滿沈思、細膩以及美的導讀，我不忍一下子出來。但是，我們還是得按照時間來進行。剛剛我們特約討論團商量過了，我們要派鄭文惠教授先出場。鄭老師是美學專家，而且在整個書法藝術跟圖畫方面，應該也有一些可以對應於園林去思考的。美是一個共同的感受，在不同的載體上呈現。所以，我們請鄭老師。

鄭文惠老師：

大家好，主持人蕭老師、曹老師、還有迺慧跟學玲老師，以及各位老師、朋友、同學。我想在座的其實是迺慧老師最專業，她長期以來就集中在園林文學做很驚艷的一個研究。我是在大概八零年代末期寫碩士論文，還有九零年代初期寫博士論文的時候討論過一些園林，後來只有在大概民國八十四年寫了一篇明代園林的題畫詩而已。後續上課雖然仍有關注，可是因為我研究的面向太龐雜，所以沒有辦法像曹老師還有迺慧老師這麼專心，所以我覺得非常佩服。曹老師也是我們學界裡頭，我覺得聲音是最溫柔而且最具有情味的一位老師。每次聽她講話是非常舒服，非常好的感受。

我想我今天只是大概很簡單的幫大家做一些導讀或是提問。眾所周知，曹老師是園林文學的大家。這次新書精讀會，主要是介紹曹老師的《在勞績中安居》這本屬於晚明園林文學跟文化的大作。曹老師在這一部大作裡，借用幾個重要的研究個案，其實已經非常宏觀又深入的勾勒出晚明園林文學跟文化的樣貌。其中當然也包括同時期朝鮮李朝儒學代表李退溪的山居詩，還有附錄文章裡頭朝鮮末期的漢文學家金炳淵的異鄉書寫。

剛才曹老師已經跟大家介紹了她論文所開敞出來的幾個大面向。我們可以看到她在導論的部分安排的非常周全。她先通過文人園林史的梳理，然後關切藝術審美、物我關係跟天人之際的層面。接著帶入到明代的社會文化轉型，把整部書所定調的時代階段提揭出來。接著涉及到有關社會空間的延伸，把園林放入社會經濟文化、生產商品的消費脈絡，還有主客體建構、社會身分的場域裡頭凸顯園林的獨特性。文本空間的建構，概述了園林文學的書寫跟刊刻風潮。隱喻空間的形成則涉及到文學裡頭很重要的，所謂隱喻修辭學的一些問題。討論文人如何去修辭，如何表徵立園的宗旨跟它的美學意蘊，然後提揭出他所謂的生命理想，最後帶入到本書的

一些論述綱領。所以，讀者在閱讀的時候，立刻可以掌握到曹老師整體非常宏觀的，長期精研園林文學與文化之間的思考。透過代表性的案例，曹老師不僅突出了議題焦點，也擴增了晚明園林文學跟轉型世變的一種複雜深刻的關係。也把晚明園林文學與文化內在的經驗呈現出來，對學界有一個很好的帶領作用。

在這一本大作中，曹老師是以文學文本作為分析的主軸。但是她同時也注重相涉於園林的社會空間、文本空間跟隱喻空間的多重像的複雜結構。這個複雜的結構包括園林的物質建設、經濟活動、權力轉移、人際網絡的建立還有園藝美學，此外還有文本空間跟隱喻裡頭所再現的思想觀念、宗教信仰、生命形態或是性別關係，乃至於身分認同、歷史記憶。可是她最終又可以回歸到一個存在的實感來深化園林文學與文化的命題。這個部分我覺得有效補足了歷史學者與建築學者他們從社會經濟、文化生產、商品消費還有空間造景這些脈絡，去闡釋園林的社會性格跟美學風格。所以這個是我們文學界在做相關議題的時候，可以有的跟其他學界非常不一樣，優秀而且精彩的一種表現。

以下，我提出一些問題或許大家可以一起思考。曹老師在書名跟篇章的論述裡頭，引述了海德格哲學的核心概念「存有」，也做了很好的發揮。海德格認為人之所以為人是因為瞭解存有。在世存有其實意味著人在意識中活出一個世界，也就是說當我們對意識進行反思的時候，人才能生成一個世界，以一個生成的世界去存活著，也才能夠領會我之所以為我。那麼，傳統文人棲居於園林生活中，正是傳統文人的意向性在這樣的空間裡生成一個世界。園林是文人敞開生活意義跟確認自我主體的一個很重要的空間。

所以，園林空間既是一個實體空間、家族空間，它也是一個非常私我的心靈空間跟神聖空間，更是一個體道、踐道的重要場域。可是它同時又是一個公共的社會空間，乃至於一個經濟空間，又是文人出入於世俗內外一個很重要的轉圜空間。所以，園林它為傳統文人，為我們意向性的意識開敞出一個可以提供指認的一個自我主體，或是社群認同，或是一個世界意義。我們如果把園林作為一個物或一個空間的話，其實它是以一個非常獨特的存在跟力量，讓物跟空間還有主體跟世界更加顯明起來，而且更深切的嵌合在一起。所以，它既是我們剛才所講的一個客觀實體，又涉及到主體社會、經濟文化、家族社群種種的，可是它更是一個情感投射的存有空間。曹老師在這部分其實著力非常的深刻。

如果我們借用海德格的說法，就是讓親在從一種非本真的存在，轉向本真存在的一種努力。那麼，文人透過園林的建置，或是園林文學的書寫，可以深切的發現自我內在跟外在現實的連動關係，也可以非常深切的去感受，領悟親在存在於世必須面臨的一種現實性，包括不斷被拋擲的、沈淪的，或是游移的一種人生諸多的狀態。然後隨著對存有的感受、領悟，心境不斷的開顯之下慢慢指向自己，慢慢指向於世界。然後透過各種可能性的理解與感知，具體的實踐在言說行動之中。所以從這個角度來講，園林文學、文本空間確實是傳統文人存有的具體展現。

所以這裡頭有兩個層面，一個是園林讓存有者進入到敞開的存有之中，然後，語言或者園林文學也讓存有者進入到敞開的存有之中。如果我們借用「媒介考古學」的角度去思考，園林作為一個媒介，或是作為一個中介空間，傳統文人在晚明轉型或世變的經歷中，他如何藉由這個園林媒介，或者中介空間來表述生命，揭示生命？園林或園林文學作為一個媒介，它又如何達到一種意識轉換或自我超越的向度？曹老師或許可以借用她的學術高度，重新從很多不同的面向，而不是從個案去處理，整體去提揭出園林作為一個媒介，在晚明作為轉型或世變時期的特殊性。比如說，媒介考古學他們非常注重如何去恢復媒介的物質性，或是它的異質性，或是捕捉它的互現性。然後在尋回這個存在視閾的過程中，去對媒介物質進行一種回溯前瞻性的研究。媒介本身就潛藏著不同的行動跟情境還有感知條件，所以它可以為我們帶來怎麼樣的一種學術視野的轉變，我覺得用園林或園林文學可以談出非常不一樣的東西。我們可以去揭示媒介所處的存在視閾，探討它如何在不同的歷史情境下有所顯隱，藉由時間維度或空間維度的考古去追溯前世，去重呼價值，並且重新梳理那些可能被忽視、遺忘，或是被遮蔽的歷史線索。或許我們可以從物質記憶的面向，重新思考園林或是園林文學作為媒介的一些意涵，並且更深刻的提揭出晚明園林的獨特性。

另外一個閱讀時的疑惑，是園林文學跟一般的山居詩、隱逸詩、隱居詩，或是剛才朝鮮異鄉詩的書寫是不是有所區別？或是它不必然要區隔？或許我們去界定園林文學的時候，應該要結合所謂的文化技術的概念，還有它相關係的行動者技術跟物之間的運作鏈。不然，我們很可能會把任何的文學作品歸類為園林文學，這是我一個蠻大的困擾。

另外一個問題，海德格他非常關注記憶如何嵌合命運。所以，我想更整體的去瞭解晚明的園林與園林文學它作為一種記憶，到底如何嵌合著存有跟命運。海德格認為語言是存在的家。語言或者言說、行動是存在自身展示著一種所在，也是它顯示傳統文人自我超越的一個過程。那麼，傳統文人在園林空間之中詩意的棲居，他們在聆聽存有之聲後，對他所遭逢的相關之物進行命名，然後也對世界，對大地做某種道說。在這種道說裡頭，屬於自我主體、家族本質或是海德格所講的歷史性的民族本質種種概念會被烙印。海德格說文人或是作家、傳統文人是以語詞去經驗物的存有，然後文人傾聽世界與物的內在關係所聚集的所有召喚。然後跟隨著召喚去迎取，或去應和所言說之物，或是去做肯認的回應。然後就可以把一些開顯的或遮蔽的真理表述或揭示出來。所以我很好奇曹老師特別談到她借用了海德格「天、地、神、人」的四重觀點。可是海德格在走向語言之途的時候，也有特別講到物是第五個，物聚集著四重。所以當我們在討論存有在語言中體現的時候，物本身可能是非常關鍵的部分：文人如何使用修辭，使用語詞去經驗物，或是經驗物的存有。而海德格為什麼會覺得物聚集著四重，這可能是我們文學領域可以著力發揮的地方。

另外一個小面向，海德格也關心如何讓持有作為一個創造者，或保存者自身在

作品裡頭，而這個作品又作為媒介傳承著歷史、社群跟民族的命運史。所以「世變」的問題其實非常關鍵。如果我們以園林或園林文學作為一種媒介，文人透過言說的行動創造了文學世界和文學文本。這個東西是一個創造者，同時也是一個保存者置身在這樣的文學作品中。可是這個東西也作為一個很重要的媒介，它傳承了歷史，同時它也可能在社群認同裡達到某種很重要的連結跟轉換，甚至被承續下來，它可能也作為一種民族的命運史，所以它拉敞出來的面向非常宏觀。所以，如果曹老師在個案分析之下，往後可以從更高的學術高度把這個重要的命題提揭出來，我覺得會對學界有更多的引導。

另外一個好奇，如果我們回到海德格說他是藉著良知跟罪責這個重要的課題，去證成個人本身存有的可能。那我們看晚明的這些文人，他們在建造園林或是書寫園林文學的時候，到底哪一些東西是他去證成一個本真存有的可能，並達到某種超越向度。這個部分或許也可以拉出不同的一種論述可能。另外，曹老師在這本書中還有其他文章裡，都引用了一些傅柯異質空間的理論，我覺得也都有很好的分析。

最後一個問題是關於單元裡朝鮮研究的安排，我一直不太安心。因為我們的書名是晚明，可是文章裡面有李朝儒學代表李退溪，以及附錄裡有金炳淵的異鄉書寫。雖然曹老師在文章裡有說明當時朝鮮是奉明正朔。可是我們學界現在好像不太會把這個東西放到中國系統裡頭。所以我會覺得是不是就是一個東亞文化圈的問題，這是一個有點複雜的政治文化層面的問題，不知道韓國學者看到會如何去看待這個部分？我想就大概很簡單的做一些報告，謝謝。

蕭麗華老師：

謝謝鄭文惠教授非常精彩的回應。這裡面除了能夠精讀曹老師這一部書之外，也提供了一些思考。像媒介考古學對我來說尤其是新的視野，我完全沒想過這個角度。此外，對海德格的存有論也有進一步的思考。我想等一下曹老師會有一些想法可以在最後一起回應。接著我們要請侯迺慧教授。侯老師在園林文學，臺灣應該是除了曹老師之外不做第二人選，我們請侯老師。

侯迺慧老師：

主持人麗華老師，作者淑娟老師，與談的兩位老師還有在座的朋友。今天非常的開心有機會來這裡學習，也很感謝中文學會的邀請。很幸運在這麼多年來，有很多的機會能夠拜讀老師的作品。每一次閱讀的時候總是感覺到非常的欣喜跟感動。裡面除了有很嚴謹、深刻的學術內涵之外，讀起來非常有情味的，所以是非常愉悅的一種享受。

我想先來講一下中文學界研究中國古典園林的小小的歷史。讓我們可以看出來這一本書，其實在園林研究的範疇當中是非常具有價值，而且具有特殊性的。大概在三十年前，古典園林的研究主要是建築界或者園藝學界研究的範疇。在 1990 年之後，中文學界才開始接觸這個領域。因為建築界或者園藝界比較關注園林實體的建造技術面，或者也會牽涉到一些園林文化的探討。但是他們主要還是集中在

園林這一個課題上面做研究。中文學界進入到園林研究之後，開始注意古典園林跟文士在生活、在文學、在文化之間一些密切的交涉關係，去發掘人跟園之間互相詮、互相深化、彼此安頓的一些很深刻的意義。所以這就把園林的研究帶到一個新的里程碑來。

在這一波從文學的徑路來探討古典園林更深廣意義的研究當中，成果最豐碩的應該就是淑娟先生。她的研究雖然主要集中在明代，尤其晚明。但是這些年來也擴及唐代，也關心一些公共園林的論題。所以她研究囊括的時代長度，關涉的論題向度，連結的文化面向，還有抉發的洞見和深度其實都沒有人能夠比擬。所以我覺得她是中國古典園林文學研究的冠冕。最近這些年來，她也帶著一些年輕學者去開展園林學研究的道路，所以我相信會越來越精深，越來越廣博。淑娟先生她有非常敏銳的學術敏感性。就整個園林發展的歷史而言，宋、明兩代應該是中國古典園林藝術發展的巔峰，尤其到了晚明，理學的思考加上美賞文化的發展，使得園林達到一種極致的成就。所以以晚明的園林作為研究的對象，其實能夠探索的內容是非常廣闊的。也就是說，淑娟老師在整個園林研究上是擷取了最精華的時間點跟題材，以非常細膩的思維展開了最深致的探究，所以是非常具有典型意義的研究內容。

今天這一本書是淑娟老師在二十幾年的研究當中的一個總結成果。我自己閱讀這一本書的時候，第一個對於她的書名非常的喜歡。因為我覺得它有一個非常動人的典故，就是引用了德國詩人著名的詩句：「人充滿了勞績，但還能夠詩意地安居于這塊大地之上」。這個題目為園林文學跟園林文化做了非常貼切而生動的註腳。園林提供人們居遊休憩、安頓的地方，同時它也安頓了人們在世勞績、疲憊的心靈。所以「在勞績中安居」這樣的書名，其實已經蘊藉了人跟園林之間互相頤養、彼此豐富的動人內涵。我自己非常、非常的喜歡這本書的書名。

這本書由十篇論文組成，每一篇論文各有精深的研究成果。剛才淑娟老師已經有非常條理的摘要介紹，我們之前應該也都有蠻多的閱讀收穫。當她成書的時候，我非常開心的是看到淑娟老師在前面的導論跟後面的結論。因為她有非常、非常宏觀的思考來綰合這十篇論文。首先，我覺得在導論的地方有幾點很好的成就。例如說從第三頁到第七頁，淑娟老師歸納文人園林所蘊涵四個層面的理想特質。這個是建築學界或園藝學界，他們在書寫園林史的時候沒有辦法做到的。淑娟老師點出了這四個層面，包括從第三頁開始的「園無定制，精在體宜」、「雖由人作，宛自天開」、「因地借景，內外相參」，這三個理想特質在魏晉的園林文學書寫當中已經有人提點出來，在明代計成的《園冶》這本書中其實也有揭示。這三點是比較多人熟知的園林法則。但是第四點，淑娟先生提

出「時空並行，生滅相即」，從第七頁開始她提到了文人園林的內容，我自己覺得是非常好的創見。雖然在《園冶》的書寫中也略略會提到這種時間的變化，但是淑娟老師把它特別綰合了園林景象的動線導引、晨昏四季流變，還有最重要的園林盛衰生滅這三層時間向度來論明「時空並行，生滅相即」的園林哲思。這一層特質其實貫穿在全書各個篇章當中。如果文人對生命本身有深刻的思考和反省的話，在他們的園林實踐跟園林書寫當中，其實一定都會關涉到這些內容。所以在導論的地方我覺得非常好的一個成就，在於文人園林的定義當中第四點的提出。

另外在導論的部分，淑娟老師對於中國園林史有一個非常簡要的梳理。我一直覺得中文學界的人如果願意花時間去撰著一本中國園林史或中國園林文化史，一定會超越之前的一些園林史著作。像是這本書對於園林史的梳理，將文人生命經歷中存有的體悟與感懷，融入到園林的造設還有書寫裡面，其實對於我們認識園林以及園林的本質會有一些重要的提升作用。所以這裡雖然只有短短的文字，可是她對於中國園林史的論述其實有更深化的成果在裡面。

第三個，剛才淑娟老師也特別提到，她從園林的社會空間、文本空間到隱喻空間一層一層的推進，剖析園林生命本身已非常精微，而且有一些縱深環環相扣。這也是我自己在閱讀導論的時候，感覺到非常多收穫的所在。

接下來進入到這本書的十篇論文。這十篇論文一共分為四個單元，每個單元各自有著重的面向。但是，我們會發現在每一個單元跟每一篇論文之間，都會或多或少的涵攝其他單元裡面所關注的課題。所以，雖然它是由獨立的十篇，而且是在不同時期發表的論文，但是在不同的篇章之間，其實彼此交疊連貫著許多共同的園林思考在裡面。在這些交織的脈絡當中，她一再的說明了晚明時期的園林主人們，在不同的園林居遊當中有著他們共同關切跟思索的課題。我們也可以看出淑娟先生在詮釋研究時，始終一貫的高度、深度與關懷。我自己覺得在閱讀的過程當中，受到更多啟發的是這本書帶領我們看到園林在時間的推移以及人事的變動中，終究要面臨的興盛與毀敗。在這樣的成毀過程中，它怎麼樣去啟發園林主人還有園林居遊者，他們去確立人跟園之間的意義與價值。而且在各自殊別的人生際遇跟哲理思考當中，致力去修心體道、去安頓生命，最後還會去凝聚一些典範的認同。這個因而共同創造出很深刻而淵雅、很精彩又彼此會通、具有穩定基調的晚明園林文學跟文化。

尤其是第一篇論文，關於園林存有的問題，我覺得特別的精彩。我讀過好幾遍，每一次讀人跟園林之間三種存有的關係，都感覺到裡面有非常豐富而且深刻的啟發。這裡有一個小小的故事，提到唐代李德裕很有名的〈平泉山莊戒子孫記〉。他特別告誡子孫，這個園林以後不能夠轉手讓售給別人。可是，到了晚明很多的園主，對於園林存有的所有權其實有著一份更深入的省思，以及對於自我生命的節制跟超越。在這樣的對比當中，你會發現園林發展到晚明時期，它的一種提升跟更加精

深的發展脈絡。所以這整本書當中所關切屬於生命以及哲理的問題，我覺得非常感人。

關於剛才文惠老師提到特別多的結論，我在閱讀的過程當中是非常喜歡這個結論的。因為這個結論其實總括了整本書的精要，而且更拔高一籌。我覺得淑娟老師將海德格存在的一些論點，結合到園林的居遊經驗當中，在園林文學、園林文化的這一個對照裡面，我覺得是非常好的。在結論裡，我們會發現淑娟老師把前面幾篇詮釋過的一些園林個案，相關的人啊、物啊、書寫，有意義的嵌入到海德格的存在論述裡。這樣的一個論述其實能夠掘發出園林居遊文化當中屬於生命覺知以及奮鬥的歷程。我覺得它緊密的回扣到整部著作每一個篇章裡面的每一個個案。不僅為這本書做了精彩生動的總結，在存在的個體上面也給我們很深的啟發。尤其結論 520 頁提醒，園林史在求同論述所勾勒的歷史脈絡中可能被掩抑遮蔽的真相與無法觸及的深層肌理，這個反省與進而為研究的轉向作努力，都證明本書對中國園林史的周全與深化有所貢獻。

我自己非常的幸運，能在這本書的成書前後有多次的閱讀機會。每一次閱讀的時候都會有新的收穫，也發現裡面還有更多可以開展的課題。我相信如果淑娟老師願意在將來投入更多時間，如果她願意寫一本中國園林歷史的書，她一定會超越之前的所有中國園林相關歷史的著作。這是中文學界在園林研究上能夠有的另一個很大的貢獻。我自己因為疏於做研究，所以只能簡單的以一個愉悅的享受者來閱讀這本著作。我非常敬佩，也非常的感動，謝謝。

蕭麗華老師：

謝謝侯老師。侯老師其實很客氣，她點出了兩個重點。第一個就是中國園林史這個面向，很期待領頭羊曹老師能夠有一個引領。第二個就是園林其實從生命的角度，存有的角度上，不管是去實地遊賞，或者是在文本上面經過一個閱讀、神遊，這些過程真的是一個很大的啟發。這裡頭不僅是學術的盛宴，是美的盛宴，也是一個生命安頓的盛宴。我覺得最好的代表其實是坐在窗前的帥哥。我正好看到他在窗前翻閱這本書，外面的光影進來，正好就是迺慧老師說的那種情景，也真的很像這本書要帶給我們的生命安頓。我們第三位請王老師，王學玲老師。

王學玲老師：

曹老師、主持人蕭老師、兩位評論老師，在座的各位師長、同好、還有同學們大家好。大家應該可以感受到我的緊張，因為我覺得應該有更多的師長們，或者是學術的同好比我更適合坐在這裡來分享這本書。我想大會之所以找我來，很可能是因為我是曹老師非常早期的學生。因此大會也許是希望我用一個學生的角度來跟各位報告，我在閱讀老師著作時候的心得跟感想。所以，今天我就用這樣的心情跟方式來跟各位分享，我在長期閱讀曹老師的著作裡面的收穫，乃至於我自己在裡面得到了一些，包括在座的所有老師講的一種存在的感受，或者是一種美學的饗宴。

我的報告會分成三個部分。一個部分

關於研究文獻，第二個是研究方法，最後則是作為一個學生，我提出一個比較私人的、比較個人性的閱讀回應。

我在做明清研究的時候，對於在座比方像鄭老師、侯老師，還有東海的一位已經過世的鍾慧玲，鍾老師。當我在閱讀她們作品的時候，我是非常、非常的敬佩。因為早期我們在尋找文獻資料如此、如此困難的時候，她們願意花那麼多心思、心血，就像曹老師剛剛說的，她願意去發掘或是開發這些潛藏的文本。我常常覺得這些潛藏的作者、文本好像就在等待這一刻，等待這樣的一些研究學者去把他們找出來，把他們潛在的意義發揮出來，然後讓他們重見天日。我自己常常覺得學術研究的有趣或者意義應該也在這裡。

以下我舉了幾個例子來說明。各位可以看到曹老師的書裡面，這兩篇論述的主要材料都是汪汝謙的《春星堂詩集》。這部詩集我們今天已經可以在2018年大陸徐雁平等人出版的《清代家集叢刊》中的《汪氏遺書》裡面看到。可是，曹老師這篇文章是在2006年發表的。所以我相信曹老師應該是花了很多的時間坐到傅斯年圖書館裡面，一個字、一個字的抄錄，一個字、一個字的爬梳、比對。因為，傅斯年圖書館裡面很多的資料我們不能影印。這個是在國內的例子。在國外的話是北京圖書館的例子。在曹老師的研究裡面，祁氏家族是她非常重要的一個研究課題，也已經研究了十幾、二十年。各位可以看到像是祁理孫的作品一直要到2017年的時候，隨著這樣一套叢書的出版我們才可以找得到。可是，曹老師的文章也是很早期就發表了。所以我自己也是相信，她是千里迢迢跑到北京圖書館一字、一字的抄錄。就像我剛剛跟各位報告的，我真的看到先行的學者們在做明清研究的時候，為我們樹立了非常好的一種典範。也就是說，當你在面對這些研究對象的時候，你要怎麼樣非常誠懇而且認真、用力地去面對這個最基礎的一種文獻研究。也因為這樣子，所以我想跟各位分享老師在文獻這個部分的用力。

當然，如果我們談到她的文獻研究，就必須要提到跟我們今天精讀會這本書同一年度出版的《祁彪佳詩傳》。關於祁彪佳的研究跟追溯必須回到十幾年前出版的《流變中的書寫》這一部書。我自己在閱讀這本書的時候也是受益良多。原因除了我剛剛說老師花了非常多的力氣在找尋這些文本之外，同時她也透過這樣的一種找尋，透過這樣的一本書，把她多年來找尋的資料非常有系統的呈現出來。換言之，她就是不藏私。透過這樣一本書的出版，我相信對於未來做祁彪佳的研究，乃至於做他家族的研究都可以再更進一步。

其實中國大陸已經有趙素文學者出版了《祁彪佳詩詞編年箋注》，而曹老師的作品是在之後才出版。對於這兩本書我自己做了一個比對，就是偷偷想要知道在箋

校本出現之後，曹老師為什麼還要繼續編輯這樣一本著作。她編寫的時候背後的想法是什麼呢？有沒有什麼樣的方法論跟期待？我在這邊沒有辦法去細談她的方法論，我想我就把這兩本書在文獻的考察上做一個對比。最右邊的〈卜居寓山〉是祁彪佳的文本。「開山誰是主」或者是「開山我作主」，曹老師在文章裡面有特別用這兩首詩，作為祁彪佳在造園時候一個主體性的展現。中間的編年是剛剛跟各位介紹的中國大陸作者趙素文的編年，而最右邊做了一些 mark 的地方是曹老師的箋注。在體例上面，我們當然可以看到曹老師更為周備的書寫，但我覺得更重要的是在箋釋的部分。老師真的非常細讀文本，從而發現這兩首詩其實還存在著一些問題，比方說七律跟五律之間的差異性。老師做了爬梳之後認為是一時的筆誤，應該是五律二首。可是如果我們用大陸的《箋注本》可能就沒有辦法注意到這麼細微的一些地方。

我覺得這本書裡面還有一個非常特別的地方，這篇文章一樣收在剛剛老師的這本《祁彪佳詩傳》裡面。曹老師在寫這篇文章的時候，我也是非常的欽佩，因為它是一個在北京圖書館的手抄本。據我所知，老師花了非常多的力氣把她所需要的一些文獻影印下來，或者抄錄下來。我讓各位看一下它長的樣子。這部著作本來是祁彪佳的手抄本，祁彪佳過世之後就由魏耕，應該是受到他兩位兒子的託付，對祁彪佳的作品進行圈點，甚至於還去修改他的詩句。好，為什麼我要談這個部分呢？這個部分可以讓我們看到老師在文獻處理上的一種細膩度。魏耕的修訂，如果我們看另一個箋注本是看不到這樣一個非常重要的現象。而在老師的《祁彪佳詩傳》裡，如果我們把右邊〈春日山居〉的這首詩跟魏耕訂正的詩去做對比的話，可以很清楚看到前後的差異性。而這種差異性也展現了一個文本，一個著作流傳的過程。其中最辛苦，或者是最值得我們學習的就是曹老師對於這些文獻的搜集，乃至於她的敏銳度以及梳理。好，這是我第一個想跟各位分享的。我在閱讀老師的作品，特別是在研究文獻的這個部分真的得到非常多的啟發。

第二個部分的話，談到了所謂的研究方法。老師在這本書裡面其實有她自己的理論建構跟論述。在導論的時候就提到她建構了三種空間，分別是文本空間、社會空間跟隱喻空間。在談空間的時候，我們也常常看到曹老師會提到現在非常重要的方法論，也就是文化地理學者們的看法。比方說在退溪的陶山居，或者是明清滄浪亭的重修這兩篇文章裡面，我們都看到曹老師用了文化地理學者談「精神場域」或者「刮除的羊皮紙」這樣的概念。同樣地在白居易的履道園這一篇文章裡，老師也常常借用文化地理學的理論。我發現曹老師一方面嘗試把 Foucault「異質空間」，或者叫「差異地點」的理論跟白居易履道園中的「收藏美學」去做一個梳理，同時也做對話之餘的一種調整。事實上就展現了老師在引用西方理論的時候並不是全然地去援引，而是透過具體的個案研究，包括我們剛剛說的一個文本的仔細爬梳，所以她能夠非常有依據的去對於已經存在的理論系統提出自己的看法。這個是我在這篇文章裡面得到的啟發。

我先提出我的問題，如果我們把園林文學、文化當成一種方法論的時候，老師

對於 Foucault 提出來的異質空間、差異地點，對於他的理論，老師的看法是什麼？這裡面是否有我們可以借用，乃至於我們可以去修正的地方？因為在這一篇裡面是針對白居易的個案研究，我想要知道的是如果我們整體的去看待園林文學，我們有什麼部分可以借鏡，以及有什麼部分我們可以去做修正？

在結論談「在勞績中安居」的地方，老師延續著她對方法論的運用以及調和。包括了她用海德格此在的觀念，包括了她用的一種想要回歸故鄉、詩意安居的、懷舊的、感傷的一種描述。我自己受益比較多的是在第三個部分，談到所謂四重整體的聚集。這段論述最後提到建造本身其實也是一種棲居、安居。我自己以前在關懷園林文學或者園林空間的時候，我只會關懷空間本身的物質性、社會性乃至於它的文學性，或者是它的消費層面、娛樂層面等等。但是透過老師這個方法的時候，我會發現其實空間建造的本身，空間營造的過程也是一種方法，也是讓人詩意存在的一種途徑。所以，我想這也是為什麼老師在這本書裡會特別用所謂的「勞績中」，而不是我們大家熟知的在「詩意中」安居，這樣的一種比較美學式的，哲學式的說法。

在那一段的最後老師用了海德格在談橋的論述，談到了橋如何把天、地、神、人聚集自身。老師認為人在建構園林的過程中體察到了自己的存在。在建構的過程中，他跟人，跟物件，跟大地山水，跟天光雲景相互領會，共同建構了細密的關係網絡，最後回歸到自身的存在裡面。所以老師說意義就在整體性的網絡中沈澱與累積。這是我對於老師在方法論的談論裡受到的啟發跟理解。在閱讀完之後，我也像鄭老師一樣想要更進一步知道，我們在園林裡面要如何去討論物質的安放。老師在白居易的論文中是以「收藏美學」來談這樣一個問題。因此，我好奇物質在園林空間裡面，除了是消費的、異類的、縱慾的存在以外，有沒有其它意義的可能。

我的第二個問題是想要知道透過這樣一種園林的論述、園林的考察，老師對於現在所謂的物質理論，或者對於剛剛鄭老師提到的媒介考古學這樣的一種論述，老師有什麼樣的看法跟回應。

再來進入到最後的部分，是我作為一個學生比較個人主體性的閱讀感受。我自己每一次在閱讀的時候也同時在反芻這樣的感受。我看了曹老師這部著作，最、最收穫良多的是退溪陶山居遊的這兩篇文章。我本來讀的是發表在學報的文章，等到老師的書出版之後我再去讀了一遍。就發現老師多了這張圖。我看了這張圖就想著「這是要逼死誰啊？」意思就是以後我們做園林研究或做空間研究還要會畫圖。對，所以這怎麼辦呢？真的是要逼死誰對不對？好，所以就是在這篇文章裡面，我覺得老師做了一個非常好的演繹。老師確實凸顯了一個理學家在空間建構上非常重要的問題，包括空間建構本身就是一個存在，就是一個歷程。空間建構本身也許是勞績的，也許是苦乏其身的，可是那也是我們印證存在的一種途徑跟方式，最後我們可能就逐漸逼近我們的本真。在這篇文章裡面，老師特別提到退溪在空間建構的同時也在跟朱子致敬。所以退溪的很多居室命名，都跟朱熹的雲居，跟他的精舍命名有許多雷同之處。所以，

我覺得這篇文章談得非常精彩，特別是空間跟義理之間有一個非常緊密，而且非常恰當、直接地呼應與詮解。其中，老師在第三節〈讀書與遊園〉裡舉了〈讀書如遊山〉作為說明的例子。那當然這也是一個學生的問題，為什麼你可以找到這麼貼切的文本呢？我想這恐怕還是要閱讀大量、大量、大量的文本之後，才能夠從文本中擷取一二，進而在討論中呈現核心的議題。所以，特別跟各位分享的是我看到這個，哇！怎麼可以找到這麼貼切的文本。〈讀書如遊山〉就是很清楚的把一個生活實踐，把一個義理的部分，把一個居遊的部分跟自己的一個讀書，跟自己的一個生活去做結合。

這一篇文章裡面讓我很動容的就是，老師特別提到說她對張亨老師之間的一些往來。也因為這樣子我自己也在思考或者反芻，我在閱讀這個文章一遍、兩遍時可能會有的一些存在感受，或者反思，或者美學的部分。我覺得作為一個學生，作為一個長期閱讀老師作品的讀者，而且我覺得我應該是認真的讀者。在這樣的閱讀過程裡面，我覺得真的有一些是屬於我個人記憶的問題。所以我就在想為什麼我會對這一篇文章特別的感動呢？就是因為這個（簡報上放了曹老師出的考題）。對！所以我還留著。當我在閱讀曹老師包括她談到了晚明的《十六觀》，談到袁宏道的宗教修持，談到王陽明，談到關於宋明理學的問題的時候，我常常不自覺地記憶會閃現到三十年前。在我大學的時候，上老師的論孟課的時候。看她多麼狠啊！叫我們讀唐君毅耶！叫我們讀牟宗三，然後還考試耶！ok，就是我自己會不斷地閃過這樣的一個片段，閃過像剛剛蕭老師說的美的盛宴。我們的論孟課，我記得很清楚是在下午的一點到三點。各位可以想像下午一點到三點，配上曹老師的聲音，然後她講論孟，那個時候我們還沒有這種麥克風，我們是用小喇叭，所以那個聲音時而清晰，時而不清晰，大家可以想到一定有很多人不支，當然我自己也會。可是我也同樣地，像剛剛蕭老師提到的守正老師。我也常常會想到在那樣的一個午後，在那個課堂裡面跟著老師讀論孟。我忽然間就瞭解了一件事情，就是恐怕一個研究學者的學問養成，可能我們今天看到的是這樣的一本書，看到的是這十幾篇論文的呈現。可是我在這本書的呈現中，看到的是一位研究學者在這樣的學術積累之中，她多元性的養分。所以為什麼曹老師可以在園林文學裡面談到哲學性的問題，討論到社會性以及各個層面的問題，恐怕這就展現了曹老師這麼多年來學術努力的過程。作為一個學生，我自己也會覺得很感動，當然也覺得很慚愧。那個時候老師帶我們讀的這些東西，我可能也沒有做得非常好。可是無論如何我非常謝謝學會，還有非常謝謝大家給我這樣的機會，跟各位分享這個真的是非常、非常個人記憶裡面的一些感想跟心得。好，謝謝大家。

蕭麗華老師：

非常謝謝王學玲老師。學玲老師又感性又理性，從學者的角度以及從學生的角度，她自己做過曹老師的學生，從這幾個角度真的也勾起了我們很深的體會。最後，最重要的是要把時間留給曹老師，可是時間已經到了。那怎麼辦呢？我們還是延長十分鐘可以嗎？會不會影響大家吃飯？我們讓老師可以暢所欲言。

曹淑娟老師：

非常謝謝三位先生所提出來的評論以及提問，因為時間的關係，感謝的話就省略了。三位先生能夠願意這麼仔細地讀這本小書，我非常感動。一向覺得讀書、寫作都是很孤獨的事情，平時寫文章，都是想著只要能遇到兩位耐心的讀者，我就滿足了，今天遠遠超出預期。謝謝諸位先生細膩深入的評述，能夠相應地說出我想要傳達而未必說清楚的訊息，這是我的福氣，才能夠遇到這樣的評論者。

時間有限，請容我簡要回覆部分的提問。首先，園林文學有沒有一個明確的界定？園林文學與山居詩、隱逸詩、山水詩等會有所重疊，但我無意於將它們都歸類到園林文學，也無意於為它劃定邊界。築居於山水中的園林，詩作可以是園林詩、是山居詩，有些也可以稱隱逸詩。比如說，謝靈運的山水詩很多描寫始寧別業，那我們是不是可以稱它們是園林詩呢？我想，要視為園林詩也沒有關係，但我個人更關懷的是詩人自身有否自覺區別山水詩與園林詩。在不同的時期，不同的園林主客手中，他們開拓出什麼樣的園林和園林文學，是一種流動的狀態，很難去規範與劃界，何況某些寫作情境本來就有重疊的部分，彼此相互交涉，這是我個人的看法，當然也可以說是一種逃避的心態。引發我關注的園林文學，重點不在於它的物質技術條件，不在是否具備亭臺樓閣，我更看重有沒有通過築造的行動過程反思自我處境以及與整體空間的關係。

鄭老師提出了媒介考古學的視角，其實我不懂什麼是媒介考古學。不過大概可以聽出來鄭老師關懷園林物質媒介與語言文字，它們是兩層的關係。鄭老師提問了園林作為一個媒介，晚明文人在世變的經歷中，如何藉由這個園林媒介表述生命，揭示生命？期待不是個案的處理，而是總體性的提揭晚明的特殊性。很慚愧我沒有辦法總體性的為晚明園林的媒介技術賦予某種必然的本質，可以讓進入此一空間的人通過這樣的媒介，得以揭示生命的本真，展開一個轉換的過程。因為一定是要有一個人進來這個園林，人在園林之中去形成一個動態的養護過程，也可以說就是人與園林一起老去的過程，你才可能在這樣的一個養護和陪伴的應對過程中，去賦予這個園林意義。

由此聯結到另外一個問題，就是物聚集著四重。對，海德格確實是有這樣的話，他說物聚集著四重整體。但他所謂的物不是隨意的一個物，並不是說我們在空間中安放一座亭、一塊石頭，它就聚集了四重整體。我們來看海德格所舉的一個精彩例子：一雙農婦的鞋。那一雙鞋，這個物，它不是世界上任何人鞋櫃中的任何一雙鞋，它是一位農婦的鞋。不管他看到的梵谷的那一幅畫是不是畫農鞋，海德格是這樣詮釋它的。農婦穿著它在泥濘的雨中跋涉，在農田中辛苦的勞作，在暮色中走過孤寂的小路，然後，也在勞作後得到田裡的收成，這雙已然斑駁磨損的鞋，與她一同經歷寒暑，浸透著憂慮與喜悅。海德格說的是這樣的一個物，是這樣的物聚集著四重網絡整體。我覺得依然要從人「在世界之中」談人與物、與四重的連結，而非另外可以單獨抽離的對象，無論是物質或文詞都是如此。農婦穿著農鞋來開展這樣

一個與她所存在世界的種種關聯，就好像文人通過園林的建構與養護，通過語文的言說與行動，經歷著人與園林交會的興衰過程，而展開四重世界的連結。海德格所說的這種連結關係，我是這麼樣體會理解的。

謝謝鄭老師、侯老師提供的許多建議與期許，有一些正好彰顯我能力的不足，比如說如何去重新建構中國園林歷史的發展，怎麼去梳理整個園林言說在時間的歷程中所帶出的文化建構，可能也作為一種民族的命運史。我年歲已老，不知道還能夠有多少的體力和時間可以好好做學術研究。我自己愛讀書，如果有心得也會持續寫作，可是已經不敢有大型的規劃了。我想這些建議的提出可以給在座的年輕人很好的提點，也是很好的期許。有志者，盍興乎來？！

最後謝謝學玲老師還保留著我三十年前出的考題，我很感動，也喚起一些年輕時候的記憶。我想幾十年來，我的關懷大概也有一個主線，雖然我是一個愛玩的人。在讀書的園地裡，我好像不太安於某一個時代段落或文類，在漢代、明代、唐代、宋代之間穿梭遊玩，閱讀詩、詞、文、賦，這是我愛玩的一面。不過，似乎也有我的一些基本關懷脈絡。這些本來不足多說，不過學玲老師的回憶，好像有一點點幫我進行了串聯與呼應，謝謝！

蕭麗華老師：

今天最感謝的應該是臺灣中文學會有這個慧眼，請了曹老師這一部《在勞績中安居》作為我們第三十六次讀書精讀會的閱讀，然後也精心安排三位不同的角色。園林文學方面侯老師當然沒話說。另外呢，在詩歌、美學跟詩畫等等藝術層面的是鄭文惠老師。另外學玲老師的角度比較特別，又是學者、又是學生，用這種方式我們可以非常細膩、而且很享受的閱讀這本書。我剛剛匆匆地說不清楚，其實守正老師他一路從主任做到院長，他在那裡翻書的寧靜感，正是勞績當中安居的片刻，我剛剛真的非常感動。光影進來，他在翻書的那一幕，正好跟這本書整體的精神美學意義相貼切。我想我就用這一幕做為結束，用滿滿的感謝，還有美的盛宴、學術的盛宴做一個結束。謝謝今天所有的參與者。

臺灣中文學會新書精讀計畫之三十七：鄭雯馨《東周禱祠禮研究：以傳世文獻與戰國楚簡為中心》

◎劉安妮

時間：中華民國 110 年 12 月 11 日（週六）10:00-12:00
地點：政治大學百年樓三樓 330303 中文系研討室
主持人：林啟屏先生（政治大學中國文學特聘教授）
主講人：鄭雯馨先生（政治大學中國文學系副教授）
討論人：程克雅先生（東華大學中國語文學系副教授）
孫致文先生（中央大學中國文學系副教授）
邴尚白先生（清華大學中國文學系副教授）
紀錄人：劉安妮同學（政治大學中國文學系碩士生）

林啟屏教授主持：

我們今天非常高興，有鄭雯馨老師的新書《東周禱祠禮研究》來做為我們臺灣中文學會新書精讀會一系列活動的專書，臺灣中文學會成立之後，一直有一個願望，就是希望我們學門內的每位從業人員，或參與的人都能在我們的學門知識領域上面耕耘、更加精進用功，因此審度於目前學術圈的發展，除了期刊論文的形式發表之外，我們認為真正能夠把我們學門知識傳之久遠的，其實仍然是建立在專書的書寫上面，因此臺灣中文學會舉辦一系列新書精讀會活動。當然新書精讀會的活動已經舉辦相當多年，這系列曾經讀過的相關專書，其實過去有非常資深學者的著作，也有年輕學者比較具有開創性的著作，都非常多，也引起蠻多回響。接下來鄭老師的發表之外，我們有邀請到三位老師，分別是國立東華大學中文系程克雅教授、國立中央大學中文系孫致文教授、以及國立清華大學中文系邴尚白教授，當然除了三位在專業上卓有所成的學者，針對鄭老師的專書提出他們讀後的對話之外，我個人也非常希望在座來自其他學校，或我們本校在研究領域上是相同、能夠加以對話的老師，也能夠在待會進行的新書研讀後，提出您的觀察跟鄭老師對話，也希望在座有部分同學，從你的過去讀書經驗，聽我們老師之間的對話之後，如果臨時有什麼發想，我們也非常歡迎年輕的同學能提供你們的一些觀察心得，來跟老師們加以對話，這是我們學門能穩定進步非常重要的一股力量，也希望這樣的活動能很順利地展開。鄭老師的《東周禱祠禮研究》，重點是透過某種程度針對文獻的相互辯證，文獻的相互辯證從過去以來，我

們所習慣的二重證據法裡面相關的做法，乃至於之後有許多反省，包含三重證據問題的出現，其實跟考古文物都有密切的關係，雯馨老師的這部書，她的重點是傳世文獻與戰國楚簡，尤其是在包山楚簡當中所呈現相關禱祠禮的內容，所做的一系列研究，我相信這是非常具有根本性的研究，為何說它是一個具有根本性的研究？我們通常知道，正如同鄭老師在書中提到，「祭祀」這個概念，本身是可以當泛稱的名詞對象，同時也有跟禱祠的差異處理的模式，因此這種屬於詞彙概念上的生活運用，是可以跟實際生活世界的某一種行動是能夠連結在一起，而這些生活行動當中的可能細節也好，或是它背後所隱含的內容也好，雖然與今日相差兩千多年之久之後，有一些可能看起來熟悉，但又逐漸陌生的文化沉澱，是有必要把它顯題化，因此雯馨老師的這部專書，我相信在她很紮實的研究之後，能提供這樣的一些訊息，讓我們學術圈有更多參考的基礎，今日精讀會在我們雯馨老師的分析中，相信會獲得知識非常充實飽滿的一天，我們熱烈掌聲歡迎雯馨老師！

鄭雯馨教授主講：

各位師長、來賓、同學大家好！今天很榮幸有這個機會向大家報告這個題目《東周禱祠禮研究——以傳世文獻與戰國楚簡為中心》，其實我從來沒想過這樣的研究，能走到今天形成一本書的規模，剛開始對出土竹簡有興趣，但實際上我對於文字學本身，有一點接觸，卻不是專門研究者，所以起初是很猶豫的。那時在系上出土文獻研究群的讀書會進行報告，受到像是宏明老師、睿宏老師、明璋老師的鼓舞，所以我才開始覺得好像可以嘗試研究，過程當中，系上的老師也會主動鼓勵關心我，像啟屏老師、守正老師。這一路走來，其實摸索很久，這本書裡頭的文章，其實是遠自七八年以前的草稿，再一直發展到現在的研究結果。但是我們知道出土文獻其實是一種偶然性的產生，就是剛好挖到哪裡，就有哪些資料，因此這本書的討論，可能是一個階段性的研究結果，這是我對於它的一個定位。因為書已經出版，接下來的報告，我會以一種簡明的方式，讓在場的同學、或是沒有接觸過這本書的人，比較可以大概理解禱祠這樣的禮儀。

禱祠的義含，基本上是一種因應事件舉行祭祀，目的是希望可以祈福消災。步驟是「先禱而後祠」。實際上應該是兩個步驟，「禱」就像《說文解字》所言：「禱，告事求福也」，就是稟告鬼神發生什麼事情，希望祂可以幫助我祈福消災，如果這個願望達成以後，我就舉行「祠禮」，就是回報之禮，也就是我們說的還願。如果用現在的概念就是，今天有學生或家人要考學測或指考，帶他到文昌帝君廟向祂許願，如果我順利高中的話，我就用一面金牌回報文昌帝君。然後果然金榜題名，這時放榜以後，考生必須要帶著他當初許願的金牌，來答謝文昌帝君。禱祠的步驟和

目的性是很強烈的。禱祠的定位，書裡面根據楚國的九店〈日書〉還有《禮記》都並列「祭祀」和「禱祠」，可以看到說它們其實是兩種不同類型的祭祀。由於「祭祀」可以是特定名稱，也可以是泛稱，所以在書裡，就把它稱為「常祀」。所謂常祀，就是指定時定制的祭祀，例如除夕、端午節、中秋節都祭祀祖先的臺灣民間習俗。祭祀祖先，除夕時，會用三牲，端午節用粽子，舉行的時間固定，祭品也是固定的，這就是所謂常祀。「因祭」就是因應事件所舉行的祭祀，它可以按照目的分成兩類：一種是我們在書裡頭說的「禱祠」，它有具體的目的，祈福或是消災。另外一類「告祭」，是告而無求，就是稟告鬼神說今天發生什麼事情，但不一定有所求，像是古代女兒出嫁之前，祭祀祖先，在《詩經》裡頭會用「藻菜、蘋菜」去祭拜，取其柔順之意，這個時候是比較沒有特定的願望。理論上雖然分成禱祠和告祭這兩類，實際上它們是常常混用的。

在書裡頭，探討禱祠的面向，分成「受祭者、用物、儀節、禱祠的演變」。「用物」的面向很廣，書裡特別研究祭品的部分。「儀節」包括齋戒和禮儀的綜合運用，最後是「禱祠的演變」，從東周到漢代的變化。因為時間的關係，下面就用第三章「用物」，也就是包山楚簡禱祠祖先的祭品，說明禱祠的變動性非常的鮮明。要了解這種未知的禮儀，我們就要從已知推未知，從已知的傳世文獻來衡量，因應事件祭祀祖先的祭品狀況。

像「出行」，就是出國或進行外交訪問，《儀禮．聘禮》提到大夫要出國進行訪問，要先跟祖先稟告，這時會「釋幣於禰」，「幣」就是用玄纁束帛來祭祀。「告入」也就是當他回國之時，同樣會再次稟告他的祖先說「我回來了」，這時會用脯醢、觴酒，也就是肉乾、肉醬還有酒來祭祀。告祭用物，未用「常祀」的少牢饋食禮，也就是羊跟豬。這是我們看到傳世文獻的一種變動。

或是因應疾病、健康的情況舉行祭祀，在《尚書．金縢》：「爾之許我，我其以璧與珪歸俟爾命」，因為武王重病，周公向三王祈禱：拜託祖先讓武王恢復健康，如果武王順利恢復健康的話，我將會用璧與珪回報你們。《尚書》用的是璧與珪作為回報的祭品。在《晏子春秋》中載齊景公「疥且瘧」，就是生了皮膚病和腸胃病，這時他命令史官與祝到山川宗廟去祭祀，「犧牲珪璧，莫不備具」，除了璧與珪之外，還有犧牲。同樣都是因為疾病，但二個例子使用不固定的用物，我們就可以看到傳世文獻裡，因應事件的祭品是具有變動性的。在此背景中，觀察包山楚簡祭拜祖先的祭品。包山楚簡記載的條文裡，三年間墓主階級沒有改變，都是大夫的身分，但是祭品卻有變動，所以這時我就轉過來，看祖先的身分尊卑跟祭品的關係，而不是看墓主跟祭品的關係。尊卑，分成兩類：「同尊卑、別尊卑」。如果尊卑相同的話，同樣都是祭祀先王，這時會用牛當祭品。如果祭祀殤者用 （豬），直系男性祖先用豢，直系女性祖先，也就是他的母親，會用 。看得出來有某種規律，但是有部分參差，像昭佗的母親與「殤者」，未滿二十歲而過世的人，有時候有酒，有時候用衣裳為祭品。

第二類是「別尊卑的祖先及其祭品」，在同一個祭祀裡有不同尊卑身分的受祭者，像昭王與男性直系祖先二種身分時，

這時使用「牛一豢」，昭王用牛、男性直系祖先用豢，反映身分尊卑的差異。如果是昭王、男性直系祖先、女性直系祖先（昭佗母親）三種身分時，剛好是「牛一豢一豬」反映身分尊卑的差異，在此祭品與身分有某程度關係。第三，是用香草歆饗，則是多用於殤者、無後者等身分較低者，身分較高的昭王則無這類記載，這時便要進一步去解釋為何既又規律又有參差。

第一個可能的原因，是「祭品因禮儀情境具相對性」，指祭品因受祭者之間的尊卑關係而改變，例如昭王跟祖父一起祭祀，昭王用牛，祖父用豢，因為昭王是王，祖父是臣，君尊臣卑，反應在牛跟豬的祭品上；如果是祖父和殤者（未成年而過世的人），祖父地位較高用牛，殤者地位較低用豬。同樣是祖父，祭祀有時用豬，有時用牛，其實就是看這個祭祀場合中跟誰合祭，影響他的尊卑，進而影響使用的祭品種類。

其次，是古人認定的祭品種類有限，像《左傳》中「五牲不相為用」或「六牲不相為用」，五牲包含「牛、羊、豬、犬、雞」，認為可以用來祭祀的牲畜是固定的，但舉禱動機多元，有出嫁、疾病、戰爭，促使用牲場合多元化，故不全然能從用牲現象推斷其意義。

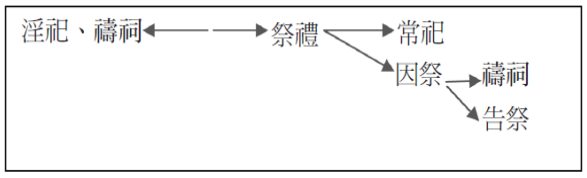
第二點，祭品因禱祠方法而有同異。祭法將影響祭品的種類，如禱祠與禘禮用牲不同。第三點是祭品因禱祠程序而有同異之關係。在禱祠裡頭，祭品需要經過鬼神許可，必須透過占卜的流程。比如我今天跟鬼神許諾，使用豬三頭、牛一隻，但鬼神覺得不高興，占卜的結果就是否定，我便再換成牛三隻，豬一頭，這時鬼神應允了。在此情況下祭品也會產生變動性。若問運勢時，也會調整祭祀動機、受祭者、祭品，如在包山楚簡當中，墓主每年都會占卜該年運勢，就像現今新年時的星座運勢，或十二生肖運勢。墓主今年占卜的結果若是「宮室不安」，那他就會去祭拜宮室的土地神。占卜結果若是官運不佳，會去祭拜祖先。因祭祀對象不同，因此祭品也會有差異，所以卜筮程序使祭品的出現含有變動性，因而即使出現相同祭品也不等於具有必然性的規則。

以上是第三章的部分，其他章討論儀節、或受祭者的變動大致如此。但會因為主題不同而有所調整。

在這本書的後頭，提到禱祠定位的變化，禱祠進入漢代，產生跨域的現象，原因在於漢人衡量祭祀的標準是「身份、道德」，跟禱祠，因應「非常」，是因應事件所舉行的禮儀，狀況有點不一樣。由於禱祠帶有鮮明的情緒，例如生病感到畏懼，或因為出行對於未來結果感到不安，因此禱祠本身會有比較鮮明情緒，這跟《論語》:「君子坦蕩蕩，小人長戚戚」剛好相反，所以漢人不符合道德修養。其次，禱祠對倫理秩序產生衝擊，例如在漢代會看到有心人士會運用禱祠僭越弒君，可能詛

咒天子、王后，甚至想取而代之。在禱祠的過程中，先禱而後祠，先許願再還報，這樣的行為不就是跟鬼神進行利益交換嗎？因此禱祠相當程度挑戰人神關係、倫理尊卑，與淫祀相提並論，成為「非禮」。

雖然禱祠在漢代受到批評，但是它有正面的意義與價值，還是保留在禮當中。首先是禱祠可以成為個人或群體度過難關的心理工具，例如蝗蟲災害，舉行祭祀，使群體有寄託，安定民心；另一方面，禱祠的「祠」本具報答感謝之意，加上後世賦予道德詮釋和合理的實踐方式，像是漢文帝就認為不要轉罪移過於臣下，只要稟告鬼神祈福就好，這樣的詮釋和合理的實踐方式，會使禱祠仍保留在禮的範圍內，形成跨域現象。



禱祠的複雜定位，呈現出禮的能動性。常祀本身是按照日常狀況進行祭祀，並表達個人修養；因祭是因應事件，能夠幫助人民度過難關，所以禮儀本身可以因應情境調整，不是死板的規律或教條。禱祠的跨域現象，既是和淫祀相提並論的「非禮」，又屬於祭禮的一部份，到後代的民間祭祀，還是有此情況，也影響到近代在研究禱祠的學術研究。以上是我提出的一點觀察，我的報告就到這裡結束，謝謝大家。

林啟屏教授主持：

我們非常謝謝雯馨老師，說明這部書撰寫的基礎性概念和立場、觀點、看法，這本書有許多內容有賴於在座的專家能跟雯馨老師對話，相信能使我們聆聽者，有更進一步知識上的學習，接下來就請程克雅老師，來與雯馨老師進行對話！

程克雅教授討論：

大家好，很榮幸在此跟大家以純粹閱讀者的身分，來進行分享這本《東周禱祠禮研究》的想法跟回饋。看到這個議題涵蓋的相關史料非常豐富，涉及一般人的接觸面向，可能會產生的好惡、恐懼、對未來的不可知，使禱祠往往是寄託人類心靈期許。

從上世紀初到現在大家都很重視的二重證據法，鄭老師透過四個國科會計畫、六篇論文，把它整個總結到這本書中。在今人化繁為簡的梳理模式，是我非常肯定的。其次，她透過受祭者去討論包山楚簡的禱祠祖先、透過用物去討論包山楚簡禱祠祖先的祭品，以及討論當中的儀節：以望山與葛陵楚簡為主，包括清華簡告祖與其他因祭的綜合運用。然後，綜合整體影響和評價歷程，能夠重新以制高點的角度去看東周禱祠的地位和演變意義，這是一個讓人覺得興奮、有系統的清楚內容。

在第一章中，我們面對禱祠、祭祀，這四個字，我們是當作四個詞或是兩個詞，或透過理解詞義、行動的方式，涉及到古字詞的意義，和意象形成與演變過程。追溯辭書當中的辭源跟辭源義，我們會發現除了在名詞所指和動詞的分梳，而這分梳都是放在一整個活動的各種不同環節，各有其定位，包括良俗病痛祭禱，或祝禱的文辭，乃至於告祀求福這樣一整套的儀節進程，以禱祠的「祠」，可能是祠祭或祭祀，那禱祠、祭祀是否為同謂語？

或禱祠、祭祀分別兩個字是同謂語呢？或是各有殊異的所指？我們在追尋整個脈絡的時候，固然有語言學家在同源字或同源字探悉，過程中透過所從偏旁、造字緣由、使用前後文脈絡、實際應用情境，都可以進一步探討禱祠、祭祀的應用，從原始狀態，到後來混而不別，或分則有異的各種情況，可以幫助我們更清晰看待中間的時間、空間差異，了解使用這些字詞的不同所指。

在專有名詞的部分，到 2021 年大陸學者王震，也提出《歷代禱祠史料集箋》去呈現禱祠，這些不同書籍也透過不一定是在儒家典籍當中的著述，或非儒家的祝辭解釋，因此可見在《公羊傳》、《說文解字・示部》、《禮記・月令》、《呂覽・孟冬紀》、《淮南子・時則訓》禱祠、祭祀在綿延成詞組，不管是不同的字詞淵源，其實在鄭老師的書當中第一章時已經可以看到，而在第七章也能看到呼應卻嘎然而止，是期待鄭老師進一步發展之處。

第二部分是鄭老師把重點放在出土文物，提到《包山楚簡》、《望山楚簡》、《九店楚簡》與《新蔡葛陵楚簡》等考釋、釋文，均依竹簡內容和《禮記・曲禮》:「禱祠、祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。」將其定名為《卜筮祭禱》簡和《禱祠》簡，這些在整理者的命名和整理之時，也同時擴展了事物定義，也就是禱祠這件事，也許不能確定在經典上的流傳和行動。在經典中意義是否能夠必然連結現代人對出土文物、也就是竹簡上的行動定義。如果我們認定可以驗證古人行動的出土竹簡，卻用經典重新替竹簡定名，這時是否把對經典的認定嫁接到整個我們對於出土文物的認定上？

我個人的淺見，在概念互相解釋的過程，因為祭品、祭品意義、受祭順序尊卑，看到先後、優劣、是非等價值概念帶入，在後來出土資料越來越多，近年在海昏侯的出土古籍、竹簡中，能印證我們現在的傳世文獻材料相關出土文物，包含新出土或鄭老師有涉及的，可發現這些不一定完全受限於「楚文化」之背景，而是包含秦跟楚不同文化本質。如果在線性的發展或推進上來看，這兩種不同領域的文化背景。那未必是時間的文化流傳，因此從文字分域角度，秦楚可說是值得注意。在十五種可整理出的禱祠文本，戰國五系文字分域角度看，主要以秦、楚為主分析依據，同時也不乏參酌以上各地域禱祠、祭禱與禱祠簡的考釋研究，可見這些禱祠、祭祀不一定都能夠安排在價值義涵的經典禱祠認定，因此，祭祀、禱祠是從廣義、從固定涵義立場來看待，會影響我們的理解。當然鄭老師也了解此糾結，因此她引用「禮與非禮」、「常與非常」這些不同概念時，也是要有所小心。例如引文放入李豐懋先生撰〈由常入非常——中國節日慶典中的狂文化〉與《神化與變異：一個「常與非常」的文化思維》，照應到小傳統一般

人士思惟，李豐懋先生藉著這一相對概念範疇的語源義追溯：「原始於服飾象徵漢語的語言符號，即儒家禮制下的服制象徵」，儒家重視非常之禮，鄭老師也引用周何先生《春秋吉禮考辨》謂有「常雩」，有「特雩」；常與特相對，未必以「非常」詮釋特雩。也就是常祭和特祭，未必特祭就是非常，等同於非禮。換言之，東周到漢代語脈中的非常，不一定是非禮，但非常和特祭是不是放到不同文化主體或核心價值，放在楚文化的積極論述中，這是值得去做分野的。

因此我們可以先提出經與權的面向，其次是常與變，第三是因與革。在經與權的對象中，我們發現有從一般人生當中，因事而祭，這是從楊華〈楚禮廟制研究〉也用到的，楊華老師相當肯定鄭老師研究，在〈出土所見「祭祀」與「禱祠」〉採用相同的角度，區隔常祭與因祭，在「經」與「權」不同涵義裡面，肯定地域文化在楚文化本位的思考方向。其次，常與變角度，我們看到常理與演變的差異，可以從第三章用物包山楚簡禱祠祖先的祭品、第四章儀節望山與葛陵楚簡禱祠祖先的齋戒日程，與第五章清華簡〈程寤〉可以看見，「常」之道，以釋「變」。第三，從因與革角度來看，「因為事故」與「報告祖先神祇」的「因祭」和「告祭」，在詞義上仍然有可斟酌之處。最後附帶「因祭」專有名詞的歧義，《山海經》郭僕注：「嬰，謂陳之以環祭也」，包含陳劍、羅新慧〈說《新楚簡》「嬰之兆玉」及其相關問題〉、邴尚白《新蔡葛陵楚簡研究》、蘇建州、鐘曉婷等人，集中討論字詞義考釋提出不同的理據，但歸結對因祭、嬰祭與祭類因仍而祭，祭而又祭，祭而後告，有密切的關聯。

以上是我在閱讀後所提供的一些淺見，還請師長們校正，謝謝！

林啟屏教授主持：

非常謝謝程老師剛剛精彩的說法與對話，透過鄭老師的書，她包含從語音，進入到受祭者用品、具體的儀節，可能不同區域當中所呈現出來不同的風貌，到底是在常跟非常之中，或是經跟權之中，或因革之際的禮儀，可說是非常精彩的評論。接下來就請我們中央大學的孫老師，來與雯馨老師進行對話！

孫致文教授討論：

感謝雯馨老師能讓我有這個機會，來談拜讀她大作後的心得。在同輩當中，雯馨老師實在令人敬佩，她的研究紮實，持續關注相關議題，從博論討論清代，到延伸討論漢代魏晉，幾個重要禮學發展時間點，她都已經納入研究範圍。

這本書剛克雅老師從宏觀角度提出精闢見解，就我自己的理解，我大概能看出其架構，第一章是方法檢討與概念的提出，我等等會再討論二重證據法的問題。二、三章討論包山楚簡的祭祀儀節與祭品，重點是在釋牘。第四、五章雖然是討論簡牘《望山楚簡》與《新蔡葛陵楚簡》，但大篇幅都是討論典籍，所以相對前兩章，雯馨老師仍是關注傳世文獻，且是反向從出土文獻來解讀傳世文獻。第六章是我最感興趣，也就是將典籍裡的禱祠和出土文獻相印證之後，放入文化史的脈絡中來談論祭祀在禮的概念中如何看待，又延伸到漢代知識分子如何看待。因此，除第

七章結論外，關注面向非常全面。

以下會從三個面向陳述我的心得：第一，二重證據法的效力。第二，解讀楚簡時，經典的效力如何。第三，經的研究和史的研究的分際差異。當然此書標舉為一本經學研究，但由於鄭老師長期研究經學，與我關注面向有大部分重疊，因此我預想她是站在此立場分析典籍與典籍有關的出土禱祠簡。

首先，二重證據法的效力，在其大作第二十一頁「釋讀楚文字本為費時而複雜的工作，若又配合禮制解釋，更不易在短時間內取得成果。前人研究不僅提供細緻的詮釋，亦開拓研究視野，為後人理解楚簡的禱祠內容，帶來莫大的幫助。學者運用的材料大體相同，研究方法亦遵循王國維的二重證據法，所得的結果卻時常言人人殊」，用同樣的資料和方法，得到的結果不同，這是使我有興趣的地方。書中又言：「這固然顯示學者為理解出土文物投注極大的心力，卻也反映考據的方法步驟值得深思。易言之，如何運用『二重證據法』為一項值得重視的議題。本節將先說明傳世文獻與戰國楚簡的可比性，以作為運用二重證據法的基礎，進而敘述該法的應用方式，最後闡述應用該法可能面臨的困難與因應之道」，我想看看我們所面臨的困難，在雯馨老師的著作中如何因應。

舉一個例子，在八十五到八十六頁，討論包山楚簡蒿祭的「蒿」該如何解釋的問題。如果按照學者考釋，李學勤、李零都是解釋「假借字」當作「郊祭」，李家浩、包山楚簡整理者解釋「蒿」為「犒」，犒為勞之，慰勉、獎勵的意都有聲音關係。換言之，不認為是本字，雯馨老師則是從她熟悉的《禮記》，認為是本字，認為是蒿草，燃燒而祭祀。「蒿為香草之一，用於祭祀。包山楚簡 224-225、243 上的『蒿之』與『饋之』相對，就語法而言『饋』為以熟食進獻祖先，則『蒿』當指對祭品的烹調方式屬祭法的一種」、「《禮記．郊特牲》說周人尚臭，與以氣味祭鬼神之禮俗相符」，又引了大量的《楚辭》資料，談香草對楚國人的特別文化義涵。我認為這比起赫赫有名的學者，李學勤、李零更值得採信，因為這就是能夠和典籍相應合的祭祀方式，但為何會李學勤、李零這些學者們不把它當作本字，而當作「郊」？雯馨老師有檢討，傳世禮書中的郊祭，以天地之神為主要受祭者，人鬼為配享，如果是配享，簡文中不會只出現人鬼，而無天神、地祇，這是符合典籍，用此懷疑前人的論述是合理的。但這就讓我想到二重證據法的效力與限制，因為不承認是「郊祭」，前提是典籍中的郊祭，就是楚國的郊祭，典籍說人鬼為配享，天地之神為主要受祭者，但會不會有可能在戰國時候的郊祭，是不同於典籍的呢？我們已經預設了典籍所說的郊祭，才是普遍行於戰國的郊祭，這個預設又該如何檢覈？

按照我們對於王國維的二重證據法，其意義是要利用出土文獻驗證傳世文獻，但是王國維是經學家，也就是經典是具有神聖性的，因此是藉由出土文獻來證明傳世文獻的經典的可靠性，加強經典神聖地位。但是現在我們已經對經典沒有如此崇高的景仰，是能隨時質疑經典的哪段記載不正確，而用出土文獻來檢覈，而不是印證傳世典籍。但會不會有另一情況是傳世是完整文獻，而出土是偶然片段、有限，所以雯馨老師在報告中說她的研究是階段性的，那是否能用這些片段、階段性的資料來質疑和批判傳世典籍呢？

這就是我想要提到第二問題，究竟是要讓出土文獻、傳世文獻，以哪個為優先呢？葉國良老師大作中說要視情況而定，就剛上述「蒿祭」之例，我認為就很能說服我，但這也是基於我們先信任經典。在其大作九十八頁，談論到基準的問題，「占卜程序將使祭品的出現富有或然性，且受禱祠方案者的觀點影響，因而禱祠中出現相同的祭品不全等於規則的反映」此章有精彩的雙向分析，書中「相同的祭品或反映時人認為該鬼神喜愛定用物，行禮時投其所好，以求鬼神歆饗而遂願，因而在相當程度上形成慣例。是以就現象觀之，禱祠的祭品似具固定性。看似具有固定性，卻不全然能從常的用牲規格、用玉制度等固定規則的觀點與方法探究，乃因其方案仍須經由卜筮獲得鬼神許可，方案施行與否具有相當程度的或然性」，剛剛雯馨老師報告中也有提到用幾隻豬，幾隻牛，但此情況無法跟典籍應合，出現太多不能解釋的特例，雯馨老師認為是投鬼神之所好，但是這是從哪來的推論呢？我們不能從典籍中讀到，因為典籍都是記錄常規；也不能從出土楚簡中得到，因為出土只能看見用什麼祭品，未說明原因。從這點上，雯馨老師的推測是合理的，但依舊缺乏說服讀者的理論和證據。禱祠具有相當程度的或然性，沒有規律可循，那研究的意義在何處？假如有人根據此結論來說楚國人對鬼神的態度，這就嚴重誤導，和錯誤衍伸，因為此前提還是需要檢覈。

第三，經的研究和史的研究的分際差異。我刻意不講經學與史學，因為現在已沒有古代「經學」是要經國濟世之道，此概念已消失，我們現在都是研究經典、經學史，經學文獻思想。雯馨老師說明較接近原始、完整樣貌的禮儀，也就是告訴我們禮儀如何舉行，文獻中可能有許多理想性，部分的虛構。書中第二十八頁：「另一方面，虛構的禮制仍有其價值。傳世文獻中部分理想的禮制，相當程度地反映時代思維或特定群體的想法，所謂價值不必然只能從真偽衡量，善惡也可以是另一種思考的途徑」。我覺得這很有啟發，如果討論史的問題，那是試圖接近真，但不是討論善，雯馨老師要闡發的是善，我認為第六章最吸引我，因為討論這些祭祀，在經的常道之下如何被當時接納，並隱含現代人如何看待祭祀活動，正如同剛剛她報告中，提到現代的考生會去文昌拜拜，現在仍有的禱祠行為。我們似乎不能把有求於鬼神的事都當成是功利的主張，如果是這樣的話，禮的主張、經典的主張，對於生活的作用是什麼呢？這是我比較好奇處，也許雯馨老師能再多告訴我們。

在我讀後心得裡，會認為雯馨老師是以經學的意味勝過出土文獻，以上是我很

淺薄的心得，請各位指教。

林啟屏教授主持：

謝謝孫老師剛剛聚焦的討論，並從效力的問題切入，思考究竟是否有歷史的客觀實在性，客觀實在性是要放在出土文獻中？還是放在過去二千多年所建構經學神聖性的知識系統中？此外，經學究竟要如何應對新時代的需求？這皆是相當好且重大的議題。接下來就請我們邴尚白老師，來與雯馨老師進行對話！

邴尚白教授討論：

各位老師、各位同學大家好！今天很開心能來參加雯馨老師的新書精讀會，我相信任何人只要翻閱過雯馨老師這本著作，都能體會感受其精彩處，不需要我在此多言，但是奉命來參加，因此要提幾點拜讀後的初淺想法跟心得，還請雯馨老師、在座的師長、專家不吝指正。本書的研究主題是從出土文獻和傳世文獻的跨領域研究，從常與非常、用物儀節、東周到兩漢禱祠定位的演變和意義，從常、非常，禮、非禮等這些角度，提出相當宏觀且周延的看法，我認為全書廣泛的收羅跟東周禱祠相關的材料，收羅宏觀，精於裁斷，雯馨老師對前人的異說，往往有很好的見解，像剛剛致文老師提到「蒿之」的例子，我自己也是很贊成雯馨老師的看法。致文老師又提出很有意思的問題，楚人會不會有另一種郊祭？我認為僅能從我們現在要討論的問題性質，和現在所掌握的材料來看，因此從現在材料未能看見另一種郊祭，故應從現有的資料中去說明，否則很多問題都無法去談。

雯馨老師讀書相當仔細，除了跨領域、對資料充分掌握、辨析前人異說這些特點之外，我認為這本書特色，是在對於前人的問題考慮的相當深細，雯馨老師好學深思，往往在前人未疑處提出可疑。例如在第四十七頁，指出包山楚簡 205-206 中，記載禱祠五位先人，卻沒有用秦家嘴、葛陵、曹家崗等楚簡的「五世」，進而探討其原因，並探討影響層面的範圍何在，這些問題，是前人未提、未深入討論，類似例子很多，限於時間就不一一枚舉。

雯馨老師的推論大多言之成理，發前人所未發，相當精彩，對於古代禮制的問題思考的是相當細膩的，能有如此成就，應當是出自雯馨老師長期潛心於傳統禮學所累積的功底。剛剛克雅老師和致文老師就全書提出大方向的意見，我就提出拜讀大作後的一些小疑問，想利用此機會向雯馨老師請教。

書中有好幾處提到「楚國月名」，在第四十頁，提到楚三月（援夕）、楚五月（夏夷），那我們直接用秦簡上面的字，在第八十八頁、九十七頁都提到楚國的月名，這樣看法是採用包山楚簡兩位整理者。但後世研究者，對楚國曆法、歲首、月序的提出不同看法，月序看法的不一，會影響禱祠事件的次序、先後關係的差異，楚月名是用七月到十月，從七、八、九、十來推，會得出此結論，但是秦國以十月為歲首，但不是將十月改做一月。除了包山楚簡整理者，還有哪些是雯馨老師覺得可以支持的證據，妳為何會支持此看法？

第二，是在第五十四頁，談到魯國閔公和僖公的例子，「如閔、僖之例，實為尊尊（君臣）、長幼（兄弟）二項原則，相互

衝突時，當以尊尊為先。」那魯閔公、魯僖公哪個為兄，哪個為弟，《史記》與《漢書》相左，本書從〈五行志〉，想問其因？雯馨老師的判斷標準為何？想請教您。

第三，是在第五十五頁，提到「非祖先作祟，行禮者向祖先求助」是否有更具體明確的例子？那在五十六、五十七頁是認為該支系的傳承未滿五代，但從楚昭王到昭佗，是世代相傳的六代人。如果支系超過五代，祭祀的方式還要包括楚昭王嗎？例如昭佗的孫子，在楚簡中會如何祭祀，還需要包含楚昭王嗎？

第八十七頁，「蒿之」的問題，「蒿之」在雯馨老師論述時，引用到〈東皇太一〉，但東皇太一是最高的天神，雯馨老師對於這差異的看法，會如何看待？在第九十八頁，提到楚簡中禱祠方案需要經過占卜，經鬼神同意，此說法原則上合理。但是楚簡當中的再占辭，沒有例外，卜筮結果都是吉，這個機率是不是有點不太自然，是不是說明貞人有很大的解釋空間？也就是只是一個形式？第一百五十一頁，提到講到「夫」是指事字，和一般看法不同，不知是否能夠再加以說明？

第六章，最後提到禱祠、淫祀漢代人是如何區分，對於其原因跟意義進行許多根源性的討論，非常精彩。我想請教禱祠視作淫祀或為因祭之一，漢代人如何區分，還是將禱祠視作淫祀是王充這些學者主張？不是漢人普遍看法？

因為克雅老師、致文老師已將大問題都提出，我就從細節上進行說明，此書邏輯暢達、言之有物、遣詞用字相當嚴謹，且無推砌辭藻，我認為對於東周祠禮的研究非常深入，提出許多相當原創性的論點，是目前學界重要的研究成果，以上是我讀後簡單的粗淺感想，請雯馨老師、在座專家不吝指正，謝謝。

林啟屏教授主持：

謝謝尚白老師從許多具體的例證，提出許多專業問題，像是不是有貞人操作的空間？這些的確都是能夠對話的空間，那我想接下來就請雯馨老師回應。

鄭雯馨教授回應：

謝謝啟屏老師，也謝謝三位老師的指正。剛剛好像經歷一場非常嚴謹的學位論文口考，當時因為限期升等的緣故趕著出版，有些問題確實處理得不夠細緻。我就以目前能回應的問題，加以說明。

首先，是克雅老師提到的地域文化，和致文老師所言經典效力，這真是一個「大哉問」！我認為經典本身是一個文化資源，不要當作經學或經書，因為經學是漢代才成立的，把它視為共享的文化資源，周人文化影響到後代。周代禮儀與秦、楚的關係，對我而言，是涉及到禮與俗的區別。這本書希望討論禮儀本身的內在結構，而禮與俗是另外的問題。老師觀察的

面向相當好而精準，以我過去文字學淺薄的認知，秦國在西周故地，有受到周文化影響。目前出土與禱祠相關的日書，有些學者認為是庶民所用，因此文中未引用探討。就研究楚國來說，書裡選的多半是貴族階層、與王室有密切關係之人，比較有條件實踐禮儀。〈楚世家〉中，雖然楚國的繼嗣習慣會用年少者，但是年少和嫡庶無直接關係，遇到非嫡子時，才會進行討論。如果嫡子晚出生，不是繼承上的問題，在繼承制度上是用父子相承，跟周代相似。再來是葬制，雖然有僭越現象，但僭越本身其實代表對價值的認可、是文化資源的承用。因此老師們提到一個很重要的問題，就是經典的效力是什麼？但是我不是把它當作經書，而是「文化資源」來看待，當經典是文化資源時，可以進行對話。

其次，因祭名稱，書裡的第一章提到採用宋代楊復、清代江永的說法，就很自然使用「因事之祭」一名，並無仔細分述，確實是書裡可以補充的地方，謝謝。再來是老師提到經權、常與非常、因革的概念，博論裡有探討，而「特」與「非常」的概念，「特」是「一也」，是少數情況，對多數人而言是不常見的，因此會放入「因祭」的類別裡。第一章提到常祀、因祭，具有常與非常的相對性，禱祠本身也可具有另一層常與非常的概念，禮儀的分類是相對的。至於「嬰之兆玉」的嬰，我是將它解為纏繞的意思，動詞，不是祭祀的專有名詞。

再來是致文老師提到三個問題：第一，二重證據法的效力；第二，解讀楚簡時經典的效力如何；第三，經的研究和史的研究的分際差異。二重證據法、經典效力等研究方法、以及「蒿祭」的問題，謝謝尚白老師幫我回應。但他也提出另一問題是蒿祭的「蒿」，我引用東皇太一，但東皇太一是最高天神，為何可以和殤者與無後者相提並論？按照陳偉的研究，楚國祭祀有天神、地祇、人鬼的序列。東皇太一是天神，祖先是人鬼。祭祀祖先，原則是事死如事生，因此會用「熟食」祭祀。但是神格較高者，可以用氣味、血腥作為祭祀，所以天神東皇太一用蒿祭，表示地位崇高，用生食而不用人鬼的熟食。如果放在人鬼脈絡而言，人鬼本來該用熟食，卻用氣味之祭的蒿祭，則反映地位的低微。

致文老師提到要投鬼之所好，但我們怎麼知道鬼喜歡什麼？這是一個很好的問題。目前所見的資料來看，祭祀鬼神有些有特定的犧牲，像是宮行神會用犬來祭祀。用禱祠心態來思考，要達到目的，應該是要投其所好，是誠意表現，或說用利益的交換，因而有此說，這邊我應該要放更多論述來說明這可能是當時的文化習慣。老師也提到一個好問題：禱祠沒有規律所尋，那研究的意義為何？其實涉及研究動機，研究過程中受到師長們的關懷，擔心此研究領域具有或然性，萬一沒有議題，不就寫不下去、沒有進程。對我來說，這些出土文物是新的材料，要如何把它與傳世文獻對話，把它放在什麼位置，與現有的知識結構有何關係？如何看待？這是我希望能夠嘗試回應之處。

尚白老師提到月份的部分。其實這陣子看去年出版的這本書，有種恍如隔世之感。老師剛問具體的月份問題，當時有翻過書，現在一時想不起來確切的書籍、當時是如何想的，可能需要回去再查詢。此外，提到閔公和僖公有不同說法，書裡是

按照《左傳》和周何先生的研究加以探討，確實未留意到有很多種不同身分，謝謝老師的提點。再來是生病時，有沒有「非祖先作祟」更具體明確的例子，例如秦惠文王向華山祈求說要讓他恢復健康。祖先對人來說，是生命的源頭，所以遇到遭難，會自然地向祖先求助。再來是昭佗的孫子如果在位，祈禱時要如何稱先王，這要視占卜出來的作祟對象而決定。昭佗這系屬於別子，「別子為祖」、「繼別為宗」，不能將昭王列入自己的世系裡，以免僭越大宗的天子。昭王自己的嫡長子、嫡長孫，才能把昭王列入自己的祖先世系裡。就別子一系而言，雖然知道昭王是祖先，但在算世系時，不能名正言順納入君王。

在第六章漢人怎麼去區分禱祠，這涉及知識份子和世俗社會的差異。王充在《論衡》中強力地批判，但其實他對東漢社會的影響性是很小的。移風易俗的觀念，大概是西漢成帝之後盛行，一直到東漢末年，像《風俗通義》或政府、地方循吏，也一直有推動風俗的改易，促進人文化的思考和實踐。但實際上能夠有多少的成效？有沒有可能是陽奉陰違或人存政舉、人亡政息的情況，要再進一步去談。謝謝老師們讀完這本書，也謝謝老師們提出許多寶貴的意見，謝謝！

林啟屏教授主持：

謝謝雯馨老師誠懇地回應，我想這是直球對決，該要揮棒時就直接揮棒，沒辦法必須漏接時，還是誠懇說明是漏接情況，這是非常好的學術性對話。我想禮的研究，是面對具體生活的行動，古今相差兩千多年，要進行還原，本身就是高難度的工作，雖然有傳世文獻、出土文獻，這當中仍有許多的縫隙，需要由我們來填補，但填補縫隙時，如何讓意義更充實飽滿，這其實是有一定困難，我們就看見雯馨老師在兩種文獻中穿梭，也借助文物，或透過自己做為人，我們對世界的反應為何，以同理來面對可能意義上的推測，這也就是填補其縫隙，這就是禮制研究的困難。我相信雯馨老師會在引導到漢代禮俗上的研究，會在細節掌握，有更多普遍性原則的思考，將來會在此領域，會帶給我們更多精彩的展現，我們再一次掌聲謝謝雯馨老師！

會通與迴盪——記蕭馳教授與東華二三事

◎吳冠宏

目前專業掛帥，各領域都有專家在進行精緻深入的研究，但愈來愈少有人能以通博的視野，過人的膽識及氣魄縱橫於文史哲各個領域，出入於中西之文獻與理論，並且貫穿好幾個時代，當今學界正需要這樣的學者，而非護守一端的專家，尤其是爬梳中國的學問，必須如此，才能真正打通其任督二脈，為詩學與中國傳統文化開啟新的研究方向，而撰寫「中國思想與抒情傳統」三大卷(《玄智與詩興》、《佛法與詩境》、《聖道與詩心》) 的蕭馳教授，完整地呈顯玄學、佛學與儒學三個思想內涵下的古典詩學內涵，使學界抒情傳統的文化論述得以展開全面性的探索，正是在我心目中達此高度、廣度、深度的理想學者。

有鑒於此，我撰寫國科會「延攬客座科技人才」，力邀蕭教授於 2013 年 10 月 1 日至 2013 年 12 月 23 日期間來東華中文系講學，此時他已結束新加坡的教職而隨夫人遠居荷蘭，很高興這樣的想望，最後可以踏實成行。在東華除開設一門「魏晉以降中國詩學之進境」研究生課程之外，在任期間，他也為本系學生進行「中國古代山水美感中的『景』」和「中國古典詩學中的『詩勢』」兩場講座，震憾東華師生的哲思與詩心，如當時就讀復旦大學中文系博士班的交換生徐梁(現任教於上海師大中文系)便不時來函傳達他十分懷念在東華聆聽蕭老師上課的美好時光。

蕭馳不僅以他出入中國山水文學的學養， 為我們洄瀾的山川增色添光，在 2013 年 10 月 4 日，我和他更一同參加中正大學中文系主辦的「抒情傳統再反思座談會」以及臺灣中文學會之《玄智與詩興》新書精讀會活動，當時與會對話的學者有顏崑陽教授、楊儒賓教授、廖棟樑教授、蔡瑜教授、賴錫三教授、毛文芳教授…等，可謂人才薈萃於斯，會場精彩的對話錄處處有珠璣，收在中正漢學第 22 期，值得一覽再覽。另《玄智與詩興》一書，立基於「詩情即哲理之所本」的視域，踏入中國詩學與思想哲學二者往還之關捩，從王弼、阮籍、嵇康、郭象、陶淵明之詩與思的探索，對漢儒宇宙圖式展開步步解構，使詩與思之間，情與理之際，不僅是因果關係，經由兩者之間的互涉與共鳴，指向背後更大的文化脈絡，觸及抒情文類發展中幾個具關鍵性的本質觀念，如自我、當下、超越…等，我曾為此撰〈天光雲影共徘徊——評蕭馳《玄智與詩興》〉書評一文，亦刊載於中正漢學第 22 期，可以參考。

當天結束活動後我們留宿一晚，第二天就順道飽覽嘉義的農村風情與中正大學的後山景緻。其後我們一同北上，因為他有位遠從新加坡來臺的學生，想要見師一聊，我建議可以相約在臺北火車站的郵局碰面，再一同上微風廣場用餐。等候時，他聊著這一位優秀的學生，栽培的關愛之

情溢於言表，卻久候不見學生蹤影，原來人生地不熟的學生坐計程車前來，先是塞在路上，計程車又將他載至火車站旁有多處入口的臺北郵政總局，致使在臺北火車站裡的郵局苦苦張望的我們，緊盯週六火車站內超多的人潮而頻頻落空，學生來電問：「蕭老師，您到底是在哪一個窗口？」望穿秋水的蕭馳怒飆：「就只有一個窗口，拜託，你到底在哪裡？」眼睜睜的看著訂好返花火車票的時程已逐漸逼近，蕭馳急切的心情可想，「臺北火車站的郵局」，各自不同的判讀，遂造成當天師生難得一聚的機緣益形匆促了。

蕭馳在〈嵇康與莊子超越境界在抒情傳統中之開啟〉一文，曾透過嵇康恬和淵淡的詩境，對於莊子與嵇康之關係做了深刻的連結。他講學期間，我正在執行「道玄之際—從情之有無到氣的感通」國科會專書寫作計畫（後來完成《走向嵇康》專書），他在詩學上開啟莊子與嵇康之意義，將抒情傳統從主體論視域延展至互為主體間的關係，認為抒情不僅是情的表達，也是情的解消，開拓了抒情傳統的格局，與我研究的進路頗有異曲同功之妙，並極具相互對話的參考價值。他雖長年旅居新加坡講學研究，但其間所發表的論著在臺灣的學術界已獲得廣泛的討論與回響，除聯經出版《中國思想與抒情傳統》三大卷之外，其後更孜孜不倦，致力於中國古代詩人的山水美感話語研究，《詩與它的山河—中古山水美感的生長》，正代表另一階段研究成果的集結與高峰。

蕭馳入宿東華素心里以來，即不時流連驚異於東華校園的秋詩篇篇，想必坐臥在這環滌皆山的地景裡，一定讓他分外自在與歡喜，不再只是心中自有丘壑吧！當我說起花蓮的地震、颱風特多，美麗是要付出代價的，他總是愣著。10 月 31 日，我們共食晚餐後，各自回研究室忙碌，不久後突遇地震來襲，研究室書架上的書零落掉地不少，這次的震度不小，應該有六級左右！連老花蓮的我都不免緊張起來了，更遑論久住新加坡的他，經此一震是否會過度惶恐而難以承受？於是我趕緊快步地前往他的研究室，當晚被震得驚魂未定的他，結巴不安地告訴我「真是太恐怖了！」一副世界末日即將來臨的模樣，其實這是融入我們生活世界的必經儀式吧！我只是好奇，他偌大的身軀是如何如他所言般瑟縮躲入桌下狹小的空間？

11 月 29 日（五）小週末，我將碩博班的導生聚安排在東華大學的後花園—鯉魚潭，亦力邀蕭馳共聚同遊。我們師生沿著湖畔慢走，自在地賞玩、聊天，這般好風如水的午後，恐怕連蕭馳都願意暫擱滿腹傳統山水的文學風景，而以不斷移動的詩眼，穿梭「綠筱媚清漣」，並伴隨這一群年輕學子們一同踏出青春的步伐。其間我聊到：「想起在臺大讀博士班的我無意間觀賞到大陸姜文的『陽光燦爛的日子』，難以形容觀影後不知手之足之舞之蹈之的歡喜，真是太棒了！」蕭老師聞之發愣，進而說：「我也看過，還好吧！」這樣的回應真是令我有點失落！大家走賞一圈後，在湖畔樹屋共食，他高度讚賞這家的鹽烤魚與桶仔雞，順便向我抱怨之前在花蓮市的王記茶舖，並握緊筷子激動地說：「簡餐簡直是難以下嚥，只有珍珠奶茶還可以。」當天結束後同行的郭惠珍同學竟貼心地上網為我取下「陽光燦爛的日子」，我抱著

無比興奮的心情重覽，有如一場夢醒，自己如實地重溫了蕭馳「還好吧！」的判讀，才思及我和他竟有十七年的歲差，而三十歲第一次觀賞時正好抓住了青春的尾巴，滿心的惆悵卻在蕭馳—我—同行年輕學子的交疊身影中逐漸消散，畢竟縱使綠草如茵、花奔繽放的歲月難再，生命終究會一棒一棒地傳衍下去！

12 月 9 日蕭馳參加我主持「言志與抒情的交響」之計畫所舉辦的「中國抒情傳統論壇」，與柯慶明教授、顏崑陽教授、呂正惠授、曾守正教授四位中文學界抒情傳統深具代表性的學者一同來探討此一重要的知識型態與文化現象。蕭馳曾自云：講學期間，利用大學圖書館所提供的研究成果以及學術交流所激發的思維，奠定了他對杜甫夔州詩和元結、柳宗元山水書寫的研究論著的基礎，對於臺灣以有限的學術資源，可以發展出如此輝煌燦爛的學術文化，使中華優秀文化傳統得以發展和弘揚，並融入現代思想文化潮流，的確令人驚歎。

蕭馳返回荷蘭後，我們仍偶爾通個信，問候彼此或寄書分享，淡淡的，卻一直延緜未斷。今年六月我寫信代東華漢學張蜀蕙主編邀稿，他也慨然允諾，分別一段時日了，感謝他對東華的支持依舊，他的特邀稿尚在處理中，豈料…

我怎能忘記蕭馳要結束東華講學離開花蓮的下午，當天北上的火車竟安排在唯一沒有手扶梯可以上下的第三月台，我協助他將另一箱笨重的行李隨樓梯一步一步地拉上月台，送他坐上火車、安頓好行李後，便說聲告別並叮嚀：「你到臺北就要自己處理行李囉！」下了火車，我正準備從月台走向出口的樓梯，突然聽到蕭馳以宏亮高昂的聲音呼喊我的名字，頓時間彷彿整個花蓮火車站都是我名字的回響，以為出了什麼事了，我著急地轉身走回來，發現他竟也奔出火車向我跑來，這一位山東熱血的友人突然給向來情感內斂的我一個熱情的擁抱：「謝謝你！」我起先是驚嚇，後打從心底暖和起來，仍惦記著他一路辛苦遙遠的回程—荷蘭，多麼感謝這一段時光我們有緣得以共處，尤期待未來能有重聚的時候，並且告訴他我故鄉這一片寧靜以致遠的山海，會一路相送…

我不禁回眸蕭馳 2017 年 7 月 9 日的來信，那雖是未能成行的美麗邀約，但不論置身何處，相隔多遠，我們都共同擁有並珍愛波瀾壯闊的漢語文化：

> …你短文最後的感慨，吾亦有之。近幾年在歐陸，主要穿行于歷史文化叢林之中：博物館、古跡、為詩人吟詠的名山水，時時踏訪，漸漸遠離政治世界之紛擾。為過冬、亦為最終解決在歐陸久居計，吾近在雅典購得小居一處。你們這次來歐洲赴會，時間不巧，否則可以到寒舍小住，一起尋訪希臘愛琴古跡，論文論道。吾最近由景觀研究，觸發對山川地貌與文學關聯的種種遐想。當然，或許更正經的是對漢語本質的思考。

體清神正・是非允當——追憶戴璉璋先生

◎周大興

今年（2022）初一月八日凌晨，戴璉璋先生辭世，享年九十歲（1932-2022）。雖然說指窮於為薪，火傳不盡，先生也算是完成了人生的使命，但得知這個消息，心中仍不免慨然。戴先生生於浙江省麗水縣，臺灣師範大學國文研究所碩士，歷任臺師大國文系、所教授（1970-93），新加坡東亞哲學研究所高級研究員（1985-1987），中央研究院中國文哲研究所籌備處主任（1992-97）、研究員（1992-2002）、兼任研究員（2002-2022）。戴先生師從許世瑛、屈萬里、牟宗三等名師，在語言學、經學與哲學上奠定了厚實的基礎，而先生學術探索的道路，也隱然有從語言學、經學到哲學的發展方向。主要著作有《儒學與新加坡》、《易傳之形成及其思想》、《玄智、玄理與文化發展》等書。

有關戴先生的完整學思歷程，讀者可以參考臺師大出版中心出版的《在臺漢學家學思歷程》一書（2014 年），這其中的夫子自道，精彩翔實，尤其是涉及「在中研院文哲所的行政與研究工作」方面，有許多細節也是先生時隔多年之後方才親口吐實的。戴先生自己依據一生的重要際遇，分為四個時期：一、師大求學階段，二、師大教學階段，三、中研院文哲所階段，四、退休後階段。他是六十歲接任文哲所籌備處主任，六十五歲卸任，擔任研究員至七十歲退休，此後二十年也一直是兼任研究員的身份。本篇追憶戴先生的小短文，並非具體而微的介紹他的學行經歷（這當真「談何容易」），主要是懷念他在文哲所的點點滴滴，屬於我個人微不足道的井底之蛙的窺見。日後，文哲所《中國文哲研究通訊》會有戴先生的紀念專輯（預計是今年六月號，由李明輝先生、林月惠女士主編）。

文哲所十年

民國七十九（1990）年六月，中研院中國文哲研究所設所籌備處正式成立，我於八十年年底進入籌備處，時任研究助理。八十一年八月，吳宏一主任因病請辭，由戴璉璋先生接任籌備處主任。這是我真正接觸到戴先生的開始，在此之前，腦海中也只有閱讀《易傳之形成及其思想》一書時的片羽印象。時光匆匆，轉眼已過了三十年。戴先生初到文哲所給人的印象頗符合眾人（按：指「下面的人」）的期待，就是嚴肅而認真，籌備處公務繁重，他講話精當切要，絕不拖泥帶水。當然，這只是印象，而且是現象，有幸和他接觸久了，望之儼然（也就是外表令人害怕的樣子）即會逐漸回升溫度。

戴先生任籌備處主任的一個重要任務就是覓地興建研究大樓，用他自己的話說，臨老還跑去接行政，是「為文學界、哲學界建立一個獨立、自主的研究基地。」文哲所研究大樓的興建，從無到有，其中的艱辛絕非外人可以想像，然而，以先生的個性，他也只是數語帶過。前人種樹後人乘涼，寄語文哲所新進的研究人員，只

要想像一下，日後中研院新設的人文、社會科學的研究所，可都沒有自己的獨立的研究大樓，更不用說圖書館了。

戴先生任職主任期間，常常要面對學界和院方的各種批評、請託，人事和制度方面的干擾與壓力。文哲所正式成所後有兩位副所長分擔工作，籌備處主任則要將所有的責任一肩扛起，可以想見，先生的臉上總是嚴肅的。我日後也兼任了行政工作十一年，有些同事開玩笑說很佩服我，事實上我的上頭還有鍾所長、胡所長頂著，如果拿我十一年的職務總量而論，大概還不及先生工作一年的辛勞。平時我的臉上也是嚴肅的，但那往往是裝的。

戴先生雖然看似嚴肅，對待同仁則很客氣。我是研究助理，當時文哲所的研究助理就是一邊唸書一邊工作，而我負責的是《通訊》的編輯，晚上常常待在助理室寫博士論文，累了就搭掛帳棚，席地而睡，典型的臥喜晚起，當關呼之不至。有時在睡夢中，聽到先生的腳步聲由小而大地從走廊傳來，由遠而近，到了身前寂然而止；一片靜默之後，還是聽到腳步聲由小而大、由近而遠地消失在走廊中。民國八十三年底，《通訊》四卷三期（1994 年 9 月）出刊，頭一篇文章就是戴先生的專題演講：〈孔子思想與當前的人文教育〉，但是封面的日期卻印成了八十二年。辦公室的助理們惴惴其慄，我和印刷公司商量，應該可以用貼膜的方式把「二」改成「三」，就走到主任室直接大聲地說：戴老師，我犯了一個大錯！他面帶笑容聽我說完，點點頭，同意我的處理。走出了主任室，慢慢發覺雙腳不聽使喚起來。

建立一個獨立、自主的研究基地

建立一個獨立、自主的研究基地，既是指現今文哲所背山面水、由李祖原建築師設計的研究大樓，更是指戴先生為文哲所樹立了「獨立之精神，自由之思想」。這兩句話出自陳寅恪所寫的紀念王國維的碑銘，是戴先生來文哲所抱持的初衷。先生無欲則剛，在行政上排除各種政策制度的干涉，在文學哲學的學術研究上，也堅守獨立自主的精神。文哲所於八十二年設立了一個「當代儒學研究計畫」（第一期 1993-1996），戴先生指派我擔任執行助理，這個計畫後來執行了三期共九年，建立了文哲所「當代儒學研究室」的研究規模。隨著文哲所文、哲、經三個研究領域的確立與拓展，這一研究室日後擴大為「比較哲學研究室」與「中國哲學研究室」。

戴先生一方面公務繁忙，一方面刻意置身於外，一般人都知道這個計畫是由文哲所李明輝先生、劉述先先生（當時在香港中文大學哲學系）實際負責籌畫的，其實戴先生是背後的靈魂人物。推動「當代儒學研究」的計畫，這在當時的中研院環境幾乎是難以想像的。先生時常強調，這裡是中研院，當代儒學研究既可以包含新儒家思想的研究，也可以研究反新儒家的思想。

即使是主任，也必須身為表率，不能中斷研究。他在文哲所十年間，完成了《玄智、玄理與文化發展》一書。我和戴先生都處理魏晉玄學的課題，偶而可以聽他談及最近打算撰寫的研究主題，有時在主任室裡見他偌大的辦公桌上，左邊擺置著公

文卷宗，右邊擱著《王弼集校釋》、《莊子郭象注》，涇渭分明；有時則是層壘造成的公文上壓著一疊手稿。印象裡，雖然公務纏身，先生埋首在玄學清談中反而多了一分閒適。戴先生這本書格局宏大，推論細膩而嚴整，在玄智、玄理的解析方面，對王弼、嵇阮，郭象、僧肇等人都有深入的發揮，值得細讀。但這本書更重要的，我認為是「玄學與文化」的發揮，他曾經舉例，有人以《王弼傳》中說王弼為人「淺而不識物情」，就認定這位只活了二十四歲的青年，只是談玄「高致」，缺乏存在的感受，先生則致力發揚王弼在人文領域的深刻體悟。這本書中所談的王弼，不只是歷史、或哲學史的王弼，而是出之一種文化的信念，對玄學向上一步的理想。我以為，這是當今研究中國哲學的青年學子可以從中獲益啟發的源頭活水。

暮年撼思

戴先生卸下主任一職後，回復單純的研究員身份，即之也溫的溫度當然又升高了。在我擔任助研究員階段，文哲所各領域的同仁時常午餐聚會，天南地北的聊，已不知是誰起的頭（但肯定是文學組的同事），為了呼應上頭跨學科合作的期許，大家亂點鴛鴦譜，擬定了許多研究計畫。依稀記得，戴先生被指派研究《金瓶梅》，胡曉真要研究牟宗三「良知之自我坎陷」，…。這樣的計畫大概拿不到國科會補助，也沒有人會向戴先生提起，但日子久了，畢竟傳到先生耳中了，他聽了笑一笑說，「有何不可」。戴老師的《金瓶梅研究》是無緣拜讀了，但他退休後倒是研究了湯顯祖的《牡丹亭》，他發現湯顯祖年輕時的老師是羅近溪，就把文學家的一往情深與理學家的心情連繫起來了，這是先生的得意之作。

晚年先生因緣際會，開始研究馬一浮，而且一頭栽了進去，變成了「馬迷」。戴先生對於馬一浮「興於詩終於易」的成德之教頗有感悟，也形成了先生晚年的一個夢想。

三年前的一個午後，戴先生打電話給我，話筒中傳來先生吃重遲緩但又堅定的聲音：自覺來日無多，想要完成一本注解《周易》的書，是寫給年輕人看的，只是不知能否完成？我說一定全力配合。我找了文哲所博士後羅聖堡幫忙，安排編校時程。記得當時談了許多細節，甚至，還談到手稿如果來不及完成的後續可能情況。戴先生最後花了一年多的時間完成《周易經傳疏解》一書，文哲所以最快的速度送審、排校，於去年（2021）三月出版。這本書是先生燃燒最後的生命完成的夢想，裡面自然有他一輩子生命體悟的詮釋，但文字在平實無華中透露著光采，我閱讀之餘，真的感覺年輕起來。

上週黃所長要我寫一篇悼念文告，我在文中使用「暮年撼思」一詞，形容戴先生暮年疏解《易經》，奮思之餘，撼動形體黽勉從事之意。文告發布之後，學界有人提醒，認為是暮年「感」思之誤，同事秋華兄也建議我改為暮年覃思，我也從善如流。只是眼前歷歷在目，揮不去腦海中那戴先生思撼的撼思。

東漢時的蔡邕作〈郭有道碑〉，獨無愧色。戴先生長期教育英才，門弟子眾多，我何德何能敢為評述，只是心中也不免想起碑文中的一句話：「貞固足以幹事，隱括

足以矯時。」這句話拿來形容戴先生與文哲所的因緣，確實非常合適。但我更願意引用玄學家嵇康〈釋私論〉中的理想：「體清神正，是非允當」，當作本文的標題。

編後語

◎祕書處

光陰荏苒，臺灣中文學會已經迎來成立十週年，此刻適逢第五屆、第六屆理事長的交接，梅家玲理事長已將學會印信移交給陳益源理事長，陳理事長在就任感言中期許未來能增加會員人數，促進中文學門的溝通，並推動更多國際交流。

本期「會務報導」依例收錄會員大會紀實、理監事聯席會議紀實，進行年度報告及選舉交接事宜，並收錄第五屆梅家玲理事長的卸任感言，第六屆陳益源理事長、曾守仁副理事長的就任感言，以及四賢博士論文獎得主的獲獎感言，本年度獲獎的論文為：游勝輝《史外傳心——清初江南遺民詩之生計書寫研究》、沈芳如《六朝詩歌光影研究》、李時雍《復魅：臺灣後殖民書寫的野蠻論述與文明批判》、呂柏勳《中晚明志怪筆記的博物與知識向度》。

本期「活動紀實」舉辦了一場論壇、四場新書精讀會。在「研究與教學：主題構思與計畫撰寫」論壇中，林啟屏教授指出學術研究計畫的發展為前瞻與跨域，陳昌明教授說明教學研究計畫要能展現學校特色與創意，同時邀請侯潔之、蕭涵珍、羅景文三位青年學者分享申請研究與教學專題計畫的經驗，內容相當豐富。此外，四場新書精讀會的內容分別如下：

廖美玉教授《論爭與推激：學杜的多元面向》從「學杜」來建構杜甫詩由唐至清在選本、評點等詩學譜系，運用記夢、謁墓等資料提出深刻的詮釋，論述錢謙益在學杜的實踐，結合莊騷來解讀李杜並稱問題，討論以「戲」為題的可能內涵等，相關論題在楊玉成、徐國能、陳美朱、蘇怡如、陳建銘等教授的主持及討論過程中，開展出極為精采的闡釋可能。

李豐楙教授《從聖教到道教——馬華社會的節俗、信仰與文化》討論馬來西亞華人社會的宗教現象，無論佛道信仰皆有「教節一體」的傾向，並就宗祠祭祖、九皇節、福德文化節等考察來討論聖教的屬性、節俗信仰的凝聚力。主持與討論人胡曉真、陳美華、蔡源林、邱炫元等教授針對這些論題，提出由宗教學、社會學的跨域觀察，並歷數與李老師相偕田野調查的點滴往事，十分溫馨。

曹淑娟教授《在勞績中安居：晚明園林文學與文化》首先討論晚明文人群體園居經驗的話語表述，包括文人如何思考與園林的關係，並觀察文人對於園林的居遊經驗，其次以實際的例證討論文士以園林作為生命學問的實踐道場，第三部分從時間流變來詮釋園主家族歷史與文化記憶的關係，第四則討論園林空間和文化空間如何穿梭於公私領域之間。主持與討論人蕭麗華、鄭文惠、侯迺慧、王學玲等教授分別就這些論題提出意見，並對曹老師的治學態度傳達敬仰之意。

鄭雯馨教授《東周禱祠禮研究：以傳

世文獻與戰國楚簡為中心》比較傳世和出土文獻，討論東周禱祠禮的變動與固定性，分別就受祭者、祭品、儀節來指出禮儀的規範性與能動性，並勾勒東周至漢代的禱詞在祭祀思維的演變脈絡。主持與討論人林啟屏、程克雅、孫致文、邴尚白等教授分別就地域文化、二重證據法與經典效力等問題在會中彼此交換意見。

本期「追思前賢」追思蕭馳教授、戴璉璋教授。「會通與迴盪——記蕭馳教授與東華二三事」一文由吳冠宏教授追憶蕭馳教授於 2013 年到東華大學訪學的情景，如何將其在抒情傳統的文化論述帶到課堂。蕭馳教授在車站臨別時又轉身迎來熱情的擁抱，至情至性，令人印象鮮明。「體清神正．是非允當——追憶戴璉璋先生」一文由周大興教授追懷戴璉璋先生與文哲所的點滴，戴先生於公務繁重之餘仍出版《玄智、玄理與文化發展》一書，對玄學研究有深刻的發揮。暮年撼思，開始研究馬一浮，並完成《周易經傳疏解》，傳達其一生的體悟，其學問德行和風範，令人無限追思。

相關訊息

發行人：梅家玲
編輯者：臺灣中文學會祕書處
執行編輯：佘筠珺、鄭雅平
創刊：民國 101（2012）年 4 月
會址：10617 臺北市羅斯福路 4 段 1 號
臺灣大學中國文學系