

臺灣中文學會通訊



中華民國 112 年 (2023) 1 月

✦ 活動紀實

- 1 2022 年明清學術青年學者工作坊側記
- 10 觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會側記
- 16 臺灣中文學會新書精讀計畫之四十：
紀志昌教授《南朝清談：論辯文化與三教交涉在南朝的發展》
- 35 臺灣中文學會新書精讀計畫之四十一：
邱怡瑄教授《史識與詩心——近現代戰爭視域下的「詩史」傳統》

✦ 相關訊息

- 54 「文學、思想與宗教國際學術研討會」徵稿訊息
- 56 編後語

44



2022 年明清學術青年學者工作坊側記

◎張力云、蘇嘉駿、紀冠全、陳亭廷

時間：中華民國 111 年 10 月 7 日（週五）
10:00-17:00
地點：國立中央大學文學一館國際會議廳
紀錄：張力云（中央大學中國文學系博士生）
蘇嘉駿（中央大學中國文學系博士生）
紀冠全（中央大學中國文學系碩士生）
陳亭廷（中央大學中國文學系碩士生）

國立中央大學文學院明清研究中心，致力於整合院內明清領域之豐富資源，為海內外文史哲、藝術等相關專家學者，形成跨領域的互動交流平臺，並持續推動與深化明清文學與文化之學術研究。中心每年舉辦多種不同類型的活動，諸如專家學者講座、國際學術研討會、史蹟文物踏查等等。本次辦理「2022 年明清學術青年學者工作坊」，特別邀請青年學者發表最新研究成果、分享學思歷程，旨在提供一互動平臺，俾使各具專長之青年學者得以對話，擴大學術視野，並促進日後相互論學交流。

本次工作坊以李孝悌老師（中央大學歷史研究所講座教授）專題演講——〈晚明的城市文化和明清史的再思考〉掀開序幕。李教授首先強調，晚明的城市化，必須以商業化的發展為基礎。明太祖朱元璋建國時，期



望的是小農立國的社會，樸實簡單而易控制。出乎意料的是，1520 年左右明朝政治開始嚴重腐化。萬曆帝與嘉靖帝長年不上朝，與清代康雍乾的勵精圖治，完全是兩個極端。然而，中國的商品經濟卻在政治極度腐敗的環境中發展起來。十六世紀初葉開始，幾乎整個中國都變得非常富庶，不論江南或淮北、城市或鄉村皆然。這與明太祖當初構想的簡單質樸完全顛倒。簡言之，晚明是一個顛倒過來的社會，一個大解放的時代。

晚明商品經濟的發展、商業的規模、商人活動的範圍、商業資本皆超越以往，有關這一方面的研究，廈門大學傅衣凌先生貢獻很大。余英時先生則以韋伯（Max Weber）的《新教倫理與資本主義精神》為出發點和參考框架，完成里程碑式的大作《中國近世宗教倫理與商人精神》。這部書處理到一個重要的問題：儒家算不算宗教？黃進興院士相信儒家就是宗教。康有為要立孔教會、建教堂，

活動紀實



他大概認識到儒家的複雜性。另一個問題是，儒家有沒有神跡、來世？即便儒家用了許多譬喻去因應此一挑戰，跟其他宗教的神跡終究不同。余英時先生是以左派王學、王陽明為宗教化的代表，強調其受到禪宗很大的影響，且提醒讀者：王陽明不僅是「格竹」的道學先生，更是平定多場叛亂的大將軍。他晚年為徽州商人所寫的墓志銘，被余先生視為不世之作，肯定了商人的地位。

商品經濟之所以能發展起來，商人地位的提高，是非常重要的。對此，晚明商人相當自覺，他們要「創業垂統」。當時中國十大商幫之中，最大的是徽商，壟斷國家鹽的買賣。另一方面，佔據地利之便的揚州，至少從唐開始，便是全國最富庶的三個城市之一，北方所有漕米銀糧，都要靠大運河。徽州鹽商佔據揚州，進一步提高揚州這座城市的重要性。另亦有往南京發展的商人，此時商業的發展是全面性的。美國學者施堅雅（William Skinner）著名的市場理論，將中國劃分為八個區域，認為明清以後的商品，能夠透過標準市集到中介市集再到擴大市集，

運送交易到全國各城鎮，這時幾乎形成全國性的市場。事實上，明清時期之所以有高度整合的社會，除了科舉制度的凝聚與統一，另一原因就是中國擁有高度整合的商品市場。

值得注意的是，當時的商業不光是國內貿易，還有國際貿易。這就修正了以前的看法，認為明代是閉關自守的社會。另一方面，現在日本的研究指出，中國在宋代即有商業革命，能以國家之力養活八十萬大軍。大家對宋代積弱不振的印象，完全是錯誤的。宋代陸軍不敵北方騎馬、剽悍的民族，但水軍、海軍實力非常強，宋朝艦隊規模完全超越當時的西方。實際上，中國的海上貿易自宋代開始就非常興旺。當商品經濟發展起來的時候，中國跟東南亞的關係便非常密切，靠海維生的福建莆田人，還有整個村移植到東南亞的例子。換個角度說，鄭芝龍、鄭成功都是海上商人。綜而言之，晚明時的市場規模已完全超越前代，短程、中長程的貿易皆然，國內貿易已具備區域分工的特點。

除此之外，十六世紀後白銀的大量流入，是中國可以開始商品化的重要因素，而菲律賓便是中國白銀最重要的供應國。當時農民種植作物，都希望能賣到國內甚至海上市場，運到日本、臺灣、東南亞等地。在鴉片戰爭之前，白銀的持續流入，大大增加了中國的貨幣供應量，此為商品經濟能夠發展的重要原因。另一重要因素，則有賴明代科技的發達。以農產品為例，因為第二季稻、第三季稻的引進，米糧的收入得以倍增。而碾米等相關技術的快速發展，也是商品化作物發展的基礎。此外，諸如木棉、蠶絲、煙草、絲織、陶瓷，都變得非常重要，既可內銷亦可外銷。

活動紀實

必須提及的是，商品經濟的發展打破了傳統的歧見。曾經，大家認為當時的中國落後於歐洲，美國學者彭慕蘭（Kenneth Pomeranz）的《大分流》告訴讀者從十六世紀開始，真正在世界經濟居於頂尖的是中國，這本書造成很大影響。雖然官方不鼓勵，當時中國的商業發展卻非常發達，已進入世界體系。與此同時，晚明社會的奢侈風氣、秩序顛倒也日益嚴重。

雖然《明律》的規定嚴格且細緻，然而嘉靖、隆慶以後，由於商品經濟的擴散，社會上「僭禮越分」的現象仍日趨普遍，服飾宴飲，日趨奢侈。一些從前只有士大夫才能擁有的身分表徵，也存在於下層階級間，形成「僭越違式」、「華侈相高」的晚明社會，食衣住行皆然。城市便是奢侈風氣的起始地，尤其在江南地區，歸有光（1506-1571）、謝肇淛（1567-1624）等明人記載中隨處可見。政治與逸樂是相互交織的，頹廢與興亡亦然，作為逸樂之都的南京，具有政治性與世俗性交融的特點。深受梁啟超、陳寅恪喜愛的《桃花扇》以及余懷的《板橋雜記》，都是書寫晚明金陵的重要著作，藉由男歡女愛、舊院風流來反映時代悲劇。後者對日本十八世紀的情色文學影響很大，「慾界之仙都、昇平之樂國」這十字因為《板橋雜記》的風行而傳世。

我們一直在問的是，這樣一個商品經濟高度發達、政治社會顛倒腐敗、解放而頹廢的特質，是否隨著明亡就沒有了呢？隨著新清史的研究，開啟了我們對明清史的重新理解。清代歷史在從前一直被忽略，直到六七零年代方有獨立的地位，後來更成為顯學。新清史提醒大家，清朝並非想像中被憐憫的朝代，而是世界四大帝國之一。據新清史健



將羅友枝教授（Evelyn Rawski）的論述，明跟清是完全不同的世界。清朝的版圖是明朝的兩倍，效率遠遠高於明朝，大概是中國歷史上統治的最高峰。明清之間的斷裂性，是新清史研究帶來的再思考。（蘇嘉駿撰）

工作坊第一場次為學術思想場，由中央大學中文系楊自平教授主持。發表人為政治大學中文系高振宏教授、中興大學中文系康凱琳教授，以及東海大學中文系李忠達教授。

高振宏教授發表主題為「昇仙、懺悔與成聖：明人的宗教生活與宗教救贖」，高老師分享了宗教生活對我們的影響。首先，老師提到在明末這樣一個高經濟發展、低政治自由的時代，對士人的生命活動而言，除了儒家完成大我，重視自我實現與學術生命，道

活動紀實

家與佛教可以輔助他們對個體的活動、面對欲望的滿足以及面臨生死的掙扎時的反省。在這樣的情況下，士人追求的生命方向除了儒家的立德、立功、立言外，也可透過丹道、修煉來達至另一種不朽。這跟當時個體化意識的提升相關，明人由於自我意識的提升，也造就了自我的質疑。

士人透過宗教經驗，向外有打坐、扶乩、扶鸞、降筆等活動；向內有夢兆、輪迴等自我對話、自我思考。這些宗教活動中，除了是社交生活外，也重新建立起他們的學術生命。透過扶鸞，也使得道教的神譜可以重構，提供讀書人留名於世，以及死後成仙的希望。此外，他們對於夢兆的解釋多與前世身有關，熱衷於透過異夢經歷來探討前世與輪迴，並由此延續某種歷史的傳統來自我定位、強化自我認知。高老師舉了幾個明代文人的故事為例，例如八百地仙傳說、曇陽子信仰等，並由此來開展明清時期文人對於欲望的懺悔，透過討論欲的本質，來反省以往「欲等於惡」等想法。

康凱淋教授發表主題為「帝學本原：清初官方《春秋》學研究的幾點思考」，為我們爬梳了清初官方春秋學的相關研究。清初官方對於胡安國《春秋傳》與南宋《春秋》學的批評，是康老師從碩博時期就開始思考的議題。此次報告中，康老師以清初官方三本著作：《日講春秋解義》、《欽定春秋傳說彙纂》以及《御纂春秋直解》作為討論核心。其中《日講春秋解義》為康熙早期的經筵舊稿，並未刊刻頒行，後來由雍正命群臣審定《日講春秋解義》後刊刻頒行；《欽定春秋傳說彙纂》是康熙晚年對經傳的觀點，更接近集大成；而《御纂春秋直解》則是乾隆以《欽定春

秋傳說彙纂》為指南另著而成，試圖為《春秋》經旨統一定調。

現代研究以《日講春秋解義》為主，《欽定春秋傳說彙纂》與《御纂春秋直解》則沒有論述專著。康老師認為，應該將這三書作為一個線性發展的群組，無法截然分割；且研究三書的過程中可發現，本以為三書的宗旨都是反對胡安國自立褒貶，而重視據事直書，但實際上三書之間，仍有後出轉精的轉變。清代官方經部著作內容多有重疊，研究上頗費心力，要全面研究某一部、某一經，都是比較難的。

官定三書有別於其他著作的地方，在於君權思想的闡發。康老師透過君臣秩序的角度，探討朝廷如何將政治話語融入經典詮釋。如康熙將他對君權、君臣等價值觀點置入《欽定春秋傳說彙纂》、如胡安國認同《論語·憲問》「君薨，百官總己以聽於冢宰三年」之說，後者在《欽定春秋傳說彙纂》則極力反對，而有「他事可攝，即位不可攝」之言。這部分可看出康熙強調君權不下放，頗強調其個人意志（《欽定春秋傳說彙纂》以及《御纂春秋直解》中，有大量對於胡安國的批評，但在這一條目上，《日講春秋解義》與《御纂春秋直解》中反而是支持胡安國的觀點，很值得討論）。除此之外，《春秋》經傳中許多關於弑君、出奔等描寫，都是更敏感、為君主所忌諱的議題。這些議題在胡安國《春秋傳》中被大量描寫，然而對康熙而言，卻有「亂春秋之名分」、「失輕重之權衡」等批評。此外，康老師還提到，若將此君權問題聯繫夷狄相關討論，或可建立起清初官方對於政權的正統，所構成的一套完整的意識形態。

最後，由李忠達教授報告主題：「思想史

活動紀實

與科技史的交會：以方以智《易》學與科學的關係為例」，從方以智《易》學的相關說法，帶入方法論的討論，來看明清時期的學者如何面對西學傳入，並會通思想與科技。首先，李老師以方以智〈參兩說〉：「天三合九，地二合六，圓一為三而用全，方一為四而用半，此本說也」為例，討論數學概念的內涵。商高積矩圖是用來討論畢氏定理，但若透過《易》學的角度，可以用太極為一、天圓地方等說，來理解同一張圖。方以智以此方式來證明《易經》所包含的宇宙奧妙，用這樣的方式呈現中國思想史與科技史的交會，顯示中國古代科學的兩面性。在實學、博物考據興盛的思潮中，面對西學的傳入，明清之際的文人將對於西方學說的刺激與優勢，與實學作出調和。透過前述思想與科技的兩面性之說，可消除哲學與科學兩門學科的劃分。若以客觀、不預設價值與目的論判斷的客觀角度看待，則能發現方以智科學與思想的交會是有意義的。從數學推算來表達自然世界的現象，即大道包含在易經的數字中；從律學的方面，透過數學應來達到其在《時論》中所說的「開物成務之矩，即寓制器尚象之宜」；在天文學方面，也能夠將地圓說對應上《易》學中的自然之數。

綜上所述，透過思想史與科技史的交互作用，對於後世「思想史」的觀念有所轉換，如清代阮元編《疇人傳》，將所謂儒家學者納入了算學家的範圍。從方以智的研究，可見思想史與科技史的交會點，且此一交會的角度，可說是以一個新的脈絡，來反省清代思想史的發展。（張力云撰）

第二場次為近現代文學場，由臺灣大學

中文系劉柏正教授、彰化師範大學國文學系邱怡瑄教授、中研院文哲所博士後研究員顏訥教授以及中央大學博士後研究員楊宜佩教授，發表精彩論述。本場次主持人為中央大學中文系王學玲教授。

劉柏正教授發表主題為「人的條件：明清筆記（方志）中的自我與他者」，大綱分別為：一、平等自我與他者；二、分別：人與「非人」；三、多情之「物」；四、結語：敘事的意義。漢娜·鄂蘭（Hannah Arendt）在《人的條件》一書中提出兩個觀點，劉老師以其作為第一節的引述並說明欲處理的問題。崇禎十年，馮夢龍刊行了《壽寧待誌》一書，此書所寫皆是馮氏自我的聲音。劉老師首先提出兩個問題：一是為何等待、二是為何誌。這裡可見馮氏所要彰顯的平等價值，以及將自我聲音寫進《壽寧待誌》的原因。其二，劉老師講述「分別」的問題，從兩場演講稿帶出塑造我群的概念不斷被發生，並從此角度轉入馮氏。面臨國破家亡之際，馮氏編錄《甲申紀事》，紀錄了許多人的情況，此處特別點出汪偉，考察馮氏如何描寫此人。事實上，汪偉其人其事並非在《甲申紀事》被首次敘述，另在《明史》、《明季北略》、《罪惟錄》也同樣有所記述，而四種版本的差異為何？劉老師提醒，除了要看到這四種書不同的敘述外，也應看出人與非人的條件究竟為何。紀錄也具有留存、作史的意義。

最後，老師談到多情之物，說明物不單只是物，也是情感寄存之處。我們看到紀昀《閱微草堂筆記》，紀氏不但是文學家更是一個賞硯家，藏硯上百枚。《閱微草堂筆記》多則提到硯臺之故事，其中寫到他將硯臺送給姚安公後，姚再轉送紀昀兒子；也寫到另一

則轉送梁少司馬的故事。不僅如此，紀昀也在《閱微草堂筆記》收錄其兒子的故事放入附錄，其用意為何？我們所看到的是物事的贈與和流轉、人情的贈與和往還、人與物：生命的共享。藉由追憶舊聞，物質的記憶轉化過程與情感追思，物品不只是表達自我的媒介，更能彰顯自身。最後，劉老師亦提醒讀者注意筆記、方志的文體意義。

邱怡瑄教授發表主題為「詩歌文獻的記憶之處與遺忘之區：我對近現代『詩史』研究的心得」。邱老師從她的學習歷程談起，述說對「詩史」產生興趣的緣由。「詩史」乃文學概念，整體討論仍得回到「書寫」本身。當戰爭發生時，危急存亡之際該如何記取創傷、如何記憶？危難時刻該如何救亡圖存？詩史，是記憶的戰爭，它在媒介／載體與價值變革、古典與現代之間，邱老師考察了徐佛蘇《國難歌史及詩史》、姚伯麟《抗戰詩史》，從不同文體來探討詩史。往下，邱老師也論及詩史東亞漢詩交流傳統的現代遭遇，及其在「戰爭詩用學」與「漢詩外交」之傳統。最後，則以文獻多重版本重探詩史理論。

邱教授此一討論的出發點，源自於具有三個版本的一部書——《補書堂詩錄》。此書涉及許多重大歷史事件，有意識地利用詩歌介入歷史，邱老師繼而對三個版本展開考察。此書作者留下了兩種不同的序文，《補書堂詩錄》的兩版序文與其迥別的「詩史」視野讓邱老師感到興趣。其序文以負面方式表述歷史樣貌，呈現歷史的陰影，反映出文本真實與歷史真實間的罅隙，我們得注意的是如何選擇歷史的問題。從錢崇威到鍾介民的序，可以發現明暗有別的詩史觀。三種版本各持己見，也反映不同時期的選擇。接著，邱老師以

瞿宣穎〈癸丑正月讀史〉展開說明。此詩的歌詠對象為榮裕太后，反映的並非「革命」史觀，而是「禪讓」史觀。這首詩歌顯示其搜尋記憶之處，也映照出與現在歷史不同的地方。有趣的是，後續的版本裡逐漸淡忘與現在主流意識不同的論述，只有在字裡行間發掘隱微的痕跡。因此，「詩史」是詩人對歷史處境的定義與再定義，不止於當下眼前的事件，更及於過去處境，乃至於詩人對自身歷史評價的思索。

顏訥教授的分享主題為「異己之力：區域、性別、文化的複數邊緣」。顏老師過去的學術歷程，是從宋代筆記艷遇敘事思考歷史、自我的書寫，也一併關注宋代筆記的娼妓文化，以及歷史轉型產生社會變革之間的關聯。顏老師的分析方法，側重於其對唐傳奇的因承與超越，以及明代小說的承繼與重編等等。宋代筆記中，陌生人相遇的故事光怪陸離，敘事中表現出信任與危機感，既是個體與陌生人互動關係的記述，也透露出整體社會文化。宋代筆記中，故事又以「豔遇」為大宗，這為理解「信任」提供了複雜的面向。而豔遇敘述該如何置於志怪筆記與歷史書寫的脈絡中詮釋？又該如何與明清對話，顏老師以兩個例子作說明：一是《夷堅志》與《武林舊事》對於宋代京城情色詐騙案的記錄。二則探討明代出版「防騙」指南之前，計畫性的情色詐騙技術，如何反映都市商品經濟發展。

往下，顏老師論及清末女性知識分子的多重邊緣性，並著重在冼玉清嶺南學中的澳門研究。由於政治形勢之故，當時的香港亦扮演重要的角色。冼玉清的許多理論便在當時發表，她的獨身宣言引起討論；而在《廣東女子藝文考》中，也有廣東才女因投入家庭

而放棄寫作的說明。顏老師之所以選擇冼玉清為論述對象，是希望將視野再往南，到過去被視為野蠻之地的澳門。進一步思考的是，此一具有時代意識且在廣東學術場域取得位置的女性，究竟產生於什麼樣的特殊歷史時期。再者，亦希望從澳門公共領域、教育改革去理解其生命中的新舊折衷、新舊共存的特殊性，進而由多重視角思考特殊歷史時期下女性的行動與策略。

楊宜佩教授的發表主題為「拼貼、傳播與想像：談晚清才子鄒弢的多重面相」。本次報告著重於鄒弢的西學系譜與撰述，分成西學啟蒙時期、天主教期刊《益聞錄》以及慕客在外三節，由此勾勒出鄒弢的西學歷程。第一時期為 1876-1881 年，鄒弢前往蘇州跟隨錢國祥學文賦詩，由於英國傳蘭雅與錢國祥合作翻譯《各國交涉便法論》，鄒弢也因合作關係而獲推薦，於 1889 年加入「益智會」。第二時期為 1881-1888 年，此時鄒弢到《益聞錄》擔任筆政。《益聞錄》內容相當多元，鄒弢受到西方科學知識傳播的影響，逐漸積累西學知識。1883 年，鄒弢與虛白齋主合譯《三洲遊記》，雖對西方知識所知有限，卻在《益聞錄》刊載五年多之久，後更於 1885 年出版《三借廬筆談》。第三時期為 1888-1901 年左右，此時鄒弢擔任山東巡撫張曜的幕僚，此段異地經歷助其反思，且因此有所成長。值得注意的是，他可能有過一次域外經驗，在自傳《馬齒錄》中可發現證據。此外，其〈黑水放洋歌〉雖不足以作為到過日本的證據，卻仍可見其對日本的認識。

1894 年，鄒弢前往湖南擔任湖南學史江標之幕僚，而此去真正目的，實是想為妓女汪瑗贖身。此行以失敗告終，面對時代變革

加上失戀的鄒弢，因此動筆寫作《海上塵天影》。此書是他的半自傳式長篇小說，置入了晚清西學東漸的時代背景，也大規模敘寫域外知識。此一時期，鄒弢最重要的西學編著為《萬國近政考》。此書為其積累多年，對西學的領會與融通的集大成之作，豐富的書寫面向，開拓了中國人的世界想像和視野。總結前述，鄒弢西學經驗與知識的熔煉，並非一蹴可幾，而是歷經多個階段的成果。鄒弢留心洋務，具備理解中國與域外世界的企圖心，最終用自己的方式拼貼、想像、雜糅，造就了他獨特的西學知識體系。（紀冠全撰）

工作坊最後一個場次為語言文字場，由中央大學中文系孫致文教授主持。發表人為文藻外語大學應用華語文系的鐘明彥教授、雲林科技大學漢學應用所翁敏修教授，以及政治大學中文系的宋韻珊教授。

鐘明彥老師探論的主題為「典範障礙——談濾鏡下的戴東原」。戴東原被視為清代考據學典範人物，一般多從正面去討論其典範地位，較少關注他不在典範中的挫折狀況。尤其在義理方面常常被忽略或是被有意地排擠，但從研究成果來看，似乎造成潮流的原因不在他的研究成果，而在於他的研究歷程。因此要理解戴東原的成就，也許這是一個適當的基礎。

戴東原處於漢宋之學的環境中，透過知識強化心知，以此對抗漢學，因此是跟考據學結合在一起來破除鑿空，以使其對心知的理解有所根據。此外，他還自發創造與宋學不同的義理，作為對抗宋學的工具。因此他的治經理路是雙向的，一方面透過以情繫情，

擴充心知，通向古人心志；另一方面藉字義、名物、度數，在考據中正確解讀文本。戴東原始終認為考據是工具、途徑而已，本質在於義理。然而，顯然他的義理方面被有意地遮蔽。由此可見，儘管戴東原已成為漢學中的典範，其從名物、度數來理解義理的方式顯然流傳後世，但卻也在考據濾鏡的治經底下，使他治經的方式被限縮成考據一途。迄今，小學被視為語言文字學的一支，顯然我們的研究範疇越深化，回顧戴東原的治經體系就變得更加狹窄。因此，其治經進程在漢學及語言文字之學的濾鏡下，幾乎成為字義之學，這何嘗不是典範所造成的障礙？

鐘老師最後說明，雖然戴東原的治經結果不見得被接受，他的格局與體系卻頗具創造力。然而，創造經常是獨特的，而獨特往往也可「非常」與「異常」，而兩者融合則造成他內心的一種尷尬。這屬於戴東原自身的自學人生，也許讀者可從這個角度來觀察，他的成果以及在典範底下所造成的障礙。

翁敏修教授發表主題為「《永樂大典》在文字學研究中的學術價值——以輯佚、校勘為例」。《永樂大典》成書於明成祖永樂六年，總計 22877 卷，目錄 60 卷，裝訂為 11095 冊。這是一個大部頭的類書，而類書主要是將各種材料分類匯編：第一種是「以類繫事」，把相關的資料排列出來，就是將文獻分類編輯；第二種則是「以字繫事」的類書，即以文句或書名的首字或末字統繫資料，《永樂大典》屬於這種。但由於《永樂大典》抄的人太多、收的詞條太多，因此其最大缺點便是雜亂的「以字繫事」，並無關聯性可言。

接著，翁老師談《永樂大典》與文字學的連結。《永樂大典》全書依《洪武正韻》韻部

分列單字，每字下註明反切、引用歷代字書韻書說解，最後還列出此字的各種書體，「用韻以統字，用字以繫事」，再依照「事韻」、「詩文」、「姓氏」等分類，將各種典籍或篇章，全書、全篇或整段依次編入。其中有些原以為亡佚的書，經由查考發現能從《永樂大典》中提出來。因此，翁老師後來整理出《永樂大典索引小學書鉤沉》，便是土法煉鋼一般從《永樂大典》現存的第一卷到最後的兩萬卷，將裡面所輯材料彙整出來。目前整理出七本書，是元明以來，後人皆以為亡佚的書籍。最後，翁老師提醒：輯佚的價值是恢復古書的面貌，讓亡佚的書有機會重新被看見；而校勘的價值則針對尚存的版本，我們可從《永樂大典》中的引文據以校正今日傳本，也可為輔本校勘之參證。

宋韻珊教授發表主題為「蘇軾這個小畜生——明代詈語的類型與分類考量」。所謂詈語，又稱為罵語、詈罵語。有趣的是「詈」與「罵」的使用有時代的區隔，先秦時期多半用「詈」，兩漢時期「詈」跟「罵」並用。而據宋老師的研究，兩漢時期「罵」的比例已比「詈」高，兩漢以後到元明清則多用「罵」。由此可見詈罵語隨著時代演進，也可能有流行性與取代性。有趣的是，詈語的內涵除了一般所說罵語之外，還可以包含兩類：一類是咒語，一類則是穢語。關於詈語的構成要素，第一是罵出口的罵人的話；第二是要有罵人的意思，亦即罵意；而第三的罵態則是伴隨罵人時出現的神情姿態。根據江結寶教授的研究，構成詈罵的兩個充分條件是只有罵意與罵語，第三個是可有可無的。換言之，我們也可以有不太一樣的情況，這是需要再考量的。

活動紀實



宋老師又進一步說明，明代詈語的類型，必須根據不同的研究材料進行分類。第一種是人格貶損類，含宗族跟血緣。對漢民族而言，血統純正很重要，可是對其他國家來說未必如此，這是民族性的不同。第二種為蔑視異族類。明清時期的作品中，漢民族具有漢本位，看不起異族，也會成為罵語。第三則是動物類（含貨物），可分為三個等級：多細胞生物、單細胞生物以及無生命的東西。第四是鬼神與詛咒類，其中又可分出兩種：咒死跟咒災。第五是性與排泄類，明清時期罵人的話形成很長的句子，可以說明當時詈罵語已經發展至高峰、成熟期。第六種是身體或外貌缺陷類。此類在秦漢時期較少，明清時期則有較多材料。第七是地位低賤或違法亂紀，上述是簡單的七種分類。

最後，宋韻珊老師提醒了詈語研究的一些注意事項。若研究材料中具有強烈的方言性質，學者可多關注裡頭的方言詞。另一點

是性別。女性會使用的詈詞跟男性有所區別；再者是年齡。以「小畜生」為例，通常是比自己年紀小的才會稱呼小畜生或小兔崽子，因此年齡也是一考量要素。此外，地位與職業的關係也可能造成分類上的不同。最後則是宗教，與宗教相關最常見的詞是「孽障」，許多因宗教而衍生出的詈語，也許應該多加考察。（陳亭廷撰）

*本活動屬於教育部大專院校人文與社會科學領域標竿計畫子計畫「明清城市與視覺文化」成果之一。

觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會側記

◎陳彤、張岐巖

時間：中華民國 111 年 12 月 16 日（週五）
09:00-17:00
地點：成功大學文學院學術演講廳、
中國文學系示範講堂
紀錄：陳 彤（成功大學中國文學系碩士生）
張岐巖（成功大學中國文學系碩士生）

2022 年 12 月 16 日，由財團法人臺南市臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮、國立成功大學人文社會科學中心、國立金門大學人文社會學院共同主辦，臺灣中文學會與國立東華大學中國語文學系、國立屏東大學中國語文學系、國立中山大學中國文學系、國立雲林科技大學漢學應用研究所合辦，國立成功大學中國文學系、府城觀興文化藝術基金會承辦的「觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會」，在成功大學中文系系館召開，以「觀音信仰及其合祀神祇」為主軸探討遍及亞洲的觀音信仰發展脈絡及其合祀神祇的因緣巧合。此次國際學術研討會，邀請海內外包含越南、馬來西亞、新加坡、汶萊、中國大陸、臺灣等地 50 位學者、200 位學員以實體和線上方式共同參與。

開幕式由成大中文系主任（臺灣中文學會秘書長）黃聖松、府城觀興文化藝術基金會會長侯明福共同主持，出席者包括成大校長蘇慧貞、人文社會科學中心主任游素玲、文學院院長高實玫、金門大學人文社會學院院長兼教務長高瑞新、中華民俗藝術基金會董事長林明德、大觀音亭暨祀典興濟宮董事長吳福春、成大中文系陳益源特聘教授等人。開幕表演特別邀請金門傀儡戲劇團團長蔡遠進跨海到場表演精湛的操偶技藝——《小沙彌下山》，逗趣討喜的小沙彌，透過懸絲的精巧操作，在座的觀眾無不沉醉於蔡團長的絕妙技藝，紛紛拿出手機拍照留念，一時間場



活動紀實

內氣氛熱烈，也為活動開幕做了一個很好的開場。

成功大學蘇慧貞校長在開幕式上致詞時表示，臺南是孕育臺灣宗教文化的搖籃，在這片人文薈萃的寶地上，寺廟身為民間信仰的核心，身負淨化人心、教化眾生的重要使命。因此成大和臺南市臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮的學術合作是大家心之所向，成大大自 2012 年起與大觀音亭祀典興濟宮舉辦研討會，歷時十一年，所呈現出的不僅僅是一所學校跟廟宇投入學術研究的精神，也是在眾多海內外學者的參與下，來彰顯做為綜合型大學的成功大學以及做為臺南重要信仰基地的大觀音亭祀典興濟宮，一起攜手代表城市鏈結世界的能量，同時也見證了宗教與文化你中有我、我中有你的關係。

成大中文系特聘教授（臺灣中文學會理事長）陳益源指出，觀音信仰在民間信仰中意義非凡，其涉及的地域人群相當的龐大，甚至有「家家阿彌陀，戶戶觀世音」一說，又因為觀音的女性化角色，信徒常向觀音求子或保佑救護，在百姓生活中扮演要角；此次學者將以各地觀音寺廟為例，分享觀音與不同合祀神祇組合研究成果，令人期待。



開幕式的最後，由中華民俗藝術基金會董事長林明德主持，同時也邀請了國際著名觀音研究學者、北京中央民族大學教授邢莉，在線上進行「遼代佛教信仰的中國化與本土化——兼談遼代的觀音信仰」主題演講。接下來，大會就進入了各場論文研討，由各位學者發表各自的學術見解。本次大會場地分為 A 場、B 場，其中 B 場為線上的分會場，由在場的學者和未到場的學者通過視訊會議進行溝通交流。

A 場地第一場次，由成大中文系名譽教授王三慶主持，本場次發表的三篇論文分別為來自國立中興大學的林仁昱發表〈觀音與地藏組合供奉的信仰意義與衍發現象〉，國立成功大學的劉家幸發表〈奚必泛槎昌國涯：月潭道澂《觀音新驗錄》初探〉，以及國立高雄師範大學莊仁誠發表〈南路靈寶拔度齋壇中的觀音神性〉。

林仁昱的論文以歷時性觀察與論述的方式，探討歷來觀音與地藏組合供奉的信仰意義與衍發現象，特別指出以此二尊再結合釋迦牟尼佛為「娑婆三聖」的各種變貌與其意義，乃至普及於民間結合各種信仰文化。藉此探討佛教入世傳播過程中，最貼近大眾生活文化的觀音、地藏信仰，並論述其組合供奉所象徵的意義與影響。而劉家幸的論文以作者個人蒐藏的黃檗僧月潭道澂《觀音新驗錄》為主要探討對象，透過稀見文本觀察近世日本民間的觀音信仰實態，《觀音新驗錄》中記載諸多與黃檗僧人相關的感應事蹟，可以看見在江戶觀音信仰的發展進程中，黃檗僧家同時躬逢其盛。莊仁誠的論文以流行於高屏地區的「南路靈寶」及喪葬風俗為討論對象，探討觀音信仰在喪儀中所展現的神性

活動紀實



特質。作者討論面向涵蓋有形及無形兩類，包含神像、掛軸與科儀，認為在高屏地區的南路靈寶喪葬儀式中，透過有形物件暨無形口語及儀式等兩種要素的運用，觀音佛祖的慈悲精神，已然超越其餘濟度幽冥之職司神祇，成為撫慰生者實際感受並救贖亡者於各拔度階段的具體實踐者。本場次三篇論文發表結束後，本場次的特約討論人都紛紛發表各自的點評與看法，雖然已至中午時段，各位學員仍未離開，繼續展開熱烈討論。

A 場地第二場次，由國立雲林科技大學漢學應用研究所所長柯榮三主持，本場次發表的二篇論文，分別是府城觀興文化藝術基金會會長侯明福及柯榮三所長共同發表的〈眾神合祀觀音亭——臺南市大觀音亭的合祀神祇考略〉，以及來自國立中央大學鄭芳祥發表的〈桃園市觀音、大眾爺合祀現象初探——以樂善寺、西廟、慈善寺為例〉。

這一場的主題是「合祀」。侯明福、柯榮三論文的要旨，在於完整地將大觀音亭中與觀音佛祖合祀的神祇來歷與配置狀況，進行全面盤點與介紹，並陳述亭中月下老人的神龕，原來是承達摩祖師相讓而來的許多有趣典故。特約討論人林登順特別指出該文有幾

項值得注意的要點：例如透過前行學者的研究，注意到臺灣文獻史料中的記載，最早有供奉十八羅漢之文字紀錄的地點是在大觀音亭，以及位於註生娘娘壽侍位置的花公、花婆，雖然不是很起眼的神祇，但對於求子心切的信眾來說，實有其不容忽視的地位。鄭芳祥的論文，則是聚焦在桃園樂善寺、西廟、慈善寺這三座源於無主孤魂信仰（大眾爺）的廟宇，討論三座廟宇迎請觀音之後，在內政部登記的主神皆是觀音，從建築空間、信仰儀式、靈驗事蹟、分靈進香與宮廟交流等四個面向，思考觀音和大眾爺彼此之間的關係變化。以觀音與大眾爺合祀的廟宇，在臺灣並不多見，僅桃園市一地即有三座歷史發展脈絡相仿的廟宇，確實耐人尋味。特約討論人林仁昱評論此文的研究成果，是日後進一步再與臺灣其他同類廟宇進行比較研究的堅實基礎。本場次的各位學員亦踴躍參與發言提問，在熱烈的氛圍下，第二場也順利結束，茶敘後諸位興致高昂的開啟了第三場發表。

A 場地第三場次，由國立東華大學彭衍綸主任主持，本場次發表的三篇論文分別為來自國立政治大學的楊明璋發表〈「洗淨」母題與觀音化現婦女度人成聖傳說〉，輔英科技

活動紀實

大學共同教育中心的黃永財發表〈屏東縣琉球鄉「碧雲寺」——小琉球人的信仰中心〉，以及國立東華大學的溫宗翰發表〈由空門化到文資化：白杞寮玉山岩的現代困境及價值〉。

楊明璋的論文先從日治時期日人採集的觀音度人傳說文本中的二個「洗淨」母題：助產洗汗衣和換洗腸胃切入探討，然後溯源至古代朝鮮《三國遺事》及中土南北朝以來的典籍文獻所載僧道傳說，且藉此釐清二個洗淨母題於觀音化現婦女助人成聖傳說的宗教意涵，尤其是佛教。特約討論人陳慶智特別指出此文由日人採集的觀音度人傳說文本出發，聯結韓國的史書與中國的典籍，並且探討情節母題於傳說中的宗教含義，可謂對於此類傳說情節的發展歷史，以及蘊含的宗教意象，均進行了一番探討，跨國、跨族群的聯繫研究，為難得之處。而黃永財的論文主要為作者在小琉球實地調查所得，企希能將碧雲寺的各項經營（包括文化活動）如實記錄，考察屏東縣小琉球主祀觀音佛祖的碧雲寺及其建廟傳說，如何成為小琉球人心靈慰藉的信仰中心，以及近年來舉辦的「琉球鄉碧雲寺觀音佛誕文化祭」等議題。特約討論人許聖和指出此文圖文並茂，內容豐富。溫宗翰的論文在於探討嘉義縣竹崎鄉白杞寮以主神為觀音佛祖的玉山岩，自空門化後，就與地方發生嫌隙，甚至促使地方以「迎觀音、請媽祖」習俗「文資化」（遺產化），作為意圖重新復振或說取回玉山岩信仰主導權的策略手段，但也因民俗文化資產制度需求，在白杞寮地方形成新的價值觀衝突與發展瓶頸的議題。特約討論人林美容指出此文將白杞寮玉山岩的探討結合「文資化」的議題，正突顯廟宇經營情況的特殊，與地方關係的糾葛等複

雜之處，文中引用資料多方，論述充實。本場次的三位發表人的文章論述，皆從臺灣的觀音信仰出發，有前人採集資料的引證，更有實地的考察，既有神明傳說的研究，亦有廟宇經營的探討。至此第三場的發表順利結束。

在 A 場大會如火如荼開展的同時，B 場也進行著十分精彩的學術分享，雖然 B 場是線上場次，專門提供未能到場的專家學者一個交流的平臺，但是這絲毫不影響現場濃厚的學術氛圍，相隔萬里卻宛若對桌相談，距離和疫情都不再是影響交流的阻礙，諸位學者都能為亞洲地區觀音信仰的傳播和學術發展貢獻出自己的研究。

B 場地的第一場由中華民俗藝術基金會林明德董事長主持，本場次有來自馬來亞大學魏明寬發表〈觀音、神祇、祖先及檀越：馬來亞古毛觀音閣（古寺）的奉祀系統研究〉、馬來西亞拉曼大學陳愛梅發表〈馬來西亞怡保岩洞廟宇的觀音信仰〉、廈門大學馬來西亞分校許源泰發表〈觀音信仰與其合祀神研究——以 19 世紀初的新加坡華人廟宇為例〉等三篇論文。

本場次以「南洋觀音信仰」為主題，主要探討觀音信仰在馬來西亞和新加坡地區的發展及特色。馬來西亞觀音信仰發展分別探討，漢傳佛教如雪蘭莪古毛觀音閣（今新古毛觀音古寺）的奉祀系統及跨域發展，以及實務田野如霹靂州怡保岩洞廟宇調查中的觀音信仰之現狀與發展。至於新加坡的觀音信仰在先天道齋堂派系和漢傳佛教僧俗四眾積極傳播下，也與新加坡華族社會轉型息息相關。就此來說，南洋觀音信仰論述議題包含漢傳佛教、齋堂與岩洞廟宇，在民間宗教與觀音信仰的跨境與合流發展中，看見南洋觀音信

活動紀實

仰的在地化特色。可以看到本場次參與發表、特約討論的學者不僅有學問精深的學界前輩，更有奮起直追的後起之秀，主持人林董事長評論這場研討為「行家對行家，年輕人對年輕人，擦出許多火花」，也確實如主持人所講，這一場的討論直到時間結束仍意猶未盡。

B 場地第二場次，由成大中文系黃聖松主任做主持人，有黃鈴雅〈觀音合祀神明之信仰文化及其社會現象分析——以臺南市大觀音亭祀典興濟宮為中心〉、李淑如〈觀世音菩薩與孫悟空——萬福庵的今昔變遷及其齊天大聖信仰傳播研究〉兩篇論文進行發表。

這一場的主題是「合祀」，兩位學者都關注了觀音信仰下其他神明的影響力。黃鈴雅的論文，特別集中討論了大觀音亭中具備婚孕產育職司的神祇，包括月老公（婚戀）、註生娘娘（求子）、花公花婆（育子）、齊天大聖（護子）等，進一步考察了臺南市其他以觀音為主祀神寺廟之合祀神明的概況，以及雖然不是以觀音為主祀神，但卻配祀有觀音及其他具有婚孕產育民俗功能神祇的廟宇，透過縝密的交叉比較，作者認為女性觀音形象更能貼近女性信眾，大觀音亭配祀具備婚孕產育民俗功能的神祇，反映出觀音佛祖係將隱性職能下放給其他合祀神祇，再兩相結合成一個足以回應信眾需求的信仰系統。李淑如則是關注了萬福庵這座供奉觀音，但實際上卻以齊天大聖聞名的廟宇，萬福庵最初原為供奉觀音的阮夫人寺，可能在清代中葉開始配祀有齊天大聖。在歷經多次整修之後，現在的萬福庵一樓正殿供奉齊天大聖，觀音佛祖則被移往二樓，甚至有齊天大聖開基祖廟之稱，觀音色彩淡化，齊天大聖信仰日廣，箇中緣由或許與齊天大聖具有治癒兒童疾病

「著猴」的功能有關，反映出身負醫療職能的神祇，在民間社會中具有一定程度的重要性。本場次的兩位發表人妙語連珠，風趣幽默，講述自己的研究時娓娓道來，線上線下的聽眾被兩位的講述所吸引，在報告與特約討論結束之後也踴躍的提出問題進行交流，在一片輕鬆愉悅的氛圍中，結束了第二場。

B 場的第三場次，由中山大學中文系羅景文主任主持，有越南社會科院漢喃研究院范文俊研究員發表〈越南流傳《法華經觀音菩薩普門品》的研究〉，國立高雄大學東亞語文學系裴光雄教授、越南國家文化藝術院范蘭鶯副院長合作發表〈南海觀世音信仰中的文化融合——以越南薄遼市觀音佛臺寺為例〉，越南胡志明市國家大學所屬人文與社會科學大學文化學系阮清風教授發表〈越南南方民間教派的觀音奉祀與合祀之研究〉，共三篇論文。

這一場是「越南觀音信仰」專場，發表的學者都是來自越南。三篇論文都是越南學者在豐富的田野調查基礎上所完成的，有相當珍貴的第一手報導和資料，有助於增進我們對於越南觀音信仰多元面向的認識和理解。范文俊藉由《妙法蓮華經》之《觀世音菩薩普門品》在中越兩國之間的傳布、刊刻、印刷情形，來觀察觀音信仰在越南「經典化」及傳播的過程。裴光雄、范蘭鶯著眼於越南南部薄遼市觀音佛臺寺，它是越南少數主祀觀音的廟宇，其觀音信仰融合了水濟婆主處婆與天后聖母信仰，二位作者層層分析當地觀音信仰的複合型態，又深刻地挖掘不同信仰能融合的內在基底，即在於當地民眾對於水神的崇祀，而這又與其當地多從事漁撈的產業型態密不可分。阮清風特別關注越南南部興盛的民間教派，如寶山奇香教、明師道、四恩孝

活動紀實

義教、高臺教、和好佛教中之觀音信仰的狀態與特色。經過他的考察，發現觀音信仰能靈活地融入各地信仰，扮演多重角色，因此奉祀、合祀觀音特別流行，有著各種豐富的組合，其他菩薩在信眾心中就未能如觀音如此的本地化及大眾化，這顯示觀音信仰的重要性，也讓觀音信仰文化內涵更加複雜。

隨著第三場的順利結束，B 場做為線上分會場的三場論文發表完畢。隨後各位在場學者移步 A 會場，共同進行了最後總結的綜合座談會。

綜合座談由南華大學的鄭阿財教授主持，首先由柯榮三所長與羅景文主任進行了觀察報告，對本次會議所發表 16 篇學術論文做了總結和點評，隨後又請到了林美容研究員、釋見謙館長、彭衍綸主任、黃文車主任做了座談會的引言。整體而言，今年一場主題演講、16 篇學術論文，就亞洲地區觀音信仰文化提出了獨到的見解，所提及的內容從古代（遼代）到當代的觀音信仰、從中國大陸到臺灣（新北、桃園、嘉義、臺南、高雄、屏東等地）觀音信仰，以及日本、韓國、越南、馬來西亞、新加坡等國觀音信仰，而且另有涉及觀音及其合祀神祇（除了固定的幾組配祀神之外，還有地藏王菩薩、玄天上帝、齊天大聖等）深入討論，議題多元，內容有趣。在大家意猶未盡的討論中，時間也來到了最後要閉幕的時刻。

閉幕式由成大中文系特聘教授陳益源及府城觀興文化藝術基金會執行長許育嘉共同主持，成大副校長陳玉女、文學院副院長陳家煌、中文系主任黃聖松、府城觀興文化藝術基金會會長侯明福等人與會致詞。身兼臺灣中文學會理事長的陳益源教授特別提及，



此次研討會首次邀集國內東華大學、屏東大學、中山大學、雲林科技大學等多所國立大學文學系所一同合辦，感謝四所合辦大學的彭衍綸主任、黃文車主任、羅景文主任、柯榮三所長，以及成大中文系李淑如副教授分別協助規劃六個場次的論文發表。臺南市大觀音亭祀典興濟宮吳福春董事長、府城觀興文化藝術基金會侯明福會長也對於今年能有這麼多所大學給予亭宮支持，表達了由衷的謝忱，他們都希望能如蘇慧貞校長所言，彼此繼續維持宗教信仰與文化學術兩者相輔相成的合作關係，共同為提昇臺灣宗教文化而努力。最後在與會成員熱烈的掌聲中，圓滿的結束了這項「觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會」。

這項「觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會」充分展現出對於在地宗教文化的保護與重視，和與世界接軌弘揚傳統文化的精神，這種信念與精神感染著參與大會的每一個人，相信諸位學者的精深學識和高遠志向可以為後人所繼承，「前人曾照我，我來照後人」，在後的後輩學者和將來的年輕一代也會為臺灣觀音信仰的傳播出一份力。

臺灣中文學會新書精讀計畫之四十： 紀志昌教授《南朝清談：論辯文化與三教交涉 在南朝的發展》

◎謝獻誼、何冠儀

時 間：中華民國 111 年 11 月 17 日（週四）
14:00-17:00
地 點：中央研究院中國文哲研究所二樓會議室
主持人：劉苑如先生（中央研究院中國文哲研究所研究員）
主講人：紀志昌先生（中山大學中國文學系教授）
討論人：江建俊先生（成功大學中國文學系名譽教授）
吳冠宏先生（東華大學中國語文學系教授兼人文社會科學學院院長）
周大興先生（中央研究院中國文哲研究所研究員）
涂艷秋先生（政治大學中國文學系教授）
紀錄人：謝獻誼（政治大學中國文學系博士生）
何冠儀（政治大學中國文學系碩士生）

劉苑如教授開場：

紀志昌老師以及各位與會的老師與同學們午安！今天非常榮幸能夠邀請到臺灣中文學會的常務監事——吳冠宏老師代表學會出席，有請吳老師先行提示來自臺灣中文學會

的報告和感言。

吳冠宏教授報告：

臺灣中文學會成立至今已有十多年的歷史，我負責最初六年每年四場精讀會的規劃，後來學會逐漸定調新書精讀會的規範及作法，在一年的四場精讀會中，其中一本是資深老師，一本為年輕學者，再一本是中壯輩師友的成熟著作，另有一本為跨領域具代表性的著作。紀老師此書便是當時由學會理監事共同遴選出來的，為了配合上述四個面向的安排，因此延遲至今。然而今天正是一個好時機，因為已進入解封的狀態，這兩年的精讀會由於疫情之故，大都改為線上辦理，今日有幸以全面實體的方式舉行對談，這表示我們也已走入後疫情的時代了。

感謝今日蒞臨現場的諸位老師，我們都從紀老師厚重的著作當中，得到許多考驗與啟發。另外也很高興看到回歸實體報名後，仍有不少有志於這個領域、議題，乃至樂於參與對談的同學夥伴們參與。過去精讀會會隨著不同學校和單位而因地制宜，有許多場次是走向演講式的，也有的自行縮短為兩小時的對話，但這一次精讀會的時程，又重回每一場次三小時的規模，相當符合精讀會創始之初充分討論與對話的立意，縱使時間終

活動紀實

究是不夠的，過去除主持人與發表人之外，通常僅有三位老師參與討論，而這一次全部加起來共計六位老師，時間及人數都增加了，所以今天的精讀會特別值得期待。

劉苑如教授主持：

謝謝吳冠宏老師代表學會發言，言簡意賅地介紹了整個精讀會的歷史。而今天的議程規劃，事實上是紀老師的精心安排。如此的議程設計並非為了恢復傳統，反而是希望連接當下，把古今相連，做一個活的清談展現。因此我們可以發現，他所期望的不僅是個人講演，而是在論壇的反覆交流間，激發大家智慧的火花。另外這次安排的與談人選，都是臺灣魏晉南北朝清談研究的高手。以下便容我一一介紹。

紀志昌老師是相當年輕的學者，很早便獲獎連連。我個人觀察紀老師的學風特色，基本上結合了史料的工夫，加以敏銳的思想，以及當代學術的薰陶，才成就這樣的學者。雖然他看起來清瘦，但著作卻是非常的有重量。



今天第一位與談者——江建俊老師，江老師是魏晉玄學、玄莊及清談研究的老前輩。他為我們樹立了許多學術研究的風範，尤其在後期研究中提出所謂的「竹林文化」，影響深遠。他不只是思想的研究，還把思想落實到各種文化的實踐中，並與現代生活連結。今天能邀請到他與會坐鎮，我覺得是不二人選。

下一位涂艷秋教授是現在國內佛教研究的專家，她的研究著重在魏晉南北朝的道安與鳩摩羅什等，無論是處理譯經或是譯注的研究，均有相當深厚的功力。另外涂老師對我來說也是一位非常親切的學姊，有些學生甚至開玩笑地說她是很「佛」的老師，可謂是結合深厚學術功底，加上佛教慈慧的實踐者，非常適合今天的場合。

再下一位是吳冠宏老師，吳老師的著作非常多，除了玄學外，對《世說新語》亦有深入研究。可是對我來說，他給我最深刻的印象，則是在研究中特別標舉出人物「典範」，所以一看到他我會聯想到「氣象」兩字，從他個人行事到研究內涵，都透顯出人的智慧和寬宏。

最後一位是我的文哲所同事——周大興教授，周教授是從哲學角度研究莊子、列子。作為同事，我想從另外一個角度來介紹——我特別喜歡在他 FB 中一幅學生為他手繪的畫像，以粗獷混亂的線條勾勒形象，看似頹廢，卻突顯出畫中人寬廣的前額與清明的雙眼，正代表著一種魏晉玄學生活的實踐，巧妙地呼應了自題的張湛名言：「損讀書、減思慮、專內視、簡外觀」，周教授便是這樣一位深具哲學訓練與名士風範的學者。

綜上，我們今天的論壇除了有嚴肅的學術討論和玄學方法的實際展演外，同時也是各位老師多年來治學與為人處事的集體展示，因此非常期待今天的會議。

紀志昌教授主講：

這本書誠非新書，距離寫作、出版至今已時隔三年，嚴格來說是 2016 年科技部的專書寫作計畫的成果，而這個計畫更緣於對早期所發表文章的修訂，故書中最早的篇章其實可追溯到 2006 年我博士剛畢業後處理「達性論爭」開始，記得剛開始我是先處理「顏、謝」的問題，而後才是「周、張」。以今天的立場重讀，當然認為某些地方可以有更好的解析和敘述，像是文獻爭議、理論意義，乃至書寫深度……等。不妨說，這次為了精讀會而重讀，讀得有些辛苦，我彷彿在面對不同時期的自己，我在跟他們對話，跟他們討價還價……，也就是透過閱覽舊作，有如一種對自我的檢視反照，不時地需要重複確認和辯證每一個段落內容，這才意識到跟每一個時期的自己對話是相當艱苦的工作。

關於這本書的問題意識，主要是從「接著說」對比於「尾聲」的斷裂這樣的想法而來。眾所周知，唐翼明先生在其《魏晉清談》中所定義的「清談」是一路的衰落，其他如日本學者青木正兒，曾指稱南朝清談為「餘勢」；而另一位曾將《世說新語》英譯的美國漢學家馬瑞志 (Richard B. Mather) 曾運用《聖經·但以理書》中巴比倫尼布甲尼撒王夢見金像傾頹的典故，來比喻清談日益沒落的發展趨勢——在其異夢中，一個具有金頭、銀胸、銅腹、鐵腿、半鐵半泥的腳的巨人，卻在被一塊非人手所鑿的石頭擊中腳後，全然崩頹，……《聖經》的典故預表了也寓言了西方帝國從

亞述、巴比倫、希臘至羅馬帝國的滅亡。而我們都知道中國學者范子燁寫了一本跟清談有關的書——《從黃金到土泥》，援用的就是馬瑞志的說法，但他大概不知道這中間亦有某種「跨文化」、「跨宗教」式的轉折。總而言之，這些觀點無不指出清談隨著東晉告亡而結束，清談自然也變成一種逐漸衰弱的「尾聲」，如同「從黃金到土泥」般的過程，但這其實跟我昔日讀書時所理解到的剛好相反，試想殷浩尚且能讀《小品》，而支遁即色遊玄的風采，難道他們都會不如王弼？在我看來，清談怎麼好像反倒是愈來愈精采？！尤其觸發我思考的是，唐翼明先生雖有「尾聲」之說，但他自己在其書中卻又附帶提到范縝的〈神滅論〉是一篇「非常精彩且典型的清談文字」，此顯然就有矛盾，意味著清談在東晉以後仍在持續發展中。而唐先生也曾提及南朝清談有三個方向值得注意：「清談與國學講經」、「清談與儒典」、「清談與佛理」，這豈不啟發了我們可以去思考南朝清談與玄、儒、釋三教交涉的問題意識？

另一個與問題意識有關的機緣是材料取用的問題。我發現如馬瑞志等學者研究清談大多局限於使用《世說新語》。猶記數年多前與涂艷秋教授一同研讀《高僧傳》時，總覺得怎麼這些僧人愈看就愈像「名士」？他們的學問跟談辯的一些精彩描述，如果拿掉書名、篇名不看，你會覺得你很像在讀《世說新語》……，講白了，我是用讀《世說》的眼光在讀《高僧傳》；即使現在繼續閱讀《續高僧傳》，仍有如此觀感。這就延伸出第一：我對《世說新語》的局限性的看法，我多麼希望有更多類似像《世說》這樣的文獻作品可以出現；還有我對中古文化（即使是宗教文化）所存有的某種類似《世說》學觀看的眼光。就

前者而言，《世說》固然是清談名士全集，當今研究清談甚至魏晉的學者，受惠於這部書很多，但若是跨出了《世說》，很多問題就常常無以為繼，這說出某一方面其實也是被它所局限住了。所以 100 年度，我就提出國科會計畫，名為「後清談」，從《世說》、《高僧傳》、南朝的史書，甚至《弘明集》、《廣弘明集》、《續高僧傳》裡面去一一蒐檢出土、僧辯道的記錄，重新勾勒南朝清談的歷史樣貌，也由此得以突破過去學者在材料上難以跨越《世說新語》的局限性。這樣的工作，對我來說並不是太困難，原因是因為六朝時期的人物傳記出自於中正的品狀，這當中有些程式與套語，也就是品狀記錄的重點，就是郡望、才性，而其中比較明顯的學行與才華表現，就是言語，言語成為六朝人物評鑒定品清濁的其中一個指標，通常一個名士或大人物，在他們的傳記中，這些可以很快地去找出來。如果萬一諸位發現還有遺漏之處，還請藉這個機會幫我彌補。

確立這本書的問題意識與文獻取材來源後，進一步要處理的是如何甄別文獻的問題，這涉及「界義」上與「文獻甄別」上的「同一性」問題。其實我個人對這方面的標準並沒有變，也就是面對這些談辯資料，是否符合傳統「魏晉清談」的定義，基本上我仍舊承襲唐翼明先生之說，將南朝清談定義為：名士之間以談辯為主的學術社交活動，並在談論過程能充分展露「清」逸之氣的才性者。從這個定義出發，再去觀察相關的「談辯文化」，跟它後續效「用」的發展性，是不是符合「名士化書寫」的定義，這之間的「體／用」關係符契程度如何，觀察其中脈絡便可大致確定。



從這個定義可進一步去建構出一個類似「同心圓」的結構：最內圈是傳統清談的形式，即如唐翼明先生所謂「一人主講」、「二人論辯」與「群體論辯」式；其次是第二圈，乃本書第二章所處理的「變型」形式，如根基於佛教「譯講同施」下的臨機論議；第三圈則類似官學講座、佛、道的講座；最外圈則更有外交談判、宗教唱導，也包含其中所展現出某些個人在言談才華上的表現。如此的同心圓結構，內部也允許交集的產生，像是號稱南朝玄宗之首的周弘正，既有屬於內圈核心特質的清談，亦有第二圈臨機論議下的談辯事蹟，甚至也有最外圈——即我們都知道周氏曾代表南朝至北魏進行外交談判。又如王斌能「唱導」而不修容儀，卻又能「臨機論議」（頁 82）足見唱導之「聲、辯、才、博」之才能與清談有關。但我也必須承認，同心圓結構之內外亦有「密度」與「比例」上的等差，即如最外圈的外交談判、宗教唱導，它的名士化色彩在事蹟出現的次數與比例上，就較為少一些。

從研究取徑的角度來看，便會涉及「文化發展的複合性」，這是取法於一位英國漢學家派麥可（Michael Pye）的概念。他是一位

研究日本神道教的宗教學者，曾提出「融合的多重性」作為宗教發展現象的解讀，也就是認為 **Syncretism**（融合）與 **Synthesis**（綜合）是不同的。我認為「清談」應歸屬於他所提出的「融合」概念；而所謂「融合」，乃在於其內容有一致性的張力（**coherent tension**），箇中即包含了多重的可能性（**ambiguity**）；至於「綜合」則意味著獲得全新的結論。換句話說，「融合」中的情境組成元素，其「潛在性」依舊活躍，具有動態開展的可能，不同於「綜合」已經是「過程的完成」，即其結果已是斷定的。我發現派麥可所提出的理論，跟我對清談的想法不謀而合。說到這裡，我也須坦承，我曾經用《世說》學的角度來觀看《高僧傳》等宗教文獻，那在此處，我反而又是基於宗教學的角度回頭過來解讀玄風、清談。如此一來，清談在我眼中，就成為一種可以觀察思想如何在辯論往返中「動態開展」的型態。但略有不同的是，相較於宗教學 **Syncretism** 的「多重性」，我將之改為「複合」，因為清談論辯中的各種行為元素包括文理內涵，會比「融合」的隱晦性更有明晰而可分辨的前在層次可尋，加上清談研究的性質，其型態上毋寧是跨度文學、哲學、宗教學與歷史學的，而我想要處理的，即是如何從定格的文獻中看出話語動態發展的流動性及其意義。

既然談到動態開展，就涉及到「意向性」在投射、交映上的各種可能，所以在取徑上，另外要結合「概念域」（**domain**）的觀看。毋庸置疑，論辯中的「談資」充滿了故事與隱喻，像是「形神生滅」論，常結合「夢論」，其中各論家對傳統喻依的理解各有不同，隨之投射到彼此對喻體（形神理解）的解讀也有差異，因此這些「隱喻」（**metaphor**）實有

著橫向的話語情境、縱向的歷史認知、哲學文化系統的交錯組構，不只是一般的修辭學或語用學上的比喻概念而已。所以清談話語可以構成一種「空間」上的效應，「域」（**domain**），是義理上的空間。既是空間就有由「點」、「線」至「面」的問題，如同「達性論爭」，就是從一個很小的理解歧異點（三才人道說）鋪衍而成聖人治生理物、殺生果報等全面性的對諍。學界中最早處理語言與空間思維的，是梅家玲的《世說新語的語言與敘事》，這本書中提到品鑒語言對於空間上的創化，就是典型的例子；而相較於「格義」是特指某個階段的歷史，而且又是平面化的「生解」，「概念域」其實是更有後設分析的意義，也比較有哲學設準上的意義。

另從清談的動態開展性上也帶出話語的流動性，我們說南朝清談是一種「活清談」，具有即興之美、彈性與創化的特質，這顯示出清談議題的推擴與發展是動態性、臨機性的，甚至某些學理在對話中的界義也並非固定不變，它們總是隨著對話、反駁而不斷得到更新。是以南朝清談不只是「原話重說」、「舊事重提」，更多的是為因應當代議題發展需要的「活清談」，而談辯正是思想、學術文化發展的源泉活水，不僅僅只是歷史陳跡而已。所以如果從「即興」的元素來看，亦可看見「活」之所以為「活」的道理。總之，在語言義理構思的創化之下，這些語言活動往往是呼應前代歷史名題的說法與傳統，整個思想史也因而得以貫通。

然而「南朝清談」亦有不同於「魏晉清談」之處：其一像是「南朝清談」在視角上有著從「邊緣」到「中心」的轉換，而非一成不變的「中心」本位。其二，「南朝清談」打破

了魏晉清談士族的專利，在參與階層中，既有吳地寒士如顧歡、徐伯珍等，亦有道教徒如陸修靜、杜京產、杜栖、孔稚珪等，可見清談不再是洛下或建康城中貴族士子的獨門專利，也不再只是名士格義佛學或玄佛交涉下的產物。此外，南朝清談在文化上也有其特殊處，如同佛教有五時判教，三教交涉亦然，而從許多論學、判教上爭理統的事例來看，其爭「本」位的「目的性」較為強烈。

總而言之，本書「上編」主要論究魏晉清談如何在歷史演進上走向南朝清談，也就是前面所談到的。至於本書「下編」則聚焦於當代具有代表性之重要名論，也就是能以「發題」展開談端，並引領多方討論的複合性論議作為切入點，在探究其中文獻內涵時亦可隨時出入、照映於外緣所涉的「名士化」歷史脈絡。在這當中，尤其「三教交涉」之議題無論在性質與內涵上，都相當符合上述選錄的標準，於是也就成為「下編」論述的主要重點。以下分述之。

第四章以清談「談資」——《易》學為主，來看各項重大談題的應用，特別是從「宗教性隱喻」來觀察。

第五章則是從另一個重要「談題」——「形神生滅」切入，從思想史角度觀察其推進的軌跡，其中牽涉到的議題有：《易》學、《老》學、鬼神、夢論、自然觀，包含莊學性分說、獨化說、本末有無形上學、體用論等。

第六章處理「達性論爭」，主要融合四、五章的模式，結合「談資」、「談題」，並從這兩個面向外擴，觀察如何從點到線到面的串連。「談資」方面，主要是對《易》學「三才」之理的詮釋；「談題」方面，「達性」本身即屬

一個議論的發題，係通達人道在天地之間的本質、意義與生命定位，它呼應玄學「神明（茂）」的觀念——提出人道係「神明特達」說。而在「談資」、「談題」的交相結合下，由中延展出關於人道如何治物，復牽涉宗教之慈護戒殺觀、養生論、禮論（如祭禮用牲、四時畋獵皆屬軍禮重要內容）、才性論、形神生滅、因果報應、名教與自然，並結合了氣論、辨名析理等傳統觀念的延伸。此種辯題，其語言、思維的連類性、議題的拓展性相當地強，可以見出其「概念域」的延展性。

第七章是「白黑論爭」，係從慧琳〈均善論〉的發題而來，從而衍生出儒、佛間——非佛與護法立場上的論爭。它同樣是複合式談論，基本上從空觀出發，轉至幽冥果報、法身、化身等的討論。整體來看，〈白黑論〉的真正特點在於《莊》學式的「得意忘言」，慧琳用此反思佛法教理落入設教言筌的固有框架。而白學、黑學之間對於佛教的反省與理解上的攻防，儼然是一種「類二諦」（「遮詮」與「表詮」）的展現形態——周、孔「默而不言」是「真諦」，佛教「辨而不實」是「俗諦」。

第八章的〈辯宗論〉也是當代名題中最熱衷討論的話題之一，用玄學論證來詮釋當時佛性論思潮下的頓、漸之辨，不僅呼應當代涅槃學佛性論的發展，在思想史上也將前代的才性論推進到心性論、佛性論等的討論。就對象上而論，本章也最有名士化的性質，論議者從慧觀、法瑗、何尚之、王僧達、謝靈運、釋慧琳、釋道猷、王弘，乃至宋文帝、僧弼等皆曾參與其中。

第九章為「通源論爭」，傳衍自顧歡〈夷夏論〉，它從「孔、老、釋迦」先後的核心命題而來，屬於玄學聖人觀「孔、老」先後之辨

等相關問題後續延展下的談題，也成為張融寫作《門律·通源》，以融通道、佛二教的主軸。其間議論更結合了教理工夫論、境界說，如「神靜故不二」、以《莊》合《老》、「道藏即色」、「老子化胡說」等。關於道、佛的本跡先後問題，張融主張「道本佛跡」論；周顒則力主辨異二家，對張氏《老》學有一種「反格義」式的批判，這毋寧是隱涵了其〈三宗論〉對當代成實學「二諦」義的判教立場。

江建俊教授導讀：

作為一本學術專著，紀教授此書可謂滴水不漏，網羅了東晉以下的清談資料並行爬梳和分析，對於《高僧傳》、《弘明集》、《出三藏記集》等原始文獻，也都掌握得非常細膩。從學術史的意義上說，可以說是繼承了紀教授自己的指導老師——林麗真教授的研究——林教授已將《世說新語》中本文及劉孝標注中徵引之經史子集與清談的相關問題整理出來，而紀教授此書等於是補足了中國清談史後面的一塊，其價值在此呈現。

而我個人在閱讀本書時也有一些想法，以下列舉之：

一、書中明確區分南朝清談和《世說新語》清談的不同，例如官學、外交辭令、帝王講座等，是《世說新語》所沒有的。但《世說新語》也有一些獨具者，像裴遐以清談為業，不知在南北朝是否也有以清談為職業者？

二、書中有一處提到，有和尚在清談失敗後自殺身亡的故事記載，這應該是出自《續高僧傳》，這部分可能遺漏了。另外寶唱的《比丘尼傳》以及《出三藏記集》的眾多經序，在材料上亦可留心。



三、每一個時代的清談的形式和內容都有差別：魏晉清談以口談為主，較側重某種精神、氛圍的靈動與傳達，講演往返亦較短少，以「一語中的」為尚，如「將毋同」；南朝清談則往往衍發成論，往返多番，且設主客，形式分明。另外書內也提到唱導、都講、為兩家騎驛等差別，這些關涉清談形式與內容的沿承關係可再梳理明朗。

四、魏晉清談有「暢玄」之說，但「暢玄」卻易使思想空虛，造成行為任誕，所以後來會有「反玄」，例如裴頠〈崇有論〉亟欲「釋放蕩之弊」。而〈崇有論〉也會有相反的聲音，如「貴無論」。這種因主張形成流弊而不斷出現後設批判的話語，相信在南朝清談也有繼承，像是〈神滅論〉背後涉及「浮屠害政」、「桑門蠹俗」和「儒門易肆」等問題，因之造成思想上的空虛，這部分承先啟後的觀察可再加深。

五、清談有一個重要特色是以「和」為

主、以一統多，《世說新語》中的清談多以「有無」為核心觀念，在玄理中論證有無，則用了體用、本末、靜動、一多、寡眾、母子、常變，甚至是無為有為、理事等來概念來討論。我另外注意到嵇康的相關資料中總計提到 167 次「心」，這種對於清談關鍵字的考察，或許也可納入討論。

六、南朝清談另一個值得留意的關鍵字是「解」，舉例來說，當時談論音樂或藝術時有「闇解」、「神解」的討論；注釋三玄有「通解」、「達解」；於佛經則有「義解」、「慧解」，討論義理時則有「玄解」；甚至像陶淵明自謂「不求甚解」，所以從認識論的角度，南朝眾多議論中是否有新解或新的方法出現？這個主題既可呼應本書「複合式」的概念，也扣合清談與玄學裡辨異與玄同的討論。

七、另一個可資觀察的角度是：南朝對魏晉清談用語的繼承延用，像是嵇康的「交賒相傾」、「迹本論」等話語，在謝靈運之〈辯宗論〉中即常使用，其他名言概念是否在南朝清談中出現？又是否被賦予新的解義？

八、部分詞語、引文或因誤讀而致有錯別字，如袁粲〈籛顏論〉，「籛顏」非一個人之名字，而是「籛伯玉」與「顏回」，乃當時之人物較論。其他則請隨文修正，不一一指摘。

紀志昌教授回應：

江教授提及清談的術語與值得留意的一些關鍵詞彙系統，如從哲學概念的有無、體用、言意、心性的概念……等，乃至各種玄「解」與清談思維如「交賒相傾」等，在南朝談辯中出現與使用的分佈情況；誠如所言，就像向、郭確曾引用許多嵇康的話，南朝清談又轉引嵇、郭之語，其中諸多概念繼承或

話語轉化的跡象，確實值得再好好重新討論。我覺得如果有機會，應該可以在書末的「結論」處中作一個總整理。

材料方面，我沒有留意到諸如《比丘尼傳》中的談論和《出三藏記集》的經序情況，確實也有跟談辯相關的資料，實應參考納入。

關於南朝有否以清談為業者，從文獻史實來看，我認為關鍵正在當時的談風似乎已衍變成一種講座的形式，如「官學」講師其實就是一種「職業」。又如南朝梁代的光宅法雲被譽為「幻法師」——大家目睹他的風采，彷彿他能夠在講臺上呼風喚雨，這中間似乎也呈現出一種著重言談技巧講究上的「專業」。

有關您提到清談亡國論和「反玄」的問題，我注意到像〈神滅論〉批評沙門害國，應屬於您所說的「反玄」，但該論中也用了很多玄學的思維，因此表面上看是「反玄」，但內裏論點還是玄學的，如同在座的周老師曾寫過東晉孫盛對老子的批判，看似是孫氏批判老子，卻用了玄學的思維，所以我個人並不認為「反玄」就是真的反對玄學。這當中還有許多值得重新思考、觀察的空間。

涂艷秋教授導讀：

我個人非常喜歡這本書，它討論清談，卻把角度從魏晉轉向了南朝，在題目設計上極具創意。本書結構上大致二分：前半部是形式的探討，後半部是內容的部分。

在前半部我提供兩點想法：其一，書中提及官學亦有清談及論難。如果官學存在著清談與論難，那麼，便會影響當時的策試。如此對民間的影響性便大大的增強。這方面應是可資開發的議題。其二，書中提到策士升

活動紀實

講時與佛教譯場的「譯講同施」有關。我個人是持保守態度。因為在「譯講同施」的場合，討論的是梵漢對譯的問題，以及由此引伸的字句、詞義的辨析。與一般清談的談法和論題似乎有所不同。

後半部主題內容的探討上，在南朝時主要談「形神」。「形」的部分，《出三藏記集》中可以補充這一塊，特別是從東晉道安對個體生命、身體狀況開始，迄及在 420 年後《涅槃經》傳入南朝，這一段的轉變，可以說明早期中國佛教徒從關注自身煩惱，到明白自我生命中帶有佛性的轉變。從消極否定走向積極肯定自我。

「神」的討論，則從早期羅含〈更生論〉開始，逐漸的和輪迴合流。「神」的概念意義在佛教內部持續轉變，當世俗停留在爭論神滅不滅的同時，佛教的頂尖人物已經往前推進到論究「神」的本質，不只是談聖人神明之貌，甚至關涉到真如的本質，凡此種種都可以提供紀老師作為參考。



紀志昌教授回應：

這本書從玄學、清談討論到「形神生滅」，確實在與「佛性論」的交涉等問題上，未來仍有許多值得再精進探掘的面向。如談到佛性，竺道生已提出「當有」、「本有」、「因佛性」、「果佛性」等說法，而謝靈運在〈辯宗論〉中提及「心本無累」故「所務不俱」，乃至「能兼之無」等概念，這到底是可以對應於竺道生佛性論的「因佛性」或「果佛性」（因、因因、果、果果）中的哪一階段？這中間本來即存在著灰色地帶。關於這一部分的討論讓我想到周教授也有寫過〈辯宗論〉，他的文章可謂後出轉精，對我頗有啟發，文章最後認為謝靈運在其論敵王弘、竺法綱、慧琳等人的逼問下，其立場從獨標「頓悟」，至有漸漸向「中間」靠攏的傾向，也就是「頓悟」不廢「漸修」，這些都涉及思想的游移性，確實都是未來值得繼續討論、開拓之處。

官學的論難，在梁、陳時期的確成為士子「策試」的標的，對於策士升講「登高座」是受到佛教的影響，這是參考牟潤孫先生的說法。至於佛教譯場「譯講同施」與清談形式交涉的問題，我是參考王文顏先生的意見——《出三藏記集》裡曾記載曇無讖譯經時，現場聽眾可以隨時針對佛經翻譯概念、詞彙使用意涵、句段構設等是否脈絡化等問題提出疑問。我認為「譯講同施」的模式可能影響到名士的言語行為，進而與清談之風合流，這關鍵就在於二者同時都有「臨機論議」。

吳冠宏教授導讀：

紀教授這本專書可謂《世說》與魏晉清談的延伸及突破，不僅彌補過往窄化忽略此一階段的問題，對於這一塊學術處女地的

活動紀實



用心開發，使儒釋道三教的發展關係以及南朝清談的餘波盪漾，展現出精緻深入的研究成果，甚有參考價值。該書何以有此難可貴的學術表現？一為善於掘發問題意識，二為全面地搜羅相關的原始文獻與豐贍史料，並做極為紮實縝密的基礎解讀與深入分析，三是能積極關注當代研究成果，契接並回應當前學術論題與脈絡，四為擅長援引玄學的思想與方法。該書無論在材料蒐羅、方法切入、技法展現等，均可作為年青學子取法的範式，在此僅就其可以引發的問題做進一步的揭示與討論。

如果我們從後設立場加以觀察，南朝清談屬於某種材料上的補遺或舊學的延續？還是可以作為一種新典範的建立？這是很值得思考的面向。箇中關鍵在於我們面對六朝文化是用什麼態度去看待它？特別是如今我們引借許多當代思潮，是否也可以看到隋代乃至往後都有清談？清談的框架究竟何在？是否清談可以無限地擴充地盤？其地盤的界域

在哪裡？我認為紀教授對所謂魏晉清談的延伸與突破是極有意思的挑戰。舉例來說，《世說新語》之後又衍生出所謂的《續世說》和「仿世說」，而「南朝清談」與後來的《續世說》、「仿世說」有何異同？為什麼後來沒有所謂的「仿南朝清談」，而是集中在「仿世說」上？是否《世說新語》本身帶有某種開創性以及某種不可取代的靈機性，是後代體制化後的官學脈絡難以重現的東西，這些是可以被討論的。

上述問題也引出另一個思考點：當我們運用當代新思潮、新理論介入古典文獻時，究竟是要做到一種歷史還原？抑或終究離不開當代視域下的南朝清談？此外，這本專書整體的書寫調性，乃是從當代學術辨析性的論述出發，只是像《世說新語》中原本清新隨機、靈動有味的活清談，如何在當代學術論述中呈現？換句話說，當代存在情境如何與古典文獻產生相濟共生，這並非該書的問題，而是我面對此優質專著，不時重新反思的想法。

紀志昌教授回應：

冠宏教授提到當代視域下的南朝清談，我一開始處理時，其實並沒有太多這種自覺，僅是試圖把當時制度化的一面——那些已經被視為僵固的，或者仍有活化性可能的話語活動收集進來，進而做到整理與分析，出於一種補缺式的「接著說」；當然，歷史還原也可以與當代視域並進，就如冠宏教授的學術路數也常與當代的存在情境結合，甚至會有一種跨文化元素在其中，如您近來發表的佛圖澄與海鷗鳥，就是一個很好的嘗試。

另吳教授給我的啟發是，其實《世說》學

是可以再推展的，包含所謂的《續世說》和「仿世說」，也就是個人認為《世說新語》的精神跟人物風範可以不斷地有後續再發現的空間，正如我覺得我今天的工作，或許在古代正是《續世說》、「仿世說」的工作一樣。

吳冠宏教授補充：

如果清談之「清」是貫穿魏晉降及南朝，成為一以貫之的關鍵字。我好奇的是：後來落實到官學裡，形成較為制度面的論學方式時，它的「清」是如何展現的？這是第一個提問。

第二個問題：紀教授前謂南朝清談在視角上有著從「邊緣」到「中心」的轉換，例如清談的參與者從原本的豪門士族轉換成庶民大眾與三教共構，這究竟是歷史事實本身的推演現象？還是當代視域介入後的判定？

紀志昌教授回應：

「中心」和「邊緣」的轉換問題，一部分固然帶著當代文化論述的視域介入，但另一部分在歷史上也確曾存在如此事實，比如顧歡的〈夷夏論〉，在歷史事實上是道教徒長期受到佛教徒的壓抑，所以產生對佛教的反動，乃至道、佛間的交爭辯論，而以當代視域觀看便可解釋為道教徒試圖從「邊緣」擠到話語權的「中心」，記得有一位學者孫齊，就是這麼解讀的。因此既有著過往史實的一面，也有允許當代視域介入的一面。

至於「清」的問題，有一位日籍學者葭森健介，他曾經從《世說新語》與《三國志》中整理出當時所有跟「清」有關的系譜性概念，同樣的模式，如果我們要確立官學談辯中是否有符合「清」的品格者，可以從史書文獻中

所反映原先品狀之形式、套語對於「清」作如何描述，再與傳主人物之行為事蹟相互對照，才能看出其「清」字之形容所屬何在，以及在才性展現和生命境界上的意義。

周大興教授導讀：

紀教授能夠完成這樣一本巨著，我實在很佩服。本書分上、下編——上編以南朝清談論辯形式為主，下編處理三教交涉內容，整體結構分明，梳理極具系統。當初我受邀擔任講評時，就想到如何提供一些不同的想法：「如果換作是我，我會怎麼寫這本書？」我主要從這個角度切入提供思考。

這本書的主題——南朝清談，單單從補足魏晉清談的整體面向來看，便極具價值。魏晉清談與玄學是一個難以切割卻又不能完全等同的觀念，紀教授方才在談及寫作動機時也提到，欲處理南朝清談，自然就必須從玄學和魏晉清談講起。廣義的魏晉清談可說是魏晉學術思想的總和，狹義上則指魏晉談辯、論辯文化的形式，這些都集中體現在《世說新語》生動的記述中。但魏晉玄學並不等於魏晉清談，魏晉玄學也不等於魏晉哲學思想史，當然，魏晉哲學思想史更不能代表魏晉南北朝的哲學思想史。

我自己談魏晉玄學，常援引湯用彤的魏晉玄學四期說，一般而言，在此觀點下，學界總是視清談為逐漸衰微的趨勢，這也是紀教授要另起爐灶的原因。有趣的是，如果嚴格定義魏晉玄學的黃金時期（而不包含東晉的話）範圍——自西元 226 年王弼出生，至西元 312 年郭向去世為止，其實僅有 80 餘年；其他如任繼愈主編的《中國哲學發展史》說的更短，魏晉南北朝的歷史約 370 年，魏晉

活動紀實



玄學「流行、鼎盛時期」只有 40 年。而這 40 至 80 年間卻足以代表魏晉玄學的精華所在。當然，假設我們僅是用魏晉思想這段來概括魏晉南北朝整個中古時期的話，誠有所不足，像湯用彤除了《魏晉玄學論稿》外，還撰有《漢魏兩晉南北朝佛教史》，這顯示出欲行論究魏晉南北朝思想，絕非以往認知的魏晉或東晉而已，必須將視野擴充到南北朝更複雜的整個時代。

順應《漢魏兩晉南北朝佛教史》的內容，湯用彤主要處理南朝與北朝的佛學，但未觸及道教，這部分紀教授書中約略提到南方劉宋的陸修靜，但北朝還有北魏寇謙之之清整道教等，都是非常重要的事情。對此，我常想起陳寅恪寫馮友蘭《中國哲學史》的審查報告書中提到：中國哲學發展的一大因緣是為了後來新儒學的誕生做準備。如此說法，好像中國只有宋明理學、新儒學的發展，但卻忽略了漢魏晉南北朝到隋唐五代的這段。當然，陳寅恪的意思可能是說，即使新儒學到宋明時發展完成，中間其實仍深受道家、道教、佛學的影響，其間三教交涉的思想是我們應該

好好去努力的。而這一段的具體時間，即是從東晉末到南北朝，紀教授本書已經起了頭，有待後學的發揮。

回頭談談我會怎麼寫這本書（雖然我寫不出）這點，紀教授書分上、下編——上編系統明朗，下編豐富多元。但重點在於上、下編的關連性如何處理？從我的哲學背景出發，會從玄學角度看清談；相對地，中文系也可從清談看玄學。粗略地說，從玄學角度看清談，比較偏向「知識社會學」的概念；從清談看玄學，則較屬於「文化社會學」的概念。如果我們選擇類似從謝勒（Max Scheler）的「知識社會學」概念切入來寫上編的話，因為「知識社會學」的基本原則是，一個人的思想必然關連於其人的家庭、家族背景與思想，故而家庭、家族的背景思想優先且大於個人的思想，所以我來處理清談論辯文化時，會優先梳理親屬血緣、知識權力與政治因素這三項要素，清理完畢再接續到下編的三教交涉。下編方面，比如謝勒的「知識社會學」提到三種的知識形式：一、解脫救贖的知識：指向終極關懷，隸屬宗教。二、陶冶的知識：我將之擴大為形上學或者玄學的知識。三、一般知識：面對自然、面對社會政治等實證科學，我將之轉指一般的分科知識。而這三種知識形式對應到三教交涉上，宗教的解脫救贖知識可以對應佛學；陶冶的形上學知識對應世家大族所追尋的清談、玄學，亦即道家的知識；面對自然、民生經濟者，對應到當時儒家的知識。

總之，我在看紀教授這本巨著時，大概會用如此角度來思考、理解南朝的清談論辯形式及其涉及儒釋道三教的內容，而這樣的脈絡或許也可以為往後觀察中國後續三教思

想的交涉發展趨勢，提供一些有趣的視角。

紀志昌教授回應：

謝謝周教授的點評，讓我感到十分受用，特別是從一個學術發展的大綱格出發，提出由玄學到清談的「知識社會學」視野與從清談到玄學的「文化社會學」角度，重新賦予我們對研究「南朝清談」幾個可能的討論方向。

特別是關於南北朝到隋唐間道教的發展過程等問題，我在書中的處理顯然有所不全，這是一個仍有待開發補充的階段，猶記多年前周教授〈自然或因果：從東晉玄佛之交涉談起〉這篇文章其實已經做了一個很好的起頭和示範，文章內觸及道教自然義、道體義、道性義，乃至「偷佛因果」等的討論，正好呼應隋唐道教面對「自然」及「因果」交涉觀念的發展過程，這部分的確很值得繼續開拓，我反而期待周教授未來在這一部分的課題或許可以有些精采的研究可以提供給我們。

吳冠宏教授補充：

我想要補充幾個學界的研究成果來作回應：第一個是書中在談玄學發展契機這部分，是否可以帶入林永勝教授的研究？第二個是許多清談都涉及主體義的問題，特別是六朝神不滅等討論，這部分是否可以與謝如柏教授的研究有所對話？因為觀察書中好像對這兩位學者的研究討論較少，我很好奇紀教授的論述與這兩位學者可以產生怎樣的理解和對話。

紀志昌教授回應：

據我了解，林教授應該是接續南北朝末期直到隋唐去談「重玄學」的發展，他對二重的道論做了很好的發揮，為重玄學接引宋明

理學建立起清楚的綱格，提供了一個大的方向，方便後人循此進入討論脈絡，但對於各文獻中相關義理細部的檢證問題，我個人並不熟悉，似乎還可以重新觀察。若是從清談角度，要如何消化這部分的問題，我可能會比較側重在論辯方法上，像是三論宗的論辯方式，如果我們都肯定，長久以來在為道、佛論爭下，中古的三論宗已發展出一種辯論格套或策略，就如同從當今發現的敦煌文獻來看，已有類似我們看到論辯文中各種論式（如 A B B A……之類）的「八並」法的出現。是否由此可以作為檢視佛、道等重玄理論的基礎點，觀察其如何相互包容、相互消化的思維發展歷程？

至於謝教授專門研究佛教的主體性，包含「佛性論」跟「形神生滅論」的交涉問題，對象上從東晉的慧遠、道安、竺道生擴及南朝梁的寶亮涅槃學，這部分也很值得參考。結合稍前回應涂艷秋教授的發言，其實比較困難的是，當我們看到一段玄學文獻涉及佛學義理時，如何清楚指認其中概念與正宗佛學義理的對應性是如何？如同謝靈運〈辯宗論〉中的「心本無累」、「能兼之無」這之類的概念，究竟對道生的佛性論有無偏解、誤讀？其間還包含了「因佛性」、「果佛性」階段的判定，如果是「因佛性」，則謝氏仍有「漸悟」的影子，如果是「果佛性」，那是否謝氏也可能有「真常」的意味？在頓、漸之間，他的思想光譜與屬性到底要向哪一方靠攏？畢竟玄學文獻中諸如此類涉及佛教特殊專有名詞以及語義、語法的脈絡結構該如何去界義？這一部分謝教授的研究，其問題意識乃專主於佛學，但若從清談的立場，是否會更有助於我們從跳脫佛學本位，從另一種更為跳脫、多元的角度去思考問題？

臺大哲學系博士林怡奴提問：

紀教授此書在文獻上從《世說新語》把清談往後延展，而我好奇的是，清談的下限如何劃定？特別是從時代範圍上該如何去界定？對於這個問題，我個人是從兩個面向去思考 and 判斷：其一是「清」的原則，亦即「名士化」的實踐，因為「名士化」是形構清談的核心要素，所以當「名士化」不再時是否亦即象徵著清談結束？其二是主體自覺意識，當人物主體自覺地意識到自我在進行清談時，是否也即代表著某種對清談精神的跳脫和終止？

紀志昌教授回應：

所謂個體自覺地意識到我正在進行清談，確實可作為下限判斷的指標，這部分我在書中就曾提過張譏的例子（頁 127），這其實就是自我意識到正在參與「清談」的明證，而張譏的事例發生在南朝陳後主時期，個人認為這也可以視為正規定義下的清談下限，將時代劃定在此亦屬合理。

但有另一個因素是編撰者的觀看問題，有時候當下人物個體未必完整意識到自我正在進行和參與清談活動，但往往在後人重述故事時把當時的人物個體塑造成某種與「清」的品格相關涉的特質，例如蕭統〈二諦義〉的整場論辯，文獻上其實是集體應答的記錄，這已有初步類似之處，若事件過後，後代書寫者有意強化在論辯過程中的名士化形象，似乎從編撰者角度已經賦予其人是接續某一種清談文化的潮流。相對之下，如梁武帝蕭衍的〈斷酒肉文〉，這裡面的論辯也十分精采，也同樣運用「理」、「事」等玄學式的思考，但這裡面涉及到的是肉食禁斷的經、律之辨，

在主題上一點都不玄，在梁武帝意氣強猛的逼問下，逼著這些曾經偷吃肉的法師，像是僧辯、法寵等，無可話說。且白天蕭衍辯贏了，晚上卻還心中未平，半夜特地召來了周捨，也就是周弘正的叔父，背地裡再指責他們一番……。從這篇精采的論辯中，我們反而看到的是梁武帝的好爭、好面子，爭強鬥勝的性格，這當中政教企圖太過濃烈，一點都不「清談」。總之，觀看者或編撰者事後加以刻劃賦予的名士形象，與人物個體在當下為某種目的而辯論的純粹參與，這兩部分是必須要分開的。

至於從「清」的原則，也就是以「名士化」歷史的結束來作為判斷這點，這裡也需要分梳，因為南朝清談不同於魏晉清談重視過程、精神，反而逐步走向判教的目的性以及觀點勝敗事實這一層，所以在細節上仍有些許差異。

劉苑如教授補充與總結：

綜合今天的精彩發言，作者言簡意賅地指出本書的問題意識和材料選用，主要關注南朝清談與玄、儒、釋的交涉，突破一般人熟悉《世說新語》中的魏晉清談，擴大至《高僧傳》、南朝史書，甚至《弘明集》、《廣弘明集》、《續高僧傳》等材料所展現的南朝辯論文化，論證南朝清談不再是名士的專利，更重論辯結果，甚於風度的展現。四位導讀人在肯定之餘，江建俊教授呼應本書上下編分為形式與主題的談法，提醒注意南朝清談對於魏晉清談的反思衍變與相關重要關鍵詞；涂艷秋教授則辨析「譯講同施」與官學論難重點的差異，以及當時形神論的變動性；吳冠宏教授則探問當代學術辨析與歷史事實間的距離，而分就清談的時代斷限、精神意涵，以及

活動紀實

該書與學界相關議題的對話為角牴；周大興將該書定位為文化社會學的解讀，擬轉向知識社會學的角度，更重親屬血緣、知識權力與政治因素等知識形成的背景，並將南朝清談歸納為救贖、陶冶與實證三種知識形式。

本書不僅涉及豐富的議題，還有錯綜複雜的人物關係，在會議結束之前，擬以數位人文中的視覺化圖像，取本書所附的「南朝清談人物一覽表」(頁 515-536) 為材料，其中涉及四朝、230 個人物，商請政大中文博士生謝獻誼，進行數位化的資料分析，並且運用 kumu 軟體呈現其網絡關係，相關網址如

下：<https://embed.kumu.io/6022eeaba2cb6d3878e99e3d89acb2fb>

限於篇幅，茲舉數例說明如下：

從圖 1 呈現出整體關係，230 位人物中的節點大小顯示其中心性，可以直接看出整個人物關係的重點何在。點與點間以線連結，可見其互動關係，唯灰色節點表示只有單向接受關係。其中蕭統、蕭衍和顧歡等人為最顯著的中心，可見所謂的「南朝清談」，蕭梁在其中所佔的份量，以及王室人物的主導。而道士顧歡則是道優於佛的最後一搏，爾後幾乎在論場中消聲。

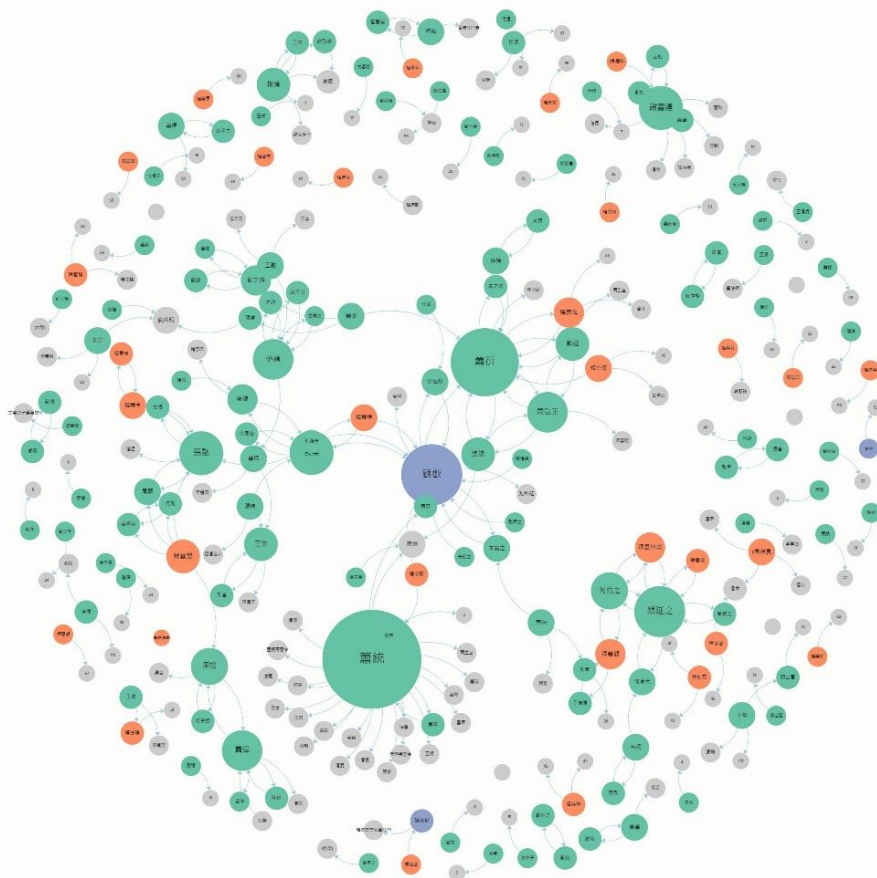


圖 1：南朝清談人物網絡關係全圖

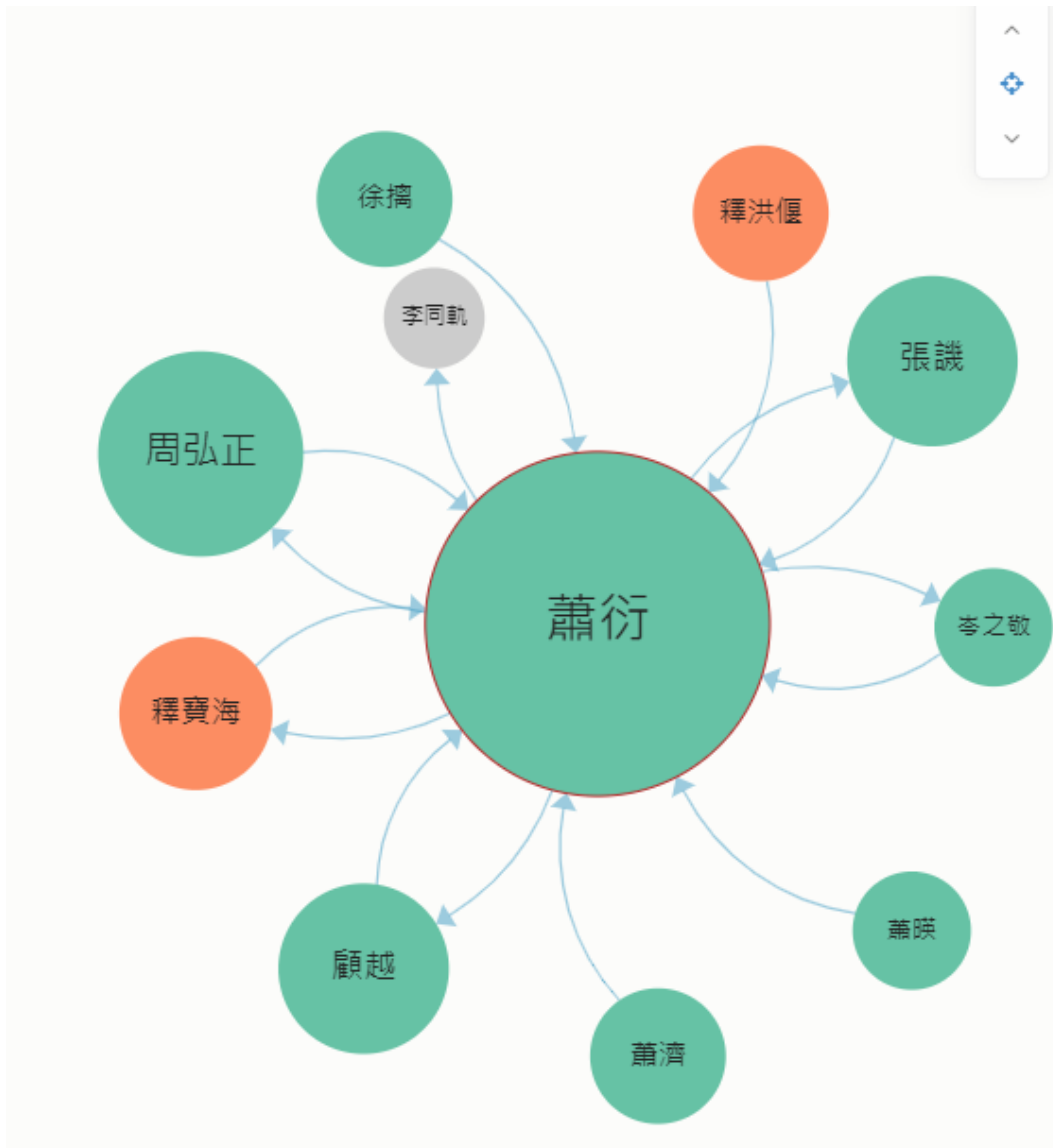


圖 2：南朝清談人物網絡關係局部圖（蕭衍）

圖 2 則是擷取特定中心網絡，以蕭衍為例，他不僅是論辯的中心，曾親自策試、自講佛學、《老子》，並設《周易》和佛教名題講座，其相關外延對象和往返互動可以很清楚地看見。

如果是以時代來分的話，也可以分別選取宋、齊、梁、陳四代，現以宋、陳為例呈現如圖 3、4。

圖 3、4 即是對應南朝宋、陳兩個時代去做篩選和呈現，做更細緻的切換與觀察。在劉宋時期尚有顧歡、顏延之、謝靈運、袁粲等多個中心；至南陳以周弘正為中心，帝王隱身幕後，不再如梁王室子弟親與講學或談座，另外也有不少獨立的談論個案。以上雖然是比較粗略的統計，卻可較快地掌握這樣複雜龐大的書籍內容和人物關係。同時這樣的數據資料還能做多元的觀察，不僅印證本書的論點，也可做不同的推論。

活動紀實

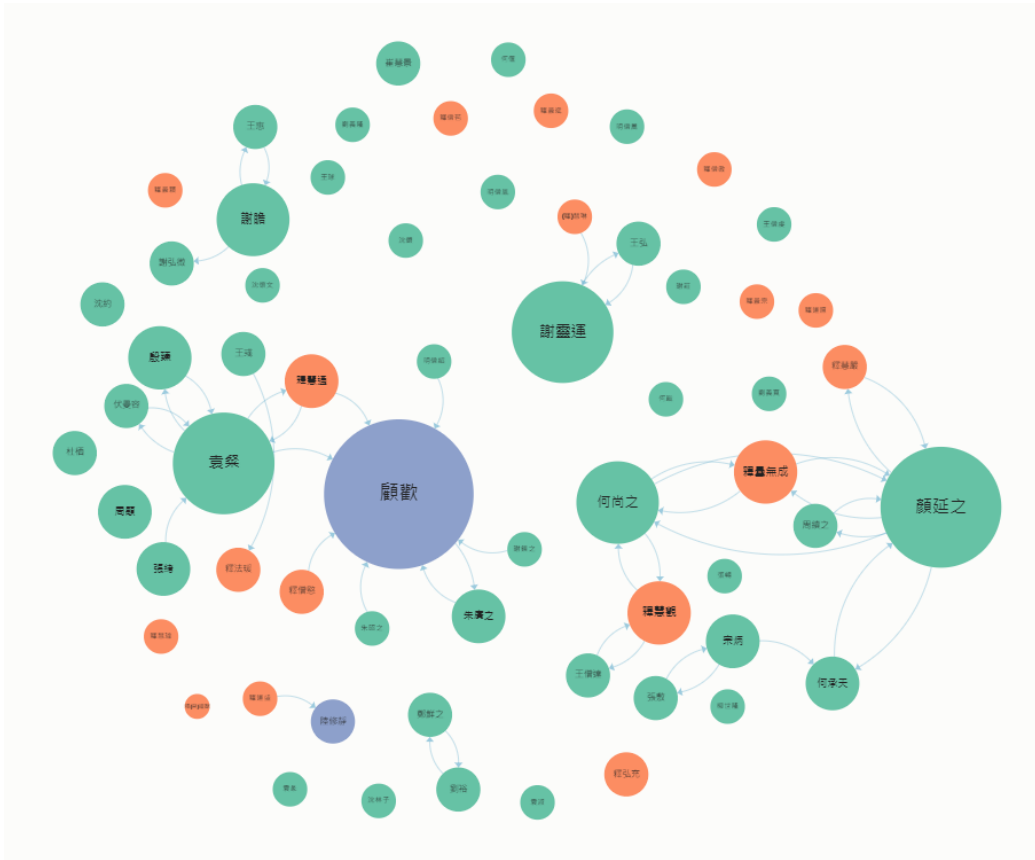


圖 3：南朝宋清談人物網絡關係全圖

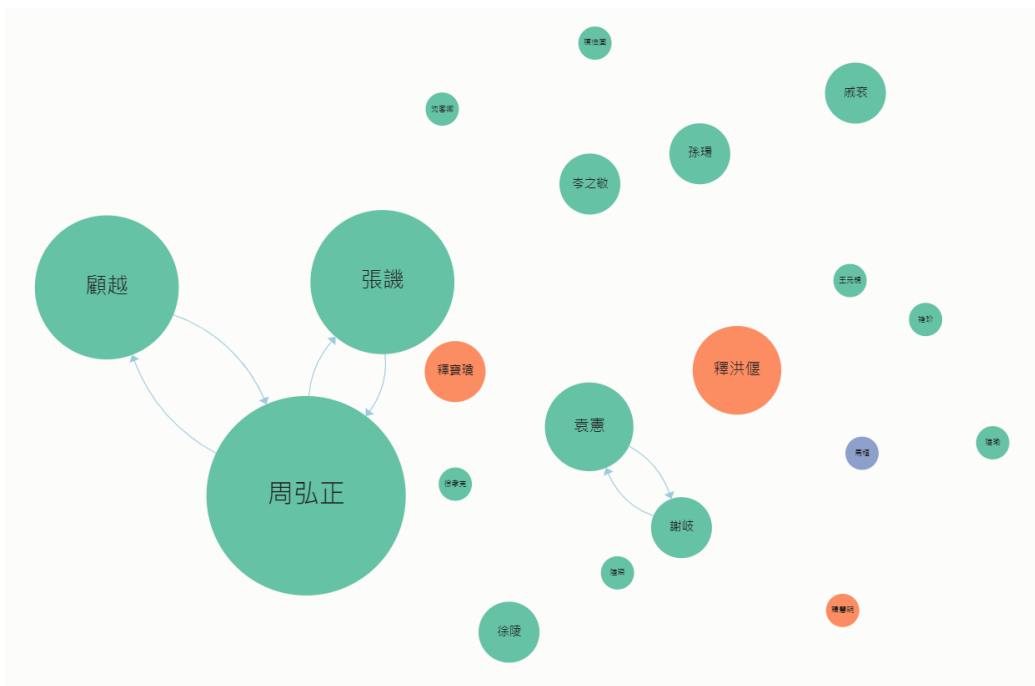


圖 4：南朝陳清談人物網絡關係全圖

活動紀實

此外，我們也可以運用這些數據資料去做樞紐分析如圖 5。

從辯論的方式與身份來看，兩人間的「當面辯論」是以俗人居多，僧人則以「躬自講說」和「臨機論議」的參與方式為主。

如果以論辯的題旨屬性來說，亦可呈現如圖 6。

在俗人群眾裡，扣除論題不明、未詳記載者外，佛教的論題居然是最高的，其次才是儒家自己的論題；僧眾方面，則維持以佛教論題為最多。凡此則為另外一種主題視覺化的選擇。

總之，透過這樣數據視覺化的方式，既是作為個人在閱讀此書迷途時的一種輔助，也應該可以幫助其他讀者能夠更容易掌握這本龐大的著作。

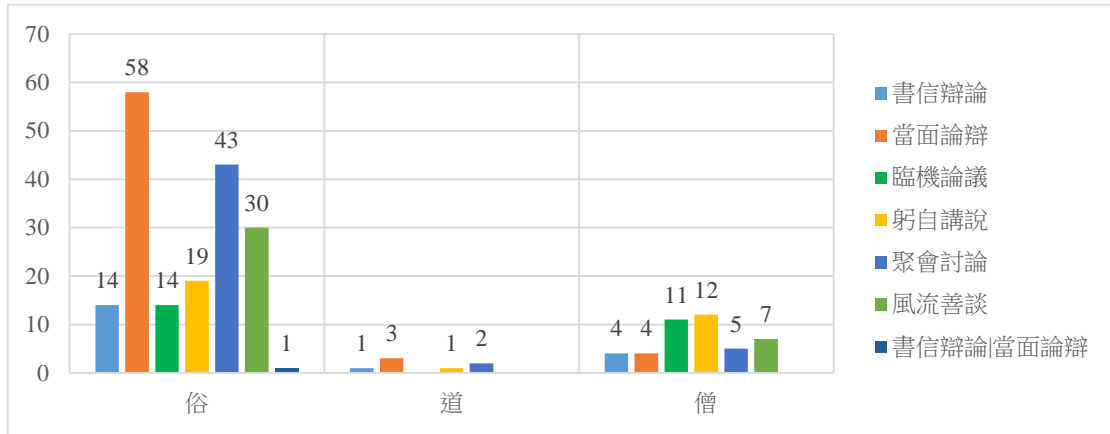


圖 5：人物身分別及其談演方式關係圖

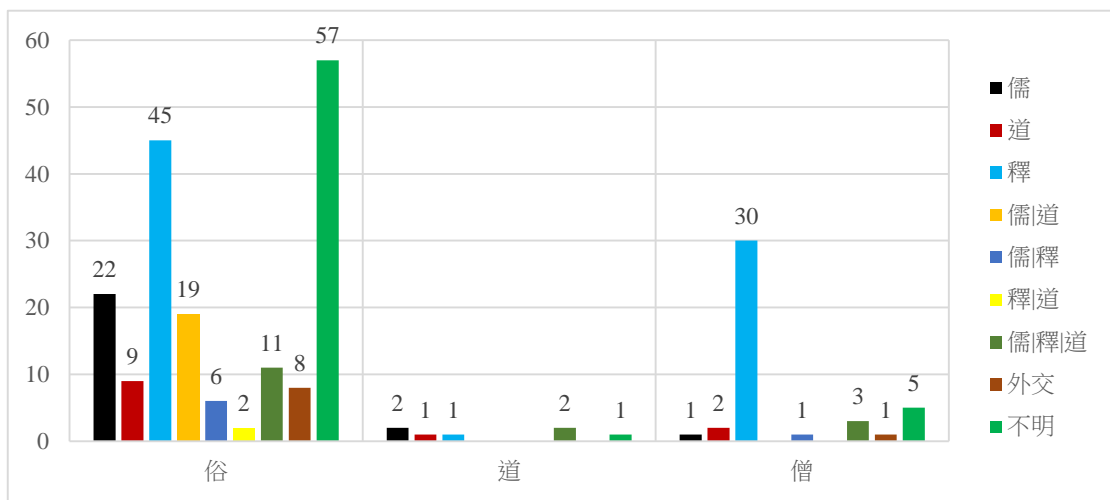


圖 6：人物身分別與論題屬性關係圖

活動紀實



紀志昌教授回應：

非常謝謝劉苑如教授從數位人文的角度為這本書做出這樣的圖表展演，我個人獲益良多，相較於書本的論述如此厚重，圖表一目瞭然，而這或許也是一種理解、掌握我這本書的途徑。謝謝大家！

臺灣中文學會新書精讀計畫之四十一： 邱怡瑄教授《史識與詩心——近現代戰爭視域下的 「詩史」傳統》

◎林琦穠

時 間：中華民國 111 年 12 月 14 日（週三）
14:00-17:00
地 點：彰化師範大學國文系弘道館一樓明倫堂
主持人：廖肇亨先生（中央研究院中國文哲研究所研究員）
主講人：邱怡瑄先生（彰化師範大學國文學系助理教授）
討論人：周志煌先生（政治大學中國文學系教授）
林香伶先生（東海大學中國文學系教授）
張俐盈先生（中興大學中國文學系副教授）
紀錄人：林琦穠（彰化師範大學國文學系碩士生）

廖肇亨教授引言：

在座各位先進、年輕學友們好，今天是邱老師的新書精讀會。這本書是以她的博士論文做基礎去修改的，怡瑄以前曾在我那裏做研究，所以我看到她在寫這本論文時不僅經歷了知識掙扎的過程，也同時處於生命掙扎的過程。這本論文討論的課題其實在中文系很難定位，擺盪在近代文學和古典文學間。這個課題非常不好做，牽涉了幾個問題：第

一個是研究典範的問題。雖然我們對傳統學術研究的固有做法常有不滿，但是依然形成了一定的規範可遵循。但怡瑄做這個課題，雖然不是毫無前行研究可參考，但在尋求典範的過程中，依然不容易。比如論文有兩大主題——「戰爭」與「詩史」。詩史傳統在現在中文系談的不多，這二十年來談「抒情傳統」更常見。但過去評價詩人有一個重要的評斷標準是「有沒有現實精神」，而非「有沒有展現抒情傳統」，足見實際上「詩史」是一個扎根更廣的傳統。怡瑄讀了很多漸漸被遺忘、淡出研究者視野的重要材料，把這些放入了近現代東亞戰爭的交錯脈絡中，我覺得這是一件很困難的事情。怡瑄處理的課題不只是一個中國傳統詩學的課題，而反映了那個時代在政治、詩學、藝術、文化等的種種交織，非常的複雜。為了做這樣的課題，她花了非常多心思，閱讀量也非常可觀，雖然時代近，但很多文獻是很難找的。所以這本書無論從「視野」到「方法」，都展現了怡瑄作為一個青年學者的起手式。

今天很難得作這個新書精讀會，謝謝臺灣中文學會的支持。說實話，一次動員三個老師規格實在很大。在這裡介紹一下三位與談人。第一位是政大中文系周志煌老師，周老師研究面向很廣，從思想史到文學批評史

活動紀實



到佛教皆有涉及，可以直接用解剖刀下去剖析怡瑄的論文。第二位是東海大學中文系的林香伶老師，臺灣做南社的研究者非常少，林老師是當之無愧的專家。第三位是中興大學中文系的張俐盈老師，俐盈是唐代李白詩與清代詩學的專家，也做吳梅村研究，現在最大的成就是有一個可愛的女兒。我就不要佔用太多時間了，接下來把時間交給怡瑄現身說法。

邱怡瑄教授介紹：

廖老師，還有三位與談老師好。我的論文題目叫「史識」與「詩心」，許多人會問：什麼叫「史識」？什麼叫「詩心」？還有為什麼我會選「詩史」這樣一個文學批評概念作為切入點？詩史在中文系的課程學習中，多半被放在杜甫的研究範疇下被認識的，而在近現代的文學思潮底下，我們有越來越多的比例去重視詩歌與書寫現實之間的關係。或許是因為在十八世紀下半到十九世紀下半間，中國整個戰亂，世變的動盪讓文人們開始覺得文學必須為世所用。詩史雖然是個傳統概念，但在近現代中，詩史所展現出來的理論層次與向度其實是更加精采的。不過在我梳理、探索近現代詩史的過程中，也讓我走進了一個書寫的迷宮。許多作品同樣都叫

「詩史」，用詩歌記錄歷史，但用詩歌所記錄的歷史是真正的歷史嗎？理論上它會鉅細靡遺地記錄某一個巨大的歷史事件，因為我們是從杜甫記錄安史之亂的過程與結果認識詩史的。可是後世，當臺灣的詩人面對即將被割讓的歷史事件，他們如何去回憶跟記述那場戰爭？或者我們看到許多抗戰時期的詩歌，記錄的都是激情的宣告。正是這些疑問開啟了我的研究視野——如果我想要走出一條別人不曾走的路，我可能要打破對於既定時代的劃分。所以在這本書中，我並不特別強調這是一本屬於民國詩學的或是清末民初的書，在時間斷限上它是比較模糊的，正如我的一章的標題，它在「古典」與「現代」之間。

古典詩歌的「現代性」什麼時候開始出現？這在中文系的學術研究中不是那麼明確，有些人認為龔自珍的詩歌帶有現代性，但是擁有晚清詩史桂冠稱呼的，是王闓運的〈圓明園詞〉，它被認為是在晚清詩學中，能夠比肩杜甫的存在。以這樣的概念一路討論下來，我注意到的是詩歌在這樣動盪的時代，它前有所承，但接下來會走往哪裡？所以第一章「在古典與現代之間」是基於這樣的前提而來的。但更前面的思索是，我們為什麼要討論詩史的理論特徵與現代考驗呢？「史識」與「詩心」討論的包含了創作論與批評論，當我們說某個人的作品寫得像「詩史」，這樣的冠冕、榮譽影響了一個想要寫作古典詩歌的人，於是他們開始思考自己身處於動盪時代，如何透過古典詩的創作行為，留下對於這個時代的心聲與痕跡。所以我認為「詩史」不只是批評論，而上升到了創作論的層次。進一步言，什麼樣的時代會特別強調詩歌應該成為詩史？是在世變的情境之下，詩

歌會走上兩種寫作的途徑：第一種是「救亡圖存」式的詩作，意即這樣的詩史寫出來是要有益於救國、世用的，他們非常重視詩歌在人群中所能產生的功能。所以在第二章「詩史在和平與戰爭之間」我想要探討的是，不止在中國與臺灣的古典詩學中，會產生在困境、末法時代應該創作詩史的念頭，而是擴及到整個東亞世界。比如日本人一開始寫作甲午戰爭詩史時，他們並不認為這場戰爭會獲勝，那麼為甚麼還要寫呢？因為他們認為自己創作這樣的詩歌，可以讓己方的士氣更加的宣揚，將文運與國運聯繫在一起，於是他們投入詩歌創作。這種有目的的寫作，是為在世變動盪的時代，彰顯詩歌的實際功能，「登高能賦，可以為大夫」這樣的傳統，一直被保留在使節詩學中。

另外一個長久以來容易被我們忽視的，也是我在第三、四章中想要討論的，是詩歌作為一種「隱微書寫」的工具。我會花比較多的時間來談論「詩歌在新我與故吾」這一章，原因是在前三章的內容中，已經有人開展了很好的研究範式，我所做的只是補充一些新的個案，並沒有在這個理論上有更多的突破。我認為這本書最精華，我最想要多貢獻一點的地方應該是回歸到對於寫作的探討——詩史在「新我」與「故吾」之間，這是在我博士後大概花了三年時間的研究成果，主要研究對象是瞿宣穎。為什麼會選擇這一個人物作為我近年來的研究重心？因為我發現，寫作詩史固然是為了記憶，但寫作詩史一方面也成就了遺忘。因為每一個被寫定的歷史之間，必然存在著某些當事人想要遮蔽的事實與現象。所以，詩史固然是寫作中反映歷史的訴求，但他必然不是單純的再現與模仿，也非靜態的鏡象式反映。「新我」與「故吾」這

一說法所想突出的重要變項，是關於「時間」。時間會影響文本流傳的穩定，也讓人的認同與時代的意志都發生改變，「詩史」必須面對時間的考驗。這也是我最後一章與結論想要討論的，我認為詩史是一個記憶的戰爭與戰場，因此我用「新我」和「故吾」，在文本變化軌跡裡尋找時間的作用線索，以此作為對「詩史」這一書寫機制的反省與補充。

詩史的論述有明暗兩端的問題。我的問題，是從瞿宣穎的著作，《補書堂詩錄》中的兩篇序文立場差異，開始談起的。在我的研究裡，建構所謂新我與故吾現象的基礎，來自於對三個版本《補書堂詩錄》內容文字，反覆的比對校勘。它們分別是 1940 年代瞿宣穎在《中和》月刊上連載的雜誌專欄「補書堂詩錄」，1950 年代瞿宣穎，在上海整理謄寫的版本，而最後以線裝刊本形式呈現到大家面前的，是他 60 年代在香港刊印的印本。

第一個序是目前流傳較廣的版本。瞿宣穎在 1965 年，也即他七十歲整壽的前夕，通過管道，在香港刊行了他的詩集。他找了末代翰林，同時也是上海地區饒富聲名的文人領袖錢崇威作序。錢崇威的序雖然也說《補書堂詩錄》堪稱詩史，足以觀世變。但整篇序的內容其實非常謙抑，而且充滿負面表述。他首先藉由瞿宣穎自己的嘴巴，說明這本詩集存在的目的是——存以驗昨非而今是之跡。所以這本詩集所呈現的存在和其表述，視為是歷史的暗影，用以襯托出現在歷史的光明。所以序文的字句是這麼說的：「不溯既往，又烏知往者之非乎？又烏知能知往者之非為猶未晚乎？」但這種昨非今是的判斷，是否是評價這本詩集的定論呢？

我在並未刊行的復旦大學藏稿本裡，找

到了另外一個說法。序文作者是鍾介民，他是黃遵憲的外孫，在抗戰結束後，他去了南洋，最後病逝於南洋大學中文系代理主任的職務上。當然這都是後話。其實以他跟瞿宣穎的關係看來，找他寫序是很理所當然的選項。他跟瞿宣穎是幼年就相識的世交，後來也成為復旦同窗、廣州學海書院的同事。在整部《補書堂詩錄》裡，瞿宣穎多次用詩歌傳達出他對鍾介民這個世交知己與同窗的看重。鍾介民在序裡面呢，對瞿宣穎作為詩史，有一番很高的推崇。他整篇序其實大量挪借了詩大序裡面，認為韻語通於國史、一國之事可以繫一人之本的觀念。瞿宣穎一個人的心情聞見，在這個序裡面，就是詩史。瞿宣穎是身世經歷都可觀的人，因此鍾介民主張，瞿宣穎的詩可以為歷史賦義，可以代表一整世代的人，成為發抒心聲以告後世。瞿宣穎的詩在這個思考裡，就是就是照亮時代的一盞燈，使我們看見那個時代的世變與得失。

鍾介民把瞿宣穎詩當作照亮歷史的敘事，錢崇威卻直指瞿詩呈現的是歷史光輝背後的暗影？所以我說，他們同樣稱作詩史的表述裡，其實蘊含著迥別的立場差異。唯有釐清二者差異，我們才可能真正廓清「詩史」理論的究竟面目。

詩歌記錄的「過往之跡」，不能直接等同於「歷史現實」。過去處理這樣的問題時，研究者指出，箇中原因是文本真實跟歷史真實之間的罅隙。比如嚴志雄教授曾指出，錢謙益本人的作為，會被認為是貳臣。但在文本裡，他的意志和情感是遺民性的，錢謙益是一個遺民性詩學的典範案例。文本心性跟詩人實際上的政治社會作為間，確實存在差距的可能。但我在瞿宣穎的個案裡，想更進一

步指出，其實包括文本自身，都有可能存在著改變與遷移的軌跡。這是時間加諸於文字的力量，也是思考詩史時，一個不容忽視的變項。

過去對詩歌反映歷史這一命題的思考，常常是單純的模仿或反映論似的討論。但我接下來通過許多證據要證明的，是關於詩歌記錄的過往之跡，並非歷史現實的實錄，而是詩人選擇記憶、建構歷史的意志展現與書寫實踐。而這個觀察，是藉由「新我」與「故吾」的參照比對，才得以發現詩人在時間之流中，擇取記憶、書寫建構的痕跡。

我研究的起點，是從兩個立場截然相反的《補書堂詩錄》序文談起。比較晚發行的香港本，瞿宣穎找了末代翰林錢崇威作序。錢崇威雖然也盛讚這本書堪稱詩史，卻藉瞿宣穎之口，定位這本詩集的詩史意義乃「存以驗昨非而今是」之跡。但 50 年代復旦本裡的另篇序文，呈現的「詩史」卻有完全不同的內涵。該篇序文的作者是鍾介民，他是黃遵憲外孫，後來去了南洋大學中文系任教。鍾介民用正面昂揚的角度論述瞿宣穎詩的「詩史」價值。他幾乎完整複製詩大序裡「韻語通於國史」的說法。並主張由於瞿宣穎身世經歷俱有可觀，可代表一整世代的詩人發抒心聲以告後世。和錢崇威的「昨非今是」之論相比，一個人把《補書堂詩錄》當成照亮歷史興亡得失的明燈，另一人則將它視作歷史的暗影。明暗有別的说法，透露「詩史」這一概念可能存在的矛盾分歧。後代讀者因具備歷史的後見之明，自可挑選與當前的歷史認知完全符合的詩史。但對活在世變當下的詩人而言，他的寫作，只能存在於他有限的時空經驗與感受裡。套用在瞿宣穎的案例上，這種

轉變，顯示不管他自己或是讀者，都不斷通過「詩史」這個概念，去呈現他對身處歷史情境的意義。

所以就新我與故吾各自代表的文獻意義和文本世界去建立論述。就版本實際收錄詩作的形況看來，三版本差異之巨大，早已形成了完全迥異的文本世界。三版本各有獨見之作，也代表不同時期的觀點和立場。用一個文學性的比喻，三個版本各自都是泥上留下的指爪，後出版本的「過往之跡」其實就是新的爪印，不能直接等同前面留下的痕跡。

限於時間，我無法將所觀察到的現象一一呈現。但必須指出，後出版本裡，許多原本被當時人推崇的詩史鉅製，是被有意刪削的。但其實每個刪削過程裡，作者也往往不是真正渾化無跡。民國史料如今俱在，這時當然不存在史官缺席、史料缺乏的問題。於是我們更可以從這樣的案例去探問，為什麼有了報刊有了政府檔案，我們還需要「詩史」的存在？「詩史」可以如何被瞭解？在此，我想舉一組瞿宣穎的詩史作品為例。

作為流傳最廣的最終版序文，錢序似有意導引讀者將集中所存「舊作」，直接當成瞿氏的「過往之跡」；讀者也極易將香港本的「過往之跡」，疊合在其他兩版本的時間序列上。但暗藏機鋒處，全在「對舊作的去取刪潤」一語——經過去取刪潤後的「新我」，是否還能為封印於前塵往事中的「故吾」代言？又是否仍符合過往詩作發表時所得到的「詩史」令譽？《補書堂詩錄》的版本問題，不能僅從「作者晚年手定」的角度看待，而是須將「何種版本更接近『詩史』」的問題意識納入考量。

其實光從數量上看，這個被稱為詩史的

作品裡，三種版本的篇目跟文字出入都很大。而且三個版本各有獨見之作，反映不同時期收錄詩作的觀點和立場。但總體而言，最明顯的差異，絕對不是如同田吉說的，這是後面版本對詩作的補入。更顯著的文獻現象是，後出版本其實對戰時已經發表的詩作進行了大幅度的刪削。因此我的觀察是，三個版本都是對歷史時空情境的反映。新我不能覆蓋故吾。但是從這個新我與故吾間的轉換遷移，我們正可在此捕捉到歷史敘事，或是文學記憶本身帶有的流動性。

最能夠證明，這個故吾很可能是被有意識地被刪削，而且萬萬不能把刪削掉的作品當成棄稿看待的原因，來自於我觀察到有大量的詩作在後面的版本中被刪除。這些被刪除的作品，有些是很有指標性的名作。比如吳宓的詩話裡面有特別說過的辛王詠史詩二十四首，這組作品曾經全文刊登在《大公報》上。而且吳宓自己還特別說過，他實在太喜歡這組作品，還特別請人用錦箋抄錄，他可以反覆把玩。瞿宣穎的詩集裡面，但凡題目寫成詠史還是讀史的，往往都不是真正的詠史懷古之作，都是意在記載今事今典的作品。所以這組辛王詠史詩，指的是 1931 年辛未年到 1932 壬申年之間的一組詩作，他原來有二十四首。這個年代所發生的最重要史事，就是 1931 年辛未年發生的九一八事變，到隔年上海一二八事變間，中國與日本兼不間斷的軍事衝突。在四零年代時這組作品是完整保留的，50 年代時被刪減到了 14 首。到了 60 年代，題目被改成了讀晉書，更是只剩八首。被刪掉的作品有哪些呢，我在論文裡有分析，像是甚麼「王褒不絕周宏讓，異國論交事可師」或是批評張學良的「大事盡須關豎子，近來時事便堪知」，都是被刪除的。

活動紀實

又比如瞿宣穎 1937 年的春節期間，寫了一篇叫做上源驛行的作品，這個作品他還曾經很得意地向去他家過年的吳宓展示，而這個作品是在寫西安事變的。這個作品在 40 年代、50 年代的政治氛圍中都還是被完整留存的。在鍾介民留下的來的序裡面，也是特別推尊這篇作品是「集中鉅製」。但最後出版的香港印本，是完全抹去相關痕跡的。不只批評時政的指標性作品被刪。我特別注意到，瞿宣穎在 40 年代的《補書堂詩錄》裡，其實保留很多他跟黃濬之間的詩文往來唱和。用詩歌來批評時事，是瞿宣穎跟黃濬兩個人經常進行的活動。所以九一八事變發生當下，黃濬馬上寫了兩首詩給瞿宣穎，瞿宣穎也立刻回覆。在我所附論文的第 36 頁，附上了兩人的作品。黃濬開篇就寫「夷甫諸人死不羞，陸沉容易送神州」，下筆氣勢不俗，也用了東晉渡江諸人的典故。九一八事變是主政者傾軋弄權後造成的悲劇，而不是甚麼蝴蝶跳舞、紅顏禍水這樣的原因。瞿宣穎的回覆也很聰明，我舉裡面的一個對句來說，他說「詎待維州嫁門卒，追論呂姥失戎機。」維州城事件，是唐代牛李黨爭中的一個指標性案件。當時李德裕收復了吐蕃降將歸附唐朝的請求，卻被牛僧孺以背離盟約為由，拒絕了這個邊關要地。在李德裕陳詞剴切的上書裡，他特別提到維州城地理位置的關鍵性，甚至當時野史相傳，吐蕃特別嫁女兒給維州的守門士兵，吐蕃擁有這個門戶後，就像擁有了無憂城一樣，佔盡地理軍事上的便利。這段史事被放到九一八事變的時空情境下，東三省地理位置的關鍵性，就被巧妙比附到維州城事件的歷史情境裡。下一句的呂姥，則是南朝梁武帝時期的大將軍呂僧珍在南梁征伐北魏的洛口戰役中，因為主帥蕭宏的怯戰，導致了梁

朝軍隊的潰敗。在關鍵時刻的軍事會議上，當時幾乎所有將領都力主征戰，只有呂僧珍力主不戰。些歷史典故被置放進九一八事變的今典結構裡，凸顯當時蔣介石勢力不願意打破國際盟約不主種動攻擊，導致東三省陷落的過程裡，中國方面的軍隊是完全沒有反擊的。這個批判力道非常深刻。所以以古典詠今事的做法，不只是一種文學技巧，他是一種讀史閱世的知識資源。黃濬是 1937 年時，第一個被國民黨依漢奸罪處決的人。但他同時也是重要的同光體閩派詩人、掌故筆記《花隨人聖龔撫憶》的作者。陳寅恪跟錢鍾書都曾專門寫過詩來感嘆這一代才子的殞落。我會特別關注黃濬跟瞿宣穎的詩文往來，首先因為那些作品的數量是很難忽略的，再來是，如果經由比對，會發現他們往來的痕跡，最後似乎被封印且抹除了。但黃濬對瞿宣穎曾經有多麼重要呢。我的英文論文，其實就是從 1937 年北平淪陷前夕開始寫起的。從七七蘆溝橋事變開始，北平並不是一下子就陷落的。但關於北平城陷落的那一天，很多作家都說過。像臺靜農先生他在〈始經喪亂〉那篇文章中，追憶他那天看日軍進城，他跟魏建功在家中大醉。跟啟功一起畫荒城寒鴉圖等等。瞿宣穎在北平淪陷的最後一刻，他沒有打算離開北平，他寫了一首詩給黃濬。這首詩就是這裡列舉出來的詠遺山野史亭。當然我們只看《中和》月刊或是後來 60 年代香港印本的篇目，不會意識到這原來是一封絕筆書信，只會把他當成詠史懷古詩。但黃濬的遺著《聆風移詩》裡，最後的兩首詩，恰恰就都是針對瞿宣穎這首詩的回覆。如果真的想要抹除一切痕跡，可能連這樣的蛛絲馬跡，他都可以全部抹除。可是這種死生師友的情誼畢竟還是很難忘卻的。

活動紀實

我在英文的論文裡，想探討的論題就是，瞿宣穎想在淪陷的這個情境命題下作甚麼選擇。他用元好問來自況，他用王維凝碧池詩來自我建構，背後隱含的目的和情懷又是甚麼。通過這些舉例，老師們也大概看出來，支撐我整篇論文的詮釋策略是如何進行的。用古典來對映、類附今典，是這類風格的詩史寫作中，反覆操作運用的創作模式。余英時箋釋陳寅恪詩的所謂義寧心法，陳寅恪疏通錢謙益的詩史互證工夫，或是欣錫老師討論過的東澗詩法。其實都牽涉這一整套。對於古典和今典兩端互相考證細推的作法。但我想多說一點、接著講的部分在於，其實除了這個古典今典的會通之外，我認為比照同一個文獻，他從故吾轉到新我間的遷移軌跡，這裡面也蘊藏著整個詩史理論精奧迷人的地方。

所以詮釋這些詩史的樂趣，不只是在看他有寫到的部分，那些被消音、被刪削的歷史，同樣構成了我們理解歷史、重省詩史的理論資源。比如這首戊辰十二月朔日瀋陽讀史，按照 40 年代《中和》月刊的詩歌題目裡給出的線索，戊辰年十二月正值西元 1929 年 1 到 2 月間。這也明顯是一個意在反映和記錄當代時事的讀史詩作品。50 年代留著，60 年代刪掉了。那這首詩在說些甚麼呢？這首詩的第一句作「靖安坊裏佳人怨，歌舞華堂夜未停。」只從字面上看，這首詩的敘事功能好像屬於一個有與沒有之間。好像有情節，但乍看之下也真的不曉得他要說甚麼。於是找到的關鍵字或關鍵的歷史典故來自於劉禹錫的詩作〈代靖安佳人怨并引〉。這是唐朝元和十年的一段歷史故事。當時的宰相武元衡力主要削藩。但當時的大藩鎮，節度使李師道，則銜恨將他刺殺在靖安坊的東門。劉禹

錫在這首詩的引言裡說了，自己跟武元衡呢，有點舊怨。他的貶謫跟武元衡是有關係的。但聽聞了武元衡被刺殺的事，他也在思考怎麼致意。當然這裡的句子也是酸酸的，劉禹錫邊說著自己是賤不可以誅，偏又大費周章寫這首詩。這裡面有一種很複雜的情感機制。陳尚君用劉禹錫的人際維度為標題，來談瞿宣穎對劉禹錫詩歌最精準的把握。古典詩作裡面那種微妙的詮釋和人際之間的情感內涵，確實是箋釋這些詩作裡最困難，但最引人入勝的地方。

於是從武元衡遇刺的這個典故，來看瞿宣穎真正想帶出的話題。在詩歌題目指涉的時間段裡，東北正好發生了一個震驚四方的大事件。1929 年 1 月 11 日，張學良他對外宣稱了楊宇霆跟常蔭槐，這兩個他父親給他留下的老臣們。以他們阻撓東北易幟，也即阻撓張少帥所統領的東北軍歸附在蔣介石控制下的理由。張學良槍殺這兩個將領，他在電報裡很痛苦地說著，這是萬不得已才下的殺手。我想除了破解了這種詩的謎題以外，思索這些批判張學良的詩作，為什麼最後完全消失在瞿宣穎詩集裡的原因，也是耐人尋味的。



當然這整首詩用的典故不僅僅在開頭第一句，或者說如果掌握了瞿宣穎的詩歌創作技法，會發現句句都有典故，但句句都有影射和今古相映的成分，這是讀他的詩歌時很難忽略的特色。像常子閣或秀支鈴都自史書，且是著名的隱語。諸葛恪是孫權臨終前託孤的輔政大臣，地位跟楊宇霆有點類似，而且楊宇霆當時還有個綽號，叫做小諸葛。只是諸葛恪最後是被他的少主孫亮、孫峻給設計暗殺的。那「簷頭新動秀支鈴」也同樣是兩個軍閥在爭鋒的歷史典故。石勒跟劉曜本來是同僚，後來變成分別建立前趙、後趙的政敵。石勒當初要出兵對決劉曜時，大部分的人是不覺得他有勝算的。但石勒去找了佛圖澄，佛圖澄用法鈴的鈴音與羯語的諧音來預測，認為這場爭鬥中，原先較不被看好的石勒，恰能通過這個捉得劉曜的關鍵翻轉情勢，取得先機。右邊這個報導這場槍殺血案的報導。對於當中利害情勢的分析、事件關鍵人物的鋪陳介紹，可以說鉅細靡遺。

其實以民國報刊那樣發達，也存在更多適合用來記錄細節的文類和傳播形式的前提下。詩史在近現代，他的貢獻或主要的影響力，應當不在於提供歷史的敘事細節。但這種以大量歷史典故書寫詩史的寫作傳統，他所預設的文學效果是甚麼？是接續一種褒貶傳統，傳達中國讀史閱世、以史為鑑的智慧，或者他其實在調動著歷史典故的知識資源，召喚著有同樣知識結構的讀者們共感。有了對他整個詩歌創作技法的理解前提，就更容易抓住他藏在這些歷史典故裡的微言大義。我要再次強調的是，瞿宣穎的詩很具有詩史意義的地方不只是他說了甚麼，而是他曾經把甚麼說過的話改附蓋掉了。我在論文中舉了好幾個例子說明，在後出的版本裡，瞿宣

穎對民國改元這件事的態度是有所轉變的。瞿宣穎的父親瞿鴻機，在光緒朝當過軍機大臣，很受到慈禧太后倚重。所以用比較流行的說法，瞿宣穎其實是個清遺民第二代。所以我的觀察是，在 40、50 年代的瞿宣穎作品裡，對於民國不以為然，覺得民國肇建根本是鶉首賜秦的意外與偶然，這個情感是存在的。他沒有那麼快就把自己當成民國的國民。而且早期的詩作裡，他常流露易代的悲傷，對溥儀或隆裕太后，也都懷抱滿滿的同情。而且他有時會用一種不仕二朝的說法，去期許他的同一輩人，比如他也參與了勸諫王闓運不要去當袁世凱政府的國史館館長職務。但這個立場，在最後的香港本裡，是很明確地得到修正的。

最後，我想通過這首癸丑正月讀史詩的修改，很扼要向大家簡介，瞿宣穎怎麼利用詩歌的修改，去達成史觀的轉換。以各位眼前所見的這首詩為例。癸丑年正月，就是 1913 年的 2、3 月之間。隆裕太后，也就是光緒皇帝的正室，也是在 1913 年 2 月 22 日，於紫禁城內逝世。這組詩的寫作極為精彩，瞿宣穎再次靈活運用他善於史典類附的寫作技巧。用了大量，或者該說，這詩裡的幾乎每一句，都是來自於史書裡帝王后妃們相關的歷史典故。被我標成粗體字的，就是他曾經的改寫，改動幅度其實不大。但僅僅是這些細微更動，就已經呈現了瞿宣穎用詩史吟詠自我建構、改換史觀的功力。重新來看這些詩作的更動之處，紅字標出了瞿宣穎把「豈意」改為「亦異」，按原本「豈意持縑出漢宮」的句意來理解，原本這句話的意思是說「無涉於焚符破璽的違背信約之事，隆裕太后仍被尊奉為國母，並未意料自己處境將如伏皇后持縑出宮一樣，會受到下臣恫嚇相逼」。這個

是和《後漢書》伏皇后被挾持威嚇的歷史互相照應的。但改為「亦異」後，詩意則變為「無涉於焚符破璽的違背信約之事，隆裕太后遭遇也不同於伏皇后持纓出宮之處境，她並未受下臣威逼」。這一修改，讓原詩替隆裕訴苦申冤的意涵大為減輕。敘事內涵亦由關於「亡國慘禍」的描寫，演變至對隆裕太后「讓國功業」的稱頌。類似的歷史脈絡轉換，從原本頸聯用的是富含亡國意象的玉樹後庭花典故，改成宮女唱素奈歌的典故，也是在削弱整首詩的亡國氣氛。這二者間的差異，是輓詞今昔版本間最明顯的不同。亡國的說法被淡化，代之而上的是一個禪讓式的史觀。其實隆裕太后是代表清朝皇室，頒布清室退位詔書的人。嚴格說起來，民國取代清朝的這個轉換，並非真正的流血衝突，至少在這個階段，還勉強留著政權和平轉移的表象。所以本來用的是，龍鸞一去蒼梧遠，講的是光緒逝世之後陵寢還沒蓋完，國母也隨之崩逝的國喪。但換成堯幽舜死俱陳跡以後，解釋的空間更大。這裡用的是李白「堯幽囚，舜野死」的句意。安史之亂時肅宗在靈武即位，官方的說法也是，這是玄宗的禪讓。但實際上唐玄宗是被軟禁起來，奪去實權的。李白寫「堯幽囚，舜野死」，也是建立在這麼一個以古典映今事的情境脈絡裡。而瞿宣穎在隆裕太后輓詞裡，其實也是要正面討論關於隆裕太后代表清室讓國的這個歷史。直接用圖像來說明，隆裕太后逝世的國民哀悼會會場上，靈堂中央就高懸著女中堯舜四個字的匾額。

我選擇瞿宣穎的個案作為討論主軸，其實是意識到這個人物他經歷了許多歷史大事，但他一生所作的政治選擇，多半都是逆風的。於是把他稱為詩史的困境，就會遇到

錢崇威所說的那個，這些詩的存在是不是只是一個存以驗昨非與今是的結構。我們因為有歷史的後見之明，當然可以毫不猶豫地挑出哪些詩作是被現在的歷史詮釋所認同和接受的史觀。但詩史本身就是一個主觀的寫作素材。「詩」或「史」皆可能隨時改易的潛質。與其期待「詩史」文本能無縫軌合於「歷史現實」，不如認取當中存在「反映歷史現實的意志」。意志有其選擇的主動性，詩歌的「記取」之處，亦必有其相應的「遺忘」之區。《補書堂詩錄》側錄許多歷史事件發生當下的情感與觀照，卻在時間的後續作用下，展現與其原初版本不再一致的文本意圖。（如對「民國改元」的看法、對遜清帝后的同情、從大膽批評時政的態度到絕口不提）這展現出文獻修訂歷程裡，文人「自我壓抑」而轉趨隱微的心理痕跡；但另外也顯示出「詩史」的載體如何呈現歷史記憶被反覆認取和書寫建構的痕跡。

詩史，是詩人對每一歷史處境的定義與再定義。不止於當下眼前的事件，更及於過去處境、乃至詩人思索自己未來在歷史中評價。「詩史」作為詩學的概念，精奧處非單指一首詩或一組詩所反映的歷史片段，也非白描或敷演一段過去事件的敘事過程；而是其以詩反覆定義世界、定義自我，書寫世界也書寫自我的過程。換言之，挪動典故，替換隱喻之際，正是詩人之「自我」與「世界」不斷碰撞後的展演，亦是詩歌對記憶、對歷史的反覆銘刻與自我定義。

「詩史不在新我，詩史不在故吾，詩史在新我與故吾之間」。

活動紀實



周志煌教授導讀：

很榮幸受到臺灣中文學會的邀請來彰師大進行這樣的與談。怡瑄這本書有兩個大主題，分別是「詩心」與「史識」，我對於這兩個領域最主要的理解來自於余英時先生與陳寅恪先生，他們都帶给了我非常大的啟發。過去我們對於「抒情」與「敘事」好像漸漸走進一個二分法，從對立面的角度來談這些文學概念。但若擺置在近現代的革命浪潮來談，我們可以發現他們往往是「交織」的。另外怡瑄也從「詩用」的角度來談，所謂的社會文化交互行為，包括徐佛蘇《國難歌史及詩史》後面有唱和的附集，正可顯示詩歌唱和在這個時代裡，依然有其實際的社群功能存在。在我看來抒情傳統與詩用觀點並不是鐵板一塊，一定要做區分。我們談個別作者，並不能忽略背後的社群，甚至是更廣大的歷史氛圍。另外怡瑄在文化地域上也擴及了整個大東亞地區，期待未來怡瑄也能處理朝鮮，或者是日治時期的臺灣，畢竟以近現代而言這幾個區域的交互十分緊密。

在這本書的第二章「在古典與現代之間」怡瑄處理了王闓運〈圓明園詞〉、姚伯麟《抗戰詩史》和徐佛蘇《國難歌史與詩史》等，之

後的篇章則有鹽谷溫、馬君武、鄧之誠、瞿宣穎等人。從學術的邏輯而言，為什麼要挑這些人？也就是在挑選對象上的邏輯是什麼？層次與份量又是怎麼拿捏的？我有時候在反思所謂學術邏輯的嚴謹性，如果我們用當代學術論文的標準來衡量晚清民初許多大學者的作品，像梁啟超其實抄了很多日本學者的內容，也許都會產生許多爭議性與討論空間。倒過來，其實作為舉例說明的對象，如果能夠扣合所要討論的議題，沒有那麼強烈的邏輯順序或許也未嘗不可。

所謂的「近現代」對應中國而言就是晚清民初，晚清民初有一個比較麻煩的地方在於，我們並不能用一九一二年這個政治分野來說明一切思想、文學都跟著改朝換代、煥然一新，「沒有晚清，何來五四」，許多人也不斷的強調文學、文化的變化現象並不能直接聯繫於政治斷代。若從詩史來談，以詩來傳史，其中文字是最主要的媒介。記錄歷史，可能可以由不同文體的形式來表達，包括詩、詞、賦等等。但是到了晚清，不管是社會新聞或是對歷史的呈現而言，「圖」與「影像」的重要性提升許多。所以就近現代的課題而言，相較於傳統，文字已經不是唯一可以記述歷史的媒介，所以我想問的是，在圖像、影像漸漸普及之後，文字的位置、重要性是否發生了轉變？另外在作者身分而言，姚伯麟完全是醫學專家，很多詩人所學未必是傳統文史，但卻願意以詩作為對於歷史的記錄，相較於傳統以文史專業起家的作者而言，彼此的差異在哪裡？他們對於歷史的記載是否有不同的側重角度？也許怡瑄能做更細部的分析與區辨。

在詩史中所寄託的家國情懷，也牽涉到

有關於儒學秩序的重新定義，包括君臣關係，而這一秩序的重置在中國與日本也有所差異。近現代並不是很長，但變化性實在太大，包含從「天下」到「民族國家」，怡瑄常提到這個人或那個人的「國家情懷」，我會產生一些疑問，包含這個「國家」是哪個國家？像是怡瑄提到的徐佛蘇，他完全不認同中華民國與國民黨政權，甚至對於日本還抱持著一定程度的敬意，從這樣的背景而言，他提到的「國」會是怎樣的國？從「天下」到「世界」在概念上也有很大的轉變，史識中的「識」也許會開始對應到外國的時事，這都是過去傳統史識不會出現的內容與視野。

另外怡瑄在書中不斷提到「詩國革命」，但似乎沒有提到「新史學」的概念，因為這本書很重要的一部分在談「史識」，在晚清跟史學有關且帶來非常巨大的轉變就是「新史學」。在新史學中提到「國民」的概念，人民不再屬於天子的子民，而是民族國家的國民，這個概念也展現了一個跟傳統詩史書寫很大的差異性。

文化民族主義常常與「想像共同體」聯繫在一起，透過文化凝聚民族抵抗外侮，包括《東北史綱》、《國史大綱》等都在塑造文化民族主義的色彩。陳寅恪在 1933 年特別提到〈連昌宮詞〉的重要性，1933 年是在九一八之後，陳寅恪從文化民族主義的立場，不斷在呼籲我們從文化中提升自己對於民族歷史的認同。

我覺得怡瑄在「故吾」與「新我」之間的關係這一個部分講的很好，近現代許多文本一開始的形成從手寫開始，之後歷經報紙刊登，甚至是出書。在這樣的傳遞過程中，作者在字句上，或是篇名上可能有一定程度的刪

減或調整，在這般文本交替過程中，背後的心境轉變究竟是如何？跟過去文本流傳相較，晚清民初在報刊登載與出版圖書方面，顯現即時性上與讀者互動，這與傳統著述「述往事，思來者」相較，都是不可同日而語的。以下幾個問題的思考，包括文體選擇，比如為何要選擇詩？「以詩敘史」之特徵在於比興寄託，其中包含許多符碼的交織，怡瑄在書中提到了作者「自注」的現象，中國詩歌一個很大的美感在於開放的詮釋空間，當許多詩史的作者自注，一方面固然可以讓讀者對於詩作的背景有很大的掌握；另一方面這些詩作的文藝性或對於讀者的開放性是否就減弱了？這方面就呈現了一個很大的弔詭之處。

怡瑄在書中有提到在一些舊詩的格律是作詩者非常著重的，雖然他們在寫詩史，依然保有某些詩學技藝的操持。我好奇的是，在這些詩史作品中，有沒有辦法與過去「因聲求氣」的朗讀、誦讀傳統，甚至是文化氣節產生連結性？關於聲音的討論比如說陳柱尊〈論教授國文宜注重熟讀〉或者朱自清〈論誦讀〉等，都試圖透過誦讀之聲連結文學、文化的命脈。

詩史除風雅外，是否可以諧謔？怡瑄在書中舉例的大多屬於風雅，但我們可以看到報刊中許多詩史作品是以諧謔的姿態進行史識或歷史的記述，諧謔也可以成為一種批判的聲音，或許怡瑄也可以考慮從諧謔的角度來建構詩史。

另外，關於出版議題也許有些可以深究之處，例如《國難歌史及詩史》初稿、再稿兩個版本的刊刻，為何不交給出版社出版，而要在自宅出版？是我在閱讀的過程中覺得很

活動紀實

有趣的議題。最後有關於甲午戰爭，怡瑄是放在《甲午日本漢詩選錄》及其它日本漢詩的視角來看甲午，但這邊提供一些相對屬於中國的資料作為參考：包括鄭逸梅〈甲午詩史〉，刊載於《新聞報》1931年12月11日；倪在田〈望旅順〉、〈望秦島〉、〈望威海〉；諸可寶〈擬少陵體諸將詩五首〉；潘宗傳〈諸將五首用少陵韻〉，及郭家聲〈效諸將二首〉等，都可以放在一個對比視野與本書的日本漢詩相互比較，另外你的學長張柏恩的博論也作過《甲午戰爭詩諷諭性詩用之研究》，或許也可以將其中一些觀念運用在甲午日本漢詩的考察上。

林香伶教授導讀：

對我而言，怡瑄這本書增加了博士論文以外的導論，這種鋪陳是很好的，令人驚喜。她的文獻探討寫得非常仔細，因為她非常用心在資料的收集和分類上，可惜的是，到了專書的出版，這個部分卻被刪去了，我覺得十分可惜。因為那些材料不僅可以成為本書的參考文獻，對於未來有心投入這個領域的研究者而言，也是十分珍貴的整理，希望怡瑄能想個辦法，讓其他人可以從網路上也看到這些資料和你努力的成果。

我對於怡瑄的博論與本書做了一些對照。博論總共有六章，去掉緒論與結論，總共討論了四個核心，現在我們看到本書的第一章，是原來博論二、三章的融合版，在整本書中，這個部分的占比很高，總共有116頁。本書的第二章是融合了博論的第四章，第三章的內容則比較接近博論的第五章，第四章瞿宣穎的部分是全新的，是她曾在《臺大中文學報》發表的論文，因為出書的關係，在內容上也做了很大的調整。所以，從原先的博

論到現在的專書，我們看到怡瑄增添了很多素材，也重新擬定了更吸引人的標題。這樣的調整在結構上我認為是很好的，因為晚清民初這個時期有一個很大的特徵就是「擺盪」與「過渡」，在這樣的時期，很多事情是不容易說清的，所以用「之間」這種「間距」的概念是很好的。

不過，我對專書有一些在閱讀上的疑義，目前的第一章篇幅是最大的，有116頁；第二章是88頁；第三章與第四章分別是48與58頁，這邊就產生一個狀況：用「古典」與「現代」是不是就包含了近現代詩史最主要的現象？其他「和平」與「戰爭」、「真實」與「虛構」、「新我」與「故吾」相對的例證就少了很多，所以我認為可以再思考一下，是不是能在後面的二、三、四章再增補一些材料？我這邊有一些材料可以提供作參考：第一個是阿英的《戰爭文學史》，包括《鴉片戰爭文學史》、《甲午戰爭文學史》、《中法戰爭文學史》等系列的「苦難文學史」都屬於詩史的材料，一般很容易忽略掉。另外，黃遵憲在近代詩中群中非常重要，或許在詩史傳統、戰爭視域下還是必須要提及，而且由你的角度去重新審視，應該能產生不同的看法。另外，在相關詩話的材料、散文的材料，甚至是「詞史」，是不是也能放進去一併做參照？



如果就敘事詩的敘事特性來談，可以分成三種類型：一種是因地繫詩，一種是因人繫詩，最後是感事型。敘事性根據不同的事件或不同的敘事模組，在展現「史識」與「詩心」是如何流洩出的，我認為也可以多加發揮。

在本書中提到，這樣的研究內容不屬於傳統詩學的研究，研究內容也跨域到日本等東亞地區的漢詩，這是非常難得的。我舉第三章馬君武的部分來看，馬君武是留德的工業博士，一個學理工的人來寫詩，照理說在真實性上應該是強度很足夠的，但他竟然會寫出不是那麼真實的東西，不禁讓我懷疑過去我在處理晚清那些以「哀」為題的作品，也許都不盡真實。在這裏面，我們可以看到那些自我壓抑在情感上的轉向、維繫心理的痕跡，我認為這是他們對於世變的一種敏感度。世變在易代之際都會出現，但晚清的世變是一波接著一波，而且對象也不斷的變動。其中有一個大家都熟悉的太平天國，太平天國算是內亂，對於這件事相關的書寫其實也可在詩史的建構行列，我認為也可以納入討論，而不是只討論對外的抗戰。

我最近在處理《迷樓集》，迷樓的原名叫德記酒店，在周莊。其中有一首詩叫〈迷樓曲〉，當中有一句詩說：「樓不迷人自迷」，事實上這個地方本來不叫迷樓，迷樓到底在哪裡是一個很虛構的東西。當德記酒店在一個禮拜之內有四次南社的集會時，迷樓就變得很真實，迷樓這個詞反而比德記酒店更真實，所以我有時候覺得在虛構與真實之間，虛構其實比真實更真實。

另外，在戰爭的視域下，怎麼看待個人記憶跟集體記憶是我蠻關注的地方，因為有

些書寫比較是個人的情境、個人的歷史，這些內容是不是建構集體記憶的基礎？在大歷史與小歷史之間的視域轉變，產生的反差是不是很明顯，也許也能做更多的擴展。在 1840 年到 1945 年間，那個擺盪的詩史要向哪個地方去靠攏，事實上沒有很明確的答案。什麼是真實？什麼是虛構？這中間又產生怎樣的擺盪與轉變，我覺得蠻有意思的。本書的書名提及「傳統」，其實傳統並不是一蹴可幾的，也並不容易建構，所以怡瑄從博論到現在對這個議題進行這樣的處理，我認為是非常不容易的。

最後，我要祝福怡瑄未來能在中部學術界發光發熱，也希望未來能看到更多的新作品發表，謝謝！

張俐盈教授導讀：

各位老師同學午安，老實說我的學術專長是中國古典詩學，對於近現代歷史相對是比較陌生的。我出現在這裡的原因主要是人的關係，因為怡瑄算是我很要好的學妹，也是我在學習過程中見過數一數二聰明且用功的學妹，跟怡瑄討論學術非常愉快，且受益良多。另外我看到怡瑄提供的與會學者的名單時，就覺得非來不可，因為都是我非常景仰的學術前輩。於是，我不斷思考我的學術專長與怡瑄這本書的交集在哪裡？我想比較有交集的大概是「詩史」傳統，但很有趣的是，偏偏我博論研究的李白，或是後來研究的神韻詩學，都剛好站在詩史的對立面。所以下面我分享的閱讀心得與問題，只能從比較外圍的層面，去探究這個議題。但這也剛好跟前面兩位老師形成互補。

活動紀實



我會把我的問題分成四個面向，提出一些我在閱讀時進行的發散性思考，跟怡瑄做一些對話。首先，是有關於書名主標題。我想請問怡瑄：你認為你所研究的有關於近現代的戰亂文人，他們在創作作品的時候具備的「史識」比較重要，還是「詩心」比較重要？兩者的比例，或優先順序該如何拿捏？會這麼問的原因是因為你的標題把「史識」擺在「詩心」的前面，但若就詩史這個文學批評傳統來說，「詩」是擺在「史」的前面，但你將「史識」擺在「詩心」之前，我想你應該有你的主張。在論文中我們也能看到你常會思考文人的作品是否「徵實」，有沒有任何矯飾造作的成分，反而比較少去談這些文人使用詩歌而不是散文、小說等等形式，是否因為他們對於詩歌這個體裁有特別的主張，又或者是對於詩人這個身分，是否承襲了傳統士大夫用詩言志的堅持等等，我猜想可能跟時代圍繞者近現代，主題圍繞著戰爭有關，但我還是想聽聽你在擬定這本專書的主標題的時候，排序上的考量。

第二部分，是與傳統詩學的對話。在這本書的導論第 4-5 頁提到，從三個面向思考詩史理論的特殊性，第二點提到「詩史應落實於實際作品的批評語境，反覆思考辯證。」

這一點我很認同，從傳承與變異的角度來看，我想分享古典詩論中詩史的一個分支。龔鵬程先生在〈論詩史〉中提到：「詩史，乃是以敘事的藝術手法，紀錄事件，而又能透顯歷史的意義和批判的一種尊稱。」「以敘事的藝術手法」這一句主要來自孟榮《本事詩》，裡面說：「杜（甫）逢祿山之難，流離隴蜀，畢陳於詩，推見至隱，殆無遺事，故當時號為詩史。」或是蔡居厚《蔡寬夫詩話》說：「子美詩善敘事，故號詩史」這個定義的框架其實不是絕對的，而是可以打破、可以挑戰的，最明顯的例子其實是王夫之《古詩評選》裡面提到的：「詩則即事生情、即語繪狀，一用史法，則相感不在永言和聲之中，詩道廢矣。……杜子美倣之，作〈石壕吏〉，亦將酷肖，而每於刻畫處猶以逼寫見真，終覺於史有餘，於詩不足。」他在批判杜詩。不只如此，王夫之直接將詩史的桂冠轉贈給李白，他在《唐詩評選》評李白〈登高丘而望遠海〉中說：「後人稱杜陵為詩史，乃不知此九十一字中有一部開元天寶本紀在內。」曾守仁老師在文章中提到：「在其（船山）截斷眾流、幾乎不取以往之論的強力專斷之下，實有自出己意以重新詮釋『詩史』一詞、甚或是摧毀（其不取杜甫）的企圖。」我們看李白〈登高丘而望遠海〉這一首詩，這是一首古題樂府，首先徵引《列子》、《山海經》等神話，從而帶出「秦皇漢武空相待」、「驪山茂陵盡灰滅」，直指仙藥不可得，長生不可求的事實。整首詩只有說言秦始皇、漢武帝海上求仙之無益，而無一語涉及盛唐時局，船山卻言「乃不知此九十一字中有一部開元天寶本紀在內」，為何這麼說？顯然船山以讀者的身分，捕捉到詩語中的言外之意。我們可以再舉《唐詩評選》同樣是王夫之評李白〈烏棲曲〉為例：「董

尾銀鈎，結構特妙。總此數語，由人卜度，正使後人誤解，方見圈續之大。」李白〈烏棲曲〉這首詩緊扣一夜之間吳王跟西施通宵開派對，熟悉這段歷史的讀者都知道災難即將來臨，吳王即將失去他的國家及美人，可是李白在這首詩中只有抒情而無敘事；不談結局，也不涉及任何史事。王夫之認為這樣的保留有如「蠶尾銀鈎」，蠶尾是蠶子的尾巴，有劇毒，意指李白隱而未發的力道非常強勁。因為〈烏棲曲〉這首詩收錄在盛唐殷璠的《河嶽英靈集》裡面，所以一定是寫在天寶十二年之前，不可能預知安史之亂爆發的事情，可是後代詩評家比附的非常多，王夫之以為「正使後人誤解，方見圈續之大。」就是說，後代的文人對於〈烏棲曲〉的寫作年代無論是知情或是不知情，有意或無意的誤解，恰好反映了〈烏棲曲〉所能誘發的反省跟批判。從李白的這兩首詩以及王夫之的評論我們再來對照龔鵬程先生的這一段話：「詩史，乃是以敘事的藝術手法，紀錄事件，而又能透顯歷史的意義和批判的一種尊稱。」我們就會發現有點扞格。當然王夫之是故意要顛覆過去文人尊稱杜甫為詩史的判斷，曾守仁老師就在文章中提到：「由船山詩評意見中，非常清楚的畫出了雅一俗鴻溝：詩歌一小說，當中隱而未宣的尚有高度凝練的藝術與下里巴人低級趣味的對比；小說是擬真、低俗的，故容易為大眾所喜愛；詩歌是莊重、有深度的，曲高和寡的〈陽春〉〈白雪〉，故一般人無從由九十一字中還原出『一部開元天寶本紀』。」王夫之這種看似反骨的評論，其實在點醒我們，詩史如果是一種對於詩歌能透顯歷史的意義和批判的尊稱，是否應該善用詩歌這種文體最獨特的表述方式，抒情的、含蓄的，甚至是比興多於賦的語言表達模式？我一直對

於王夫之這一系列的評論非常感興趣，在那之前還有明代的楊慎、陸時雍，他們在批評杜詩刻意苦摹的同時，都很肯定李白的樂府詩跟古風的寄託諷喻。只是王夫之之後到了清代又重新重視詩歌的比興寄託，他們都沒有再用詩史的角度審視李白詩歌的價值。

透過傳統詩話的討論，對照近現代戰爭視域下的這些作品，我們可以從兩個角度思考這個問題：第一，詩史的價值與意義，應著重在作者記錄歷史這個角度，還是讀者閱讀過後的啟發？王夫之的批判跟宋人讚揚杜甫為詩史的徵結點，除了敘事筆法外，還在於宋人從作者的角度，肯定杜詩史筆森嚴，寓有褒貶。而王夫之則是從讀者的角度，肯定李白的詩像蠶子的尾巴，「九十一字中有一部開元天寶本紀在內」「正使後人誤解，方見圈續之大」，只呈現冰山一角，冰山下面有什麼，則由讀者自由發揮。如果從讀者的啟發這一角度，近現代哪一系列的作品，比較符合王夫之定義的詩史？舉例來說，頁 286 談〈哀瀋陽〉的三重思考的第二點，「關於褒貶史筆的是非問題與其表現的顯隱問題」，這個思考我很喜歡，也很趨近於我這裡思考的問題，裡面提到「褒貶之中，真有所謂公允的判準嗎？」能不能換個角度問：什麼樣的褒貶，或是批判的力道，比較能提供讀者更多更深層的反省？無論對敘述的對象褒貶是否公允，對閱聽者的啟發與震撼效果如何，是不是也很有探討的價值？第二，比興。這裡談的比興是從創作者的角度，不是讀者詮釋的角度，也就是李白跟杜甫詩歌中涉及歷史議題時，呈現方式最大的不同。這種寫法，對於近現代文人在戰爭視域下是比較困難的，我找到比較接近的，大概是在第一章《抗戰詩史》中「鶉花吟」系列，這個系列的七言絕句與唐

詩的七言絕句風格很不一樣，以抒情的筆法把杜鵑花跟抗戰精神做連結，它的感染力我認為並不輸給其他紀實的作品。怡瑄在書中用「另一個美麗的別調」來稱呼這一系列詩作，顯然注意到它的與眾不同。所以，是否能說這種比興的寫法，在當時已經不合時宜？還是有其他例證可以呼應比興傳統？

第三部分，是關於紀實與虛構。怡瑄一直在問的是「事實真偽到底重不重要？」最直接的就是第三章，對馬君武〈哀瀋陽〉與鄧之誠〈後鴛湖曲〉的討論。這些作品有趣的地方在於創作者運用當代人物的故事來寄寓褒貶，〈哀瀋陽〉寫的是張學良；〈後鴛湖曲〉寫的是陸小曼、徐志摩與王賡的愛情故事。這些作品因為運用報紙作為傳播媒介，而產生帶風向的嫌疑。它所產生的連環效應，就跟傳統的詠史詩或詩史類型的作品產生了明顯的差異。傳統詩歌在思考真實與虛構的界線時，可以借用蔡英俊老師在〈詩歌與歷史：論詩史的歷史成分及其敘述的轉向〉中的論點：「詩歌就是省視自我當下經驗而來的一種觀照方式，但也因為內化，所以經驗的意義或價值就不免是自我解釋的；同時，也因為象意，所以經驗的自我解釋就不免是要透過喻示而間接傳達的了。」「詩總是詩，在文學形式與規則的支配下、在詩人身分與創作理念的制約下，情緒感受與心境不免是模寫的焦點與材料，因此總是事件過後經驗的沉思與解釋，而不會是關於事件本身的闡明與敘述。」「經由言說與論述所呈現的真實，都不必然指向具體的歷史真實，更何況是在『隱喻性替換』的操作下所進行的詩文創作」。換言之，吳梅村的〈圓圓曲〉當然有虛構的成分；杜甫的三吏三別也一定會經過剪裁，不完全符合真實的情況，但我們不會去放大那

些不真實的面向，因為我們知道詩歌的主軸是詩人在事件過後的沉思跟解釋，更別提那些詠史詩所引的歷史人物，例如李商隱的〈北齊〉詩中的馮小憐。關鍵在於讀者如何解讀這些訊息。吳梅村、杜甫、李商隱的創作，預設的潛在讀者都是社會上層的知識分子，他們熟悉詩歌的隱喻系統，當時也比較少出現當事人出來澄清事實的現象。但是民國初年閱讀報紙的成員已經從少數菁英擴大到整個社會階層，產生的漣漪效應與傳統迥異，在這樣的情況下去談紀實與否跟寄託的褒貶都顯得很有挑戰性。於是我想要問針對褒貶與真假的辯證，在大眾知識普及的情況下，褒貶的位階應該凌駕於事件的真假嗎？還是應該倒過來。又或者，把這個當成假議題，而去思考這些現象背後反映的時代意義？如果用傳統知人論事、以意逆志的方式去探究創作者，例如馬君武跟鄧之誠，有沒有可能為真假的議題找到解釋的空間？又或者你會不會認為，「詩史」這個框架，恐怕已經無法涵蓋這些作品的所有面向？

另外，傳統詩歌的真偽問題還存在另一種現象，可能距離今天的主題比較遠，但是很有代表性，我想提出來跟大家分享。主角是晚唐宰相鄭畋與他的成名作〈馬嵬坡〉，在清代選本《唐詩三百首》中收了這首詩：「玄宗回馬楊妃死，雲雨難忘日月新。終是聖明天子事，景陽宮井又何人。」但是，如果我們對照晚唐高彥休《唐闕史》的記載，這首詩的頭兩句應該是「肅宗回馬楊妃死，雲雨雖亡日月新。」《唐闕史》評論這首詩：「後人觀者以為真輔相之句。公之篇什，……，當在李翰林、杜工部之右。」然而讀者對《唐闕史》的認識遠不如《唐詩三百首》，《唐詩三百首》是根據王士禎《唐人萬首絕句選》將頭兩句改

成「玄宗回馬楊妃死，雲雨難忘日月新」，導致詩意南轅北轍。針對這件事陳寅恪提出辯駁：「蓋肅宗回馬及楊貴妃死，乃啟唐室中興之二大事，自宜大書特書，此所謂史筆卓識也。『雲雨』指楊貴妃而言，謂貴妃雖死而日月重光，王室再造。其意義本至明顯平易。今世俗習誦之本易作『玄宗回馬楊妃死，雲雨難忘日月新』，固亦甚妙而可通，但此種改易，必受〈長恨歌〉此節及玄宗難忘楊妃令方士尋覓一節之暗示所致，殊與台文元詩之本旨絕異。斯則不得不為之辨正者也。」（《元白詩箋證稿》）換言之，〈馬嵬坡〉因被選入《唐詩三百首》而廣為稱頌，鄭畋的知名度也因此水漲船高，但《唐詩三百首》的版本卻是經過更動的，本來的史筆卓識，變成了風流韻事。在這個案例裡面，假新聞的製造者，是後世唐詩選本的編選家，雖然與近現代假新聞的議題，有很大的落差，但是文本的不可信、成名的隨機性，甚至提供讀者的啟發，可能溢出原作者的本意，這些現象恐怕古今同一。

第四部份，是關於詩歌體式。傳統詩人在創作中抒發興亡感懷或記錄某個歷史事件時，慣常使用七言歌行或樂府。例如杜甫、白居易使用新題樂府，李白使用古題樂府，或吳梅村使用七言歌行。詩人選用這些體式是因為古體詩的換韻很自由，沒有平仄的限制；傳統的七言歌行換韻都有換一個段落、語氣的意思，按照慣例常是平仄互換，但是在近現代這些詩史作品裡他們不太用這樣的呈現方式。例如第一章提到徐佛蘇《國難歌史及詩史》採用不換韻的七言長歌行，徐佛蘇以自己的作品格律嚴謹、句多又不換韻自誇。其實我在書中找不到〈國難歌史〉與〈自悲詩史〉這兩首詩的原文，沒辦法確定是不是像題目說的《空前格嚴詞新句多又不換韻之國

難歌史及詩史》。不過可以姚伯麟《抗戰詩史》高度重視平仄格律對仗來做對照。例如 130 頁〈出雲艦沉〉，全部都符合格律，是仄起式首句押韻式七言絕句，押侵韻。或是 136 頁〈飛機炸敵艦〉，是仄起式首句押韻式五言律詩，押庚韻，且對仗工整。

這種對舊體格律的追求，或說固守，而在內容上，或說寫作意識上進行革新，讓我想到明清詩話對李、杜樂府詩的討論。李東陽〈擬古樂府引〉：「李太白才調雖高，而題與義多仍其舊。」又王世貞《藝苑卮言》言：「青蓮擬古樂府以己意己才發之，尚沿六朝舊習，不如少陵以時事創新題也。」復古派批評的出發點，是他們對於詩歌體式，有一個客觀化的規範效力，或稱審美典範，認為李白的古題樂府的內容，已經超出漢魏時期樂府題目可以承載的範圍，既然如此，不如直接把題目也換掉，像杜甫那樣以時事創新題。按照復古派的標準來看近現代的這些堅持用舊體詩寫詩史，堅持平仄格律的作品，若是李攀龍、王世貞等人在世的話，會如何評價，蠻耐人尋味的。最後，如果是從文體批評而非情志批評的角度來看，例如嚴羽《滄浪詩話》：「詩之法有五：曰體製，曰格力，曰氣象，曰興趣，曰音節。」「詩之品有九：曰高，曰古，曰深，曰遠，曰長，曰雄渾，曰飄逸，曰悲壯，曰淒婉。」這些標準是否適用於這些近現代詩歌呢？我非常好奇如果從文體批評的角度來看，怡瑄會給予什麼定評，期待妳跟我們分享。

邱怡瑄教授回應：

今天我彷彿重新做回一個博士生，重新考了一遍博士口考，這給我的感覺是喜悅的，也讓我知道原來我還有這麼多的工作可以去

廓清、梳理。

首先我要根據志煌老師的提問做回應。第一個問題是有關於媒介的重要性。這是近現代詩歌與傳統詩歌一個很大的差別，近現代古典詩研究相對古典詩學研究會比較著重於視覺影像。其中我想要舉一首十分具有代表性的詩，是瞿宣穎的〈癸丑正月讀史〉，看到題目並無法掌握內容寫了些什麼，但是我們來看裡面的用典：「武帳珠襦事已空，雲旗中夜掩靈風。不關破璽尊文母，豈意持縑出漢宮。」全部都是用后妃傳的典故，這是一個詩史傳統孕育出來的作品，用隱微的方式來書寫對當時事件的看法。這其實也可以一併回應俐盈學姊的問題，當我們在討論近現代詩歌時，有沒有從詩歌本身文體特徵來反思詩史的創作習慣或傳統，那些地方是可以古今對映的。以這首詩而言，典故的選取與呈現，全部都彰顯了作者對於時事的看法。最重要的是最後一句「龍鸞一去蒼梧遠，地變天荒恨未窮。」稿本中的最後一句改變了，換作「堯幽舜死俱陳跡，地變天荒數載中。」改動幅度其實不大，但僅僅是這些細微更動，就已經呈現了瞿宣穎用詩史吟詠自我建構、改換史觀的功力。回到志煌老師的問題，圖像在近現代詩歌的意義，圖像的出現，導致表述歷史，或找歷史蛛絲馬跡的方法更多，這其實是對於研究者的挑戰，也讓我們看到新的跨媒材的時代中，研究不再能固守於傳統的文字詮讀，圖像、媒體等新元素的進入在近現代詩史中可能是更為重要的。

志煌老師的第二個問題是有關於近現代詩史作者身分的多元性，有的是醫生、有的是政治家，都是非專職詩人。雖然我在文章中並沒有特別提及，但其中其實可以引出另

一個議題：近現代是個專業分工的時代，產生了許多職業與身分，有別於傳統知識分子往往以「士」或知識份子定位自己。老師的提點讓我看到這個研究還有更多可操作的著力點，另外像是詩史中諧謔的部分，我沒有提到並不代表這個現象不存在，我們的確能在近現代報刊中看到大量政治諷刺的、諧謔的圖像式的簡短詩文。過去我們對詩歌總是有一個比較莊嚴的想像，所以我在選擇詩歌時的確是有意的忽略這些素材。如何去正視過去那些古典文本中，不被看見的諧謔文本，的確是作為研究者的我們應該努力的。

再來是關於香伶老師的提問。關於我對於博士論文到後來出版在架構上所做的調整，實在謝謝老師一路上的提攜，無論是內容上應該如何挑整，或是可以從哪些方面尋找材料，的確如果能將老師提供的素材納進論文中，整體的脈絡會加完善，我相信這本書目前的狀態不是最終的版本，不管要花多少時間我都會努力地把它完成。另外老師還提到敘事詩的模組，或許因為我處理了太多短篇的組詩，而忽略了詩史本來是長篇的敘事詩結構，再次謝謝老師一直以來的提點與指導。

最後是俐盈學姊的提問。第一個也是最核心的問題，這本書叫做「詩心」與「史識」，詩比較重要還是史比較重要？我當時的理解「詩史」應該是以詩歌為載體的歷史。我認為學姊一針見血地點出我整個研究的盲點，我太沉浸於歷史的鴻溝中，而沒有把文學的比重凸顯出來，學姊以傳統詩論的討論把我拉回到傳統文藝思潮發展的過程。確實每個時代都有自己的焦慮，每一個時代都有屬於自己在文學上的新變，每一個時代的作者都

活動紀實

會不斷的嘗試，自己的作品應該如何因應時代而做出調整，但不代表這些嘗試都會被流傳後世而成為經典。回到這個問題，在我的論文中，我恐怕是把史識放的比詩心重要，這也是我很大的缺陷及問題，我會在接下來的修改與寫作中重新把詩史的問題拉回文學本位來探討。再次感謝四位老師對我的批評與針砭。

廖肇亨教授總結：

再次感謝三位老師對於怡瑄的講評。剛剛香伶老師有提到這本書中沒有提及黃遵憲的問題。我認為做學問有一個階段是一直要往新方向前進，挖掘較少被提到的人以及文

獻，於是人家談過的就忽略不看。這是很多年輕學者新意的展現，也展現了一種企圖，但我認為這是做學問的第一個階段。到了下一個階段會是重新把眼光放在那些大家看過、討論過的部分，而你能講出新的意思，即使是黃遵憲、梁啟超這些大家都讀的，你都能講出不一樣的觀點，這樣的境界就更高一層了。希望怡瑄在下一個階段能重新審視這些大家都讀過的內容，提出不同的脈絡與意義。我自己看這本書是覺得「脈絡感」比較不清晰，當中固然是有一些有趣的議題，但趨新的結果就是傳統課題被忽略了，比如說遺民的問題。所以怡瑄對於這個領域的研究其實還可以複雜化，也還有很多功課可以做。





「文學、思想與宗教國際學術研討會」徵稿訊息

- 一、會議緣起：依據臺灣中文學會第六屆第三次理監事聯席會（111.10.7）決議，本會訂於民國 112 年 11 月於國立成功大學中國文學系，舉辦 112 年度年會暨第七屆第一次會員大會暨「文學、思想與宗教國際學術研討會」。
- 二、會議日期：民國 112 年 11 月 18～19 日（週六、日）
- 三、會議地點：國立成功大學中國文學系（臺南市東區大學路一號）
- 四、主辦單位：臺灣中文學會、財團法人臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮
- 五、承辦單位：國立成功大學中國文學系、府城觀興文化藝術基金會
- 六、會議主題：延續國立成功大學中國文學系與大觀音亭祀典興濟宮雙方連續第十二年之學術合作，由本會與之共同主辦的「文學、思想與宗教國際學術研討會」，會議以「文學與宗教」、「思想與宗教」、「其他與宗教有關之研究」為探討主題。
- 七、投稿方式：公開徵求本會會員（含學生會員）論文約 15～20 篇，意者請於民國 112 年 2 月 19 日（週日）前，將合乎會議主題之論文題目及摘要（請依附件一徵稿回函完整填寫），電郵至本會秘書處信箱：
tacs2011.10@gmail.com
- 八、論文審查：投稿會員之論文題目及摘要，將由本會參與「文學、思想與宗教國際學術研討會」籌備委員會之委員共同審查，並於民國 112 年 3 月上旬通知結果。
- 九、附件一：（詳次頁，或至本會官網下載）

相關訊息

附件一

文學、思想與宗教國際學術研討會

徵稿回函

姓 名		性 別		出 生 年 次	民 國_____年
單 位					
職 稱					
最 高 學 歷	學 校 系 所 :		學 位 :		
學 術 或 行 政 經 歷					
通 訊 地 址					
聯 絡 方 式	電 話 :		E-mail :		
專 長 領 域					
重 要 學 術 論 著	(列舉 5~10 種即可)				
論 文 題 目					
論 文 摘 要	(以 500~800 字為原則)				

編後語

◎ 祕書處

兔躍虎伏，新春將至！謹向師友同道敬拜早年！歲末年終，碩果纍纍，本期「活動紀實」即載錄了一場工作坊、一場研討會與二場新書精讀會。

國立中央大學明清研究中心主辦「2022年明清學術青年學者工作坊」，由歷史研究所李孝悌講座教授的專題演講開場，共發表10篇論文，分「學術思想」、「近現代文學」、「語言文字」三場進行。主要邀請國內青年學者分享新近研究成果，內容從思想史到科技史，從漢娜·鄂蘭到才子鄒弢，從《永樂大典》到明代詈語，多音複調的跨域主題，在東西文化的層疊脈絡中交織重構，展現青年學者所帶來的學術新氣象。

「觀音信仰及其合祀神祇國際學術研討會」由北京中央民族大學邢莉教授的專題演講開場，共發表16篇論文，內容跨越時空，從古代中國到現代臺灣，擴及日、韓，遍至東南亞的「觀音信仰」皆在討論之列，且對象同時涵蓋觀音及其配祀神祇與地藏王菩薩、玄天上帝、齊天大聖等合祀神祇。國立成功大學與財團法人臺南市臺疆祖廟大觀音亭暨祀典興濟宮合辦相關會議已邁入第十一個年頭，經年的交流充分彰顯了中文學界與民間宗教的文化互動與學術傳播。

學會主辦的第40場新書精讀會為紀志昌教授的《南朝清談：論辯文化與三教交涉在南朝的發展》，本場由常務監事吳冠宏教授

代表出席，擔任討論人之餘，同時回顧介紹學會舉辦新書精讀會的擘畫初衷與規模變化。紀教授曾獲102年度吳大猷先生紀念獎，本書為其105年度科技部專書寫作計畫成果，探究魏晉清談在南朝的繼承發展及其核心議題。因此學會本次特別邀請包括吳冠宏教授在內的四位魏晉南北朝清談研究專家——江建俊、周大興與涂艷秋教授擔任討論人，從玄學與佛學、文獻學與社會學等諸多面向進行導讀與交流。會末，主持人劉苑如教授更取書中所附「南朝清談人物一覽表」出現的230個人物進行數位資料分析，藉由視覺化圖像的呈現，重新印證書中論點，幫助讀者另闢內容理解之蹊徑；同時透過不同人物主題關係的圖表展示，提點了更多元的議題開展與推論觀察，充分展現傳統典籍與數位人文的有機結合。

學會主辦的第41場新書精讀會為邱怡瑄教授的《史識與詩心——近現代戰爭視域下的「詩史」傳統》，本場由中央研究院中國文哲研究所廖肇亨教授擔任主持，先是概括此書游走在近代與古典文學間的課題特色，進而指出作者從戰爭書寫中梳理出詩史脈絡，所展現的獨到視野與學術方法。學會同時邀請周志煌、林香伶、張俐盈三位教授擔任討論人，提示了晚清民初研究中的圖、文材料與戰爭詩史的敘事模組，以及回歸傳統詩歌／詩話／詩格脈絡中的新故變異等問題。全場讀書會在詩史傳統的趨新與回視中



相關訊息

徘徊，多面向地為邱教授的近現代文學研究開拓了進一步的延伸議題。

本期「相關訊息」公告，學會將於今年 11 月 18-19 日舉辦「文學、思想與宗教國際學術研討會」，現正徵稿中，敬邀學會師友共襄盛舉。

發行人：陳益源
編輯者：臺灣中文學會祕書處
執行編輯：黃羽璿、史欣儀、廖凱蘋
創刊：民國 101 年（2012）4 月
出刊：民國 112 年（2023）1 月 18 日
會址：701401 臺南市東區大學路 1 號
成功大學中國文學系