

ISSN 2518-8879



國立屏東大學學報

人文社會類

JNPU-LASS

Journal of National Pingtung University;
Liberal Arts and Social Sciences

第四期 2019年8月

Volume 4 August 2019



國立屏東大學學報 人文社會類

第四期

JNPU-LASS

國立屏東大學 出版

ISSN 2518-8879



GPN : 2010501984
定價 350元



國立屏東大學
National Pingtung University

90003 屏東市民生路4-18號 TEL : 886-8-7663800 FAX : 886-8-723-4406

國立屏東大學學報
人文社會類

Journal of National Pingtung University:
Liberal Arts and Social Sciences

第四期

2019 年 8 月

Volume 4, August 2019

國立屏東大學 出版

國立屏東大學學報—人文社會類

Journal of National Pingtung University : Liberal Arts and Social Sciences

第四期

2019 年 8 月

Volume 4, August 2019

目次

- 唐代醫書的房中思想——以孫思邈《備急千金要方·房中補益》
為研究主軸 1
- Tang Dynasty Medical Books in the Sex Manual Thinking from Sun Simiao's
“Invaluable Prescriptions for Ready Reference”
丁威仁 Ting, Wei-Jen
- 東港迎王平安祭典志工參與行為關係之研究..... 31
- The Dong-Gang Wangye Worshipping Ceremony Volunteer Participation for
Behavioral Relationships Research
鄭峰茂、劉淑惠、吳連賞 Cheng, Feng-Mao、Liu, Shu-Huei、Wu, Lian-Shang
- 《東坡易傳》中的「同」「異」論辨..... 61
- The Differentiation of the “Similarities” and “Differences” in “Dong-Po's
Commentary of The Classic of Changes”
張家勝 Chang, Chia-Sheng
- 走出劫難的世界——《紅樓夢》的逍遙觀 89
- Departing from the Destined Calamity: The “Free Wandering” in “Dream of
the Red Chamber”
蘇友瑞、余佩芳 Su, Yu-Jui、Yu, Pei-Fang

唐代醫書的房中思想——以孫思邈 《備急千金要方·房中補益》 為研究主軸

丁威仁

摘要

自戰國晚期到兩漢時期，房中之學從中醫書裡獨立出來，已然變成《漢書·藝文志》所著錄的重要學科，對於帝王貴族生活產生極大的影響。到了魏晉南北朝時期，從葛洪、陶弘景等人的文獻可以發現，房中術與道教學說進行互涉與統合，甚至於有些書目被賦予了「經」的地位。然而，進入隋唐，房中思想的系統與脈絡，一方面回歸兩漢以前的中醫學系統，另一方面則繼承道教學說的發展脈絡，就形式上則成為中醫書的專章，表面上雖然脫離兩漢獨立學科的概念，但其卻影響至一般民衆，房內之學透過醫書傳播，反而更為普及。本文便以從唐至明流行不輟，同時具備承先啓後價值的孫思邈《備急千金要方》一書作為研究對象，希望能夠考察孫思邈「房內醫學」的脈絡與根源，呈現隋唐中醫學裡對於房中術的觀點。

關鍵詞：孫思邈、房中術、中醫學、備急千金要方、導引養生、生產求子、回精補腦

丁威仁，國立清華大學華文文學研究所副教授

E-mail: kylesmile888@mail.nd.nthu.edu.tw

Tang Dynasty Medical Books in the Sex Manual Thinking from Sun Simiao's “Invaluable Prescriptions for Ready Reference”

Ting, Wei-Jen

Abstract

From the late Warring States Period to the Eastern Han Dynasty, the sex manual study, which has become independent from the traditional Chinese medicine books, has then become an important subject recorded in “Record of Literature and Arts in Hanshu”. The sex manual study has a tremendous impact on the life of kings and nobility. By the time of the Wei, Jin and Southern and Northern Dynasties, from the literatures of Ge Hong and Tao Hongjing et al., it was found that the sex manual study and Taoism were inter-related and integrated, and even some bibliographies were given the status of “classic”. However, in the Sui and Tang dynasties, the system and context of the thoughts in the sex manual study, on the one hand, were returned to the traditional Chinese medicine system before the Han dynasty. On the other hand, they inherited the development of Taoism and formally became the monographs of Chinese medicine books. It seemed to be separated from Han Dynasty's independent discipline, but the school of science through medical books actually affected the general public more than ever. This article use Sun Sanyuan's book “prescriptions worth thousand gold for emergencies” as a research object, which was the trends from the Tang to the Ming dynasty and carried on the past heritage and open up the future, and hoping to examine the veins and roots of Sun Simiao's sex manual study and showing the sex manual point of view in the Sui and

Tang Dynasties Chinese medicine.

Keywords: Sun Simiao, sex manual study, Chinese medicine, “prescriptions worth thousand gold for emergencies”, health preserving, Pregnancy, Tonifying brain and kidney

壹、前言

據《隋書·經籍志》中「醫方類」的著錄，共有《素女祕道經》一卷并《玄女經》、《素女方》一卷、《彭祖養性》一卷、《玉房秘訣》十卷、《鄒子說陰陽經》一卷、《序房內秘術》一卷（葛氏撰）、《玉房秘訣》八卷、《新撰玉房秘訣》九卷、《徐太山房內秘要》一卷¹。倘若將此與魏晉時期葛洪在《抱朴子內篇》記載的八部房中書²，和當時流行的房中七經³之說，與《漢書·藝文志》著錄的「房中」一類⁴，以及馬王堆漢墓帛書中的七部房中書⁵進行比較，可以發現馬王堆漢墓帛書中的房中書，實際上多屬「醫方」的範疇，但兩漢的房中書則具備著高度的獨立性，是一門專業技術性的學科，到了魏晉時期，則與道教學說進行統合，並且均賦予「經」之名稱。進入隋唐時期，房中的知識系統經過約千年的發展，融攝了前述歷代的論點與概念，成為醫書中的專章或是醫學理論的分支，置於養生系統的論述之中，表面上雖已脫離漢代獨立學門的觀點，但其應用與影響層面卻更為擴大，已然變成一般民衆所應具備的醫學知識，透過醫書的傳播，房內之學的觀念反而更為普及。

¹ 詳見《隋書·經籍志》，（北京：中華書局，1962），頁1091。

² 葛洪《抱朴子內篇》卷八云：「房中之法十餘家，……此法乃真人口口相傳，本不書也。……玄、素、子都、容成公、彭祖之屬蓋載其事。」，可見當時的房中流派有十餘家，其中有著錄於書者約八種：《玄女經》、《素女經》、《陳敖經》、《子都經》、《彭祖經》、《張虛經》、《容成經》與《天門經》。（葛洪《抱朴子·內篇·釋滯》，台灣：中華書局，1992年1月5版2刷，頁2。）

³ 據李零的考證，此七經分別為《玄女經》、《素女經》、《黃帝書》、《容成經》、《彭祖經》、《子都經》，以及《陳敖經》，與葛洪所言相去不遠。詳參李零〈東漢魏晉南北朝房中經典流派考（上）〉，收錄於《中國方術續考》，（北京：中華書局，2007年2月2刷），頁267-273

⁴ 《漢書·藝文志》所記載的房中書一共有八種：《容成陰道》26卷、《務成子陰道》36卷、《堯舜陰道》23卷、《湯盤庚陰道》20卷、《天老雜子陰道》25卷、《天一陰道》24卷、《黃帝三王養陽方》20卷、《三家內房有子方》17卷，惜全佚。（詳參東漢·班固《漢書·藝文志》，北京：中華書局，1962，頁1778-1779。）

⁵ 馬王堆漢墓出土與房中有关的書目一共有七種：《養生方》、《胎產書》、《雜療方》、《合陰陽》、《十問》、《雜禁方》、《天下至道談》。

如果我們觀察並整理《新唐書卷五十九·志第四十九·藝文三》的著錄，可以發現在第十七醫術類的著錄有六十四家，一百二十部，四千四十六卷。失姓名三十八家，王方慶以下不著錄五十五家，四百八卷⁶，其中有幾類直接與房內之學相關：

- 一、導引養生相關類：彭祖養性經一卷、張湛養生要集十卷、延年祕錄十二卷。
- 二、女子生活醫方類：婦人方十卷、又二十卷、少女方十卷、少女雜方二十卷。
- 三、房內之學類：葛氏房中祕術一卷，與沖和子玉房祕訣十卷。

另外屬於道教相關的著錄書目，與養生相關者有：《攝生真錄》一卷、《郭霽攝生經》一卷、《養生要錄》一卷、《王仲丘攝生纂錄》一卷、《枕中素書》一卷、《上官翼養生經》一卷、《高福攝生錄》三卷等，這些道教書籍應也提供了房中導引之術理論的思維建構。由上所述，很清楚的可以理解「房中術」自戰國晚期到隋唐時期，一方面回歸馬王堆漢墓簡帛的「醫學」思維，但實際上卻是兩漢至魏晉南北朝房中術發展，第一次思想與經驗的總結。除了上述的著錄之外，日本學者丹波康賴於西元982年至西元984年成書的《醫心方》卷二八〈房內〉，更輯錄了幾部亡佚的房中書，證明了隋唐時期已將房中之學視為醫學的一部分，這並非去除房中學說的獨立性，而是透過醫學，提高並普及了房中術的醫學價值，進一步賦予房中術正面積極的意義。按上所述，從先秦兩漢至隋唐時期，在房中術這一門學科的發展與演變，可以下圖表之：

馬王堆漢墓帛書（醫方）——兩漢（獨立技術性學科）——
 魏晉南北朝（道教系統）——隋唐時期（醫學知識與道教系統）——
 孫思邈《備急千金要方·房中補益》

⁶ 詳見宋·歐陽修、宋祁等撰《新唐書·藝文三》（臺北：國泰文化事業公司，1977年初版），頁1518-1519。

的確其中影響較大，且較為盛行的醫書是唐·孫思邈的《備急千金要方》，據荷蘭漢學家高羅佩的考證，此書原稿原分三十卷，刻印於1066年，重印於1307年，明代又有一個新的九十卷本出現，1544年出版，重印於1604年⁷，可見《備急千金要方》的流行，從唐代至明代，始終不輟，其中卷二十七的〈房中補益第八〉，可以說是隋唐以前「房內之學」的精要與總結，具有承先啓後的意義與價值，同時也能反映唐代的房中思維。本文便透過對〈房中補益〉的爬梳，透過其論證基礎、交合對象論、交合方法學與交合星相說等角度，進行分析，希望能夠觀察孫思邈「房內醫學」的脈絡與根源，藉此呈現唐代中醫學裡對於房中術的論述觀點。

貳、「四十歲說」的房中根源論

《備急千金要方卷二十七·房中補益第八》一文的首段，孫思邈開宗明義，便提出一個關鍵的年齡斷限，做為房內論述的基礎：

論曰：人年四十以下多有放恣，四十歲以上即頓覺氣力一時衰退。衰退既至，衆病蜂起，久而不治，遂至不救。……是以人年四十以下，即服房中之藥者，皆所以速禍，慎之慎之。故年未滿四十者，不足與論房中之事。⁸

按此引文，可以提出兩點進行說明：第一，四十歲是人類精氣由盛轉衰的年齡，尤其是四十歲之前的男子，倘若過度於房事放縱而不加節制，到了四十歲之後對於氣力的衰敗，會立時分判，此時就必須輔以房內養生之道。第二，房中術與房內方的的功能在於「節欲養生」，是一種「補益」之術，倘若只是想藉此務於淫逸之事，就會造成立即的禍患，也就是說，年未至四十者，氣力並未衰竭，只要按身心規律行房，無需藉著藥方增益房術，倘若為了貪圖行房之樂，「兼餌補藥，倍力行房」，反而會「精髓枯竭，惟向死近」。

⁷ 詳參高羅佩著，楊權譯《秘戲圖考》，廣東：廣東人民出版社，2005.6第2版1刷，關於《秘書十種》，請見頁245-353。

⁸ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁951。

換言之，孫思邈認為年輕氣盛的男子，就算過度放恣也可不失，因此設下「四十歲」做為房內補益的起點，這個觀點若按荷蘭漢學家高羅佩的看法，認為這是一個相對於唐代以前論房內思想「全新的內容」⁹，但《天下至道談》：「年行四十而陰氣自半也，五十而起居衰。六十而耳目不聰明，七十下哭上說，陰氣不用，溲粒留出。」¹⁰早已賦予孫思邈「四十歲說」的理論基礎，《黃帝內經·素問·上古天真論》分析得更為明確：

丈夫八歲，腎氣實，髮長齒更；二八，腎氣盛，天癸至，精氣溢泄，陰陽和，故能有子；三八，腎氣平均，筋骨勁強，故真牙生而長極；四八，筋骨隆盛，肌肉滿壯；五八，腎氣衰，髮墮齒槁；六八，陽氣衰竭於上，面焦，髮鬢斑白；七八，肝氣衰，筋不能動，天癸竭，精少，腎臟衰，形體皆極；八八，則齒髮去。¹¹

此處所言的「腎氣」，即是「精氣」，按《備急千金要方·卷十九腎臟》所言：「腎主精，腎者，生來精靈之本」¹²，腎是人類生機靈明之性之根本，「故生之來謂之精，精者腎之藏也」¹³，腎屬陰之臟腑，下通於陰，於五行屬水，所以腎氣便是男性的精氣，亦即陰氣，大凡男子於「五八（四十歲）」之前，腎氣實盛，陰陽調和，故筋骨肌肉緊實壯盛，四十歲之後，腎氣逐漸損耗，火陽之氣厥逆，無法以腎氣制衡，生理機能會逐漸衰退。

也就是說，孫思邈所提出的「四十歲說」，其實是一千多年來中醫學對於人類形軀變化歷程的看法，以之運用至房內之術，作為論證基礎，並非全新的觀點，但「四十歲說」的論點放在房中思想的變化脈絡中，的確也是前代房中書所未論及之處，而其中對於男女兩性與陰陽二氣的關係，均涉及到房中思想

⁹ 詳參《秘戲圖考（修訂版）》（廣東：廣東人民出版社，2005.6），頁67。另見於其著，李零譯《中國古代房內考》（北京：北京商務印書館，2007），頁189。

¹⁰ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁10。

¹¹ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁20。

¹² 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁660。

¹³ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁660。

的根源論，《天下至道談》提出「男陽女陰說」，以此與兩性的性器官作一哲學根源的比附：「是以雄牡屬爲陽，陽者外也；雌牝屬爲陰，陰者內也……此謂陰陽之術，牡牝之理，爲之弗得，過在數已。」¹⁴將男子視爲陽（性器外顯），女子爲陰（性器內隱），「牡牝」與「陰陽」便相互比附，陰陽變化成爲了房內之學的根源。

《洞玄子》則云：「夫天生萬物，唯人最貴。人之所〔以〕上，莫過房欲。法天象也，規陰矩陽。悟其理者，則養性延齡；慢其真者，則傷神夭壽。」¹⁵更清楚地將房內之欲的根源視爲天象，認爲人爲萬物之最貴者，在於人不會只將交合視爲生育之事，而是將交合賦予養生延壽的意義，使得房內之是產生了嚴肅且理性的內涵，也讓房中術的位置能與天地相合，提升了房欲的價值。

可見在戰國晚期至兩漢時期，就開始以氣化宇宙論的概念進行對於房中術本源論的理論建構，既然人與禽獸不同的便在於「房欲」，而「房欲」的意義並非只是欲求的發洩，而是透過法天矩地，於「男陽女陰」的系統中，完成「導引養生」之事。馬王堆漢墓出土的醫書《合陰陽方》裡，很仔細地從男女交合的角度提出「五欲之徵」、「十動」、「十節」、「十脩」、「觀八動」、「聽五音」、「察十已」等等，很精細地從醫學的角度分析前戲、過程到完成與後戲的陰陽相合之術。¹⁶《無上秘要·人品》對於房欲的根源，說得更爲清楚：

夫天地交運，二象合真，陰陽降氣，上應於九天，流丹九轉結氣爲精，精化成神，神變成人。故人像天地，氣結法自然，自然之氣皆是九天之精，化爲人身含胎育養。¹⁷

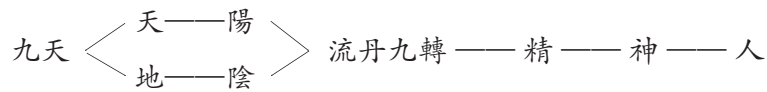
¹⁴ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁12。

¹⁵ 引自高羅佩著，楊權譯《秘戲圖考·卷二》之《秘書十種》中的《洞玄子》，廣東：廣東人民出版社，2005.6第2版1刷，頁247。

¹⁶ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁8-9。

¹⁷ 詳參《無上秘要·卷五》，收錄於《正統道藏》第42冊「太平部」，（台北：新文豐出版社，1998）。

按引文對於天地陰陽二氣交感生育人與萬物的說法，可以下圖表示：



關於兩漢形成的「氣化宇宙論」，從董仲舒以降，便大抵認為天人的關係彼此透過陰陽二氣與五行生勝，相互交感，人秉氣而生，氣之聚散便人主體之聚散，這樣的觀點倘若放在房中之學的脈絡中，就更加清楚，尤其是人類是如何秉承陰陽二氣而生，精氣如何成為人神的氣化過程，就能夠得到最明晰的論證。《素女經》說：

天地之間，動須陰陽。陽得陰而化，陰得陽而通，一陰一陽，相須而行。故男感堅強，女動辟張，二氣交精，流液相通。¹⁸

《褚氏遺書·受形》亦云：

男女之合，二情交暢，陰血先至，陽精後沖，血間裹精，精入為骨，而男形成矣；陽精先入，陰血後參，精間裹血，血入為本，而女形成矣。¹⁹

將兩段引文合觀，隋唐以前，對於「氣化宇宙論」的思維脈絡，已透過男女交合之事，做了清晰的表述，甚至於連生男或生女，都藉由陰陽交會和合的順序，做了深入的探討。葛洪在《神仙傳》提到房中書《天門子經》的內容時也說：

陽生立於寅，純木之精。陰生立於申，純金之精。夫以木投金，無往不傷，故陰能疲陽也。陰人所以著脂粉者，法金之白也。是以真人道士，莫不留心注意，精

¹⁸ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁110。

¹⁹ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁51。

其微妙，審其盛衰。²⁰

引文中，五行相勝說與陰陽說的原理，相合於男女房中之術的本源論述上，定義男屬陽，屬木；女屬陰，屬金，因為金勝木，陰能疲陽，因此一旦木投於金（男女交合之時），就必須理解陰陽之理，男子才不會受到損傷。孫思邈說：

陽道法火，陰家法水，水能制火，陰亦消陽，久用不止，陽氣逾陽，陰則轉損，所得不補所失。²¹

此段引文與前述引文在五行相勝說置入房中思想的概念上，差異不大，所不同的是孫思邈以陽為火，以陰為水，水勝火，陰消陽，因而男性進入四十歲，「陰氣自半」，必須採捕女性陰氣，以助於自身虧損²²。《醫心方·房內》云：「男女相成，猶天地相生也。天地得交會之道，故無終境之限；人失交會之道，故有夭折之漸。能避漸傷之事而得陰陽之術，則不死之道也。」²³將「男女交合」與「天地交會」作為一事，可見「陰陽說」與「五行說」運用至房內的理論脈絡，並非孫思邈所創發，而是自上述戰國晚期到兩漢魏晉的積累的思想而逐步建構起來，無論是金木說，還是水火說，都一如隋·巢元方《諸病源候論·婦人雜病諸候四》所言：「人稟五行秀氣而生，承五臟神氣而養。」²⁴認為人既然稟受陰陽五行之氣而生，人的五臟六腑必然相合於自然天地。

而孫思邈則在〈房中補益〉一文中藉著中醫老化理論，統合上述觀念，直接將「四十歲」視為一個關鍵時間，人類精氣由盛轉衰之處，透過「氣化宇宙

²⁰ 晉·葛洪撰、胡守為校譯：《神仙傳》（北京：中華書局，2010年），頁62。

²¹ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁952。

²² 孫思邈此處原文幾乎抄錄自陶洪景《養性延命錄·御女損益篇第六》（段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁55。。

²³ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁79。

²⁴ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁170。

論」置於「房內之學」中產生的論點，訂出一個具體可以在生活中實踐的年限，或許也是希望能讓房中術通過醫學理論的證明而不被濫用，同時奠定其房中醫學的論證基礎。

參、「多御童女」的交合對象說

本文在上節已提到唐代醫家繼承了戰國晚期至魏晉南北朝的房中之學，一方面以「氣化宇宙論」作為男女之本源，一方面則以「男女交合」詮釋「陰陽五行」的變化，從而強化「天人相應」的觀點，「男女相成」必須在「天地交感」的根源下，進一步賦予性交之事，除了「生產求子」與「兩性歡愉」以外，也就是《醫心方·房內》所謂「不死之道」，也就是醫療與延壽的目的。馬王堆漢墓帛書中的《十問·第四·容成之治氣搏經之道》所云：「天地之至精，生於無微，長於無形，成於無體，得其壽長，失者夭死。」²⁵也早已透過根源論述，強調得天地至精者，能夠長壽延年的觀念，而站在男子立場的「房內之學」便成為「中醫學」裡重要的一環：「導引養生」。孫思邈說：

若御女多者，可採氣。……人常御一女，陰氣轉弱，為益亦少。……但能御十二女而不復施瀉者，令人不老，有美色。若御九十三女而自固者，年萬歲矣。凡精少則病，精盡則死，不可不思，不可不慎。數交而一瀉，精氣隨長，不能使人虛也。若不數交，交而即瀉，則不得益。²⁶

從這段承繼於魏晉南北朝時期房中思想的引文幾乎抄錄自陶洪景《養性延命錄·御女損益篇第六》²⁷，可以發現中國古代房內之術，其實建構在男子對於

²⁵ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁4。

²⁶ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁952。

²⁷ 孫思邈此處原文與陶洪景《養性延命錄·御女損益篇第六》中相關文字幾乎雷同，可以證明孫思邈對於陰陽採補的看法深信不疑。（段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁55。

女子的「性剝削」上，透過陰陽五行的根源論之外，更以醫學的角度進行觀點的強化，以下便進行分析：

- (一)人與萬物均由陰陽合氣而生，女性之陰氣源源不絕，男性的陰氣進入四十歲之後，就會逐漸喪失殆盡，形軀便會邁向老化，若能透過性愛進行導引採補，也就是以女子之陰氣，補充男子缺乏的陰氣，「採陰補陰」，就能夠達成延年益壽的目的。
- (二)御女是爲了採補陰氣，在交合過程中男子必須不瀉，瀉精即瀉精氣，爲了無損自身精氣，就必須控制自身的性快感。
- (三)關於御女數量的問題，孫思邈的觀點也是對於兩漢以迄唐代房中思想的匯合，《素女經》云：「法之要者，在於多御少女而莫數瀉精，使人身輕，百病消除也。」²⁸《玉房秘訣》亦云：「欲行陰陽取氣養生之道，不可以一女爲之，得三若九若十一，多多益善。採取其精液，上鴻泉還精，肌膚光澤，身輕目明，氣力强盛，能服衆敵，老人如二十。若年少，勢力百倍。」²⁹。只御一女，無法供應男子養生之所需，唯有與多女進行交合，並保持不瀉，這樣就能大量無盡地汲取女子之陰精。

而孫思邈更進一步地提及「擇女」的標準，分成七大標準³⁰：

- 一、少年未經生乳，多肌肉。
- 二、細髮。
- 三、目睛黑白分明。
- 四、體柔骨軟，肌膚細滑。

²⁸ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁109。

²⁹ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁119-120。

³⁰ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁952。

- 五、言語聲音和調。
- 六、四肢骨節足肉而骨不大。
- 七、陰與腋皆不欲有毛，有毛當軟細。

這個觀點也幾乎全抄自於《玉房秘訣》³¹，若按「房中之術」的角度，最適合採補的女子不必「顏色妍麗」，男子也不可「極於相者」，長相只要不屬於「蓬頭蠅面，槌項結喉」³²，符合前述七大標準，便屬於「好女」的範疇，《大清經》云：「身滑如錦，陰倬如膏，以此行道，終夜不勞」；又云：「陰上無毛，言語聲細，孔穴向前」³³，很清楚地說明了符合這七大標準女子，可以使男子在行房中術時能夠減少體力勞動的消耗，同時又能滿足聽覺感官的享受。同時也與前述《褚氏遺書·受形》所說：「男女之合，二情交暢，陰血先至，陽精後沖，血間裹精，精入為骨，而男形成矣；陽精先入，陰血後參，精間裹血，血入為本，而女形成矣。」³⁴有其相關性，從陰陽相分的思維進行辯證，既然男女所受之氣，有其先後與本質的不同，所以，女性的性徵當然不宜同於男性，上述擇取的七大標準，充分地反映了陰陽必須在形體呈現上具備差異，才能互補相調的理論。

另外，對於以男子為主軸，進行對女子「性剝削」的房中術而言，適於採補與產子的女性，除了肌骨之外，更重要的是年齡，最好的對象是「少年」，或者說是「童女」。若按孫思邈所言「若足財力者」³⁵，有高度經濟能力的

³¹ 若進行比對兩者原典，當發現《醫心方·卷二十八》所錄〈玉房秘訣〉論及「好女」與「惡女」之章節，與孫思邈《備急千金要方·房中補益》中的相關原文，幾乎相同。若按筆者於《魏晉六朝房中術探微》一文所論證，〈玉房秘訣〉當早於《備急千金要方》，因此不排除孫思邈抄錄此段於醫書中的可能性。

³² 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁952。

³³ 引自高羅佩著、楊權譯《秘戲圖考·卷二》之《秘書十種》，（廣東：廣東人民出版社，2005.6第2版1刷），頁274。

³⁴ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁51。

³⁵ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁952。

³⁶ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁13。

人，若要追求性的歡愉或是導引養生，就購買童女，如果没有財力，那就只能購買醫方，藉此達到相同的效用。以下進行相關醫方的簡要整理：

- 一、《養生方》：「取守宮置新廡（瓮）中，而置丹廡（瓮）中，令守宮食之，須死，即治，畫女子臂若身。節（即）與男子戲，即不明……」³⁶（此處應該是守宮砂較早的記載，也可以看出男子對於童女或是處女的需求，透過此一方法去驗證其實。）
- 二、《玉房指要·令女玉門小方·又方》云：「硫黃二分，蒲華二分為散，三指撮著一升湯中，洗玉門，廿日如未嫁之儻。」³⁷（可見男子對女子陰道的緊縮，在追求性愛的快樂，與房中之術導引養生的高度需要。）
- 三、《玉房秘訣》云：「致婦人初交傷痛積日不歇方。甘草二分，芍藥二分，生薑三分，桂十分，水三升煮三沸，一服。」³⁸（此方治女子初次性交後出血，以中醫的觀點而言，可能是因為心火與肝火亢進，脾虛氣衰，需要清熱安神、瀉火理氣。）
- 四、北周·姚僧坦《集驗方》云：「治童女始交接，陽道違理，及為他物所傷，血流不止方。燒亂髮並青布末為粉，粉之立愈。又方：以麻油塗之。又方：取釜底墨斷葫蘆磨以塗之。」³⁹（可見當時與童女交接，在北朝亦為趨尚，因而也有集驗之醫方。）
- 五、唐·孫思邈《備急千金要方·婦人方卷三》：「治童女始交接陽道違理，及為他物所傷血流不止方。取釜底墨少許，研胡麻以敷之。又方：燒青布並髮輝敷之，立愈。又方：燒蠶繭灰敷之。」⁴⁰（此與上述《集驗方》類似。）

³⁷ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁128。

³⁸ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁128。

³⁹ 引自高羅佩著、楊權譯《秘戲圖考·卷二》之《秘書十種》，（廣東：廣東人民出版社，2005.6第2版1刷），頁284。

⁴⁰ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁104。

六、《醫心方·卷二十一·治婦人小戶嫁痛方第十六》則匯採上述《集驗方》《千金方》、《玉房秘訣》之醫方。⁴¹

從上述醫方文獻，我們可以發現從兩漢至隋唐時期，在房中術的理論裡，逐漸形成一個對應於以古代以帝王為核心，於一夫多妻妾的父系社會中，多數男子的「處女情結」，《玉房秘訣》對於選擇童女進行導引養生的房內論點，說得相當清楚：

彭祖曰：夫男子欲得大益者，得不知道之女為善。又當御童女，顏色亦當如童女。女但苦不少年耳，若得十四五以上，十八九以下，還甚益佳也。然高不可過卅，雖未卅而以產者，為之不能益也。⁴²

由上所述，對於童女年齡的定義有廣狹二分，狹義大致上是屬於十五歲以下⁴³，廣義則是十五歲至二十九歲的處女。然按此引文，其實可以用廣義的觀點，只要十五歲至二十九歲的處女，均有益於男子醫療治病，只要能夠做到「但接而勿施，能一日一夕數十交而不失精者」，則「諸病甚愈，年壽日益」。

其實，按孫思邈前述所言，隱喻著隋唐社會依然存在貴族或有經濟能力者，購買弱勢階層童女作為妾室，以滿足欲求與進行房中養生的現象，女性在這樣的房中思維裡，不只具備生產求子的功能性，同時也被視為滿足男性慾望與延長男子壽命，治療男性疾病的「性工具」，而《備急千金要方》等隋唐醫書，在此思維從上階層傳播至民間的過程中，扮演著相當重要的角色。

⁴¹ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁70。

⁴² 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁119。

⁴³ 《禮記·內則》：「女子十年不出，……十有五年而笄，二十而嫁。」所謂的及笄之年便是十五歲，孫思邈《備急千金要方·卷三》亦有「十五歲童女」之說。

肆、「上士有智」的性愛方法學

《靈樞·本神》云：「故生之來謂之精，兩性相搏謂之神。」⁴⁴視「精」為人生命靈明的本源，「神」則是房中交合時的意識狀態，〈經脈〉篇又云：「人始生，先成精，精成而腦髓生。」⁴⁵按此說，人由精氣而生，腦作為形軀的主宰，就須透過房中採補之法，使精氣能夠回溯至腦髓，以得延年益壽之補益，孫思邈云：

凡人習交合之時，常以鼻多納氣，口微吐氣，自然益矣。交會畢蒸熱，是得氣也。……凡欲施瀉者，當閉口張目閉氣，握固兩手，左右上下縮鼻取氣，又縮下腹及吸腹，小偃脊脊，急以左手中兩指抑屏翳穴，長吐氣並啄齒千遍，則精上補腦，使人長生。若精妄出，則損神也。⁴⁶

按引文所述，交合是一種體內精氣循環不絕的過程，尤其對男子而言，不應將精液外放，應該將儲藏於腎臟之中的「精氣」，透過循環補益腦髓。葛洪的《抱朴子內篇》卷八亦云：「房中之法十餘家，或以補救傷損，或以攻治衆病，或已采陰益陽，或以增年延壽，其大要在於還經補腦。」⁴⁷可知至魏晉六朝時期，回精補腦的功能與目的，已經變成房中之學的重要理論，孫思邈說：

使男女感動，以左手握持，思存丹田中有赤氣，內黃外白，變為日月，徘徊丹田中，俱入泥丸，兩半合成一因。閉氣深納勿出入，但上下徐徐咽氣，情動欲出，急退之。此非上士有智者，不能行也。⁴⁸

⁴⁴ 引自《靈樞·本神》，收錄於傅景華等點校《中醫四部經典》（北京：中醫古籍出版社，1996），頁123。

⁴⁵ 引自《靈樞·經脈》，收錄於傅景華等點校《中醫四部經典》（北京：中醫古籍出版社，1996），頁142。

⁴⁶ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

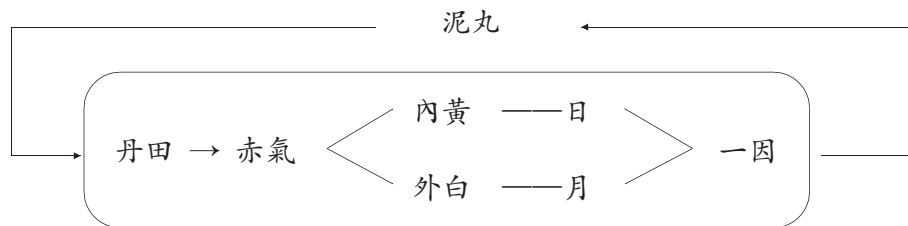
⁴⁷ 引自葛洪著《抱朴子·內篇·釋滯》，（台灣：中華書局，1992年1月5版2刷），頁2。

⁴⁸ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

又云：

其丹田在臍下三寸。泥丸者，在頭中對兩目直入內。思做日月想，合徑三寸許，兩半放行而一，謂日月相者也。雖出入仍思念所作者勿廢，佳也。又約：男女俱仙之道，深納勿動精，思臍中赤色，大如雞子形，乃徐徐出入，情動乃退。一日一夕可數十為定，令人益壽。男女各息意共存思之，可猛念之。⁴⁹

對於上述兩則引文，筆者先以下圖表之：



孫思邈以道教的「黃赤理論」⁵⁰作為論點，使「精神內守」的觀點能夠具體落實於實際能夠感應到的精氣流動中，在上述引文中將「氣」分成兩個部分：

一、天地之氣：透過呼吸吐納的方式汲取。

二、精氣（赤氣）：內在之精（內黃外白），「謂精流入泥丸則為腦」⁵¹。

⁴⁹ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

⁵⁰ 《太真玉帝四極明刻經》說：「都四極明科司：黃書赤界真一之道，此交接之小術，亦道手之秘事。其理妙，皆二象離合，三氣相如，濁災解厄，還精養神，令人不死。」（收錄於《正統道藏》第5冊「洞真部戒律類雨字號」（台北：新文豐出版社，1998）。《太平經合校》云：「男女各出半力，同志和合，乃成一家。天地之道，乃一陰一陽，各出半力，合為一，乃後共成一。」（王明編《太平經合校》，北京：中華書局，1992），頁715。可以發現「黃赤合氣」的理論亦建構在「氣化宇宙論」之上，特別強調男女交合之事，透過「二象」離合，男為日，日者陽，女為月，月者陰，男女交合是將「兩力」合一。關於「黃赤合氣」與「房中理論」相關論述，可詳參嚴善韶《古代房中術的形成與發展——中國固有精神史》，（台北：學生書局，2007.9），頁155-201。

⁵¹ 詳參《胎息精微論》，收錄於《正統道藏》第31冊「洞神部方法類命字號」（台北：新文豐出版社，1998）。

在交合之時，男子「閉氣」、「取氣」，透過按壓會陰穴的方式，於「長吐氣」的深度呼吸過程中，讓體內之精逆向於腦室，「應腦為泥丸，泥丸是土，有兩條脈下徹腎精。」⁵²因為腎精與腦室連通，精氣從腎臟向上可補益腦髓，但男女房事對於男子而言，是一個透過射精而可能導致精氣不足的活動，一旦精氣不足，就無法生成有益於腦髓的物質，所以孫思邈便整合繼承兩漢魏晉以降的房中術論點：「固精」與「回（還）精」，做為房中養生醫療的交合方法學，這是二而一，一而二的觀點，也就是說要先能「固精」，才能夠「回精」，既然「固精」是「回精」的基本原則，男子就必須在交合時讓自身的性興奮能維持在較為平和的狀態，必須壓抑自身的性興奮，又要讓陽具保持能夠採補的情況，《醫心方·卷二十八》云：「能動而不施【者】，所謂還精。還精補益，生道乃著。」⁵³重點便在於「動中取靜」，一方面保持「男盛不衰」，另一方面又能「保固其精」。

換言之，孫思邈以「精神內守論」⁵⁴作為「固精」的具體方法，希望男子能在房事過程中「定氣」、「安心」、「和志」，從而保持勃起卻又不能射精的狀態，除非採用降低性興奮的藥物塗抹於陽具之上，否則是一件極難的事情，但假若能夠提供一種可以想像的「回精」過程，透過可以產生畫面的符號（意象），或許就能轉移主體腦內的興奮情緒。

對孫思邈而言，房中術已被整合成醫書的一環，就根源論來說，人應與天地陰陽相比附，就功能而言，希望能夠達成養生延壽、醫療救傷的目的，但整體的運行過程，男子必須有一套使自身不瀉精的交合方法，並且必須符合前述中醫學對於「腎臟」與「腦室」兩者連通的論述，倘若男子能夠以徐緩舒遲的方式進行交合，「固精」以至於「還精」，達到「形氣相保」的狀態，當然就

⁵² 詳參《胎息精微論》，收錄於《正統道藏》第31冊「洞神部方法類命字號」（台北：新文豐出版社，1998）。

⁵³ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁80。

⁵⁴ 《素女經》云：「素女曰：交接之道，故有形狀。男致不衰，女除百病，心意娛樂，氣力強。然不知行者，漸已衰損。欲知其道，在於定氣、安心、和志。三氣皆至，神明統婦，不寒不熱，不饑不飽，亭身定體，性必舒遲。淺內徐動，出入欲稀，女快意，男盛不衰，以此為節。」從「定氣」、「安心」與「和志」，使精神內守的角度，教導男子如何控制自身的性興奮，透過精神的內觀思慮，達成動而勿施，無損自身的精氣的狀態。

能回歸醫書言房內之術的目的。換言之，一旦男女均能進行上圖「黃赤合氣」的思慮過程，並反覆訓練這種存思之法，對於「動而勿施」的掌握度，當然就能提高。但是，我們會產生一個疑問，上述從「固」到「還」的過程，必須克服的是感性情慾的情緒狀態，以及陽具摩擦後產生的器質性快感，一般男子似乎無法以「理性思維」克服強烈的性快感（除非用藥），孫思邈不是不能理解此一問題，所以他提出了「上士有智」的觀點，便是針對此點所發，他認為只有極高智識，或是自我控制能力極強之人，經過上述「內觀」的訓練，方能得到房中補益之三昧。

按此，我們可以進一步討論上述「若精妄出，則損神也。」⁵⁵這段話中的概念，畢竟多數人都並非「上士」，「固精」往往是件極為不易之事，因此孫思邈並不反對「泄精」，他認為「凡人氣力自有強勝過人者，亦不可抑忍。久而不瀉，致生癰疽。」⁵⁶，前提是「氣力強盛」者，精氣過多，此時就無需強自壓抑，另外，倘若欲生子者，當然必須按房中之法泄精，此亦不在「妄出」之列。孫思邈說：

御女之法，能一月再泄，一歲二十四泄，皆得兩百歲，有顏色，無疾病。若加以藥，則可長生也。人年二十者四日一泄，三十者八日一泄，四十者十六日一瀉，五十者二十日一泄，六十者閉精勿泄。若體力尤壯者，一月一泄。⁵⁷

他認為必須遵守上述引文的原則，多數行房之時不應「妄出」，必須「固精養腎」、「回精補腦」，然而因著不同年齡，不同氣力狀態，對於男子而言，也不能讓其無法感受到性愛的快感與高潮，便提出了規範「泄精」之法，希望男子按著年齡與氣力的變化，將「泄精」的頻率延長，以達到「導引養生」的目的，他說：「所以善攝生者，凡覺陽事輒盛，必謹而抑之，不可縱心竭意以自

⁵⁵ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

⁵⁶ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

⁵⁷ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

賊也。」⁵⁸畢竟在其《備急千金要方》裡對於「房中術」站在「補益」的立場，因而他反對「務於淫逸，苟求快意」⁵⁹，倘若「年過六十而有數旬不得交合，意中平平者，自可閉固也。」⁶⁰人過六十，就當「閉精守一」，房內之術的最高境界就是「真正無可思者，則大佳長生也。」反過來說，孫思邈認為要男子對女子「無意」，除非到了「七八，肝氣衰，筋不能動，天癸竭，精少，腎臟衰，形體皆極；八八，則齒髮去。」⁶¹這種「陰氣不用」的年紀，六十歲以前，幾乎是「萬無一有」。既然「男不可無女，女不可無男，無女則意動，意動則神勞，神勞則損壽。」⁶²那麼就不如在六十歲以前，透過上述的法則，回精補腦，愈疾延年。

伍、生產求子的房內星相論

《漢書·藝文志》記載的房中書有：《容成陰道》廿六卷、《務成子陰道》三十六卷、《堯舜陰道》廿三卷、《湯盤庚陰道》廿卷、《天老雜子陰道》廿五卷、《天一陰道》廿四卷、《黃帝三王養陽方》廿卷、《三家內房有子方》十七卷共八種⁶³，除了以「陰道（陰精之道；男女交合之道）」為名的六種房中書之外，《養陽方》與《有子方》應屬醫方一類書籍，前述應是男性調養之方，後者應是求子之道。如果對應於馬王堆漢墓出土的帛書與竹簡中，與房內之術相關的七種書目：《養生方》、《胎產書》、《雜療方》、《合陰陽》、《十問》、《雜禁方》、《天下至道談》，我們可以發現自戰國晚期以來，生產求子相關的思想與技術，均屬於房中術的重要環節。嚴善炤認為：

⁵⁸ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

⁵⁹ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁951。

⁶⁰ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁953。

⁶¹ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁20。

⁶² 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁954。

⁶³ 東漢·班固《漢書·藝文志》（北京：中華書局，1962），頁1778-1779。

戰國中其形成的「玉閉」技術，是確立古代房中至道的一項根本條件。這樣，學習、掌握了房中術的人，在男女媾交之中就可以更有效地控制自己的射精。他們可以通過性行為積存精氣於自己的體內，從而達到受胎健康孩子的目的。⁶⁴

房中術裡的久戰不洩之法，其實便是讓男子訓練自己能夠控制、主宰射精的時機，這樣子就能累積精氣，一方面導引養生，另一方面能夠在生產求子的過程中，順應天地陰陽的變化，於可以授精成孕的時刻，使胎兒在陰陽二氣的交感中，獲得了有利於健全的時空環境。孫思邈說：

御女之法，交會者當避丙丁日及弦望晦朔，大風大雨，大霧大寒大暑，雷電霹靂，天地晦冥，日月薄蝕，虹霓地動。若御女者，則損人神，不吉。損男百倍，令女得病，有子必癩痴頑愚，暗啞聾聵，攣跛盲眇，多病短壽，不孝不仁。又避日月星辰火光之下，神廟佛寺之中，井灶園廁之側，冢墓尸柩之旁，皆悉不可。⁶⁵

按其所言，凡欲生子者，有幾類型的狀況下最好不要進行交合：（一）應避時間：每月農曆初三、十三、二十三日（丙日），每月農曆初四、十四、二十四日（丁日），每月的初七、初八（弦）、每月二十二、二十三日（望），每月最後一日（晦），每月初一（朔）。（二）應避自然現象：出現大風雨，大霧與太冷（寒流之類）太熱，打雷閃電，日月蝕，地震虹霓等等。（三）應避空間：天空之下（野合），寺廟之內（不敬神佛），廚房廁所（不淨），墳墓棺材旁（陰氣過重，且與死亡有關）。從時間到空間都有避忌，倘若按此法則，必有福報，「大智善人降托胎中」，甚至於可以使家族欣欣向榮；如果不知忌諱，仍堅持於凶險之時空，行交合之事，那麼就會有「薄福愚痴惡人來托胎中」，影響所及，會使家道衰敗，家園滅亡。這種觀點，與前述所言，人與天

⁶⁴ 詳參嚴善昭在《古代房中術的形成與發展——中國固有精神史》一書第八篇〈星占求子房中術〉（台北：學生書局，2007.9），頁271。

⁶⁵ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁954。

地陰陽相應比附的思維本源有極大的關係，代表著唐代醫書對於生產求子的看法：以房事與天象須符應的觀點，提出避忌法則，以免產生違和。

孫思邈在醫書中提出交合忌諱的觀點，其實是對於隋唐以前各項說法的整合與修正：

《產經》 ⁶⁶ ：九殃		《玉房秘訣》 ⁶⁷ ：七忌	
九殃之因	九殃之果	七忌之因	七忌之果
日中之子	生則歐逆		
夜半之子（天地閉塞）	不啞則聾盲		
日蝕之子	休戚毀傷		
雷電之子（天怒興威）	必易服狂	雷風天地感動以合陰陽，血脈踴（第二忌）	子必癰腫
月蝕之子	與母俱兇		
虹霓之子	若作不祥		
冬夏日至之子	必害父母		
弦望之子	必為亂兵風盲	晦朔弦望以合陰陽，損氣（第一忌）	子必刑殘
醉飽之子	必為病癩，疔瘡有瘡	新飲酒飽食穀氣未行以合陰陽，腹中彭亨，小便白濁（第三忌）	子必顯狂
		新小便精氣竭以合陰陽，經脈得澀（第四忌）	子必妖孽
		勞倦重擔志氣未安以合陰陽，筋腰苦痛（第五忌）	子必夭殘
		新沐浴髮膚未以合陰陽，令人短氣（第六忌）	子必不全
		兵堅盛怒，莖脈痛，當令不合（第七忌）	內傷有病

⁶⁶ 引自高羅佩著、楊權譯《秘戲圖考·卷二》之《秘書十種》（廣東：廣東人民出版社，2005.6 第2版1刷），頁271。

⁶⁷ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁122。

若按《產經》的「九殃」說與《玉房秘訣》的「七忌」說比對，孫思邈的「避忌論」分成「產子避忌」與「性交避忌」兩類：就「產子避忌」而言，幾乎援用了《產經》「九殃」的說法，只保留時空與自然天象的忌諱，同時大量抄錄了《養性延命錄·御女損益篇第六》的內容於其《備急千金要方·房中補益》之中，將人事行爲的部分放置於與養生導引相關的「性交避忌」裡，他在「七忌」的基礎上，挪去「生產求子」的部分，提出六項「性交避忌」：

- 一、人有所怒，血氣未定，因以交合，令人發癰疽。（《玉房秘訣》第七忌）
- 二、又不可忍小便交合，使人淋，莖中通，面失血色。（《玉房秘訣》第四忌）
- 三、及遠行疲乏來入房，為五勞虛損，少子。（《玉房秘訣》第五忌）
- 四、且婦人月事未絕而與交合，令人成並，得白駁也。（孫思邈新增避忌）
- 五、水銀不可近陰，令人消縮。（孫思邈新增避忌）
- 六、鹿豬二脂不可近陰，令陰痿不起。（孫思邈新增避忌）

孫思邈在前人基礎上，加上自身的臨床經驗，整理了「性交避忌」的看法，把「性交避忌」與「生產求子」分開，是「房內思維」的躍進，他認為人的情緒以及形軀的狀況，雖然會影響「性行爲」的品質，甚且會產生感染，但並不代表因此會讓受精的胎兒，產生先天不佳的狀態。孫思邈將「生產求子」只與自然天象比附，使人事行爲從中抽離出來，其實也正反映唐代醫書中「房內之學」的逐步「科學化」。陶弘景說：

若欲求子，待女人月經絕後一日、三日、五日，擇中王相日以氣生時，夜半之後乃施精，有子皆男，必有壽賢明。⁶⁸

孫思邈亦云：

⁶⁸ 段成功、劉亞柱主編《中國古代房中養生秘笈》（北京：中醫古籍出版社，2001.3），頁56。

若欲求子者，但待婦人月經絕後一日、三日、五日，擇其旺相日及月宿在貴宿日，以生氣時夜半後乃施瀉，有子皆男，必壽而賢明高爵也。以月經絕後二日、四日、六日施瀉，有子必女。過六日後勿得施瀉，既不得子，亦不成人。⁶⁹

倘若比較兩者原典，可以提出幾點觀察：第一，會發現孫思邈論及生子求男的部分，幾乎與陶弘景的引文雷同，所增之部分在於生子求女。第二，生子欲求男，所選擇的交合時間，為王相日（旺相日：春甲乙、夏丙丁、秋庚辛，東壬癸⁷⁰），以及與月宿日（一年有一百二十三日）重疊之日，此時是受胎者陽氣最盛之時，既然在本源論中認為人應與天地比配，若能受王、相之氣而生，男子能於旺相日施瀉，所誕生的嬰孩，於先天之氣的比配上，便已佔了優勢的基礎條件，若能配合五行的變化，所產之子，必然有其命運與道德的勝處⁷¹。第三，若將孫思邈所言，若欲求子，無論男女，可瀉精之時，一月只有六天，倘若這六天又碰到其所言應避忌的狀況，那麼「生子求男」的時機就必須準確把握，當然對於男子而言，無論純粹的性愛歡愉，還是養生導引，以至於生產求子，若按孫思邈所言「星占」的概念，一年之內能夠交合的日子，的確受到高度的限制，難怪一次「多御童女」就變成相對必要的房中理論。

陸、結論

林富士於〈略論早期道教與房中術的關係〉一文中說：

總而言之，透過對於房中術的考察，我們可以知道，傳統中國社會認為「性活動」可以有三種不同功能，即「生育」、「養生」與「快樂」。然而中國養生理論也指出，性活動無法同時滿足這三種功能，尤其是男子，為了養生必須放棄交

⁶⁹ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁954-955。

⁷⁰ 唐·孫思邈著，李景榮等校釋《備急千金要方校釋》（北京：人民衛生出版社，2014.12），頁955。

⁷¹ 《五行大義·論人配五行》常引用《文子》，談到受王氣、相器、休氣、囚氣而生者，在先天便已註定後天的品格、道德甚至於命運，成為「二十五等人」中的某一等人，其中「五行之氣」成為與「陰陽二氣」決定受胎本質的重要條件。詳參《續百子全書》第19冊（北京：北京圖書館出版社，1998），頁118、115、126、124等。

媾洩精帶來的快樂和生育子女的機會，因此，必須認清性活動的目的，從而決定交媾的形式與對象。⁷²

又於〈道教與房中術〉一文中提及：

傳統的房中術在道教的發展過程中，便逐步變形。「快樂」派很快就被剔除或壓抑住了，「生育」派雖然仍被容許，但生存空間以很限，只能居於邊緣的位置。於是，「養生」派便成為唯一的主流。但是，「養生」派中，主張「還精補腦」「採戰派」（以男性為主）和主張「男女合氣」的「和合派」，雖然仍以男子「不洩」精為基本原則，以長生、神仙為目的，但是，因有「交媾」行為，因此便和強調「守貞」、拒斥房室活動的「內丹」派有相當大的區別，而偏偏主導中國道教修煉養生理論的，自南朝以後又以內丹派居上風，因此，無論是「還精補腦」還是「男女合氣」也逐漸成為「異端」，而傳統的房中術在道教中也變成有名無實的「另類」房中。⁷³

我們將上述引文與本文論述的脈絡合觀，並進行思考，可以提出幾項進一步的分析：

- 一、無論是林富士所言的六大房中流派：「快樂派」、「生育派」、「養生派」、「採戰派」、「和合派」與「守貞派（內丹）」，或是嚴善炤於《古代房中術的形成與發展——中國固有「精神」史》中的各節分論：「多御少女房中術」、「黃赤混氣房中術」、「還精補腦房中術」、「存思內觀房中術」、「星占求子房中術」、「內丹雙修與房中術」、「佛教東傳與房中術」，大致上可以將戰國晚期以降至隋唐時期中國古代的房內之術，分成三個目的論：「情慾歡愉目的論」、「生產求子目的論」、「養生導引目的論」，而「多御童女」、「黃赤混氣」、「存思內觀」、

⁷² 林富士〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本，第二分，2001.6，頁287。

⁷³ 詳參林氏本文，網址出處：<http://saturn.ihp.sinica.edu.tw/~linfs/tao.PDF>，【查詢日期：2016.2.1】，頁12。

「星相占卜」等等其實屬於內修與外行的兩種「方法學」。

- 二、若房內性愛的活動的確無法同時滿足上述三種目的，因此就會產生目的性的偏向，就歷史發展的進程來說，到了隋唐的醫書，譬如孫思邈的《備急千金要方·房中補益》，即是偏向於以「養生導引目的論」為主，「生產求子目的論」為次的論述思維。為了這兩個目的，「情慾歡愉」就必須透過各種交合的方法學加以調整抑制，甚至於對於泄精這件事情，採取了負面的論述脈絡，灌輸民衆「養生（延年益壽）」與「泄精（性愛歡愉）」兩者屬於「對立相斥」的層面，倘若需要「泄精」，就必須滿足「生產求子」的目的，否則應以「不泄」作為「性愛」的基礎原則。
- 三、無論是何乏筆於〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉一文裡透過能量論（採補之術）深度論證荷蘭漢學家高羅佩所認為，古代房中術是一種男性對於女性的「性吸血主義」⁷⁴；或是本文所提到「多御童女」的「採補方法」是古代男子對於女子的「性剝削」，倘若放在中國房中文化的脈絡觀察，經過近一千年的發展，到了隋唐醫書已然變成「房中術」裡最重要的「方法學」，普遍為從帝王、文人以至於民衆的生活想像，或是性愛指南。

然而在隋唐以前的房中學說，作為「方法學」的「交合姿勢」，在孫思邈的醫書之中，並沒有被轉述出來，除此之外，《備急千金要方·房中補益》可以說是非常精要地整理並統合了隋唐以前「房中思想」各流派的概念與發展，透過後代對此書的刻印，在「房中之學」的普及與傳播中，可以說是具備相當重要的地位，也間接建構出隋唐迄今人們對於房中知識的理解或是誤解，以及男子對女子的態度與內在意識，其影響層面可謂甚廣。

⁷⁴ 何乏筆〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉，《中國文哲研究期刊》第二十五期，2004.9，頁259-286。

參考文獻

一、傳統文獻

《續百子全書》第19冊，北京：北京圖書館出版社，1998年。

[Sequel to a hundred thinkers Vol.19 Beijing (1998). City. China: Beijing Library.]

《正統道藏》第5冊「洞真部戒律類雨字號」，台北：新文豐出版社，1998年。

[Xin Wenfeng (1998). *Daozang Vol.5*. Taipei City R.O.C: Xin Wenfeng.]

《正統道藏》第31冊「洞神部方法類命字號」，台北：新文豐出版社，1998年。

[Xin Wenfeng (1998). *Daozang Vol.5*. Taipei City R.O.C: Xin Wenfeng.]

東漢·班固：《漢書》，北京：中華書局，1962年。

[Ban Gu (1962). *Book of Han*. Beijing City, China: Zhonghua.]

晉·葛洪：《抱朴子》，台北：中華書局，1992年。

[Ge Hong (1992). *Baoquzi*. Taipei City, R.O.C: Zhonghua.]

唐·魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，1962年。

[Wei Zheng (1962). *History of the Sui Dynasty*. Beijing City, China: Zhonghua.]

唐·孫思邈著，李景榮等校釋：《備急千金要方校釋》，北京：人民衛生出版社，2014年12月。

[Sun Simiao (2014). *Invaluable Prescriptions for Ready Reference*. (Li Jingrong Cmoont). Beijing City, China: People's health.]

段成功、劉亞柱主編：《中國古代房中養生秘笈》，北京：中醫古籍出版社，2001年3月。

[Duan Chengong, Liu Yazhu (2001). *Ancient Chinese secret book of Sex in life-nurturing*. Beijing City, China: Traditional Chinese medicine.]

王明編：《太平經合校》，北京：中華書局，1992年。

[Wang Ming (1992). *Taiping Jing*. Beijing City, China: Zhonghua.]

馬王堆漢墓帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書（肆）》，北京：文物出版社，1985年。

[Organizing group of the Mawangdui Silk Books (1985). *The Mawangdui Silk Books Vol.4*. Beijing City, China: Cultural relics.]

二、近人論著

(一) 專著

李零：《中國方術續考》，北京：中華書局，2007年2月。

[Li Ling (2007). *Review Chinese art of the Taoist system of medical artpractice? again*. Beijing City, China: Zhonghua.]

高羅佩著，楊權譯：《秘戲圖考》，廣東：廣東人民出版社，2005年6月。

[R. H. VanGulik (2005). *Erotic Colour Prints of the Ming Period, with an Essay on the Chinese Sex Life from the Han to the Ch'ing Dynasty, B.C.206-A.D.1644*. (Yang Quan trans.) Guangdong City China: Guangdong People.]

陳東原：《中國婦女生活史》，上海：商務印書館，2015年7月。

[Chen Dongyuan (2015). *Chinese women's life history*. Shanghai .City China: Commercial Press.]

顧燕翎、鄭至慧主編：《女性主義經典》，台北：女書文化，2006年9月初版8刷。

[Gu Yanling, Zheng Zhihui (2006). *Feminist Classic*. Taipei City R.O.C: Female book culture.]

(二) 期刊與專書論文

丁威仁〈魏晉六朝房中術探微〉，《第六屆魏晉南北朝文學與思想國際學術研討會論文集》，台北：里仁書局，2010年。

[Ting Wei-Jen (2010). *Sexual Arts of We, Jin & Southern and Northern Dynasties, Proceedings of the 6th International Symposium on Literature and Thought of Southern and Northern Dynasties*. Taipei City, Taiwan, R.O.C.: Le Jin.]

王鴻泰〈美人相伴——明清文人的美色品賞與情藝生活的經營〉，《新史學》二十四卷二期，2013年6月。

[Wang Hung-tai (2013). *Beauty as Companion: Ming Literati Appraisals of Beauty and Management of Amorous and Literary Lives*. *New History Vol. 24-2*, 71-130.]

何乏筆〈能量的吸血主義——李歐塔、傅柯、德勒茲與中國房中術〉，《中國文哲研究集刊》第二十五期，2004年9月。

[Fabian Heubel (2004). Energetic Vampirism—Lyotard, Foucault, Deleuze and the Chinese Art of the Bedchamber. *Bulletin of the Institute of Chinese Literature and Philosophy Vol.25*, 259–286.]

林富士〈略論早期道教與房中術的關係〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第七十二本，第二分，2001年6。

[Lin Fushih (2001). Taoism and Sexual Arts in Medieval China. *Bulletin of the Institute of History and Philology Academia Sinica Vol.72-2*, 233–300.]

東港迎王平安祭典志工 參與行為關係之研究

^a鄭峰茂、^b劉淑惠、^c吳連賞

摘要

東港迎王平安祭典歷史源自清康熙23年（西元1684年），於民國100年（西元2011年）列為國家重要無形文化資產。鑑於參與人口高齡化與傳承不易，且延續傳統祭典及地理文化的重要性，如何有效匯集民氣參與等實為當務之急。

本研究採自編問卷內容包括文化認同、社區意識、工作滿意度、忠誠度、基本資料與特性等六項來探討當地志工參與行為。從2015年10月4~10日止於繞境期間以迎王祭典服務志工進行問卷調查，實得有效問卷120份以SPSS 20.0進行統計分析與檢定，利用LISREL8.52進行驗證性因素分析及結構方程模式（SEM）實證研究。

經實證得知：H1文化認同顯著直接影響工作滿意度，顯著間接影響忠誠度；H2社區意識顯著直接影響工作滿意度，顯著間接影響忠誠度；H3工作滿意度顯著直接影響忠誠度。未來應加強志工平時生活關懷及在地文化教育與解說員培訓相關知識進修機會，裨能世代永續傳承。

關鍵字：迎王平安祭典、文化認同、社區意識、工作滿意度、結構方程模式

a 鄭峰茂，國立屏東科技大學休閒運動健康系講師

a 鄭峰茂，高雄師範大學地理學系博士生

b 劉淑惠，高雄師範大學地理學系教授，通訊作者（e660224@gmail.com）

c 吳連賞，高雄師範大學地理學系教授

The Dong-Gang Wangye Worshipping Ceremony Volunteer Participation for Behavioral Relationships Research

^aCheng, Feng-Mao、^bLiu, Shu- Huei、^cWu, Lian-Shang

Abstract

From the late Warring States Period to the Eastern Han Dynasty, the sex manual study, which has become independent from the traditional Chinese medicine books, has then become an important subject recorded in “Record of Literature and Arts in Hanshu”. The sex manual study has a tremendous impact on the life of kings and nobility. By the time of the Wei, Jin and Southern and Northern Dynasties, from the literatures of Ge Hong and Tao Hongjing et al., it was found that the sex manual study and Taoism were inter-related and integrated, and even some bibliographies were given the status of “classic”. However, in the Sui and Tang dynasties, the system and context of the thoughts in the sex manual study, on the one hand, were returned to the traditional Chinese medicine system before the Han dynasty. On the other hand, they inherited the development of Taoism and formally became the monographs of Chinese medicine books. It seemed to be separated from Han Dynasty’s independent discipline, but the school of science through medical books actually affected the general public more than ever. This article use Sun Sanyuan’s book “prescriptions worth thousand gold for emergencies” as a research object, which was the trends from the Tang to the Ming dynasty and carried on the past heritage and open up the future, and hoping to examine the veins and roots of Sun Simiao’s sex manual study and showing the sex manual point of view in the Sui and Tang Dynasties Chinese medicine.

Key words: Wangye Worshipping Ceremony, Cultural Identity, Sense of Community, Job Satisfaction, Structural equation model.

^a National Pingtung University of Science and Technology Department of Recreational Sport & Health Promotion Lecture

^a Kaohsiung Normal University Department Geography PhD

^b Kaohsiung Normal University Department Geography Professor, Corresponding author

^c Kaohsiung Normal University Department Geography Professor

壹、前言

屏東縣東港迎王平安祭典歷史源自清康熙23年（西元1684年），於民國100年（西元2011年）列為國家重要無形文化資產。更是東港人百年信仰中心「東隆宮」奉祀主神溫王爺，依例每三年（一科年）舉行迎王平安祭典，其吸引傳統香客及觀光人潮約百萬人次，依七角頭所登記轎班人數約在2,100人，每單位平均約300人，不含王爺廟約200人；外圍廟宇、將首、陣頭等合計共163單位、參與人數約15,794人、參與人次約75,041人次，在平安祭典8天繞境中人員調度上並不算充裕，普遍參與者多為青老年人造成延續信仰傳承不易，因此如何在文化傳承及文化扎根議題上有效匯集志工參與服務及熱誠為當務之急。因此本研究透過SEM分析試圖透過「文化認同」及「社區意識」（自變項）是否直接影響「工作滿意度」（中介變項）是否會間接影響「忠誠度」（依變項）加以瞭解影響自願服務者（志工）潛在因素，並提出適當建議供相關單位參考，以達文化傳承及文化扎根之永續目標。

貳、研究方法

本研究於2015年東港乙未正科迎王平安祭典期間透過田野調查（第一作者隸屬頂中街轎班人員並已參與至少十屆以上）及問卷調查方式，試圖透過回收資料以SPSS 17.0進行統計分析與檢定，以Cronbach's信效度分析、敘述性統計分析瞭解參與東港迎王平安祭典節慶及文化傳承志工在人口結構及參與特性上分布情形，並利用LISREL 8.52進行驗證性因素分析及結構方程模式（SEM）實證研究，以最大概似估計法（Maximum Likelihood Estimation）對本模型變項間因果關係進行估計，藉以瞭解影響東港迎王平安祭典志工之潛在因素。

一、自願服務者（Voluntary Service）

簡稱志工，不以經濟報酬為最終目的，自願性奉獻自己的專長與時間，為志願工作者的簡稱（黑幼龍，1971）。教育部體育署（2013）將志願服務定義

為「民衆出於自由意志，非基於個人義務或法律責任，秉誠心以知識、體能、勞力、經驗、技術、時間等貢獻社會，不以獲取報酬為目的，以提高公共事務效能及增進社會公益所為之各項輔助性服務」。

二、文化認同 (Cultural Identity)

意為價值內化到個人心中的學習過程 (Parsons, 1951)，建構在個體認知自己與其他人、其他群體或其他理念凝聚方式，是否擁有一些共同的起源或共同分享的特質之上 (Hall, 1996)。文化人類學者 Geertz (1973) 認為文化認同的基礎是成員之間所與生俱來的共同文化，而構成文化認同的基礎在於一個人生長於某宗教、語言的環境與群體及其生長所在地的社會習俗，故血源、地區、習俗、宗教、種族、語言等，皆是形成成員間共同文化和認同的基礎，且自成一種無可言喻的力量，將群體集合在一起，成為群體認同的基礎，而這一群人分享共同的歷史傳統、習俗規範及無數集體記憶，而形成對某一共同體的歸屬感，且通常依附在一塊範圍固定的土地而發展開來 (江宜樺, 1998)，Matsumoto & Juang (2008) 認為是個人在其獨特文化中成為一員的心理層面部份文化認同尤其重要，因為它實現個人附屬於社會群體的普遍性需求 (universal need)。因此，本研究綜合學者研究將文化認同定義為「一群人分享共同的歷史傳統、習俗規範以及無數集體記憶，從而形成對某一共同體的歸屬感，且通常依附在一塊範圍固定的土地，約有共同的認知、參與、情感等而發展開來」。

三、社區意識 (Sense of Community)

意為生活在同一地域上的群體，對於促進他們一般日常生活的需求有共同態度 (Hiemstra, 1974)。當居民對其居住地區所產生的群體意識，包括居民對此一區域及其鄰人的認同、融合與共識。其來源實基於社區的共同利益、社區的服務功能與社區團隊精神 (李增祿, 1995)。社區能力的一種構成因素或範疇，其中社區即為人們在一規範的地理區域內，彼此與其範圍中的人具備的社會與心理面之聯繫 (Aref, Redzuan & Emby, 2009; Mattessich & Monsey,

1997)。Mc Millan & Chavis (1986) 認為社區意識係指社區成員的歸屬感，對相互重要關係的認知，對社區重要意義的感知，並通過群體義務滿足成員需要的共同信念。並提出社區意識的四個理論層面：1. 成員意識-即感受到自己成爲一個成員並具有居住的權利；2. 影響-係爲一種雙向概念，一方面爲個人受團體所吸引，並對團體產生影響力；另一方面，團結感 (cohesiveness) 則以團體的能耐爲前提來影響成員；3. 整合與需求滿足-係爲一種增強效果 (reinforcement)，其可增加成員間的和睦意識，不論是個人或團體皆能從成員中得到益處；4. 共享情感連結-即社區成員具有共同的重要事件與交往經歷，進而產生共同的義務感及信念。因此，本研究綜合學者研究將社區意識定義爲「即爲人們在一規範的地理區域內，彼此與其範圍中的人具備的社會與心理面之聯繫，包含社區凝聚、認同、關懷等潛在因素」。

四、工作滿意度 (Job Satisfaction)

意爲成員經過體驗後的心理與情感狀況，受到社會因素與心理狀況所影響，或是受到當時氣氛以及群體互動等外在因素之影響，所形成的一種態度或意象 (Crompton & Love, 1995; Baker & Crompton, 2000)。由Hoppock於1935年提出工作者心理與生理兩方面對環境因素的滿意感受，亦即工作者對工作情境的主觀反應。志工的服務動機與受薪人員的工作動機並不一樣，Galindo, Kuhn & Guzley (2001) 即指出三點差異：1. 志工服務是出自於自由意願；2. 志工有很明確地自我定位，例如志工的自我目標是回饋社會；3. 知覺上的獲得，如服務中獲得友誼，這與受薪人員有形上的獲得不一樣。因此，本研究綜合學者研究將工作滿意度定義爲「非以獲得財務上補償爲主要意圖，因此工作環境人際關係、組織氛圍、福利與關懷、整體滿意度正是支撐志願服務者最主要的動力來源之一」。

五、忠誠度 (Loyalty)

意爲成員在組織中的行爲，並非是僅以獎賞或處罰就能完全理解的，還有成員願意主動爲組織付出的部分，於是在1970年代開始注意組織忠誠的概念

（鄭伯壘、姜定宇、任金剛、黃政璋，2003）。視為態度性或情感性的反應，可以被解釋為個人對於特定組織之認同與涉入的相對強度（Mak & Sockel, 2001），並在某段時間內重複涉入行為，而除本身的重複意願外，尚包含願意向他人推薦並給予正面口碑的行為等（Jones & Sasser, 1995; Zeithaml, Berry, & Parasuraman 1996; Kotler, Philip & Armstrong, 1999; Ganesh, Arnold, & Reynolds, 2000; Fredericks, 2001; Kim, Park, & Jeong, 2004）。因此，本研究綜合學者研究將忠誠度定義為「志工對組織產生認同，且願意為組織主動付出，為組織創造更多價值，進而達成組織目標」。

六、相關實證研究

文化認同的基礎是成員之間所與生俱來的共同文化，而構成文化認同的基礎在於一個人所生長於某個宗教、語言的環境與群體及其生長所在地的社會習俗，故血源、地區、習俗、宗教、種族、語言等，皆形成成員之間共同的文化 and 認同的基礎，且形成一種無可言喻的力量，將群體成員集合在一起，成為群體認同的基礎（Geertz, 1973）。更是一種過程的互動（processes interact），藉文化認知的程度來形塑價值、行為、規範等，使人們遵循行為的決定因素（Gollnick & Chinn, 1998）；工作滿足意旨自願工作者心理與生理兩方面對環境因素的滿意感受，亦即工作者對工作情境的主觀反應（Galindo, Kuhn & Guzley, 2001）；並從工作經驗中產生積極正面情緒（Ghiselli, 2001）；在遊客參與東港迎王祭典滿意度與文化認同度之探討，滿意度與認同度各構面變數，呈現高度正相關（白宗易、力佳潔，2010），並認為有效提高參與者對當地文化認同，若能擴大民眾參與的族群與需求，結合宗教、文化、藝術、人文、鄉土體育、教育等多元價值與功能，將可達到在地文化推廣與永續長存之目的；而忠誠度就是成員對於成為組織一份子的情感知覺（Hales & Gough, 2003）。姜定宇、鄭伯壘（2003）認為組織忠誠為個人對組織具有一種長期而持久的自發性責任，其能將組織的目標視為最重要，因此作為本研究假設一之命題：文化認同直接影響工作滿意度，間接影響忠誠度。

社區意識係為社區能力的一種構成因素或範疇，其中社區即為人們在一規

範的地理區域內，彼此與其範圍中的人具備的社會與心理面之聯繫（Aref, Redzuan & Emby, 2009; Mattessich & Monsey, 1997）。意旨社區成員的歸屬感，對相互重要關係的認知，對社區重要意義的感知，並通過群體義務滿足成員被需要的共同信念與目的（Mc Millan & Chavis, 1986）。當社區居民對其居住地區所產生的群體意識，包括居民對此一區域及其鄰人的認同、融合與共識。其來源實基於社區的共同利益、社區的服務功能與社區團隊精神（李增祿，1995）；工作滿足為自願工作者心理與生理兩方面對環境因素的滿意感受，亦即工作者對工作情境的主觀反應（Galindo, Kuhn & Guzley, 2001），並從工作經驗中產生積極正面情緒（Ghiselli, 2001）；相關線性實證研究中亦發現，不同屬性的人亦可能在社區意識與滿意度上會有所差異（Mammana-Lupo, Todd & Houston, 2014、Xu, Perkins & Chow, 2010）；忠誠度就是成員對於成為組織一份子的情感知覺（Hales & Gough, 2003）。姜定宇、鄭伯堉（2003）認為組織忠誠為個人對組織具有一種長期而持久的自發性責任，其能將組織的目標視為最重要，因此作為本研究假設二之命題：社區意識直接影響工作滿意度，間接影響忠誠度。

工作滿意意旨自願工作者心理與生理兩方面對環境因素的滿意感受，亦即工作者對工作情境的主觀反應（Galindo, Kuhn & Guzley, 2001）；而工作滿意的程度決定於工作者對付出與所得之比例和他人比較後的感覺，若差距越大，則表示工作滿意度越低，反之亦然（Adams, 1963）；當個人對組織為抱持有正面的滿意度時，通常也會有忠誠度的產生，反之當抱持有負面時，忠誠度則會降低，兩者呈現正向的相關（Briggs et al., 1982; Oliver, Rust et al., 1997; Baker & Crompton, 2000）。滿意度是一種對人、物體或事件的評價性反應，運用在本研究時，該評價性反應也會影響受訪者未來對於活動的最後決策，也就是往後的再次參與意願（De Carlo & Agarwal, 1999; Yousef, 1999; Lok & Crawford, 1999, 2001）。經相關實證研究中發現自願服務者參與公共行為模式之建構-以水域救生組織為例，發現工作滿意度顯著直接影響忠誠度，對提高自願服務者工作滿意度是支撐持續參與的動力來源，而透過組織學習成長獲得新知為主要目的（鄭峰茂、吳連賞、楊雅燕，2015）；原住民舞蹈文化傳承者參與行為模式之研究發現文化傳承志工的工作滿意度顯著的直接影

響忠誠度，本模型可充分解釋參與行為模式之因果關係（鄭峰茂、楊雅燕，2015），因此作為本研究假設三之命題：工作滿意度直接影響忠誠度。

七、研究方法

本研究試圖瞭解各組假設間潛在變項之因果關係，因此透過Jöreskog（1970）在1970年提出結構方程模型（Structural equation modeling, SEM）核心概念，並於1980年首先發展出SEM 分析工具軟體LISREL，也是一種融合因素分析和路徑分析的多元統計技術，它的優勢在於處理多構面（變項）間交互關係的定量及變數間潛在因果關係與強度，並能夠估計測量誤差（Measurement Errors）。近20多年間被大量應用在社會科學及行為科學領域中。處理初級資料（Primary Data）之領域與模型。例如理性行為理論（Theory of Reasoned Action; TRA, Fishbein & Ajzen, 1975）、計劃行為理論（Theory of Planned Behavior; TPB, Ajzen, 1985）、科技接受模型（Technology Acceptance Mode; TAM, Davis et al., 1989）、結構式計畫行為理論（Decomposed Theory of Planned Behavior; DTPB, Taylor & Todd, 1995）等。因此本研究擬採用SEM做為主要研究工具之一。

八、研究區域

屏東縣東港鎮位於台灣屏東縣西部中段沿海，北臨新園鄉、崁頂鄉，東鄰南州鄉，西南隔台灣海峽與琉球鄉相望，南接林邊鄉。轄內23個里，總人口約五萬人，土地面積29,4635平方公里，境內以農漁業及海洋遊憩為主並以迎王平安祭典聞名全國，每三年一科，每科約於國曆十月中旬辦理，為期約一週（屏東縣東港鎮公所，2018），東港鎮「東隆宮」奉祀主神為溫姓王爺，名鴻，字德修。生於北朝隋煬帝大業五年11月1日（西元609年，以下均為西元）。唐貞觀年代，皇帝李世民微服出遊遇險，溫鴻捨身救駕居功，與之義結金蘭授賜進士，膺任山西知府，任內地方大治，民稱父母。時值鄰近匪寇作亂，溫鴻領軍進勦招撫，數萬叛軍來歸，因功受策封王爺。在一次與36進士奉旨巡行天下，宣揚大唐德威，出海遇險罹難，無一倖免，皇帝聞訊追封「代天

巡狩」，頒旨全國建廟奉祠。明、清兩代移民日眾，出海的漁民恒以溫王爺為其精神之所寄，定居東港的泉、漳州人均奉祀溫王爺，康熙45年（1706年，距今已300年），東港岸上發現神木漂來，咸信溫王顯靈欲在台灣定廟，為東港造福，興隆盛旺，乃取神木興建溫王爺廟，名為「東隆宮」（財團法人臺灣省屏東縣東港東隆宮，2010）。

東港王爺信仰起源於先民對瘟疫盛行遇藥石無法救治時，就藉助迎王科儀，隆重操演化瘟除煞；至今瘟疫不再，從請神驅瘟轉為恭請御史「代天巡狩」千歲爺蒞境督察賜福平安的儀式。王爺信仰在日治時期曾受到壓制，直到1952年才重新恢復。本科年的迎王祭典（乙未正科年、2015年）正值恢復迎王一甲子（距今已65年）。東港平安祭典，以農曆地支丑、辰、未、戌年作為舉行平安祭典的「大科年」。前一年，從中軍府的安座、王船建造到開光，即為平安祭典敲響第一鑼。迎王平安祭典共為期8天，由七角頭（頂中街、下頭角、安海街、埔仔角、頂頭角、下中街、崙仔頂角）及王爺廟為整個迎王平安祭典主體，當科迎王祭典圓滿結束後職務抽籤「輪任」及後續「中軍府安座」、「造王船」、「進表」、「設置代天府」、「請王」、「過火」、「出巡遶境」、「祀王」、「遷船」、「和瘟押煞」、「宴王」、「送王」等13項程序步驟所聚集而成。於2011年申請國家無形資產同年向外界正名為「東港迎王平安祭典」（東港迎王·台灣文化資產，2015），如圖1所示。



圖1 研究區域圖

九、研究對象

以參加2015年東港乙未正科迎王平安祭典期間七角頭轎班人員為母體對象並分層抽取頂中街、安海街、頂頭角、崙仔頂角等四單位為代表性團體，並透過田野觀查及分層抽樣問卷調查方式，透過祭典期間進行現場問卷調查（抽查對象受訪當下必須穿著傳統祭典服裝頭戴籬笠，以視分辨身份）。

十、研究架構

依據相關研究歸類提出以下假設，詳如圖2。

H1.文化認同直接影響工作滿意度，間接影響忠誠度。

H2.社區意識直接影響工作滿意度，間接影響忠誠度。

H3.工作滿意度直接影響忠誠度。

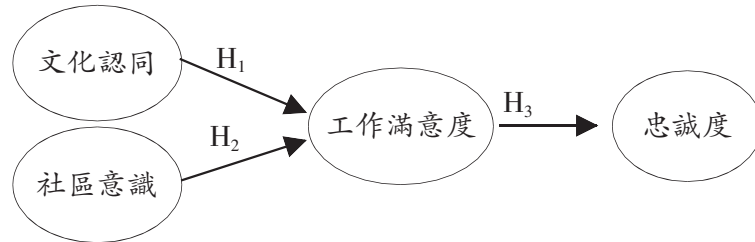


圖2 研究架構圖

十一、問卷設計

本研究採自編問卷進行研究，在正式進行問卷調查前，為瞭解問卷問項詞句是否易於受訪者理解及評估問卷之信效度，從2015年10月4至10日於繞境期間以參與迎王平安祭典志工（轎班人員）為母體對象，並採用分層、立意抽樣方式進行現場問卷調查。共發放190份問卷（Gorsuch, 1983），建議樣本數最少為題數5倍，且須大於100份，方能進行因素分析，本問卷構面題項數為38題去除廢卷60份，實得有效問卷120份。問卷回收後進行編碼、建檔、校正、檢

誤後，以SPSS 17.0進行項目分析，以遺漏檢驗、平均值、標準差、偏態係數、極端值檢定、相關係數、因素負荷量、信度等八項指標評估問項之堪用程度，用以修正問卷的內容及刪除不適當變數，並力求題意的清晰明瞭。最後，並委請兩位專家對問卷內容進行評估及提供修正意見，以提高內容效度後，作為正式問卷調查之題本。本研究的問卷內容包括：1.文化認同參考吳守從、鄭雅文（2008）、趙家民等（2013）及Kozo（2014），並考慮本研究的特性，將文化認同之構面分為「認知認同」（3題）、「參與認同」（3題）、「情感認同」（3題）等構面，總計9題問項；2.社區意識參考黃源協、蕭文高、劉素珍（2007）及林志鈞、吳淑敏、李欣如（2017）的研究，並考慮本研究的特性將社區意識之構面分為「社區凝聚」（3題）、「社區認同」（3題）、「社區關懷」（3題）等構面，總計9題問項；工作滿意度參考De Carlo & Agarwal（1999）、Yousef（1999）及Lok & Crawford（2004）的研究，並考慮本研究的特性將工作滿意度之構面分為「人際關係」（7題）「組織氛圍」（5題）、「福利與關懷」（4題）、「整體滿意度」（1題）等構面，總計17個問項；忠誠度參考Kotler et al.（1999）、Ganesh et al.（2000）及Kim, Park, & Jeong（2004）的研究，並考慮本研究的特性將忠誠度之構面分為「再次參與意願」（1題）、「推薦親朋好友」（1題）、「傳達正向口碑」（1題）等構面，總計3題問項，均採Likert7等第量表來測量，以1分（非常不贊同）~7分（非常贊同）的計分方式計分。並以Cronbach's α 係數評估文化認同、社區意識、工作滿意度、忠誠度等構面有效信度分別為0.915、0.932、0.945及0.734，四構面均達0.7 高效度水準（Nunnally, 1978）；有效效度分別為0.700、0.778、0.821 及0.442，四個構面僅忠誠度低於0.7 其餘均達高效度水準（Nunnally, 1978），詳如表1。顯示本問卷具有高度的內部一致性。

十二、統計分析

正式問卷回收後將所有問卷資料建檔後，再對問卷與資料檔校正，並利用敘述統計之極大值與極小值及資料之邏輯性進行資料檢誤，確保原始資料正確無誤。並以SPSS 20.0進行統計分析與檢定，利用敘述統計程序，計算人口統

計變數與特性等分布情形。利用因素分析將量表中之文化認同、社區意識、工作滿意度及忠誠度等構面，依其相關程度縮減成少數主要的因素，以簡化變項之間的複雜狀況，但是卻保持對原有變項最大之解釋量。本研究以主成份（Principle Component）分析法及斜交轉軸（Oblimin With Kaiser Normalization）進行轉軸，萃取主要之構面因素。而共同因素之數目則選取特徵值（Eigenvalu）大於1的因素；在因素負荷量（Factor Loading）上則要求其絕對值大於0.4。並將各潛在變項所萃取出因素作為測量變項，以利後續結構方程模式之分析。由於本研究旨在探討多組潛在變項間因果關係，因此以結構方程式（Structural Equation Model, SEM）來進行資料分析。LISREL 為 Jöreskog & Sörbom 在1980年代以矩陣模式分析技術來處理共變結構的分析問題，所提出的測量模型與結構模式的概念，具有1.可同時處理多組變項間的關係；2.提供驗證性因素分析以檢定測定變收是否正確的測量到潛在變數（信效度）；3.不受因果路徑關係之假設的限制，並可在模式關係上增加或限制參數估計之功能（Jöreskog & Sörbom, 1996）。因此本研究採用LISREL 8.52 進行驗證性因素分析及結構方程式的實證分析，以最大概似估計法（Maximum Likelihood Estimation）對本研究模式中各組變項間之因果關係進行估計。

參、結果

一、基本資料與特性

在居住地方以東港鎮居多，佔71人（59.2%）；居住地區以高屏地區居多，佔115人（95.8%）；婚姻狀況以已婚居多，佔76人（63.3%）；年齡以51-65歲，佔74人（61.7%）；職業以工商居多，佔58人（48.3%）；教育程度以高中（職）居多，佔52人（43.3%）；進入組織方式以世襲居多，佔49人（40.8%）、其次神意（應杯），佔47人（39.2%）；參與繞境次數以2-3次居多，佔31人（31.7%）、其次4-5次，佔29人（24.2%）；參與繞境天數以2-3天居多，佔37人（30.8%）、其次4-5天35人（29.2%）、6-7天32人

(26.7%)；認為祭典意義為祖先遺留來不能變更的珍貴遺產則以是居多，佔108人(90%)；希望媒體能大肆宣傳以利活絡經濟則以會居多，佔94人(78.3%)；希望後代子孫能繼續保護迎王祭典文化則以是居多，佔118人(98.3%)；盡自己的一份心力保護傳統祭典則以會居多，佔120人(100%)；意願參與保存傳統祭典解說員培訓則以會居多，佔82人(68.3%)；對保存傳統祭典感覺以十分敬畏則以是居多，佔99人(82.5%)；滿意東港迎王祭典人員沿路吃檳榔或抽香菸則以普通居多，佔60人(50%)、其次不滿意及非常不滿意，佔52人(43.3%)；是否想過大量人口湧入對環境生態的影響則以是居多，佔72人(60%)；是否歡迎外地人參與保存傳統祭典則以是居多，佔119人(99.2%)，詳如表1。

表1 正式問卷受訪者基本資料分析表

基本資料變項		樣本數	百分比	基本資料變項		樣本數	百分比	
居住地方	東港鎮	71	59.2	進入組織	世襲	49	40.8	
	屏東縣	28	23.3		神意(應杯)	47	39.2	
	高雄市	21	17.5		其他	24	20	
居住地區	北、新北	0	0	繞境次數	首次參與	22	18.3	
	桃、竹、苗	2	1.7		2-3次	38	31.7	
	中、彰、投	0	0		4-5次	29	24.2	
	雲、嘉、南	3	2.5		6-7次	8	6.7	
	宜、花、東	0	0		8-9次	10	8.3	
	高、屏	115	95.8		10次以上	13	10.8	
婚姻	未婚	44	36.7	繞境天數	1天	6	5	
	已婚	76	63.3		2-3天	37	30.8	
年齡	18歲~20歲	4	3.3	祭典意義	4-5天	10	8.3	
	21歲~30歲	32	26.7		6-7天	35	29.2	
	31歲~40歲	74	61.7		8天以上	32	26.7	
	41歲~50歲	8	6.7	靠觀光賺錢的工具	2	1.7		
	51歲~60歲	2	1.7	可隨意變更的珍貴遺產	6	5		
	61歲(含)以上	0	0	祖先遺留不能變更的珍貴遺產	112	93.3		
職業	軍公教	21	17.5	大肆宣傳	會	94	78.3	
	農林漁牧	5	4.2		不會	26	21.7	
	工商	58	48.3		繼續保護	是	118	98.3
	家管			否		2	1.7	
	退休人員	2	1.7	解說員培訓		是	82	68.3
	學生	6	5			否	38	31.7
	服務業(其他)	28	23.3			十分敬畏	99	82.5
	教育程度	國中、小	17	14.2	祭典感覺	心理充滿安全感	11	9.2
高中(職)		52	43.3	保護作用		10	8.3	
大學(專)		48	40	很花錢		0	0	
研究所(碩博士)		3	2.5	街道變的很髒亂		0	0	
環境生態	是	72	60	沒感覺	沒感覺	0	0	
	否	48	40		非常不滿意	25	20.8	
外地參與	是	119	99.2	檳榔抽菸	不滿意	27	22.5	
	否	1	.8		普通	60	50	
傳統祭典	是	120	100	滿意	非常滿意	6	5	
	否	0	0		滿意	2	1.7	

二、在變項（題項）分析，設定值M：平均數（>6.71為較佳、<5.92為較差）

各變項間至少取前後值一組作為差異分析，詳如表3。在文化認同變項間以，東港迎王祭典，使我對家鄉產生歸屬感（6.83M、0.46T）參數最高；我願意為東港迎王祭典，貢獻心力（6.80M、0.63T）參數最高；參與東港迎王祭典，提升我的文化素養。（6.62M、0.76T）參數最低。在社區意識變項間以，舉辦東港迎王祭典，可提升我對地方事務的熱情（6.77M、0.62T）參數最高；舉辦東港迎王祭典，有助於提升東港鎮全面發展（6.69 M、0.63T）參數最低。在工作滿意度變項間以，參與東港迎王祭典活動，能獲得新知（6.71M、0.64T）參數最高；組織提供參與人員進修機會方面（5.86M、1.50T）參數最低；組織對參與人員生活關懷方面（5.92M、1.36T）參數最低。在忠誠度變項間參模均高於設定平均值，且無明顯差異。

三、因素分析

由於本研究所設計問卷，在文化認同、社區意識、工作滿意度及忠誠度等四個構面的題項皆有10題以上（除忠誠度外），因此在進行LISREL之結構方程式的實證研究上可能會造成配適度指標未達可接受水準，故為探討東港乙未正科迎王平安祭典志工參與文化傳承行為模式之建構是否適用文化認同、社區意識、工作滿意度及忠誠度等之因素構面予以解釋，因此先將進行量表之因素分析，本研究以主成份（Principle Component）分析法及最大變異法（Varimax）進行轉軸，萃取出主要之構面因素。而共同因素之數目則選取特徵值（Eigenvalu）大於1的因素；在因素負荷量（Factor Loading）上則要求其絕對值大於0.4。在文化認同KMO=0.731，Bartlett球形檢定近似卡方值為283.887（ $p<0.0001$ ），萃取出認知認同、參與認同、情感認同等3個潛在變項因子；社區意識KMO=0.742，Bartlett球形檢定近似卡方值為245.131（ $p<0.0001$ ），萃取出社區凝聚、社區認同、社區關懷等3個潛在變項因子；工作滿意度KMO=2.871，Bartlett球形檢定近似卡方值為71.775（ $p<0.0001$ ），萃取出人際關係、組織氣候、福利與關懷、整體滿意度等4個潛在變項因子，詳如表2。

表2 文化認同因素構面表

因素構面	因素負荷量	特徵值	解釋變異量 (%)	累計解釋變異量 (%)
C文化認同				
C1 認知認同	.909	2.605	86.837	86.837
C2 參與認同	.956			
C3 情感認同	.930			
S社區意識				
S1 社區凝聚	.909	2.548	84.918	84.918
S2 社區認同	.914			
S3 社區關懷	.941			
T工作滿意度				
T1 人際關係	.846	2.871	71.775	71.775
T2 組織氣候	.908			
T3 福利與關懷	.820			
T4 整體滿意度	.811			

四、測量模式評估

個別項目信度為評估測量變數對該潛在變數的因素負荷量，而可接受之測量變項因素負荷量須達0.5以上，且t值也須達顯著水準（Hairs, Anderson, Tatham, & Black, 1998）。本研究母體對文化認同、社區意識、工作滿意度及忠誠度等四構面（變項間）因素負荷量在0.51 至0.78 區間（表3），以上僅測量變數（I1再度參與）因素負荷量為0.48略低，估計參數（t值）皆全大於1.96之統計顯著水準；各潛在變數之組成信度代表該模式的內部一致性，可接受之變數的組成信度須達0.6以上（Fornell & Larcker, 1981），在本研究中之變數的組成信度在0.673至0.699區間（表5），皆達0.6以上的可接受水準；各潛在變數的平均變異抽取量為評估各觀察變數對該潛在變數的平均變異解釋力，其值愈高則收斂度及區別效度愈高，而可接受之平均變異抽取量須達0.5以上（Fornell & Larcker, 1981），在本研究中之潛在變數的平均變異抽取量在0.35至0.437區間，均低於參值（Jöreskog & Sörbom, 1996），另區別效度在0.594~0.661之間，皆達可接受水準。本研究之標準化殘差值呈常態分布且其標準化殘差圖（Standardized Residuals Q-plot）的斜率大於45°，表示本研究模式有

很好的配適度 (Bagozzi & Yi, 1988; Jöreskog & Sörbom, 1996)。

表3 測量模式評估表

構面	測量變數	因素負荷	T值	平均變異 抽取量	組成信度	區別效度
C文化認同				0.437	0.699	.661
	C1認知認同	0.68	Fixed			
	C2參與認同	0.69	6.48			
	C3情感認同	0.61	5.85			
S社區意識				0.428	0.691	.655
	S1社區凝聚	0.63	Fixed			
	S2社區認同	0.62	5.26			
	S3社區關懷	0.71	5.78			
T工作滿意度				0.353	0.683	.594
	T1人際關係	0.69	Fixed			
	T2組織氣候	0.62	5.76			
	T3福利與關懷	0.51	4.89			
	T4整體滿意度	0.54	5.36			
I忠誠度				0.416	0.673	.645
	I1再度參與	0.48	Fixed			
	I2推薦親友	0.64	4.22			
	I3正向口碑	0.78	4.37			

*:平均變異抽取量= (標準化因素負荷量平方後的總和) / [(標準化因素負荷量平方後的總和) + 測量誤差的總和]

**:.組成信度= (標準化因素負荷量的總和) 2 / [(標準化因素負荷量的總和) 2 + 測量誤差的總和] (Jöreskog & Sörbom, 1996)

五、整體模式評估

本研究之整體模式適配度之測量以卡方值 (χ^2)、卡方值自由度比 (卡方值/自由度)、配適度指標 (GFI)、調整的配適度指標 (AGFI)、基準配適度指標 (NFI)、非基準配適度指標 (NNFI)、比較配適度指標 (CFI)、增量配適度指標 (IFI)、平均概似平方誤根係數 (RMSEA) 及標準化殘差均方根指數 (SRMR) 以上10項指標，對本研究之整體模式進行配適

度評估，10項評估指標達可接受水準（表4）。顯示本研究的取樣資料與研究模式有良好的配適度，為一個可以接受的模式，研究模式可以適當的解釋與預測東港乙未正科迎王平安祭典志工參與文化傳承行為模式之文化認同、社區意識、工作滿意度與忠誠度等潛在變數間之因果關係。

表4 整體模式配適度評估表

配適指標	整體模式適配度	判斷值	評鑑標準	參考文獻
卡方考驗				
Chi-square	55.58 (p>0.00)	p>0.05	是	Carmines & MacIver, 1981
Chi-square / df	.911	<5	是	Carmines & MacIver, 1981
適合度指標				
GFI	0.93	>0.9	是	Hu & Bentler, 1999
AGFI	0.90	>0.8	是	Hu & Bentler, 1999
NFI	0.95	>0.9	是	Bentler & Bonnett, 1980
NNFI	1.01	>0.9	是	Bentler & Bonnett, 1980
替代性指標				
CFI	1.00	>0.9	是	Bentler, 1995
IFI	1.01	>0.9	是	Bentler & Bonnett, 1980
替代性指標				
RMSEA	0.051	<0.08	是	Hu & Bentler, 1999
SRMR	0.056	<0.08	是	Hu & Bentler, 1999

六、研究假設檢定

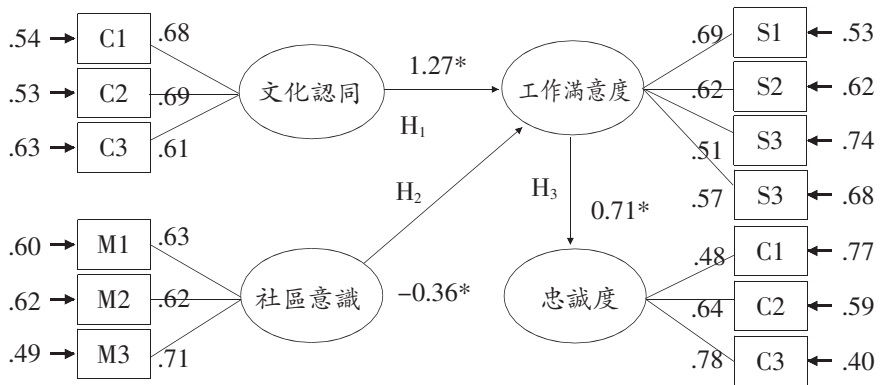
以結構方程模式來驗證構面之間的因果關係，以標準化係數估計構面間的影響值。外衍變項（自變項）對內衍變項（依變項）的直接效果與間接效果（表5、圖3）。研究模式路徑分析係數顯示，研究假設一：文化認同顯著的直接影響工作滿意度（ $g_{11}=1.27$, $p<0.001$ ），文化認同藉由工作滿意度顯著的間接影響忠誠度，間接效果為0.90（ $p<0.001$ ）經檢定成立；研究假設二：社區意識顯著的直接影響工作滿意度（ $g_{12}=0.36$, $p<0.001$ ），社區意識藉由工作滿意度顯著的間接影響忠誠度，間接效果為0.26（ $p<0.001$ ）經檢定成立；研究假設三：工作滿意度顯著的直接影響忠誠度（ $\beta_{21}=0.71$, $p<0.01$ ）經檢定成立。

表5 研究模式路徑分析之各項效果

自變項	內衍變項 (依變項)				假設檢定
	工作滿意度		忠誠度		
	標準化效果	T值	標準化效果	T值	
外衍變項					
文化認同					
直接效果	1.29*	0.73	N. A		成立
間接效果	N. A		0.65*	0.39	成立
整體效果	1.29*	0.73	0.65*	0.39	成立
社區意識					
直接效果	0.39*	0.75	N. A		成立
間接效果	N. A		0.20*	0.37	成立
整體效果	0.39*	0.74	0.20*	0.37	成立
內衍變項					
工作滿意度					
直接效果			0.50*	0.13	成立
間接效果			N. A		
整體效果			0.50*	0.13	成立

*: p<0.001

七、研究模型



Chi-square=58.37, df=61, p-value=0.57177, rmsea=0.000

圖3 研究模型圖

在本次調查中發現部分角頭（社區參與者）已自發性要求所屬志工團隊（橋班人員）在參與繞境過程中全面禁止沿路吃檳榔或抽香菸（避免產生負面觀感），一般刻版廟宇繞境文化總讓人覺得這些橋班人員多數離開不了檳榔與香菸，這對長期推廣廟宇文化及傳承者來說，實對小朋做了不好的負面示範；另東港漁會幼兒園全體師生在2015年更自辦幼兒版迎王祭典，由小朋友扛著自製神轎，踏步進東隆宮牌樓，而玩具小馬也被馬伏牽拉，成為Q版王馬，學步車更被打造成指揮車，加上大千歲到五千歲、還有溫王爺及中軍府的隊伍、陣頭及家將，規格完全不輸正版的迎王，小朋由們扛著自製神轎，從請水到繞境到最後送王祭儀一應俱全（自由時報，2015）及東港鎮海濱國小「創意小神轎」已推廣多年，近來更是走向社區，教導銀髮長輩們做小神轎，也邀請鄰近學校師生到校體驗製作小神轎。在虔誠外，更增添許多可愛元素，最難能可貴的是地方文化的傳承（人間福報，2017）。雖然這些小朋友可能還不曉得傳統迎王平安祭典背後深層意義，但是讓他們從小就能學習深入地方文化，在教學中結合地方民俗特色，對於即將面臨參與者不可抗逆高齡化事實，對於任何形式能讓東港迎王轎班世代傳承的精神發揚光大給予正面支持。

肆、討論與建議

東港迎王祭典至今已有百年歷史，歷經清末、日本殖民及國民政府至今固保有傳統文化，所有人文歷史文化的演變有其當時條件背景。順應而生有些好的我們應予以保留，如倫理（對無形及尊親的禮俗）、人文（文化傳承）、自然（共生）、扎根（民俗教育）、觀光（經濟效益）等；不好的應適當修正順應時代潮流，如環保議題（焚燒禮香燭炮、燃金紙、燒王船等），未來如何降低溫室氣體（Co2）排放量、資源共享（奉獻物資轉換弱勢族群關懷）及順應大型宗教節慶觀光轉型創造商機（提升文化教育及青年解說員培訓等），已達到文化傳承永續目的及正面宣傳。

在參與者忠誠度以產生歸屬感、願意貢獻心力等方面平均數為高；反之在生活關懷、進修機會等方面平均數較為薄弱。因此參與者不論在文化傳承及社區意識認同度極高，因此建議未來組織應：

- 一：加強參與者（橋班人員）平時聯繫及生活關懷。
- 二：提供相關知識進修機會（如文化教育及解說員培訓等）。
- 三：持續向下扎根，發展幼兒及小學鄉村特色課程。

參考文獻

- 白宗易、力佳潔（2010）：〈遊客參與東港迎王祭典滿意度與文化認同度之探討〉，《身體語文化學報》，11，1-26。
- Pai, T. I. & Li, J. J. (2010). The Relationship between Visitors' Satisfaction and Culture Identity of Donggang King Boat Ritual, *Journal of Body Language Culture*, 11, 1-26.
- 江宜樺（1998）：《自由主義、民族主義與國家認同》。台北：揚智出版社。
- Jiang, Y. H. (1998). *Liberalism, nationalism and national identity*. Taipei: Yangzhi Publishing House.
- 吳守從、鄭雅文（2008）：〈俗技藝活動參與對文化認同之影響〉，《人文與社會》，2（3），119-150。
- Wu, S. T. (2008). The influences of participating the activities of folkloric crafts upon the identifications of traditional cultures, *Humanities and Society* 2(3), 119-150.
- 李增祿（1995）：〈論社區意識、社會建設與國家發展〉，《社區發展季刊》，69，21-24。
- Li, Z. L. (1995). On community consciousness, social construction and national development, *Community Development Quarterly*, 69, 21-24.
- 林志鈞、吳淑敏、李欣如（2017）：〈學校協力發展特色型態、社區意識、社區資源價值認知對教師社區參與之研究〉，《育達科大學報》，44，173-204。
- Lin, C. J., Wu, S. M., Li, X. R. (2017). A study on the relationships among the collaboration of school and community to develop characteristics, sense of community and cognitive value of community recourse to teachers' community participation, *Journal of Yuda University*, 44, 173-204.
- 姜定宇、鄭伯堦、任金剛、黃政璋（2003）：〈組織忠誠：本土建構與測量〉，《本土心理學研究》，19，273-337。

- Jiang, D. Y., Cheng, B. S., Jen, K. K., Huang, C. W. (2003). Organizational loyalty: local construction and measurement, *Research on Indigenous Psychology*, 19, 273-337.
- 黃源協、蕭文高、劉素珍（2007）：〈社區意識及其影響因素之探索性研究〉，《社會政策與社會工作學刊（TSSCI）》，11（2），1-33。（本文為行政院國科會研究計畫NC 94-2412-H-260-001之部分研究成果）。
- Hwang, Y. S., Hsiao, W. K., Liu, S. J. (2007). An exploratory study of sense of community and its affecting factors, *Journal of Social Policy and Social Work (TSSCI)*, 11(2), 1-33. (This article is part of the research results of the National Institute of Science and Technology of the Executive Yuan, NC 94-2412-H-260-001).
- 黑幼龍（1971）：《如何辦理志願服務-領導人才訓練叢書之八》。臺中：光啓出版社。
- Black, Y. D. (1971). *How to Deal with Volunteer Service Leadership Training Series Eight*. Taichung: Guangqi Publishing House.
- 趙家民、涂智慧、吳婉容、巫忠晉（2013）：〈參與動機、活動體驗、文化認同與社區意識關係之研究-以北港藝閣遶境活動為例〉，《文化創意事業管理研究》，10，88-115。
- Zhao, F. P., Paint, W. H., Wu, W. C., Witch, L. J. (2013). Research on the Relationship between Participation Motivation, Activity Experience, Cultural Identity and Community Awareness--A Case Study of the Encirclement Activities of the North Port Art Pavilion, *Research on Cultural and Creative Enterprise Management*, 10, 88-115.
- 鄭峰茂、吳連賞、楊雅燕（2015）：〈自願服務者參與公共行為模式之建構-以水域救生組織為例〉，《2015嘉義國際運動產業論壇暨學術研討會》。
- Cheng, F. M, Wu L. S., Yang, Y. A. (2015). *Volunteer service participation in the construction of public behavior models - taking waters life saving organizations as an example*, 2015 Chiayi International Sports Industry Forum and Academic Seminar.

- 鄭峰茂、楊雅燕（2015）：〈原住民舞蹈文化傳承者參與行為模式之研究〉，2015年國立屏東大學原住民族健康休閒與文化產業永續經營學術研討會。
- Cheng, F. M., Yang, Y. A. (2015). *Volunteer Service Participation in the Construction of Public Behavior Models – Taking Waters Life Saving Organizations as an Example*, 2015 Chiayi International Sports Industry Forum and Academic Seminar.
- 人間福報（2017）：〈海濱國小搞創意小神轎與機器人合體〉。http://www.merit-times.com/newspage.aspx?unid=459987。 (2017/1/27瀏覽)
- Human Life Report (2017). The seaside country is engaged in creative small sedan and robot fit. Http://www.merit-times.com/newspage.aspx?unid=459987. (2017/1/27 browsing)
- 自由時報（2015）：〈東港「萌」版迎王 幼童自組轎班、家將團〉。http://news.ltn.com.tw/news/life/breakingnews/1503053。 (2015/11/9瀏覽)
- Free Times (2015). Donggang “meng” version of the ying wang children’s self-organizing car class, family group. Http://news.ltn.com.tw/news/life/breaking news/1503053. (2015/11/9 browsing)
- 東港迎王（2015）：〈台灣文化資產〉。http://20091010.blogspot.tw/p/blog-page_27.html。 (2015/10/30瀏覽)
- Donggang Yingwang (2015). Taiwanese cultural assets. Http://20091010.blogspot.tw/p/blog-page_27.html. (2015/10/30/Browse)
- 財團法人臺灣省屏東縣東港東隆宮（2015）：〈迎王祭典〉。http://www.66.org.tw/character_two.php?button_ID=6&buttontwo_ID=13。 (2010/8/29瀏覽)
- Donggang palace, donggang, pingtung county, taiwan province (2015). Wang Wang Festival. http://www.66.org.tw/character_two.php?button_ID=6&buttontwo_ID=13. (2010/8/29 browsing)
- 教育部體育署體育志工實施要點（2013）：〈臺教體署全（一）字第10200043282號令〉。http://edu.law.moe.gov.tw/NewsContent.aspx?id=1831。 (2016/2/2瀏覽)

- Key points for the implementation of sports volunteers of the ministry of education (2013). Taiwan Education and Social Welfare Department (1), No. 10200043282]. <http://edu.law.moe.gov.tw/NewsContent.aspx?id=1831>. (2016/2/2 view)
- 屏東縣東港鎮公所 (2018) : 〈東港簡介〉。 <https://www.pthg.gov.tw/TownDto/cp.aspx?n=B26B6B6C2F2E9094> (2018/3/30/瀏覽)
- Donggang township, pingtung county (2018), Introduction to donggang. [https://www.pthg.gov.tw/TownDto/cp.aspx?n=B26B6B6C2F2E9094\(2018/3/30/Browse\)](https://www.pthg.gov.tw/TownDto/cp.aspx?n=B26B6B6C2F2E9094(2018/3/30/Browse))
- Adams, J. S. (1963). Toward an understanding of inequity, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, 67, 422-436.
- Ajzen, I., (1985). From intentions to actions: a theory of planned behavior. in: J. Kuhl and J. Beckmann (eds.), *Action Control: From Cognition to Behavior* 11-39.
- Aref, F., Redzuan, M. R., & Emby, Z. (2009). Assessing sense of community dimension of community capacity building in tourism development in shiraz, iran. *European Journal of Social Sciences*, 7(3), 126-132.
- Bagozzi, R. P., & Yi, Y. (1988). On the evaluation of structure equations models, *Academic of Marketing Science*, 16(1), 76-94.
- Baker, D. A., & Crompton, J. L. (2000). Quality, satisfaction and behavioral intentions, *Annals of Tourism Research*, 27(3), 785-804.
- Bentler, P. M., & Bonett, D. G. (1980). Significance tests and goodness of fit in the analysis of covariance structures, *Psychological Bulletin*, 88, 588-606.
- Bentler, P. M. (1995). *EQS Structural equations program manual*, California: Multivariate Software.
- Briggs, D. L., Gidron, B., & Deen, M. Y. (1982) On satisfying the volunteer and the paid employee: any difference, *Volunteer Administration*, 14,1-14.
- Campbell, J. P., Dunnette, M. D., Lawler, E. E., III, & Weick, K. E., Jr. (1970). *Managerial behavior, performance, and effectiveness*.
- Carmines, E., & MacIver, J. (1981). *Analyzing models with unobserved variables:*

- analysis of covariance structures*, California: Sage.
- Crompton, J. L., & Love, L. (1995). The predictive validity of alternative approach to evaluate quality of a festival, *Journal of Travel Research*, 34(1), 11–24.
- Davis, F. D., Bagozzi, R. P., & Warshaw, P. R. (1989). User acceptance of computer technology: a comparison of two theoretical models, *Management Science*, 35(8), 983–1003.
- Davis, H. (1972). Human relations at work. *The dynamics of organizational behavior*, 42–48.
- De Carlo, T. E., & Agarwal, S. (1999). Influence of managerial behaviors and job autonomy on jobsatisfaction of industrial salespersons, *Industrial Marketing Management*, 28, 51–62.
- De Carlo, Thomas, E. & Sanjeev, A. (1999). Influence of managerial behaviors and job autonomy on jobsatisfaction of industrial salespersons, *Industrial Marketing Management*, 28, 51–62.
- Fishbein, M. & Ajzen, I. (1975). *Belief, attitude, intention and behavior: an introduction to theory and research*. Reading, MA: Addison–Wesley.
- Fornell, C., & Larcker, D. F. (1981). Evaluating structural equation models with unobservable and measurement error, *Journal of Marketing Research*, 18, 39–50.
- Fredericks, J. O. (2001). Connecting customer loyalty to financial results, *Marketing Management*, 10, 26–33.
- Galindo–Kuhn, R., & Guzley, R. M. (2001). The volunteer satisfaction index: construct definition, measurement, development, and validation. *Journal of Social Service Research*, 28(1), 45–68.
- Ganesh, J., Arnold, M. J., & Reynolds, K. E. (2000). Understanding the customer base of service providers: an examination of the differences between switchers and stagers, *Journal of Marketing*, 64, 65–87.
- Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

- Gollnick, D. M., & Chinn, P. C. (1998). *Multicultural education in a pluralistic society (5th ed.)*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Gorsuch, R. L. (1983). *Factor analysis*. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum.
- Hairs Jr., F., Anderson, R. E., Tatham, R. L., & Black, W. C. (1998). *Multivariate data analysis, 5th ed.*, New York: Macmillan.
- Hales, C. & Gough, O. (2003). Employee evaluations of company occupational pensions: hr implications, *Personnel review*, 32(3), 319-331.
- Hall, S. (1996). *Questions of cultural identity*. London: Sage Publications, 1-17.
- Hiemstra, R. (1974). Community adult education in lifelong learning, *Journal of Research and Development in Education*, 2, 34-44.
- Houston, M. J., & Rothschild, M. L. (1978). Conceptual and methodological perspectives on involvement, *Research frontiers in marketing: Dialogues and directions*, 184-187.
- Hu, L., & Bentler, P. M. (1999). Cutoff criteria in fit indexes in covariance structure analysis: conventional criteria versus new alternatives, *Structural Equation Modeling*, 6(1), 1-55.
- Hwang, S. N., Lee, C., & Chen, H. J. (2005). The relationship among tourists' involvement, place attachment and interpretation satisfaction in taiwan's national parks. *Tourism Management*, 26(2), 143-156.
- Jones, T. O., & Sasser, W. E. (1995). Why satisfied customers defect, *Harvard Business Review*, 73(Nov/Dec), 88-99.
- Jöreskog, K. G., & Sörbom, D. (1996). *LISREL 8: User's reference guide*, Chicago: Scientific Software International.
- Jöreskog, K. G., & Sörbom, D. (1980). *Simultaneous analysis of longitudinal data from several cohorts (Research Report No. 80-5)*. Uppsala, sweden; university of uppsala, department of statistics.
- Jöreskog, K. G. (1970), A general method for analysis of covariance structures. *Biometrika*, 57, 239-251.
- Kim, M. K., Park, M. C., & Jeong, D. H. (2004). The effects of customer

- satisfaction and switching barrier on customer loyalty in korean mobile telecommunication service, *Telecommunications Policy*, 28, 145–159.
- Kotler, P., & Armstrong, G. (1999), *Kotler on marketing: how to create, win, and dominate markets*, New York: The Free Press.
- Kozo, T. (2014). Psychological attachment to local community and team identity, *Asian Sport Management Review*, 37–64.
- Likert, R. (1932). A technique for the measurement of attitudes, *Archives of Psychology*, 140, 1–55.
- Lok, P., & Crawford, J. (1999). The relationship between commitment and organizational culture, subcultures, leadership styles, job satisfaction in organizational change and development, *Leadership and Organizational Development Journal*, 20(7), 365–73.
- Lok, P., & Crawford, J. (2001). Antecedents of organizational commitment and the mediating role of job satisfaction, *Journal of Managerial Psychology*, 16 (8), 594–613.
- Lok, P., & Crawford, J. (2004). The effect of organizational culture and leadership style on job satisfaction and organizational commitment: a cross-national comparison, *Journal of Management Development*, 23(4), 321–335.
- Mak, B., & Sockel, H. (2001). A confirmatory factor analysis of is employee motivation and retention. *Information & Management*, 38, 265–276. [http://dx.doi.org/10.1016/S0378-7206\(00\)00055-0](http://dx.doi.org/10.1016/S0378-7206(00)00055-0)
- Mammana, L., V., Todd, N. R., & Houston, J. D. (2014). The role of sense of community and conflict in predicting congregational belonging, *Journal of Community Psychology*, 42(1), 99–118.
- Matsumoto, D., & Juang, L. (2008). *Culture & psychology (4th)*. USA: Thomson Wadsworth.
- Mattessich, P., & Monsey, B. (1997). *Community building: what makes It work—A review of factors influencing successful community building*. Minnesota: Amherst H. Wilder Foundation.

- McMillan, D. W., & Chavis, D. M. (1986). Sense of community: a definition and theory. *Journal of Community Psychology*, 14(1), 6-23.
- Nunnally, J. C. (1978). *Psychometric theory*, (2nd ed). New York: McGraw-Hill.
- Oliver, R. L., Rust, R. T., & Varki, S. (1997). Customer delight: foundations findings and managerial insight, *Journal of Retailing*, 73(3), 311-340.
- Parsons, T. (1951). *The social system*, Glencoe Free Press.
- Patricia, C. S., Lorne, M. K., & Charles, L. H. (1969). *The measurement of staisfaction in workand retirement*. (Chicago: Rand Menally), 142-143.
- Taylor, S. & Todd, P. A. (1995). Understanding information technology usage: a test of competing models, *Information Systems Research*, 6(2), 144-176.
- Xu, Q., Perkins, D. D., & Chow, J. C. (2010). Sense of community, neighboring, and social capital as predictors of local political participation in china, *Am J Community Psychol*, 45, 259-271.
- Yousef, D. A. (1999). Organizational commitment: a mediator of the relationships of leadership behavior with job satisfaction and performance in a non-western country, *Journal of Managerial Psychology*, 15(1), 6-19.
- Zeithaml, V. A., Berry, L. L., & Parasuraman, A. (1996). The behavioral cones quinces service quality, *Journal of Marketing*, 60(1), 31-46.

《東坡易傳》中的「同」「異」論辨

張家勝

摘要

宋代文豪蘇軾的《易》學專著——《東坡易傳》，奠基於王弼《周易注》、《周易略例》和孔穎達《周易正義》的基礎上發展，發揮宋《易》義理派之精神。本書以儒學為宗，同時揉合諸家之學，以《易》為聖人明道之器，著眼於一切近人事、人情者立論。蘇軾在《東坡易傳》中對於「尚同」或「一道德」之策有所批判，筆者以為這些辯證「同」、「異」的論述隱含豐富的義理思想及作者人生觀，甚值得討論，而且，由這類性質的論說亦可窺得蘇軾思想之面貌。本文以《東坡易傳》為主要文本，就其於《易》注中所闡發的「同」、「異」辨說為內容進行討論。本文之開展如下：首先，對於《東坡易傳》一書反「尚同」的背景及論述作一介紹；其次，以《東坡易傳》的卦爻注釋和解《易》方法進行說明；再次，由「求其所齊之端」討論《東坡易傳》中「同而異」、「和而不同」的主張於現實世界、治政理念、文藝創作中的體現。

關鍵詞：蘇軾、東坡易傳、義理易、同異、尚同

張家勝，國立臺灣大學國文學系博士候選人，現為康寧大學通識教育中心兼任講師

E-mail: chiashen0310@yahoo.com.tw

The Differentiation of the “Similarities” and “Differences” in “Dong-Po’s Commentary of The Classic of Changes”

Chang, Chia-Sheng

Abstract

Dong-Po’s Commentary of The Classic of Changes, Song dynasty literary giant Su Shi’s treatise on *The Classic of Changes*, is written on the basis of Wang Bi’s *Changes of Zhou with Annotations* and *Brief Examples of The Changes of Zhou* as well as Kong Ying-Da’s *Changes of Zhou with Annotations*. It demonstrates the spirit of the meaning sect of *The Classic of Changes* studies in the Song dynasty. It takes Confucianism as its central idea and at the same time blends learnings of various schools into it. It regards *The Classic of Changes* as the device that saints uses to illustrate the Way and argues about all the things related to human affairs and human relationships. In this book, Su Shi criticizes the policies of “emphasizing similarities” and “unifying morals.” I deem that these arguments discriminating and authenticating “similarities” and “differences” are worth investigating because they contain rich reasoning thoughts and the author’s view of life. Also, arguments of this kind offer a glimpse on Su’s thought. In this article, I take *Dong-Po’s Commentary of The Classic of Changes* as the main text of study and discuss the differentiation of “similarities” and “differences” in it. The discussion process is as follows. First of all, I introduce the background and discourses of opposing “emphasizing similarities” in *Dong-Po’s Commentary of The Classic of Changes*. Secondly, I explain the annotations of the hexagram lines and the methods of interpreting *The*

Classic of Changes in this book. Then I illustrate the embodiment of its claims “being similar but different” and “being harmonious but not ganging up” in the real world, governing philosophies, and literary and artistic creations.

Key words: Su Shi, *Dong-Po's Commentary of The Classic of Changes*, meaning sect of *The Classic of Changes* studies, similarities and differences, emphasizing similarities

Chang, Chia-Sheng, Ph.D Candidate, Department of Chinese, National Taiwan Normal University.

E-mail: chiashen0310@yahoo.com.tw

壹、前言

蘇軾（1037-1101），字子瞻，號東坡，為北宋著名文豪。東坡一生文學創作斐然，然於經史亦有所獲，曾云：「到黃州，無所用心，輒復覃思於《易》、《論語》。端居深思，若有所得。遂因先子之學，作《易傳》九卷，又自以意作《論語說》五卷。」¹他在〈與騰達道書〉中亦曰：「某廢閑無所用心，專治經書，一二年間，欲了卻《論語》、《書》、《易》。……自謂頗正古今之誤，粗有益於世，瞑目無憾。」²《易傳》、《論語說》、《書傳》是蘇軾的三大經學著作，後人欲知蘇學，必不可忽略其經學著作。《東坡易傳》（又名《蘇氏易傳》、《毘陵易傳》）初成黃州，再訂於儋州，是東坡融注自身憂患所完成的著作。舊說或以此書為三蘇父子合力完成，或謂蘇軾獨作，筆者參酌學者之見，如林麗真教授云：「說此書為三蘇父子合撰則不可，若說東坡間受父弟影響而獨家完成，則較合事實。」³《東坡易傳》定稿於蘇軾，雖其撰作亦有參考蘇洵、蘇轍之見，然書中主要內容乃出自蘇軾，故視其為該書作者，並以《東坡易傳》為蘇軾的《易》學代表，應為公允之論。⁴

《東坡易傳》在王弼《周易注》、《周易略例》，孔穎達《周易正義》的

¹ [宋]蘇軾撰，孔凡禮點校：《蘇軾文集》（北京：中華書局，1992年），卷四八，頁1380。

² [宋]蘇軾：〈與騰達道書〉，《蘇軾文集》，頁1097。

³ 見於林麗真〈東坡易傳中的「一」〉，收入林麗真：《義理易學鉤玄》（臺北：大安書局，2004年），頁119。

⁴ 主張《東坡易傳》為蘇氏父子三人合力所作者，如《四庫全書總目》之《東坡易傳》提要：「蘇籀《樂城遺言》記蘇洵作《易傳》未成而卒，屬二子述其志。軾書先成，轍乃送所解於軾，今〈蒙卦〉猶是轍解，則此書實蘇氏父子兄弟合力為之，題曰軾撰，要其成爾。」此書雖有蘇洵、蘇轍之痕跡，然定稿是由蘇軾統整完成，書中大部分思想是以蘇軾為主，故該書為蘇軾《易》學著作無誤。[清]永瑤、紀昀：《景印文淵閣四庫全書總目·經部·易類二》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁74。

基礎上發展，發揮宋《易》義理派之精神。⁵是書以儒學為宗，並揉合諸家之學，以《易》為聖人明道之器，著眼於一切近人事、人情者立論。《四庫提要》言：「弼之說：惟暢元風；軾之說：多切人事。」⁶蘇軾在《東坡易傳》中注入自身政治思想及處世之道，面對新法之陋和黨爭之弊，其於注文中闡發個人的觀點與批判。筆者初步觀察，蘇軾在《東坡易傳》或其他著作之中，對於「尚同」或「一道德」之策有所批判，部分文字實指王安石，部分文字則未指名，筆者以為這些辯證「同」、「異」的論述未必盡皆針對王氏，但由這類性質的論說亦可窺得蘇軾思想之面貌，以及其《易》注中「切人事」之特色。

本文茲就《東坡易傳》為文本，並輔以《蘇軾文集》的部分篇章，就東坡於《易》注中所闡發的「同」、「異」辨說為內容進行討論。首先，對於《東坡易傳》一書反「尚同」的背景及論述作一介紹；其次，以《東坡易傳》的卦爻注釋和解《易》方法（「卦合而言之」、「爻別而觀之」）為例說明；再次，由「求其所齊之端」以討論《東坡易傳》中「同而異」、「和而不同」的主張於現實世界、治政理念、文藝創作中的體現。

貳、《東坡易傳》反「尚同」的論述

北宋初年，是傳統章句訓詁之學面臨重大變革的時期，亦是義理之學蓬勃發展的時期，此時疑傳、疑經、改經思潮的湧動，造成學術失去導向，以至於

⁵ 《四庫全書總目·易類序》：「《易》之為書，推天道以明人事者也。《左傳》所記諸占，蓋猶太卜之遺法。漢儒言象數，去古未遠也；一變而為京、焦，入於襍祥；再變而為陳、邵，務窮造化；《易》遂不切於民用。王弼盡黜象數，說以《老》、《莊》；一變而胡瑗、程子，始闡明儒理；再變而李光、楊萬里，又證史事；《易》遂日啓其論端。此兩派六宗，已互相攻駁。」〈提要〉將《易》學發展歸納為「兩派六宗」，「兩派」指漢儒象數、王弼黜象數（義理）言之，「六宗」除陳搏、邵雍以外，其他如胡瑗、程頤、李光、楊萬里皆非象數一系。可見宋人多將《易》學朝向義理方向發展。另外，宋初胡瑗曾提出：「專守王弼、韓康伯之說而求於《大易》，吾未見能盡於《大易》也。」宋人治學並非恪守前說，而是發展自我見解，承襲舊說未能盡見經義，對前代主流學術進行反思、提出己見，可見宋代義理《易》學之創新學風。以上引文見〔清〕永瑢、紀昀等纂修：《景印文淵閣四庫全書》，第一冊，頁3。〔清〕黃宗義：《宋元學案·泰山學案》（北京：中華書局，2007年），第一冊，頁99。

⁶ 〈《東坡易傳》提要〉，見於〔清〕永瑢、紀昀：《景印文淵閣四庫全書總目》，第九冊，卷一，頁74。

駁雜而無以爲正的局面。熙寧年間，王安石推行新法，改革學校制和科舉制，首先廢除詩賦及明經諸科，專以經義論策試進士；其後置經義局，修撰《詩》、《書》、《周禮》三經義，以《三經新義》作爲義理和道德統一的標準。⁷《宋史》本傳云：「一時學者，無敢不傳習，主司純用以取士，士莫得自名一說。先儒傳注，一切廢不用。」⁸又，司馬光曾說：「王安石不當以一家私學欲蓋掩先儒，令天下學官講解及科場程試，同己者取，異己者黜。」⁹王安石撰《三經新義》一者是爲了改革傳統取士制度，培養一批變法人才；再者，《三經新義》的撰定旨在用統一之「義」鞏固中央政權的需要；另外，《三經新義》從制度上爲變法提供了一個可以借鑒的依據。是故，《三經新義》本身具有極高的學術價值，審其撰寫的意圖也有時代背景的需要，但以此爲法定的書籍，負面影響上亦有箝制思想的流弊，王氏於晚年也悔道：「欲變學究爲秀才，不謂變秀才爲學究也。」¹⁰

蘇軾從學術自由的角度，反對王安石定學術於一尊的作法，其言：

王氏之文，未必不善也，而患在於好使人同己。自孔子不能使人同，顏淵之仁，子路之勇，不能以相移。而王氏欲以其學同天下！地之美者，同於生物，不同於所生。惟荒瘠斥鹵之地，彌望皆黃茅白葦，此則王氏之同也。¹¹

對此，宋人李石言：

王安石以新說行，學者「尚同」，如聖門一貫之說僭也。先正文忠公蘇軾首辟其說，是爲元佑學，人謂蜀學云。¹²

⁷ 《三經新義》於熙寧八年（1075）頒布於學官，在科舉罷詩賦、試經義的熙寧八年（1075）到元豐八年（1085）期間，蔚爲風氣。然至神宗崩逝、哲宗繼位，太皇太后臨政聽朝以後，熙寧至元豐時期種種教育、科舉的改革都陸續遭到修正或罷廢。元祐元年（1086）恢復詩賦取士後，學者競習詩賦，亦標誌著王學的影響力逐漸下降。總的而言，王安石「尚同」政策對當時的科舉取士、學術發展之影響，長達十年。

⁸ [元]脫脫等撰：《宋史·王安石傳》，《四庫全書》本，頁337。

⁹ [宋]司馬光：〈起請科場劄子〉，《溫國文正司馬公集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年8月），卷六十，頁389。

¹⁰ [宋]陳師道：《後山談叢》，卷一，《四庫全書》本。

¹¹ [宋]蘇軾：〈答張文潛縣丞書〉，《蘇軾文集》，卷四九，頁1427。

¹² [宋]李石：〈蘇文忠集御敘跋〉，《方舟集》，卷一三，《四庫全書》本，頁671。

再者，馬端臨《文獻通考》對於王安石「尚同」的主張亦有批評，所言或有偏執，卻可補充蘇軾之見，其云：

介甫之所謂「一道德」者，乃是欲以其學使天下之比而同之，以取科第。夫其書縱盡善無可議，然使學者以干利之故，皓首專門雷同蹈襲，不得盡其博學詳說之功，而稍求深造自得之趣，則其拘牽淺陋，去墨義無幾矣。所著未必盡善乎？至所謂「學術不一，十人十議，朝廷欲有所為，異議紛然，莫肯承聽」，此則李斯所以建議焚書之議也，是何言歟？¹³

科舉自唐代以來即顯疵陋，王安石配合政治需求，欲以其學同天下，反而使士子專門背誦《三經新義》之章句以獵取功名，故蘇軾諷道：「王世之學，正如脫鑿，案其形模而出之，不待修飾而成器耳，求為桓壁彝器，其可乎？」¹⁴東坡之言，南宋學者陳振孫予以肯定，曰：「王氏學獨行於世者六十年，科舉之士熟於此乃合程度，前輩謂如脫鑿然，按其形模而出之者。士習膠固，更喪亂乃已。¹⁵」王安石將《三經新義》定為官方學術教材，於彼時招致許多反對聲浪，論者多抨擊王氏以一家之學作為進入官場的取決標準，亦使士人耽溺於單一範本，有礙於學術思想的自由激盪，也壓縮其他學派發聲的舞臺。¹⁶王氏「一道德」之舉，雖有其立意之苦心，負面的影響仍舊造成學者們的反對及批判。

《東坡易傳》中屢次出現蘇軾反對「尚同」的文字，如其注〈同人〉、〈睽〉、〈无妄〉等卦，下文將析論之。至云他對「同」的看法，可見〈睽卦·大象〉之注：「『同而異』，晏平仲所謂『和』也。」¹⁷晏子

¹³ [元]馬端臨：《文獻通考》，（臺北：洪興書局，1963年10月一版），頁293。

¹⁴ [宋]蘇軾：〈送人序〉，《蘇軾文集》卷一〇，頁671。

¹⁵ [宋]陳振孫：〈書義解題〉，《直齋書錄解題》（上海：上海古籍出版社，2005年8月2刷），卷二，頁29。

¹⁶ 夏長樸：「反對王學者所反對的是將王安石的學術定為官學，在學校學習、科舉必考的狀況下定於一尊，這將使得其他學術在不公平的條件下失去競爭力，對當時學術的發展並不有利。」夏長樸：〈一道德以同風俗——王安石新學的歷史定位及其相關問題〉，收入彭林主編：《中國經學》（桂林：廣西師範大學出版社，2008年4月），第三輯，頁136。

¹⁷ [宋]蘇軾：《東坡易傳》（長春：吉林文史出版社，2002年），頁169。

之「和」，《左傳·昭公二十年》記載：

齊侯至自田，晏子侍於遼臺，子猶（梁丘據）馳而造焉。公曰：「唯據與我和夫！」晏子對曰：「據亦同也，焉得為和？」公曰：「和與同異乎？」對曰：「異。和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以泄其過。君子食之，以平其心。君臣亦然。君所謂可而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不平，民無爭心。故《詩》曰：『亦有和羹，既戒既平。醜嘏無言，時靡有爭。』先王之濟五味、和五聲也，以平其心，成其政也。聲亦如味，一氣，二體，三類，四物，五聲，六律，七音，八風，九歌，清濁、大小，短長、疾徐，哀樂、剛柔，遲速、高下，出入、周疏，以相濟也。君子聽之，以平其心。心平，德和，故《詩》曰：『德音不瑕。』今據不然。君所謂可，據亦曰可；君所謂否，據亦曰否。若以水濟水，誰能食之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。」¹⁸

晏平仲以煮羹為喻，廚師運用水、火、醋、醬、梅汁烹煮魚肉，並調和各種味道的不及、太過以致均勻，始能烹得五味俱全之佳餚。治道亦同於此，臣子上諫不同的意見，幫助國君成其可、去其否，政教方能平和而不相牴觸。蘇軾贊同晏平仲所言之「和」，乃是包容各種相異之細節、條件，以此補彼，達成大方向的協調一致。個體的別異、互斥可以促進全體的和諧相濟，相對的，僅就細部之同而同，反而囿於眼前的利益。王安石的新法乃欲培養出「道德一於上，而習俗成於下」¹⁹的人才，在蘇軾的眼中其實就如同梁丘據一般，何以助君？身為一名直言不諱的諫臣，蘇軾在〈辨試館職策問?子二首〉之二亦強調：

臣聞聖人之治天下也，寬猛相資，君臣之間，可否相濟。若上之所可，不問其是非，下亦可之；上之所否，不問其曲直，下亦否之，則是晏子所謂「以水濟

¹⁸ 《左傳·昭公二十年》。參見〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），頁858-861。

¹⁹ 〔宋〕王安石：〈乞改科條制劄子〉，《臨川文集》卷四十二，《四庫全書》本，頁319。

水，誰能食之」，孔子所謂「惟予言而莫予違，足以喪邦」者也。²⁰

意識型態的統一雖能辟除邪說，扳正人云亦云的環境，對於政教和合的大治而言僅是近利。蘇軾以為不同的主張所含涉的視野及氣度甚大，完全的苟且曲從反而會有「一言喪邦」之危。《論語·子路》載：「君子和而不同，小人同而不和。」²¹東坡徵引儒典發揮己思，〈巽·彖傳〉注曰：「君子和而不同，以『巽』繼『巽』，小人之道也。」²²

蘇軾在《東坡易傳》中，對於「同而異」、「和而不同」等命題有諸多辨說，由這些論述可以見知《東坡易傳》對多樣性和統一性的看法，亦能觀其落實《易》理於現實社會中的政治態度。下文將就《東坡易傳》中有關「同」、「異」之論述，舉例說明之。

參、《東坡易傳》論「同而異」之例

一、以《東坡易傳》之卦爻注釋為例

（一）〈同人〉

《周易》本有和其不同而為同之旨，〈大象〉言：「天與火，同人。君子以類族辨物。」²³蘇軾愈加闡發，注曰：「水之於地為〈比〉，火之於天為〈同人〉。〈同人〉與〈比〉，相近而不同，不可不察也。〈比〉以無所不比為『比』，而〈同人〉以有所不同為『同』，故『君子以類族辨物』。」²⁴天與火本為截然不同的事物，然而天在上，火性炎上，故異中亦有所同。君子觀天火〈同人〉此卦，即應分辨大千世界殊異中之「同」，進而與人和而不爭。

²⁰ [宋]蘇軾：〈辯試館職策問劄子二首〉，《蘇軾文集》卷二七，頁790。

²¹ 參見《論語·子路》。見於〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），頁119。

²² [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁254。

²³ [魏]王弼等注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1993年），頁44。

²⁴ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁57-58。

蘇軾比較〈比〉與〈同人〉，二卦皆五剛一柔，然而〈同人〉立論之基礎乃是「有所不同」。事物雖各自相別，但在異中卻又同類相聚而互有分辨，即如人與萬物雖有千差萬別，但在大化流行中和合共生。《東坡易傳》注九五爻，曰：「二，陰也；五，陽也；陰陽不同而為『同人』，是以知其同之可必也。君子出、處、語、默不同而為『同人』，是以知其同之可必也。苟可必也，則雖有堅強之物，莫能間之矣。故曰：『其利斷金』。」²⁵六二爻與九五爻陰陽相應，君子言談舉止雖異而和，皆因「誠同」才能達到融洽。「『同人』而不得其誠同，可謂『同人』乎？」²⁶表面上的相同並無法隱藏住本質上的不同，強求一致的作法難以達到真正的統一，只有使所有的個體皆有自覺而誠心接納，最後方能依善行事，整體才能表現出共同性。

〈同人·彖傳〉：「文明以健，中正而應，君子正也。唯君子為能通天下之志。」²⁷《易傳》作者已揭示，君子同人于野，需要文明、剛健、中正。換言之，乃立身處世不偏不倚，奉行正道，心志自然能與天下人相通。蘇軾在此基礎上，發揮同人于野的關鍵為「誠同」，注曰：

物之能同於天者蓋寡矣。天非求同於物、非求不同於物也，立乎上，而天下之能同者自至焉，其不能者不至也，至者非我援之，不至者非我拒之，不拒不援，是以得其誠同，而可以「涉川」也。……苟不得其誠同，與之居安則合，與之涉川則潰矣。涉川而不潰者，誠同也。²⁸

凡物皆各有其特性，大化以誠同之。上天對於萬物並不特意求其同，也不特意求其異，無論是同於我者或異於我者，皆持不相援、不排拒的中正之道，故能安然度過眾難。反之，若無誠同體認，苟合依附，雖暫時度險，終招致禍殃。如東坡注〈比·彖傳〉：「『比』未有不吉者也。然而比非其人，今雖

²⁵ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁59。

²⁶ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁57。

²⁷ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁44。

²⁸ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁57。

²⁹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁37。

吉，後必有咎。」²⁹所以，蘇軾強調之「同」是以「誠」為基礎，若非內文明、外剛健、行正道之君子，出於利益性之同盟，無法涉川共苦。

另外，司馬光以不同的詮解注釋〈同人〉卦，反對新政「尚同」的思想，亦值得作為參考。³⁰其以為，君子視野所見較廣，故其所同之對象亦較大；小人胸襟狹窄，所同之對象僅限於少部分，反而造成「迭相攻」之害。司馬光以此譏諷王安石之「一道德」非〈同人〉之道，只是小人所為。於此互參，宋人以《易》言人事，〈同人〉卦本有之意涵正適合對新法「尚同」之弊發揮己見。

（二）〈睽〉

〈序卦傳〉：「睽者，乖也。」³¹乖即乖離，此卦乃言矛盾對立。卦體上〈離〉下〈兌〉，火性燃上而澤性潤下，二者越行越遠，乖背分離。〈彖傳〉

³⁰ 司馬光《溫公易說》：「同人者何？同於人之謂也。君子樂與人同，小人樂與人異。與人同者，人亦同之。與人異者，人亦異之。同則相愛，異則相惡。愛則相利，惡則相害。相利則交安，相害則交危。安危之端，在於同人，不可不察也。何謂君子樂與人同？請借魯以言之。夫季孟異室也，而皆出於桓，君子樂與人同；魯衛異國也，而皆出於姬，君子樂與人同；姬姜異姓也，而皆為中國，君子樂與人同；夷夏異俗也，而皆列於會，君子樂與人同，是以近者悅、遠者來。然則同人之利，豈不大哉！何謂小人樂與人異？小人曰，季孟異室也，吾何與哉？故樂與人異。又曰，彼此異民也，無何與哉？故樂與人異。又曰，爾汝異身也，吾何與哉？故樂與人異。是以民有災而君弗恤也，父有疾而子弗憂也，兄有禍而弟弗救也。然則異之為害，豈不大哉！《詩》曰：「自西至東，自南至北，思不服」，同之至也。又曰：「翁翁詭詭，亦孔之哀」，又曰：「噂沓背憎，職競由人」，異之至也。然則，同而已矣。其曰同人者何？同之道極於人也。何謂極於人？草木禽獸不可同也。「同人于野，亨，利涉大川，利君子貞」，何也？曰：野者，言其遠也。君子同其遠，小人同其近。同其遠，故不同也。同其近，故迭相攻也。迭相攻，非同入之道也。然則聖人其有私乎？曰：有。聖人之私大，小人之私小。何謂聖人之私大？聖人者，以天下為私者也。藝穀樹蔬而食之，牖牛乘馬而畜使之，皆所以役物而養人也，所私不亦大乎？夫惟聖人為能愛其身，愛其身故愛其親，愛其親故愛其國，愛其國故愛其道。道者，所以保天下而兼利之也。未有危人之親，而人不危其親者也；害人之身，而人不害其身者也。天下交害之，而身不亡者，未之有也。然則危人者，適所以自危也；害人者，適所以自害也，烏在其能私哉！夫君子、小人，其為愛身一也。君子之愛身也遠，小人之愛身也近。遠故大，近故小。小者非他也，智不及也。是故識其大者為大人，識其小者為小人。非其志異也，識之蔽也。君子同於正，故其同大；小人同於邪，故其同小。邪正者，小大之。孔子曰：「惟君子為能通天下之志。」天下之志，不欲利而惡害，欲安而惡危，欲治而惡亂。君子安之利之，治之使之，天下猶一人也。此之謂「通天下之志」。」〔宋〕司馬光：《溫公易說》（臺北：廣文書局，1974年9月初版），頁62-66。

³¹ 〔魏〕王弼等注，〔唐〕孔穎達疏：《周易正義》，頁188。

言：「天地睽而其事同也。男女睽而其志通也。萬物睽而其事類也。〈睽〉之時用，大矣哉！」³²《易傳》以天地、男女、萬物為喻，說明事物有差異才能存在對立面，有對立面才能相合為統一體，萬物的生生不息乃藉由對立、統一以發揮大用。

蘇軾注〈睽·彖〉曰：「人苟惟同之知，若是必睽。人苟知睽之足以有為，若是必同。是以自其同者言之，則二女同居而志不同，故其吉也小；自其睽而同者言之，則天地睽而其事同，故其用也大。」³³一般人為了求眼前之「同」，而忽略「異」中之「同」包含更廣，蘇軾反覆強調異而同，其用之大，對比排除異己、一味求同的強勢作風，突顯其超然而高遠之氣魄。關於「同」、「異」的優劣辯證，蘇軾注文道：

人惟好同而惡異，是以為「睽」。故美者未必婉，惡者未必狠，從我而來者未必忠，拒我而逸者未必貳。以其難致而舍之，則從我者皆吾疾也，是相率而入於咎爾。³⁴

「同」、「異」是對立、統一的关系，人惟好同而惡異，但是「同」乃是基於有所「異」才「同」的。美婉、惡狠、從忠、距貳本質上是相近的，但卻未必同時存在於一個人身上。為達一致而捨棄異者，並不能改正己非，反而「相率而入於咎爾」。同理，君臣的意見乖違並非惡事，國政之衰端賴仁臣針砭其非，才能適時調整治國大策。蘇軾所反對的「尚同」，是針對當時政治環境中的黨同之爭以及政府所推行的「一道德」之策，其以人事言《易》，於文字中寄寓自身對政策的不滿和異議。值得一提的是，《東坡易傳》非難「尚同」之言多就時政而起，而王安石注《易》亦與蘇氏有相近的主張。王氏釋《〈睽·大象〉》曰：「小人能同而不能異，能異則不能同。君子同乎道，異者異乎時與事而已。」³⁵王安石注文中的同乎「道」，或可言是其新政改革的理想，然道

³² [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁90。

³³ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁169。

³⁴ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁170。

³⁵ [宋]李衡：《周易義海撮要》（臺北：廣文書局，1974年9月初版），卷四，頁275。

不同不相為謀，蘇、王二人於最初的政治立場即處於對立，非同道之人。

（三）〈隨〉

〈隨〉之卦象，內震動而外澤兌，有隨順自然之義。〈彖〉曰：「隨，剛來而下柔，動而說，隨。大亨貞無咎，而天下隨時。隨時之義大矣哉！」³⁶「隨時」之義即隨順於天道之法則，自然推移而行動。〈雜卦〉言：「隨，無故也；蠱，則飭也。」³⁷〈隨〉乃無事之卦，故本乎自然、不使為之；其後之〈蠱〉為有事之卦，應努力整飭。東坡注〈隨·彖〉曰：

大、時不齊，故隨之世，容有不隨者也。責天下以人人隨己而咎其貞者，此天下所以不說也，是故「大亨」而「利貞」者。貞者無咎，而天下隨時。時者，上之所制也，不從己而從時，其為「隨」也大矣。³⁸

天下之大，定有同於我者，與異於我者。注文強調的，是對異己者之包容。倘若以高壓手段強迫人人皆隨己，不但適得其反，必將引起眾怨。東坡特突出此卦「隨時」之義，亦即「從時」而非「從己」，呈顯兼容並蓄、順時隨和之態度。對照蘇軾於宦途的坎坷遭遇，其對「異」之圓融含納，是東坡對群體相處之道的反思。

二、以「卦合而言之」、「爻別而觀之」為例

《易》卦由六爻構成，六爻之間的承乘、比應、陰陽、進退的關係，是歷來《易》學家闡發《易》理的基本《易》例。在基本卦爻關係上，學者對於卦爻結構的看法有不同的論述，如王弼《周易略例》：「夫卦者，時也。爻者，適時之變者也。」³⁹蘇軾受王弼強調卦時、爻變的影響，於《東坡易傳》進而以「卦合而言之」、「爻別而觀之」說解《易》理，其言：

³⁶ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁56。

³⁷ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁189。

³⁸ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁74。

³⁹ [魏]王弼、[晉]韓康伯注：《周易王韓注》（臺北：大安出版社，1999年），頁257。

夫卦豈可以爻別而觀之？彼小大有所齊矣。得其所齊，則六爻之義，未有不貫者。吾論六十四卦，皆先求其所齊之端。得其端，則其餘脈分理解無不順者，蓋未嘗鑿而通也。⁴⁰

宋代目錄學家晁公武《郡齋讀書志》亦指出：「蘇軾自言其學出於父洵，且謂卦不可爻別而觀之，其論卦必先求其所齊之端，則六爻之義，未有不貫者，未嘗鑿而通之也。」⁴¹總的言之，蘇軾解《易》著重於整體與個體之關係，其釋「齊小大者存乎卦」（《繫辭上》）一語，曰：「陰陽各有所統御謂之齊。」⁴²意即使一卦的六爻都能得到統合。王弼《周易略例·明彖》亦言及卦之統合性，曰：「夫《彖》者，何也？統論一卦之體，明其所由之主者也。……故六爻相錯，可舉一以明也；剛柔相乘，可立主以定也。」⁴³王弼以為，一卦之體必由一爻為主。此辯明卦體功用的「所由之主」有三種：爻辭與卦辭相聯繫；二五中爻；爻性較獨異。然而，《蘇氏易傳》論及一卦之統合義並非專主一爻，乃是透過六爻之間的相互關係，考察上下二體之義，並綜合各種取卦方法（取象、取爻、取變、取剛柔之相異），以掌握整體的卦義，並藉由此卦義以觀察各爻的變動得失。是而可知，蘇軾論卦重視六爻之間的整體關係，特別是他關注到卦辭、爻辭彼此間的關係，並就整體與部分之別進行辯證。⁴⁴

（一）〈履〉

〈履〉卦卦體上〈乾〉下〈兌〉，卦象上天下澤，一高一卑不可逾越，為執禮之象，故稱「履」。又，〈序卦傳〉曰：「履，不處也。」踐履不處亦即

⁴⁰ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁292-293。

⁴¹ [宋]晁公武：《郡齋讀書志》（上海：上海古籍出版社，2005年10月2刷），頁39。

⁴² [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁292。

⁴³ [魏]王弼、[晉]韓康伯注：《周易王韓注》，頁250。

⁴⁴ 楊自平教授提出：「蘇軾的『卦合爻別』，表面看來與王（弼）、程（頤）二子無異，都是談整體與部分關係，但不同的是，蘇軾並非僅就卦象及『時』的面向談，而是關注卦、爻辭出現不一致的情形，如占辭或所取之象，卦辭言吉，而爻辭卻言凶，針對此問題，提出卦、爻辭所據立場有整體與部分之別加以解決。」請見楊自平：〈論蘇軾《易》與王弼《易》、伊川《易》之異同〉，《中國學術年刊》，第三十八期（春季號），2016年3月，頁7。

行走。卦辭：「履虎尾，不咥人。亨。」〈彖〉曰：「柔履剛也。」⁴⁵蘇軾注曰：

〈履〉之所以為〈履〉者，以三能覆二也。有是物者不能自用，而無者為之用也。〈乾〉有九二，〈乾〉不能用，而使六三用之。九二者，虎也。虎何為用於六三而莫之咥？以六三之應乎〈乾〉也。故曰：「說而應乎〈乾〉，是以履虎尾，不咥人，亨」。「應乎〈乾〉」者，猶可以用二，而〈乾〉親用之，不可。何哉？曰：〈乾〉剛也；九二，亦剛也。兩剛不能相下，則有爭；有爭，則〈乾〉病矣。故〈乾〉不親用，而授之以六三。六三以不授之柔而居至寡之地，故九二樂為之用也。九二為三用，而三為五用，是以異於五之親用二哉？五未嘗病，而有用二之功，故曰：「履帝位而不疚，光明也」。夫三與五合，則三不見咥而五不病。五與三離，則五至於危而三見咥。卦統而論之，故言其合之吉；爻別而觀之，故見其離之凶。此所以不同也。⁴⁶

〈履·六三〉爻辭：「眇能視，跛能履。履虎尾，咥人，凶。武人爲于大君。」⁴⁷唯此爻的「咥人」之語與卦辭「不咥人」相聯繫，王弼即云：「成卦之體，在六三也。……三爲〈履〉主，以柔履剛，履危者也。」⁴⁸然而，六三爻辭言其凶，卦辭則言其亨，是而〈履〉卦並非僅是六三爻所能決定，在「卦合而言之」的考量下，當從六爻之間的相互關係以論全卦。九二爲虎，六三以柔履剛，因六三居於〈兌〉體之上，行和悅、柔順而應〈乾〉剛，是而「履虎尾」而「不咥人」。

再者，六三應乎〈乾〉，而九五爲剛不能親用九二，故假六三之柔以用九二之剛，得以「履帝位而不疚」。整體說來，九二爲三用，三爲五用，達到全卦之吉。別而觀之，三五相離，虎見六二而不見〈乾〉體，則無用二之功，所以「五至於危而三見咥」。

⁴⁵ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁40。

⁴⁶ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁45。

⁴⁷ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁40。

⁴⁸ [魏]王弼、[晉]韓康伯注：《周易王韓注》，頁36。

（二）〈咸〉

「咸」訓為「感」，即感應。卦體上〈兌〉下〈艮〉，「柔上而剛下」反映天地陰陽二氣的相感相應，繼而引申為人際間的情感交流。〈咸〉卦如人的一身，六爻自初而上象徵不同的器官：拇、腓、股、心、脢、口（輔頰舌）。要掌握人身全體，就必須對各種器官的個別功能皆有所瞭解，缺一不可。《東坡易傳》注「初六，咸其拇」曰：

外，四也。「咸其拇」者，以是為咸也。咸者以神交。夫神者將遺其心，而於身乎？身忘而後神存。心不遺則身不忘，身不忘則神忘。故神與身，非兩存也。必有一忘，足不忘履，則履之為累也甚於桎梏；要不忘帶，則帶之為虐也甚於縲紲。人之所以終日躡履束帶而不知厭者，以其忘之也。道之可名言者，皆非其至。而咸之可分別者，皆其粗也。是故在卦者咸之全也，而在爻者咸之粗也。爻配一體，自拇而上至於口，當其處者有其德。德有優劣而吉凶生焉。合而用之，則拇屢、腓行、心慮、口言，六職舉，而我不知，此其為卦也。離而觀之，則拇能履而不能捉，口能言而不能聽，此其為爻也。方其為卦也，見其咸而不見其所以咸。猶其為人也，見其人而不見其體也。六體各見，非全人也。見其所以咸，非全德也。是故六爻未有不相應者，而皆病焉，不凶則吝，其善者免於悔而已。⁴⁹

拇屢、腓行、心慮、口言，不同的器官各司其職，但亦無法代替它者的功能，只有合六者見之，才能識其全人。論卦亦如此，「卦合而言之」就是從總體上把握一卦之「全」，統御六爻並抽象出整體的卦義；「爻別而觀之」，從六爻各自的角度觀察其內涵與意義，並辨別各爻的相應關係。

承上之說，要認識一卦之「全」即必須統合六爻各自的功能並忘掉個別的差異性，如何處理個體的差異性，蘇軾提出「遺其心」、「身忘」而後「神存」的方法。「足不忘履」、「要不忘帶」之語，出於《莊子·達生》：「工倕旋而蓋規矩，指與物化而不以心稽，故其靈臺一而不桎。忘足，履之適

⁴⁹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁139。

也；忘腰，帶之適也；知忘是非，心之適也；不內變，不外從，事會之適也。始乎適而未嘗不適者，忘適之適也。」⁵⁰蘇軾受莊子影響甚深⁵¹，他所嚮往的是一種順應自然的忘適之適，也就是工倕所達到的「指與物化而不以心稽」的境界。忘卻心思、形身的羈絆進而求其神，卦爻結構亦同於此，忘卻「爻之粗」才能把握「卦之全」。

（三）〈恆〉

〈咸〉乃感通之卦，按照蘇軾之理解，〈咸〉之精要在於自然相感而無偽。〈咸〉之後為〈恆〉，蘇軾之詮說又別出一理。東坡注九二爻：

〈艮〉、〈兌〉合而後為〈咸〉，〈震〉、〈巽〉合而後為〈恆〉。故卦莫吉於〈咸〉、〈恆〉者，以其合也。及離而觀之，見己而不見彼，則其所以為〈咸〉、〈恆〉者亡矣。故〈咸〉、〈恆〉無完爻，其美者不過「悔亡」。⁵²

〈恆〉卦象雷上風下，六爻剛柔皆應，然蘇軾以為該卦無完爻，〈恆〉卦之所以合吉離凶，表現在上下相交而亨通，方能恒久貞固。對於該卦各爻離而觀之，蘇軾有以下見解：

〈恆〉之始，陽宜下陰以求亨；及其終，陰宜下陽以明貞。今九四不下初六，故有「浚恆」之凶。上六不下九三，故有「振恆」之凶。⁵³

〈恆〉之世，惟四宜下初，自初以上，皆以陰下陽為正。故九二、九三、六五、上六，皆非正也。⁵⁴

⁵⁰ [清]郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，2004年），頁662。

⁵¹ 《宋史·蘇軾傳》載：「（軾）既而讀《莊子》，嘆曰：『吾昔有見，口未能言，今見是書，得吾心矣。』」[元]脫脫等撰：《宋史》，頁1。

⁵² [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁146。

⁵³ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁146。

⁵⁴ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁146。

〈恒〉之卦辭：「亨，无咎，利貞。利有攸往。」⁵⁵六爻爻辭：「初六：浚恒，貞凶；無攸利。九二：悔亡。九三：不恒其德，或承之羞，貞吝。九四：田無禽。六五：恒其德，貞，婦人吉，夫子凶。上六：振恒，凶。」⁵⁶對於卦辭、爻辭不一致的現象，蘇軾以「卦合而言之」、「爻別而觀之」的角度進行解釋。九四爻宜下初六，然其亢上不下，遠離初六，故有凶象；陰下陽為正，然九二爻、九三爻皆以陽爻位居六五、上六兩陰爻之下，因此六爻全不正。〈恒〉之大吉亨通，是就六爻交感，全卦而論；但若以各爻各居其位，乃見己而不見彼，全卦無一完爻。

〈繫辭傳〉：「《易》之為書也，原始要終以為質也。」⁵⁷孔穎達《正義》：「言《易》之為書，原窮其事之初始：〈乾〉初九『潛龍勿用』是『原始』也；又要會其事之終末：若上九『亢龍有悔』是『要終』也。」又言：「此『潛龍』、『亢龍』是一卦之始終也，諸卦亦然。」⁵⁸一卦的實體，乃是通過探求事物的始終、本末才形成的。是而全卦之義，必須統合六爻以整齊其義。蘇軾解《易》著重於卦、爻二者，具體分析六爻以「求其所齊之端」，不僅注意到六爻各有其差異性，並觀察各爻之間的相應關係。由「卦合而言之」、「爻別而觀之」的解《易》方法，可以看到《蘇氏易傳》對於個體性的重視，以及整體與局部間「同而異」的論述。

肆、《東坡易傳》「和而不同」的體現

蘇軾注〈繫辭上〉「方以類聚，物以群分」⁵⁹曰：「方本異也，而以類故聚，此同之生于異也。物群則其勢不得分，此異之生于同也。」⁶⁰同與異既是對立而又相生，如何由異以達到和諧的同，蘇軾提出「求其所齊之端」以解決。前文已述，陰陽各有所統御謂之「齊」，也就是事物在其個體的變化及差

⁵⁵ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁83。

⁵⁶ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁84。

⁵⁷ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁174。

⁵⁸ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁174。

⁵⁹ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁143。

⁶⁰ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁288。

異中隱含著統一性，具體細節僅是此一致性的不同表現，所以無需在表面上將它們套進一個刻板的框架之中。蘇軾注〈无妄〉卦九五爻曰：

善為天下者，不求其必然，求其必然，乃至於盡喪。无妄者，驅人而內之正也。君子之於「正」，亦全其大而已矣。全其大有道：不必乎其小，而其大斯全矣。⁶¹

面對異己之道，乃是「全其大」而非「求其小」，整部《東坡易傳》不時呈現蘇軾包容存異之胸襟與思想。能夠掌握《易》理精義的人，應當是可以在變動周流的世界中和諧處之，《周易》示人「其中固自有正也」⁶²，就是鼓勵人們順應自然並依此發展，從而在正確的軌道上持續進行。

正常的軌道、差異中的統一性，實乃近於蘇軾思想中的「道」。包弼德（Peter K. Bol）〈蘇軾與文〉中提到，蘇軾的思想裡，「道」和世界上所有的事物存在著「一與多」的關係，「『多』，即世界上事物的表面的多樣性，從根本上說就是『一』。它們有共同的起源，並且共同組成一個統一的模式、過程。」⁶³作為變化起源的「一」是無以言說、不可名狀的；再者，只要變化一旦發生，就會不斷地展開並延續，所以事物的面貌越來越多樣性。⁶⁴《東坡易傳》解釋〈繫辭上〉「神无方而易无體。一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」⁶⁵曰：

聖人知道之難言也，故借陰陽以言之，曰：「一陰一陽之謂道。」一陰一陽者，陰陽未交而物未生之謂也。喻道之似，莫密於此者矣。陰陽一交而生物，其始為水。水者，有无之際也，始離於无而入有矣。老子識之，故其言曰：「上善若水」，又曰「水幾於道」。聖人之德，雖可名言，而不囿於一物，若水之?常

⁶¹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁110。

⁶² [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁22。

⁶³ 包弼德：〈蘇軾與文〉，收入[美國]田浩編，楊立華、吳艷紅等譯：《宋代思想史論》（北京：社會科學文獻出版社，2003年），頁199。

⁶⁴ 林麗真教授即言：「《東坡易傳》實是一套『本乎一』或『明乎一』的宇宙人生哲學。」林麗真：《義理易學鉤玄》，頁125。

⁶⁵ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁147-148。

形，此善之上者，「幾於道」矣，而非道也。若夫水之未生，陰陽之未交，廓然无一物而不可謂之无有，此真道之似也。⁶⁶

陰陽交而生物。道與物接而生善。物生而陰陽隱，善立而道不見矣。故曰：「繼之者善也，成之者性也。」仁者見道而謂之仁，智者見道而謂之智。夫仁智聖人之所謂善也。善者，道之繼，而指以為道則不可。⁶⁷

蘇軾以為，陰陽交而後所生之物，並非是陰陽自身，同樣的，陰陽亦非是「道」，「道」乃是存在於陰陽之先。他受《老子》「上善若水」⁶⁸的啓發，常以「水」喻「道」，因「水」之「恒常」且「無常形」，隨時皆處於變化的狀態之中，最適合說明表面的「多」何以統於「一」：「世之所謂變化者，未嘗不出於『一』。」⁶⁹又，「水者，有无之際也，始離於无而入於有矣。」⁷⁰但是，水只是一種指代，僅是「幾於道」，並非「道」。

其次，蘇軾提出「人性」與「道」之間的關聯。聖人並未刻意地表現出「仁」、「智」，他們是順應自然流露出原有之本性，所以，人只要依天性處事即可達到「道與物接」。然而，人都有自我的主張和意志，常依照個人的好惡來行事，加上繁擾的環境所誘惑，無法保持原有的純真本性。〈繫辭上〉注：「天地與人一理也。而人常不能與天地相似者，物有以蔽之也：變化亂之，禍福劫之，所不可知者惑之。變化莫大於幽明，禍福莫烈於死生，所不可知者莫深於鬼神。知此三者，則其他莫能蔽之矣。夫苟無蔽，則人固與天地相似也。」⁷¹人惑於幽明、死生、鬼神的障蔽，無法通透天地之真諦，是否就要斷絕個人的自我意志呢？相反地，蘇軾以為惟有憑藉自己的意志才能與道合一，在注釋〈繫辭下〉中的「精義入神，以致用也。利用安身，以崇德也。」其以游泳為例來說明：

⁶⁶ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁296。

⁶⁷ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁296。

⁶⁸ 朱謙之：《老子校釋》（北京：中華書局，2000年9月），頁31。

⁶⁹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁289。

⁷⁰ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁296。

⁷¹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁頁294-295。

精義者，窮理也。入神者，盡性以至於命也。窮理盡性，以至於命，豈徒然哉？將以致用也。譬之於水，知其所以浮，知其所以沉，盡水之變，而皆有以應之，精義者也。知其所以浮沉而與之為一，不知其為水，入神者也。與水為一，不知其為水，未有不善游泳者也，而沉於操舟乎？此之謂致用也。故善游者之操舟也，其心閒，其體舒，是何故？則用利而身安也。事至於身安，則物莫吾測而德崇矣。⁷²

水性乃載浮載沉，變幻莫測。游泳的人除了要瞭解水性，更應懂得在任何漲退變化的狀態中作出反應，使身體與水達到和諧的統一性，自然意識不到水與人的分別。此刻，人與水便成為同一個整體（一）的不同部分（多），以此理應用於操舟甚或其它事物上，自然可以無往而不自得。

蘇軾「和而不同」的主張應用於日常實踐中，近於《老子》「無為，而無不為」⁷³、《莊子》「人與物化」及「適足忘履」的思想。在治政理念上，他提出：

世之方治也，如大川安流而就下。及其亂也，潰溢四出而不可止。水非樂為此。蓋必有逆其性者，汜濫而不已。逆之者必衰，其性必復。水將自擇其所安而歸焉。古之善治者，未嘗與民爭，而聽其自擇，然後從而導之。⁷⁴

將明恆久不已之道，而以日月之運、四時之變明之，明其未窮而變也。陽至於午，未窮也；而陰已生。陰至於子，未窮也；而陽已萌。故寒暑之際人安之，如待其窮而後變，則生物無類矣。……「雷」、「風」，非天地之常用也；而天地之化所以無常者，以有「雷」、「風」也。故君子法之，以能變為「恆」；「立不易方」，而其道運矣。⁷⁵

在第一段引文，以川流之狀比喻執政者的治世，蘇軾以為，上位者應順民

⁷² [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁318。

⁷³ 朱謙之：《老子校釋》，頁146。

⁷⁴ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁261。

⁷⁵ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁145-146。

心，而非逆民意，面對異己者不該以威逼使其從己，反之，應當順其天性、不與民爭，運用溫和的方式導而化之。第二段引文，則是提出「未窮而變」之見，呼應〈繫辭傳〉「窮則變，變則通，通則久」⁷⁶，蘇軾以陰生於午、陽萌於子，說明變通之道乃是於未窮即變，斷非窮盡方變，故恒久正道繫於變通，變通當依循天道漸序，才能長久不已。東坡在體認種種遭遇後，藉由《周易》沉澱反思，成就其圓滿、融通、包納、和順之人生哲學。⁷⁷

王水照先生指出，蘇軾大起大落、幾起起落的仕途經歷，造成他複雜矛盾而又經常變動的思想面貌與藝術風格。謫居黃州以後，面對逐客生涯，漸發展其清曠簡遠、平淡自然的風格；再貶至惠州、儋州，其對佛老思想已有更深刻的理解與運用。⁷⁸《東坡易傳》乃蘇軾中晚年作品，其中即有濃厚的道家色彩，如其注〈繫辭〉曰：

世之所謂變化者，未嘗不出於一而兩於所在也。自兩以往，有不可勝計者矣。⁷⁹

〈乾〉無心於知之，故易；〈坤〉無心於作之，故簡。易，故無所不知；簡，故無所不能。易、簡者，一之謂也。凡有心者，雖欲一不可得也，不一則無信矣；夫無信者，豈不難知、難從哉？〈乾〉、〈坤〉惟無心，故一；一，故有信；信，故物知之也，易而從之也不難。⁸⁰

蘇軾文中的形而上根據，近乎道家無為自然義。〈乾〉無心於知，無所不知；〈坤〉無心於作，無所不作。易、簡之效立基於無心，易、簡歸於天下之一。因此，凡有心者不一，不一即無法和同天下之人。其尚「無」思想表現於藝術創作，就是不拘一格、自成一派。

⁷⁶ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁167。

⁷⁷ 鄧秀梅認為，蘇軾注解〈恆〉卦「未窮而變」，可能與蘇軾所處之北宋政治環境有關，彼時王安石雷厲風行的維新變法，既無政令宣導，亦無前行試用，不問民情、不分區域，乍然驟變，貸給朝廷、百姓不知所措的心情，蘇軾可能心有戚戚焉吧？故而有此哲理產生。請見鄧秀梅：〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉，《東海中文學報》，第24期，2012年7月，頁142。

⁷⁸ 王水照：《蘇軾研究》（北京：中華書局，2015年5月），頁3-24。

⁷⁹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁289。

⁸⁰ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁290。

《莊子》書中描繪，化鯤為鵬，水擊三千，扶搖九萬，海闊天空，毫無所恃的逍遙境界，不僅是人類精神世界的絕對自由，亦是文藝美學的至境。《莊子·天地》：「通於天地者，德也；行於萬物者，道也；上治仁者，事也；能有所藝者，技也。技兼於事，事兼於義，義兼於德，德兼於道，道兼於天。」⁸¹道為本，技為末，《莊子》指出由技入道，技而體道的思想，因道乃無處不在，故而萬事萬物一旦到了道的層面，亦是相通。換言之，人若能真正理解自由逍遙的精神，那就無往不利、無所不適，游心於「藝」、逍遙於「道」。在文藝創作上，東坡曠達而灑脫的風格與此思想有一定程度的關係，他作〈自評文〉曰：

吾文如萬斛泉源，不擇地皆可出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。及其與山石曲折，隨物賦形，而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止，如是而已矣。其他雖吾亦不能知也。⁸²

這種適興而起、盡興而止的創作方式，同於「水」之「隨物賦形」、「因物以為形」的特色，是得道之作。談論繪畫，蘇軾推崇「物我兩忘」、「人與竹化」的至上境界：「畫竹必先得成竹於胸中，執筆熟識，乃見其所欲畫者。」⁸³談及書法，蘇軾言：「我書意造本無法，點畫信手煩推求。」⁸⁴又，「知書不在於筆牢，浩然聽筆之所之，而不失法度，乃為得之。」⁸⁵其所云之「無法」，乃是心諳於道，操練熟之故可應用自如的境界，是得道於心的表現。

《易》「窮則變，變則通，通則久」⁸⁶，宇宙事物恒處於變動不拘的狀態，唯有掌握《易》之道方能透曉萬物之通理。蘇軾的文藝美學亦存在「變」、「通」之道，或可謂其以此貫通其詩、文、書、畫理論。蘇軾曾讚

⁸¹ [清]王先謙：《莊子集解》（北京：中華書局，1987年），頁99。

⁸² [宋]蘇軾：《蘇軾文集》，卷六六，頁2069。

⁸³ [宋]蘇軾：〈文與可畫篔簹谷偃竹記〉，《蘇軾文集》卷一一，頁365。

⁸⁴ [宋]蘇軾：〈石蒼堂舒醉墨堂〉，《蘇軾詩集》卷六，頁236。

⁸⁵ [宋]蘇軾：〈書作字後〉，《蘇軾文集》卷六九，頁2180。

⁸⁶ [魏]王弼等注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》，頁167。

揚吳道子：「出新意於法度之中，寄妙理於豪放之外。」⁸⁷對於吳道子合於法度又富有創新精神的藝術風格，賦予高度評價。言及作詩之法，嘗言：「詩以奇趣爲宗，反常合道爲趣。」⁸⁸強調文藝作品中要包含創作者的獨特個性，反則千篇一律即喪失作品獨有的靈魂。因此，吾人可謂，蘇軾認爲一切的文藝創作都有內在聯繫，他不僅注重藝術作品的共性，也強調同中之異，此主張合乎其注解《易傳》的「同」「異」之論，亦成爲蘇軾學說的重要特色。

伍、結論

《東坡易傳》尊循儒家經世致用的道統，在注文中抒發作者個人的政治主張。此外，蘇軾解《易》以儒爲宗，亦大量地援引釋道思想，體現蜀學學風的開放性。本文乃爲探討《東坡易傳》對於「同」「異」的論辨，由文中析論得知，蘇軾反對爲政者以學術統一的方式箝制士子的思想，故以其反「尚同」的觀點融入《易》注之中。東坡所反對的，是表面上要求一律的相同，也就是將許多本質相異的事物硬套入一個制式的框架之中，既無助於群體的成長也壓抑個體原有的自性。東坡所推崇的，是「『同而異』，晏平仲所謂『和』也。」⁸⁹各類事物的大方向只要齊一，局部細節的殊異反而能激盪出相濟、相成之功效。從《東坡易傳》的卦爻注釋到其對卦爻的合觀、分看，皆可見其對整體性與個別性的等同重視。

六爻別而觀之，不僅應視察各爻的內涵與相互關係，還需要在六爻之中細繹出一個統一義，以此義統合全卦並忘記各爻之差別，方能掌握全卦。換而言之，立身處世、爲政之道、文藝創作的最高境界亦同此理。蘇軾進而提出「道」這個無以言之、無以名狀的命題，並以「水」爲喻，曉示人們應該順應自然、不逆本性，就可以達到「道與物接」、「與道合一」。蘇軾的「同」「異」論辨揉合釋、道思想，在詮說上亦受個人仕宦遭遇的影響，這不僅呈現其學風的開放性和多元性，應用於文藝創作上，也締造輝煌而燦爛的成就。

⁸⁷ [宋]蘇軾：《蘇軾文集》，頁2210。

⁸⁸ [宋]蘇軾：《蘇軾文集》，頁2552。

⁸⁹ [宋]蘇軾：《東坡易傳》，頁169。

參考文獻

一、古人著作（依朝代先後排列）

- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注（1999）。《周易王韓注》。臺北：大安出版社。
- [Wang Bi, Han Kangbo (1999). *Zhou Yiwang Han Note*. Taipei: Da'an Publishing House.]
- 〔魏〕王弼等注，〔唐〕孔穎達等正義（1993）。《周易正義》，收入《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。
- [Wang Bi, Kong Yingda (1993). *Zhou Yi Zheng Yi, Shi San Jing Zhu Shu*. Taipei: Yiwen Press.]
- 〔魏〕何晏等注，〔宋〕邢昺疏（1993）。《論語注疏》，收入《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。
- [He Yan, Xing Bing (1993). *Lunyu zhushu, Shi San Jing Zhu Shu*. Taipei: Yiwen Press.]
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達等正義（1993）。《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》。臺北：藝文印書館。
- [Du Yu, Kong Yingda (1993). *Chunqu Zuochuan Zhengyi, Shi San Jing Zhu Shu*. Taipei: Yiwen Press.]
- 〔宋〕司馬光（1974）。《溫公易說》。臺北：廣文書局。
- [Sima Guang (1974). *Wen Gongyi Said*. Taipei: Guangwen Bookstore.]
- 〔宋〕司馬光（1965）。《溫國文正司馬公集》。臺北：臺灣商務印書館。
- [Sima Guang (1965). *Wen Guowen Zheng Sima Gongji*. Taipei: Taiwan Commercial Press.]
- 〔宋〕蘇軾（2002）。《東坡易傳》。長春：吉林文史出版社。
- [Su Shi (2002). *Dongpo Yichuan*. Changchun: Jilin Wenshi Publishing House.]
- 〔宋〕蘇軾撰、孔凡禮點校（1992）。《蘇軾文集》。北京：中華書局。
- [Su Shi, Kong Fanli (1992). *Su Shi's Anthology*. Beijing: Zhonghua Book Company.]

- [宋] 陳師道 (1989)。《後山談叢》。上海：上海古籍出版社。
- [Chen Shida (1989). *Houshan Tan Cong*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.]
- [宋] 晁公武 (2005)。《郡齋讀書志》。上海：上海古籍出版社。
- [Chao Gongwu (2005). *Jun Zhai Dushu Zhi*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.]
- [宋] 李石 (1983)。《方舟集》，收於《景印文淵閣四庫全書》，冊 1149。臺北：臺灣商務印書館。
- [Li Shi (1983). *Fangzhou Ji, Ying Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu*. Taipei: Taiwan Commercial Press.]
- [宋] 李衡 (1974)。《周易義海撮要》。臺北：廣文書局。
- [Li Heng (1974). *Zhouyi Yi Hai Cuoyao*. Taipei: Guangwen Bookstore.]
- [宋] 陳振孫 (2005)。《直齋書錄解題》。上海：上海古籍出版社。
- [Chen Zhensun (2005). *Zhi Zhai Shu Lu Jieti*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House.]
- [元] 脱脱等撰 (1979)。《宋史》。臺北：鼎文書局。
- [Tuo Tuo (1979). *Song History*. Taipei: Ding Wen Bookstore.]
- [元] 馬端臨 (1963)。《文獻通考》。臺北：洪興書局。
- [Ma Duanlin (1963). *Wenxian Tong Kao*. Taipei: Hongxing Bookstore.]
- [清] 黃宗羲 (2007)。《宋元學案》。北京：中華書局。
- [Huang Zongxi (2007). *Song Yuan Xue An*. Beijing: Zhonghua Book Company.]
- [清] 永瑤、紀昀 (1986)。《景印文淵閣四庫全書總目》。臺北：臺灣商務印書館。
- [Yong Zheng, Ji Yan (1986). *Ying Yin Wen Yuan Ge Si Ku Quan Shu Zong Mu*. Taipei: Taiwan Commercial Press.]
- [清] 郭慶藩 (2004)。《莊子集釋》。北京：中華書局。
- [Guo Qing Fan (2004). *Zhuang Zi Ji Shi*. Beijing: Zhonghua Book Company.]
- [清] 王先謙 (1987)。《莊子集解》。北京：中華書局。
- [Wang Xianqian (1987). *Zhuang Zi Ji Jie*. Beijing: Zhonghua Book Company.]

二、近人著作（依姓氏筆劃排列）

王水照、朱剛（2004）。《蘇軾評傳》。南京：南京大學出版社。

[Wang Shuizhao, Zhu Gang (2004). *Su Shi Pingzhuan*. Nanjing: Nanjing University Press.]

王水照（2015）。《蘇軾研究》。北京：中華書局。

[Wang Shuizhao (2015). *Su Shi Research*. Beijing: Zhonghua Book Company.]

〔美〕田浩編，楊立華、吳艷紅等譯（2003）。《宋代思想史論》。北京：社會科學文獻出版社。

[Hoyt C. Tillman, Yang Lihua, Wu Yanhong (2003). *The Collected Works on History of Thought in Sung Dynasty*. Beijing: Social Science Literature Publishing House.]

余敦康（2006）。《漢宋易學解讀》。北京：華夏出版社。

[Yu Dunkang (2006). *Interpretation of the Han and Song Diction*. Beijing: Huaxia Press.]

朱謙之（2000）。《老子校釋》。北京：中華書局。

[Zhu Qianzhi (2000). *Laozi Xiao Shi*. Beijing: Zhonghua Book Company.]

金生楊（2002）。《《蘇氏易傳》研究》。成都：巴蜀書社。

[Jin Shengyang (2002). *Su Shi Yi Chuan Research*. Chengdu: Bashu Bookstore.]

林麗真（2004）。《義理易學鉤玄》。臺北：大安書局。

[Lin Lizhen (2004). *Yili Yi Xue Gou Xuan*. Taipei: Daan Bookstore.]

彭林主編（2008）。《中國經學》。桂林：廣西師範大學出版社。

[Peng Lin (2008). *Chinese Classics*. Guilin: Guangxi Normal University Press.]

三、期刊論文（依姓氏筆劃排列）

范立舟（2009）。〈《東坡易傳》與蘇軾的哲學思想〉。《社會科學輯刊》，5，4-8。

[Fan Lizhou (2009). Dong Po Yi Chuan and Su Shi's Philosophical Thoughts. *Social science journal*, 5, 4-8.]

楊自平（2016）。〈論蘇軾《易》與王弼《易》、伊川《易》之異同〉。《中國學術年刊》，38（春季號），1-26。

[Yang Ziping (2016). Lun Sushi Yi Yu Wangbi Yi, Yichuan Yi Zhi Yitong. *Chinese Academic Yearbook*, 38(Spring), 1-26.]

鄧秀梅（2012）。〈《東坡易傳》釋易方法與義理分析〉。《東海中文學報》，24，115-145。

[Deng Xiumei (2012). The Method of Interpretation and the Analysis of Righteousness in Dongpo Yizhuan. *Donghai Chinese Journal*, 24, 115-145.]

走出劫難的世界—— 《紅樓夢》的逍遙觀

^a蘇友瑞、^b余佩芬

摘要

歷來對於《紅樓夢》所討論的哲學命題，大多圍繞儒、釋、道三家；然而，《紅樓夢》實際上是將「情」的意義提升，作為觀看生命的角度及方式。曹雪芹透過小說表達超越劫難的心路歷程，一定程度而言，藉由《紅樓夢》一書回應了「如何自永恒的苦難中超越？」此一問題。

本文即針對此過程逐一闡述，從二元對立到大觀園的象徵意義，曹雪芹選擇深入劫難的世界，而後透過「情」一一走出，並建構了在現實世界中能夠維護「情」的地方——大觀園。然而，既是對劫難世界有深刻的體悟，則大觀園終將毀滅，最後人物則透過姽婁將軍詞與芙蓉女兒誄的象徵，再度自劫難出走。

永遠的走出人生劫難，與大自然合一，默然看待世界紛擾，尋求內心清淨不受污染，此「逍遙」人生觀，即《紅樓夢》「走出劫難」最後的歸宿。

關鍵詞：紅樓夢、劫難、逍遙、二元對立、情

^a 蘇友瑞，私立中原大學通識教育中心

^b 余佩芬，國立中央大學中國文學系碩士

Departing from the Destined Calamity: The “Free Wandering” in “Dream of the Red Chamber”

Su, Yu-Jui \ Yu, Pei-Fang

Abstract

The Dream of the Red Chamber (紅樓夢) was first published in the 18th century, and has been extensively discussed in the field of philosophy around Confucianism, Taoism, and Buddhism ever since. However, the novel has in point of fact enhanced the significance of “affection” (Qing: 「情」) as the way and perspective of viewing life. The author Cao Xueqin expressed a journey through the destined calamity and beyond in the novel, which has to a certain degree responded to the question of “How to transcend from the eternal calamity?”

This article aims at the process of transcendence. From the dualistic confrontation to the symbolic meaning of the Grand View Garden, Cao Xueqin has chosen to go deep into the world of calamity and afterwards in succession depart from it through “affection”, and finally constructed a space in the novel to maintain affection in reality – the Grand View Garden. However, the Grand View Garden has become perished in the end, since the protagonist had profound experience in the world of destined calamity. At the very end of the novel, the protagonist has departed once again from the destined calamity through the symbolization of *Gui hua jiang jun ci*(媼嬋將軍詞) and *Fu rong nu er lei*(芙蓉女兒誄).

The achievement of being eternally departed from the destined calamity of life combined itself with nature, viewed the world of restlessness in serenity, and perused

purity of inner center without any contamination - a philosophical view of “Free Wandering”, which has become the final destination of “departing from the destined calamity” in *The Dream of the Red Chamber*.

Key words: The Dream of the Red Chamber \ destined calamity \ free wandering \ dualistic confrontation \ affection

Su, Yu-Jui, General Education Center of Chung Yuan Christian University.
Yu, Pei-Fang, Department of Chinese Literature, National Central University.

壹、前言

《紅樓夢》成書於十八世紀，做為一本精彩的寫實小說，能夠讓華人熱愛至此，必定由於此書觸碰到華人心底深藏的心靈問題。整個中國歷史，以致現在的兩岸三地，華人面臨許多苦難；而這苦難是輪迴的：朝代更替，一代新皇帝換了另一個新皇帝，資治通鑑上仍然布滿了血腥刺鼻的歷史；歷史的教訓從來沒有得到解決，治亂循環成為華人心靈最深的痛楚——這個世界是否一定是這樣永遠在苦難中輪迴，永遠逃不出？永遠輪迴的苦難可稱之為「劫難」。這種宿命論式的歷史觀與人生觀，對於一個充滿生命熱情的文學天才——曹雪芹，他要如何透過小說以表達超越劫難的心路歷程？

歷來對於《紅樓夢》所討論的哲學命題，大多圍繞儒、釋、道三家，或分述，或合而論之，¹而中國文學作品中，在處理人物的精神歸宿時，亦往往遵循兩條道路，即儒家式的懷才入世、遭誹受挫而後拯救世事；或道家式的懷才入世、遭誹受挫，最後逍遙出世。²然而，在儒、釋、道三者命題之外，《紅樓夢》是否有其它觀看生命的角度或方式？劉小楓《拯救與逍遙》一書〈走出劫難的世界與返回苦難的深淵〉一篇，將《紅樓夢》中的「情性」提升至和儒、釋、道相同的高度，「情」是面對劫難世界的一種方式。³劉小楓認為曹雪芹的「新人」的入世意向在根本上沒有超逾逍遙的精神，只是用「情」去補充自然的本性，他要確立的「情」並非是在劫難的世界之中，而是在逍遙的淡

¹ 如梅新林《紅樓夢哲學精神》中即討論《紅樓夢》中的思凡模式與儒家世俗哲學、悟道模式與佛道宗教哲學及游仙模式與道家生命哲學。梅新林，《紅樓夢哲學精神》（上海：學林出版社，1995年5月第1版，1997年4月第3次印刷）。

² 吳情，〈拯救與逍遙——從賈寶玉論《紅樓夢》的精神苦難〉，《藝文天地》（2011年6月），頁127。

³ 劉小楓，《拯救與逍遙》（臺北：久大文化股份有限公司，1991年），頁301-302。

泊之境中。⁴

而吳情〈拯救與逍遙——從賈寶玉論《紅樓夢》的精神苦難〉一文中則論述賈寶玉對世事拯救不得，逍遙不忍的精神矛盾，認為《紅樓夢》並不以精神的冷漠空無為人生歸宿，而是以「情榜證情」，最終是寄望於「情」的拯救，而不是空的冷漠。⁵王玉寶〈《紅樓夢》走出唯美的世界〉則認為《紅樓夢》通過賈寶玉被棄的命運和返回自然的生命歷程，把魏晉以來中國詩人的生命虛無感推至極限，美是賈寶玉居世的唯一理由，一旦識破美的虛幻與瞬間性，他必然走出這個劫難的世界，返回永恒的自然之中。⁶

《拯救與逍遙》一書中提出一個問題：「『紅樓』世界究竟為什麼使得曹雪芹帶著深切的悲情走進去之後又想要離開？或者換一個提法，究竟是一種什麼樣的精神意向使得曹雪芹一心要進入一個世界而後又一心要從這個世界中走出來？」此提問的重點在於：這種出入的過程是如何發生的？⁷曹雪芹選擇深入劫難的世界，而後透過「情」一一走出，並建構了在現實世界中能夠維護「情」的地方——大觀園。然而，既是對劫難世界有深刻的體悟，則大觀園勢必終歸毀滅，故走出劫難，回歸於自然，是本文認為《紅樓夢》所採取的逍遙之道，本文即針對此一「走出劫難」的過程逐一闡述，期能將討論的重點回歸文本發展的脈絡，探討《紅樓夢》的逍遙觀。

⁴ 劉小楓，《拯救與逍遙》，頁314-315。針對此一論述，劉再復於《共悟紅樓》中有所評斷，他認為劉小楓言「曹雪芹處於一個價值混亂、顛倒的時代，但他卻把沉淪於世的人們所面臨的一大堆困惑一筆勾銷，適性得意地構築桃花源和紅樓世界」是對曹雪芹較不公允的看法。因「曹雪芹的審美情懷，具體呈現於文本中，不是建構一個適情得意的不見人間苦難的桃花源，而是建構一個有美也有醜的審美張力場，在此審美場中，有光明，也有黑暗，那些美麗可愛的青春生命一個一個被逼上死路，就是黑暗。……曹雪芹不僅面對苦難和黑暗，而且對製造苦難與黑暗的泥濁世界發出抗議。」劉再復，劉劍梅，《共悟紅樓》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年），頁225。

⁵ 吳情，〈拯救與逍遙——從賈寶玉論《紅樓夢》的精神苦難〉，頁128。

⁶ 王玉寶，〈《紅樓夢》走出唯美的世界〉，《紅樓夢學刊》（2005年第5輯），頁117。

貳、從二元對立的劫難走出大觀園的「情」

一、紅樓夢中的二元對立

《紅樓夢》一書中，具有二元對立的思想，如全書開篇即籠罩在「真」與「假」的氛圍中，而後便述及「正」與「邪」之對立、「女人代表的水」與「男人代表的泥」之對立、「大觀園內的乾淨」與「大觀園外的污穢」之對立，此皆是曹雪芹把《紅樓夢》二元化成兩個對立世界的構思。

《紅樓夢》第一回卷首即言作者是經歷一番夢幻之後，將真事隱去而藉通靈之說撰此石頭記，故曰甄士隱云云，但又用假語村言敷衍出一段故事使閨閣昭傳，而曰賈雨村云云，此為原書故事第一層「真」、「假」之意。而後進入故事主體後，又以甄士隱之夢引出夢幻世界與真實世界的「真」與「假」的二元對立，之後便進入書中所謂的現實世界中的凡塵故事，並在第二回透過賈雨村與冷子興討論賈家現況時，言及「正」、「邪」之氣的二分：

天地生人，除大仁大惡兩種，餘者皆無大異。若大仁者，則應運而生，大惡者，則應劫而生。……清明靈秀，天地之正氣，仁者之所秉也，殘忍乖僻，天地之邪氣，惡者之所秉也。……使男女偶秉此氣而生者，在上則不能成仁人君子，下亦不能為大凶大惡。……若生於富貴公侯之家，則為情痴情種，若生於詩書清貧之族，則為逸士高人，縱然偶生於薄祚寒門，斷不能為走卒健僕，甘遭庸人驅制駕馭，必為奇優名倡。⁸

此外，第三十一回湘雲與翠縷的對話補充說明了陰陽二氣化為物的觀點：

天地間都賦陰陽二氣所生，或正或邪，或奇或怪，千變萬化，都是陰陽順逆。多

⁷ 劉小楓，《拯救與逍遙》，頁252。

⁸ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》（北京：人民文學出版社，2006年），頁38-40。本文引用之原文，以《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》為主，後所出現之原文，僅標註頁碼，不再另標註出處。

少一生出來，人罕見的就奇，究竟理還是一樣。……陰陽有什麼樣兒，不過是個氣，器物賦了成形。⁹

賈雨村言「正」、「邪」相遇之氣，會形成另一種在上不能成爲仁人君子，下亦不能成爲大凶大惡之人，因此，尚有一種人是處於「正」、「邪」之間的，如「情癡情種」、「逸士高人」或「奇優名倡」等，而全書最重要的角色賈寶玉亦屬此之流。故，曹雪芹寫作《紅樓夢》之旨在於他要給無情之「天」補情的大宏之願，¹⁰但是要給世界補情，必須依賴一個涉入世界的人，通過此人將「情」的法則帶到世界中去。¹¹而曹雪芹所創造的「新人」形象即爲賈寶玉，賈寶玉特殊之處便在於他「天下無能第一」：沒有仇恨的能力，沒有嫉妒的能力。「在賈寶玉的心中，不僅沒有任何敵人、仇人，也沒有任何賤人、下人，甚至也沒有任何壞人、小人，那些被常人視爲『身爲下賤』的下人，他卻看到她們『心比天高』。」¹²因此，寶玉是從「情」的角度觀照人生，其所代表的「情不情」是一種情感的廣度，一種愛的泛溢。¹³「情」是曹雪芹貫穿於《紅樓夢》中的重要思想：

曹雪芹在「色即是空」的宗教哲學命題裡，摻進了「情」的觀念。……「因空見色」和「自色悟空」即為傳統的色空觀念，而「由色生情」和「傳情入色」則為曹雪芹的創造發明。「由色生情」指由萬物而生情感欲念，……「傳情入色」則指把人的情感注入萬物之中（包括有情之物和無情之物），這是曹雪芹貫穿於《紅樓夢》的一個重要思想。¹⁴

因此，賈寶玉身上所代表的「情」便可在二元對立的情況下，成爲另一種觀看世界的方式，正、邪二分對賈寶玉而言是沒有意義的，而「情」是美好的，是

⁹ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁725。

¹⁰ 劉小楓，《拯救與逍遙》，頁275。

¹¹ 劉小楓，《拯救與逍遙》，頁290。

¹² 劉再復、劉劍梅，《共悟紅樓》，頁232。

¹³ 詹丹，《重讀紅樓夢》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2008年），頁3-4。

¹⁴ 孫遜，《紅樓夢探究》（臺北：大安出版社，1991年），頁25。

值得一生相許的，所以寶玉親身實踐這種「情」，用「情」徹底顛覆正邪二元論。因此，「情」可以突破二元對立，作為一個「新人」的形象，賈寶玉從一開始就把善與惡、正與邪的對立勾銷了。¹⁵故文本中所具有的傳統「正」、「邪」二分，對賈寶玉是無意義的，賈寶玉判斷事情，是以「情」的與否作為標準，如第十九回茗煙偷情在傳統禮法是不合倫理的：

茗煙見是寶玉，忙跪求不迭。寶玉道：「青天白日，這是怎麼說。珍大爺知道，你是死是活？」一面看那丫頭，雖不標致，倒還白淨，些微亦有動人處，羞的臉紅耳赤，低首無言。寶玉跺腳道：「還不快跑！」一語提醒了那丫頭，飛也似去了。寶玉又趕出去，叫道：「你別怕，我是不告訴人的。」¹⁶

但寶玉因對女兒之情，看那丫頭因被發現而臉紅耳赤的樣子，不但提醒那丫頭快離開，並向那丫頭說他是不會告訴人的，寶玉認為茗煙不知丫頭的歲數即作出此事，那丫頭是「白認得」茗煙了，可見寶玉認為丫頭對茗煙有「情」，故「偷情」這件事對寶玉而言便無關禮法之事，而是純粹男女之間的情感之事了。

而寶玉以「情」為判斷基準，在對尤二姐與尤三姐的賞識上亦可看出。尤二姐與尤三姐的出場，一開始是如同《金瓶梅》中女性之淫的形象，作者寫二尤，一方面藉此表現賈珍等人的荒淫，另一方面也表示那種不同於禮法所加之於女性的束縛，在二尤身上蕩然無存，使人物顯示獨特個性，這種個性最初是以一種「不潔」的形態表現出來。¹⁷在外型上，尤家兩姐妹都是「尤物」，都是好女兒，寶玉一開始對這兩位女性便不是以傳統觀念來看，而是使用「情」去超越正邪之分，所以尤二姐之死，寶玉為之傷心；柳湘蓮懷疑尤三姐品性，他代為遮掩，雖然這種遮掩法實在生生暴露了這個「天下無能第一」的糊塗方法！對以「情」做為超越價值的寶玉，尤氏姐妹並非是「邪」者；事實證明，隨著情節的發展，尤二姐情歸賈璉，而尤三姐最後自

¹⁵ 劉小楓，《拯救與逍遙》，頁303。

¹⁶ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁405-406。

¹⁷ 詹丹，《重讀紅樓夢》，頁87。

刎而死；皆表示尤三姐是內心善良貞烈的奇女子，尤二姐不是淫，而是懦弱難以抵擋，一旦有了賈璉的倚靠，也似乎從邪而回歸到正了。由此看來，寶玉這種以「情」超越社會正邪價值觀的想法，似乎成爲一條可行的人生觀出路。

此外，迎春的大丫頭司棋，在第六十一回「投鼠忌器寶玉情賊 判決冤獄平兒情權」中跟管廚房的柳家嬸子與五兒處得不好，就下了陰謀要生事把柳家的趕出去而讓自己的親戚秦顯家的補進來，有其人格上的缺失。而在第七十四回，司棋與表哥私通之事，「鳳姐見司棋低頭不語，他並無畏懼慚愧之意，倒覺可異。」（頁1792-1793）證明世俗眼光中認爲「私情」之不合禮儀，但對司棋而言，卻無畏懼慚愧之意，因此，當司棋因爲通姦之事被逐，第七十七回寶玉一樣淚汪汪的道別，要幫她開脫，還爲此痛罵沾了男人氣息的婆子：

寶玉又恐他們去告舌，恨的只拿眼睛瞪著他們，看已去遠，方指著恨道：「奇怪，奇怪，怎麼這些人只一嫁了漢子，染了男人的氣味，就這樣混賬起來，比男人更可殺了！」守園門的婆子聽了，也不禁好笑起來，因問道：「這樣說，凡女兒個個是好的了，女人個個是壞的了？」寶玉點頭道：「不錯，不錯！」¹⁸

從這些例子看來，寶玉的「情」，是一種普遍真理：凡是女兒就是水，就值得用「情」相對待，這就是人生最大的意義！他連那些女兒究竟品性道德如何都不管，更何況去沾染賈環的相好（彩霞）和賈薔的相好（齡官）？從「正邪對立」中走出，試圖用「情」來面對現實生活的一切，這正是賈寶玉設定生命意義的指標。

二、反抗劫難的世界，大觀園是一個出走的武陵源

在寶玉的至理名言中，認爲「女兒是水作的骨肉，男人是泥作的骨肉。我見了女兒，我便清爽，見了男子，便覺濁臭逼人。」（頁38）此處是以「女」與「男」生理上的對立而言，然而，在女性之中，也有行徑如同男性汙濁的，如沾染男子氣味，或沽名釣譽的女性；相對的，在男性之中，型態偏

¹⁸ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1870。

向女性，或具有女性靈秀特質的男性，寶玉亦不排斥，因此以「情」為標準，是可以打破男、女生理上的對立的：

也許沒有任何一部明清小說會像《紅樓夢》那樣，把情與女子氣緊緊地纏繞、聯繫在一起，……它對於女子氣的正面描寫應被解讀成一種對「情」的獨衷，……那些人物，那些把與情相聯的價值觀人格化的男人和女人，也由於「情」而被女性化了，……《紅樓夢》中對婦女的大量的不無炫耀的同情，都基於一種對女子氣——它不僅僅為女人所有也為男人所有——的概念化。¹⁹

故寶玉區分男女，關鍵不在性別本身，而是人物清濁的特質；同理，面對女性，不是所有女性皆為須呵護的對象，已婚婦女沾染男子之濁氣，亦是寶玉所不滿的²⁰寶玉並不是徹底的傻子，「女兒一定是水」不見得完全成立，例如雖然他對鳳姐有「情」，但是太多女兒毀在鳳姐手裡，因此，為了解釋「為什麼有些女人會脫離了『情』的無限上綱？」寶玉找到一個答案，就是「凡是嫁給男人久了，沾染了男人氣味的女兒就比男人更可殺了！」寶玉對於所謂的「婆子」之厭惡，在《紅樓夢》中多有顯示，第五十八回優伶蠲免遣發，女兒與婆子的衝突浮上檯面，晴雯對不知園內規矩的婆子所說的一番話，顯示在大觀園內女兒與婆子地位的顯著差異與潛在規則：

晴雯忙喊：「出去！你讓他砸了碗，也輪不到你吹！你什麼空兒跑在這？子裡來了？還不出去！」一面又罵小丫頭們：「瞎了心的，他不知道，你們也不說給她！」小丫頭們都說：「我們攆他，他不出去；說他，他又不信。如今帶累我們受氣。你可信了？我們到不去的地方還不算，又去伸手動嘴哩。」一面說，一面推他出去。²¹

因此，如何確保「女兒」不會變成「婆子」？如果寶玉不想走進「婆

¹⁹ 艾梅蘭著，羅琳譯，《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》（南京：江蘇人民出版社，2004年），頁121。

²⁰ 林景蘇，《不離情色道真如——《紅樓夢》賈寶玉的情慾與悟道》（臺北：大安出版社，2005年），頁146-147。

²¹ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1382。

子」的世界，就表示他認為婆子是敗壞的女兒，永遠不會變好的了，必須把她們徹底排除。不想走進婆子世界、改變婆子的寶玉只能為自己留下乾淨的女兒們，故以「情」作為判斷的基準，勢必需要一個保留「情」的空間，於是大觀園的存在勢在必行了，只有大觀園能隔開汙濁的婆子和男人，不會汙染寶玉心中的理想女兒，才能真正以「情」成為人生超越的目的。於是，一個大觀園，園內是乾淨的，園外是汙濁的；水流在大觀園內是乾淨的，流出大觀園外就髒了，如同黛玉教寶玉葬花時所說，花朵流出大觀園外就會被糟蹋了。²²

曹雪芹在《紅樓夢》裡創造了兩個鮮明而對比的世界，分別是烏托邦的世界和現實的世界，即大觀園以內的世界和大觀園以外的世界。²³寶玉並不在意「正邪之分」，或者說，他的出生就是為了控訴正邪之分，所以如此「行為偏僻性乖張」。他為了在控訴正邪之分與社會的永恒劫難之外，找到個人生命價值意義的寄託，所以從「情」一意淫而不是皮膚濫淫一找到安身立命的憑藉。為了這個「情」能保持最為純粹美善不受破壞，他選擇「走出劫難的世界」，他先把「女兒」和「婆子」分開，走出「墮落的女兒——即婆子」的劫難世界，躲進「女兒」的知情意象。為著確保「女兒」是不受污穢的，大觀園成為「走出劫難世界」最高的現實象徵。看到襲人的表姐妹生的好，就希望她們在大觀園裡——因為只有大觀園才能維繫「情」的終極意義！平兒、香菱受委曲，大觀園是最好的福地洞天。「大觀園是一個把女兒們和外面世界隔絕的一所園子，希望女兒們在裡面，過無憂無慮的逍遙日子，以免染上男子的齷齪氣味。最好女兒們永遠保持她們的青春，不要嫁出去。」²⁴

²² 原文為：「黛玉道：『撈在水裡不好。你看這裡的水乾淨，只一流出去，有人家的地方髒的、臭的混倒，仍舊把花糟蹋了。那畸角上，我有一個花塚。如今把他掃了，裝在這絹袋裡，拿土埋上，日久不過隨土化了，豈不乾淨？』」清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁523。

²³ 余英時，《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經出版事業公司，1978年初版，1981年再版），頁41。

²⁴ 宋淇，《紅樓夢識要》（北京：中國書店，2000年12月第1版，2005年1月第2次印刷），頁18。

參、「情」的自我毀滅與大觀園的再次劫難

如果曹雪芹只有滿足在上述的「大觀園」象徵，那麼，他不過是在高明的文學技巧中選擇自我幻想與逃避現實。在曹雪芹的一生，世事如夢大起大落，昔日堂前燕盡入百姓家，他所體會到的「現實」世界是一個永遠逃不掉的劫難！正如同今日我們細看中國歷史上的起起落落，哪一個心靈敏銳的人不會感受到這部歷史是這樣一部悲劇性的永遠劫難呢？

再者，身處世家大族榮華勝極之家，曹雪芹親眼看到自己的家是這樣從勝極到毀滅，他所經歷的更是這樣的一個悲劇——多麼繁華的現實，終究會在時日摧殘下破滅。做為一個不敢逃避良心指引的寫實小說家，曹雪芹只有親手毀掉大觀園——大觀園一定無法長久、女兒終究會薄命、多「情」終究得無「情」。如此，曹雪芹才創造出這麼真實感人的寫實小說。

大觀園是如何逐漸不得不然的毀掉？首先是大觀園的「乾淨世界」韶華勝極的四十九回「琉璃世界白雪紅梅 脂粉香娃割腥啖膾」後，小丫頭墜兒偷了平兒的蝦鬚鐲，五十二回寶玉得知這個情況：「寶玉聽了，又喜，又氣，又嘆：喜的是平兒竟能體貼自己，氣的是墜兒小竊，嘆的是墜兒那樣一個伶俐人，做出這醜事來。因而回至房中，把平兒之話，一長一短，告訴了晴雯。」（頁1207）寶玉認為偷竊是件「醜事」，即這樣的行為實屬沾染了婆子的氣味，並將此事告知晴雯，難道寶玉忘了平兒提醒過晴雯是塊「爆炭」，一下子就會鬧起來？在這裡顯示的是為了維護大觀園的「女兒世界」，「沾了婆子氣味」的女兒必須排除掉，墜兒的「小竊」剛好就是寶玉最嫌惡的「婆子之特性」，自然得打發出大觀園外了。故墜兒的離去具有象徵意義，但是同時也反映了一個危機：在這個努力維護的「情」之天堂，真的沒有任何墮落的可能嗎？司棋、小螺與五兒、芳官兩派的鬥爭且先不談，單單提大觀園最嚴重的一次內部墮落，就是大觀園發現了繡春囊與其後的「惑奸讒抄檢大觀園」事件。

「繡春囊」所代表的象徵是非常重要的意義，但是，由於高鶚續書把司棋寫得非常貞烈，易使讀者誤以為「繡春囊」是愛情的象徵，這樣子我們就無法了解「繡春囊」對大觀園理想世界的墮落警訊了。無論司棋後來是不是為愛情

而以身殉，因為曹雪芹的原意未必如此，所以大陸學者張之的續書才把司棋跟潘又安寫成只是一起夜逃被抓了，然後又找關係從監牢逃出去。²⁵不要考慮司棋是否有殉情的下場，就可以清楚的分析「繡春囊」之象徵了。

寶玉所期待的大觀園是「情」的象徵，「情」雖然會產生「淫」，但是這種「淫」卻是一種心靈境界極高的「意淫」而非賈璉式的皮膚濫淫。做愛與偷情雖然是皮膚上的「淫」，但是出自愛情的自然需求，寶玉並沒有視偷情為會破壞「情」之世界，所以他看到茗煙和萬兒的偷情才沒有生氣。

然而，繡春囊是一種助興的工具，不只上面的圖案是為激發性趣而繡的做愛圖像，而且內含引發性慾的春藥（或許是一種特殊的香味）；換句話說，這種東西已經是具有「為了性而性」的皮膚濫淫之特徵，不再是寶玉心目中超越意義的「情」或者是因「情」而生的「淫」，而是最標準的「皮膚濫淫」之象徵了。所以邢夫人和王夫人才會一開始就認定那是鳳姐和賈璉「專用」的。如同夏志清所言：

對於其他年輕的女子來說，那只繡著猥褻圖案的「繡春囊」的發現，使他們最後從大觀園安寧的生活跌進不幸的深淵。對司棋和他的情人、表弟潘又安而言，香袋上的圖案僅僅是他們在大觀園的樹林裡幾次幽會的紀念品，但對於年事稍長的賈府姑娘們來說，這意味著一個駭人聽聞的暗示，即魔鬼撒旦已進入樂園，危及著這些年輕少女受到保護的德行。²⁶

大觀園內部出現了這種「皮膚濫淫」的強烈象徵，就是大觀園「情」之世界開始腐朽、破敗的警訊。

「繡春囊」不但破滅了「情」的理想象徵，而且嚴重的違反社會「正邪二分」的禮教，傳統所視之「正」的世界找到最好的藉口對「邪」的世界進行大整肅，這個象徵就是抄檢大觀園與肅清怡紅院。大觀園是一個「走出劫難世界、創造理想桃源」的思想之產物，自然不可能強力維護來自「正」世界的攻擊，只能在「走出劫難」之後，繼續走出「理想世界」。因此，搜索繡春囊主人固然是重點，但肅清怡紅院的「邪」才是更重要的目的，這就是王夫人被王

²⁵ 張之，《紅樓夢新補》，第九十六回，頁202。

²⁶ 夏志清，《中國古典小說導論》（安徽：安徽文藝出版社，1988年9月第1版，1994年5月第2次印刷），頁314。

善保家的慫恿抄檢大觀園之後，一下子就想到要肅清怡紅院內的「妖精」之寫照。於是，「情」之聖者如晴雯、芳官之類，在這次大肅清中全部被趕出大觀園世界。少了這些聖者的大觀園，「情」的意義還能夠維持多少？

抄檢大觀園對於賈寶玉而言，是美的紛紛毀滅和消逝之時，是賈寶玉徹底醒悟之日，他將棄絕塵世的一切念想，走出這個虛無且充滿醜惡的世界，解脫生的痛苦。²⁷曹雪芹寫賈寶玉突出了在他身上的兩個方面，即無才與有情，無才指以世俗眼光對賈寶玉抱持著無用的否定看法，有情則指賈寶玉對事物有情之肯定看法。因此，在以大觀園構築起來的空間上的「內、外」、時間上的「今、後」、對象上的「男、女」，「都是以大觀園為視點論及寶玉的無才與有情，寶玉今天在大觀園內對女兒們有情，必然在將來走出大觀園這個女兒國後在男人社會中無能為力。」²⁸隨著時間的流逝，賈寶玉勢必得走出大觀園，曹雪芹清楚的認識到在現實世界中，大觀園中不可能永遠存在，因而安排了大觀園的毀滅，反映在作品中就是「賈寶玉由滿心歡喜入住大觀園到逐漸感受到美好現實的不斷消逝直至最終毀滅而絕望棄世的過程，……所以小說對這一毀滅過程和理想破滅的深悲巨痛的表述，反而更進一步映襯出了曹雪芹對美好理想的真切眷戀。」²⁹然而，眷戀難擋現實，《紅樓夢》所反映的世界觀與人生觀，超越了「補天濟世，利物濟人」與「落墮情根」這一矛盾層面，實際上是認定了現實世界之「無常」而不能長期圓滿，人生樂極悲生，終如夢幻，是個大悲劇，³⁰故拒絕自我欺騙的文學天才，只能用良心親手毀掉大觀園。

肆、再度走出劫難：媼嬙將軍詞與芙蓉女兒誄的象徵

在大觀園被抄檢，怡紅院被肅清後，眼見「情」的理想現實世界已經岌岌不保，寶玉要如何重新追尋他生命的終極意義？第七十八回「老學士閒徵媼嬙

²⁷ 王玉寶，〈《紅樓夢》走出唯美的世界〉，頁128。

²⁸ 張祝平，〈走出大觀園——賈寶玉的人生道路初探〉，《紅樓夢學刊》（1998年第2輯），頁28。

²⁹ 張建華，《紅樓夢與莊子》（長春：吉林大學出版社，2011年），頁57。

³⁰ 周策縱，《紅樓夢案——棄園紅學論文集》（香港：中文大學出版社，2000年），頁81。

詞「癡公子杜撰芙蓉誄」中，此回晴雯已死，芳官等被逐，寶玉尋黛玉不著，加上寶釵搬出，在在都是人去樓空之意：

（寶玉）只說去看黛玉，遂一人出園，往前次之處來，意為停柩在內。……寶玉走來，撲了個空，寶玉自立了半天，別無法術，只得轉身進入園中。待回至房中，甚覺無味，因順路來找黛玉，偏黛玉不在房中，問其何往？丫鬟們回說：「往寶姑娘那裡去了。」寶玉又至蘅蕪院中，只見寂靜無人，房內搬的空空落落的，不覺吃一大驚……。³¹

很巧合的，正在為晴雯傷心不已的寶玉遇到賈政要他寫〈妮嬭將軍詞〉，這正好觸動他的心意，對大觀園「情」的維護、晴雯、芳官等對「情」的展現，最後皆被毀滅，恰好可以透過歌詠林四娘來抒發心中之意。因此，寶玉透過〈妮嬭將軍詞〉，刻劃他對大觀園的興盛與大觀園的破滅之陳述。王希連批評本中言及：「林四娘死得慷慨激烈，晴雯死得抑鬱氣悶……迥不相同，而於一回書中並寫，有擊鼓催花之妙。」³²〈妮嬭將軍詞〉似為為晴雯等女性而寫，林四娘的忠義之氣，恰如晴雯的正直個性，試看此詞之前半部，描述林四娘等人操練女軍的盛況：

穠歌豔舞不成歡，列陣挽戈為自得。跟前不見塵沙起，將軍俏影紅燈裡；叱吒時聞口舌香；霜矛雪劍嬌難舉。丁香結子芙蓉條，不繫明珠繫寶刀；戰罷夜關心力怯，脂痕粉漬污蛟綃。³³

其中暗寓了大觀園以「情」與「女兒」為人生意義的惺惺相惜。而後半段：

勝負自然難預定，誓盟生死報前王。繡鞍有淚春愁種，鐵甲無聲夜氣涼。賊勢猖獗不可敵，柳折花殘實可傷；魂依城郭家鄉近，馬踐胭脂骨髓香。星馳時報入京師，誰家兒女不傷悲！天子驚慌愁失守，此時文武皆垂首。何事文武立朝綱，不

³¹ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1908。

³² 浦安迪編釋，《紅樓夢批語偏全》（臺北：南天書局有限公司，1997年），頁434。

³³ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1918-1920。

及閨中林四娘？我為四娘長太息，歌成餘意尚徬徨。³⁴

描述林四娘從「勝負自然難預定」這種知其不可而為之的行為，到「誓盟生死報前王」而「柳折花殘，馬踐胭脂」，這豈不是又暗寓大觀園的抄檢與怡紅院的肅清後晴雯、芳官等人的下場？老學士閑征婉孌詞之日，正是惑奸讒抄檢大觀園餘波未平之時，不忍悲戚的賈寶玉，把林四娘與鬚眉男子相對，借題以讚頌女兒。³⁵

然而，單單只是陳述大觀園的悲劇是不夠的，寶玉除了了解大觀園終究是幻滅，他還得找到一個人生終極價值來面對他所經歷的人生，否則，人生就得如大觀園一般幻滅嗎？有一種人生，可以面對大觀園的幻滅，而且延續寶玉一貫的「走出劫難」的作為，就是「走出人間劫難，與自然同化」。此即緊接著〈婉孌將軍詞〉而出的〈芙蓉女兒誄〉所示的意象。〈芙蓉女兒誄〉悼念的是晴雯，一方面卻也是寶玉對大觀園的幻滅後，對人間現實的幻滅與嚮往自然同化的意境。

嚮往與自然同化之意境，可以以屬自然萬物之「花」喻人看出，第七十七回〈俏丫鬢抱屈天風流 美優伶斬情歸水月〉中，晴雯被撵出大觀園後，寶玉便以階下海棠花死了半邊來應兆晴雯將死：

寶玉嘆道：「你們哪裏知道，不但草木，凡天下之物，皆是有情有理的，也和人一樣，得了知己，便極有靈驗的。因用大題目比，說有孔子廟前之檜，墳前之蒼，諸葛祠前之柏，岳武穆墳前之松。這都堂堂事大、隨人之正氣，千古不磨之物。世亂則萎，世治則榮，幾千百年來，枯而復生者幾次。這豈不是兆應？小題目比就是楊太真沉香亭之木芍藥材，正樓之相思樹，王昭君塚上之草，豈不也有靈驗？所以這海棠亦應其人欲亡，故先就死了半邊。」³⁶

海棠和晴雯之間已經超越了物類種屬的界限，花與人相通於知己之情，海棠將

³⁴ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1922。

³⁵ 張錦池，《紅樓管窺 張錦池論紅樓夢》（北京：文化藝術出版社，2009年），頁356-357。

³⁶ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1878-1879。

死預兆著晴雯將死，是花與人的物化。³⁷而後緊接著的第七十八回，一小丫頭向寶玉說晴雯成爲花神之事，更是直接將人喻爲自然之花神：

寶玉忙道：「你不識字看書，所以不知道，這原是有的。不但花有一個神，各樣花各有一個神之外，還有總花神。但他不知是做總花神去了，還是單管一樣花神呢？」丫頭聽了，一時諗不出來。恰好這是八月時節，園中池上芙蓉正開，這丫頭便見景生情，忙答道：「我也曾問他：『是管什麼花的神？告訴我們，日後也好供養的。』他說：『天機不可洩漏，你既這樣虔誠，我只告訴你，你只可告訴寶玉一人，除他之外，若洩漏了天機，五雷就來轟頂的。』他就告訴我說，他就是專管芙蓉花的花神。」寶玉聽了這話，不但不爲怪，亦且去悲而生喜，仍指芙蓉笑道：「此花也須得這樣一個人去司掌。我早料定了他那樣人必有一番事業做的！雖然超出苦海，彼此不能相見也，免不得傷感思念。」因又想：「雖然臨終未見，如今且去靈前一拜，也算盡五六年的情常。」³⁸

此事雖是透過小丫頭的口說出，無法判定真偽，但是寶玉聽此一說後「去悲生喜」，認爲晴雯是與自然同化，成爲芙蓉花神。寶玉在爲晴雯做〈芙蓉女兒誄〉前即言：「我又不希罕那功名，不爲世人觀閱稱贊，何必不遠師楚人之《大言》、《招魂》、《離騷》、《九辯》、《枯樹》、《問難》、《秋水》、《大人先生傳》等法，或雜參單句，或偶成短聯，或用實典，或設譬寓，隨意所之，信筆而去，喜則以文爲戲，悲則以言誌痛，辭窮意盡爲止，何必勸世俗之拘拘於方寸之間哉。」（頁1924）有意遠師古人，透過誄文自舒胸中之意，而後成篇之〈芙蓉女兒誄〉，雖述及過往相處種種，難掩不捨，但最後卻仍舊傳達出與自然同化之意象。

〈芙蓉女兒誄〉前半段是描述「邪終被正所滅」、「公子情深敵不過女兒命薄」等情形，在這樣的情形下，大觀園的理想要從何處尋？試看〈芙蓉女兒誄〉前半段：

³⁷ 胡曉薇，〈「物化於情」與「物化於道」——試論《紅樓夢》與《莊子》的「情」觀〉，《紅樓夢學刊》（2009年第2輯），頁263。

³⁸ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1907。

孰料鳩鴆惡其高，鷹鷲翻遭罩覆；蕢蕤妒其臭，蘭竟被芟鉏！花原自怯，豈奈狂飆；柳本多愁，何禁驟雨。偶遭蠱蠱之讒，遂抱膏肓之疾。……高標見嫉，閨幃恨比長沙；直烈遭危，巾幗慘於羽野。自蓄辛酸，誰憐夭折！……自為紅綃帳裏，公子情深；始信黃土隴中，女兒命薄！……嗚呼！固鬼域之為災，豈神靈而亦妒？籍詖奴之口，討豈從寬？剖悍婦之心，忿猶未釋！。³⁹

一直到「始信上帝委托權衡，可謂至洽至協，庶不負其所秉……」等，現實的理想已經不可能，只有走出這個劫難世界，與自然同化——也就是成為神，這樣才能把每個女兒的乾淨性質完整的保護，情的世界才有永恒存在的可能，生命的意義才有一個終極指標。因此，再看〈芙蓉女兒誄〉後半段：

乃歌而招之曰：天何如是之蒼蒼兮。乘玉蚪以遊乎穹窿耶？地何如是之茫茫兮，駕瑤象以降乎泉壤耶？望徹蓋之陸離兮，抑箕尾之光耶？列羽葆而為前導兮，衛危虛于傍耶？驅豐隆以為庇從兮，望舒月以離耶？聽車軌而伊軋兮，御鸞鷖以征耶？聞馥郁而菱然兮，紉蘅杜以為纓耶？炫裙裾之爍爍兮，鏤明月以回璫耶？借葳蕤而成壇時兮，藥蓮焰以燭銀膏耶？文瓠匏以為解學兮，灑醞醪以浮桂醕耶？瞻雲氣而凝眸兮，仿佛有所覘耶？俯窈窕而屬耳兮，恍惚有所聞耶？期汗漫而天闕兮，忍捐棄予于塵埃耶？倩風廉之為余驅車兮，冀聯轡而攜歸耶？余中心為之慨然兮，徒噉噉而何為耶？君偃善而長寢兮，豈天運之變于斯耶？既窈窕且安穩兮，反其真而復奚化耶？余猶桎梏而懸附兮，靈格余以嗟來耶？來兮止兮，君其來耶？⁴⁰

這些全都是表達走出人間，與大自然冥合的境界，若是能與大自然合一，晴雯就不生不死不滅了，而寶玉的理想就能永恒。所以最後寶玉所悲嘆的究竟是晴雯之死，還是悲嘆寶玉自己還沒有與自然合一呢？這樣的人生意義之終極答案，就是「走出劫難」；走出到最後，現實生命是浮光幻影，大觀園是一瞬間的幻夢，這一切都是要走出的。所以，成為大自然的一部份，就是生命最高的境界，這就是「逍遙」。

³⁹ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1926-1928。

⁴⁰ 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁1929-1930。

劉再復認為《紅樓夢》是一部自然人化的大書，即石頭化為人的大書，寶玉與黛玉是木石前盟，人的生命從洪荒的大自然中逐漸形成，人從自然界走入人界後，身上還帶著自然的特性。⁴¹《紅樓夢》中「與自然同化」的觀點，在許多情節皆有顯示。以走出劫難而言，由於人間事紛擾，皆帶給人牽掛煩惱，惟有走出劫難並放下，方能有所體悟。第二十一回寶釵生日之時，寶玉央求寶釵所念之戲文：「漫搵英雄淚，相離處士家，謝慈悲，剃度在蓮台下。沒緣法，轉眼分離乍。赤條條，來去無牽掛。那裡討煙蓑雨笠捲單行？一任俺芒鞋破屨隨緣化！」（頁489）寶玉聽了便稱賞不已。而後又因介於黛玉與湘雲間之調停，思及《南華經》中的句子：「巧者勞而智者憂，無能者無所求，飽食而遨遊，泛若不繫之舟。」（頁494）這些思想皆與走出劫難之逍遙處事有關。

而後入住大觀園的生活，則更加貼近自然萬物。第二十三回，寶玉等人因迎春之命而入住大觀園，眾兒女成長的過程中，便常有與自然貼近之情節，且看寶玉入住大觀園後之情景：

且說寶玉自進花園來，心滿意足，再無別項可生貪求之心。每日只和姊妹丫頭們一處，或讀書，或寫字，或彈琴下棋，作畫吟詩，以及描鸞刺鳳，鬥草簪花，低吟悄唱，拆字猜枚，無所不至，倒也十分快樂。他曾有幾首即事詩，雖不算好，卻是真情真景。⁴²

寶玉所做之〈四時即事詩〉含有閒適之意，而其在大觀園作詩、散步、看景、談情、說悲等生活，這樣的生活型態正是不破壞天人之道的「自然」狀態。⁴³此外，寶玉對自然萬物之情，也透過婆子的側面觀察而道出，如第三十五回，婆子說寶玉「時常沒人在跟前，就自哭自笑的；看見燕子，就和燕子說話；河裡看見了魚，就和魚兒說話；見了星星、月亮，不是長吁短歎的，就是咕咕噥噥的。」（頁804）

⁴¹ 劉再復，《紅樓哲學筆記》（香港：三聯書店有限公司，2010年），頁6。

⁴² 清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》，頁519。

⁴³ 張建華，《紅樓夢與莊子》，頁40。

對生命消逝的認知，也同樣是透過自然萬物來體會，如著名的第二十七回黛玉葬花之舉，寶玉聽見黛玉所作之〈葬花詞〉，不由得由花及人，思及生命消逝，花落人亡之嘆。第五十八回，寶玉自認因病而把杏花辜負了，更由杏花聯想至女兒不得不出嫁的哀嘆。而這些與自然萬物貼近的例子，仍舊有「人」的介入，最終的逍遙，應是與自然同化，寶玉兩次與襲人談及死亡議題，一次是第十九回，寶玉言「只求你們同看著我，等我有一日化成了飛灰，飛灰還不好，灰還有形有跡，還有知識，等我化成一股輕煙，風一吹便散了的時候，你們也管不得我，我也顧不得你們了，那時憑我去，我也憑你們愛那裡去就去了。」（頁423-424）第三十六回寶玉說願自己能夠「隨風化了，自此再不要托生為人」（頁826），便是他死的得時了。

因此，賈寶玉只宜生活在兩種自然關係之中，一是擁有日月星辰，山水花卉的大自然中，一是擁有天真天籟的少女自然生命之中，可是人終究有複雜的人際關係，還是赤條條無牽掛的自然人更好。⁴⁴《紅樓夢》一書呈現了應充分人化後再求人的自然化，寶玉類的反叛是充分人化之後的反叛，是擁有高度心靈原則之後的謀求意志自由，是在實現「自然人化」大前提下的謀求生命自然。⁴⁵

伍、結語：一旦開始走出劫難， 最終是與大自然合一的逍遙人生

我們看到，從對於「正邪對立」所產生的社會壓迫，到寶玉以「情」來代表「邪」對於「正」的反叛。卻同時讓「情」產生了「女兒」與「婆子」的對立，從而造成「大觀園內」與「大觀園外」的對立世界。在這種過程中，無論是正邪對立所造成社會的永遠劫難、女兒或婆子對立造成的大觀園內鬥爭、大觀園內外對立卻止不住大觀園內的自我腐敗，我們看到寶玉一直靠「走出劫難」來回應他所面對的價值問題。

⁴⁴ 劉再復，《紅樓哲學筆記》，頁57-58。

⁴⁵ 劉再復，《紅樓哲學筆記》，頁162。

於是一旦開始走出劫難，就是永遠的走出。爲了走出「正」「邪」對立而創造的「情」，會產生「女兒」「婆子」對立；爲了走出「女兒」「婆子」對立而創造的大觀園，會產生「內外」對立；終究都逃不掉現實人生永遠的劫難——幻滅與破碎。因此，永遠的走出人生劫難，與大自然合一；默然看待世界人生紛紛擾擾，對人生無語外只得尋求內心清淨不受污染；這樣的逍遙人生觀，就是「走出劫難」最後的歸宿了。

然而，理想世界的破裂，是否就得走向逍遙的人生觀？是否「走出劫難」的生命價值，是我們安身立命的終極意義？這是讀完《紅樓夢》後可與西方經典巨著《卡拉馬助夫兄弟們》進行文學比較之議題，也是劉小楓《拯救與逍遙》一書中嘗試進行的中西文化價值之比較。本文期待分析《紅樓夢》揭示的終極意義後，能進一步分析其他經典文學作品揭露的各種答案，從而理解《紅樓夢》在這種角度上的獨特意義與價值；這都有待日後更進一步的研究。

參考文獻

一、古籍

清·曹雪芹，《脂硯齋重評石頭記：庚辰本》（北京：人民文學出版社，2006年）。

[Cao Xueqin (2006). *The Story of the Stone with Zhiyanzhai's second time review: Gengchen ed.* Beijing: People's Literature Publishing House.]

二、近人編輯、論著

余英時，《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經出版事業公司，1978年初版，1981年再版）。

[Yu Ying-Shi (1st in 1978, 2nd in 1981). *Two Worlds of The Dream of the Red Chamber.* Taipei: Linking Publishing.]

宋淇，《紅樓夢識要》（北京：中國書店，2000年12月第1版，2005年1月第2次印刷）。

Song Qi (1st ed. in 2000, 2nd ed. in 2005). *Essential Comments on The Dream of the Red Chamber.* Beijing: China Bookstore.]

林景蘇，《不離情色道真如——《紅樓夢》賈寶玉的情慾與悟道》（臺北：大安出版社，2005年）。

[Lin Jing-Su (2005). *Under the erotic to Describe the essence: Jia Bao-Yu's Lust and Enlightenment in The Dream of the Red Chamber.* Taipei: Da An Publishing Co.].

周策縱，《紅樓夢案——棄園紅學論文集》（香港：中文大學出版社，2000年）。

[Zhou Cezong (2000). *Cases in The Dream of the Red Chamber: Collections talking about this novel in Qi Garden.* Hongkong: The Chinese University Press.]

浦安迪編釋，《紅樓夢批語偏全》（臺北：南天書局有限公司，1997年）。

[Pu Andi (1997). *Complete Collection of those early and sharp Book Critics on The Dream of the Red Chamber.* Taipei: SMC Publishing Inc..]

- 孫遜，《紅樓夢探究》（臺北：大安出版社，1991年）。
- [Sun Xun (1991). *Exploration of The Dream of the Red Chamber*. Taipei: Da An Publishing Co.]
- 梅新林，《紅樓夢哲學精神》（上海：學林出版社，1995年5月第1版，1997年4月第3次印刷）。
- [Mei Xinlin (1st in 1995, 2nd in 1997). *The Spirit of philosophy in The Dream of the Red Chamber*. Shanghai: Academia Press,].
- 夏志清，《中國古典小說導論》（安徽：安徽文藝出版社，1988年9月第1版，1994年5月第2次印刷）。
- [Xia Zhiqing (1st in 1988, 2nd in 1994). *Introduction of the Chinese Classic Novel*. Anhui: Anhui Literature & Art Publishing House.]
- 張錦池，《紅樓管窺 張錦池論紅樓夢》（北京：文化藝術出版社，2009年）。
- [Zhang Jingchi (2009). *Watching The Dream of the Red Chamber Through a Pipe: Zhang Jing-Chi Talking about the Novel*. Beijing: Culture and Art Publishing House.]
- 張建華，《紅樓夢與莊子》（長春：吉林大學出版社，2011年）。
- [Zhang Jianhua (2011). *The Dream of the Red Chamber and Chuangcius*. Changchun: Jiling University Publishing House.]
- 張之，《紅樓夢新補》（山西：山西人民出版社，1984年）。
- [Zhang Zhi (1984). *The Second Supplement of the Dream of the Red Chamber*. Shanxi: Shanxi People Publishing House.]
- 詹丹，《重讀紅樓夢》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2008年）。
- [Zhan Dan (2008). *Reread The Dream of the Red Chamber*. Taipei: Showwe Information Co. Ltd..]
- 劉小楓，《拯救與逍遙》（臺北：久大文化股份有限公司，1991年）。
- [Liu Xiaofeng (1991). *The Saving and The Free Wandering*. Taipei: Jiuda Culture Co., Ltd..]
- 劉再復、劉劍梅，《共悟紅樓》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2009年）。

[Liu Zaifu, Liu Jianmei (2009). *Comprehending The Dream of the Red Chamber together*. Beijing: SDX Joint Publishing Company.]

劉再復，〈《紅樓哲學筆記》〉（香港：三聯書店有限公司，2010年）。

[Liu Zaifu (2010). *The Philosophy Notes for The Dream of the Red Chamber*. Hongkong: Joint Publishing HK.]

艾梅蘭著，羅琳譯，〈《競爭的話語：明清小說中的正統性、本真性及所生成之意義》〉（南京：江蘇人民出版社，2004年）。

[Ai Meilan, Luo Lin (2004). *The Sentences in the Competition: The Orthodoxy, the Authenticity and the Significance of the Birth in the Ming and Qing Novels*. NanJing: Jiangsu People Publishing, Ltd..]

三、期刊論文

王玉寶，〈《紅樓夢》走出唯美的世界〉，《紅樓夢學刊》（2005年第5輯），頁117-131。

[Wang Yubao, The Dream of the Red Chamber: Out of the Beautiful World, *Studies on "A Dream of Red Mansions"*, 2005(5), 117-131.]

吳情，〈拯救與逍遙——從賈寶玉論《紅樓夢》的精神苦難〉，《藝文天地》（2011年6月），頁127-129。

[Wu Qing, the Saving and the Free Wandering: Discussing the Sprit Calamity in The Dream of the Red Chamber From Jia Bao-Yu, *Lifemonthly*, 2011(6), 127-129.]

胡曉薇，〈「物化於情」與「物化於道」——試論《紅樓夢》與《莊子》的「情」觀〉，《紅樓夢學刊》（2009年第2輯），頁255-268。

[Hu Xiaowei, "the Fusion of the Emission" and "the Fusion of the Faith": Try to Discusss the Concept of Emission in The Dream of the Red Chamber and The ZhuangZi, *Studies on "A Dream of Red Mansions"*, 2009(2), 255-268.]

張祝平，〈走出大觀園——賈寶玉的人生道路初探〉，《紅樓夢學刊》（1998年第2輯），頁18-37。

[Zhang Zhuping, Outing of the Grand View Garden: the First Exploration of Jia Bao-Yu's Life Path, *Studies on "A Dream of Red Mansions"*, 1998(2), 18-37.]

國立屏東大學學報—人文社會類

第四期（年刊）

主任委員：古源光

主 編：蔡振念

編輯委員：

校內委員：李堅萍、黃文車、連憲升、傅玉香、葉晉嘉、潘怡靜、簡光明

校外委員：王儀君、台邦·撒沙勒、周德禎、洪豐生、黃芳吟、葉淑華、

萬毓澤、蔡振念、劉豐榮

（依姓氏筆劃排序）

執行編輯：吳品賢

助理編輯：熊惠娟、游瑀芮

排 版：麗文文化事業股份有限公司

封面設計：許有麟

出 版 者：國立屏東大學

地 址：90003 屏東市民生路4之18號

電 話：（08）766-3800

傳 真：（08）723-4406

印 刷 者：麗文文化事業股份有限公司

地 址：802 高雄市苓雅區五福一路57號2樓之2

電 話：（07）226-5267

傳 真：（07）223-3073

出版年月：中華民國一百零八年八月（初版）

創刊年月：中華民國一百零五年八月

本刊同時登載於：屏東大學機構典藏資料庫，<http://ir.nptu.edu.tw>

展 售 處：(1)國家書店

地址：104臺北市松江路209號1樓

TEL：（02）25180207

網址：<http://www.govbooks.com.tw/>

(2)五南文化廣場

地址：406臺中市北屯區軍福七路600號

TEL：（04）24378010

網址：<http://www.wunanbooks.com.tw/>

定 價：350元

GPN：2010501984

ISSN：2518-8879

請尊重著作權·未經同意請勿翻印