

Journal of Han Chiang

Volume I

Feb 2019

韓江學刊

第一期

Journal of Han Chiang

Volume I 2019



ISSN 2637-1316



9 772637 131006

KDN NO. PP19420/12/2018 (035010)

Price: RM 25



韓江學刊

第一期

2019

韓江學刊 第一期

Journal of Han Chiang

Volume 1, 2019

Advisors

Dr. Beh Kok Hooi
Jenny Khoo Gim Hoon

Chief Editor

Dr. Ooi Bee Peng

Editors

Yap Geng Jin
Lin Chia-Hui
Tan Tze Chia
Dr. Yang Jie
Dr. Jackson Loke Soo Ling
Dr. Yeoh Kim Chuan
Heng Wen Zhuo

Typesetting & Cover Design

Jamie Hor Sook Mun

Cover Calligraphy

Tneoh Teong Hoe

编辑顾问

马国辉 博士
邱金云

主编

黄美冰 博士

编辑

叶耿瑾
林佳慧
陈妤佳
杨捷博士
陆思麟博士
杨金川博士
王文卓

排版与封面设计

何淑敏

封面题字

张忠和

Publisher

Tel

Fax

Email

Address

Han Chiang University College of Communication

(+604) 2831088

(+604) 2829325

hcc@hju.edu.my

Jalan Lim Lean Teng, 11600 Georgetown, Penang, Malaysia

Printer

Address

Mingwell (M) SDN BHD

No.177 (Ground Floor), Jalan Perak, 10150 Pulau Pinang

Date

February, 2019

ISSN 2637-1316

KDN No. PP19420/12/2018 (035010)

All rights reserved

韓江學刊

第一期

Journal of Han Chiang

Volume 1, 2019

目次

学术论文

1/ 洪淑苓

台湾文学在《蕉风》的呈现与意义（1955-1999）

37/ 罗梓浩、洪丽芬

马来西亚中学母语教育的隐忧

——以 1993 至 2016 年初中中文试卷为研究视角

65/ 郑庭河

马来西亚华人文化认同中的儒教资源

——个案和问题

83/ 陆思麟

钱穆《易》学观考论

103/ 杨金川

唐代女性婚嫁权

——以《唐律》与唐人小说为材料的考察

123/ 郭思韵

宇宙图式关联思维的文学意义及其对文化意象构筑的隐性引导与衍化

149 / 张清菁

格式塔理论 (Gestalt Theory) 融入苏轼《浣溪沙》五阕农村词意象分析之探索

175 / 陳晶芬

《良友画报》(1926-1927) 中移风易俗的女性形象变化

209 / 黄凯文

动机结果论

——论孟子义利观的伦理结构

223 / 蒋孝安、潘碧丝

马来西亚技职学院华语教学现状、问题与建议研究

研究随笔

249 / 黄美冰

谁是汉学家？

——“青年汉学家”入门大惑与辨析

书评

267 / 詹杭伦

邵祖平《七绝诗论七绝诗话合编》评述

《韩江学刊》特约 / 289

学术论文

台湾文学在《蕉风》的呈现与意义

(1955-1999) **

洪淑苓*

摘要 有鉴于马华文学与台湾文学的密切关系，本文从《蕉风》创刊号到 488 期中，选取相关材料，探讨台湾文学在马华文学中的样貌。《蕉风》历史悠久，为马华文学著名刊物，提供马华作家、评论者的发表园地。本文将首先简介《蕉风》的概况，接着讨论其中与台湾作家、台湾文学相关的文章，依作家访谈录、与小说及散文相关的评介文章，以及与新诗、现代诗相关的部分，分别了解刊登的文章概况，并就其中相关议题深入探讨，以俾具体掌握台湾文学、马华文学之间的交流网络。

关键词 蕉风 马华文学 台湾文学 新诗 文化流动

前言

《蕉风》是马华文学的著名刊物，自 1955 年创刊以来，刊登新马各界的华文作品、评论，也广及台湾、香港、中国等作家的文章，以及世界文学的翻译与介绍；而且不只是现代文学，也有对古典文学如《红楼梦》、《水浒传》等的赏析。《蕉风》对于台湾现代文学的介绍颇多，显现《蕉风》的编者、作者与读者对台湾文学有一定程度的关注，而台湾的作家也有受访的记录，加上马华作家到台湾留学、居住，也仍然关注《蕉风》的内容，显示两地文学交流的现象，值得探讨。本文将首先简介《蕉风》的概况，接着讨论

* 洪淑苓博士，台湾大学中文系教授。Email: shuling@ntu.edu.tw

**本文为 102 年度台湾大学迈向顶尖大学研究计划之研究成果，博士生助理吴道顺协助搜集、整理资料，於此一併志谢。初稿宣读于“2013 华人研究国际论坛”，2013 年 6 月 28-29 日，吉隆坡：马来亚大学。

其中与台湾作家、台湾文学相关的文章，依作家访谈录、与小说及散文相关的评介文章，以及与新诗、现代诗相关的部分，分别了解刊登的文章概况，并就其中相关议题深入探讨，以俾具体掌握马华文学、台湾文学之间的交流网络，思考华语系文学共通的问题与意义。

一、《蕉风》简介

有关《蕉风》的历史，《蕉风》458期曾策划“38年专辑”，由姚拓等人细数前尘往事，而这个专辑也配合了1993年8月30日在吉隆坡雪兰莪中华大会堂举行的“《蕉风》38年史料展”（《蕉风》，1994：1-36）。其次，482-486期¹，有“蕉风记忆”专栏，刊载白垚、申青等人的忆旧文章，以及姚拓的自传。到了500期²，又策划“蕉风年华500”专辑，有白垚、李有成等人发表文章。

综合这些史料、回忆以及相关数据可知，《蕉风》创刊号于1955年11月10日发行，地点是新加坡，出版社为蕉风出版社，创办人为申青（本名余德宽，1922-）。1959年马来亚印务公司在吉隆坡成立，《蕉风》也移至吉隆坡。《蕉风》起初是半月刊，1960年代改成月刊。1990年1-2月出版第434期，自此改成双月刊。1999年1-2月的488期为“休刊号”，至2002年由南方大学学院马华文学馆复刊，改为半年刊。新近一期510期于2016年8月1日出版。³因有这样的休刊与复刊的变动，本文的研究范围也限定在创刊到488期休刊为止，以便探讨阶段性的马华与台湾文学之关系。

《蕉风》创刊始末，据创刊人申青在《蕉风》483期发表《忆本刊首届编委》，提及当初创刊的过程，《蕉风》于1955年11月10日正式创刊，第一期印了六千份，出版前两天在新加坡大世界永春

¹ 《蕉风》482期为1998年1-2月出版，486期为1998年9-10月出版。

² 《蕉风》500期为2001年5-6月出版。

³ 各版型尺寸如下：1960年代的月刊，尺寸13.2cmx18.9cm；1969年起，改为17.2cmx18.3cm，近似正方形；1982年起，改为18.4cmx25.4cm；488期的休刊号，18.1cmx24.4cm，封面有“休刊特大号”字样；2002年起，版型加大，改为20.5cmx29.3cm。

园举行创刊发布会，宴请新加坡文化界名流，场面十分隆重。《蕉风》社址设于新加坡里峇峇利路420号2楼（今已另改建为大厦），而首届的编辑委员有曾铁枕、马俊武（笔名马摩西）、陈振亚、李鸿贲（笔名李汝琳）、范经、张海威、邱高明以及申青本人。编辑群多有从中国转香港，再到新加坡或马来西亚的经历，而《蕉风》编辑部也成为当时文艺沙龙之地。⁴

《蕉风》的另一位灵魂人物姚拓，在1959年加入编辑群，据他的《闲笔说〈蕉风〉》⁵及相关的数据库，《蕉风》各个阶段及其编辑群可分为：

（一）第一阶段（1955-1958），在新加坡时编辑、发行，编辑群如申青所述诸人，此亦为半月刊时期。

（二）第二阶段（1959-1969），迁移至吉隆坡八打灵市出版印刷，编辑群除姚拓外，有黄思骋、彭子敦与黄崖；此阶段已改为月刊。黄思骋主编的1960、61这两年销量大增，涨至5000本，这阶段还每期都附送中篇小说一本。

（三）第三阶段（1970-1989），现代派风格时期，系因黄崖离开后，由白垚主编，开始采用现代诗的稿子，以后又由周唤主编，出版了《美的V形》，大量刊登现代诗，于是被称为现代派。此后任编辑的有梅淑贞、悄凌、陈瑞猷、张锦忠、李有成、谷川、沙禽、许友彬、王祖安、梅采、黄昭谕、多拉、小黑、林春美等。

（四）第四阶段（1990-），多元化时期。姚拓所区分的三个阶段，第三阶段历时甚长，1990年也许可以是个新的分水岭，因此时期王祖安离开，从月刊改为双月刊，还曾附赠《蕉风少年》别册。而文字也从繁体字改为简体字，同时刊载的文章风格也更为多元，或许可以命名为多元化时期。此阶段主要由小黑、多拉以及林春美主编。然而《蕉风》在1999-2001年又休刊，2002年以后复刊的南

⁴申青在文中说这些委员除了丘高明和他仍健在外，其余都已作古。申青（1998年3-4月）《忆本刊首届编委》，《蕉风》483期，页84-86。

⁵姚拓（1994年1-2月）《闲笔说〈蕉风〉》，《蕉风》458期，页1-4。姚拓已于2009年10月7日逝世，星洲日报新闻《本地文坛耆老姚拓病逝》，2009年10月7日，星洲日报网站，网址：<http://news.sinchew.com.my/node/133374>，查询日期2017年10月15日。

方学院版半年刊的《蕉风》，这个学院版的新《蕉风》，势必要另立一个阶段，以便后续的观察。

《蕉风》是个民间自组的艺文刊物，从该刊编辑人的回忆与历来的编后语看，可说是惨淡经营，一方面坚持要付稿费，一方面又要鼓吹读者长期订阅，以维护该刊基本的开销，而所有的编辑者几乎都是兼差性质，就算是专职的，不久也会因薪水微薄而不得不另觅他职。⁶这艰苦的历程在 488 期的“休刊特稿”各篇都有详细的剖白。

维持《蕉风》的理由，不仅是因为它历史悠久，也有许多人回忆他和《蕉风》的因缘，肯定《蕉风》对他的影响，而觉得这样一份刊物可说是马华文学的代表，必须维持下去。这当中，曾担任编辑的人固然不用说，譬如读者菊凡《蕉风永远不老》提到，他从年少时候就固定购阅《蕉风》，每月一定到大山脚大街中华书局去买，当时一本两角钱；到 1963 年他被派到柔佛州南端的边嘉兰执教，仍然每月乘船到新加坡友联书局购买《蕉风》或其他书本。三年后，转校到昔加末，在当地书局继续购买《蕉风》。1968 年，他回到吉打峨仑中华华小任教，因结识文友宋子衡、艾文等，开始向《蕉风》投稿，成为《蕉风》的作者，受到主编李苍的赏识，直到 1980 年以后才未再写作投稿。而 1972 年，他在国民型中学兼教华文，更趁机推介《蕉风》给华文学会的同学，每期大可推销四十本《蕉风》和七、八十本《学报》（《蕉风》的姐妹刊物）。菊凡认为《蕉风》教给他欣赏文学的方法，也是他日后教学时的重要参考指南。他肯定“马来西亚的华文文学刊物，能够踉跄不倒地出版 500 期以上的，只有《蕉风》！”，他也希望“《蕉风》能够永远不老地推动文学气息，栽培青年文友、华文学会同学都以读《蕉风》作品为荣，那么《蕉风》继续生存的意义就更重大了！”（菊凡，2001：28-29）

⁶例如张锦忠说，当时他当主编的月薪是马币 180 令吉；而许友彬本是个合适的主编的人选，但他当主编不久后就找到了教职，为了养家，也就辞去《蕉风》的编务。参见张锦忠（1999 年 1-2 月）《那些旧事，无端的》，《蕉风》488 期，页 4。

二、《蕉风》对台湾作家的访谈录

《蕉风》对于台湾文学的关注，范围可说相当广泛。在 1950 年代的《蕉风》，对于从中国大陆到台湾的傅斯年、胡适、苏雪林、谢冰莹等人，都曾加以介绍，⁷显现对于台湾的学者、文人与作家都十分关注。尤其是谢冰莹的文章，早期有 7 期的《蕉风》都曾刊登她的小说或散文等作品。⁸到 1960 年代起，对于台湾作家的介绍，更是热络，有的是刊登作家访谈纪录，这类文章往往是因台湾作家访马而进行的访问稿。此外，则是针对作家与作品撰写评论。

根据搜寻所得，《蕉风》曾刊载的台湾作家访谈录有 13 篇，受访作家依序有张晓风、柏杨、司马中原、张系国、刘绍铭、李昂和陈艾妮、黄春明和陈映真、廖辉英、余光中、陈若曦、叶维廉、痖弦、林耀德等共 15 位（详参附表一）。这 13 篇的访谈文章，除了海澜《宗教与文学——张晓风教授访问录》是在台湾的东吴大学进行访问外，其余都是因为作家到马来西亚访问、演讲、参加会议，甚至是度假，只要有机会，《蕉风》的编辑群和当地作家都会和台湾作家相约访谈，而大多数台湾作家也乐于接受⁹，并且相谈甚欢。甚至作家本人也极为兴奋，如李昂就说她很高兴来到马来西亚，因为她想看看会出现李永平、商晚筠这么棒的马华作家的土地是怎样的。（王祖安主持、琼玛整理，1987：2-10）而小说家张系国到吉隆

⁷例如刘藹如（1957 年 11 月）《傅斯年七周年祭》，《蕉风》50 期，页 9；历史学者傅斯年到台湾后，担任台湾大学校长，并在 1950 年 12 月 20 日逝世，本文为悼念之作。又，刘藹如（1958 年 5 月）《胡适与台湾》，《蕉风》61 期，页 17；本文记述胡适到台湾后，担任中研院院长之事。又，刘藹如（1958 年 8 月）《苏雪林著作等身》，《蕉风》67 期，页 22；本文介绍苏雪林生平，苏雪林为学者兼作家。又，焕乐（1958 年 2 月）《谢冰莹与我》，《蕉风》56 期，页 11；本文忆述谢冰莹和他的往来。

⁸1950 年代，《蕉风》刊登谢冰莹的作品包括《文竹》（小说）（1957 年 12 月）《蕉风》51 期，页 6-9；《母亲的生日》（散文）（1958 年 7 月）《蕉风》66 期，页 14-15；《伙夫李林》（小说）（1958 年 9 月）《蕉风》69 期，页 8-10；《漫谈文学批评》（1959 年 1 月）《蕉风》75 期，页 4-5；《太平山纪游》（1959 年 4 月）《蕉风》78 期，页 8-10；《我是怎样写小说的？》（1959 年 7 月）《蕉风》81 期，页 6-9；《谈老》（小品文）（1959 年 11 月）《蕉风》85 期，页 24。

⁹这些访问中，只有陈若曦因为行程太满、太累，所以建议不要访问，只在宴席间随兴聊聊。所以该访问稿只有简短记事，以及搭配较多的活动照片。参见许友彬报导（1990 年 7-8 月）《陈若曦和蕉风诸友相见欢》，《蕉风》437 期，页 6-7。

坡参加研讨会,《蕉风》张锦忠等人即直接到他下榻的饭店等候,从晚餐后直等到深夜,几度打算放弃,终于看到张系国从外面回来,众人才如愿以偿。(张锦忠,1986b: 2-6)小说家黄春明、陈映真与戴天访马,《蕉风》的编辑群也是直接到饭店守候,先等到黄春明,一行人兴奋不已,陈强华还携带当年在台湾留学时买的黄春明作品集请黄春明签名,黄春明大乐。黄春明十分健谈,和这群马大、台大毕业的马华青年作家聊得很愉快。后来,陈映真和戴天回来了,黄春明和这群年轻人又移过去和这两个作家聚谈。众人直聊到半夜两三点,而翌晨五点黄春明就要赶往机场搭机返台。(妹头,1987: 2-10)《蕉风》编辑群、马华作家和台湾作家的热情于此可见一斑。

《蕉风》对这些作家的访问,除了询问其写作观念、历程,或是和作家讨论某部作品外,也都会触及对于华文文学、马华文学的问题;从这类问题的问与答之中,我们可以看到台湾作家对于华文文学的认知与态度,以及对于马华文学也有所期许之外,同时也呈现了他自己在面对中国/台湾文学的思考内涵。接着,就以柏杨、余光中和痖弦的访谈为例来看作家的论点。

柏杨接受访问时,其中有两个问题与台湾文学、马华文学有关。第一个是“台湾文学是否可以代表中国文学”的问题。柏杨认为:

台湾文学是否能代表中国文学这个问题,要看后世的批评,不是自己能主观决定的。譬如说,我现在回到台湾去,说我代表蕉风,可是自己说并没有用,要别人承认才有用。(蔡桐,1982: 6)

柏杨也认为,台湾文学、大陆文学“在这个时代是代表中国的两面”,因为“台湾和大陆的社会制度与意识形态不同”。但是,“台湾文学不能代表大陆,就等于大陆文学不能代表台湾文学,或是马来西亚不能代表台湾一样”,柏杨强调“我看代不代表的问題,须看个别的社会背景”。(蔡桐,1982: 6)

第二个问题是，采访者问道：“你曾在报章上征求马来西亚和新加坡文学史料，以编纂马新文学史。这项工作对你有甚么特别意义？”（蔡桐，1982：6）柏杨回答：

我觉得这两个国家的文化交流，都是以华语做媒介。况且我认为这里对台湾的文坛太了解。但是我们对这边的文坛却一点都不了解，这是不公平的一件事，也可以说是台湾的大损失。你们这里文坛的成就也很高。虽然不是很普遍，有些人的成就真的很高。另一方面，编撰马新文学史是为了促进文化交流。（蔡桐，1982：7）

余光中与听众的问答则是从“边缘/中心”的对比谈起。听众问：“新马的华文作家离开写华文作家最多的中心那么远，该走怎样一条路，才能汇入整个华文文学的主流？”（蕉风月刊整理，1989：7）余光中答：

这个问题香港也有，台湾、菲律宾也有。问题就是中国文学的主流是不是在中国大陆？所以就有一个名字：“边缘文学”，Marginal Literature。你离中国那么远，你的经验是不是那么重要呢？你的文学的评价有没有很多人来肯定呢？……我觉得所谓边缘文学不见得是一条不重要的支流，可能很重要的，甚至于将来会影响主流，成为主流的一部分。（蕉风月刊整理，1989：7）

余光中接着举例：

在海外的华文作家面临甚么样的问题？他的社会不是典型的中国社会，还有很大的问题是他的历史背景。新加坡立国只有二十多年，譬如说一个新加坡诗人要写诗了，他不能老写长江黄河，他可能没有看过长江黄河。（众笑。）李后主说“自是人生长恨水长东”，中国的河流是往东，

大马的河流是不是往东?在中国北方看北斗七星很高,在台湾看到很低。因此下笔是不是不假思索的跟李白来,跟杜甫来?还是要把我们自己处身的社会和地理环境也写出来?(蕉风月刊整理,1989:7)

余光中强调“某些时刻写实还是需要的,一方面中国文学的传统可以吸收,一方面还是要把时代,把社会写到作品去,这样子边缘文学才能有价值。”(蕉风月刊整理,1989:7)他继续举例说明,英国文学对欧洲文学讲来是边缘文学,是英国文学现在很重要。美国文学对英国文学讲来是边缘文学,可是现在美国文学很重要。“因此我想最重要的是大马、新加坡出几个了不起的作家,这些疑问全部都解决掉了”。(蕉风月刊整理,1989:4-8)

痖弦接受访问时,提出对马华文学的看法。他首先夸赞马华作家,“马来西亚的华人少,写的人也少。这儿条件简陋,没有完整的华文教育,能写得好,是意外。而在台湾,写得好是意内之事,其实,应该更好才对。”(本刊,1990:45)至于马华文学要往何处发展呢,痖弦借郑元德告诉他米兰昆德拉的话为例,“如果一个作家写的东西只能令他本国的人了解,则他不但对不起世上所有的人,他更对不起他的同胞,因为他的同胞读了他的作品,只能变得目光短浅。”(本刊,1990:45)痖弦的意思是:

所以马华文学应该走向世界的华人,这个去向才大嘛。如果光是马来西亚的人读了之后有共鸣,其他华人读不读不在话下,就不好了。世界华人一盘棋嘛。但是我们绝不能离开我们的乡土。生在这里,长在这里,这里就是基础。……本土意识和世界华文是相行不悖的。……萧伯纳是爱尔兰乡土作家,同时也是英国作家。马华文学同时也是马来西亚文学,也是华族文学,也是世界文学,这本是一条大路,不会产生问题。(本刊,1990:45)

综上可知，马华当地的作家对于华文文学的关注，反映对自身华族处境的焦虑，因为马来西亚内部对于马华文学/国家文学的讨论，始终是个热点，如何突破华人、华文教育、华文文学在现实社会的困境，经常可看到相关的讨论。譬如《蕉风》就曾在 249、250、251 三期（1973 年 12 月～1974 年 2 月）当中，特辟马华文学与华人文化的专题，邀约各方谈论马华文学的定位与未来。因而可以了解，为何台湾作家到访，《蕉风》编辑群大都会就此问题提出询问。

此外，1991 年 9 月，林耀德访马，当地作家带他到槟城旅游参观，《蕉风》的编辑群也顺便访问了他。欧宗敏等人访问的《超越时空的设计者——访林耀德》文中（欧宗敏、何暉义，1991：14-17），马华作家最想了解的是何谓新世代文学、何谓后设小说以及都市文学在台湾的发展。在此之前，《蕉风》434 期已刊登林耀德《台湾新世代小说家》的文章（林耀德，1990：16-24），该文罗列台湾新世代小说家与作品集，也谈到后设小说的问题；此次访谈重点应是受到该文的影响。这些议题，都是当时林耀德在台湾努力策划与实践的文学主张，他和简政珍编选《台湾新世代诗人大系》、《新世代小说大系》等，本身也写都市散文和后设小说，加上他当时担任中国青年写作协会的秘书长，所以也有一些文化资源，在 1980 年代的台湾文坛俨然是闪亮的新星。¹⁰林耀德这次的受访纪录也显现出马华作家对于创新的文学议题是相当好奇和感兴趣的，因此想要一探究竟。

¹⁰林耀德在 1996 年猝逝，引起文坛的感叹，其后也有不少年轻世代的创作者与研究者相当推崇他的成就。

三、《蕉风》对台湾作家及相关小说、 散文作品的评价

除了与作家面对面的访谈，《蕉风》对台湾文学的引介，也表现在具体的介绍与评论文章。本小节先看与小说、散文有关的部分，共搜集 21 篇（详参附表二）。

这类评介文章的形式，大致可区分为随笔、单论、专论与书评四种。譬如温梓川《谈梁实秋先生》、《敢说敢为的叶公超》二文，都是以随笔的形式追忆在 1940 年代所闻见的梁、叶二人的生活趣闻，以及漫谈二人在中西文学上的成就，属介绍性的文章，但文笔细腻，又多有轶闻琐事，应该也会受到读者的欢迎。（温梓川，1967a，1967b：57-60，39-43。）

单论指的是评介单篇作品，大多数文章本身篇幅较短，观点简要，不是长篇大论型的风格；当然也有篇幅较长者。前者譬如宁西沱《谈超人列传》谈论张系国的《超人列传》（宁西沱，1979：50-51）、贾世源《食花怪客的庐山真面目》评论余光中《食花怪客》（贾世源，1979：52-53），两文篇幅都在 1200-1500 字之间。值得注意的是，宁西沱除了赞赏张系国的文笔幽默，刻画人物形象很成功外，也直接指出张系国这篇科幻小说的缺点，譬如缺乏色彩的描写，使场景失色不少；某些情节中人物心理的转折不够细腻，欠缺说服力等。贾世源仔细的分析余光中这篇《食花怪客》的技巧，整理出其中幻想的脉络，点出这和作品中主角人物冒思庄教授讲授“牧神的午后”的思绪暗中吻合，也由此肯定余光中这篇作品是一篇佳作。贾世源的赏析很细腻，但此中唯一可商榷的是以“文艺科幻小说”来定义余光中这篇作品，此文收于余氏《焚鹤人》，一般都以散文集视之，各篇都颇能凸显余光中的散文创作技巧，以及他的创新之处，譬如厘探散文中幻想、虚构与真实的界线；少有按上“文艺科幻小说”之名义。单论一篇作品，也有篇幅较长者，如杨升桥评论颜元叔的短篇小说《舞会的装饰人》（杨升桥，1976：42-49），以 7800 字的篇幅，采新批评方式，仔细剖析其中的意象与象

征运用，对话的含意、情节的伏笔与暗示性，以及人物心理的转折。本期《蕉风》也转载了颜元叔的原作，而原作不过约 7280 字。

专论指针对一位作家的多部著作进行评论，或是以学术议题对文坛现象或某个作家进行整体的研究。这类文章，可用文邦、李有成、林幸谦在《蕉风》发表的论文为例。文邦《台湾的新生代小说作者》，谈的是 1960 年代以后崛起的小说家，也就是受现代主义洗礼，和夏济安的《文学》杂志与白先勇的《现代文学》杂志有密切关连的这批作家，白先勇、黄春明、陈映真、张系国、刘大任、王文兴、欧阳子、王祯和、七等生等，文邦认为这群作家是“文学新生代”，“他们有幸的比五四或三十年代的前辈作家更容易的汲取西方文学的艺术技巧”（文邦，1974：41），比如意识流、蒙太奇之类的，依此他们的小说成就更容易凸显，更加耀眼。他在文章中，分论这些“新生代”小说家的作品特质与优点，认为：

“新生代”小说作者的一种共同的倾向即是同样的去学习西方的文学技巧，读者势不难在现代小说里捕捉乔哀斯、卡夫卡或海明威的影子，而且也会发现几乎所有的作者都曾在新潮电影和艺术中找寻灵感。实际上在小说技巧的追寻上表现得最明显的也是这些人。（文邦，1974：41）

但文邦也指出此辈人的缺点，“批评家挺爱指责台湾的作者既冷漠又孤绝，几乎完全脱离现实”（文邦，1974：41），他感叹：

故，民族文学或社会的参与在台湾是比较困难的。何况大部分的“新生代”作者始终对于现实社会普遍的存有一种既痛心又异常沉痛的尴尬难言的感受，所以他们的作品均宁可愈来愈远离人群。（文邦，1974：41）

李有成《王文兴与西方小说》一开始就说：

本文的讨论不是王文兴先生的个别作品。严格来说，这是篇后设批评（meta-criticism），是对王文兴先生批评的批

评。只不过本文的对象既不是某一个人，也不是某一篇文章。我所针对的毋宁是这些批评背后所透露的焦虑不安。本文的主要目的即在于追溯这些焦虑不安的根源。我认为找出这个根源，不仅可以消除这些焦虑不安，同时也有助于了解王先生的小说——我指的是“家变”和“背海”的人。

王文兴先生的小说之所以引起读者和批评家的焦虑不安，主要在于他所使用的语言。（李有成，1982：14）

按，王文兴小说《家变》在台湾的《中外文学》连载时，即已引起广泛的注意，《中外文学》还为他举办了座谈会，各家意见刊载于1973年4月及5月的《中外文学》（第1卷第11、12期）。到《背海的人》，同样引起激烈的讨论。其中的争议性，如李有成所说“王文兴先生的小说之所以引起读者和批评家的焦虑不安，主要在于他所使用的语言”（1982：14），因此李有成此文也就是企图从西方小说与文学理论的脉络，为王文兴小说的语言表现，寻找可信的定位。李有成介绍了韩克思、罗兰巴特、雅克慎等人的理论，最后他认为王文兴的小说对语言的试验与坚持，最接近西方的拉伯莱体小说（Rabelaisian novel）：

其特色即在于语言的非体制性。根据这些小说家的体认，语言如果要使用得真正有效，就必须能够真正唤醒我们的各种知觉与创造潜力。以拉伯莱本身而言，“为了拥抱语言的自主性，打破句法、定义、意义、次序或方向等先入为主的局限，拉伯莱给予我们自由以及不断的更新。语言对他来说毕竟是无穷尽的。新字汇可以发明，新的事物可以加入语言的世界。” 简单地说，对拉伯莱这一类的作家

来说，语言即是目标，语言的成功就是讯息传达的成功。¹¹

（李有成，1982：14）

林幸谦针对白先勇的小说发表了两篇专论《民族失根的反思——白先勇的民族忧患意识》与《流亡的悲怆——白先勇小说中的放逐主题》¹²，他另外也发表了《金锁记的典型叙述：儒家疯女及其压抑符码的解读》¹³；这三篇论文都被冠以“林幸谦专辑”的字样。从林幸谦的学位论文来看，这很可能和其硕、博士论文《生命情结的反思：白先勇小说主题思想之研究》（政治大学所硕士论文，1992年）、《从女性主义视角重读张爱玲的小说》（香港中文大学研究院中国语言及文学学部博士论文，1996年）有关。换言之，《蕉风》刊载这类学术论文，以加强该刊的研究份量，而这几篇论文，以流亡意识、放逐、心理分析及女性主义等学术议题切入对白先勇（及张爱玲）的小说研究，相当具有当代学术思潮的色彩。

书评类的文章，在《蕉风》264期已刊登征求新书以供书评的启事¹⁴，267期刊登了郭书远《紫曦的圣诞花开》¹⁵，其后则断断续续刊登书评稿，未形成固定字段。比较集中、持续出现似乎是在张锦忠担任主编时所设的“说书评书”栏¹⁶，此后多期可以看到不少书评，其中又以洪范出版社的书居多，除了附表三所列的台湾文学作品，香港作家西西《胡子有脸》、钟晓阳《爱妻》等作品集也有人撰写书评。张锦忠本人就写了《谭郎忏悔录》，系以七等生小说《谭郎的书信——献给黛安娜女神》为对象的书评。（张锦忠，

¹¹内之原文有注36，出自Jerry Wasserman, “The Word as Object: The Rabelaisian Novel” in *Toward a Poetics of Fiction*, ed., Mark Spilka (Bloomington and London: Indiana University Press, 1977), p. 239.

¹²《蕉风》463期（1994年11-12月），页10-14；《蕉风》464期（1995年1-2月），页25-27。

¹³《蕉风》469期（1995年11-12月），页3-16。

¹⁴《蕉风编辑部启事》（1975年2月）《蕉风》264期，页4。

¹⁵郭书远（1975年7月）《紫曦的圣诞花开》，《蕉风》267期，页5-8。所评者系紫曦的小说《圣诞花开》（八打灵再也：紫熙出版社，1975年）。

¹⁶就目前所见，从393期（1986年7月）起，增加了“说书评书”栏。这个推断，待确认。

1986a: 18-19)。书评集中在洪范版的新书，应是有鉴于洪范专门出版纯文学书籍之故。

这些对于台湾小说、散文的评介文章，充满随机性，但也注意到白先勇、王文兴、杨牧、七等生、苏伟贞、张曼娟等知名作家，而新锐作者譬如赖香吟也在评论之列；撰稿者如李有成、张锦忠、林幸谦、黄锦树等，本身也就是留学台湾的经历，他们所选评的书籍，代表他们在台湾文学领域的熟悉度，所以不仅是经典的白先勇《台北人》，当时新近出版的七等生《谭郎的书信——献给黛安娜女神》苏伟贞《离开同方》与赖香吟《雾中风景》，也都很快的写出书评。

四、《蕉风》对台湾现代诗的引介

《蕉风》刊载与台湾现代诗有关的文章，可分为几类：对诗集或诗作的引介与评论、对创作技巧与形式的分析，以及书评类的文章。所引介的诗人依序包括方旗、叶维廉、余光中、杨牧、罗门、刘克襄、林炫、夏宇、痖弦、渡也、唐捐；除评述这些诗人的诗集与作品或是书评外，还有《七十五年诗选》和《七十六年诗选》的书评，也有对于“唐文标事件”的响应文章。

前述姚拓将 1970 年以后的《蕉风》视为现代派时期，从对台湾现代诗的引介，尤可看出这个特性。方旗、叶维廉、杨牧、罗门等人的作品，莫不具有现代主义的色彩。

例如蓁蓁《哀歌二三简介》、温任平《析论方旗诗集“端午”》所讨论的方旗，属台湾诗坛的现代派，1937 年生，本名黄哲彦，国立台湾大学物理系毕业，美国马里兰大学物理学博士，现执教于马里兰大学。须文蔚主持的“诗路”网站对他的评论是：

诗作有特殊的节奏，常藉诗行的安排，造成部份视觉上的规律性与统一性，又进一步造成独树一格的韵律效果，能发明特殊情境，开拓吾人的视界。自费出版诗集有《哀歌二三》（1966 年 6 月初版），《端午》（1972）两本，内

文编排采直式齐尾的形式，有点像是山脉横走，创发了之后图像诗的思考。（须文蔚，2005年12月7日）

方旗与方思、方莘三人有“方派”之称，其中又以方思最为后人所知，殆因其翻译里尔克诗集，而作品集《方思诗集》也经洪范出版社出版，读者群较广。相较之下，方旗的两本诗集《哀歌二三》与《端午》都是自费出版，这两本诗集即使在今天的台湾也很难寻觅。据蓁蓁云，《哀歌二三》是周梦蝶从台北寄给他的（蓁蓁，1971：76-84）；温任平则是到台北厦门街拜访余光中时获赠二集，前者印量300本，后者500本，量少质精，余光中颇为欣赏，但也怀疑有没有30个以上的读者（温任平，1978：8-20）。在《蕉风》的这两篇文章，大量引用方旗的原作，也具有推广作品的意味。而因为温任平的赞赏，后来这两本诗集也都成为天狼星诗社的必读书目。¹⁷《哀歌二三》共60首诗，蓁蓁介绍了《公路上》、《小舟》、《七夕》、《哀歌十二》、《浣溪纱》、《假面舞会》、《蝴蝶梦》、《煤坑》及《后台》等9首作品，除了征引余光中《玻璃迷宫——评方旗诗集哀歌二三》的意见外，蓁蓁也非常欣赏方旗落笔极轻而富于情韵，具有古典的风味，而且注重音乐与节奏之美，是位才华极高的诗人。《端午》凡36首诗，温任平选析了《小唱瓶花》、《口占一首仿里尔克》、《洛神》、《乌江》、《秋》、《The Jefferson Memorial》、《湘灵》、《端午》、《孔雀》、《民谣》等15首诗，他肯定方旗四点：

一是他的诗能做到古典与现代交融，既古典而又现代的二元风格，乃是方氏的神技；二是他最能因句生句，因意生意，巧思奇想往往能带给读者一份意想不到的层楼更上的惊喜；三是意象精确、细致、生动，能不落陈俗，极具创

¹⁷温任平在《锦口绣心的余光中》提到：我与瑞安、清啸参观了余光中作息的书房，蒙他转赠方旗的两部诗集《哀歌二三》与《端午》。方旗印书三百册赠友，他的诗另创形式，令人“惊艳”，后来成了天狼星诗社入室弟子的必读书。引自 amisgin 的部落格，网址：<http://blog.udn.com/amisgin/4325260#ixzz2WMj0xCuO>，2013年6月14日查询。

意；四是对于时间、生命、存在等问题有着特殊的敏感，常发为萦绕回荡，发人深省的冥思或问句。（温任平，1978：9）

在内文中，温任平也具体分析方旗在遣辞用句上的技巧，以彰显方旗的优点。温任平甚至也在1975-1978年三度仿作《端午》，都是自方旗的《端午》变奏而得。方旗受到这两位评论者的肯定，或者说带给马华诗人的视野即是在于现代与古典的融合，如同方旗诗所展现的，系从字句、结构上去创新技法，而在内涵、风格上则企求与古典情味的融合。

至于叶维廉，他属于台湾的创世纪诗社，对于现代诗的形式与意境，他一直在尝试，颜元叔认为他的诗具有“定向迭景”的技巧与结构。温任平《评介叶维廉的“愁渡”五曲》也是从句法结构上去分析其优点（温任平，1971：29-36），他指出叶维廉“愁渡”五曲的第一首诗开头用的即是“中间突破”的手法，而其后的章节，则非常注重节奏，有的部分以短句来调节长诗的节奏，形成紧凑感，有的部分则是以“王啊王”的呼告反复出现，形成呼应，在旋律上也很有韵律感；他认为这是一组非常适合朗诵的作品。在诗的内涵上，温任平也分析诗中逃离与反抗的欲望，那是人类面对工业化、污染化的都市文明，极度想要脱逃，奔向另一个桃花源的欲望。因此，温任平的评论中，也多处引述陶渊明和叶维廉比较和对照，他的结论是：

我确然觉得渊明所企慕的“桃花源”与叶维廉向往的“松涛看护着妻子，青鸟殷勤着母亲”的幽美世界（……）其精神的形而上活动显然朝着依共同的目标——一种乌托邦的追寻，并且都根源于对俗世尘廛的厌恶。……陶诗甚温柔敦厚，叶诗野性隐约可感（这儿笔者无意比较他们的成就，所谓叶诗较野也非贬词），唯独它们回返淳朴与美的境地那种心感的趋向是殊途同归的。（温任平，1971：32）

从相关作品看，叶维廉处理工业文明的议题，每每试图从中寻找文明与自然和谐的可能，但其内在潜在的欲望即是反抗工业化的世界，温任平所论者相当中肯。

《蕉风》对台湾诗坛快速响应，可以用温瑞安《在渐亮的窗边点亮灯光》为例（温瑞安，1975：21-27），系对于“唐文标事件”的响应与感想。按，1972年的2月与9月，新加坡大学教授关杰明于《中国时报》人间副刊发表《中国现代诗的困境》、《中国现代诗的幻境》二文，指责当时台湾新诗过度模仿西方，几乎是一种“殖民文学”。关杰明肯定余光中、周梦蝶等人的作品具有中国风，对于创世纪诗人的作品则非常贬抑，因此引起创世纪诗人的反弹。1972年亦是唐文标从美国回到台湾至台大数学系任教的一年；翌年（1973），唐文标先后在《龙族诗刊》“评论专号”、《文季季刊》及《中外文学》发表《什么时候什么地方什么人——论传统诗与现代诗》、《诗的没落——台港新诗的历史批判》、《僵化的现代诗》三篇文章，强调诗必须有明朗的语言与社会性，也点名批判周梦蝶、叶珊（杨牧）、余光中等人的诗逃避现实，甚至直接宣布现代诗“已死”。唐文目标文章引起台湾诗坛的骚动，随后，颜元叔即在《中外文学》发表《唐文标事件》（颜元叔，1973：4-8），而余光中等也有回应唐文目标文章。与关杰明、唐文标有关的论战，后人合称“关唐事件”或单称“关杰明事件”、“唐文标事件”。温瑞安在1973年赴台求学，正好接收到这波诗坛论战的讯息，而在1975年从台湾投稿给《蕉风》。温瑞安的《在渐亮的窗边点亮灯光》表现他对这波论战议题是相当了解的，对于发表在各个刊物的相关文章也都曾经阅读，因此能够掌握个别人物的论点，而提出他的看法。从该文可知，温瑞安以一个华人且是创作者的角度出发，认为文学固然须有社会性，但却不是必需的：

坦白说，我和唐文标看法，不尽相同；我激赏他把文学与生活打在一起的主张，但我反对他只用文学有否参与人生来作为品评文学高下的唯一准绳，因为事实上，文学是表现人生，但文学不等于人生。……我在强调：我认为文学

表现社会是应需的，在目前来说，甚至是急需的，可是文学本身表现社会的责任，却不是必需的。（温瑞安，1975：23）

《蕉风》对台湾现代诗的引介，也有后现代诗的介绍，如张锦忠《当代·台湾年轻诗人·夏宇》、陈慧桦《唐捐诗中的“意识网”》所介绍的夏宇、唐捐，都是具有后现代的风格，夏宇尤其是一个先驱者，她的诗一出现，原本获得两极化的评价，但不久也就在台湾诗坛刮起一阵“夏宇风”，深受读者、特别是年轻人的喜爱。唐捐亦是独树一格，他对语言的锤炼、对题材的开拓，深具后现代的解构精神。

针对诗集的评论或书评，也很颇多的例子。可注意的是其中有些有尔雅版七十五、七十六年诗选的书评。台湾的年度诗选，始于1981年，在此之前的《六十年代诗选》、《七十年代诗选》，都是以十年为一个段落，而且是由创世纪诗社主编。年度诗选的出现，代表台湾诗坛的新作法，采取合议制来选出当年度的佳作。虽然不断有人对年度诗选的选篇标准提出质疑，出版事务间有小波折，但这项出版活动仍持续进行，2012年台湾诗选，惯例应在来年的6、7月间会出版。张光达《我读〈七十五年诗选〉》首先说明《七十五年诗选》是网罗台湾1986年56位现代诗人的作品，并从中挑选了他喜欢的10首诗来介绍，包括席慕蓉《在黑暗的河流上》、白灵《试管婴儿》、周梦蝶《蓝蝴蝶》、杨牧《双夜作》等，他也直言罗智成的《柳敬亭说书》太长，他没有耐心读完；而罗青《一首关于诀别的诀别书》他不大欣赏，因为读来总觉得怪怪的（张光达，1987：17）。林杰洛《主观典范下的设计——〈七十六年诗选〉书评》一开头就针对主编张汉良的选篇标准提出质疑，因张汉良明显以外文系、学院派的背景介入选诗的标准，也努力提携后进，并且表现他的“后现代”立场。虽然对这本年度诗选集整体是肯定的，但由于书中处处以莎士比亚、华兹华斯为比拟的对象，林杰洛仍直言不讳：

对外文系学生来说,这样的脚注读来举一反三,像在温习功课。中文系,或这学院城墙外的诠释团体,恐怕读不太懂或者根本就不能同意这样一种编法(搞法?)和诠释。然而张氏已暗示在先:这是张氏读诗笔记,读者要无奈何,可以悉听尊便。(林杰洛,1988:20)

这篇书评的态度直接坦率,倒是少见。

五、《蕉风》对台湾文学/马华文学交流与互动的意义

以上,透过《蕉风》,我们看到马华文学圈对于台湾文学的引介情形。其中,“人”的互动占很重要的因素,不只是台湾作家到访,《蕉风》的编辑、作者有不少人都有和台湾文坛、学界往来的经历。编辑群当中,李苍(李有成)、张锦忠都是留学台湾,李苍先在《蕉风》当编辑,后来到台湾留学、定居台湾,此后也是经常投稿给《蕉风》。张锦忠在台湾学成后归国,不想从事英语教学工作,遂返回马来西亚,就在《蕉风》和《学报》担任编辑;后来又再度出国留学,今定居台湾,一样对《蕉风》保持关注。陈鹏翔、王润华也是重要的供稿者,也都有留学台湾的经历,且都是台湾“星座诗社”的发起人。比他们年轻一辈的如黄锦树、陈大为等,也都有文章在上面发表。他们的台湾经验,包括对作家与文学作品的熟悉度、阅读的品味,应该都会影响他们对台湾文学的介绍。

其次,从作品的交流来看,本文第三、四节列举马华作家对台湾文学的评介,从台湾的视角看去,他们所介绍的,大多数也是台湾知名的作家、作品,并且是经典或优质的作家、作品。换言之,取的也是纯文学的范畴,而比较少通俗文学。台湾的1960年代是现代主义盛行的年代,这个时代里产生的文学作品向外传播,也构成了现代主义风潮;而《蕉风》自1970年代起被称为现代派刊物,除了内部的革新意识,从所介绍、评论的台湾文学作品来说,也是促成其走向现代派的助力。这一点,可以再参看《蕉风》曾经登载的

台湾作家的创作作品，无论是首刊或转载，林泠、杨牧、方旗、余光中、罗门等人的作品，必然对于《蕉风》的读者有一定的影响。粗略看来，就诗、散文、小说三类来看，台湾文学现代主义的风格，透过现代诗的传播、转载而影响马华诗歌，更为明显可见。

第三，《蕉风》刊载温任平、温瑞安、青啸、方娥真等人的创作作品或论述章，也有助于台湾的读者去了解天狼星诗社、神州诗社的创作养分来源，或是了解神州诗社的“前传”，当他们还没踏上留学台湾的路时，在马华文学圈的写作表现，譬如温瑞安可说相当早慧突出。也可以了解神州诗社在台湾创立后，和原乡之地的互动，他们还是会寄作品去《蕉风》发表，除创作外，也有对彼此之作品的评论文章。这一点，《蕉风》无疑提供一个很不错的园地，也使得台湾/马华有一条联系的线索。

第四，从早期《蕉风》对于台湾作家的访谈录，到后来逐渐增加的是本地作家、学者的访谈，可以看出一个现象，也就是把文学的关注更落实在本地，发掘本地优秀的人才。¹⁸当然，从《蕉风》刊载的文章中，也可看到蓁蓁、杨升桥、温任平、张瑞星、张光达、庄华兴、林春美等评论家崛起，成为马华文学的论述能手。可知，近年来在创作与评论上，马华文学圈都已培育了足够的人才。

从第四点来看，马华文学本土化的要求，也促使我们再深入思考马华文学与台湾文学的关联。

《蕉风》在马华文学史上的意义，据贺淑芳《〈蕉风〉的本土认同与家园想象初探（1955-1959）》所述，近来已有林春美、潘碧华、伍燕翎、潘碧丝与陈湘琳等人的论文加以探讨。这些本地学者都试图从《蕉风》的创刊与编辑理念、所刊登的本土作家之创作作品，来加强论述马来西亚建国以后，由于本土意识的觉醒，本地作家试图摆脱“南洋风”、“侨民文学”这样的影响，从而以现代主义创作取代写实主义，以多元的族群文化来替代“中国性”，形塑属于马华文学的本土特色。（贺淑芳，2013：101-125）

¹⁸譬如林春美（1998年8月）《在文学的灰色地带——访张光达与刘育龙》，《蕉风》486期，页4-12。

然而在这样的进程中,《蕉风》除了以本地作家的创作与评论为主要要求,也不时援引台湾文学作为参照,显现对于境外华文文学的需求;这点,从本文所搜集整理的资料可获印证。按,1960年代的台湾文学,正是现代主义蓬勃兴盛的时期(陈芳明,2011a: 345-382),其后的盛况,包括作品盛产、作家辈出、理论与批评热烈、报刊、杂志与出版业兴隆,打造了战后华语语系文学茁壮的文学圈,因此吸引马华文学圈对台湾文学的关注与援引。而1980年代以后,台湾文坛也引进颇多马华作家的作品;同时,多位马华作家陆续在台湾的文学奖获奖,尔后也有作品集出版,更引起高度的注意。(陈大为,2012: 251-258)可见台、马两地的文学交流是持续而频繁的,且对双方的文坛、文学史都激发重要的议题,就如同张锦忠以“马华文学复系统”来看马华文学与台湾文学的关系,有互为中心之意义(张锦忠,2003: 135-150),陈芳明的《台湾新文学史》也为马华作家另立一章来论述,可见两地文学的关系十分密切。(陈芳明,2011b: 708-720)

本文透过1955-1999的《蕉风》来分析探讨,表面上看固然是台湾文学挹注了马华文学的园地,但其中交流与互动的效应,却不可小觑。我们可以说,台湾文学、马华文学的互动以及各自的成就,都为华语语系文学提供了新的视野。

附表一、与台湾作家相关的访谈稿

	作者	篇名	访谈时地与事由	期数与起讫页数	出刊时间
1	海澜	《宗教与文学——张晓风教授访问录》	1973年5月1日上午10时,东吴大学文学院	《蕉风》250期,页78-90。	1973.12
2	蔡桐	《访柏杨》	1982年4月7日,柏杨二度访马。	《蕉风》350期,页2-8。	1982.6

			4月9日上午10时，于柏杨下榻之酒店访问。		
3	李宗舜	《以司马迁的史笔写中原人民的苦乐——司马中原访问记》	(未注明)	《蕉风》358期，页4-8。“蕉风人物”栏。	1983.2
4	张锦忠访问 许友彬纪录	《小说与政治之间——台湾小说家张系国访问记》	张系国来马参加华社数据中心举办之文学研讨会，1986年8月23日在吉隆坡香格里拉饭店，由张锦忠访问。	《蕉风》396期，页2-6。“人物言谈”栏。	1986.10
5	王祖安访问 叶国畅摄影	《刘绍铭印象》	1986年12月27日，刘绍铭由美至马度假，接受《蕉风》月刊访问，由姚拓主持之小型座谈会，约20人参加。	《蕉风》400期，页2-3。“人物言谈”栏。	1987.2
6	王祖安主持 琼玛整理 叶国畅摄影	《李昂、陈艾妮座谈会纪要》	1987年2月22日下午6时，《蕉风》月刊主办，由王祖安主持之小型座谈会，本地出席具名者有	《蕉风》402期，页2-10。“人物言谈”栏。	1987.4

			姚拓、永乐多斯、傅承得等14人。		
7	妹头	《看看黄春明、陈映真和戴天》	(未注明)，在一次讲座后，妹头等人至作家下榻的酒店访问。参与者有妹头、陈强华、林燕何、林添拱、程可欣、许友彬、王祖安和陈秋云。	《蕉风》405期，页2-10。	1987.7
8	王祖安韵儿	《女性的自觉——廖辉英座谈会纪实》	1988年4月11-13日，第三届亚洲华文女作家会议在吉隆坡举行，王祖安等便邀请廖辉英在4月13日晚上举行座谈会。出席者有新加坡的希尼尔、垂仰和贺兰宁，本地的有梁放、林武聪、陈政欣、傅承得、沈小珍、继程法师等。	《蕉风》415期，页2-12。	1988.6
9	蕉风月刊整理 陈健爱摄影	《风，也听见/沙，也听见——记余光中来马大	1989年1月21日，余光中应邀到吉隆坡中央艺术学院主讲诗与艺术之	《蕉风》358期，页4-8。	1989.3

		中文系一 席谈》	关系：22日， 于美仑酒店演 讲；23日至马 来亚大学中文 系演讲，《蕉 风》月刊因此 刊出演讲纪 录。此为余光 中第二次访 马，前度为 1983年，《蕉 风》351期曾 为他作了专 辑。		
10	许友彬 报导 陈惜耀 摄影	《陈若曦 和蕉风诸 友相见欢》	1990年6月17 日，陈若曦应 马来西亚华人 文化协会之邀 在马华大厦作 专题演讲。18 日，《蕉风》 月刊邀请陈若 曦在八打灵亚 洲大厦大人餐 厅见面访谈。 因陈太累，只 有轻松交谈。 出席者有姚 拓、彭唐、戴 小华、王祖 安、何国忠等 21人。	《蕉风》 437期， 页6-7。 “风讯” 栏。	1990.7- 8月
11	本刊	《叶维廉 会晤本地 文友》	1990年9月11 日，永乐多斯 带来叶维廉夫 妇，《蕉风》 月刊因此宴请 叶维廉与诸文	《蕉风》 438期， 页38-39。 “风讯” 栏。	1990.9- 10月

			友，而有简要纪录。		
12	本刊	《与痾弦在饭桌边谈文学》	1990年6月末，痾弦应邀到新加坡访问；学生画家郑元德趁机邀请痾弦游马，《蕉风》月刊因此在6月29日于大人餐厅宴请痾弦与诸文友，与姚拓相谈甚欢。	《蕉风》438期，页40-45。“风讯”栏。	1990.9-10月
13	欧宗敏 马盛辉 何璋义访问 何璋义整理	《超越时空的设计者——访林耀德》	1991年9月11日，檳城。	《蕉风》444期，页14-17。	1991.9-10月

附表二、对台湾作家之小说、散文作品的评论

	作者	篇名	涉及的作家与作品	期数与起讫页数	出刊时间
1	沧海客	《读“鸡尾酒会后”》	评介吴鲁芹的散文集《鸡尾酒会》。	《蕉风》58期，页12-13。	1958.3.25
2	温梓川	《谈梁实秋先生》	梁实秋	《蕉风》	1967.7

				177 期， 页 57— 60。	
3	温梓川	《敢说敢 为的叶公 超》	叶公超	《蕉风》 177 期， 页 39-43。	1967.8
4	文邦	《台湾的 新生代小 说作者》	白先勇、陈若 曦、王文兴等	《蕉风》 253 期， 页 35-42。	1974.3
5	杨升桥	《试剖颜 元叔“舞 会的装饰 人”》	颜元叔短篇小 说《舞会的装 饰人》	《蕉风》 284 期， 页 42-49。	1976.10
6	张瑞星	《帝女雀 的悲剧》	聂华苓小说 《桑青与桃 红》	《蕉风》 300 期， 页 78-80。	1978.2
7	宁西沱	《谈超人 列传》	张系国科幻小 说《超人列 传》	《蕉风》 313 期， 页 50-51	1979.3
8	贾世源	《食花怪 客的庐山 真面目》	余光中“文艺 科幻小说” 《食花怪客》	《蕉风》 313 期，页 52-53。	1979.3
9	李有成	《王文兴 与西方小 说》	王文兴小说 《家变》、 《背海的人》	《蕉风》 350 期， 页 14-21。	1982.6
10	张锦忠	《谭郎忤 悔录》	七等生小说 《谭郎的书信 ——献给黛安 娜女神》书评	《蕉风》 393 期， 页 18-19。	1986.7

				“说书评书”栏。	
11	张小宋	《机智、幽默的文字魅力》	郑宝娟小说《屠杀蝴蝶》书评	《蕉风》407期，页17。 “说书评书”栏。	1987.9
12	凌如浪	《散文阿盛》	阿盛散文《散文阿盛》书评	《蕉风》407期，页14-15。 “说书评书”栏。	1987.9
13	林杰洛	《王文兴的艺术》	王文兴小说《书和影》书评	《蕉风》417期，页15。 “说书评书”栏。	1988.8
14	火宿	《无规矩不足以成方圆——略论郑明娟现代散文类型论》	郑明娟论著《现代散文类型论》	《蕉风》424期，页12-15。	1989.3
15	张光达	《试探和搜索——读杨牧散文集〈搜索者〉》	杨牧散文集《搜索者》	《蕉风》427期，页13-14。	1989.6
16	林杰洛 [作者名字下]	《笑忘书——评〈这样的》	陈鼓应杂文《这样的诗人余光中》	《蕉风》433期，页41-43。	1989.12

	注：寄自台湾)	诗人余光中》			
17	李有成	《评苏伟贞的两部近作》	苏伟贞小说《离开同方》、《过站不停》	《蕉风》448期，页4-7。	1992.5-6月
18	灵子	《终究是一场人间因缘——张曼娟〈缘起不灭〉读后感》	张曼娟散文《缘起不灭》	《蕉风》461期，页35-36。	1994.7-8月
19	林幸谦	《民族失根的反思——白先勇的民族忧患意识》	白先勇小说《台北人》	《蕉风》463期，页10-14。	1994.11-12月
20	林幸谦	《流亡的悲怆——白先勇小说中的放逐主题》	白先勇小说《台北人》	《蕉风》464期，页25-27。	1995.1-2月
21	黄锦树	《散步到他方》	赖香吟小说《雾中风景》	《蕉风》488期，页109-111。	1999.1-2月

附表三、与台湾现代诗相关的评介

	作者	篇名	涉及的作家和作品	期数和起讫页数	出刊时间
1	蓁蓁	《哀歌二三简介》	方旗诗集《哀歌二三》（文中云周梦蝶自台北寄赠）	《蕉风》 217期， 页 76-84。	1971.1
2	温任平	《评介叶维廉的“愁渡”五曲》	叶维廉组诗《愁渡》	《蕉风》 223期， 页 29-36。	1971.8
3	温瑞安	《在渐亮的窗边点亮灯光》	回应唐文标对新诗的看法	《蕉风》 274期， 页 21-27。	1975.12
4	张瑞星	《蟋蟀与机关枪声中的月——读余光中近作二首》	余光中诗作《蟋蟀和机关枪》、《中秋月》	《蕉风》 276期， 页 90-95。	1976.2
5	何荣良	《大学读书笔记》	叶珊诗集、叶维廉诗集、刘绍铭评论集、宋存寿电影等。	《蕉风》 282期， 页 27-37。	1976.8
6	温任平	《析论方旗诗集“端午”》	方旗诗集《端午》	《蕉风》 305期， 页 8-20。	1978.8

7	谢川成	《论现代诗中的物我关系》	杨牧诗作《孤独》、余光中诗作《风铃》等	《蕉风》 371期， 页2-7。	1984.4
8	林江楫	《论现代诗的格律倾向》	余光中、杨牧、罗门之诗作	《蕉风》 382期， 页12-21。	1985.3
9	林添星	《诗与诗人的职责——读刘克襄诗集“漂鸟的故乡”》	刘克襄诗集《漂鸟的故乡》	《蕉风》 384期， 页20-24。	1985.5-6月
10	软牛	《杨牧的中年世界》	杨牧诗集《有人》之书评	《蕉风》 394期， 页12。 “说书评书”栏。	1986.8
11	阿胡	《也算新人》	林戔诗集《单身日记》之书评	《蕉风》 394期， 页14。 “说书评书”栏。	1986.8
12	张锦忠	《当代·台湾年轻诗人·夏宇》	夏宇诗集《腹语术》，并选刊其中三首诗1.腹语术、13.下午茶、15.伊尔米弟索语系	《蕉风》 407期， 页10-11。	1987.9

13	张光达	《我读〈七十五年诗选〉》	尔雅版《七十五年诗选》书评	《蕉风》 410期， 页17。 “说书评书”栏。	1987.12
14	叶笛整理	《痙弦谈诗》	台北喜马拉雅公司出版有声书系列《痙弦谈诗》，录音抄录稿	《蕉风》 412期， 页16-20。	1988.3
15	林杰洛	《主观典范下的设计——〈七十六年诗选〉书评》	尔雅版《七十六年诗选》书评	《蕉风》 416期， 页20。 “说书评书”栏。	1988.7
16	张光达	《为一个梦——试评渡也诗集〈愤怒的葡萄〉》	渡也诗集《愤怒的葡萄》	《蕉风》 417期， 页16-17。	1988.8
17	陈慧桦	《唐捐诗中的“意识网”》	唐捐诗作《有人被家门吐出》、《散文诗五首》	《蕉风》 450期， 页35-37。	1992.9-10月
18	陈鹏翔	《论罗门的诗歌理论》	罗门诗作多首	《蕉风》 464期， 页28-39。	1995.1-2月

19	陈大为	《从本体到现象——论罗门的存在思考》	罗门诗作多首	《蕉风》 480期， 页3-16。	1997.9- 10月
----	-----	--------------------	--------	-------------------------	----------------

参考文献

本刊（1990）《与症弦在饭桌边谈文学》，《蕉风》438期，页45。

蔡桐（1982）《访柏杨》，《蕉风》350期，页6-7。

陈大为（2012）《马华作家历年“在台”得奖年表（1967-2012）》，收录于《最年轻的麒麟——马华文学在台湾（1963-2012）》第七章（页251-258），台南：国立台湾文学馆。

陈芳明（2011）《现代主义的扩张和深化》，收录于《台湾新文学史》第十四章（页345-382），台北：联经出版公司。

陈芳明（2011）《众神喧哗：台湾文学的多重奏·马华文学的中国性与台湾性》，收录于《台湾新文学史》第二十二章（页708-720），台北：联经出版公司。

郭书远（1975）《紫曦的圣诞花开》，《蕉风》267期，页5-8。

贺淑芳（2013）《〈蕉风〉的本土认同与家园想象初探（1955-1959）》，《中山人文学报》35期，页101-125。

焕乐（1958）《谢冰莹与我》，《蕉风》56期，页11。

贾世源（1979）《食花怪客的庐山真面目》，《蕉风》313期，页52-53。

蕉风月刊整理（1989），《风，也听见/沙，也听见——记余光中来马大中文系一席谈》，《蕉风》358期，页4-8。

菊凡（2001）《愿蕉风永远不老》，《蕉风》500期，页28-29。

李有成（1982）《王文兴与西方小说》，《蕉风》350期，页14-19。

林春美（1998）《在文学的灰色地带——访张光达与刘育龙》，《蕉风》486期，页4-12。

林杰洛（1988）《主观典范下的设计——〈七十六年诗选〉书评》，《蕉风》416期，页20。

林幸谦（1994）《民族失根的反思——白先勇的民族忧患意识》，《蕉风》463期，页10-14

林幸谦（1995）《流亡的悲怆——白先勇小说中的放逐主题》，《蕉风》464期，页25-27。

林幸谦（1995）《金锁记的典型叙述：儒家疯女及其压抑符码的解读》，《蕉风》469期，页3-16。

- 林耀德 (1990)《台湾新世代小说家》，《蕉风》434期，页16-24。
- 妹 头 (1987)《看看黄春明、陈映真和戴天》，《蕉风》405期，页2-10。
- 宁西沱 (1979)《谈超人列传》，《蕉风》313期，页50-51。
- 欧宗敏等访问、何暉义整理 (1991)，《超越时空的设计者——访林耀德》，《蕉风》444期，页14-17。
- 申 青 (1998)《忆本刊首届编委》，《蕉风》483期，页84-86。
- 王祖安主持、琼玛整理 (1987)，《李昂、陈艾妮座谈会纪要》，《蕉风》402期，页2-10。
- 文 邦 (1974)《台湾的新生代小说作者》，《蕉风》253期，页39。
- 温任平 (1978)《析论方旗诗集“端午”》，《蕉风》305期，页8-20。
- 温任平 (1971)《评介叶维廉的“愁渡”五曲》，《蕉风》223期，页29-36。
- 温瑞安 (1975)，《在渐亮的窗边点亮灯光》，《蕉风》274期，页21-27。
- 温梓川 (1967a)《谈梁实秋先生》，《蕉风》177期，页57-60。
- 温梓川 (1967b)《敢说敢为的叶公超》，《蕉风》177期，页39-43。
- 许友彬报导 (1990)《陈若曦和蕉风诸友相见欢》，《蕉风》437期，页6-7。
- 须文蔚主持 (2005年12月7日)《关于方旗》，取自：诗路网站·典藏诗人·方旗，网址 <http://faculty.ndhu.edu.tw/~e-poem/poemroad/fang-chi>。
- 颜元叔 (1973)《唐文标事件》，《中外文学》2卷5期，全文页4-8。
- 杨升桥 (1976)《试剖颜元叔“舞会的装饰人”》，《蕉风》284期，页42-49。
- 姚 拓 (1994)《闲笔说〈蕉风〉》，《蕉风》458期，页1-4。
- 张光达 (1987)《我读〈七十五年诗选〉》，《蕉风》410期，页17。
- 张锦忠 (1986)《谭郎忏悔录》，《蕉风》393期，页18-19。
- 张锦忠 (1986)《小说与政治之间——台湾小说家张系国访问记》，《蕉风》396期，页2-6。
- 张锦忠 (1999)《那些旧事，无端的》，《蕉风》488期，页4。
- 张锦忠 (2003)《重写文学史：一九八〇年代以来台湾文学复系统中的马华文学》，收录于《南洋论述——马华文学与文化属性》(页135-150)，台北：麦田出版社。
- 蓁 蓁 (1971)《哀歌二三简介》，《蕉风》217期，页76-84。
- 《蕉风编辑部启事》(1975)，《蕉风》264期，页4。
- 《本地文坛耆老姚拓病逝》，2017年10月15日查询，取自：星洲网新闻，网址：<http://news.sinchew.com.my/node/133374>。
- amisgin (2010年8月16日)《1966年的〈哀歌二三〉與2010年的撕符咒》[博文]，取自：amisgin的部落格，网址：<http://blog.udn.com/amisgin/4325260#ixzz2WMj0xCuO>。

The Appearance and Significance of Taiwan Literature in *Chao Foon* (1955-1999)

Horng, Shu-ling

National Taiwan University

Abstract: In view of the close relationship between Malaysian Chinese literature and Taiwanese literature, this paper selects relevant materials from the first issue to vol. 488 of “*Chao Foon*” and explores the relationship between Taiwanese literature and Malaysian Chinese literature. “*Chao Foon*” has a long history and is a well-known publication of Malaysian Chinese literature as it provides a platform for Malaysian Chinese writers and commentators. This article will begin with a brief introduction of “*Chao Foon*”, and then discuss articles from “*Chao Foon*” which are related to Taiwanese writers and Taiwanese literature by categorising them into interviews, commentary of novels and essays, as well as articles related to new poetry and modern poetry. The purpose of this paper is to gain an overview of the articles and carry out an in-depth discussion on relevant issues in order to grasp the communication network between Taiwanese and Malaysian Chinese literature.

Keywords: *Chao Foon*, Malaysian Chinese literature, Taiwan literature, modern poetry, cultural flow

马来西亚中学母语教育的隐忧

——以 1993 至 2016 年初中中文试卷为研究视角***

罗梓浩*、洪丽芬**

摘 要 马来西亚的中文教育是华人的母语教育。然而，近几年的中文考生人数自中学初中阶段开始骤减。当地华人社会为此忧心，一般多归咎于不利母语的教育政策和家长子女崇洋心态。然而，外在因素不比学生的实际问题来得实在，因此学生必须面对的试卷相信是学生不考中文的关键之一。本文特以微观视角，对 1993 至 2016 年的马来西亚初中中文试卷逐步分析。研究发现，共 24 年的初中中文试卷虽然在评估方式上有所改变，但是评估水平尚高，考生的压力不减。简答题取代选择题，作文书写体裁趋向自由题等评估改变使考生花更多的时间与精力去准备和应付考试。学生能力和考试门槛有所差距，是中文母语教育的隐忧，需进一步探索。

关键词 中文 母语教育 中学 教育问题 试卷

* 罗梓浩，国际学校中文教师。Email: hlang@upm.edu.my

** 洪丽芬，马来西亚博特拉大学现代语言暨传播学院副教授。

*** 本文初稿曾在中国广西民族大学主办，2016 年 10 月 28-30 日于中国广西南宁市举行的第七届“中国与东南亚民族论坛”国际会议上宣读，并收入大会《论文汇编》中。今已重加添裁修正。

前言

自 1961 年教育法令的实施以来，无论是小学还是中学，马来西亚的国立学校都可以分成国民与国民型两种源流。在小学阶段，国民小学是指以马来文为主要教学媒介语的国文小学，简称“国小”。在国小，学习中文的时间是每周 5 节课，一共 150 分钟。¹由于国小的华裔生少，中文多属二语教学。至于以中文为主要教学媒介语的小学是华文国民型小学，简称“华小”。在华小，学习中文的时间比较多，即每周 10 节课，一共 300 分钟。²

到了中学阶段，除了民办的华文独立中学（简称“独中”），官办的中学同样可分成国民与国民型两种。无论是国民或国民型中学，马来文和英文已成为各科目的教学媒介语。这意即，除了中文课，中学生甚少能接触以中文教学的科目，而且随着课业的增加，学习中文的时间也逐渐减少。在国民中学，中文沦为“附加语文科目”，学习中文的时间也只有每周 3 节课，一共 120 分钟。³在国民型中学，虽然中文仍被纳入正课，学习中文的时间较多，但每周也只有 5 节课，一共 200 分钟而已。⁴无论是华小、国民中学、国民型中学以及不在本文讨论范围的独中，它们所办的中文教育都是以华人母语教育为主的教育体系。

二、中文考生骤减问题

近几年来，媒体新闻数据显示在各项政府考试中报考中文的人数逐年减少，尤其在中学阶段人数流失量甚为严重。在马来西亚教育制度下，全国的小学生在小学第六年必须参加小六检定考试（Ujian Penilaian Sekolah Rendah，简称“UPSR”）；全国的中学生在中学

¹参阅《国小用华小华文失败告终·董总：华小用国小国文应取消》（2012 年 10 月 25 日），《星洲日报》。

²同上。

³参阅教总和国民型中学校长理事会（2016 年 9 月 30 日）《2010 年国民型中学华文班概况》。

⁴同上。

第三年必须参加初中评估考试（Penilaian Menengah Rendah, 简称“PMR”）；及在中学第五年时，再参加中学教育文凭考试（Sijil Peperiksaan Malaysia, 简称“SPM”）。据官方统计，在 2010 至 2015 年这期间，报考 SPM 中文的人数已从 5 万 4 千多名降至 4 万 5 千多名学生，流失 9 千多名报考生。截至 2013 年，报考 PMR 中文的人数更从 7 万 1 千多名滑至 6 万多名，流失量已逾万名，情况令人担忧。（见表 1）。表中 PMR 的数据不完整，因为自 2014 年开始，初中三的评估属于个别学校评估，所以教育部不会再公布有关数据。

表 1：2010 至 2015 年在各政府考试报考中文的人数

年份	UPSR	PMR	SPM
2010	95831 名 ^[1]	71533 名 ^[6]	54947 名 ^[9]
2011	96578 名 ^[2]	69650 名 ^[7]	53797 名 ^[9]
2012	111944 名 ^[3]	68325 名 ^[8]	53298 名 ^[10]
2013	92491 名 ^[4]	60756 名 ^[8]	51685 名 ^[10]
2014	95281 名 ^[4]	不详	50568 名 ^[11]
2015	90309 名 ^[5]	不详	45480 名 ^[11]

资料来源：

^[1] 2011 年小六检定考试分析报告

^[2] 光明日报于 2011 年 11 月 17 日的报导

^[3] 光明日报于 2013 年 11 月 14 日的报导

^[4] 光明日报于 2014 年 11 月 26 日的报导

^[5] 星洲日报于 2015 年 11 月 17 日的报导

^[6] 光明日报于 2010 年 12 月 23 日的报导

^[7] 光明日报于 2012 年 12 月 20 日的报导

^[8] 星洲日报于 2013 年 12 月 20 日的报导

^[9] 东方日报于 2012 年 03 月 20 日的报导

^[10] 光明日报于 2014 年 03 月 20 日的报导

^[11] 东方日报于 2016 年 03 月 03 日的报导

从表 1 可见, 2010 年的 UPSR 的中文报考人数共有 95831 名。以此人数作为基数, 三年后, 即 2013 年, 同一批的报考考生却剩下 60756 名继续在 PMR 报考中文。两年后, 即 2015 年, 同一批的报考考生只有 45480 名学生继续在 SPM 报考中文。换句话说, 短短的五年已有 47.46% 或 50351 名的中文报考考生放弃报考。

不少关心中文教育的社会人士都注意到中文考生骤减的问题, “抢救中文” 口号更此起彼落。然而, 在国家教育体系的演变下, 中文面临边缘化的窘境。在中学阶段, 马来文和英文不仅是主要的教学媒介语, 马来西亚教育部更对马来文⁵、英文⁶以及历史⁷这三门课实施“强制”政策, 即必报读、必报考、必及格, 以作为获得中学教育文凭的条件。这政策并没有加诸于中文上, 相比之下, 中文受重视的程度并不如马来文、英文和历史。

依据 2016 年的官方统计, 马来西亚共有 1901 间国民中学⁸, 即霹雳州 186 间; 雪兰莪州 226 间; 彭亨州 155 间; 吉兰丹州 135 间; 沙巴州 190 间; 柔佛州 228 间; 吉打州 152 间; 马六甲州 56 间; 森美兰州 85 间; 檳城州 90 间; 玻璃市州 22 间; 砂拉越州 159 间; 登嘉楼 113 间; 吉隆坡联邦直辖区 87 间; 布城联邦直辖区 9 间; 纳闽联邦直辖区 8 间。但大部分的国民中学均不把中文纳入正课⁹, 中学生得在放学后留堂上课或在家自修。碍于中文沦为“不重要”的选修科目, 许多中学生都以减轻学习压力为理由, 不再继续修读中文。另一方面, 许多父母也以“为孩子着想”为借口, 并不鼓励孩子继续修读中文。除了难安排时间接送孩子上下学, 父母更认为不够理想的中文成绩会导致孩子很难得到升学奖学金, 因此许多华小毕业的学生在父母的同意下, 在中学阶段放弃报读, 更不报考中文。¹⁰

⁵ 详见《若强制英文须及格·13 万学生或无 SPM 文凭》(2009 年 6 月 14 日)《光明日报》。

⁶ 详见《SPM 英文必须及格政策展延》(2015 年 11 月 19 日)《东方日报》。

⁷ 参阅吴家雯(2013 年 1 月 11 日)《考试局主任: 去年通知增试卷·2013 年 SPM 必考历史(三)》,《星洲日报》。

⁸ 参阅 myschoolchildren.com/list-of-all-secondary-schools-in-malaysia/#.wAGwx.h97IV

⁹ 详见《张盛闻: 解决报考人数少·“华文须纳入正课”》(2016 年 2 月 25 日)《星洲日报》。

¹⁰ 详见《华文, 考或不考?》(2013 年 4 月 13 日)《星洲日报》。

除此之外，每年由政府所准备的中文试卷也引起社会各阶层人士的注意。一旦考试结束后，考生都会大喊冤苦，认为中文试题的难度极高，超越了他们平时学习的程度和范围。文章冗长难懂、词汇深奥不解、语法问题过于刁钻、作文书写范围过于抽象难下笔等均是学生在中文试卷中所面对的难题。就算以选择题方式出题，但碍于所提供的答案过于接近，考生难以在短时间内作出正确的判断。考生能力不达考试水平而多认为中文很难考。

“中文试题难”往往成为每年媒体新闻报导之一。例如，星洲日报于 2013 年报导《PMR 华文试卷（一）刁钻，考生：答案模棱两可》；东盟新闻网网页于 2014 年报导《出题格式 80% 偏向 SPM，PT3 华文试卷难度提升》；光明日报于 2015 年报导《UPSR 华文试卷太难，教总忧吓退报考华文影响师资，应检讨出题评分标准》；东方日报于 2016 年报导《难度直追中国，学生弃考 SPM 华文》。由此可见，中文试卷的难度高并不是考生的说法而已。与其他科目相比，中文不属于死读、死背的“方程式”科目，理解与表达是语文科目所要求达到的技能。这两者都需要长时间的训练，但偏偏自中学阶段开始，中文教学时间大量减少，中学生也把焦点放在其他“重要”的科目，忽略了中文的学习，造成中学阶段的中文进度不但不前进，甚至还倒退。

纵看上述观点，马来西亚中文母语教育隐藏内忧。停止报读及报考中文固然是中学生个人的自由和选择。然而，此举在从事中文教育工作者或华人社会的眼里，却无疑严重影响了中文教育的发展。这是因为随着报考 PMR 和 SPM 中文人数逐渐下降，接着中学毕业后继续修中文的人数也会相继减少，日后有资格担任中文教师的人数肯定也每况愈下。最终，中文母语教育将自行没落。针对此现象，马来西亚教总主席王超群于早前在报刊上申明有关单位有必要检讨中文试卷出题方向，并须重新鉴定其评分标准，以便中学生更有信心报读与报考中文。¹¹他也强调只有学中文、报考中文科，直到中学和大学依然继续学中文，才能确保中文教育持续发展。马来

¹¹详见《UPSR 华文试卷太难，教总忧吓退报考华文影响师资，应检讨出题评分标准》（2015 年 9 月 23 日）《光明日报》。

西亚华文理事会的两位副主席，王鸿财和彭德生也分别在 2015 年和 2016 年要求教育部协调中文考试模式¹²及召开圆桌会议，全面解决中学中文科问题，当中包括要求中文考试制度透明化¹³。与此同时，为了回应各界的评论，马来西亚教育副部长张盛闻（2016）承诺教育部会对中文内部试卷出题作出评估，检讨批改方式是否出现偏差，以改善目前报考中文科人数滑落趋势。

有关马来西亚中文教育的前人文献并不少，但是就是缺少针对中学阶段中文教育的研究。大部分的期刊论文或专著均以中文教材为研究对象，如中文教材中的词汇使用问题、语法的选用与编排问题、文化内容问题、课文体现的价值观问题、编写问题等等。（陈晓蕾，2015：254）然而，被视为反馈教育成果的试卷却极少提及，（李有珍，2016：1）唯江翊嘉（2011：107）和马来西亚华文理事会（2016）早前曾分别对 PMR 和 SPM 的中文试卷作出初步评析。与研究马来西亚独中统考的中文试卷的文献相比，马来西亚政府考试的中文试卷仍然欠缺着比较深入和针对性的探究。由于试卷是考核考生学习能力的主要工具，加上媒体新闻数据显示报考中文人数骤减的现象均从中学初中阶段开始蔓延，本文就以马来西亚政府考试的初中中文试卷为分析视角，探讨中学阶段的中文母语教育问题。

三、初中中文试卷

截至目前，马来西亚的初中阶段政府考试从 1957 至 2016 年共经历了四次的改革，即（一）1957 至 1959 年的初级文凭会考（Lower Certificate of Education，简称“LCE”）；（二）1960 至 1992 年的初级教育文凭考试（Sijil Rendah Pelajaran，简称“SRP”）；（三）1993 至 2013 年的初中评估考试（Penilaian Menengah Rendah，简称“PMR”）；（四）2014 迄今的初中三评估（Pentaksiran Tingkatan

¹²详见《华理会：考试局应检讨出题·“UPSR 华文无需重考”》（2015 年 9 月 15 日）《星洲日报》。

¹³详见《“SPM 华文难考，问题在哪？”研讨会·SPM 华文拿 A 比率偏低 24 华团提 4 大诉求》（2016 年 3 月 11 日）《光华日报》。

3, 简称“PT3”)。本文的讨论依据只限定在第三与第四的改革阶段, 即 1993 年后的初中评估, 并没涉及早前的 LCE 和 SRP。这是因为自 1993 年开始, 在 PMR 的考试制度下, 初中三考生即使成绩不及格, 仍可继续升读高中, 而在 2014 年刚实行的 PT3 也依据此制度。这排除了 1993 年后的初中三考生会受到升学问题的压力而放弃报考中文的可能性。

如表 2 展示, 1993 至 2016 年中文试卷的格式可以分为前 (1993-2004 年)、中 (2005-2013 年)、后 (2014-迄今) 三期。前、中两期的试卷题型包括选择题、简答题、作文书写题及中楷誊录题, 而后期试卷题型减至只剩简答题与作文书写题。自 2005 年开始, 中文试卷从原有的一张试卷分拆成两张试卷, 接着在 2014 年, 两张试卷又合回一张试卷。试卷作答时间改变不大, 均围绕在 2 至 3 小时之内。试卷满分为 100 分。

表 2: 1993 年至 2016 年马来西亚初中中文试卷格式演变

年份/试卷格式		试卷数量	试卷题型	试卷分数比例	试卷作答时间
PMR	1993-2004 ^[12]	试卷一	选择题、简答题、作文书写、中楷誊录	100 分	2 ½ 小时
	2005-2013 ^[13]	试卷一	选择题	40 分	1 小时
		试卷二	简答题、作文书写、中楷誊录	60 分	2 小时
PT3	2014-迄今 ^[14]	试卷一	简答题、作文书写	100 分	2 小时

资料来源:

[12] 试卷取自两间国民型中学资料室.

[13] 试卷取自 SASBADI SND BHD 于 2013 年出版的《初中华文历年试卷》

[14] 试卷取自 LAMAN KLASIK RESOURCES 于 2016 年出版的《初中华文历年试卷》

中文试卷自 2014 年开始不再以选择题出题,反以简答题居多,先从前期试卷原有的 8 题,减至中期试卷的 1 题,然后后期试卷暴增至 17 题(见表 3)。除此之外,简答题占中文试卷分数的百分比也从早期的 37%跌至中期的 10%,然后再一跃至后期的 70%。评估方式的大转变,意味着考试的难度提高了。

表 3: 1993 年至 2016 年马来西亚初中华文试卷题型数量和分数比例

年份/题型			简答题	选择题	作文 书写	中楷 誊录
PMR	1993- 2004	试卷一	8 题 (37.0%)	15 题 (20.0%)	1 题 (35.0%)	1 题 (8.0%)
	2005- 2013	试卷一	-	40 题 (40.0%)	-	-
		试卷二	1 题 (10.0%)	-	2 题 (44.0%)	1 题 (6.0%)
PT3	2014- 迄今	试卷一	17 题 (70.0%)	-	1 题 (30.0%)	-

《2013 至 2025 马来西亚教育发展大蓝图》强调训练学生高层次思维能力与应变能力。配合教育大蓝图的实施,考试也以逻辑思考作为考题的元素,要学生放弃填鸭式学习,并多思考,初中中文试卷中的简答题出题方式也偏向逻辑思考题。¹⁴少了选择题,考生须凭自己所知、所学去回答考题。虽然中文不需像其他科目般熟记关键

¹⁴详见《PT3 放榜 • PT3 成绩不理想》,《星洲日报》2014 年 12 月 23 日。

术语，但考生往往会因不明白考题或回答时因表达不当而丢分。¹⁵针对此事，马来西亚全国校长职工会总会长曾庆安（2015）认为，此考核学生的方式，形同抹杀学生在中文求进步的兴趣，令他们不选读中文。

四、初中中文试卷试题类别分析

从 1993 至 2016 年，这 24 年的初中中文试卷的评估范围包括了八个部分，即现代文理解、古文理解、信息处理、语文知识分析、名句精华诠释、摘录/概述短文、中楷誊录以及作文书写（见表 4）。作文书写部分一直是中文试卷的前（1993-2004 年）、中（2005-2013 年）两期的分数比例之首，分别占 35%和 44%。在中期，考生还必须在试卷二书写两题作文，一是供料作文，二是命题作文。供料作文是当时新增添的考题，要求考生根据所提供的重要资料，扩写一篇不少过 100 字的短文。然而，从 2014 年开始，倒是现代文理解与古文理解这两个部分占中文试卷分数的最大比例，即 44%。由此可见，与前 21 年的试卷相比，作文书写部分不再是主要的评估范围。

¹⁵同上。

表 4：1993 年至 2016 年马来西亚初中中文试卷的评估范围分析

年份/比较项目			简答题	选择题	作文书写	中楷 誊录
PMR	1993-2004	试卷一 命题 作文 现代文 理解 现代文 摘录 古文 理解 语文 知识 名句 精华 中楷	3 题 (15%) 1 题 (10%) 4 题 (12%)	 10 题 (10%) 5 题 (10%)	1 题 (35%)	 1 题 (8%)
		分数 比例	8 题 (37%)	15 题 (20%)	1 题 (35%)	1 题 (8%)
	2004-2013	试卷一 信息 处理 语文 知识 现代文 理解 古文 理解 名句 精华		3 题 (3%) 10 题 (10%) 10 题 (10%) 10 题 (10%) 7 题 (7%)		

		试卷二 中楷 现代文 摘录 供料 作文 命题 作文 分数 比例	1 题 (10%) 1 题 (10%)	40 题 (40%)	1 题 (14%) 1 题 (30%) 2 题 (44%)	1 题 (6%) 1 题 (6%)
PT3	2014- 迄今	试卷一 现代文 理解 语文 知识 现代文 概述 古文 理解 名句 精华 命题 作文 分数 比例	6 题 (29%) 3 题 (4%) 1 题 (12%) 3 题 (15%) 4 题 (10%) 17 题 (70%)	-	1 题 (30%) 1 题 (30%)	-

(一) 现代文理解

在试题题数与题型方面，考生在前期（1993-2004 年）的中文试卷中需要阅读 1 篇现代文及回答 3 题的简答题。来到中期（2005-2013 年），考生更需要阅读 2 篇现代文及回答 10 题的选择题。至于后期（2014-迄今），考生虽只需阅读 1 篇现代文，但却要回答 6 题简答题（见表 4 和表 5）。在文章篇幅长度方面，中、后两期的现代文总字数往往是前期现代文总字数的两倍。字数的上升，复杂度随之提高，让考生须花更多的时间去阅读及理解文章的内容。

表 5：1993 至 2016 年现代文的文章篇幅长度与出处

年份	第一篇（字数/出处）	第二篇（字数/出处）
1993	资料从缺	-
1994	273/某华文报	-
1995	366/无	-
1996	426/某报	-
1997	381/某华文报	-
1998	480/某华文报	-
1999	402/某华文报	-
2000	473/无	-
2001	466/无	-
2002	435/无	-
2003	485/无	-
2004	467/林语堂《谈修养》	-
2005	573/《从设定目标开始》	518/屠声坚《琥珀》

2006	605/《赏花品味集》	517/《知识就是寻找》
2007	592/《动物中的科学》	739/《小小说月刊》
2008	608/某报	654/韩贺彬《父亲》
2009	544/蔡杰青《红木柴火》	711/沈湘编译《来自阿西米的慰问》
2010	854/《生活中的考试》	930/彭晓东《爱上一匹狼》
2011	863/赵凝《礼物》	869/崔修建《让心灵先到达那个地方》
2012	1072/林夕《那一年，他丢失了指南针》	927/赵丽宏《顶碗少年》
2013	895/丁云《回乡魂》	1004/一路开花《告诉你一个秘密》
2014	1212/金翔《父亲在名字里》	-
2015	1234/杨娟《伤痕无碍我们的美丽》	-
2016	1023/周海亮《大山深处的土屋》	-

在评估方式方面，前、中两期的试题属直接性，考生皆能从文章中找出相应的答案。然而，后期的现代文试题多属思考性。考生不仅不能直接从文章中抄答案，反而须先理解文章，才能提出自己的意见和看法。甚至有些时候，考生还得揣测作者创作的背后含义，¹⁶以便在作答中提出更有利的论点，继而冀望获得高分。

除此之外，在文章内容性质方面，现代文的题材自中期开始便取自文学作品，以中国作家的散文与微型小说为主。与报导时事的报章相比，文学作品多以生活琐事或人生历练为创作蓝本，目的是为

¹⁶详见《PT3 放榜 • PT3 成绩不理想》，《星洲日报》2014 年 12 月 23 日。

了刺激和启发读者的思维。有些文学作品中的遣词用字浅白易懂，然而字里行间却不时隐藏着作家所要表达的深层含义与意境，考生难在短时间内掌握文章的重点或主题思想。虽然阅读文学作品有助于提高学生的联想与思维能力，但碍于教学时间不足够，许多中文教师不常在课堂上与学生进行文学作品鉴赏环节，¹⁷反之只要求学生完成相关练习即可。这机械式的教学，多以找答案为主，为了完成练习而完全忽略提升学生对文学作品的赏析能力。因此，考生常在缺乏文学知识和联想思维训练的情况下阅读文学作品，对文中的句子缺乏理解，导致他们无法正确掌握文章的思想脉络，回答不了相关考题。

在评估分数方面，前期的现代文部分占中文试卷总分数的 15 分，平均 1 题简答题 3 分；中期的现代文部分占中文试卷总分数的 10 分，平均 1 题选择题 1 分；后期的现代文部分却占中文试卷总分数的 29 分，而且平均 1 题简答题 4 至 6 分（见表 4）。由此可见，后期的考生倍感压力，因为只要在回答过程中出现差错，这会导致他们失去更多的分数。

（二）古文理解

与现代文相比，古文文章的篇幅比较短，长度都一直介于 80 至 190 字之间（见表 6）。不过，这部分的考试范围涵盖先秦诸子散文至明清八股文。换句话说，从先秦至明清这期间，所有的古文创作均是考试的范围。可是，中学的中文课本所辑录的古文篇章有限，而且古文的写作方式和语法运用也与现代文大有不同。考生常因不明白古文的时代背景、意境与含义，而达不到答案标准，流失分数。

¹⁷详见《忧患华文·中学生不考华文谁之过？》，《星洲日报》2011 年 4 月 8 日。

表 6：1993 至 2016 年古文的文章篇幅长度与文章出处

年份	第一篇（字数/出处）	第二篇（字数/出处）
1993	资料从缺	-
1994	124/北宋·苏轼《游沙湖》	-
1995	134/清·戴名世《乌说》	-
1996	164/明·罗贯中《三国演义》	-
1997	120/明·何良俊《宴客摆阔》	-
1998	150/出处：宋·方勺《张孝基仁爱》	-
1999	165/西晋·陈寿《三国志·陆绩传》	-
2000	129/不详	-
2001	126/宋·王辟之《于令仪盗济成良》	-
2002	155/清·崔述《近视看匾》	-
2003	136/北宋·苏轼《鬼怕恶人》	-
2004	132/东晋·陶潜《杨生义狗》	-
2005	107/三国·邯郸淳《汉世老人》	148/先秦·吕不韦《去私》
2006	120/《百喻经·比种田喻》	171/明·周晖《金陵琐事》
2007	129 字/唐·李肇《唐国史补》	123/明·冯梦龙《智囊全集》
2008	86/明·冯梦龙《智囊全集》	122/明·邵长蘅《阎典史传》
2009	118/明·冯梦龙《闺智部雄略卷》	85/西晋·陈寿《三国志》
2010	114/南宋·刘基《郁离子》	179/明·郑瑄《昨非斋日纂》

2011	174/明·袁衷《庭帏杂录》	152/现代·陈四益、 丁聪《百喻图》
2012	100/北宋·欧阳修《归田录》	152/东汉·刘珍编《毛义奉檄》
2013	131/唐·李亢《独异志》	189/《百喻经·过河》
2014	129/《刘氏善举》	-
2015	97/唐·孙光宪《北梦琐言》)	-
2016	96/明·冯梦龙《智囊全集》	-

在古文教学方面，一般的中文教师偏重逐句翻译原文，依照原文所提供的注释讲解词义。对此，钟宝玉（2016）认为每一代人都有每一代人独特的生活经历，假如教师在教学中只传授基本的知识，如只讲解词义和翻译原文，不与学生分析及整理文章的时代背景知识，那么学生就会因缺乏生活经验和历史文学常识而难以融入其中。因此，学生学习古文自然倍感压力，进而抗拒阅读古文，放弃学习中文。

在试题题数与评估分数方面，后期（2014-迄今）的古文试题题数虽从 10 题选择题减至 3 题简答题，但 3 题的分数却占了中文试卷总分数的 15 分，每题占分很多。3 题中，2 题是理解题，占 11 分；1 题是翻译题，占 4 分。显然，题数的减少并没有为考生带来任何作答上的优势，反之要求考生在没有答案的选择下回答相关题目。考生必须对古文的理解相当精准，确保不因区区 3 题而失分，毕竟 15 分可左右考生的总成绩。

（三）语文知识分析

在试题题数与评估分数方面，前、中两期（1993-2013 年）的语文知识部分的题数都一直介于 8 到 10 题，占中文试卷总分数的 10 分（见表 7）。来到 PMR 最后两年，即 2012 和 2013 年，语文知识部分的题数更升至 11 题，占 11 分。后期（2014-迄今）的语文知识部

分的题数却剧降至3题，只占4分。语文知识部分在后期中文试卷所占的分数百分比非常少，考生根本无法借此部分的分数去拉高中文试卷的整体成绩。

与现代文和古文相比，语文知识的考题范围比较固定，许多中文教师在课堂上只教导学生相关的语法概念，造成中文课偏向语法教学。¹⁸一些中文教师因过于依赖作业簿里的语法习题教学而忽略了学生的写作¹⁹，但是语法教学未必能帮助学生学习中文。（邓秀霞，2016）这是因为学生不常把所学的语文知识实践在写作上，所以在考试作答的写法上容易出现句式不通或表达欠佳的情况。

表 7：1993 至 2016 年语文知识部分的出题范围与题数

年份/题型		汉语拼音	词性	短语	句子成分	复句	修辞	熟语	词义	题数(总)
1993	选择题	资料从缺								
1994	选择题	1	1	2	1	1	1	1	-	8
1995	选择题	1	1	2	1	1	2	2	-	10
1996	选择题	1	1	2	1	1	2	2	-	10
1997	选择题	2	1	1	1	1	2	2	-	10

¹⁸详见《忧患华文·中学生不考华文谁之过？》，《星洲日报》2011年4月8日。

¹⁹详见中国侨网：《华文水平参差不齐，华教任重道远》。

1998	选择题	1	1	2	1	1	2	2	-	10
1999	选择题	2	1	1	1	1	2	2	-	10
2000-2004	选择题	1	1	2	1	1	2	2	-	10
2005-2011	选择题	1	1	1	1	1	1	1	3	10
2012	选择题	1	1	1	1	1	1	2	3	11
2013	选择题	1	2	2	1	-	1	1	3	11
2014-2016	简答题	-	1	-	1	-	1	-	-	3

(四) 信息处理

信息处理是中期（2005-2013 年）的中文试卷新增的部分，题数为3题选择题，占试卷总分数3分。在这个部分，考生需要依据所提供的资料，如照片、表、平面图、短文、短诗、贺词、广告等回答相关问题。信息处理的问题并不复杂，通常考生在回答过程中均无需过于思考，直接能选出正确的答案。因此，信息处理被考生公认为是整张中文试卷里“最简单”的部分。既使后期（2014-迄今）的中文试卷取消了这部分，但对评估考生中文的影响不大。

（五）名句精华诠释

在中学阶段，各年级的中学生均须背诵 30 至 40 个名句。名句是指历代文人的作品中最为精华或最有意思的句子，通常取自于古韵文，范围涵盖三代至清末。截至初中阶段（预备班至中三），考生需要理解与背诵一共 150 个的名句，数量相当多。名句的诠释，难度不输于现代文和古文，因此许多中文教师耗费很多时间在名句的教学上。同样的，考生也把大部分学习中文的时间花在背诵名句上。可是，名句精华部分只占历年中文试卷分数的 7% 至 10%。由此可见，考生所付出的努力及所拿到的分数不成正比。

更棘手的是，自 PT3 实行以来，名句精华部分的试题均不再以选择题出题，只有 4 题的简答题，试题难度提高。考生须在没有选择题的情况下，自行填写名句遗漏的部分、诠释名句的含义以及解释名句当中的词义。虽然名句精华这部分有固定的阅读范围，但仍有考生选择放弃阅读或作答，只因要读的名句太多，而出现的机率却非常小²⁰，不值得费神。

（六）作文书写

在前期（1993-2004 年）的中文试卷里，作文书写的部分有 5 题命题作文供选择，体裁包括记叙文、描写文、说明文、完成故事和应用文（书信/私函）。考生可依据喜好与能力任选一题作答。来到中期（2005-2013 年），考生除了书写一篇命题作文（依旧 5 题选 1）之外，他们还得书写多一篇供料作文（见表 4）。与命题作文相比，书写供料作文的难度较低，因为考生无须自拟要点，然而有限的作答时间依旧不让考生有喘息的空间。至于后期（2014-迄今）的中文试卷里，作文书写部分只保留了命题作文的出题方式。题数由 5 题减剩 3 题，体裁方面有了少许更动，趋向自由题。所谓的自由题，即考试局提供题目，考生可自行选择书写体裁。换句话说，同一个作文题目，经由不同的考生书写可形成不同体裁的文章。比起以往命题作文的题目，看似后期考试的自由度增加了，可是年纪较

²⁰详见马来西亚华文理事会：《大马教育文凭考试华文科试卷二考题评析报告》。

轻的考生欠缺判断经验和能力，要在短时间内选择题目并决定书写体裁更是难上加难。信心不足和仓促判断，往往影响考生在书写过程中遇到瓶颈，甚至无法完成写作。

(七) 摘录/概述短文

无论是摘录或概述短文，其目的在于训练考生针对某短文摘录要点或概括叙述内容，作答时务必做到用字精简，句式通畅明白。据表 8 展示的数据，短文体裁一直以说明文为主，直到 2012 年改为记叙文。说明文的写法直接、简洁，考生较容易找出要点；记叙文的写法以叙述事情经过为轴，考生须分辨主次内容方能组织要点。相比之下，乍似摘录短文比概述短文更能为考生掌握。可是，大部分的考生并没有为此而拿下高分。这是因为摘录短文的考题向来就没有提示摘录的方向，导致摘录未能完全显示短文的主干，达不到作答的标准。直到 2014 年，考题开始提示概述的方向。虽然如此，但实际上考生并非能在短时间内分析记叙文内容与整理层次。除此之外，短文的篇幅长度逐年增加，从 1994 年 92 字到 2013 年 278 字，考生更需谨慎分配阅读、理解、分析和书写作答的时间。

表 8：1993 至 2016 年摘录/概述短文部分的出题范围与提示

年份/题目说明		短文 体裁	短文 字数	字数要求	摘录/ 概述提示
1993	摘录短文	资料从缺			
1994	摘录短文	说明文	92 字	不可超过 35 字	摘录本文最后一段的要点
1995	摘录短文	说明文	87 字	不可超过 40 字	摘录本文第五段的要点
1996	摘录短文	说明文	92 字	不可超过 40 字	摘录本文第四段的要点

1997	摘录短文	说明文	107 字	不可超过 35 字	摘录本文最后一段的要点
1998	摘录短文	说明文	123 字	不可超过 45 字	摘录本文最后一段的要点
1999	摘录短文	说明文	110 字	不可超过 45 字	摘录本文最后两段的要点
2000	摘录短文	说明文	227 字	不可超过 45 字	摘录本文第三段（第 7 至 11 行）的要点
2001	摘录短文	说明文	108 字	不可超过 45 字	摘录本文最后一段的要点
2002	摘录短文	说明文	134 字	不可超过 45 字	摘录本文最后一段的要点
2003	摘录短文	说明文	156 字	不可超过 50 字	摘录本文最后两段的要点
2004	摘录短文	说明文	113 字	不可超过 50 字	摘录本文第三段的要点
2005	摘录短文	说明文	138 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2006	摘录短文	说明文	143 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2007	摘录短文	说明文	168 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2008	摘录短文	说明文	149 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2009	摘录短文	说明文	147 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2010	摘录短文	说明文	174 字	不可超过 55 字	摘录下面短文要点

2011	摘录短文	说明文	157 字	不可超过 50 字	摘录下面短文要点
2012	摘录短文	记叙文	207 字	不可超过 60 字	摘录下面短文要点
2013	摘录短文	记叙文	278 字	不可超过 60 字	摘录下面短文要点
2014	概述短文	记叙文	204 字	不可超过 70 字	概述小侄子为父亲写信的经过
2015	概述短文	记叙文	223 字	不可超过 75 字	概述韦蓝放下心防和发现自己心里伤痕的经过
2016	概述短文	记叙文	233 字	不可超过 75 字	概述父亲延续爱心的经过

（八）中楷誊录

自 PMR 实行以来，中楷誊录虽一直是中文试卷的评估范围之一，但却不是中文教学的重心。除了由学校所举办的书法比赛之外，学生是极少有机会执笔挥毫，甚至部分中文教师也不在课堂上教导学生习写中楷。虽然中楷誊录部分分别占了前期（1993-2004）与中期（2004-2013 年）的中文试卷总分数的 6 至 8 分，但许多考生从未正视这考试部分。依据考试局的规定，考生在中楷誊录部分的作答建议时间为 15 分钟。²¹在这 15 分钟内，考生得用中楷誊录四句四字成语。然而，许多考生只会用考试结束的前 5 分钟来随便挥毫几笔，草草了事，因为他们都选择把作答时间留给作文书写部分。

2014 年后，PT3 取消了中楷誊录这评估部分。考生省却了携带毛笔、墨汁的麻烦。可是，对关心中华文化的人士而言，此举无疑

²¹详见《PMR • SPM 华文科难考吗？3 资深教师教你作答技巧》，《星洲日报》2011 年 9 月 29 日。

是剥夺了学生接触文化熏陶的机会。自古以来，书法虽是中华文化精髓之一，但若不是为了个人兴趣，现今的学生是极少会主动去接触如此文艺的静派活动。所以，日后的学生可能对书法的知识少有理解。

结语

综合分析，1993至2016共24年的中文试卷明显有局部的改变。乍看之下，中文试卷所评估的范围虽减少了，但试卷的难度实际上却提高了。这些年来，初中中文试卷在评估方式上有所改变，简答题取代选择题，作文书写体裁趋向自由题，甚至减少评估项目，如取消信息处理和中楷誊录。虽然如此，中文试卷难度实际上不减，出题方式的改变反而使考生需要花更多的时间与精力去准备，尤其是名句精华项目。此外，现代文理解和古文理解两项范围太大，而且考题选文往往在中学课本的学习范围外。现代考生对中国古代甚至现代的社会认识不多，很难跨越时代和地域的鸿沟。在没有理解辅助工具的协助下，考生只能单凭猜测和有限的理解能力作答，所承受的压力并非提早准备、多做练习就能减轻的。学生能力和考试门槛有所差距，是中文母语教育的隐忧，需进一步探索。时至今日，中文考生骤减的问题依然持续发酵。许多学生相信是不打没把握的仗，在压力前却步，进而选择自动放弃考试。然而，中文考生是否因经不起越来越难的挑战，感到有心无力，而被迫放弃学习中文，独从试卷难度视角进行分析，尚不足以即下定论。因此，中学阶段的中文母语教育问题还得需从教学、教材、社会等多方面去继续探索，必要时结合田野调查，从而找出可能存在的内在与外在影响因素，对症下药，冀期中文母语教育得以在更高的教育层次传承和发扬下去。

参考文献

- 陈晓蕾（2015）《海外华文教材研究状况述评》，《海外华文教育》2015年第2期，第246-254页。
- 《出题格式80%偏向SPM，PT3华文试卷难度提升》（2014年9月21日）《东盟新闻》，取自：<http://news.news-com.cn/a/20140921/272797.shtml>
- 邓秀霞（2016年10月12日）《华文语法教学模式改革的可行性方案》，取自：<http://www.hwjyw.com/content/2011/05/27/18455.shtml>
- 《国小用华小华文失败告终·董总：华小用国小国文应取消》（2012年10月25日），《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/843604>
- 《华理会：考试局应检讨出题·“UPSR 华文无需重考”》（2015年9月15日）《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1468152>
- 《华文，考或不考？》（2013年4月13日）《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1516462>
- 教总和国民型中学校长理事会（2016年9月30日）《2010年国民型中学华文班概况》，取自：http://web.jiaozong.org.my/doc/2010/rnr/2010smjk_survey.pdf
- 江翊嘉（2011）《马来西亚初中华文教学研究》，马来西亚：拉曼大学研究院。
- 李有珍（2016年9月30日）《试卷质量分析与评价》，取自：<http://www.lwlm.com/jiaoyulilun/200811/204538.htm>
- 马来西亚华文理事会（2016年9月30日）《大马教育文凭考试华文科试卷二考题评析报告》，取自：<http://mclc.org.my/activities/xinwen/2016-05-20/78.htmlmyschoolchildren.com/list-of-all-secondary-schools-in-malaysia/#.wAGwx.h97IV>（2016年9月30日）
- 《难度直追中国，学生弃考 SPM 华文》（2016年3月12日）《东方日报》，取自：<http://www.orientaldaily.com.my/nation/gnspm334>
- 《PMR 华文试卷（一）刁钻，考生：答案模棱两可》（2013年10月11日）《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1351055>
- 《PMR·SPM 华文科难考吗？3 资深教师教你作答技巧》（2011年9月29日）《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/843604>
- 《PT3 放榜·PT3 成绩不理想》（2014年12月23日）《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1015345>
- 《若强制英文须及格·13 万学生或无 SPM 文凭》（2009年6月14日）《光明日报》，取自：<http://www.guangming.com.my/node/49832>
- 《“SPM 华文难考，问题在哪？”研讨会·SPM 华文拿 A 比率偏低 24 华团提 4 大诉求》（2016年3月11日）《光华日报》，取自：<http://www.kwongwah.com.my/?p=106794>

- 《SPM 英文必须及格政策展延》(2015 年 11 月 19 日)《东方日报》，取自：
<http://www.orientaldaily.com.my/nation/gnspm44>
- 《UPSR 华文试卷太难，教总忧吓退报考华文影响师资，应检讨出题评分标准》(2015 年 9 月 23 日)《光明日报》，取自：
<http://www.guangming.com.my/node/268123?tid=3>
- 吴家雯(2013 年 1 月 11 日)《考试局主任：去年通知增试卷·2013 年 SPM 必考历史(三)》，《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1299148>
- 《忧患华文·中学生不考华文谁之过?》(2011 年 4 月 8 日)《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1225291>
- 《曾庆安：试卷太难影响兴趣·升中学或弃读华文》(2015 年 9 月 12 日)《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1467699>
- 《张盛闻：不重考华文试卷》(2015 年 9 月 17 日)《人民邮报》，取自：
<http://ch.therakyatpost.com/national-news/176420>
- 《张盛闻：解决报考人数少·“华文须纳入正课”》(2016 年 2 月 25 日)《星洲日报》，取自：<http://www.sinchew.com.my/node/1491831>
- 钟宝玉(2016 年 10 月 5 日)《咬文嚼字练思维，斟词酌句品诗文》，取自：
<http://www.jmxhyz.cn/jsgzs/upload/2012/lunwen/zyb201201.swf>
- 中国侨网(2016 年 10 月 12 日)《华文水平参差不齐，华教任重道远》，取自：
<http://www.chinaqw.com/hwjy/hjsp/200902/23/152232.shtml>

Chinese Language as First Language in Malaysian Secondary Education

Loh Chee Hou & Ang Lay Hoon

Universiti Putra Malaysia

Abstract: Despite efforts by the Malaysian Chinese to preserve Chinese language education in schools, the number of candidates sitting for Chinese language at lower secondary level national examinations has seen continuous decline over the years. Many blame the educational policy that is unsupportive of mother-tongue education and parents who idolise Western culture. Nonetheless, external factors remain secondary. The examination paper itself may be one of the most crucial factors resulting in students' self-withdrawal. This paper thus takes on a micro-perspective by scrutinising lower secondary national examinations of Chinese language papers from 1993 to 2016. The findings demonstrate that although the method of assessment had undergone changes, the standard of assessment remains high and pressure felt by candidates were not lightened. For instance, multiple-choice questions were replaced with structured questions and essay writing was inclined towards creative writing which required longer hours and extra effort from the students to prepare and cope with the examination. The gap between the high standard of assessment and the ability of candidates is a hidden problem for Chinese language education and further studies are needed to explore this complex issue at secondary school level.

Keywords: Chinese language, first language, secondary education, education issue, examination paper

马来西亚华人文化认同中的儒教资源

——个案和问题

郑庭河*

摘 要 马来西亚华人一直以来都处在文化认同的摸索和建构过程中。在面对马来——伊斯兰主流文化以“国家文化”和“国家宗教”之涵化，甚至同化压力下，部分华人走向从传统文化寻求身份的依据和寄托。1990年代以来，马来西亚华社见证了“儒学热”。除了知识界热衷于讨论、争辩儒家思想的价值和功过，民间也有一些组织和个人开始开办儒家经典教育课程。这于某一方面反映了泛华人世界的儒学热，但另一方面则有其本土华社文化认同建构的特殊需求因素。本文以巴生谷一带的有关人士和组织为对象，从个案调查的角度切入，并提出一些问题以展开讨论。

关键词 马来西亚华人 中华文化 文化认同 儒教 经典教育

引言：族群处境和文化自觉

文化对于不少马来西亚华人是个相当重要的课题，这有其特殊的历史及社会背景，个中最基础者，乃马来西亚实质上是个多族群社会。“族群”多少即意味着某种文化上具其特殊内涵和表征的群体。当不同族群产生接触时，因牵涉内涵和表征上的差异，甚至矛盾和摩擦，“我群”的感知和意识便油然而生。马来西亚华人原本于内部亦属多元，这乃因有不同籍贯的华人，有时甚至有语言上无法沟通的情况。但由于同属汉文化之一员，其内部文化共性还是大于歧异性，所以不经几代就开始融合成所谓“马来西亚华人”，仅有少数华人因语言或宗教信仰因素而面对融入“华人大家庭”的难题。简言之，马来西亚华人很早就有某种“文化”上的我群自觉，即便是华人和土著通婚的混血后裔，如马六甲的峇峇娘惹（Baba

* 郑庭河，马来亚大学文学与社会科学院中文系高级讲师。Email: cthingho@hotmail.com

Nyonya)和吉兰丹的“甘榜华人”(Cina Kampung, 即“乡村华人”的意思)群体,虽深受马来土著文化或暹罗文化的影响,惟大体上还是自视为有别于马来和暹罗族群的华人或“唐人”(Teng-lang)(Tan, C.B., 1993: 1)。不少受英文教育的华人,即使不谙任何汉语(包括方言),而且思想和作风上偏于西化,但还是自认为华人。

马来西亚华人的文化自觉在国家于1957年独立后,因“族群政治”取得主导性地位¹,结果只有更加明晰和高涨。1969年爆发涉及族群冲突的“513事件”后,在面对马来民族主义分子掌控政治大权之下逐步强化的“国家主体”和“社会主流”之马来化,加之1980年代始的伊斯兰化压力下,不少华人基于不满、彷徨或危机感,开始更加寻求和强调本身族群的认同及特性,於是所谓“华人文化”便成为集体关怀的方向和目标,乃至精神归宿。实际上,独立之前,已有不少华人在维护遭英国殖民地政府试图消灭或限制的华文教育之旗帜下高举、宣导华人的文化身份认同,独立后,持续严峻的形势同样激起华人大力捍卫华文教育,“华教”被视为承续、挽救、巩固华人传统和认同的基石、命脉及桥头堡。换言之,教导和使用华文华语的华校成为华人社会的文化关怀和寄托对象,“华人应懂华文”也成为一时的流行观念。

除了华文教育,1969年后马来西亚华人于文化领域所面对的歧视其实涵盖多方面。1971年8月,由官方主导,出席及发表论文者绝大部份为马来人的“国家文化大会”,经讨论后制定了所谓“国家文化大原则”,即:

- 一、 国家文化必须以本地区原有文化为基础;
- 二、 其他适当和恰当的文化元素可以成为国家文化之元素;
- 三、 伊斯兰教是塑造国家文化的重要元素。

大原则中亦强调惟有在第一和第三原则被接受之下才考虑接受第二原则(张景良,1987:8)。自此以后,华社便普遍感觉文化权益频遭威胁、干扰,甚至侵犯,比如中文字的应用受政府条规所限制,其具体例子

¹即国家的组成乃建基於所谓“三大族群”(马来人、华人、印度人)之间的协议与合作,尤其关乎族群地位、权利和利益上的分配。

涉及“广告布条上中文字体之大小，招牌、牌楼、学生车上之中文字”，甚至有“招牌被命除下来之事”；此外，教育部门也要求学生“应该”或“被鼓励”跳马来传统舞蹈、唱传统的“爱国歌”、玩传统马来乐器和传统游戏、演马来传统戏剧；也有马来官僚“叫大马华人舞虎，不要再舞狮”；用华文写作的“马华文学”也被某些公务员和学术人士否定为国家文学（陈应德，1987：41-45）。1978年发生了国立工艺大学（Universiti Teknologi Malaysia）校方下令以马来服装，包括头戴马来——中东式“宋谷”帽（songkok）作为毕业礼服的事件，引起众多华裔学生的强烈抗议。²学者陈祖排於1986年即有论到：“显而易见，国家文化政策的推行，对华裔文化至少产生两个不利之影响。首先是一些政府官员之偏见，加上太过热衷发扬国家文化为国语[sic]，使华裔文化活动及华文之应用，直接或间接的受到钳制。”（陈祖排，2001：334）

与此同时，从80年代开始，马来西亚政府也大力推行“伊斯兰化”政策，包括提升伊斯兰教法院和法官的地位和权力、推展伊斯兰金融体系、于各处增建清真寺、提倡伊斯兰化建筑设计、于各级政府增设伊斯兰发展局和管理局、电子媒体大量传播伊斯兰教资讯并且不容许播放其他宗教资讯、建立伊斯兰大专院校、成立伊斯兰研究机构、保送大批学生到伊斯兰教国家研习伊斯兰教知识、栽培大批伊斯兰教神学教师、强制规定任何教育机构如有5名或以上的穆斯林学生，就必须提供伊斯兰教育、规定穆斯林公务员穿着必须符合伊斯兰教标准（如女性戴头巾）等。³官方大力主催、主导，铺天盖地的伊斯兰化政策，无疑加重了大部份身为非穆斯林的华人于文化上除了面对马来化之外的又另一重文化边缘化，乃至同化压力。

华人及其文化越来越非主流化和边缘化的事实引发华社普遍的挫折感和危机感，惟也因此自80年代以来，华人的文化活动也开始走向蓬勃发展，包括从华文教育到马华文学，以及各种传统节日及民俗文化，都受到越来越多的重视和奋力的承袭及发扬，甚至由此而闻名国际，比如各种宗教性节庆（中元普渡、天公诞、九皇爷诞、新山古庙游神等）和民俗活

²有关事件的讨论可见于 Lee, R. L. M. (1986). Symbols of Separatism: Ethnicity and Status Politics in Contemporary Malaysia. In Raymond L. M. Lee (Ed.), *Ethnicity and Ethnic Relations in Malaysia* (pp. 28-46). DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

³可参见陈忠和的有关资料整理和讨论（2006：154-157）。

动，如舞狮。诚如学者何国忠所言，如此现象可归纳为：“基本上它是华人文化被排除在国家文化的反弹，也可以看作是华人执行他们心目中国家文化的方式。”（何国忠，2002：47）同时值得注意的是同样于80年代，一部份出于伊斯兰化的压力或启发，不少华人，尤其年轻一代开始关注本身传统的宗教信仰，对佛教、道教、华人民间信仰的兴趣逐渐增长，以至如佛教界也出现了一股“大马佛教青年运动”，大批华裔青年，包括大专生热衷参与并活跃于佛教组织（苏庆华，1998：451）。

本文尝试通过个案访问和资料搜集方式，对近些年来成立的华社文化组织，即传统经典教育组织作一次调查，以从中了解上述文化现象于某个方面的具体情况。相对于一般世俗教育、文学创作、民俗、宗教活动等方面，经典教育具有与传统的深层精神文化及核心价值更为贴近、衔接的特质，所以甚值得关注。

二、对儒教的重新认识 and 关注

作为一种传统意识形态，包括具其相应的世界观、价值观、伦理，乃至习俗的儒教，原本就与华人文化有着千丝万缕的关系。中华文明和文化虽非只受儒教影响，但其作为大传统之主流或核心乃颇显然的。在马来西亚华人社会，这点也不例外。无论如何，诚如其他地区的华人，儒教在马来西亚华社也曾经因西学东渐、五四新文化运动、文化大革命等思想、文化、社会演变或运动的影响而逐渐丧失其权威意识形态的地位，甚至沦为被迁怒、怪罪、蔑视、嘲讽、攻讦、辱骂的对象。然而，随着70年代末东亚经济的崛起，学界和文化界开始探讨儒教和经济发展的关系，进而出现儒家思想和伦理对经济发展不无正面影响的论述，人们对儒教也不再一味抱着极其负面的态度。这于一定程度上向来有认可、拥护儒家传统之中坚分子的港、台、日、韩等地且不说，即使在官方立场上一向严苛批判儒学和儒教的中国大陆，也开始有了更为客观、中肯，乃至同情、支持的看法和立场。

整体而言，一向深受港、台、大陆、新加坡等地的文化动向影响的马来西亚华社，约自80年代，也开始有了对儒家传统的关注和讨论，乃至出

现一些检讨过去的负面态度和立场、呼吁发扬儒学和儒教的主张。如 1983 年 7 月一位作者陈征雁投稿《星洲日报》所言：

五四运动之後，年轻的一代高喊打倒孔家店，把线装书扔入茅厕，但今日的新加坡却在大力提倡儒学，难道是他们大开时代的倒车吗？……去了解马华文化老祖宗的本质与特征，去研究儒家思想为什么到了现在还有需要学习的价值，去探讨为什么到了太空时代传统道德观念对华人还是重要的……去寻回华人文化的根，去建立华人精神支柱！我看这都是重要的！（2001：292-293）

到了 90 年代，类似的看法更为普遍，乃至提升到华社领导机构的话语当中，如 1997 年 10 月 12 日，马来西亚全国华团于一特别大会上通过的《全国华团文化工作总纲领》（2001：252）里，就截然呼吁：“在建设马华文化过程中，华社应当对以儒家思想为核心的传统文化进行去芜存菁及创造性转化工作，以开创新的模式，使之适应于现代化的历史潮流。”可说华社对儒教的观感和态度已经基本上趋于乐观、正面，乃至有所期望和寄托。

三、儒教的复兴和普化

自 90 年代至今，马来西亚华社便见证了一些儒教有限度复兴，乃至局部普化的现象。说复兴乃因早期华社的传统教育之主流即是承传儒教的经学，如一般私塾、乡校所教导之《四书五经》所显示者，惟自 20 世纪初如辛亥革命、五四运动等政治、文化改革风潮以后，儒教即于大部份华人社会走向没落或沉寂，包括马来西亚华社。普化则指过去其实并不多人有机会上学，而今儒教随着基础教育的发达，反而更有条件和机会普及到华社各阶层、各领域之人士。

根据苏庆华的研究，马来西亚华社自 1998 年开始有儿童读儒教经典组织的出现，即“马来西亚儿童导读推广中心”（Children Literature Recitation Centre Malaysia）。自 2003 年 1 月，该中心被纳入“崇德文教基

金会”，以协助各方开班授课、提供师资及教学法、出版教材等。另外，成立于 1995 年的马来西亚净宗学会也于 2002 年推展“儿童读经教育”活动，并大量出版和制作相关系列读本及光盘。接着，成立于 2003 年的马来西亚孔学研究会也于同年 7 月 1 至 17 日邀请台湾王财贵博士巡回演讲，宣传儿童读经，同时该会也举办了“师资培训班”、设立“经典导读促进委员会”、大量印赠读经课本。苏氏形容以上三者为马来西亚儿童读经推广运动的“三足鼎力”局面（苏庆华，2009：246-248）。

崇德文教基金会的读经课程内容涵盖《弟子规》、《三字经》、《百孝经》、《四书》，但也有《老子》、《唐诗》、《英文新诗》、《马来班顿》（马来民间诗歌）等（《光明日报》，2013）。净宗学会除了着重《弟子规》并于第二年课程中加入学习朗读《论语》和《大学》，作为佛教组织，它也导读一些佛教经典如《十善业道经》、《大乘无量寿经》，甚至道教的《太上感应篇》。为达到较理想的效果，净宗学会也非常强调学生家长的培训，以让其了解《弟子规》的精神，促进相关价值的落实（《读经班》，2017）。孔学研究会则相对专注于儒家经典，包括《弟子规》、《三字经》、《论语》，惟其成人经典导读班除了读《四书》，也有《诗经》、《易经》、《老子》和《庄子》（苏庆华，2009：261）。

自 2005 年以后，以读经为主要形式的马来西亚华社的儒教发展便有愈发普遍之势，各地纷纷成立了经典教育组织，或把经典教育纳入学校的正规教学体制之中⁴。如此现象似乎说明了马来西亚华人从 80 年代茁长的文化认同之探寻及建构，经过十几年的实践后，逐渐开展了朝向从传统经典，尤其儒教经典汲取资源的一个方向。本文旨在从个案研究的角度对如此现象进行一次报告和评析，包括有关考察对象对儒教和华人、华社、马来西亚华人文化之间的关系的理解为何、如何看待和处理儒教经典、有什么样的理念、宗旨及理想、进行什么具体的活动或工作等。

⁴于这方面进行得最彻底的应属槟城州的钟灵独立中学。在校长吴维城的带领下，该校把《弟子规》纳入道德教育课程纲领，作为正课来教授（《槟钟灵独中学生 90 度鞠躬如奴役？校长〈弟子规〉回应非议》，2015）。另可参见吴维城（2010 年 11 月 24 日）在网页上的分享文章。

四、个案调查：孔学研究会、敬学书院、坤成中学

（一）孔学研究会

前文提及的马来西亚孔学研究会（The Association of Confucianism Malaysia，简称孔学会），是个以传承和弘扬传统中华文化为宗旨的组织。虽正式创办于2003年，惟根据其主要创办人，即当前的署理会长陈启生先生⁵，早在1995、1996年，就有吉隆坡某独立中学的一批董事热心于尊孔、祭孔，主张推行儒教。然而由于遭遇内部反对，日后他们就离开有关独中成立了孔学研究会，积极推动读经和各种儒家礼仪。研究会的会所现坐落于雪兰莪州（Selangor）八打灵再也（Petaling Jaya）SS25区，属一座经过改造的住宅房。目前定时开办有儿童读经班、青少年读经班、家长读经班、古琴班和棋艺班，之前也有书法班，每班都由一位老师和一位助教负责，各班学员约有10几至20位。所教导的儒教经典包括《弟子规》、《四书》、《周易》、《礼记·学记》。此外，孔学会也会不时邀请相关方面的学者专家来讲课，以及举办儿童读经老师培训课程，目前已举办了46届。

除了开办课程，孔学会非常重视通过节日庆典和特定仪式来宣扬传统文化，比如孔诞（教师节）、孟母节（母亲节）、清明、端午、中元、中秋、冬至等；仪式则有释典礼（孔诞时进行）、弥月礼、成童礼（拜师礼）、成年礼、丧礼等。节日和仪式的重要在于其实践性，即能够让学员们把所学的与现实生活结合到一块，通过实际体验加强对文化的理解和认同。本着儒教“六艺”的教育理念和目标，孔学会也鼓励学员们接受琴、棋、书、画之所谓“四艺”的熏陶，不过由于师资暂时短缺，目前只开设古琴和棋艺班。在笔者进行访问的两天前的周日，孔学会方带领其青少年班学员到蒲种（Puchong）某处学习射箭。

陈启生先生退休前是一位从事建筑业的企业家，但自年轻时便爱好文学、宗教、哲学等领域的学问。他早期活跃于华社文化团体、佛教组织、华文教育工作，包括参与华文独立中学董事会，他曾在佛学院修读过佛学，也专门研究过易经。自90年代中以后，他就热心于推动儒学和儒教。

⁵本小节资料主要依据2017年4月18日于孔学研究会陈启生进行的访谈记录。

他认为单有作为学术和学问的儒学是不足的，人们还应当要有“儒行”，即把儒家的思想价值贯彻于生活、生命之中，而后的培养或训育，就得通过教化，即儒教了。他认为人们不应把经典看得太“高”，即太过崇高或高深以至“遥远”，因为它们不过是“生活的智慧”，包括《四书五经》，都是在讲如何生活，辅导大家减少痛苦的。

陈启生认为目前马来西亚华人的政经文教处境，整体而言着实不是那么乐观，类如东南亚其他地区的华人。他认为华人必须建立自身的文化实力，方能有自信心和自尊心，而他人也才会尊重华人。为此华人应先了解和发展本身的文化传统，否则无以与他人对话、交流。在他看来，目前的马来西亚华社于诸多方面皆是追求西化，但却又不见学得充份、道地，若能兼顾吸收传统文化，应能产生更好的效果。值得一提的是他非常强调国际观的重要，即华人的文化视野应当超越马来西亚这单个“点”上，必须把本身与国际趋势连接、整合起来，如此才能突破国界和国内不利形势的局限。职是之故，孔学会一向积极开拓和维持与国际儒学儒教组织的合作关系，一方面把本身经验和资源分享出去，另一方面也善用国外的资源来充实、提升自己。

（二）敬学书院

敬学书院（Jing Xue Cultural and Arts Centre）成立于2010年，坐落在离吉隆坡不远的雪兰莪州巴生（Klang）市，乃一所以传统书院为教学模式的民办教育中心。其山长王德龙博士⁶和堂学黄智鸿硕士皆为毕业自中国南京大学中文系的马来西亚年轻人，创院宗旨同样为“弘扬中华文化”，并以“回归经典”为重点。王山长表示华人先辈普遍上文化水平不高，所以一向来相对上仅会关注到——同时也比较有能力发展——的是作为承袭传统之基础的华文教育。但今天华社应当开始“由浅入深”，从基本的华文和民俗文化升华至属大传统的精神层次文化，而他祈望书院教育能够在这一点上协助提升族人的水平。他认为一般人很少有机会踏入中文系殿堂接受经典文化的熏陶，所以书院刚好能够发挥其作为桥梁的角色，把更多人和传统的“雅”文化连接起来。

⁶本小节资料主要依据2017年4月9日於敬学书院对王德龙进行的访谈记录。

敬学书院目前教授的中华经典课涵盖《四书》、《礼记》、《老子》、《庄子》、《汉书》、《六祖坛经》，同时也讲如《书院历史与文化》、《中华文化》、《礼乐人生》等导论式的课，另外还有讲个别人物如《孔子》、《孟子》、《范仲淹》、《欧阳修》、《苏轼》、《陶渊明》、《杜甫》等的课。除此之外，它还开办书法、茶艺和古琴课程。王德龙表示其实不仅课程本身，书院还刻意为来者营造一种具有传统文化之“雅致”的氛围，即包括装潢、摆设和音乐（播放传统音乐），他说这是一种有潜移默化之影响的“空间的熏陶”。乃至据笔者观察，两位负责人的言谈举止都尽可能做到温文尔雅、彬彬有礼，惟还不至于拘谨或压抑。目前书院的学员结构为一部份乃成年的社会人士，另一部份则为小学及中学生，至少都是具备小学华文程度者。除了周四由家长带孩子一起上的导论课程有约 10 来位学员，一般课程都只有少过 10 位学员。

王德龙深以为文化认同是“生命的必须”，是人们“安身立命”之处，而儒家文化不仅是中华传统之主轴、主流，也是祖辈已为后人解决了诸多生命中之难题的重要智慧源泉。相比于佛和道家，他认为儒家更适合华人安身立命的追求。此外，他还觉得现代华人应懂得多向先人所积淀和昭示的智慧取经，而不是一味“向西看”。他对当下华社，包括华文学校过于依赖西方教育理论和管理文化颇为不满和担忧。无论如何，他还是对传统文化的前景比较有信心，因有足够证据说明不论是在个人人生经历，或华人社会之历史进程，传统的经典文化都会逐渐被发现、被证实其无可被漠视和替代的价值。他觉得今天马来西亚华社不仅开始重新认识和肯定民俗文化——包括各种信仰和习俗，也开始流行研读传统经典，就是一个很好的说明。

关于“马来西亚文化”之形成的问题，王德龙表示他不反对多元文化之间的交流和所谓“国家文化”的建构，但认为国内各族应当用心学习、掌握好本身传统文化了才来与各族及西方文化进行交流和交融，否则最终的结果更多还是西化。毕竟西方文化仍是现代社会中的强势者、主宰者，容易影响人们走偏，以致轻易忽略或藐视了传统文化。另外，他也反对政治势力对文化发展的干预和介入，他觉得“马来西亚文化”理应是各社群文化自然融合而成，不该通过政治力量来硬性塑造。对于认同，王认为“中国人”并非仅属于政治意义上的认同，任何华人都可以从文化的角度

和立场自称为“中国人”。易言之，所谓“马来西亚籍的中国人”，在文化上是可成立的。

（三）坤成中学

坤成中学（Kuen Cheng High School，简称坤中）是马来西亚著名的华文独立中学，创办于 1908 年，坐落在吉隆坡。原属女校，2008 年改制为男女混合学校，目前学生人数约共 4 千人。据前副校长蔡莉莉，坤中于 2007 年开始推行以《弟子规》为主要教材的经典课，目的在于引导、督促同学们建立正确的价值观，让其更能懂得人情伦理和有所自觉、自律。单以《弟子规》为教材乃因考量到时间、师资、教学负担等基本问题，不过她认为《弟子规》本身于内容上也足够全面，而且实用。⁷目前仅有初中一和初中二的同学以必修课的方式上经典课，而负责的教员有 6 至 7 位。虽说曾有导师提议也让高年级同学上经典课，惟主要因面对师资问题而没能实行。经典课虽以《弟子规》为基本教材，但教学方式比较灵活，具弹性，时而会触及其他经典，如《论语》和《道德经》的部份章句。同时课程並沒有考试，同学们除了上课听讲、朗读课文、问答、讨论，偶尔只会有一些作业。

据现任经典课主任胡元翰老师⁸，坤中的经典教育並不局限于课堂上，教师们上课之余，也会在校内关注同学们的行为，不时给予教诲或提醒。胡主任表示除了起立、行礼，他在上课时也会要求学生坐姿端正。此外，经典课教师也会借用一些节日，如元宵节、中秋节、家长日、父亲节、母亲节等举办一些可关联到课程内容的活动，如尊师重道、孝顺父母等；具体例子如趁父亲节和母亲节要求学生写信给父母。教师们也会安排学生参与筹备有关活动，让他们从过程中更能体验到传统文化，比如认识一些华人禁忌。在课程提到要知错能改时，胡老师还会要求学生针对本身的某个过失写悔过书。值得一提的是由于经典课属必修课，所以学校里的非华裔学生，如马来和印度裔学生，乃至外国学生也必须上，由此提供了部份非华裔年轻一辈从早年接触儒教经典的一个难得机会。无论如何，由

⁷据 2017 年 4 月 25 日於马来亚大学对蔡莉莉进行的访谈内容。

⁸本小节资料主要依据 2017 年 4 月 19 日於坤成中学对胡元翰进行的访谈记录。

于顾忌穆斯林社会的禁忌，胡主任在上有穆斯林同学的课时，会适当调整涉及宗教元素的内容。

相比于前面的孔学研究会和敬学书院，坤中大体上只是提供一般教育的中学，所以宗旨上相对广泛。虽所谓华文独中普遍上还坚持一定程度上的“文以载道”的文化和教育理念，以及对传承中华文化之大任的责任感，但若说对传统经典文化元素的兴趣和参照，其更侧重的是对学生人格养成有正面作用的道德观和价值观之塑造，而非对族群文化身份认同的关怀。无论如何，胡主任赞同有所谓作为一民族之“根”的文化，而经典教育诚有助于栽培青少年对本族文化的认知和认同。他表示在雪兰莪和吉隆坡地区，其实不少华人家庭已逐渐流行使用英语沟通，所以孩子们之间私下也习惯讲英语，由此可推想他们对传统文化的了解或会很有限，毕竟至目前为止，大体上承载最多传统文化讯息的语文还是华文。此外，由于社会整体上风行的应试教育之巨大压力，今天的学生为了考试和升学，其实也没有多少时间接触人文教育，忙碌的家长往往也对之有所忽略，所以即强调人文素养又无考试压力的经典课，正好能弥补这方面的缺憾。据胡主任，其实确实有不少学生喜欢上经典课，某些也能才中学会改进自己，不过他也提到相比于经典本身，学生更喜欢的是上课的方式和整体教学的内容。

五、儒教作为文化资源

近些年来，相对于越发狭窄、逼窘的政治空间，马来西亚华人在文化领域的发展大体上还算可以，虽说实际上政治力量的微薄仍相当程度上挫折了文化水平的提升条件及能力。为了维持受官方忽视、冷待，甚至蓄意刁难的华文教育，华人已投注了太多的资本、时间和精力，以致难以兼顾文化往上提升的工作，比如对传统的思想、价值观、信仰、文学、哲学、艺术等进行研究和教育于大众。目前主要分布于一些高等院校的中文系或华人研究单位，虽多少也在从事文化深化及提升的工作，但一来力量单薄，二来也不一定会把重点放在传统文化，乃至也并非意在文化，而是政治、经济、社会等其他方面。

此外，必须承认马来西亚华社也并非铁板一块，毕竟也有不少华人对中华传统文化早已疏远、隔绝了好久，乃至也不再使用华文，有些连汉语方言也一窍不通。他们有些是受英文教育者，也有部份是受马来文教育者，尤其在关键的成长时期就读的是英文或马来文为主要媒介语的学校，这些学校能提供的中华文化元素通常较缺，甚至部份是禁止或不鼓励使用华文华语的。这些华人从小到大，其日常的文化参照序，除了华人民间文化，西方文化和马来文化也颇重要，甚至更为重要。由于无法使用华文，他们若要认知、体验中华传统中较为精深雅致的文化元素，就相对不易，惟重点是其中许多人根本不觉得有必要去认知和体验之，甚至还不屑于之。易言之，恐怕有相当部份华人不觉得有必要去提升华社传统文化的水平，乃至有些也觉得华文华语也只不过是种沟通工具，所以华文教育，包括华校根本不用去担负传承、发扬、传播传统文化的重任。

诚如学者陈志明所言，教育背景对华人的社会参与和身份认同范围具有一定的导向性影响（Tan, C.B., 2000: 65）。无论如何，不能否认马来西亚华人的主体成员还是受华文教育者（至少到小学程度），过去虽说掌控社群领导大权的华人中产阶级大都是受英文教育者，但据一般观察，近 20 几年来，随着人口增长，加上官方国民教育体系里的英文源流学校自 70 年代始逐渐被转化为马来语教学而导致华人纷纷把孩子送去华文学校后，受过华文教育的中产者比例越来越多，也越来越掌控了社群领导的主流及强势，包括于文化领域。这方面加上更近些年来，随着中国大陆的综合实力增强，人们普遍上对中华文化的兴趣、信心和尊重有所提升，因而马来西亚华社也像国外华社那样，对传统文化的态度有所“回温”。正是在如此大背景之下，儒教开始被视为一个值得借鉴、参照、汲取的文化资源，以满足或填补华社当前于各方面的需求。

从一贯的普遍印象和本次个案考察所搜集的资料显示，马来西亚华社对于儒教基本上可归结为三种观点，一是视其为拯救道德滑坡现象——特别是塑造年轻一代良好价值观——的良药，这尤其表现在各地风行的《弟子规》教育。另一种则是把儒教视为族群文化的核心元素，认为凡华人都应当有所认知、参与、内化之，如此方能称得上堂堂正正的华人。前者较倾向于功利主义，而后者显然有“回归”、“复兴”中华文化的民族主义和理想主义色彩。至于第三种，则同样具有某种功利性，即视儒教为号

召、整合华人，为华人建构、增强、夯实其族群认同的文化资源及资本。第三种无疑是有其政治取向的，乃80年代以来华人在马来民族主义和宗教主义的文化单元化政策之压力下的一种反弹的延续和进阶。惟当然，这三种观点只是观念本身的分类梳理，人们具体而言往往并非仅抱持某一种观点，有时候更是两者或三者皆有。

终归而言，儒教作为一种文化资源，不论是基于何种动机和目的，都显示了其本身所具备的价值和生命力，这也说明了儒教和华人於文化上的深厚关系——诚如峇峇华人出身的林文庆于上世纪初所言：“孔子之教化，虽千余年来，无有善其传者，然其教泽之浸渍我国者，固已深入乎身家乡国，莫不仰其仪范，资其指南。”（严春宝 2014：156）在考察中，有两位受访者皆是学佛出身，甚至曾热衷於佛教工作，但却郑重宣称儒教方是中华文明的主流、正统，其中一位表示至少从“安身立命”的角度而言乃如是。踏入21世纪後，马来西亚部份华人为何选择儒教作为其文化皈依、认同或建设的基础或资源，诚值得探讨。这除了儒教本身作为传统中华社会之信仰、伦理、文教乃至政治制度主流所遗留下来的无形影响，以及受到国外华人社会之“儒学热”的感染之外，或许也和马来西亚社会整体上的宗教环境、宗教文化和宗教观有关。

马来西亚的主流宗教是伊斯兰教，其不仅是大多数族群马来人的传统宗教，更已被政治化为马来人身份认同的必备成份（马来西亚宪法界定马来人为穆斯林），不仅马来人常把伊斯兰教事务等同为马来事务，连非马来人坊间也有把伊斯兰教称为“马来教”的习惯。相比于马来人，华人其实于本质上、传统上具有相当不一样的特定宗教文化⁹，不过由于主流宗教是伊斯兰教，加上基督教也因为有不少中产阶级信徒而影响力甚大，所以社会一般上流行和占有更大话语权的宗教观乃“亚布拉罕系”宗教观，倾向于强调严格的宗教分界和集体单一、绝对的认同，而且对其他宗教性元素具较强烈的排他性。职是之故，在试图为华人寻找其文化本根、本质以提升其涵养，以及建构其共有的文化认同时，考虑到应当避免令已皈依某个宗教的华人出于上述宗教观而不愿或不敢参与，因而经常被解读和定位为“哲学”或“思想”而非“宗教”的儒教，便被视为当然之选。

⁹不少学者已对此做了相当精确的分析和概括，如 Christian Jochim 所提的三点，包括“超越语言性”、“多元性——实用性”和“家庭性”（1986：182-183）。

实际上，如此“策略”在马来西亚的宏观语境之下也的确具其合理性，因儒教被定位为“非宗教”，其经典也更能为一般上信奉其他宗教的非华人所接受，比如坤中的《弟子规》教学，就也有马来和印度裔学生的参与。乃至，作为“非宗教”，与经典教育相关的各儒教活动也比较容易在充斥各种宗教敏感和禁忌的环境下顺利举行。质言之，儒教在传统中国并不无一定的宗教性质、面向和作用¹⁰，惟在马来西亚，其发展却不能不尽量回避、淡化，乃至干脆否定掉此一方面。这一点与印度尼西亚华人社会的情况及反应相比——尤其宗教化的儒教被视为保存、赓续传统文化及凝集华人认同的重要载体——是饶有趣味的。

结语

马来西亚华人社会的儒教经典教学风气，虽不至于说是如火如荼，但可谓有局部性的稳健发展，乃至已有于90年代开始读经的儿童已成年而踏入社会，某些也热衷于推动读经，这些人或可谓“读经世代”。如此发自民间，由民间维持的读经运动必然面对经费、人力、物资、空间、机会、专业知识等方面不足或不稳定的问题。宏观而言，其发展——乃至维持的命运有系于华社对于传统文化的认知和认同。某些华人或对传统文化不甚重视，乃至反感、排斥，某些即便认可其重要性，但未必对经典和经典教育有足够的认识和信心，所以反应有限。由此可见观念建设对于保存和推广传统文化的关键作用，而这亦是大多数从事传统经典教育者所深切认知并致力进行的。无论如何，从考察中确可得知，相比于10几年前，的确有越来越多人于一定程度上知晓、理解，乃至相信经典教育的正面意义和价值，可见这些年来的推广读经工作毕竟有达至一定成效。除了中小学，尤其值得注意的是一些原已具备相当广大及稳固的信众基础的华社宗教组织，它们对经典教育的支持和配合，往往能让其运作、发展得较为完全及顺利，显得更具系统性和持续性。

对儒教经典之思想、伦理、文化等价值的开拓、汲取和应用，说明了儒教本身的相干性，也反映了马来西亚华人在所谓“海外”语境之下对祖

¹⁰可参见杜维明对新儒家（Neo-Confucianism）的诠释（Tu Wei-Ming, 1985: 131-170）。

先传统的某种归属或引用。虽说儒教文化本就如基因般无形地弥漫于华人家庭和社会，经世代传承而多少不辍，但社会上有人系统性地从经典教学来认知、掌握、阐释儒教，自20世纪初泛华人世界的文化改革运动以来，尚属新现象。不论当事者是否有无文化寻根或复兴之意识，这现象是否能称为“再中华化”（re-Sinicization），诚值得探讨。惟相比于华人为主、中华大传统之制度根底及命脉较为完全、完善的社会，马来西亚的具体现实毕竟是相对多元化而华人及其大传统并非居于主导性地位。如此情状之下的儒教发展，是否会如其他马来西亚华人文化元素那样，大体上局限、从属、徘徊于“民间运动”和“民间文化”之格局和层次，缺乏真正的精英因素之积极影响，而这最终会否呈现出某种特殊的面貌和性质，尚有待观察。

参考文献

中文书籍：

- 陈征雁（2001）《谈马华文化的现状》，载于戴小华、罗正文编《当代马华文存5》（文化卷·80年代）（页286-295），吉隆坡：马来西亚华人文化协会。
- 陈忠和（2006）《马来西亚伊斯兰政党政治：巫统和伊斯兰党之比较》，雪兰莪：新纪元学院马来西亚族群研究中心、策略资讯研究中心。
- 陈祖排（2001）《华社应正视文化问题》，载于戴小华、罗正文编《当代马华文存5》（文化卷·80年代）（页332-336），吉隆坡：马来西亚华人文化协会。
- 《读经班》，2017年4月17日，取自：《马来西亚净宗学会：幸福人生教育》，<http://www.edu.amtb-m.org.my/zh/component/content/section/37>。
- 何国忠（2002）《马来西亚华人：身份认同、文化与族群政治》，吉隆坡：华社研究中心。
- 《“全国华团文化工作总纲领”：建设马华文化》（2001），载于姚新光编：《马来西亚华人文化节资料集》（页252），吉隆坡：华总——全国华团文化咨询委员会。
- 苏庆华（1998）《第二十六章：独立后华人宗教》，载于林水椽等编《马来西亚华人史新编》第3册（页449-468），吉隆坡：马来西亚中华大会堂总会。
- 苏庆华（2009）《儿童读经运动在马来西亚——以儿童导读推广中心、净宗学会及孔学研究会为例》，载于《马新华人研究：苏庆华论文选集》第2卷（页246-266），雪兰莪：联营出版（马）有限公司，2009年。
- 吴维城（2010年11月24日）《〈弟子规〉在钟灵独中推展经验分享》，取自：《马来西亚中华文化教育中心》，<http://www.mchunghua.org/Item/510.aspx>。

《小狀元經典教育評鑒會 15 日截止歡迎報名》(2013 年 11 月 10 日),《光明日報》。

嚴春寶 (2014)《林文慶儒學文選譯注》,北京:中國社會科學出版社。

張景良 (1987)《開幕詞》,載於陳祖排編《國家文化的理念》(頁 7-10),吉隆坡:馬來西亞雪蘭莪中華大會堂。

《檳鐘靈獨中學生 90 度鞠躬如奴役? 校長〈弟子規〉回應非議》(2015 年 2 月 15 日),《中國報》。

英文書籍:

Jochim, C. (1986). *Chinese Religion: A Cultural Perspective*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Inc.

Lee, R. L. M. (1986). Symbols of Separatism: Ethnicity and Status Politics in Contemporary Malaysia. In Raymond L. M. Lee (Ed.), *Ethnicity and Ethnic Relations in Malaysia* (pp. 28-46). DeKalb: Center for Southeast Asian Studies, Northern Illinois University.

Tan, C. B. (1993). *Chinese Peranakan Heritage in Malaysia and Singapore*. Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn. Bhd.

Tan, C. B. (2000). Socio-Cultural Diversities and Identities. In Lee Kam Hing and Tan Chee-Beng (Eds.), *The Chinese in Malaysia* (pp. 37-70). Shah Alam: Oxford University Press.

Tu, W. M. (1985). *Confucian Thought: Selfhood as Creative Transformation*. Albany: State University of New York Press.

The Confucian Resources in the Cultural Identity of Malaysian Chinese: Cases and Problems

Ching Thing Ho

University of Malaya

Abstract: The Malaysian Chinese community has always been searching for and constructing its cultural identity. Confronted with the pressure to acculturate or even assimilate into the Malay-Islamic mainstream culture depicted as “national culture” and “national religion”, some Malaysian Chinese have sought to trace the roots of their cultural identity by examining traditional cultures. Since the 1990s, the Malaysian Chinese community has seen a “Confucianism fever”. Not only has it generated intense discussion and debate in the academia about the values and merits of Confucianism, there has also been an emergence of courses on Confucianist classics conducted by organisations and individuals at the grass-roots level. On the one hand, such revival reflects “Confucianism fever” across pan-Chinese community, while on the other hand, it is also due to the special needs of the local Malaysian Chinese community to identify and construct their own culture. This paper focuses on the individuals and organisations that teach Confucianist classics within the Klang Valley.

Keywords: Malaysian Chinese, Chinese culture, cultural identity, Confucianism, classics education

钱穆《易》学观考论

陆思麟*

摘要 钱穆的《易》学观有两个重点：一、孔子不撰《易传》；二、《易经》是一部卜筮之书，并非哲学书。本文以钱穆于 1971 年初次占《易》一事作为切入点，通过梳理钱穆相关著述文献，考察其数十年来《易》研究思想之发展转变过程。

关键词 《易经》 《先秦诸子系年》 钱穆

前言

公元 1971 年 10 月 25 日乃不寻常的日子，当日联合国正式决议恢复中华人民共和国在联合国一切合法权益，且立即把蒋介石集团之代表从该组织一切机构中驱逐出去。而早在两个月前，身处台湾外双溪素书楼的钱穆¹即为联合国中国代表权一案忧心忡忡，闭门家居，且每与其夫人谈及此事。钱夫人力劝其夫，何不以《易》占卜，预测吉凶。钱穆自幼即喜读《易》，研究《易》将近四十五年，且笃信朱子“《易》为卜筮之书”一语。然因自觉对占卜所信未及，虔诚不足，恐不灵验，故数十年来，皆未曾用《易》卜卦。钱夫人自问虔诚，故由其主占，钱穆解卦。两人遂上香膜拜，用《火珠林》法，取台湾 1971 年一元新币三枚，由钱夫人抛之占卜。钱夫人六抛得山泽《损》之卦，钱穆见之不禁叹曰：“有是哉！此占可谓巧验。”钱穆续道：“卦名《损》，无论联合国如何表决，要之于我为损，此一验……”

*陆思麟博士，韩江传媒大学学院中华研究院课程主任暨讲师，Email: lokesl@hju.edu.my

¹为求行文方便，本文对诸位学界前辈和师长均未用尊称，特此说明。

当日，钱穆与其妻畅谈《易》理：

“事”有变化，非可预言；而“理”则寓于事而有定。得于理而吉，失于理则凶，可以先知。《易》之为书，虽只有六十四卦，三百八十四爻，然而世界古今，事态万变，归而总之，亦不出此六十四卦三百八十四爻之象之外。天之变，不外昼夜寒暑；地之变，不外高卑险易；人之变，不外男女刚柔。“易简而天下之理得”，得其理斯可以驭其变。玩辞贵乎能明理，玩占贵乎能通变。（钱穆，1998a：201）

钱穆又进一步申述所占之山泽《损》卦：

如今晚为联合国事占得《易》之《损》卦，作《易》者远在三千年前，焉知今日之有联合国？焉知近今日联合国开会之有中国代表权问题？事则变矣，然我国家今日遭此变，则必有所损，非有所益。古今中外历史上国家民族，遭变受损之事何限？但处损之变，当知守损之道。得其道而顺乎理，则《损》卦乃为一“元吉无咎”之卦……（钱穆，1998a：201）

钱夫人听其夫详细解卦，亦深讶《易》之有验，而复寓有深意，因谓有私事询问，欲乘机一占。钱穆曰：

《易》有之：“初筮告，再三渎，渎则不告。”此占因君虔诚，故得验。若一再求之，恐虔诚之情稍不如前。不如暂此停止，出门散步，俟归来晚餐后，前情稍遣，后诚复凝，乃试为之。

晚餐后钱穆夫妇复卜，仍复灵验如前占，于是益增对前占之信心。过两日，联合国表决消息传至，引起台湾社会震动。报刊友人

邀钱穆发言，故将两日前占《易》及与夫人所谈《易》理之大义，撰述成文，刊载于1971年11月4、5日《中央周刊》副刊上，题名《火珠林占易卜国事》，此为钱穆七十多年来第一次占《易》。

本文即以钱穆于1971年初次占《易》一事作为切入点，通过梳理相关著述文献，考察钱穆数十年来《易学》研究思想之发展转变过程。钱穆对《易》有两点重要见解：一者、孔子不撰《十传》；二者、《易经》是一部卜筮之书，并非哲学书。本文旨在描述钱穆思想中对于《易经》研究之关节点及其内涵，而不是对《易经》之课题做出研究，亦不在品评其《易经》研究之高下得失。而是从其看法与其他学人之异同比较与其思想观点之发展转进两方面进行考虑，进而探究当时之思想学术气候。

一、诸子研究路向之形成

钱穆对《易》之研究，最早可追溯至上个世纪初期。1912年，蔡元培任教育总长，宣布停止祭孔，中小学废止读经，北京大学亦废除经科，并正式命名为文科。此事引起社会上极大震动，影响深远，当时即有人以“毁孔子庙罢其祀”形容之。（周作人，1998：222）从中央到地方，新旧两派的政治及文化势力产生巨大摩擦及分歧，并为此展开激烈斗争。而在同年元旦，十八岁的钱穆因自知升学无望，遂立志自学，²正式开展其长达十八年的中小学任教及自学生涯。³

早年钱穆喜好文学，从1914至1917年间，先后阅读韩愈、柳宗元、欧阳修、王安石诸文集。后又阅读《宋元学案》，因感该书之不足，有意重编《宋元学案》。⁴同时，钱穆亦好治孔孟儒家之

²韩复智《钱穆先生学术年谱》：“元旦，辍学在家，因念家贫，自此升学绝望，乃立志自学。遂一人至又新小学校闭门补读《孟子》，七日而毕。”（2005：158）

³直至1930年秋，36岁的钱穆因顾颉刚推荐任北平燕京大学国文系讲师，为其任教大学之始。

⁴钱穆：“我在很年轻时读全祖望的《宋元学案》，我一字一字全部圈点过的……那时我已读完了欧阳修全集。欧阳修有很多思想理论的文章，我很欣赏的，《宋元学案》里都没有采录，所以我想重写一本《宋元学案》，直到今天没有达成志愿。”（1998b：612）

言，⁵1917年为所任教之梅村镇第四高小学生讲授《论语》课，适读《马氏文通》，仿其例论句法，以《论语》为体裁，遂写《论语文解》。

从1918至1922年的五年间，钱穆把重心放在教学上，同时亦频繁撰文投稿。⁶而其学术路向从文、理之学转向朴学，则始于1922年后之治诸子学。⁷当时诸子研究方兴起，诸子学逐渐成为“哲学”，风行学术界，而领导该潮流之中心人物则是胡适及其《中国哲学史大纲》。罗志田即指出：

其实诸子之成为“哲学”，部分正因新派中国学人欲使中国学术“科学化”而努力从“传统”中找“现代”的心态（此风今日尤盛），而“哲学”的风行更与胡适的《中国哲学史大纲》直接相关，所以陈独秀指明这是新文化运动内部的观念。（2000：171）

1918年9月，胡适在其博士论文《先秦名学史》基础上修改扩充，写定《中国哲学史大纲》上卷，并于翌年2月出版，引起轰动，不到两个月即再版，至1922年已出第八版，成功建立余英时所说的“史学革命”之“典范”（paradigm）：

《中国哲学史大纲》其实是部深具开创性、革命性的论著。它的意义在于超越乾嘉各家个别的考证成就，把经史研究贯连成有组织的系统，运用的是西方哲学史研究方法。甚至本书最后还进行明显地批判（critical review）部

⁵钱穆：“余早年即好治孔孟儒家言，最先成《论语》、《孟子要略》两书；因考孟子生平，遂成《先秦诸子系年》。惟读书渐多，愈不敢于孔孟精义轻有发挥。”（1998c：5）

⁶钱穆之投稿主要集中在1920、21年间。1920年4月20日，刊载《研究白话文之两方面》于《教育杂志》第12卷第4期。1921年1-11月间，刊载约8篇文章于上海《时事新报》副刊《学灯》及《青年俱乐部》栏目。

⁷钱穆：“余之治宋代学术始自文学，自遍读韩、柳两集后，续读欧阳永叔、东坡、荆公集，而意态始一变。始有意于学术文。进诵朱文公、王阳明两集，又进而诵黄、全两《学案》，有意改写全氏《学案》，而学力未允，遂以搁置。时皆在余三十岁以前。自后乃致力于写《先秦诸子系年》、《近三百年学术史》，及《国史大纲》。”（1998d：5）

分——即以实验主义观点来批判古人的学说。尽管这一部分尤其受到批判，可是不能掩其开创性意义，所以我称此书是建立“典范”的著作……尽管现今中国哲学史课程中大学生已无须研读《中国哲学史大纲》，然若自史学史的视野来研究民初史学新典范的建立，则又非看不可。
(2004: 416)

早年钱穆亦深受胡适《中国哲学史大纲》所建立新典范之影响，在其晚年为台湾中国文化学院研究生授课，回顾民国时期的诸子研究风气时，曾道：

在我年轻像诸位般年纪时，当时全中国的学术界只讲先秦诸子，而代表这风气的，便是胡适之先生的《中国哲学史大纲》上卷。认为先秦不得了，代表中国文化，而以下没有了，大家不讲了。（钱穆，1998b: 328）

考察钱穆成书于二十年代末的《国学概论》，即可见其对胡适研究诸子有颇高之评价，不但肯定《大纲》所采用之研究新方法，⁸且认为其影响远在梁启超之上，尽管胡适研究诸子晚于梁氏。⁹

当时钱穆常阅读《学衡》与《新青年》，对新旧两派之说皆有所了解。1921年，学衡派柳诒徵在《史地学报》创刊号发表《论近人讲诸子学之失》一文，针对章太炎《诸子学略说》、梁启超《中国古代思潮》与胡适《诸子不出于王官论》研究诸子所带来的学术

⁸钱穆：“胡氏《哲学史大纲》，介绍西洋新史学家之方法来治国故，其影响于学术前途者甚大。惟胡氏此书，似出急就，尚未能十分自达其主张……应改正者尚多。要之其书足以指示学者以一种明确新鲜之方法，则其功亦非细矣。”（1998e: 365）

⁹钱穆：“梁任公谈诸子，尚在胡适之前，然其系统之著作，则皆出胡后。因胡氏有《中国哲学史》，而梁氏遂有《先秦政治思想史》。因胡氏有《墨辨新诂》（未刊），而梁氏遂有《墨经校释》、《墨子学案》诸书。《先秦政治思想史》叙述时代背景，较胡书特为精密详备，《墨经》亦时有创解。惟其指陈途径，开辟新蹊，则似较胡氏为逊。”（1998e: 366）

不良风气作出严厉批评。¹⁰钱穆虽承认柳氏之言“颇足以矫时弊”，但仍对章、梁、胡三人抱着理解与同情，肯定三人启蒙发凡之功，若论转移风气之力，堪比清初顾炎武与黄梨洲诸家，显然钱穆对新派更为认同。（钱穆，1998e：366）

钱穆《国学概论》多处提及或引述胡适之观点，显然是将对方作为权威学者加以论述。¹¹然钱穆虽肯定《中国哲学史大纲》之研究方法，但并不意味其全盘接受对方之观点，对于该书论述之不足处，像论先秦学术起源、先秦时代背景、《老子》成书及《易传》非孔子所撰等问题，皆有所驳斥。（钱穆，1998e：365）钱穆治诸子的意见主要得益于他《先秦诸子系年》之考辨成果，而该书之撰写受胡适《中国哲学史大纲》影响颇大，书中观点多有针对《中国哲学史大纲》而发。

1923年钱穆撰成《易传辨伪》与《老子辨伪》两文后，同年秋天开始编撰《先秦诸子系年》。1924、1925两年，因开设《论语》、《孟子》两门课，涉及孔子与孟子生平之考订，逐渐增补《系年》之考据内容。1927年春，国民军北伐，学校停课，钱穆避居乡间两月，整理《先秦诸子系年》积稿，成卷帙。同年秋天，钱穆转入苏州省立中学，任最高班之国文课教席，并为全校国文课之主任教师及最高班之班主任。钱穆在苏中讲《国学概论》，课外主要研究工作为撰述《先秦诸子系年》，直至1930年才完稿，历时九年。¹²

1930年5月，钱穆先将《系年》考辨孔子事迹之部分略作整理，成《诸子系年考略》一文，刊载于《史学杂志》第2卷第2期。¹³秋，因顾颉刚推荐任北平燕京大学国文系讲师，为任教大学之

¹⁰章太炎读后，特别致信柳诒徵，承认此“乃数年狂妄逆诈之论”，并表示谢罪。1922年《史地学报》年第4期即刊载章氏之信。1931年《学衡》第73期重刊柳氏《论近人讲诸子学者之失》，附录章太炎致柳诒徵书。

¹¹据本文初步统计，《国学概论》全书对胡适之言论及其著述之称引，计约二十余次。

¹²钱穆：“余草《诸子系年》，始自民国十二年秋。积四五载，得《考辨》百六十篇，垂三十万言。一篇之成，或历旬月，或经寒暑。少者三四易，多者十余易，而后稿定。自以创辟之言，非有十分之见，则不敢轻于示人也。藏之篋笥者又有年，虽时有增订，而见闻之陋，亦无以大胜乎其前。”（1998f：21）

¹³钱穆：“春间《系年》稿为友人携之南京，以无副，不久即索还，而颇有传钞，曾载《史学杂志》，后又转录入《古史辨》第四册，是为《系年》再度刊布之稿。”（1998f：701）

始，且继续增补《系年》内容。至9月1日，遂将考辨战国之内容整理成《先秦诸子系年攷辨略钞》一文，刊载于《史学杂志》第二卷第三、四期合刊。

《先秦诸子系年》中涉及孔子与《易经》关系及孔、老先后问题之考辨，皆本诸1923年夏前所撰《易传辨伪》、《老子辨伪》二文。《系年》第4条《孔子与南宫敬叔适周问礼老子辨》，考辨孔子不曾见老子，孔子在老子之前之问题；第30条《孔门传经辨》，则驳斥孔子传《易》的说法，认为“孔门传经系统见于《史》者惟《易》，而《易》之与孔门，其关系亦最疏，其伪最易辨”。（钱穆，1998f: 101）第72条《老子杂辨》，则考辨各种记载中对于老子身份记载之混淆，并在此条中说明自己致力于辨析老子真伪的原因：“余尝谓老子之伪迹不影，真相不白，则先秦诸子学术思想之系统条贯终不明，其源流派别终无可言。”（钱穆，1998f: 235）

二十年代初始，钱穆受到以胡适为首之新学风吸引，逐渐趋向新派，议论亦倾向于新派，开始转入诸子学研究。然胡、钱两人学术观点在《老子》成书及《易传》作者之问题上，却有甚大分歧。王汎森曾对胡、钱二人之坚持原因作出分析：

胡、钱对于先秦诸子，尤其老、孔先后问题之重大歧见，恐怕是双方关系生变之重要导火线。老子时代早于孔子是胡适自《中国哲学史大纲》以来非常自负的观点，而钱穆很早即撰有《老子辨伪》（1923），并主张老在孔后。

《先秦诸子系年》中，仍坚持孔子在前，牵一发动全身。因为他主张先秦诸子，其渊源皆起于儒，始于孔子，老子不得在孔子之前，故这一差异不只是谁先谁后的问题，而是关系到儒家在古代思想乃至整个中国思想之地位的问题。（王汎森，2010: 155）

钱穆出版于1931年5月之《国学概论》，该书第一章首列《孔子与六经》，第二章再列《先秦诸子》，即体现出他当时对诸子学的基本观念——认为诸子皆缘起于儒，始于孔子，而孔子之学见于

《论语》、《春秋》，《易传》并非孔子所撰，老子不得在孔子之前。¹⁴而胡适《中国哲学史大纲》第三篇先论老子，第四篇才谈孔子，则反映出他老子先于孔子之观点。这是胡、钱二人学术观点之一大差异，亦是钱穆从二十年代初治诸子以来之基本意见。¹⁵

二、“孔子不作《易传》”说之形成

钱穆坚持孔子不作《易传》，其观点所据，盖渊源于欧阳修《易童子问》。欧阳修提出《系辞传》非孔子所作之说，虽引起当时人质疑，然欧阳修却对自身判断有无比信心。他在《廖氏文集序》道：

余尝哀夫学者知守经以笃信，而不知伪说之乱经也，屡为说以黜之。而学者溺其久习之传，反駁然非余以一人之见，决千岁不可考之是非。欲夺众人之所信，徒自守而世莫之从也！余以为自孔子殁，至今二千岁之间，有一欧阳修者为是说矣；又二千岁，焉知无一人焉，与修同其说也？又二千岁，将复有一人焉。然则同者至于三，而后之人不待千岁而有也。同予说者既众，则众人之所溺者可胜而夺也。夫《六经》非一世之书，其将与天地无终极而存也；以无终极视数千岁，于其间顷刻尔。是则余之有待于后者远矣，非汲汲有求于今世也。（欧阳修，1986：298）

《廖氏文集序》对后世之《易经》研究影响深远，从宋代欧阳修、赵汝谈、叶梦得迄清儒崔述、姚际恒以至于崔适，皆有《易传》非孔子作之说的流传。早年钱穆受此说影响颇大，逐渐形成自

¹⁴钱穆：“时余治诸子，谓其渊源起于儒，始于孔子，而孔子之学见于《论语》、《春秋》。《易系》非孔子书，老子不得在孔子前。”（1998f：699）

¹⁵钱穆：“十五年夏，始为诸生讲《国学概论》，其第二章为先秦诸子。虽限于听受者之学力，未能罄其所见，著语不多，而余数年来治诸子，大提意见，略如所论，实至今未变也。”（1998c：700）

身对《易传》之基本看法——孔子不作《易传》。¹⁶其往后相关《易经》研究之论述观点，皆在此基础上引申与发挥。

而胡适早在其留学撰写博士论文《先秦名学史》期间，已持孔子作《易传》之观点。¹⁷胡适的《中国哲学史大纲》写定于1918年9月，该书即在其博士论文《先秦名学史》基础上修改扩充而成。胡适在该书《前言》提及，要研究历史必须先考虑材料的选择问题。若无充理由，就不应承认某一部著述，亦不该引用某一已被认可的著作中之某一段落。故对于儒家传统中的《诗》、《书》、《礼》、《易》及《春秋》五经，胡适认为：

只有《诗经》可以全部接受。至于《尚书》和《礼记》（除其中第二篇我认为是真的之外），我都故意避免引用。（1993：1）

至于《易经》一书，胡适认为不能作为上古哲学史料，因为“《易经》除去《十翼》，止剩得六十四个卦，六十四条卦辞，三百八十四条爻辞，乃是一部卜筮之书，全无哲学史料可说。”（1997：17）故研究孔子学说，可采用者为《易传》材料。胡适在《先秦名学史》第二篇《孔子的逻辑》对孔子学术思想作出解释时，所依据的材料即以《易传》为主，并对相关篇目进行辨伪：

现在的研究，《十翼》不可能全部归于孔子所作。但认定第一、二、三、四篇是孔子自己所写，则较为可靠。第五和第六篇，虽然常有添改，但就整体来说，搜集了很多有价值的无疑地属于孔子的真正观点的东西，有些可能也是

¹⁶钱穆：“我当时年轻，读到欧阳修这种话内心的兴奋难以形容。今天我讲中国文化有价值，只有我一个人讲；隔多少年，来第三个人讲。三人成众，我的话就不怕没有人信了。诸位要知道，过了这个时代，这许多人一笔圈掉了，有几个人能保留下来？欧阳修这篇文章，我至少对人家讲了不下百遍，因为我受他这篇文章影响很大。”（1998c：614）

¹⁷胡适：“这本关于古代中国逻辑方法的发展的著作，是我于1915年9月至1917年4月住在纽约时写的。它是哥伦比亚大学哲学系接受我申请哲学博士学位的部分要求。”（1993：2）

他自己写的。其他一些，很可能是他的弟子的记录。第七篇，可能包含少数真正的孔子的语录，也有一些拙劣的添改。第九篇是后来附加的，但显然出自精明者之手；第八和第十篇，则无疑是拙劣窜改者之作。（1993：33）

胡适鉴别与使用材料十分谨慎，但他显然认为自己能够也已经辨析出《十翼》中何者属于孔子所作，何者是伪作，自信所采用之材料是可靠的。故其《先秦名学史》对孔子哲学之研究，即以《易传》（经过辨伪确定可信的部分）作为其文献基础而展开，再参以《论语》、《中庸》、《春秋》等相关著述。胡适在《先秦名学史》第二篇《孔子的逻辑》自信道：

本文关于孔子逻辑的研究，以这些附说为基础（特别是第二、五、六篇），并与孔子的语录如有名的《论语》，及其他的著作如《中庸》、《春秋》一到研究。本文要努力做到在解释《易经》的历史上，空前地几乎完全打破关于《易经》的传统的占卜与道学的观点，并对孔子的附说或者作为逻辑的理论，或者作为关于逻辑问题的讨论加以解释。不论这种解释是否正确，我愿负完全的责任。（1993：34）

1919年出版的《中国哲学史大纲》，胡适对孔子作《易传》之见解，基本上承袭了《先秦名学史》的观点。¹⁸然对于《易传》材料真实性问题，《中国哲学史大纲》已不见《先秦名学史》中“愿负完全的责任”的自信言论，只是谨慎提出研究孔子，¹⁹必然要以《论

¹⁸胡适：“孔子晚年最喜《易经》，那时的《易经》不过是六十四条卦辞和三百八十四条爻辞。孔子把他的心得，做成了六十四条卦象传，三百八十四条爻象传，六十四条彖辞。后人又把他的杂说纂辑成书，便是《系辞传》、《文言》。”（1997：50）

¹⁹此或因胡适当时正在北大教授中国哲学史，陈汉章、黄侃、刘师培、钱玄同等学人声望皆高于他，而学生中如傅斯年、顾颉刚等的学问亦不在其之下，故感受到学术上之压力而有所调整。胡适后来亦承认：“初进北大作教授的时候，常常提心吊胆，加倍用功”。且事实上，《中国哲学史大纲》问世后，的确遭受不少学人之严厉批评，使得胡适更感到谨慎之重要性。

语》、《易传》、《春秋》三书互相参证方才可信。²⁰而《先秦名学史》首论孔子，且不谈老子，到《中国哲学史大纲》则改为先论老子、再谈孔子，反映出胡适对先秦诸子见解的转变。²¹

比较《先秦名学史》与《中国哲学史大纲》两书，胡适相关论述虽有较大幅度的修改，然其认为《易传》为孔子所作，研究孔子以《易传》作为主要参考文献的观点却是一以贯之的。反之，1924秋于无锡省立三师范开《论语》课的钱穆，因坚持孔子不作《易传》，故其所编成《论语要略》一书涉及孔子生平事迹考订处，所依据文献基本上以《论语》为主，旁及《春秋》、《史记》等，不取《易传》之说，与胡适《中国哲学史大纲》立异。

民国以来，学术界颇有《易经》问题之讨论，其中持孔子与《易经》无涉，孔子不作《易传》观点者亦为数不少，从《古史辨》收录相关研究文即可见出。较早提出此观点者，除钱穆外尚有顾颉刚、钱玄同与冯友兰诸人。1923年2月25日，顾颉刚在《〈诗经〉经历及〈老子〉与道家书》一文中提出：

我以为孔子只与《诗经》有关系……至于《易》、《书》、《礼》、《春秋》，可以说是与他没有关系；即使说有关系，也在“用”上不在“作”上，例如看报纸不即为主笔，听戏不即为伶人。（1982：36）

同年5月25日，钱玄同《答顾颉刚先生书》亦谈到孔子与《易经》无关，《易传》仅为后儒借以发挥他们自己思想之用等内容。²²1927年

²⁰胡适：“一部《论语》虽不是孔子做的，却极可靠，极有用。这书大概是孔门弟子的弟子们所记孔门诸子的谈话议论。研究孔子学说的人，须用这书和《易传》、《春秋》两书参考互证，此外便不可全信了。”（1997：51）

²¹胡适：“孔子大概受了老子的影响，最明显的证据，如《论语》极推崇‘无为而治’，又如‘或曰，以德报怨’亦是老子的学说。”（1997：57）

²²钱玄同：“《论语》……关于《易》的虽有三则，但这三则不特足以证明孔丘曾经赞《易》，而且反足以证明孔丘与《易》无关。孔丘以后的儒者借它来发挥他们底哲理（这也是“托古”），有做《彖传》的，有做《象传》的，有做《系辞传》的，有做《文言传》的，汉朝又有焦贛、京房一流人做的《说卦传》，不知什么浅人做的《序卦传》，不知那位学究做的《杂卦传》，配成了所谓《十翼》。”（顾颉刚，1982：75、77）

12月，冯友兰亦在《燕京学报》第二期发表其《孔子在中国历史上之地位》一文，通过将《彖》、《象》等传内之哲学思想与《论语》作比较，找出两者在思想上之矛盾地位，籍以判断孔子不作《十翼》。（顾颉刚 1982b：199-200）

三、“《易传》非孔子所作说”的争论

有关“《易传》非孔子所作说”最早的提出者，学人廖明春谓顾、钱、冯三人之说分别于1923、1927年提出，早于钱穆之说。他在《钱穆孔子与〈周易〉关系说考辨》一文中指出：

在《古史辨》上述诸说中，1至3说皆早于钱穆，但顾颉刚说简单，只有观点，没有论证；钱玄同举证《论语》的三则记载说孔子与《易经》无涉，又说《易传》诸篇为孔子后学所作，也缺乏证明；冯友兰说虽然影响颇大，后来顾颉刚和李镜池皆称引之，但仅分析了“天”这个范畴，论证较为淡薄……（2004：90）

廖文所指顾、钱、冯三人之说皆早于钱穆者，乃指钱穆于1928年发表之《易经研究》讲演，然钱穆早于1928年已经开始撰述《易经》研究之文章。钱穆第一篇研究《易经》之文章，为1923年撰成之《易传辨伪》。1924年，钱穆因讲授《论》、《孟》，在考订过程中意识到《易经》、《老子》成书问题对于研究诸子学之重要性，加之不同意胡适《大纲》所提孔子作《易传》之说，故于同年又开始编撰《易学三书》，并于1925年底增订完帙。

《易学三书》分成《易原始》，专论《易》卦之起源及其象数；《易本事》，就《易经》上下经六十四卦，论其本事，主要在阐明《易》起商、周之际之一传说；《易传辨》，专辨《十翼》并非孔子所作。钱穆先完成一、二篇，而第三篇因事搁置。后在抗

战期间,《易学三书》不幸遭白蚁所蚀而不存。²³《易学三书》虽不存,但其内容及主要观点仍可从钱穆的《国学概论》及《先秦诸子系年》等著述中考察出来。其中《易传三书》第三部《易传辨》,其观点即本诸1923年撰成的《易传辨伪》。

1926年夏天,钱穆开始为诸生讲授《国学概论》,并完成前七章之编撰。《国学概论》第一章《孔子与六经》考辨孔子与《易经》的关系,提出三点:一者,“《易》之为书,本于八卦,八卦之用,盖为古代之文字。因而重之,犹如文字之有会意。引而伸之,犹如文字之有假借。”(钱穆,1998e:3)此即《易学三书》第一部《易原始》之观点,论《易》卦起源及其象数。二者,阐明“《易经》起于殷、周之际,明周家之有天下,盖由天命”的传说,其观点即本诸第二部之《易本事》。(钱穆,1998e:5)三者,孔子是否与《易经》有关系?《易传》是否为孔子所撰?²⁴此即第三部《易传辨》所讨论内容。故《易学三书》与《易传辨伪》虽已亡佚,但据钱穆《国学概论》及《易经研究》,仍可推论出其观点及基本思路之所在。

1928年夏天,钱穆应苏州青年会学术演讲会之请,发表《易经研究》讲演。²⁵他在讲演中将《易经》之研究分成三期来论述:第一期研究《易》之卦象;第二期研究上下篇之《系辞》;第三期研究《十翼》中的哲理,认为仅此三期之研究基本上足以涵盖一部《易经》的内容。钱穆《易经研究》(1928)虽晚于顾、钱、冯三人之说,然文中的三期划分、主要观点皆承袭自其数年前所撰《易学三书》(1925)及《易传辨伪》(1923)之观点。故准确说来,钱穆于1923年所撰《易传辨伪》已开孔子与《易经》无涉,《易传》非

²³钱穆:“抗战期间,寓成都北郊赖家园,此稿为白蚁所蚀,每页仅存插架之前面,不及一页之三分一,已无法补写……”(2004:4)

²⁴钱穆:“因人之无恒而叹其不占,与南人之言同类并举,亦博弈犹贤之意,非韦编三绝之说也。至《十翼》不出孔子,前人辩者已多,则《易》与孔子无涉也。”(1998e:7)

²⁵钱穆:“分讲两次,凡四小时,经茅、童两生笔记,稍加删润,刊载于《苏州中学校刊》之十七、十八期。十八年六月中山大学语言历史研究所第七集八三、八四期周刊转载。”(1998g:269)

孔子作说的讨论。此文基本上先于冯友兰发 1927 年发表的《孔子在中国历史上之地位》，而与顾颉刚、钱玄同所撰文成于同一年。

且顾颉刚 1923 年 2 月 25 日之《论〈诗经〉经历及〈老子〉与道家书》仅简单述及，有观点而无论证；²⁶钱玄同 5 月 25 日的《答顾颉刚先生书》虽举《论语》三条记载，但亦缺乏证明。反之钱穆从《易传辨伪》始，即开始考辨“孔子与《易经》无涉，《易传》非孔子作”之观点，且经《易学三书》至《易经研究》之发展过程，其观点阐述更为系统且完密。若不识此曲折，仅以成书较晚的《易经研究》（1928）来判断顾、钱、冯之说皆早于钱穆，或有不妥处。

钱穆《易经研究》承袭了《易传辨伪》及《易学三书》之重要观点，同时或借鉴其他学人之见解，在此基础上提出其《易经》研究中重要之见解：“《易系》里的思想，大体上是远于《论语》，而近于《庄老》的……”（1998g: 268）

这个结论起于不认同胡适《中国哲学史大纲》所论《易传》为孔子所撰一说，故初撰《易传辨伪》乃至《易学三书》、《国学概论》、《先秦诸子系年》，以驳斥孔子曾撰《易传》之说。《易经研究》整理成文，初刊于 1929 年《苏州中学校刊》之十七、十八期，后又转载于同年 6 月 5 日的《中山大学语言历史研究所》第七集，八三一八四期周刊上。该文论《易传》部分之内容，后钱穆又以《论十翼非孔子所作》之名，收入 1931 年 11 月出版之《古史辨》第 3 册，正式提出他力辨《十翼》非孔子所作之十大证据，影响颇大。（1998g: 262）故廖明春道：

20 世纪的头三十年里，《古史辨》诸君中系统而全面论证孔子与《易经》无涉、《易传》非孔子所作说的只有钱穆

²⁶顾颉刚对《易传》较为严谨之讨论，见 1929 年 12 月刊载于《燕京学报》第 6 期的《〈周易〉卦爻辞中的故事》及 1930 年 10 月 10 日刊载于《燕大月刊》第 6 卷第 3 期的《论〈易·系辞传〉中观象制器的故事》两文。

和李镜池，而钱穆说又早于李镜池两年，应该视为此说的代表。²⁷

往后钱穆往北方大学任教，正式踏入学术界后，对《易传》之讨论，其观点基本上承袭早年之说且进行更为精密之论证与阐发，其观点更成为孔子与《易经》无涉、《易传》非孔子所作说一派之代表。

余论

钱穆对孔子与《易经》之意见，主要集中在《论语要略》、《国学概论》、《先秦诸子系年》、《论语新解》及《孔子传》等著述中。其中《论语要略》、《国学概论》及《系年》成于大陆时期，主要讨论孔子与《易传》之关系。而旅居港台后所撰《论语新解》与《孔子传》等，则开始讨论研究孔子该依据《易经》抑或者《论语》之问题。早在大陆时期，钱穆即已坚持《易经》为卜筮书，孔子不作《易传》。离开大陆后，钱穆对《易经》的讨论焦点转移至——研究孔子思想应该以《论语》抑或者《易经》为主？《易经》是否能算是一部哲学书？

虽然钱穆认为《易经》是一部卜筮书，但并不否定《易经》存有一定的思想内容。²⁸1935年12月，钱穆应顾颉刚之邀撰《崔东壁遗书序》。该文主要对古史辨运动、疑古思潮之弊端作出批评，钱穆曾举《易经》为例，认为若抛开《易传》不谈，光就《易经》上下篇六十四卦言之，亦可谓在古代关于人生哲学的一部有价值之经典。²⁹然旅居港台后，因不满学术界过度推崇《易经》，将之提升至

²⁷此说法基本上是准确的，然所采用的钱穆文献标准应以1923年撰之《易传辨伪》算起，故其说应早于李镜池约七年为当。

²⁸此点见解，章太炎早于1922年在上海公开讲学时曾提出：“以《易》而论，看起来像是讨论者学的书，其实是古代社会学，只《系辞》中谈些哲理罢了。”（1997：30）

²⁹钱穆：“言古代哲学者每据《易》谓‘《易》经四圣，时历三古’。此其说今人已无信者，谓《十翼》非孔子作，则崔氏已辨之。然姑舍《十翼》，就《易经》上下篇六十四卦言之，综谓《易》是卜筮书，然卜筮之判吉凶，孰为吉而孰则凶，其

哲学著作的地位，且随意附会，而对此种风气作出严厉批评。

（1998c：869）以《易传》作为研究孔子思想依据的见解形成甚早，民国初年胡适《中国哲学史大纲》即以《易传》作为主要研究材料，可谓开其先者。

对于主张《易经》哲学说者，钱穆曾作出深刻的观察，认为他们主要是受到西学影响：

然《易经》本为卜筮书，则上自孔子，下迄朱子，皆言之。今人又尊《易经》为中国一部至高无上之哲学书。若谓中国在卜筮中亦能涵有哲学深义，岂不为中国学问增高其地位与价值。但近人必一依西方观念，谓《易经》乃一部哲学书，则其地位自高；谓《易经》乃一部卜筮书，则其地位自低。故必主其为一部哲学书，而不再肯认其为一部卜筮书。则何不再下一番考古工夫，以资认定。乃竟有人主张治孔子哲学则当治《易经》，不当读《论语》。其人亦本治西方哲学，国人遂不复反对，并群加尊重。如此风气，又何以言学问？学必学于旧，问必问之旧。今人之尽务新学，其实亦乃西方之旧。故今日之言求变求新，则亦惟一务西化而已。以彼之旧，易我之旧，变则然矣，新恐未必。（1998h：173）

钱穆反对研究孔子引用《易传》，因孔子既不与《易经》交涉，亦不作《易传》，此乃其大陆时期思想观点的延续。在此基础上，钱穆主张研究孔子最为可靠、可依据之第一手文献为《论

事有出于卜筮之外矣。《乾》之初九何以当为‘潜龙’之‘勿用’？九二何以‘在田’而‘利见大人’？……循是推之，《易经》六十四卦各有其教训，即各有其义趣，宁得不谓是古代关于人生哲学一部甚有价值之经典乎？今苟不能确定《易经》上下篇亦战国人所伪造，则治古代哲学思想者乌得不援引及之耶！”（1998i：439）

语》。³⁰而当时学术界既主张《易经》为哲学书，同时出现研究孔子应该重视《易经》而非《论语》之观点，钱穆皆不认同。³¹

1973年9月，钱穆受孔孟学会邀约撰《孔子传》，迈翌年二月成书。钱穆撰写《孔子传》颇为用心，该书熔铸其数十年来研究孔子之重要观点，且在撰写过程中屡有心得。然此书撰成送会议评议审查时，却谓钱穆对孔子生平过多疑辨，如所主《易传》非孔子所作之类，与该学会之宗旨相异，遂要求钱穆就各项加以改定。然孔孟学会要求改定者，且如《易传》作者之类，其所疑辨，³²钱穆自认无不有证有据，且为其毕生主张之观点，不愿以一二人之语而改变观点，故向孔孟学会索回书稿，交由其他出版社出版。

经历《孔子传》风波后，同年9月钱穆开始为中国文化学院研究生所开《经学大要》一年之课程，系统阐述他六十余年来研治中国学术思想之重要观点。其中论及孔子与《易经》关系之问题时，钱穆屡在授课中强调、考辨且多方论证其多年来所坚持孔子不撰《易传》之观点。钱穆提出研究孔子必须依据《论语》而非《易传》的理由、考辨《易传》作者问题、对《易传》形成时代背景进行辨析等。³³钱穆授课中相关论述多本于他早年的研究心得、所坚持之观点进行发挥，并无多大改变，³⁴此或可作为钱穆《易经》研究之晚年定论。

³⁰钱穆：“我自幼读书先读《论语》，直到今天，《论语》是我常常要翻看的书。我一辈子读书，还没有像对《论语》这样用功的书。我讲孔子，至少不会讲得太远，我不从《易经》讲，不从《尚书》讲，不从《诗经》讲，也不从《春秋》讲，我从《论语》讲。”（1998c：794）

³¹钱穆：“最近台湾大学一位退休教授方东美先生，在辅仁大学讲演，其笔记登在《中央日报》副刊上。他主张要研究孔子思想，该读《易传》，不该读《论语》，他认为《论语》不过记载孔子的言行。他的文章一出，另有一位教授，便写一篇文章驳他。但此后也未见大家继续讨论这问题。”（1998c：272）

³²钱穆：“余此书虽仅短短十章，而所附“疑辨”已达二十五条之多，虽如《史记·孔子世家》，亦有疑辨处。此非敢妄自尊大，轻薄古人。但遇多说相异处，终期归于一是。所取愈简，而所择愈艰。”（2002：16）

³³参见钱穆《讲堂遗录》，页332、350、615。

³⁴钱穆：“对于孔子与六经的关系，主要还是依据四十多年前的《国学概论》内容进行发挥。”（1998c：273）

参考文献

- 顾颉刚（1982a）《古史辨》第一册，上海古籍出版社。
- 顾颉刚（1982b）《古史辨》第二册，上海古籍出版社。
- 韩复智（2005）《钱穆先生学术年谱》，台北国立编译馆。
- 胡适（1993）《先秦名学史》，学林出版社。
- 胡适（1997）《中国哲学史大纲》，上海古籍出版社。
- 廖名春《钱穆孔子与〈周易〉关系说考辨》，见《河北学刊》2004年3月第24卷第2期。
- 罗志田《大纲与史：民国学术观念的典范转移》，见《历史研究》2000年第1期。
- 欧阳修（1986）《欧阳修全集·居士集》卷四十三，中国书店影印版。
- 钱穆（1998a）《再记火珠林占易卜国事》，载《中国学术思想史论丛（十）》，《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998b）《中国学术思想史论丛（二）》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998c）《讲堂遗录》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998d）《中国学术思想史论丛（五）》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998e）《国学概论》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998f）《先秦诸子系年》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998g）《中国学术思想史论丛（一）》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998h）《中国现代学术论衡》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（1998i）《中国学术思想史论丛（一）》，载《钱宾四先生全集》，台湾联经出版事业公司。
- 钱穆（2002）《孔子传》，三联书店。
- 钱穆（2004）《中国学术思想史论丛》第一册，安徽教育出版社。
- 余英时（2004）《学术思想史的创建与流变——从胡适与傅斯年说起》，载《文史传统与文化重建》，三联书店。
- 章太炎讲演；曹聚仁整理（1997）《国学概论》，上海古籍出版社。
- 周作人（1998）《知堂回想录》，兰州：敦煌文艺。

A Study of Qian Mu's Scholarship on *Zhou Yi*

Jackson Loke Soo Ling

Han Chiang University College of Communication

Abstract: Qian Mu's research on *Zhou Yi* has two key points: first, that Confucius did not write *Yi Zhuan*; second, *Zhou Yi* is a book about divination, not philosophy. This paper uses Qian Mu's first performance of divination based on *Zhou Yi* in 1971 as the starting point, and examines subsequent development and transformation of his thoughts on *Zhou Yi* over the past decades by combing through Qian Mu's works related to the subject.

Keywords: *Zhou Yi, Chronological Examination and Clarification of Ancient Scholars before Qin dynasty, Qian Mu*

唐代女性婚嫁权

——以《唐律》与唐人小说为材料的考察

杨金川 *

摘要 唐代律令条文未将女性纳为首要保障范畴内，女性在婚姻体制下属弱势群体。在男女婚姻关系中，女性之婚嫁全由尊长所定，为妾者更似个人财物，随时可弃或转赠予人。“婚外关系”、“以淫杀夫”也频频被刻画于唐人笔记小说中。唐人笔下对渴望爱情的女性表现出一定程度的谅解与同情，然而其最终结果，仍旧无法逃脱儒家观念支配下的社会伦理道德与明文宪法的制裁。

关键词 唐律 婚姻 女性 唐人小说

前言

中国法制发展盛于秦汉大成于六朝至唐而完备，经长时段律学的兴盛与官府的推动，法制观念逐渐渗透一般百姓民众生活习惯中，形成一般性社会观念。政治制度、文化形态影响一代之文学并为文学所表现及借鉴，尤其是在古代被视为残丛小语、街头巷尾之琐谈的小说，更是极为鲜活地表现了一般民众的习俗及观念，以小说作为研究材料，足以生动地呈现出一个时代的政治文化制度是如何渗透到一般民众的生活中。唐代法律制度在两性关系上是不平等的，尤为对女性的婚姻权更没有太多的保障，其中如《唐律疏议》中的休妻条文——“七出”、“义绝”之规定是以男性权益为前提。在制度默许下，男性纳妾乃至在财力许可范围内，可拥有“侍妓”、“家妓”为其提供生活享乐。观唐人笔记小说，尽管唐代文

* 杨金川博士，韩江传媒大学学院中华研究院课程主任暨讲师，Email: yeohkc@hju.edu.my

人对男女婚姻之不幸多抱有同情，然限于当时的社会舆论及道德观念，书及女性个人情感与道德及法律冲突时，再多的同情亦只可在故有的伦理观念下完成结局。再多的怜悯，亦无法摆脱一般的社会舆论所规范的行为准则，女性对于婚姻的背叛最终逃离不了法律的规诫。这反映出文人在虚构小说故事时，再荒诞无稽天马行空也好，其立意必然本着是时的社会背景为基础，反映出一个时代的伦理观念及社会风俗。

一、《唐律》对卑幼婚嫁的约制

传统中国价值观下的儿女并无权决定自身婚姻，男婚女嫁全然取决于尊长的意愿，尊长托媒寻亲，双方在从未见面而结婚屡见不鲜。为维护尊长对儿女婚姻的权利，《唐律》有着明文规卑幼婚嫁权归由家中尊长安排，《户婚律》“卑幼自娶妻”条云：

诸卑幼在外，尊长后为订婚，而卑幼自娶妻，已成者婚如法；未成者从尊长，违者杖一百。（《唐律疏议笺校》，1996：1054）

据律文，卑幼必须服从尊长教命，私下定亲而未成者，必须从尊长之安排，不从者杖一百。除了婚娶权限归于尊长所持以外，尊长亦可勒令卑幼休妻¹，若不从则有违教令，尊长可向县府提起诉讼，按《唐律》有“子孙违反教令”条，文曰：“诸子孙违反教令及供养有阙者，徒二年。”此文的规定乃是指，不从族长之嘱咐，则属违反教令，“不善事我”则可比拟“供养有阙”，此范畴内皆属于父母的教令为“合理”“便宜”“可行”，子孙必完全

¹据《礼记·内则》所定，尊长勒令卑幼休妻，可按以下情况：一、子甚宜其妻，父母不悦，出；二、子不宜其妻，父母曰“是善事我”，子行夫妻之礼焉。没身不衰。（朱彬《礼记训纂》，1995：420）在尊长不悦，认为媳妇有着不规范行为的情况下，其子亦须将其妻休之。

须服从并据以行之，不从者“祖父母、父母告，乃坐”²即可立即判处刑罚，无需搜证审查。

《礼记·婚义》曰：“婚姻者合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世”（朱彬，1995：877）婚姻的典型定义清楚的表明在于宗族的延续及祖先的祭祀，故而卑幼的婚姻嫁娶、离异是宗庙后世宗族之大是大非，其决定权为尊长之所掌，故而在律文框架内即符合当时的礼仪观念是属“合宜”可行之事。若抗命不遵，即属违反宗法伦理秩序之行为，尊长有权依律治其不孝之罪。按《唐律·名例律》有“十恶之七曰：不孝”律云：

告言、诅詈祖父母父母，及祖父母父母在，别籍、异财，
若供养有阙；居父母丧，自身嫁娶，若作乐，释服从吉；
闻祖父母丧，匿不举哀，诈称祖父母父母死。（《唐律疏议笺校》，60）

疏议曰：“善事父母曰孝。既有违反，是名‘不孝’”所谓“善事父母”则完全取决于父母知态度及认可。就如《折狱龟鉴》卷五载“李杰”条有“寡妇告其子不孝”，判官告之不孝之罪若判决成立将“罪至死”（杨奉琨，1988：241）可证“不孝”在是时为重大违法事例，在时人看来乃是“罪恶难容”之举。“子不从，谓之不孝”的情况下，尤其是婚姻嫁娶乃宗庙之大事，更是须依于尊长。

唐人小说《霍小玉传》可借以印证律文所致之婚姻不幸。李益与霍小玉两情相悦，然不为礼法所承认，尤以小玉似是红尘中人，更不为“名门”李家所承认。文中二者的不幸始于李益将离霍小玉时，因不舍而立下山盟海誓言：“皎日之誓，死生以之。与卿偕老，犹恐未惬素志，岂敢辄有二三？固请不疑，但端居相待。至八月，必当却到华州，寻使奉迎，相见非远。”不可谓不感人，然其一去不返，背离誓言乃因“太夫人已与商量表妹卢氏，言约已定”这既唐律中所谓的——“诸卑幼在外，尊长后为订婚”——李母完

²《唐律·疏议》曰：“祖父母、父母有所教令，於事合宜，即须奉以周旋，子孙不得违反。”（《唐律疏议笺解》，1636）。

全可令他们离之，加上李益自身的懦弱怯事不敢与素来严肃的母亲抗争“遂就礼谢，便有近期。”（汪辟疆，1978：79）母亲的严苛加上李益惧怕背负不孝之名而影响其士途，不得不放弃与霍小玉的山盟海誓，从其尊长娶卢氏为妻。两情相悦在尊卑长幼法则下荡然无存，儿女的嫁娶那怕婚嫁对象从未谋面，然其为尊长所定，不得不从，若私自嫁娶则有触犯律条中的“卑幼自娶嫁”，倘若不从“违者杖一百”（《唐律疏议笺校》，1996：1054）按《唐律》，李益与霍小玉为私下盟誓婚嫁，二人仅维持两年的“日夜相从”无媒妁父母之命，其关系属于“未成者”无法律效用。倘若尊长提告，依律文将各杖一百且其所定之婚姻无效，故而霍小玉上告无门。而所谓的“尊长后为订婚”的范围亦十分广泛，按疏议所定：“卑幼”谓子、孙、弟、侄；“尊长”，谓祖父母、父母、及伯叔父母、姑、兄姐³即除却父母之外，其他尊长亦有权主导卑幼之婚姻嫁娶。如《太平广记》卷二百八十《郑生》一则展现了法律条文影响下的男女婚嫁问题：

郑生者，天宝末，应举之京。至郑西郊，日暮，投宿主人。主人问其姓，郑以实对。内忽使婢出云：“娘子合是从姑。”须臾，见一老母，自堂而下。郑拜见，坐语久之，问其婚姻，乃曰：“姑有一外孙女在此，姓柳氏，其父见任淮阴县令，与儿门地相埒。今欲将配君子，以为何如？”郑不敢辞，其夕成礼。（《太平广记》，2834）

这是一则典型的长辈对卑幼婚姻的许配，柳氏之姑并没有征求柳氏的意见，只问“门当户对”，郑生不辞其夕礼成。这显示了其时女性对于婚姻更无决定权，婚约成立与否，全随其姑母安排。此例子值得玩味的是，“郑柳婚嫁”例是否合法？按唐代刑法审批程序，民事的上诉和冤情的申诉须先从初级提告，初审审批权则归由

³ “大功”为丧服五服之一。服期九月。其服用熟麻布做成，较齐衰稍细，较小功为粗故称大功。旧时堂兄弟、未婚的堂姊妹、已婚的姑、姊妹、侄女及众孙、众子妇、侄妇等之丧，都服大功。已婚女为伯父、叔父、兄弟、侄、未婚姑、姊妹、侄女等服丧，也服大功。

本籍地的官府进行裁判。若说柳氏之姑在为柳氏定婚嫁事违反律令，则可依据“嫁娶违律”条进行裁决：

诸嫁娶违律，祖父母、父母主婚者，独坐主婚，若期亲尊长主婚者，主婚为首，男女为从。余亲主婚者，事由主婚，主婚为首，男女各从；事由男女，男女为首，主婚为从。其男女被逼，若男年十八以下及在室之女，亦主婚独坐。未成者，各减已成五等。媒人，各减首罪二等。
（《唐律疏议笺校》，1075）

此律规定：一，违律为婚罪，主婚、媒人及嫁娶人首从罪例；二，违律为婚罪，已成与未成之罚例。凡由祖父母父母主婚者，则主婚者的嫁娶违律之罪，媒人作为从犯减罪二等，而嫁娶人免罪。盖因祖父母父母拥有绝对教令权，可强制子孙为婚。“郑生”例仅言及“其夕成礼”乃至文后柳父无否决此段婚姻，或谓柳氏之姑并未触犯教令，或也为淮阴县令所认可，此状婚姻应属于合法范畴内，属一般之常态，倘若违令柳氏之父则可审判柳氏之姑“违律为婚离正”（《唐律疏议笺校》，1072），可令柳氏与郑生离之。尽管郑生与柳氏的故事属于“魂魄嫁娶”的虚构事例。然小说叙述尽管荒诞离奇，虚构之事例终须借助现实生活之元素，或多或少有着社会现实的影射，依然可借以说明是时之法律观念渗透一般民众生活中。

二、“男尊女卑”下的“悔婚”与“妻妾”

在宗法尊卑制度下，男女婚姻皆须由尊长包办，卑幼基本上是没有权利选择自己的婚姻嫁娶对象，《户婚律》对已成之婚姻基本采取保护政策，即“已成者婚如法”，然并不限制男性纳妾，那怕女性以明媒正娶的姿态入主夫家为正妻，但男性对其他女性产生爱慕之意亦可将其纳为妾。然姬妾的获得，除却两情相悦以定亲，还通过交易手段将其他女性视为财产般收归户籍之下。女性在婚姻法

中属弱势之群体，尽管古时已有离婚法的存在，然而此权利仅仅是被赋予男性而已，最明显的条文莫过于为维护男性尊严的“许嫁女辄悔”，律云：

诸许嫁女，已报婚书及有私约，而辄悔者，杖六十。虽无许婚之书，但受聘财亦是。若更许他人者，杖一百；已成者，徒一年。后娶者知情，减一等。女归前夫，前夫不娶，还聘财，后夫如婚。（《唐律疏议笺校》，1009）

疏议补充律文悔婚当有先提条件：一、“婚嫁约成”之先提条件女方“先知夫身老、幼、疾、残、养、庶之类”，“先知夫身”即男女双方订婚前，已将男方一切交待清楚（老、弱、病、残），并获女方答允即谓之约成；二、“悔婚”单向指定为“男家自毁者”；三、男方悔婚“不坐，不追聘财”；四、嫁女毁约轻杖六十，重者杖一百或徒一年。“若依今人的眼光来看，唐律规定所谓“许嫁女”犹如女性婚姻买卖般，即女方尊长收取他人之钱财，手无契约文书之签订，反悔亦得受杖刑之罚”（李淑媛：1999：317）。若男方单方面毁约，只是不得追回聘财，所谓“聘财”只不过是作为女性婚姻买卖上的美名而已，只要女方一但接受男方聘财，男性嫁娶的权力立即获得法律保护，女性则完全处于被动，等待的只是最后的礼仪形式的迎娶。在法律约束下，纵然《户婚律》有“妻无七出而出之”的规定，云：

诸妻无七出及义绝之状，而出之者，徒一年半；虽犯七出，有三不去，而出之者，杖一百。追还合。若犯恶疾及奸者，不用此律。（《唐律疏议笺校》，1055）

然此律作为立案成法的衡量标准是倾向于男性权益一方。所谓“七出”引《唐律》引《唐令》曰：“一无子、二淫佚、三不事舅姑、四口舌、五盗窃、六妒忌、七恶疾”；“义绝”谓：“殴妻之祖父母、父母及杀妻外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹，若夫妻祖

父母、父母、外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹自相杀及妻殴詈夫之祖父母、父母，杀伤夫外祖父母、伯叔父母、兄弟、姑、姊妹及与夫之缌麻以上亲、若妻母奸及欲害夫者，虽会赦，皆为义绝。”“七出”中所谓的“不事舅姑”、“口舌”、“妒忌”乃随个人价值观而定义无规范可依。“义绝”的涵盖范围更是广泛，凡女性“杀”、“伤”、“殴打”、“诅咒”、“私通”、“欲害”其大功、缌麻以上者都属于“义绝”（《唐律疏议笺校》，1056）。从此《唐令》可知女性家庭地位之尴尬，夫家尊长乃至其夫亦可随个人所好、个人标准依令文所定范围内将妻子休弃。试举《太平广记》卷二百七十一《贺氏》：

兖州有民家妇姓贺氏，里人谓之织女。父母以农为业。其丈夫则负担贩卖，往来于郡。贺初为妇，未浹旬，其夫出外。每出，数年方至，至则数日复出。其所获利，蓄别妇于他所，不以一钱济家。贺知之，每夫还，欣然奉事，未尝形于颜色。夫惭愧不自得，更非理殴骂之，妇亦不之酬对。其姑已老且病，凜餒切骨。妇傭织以资之，所得傭值，尽归其姑，已则寒餒。姑又不慈，日有凌虐。妇益加恭敬，下气怡声，以悦其意，终无怨叹。夫尝挈所爱至家，贺以女弟呼之，略无愠色。贺为妇二十余年，其夫无半年在家，而能勤力奉养，始终无怨，可谓贤孝矣。（《太平广记》，2131）

在时人的评价中，贺氏须如此战战兢兢、忍气吞声、无怨无悔方可配上“贤孝”之名。观贺氏之夫及母，为达休贺氏之目的，尝用之手段无不涵盖于“七出”之内，柳氏稍有不慎则将面临被休弃的窘境，如：

一、其丈夫没钱济家，贺氏并不盗窃，仍欣然侍奉其母。
此为恭顺孝敬不犯“七出”之“盗窃”；

二、其夫非礼殴骂之而不与之酬。此为免犯“七出”之“口舌”、“义绝”之殴夫之罪；

三、傭织所得尽归其姑，姑不慈而凌虐然恭敬。此为事舅姑不阙，免犯“七出”之不事舅姑；

四、夫挈所爱至家，以女弟呼之。此为不妒，免犯“七出”之妒忌。

试问有多少女性承受得了如此对待？顶上架着“七出”之教令，稍有不慎将面临家破而被休弃的命运。那怕处于多么无奈的境况，唐代女性亦没有离婚的权力，如范摅《云溪友议》载，临川有一书生杨志坚因“嗜学居贫”其妻不堪贫困欲与其求离，后杨志坚赋诗送与“意允其索离”，后妻持诗往州府求公牒以他适，由于是杨志坚之妻主动求取离婚，时任临川内史的颜真卿怒斥其“恶辱乡闾，伤败风教”笞二十，方任其自嫁（《唐五代笔记小说大观》）说明女性主动求取离婚亦须付出一定代价。

在古代的两性关系中，妻妾地位更是不能同比，若说休妻须依条文而行，那姬妾犹如个人财产般，可随意赠送他人，如许尧佐《柳氏传》中李生将其“幸姬”柳氏赠送给韩翃，此亦因李生知韩翃与柳氏两情相悦而成全之。若妾与他人私通，则不只是“七出”“义绝”这般简单的处置休弃了之。妾与他人私通而致死，当举皇甫枚《三水小牍》所载《非烟传》。文曰：步非烟“容止纤丽，若不胜绮罗；善秦声，好文笔，尤工击瓿，其韵与丝竹合”，因为媒人所欺骗，而为武公业纳为妾。“公业甚嬖之”，然步非烟遇上了“秀端有文”的赵象，则快速的堕入情网不可自拔。红杏出墙，最终为武公业所发现，并将其被缚于柱子上活活鞭打致死。即是如此，步非烟最终无悔地道出：“生得相亲，死亦何恨。”（《太平广记》，4033）的感人话语，从步非烟口中道出时人对情感自由的追求与无悔。武公业殴打致死步非烟，“巷间皆知其强死”，赵象则变服易名竄走。文终，皇甫枚评道：“非烟之罪，虽不可追，察其心，亦可悲矣”，在时人看来，私通之罪以步非烟为首最，即便非烟强死之案，官府亦不了了之。

以《步非烟》为例来看当时的姬妾地位，官府之所以不缉拿武公业因草菅人命而归案。首先，步非烟为武公业之妾并与赵像私通，此已触犯七出之淫佚及义绝之法。律文中的“义绝离之”条即有“妻妾擅去者，徙二年；因而改嫁者，加二等”按疏议云：“妇人从夫，无自专之道，虽见兄弟，送迎尚不逾阈。若有心乖唱和，意在分离，背夫擅行，有怀他志，妻妾合徙二年”（《唐律疏议笺校》，1061）。首先，步非烟“背夫擅行，有怀他志”犯律在先，女性不贞是当时社会之大忌；其次，武公业因步非烟与他人私通而殴打之，按《斗讼律》有“殴伤妻妾”，律曰：“诸殴伤妻者，减凡人二等；死者，以凡人论。殴妾折伤以上，减妻二等。若妻殴伤杀妾，与夫殴伤杀妻同。过失杀者，各勿论。”注云“皆须妻、妾告，乃坐”，即外人告者，无罪。“至死者，听余人告”，余人不限亲疏，皆得论告。”（《唐律疏议笺校》，1544）夫殴妻、妻殴妾为家属之关系，且具长幼、大小之名分，故而不与一般斗殴罪同论。夫殴妻、妻殴妾若伤，须由妻妾自告方可立案，若致死者可由他人提起告诉，致死妻妾者则按常律论处。

步非烟曾自陈其身世有以下特点：一、“下妾不幸，垂髻而孤”即为孤儿；二、为“媒妁所欺，遂匹合于琐类”。这也道出了，殴打姬妾其罪更轻，较之殴打妻子减二等，可谓妾之身份十分卑下，“甚至比作奴隶，被排斥在人的同类之外”（仁井田陞，2011：190）又《户婚律》“以妻为妾”条小注指出“妾通买卖”（《唐律疏议笺校》，1016），犹如商货般可由交易形式获取或由他人赠送。以步非烟、媒婆、武公业三者关系来看，步非烟为商品、媒婆为商人、武公业为购买者，故而步非烟被武公业殴伤致死犹如常事，犹如杀死一般家畜无异，加上无亲人提起告诉立案，最终仍旧不了了之。且步非烟之私通他人，亦无法引起社会舆论的一般关注与同情。非烟之例可说明古代身为人妾之地位低下，倘身怀不轨则将完全被排除于律令条文的保障之内。

三、《唐律》“以淫杀夫”与“私通诬告”的实证

在唐代的法律制度下，男性可拥一妻多妾乃至外出寻欢，女性则须规守女戒，从夫教子不可逾矩。从上例可知，男女婚外关系被揭穿，多被视为因女性魅惑他人所致，最终结果依然须由女性承担。唐代文人笔下，女性因对自身婚姻不幸及不满，而与外人私通乃至淫杀夫的书写并不少见。男杀妾得免，女杀夫则死。最典型的例子当为唐传奇《冯燕传》中的张婴之妻，冯燕杀了与其通奸的滑将军张婴之妻，不但无罪反之有功，甚至他人亦得以仗其得赦免罪，实为荒谬（见下文）。这显示出了法律制度、社会伦理道德观对男性与女性在婚外性行为的裁决中是倾向于男权。同例，在《太平广记》卷一百七十一及卷一百七十二《精察》类中共记载了女性因通奸而被官府查获的案例就有4则，试举《严遵》及《韩滉》二则：

严遵为扬州刺史，行部，闻道傍女子哭而声不衰。问之，亡夫遭烧死。遵敕吏与尸到，令人守之曰：“当有物往。”更日，有蝇聚头所。遵令披视，鍈锥贯顶。考问，以淫杀夫。（《太平广记》，1252）

韩滉在润州，夜与从事登万岁楼，方酣，置杯不悦。语左右曰：“汝听妇人哭乎？当近何所？”或对在某桥某街。诘朝，命吏捕哭者讯之。信宿，狱不具。吏惧罪，守于尸侧。忽有大青蝇集其首。因发髻验之，果妇私于邻，醉其夫而钉杀之。（《太平广记》，1262）

上文所引，为女性与人私通，或以淫杀夫被官府查获。此类以淫杀夫现象显示出了古代社会中的女性往往不满于婚姻的包办，自身无权决定自身的幸福，当遇上了自己心仪及喜爱的对象后，往往会因一时的冲动做出不理性的行为，然而最终亦逃不过法律制裁。按《唐律·贼盗律》“谋杀期亲尊长”条云：

诸谋杀期亲尊长、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母者，皆斩。犯姦而姦人杀其夫，所姦妻妾虽不知情，与同罪。

疏议曰：注云“犯姦而姦人杀其夫”，谓妻妾与人姦通，而姦人杀其夫，谋而已杀、故杀、斗杀者，所姦妻妾虽不知情，与杀者同罪，谓所姦妻妾亦合绞。（《唐律疏议笺校》，1263）

此律所针对的对象以女性为主，从法律条文的背后带出的讯息即表现出，所谓的以姦杀人，律文的直接针对对象是女性的犯罪行为，这更显示出通奸之罪首责在于女性。哪怕奸夫因事迹被揭露而杀其夫，妻妾不知亦无法免责，同处死刑。《唐令》亦有“奸而后娶为妻妾者，离之”（《唐令补遗》，1997：542）此令或为补正杜绝因与外私通并谋害其夫后随意嫁娶者。观唐代小说，女性通奸者更有甚者莫如寡妇为与道士私通，而诬告其子以除之。事见《太平广记》卷一百七十一《李杰》：

李杰为河南尹。有寡妇告其子不孝。其子不能自理，但云得罪于母，死所甘分。杰察其状，非不孝子。谓寡妇曰：“汝寡居，唯有一子，今告之，罪至死，得无悔乎？”寡妇曰：“子无赖，不顺母，宁复惜乎？”杰曰：“审如此，可买棺木，来取儿尸。”因使人覘其后。寡妇既出，谓一道士曰：“事了矣。”俄持棺至，杰尚冀有悔，再三喻之，寡妇执意如初。道士立于门外，密令擒之。一讯承伏，与寡妇私通，常为儿所制，故欲除之。杰放其子，杖杀道士及寡妇，便同棺盛之。（《太平广记》，1255）

寡妇与道士通奸固然违背了宗教伦理及社会道德，寡妇告儿乃因其与道士私通时“常为儿所制，故欲除之”，预谋假借官府之手提起铲除障碍。依《唐律》“子不孝”是十恶之罪，重者处死。寡妇告子无赖，撒泼放刁行为恶劣或指其子有谋害之意，故而判官李

杰告知寡妇若其子罪成则至死，或李杰乃按“谋杀期亲尊长”先告其最重之刑罚，以劝解寡妇撤除告诉。然，却言“不顺母，宁复惜乎”可见其子之孝，后经李杰审查，揭露寡妇乃因与道士通奸而诬告，后此道德沦丧之辈皆被仗杀。然按“谋杀期亲尊长”律，寡妇罪当不至死，因按“尊长谋杀卑幼者，各依故律杀罪减二等；已伤者，减一等；已杀者，依故杀法”（《唐律疏议笺校》，1263）此案未结而事发，寡妇为谋杀其子，依“谋杀卑幼”罪减二等，当流三千里。然在唐人笔下，寡妇与道士皆是被仗杀而亡，明显的与唐律不符，此透露出社会伦理道德对于通奸而谋害他人者，最不可容忍。此事有《新唐书·李杰传》为证：

寡妇有告其子不孝者，杰物色非是，谓妇曰：“子法当死，无悔乎？”答曰：“子无状，宁其悔！”乃命市棺还敛之，使人迹妇出，与一道士语，顷持棺至，杰令捕道士按问，乃与妇私不得逞。杰杀道士，内于棺。（《新唐书》，1975：4461）

正史与小说所书有所差异，小说中书李杰“杖杀道士及寡妇，便同棺盛之”而正史记则载“杰杀道士，内于棺”。史实乃只杀道士是为常态，按《唐律》“称道士女官”所定，凡道士、女官、僧尼犯奸、盗者，同凡人论处（《唐律疏议笺校》，527）针对僧道犯罪，律文中更明言“犯奸盗罪，于法最重”故而李杰取重而杀之。而此道士与寡妇同谋诬告，犯诬告他人罪，按律文“诬告反坐”所定“诸诬告人者，各反坐”即所谓的诬告人何罪则以何罪惩之。若告人死罪，被诬告人未决而引虚，得减死一等，且通奸道士同时触犯“教令人告事虚”⁴，多罪集于一身死而不辜。

“杀道士”与“仗杀道士与寡妇”不同的记载呈现出两种不同的价值取向态度。一般唐人笔记小说的作者搜集材料时，主要是通过两条渠道：一是访谈，二是参考前代或当代典籍。（周勋初，

⁴《律》云：“诸教令人告，事虚应反坐，得实应赏，皆以告者为首，教令为从”（《唐律疏议笺解》，1667）。

2000: 72) 通过两则不同的材料, 可以看出婚外性行为, 在民间的表现往往更激烈于正史中的记载。通过文字的背后解读, 呈现出社会对女性不忠义的强烈谴责, 尽管其叙述将实态严重化, 亦起到一种震慑人心的作用。这也就是史实与小说不同点之一, 通过二者的比较可知, 知识阶层与一般社会群众在文化形态上是有一些差异。总的来说, 一般上私通或并不致死, 然私通杀夫, 於理於法都不可宽恕, 而《李杰》一文中的寡妇与道士通奸诬告其子死罪, 更是咎由自取导致罪祸加身死于正典刑法之下。

四、从《冯燕传》看社会对女性私通的价值取向

唐代沈亚之所著《冯燕传》是一则典型的因婚姻不幸而产生的婚外关系及通奸谋杀案, 其中有述及殴妻、通奸、杀人之罪, 而冯燕杀了与其通奸的张婴之妻, 不仅免除死罪, 皇上并下诏大赦, 凡滑城犯死罪者免死, 这显示出了时人对惩罚通奸杀害而得赏的美好愿望。据汪辟疆考证“冯燕事, 在唐代盛传。其见诸歌咏者, 则有司空图之冯燕歌, 至宋曾布又演其事, 为水调大曲。皆本沈下贤而衍为长篇者也。”(汪辟疆, 1978: 165) 且《旧唐书·贾耽传》亦有载此事, 可知冯燕一事, 具有史证意义。现据小说引文如下:

唐冯燕者, 魏豪人, 父祖无闻名。燕少以意气任侠, 专为击球斗鸡戏。魏市有争财殴者, 燕闻之, 搏杀不平。遂沈匿田间, 官捕急, 遂亡滑。益与滑军中少年鸡球相得。时相国贾耽镇滑, 知燕材, 留属军中。他日出行里中, 见户旁妇人翳袖而望者, 色甚冶。使人熟其意, 遂室之。其夫滑将张婴, 从其类饮。燕因得间, 复偃寝中, 拒寝户。婴还, 妻开户纳婴, 以裾蔽燕。燕卑踏步就蔽, 转匿户扇后, 而巾堕枕下, 与佩刀近。婴醉目瞑, 燕指巾, 令其妻取。妻即以刀授燕。燕熟视, 断其颈, 遂巾而去。明旦婴起, 见妻杀死, 愕然, 欲出自白。婴邻以为真婴杀, 留缚之。趣告妻党, 皆来曰: “常嫉殴吾女, 乃诬以过失, 今

复贼杀之矣，安得他事。即他杀而得独存耶？”共持婴石余笞，遂不能言。官收系杀人罪，莫有辩者，强伏其辜。司法官与小吏持朴者数十人，将婴就市，看者团围千余人。有一人排看者来，呼曰：“且无令不辜死者，吾窃其妻而又杀之，当系我。”吏执自言人，乃燕也。与燕俱见耽，尽以状对。耽乃状闻，请归其印，以赎燕死。上谊之，下诏，凡滑城死罪者皆免。（汪辟疆，1978：165）

此案之所以被官府接受调查，乃因此为一起命杀案，并以婴妻之外家提起告诉，符合立案条文。张婴的岳父母告张婴“常嫉殴吾女，乃诬以过失，今复贼杀之矣，安得他事。即他杀而得独存耶？”从其诉词可见，张婴常殴打及诬其妻于生活中常有过失。可知婴妻与冯燕私通的起因乃婚姻之不幸所引发。为何婴妻生前不告张婴殴打罪？盖因唐代律文所定，丈夫殴打妻子及妻子殴打丈夫之罪是不对等的，比较《斗讼律》的“殴伤妻妾”及“妻殴詈夫”，律云：

诸殴伤妻者，减凡人二等，死者以凡人论。殴妾折伤以上，减妻二等。（《唐律疏议笺校》，1543）

“妻殴詈夫”条云：

诸妻殴夫徒一年，若殴伤重者加凡斗伤三等，死者斩。（《唐律疏议笺校》，1547）

丈夫殴打妻妾不致死，其罪较之殴打他人减二，致死妻妾则以凡人论处。按一般“斗殴伤人”责罚有：一、以手足击他人，笞四十；二、以物殴伤他人，杖六十；三、伤及拔发方寸以上，杖八十；四、耳目及内损吐血，加二等（《唐律疏议笺校》，1468）。按殴打妻妾内损吐血，其刑罚最重也只是杖八十。且，按《律》文，告官立案的前提需丈夫或妻子互告才能生效，若不致死，他人

代以告官，官府则不受理。哪怕妻告夫有罪，除却“大逆谋反”罪之外，按《斗讼律》所定“告期亲尊长”规定“诸告期亲尊长、外祖父母、夫、夫之祖父母，虽得实徒二年。”（《唐律疏议笺校》，1629）据此律令，可知在唐代只有夫告妻之罪，而妻告夫之有罪亦属同罪乃至获罪更深。

再观冯燕案，陈登武指出“本案原涉及冯燕与有夫之妇通奸；后来妇人却暗示冯燕谋杀亲夫，冯燕恶妇女不义，反而将妇人杀死。冯燕若从妇人言而杀张婴，是合奸共谋杀夫罪，但冯燕最后却杀死妇人，依律当属何罪？”按陈氏看来此案“当解为故伤致死，不必必欲其死。冯燕并无斗伤或故伤妇人，而是见夫人对丈夫无情，临时动杀意，必欲其死，因此似应为‘谋杀’”（陈登武，2007：221）若据沈亚之《冯燕传》所书为一犯罪案例叙述来看，婴妻误解冯燕索头巾之举止为索取佩刀，即心中已有杀夫之意。“欲害夫”即被时人视为夫妻关系破裂，可引据“义绝”条文判案并按“谋杀期亲尊长”所定谋杀其夫将判处斩刑，此律重在“谋”意上，即无论后果如何皆判斩刑。按婴妻之意图实已犯死罪，故冯燕将婴妻斩杀的举止在时人看来乃其罪有应得。沈亚之评曰：“呜呼！淫惑之心，有甚水火，可不畏哉！然而燕杀人不谊，白不事，真古侠矣！”

冯燕获“古侠”之称，盖因在时人看来冯燕的行为是侠义之举。可见斩杀淫妇在一般社会舆论中属称快之事，与人私通后被揭发，受批判的也是女性自身，世人又可借此例谴责女性不洁身自爱而获罪乃咎由自取。

在古代因婚姻不幸与外私通杀夫的现象屡见不鲜，若属少数犯罪案例则统治者不会因几起类似案例而不断下诏提倡女性坚贞守节，反对淫乱。如高宗即位赦文云：“孝子顺孙义夫节妇，旌表门闾”；太宗继位赦文说：“节义之夫，贞顺之妇，州府列上，旌表门闾。”（岳纯之，2006：187）唐统治者再三提倡妇女守节洁身自爱，临危大难亦要扼守清白，于刀刃之下亦不可屈，才能和哲人烈士争不朽名。女戒不振，或因唐之盛世风气自由、安史之乱道德败

落有关，唐代女性与他人有私是极其普遍的现象，否则统治者断不会再三申义的屡劝女性洁身自爱。

结语

唐律的执行，在涉及市民阶层人物时依然难考其实况，然通过唐人小说的书写，亦可窥其情况一二以探其对市民阶层生活的影响。纵观唐代法律对于女性的压抑及对其权益的限制是明显而明确的。女性婚外关系在唐人笔下乃至史籍屡见不鲜，即便社会给予了强烈的谴责，却无法防范婚外关系，或许这就是社会给予女性的压抑过于强大，从而导致了女性对于婚姻不幸的反弹，以寻求超越规范以外的情感慰藉，就似非烟所言“生得相亲，死亦何恨”。小说创作虽然渗入一些荒诞离奇，亦如钱钟书所言“然离奇荒诞之情节亦须贯串协合，诞之成理，奇而有法。”若语怪述奇，则难圆厥说。唐人小说所叙女性婚外情现象亦非凭空创造，给予同情之余，却归于法理，小说所叙述之超越规范之女性情感，最终依然正于法典之下，这既符合正统儒家礼法制度，乃至社会伦理道德舆论对不轨行为的谴责与规劝。那怕文人对女性有多大的同情，终须回归正轨现实社会伦理价值为其根本、以社会道德为依据、以法律制度为限制，在不超越其时的价值观下创作。

参考文献

- 陈登武（2007）《从人间世到幽冥界—唐代法律的法制、社会与国家》，北京：北京大学出版社。
- 程国赋（2002）《唐五代小说的文化阐释》，北京：人民文学出版社。
- 范 摅《云溪友议》，见《唐五代笔记小说大观》（2000），上海：上海古籍出版社。
- 李昉编（1961）《太平广记》，北京：中华书局。
- 李淑媛（1999）《悔婚与嫁娶之关系》，见高明士主编（1999）《唐律与国家社会研究》，台北：五南图书出版。
- 刘俊文笺校（1996）《唐律疏议笺解》，北京：中华书局。
- 欧阳修、宋祁（1975）《新唐书》，北京：中华书局。

- 仁井田陞（1997）《唐令拾遗补》，东京：东京大学出版社。
- 仁井田陞著，牟发松译（2011）《中国法制史》，上海：上海古籍出版社。
- 汪辟疆校录（1978）《唐人小说》，上海：上海古籍出版社。
- 杨奉琨校释（1988）《折狱龟鉴校释》，上海：复旦大学出版社。
- 岳纯之（2006）《唐代民事法律制度论稿》，北京：人民出版社。
- 周勋初（2000）《周勋初全集·第四卷·唐人笔记小说考索》，南京：江苏古籍出版社。
- 朱彬，饶钦农点校（1995）《礼记训纂》，北京：中华书局。

**The Rights to Marriage of Women
in the Tang Dynasty:
An Investigation Based of *Tang Law* and Tang Novels**

Yeoh Kim Chuan

Han Chiang University College of Communication

Abstract: The laws and regulations of the Tang dynasty did little to safeguard women's rights, and married women were often vulnerable and powerless. In a marriage of that period, the decision about whom women should marry was in the hands of their elders, and those who became concubines were seen as personal belongings that could be discarded or gifted to others. "Extramarital relations" and "killing of one's husband after being found of adultery" were pervasively depicted in the novels of Tang dynasty. While the writers of that era showed a certain degree of empathy and sympathy toward the women who longed for affection, the ending of female characters were constrained by the societal values and legislation of that period which stemmed from Confucian values.

Keywords: *Tang Law*, marriage, female, Tang novels

宇宙图式关联思维的文学意义 及其对文化意象构筑的隐性引导与衍化

郭思韵*

摘 要 以五行关联思维为枢纽统摄天地万物的宇宙图式，至晚在汉代已是深得共识的一种互为表里的世界观与表述体系，并投影到文化乃至文学领域，左右写作思路，干涉各项设定。就表面上的主导方式及所体现的特征，大致可分成“方位与序类”、“律的创作式”、“宿因的诠释”三种叙事类型及特征。此外尚存在一类隐性的、桥梁式影响，即作为勾连属性的中介角色，对客体的形象塑造及意象流变的全过程背后不断加以引导、衍化，甚至成为所规摩的蓝本。中国古代文化、文学中，以备受文士青睐的剑意象之转化与嬗变最能展现此作用。

关键词 宇宙图式 五行关联思维 文学叙事 剑意象

前言

战国两汉时期，一种以金木水火土五行为枢纽，取象归类、统摄天地万物而形成的关联思维体系及宇宙图式，逐渐根深蒂固地成为公认的世界观，左右着时人对世间事象的认知。这已不仅仅是思想领域哲学层面的问题，如同谢松龄所曾描述的，“秦汉以降的古代中国人生活其中的体验世界，是以阴阳五行为表象的”，它既是“统摄诸象之基本原生象”，就必然成为“体验世界的全息象”，进而作为一种“使用语言，系统地表达体验的表述体系”。（谢松龄，1989：33、147、152）它的渗透，势将遍布一切领域与层面。

*郭思韵博士，中国清华大学文学学士、硕士，北京大学中文系博士，现于新纪元大学学院中文系任教。Email: suin_koay@foxmail.com

这个表述体系——或谓象征载体，数千年来，起落沉浮、褒贬不一，毕竟它既以一种力图诠释真相（象）的姿态立足于——亦可谓干涉历史人事，便不免终得面临逻辑上功过是非的评判论定。然而另一个经验世界却未为之所囿，在文学视角下，它先天便无需背负着虚实真妄间的包袱——尽管个中世界未必不是写实，即便对上“二千年来迷信之大本营”（梁启超，1981：343）一类的批判，仍旧不损半分精彩而体现为独到的艺术特色。到得明清小说中，我们已可清晰看到以五行关联思维为枢纽的宇宙图式作为表现手法是如何被熟练而自觉地多方运用，从题材内容、思想观念到结构铺排、剧情发展、人物设定、艺术技巧乃至一个小小意象，均可看到宇宙图式关联的思维的跃动，在其统摄下进行隐喻、烘托、渲染、引导等不一。但这样一种成熟自然并非凭空一蹴而就的，其中的发展有太多未知及可探寻之处。

然而历来对宇宙图式及其关联思维特性与渗透的研究，多以史哲文化为主，广涉政治、经学、史学、宗教、伦理、医学、天文、地理、兵法、音乐、算命、风水、民俗等不计，而文学方面，仅在鲜有体现的个别体裁如汉大赋及明清小说名著如《西游记》等的单部作品研究专论中才获得较大的关注，兹不赘述。另有美国学者艾梅兰《竞争的话语：明清小说中的正统性、本真性及所生成之意义》（艾梅兰、罗琳，2005），通过解读《醒世姻缘传》、《红楼梦》、《野叟曝言》、《镜花缘》和《儿女英雄传》，指出“一种以阴阳八卦学为基础的性别诗学是许多明清小说的基本结构因素”（罗琳，2004：360），虽也是研讨宇宙图式在文学叙事中的投影，但纯以阴阳析论而未及五行半分，生生将剧本简化成二元模式，恐失原作者本意，至如女性的水意象及天灾地妖等描述，虽亦与宇宙图式相关，但其源头当在五气（五行之气）失性与水灭炎汉说。

本文意欲系统研讨宇宙图式关联思维的文化与文学意义，故先论宇宙图式以五行为枢纽的关联思维，辨析其以转喻隐喻为原则的关联思维特性，再分别述说以宇宙关联图式为主导的三大叙事类型，并又对情况较复杂而又隐晦的幕后桥梁式影响现象，以剑意象为例案另作专门讨论。

一、宇宙图式关联思维的文化与文学意义

统摄天地万物的五行关联系统，在今人的审视中，不过是一个时人公认的、互为表里的宇宙图式与表述体系。但恰因人为共同建设时对个中诸元素间所牵起或有理或无理的各种关系，由命定而既定，使得处在这么一个认知世界的人们，通过一种近乎诡异的逻辑来进行一种近乎假定的因果之叙事。

（一）以五行关联思维为枢纽的宇宙图式

以五行关联思维为枢纽的宇宙图式，整体结构分平行、互动两方面，互动指五行彼此间的生胜关系，前者则是五行与五方、五色、五星、五帝、五音、五常等各相对应的聚类关系。

五行，顾颉刚称之为“中国人的思想律”（顾颉刚，1981：404），庞朴说它是“五四以前中国的固有文化”之“骨架”，若不明白其图式则“几乎就无法理解中国的文化体系”（庞朴，1995：194）。然而根植于中华传统文化的“五行”概念，这一词汇所涵括的金、木、水、火、土，最初不过作为“五材”¹——生活中独立存在的重要元素而被认知、分类、排列。但从《尚书》、《左传》至《月令》、《管子》再到《淮南子》、《白虎通》等著述，由于干支、方位的对应到五色、五味、五声、五气、五数、五虫等一系列庞大的以五为关联契机所组构成的宇宙象类系统，两汉时期统摄了文化构建与思维模式的“五行”逐渐超越其余五系元素而成为图式中聚纳各纲目枢纽，作为一种“元”之认知与叙事，推动关联属性的辗转相应。《汉书·律历志》有一段文字最能体现五行的思维枢纽功能，其论五声曰：

夫声者，中于宫，触于角，祉于徵，章于商，宇于羽，故四声为宫纪也。协之五行，则角为木，五常为仁，五事为

¹《左》襄二十七年：“天生五材，民并用之，废一不可。”《书》传：“水火者，百姓之求饮食也；金木者，百姓之所兴作也；土者，万物之所资生也；是为人用。”（阮元，1980：1997、188）

貌。商为金为义为言；徵为火为礼为视；羽为水为智为听；宫为土为信为思。……（班固，1962：958）

此段叙述明显带出一个讯息，五声是通过五行来获得原本与之无关的五常、五事之相应属性的，又《白虎通》有“声五、音八何？声为本，出于五行；音为末，象八风”（班固等，1994：128）之谓，对比当初《管子·五行》的“五声既调，然后作立五行”（颜昌峣，1996：365），更能衬出个中转变。诚然，作为时代思潮结晶的《白虎通》，极鲜明地体现了人们以五行为枢纽的思维律，不仅将五爵、五祀、五刑等之设都归于顺、法五行，乃至论五藏时所得的“肝仁，肺义，心礼，肾智，脾信”之论断及与人体各窍的对应，亦是在无法摆脱传统“引物连类”的“比”思维下以五行为枢纽的属性关联，甚至到了异常牵强的地步来落实其共通性质。以肝、脾为例：

肝所以仁者何？肝，木之精也；仁者，好生。东方者，阳也，万物始生，故肝象木色青而有枝叶。目为之候何？目能出泪，而不能内物，木亦能出枝叶，不能有所内也。……

脾所以信何？脾者，土之精也。土尚任养，万物为之象，生物无所私，信之至也。故脾象土，色黄也。口为之候何？口能啖尝，舌能知味，亦能出音声，吐滋液。（班固等，1994：383-385）

这段当是摘自纬书《乐动声仪》、《春秋元命苞》的文字，反映了五行已游刃有余地胜任将各种五系象类之属性沟通、关联起来的中介角色。

在原有的五之体系外，当时人通过以五行为本体、本位聚纳了越来越多的象类，成为一个无所不包的关联图式，此配对过程，庞朴《五行漫说》一文中有段饶有趣味的描述：“某些不止于五或不

足于五的物类和事类，……都由于同五行相配的缘故，而被压短或拉长，凑合为五，形成定识；其对于中国文化的影响，至大且久”（庞朴，1995：262），并摘要拟出一个五行大系列表，现择要附录如下：

	木	火	土	金	水
时	春	夏	季夏	秋	冬
方	东	南	中	西	北
数	三、八	二、七	五、十	四、九	一、六
神	勾芒	祝融	后土	蓐收	玄冥
帝	太昊	炎帝	黄帝	少昊	颛顼
天干	甲乙	丙丁	戊己	庚辛	壬癸
地支	寅卯	巳午	辰未戌丑	申酉	亥子
八卦	震巽	离	坤艮	乾兑	坎
经	《乐》	《礼》	《诗》	《书》	《易》
德	仁	礼	信	义	智
灵	龙	凤	麟	虎	龟
虫	鳞	羽	倮	毛	介
音	角	宫	商	徵	羽
脏	肝	心	脾	肺	肾
味	酸	苦	甘	辛	咸
色	青	赤	黄	白	黑

五行大系所聚纳的象类自并不仅于此，个别派分亦有异说，本文不做讨论。概言之，这种聚象归类、依框填空的过程，纵使不尽然没有合理的部分，但终须承认，它们之间更多的是一种人为的强制分配与锁定。而这些以五行为枢纽所聚纳的象类，在文化认知及文学叙事中，经常通过关联的方式，“随着不同的时空环境，根据

不一样的‘行’，作为征象、背景、缘由来协助渲染、烘托甚至诠释一个所被认定的真相”。“其关联叙事所依循的原则，较之比喻的泛称，或许谓之多重转喻及隐喻要更为合适。”（郭思韵，2013：290）而随着以五行为枢纽的宇宙系统所聚纳之象类的增多，这种关联设想甚至可无限尽地推演（衍）、充实，能借由图式所获得的喻体，也日趋丰富。

（二）以转喻隐喻为原则的关联思维特性

列身《诗》六义的“比”，是中国古典文学源远流长的传统表现手法，如今更多以“比喻”之称作为修辞格而为人熟知。《周礼注疏》载郑众谓“比者，比方于物”而郑玄称“比，见今之失，不敢斥言，取比类以言之”（阮元，1980：796），挚虞《文章流别论》以“比者，喻类之言”（郁沅、张明高，1999：179），刘勰认为“比者，附也。……附理者切类以指事。……附理故比例以生”、“写物以附意，飏言以切事”、“比之为义，取类不常，或喻于声，或方于貌，或拟于心，或譬于事”，（刘勰，1989：1337、1350、1362）另有钟嵘的“因物喻志，比也”（钟嵘，1994：39）、朱熹“比者，以彼状此”（朱熹，2002：344）、黄彻“比者，引物连类”（魏庆之，1959：269）等说不计。此处无意于文论角度探究“比”的释义异同及艺术演进，而旨在由上述文字中拈出一系列在“比”的构成上关系密切之概念——引、连、类、附、切、喻、方（同拟、譬），“比”的完成中，引、连是过程，方是途径，附、切是作用，喻是结果，而若用现代修辞学的分析，比喻在形式上则由本体、喻体和比喻词三个成分组成。在《礼记·聘义》“君子比德于玉焉，温润而泽，仁也，温润而泽；缜密以栗，知也；廉而不刿，义也；垂之如队，礼也；叩之其声清越以长，其终诤然，乐也；瑕不揜瑜，瑜不揜瑕，忠也；孚尹旁达，信也；气如白虹，天也；精神见于山川，地也；圭璋特达，德也”（阮元，1980：1694）的孔子语中，君子-本体、玉-喻体、德（温

润等十一项)²-比喻词的分工是很分明的，君子与玉透过共通性质（方）而被人为铺排（引、连）成聚合关系（类），以使意涵表达得更准确和传神（附、切）。换言之，性质的可通性（即比喻词成分），是本体、喻体之间、使“比”得以实践的前提与枢纽，它源自于理性的分析与比较。

五行关联的庞大宇宙图式，纵横两向的组合与聚合关系，且又无所不包，原是可供“比”参照、使用的资源，然这个系统的建构，最初却是由尚五观念而来的聚象归类、依框填空，纵使它不尽然没有合理的部分，如五方四季风位间，且也力图融合——或谓无法摆脱传统的“比”思维，如《白虎通》脏腑间以“肾色黑；水阴，故肾双。窍为之候何？窍能泻水，亦能流濡”甚至到了异常牵强的地步来落实“比”的共通性质（比喻词）：“肺象金色白也。鼻为之候何？鼻出入气，高而有窍，山亦有金石累积，亦有孔穴，出云布雨，以润天下，雨则云消，鼻能出纳气也”。（班固等，1994：384-385）但终究必须承认，它们之间更多的是一种人为的强制分配与锁定，如五兵、五牲等配对。而当五行成为关联图式的思维枢纽，成为构成宇宙物事的五大势力，成为诡为隐语、预决吉凶思潮所青睐的载体，其被冀望的“喻”作用，在叙事时便免不了终要与“比”这个关系密切的范畴产生互动。五行关联征象支配了的认知思维，与传统“比”模式支配了的惯性思维，我们可以想象，它们之间会形成怎样的一种错位。

以水为例，老子《道德经》谓“上善若水。水善利万物而不争；处众人之所恶，故几于道”（老子，2003：102），而《后汉书·五行志》引《讖》曰“水者，纯阴之精也。阴气盛洋溢者，小人专制擅权，妒疾贤者，依公结私，侵乘君子，小人席胜，失怀得志，故涌水为灾”（范晔，1965：3309）。上善若水和温润如玉同是明喻，属一类型的比，沟通彼此的是相似性，但后者就复杂多了。此处明显牵涉两组聚合体，按发动的时序应先是“阴气-小人”、“水-纯阴”继而才有“水-小人”。葛瑞汉在《阴阳与关联

²案：此处孔子以玉有十一德，《管子·水地》以其有九，许慎《说文解字·玉部》则以其有五。

思维的本质》提到，“像‘优/劣’、‘上/下’这种对立，由于换喻而混淆了空间上的高与道德上的高。这种关系不是相似（在这种情况下是隐喻而不是换喻）而是关联”、“对立趋向于对相反事物的较多相似点的描写，这是隐喻的转移（火主明，水主幽）；关联趋向于将一致性变为转喻（火上蓐，经由鸟是火的转喻，故鸟飞而高）”（艾兰等，1998：30）。“阴气-小人”源自于阴阳图式结构因转喻所导致的隐喻（即关联），是第一层；“水-纯阴”则是本属不同系统的阴阳与五行发生合流后，在五行关联图式中以“太阴”为“水”的转喻，并最后于《白虎通》写定的结果，是第二层；最后则通过以“纯阴（太阴）”为中介，“水”因得以喻指“小人”。但这种关联链条尚未结束，当“水-小人”的隐喻是关联（感性）而非相似（理性），就允许了逆向的可能，即并非因其为小人故喻之以水，而系因喻之以水故其为小人。这样的逻辑，以及这种五行关联图式化的错位走样之“比”，在后世的五行叙事里有着趣味的体现，如《春秋说题辞》云：“鸡为积阳，南方之象。火阳精，物炎上，故阳出鸡鸣，以类感也。鸡之为言佳也，佳而起为人期，莫宝也。”（郑杰文、李梅训，2009：19434）

（三）以宇宙关联图式为主导的叙事类型

战国两汉时期，以五行关联思维为枢纽的宇宙列表图式，不仅在象类聚纳获得极致地丰富化，更强势地烙印于时人对世间事象的认知，进而或有意或无意地投影到各类作品的行文中，甚至主导了一定的写作思路。

就表面上的主导方式及所体现的特征，大致可分成三种叙事类型及特征：

首先是“方位与序类”。由五方开始而构建的五行图式，就连在文学创作中的体现，如《国语·吴语》、《墨子·迎敌祠》中的阵势布局，亦是围绕着方位展开其深具特色的叙事。而有“（《月令》）五方帝神的蓝本”之称的《远游》，亦不以东南西北为向导，而身处图式局中，周流转动，借助图式的方神、方帝、方气、星宿等的分布，进行幻境中的“定位”，平添一种仙游神思的飘忽

来去，以及较强的代入与动态感。这样的设置，多被后人沿用。旋即，随着战国至秦汉间五行图式的急剧建构，大系所纳象类在关联化及数量上明显加强与增多，图式中各组的特征区别亦越加鲜明，而四时相推、帝德相承的概念更促进了对五行之序的自觉意识。

《大人赋》、《思玄赋》等的征游规序、方位征象、车驾设定等叙事，以及各作品在建筑、地势上的借图式关联内容以侧面传达方位，意味着五行叙事在这点上的象类与序化趋势，主动分配、充实，使空间更觉立体。此外，属德符应联同已深入人心的方色五帝说，亦对当时的五行文学叙事产生了深远的影响，尤以汉郊庙歌中歌五方（时）、以图式中所命定及聚纳的象类为全诗架构的《帝临》、《青阳》、《朱明》、《西颢》、《玄冥》为最，而《景星》、《朝陇首》诸篇亦不难看出作者们进行创作便已对汉家土德含着极其清醒的自觉与意图。（详见郭思韵，2009：21-32）

其次为“律的创作式”，东西汉之交蜂起的讖纬著述将此体现得最是淋漓尽致。纬书的宇宙模型，便是由象、数所构筑，不仅以之为万象事物中所体现的、不可悖的定律，更借文字意象对这所认定的真相进行明示暗喻，百般强调，也蓄意突显。它对古史神话传说所进行的叙事，是一种雅驯与规范化的诠释过程，而并非纯粹的搜罗或记载。它不是自由的虚构，也不是被动的实录，从中依稀可以辨析出，故事的创造或编排，是根据象数之律所敷衍及繁衍成文的轨迹，意图极其分明。属德与符命，形象与个性，其中既定的地位、序次、类化、名谓、语辞，被作者们以一种“律的创作式”串联起来。在属德与符命上，最显著的是，朝代更替时德运之次序的不可破、性类上与应命之属德的相契应，为了落实上述构思，古史帝传说的传说形成，其背后注定有个带体系性的严密组织与宏大架构，通过五行图式规律归纳与推衍，进而形成的稳定统摄，使感生模式与受命征符均得以统一与类型化。形象与个性，亦是饶有趣味，在浩瀚而神秘的纬书象术世界，不仅连诸卦都有了各自的历程与姓名，更在其命名方式与特性赋予，竟也可以是五行运律的推演、合成与落实，以其来引领创作，无论是姓名、出生、外形、个性，基本都源自于作者的精心构思、设定、繁衍，所进行的叙事，

甚至还存在一种以五行图式为纯粹符号的描述术语。（详见郭思韵，2012：137-161）

其三姑且称作“宿因的诠释”。在思想题材上，当五行关联图式最中心的运转规则，被用以取代事实的因果与真相，以至于最终大家的潜意识中所流动的是这么一种人为命定的观念，则具体的诠释、理解，以及铺排、演绎上，自不免反映出别样的取向与评断。东汉作品《吴越春秋》的大夫文种，所列出的“吴有大过六，以至于亡”，其中之一便是“吴与越同音共律，上合星宿，下共一理，而吴侵伐”。（赵晔，1997：95）“同音共律”来自五行大系中方与音的对应，两者同在东南及角徵之地，并又上配斗、牛、女三宿，由此得出吴亡于违理的结论。再如旧题汉伶玄《赵飞燕外传》中淖夫人对赵合德“此祸水也，灭火必矣”（吴曾祺，1921：9）之谓，既结合了炎汉火德、阴女应水的基本属性，又借重两者间的五行相克关系暗示也预示一种宿因式的危机。之所以如此说，是因后世史家中确有认真将之视作机隐者，司马光的《资治通鉴》，即特意收录了这段评论，此举在后世曾遭诘（详见纪昀，2003：3654）。就连道教修真之中——如葛洪《神仙传》“天门子”一节里建立于木金属行的男女处境与先天性情（详见葛洪，1991：62），亦依旧是采用关联图式的象术思维作为架构，他如《玄中记》之青牛缘木而败于赤丝（详见鲁迅，1947：377）、《传记》之梭龙缘木而变化相通（详见李昉等，1961：2460）等传说，更数不胜数。（详见郭思韵，2009：67-69）

上述三项，基本展现了一个事实——一旦对象客体在叙述时为五行关联思维所规范，其宇宙图式体系即能全方位渗透，强势干涉设定，为种种赋予或生成各项属性，甚至令剧情的模式与套路亦逐渐因此定型。其所施加的影响因多由明面上左右甚至直接获得解说，即便对古代宇宙观不甚熟悉的后人仍不难发现。但应当点出的是，在此之外尚存在一种特殊的隐性影响方式，即作为属性中介角色，对客体的形象塑造及意象流变的全过程背后不断加以引导、衍化，甚至成为所规摩的蓝本。中国古代文化、文学中，以备受文士青睐的剑意象最能体现这种隐性影响——架构汉代文化的五行系

统，承担了中国剑在意象转化上的桥梁角色。由于情况较为迂回复杂，兹特辟章节对此详作论述。

二、宇宙关联图式对剑意象属性的隐性引导

与衍化作用——以剑之属性为例

与西洋刀剑在概念上的混合相比，中国的刀剑分化使剑之文化意象在属性构成时可以拥有更为超然的立场与空间，进而兴寄意义更甚于实用价值。就剑意象的属性特征而言，今人熟悉的多是久经沉淀的成果，即皆知剑不同凡响，知剑龙互化，知剑关侠义，知剑能辟邪，知剑术的描写神异非常，但对其背后之缘由，凡此种种的依据及来龙去脉，却似乎探寻未深。

剑之文化意象有两个要素：一种是真实的，建立在历史的地位、器物的形质、现实的作用之上；一种是虚拟的——但已以假为真，最初是从宇宙关联图式下的五行、龙、道等概念的沿袭、模仿而来，但普及后文人们更热衷于对精彩的喻象加以渲染、发挥，而原本作为内在联系的喻因则被逐渐忘却，或者说剑已将各个属性汇通而能自成体系、自我发展了。从这点上，五行、龙、道等更像是剑意象在属性构成与发展中的引领者与中介，是如今我们所知道的剑意象之所以能有今日面貌的关键前提与基础，更是描述话语的源泉所在。

剑在先秦时期还并非拥有不俗文化底蕴的意象。作为兵戎之器，它只需要满足自己的锋锐本分——“婴之者断”、“当之者溃”（荀子，1975：279），“陆断马牛，水击鹄雁，当敌即斩”（刘向，1978：930）；满足自己的杀戮本分——“试其民于五湖，剑皆加于肩，地流血几不可止”（吕不韦等，2002：2345）、鱗诸藏剑鱼中刺吴王僚（《左》昭廿七年事）；满足自己的工具本分——武叔圉人伪不知礼以剑锋相授伺机刺杀公若（《左》定十年事）、灵公计诱赵盾拔剑以推杀之（《公》宣六年事）；满足自己的譬喻本分——契船求剑（《吕览·察今》事）、庄子说剑（《庄子·说剑》事）；甚至成为祸源——虞公因贪求虞叔宝剑而招来兵

祸逃亡共池（《左》桓十年事）、莒子庚舆因“虐而好剑”且“苟铸剑必试诸人”而遭乌存帅国人驱逐（《左》昭廿三年事），等等。名气再大，不能满足本分者又何所用——“良剑期乎断，不期乎镆铔”（吕不韦等，2002：1777）。因此无论剑如何不可或缺，始终被强调的一点是人力，哪怕是就铸造而言——“得十良剑，不若得一欧冶”（吕不韦等，2002：2882）；抑或在使用上——“此皆古之良剑也，然而不加砥厉则不能利，不得人力则不能断”（荀子，1975：494）、“今虽干将、莫邪，非得人力，则不能割剡矣”（刘向，1978：428）。离开了人，剑就是无用之器，其意义在从属于人，爰及出土文物，先秦古剑铭文的习惯性标明剑主便与汉以下的形成一个强烈对比。剑兵一体，可以说，此时的剑更多仅仅是一种杀戮之器——甚至《考工记》中的服剑制亦是出于手战效率的权衡，也不妨说，它尚未到时候——或拥有一个契机让为文者为它冠上各种意味深长的话语。

（一）拟其德——五行属性的介入

《尉繚子·十二陵》谓“孽在于屠戮”（刘仲平，1975：101），然而五行说的渗入，使厉虐挞伐的利剑，倏烁出是是非非的审视，一般的杀孽，却于明昧隐现之间，渐将自身的愆孽，转嫁为它者的邪孽。“剑”是“人所带兵”（许慎，2007：183），而“所以为兵”者曰“金”（《国语》韦昭注；载徐元诰，2002：527），“剑”的淬洗便在“金”的五行属性上揭开序幕，士孙瑞《剑铭》的“从革庚辛，含景吐商”（欧阳询，1982：1082）——金于五行关联图式中统摄天干之庚辛、五音之商，意味着“金”、“剑”间属性对应所命定的纠缠不清。

“金”，“禁也，万物禁止”（班固等，1994：168），“坚刚之物”（《易·姤》王弼注；载阮元，1980：57），“气刚严能禁制也”（刘熙，1999：4），其“性内明”（《礼记》郑玄注；载阮元，1980：1614），于五德中主“义”（班固、颜师古，1962：3140），于五物中主鬼魄，司掌刑杀，自此“金”不再仅因“足以御兵乱”而令人“宝之”（徐元诰，2002：527），《说剑》云“制

以五行，论以刑德”（庄子等，2007：931），李尤《宝剑铭》称“缙绅咸服，翼宣仪刑。岂徒振武，义合金声”（严可均，1958：750），曹操《百辟刀令》谓“百炼利器，以辟不祥，摄服奸宄者也”而曹丕《送剑书》云“用给左右，以除妖氛”（张溥，1992：18、173），身为“五金之英”（赵晔，1997：56）的“剑”逐渐用另一种面貌俯仰天地。于是就有了王莽“感汉高庙神灵，遣虎贲武士入高庙，拔剑四面提击，斧坏户牖，桃汤赭鞭洒屋壁”（班固，1962：4169）、汉章帝“铸一金剑，令投于伊水中，以厌人膝之怪”（陶弘景，1991：2）之举，湛卢“去无道就有道”（袁康、吴平，1985：80；赵晔，1997：56）之说，曹丕《大墙上蒿行》的“服之御左右，除凶致吉祥”（张溥，1992：195），裴邈《文身剑铭》的“九功斯象，七德是辅”（严可均，1958：1649），刘曜所获剑“神剑服，御除众毒”（刘敬叔，1996：28）之铭，以及《拾遗记》“以之指日，则光昼暗。金阴也，阴盛则阳灭”的“掩日”、“以之指月，蟾兔为之倒转”“转魄”、“挟之夜行，不逢魑魅”的“灭魂”、“有妖魅者，见之则伏”的“却邪”、“切玉断金，如削土木”的“真刚”诸剑，（王嘉，1981：233）成全其于张协《长铗铭》所体现的“弭凶防违”、“金作明威”之能（严可均，1958：1954），凡此无不围绕在五行之“金”属性所展开。

《晋书·张华传》谓“焕以南昌西山北岩下土以拭剑，光芒艳发”、“华以南昌土不如华阴赤土，报焕书曰：‘详观剑文，乃干将也，莫邪何复不至？虽然，天生神物，终当合耳。’因以华阴土一斤致焕。焕更以拭剑，倍益精明”（房玄龄等，1974：1075-1076），据后人伪托葛洪的《枕中书》，“金天氏为白帝，治华阴山”（葛洪，1991：4），故事中华阴与剑的关系，明显来自金行的左右。

“金”属性固然为“剑”染上摄心夺魄的别样风采，然而无可否认，其特质同样可被其余兵器所有——尤以刀为最，几出一辙的“含精内烛”、“曜德崇信”（张协《把刀铭》、《露拍刀铭》；载严可均，1958：1954）以及“可使无鬼入，军不伤”（《列异

传》；载鲁迅，1947：143），意味着当前的剑还不足以在百刃中取得独一无二的文化地位。

（二）拟其性——神龙属性的同构

唐人韦应物曾赋诗二首分咏刀剑，《寇季膺古刀歌》称刀“白虎司秋金气清”，《古剑行》则谓剑“龙蛇变化此中隐”。（彭定求，1960：2008、2000）实际上刀剑意象在文化寓涵上的分化，便肇于“龙”、“虎”属性的分别渗入。《春秋繁露·服制像》云：“天地之生万物也以养人，故其可适者以养身体；其可威者以为容服，礼之所为兴也。剑之在左，青龙之象也；刀之在右，白虎之象也；钺之在前，赤鸟之象也；冠之在首，玄武之象也；四者、人之盛饰也。”（董仲舒，1992：152）“剑”和“龙之象”在名与义上明确建立了对应关系，受命以“养”以“威”，这种蓄意的定位、塑造及相应的认同、接受，使得剑与龙间的属性得以逐渐相通。

剑龙互化是影响深远的母题，流传至广者莫过于西晋张华雷焕豫章丰城望气得宝、龙渊泰阿（干将莫邪）双双幻化的异闻逸事，后世之剑动不动便欲“化龙”的思路或模式，可谓滥觞自此。人云亦云下剑龙互化已深获认同，甚至被渲染得愈加精彩绝伦，但其可互化的缘由究竟何在？

剑的龙蛇³原型，或可溯源到吴越先民图腾崇拜等潜意识文化心理。而宇宙关联图式中，“辰为龙，巳为蛇，辰、巳之位东南”（王充，1990：957），“越在东南，故立蛇门，……吴在辰，其位龙也”（赵晔，1997：40），加之宝剑出吴越的成就，剑和龙蛇间的被对应进而互喻互化本不难获得认同。但最关键的是，龙属性对剑意象的渗融，与以五行为枢纽的宇宙图式关系密切是无可争议的：

³案：龙、蛇象出、处之别。

旷曰：“或闻龙畏铁，有之乎？”女（织绡）曰：“龙之神化，虽铁石金玉，尽可透达，何独畏铁乎？畏者蛟螭辈也。”旷又曰：“雷氏子佩丰城剑，至延平津，跃入水，化为龙。有之乎？”女曰：“妄也。龙木类，剑乃金。金既克木，而不相生，焉能变化，岂同雀入水为蛤，野鸡入水为蜃哉！但宝剑灵物，金水相生，而入水雷生，自不能沉于泉。信其下搜剑不获，乃妄言为龙。且雷焕只言化去，张司空但言终合，俱不说为龙。任剑之灵异，且人之鼓铸锻炼，非自然之物。是知终不为龙，明矣。”旷又曰：“梭化为龙如何？”女曰：“梭木也，龙本属木，变化归木，又何怪也？”（《传记》萧旷条；载李昉等，1961：2460）

织绡认为“龙木类，剑乃金。金既克木，而不相生，焉能变化”及“梭木也，龙本属木，变化归木”，由此否定“剑化为龙”而肯定“梭化为龙”的说法。亦即，其判断能否互化的理据关键，完全在两者的五行属性是否相同上。而龙之属行在宇宙图式中本就常因不同的关联对象而有所变化，时而因东宫苍龙之宿而被划归木类，遂与剑立场迥异如上；时而则因乾阳君象之卦被视作金精如下：

绍问判官曰：“冥司诸事，一切尽似人间，惟空鼓而无角，不知何谓？”判官曰：“夫角声者，像龙吟也。龙者，金精也。金精者，阳之精也。阴府者，至阴之司。所以至阴之所，不欲闻至阳之声。”（《玄怪录》崔绍条，《说郛》卷四引作出《河东记》；载李昉等，1961：3071）

与剑属行相通，则可互化。概言之，无论立场如何，龙剑间的五行属性始终是互化问题中备受关注的要素。

龙，阳类，象乾，应君，居水，鳞虫之长，兽难害，藏于渊，游于天，被五色，穷变化，行潜跃，明德瑞，可聚云、惊雷、致雨、生泉、吟吼，动缘四时五行，有强烈的自主性。剑的意象，希夷仿佛间也为龙的特质所渗容，早在《说剑》篇“上决浮云，下绝地纪”的“天子之剑”描述中，（庄子等，2007：931）即已暗合着“欲尚则凌于云气，欲下则入于深泉”⁴的“龙”之征象；即便是“一用如雷霆之震”的“诸侯之剑”，（庄子等，2007：931）亦与“雷电发时，龙随而起。…雷龙同类，感气相致”（王充，1990：290）的认知相关，是“龙”由宇宙图式中同属五行之“木”的“震”卦之“雷”辗转关联取得的。这种示意到得《越绝书》、《吴越春秋》中更为清晰，湛卢去吴入楚的途径，被数次强调为“如水”、“水行”，系龙性使然，至其“太阳之精，寄气托灵，出之有神，服之有威”、宝剑“五色”之光泽、干莫铸炼的“雨师扫洒，雷公击橐”、“太一下观，天精下之”，（袁康、吴平，1985：80；赵晔，1997：55）无不与“龙”有着千丝万缕的关系，张协《七命》称剑“舒辟无方”（萧统，1998：669），乃至后世变幻莫测的剑术、剑体之描述，最初亦出于龙的能幽明存亡屈伸细巨短长等幻化属性，⁵而以剑气为“紫”——如丰城剑事的“牛斗之间常有紫气”（房玄龄等，1974：1075）等，则本于以龙比老子⁶、紫气浮关⁷的传说。《春秋繁露·五行顺逆》谓“恩及鳞虫，则鱼大为，鱣鲸不见，群龙下”、“咎及鳞虫，则鱼不为，群龙深藏，鲸出见”，（董仲舒，1992：372-372）与水界、鳞介害兽间一种类似

⁴《管子·水地》：“伏闇能存而能忘者，蓍龟与龙是也。…龙生于水，被五色而游，故神。欲小则化如蚕蠋，欲大则藏于天下，欲尚则凌于云气，欲下则入于深泉；变化无日，上下无时，谓之神。龟与龙，伏闇能存而能亡者也。”（颜昌晓，1996：350-351）

⁵《说文解字·龙部》：“龙，鳞虫之长。能幽能明，能细能巨，能短能长；春分而登天，秋分而潜渊。”（许慎，2007：582）《说苑·辨物》：“神龙能为高，能为下，能为大，能为小，能为幽，能为明，能为短，能为长。昭乎其高也，渊乎其下也，薄乎天光，高乎其著也。一有一亡，忽微哉，斐然成章。虚无则精以知，动作则灵以化。于戏，允哉！君子辟神也。”（刘向，1987：457）

⁶《史记·老子韩非列传》：“孔子去，谓弟子曰：‘龙，吾不能知其乘风云而上天。吾今日见老子，其犹龙邪！’”（司马迁，1959：2140）

⁷《史记·老子韩非列传》《索隐》引刘向《列仙传》：“老子西游，关令尹喜望见有紫气浮关，而老子果乘青牛而过也”（司马迁，1959：2141）

天敌的对立，使试剑对象经常集中于蛟蛇鲸鲵的斩攘，于是在苏秦有名的韩卒之剑“水击鹄雁”（刘向，1978：930）之外，“水截鲸鲵”（李尤《宝剑铭》；载严可均，1958：750）、“水截蛟鸿”（张协《七命》；载萧统，1998：669）的说辞渐漫，《拾遗记》中那口“以之泛海，鲸鲵为之深入”的“惊鲵”剑，（王嘉，1981：233）即凝聚了这一特质，《抱朴子·登涉》“辟风波蛟龙水虫”（葛洪，1996：308）之剑亦未尝不是肇思于此。正所谓处则潜龙，出则飞龙⁸，“腾空而舒”的曳影剑于四方有兵时“飞起指其方，则克伐”，（王嘉，1981：16）及王子乔基本“悬在空中”之剑于人盗时“径飞上天”之神异，（殷芸，1999：1022）也就不难理解。《异苑》载“（竹）王尝从人止石上，命作羹，从者曰：‘无水。’王以剑击石，泉便涌出”（刘敬叔，1996：42），亦令人联想起《淮南子·地形训》中的龙入藏生泉之说⁹。龙剑既然一体，则二者的地位起伏，也就相伴相随，在文帝十五年“黄龙见成纪”的推波助澜下，龙在汉代很快即取得了“君之象”¹⁰的普遍认同，使所谓“王者所杖”（《古乐府诗》；载逯钦立，1983：293）、“帝王所服”（曹丕《大墙上蒿行》；载张溥，1992：194）的天子剑观更为名副其实，在结合德瑞征应的信念后，一方面，天命的内涵被注入了，唯德是依的结果便是剑主体意识的觉醒与独立，例如湛卢的“去无道就有道”，斩蛇剑的遁无踪迹¹¹等等。另一方面，瑞异说中的龙多以阴阳交攻的成双姿态出现，汉代文物上的纹饰即清晰反映了此点，故在剑比拟龙的前提下，阴阳双剑的剧情模式形成了。再如士孙瑞《剑铭》所言，其能“获兹休祥”系缘于“精通皓

⁸《易·乾》王弼注：“升降无常，随时而用，处则乘潜龙，出则乘飞龙。”（阮元，1980：14）

⁹〔汉〕刘安编《淮南子·地形训》：“黄龙入藏生黄泉，…青龙入藏生青泉，…赤龙入藏生赤泉，…白龙入藏生白泉，…玄龙入藏生玄泉。”（刘安等，1997：509-510）

¹⁰《史记·秦始皇本纪》裴驷集解引应劭注：“龙，君之象。”引苏林注：“龙，人君象。”（司马迁等，1959：259）充《论衡·纪妖》：“龙，人君之象。”（王充，1990：924）

¹¹《异苑》卷二“武库火”：“晋惠帝元康五年，武库火，烧汉高祖斩白蛇剑、孔子履、王莽头等三物。中书监张茂先惧难作，列兵陈卫，咸见此剑穿屋飞去，莫知所向。”（刘敬叔，1996：44）

灵”，（严可均，1958：931），于是在时人的“精诚彻幽”观下，¹²形成了“神物之化，须人而成之”的认知以及随之而来“烁身以成物”的决绝，（赵晔，1997：40），干、莫的铸炼与问世，亦被渲染得无以复加。

（三）拟其仪——金龙相错以成道

金、龙两大属性，赋予剑意象举足轻重的文化寓涵，不仅影响诸剑的命名，更在某些特质有着意味深长的共性。例如汉代文物上常见的“左龙右虎辟不祥”（陕西省文物管理委员会，1959：3）等铭文，即深得金德之旨；再如“鲸鲵”常用以“喻不义之人”，（《左》宣十二年杜预注；载阮元，1980：1883），剑之“惊鲵”（王嘉，1981：233），亦不负主义之金。可以说，在以正抗邪的义理德性上，金、龙之间是深相契合的。剑的可震吟鸣吼，亦与金（虎）、龙属性相关，遂有曹丕《大墙上蒿行》剑之“自低昂”（张溥，1992：194）、《拾遗记》曳影剑的“龙虎之吟”（王嘉，1981：16）、《殷芸小说》王子乔墓剑的“龙鸣虎吼”（殷芸，1999：1022）、鲍照《赠故人马子乔诗六首·六》双剑的“匣中鸣”（逯钦立，1983：1285）。有“乾”¹³为中介，“金”与“龙”的相呼应总是顺理成章的水到渠成。实际上在剑的命名中，也多围绕这两种属性展开，如《古今注·舆服》记孙权的六口宝剑“一曰白虹，二曰紫电，三曰辟邪，四曰流星，五曰青冥，六曰百里”（崔豹，1999：235），白虹，虹本义象龙之阴阳气交攻；紫电，紫、电（雷）均由龙来；辟邪，功能源自金属性；流星，《汉书·天文志》载“孝成建始元年九月戊子，有流星出文昌，色白，光烛地，长可四丈，大一围，动摇如龙虵形”（班固，1962：1309）；青冥，屈原《九章·悲回风》有“上高岩之峭岸兮，处雌蜺之标颠。据青冥而攄虹兮，遂儵忽而扞天”（洪兴祖，1983：159），虹蜺本

¹² 《三国志·魏书·方技传·管辂传》裴松之注：“龙者阳精，以潜为阴，幽灵上通，和气感神。”（陈寿、裴松之，1971：824）《拾遗记》卷八“吴”萧绮录曰：“精诚之至，叶于幽冥。”（王嘉、萧绮，1981：189）

¹³ 案：乾于五行属金。

象都与龙相关,《七修类稿》“青冥”作“青龙”(郎瑛,1959:359),可为辅证;百里,《易》震卦“震惊百里”¹⁴,震与苍龙同为五行木统摄,《七修类稿》“百里”作“玄蛟”(郎瑛,1959:359),其渊源亦是显而易见的。

剑的实体形制亦使之更为盘根错节,既有源自本身观感的“丽平壮观”(曹丕《大墙上蒿行》;载张溥,1992:194)、“流绮星连,浮彩艳发,光如散电,质如耀雪,霜锷水凝,冰刃露洁”(张协《七命》;载萧统,1998:669)等,也有综合属性的体现,如一“水”字上,对剑“在水”、“照水”、“出水”的描述套路,参杂了清波淬炼、焕如冰释、潜龙出水诸因素,而其可“照”性,是金之能辟邪的两大要素“刚”、“明”之一,故以木代剑时唯有选择本身具有辟邪功能的桃木方能继续保此功能;而与上述水描述所相联的“芙蓉”之喻,又与“古长剑首以玉作井鹿卢形,上刻木作山形,如莲花初生未敷时”¹⁵的形状有关;玉具剑的歌咏,更透过其“阳精”、“乾”属性,与诸特质同体并存;而最夺目的,莫过于剑上之纹一文之实体与象征意义。剑之所以备受文士青睐,在其尚武而不黷武、郁郁乎文的两兼定位。剑身的纹饰铭文作为一个契机,更得“如神龙化,斐斐文章”(韩婴,1996:435)的龙属性裹益,¹⁶遂能晋身为“文章”这几可为一切文化建设之统称概念的喻体,成为剑意象文学创作中标志性的描述对象之一,于“人文”中形成“光文耀武”、“体文经武”的兼修观;(傅玄《剑铭》、[晋]裴邈《文身剑铭》;载严可均,1958:1725、1649)于“天文”中,则更有《抱朴子·道意》般“要于防身却害,当修守形之防禁,佩天文之符剑”(葛洪,1996:177)之作用,大大丰富了“剑可以爱身”(扬雄,1992:25)的理解。

文形于外,而道在其中,无论是就何种属性因素,剑似乎都顺理成章地作为这么一种世界观的载体,甚至通过剑术来演绎资证。

¹⁴《易·震》王弼注:“升降无常,随时而用,处则乘潜龙,出则乘飞龙。”(阮元,1980:62)

¹⁵[汉]班固撰、[唐]颜师古注,《汉书·雋不疑传》颜师古注引晋灼,北京:中华书局,1962,页3036。

¹⁶案:又《说苑·辨物》:“神龙…忽微哉,斐然成章。”(刘向,1987:457)

《史记·太史公自叙》称“非信廉仁勇不能传兵论剑，与道同符，内可以治身，外可以应变，君子比德焉”（司马迁，1959：3313），剑术本称“道”¹⁷，亦以“道”为导，《说剑》中的“裹以四时”、“制以五行”、“上法圆天”、“下法方地”，（庄子等，2007：931）越女传剑的微易幽深之论与阴阳门户衰兴开闭内外形神之谓¹⁸，无不以道合剑，刘向《说苑·指武》描述“鲁石公剑”的“迫则能应，感则能动，吻穆无穷，变无形像，复柔委从，如影与响，如厖之守户，如轮之逐马，响之应声，影之像形也”（刘向，1987：374），明显全然沿袭自《淮南子》描述“大道”的“迫则能应，感则能动；物穆无穷，变无形像。优游委纵，如响之与景”（刘安等，1997：94）。

结语

以五行关联思维为枢纽统摄天地万物的宇宙图式，至晚在汉代已是深得共识的一种互为表里的世界观与表述体系。这意味着它作为一种叙事手段之际，在时人眼中并不晦涩难懂，反而流动着无言之境的会意感与神秘性。这些以五行为枢纽所聚纳的象类，在文化认知及文学叙事中，持续发生着关联属性间的辗转相应，通过多重转喻及隐喻的方式，依据不同的时空、环境与属行，作为征象、背景、缘由来协助渲染、烘托甚至诠释一个所被认定的，人为规划下由命定而既定的真相。

一旦对象客体在叙述时为五行关联思维所规范，其宇宙图式体系即能全方位渗透，一定程度上主导了写作思路，甚至强势干涉种种设定。就表面上的主导方式及所体现的特征，大致可分成“方位与序类”、“律的创作式”、“宿因的诠释”三种叙事类型及特

¹⁷《汉志》有“《剑道》三十八篇。”（班固，1962：1761）

¹⁸《吴越春秋·勾践阴谋外传》：“越王问曰：‘夫剑之道，其如何？’…（越）女曰：‘其道甚微而易，其意甚幽而深。道有门户，亦有阴阳。开门闭户，阴衰阳兴。凡手战之道，内实精神，外示安仪，见之似好妇，夺之似惧虎，布形候气，与神俱往，杳之若日，偏如滕（当作腾）兔，追形逐影，光若徘徊，呼吸往来，不及法禁，纵横逆顺，直复不闻。斯道者，一人当百，百人当万。’”（赵晔，1997：152）

征。其所施加的影响因多可由明面上看出甚至直接获得解说，即便对古代宇宙观不甚熟悉的后人亦不难发现与理解。

此外尚存在一种特殊情况值得关注——隐性的、桥梁式影响，即作为勾连属性的中介角色，对客体的形象塑造及意象流变的全过程背后不断加以引导、衍化，甚至成为所规摩的蓝本。中国古代文化、文学中，以备受文士青睐的剑意象之转化与嬗变最能展现其作用。就剑的属性本身而言，今人所熟悉的文化寓涵多为其“果”，即皆知剑不同凡响，知剑龙互化，知剑关侠义，知剑能辟邪，知剑术的描写神异非常，至其背后所依据之“因”，却鲜知系多由与宇宙关联体系渊源深厚的金、龙、道等的沿袭、模仿而来。金的主义、刚毅、禁制、性内明、司鬼魄、掌刑杀等；龙的象乾、居水、鳞虫之长、兽难害、藏于渊、游于天、文五色、穷变化、行潜跃、明德瑞，可聚云、惊雷、致雨、生泉、吟吼，动缘四时五行，强烈自主等；庄子说剑、越女传剑、鲁石公剑的以道贯剑；种种特性希夷仿佛间都渗容到剑的意象中。从这点上，五行、龙、道等更像是剑意象在属性构成与发展中的引领者与中介，意即，如今我们所知道的剑意象，在唐前便已沉淀出基本形态，其各种属性、模式等特质所源自的与最基础的原生象，以及描述话语的源泉，几乎均出于宇宙图式关联思维运作下的生成和发展。

宇宙图式的关联思维之于文学的意义，及其对文化意象构筑的引导与衍化的深厚潜力与势力，由此可见一斑。

参考文献

- 艾兰等主编（1998）《中国古代思维模式与阴阳五行说探源》，南京：江苏古籍出版社。
- 艾梅兰撰、罗琳译（2005）《竞争的话语：明清小说中的正统性、本真性及所生成之意义》，南京：江苏人民出版社。
- 班固撰、颜师古注（1962）《汉书》，北京：中华书局。
- 班固等撰、陈立校释（1994）《白虎通疏证》，北京：中华书局。
- 陈寿撰、裴松之注（1971）《三国志·魏书·方技传·管辂传》，北京：中华书局。

- 崔豹（1999）《古今注》，载王根林等校点，《汉魏六朝笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社。
- 董仲舒撰、苏舆义证、钟哲点校（1992）《春秋繁露义证》，北京：中华书局。
- 范晔撰、李贤注（1965）《后汉书》，北京：中华书局。
- 房玄龄等（1974）《晋书》，北京：中华书局。
- 葛洪（1991a）《神仙传》，北京：中华书局，
- 葛洪（1991b）《枕中书》，北京：中华书局。
- 葛洪撰、王明校释（1996）《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局。
- 顾颉刚等（1981）《古史辨》上海：上海古籍出版社。
- 郭思韵（2009）《唐前五代关联图式的文学性叙事》，清华大学中文系硕士学位论文，未出版，北京。
- 郭思韵（2012）《“律”的创作式——论汉纬书中五行关联图式的文学叙事》，载林水椽主编，《汉典新议——第六届汉学研讨会论文集》，雪兰莪：拉曼大学中华研究中心。
- 郭思韵（2013）《汉代谶纬研究——以渊源流变、内容构成及对文史写作的影响为中心》，北京大学中文系博士学位论文，未出版，北京。
- 韩婴撰、屈守元笺疏（1996）《韩诗外传笺疏》，成都：巴蜀书社。
- 洪兴祖注、白化文等点校（1983）《楚辞补注》，北京：中华书局。
- 纪昀总撰（2003）《四库全书总目提要》，石家庄：河北人民出版社。
- 郎瑛（1959）《七修类稿》，北京：中华书局。
- 老子撰、陈鼓应注译（2003）《老子今注今译》，北京：商务印书馆。
- 李昉等编（1961）《太平广记》，北京：中华书局。
- 刘安编、张双棣校释（1997）《淮南子校释》，北京：北京大学出版社。
- 刘敬叔撰、范宁校点（1996）《异苑》，北京：中华书局。
- 刘熙（1999）《释名》，见鲁仁编，《中国古代工具书丛编》第五册，天津古籍出版社。
- 刘向集录（1978）《战国策》，上海：上海古籍出版社。
- 刘向撰、向宗鲁校证（1987）《说苑校证》，北京：中华书局。
- 刘勰撰、詹鍈义证（1989）《文心雕龙义证》，上海：上海古籍出版社。
- 鲁迅（1947）《古小说钩沉》鲁迅全集出版社。
- 逯钦立辑校（1983）《先秦汉魏晋南北朝诗》，北京：中华书局。
- 罗琳（2004）《艾梅兰：〈竞争的话语：晚期中华帝国小说中的正统性、本真性，及所生成之诸意义〉》，《中国学术》总第17辑。
- 吕不韦编、王利器注疏（2002）《吕氏春秋注疏》，成都：巴蜀书社。
- 欧阳询（1982）《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社。
- 庞朴（1995）《当代学者自选文库：庞朴卷》，合肥：安徽教育出版社。
- 彭定求等（1960）《全唐诗》，北京：中华书局。

- 阮元校刻（1980）《十三经注疏》，北京：中华书局。
- 陕西省文物管理委员会编（1959）《陕西省出土铜镜》，北京：文物出版社。
- 司马迁撰、裴骃集解、司马贞索隐、张守节正义（1959）《史记》，北京：中华书局。
- 陶弘景（1991）《古今刀剑录》，北京：中华书局。
- 王充撰、黄晖校释（1990）《论衡校释》，北京：中华书局。
- 王嘉撰、[梁]萧绮录、齐治平校注（1981）《拾遗记》，北京：中华书局。
- 尉繚撰（旧题）、刘仲平注译（1975）《尉繚子今注今译》，台北：商务印书馆。
- 魏庆之（1959）《诗人玉屑》，上海：上海古籍出版社。
- 吴曾祺辑（1921）《旧小说·甲集·汉魏六朝》，上海：商务印书馆。
- 萧统编、李善注（1998）《昭明文选》，长春：吉林人民出版社。
- 谢松龄（1989）《天人象：阴阳五行学说史导论》，山东文艺出版社。
- 徐元诰集解（2002）《国语集解》，北京：中华书局。
- 许慎撰、段玉裁注（2007）《说文解字注》，杭州：浙江古籍出版社。
- 荀子撰、熊公哲今注今译（1975）《荀子今注今译》，台北：商务印书馆。
- 颜昌峣（1996）《管子校释》，长沙：岳麓书社，1996。
- 严可均辑（1958）《全上古三代秦汉三国六朝文》，北京：中华书局。
- 扬雄撰、韩敬注（1992）《法言注》，北京：中华书局。
- 殷芸（1999）《殷芸小说》，载王根林等校点，《汉魏六朝笔记小说大观》，上海：上海古籍出版社。
- 郁沅、张明高编选（1999）《魏晋南北朝文论选》，北京：人民文学出版社。
- 袁康、吴平辑录（1985）《越绝书》，上海：上海古籍出版社。
- 张溥辑评、宋校永校点（1992）《三曹集》，长沙：岳麓书社。
- 赵晔撰、周生春辑校汇考（1997）《吴越春秋辑校汇考》，上海：上海古籍出版社。
- 郑杰文、李梅训等整理（2009）《两汉讖纬文献》，董治安主编，《两汉全书》第33、34册，济南：山东大学出版社。
- 钟嵘撰、曹旭集注（1994）《诗品集注》，上海：上海古籍出版社。
- 朱熹（2002）《朱子全书》第一册《诗集传》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社。
- 庄子等撰、陈鼓应注译（2007）《庄子今注今译》，北京：商务印书馆。

The Literary Significance of the Universe Graph Formula Correlation Thought and its Recessive Guidance to and Evolution of the Construction of Cultural Imagery

Koay Su In

New Era University College

Abstract: The idea of the world having five interrelated basic elements as a representation of the universe's governing system has reached wide consensus as an accepted worldview and a system of expression since the Han dynasty. This idea was also projected to the cultural and literary spheres, influencing the thoughts of writers and affecting all kinds of settings in literature. Based on its superficial guiding manners and attributes, the influence can be generally differentiated into three narrative styles with different characteristics: "azimuth and ordered class", "authoring pattern of disciplines" and "interpretation of cause". In addition, there exists a hidden and implicit influence that plays an intermediary role with connecting function which incessantly guides and acts as a catalyst for evolution in the construction of the object's image and transmutation of its imagery, even becoming the referencing blueprints of the objects. Within the Chinese ancient culture and literature, the transformation and transmutation of the imagery of sword, a favourite among literators, evidently demonstrated this function.

Keywords: Universe's Governing System, the idea of five interrelated basic elements, literary narration, sword imagery

格式塔理论 (Gestalt Theory) 融入苏轼 《浣溪沙》五阕农村词意象分析之探索

张清菁*

摘要 苏轼之农村词清新隽永，其词中展现的农村朴实生活及田园风貌，除可助后人一窥当时之田园生活，亦在豪迈词风中开创出一鲜明且独树一帜之农村词风格，故此本论文尝试在前人诠释之基础上，以格式塔心理学之完形理论七大法则做为理论基石，期通过现象学的方法，辅以心智图来剖析《浣溪沙》五阕意象丰富之农村词所构筑成的完整图像，具体呈现词中“单一意象”到“意象群”所构筑成的“意象系统”，进而掌握一组《浣溪沙》农村词之整体性。同时，希望藉此诠释诗词的新方法，在诗词教学上能起提纲挈领之效，协助学生阅读诗词之时，能通过现象学之系统分析，快速掌握诗词中的要旨。

关键词 苏轼 农村词 格式塔心理学 意象

前言

苏轼（1036年—1101年），字子瞻，自号东坡居士。眉州眉山（今四川眉山市）人，诗、词、赋、散文均成就极高，且善书法和绘画，是中国文学艺术史上罕见的全才，也是中国数千年历史上被公认文学艺术造诣最杰出的大家之一。其散文与欧阳修并称欧苏；诗与黄庭坚并称苏黄，又与陆游并称苏陆；词与辛弃疾并称苏辛；书法名列“苏、黄、米、蔡”北宋四大书法家“宋四家”之一；其画则开创了湖州画派，所画墨竹，后人称为玉局法。

宋神宗时期，因王安石当政，行新法，苏轼极力反对，而出为

* 张清菁，国立台湾师范大学博士生。Email: pfc1526@gmail.com

杭州、密州及徐州等地方官，后更因作诗得罪朝廷，被捕入狱，是为史上有名的乌台诗案，出狱后贬为黄州团练副使。直至宋哲宗旧党重新当权，苏轼始被召还当翰林学士，不料不久新党再度执政后，苏轼即被贬到惠州，更以六十三岁的高龄远徙琼州，并于赦还的次年，死于常州，终年六十六岁。今传世的词作有约三百多首，其词风豪迈，格局开阔，意境深远，除豪放词以外，也不乏婉约妩媚、清旷飘逸、空灵隽永之作；其笔力雄健，个性鲜明，多豪情壮语，意气昂扬，感情奔放，想象丰富奇特，即展现出旷达、随遇而安的生命观，亦在字里行间体现了其爽朗热情的生活态度，更难得的是，不论是咏物、感怀、怀古、说理、还是对山水田园的描写，都突破了旧有的音律束缚，使词拥有革新的局面，而不再一味以协乐为主。

农村词只是苏轼创作生涯中的小部份，而最能反映农村生活的，当以徐门石潭谢雨道上所作《浣溪沙》“照日深红暖见鱼”以下五阕为代表作，倘以现代电影学而言，这五阕词或可视为农村一天24小时之生活纪录，只要五阕词各拍几个分镜，串在一起即成一出动人之农村题材电影，实为农村中男女老少和乐融融、热闹纯朴、生活安定的写实纪录。

至于另一阕同词牌之“惭愧今年二麦丰”虽已确定编年与《浣溪沙》“照日深红暖见鱼”以下五阕农词同为作于元丰元年（1078年）初夏，然后人却甚少将其与另五阕归纳农村词，甚至一些苏轼选注的相关译本亦是如此，只将其视为石潭谢雨途中寓情于景之作，因所写的是并非农村生活，故而不等同农村词。

根据不同著者之编本校注本考据结果，《苏轼全集校注》（张志烈、马德富、周裕锴，2010）及《东坡词编年校注及其研究》（曹铭校，1975）皆将“惭愧今年二麦丰”创作时间排在“照日深红暖见鱼”之后，而《苏轼词编年校注》（邹同庆、王宗堂，2007）则将其排在五阕农村词之前，创作时间虽都确定为元丰元年（1078年）初夏，然以毛晋编汲古阁本《东坡词》（毛本）为考据底本之《东坡词编年校注及其研究》因是从毛本旧说，故并无新说法；而以龙榆生《东坡乐府笺》为考据主要底本之《苏轼校注全

集》则是根据词中标明“徐州藏春阁园中”判断苏轼应是谢雨之后，途经藏春阁，见阁中香花盛放，难掩喜丰收之情而作，故应排在五阕农村词之后；以北京图书馆藏清钞本宋傅干《注坡词》十二卷、元延佑庚申刊《东坡乐府》二卷、明茅维编《苏东坡全集》本《东坡词》为主要校本，同时参照其他校本之《苏轼词编年校注》，则指“惭愧今年二麦丰”意境与另五阕农村词相同，然主要是写二麦雨后丰收在望的心情，故推断应是苏轼作于到徐州石潭谢雨之前后，而地点是藏春阁。

鉴于大部份学者或著者皆不将“惭愧今年二麦丰”与另五阕首农村词归类为同一组农村词，故本论文纯就这五阕被前人并列之农村词中之意象，以格式塔心理学之完形理论来做分析，希望通过现象学¹的方法，辅以心智图来剖析这五阕意象丰富之农村词所构筑成的完整图像，具体呈现词中“单一意象”到“意象群”所构筑成的“意象系统”，进而掌握一组《浣溪沙》农村词之整体性。

再者，虽然这五阕农村词常被后人并列为同意境之农村词，然在不少苏词注释选辑中，却往往将五阕词分开诠释，这主要是配合词牌缘故，然显而易见的，如是诠释方式，在作者往徐州石潭谢雨之心境反映上，以及诠释向度皆都无法表现出词意的紧密度及连贯性，且鉴于苏轼编年校注皆无标明这五阕农村词之完成先后时间、地点，只晓得是谢雨途中所做，词中意象指涉农村雨后生活景象，故在合理推敲下，苏轼词中所描绘各种生活现象有可能来自某个农村或多个村落，并在时序进行中，俯拾皆是农村意象，遂成了填词的题材，这些皆可视作苏轼寓情于景，有意聚焦²的写景之作，虽然五阕词中前四阕词结构异于第五阕，但五阕词意境相同，前后文意有连贯，故本论文尝试在前人诠释之基础上，以格式塔心理学之完形理论七大法则做为理论基石，在不破坏五阕农村词词牌独立性

¹根据现象学代表人物爱德蒙·胡塞尔之哲学观点，现象所研究的既不是单纯的主体或客体，而是在主体向客体投射的意向性活动中，主体与客观之间的相互关系，以及所构成的世界。

²《礼记·乐记》曾记载“人心之动，物使之然也”，说明“心”与“物”交相感应之关系，其后钟嵘在《诗品·序》中亦对使人心感动的“物”说了具体的说明及分类，分别为“自然界的现象”及“人事界的现象”，足见苏轼将在谢雨途中所闻所见写成浣溪沙五阕，正如《毛诗·大序》所云：“情动于中，而形于言”。

中，致力建立五阕农村词之意象结构，也希望在科学论据下，能加强五阕农村词间之诠释紧密度及连贯性，同时达到诠释层面之整体性，帮助学生更快掌握诗词要旨。

二、苏轼《浣溪沙》五阕农村词诠释

元丰元年（1078年）徐州发生严重春旱，作为一州之长的苏轼前往城东石潭祈雨，得雨后，苏轼再到石潭谢雨，这组《浣溪沙》所描写的正是他在路上沿途所见之农村景象，词中除了生动的农民、村姑，还有天上飞的：藏乌、鸢鸟；地上走的骏马；池里游的鱼，其中还有大自然构成之视觉上的图像享受：日高或黄昏时分，绿柳、桑麻、豆叶、棘花、软草、平莎、无尘沙路等融成一体之农村背景；蒿艾、煮茧带来的嗅觉刺激；辘车的响声、麻叶的光潭等，都构成一副繁忙、生机勃勃且淳朴的田园风情画。

擅长以大火烹调豪情壮语的苏轼，在这组词里，端出的是青菜豆腐和清汤，火候适中，不愠不火，让人食后回味无穷，相较苏轼其他闻名之豪迈风词作，这组农村词无疑是小菜一碟，然而山珍海味有人爱，粗菜淡饭亦不乏人支持，这组带有浓厚生活气息的农村词，写尽农村风物，可谓是苏轼豪迈词之外的佳作，值得再三细细品味。

(一)《浣溪沙》(徐门石潭谢雨,道上作五首。潭在城东二十里,常与泗水³增减,清浊相应。)⁴

照日深红暖见鱼,连溪⁵绿暗晚藏乌。黄童白叟聚睢盱。

麋鹿逢人虽未惯,猿猱闻鼓不须呼。归家说与采桑姑。

这首词主要聚焦的分镜是以石潭为中心的农村风光,还有农民围观谢雨仪式的欢乐气氛。首两句写夕照时分,格外红而大的夕阳照红了潭水,由于雨后潭水水位升高,河鱼也因而涌进了不少,或许是夕照的温暖引得鱼儿纷纷游到水面上,然而此时从石潭四望,村连村,绿木茏葱,却只闻乌鸦啼叫,不见乌鸦影踪。围观人群中的黄发儿童、白首老人,亦喜悦地张目仰望,这里带出的村民之乐,不只是得雨之喜,还包括了得见“使君”之乐。

热闹的谢雨仪式,打破了林潭平日的宁静,常到潭边饮水的麋鹿突见生人,惊慌地逃开了,而喜庆上的鼓声则招来了顽皮又好奇的猿猴,相映成趣的“虽未惯”和“不须呼”,虽明指的是“麋鹿”和“猿猴”,可弦外之音亦可解读为农村老人木讷纯朴,初见“使君”难免有几分“未惯”,而好热闹又活泼好动的儿童,一旦到谢雨仪式开始的鼓声,自是难免争先恐后的争相前去看个究竟,再把自己所见的一切兴奋地说给在家里忙活儿的“采桑姑”听。

词中并无正面实写谢雨仪式,只是从鼓声中透露了一点端倪,然而,这之间所写到的日、村、潭景物;鱼、鸟、麋鹿和猿猴等各类动物;黄童、白叟、采桑姑等各色人物和活动,却构成了一副有声有色的图像,且词意玩味不尽。

³山东省中部的一条河流。当时泗水流经徐州东北,东南流入淮河。泗水增减皆会影响石潭水位,泗水清则潭水清,反之,亦随泗水浊,且时有河鱼出没。

⁴以下农村词之排列先后,乃以邹同庆,王宗堂着《苏轼词编年校注》为根据,以下皆同。

⁵元延佑庚申刊《东坡乐府》二卷(元本)、朱祖谋《强村丛书》本《东坡乐府》三卷(朱本)、龙榆生《东坡乐府笺》三卷(龙本)及曹树铭校编《东坡词》三卷(曹本)作“村”,此处诠释从之。

(二) 旋抹红妆看使君，三三五五棘篱门，
相挨踏破茜罗裙。老幼扶携收麦社，
乌鸢翔舞赛神村，道逢醉叟卧黄昏。

第二首写的是谢雨途中所见，一开始就沿续第一首所提及的村姑再往下写，或许无意为之，也或许只是恰巧，然而第二首一开头即接村姑形象和情态，简单三句就勾勒出村姑特有的情态，颇为有趣。

村姑虽不像一般大户人家深闺的闺女，但亦不能像男人们随便远足地去观谢雨仪式凑热闹，所以只能在家门首处聚观。平时甚少有机会见到使君到村里的村姑们，在这难得的机会里，自是难免稍作装扮再出来，惟不同的是乡村农家女子的打扮，自不像大家闺秀般细腻，所以“弄妆梳洗迟”，“旋抹红妆”匆匆涂抹脂粉打扮一下，不只是农家女子长期的生活习惯，也很自然的表现出见使君的急切心情，是以穿上一件以茜草汁染成的红罗裙，即三三五五的挤在棘篱门处向外探望，只是你推我挤的，便有人尖叫裙子被踩破了。

这一副生动风趣的农村风俗画，很自然地就揭露了村姑们爱美又爱看热闹的情态，拘于传统，女子无法像男子般公然且大方的参加社会活动，然而，苏轼之妙笔生花，生动地刻划了聚在棘篱门处村姑含蓄又失态，期待又兴奋的一面，既叫人忍俊不住，也对这些纯朴村姑印象深刻。

说完村姑，镜头拉回到田野和祭神活动，村民们老幼相扶相携前来参加祭土地神，为了感谢上天降雨，还准备了酒食以酬神，美味的祭品引来了馋嘴的鸢鸟在上空盘旋。最后再补上一个特写镜头，黄昏时分，一名醉酒的老翁倒卧在路边，想必是在祭神活动上喜极开怀畅饮，这也普遍透露了雨后农民之喜悦心情。

（三）麻叶层层荷叶光，谁家煮茧一村香？隔篱娇语络丝娘。垂白杖藜抬醉眼，捋青捣麴软饥肠，问言豆叶几时黄？

走进村中，“使君”看到的是村内的农事活动。苧麻茂盛成长，叶子滋润有光泽，这里借苧麻的茂盛来说雨后庄稼实况。不只作物丰收，也到了茧子丰收的季节，所以村中农民煮茧气味四飘，全然无法分辨究竟此时谁家在煮茧，可见养茧煮茧乃村中一大农事，而且隔着篱墙，还可以听到络丝女郎娇媚的谈笑声，显见大家虽忙碌，却也生活愉悦。

除了络丝娘，“使君”还看到了须发斑白的老翁拄着藜杖，老眼迷离似醉地正以新麦麦粒磨碎，以便制成麴面来果腹，于是趋前关切询问：“豆类作物几时成熟？”简单的一句问候，道尽了使君对农民生活的关心。

（四）簌簌衣巾落枣花，村里村北响缫车，牛衣古柳卖黄瓜。酒困路长惟欲睡，日高人渴谩思茶，敲门试问野人家。

走着，走着，突觉花落在衣上，簌簌有声，原无丽色、馨香的枣花，形状屑细，颇不引人注目，然在苏轼笔下，竟变得颇具斤两，纷纷飘落于路人衣巾上，飒飒如闻声响，而伴随枣花飘落，同时在村内吹奏交响曲的还有织女操作的缫车，此起彼落，煞是妙曲一首。

昔日农家重耕织，衣食皆由己手所营，尤其是采桑育蚕，缫丝纺织皆是妇女家常重要功课。在枣花飘落之际，也正是家家户户织女缫丝忙碌之时，而不远处的柳树下，还有一位牛衣农民在叫卖着黄瓜，辛勤讨生活的农家风情，在这平实又生动的生活描叙中，呈现了安居乐业的画面。

只是时值初夏，炎阳高照，走累了，加上犯酒困，睡意袭人，渴望来杯清茶醒酒解渴，眼下在这乡野田园间，也唯有前往农舍叩门求茶了。

（五）软草平莎过雨新，轻沙走马路无尘，何时收拾耦耕身？日暖桑麻光似泼，风来蒿艾气如熏，使君元是此中人。

这里写的是徐州农村久旱逢雨后，欣欣向荣丰收在望的景象，不但流露出苏轼对农村田园生活的向往，亦透露了归耕田园的愿望。

一开头就点出草的“软”，沙的“轻”，在这清新宜人的环境中，久旱逢雨露，经雨水洗涤的沙尘路上，平莎草绿，连路面上的沙子也净而无尘，空气格外清新，苏轼纵马驰骋，自是惬意非常。

然而，一念及自身的经历及遭遇，苏轼亦不免感叹：“何时能归隐田园，过朴实无华却安定的日子呢？”政治生涯不得意，致使仕途坎坷，纵使苏轼有意为国建树，亦难挡政敌攻击，而被迫自请外放以求自保，这里不只表现出苏轼对田园生活的向往与热爱，亦反映了他渴望归隐田园生活的矛盾思想。

承上接转，镜头已从沙路上转到田野蓬勃生长的景象，在暖阳的照耀下，茁壮成长的桑麻闪烁着耀眼的光芒，而迎面扑来的蒿艾熏香气息，更是沁人心肺。这一实一虚的笔法，有色有香，并生妙趣。

末句不忘为这五首农村生活补上一笔，道明自身原就是喜爱田园生活的“同道中人”，表面上这组农村词写的是雨后农村生活细节，其中却隐含着苏轼对自身仕途不顺遂，无法一展抱负，而意欲归耕田园：不如归去的感叹。

前四首词写景叙事，字里行间蕴藏着苏轼得雨、谢雨后的喜悦之情，然最后一首却是用写景和抒情错综层递的形式来写道中所见之景，接着触景生情，经由对归耕田园的向往，而引发自己“元是此中人”之情怀和思绪，即情融于景中，亦景外生情，情景浑然一体，开展出农村词含蓄又清新的格局。

三、格式塔理论分析农村词之意象运用

(一) 格式塔理论之内容

格式塔心理学(Gestalt psychology)又称为完形心理学,是于上世纪初由德国心理学家韦特墨(M. Wertheimer, 1880~1943)、柯勒(W. Kohler, 1887~1967)和考夫卡(K. Koffka, 1886~1941)在研究似动现象⁶的基础上创立的。

“格式塔”(德语Gestalt的译音)一词意即“具体的整体、形式或模式”,解释为“动态的整体”,然而此“整体”不能译为“Structure”(结构或构造),而是译为“Configuration”,中文译为“完形”,所以格式塔理论又被称为“完形理论”(Law of Organization)。

“格式塔”此一术语的研究除了含括知觉领域,其应用范围还远超过感觉经验的限度,扩大及学习、回忆、志向、情绪、思维及运动等过程。概括而言,它强调的是经验和行为的整体性,也认为“整体不等于部份之和,意识不等于感觉元素的集合,行为不等于反射的循环”。(考夫卡,2000: 10-11)

就格式塔心理学家看来,人所知觉到的东西要大于眼睛所见到的东西,任何一种经验的现象,其中的每一成分都牵连到其他的成分,每一成分之所以有其特性,是因为它与其他部份有关系,从G.A.米勒以一本红色封套的书做实验例子可得知(考夫卡,2000: 12-13),书绝对不是一本红色方形物,或是颜色视觉的反应物,它其实是一本完整,真实存在于桌上的一本书,它绝不能拆解为简单的单一元素,而它的特性也不包含在元素之内,因为完整的现象必定具有它本身的完整性。

⁶人们把客观上静止的物体看成是运动的,或把客观上不连续的位移看成是连续运动的现象。似动现象是形成格式塔心理学的基础。它主要关注的是知觉。例如,漩涡之所以会那样动,并不是由于它所包括的那些具体水滴的原因,而是由于水的运动方式,如果把漩涡分解成水滴,就无法理解漩涡这种现象了;又如曲调,因为曲调取决于音符之间的关系,而不是音符本身。

格式塔心理学家虽把研究重点放在整体上，但他们也承认整体所存有之分离性，以理论重点之一的“图形—背景”这个概念来说，他们认为，一个人的知觉系统其实可被分成图形与背景两部分：“图形”是一个格式塔，是突出的实体，是我们知觉到的事物；“背景”则是尚未分化的、衬托图形的东西。

当人们在某环境中观看某一客体时，总是在未分化的背景中先看到图形，而这视觉场域中的构造是不时变化的，也就是说，客体会接连的出现，是以当人们连续不断地扫视环境中的刺激物时，种种不同的客体一会儿是图形，一会儿又成了背景，虽不影响最终的整体性，但背景和图形的主副层次却因不断的更迭替换，而有了短暂的分离性。

而人们在欣赏一副画或风景时，势必会有背景或图形来组成画或风景的“整体”，如果将组成画或风景的这些元素逐一拆开，形成各自独立的视觉元素，自是很难让人留下深刻的视觉认知，除非元素和元素间有了连系，产生关连，才有可能成为一副让人难忘或赞叹的画作或风景，只是需注意的是，这无形的“连系”或“关连”，并不存在于表面形式中，诗词亦同，全得仰赖人类的认知系统发挥作用，将原本各自独立的意象或局部讯息整合成一个整体概念，以带出一个完整现象的讯息，而格式塔学派的完形理论正是协助人类认知系统进一步掌握古典诗词意象系统的有利工具。

理论中有七大组织法则，分别为图形—背景法则、接近法则、简洁法则、相似法则、闭合法则、连续法则及对称法则，理论着重点大致有几点：一、强调现象学对意识如实描述的研究方法，是以理论中重视日常生活完整经验的研究，保持经验的自然和完整；二、重视质的分析；三、认为一切心理现象和心理过程都是有机的整体，不可分析为元素，藉由这三大要点和七大法则，有助于将古典诗词中的单一意象或繁复的意象作有系统的分类或归纳，让平面的意象得以凸显，而得以掌握诗词的构成原理和整体性。

（二）完形理论分析运用

纵观中国经典诗词，其实不难发现许多佳作都是寓情于景、情景交融，诗情画意的，再细细解读，亦会发现许多诗词的意境皆是通过具体的意象所呈现的，一些不起眼的平常景物在文人的笔下有了灵性和情趣，甚至将自己的情感妙地镕铸在眼前的景物，创造出一个个独特高妙的意境，或清新淡远；或宁静韵致；或凄婉哀伤；或冷落苍凉；或鬱愤不平等，可见流窜四处的意象是诗词的精髓所在，也是创作者主观情感与事物具象的有机统一体，诗词中意象的视觉焦点经常转换，正是创作者用来表达个人际遇或人生历练时的复杂情感，而创作者在观察景物时，总会有些被关注的意象被凸显，有些意象在画面中被忽略或淡去，这些视觉焦点的主次顺序，其实就是创作者的认知体验和想要表达的情感，而这种主动的认知活动也确立了整首诗词的意境。

简单地说，创作者正是通过对意境的营造来表达其个人丰富的情感，而意境的营造原则上是创作者精心选择语言绘画的过程，在画面中，普通或平常的自然景物或个体被赋予了情感，当然，这些都是经过创作者精心筛选和有意对比的，也因为关注的焦点会不断地变化，从而也制造出了多种层次感的画面。因此，利用完形理论来对诗词作品做进一步的剖析，既能还原创作者关注意象的客观因素，也能更好地体会诗词的意境，给予作品诠释更大的空间。

1. 图形—背景法则

当眼睛看到两件或多件物体，会因种种的视觉数据，如线条、边界、形状、光暗等，或是通过物体互相重叠遮挡，而辨别当中一部份为图形，一部份为背景。图形和背景是明确区分的，但在某种情况下，背景和图形亦能相互转位置。也就是说在一定范围的视域内，视觉焦点就是主体，次要的就一律退居为背景。图形和背景之间有着一定的空间方位关系，根据格式塔心理学家的观点，通常具有完形特征的物体（不可分割的整体）、小的物体、容易移动或运动的物体会成为图形；面积较大，位置较固定或不易移动的就会成为背景。

而在人类感知视觉焦点时，往往会将被选择的焦点当作主体或图形，而焦点以外的其他部份则消退成为背景，就如下图：

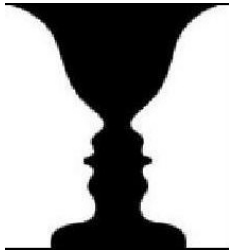


图1：视觉图

从上图可发现，在视觉刺激上，会被认知为视觉主体的白色或黑色，往往因人而异，然而，一旦选择了主体颜色，使其沦为图形，另一个颜色即退为背景，一主一次即形成了映入眼帘的构图。在这两幅图之中，倘以白色为主体颜色，那么在左图中，相对的人头即是图形，杯形的黑色区块即形成了背景；右图则相反，凸出了杯子，黑色区块则成了背景，也就是说，在视觉刺激的接受及诠释方面，焦点的现象端视人在接受视觉刺激时，以“应目”所主，从而决定了背景与图形之分。

就苏轼这五阕《浣溪沙》农村词来谈，有一点需要注意的是，既然视野的焦点和宽广度决定了孰是主体，孰是背景，那在诠释时是否将这五阕词视为一整体的词组而言，就难免决定了若干图形的出现或背景的移动，从而影响了读者的认知视角、诠释的向度，就如柯庆明（2000：293）所云：“‘视觉’中本来就包涵了‘焦点’的现象，因为我们的‘注意’与‘意向’就在其中扮演了一个决定性的角色。它们重新‘诠释’而‘整理’了我们‘应目’所见，并且转移同时‘加深’了我们的‘会心’所在。”

倘在诠释时，将这五阕《浣溪沙》农村词贯通视为一组“整体”的农村词，则其背景只有一个，即是农村乡野；倘若各别来检视其背景，则背景大约可分成三个：石潭、农村内和田野间，前者是一幅视野辽阔的乡野风情画（见图二），画面上游移着许多活

泼、欢笑的农民、村姑、黄童老叟，还有牛衣叫卖者，其中还不忘穿插一些小动物和鸟兽，如乌鸦、鱼、麋鹿、骏马和猿猴等点缀，而农家日常生活片段，如种桑麻养蚕、纺织、祭神活动，则占据了画面中绝大部分，其中还包括使君和农民的互动；后者则是前者的缩写，完整的画面被切割成各自独立的画面，背景和图形各自分布在不同的环境中（见图三），丰富性虽然不及前者，但生动依然，画面也充满农民面对生活的魄力，对未来充满期许，画面既和谐又和乐。

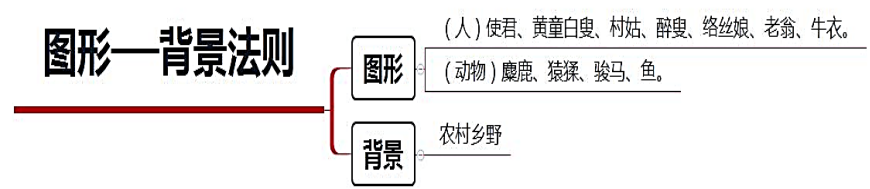


图2：浣溪沙五阕农村词之整体意象结构

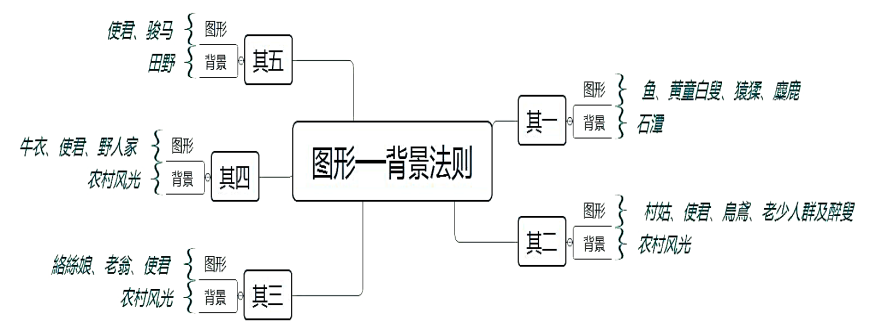


图3：浣溪沙五阕农村词之各别意象结构

2. 接近法则

在人类的认知系统中，一旦不同的视觉元素位置彼此靠近，很容易就会将这些相接近的元素视为一个整体，也就是说，人类对客体的知觉，往往是将各彼此接近的部份或邻近的程度，而将它们组合成一个整体，提高了客体间的关联性。

例如下图，在某些特定的视觉配置中，整齐集中的客体远较凌乱散乱的客体，更容易被我们知觉为一个距离相近的整体或组别，在此法则下，空间上的邻近或时序上的接近就会被知觉归类为同一组，在农村词中，难免亦出现了此等知觉效果。

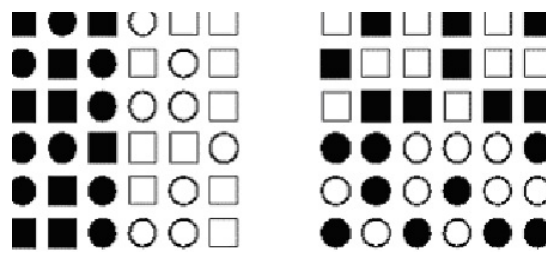


图4：视觉图

格式塔心理学家认为，颜色是对象的重要特质，当人看见一件对象时，他首先注意到的是它的颜色，而非形状，所以有效地应用色彩，可引起人们的注意，就如在一组形状相若的对象中，可藉由改变一件对象的颜色，而使它突围而出。

在农村的大背景中，与天空融成视觉一体的除了夕照和日高等自然意象外，还包括了那在祭神活动时，盘旋在天空中的乌鸢，由于乌鸦在词中是只闻其声，不见其影，故已被排除在外；而在地上与农舍接近的是桑麻；枣花被风吹落，沾上衣巾，是以风和枣花相接近；古柳、软草、平莎、桑麻叶则与日光融成一体；热闹的鼓声吓了麋鹿，引来了猿猱，是以麋鹿、猿猱与林木融为一组。

这些被归类为一组的客体，一般都具有视觉上可捕抓到的特点，风虽不具形体，然而其存在可经由冉冉飘落、凌乱无序的枣花来表现，可是，蒿艾的气息虽经风的吹拂，而散布强烈的熏香，却

是经由嗅觉感官来体会的，这在画面上难以给予视觉刺激，因而将蒿艾与风归纳为接近的整体，此点与“煮茧一村香”等同理，“平莎过雨新”、“走马路无尘”等皆是只能意会的无形体感，因为心情愉悦才会产生如是体感和感受，故同属一组。

不过，除了上述实际能见的视觉刺激，亦可将同一空间里，在时序进行中不可见之听觉或嗅觉刺激，被感知为一组，在这里引发嗅觉或听觉刺激就有上述之“蒿艾”、“煮茧”及“响噪车”，此三者之物理现象皆是“无形”沸漫于空气、空间中为人所感知之元素，故也被归为一组。

3. 简洁法则

经由思维过滤多重复杂的干扰，直接抓住最简单和本质的东西。人类认知的特性，能使思维不迷失在复杂或紊乱的干扰，并且直攻核心结构或内在，掌握重点。在诗词中，此法则多在于凸显警句或诗眼，帮助阅读客体迅速掌握诗词中的要旨。

意境相同但各自独立的《浣溪沙》五阕农村词，前四阕和第五阕结构稍有差异，前四阕寓情于景，乃写景之作，第五阕则写景、抒情并重，结构差异并未造成诠释的干扰，然而，简洁法则的融入解析，非但加强了这组农村词的紧密度，亦凸显了其合并为组词的解释力度，是诠释《浣溪沙》合为一组词的核心法则。

前四阕写景之作，描绘了动人之农村风情，然各自独立的词中并无明显的警句，一旦五阕词合为一个“整体”，警句“何时收拾耦耕身”随即贯穿词意脱颖而出，形成前四阕词意在铺陈作者之情，而第五阕之警句扣合“使君原是中中人”之本末关系，非但提升了词之诠释紧密度，意境上亦发绵密。

显然的，各自独立之农村词虽各自精彩，仅靠“意境”连结各阕词之关系，难免缺乏力度与密度，于诠释上，最终亦须观照五阕词连成一体来贯穿作者意旨，格式塔心理学完形理论就此方面提供了心理认知层面的观照，为意旨独立的诗词，提供了一个全新的诠释角度和向度，也让作者之初衷和意旨，藉由五阕农村词之融汇，而有提纲挈领之效。

4. 相似法则

在众多零散的客体中，一些具有相同特征的个体容易被视为属于同一组，或者说，元素类似的个体刺激，容易被认知为一个整体，例如颜色、小大、形状、方向相近的图形，会被视为一个整体或组别，如下图：

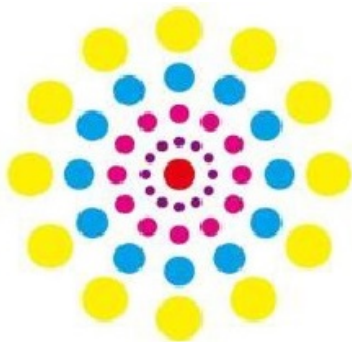


图5：视觉图

上图是由不同大小、颜色的圆圈组成的图形，最容易为人辨别的就是颜色，同颜色的圆圈容易被人知觉认定为一组，在概括这圆况的组成元素时，会被解读为是由4种不同颜色和大小的小圆圈组成，也就是说，经由如是之视觉刺激，它带给客体之视觉认知是同颜色或同大小的小圆圈组成一组，而上圆的图形是由不同组别的小圆圈所组成的。

在农村词中，拥有类似条件的客体大约可分为以下几组：一、不同时间的太阳：日高、日长、照日、黄昏，以及指涉温度的日暖、风来，这些在“图形—背景”法则中同属背景范畴，在相似法则中，它们则具有同属大自然现象之条件，也是背景中不可缺乏之客体刺激；二、空间：村南、村北、连村，皆指农村内的大空间，村南村北可以指涉农村内的不同角落，也可以归纳为共同的大空间，连村或可指涉农村与附近村落连成一片，亦可以解析为背景中其他客体，例如道路、农作物等与农村连绵融汇，给予视觉“天连地、农舍连风景”浑然一片之刺激；三、生活：农村中普遍的营生方式，脱离不了煮茧、响噪车、卖黄瓜及捋青捣粬等，这些看似单

调、一成不变且枯燥之生活点滴，却是农村的典型写照；四、颜色：虽然是个纯朴的农村，但其中亦有许多颜色，分别出现在背景或由图形载具，例如实指照日的“深红”、在夕照时分临溪之绿木茼葱“绿暗”、前来谢雨仪式观礼的黄童和白叟，这里的“黄”和“白”皆实指发色，幼童因为发色偏黄，故称为黄童，而白叟自然是指满头白发的老年人了，发色的不同，在大背景中正好衬托出前来凑热闹的农民来自不同年龄层，虽然采桑姑并未出现在画面中，但旋抹“红妆”的村姑却七情上面的挤破“蒨罗裙”，只为一睹农村稀客“使君”之风采，“红妆”对平时甚少打扮的村姑而言，略施脂粉已属“红妆”，配上红色的蒨罗裙，说白了，这种给你“一点颜色”看看，生动又有趣的描绘手法，总让阅读客体忍不住想象“相挨踏破蒨罗裙”画面，而会心一笑，而接下来的颜色，作者乃采虚写手法，并未直接述明客体之色彩，但凭阅读客体以自身之认知去想象，“荷叶光”、“枣花”及“桑麻光似泼”，会是甚么颜色呢？看似抽象，却的的确确存在于画面之中，既点缀了实体农村，也增添了作者创作农村词的生动和趣味。

5. 闭合法则

视觉刺激的特征倾向于聚合成形时，即使其间留有断缺处，也倾向当作闭合而完整的整体。例如下图所示：

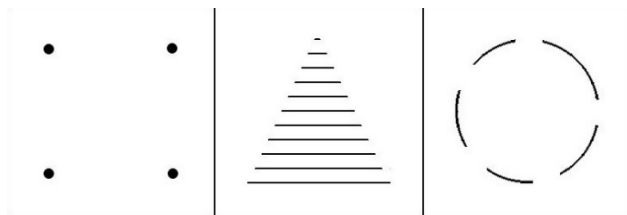


图6：视觉图

一个看似四方形的图形，并未画上边框，只在四角分别画了四个圆圈，如是客体，原是独立且分开的，然而，如是视觉刺激依然会被知觉为一个拥有四条边和四个内角皆相等的正方形，而非只有

对边相等的长方形；由11条长短直线组成塔形的图形，由长到短依特定间距排列如图，可是给予的视觉刺激，往往被知觉为是一个三角形，即使此三角形并未画上边框，然视觉会统合所有的缺口，而看出这塔形是个三角形；一个圆圈缺了部份线条而有了缺口，不完整的部份依然会被视觉补合，给予闭合之效，而依旧把它当作是圆圈。

在这组《浣溪沙》之中，前四阕乃是描写农村生活，作者透过前往徐州石潭谢雨中愉悦的农村所见、所闻，借咏物来道出自己于第五阕词中对归耕田园的愿望，依照闭合法则理论而言，前四阕词之咏物就像一个拥有缺口的圆圈，而第五阕的抒发心志正好加以综合，也就是说，由咏物而抒情，恰恰产生了“整合观之”的作用，点出作者对田园生活的向往，期望有朝一日也能归耕田园。

6. 连续法则

视觉刺激中能彼此连续成为图形者，即使其间没有连续关系，人们也倾向于将它们组合在一起，并视作是整体。

连续法则在《浣溪沙》里的操作，可以分成两个层次来谈，一、空间的移转：由于苏轼于词序中已言明他是为了谢雨才到徐州石潭，并将沿途所见记叙之，故其空间上的移转乃是从大空间的“徐州”移到“石潭”这地方，继而再移转到相对的小空间“农村”，一连串的移动，无论苏轼所记叙之农村现象是一个或多个，它都属于空间上移转的范畴；二、情感的连续：由景入情说农村生活的种种生活现象，先是愉悦的实际体验，再转入心情上对未来的期盼，藉由眼中所见所感所闻，将愉悦的心情升华为对未来日子的寄望，就是情感上连续的表现。无论未来是否能实现，对作者而言，如是情感之连续，除了对自己身为使君，能为民服务达成使命，以换来农民安居乐业之欣慰，亦使自己出身布衣，渴望恬淡田园生活之心情，而得以深化及肯定。

7. 对称法则

人们倾向于以无形的一条线作中心轴时，将其上下或左右排列的相同物体知觉为两边对称的图形，也就是说，在若干视觉刺激中，对称的刺激会被视为一个整体，例如下图：

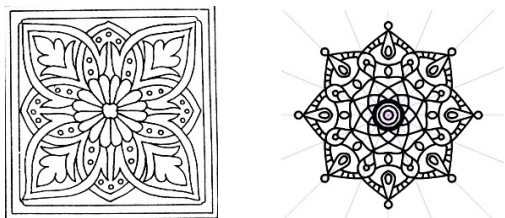


图7：视觉图

对称其实是提供了视觉上的平衡，以其“部份相似”的特质，造就本身拥有左右对称或上下对称之理想完形。在这组《浣溪沙》中展开的对称法则，拥有极其繁复之对称性，然而值得注意的是，对称法则之效应在此五阕各自独立之《浣溪沙》中发挥有限，一旦将五阕浣溪沙贯通诠释，其对称之丰富性随即跃然纸上，足见如是诠释方式，更能整合词牌和文人所欲表达之情境，并且实践格式塔心理学理论所云：“思维是整体的、有意义的知觉，而不是联结起来的表象的简单集合。”

符合对称法则之条件，从有形到无形无所不包，在这以农村为大背景之视觉刺激中，从单一到多元意象皆能在对称法则下成立，然而，从以下心智图的呈现，即可晓得二者在对称法则下所拥有之丰富性差异，固然不影响词中意象之象征，但在诠释层面，却相对单薄及刻板了。

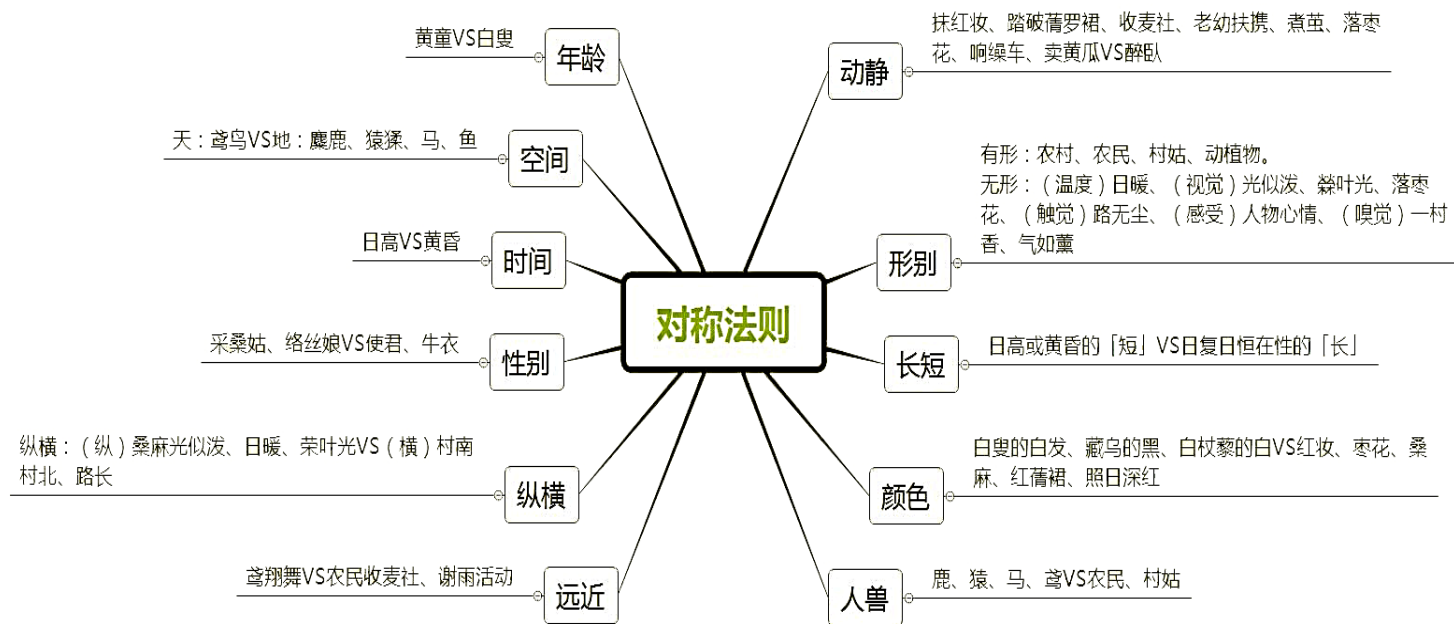


图 8: 五阕《浣溪沙》之整体对称意象结构

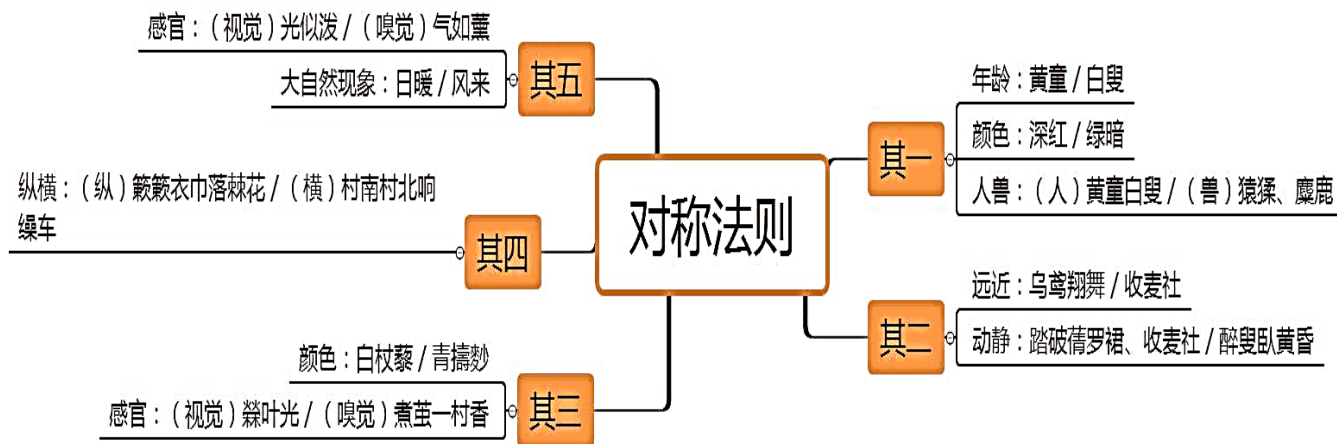


图9：五阕浣溪沙之各别对称意象结构

从图8、图9可得知，意有连接的这组《浣溪沙》，虽然因词牌而有不同的农村意象，但在诠释单一意象到多元意象，甚至构成意象结构时，前者是远较后者更能呈现词中意象之丰富性，其中有些意象在整体结构中得以化零为整，然在各自独立词牌中，却无法成立，主要是缺乏对称之意象，致使部份意象在对称法则中，无法像律诗中对仗般脱颖而出，从而削弱了部份意象之感染力，以及阅读客体之感受力。

结语

《浣溪沙》农村词经由格式塔理论系统化分析后，全词意象结构如下图：

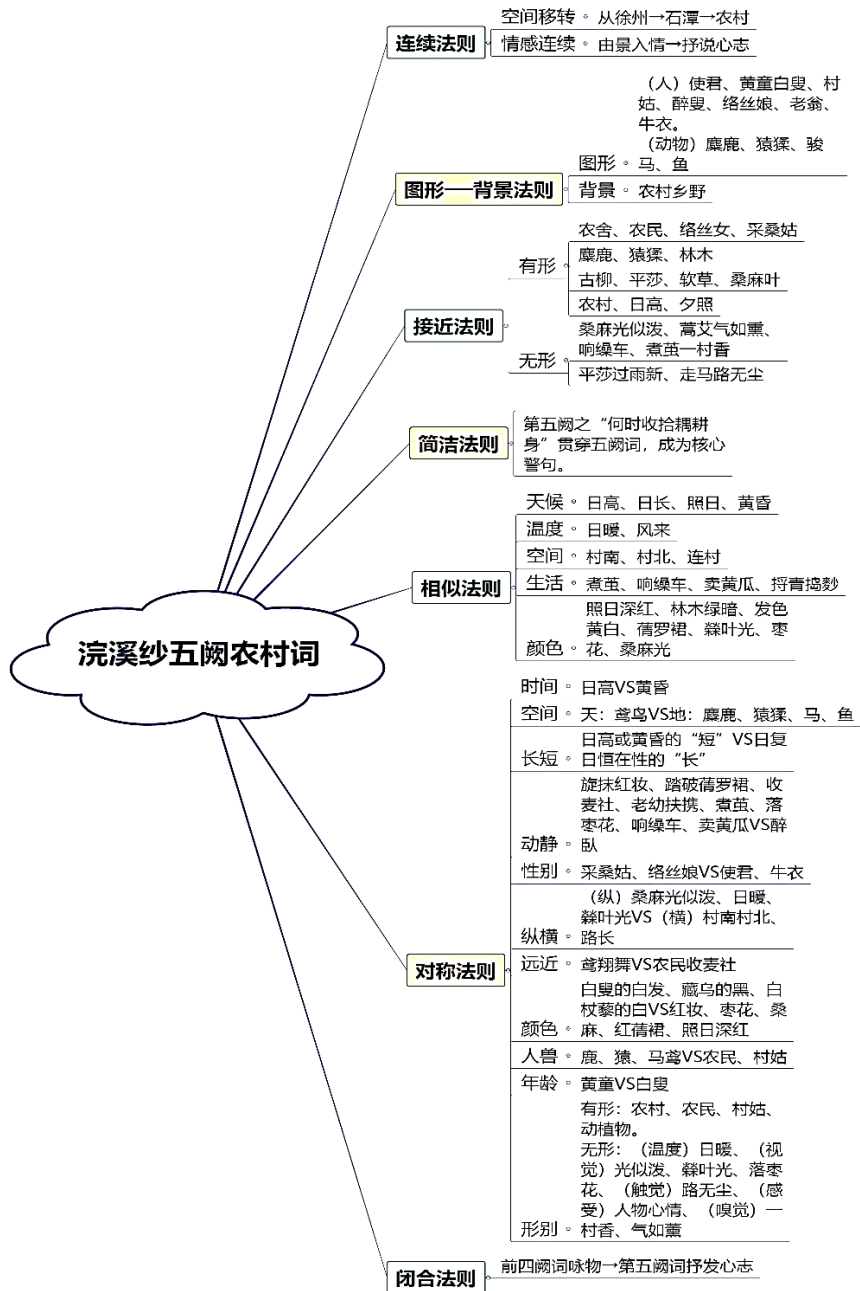


图10：五阙浣溪沙之各别对称意象结构

每一首完整的词都是一个意象群，换句话说，单一的意象经由作者有意之组合，形成了一个完整的意象群，而格式塔心理学学派之完形理论恰好将这些意象群统合成一个完整之意象结构，通过格式塔理论之系统分析，意象结构非但凸显了诗词中的意象丰富性及复杂性，亦使每个意象得以充分发挥最大的感染力，从而让阅读客体更具体地掌握作者创作之意旨。

苏轼因为谢雨前往徐州才创作了这组《浣溪沙》，其中鲜明的农村形象都在吸引不少阅读客体，然透过格式塔理论除了帮助阅读客体检视《浣溪沙》农村词中之意象构成，也希望借此见微知着，理解意象在诗词中建构之因素，进一步了解及掌握作者以有限的文字传达无穷情感之特质，同时提供现代研究者、鉴赏者及创作者多方面的视野及借鉴。

当然，如是分析意象及重构意象系统，除了希望寻找诠释诗词的新方法、管道，自也是希望藉此在教学上起着提纲挈领之效，前者是提供阅读客体一全新的阅读及理解角度，后者则是为了增进新世代的教学效能，通过如是分析及重组协助莘莘学子掌握诗词要旨，以活泼生动之意象构图来吸引学子加入讨论，通过脑力激荡来为古典诗词之再诠释创造一个可能性。

参考文献

- （宋）苏轼撰；曹铭校编（1975）《东坡词：编年校注及其研究》，台北：华正书局。
- 《全宋词》五册（第一册）（1970），台北：中央舆地出版社。
- 陈满铭著（2005年）《意与象的连结——从格式塔“异质同构”说切入》，《国文天地》第244期，21:4。
- 邓子勉注译《新译苏轼词选》（2008），台北：三民书局。
- 傅统先译（1937）《格式心理学原理/考夫卡著》，商务印书馆。
- 柯庆明著（2000）《中国文学的美感》，台北：麦田出版股份有限公司。
- 库尔特·考夫卡（2000）（Kurt Koffka）原著；黎炜译《格式塔心理学原理》，台北市：昭明出版。
- 刘纪华、高美华选注（2004）《苏辛词选注》，台北：里仁书局。
- 龙榆生（1983）《东坡乐府笺》，台北：华正书局。

- 任治稷译（2008）《东坡之诗：苏轼诗词文选译》，上海：复旦大学出版社。
- 唐玲玲,周伟民著（1996）《苏轼思想研究》，台北：文史哲出版社。
- 王靖懿著（2008 年）《论苏轼浣溪沙农村词五首》，《徐州工程学院学报》，第 23 卷第 3 期。
- 叶嘉莹著（[1992]-2000）《唐宋名家词赏析》，台北：大安出版社。
- 叶嘉莹著（2000）《词学新詮》，台北：桂冠图书股份有限公司。
- 叶嘉莹著（2000）《唐宋词名家散论》，台北：桂冠图书股份有限公司。
- 张淑琼主编（1990）《唐宋词新赏》，台北：地球出版社。
- 张志烈、马德富、周裕锴编（2010）《苏轼全集校注》，石家庄：河北人民出版社。
- 朱卫志著（2012 年）《图形—背景理论与中国经典诗词的意境焦点域》，《鄢阳师范高等专科学校学报》，第 32 卷第 1 卷。
- 邹同庆、王宗堂著（2007）《苏轼词编年校注》，北京：中华书局。

Exploration Gestalt Theory:

Analytical Su Shi's *Huan Xi Sha* with Seven Major Rule

Teoh Cheng Cheng

National Taiwan Normal University

Abstract: Su Shi's countryside poems portray the idyllic countryside life and pastoral landscape. Besides allowing readers to appreciate the countryside's way of life of that period, Su had also, through his bold writing style, invented an ingenious countryside poetic style with notable features. This paper thus seeks to build on past interpretations by applying the Law of Organisation: Seven Major Rules of Gestalt Theory and by the means of mind maps to analyse Su Shi's five-stanza "*Huan Xi Sha*", a poem rich in imagery associated with the countryside. Mind map is produced to illustrate the development of a system of imagery from single imagery to imagery grouping, as a way to further understand the integrity of the poem. It is also hoped that this new method of interpreting poems will enhance the effectiveness of teaching poetry and allow students to master key ideas in the poems by undertaking a systematic phenomenological analysis while reading poetry.

Keywords: Su Shi, countryside poems, Gestalt theory, imagery

《良友画报》（1926-1927）中 移风易俗的女性形象变化

陈晶芬*

摘要 民国初年局势变革巨大，中國民風受到西风东渐的冲击，在五四新文化运动的洗礼下，婦女形象開始受到關注。《良友画报》从创刊开始，即为妇女界设立一些特定专栏报导，啟開女性如何以非凡的承担能力去引领社会时尚，以及如何为自己创出一片天。《良友画报》自创刊后，朝向“迪民智，提高大众文化水平”的目标迈进，出版后一纸风行，树立了画报的楷模。内容包罗万象，图文并茂，并强调了刊登照片为主，形成当时真实的历史记录。《良友画报》所制造出来头顶半边天的成功女性形象，在当时的社会上是否真的有助于鼓励到女性在超短的时间之内走出封闭的井底蛙世界，又是否亦能如实反映出当时中国女性确切地在男权社会中，成為一个有尊严和自信的女人而为自己争取到一片清新亮丽的天空呢？在当时的社会上，这课题确曾引起正反两极的看法。这是很值得深思和省察的一个时代社会文化现象的变迁。

关键词 良友画报 女性 西风东渐 随风易俗 文化现象

* 陈晶芬，台湾政治大学中国文学系博士候选人。Email: sportschen2003@yahoo.com

前言

人海是深渊，人心却是炽烈的，中国的知识分子和普罗大众经历了西风东渐的冲击、五四新文化运动的洗礼，逐步放宽眼界接受妇女解放运动思想的改革，正视国内女性对自身地位不公的要求。当时较具身份地位的上层阶级妇女，都在一定程度的权益释放下，获得出洋留学的机会，女性从事西洋绘画艺术、美术和往音乐领域发展的人数大幅度提升。大城市的女性远较偏野乡区的文盲妇女，确实多了一份优雅、大方和古典的美感。从上层阶级妇女所学习的技艺来观察，多是抒发个人情性和心灵为主要目的，另一方面，也足以表现出传统女性的细心和务实的素质、优美与温柔的天性以及后天努力所必备的学习能力，并且从实际现象环境中察觉自己在本质上所应承担的责任，充份发挥自己的智慧与潜力呈现出自己最优秀的一面。

《良友画报》从创刊开始设置“妇女界”和“艺术界”等栏目，刊登女性美术从事者的作品或是照片、或是简介。尤其是在1934年以前的《良友画报》，关注影剧界、文化界、艺术界、体育界的女性流行活动和趋势以及妇孺生活圈子，对女性报导方式多样化，她们的影像分别出现在艺术界栏目、画展之页、艺术团体版面介绍、运动圈和国内外妇女活动专栏以及妇女之页；她们体现出多元化身份，包括画家、女学生、艺人、明星、名媛、运动员、慈善家、社会服务者、妇女科医师、女性主义者与诗人等等。从《良友画报》刊登的老照片和广告及文字作为一项重温故旧的回顾，可以重新审视那段历史记忆下的女性是如何制造时尚、引导社会潮流、如何以摩登的西洋晚装、改良式的中国旗袍、当时入口的西式泳装，穿着西式高跟鞋、甚至还烫卷发，并且学习西方妇女高雅地抽着香烟、品尝着洋酒，作为打破逾千年来中国习俗传统下的陈旧惯例、腐朽思想下男权至上的专制社会模式，并且尝试在各个不同领域底下，全力表现出自己所能承担的高超非凡能力，企图引领女性走出属于自己的一片天。

一、创新文化启迪民智

《良友画报》创刊于1926年,延至1945年始停刊,共出版了172期;另有附赠《孙中山先生纪念特刊》、《美术摄影专集》各一册。原创办人为广东台山县人伍联德(1900—1972)¹,在广州岭南大学预科毕业后,即往上海谋生。后与朋友合办儿童周刊《少年良友》,可惜销路未臻理想,而至金尽停刊的地步。伍联德虽经过多次设法筹资复刊,最后还是终得放弃。最后获得上海先施公司总经理欧彬先生的夫人谭惠然协助下²,盘顶得一小型印刷厂,专营印刷。经济渐有起色之下,伍联德先生又恢复雄心壮志,申办一本“可以启迪民智,提高大众文化水平”的《良友画报》(THE YOUNG COMPANION)综合性杂志。

《良友画报》原初设址在上海四川路的良友印刷公司内,创刊时期在上海民智书局、香港永安公司、广州共和书局、广州丁卜书局、长沙泰东书局、新加坡华侨印务有限公司等地点设立分销处,同时交由中国各大书店代售,创刊期为优待读者,每册只售大洋一角,全年订阅只收大洋一元。出版三期后零售价加为大洋二角,订阅全年大洋二元。之后各项成本与印刷原料提高,因此售价也在一直不断调整之下提增至零售价为大洋六角,外埠另加邮费和汇费。

《良友画报》第一期于民国十五年二月发刊,刊行之后,由于杂志内容包罗万象涉及中外,获得许多读者喜爱,遂成为中国最早印行的综合性大型画报,出版后一纸风行,畅销各国内外各地,不只为全国出版业树立了画报的楷模,也在世界画报史上,占得一席之地,赢得“良友遍天下”的美誉。

¹伍联德:中国广东省台山县人,出版家。《良友画报》创刊人。曾就读于广州岭南大学预科。曾任职于上海商务印书馆。1926年2月在上海创办大型摄影画报《良友画报》,第一期即以当年尚未成名的影星胡蝶为封面,此后畅销多年,影响颇广。上海版的《良友》停刊后,伍联德于一九五四年在香港复刊了《良友》,称为“海外版《良友》画报”,断断续续出到1968年,至其正式退休才停刊。如今市面上所出版的《良友》,为伍联德的后人在1984年所复刊的。

²谭惠然:广东香山人,上海先施公司创办人、澳洲华侨欧彬的夫人。由于补佐夫婿经营商业有年,成为女子银行主要创立者之一,并出任为第一任董事长,直至1925年11月谢世为止。可参阅郑宏泰、周文港:《利来利往——金融家族的开拓与创新》(香港:中华书局(香港)有限公司,2016:80)

《良友画报》在创刊的“卷头语”上表达了创办人的意愿：

春来了，万物都从寒梦中苏醒起来。人们微弱的心灵，也因之而欢跃有了喜意。听啊，溪水流着，鸟儿唱着；看啊，春风吹拂野花，野花招呼蝴蝶。大自然正换了一幅颜面的当儿，我们这薄薄几页的《良友》，也就交着了这个好运，应时产生出来了。《良友》得与世人相见，在我们没有什么奢望，也不敢说有什么极大的贡献和值得的欣赏。但只愿，像这个散花的春神，把那一片片的花儿，播散到人们的心坎里去。（伍联德，1926a：1）

《良友画报》冀望读者以尖锐的眼光，从画报中读出“人心之花”的灵性和馨香所散播出来的温情，可以让大家都发现世界原来处处都充满着人心炽热的良友和良伴，值得大家去结交和珍惜。本文选择以1926-1927年为期短短一年的《良友画报》来探讨画报在民间的发刊和所获得支持力量，以及女性封面图像和刊物内容，甚至是所刊登的广告，主要是反映了软性形象和记实的历史图像，赢得了中国人对缤纷世界的好奇心，并且针对国际时事和国内局势的展开比较，画报在短短几年间便风行海内外有华人的地方，足以反映出海外华人非常关注中国境内人事的变迁，但这已不在本文的探讨范围内。本文仅关注画报一开始便强调女性地位已获得的改善为主，同时也在观察中国女性如何结茧成蛹，羽化为蝶的蜕变，是否都能全面反映到女性地位在中国社会中是受到相对的尊重和平权对待的面向探讨为题，因此才以创刊一年的画报风格作初步考究。

（一）早期中国画报的印刷方法

《良友画报》第四任编辑马国亮先生追溯当时中国最早号称画报的，是1875年上海清心书院年版的《小孩月报》；其次是1880年上海圣教会印行的《图画新报》，然后还有被称为画报始祖的《点石斋画报》。当时的印刷都是用雕铜或手绘石印的。中国出版业改

以照片铜版代替手工刻版或是手绘方法,则是要等到1920年,由上海《时报》的《图画周刊》以单张发行才开始。

其实早在中国改以照相铜版代替手工刻版或是手绘方法之前十年,国外就已经出现用照片铜版印刷的画报。内容偏重国际时事的《世界》月刊就是于1911年在巴黎编印。《世界》画报虽在巴黎编印,但总发行却还是设在上海,显然目标是瞄准国内的读者市场。创办人为当时的国际活动家,后期被尊为国民党元老之一的李石曾(1881-1973)与湖州南浔四大巨富家族之一的继承人张静江(1877-1950)和拥有政治家、教育家、书法家,中央研究院院士的称号,一生追随国民党革命却一生不入官门的清末举人吴稚晖(1865-1953)等三位。1912年则有岭南画派创始三杰之兄弟二人高奇峰(1888-1933)和高剑父(1879-1951)携手在上海刊印16开本的《真相画报》,内容较偏重于军政和绘画。由于《良友画报》的内容属于名附其实的大型综合性画报属八开本,取材广泛,内容丰富,因此为画报界掀开了一页新纪元,在新闻出版界中也具有其特殊地位。

(二)《良友画报》取材广泛受称誉

《良友画报》自发刊以来,记载了二十到四十年代的国内外大事,报导国内外的政治、经济、社会、艺术、军事等各领域内风骚一时的杰出人物、社会时事动态、科学文化的演进等等,尤其以照片来强调形象的真实性的,这些成为历史文献的纪录和文字纪录数据一样,具体吸引了读者的视觉和感观,好评不断风涌而来。甚至到了1930年《良友画报》出版4年之后,现代中国著述最为丰富的资深新闻学者黄天鹏(1909-1982)非常欣赏《良友画报》的丰富材料,同时称赞《良友画报》一直都在改进之中,印刷更显美化。

蒙古族的中国新闻记者、报刊主编、新闻学家,且擅长艺术理论的萨空了(1907-1988),笔名了了、艾秋飙,在《新闻学研究》中也认为自《良友画报》出版刊行以来,确能执着新闻事业和画报业之间的牛耳,使到中国画报呈现一种新趋势,内容多注重在介绍国内外的新文化与常识,尤其是新闻照片更是占主要刊登的部份,

形成一股新流。（伍联德，1926a：2）当《良友画报》出版到第150期时，著名现代理论批评家、文学史家兼作者的钱杏邨（1900-1977），笔名阿英，就赞扬《良友画报》刊行的时间最长，而且极富有历史价值。他认为《良友日报》一直都在改进之中，“强调中国军事、政治、经济建，以及国际重要动态，旁及于一般的社会生活、艺术文化，这是中国画报内容的一种高度的发展。”（伍联德，1926a：2）

于1933年开始主编《良友画报》，并带领《良友画报》跨过全盛时期的名编之一马国亮（1900-1994），在台湾商务印书馆重新把1926-1954年共出版了172期的《良友画报》，另附《孙中山先生纪念特刊》与《美术摄影专集》各一册都收集齐全，依原来篇幅内容，再度以完整的原始面貌呈献的书册上写序时，提到在出版时期的二十年当中，“正是中国乃至全世界风风雨雨，历经巨变的时代”，所以《良友画报》就在这世事变化多端、错综复杂、沧海桑田的时代，报导了中国由“军阀割据和混战；北伐军兴到胜利；全民抗战，使国共两大政党由互相杀伐到携手合作，共御外侮；日本多次犯我疆土；溥仪在伪满称帝；西安事变；中国事件 中俄交恶；福建人民政府的昙花一现；汪精卫叛国；海外华侨救国运动；日本战败俯首就降等。”至于国际方面的新闻也有时事的最新资讯，“西班牙内战；德、义、法西斯希特勒和墨索里尼的崛起和覆灭；第二次世界大战席卷全欧的烽火；捷克、波兰的劫难；巴黎的陷落；美国参战；波罗的海三个被入苏联版图；德军进攻苏联。”其他国内外重要军政人物或娱乐界艺剧艺人群星的花絮；艺文或政、经界风云人物的动向也都有所概括，连“祖国锦绣河川、南北胜迹”、“工农建设、文教成就、运动大会、社会家庭、儿童妇女活动”、“工艺美术、摄影佳作”（伍联德，1990：1）等等社会百态，也都兼收并蓄。每期由名家执笔的文艺佳作论述、散文、小说、杂文或译作也都能反映那个时代的脉搏跳动。足以参见《良友画报》为何能赢得众多口碑的原因。

二、摩登妇女跃上封面吸睛

为了争取与世界妇女解放运动的互动，表达对中国妇女的支持和关怀，因此对于妇女的活动方面，《良友画报》确实作了实际的行动，以大篇幅添增和报导许多以妇女事务为主的版面。如新妆服饰的设计，如日本袍就分为家居时披着极为舒适的、袖宽而大夏季穿上而有两袖生风的、浴后或临睡时所披的大花围裙、胸开袖短绣以花鸟舒适而美观的睡衣，或者是当时上海最时髦的长马甲衣裳，短衣长裙的妇女普通装束、中年妇女最时髦的短衣宽裤、大家闺秀的长旗袍、上海妇女跳舞前身上所披的斗篷围裙等等，以此作为都市妇女走向西方文明的象征。当然发饰、化妆、鞋子和肢体动作的表现也有了协调性的配搭，呈现出妇女在不同程度场合上的穿著变化与进展。有关妇女部份，还包括刊登扶桑妇女之发饰，以及扶桑妇女穿着泳衣的镜头，以供国人参考之用。甚至还报导专门收容女学生的女校，如特别介绍广州真光女子中学校和广州培道女子中学校的校景等等，以示认真看待中国妇女的权益问题。

《良友画报》创刊初期即刊登一页以文明和野蛮民族的服饰打扮作为比较的版面，以吸引读者注意。这种比较方式，是以美国妇女脸颊上彩绘一只小动物，类似刺青，以作为新装饰，与一位非洲酋长以脸部新花面装饰作为相对照，并以野蛮民族妇女颈项套上一圈圈的金环新装饰来对比文明妇女颈项上的新装饰；同时在宇宙之奇的一页栏目中也可以看到美国罗省马戏团的明星亚利士，她是世界最胖的女性，体重 685 磅。这种照片的刊登在当时可能是会有两种极端反应，有者认为是具有相当风趣的意味，有者也可能认为对女性含有讽喻的贬意，说法见人见智。



图1：体重685磅的亚利士
（伍联德，1926a：14）



图2：文野民族脸部颈部最时髦装饰比较
（伍联德，1926a：11）

（一）女性图像制造时尚风气

从发刊到停刊期之间，《良友画报》的封面有三份之二以上几乎都是采用女性的照片或是女性画像。本文仅列举第1期到第12期的内容为主，全部12期都清一色都采用封面女郎的半身像或全身像，完全不见刊登一丝阳刚气的男性影像为封面人物的，而且内页插图也多以女性形象照片、图像和艺术绘图为主。

创刊号首先采用胡蝶的恋花图，花与人争艳，孰是人艳更胜花娇媚；第2期为王汉伦女士的独坐含颌轻托沉思图；第3期封面是黎明晖女士的娇羞图；第4期是杨爱立女士与古玩的合影，另有一番婷婷玉立的气质；第5期刊登了美术家梁雪清女士的自像画，她是上海著名艺术画家梁鼎铭的姐姐；第6期是由画家梁鼎铭所绘的玉女沉思半身图，图中人为卓佩芳女士，第9期由林楚楚女士上榜，第12期则是蒋耐芳女士的回眸眺望。其他几期则由清纯少女登场的时刻，由少女李旦旦的含羞图登上第7期封面；第8期则是余贵玉的清新可爱图；第10期则是紫罗兰美少女；第11期是杨依依小少女。这些封面玉女不是著名戏剧艺人影星和具有天份的女童星，就是具有大气端庄的艺文界知识妇女以及气质清纯的美少女，内页也有不少社会名流贵夫人的玉照。对当时仍旧观念保守的社会环境而言，确实是注入了一股开放风气，为迎合西方的解放妇女运动，女性登上刊物封面的大众化和开放程度在当时算是较为前卫的，《良友画报》率先为这些制造时尚，牵引社会潮流的女性，安排了一个恰当的出场机会。

《良友画报》最先为画报初刊所采用的照片，是公众人士最为熟悉的女艺人的玉照，接着陆续出版并推出各界留洋归国女性的形像造型为封面图像。发刊一年以来的《良友画报》女性封面造型，其实服饰和打扮都算是走在中国迎合世界潮流尖端的。服饰端装且得体，以小洋装、套式衣裙和改良中式服装为主，发型各有长短大都留有刘海，也有部份以烫发为主，中规中矩，不失大家闺秀的身份或是口碑当属不错的女演员的照片为主。出版一年之后《良友画报》从新改组，刷新内容，增加篇幅，从第十三期始，把出版日期从原有的每月十五日修定为每月三十日，增加了南洋群岛的风土民情介绍和西洋美术名画或雕刻欣赏，并增加一些国际科技新发明和中外时事要闻以及照片，同时也增加了儿童版和妇女版的专页。

《良友画报》所刊登那的丰富多彩的图片中，女性图片自然占据了一个显着的位置。每期版面报导的女性话题从不间断，而且是图文并茂的呈现了中国传统女性和上海摩登而又朝气蓬勃的新女性

之间的形象差异。只有在迁港出版以后，为了配合时事局势需要，才改以抗日将领或与从政妇女作为封面人物。

1. 传统服饰逐潮流趋简便

中国结束了君主专制的同时，国家也被迫向世界开放。民智受到西潮文化震撼，社会风俗与服饰也跟随着迎合世界局势有快速的改变。最明显的，莫过于男女服饰在清末民初已逐渐由繁琐趋向简便。尤其是在十里洋场的繁华上海，很多政治和工商界的男士们，都随风易俗穿着毕挺西装，携带着眷属出席各种应酬场合；上海上流社会的女士们也大部分不再束发于脑后、着宽袍大袖、褒衣博带的满服，而易之以夷服及夹烫各式发型，成为女性从封建主义束缚下的一种局部解放、反叛、好奇和趋时的装扮。不过其他城市的民风虽有更变，但仍属于简约、典雅和略显保守的便服式或套式衣裙。

1912年南京临时政府通令妇女放足之后，广州、上海和沿海商港各大城市的妇女积极响应。放足之后的妇女，开始走出家庭投身社会服务人群，或进入学堂读书，那种意象沉着的层层传统服饰，已不再适应时代需求了，所以服装随着时尚的流行而更易，自然就形成了一个性格上略渗入自我主见的必然发展过程。

中国妇女在解放运动中，最先展开的行动，就是争取自由的婚姻和抛弃旧有的大袄之下有中袄、卧床休息之下仍着有小袄的传统服饰，开始改变穿着较轻便而又不显累赘的服装。基于中国女性的思想开化程度仍受到社会公舆论力量的检验，使得女服的变化依旧保有中国文化那保守的传统，但同时也有部份体现了西方洋服的新颖、时髦和精美的多巧样式。由于外国进口洋布料比国产土布料的价格便宜，加上先进科技的运用使得布线密实，颜色更是鲜艳亮丽，颇受女界喜爱，因为“女为悦己者容”，女性服饰变化自然顺应妇女们所期待的花样逐步展开有效性的变革。



图3：上海最时髦衣装长马甲
（伍联德，1926b：13）



图4：上海短衣长裙普通装束
（伍联德，1926b：13）

2. 时尚味增添古典美

上海在民国初年属于政治、经济、文化和外交中心，男女衣着受外来服饰文化影响，皇族、官宦、贵族、商贾名流相互觥筹交错，对外交际应酬，莫不讲究衣冠楚楚，时髦的服装正好代表了身

份和地位的高低与时尚品味，在社会阶级观念下，自然会优先获得青睐和敬重。因此，沿海商贸港口大都市的妇女服饰随着西方衣著时髦的冲击，传统服饰已不再墨守成规，有了急遽的变化，尤其“上海风气，时时变更，三数年间，往往不如隔代。”（小羽，1989：201）

像《良友画报》第一期封面的胡蝶恋花图半身像，就可以看到图中人的额前留一撮小“浏海”，长至眉际，并且挽发于脑后，发髻后移，一改过去传统女性的终生不剪发观念；身着无领或圆形领的小碎花衫，仿效西欧妇女的穿著，这是当时的一种流行时尚，增添妩媚。



图5：胡蝶恋花图半身像
（伍联德，1926a：封面）



图6：黎明晖剪了头新式短发
（伍联德，1926c：封面）

至于第三期封面女郎黎明暉的半身像则是剪了一头新式短发，“浏海”把前额全遮，长至眉际，衣服则是小低圆领，衣袖小窄七分长。第二期封面王汉伦、第六期卓佩芳女士、第七期李旦旦女士、第九期林楚楚和第十一期杨依依都是额前留“浏海”，或一撮、或烫卷、或全遮，发款式样变化多端，呈现了活泼简洁之姿，头发或短或长，短发看起来另有朴实清新的俊美面貌，至于长发则有挽至脑后编成麻花形，或把头发拨向两边挽个双鬟髻，即在每边耳朵各一个，称做双圆头；也有在脑后梳一条辫子，这是女学生界最流行的式样，以丝绸质料扎成辫穗。她们身上的穿著都是时下中国传统的改良服装。传统之中散发着古典美质和妩媚特色。

第四期杨爱立穿着 V 领洋装、短发梳往脑后，极具神采；第七期美术家梁雪清的自画像也是洋旗袍，颈上披围巾，烫了一头短发，并在双耳边各梳了一个小圆发球，散发出一派开明进步的时尚感；第八期余贵玉和第十期紫罗兰都穿上少女洋装，各有一头短发，亦显得很有时代特色与青春、活泼的朝气。

根据画报封面女郎的图像呈现，可以看出当时旧社会中的妇女，虽然还未能全面与封建传统完全割裂，由自己真正当家作主，但在身体自主性上，至少已享有剪发的自由，并且从各人的生活背景中，也可以观察到她们虽来自不同的阶级环境，但穿着不再限制在上层阶级，而是有逐渐普及化的趋势。

（二）专栏报导各界女精英

《良友画报》特设专栏介绍一些留学海外归国的女性知识分子，以及国际间的妇女社会活动。开始时的妇女消息都是以牡丹衬绿叶的方式出现，譬如介绍画家梁鼎铭及其三幅作品时，顺便在右角落下刊登其姐梁雪清女画家的照片，介绍她擅长图画、刺绣，任职于某大公司美术广告部，为天化艺术会会员，赞扬她对美术界时有贡献，是艺术界的女杰；（伍联德，1926a：15）报导廖仲恺于1925年8月在粤被凶徒暗刺死亡，至今凶手是谁仍未清白的同时也在旁边刊登了他的女儿梦醒的玉照等。（伍联德，1926a：17）

接下来的编辑工作进入系统化后，就为妇女版面增加了一系列的新栏目，完整性介绍海外留学归国的知识女性或是对社会有所贡献的名流妇女等等，譬如介绍“刘湛恩夫人事略”指出：

刘湛恩夫人（王立明女士），原籍太湖县，幼从庭训，年十四负笈九江诺立书院毕业后，留学美国意省之西北大学，于一九二零年获理科学士学位。返国后被聘为中华妇女节制协会干事，现任该会总干事及中华女子参政协进会会长等要职。女士为人和蔼可亲，善于言词，且诉于慈善事业。三年前曾纠叙沪上同志组织上海妇孺教养院作救丐运动之先声，成绩煌熠，众方咸钦。女士于一九二二年与刘湛恩博士结婚，前后获石磨二长。光生，年二龄余次；光华，尚在乳抱，其岐其嶷烂漫玲珑，家庭间之和乐且耽者，诚足羨也。（伍联德，1926d：16）

介绍“梅华铨夫人事略”时亦说：

梅华铨夫人，妇女社会服务家也。长于檀香山，随转学于纽约哥伦比亚大学，得文学士位。会吾国荐饥，留美学生演剧筹赈。夫人挺身倡导，饰剧中主角，表情熨贴细腻，深中剧理，大得亲众称赏。是年归国，服务社会各妇女团体，旋被选为女青年会全国协会会长。女士牖迪民智，热心服务，间有论列，亦洞见症结。著有《现代妇女工作问题》、《女青年会之贡献与中国》等篇。（伍联德，1926e：18）

或者是介绍著名产科女医士黄毓华时也赞誉备加：

医士粤籍曾毕业于山西省立产科专门学校。聪劝温敏。为其业师刘淑贞女医博士所赏识。特许其单独随同出外充尚接产助手者多年。又复以书介绍往北京协和医院实地考

察。以是医士之学识与经验独冠侪辈。设诊寓于沪北宝昌路六十三号。医士以品性和祥与学识经验之特长。为产家所交相赞许因而诊务忙迫。有应接不下之概。为沪上年来最著名之产科医生云。（伍联德，1926f：7）



图7：刘湛恩夫人
（伍联德，1926d：16）



图8：梅华铨夫人
（伍联德，1926e：18）



图9：产科女医生黄毓华
（伍联德，1926f：7）

从文章中，读者可以发现她们都是上流社会名媛、留洋海外的知识女性、女画家或者是政坛人物，甚至背景也是相当有实力的。换言之，一般国内普通女性，若背后没有强大背景支撑，仍旧是无法登上版面的，换言之，这就是有所选择性的筛选。在这种情况下，女性的自觉意识，是否一直都是在跟随着现代的脚步而有所嬗变呢？

（三）国际妇女活动栏目

《良友画报》对于国际上举足轻重的女性当然也会步步追踪她们的足迹，报导她们最新的动向，譬如刊登英女爵在 East Ham 地方，手持一把小银铲，为一间纪念欧战的大医院行奠基礼、及在 Ilford 地方用金翦子开路界，为一条新马路行开路礼的社会活动。同时更强调了英女爵在社会极负盛望。纽约选出的第一美女柏德信（Ruth K. Patterson），芳龄十七，将代表美国出席万国美女比赛盛会，也登入妇女之页；并且中华民国十五年九月十五日出版的《良友画报》（伍联德，1926g：21），亦转载东方杂志二十三卷 12 号现代史料有关印度女界之光的南度女士的新闻：

印度沙洛奇妮南度女士（Sarogini Naidu）为女爱国家，亦近日印度政治舞台上一有数人物。曾为第十四岛国民议会议长，飞辞聘辩，惊其四产，国中流，仰之若日星，即彼邦智识皆级，亦无不推崇之云。



图10：英女爵热心社会活动
（伍联德，1926d：17）



图11：印度女爱国家沙洛奇妮南度女士
（伍联德，1926g：21）（载自《东方杂志》23卷12号现代史料）



图12：世界妇女运动领袖瑞典的爱伦凯
（伍联德，1926e：17）（载自《得所志》）

世界妇女运动领袖瑞典的爱伦凯（Ellen Kye）于1926年5月25日逝世时，《良友画报》也在民国十五年（1926年11月15日）第十期的“妇女之页”作相关篇幅介绍，由于当时国际摄影业仍未十分普遍，而在中国境内完全是属于新鲜而又罕见的事，所以难有国际照片流传，《良友画报》偶于西报得其肖像，因为颜色暗淡不能制成清晰图片转载，所以藉由描绘以达成效果，也算是尽了一份忠诚敬力为读者服务的精神：

女士为近世妇女运动之领袖，初执教鞭，余时辄向劳工妇女界作社会政治问题之演讲，由是声誉鹊起，各界听者日众，遂渐为妇女运动之中坚分子。晚年退居德国，致力著述，辑成文集数厚册，各国多翻译焉。所著者有：《爱与结婚》、《妇女运动》、《儿童的世纪》、《母性复兴论》、《青春的世代》及《爱与伦理》等篇。瑞典政府嘉之，划地赠款为筑别墅，而各国人士远道来访者大不乏人。（伍联德，1926e：17）

这种新闻报导方式，一方面是让国人了解国际妇女动向，另一方面，也是鼓励中国妇女勇于走出一个属于自己的方向。但是，中国女性的生活和命运都无法游离于当时的社会政治、经济和传统文化之外，透过社会群众不同的眼光和清一色男性编辑的特定审美标

准要求，她们的形象是经过精心设计和规范的，完全缺乏主体意识，反映出中国女性仍旧是生活在狭隘的隙缝中无法真正享受到与男性平权的种种无限制。

(四) 女影星逐渐跃登为良友

《良友画报》创刊初期虽然曾表示不易刊登女明星照片，但也承认不可全无，所以每期均有介绍。因此许多中国女艺人的照片相继被刊出，如黎明晖、梁梦痕、俞静仪、王汉伦、刘汉钧、翟绮绮、汤马丽、黄月如、杨爱立、周文珠、夏佩珍等电影女明星的花容月貌。甚至专栏介绍一些坤伶和女影星的小史，譬如介绍坤伶吕美玉小史：

为已故伶界巨子。吕月樵之女公子。艺色具优。自幼聪慧。天真伶俐。其父爱如掌珠。不愿美玉再以习歌。故延师教读。时美玉尚幼。程度极高。旋入沪西某女学。成绩优良。同学皆羨之。癸亥春父歿于津门。身后萧条。其母仍令美玉辍学习歌。乃从朱景芳习花。资高嗓佳。未数月。能戏数出。一日。客串于共舞台。颇爱观众称赏。如果美玉苦心学习。用腔使调。仿效梅程。前年(1924)出演于共舞台。排失足恨一剧。连演数日。卖座极盛。声誉骤起。且在此剧情节。喜怒哀乐。皆能描摹如真。常伶万难胜任。演来有声有色。故一般观众赞赏不已。居然享名于津沪间。斯可奇哉。(伍联德，1926h: 17)

这全然是形象正面的宣传，跟现在的八卦周刊的花边新闻或绯闻，绝不可同日而语，但在封建戒律底下，虽有精湛的技艺和漂亮美丽的外表，骨子里是否仍然接受封建意识的支配，而抛弃了独立意志的能力思考呢？从字里行间，我们仍能从中看出不少端倪。

杂志除了载录本土明星艺人介绍和影片宣传，也少不了刊登美国女明星照片、简介和相关影集里的所扮演的角色，这包括了电影界皇后兼世界情人的曼兰璧克馥、艺术进步一日千里的茜丽亚、演

技自然的后进之杰史璜生、电影界素负盛名的脑门塔文和康士塔文姊妹花、银幕之花琵琶但妮儿等；还有日本电影界超级女明星，演出各片多属上乘之作的歌川子。

《良友画报》刻意标榜有关女性的命题朝现代性衍进，它以女性艺人的艺术生命和经验，来观照女性的生活和生存处境，同时也强化女性的美质和气息，经由后天的修养来提高自我醒觉与思想解放意识，有意让读者体会现代女性意识的抬头。因此，获得知识妇女的喜爱与支持。

（五）广告以女性为主题

以女性为主题的广告在杂志中亦占据了不少篇幅，她们的出现主要是为了显示出一种象征寓意，作为对广告商品价值观的认同，而这些高档商品都是受到上流社会普遍欣赏和使用的，在价格上正好透露出可与商品相互匹配的阶级身份与地位。换言之，广告用品大部份都不是普通老百姓所能负担和享用的，所以幸福快乐的家居生活，吃好、穿暖、住优质环境，也只能获得高官和富商的垂青。在十里洋场的上海大都市里，先敬罗衣后敬人的衣冠世界，明显反映出中国传统服饰文化的转向，正与西方服饰相交接轨，相应融合。

1. 香烟广告

中国南洋兄弟烟草公司所推出最名贵之国货香烟品牌“金龙牌香烟”，有多款广告营销的绘图。开始是一位上流社会妇女，在家里温顺体贴地服侍躺坐在沙发上阅读的丈夫，为他细心的递上香烟，“美人可爱，香烟亦可爱，香烟而为国货，则尤可爱。”（伍联德，1926a：26）显然易见，当时商家要求国人使用国货，以拯救萎靡不振的经济是如何的费尽心思的，当然也只有经济富裕的企业家、金融业巨子、银行界闻人、政商界名流才能享受到上品。妇女身上穿着洋旗袍、脚着高跟鞋，梳剪了一个短发，完全是一派华贵的洋作风。



图13：香烟广告
(伍联德，1926a: 26)

另两则香烟广告则是一位上流社会妇女右手执烟，身着改良式旗袍，侧身略作回眸凝望的美姿，以及另一名女性的半身肖像，以左手手指轻轻握住香烟作沉思状。副标题为“最名贵之国货香烟”、“热心爱国者、常用脑力者、讲究交际者、游览名胜者，不可不吸”（伍联德，1926d: 26）或是“白金龙——独步一时”、“良烟如益友，须臾不可离”。（伍联德，1926e: 28）这些都是知识精英、影艺界名女人、或是名流夫人才能有如此高雅的兴致和闲暇，去品尝那吞云吐雾似神仙般的滋味。

中国南洋兄弟烟草公司的大联珠香烟是以家庭融乐美满为布局的绘图，母亲手托烟盘，男女孩子各一围绕身旁，后面站着的就是正在抽烟的父亲，着重宣传“联珠烟，真正好，质量优良价公道。自从出世到于今，二十年来享盛名，同等香烟知多少，牌子算他顶顶老，愿君吸此国货烟，同为祖国挽利权。”（伍联德，1926i: 56）突显出女性都是广告的核心角色，表达了作为谦卑恭顺、温柔知足的幸福人角色就是制造出中国人伦家庭的和谐与骄傲。母亲和孩子都是洋装，除了父亲是长衫马挂，这是当时流行的服饰。

2. 医药广告

“鸚鵡牌通治水”治疗皮肤病的广告，也是以一名身着改良传统上衣的妇女作婀娜多姿状，画的是侧身半身像，由第二者的手指指向其背部的患处。（伍联德，1926e: 16）长相姣好的妇女都是养

眼怡人心神的，较能吸引读者去仔细观看，这就达到广告宣传的效果。“清导丸能使妇女康壮喜乐”（伍联德，1926e: 5）也是用两个手持洋伞的时尚妇女站在大街上讨论的笔绘图，她们正在大谈“清导丸”能抑制一切头痛、肝火上升、头晕目眩、肝经失调、面起红瘰、面色黄萎、口气秽浊、痔疮痛苦等疾患，用效神奇等等。

上海北四川路厚德街的中国心灵研究会刊登催眠术广告时就强调强健身体、祛除疾病、戒断烟赌、窥破人心、增长记忆、调和感情、教导子弟、侦知吉凶等等，广告插图也是用一个笔绘的女性头肖像图，闭着双目似乎是被催眠状。（伍联德，1926i: 43）广东种德园老药局推销妇科灵药“乌鸡白凤丸”和固精补肾的“海狗肾精片”也都描绘一名站在揭开了布幕的舞台上，单脚旋跳芭蕾舞的芭蕾舞蹈者，（伍联德，1926e: 14）暗喻妇女用药过后，绝不会精神萎靡不振，反而是精神翼翼，丝毫不受女性经期的困扰。

广生行有限公司也利用古代古典美女绘图配合一首诗：“少年窈窕舞君前，容华丰丰将欲然，为君娇凝复迂延，流目送笑不敢言，长袖拂面心自煎，原君流光及盛年”的叙述来形容“双妹嚶老牌雪花膏”香滑不腻，润泽不燥，常用之，“虽面皮皱折如鸡皮，亦成粉妆玉之人”的神奇功效，是女界修饰容颜佳丽的仙品。不过，广生行所出品的“双妹嚶”老牌固齿牙粉，只用其罐子和注册商标，然后附上醒目的回旋语标题“郎赠口脂香，香脂口赠郎”，内文就更绝：

若常用双妹老牌固齿牙粉漱口，与爱谈到入心时，彼此接了一个甜蜜的香吻，那时呢？你的香，就是我的香，我的香就是你的香，这是何等甜美而安慰呢？

假如你不用双妹老牌固齿牙粉漱口，牙齿污秽，口气恶浊，不独爱人不敢和你接吻，而且也不敢和你说情话，这又是何等悲哀而愁苦呢？

才子佳人请常用双妹牌固齿牙粉，不独能使瓠犀莹玉，满口芬芳，而且永无牙患。（伍联德，1926j：24）

当然它所指涉的范围是成年男女，并不单向指明性别，成年读者自然会散发会心微笑。而且这种形容词有点像明清爱小说中男欢女爱的镜头！以上所描绘的女性都外表特征上都展现出一派摩登气息的时代性模样。

3.香水广告

美国珂路拜（Eclat）厂沪行精制的“金头香水”（Colgate's）也是由一幅图绘侧身的妇女，作纤手轻抹粉底状，她的面前就是摆着一支具有芬芳馥郁，香留衣襟功效的“金头香水”。（伍联德，1926e：7）由于舶来品的香水价格高昂，所以比较少其他高昂价格的香水也加入高销费市场的竞争行列，《良友画报》出版了共11期的画报中也唯有此则广告多次刊登。图中女性的妩媚和养眼模样，无疑都呈现在她那流行的妆扮上。

4.食品广告

至于中国根泰厂所推出的美味和合粉食品，类似今天的味之素，用的是一个工笔绘制的妇女图，玉手轻捧餐盘端着一碟餐肴，外观似乎像是颇有姿色的女待应生。（伍联德，1926k：4）销售牛奶的广告“似媚题”也是以妇女为主角的绘图，图侧题字“持竿临溪旁，波声起愁心”，广告下方才是主题“阁下欲令郎令媛有健全之身体乎？请饮宝华干牛奶”。（伍联德，1926h：7）女待应生的打扮也是属于相当时髦和进步的。美国宝华公司另有一则广告则是以一对“母子欢喜”为主的图像绘制，一名小婴儿坐在奶粉罐上由母亲伴着，大标题就是“雇用奶妈之危险”，强调奶妈未经医生检验，一旦患有隐病，一经哺乳，势必传染，孩子就会丧失健康，所以采用宝华干牛奶作为代乳品，是婴儿最佳天然食料。（伍联德，1926l：18）第三则宝华奶粉的广告，则绘出一名身着白色工人衣帽的女工在指着秤锤两端轻重不均的奶粉，强调“何叹宝华干牛奶为

代母乳之无上珍品”，（伍联德，1926k：7）其他品牌与之相较无疑相形见绌。

这些广告都采用短发和打扮时尚，足以发挥自然美的妇女形象作为营销手段，似乎褒扬的都是传统女性的优良风俗，以谦卑恭顺、温柔体贴、服从礼教，事实反映当时大部份的妇女仍需要丈夫的扶持和推动，才能展开社交活动，同时也还是在冒犯到男性的权益范围之下，才能作出有限度的“进步”行为。其实，这些商品广告深化了女性的集体无意识，承认她们的天职就是全心奉献自己，得以有效形塑出一个以男性为中心的世界，女性仍然属于附属地位，是男性的私有财富、贤内助、传嗣者和组织幸福家庭的被支配者，她们的传统意识使她们不敢冒然自我开拓和开放出思想大改革，导致女性的能力无法如愿全面施展，女性在心理上仍然依赖驯服地接受男性的指引去迈开脚步去担任所谓妇女界“先行者”的角色，却又不会逾越规范，冒犯了男性尊严。

三、西风东渐

跳舞是属于一种高尚的社交艺术活动，由于响应外国自由之风，中国的青年男女纷纷仿效欧美各国的交际舞蹈，双双提抱。可是中国专制制度的封建思想仍然根深蒂固，所以对于这种风气，画报同人认为此风不可长，但又迫于整个大环境的变迁，有种无可奈何君自量的苦涩感觉混融其中。至于蜚声国际的艺术舞蹈团表演和舞台剧电影剧的势力并驾齐驱，可是一到了中国，就没有受到应有的推崇、尊敬和欣赏，反而备受国人的大力诽谤，认为有碍风化。

《良友画报》则认为这种艺术舞蹈融合了各国的精粹演化，男女同台演出虽免不了有肌肤之亲，但却具有高贵和优雅的情操，所以不遗余力地给予大篇幅介绍。

当世界排列第三的但妮向（Denishawn）舞团曾带来现代艺术舞蹈到上海表演时，备受观众赞美。当时名舞家高立却维司加雅女士之高足司惠脱拉拿佛女士（Miss T.P. Sivetlanova）主办上海芭蕾舞学校（Shanghai Ballet School），每年择春秋佳节献艺之暇，特在

上海招生开班，报名参加的学生都是各国国籍的名媛闺秀，学员畢業時在兰心戏园呈獻才藝，受观众极度赞赏。《良友画报》也有大篇幅报导，认为是良师功绩。（伍联德，1926e：23）

《良友画报》刊登了上海芭蕾舞学校校长司惠脱拉拿佛女士的芭蕾舞姿，备感悦目。对于舒展筋骨，使体格健美的跳舞式柔软体操，虽然运动衣裤短而贴身，但因为当时并没有男女拥抱的肌肤之亲，因此也颇受到社会高生活阶层的推广。



图14：司惠脱拉拿佛女士
（伍联德，1926e：23）

《良友画报》在美术之部所刊登的摄影艺术方面，以风景较为易取巧方面而刊登较多，对于人物造型则很难如意，尤其是女性的选择方面，总是顺得哥情失嫂意，但是也尽量拍摄，譬如〈晓风残月〉（伍联德，1926d：6）和〈人生一瞥〉（伍联德，1926d：6）两帧的美术摄影角度显得相当浑化自然。前者是一名短发少女坐着赏月，背对镜头，非常有意象；另一帧却是一名短发小少女侧身坐在地上，面略朝向另一侧，凝视远景，意境较深远。介绍岭南画家卫淑贞女士时就刊登其照片和作品，并指出举世艺术界都放下了单纯的写实，趋向新浪漫及其他新途径去呈献艺术的最高境界，以求

形而上的表现。所以文艺、绘画及照相都是如此相对去适应这种新趋向，半版的介绍就概括了各种艺术追求的新倾向。



图15：〈人生一瞥〉
（伍联德，1926d：6）



图16：〈晓风残月〉
（伍联德，1926d：6）

《良友画报》对国内大小事物亦都有作概括性报导，如妇女社交圈方面的新闻也不孤漏，上海联青社为儿里施诊所假座夏令配克戏院举行时装大展览，参加表演者都是名媛闺秀，所以筹款成绩自然是成功和圆满的，而其背后自然都有社会商贾名流丈夫的关切。

这种“时装秀”在西方是非常流行的。女性在爱美天性驱，对流行和美是趋之若鹜的，这也体现了女性在自我意识的觉醒中淡化了思想的变革，而转换到追求自我优渥生活的层面，而不伤男性尊严，成为中国知识女性美的化身。

四、刊登女性照片的责难

《良友画报》刊登不少女性照片在版页中，曾引起一些读者的不满，写信向《良友画报》投诉，因此在第11期的“编者之页”就公开一位阅者的来信，信中提出两个意见，第一项是认为出版物应具发展个性而持高标准，这种标准应以现代青年为榘，但也不能不省视内容质量的优劣和需要。第二项就是信中的重点：

贵报的美术，似乎偏重女性一方面：文字则以女性为谈笑品，图画则以女性为装饰品，究竟是持高女性呢？还是玩弄女性呢？此层，我很是怀疑了。——本来人类对待女性的心理，积下几千年来，已是贱视和玩弄极了。现代觉悟的人们，都要革而除之，贵报乃竟巧造时装呀，封面均用女士像呀，说什么某女士……什么……恋爱……呀……等等，似乎除女性不是美术，无女性就无艺术似的。鄙意以为文字一方面，多采有国家观念及国民常识为主旨。图画则多集时事片以警惕国民。（伍联德，1926d：1）

良友编者对来信的首先针对第一项的响应是指“良友须适应现代青年之需求。这是一个积极的意思；大概在编辑方面，迎合阅者的欢心并不难，所最难者是鉴别稿件‘美’和‘毒’的一种主见，及实现这主见的毅力。”接着讨论及女性主题的重点时表示：

女性美提倡和反对的人常常各走极端，近的说，上海美专刘海粟先极力提倡模特儿，当局孙传芳极力严禁。在赞成者虽或不致说“无女性则无艺术”，但至少以为女性是一

种美的表现。因此女性美在古今美术界占一重要位置；而近代中外出版物的封面用女性美的，多至不可胜算。可惜世风日下，这种东西往往不但多而无意识，更成为一种伤风败德的表现，例如某某名花，和奢侈服饰之鼓吹之类，这对于女性不错是有侮辱和流毒，实在有反对之必要。

（伍联德，1926d：1）

编辑还表示《良友》也登过不少女子照片，尤其是明星照片。结果，有一次未征得事主同意下刊登一帧女中学生的照片，使得事主颇感有受到不被尊重的感觉，心中觉得很不是滋味，因为在一般传统保守的家庭，心理上都会认为将照片刊登在杂志封面上，似乎不是良家妇女应该做的事，显然含有“下流、坏品、贱格”的象征意义，因此大兴问罪之师。

但是编者也针对此课题认为“凡事不可矫枉过正”，对于女性实不应带有侮辱或玩弄的意味，才能把女性的地位突显出来。《良友画报》在顺水推舟之下，也连消带打地提及另一份月报《现代妇女》即将出版，积极讨论妇女的问题，其中尚包括了当前的教育、政治、家庭及经济独立等问题。

由于西风东渐，西方妇女发起妇女解放运动，大批女权运动份子纷纷群起响应，成为当前最热衷为人称道的重大事件，中国妇女长期生活在父权霸权之下，丧失自我认同和主见，备受社会制度的压迫，在这种环境煎熬下，一些放洋西方国家喝过西洋墨水和接受本地教育知识熏陶的先进女知识分子，都逐渐对国内妇女地位的低下而发出不平之鸣。中国当时正朝向民主大一统的时代迈进，女权问题也成为眼前当务之急，先进女运团体和妇女代表针对妇女现代化问题，向社会提出谋求解决的方法。越来越多妇女为了提升自身权益的要求也越来越显炽烈。定于民国十六年一月廿日出版第一期的《现代妇女》月报，也承担起为妇女争取自身权益的责任和使命，延聘专人针对妇女问题深入分析探讨，提出有建树的见解，并且也将介绍对政治社会学术有贡献的现代女性，以表扬她们为女界争光。

结语

中国女性在唐以后各朝代里，一直都处在儒家思想和父权专制的压仰之下，以取悦男性和尽心养儿育女为天赋之责，完全不知国际舞台正吹起一股女性主义之风。当西风东渐，中国妇女有幸获在教育制度为前提之下获得解放，争得自由权益放洋国外之后，才了解到外国世界之大，而中国妇女眼光却如此之短浅，因此纷纷把新知识带回中国，告诉中国的妇女们，同时也一并告诉中国的男士们有关西方妇解运动的蓬勃推行和女性主义的崛起，西方女性所争取的女权自由，主要是要求身体的自主和心灵的解放。

当然清末民初，正是中国备受列强欺凌到达衰亡的时刻，全国人民的思想只有护国救亡，强调的是民族主义，对于西方的妇女运动，根本认为是妖魔孽障在作怪。直到维新运动开始向西方学习新科技，新文化运动的开展，许多从国外回来的知识分子也相继响应西方女性主义浪潮，为中国妇女的权益和自由平等公开喊话，使到许多中国妇女顿悟她们那堪怜的处境，因此许多有志的妇女也迈出一大步为自身权益重新振作精神，学习独力自主和努力学习西方的新知识，目光不再如豆。

在国运处于风雨摇荡之中，新知识妇女的决心也是要与男性一样，努力救亡，而且要全民团结一致，共同维护国家存亡的尊严。

《良友画报》的诞生，确实也深具非凡意义。妇女对追求婚姻自由、个性解放、崇尚爱情、为捍卫国土投身革命行列等的英勇壮志，也可以从画报所刊登的妇女形象，从中获得隐性的启发。

《良友画报》中的女性形象，正反映出当时时尚新女性的各种表现，封面女郎的倩影绝大部份是大都会妇女的传统形像，大气端庄，完全不失大家闺秀的风范，延用的是当代具有时代气息的新女性，包括了影剧艺人明星、女画家、女运动员等等。画报内页也以妇女活动为主要报导对象，用以反映上海这区域的新女性所领导的潮流趋势，上海新女性的家居、饮食、教育方式与交际活动质量，以及新女性的服饰装扮、活动范围等等，也都足以表现“出得厅堂，入得厨房”的新女性模样，而且对于世界局势信息略有掌握和

具有分析的能力，能成为另一半的助力而非阻力。当然在妇权的启蒙阶段，相较与外国女性而言，其间的差异自然无法达到十足的平衡点。

从《良友画报》所刊登的许多广告内容中，显示了新女性形象多出现在香烟广告、日用品广告、化妆品广告、医药物广告和食品广告等一些高档消费品中。广告中的女性被塑造成健康的、照顾全家生活的重要角色，由于表现温柔贤慧，用心经营家中各成员之间的关系，所以家居生活都洋溢着幸福融融的氛围，这都还是无法摆脱儒家传统思想的女性原来样貌，皮相有新改而旧骨髓却仍旧存在。

然而从另一个角度来观察，大都会妇女的确是随着西风东渐的思想而有所改变了。最明显莫过于服饰的变化，从原来宽袍大袖、褒衣博带，上下衣裳合一，终生不剪发，逐渐转向上衣下裳的形式，可着裙或穿裤。款式剪裁较为窄小合身，衣袖缩短不过肘；领子样式多变化，并在衣领、衣襟、衣袖各部位缀上花边或刺绣花纹；改良旗袍亦受欧美服装影响，领、袖及长度的样式有明显变更，如长度的收缩和腰身的收紧等；款式新颖、色彩缤纷的洋装也开始在女界普及流行，配上高跟鞋、墨镜、围巾、披肩、帽子等搭配，再加上女性可自由剪发或留发、梳辫、束髻、留额发、可谓各尽其妍，各显创意。

衣服颜色在无日不翻新之中，逐渐要求衣裙同色，雅洁为佳，而不再遍体花边和满身镶滚，鲜艳奇丽，刺激视觉感官（吴昊，2006：25-30）。从种种的改变可以看到大都会女性对服装妍斗丽的敏锐触觉，并且对华贵现实生活的追求和重视款式时效不断变化的欲望。女性服装的高消费能力，肯定了女性的富裕经济和其社会地位，尤其是贵为国家政治、经济、文化中心的上海，无形中也成了时髦服装的发端地。

十九世纪末，西方帝国的新科技，主导了二十世纪的世界文化，虽然是百里不同居，千里不同俗，但西风东渐，却也强烈影响到中国人的生活形态、思考模式，改变了他们在服饰改革上的价值观。在个人精神理念、道德观念与审美心理，配合自然环境的发展

和纺织技术的提升之下，中国人的传统服饰和洋服产生了文化上的融合；换言之，服装的内在涵养，基本上是萃取了中华文化的精华所产生的。

读者凭自己的鉴赏能力和心思，确实可以从《良友画报》的内容和封面女郎的改革性新服装之中，观察到逐渐注入西方新气息的时尚女性的形象，然而，女性三从四德的古训却早已根深蒂固的深植在中国几千年来的女性基因里，妻凭夫贵的思想也无法在中国女性的初步适度自由权刚被释放之际，就能完全颠覆传统，作出令人侧目而又大胆的行为举止。民间亦有更多家庭妇女认为女性本该安份守在家中任贤妻良母，相夫教子，何必抛头露脸；也有部份男性认为杂志随意刊登妇女照片，有消费妇女之嫌。创刊之初，杂志秉持启迪民智和提高男女民众的知识水平为重点，除了穿插知识妇女的玉照，和报导国内外大事，同时更将世界各领风骚的人物、社会动态、科学文化，展现在读者眼帘底下，同时强调呈现现场照片的更具真实感，不识之无亦可直接具体感受，成为真实的历史记录，因此越来越受欢迎。同时，在中国刚与国际刚接轨交往的时间点上，也透过画报反映出中国女性面临新时代的环境、政治、教育、经济和思想的大变迁中，中国女性的自主和独立能力也逐步投入与与时俱进之中，类似撒下去的种籽，正待发芽、滋长，并且需要受到社会的关爱和鼓励，才能逐渐茁壮成形，这正是世界潮流发展趋势的自然走向。《良友画报》在创刊一年之中，开始苦尽甘来，才能继续在读者日增的情况下，有能力晋入第二年增加和改善版面。

参考文献

- 郑宏泰、周文港（2016）《利来利往——金融家族的开拓与创新》，香港：中华书局（香港）有限公司。
- 吴昊（2006）《都会云裳——细说中国妇女服饰与身体革命（1911-1935）》，香港：三联书店（香港）有限公司。
- 伍联德等主编（1990）《良友画报》，台北市：台湾商务印书馆。
- 伍联德等主编（1926a）《良友画报》，第1期。
- 伍联德等主编（1926b）《良友画报》，第4期。
- 伍联德等主编（1926c）《良友画报》，第3期。

伍联德等主编（1926d）《良友画报》，第11期。

伍联德等主编（1926e）《良友画报》，第10期。

伍联德等主编（1926f）《良友画报》，第9期。

伍联德等主编（1926g）《良友画报》，第7期。

伍联德等主编（1926h）《良友画报》，第2期。

伍联德等主编（1926i）《良友画报》，孙中山先生纪念特刊。

伍联德等主编（1926j）《良友画报》，第8期。

伍联德等主编（1926k）《良友画报》，第5期。

伍联德等主编（1926l）《良友画报》，第6期。

小羽（1989）〈刘海粟与人体模特儿〉，《人体美大观》，青岛：青岛出版社。

The Gradual Change of the Custom of the Feminine Image Traditions Described in “*The Young Companion Magazine*” (1926-1927)

Chen Chin Fen

National ChengChi University

Abstract: Due to the dramatic cultural shift during the early Republic of China, China's local culture was deeply impacted by the influence of Western culture. Under the influence of the New Culture Movement, women's images began to receive public attention. Starting from its first edition, “*The Young Companion Magazine*” has designated space for columns with women's interest in mind to discuss how women have enormous potential to shoulder the responsibility of guiding societal trends and build successful careers independently. Since its establishment, The Young Companion has strived to “raise citizens' conscience and cultivate public cultural sophistication” and it was well-received by the readers who set a precedent for magazines of that generation. With the magazine's diverse content accompanied by rich visuals and an emphasis of making photographs the centre of its publication, it became a real time historical record of that period. But the question remained as to whether the image of women achieving and shouldering as much as men portrayed in “*The Young Companion Magazine*” had any real implication in encouraging females of that period to break through their secluded and ignorant world. Did it truthfully reflect the realities of Chinese women of that period, who were described as having transformed, within a patriarchal society, into confident and dignified females who found themselves freedom and a bright future? This issue resulted in two extreme views in the society during that period and it deserves contemplation. Today critical examination as it reflects the shift of cultural landscape of that period.

Keywords: *The Young Companion Magazine*, female, Western cultural influence on China, cultural shift, cultural phenomenon.

动机结果论

——论孟子义利观的伦理结构

黄凯文^{*}

摘 要 有关孟子的义利观几千年来仍讨论不坠，其思想内涵随着时间的推移似乎仍有源源不绝的意义剩余之处待不同时代的挖掘。借助现代学术所提供的不同思维方式，从不同的角度与层次对孟子“义”与“利”的范畴进行重探，可知对其学说的诠释不仅只能从道德领域的角度出发始为有效，孟子在面对道德选择时带有结果论意味的论述在其伦理学说中亦占有重要位置。

关键词 孟子 义 利 道德选择 动机结果论

前言

就伦理学理论的发展史而言，至少有两个基本维度是伦理学理论所关注的，此即个体伦理与社会伦理，前者关注的问题着重在个体的道德精神、气质、认知等围绕个体为中心的伦理价值探讨，后者则关注社会内部存在的各种张力，其中包括在家庭、国家制度、法制等领域内与社会秩序有关的伦理问题。按照这样的区分，在谈论有关道德原则、道德评价、道德行为的问题时，就必然要求这两方面的考量。先秦儒家在个体伦理方面的发挥是非常显著的，其有关个体修养与转化的理论在儒家发展史上可谓绵延不绝，甚至形成整个中国思想的主要特征，然而他们在社会伦理方面的关注却很少被人论及。由于社会伦理关注社会秩序的问题，社会失范的现象成了伦理学关注的主要问题，很大程度上需要实质伦理学意义上的后果考量，而不能仅停留在形式伦理学意义上、作为目的自身来追求

^{*} 黄凯文，复旦大学哲院硕士研究生。Email: pbanda@live.com

的义务考量，这实际上在先秦孔孟荀的思想当中皆能够找到，譬如孔子强调“不患寡而患不均，不患贫而患不安”；孟子关注“民无所定”“民无所安息”“民不得衣食”“率兽食人，人将相食”，主张制民之产业；荀子把“偏险悖乱”、“争、乱、穷”的恶果预测作为理论建构的起始都能够归之于社会伦理向度的考量。然而，具有这样的考量并不意味着具有理论建构上的企图。牟宗三在《政道与治道》当中多处提到儒家对道德理性的强调缺乏进一步客观化的“架构表现”（牟宗三，2003），换句话说，当牟宗三以康德哲学阐发孔孟对道德主体的发挥时，说孟子的哲学思想与民主政治是一回事，实际上是一种回溯性（retrospective）的纯理论探究，并非意味孟子的思想理论必然有这方面的发挥。基于此，在谈到道德行为的动机问题时，道德形而上学的进路未必是唯一能够展现孟子思想内容的途径。本文基于以上问题意识，借助当代分析伦理学对动机、行为、结果的研究，试图阐释孟子对待义（动机）、利（结果）问题时可能具有的解读方式。

回到中国思想自身的语境进行思考，每每谈到儒家义利观时，义与利总被看做是一组对立关系，人们必须要在非此即彼的境况下做出“非义即利”的道德选择，别无他选。而对儒家这种义利关系的理解则必然以为儒家乃贵义贱利，甚或是忽视利的道德立场。顺此而下，儒家所给予人们的印象是脱离现实的，以至于被归结为道德的理想主义，其目的为试图纯以“心性”的道德观念应对复杂人事，反映儒家义利观所表现的内在理论问题。然而，儒家的义利观不能简单地以对立关系来概括，实质上先秦在经过了春秋战国的历史进程，儒家义利观从孔子、孟子，再经由荀子的发展路径，表现了个别非常不一样的观点，从论述途径到侧重的视角皆有很大的区别。其中较为显着的就是孟荀对“性”的不同看法，导致不同的“义利之辨”，从而影响了各自不同的治国方针。荀子明确将义与利作对立关系来处理，他说过“义与利者，人之所两有也。虽尧、舜不能去民之欲利，然能使其欲利不克其好义也”（王先谦，1988：502）荀子指出“义”与“利”分别为人们所共同拥有，人虽无法完全摒弃“利”，但却能够克其一以制其二，是把义利截然对

立起来看待的论点。除了这种对立关系，另一种以墨子为代表的则是“义，利也”的义利统一观点，他将义与利作等同关系处理乃是为了回应孔子“见利思义”、“义以为上”¹的义利观。此外，还有一些义利观的类型或以义为本，或以利为本，本文在此不一一赘述，重点在于，不管是义利统一亦或是义利对立，如果对他们的义与利的内涵不做个别处理的话，则会产生偏颇的想法。传统儒家的“义”就常被定为一种道德精神追求，而“利”为现实的实际追求，因此在“非义即利”的道德选择下则必然否定儒家的“义”为不切实际。本文试图从孟子“义”与“利”的内涵分析，看孟子的义利观在“广义的道德实践”²上具有何种伦理结构，以求对孟子义利观的解读提供另一种视角。

二、孟子的“利”观

对“利”字含义的解释可追溯至《周易》一书。《易传·文言》在解释《易经》元亨利贞的范畴时，将其中的“利”字训为“义之和也”；《说文解字》则释“利”为“銛也，从刀，和然後利，从和省。”朱熹在《周易本义》中进一步阐释“利者，生物之遂，物各得宜，不相妨害，故于时为秋，于人则为义，而得其分之和”（朱熹，1992：162）。若结合各篇的文脉，“利”字若从字面上理解，指的是人、事、物因为各得其所宜所呈现的协和、各有所利的结果，而义与利不可分割的联系，也显著地表现在二者于内涵上的重叠处。从“和然后利”的解释来看，显然“和”与“利”有逻辑先后的因果关系，意思是说当“利”作为“生物之遂”、生物化育的完成与结果时，实际上需要经历“物各得宜”的过程，此过程在人而言则为“义”，因此“义”实乃获得“利”的必要条件。从对“利”字的原始解释引申出去，则有后来的好处、利益等扩充内涵。

¹摘自《论语》与《孟子》的引文皆参照朱熹（2012）《四书章句集注》，北京：中华书局。以下所引同此版本，仅示篇名，不再出注。

²本文所论及的道德实践，非仅限于个人的道德修养，而是包括社会生活、政策制定、教育方针等方面的伦理实践。

从以上对“利”字源的简单说明,可知早期对义利关系的把握为义利统一观。然而,随着春秋战国时期繁荣的经济发展,伴随宗法制度的衰颓,社会普遍上对义与利意义的理解亦出现了变化。社会一方面更为强调利的现实追求,忽视义的道德原则;一方面则缩小了利的意义范围,转为强调利的物质面、利润面。管子“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱”(黎翔凤,2004:2)的论述则全然把“利”归为“仓廩”、“衣食”之类的物质利益,并将义与利做角色上的对调,提升“利”在政治经济、伦理等方面的积极作用。王充曾在其《论衡·刺孟》中以《孟子·梁惠王上》梁孟的其中一段对话为例,将“利”分为“财货之利”与“安吉之利”(黄晖,1990:450)两方面。文中提到梁惠王问孟子“何以利吾国乎”时,孟子反问他“何必曰利”,王充据此而指孟子仅就“财货之利”来解读梁惠王,认为梁惠王实际上所指的是“安吉之利”。王充对孟子的批评是否有效、梁惠王在提出“利”所真正指向的内涵为何,不是本文所要探究的重点,反之关键应该在于从孟子的语境中把握孟子对“利”的理解。事实上,王充对“利”的二分仍无法很好地概括“利”的内涵。财货指的是钱财、食货方面的物质利益,而安吉指的则是关乎生命的切身利益。然而,道德实践活动中有关人事交际、人与物交会时所实际产生的各式需求绝不只有物质与生命两方面而已,尚有对情感、欲念、愿景等心理活动的需求,譬如对快乐、爱情、刺激感的追求等,或物质以外的物理活动需求,如事业、名誉等方面的追求皆应囊括其中。因此,“利”应当指一种由心理与物理活动中所产生的用以达到某种满足感的需求或期待,或泛指一切好处,保证“利”字内涵的意义范围不趋于狭隘。这种理解与西方哲学中所讨论的“善”(good)类似,而与中国哲学中所讨论的“至善”、“义”相区别。在对“利”这般理解的基础上,本文进一步讨论孟子的“利”观。

孟子对利的讨论篇幅虽有限,但若依循以上对“利”内涵的定义理解孟子,则孟子的基本看法仍能跃然纸上。回到刚才王充批评孟子时引用的例子,若将当时的语境所提到的“利”理解为“好处”是没有任何困难的。从“何必曰利”的回答当中有两个信息需

要留意：一、孟子不是从否定“利”的立场出发，而是要质疑“利”的必要性，正如前述《易传》解“利”时，乃是以“义”为必要条件，不是“利”；二、焦循根据赵岐“以利为名，则不利之患矣”（焦循，1987：36）一句，对“曰”字进行疏解，将“曰”与“名”、“号令”相训，因此可理解孟子反问梁惠王的实际意思可作“何必以利为号”解。“以利为号”之“利”是治国安邦的目的，也是梁惠王道德实践的动机，这是孟子所不认同的。然而若就行动结果的意义而言，“利”却是孟子所肯定的，否则不会有“不利之患”一句，此句正是通过“利”或“不利”的标准来对结果进行评判。对“不利”之结果的担忧正说明孟子亦希望最终结果是有“利”的，问题在于道德实践中所涉及的道德判断与抉择如何能够保证“利”的结果？这就使得看待“利”以不同视角则有不同的区别，因此说孟子贬低、否定、抑制“利”的观点是不正确的。另外，《孟子·告子下》载孟子与宋牼的对话中亦有相关论述。当宋牼说“我将言其不利也”的时候，此句所表达的目的本身实际上已经预设了“利”的考量与动机，即从计量利害关系出发去探讨预期的结果，也即是以利获利的观点，这是为何孟子反对“曰利”的原因，也是他重点所要批驳的。

另一个能够对以上说明进行补充的是孟子“枉尺直寻”的例子。孟子说：“且夫枉尺而直寻者，以利言也，如以利，则枉寻直尺而利，亦可为与？”（《孟子·滕文公下》）“直寻”与“直尺”同样是获得好处的两个结果，但是却有行动上“枉尺”与“枉寻”的区别，二者皆是从“利”的角度出发来推导行动，然而所获得的结果却有程度上的差异。通过此一例子，可推出孟子所要提出的潜在疑问包括，是否应当害义以达到目的？如若动机与行动无法和结果对应、相符，那么是否还有实践的必要？为了解答这一疑虑则需解决道德实践中涉及动机与行动的问题，而孟子明显的答案乃是以“义”为必要条件出发，对预期的或是实际结果的论述，于孟子反倒成了第二序的问题。

三、孟子的“义”观

本文接着探讨孟子“义”观的可能解读方式。前文提到孟子在肯定“利”的前提下，提出以“利”作为动力与行为根据所出现的问题，在孟子看来，须是以“义”为动机才有可能在道德实践中获得效益，此效益为有“利”的结果。孟子的“义”不能简单地以精神性的道德价值或原则来概括，其中一个原因在于孟子不避讳将情欲纳入“义”的范畴中来讨论，使得“义”自身就已经包含了“利”的内涵，这是因为情感、欲望等心理活动需求皆可合理的归于“利”的定义之下。休谟（David Hume）在其道德哲学著作中主张情欲是行动的动机来源（Hume D., 2006: 12-66），这也是孟子所肯定的。孟子明确指出“可欲之谓善”（《孟子·尽心下》）、“乃若其情，则可以为善矣”（《孟子·告子上》），他在政治上也肯定人民的欲望，说人民“所欲与之聚之”（《孟子·离娄上》）。情欲本来就与人性相为表里，因此在道德实践的过程中，不管出于何种原因、喜好、愿望，都有充分理由顺应自己的人性情欲而行动，这是孟子“性善论”所给予的保证。

然而，情欲若无法与四端之心互为配合与作用，则人因其放心而善恶不辨，导致价值认识与情欲性情的转变，原本所恶恶的转为好恶，以至于行恶的过程，显示动机于道德实践中的决定性作用。孟子说：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）将耳目口鼻之类与心并列为“官”，这就与荀子以心为“天君”，以五官为“天官”的提法不一样。在荀子那里五官是受制于心的，而孟子则认为心与五官为互相制约的关系而无高下之别，正如耳目之官不思而受制于心，心目之官不听而受制于耳，心耳之官不视而受制于目，因此从孟子的理路来看是不会抑制情欲的，不然则要将四端之心一并压制以害性，这在逻辑上亦说不通。另外，孟子的四端之心乃以“义”为能决定善恶的心之作用，因此“义”成了道德行动与结果之善恶判断的关键，而“义”的内涵当中能够起到这般判断作用的则有待下文进一步分析。

孟子除了在论述四端之心时给“义”下了定义性的解释，其他时候或直接、具体，或宽泛地对“义”展开讨论，如“敬长，义也”（《孟子·尽心上》）、“义之于君臣也”（《孟子·尽心下》）二句乃是特定语境下给“义”的具体规定，不能作为一般解释来看。因此若要更准确把握孟子“义”的内涵，则需循着孟子“仁义”并举的思路，回溯至孔子处比照始能得出。对孔子而言，要成就仁的道德目的，其中最为重要的两个关键为“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》）与“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》）的忠恕之道。孟子继承孔子的仁义思想，把忠恕之道作为判断善恶之“义”的内涵，形成贯彻道德实践的道德原则。另外，“义”本身也蕴含对“人”的强调。他说“天时不如地利，地利不如人和”（《孟子·公孙丑下》）正是从行动的条件出发，把人事关系与外部优势对比，人与物的最主要差别正在于人能“自反而仁”、“自反而忠”（《孟子·离娄下》），这是“义”胜于外物的根据所在；另外他又说“天下之言性也，则故而已矣，故者以利为本”（《孟子·离娄下》），焦循正是用前述《易传》“利者，义之和也”一句来疏解孟子“以利为本”之“利”，强调顺乎先天人性的重要，由对“人和”的强调总结他以“义”为必要条件的主张。

总结上文可得出以下两点：一、“义”的内涵包括“利”与“忠恕”；二、“义”做为处理人事关系的动机来源，在道德实践中起决定性作用，而且是道德行动的必要条件。这其实可从孟子的大量论述中找到例证，如《孟子·梁惠王下》齐宣王自诩自己好货好色，孟子肯定齐宣王对利的欲求，同时希望齐宣王能够推己及民，让人民也能够同样获利，这就使得“利”的动机提升为“义”的动机；同篇另有“独乐乐，与人乐乐”的比较，也是从好利的心态而推己及人，而且可以放在任何人事关系上，对自己或他人的动机进行检视。以“义”为动机原则在面对与第三方的利益冲突时，并不主张一味给予别人以“利”来解决问题，而必须同时照顾自己的“利”，以达到双向互动的效益，这个效益本身就是道德行为的结果。简言之，只要能在道德实践中把“利”放在“忠恕”的框架

下结合考量，这个动机本身就是好的，由之而下的行动判断也就是合理的，而不应将利的合理追求缩小为对私利的要求，损害他人利益以成全己利，这种自私的心态或行为是“义”所拒斥的。

事实上，把“义”原则作为道德动机的规定并不计较结果，或者说行为的结果不是孟子的评介对象，而是希望对道德动机的体认能够提供人们以更多道德选择，他“舍生取义”的主张正是在这个基础上提出的。当面对两个切身之“利”的选择时，孟子选择“义”之“利”，正如一个生活困顿的人不应接受动机不轨的施舍，就算结果是挨冻受饿，乞丐亦不屑于接受“蹴尔而与之”（《孟子·告子上》）的眼前利；假设有两人在风雪中迷路而挨饿受冻，以至于游走生死存亡之际，在孟子看来不管出于何种情况都不应当动手杀了另一人来维持自己的生命，就算结果是双双死去（其中一人如自然死去而食其肉则是另一种情况）。这即是孟子以“义”的动机检测道德行为与判断之合理的动机论。

四、孟子义利观的伦理结构

通过以上孟子对“利”所取的宽泛意义、对“义”作道德动机论的分析、加之对道德实践结果的轻述，以及道德行为的合理性对动机好坏的仰赖，基本上已经足以总结孟子义利观的伦理结构实为“动机结果论”³（Motive Consequentialism），以《孟子·梁惠王上》第一章为例：

孟子见梁惠王。王曰：“叟！不远千里而来，亦将有以利吾国乎？”孟子对曰：“王何必曰利？亦有仁义而已矣。”

³ “动机结果论”（Motive Consequentialism）是罗伯特·亚当斯（Robert Adams）于1976年所提出“动机功利主义”（Motive Utilitarianism）的引申。传统行为功利主义者认为，行动的对与错是道德评价的主要对象，而且须以获取最大化利益为前提，动机则被排除在外。反观罗伯特则主张动机好坏才是评价的主要对象，最好的动机旨在能产生最理想利益，而非最大化利益，因此认为行为功利主义与动机功利主义是不相容的。详文参见 Adams R.M., (1976). Motive Utilitarianism, *Journal of Philosophy*, 73, 467-481.

王曰，‘何以利吾国？’大夫曰，‘何以利吾家？’士庶人曰，‘何以利吾身？’上下交征利而国危矣。万乘之国，弑其君者，必千乘之家；千乘之国，弑其君者，必百乘之家。万取千矣，千取百矣，不为不多矣。苟为后义而先利，不夺不餍。未有仁而遗其亲者也，未有义而后其君者也。王亦曰仁义而已矣，何必曰利？”

梁惠王曰：寡人之于国也，尽心焉耳矣。河内凶，则遗其民于河东，移其粟于河内。河东凶亦然，无如寡人之用心者，邻国之民不加少，寡人之民不加多，何也？

上文第一个例子是梁惠王与孟子针对治国方针所进行的对话，当梁惠王提出“何以利吾国”时，其明显的预想是认为孟子能帮助他发展国家，而这个预想本身就表明了梁惠王内在目的与动机是“发展国家”之“利”；第二个例子，梁惠王认为照顾民生是一个明君的充分条件，潜在地认为“只要行动上符合成为明君的条件，国家人口将会有所提升”的结果，这种以行为作为充分条件来预测结果的做法，恰恰是行为功利主义者的看法。在孟子看来，动机才是治国方针的关键，因此他以“五十步笑百步”与“杀人以梃与刃”（《孟子·梁惠王下》）为例子，就是要告诉梁惠王审视动机的重要性，动机是贪生怕死的就不用计量谁逃了多少步才是道德的，动机是要杀人的不管用的是什么武器都不会是道德的，也即是说动机本身已经具有道德的决定性作用。照顾民生应是君王通过“义”的原则而推己及人的行为判断，是国家得到发展的必要条件。若是将动机转为“辟土地，朝秦楚，莅中国而抚四夷”的个人欲望，“利”的范围变窄，所得“利”的结果同样是窄的，而且“人和”利益的考量完全不在动机范围内，人民无法和梁惠王同样获利，更不用说会归顺于梁惠王之下，动机既然坏了，后面的结果也没有讨论的必要。正如罗伯特所说，在“人们应当追求的动机”与“人们应当拥有的动机”之间，后者才是动机结果论的主张，孟子“义内”的观点正是排斥“利”的外在求索，而强调反求诸己的

内在把握，这是以“利”无法生“利”、缘木求鱼无法有结果的根据，也是孟子回应行为功利主义的方式。

以上论证是就理论而得出的初步结论，至少从孟子的论述中确实也表现了动机结果论的倾向。这是仅就孟子的义利观所展开的讨论，并非因此就可概括孟子的道德伦理形态即是结果主义。孟子的义利观针对不同的对象会持有不一样的看法，本文也尚未针对孟子的其他德目与道德原则展开讨论，因此若归结孟子道德学说的伦理形态为结果主义实际上存在片面性。需要注意的是孟子强调“大人”与“小人”之间的分别：

公都子问曰：“钧是人也，或为大人，或为小人，何也？”孟子曰：“从其大体为大人，从其小体为小人。”曰：“钧是人也，或从其大体，或从其小体，何也？”曰：“耳目之官不思，而蔽于物。物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者，先立乎其大者，则其小者弗能夺也。此为大人而已矣。”（《孟子·告子上》）

赵岐分别注“大体”与“小体”为“心思礼义”与“纵恣情欲”。（焦循，1987:792）但是“大人”与“小人”并不是有德与无德之人的差别，该结合“君子之德，风也。小人之德，草也”（《孟子·滕文公上》）一句来理解，因此在这里的“大人”和“小人”并不涉及对错好坏的道德评价，至少就当时的时代而言仅是大小人之别首先应当是士族与平民的差别，正如孟子在《孟子·梁惠王上》说“无恒产而有恒心者，惟士为能。若民，则无恒产，因无恒心”的士民之分，君子因能“心思礼义”而不易为私欲所蔽，平民则容易“纵恣情欲”而发展为私欲，因此在政治上孟子极为强调养民而非个人教化，主张顺应人性情欲而与之聚之，从互惠互利的关系中把握深刻的道德原则，然后一以贯之于道德实践。这就说明了以义生利的义利观不是对个人的必然要求，至少从道德修养的角度来看，它不能给予道德实践者以对或错的价值判断，而

是帮助实践者从评价道德动机的过程中提供人们以道德选择。因此，“舍生取义”在一般情况下不是必然的选择，反而是强调实践者从“义”的框架下给自己提供更多出路：

滕文公问曰：“滕，小国也。竭力以事大国，则不得免焉，如之何则可？”孟子对曰：“昔者大王居邠，狄人侵之，事之以皮币，不得免焉；事之以犬马，不得免焉；事之以珠玉，不得免焉。乃属其耆老而告之曰：‘狄人之所欲者，吾土地也。吾闻之也，君子不以其所以养人者害人……或曰：‘世守也，非身之所能为也，效死勿去。’君请择于斯二者。”（《孟子·梁惠王下》）

当周太王面对外族的侵扰时，他基于土地应该用于养民而非戕害人民的原则，选择舍生取义，离开邠地。但是从另一方面，有人则会认为土地乃先人所授，因此应“世守也，非身之所能为也，效死勿去”而舍生取义。同样的“义”却提供人以两种不同选择，而两种选择皆在不为私欲所蔽的情况下产生了矛盾。然而对孟子而言重点不在于选择的结果是什么，而是思虑过程中如何凭“义”的原则“称其轻重，度其利害而为之”（焦循，1987：167），然后择而处之，因此他又说“大人者，言不必信，行不必果，唯义所在”（《孟子·离娄下》）由此可得出“义”的动机与行为、结果并不是相容的，动机无法评定实践者的行为与结果的正当性，它强调的是对利益的综合考量，而这些利益可以是财货、安吉、快乐、德性、义务等方面，只要实践者在道德实践中表现推己及人的“人和”愿望，这已经足以保证一个合理的道德行为与结果。

结语

通过以上分析论证的层层梳理，首先要对义与利的内涵有一定的把握。“利”字的内涵不应仅强调利润面、物质面、情欲面，而应泛指一切好处，保证“利”字内涵的意义范围不趋于狭隘，

“义”的内涵较“利”大而包含“利”与“忠恕”，“义”做为处理人事关系的动机之规定，在道德实践中起决定性作用，而且是道德行动的必要条件。第二，孟子并不避讳谈“利”，然而他常是就道德行动结果的意义上对“利”加以肯定。第三，把“义”的原则作为道德动机的规定其实并不计较结果，或者说行为的结果不是孟子的评介对象，他更强调的是在评价、体认自身道德动机时提供人们以更多道德选择。简而言之，孟子的义利观实际上即是动机结果论的表现，“义”与“利”的最终区别就只是动机上的选择问题：如果是以“义”为动机，那么不管是何种道德行为与结果，都会是合理的；如果是以“利”为动机，那么行为与结果的好坏本身就构成评价实践者的根据，而不是动机。因此若说孟子贵义贱利，这在理论上说不过去，儒家发展至汉代而有“重农抑商”的趋势，然而孟子也从来没有提出重农抑商的思想，从孟子对管子的批评来看，也仍不足以归结二人为分别重义与重利的思想倾向。通过对孟子义利观的探讨，孟子的思想诠释完全可以从政治、经济、社会等领域出发来实现视角转换而不仅仅只局限于道德领域，可发现其实孟子仍有许多可能的解读空间是有待挖掘的。

参考文献

- 黄 晖（1990）《论衡校释》，北京：中华书局。
焦 循（1987）《孟子正义》，北京：中华书局。
黎翔凤（2004）《管子校注》，北京：中华书局。
牟宗三（2003）《政道与治道》，台北：联经出版公司。
王先谦（1988）《荀子集解》，北京：中华书局。
朱 熹（1992）《周易本义》，北京：北京大学出版社。
朱 熹（2012）《四书章句集注》，北京：中华书局。
Adams R.M., (1976). Motive Utilitarianism, *Journal of Philosophy*, 73, 467 - 481.
Hume D., (2006). *Moral Philosophy*, Indianapolis: Hackett Publishing Company.

Motive Consequentialism: Ethical Structure of Mengzi's Viewpoints on Rightness and Profit

Ng Khai Boon

Fudan University

Abstract: Mencius' teaching on rightness and profit has sparked incessant debate within the last thousands of years, yet as time goes by, more seems to be uncovered by each generation. Benefitting from new modes of thinking from contemporary academia, a re-examination of Mencius' categorical analysis of "rightness" and "profit" from various perspectives and levels would enable wider interpretation and utility of his teachings which extend beyond discussion concerning morality. In particular, Mencius' discussion related to consequentialism when confronted with ethical dilemma is significant for the theorisation of ethics.

Keywords: Mencius, rightness, profit, moral dilemma, motive Consequentialism

马来西亚技职学院华语教学现状、 问题与建议研究

蒋孝安*、潘碧丝**

摘 要 马来西亚是一个多元文化与种族的国家，华裔是马来西亚第二大民族，华语也是华裔的主要用语。马来西亚宪法赋予人们学习母语的权利，马来西亚教育部也鼓励非华裔学生学习华语，接触中华文化，积极与华人们交流。因此，21 世纪以来，学习华语的非华裔学生日益增多，学华语的热潮如雨后春笋。许多国立或私立的小学、中学或大学纷纷开办华语班。马来西亚技职学院也不落后，于 2013 年开始逐步开办华语班，2015 年完成了所有 80 所技职学院都开办华语班的目标。本文以马来西亚十五所技职学院为对象，调查技职学院华语教学现状，并分析存在的问题，同时提出解决的建议。

关键词 马来西亚 技职学院华语非华裔

前言

在马来西亚，华语作为第二语言教学除了被叫做华语教学（华语班），有时也被称为外语或第三语言教学。高等学府华语班的设立起步于上个世纪 60 年代初，最早的两所大学时马来亚大学（1963 年）和玛拉工艺大学（1967 年）。华语班的主要对象是马来民族，由于英语是马来民族的“第二语言”，因此也有部分学者或者语言工作者将华语列为“第三语言”。马来西亚有几所国立大学称学习华

* 蒋孝安，马来亚大学中文系硕士研究生。Email: hauannchiong@gmail.com

** 潘碧丝博士，马来亚大学中国研究所高级讲师。Email: fps1067@hotmail.com

语为学习第三语言，当中就包括了马来西亚砂拉越大学、马来西亚理科大学和玛拉工艺大学（潘碧丝，2011）。

随着中国的崛起，华语在国际社会的地位也越来越重要，学习华语的人也逐年增长。近年来，在一带一路倡议下，作为沿线国之一的马来西亚与中国的交流和贸易也越来越频繁，中国人民到马来西亚旅游的人数也日益增多，华语逐渐成为非常重要的“经济语言”，学习华语的非华裔大学、中学、小学生也不断增加。虽然政府未曾在大专园校实施第三语言政策，但是高教部欢迎国立或私立大学鼓励学生学习第三语言既是华语（前高教部副部长拿督赛夫丁阿都拉，2011）。高教部调查发现，近年来马来西亚的高等学府的华语教学取得了长足的进步，但是隶属于教育部的技职学院的华语教学上却是难以开展。本文对马来西亚十五所技职学院进行调查分析，探讨华语教学的现状和发展前景。

一、研究综述

近年来，华语作为第二语言教学的研究越来越多。本地的学者也开始关注这一方面的发展，并展开研究。然而，有关的研究还不算多，研究成果也很有限。基本上，马来西亚华语作为第二语言教学的研究可分为两大类。

第一类研究是华语教学与学生的学习问题的研究，比如钟秋生、黄碧云（1992），探讨了是马来族大学生学习汉语，特别是在学习汉字时所面对的问题。文章也提到了马来族学生学习汉语过程中，所面对的母语负迁移的影响和缺乏语言环境下学习汉语的种种难题。庄兴发（2006）是以玛拉工艺大学的华语教学为研究对象，发现华语教学中最常见的问题是汉字教学、学生母语负迁移影响华语的学习、授课时间不足等。同时，他在文中建议成立华语为二语教学学会，以便统一国立大专华语教学的课程与教材。黄凯芯（2008）是调查和比较了马来西亚四所大专院校，即玛拉工艺大学、博特拉大学、国立大学和砂拉越大学教授华语作为外语学习的状况，认为这些大学的华语教学都缺乏完善的系统。

第二类研究是涉及华语课程与教材的研究。如：郑文龙（2008）认为马来西亚国民小学华语课程设置及教材编制的沿革演进，教材教编写需遵循教学大纲内容。叶婷婷、吴应辉（2010）的调查发现，在马来西亚这个多元社会与多元语言的国家，有的教材具有鲜明的本土化色彩，但是教材的水平等级和内容结构参差不齐。潘碧丝（2011）则认为，马来西亚教育部已在国民小学推广华语的学习，为其他种族提供学习华语的机会，而马来西亚 19 所公立大学也都开办华语班，但是课程与课纲并不一致。此外，何福腾（2014）在《马来西亚国立大学华语课程教材的研究》中表示马来西亚的大学华语教学的课程设置、教学大纲、本土化教材的编写以及评估制度还未成熟，加上政府在这方面扮演的角色不明确，导致国立大学华语教学缺乏系统性。

其他方面的研究还包括杜素仪（2010）研究认知、情感和社会因素对马来西亚大学生汉语（华语）学习动机的影响和作用。叶婷婷等（2010）认为，马来西亚高校汉语（华语）作为第二语教学的发展必须以族群和谐为前提，国家利益为根本，应立足本土，放眼全球。何福腾、庄佩英（2012）也在《马来西亚本土华语二语教师能力标准》的文章中认为，高教部需要先将教师教学水平处理好，然后才从教师的教学能力与水平能力着手，这样国立大学华语班的延续发展才指日可待。马来西亚高校应该把汉语作为第二语教学提升为一门学科来建设与运行。

纵观这些研究，探讨马来西亚华语教学发展，包括现况、问题、对策等的论文和文献并不多，而且大部分都着重于研究高等学府的华语教学现况和课程研究，覆盖面也不够广。

二、研究方法

本研究的目标是要理清马来西亚技职学院华语教学现状和问题，同时提供建议来改善其困境。首先，我们通过阅读相关文献资料，梳理马来西亚技职教育的发展历史。文献资料不足之处，我们采访专家以补足相关资料。接着，我们通过调查问卷，对技职学院

华语教学状况与问题进行调查，并与教师进行访谈，让老师们提出改善问题的建议。

研究的设计分为三个部分：设计问卷与访谈的问题、完成调查与访谈记录，最后是总结技职学院华语教学的发展现况。

（一）设计调查问卷与访谈的问题

第一个步骤是构建马来西亚技职学院华语教学发展的调查问卷和访谈题目。有了题目，进行调查和访谈时就有所据，在写报告时就易以归类分析和深入讨论。根据韦伯、唐斯（Webb& Downes, 2003）的理论，提到广为搜证，从已有文献中寻求新角度，这个做法可以帮助我们有效率地整理出一份访谈题目。因此我们采用此方式收集资料，草拟马来西亚技职学院华语教学发展的调查问卷与访谈的题目，整理出一份完整、有效和可信度高的调查问卷和访谈题目。接着进行试验性测试（Pilot Test），再根据反馈进行改善与修订，最后才对研究对象进行调查。

（二）进行问卷调查与访谈记录

问卷调查对象是 15 所技职学院的 300 名技职学院华语班的学生。这 15 所技职学院最早开办华语班，因此我们选择这 15 所学院作为我们的调查对象。这 15 所技职学院分别是：

表 1 最早开办华语班的 15 所技职学院

1. Kolej Vokasional Arau
2. Kolej Vokasional Sungai Petani 1
3. Kolej Vokasional Balik Pulau
4. Kolej Vokasional Seri Manjung
5. Kolej Vokasional Shah Alam

6. Kolej Vokasional ERT Setapak
7. Kolej Vokasional Dato' Lele Maharaja
8. Kolej Vokasional Datuk Seri Mohd Zin
9. Kolej Vokasional Kluang
10. Kolej Vokasional Muadzam Shah
11. Kolej Vokasional Kuala Terengganu
12. Kolej Vokasional Pengkalan Chepa
13. Kolej Vokasional Kuching
14. Kolej Vokasional Beaufort
15. Kolej Vokasional Labuan

我们以电邮方式发送问卷给技职学院华语教师填写，同时要求教师挑选 20 名在华语班表现较好的学生填写问卷。其原因是在华语班表现较好的学生，重视学习华语，会认真回答问卷。学生完成问卷作答后，华语教师收集问卷，将问卷电邮回给我们。

我们访谈对象是来自 15 所最先开办华语班的技职学院华语教师。我们准备好名单，通过各种方式，如：电话、电邮、人事拜托等途径让对象接受访谈。

（三）分析及总结技职学院华语教学发展与挑战

最后是将资料分析、整合和提呈报告。分析全部的资料后，根据类别来论述马来西亚技职学院华语班的详情，如：开办年份、开办目的、课程进行模式、教师及学生资料、华语课程的类别资料、教学大纲的编写依据、评估形式、课本/教材类别、教师培训等项目。同时提出马来西亚技职学院华语教学发展所面临的问题和挑战，并尝试提供解决马来西亚技职学院华语班难题的方案，以帮助

马来西亚技职学院华语班日后能够更加系统化发展，扩大华语教学的影响。

三、马来西亚技职教育与技职学院

（一）马来西亚的技职教育

所谓技职教育，其实是技术与职业教育的简称。它有别于传统的学术教育，强调的是技术在相关职业上的直接应用，并着重于专门技术和知识的掌握。在 2011 年以前，马来西亚教育体系并没有技职学院。技职教育是通过中小学的生活技能课获取，在小学阶段，每周有两节的生活技能课；初中阶段则是每周三节的综合生活技能课；而在高中阶段，则是一门职业选修课，如餐饮课、农工科、电脑资讯科等。正是由于这情况，长期以来导致许多在技职方面具有才华及对技职教育感兴趣的学生选择辍学。因此，教育部决定将大马教育体系转型，大力发展马来西亚的技职教育。

为此，马来西亚政府在《马来西亚 2013 至 2025 年教育大蓝图》中，将技职教育（Technical and Vocational Education and Training, TVET）列为 10 大重点发展方向之一。马来西亚政府对技职教育的重视，促使（公立和私立的）技职教育机构犹如雨后春笋般林立。公立技职机构由 7 大部门联合开办，包括高等教育部、人力资源部、青年与体育部、农业部、卫生部、国内贸易、合作社及消费部以及隶属乡村及区域发展部的马来西亚人民信托局（玛拉）。至于私立机构则是由私立大专院校开办的技职课程如：拉曼大学学院技职教育、南方大学学院技职教育、新纪元大学学院技职教育等。此外，还有一些是由大企业公司所设立的技职教育单位，种类繁多，琳琅满目。

随着这项改革，政府决定从中学阶段开始培育技职人才。因此，马来西亚的教育部技职教育组设计了四种技职教育课程以满足学生和社会需求。初中毕业生或小学毕业生可以通过相关的渠道修读这四种课程。

一、进入技术中学（SMK Teknik）修读技术教育课程，这是为初中评估考试成绩优秀的中三学生而设的课程。在技术中学，学生在初中阶段除了必须修读跟一般中学一样的课程外，会修读一些与技职相关的课程；进入高中阶段后，学生修读的全是属于技职类的科目。学生可在技术中学考取马来西亚技职教育证书（SPMV）。毕业后可进入玻璃市大学（UniMAP）、彭亨大学（UMP）、胡先翁大学（UTHM）和马六甲技术大学（UTeM），四所技职型大学继续学业。

二、进入技职学院（Kolej Vokasional）修读技职课程。未进入技职学院前，学生将在普通中学完成初中教育，唯有在初中评估考试中考获中上成绩的学生方有机会进入技职学院。学生在技职学院完成 4 年的课程后，可考取马来西亚技职教育文凭（Diploma Vokasional Malaysia），并申请进入工艺学院（Politeknik）或者全国四所技职型大学。

三、进入技术培训学校或机构修读技职课程。这类课程专为无法升上高中的学生而设立。学生在完成初中教育后，若初中评估考试成绩太差，就可进入技术培训学校或机构，比如工业培训学院（Institut Latihan Perindustria, ILP）或者社区学校（Kolej Komuniti）接受技职训练。学习模式是三天在学校读书，两天在工厂工作，毕业后可获得技术证书（Sijil Kemahiran Malaysia）。

四、在特选中学修读基础技职课程（Pendidikan Asas Vokasional）。全马来西亚共有 65 所特选中学，专为有志往技职教育发展的小六毕业生设立初中阶段的技职课程。学生在校除了学习基础技职课程，也得修读教育部所规定的必修科。虽然学生在这三年里获得了基础技职教育知识，但他们在高中阶段未必一定要继续往技职教育方面发展，他们依旧可以选择文科源流还是理科源流。至于选择技职教育的，可以到技职学院或者技术中学继续高中生涯。

(二) 马来西亚的技职学院

2012 年，马来西亚教育部挑选了 15 所技职中学（Sekolah Menengah Vokasional, SMV），升格成技职学院（Kolej Vokasional），改革了马来西亚的技职中学规模。这 15 所技术中学包括：

表2 最先升格为技职学院的15所技职中学

1. Sekolah Menengah Vokasional Arau
2. Sekolah Menengah Vokasional Sungai Petani 1
3. Sekolah Menengah Vokasional Balik Pulau
4. Sekolah Menengah Vokasional Seri Manjung
5. Sekolah Menengah Vokasional Shah Alam
6. Sekolah Menengah Vokasional ERT Setapak
7. Sekolah Menengah Vokasional Dato’ Lele Maharaja
8. Sekolah Menengah Vokasional Datuk Seri Mohd Zin
9. Sekolah Menengah Vokasional Kluang
10. Sekolah Menengah Vokasional Muadzam Shah
11. Sekolah Menengah Vokasional Kuala Terengganu
12. Sekolah Menengah Vokasional Pengkalan Chepa
13. Sekolah Menengah Vokasional Kuching
14. Sekolah Menengah Vokasional Beaufort
15. Sekolah Menengah Vokasional Labuan

从 2013 年起，马来西亚教育部又逐步将其中的 65 所技职中学（Sekolah Menengah Vokasional）升格为技职学院（Kolej Vokasional）。同时，教育部保留了技术中学（Sekolah Menengah Teknik），为将直接进入工艺大学工程系的中五毕业生提供预科班。于是，2013 年以后马来西亚的技职学院达 80 所（参阅附录）。

技职学院开办的课程涵盖 53 个领域，包括机械与电子工程、土木工程、资讯科技与通讯、空调与冷藏技术、汽车工艺、家具设计与制造、建筑工程、美容美发、水喉建修、美术与工艺、农业、旅游、航空、烹饪与料理等，种类繁多，选择多元。这些课程都已获得技职发展局（Jabatan Pembangunan Kemahiran）认可。

技职学院课程不仅强调学术知识，也注重实习活动与经历。为了让学生能透过接触实物及操作所学，从中吸取经验，并确保学生在毕业后能更快投入工作，每所学院的课程都以 30%理论，70%实践课构成。技职学院的本质是强调相关职业的技术运用，强调实用性及实践性。技职学院与一般的学院最大的区别就是不过于强调理论知识。

学生在毕业后还可以按照修读的课程级别，获得不同等级的大马技术文凭（Sijil Kemahiran Malaysia）。国家技术发展局是马来西亚人力资源部属下负责推动及协调技职人力资源的法定机构。国家技术发展局共提供了职业领域的资格认证，并以技能及学术水平分为五个等级（参考表 3：国家技术发展局资格级别）。

表3 国家技术发展局资格级别

等级	国家技术发展局资格级别	最低修习时限	学术水平
1	马来西亚技术第一级证书 （SKM Tahap 1）	6个月（最少 600个小时）	证书
2	马来西亚技术第二级证书 （SKM Tahap 2）	6个月（最少 600个小时）	证书
3	马来西亚技术第三级证书 （SKM Tahap 3）	1年（最少 1200个小时）	证书

4	马来西亚技术第四级文凭 (Diploma Kemahiran Malaysia, DKM Tahap 4)	1年(最少 1200个小时) + 3个月实习	文凭
5	马来西亚技术第五级高等文凭 (Diploma Lanjutan Kemahiran Malaysia, DLKM Tahap 5)	1年半(最少 1800个小时) + 3个月实习	高级文凭

教育部也鼓励所有进修技职课程的学员，考取至少第三级大马技术证书（SKM Tahap 3）。第一级技术证书与大马教育文凭（SPM）同等，但是拿到第一级技术证书步入社会，并不能拿到较高的薪水，而且就业机会也不大。若考取三级以上证书则比较受职场欢迎。

学生在完成第四级课程后，可在国内四所技职型大学继续修读学士课程。这四所技职型大学是玻璃市大学（UniMAP）；彭亨大学（UMP）；敦胡先翁大学（UTHM）和马六甲技术大学（UTeM）。技职教育转型促使技职教育成为主流教育的趋势，协助国家在 2020 年达成拥有 80% 高技能人力资源的目标。

四、技职学院华语班教学现状

2013 年，马来西亚教育部在全国 15 所最先从技术中学升格为学院的技职学院实验性开办华语班。出乎意料之外，一开班就得到学生积极和热烈的响应，每所技职学院平均有 500 名学生选修华语。从 2015 年开始，华语班正式在全国 80 所技职学院开办。

马来西亚技职学院华语课程由教育部技职教育组的中文组统筹及进行，课程开办的目的是让学生多掌握一种语文，增加和提高就业机会，同时也期望非华裔学生能通过华语与华人社会进行有效的交流和沟通，促进民族、国家的团结与和谐。

技职学院华语班为零起点学生开设，教学模式一般以以翻译法为主，并以马来语或英语为教学媒介语。课程教学是以班级形式来进行，每班学生人数约 30 名。技职学院华语班属于综合课。教学过

程还是以教师为中心，教师扮演领读、解说、提供答案的角色，学生听随教师的指示作相关的回应。技职学院华语班的教学目标是让学生学会听、说、读、写的技能，进而应用规范的华语来学习、表情达意、与人沟通。

技职学院华语班的学生大部分是马来学生和原住民，只有少数印度裔。80 所技职学院华语班的师资由中文专业和非中文专业毕业教师组成。15 位具有中文专业资格的教师皆毕业于马来西亚苏丹伊德里斯教育大学中文教育组。然而，他们所具备的是教导华语作为第一语言的专业资格，而非第二语言教学的资格。至于其余 65 所技职学院的华语班老师则由谙中文的华裔教师充当。

技职学院华语课分两年上，第一学年课码为 A08600，占一个学分，每周 2 个学时；第二学年的课码则是 A08700，属 2 个学分科目，每周 3 个学时。所有学院统一采用由教育部华文课程发展组编写的教材。第一学年 A08600 的教材共有 10 课，分别是问好、家庭、朋友、工作室、食堂、身体、运动、卫生、日子、感受；第二学年 A08700 的教材则有 7 课，分别为在餐厅、在工作地方、在医院、在办公室、地方名称、公共交通、面试。因技职学院华语班是一门选修科，所以华语班每周课时仅有 2 或 3 个学时。

根据我们跟技职学院华语教师的访谈得知，技职学院华语课程教学教材的编写是参考中国对外汉语教材。技职学院华语教学有一套配合零起始学生的评估方式。80 所技职学院华语课程评估形式统一，设有含听力和口试的期中考试与期末考试。课程的评估项目包含：课业占 50%、含听力的口试占 30%以及笔试占 20%。考试的试卷格式一致，但是各学院的试题不同，需根据各个学院学生的程度而定。

马来西亚技职学院华语教学从无到有，学习人数呈井喷式增长，马来西亚教育部在华语教学工作方面也付出了较多的成本和努力。这表明了马来西亚政府对技职学院华语教学的支持。技职学院华语班开办至今已有 5 年之久，为更好的应付日益增多的学生人数，有关当局必须正视技职学院华语班面对的问题，并给予帮助。

五、马来西亚技职学院华语班所面临的问题与挑战

近年来，马来西亚技职学院发展蓬勃，但是无可否认的，其仍然存在着许多主客观因素所造成的问题，归纳起来，有以下几点：

（一）学生学习态度欠佳

技职学院华语班的学生都是非华裔学生，没有华语基础，同时也不能掌握方言。因为学生没有语言环境，所以他们在在学习过程中困难重重。此外，学生的学习态度欠佳，也导致学习华语的水平难以提高。我们的调查显示，学生在课后极少复习课业，唯到了期中或期末考试时才稍微复习。对大部分学生而言，选修华语只是为了拿到学分、顺利毕业。学生对掌握好华语的意愿不强，学习态度不积极，使得学生的华语掌握能力非常有限，甚至学无所成。

（二）合格师资不足

众所周知，教师教学水平的高低直接影响教学质量和效果。技职学院的行政人员认为只要会说华语，看得懂华语，能以华语书写的人，就能教华语基础班，这是不合乎语言教学理论的。华语作为第二语言的教学必须按照第二语言教学的规律和特点来进行，教师也必须通过专业训练，考取相关资格文凭才符合要求。目前马来西亚教育部有 80 所技职学院开办华语班。虽然当中有 15 所技职学院的华语教师具有苏丹依德利斯教育大学中文教育专业资格，但是他们并不是华语作为第二语言教学专业。其余的 65 所学院则由通晓华语的华裔教师来充当。可见，师资力量已经成为制约技职学院华语班发展的严重问题。

（三）教材建设薄弱

技职学院除了需要栽培优秀的华语师资人才以外，也要有一套完整的教学大纲及教材。虽然目前全马 80 所技职学院采用统一的

课程和教材，但是这些教材内容过于繁琐，课文内容比较单调枯燥，不重视培养学生的语言交际能力。教材的内容涉及面广泛、繁杂，不够集中，而且内容多参考或取自中国教材，不但不符合国情，也无法满足学生的需求。

此外，对于华人文化因素的导入似乎也不足够。技职学院的华语教材强调语文技能的训练，不注重中华文化的导入。华语对于马来西亚非华裔来说属于外语，因此华语教学不能忽略了华人文化。但是，技职学院的教材没有考虑到学生文化背景的差别，适量的加入中华文化而大大限制了非华裔学生对中华文化的理解。

教材的编者都没有华语作为第二语言教学的专业训练和教学经验，所以没有依据相关理论和知识进行编写。他们从自身的生活实际情况出发，编写他们认为合理、适合学生需求的题材内容，而忽略了学生的实际生活情况，使得教材难以引起学生的学习兴趣。此外，编者大量参考了外国教材内容，采用外国情景，缺乏本土色彩，乖离了本地的现实生活。

（四）课时的不足

课时的不足，成了马来西亚技职学院华语教学的一大困境。虽然华语班在技职学院仅是外语科目，不能与中国的对外汉语（华语）学科课程比较，但是课时的不足，肯定会对教学效果产生影响。在课时不足和有限的语言环境之下不能栽培出精通华语的学生，只能栽培出略懂华语的学生。

在中国大学内进修的初级汉语（华语）课程，学生至少每周需上课 160 至 200 个小时，为期八至十周。反观马来西亚 80 所技职学院的华语班，虽然每学期有 14 周华语课程的学时，但是每周只需上 28 个小时，最多的也才 32 个小时，与中国大学汉语（华语）课程的课时相比之下，明显少了许多。

然而，学生必须在有限的课时里，学习成千上万的汉字是一个非常巨大的挑战，即便是只学习最常用的汉字也不是一件容易的事。技职学院提供学生选修华语的目的就是，希望华语班的学生学了华

语后能在职场上交际使用。但是没有足够的课时，再好的老师、再好的教材、再好的教法也无济于事。

六、解决问题的建议

随着中国经济实力的增强和国际地位的提高，无论是在小学、中学或是高等学府，学习华语的非华裔学生人越来越多。华语作为第二语言的教学的发展，必将快速且蓬勃发展。在这种形势下，教师要不断总结经验，提升自我，同时也要客观分析存在的问题。只有正视并设法解决这些困难和问题，并提出解决问题的建议，马来西亚技职学院的华语班才能得到持续不断的发展。

（一）激发学生学习华语的兴趣

爱因斯坦有句名言：“兴趣是最好的老师。”兴趣对一个人的成长与成功有着神奇的内驱动作用，能巧妙地变无效为有效，变低效为高效。教师首先需要让学生明白学习华语与好处，孔子有云：“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”（张居正，2009：193），学生有了明确的兴趣和目标就会产生动力，才会积极快乐的投入学习。因此，华语班老师需要激发学生的思维，认真学习，掌握好华语，与华人社会进行有效的交际沟通。

在课堂上，教师可以进行各种活动，如歌唱、表演、竞赛、游戏等营造良好的华语学习氛围，提升学生学习华语的兴趣。通过这些活动，学生不但复习了所学的内容，而且提高了学生的语文掌握能力。教师也要多鼓励学生，使课堂气氛充满生机与活力，以利于学生才智的发挥，进而提高学习的动力。愉快的环境学与体验，不但可以让学生的学习更有效，而且可以大大的减低学生的惰性。

（二）加强华语教师队伍建设

众所周知，教师在传道授业过程中扮演着十分重要的角色。没有高水平的教师，就不可能有高质量的教学（庄兴发，2006）。因此，要提高华语教学质量，就必须高度重视对外华语师资队伍建设。针对马来西亚技职学院华语师资队伍存在的主要问题，可以从几个方面入手。

华语教师必须是个“万能者”。就专业知识结构来说，一个优秀的华语教师，不但需要熟练掌握现代汉语、古代汉语等语言学知识，而且还要掌握中国文学及中华文化等方面的知识。只有具备了丰富的专业知识，教师才能在教学过程中游刃有余，帮助学生深刻理解华语的精髓。除此之外，还要鼓励教师提高学历层次，以增强他们进行学科理论研究的能力。通过更多的研究实践，总结出更好的授课方法和方式。

教师要想搞好华语教学，不能仅凭丰富的知识储备，还需要拥有较强的教学能力。教师要在先进教育理论的指导下，需注重语言处理能力、教学实施能力、评价与测试能力等方面的培养和提高。由于华语教学的特殊性，教师必须具有马来语会话能力，以便可以有效和非华裔学生交流与沟通。同时，华语讲师也需要以高尚的道德情操去影响学生，感染学生，以自己的实际行动去弘扬中华民族的传统美德。

此外，马来西亚一所民办高等学府，即新纪元大学学院，已开设“应用华语教育学生课程”。“应用华语教育学士课程”为师资培训课程，强调理论与实践的结合，主要以培养学生掌握熟练的华语作为第二语言教学技能和良好的文化传播、跨文化交际能力，同时也兼顾知识与文化的建构，提升学生的汉语专业素养，且能胜任多种教学并向外推广汉语的工作，成为具有较强学术科研能力的国际化专门人才。这也是全马唯一培训华语作为第二语言教学师资的单位。建议教育部与该大学学院合作，拟定计划长期为技职学院华语班教师提供培训在职培训，同时聘请本地大专学府的对外华语教师前来举办备课活动以及分享教学经验，以便达至事半功半的效果。

中国的“华文教育网”与台湾的“全球华文网”设立了一个非常好的网络培训平台帮助海外华语教师进行网络远程培训。网络远程培训不仅打破时间和空间限制，而且还打破了学生的年龄限制。在当今人才竞争激烈的教学里有教师仍需要继续学习，不断充实自己，网络远程教学给华语教师提供了绝好的机会。希望通过远程培训，华语教师的教学水平得到提高。因此，技职学院华语教师需善用这些资源，主动参与相关培训，提升他们的教学能力。

华文师资培训是一项十分重要的工作，今后还要进一步加强研究，如课程设置、教学内容、教学的组织安排、教材编写等，都需要拿出实质性研究成果，以应用于师资培训。

（三）编写合适的教材

由于学生的背景、学习目的和学习策略都不一样，因此编写华语教材时除了必须考虑国情外，也必须符合学生的需求。技职学院的华语教材内容需不够多样化，范围的覆盖面也不广，教材内容应多着重于学生日后工作领域，以便能与将来的生活和工作环境相结合。同时，编写教材时需确保质量，即要重视教材的知识性，也要注意教材的趣味性，能吸引学生，使学生产生学习兴趣和动力，让学习过程变得轻松愉快。教材内容需与时俱进，并以华语教学理论为指导，以华语教学目标为依据。

编写教材可以从以下两方面入手。一、更新观念，与时俱进，吸收外语教学法和二语习得理论研究的最新成果；二、进行试验研究，掌握编写教材所需要的各种数据，为编写教材提供参考（刘珣，2006）。因此，技职学院应该组织专业的编委会，按照编写教材原则进行编写工作，并结合中国编写对外汉语教材专家与国内对外汉语专家进行审核工作。这是因为中国在编写对外汉语教学教材已经拥有数十年的历史，这些专家有足够的经验给予协助，而国内专家扮演监督教材内容性质，确保华语班的教材内容能具有本土色彩的角色。

（四）多样化的华语教学方式

在面对课时不足又无法要求校方增加课时的情况下，华语班教师唯有采用伸缩性的教学方式来提高教学的有效性。

首先，把传统教学方法与现代教学技术结合起来。随着研究成果不断的出炉，出现了更多的现代教育理念和现代化教学方式，使得华语作为第二语言教学的教学方式也必须与时俱进，尤其是在网络化教学日益普及的今天，华语教师一方面要继续发挥传统教学方法的优点，系统讲解，巩固训练；另一方面，也要根据教学需要，尽可能采用现代化教学方式。例如：通过多媒体教学，把所要讲授的抽象的语言知识形象地展示给学生，使他们更感性地理解决汉字，更深刻感受中华文化。这样不仅可以解决课时不足的问题，还能增加教学的趣味性，提高学生的学习积极性，同时，还能把语言讲解与文化传播结合起来。

其次，把课堂教学与课外活动结合起来。课外活动是课堂教学活动的延伸。如果说课堂教学的主要功能是学习理论知识，那么课外活动的主要功能就是提高实践能力。所以从某种意义上说，课外活动也有一定的作用。课外活动的形式多种多样，在校内，可以组织各种社团，开展文化活动，如语文知识比赛、中华文化知识比赛和举办中文歌曲歌唱比赛等。在校外，可以组织学生到社区，直接融入华人社会，接触和了解华人的生活和文化，让学生有更多机会与华人沟通和交流，这样不仅可以巩固他们在课堂上学到的华语知识，而且还可以提高他们的华语应用能力，提高中华文化的理解和认识。随着科技的发达，时下许多教学模式都偏向科技化。为解决课时不足问题，教育部可以研发各类科技教材并提供予学生，让选修华语班的学生可以在家通过视频自学，以解决华语课时不足的问题。

结语

随着中国的崛起,普通话或者汉语越来越受国际认可和重视,华语在马来西亚也顺水推舟,蓬勃发展,而中华文化也越来越多非华裔族群的关注。但是,华语自身的特点决定了对外华语的推广之路不易。华语教学者需寻找更为科学、更为合理的理论知识、教学模式、教学方法和教学策略以提高教学成效。由于马来西亚技职学院华语教学任重而道远,所以我们必须认清和正视技职学院华语教学的现状,通过不断的研究、分析和总结,找出技职学院华语教学中存在的问题,并且提出有效的针对性措施和策略,帮助华语教师树立明确的学科方向,这样他们才能全身心的投入到对华语教学中,推进马来西亚技职学院华语教学的发展。

参考文献

- 陈朝义、何富腾(2007)《浅谈马来西亚土著大学对外华语教学的研究及贡献》,《华文学刊》,第5期第2本,11-21。
- 崔永华、杨寄洲(2005)《汉语课堂教学技巧》,北京:北京语言大学出版社。
- 刁世兰(2010)《对外汉语教学的现状与发展趋势》,辽宁行政学院学报,北京:中华人民共和国新闻出版。
- 杜素仪(2010)《马来西亚大学生汉语学习动机研究》,中央民族大学(硕士)论文,北京。
- 何富腾(2014)《马来西亚国立大学华语教学及教师能力标准研究》,拉曼大学(博士)论文,金宝。
- 黄凯芯(2008)《马来西亚一些高等学府汉语基础班的研究》,马来西亚国民大学课业论文,万宜。
- 刘珣(2006)《对外汉语教育学引论》,北京:北京语言大学出版社。
- 李豪、田宇(2016)《论对外汉语教学中存在的问题和改革策略》,《文学教育》,2016年第二本。
- 吕必松(2006)《对外汉语教学发展概要》,北京:北京语言大学出版社。
- 潘碧丝(2011)《马来西亚华语的传播与发展——对外汉语(华语班)在国立大学现状调查报告》,《汉语教学学刊》第7辑,242-248。
- 叶婷婷(2011)《马来西亚高校汉语作为二语教学发展研究》,中央民族大学(博士)论文,北京。

- 叶婷婷、吴应辉（2010）《马来西亚的华语作为第二语言教学教材探析》，《云南大学学报》第4期，63-67。
- 郑文龙（2008）《马来西亚国民小学华语课程及教材的沿革研究》，暨南大学（硕士）论文，未出版，广州。
- 钟秋生、黄碧云（1992）《马来学生在汉语学习中所面对的难题初探》，《世界汉语教学》，1992年第1期，49-53。
- 庄兴发（2006）《华语文作为第二语文在马来西亚的教学问题》，吉隆坡：新纪元学院马来西亚族群研究中心。
- Kolej Vokasional Malaysia (2012). *A08600 Bahasa Cina Kolej Vokasional*, Kuala Lumpur: Bahagian Pembangunan Kurikulum, Unit Bahasa Cina.
- Kolej Vokasional Malaysia (2013). *A08700 Bahasa Cina Kolej Vokasional*, Kuala Lumpur: Bahagian Pembangunan Kurikulum, Unit Bahasa Cina.
- Abdul Shukor Abdullah (1997, December). *Isu dan Cabaran Pendidikan Vokasional Dan Teknikal di Abad 21. Ucap Utama Seminar Kebangsaan PTV*. Universiti Putra Malaysia, Serdang. Selangor.
- Bernamea (2010, September 27). Sistem Pendidikan vokasional dirombak, kata Muhyiddin. Retrieved from <http://www.themalaysianinsider.com>
- Isahak Haron (1992, January). "Aliran perkembangan Pendidikan dan Pembentukan Malaysia Sebagai Negara Industri Abad Ke 21". In 4th General Speech of Aminuddin Baki at UPM, Serdang.
- Kementerian Pelajaran Malaysia (1980). *Laporan Jawatankuasa Mengkaji Pelaksanaan Dasar Pelajaran*, Kuala Lumpur: Cabinet Report.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (1987). *Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*. Kuala Lumpur: Pusat Perkembangan Kurikulum.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (1992). *Buku Penerangan Kurikulum Bersepadu Sekolah Menengah*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (2001). *Falsafah Pendidikan Kebangsaan, Matlamat dan Misi*. Kuala Lumpur.
- Kementerian Pendidikan Malaysia (2002). *Laporan Jawatankuasa Pusat Perkembangan Kurikulum*, Kuala Lumpur: Pusat Perkembangan Kurikulum.
- Kementerian Pengajian Tinggi Malaysia (2006). "Modul Pembangunan Kemahiran Insaniah (Soft Skills) untuk Institusi Pengajian Tinggi Malaysia". Serdang: Universiti Putra Malaysia.
- Nurul Nadya Abu Bakar, Rohana Hamzah & Amirmudin Udin (2011). *Cabaran-Cabaran Dalam Pendidikan Teknik Dan Vokasional Dalam Membangunkan Sumber Manusia. Journal of Edupres, version 1*, 159-164.

Yusoff Bin Harun (2011, September). *Hala Tuju Pendidikan Teknik dan Vokasional*. Journal Paper presented at International Vocational Forum – Technical Education, Hangzhao, China.

附录:

以下为马来西亚80所技职学院名单:

1. Kolej Vokasional Arau	2. Kolej Vokasional Melaka Tengah
3. Kolej Vokasional Sungai Petani 1	4. Kolej Vokasional Jasin
5. Kolej Vokasional Balik Pulau	6. Kolej Vokasional Port Dickson
7. Kolej Vokasional Seri Manjung	8. Kolej Vokasional Ampangan
9. Kolej Vokasional Shah Alam	10. Kolej Vokasional Kuala Klawang
11. Kolej Vokasional Ert Setapak	12. Kolej Vokasional Juasseh
13. Kolej Vokasional Dato' Lele Maharaja	14. Kolej Vokasional Dato' Undang Haji Muhammad Sharip
15. Kolej Vokasional Datuk Seri MohdZin	16. Kolej Vokasional Batu Pahat
17. Kolej Vokasional Kluang	18. Kolej Vokasional Segamat
19. Kolej Vokasional Muadzam Shah	20. Kolej Vokasional Kota Tinggi
21. Kolej Vokasional Kuala Terengganu	22. Kolej Vokasional Muar

23. Kolej Vokasional PengkalanChepa	24. Kolej Vokasional Tanjung Puteri
25. Kolej Vokasional Kuching	26. Kolej Vokasional Perdagangan
27. Kolej Vokasional Beaufort	28. Kolej Vokasional Ert Azizah
29. Kolej Vokasional Labuan	30. Kolej Vokasional Ert Puteri
31. Kolej Vokasional Kangar	32. Kolej Vokasional Kuantan
33. Kolej Vokasional Kulim	34. Kolej Vokasional Tengku Ampuan Afzan
35. Kolej Vokasional Langkawi	36. Kolej Vokasional Sultan Ahmad Shah
37. Kolej Vokasional AlorSetar	38. Kolej Vokasional Sultan Haji Ahmad Shah Al-Mustain Billah
39. Kolej Vokasional Sungai Petani 2	40. Kolej Vokasional Temerloh
41. Kolej Vokasional Nibong Tebal	42. Kolej Vokasional (Pertanian) Chenor
43. Kolej Vokasional Butterworth	44. Kolej Vokasional Kuala Krai
45. Kolej Vokasional Batu Lanchang	46. Kolej Vokasional Pasir Mas
47. Kolej Vokasional Seberang Perai	48. Kolej Vokasional Tanah Merah
49. Kolej Vokasional Gerik	50. Kolej Vokasional Bachok
51. Kolej Vokasional Ipoh	52. KolejVokasional Kemaman

53. Kolej Vokasional Seri Iskandar	54. Kolej Vokasional Besut
55. Kolej Vokasional Slim River	56. Kolej Vokasional Dungun
57. Kolej Vokasional Taiping	58. Kolej Vokasional Kudat
59. Kolej Vokasional Kuala Kangsar	60. Kolej Vokasional Keningau
61. Kolej Vokasional Lebu Cator	62. Kolej Vokasional Sandakan
63. Kolej Vokasional Kerian	64. Kolej Vokasional Lahat Datu
65. Kolej Vokasional TelukIntan	66. Kolej Vokasional Tawau
67. Kolej Vokasional Sungai Buloh	68. Kolej Vokasional Matang
69. Kolej Vokasional Klang	70. Kolej Vokasional Betong
71. Kolej Vokasional Kajang	72. Kolej Vokasional Sibu
73. Kolej Vokasional Kuala Selangor	74. Kolej Vokasional Bintulu
75. Kolej Vokasional Gombak	76. Kolej Vokasional Miri
77. Kolej Vokasional Sepang	78. Kolej Vokasional Likas
79. Kolej Vokasional Setapak	80. Kolej Vokasional Sultan Abdul Samad, Banting

A Study of Current Situation, Problems and Suggestions for Teaching Chinese Language in Malaysian Vocational Colleges

Chiong Hau Ann & Fan Pik Shy

University Malaya

Abstract: Malaysia is a multiracial and multicultural country. Malaysian Chinese is the second largest ethnic group in Malaysia and Mandarin is the primary language used among Malaysian Chinese. The Federal Constitution of Malaysia grants all citizens the right to access mother-tongue education and the Ministry of Education, Malaysia has been encouraging non-Chinese to learn Mandarin, understand Chinese culture and proactively interact with the Malaysian Chinese. Thus, since the inception of the 21st century, the number of non-Chinese learning Mandarin has seen a steady increase, reflecting a broad upsurge in interest. Many primary and secondary schools and tertiary institutions, both private and public, have begun to offer Mandarin courses. A similar trend was also observed in vocational colleges which started offering Mandarin courses in 2013. By 2015, Malaysian vocational colleges achieved the target of offering Mandarin courses in all 80 vocational colleges. This paper is a study of Mandarin courses in Malaysian vocational colleges using 15 selected colleges as the sample to examine their current nature, analyse existing issues and recommend possible solutions.

Keywords: Malaysia, Vocational colleges, Mandarin, non-Chinese

研究隨筆

谁是汉学家？

——“青年汉学家”入门大惑与辨析**

黄美冰*

前缘

2018年7月有幸参加上海青汉班，紧锣密鼓的3周考察、课程、研讨会，丰盈了学术生命和视野之余，也带来许多久久不得其解的思虑与疑惑，追根究底，关乎“什么是汉学——谁是汉学家”的焦虑与身份认同。首先，作为“青年汉学家”被邀请到“汉学”场域而对“汉学”似懂非懂，我觉得汗颜；其次，代表致词的最后，豁出去祝福同学和朋友：“愿我们再次见面之时，已成长为堂堂正正一个汉学家！”夸口之人并不懂个中缘由，每每想起，也是汗颜。再者，有那么一个不经意的瞬间——在结业仪式的大合照环节，工作人员排位时嘟哝：“还是让 XX 站前来，要有外国人脸孔，不能只有亚洲脸。”嘟哝意味着声音很细、也许不经意，但我站在咫尺，作为被安排在前面的亚洲脸，再三汗颜，也在心里吃味儿。

汉学是什么？汉学家是谁？门里门外，谁在哪里说什么？做什么？我是不管三七二十一，一头栽进去埋头研究呢？还是在门外继续观望、不解、徘徊、踌躇？我在文献阅读与梳理之间，毅然搁置青汉班的开题《“中国研究”的可为与可能：在马设置硕博点的思考》，另辟一题，重新架构。冀望这样的研究随笔，先把自己放到汉学家与汉学研究专家的众声喧哗之中，与哪怕只是“过去的声音”对话；作为后学，一边观望，一边思考，一边瞻仰，一边推

* 黄美冰博士，韩江传媒大学学院副院长暨中华研究院院长；邮址：bpengooi@hju.edu.my

** 本论文为作者参加2018年7月8日-28日于上海主办的“2018青年汉学家研修计划”后所做，已交予上海社科院，未刊稿。

翻，一边论辩，一边赞叹。我是这么想：名不正，则言不顺，言不顺则事不成。辨析和厘清了迷思，正了名，了然自己在哪里，确认了身份，才能真正入门。鉴于此，这样一个文献研究可能是我的身份暨入门准证，说不准会是个告别之作。

何谓汉学？

我们应当如何理解和认识汉学之源？自什么时候？从哪里起始？如今，汉学似乎发展出许多扰人耳目的名堂——汉学和中国学、国际中国文化研究、国际汉学、国外汉学、海外汉学、域外汉学、世界汉学、中国研究等又有什么关系？如何辨析为上？

从中国的脉络，“汉学”最早产生于汉代，对儒家经典的注释、诠释和研究被简称为“汉学”；至宋，“汉学”为宋代文人推崇的“汉代经学”，并发展为中国儒学史上两个重要的另一学术流派“宋学”。以至清代，学者以汉代的“汉学”为表率而发展的“朴学”（儒家经学），甚至以考据训诂之学为治经之法，“汉学”至此遂等同于“清代汉学”、“清代考据学”。因此，“汉学”在此脉络中逐渐等同于“国学”，即中国传统文化，也是有迹可循。另一边厢，国际上的“汉学”脉络，则指向“Sinology”，意指海外，即中国以外的学者研究中国的学问。包括中国历史、政治、社会、文学、哲学、经济等等，甚至也包括对于海外华人的研究。中外以外，在族群的语境下，则“汉学”是中国少数民族对中原或汉族地区文化学术的称呼，如西夏所称之“汉学”，与“蕃学”相对。（参见周宁，2004；徐志啸，2017；阎纯德，2017）

此三种指涉，前者有相应的指称，即“国学”，是中国人对研究自己国家和民族的学问的总称；后者将汉学置入中国多元民族语境下，也有相应的“汉族研究”及相关指称，当今也较少为学者所用。因而，“汉学”如今更多作为“中国以外的学术界从事中国学术研究”，“Sinology”的通常称谓。这是没有异议的。

追根溯源，“汉学”和“汉学家”这两个术语是在1838年左右创造出来的，“sino-”的使用，可以这般往前追溯：“Sino”——

晚期拉丁语“*Sinae*”——古希腊语“*Sīnai*”（Σῖναι）——梵语“*Cīna*”（चीन）——阿拉伯语“*ṣīn*”（صين）——古汉语“秦”，秦代。（参见 *Terminology of “Sinology”*, Wikipedia; *Etymology of “Sino-”*, Wiktionary）结合源自希腊词语“logia”之“logy”——在英语的使用中特指“形成科学或研究门类”，则可视“Sinology”的本义为“中国的科学研究或学科门类”。这与“-logy”作为后缀（suffix）的今义：“学习的一个分支”、“对特定主题的研究”相去不远。（参见“-logy”, Wiktionary）阎纯德（2017）认为，“Sinology”一词最早在学术中的使用，可追溯至利玛窦（Matteo Ricci）时期。

在区域研究的背景下，“汉学”在欧洲、美国和东亚的用法和关注也不尽相同。在欧洲，汉学通常被称为“Chinese Studies”，聚焦研究诸如圣经翻译、宗教与传教士等中国文化问题，同时关注研究现当代中国问题。在美国，汉学是“Chinese Studies”的一个子领域，主要研究现当代中国政治、经济、文化、社会。以日本为中心的东亚汉学，则包含中国从古代至当代所有中国文化的内涵。

以上综述看似清晰，其实潜藏许多模糊的指涉和分野：中国本土之外的学者研究中国的什么时期的学问——有偏古者，有古今兼容者；在研究领域上，它能涵盖哪一些门类？显然，“汉学”和“国学”虽明确了研究主体而分别了中外，却依然因时因地和而不同。如此偏差是“广义”和“狭义”、“古代汉学”和“现代汉学”所可以解决的吗？假设——如张磊（2017：213）之分：

“狭”是国外对中华名族的历史、文学、哲学等门类的分类和理解结论，注重规律和技巧的研究，研究对象一般是清代以前；“广”的汉学概念则丰富而外延广阔，不但包括狭的所有内容及其周边学科，而且还包括了除了文学、历史以外如医学、美学、等等内容……汉学在一开始的时候仅仅是对唐宋文化的收集和分类，主要研究诗词、伦理和道德……不包括对中国社会的深层次问题的关注。20世纪30年代以后，汉学才逐渐将关注的目标转向中国社会才

逐渐开始研究现代中国。从研究的内容和形式上，汉学一般是作为古汉学与现代汉学两个分支。古代汉学在现代汉学分类方法里，一般是指从19世纪50年代到20世纪50年代。在中国成立以后的时间里，则属于现代汉学所关注的领域和时间段。

或者如徐志啸（2017）在辨析“国学”与“汉学”时所分别的研究范畴——领域与时间：

所谓国学，是中国人对研究自己国家和民族的学问的总称，这个学问所包含的内容，应该广涉文学、哲学、历史、经济、政治、科学、艺术、教育、军事、宗教、民俗等多个学科。一般来说，它所涵盖的时间，乃是中国古代，即清末近代之前，或谓19世纪末20世纪初之前。而汉学则不同，它指的是外国人对中国学问的研究，这种学问涉及的时间，一般也指古代，中国清朝末年之前。具体一点说，汉学，顾名思义，是外国人研究中国古代汉民族文化的学问，英语为 Sinology，这是它之所以被称为汉学的原因，但严格意义上，它实际上还应包括古代生活在中国土地上的所有少数民族，这样才符合客观历史事实，也才切合汉学本身的概念内涵。它所涉及的学科，基本上与国学一样，包括历史、文化、政治、经济、军事、科学、哲学、文学、艺术、教育、宗教、民俗等，时间上涵盖自上古至20世纪之前，学术资料上则包括有文字记载的古代所有文献，及无文字记载的非物质文化遗产。

——则“狭义汉学”关注的学科趋向“中国语言文学”科；“广义汉学”更趋向“中国学”与“中国研究”的总和，加上当今汉学研究的“现代汉学”本位，“汉学”俨然一门范围广而时间长的“不可能任务”，“汉学家”更是博古通今且学富五车的“中国通才”。如此，对话如何可能？作为学科，“汉学”的“专业”在

哪里？反之，“古代汉学”（张磊语）或只聚焦“中国古代汉民族文化”的汉学（徐志啸语）会不会画地为牢，陷研究者于——相对“经验中国”与“现实中国”之“文本中国”与“想象的中国”？我以为，如今既有“中国学”、“中国研究”等相关学科并存，在研究范畴上，“汉学”宜小贵精，取“狭义汉学”之意，在专业的建设与交流上必然更有效力与建树，其他学科的任务可交托其他专业，各司其职，各显其能，不亦乐乎？

汉学≠中国学≠中国研究？

承上所言，与“汉学”相近并存的，尚有“中国学”、“中国研究”——纷呈多元之余，也混淆困扰，不但有碍各专业研究的纵向钻研拓展，也不利于汉学与相关学科的纵向传播、交流与对话，甚至于累及学科的建构与设置。作为国际本位的“汉学”，和后来的“中国学”与“中国研究”有什么关系？“Sinology”、“Chinese Studies”、“China Studies”与哪一些中文术语相对应/匹配，中文术语之间、英文术语之间、中英术语之间，是互文的还是各立门户的关系？辨析之，在此意义上，显得不只是个人解惑之计，更是学界致力的方向——然而，我们越辩越清了吗？还是依旧众说纷纭？各说各话？

张西平（2017）在《简论中国学研究和汉学研究的统一性和区别性》一文中，较系统地从事国外中国研究历史上对“Sinology”和“Chinese Studies”概念的沿革作出梳理与辨析，将“Sinology”指向：西方学术界对中国语言、文献、历史的研究；将英文中“Chinese Studies”指向“中国研究”或“中国学”，从梳理美国汉学的历史来交代中国学研究从古典研究规范中分离出来的转向——把传统的汉学研究置于地区研究的框架之下，将社会科学的各种理论、方法、手段融入汉学研究和对中国历史研究之中，开阔了研究者的研究视野，丰富了中国研究的内容。（10-12）在此基础上，又梳理了中国学术界对域外中国研究的应对，首先将“汉学”指向“发扬汉代经学中重训诂、考据、版本的清代乾嘉考据学派”，有别于

“注重义理的宋代理学”，并回答了在中国的学术传统中何时将“Sinology”称为“汉学”——王韬首先将 Sinology 转换成汉语的“汉学”概念。最后，以三家之言表述中国学界对“汉学研究”的分歧：李学勤、任继愈等主张用“汉学”称谓国外对中国历史文化的研究；孙越、朱政惠等认为，国外对中国的研究当统称为“中国学”，即“传统汉学研究”和“现代中国学研究”当统称为“中国学”；严绍璁则主张“Sinology”为经典的人文学科，如文学、历史、哲学、宗教、艺术、考古等，与更接近于社会科学的范畴“Chinese Studies”——“现代中国的研究”，当以历史事件划分与区别开来。

对此，阎纯德（2017）也表述了中国学界的简单分化：“汉学”指“中国传统文化”，“中国学”指现当代的中国文化。他进而说，“汉学既有哲学、史学、文学，也有教育学、政治学、社会学和民俗学，凡是发生在中国历史及社会生活中的一切，皆为汉学家研究的对象。不同的汉学家有不同的研究方向和领域，既有研究中国古典文化的，也有研究当下政治、经济、教育和中国社会问题的。”（9-10）——再一次把汉学推向无所不包的领域。这与徐志嘯（2017：15）的认识既是一致的，也是不一的：

汉学这个称法产生以后，在 20 世纪中叶之前，世界上并没有异议，特别是在中国，海外研究中国的学问均称作汉学。但到 20 世纪中叶以后，开始出现了分野：研究中国古代的学问，还继续被称为汉学，而研究中国现代的学问，则开始被称为中国学——这主要是指对现代中国政治、历史、文化等的研究，尤以政治为主。

一致之处在于，两者都把“传统”与“现代”分别给了“汉学”与“中国学”来担当；不一之处在于，前者是兼容并包的研究范畴，后者在划分古今之时，也一并做了分工：今者，更重于当今中国的研究，尤其着重政治。并最后给出这样的结论：凡研究中国传统文化，统称为“汉学”；凡研究现代中国，包括政治、经济

等，统称为“中国学”。对汉学的研究，称为“汉学研究”，即中国学者对外国人所从事的汉学进行研究；同样，中国学者对外国人所从事的中国学进行研究，称为“中国学研究”。这似乎辨析了“汉学”与“中国学”，甚至明确了“汉学研究”与“中国学研究”，唯独在后者的阐释中，似乎旁落或排除了非中国学者的汉学与中国学研究。

在概念的译名上，一般把“汉学”译为“Sinology”者居多，也有把“汉学”译作“Chinese Studies”者，或将“Sinology”等同于“Chinese Studies”、“China Studies”。“中国学”与“中国研究”也是如此，与“Chinese Studies”、“China Studies”都有互译的情况，只是没有倒译成“Sinology”。主张把“Sinology”译成“汉学”或“Chinese Studies”者亦有之。统一整合之不易，不但关乎各家对各概念术语的不同理解与界定，以致概念术语间界模糊不清、重复、胶着，还关乎不同概念在不同语境的指涉与意义。这无疑又为“汉学”与相关专业平添一桩“不可能的任务”，为学科的建构、发展与对话增设难以逾越的屏障。

谁是汉学家？

尽管汉学及相关概念术语，在学界始终莫衷一是，然而，“汉学家”的界定却是众口如一，“汉学家”的意义似乎已然不言而喻。至此，我们确实可以这么理解：“汉学家”是从事与中国相关研究的外国学者。然而，与此相关的悬而未决的问题有待探讨：谁的汉学？汉学的研究主体是谁？汉学与汉学研究的对象是中国还是他国？——汉学家的角色和任务是什么？欧美与日本以外有汉学（传统）吗？“老年欧洲”、“少年美国”、“东亚日本”之外——没有传统，能/可以有汉学家吗？我们还要不要有这样的期待视野或分别：汉学家当有外国人脸孔？

一般认为，欧洲的中国研究始于15-16世纪的“大航海时代”，是西方殖民主义的产物。欧洲的汉学脉络基本如下：1569年葡萄牙人克鲁兹（Gaspar da Cruz）的《中国情况记》、1585年门多萨

（González de. Mendoza）的《中华大帝国志》在欧洲出版并风靡各地，随后有天主教传教士相继出版《耶稣会士北京书简集》、《中华帝国全志》、《中国杂纂》等欧洲汉学三大典籍，以及几代学院派汉学家群体的加持与发展，如法兰西学院沙畹（Edouard Chavannes）、伯希和（Paul Pelliot）、马伯乐（Henri Maspero）、瑞典的高本汉（Klas Bernhard Johannes Karlgren）、德国的傅吾康（Wolfgang Franke）、顾彬（Wolfgang Kubin）等，因各领域的汉学成就蜚声中外。（孟庆波、刘彩艳，2013；金蕊，2016）

无独有偶，美国汉学也经历传教士时期。当美国学者孟德卫（David E.Mungello）将欧洲汉学的起源划定在 17 世纪时，他甚且把利用访华耶稣会士提供的信息进行汉学研究的学者，诸如基歇尔（Athanasius Kireher）、威尔金斯（John Wilkins）、莱布尼茨（Gottfried W.Leibniz）等人称为“早期汉学家”（protosinologist），把他们的研究称之为“早期汉学”（proto-sinology）。（见顾钧，2011：103）诚然，在西方汉学的脉络里，早期汉学家的另一个重要身份是翻译家——翻译作为西方汉学起源的要素，译者不但是中国文化的译者，同时是西方汉学的作者。（孙杨杨，2017：76）作为文化的中介，他们最早沟通了中国与世界，为中国在欧美打开了一个视窗。

另一边厢，在东亚，朝鲜、日本和越南是东亚汉学研究的主要国家，其中以日本的汉学成就较高。日本自隋唐时期开始学习中国的典籍制度，自古迄今，以日本为中心的著名汉学家及其研究成果，包括谷川道雄《隋唐帝国形成史论》、铃木虎雄《中国诗论史》、伊藤仁斋《论语古义》、西周及许多西方词汇的翻译，如“logic”（論理学）、“psychology”（心理学）、“ethics”（倫理学）、“aesthetic”（美学）、“phenomenon”（現象）、“object”（客觀）、“subject”（主觀）、“notion”（觀念）、“conception”（概念）——不但把欧美引入的词汇翻译成汉字，至今仍沿用于日本人的日常生活中，甚至有很多逆输出至汉字原乡中国，成为中日通用的汉语。（张磊，2017；张彦萍，2018）

至此，我们似乎可以确认汉学的研究主体是“从事与中国相关研究的外国学者”；汉学与汉学研究的对象却不一定是中国，汉学家与汉学研究专家的角色和任务也不尽相同——当我们声称外国学者为“汉学家”，中国学者为“汉学研究专家”；当汉学家研究与中国相关的研究，从语言文学到文化、宗教、地理、政治等，汉学研究专家的角色和任务却是研究汉学家的汉学或汉学家本身……我们尚且未提“中国学家”或“中国学研究专家”或“中国研究专家”——我们真有一个平台能让各家同日而语吗？“谁是汉学家”的迷思俨然引领另一个迷思——谁的汉学？

韩振华早在 1956 年作出批判性的陈词：“美国汉学研究同东方学一样，是以欧美资产阶级的殖民主义和种族主义的世界观为指导，完全屈从于美国的帝国主义政策，是为美国资产阶级利益服务的学术，而且是西方的东方学学科中最反动的一个分支。”我们真能不为之所动，不为之反思其中的知识与学术之名，及其背后的权力与意识形态？从这里，韩振华提示的汉学，是外国汉学家为祖国及祖国人民服务的汉学，不但增加国人对中国的理解，推进相关领域的学术进程，也是具有其一定的文化和意识形态使然。此中差异，可以是创新，可能是“误读”，却无论如何一定使得对象得到更多元的关注、视角与阐释。反之，如此学术真意背后的话语、意识形态与权力——无论在他国或中国，在在让人和其知识惶惶不安。

欧美与日本以外有汉学（传统）吗？“老年欧洲”、“少年美国”、“东亚日本”之外——没有汉学传统，能/可以有汉学家吗？我以为，可以在中国相关的问题或研究上提出新视角、新观点、新方法、新模式、新思路、新理论者，可以作“汉学家”。汉学作为与比较文学有着天然联系的学科，预示着汉学家对中国语言文学的研究是其中最重要的研究目标之一，不但揭露中国文学的海外传播历程，也因汉学家参与其中的独特视角、理论、方法，终将为国学与比较文学等学术研究提供重要的参照。汉学家的参与，也将拓展中国文学文化的外延，丰富、深化中国文明和重构变动中的文化认同。从文化研究、语言研究、人类学研究、社会学研究、中外关系研究等切入汉学，汉学家也将带着固有的文化间性、话语立场、理

论与方法,作为“东学西渐”的中介,对于中外文化的交流对话、互证互识,建构文化的对外战略,都具有积极意义与价值。能为祖国或中国创造此等价值者,堪称“汉学家”。

如此,我们还要不要有这样的期待视野或分别:汉学家当有外国人脸孔?这样的问题不免让人啼笑皆非,却不得不严正以待。阎纯德(2017)提出过“华裔汉学家”:

这个问题说来话长。2008年前,复旦大学徐志啸教授给《汉学研究》一篇关于加拿大籍华裔学者叶嘉莹先生的文章,接着又有几篇久居海外而又写的是华裔学者的文章。文章都写得不错,但是,《汉学研究》刊发此类文得有个说法。我原来对所谓华裔汉学家的说法是否定的,觉得汉学家必须是外国研究中国文化的学者。接着我的“初心”变了,觉得“华裔汉学家”这个叫法可以考虑,理由有三:其一,必须是20世纪50年代之前留学、生活在国外、从事中国文化教学与研究且已加入所在国国籍的华裔学者或近百年出生在国外的华裔学者;其二,他们必须在所在国的汉学界具有影响和贡献的中国学者;其三,这也是最重要的一点,就是他们所受文化的主要影响不仅是中国的,而更是西方的,这一点可能是最重要的,因为他们的文化观和文化思维非常靠近西方。或者说,这个人群是介于汉学家和中国学者之间的一个学者群,如法国的黄家城、李治华、程抱一、程艾兰、陈庆浩等,北美的邓嗣禹、王靖宇、施友忠、夏志清、许倬云、周策纵、余英时、杜维明、成中英、叶嘉莹等。他们都是不仅中国学问做得好,且长期或一辈子都生活在国外,对于中国文化的视域和切入点多与国内学者有差异,其学术观点可能更接近外国汉学家。这里说的是“接近”,跟外国汉学家不同的是,他们实际上是中国人,而且他们的学术思想之根是中国文化,可能是更接近“东瓜”的那种学问。这就是我所“定义”的“华裔汉学家”。但是我想,所谓“华裔汉学家”

可能是一个时代的产物，当那些生理上带着中国人的 DNA 而几代人之后变成“土生土长”的西方文化的 DNA 时，“华裔汉学家”也许将不复存在。（12-13）

我原以为我的身份得到了伸张，获得了可能。仔细一看，这中间只伸张了“西方华裔”——因为作者提出的“立论”中，尤其第三点对西方文化观与文化思维提出要求，末了又重提“西方文化 DNA”作为取代“华裔”之必要。可见，“西方”作为汉学之源，“西方”作为“东方”之“对面”，依然独占鳌头，显而易见。反之，作为常为本国或中国旁落的东南亚华裔（学者），双重的边缘化俨然此生的宿命。再一次审思“汉学家当有外国人脸孔”的命题时，我终于明白这是积累多年的文化身份与困惑，更痛心于，即使这么许多年了，多数中国人还没真正看见东南亚华人，中国学研究单位的人员也不真正认识“汉学家”——其实不以色分。

未完之结语：作为悖论的汉学

汉学作为学科，在中外的学科属性始终具有非常广泛的范畴，几近无所不包，又似跨学科、跨领域，既是文学、史学、文艺学、哲学、民俗学，又是社会学、人类学、文化研究、政治学、经济学、国际关系等，这样的学科属性并不利于汉学作为学科的建设与发展——此为汉学作为学科的一大悖论。在域外，荷兰学者顾朴（Hans Kuijper）也曾对“汉学”是否堪称得上科学表示怀疑。他认为：如果汉学家仅扮演翻译者角色，“没有发展出与中国作为中国本身有关的一套系统性概念和通则”，其工作内容便无法被称之为科学——除非汉学具备一个“汉学原理”，否则无法被视为一门独立学科。（见孙杨杨，2017：74）由此可见，汉学作为学科存有的内在矛盾是难以消解的悖论。

作为方法，汉学在中国学术史上，与考据学密切相关，是汉学家所使用的治学主要方法。汉学是对宋学的一种反动，滥觞于明末清初，盛于乾嘉时代。又称考证学或朴学，主要的工作是对古籍加

以整理、校勘、注疏、辑佚等。梁启超在曾如此定义：其治学之根本方法，在“实事求是”，“无征不信”。这与后来中外“汉学”的无所不包与“理想中国”的研究范式实在南辕北辙。另一边厢，法国学者于连（François Jullien）在《（经由中国）从外部反思欧洲——远西对话》提出，中国作为他者，汉学作为工具、方法，因语言和历史谱系迥异于欧洲，可以让欧洲汉学家发现西方“理性”的固有成见与不足，并且“在当今最能引发思考和震撼哲学思想，为理论创新提供机会”。然而，再一次返身，西方汉学家是否有能够摆脱各自的文化语境，不用西方词汇和概念来研究中国？或者，只有带着这样的文化间性，汉学才成其为汉学？

尽管各种论辩纷纷攘攘，汉学主义的一大意义，莫过于向我们透露另一个悖论：一方面，我们渴望了解西方/他者视角，渴望学术交流，互相促进；另一边，我们害怕无意识的视角和话语，或难免带有一定意识形态的知识来影响中国中心的汉学研究或汉学主义。我们一边开放，一边提防，一边努力，一边茫然——学术真的不再是纯粹的知识吗？学术真的必然是话语吧？如果是这样，汉学研究的对象不该只是“汉学家做了/说了什么”，也是“汉学家怎么做/怎么说”；“汉学”的研究重点固然是中国相关的内容，“汉学研究”的重点，除了内容，更是形式和结构。皮之不存，毛将焉附？

综上所述，我以为，如果不能站出一个大权威来纲举目张、拨乱反正，也要集思广益，在大兴“汉学”之时，致力于大正“汉学研究”。套用结构主义文学批评范式，我想放之汉学皆准：我们把汉学看作无规则的信息太久了，是时候把它看作无信息的规则。

参考文献

- B.Г. 达齐申（2016）袁丽丽译《西伯利亚地区的汉学》，《内蒙古师范大学学报》第6期，97-100。
- 阿列克萨尼杨、戈尔布诺娃（2017）陈蕊译《一位中国学者眼中的俄罗斯汉学史：评李明滨著〈俄罗斯汉学史〉》，《国际汉学》第4期，176-182。
- 陈平原（2011）《国际视野与本土情怀——如何与汉学家对话》，《上海师范大学学报（哲学社会科学版）》第6期，56-68。

- 陈晓明、龚自强（2017）《汉学主义：一种新的批判视野》，《中国图书评论》第2期，104-111。
- 董海樱（2011）《近十年来中国的西方汉学（中国学）研究》，《世界历史》第3期，125-133。
- 方环海（2018）《西方汉学中汉语语体特征的认知》，《海外华文教育》第1期，132-144。
- 高 博（2017）《东方主义还是汉学主义？——埃兹拉·庞德中国文学翻译产品的性质之辩》，《东方翻译》第6期，17-21。
- 顾 钧（2011）《美国汉学的历史分期与研究现状》，《国外社会科学》第2期，102-107。
- 顾 钧（2015）《顾颉刚与美国汉学家的交往》，《国际汉学》第3期，145-150。
- 顾明栋（2010）《汉学、汉学主义与东方主义》，《学术月刊》第12期，5-13。
- 顾明栋（2010）《汉学与汉学主义：中国研究之批判》，《南京大学学报（哲学·人文科学·社会科学）》第2期，79-96。
- 顾明栋（2011）《汉学主义：中国知识生产的方法论之批判》，《清华大学学报（哲学社会科学版）》第2期，128-140。
- 顾明栋（2015）《汉学主义——东方主义与后殖民主义之外的选择》，张强等译，北京：商务印书馆。
- 顾明栋（2015）《后殖民理论的缺憾与汉学主义的替代理论》，《浙江大学学报（人文社会科学版）》第1期，179-188。
- 顾明栋（2017）《“汉学主义”：一种跨文化研究的新选择》，《学术月刊》第4期，15-22。
- 顾明栋、周宪（2017）《“汉学主义”论争集萃》，北京：中国社会科学出版社。
- 韩振华（1956）《为扩张主义服务的美国“汉学”》，《厦门大学学报》第1期，59-72。
- 韩振华（2015）《生不逢时，抑或恰逢其时？——为“汉学主义”把脉》，《浙江工商大学学报》第6期，26-29。
- 胡 娜（2017）《译与教视域下的汉学传播研究》，《文学教育》第5期，32-35。
- 黄卓越（2015）《当“汉学”被缀以“主义”：汉学主义笔谈》，《浙江工商大学学报》第6期，25-26。
- 姜 萌（2017）《把汉学中心夺回中国_20世纪20年代中国现代文史之学的形成历程》，《史学月刊》第1期，122-136。
- 金 蕊（2016）《德国汉学的变迁与汉学家群体的更替》，武汉大学博士论文，未出版，武汉市。

- 李明滨(2017)《走进俄罗斯汉学研究之门》,《国际汉学》第1期,5-11。
- 刘毅青(2017)《顾明栋“汉学主义”之商榷》,《中国社会科学评价》,第1期,18-26。
- 龙伯格(2015)王莹译《欧美汉学的建立:1801—1815》,《国际汉学》第1期,18-38。
- 孟庆波 刘彩艳(2013)《美国的汉学及中国学发展历程概述》,《河北联合大学学报(社会科学版)》第3期,77-82。
- 任增强(2015)《同情之理解:“汉学主义”与华裔学者的身份焦虑》,《浙江工商大学学报》第6期,29-32。
- 孙杨杨(2017)《西方汉学定位问题:以〈孝经翻译为例〉》,《解放军外国语学院学报》第6期,70-77。
- 王 兵(2015)《当中国学术遇上西方范式——从“汉学主义”争论谈起》,《浙江工商大学学报》第6期,32-34。
- 吴 攸(2018)《“多元共生”文化理想下的中西思想对话——以弗朗索瓦·于连的汉学研究为例》,《社会科学战线》第2期,97-206。
- 徐志嘯(2017)《汉学及相关概念辨析》,《国际汉学》第4期,14-16。
- 薛不凡(2017)《十八十九世纪欧洲汉学热原因初探》,《汉字文化》第7期,31-32。
- 阎纯德(2017)《汉学之辨——汉学及其研究五题》,《中国文化研究》第3期,7-13。
- 杨 柳(2014)《剑桥汉学与翻译传统:19世纪至当代图景》,《中国翻译》第4期,26-31。
- 杨 一(2017)《近二十年来新加坡汉学研究之现状及特色:以新加坡国立大学中文系为例》,《国际汉学》第1期,189-195。
- 叶 隽(2017)《“汉学主义”何以成为夏洛之网?——兼论学术概念的提炼与理论型构过程》,《文化研究》第5期,87-103。
- 尹建民(2017)《海外汉学研究的学科定位与比较文学教材编写》,《潍坊学院学报》第3期,86-87。
- 于连、马尔塞斯(2006)张放译《〈经由中国〉从外部反思欧洲——远西对话》,郑州市:大象出版社。
- 张 冰(2018)《“语言学诗学”视野中的俄罗斯汉学民间文化问题》,《社会科学战线》第2期,181-187。
- 张 磊(2017)《简谈世界汉学发展历史》,《才智》第31期,213。
- 张 炜(2017)《阎宗临与法国汉学》,《史学理论研究》第2期,117-124。
- 张西平(2017)《简论中国学研究和汉学研究的统一性和区别性》,《国际汉学》第3期,10-17。
- 张西平(2017)《如何理解作为西方东方学一部分的汉学——评萨义德《东方学》》,《国际汉学》,第4期,18-26。

- 张雅琦、郝葵（2017）《欧美汉学发展简论》，《大众文艺》第15期，280。
- 张彦萍（2018）《论明治汉学在“文明开化”狂风暴雨中的逆流》，《文化哲学》第期，17-24。
- 周 宁（2004）《汉学或汉学主义》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》第1期，5-13。
- 周晓虹（2010）《“中国研究”的国际视野与本土意义》《学术月刊》第9期，9-17。
- 周晓虹（2010）《中国研究的可能立场与范式重构》《社会学研究》第2期，1-29。
- “-logy” . (n.d.). Retrieved November 9, 2011, from Wiktionary, <https://en.wiktionary.org/wiki/-logy>
- Etymology of “Sino-” . (n.d.). Retrieved November 9, 2011, from Wiktionary, <https://en.wiktionary.org/wiki/Sino->
- Terminology of “Sinology” . (n.d.). Retrieved November 9, 2011, from Wikipedia, <https://en.wikipedia.org/wiki/Sinology>

韓江學刊
书评

邵祖平《七绝诗论七绝诗话合编》评述

詹杭伦*

摘要 邵祖平（1898-1969）生活在中华民国和中华人民共和国，其著《七绝诗论、七绝诗话合编》一书，产生在民国年间，这是古典诗话向现代诗论转移的过渡期。此书集前代七绝论述之大成，并加以系统化、现代化，是体系完整、不可多得的七绝诗专著，它对后人创作和鉴赏七绝，具有不可忽视的重要作用。

关键词 邵祖平 七绝诗论 评述

前言

邵祖平（1898-1969），字潭秋，别号钟陵老隐、培风老人，室名无尽藏斋、培风楼，江西南昌人。早年自学成才，后为章太炎弟子。1922年后历任《学衡》杂志编辑，东南大学附中教师、之江大学文理学院讲师、浙江大学副教授、教授。其后辗转任教于四川大学、金陵女子大学、华西大学、西北大学、西南美术专科学校、重庆大学、四川教育学院等。建国后，历任四川大学、中国人民大学、青海民族学院教授。著有《中国观人论》（上海开明书店，1933年版）、《文字学概说》（上海商务印书馆《万有文库》第一集，1929年版）、《国学导读》（上海商务印书馆，1947年版）、《乐府诗选》（上海商务印书馆，1948年版）、《七绝诗话》（成都：中华文化服务社四川分社，1943年版）、《七绝诗论七绝诗话合编》（成都：中华文化服务社四川分社，1946年版）、《词心笺评》（重庆郁明出版社，1948年版）、《培风楼诗存》（杭州刊本，民国二十七年1938年成都刊本）、《培风楼诗续存》（1938年

* 詹杭伦，马来西亚南方大学学院中文系教授兼系主任，Email: hlzhan@sc.edu.my

成都刊本）、《培风楼诗》（商务印书馆版，1932年初版、1936年再版。曾获民国教育部一等奖）、《峨眉游草》（1933年排印本）等。¹

邵祖平著作当代新刊本，迄今计有四种：《七绝诗论七绝诗话合编》（成都：巴蜀书社，1986年版；北京：华龄出版社，2009年版）。《培风楼诗》（浙江大学出版社，2000年版），全书十二卷，编年诗十一卷、诗余一卷，载诗1508首、词100阙，是迄今出版最为完备的邵祖平诗词集。《词心笺评》（复旦大学出版社，2007年版）。邵祖平《观人学》（白兴华等译注，北京：中国档案出版社，1998年版；金志文译注，北京：世界知识出版社，2010年版；李贺编译，北京：企业管理出版社，2005年版）。据邵祖平哲嗣邵靖宇先生声明：

先父遗著《中国观人论》一书正当其时，被视为观察人的才智和品行的人才学著作，自一九九八年起先后多次被多家出版社（或盗版者利用某出版社的书号）盗版印行。盗版者都选用了《观人学》作为书名以对其牟利和销路有利。为此，盗版者也都不便提及章太炎先生为此书所作之序。因与盗版所署书名不一致。（邵靖宇，2009）

当代学术界对邵祖平上述这四本书陆续有所评价，学者依据《培风楼诗》，讨论邵祖平与陈寅恪、钱仲联等人的交往；依据《词心笺评》，讨论邵祖平对词学理论“词心学”建构的贡献；依据《观人学》，讨论其对人才学、管理学的意义。唯有对《七绝诗论七绝诗话合编》，尚未见专文予以探讨。前些年，笔者曾应邀为吴宏一教授主持“清代诗话考述”研究计划撰写十部稀见诗话提要（吴宏一，2006），邵祖平的《七绝诗论七绝诗话合编》是我应

¹ 邵祖平生平著作，参见程郁缀《史有遗贤而文章无穷——邵祖平先生〈词心笺评〉略评》，《北京大学学报》，2008年第2期。邵靖宇（2012）《我的父亲邵祖平教授》，取自：《浙江大学报》（网络版）http://www.zdxb.zju.edu.cn/article/show_article_one.php?article_id=5500 邵靖宇：《回忆父亲邵祖平先生》，《诗刊》2013年第7期，第76页。

邀撰写的条目之一。可惜当时看到的参考资料甚少，只能就书论书作简单的勾勒。今重新检阅，觉得的确有必要对此书的诗学价值作一番专门的探讨。

本文之评述，以《七绝诗论》为主，《七绝诗论》原名《七言绝句通论》，是作者对七绝诗之通论。全书约三万三千字，含导言三则和通论九则。该书最早连载于《学术世界》1936年第1卷，第8期至第11期。顾颉刚将其刊于《文史杂志》时，题名为《七言绝句诗通论》，分上下两部分，载1941年第1卷第11至12期。原书体系完整有序，本文的评述，大体也就按照原书次第摘要展开。

一、文章与世运之关系

邵祖平指出：“魏叔子论文，主唐虞至于两汉，文章与时运递降；魏晋以迄近代，文章不与世运递降。……余谓诗道亦然。”

（邵祖平，1986：1）按：邵祖平所引魏叔子论文，见于《魏叔子日记》卷二：“门人问曰：‘古人言文章与世运递降，果然乎？’曰：‘古今文章，代有不同，而其大变有二：自唐虞至于两汉，此与世运递降者也；自魏晋以迄与今，此不与世运递降者也。’”²文章与世运递降，本是前人的共识，如《礼记·乐记》有云：“治世之音，安以乐，其政和；乱世之音，怨以怒，其政乖；亡国之音，哀以思，其民困。声音之道与政通矣。”³刘勰《文心雕龙·时序》篇谓：“时运交移，质文代变”、“文变染乎世情，兴废系乎时序。”⁴刘禹锡《唐故尚书礼部员外郎柳君集纪》论道：“八音与政通，而文章与时高下。三代之文，至战国而病，涉秦汉复起；汉之文，至列国而病，唐兴复起。夫政废而土裂，三光五岳之气分，大音不完。故必混一而后大振。”⁵魏禧的观点本是认同前人之说，其较前人更细致之处，是指出文章虽与世运有关，但有升有降，不可一概而论。邵祖平则在魏禧基础之上，更进一步推断文章

²魏禧《魏叔子日记》（清道光二十五年重刻本），卷二，页10。

³郑玄注、孔颖达疏《礼记注疏》（影印文渊阁《四库全书》本），卷三十七。

⁴刘勰《文心雕龙》（影印文渊阁《四库全书》本），卷九。

⁵刘禹锡《刘宾客集》（影印文渊阁《四库全书》本），卷十九。

升降的原因：“然究其所以升降之故，则文质得其中者常升，文质偏胜者恒降，文质并亏者最为卑下。”并且，不同的文体自有特点，七言绝句表现特别优异，“惟七言绝句一体，反复咏叹之致通于《国风》，掩抑哀怨之趣符于《离骚》，远绍《乐府》，近启《民歌》，文质相尚而异曲同工，咸臻厥美，则光景常新，本无升降之诗体也。”（邵祖平，1986：2）由此可见，邵祖平讨论文章升降，其目的在于推尊七绝诗体。

二、风人之诗与诗家之诗

邵祖平指出：“诗有风人之诗焉，诗家之诗焉。风人之诗者，兴象融洽，俯仰之间自然流露之谓也；诗家之诗者，组炼精深，语不惊人，不肯罢休之谓也。”并且举出例证：“李白，千古风人之巨擘也；杜甫，千古诗家之宗匠也。故李好赋七绝，而杜好赋七律。杜之律，李不能为；李之绝，杜亦不能为也”（邵祖平，1986：2）。这两类诗人的分类，前人早有涉及，如南宋刘克庄说：“以性情礼义为本、以鸟兽草木为料，风人之诗也；以书为本、以事为料，文人之诗也。”⁶刘氏认为表现自然人生情感的是“风人之诗”，以书本事义为创作材料的是文人之诗，并对文人之诗持批评的态度。元代盛如梓《庶斋老学丛谈》也有记载：“有以诗集呈南轩先生（张轼），先生曰：‘诗人之诗也，可惜不禁咀嚼。’或问其故，曰：‘非学者之诗。学者诗，读着似质，却有无限滋味，涵泳愈久，愈觉深长。’”⁷这里的“诗人之诗”，相当于邵祖平所说的“风人之诗”；而“学者之诗”，则相当于邵祖平所说的“诗家之诗”。盛如梓批评诗人之诗肤浅，赞美学者之诗深厚，是站在元代学术界重视理学的立场之上。邵祖平虽然并不鄙薄“诗家之诗”，但特别从推尊七绝诗体的角度提出：“故七绝者，风人之诗。诗人无时而不生，无地而不锺，则七绝虽视为永无成亏，长存于天地间之诗体，亦无不可矣。”（邵祖平，1986：3）

⁶刘克庄《何谦诗》，载《后村集》（《四部丛刊》影旧钞本），卷一〇六。

⁷盛如梓《庶斋老学丛谈》（影印文渊阁《四库全书》本），卷中上。

三、贵族之诗与平民之诗

邵祖平认为：“诗有贵族之诗、平民之诗之别。贵族之诗，所谓雅诗也；平民之诗，所谓风诗也”（邵祖平，1986：3）。这是用诗人的社会阶级身份来划分诗歌类别，其观点也是来自南宋学者。南宋郑樵说：“风者，出于土风，大概小夫贱隶妇人女子之言，其意虽远，其言浅近重复，故谓之风；雅，出于朝廷士大夫，其言纯厚典则，其体抑扬顿挫，非复小夫贱隶妇人女子能道者，故曰雅。”⁸南宋朱熹说：“风则闾巷风土男女情思之词，雅则朝会燕享公卿大夫之作。”⁹但邵祖平对这两类诗的区分，并不以作者的社会阶级身份为限制，而是以作品表达的具体内容为依据。他总结说：“两两相对，则知所谓贵族之诗者，有韵之政论，具深湛之理智，而以教人为职志也；所谓平民之诗者，男女之情思，与夫饥者歌其食，劳者歌其事之务，以情绪感人者也。”（邵祖平，1986：4）并且举例论证：

王安石之“细数落花因坐久，缓寻芳草待归迟”，真有“二南”兴象，视李昉之“一院有花春昼永，八方无事诏书稀”，犹如羚羊挂角，无迹可求，则以彼为七律之一联，本于《雅》，此为七绝之对结语，根于《风》也。（邵祖平，1986：5）

邵祖平意谓，王安石的《北山》绝句，属于平民之诗，以《风》诗为源；李昉的《禁林春直》七律，属于贵族之诗，以《雅》诗为本。王安石和李昉都是朝廷居宰相地位的重臣，但王安石能写出平民之诗，李昉诗则不忘其贵族身份，正是邵祖平不以作者的社会阶级身份划分诗歌类别的好例。

⁸郑樵《六经奥论》（影印文渊阁《四库全书》本），卷三。

⁹朱熹《楚辞集注》（影印文渊阁《四库全书》本），卷一。

四、为七绝正名

绝句得名，诗话家意见纷纭。邵祖平举出三家之说，加以辨析。清人吴乔《围炉诗话》说：“绝句又称截句、断句、绝诗。每首四句，通常有五言、七言两种，二句一联，四句一绝；四句之诗，即谓绝句。”（吴乔，1983：493）明人杨慎《升庵诗话》说：“绝句者，一句一绝，起于《四时咏》‘春水满四泽，夏云多奇峰。秋月扬明辉，冬岭秀孤松’是也。”（杨慎，1983：852）元人范梈曰：“绝句者，截句也。或前对，或后对，或前后皆对，或前后皆不对，总是截律之四句，是虽正变不齐而首尾布置亦由四句为起承转合，未尝不同条而共贯也。”¹⁰ 对以上三家之说，邵祖平赞成两家，反对一家，他说：“三家之说，杨说合自为之证，甚可成立。吴说加以疏凿，亦令人足信。惟范说沿袭古人之误，曾无思考，遗害七绝诗体甚大。”（邵祖平，1986：5）

明人杨慎的论断原出自宋张端义撰《贵耳集》：

“春水满四泽，夏云多奇峰。秋月扬明辉，冬岭秀孤松。”渊明诗，绝句之祖，一句一绝也。作诗有句法，意连句圆，有云：“打起黄莺儿，莫教枝上啼。几回惊妾梦，不得到辽西。”一句一接，未尝间断。作诗当参此意，便有神圣工巧。¹¹

杨慎《升庵诗话》云：

绝句者，一句一绝，起于《四时咏》“春水满四泽，夏云多奇峰。秋月扬明辉，冬岭秀孤松”是也。或以为陶渊明诗，非。杜诗“两个黄鹂鸣翠柳”实祖之。王维诗：“柳条拂地不忍折，松柏梢云从更长。藤花欲暗藏獐子，柏叶

¹⁰转引自仇兆鳌（1986年）《杜诗详注》（文渊阁《四库全书》），台北：商务印书馆，卷一，页36。

¹¹张端义《贵耳集》（影印文渊阁《四库全书》本），卷上。

初齐养麝香。”宋六一翁亦有一首云：“夜凉吹笛千山月，路暗迷人百种花。棋散不知人换世，酒阑无奈客思家。”皆此体也。乐府有“打起黄莺儿”一首，意连句圆，未尝间断，当参此意，便有神圣工巧。（杨慎，1983：852）

杨慎赞同张端义关于绝句起源的观点，但批评其以为《四时咏》为陶渊明诗是不对的，并增加了杜甫、王维、欧阳修绝句作为例证，所以，邵祖平便认为杨慎之说，甚可成立。

邵祖平批评范梈之说，认为其“沿袭古人之误，曾无思考，遗害七绝诗体甚大”，单纯从绝句起源的角度讲，这种说法无疑是正确的。然而，王力在《汉语诗律学》中却认为，绝句可分为“古绝”与“律绝”两种，“古绝虽先于律诗，律绝却后于律诗”（王力，1999：41）。所以，从分析格律方便起见，“我们可以把绝句分为四类：（一）截取律诗的首尾两联的；（二）截取律诗的后半首的；（三）截取律诗的前半首的；（四）截取律诗的中两联的”（王力，1999：34）。王力之说对邵祖平之说应是一种重要的补充。

五、七绝体裁分类

邵祖平云：

七绝体裁，就其大别析之，凡得三体，即古绝句体、律绝句体、拗绝句体。就其性质风格论之，共得十九体，即古绝句体、律绝句体、拗绝句体、折腰体、一句一绝体、四句皆对体、仄韵体、孤雁出群体、独木桥体、竹枝体、杨柳枝体、人名体、地名体、回文体、论诗体、咏物体、咏史体、题画体、怀人体是也。（邵祖平，1986：10）

由上可见,邵祖平的七绝体裁分类有两个标准:一是分三体,一是分十九体。

三体分类是按照是否讲究平仄格律来分类,分类的原则出自清董文焕的《声调四谱》,该书卷末(即第十三卷)把绝句分为三种:(一)律绝;(二)古绝;(三)拗绝。王力认为:“其所谓‘拗绝’,实在就是失粘失对的律绝,所以实际上只能分‘律绝’和‘古绝’两种。”(王力,1999:41)

十九体的分类标准比较混杂,大致可再分为:

(一)“古绝句体、律绝句体、拗绝句体、折腰体”四种都是以是否讲究平仄格律来分类,所谓“折腰体”指上下联平仄失粘的绝句,如王维的《送元二使安西》:“渭城朝雨浥轻尘,客舍青青柳色新。劝君更尽一杯酒,西出阳关无故人。”上联的“客舍”句仄仄平平仄仄平,下联本应接仄仄平平平仄仄,但“劝君”句却是仄平仄仄仄平仄,与上联平仄失粘。但因其是名作,所以给它“折腰句”的美称。

(二)“一句一绝体”的分类标准是句意是否连贯,若每句各表一意,如王维的《戏题辋川别业》“柳条拂地不须折,松树披云从更长。藤花欲暗藏猿子,柏叶初齐养麝香”,四句分写四种景物,即可判断为此体。

(三)“四句皆对体”,不过如同律诗的中间两联对仗而已,上引王维《戏题辋川别业》即是此体。

(四)“仄韵体、孤雁出群体”是从押韵特色来区分,七言律绝一般押平韵,押仄韵者应归入古绝。

(五)“孤雁出群体”指首句用邻韵,如同孤雁出群。如苏轼《六月二十七日望湖楼醉书》:“黑云翻墨未遮山,白雨跳珠乱入船。卷地风来忽吹散,望湖楼下水如天。”首句押“山”字在平水韵属于上平声十五删韵,第二句和第四句所押“船、天”二字属于下平声一先韵。

(六)“独木桥体、竹枝体、杨柳枝体”都是民歌民谣类诗体,“独木桥体”指首句与末句押韵相同的民歌体,如王世贞《艺苑卮言》所载宋朝民谣:“月子弯弯照九州,几家欢乐几家愁。几

人夫妇同罗帐，几人漂散在它州。”¹²首句与末句同押“州”字，如行走在独木桥上，因而得名。“竹枝体”因刘禹锡采集巴渝民谣作诗而得名。“杨柳枝体”则以白居易采集乐府民歌曲调作诗而得名。

（七）“人名体、地名体”则以四句有人名，或四句有地名而得名。

（八）“回文体”即顺读倒读皆成诗的诗作，邵祖平谓秦观《淮海集》中有五首，如：“红窗小泣低声怨，永夕春寒斗帐空。中酒落花飞絮乱，晓莺啼破梦匆匆。”据查慎行《苏诗补注》考证：“《淮海后集》载此五绝句，题云：‘苏子瞻记江南集所题诗本不全，余尝见之，记其五绝，今以补子瞻之遗。’考之《经籍志》有《江南集》十卷，不载作者姓名。据此，则非东坡诗可知。”¹³按：查慎行的考证是对的，此五首回文诗，既非苏轼作，亦非秦观作，查宋人孔平仲撰《清江三孔集》载《题织锦璇玑图回文》五首，与《淮海集》所载同，则此五首回文诗应当是孔平仲作品。

（九）“论诗体、咏物体、咏史体、题画体、怀人体”等五种，皆从诗歌题材分类，容易理解，不烦举例。

总之，邵祖平将七绝诗划分为十九类，虽然能够让读者见识一些特殊的诗体，但未能保持统一的分类原则，不免落入旧时诗话诗格一类著作的套路，并不足以成为科学的七绝体裁分类定论。

六、七绝题材分类

邵祖平将七绝所写题材分为十六类，包括宫闱、边塞、闺怨、宫词、四时、揽胜、怀古、羁旅、赠送、忆旧、悼逝、游仙、奄艳、梦题、本事、随感。并且阐述了分类的理由：

¹²王世贞《艺苑卮言》（影印文渊阁《四库全书》本），卷七，载《弇州四部稿》，卷一五〇。

¹³查慎行《苏诗补注》（影印文渊阁《四库全书》本），卷四十九。

宫闱与宫词有别，宫闱所写为失意之贵妇人，宫词所叙乃帝王妃嫔生活之一片段。闺怨亦与奁艳有别，闺怨对象为征戍之夫婿，仍是淑俚之思；奁艳对象为赠芍之士女，无嫫恋之情。怀古则宇宙之事（《淮南子·原道》：“横四维而含阴阳，絃宇宙而章三光。”高诱注：“四方上下曰宇，古往今来曰宙，以喻天地。”），忆旧则身心之感。悼逝则所爱已登鬼录，游仙则其词仍属步虚。梦题则梦中所作，本事乃诗中所具。此其两两不同处也。（邵祖平，1986：29）

邵祖平概括七绝所写主要题材为十六类，固然自有所见。不过，一则嫌其分类太少，因为普天之下，适合七绝书写的题材甚多，举凡天、地、人、事、物，无一不是七绝可书写的对象。宋元之际，方回编纂《瀛奎律髓》，将律诗分成四十九类，其分类亦非律诗专有，自然可以成为七绝书写题材。二则嫌其分类太琐碎，如其将宫闱与宫词分为两类，其实并无必要。如王建所写《宫词》有百首之多，其中所写既有“失意之贵妇人”，也有“帝王妃嫔生活之一片段”，强分两类，难以把控。所以，邵祖平之书所分题材十六类，可以参考，但不可以持为定准。

七、论七绝诗盛行的原因

七绝诗自初唐兴起以后，盛唐中唐晚唐一路盛行，历宋金元明清而长盛不衰，原因何在？邵祖平提出如下缘由：

（一）用韵极少，有利于即席口占。如苏轼口占《惠州一绝》：“罗浮山下四时春，卢橘杨梅次第新。日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南人。”脱口而出，便成名句。

（二）直接入题，不必迂回。如张良臣《春词》：“后主零香复倚春，潘嫱梳洗最轻盈。南朝破后无词客，燕子桃花古石城。”开门见山，明艳动人。

（三）不必用典，显豁大方。如景云《画松》诗：“画松一似真松树，且待寻思记得无。曾在天台山上见，石桥南畔第三株。”重在素描，羌无故实。

（四）不必刻意对仗，有流动自然之趣。如高适《除夜作》：“旅馆寒灯独不眠，客心何事转凄然？故乡今夜思千里，霜鬓明朝又一年。”思绪流动，似对非对。

（五）不忌俗语，可接地气。如韩愈《同水部张员外籍曲江春游寄白二十二舍人》：“漠漠轻阴晚自开，青天白日映楼台。曲江水满花千树，有底忙时不肯来。”“有底”是唐人口语，意谓“有什么”。

（六）抓住现在，即事即景。如李白《赠汪伦》：“李白乘舟将欲行，忽闻岸上踏歌声。桃花潭水深千尺，不及汪伦送我情。”表达现状，实写场景。

（七）写情深刻，清空一气。如孟郊《闻夜啼赠刘正元》：“寄泣须寄黄河泉，此中怨声流彻天。愁人独有夜灯见，一纸乡书泪滴穿。”深刻独到，情透纸背。

（八）易于传诵，名作迭出。如杜秋娘《金缕词》：“劝君莫惜金缕衣，劝君须惜少年时。花开堪折直须折，莫待无花空折枝。”金曲一首，传唱千古。

以上八条，展现七绝诗体优势，的确是深有感触之言。若加以补充，以笔者之经验，七绝诗体尤其便于人在旅途时记录所见所感，诗人在旅程中，可以移步换形，写成七绝组诗，配上亲手摄制照片，留下岁月的诗痕。

八、论历代七绝作家之特色

邵祖平原拟标题为“历代七绝之风格”，但观其所论在于以精要评语揭示历代七绝作家写景言情之特色，故改立此标题，以便名符其实。邵祖平认为：

初唐七绝之风格，以善言男女情思见长。代表作推武则天的《如意娘》和宋之问《伤曹娘》，颇极悱恻芬芳之致。盛唐七绝，以李白、王昌龄两家，平分坛坫；李白善于写游览之景，王昌龄工于言春闺之情。中唐七绝，刘禹锡善写景，李益善言情。晚唐七绝，杜牧善言景中之情，李商隐善写情中之景。陆龟蒙变写景为咏物，罗隐则变言情为讥刺。

北宋七绝，寇准好作凄怨之调，欧阳修七绝细美工致如词。苏轼七绝舒展旷达生趣盎然，但十首之外，便无深味。黄庭坚七绝瑰丽新隽，颇有余味，但拗绝处终伤蹇涩。王安石七绝调逸旨远，情深文明，允称大家。陈师道七绝，对仗太多；秦观七绝，宛然《花间》妙语；本色当行者，宜推苏辙、张耒二家。南宋以后，范成大之精致、陆游之感慨、杨万里之清空、姜夔之疏秀，可称七绝四大家。戴复古、吴惟信、张良臣、黄庚四名家，可以辅之。

金代七绝，刘昂最为杰出，元好问信是大家。元代七绝，虞集、范梈、萨都刺、杨维桢足称四大家，虞作苍浑、范诗沉着、萨句空灵、杨则一片神行，不可端倪，音节拗折之美，得之杜甫七绝。元代题画诗，占据此时代重要之位置，作者如王恽、揭傒斯、欧阳玄、黄潜、柳贯等，有四十余家之多。邵祖平揭示元代题画七绝诗盛行的原因：“一以元画松秀，与七绝之风神逸宕者，合则双美；二以画幅空白处决不甚多，多题则损画局，七绝不过二十八字，旁行斜上，恰补泉石余罅。”（邵祖平，1986：21）

明代诗学，趋向模拟一途，各体诗几如优孟衣冠，千篇一律，惟七绝摹唐，独有所得，因而明代反而成为七绝复盛之时。明初有高启、袁凯，导夫先路。前七子李梦阳气格高浑，何景明风神秀朗，徐祯卿深峻明丽，鼎足而立。后

七子李攀龙、王世贞品第唐人七绝，多中理路，自己所作，亦劲拔高华。徐渭、汤显祖，允为殿军。明代七绝，遂有超金迈元之声誉。（邵祖平，1986：21-22）

清代开国，七绝首推吴伟业、王士禛。梅村七绝，靡丽圆匀，是其所长，但乏生新之致。渔洋七绝，风神轩举，但乏拙重之美。乾嘉时期，袁枚，才子之诗；沈德潜，学究之诗；厉鹗，学人之诗：各有所得。清中叶之后，龚自珍、郑珍、黄遵宪、王闿运等人，或探唐贤之骊，或摩宋人之垒，或商量旧学，或自成新格，诚有云蒸霞蔚之盛。（邵祖平，1986：22-23）

综观邵祖平对历代七绝代表作家的简要评述，有几个特点值得注意：一是他秉持七绝诗体优胜的看法，认为在文学史上虽然有诗学不振之期，但七绝诗体仍有可观之处，并未完全追随时运而衰减。二是他特别提及的一些一般文学史不大重视的诗人，如南宋七绝名家吴惟信、张良臣、黄庚等人，值得进一步关注研究。三是他提到某些题材在某些时代特别兴盛，如元代题画诗兴盛的现象，也值得后人作专题的研究。

九、论七绝诗品

邵祖平认为，锺嵘和司空图都著有《诗品》，见重士林，前者“辨别源流，以人为纲”，后者“陟降品格，以诗为衡”。于是略仿司空图之例，定七绝诗品为十二品：神、气、韵、情、意、味、趣、理、致、力、声、色，每品举两首七绝为代表。

第一品：神。王之涣《凉州词》、李白《下江陵》。

第二品：气。王昌龄《从军行》、严武《军城早秋》。

第三品：韵。王翰《春日思归》、吴雯《答人》。

第四品：情。岑参《赴北庭度陇思家》、无名氏《杂诗》。

第五品：意。杜牧《将赴吴兴登乐游原》、李商隐《官妓》。

第六品：味。韦应物《登宝意上方》、李涉《题开圣寺》。

第七品：趣。苏轼《儋耳四绝句之一》、崔鷗《鄱阳诗》。

第八品：理。杜牧《汴河阻冻》、唐彦谦《楼上偶题》。

第九品：致。党怀英《立春》、方夔《田家》。

第十品：力。苏轼《澄迈驿通潮阁》、虞集《题李氏青溪精舍》。

第十一品：声。黄庶《新泉》、杨维桢《漫兴之一》。

第十二品：色。王建《过绮岫宫》、陆龟蒙《棠宫词》。

在举例之后，邵祖平略略谈及其分品依据：“绝句之神旺者，飞动无匹，一往浩然，虽不言气韵，而气韵自在其中矣。”（邵祖平，1986：27）可见其分神品的依据主要是感觉作品“精神旺盛”。又：“气者无迹，力者有迹；韵者无尽，情者有尽。”（邵祖平，1986：27）说明其认为“气”与“力”是一对应概念，气是无迹之力，力是有迹之气。“韵”与“情”是一对应概念，韵是无尽之情，情是有尽之韵。所以，他定气、韵为第二品、第三品，定情为第四品，力为第十品。“情为自然流露，意则有待精思”，所以定意为第五品。“味、趣二者，似无甚分别，不知味如深潭游鳞，耐人观玩；趣如急流小棹，一驶无馀也。”所以，定味、趣味第六品、第七品。第八品为理，“理”与“意”为近似概念，所以排位低于意，是因为“理平实而意超越”。说理之诗，贵于得趣，富有理趣之诗，品位自高。邵祖平所选两首“理品”之作，未见高妙，若能改选苏轼《题西林壁》，则意境自高。第九品为“致”，邵祖平解释说：“致者，一丘一壑，聊供啸卧，非奇山异水大可流连之比，是以退居其九也。”（邵祖平，1986：28）可见其所谓之“致品”，指发抒闲情逸致的作品。第十品之“力”，前已论及分类依据。此品所选苏轼《澄迈驿通潮阁》之作，可称旷达，若要论力大，则不如选杜甫《赠李白》（秋来相顾尚飘蓬）更为恰当。最后两品为“声”与“色”，邵祖平论及殿后的理由：

文字从声辞证入，本有此说，惟疾徐抗坠，纯是天机；清浊洪纤，莫非自然。（李群玉《山行闻鹧鸪诗》）“方行

诘曲崎岖路，又听钩辘格磔声”，双声迭韵，对比极工，反觉非大雅所取。（邵祖平，1986：28）

所以，将“声品”抑居第十一品。至于讲究文辞色彩的作品，“色则涂泽堆衬，与绝句之缥缈空灵者不合。七绝中若洗褪不尽，即有滞隔之虞”（邵祖平，1986：28），所以退居末品。

邵祖平为七绝诗分品，本属创举，但其对每品之说明，稍嫌简略，某些入选某品的七绝，也许不够典范。读者使用这样的分品概念，也许需要借鉴某些古典画品专著的定义，如参考黄休复《益州名画录》对“逸神妙能”四品的阐释，就可以丰富我们对诗歌分品的认识。

十、论七绝作法

鉴于前人诗话言及七绝作法零碎不全，绝无系统，邵祖平乃就前人零星议论加上亲身创作实践，举出篇法、句法、字法、对法、借喻法、藏咏法六者，为初学者示范。

（一）篇法。邵祖平摘取杨载、陈绎曾、左舜齐、吴乔、王世懋、沈德潜六家之说，认为六家要旨，在于开示七绝宜婉曲回环，句绝而意连气贯，其趣在有意无意之间，忌快心露骨，且太着议论。接着提出自己的见解：“愚按七绝篇法，最要为有大篇气象，而大篇气象者，平取之不易得，宜翻腾转折，如霜隼之击空，狂鲸之掀海，始为得之。”（邵祖平，1986：28）所谓“大篇气象”，指七绝本为小篇，但要以小见大，见出大篇的格局。

（二）句法。邵祖平说：“七绝四句，第一句名起句，第二句名承句，第三句名垫句，第四句名结句。起句分顺起、逆起、对起。承句分顺承、紧承、反承。垫句分虚垫、实垫、翻垫。结句分平结、宕结、带结。”（邵祖平，1986：40-43）所谓“垫句”，指七绝的第三句为第四句的铺垫，起到引出结句的作用。所谓宕结，指第四句宕开一步收结。所谓“带结”，指第四句与第三句连带发生。诗话家讲绝句章法，习用“起承转合”为说，但第三句如何

转，实在难以把控。邵祖平改用“起承垫结”为说，使得绝句第三句的写法，更容易理解掌握。

（三）字法。邵祖平谓：“七绝字法，诗流所不甚论。大家李、杜，一首绝句，即如一篇古风，浩然长往，不可捉摸，安得执着论其句法？然七绝只二十八字，设有一字未稳，瑕疵立可发见，岂可忽视而不一究耶？”（邵祖平，1986：43）按：邵说似不确，诗歌所谓“字法”，即宋人讲究的“字眼”也称“句眼”、“诗眼”。它是诗人极力锻炼的警策之处，也是一句甚至全篇的精神凝聚点，最能传达出笔墨的意趣，感情的神采。有此一二字，则通体生辉，境界全出；无之，则平庸板滞，死气沉沉，所以方回说：“未有名为好诗而句中无眼者。”¹⁴邵氏又谓王昌龄《闺怨》一诗（闺中少妇不知愁，春日凝妆上翠楼。忽见陌头杨柳色，悔教夫婿觅封侯），全篇炼一“凝”字，“此诗若无‘凝’字，即脉络不能灌输，全诗精彩尽失”。按：此说也不尽妥当，盖“凝妆”即“严妆”，改为“春日严妆上翠楼”也未为不可。全诗之眼，乃在一个“悔”字，无此字，全诗精彩不能体现。

（四）对法。邵祖平揭示七绝常用的五种对法：古对、律对、扇对、借对、半对。

古对，即古绝句的对法，如王勃《蜀中九日》：“九月九日望乡台，他席他乡送客杯。今人已厌南中苦，鸿雁那从北地来？”首两句词组结构对仗，但平仄不合，似对非对。第二联与第一联平仄失粘。按照王力的观点，这就是所谓的“拗绝”，其实就是失粘失对的律绝。

律对，四句皆对，如七律的中间两联。杜甫的“两个黄鹂鸣翠柳，一行白鹭上青天。窗含西岭千秋雪，门泊东吴万里船”即是。

扇对，邵祖平解说：“一与二对，三与四对，但不得视为律对，因三句承一句说，四句承二句说故也。”所举诗例为杜甫《存殁口号》：“郑公彩绘随长夜，曹霸丹青已白头。天下何曾有山水，人间不解重骅骝”（邵祖平，1986：45）。按：邵祖平所解说的扇对与通常理解的不同。扇对通常为隔句相对，第一句与第三句

¹⁴方回《瀛奎律髓》（影印文渊阁《四库全书》本），卷十《宿雨》评。

对仗，第二句与第四句对仗。宋人胡仔《苕溪渔隐丛话前集》卷九杜少陵四记载：

律诗有扇对格，第一与第三句对，第二与第四句对，如少陵《哭台州郑司户苏少监》诗云：“得罪台州去，时危弃硕儒；移官蓬阁后，谷贵歿潜夫。”……又唐人绝句亦用此格，如“去年花下流连饮，暖日天桃莺乱啼；今日江边容易别，淡烟衰草马频嘶。”之类是也。（胡仔，1962：57）

借对，邵祖平解说：“对仗之句，用譬况之音为字面者，谓之借对。”所举例为黄庭坚《戏作林夫人欸乃歌》：“从师学道鱼千里，盖世成功黍一炊。日日倚门人不见，看尽林鸟及哺儿。”邵祖平以为：“借黍为鼠，以与鱼对”（邵祖平，1986：46）。按：“鱼千里”典出《关尹子·一字篇》：“以盆为沼，以石为岛，鱼环游之，不知其几千万里而不穷也。”¹⁵“黍一炊”即黄粱梦的典故。二者皆比喻徒然无益地追求不止或追逐不舍。山谷之诗应该没有“借黍为鼠，以与鱼对”的问题。其实，“借对”有借义对与借音对之别，借义对如李商隐《马嵬》：“此日六军同驻马，当时七夕笑牵牛”。驻马与牵牛字面相对，但牵牛实指牵牛星。借音对如刘长卿《江州重别薛六柳八二员外》：“寄身且喜沧洲近，顾影无如白发何”。“沧”借为“苍”，以与“白”颜色相对。

（五）借喻法。邵祖平指出：“七绝诗婉曲微茫，最忌直说，故借喻之法尚焉。”如咏处士横议以山泉为喻，杨万里《宿灵鹫禅寺》：“初疑夜雨忽朝晴，乃是山泉终夜鸣。流到前溪无一语，在山做得许多声。”邵祖平解说：“以山泉出山则无一语，比处士出山无所献替，足抵一篇《阳城论》”（邵祖平，1986：47）。唐德宗时的谏官阳城，原本隐居于中条山，因人品学识为人所敬仰，被荐举为谏官，然而上任五年，却唯唯诺诺，对皇帝无所规劝。韩愈就此写了篇《争臣论》加以抨击，迫使阳城改变了态度。

¹⁵关尹喜《关尹子》（影印文渊阁《四库全书》本），页2。

（六）藏咏法。邵祖平指出：“七绝诗忌直说，故用借喻一法；又忌明说，故又用藏咏一法也”（邵祖平，1986：48）。所举例如朱庆余《近试上张水部》：“洞房昨夜停红烛，待晓堂前拜舅姑。妆罢低眉问夫婿，画眉深浅入时无？”唐人范摅撰《云溪友议》载其本事云：“朱庆余校书既遇水部郎中张籍知音，遍索庆余新制篇什数通，吟改后只留二十六章，水部置于怀抱而推赞焉，清列以张公重名，无不缮录而讽咏之，遂登科第。”¹⁶ 邵祖平解说：“此诗试前所上，文章之美，比之新妇眉黛，夫妇之义，同于君臣，有司则舅姑，为之藻鉴拂拭者，则张水部也”（邵祖平，1986：49）。按照藏咏诗法，此诗明写新妇，暗写考生。宋人洪迈却独赏其写新妇之工：“此章元不谈量女之容貌，而其华艳韶好，体态温柔，风流酝藉，非第一人不足当也。欧阳公所谓状难写之景如在目前，含不尽之意见于言外然后为工，斯之谓也。”¹⁷ 虽然读者有见仁见智的自由，但洪迈这种鉴赏法实有买椟还珠的嫌疑。

结语

邵祖平《七绝诗论》和《七绝诗话》是体系完整，不可多得的七绝诗专著。其《导言三则》论及文章与世运之关系、风人之诗与诗家之诗、贵族之诗与平民之诗等内容。第一节、七绝之正名。批驳范梈、吴乔之说，力主杨慎绝句一句一绝，起于四时咏之说。第二节、七绝之缘起及其成立之推测。认为七绝受乐府、七言歌行、民歌综合影响而产生。第三节、七绝体裁之分析。谓七绝就其大别言之，凡得三体，即古绝句体、律绝句体、拗绝句体；就其性质风格言之，可得咏物、咏史、题画、论诗等十九体。第四节、七绝诗盛行之由来。认为七绝诗具有用韵少、入题不迂回等八个优点，因而得以自盛唐以后盛行不衰。第五节、历代七绝之风格。扼要阐述由唐至清七绝名家之风格特点。第六节、七绝诗品示例。分神、气、韵、情等十二目，列举七绝诗之品位。第七节、七绝作品分

¹⁶范摅《云溪友议》（影印文渊阁《四库全书》本），卷下。

¹⁷洪迈《容斋随笔·五笔》（影印文渊阁《四库全书》本），卷四。

类。按照宫闱、边塞、宫怨等题材，把七绝诗分成十六类。第八节、七绝之作法。详细讲解七绝诗之篇法、句法、字法、对法、借喻法、藏咏法。第九节、七绝之解法。列不必深解者、宜深解者、解后方佳者、不解为佳者、后解胜前解者五目，以为欣赏七绝之助。《七绝诗话》是一部述而兼作的著作。首先采撷前人诗话诗论，分别归入辨体、作法、评论、说解、本事等五类，每类之后，再加按语阐述作者的意见。

经过本文从十个方面对此书的摘要评述，可知此书产生在古典诗话向现代诗论转移的过渡期，虽然其部分举例不尽妥帖，部分论述存在不够明晰的缺陷，但从总体上说，此书可称集历代七绝论述大成的系统论著，对后人创作和鉴赏七绝，具有不可忽视的重要作用。作者在《自序》中曾提到：“书出不半载，即告售罄。华西大学中国文学系教授沈祖棻女史，且以是二编开文学专题研究课程于其校。足见海内吟人学者嗜此编者多矣。”（邵祖平，1986：1-2）沈祖棻后来著有《唐人七绝诗浅释》出版（沈祖棻，2008），成为当代古典诗词赏析热潮中的畅销书。显然，邵祖平之《七绝诗论》和《七绝诗话》是沈祖棻开课用的教材，而《唐人七绝诗浅释》则是沈祖棻在授课过程中逐渐写成的讲义。喜欢《唐人七绝诗浅释》的读者不能数典忘祖，有机会也应当读一读邵祖平的《七绝诗论》和《七绝诗话》。此书目前通行者虽有巴蜀书社1986年版和华龄出版社2009年版的《七绝诗论七绝诗话合编》，但校勘不精，也无注解，经过全面整理后，应当可以重新出版，以利学者。

参考文献

- 查慎行（1986）《苏诗补注》卷四十九，台北：商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。
- 程郁缀（2008）《史有遗贤而文章无穷——邵祖平先生〈词心笺评〉略评》，《北京大学学报》，2008年第2期。
- 仇兆鳌《杜诗详注》卷一，影印文渊阁《四库全书》本。
- 范摅《云溪友议》卷下，影印文渊阁《四库全书》本。
- 方回《瀛奎律髓》卷十，影印文渊阁《四库全书》本。
- 关尹喜《关尹子》，影印文渊阁《四库全书》本。

- 洪 迈《容斋随笔·五笔》卷四，影印文渊阁《四库全书》本。
- 胡 仔（1962）《苕溪渔隐丛话前集》卷九，北京：人民文学出版社。
- 刘克庄《何谦诗》卷一〇六，载《后村集》，《四部丛刊》影旧钞本。
- 刘 勰《文心雕龙》卷九，影印文渊阁《四库全书》本。
- 刘禹锡《刘宾客集》卷十九，影印文渊阁《四库全书》本。
- 邵靖宇（2009）《邵祖平先生〈中国观人论〉之出版始末》，读取日期：2018年7月2日，取自：网络杂志《二闲堂》，http://www.edubridge.com/letter/shaojingyu_3.htm
- 邵靖宇（2012）《我的父亲邵祖平教授》，读取日期：2018年7月2日，取自：《浙江大学报》（网络版）http://www.zdxb.zju.edu.cn/article/show_article_one.php?article_id=5500
- 邵靖宇（2013）《回忆父亲邵祖平先生》，《诗刊》2013年第7期。
- 邵祖平（1986）《七绝诗论、七绝诗话合编》，成都：巴蜀书社。
- 沈祖棻（2008）《唐人七绝诗浅释》，北京：中华书局。
- 盛如梓《庶斋老学丛谈》卷中上，影印文渊阁《四库全书》本。
- 王 力（1999）《汉语诗律学》，香港：中华书局。
- 王世贞《艺苑卮言》卷七，载《弇州四部稿》卷一五〇，影印文渊阁《四库全书》本。
- 魏 禧《魏叔子日记》卷二，清刻本。
- 吴宏一主编（2006）《清代诗话考述》，台北：中研院文哲所。
- 吴 乔（1983）《围炉诗话》卷一，《清诗话续编》，上海：上海古籍出版社。
- 杨 慎（1983）《升庵诗话》卷十一，《历代诗话续编》，北京：中华书局。
- 张端义《贵耳集》卷上，影印文渊阁《四库全书》本。
- 郑 樵《六经奥论》卷三，影印文渊阁《四库全书》本。
- 郑玄注、孔颖达疏《礼记注疏》卷三十七，影印文渊阁《四库全书》本。
- 朱 熹《楚辞集注》卷一，影印文渊阁《四库全书》本。

On Shao Zuping's "Composite of Qijueshilun and Qijueshijia"

Prof. Zhan Hang Lun

Southern University College

Abstract: Shao Zuping (1898-1969) whose life spans the Republic of China and the People's Republic of China, published "*A Compilation of the Poetics and Commentary on Qijue Poems*" during the years of the Republic of China when classical poetics was transitioning towards modern poetics. The compilation includes a comprehensive discussion on the poetics of Qijue poems since ancient Chinese dynasties which were further systematised and modernised, making it a superb publication on Qijue poems. The significance of this compilation lies in its contribution to the writing and appreciation of Qijue poems for subsequent generations.

Keywords: Shao Zuping, poetics of Qijue Poems, commentary

《韩江学刊》稿约

1. 《韩江学刊》面向学界开放的学术园地，为促进学术交流而努力。
2. 《韩江学刊》赞赏朴实平易的学风与文风，倡导平和的学术交流与批评，坚持创新视野与问题取向，推崇开放与务实，注重学科的综合性和交叉性。
3. 本学刊刊载文化、社会、文学、史学、哲学、政治、经济、传媒等研究论文，兼及研究随笔与书评等内容。
4. 本学刊公开予公众，欢迎海内外学者、学人与各界人士赐稿、投稿，每人一篇为限。
5. 本学刊以中文稿件为主，以 1 万-1.5 万字左右为宜，最长不超过 2 万字；研究随笔与书评不宜超过 8000 字。
6. 中文文稿提交以简体中文为准。
7. 文稿必须为第一次出版或发表，网络发表等同出版。
8. 来稿一经刊用，则赠作者学刊两册，稿酬 RM500。
9. 来稿请以 word 与 pdf 存档发送。
10. 来稿请附：中英文题名、中英文摘要（各 250 字内）、中英文关键词（少于 5 个）；末页另附个人信息：中英文姓名、单位/机构、职称、通讯地址、电话与电子邮箱。
11. 文稿凡引用他人资料或观点，务必加以说明，在引文后加括弧注明作者、出版年度及页码（详见“引用与注释格式”）；详细文献出处作为“参考文献”列于文末，以下列排序为准：作者，出版时间，著作/论文名称，出版单位/期刊名称。文献按照作者姓氏的第一个字母顺序排列，中文文献在前，英（外）文文献在后（详见“参考文献格式”）。作者本人的注释采用当页（连续）脚注。文中所用图表应达到出版标准，表之标题应置于表之上，图之标题应置于图之下。
12. 真诚欢迎海内外研究学界的赐稿与监督批评。请将文稿发送至 bpengooi@hju.edu.my；或将文章打印稿附加光盘，注明“《韩江学刊》主编”，寄至：

Han Chiang College University of Communication
Lim Lean Teng Road,
11600 Penang, Malaysia.
联系电话: +604-2831088 ext 315

引用与注释格式

1. 论文中直接引述他人原文时，需加双引号（“”），并注明出处。
2. 注明文献出处的注解，一律以**夹注**方式置于正文适当之处。
 - (1) 单一作者。例：.....（甲，年份: 页码）/ 甲（年份）.....；.....
（A, Year: Pg.）/ A（Year）.....
 - (2) 两位作者：中文用顿号（、）连接，西文用 And 或 & 连接。
例：.....（甲、乙，1988: 13）/ 甲与乙（1988）.....；.....（A & B, 2006: 54.）/ 甲与乙（A & B, 2006）.....
 - (3) 三位或更多作者：中文以第一位作者名加“等”表示，西文加 Et Al.
例：.....（甲等，2011: 299）/ 甲等人（2011）指出.....；.....
（A Et Al., 1937: 15）/ 甲等人（A Et Al., 1937）认为.....
 - (4) 多篇文献，同一作者：若一作者有多篇想引用的文献，只需用**逗号**来区隔作品的发表年份（最早到最晚依序排列）；若多篇文献在同一年内发表，可在年份后面加上 a、b、c 等标注。（按：abc 的使用需与参考文献部分有所对应，而这些文献的编排以标题名称的字母来决定。）例：近三来的研究揭示，多国的历史课本存在改写的情况（甲，2013，2014a，2014b）。/ 甲（2013，2014a，2014b）近三年的研究揭示，多国的历史课本存在改写的情况。
 - (5) 多篇文献，多位作者：可依据上一个规则，并且使用分号区隔。排序先依照作者姓氏的字母，发表年份次之。例：近三来的研究揭示，多国的历史课本存在改写的情况（甲，2012；乙，2013；丙，2013，2014a，2014b）。
3. 若引叙字数超过 3 行，须另起一段作方块引文：左侧内缩 2 字符，右侧内缩 2 字符，段落不必首行内缩 2 字符，首尾不必加引号。
4. 引用外国人名、著作、专有名词时，尽量使用通行的中译，并于第一次出现时以括号附加原文全名，如：克罗齐（Benedetto Croce）.....。
5. 前文已有作者姓名时，括弧内夹注可省略作者名。例：据克罗齐（1932: 12）.....
6. 本文内如有附加说明（包括不适合以夹注方式处理的文献来源），请用**注脚（foot notes）**方式，亦即将注释置于每页下方，并依下列规定：
 - (1) 注全句者，注释号码置于句号之后。
 - (2) 注句中部分文字或特殊短语者，注释号码置于有关文字之后。
7. 夹注中如改写/撮写/提及相关文献，可加上“参看”、“参见”、“参阅”、“参考”、“详见”之类字样。

参考文献格式

1. 若同一作者有多项参考文献时, 请依年代先后顺序排列; 若同一作者同一年代有多项参考文献时, 请依序在年代后面加 a、b、c...等符号。
2. 每一笔参考文献之第一行均从列首写起, 第二行开始内缩 2 字符, 以示区隔。
3. 中英文参考文献分别依序排列, 不须标明序号: 中文参考文献从作者姓氏拼音 a →z 排列, 英文参考文献按作者姓氏 (last name) 字母 a →z 排列; 书目不需依书籍、期刊、论文、报章等予以分类。
 - (1) 单一作者/编者编著的书籍
作者 (出版年份) 《书名》, 出版地: 出版社。
Author, A. A. (Year) *Book Title*. Location: Publisher.
编者编 (出版年份) 《书名》, 出版地: 出版社。
Editor, A. A. (Ed.) (Year) *Book Title*. Location: Publisher.
 - (2) 两位或更多作者/编者编著的书籍
编者甲、乙编 (2013) 《书名》, 出版地: 出版社。
作者甲、乙、丙 (2011) 《书名》, 出版地: 出版社。
Editor, A. A. & Editor, B. B. (Eds.). (1991). *Book Title*. Location: Publisher.
Author, A. A., Author, B. B., & Author, C. C. (1997). *Book Title*. Location: Publisher.
 - (3) 翻译著作
作者 (出版年份) 《书名》, 译者译, 出版地: 出版社。(原著出版年)
Author, A. A. (1951). *Book Title* (B. Translator, Trans.). Location: Publisher.
(Original work published 1940)
 - (4) 文集中之论文
作者 (出版年份) 《论文题目》, 载于文集编者《文集名称》(页码), 出版地: 出版社。
Author, A. A. (1992). Article Title. In B. B. Editor & C. C. Editor (Eds.), *Book Title* (pp. xx-xx). Location: Publisher.
 - (5) 期刊论文
作者 (出版年份) 《论文题目》, 《期刊名称》期数, 页码。
Author, A. A., (2009). Title of article. *Title of Periodical*, xx(x), xx-xx.
 - (6) 研讨会论文
作者 (发表年月) 《论文题目》, 研讨会名称, 地点。
Author, A. A. (1995, April). *Paper title*. Paper presented at the Meeting Title, Place.
 - (7) 学位论文
作者 (年份) 《论文题目》, 大学/学术机构学位级别 (学士/硕/博) 论文, 未出版, 大学地点。
Author, A. A. (1999). *Dissertation Title*. Unpublished doctoral dissertation, University Name, Place.

- (8) 百科全书
作者/编者（年份）《书名》（版次，册/卷数），出版地：出版社。
Author, A. A. (Ed.). (1980). *Title* (6th. ed., Vols. 1-20). Location: Publisher.
- (9) 报章：有/无作者
作者/记者（年月日）《文章名称》，《报章名称》（版面）。
《文章名称》（年月日），《报章名称》（版面）。
Author, A. A. (1983, September 20). Article Title. *Newspaper Title*, pp. xx-xx.
Article title. (2013, June 9). *Newspaper Title*, p. xx.
- (10) 互联网：有/无作者与发表日期
作者（年月日）《文章名称》，取自：网页名称，网址
《文章名称》，读取日期，取自：网页名称，网址
Author, A. A. (2011, August 3). Article Title. *Website Title*. Retrieved from <http://www.xxx.xxx>
Article Title. (n.d.). Retrieved March 9, 2009, from XXX website, <http://www.xxx.xxx>
- (11) 互联网：博文
作者（年月日）《文章名称》[博文]，取自：网址
Author, A. A. (2011, January 12). Article Title. [Web log post]. Retrieved from <http://www.xxx.xxx>