

直諫形式與知識分子 ——漢晉辭賦的擬騷、對問系列

鄭 毓 瑜*

關鍵字：直諫 〈離騷〉 漢晉辭賦 知識分子

—

在古典文學的閱讀活動中，常常會有一種比閱讀現代文學更明顯的情況，那就是前代累積的批評觀點成爲後代讀者重新詮釋的基礎。尤其是針對某種文類的詮釋規範，例如詩歌的緣情感物，辭賦與諷諭勸諫的關係。這並不是說詩歌就沒有諷諫的功能，但是辭賦直接源出於政治性的語言對策，諷諫因此成爲面對這種文類理所當然的假設。既然諷諫是一種閱讀效應，難免會引生程度不同的反應，不同時期、不同類型的讀者，體會出互有差異的諷諫意義。從這點來看，想在辭賦文學裏標示出一致公認的諷諫篇章，是難以達成的事。以《御定歷代賦彙》所選錄的「諷諭」類爲例，在其他總集的選賦分類中並不必然視爲諷諭之作，像是宋玉〈登徒子好色賦〉在《文選》歸入「情」類；唐代諸〈罔兩賦〉於《文苑英華》入「人事」類^①。作者書寫人物情事究竟有沒有諷

* 臺灣大學中國文學系教授。

① 關於《御定歷代賦彙》收錄「諷諭」類賦篇與其他總集選賦分類的差異及其所引發的定義上的困擾，詳見韓中慧：〈御定歷代賦彙設立諷諭類之探討〉，《中華學苑》第33期（1985年12月），頁157-220。

諫意味，成爲讀者之間見仁見智的問題。

但是，紛紜的閱讀效應並不代表就能否定辭賦具有諷諫功能這命題。因爲對於不同時期的讀者而言，某些辭賦作品的諷諫意義是獲得認同的；換言之，這命題的真假，必須取決於當代包括作者與讀者所身處的環境（circumstance），這環境提供一種普遍的認識或假定，因此作者和讀者之間對於諷諫功能有一定程度的共識。所謂普遍的假定或共識，並非不容爭論，但是這時候爭論的焦點，不只是表面上寫什麼，而深入牽涉的是如何寫、怎麼讀才有諷諫功能，也就是透過讀／寫雙方不斷的分辨與實踐來累積交集的經驗；最終是對於某種說寫方式產生熟稔度與認同感的問題，相同或不同的題材對象，一旦被書寫成這個方式或說是以這種文學形式被閱讀，那種霎那間的共鳴會絡繹傳響當代的心靈。

談到書寫形式，最具體的部分自然是文類形式的模擬與創化，包括章句結構、文理脈絡的演變等。但是，達成諷諫功能的文類形式既然是指得以溝通書寫者與創作者，體現對於時代環境的某種共識，就不全然只是滿足個人創作衝動的文字藝術，可以說是具有一定程度的集體性觀點。表達這種集體性觀點，使諷諫作品必然是令人熟悉而可以理解的形式（當然在建立形式的過程中會衍支流），得以中介自我與他人的認同或抗拒。透過固定的文類結構，諷諫形式因此容易於代表某種社會階級的發聲，某種文化習染的投影，同時在整個歷史演變過程中成爲當代關鍵性的表徵。

利用一種熟悉而可以理解的形式來達成諷諫效應，顯然這種形式必須是有系列性演練，才讓人熟悉；又必須至少有一個基本假定或共同典型，才能讓人理解。從這個角度來考察，《詩經》與屈騷是漢代所認定的兩個諷諫文學的源頭。《史記·屈原列傳》曾引用淮南王劉安的看法這樣描述〈離騷〉與《詩經》的關係：

〈國風〉好色而不淫，〈小雅〉怨悱而不亂。若〈離騷〉者，可謂兼之

矣。上稱帝嚳，下道齊桓，中述湯武，以刺世事。明道德之廣崇，治亂之條貫，靡不畢見。

以《詩經》作為諷刺時事、標明治亂最古老的典範，而〈離騷〉加以繼承與發揚，自然符合文學歷史的現象，同時又可以歸併楚辭成為經典傳統的一部分。這種看法在整個漢朝上下廣為流傳，所謂「（大儒孫卿及楚臣屈原，……皆作賦以風）咸有惻隱古詩之義」^②、「〈離騷〉之文，依《詩》取興」^③；一直影響到魏晉時期，如皇甫謐、摯虞認為荀子、屈原的辭賦「有古詩之意」^④。文學發展中的前後傳承當然是不能也不必否認的事實，但是如果諷諫形式必須通過人我共識的考驗，必須在一種已經預設前提的環境裏書寫與閱讀，《詩經》與〈離騷〉顯然是兩個不同的文學環境。班固《漢書·藝文志》分析《詩》與〈騷〉的代興，說到：

古者諸侯卿大夫交接鄰國，以微言相感，當揖讓之時，必稱以諭其志，蓋以別賢不肖而觀盛衰焉。故孔子曰「不學《詩》，無以言」也。春秋之後，周道寢壞，聘問歌詠不行於列國，學詩之士逸在布衣，而賢人失志之賦作矣。大儒孫卿及楚臣屈原離讒憂國，皆作賦以風，咸有惻隱古詩之義。

稱詩諭志、微言相感的時代，《詩》顯然是作為士大夫交接鄰國、聘問盟會最實用的一種言說形式。而這種形式普遍到成為士人從政圖事的基本訓練，透過對於這種形式的純熟演練，列國大夫因此可以隱微曲折的論世知人而達成諷諫目的。班固接著說到春秋之後，「周道寢壞」，因此歌詠聘問的風氣不再施行

② 出自班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1983年），〈藝文志〉，卷30，頁1756。

③ 王逸：〈離騷經序〉，引自《楚辭章句》（臺北：藝文印書館，1967年），頁21。

④ 皇甫謐〈三都賦序〉曰：「是以孫卿、屈原之屬，〔……〕存其所感，咸有古詩之意。」摯虞〈文章流別論〉認為：「前世為賦者，有孫卿、屈原，尚頗有古詩之義。」分別引自李善注：《昭明文選》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷45，頁1002-1003；《太平御覽》（臺北：新興書局，1959年），卷587，頁2631。

於列國；這春秋時期仍然存在的所謂「周道」，廣泛言之是孔子所以承擔的周朝禮樂教化的傳統，具體言之則是春秋時期諷諫形式背後對於《詩》語詮釋、引申乃至實踐的環境共識。而這共識又主要是傳布於孔子及其門人所構成的「學詩之士」這社會階級，依據〈楚辭章句序〉曰：

昔者孔子歎盛明哲，天生不群，定經術，刪《詩》、《書》，正《禮》、《樂》，制作《春秋》，以為後王法。門人三千，罔不昭達。臨終之日，則大義乖而微言絕。^⑤

如果注意到孔子刪定傳統經典的目的在「以為後王法」，顯然孔門弟子的知書、識禮與學詩都應該具有強烈的社會實踐性；換言之，《詩經》作為諷諫文學的源頭，事實上是以「周道」自任的「士」這個群體，透過《詩》語的諷諫形式，向當代的列國政權來傳達關於重建政治社會秩序（具體言之即所謂「別賢不肖而觀盛衰」）的心志。

《漢書·藝文志》以「周道」衰敗，歌詠聘問「不行於列國」，說的正是整個詩書教化、禮樂傳統所在的大環境發生變化，原來形成共識的《詩》語諷諫也因而失去熟悉、可行的溝通背景；「學詩之士，逸在布衣」，具體表達了「士」這個群體及其擅長的言說方式，在政治體制中失去做為從政準備與外交應對的實際用途。同時，戰國時期也因此成為士人與政權間嘗試建立各種新的對話關係的紛擾局面，班固直接談到荀子、屈原的「賢人失志之賦作」，然而王逸〈楚辭章句序〉析分了當時各家並出的語言對策：

其後周室衰微，戰國並爭，道德陵遲，譎詐萌生，於是楊、墨、鄒、孟、孫、韓之徒，各以所知著造傳記，或以述古，或以明世。而屈原屢忠被譖，憂悲愁思，獨依詩人之義，而作〈離騷〉，上以諷諫，下以自慰。遭時閭亂，不見省納，不勝憤懣，遂復作〈九歌〉以下凡二十五篇。

⑤ 王逸：〈楚辭章句序〉，引自《楚辭章句》，頁69。其中「天生不群」一作「天生不王」，「刪詩書」一作「俾定經術」。

王逸這段話裏至少提出三種不同的對話策略：楊、墨諸子；屈原；以及譎詐詭奇的支系或是指縱橫捭闔的蘇秦、張儀等，顯然認為屈原也同樣屬於百家爭鳴的新形式創造者之一^⑥。其中，與譎詐之術畫界的是猶然述道明志的諸子思想與屈原辭賦；但是，諸子著作重在客觀的「述古」、「明世」，而屈原之作卻重在發抒生不逢時、不見知遇的憂愁憤懣，並企圖藉此傳承「詩人」（在此除了指《詩》作者，應該還包括學詩、用詩之士）的諷諫「用心」（而非模擬稱詩喻志的諷諫形式）以自我慰解。如果將此處所謂「獨依詩人之義」，與班固所謂「賢人失志之賦作」合觀，即可發現屈原作品其實是在「學詩之士，逸在布衣」變動環境裏，新創一種「賢人失志」（屢忠被譖，不見省納）的諷諫形式，來緬懷歌詠聘問、微言相感的春秋時期，同時傳達「遭時闇亂」的對比性諷諫意味。

春秋與戰國的時代更替，因此可以由「稱詩喻志」的不可行與「賢人失志之賦」的發端這《詩》、〈騷〉諷諫形式的代興，標示出社會環境的變遷；尤其是戰國降至漢代士子文人如何藉助新的諷諫形式來暗示或調整面對當代政治權威的姿態，更可以由楚騷的風行作最細微的觀察與體會。王逸說屈原作〈離騷〉、〈九歌〉之後：

楚人高其行義，瑋其文采，以相教傳。^⑦

文采瑋燁是形式特色，義行高偉為諷諫效應，而相互教傳則是構成一種普遍理解的前提。進入漢代，愛好〈離騷〉的漢武帝，使淮南王安作〈離騷傳〉^⑧，

⑥ 《文心雕龍·才略篇》對於春秋戰國各家不同的書寫流派也作了如下的分析：「及乎春秋大夫，則修辭聘會，磊落如琅玕之圃，焜耀似縵錦之肆。〔……〕戰代任武，而文士不絕，諸子以道術取資，屈、宋以楚辭發采，樂毅報書辨以義，范雎上書密而至，蘇秦歷說壯而中〔……〕」引自范文瀾：《文心雕龍注》（臺北：臺灣開明書店，1978年），卷10，頁4。

⑦ 以下王逸說法皆出自〈楚辭章句序〉，頁70。

⑧ 關於淮南王安究竟作的是〈離騷傳〉或〈離騷傳〉，本文據范文瀾引證所得，作〈離騷傳〉，詳見〈辨騷篇〉注三，《文心雕龍注》，頁31-32。

恢廓辭義，於是：

後世雄俊，莫不瞻慕，舒肆妙慮，續述其詞。

這裏指的是西漢初出現許多模擬騷體（續述其詞）以寫心書懷的作品（舒肆妙慮），大概像是東方朔〈七諫〉、嚴忌〈哀時命〉、王褒〈九懷〉之類^⑨。此後，如劉向輯錄成《楚辭》一書，班固、賈逵^⑩、王逸陸續作有《離騷章句》或《楚辭章句》，可見通過傳注、擬作與編纂，整個東西漢時期已經形成了以楚辭或具體言之是屈騷作為諷諫形式的共識環境。

基於這樣一種環境共識，模擬屈原的書寫與閱讀（或詮釋），在反覆習練中究竟能否保持諷諫以自我慰解的根本意義，漢人一直有著非常自覺的討論與隨時的警醒。司馬遷認為屈原之後，宋玉、唐勒等人再也無法有效掌握屈原在書寫形式中所含藏的諷諫效應——所謂「直諫」，一種放逐離憂、卻心繫故國的憤悶感慨：

屈原既死之後，楚有宋玉、唐勒、景差之徒者，皆好辭而以賦見稱，然皆祖屈原之從容辭令，終莫敢直諫。其後楚日以削，數十年竟為秦所滅。^⑪

司馬遷在這裏清楚表達，屈騷作為一種社會上熟悉而可理解的書寫形式，是的確具有實踐功能——但是必須以對國家社會的「直諫」作為「從容辭令」的前提；不能持續「直諫」形式，就無法凝聚形式背後所承載的群體想望與力量。換言之，任何源出或祖紹屈騷的作品都被社會預期應該達成諷諫功能；而突顯直諫書寫的勇氣，也就等於突顯了政權所施加於個人的壓力感受日深，同時激發自個人的抵抗力也相對增強。當司馬遷以因果性的句法描述：「屈原既死之

⑨ 「舒肆妙慮，續述其詞」的解釋，參考郭紹虞：《中國歷代文學論著精選》（臺北：華正書局，1980年），〈楚辭章句序〉註⑨，頁117。

⑩ 王逸〈楚辭章句序〉曰：「而班固、賈逵，復以所見改易前疑，各作《離騷經章句》。」《楚辭章句》，頁70。但此二注文今已逸失。

⑪ 引自三家注《史記》（臺北：洪氏出版社，1974年），〈屈原列傳〉，卷84，頁2491。

後」，宋玉、唐勒之徒，「終莫敢直諫」；直諫而死與莫敢直諫，正分辨了壓力／拒力來往爭持的不同結果，而以一種生／死截然對立的方式來驗證諷諫形式的是非。後來王逸在〈楚辭章句序〉中就用這樣生死以之的角度彰顯屈原的言行所塑立的人臣之義：

且人臣之義，以忠正爲高，以伏節爲賢。故有危言以存國，殺身以成仁。是以伍子胥不恨於浮江，比干不悔於剖心，然後忠立而行成，榮顯而名著。若夫懷道以迷國，佯愚而不言，巔則不能扶，危則不能安，婉婉以順上，逡巡以避患，雖保黃耇，終壽百年，蓋志士之所恥，愚夫之所賤也。

今若屈原，膺忠貞之質，體清潔之性，直若砥矢，言若丹青，進不隱其謀，退不顧其命，此誠絕世之行，俊彥之英也。^⑫

將這兩段資料對照來看，王逸的「人臣之義」明顯是爲屈原量製、或以屈原爲模式所下的定義；換言之，這裏的「人臣之義」不必然施用於所有的人臣，而是概括、化約許多可能的君臣關係成爲相對的極端——或是危言而成仁，或是不言而終壽。採取這樣的極端來標榜屈原的忠賢，是刻意將諷諫說寫的行爲架構在一個壓力（君）／拒力（臣）最高張的衝突點，讓諷諫者只能面對非生則死的選擇，在那同時也抉擇了名價迥異的諷諫形式——屈原「進不隱其謀，退不顧其命」的諷諫方式足膺「絕世之行」的最高評價。

透過「直諫形式」體現「絕世之行」，屈原自身標誌著存國成仁的道德意義，也相對諷刺了昏君愚夫所代表的迷亂世俗。發源於戰國的屈騷直諫因此是以一種決絕而悲壯的姿態，成爲漢代諷諫文學的典範。但是這當中可能存在兩個問題：其一，這個典範的形式是否確實合於詩書經籍，擇取直諫形式的屈原算不算是合於周道的君子？另外，戰國的諷諫形式如何可以完全適用於漢代的

^⑫ 引自《楚辭章句》，頁71。

歷史環境？據《文心雕龍·辨騷篇》所提及的評論家中，班固是唯一質疑屈原作品不合經典的評論家，在〈離騷序〉裏他批評屈原露才揚己、忿懟沈江並非明哲君子；而篇中多虛無之語、怨刺之言亦非法度之正^⑬。這批評如果就楚騷可否納入經典體系來談，確實指出了部分事實（就像劉勰後來持平認為楚騷既同於風雅又有異乎經典之處^⑭），但是卻無法搖撼淮南王劉安、司馬遷、王逸等貫穿兩漢的典範建構勢力；當王逸稱屈原所作為〈離騷經〉，將「矢志不遇」的直諫怨刺與「稱詩喻志」的微言相感，在「依循道徑」與「反於正道」的基礎上相連結^⑮，可以視為是總結漢人普遍的看法，明白宣告模擬騷體的書寫與系列的閱讀詮釋，在兩漢是完全獲得理解與認同的合於經典傳統的諷諫行為。不過，楚騷源於紛亂的戰國，漢代卻是大一統盛世，第二個問題的重點就在於悲怨忿懟的直諫體式，如何與大一統的漢代局勢形成一致的環境共識。前一個問題關係《詩》、〈騷〉融合，這個問題則直接牽涉興起於漢初的大賦與原有的楚騷究竟誰才是漢代諷諫文學的最佳代表。關於漢賦的興起環境，班固〈兩都賦序〉曰：

或曰：「賦者，古詩之流也。」昔成、康沒而頌聲寢，王澤竭而詩不作。大漢初定，日不暇給。至於武、宣之世，乃崇禮官，考文章，內設

⑬ 班固〈離騷序〉曰：「且君子道窮，命矣。故潛龍不見是而無悶，〈關雎〉哀周道而不傷，〔……〕今若屈原露才揚己，競乎危國群小之間，以離讒賊。然責數懷王，怨惡椒、蘭，愁神苦思，強非其人。忿懟不容，沈江而死，亦貶潔狂狷景行之士。多稱崑崙、冥婚、宓妃虛無之語，皆非法度之正，經義所載，謂之兼《詩》風雅而與日月爭光，過矣。」《楚辭章句》，頁146-147。

⑭ 《文心雕龍·辨騷篇》可以說是最詳切的《詩》、〈騷〉流變史，從後代的立場釐清楚辭所在的傳承與轉化之地位。但是在漢代，班固的說法勢單力孤，並無法動搖崇拜楚騷的普遍共識。見《文心雕龍注》，卷1，頁29-41。

⑮ 王逸〈離騷經序〉曰：「屈原執履忠貞而被讒邪，憂心煩亂不知所愬，乃作離騷經。離、別也，騷、愁也，經、徑也。言己放逐離別，中心愁思，猶依道徑以諷諫君也。故上述唐虞三后之制，下序桀紂羿澆之敗，冀君覺悟反於正道而還己也。」《楚辭章句》，頁20。

金馬石渠之署，外興樂府協律之事，以興廢繼絕，潤色鴻業。〔……〕故言語侍從之臣，若司馬相如、虞丘壽王、東方朔、枚皋、王褒、劉向之屬，朝夕論思，日月獻納。而公卿大臣，御史大夫倪寬、太常孔臧、太中大夫董仲舒、宗正劉德、太子太傅蕭望之等，時時間作。或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝，雍容揄揚，著於後嗣，抑亦雅頌之亞也。故孝成之世，論而錄之，蓋奏御者千有餘篇，而後大漢之文章，炳焉與三代同風。^{①⑥}

班固在這裏直接將賦的源頭追溯到《詩》^{①⑦}，他並非否定屈騷也有「惻隱古詩之義」，但那是「離讒憂國」的「賢人失志之賦」（《漢書·藝文志》），至於漢賦則異於戰國楚騷，是禮讚盛世（成、康）、揄揚王澤的雅頌主流。尤其在漢朝國力鼎盛的武帝、宣帝之世，禮樂文章正與勳績鴻業相互輝映；而如果雅頌是周王朝治世的表徵，那麼，漢賦正象徵與「三代同風」的大漢文章。在這個前提之下，班固所列舉的漢賦作者包括言語侍從與公卿大夫都是設定於在朝任職的士子文人，暗示出通暢的進言管道與和諧的君臣關係；對於大賦的書寫要求，有沒有達成頌揚功能顯然較諸有沒有諷諫功能來得重要。

班固試圖將漢大賦也納入諷諫文學體系的說法，不但沒有獲得回響，他自己也往往矛盾其詞。《漢書·藝文志》在談到楚臣屈原「離讒憂國，作賦以風」，有「惻隱古詩之義」後，突然將漢賦又接續於楚騷之後，形成詩而後有騷、騷而後有賦的文學體類發展，並如此評定騷、賦代興的書寫價值：

①⑥ 《昭明文選》，卷1，頁1。

①⑦ 《文心雕龍·詮賦篇》曰「劉向（云）明不歌而頌，班固稱古詩之流也」，分別「不歌而頌」語出劉向，「古詩之流也」乃班固之語。班固《漢書·藝文志》乃依據劉歆《七略》編纂，《七略》又是據其父劉向《別錄》編成（詳參《漢書·藝文志》，頁1701），因此《藝文志》所謂「傳曰：不歌而頌謂之賦」（頁1755）（認為賦原於詩的不歌而頌）是遵循劉向的看法，但班固〈三都賦序〉更明確直接說到「賦者，古詩之流也」。

其後，宋玉、唐勒；漢興，枚乘、司馬相如，下及揚子雲，競為侈麗闕衍之詞，沒其諷諭之義。^⑮

司馬遷早就批評宋玉、唐勒之徒，「終莫敢直諫」，班固將枚乘、司馬相如、揚雄也一併列入，顯然認為大賦完全失去楚騷的諷諫功能，徒然鋪排辭采、誇飾物象。另外像《漢書·司馬相如傳》篇末贊語，班固甚至不同意司馬遷認為司馬相如「雖多虛辭濫說，然其要歸引之節儉，此與《詩》之諷諫何異」的理解，而引錄揚雄說法加以反駁：

靡麗之賦，勸百而風一，猶騁鄭衛之聲，曲終而奏雅，不已戲乎？^⑯

其實揚雄不只是在《法言·吾子篇》^⑰中多處譏諷漢大賦末尾歸引於節儉的諫誡，完全無補於通篇淫麗奢靡對於帝王的吸引力，更重要的是，作為一個大賦創作者，從他自己的經驗看出這個新形式斜入歧路的往而不反。所謂「勸百諷一」，雖然無法達成諷諫功能，但也難以否認意圖諷諫的初衷；揚雄對於大賦的愛惡矛盾，最終問題因此是身處一個嚮往「直諫」的環境，卻演練了一個失敗的形式實驗。《漢書·揚雄傳》引括揚雄的創作經驗是：

雄以為賦者，將以風也，必推類而言，極麗靡之辭，闕侈鉅衍，競於使人不能加也，既乃歸之於正，然覽者已過矣。^⑱

鋪敘連類、麗靡闕侈對於揚雄來說原本是一種不同於楚騷的諷諫設計，但是過度沈溺於寫物雕藻的結果，反而掩蓋了最後歸於雅正的目的訴求，這是看出大賦體式本身的不平衡。然而，諷諫的文體形式如果建立在書／寫雙方的共同認知，未了「然覽者已過矣」這句話本身其實有著深深的遺憾，這遺憾是因為閱讀者無法與形式設計有一致反應——尤其以君王及其代表的政權為核心，顯然

^⑮ 《漢書·藝文志》，卷30，頁1756。

^⑯ 《漢書·司馬相如傳》，卷57，頁2609。

^⑰ 如「或問吾子少而好賦」、「或問景差、唐勒、宋玉、枚乘之賦也〔……〕」，參見汪榮寶：《法言義疏》（臺北：藝文印書館，1968年），疏三，頁81、88。

^⑱ 《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3575。

諷諫形式能否奏效，就取決於君臣之間相對應（滿足宣揚上德或期望抒發下情）的姿態。揚雄最後採取的姿態是「壯夫不為也」^②，顏之推於是批評他「但知變之而已，又未知雄自為壯夫何如也」^③，這其實誤解揚雄的本意；揚雄所不為的是少時以司馬相如為法式^④而只能滿足上意的頌揚大賦，卻並不代表他放棄尋求「壯夫可為」的諷諫形式。如果揚雄因為「辭莫麗於相如」，於是擬作四賦（〈羽獵〉、〈長楊〉、〈甘泉〉、〈河東〉）；那麼就不能忽略他認為「賦莫深於〈離騷〉」，所以作〈廣騷〉（已佚）、〈反騷〉等^⑤。對照《法言·吾子篇》所謂「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫」，揚雄最終要歸反的諷諫形式應該就是承繼「詩人之義」而得以抒發「賢人失志」之忿悶的楚騷體^⑥。

二

由以上漢代對於諷諫書寫與功能的論述看來，漢人普遍認同藉由楚騷形式

- ② 《法言·吾子篇》曰：「或問：『吾子少而好賦？』曰：『然。童子雕蟲篆刻。』俄而曰：『壯夫不為也。』」《法言義疏》，頁81。
- ③ 引自《顏氏家訓集解》（北京：中華書局，1996年），〈文章篇〉，頁259。
- ④ 《漢書·揚雄傳》：「先是時，蜀有司馬相如，作賦甚弘麗溫雅，雄心壯之，每作賦，常擬之以為式。」卷87，頁3515。
- ⑤ 〈揚雄傳〉贊曰：「賦莫深於〈離騷〉，（揚雄）反而廣之；辭莫麗於相如，作四賦。」這裏的「辭」並非《楚辭》，而是「賦」的另一個同義字，參見康達維：〈論賦體的源流〉，《文史哲》1988年第1期，頁44。
- ⑥ 《漢書·揚雄傳》曰：「又怪屈原文過相如，至不容，作〈離騷〉，自投江而死，悲其文，讀之未嘗不流涕也。以為君子得時則大行，不得時則龍蛇，遇不遇命也，何必湛身哉！乃作書，往往摭〈離騷〉文而反之。」（卷87，頁3515）揚雄在這裏表現出對屈原既同情又質疑的態度，但是揚雄質疑屈原投江自沈的抉擇，卻並不妨礙他模擬屈騷以發憤書怨的創作，所以作〈反離騷〉，又繼續有〈廣騷〉、〈畔牢愁〉。關於揚雄如何假借「批評的口吻讚美屈原，以否定姿態表示真正同情」，並以擬騷進行對話性的處境反思，請參考廖棟樑：〈論揚雄反「離騷」及其論爭〉，見《古代楚辭學史論》（臺北：輔仁大學中文研究所博士論文，1997年），頁269-295。

是可以達成《詩》人「別賢不肖以觀盛衰」的用心，而漢代興起的大賦反而是失敗的例子。一方面是因為大賦的設計反而自陷於取悅君王的俳優嘲戲，〈揚雄傳〉裏記載揚雄「輟不復爲」大賦，因為「頗似俳優淳于髡、優孟之徒，非法度所存、賢人君子之正也」；這段話從另一方面來說，是賢人君子認定的「正體」並無法相契於君主權勢所在的「政體」，「直諫」書寫並非全是亂世才有的產物，架構在讀／寫兩端的君／臣雙方永遠有可能形成認知上的落差。在上一節我們所考慮的主要是存在於士子文人這一方的人我共識，其實產生諷諫文學的環境共識的過程中至少有兩股相對作用力：君王是實際體制環境的主宰者，也是最幽微難明、無法捉摸的對手；士人所感受到的關於體制的治亂興衰，其實有絕大部分與君王瞬息萬變的態度息息相關。但這並不代表君王的意志同時就等同於諷諫創作中的意旨，正是這個不能等同的落差，讓諷諫文學即使在歷史上的所謂盛世（三代或大漢）也可以透過取得認同的形式，表露出一種無畏無懼的抗拒力量。

依循漢人自己所認定的標準，模擬《楚辭》的騷體賦，應該就是漢代「諷諭」（班固語）或「諷諫」（司馬遷語）文學的根本形式。這可以概分為兩大類：其一是模擬〈離騷〉自我獨白的方式，抒發不遇的怨忿。最明顯的例子是《楚辭》收錄於屈原、宋玉之後的或疑爲賈誼之〈惜誓〉²⁷、東方朔〈七諫〉、王褒〈九懷〉、嚴忌²⁸〈哀時命〉等哀悼屈原的作品；當然另外還應該加入賈誼、揚雄的〈弔屈〉之作。這些作品是漢代對於屈原最早也最基本的認識，從所謂「七諫」、「哀時命」的篇題看來，他們自認爲就是在演練一種可以表達矢志悲怨的諷諫形式。同樣是悲怨之作，但並不擬代屈原而爲言的則有

²⁷ 王逸〈惜誓序〉曰：「〈惜誓〉者，不知誰所作也，或曰賈誼，疑不能明也。」《楚辭章句》，頁315。

²⁸ 據王逸〈哀時命序〉後注文，嚴忌本姓莊，避漢明帝諱改爲嚴。引自洪興祖：《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1977年），卷14，頁427。

如：崔篆〈慰志〉、馮衍〈顯志〉、張衡〈思玄〉等，至於司馬遷、董仲舒的〈（悲）士不遇賦〉²⁹明白也屬於這自傷不遇的書寫類型。其二，是異於〈離騷〉的獨白而改採對問形式，這源於屈原的〈卜居〉、〈漁父〉，至宋玉〈對楚王問〉首標對問之名³⁰，其後繼作者如東方朔〈答客難〉、揚雄〈解嘲〉、班固〈答賓戲〉、蔡邕〈釋誨〉等，劉勰總結對問之體曰：

原茲文之設，迺發憤以表志。身挫憑乎道勝，時屯寄於情泰，莫不淵岳其心，麟鳳其采，此立本之大要也。（《文心雕龍·雜文》）³¹

其中「身挫憑乎道勝，時屯寄於情泰」，顯然透過答辯彰顯一己的持志守道，正適於開解坎坷落拓的時命，對問系列作品因此仍與「悲士不遇」的主題一致³²，而屬於楚騷「賢人失志」的直諫系統。

不論是獨白或對問方式，從模擬屈騷開始，其實就註定整個漢代的「直諫」會進入一種內在與外在性交揉的觀察地位；屈原是外在於己的對象，這會使任何描述看起來都像是客觀的敘記，但同時任何描述、記敘，又都代表漢人對屈原同情的理解，而有內化於己的體驗。《楚辭》中收錄的漢人擬作因此常常混用第一、第三人稱的敘述角度，描述對象與敘事者之間往往不分彼此。比如：

²⁹ 陶潛〈感士不遇賦序〉提到司馬遷〈悲士不遇賦〉，但明代胡應麟懷疑它的可靠性，鄭良樹先生根據賦文內容與司馬遷思想、心情之相呼應，與賦文句型、用語和司馬遷其他作品的相符合，以及陶潛〈感士不遇賦〉暗用此賦等例證，認為這應當是司馬遷所作。見〈司馬遷的賦學〉，收入氏著：《辭賦論集》（臺北：臺灣學生書局，1998年），頁154-161。

³⁰ 《文心雕龍·雜文篇》曰：「宋玉含才，頗亦負俗，始造對問，以申其志。」范文瀾注引紀評曰：「〈卜居〉、〈漁父〉已先是對問，但未標對問之名耳。然宋玉此文載於新序，其標曰對問，似亦蕭統所題。」《文心雕龍注》，卷3，頁41。

³¹ 《文心雕龍注》，卷3，頁41-42。

³² 郭維森、許結：《中國辭賦發展史》（南京：江蘇教育出版社，1996年）認為對問系列作品的「內容與悲士不遇的主題並無二致，只是以對問形式，受宋玉影響，雜以嘲戲而已」，見頁131。

平生於國兮，長於原野，〔……〕數言便事兮，見怨門下。王不察其長利兮，卒見棄乎原野。〔……〕往者不可及兮，來者不可待。悠悠蒼天兮，莫我振理。竊怨君之不寤兮，吾獨死而後已。（引自東方朔〈七諫〉）³³

伊伯庸之未胄兮，諒皇直之屈原。〔……〕原生受命於貞節兮，鴻永路有嘉名。〔……〕余思舊邦心依違兮，日暮黃昏羌幽悲兮，去郢東遷余誰慕兮，〔……〕覽屈氏之離騷兮，心哀哀而怫鬱。聲嗷嗷以寂寥兮，顧僕夫之憔悴。（引自劉向〈九嘆〉）³⁴

屈原與我、吾與屈平在字裏行間的前後續連、疊映複述，就文藝創作而言看似了無新意³⁵，但是對於塑造一個值得效法的人格典型、或者說是奠定一個悲怨直諫的書寫典範來說，這步驟卻是必要的——透過幾乎沒有變化的書寫模式，往昔與今日成為交集而又無限延伸的記憶連環，屈原與漢代擬作者構成一個獨立的集體經驗的領域，這領域尊屈原為首，之後為世世不絕的秉性忠介而行旅宦遊的知識分子，如王逸〈九思序〉云：

（王逸）讀《楚辭》而傷愍屈原，故為之作解。又以自屈原終沒之後，忠臣、介士、遊覽學者，讀〈離騷〉、〈九章〉之文，莫不愴然心為悲感。高其節行，妙其雅麗，至劉向、王褒之徒，咸嘉其義，作賦騁辭以讚其志，則皆列於譜錄，世世相傳。〔……〕³⁶

說這書寫領域有「集體」性，因為不分時代他們都嫉惡如仇，都有羅謗見逐的

³³ 〈七諫〉引自王逸：《楚辭章句》，頁332-336。關於東方朔「七諫」之命意，明顯不同於枚乘散體〈七發〉，反而接近〈九懷〉、〈九嘆〉而同樣受到屈原〈九章〉的影響，詳參李誠：《楚辭文心管窺》（臺北：文津出版社，1995年），頁216-218。

³⁴ 《楚辭章句》，頁409、421、441。

³⁵ 《文心雕龍·辨騷》曰：「自〈九懷〉以下，遽躡其跡，而屈、宋逸步，莫之能追。」《文心雕龍注》，卷1，頁30。

³⁶ 《楚辭章句》，頁170。

陰影，都自我標美；說這經驗有「獨立」性，因為一再重複的二元分辨——清與濁、賢與愚、忠與邪，讓諷諫書寫展現固定而封閉的孤傲姿態。由這點看來，擬騷作品的內在與外在性，還有更深一層的意蘊；漢代作者雖然外在於屈原，但是屈原卻內在於漢代擬作者而一起外在於他們所共同對立的世俗社會。

究竟是怎麼樣的一種情態，人可以外在於世俗社會？由屈騷及其後擬騷的作品來看，巡行四方、成仙遠遊的部分，很容易被認為是離棄世俗的象徵居所；但是屈原所代表的外在於社會的特質，是不是僅僅因為在彷彿如神話的世界裏，展現超越尋常的神遊舉動，就成為對抗社會的勇者姿態？屈原〈離騷〉曰「何離心之可同兮，吾將遠逝以自疏」，於是周流天地、乘鳳駕龍，然而最後說「忽臨睨夫舊鄉」、「蜷局顧而不行」；就如同王褒〈九懷〉云「覽舊邦兮滯鬱，余安能兮久居。志懷逝兮心慄慄，紆余轡兮躊躇」，而嚴忌〈哀時命〉中更明白說到「勢不能凌波以徑度兮，又無羽翼而高翔」。所謂自相疏遠，因此顯然不是置身事外的不聞不問，或者轉而獲取另一種替代性的滿足，反而是身陷其中的無法捨離，或是因為無法捨離卻又必須抵拒的姿態，讓流遁疏遠從來就沒有離開過孤獨、苦悶的尋常生活。換言之，屈原及追隨屈原精神的知識分子，並不是透過一個神奇非凡的想像世界來烘托自己高潔的人格特質；而是植根於日常生活的衝突矛盾，讓一切不可思議、無法苟同的經驗說明自己的外在性。東方朔模擬屈原筆法寫到：

世從俗而變化兮，隨風靡而成行。信直退而毀敗兮，虛偽進而得當。
〔……〕彼離畔而朋黨兮，獨行之士其何望。日漸染而不自知兮，秋毫微哉而變容。衆輕積而折軸兮，原（「厚」）咎雜而累重。赴湘沅支流澌兮，恐逐波而復東。懷砂礫而自沈兮，不忍見君之蔽壅。（引自〈七諫〉）³⁷

³⁷ 《楚辭章句》，頁340-344。

由這段話末尾以不忍親見、懷砂自沈，明顯可見敘述者是站在世俗之中而對它加以評論，尤其是面對風靡成形、浸染成習的混濁世俗，敘述者成為抗拒社群基本設定的邊緣分子；所謂「夫方圓之異形兮，勢不可以相錯」（〈七諫〉），朋黨與獨行的格格不入，虛偽與信直的兩不相容，一般人熟悉的日常世界，卻在志士眼中變得奇詭扭曲。王逸〈九思〉曾如此觸目驚心的描述：

下堂兮見蠱，出門兮觸蠱，巷有兮蝮蛇，邑多兮螻螂。睹斯兮嫉賊，心為兮切傷。^{③⑧}

怪蟲毒物在這裏不只是比喻，而是直接身觸目睹；彷彿僅存的生人，活在毒怪充斥的世界，這個變形世界理所當然地翻轉一切價值體系，肆無忌憚地抹消一切信念傳統。正是透過如此深切的不可置信，作者傳達了極端的怨忿與無法挽救的絕望。

無法苟同與不可置信讓整個效法屈原的漢代擬騷系列自然散發一種孤傲高遠的姿態，也因此諷諫主題上反覆表達被錯置拘係的痛苦；就像屈原所謂「鳳凰在笱兮，鷄鶩翔舞。同糝玉石兮，一概而相量」（〈九章·懷沙〉），漢代直諫賦作同樣強化了生活居處間鳳鷄雜處、珠石混同的義憤慷慨。例如：

幹棄周鼎兮寶康瓠，得騰駕疲牛兮參蹇驢，驥垂兩耳兮服鹽車，章甫荐履兮，漸不可久；嗟苦先生兮，獨離此憂。（賈誼〈吊屈原文〉）^{③⑨}

瓦礫進寶兮，捐棄隨和。鉛刀厲御兮，頓棄太阿。驥垂兩耳兮，中坂蹉跎。蹇驢服駕兮，無用日多。（王褒〈九懷·株昭〉）^{④⑩}

淹芳芷於腐井兮，棄鷄駭於筐篋。執棠谿以刺蓬兮，秉干將以割肉。（劉向〈九嘆·怨思〉）^{④⑪}

③⑧ 同前註，頁489。

③⑨ 《昭明文選》，卷60，頁1303。

④⑩ 《楚辭章句》，頁404。

④⑪ 同前註，頁426。

傷明珠之赴泥兮，魚眼璣之堅藏。同駑羸與棄馭兮，雜班駁與闖茸。葛藟藟於桂樹兮，鴟鴞集於木蘭。偃促談於廊廟兮，律魁放乎山間。惡虞氏之簫韶兮，好遺風之激楚。潛周鼎於江淮兮，爨土鬻於中宇。（劉向〈九歎·憂苦〉）^⑫

如果說整個諷諫書寫的共同環境是建立在楚騷的文類形式上，那麼以上這些優劣立判、良窳迥別的物象，正是一系列熟知而可理解的語碼，用以表達不得其所、未適其宜的普遍遭遇。就個別質性差異而言，周鼎相對於康瓠或土鬻；騏驥相對於疲牛與蹇驢；明珠、隨和相對於瓦礫、魚眼〔……〕，就質性施用所在而言，江淮相對於中宇；山間不同於廊廟，腐井、泥沼自然無法與木蘭、桂樹相比並。當質性與施用扞格相違，一組組錯亂的搭配就如同全無章法的社會，那並不只是令人失望無奈，更如同誤陷牢網的獵物，備受牽制與威脅：

使騏驥可得系而羈兮，豈云異夫犬羊？〔……〕彼尋常之污瀆兮，豈能容夫吞舟之巨魚？橫江湖之鱣鯨兮，固將制於螻蟻。（賈誼〈吊屈原文〉）^⑬

這句話基本義是在這樣的社會裏，如何分辨騏驥與犬羊？如何安排鱣鯨與螻蟻？但是賈誼進一步加深這種憂懼：一旦騏驥也如同犬羊被拘係，一旦鱣鯨也淪落污瀆溝渠，那麼就如同被錯置窘困的士子文人，任憑欺凌宰制而毫無反擊能力。嚴忌〈哀時命〉中所描述「外迫脅於機臂兮，上牽連於矰雉。肩傾側而不容兮，固愜腹而不得息」，正是透過一個驚懼瑟縮的具體形象，揭示既無法俯仰屈伸，甚至也避退無門的僵局困境。

然而，漢代賦家是站在什麼樣的立場，可以如此同情地理解或說是強化楚騷當中那種不可置信的批判與顛倒錯置的傷痛？《漢書·嚴助傳》記載，武帝

^⑫ 《楚辭章句》，頁451-452。

^⑬ 《昭明文選》，卷60，頁1303-1304。

時舉賢良對策如嚴助、朱買臣、司馬相如、東方朔、枚皋等人並在左右，相與論辯義理、謀議國事，「相如常稱疾避事。朔、皋不根持論，上頗俳優畜之」^{④④}。如果從辭賦家僅僅有助談調笑而無補於事，「不遇」的情況最可能發生在文學侍從之臣身上，但是如果考慮到懷才不遇同時也發生在太史如司馬遷、公卿大臣如董仲舒身上，這不遇顯然是普遍而非個別情況^{④⑤}。司馬遷曰「士生之不辰」，「何窮達之易惑，信美惡之難分」（〈悲士不遇賦〉），即使文史星曆，仍不過為主上所戲弄^{④⑥}；董仲舒曰「（生）丁三季之末」，「俗以辨詐而期通兮，貞士耿介而自束」（〈士不遇賦〉），想必與他廉直而不從諛的個性有關^{④⑦}。兩人都感嘆天道微渺，鬼神亦不能「正人事之變戾」^{④⑧}，然而，他們所感慨的變戾之末世卻正是漢武在位「既招英俊，程其器能，用之如不及」^{④⑨}的時代，這透露了一個違反常情判斷的矛盾現象——漢代的矢志不遇竟是盛世而不可為嗎？董仲舒自己對於這個現象其實也表現出不可置信的態度，比方

④④ 《漢書·嚴助傳》，卷64上，頁2775。

④⑤ 顏崑陽〈論漢代文人「悲士不遇」的心靈模式〉一文，亦認為「不遇」是漢代士人因為在當代政治活動中遭受不合理待遇，所逐漸形塑而成普同、固定的心靈模式。全文由政治鬥爭與人性鬥爭內、外雙向入手，細密分析「在現實政治權力的競逐中，人性墮落而異化為一宰制性的深層意識結構，反過來壓抑人性理想價值的實現，而形成政治文化發展的一種客觀命限」，漢代文人即受此一時命宰制，而形成「不遇」的悲劇。見《漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991），頁209-253。而本文則著重在屈原所開創的「直諫模式」如何成為漢代士人所認定的書寫「不遇」的共同環境，甚至如何由前後承續的書寫形式，讓放逐者邊緣性的發聲，突破時命不遇而成為發憤述志的主流性書寫傳統。

④⑥ 司馬遷〈報仁安書〉云：「僕之先人非有剖符丹書之功，文史星曆近乎卜祝之間，固主上所戲弄，倡優畜之，流俗之所輕也。」引自《漢書·司馬遷傳》，卷62，頁2732。

④⑦ 《漢書·董仲舒傳》記載：「仲舒為人廉直，是時方外攘四夷，公孫弘治《春秋》不如仲舒，而弘希世用事，位至公卿。仲舒以弘為從諛，弘嫉之。」卷56，頁2525。

④⑧ 司馬遷云「天道微哉，吁嗟闊兮」；董仲舒曰「鬼神不能正人事之變戾兮，聖賢亦不能開愚夫之違惑」。

④⑨ 引自《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2863。

說在〈士不遇賦〉和〈賢良對策〉中都曾舉伯夷爲例，但是對於伯夷爲什麼不遇卻有不同的解釋，其一明言是殷紂暴虐，其二則暗示周武亦無法寄望：

觀上世之清暉，廉士煢煢而靡歸。殷湯有卞隨與務光，周武有伯夷與叔齊。卞隨務光遁跡於深淵兮，伯夷叔齊登山而採薇。使彼聖人其繇周遑兮，矧舉世而同迷。（〈士不遇賦〉）^{⑤⑩}

至於殷紂，逆天暴物，殺戮賢知，殘賊百姓。伯夷、太公皆當世賢者，隱處而不爲臣。（〈賢良對策〉）^{⑤⑪}

伯夷或者其他如比干、介之推、伍子胥、申徒狄等早在屈原作品中就被標舉作爲直諫的人格儀型，像是「求介子之所存兮，見伯夷之放跡。〔……〕浮江淮而入海兮，從子胥而自適。望大河之州渚兮，悲申徒之抗跡」（〈九章·悲回風〉）。漢代擬作紹述這不遇的傳統，如「世俗更而變化兮，伯夷餓於首陽」、「子胥諫而靡軀兮，比干忠而剖心。子推自割而食君兮，德日望而怨深」（〈七諫〉），同時將屈原也列入其中，如「伊思兮往古，亦多兮遭殃。伍胥兮浮江，屈子兮沈江」（〈九懷〉），以進一步完備整個源自楚騷的直諫傳統的典型。原本這些典型人物大抵以屈原爲代表，都被認爲是「不遭明君，而遇暗世」（〈哀時命〉），固有生不逢時之嘆。但是，如果董仲舒同時將伯夷擺在治亂迥別的殷紂與周武時期，那麼顯然世之清濁、君之明闇與聖賢之遇或不遇並沒有完全必然相應的關係；這於是就可能反應出漢人與屈原在論定時世、評價賢智與實踐直諫行爲等方面因時代環境而有的細膩差異。

以伯夷爲對象所開展的關於「時命」與「直諫」的重新反思，同樣見於司馬遷的論述中。〈太史公自序〉說明作〈伯夷列傳〉第一，是因爲：

^{⑤⑩} 引自《藝文類聚》（京都：中文出版社，1980年），卷30，頁541，但據《全漢文》（京都：中文出版社，1975年）增列部分字句，卷23，頁250。

^{⑤⑪} 引自《漢書·董仲舒傳》，卷56，下文〈對策〉，見頁2509。

末世爭利，維彼奔義；讓國餓死，天下稱之。

讓國在先，餓死則在周武伐紂之後，根據《史記·伯夷列傳》並沒有提到伯夷避紂隱處之事，董仲舒〈賢良對策〉以伯夷不遇於殷紂應是面對亂世想當然爾。至於伯夷、叔齊無法諫止武王伐紂而餓死首陽山，司馬遷從悲憫的角度設想夷、齊可能的怨忿，從神農、堯、舜的不可復返，以暴易暴的權位爭奪，到積仁潔行卻不得善終，司馬遷最後將焦點指向天道是非。質疑天道其實是因為感慨仁義不行、道德無存，從而將義無反顧的夷、齊塑造成對抗濁世的直諫英雄；這當中更深的感慨是，如果殷紂、周武同為暴虐無道，那麼何來明主治世？積仁行義又如何可能呢？〈游俠列傳〉裏，司馬遷因此這樣解釋伯夷事蹟所揭發的社會真相：

鄙人有言曰「何知仁義，已饜其利者為有德」。故伯夷醜周，餓死首陽山，而文、武不以其故貶王；跖、躄暴戾，其徒誦義無窮。由此觀之，「竊鈎者誅，竊國者侯；侯之門仁義存」，非虛言也。今拘學或抱咫尺之義，久孤於世，豈若卑論儕俗，與世沈浮而取榮名哉！而布衣之徒，設取予然諾，千里誦義，為死不顧世，此亦有所長，非苟而已也。⁵²

關於「伯夷醜周」但並不減損文、武王業一事，司馬遷認為是舉世重利輕義，只要能從中獲取便宜就認為這是德治盛世。在這個角度之下，弑君奪位之周武無異於竊取豪奪之盜跖，因為他們都掌握利益發配的權力而獲得稱頌。這一方面是勘破明君治世的假象，另一方面自然也是對於世人無法或不願分辨義、利的嘲諷。榮名與布衣的迥然相對，牽涉了隨俗浮沈或者是不顧世俗的重大抉擇，當然也牽涉生死以之的道德勇氣；所以他在〈悲士不遇賦〉沈痛指出「好生惡死，才之鄙也；好貴夷賤，哲之亂也」，浮華苟且卻仍然獲得賢才、聖哲的美名，這應當是守德持志之士最無法開解的不遇之憾。

⁵² 引自三家注《史記·游俠列傳》，卷124，頁3182-3183。

而如果社會上的賢愚不分正是源自於君國政權假仁義之名行暴虐之實，伯夷的餓死首陽與屈原的自沈汨羅，其實都是無法挽回的結局。因為再也沒有相對於亂世的治世、再也沒有相對於無道的有德，如此無所逃遁於天地間的絕境，其實是較諸猶然睠顧故國、寄望哲王的屈騷更為極端化。這屬於司馬遷個人性的解讀，與其慘遭李陵之禍——尤其是身處一統盛世而遭縲紲拘囚的際遇應該有絕對關係，從〈太史公自序〉我們聽到他不可置信的喂嘆「是余之罪也夫？是余之罪也夫？」，甚至是因為「身毀不用」而全然放棄自己。這樣的心路歷程，從他關於《春秋》前後不同的對待態度可以清楚得知。〈自序〉中記載司馬遷為太史，以孔子之論《詩》、《書》、述《春秋》為終身職志，上大壺遂曾質疑在當時述《春秋》之必要性，曰：

孔子之時，上無明君，下不得任用，故作《春秋》。〔……〕今夫子上遇明天子，下得守職，萬世既具，咸各序其宜，夫子所論，欲以何明？⁵³

換言之，春秋是亂世的產物，與如今漢武聖世不相符應。司馬遷也承認大漢至於武帝，德被上下、澤流四海，臣下百官宣頌聖德唯恐不及，所以述《春秋》正是因為：

《春秋》采善貶惡，推三代之德，褒周室，非獨刺譏而已也。

他辯解《春秋》「非獨刺譏而已」，也就是從《春秋》褒美推揚的一面來體現漢帝國的聖德，當然此時大漢對他而言是有為的盛世。但是李陵之禍後，他對於春秋乃至於《詩三百》、〈離騷〉等一系列著作所代表的意義有了新的思考：

夫《詩》、《書》隱約者，欲遂其志之思也。昔西伯拘美里，演《周易》；孔子厄陳蔡，作《春秋》；屈原放逐，著《離騷》；左丘失明，厥有《國語》；〔……〕《詩》三百篇，大抵聖賢發憤之所為作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也。

⁵³ 以下三段引文出自三家注《史記·太史公自序》，卷130，頁3299-3300。

在這裏《春秋》不再是用以褒美聖德，同時也不全等於譏刺末世之作，而是個人發抒怨憤的書寫。西伯、孔子或屈原在寫作當時都身陷困境，但是司馬遷並沒有特別標誌出當時世局；不像董仲舒從「周道衰廢」的時勢背景談《春秋》創作初衷，至於「貶天子、退諸侯、討大夫，以達王事」的撥亂反正之效應^{⑤4}。這當中有兩點值得深思，其一，司馬遷迴避時世治亂的判定，似乎意圖將鬱結苦悶的書寫從反應亂世的刻板印象中解放出來，而成爲所有矢志不遇的心靈寄託；換言之，困厄拘囚的感嘆可以發生在任何時代、任何知識分子的身上，不必然爲亂世的專利。其二，不必然與治亂相應也就不必拘限於美刺的效應，屈騷、《春秋》的書寫本身因此從提出一種社會訓誡轉而成爲個人困境的描述，「直諫」的意義可以從勸諫君王擴大成爲慰解自我的種種方式。我們因此可以說，當司馬遷將《春秋》、《詩》、〈離騷〉相比並、視素王孔子如屈原，其實是將整個中國文學的發展拉轉向他所認定的（不必然符應屈原本來意圖）以屈騷爲代表的個人性的抒情諷諭^{⑤5}，而不再全然如儒家經典所標舉以宣揚王道聖德、拘守治亂循環爲唯一標的；他期許楚騷成爲漢代諷諫文學的新典型（如〈屈原列傳〉中批評繼作者莫敢直諫），同時理所當然成爲所有知識分子（不論身處統一或衰亂）彰顯自我、明道述志的表現形式。

司馬遷所重建的這個文學體系，爲所有身處漢代大一統盛世的矢志之士開發了一種表述形式，提議一種經過書寫傳統認定的合法的解釋機會。這個解釋就環繞在「盛世不遇」的矛盾癥結上，而與〈士不遇賦〉同一主題的〈答客難〉系列，因爲透過對話問答反覆穿織起這解釋的多元性，最能折射出統一盛世壓制箝梏的真相。從東方朔開始，或者名爲〈答客難〉、〈答賓戲〉（班

^{⑤4} 〈太史公自序〉引董仲舒言：「余聞董生曰『周道衰廢，孔子爲魯司寇，諸侯害之，大夫壅之，孔子之言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以爲天下儀表：貶天子、退諸侯、討大夫，以達王事而已矣。』」引自三家注《史記》，卷130，頁3297。

^{⑤5} 司馬遷的看法不但早於班固在〈兩都賦序〉談到漢代辭賦的兩種類型「或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝」，同時也早看出楚騷體比大賦體式更能寄寓直諫於不遇的感慨之中。

固)，或者稱爲〈解嘲〉（揚雄）、〈應閒〉（張衡）、〈答譏〉（崔寔），或是〈達旨〉（崔駰）、〈釋誨〉（蔡邕），這些命題明白可見是設問以自通，尤其是面對責難、嘲戲而加以解釋、辨析。責難、嘲戲正來自於「盛世可爲」的基本假設，這與屈原對抗顛倒黑白的世俗不同；而解釋、辨析是透過對比史實，又不同於屈原的悽楚陳情。就像司馬遷面對來自於壺遂的詰問，〈答客難〉系列也同樣遭遇所有漢代士人最不可置信的問題，設問的背景其實都是他們原來冀求安身立命的所在：或是「博聞辯智」，「以事聖帝」（〈答客難〉）；或是「遭明聖之世」，「與群賢同行」（〈解嘲〉）；或是「聖上寬明，輔弼賢知」，「德弘者建宰相而裂土，才羨者荷榮祿而蒙賜」（〈釋誨〉）。這當中雖然假借提問者的口吻，終究難以掩藏書寫者本身對於遭逢所謂明君盛世的欣喜雀躍；不論是求取高官厚祿，或是榮名顯爵，一種隨「時」、乘「時」的迫切感瀰漫在字裏行間：

蓋高樹靡陰，獨木不林。隨時之宜，道貴從凡。于時太上運天德以君世，〔……〕不以此時攀臺階，闚紫闥，據高軒，望朱闕，夫欲千里而咫尺未發，蒙竊惑焉。故英人乘斯時也，猶逸禽之赴深林，蠹蚋之趣大沛。胡爲嘿嘿而久沈滯也？（崔駰〈達旨〉）⁵⁶

當然這是相對於自屈原以來「哀朕時之不當」（〈離騷〉）的感慨，一掃漢代擬騷或弔屈作品中「嗚呼哀哉兮逢時不祥」、「哀時命之不及古人兮，夫何予生之不遘時」⁵⁷的抑鬱牢愁。與盛世相反，很明顯屈原所身處乃晦暗紛亂的時期，像班固〈離騷贊序〉云：

是時周室已滅，七國並爭，屈原痛君不明，信用群小，國將危亡，忠誠之情懷不能已，故作〈離騷〉。⁵⁸

⁵⁶ 引自《後漢書》（臺北：鼎文書局，1979年），〈崔駰列傳〉，卷52，頁1709。

⁵⁷ 此二句分別引自賈誼〈弔屈原賦〉與嚴忌〈哀時命〉。

⁵⁸ 引自洪興祖：《楚辭補注》（臺北：臺灣商務印書館，1983年《文淵閣四庫全書》本），卷1，〈離騷章句〉末尾所附，頁1062-144。

如果為「時命」觀念舉一個最簡單的例子，那麼屈原是因為遭戰國之時，故得不遇之命。這個看起來合理的解釋，其實對班固或其他〈答客難〉系列作者而言，都會因為自己身處結束戰國的大漢時期卻猶然不遇而難以自圓其說；更何況所有「盛世可為」的假設之前，設問者都刻意標舉戰國遊說之士的名位風華暗示漢代政局的大有可為，像〈答客難〉一開始就是「蘇秦、張儀一當萬乘之主，而都卿相之位」，那麼屈原的落拓不遇顯然不合理。如此看來，漢人的「時命」觀並非只是對於屈原事件或個人遭遇的個別現象觀察，擬騷系列與對問系列必須並比合觀，唯有結合兩者的矛盾——面對「這怎麼可能」的進退失據，才能深入發現漢人如何提出一種說服自己的說法⁵⁹。

這個說法因此必須解決兩個相互排斥的命題：如果不遇是發生於戰國，那麼漢代應該不會有不遇之事，所以這些辭人賦家理當受到譏嘲；如果不遇現象出現在漢代，相反的戰國就變成可為之時，那麼屈原又為什麼不遇？顯然必須釐清的第一個層次是，究竟什麼樣的時代，我們稱它為可遇；其次，在時代所提供的環境裏，個人對於遇與不遇究竟如何做出不一樣的選擇。不同於司馬遷抱持「道不同不相為謀」而採取與世俗相決絕的姿態，〈答客難〉系列客觀的比對了戰國與漢代因為治亂而牽涉的求才緩急與取士殊途，例如：

夫蘇秦、張儀之時，周室大壞，諸侯不朝，力政爭權，相禽以兵，并為十二國，未有雌雄。得士者彊，失士者亡，故談說行焉。身處尊位，珍

⁵⁹ 曹淑娟於《漢賦之寫物言志傳統》（臺北：文津出版社，1987年）談到漢代「悲士不遇」的主題所透露的「時命」體認，分別為「悲屈原之不遇」與「傷自身之不遇」，並認為〈答客難〉系列作品是以「戰國湧動之局，所予人文活動的評價，責求漢代一統政局下之凝默士人」；後者代表一統專制下的實存狀況，前者是內在渴求的理想狀況。參見第三章第一、四節。然而本文認為，屈原與漢人之不遇必須合觀，才能見出「時命」認定超越表象治亂的矛盾糾結，同時，漢人一方面對比出戰國較諸漢代提供更熱切的求才環境，但是又一方面感嘆屈原不遇於戰國，顯見戰國也絕不可能是漢代士人所嚮往的理想時代。

寶充內，外有廩倉，澤及後世，子孫長享。今則不然，聖帝流德，天下震懾，諸侯賓服，連四海之外以爲帶，安於覆盂，動猶運之掌，賢不肖何以異焉？（〈答客難〉）^⑩

統一與戰亂常常只是一般人評定「時」之良窳的基準，如果司馬遷從仁義虛實戳破治世的假象，東方朔則從君國是否求才孔急來具體呈顯士人有沒有被需要、有沒有受重視的親身體驗。就像揚雄所謂「世亂，則聖哲馳騫而不足；世治，則庸夫高枕而有餘」（〈解嘲〉），統一盛世竟然反諷的成爲賢人袖手、才士閒處而「無所施才」、「無所立功」（〈答客難〉）的局面。無怪乎揚雄在比對上世與今世的士人處境，會如此嚮往戰國時期得以「信其舌而奮其筆」，而漢代士人卻被動拘束於僵固的科目薦舉方式，言奇行殊則見疑致罪^⑪；這樣噤聲躡跡而無以屈伸的痛苦，與透過擬騷而同情設想的錯置拘係，其實是漢人與屈原遙相呼應的共同環境。

但是矛盾也正在這裏，如果漢人認爲戰國是得以恣意馳騁的年代，那麼爲什麼對屈原不是發出「可爲而不爲」的質疑詰難，反而是應和認同？如果他們感嘆一統體制尚不如戰國時期的自由飛揚，那麼又爲什麼哀嘆屈原時命不濟？從班固自述〈答賓戲〉的寫作因由也許可以獲得部分線索：

或譏以無功，又感東方朔、揚雄自喻以不遭蘇、張、范、蔡之時，曾不折之以正道，明君子之所守，故聊復應焉。^⑫

班固在這裏批評東方朔及揚雄，主要是因爲他們面臨盛世而無功的譏刺，只是以漢代不同於戰國的時世變易加以答辯，甚至恨不能生逢上世而功成名就，班固認爲如此的時命取捨並不合於君子正道。在主人應答部分，班固更是直接點

^⑩ 引自《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2864-2865。

^⑪ 揚雄〈解嘲〉以上世之士「頗得信其舌而奮其筆，室隙蹈瑕，而無所詘也，當今縣令不請士，郡守不迎師，群卿不揖客，將相不俛眉；言奇者見疑，行殊者得辟，是以欲談者宛舌而固聲，欲行者擬足而投跡」。

^⑫ 引自《漢書》自叙傳，卷100，頁4225。下引文同。

明：

若賓之言，斯所謂見勢利之華，闇道德之實。

「勢利之華」是戰國游士所享有、是用以責求漢代士子同時又是漢代士子無緣相接卻一心嚮往之標的；「道德之實」是可見而未見，或刻意不見，但是一樣存在所遭逢的環境當中。由「見」與「闇」，「折」中或不「明」，顯然說明了時命遭逢是一回事，但是面對時命的識見是另一回事；東方朔與揚雄也許看出時移事異的道理，但是並沒有充分領悟可以不隨時流移的自主性，班固則清楚表明如果只是「因勢合變，偶時之會」（比如耦合於戰國勢利之華），卻不能移風易俗（如不求道德之實），則「非君子之法也」⁶³。「時命」的淺深二義因此是，被動等待的恰逢其時，或者是主動選擇而不必然因勢合變；生不逢時也因此有不同解釋，或是感嘆生年不永，「俟河清之未極」，更重要的是因為抗志顯高，而發出「舉世皆濁我獨清」的慨嘆。如此由對問系列回過來尋繹漢人所以擬騷、所以透過騷體來建構直諫的理解環境，正是因為屈原的不遇是一種自主的選擇——他可以選擇「遇」於勢利功名；但是卻寧願持守道德而「不遇」。這個「不遇」與其說是迫於無奈，不如說是抗拒，抗拒勢利、抗拒不義；而當屈原在可遇的戰國卻求其不遇而自沈，就像司馬遷標舉寧願醜周而餓死的伯夷，時世從來無能遺棄他們，而是他們遺棄了時世，用一種最堅決說「不」的姿態。

⁶³ 曹淑娟認為班固〈答賓戲〉與崔駰〈達旨〉二篇是透過否定戰國時期「人文活動所寓含之自由精神、蓬勃理想」，而以所謂「正道」來合理化漢代專制威權，教示君子「時闇而九章」，必須順時俟命的道理，見《漢賦之寫物誌傳統》，頁125-128。但是這裏有兩個值得分辨的問題是，是不是批評戰國時風，就是想合理化漢代專制，那麼蔡邕〈釋誨〉認為戰國士人「變詐乖詭」、「背道而辜」，為什麼曹文就不認為有嫌疑？其次，如果提到順時委命就是對於專制體制日漸麻木，那麼張衡〈應閒〉也談到「天爵高懸，得之在命」，為什麼曹文就將他擺在「皈依有所不為的道德節操」（以上皆見於頁129-131）？因此本文認為，順時委命可以是指無所求於受外在時世牽繫的官位利祿；而批評戰國時風，則是彰顯不耦合於勢利榮華，正與擬則屈騷的精神相一致。

從已經提供可能的時世環境裏，根據個人志向拒絕這些可能而選擇不遇，這樣一種從感嘆、質疑時命至於反過來擺脫時命的觀念，在東漢表現的愈來愈清楚，除了班固，崔駰、張衡也都如此表述：

子苟欲勉我以世路，不知其跌而失吾之度也。〔……〕夫君子非不欲仕也，恥夸毗以求舉；非不欲室也，惡登牆而棲處。叫呼炫鬻，縣旌自表，非隨和之寶也。暴智耀世，因以干祿，非仲尼之道也。游不倫黨，苟以徇己，汗血競時，利合而友。子笑我之沈滯，吾亦病子屑屑而不已也。（〈達旨〉）⁶⁴

君子不患位之不尊，而患德之不崇；不恥祿之不夥，而恥智之不博。〔……〕天爵高懸，得之在命，或不速而自懷，或羨旃而不臻，求之無益，故智者面而不思。（〈應閒〉）⁶⁵

所謂「世路」與「吾度」，崔駰明白將自己從炫鬻誇耀的時俗流風中劃分出來，同時批評時人朋黨相與、競時趨利，而自己的沈滯不進反過來嘲弄了當時干祿求舉的醜態。而張衡則揭舉君子所患、所恥不在於官祿之高低，而在於不能崇德博智；並進一步以高官厚祿得之在命，智者背棄而不強求，諭示博智崇德才是真正可以自主的有為。《後漢書》本傳記載張衡「不慕當世，所居之官，輒積年不徙，自去史職，五載復還，乃設客問，作應閒以見其志」⁶⁶，而自序云觀者以「非進取之勢」相責，「不我知者，以為失志矣」。可見對問雙方分別有「見其志」與「失志」的相對立場；認為張衡「失志」是因為他不能隨勢進取，他則自認為不求遇於天爵時命才是真正得「志」。這裏得己之「志」明顯重要於偶時之「命」，而整個漢代針對「盛世不遇」的思索，也就因為「自得之遇」的提出，而完成一種抗世拒時的觀念傳統。

⁶⁴ 《後漢書·崔駰列傳》，卷52，頁1711-1715。

⁶⁵ 引自《後漢書·張衡傳》，卷59，頁1901。

⁶⁶ 同前註，頁1898。

從司馬遷爲士子的發憤遂志建構一個書寫傳統開始，漢代以屈騷作爲共同背景的諷諫形式，因爲上承孔子訂《詩》、《書》、述《春秋》的王道事業，明顯成爲兩漢被認同的所謂諷諫文學的主流，即使是當時流行於宮廷的散體大賦，也因爲徒然麗句淫辭而「莫深於〈離騷〉」^{⑥7}，所以被譏爲壯夫不爲的雕蟲小技。而原本矢志不遇的現實處境，如何透過前後踵序的書寫形式（擬騷與對問系列），得以逐漸勾畫或推展出這個「得志之遇」的共同理念，對所有漢代的知識分子都是一連串無法迴避的考驗。就在不可置信的錯置拘係之中，許多人一開始並不是那麼容易尋得解釋，以東方朔爲例，或是在〈七諫〉中模擬屈原的卓然傲世，或又在〈答客難〉中嚮往戰國的利祿榮華，他對於「直諫」的意義其實常有更改；當然就如同他虛構「非有先生」感嘆「談何容易」——「說色微辭」爲志士仁人所不忍爲，「深言直諫」則養壽之士莫肯進^{⑥8}，君臣關係的曖昧緊張，或說是臣屬總是被控制、被處置的身分，在在影響能否直諫、是否不遇的生涯。〈答客難〉在感嘆天下無事，「賢不肖無以異」之後，有一段文字如此形容士人爲專制君主所隨意操縱：

故綏之則安，動之則苦；尊之則爲將，卑之則爲虜；抗之則在青雲之上，抑之則在深泉之下；用之則爲虎，不用則爲鼠；雖欲盡節效職，安知前後？

用與不用全憑君王一念之間，而尊卑、高下簡直不可同日而語，這當中的擺盪幅度毋寧即成爲臣子焦慮憂懼的所在。班固於〈東方朔傳〉贊以爲東方朔得傳聞後世，乃以其「談達多端，不名一行」：

應諧似優，不窮似智；正諫似直，穢德似隱。^{⑥9}

⑥7 《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3583。

⑥8 東方朔〈非有先生論〉對於進言直諫的困難重重，有深切描述，而以所謂「談何容易」表達臣子進退兩難的心聲。

⑥9 《漢書·東方朔傳》，卷65，頁2873-2874。

班固因此引用揚雄的話，稱之為「滑稽之雄」^⑩。然而正是在模稜兩可、依違不定的言行背後，我們看到既想曲意承歡又不甘於詼調調笑，愛慕大官厚祿卻又想望清高避世的進退兩難；一統的體制、君王的喜怒，在這個滑稽之雄身上圈套著無法除卸卻罕為人知的時命枷鎖。

何去何從因此常常嚴酷試煉著自我的意志，尤其在改朝換代之際，如何無視於時異事異，仍然不疑不惑，那將不只是抗拒名位榮華而已。處在西漢晚期與王莽新朝之間的揚雄就是一個例子。《漢書》本傳記載揚雄「清靜亡為，少奢欲」，不求富貴，「不脩廉隅以徼名當世」^⑪。如此淡泊名利，並不表示就能完全擺脫時命不濟的感慨，比如〈反離騷〉一文雖然以「遇不遇命也，何必沈身哉」來反對屈原投江的抉擇，但是所謂「鳳凰翔於蓬階兮，豈鴛鴦知能捷；騁驥騶以曲躡兮，驢騾連蹇而齊足」，是如此憤慨於世俗的顛倒錯置；所謂「芳酷烈而莫聞兮，不如鬻而幽之離房；〔……〕知衆媼之嫉妒兮，何必颺纍之娥眉」，又是如此為屈原的矢志離謗感到可惜可憐。李卓吾說揚雄是「以世不足憤，其憤世也益甚；以俗為不足嫉，其嫉俗愈深」^⑫。淡泊名利卻又憤世嫉俗，揚雄的處境顯然在平靜表面下壓抑著無法言宣的痛楚。根據班固傳贊，揚雄與王莽、董賢往年同官並職，後莽、賢皆位居三公，權傾人主，許多攀緣附勢者乘機加官晉爵，「而雄三世不徙官」。王莽圖謀篡位，談說之士藉稱說符命獲取功名，但「雄不復侯」^⑬。即使盡力維持這樣一個恬於勢利、遠於事故的形象，〈解嘲〉當中所謂「爰清爰靜，游神之廷；惟寂為寞，守德之宅」的自守之道，對揚雄來說，仍是難以達成的理想。王莽即位後極力抹消以

⑩ 揚雄曰：「世稱東方先生之盛也，言不純師，行不純表，〔……〕曰：非夷尚容，依隱玩世，其滑稽之雄乎。」見《法言義疏·淵騫》，疏十七，頁711-712。

⑪ 《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3514。

⑫ 李卓吾謂：「離騷，離憂也；反騷，反其辭，亦其憂也，正為屈子翻愁結耳。」見李贄：《焚書》（北京：中華書局，1988年），頁197。

⑬ 《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3583。

符命自立的神話，曾從揚雄學古文奇字的劉棻卻復獻符命，除了劉棻被放逐，還連帶搜捕許多人，揚雄恐不能自免，從天祿閣上投下，幾至於死，京師因此流傳這樣一段話「惟寂寞，自投閣；爰清靜，作符命」，這明顯是擷取〈解嘲〉中的「清靜」、「寂寞」，揶揄揚雄無法擺脫世務糾纏，依然深陷政局紛爭的窘態。輿論本身是不是真確是一回事^⑭，但是，這段話卻透露揚雄在西漢末年政爭紛擾不斷、世俗糜爛浮華之中，可以一直維持玄默自守，是需要如何謹慎小心，需要承受多少憂懼苦悶；而在如此險惡艱難中，猶能著書立說，好古樂道，又需要何等的志節與勇氣。當世俗譏笑揚雄迂腐不通，劉歆痛惜《太玄》恐為後人「覆醬瓿也」^⑮，桓譚在揚雄死後說出真正的癥結是：「若使遭遇時君，更閱賢知，為所稱善，則必度越諸子矣」^⑯。換言之，揚雄若果真是不識時務而「空自苦」（劉歆語），最大的痛苦絕不僅是來自於「不遇於時」，而是歷經西漢成、哀、平三朝與王莽偽新長時期的默然獨守，卻仍然堅持「得己（志）之遇」的無邊寂寞。

不論是進退兩難，或是孤獨寂寞，漢人在離憂放逐的楚騷情境裏強化了歷史的結構與哲思的深度，原本不遇者的邊緣發聲，卻因為一連串形同「直諫」觀念史的重寫行動，主動參與了整個兩漢時期文學、政治與文化的發展與轉變。直諫不再只是臣子對於君王的進言，不再只是失意者對於時世失望的悲歌，而是個別的知識分子前後相續地建立起整個時代的共識。直諫的形式，也不再只是一種文學體類，一種言說技巧而已，而是一種被認同的面對社會的姿態。王符《潛夫論》曾經批評東漢中葉後，戚宦亂政，士族專權，既壟斷利祿

^⑭ 《中國辭賦發展史》提到可能是時人張冠李戴，誤以劉棻之符命為其師揚雄所作；也可能是世人故意嘲笑迂腐不通達世務之揚雄。見是書，頁138-139。

^⑮ 劉歆謂揚雄曰：「空自苦。今學者有利祿，然尚不能明易，又如玄何？吾恐後人用覆醬瓿也。」引自《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3585。

^⑯ 同前註，頁3585。

之途，也因此以權位定賢能，他說到這醜敗之象是：

論古則知稱夷齊原顏，言今則必官爵職位；虛談則知以德義為賢，貢薦則必閥閱為前。^{①⑦}

這段話以虛實兩兩相對，揭發官宦之家、士族之門如何高談義理卻實際上徇私競利的真相。當中所謂以「德義為賢」、稱「夷齊原顏」，明顯就是漢人共識下的直諫形式；夷齊到屈原的持志抗世（還可以包括比干、子胥等直言危身者），再加上簞瓢屢空卻依然好學樂道的顏淵（可以涵蓋仲尼、西伯、左丘等窮而奮發者）^{①⑧}。王符在這裏雖然批評這個形式淪為「虛談」，但是不可否認這個形式必然已經普遍成為漢人表現自我的方式，已經與社會風氣的型式、政治體制的運作（即使為門閥士族所假借）緊密相連。於是，原本只是戰國時由屈原創發的一種抒憤自慰的書寫方式，卻反諷地由邊緣進據全局，發展成為漢代知識分子——不論在朝或在野、遇或不遇所共同認定的書寫體式。

三

由漢至於魏晉，擬騷抒憤或是論時釋命的書寫仍然持續發展，比如〈九愁〉（曹植）、〈卜疑〉（嵇康）、〈九愍〉（陸雲）、〈遂志〉（陸機）、〈思游〉（摯虞），或是〈抵疑〉（夏侯湛）、〈釋勸論〉（皇甫謐）、〈釋時論〉（王沈）等。同時值得注意的是，基於對問形式，更藉助虛構的人、物

^{①⑦} 引自《潛夫論》（北京：中華書局，1997年），第三十〈交際篇〉，頁355。而關於這段話所牽涉的東漢中晚期之後取材選官的弊病，詳見毛漢光：〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之考察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第48本第3分（1977年9月），頁352-353。

^{①⑧} 關於顏淵也屬於這直諫書寫當中的典型人物，可能有兩方面原因，其一是慨嘆其好學早夭，善而不遇，如司馬遷《史記·伯夷列傳》「若伯夷、叔齊，可為善人者非耶？積仁潔行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒早夭」。其二是以其持志樂道而足為師表，如班固〈答賓戲〉「若乃夷抗行於首陽，惠降志於辱仕，顏耽樂於簞瓢，孔終篇而西狩，聲盈塞於天淵，真吾徒之師表也」。

來加強對於世俗的嘲弄與拒斥，如〈大人先生傳〉（阮籍）、〈酒德頌〉（劉伶）、〈鷦鷯賦〉（張華）、〈頭責子羽文〉（張敏）、〈白髮賦〉（左思）等；尤其結合詩、騷、對問等體式的〈大人先生傳〉更大大拓寬了屈原以來作用於諷諫的傳統形式。種種這些體式與題材上的模襲、轉化，與前代書寫成果必然維持著無法分割的傳承關係，也許是同樣流洩著時運無常的哀吟，也許是同樣為不遇的處境辯駁，但是也可能是應用已有的人物事典卻寄寓著歧異新變的價值觀念，這糾纏在時移事異中的離合異同，因此正是魏晉對待直諫形式獨特的環境意識。以擬騷系列而言，曹植〈九愁賦〉與陸雲〈九愍〉幾乎與東方朔〈七諫〉、王褒〈九懷〉等如出一轍地藉屈原事蹟感嘆忠而死節、悲憤時命不濟；但是摯虞題為〈愍騷〉的現存字句裏，卻認為明哲保身應該「度時以進退」，「泰則摠志於宇宙，否則澄神於幽昧」，必須順應陰陽變化而不凝滯於唯一的準則。而陸機〈遂志賦〉、摯虞〈思游賦〉在題旨上與馮衍〈顯志〉、張衡〈思玄〉等都一樣是自傷自慰的作品，但是所謂「任窮達以逝止，亦進仕而退耕」（〈遂志賦〉）或是「推神明之應於視聽之表，崇否泰之運於智力之外」、「樂自然兮識窮達，澹無思兮心恆娛」（〈思游賦〉並序），又顯然是遠於「御六藝、遊道德、結典籍、驅儒墨」（〈思玄賦〉）的君子典型，而近於「守寂寞而存神」、「似至人之彷彿」（〈顯志賦〉）的莊老思想。至於與司馬遷、董仲舒同題的陶潛〈士不遇賦〉，於感嘆「好學與行義，何死生之苦辛」後，並不止於斥世怨天，而是揭示「彼達人之善覺，乃逃祿而歸耕」，於是「寧固窮以濟意」、「且欣然而歸止」。這些屬於出世隱遁或者潛思存神的「至人」、「達人」並不是到魏晉才突然出現，而應該說是到魏晉才普遍引發反思，並且從一個比較集中於莊學的角度去調整或重塑。

司馬遷於〈伯夷列傳〉曾經將許由、務光與伯夷、叔齊併舉，認為他們都是不受天下、醜詆勢利的仁人義士；尤其夷齊求仁而餓死，更與屈原、顏淵共同構成一種持志樂道的不朽典範。但是這樣一種道德形象，於曹魏年間明顯出

現了不同角度的討論。如糜元〈譏許由〉、〈弔夷齊文〉⁷⁹中，一方面嘲諷許由背時逆命，不能佐治立功；一方面則由天命迭代談治亂循環，質疑夷、齊「不棄殷而餓死，何獨背周而深藏」。兩篇有一個共同的立足點是必須順時處地，因此或是譏刺隱士不能用世效命，或是譏刺遺老猶眷戀衰敗舊朝⁸⁰，司馬遷所要強調的高潔（如許由）、仁孝（如夷齊）在此幾乎全以迂腐無能的負面形象出現。但這並不是唯一角度。《世說新語·言語篇》記載蜀人龐統往見穎川聞人司馬德操，適見其採桑，而以「吾聞丈夫處世，當帶金佩紫；焉有屈洪流之量，而執絲婦之事」相詰問，司馬德操先舉伯成子高、孔門子思雖辭諸侯、居蓬戶，但並不妨害行道尚德的奇偉聲名，接著說到趨名逐利的世風，正是：

許、父所以慷慨，夷、齊所以長歎。雖有竊秦之爵，千駟之富，不足貴也。⁸¹

「竊秦之爵」是指呂不韋行賄封侯，「千駟之富」是指富貴而無德的齊景公，司馬徽在此所傳授與龐統的「大義」，表面上看起來與司馬遷一樣都服膺孔子所謂富貴「如不可求，從吾所好」，但是深一層來看，司馬遷標舉夷、齊、由、父最終是抱怨天道不平，仁義而不得善應，而「執絲婦之事」的司馬徽卻是藉由這些典型人物來表露對流俗的輕蔑與不屑。自怨與傲世之間，差別所在正是出入人世的態度與相距流俗的遠近。換言之，這些典型人物在魏晉人心中並不完全是「不遇於世而發憤慷慨」，也許趨向於被認為本來就不與世事而無所執求。關於離合世俗的種種分別情況，魏晉時期顯然比漢代深入細膩。嵇康仿擬

⁷⁹ 二文引自《藝文類聚》（京都：中文出版社，1980年），人部「隱逸」，卷36，頁655-656及卷37，頁633。

⁸⁰ 錢鍾書認為〈弔夷齊文〉「乃誠遺老頑民謂不可眷戀舊朝」。見《管錐篇》（北京：中華書局，1979年），第3冊，頁1079。

⁸¹ 引自楊勇：《世說新語校箋》（臺北：宏業書局，1976年），〈言語篇〉，第9則，頁50。

屈原〈卜居〉所作的〈卜疑〉^⑧當中，對於自身處境的思考，就不僅僅是單純的進退、顯隱、遇不遇的二元相對狀況。比如：

吾寧發憤陳誠，儻言帝庭，不屈王公乎？將卑懦委隨，承旨倚靡，爲面從乎？〔……〕將進趨世利，苟容偷合乎？寧隱居行義，推至誠乎？〔……〕寧外化其形，內隱其情，屈身隨時，陸沈無名，雖在人間，實處冥冥乎？將激昂爲清，銳思爲精，行與世異，心與俗并，所在必聞，恆營營乎？寧寥落閒放，無所矜尚，彼我爲一，不爭不讓，遊心皓素，忽然坐忘，追義農而不及，行中路而惆悵乎？將慷慨以爲壯，感慨以爲亮，上千萬乘，下陵將相，尊嚴其容，高自矯抗，常如失職，懷恨怏怏乎？寧如伯奮、仲堪，二八爲偶，排擯共、鯀，令失所乎？將如箕山之夫、白水之女^⑨，輕賤唐虞，而笑大禹乎？

如果說漢人慰解不遇的方式是因爲憑依恆常不變的「道德之實」、「君子之法」，爲自己所堅執的志節找到一個前後承傳（孔子、屈原、左丘等）的歷史統緒；那麼，由嵇康〈卜疑〉看來，這個立身的依準顯然嚴重地動搖起來，如何自主於出處的抉擇其實非常複雜，比方說入仕可以輸誠直言、可以卑躬屈膝、可以競逐勢利、可以矯抗悲壯，而所謂隱居究竟是委屈隨時默而無聞、還是奇言異行而營求高名，是輕賤天下而嗤笑聖賢、還是寥落閒放而離形忘我。在嵇康看來，人間世並沒有提供一條比較清楚可行的大道，當然也沒有合理的解釋與可以預期的最終標的；屈原〈卜居〉末尾假太卜詹尹之口宣示「用君之心，行君之意」的忠直不悔，嵇康在這裏卻是虛構一個「內不愧心、外不負

⑧ 或作〈卜疑集〉，戴明揚《嵇康集校注》（北京：人民文學出版社，1962年）認爲〈卜疑〉擬屈原〈卜居〉，應無「集」字。見頁134。

⑨ 戴明揚《嵇康集校注·卜疑集》「潁水之父」注下引《文選·難蜀父老》注所引《莊子》述兩神女浣於白水之上，譏笑大禹胼胝、凍裂以治天下的勤苦，認爲「父」原作「女」，「潁」蓋「白」字也。同前註，頁139。

俗」、「從容縱肆，遺忘好惡」的「宏達先生」，他沒有機心成見，沒有一切相對分別，當然就可以迴避抉擇與免除抉擇的後果。這一方面當然可以說是因為世局險惡讓嵇康驚懼戒慎而不作選擇；然而也未嘗不是因為在當時「循性而動，各附所安」⁸⁴根本是虛無的理想而讓他無所選擇。他曾自言「每非湯、武而薄周、孔」，此事為「世教所不容」⁸⁵，是不是因為如此觸怒欲假借禮教以遮掩篡逆醜行的司馬氏，以致無法保身自全是另一回事⁸⁶，但是很清楚的是，嵇康在無所選擇或不敢選擇的處境中，的確沒有立志於慷慨赴義或求仁而死，如伯夷為代表的系列人物；甚至也沒有能夠選擇它的相對面而如許由、務光一般從容地棄世遠引，對於嵇康來說，「採薇山阿，散髮巖岫」⁸⁷那樣明白簡單的想望，是幽憤現實中永遠失落的夢境。

從糜元或司馬徽與嵇康對於典型人物不同趨向的詮釋，可以見出一個共同關鍵，那就是整個感知或認識世界的方式在改變當中，尤其是透過這些人物事典的反向或多元的重塑，前代共同認定的價值體系遭到質疑或拒絕，而新的價值觀在交錯論辯之中；當然由屈原創立的直諫形式及其所關涉的遇與不遇的書寫脈絡，也一併跟著大環境動盪翻轉起來。在「天下多故，名士少有全者」的魏晉之際，如阮籍、嵇康、劉伶、阮咸等都好老、莊⁸⁸，莊學結合騷體，不遇的鬱悶寄寓在或說是轉化成蕭散的姿態，毋寧成為正始名士最明哲保身的書寫形式。除了嵇康〈卜疑〉，錢鍾書認為是「兼屈之遠遊與莊之逍遙」⁸⁹（其實

⁸⁴ 語出嵇康：〈與山巨源絕交書〉，《嵇康集校注》，頁116。

⁸⁵ 同前註，頁122。

⁸⁶ 《晉書·嵇康傳》（臺北：鼎文書局，1980年）記載鍾會以「非毀典謨」誣譖嵇康、呂安，司馬昭信而害之。見卷49，頁1373。

⁸⁷ 語出嵇康〈幽憤詩〉，連及呂安事而繫獄中作。《嵇康集校注》，頁32。

⁸⁸ 參見《晉書·嵇康傳》述及世所謂「竹林七賢」，卷49，頁1370。

⁸⁹ 見《管錐篇》，第3冊，頁1083。

還結合了漢代對問體式^⑩)的阮籍〈大人先生傳〉，最能看出儒、道二家出入騷體的演變過程。如果先將首段暫存不論，從「或遺大人先生書曰」底下，大人先生分別與君子、隱士、薪者的往來論辯，可以說是擴大演練了漢代僅有單一對手、一種角度的設問對答；而回答薪者的部分自「遂去而遐浮」，接續「先生乃去之」^⑪以後，則是襲用《楚辭·遠遊》凌雲登天的描寫手法，只是最後將原本的仙遊指向大道所在的「太初」。前半的論辯如何逐步趨向捨「儒」就「道」的結果，自然影響後半逍遙新境的推出；典型的儒家君子與大人先生的問對於是成爲全篇首要關鍵。君子認爲「行爲世所笑，身無由自達」是最大的「恥辱」，所以一方面要求修身立德——「服有常色，貌有常則，言有常度，行有常式」，另一方面藉此可以立功揚名——「挾金玉，垂文組，享尊位，取茅土」，這個設問的立場與漢代對問系列責求士人慕聖賢、誦詩書進而據高軒、望朱閣幾乎如出一轍。但是答辯的部分，立刻顯現出彼此的差異。自東方朔以來，漢人都是運用對比史實的方式，由求士緩急、取士殊途來感嘆生不逢辰或標舉自我的拒時抗世；不論是否隨時順命，在朝代興衰、政權移轉間祈求恆常的的大道治世，總是牽繫於歷史的流轉而成爲無法自主的偶然際遇。阮籍的應答正是企圖破除這樣被動的人文史觀，他首先將整個時空由世俗的天人相應轉向天地顛倒、形氣聚散的造物之初，從一個人文體制完全無法想像的本然世界來取笑人類自以爲是的常理常則：

往者天嘗在下，地嘗在上，反覆顛倒，未之安固，焉得不失度式而常之？天因地動，山陷川起，雲散震壞，六合失理，汝又焉得擇地而行，

^⑩ 劉師培《中國中古文學史》第四課乙「嵇阮文」談到阮籍〈大人先生傳〉「其體亦出於漢人設論，然雜以騷賦各體，爲漢人所未有」，引自楊家駱主編：《中國中古文學史等七書》（臺北：鼎文書局，1977年），頁43。

^⑪ 關於〈大人先生傳〉原文的校注，參考陳伯君：《阮籍集校注》（北京：中華書局，1987年）及李志鈞等點校：《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978年）。下文所引〈大人先生傳〉文字皆出自陳伯君校注本，頁161-193。

趨步商羽？往者群氣爭存，萬物死慮，肢體不從，身為泥土，根拔枝殊，咸失其所，汝又焉得束身修行，磬折抱鼓？李牧功而身死，伯宗忠而世絕，進求利以喪身，營爵賞而家滅，汝又焉得挾金玉萬億，祇奉君上而全妻子乎？

對比《左傳》所謂「為君臣上下，以則地義，為夫婦內外，以經二物（陰陽），為父子、兄弟、姑姐〔……〕以象天明」，阮籍揭露了儒家奉為天經地義的禮樂儀度⁹²，其實因為建立在一個變動不拘的宇宙中，而顯得搖搖欲墜窒礙難行；而藉由修身進而齊家治國的「君子美行」也常常事與願違，忠而被謗、功而身死，反而是對於所謂天道最大的挑戰。不但是沒有固定的「常」道，阮籍同時對於君子將常道的施行寄託在君國王朝上，也有這樣的喂嘆：

且近者夏喪於商，周播之劉，耿、薄為墟，豐、鎬成丘。至人來一顧，而世代相酬，厥居未定，他人已有，汝之茅土，誰將與久？

夏商周與漢是歷史上著名的平治盛世，也是一般認為士子文人可以安身立命的居所；但是由更廣遠的宇宙時空看來，人世的繁華不過轉眼成空，治亂相尋、興衰更替，那麼想要乘時應運、封爵傳家根本是瞬息幻滅的夢想。阮籍於是用虱處禪中這個著名的譬喻來嘲弄君子謹守敗絮卻自以為吉宅、託身禪襠而忽忘焦燎的猥瑣狼狽。

當阮籍以「變化」反「常理」，以造物之初弭平時空侷限，因此可以「不處而居，不修而治」，不「吝情於世，繫累於一時」，其實也正開解了屈原與漢人或者是「眾人皆濁我獨清」的憤慨、或者是「俟河清其未極」的哀怨，而脫除了一直以來任時命擺弄的鬱結。換言之，原本與歷史相依倚的人文價值，比方說時勢治亂與出處、賢愚、遇不遇的關係，都有了重新看待的可能；那是

⁹² 如《左傳》昭公二十五年，子產云：「夫禮，天之經，地之義，民之行也。」見左丘明撰，杜預注：《左傳》（臺北：天工書局，1988年），頁1676。

從一個天地初闢、萬物並生的無史可徵的時代，開放出一種完全不同的解釋方式。從人文史觀來看，因為推行禮樂教化，建構人倫秩序所以逐步體現了理想世界的典型，而儒家經典中的《春秋》正是這樣一部有助於治平的典籍，像司馬遷所謂：

《春秋》上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢見不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。^⑨

然而，透過辨別、評定的手續來建立王道典範，世俗必然因趨騫範準而相互競逐傾軋，甚至為求取名分地位而不擇手段，最後可能落得名實不符而忽失了原先興廢繼絕、撥亂反正的理想。服膺「齊物」之旨的阮籍如此痛心地批評這相對分別的世界：

夫無貴則賤者不怨，無富則貧者不爭，各足於身而無所求也。〔……〕
今汝尊賢以相高，競能以相尚，爭勢以相君，寵貴以相加，驅天下以趨之，此所以上下相殘也。

貧富、貴賤、賢愚在阮籍看來都是無謂的虛名，評比賢能於是士子逞才競勝，區分貧賤於是滋生權位爭鬥，所有修身治國的道理反倒成為紛亂人世的禍源。在〈達莊論〉裏，阮籍談到儒墨並興之後，如何分別同異、辨說是非，以致有戰國游士縱橫短長的疲於奔命：

咸以為百年之生難致，而日月之蹉無常。皆盛僕馬，修衣裳，美珠玉，飾帷牆，出媚君上，入欺父兄，矯厲才智，競逐縱橫。家以慧子殘，國以才臣亡。故不終其天年而夭，自割繫其於世俗也。〔……〕
夫別言者，壞道之談也，折辯者，毀德之端也，〔……〕莊周見其若此，故述道德之妙，叙無為之本，寓言以廣之，假物以延之，聊以娛無

^⑨ 見三家注《史記·太史公自序》，卷130，頁3297。

爲之心而逍遙於一世，豈將以希咸陽之門而與稷下爭辯也哉？^④

漢代對問系列論及戰國游士大致有兩種角度，其一是羨慕蘇秦、張儀等生逢其時，得以立談封侯；其二是認爲游士或者遇於勢利，卻闕於道德，所以屈原的「不遇於時」反而彰顯了「遇於己志」的意義。但是，針對第一點，阮籍卻從一般人眼中的萬乘高爵看到背後欺下媚上以致亂國敗家、炫才鬻世以致殘生早夭的景況；即使是可遇於勢利，也因爲盲目的爭逐與隨時的嫉害而得不償失。第二點，漢人由堅持道德志節排遣不遇的苦悶，但是阮籍認爲所有是是非非、善善惡惡的辯言析論根本都支離了道德之實，唯有無爲、無求的寓言曼衍才是真正的全德逍遙。換言之，漢人對比治亂而得出的「不遇於時」卻「自得於己」的意識觀念，到了阮籍筆下已經完全更換了書寫環境，這時候所有「士不遇」傳統中被頌美的人物事蹟，如子胥、比干、伯夷、顏淵等也因爲新環境的形成，而作用於不同於以往的諷諫意義中。

〈達莊論〉中這段話因此可以與漢代標舉直諫典型人物的看法相互對照：

剗腹割肌者，亂國之臣也；〔……〕潔己以尤世，修身以明湊者，誹謗之屬也；繁稱是非，背質追文者，迷罔之倫也；〔……〕含菽采薇，交餓而死，顏夷之窮也。是以名利之途開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則醇厚之情燦也。^⑤

所謂「剗腹割肌者」，東方朔〈七諫〉曾說到「子胥諫而靡軀兮，比干忠而剖心。子推自割而飲君兮，德日忘而怨深」，其中關於比干、子胥的直諫而身亡，劉向〈九嘆〉如此感嘆「念社稷之幾危兮，反爲讎而見怨；思國家之離沮兮，躬獲愆而結難」，可見漢人認爲比干剖心或者子胥抉眼，都是「危言以存

^④ 引自陳伯君：《阮籍集校注》，頁151-155。

^⑤ 同前註，頁146。

國，殺身以成仁」⁹⁶的忠臣典範。但是阮籍則從這些所謂忠正伏節的行為效果來看一般紂為周武所滅、吳國終亡於越人，如果完全無法拯救家國於危亡，那麼直諫的意義、忠臣的美名根本失去原先指向的目的而變得毫無意義。另外關於顏淵、伯夷，漢人不但標舉他們的積仁潔行，尤其以為這些困厄的處境反倒成為仁義實踐的表徵，如「若乃夷抗行於首陽，惠降志於尋仕，顏耽樂於簞瓢，孔終篇而西狩，聲盈塞於天淵，真吾徒之師表也」（班固〈答賓戲〉），不論是寧採薇而餓死或安貧賤而樂道，都是盈溢天地的道德輝光。但是阮籍卻感嘆顏淵、夷齊的遭遇，是透過居處之「貧」直接體現了大道不行之「窮」⁹⁷，換言之，逃於首陽、隱於陋巷其實是失去實踐場域而毫無立足之地，如何能說是成其仁而樂其道呢？在〈首陽山賦〉中，更清楚地說到：

鳳翔過而不集兮，鳴臯群而並棲。颺遙逝而遠去兮，二老窮而來歸。寔囚軋而處斯兮，焉暇豫而敢誹？嘉粟屏而不存兮，故甘死而採薇。彼背殷而從昌兮，投危敗而弗遲，此進而不合兮，又何稱乎仁義？肆壽夭而弗豫兮，競毀譽以為度。察前載之是云兮，何美論之足慕？⁹⁸

阮籍藉由描寫首陽一地的崎嶇蕭散，是鳳凰遠颺而鷓鴣聚集的苦瘠之地，烘托夷齊避地首陽其實是投訴無路才會形同困獸拘囚於這孤零荒山；是因為沒有可以效命用事的途徑，所以只好饑寒以終，這當中根本沒有任何直諫的可能，也不會有任何關乎危言存國、殺身成仁的奇行高義。後代傳頌的仁義，在背殷附

⁹⁶ 王逸〈楚辭章句序〉：「且人臣之義，以忠正為高，以伏節為賢。故有危言以存國，殺身以成仁，是以伍子胥不恨於浮江，比干不悔於剖心，然後忠立而行成，榮顯而名著。」見《楚辭章句》，頁71。

⁹⁷ 《莊子·讓王篇》有一則原憲與子貢的對答，原憲居處落拓，子貢往見，問曰：「先生何病？」原憲答曰：「無財謂之貧，學而不能行謂之病。」原憲承認其貧，卻反過來嘲弄只見榮華之表而不見仁義之實的子貢才是真正的「病」。至於阮籍此處則認為居處之「貧」其實已經象徵了積仁潔行難以見容於當世，是一種無法實踐的窮途末路。引自郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：華正書局，1980年），〈讓王〉，頁975-977。

⁹⁸ 阮籍：〈首陽山賦〉，引自陳伯君：《阮籍集校注》，頁27。

昌卻又阻周伐紂的事件上，有著難以疏解的曲折矛盾；又若果然是爲求取聲譽以致戕害生命，不過是刻意顯高、欺世徇名，又有什麼好稱道的呢？

不論是企圖超越漢人相對二元的時命際遇，或是解除直諫人物的典範性，阮籍的訴求重點已經不只是哀憐一己的不遇或是感慨君王之昏昧，而是將批判直指整個人文歷史所建構的價值體系，尤其這是個體系成爲人世運行的準範，扭曲每個個人去應和奉行而毫無保留地斲喪本然的真醇。前引〈達莊論〉說「名利之途開，則忠信之誠薄；是非之辭著，則淳厚之情鑠也」，正是揭發這個世界所以昏濁，並不是像漢人所謂原本確切存在的是非判準模糊顛倒了，所以只要回復三王之道就可以撥亂反正；而是用來區辨好壞的準則根本從來不存在，或說是沒有真正存在過，一切人爲設定的標準只是離真實愈來愈遠，完全無關於好壞而只是關乎偏曲的好惡。這個好惡首先來自於各種各樣的家門學派，〈達莊論〉演繹《莊子》所謂「道術將爲天下裂」（〈天下篇〉）曰：

然後世之好異者不顧其本，各言我而已矣，何待於彼？殘生害性，還爲讎敵，斷割肢體，不以爲痛。目視色而不顧耳之所聞，耳所聽而不待心之所思，心奔欲而不適性之所安，故疾痛萌則生不盡，禍亂作則萬物殘矣。

順循莊學的角度，阮籍尤其是舉儒家爲例，認爲六經分殊義理、分別彼此，就如同耳目心性各行其是、相互爭持，而成爲不該不遍的分處之教。回應前文的分析，可以說從先秦至於兩漢，在獨尊儒術的環境中，所有透過直諫形式表彰的仁義道德，在阮籍看來都僅僅是爲符合儒學的偏好而實際上闡於大道，卻牽引了仁人志士殘生害性的馳騁追逐。「大人先生」因此責斥「汝君子之禮法，誠天下殘賊、亂危、死亡之術耳」，對於道德實質竟然制度化爲規劃言行的禮法制度，阮籍所以痛心的應該不只是針對儒學思想本身，還有更大部分是學說思想成爲權勢階級弄權玩法的的合法名目。〈大人先生傳〉說：

蓋無君而庶物定，無臣而萬事理。〔……〕君立而虐興，臣設而賊生，

坐制禮法，束縛下民。欺愚誑拙，藏智自神，〔……〕假廉以成貪，內險而外仁，罪至不悔過，幸遇則自矜，馳此以奏除，故循滯而不振。

人世間設立君臣位階之後，連帶也訂定相關的倫常制度來統理家國。但事實是，在上者往往一方面依恃制度來欺誑庶民，一方面又爭權奪利而虛偽化這個制度。阮籍尤其談到，制度化的君臣體系，只會落得上下相瞞、爭寵諛過的結局，所有的目的都朝向獲得君王幸遇而得加官晉爵，整個社會於是陷入因循苟且、委靡不振的習氣之中。阮籍的理想世界因此趨向無政府狀態是明顯可見的，這不但是對於兩漢以來偏狹頑固儒者的嚴正非難，也表現了對於當代政權的深惡痛絕⁹⁹。

只要與東方朔的〈非有先生論〉相比較，當漢人還陷溺在出入體制的兩難抉擇、還爲了無法迎合上意而有「談何容易」的感嘆——究竟是留在體制之內而「卑身賤體，悅色微辭」或「深言直諫」、「迕於邪主之心」，還是逃居深山之間，「積土爲室，編蓬爲戶」，以養壽延年；阮籍卻將眼光望向一個沒有君臣上下、沒有體制內外的世界，當然也因此根本沒有「士不遇」的憤悶，更不會有被禮法操弄而競毀譽、忘死生的直諫英雄。然而，如果說，漢人是因爲所堅持的志節而有依違人文社會的矛盾鬱結；阮籍則是完全沒有了堅持卻仍然活在人間機制的虛妄荒謬。這並不只是離棄傳統價值觀的孤立無援，同時也就表現在日常生活中的無所措其手足。《晉書》本傳（卷四十九）記載他任性嗜酒、不與世事，不避男女防閑，甚至放言「禮豈爲我設耶」，依附禮法之士當然疾之如仇，在伏羲〈與阮籍書〉就描述了這樣乖張放誕的阮籍形象：

而聞吾子乃長嘯慷慨，悲涕潺湲，又或拊腹大笑，騰目高視，形性悁

⁹⁹ Holzman提到在〈大人先生傳〉中，阮籍可以說是中國歷史上第一個清楚聲明的烏托邦的無政府主義者（utopian anarchism），這個聲明顯示了他對當代政治活動的反感與拒絕，同時也等於給了當時偏狹僵固的儒者一記嘲弄性卻出自嚴正譴責態度的掌摑。見於 Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Work of Juan Chi*, chapter 10 "The Great Man" (Cambridge University press, 1976), p. 189。

張，動與勢乖，抗風立侯，蔑若無人。¹⁰⁰

悲喜不定、哭嘯不時，高視闊步而目中無人，伏羲犀利地批評阮籍之效法莊周，其實是因為「其鬱怨於不得，故假無欲以自通；怠惰於人檢，故殊聖人以自大」。這個評語只說對一半，阮籍的確不耐於禮教束縛，也的確無法知遇於世俗；但是掩蔽了另外一半真相，那就是當時的世俗禮法根本是弄假成真、誣聖盜名。伏羲信中以「當今大魏興隆」勸阮籍入仕效命，如若不然，「殆恐攻害其至無日，安坐難保」，這樣具脅迫性的暗示應該是隱指司馬氏已經大權在握的曹魏末期。《晉書·宣帝紀》載錄東晉明帝曾問王導以司馬氏得天下之始末：

導乃陳帝（司馬懿）創業之始，及文帝末高貴鄉公事。明帝以面覆床曰：「若如公言，晉祚復安得長遠！」

王導所陳述的兩件事，其一是「誅夷名族」¹⁰¹，司馬懿以「陰謀反逆」入罪曹爽，同時何晏、桓範等「支黨皆夷及三族，男女無少長，姑姊妹女子之適人者皆殺之」¹⁰²；其二是高貴鄉公密謀討伐司馬昭，事機不密而被刺身亡，反而落得「悖逆不道」的罪名¹⁰³。假借道德遂行殺戮既而奪篡天下，如果司馬懿父子的作為連身為子孫的司馬紹在事後聽聞都難以置信，而覺得罪咎深重，那麼可以想見當日親身經歷的阮籍，是如何由憂懼生死，進而厭惡君權制度、禮法教條，乃至於成爲一個絕聖棄智、蔑世譏俗的怪誕人物。

從這個角度來看，〈大人先生傳〉後半轉而模擬楚騷〈遠遊〉體式，嚮往

¹⁰⁰ 伏羲〈與阮籍書〉，引自陳伯君《阮籍集校注》所附〈伏羲與阮籍書〉，頁7。

¹⁰¹ 《晉書》所載（卷1，頁20）概引自《世說新語·尤悔篇》第七則，記載略同，但針對創業之始，《世說新語》述及司馬懿「誅夷名族，寵樹同己」，劉孝標注曰：「誅曹爽、任蔣濟之流者是也。」見《世說新語校箋》，頁675。

¹⁰² 見於《晉書·宣帝紀》，卷1，頁18及《三國志》（臺北：鼎文書局，1980年），〈諸夏侯曹傳〉，卷9，頁288。

¹⁰³ 見於《三國志·三少帝紀》，卷4，頁144。

「施無有而宅神，永太清乎翱翔」，而不像漢人模擬〈九章〉或〈離騷〉，標舉委命自沈，「從彭咸之所居」，是因為所有生死以之的鄭重然諾，在這個荒謬的時局裏都變得輕薄可笑起來。阮籍〈詠懷詩〉之十五這樣自述：

昔年十四五，志尚好書詩。被褐懷珠玉，顏閔相與期。開軒臨四野，登高望所思。丘墓蔽山岡，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之。乃悟羨門子，嗷嗷今自嗤。^⑩

何焯以為阮籍是少時期追顏、閔，「及見世不可為，乃蔑禮法以自廢。志在逃死，何暇顧身後之榮名哉」^⑪；「逃死」一說其實並不切當，應該說是阮籍領會到，所有禮法準據下成就的榮名，都將在時世推移間消磨殆盡；所有被認為人文史上值得推頌的典型，如今都化為一抔黃土；更何況這還是個「胸中懷湯火」、「終身履薄冰」（〈詠懷詩〉之三十三）的不可為之世，因此對於少時不諳世事的高情壯志，阮籍也不禁啞然嗤笑。這個自我嘲弄，嘲弄過去以詩書策勵的自己，也嘲弄顏閔所代表的儒學環境，更代表漢代士人的徇名固節將為棄世遠遊所取代。大人先生「遂去而遐浮」：

肆雲轡，興氣蓋，倘佯回翔乎滌瀆之外。建長星以為旗兮，擊雷霆之慷慨。開不周而出車兮，步九野之夷泰。坐中州而一顧兮，望崇山而迴邁。〔……〕棄世務之衆為兮，何細事之足賴？虛形體之輕舉兮，精微妙而神豐。〔……〕騰炎陽而出疆兮，命祝融而使遣。驅玄冥以攝堅兮，蓐收秉而先戈。〔……〕寥廓茫茫而靡都兮，邈無疇而獨立。倚瑤廂而一顧兮，哀下土之憔悴。分是非以為行兮，又何足與比類？霓旌飄兮雲旂，靄樂遊兮天之外。〔……〕直馳騖乎太初之中，而休息乎無為之宮。太初如何，無後無先。莫究其極，誰識其根。邈渺綿綿，乃反復乎大道之所。〔……〕超濛鴻而遠跡，左蕩莽而無涯，右幽悠而無方，

^⑩ 引自陳伯君：《阮籍集校注》，頁265-266。

^⑪ 引自何焯：《義門讀書記》（北京：中華書局，1987年），頁902。

上遙聽而無聲，下修視而無章。施無有而宅神，永太清乎翱翔。

這一大段騰雲遐征的描述，就如同演繹屈原〈遠遊〉「超無爲以至清兮，與太初而爲鄰」的結局，但是加強莊子「無是非」、「無先後」的齊物觀念，而藉助仙遊的無掛無礙、神奇幻化，體現絕對自由的逍遙境界。這個結局顯然異於一般所認定的屈原精神，洪興祖就說「〈騷經〉、〈九章〉皆託遊天地之間以泄憤懣，卒從彭咸之所居，以畢其志；至此章（遠遊）獨不然」^⑩。換言之，阮籍並不依循〈離騷〉或漢人所取擇的直諫身亡的角度，而是將屈原或說是自己從一個「群情常理的成見」（the prejudices of ordinary, gregarious humanity）中解放出來，並「想像」自己與宇宙爲一而無所不在^⑪。想像的大人因此與歷史典型有所出入—當漢人極力將屈原事蹟史實化，〈大人先生傳〉卻明白強化傳記的神話性。王逸曾如此批評司馬遷於〈屈原列傳〉中「採《楚辭》、《莊子》漁父之言以爲實錄，非也」^⑫，然而太史公的目的正希望藉由漁父這個對問的見證者，來對比同時坐實屈原寧赴江流而不與世同其污濁的選擇，以表彰人文史上的確存在的足與「日月爭光」的不朽志節。而對於人文史話持負面態度的阮籍，卻捨棄歷史焦點人物屈原，轉而著意於擬設的漁父及其「不凝滯於物而能與世推移」的莊子思想，對於勸慰屈原不成後「莞爾而笑，鼓枻而去」的開放結局，〈詠懷詩〉（三十二）這樣詠嘆到「願登太華山，上與松子遊。漁父知世患，乘流泛輕舟」。如此看來，死亡是屈原歷史典型的完成，而從此不知去向的遠遊，卻是大人先生這個嶄新故事的開端。

其實，早在漢代，司馬相如就曾經模擬〈遠遊〉而賦寫「大人」^⑬，比較

^⑩ 引自《楚辭補註》（臺北：藝文印書館，1977年），卷5，〈遠遊〉，頁288。

^⑪ 引自Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Work of Juan Chi*, chapter 10 "The Great Man" (Cambridge University press, 1976), p. 186。

^⑫ 引自《楚辭補註》，卷7，〈漁父〉章句序，頁295。

^⑬ 洪興祖云：「司馬相如〈大人賦〉，率用〈遠遊〉之語。」同前註，頁298。

漢與魏晉對於〈大人賦〉的不同詮釋，正可以顯現前後設定不同的諷諫環境。

《漢書·揚雄傳》記載了揚雄對於〈大人賦〉的看法：

往時武帝好神仙，相如上大人賦，欲以諷，帝反飄飄有凌雲之志。^⑩

揚雄所以批評〈大人賦〉欲諷反勸，大概是對比相如的創作初衷乃在於打消「帝王之仙意」^⑪。屈原〈遠遊〉原在於開發另一種相對於困厄世俗的生命情境，希望挽回沈江徇死的往而不反，所以必然極為高遠宏闊、壯盛堂皇。司馬相如既挪用如此「宏侈巨衍」（〈揚雄傳〉）之辭，自然無法反其道而行諫止之效。但是更重要的是，漢人認為所有的諷諫都應該回應到君國群體的整體要求，因此即便是乘仙遠遊也應該有社會意義。在這個普遍認定之下，漢代擬騷系列聚焦於〈騷經〉、〈九章〉，而〈遠遊〉因為無法適應這個環境的解釋標準而遭到漠視，也是理所當然的。但是到了魏晉，原本的價值體系遭到質疑，解釋的準則也隨之翻轉動盪，尤其蔑棄社群框架、禮法機制的正始名士，反倒從一直被漠視的〈遠遊〉體式重建楚騷的時代新意。《世說新語·品藻篇》（第八十則）記載王子猷、子敬兄弟觀覽嵇康《高士傳》，子敬欣賞井丹的高潔，子猷則以為「未若長卿慢世」；井丹的顯諫抗節可以說是傳統士子的典型，但是《高士傳》裏載錄相如不與公卿大事及其與文君的情挑夜奔、當壚賣酒，卻更吸引名士的眼光。嵇康贊曰：

長卿慢世，越禮自放；犢鼻居市，不恥其狀。託疾避官，蔑此卿相；乃賦大人，超然莫尚。^⑫

同樣一篇〈大人賦〉，漢人認為無法勸諫君王，嵇康卻認為正足以超邁禮教。從促進社群利益看來，離世遠遊也許無用於諷諫；但若是面對一個荒謬虛妄的

^⑩ 《漢書·揚雄傳》，卷87，頁3575。

^⑪ 《漢書·司馬相如傳》曰：「相如以為列仙之儒居山澤間，形容甚臞，此非帝王之仙意也，乃遂奏〈大人賦〉。」見卷57，頁2592。

^⑫ 引自《世說新語·品藻篇》第八十則劉孝標注所錄《高士傳》，見《世說新語校箋》，頁409。

世局，遠遊卻成爲超越向他方世界的出口。而這時候，諷諫的意義就是站在一個「非世所見」的「奇方異域」中，讓這個啓發生命新境的遠遊睥睨猥瑣醜陋的現世，而完成最具體的譏蔑嘲弄。

〈大人先生傳〉後半的遠遊因此成爲前半對問的發展的結果，而通貫全篇對於大人先生形象的素描，又是遠遊的諷諫意義最生動的體現。大人先生「被髮飛鬢，衣方離之衣，繞絨陽之帶」，這個落拓不羈、瀟灑放曠的人物，並沒有姓名字號、生平年數可以確認或定位，同時「以萬里爲一步，以千歲爲一朝」，「自以爲能足與造化推移，故默探道德，不與世同」。所謂「默」探道德，明顯與分是非、辨善惡的禮法教條相區隔，而萬里千歲的高視闊步又突破了一時一地的人文時空；「不與世同」的奇偉想像，因此折射出固陋偏狹的世態人情：

自好者非之，無識者怪之，不知其變化神微也。而先生不以世之非怪而易其務也。先生以爲中區之在天下，曾不若蠅蚊之著帷，故終不以爲事，而極意乎異方奇域，遊覽觀樂，非世所見，徘徊無所終極。遺其書於蘇門之山而去，天下莫知其所如往也。〔……〕

先生既申若言（對應君子之問），天下之喜奇者異之，慷慨者高之。其不知其體，不見其情，猜耳其道，虛僞之名。莫識其真，弗達其情，雖異而高之，與嚮之非怪者蔑如也。

這兩段文字分別談到兩種不同的世俗反應，其一是衛道之士，也許如何曾之流，指斥阮籍「縱情背禮」，爲「敗俗之人」，甚至諫議司馬昭「宜擯四裔」，必欲除之而後快¹¹³。阮籍認爲當時掌握權柄的禮教勢力自以爲統理天下，其實中原之於天下不過像是停在帷幔上的蚊蠅，渺小到幾乎不必著意。另外一類，雖然稱賞大人先生的奇異特出，但其實只是虛浮猜測之詞，根本無法

¹¹³ 參見《晉書·何曾傳》，卷33，頁995。

體會大人先生真實的本質，這大概像是當時及之後模仿阮籍的阮瞻、王澄、胡毋彥國等，「去巾幘，脫衣服，露醜惡，同禽獸」而自以為通達^⑩。阮籍對代表當時出入禮法的兩股勢力都表示輕蔑不屑，這顯露了愈形危殆不安也愈形孤獨寂寞的處境；同樣是遠遊，相對於司馬相如，阮籍的「大人」在輕舉遐浮的同時因此彷彿繫綁著沈重纏結的塊壘，就像《世說·任誕篇》這則評賞：

王孝伯問王大：「阮籍何如司馬相如？」王大曰：「阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。」（第五十一則）^⑪

除了飲酒，相如與嗣宗同樣都以大人形象越禮慢世，但是因為飲酒，阮籍的大人先生因此無法全然享受虛構幻想的快感，因為酒醒夢去是酣飲沈醉無時無刻不在的威脅。前引〈大人先生傳〉第一則資料末尾，云大人先生「遺其書於蘇門之山而去」，蘇門山有阮籍與孫登「長嘯相和，目擊道存」的軼事，《竹林七賢論》認為〈大人先生傳〉就是作於與孫登會面歸來之後，而《魏氏春秋》更將阮籍「常率意獨駕，不由徑路。車跡所窮，輒慟哭而反」置放在遊蘇門山之前^⑫；換言之，窮途末路的現實是上登蘇門必然背負的背景，而大人先生其實是隨時準備以山上悟道神遊的體驗來對峙山下冥頑不化的世俗，就像沈醉與清醒的交錯，想像神遊永遠與驚懼慟哭相互周旋。當大道終結在無路可出的人文世界的邊緣——阮籍於是開始清醒地走向大人逍遙遠遊的夢境。

^⑩ 參見《世說新語·德行篇》第二十三則劉孝標注引王隱《晉書》。見《世說新語校箋》，頁19。

^⑪ 《世說新語校箋》，頁575。

^⑫ 詳見《世說新語·棲逸篇》第一則劉孝標注所引《魏氏春秋》及《竹林七賢論》，同前註，頁497。其中關於《魏氏春秋》將「慟哭而反」置於「上登蘇門」之前，Holzman認為這慟哭不只是因為自己的困挫際遇與混亂時政，而是「因為他所循行的大道停止在人類文明的邊緣（the edge of human civilization），他不能馳騁至於仙人居住的莽蕩之野，不能自由飛躍在想像中的宇宙太清」。見Donald Holzman, *Poetry and Politics: The Life and Work of Juan Chi*, chapter 10 "The Great Man" (Cambridge University press, 1976), p. 223。

做一場清醒的夢，魏晉名士學習如何藉助虛構來譏諷現實，在想像中體現絕對自由，於是如劉伶賦「酒德」^⑩，幾乎是濃縮了〈大人先生傳〉的精髓，而以更為肆意放蕩的「奮髯箕踞，枕麴藉糟」的形象來辱折陳說禮法是非的縉紳貴介；同時以「日月爲扃牖，八荒爲庭衢」來笑傲促狹的人世。從正始進至於太康，並沒有因爲政權轉移的完成而稍稍紓解世局的紛亂，門閥士族^⑪擅政專權、朝臣百官苟且營私，士人在進退、遇不遇之間，更傾向於藉助莊學特有的調侃戲謔、嘻笑怒罵的語氣，來犀利痛快的批判時局。例如王沈〈釋時論〉、夏侯湛〈抵疑〉，表面上是開解自己的不得志，其實都將矛頭指向當時醜陋的社會風氣。王沈假借「東野丈人」與「冰氏之子」的對話，以爲欲自「溷陰之鄉」進入「煌煌之堂」，唯有爐冶之門的夾炭之子方有「得熱之方」，除了暗示寒素無以致公卿的絕望，也嘲弄了高門士族相構相扇的固陋面目。夏侯湛則一方面自鄙頑直，不能「倚靡容悅，出入崎傾。逐巧點妍，嘔囁辯佞」，一方面則用吸風飲露的神人形象，譏諷了當時「弱斷、怯言」，不能戮力從公、取材進賢的素餐官僚。另外如左思〈白髮賦〉，虛擬的主人翁將無法參政封爵歸罪於垂鬢白髮，欲拔白就黑以追榮逐祿；就透過這個荒唐念頭，左思揭示了時人無所不用其極的奔競風氣。而張敏〈頭責子羽文〉同樣藉助秦子羽及其項上人頭的相互辯難，表面上抱怨子羽不知進取仕途，其實反諷當代矯揉作假、沽名釣譽的醜陋行徑：

⑩ 此篇雖名爲「頌」，其實與〈大人先生傳〉一樣，都是承繼漢人對問系列，用以對應世俗、彰顯一己的賦體。引自《晉書》，卷49，頁1376。

⑪ 關於「士族」名義，毛漢光曾由史籍歸納出二十七種稱謂，其中如「勢族」指權勢顯赫者；「世族」指家族綿延者；「士族」兼含社會、文化、政治意義而言，見《兩晉南北朝士族政治之研究》（臺北：中國學術著作獎助委員會，1966年），頁1-3。蘇紹興《兩晉南朝的士族》（臺北：聯經出版公司，1987年）中〈叙論——中古士族概說〉認爲自魏晉以來，世家大族在政治上因九品官人制而藉父祖資蔭坐致公卿，經濟上靠佔田蔭客得以錦衣玉食，文化活動則是出入山水、談說屬文，因此中古時期的大族以「士族」稱之最爲切合，見頁1-15。

子欲爲人寶也，則當如皋陶后稷、巫咸伊陟，保乂王家，永見封殖。子欲爲名高也，則當如許由子臧、卞隨務光，洗耳逃祿，千歲流芳。〔……〕子欲爲恬淡也，則當如老聃之守一，莊周之自逸，廓然離欲，志陵雲日。子欲爲隱遁也，則當如榮期之帶索，漁父之澆澹，栖遲神丘，垂餌巨壑。^⑪

這裏提到許多在選擇出處進退上足爲後代典型的歷史人物，但是卻站在當代普遍的勢利心態，抽離去德行淳厚的質地與持志的抗拒意義，將這些賢人高士的行爲排比分類爲實際可行的策略手段。表面上秦子羽敬謹受教，同時坦言：

今欲使吾爲忠也，即當如伍胥屈平；欲使吾爲信也，則當殺身以成名；欲使吾爲介、節也，則當赴水火以全貞。此四者，人之所忌，故吾不敢造意。

但是在這看似愚鈍不敏的自責中，其實反過來循名責實——所謂「人寶」、「名高」等名目背後，必須有忠誠信實、耿直貞節的本質，秦子羽責己不能的同時也揭發了時人的虛有其表、詐僞矯飾。因此以下假借「頭曰」幾近尖刻地印證了時人行徑^⑫，包括張華、鄒湛等「或淹伊多姿態」、「或口如含膠飴」，卻猶以「文采可觀，意思詳序」而攀龍附鳳、並登天府；當然也因而對比出子羽身處陋巷卻「抗志自若，終不衰墮」（序文）的節操。

然而，當子羽標榜伍胥、屈平爲「忠」行之首，卻感慨赴義殉死爲時人所

^⑪ 以下引文引自《世說新語校箋·排調篇》第七則劉孝標注引《張敏集》，頁589-591。

^⑫ 《世說新語·排調篇》第七則節錄〈頭責子羽文〉對此數子的批評，劉孝標注引《文士傳》曰「華爲人少威儀，多姿態」；又以爲「湛辯麗英博，而有此稱（口如含膠飴），未詳」。見《世說新語校箋》，頁589。其實，根據《晉書》本傳，張華「學業優博，詞藻溫麗」，「強記默識，四海之內若指諸掌。武帝嘗問漢宮室制度及建章千門萬戶，華應對如流，聽者忘倦」（卷36，頁1070）；而鄒湛「少以才學知名，〔……〕深爲羊祜所器重。〔……〕元康末卒，所著詩及論事議二十五首，爲時所重」（卷92，頁2380），可見張敏下筆尖刻而有過誣之處。

避忌或所不敢企及，除了嘲諷之外，毋寧更深層地指出成仁取義的獨行之士在當時是既孤立又稀少。其實，相對而言，另一類堅持高潔隱遁而效法如許由、莊周之流，同樣也是對於士子能否持志最嚴厲的試煉。例如皇甫謐，從魏末至於晉武之世，一直堅持閒居不仕，先是作〈玄守論〉，對應時人修名廣交、去貧就貴的勸勉，以為「貧者士之常，賤者道之實，處常得實，沒齒不憂」，苟能「立乎損益之外，游乎形骸之表，則我道全矣」。但是司馬氏明知其志在居貧著述，卻仍屢屢下令辟召，幾近威脅逼促的地步，皇甫謐於是又作〈釋勸論〉避晉王（司馬昭）之命，其後復自稱草莽上書武帝（司馬炎）稱疾不起^⑩；文中坦言王命切至卻猶棲遲衡門，是「上招廷主之累，下致駭衆之疑」，「身嬰大疾，性命難保」，但是他仍然列舉如「顏氏安陋以成名」、「四皓潛德於洛濱」為例，祈求君王成全其志。這裏值得注意的是，顏淵不論在司馬遷或阮籍筆下（〈伯夷列傳〉、〈達莊論〉）都因為仁善而早夭被當作質疑天道或感嘆大道窮乏的例子，但是皇甫謐肯定顏淵的安貧樂道，同時透露即使安貧樂道，卻也必須「上有在寬之政」、「遭拔俗之主」，才能隱遁窮處。顏淵原來被當作「士不遇」的典型，現在這種不遇卻成爲一種值得嚮往的處境，甚至要透過一再請求才能達成，更遑論遇合於榮華又想全身而退或甚至成就道德美名的艱險困難了。以〈頭責子羽文〉中所取笑的張華來說，初未知名時作〈鷦鷯賦〉，以鷦鷯「色淺體陋，不爲人用」、「形微卑處，物莫之害」，託寄明哲處身之道；尤其對比於鸚鵡、蒼鷹、鸚鵡等因堅喙利爪、兇猛英武或靈巧聰慧而被捕殺拘繫，似乎能在禰衡〈鸚鵡賦〉的委屈自憐，或如曹植〈鸚鵡賦〉的貞剛悲壯間別出蹊徑^⑪，而遵循莊老無爲、無用的道理。然而，一旦進入風雲

⑩ 以上兩篇辭賦（名爲「論」，實爲類似〈答客難〉、〈解嘲〉的對問體辭賦）及上武帝書皆引自《晉書》本傳，卷51，頁1410-1415。

⑪ 禰衡〈鸚鵡賦〉（《昭明文選》，卷13，頁279-282）於託庇受塵間不免求哀乞憐之語氣，可參見錢鍾書：《管錐編》，頁1030-1031。而曹植〈鸚鵡賦〉以其挑敵相鬥，期於必死，稱之「體貞剛之烈性」、「有節士之儀矩」，引自趙幼文：《曹植集校注》（北京：人民文學出版社，1984年），頁151。

變幻的政治時局，鷦鷯「與物無患」的哲學卻與逐步稱公封侯的張華漸行漸遠。武帝時，張華文能訂定禮儀憲章，武有伐吳平夷之功，衆望所依，名重一時，惠帝即位後，《晉書》記載「雖當闇主虐后之朝，而海內晏然，華之功也」^⑫；但是，功勳顯赫的張華，接著就成爲暗潮洶湧的宮闈派系拉攏爭奪的對象，而無可免得捲進賈后謀廢太子、趙王倫謀廢賈后的連串事件中，最後因拒絕與趙王和同篡奪，遭誅夷三族之禍。張華不但無力阻止社稷之難，也無法保全自己，將死之時，與張林的一段對話，最能顯露士人入仕從政後再也無法遊刃從容的身不由己：

華將死，謂張林曰：「卿欲害忠臣耶？」林稱詔詰之曰：「卿爲宰相，任天下事。太子將廢，不能死節，何也？」華曰：「式乾之議，臣諫事具存，非不諫也。」林曰：「諫若不從，何不去位？」華不能答。^⑬

從忠臣直諫的角度來批判張華不能廷爭死節又不抗志去位，雖然是叛黨誅殺張華的說詞，但是連張華也不得不默認自己的確沒有做到。趙王亂後，摯虞曾致箋齊王冏，求冏上奏復張華爵位，而辯稱「當此（廢太子）之時，諫者必得違命之死。先聖之教，死而無益者，不以責人」，但是真正令張華無法辯解的是整個唯利害、成敗是瞻的政治機制，並沒有提供給知識分子太多的選擇，除了被利用就是被消滅，張華不想同流合污受賈后或趙王所用，卻又不能慷慨殉死或當機立斷離棄高位厚祿，他「不能答」因此既是愧疚也是無奈；至於早年「無知似智」、「簡易不矜」^⑭的「鷦鷯」哲學，在西晉腥風血雨的殘酷政局中恐怕只是少不更事的一廂情願罷了。

直諫的忠臣範式如果是張華生命中最不能承受之重，那麼莊老的全身遠禍

^⑫ 《晉書·張華傳》，卷36，頁1072。

^⑬ 同前註，頁1074。

^⑭ 〈鷦鷯賦〉曰：「伊茲禽之無知，何處身而似智？〔……〕靜守約而不矜，動因循以簡易。」引自《晉書》，卷36，頁1069

又是何等輕飄不實的夢想。從賈后、諸王亂後，至於石勒兵陷洛陽、懷帝被擄，最後偏安將左，晉室只有日甚一日的頹靡衰敗。處在東、西晉之際的庾子嵩與當時太尉王衍相善，俱為名士之首，同罹石勒之亂，所作楚騷體〈意賦〉毋寧最能表現當時山雨欲來的複雜心境：

至理歸於渾一兮，榮辱固亦同貫。存亡既已均齊兮，正盡死復何嘆。
〔……〕真人都遣穢累兮，性茫蕩而無岸。縱驅於遼廓之庭兮，委體乎寂寥之館。天地短於朝生兮，億代促於始旦。顧瞻宇宙微細兮，眇若豪鋒之半。飄飄玄曠之域兮，深漠暢而靡玩。兀與自然并體兮，融液忽而四散。^⑭

《晉書》本傳云：「數見王室多難，終知嬰禍，乃著〈意賦〉以豁情，猶賈誼之〈服鳥〉也。」^⑮所以將〈意賦〉與〈服鳥賦〉相提並論，可能是因為都描寫了莊學的齊物逍遙，比如賈誼所寫的「真人恬默，獨與道息。〔……〕遼廓忽荒，與道翱翔。〔……〕澹淳若深淵之靚，汜忽若不繫之舟」。但是，〈服鳥賦〉中的真人是遊遨於占讖之後，如同屈原〈離騷〉從靈氛、巫咸所占而飄然遠逝；卜吉凶、壽夭因此成為遠遊的背景，不論最終是恬默逍遙或睠顧依戀，遊遨的體驗都有相應或相對於現實處境的寓意。〈意賦〉則彷彿割棄前半段，只保留失去因由的後半段，一開始就沒來由的無所在意，渾沌茫蕩的天地反而給人一種無以自拔的沈淪之感。所謂「存亡既已均齊兮，正盡死復何嘆」，如果「終知嬰禍」，顯然任何預測占卜都屬多餘，同樣的，遠遊也因此完全沒有了與現世相互拉鋸的寓意張力。層層遞進的深漠、玄曠，也只是無限遼廓與無邊寂寥，於是〈意賦〉的寫與不寫，就如同庾子嵩的心境，不過是絕

^⑭ 庾數：〈意賦〉，引自《晉書·庾數傳》，卷50，頁1395。

^⑮ 同前註。

境末世可有可無的告別姿態^⑩。

石勒大軍壓境，庾子嵩與王衍等一併被擄，王衍先是宣稱不豫世事，欲求自免，及將死之時，顧而言曰^⑪：

吾曹雖不如古人，向若不祖尚浮虛，戮力以匡天下，猶可不至今日。

以王衍、庾子嵩等人在當時所形成的風流雅望^⑫，「祖尚浮虛」可以理解為是對於正始以來崇莊老、尚玄遠的言行表現的籠統指稱，將永嘉之禍歸罪於這股玄遠流風的並不只是王衍一人，干寶在〈晉紀總論〉論及西晉創立之初除了歷經改朝換代的爭鬥，加之以：

朝寡純德之士，鄉乏不二之老。風俗淫僻，恥尚失所。學者以莊老為宗，而黜《六經》；談者以虛薄為辯，而賤名檢；行身者以放濁為通，而狹節信；進仕者以苟得為貴，而鄙居正；當官者以望空為高，而笑勤恪。^⑬

從所學、所談至於修身而仕進為官，干寶完全從負面角度刻意凸顯了莊學玄風所衍生的層層弊端，從而追懷起儒家經典教化下的檢束、端整、勤勉、忠信。究竟莊學是不是真的直接造成西晉的滅亡？是不是因為沈迷於莊學讓朝野的知識分子都忽忘了匡正世局的責任？是不是因為講究縱心事外的風韻，致令名士鎮日神遊虛想而不務實際？這些問題都無法有單純的解答，但是有一點很明顯，從正始以來，以莊學結合騷情、藉遠遊辯解不遇的「諷諫」環境，已經失

^⑩ 《世說新語·文學篇》第七十五則記載庾子嵩作〈意賦〉成，庾亮問曰：「若有意邪？非賦之所盡；若無意邪？復何所賦？」子嵩答曰：「正在有意無意之間。」見《世說新語校箋》，頁200。

^⑪ 有關王衍、石勒事，參見《晉書》，卷43及104。

^⑫ 如《世說新語》記載時人眼中的王衍是「神姿高徹，如瑤林瓊樹，自是風塵外物」（〈賞譽篇〉第16則）；而庾子嵩是「縱心事外，無跡可問」（〈雅量篇〉第10則）。分見《世說新語校箋》，頁321、270。

^⑬ 引自《昭明文選》，卷49，頁1083。

去了主導的勢力。如果說，屈原、伯夷的儀型在魏晉失去了典範意義，大人先生冷嘲熱諷的笑傲姿態也在東、西晉交替之際渺不復聞。東晉初年，曹毗〈對儒篇〉¹¹⁷的出現，正是一個明白的宣告。在同樣的對問體式裏，設問與應答雙方卻攻守異勢，如果說阮籍是以莊學的齊物逍遙犀利地駁斥了興師問罪的禮法君子；曹毗篇中被當作嘲弄對象的反過來是「澄虛心於玄圃，蔭瑤林於蓬萊」的名士，答辯一方先是執持「大人達觀」，則「在儒亦儒，在道亦道」，又何必分別用捨行藏，來模糊化莊學追求自然本真的終極理想，然後以當今「五典克明於百揆，虞音齊響於五弦」自然應當入仕效命來批評名士不能真正通達權變。依照對問體的慣例，顯然這裏代表設問一方的名士，就如同正始時期被諷刺的君子，都是環境變遷下面臨被質疑、翻轉、蔑棄的夙昔過往。過時的形式，也許被懷念，但是再也不是原初模樣，當王胡之詠〈九歌〉「入不言兮出不辭，乘迴風兮載雲旗」，而覺「一座無人」顧盼自得的時候；或者當王孝伯譏笑名士無奇才，「但使常得無事，痛飲酒，孰讀〈離騷〉，便可稱名士」的時候，楚騷所代表的「直諫」精神，以及這個精神所賴以存在的環境共識，都已經到了落幕散場的時刻。

四

余英時於〈道統與政統之間〉談到春秋戰國諸子學說對於禮樂傳統的新解或超越，並不只是思想學術上的突破（breakthrough），同時也因為學術上的解放，促成了「士」從封建制度的職官而變成爲以「道」自任的知識分子；可以憑藉道德信念批評社會而與王侯相抗衡。而士人所憑依的「道」與君權所在的「勢」如何恰如其分的保持和諧，又如何在此緊張衝突中守住自己的志氣與尊嚴，甚至還能發揮對政治、社會的批評效應，是典型中國知識分子的基本志

¹¹⁷ 〈對儒〉引自《晉書·文苑傳》，卷92，頁2386-2388。傳前序曰「曹毗、庾闡，中興之時秀」。

業¹³。根據這段歷史考察，可以說知識分子的出現，是因為先相信有外在於權勢的「道」（尤其是關於道德意識或文化秩序），提供一個相對的立足點，因此才有自認為可以與權勢相抗衡的知識分子這個身分認同。對於真正的知識分子來說，相對的角度因此提供一個比較客觀的觀察點，可以檢驗君臣關係、個人與家國的關係，乃至於時勢與運命的關係；所有這些關係都可以從自己所相信的「道」對應出不同層次的解釋、意義，正是這些釋義讓知識分子保持不隨俗浮沈、不與世同流的獨特姿態。

但是正因為這個獨特姿態，知識分子往往成為社會群體中的極少數，而且明顯成為權勢體制的威脅，面對專制君王、腐敗官僚、昏濁世俗尤其形成無法避免的對立局面。產生於知識分子成形的紛亂戰國，屈原「直諫」因此一開始就是在「賢人失志」的背景上，展現一種抗拒而不妥協、失望而不棄守的態度；「士不遇」第一次在屈原筆下成為知識分子獨立人格的表徵。這所謂「直諫」於是不能僅僅理解成是對於君王的勸諫或是對於社群的訓戒，反而偏重於透過知識分子自身所折射出的一切可能的怨懟、苦悶或是隱微的渴望與蒼茫的失落。這是個孤立而傲然的創作者，在激切、哀婉或嘲諷的語調間淬鍊自己持續的意志。「直諫形式」也因此超越言說策略作用於他人的目的性，說服自己多過於說服君王，啟發自我多過於改造社會。最後，在楚騷這一系列的直諫效應都變得趨向自我而內在——重在想像作為一個「知識分子」的必要特質。

如果承認屈原是中國文學史上第一個自覺地「發憤以抒情」的作者，那麼就必須承認他也是第一個自覺創作「諷諫文學」的作者，同時〈離騷〉、〈九章〉、〈遠遊〉等是首先站在相對於權勢的所謂知識分子的立場來抒情言志的文學作品。從屈原以下至於魏晉，這個個人發憤抒情的文學系列，形成一個與

¹³ 余英時〈道統與政統之間——中國知識分子的原始型態〉，收入氏著：《史學與傳統》（臺北：時報文化出版公司，1997年），頁30-70。

世俗體系相距相持的態勢，成為文學世界中標幟知識分子必要之獨立的書寫場域。不遇在某種程度上適足以維持批判的眼光，而觸發一己屈伸於體制內外的多層次體驗。當王逸以怪物充斥的世界象徵錯置拘繫的痛苦；當阮籍以奇方異域開展大人先生的遠遊，交錯現實與虛構的神思想像，具體豐富了知識分子這個身分認同賴以存在的「直諫形式」。

不論是藉助儒學或莊學來完成直諫環境中相對於「政統」的「道統」，共同祖紹屈原的直諫文學作品有成套明顯可辨的體式結構與成辭事典，包括獨白或對問兩大敘述模式、自傷自美或辯解譏嘲的語調，引證比對的史蹟人物或虛構想像的仙界太初，其中與知識分子身分認同密切相關的人物事典的運用，尤能深刻反應不同時期對於所謂知識分子互有出入的形象塑造。餓死的伯夷是否稱得上仁義；早夭的顏淵有沒有怨恨；剖心的比干算不算救國的忠臣；自沈的屈原算不算是風雅君子？這些辨難與重寫，反覆而仔細地剖析該堅持何種志節、如何可以笑傲世俗、如何才能忍受不遇的寂寞，一部直諫典型的構成史就是中國知識分子獨立人格的發展史。

既稱為獨立人格，必然有非世俗、拒權勢、去體制的渴望與表現，也就必然容易遭受排擠、取笑、迫害，而最大的懲罰則是漠視與抹消。誰可以被記載、誰將會湮沒不聞，又該從什麼角度去突顯哪一種特質，是維護知識分子傳統的書寫者最需要努力也不免感慨的地方。司馬遷在〈伯夷列傳〉末尾說到：

伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。巖穴之士，趨捨有時若此，類名湮滅而不稱，悲乎！閭巷之人、務光，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施於後世哉？¹³⁴

篤學砥行是構成知識分子的必要條件，但是並不保證就能揚名後世；司馬遷在這裏一方面感慨立名的機遇不定與無法自主，同時在此列傳中採用軼詩反過來

¹³⁴ 《史記·伯夷列傳》，卷61，頁2127。

揭露夷、齊於仁義善名下可能的悲怨，加上〈屈原列傳〉中採錄被王逸認為「非實錄」的楚辭〈漁父〉來重現屈原不與世同其污濁的自沈決心；如何建立知識分子自身的歷史，重點顯然不全是資料出處的問題，更重要的是一種可遇而不可求的「知音」的詮評，透過惺惺相惜的同情共感（探照出意志所往、哀怨所在或者是名價所重），「典型」的意義最後並不只是停留在具體事件上，而是一種超越時空的共鳴傳響，可以振動與繫連每一個真正的知識分子。從這個角度來看，不論是經籍、傳說，甚或是寓言、假說，所有匯聚在「典型」人物身上的多元描述，就是此起彼落的感知默會，當孔子眼中的伯夷流轉到史遷、阮籍筆下；當漁父從楚騷、莊子至於嵇康《高士傳》¹⁸⁵；當大人從司馬相如的翩僊至於阮籍、劉伶的沈醉……，歷代作者、讀者與典型人物於是共同處在一個更大的諷諫環境，透過形式的傳述與改寫，他們不只個別地相對於當代權勢、體制，也一起面對歷史——銘刻一個不知名姓、未知生年的所謂「知識分子」的不朽姿態！

¹⁸⁵ 《史通·雜說下》曰：「嵇康撰高士傳，取莊子楚辭二漁父事，合成一篇。夫以園吏之寓言，騷人之假說，而定為實錄，斯已謬矣。」引自浦起龍：《史通釋評》（臺北：華世出版社，1981年），頁630。這是拘守時（前後）、地（南北）分辨的考證角度，而忽視知識分子傳統中超越時空的情志共鳴與知音見證。

直諫形式與知識分子 ——漢晉辭賦的擬騷、對問系列

鄭 毓 瑜

提 要

本論文不僅對比漢晉辭賦中諷諫書寫的時代差異，更重要的是為整個前中古的諷諫文學尋索出真正的來源——屈騷，以及從戰國到魏晉前後數百年間知識分子如何藉助屈騷的直諫形式來成就自己面對政治社會的姿態。

產生於知識分子成形的紛亂戰國，屈原「直諫」因此一開始就是在「賢人失志」的背景上，展現一種抗拒而不妥協、失望而不棄守的態度；「士不遇」第一次在屈原筆下成為知識分子獨立人格的表徵。這所謂「直諫」於是不能僅僅理解成是對於君王的勸諫或是對於社群的訓戒，反而偏重於透過知識分子自身所折射出的一切可能的怨懟、苦悶或是隱微的渴望與蒼茫的失落。這是個孤立而傲然的創作者，在激切、哀婉或嘲諷的語調間淬鍊自己持續的意志。「直諫形式」也因此超越言說策略作用於他人的目的性，說服自己多過於說服君王，啟發自我多過於改造社會。最後，在楚騷這一系列的直諫效應都變得趨向自我而內在——重在想像作為一個「知識分子」的必要特質。

如果承認屈原是中國文學史上第一個自覺地「發憤以抒情」的作者，那麼就必須承認他也是第一個自覺創作「諷諫文學」的作者，同時〈離騷〉、〈九章〉、〈遠遊〉等是首先站在相對於權勢的所謂知識分子的立場來抒情言志的

文學作品。從屈原以下至於魏、晉，這個個人發憤抒情的文學系列，形成一個與世俗體系相距相持的態勢，成為文學世界中標幟知識分子必要之獨立的書寫場域。不遇在某種程度上適足以維持批判的眼光，而觸發一己屈伸於體制內外的多層次體驗。當王逸以怪物充斥的世界象徵錯置拘繫的痛苦；當阮籍以奇方異域開展大人先生的遠遊，交錯現實與虛構的神思想像，具體豐富了知識分子這個身分認同賴以存在的「直諫形式」。

不論是藉助儒學或莊學來完成直諫環境中相對於「政統」的「道統」，共同祖紹屈原的直諫文學作品有成套明顯可辨的體式結構與成辭事典，包括獨白或對問兩大敘述模式、自傷自美或辯解譏嘲的語調，引證比對的史蹟人物或虛構想像的仙界太初，其中與知識分子身分認同密切相關的人物事典的運用，尤能深刻反應不同時期對於所謂知識分子互有出入的形象塑造。餓死的伯夷是否稱得上仁義；早夭的顏淵有沒有怨恨；剖心的比干算不算救國的忠臣；自沈的屈原算不算是風雅君子？這些辨難與重寫，反覆而仔細地剖析該堅持何種志節、如何可以笑傲世俗、如何才能忍受不遇的寂寞，一部直諫典型的構成史就是中國知識分子獨立人格的發展史。

而建立知識分子自身的歷史，重點顯然不全是資料出處的問題，更重要的是一種可遇而不可求的「知音」的詮評，透過惺惺相惜的同情共感（探照出意志所往、哀怨所在或者是名價所重），「典型」的意義最後並不只是停留在具體事件上，而是一種超越時空的共鳴傳響，可以振動與繫連每一個真正的知識分子。從這個角度來看，不論是經籍、傳說，甚或是寓言、假說，所有匯聚在「典型」人物身上的多元描述，就是此起彼落的感知默會，當孔子眼中的伯夷流轉到史遷、阮籍筆下；當漁父從楚騷、莊子至於嵇康《高士傳》；當大人從司馬相如的翩僊至於阮籍、劉伶的沈醉……，歷代作者、讀者與典型人物於是共同處在一個更大的諷諫環境，透過形式的傳述與改寫，他們不只個別地相對於當代權勢、體制，也一起面對歷史——銘刻一個不知名姓、未知生年的所謂「知識分子」的不朽姿態！

**Patterns of Expostulation and the
Identities of Intellectuals—The
Discourse of “Encountering Sorrow” in
Han and Chin Rhapsodies**

CHENG Yü-Yü

The main point of this essay is not only to compare the different patterns of exhortation from pre-Ch'in to Wei-Chin times, but also to trace the origin of the pre-medieval expostulation literature back to “Encountering Sorrow.” Arising from the Warring States Period, the expostulation of Ch'ü Yuan, expressing the sorrow of banishment and the inability to realize one's goals, is the first creation of a genre which fostered the appearance of a Lyric Tradition for intellectuals, providing a pattern for writing resistance. This pattern therefore served as a means of persuasion of emperors, a means of admonishing people, and moreover was a reflection of the intellectuals' aspiration and grief, their fondest hopes and their bitter disappointment. From Han to Wei-Chin, writers imitating the Sorrow Pattern (*sao-t'i*) constructed a series of discourses on Ch'ü Yuan, simultaneously establishing aspects of the intellectuals' independent situation. It did not matter, when they contrasted Tao and Power (*shih*) to indicate that morals were valued more than political power, whether they drew on Confucianism or on Chuang-tzu's Taoism; this writing brought both viewpoints together. The discourse exhibits a

systematically dualistic orientation, for example by using monologue and dialogue, featuring both lament and eager utterance, bringing in paradigms from attested history and imaginary myth. With all these special pleadings and debates, all these over-written revisions, we can manifest the images of intellectuals in this article through their polycentric and abundant formations. The rewriting of Ch'ü Yuan in the Wei-Chin rhapsodies consequently can be referred to as the rehashing of the intellectuals. These discourses contained detailed analyses about what kind of virtue could defend against the secular darkness, what kind of loyalty could fulfill the self's morality, and what kind of liege could endure the loneliness of banishment that seems never ending.

In conclusion, we may say that Ch'ü Yuan was the first scholar that was conscious to create the expostulating pattern, and the subsequent rhapsodies in the Simulated Sorrow Pattern (ni-sao-t'i) construct the typical expostulation literature, as well as the history of independent intellectuals.

Key words: discourse of encountering sorrow patterns of expostulation
Han-Chin rhapsodies identity of intellectuals