

「比興」之「比」與「類思維」之聯繫 ——從「前比興」之「比」到漢代「比類」的探索

陳秋宏

(高雄) 中山大學中國文學系副教授

一、前言：「比興」研究與「類」

「比興」，是一個綿延久遠且牽涉多方的學術議題，不僅橫跨古今，從漢人注經到清代《詩經》學論述以及歷代詩話、詞話、文章序跋等作¹，到民國以後，朱自清《詩言志辨》將「比興」議題置於先秦賦詩言志到漢代經學脈絡中論述，其後則有不少專著面世²。同時也跨越諸如《詩經》學、文學理論和美學研究，以及文化人類學等不同領域。不同的研究者，各自從其學術視域進行研究和詮釋，可見此一議題的複雜性。關於比興研究的回顧和評述，已有不少著作提

本論文為一〇七學年度科技部計劃：「『類思維』的理論型態探析——『類思維』與『比興』之聯繫，從『比類』談起」(MOST 107-2410-H-110-054-)之成果，感謝科技部補助以及《中國文哲研究集刊》兩位匿名審查委員之肯定與修改意見，和劉鐔靖、林健堂兩位助理協助蒐集資料，謹此致謝。

¹ 可參考徐中玉主編：《中國古代文藝理論專題資料叢刊——意境·典型·比興編》（北京：中國社會科學出版社，1994年），頁213-428。又，陳麗虹曾對傳統「賦比興」之說作歷史勾勒，見陳麗虹：《賦比興的現代闡釋》（杭州：中國美術學院出版社，2002年），附錄〈賦比興通釋〉，頁133-180。

² 朱自清：《詩言志辨》（臺北：五洲出版社，1964年），頁1-106。朱氏後的專著，舉其要者，如蔡英俊：《比興物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1995年），頁109-165、李健：《比興思維研究——對中國古代一種藝術思維方式的美學考察》（合肥：安徽教育出版社，2003年），頁50-139、劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》（北京：人民出版社，2007年），頁12-208。其他註已引者，則不再列出。

及，此處不贅³。不同的研究進路和切入視角，比如強調「比興」有美刺諷諭的政教功能或詩歌創作技巧和情感表達手法的不同面向⁴，亦有強調「比興作為形象思維的方式和詩歌藝術方法」⁵的一面，以及從原始興象的宗教意涵進行溯源研究，而將比興的藝術形式與原始興象所積澱的觀念綜合論證的新進路⁶。

這比興研究的新進路，代表了五四以來比興研究的某種新轉向，從強調文學本位的審美思考或創作技巧、物我關係的面向⁷，轉入一個從文化的、人類學的、文化脈絡的分析或還原的研究視域。趙沛霖以及諸如葉舒憲、王昆吾、陳元鋒、劉懷榮等人，或研究鳥、魚、樹、虛擬動物等興象⁸，或從神話思維的角度論證比興這種引譬連類的思維方式是神話時代類比聯想的遺產⁹，或從西周樂教的唱誦樂舞研究六詩¹⁰，或從樂官文化的音樂儀式論證賦、比、興的樂教儀節背景¹¹，或從原始宗教祭儀、舞蹈與貢賦制討論賦、比、興的文化發生與詩學聯

³ 「比興」的研究概述，可參考趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》（北京：中國社會科學出版社，1987年），第8章〈比興古今研究概說〉，頁222-236、顏崑陽：《詩比興系論》（臺北：聯經出版事業公司，2017年），頁264-268。關於「興」的研究回顧，可見葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》（西安：陝西人民出版社，2005年），第6章〈詩可以興〉，頁391-438、彭鋒：《詩可以興——古代宗教、倫理、哲學與藝術的美學闡釋》（合肥：安徽教育出版社，2003年），第一部分〈興義考疏〉第4章〈現當代有關興的研究綜述〉，頁127-141。又，興的專著還可參考袁濟喜：《興：藝術生命的激活》（南昌：百花洲文藝出版社，2001年），頁1-247。

⁴ 如蔡英俊是在「情景交融」的理論框架下，將漢代以美刺諷諭之政治教化功能與「指稱情感表現手法的詩歌創作『技巧』」的賦、比、興加以區隔，見蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁119。陳麗虹亦有類似的論點，見陳麗虹：《賦比興的現代闡釋》，頁180。

⁵ 此是趙沛霖總結五四以來比興研究之概述，見趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，頁234。

⁶ 趙沛霖之研究觀點見同前註，頁232-233、247-251。

⁷ 這不代表後者的研究增多後，前者的研究就消失或不受重視，反而是同時並進，各有特色。如葉嘉瑩對比興的研究更深入抉發比興與物我關係。見葉嘉瑩：〈中國古典詩歌中形象與情意之關係例說〉，《迦陵談詩二集》（臺北：東大圖書公司，1985年），頁115-148。

⁸ 趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，頁12-66。

⁹ 葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》，頁404-416。葉舒憲此說對鄭毓瑜「引譬連類」的類應世界觀有所影響，但鄭氏更扣合回抒情傳統和文學脈絡，進一步提出比興替代與類推輻輳（賦）此兩種看待與解釋事物的獨特模式。見鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》（臺北：聯經出版事業公司，2012年），頁212-220。

¹⁰ 「『比』與『興』是用歌唱傳述詩的兩種方式，分別指賡歌與和歌」，見王昆吾：《中國早期藝術與宗教》（上海：東方出版中心，1998年），頁213。

¹¹ 他認為比是「比樂官、次音律」；興是「興秩節、序樂儀」，見陳元鋒：《樂官文化與文

繫¹²。此進路的研究，可以追溯至漢學家如白川靜、陳世驥、周策縱等人的研究¹³，這些學者在文化人類學的思路，企圖替「比興的本義」¹⁴提出論證。雖然至今學界對比、興的本義尚無共識，但這樣的研究趨向無疑走出了不同的視野。

另外，研究進路與前述學者略有不同的，是顏崑陽匯聚於《詩比興系論》中的成果。這是奠基於《文心雕龍》之文學理論，經由多年的深化而拓展到「中國詩用學」的架構，而具有「文化詩學」特色的「比興」研究。顏氏的「文化詩學」或有近於前述諸位學者文化人類學的趨向，但他更自覺地立足於「古代詩歌文化語境」中¹⁵。他透過具體而明晰的術語定義與觀念釐清，層層建構，搭建起體大精深的理論架構。從《文心雕龍·比興》的論證開始，緊扣劉勰「附理」、「起情」以分「比」、「興」之說，而從文學活動的內容與發用型態來闡發比、興，認為「劉勰就在這基礎上，提出『理』以指涉『事類相似』之『比』的經驗內容性質；而提出『情』以指涉『興物而作』之『興』的經驗內容性質。」¹⁶。但在此階段，顏氏對比興的見解較局限於「語言構造理論」的層次，雖也注意到劉勰論比興已觸及到文學創作活動關於「經驗題材與思維方式的問題」之「普遍性原則的理論意義」¹⁷，但並未對此有所細論。然而，劉勰關於比興理情二分之架構，在顏氏之後的比興研究中，將其拓展為「物性切類」與「情境連類」之

學：先秦詩歌史的文化巡禮》（濟南：山東教育出版社，1999年），頁117-120。

¹² 他認為「比……為原始舞蹈的象形。……比字所象形的原始舞蹈當有兩類：一是男女雙人舞，一是集體拉手舞」、「興最初為原始祭名，其儀式特點是除包含了用以通神的歌、樂、舞一體的藝術形態，還有眾人舉物獻祭的內容；其祭祀對象以天神及祖先為主，祭祀天神時，人神關係較為平等」，見劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁3-4。

¹³ 可見葉舒憲的概括，如白川靜認為「興」是「以酒灌祭地靈的宗教禮儀活動」；陳世驥認為「興」是「初民合群舉物旋游時所發出的聲音」；周策縱認為「興」是「歌舞樂合一的持盤旋舞之祭儀」。參葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》，頁400-402。

¹⁴ 趙沛霖論證五四以後，從朱自清開始，張震澤、章必功等學者才對比興的本義提出質疑並作系統論證，見趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，頁241-246。但他可能忽略了漢學家之研究。

¹⁵ 顏氏雖在回顧「文化詩學」「比興」研究中，將自己列入，但他又更自覺地強調：「我所提出『中國詩用學』並非此一思潮影響下的產物；本論文所用『文化詩學』乃是在中國古代詩歌文化的語境中所做的界義，而非套借西方的理論。」分見顏崑陽：《詩比興系論》，頁278-279、263註6。

¹⁶ 同前註，頁160。

¹⁷ 同前註，頁151、158。

說，對於比、興之區別，幾無學者能做出如此清晰之界定與論述。其後顏崑陽關於比興之研究，逐漸將其納入「詩用學」的「文化詩學」架構中。他說：「『詩比興』不僅是文學本位上，語言或思維層次的象徵、隱喻、形象思維的意義而已，必須置入『倫理關係』的情境中，才能揭顯他在言語行為上的功能與效用，而這就是『詩比興』多元意義之一，不能被忽略。」¹⁸ 可以說，顏崑陽著重的是從《論語》「詩可以興」之說，結合先秦時代詩歌所蘊含的主文譎諫、溫柔敦厚以致「和」的倫理功能及效用，來論述比興所具有的詩文化、詩用之獨特歷史現象如何形成的議題。然而，顏氏對於《周禮》「六詩」之「比興」，則採取「暫予留白」、「存而不論」¹⁹之態度，其取向與王昆吾、陳元鋒、劉懷榮等大為不同。後者從溯源探討或建構樂教背景的賦、比、興研究，和顏崑陽從《文心雕龍·比興》之理論建構上溯推回先秦的詩用「語言倫理」之研究，明顯可見為兩種不同的進向。

至此，我們可以發現，針對「比興」這個研究者視之為「基礎性知識」、「詩文化」的「原生型態」²⁰或「體現了中國詩學的民族品格」²¹的重要學術議題，研究者可謂仁智互見，各有勝義。且由其思考進路之不同，而有從文論術語進行「由後向前」之推源論述，與從原型探源和儀式的背景進行「由前啓後」之論述等兩大方向。大略而言，著重比興溯源之詮釋，無論是神話思維、原始祭儀、原始興象、樂教的進路，其或能對比興之源起及其文化根源做出詮釋，或能對「比興的本義」提出詮釋，但不一定能照應到其後的文學理論和批評史的脈絡；而從文學理論進行闡述，也同樣在溯源上無法妥為說明。這一來是由於這些研究方法自身與所詮釋的歷史現象之間的差距，同時也是因為「比興」議題涉及的層次糾葛複雜。一方面，筆者相當認同顏崑陽所說：「從觀念史的全視域來看，『比興』是一個開放性、演變性的觀念。因此，它並沒有一個絕對的意義。其意義的確當性，都必須回歸到言說者所選擇的立場、觀點與文本語言所乘載的涵義。」²²亦即顏崑陽透過「言意位差」的理論術語，憑藉「世界、作者、作品、讀者」之理論架構所層分出的不同發言位置，來詮釋「興」的多義性，這的

¹⁸ 同前註，頁 296。

¹⁹ 同前註，頁 81、87。

²⁰ 同前註，頁 42、296。

²¹ 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁 10。

²² 顏崑陽：《詩比興系論》，頁 126。

確是從「文學總體情境」來把握比興觀念在歷史遞演發展的一種後設的、批評的理論架構之必須。然而，此種「言意位差」的理論視野，是否能闡發在原型探源和宗教儀式背景中的比興意涵？是否能有其他思考進路，可以兼及歷史文化的比興歷時性意義和「世界、作者、作品、讀者」之理論架構的共時性框架，而同時構成兩者均會觸及的面向或甚至是其所依憑的基礎？

實際上，在前述探源研究和文論研究之成果中，已存在一個可以對話之處，那就是幾位學者都不約而同地注意到「類」，只是表述方式不同。如葉舒憲所說比興是神話時代類比聯想的遺產，以及顏崑陽區分比興的「物性切類」與「情境連類」之說。另外，趙沛霖在論述歷代比興研究時，針對「最為纏夾」的「興」，將之分為三類，其中一類就是：「以比的成份劃定興」²³。趙沛霖觸及到「比」與「興」交疊的部分，這部分是偏向於「比」的，而在古籍中，「類」和「比」實密切相關。而葉舒憲用的是西方「類比思維」(analogical thinking)的詞語來詮釋神話思維特色。實際上，「類比思維」一詞實無以含括「類」觀念視域，但「類比」也自與「類」有聯繫，葉舒憲使用此詞也呼應了典籍中「類」和「比」的關聯。而顏崑陽自鑄的理論術語可見「比」、「興」分別與「類」相關，其說也得自對古籍的思考。實際上，《文心雕龍·比興》中論述「比」、「興」，也分別用「類」來說明²⁴。現代學者關於「比興」的研究和古籍中「比興」之文脈，皆出現「類」字。這並非偶然。這可見「比興」議題實際上跟「類」以及「類」所蘊含的「類思維」有某種潛在的聯繫。面對此種歷史現象，我們該如何重新進行思考？

趙沛霖在說明「以比的成份劃定興的界說」時，舉鄭玄「取善事以喻勸之」、孔安國「興，引譬連類」、王逸「依《詩》取興，引類譬喻」、皎然「取象曰比，取義曰興……義類同者，盡入比興」等說為例證，並總結道：

以上諸家論興皆著眼於比，認為興的實質是比，在於不同事之間「類同」、「連類」，即有某些可資「引譬」的相同屬性。與比的區別在於：興之「引譬」多在開頭發端，重在「取義」，即劉勰說的「比義」，也就是整體上的「以物喻志」。從這些有關興的定義可以看出比興具有十分密

²³ 趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，頁224。

²⁴ 引文詳下，雖然在〈比興〉中，劉勰論述「比」的脈絡比「興」時提到更多「類」，但不容忽視他也用「取類」來概括「興」。

切的聯繫。²⁵

可見「以比釋興」、「興」「比」交疊的現象，的確存在於古人的論述或思維中。但要如何對之評價，不同學者立場有別。顏崑陽用「比＝物性切類」與「興＝情境連類」之區隔來界定比、興，可說是用較為精確的理論術語來作界定，他認為此說可「解決學術史上比、興分辨不清的問題」²⁶。然而劉懷榮認為漢人「以喻釋興」說已經是「興向比滙合」的定型產物，因為漢人「所謂的興，實即是比、譬喻」，《毛傳》、《鄭箋》皆如此，是以孔穎達直接總結為「《傳》言：『興也』，《箋》言：『興者，喻』，言傳所興者欲以喻此事也。興、喻名異而實同。」²⁷而劉氏認為「比、興的滙合早在屈原的作品中就有了明顯的表現」²⁸，如不明瞭漢代以前「比」、「興」由分到合的動態發展過程，便不容易避免由漢人所引出的混亂：

因此，漢人之比興觀，實質上是有比而無興，興向比的滙合在此早已完成並趨於定型，以至這一滙合過程及興與比各自的本來面目已消隱於歷史的流程中，不再為人所知。但是從上古以來，比、興（當然包括賦）伴隨著會盟活動的演進早已在我們民族心理的深處留下了深刻難忘的印象，形成了一種集體無意識。因此，漢人雖以喻釋興，卻依然固執地保持著興的名稱。由於後人像漢人一樣不明比、興分合之過程，鄭眾、鄭玄強分比、興的做法，便在一代又一代的學者手中得到不斷的重復，每個人都想將漢人未能清楚地加以界說的比、興問題說清楚，結果卻都只是在修辭學的範圍內轉圈子，以致直到今天仍不免「越說越糊塗」。²⁹

劉懷榮顯然認為「興、比滙合」是一種歷史發展的過程，他既論述了此種現象有其在漢人之前就已存在的發展軌跡，也認為後人如不明瞭此種過程，便跳不出漢人的影響。他和顏崑陽不同的是，並未針對「以喻釋興」、「以比釋興」的現象，區分出「比」、「興」理論上的差別，而承認這是漢人已形成的思維方式。

²⁵ 趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，頁224-225。

²⁶ 顏崑陽：《詩比興論》，頁277。

²⁷ 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁293-294。孔穎達之語見〔漢〕毛亨傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1997年《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本），卷1，頁36上。

²⁸ 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁296。

²⁹ 同前註，頁295-296。關於劉氏論述《楚辭》「香草美人」思維方式與比之關係，可參考同上書，頁274-293。

兩位學者相同的是，都認為「比」、「興」有其可區分之處，只是劉氏強調要回到宗教祭儀和會盟活動的歷史脈絡，才能說明其區別。顏崑陽則透過精確的理論術語「物性切類」、「情境連類」加以區分。但此種區分，是不是如劉懷榮所說，本身已經是受漢人影響的產物（更直接地說，是受劉勰影響）？或者，我們可以改變提問的方式，重新思考這兩種論述的差異以及其可以會通之處。的確，即或在理論上的思辨層次，現代的學者可以用嚴格界定的理論術語區分「比」、「興」，或各自替「比」、「興」做出定義，但是回到古代的文獻中，從漢代以降，「以比釋興」、「以喻釋興」、「以類釋比、興」的文化現象也的確存在。如果我們將此種觀念交疊的現象，藉由「思維方式」這種偏向於「第二序」(second order)的視角切入，或許會有不同的觀察重點，正如黃俊傑所說：

第二序的思維方式，也就是創造歷史的人，如何去認識他們自己及其所處的世界；人以何種方式去思考問題，建立其世界觀；這種世界觀與外在的自然環境、社會環境又如何交互滲透或影響等問題，則一向為傳統歷史學家所忽視。³⁰

擴大而言，不僅創造歷史的人，其思考問題的方式體現出思維方式，其所使用的觀念術語，同樣也迴映著某種思維方式。因此，筆者也認同劉懷榮將「賦、比、興」視為「三種獨特的思維方式」³¹的態度，認為如從此視角看待「比興」，或許可以觸發新的思考。如吳展良所說：「以思維方式(modes of thinking)或思想方法為題的研究，則代表一種不受傳統認識論與哲學議題限制的新觀點，其探索的空間較大。」³²因此，我們透過古籍中的「類」以及與「類」這個觀念相關的類思維，從思維方式所具有的第二序的理論位置，來重新思考「比興」議題與「類」的交疊，或能有不一樣的視野。因為從思維方式進行提問，可以對古人在運用「比」、「興」觀念背後所隱藏的思維方法及如何進行思維，如何運用「比」、「興」的觀念來建構其論述語脈、反映某種世界觀等面向，對其進行更後設的思考，進而發現「比」、「興」與類思維相聯繫交疊的面向何在，以及其歷史遞變的潛在軌跡。

³⁰ 黃俊傑：〈引言〉，楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》（臺北：正中書局，1996年），引言頁4。

³¹ 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁33。

³² 吳展良編：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁3。

「類」做爲關鍵字，是「類思維」最重要也最明確的顯現，但「類」要如何用現代語彙描述？如葉舒憲用類比推理來進行論述，是一些學者常見的作法³³。但如從「類思維」的角度而論，類比推理只是類思維中的一部分。所謂「類思維」，筆者之前曾略加界定：指的是「人類進行思維、思考、描述、推理、論證等種種思維活動中，依賴於對『類』的自覺或不自覺的運用，而顯現出的思維特徵。『類思維』涵蓋各種不同論述語境下，在話語論述中運用『類』這個字詞所蘊含的『類觀念』以及不特別突出『類』這個字詞，但其推類運思中蘊含各種用類之法，如類推、類聚、類分、連類、比類等，被自覺地運用於思維中，或不自覺地於思維之運用時蘊含類思維之特色。」³⁴更具體地說，談類比(analogy)時，較著重於觀念與引譬之事物「兩者」間的類似關係，亦即強調的是認知活動中，比較「兩件」事情的相似處，而有所推論的理性行爲³⁵。然而，一來，與「類思維」有關係的活動，其實浸透於理性和感性之中，構成說理或言情活動的基礎，是故亦有學者言「藝術類比」³⁶。是故言「類」、「類思維」，也不獨限於諸子述論，文藝活動亦不能脫離類思維。二來，「類思維」除類比，也還涵蓋各種與類有關的思維活動如類分、連類、類聚、取類、推類、類應、感類、通類等，故言類比實不足以概括「類思維」。舉連類而論，觀念的連類，字詞、意象的排比推衍，構成連類的思維，而連類的基礎，實際上也依賴於先有「類分」，其後才能合類分而成連類。而「類思維」中，類比、連類、類應之錯雜，也不獨呈現出僅僅一種用類方式，而可會合多種。如漢賦的書寫，依賴於類比、類推與連類思維的類聚，這方面鄭毓瑜有深入的論述³⁷。但是類思維的廣泛影響，有其文化上

³³ 可參考黃朝陽：《中國古代的類比——先秦諸子譬論》（北京：社會科學文獻出版社，2006年），頁240-283；張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》（北京：人民出版社，2011年），頁80-115；周山主編：《中國傳統類比推理系統研究》（上海：上海辭書出版社，2011年），頁1-40。

³⁴ 參拙作：〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」爲關鍵字的文化考察〉，《文與哲》第32期（2018年6月），頁58-59。

³⁵ 「類比推理簡稱爲類推，它根據兩個（或兩類）對象某些屬性的相同，以及其中某個（或某類）對象還具有（或不具有）其他屬性，推出另一個（或另一類）對象也具有（或不具有）該屬性。」見樊明亞主編：《形式邏輯》第二版（北京：高等教育出版社，2018年），頁153。

³⁶ 王炳社：《隱喻藝術思維研究》（北京：中國社會科學出版社，2011年），序頁1-2。

³⁷ 如鄭氏所論述的「比興替代模式與類推類聚模式」，其中後者即與漢賦有關。參《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，第一、四、五章。就其所論，似乎二模式各有其歷史根源，有其不同。但筆者於此論文則較強調漢人「比興觀」中，其與「類思維」的聯繫。

的根源，與類思維有關的字詞，最明顯的是「類」字，其餘還有諸如《墨辯》「譬」、「牟」、「援」、「推」³⁸之說，以及其他在行文脈絡中或隱或顯運用類思維的字詞如「象」、「況」、「猶」、「如」等，這些都可說是已具有類思維意涵的詞語（典籍中還有不少字詞，此處不煩舉）。其中，以「類」字而論，其經歷了從宗教祭儀的「類祭」溝通天人的儀式活動，而發展到指涉人類運思活動中的各種「類思維」活動的觀念視域，有其豐富而綿密的發展過程，如筆者之前所論：

在中國傳統文化的特殊語境中，類思維之發展有其獨特的文化意義。本論文將其追溯至「類＝類祭」所具有的宗教祭儀，在歷史的演變中，如何影響戰國以後《易傳》的聖王取類觀以及荀子的「統類」、「推類」觀……。³⁹

可見類思維的歷史發展，有其綿長的脈絡。同樣的，我們如果思考「比」、「興」的歷史演變，尤其是「比」的觀念，可發現其與類思維有愈漸密切的聯繫。這其中，有某種歷史脈絡的軌跡可尋，如從漢代之前的「前比興」（漢代以前的「比」、「興」觀⁴⁰，包含或早於《周禮》「六詩」中的「比」、「興」），發展到漢代典籍中更為顯見的「比類」一詞，再發展到鄭玄「以比釋興」、「興」「比」交疊，以及劉勰以「類」釋「比興」的時代現象，我們便可觀察「比」與類思維交疊的文化發展。以下先從「前比興」階段談起。

二、「前比興」視域，「比」的類思維特質

學者對比興的研究，多有從字源的考究進行重新推論和論證者，如前舉白川

³⁸ 陳榮灼認為《墨辯》中「辟」、「侔」、「援」、「推」是四種不同的類比推理形式，存在著各自的推理法則，見陳榮灼：〈作為類比推理的《墨辯》〉，楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁204。

³⁹ 拙作：〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，頁96。關於類祭之討論可參考頁75-83。

⁴⁰ 本論文中對於比興，有兩種描述方式，一種稱「比興」，一種稱「比」、「興」。前者指向的是劉勰合稱「比興」之後，無論古人或今人將其合稱的理論提法；後者則是劉勰之前在文獻中未合稱的提法（無論是「六詩」、「六義」或漢人註解），或在古、今人的論述中各自提及。因此，「比」、「興」可以出現在「比類」之前，但「比類」卻可出現在「比興」之前。

靜等學者對「興」的探討，即可見出。後來的學者如彭鋒、劉懷榮等，在重新進入比興議題時，也在字源上重新進行論證、推論。但是我們可以發現，這些尋求比興本義的字源研究，其論述或有根據，卻很難得出明確定論，同時不同的字源推論所得出的結論亦有別，形成莫衷一是的現象。因而筆者在討論「前比興」階段「比」與類思維之聯繫時，並不擬重述這些字源研究的成果。但是我們可以從這些無論是從宗教儀式的角度，還是從樂教文化脈絡所進行的對「比」原義的探討和研究成果中，找出其與類思維聯繫的一面。

如就學者對「賦」、「比」、「興」之發生研究而論，「比」與「類思維」所蘊含的比類而從的意涵，最為接近。這也是漢人多言「比類」，現代人將「analogical thinking」譯為「類比思維」之潛在文化因素。關於「比」，劉懷榮的推論方式是從造字所呈現的「比」之字形結構：「二人」，結合原始陶盆、岩畫上所見之「手拉手集體舞」、「（男女）雙人舞」之形象特徵，推論道：

比字的象形取義於原始舞蹈，其本義包含了兩方面的內容：其一，它可能是原始集體舞的象形，造字的本義在以二人表示多人；其二，它表示的就是一種雙人並舞，或男女雙人並舞。兩個方面在實質上都有「密」、「親密」的意思。⁴¹

其後，劉氏則從「男女雙人舞」和「集體舞」分別推論比的本義逐漸發展而與「男女之合」生殖意涵和「部落間會盟」的政治意涵相結合，並論述「國家制度確立後，部落會盟演化為古帝王的朝會制度，盟會儀式的巫術、宗教意味日漸淡薄，政治、倫理特徵日漸突出……它與比字本義的聯繫遂日漸模糊」⁴²。劉氏並舉《易經·比卦》為例，用孔穎達《正義》解釋《比卦·象辭》，所言「地上有水猶域中有萬國，使之各相親比，猶地上有水流通相潤及物」之說，以及諸家箋注，來證明「國中上下親比之事」、「方伯諸侯與天子之親比關係」等政治意涵⁴³。對於「比」的思維積澱和轉化過程，他總結道：

如前所論，從以生殖崇拜為內容的男女雙人舞，到氏族慶典及氏族會盟中以協調群體和雙方交好為特徵的集體舞，到古帝王與其屬國之間的種種會

⁴¹ 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁 65。「密」是《說文解字》對比的解釋，見〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字注》（臺北：黎明文化事業公司，1984年），頁 390。

⁴² 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，頁 79。

⁴³ 同前註，頁 80-83。

盟，再到殷周以來天子與諸侯及諸侯之間的會盟，「比」與古人感性生活在表層形態上的聯繫越來越不明顯，但是，在更深的層次上，體現於男女雙人舞中那種雙方意得心許、「超乎空間力的關係」，卻始終受到了格外的重視，並從二人間的和諧被擴展、提升為社會群體內部的和諧和社會群體之間的和諧，最後凝結為一種獨特的政治文化智慧。……由此再進一步，專指人人之間或政治集團之間的親和關係的比，又可以泛指人或事之相近，相類者之間的關係。⁴⁴

從類思維的角度而論，劉懷榮在發生學上的推論，或有其可能，但為何「比」之字形可以兼容「集體」和「雙人」這不同的組成要素和思維意義，卻也是發生溯源的研究方法所無法說明的，因而劉氏用推論以補充。至於「比」與諸侯會盟之聯繫，同樣也有許多空白需填補，因此論證說服力稍嫌不足。最主要的關鍵在於，對於《易經·比卦》之相關箋注，箋注者的時代早已距離諸侯會盟的時代十分遙遠，諸說是否指向此種政治背景，或是後人的推論所致，恐還有疑義。即如孔穎達所說的「親比」之說也可以如劉懷榮所說「從二人間的和諧被擴展、提升為社會群體內部的和諧和社會群體之間的和諧」，但這種從「雙人之關係」推擴為「集體關係」的類思維特色，究竟是時代稍晚（孔穎達）或更晚（劉懷榮）的學者從「比」所蘊含的「比類而從」之意涵加以推擴，從而反過來解釋更早的典籍，還是真的切合於原始「比」義及會盟背景？也是頗可致疑的。從劉氏一開始既兼納「集體」和「雙人」為本義之說，到其後更強調從「雙人」推擴為「集體」的思路，或可以推知，在劉氏的論述中，即使從發生學的角度而論，為了合理解釋發生學的宗教背景和後代對於比之詮釋為一具有歷史發展性的現象，其間還是有不少綰合的痕跡，且無意間也受了「比」所蘊含的「比類而從」之類思維影響而進行推論。

而劉氏之論，其實有意無意迴避了「賦」、「比」、「興」與《周禮·春官·大師》「六詩」樂教文化背景之聯繫，即使他也花了很多篇幅論述「六詩」與會盟的聯繫⁴⁵。但是相較於王昆吾、陳元鋒緊扣樂教的音樂活動來進行論述，劉懷榮論「比」的意涵似乎被侷限在從發生學所推論而出的「集體」和「雙人」比義之延伸思考上。關於《周禮》「賦」、「比」、「興」在「六詩」蘊含樂教

⁴⁴ 同前註，頁 85。

⁴⁵ 同前註，頁 142-147。

背景之思考，章太炎針對孔穎達「三體三用」說，提出「六詩皆體」說，但認為有「不宜聲樂」和「宜聲樂」之別⁴⁶，這可說是對傳統舊說的總結和重新定位。而朱自清推測「六詩」皆是樂歌名：賦為合唱，比為變舊調唱新辭，興為合樂開始的新歌⁴⁷，而這是開啓新學的詮釋。郭紹虞據章太炎之說，認為《周禮》「六詩」之說「以六律為之音」是就「樂詩」而論，而《詩大序》「六義」之說則是就「誦詩」而論⁴⁸。據此而論，則「賦」、「比」、「興」有與樂教密切相關或脫離音樂脈絡的不同發展。王昆吾在其論述中，就強調：

古老的風、賦、比、興、雅、頌在不同時代乃是不同的概念：一是《詩》編成之前的「六詩」的概念，二是《詩》編成之後的「六義」的概念，三是《詩》成為經典之後的三體三用的概念。從「六詩」到「六義」，其間有一個內涵變化的過程。對風、賦、比、興、雅、頌的理解之所以會成為歷史懸案，乃因為幾千年來人們都忽視了這一過程的存在。或者說，人們未避免一個相同的錯誤：經學時代，對《毛詩序》采取了全盤信從的態度，從而輕視了「六詩」的特殊性；新學時代，又對《毛詩序》采取了全盤否定的態度，從而輕視了「六義」的特殊性。⁴⁹

其力主區隔「六詩」和「六義」，區隔《詩》《禮》二經，而避免「六詩」和「六義」的糾纏不清，也避免對「六詩」和「六義」的偏重，這自是民國以後，對比興研究的新態度，是朱自清「聲用」、「義用」之說的再推擴。但是與「六詩」有關的材料僅《周禮》，故王昆吾從「六詩」和「樂語」：「興、道、諷、誦、言、語」相參照：「這兩種教育的分類明顯具有可比性……因此，六詩的涵義應參考『樂語』來確定。」他據此得出「『風』和『諷』通假；『興』是兩者共有的節目……『賦』是對應於『誦』的」⁵⁰。然而「比」卻沒有合適的對應，故王昆吾在推求「六詩」之「比」的意涵時，還是運用了「比」所蘊含的「比類而從」之觀念：「其本義則應當是代表相比次、相輔弼的事物關係。按『比』字

⁴⁶ 「賦、比、興與風、雅、頌並列，則為詩體無疑」，章太炎：《經學略說》，收入郭萬金選編：《詩經二十講》（北京：華夏出版社，2009年），頁5。後者見章太炎：《六詩說》，《章太炎全集三·檢論》（上海：上海人民出版社，1984年），卷2，頁393。

⁴⁷ 朱自清：《詩言志辨》，頁82、83、87。

⁴⁸ 郭紹虞：〈「六義」說考辨〉，《照隅室古典文學論集》（上海：上海古籍出版社，1983年），下編，頁359-361。

⁴⁹ 王昆吾：《中國早期藝術與宗教》，頁219。

⁵⁰ 以上兩則皆見同前註，頁222。

在甲骨文中與『从』混用，表二人相隨……據這裏所說的比次、比和等解釋，可以推斷：作為一種傳述詩的方式，『比』指的是依次倡和、更疊相代，亦即所謂『賡歌』。」⁵¹

如果說，王昆吾對「六詩」之研究，較偏重於音樂誦唱之不同表現，而陳元鋒對「六詩」之研究，則更強調在樂官的統領下，在具體的演出過程中的不同意涵。因此，他認為「六詩」是《詩》之聲用，「樂語」是《詩》之義用，兩者「背景並不一樣，涵義本不相通，兩者之間不存在任何對應關係」（其說與王昆吾明顯有別），因而他所論述的「六詩」，更局限於「以樂器、樂歌、樂儀等為主」⁵²。關於「比」，他說：

《周禮》中諸「比」字（除「比興」之「比」外），先鄭皆讀為「庀」，庀，具也；後鄭皆訓為校比，猶核査、考較之義。案，比字從匕得聲，《說文》曰：「匕，相與比敘也。」根據「右文說」，凡同聲者多同義，故比之本義為比次、比序、比列，引申之則有比類、比方諸義，比喻之義乃後世晚起。「六詩」之「比」仍用其本義，並具有特定的音樂意義，即次比樂官與雜比音律。⁵³

他並舉《周禮》、《禮記》中與樂教有關的詞語如「比樂官」、「比物」、「比音」等來論證，而論「次比樂官，當指在鋪陳樂器同時或之後，使其各就其位，各執其器，做好演奏的準備」、「所謂『比物』，即以各種樂器錯綜配合以成五音繁會之樂曲」⁵⁴。

我們發現，無論是藉助於甲骨文來思考「比」的本義（劉懷榮、王昆吾），還是從舊注中尋找論證（陳元鋒）；無論較強調會盟背景的「比」（劉懷榮），還是著重樂教背景「聲用」的「比」（王昆吾、陳元鋒），「比」的意涵，依然具有類思維的特色，只是劉、王二人較強調「二人」字形所暗示的比類而從之義，劉談「雙人」、王談「賡歌」，皆是如此。而劉多了「集體」「親比」之一面，王談「賡歌」而蘊含著依次先後的意涵。而陳之說，則提供了在小範圍的「雙人」以及在大範圍的「集體」之間，「次比」、「比列」各物的思維

⁵¹ 同前註，頁 229。

⁵² 陳元鋒：《樂官文化與文學：先秦詩歌史的文化巡禮》，頁 129。其說比王昆吾強作對應較佳，但「六詩」與「樂語」之間，也不一定沒有關聯。

⁵³ 同前註，頁 117。

⁵⁴ 同前註。

特色。這既有著依次先後的意涵，但也不受「雙人」的二項關係所侷限。從前述這些與「比」有關的論述，我們可以發現，「比」之意涵所蘊含的思維面向，已類似英國哲學家懷特海 (Alfred North Whitehead, 1861-1947) 所說的「意識經驗的基本模式，其特點之一是融合了廣泛的普遍性和顯著的特殊性。」⁵⁵ 且在「雙人」的特殊性與「集體」的普遍性之間，還有著不同層次的表現，因此至少呈現出三種基本的類思維類型：「雙人」的特殊性、「集體」的普遍性、兩者之間的型態。因此，無論學者對「前比興」時代的「六詩」之「比」、「興」，見仁見智而有不同的解讀，但研究者在論述此一議題時，尤其是「比」，已經潛在地預設了「比」與「比類」、「比並」、「比列」這樣的思維特徵和思維預設有所聯繫。體現在思維上，可見出幾種相關聯而側重點不同的類型：其一，強調的是「二人」並置的形象，在此並置關係中，兩者密不可分，劉懷榮「雙人舞」之說可屬之。其二，再從前者二人並置的具體形象而推到「同類事物的並列」，亦即並列的兩事物，在此關係中預設了「同類」的思維聯繫，可稱之為「比並」。其一、其二密切關聯，只有具體和抽象之別。其三，「同類事物的並列」是一種屬於整全式的整體把握。然而，如將此種並列之數量（兩項並列，較偏於靜態呈現），藉由「從此事物（觀念、形象等）而類比到相似的另一事物（觀念、形象等）」，經由持續的類比而推，而形成類比的序列（但其相似性恐不如其一、其二密切，而統歸在更大的一個分類依據）。這種類比的序列，少則兩項，多則多項，其由一項而類比推出另一項的連續類推，則會構成連類關係，陳元鋒所說的「比列樂器」之說可屬之。最後，從比列的序列關係再加以推擴，而成整體性的親比關係，亦即在一個被視為群體的關係網絡中，群體之組成有其比類性和親和性，由之構成一整體性的親比關係，劉懷榮的「集體」親比之說可屬之。

上述討論可見學者們各自從不同的文獻，不同的歷史脈絡、不同的研究預設進行論述，結論亦有別。但是，即使我們不確定「前比興」時代「比」的本義為何，但這些研究卻有著相近的判定依據和思維特色。我們至少可以說，「前比興」時代的「比」，具有類思維的特色，同時其類思維的類型，已經涵蓋了多種型態。

雖然在「前比興」時代的「比」，具有類思維的特色，但是此時在「六詩」

⁵⁵ (英) 阿爾弗雷德·諾思·懷特海著，姜濤譯：《思維的模式》（成都：天地出版社，2019年），頁6。

中的「比」、「興」，尙無漢以後所蘊含的「比＝喻」以及漢人「以喻釋興」的特色。但這不能說在先秦時代，沒有能表述譬喻類思維的觀念或字詞。黃俊傑曾用「具體性思維方式」、「比式思維方式」、「興式思維方式」以及「比興式思考方式」等術語來論述儒家歷史思維的特色。他說「以『隱喻』爲其基本性質」，「舉歷史事實以類比（『比』）當前情境，並激發（『興』）價值意識」的歷史思維方法⁵⁶。而在黃氏所舉從《左傳》到《孟子》諸例中，其實均未見「比」、「興」等字眼，這可見黃俊傑所論的「古代儒家歷史思維中的『比興式思考方式』，是一種間接的隱喻思維方式」⁵⁷，已經是以後人所理解的比興意涵來看待先秦時代的類推、隱喻思維活動。一來此種思維方式的確存在於當時的推論論辯中，但時人還未用比、興等觀念來描述之；二來，當時所使用的「比」、「興」詞語，自與黃氏之用法有別。亦即是說，當類思維在戰國時代發展成熟時，表述更爲明顯的譬喻類思維如後人所理解的「比＝喻」、「比＝擬譬」之觀念，是用不同的字詞加以表述的。而此時的「比」則多與「比類」、「比並」、「比列」之用法聯繫著，雖則後者也具有類思維的性質，但與前者明顯有別。

時代更早的《詩經》中大量運用「如」字，孔穎達有云：「諸言『如』者，皆比辭也」⁵⁸，這即是現代修辭學所說的明喻。用「比辭」來詮釋明喻的譬喻現象，如從思維而論，我們可以說，「比辭」可解釋作「比喻之辭」，這是說「如」字呈顯了兩件事物之間的比喻關係。但是，也可以解釋爲「比並之辭」，兩件事物呈現並列結構而隱含比喻關係。陳元鋒顯然是用前者來解釋「比＝比喻」，他說：

「比」被解釋爲比方、比喻之義，是由譬喻之「譬」假借演變而來的。……《墨子·小取》更明確界定「譬」與「比」的不同含義：「辟（譬）也者，舉也（他）物以明之也；侔也者，比辭而俱行也」。……他們都是把「取譬」作爲一種論事明理的手法，而且由《詩經》的不甚自覺

⁵⁶ 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁17-23。

⁵⁷ 同前註，頁22。

⁵⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，卷1，頁15下。又，此段話出現於「比者，比方於物」後，易被視爲鄭眾之說，但《周禮注疏》中無此句，參鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》（《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本），卷3，頁356上。故筆者傾向視爲孔穎達之說。

發展到諸子的更加自覺。譬喻作為教《詩》或教學之法。則見於《禮記·學記》，其云：「不學博依，不能安《詩》。」鄭注：「博依，廣譬喻也，依或為衣。」孔疏：「此教《詩》法也……以《詩》譬喻故也。」〈學記〉又云：「善教者使人繼其志。其言也，約而達，微而臧，罕譬而喻，可謂繼志矣……能博喻然後能為師。」元陳澧《禮記集說》曰：「罕譬而喻，比方之辭少而感動之意深也。」譬喻連言，其義本為以比辭（譬）使人易曉（喻），後來乃合成為一個雙音詞。以上材料不僅表明「譬喻」之法廣泛通行於當時學校教材、教法以及學人著述和日常辯談中，而且從反面有力證明了，「比興」之「比」其原義絕非比喻，「比喻」之「比」乃「譬」字之借；又因比字本有比類、比方之義，引申之則與譬字相近，故後世二字遂通用不分。⁵⁹

上述這段話，引發我們一些思考：

(1) 即使漢以後「比興」之「比」，被視為「以彼物比此物」⁶⁰的詩法原則，而具有譬喻、比喻之特色，但在先秦時代，此種譬喻之法即使被自覺地運用和自覺地教導，卻很少稱之為「比」⁶¹。

(2) 「譬喻」的思維運用，具有類思維的特徵，可視為類思維中的一種用類方式。此種方式是用具體的事物來說明抽象的事物，透過此種思維中介，而將兩類事物並列呈現，而強調兩者之間的比喻關係。

(3) 由(1)可知，「比」、「興」之「比」原有其意涵和論述脈絡，結合筆者前述的討論，可見雖在「前比興」階段，無論是「六詩」中的「比」，還是典籍中出現的「比樂官」、「比物」、「比音」等，雖有論述的具體指涉和樂教情境，卻也蘊含類思維的特色。只是其論述的脈絡和先秦時代談「博依」、「博喻」而具有更鮮明的譬喻類思維之自覺有別。

但是陳元鋒強調《墨子·小取》中對「譬」與「比」之分別，則可能也忽略

⁵⁹ 陳元鋒：《樂官文化與文學：先秦詩歌史的文化巡禮》，頁130-132。

⁶⁰ [宋]朱熹集傳，趙長征點校：《詩集傳》（北京：中華書局，2017年），卷1〈螽斯〉注，頁7。

⁶¹ 江乾益有類似的看法：「是則，後世《周禮·春官》之『六詩』，與《毛詩大序》之『六義』，其中之『比』，為『比喻』、『比擬』之辭，在先秦典籍皆曰『譬』、曰『倅』、曰『猶』、曰『若』、曰『如』，都不用『比』字。此由遍查經傳，乃可以作如此的斷言。」江乾益：〈詩經六義之經義與文學觀〉，《第六屆通俗文學與雅正文學——文學與經學研討會論文集》（臺中：中興大學中國文學系，2006年），頁170-171。

了兩者之間潛在的聯繫。陳榮灼論述《墨辨》中的「辟」、「侔」之別，有云：

我們可以斷言「侔」式推理是一種「關係類比推理方式」，其推論根據是在於「關係間的相似性」。與之相對，「辟」式推理方屬於一種「屬性類比推理方式」，即其推論根據是在於「屬性間的相似性」。⁶²

其用更明晰的理論術語來界定「辟」、「侔」，而有「關係類比推理方式」和「屬性類比推理方式」之別。如從「關係間的相似性」和「屬性間的相似性」而論，「關係」和「屬性」自然有別，故「辟」、「侔」有其區別；然而兩者卻皆著眼於「相似性」而同具有「類比推理方式」之特質，則是其潛在的聯繫。從類思維的角度而論，「辟」、「侔」、「援」、「推」都具有類思維的特質，《墨辨》作者由於對舉例推論之法深有精研，故能用不同的理論術語概括具有類思維特色的不同類推、推論、論辯方式，而深具理論自覺。因此，雖然前述討論時所談的「博依」、「博喻」之譬喻，和「比樂官」、「比物」、「比音」中的「比」，其與《墨辨》中的「辟」和「比辭」之「比」，有著論述脈絡詞語義界廣狹之分或論述語境之別，或者是自覺運用和不自覺使用之別，但是我們皆可從其中見出不同程度的類思維特色。（「譬喻」較強調的是兩者的比喻關係，而「比」較強調比並關係，前者比後者抽象屬性較高，故就時代發展而論，後者會早於前者）

但是，我們要進一步追問的是，「比興」之「比」，如何從「六詩」中的「比」或更早的「比」義，發展到具有「喻」的譬喻類思維用法的「比」，甚至進而「以喻釋興」，讓「喻」的思維特色浸透到「興」，而讓「比興」一詞更具鮮明的類思維意涵？而後可以如劉勰以「類」釋「比」、「興」，進而發展到後代，形成和政教諷喻「寄託」之說相表裏的「比興寄託」說。這自有某種歷史發展的軌跡可尋。因此，我們更需要緊扣文獻，去追蹤「比類」一詞的歷史發展。

三、從「比類」到「比興」，類思維與「比興」之交疊

「比類」一詞，可以說是「比」的觀念，在朝向「比」、「興」並稱進而合鑄成「比興」一詞的歷史發展中，最能彰顯「類」對「比」影響的一個複合詞。在漢人廣泛運用之前，我們可以在典籍中看到幾例：

⁶² 楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，頁 209。

其後伯禹念前之非度，釐改制量，象物天地，比類百則，儀之于民，而度之于群生。⁶³

禹跳、湯偏，堯、舜參牟子。從者將論志意，比類文學邪？直將差長短，辨美惡，而相欺傲也？⁶⁴

是月也，乃命宰祝，循行犧牲，視全具，案芻豢，瞻肥瘠，察物色。必比類，量小大，視長短，皆中度。

凡姦聲感人，而逆氣應之；逆氣成象，而淫樂興焉。正聲感人，而順氣應之；順氣成象，而和樂興焉。倡和有應，回邪曲直，各歸其分；而萬物之理，各以類相動也。是故君子反情以和其志，比類以成其行。姦聲亂色，不留聰明；淫樂慝禮，不接心術。惰慢邪辟之氣不設於身體，使耳、目、鼻、口、心知、百體皆由順正以行其義。⁶⁵

《國語·周語》之「比類」，於政治舉措中仍受宗教影響，處在從宗教儀式轉換到人文制度之過程中。《禮記·月令》則是在祭祀時運用「比類」一詞，孔疏：「已行故事曰比，品物相隨曰類。」⁶⁶王夢鷗注「類指祭之種類」，譯此句為「預計祭祀的種類及用牲的種類，二者必求相當」⁶⁷。這是「兩大類」事物之間的比較對應，以符合宗教祭祀的要求。此用法近似於《國語·周語》之「比類」所蘊含的宗教意涵，但更偏向於具體的祭祀品物之準備上。而《禮記·樂記》中之「比類」，凸顯的是樂教及人文倫理的脈絡，宗教意涵已淡去，更彰顯的是「反情」、「合志」、「成行」的倫理秩序之實踐意涵。而《荀子》之「比類」，王天海注：「排比歸類」⁶⁸，但此處「排比」之意涵可能並非主要，細味原文，強調的是對禹、湯等人之評判，應比類志意與其文學（典章成就），而非比類其形貌。就此用法而論，此「比類」，是兩大類不同事物之間的並置和參照，而建立起連繫的思維，蘊含了志意的序列和文學的序列的各自類推、連類，

⁶³ [周]左丘明撰，[吳]韋昭注：《國語》（上海：上海古籍出版社，2015年），下冊，頁66。

⁶⁴ [戰國]荀況著，王天海校釋：〈非相〉，《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2016年），頁162。

⁶⁵ 此兩則見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》（《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本），卷16，頁325下、卷38，681上一下。

⁶⁶ 同前注，頁325下。

⁶⁷ 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，2009年），頁311。

⁶⁸ 荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》，頁169。

以及兩序列兩項關係之參照比類。王天海所說「排比歸類」，著重的是禹、湯、堯、舜等多人的一面，然而此種排比在思維上，又附屬於比類志意與其文學這兩項關係之比類。而《國語》中「比類百則」的「比類」，置之於「天地」、「百則」、「群生」的論述脈絡中，則更偏向於源自「集體舞」的「比」這一面，強調的是「釐改制量」的各種制度，能「象物」「天地」、「比類」「百則」，在人事與天地之秩序之間建立起聯繫（就此而論是二項關係的比類），而呈顯出「百則」之間的親合感和秩序感（「儀」、「度」皆暗示秩序性。就此而論，此「比類」是多項而達致整體的親合關係）。而〈樂記〉中的「比類」，王夢鷗譯為「比較其品類以實踐行爲」⁶⁹，但所謂「品類」所指為何？王氏並未明言。筆者以為此「比類」更接近「推類」，是介於「雙人」與「集體」之間推擴連類的型態。其偏於「雙人」的，是君子之情與「樂」之間的「比類」，而成就其一己之「行」，此即呼應「姦聲亂色，不留聰明」、「不設於身體」；但亦有偏於「集體」關係或由個人推擴到集體的「比類」意涵，此即「淫樂慝禮，不接心術」、「皆由順正以行其義」。蓋談「禮」「樂」則已在群體關係中，而「義」之「行」也需與人相接方能有合「義」不合「義」之評判，亦即「成其行」之「行」，也須在人倫關係中得到完成。

故這四例「比類」之類思維意涵，已各自照應到前述所論諸位學者探究「六詩」之「比」所蘊含的三種類型，甚或顯現出混合多種類型的型態。前述學者們的詮釋，還可說是現代研究成果，但從先秦典籍中「比類」的用法，竟也可得出近似的觀察，此並非偶然，而可道出「比」所蘊含的這三種類思維型態，是存在於「前比興」時代中，隨著時代的發展而日益自覺。《荀子》除了「比類」一詞外，還有其他以「類」有關的理論術語，如「以類度類」、「推類」、「統類」、「知類」、「從類」、「類舉」、「通類」等，可見此時對類思維已有自覺⁷⁰。而〈樂記〉中更提出了「萬物之理，各以其類相動也」的高度理論概括之語，則更是類思維發展的一大躍進。其說除了可蘊含前述「比」所蘊含的三種類思維型態之外，同時又包含了「類動」、「類應」的感應思想，而與漢人感應觀

⁶⁹ 王夢鷗註譯：《禮記今註今譯》，頁 679。

⁷⁰ 可參考拙作：〈「類思維」與「感應」之聯繫——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，頁 83-92，及周志煌：《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》（臺北：洪葉出版社，2013 年），頁 165-192。

相呼應⁷¹。

更重要的是，「比類」這組詞語，「比+類」的結構，讓「比」與「類」在意涵上互相浸透，且讓蘊含類思維的「比」字，其類思維的意涵從隱藏在「比」的諸多用法之下，躍升為更為明顯的「比類」詞語，體現出更鮮明的類思維意蘊，而成為可以被多所援用的詞語，且分化出表述不同類思維情境的不同的意涵和用法。前述這些文獻中的「比類」，可視為漢代以後以「類」釋「比」思維方式的根源，同時，漢代以後的典籍，「比類」一詞的使用浸透更廣。

漢代典籍中，以《黃帝內經》所用為多，按照《中國哲學書電子化計畫》資料庫檢索，即有九則文獻。其餘的漢代典籍如《春秋繁露》有二則、《中論》有一則、《論衡》有四則、《淮南子》有一則、《老子河上公章句》一則、《漢書》有四則、《東觀漢記》一則、《後漢書》一則、《說文解字》一則⁷²。在《黃帝內經》所言之「比類」，較有系統可循，強調的是善為醫者，應善於比類，比如〈素問·示從容論〉：「黃帝燕坐，召雷公而問之曰：『汝受術誦書者，若能覽觀雜學，及于比類，通合道理』……夫聖人之治病，循法守度，援物比類，化之冥冥，循上及下，何必守經？……不引比類，是知不明也。……明引《比類》《從容》，是以名曰診輕，是謂至道也」⁷³、〈素問·疏五過論〉：「善為脈者，必以《比類》《奇恒》《從容》知之，為工而不知道，此診之不足貴，此治之三過也」、〈素問·徵四失論〉：「不適貧富貴賤之居，坐之薄厚，形之寒溫，不適飲食之宜，不別人之勇怯，不知比類，足以自亂，不足以自明，此治之三失也。」⁷⁴這可見「比類」一詞已有專門的理論用法。除了古醫書有名為《比類》之作外，一般學者大都用「取象比類」、「引物比類」來注這些文句中的「比類」⁷⁵。徐月英對《黃帝內經》的「取象比類」，有云：

⁷¹ 董仲舒有「以類相應」之說，分見〈人副天數〉、〈四時之副〉，見〔漢〕董仲舒著，鐘肇鵬主編：《春秋繁露校釋》校補本（石家莊：河北人民出版社，2005年），頁805、797。

⁷² 見《中國哲學書電子化計畫》，網址為<https://ctext.org/pre-qin-and-han/zh?searchu=比類>，檢索日期：2019年4月11日。其中《黃帝內經》雖顯示為五筆，卻有九則文獻。另外《史記》中的一則來自〈樂記〉，《淮南子》有一則來自〈月令〉，《說苑》一則來自〈樂記〉，皆不計入。

⁷³ 〔明〕馬蒔注證，孫國中、方向紅點校：《黃帝內經素問注證發微》（北京：學苑出版社，2003年），頁919-923。

⁷⁴ 同前註，頁925、929-930。

⁷⁵ 牛兵占：《黃帝內經素問譯注》（北京：中醫古籍出版社，2003年），頁718、719。

取象比類是古人認識和歸類事物的基本方法。《黃帝內經》在全盤加以繼承的同時還大加發揮，不僅將氣候、聲、色、味等分別歸屬五行，還將人體的臟腑、形體、官竅、病候、藥物等皆置於五行的框架之下。……《黃帝內經》正是運用觀象的方式建構了人體結構的基本框架，以五為基數、采用同象原理，對自然及人體的結構和功能進行歸類，把形同、氣同、性同或形似、氣似、性似的事物歸為同類，使紛繁的自然、複雜的人體井然有序，形成獨具特色的以五臟為中心，與自然、人體組織結構渾然一體的有機整體觀。⁷⁶

此說自可彰顯《黃帝內經》的理論系統與象思維和類思維之發展而匯聚的取象比類觀之密切聯繫，也與陰陽五行說的發展相表裏。在取象比類的過程中，融貫了近似性的類比、歸類：「把形同、氣同、性同或形似、氣似、性似的事物歸為同類」，透過不斷類推而連類擴散的關係網絡，再將不同性質的事、象、物，以類相從而類聚收攝於五臟、五行的架構中。此種思維方式，早在《管子·五行》中就有以「五聲」統領「五鐘」、「五行」、「五官」、「五色」等觀念之連類網絡⁷⁷，更早在《周禮》中還有許多以「六」有關的不同連類序列如「六律」、「六德」、「六詩」、「六樂」、「六舞」⁷⁸等，只是並未成為彼此對應而類聚的關係網絡。但從中可知，這種取象比類的思維方式，隨著時代發展而更趨嚴密，到了《黃帝內經》的時代浸透於思維的幅度更廣，從生活中不斷連類推擴，而涵蓋季節、方位、節候、醫學知識、感官屬性、動植知識等面向，並與感應觀之發展互為表裏⁷⁹。

與這種對應緊密的類應世界觀相比，漢代其他典籍中的「比類」，毋寧承擔

⁷⁶ 徐月英等：《黃帝內經：象數理思維模式》（北京：北京師範大學出版社，2012年），頁60-61。

⁷⁷ 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》（北京：中華書局，2004年），頁865。

⁷⁸ 見鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷22，頁338下、卷23，356上一下。又，王昆吾還列出《周禮》中其他以「六」成詞的詞語，以此證明《周禮》不可能將「六詩」分為三體三用，王昆吾：《中國早期藝術與宗教》，頁216。

⁷⁹ 需要注意的是，「取象比類」之說在現代的學者是將其理論化、深化成一套有機整體觀之論述。但從《黃帝內經》來看，其使用「比類」的文脈，除了指向《比類》經之外，其他大都強調的是醫者要能將醫理「適合」於自然事物、事象、原理而進行診療思考的靈活運用。以此而言「比類」，反而是比學者所述的「取象比類」說為更簡便的原則。馬蒔有云：「觀前後篇內，俱有比類，係古經篇名，然實以比方相類為義，故曰別異比類」，馬蒔注證，孫國中、方向紅點校：《黃帝內經素問注證發微》，頁919。

的是較為個別的類思維意涵，如同前述所舉漢代以前的「比類」，在類思維的用法上較為簡明可辨，不如以「五行」、「五臟」來連類建構的類應世界觀那般複雜而有體系。比如〈說文解字序〉：「會意者，比類合誼，以見指撝」⁸⁰中的「比類」，指的是比並至少兩個（但不會太多）文字形體而得出新義，如信，是「人+言」的符號並列，會合其意而成新字，如「森」是疊置三個木而成新字。再如《漢書·楚元王傳》：「向乃集合上古以來歷春秋六國至秦漢符瑞災異之記，推迹行事，連傳禍福，著其占驗，比類相從，各有條目，凡十一篇。」⁸¹文中的「比類」，指的是將同類之事比並，再依類排比而建立條目。而《漢書·律曆志》中「陰陽比類，交錯相成」⁸²之「比類」，則強調陰陽並列、交錯相成的變化。在漢代以後的文獻中，「比類」慢慢等同於「同類」，如《淮南子·要略》「《精神》者，所以原本人之所由生，而曉寤其形骸九竅，取象與天，合同其血氣與雷霆風雨，比類其喜怒與晝宵寒暑」⁸³之「比類」，即是「合同」，指的是人之血氣喜怒之變化，有可與晝宵寒暑「同類」（感應而動）之意涵。再如《漢書·楚元王傳》：「孝宣皇帝時，夏侯勝坐誹謗繫獄，三年免為庶人。宣帝復用勝，至長信少府，太子太傅，名敢直言，天下美之。若乃羣臣，多此比類，難一二記。」⁸⁴指的是羣臣中有與夏侯勝同類敢直言者。《論衡·四諱》「獨有一物，不見比類，乃可疑也」，指的是缺少同類之物。《論衡·講瑞》「龍與鳳皇為比類」⁸⁵，指的是龍與鳳凰為同類。值得注意的是，《論衡》中有「比類」、「比喻」二詞，在相近的脈絡中使用：

語稱上世之人，重義輕身，遭忠義之事，得己所當赴死之分明也，則必赴湯趨鋒，死不顧恨。故弘演之節，陳不占之義，行事比類，書籍所載，亡命捐身，眾多非一。……文人則著其遠者。近有奇而辨不稱，今有異而筆不記。若夫琅邪兒子明……此弘演之節、陳不占之義何以異？當今著文書者，肯引以為比喻乎？比喻之證，上則求虞、夏，下則索殷、周，秦、漢

⁸⁰ 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，頁 763。

⁸¹ [漢]班固：《漢書》（北京：中華書局，1995 年），頁 1950。

⁸² 同前註，頁 985。

⁸³ [漢]劉安等著，何寧集釋：《淮南子集釋》（北京：中華書局，1998 年），頁 1444。

⁸⁴ 班固：《漢書》，頁 1930-1931。

⁸⁵ 分見 [漢]王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，1990 年），頁 976、728。

之際，功奇行殊，猶以為後，又況當今在百代下，言事者目親見之乎？⁸⁶王充此則，在論述「世俗之性，賤所見，貴所聞」⁸⁷之弊，故凡提及「亡命捐身」之事，必舉春秋時弘演、陳不占為例，而像漢代兒子明等人，也同樣「亡命捐身」，但卻不為當時的辯士、文人所稱記。依此而論，後之「比喻」即前之「比類」，指的是合於「亡命捐身」義行之事例，故此則中之「比喻」，與今人之「比喻」有所不同，還是較偏於「比並關係」而非「譬喻」關係。但可見出「比」、「類」、「喻」這些字詞在觀念上愈形密切的現象。王符《潛夫論·務本》中有「興喻以盡意」⁸⁸之說，此「興喻」亦反映「興」、「喻」語意密切聯繫的思維特色。鄭玄與王符時代相近，其比、興混同，以喻釋興之說，明顯可見是相近時代思維的產物，而從王充到鄭玄，亦可見出時代之發展。

「比類」一詞在漢代以後，則更與譬喻、類推的用法密切相關，如：

比者，喻類之言也。興者，有感之辭也。⁸⁹

子善問「知者樂水，仁者樂山」。曰：「看聖人言，須知其味。如今只看定『樂山樂水』字，將仁知來比類，湊合聖言而不知味也……」

蜚卿問：「伊川謂：『近思，只是以類推去。』」曰：「程子說得『推』字極好。」問：「比類，莫是比這一箇意思推去否？」曰：「固是。如為子則當止於孝，為臣當止於忠，自此節節推去。然只一『愛』字雖出於孝，畢竟千頭萬緒，皆當推去須得。」⁹⁰

摯虞所言的「喻類」和朱熹所言「將仁知來比類」，皆有譬喻的意涵。朱熹所舉之例較為明晰，指的是以「山水」譬喻「仁知」，如僅著重比類關係的表面相合，不能尋味此喻背後的要旨，亦屬表層。而朱熹順著門徒之間用「比類」解釋「類推」而進行闡發，亦可知「比類」和「類推」有關。其餘文獻中的「比類」，如白居易〈喜入新年自詠〉「銷磨歲月成高位，比類時流是幸人」⁹¹，指

⁸⁶ 同前註，頁 809-810。

⁸⁷ 同前註，頁 811。

⁸⁸ [漢]王符著，[清]汪繼培箋：《潛夫論》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷1，頁19。

⁸⁹ [晉]摯虞：〈文章流別論〉，[清]嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：中華書局，1999年），《全晉文》，卷77，頁1905。摯虞論興，下文有所論述，故先在此徵引。

⁹⁰ 分見朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷32，頁822、卷49，頁1202。

⁹¹ [唐]白居易撰，謝思煒校註：《白居易詩集校注》（北京：中華書局，2006年），卷

的是能和時流比肩並立；方干〈送道人歸舊巖〉「若把古今相比類，姓丁仙鶴亦如斯」⁹²，指的是古今相類比，舉其所同而言。前者較接近漢代以來的「比類」，與朱熹之說有別，後者則兼有比並、類推之意。上述這些「比類」，其文脈語境容或有不同，但皆蘊含類思維之意涵。

綜合前述與「比類」、「喻類」、「比喻」、「興喻」有關的文獻，我們可以觀察到「比」所蘊含的類思維面向，從「六詩」時代以降，發展到漢代而愈益明顯，一方面在取象比類的有機整體觀蔚為一影響時代浸透多面向的思維模式，另一方面透過「比類」這個詞語，見出各種典籍在論述行文時所蘊含的類思維特色，已成為漢代較為習見的詞語，且對後代有所影響。

如是，我們可以再重新檢閱漢人以及漢代以後關於「比」、「興」之論述，尤其是興、比難分之說：

賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。比見今之失，不敢斥言，取比類以言之。興見今之美，嫌於媚諛，取善事以喻勸之。

鄭司農云：……比者，比方於物也。興者，托事於物。⁹³

興，引譬連類。⁹⁴

觀夫興之託喻，婉而成章，稱名也小，取類也大……夫比之為義，取類不常：或喻於聲，或方於貌，或擬於心，或譬於事。⁹⁵

司農又云「興者，托事於物」，則興者起也，取譬引類，起發己心，詩文諸舉草木鳥獸以見意者，皆興辭也。⁹⁶

李子曰：比興之為譬喻等耳。《論語》：「詩可以興。」孔安國云：「可以引譬連類。」引譬連類，非比而何？⁹⁷

鄭玄「比」、「興」之說，皆有譬喻之意涵，因而「取……比類」與「取……以喻」二說實難區隔，而皆有類思維之意。鄭玄以「美」、「刺」區分「興」、

36，頁 2764。

⁹² 見《全唐詩》增訂本（北京：中華書局，1999年），卷 652，頁 7545。

⁹³ 以上二則「六詩」之注，見鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，卷 23，頁 356 上。

⁹⁴ [清] 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》（北京：中華書局，1990年），頁 689。

⁹⁵ [梁] 劉勰著，詹鍇義證：〈比興〉，《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1989年），頁 1344-1362。

⁹⁶ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，卷 1，頁 15 下。

⁹⁷ [清] 陸心源：《敬齋古今艱拾遺》（成都：四川人民出版社，1998年），卷 2，頁 108 下。

「比」，然而孔穎達已言「其實美刺俱有比興者也」⁹⁸，故鄭玄此說，頗為人所抨擊。然而，我們不妨視之為在類思維盛行的時代，鄭玄「興」、「比」之說皆受類思維影響，在其自以為可據「美」、「刺」區分「興」、「比」，意即是在作者⁹⁹用類譬喻的態度上進行區分。然而一則作者之原意或已失落，二則後人多已從讀者解讀之視角進行詮解，則「美」、「刺」之意涵自難如鄭玄所述般明確，三則後人所持之類思維觀點，已多排除了「興」與「比」在類思維上的聯繫，將「比」視為比方、譬喻，將「興」視為「起」、「起情」或「感發」（如前引摯虞、後引王安石，歷代持此說者甚多，不煩徵引），故無法相應地理解鄭玄論述之時代脈絡和類思維背景。鄭眾所言「比方於物」與「托事於物」，亦十分相近；孔安國用「引譬連類」來註解「興」，此都可說是在當時類思維盛行的時潮下，自然而然的產物。孔安國之說與鄭玄、鄭眾之說不同之處，除了其註解《周禮》和《論語》其原文脈絡有別外，在於二鄭所持之「比」、「興」觀，較容易被視為是對政教諷諭比興寄託觀的詮釋，而孔安國之說則不受此框架侷限。其關鍵原因在於二鄭所說之「比」、「興」，在類思維之架構中，較偏向於「二項比類」之思維關係，在所「美」所「刺」與其所取之喻、比類之間；在「物」與其所比方者、所托之事之間，形成比並對應的類思維聯繫。而孔安國「引譬連類」之說，則蘊含著可從「二項」連類到「多項」的類思維擴充意涵。因而二鄭之說更容易成為比興寄託說的理論根源¹⁰⁰。如從前述所討論的「比」所蘊含的三種型態，可說二鄭之說是劉懷榮所說「雙人舞」所蘊含的比義，經由歷史發展而積澱，而顯現為「比」、「興」說的某種類思維特徵；而孔安國之說則是介於「雙人」與「群體」之間的「比列」關係，所暗示的連類、擴充意涵，孔說早於鄭說，亦可見孔說承自不同的類思維脈絡。而孔穎達對「興」的界定，明顯可見乃是調和諸說而成：「引譬連類」說、「興＝起」說、「托事於物」說，其說和摯虞之說相比，不夠簡潔明晰，依然使「興」帶有「比」的影響，亦即還蘊含濃

⁹⁸ 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，卷1，頁15下。

⁹⁹ 朱自清說《鄭箋》「先給『作詩人之志』定下了模型」，朱自清：《詩言志辨》，頁78。顏崑陽說鄭玄箋《詩》，「使讀者自由感發之『興』，轉為『作者託喻本意』之『興』」，參顏崑陽：《詩比興系論》，頁103。

¹⁰⁰ 如《中國古代文藝理論專題資料叢刊——意境·典型·比興編》中，「比興寄託」說下，即首列鄭玄之注。徐中玉主編：《中國古代文藝理論專題資料叢刊——意境·典型·比興編》，頁271。又李健論「比興寄託」，即首引鄭玄之說，李健：《比興思維研究——對中國古代一種藝術思維方式的美學考察》，頁112-113。

厚的類思維印記。摯虞之說「比」，近承鄭玄，遠承王充「比類」「比喻」說；而其「以感釋興」，可視為「興」的新義，唐宋以降許多從「感物」論興者，皆可視為此說之發展。當然摯虞之說，如同漢人以喻釋興，皆有其時代背景，蔡英俊說：「魏晉以後，由於山水意識的萌芽，終於促成『興』字內容與意義的轉變契機」¹⁰¹。還有可細論之處，此處不贅。

劉勰論「比」、「興」，依然深受漢人影響，而皆用「取類」來闡發「比」、「興」。然而劉勰論「比」，在類思維之理論拓展中，實有後出轉精的理論建構，限於篇幅，無法詳述，但我們僅從劉勰所說「喻於聲，或方於貌，或擬於心，或譬於事」所用之「喻」、「方」、「擬」、「譬」來看，這些詞語也都蘊含類思維之要素，且其思考及於詩人所用意象和「比」（「興」）之間的不同類思維型態，實可見劉勰本人理論分析之敏銳度。而劉勰論「興」兼及「興與託喻」之舊說，以及「興與起情」之新說，亦自可見劉勰在漢人「比」、「興」觀影響之外，亦秉承摯虞「以感釋興」的時代影響¹⁰²。

是故，當我們參考先秦以來類思維的發展，對於「比」的觀念視域如何在潛藏類思維的「前比興」階段，逐漸發展到「比類」一詞所蘊含更明顯的類思維特色，再到「以喻釋比」、「以喻釋興」而致「興」、「比」難分的歷史現象，會有更清楚的掌握。這自可見類思維在思想觀念的層次對漢人的潛在影響。是以傳統「比興觀」中「興」、「比」難分的歷史事實，如能透過類思維文化脈絡的參照，則更為顯豁。

四、「比興」觀中「類思維」的歷史影響

漢人「興」、「比」難分的現象，反映的是思想觀念上「比」、「興」和類思維的交疊。漢代以後，這樣的類思維影響，依然存在於文獻中，同樣也在歷代學者區別「比」、「興」的難題中顯現：

凡詩人之興，取義繁廣，或舉譬類，或稱所見，不必皆可以定侯也（晉·

¹⁰¹ 蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁139。

¹⁰² 雖然劉勰在〈比興〉用「依微以擬議」來解釋「起情」，深受漢人影響，然而我們參考〈明詩〉：「人稟七情，應物斯感」之說，便可知其情之起，亦來自感物。此自可見劉勰之「興」與摯虞「以感釋興」的潛在聯繫。劉勰著，詹鍔義證：《文心雕龍義證》，頁1337、173。

束皙〈嫁娶時月〉)¹⁰³

然物類相從，善惡殊態，以惡類惡，名之爲比……以美擬美，謂之爲興，歎詠盡韻，善之深也。（唐·成伯瑜《毛詩指說》）¹⁰⁴

以其所類而比之，之謂比。以其感發而況之，之爲興。（宋·王安石《詩義》卷1）¹⁰⁵

詩有賦比興，而興最難，蓋太遠則離，太近則涉於比。（清·吳淇《詩十九首定論》）¹⁰⁶

嚴坦叔得之矣。其言曰：「凡曰『興也』皆兼比；其不兼比者，則曰『興之不兼比者也』。」然辭義之間，未免有痕。今愚用其意，分興爲二，一曰「興而比也」；一曰「興也」。……如是，使比非全比，興非全興，興或類比，比或類興者，增其一途焉，則興、比可以無淆亂矣。（清·姚際恒《詩經通論·詩經論旨》）¹⁰⁷

興，既會其意矣，則何異于比；比，如見其事矣，則何異於賦。此涵齋王先生《詩比義述》之所爲有作也……《易》曰：「引而信之，觸類而長之。」《詩》之比、興固如是，舉比以通賦與興，非創自是書也……亦據比義言之。推而至於隸用一字，在「六書」假借，引喻以明，無非比也。賦者，比之實也；興者，比之推也。得比義，於興不待言，即賦之中復有比義。（清·戴震〈詩比義述序〉）¹⁰⁸

束皙之論，明顯受王逸「依《詩》取興，引類譬喻」影響，而成伯瑜之說則是鄭玄說的隔代迴響。值得注意的是，王安石對「比」、「興」之界定，「比之」、「況之」其意近似，兩者可以比、況則其有「類」似性可言。王安石此說，實近於顏崑陽「物性切類」與「情境連類」之劃分，只是較爲概括而缺少理論自覺。且王安石之說已經呈顯了「興＝感發」的後起興義影響，這個興義在劉勰「興＝起情」說之前，晉代的摯虞已然提及，但到了宋代以後成爲主要的興義之一，

¹⁰³ 嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全晉文》，卷87，頁1966上。

¹⁰⁴ [唐]成伯瑜：《毛詩指說》（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》第70冊），頁173。

¹⁰⁵ [宋]王安石著，邱漢生輯校：《詩義鉤沉》（北京：中華書局，1982年），頁8。

¹⁰⁶ 隋樹森編：《古詩十九首集釋》（香港：中華書局，1989年），頁12。

¹⁰⁷ [清]姚際恒：《詩經通論》（臺北：河洛圖書出版社，1980年），頁1。又，嚴坦叔爲宋代嚴粲，作《詩緝》。

¹⁰⁸ [清]戴震著，湯志鈞校點：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2009年），頁194-195。

如魏慶之《詩人玉屑》卷十三引黃徹語，即云：「比者引物連類，興者因事感發。」¹⁰⁹然而王說特別之處，則是在後起的興義中，融入前代「以喻釋興」的思維方式。而清代吳淇之說，亦自可見「興」有近於「比」也有遠於「比」之處，他認為「興最難」，或許就在於「興」「太近則涉於比」，造成「興」「比」難辨。其說雖未「以比釋興」，但亦可見「興」「比」之間的密切聯繫。姚際恒引嚴粲之說再加以區辨，比吳淇之說更明確。可見直到清代「興或類比，比或類興者」，讓人在「比」、「興」之分類上產生疑惑，不得不別立「興而比」為一類。而戴震之說，則直接用「比」來「通賦與興」，亦即「賦」與「興」都有「比」，如用戴震推衍王涵齋說的詞語來論，就是都有「觸類」、「引喻」。

戴震之說，頗值得注意，他不似劉寶楠將賦、比歸入興¹¹⁰，而將賦、興歸入比，而劉懷榮論述「賦」、「比」、「興」與遠古賦犧牲到貢賦、會盟制的發展以及先秦以前賦詩言志的文化議題時，則有以「賦」解釋「比興」的傾向¹¹¹。雖然其立論基礎差異頗大，劉寶楠只是在注《論語》時約略提及，是從「夫子止言興」的觀點所作的引申，而劉懷榮則著重於制度和歷史背景的闡發，此觀點也限於先秦以前。而戴震則強調「觸類」、「引喻」皆存在於「賦」、「比」、「興」中。此說值得注意之處，倒不在於將賦、興歸入比的思路，而在點出「賦」、「比」、「興」中皆有「觸類」、「引喻」。「觸類」、「引喻」蘊含類思維的特質，此亦可見「賦」、「比」、「興」三者與類思維相關¹¹²。

前述所引諸說，我們可認為是歷代《詩經》學學者們在詮釋、解釋「比興」時，仍然擺脫不了漢人的影響，同時亦可見漢人所受的類思維之影響依然浸潤到後代。而在詩學的脈絡中，魏晉之後，與「比興」議題有關的類思維理論，在接受視域上則往兩條路發展，一條是漢人「以喻釋興」、「比」、「興」混同的一路，此條脈絡的主流是歷代以比興寄托和政治諷諭相結合的論述¹¹³，體現在類

¹⁰⁹ [宋]魏慶之著，王仲聞點校：《詩人玉屑》（北京：中華書局，2007年），頁385。

¹¹⁰ 「『賦』、『比』之義，皆包於『興』，故夫子止言『興』。《毛詩傳》言興百十有六，而不及賦、比，亦此意也」，劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，卷20〈陽貨〉，頁690「詩可以興」句注。

¹¹¹ 參劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，第5章，尤其是討論夏商到春秋時代的會盟，認為它包含賦比興三種文化行爲（頁128-133）。

¹¹² 此議題並非此文所能盡，但劉懷榮已論述「賦的實際應用同樣體現了比、興的思維方式」，見同前註，頁263-264。

¹¹³ 另也有在詩學脈絡中談「比興」而受漢人影響，如皎然「義類同者，盡入比興」，見

思維的型態，主要是所用意象和託喻之意二者的對應關係，這隱含且呼應了漢代鄭玄比興觀中的「比並」並列對應（在所「美」、所「刺」與其所取之喻之間）的思維框架，逐漸形成一種創作詩歌、解釋詩歌的思維定勢。如「浮雲蔽日」的意象，就讓讀者產生君王被小人蒙蔽的聯想，這原先或許沒有特定的類思維對應關係，但在歷史的發展中，特定意象的意涵與託喻之意愈見牢固時，則此思維定勢也愈明顯。因此，在此種類思維的影響下，即使沒有那麼明確的意旨對應，讀者也能讀出言外之意。而後繼的創作者如要喻託類似意旨時，對該意象的援引參用，也形成一種無形中的默契和詮釋架構。這種詮釋架構的形成，有時侷限於特定的時代，有時則透過讀者的詮解而超過了原作所能容納的意旨範圍¹¹⁴，但其背後的思維運用，自有不同程度的類思維之影響。此種影響，甚至形成了讀者讀詩的某種期待和追求，宋代的洪炎有言：

詩人賦詠於彼，興託在此，闡繹優游而不迫切，其所感寓常微見其端，使人三復玩味之，久而不厭，言不足而思有餘，固可貴尚也。¹¹⁵

可見在詩人「賦詠於彼」的意象以及詩人「興託」在此的情意，縱使作者或許沒有明顯的比興託喻之意，其感只是「微見」，但讀者似乎對「彼」「此」之間內在的潛在對應（這即是一種類思維），產生一種閱讀玩味的思維興趣。這自可見此種思維定勢的積澱。而另一條則是「以感釋興」，著重興的起情、感發的一面，此條詩學論述更著重「比」、「興」之別，尤以「興」為主，強調創作感興之審美價值。在現代學者中，彭鋒有較為深入的詮釋。然而如從類思維來看，創作感興依然有著如劉勰所說「詩人感物，連類不窮」¹¹⁶的一面，故依然可從類思維的角度進行探究。然而，此兩種徑路，其歷史的發展一先一後，其類思維的質性一顯一隱，其理論框架亦自不同，此處僅能略誌一筆，還需另闢專文論述。

〔唐〕皎然撰，李壯鷹校注：《詩式校注》（北京：人民文學出版社，2003年），頁31。

¹¹⁴ 前者可舉對杜詩的詮釋為例，如〈奉同郭給事湯東靈湫作〉詩，解詩者將「金蝦蟆＝安祿山」以點出杜甫的寄託，或如錢謙益點出「西王母＝楊貴妃」的連類是唐人多用的意象，這可說是限於特定時代、特定詩人的比興連類，見〔唐〕杜甫著，〔清〕仇兆鰲注：《杜詩詳注》（北京：中華書局，1979年），頁282-285。後者則可見唐以後對阮籍〈詠懷詩〉諸多分歧的詮釋，是探究讀者比興解詩的類思維現象時最好的材料。

¹¹⁵ 〔宋〕洪炎：〈豫章黃先生退聽堂錄序〉，見〔宋〕黃庭堅著，劉琳等校點：《黃庭堅全集》（成都：四川大學出版社，2001年），頁2380。引文句讀筆者稍改之。

¹¹⁶ 劉勰著，詹鍇義證：〈物色〉，《文心雕龍義證》，頁1733。「連類」比「聯類」更佳。

最後，約略呼應筆者於第一節之提問：「是否能有其他思考進路，可以兼及歷史文化的比興歷時性意義和『世界、作者、作品、讀者』之理論架構的共時性框架，而同時構成兩者均會觸及的面向或甚至是其所依憑的基礎？」根據本文的研究，「類思維」或許就蘊含著可以縮合此兩種框架的理論潛能。「類思維」來自於人與世界之互動而形成的各種用類態度和用類觀念。就世界而言，世界之紛紜已自蘊含著各種可資類分、連類的基礎，而人面對世界紛紜萬物，企圖在概念上和言說上加以組織條理化，進而在論辯上多所援用；詩人在和世界的互動中，透過文學語言而協調情意與世界的關係，也需透過類思維。而古今歷代研究者在面對各種以語言表述的批評觀念術語或文學作品時，面對具有類思維潛質或顯質的術語，亦會在有意或無意間抉發其類思維要義。甚至在言說、抒情或述論時不自覺運用了類思維，也所在多有。因而歷時性的歷史脈絡和共時性的理論架構，可以透過類思維的掌握和反思而獲得對話。此種融貫性和滲透性，呼應了顏崑陽論「興」所說的「實在域」、「心理域」、「語言域」三域之整合¹¹⁷。當然，就學術的辨析性而言，我們可能還得區分出不同理論意義和位置的「類思維」屬性，以見出其差異，如創作感興的類思維和讀者（批評）興感的類思維，或有其不同的連類、類推方式。這方面並非本文重點，只能略為提及¹¹⁸。

五、結語：對類思維與比興研究的重新抉發

「比興」與類思維有其交疊，現代學者如趙沛霖、葉舒憲、顏崑陽、劉懷榮等，在論述「比興」議題時，都不同程度地提到「類」，已自可見此現象。而在古籍中，我們也自可發現歷代談「比興」的文脈中，也用與類思維有關的詞語如「類」、「況」、「譬」、「喻」、「擬」、「連類」、「觸類」、「引喻」等來界定「比」或「興」。這說明了無論被視為心物關係、形象思維、藝術手法、修辭方法的「比興」，在歷史的發展中，與「類思維」實難以分割。

從發生論和觀念史的發展以見出「類思維」對比興觀的浸透與影響，本論文嘗試勾勒從原始比義、「六詩」，再發展到漢代比、興混同，以喻釋興的現象。

¹¹⁷ 顏崑陽：《詩比興系論》，頁343-344。

¹¹⁸ 此點感謝審查者提示而作補述。但如要論述「比興」觀念體系的總體有機結構和彼此關聯性，則非此篇論文所能處理。

而這蘊含了從「比」、「興」發展到「比類」、「比興」的軌跡。以下概述本論文之要點。

(1) 即使不同學者從發生學的角度論述「比」的本義，眾說紛紜，或將原始比義推至原始舞蹈的雙人舞或集體舞；或將「六詩」中的「比」視為樂器的比列、樂儀的序次等，雖則其原始語境看不出明顯的類思維意涵，但從學者的研究和推論中，仍可見早期比義潛藏的類思維預設和三種類思維型態：雙人舞的並列關係；比列序次的連類推演關係；集體舞的整全親比、親和關係。這自可見「比」自有其原先在宗教祭儀或樂教情境中的意涵，而且「比」與類思維的潛在聯繫比「興」更明顯。

(2) 在戰國時代，類思維的發展從早期宗教祭祀意涵的「類祭」，發展為諸子論辯譬論的思考所衍生出許多與類有關的理論術語。同時也使用諸如「博依」、「博喻」等術語來概舉更為鮮明的譬喻類思維。即使此階段出現零星幾例如《國語》、《荀子》、《樂記》中的「比類」，可視為「比」往類思維發展的軌跡，但其用法依然偏向於宗教、政治、樂教的具體場域。但我們細究其背後的類思維特色，可說其仍承繼著前代的三種類思維型態。而早期「六詩」中的「比」、「興」，功能、性質有別，也還見不出漢代比、興混同，以喻釋興的類思維特色。

(3) 我們可以說，在原先的宗教祭儀和政治活動中，「賦」、「比」、「興」、「類」各自有所承擔的功能，「賦」、「比」、「興」與樂舞的聯繫較深，而「類祭」與祭天的天人關係更密切。但隨著時代的發展，「類」的觀念脫離「類祭」而增衍出許多類思維的不同用法和觀念詞語，體現在諸子論辯中；而「賦」、「比」、「興」尤其是「比」，其與類思維的發展日益接近，其潛藏的類思維要素更為彰顯，而形成「比類」這樣的觀念詞語。

(4) 漢代的類思維，承繼戰國時代，又與感應觀合流。漢代盛行的類思維，既有以「取象比類」而連類、從類、類聚的有機整體世界觀，是一種大架構的「以類相動」的感應世界（讓人聯想到遠古「比義」中，「集體舞」所蘊含的思維特徵）。又在更多的文獻中出現「比類」一詞，漢人在行文論述中所呈顯的「比類」詞語，則可視為是類思維的廣泛浸透。而王充之作中「比類」與「比喻」互見，自可見「比」、「類」、「喻」這些字詞在觀念上愈形密切的現象。王符「興喻以盡意」說，亦可見「興」已與具有類思維要素的「喻」結合成詞。此可見漢代比、興混同，以喻釋興的現象，是歷史發展之匯聚。而漢人論

「比」、「興」，無論是「引譬連類」還是「取比類以言之」、「比方於物」、「托事於物」等，都可見出其所蘊含的類思維之特質，承自前代「比」的三種類思維類型中的「比列」關係或「並列」關係。至此，漢人論「比」、「興」已失去樂教背景，漢人論「六詩」、「六義」，以喻釋興，比、興混同而難分，此乃深受戰國以來盛行的類思維影響。

(5) 漢人論「比」、「興」雖失去樂教之前的古義，但亦衍生新義，此新義深深影響其後的劉勰等人。在後代承繼劉勰之用法，將「比」、「興」合鑄為「比興」理論術語，並以之作爲「比興寄託」的批評語彙時，其所蘊含的類思維之框架，其實還保留著漢人影響。故知漢代類思維的發展，對於「比興」說之影響，也潛在地浸潤於歷代與比興寄託有關的詩學論述中，蓋比興寄託說所蘊含的類思維之特徵，即是將「所用意象」和「託喻之意」二者之間所聯繫的對應關係，成爲穩固的詩歌典故和諷喻語境，由此形成綿延久遠詮解詩歌之文化脈絡。

(6) 而後代「以感釋興」說則從晉以後的摯虞、劉勰發端，至宋代以後蔚爲興義主流。至此「比興」和創作感類的「興感」之說，已成爲不同的理論術語，後者自有其不同的類思維脈絡。

最後，關於類思維與比興之聯繫的歷史現象和文化脈絡，本論文僅能在有限的篇幅內以「比類」爲關鍵字加以探討，還有許多未盡之處。但或許已足以揭示，對於類思維和比興之密切關係，值得我們重估並再深究。

「比興」之「比」與「類思維」之聯繫 ——從「前比興」之「比」到漢代「比類」的探索

陳秋宏

本論文論述「類思維」與「比興」交疊的歷史現象及其發展。認為漢人論「六詩」已失去樂教背景，而漢人論「六義」中的比、興則深受其時所盛行的類思維影響，比、興混同而難分且以喻釋興。這關鍵在於類思維的發展從原始的「類祭」發展到戰國時代，在諸子論辯譬喻的思考中，衍生出許多與類有關的理論術語。而「比類」的術語就是其中之一。從漢代以前到漢代文獻中的「比類」一詞，可見出「比」從「前比興」和「六詩」中的「比」，發展到漢代，其與類思維的發展日益接近，其潛藏的類思維要素更為彰顯。漢人的這種比、興觀，雖脫離樂教背景，但卻對後代的詩學產生深遠的影響。

關鍵詞：詩學 類思維 比興 比類 六詩

A Study of the Connection between *Lei* Thinking and *Bi* of *Bi-xing*: Investigating the Development of the Concept from *Bi* in the Pre-*Bi-xing* Era to *Bi-lei* in the Han Dynasty

CHEN Chiu-hung

This essay discusses the development of the overlapping relationship between *lei* (associative) thinking and *bi* (comparison) of *bi-xing* (comparison and evocation). The concept of *bi-xing* in the Han dynasty understanding of the “Six Forms of Poetry” (*liu shi*) had become removed from the context of music education in the pre-Qin period, and the concept of *bi-xing* in the Han “Six Principles of Poetry” (*liu yi*) became influenced by the *lei* thinking that prevailed at the time. Therefore, the content of the concepts of *bi* and *xing* was mixed and *xing* was explained by the concept of metaphor. If we refer to the historical development of *lei*, we can see that there was a development from *lei* as a sacrifice in ancient times to *lei* as a theoretical term in the philosophy of categorization and correspondence in the pre-Qin period. *Bi-lei* was one of the emerging terms of *lei* and became one of the commonly used terms in this period, from the pre-Qin to the Han dynasty. This phenomenon demonstrates that the earlier *bi* was transformed from its original meaning into the *bi* of the Six Principles of the Han dynasty, with latent elements of *lei* thinking becoming more manifest. This new concept of *bi-xing* would have a great influence on poetic theory in future generations, which could also be said to be the influence of *lei* thinking.

Keywords: poetic theory *lei* thinking *bi-xing* *bi-lei* the Six Forms of Poetry

徵引書目

- 王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。
- 王安石著，邱漢生輯校：《詩義鉤沉》，北京：中華書局，1982年。
- 王昆吾：《中國早期藝術與宗教》，上海：東方出版中心，1998年。
- 王炳社：《隱喻藝術思維研究》，北京：中國社會科學出版社，2011年。
- 王符著，汪繼培箋：《潛夫論》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 王夢鷗：《禮記今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，2009年。
- 《中國哲學書電子化計劃》，網址：<https://ctext.org/pre-qin-and-han/zh?searchu=比類>，檢索日期：2019年4月11日。
- 牛兵占：《黃帝內經素問譯注》，北京：中醫古籍出版社，2003年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，收入《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本，臺北：藝文印書館，1997年。
- 左丘明撰，韋昭注：《國語》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 白居易撰，謝思焯校註：《白居易詩集校注》，北京：中華書局，2006年。
- 成伯瑜：《毛詩指說》，收入影印文淵閣《四庫全書》第70冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 《全唐詩》增訂本，北京：中華書局，1999年。
- 朱自清：《詩言志辨》，臺北：五洲出版社，1964年。
- 朱熹撰，黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986年。
- 集傳，趙長征點校：《詩集傳》，北京：中華書局，2017年。
- 江乾益：〈詩經六義之經義與文學觀〉，《第六屆通俗文學與雅正文學——文學與經學研討會論文集》，臺中：中興大學中國文學系，2006年。
- 杜甫著，仇兆鰲注：《杜詩詳注》，北京：中華書局，1979年。
- 李健：《比興思維研究——對中國古代一種藝術思維方式的美學考察》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 阿爾弗雷德·諾思·懷特海著，姜鶯譯：《思維的模式》，成都：天地出版社，2019年。
- 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本，臺北：藝文印書館，1997年。
- 吳展良編：《傳統思維方式與學術語言的基本特性論集》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 周山主編：《中國傳統類比推理系統研究》，上海：上海辭書出版社，2011年。
- 周志煌：《物類與倫類——荀學觀念與近現代中國學術話語》，臺北：洪葉出版社，2013年。
- 皎然撰，李壯鷹校注：《詩式校注》，北京：人民文學出版社，2003年。
- 姚際恒：《詩經通論》，臺北：河洛圖書出版社，1980年。
- 荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》，上海：上海古籍出版社，2016年。

- 班固：《漢書》，北京：中華書局，1995年。
- 馬蒔注證，孫國中、方向紅點校：《黃帝內經素問注證發微》，北京：學苑出版社，2003年。
- 袁濟喜：《興：藝術生命的激活》，南昌：百花洲文藝出版社，2001年。
- 徐中玉主編：《中國古代文藝理論專題資料叢刊——意境·典型·比興編》，北京：中國社會科學出版社，1994年。
- 徐月英等：《黃帝內經：象數理思維模式》，北京：北京師範大學出版社，2012年。
- 許慎著，段玉裁注：《說文解字注》，臺北：黎明文化事業公司，1984年。
- 陸心源：《敬齋古今叢書》，成都：四川人民出版社，1998年。
- 章太炎：《章太炎全集·檢論》，上海：上海人民出版社，1984年。
- _____：《經學略說》，收入郭萬金選編：《詩經二十講》，北京：華夏出版社，2009年。
- 郭紹虞：《照隅室古典文學論集》，上海：上海古籍出版社，1983年。
- 陳元鋒：《樂官文化與文學：先秦詩歌史的文化巡禮》，濟南：山東教育出版社，1999年。
- 陳秋宏：〈「類思維」與「感應」之聯繫探——西漢以前，以「類」為關鍵字的文化考察〉，《文與哲》第32期，2018年6月，頁55-104。
- 陳榮灼：〈作為類比推理的《墨辯》〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 陳麗虹：《賦比興的現代闡釋》，杭州：中國美術學院出版社，2002年。
- 黃俊傑：〈中國古代儒家歷史思維的方法及其運用〉，收入楊儒賓、黃俊傑編：《中國古代思維方式探索》，臺北：正中書局，1996年。
- 黃庭堅著，劉琳等校點：《黃庭堅全集》，成都：四川大學出版社，2001年。
- 黃朝陽：《中國古代的類比——先秦諸子譬論》，北京：社會科學文獻出版社，2006年。
- 張曉芒：《先秦諸子的論辯思想與方法》，北京：人民出版社，2011年。
- 彭鋒：《詩可以興——古代宗教、倫理、哲學與藝術的美學闡釋》，合肥：安徽教育出版社，2003年。
- 隋樹森編：《古詩十九首集釋》，香港：中華書局，1989年。
- 董仲舒著，鐘肇鵬主編：《春秋繁露校釋》校補本，石家莊：河北人民出版社，2005年。
- 葉舒憲：《詩經的文化闡釋——中國詩歌的發生研究》，西安：陝西人民出版社，2005年。
- 葉嘉瑩：〈中國古典詩歌中形象與情意之關係例說〉，《迦陵談詩二集》，臺北：東大圖書公司，1985年。
- 黎翔鳳撰，梁運華整理：《管子校注》，北京：中華書局，2004年。
- 趙沛霖：《興的源起——歷史積澱與詩歌藝術》，北京：中國社會科學出版社，1987年。
- 蔡英俊：《比興物色與情景交融》，臺北：大安出版社，1995年。
- 劉安等著，何寧集釋：《淮南子集釋》，北京：中華書局，1998年。
- 劉勰著，詹鍔義證：《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 劉寶楠撰，高流水點校：《論語正義》，北京：中華書局，1990年。
- 劉懷榮：《賦比興與中國詩學研究》，北京：人民出版社，2007年。

鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本，臺北：藝文印書館，1997年。

_____，孔穎達疏：《禮記注疏》，收入《十三經注疏附校勘記》嘉慶二十年江西南昌府學本，臺北：藝文印書館，1997年。

鄭毓瑜：《引譬連類——文學研究的關鍵詞》，臺北：聯經出版事業公司，2012年。

樊明亞主編：《形式邏輯》第二版，北京：高等教育出版社，2018年。

戴震著，湯志鈞校點：《戴震集》，上海：上海古籍出版社，2009年。

顏崑陽：《詩比興系論》，臺北：聯經出版事業公司，2017年。

魏慶之撰，王仲聞點校：《詩人玉屑》，北京：中華書局，2007年。

嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：中華書局，1999年。

