

* 學術會議 *

第二屆中國文學與哲學 研究生論文發表會紀要

整理：黃錦珠、周大興、王書輝*

為提升國內研究生論文寫作水準，本所曾於民國七十九年十二月間舉辦「中國文學與哲學研究生論文發表會」。由於成績可觀，且頗受學界重視及歡迎，故本所又於民國八十年十二月二十一日、二十二日，假本院學術活動中心舉行「第二屆中國文學與哲學研究生論文發表會」。在二天六場的議程裏，計有來自十一所大學的二十位研究生發表論文，內容涵蓋古典文學、哲學、美學、佛學、民間文學等範疇。會議由本所諮詢委員王叔岷教授、饒宗頤教授、張以仁教授、戴璉璋教授、劉述先教授以及政治大學羅宗濤教授主持，並邀請四十位學者擔任講評與審查。會中討論相當熱烈，與會人士亦針對論文提出許多極具參考價值之寶貴意見。

為求能正確掌握論文旨趣，紀要中之論文大意均直接採錄作者親撰之提要，未送提要之論文乃據作者論文摘要刊出，講評意見則根據會場錄音整理而成。

* 黃錦珠先生、周大興先生，本所臨時研究助理。

王書輝先生，本所臨時人員。

十二月二十一日

第一場

〈洪水後兄妹婚神話新探〉

鹿憶鹿（東吳大學中文研究所）

我國南方的洪水神話和西方最大的不同在：洪水子遺後的兄妹婚。

有人認為洪水後兄妹婚反映了人類早期曾經有過氏族血緣婚情形。在兄妹婚中，兄妹對這種結合通常有異議，最後通過滾石磨、滾篩子、點煙火、射箭、穿針引線等含性暗示的占卜方式，訴諸天意，兄妹才順利婚配。值得注意的是，兄妹婚後生下的通常不是正常人，常是肉塊或肉團。又有學者主張如此的兄妹婚似乎有反血緣婚的思想傾向。

本文旨在說明兄妹婚並非單純地反映血緣婚或非血緣婚情形。首先從避水工具的葫蘆來看，就表現了死後再生，由俗到聖、從人到神的通過儀禮，而占卜過程也是為了強調兄妹婚的神意。兄妹婚後生下所謂的肉球、肉塊，更是在強調其異於常人的神聖性，或異於平常的魔力生殖。生肉球、肉塊非但不是不正常，而是不平常、神聖的。洪水後的兄妹婚正是宇宙秩序破壞後的樂園重建，再傳人類正是秩序重建後神的子民。

講評：金榮華（中國文化大學中文研究所教授）

我覺得本文提出了一個新的看法，可以成爲一說，且解釋兄妹婚後第一胎常生下怪胎的現況也蠻好的。但作爲一個讀者，我覺得本文推論的過程，還不能完全說服我，因爲這是一個解釋性的問題。第一、基本上，神話是口傳文學的一種，口傳文學的特色之一就是會變。本文故事情節可分爲兩個單元，一個是洪水，一個是兄妹婚。本文很強調葫蘆的意義，葫蘆在洪水裏很容易浮起來，有十幾個地方的洪水神話都用到葫蘆，這可能反映當地的時代或物質情況，而不一定象徵什麼。第二、神話的產生主要是一種形象思維，而不是抽象思維（邏輯思維）。現代研究者若用現代的邏輯思維去推敲，認爲某個東西象徵什麼，可能不很恰當。神話產生的

時候不一定有象徵的意思在。也就是說，葫蘆在這個神話裏，並不一定有象徵的意思，可能只是反映當地的物質狀況。第三、本文引用聞一多的幾個故事，認為洪水浩劫後，地面上沒有人類，天降下一個葫蘆，葫蘆中有兄妹二人，可見兄妹是上天的選民。我認為這個結論是根據少數故事而來，可能要重新考慮，因為有可能是兄妹與上天不和或受處罰而下降人間。第四、文中推論說，中國古代的殘障者多從事卜卦行業，卜卦者又多通靈，所以古代殘障者多通靈，我想這樣逆推是不能成立的。最後，我覺得本文結論解釋得很好，但推理說服力還不夠。

〈試論鍾嶸詩品的一個審美範疇——奇〉

曾守正（臺灣師範大學國文研究所）

全文以鍾嶸為審美主體，《詩品》中所品評的五言詩為審美客體，從而研究主體概括客體之主要屬性的一個基本概念——奇。

在論文處理上，共分為四節：一為「前言」；二為「審美範疇『奇』的內容依據」；三為「審美範疇『奇』的內容意義」；四為「結論」。

第一節主要說明論文題旨與研究進路。第二節主要將審美範疇植入複雜的美學場域中，考慮《詩品》在傳統品藻與溯源方式上的繼承與創新；再由改創的現象，以討論審美客體獨立化的程度，與感性主體對作品擁有創造性的意義等問題，以俾理解「奇」的內容。第三節則逐一分析《詩品》中「奇」字的內涵，同時將「奇」的概念聯結到創作論——直尋活動上。即以作者為中心，配合《詩品》理論系統中氣化論的縱貫性，及物我興發感動（「直尋」）的橫攝性，間架出「奇」的意義——「新鮮」與「獨創」。並探究「奇」做為批評成規的效力，不是一味平面延伸而成絕對至上的標準，卻是落入對治時弊的視野裏。第四節為結論，簡述全文證成的若干論點。

講評：楊承祖（東海大學中文研究所教授）

本文努力在思維形式上務求謹嚴周密，治學態度值得稱許，我是以一種畏避後生的心情來讀。曾先生非常用心，且提出新的審美範疇，讓我們對《詩品》有新的感覺。他的全文結構，可以說是從複雜的美學場域裏面，提出外在的因素，然後討論到九品官人以及所謂七略裁士等等問題，基本上我認為他這樣一種謹慎方法之選

擇，是非常可喜的，但我想提出個人對材料的不同看法。首先，曾同學論據的基礎可以說是〈詩品序〉中的二句話，見頁2。而我覺得鍾嶸〈詩品序〉中所說的那二句話：「昔九品論人，七略裁士，校以賓實，誠多未值。」只是說以《漢書·古今人表》與鍾氏所體會的人物高下來比較，名實不符；而流行的「七略裁士」別裁區分人物著作的體會，也未必妥當。至於「至若詩之爲技，較爾可知，以類推之，殆均博奕」一句，其實是很簡單的一句話，意思是說詩的技藝是很明顯的，可以比高下，就像下棋一樣。所以曾同學的講法是比較深奧，我的講法是比較樸素、平面、簡單，他充分發揮了聯想與推理的綜合，比較能夠強調審美判斷的主動觀照性（見第26頁第18行）。其次，他提出「奇」的理論，不知根據何在。他引〈詩品序〉：「觀古今勝語，多非補假，皆由直尋」一句，很用心來解釋「直尋」是什麼，接下去說：「一旦知曉『奇』與『直尋』有著密切的關係」，但我在他的文章裏沒辦法讀到他怎樣把「奇」和「直尋」連在一起，這是一個形式邏輯上的問題，至於「奇」作爲《詩品》的一個審美範疇，我並不很懷疑。另外他文章有些文字的問題，以後有機會再討論。

〈山水詩及其相關問題新說〉

陶玉璞（淡江大學中文研究所）

「山水詩」成爲一個文類，由來已久。由於探討的論文相當多，隨之歧見亦多。而今日學者探討的一個特點——即在「沿波討源」。故在源頭方面，說法亦少有同者。而本論文所探討的基本方向有二：

1.設法將當代學者的說法作一安頓或辯駁，並順其治學方法來討論是否具有可議之處。本文的做法是先從當代學者之說法中，探討其造成說法不同的原因爲：每人對「山水詩」都有一套自己的義界。雖然在其論文內部均可自成一說，但如客觀地從外部而論，似皆蘊含某種矛盾。因此本文在文類的區分上，指出：這個「類」，應是指「依一定的『類型』產生『類動』關係」之意。若如此，其疆界必定不明，而使「山水詩」與其他詩歌產生某種重複混淆，故於認定上會有所爭。

2.從「山水詩」本身在歷史上的發展來看，「山水詩」所以在南朝宋流行的原因，可能在於佛教的盛行。本文之論述乃先指出南朝宋佛教流行的程度，進而再以宗炳〈畫山水序〉來解釋當日貴族名士遊山玩水之目的在「道」。而這個「道」的

內容雖來自道家，然其屬性卻是佛教。並由此進一步解釋謝靈運於詩歌中何以廣用道家典故，而宗教信仰卻為佛教之因。另並企圖由此解釋劉勰「道」的內容與屬性之爭議。

本文最後自承此文論題雖曰「新」，但並不代表是最正確的看法，其旨僅在提供當代學者另外一條詮釋途徑而已。

講評：呂正惠（清華大學中語系教授）

陶同學勇於追尋新說，我表示佩服，我自己也是喜歡追創新說。不過這個論文牽涉到的問題較多，因此討論的時候會有比較多的困難。現在我採取一種方式，即截取陶同學新說中非常重要的一點，來看他的推論過程，表示一點疑問。請看第9頁「劉裕篡晉」一段，文中認為刺激全民對佛教產生興趣的是偶然機緣，這個偶然機緣是指劉宋時期的佛教徒竺道生，竺道生在全本《涅槃經》未譯出之前就已提出一個理論，當時許多人反對，但在全本《涅槃經》譯出之後，卻證明竺道生的理論是對的。竺道生之說，在當時佛教界曾引起熱烈討論。陶同學認為竺道生之說引起討論和受到注意這個偶然機緣，是引起佛教興盛的原因。這點我比較懷疑。因為佛教是民間宗教，而竺道生之說的討論，基本上是上流佛教徒與知識分子之間學理的論究，與民間佛教的傳播是二回事。把竺道生引起的討論，與當時佛教的盛行聯想在一起，這個推論就比較快一點。

接下來文中認為當時社會形成佛教社羣，又認為山水詩之興起與貴遊有關係，貴遊也是一個社羣，這點我也不贊成，但此處不談。陶同學認為貴遊是佛教社羣追尋的活動，並引謝靈運為例，謝氏遊山玩水，總是從者數百人，這麼多人從事同一活動，一定有共同目的，共同目的即佛教的道的追尋。這地方有個問題，謝靈運的從者數百人是他家裏的僕人，他是大貴族，有那麼多僕人，一般人是做不到的。陶同學把謝家的奴僕和社羣連在一起，這是不對的。然後他又引宗炳「山水以形媚道」的話，認為在山水中可以求道，謝靈運的一大羣人去開山、爬山，便是求道。但是所謂「山水以形媚道」的道，通常是指受道家影響的道，所以他也不得不解釋道家的道與佛家的道之間的關係。最後他解釋莊學的道事實上即佛教的道，這地方也有問題。佛教在傳播的時候，為了方便，說佛家的道與中國的堯舜之道或老莊之道有密切關係，這樣民衆聽來比較習慣。這是為了傳教方便所形成，也是佛學史上一個重要問題。陶同學卻反過來逆推，證明莊學之道與佛家之道一樣，並說求莊學

之道事實上即求佛家之道。雖然謝靈運詩中用道家的典故一百餘次，用佛家的典故只有十八次，但仍無妨於他對佛家之道的追求。從以上所說，可以看到他的推論過程中，必須要加強證據去說服人的地方太多了。因此，這樣的新說比較值得懷疑。我這麼說，並不表示這篇論文沒有價值，我主要的用意是要說明：創新說事實上要有一個很紮實的舊學基礎，在紮實的基礎之下才比較不會犯錯。

〈敦煌童蒙詩歌略探〉

林隆威（東吳大學中文研究所）

就現今所披露於世之敦煌文書寫本而言，敦煌童蒙讀物寫本大抵可分為五大類別，即識字類、常識類、思想類、應用類、漢藏對譯寫本類。本篇論文乃就其中思想類文書寫本，屬於詩歌形式者，〈古賢集〉與〈新集嚴父教〉二篇略作探析，擷精提粹，期能曉悉其中之特色與價值。

〈古賢集〉是仿古的七言古詩，集結古代聖賢傳說，聚韻而成。全篇共分八十句，其特色有：

- 1.為當時某些敦煌文學創作的綱領或故事淵源。
- 2.表現敦煌地區的特色。
- 3.仿古作，多有轉韻。

〈新集嚴父教〉為一韻到底的五言古詩，全篇共有九則，每則六句，其特點是：

- 1.每則中「尋思也大好」、「俚依嚴父教」兩句是共用的。除「尋思也大好」固定句尾之外，「俚依嚴父教」則是不定格出現。如斯，此篇或許是稍短的歌謠；且是同一宮調的歌謠。

- 2.本篇為一般世俗嚴父教子的話語。

又據其押韻現象而言，〈古賢集〉仿古作，多有轉韻，當屬於盛唐至中唐之際，文士之作品；〈新集嚴父教〉則是一韻到底的五言古詩，屬於中唐以後，民間世俗之作品。

講評：鄭阿財（中興大學共同科教授）

林同學很用功，我仔細閱讀他的論文之後，很誠懇地提出以下一些粗淺的建

議，供林同學參考。第一、題目必須斟酌。因為「童蒙詩歌」可能會被誤解成童蒙所作的詩歌，或者為童蒙而寫的詩歌，但這裏其實指童蒙讀物中詩歌式的作品。二、第5頁倒數第四行提到詩歌形式「在現存的敦煌文書中，的確只有〈古賢集〉和〈新集嚴父教〉兩個篇目」，但據我個人接觸到的，像〈崔氏夫人訓女文〉是七言詩形式，〈夫子勸世文〉、一卷本〈王梵志詩〉是五言詩形式，這些應該也算是童蒙讀物中詩歌形式的作品，且也屬於此文所談到的思想類作品。三、第8頁倒數第三行提到很少人談及〈新集嚴父教〉，正好，我的太太（朱鳳玉）就寫過一篇〈敦煌通俗讀物新集嚴父教研究〉，民國七十六年發表在《木鐸》第十一期。四、第11頁起提出數則有關〈古賢集〉的補校，但其中如第一則其實根據陳慶浩先生的材料，並未補校其疑；第三、五則的論據、結論，其實與韓建瓴先生的說法無異。五、第17頁說〈古賢集〉「為當時某些敦煌文學創作的綱領」，好像太過於強調〈古賢集〉的重要性。事實上，〈古賢集〉中的典故都另有其淵源，如〈董永變文〉的故事其實流傳已久，並非由〈古賢集〉中的典故敷衍出來。六、第25頁提到「相如盜入胡安學」的「盜」表現了敦煌地區的特色，不過穿壁聽書或鑿壁偷光是中國古來有名的典故，盜學行為應該不是敦煌地區特有的。六、第27頁起「仿古作，多有轉韻」一項，引用材料與論點均與韓建瓴先生的文章（161頁至162頁）極為相同，在此宜加註明。七、我建議本文校的部分，亦仿前人校補之例，先引前人之說，其後加上案語，用以區別自己與前人的見解，以免有混淆之感。八、前面提到內人的文章，內人的文章引用了巴黎伯三七九七號的卷子，這個卷子非常完整，根據此卷，很多問題均可解決。如第32頁起「3、忽逢關打」，「關打」應作「逗打」，「叉手卻倍曉」，「倍曉」應作「陪曉」。「4、……佯不問，尋思也大好」，「不問」應作「不聞」。「5、家中孛侍用」，「用」應作「奉」。「處分莫相口」，「相口」應作「相違」。「加丈免及身」，「加丈」應作「加杖」。諸如此類，另有相當多的地方可以校補。九、文中認為「尋思」應解作「如此」的意思，我不知道他的根據是什麼，但我覺得還是根據字面，解釋作考慮、思索比較好。因為前面的文字大都在教子弟處世該如何退讓，像這樣的做法，仔細想一想，也是很好的。所以解作考慮比較合乎字面本意且較通順。

第二場

〈分別文的孳乳觀初探〉

陳雅雯（輔仁大學中文研究所）

本文從三大方面來對分別文的孳乳作初步的討論：(一)分別文觀念的澄清：分別文的定義與相關術語的系聯（包括語、字根，同源字、詞，古文說，累增字，古今字，異體字，通假字）。(二)分別文的孳乳觀：從引起分別文孳乳的原因，孳乳過程與結果，分論分別文與引申、假借、轉注、形聲、聲符兼義（亦聲字）的關係。其次，再由《說文》若干可能關乎聲符兼義的體例，如：亦聲部首、部首亦聲字、省聲字、聲訓等，探討三者與分別文的關聯。(三)分別文聲符性質的討論：1.分別文的聲符是化義為聲而來（作者簡稱為「聲化」）。2.聲義同源的探討。3.聲符表音功能的反省。最後結以兩點：(一)從《說文》形聲的釋名來看，則聲符兼義的形聲字似非正例。(二)目前文字系源研究看似歷時，其實仍是並時的研究方式。

講評：許鈺輝（臺灣師範大學國文系教授）

一、「分別文」為王筠首先提出，但對於分別文的界義以及分別文與累增字之間的關係，卻有許多含混不清之處。本文以分別文為研究主題，應有其意義及發揮之餘地。

二、本文旨在說明分別文的孳乳觀，但牽涉到的問題太多，諸如孳乳字、同源字、右文說等等，都是經過許多位學者撰文討論，還未必能夠得到一個十分圓滿的結果。文中牽扯出這許多問題，使討論侷限於問題的表面，反而使關鍵性的部分無法深入觀察。對王筠之說雖有補充，但仍嫌不夠明確。

三、王筠提出的分別文與累增字，是否可以炯然劃分，抑或彼此糾纏不清，必須做一番觀察。

四、本文結語部分強調分別文的聲符兼意是形聲字的正例，一般聲不兼義的形聲字是變例，此與許慎〈說文解字序〉的形聲定義不能相合。但事實上，《說文解字》無論象形、指事、會意、形聲，都有正例和變例。作者在這方面應多加思考。

〈略論清代學術與漢學宋學之辨〉

陳吉山（成功大學歷史語言研究所）

清代學術之精華，乃在考證之學。梁啟超氏云：「其（指清代考證之學）治學方法，在『實事求是』、『無徵不信』。……而引證取材，多極於兩漢，故亦有『漢學』之目。」以漢代考證之學稱「漢學」，則有斟酌之處。蓋清代學術與漢代學術，實大有不同。漢儒尊經，是想以儒家德治，轉化以刑法為主之刑治。而清儒尊經，則是在異族統治之下，不得已而治古學，走入故紙堆中。

清儒又以其訓詁考證之學為實學，而以宋儒義理之學為空疏無用之學。此則大不妥。宋儒義理之學乃內聖外王之學，直接關聯於身心性命、家國天下，乃最實在有用之學，不能以其末流之空談心性，而抹殺其原為實學之內涵。

講評：戴景賢（中山大學中文研究所教授）

從論文內容可以發現作者的基本觀念，為學問應與個人相關，也應與時代相關。這對研究儒學義理的人來說，是相當重要的。以下乃就論文本身的要求以及論文寫作的方式來探討：

一、關於論文寫作的格式：短篇學術論文應直接進入討論主題，無須說明寫作因緣。又作者在寫作態度上應面對其所處理的問題，凡與個人興趣有關，或所引述學者之整體學術價值及風格，或當今學術風氣的檢討，都與論文題目無關。

二、關於論文的焦點：任何一篇學術論文都應有一單純的焦點，如果重點有一個以上，也應有邏輯的相關性。本文所談的漢宋之辨，本質上應是從一特定階段的特定問題著眼，來檢討整個清代學術，或藉漢宋問題認識清代學術的基本特性，或認識清代學術發展的趨向，以及影響這些趨向的因素。

三、關於論文的結構：論文必須扣住焦點寫作，故應先澄清問題研究的歷史，找出問題探索的線索，然後找到研究的焦點，才能提出自己的說法，並提出論證及可能的疑點。

四、關於論文的主要論旨：本文的論旨相當不清楚，最大的問題是作者將清代漢宋之爭中的宋學與今日基於思想史的觀點所建立的宋明理學觀念混為一談。作者應先澄清自己的文筆，並澄清問題的脈絡，重新改作，才能慢慢接觸到自己所可能的研究點。

〈從大小體的發展論孟子與五行篇的傳承關係〉

王惠青（中正大學中文研究所）

在孟子思想中，大體與小體的討論雖未佔很多篇幅，然而大小體卻關切著整個孟子心性論的發展。因為大小體的提出，使得人彷彿陷入自然之質和價值生命的對立與分裂之中，但最大體——心之言的價值完成，卻不得不仰賴自然之質的配合，因此整個孟子思想的型態，在小體與大體的提出後，發展出一連串關於身心問題的討論，此正代表著孟子思想的特質。所以，出土帛書《五行篇》的思想型態，如與孟子身心問題的發展軌跡吻合，則可從中判斷它的思想傳承，故本文以《孟子》一書中的大小體所牽涉的身心發展問題，與帛書《五行篇》裏的身心討論，互相印證，以期探索出二者在此一思想型態上的關聯。

講評：黃俊傑（臺灣大學歷史研究所教授）

一、本文之主題是從孟子學中的大體、小體二個觀念為中心，論證《孟子》與秦漢之際所寫定的《五行篇》的傳承關係。作者的基本結論非常清楚，且與目前學界看法完全一致，但創見性似嫌不足。

二、作者所引用的資料，基本是《孟子》與《五行篇》，未涉及其他先秦典籍，因此其討論就無法放在整個古代的思想史脈絡裏。

三、本文對當代學人著作的運用，在當前的 scholarship 方面不夠 well-informed。這包含了二個意義：第一是與論文的論題直接相關的當代論著參考不夠；第二是論文主旨所談的身心問題在二十世紀哲學界裏有許多研究成果，對本文哲學深度的拓展應有幫助。

四、全文的行文不夠 analytical，且論點不夠 articulate，因此感覺一個一個的命題，不夠 argumentative。文中這類問題極多。

第三場

〈從自然與名教之關係論阮籍樂論中心意旨〉

周大興（中國文化大學哲學研究所）

史傳稱阮籍「本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者，籍由是不與世事，遂酣飲為常」。一般將阮籍之思想作前後期之畫分（濟世志／酣飲為常；儒／道）。本文則認為，阮籍前後期思想的轉變應還原於魏晉玄學之發展脈絡上了解，其早期「有濟世志」時期之作品《樂論》，乃是從正始玄學（老學）邁入竹林莊學的關鍵。《樂論》主張「樂者，天地之體，萬物之性也」、「自然之道，樂之所始也」，以易簡不煩，無聲無味的自然之道作為樂論的形上依據，將樂論上提到形而上的自然層次。《樂論》並非從儒家「通倫理者也」的道德規範上定義音樂，而是由道家哲學出發，將人的情感提升到無喜怒哀樂之應的地步，從超越是非善惡的恬淡自然境界來申論「雅樂」的自然。阮籍之《樂論》乃是受正始玄學「名教以自然為本」洗禮下的產物，其後期思想之發展（如〈達莊論〉、〈大人先生傳〉），實是玄學以自然調和名教問題之由老而莊的過渡。將《樂論》視為傳統儒家思想，既昧於玄學史的發展脈絡，也誤解了阮籍《樂論》思想的中心意旨。

講評：曾春海（政治大學哲學系教授）

1. 作者基本上不同意陳寅恪、許抗生等人對阮籍思想由儒轉道，由有濟世志到酣飲為常的二分法，認為這種區分沒有意義。作者從理上看，陳、許等人則從事上看，著眼的角度立場不同，自可有不同的結論和意見。

2. 據學者的看法，阮籍的《樂論》大約寫於西元236—239年間，也就是時間在正始（240）之前。如果這樣，作者把《樂論》視作是受正始玄學調和自然名教學風的影響，便有問題。

3. 阮籍所處的時代與正始時期不同，他早年《通易論》的濟世思想，何以後來轉為對司馬氏名教政權的反動，這其中有很深刻的歷史材料的因素，作者在文中應作個處理交待。

〈言意之辨與自然美感的呈現〉

林朝成（臺灣大學哲學研究所）

魏晉玄學系統的建立，有賴於言意之辨，學者在這方面的研究已有定論。本文嘗試從此論題中，詳細區分為六種類型，並以此為基礎，闡述和它們相關聯的藝術美學主張。

東晉山水美感意識形成後，才有山水詩和山水畫論的成熟作品，一般都認為「山水」的背後都要有道家（尤其是莊子）的體認與精神，從言意之辨的角度，筆者重新反省這個問題的可能的其他文化思想資源。

筆者以謝靈運的山水詩、宗炳的〈畫山水序〉與陶淵明的田園詩為例，概略地分析他們的藝術（主張）和言意之辨的關係，與及其主導的思想型態，得出以下二個結論：

1. 言意之辨的主題貫穿整個魏晉玄學與美學的發展，尤以自然美感的呈現為焦點，更能看出其潛在的解釋能力。
2. 言意之辨的「意」，可不受限於老莊意義下的「聖人」，有足夠的事實說明其能融會儒、佛思想，魏晉玄學中儒釋道相互滲透比義的現象，在美學的表現上，也有同樣相應的現象。

講評：楊祖漢（中國文化大學哲學系教授）

1. 作者採用王葆玟《正始玄學》一書所提六種盡意的講法，但這六種其實都是屬於言不盡意的主張，應與歐陽建的言盡意論作一區分。何以言不盡意又談到微言盡意、妙象盡意？此處之盡其實是不盡之盡，其所盡之意為何種意，都應再詳加說明。
2. 作者談到王弼，也是根據王葆玟的說法。但王氏說王弼有個新義，認為王弼是忘言來存言，忘象來存象。這與王弼《周易略例·明象》所說的「得意在忘象」、「得象在忘言」的說法不同。前者之義亦可發揮，但與一般理解不同，必須進一步說明。
3. 郭象寄言出意的思想，作者以「多中心的不穩定系統」來說明，必須斟酌。郭象的寄言出意與王弼得意忘言說應屬相同型態，而非作者所說的，隨著不同讀者的體會可有多重意義，我認為郭象的寄言出意有其固定穩定的解釋。

〈五行系統中的色彩——試論色彩因何存在於系統化五行說中〉

蔡璧名（臺灣師範大學國文研究所）

由於文革以降「廢醫存藥」的爭議，使陰陽五行研究不能再以整理敘述學說之發生歷程為足，只有認識學說的內含品質，方能判斷學說理論的效力。生勝關係與配應組項為構成陰陽五行說之兩大要素，尤其配應乃促使陰陽五行說所籠罩之事類物項能逐步延展擴充者。然由於載及陰陽五行說之文獻，率僅簡述配應結果，而未明造成如此配應的原因、理由、過程、路線，使對陰陽五行重要內含品質「配應」之認識，泰半模糊不清。本文依古人所述，提出色彩可能由之存在五行系統的四大假設，透過古史真相的辨認、當代科學的檢證，當假說成立為色彩所以存在五行系統之原因、理由，則有助鉤勒陰陽五行逐步成就系統化學說的過程、路線，亦可增進對陰陽五行內含品質要項「配應」之認知。使其說並為經驗事實所支持，或將有助於未來研究中，對陰陽五行內含品質其效力的判斷。

講評：莊雅州（中正大學中文研究所教授）

本文的特色是取材豐富、態度客觀、方法細密。由小題而大作，其成果是可預期的。

關於四象的問題，在《尚書·堯典》記載的四仲中星，也就是在四個季節的中月，到底那顆星是出現在正南方位置最高的中星，〈堯典〉提到星鳥、星火、星虛、星昂四個。作者由此判斷五行系統中的色彩，必須考慮到四象起於何時？大陸湖北曾侯乙墓出土的漆箱蓋子上有青龍白虎二十八宿圖，大概四象在戰國初年即有；而〈堯典〉成書時代，一般若依屈萬里先生孔後孟前之說，也不成問題。但四仲中星的解釋非常分歧，到底是那一顆星，〈堯典〉記載過於簡略，迄無定論。另外，作者據《史記·天官書》所載星色推論〈堯典〉四仲中星之顏色，此推論恐怕太間接，不能無疑。又，四象在一般天文書上指每七個星宿連成一動物形象，而非用其中星之顏色。

使我好奇的，在五色之外，也有提到六色的，如《周禮·春官·大宗伯》，其原因為何？另外，能否從可信材料推測那五色配五行起於何時？這對陰陽五行起源何時的推論會有幫助。

十二月二十二日

第四場

〈賢首法藏的「頓教概念」之研究〉

郭朝順（中國文化大學哲學研究所）

華嚴教相的確立是於華嚴三祖法藏的身上方告完成，而頓教概念的提出可謂是華嚴判教的一項特色，然一般討論華嚴思想者，泰半更加注意的，乃是華嚴圓教的思想，對於華嚴頓教的看法，則多以華嚴四祖澄觀及五祖宗密的說法為準，認為華嚴頓教即是指禪宗而言。但是本文的目的即是在對於法藏的頓教概念作一番根本的反省與澄清，同時企圖證明頓教的概念的提出乃是為了替華嚴一乘圓教的建立所作的鋪路的工作。頓教的性格即是在頓絕一切文字名相之後，頓成理性以建立超名言的如來絕對自證之教，此即所謂別教一乘圓教。

講評：林鎮國（政治大學哲學系教授）

這是一篇在這領域內頗有創見的文章。一、作者論證法藏頓教義理之基礎在於根據《起信論》的離言真知、一心法門。所引的文獻是法藏的〈五教章〉。從〈五教章〉所言的「絕言真如」、「依言真如」之區分，是否也可以從「依言真如」的立場來漸立漸教？

二、作者強調法藏的五教中，頓教是一個從終至圓的辯證發展的必要過程。但作者也引到智儼講頓、圓二教之關係是不定的。在「必要」與「不定」二者之間，其關係應如何調解？

三、作者似乎從教、禪一致互補的預設立場來看問題。是否我們也可反過來，開發出教、禪二者互相批判的方法，以為佛教史研究上一個方法論上的照明。

〈法藏十玄門思想之研究——兼論其美學含意〉

陳松柏 (東海大學哲學研究所)

華嚴十玄門的理境，是一個「事得理融，自在無礙」的圓融境界。一個人只要願意充分地發掘自己的靈性生命，必能在自己裏面創造出一種吸納萬有、包攝整個存在的和諧。此一觀點引申於美學原理上，即代表一強調形上理念與藝術創作不可分割、交融互攝的見解。

本文依據十玄在美學上的延伸觀點，驗諸中國歷來的美學思想，作進一步的論述：一、全體性的藝術觀，二、空間無礙的理論，三、時間無礙的理論，四、無待的美學觀，五、主伴和諧的藝術觀，六、超自然的無盡理論。

講評：釋恆清 (臺灣大學哲學系教授)

講十玄門的文章甚多，作者能引申到美學領域，較少人注意，是其特色所在。以下提出幾點就教於作者：

1. 作者在「思想源頭」部分，其實是談十玄門的「理論架構」，而未接觸到《華嚴經》本身的性起思想，更不用說印度佛教如來藏思想體系的源頭了。

2. 本文從《華嚴經旨歸》的十無礙中選出三無礙，依作者的說明，似乎十玄門有循序漸進的關係。但十玄門的真正涵義應該在說明同時具足無礙，一時顯現的關係。作者的說明不似華嚴思想。

3. 文中提到「自相性原理」時，易令人誤以為佛法要有自相性，也許可改為「空自相性」比較好。

4. 作者是用中國美學來印證十玄。是否可以引一些從佛學義理立場來表達的禪話、禪畫，以十玄之義理來印證美學，可能更有說服力。

〈王陽明的四句教與王龍溪的四無說〉

高瑋謙 (中央大學哲學研究所)

本文旨在釐清陽明「四句教」與龍溪「四無說」之義理分際，前者側重在立教化，後者則側重於言悟道，立言層面不同，義理各有所當，實可並行不悖。就作為

一客觀的教法而言，只有「四句教」才是「徹上徹下功夫」，「四無說」頂多只是一指點語；就真正徹悟心體之本來面目而言，只有「四無說」才是「究竟話頭」，「四句教」不免因撐開「心」、「意」、「知」、「物」的對立而顯一分解相。然而，在「天泉證道」中，龍溪似乎不解陽明立「四句教」之功夫常行義，以為悟得「四無」便可一了百當，此不免有「懸空想個本體」之弊，故陽明誠之曰：「汝中須用德洪功夫。」而緒山徒守師門教法，不解「四無說」之精義所在，可見其於良知心體尚有體悟不透之處，故陽明誠之曰：「德洪須透汝中本體。」至於陽明本人雖立「四句教」，然其心中未嘗沒有對「四無」境界之徹悟，故其言曰：「雖已悟得，仍當隨時用漸修工夫。」——「頓悟」仍須「漸修」，「漸修」無礙「頓悟」，若然，則陽明本人心目中之「四句教」乃兼通有無二境也。

講評：古清美（臺灣大學中文系教授）

本文主要依牟宗三先生所說，從作用層、實有層說有；意之所在、意之感應為物，這兩組概念組織全篇，大體不差。現提出幾點供作者參考：

1. 本文結論將四句教、四無說以「立教」、「悟道」來會通，四句教是徹上徹下功夫，但王龍溪的話才是究竟話頭。若如此，似不能解釋陽明自己所言，四句教的徹上徹下，從初學到堯舜皆不能離此四句。此處應再分疏。又作者用《中庸》的「率性」、「修道」來說明「修道」與「立教」的區分、同質與異質的分別，必須再斟酌。四句教是陽明所立，作為道德實踐的本質根據，若說為「異質的逼進」，而不如四無說的「本質的相干」，必須進一步分疏。

2. 所謂的上根，應指氣質上的純淨易化，孔子自言不是生而知之，四無說之所以不適合立教，不單因為容易令人誤會，更有其內在原因，這大概就是龍溪有蕩越之處。

3. 晚明諸子是否未能徹悟心體，不是個易決問題，須待商榷。

4. 作者說王龍溪的立場是證悟，但我認為，從王龍溪的本位來看，未至而說，應是屬於解悟。

〈孟子與戴東原——以康德倫理學比較孟子與戴東原學說之異同〉

洪嘉冀 (中國文化大學哲學研究所)

許多學者均注意到戴震對宋儒之批評，但對於戴震思想是否傳承自孟子，則多未詳加考察即予肯定。本文主旨在探討戴震與孟子學說之異同，究明二者學說間是否有傳承關係，抑或互相歧出。

本文之方法以康德的倫理學思想作為比較孟、戴學說之橋樑，分就「性」辯、仁義內在、性善說、心之所同然、義利之辨及心性天六個主題，比較二者學說之異同。獲致的結論為：孟子學說是自律倫理學，其主體屬智思性格，道德法則是內在於道德主體。而此主體制定法則時所依據者是自由法則，也是普遍的法則。故孟子學說為一「道德的形上學」。戴震學說是他律倫理學，其主體屬經驗性格，道德法則以自然之因果律為根據，故外在於道德主體。其學說形態以自然法則來規定道德法則，屬於形上學的道德學形態。

本文因是斷定，孟子與戴東原並非同一學說系統，二者之義理實乃兩不同之系統，而非相承之系統。

講評：張永雋 (臺灣大學哲學系教授)

一、本文側重心性論，亦即道德主體之建立上，並未包括孟子、戴東原思想之全部，題目範圍應予縮減。

二、從歷史傳承上看，戴震有三本書都是談孟子，其師江永也是孟子、朱子學的名家，在思想傳承上應該是沒有問題。至於義理上的傳承，就很複雜。

三、孟子與戴東原所處年代相距甚遠，不應該說二者有「歧出」關係。

四、文中提到孟子「性」辯，未完全發揮，孟子不否定生，只是不謂之性。戴氏《原善》下篇以中正無邪講善，執兩端用中，似乎不是自然主義的快樂論。且戴氏〈讀易繫辭論性〉、〈讀孟子論性〉、〈答彭進士允初書〉三篇言性的重要文獻，似也有先驗的道德學意義，而作者並未引用，所下判斷便須再考慮。

五、「義利之辨」部分，孟子言「捨生」注重在不為苟得上，「生」不應只作幸福解。若欲依康德嚴格分判義利，建議參考《孟子·盡心》「堯舜性之者也……」一段，的確有康德的味道。

第五場

〈小說形象與版畫造型〉

彭錦華（輔仁大學中文研究所）

在文學史當中，文學插圖的出現，顯示文學創作不是一種孤芳自賞的審美活動。圖書版畫插圖的地位一向是居次的，是輔助性、說明性的，它在傳達文學形象上面，在一定的時代潮流裏，所發揮的功用非常微弱。其實仔細地觀察文學插圖，可以發現當時的文藝愛好者，對於意象的有諸內和形諸外，都投注了非常大量的心力。本文之寫作是想要從文學巧構的人物藝術形象，觀察明乎具象的事實，想從形神兼美的畫論，來觀察造型過程裏所紬繹出來的一些言意空間的審美觀念與理想。

講評：龔鵬程（淡江大學中文研究所教授）

一、本文是從一篇大論文中摘錄出來的一部分，雖然補充了一些參考資料，但對於整體論文架構及所欲處理的問題，基本上不易了解。

二、或因電腦處理之故，文中出現許多新的校勘學上的問題，且非過去之校勘學知識所能了解，因此很多段落文字幾乎無法通讀。

三、本文有一基本缺陷，即文字條理非常不清楚，使文字的基本理路非常混亂。大體上作者欲將小說的寫作者、版畫的歷史發展以及版畫與小說之間的關係等混雜討論，但卻使讀者難以清理其理路。

四、全文章節極不清楚，宜將章節打散，在組織上重新調整，以避免論述之凌亂。「小說形象」與「版畫造型」，應先分開處理，再討論彼此的關係。

五、作者的概念使用非常混淆，甚至文中所有引述西洋文學理論及美學理論，幾乎無一正確。作者通常只是片段引述，不顧所引述人物的理論系統各不相干。作者宜先釐清不同觀念之間的異同，再行論述。此外，作者對於中國美學理論的名詞和觀念，都有誤解，使用時也不謹慎，造成許多混淆。

六、作者受大陸美學論述影響太大。大陸對中國美學的闡述，其概念可謂極不清楚，同時本身受俄國影響，單就馬克斯、恩格斯一路思考下來，故作者應先了解其思維脈絡，才能清楚掌握其言論。

〈李贄辯證性的文學理論試析〉

鄭慧如 (政治大學中文研究所)

本文嘗試以辯證法詮釋李贄文學理論，希望借由此法以成全李氏文學理論中的矛盾，具現他的文學見解。此所謂之辯證法，較接近黑格爾正、反、合的方式。依據謝幼偉先生之見，筆者認為此種辯證方式可用於文學理論中。

內容分四大部分。首先舉出以童心說為中心的李氏文學理論裏矛盾或不清楚的地方，並提出辯證法應用於此的有效性。次提出中國學術史中辯證法的運用與李氏成學過程的關係，包括儒家、道家、佛家三者。三闡李氏文學理論的兩大要素：真與識，並以其中問題之環環相扣，藉由辯證法使之明朗。最後為結論與檢討部分，說明由於李氏不立系統、枝節過多、語氣過分堅決，以及要求藝術語言依附於實用目的，故使立論無法謹嚴。

講評：陳萬益 (清華大學文學研究所教授)

一、作者提出真和識二個要素，基本上是採用正反合的方式討論，但在敘述之中有些未能拿捏清楚，如首先強調真和識是李氏文學的二大要素，且互為表裏，但後來的論述似又貶低了識的分量。

二、作者要求對李贄的文學理論有一具體完整的呈現，但李卓吾的文學理論只是某一方面的偏重，因此作者求全求完整，實為事實上的不可能，而使論文仍予人無法完整而具體地呈現李卓吾的文學理論的印象。

三、本文基本上希望從方法論來補足前人討論的不足或疑難之處，但整體而言，作者使用「辯證性」一詞，令人懷疑李卓吾的文學理論是否為辯證性的文學理論。追溯中國幾千年來的文學家或哲學家，在理論中也確實含有辯證性的觀點，但是並沒有發展成整體的體系。因此在方法上，本文希望用辯證性來冠上其理論，是否能呈現足以服人的論點，很值得懷疑。

〈名詞性零句組織意象的功能研究——以唐代近體詩為例〉

林春玫 (中正大學中文研究所)

所謂「名詞性零句」是指一個句子只由一個名詞或名詞詞組構成，不具有主語

——謂語形式。如：

枯藤老樹昏鴉，小橋流水人家，古道西風瘦馬……

之類的句法。名詞性零句語法結構特殊，而組織意象的效果極佳。本文試圖由語言結構入手，探討這類句式組織意象的功能，希望能結合語言學知識，從事詩歌的研究，以彌補傳統詩話籠統含混的缺點。

本文首先由句法、語意、語用三個觀點討論零句的特色，並分析這些特色與組織意象功能的關係。其次利用歸納法找出唐代詩人運用零句組織意象的技巧，並討論這些技巧對後代詩人的影響。

本文的結論是零句由於句法散漫，致使語意孤立，因此呈現的意象具有峯斷雲連的效果，很能發揮中國傳統詩歌組織意象的特色。

講評：邱燮友（臺灣師範大學國文系教授）

一、詩歌本身是一種語言魅力的展現。今日一般討論詩歌往往用意象來討論，以達到暗示和象徵的效果。作者能從語言學的角度來研究詩歌，應可獲得新的結論，其研究方法值得肯定。本文所擬的題目很新，但從標題很難直接了解討論方向，故作者應再就題目多加斟酌，以求畫龍點睛之效。

二、本文之優點在於使用新的方法來研究唐詩，開創新的途徑；缺點則是唐詩經過這樣的研究之後，恐將支離破碎，其原因在於作者所舉之例只是研究詩歌的其中兩句對意象的使用，這兩句在整首詩中所表現的意義為何，若能稍微關照一下，則是很成功的例子。

第六場

〈從先秦到六朝文質觀念演進的概說〉

蔡昱宇（輔仁大學中文研究所）

自從孔子提出文質對舉之後，文質觀念就一直受到歷代知識分子的關切，而且引發了重要的癥結性話題。本文認為，從先秦到六朝文質觀念演進的發展，大致可分為三段：由孔子的修身文質論，演進為漢儒的政教文質論，最後歸結於六朝的文

學文質論。但這三段並非截然劃分的，其中有許多時間是相互交錯、互為因果的，且前面一個時期的論點，也可能再出現於後面一個時期，而不是消失不見。

講評：黃慶萱（臺灣師範大學國文系教授）

一、作者涉獵廣泛，而且不把文學當成孤立現象研究，而與當時的思想相提並論，是十分值得肯定的。在方法方面，採取比較的方法，從比較中了解其意義，不墨守前人的訓誥，很值得學習。

二、題目中既有「演進」二字，則對時間觀念應特別注意。文中有些時代的認定恐有爭議，如歸老子於戰國之後，置揚雄於東漢，是否恰當？

三、文質論的材料不多，故做地毯式的比較相當有必要。但作者似對反面的現象略而不論，顯係經過材料的選擇。材料的選擇不可以意見之不同或材料蒐集之難易，作為選擇標準。

四、對原典的解釋要特別注意。

〈六朝志怪小說人與他界神靈之關係試論〉

謝明勳（中國文化大學中文研究所）

六朝志怪小說具有專載「鬼神」、「靈異」之事的特性，以此類素材做為探討時人對於相對於人類所處現實世界之另一世界（他界）的態度，實深具意義。六朝時人對於他界之「神靈」究竟持有何種看法，尤其是在彼此的能力方面，何以會有「他界神靈高乎人世者」及「人世高乎他界神靈者」兩種截然不同的情況產生，析論志怪作者對於此類情事之不同敘述，及詳究該種想法產生的緣由，均為本文所亟欲解答的問題。

本文只是個人探討「人世」與「他界」關係該一命題中的一個環節而已，他如：他界之社會組織及其與人世時間之異同等問題，均為探究二界關係時所必須涉及者。唯此一部分，因客觀條件的限制，個人將另文處理。

講評：賴芳伶（中興大學中文系教授）

一、「他界」一般指描寫現實世界以外的世界，作者謂「相應於人類的現實世界而言」，恐誤。文中又依位置及性質，分他界為神界、仙界、妖界、鬼界、水界

五類，別立「水界」對本文有何意義？

二、作者認為玉石的服食類型在志怪小說中並未出現，其實在《搜神記》、《幽冥錄》、《異苑》等都曾出現玉石服食類型。

三、六朝鬼神志怪小說的背景成因非常複雜，有歷史傳統文化上的，有社會民俗心理上的，然作者未能提及。

四、中國的民間信仰，對鬼神的界線一向模糊，作者沿用此一概念，無可厚非。然顧炎武《日知錄》中提及遊魂鬼神、泰山信仰等材料，考證三代以降鬼神的源起、演變和流傳，也旁及民間神祠的祖先信仰，作者理應參考此一資料。又作者也忽略了鬼神的信仰在中國的民間及知識分子觀念中有形而上且崇高的一面。

五、談他界神靈高於人世或人世高於他界神靈，是完全只就表面能力的高下來介紹，過於概念化，同時也過度簡化了人世與他界繁複深層的互動變化。

〈今本搜神記兩性交往故事中「女性主動類型」的心理分析〉

楊晉龍（臺灣大學中文研究所）

六朝是個既束縛又放縱的時代。從大量有關三《禮》的說解，可看出當時重「禮教」，講「禮儀」的一面；從「七賢」、「八達」的行爲，可見到「放縱」、「不拘」的另一面。面對這個表裏不一的混淆社會，如何調適心理的平衡，應是值得探討的問題。「志怪」不是個人創作；是民間大眾流傳故事的實錄，它表現的不是個人的心理，而是較廣大的羣衆心理現象。本文在此前題下，希望透過《搜神記》中女性主動追求愛情的故事類型，以探討其所反映的心理意義。

本文的結論有三：一則以爲此類故事，曲折地反映當時兩性希望突破表面禮教的束縛，而自由追求愛情的心理。二則從這類故事中的女性，多數被視爲「非常人」的現象，可看出當時男性不敢公然違反禮教，而須爲其行爲尋求「合理化」的掩飾心理。三則從故事中記載性行爲的事實，正呈現兩性在當時「禮教」束縛下，所受性壓抑的現象，希望獲得紓解的社會心理。

本文雖提出一個有意義的研究方向：從「志怪」的故事類型以探討六朝的社會心理。但涉及的問題太多，文中於理論的運用，及分析的深入，頗有不足之處。會議論文，本在求同好之切磋，實非最後結論，故在充分修改前，筆者並不建議同好加以引用。

講評：王國良（東吳大學中文系教授）

一、作者從心理分析的角度來談六朝志怪小說中女性主動追求的故事類型，為歷年來所僅見者，而能言之成理，值得肯定。

二、引用資料頗豐，舉凡有關六朝志怪小說的專著，以及中國婚姻禮俗或古代婦女問題的材料，均有涉及。整體而言，是一篇很有見解的論文。

三、採用干寶《搜神記》作為六朝志怪小說的處理對象，很具代表性。作者所選用者，為二十卷本。另有八卷本及《敦煌變文集》中所見《搜神記》，與二十卷本互有糾葛。二十卷本《搜神記》的材料來源有問題，大約有百分之七、八左右與干寶《搜神記》無關，不宜列入討論，但作者亦有所引用，可能會影響討論的結果。

四、作者根據所見資料，如「以嚴肅的生活為『迂』，以放蕩恣情為『達』」等，推論魏晉時代的兩性關係趨於放縱。然而放蕩恣情未必即指兩性關係，作者的說服力似嫌不夠。