

是摹擬還是創新？ 範式衝突內的揚雄

馮樹勳

香港教育學院文學及文化學系

地址：香港新界大埔露屏路 10 號

E-mail: sffung@ied.edu.hk

摘要

在兩漢思想史中，引起廣泛爭議的哲學家，莫過於揚雄與王充。學者對王充「疾虛妄」的形象確定而不移，可是對揚雄則認為其學問皆以「摹擬」為主，但同時又以揚雄為漢代「批判哲學」的典範人物，當中有著不輕易解決的對立存在。本文透過觀察揚雄對屈原、司馬相如、《易》傳及「類我」教育觀的「摹擬」與「批判」，從極寬廣的跨度，察看他在漢代學術史上，真正「批判哲學」的形態，以及他如何從「摹擬」中把握各種範式衝突，尋找一條「創新」而可行的「折中」之路。

關鍵詞：揚雄、摹擬、創新、批判哲學、範式衝突

是摹擬還是創新？ 範式衝突內的揚雄

壹、導論

在兩漢思想史中，引起廣泛爭議的哲學家，莫過於揚雄與王充。值得注意的是，學界對王充的批判性，並沒有產生疑問；惟對於揚雄，則有一幾近相反的論斷：揚雄的學問皆以「摹擬」為主。學界大抵承認，揚雄「摹擬」是事實，問題只在於由事實而引生起的評價，是否貼切揚雄的學術表現而已。揚雄的共時學者（西漢末至東漢初）與歷時學者（宋代或以後）的評論，如果僅表示個人好尚之不同，則因其根本不符合現代學術討論的條件，實可以置而不論。不過，如果學界同時認定揚雄的主要學術作品，皆以「摹擬」為主，但同時又以揚雄為漢代「批判哲學」的典範人物，則現代學術要求用語明晰，在討論之先必須澄清前述兩組描述的適用範圍。「摹擬」與「批判」可能形成衝突之處，即在於且不論「摹擬」一詞屬之褒義或貶義，它必然假設有一摹擬的對象為其本源。基於本源的內涵有定，故「擬」者不論如何創新，均以不得與其摹擬的理想典範相互矛盾為定限，否則即不能名曰「摹擬」了。至於「批判」也必有對象，然而對象的作用卻非指理想典範而言，作者必須展示他於對象的不同，甚至相反的取態，才能凸顯其批判的面貌。因之，在尊重典範與改造典範的不同取態看來，「摹擬」與「批判」有著不輕易解決的對立存在。如果以之描述同一作者的風格，實難避免自相矛盾的詰難。

然而，質諸事實，揚雄的批判，其風格大異於王充的「疾虛妄」。批評哲學的展現形態，固不限於猛烈抨擊當代主流思想，也可以是深入理解對立的範式，而作出反省性的考察。就批評哲學要求的冷靜深思看

來，揚雄的沈潛恐怕是較符合批評哲學範式的。本文透過觀察揚雄對屈原、司馬相如、《易》傳及「類我」教育觀的摹擬與批判，從極寬廣的跨度，察看他在漢代學術史上，真正「批判哲學」的形態。揚雄從來不以冷眼旁觀的批評家自居，他總是透過自身直接參與不同範式的創作和思考，以第一身的經驗直接面對範式間的差異，然後在內心醞釀哲學的出路和解決。揚雄由咀嚼不同領域的範式，提煉出太史公指「好學深思，心知其意」，亦「固難為淺見寡聞道也」¹的思考性格。在揚雄心路歷程中，「摹擬」正是其把握各種範式衝突，並進而「折中」的應有（如果不是唯一）的選擇。

貳、摹擬與批判的第一聲：屈賦創作

揚雄所以能走出一條，當代學者不能完全明白的學術道路，因為他從來都不是當時學界範式的核心人物。在西漢末季衰落的不光是政治，也同時是學術。《漢書·藝文志》描述西漢末年的學術境況以為：「仲尼有言：『禮失而求諸野。』方今去聖久遠，道術缺廢，無所更索」。² 對班固而言，學術界的境況是「道術廢缺」，他提出學術不振的原因是「去聖久遠」，於孔子之道「無所更索」。「道術廢缺」已是客觀的事實，但當代學界的活躍分子，對學術範式的崩壞，也看不到如何能興廢續絕的出路，僅能徒呼奈何地「無所更索」。處在這種學術危機當中，班固才會引用孔子「禮失而求諸野」的說法，希望在「禮失」之時，透過「求諸野」的行動，重振一代儒學的典範。「禮

¹ 司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1959年），卷1，〈五帝本紀第一〉，頁46。

² 班固：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷30，〈藝文志第十〉，頁1746。

失而求諸野」的表述，不見於先秦儒家文獻，卻兩見於西漢末年。除了班書以外，劉歆的〈移太常博士書〉謂：「夫禮失求之於野，古文不猶愈於野乎？」³ 由是觀之，則不論振蔽起廢的方案，是寄諸「古文」，還是「野禮」，都充分表出當時學界的無力感，而重振典範的方案，可不能憑藉現存的學界力量來求得解決。

除了屈賦創作以外，揚雄並非當代核心範式薰陶的學者，試觀其〈答劉歆書〉云：「雄少不師章句，亦于五經之訓所不解。…雄為郎之歲，自奏少不得學」（鄭文，《揚雄文集箋注》：177-180）；又自言：「少而不以行立于鄉里，長而不以功顯于縣官，著訓于帝籍，但言詞博覽，翰墨為事，誠欲崇而就之，不可以遺，不可以怠」。（鄭文，《揚雄文集箋注》：頁 181）揚雄個人僻居西蜀，並非以德行可以舉孝廉；又非受知於地方長官，得闕舉為吏；復不師章句，當不能為博士弟子員以晉身為郎。則於西漢之世而論，揚雄不得稱為正統出身而入仕的人物。至於以「文似相如」受知於成帝，其舉主或為王根、或為楊莊，皆非是以一般儒臣入仕之途，而被視作「文學侍從」之流，與以「明經術」而立足於朝堂者有殊。至於揚雄的師承，一樣是邊緣化的人物。其師尊嚴遵雖然學行高潔，但早年沒沒無聞，其後顯名於京師，實受揚雄褒揚之力。⁴ 揚雄的另一師尊林閭翁孺，亦是默默無

³ 班固：《漢書》，卷 36，〈楚元王傳第六〉，頁 1971。

⁴ 見班固：《漢書》，卷 72，〈王貢兩龔鮑傳第四十二〉，頁 3056-3057：「（嚴）君平卜筮於成都市，以為『卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之間，則依著龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，與人臣言依於忠，各因勢導之以善，從吾言者，已過半矣。』」裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授《老子》。博覽亡不通，依老子、嚴周之指著書十餘萬言。揚雄少時從遊學，以而仕京師顯名，數為朝廷在位賢者稱君平德。…及雄著書言當世士，稱此二人。其論曰：『或問：君子疾沒世而名不稱，盍勢諸名卿可幾？曰：君子德名為幾。梁、齊、楚、趙之君非不富且貴也，惡虐成其名！穀口鄭子真不誦其志，耕於巖石之下，名震於京師，豈其卿？豈其卿？楚兩龔之絮，其清矣乎！蜀嚴湛冥，不作苟見，不治苟得，久幽而不改其操，雖隨、和何以加諸？舉茲以旃，不亦寶乎！』」

聞，但卻是保存「先代輶軒之使奏籍之書」的學術人物，〈答劉歆書〉載：

嘗聞先代輶軒之使，奏籍之書，皆藏于周秦之室。及其破也，遺棄無見之者，獨蜀人有嚴君平，臨邛林閭翁孺者，深好訓詁，猶見輶軒之使所奏言。翁孺與雄外家牽連之親，又君平遇誤有以私遇；少而與雄也，君平財有千言耳。翁孺梗概之法略有。⁵

正因為揚雄幼年教育不受正統範式的局限，於是在潛心學問以後，即對古典範式與當世範式的尖銳衝突，感受特別深刻。他人生中第一位極尊崇的人物——屈原，以身殉國的行事，迫使他深入反省，道德實踐與追求絕對理想間的抉擇問題。

雖然他選擇了與屈原並不相同的道路，但他對屈原寄予的無限同情和惋惜，也與共時學者如班固，後學如顏之推等輩，是迥然不同的。不幸地，後世誤解揚雄者，卻強把班固等人，對屈原的評價，視作揚雄的同調。李建中概括漢代學者對屈子的評定：

大致說來，漢代對屈原的評價，可以分為三個階段。第一階段是「肯定期」，以劉安、司馬遷為代表的理論家，高度評價屈原的人品與作品，譽之「與日月爭光可也」（《史記·屈原傳》）；第二階段是「否定期」，以揚雄、班固為代表，詰難屈原，認為屈原「露才揚己」，「非明智之器」（班固《離騷序》）；第三階段是「再肯定期」，王逸作《楚辭章句序》，遠承劉安、司馬遷之說，反駁揚雄、班固之論，對屈原的文才與性情予以極高的讚譽，稱之為

⁵ 鄭文：《揚雄文集箋注》（成都：巴蜀書社，2000），頁 177。

「金相玉質，百世無匹，名垂罔極，永不刊滅者矣。」⁶

從李氏的概述看來，漢季學界中「否定」屈原的，主要有揚雄和班固兩人。揚雄的批評屈原，不僅忤於共時的學者，而後世批評的叢集，亦多由此而致。自南宋洪興祖為肇端，⁷ 以至朱熹指責揚雄為「屈原之罪人」、〈反離騷〉乃「〈離騷〉之讒賊」⁸ 等。

且不論南宋的朱子，以至於近賢李建中等，他們認定揚雄「反屈原」的根據，其實皆來自班固的觀點。班固〈離騷序〉云：

今若屈原，露才揚己，競乎危國羣小之間，以離讒賊。…皆非法度之政，經義所載。謂之兼《詩》風雅，而與日月爭光，過矣！然其文弘博麗雅，為辭賦宗。後世莫不斟酌其英華，則象其從容…雖非明智之器，可謂妙才者也。⁹

班固不但否定淮南王劉安以來，謂「《國風》好色而不淫，《小雅》怨誹而不亂，若〈離騷〉者，可謂兼之」¹⁰ 的讚許。他反對屈原的基本原因，是認為屈原「非法度之政，經義所載」。班固採用較為政治性的取態，來評價屈原，故其重點不單在「揚才露己」而已，乃在「皆

⁶ 李建中：〈詩賦辭論中的心理學思想〉，載《心哉美矣——漢魏六朝文心流變史》，頁 78。

⁷ 參洪興祖：《楚辭補註》，〈離騷經章第一〉，頁 51：「楊子雲作《反離騷》，以為君子得時則大行，不得時則龍蛇。遇不遇，命也，何必沈身哉！屈子之事，蓋聖賢之變者。使遇孔子，當與三仁同稱雄，未足以與此」

⁸ 朱熹：《楚辭集注》，〈反離騷第十六〉，頁 237。

⁹ 見嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，第 1 冊，《全後漢文》，卷 25，〈離騷序〉，頁 611。

¹⁰ 司馬遷：《史記》，卷 84，〈屈原賈生列傳第二十四〉，頁 2482。參〔漢〕班固：《漢書》，〈淮南衡山濟北王傳第十四〉，頁 2145 載：「初，（劉）安入朝，獻所作《內篇》，新出，上愛祕之。使為《離騷傳》，旦受詔，日食時上。」《史記·屈原賈生列傳》所引文即出於《離騷傳》。

非法度之政，經義所載。謂之兼《詩》風雅，而與日月爭光，過矣」一言，此所以班固以為屈子「非明智之器」，但「可謂妙才者也」。這種漢代流行泛道德論式的指控，正是揚雄所不能許可者。

揚雄所以異於班固處，恐怕是因為他是對屈原的作品，作了**全面摹擬**的結果。《漢書·揚雄傳》載：「（揚雄）往往撫〈離騷〉文而反之，自嶧山投諸江流以弔屈原，名曰〈反離騷〉；又旁〈離騷〉作重一篇，名曰〈廣騷〉；又旁〈惜誦〉以下至〈懷沙〉一卷，名曰〈畔牢愁〉」。¹¹ 從這一節的文本看來，揚雄可能是西漢摹擬屈賦，最為完備的作家。¹² 雖然，如徐復觀指出：「屈原系統的賦，佔絕對優勢…此為把握西漢乃至東漢文學之重要線索」。¹³ 然而，如吳奇指出「與後世士人相比，前漢士人正是在眾聲喧嘩中不厭其煩的透過『屈原話題』反復書寫著自己的『不遇』」。¹⁴ 漢代文學家摹擬屈賦的主題，基本上是藉屈原不遇的杯酒，來澆自家壘塊。但揚雄〈反離騷〉一文，卻真的只是就屈原說屈原，正值青年時期的揚雄，雖然未遇，但卻從未值〈反離騷〉以自傷其不遇，全文主旨是與屈原對話，但把重心放在對屈原的不解，即：「何文肆而質謹」¹⁵ 一語之上。揚雄敬佩屈原

¹¹ 班固：《漢書》，卷 87 上，〈揚雄傳第五十七上〉，頁 3515。

¹² 西漢文學家中，不少均有摹擬屈原之作，例如：賈誼《弔屈原賦》和《鵬鳥賦》、嚴忌《哀時命》、董仲舒《士不遇賦》、司馬遷《悲士不遇賦》、東方朔《答客難》、王褒《九懷》、劉向《九嘆》、劉歆《遂初賦》等，皆是其例。然而，從現存諸家擬屈賦的篇幅而論，〈反離騷〉已算是其中的長篇，但《漢書》〈揚雄傳〉云：「畔牢愁、廣騷文多不載，獨載反離騷」，可見〈反離騷〉對比〈畔牢愁〉和〈廣騷〉等已不屬「文多不載」之類。以此而論，則揚雄擬屈賦的篇幅，當可謂冠於西漢擬屈賦的儕輩了。

¹³ 徐復觀：《西漢文學論略》，見李維武編，《徐復觀文集》第二卷，頁 397。

¹⁴ 吳奇：《論「屈原話題」與前漢士人的「不遇情結」》，頁 41。

¹⁵ 張震澤：《揚雄集校注》，〈反離騷〉，頁 161。

文采開展，但何以選擇自沉此一狹隘的自處之道。是故才有針對〈離騷〉中「既莫足以為美政兮，吾將從彭咸之所居」，¹⁶ 責備屈原「棄由聃之所珍兮，蹇彭咸之所遺」；¹⁷ 又針對〈離騷〉中「眾女嫉余之娥眉兮，謠諑謂余以善淫」，¹⁸ 批評屈原「知眾嬖之嫉妒兮，何必颺鬢之蛾眉？」。¹⁹ 揚雄固然否認屈原已符合儒家的最高人格典範，是以在《法言·吾子》中揚雄設問：「屈原智乎？」²⁰ 其答曰：「如玉如瑩，爰變丹青。如其智！如其智！」²¹ 屈原的人格「如玉如瑩」，故其為文「爰變丹青」。當揚雄面對：「聖人之言，炳若丹青，有諸？」²² 之問，他的回答是：「吁！是何言與？丹青初則炳，久則渝。渝乎哉？」²³ 由是觀之，則屈原之文采深為揚雄所敬服，然而縱使屈原文采斐然，其貌有若丹青，惜乎丹青的色彩雖絢麗卻未能持久。此固是由於其人格生命，未能恆久地若其文采的華美，此為揚雄所深為可惜者，故他引用孔子嘆惜管仲之言，²⁴ 來歎息屈原。與前述〈反離騷〉的引文合參，則揚雄認為在文學角度來看，屈原的表達方式實無可疵議之處，但他進一步要求，文學的表述與生命的選擇應屬一致，文采開揚則不應有狹隘的人生觀。然而，就揚雄視人格成長與

¹⁶ 朱熹：《楚辭集注》，〈離騷經第一〉，頁 26。

¹⁷ 張震澤：《揚雄集校注》，〈反離騷〉，頁 171。

¹⁸ 朱熹：《楚辭集注》，〈離騷經第一〉，頁 9。

¹⁹ 張震澤：《揚雄集校注》，〈反離騷〉，頁 164。

²⁰ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 57。

²¹ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 57。

²² 汪榮寶：《法言義疏》，〈君子卷第十二〉，頁 509。

²³ 汪榮寶：《法言義疏》，〈君子卷第十二〉，頁 509。

²⁴ 見程樹德：《論語集釋》，卷 29，〈憲問中〉，頁 981-982：「子路曰：『桓公殺公子糾，召忽死之，管仲不死。』曰：『未仁乎？』子曰：『桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁，如其仁。』」

藝術生命皆有發展歷程的儒家觀點²⁵ 看來，假若屈原不死，他是有可能達到人格最高境界的。是故，揚雄才會為屈原發出「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？」²⁶ 的嘆息。揚雄敬服屈原的人格，以為屈原可以再一步拓展其對生命的視野。

由是觀之，揚雄寫作〈反離騷〉的動機，是十分清楚明白的，〈反離騷〉對揚雄而言，是以屈原（而非揚雄自身）的際遇為重心，強調的是屈原的生命應有其他選擇的可能，自沉於江並不是唯一出路。從這裡可以看出，揚雄對屈原的摹擬，有異漢代其他屈賦的擬作者。他是以自己的生命投入屈原的生命來思考、來擬作，不滲雜個人禍福的感懷。正由於這種對屈原生命投入的純粹性，使他變成漢代最能把握屈原的文學家。雖然，表面上他是詰難屈原的學者，但揚雄是以生者期望屈原，故在他心中屈原雖死而猶生。明人胡應麟《詩藪·雜篇》云：「楊子雲〈反離騷〉，似反原而實愛原」。²⁷ 反觀表面與揚雄同調的班固，我們看不到他對屈賦的擬作，而他詰難屈原的立足點，是責難屈原選擇的態度「露才揚己」，對已死者蓋棺論定的取向。揚、班二人對屈原的情感，竟是身同感受與客觀評價兩種極端情感的區別。²⁸ 以此論之，則如揚雄不能以全身投入於摹擬對象的屈原，則他何由而超越漢代其他屈賦作家，而成為最批判，也是最同情地諒解屈原的作者呢？

²⁵ 揚雄指文章可以因歷練而昇進，故謂「聖人虎別，其文炳也。君子豹別，其文蔚也。辯人狸別，其文萃也。狸變則豹，豹變則虎。」見〔清〕汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 72。

²⁶ 張震澤：《揚雄集校注》，〈反離騷〉，頁 157。

²⁷ 胡應麟：《詩藪》，雜篇卷 1，〈遺逸上〉，頁 241。

²⁸ 黃中模曾比較揚雄與班固論騷之異同，點出：「對離騷的評價，揚雄與劉安、司馬遷基本上是一致的，甚至可說他們是班固對立面」。見黃中模：〈揚雄的《反離騷》及其引起的論爭〉，頁 40。

參、揚雄賦作的摹擬與批判

揚雄自蜀入京，受知於成帝，成為文學侍從之臣（郎）的導因，是他的賦作被成帝「以為似（司馬）相如」而「好之」。²⁹ 這正是班書「初擬相如，獻賦黃門」一語的根據。不過，依班固的理解看來，揚雄賦作僅是「初擬相如」，到了後來揚雄還是與他心中的文學範式——司馬相如——分道揚鑣，甚至對賦作「輟不復為」。試觀班固在〈揚雄傳〉中，曾指出：

往時武帝好神仙，相如上大人賦，欲以風，帝反縹縹有陵雲之志。繇是言之，賦勸而不止，明矣。又頗似俳優淳于髡、優孟之徒，非法度所存，賢人君子詩賦之正也，（揚雄）於是輟不復為。³⁰

班固認定揚雄與相如異路的表徵是對賦作「輟不復為」，考其原故有二：一、賦作達不到勸諫人君的目的，反而可能推波助瀾（賦「勸而

²⁹ 揚雄〈答劉歆書〉云：「雄始能草文，先作《縣邸銘》，《玉卮頌》，《階閭銘》及《成都城四隅銘》。蜀人有楊莊者，為郎，誦之于成帝。成帝好之，以為似相如，雄遂以此得外見。」見鄭文：《揚雄文集箋注》，頁 177。

³⁰ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3575。有謂〈揚雄傳〉乃引錄揚雄自序之言，雖《漢書·揚雄傳》贊曰：「雄之自序云爾」，（頁 3583）但《漢書·揚雄傳》中，確有部分文字很難視作直錄揚雄〈自序〉而得，例如開篇即云：「（揚）雄少而好學，不為章句，訓詁通而已，博覽無所不見」。依照國人自謙的傳統，揚雄決不會自稱「少而好學」、「自有大度」等，這些都似是班固對揚雄的評價。我們試以揚雄〈答劉歆書〉自述其學部分作對比，其云：「雄為郎之歲，自奏少不得學，而心好沈博絕麗之文；願不受三歲之奉，且休脫直事之繇，得肆心廣意，以自克就。」這裡揚雄自奏「少不得學」，其遣詞恰與〈傳〉文「少而好學」相反。其間區別，並不在表面的文義相反，乃是揚雄以第一身表述，必須出以謙詞；而班固以第三身描述，則當直書其事之故。由是觀之，班固對揚雄〈自序〉並非純為節引，而作了史家客觀敘述的改寫工夫，其視域實涉及史識的評價部分，不宜逕視之為揚雄的文本，必須要考量其詮釋的準確程度了。

不止」)；二、文學侍從很容易被視為弄臣(似俳優)，為擺脫這種形象，必須強調「法度所存，賢人君子詩賦之正也」。從史實看來，班固與司馬相如、揚雄，均曾居文學侍從之列，但班固與前兩者不同處，即在班固對文學侍從的定位，與司馬相如和揚雄均為異趣。《後漢書·班彪列傳》載：「肅宗雅好文章，(班)固愈得幸，數入讀書禁中，或連日繼夜。每行巡狩，輒獻上賦頌」。³¹ 在〈兩都賦〉序中，班固清楚言明文學侍從之臣的職守：

或曰：賦者，古詩之流也…至於武宣之世，乃崇禮官，考文章，內設金馬石渠之署，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、枚臯、王褒、劉向之屬，朝夕論思，日月獻納…或以抒下情而通諷諭，或以宣上德而盡忠孝，雍容揄揚，著于後嗣，抑亦雅頌之亞也。³²

班固心目中的漢賦是由於漢皇室要妝點國家的豐功偉業，因而要求以言語而謀得官職的侍臣，本於其職份朝夕思量、日月獻奏，諸侍臣所創作之辭賦或抒情諷喻兼之，又或歌功頌德，與《詩經》〈雅〉、〈頌〉諸篇同樣雍容大度，能流傳於後世，足以呼應妝點國家功業的目標，這正

³¹ 范曄：《後漢書》，卷 40 下，〈班彪列傳第三十下〉，頁 1373。

³² 班固：〈兩都賦序〉，見〔清〕嚴可均校輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，第 1 冊，《全後漢文》，卷 24，頁 602。

是簡宗梧指兩漢貴遊文學的特徵。³³ 然而，依《史記》載司馬相如：「其進仕宦，未嘗肯與公卿國家之事，稱病閒居，不慕官爵」；³⁴ 這雖不盡同於揚雄〈答劉歆書〉自陳因為企求「得肆心廣意，以自克就」的創作環境，而自願不受三年朝廷俸祿，以豁免其官職所需肩負的例行性工作，但兩人都表達了「不慕官爵」之心。相反地，貴遊文學家朝夕思量、日月獻奏，為的是繼續能以言語文辭得寵，得以接近人君，怎可能要求擺脫日常工作，從而失去與君主朝夕親近的機會呢？是以，揚雄心中期許的賦家形象，當是遠於班固而近於司馬相如的。³⁵

進一步區別之，班固不排拒以文學待從為職志，這與「壯夫不為」的揚雄自別，而司馬相如與揚雄，卻不以「潤色鴻業」、「朝夕論思，日月獻納」為事業。試觀司馬相如「略定西夷，邛、笮、衍、駝、斯榆之君皆請為內臣」，³⁶ 於國家大政實自有主張。揚雄雖處西漢之末世，未能有

³³ 簡宗梧：〈漢賦文學思想源流〉，《漢賦源流與價值之商榷》，頁 11-12 載：「漢賦是繁盛於宮廷的文學，是侯門清客文學待從，跟愛好文學的帝王諸侯，在遊處應對時的作品。所以日本漢學家青木正兒稱它為貴遊文學。...因為政治安定，社會繁榮，生活豪奢，他們需要謳歌各種享用及禮儀的篇章，以宣揚君王的威德；也需要鋪張揚厲的描述，以滿足他們驕縱狂放的情感。這些都不是經史諸子所能提供的。他們於聽政之餘，需要比附風雅，馳騁情懷的篇章。這些御用的言語待從，就是這類作品的提供人，漢賦就是他們供以娛悅耳目的篇章」。

³⁴ 司馬遷：《史記》，卷 117，〈司馬相如列傳第五十七〉，頁 3053。

³⁵ 不幸地，有些學者把班固描述揚雄對賦學的批評，直接視作揚雄本人對賦作的觀點。例如蘭壽春言：「還有論者以為，揚雄認識不到賦的純文學意義，反而指責其為『非法度所存』，加以扼殺。這種看法在今天當然是對的，但在揚雄的時代，要他見地如此，就未免強人所難了。」見蘭壽春：〈「詩人之賦麗以則」辯證——簡論揚雄賦論的影響和意義〉，頁 51。可見除了蘭氏個人以外，尚有其他學者以為「非法度所存」，是揚雄反對賦作的理由。這很難不使人注意，對揚、班兩人論點分歧，仍易被張冠李戴的問題。

³⁶ 司馬遷：〈司馬相如列傳第五十七〉，《史記》，卷 117，頁 3047：「司馬長卿便略定西夷，邛、笮、衍」駝、斯榆之君皆請為內臣。除邊關，關益斥，西至沫、若水，南至牂柯為徼，通零關道，橋孫水以通邛都。還報天子，天子大說。」

司馬相如略定的功業，但他並未放棄在他獻賦作頌中，表達個人政治主張的機會。哀帝建平四年（公元前 3 年）的上疏，是揚雄一貫對邊疆民族的政治立場，最為明確的一次表態。但這不僅不是他第一次對相同政治問題的表態，也不是唯一的一次政治表態。揚雄〈諫勿許單于朝〉文之精義，乃在揚雄以為就漢朝當前的國力，而單于請朝，若能藉此去國之大憂，「此乃上世之遺策，神靈之所想望，國家雖費，不得已者也」。³⁷ 揚雄這種「不壹勞者不久佚，不斲費者不永寧」³⁸ 的政治主張，於永始四年（公元前 11 年）十二月奏〈羽獵賦〉，已早見其端倪，賦中嘗云：

仁聲惠於北狄，武義動於南鄰。是以旃裘之王，胡貉之長，
移珍來享，抗手稱臣。³⁹

則天子羽獵，自有展示軍事力量，強化外交聲勢之作用在。這種深意在〈羽獵賦〉中，或尚屬含而不顯。而繼之的〈長楊賦〉中，則轉為直接的聲明。〈長楊賦〉中翰林主人舉述自漢高以來，朝廷懷柔遠人，以至武帝朝以後，舉兵征伐，「天兵四臨」，⁴⁰ 但「二十餘年矣，尚

³⁷ 班固：《漢書》，卷 94 下，〈匈奴傳第六十四下〉，頁 3816：「今單于歸義，懷款誠之心，欲離其庭，陳見於前，此乃上世之遺策，神靈之所想望，國家雖費，不得已者也。奈何距以來厭之辭，疏以無日之期，消往昔之恩，開將來之隙！夫款而隙之，使有恨心，負前言，緣往辭，歸怨於漢，因以自絕，終無北面之心，威之不可，諭之不能，焉得不為大憂乎！夫明者視於無形，聰者聽於無聲，誠先於未然，即蒙恬、樊噲不復施，棘門、細柳不復備，馬邑之策安所設，衛、霍之功何得用，五將之威安所震？不然，壹有隙之後，雖智者勞心於內，辯者鞅擊於外，猶不若未然之時也。且往者圖西域，制車師，置城郭都護三十六國，費歲以大萬計者，豈為康居、烏孫能踰白龍堆而寇西邊哉？乃以制匈奴也。夫百年勞之，一日失之，費十而愛一，臣竊為國不安也。唯陛下少留意於未亂未戰，以遏邊萌之禍。」

³⁸ 班固：《漢書》，卷 94 下，〈匈奴傳第六十四下〉，頁 3814。

³⁹ 班固：《漢書》，卷 87 上，〈揚雄傳第五十七上〉，頁 3552。

⁴⁰ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3561。

不敢惕息」⁴¹ 的史實。子墨客卿始說明雖「今朝廷純仁」，⁴² 但校獵長楊，實有國防的需要。為了「使海內澹然，永亡邊城之災，金革之患」，⁴³ 則使匈奴「多麋鹿之獲」，⁴⁴ 實亦不過「曾不知我亦已獲其王侯」⁴⁵ 的恰當政治策略而已。⁴⁶ 前述的觀點，與不久前上奏的〈羽獵賦〉中「欲朝者不距，不欲者不彊」的外交政策，及「國家雖費，不得已者也」的政治選擇，都是相應合的。至於〈趙充國頌〉一篇雖受命成帝而作，⁴⁷ 揚雄以此賦暗示，當漢中興之時，猶以屯田為長策，反觀成帝之世，度德量力，對外夷當以撫而非剿之策明矣。揚雄對邊疆民族的政治主張，始自〈羽獵賦〉，顯於〈長楊賦〉，以〈趙充國頌〉為例，最後策定於〈上書諫勿許單于朝〉。歷成帝至哀帝，凡二世，並無改易。⁴⁸ 揚雄在政治上的主張，或因漢廷政治力量衰弱，而不能完全施展，但也不可以把他誤解為缺乏「政治性的道德

⁴¹ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3561。

⁴² 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3563。

⁴³ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3561。

⁴⁴ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3564。

⁴⁵ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3564。

⁴⁶ 龔克昌指：「《長楊賦》之所以竭力歌頌對祖國統一大業作出貢獻的帝王，強調『安不忘危』，與當時的形勢是有關的。」龔氏認為揚雄《長楊賦》表示揚雄關注北疆戰火的危機，然而下文他卻又指出：「但他（揚雄）絕非唯武力主義者，亦非大漢族主義者，他大體上是主張漢王朝與匈奴和睦相處共為一家的。這一點我們從《諫不受單於朝書》（見《漢書·匈奴傳》）就可以約略看到。」見龔克昌：〈揚雄賦新論〉，載《中國古典文學論叢》，第 2 輯，頁 12。這說明龔氏已發現，論者長久已來，對揚雄自〈長楊賦〉及〈諫不受單於朝書〉之間，政治立場的不一致，但龔氏未於此深思《漢書》的詮釋，可能是問題的根源。

⁴⁷ 參班固：《漢書》，卷 69，〈趙充國辛慶忌傳第三十九〉，頁 2994：「成帝時，西羌嘗有警，上思將帥之臣，追美充國，乃召黃門郎揚雄即充國圖畫而頌之」。

⁴⁸ 有關揚雄早期賦作中的政治問題，見馮樹勳：〈揚雄初仕為郎考〉，頁 64-73。

感」的詩人。⁴⁹ 是以在〈解嘲〉的文末揚雄強調「司馬長卿竊訾于卓氏，東方朔割名于細君，僕誠不能與此數公者並，故默然獨守吾《太玄》」，⁵⁰ 則「默守」的選擇自有其不得已的無奈，如能與司馬相如、東方朔等並世，恭逢其盛，則揚雄未嘗不欲有功業如前二者。⁵¹

然則，揚雄在文學上，是不是僅為步武司馬相如而止呢？事實卻不然。揚雄誠然認定「長卿賦不似從人間來，其神化所至邪？」⁵² 但司馬相如是不是揚雄在「賦」作（廣義當為美文）上的最高典範？顯然不是，試觀「（揚）雄怪屈原文過相如而主不容」，《法言·君子》則指「文麗用寡，長卿也」。⁵³ 由是觀之，則揚雄並非全然同意司馬相如的作品為美文的最高典範。不過，揚雄對司馬相如的批評，不是針對個人而來，乃是導因於漢代文學範式與先秦文學觀的衝突而來。

⁴⁹ 徐復觀認為：「兩漢特出的知識分子特性之一，是『道德感的政治性』，或者也可以說是『政治性的道德感』，非常強烈」。見徐復觀：〈揚雄論究〉，載《兩漢思想史》，卷二，頁 321；並「他（揚雄）並不是不要做官，只是聽其自然，不把做官及作為做官手段的名譽，當作追求的目的。他獻賦是為了做官，可是他所獻的賦裏面，所含政治意味，較之司馬相如子虛賦中所含的政治意義，可以說輕微得太多了。他更不會寫司馬相如那種政治意味深切的哀二世賦乃至感情鬱勃的長門賦」。見徐復觀：載《兩漢思想史》，卷二，頁 323。但徐先生忽視揚雄對匈奴政策的持續取態，揚氏雖非「道德感的政治性」的典型，但並不是完全的例外。

⁵⁰ 鄭文：《揚雄文集箋注》，頁 211。

⁵¹ 沈冬青指揚雄的賦，「是政治的應用文字，所以先前司馬相如為武帝所寫的賦篇自然成為最佳範本」。見沈冬青：〈模仿者還是創新者？〉，載《揚雄——從模擬到創新的典範》，頁 160。但揚雄寫作的目的是炫耀才智而已，還是確有一系列明確的政治見解或抱負，貫穿於其間的呢？我們看〈羽獵〉、〈長楊〉、〈趙充國頌〉，以迄〈上書諫勿許單於朝〉。僅把它們視作「政治應用文」或「炫才之作」，未免有過於輕視揚雄個人抱負的問題在！

⁵² 見〔漢〕揚雄：《揚子雲集》，卷 4，頁 7，〈答桓譚〉：「長卿賦不似從人間來，其神化所至邪？大諦能讀千賦，則能為之。諺雲：『伏習眾神，巧者不過習者之門。』」載《四庫全書》，第 1063 冊，頁 108。

⁵³ 汪榮寶：《法言義疏》，〈君子卷第十二〉，頁 507。

長期以來，不少學者不同意《法言·吾子》的一段話：「如孔氏之門用賦也，則賈誼升堂，相如入室矣。如其不用何？」⁵⁴ 蘇軾即為賈子不平以為：「使賈誼見孔子，升堂有餘矣；而乃以賦鄙之，至與司馬相如同科。雄之陋如此比者甚眾」。⁵⁵ 東坡個人的文學取態若何，筆者以後學姑不妄論，但他對揚雄的文學主張，則顯然有所誤解。揚雄所以說在賦作的領域而論，賈誼不及司馬相如，是因為漢代文學範式，正如曹丕《典論·論文》中強調：「詩賦欲麗」，⁵⁶ 這是漢代的文壇風尚，依此而論，不得不推司馬相如為文壇祭酒，而文風不類的賈誼則下於相如一階。不過，我們必須注意揚雄是以假設之詞立說，故謂「如孔氏之門用賦也」，標出一「如」字即表示，對孔門而論，賦不一定是文學的代表作。因為，順先秦思想流派的藝術觀言，且不論法家重質輕文、墨家「非樂」、道家「美言不信，信言不美」⁵⁷ 之教，即儒家亦必謂「質勝文則野，文勝質則史」。⁵⁸ 是故，簡宗梧考據漢賦源流以後，認定「先秦諸子各家的文學觀，都與辭賦欲麗大相異趣」。⁵⁹ 合參《法言》文本：

或問：「景差、唐勒、宋玉、枚乘之賦也，益乎？」曰：「必也，淫。」「淫，則柰何？」曰：「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。」⁶⁰

⁵⁴ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 50。

⁵⁵ 蘇軾：《蘇東坡全集》，上冊，〈答謝民師書〉，頁 587。

⁵⁶ 蕭統：《文選注》，卷 52，頁 9，載《四庫全書》，第 1329 冊，頁 895。

⁵⁷ 王弼注：《老子道德經》下篇，載《四庫全書》，第 1055 冊，頁 184。

⁵⁸ 程樹德：《論語集釋》，卷 12，〈雍也下〉，頁 400。

⁵⁹ 簡宗梧：〈漢代賦家與儒家之淵源〉，載《漢賦源流與價值之商榷》，頁 115。

⁶⁰ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 49。

因之，孔門要求的「賦」，是「麗以則」的詩人之賦，而不是「麗以淫」的辭人之賦，在這個基礎上，揚雄才會指責司馬相如「文麗用寡」。不過，揚雄也不是純以先秦的範式，來壓倒漢代對美文的追求。相反，揚雄強調文學，不管其屬詩人或辭人，其作品都應符合「則」，而止於「淫」，此二者雖然高下有別，但仍有著共同的特點，即在於文學重視形象的表達，即「麗」。揚雄面對漢代文學範式，與先秦各派思想衝突時，比較傾向採用儒家的立場「文質彬彬，而後君子」。但他是反過來，以漢代文學的共同形態——「麗」為中心，在這個共同的表現中，仍可以依儒家的標準把「詩人之賦」與「辭人之賦」，以「則」與「淫」為準則作出區別。即前者能達於「文質彬彬」的最高標準，而後者則僅是「文勝於質」而已。這種區分正是孔門選擇文學作品的界線所在，故以設孔門用賦為例，然結論則是「如其不用何」。為了闡明文學可以同時擔負藝術與價值的功能，因此揚雄又怎會「輟而不為」呢？如其「不為」的話，又如何保證可以繼續和當代文學界的對話呢？

揚雄既然批評司馬相如「用寡」，那麼在揚雄長期摹擬相如之時，他又如何重新鑄範美文之「用」呢？對於這個問題，揚雄從他長期創作經驗中，得到的體會是：藝術作為美感經驗，是不是與快感雷同呢？這項深刻的藝術課題，是從他長期獻賦的感受而來。當論者問揚雄賦作是否可用於諷喻，揚雄則直接了當地回答，「諷乎！諷則已，不已，吾恐不免於勸也」。⁶¹ 從「諷乎」的語氣看來，揚雄並不同意賦具備諷喻的功能。因為，揚雄認為賦作對人君「不免於勸」一語，其中「勸」字當作「勸進」解，即不但沒有達到諷勸的效果，反而將人君導向變本加厲的快感追求。揚雄固然明白文學因著形相的表現，必然引起的

⁶¹ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 45。

的感官愉悅，是故他於《法言》文中，屢屢藉論者之口問之，云：

或曰：「女有色，書亦有色乎？」曰：「有。女惡華丹之亂窈窕也，書惡淫辭之濕法度也。」⁶²

對揚雄而言，動情之事並無君子與小人的區別，只要具有感官，則能動情。問題在於能不能以恰切的技巧，把內心的情志加以表達。不論為聲、為畫，皆需透過具體的形相，來使眾人得見之。由於審美乃通過人類感官，把握具體的形相，乃至達於作者內心的情感。故凡有感觀者，皆可掌握而動情。是故，揚雄認定書可以有色，尤女之有色，人可以通過耳目等感官把握女之色，亦可以依靠感官來掌握書之色。當然，因著女之特質為窈窕，則其色必須與之相對應，因而反對採用華丹此等色彩，擾亂其本質，使之失色。同理，書也有其本質，需反對採用淫辭，莫使其混亂法度，迷失本質。

這裡揚雄發出對以「麗」為基調的漢代美文範式的一項質疑，即就藝術的本質而言，過分強調感官快感的掌握，並不即同於獲得美感也。誠如朱光潛指：「看美人所生的快感可以為美感，也可以不為美感」，⁶³ 而程大昌引述「揚雄指之為勸也」⁶⁴ 一言，批評司馬相如〈上林賦〉時，亦謂：

夫既先出此勸以中帝欲，帝既訢訢有意乃始樂聽。待其樂聽，而後徐加風諭，以為苑囿之樂有極，而宇宙之大無窮，

⁶² 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 57。

⁶³ 朱光潛：《文藝心理學》，頁 77：「至於看美人所生的快感可以為美感，也可以不為美感。如果你覺得她是一個可希求的配偶，你所謂『美』就祇是說滿足性慾的條件。如果你能超脫本能的衝動，祇把它當作線紋勻稱的形相看，絲毫不動慾念，那就和欣賞雕像或畫像一樣了。」

⁶⁴ 程大昌：《雍錄》，卷 9，〈上林賦一〉，載《四庫全書》，第 587 冊，頁 380。

則諷或可入也，此其導之以勸者，理蓋出此也。⁶⁵

程氏批評司馬相如〈上林賦〉因應賦體敷敘、誇張、飛動等特質，引導武帝更加走向追求官能快感，較其原來更為迫切追逐欲望，這正是揚雄用以區別追求美感的藝術本質，與追求快感的欲望滿足的分別所在。⁶⁶ 綜而論之，則揚雄追摹司馬相如乃是「影寫長卿」，⁶⁷ 但卻從不墨守相如；揚雄批判了追求快感的相如，但卻未嘗離棄忠於美感的相如。

肆、揚雄《太玄》對《易》是摹擬？是改造？

揚雄草《玄》，有學者以為是「擬易」，《朱子語類》〈伏羲卦畫先天圖〉云：「揚雄《太玄》全模放《易》」。⁶⁸ 反過來說，某些漢代學者卻責難揚雄「非聖人而作經，猶春秋吳楚之君僭號稱王，蓋誅絕之罪也」。⁶⁹ 如果揚雄是在「模倣」《易》或屬於《易》的詮釋子系統，那麼《太玄》便不可能是揚雄創作的新的「經」。因此，揚雄《太玄》對《易》是摹擬？是改造？又成了對立的命題。不過，揚雄草《玄》面對的學術範式對立，卻不僅是摹擬還是創新的問題。他的

⁶⁵ 程大昌：《雍錄》，卷 9，〈上林賦一〉，載《四庫全書》，第 587 冊，頁 380。

⁶⁶ 對於秦漢儒家文學範式的別異、美感與快感的區別，影響作品的藝術性等問題，請詳拙著〈揚雄的美學思想：揚雄對西漢儒家審美觀的反省〉一文，頁 21-50。

⁶⁷ 「影寫長卿」語出劉勰：《文心雕龍·封禪第二十一》，本是特指《劇秦美新》一文，故謂「觀《劇秦》為文，影寫長卿，詭言遁辭，故兼包神怪」，但這項描述，又何嘗不能概括揚雄美文（尤其賦作）的特徵？

⁶⁸ 黎靖德：《朱子語類》，卷 65，〈綱領上之上〉，頁 1617。

⁶⁹ 班固：《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3585。

首出問題是：在儒家與道家兩種不同理想下，如何建構一個「儒主道輔」，能在儒家理想中，吸收道家的方案。不惟如此，儒家思想除了受到道家的挑戰外，也同時出現內部分裂的問題，西漢諸家《易》學，相較孔子而言，竟有範式轉移之虞，揚雄寫作《太玄》，正是為了回應上述兩個層次的範式矛盾問題。

揚雄師承道家人物嚴遵，但從《太玄》所表現的思想，確定了他從儒道並行的取態，走向儒主道輔的價值歸趨。從揚雄的《法言》自道其寫作《太玄》的目標，乃是為「仁義」。揚雄並不反對老子有可取之處，但條件是他的思想不能反對「仁義」。是知，在揚雄個人而論，在《法言》中，他已經決定視儒家思想為內核，以採納道家可以兼容於儒家的思想，故謂「有取」。反過來說，對於儒、道兩家思想衝突處（玄、陰陽與文質），《太玄》無一例外地選擇儒家為歸向。因之，《太玄》思想有認同道家思想處，但卻不表示《太玄》思想，融混合儒、道，並無明確主調。《太玄》思想確實「有取」於老子，但《太玄》在儒、道思想矛盾不顯時，總是強調其雷同處，但因之很容易掩蓋，儒、道思想實有不同價值偏重的事實。惟有對「玄」、「陰陽」和「文質」等核心理念，迫顯儒、道兩家所持立場互異，以致取捨相反時，才能從作者的抉擇當中，明確顯示揚雄傾向選擇儒家（而非道家）價值觀的事實！所以，揚雄在儒、道兩家中，選擇前者為核心，已不待《法言》已確定其思想趨向了。⁷⁰

不過，西漢末季對《易》學範式的挑戰，卻主要是來自儒家內部。究其原本，從先秦《易》學的發展看來，孔子是《易》學範式轉移中的最重要人物。朱子已經指明在伏羲和文王時代的《易》，與孔子強

⁷⁰ 有關證明揚雄《太玄》思想屬「儒主道輔」型態，詳見拙著〈《太玄》思想儒、道歸趨辨〉一文，頁 21-51。

調義理的《易》，實有具大的範式差異。⁷¹ 大抵伏羲之《易》，僅是「作卜筮用」，達致原始宗教中求問吉凶的用途；到文王、周公雖有更多倫理道理的考慮，但根本方向仍是「就人占處說」。然而，孔子卻把這項以卜筮為主的傳統，加以扭轉，就日常行為與道德價值間的關聯處說《易》，是故朱子認定孔子「盡是說道理」，即表明道德的原則，已取代一般吉凶禍福考量的宗教取向，向著價值取向而趨，故不僅欲以卜筮知凶吉（現象預期），更重視「曉得所以凶，所以吉」的道德理據（價值判斷）。

從《帛書·易》〈要〉篇中，孔子透過自己對《易》的取態與傳統「祝卜」的殊別，表達出以人文精神為主的宗教觀：

贊而不達於數，則其為之巫；數而不達於德，則其為之史。
史巫之筮，鄉之而未也，好之而非也。後世之士疑丘者，
或以易乎？吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君
子德行焉求福，故祭祀而寡也；仁義焉求吉，故卜筮而希
也。祝巫卜筮其後乎？⁷²

「吾與史巫同塗而殊歸者」一語，正道出孔子與以前的史、巫，純以占卜技術為主的路向不同。孔子也不是不占（吾百占而七十當），因

⁷¹ 朱子具體說明「三聖」《易》學的別異：「讀伏羲之《易》，如未有許多《象》《象》《文言》說話，方見得《易》之本意，只是要作卜筮用。…及文王周公分為六十四卦，添入『乾元亨利貞』，『坤元亨利牝馬之貞』，早不是伏羲之意，已是文王周公自說他一般道理了。然猶是就人占處說，如卜得《乾卦》，則大亨而利於正耳。及孔子繫《易》，作《象》《象》《文言》，則以『元亨利貞』為《乾》之四德，又非文王之《易》矣。到得孔子，盡是說道理。然猶就卜筮上發出許多道理，欲人曉得所以凶，所以吉。」見〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 66，〈易二·綱領上之下〉，頁 1629-1630。

⁷² 陳松長、廖名春：〈帛書《二三子問》、《易之義》、《要》釋文〉，載陳鼓應編《道家文化研究》第三輯，頁 435。

其參與占卜（我復其祝卜矣），此即與史巫「同塗」之處，但以其目標有別：史（數而不達於德）、巫（贊而不達於數）皆旨在藉理解天道而預知人事凶吉；孔子反之重在「觀其德義」，凡觀「德義」者，「君子德行焉求福」，即事之吉凶，並非君子價值抉擇的主要考量，以此則相對於傳統宗教（史與巫）而言，相去何可以里度計，故謂之「殊歸」也。

孔子強調他與傳統筮、史行事（卜筮）上同途，但在價值取態上的「殊歸」，即足以反映《易》學發展上的一次重大範式改變。揚雄在《法言·五百》早已點明：

或問：「聖人占天乎？」曰：「占天地。」「若此，則史也何異？」曰：「史以天占人，聖人以人占天。」或問：「星有甘、石，何如？」曰：「在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德也。」⁷³

揚雄透過「以天占人」和「以人占天」，正好把同樣使用「祝卜」之術的一般史、巫和揚氏心中的聖人——孔子，加以區別開來。聖人也「占天地」，因此與史無異，但史是以占天為手段，達到預期人事吉凶的目標。而聖人則反過來，透過對人事的道德評價，而達到理解天道的趨向。⁷⁴ 是故，《法言·君子》云：「通天、地、人，曰儒；通天、地而不通人，曰伎」。注云：「伎藝偏能」，未足盡其義蘊。⁷⁵ 若合「以人占天」一節觀之，則可明顯見

⁷³ 汪榮寶：《法言義疏》，〈五百卷第八〉，頁 264。

⁷⁴ 此節傳統注云：「聖人以人占天者，先乎天也；史以天占人者，後乎天也。大聖先天而天不違，良史後天而奉天時，知其所先後，則天人之情得矣。」完全不能把握孔子論《易》由卜筮向德義的趨向。見〔清〕汪榮寶：《法言義疏》，〈五百卷第八〉，頁 264。

⁷⁵ 見汪榮寶：《法言義疏》，〈重黎卷第十〉，頁 369：「（淳於）越與亢眉，終無撓辭，可謂伎矣。」注云：「有才伎也」其義與此相近。

出能「通天地」者，一如前文指聖人「占天地」一般，乃是一項「技能」，但仍未提昇至道德價值層次，而能「通人」，始可以稱儒，蓋以其涉及道德價值故。夾證以〈問神篇〉謂：「言天、地、人經，德也」，⁷⁶何以言「天、地、人」可為「經」，則以其有「德」也。引而申之言天道者，必以人事為本。故論星即謂：「在德不在星。德隆則晷星，星隆則晷德也」。揚雄對聖人與史的區分，完全把握了孔子在〈要〉篇中，重視「德義」的新《易》學範式。

不過，《易》的流傳，本有久遠的宗教傳統，偏向技術之占，故儒家傳孔子的《易》學，固然代有人才，但在正統儒家以外，儘有堅持傳統範式的流派在。例如：在安徽阜陽雙古堆出土的《易占》，則明顯是繼承卜筮傳統的。⁷⁷這足以證明，到了西漢初葉，《易》學的卜筮傳統，仍可與孔子重義理的《易》學，分庭抗禮。漢《易》習見派系之分，至石渠會議而表面化。⁷⁸錢穆亦指出諸家漢《易》多為齊學，「施孟梁丘皆出於田何，何、齊人也故諸家亦好言陰陽災變，推之人事。惟費氏易較不言陰陽，較為純謹」。⁷⁹以是觀之，則「恢奇駁雜」的齊學，較諸孔子強調價值判斷的《易》學轉型，更有回歸現象預期的原始卜筮傳統的趨向。西

⁷⁶ 汪榮寶：《法言義疏》，〈問神卷第五〉，頁 177。

⁷⁷ 「在孔子及其弟子以後，易學已成體系，而且與數術分別開來。像雙古堆簡《周易》這類的占術，儘管仍用《周易》經文，和易學是沒有什麼關係的，只是一種簡易的占書。為了區別起見，似乎稱之為《易占》更符合其性質」。見李學勤：《周易溯源》，頁 301。

⁷⁸ 錢穆：〈兩漢博士家法考〉，載《兩漢經學今古文平議》，頁 196。

⁷⁹ 錢穆云：「使大臣平奏其異同，而漢帝稱制臨決，此即整齊歸於一是，永不欲再有異說之意也。乃立梁邱易大小夏侯尚書穀梁春秋者，凡此諸異說，雖與當時朝廷博士說經不同，而亦自可存，故許其與博士說並存，亦立為博士。…如施博士說易以外有梁邱說，…施易只稱易，不必別目施易。然則漢博士經說分家，起於石渠議奏之後，其事至顯矣」。見錢穆：〈兩漢博士家法考〉，載《兩漢經學今古文平議》，頁 196。

漢《易》學從孟喜到《易緯》，正向占候（象數）的方向而趨，日遠於孔子義理方向的典範。西漢《易》學分裂的事實，幾不下於先秦，惟代表西漢《易》學的理想，卻在強調「殊塗而同歸，一致而百慮」。具體表現在司馬談的《論六家要旨》，⁸⁰ 而班固《六藝略》的重心是要表明漢代學術的境況，乃是「殊塗」，故先強調：「昔仲尼沒而微言絕，七十子喪而大義乖。故《春秋》分為五，《詩》分為四，《易》有數家之傳」。⁸¹ 因為儒學內部分裂，在不同的學術取向下，期望「異家者各推所長」，堅持他們皆「六經之支與流裔」。⁸² 是故整個《藝文志》強調的是如何在當代「殊塗」的學術環境下，重新回歸到「同歸」的理想。⁸³ 作為史傳的《史記》和《漢書》，都僅能提出「殊塗同歸」的口號，未有任何可資證明的「行事」作出印證，以回應儒家以外學派的挑戰。

揚雄原則上可以在《易》學龐雜的子系統外，別立一有類似功能的《太玄》，以「數」的系統為基礎，建構一個平行於《易》的系統。如是，則《玄》與《易》固屬殊塗，但如果皆可符合「仁義」的儒家理想，並且以此包容他家（例如老子的道德），則未嘗不可證明「同歸」仍是現實上可能的，作為調和「殊塗」，以臻乎「同歸」的新範式。揚雄要求《太玄》在功能上、義理上盡量可與《易》經相埒，唯

⁸⁰ 見司馬遷：《史記》，卷 130，〈太史公自序第七十〉，頁 3288-3289：「《易大傳》：『天下一致而百慮，同歸而殊塗。』夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳」。

⁸¹ 班固：《漢書》，卷 30，〈藝文志第十〉，頁 1701。

⁸² 班固：《漢書》，卷 30，〈藝文志第十〉，頁 1746。

⁸³ 這與胡適等人爭議，「六家出於王官」，為事實與否，乃是完全地不同的取態。胡適的關心點是：事實上，各家出於王官的證據足夠嗎？班固關心的是從歷史的趨勢而言，可否扭轉當世學派「殊塗」的現實，而復歸於本是同根的「同歸」理想形態的熱切期望。

其如此，才可以說是「同歸」；不過，從基礎假設到運作方式，則仍然應該與《易》系統有別，如此才可以稱為「殊塗」。然則，揚雄又如何從學理上，確保「同歸」是可能的呢？在揚雄看來，同歸於儒家「仁義」的理想的保證，即在於《太玄》包含著「天人合一」的理念。這種觀點實源自漢季「為儒者宗」的董仲舒。試看《太玄》中言「陽推五福以類升，陰幽六極以類降」；⁸⁴「晝以好之，夜以醜之；一晝一夜，陰陽分索；夜道極陰，晝道極陽」⁸⁵等，陽高於陰的理論，皆可歸本於董生「階位秩序」的理論中，⁸⁶組成天人關係的最高架構之天地與陰陽，仍然有高下之別，而且由高統下，不得違逆的說法。由陰陽關係，推擴而成的天人關係，依《太玄·玄瑩》云：

夫作者貴其有循而體自然也。其所循也大，則其體也壯；其所循也小，則其體也瘠；其所循也直，則其體也渾；其所循也曲，則其體也散。故不擢所有，不強所無。譬諸身：增則贅，而割則虧。故質幹在乎自然，華藻在乎人事也，其可損益歟？⁸⁷

是則，人是有所遵循而能體察自然之存在，其本質亦主張恰如其分地取之於自然，故人能突出於萬物之上，而與自然之天地為三。這種思想實無異於董仲舒所言之「天人合一」，以天與人之相類似處，於是由人反可以知天。《春秋繁露·人副天數》云：

天以終歲之數，成人之身，故小節三百六十六，副日數也；

⁸⁴ 劉韶軍：《太玄校注》，〈測〉，頁 190。

⁸⁵ 劉韶軍：《太玄校注》，〈攤〉，頁 195。

⁸⁶ 詳拙著〈陰陽五行的階位秩序—董仲舒的天人哲學觀〉，頁 1-27。

⁸⁷ 劉韶軍：《太玄校注》，〈瑩〉，頁 220。

大節十二分，副月數也；內有五藏，副五行數也；外有四肢，副四時數也。⁸⁸

在董仲舒的天人合一假設下，這種殊塗而同的理想，是有一定「保證」的。因為，若使天人為一，則自人以「占天」，便完全有此可能，而人為的學派分裂，亦必因有共同的「天」作為後盾，而有達致相同最高價值理想的可能性存在。

揚雄並非鑿空創作《太玄》，他是由於學術訓練不同於其時的博士弟子等經生，⁸⁹ 故較能脫離同代《易》氛圍作思考。不過，他贊《易》的方式，既不是光對《易》提出詮釋，以成就新的「一家之言」，也不是強烈批判西漢諸家《易》學的義理不足，而是別闢蹊徑地，摹擬《易》的數學系統，試圖以實驗證明《易》傳「殊塗同歸」的理想，是有實踐可能性的，以此回應「徒託空言，不如見諸行事的深切著明」的漢儒實踐風格的學術範式。因此，漢《易》學家對揚雄的「影響」，通常並非一般學者理解為「承傳」關係，反是提供「刺激」迫使揚雄制作《太玄》，提供與他們的以《易》作占候的「功能」相對比的學術系統。從學術內涵的更新面觀之，則《太玄》對《易》的所謂「摹擬」（至少對西漢諸家《易》學而言），無殊於一項「創新」與批判；反過來就支持《易》學重「德義」的儒家範式看來，則《太玄》對《易》學子系統的別出手眼，卻正飽含對儒家《易》學範式的回溯與重建。

由是觀之，揚雄之作《太玄》，乃深受《易》學內部範式衝突的困擾，透過別闢蹊徑的方式，試圖以新的《太玄》系統，與現存殊塗的《易》學系統，以功能相似，運作相異的方式，同歸向仁義的目標，

⁸⁸ 蘇輿：《春秋繁露義證》，〈人副天數第五十六〉，頁 356-357。

⁸⁹ 揚雄〈答劉歆書〉：「（揚）雄少不師章句，亦于五經之訓所不解。」見鄭文：《揚雄文集箋注》，頁 177。

因之揚雄之摹擬亦為改造與創新。⁹⁰

伍、摹擬的極峰：「類我」教育範式

在揚雄的整體學術理論看來，摹擬的極峰實當以「類我」的教育觀為代表。揚雄對漢代教育範式的反省，可以區別為三個不同的層次「類我」教育：尚形類我、文本類我和人格類我。「尚其師」的第一層意義，乃是形象上的類似。對於熟通太史公書的揚雄⁹¹而論，有若之尚孔子的故實，當是熟而能詳的。⁹²有若由於貌似孔子，在孔子死後為孔門弟子共立為師。然而，少孔子四十三歲的有若，其學問自不能望其師之項背，終因為不能回應其他同學的提問，而被請離師座。⁹³揚雄以側筆映寫這種貌尚而實異的類似，《法言·吾子》謂：

或曰：「有人焉，自云姓孔，而字仲尼。入其門，升其堂，

⁹⁰ 詳參馮樹勳：〈《太玄》與《易》的「殊塗同歸」關係〉，頁 51-92。

⁹¹ 揚雄於其著作中多次論及《史記》，如《法言·重黎》謂：「『太史遷』。曰：『實錄。』」見〔清〕汪榮寶：《法言義疏》，〈重黎卷第十〉，頁 413；〈君子〉篇更指：「淮南說之用，不如太史公之用也。太史公，聖人將有取焉；淮南，鮮取焉爾。必也，儒乎！乍出乍入，淮南也；文麗用寡，長卿也；多愛不忍，子長也。仲尼多愛，愛義也；子長多愛，愛奇也。」見〔清〕汪榮寶：《法言義疏》，〈君子卷第十二〉，頁 507。足見其熟讀是書。

⁹² 司馬遷：《史記》，卷 67，〈仲尼弟子列傳第七〉，頁 2216：孔子既沒，弟子思慕，有若狀似孔子，弟子相與共立為師，師之如夫子時也。他日，弟子進問曰：「昔夫子當行，使弟子持雨具，已而果雨。弟子問曰：『夫子何以知之？』」夫子曰：『《詩》不云乎？「月離于畢，俾滂沱矣。」昨暮月不宿畢乎？』他日，月宿畢，竟不雨。商瞿年長無子，其母為取室。孔子使之齊，瞿母請之。孔子曰：『無憂，瞿年四十後當有五丈夫子。』已而果然。敢問夫子何以知此？』有若默然無以應。弟子起曰：「有子避之，此非子之座也！」

⁹³ 詳參《史記·仲尼弟子列傳第七》。同上註。

伏其几，襲其裳，則可謂仲尼乎？」曰：「其文是也，其質非也。」「敢問質。」曰：「羊質而虎皮，見草而說，見豺而戰，忘其皮之虎矣。」

聖人虎別，其文炳也。君子豹別，其文蔚也。辯人狸別，其文萃也。狸變則豹，豹變則虎。⁹⁴

他首先以一人自稱為孔子，甚或穿孔子之衣冠，而居孔子之堂屋者，吾人亦不會承認此人為孔子。因為，這些僅符合了孔子的外表，缺乏仲尼的內涵之故也。光有其外表而欠其內涵，就像羊雖然披上虎皮一般，仍然喜歡吃草，看見豺狼之類依然顫慄不止，混忘自己已有一身虎皮！這和前述有若不稱而居於師位的故事，實有相類之處。然而，揚雄筆一轉，指出「文」與「質」之間，固非可以完全分離的。雖然聖人「其文炳」，較君子「其文蔚」，以至辯人的「其文萃」，大有差別。不過，從自我提昇的教育角度言之，不無逐步提高的可能性，故曰：「狸變則豹，豹變則虎」。

漢代最常見的「類我」教育，厥推章句之學的興起。本來「章句」乃子夏對孔子學說的詮釋，⁹⁵ 而整齊異說，以見六經的真正面目，乃是儒者的共同目標。這對於師說年代久遠，已經出現宗內有宗，派內有派，相互異同的儒家顯學，其對經典文本的統一詮釋，便愈見其迫切了。漢儒歷經秦火坑儒，典籍流失，他們憑藉極大的毅力和知識興趣，重建五經系統，又藉漢武更化尊孔，置五經博士，使儒學蔚為大宗。漢代較諸戰國末葉，相去孔子時代更遠，典籍流失更嚴重，因之，對儒家經典的微言大義更難把握，於是確定經說的準則，便見得愈形迫切。是以漢代經師「家法」之

⁹⁴ 汪榮寶：《法言義疏》，〈吾子卷第二〉，頁 71-72。

⁹⁵ 見范曄：《後漢書》，卷 44，〈鄧張徐張胡列傳第三十四〉，頁 1500：「臣（徐防）聞《詩》《書》《禮》《樂》，定自孔子；發明章句，始於子夏。」

源起，未嘗不希望導引學者，回歸孔子的學問典範。

是知，漢代儒者回溯孔子範式的方法，主要是採用「文本類我」的方式。這是揚雄認為已經離開先秦儒家典範，而必須予以重新反省之處。揚雄認為漢儒的「文本類我」，可以略別為兩種層次：其一、堅持複誦夫子所言；其二、追溯先聖的微言大義。揚雄以為縱使漢儒追求的文本類我，僅限於第一層次。但那極端尊重經典的西漢經師而言，是否真能以他們聲稱般，能用慎重的態度來對待經典文本呢？揚雄對此實不無疑問。他在《法言》中曾指出：「昔之說《書》者，序以百，而《酒誥》之篇俄空焉。今亡夫」。⁹⁶ 早年漢儒尚會以墨標出《書經》內，〈酒誥〉與〈召誥〉等篇的脫簡之處，⁹⁷ 但與揚雄同時，身處西漢末葉的學者，則已經失去這種傳統了。揚雄以此暗示，當世《書經》專家，已自居於完整地把握《書經》文本的境地。何以當代學者對經書的厥文，皆採用習焉不察的態度呢？

這又怎算是在何種層次上，尊重文本的表現呢？

確立文本以後，如果不進一步闡明聖人的微言大義，不對經典進行詮釋，則所謂博士的學術工作，其內容為何呢？揚雄對經典詮釋的態度，依其自言乃「雄少不師章句，亦于五經之訓所不解」。⁹⁸ 因為由講求知識而轉趨為專家之學，學者眼光變狹而出現經學瑣碎的傾向，引起社會的反彈以為儒家義理煩瑣。相較而言，則《老子》得其簡約，學術趨向可能由此轉移，故揚雄不無疑慮地提出：

或問：「司馬子長有言，曰《五經》不如《老子》之約也，

⁹⁶ 汪榮寶：《法言義疏》，〈問神卷第五〉，頁 150。

⁹⁷ 見班固：《漢書》，卷 30，〈藝文志第十〉，頁 1706：「劉向以中古文校歐陽、大小夏侯三家經文，《酒誥》脫簡一，《召誥》脫簡二。率簡二十五字者，脫亦二十五字，簡二十二字者，脫亦二十二字，文字異者七百有餘，脫字數十。」

⁹⁸ 鄭文：《揚雄文集箋注》，〈答劉歆書〉，頁 177。

當年不能極其變，終身不能究其業。」曰：「若是，則周公惑，孔子賊。古者之學耕且養，三年通一。今之學也，非獨為之華藻也，又從而繡其鞶悅，惡在《老》不《老》也？」或曰：「學者之說可約邪？」曰：「可約解科。」⁹⁹

揚雄提出學界有《五經》不如《老子》之簡約的批評，如以經論經，則《老子》不見得比五經為簡約；若論注疏，則漢季的儒家經典詮釋，顯然遠較道家詮釋為繁多。然而，儒家後學的詮釋，並不能視作經典不可分割的部分。是故，學者的師說皆理論上可予省約，其「解科」即可之矣。此中「科」字有兩解，一為條科，¹⁰⁰ 一為科等，¹⁰¹ 如其為科等則可以「解」之而得其約乎？或恐只有得其繁乎？如釋「解」為解說，¹⁰² 則不論為條科，為科等，均但見其繁不見其約，故「解」僅可釋作解除，以對應於條科之語。但如何解除條科，以達於簡約呢？誠如《戰國策》蘇秦指：「科條既備，民多偽態」。¹⁰³ 上引秦、漢語例，為共時性的語例，在語用上當較歷時性註釋，有更重要的參考意義。參觀上文，由經而傳所以繁，非因其不別條科，而是因條科而踵事增華，牽引繁多，故今解除條科，反可以直接親近經典，如是則可以三年通一經。

⁹⁹ 汪榮寶：《法言義疏》，〈寡見卷第七〉，頁 222。

¹⁰⁰ 班固：《漢書》，卷 56，〈董仲舒傳第二十六〉，頁 2498 載：「子大夫明先聖之業，習俗化之變，終始之序，講聞高誼之日久矣，其明以諭朕。科別其條，勿猥勿並，取之於術，慎其所出。」

¹⁰¹ 「子曰：『射不主皮，為力不同科，古之道也。』」見〔清〕程樹德：《論語集釋》，卷 6，〈八佾下〉，頁 187。

¹⁰² 見朱榮智校注：《新編法言》，〈寡見卷第七〉，頁 227，注 8，注「解科」云：「解，解說。科，科等，古時著書，各有科等。」

¹⁰³ 何建章：《戰國策注釋》，卷 3，〈秦策一〉，〈蘇秦始將連橫說秦惠王章〉，頁 74。

不過，揚雄對於「文本類我」的最大不滿，厥為以利祿之心，作學問之事，故曰：「吾未見斧藻其德若斧藻其棗者也」。¹⁰⁴ 這與《論語》載子曰：「吾未見好德如好色者也」，¹⁰⁵ 實為遙相呼應。本來儒家之學，以成德為宗，故《論語·學而》即記子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，汎愛眾，而親仁。行有餘力，則以學文」，¹⁰⁶ 充分說明了知識居道德之次。揚雄追求的「大人之學」，與現實上博士系統的祿利之路，自難言有共同的價值取向。揚雄所以對博士系統有如此強烈的批判，正由於作為儒者必須別朱紫、辨賢愚，才能真正契合儒家的根本價值。揚雄希望端正教育的目標，區別學者究竟是為利祿而求學，抑是為了個人修養而求學。在《法言·學行》中，揚雄清楚表明：「曰：『大人之學也，為道；小人之學也，為利。子為道乎？為利乎？』」¹⁰⁷ 博士系統強調透過經典文本，來肖似孔子的提案，對於揚雄而言，固不能謂其全然不相應。但文本的類我，究竟是屬於第二義的，因為透過文本體會聖人之心，並非唯一可行之道。

因此，揚雄依先秦儒家的本旨，提倡「人格類我」，認定通過對良師的學習及文化環境的薰習，才可以更為具體地，體會和學習孔子的人格。是以，揚雄的教育理想，具見於《法言》：

螟蠹之子殮，而逢螺贏祝之曰：「類我，類我。」久則肖之矣。速哉！七十子之肖仲尼也。¹⁰⁸

¹⁰⁴ 汪榮寶：《法言義疏》，〈學行卷第一〉，頁 26。

¹⁰⁵ 見〔清〕程樹德：《論語集釋》，卷 32，〈衛靈公下〉，頁 1094：「子曰：『已矣乎！吾未見好德如好色者也。』」。

¹⁰⁶ 程樹德：《論語集釋》，卷 1，〈學而上〉，頁 27。

¹⁰⁷ 汪榮寶：《法言義疏》，〈學行卷第一〉，頁 31。

¹⁰⁸ 汪榮寶：《法言義疏》，〈學行卷第一〉，頁 9。

螟蛉之子義本於《詩經·小宛》，詩云：「螟蛉有子，蜾蠃負之，教誨爾子，式穀似之」。¹⁰⁹ 而揚雄出之以「類我」。「類我」一詞為漢人口語，常以指子尚於其父，而引用於教育之上，則似揚雄為創新的用例。¹¹⁰

不過，以尚或類我為宗旨的教育觀，由於強調以聖與師為標準，很容易導致獨斷與失卻學生自主性的質疑。揚雄對不同層次的類我教育取向，可能引發失卻教育原則的問題，作了深入的反省。我們必須注意，盲從某一價值，除了有一確定不移的摹擬對象以外，更重要的是盲從者決不會被鼓勵，要檢討遵循某一價值觀的原則所在，更不會鼓勵以盲從對象的行為，與他作的道德聲稱作對比。因此，如果「人格類我」的對象——聖人——本身，也可以被放置於他聲稱的道德天秤上，讓跟隨者加以衡量的話，便可以完全排除獨斷的質疑了。揚雄雖高舉儒家之道，但並不排拒任何學者分享儒家的理想，以至於化外之民。其基礎理念則是聖人也是由眾人修養而至的，孔子與常人一般，都要持守相同的道德原則，故曰：「言不慙、行不恥者，孔子憚焉。」¹¹¹ 這無異表示，道德原則的考量，實高於聖人之行事，蓋聖人與求道之君子，無不當持守道德的原則，這便可以化解純以「尚」於聖人言行，而可能出現價值主體迷失的窘境了。如果君子能自行反省而補過，則當不會盲目服從權威，如揚雄《太玄》啐首云：「次七，

¹⁰⁹ 阮元校刻：《毛詩正義》，〈小雅·小宛〉，載《十三經注疏》，卷 12 之 2，頁 451。

¹¹⁰ 「類我」一詞，罕見於先秦典籍，惟《史記·呂後本紀第九》載：「孝惠為人仁弱，高祖以為不類我，常欲廢太子，立戚姬子如意，如意類我」，詳〔漢〕司馬遷：《史記》，卷 8，〈呂太后本紀第九〉，頁 395；《漢書·外戚傳》亦云：「鈞弋子年五六歲，壯大多知，上常言『類我』」。〔漢〕班固：《漢書》，卷 97 上，〈外戚傳第六十七上〉，頁 3956。由是觀之，至於〈小宛〉一詩，漢儒亦常有引用，董仲舒甚至引此詩以斷案，但強調的仍是父子之親，與教育並無直接關係。

¹¹¹ 汪榮寶：《法言義疏》，〈修身卷第三〉，頁 108。

晬辰愆，君子補愆。《測》曰：晬辰愆，善補過也。」（司馬光，《太玄集注》：77）從「君子補愆」、「善補過也」等語，則揚雄完全承認，在君子修養其人格時，必然會面對錯誤，但如能「善補過」，則未嘗不可謂吉兆也。由是觀之，則揚雄把漢代儒家教育的理念，從不同層次的「類我」作昇進，最後以聖凡共同持守的道原則，來化解「摹擬」聖人的獨斷，回歸個人的道德自主性，這種突破才可說是真正承接孔、孟以來的儒家心傳。

陸、結語：揚雄何以在範式衝突漩渦中要作摹擬？

從前述四個不同的領域中，揚雄看到的皆是典範的失墜，「禮失」始有「求諸野」的必要，如果學術典範正在如日方中，則由非核心而欲進入典範，並以之與並行的範式作對照，從而反省其別異，在巨大的學術「風尚」的壓力下，是十分困難的。所以揚雄的典範反思，是建基在「哲人日已遠，典型在夙昔」¹¹²的條件下，正惟「典型」之日遠，於是出現「數典而忘其祖」¹¹³之時。揚雄以清醒的眼光，用「夙昔」對比當下，才会有範式間衝突的困擾，這種經歷反省的學問，才能如朱子謂：「舊學商量加邃密，新知培養轉深沉」。¹¹⁴揚雄由於並非正統學脈出身，他對典範的揣摩和掌握，必須是自身投入參與的「擬」，這也解釋了，何以

¹¹² 文天祥〈正氣歌〉，見鄧碧清譯注，《文天祥詩文選譯》（四川：巴蜀書社，1991年），頁158。

¹¹³ 見楊伯峻編著，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990年），〈昭公十五年〉，頁1373：「籍談不能對。賓出，王曰：『籍父其無後乎！數典而忘其祖。』」

¹¹⁴ 朱熹，〈鵝湖寺和陸子壽詩〉，見郭齊箋注，《朱熹詩詞編年箋注》（成都：巴蜀書社，2000年），頁405。

班固指：

以為經莫大於易，故作太玄；傳莫大於論語，作法言…辭莫麗於相如，作四賦：皆斟酌其本，相與放依而馳騁云。¹¹⁵

對揚雄而言，他未必即想到今人所謂「以摹擬為創新」，但「皆斟酌其本」，才是揚雄的學術精神，在面對當代「典型」的敗落下，才逼使他「相與放依而馳騁」。這與今人的「以摹擬為創新」，頗有主動與被動的差異在。

正因為揚雄對範式衝突的感受能力，遠過於同時學者，而後世學者又難以「共時」的立場理解揚雄，以致揚雄不但在當代「人皆忽之」，甚至後世學者對他的誤解尤深。《揚雄：從模擬到創新的典範》的作者沈冬青也只能說：

揚雄已經脫離一個初學者模擬的階段。他是文學史上在創作過程中「引書以助文」的代表，他最先以司馬相如為模擬對象，卻走出一條與他迥異的道路，這就是他創新的地方。…假使揚雄對相如的模仿沒有「改變了方向」，那麼他的成就或許真的是「無實之可言」、「無所以自立」。但是他做了『壯夫不為』的宣告，改變了他思考的方向…揚雄已成為新的模擬典範。¹¹⁶

沈氏以為揚雄的特徵是，他離開了模擬的對象，另闢新路，而成了新的模擬典範。但就學術史的評價看來，除了少數支持者外，不少的學者都雷同蘇軾的想法，以為「揚雄好為艱深之辭，以文淺易之

¹¹⁵ 班固，《漢書》，卷 87 下，〈揚雄傳第五十七下〉，頁 3583。

¹¹⁶ 沈冬青，〈模仿者還是創新者？〉，載《揚雄——從模擬到創新的典範》，頁 166-167。

說」，¹¹⁷ 不太承認揚雄作為新的學術典範。

這緣於揚雄在面對學術範式衝突的處理，並不如王充一般的止於批評。他是要為互相衝突的範式，找一條可行的出路，這實較諸王充的「放砲」式批評，不必收拾殘局，來得艱難多了。這也是他承繼了孔子對《易》原始宗教傳統的接受，但把價值內核轉化為「德義」，以緩解範式的對立。揚雄選擇了相同的路數，因此，他當不認為屈原是完美的典範，但卻以充滿同情的心，為屈原尋找可行的方案；當他不滿貴遊文學的賦作，不同意文學侍從的職能僅是裝點「鴻業」，他並不如班固以為是「輟不復為」，他把政治主張寄託於四大賦中，表達他的政治理想。當他發現賦的「勸而不止」，是由於把欲望凌駕於藝術欣賞之上時，他提出「文質彬彬」的方案，來緩解先秦「質先於文」，與漢代「詩賦欲麗」的典範衝突。在他不滿西漢諸家《易》，向著與孔子「德義」相反的原始卜筮傾向而趨之時，他不是大聲疾呼，儒家理想與現實的分歧，他是以實驗性的《太玄》，表示「殊塗」可以「同歸」的方向。這在在說明了揚雄把典範衝突，視作一己必須行經的學術歷程。亦由是揚雄的摹擬，就後果 / 效果看來，近於「入室操戈」。¹¹⁸ 但細察其用心，乃揚雄於在範式衝突漩渦內，苦苦掙扎以求解脫 / 解決的心路歷程。假使揚雄不先透過摹擬，以完全把握範式的內核，並能以具體的作品，展示他本人亦是範式中人，則不能說服相衝突的範式，以局內人的身份與當代學人對話。

¹¹⁷ 蘇軾，〈答謝民師書〉，《蘇東坡全集》上冊（台北：世界書局，1964年），頁587。

¹¹⁸ 見范曄，《後漢書》，卷35，〈張曹鄭列傳第二十五〉，頁1207-1208：「時任城何休好《公羊》學，遂著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》；玄乃發《墨守》，鍼《膏肓》，起《廢疾》。休見而歎曰：『康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！』」

「國家不幸詩家幸」¹¹⁹，學人又何其不然，何止於「賦到滄桑句便工」，乃是在飽受範式衝突下，為自己尋得一條可以「安心」的學術道路。揚雄這種曲折的心路歷程，確然並非一般在現存範式庇蔭下的學人，所能深切理解者。事實上，用摹擬或批判來描述揚雄，均僅能得碎斷七寶樓臺的一端，相對於在範式衝突漩渦內奮鬥的揚雄而論，當然是淺乎其言！

揚雄為學界提供的是衝突範式的折中之路。查「折中」者，起《楚辭·九章·惜誦》「令五帝以折中兮，戒六神與嚮服」。朱熹《集注》云：「折中，謂事理有不同者，執其兩端而折其中，若《史記》所謂『六藝折中于夫子』是也。」朱注雖無缺失，但義蘊並未全盡。蓋六藝之需要夫子作「折中」，必因其有學術觀點的殊別（進一步可能是範式的衝突），才有「折中」的需要，但夫子的「折中」，必非各打五十式的折中，誠如《孟子·盡心上》言：「子莫執中，執中為近之，執中無權，猶執一也」。「執中無權，猶執一也」正表示「折中」必賴乎以理念為「權衡」，否則「執中」與「執一」無別。¹²⁰ 即西方的折中主義 (Eclecticism) 原意也是表示「有選擇能力」¹²¹，而不是它把各種不同的觀點無原則地拼湊在一起，沒有自己獨立的見解和固定的立場的「折衷」。¹²² 揚雄以其非核心典範，在

¹¹⁹ 趙翼《題元遺山集》：「身閱興亡浩劫空，兩朝文獻一衰翁。無官未害餐周粟，有史深愁失楚弓。行殿幽蘭悲夜火，故都喬木泣秋風。國家不幸詩家幸，賦到滄桑句便工。」見福建師範大學中文系古典文學教研室選注，《清詩選》（北京：人民文學出版社，1984年），〈題元遺山集〉，頁431。

¹²⁰ 從《孟子》的理念看來，如果缺乏個人的權衡決斷（權），則所謂「執中」，便無異於「執一」，皆屬於偏見之一端而已。

¹²¹ 西方折中主義 Eclecticism，希臘文 *eklektikos*，原意為「選擇的」。詳參 *The Encyclopædia Britannica* 15th edition, (Chicago: Encyclopædia Britannica, Inc., 1998), Volume 4, pp. 352.

¹²² 此「折衷」之義，即前述《孟子》之「執中」而無權之意也。

學問上，有著非時人能具備的「邃密深沉」的反省。惟亦因其「邊緣」的學術與政治地位，使其「孤明先發」¹²³的新思考範式，在東漢年間（以至後世），遽然熄滅，並未受到足夠的重視，於中國學術發展史言，實不能無憾也！

¹²³ 梁·釋僧祐，《出三藏記集》，卷 15 載：「（竺道）生剖析佛性洞入幽微，乃說阿闍提人皆得成佛，于時大涅槃經未至此土，孤明先發獨見迥眾。於是舊學僧黨以為背經邪說，譏忿滋甚，遂顯於大眾擯而遺之。…俄而大涅槃經至于京都，果稱闍提皆有佛性，與前所說若合符契」。見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995 年），第 1288 冊，頁 369。道生尚因《大涅槃經》全譯出，其說為世人理解；至於子雲明銳相當，而斯人尚獨憔悴也！

參考文獻

中文：

- 王青 WANG Qing, 1990, 《揚雄評傳》*Yangxiong Pingzhuan*, 南京 [Nanjing]: 南京大學出版社 [Nanjing University Press]。
- 王弼 WANG Bi, 1987, 《老子道德經》*Laozi Daodejing*, 載《四庫全書》*Siku Quanshu*, Vol. 1055, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 司馬光 SIMA Guang, 1998, 《太玄集注》*Taixuan Jizhu*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 司馬遷 SIMA Qian, 1959, 《史記》*Shiji*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 朱光潛 ZHU Guangqian, 1970, 《文藝心理學》*Wenyi Xinlixue*, 香港 [Hong kon]: 開明書店 [Kaimin shudian]。
- 朱榮智 ZHU Rongzhi, 2000, 《新編法言》*Xinbian Fayan*, 臺北 [Taipei]: 臺灣古籍出版社 [Taiwan guji chubanshe]。
- 朱熹 ZHU Xi, 1987, 《楚辭集注》*Chuci Jizhu*, 香港 [Hong hong]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 阮元 RUAN Yuan, 1997, 《毛詩正義》*Maoshi Zhenyi*, 載《十三經注疏》*Shisanjing Zhushu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 沈冬青 SHEN Dongqing, 1993, 《揚雄——從模擬到創新的典範》*YANG Xiong—cong moni dao chuangxin de dianfan*, 臺北 [Taipei]: 幼獅文化事業公司 [Youshiwenhua shiyegongsi]。
- 吳奇 WU Qi, 2007, 《論「屈原話題」與前漢士人的「不遇情結」》*Lun Quyuanhuati yu qianhanrenshi de buyuqingjie*, 四川 [Sizhuan]: 重慶師範大學碩士論文 [Chunqingshifandaxueshuoshilunwen]。

- 李建中 LI Jianzhong, 1993, 《心哉美矣——漢魏六朝文心流變史》
xinzaimeiyu —— hanweiliuchao wenxinliubian shi, 臺北
[Taipei]: 文史哲出版社 [Wenshizhe chubanshe]。
- 何建章 HE Jianzhang, 1990, 《戰國策注釋》*zhanguoce zhushi*, 北京
[Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 汪榮寶 WANG Rongbao, 1987, 《法言義疏》*Fayanyishu*, 北京
[Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 李學勤 LI Xueqin, 2006, 《周易溯源》*Zhouyi Shuoyuan*, 成都
[Chengdu]: 巴蜀書社 [Bashu shushe]。
- 范曄 FAN Hua, 1965, 《後漢書》*Hou Hanshu*, 北京 [Beijing]:
中華書局 [Zhonghua book]。
- 洪興祖 HON Xingzu, 1983, 《楚辭補註》*Chuci Buzhu*, 北京
[Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 胡應麟 HU Yinglin, 1958, 《詩藪》*Shi Sou*, 北京 [Beijing]: 中
華書局 [Zhonghua book]。
- 班固 BAN Gu, 1962, 《漢書》*Hanshu*, 北京 [Beijing]: 中華書
局 [Zhonghua book]。
- 唐晏 TANG Yan, 1982, 《兩漢三國學案》*Lianghan Sanguo Xuean*,
北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 徐復觀 XU Fuguan, 1975, 《兩漢思想史》*Lianghan sixiangshi*,
香港 [Hong kong]: 香港中文大出版社 [The Chinese University
Press]。
- 徐復觀 XU Fuguan, 2002, 《徐復觀文集》*Xu Fuguan wengi*, 武漢
[Wuhan]: 湖北人民出版社 [Hubei renmin chubanshe]。
- 郭齊 GUO Qi, 2000, 《朱熹詩詞編年箋注》*Zhushi shici biannian
qianzhu*, 成都 [Chengdu]: 巴蜀書社 [Bashu shushe]。

- 章太炎 ZHANG Taiyan, 1998, 《章太炎學術論著》*ZHANG Taiyan xueshulunzhu*, 杭州[Hangzhou]: 浙江人民出版社 [Zhejiang renmin chubanshe]。
- 梁啟超 LIANG Qichao, 2004, 《中國近三百年學術史》*Zhongguo jinsanbeinian xueshushi*, 石家莊 [Shijiazhuang]: 河北人民出版社 [Hebei renmin chubanshe]。
- 陳福濱 CHEN Fubin, 1994, 《兩漢儒家思想及其內在轉化》*Lianghan rujiasixiang jiqi neizaizhuanhua*, 台北 [Taipei]: 輔仁大學出版社[Furen University Press]。
- 陳鼓應 CHEN Guying, 1993, 《道家文化研究》*Daojia Wenhua Yanjiu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 張震澤 ZHANG Zhenze, 1993, 《揚雄集校注》*YANG Xiong jijiaozhu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 曹學佺 CAO Xuequan, 1987, 《蜀中廣記》*Shuzhong Guangji*, 載《四庫全書》*Siku Quanshu*, Vol. 592, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 馮樹勳 FENG Shuxun, 2009, A. 〈陰陽五行的階位秩序——董仲舒的天人哲學觀〉*Yinyang wuxin de weijiezhixu*——DON Zhongshu de tianrenzhexueguan, 《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica*, no.70: 1-27。
- , B. 〈揚雄初仕為郎考〉*YANG Xiong chushiweilangkao*, 《書目季刊》*Shumujikan*, 第 43 卷第 2 期 Vol. 43 no.2: 53-74。
- , 2010, 〈揚雄的美學思想：揚雄對西漢儒家審美觀的反省〉*YANG Xiong de meixue sixiang: YANG Xiong dui xihanrujia shenmeiguan de fanxing*, 《東華漢學》*Donghuahanxue* no.12: 21-50。

- ，2011，〈《太玄》思想儒、道歸趨辨〉*Taixuan sixiangrudaoqubian*，
《師大學報》*Journal of Taiwan Normal University*，第 56 卷第
1 期 Vol. 56 no.1：21-51。
- ，2012，〈《太玄》與《易》的「殊塗同歸」關係〉*Taixuan yu
yi de shututongui guanxi*，《政大中文學報》*Zhengda zhongwen
xuebao* no.17：51-92。
- 程大昌 CHEN Dachang，1987，《雍錄》*Yonglu*，載《四庫全書》
Siku Quanshu，Vol. 587，上海 [Beijing]：上海古籍出版社
[Shanghai guji chubanshe]。
- 黃中模 HUANG Zhongmo，1982，〈揚雄的《反離騷》及其引起的
論爭〉*YANG Xiong de Fanlisao jiqi yinqi de lunzheng*，《江漢
論壇》*Jiangxiluntan*，6：41-46。
- 揚雄 YANG Xiong，1987，《揚子雲集》*Yangzi Yunji*，載《四庫全
書》*zai Siku Quanshu*，Vol. 1063，上海 [Shanghai]：上海古籍
出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 程樹德 CHENG Shude，1990，《論語集釋》*Lunyu Jishi*，北京
[Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。
- 楊伯峻 YANG Bojun，1990，《春秋左傳注》*Chunqiu Zuozhuan zhu*，
北京 [Beijing]：中華書局 [Zhonghua book]。
- 福建師範大學中文系古典文學教研室 Fujian shifandaxue
zhongwenxi gudianwenxue jiaoyanshi，1984，《清詩選》
Qingshixuan，北京 [Beijing]：人民文學出版社
[Renminwenxue chubanshe]。
- 雷瑄 LEI Jin，1985，《箋註劍南詩鈔》*Jianzhu jiannan shichao*，台
北 [Taipei]：文史哲出版社 [Wenshizhe chubanshe]。
- 鄭文 ZHENG Wen，2000，《揚雄文集箋注》*YANG Xiong
wenjijianzhu*，成都 [Chengdu]：巴蜀書社 [Bashu shushe]。

- 蔣祖怡 JIANG Zuyi, 1995, 《詩品箋證》 *Shipin qianzheng*, 鄭州 [Zhengzhou]: 中川古籍出版社 [Zhongchuan guji chubanshe]。
- 黎靖德 LI Jingde, 1986, 《朱子語類》 *Zhuzi Yulei*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 劉韶軍 LIU Shaojun, 1996, 《太玄校注》 *Taixuan jiaozhu*, 武昌 [Wuchang]: 華中師範大學出版社 [Huazhong shifan daxue chubanshe]。
- 鄧碧清 DENG Biqing, 1991, 《文天祥詩文選譯》 *Wentianxiang shiwenxuanyu*, 四川 [Sichuan]: 巴蜀書社 [Bashu shushe]。
- 錢穆 QIAN Mu, 1989, 《兩漢經學今古文平議》 *Lianghan jingxue jinguwen pinyi*, 臺北 [Taipei]: 東大圖書有限公司 [Grand East Enterprise Ltd.]。
- 蕭統 XIAO Tong, 1987, 《文選注》 *Wenxuanzhu*, 載《四庫全書》 *Siku Quanshu*, Vol. 1329, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 簡宗梧 JIAN Zongwu, 1980, 《漢賦源流與價值之商榷》 *Hanfu yuanliu yu jiazhi zhi shangque*, 臺北 [Taipei]: 文史哲出版社 [Wenshizhe chubanshe]。
- 嚴可均 YAN Kejun, 1958, 《全上古三代秦漢三國六朝文》 *Quan Shanggu Sandai Qinhan Sanguo Liuchao Wen*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。
- 蘇軾 SU Shi, 1964, 《蘇東坡全集》 *Sudongpo Quanji*, 台北 [Taipei]: 世界書局 [Shijie shuju]。
- 釋僧祐 SHI sengyou, 1995, 《出三藏記集》 *Chusanjangjiji*, 載《續修四庫全書》 *XuXiu Siku Quanshu*, 上海 [Shanghai]: 上海古籍出版社 [Shanghai guji chubanshe]。
- 蘇輿 SU Yu, 1992, 《春秋繁露義證》 *Chunqiu Fanlu Yizheng*, 北京 [Beijing]: 中華書局 [Zhonghua book]。

蘭壽春 LAN Shouchun, 2007, 〈「詩人之賦麗以則」辯證——簡論揚雄賦論的影響和意義〉 Shirun zhi fuliyize bianzheng——jianlun YANG Xiong fulunde yingxiang han yiyi, 《龍岩學院學報》 *Longyanxuebao*, 第 25 卷第 1 期 Vol. 25 no.1 : 50-53。

龔克昌 GONG Kechang, 1985, 〈揚雄賦新論〉 YANG Xiong fuxinlun, 《中國古典文學論叢》 *Zhongguo gudianwenxue luncong* 第 2 輯 Vol. 2, 5-23, 北京 [Beijing]: 人民文學出版社 [Renminwenxue chubanshe]。

西文：

Kant, Immanuel. 1933. *Immanuel Kant's critique of pure reason*. Trans by Norman Kemp Smith. London: Macmillan.

From Simulation to Innovation: Yang Xiong's Critique of Different Paradigms in Han Dynasty

FUNG Shu-Fun

Department of Literature and Cultural Studies,
The Hong Kong Institute of Education
Address: 10 Lo Ping Road, Tai Po, N. T., Hong Kong
E-mail: sffung@ied.edu.hk

Abstract

There are different comments about Yang Xiong 揚雄. Some scholars claim that most of Yang Xiong's works follow and simulate his former scholars and writers, when others claim that he is the critical pioneer of academic circle in Han Dynasty. In my opinion, Yang Xiong is not a radical critic. He attempted to understand the opposite paradigms and advance new ideas of the paradigms. In fact, he launched into different paradigms directly and found out the innovative solutions with his personal experience.

My study investigates Yang Xiong's critique of four paradigms, including Qu Yuan 屈原, Sima Xiangru 司馬相如, *Yi* 《易》 and "Lei

Wo'類我 ("similar to me") the Chinese traditional education theory. The present thesis focuses on Yang Xiong's critique which is the process of going from simulation to innovation, and the critical formation of Yang Xiong will be shown in this article.

Keywords: Yang Xiong, Critique, Simulation, Innovation, Paradigm, Han Dynasty

