

〈滬港洋場的「病丑狂孽」——張愛玲《傳奇》人物的劣根性〉，張錦華，
《中國現代、當代文學研究》，1990，12期。

《張愛玲小說的女性世界》馬冬梅，一九九二，政治大學中文所碩士論文。

品評的意義（一）

· 北台，二八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，二八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，三八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，三八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，三八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，三八八一，張皇，張愛玲《文藝》

· 北台，四八八一，張皇，張愛玲《文藝》

書事的意義（二）

· 北台，三八八一，張大，品水《爾雅別小韻》

· 北台，〇八一，張大，知閣貼《古今全》

· 北台，三八八一，張大，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，五八一，張大，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，六八一，田黃，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，六八一，田黃，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

辭書卷（三）

· 北台，六八一，田黃，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，二八一，文志，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，五八一，文志，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 北台，五八一，田黃，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

文辭評語（四）

· 《爾雅別小韻》：張大，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 限 0，8801

· 《爾雅別小韻》：張大，爾雅別小韻《爾雅別小韻》

· 限 01，9801

試比較老子與王弼的

「道」

吳瑞文 *

一、前言

魏晉時期無疑是中國思想史中極具特殊性格的一個環節，這一時代的政局動盪不安，漢末的軍閥割據，造成連年戰禍，漢朝終究為曹丕所篡，而演成了三國鼎立的對峙狀態。而最後，魏竟也步上漢代後塵，自己也為晉所取代。當朝儒生目擊世變，而恥於出仕；學術界也由「通經致仕」的入世態度，轉為傾向出世的精神面。陳榮捷先生指出：

許多正直之士不肯出仕如此腐敗的政府，其他人士則為了尋求自由及安全，而傾向於追求超越價值。結果整個思想運動就以超越性質為特色，而這種超越性質重點就是擺在無、虛、及本體界的。（註一）

由兩漢到魏晉，除了「清議」到「清談」這一形式上標誌著士人疏離政治現實的情況外；對傳統「六經」的拋棄也顯示出魏晉時代的知識份子自覺的由「章句訓詁」之學轉而追求更超越的形而上的學理之探討。

* 中國文學系大學部 87 年畢；現為碩士班研究生。

註一：請參閱陳榮捷先生所編著《中國哲學文獻選編·下冊》（臺北：巨流圖書公司，民國八十二年六月一版一刷），頁四三五。

可見，魏晉玄學本身內化著一個積極的反動力量，不僅反抗經學本身繁瑣不堪的學問；另一方面，也反抗著自漢武帝時董仲舒罷黜百家，獨尊儒術後勾勒成的「儒學宗教化」的變形儒家思想。「天人感應」之說已不能對人事變遷做出令人滿意的合理解釋。因此，在思想上的反動，便是高舉出在先秦時便足以與儒家相頡頏的「道家」之說，藉由道家的典籍，透過魏晉玄學家自己的體認、領悟，而和漢代以來的「儒教」（註二）一爭雄長。

更重要的，魏晉玄學家有鑒於兩漢以來雜揉陰陽五行的儒學已使得哲學向下淪落為迷信讖緯、符應的「儒術」；乃試圖在形而上的一面尋找足以突破此一迷障的進路。例如：漢代相信符瑞、星象、天人交感，所以極為重視現象界的事物（地震、旱災、水災等）；但是，相反地，魏晉玄學家卻直接透視現象本身，進而描述時空之上的究極本體。在先秦諸子的學說中，真正能說較具有形而上學的理論及架構者，只有老莊一派的「道家」；而魏晉玄學家也企圖利用道家既有的概念：無、有、玄……等等以建構出一套符合該時代潮流的思想體系。而這也同時意味著：魏晉時期的玄學家已然賦予了這種種概念新的詮釋，他們「以述為作」地透過對「三玄」：《易經》、《老子》及《莊子》的注疏來闡發一己的思考方式與思想路數。

本文的寫作，即著眼於此；筆者淺見以為，藉由比較的角度，確是可以深入論題本身之「本質性」的差異，有助於吾人對此某一論題的理解與融貫。因此，筆者試圖比較《老子》及王弼《老子注》二者之間，王弼究竟在對「道」這一最高本體的理解上，有著怎樣的差異。

二、「道」的內涵範圍比較

「道」這一概念本身即有非常廣大的內涵範疇，而且也不斷地在各階段的中國思想分期中展現其各自的性格、趨向。

先秦諸子之中，儒家、道家均有關於「道」的一些討論，然而真正能以「道」為其中心概念者，也只有屬於老、莊一派的道家。在《老子》八十一章之中，

註二：馮友蘭先生認為「儒教」之「教」實可分為兩方面來說明。其一，是「教育」之教；其二，是「宗教」之教。本文所引，乃指漢儒神秘化之宗教性儒學。請參閱氏著《中國哲學史新編·四》（臺北：藍燈文化事業股份有限公司，民國八十年十二月初版），頁二二六。

提到「道」這個字的章節就有十六章，佔了近五分之一；（註三）本節所著眼的重心在於：就《老子》原文及王弼所撰《老子注》二者「道」的內涵範疇而言，王弼是否有相應的了解？抑或有所發揮？

《老子》開頭第一章即直接談到「道」的內涵：

道可道，非常道；名可名，非常名。無名天地之始，有名萬物之母。故常無欲，以觀其妙；常有欲，以觀其微。此兩者同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。（註四）

本章所最引人爭議的，乃是章節句讀的問題。歷代注釋《老子》的學者，對於首章的句讀大致有著兩種不同的文字點讀。以上引文，乃本於王弼之言，以「有名」、「無名」；「有欲」、「無欲」點讀。另一種方式的點讀，則著重於上文以「無，名天地之始；有，名萬物之母」來點讀，下文也順此以「常無」、「常有」為點斷。後說以王安石之注為代表；近代學者之中，俞樾、高亨、嚴靈峰、陳鼓應等均主此說。（註五）

以上所述句讀的點斷，直接關乎對老子思想中「道」的理解。王弼注《老子》第一章言：

凡有皆始於無，故未形無名之時，則為萬物之始。及其有形有名之時，則長之、育之、亭之、毒之，為其母也。言道以無形無名始成萬物，萬物以始以成而不知其所以然；玄之玄也。（註六）

依王弼所言，宇宙天地中一切有形有名的事物，其最後根源均來自「無」，而在「無」未嘗賦予形軀之前，乃是萬物之根本，所謂「有物混成，先天地生」。而在萬物成其具體事物之後，又得到「道」的生長、養育，所以「道」是萬物之母。

若是後一種句讀，依陳鼓應先生所言，「無」與「有」均是用以指稱「道」

註三：同註一，頁二二四。

註四：見《王弼集校釋》（臺北：華正書局，民國八十一年十二月初版），頁一。

註五：各家說法，請見俞氏著《老子平議》；高氏著《老子正詁》；嚴氏著《老子達解》。王安石之《老子注》則見嚴靈峰先生所輯校之《老子崇寧五注》。陳鼓應先生著《老子今註今譯》。

註六：同註四。

的異稱。(註七)而以「無」、「有」來指稱「道」，乃是為了說明「道」由無形質落向有形質的過程。

筆者以為，這一問題可由義理方面加以考察。《老子》首章，主要在於闡明形上的道體；老子以為，「道」是創生宇宙的根源，因此〈二十五章〉言：

有物混成，先天地生，寂兮寥兮，獨立而不改，周行而不殆，可以為天下母，吾不知其名，字之曰道。(註八)

這一個先天地而存在的道體，強予之一個指稱，則稱之為「道」。而這「道」又並非實體的存在；〈二十一章〉中提到：

道之為物，惟恍惟惚。恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信。(註九)

首先，筆者要指出的是，所謂「道」之為「物」的「為」，並非指「道這一個物體」，而是指「道」作用於物；亦是指陳「道」之發用流行，乃是即體即用，體用不二的「道體」。而再回到首章的「無」、「有」二者而言，「道」的體可以稱之為「無」，而「道」的用即可以稱之為「有」。所以「無」與「有」在《老子》一書中均為「道」的代稱。其中的差別是：「無」為道之「體」而「有」為道之「用」。

而王弼所注，僅著眼於「無」、「有」概念之分立，〈第一章注〉又曰：

萬物始於微而後成，始於無而後生。(註十)

〈第四十章注〉又言：

天下之物，……以無為本。(註十一)

《老子指略》也提到：

夫物之所以生，功之所以成，必生乎無形，由乎無名。無形無名者，萬

註七：請參見陳鼓應先生所著《老子今註今譯》（臺北：商務印書館，民國八十一年十二月修訂版第十五次印刷），頁五一。

註八：同註四，頁六三。

註九：同註四，頁五二～五三。

註十：同註四，頁一。

註十一：同註四，頁一一〇。

物之宗也。(註十二)

由以上引文，均可明白地指出，王弼以「無」這一概念，與「有」作一明顯的區隔，進而標舉出「崇本息末」的理論框架。所謂「本」，依王弼對《老子》的體悟，乃是以「無」為本。《晉書·王衍傳》曰：

魏正始中，何晏、王弼等祖述《老》、《莊》立論，天地萬物皆以無為本。(註十三)

就「崇本」而言，王弼把原本具有體用不二義的「道」抽換了概念下的內涵，而成為只是一個「無」而不「有」的本體。但若是依王安石的句讀，則「此兩者同謂之玄」的兩者，可說就是「無」及「有」。

「無」與「有」既然是「道」的代稱，那麼王安石的斷句方式可以得到一個恰切的解釋；因為，既然「道」乃是先天地而生，則以「無」來形容天地未生之前的混沌狀態是極貼切而合理的，也因而可稱之為「天地之始」；再就「道」創生萬物之根源而言，便可以稱之為「萬物之母」。因此，「道」就「有」、「無」兩方面而言，乃是「同出而異名」，又可名之為「玄」。這個「玄」字，筆者淺見以為，乃老子用以描述「道」本身所涵具「體用不二」的深遠意義。陳鼓應先生指出：

可見老子所說的「無」是含藏著無限未顯現的生機，「無」乃蘊涵著無限之「有」的。「無」與「有」並不是對立的，更不是矛盾的，乃一貫的，相連續的，只在於表示形上的「道」向下落實而產生天地萬物時的一個活動過程。(註十四)

因此，從「體」上而言，從「隱藏著」的生機而言，可以以「無」為天地之始；從「用」上而言，從「顯現著」的生命而言，可以以「有」為萬物之母。

小結前面所言，筆者試圖說明：老子本文中的「道」具有「體用不二」的內涵，因而可以稱「有」、「無」二者同出於「道」卻各有不同之名；但是，王弼的注解則傾向於以「無」來代替「道」之全部內涵，「道」之中的「有」乃成為形下的現象指稱，不再可以和「無」相並舉。

註十二：同註四，頁一九五。

註十三：同註四，頁六四七。

註十四：同註七，頁五一。

三、「道」的本體地位比較

老子思想是以「道」為最高本體，天地萬物是由「道」產生的。〈第四章〉說：

道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗。(註十五)

而〈五十一章〉又說：

道成之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。(註十六)

因此，老子的「道」，具有「萬物之宗」的一切存在萬物之根源的特性；同時，也是成就宇宙萬物的開始。

而王弼的宇宙最高本體已轉化為「無」，「有」成為形而下的具體事物。〈第四十章注〉說：

天下之物，皆以有為生。有之所始，以無為本。將欲全有，必反於無也。
(註十七)

天下之物，也就是現象界實存的萬「有」，這「萬有」的來源乃是本於「無」，「有」是依賴於「無」才存在。王弼的《周易·復卦》注說：

天地雖大，富有萬物，雷動風行，運化萬變，寂然至無是其本矣。(註十八)

這就是表示，世界的本體是「無」，「有」只是「無」表現在外的現象。

在《老子》原典中，上文已論述了「道」所具有的「無」、「有」兩範疇乃是「道體」之一體兩面。老子的「道」乃是透過「有」、「無」兩個環節來開顯，由「道體」開出「道用」。探討道體與道用之間的關係，亦即探討「道本身」(本體、無)與「可道之道」(宇宙、有)的關係。由道體而趨道用，可以表現出老子思想與王弼注解《老子》時二者之間的差異。〈四十二章〉說：

註十五：同註四，頁十。

註十六：同註四，頁一三六～一三七。

註十七：同註四，頁一一〇。

註十八：同註四，頁三三七。

道生一，一生二，二生三，三生萬物。(註十九)

就老子而言，「道」本身是一個「存有活動」的指稱詞，「有」與「無」均是同樣出自於這個「存有活動」，是「道」所藉以顯發的兩個環節。王弼〈第四十二章〉注說：

萬物萬形，其歸一也。何由致一？由於無也。由無乃一。(註二十)

但是，王弼既以「無」為「道」之所有內涵，把「有」拉落為現象界之「萬有」，原本即體即用的「道」乃成為一個純體的「無」。老子的「有」，是「道生一，一生二，二生三，三生萬物」時所顯現出一連串的分殊化與複雜化的「歷程」；亦即老子之「有」，非實指萬物之「有」，而是足以和「無」相提並論的「形上」之「有」。老子所謂一，所謂二，所謂三均是「形上之有」的歷程，在道家思想中，最根本的「道」即具有「無」及「有」兩方面。而「道」在開顯為「形上之有」時，才出現了陰／陽、動／靜……等等對立元。而這些對立元的互動，便產生了宇宙萬物(這才是王弼所言之「有」)。如此，歷經分殊化、複雜化而生發萬物，才不致流於創造論的「無中生有」。

就以上所言，相形之下，王弼在以「無」為「道」之所有內涵之後，便無法解釋「無」藉由什麼，或「無」藉由怎麼樣的過程來創生萬物；因此，當王弼提出以「無」為本，以「有」為末的「崇本息末」之說，其中也自包涵了「無中生有」的概念，便引起了裴頠及郭象的批評；裴頠言：

夫總混全本，宗極之道也。(註二一)

所謂「群本」，即指萬有本身，萬有本身就是世界本體，宇宙只是總括一切萬有的存在，也就是所謂最高宗極的「道」。這便否定了王弼「欲將全有，必返於無」的思想。郭象則提出「獨化論」來反駁王弼之言：

無既無矣，則不能成有；有之未生，又不能為生。然則生生者誰哉？塊然自生耳。(註二二)

「無」就是什麼都沒有，因此「無」就不能生「有」；那麼「有」是怎樣

註十九：同註四，頁一一七。

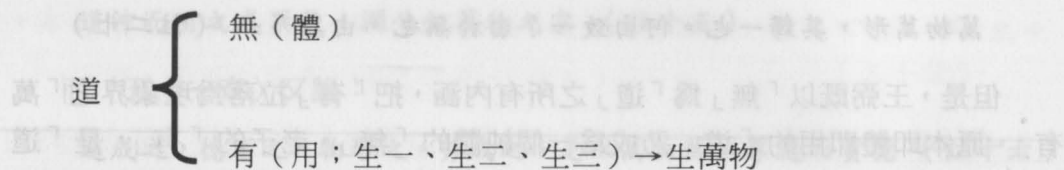
註二十：同前註。

註二一：見《晉書·裴頠傳》引〈崇有論〉。

註二二：見郭慶藩著《莊子集釋》(臺北：天工書局，民國七十八年九月出版)，頁五〇。

產生的呢？郭象認為是萬物自生自化的。（註二三）

綜言之老子的「道」具備「有」、「無」兩環節，作為一個最高本體，則是一個「存有活動」，不但可以說明「道」是超越的，又可以說明「道」如何生發天地萬物。大致可以圖示如下：



而王弼的最高本體「道」即是「無」，由「無」以統攝萬物之「有」，可以圖示如下：

道（無）→萬物（有）

王弼的理解，就優點而言，在於以一個形上的本體，替代了兩漢以來的人格天，打破了宗教化儒學的迷思。但是，王弼對老子的思想，在「道」的體認上，並無相應的了解；「即體即用」的「道」在王弼的注解下成為一無所有的「道」，也引起了後來裴郭二人提出「崇有」、「獨化」等理論加以抨擊。純粹是「無」的「道」如何能生發萬物，王弼也無法解答，造成了他哲學理論上的困境。

四、「道」的創生作用比較

前文淺論了「道」這一概念，就「本體」而言，老子所謂的「道」與王弼所謂的「道」並不是完全等同的。而本節所要論述的問題是：王弼對《老子》書中「道」的創生作用是否有所闡發。

在《老子》書中，曾多次提及「道」創生萬物。〈第十章〉中說：

生之，畜之，生而不有，為而不恃，長而不宰，是謂玄德。（註二四）

〈三十四章〉說：

註二三：關於裴頠與郭象對王弼所提出的批評，筆者另有專文〈試論魏晉玄學中本體論的轉折—由王弼到郭象〉加以探討。

註二四：同註四，頁二三～二四。

大道汜兮，其可左右。萬物恃之而生而不辭，功成不名有，衣養萬物而不為主。（註二五）

老子認為萬物生長的過程是來自於「道」。而在「道」生養萬物之後，又內化兒成為萬物各自之性；當「道」分化為萬物時便稱為「德」，所以「萬物莫不尊道而貴德」。「道德」之所以尊貴，乃是由於「道」不干涉萬物的成長活動，而順由萬物自我化育、自我完成，絲毫不加以外力之限制與阻擾。

老子所言「道」之生，似乎尚未明言「道」之創生萬物的作用到底具有怎樣的性質。老子之言，只著重於描述宇宙之如何「生成」的次序問題。而至於提及「道」生萬物的「目的」時，也只有提到「生而不恃」、「長而不宰」、「功成不名有」等等模糊的講法。

就「道」這一本體的「創生作用」而言，王弼則有深入的詮釋。〈第十章注〉說：

不塞其源，不禁其性。不塞其源，則物自生，何功之有？不禁其性，則物自濟，何為之恃？物自長足，不吾宰成，有德無主，非玄而何？凡言玄德，皆有德而不知其主，出乎幽冥。（註二六）

「道」在老子、王弼的心目中，並不是一個「物質」性的元素；也並非如基督教一般是一個萬能的造物主；更不是兩漢董仲舒所認為的「人格天」。而是一個不可形，不可聞的「道體」。「道」創生萬物並不具有意識性，也不具有目的性；所以老子才會說「生而不有，為而不恃，長而不宰」；王弼更進一步說「道」創生萬物是「不塞其源，不禁其性」，明白指出「道」的創生是不期然而生，無目的性，也無佔有之意欲。在「道」的生成過程中，完全是自然，的萬物的成長活動亦完全是自由的。所謂「不塞其源，不禁其性」的「不」，乃是「道」完全放任的描述，「道」本身既無意識之可言，也就無所謂「不塞」或「不禁」。牟宗三先生說：

不塞不禁，則物自生、自濟、自長足。此亦是「道生」之消極表示。「道」者，只是開其源，暢其流，讓物自生也。此是消極意義的生，故亦曰「無生之生」也。然則道之生萬物，既非柏拉圖之「造物主」之製造亦非耶教之上

註二五：同註四，頁八六。

註二六：同註四，頁二四。

帝之創造，且亦非儒家仁體之生化。(註二七)

所以，就「本體」之創生意義而言，王弼將老子的「生」賦予了一個更深刻的意義，即牟先生所謂「無生之生」。這一詮釋，更能切合道家對「道」之創生作用之理解。儒家的「仁體」，本身具有積極性地創造萬物的能力，即《易經·繫辭傳》所謂的「生生之謂德」，是「實有形態」的形上本體。而道家所言之「沖虛至德」則是「境界形態」之實現原理，(註二八)此為儒、道論及「本體」及宇宙論上的本質性差異。

綜合上述所言，就「道」之創生作用來看，王弼對老子之思想較有一相應的了解，同時也廓清了「道」之生所不同於儒家的基本差異所在。

五、結論

綜上所述，筆者試下一結論：

首先，就「道」的內涵範疇來看，老子的「道」具有「無」、「有」兩個屬性；但是，王弼對此「道」的看法，則是以「無」去抽換「道」所涵括的意義，「有」在王弼的思想中成為萬物之代稱，由原本的「形上之有」掉落為「形下之有」。

其次，就「道」的本體地位來看，老子的「道」既已涵括「有」、「無」二者，此二者乃用以顯豁「道」本身既可為最高本體，又可為萬物創生源始的二重性格，也就是「即體即用，體用不二」。然而王弼的「道」既然是一個純然的「無」，則緊接著的「無」中如何生「有」的問題便突顯其重要性；顯而易見的，王弼的「無」近似於牟先生所言基督教上帝創造萬物的「無中生有」；而王弼既不承認一個超越的「上帝」，又認定一切萬物來自「無」，因而開啓了「有」、「無」之間關於「最高本體」的爭論。也在王弼的思想體系中形成了一個理論無法自圓其說的困境。

最後，就「道」的創生作用而言，先秦乃至於兩漢的老莊哲學多著重於宇宙生成論的探討。湯用彤先生在提到漢代學術思想與魏晉玄學的差異時提到：

註二七：請參閱牟宗三先生所著《才性與玄理》（臺北：學生書局，民國八十二年二月修訂八版十七刷），頁一六二。

註二八：同前註。

玄學與漢學差別甚大。簡言之玄學蓋為本體論，而漢學則為宇宙論或宇宙構成論。(註二九)

因此，先秦，兩漢對宇宙論的探討多著重於「生成」；但是王弼則直接掌握了「道」這一本體。因此，在論及「道」之創生義時，乃能本著「道」的性格，而有「不塞不禁」的說法，突顯出道家宇宙論中「不生之生」的特質。就此而言，王弼在對「道」之創生義上有相應於老子的理解。

沈從文曾是中国作家中話語文學界呼聲最高的一位，也許從五四新文學運動的角度去檢視沈從文的文學功績是得不足道的，但以文學藝術而論，他的作品是歷久不衰的。沈從文在中國文學上的重要性，不單只體現在其批評文字和諷刺作品上，更體現在他豐富的想像力和對藝術的誠摯中。若把他的早期作品和後來的改正本或其他同時期的作品比較一下，那麼，令我們感到訝異的，不只是他藝術方面的成長，還有忠於藝術的精神。(註一)其中最能表現他長處的，是他那種憑特佳的記憶，隨意寫出的景物和事件，能不著痕跡輕舉的幾筆就把一個景色的神髓或是人類微妙的感情狀態勾勒出來。他這方面的功夫，直追中國的大詩人和大畫家，是現代作家中的難得。

沈從文的散文與小說同時成熟的，到三十年代，沈從文散文創作的獨特風格已經確立，自成一家。它從另一個側面印證沈從文認識與把握人生的方式，其藝術風格與他的小說相互補充。由於散文本身的特點，沈從文對社會人生的認識在散文

註二八：請參閱湯用彤先生所著《魏晉玄學論稿》收錄於《魏晉思想》乙編三種（臺北：里仁書局，民國八十一年八月初版），頁六八。

參考書目：

- 《魏晉思想史》，許抗生著，臺北：桂冠圖書公司，一九九五年一月初版二刷。
 《魏晉哲學》，周紹賢、劉貴傑著，臺北：五南圖書出版公司，民國八十五年七月初版一刷。
 《老莊研究》，胡楚生著，臺北：學生書局，民國八十一年十月初版。
 《王弼》，林師麗真著，臺北：東大圖書公司，民國七十七年七月初版。
 《玄學通論》，王葆玟著，臺北：五南圖書出版公司，民國八十五年四月初版一刷。
 《魏晉玄學探微》，趙書廉著，河南：河南人民出版社，一九九二年十二月第一版第一刷。
 《道》，張立文等著，北京：中國人民大學出版社，一九八九年三月第一版第一刷。
 《新哲學概論》，陳俊輝編著，臺北：水牛出版社，民國八十年十月初版。
 《老子的形上思想》，沈清松著，收錄於《哲學與文化》第十五卷第十二期，民國七十七年十二月。

《湘行散記》中的世界

——兼論沈從文的散文創作

曾秀萍 *

壹、沈從文散文的藝術風格

沈從文曾是中國作家中諾貝爾文學獎呼聲最高的一位。也許從五四新文學運動的角度去檢視沈從文的文學功效是微不足道的，但以文學價值而論，他的作品是歷久不衰的。沈從文在中國文學上的重要性，不單只建築在其批評文字和諷刺作品上，更建築在他豐富的想像力和對藝術的誠摯中。若把他的早期作品和後來的改正本或其他同時期的作品比較一下，那麼，令我們感到訝異的，不只是他藝術方面的成長，還有忠於藝術的精神。（註一）其中最能表現他長處的，是他那種憑特佳的記憶，隨意寫出的景物和事件，能不著痕跡輕輕的幾筆就把一個景色的神髓或是人類微妙的感情脈絡勾劃出來。他這方面的功夫，直追中國的大詩人和大畫家，是現代作家中的翹楚。

沈從文的散文與小說是同時成熟的，到三十年代，沈從文散文創作的獨特風格已經確立，自成一家。它從另一個側面印證沈從文認識與把握人生的方式，其藝術風格與他的小說相互補充。由於散文本身的特點，沈從文對社會人生的認識在散文

* 中國文學系大學部 86 年畢；現為碩士班研究生。

註一：夏志清：《中現代小說史》，台北：傳記文學八十年十一月十五日出版，頁二二五。