

荀屈創立賦體、漢世昌明大盛、魏晉六朝「變而為俳」、唐宋「變而為律，又變而為文」、「及元而始不列科目」，以闡發當世賦頌之意。由此發端，古體派如程廷祚、孫梅或論騷賦統緒，或論荀屈下及唐宋，全然以史的線索通貫其賦體、賦藝。而律體學者也一變前人為實用僅談律法之局限，始將理論建立於對律賦史的認識。如李調元《賦話》卷一所云「（唐初）不試詩賦之時，專攻律賦者少。大曆貞元之際，風氣漸開，至大和八年雜文專用詩賦，而專門名家之學樊然競出矣」一段對唐律賦史的研究，卷五有關「宋初人之律賦最夥者」、「宋人律賦篇什最富者」之兩段對宋律賦史的研究，極為翔實。緣於由「史」出「論」，故更進於賦家賦藝之批評，則顯得見解深厚而精警。第三，清代賦學鑒賞，是由律體派開創并影響古體派學者，形成其賦學鑒賞理論體系。在清代律賦學家中，固有魏謙升分品論律之形式論著與汪廷珍由律法探討風格之賞析論著，但最有價值的還是李調元對唐宋金元明五朝、孫奎對唐宋兩代、林聯桂對清人律賦研究撰寫的「賦話」。而他們在建立律賦鑒賞系統過程中發表的如「精峭取致」、「旁渲力透」、「攻堅破硬」、「輕撚浮彈」類的精妙評語，亦潛入古體派賦論。如劉熙載論古賦象物「按實肖像易，憑虛構像難。能構像，像乃生生不窮矣」（《賦概》），即明顯取法律體派有關體勢「虛實」之論。而清代賦學正是在古、律之爭鋒與會通中留下了最後的輝煌。

自唐迄清歷時長達十二世紀的古、律之辨與賦體之爭，既受歷朝政治文化之隆替、考賦制度之興衰的影響，又標志了賦家在賦體經漢魏以後整體衰落態勢下的創作自拯與理論反思；這是唐以後賦史的演進軌跡，也是中國古代後期賦學的價值所在。

選賦所見賦學之思想與體類

游志誠

彰化師範大學國文系

一、序論

這篇小論，要談賦體的思想問題。而所謂思想，是按著「諸子百家」之分類而說。簡言之，賦一開始，要求「諷諭」功能，以助當位者「補察時政」，這時，可稱之儒家思想。但像〈鵬鳥賦〉、〈大人賦〉、〈仙賦〉等賦作，滿紙異想，頗作飛天之思，一派出世蹈空的景象，就不能說是儒家，而得以改稱道家或道教。

所謂賦體的思想指的就是這些。而現在的問題，便是追究賦體有那些思想？更重要的，則是那些思想的判讀與解釋，以及伴隨這樣的解釋所必須具備的研究方法如何之問題？茲先從兩條資料談起：

第一條是見於最近有大陸學者畢庶春出版的《辭賦新探》乙書，其中有文〈論「遠遊」〉，即用「思想史」之方法與角度談論《楚辭·遠遊》今本冠以屈原作，若自〈遠遊〉篇中文句考證，在「關鍵字」與「關鍵概念」二者多有不符。若「得一」、「真人」、「諸仙

1 思想史乙詞，歷來每與哲學思想混用。自七十年代以來，徐復觀、余英時乃有意從西方理論引進而作論述。余英時《歷史與思想》乙書風行七十年代台灣學界，主要以柯靈的「歷史哲學」為據，全書屢言儒道法思想，清代思想史，紅樓夢思想。但找不到為「思想史」下定義的一段文字。徐復觀《中國思想史

之名」等，均只出現於〈遠遊〉，不見於《楚辭》其它各篇，畢庶春因據以判定〈遠遊〉非屈原作，認為只有西漢文景之際的文人始有可能。畢氏云：

綜上所述，則遠遊前半部份大引道家之言，因而，異于屈宋之作。後半部份因襲離騷神遊描寫，因而，同于屈作。遠遊同一異，一因一革，別于屈宋而暗合于西漢之作，原因何在？（《辭賦新探》，頁93）

讀此，好一句「原因何在」？此正是賦體思想研究的一大空白，亟待學界深入探討。順此一問，吾人可再續追者，遠遊真的是道家思想嗎？抑是道教？又或二者俱不是？當為西漢盛行的黃老之想？

畢文在驗證〈遠遊〉合於西漢思想時，所舉的西漢典籍如《韓詩外傳》、《史記》、《淮南子》等，認為這些典籍中，用「諸仙之名」及「真人」一詞，「屢見不鮮，俯拾即是」。（同前引書，

論集》也以「思想史」為重心，有論思想史的方法與態度，曾對思想下定義，引戴東原說：「義理者，文章考覈之源也。熟乎義理，而後能考覈，能文章。」徐氏據以謂義理者，可以泛解作「思想」（頁3）。案：以中文詞彙而言可說得通。但徐說把「觀念」與「思想」混用。有謂「每一思想家所用的觀念名詞，主要是由他自己的思想系統來加以規定的」云云。（頁四）可見「觀念史」與「思想史」微有小異。對此二者提出辨別者，七十年代學者林毓生《思想與人物》乙書首次提出。在一篇〈不以考據為中心目的之人文研究〉之論述中，謂「什麼是分析式思想史？什麼是敘述式思想史？什麼是思想史？什麼是觀念史？」（頁274）即可知思想史與觀念史的小同異。案此一學術概念及方法應追溯到勞伯傑依（Arthur O. Lovejoy 1873-1962）在三十年代的名作《存在之鏈：觀念史研究》乙書之本義。勞氏以「觀念」不同於哲學之「統一」（unit-idea）而存在於個別文學家之辯證，由哲學之主要概念如「自然」，會在每一時代每一作家個別的思考中，有其「模糊性」，與「語義」的複雜。對此，甚至與原先的「自然」系統之「統一性」產生矛盾。這一「觀念史」的簡要討論，我主要根據《霍普金斯文學批評理論》乙書「觀念史」這一詞目的解說。（頁388-392）借用在畢庶春對〈遠遊〉乙文的考證，頗有可通。畢文據西漢流行黃老思想，而屈原在西漢之前，且全書《楚辭》它篇未見黃老思想，不正凸顯了〈遠遊〉乙文之觀念與「楚辭思想統一性」的矛盾之處嗎？

頁88）信然。畢文學例的唯一賦作是〈鵬鳥賦〉，賈誼作，收入《昭明文選》「鳥獸」類賦作。

今自〈鵬鳥賦〉的一句「養空而浮」，所出現的版本異文，即是第二條資料的問題。何則？

賈誼這篇〈鵬鳥賦〉今本胡刻本有「不以生故自寶兮，養空而浮」二句。胡刻本是李善注，更早的尤刻本與汲古閣本李善注同有此二句。可知有此二句，是《文選》善注本當有。²

若問賈誼原作真當有此二句乎？是又不然。五臣注陳八郎本是南宋刻本，即無此二句。稍晚的本子，尚有明代朝鮮刻（1434）五臣注本亦無此句。可知五臣注本《文選》與善注本《文選》有不同異文。

此一現象，在合刻六臣注本的《文選》均一一反映出來。如奎章閣本據北宋秀州學刊的《文選》於此句下即出校語云「五臣無此二句」。案即上述「不以……」十一字。其它像贛州本、明州本、叢刊本、廣都本等宋刊六臣合注《文選》均同奎章閣本。稍晚的茶陵本與袁本亦然。可知有無此二句，至遲到宋代時，已為版本事實，可無疑議。

茲者，要從「理路」去斟酌，到底有或無為妥？此問已非版本之正誤，而是「文義適切」的思考。

吾人之重點在「養空而浮」的「空」字，及其在思想史上作為關鍵字詞的意義問題。這一句的李善注云：

鄧展曰：「自寶自貴也。」鄭氏曰：「道家養空虛，若浮舟也。」

² 以下所據各本《文選》均見載錄。此二句有無之考，胡克家《考異》闕。清人諸家考證亦闕。知此二句向為選家所略，其關係〈鵬鳥賦〉乙文之思想，不可謂不大。今人費振剛編《全漢賦》收賈誼賦四種，於此二句下首出校語云五臣本無此十一字。（《全漢賦》，頁7）惜未進一步考其由。

莊子曰：「汎若不繫之舟，虛而遨遊。」
 這條注，引鄧展曰與今本《漢書》同，但引鄭氏曰九字，今本《漢書》作「服虔曰」。王先謙對此有說，另外，並有增注。王氏云：

保，《史記》《文選》作寶。浮，《史記》作游。集解引《漢書音義》曰：如舟之空也。索隱鄧展曰：自寶，自貴也。言體道之人，但養空性而心若浮舟也。《文選》注服虔引作鄭氏。（《漢書補注》，新編頁1067）

比較善注與王先謙補注，知後出為詳。但也因為這個「詳」，而導引出一些問題。何以故？

試想「空」字的概念，若從善注作「空虛」解，則可說，蓋《莊子》書已早有言之。可是《老子》五千言只說無，並未有一字說「空」。至於「空虛」之義，恐亦不見於老子原典。

既然「空虛」見於莊，不見於老。賈誼寫「養空而浮」句，只可視為莊生思想。今若於空虛之義，再引伸王先謙補注之「空性」概念，則「空性」能否等同於「空虛」之義？易言之，空性概念為釋家常言，道家未必及之。則「養空而浮」句若必有，顯然，賈誼已兼用空性之釋家與空虛之莊學兩派思想於一文。道家賦與釋家賦，當早於儒想的漢大賦，是嗎？賦學思想在「史變」發展軌跡上於此可證成否？

這正是由第二條版本異文資料所引發的賦學思想問題，配合第一條資料由畢庶春考證〈遠遊〉之道家思想當為後出之說，吾人當辨明賦學在思想源流上的一個關鍵，即道家賦道教賦不當早於西漢以前出現。此論允當否？請續下說。

二、道家賦與道教賦

起始也，先就辭賦未嚴分前的觀點看。《楚辭》有〈遠遊〉乙篇，論者大都以最早遊仙賦視之。但這篇〈遠遊〉其實是道家與道

教合言的。此篇有句云：

道可受兮而不可傳，其小無內兮，其大無垠。毋滑而魂兮，彼將自然，壹氣神兮，于中夜存，虛以待之兮，无無之先，庶類成兮，此德之門。

此段話，言道可受不可傳，與《莊子·大宗師》描述的「道」之形狀頗類似。至於說魂與神之自然，不說魂與神之長久永生，顯然也與「道教」的求神仙長生術有別。可是注莊者，後世每分為兩派，朱熹注以為：「廣成子之告黃帝，不過如此，實神仙之要訣也。」把此段話說成是求神仙的要訣。若然，〈遠遊〉是真的有神仙之語，而〈遠遊〉可讀解作宗教性質的道家矣！另外一派，試引清人錢澄之注為例，錢注云：

莊老言道之奧旨，盡此數語。庶類以成，成己即以成物也。藐姑射之神人，其神凝，使物不疵癘而年穀以熟，即此道也。（《屈賦精華》，頁264）

這一段話，悉回歸於老莊之「道」義，以解〈遠遊〉，並特別標出《莊子》書屢言之「神人」，以作實證。據此，〈遠遊〉所遊者，當為莊老之「神境」，而非道教之「仙鄉」。於是，〈遠遊〉當作道家理解。

此一問題，牽引出一個看法，即要問老莊是道家抑或道教？老莊有沒有宗教之道教性質？

且以近世為觀，聞一多論〈道教的精神〉乙文提出「古道教」說，認為此教在老莊之前即已存在，老莊不過提昇之而已。至於後出之道教，則是古道教分流支裔。為此論之成立，聞一多特揭出《莊子》書涉及「宗教」性質之神祕思想者，〈逍遙遊〉之神人，有〈大宗師〉之鬼神，有〈齊物論〉之至人。

聞一多不以寓言視此諸人，逕謂莊子相信其中的可能性及真實性。認為：「他所謂神人真人，實即人格化了的靈魂。所謂道或天實即靈魂的代替字。」（《神話與詩》，頁146）既以「靈魂」說

莊子，靈魂又不生不滅的，結果，莊子的思想便由此被定位在「求靈魂永生」之學。莊子至此可歸入道教矣！

聞一多之說似太過，因為老莊之「道」，莊之「神人」「真人」僅可自形上，自玄學義加以理解，看作是一派哲學的「最高境界」，或者抽象思考。所謂長生，《老子》已明言：「天地之所以能長且久者，以其不自生，故能長生。」可見長生是自然現象的觀察描述，以之做為應物處世之模擬，教人不自厚養，不縱私慾，以效天地長生。長生非目的，更不是相信它做為終極目標。所以，莊子講自然，講逍遙，做到應時處順。然則老莊之長生不能誤作永生。

因之，與聞一多持相反之論者，即力辨老莊不是道教，道家之哲學與道教之宗教意宜有分際。王明〈論莊周〉乙文論之甚詳。王明以為《莊子》內七篇是沒有神仙道教思想的，至於外篇雜篇才滲透了神仙思想。真人起先不是道教講的登仙的真人，到了〈天地篇〉才說出了「千歲厭世，去而上仙，乘彼白雲，至于帝鄉」的仙人。（《道家 and 道教思想研究》，頁 52-53）

王明在此雖明言莊子不是道教，但也已經不得不滲透有神仙之想，蓋就《莊子》今本實有內外雜三篇之結構，遂有原始莊說與末學莊子之分野。這就引生第三類解莊者，以「調和論」立說。特別是魏晉以降注莊之書，多有援引道教以注莊者。

羅宗強即從莊子「注釋學」的歷史，詳細討論漢魏以後何以道教觀點混入莊學的過程。羅宗強認為：「但是到了南朝，莊子的坐忘心齋等有關論述，便漸漸地被用來作為煉神服氣以養生的理論加以解釋了。」（《道家道教古文論談片》，頁 9）這一論點甚是。的確，從《莊子》書出現的關鍵字詞及其概念，如「空」「性」「神人」「至人」「鬼神」「帝鄉」「無極」「福」「樂」等字詞，也許莊子原意未必如道教，但一經後世人之解釋，所謂「增義解經」「郢書燕說」，為著張皇莊學的目的，極容易地會被解釋者引用「道教」加以比附、演義，終而引生有「道家義」之莊學與「道教義」之演莊這二路之分流。於是，所謂「道家」與「道教」有其同，亦

存在著相反之論，遂為可說矣！

三、文選不收道家（教）賦

順此道家道教二路之分，來看《文選》之選賦。不惟在十五賦類中，並無專設一類「道賦」。所選入之賦篇亦無一篇以道名。這一現象頗值探究。

茲以道家常言之人格理境「大人」為例。大人是道家道教共用

3 有關道家與道教有別，運用關鍵字詞研究法，我在另一篇論文〈試用物色理論分析文選行旅詩〉中所寫的一條注，可引之並參，茲錄之如下：道家與道教二者之區別不易分，這是目前可見論述道教的專著一致的看法，本論文也不例外。然而道教到六朝所分出的新創之觀念，像上清派，靈寶派與樓觀派諸派講「清」「真」「靈」這些觀念，特別凸顯出來，應該是道教內在理路的專題，與傳統道家講的側重點不同。（參詹石窗 1992，頁 10 與頁 71-74，又孫述圻 1992，頁 227-234，李養正 1990，頁 344-350，以及任繼愈 1990，第四、第五兩章）本人以為第一在時間上，道家典籍或有講此三字，但未將之仙化，如五經無真字，到老莊雖有真字，但老子以為道之描述，莊子以為反其真亦為哲學形上之終極境界，不雜成仙。而以神人代替仙人。到了《說文》才直接說：真，僂人變形登天也。真在仙人之更一層，但真人即仙人。有關真字之觀念史釐清，顧炎武早辨之矣。（參顧炎武 1979，頁 532）至於「靈」字，《詩經·靈臺》傳云神之精明者，疏說神之別名。又《周易·頤》也有舍爾靈龜，觀我朵頤句，鄭玄云俯者靈，是說靈龜即天龜。（《莊子·天地》）也說大愚者終身不靈，司馬昭注靈，昭也。大略先秦典籍雖有靈字，但不若靈寶派供奉靈寶天尊，強調靈字那般重要，且為仙化之靈。「清」字素為老子講究，五十七章云：我好靜而民自正。又云：清靜為天下正。其在政治無為與個人修養之關係上說得多。至於將之發展成《黃庭經》與《上清大洞真經》的清靜為主，進而做為煉養金丹的原則，如《太上老君說常清靜妙經》的以清靜為法，則絕非傳統老莊的思想。所以，道家與道教之區別的第二點是對如「清」「真」「靈」等關鍵字之孳乳發揮與側重有所不同。本文主要從以上兩點之差別為出發點，以判定道仙。另外，做為宗教層次之道教，講的靈字真字也有特殊涵意，據《雲笈七籤》收錄東晉道士楊羲是「幼而通靈」，劉宋時廬山道士陸修靜是「通交於仙真之間」，這話中的靈與真是宗教意涵的。而《雲笈七籤》道教所起乙節也分辨了道祖元始天尊在老莊之上。（參張君房，頁 10）（以上見《昭明文選學術論考》，頁 344-345）。

而常見的「關鍵詞」。故而賦大人者，自司馬相如〈大人賦〉出，阮籍有〈大人先生傳〉〈大人先生歌〉，但《文選》均不收，此何故？

再次，屈原騷賦，錄〈離騷經〉〈九歌〉〈九章〉〈卜居〉〈漁父〉諸篇，而漏選〈遠遊〉，此又何故？〈遠遊〉一作多雜神仙之思，玄一之想。其濃厚之道學色彩，頗與屈原其它作品的忠君愛國，慷慨之氣不同。論者因據「思想觀念」的不協調問題，多有質疑〈遠遊〉非屈原作。此說幾近成立。⁴

〈遠遊〉不收入《文選》，已反映了《文選》不收道教賦之傾向。則《文選》不收〈大人賦〉，亦可作如是觀。據《漢書·揚雄傳》云：

往時武帝好神仙，相如上大人賦欲以諷，帝反縹縹有凌雲之志。由是言之，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，于是輟不復為。

此段話，道出了〈大人賦〉一文的兩重性。先是從作者的「意圖」看，原作者司馬相如用意諷武帝不可信大人神仙，但適得其反。從讀者的「感動」而言，武帝反而縹縹有凌雲之「志」。志即大人之志，即仙人之志。在此，大人是「神仙」。

不論〈大人賦〉是否真在諷神仙，至少〈大人賦〉本文述及神仙，殆無可疑。《文選》或因此而不選，應可視作反「道家賦」之傾向。

⁴ 持此論調者，可以程千帆、畢庶春、趙達夫三家為代表。程說於〈郭景純曹堯賓「遊仙詩」辨異〉乙文云：「自靈均唱騷，後人擬之以為〈遠遊篇〉〈大人賦〉。」云云，即謂〈遠遊〉非屈原作，乃後人所擬。（此文收入《程千帆詩論選集》，頁62-74）又畢庶春〈論遠遊〉乙文（收入《辭賦新探》，頁87-96）則云：「遠遊似當出於西漢文景之際文人手筆。」此考於年代更晚矣。趙說見〈唐勒論義御與楚辭向漢賦的轉變——兼論遠遊的作者問題〉（載《西北師大學報》，總7期）謂遠遊作者為唐勒，非屈原。

然而是不然。因為神仙或大人做為一種「志」，一種純粹表現賦家個人思想傾向的「志類」賦，《文選》的十五賦類即專設一類。

這一類「志」賦所收諸作，有班固〈幽通賦〉、張衡〈思立賦〉、〈歸田賦〉、潘岳〈閒居賦〉等。四篇均明顯有強烈的「道學」意圖。從題目之有「玄」字，有「幽」字，已可略見端倪，更別說本文字詞典故了。⁵

如此對看，《文選》似又不反對道賦。然則，究竟《文選》於賦史上道學賦之源流及其評選如何？知有待深考。

四、《文選》志類賦探討

然而，道學賦之為名，乃就賦本文中所述思想而言。道學一詞，可以是諸子百家之道。當然，也可限嚴在老莊之玄理。但不論為何？道學之賦首先得加以歸類，並給予文類學意義，當始於《文選》於十五賦類中特立「志」賦類。這一作法，對賦學源流的理解，與賦學體類的辨認，堪稱創見。

推溯其源，《文選》設志類賦，當與楚辭有關。何則？向來「詩言志」之說，已為儒家詩學大綱。自《今文尚書·堯典》的那句話：「詩言志，歌永言。聲依永，律和聲。」首揭「詩言志」之詩學體系。再經《左傳》襄公二十七年的「詩以言志」之賦詩言志活動的張揚。「詩言志」早已建構為儒家詩學的「典律」。既然，詩在言

⁵ 因《文選》有按「題目」選文之傾向，「志類」賦以「志」為分，所收四篇沒有「仙」字「大人」字，故收之。而凡有仙字大人字者例不收。它例尚見如陸機選〈豪士賦〉，因題目不涉仙字大人字。陸機別有〈幽人賦〉〈列仙賦〉不收。孫綽有〈至人高士傳贊〉〈列仙傳贊〉涉有至人仙字，不收。反而錄取了〈遊天台山賦〉，因題目無仙字或其類似字。但其實〈遊天台山賦〉乙文含有濃厚之道學色彩。由是知，《文選》於道學賦看法，不可單憑文章「題目」考之。

「志」，反過來說，言「志」詩之成爲一文體，成爲一詩類，乃是極其自然不過之事。

言志詩可立。那麼，言志賦可說乎？有沒有言志賦？以及言志賦若有？其源出何始？此又不得不回溯到劉向編定《楚辭》後，王逸所作章句，一再提到的《楚辭》各篇之「志」。

先看〈離騷經〉的王逸章句，認爲〈離騷〉「依詩取興，引類譬喻」，所謂依詩，即仿造《詩經》的比興方法。其作法是善鳥香草比忠貞，惡禽臭物比讒佞。這點與詩無不同。但重點在末二句，說：「凡百君子，莫不慕其清高，嘉其文采。哀其不遇而閔其志焉。」這一句中的「志」，即標志著屈原作〈離騷〉之「志」，「騷言志」，至此遂與「詩言志」並列爲兩大文體功能。

所不同者，詩，大多「人無定詩，詩無定指」，除少數幾首，詩大抵沒有作者。古代文學，第一位有定名定詩之作者，當始於屈原之〈離騷〉。這一具有明確身分的作者之志，持以較之詩的「言志」之志。雖同爲「志」而性質不同。蓋詩經之志是「公共言志」，〈離騷〉之志則是「私人言志」。

今以作品與作者的「體性」合一，「人格」合一之觀點看，私人之志的〈離騷〉，做爲「言志」表現，更能體現言志作品的獨特性。因之，騷言志相較於詩言志，其於「賦言志」之影響較大。

〈離騷〉之餘，《楚辭》它篇，與「賦言志」之理解，最有連繫者，當屬〈遠遊〉王逸章句再次提到的「君子珍重其志而瑋其辭焉」乙句中的「志」字。王逸云：

遠遊者屈原之所作也。屈原履方直之行，不容於世，上爲讒佞所毀，下爲俗人所困極，章皇山澤，無所告訴，乃深惟元一，修執恬漠，思欲濟世，則意中憤然，文采秀發，遂敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到，然猶懷念楚國，思慕舊故，忠信之篤，仁義之厚也，是以君子珍重其志而瑋其辭焉。（《王逸注楚辭》，頁99）

玩索此段話中的「志」，謂屈原深惟「玄一」之道，託配「仙人」。則屈原之志爲「道學」之志可知之矣！

此一「騷言志」之志，首揭道學之志，降至漢代賦體，「賦言志」之志爲何？當爲賦學體類的重要問題。這一「志」之分析與理解，關係到作家個別觀念，更牽涉到一時代之思想風潮。

今從《文選》專設「志」類賦，又所收皆有道學之志爲例觀之。「賦言志」與「詩言志」確爲不同。易言之，從「賦言志」出發之「言志賦」，它是以道學之賦爲大宗。言志賦即可視作專爲反映《文選》以前賦學思想的文類學實踐。關於此點，可自《文選》注文，以見一斑。班固〈幽通賦〉李善注引舊注曹大家云：

漢書曰：班固作幽通賦以致命遂志，賦云：覲幽人之髣髴，然幽通謂與神遇也。（《文選》，卷一四，頁11）

這注云班固寫〈幽通〉之志爲致命遂志。幽通即神遇，謂與神人相遇。神人何人？亦惟自道家可解。再看張衡〈思玄賦〉李善注引舊注云思玄的玄字，即指玄遠之道。舊注云：

平子名衡，南陽西鄂人也，漢和帝時，爲侍中，順和二帝之時，國政稍微，專恣內豎，平子欲言政事，又爲奄豎所讒蔽，意不得志，欲遊六合之外，勢既不能，義又不可，但思其玄遠之道而賦之，以申其志耳，系曰回志過來從玄謀獲我所求夫何，思玄而已。老子曰：玄之又玄，眾妙之門。（《文選》，卷一五，頁1）

此注直引老子之文以釋，則思玄之玄爲道學可無疑。然則張衡意不得志，欲遊六合之外，而「賦之」以申其志。以「言志賦」表現作家自己的思想與人生見解。志類賦爲賦學體類之一殆可成立。志類賦之志依慣例多「道學」之志，亦由此可視作賦學體類之一「成規」，一文類規範。

簡言之，詩言志，做爲一詩學體系總綱，不必一定要設「言志詩」之一類。而騷言志或楚辭言志，則是做爲個別作家之「志」的

表現，因之，「言志」之騷體與公共言志的詩體宜有不同。至於，賦言志之志，應是言志一系的發展。賦不一定言志，所謂「體物言志」之重點在體物，而此句中的言志，是「諷諫之志」，亦即「勸百諷一」的志。它與言志賦；做為一體類之理解，是繼承「騷言志」的不同傳統。言志賦所發展的「志類賦」至此應視作一獨立專屬之賦學體類。今自《文選》特設「志賦」之一類，可證成此說之可立。⁶

五、志類賦之內容

《文選》立志類賦，理由何在？已不可究之。因為若據何沛雄云歷代分賦體類所據三標準有：一以風格分，一以作家分，一以題材分。而以《文選》所分屬之第三，即《文選》乃以賦之題材而分為十五類。（《漢魏六朝賦論集》，頁145-147）話雖有理，但按之今見《文選》志賦類所收四篇，實又未必盡然。

蓋今見《文選》志賦有四篇，分別是班固〈幽通〉、張衡〈思玄〉〈歸田〉、潘岳〈閒居賦〉等。這四篇都在「申言敘志」，但

⁶ 詩言志的問題，自朱自清寫專論〈詩言志辨〉乙文起，當代有陳良運廣申之，猶詳於朱說。朱論考志字原就是詩字。所以，詩言志乃是詩的「本源論」。又朱論以賦詩言志說志，仍從「諷諫」義說之。次云「教詩明志」「作詩言志」皆從「教化」之志說。未注意到「公共之志」與「個別之志」。（以上參考〈詩言志辨〉說，據《朱自清古典文學論文集》本所收）陳良運注意到此中有別。謂詩言志之實際運作自荀況、屈原開始。又謂詩言志觀念形成於秦漢之際。（《中國詩學體系論》，頁41、48）案：後說可信，所以《文選》立志賦即為此反映。過去，由言志與緣情兩大體系衍生的古代文論，凡言志，均括舉情字而言，故曰情志情志。至《文選》，蕭統始將情志分開，各設兩類。情又與哀傷分開，各為一類。此可謂首創。饒宗頤有短論〈答李直方論文選賦類區分情志書〉已略及此，云：「漢賦以來，言志之作，……並求志道志之作。」（此文收入《固庵文錄》，頁344-345）又云：「昭明所錄，賦之言志者，皆窮居求志之文也。」（同前）一語道破，所論甚是。若再推求志類所道之志，則又不可不明率皆玄道之志。

所敘之「志」同中有異。特別是在儒家「達則兼善天下，不達者獨善其身」的「退居」思想之外，帶上濃厚的「玄道」色彩。就「體物言志」的「志」而言，此四篇少有體物，但都在暢言敘志。且此「志」之內容已然儒玄道合流矣！

因而這四篇，到了唐代的《文苑英華》四十六類賦，只有再重新分類。把〈思玄賦〉分到「道類」。而〈閒居賦〉仍歸「志賦」。⁷

再看清康熙年間敕編的《歷代賦彙》分賦體三十八類，其「言志」類只居〈幽通〉〈思玄〉兩賦。其它〈歸田〉〈閒居〉二賦未錄。可見清代學者於「志賦」之內容認定已有不同。

然則昭明分文體在「題材」之別外，瑣細作法，尚有以「題目」而分者。明顯之作即孫綽〈遊天台山賦〉乙篇可為證。此文因涉一「遊」字，故而昭明入之十五賦類的「遊覽」賦。今實際讀之，此文重點實不在遊，而在言「志」，應當入之「志」類賦。

蓋自「解讀」賦之本文考之。清儒劉熙載已明言〈遊天台山賦〉有理趣理障，乃以「老、莊、釋氏之旨入賦」（《藝概》卷3，頁130）既曰老莊釋氏之旨，可知孫綽此賦用意言志敘志。因為老莊為諸子之書，而諸子者，劉勰《文心雕龍·諸子》下定義云：「諸子者，入道見志之書也。」諸子是見志之作，而〈遊天台山賦〉乃述老莊諸子之旨，其為言志賦可明知矣！如之何而竟編入「遊覽」類，不入之「志賦類」？

惟今之重點，不在檢討昭明分賦類之當不當，而在就今見已分之志賦類，藉由實際讀解，討論其中所含有之「志」究為何志？

《文選》志類賦，善注六十卷本編十四、十五、十六三卷，首篇班固〈幽通賦〉，次張衡〈歸田〉〈思玄〉，末則殿以潘岳〈閒

⁷ 《文苑英華》分賦四十六類或有誤。據何沛雄說此四十六類有「志道」「志」兩類。未審何據？（見《漢魏六朝賦論集》，頁147）今案中華書局影刊《文苑英華》卷九七至九九為「志」類，並無另外「志道」之分。

居賦》。班、張二賦，歷來評點，均以爲前後相承，有模仿之跡。且均祖法屈原〈離騷〉。如孫月峰云：「此蓋本〈幽通賦〉來，法屈〈騷〉而加之精刻。」可謂首發先聲。

既如此，〈幽通〉賦又何說？此賦仿〈離騷〉之章法，先述孟堅自己身世，所謂「系高頊之元胄兮，氏中葉之炳靈」即是。次寫夢，因而有「精誠」之語，遂能「覲幽人之彷彿。」以下即就道術與命理，鋪敘暢言，反復析論，最後歸結於「精通靈而感物兮，神動氣而入微」。其所標示之人生祈嚮，是性命之理，是渾元之境，是神明之域。凡此皆「道家」所講之學，特別是《周易·繫辭傳》所開示「精妙入神」之神。故而何義門的評語，直謂：「通篇歸重道字，耽躬道真，可以通神，此幽通大旨。」⁸所見甚是。總之，幽通是通於幽人之域，而幽人即神人，即道所顯現而附體之最高境界。此境界或爲「玄境」，玄之又玄。故而張衡本幽通之旨，遂有〈思玄〉之賦，直揭「玄」字，已可概見矣！

至於〈歸田〉一賦，乃衡遊京師四十不仕，又闡宦用事，欲歸田里。所謂「諒天道之微昧，追漁父以同嬉」之句，即有遯隱之志。而又標舉屈子漁父母題，雅有仿楚辭之深意。賦末寫歸田之感，有「感老氏之遺誠」語，終乃能「縱心於物外，安知榮辱之所如」。既言「寵辱若驚」之理，其退守道家之修爲，志可明矣！

而潘岳〈閒居賦〉，與〈歸田〉有同理之功，皆進不得志，退而守廬歸田，取不知世事，閒居靜坐之意。稍可議者，只是潘岳之用心或不純，周平園評云：「同其受用，不同其胸懷。此張平子得免，潘安仁不得免。」云云。（《重訂昭明文選》，頁309）蓋謂潘岳不能真守道志，持一而終，毀道復出，遂遭身戮。此潘、張志於道之層次境界不同，然不能謂〈閒居賦〉非有道學之志。讀賦未

⁸ 此句何義門評語，不見廣陵書局刊《義門讀書記》，四庫本亦闕。崔高維點校本《義門讀書記》下冊，頁877，亦闕。葉星衛刊海錄軒本《文選評點》，序言盡錄何評，然亦不見此語。今惟于光華《重訂昭明文選》收此評。姑從之。

有句「仰眾妙而絕思，終優遊以養拙」可知之。

總上四篇志類賦而觀，無論賦之事類、典語，不出道家，即用易道易理。賦之旨趣歸向，率以入神妙境爲說。賦之言志，皆言道家之志。這正是志類所以獨立一類，凸顯於「體物」之流，專尚賦之思想表現的分體立類之用意。《文選》於賦學之見，可謂新創。

六、小結

由《文選》十五賦類，專設「志賦」一類，明顯看出《文選》編者用心反映先秦以後「新思想」的起來。因爲《文選》蓋以「沈思翰藻」爲文選錄標準。故而凡「經史」之作不選，而以「立意」爲宗之諸子文亦當不選。

但自己設下門檻，於實際運作時，殆有困難。此一則因爲「諸子」與「經書」異流，自魏晉以下尤烈。許多「入道見志」之文，紛紛出現，其表面上爲「繁文縟采」之作，但其文內本旨，則以「敘志言理」爲主。故而一種新興文類，新興文學趨向乃於暗潮中湧動。此即賦體中「言志賦」蔚起而與玄道之學合流之緣故。

「言志賦」遂與「諷諫賦」成爲賦體的兩大主流。稍早於《文選》之《文心雕龍·詮賦篇》界定賦之要義即曰「體物寫志」，可知劉勰亦有見及此。當其歸納漢大賦之品類時已說：「京殿、苑獵、述行敘志。並體國經野，義尙光大。」把「述行敘志」之一類賦別標之。黃叔琳注「敘志」一類，即謂〈幽通〉〈思玄〉之類是也。以〈幽通〉〈思玄〉二賦爲「敘志」，不正是今見《文選》志類賦之所選乎？

惟同在「志」之一字，「詩言志」與「賦言志」雖似而實又不同。此蓋所「志」之不同趨向，所敘之「理」亦已不同矣！魏晉以降新興之「道玄」之學，普遍影響於詩場文苑。是以黃老道玄之理充斥，漆園柱下之典故遍出。此自〈遠遊〉篇已見端倪。下至賈誼〈鵬鳥賦〉，更見玄思。劉勰有云：「賈誼〈鵬鳥〉，致辨於情理。」

用「情理」乙詞，可謂首揭賦學之「理」字。又說：「景純綺巧，縛理有餘。」也是用「理」字。可知「說理」「言理」之賦已蔚為賦學「分歧異派」之一大支流。

然而文心用「志」與「理」字說玄道，此蓋文心一貫之見。因為文心視經書與諸子異流，經書於文學有六義，即六種文學趣味（見〈宗經〉）而於諸子，則定義：入道見志之書。又說：博明萬事為子，適辨一理為論。括一「理」字「道」字以說明諸子之書。可知在劉勰之見，以為凡是表現思想之作品，乃以明理說理為務，以入道為志。以今語釋之，本文援用作者、作品、讀者、世界為四大範疇之例，可說凡表現思想之作，在作者言，即「志」也。在作品所見，讀者所分析者，即「理」也，「道」也。如此，則所謂「道」「理」「志」「意」的詞例，因不同主詞而可以「互換詞義」之規則，乃有可說矣！易言之，到魏晉以後，一種言志之賦，乃以「說道言理」為其志，頗與漢大賦之「諷諫之志」與《楚辭》之「諫君」之志不同，這一系新「志」表現的賦體，又主要以道玄為志，如〈遠遊〉〈鵬鳥〉所見。降至劉勰《文心雕龍·詮賦》始加以重視，給予定位。而《文選》顧此「近代文學」新興文體之必要摘選，然又礙於自設「立意為宗」而不選之諸子文，斟酌權衡，遂仿「詩言志」之「言志」，而別闢「賦言志」之一途，分設「志賦」類，而以四篇具有濃厚道玄思想之賦例之。由此確立了「志賦」類在賦學史上之一大宗。而此賦學之「志」與詩學之「志」遂有別矣！何則？蓋有魏晉至《文選》《文心雕龍》所建之言志賦，此志之志，乃專指道志也。道者何道？即易、老、莊、佛之道、之志、之理。

。案賈生〈鵬鳥賦〉，劉勰除於〈詮賦〉以「理」說之，另於〈比興〉云「以物比理者也」，於〈事類〉云「始用鵬冠之說」，凡此皆可證此賦以「道」以「理」為其「志」。即本論文所論證自賈生以下至六朝之「志」賦，大率「道志」之說。紀昀有評云：「〈鵬賦〉為談理之始。」信然。同此調者，劉永濟亦云此賦「以道家齊物之理，自慰遠謫之情」（《文心雕龍校釋》，頁26）又劉師培云此賦「旨貫天人，入神致用，……擷道家之菁英，約儒家之正義，其原出于易經」（《論文雜記》，頁8）。

此一賦學體類之「基型」一旦確立，歷唐宋而至有清，一仍不變。若《文苑英華》之有「志類」賦，《歷代賦彙》之設「仙釋」與「言志」二類賦，是為明證。本論證如上既畢，今且再引清儒劉熙載《賦概》中的幾段話權充本文小結：

其一劉熙載云：

古人賦詩與後世作賦，事異而意同。意之所取，大抵有二：一以諷諫，《周語》「瞽賦，矇誦」是也；一以言志，《左傳》趙孟曰「請皆賦以卒君貺，武亦以觀七子之志。」韓宣子曰「二三子請皆賦，起亦以知鄭志」是也。言志、諷諫，非雅麗何以善之？

其二劉熙載云：

古人一生之志，往往於賦寓之。《史記》、《漢書》之例，賦可載入列傳，所以使讀其賦者即知其人也。

其三劉熙載云：

〈屈原傳〉曰：「其志潔，故其稱物芳。」《文心雕龍·詮賦》曰：「體物寫志。」余謂志因物見，故〈文賦〉但言「賦體物」也。

其四劉熙載云：

或問：古人賦之言志者，漢如崔篆之〈慰志〉、馮衍之〈顯志〉，魏如劉楨之〈遂志〉、丁儀之〈勵志〉，晉如棗據之〈表志〉、曹摅之〈述志〉。然則，賦以徑言其志為尚乎？余謂：賦無往而非言志也。必題是「志」而後其賦為言志，則志或幾乎息矣。（轉引自《劉熙載集》，頁124-126）

八、引文書目

1. 游志誠，《昭明文選學術論考》（台北：學生書局，1996）。
2. 錢澄之，《屈賦精義》（合肥：黃山書社，1995）。
3. 畢庶春，《辭賦新探》（瀋陽：東北大學出版社，1995）。
4. 趙達夫，《唐勒《論義御》與《楚辭》向漢賦的轉變——兼論「遠遊」的作者問題》，載《西北師大學報》（蘭州：西北師大學報編輯部，1994），總117期，頁32-39。
5. 羅宗強，《道家道教古文論談片》（台北：文津出版社，1994）。
6. 果洛頓（Grodén），米契爾（Michael）與克萊斯華斯（Kreiswirth），馬丁（Martin），《霍普金斯文學批評理論》（The Johns Hopkins guide to literary theory and criticism）（巴爾的摩：霍普金斯大學出版社，1994）。
7. 簡宗梧，《漢賦史論》（台北：東大圖書股份有限公司，1993）。
8. 劉熙載著，劉立人、陳文和點校本，《劉熙載集》（上海：華東師範大學出版社，1993）。
9. 孫述圻，《六朝思想史》（南京：南京出版社，1992）。
10. 詹石窗，《道教文學史》（上海：上海文藝出版社，1992）。
11. 陳良運，《中國詩學體系論》（北京：中國社會科學出版社，1992）。
12. 任繼愈，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990）。
13. 李養正，《道教概說》（北京：中華書局，1990）。
14. 何沛雄，《漢魏六朝賦論集》（台北：聯經出版事業公司，1990）。
15. 李昉等（編），《文苑英華》（北京：中華書局，1990）。
16. 程千帆，《程千帆詩論選集》（太原：山西人民出版社，1990）。
17. 王明，《道家道教思想研究》（北京：中國社會科學出版社，1990）。
18. 饒宗頤，《固菴文錄》（台北：新文豐出版社，1989）。
19. 張君房（輯），《雲笈七籤》（北京：齊魯書社，1988）。
20. 徐復觀，《中國思想史論集》（台北：學生書局，1988）。
21. 何焯，《義門讀書記》（崔高維點校本）（北京：中華書局，1987）。
22. 陳元龍（編），《歷代賦彙》（上海：上海書局，1987）。
23. 林毓生，《思想與人物》（台北：聯經出版事業公司，1987）。
24. 朱自清，《朱自清古典文學論文集》（台北：源流文化事業有限公司，1982）。
25. 劉永濟，《文心雕龍校釋》（台北：華正書局有限公司，1981）。
26. 顧炎武，《日知錄》（台北：文史哲出版社，1979）。
27. 王先謙，《漢書補注》（台北：藝文印書館，1977）。
28. 余英時，《歷史與思想》（台北：聯經出版事業公司，1976）。
29. 聞一多，《神話與詩》（台中：藍燈文化事業股份有限公司，1975）。
30. 何錡章，《點圈增註王逸注楚辭》（台北：黎明文化事業股份有限公司，1973）。
31. 劉師培，《論文雜記》（台北：廣文書局有限公司，1970）。
32. 李善（等）六臣注，宋紹熙慶元間廣都裴氏刊《文選》，今藏台北中山博物院。

漢代「賦學」在中國文學批評史上的意義

顏崑陽

中央大學中文系

一、引論

所謂「賦學」指的是以「賦」為對象，進行作品的詮釋、評價以及觀念上的論述，因而形成的一種專門學科的知識。

這門知識起自漢代，以迄當今，大體以四種表述型態呈現：

（一）賦話：所謂「賦話」是指針對「賦」的某一作品或與「賦」相關之種種知識，提出條舉式的見解。其性質與「詩話」、「詞話」同。「賦話」之名，雖始自清代李調元之作《賦話》一書；但這類性質的言說，實起於漢代，可謂漢代「賦學」最常見的表述型態。雖然未成專書，但出自有創作經驗的賦家，片言隻語以表述其直接的體悟與洞見，不假詳為論證，故可稱之為「賦話」。

（二）作品分類編選：對作品進行分類編選，是中國文學實際批評的一種基本方式；從對作品的挑選、分類和編排，皆預設了編者的

1 李調元，號「雨村」，清雍正、乾隆年間人，著《賦話》一書（台北：廣文書局，影乾隆四十三年刻本）。按與雨村並世，另有蒲銑（字柳愚）輯《歷代賦話》正續二八卷，袁枚〈序〉云：「柳愚先生創賦話一書」。李、蒲之作孰先？據今人詹杭倫、沈時蓉考證，當以李氏之作為先，則「賦話」乃創始於「雨村」。參見詹、沈二氏《雨村賦話校證》之〈前言〉（台北：新文豐出版公司，1993），頁6。