

## 揚雄文學思想探析

黃致遠

(台灣中華技術學院)

## 一、前言

揚雄(西元前53年—西元18年),字子雲,蜀漢成都(今屬四川)人。西漢末期的哲學家、賦家、語言學家。他的儒家思想甚為濃厚,自稱「非聖哲之書不好也」,同時頗愛好、重視文章著述,「欲求文章成名於後世」,故模擬《周易》而作《太玄》,模擬《論語》而作《法言》。又有語言學著作《方言》。後人輯有《揚子雲集》。

揚雄的文學主張主要見於《法言》。在《太玄》、《揚子雲集》以及《漢書·揚雄傳》等,也有一些記載。他的文學思想雖然零散,尚未成為系統,但他以明道、徵聖、宗經作為文學理論的核心,體現了濃厚的儒家思想,對於後世頗有影響。

## 二、辭賦的理論

賦論在揚雄的文學理論中是重要的組成部分,西漢、東漢是辭賦發達的時代,揚雄在辭賦創作的同時,還發表了一些辭賦理論。揚雄早年愛好辭賦,《漢書·揚雄傳》云:「先是時,蜀有司馬相如,作賦甚弘麗溫雅,雄心壯之,每作賦,常擬之以為式。」<sup>[1]</sup>他曾以司馬相如的辭賦為模式,寫了〈甘泉賦〉、〈河東賦〉、〈羽獵賦〉、〈長楊賦〉、〈蜀都賦〉等作品,都是很受推崇的。桓譚《桓子新論》引揚雄語云:

揚子雲工于賦,王君大習兵器,余欲從二子學。子雲曰:「能讀千賦則善賦。」君大曰:「能觀千劍則曉劍。」<sup>[2]</sup>

揚子雲所謂:「能讀千賦則善賦。」即俗語「熟能生巧」之意。這正是揚雄創作的經驗之談,在他看來,從事辭賦創作,在初學階段,學習模擬前人優秀作品,是有效的途徑,對作品經過反覆研讀後,熟練地掌握了創作的技巧,即可寫出好的作品。

然而,藝術創作是一種創造性活動,要與現實生活相結合,若僅停留在對前人作品的模仿上,是寫不出富有藝術價值和思想意義的作品。藝術創作需要作家精心苦思和專心致志的,桓譚《桓子新論》另引一則揚雄提及作賦的情形:

子雲亦言:成帝詔作甘泉賦,卒暴。遂倦臥,夢五藏出地,以手收內之。及覺,氣病一年。由此言之,盡思慮傷精神也。<sup>[3]</sup>

文學發展到了漢賦,由於內容的複雜和體制的龐大,需要作家精心苦思,慘澹經營,揚雄在創作時的艱苦狀況由此可見。他反映了當時文人們對文學創作的充分重視和專心致志,也標誌著文學創作的進一步發展。揚雄論賦,由「熟能生巧」拈出一個「神」字。所謂「神」,即由「能讀千賦則善賦」而來。其《法言·問神》記載:

或問神,曰:「心」,請問之,曰:「潛天而天,潛地而地,天地、神明而不測者也,心之潛也,猶

將測之，況於人乎，況於事倫乎。」敢問潛心於聖，曰：「昔仲尼潛心於文王矣，達之；顏淵亦潛心於仲尼矣，未達一間耳。神在所潛而已矣。」<sup>[4]</sup>

揚雄所謂之「神」，由不可得傳之「心」，經過潛移默化之功夫，而達於不知其然而然之境界。

揚雄早年屬於儒家思想體系，《漢書·揚雄傳》記載：

雄少而好學，不為章句，訓詁通而已，博覽無所不見。……自有大度，非聖哲之書不好也，非其意雖富貴不事也。<sup>[5]</sup>

揚雄繼承了先秦儒家，重視文學作品中教化作用的主張，因而在作品中，提倡辭賦的諷諫功能，在揚雄以前的一些賦家，雖然也曾提及，但不如揚雄主張的明確、具體，並認真地在其賦作中呈現出來。

揚雄〈甘泉賦〉序云：「召雄待詔承明之庭。正月，從上甘泉，還奏〈甘泉賦〉以風。」<sup>[6]</sup>在〈河東賦〉序云：「雄以為臨川羨魚，不如退而結網，還，上河東賦以勸。」<sup>[7]</sup>在〈羽獵賦〉序云：「又恐後世復修前好，不折中以泉臺，故聊因校獵，賦以風之。」<sup>[8]</sup>其〈長楊賦〉序云：「雄從至射雉館，還，上〈長楊賦〉，聊因筆墨之成文章，故藉翰林以為主人，子墨為客卿以風。」<sup>[9]</sup>以上這些作品，都有一些表示勸戒的話，揚雄是從「諷」、「勸」為目的而寫作。

揚雄對於辭賦的態度，後來發生了很大的變化，因為在賦這種形式的作品中，諷諫的話往往只佔很小部分，而且表達得委婉含蓄，不易覺察，因此揚雄感覺到，在「勸百諷一」的情形下，辭賦徒有美麗之外觀而已，從而對賦採取了嚴厲的批判態度，在他後期寫成的《法言·吾子》中，有一則記載自己轉變的過程：

或問：「吾子少而好賦？」曰：「然。童子雕蟲篆刻。」俄而曰：「壯夫不為也。」或曰：「賦可以諷乎？」曰：「諷乎？諷則已；不已，吾恐不免於勸也。」<sup>[10]</sup>

注重諷諫作用的揚雄，根據自己前期寫作辭賦的切身體會，發現作者的諷諫意圖，與作品所產生的實際效果並不一致。《漢書·揚雄傳》記載：

雄以為賦者，將以風也，必推類而言，極麗靡之辭，閎侈鉅衍，競於使人不能加也。既乃歸之於正，然覽者已過矣。往時武帝好神仙，相如上〈大人賦〉，欲以風，帝反縹縹有凌雲之志。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。於是輟不復為。<sup>[11]</sup>

揚雄認為，賦要極盡美麗之辭，宏大鋪衍，務求他人不能再有所增添，以此為勝。因此，作者雖抱著諷諫的目的去創作，但由於作賦必須採「推類而言，極麗靡之辭。」的方法，以作品呈現鋪陳事物、雕繪辭采為佳作，而帝王以辭賦愉悅自己，卻往往欣賞詞藻的「閎侈鉅衍」，雖然作品在結尾部分「歸之於正」，然而帝王「覽者已過矣」，與作賦以諷諫為初衷之目的相違背，故實際上達不到諷諫效果，只不過娛樂君王罷了。作賦者若「非法度所存」，只不過類似俳優，不能做到以儒道進行教化的功能。甚至造成「勸而不止」的相反效果，《文心雕龍·才略》云：「子雲屬意，辭人最深，觀其涯度幽遠，搜選詭麗，而揭才以鑽思，故能理贍而辭堅矣。」<sup>[12]</sup>自此以後揚雄即本於儒家正統的觀點以論賦，在《法言·吾子》云：

或問：景差、唐勒、宋玉、枚乘之賦也，益乎？曰：必也淫。淫則奈何？曰：詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。如孔氏之門用賦也，則賈誼升堂、相如入室矣；如其不用何？<sup>[13]</sup>

揚雄所謂「詩人之賦」，是指以《詩經》為代表的優秀詩歌作品，並不是狹義的辭賦，這些作品是「麗以則」，藝術性高而又符合聖人之道。所謂「辭人之賦」是指狹義的辭賦，將景差、唐勒、宋玉、枚乘以下的作家所寫的作品都列入了，這些作品是「麗以淫」，詞藻華麗而又鋪張過度，不僅發揮不了諷諫作用，反而誘導人們競相奢侈淫佚，呈現負面的影響。

揚雄反對過分鋪張、渲染，注重作品的思想內容，提出的「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。」

的主張，具有積極的意義，對於漢賦中作為代表的大賦，指出了追求外在形式，缺乏思想內容的根本缺點。然而，對於「辭人之賦」，卻一筆抹煞，認為「麗以淫」，即本於儒家正統之觀點而輕視辭賦，是有待斟酌的。

### 三、文學的主張

揚雄早年保守、復古的思想並不顯著，後期他反對辭賦，與當時文學思想中保守、復古因素的發展有關，揚雄後期，一方面以當代的孔、孟自居，另一方面，繼孟軻、荀卿之後，在其著作《法言》中提出了明道、徵聖、宗經的文學主張。揚雄是以孔子的傳人自期的，其《法言·學行》記載：

天之道不在仲尼乎？仲尼駕說者也，不在茲儒乎？如將復駕其所說，則莫使諸儒金口而木舌。<sup>[14]</sup>

孔子傳播天道，在傳播天道的仲尼沒後，使命就落在諸儒肩上，而揚雄以仲尼為楷模，擔當起這個使命。他多次推崇孔子，將孔子思想視為治學的門徑，當作判定是非對錯的標準及其最高之理想，其《法言·吾子》云：

山徑之蹊，不可勝由矣；向牆之戶，不可勝入矣。曰：惡由入？曰：孔氏。孔氏者，戶也。曰：子戶乎，曰：戶哉，戶哉，吾獨有不戶者矣？<sup>[15]</sup>

揚雄對於孔子極為尊崇，「或曰：焉知是而習之，曰：視日月而知眾星之蔑也，仰聖人而知眾說之小也。」<sup>[16]</sup>其頌讚之情，溢於言表。在理論建樹上，揚雄模擬《論語》而作《法言》，從各種角度去論述儒道，以闡發孔子思想精義。

對於孟子，揚雄認為思想傾向上孔、孟是一致的，揚雄自比孟子，在《法言·吾子》云：「古者揚、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。後之塞路者有矣，竊自比於孟子。」<sup>[17]</sup>而揚雄卻認為，自己比孟子更能理解孔子思想的實質，他謂孟子：「孟子疾過我門而不入我室，或曰，亦有疾乎，曰，據我華而不食我實。」<sup>[18]</sup>認為自己略同於孟子，又能發孟子所未發之處而更近於孔子。另一方面，揚雄提出了明道、徵聖、宗經的文學主張。

揚雄以儒家聖人的言論，撰述為道之所在，為是非標準，聖人雖已逝世，但其書尚在，在《法言·寡見》云：

或問：五經有辯乎？曰：惟五經為辯：說天者莫辯乎《易》，說事者莫辯乎《書》，說體者莫辯乎《禮》，說志者莫辯乎《詩》，說理者莫辯乎《春秋》，捨斯，辯亦小矣。<sup>[19]</sup>

揚雄認為五經是最高的典範，對儒家經典做了極高的評價，在《法言·吾子》<sup>[20]</sup>亦有類似的主張：

捨舟航而濟乎瀆者，未矣，捨五經而濟乎道者，未矣。棄常珍而嗜乎異饌者，惡觀其識味也。

好書而不要諸仲尼，書肆也。好說而不見諸仲尼，說鈴也。

或曰：人各是其所是，而非其所非，將誰使正之？曰：萬物紛錯，則懸諸天，眾言淆亂，則折諸聖。或曰：惡睹乎聖而折諸？曰：在則人，忘則書，其統一也。

揚雄主張「經」和「聖」兩者是一體的，皆歸本於「道」，而「道」為宇宙萬物之本源，聖人悟道而著成經典，故欲明道則須「徵聖」、「宗經」。

#### (一) 徵聖

聖人之道，與天地合德，與日月齊明，自生民以來未有如孔子者也。是以揚雄指心運旨，一以孔子為炬軌。其《法言》一書，相關之論點如下：

孔子習周公者也，顏淵習孔子者也，羿逢蒙分其弓，良捨其策，般投其斧而習諸，孰曰非也，或曰，此名也，彼名也，處一焉而已矣，曰川有瀆，山有嶽，高而且大者，眾人所不能踰也。〈學行〉

聖人存神索至，成天下之大順，致天下之大利，和同天人之際，使之無間也。〈問神〉

或問孔子，知其道之不用也。則載而惡乎之，曰，之後世君子，曰，賈如是，不亦鈍乎，曰，眾人愈利而後鈍，聖人愈鈍而後利，關百聖而不慙，蔽天地而不恥，能言之類，莫能加也，貴無敵，富無倫，利孰大焉。〈五百〉

吾焉開明哉，惟聖人為可以開明，它則苓，大哉聖人，言之至也，開之，廓然見四海，閉之，闇然不覩牆之裏。〈問道〉

或曰，仲尼之術，周而不泰，大而不小，用之，猶牛鼠也，曰，仲尼之道猶四瀆也，經營中國，終入大海，它人之道者，西北之流也，網紀夷貉，或入于沱，或淪于漢。〈君子〉

或問道，曰道若塗若川，車航混混，不捨晝夜，或曰，焉得直道而由諸，曰塗雖曲而通諸夏則由諸，川雖曲而通諸海則由諸，或曰，事雖曲，而通諸聖則由諸乎。〈問道〉

或問治已，曰治已以仲尼，或曰，治已以仲尼，仲尼奚寡也，曰，率馬以驥，不亦可乎，或曰，田甫田者莠喬喬，思遠人者心切切，曰，日有光，月有明，三年度目日，視必盲，三年不目月，精必矇，焚魂曠枯，精萃曠沈，冥行而已矣。〈修身〉

聖人之言，似於水火，或問水火，曰水測之而益深，窮之而益遠，火用之而彌明，宿之而彌壯。〈問道〉

或問其有繼周者，雖百世可知也，秦已繼周矣，不待夏禮而治者，其不驗乎，曰，聖人之言，天也，天妄乎，繼周者，未欲太平也，如欲太平也，捨之而用它道，亦無由至矣。〈五百〉

或問聖人之言，炳若丹青，有諸，曰，吁，是何言與，丹青初則炳，久而渝，渝乎哉。〈君子〉

或曰，孔子之事多矣，不用，則亦勤且憂乎，曰聖人樂天知命，樂天則不勤，知命則不憂。〈修身〉

或謂仲尼彌其年，蓋天勞諸，病矣夫，曰，天非獨勞仲尼，亦自勞也，天病乎哉，天樂天，聖樂聖。〈問明〉

或曰，聖人無益於庸也，曰，世人之益者，倉粟也，取之如單，仲尼神明也，小以成小，大以成大，雖山川丘陵，草木鳥獸，裕如也，如不用也，神明亦未如之何矣。〈五百〉

孔子之道，其較且易也，或曰，童而習之，白紛如也，何其較且易，曰，謂其不姦姦，不詐詐也，如姦姦而詐詐，雖有耳目，焉得而正諸。〈吾子〉

或問聖人有誑夫，曰，有，曰焉誑夫，曰，仲尼於南子，所不欲見也，陽虎，所不欲敬也，見所不見，敬所不敬，不誑如何，曰，衛靈公問陳，則何以不誑，曰，誑身將以信道也，如誑道而信身，雖天下不為也。〈五百〉

或問仲尼大聖，則天曷不胙，曰，無土，然則堯禹有土乎，曰，舜以堯作土，禹以舜作土。〈重黎〉

或問道，有因無因乎，曰，可則因，否則革。〈問道〉

## (二) 宗經

孔子所以刪定五經，欲以垂教而傳道，蓋五經不亡，無異孔子常在，今去聖久遠，而其人若存者，書在故也，故書不在六藝之科，非孔子之術者，多多贅矣。是以揚雄立論駢辭，以五經為樞機。其《法言》一書，相關之論點如下：

或曰，經可損益與，曰，易始八卦，而文王六十四，其益可知也。詩、書、禮、春秋，或因或作而成於仲尼，其益可知也，故夫道，非天然應時而造者，損益可知也。〈問道〉

或問聖人之經，不可使易知與，曰，不可，天俄而可度，則其覆物也淺矣，地俄而可測，則其載物也薄矣，大哉，天地之為萬物郭，五經之為眾說郭。〈問神〉

或問天地簡易而聖人法之，何五經之支離，曰支離，蓋其所以為簡易也，已簡已易，焉支焉離。〈五百〉

或問神，曰，心，請問心，曰潛天而天，潛地而地，天地，神明而不測者也，心之潛也，猶將測之，沉於人乎，沉於事倫乎，敢問潛心于聖，曰，昔乎仲尼潛心於文王矣，達之，顏淵亦潛心於仲尼矣，未達一問耳，神在所潛而已矣。〈問神〉

昔之說書者序以百，而酒浩之篇俄空焉，今亡夫。〈問神〉

禮多儀，或曰，日昊不食肉，肉必乾，日昊不飲酒，酒必酸，賓主百拜而酒三行，不已華乎，曰實無華則野，華無實則賈，華實副則禮。〈修身〉

或問禮難以彊世，曰難故彊世，如夷俟倨肆羈角之哺果而啗之，奚其彊，或性或彊，及其名一也。〈五百〉

綜上所述，明道、徵聖、宗經是揚雄文學理論的核心，依照其核心原則，揚雄重視先王之法，反對過度文飾，主張「書」、「言」應以聖人、仲尼、儒家經典為準則，茲分述如下：

基於「明道、徵聖、宗經」的原則，揚雄論文，重視先王之法，其《法言·吾子》云：

或問：公孫龍詭辭數萬以為法，法歟？曰：斷木為棊，梳革為鞠，亦皆有法焉。不合乎先王之法者，君子不法也。<sup>[21]</sup>

揚雄主要是在形式上摹仿前人，並不是在內容上因襲，即使在形式上，在摹仿中仍有創作，《漢書·揚雄傳》亦云：

實好古而樂道，其意欲求文章成名於後世，以為經莫大於《易》，故作《太玄》，傳莫大於《論語》，故作《法言》，……相與放依而馳騁云。<sup>[22]</sup>

摹仿是揚雄寫作的重要特徵，在其作品中，尤其是後期的著作，在形式上摹仿的情形依然清晰可見，揚雄所提出以「先王之法」為法的主張，是後代擬古主義者的重要理論依據。

基於「明道、徵聖、宗經」的原則，揚雄論文，反對過度的文飾，其《法言·吾子》<sup>[23]</sup>云：

或曰：女有色，書亦有色乎？曰：有。女惡華丹之亂窈窕也，書惡淫辭之瀝法度也。

或曰：君子尚辭乎？曰：君子事之為尚，事勝辭則佞，辭勝事則賦，事辭稱則經。足言足容，德之藻矣。

揚雄主張華實相符，事辭相稱，他認為：「實無華則野，華無實則史，華實副則禮。」<sup>[24]</sup>又進一步指出「文」、「質」應該一致，其《法言·吾子》云：

或曰：有人焉，自姓孔而字仲尼，入其門，升其堂，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。<sup>[25]</sup>

「文是」並不等於「質是」，可見「質是」才是重要的，「文」、「質」理應一致，反之，若「文是」而「質非」，終將導致不良之結果。

基於「明道、徵聖、宗經」的原則，揚雄論文，主張「書」、「言」應以聖人、仲尼、儒家經典為準則。其《法言·學行》云：

於戲！學者審其是而已矣。或曰：焉知是而習之？曰：視日月而知眾星之蔑也，仰聖人而知眾說之小也。<sup>[26]</sup>

揚雄在《法言·吾子》云：「好書而不要諸仲尼，書肆也。好說而不見諸仲尼，說鈴也。」<sup>[27]</sup>在《法言·問神》云：「書不經，非書也；言不經，非言也；言、書不經，多多贅矣。」<sup>[28]</sup>揚雄又更進一步論及「書」、「言」與人們思想、感情的關係及其社會作用。其《法言·問神》云：

言不能達其心，書不能達其言，難矣哉。惟聖人得言之解，得書之體，白日以照之，江河以滌之，浩浩乎其莫之禦也。面相之，辭相適，揆中心之所欲，通諸人之嚙嚙者，莫如言。彌綸天

下之事，記久明遠，著古昔之口昏口昏，傳千里之恣恣者，莫如書。故言，心聲也；書，心畫也；聲畫形，君子小人見矣。聲畫者，君子小人之所以動情乎？<sup>[29]</sup>

「言」和「書」是泛指一般言論著述，包括文藝創作在內；「心」是指人的思想感情。揚雄認為「言」和「書」都是人的思想感情的表現，是人之「心」形見於「聲」、「畫」的結果，精神世界的高尚或卑劣必然會在書、言中明顯地反映。

#### 四、結語

揚雄雖然「好古而樂道，其意欲求文章成名於後世」<sup>[30]</sup>推尊孔子和「五經」，但與西漢以董仲舒為首的「獨尊儒術」、「奉天法古」的復古主義，是有所不同的，而揚雄並不如此，他把孔孟之道的某些思想加以否定，如在《法言·五百》中，否定了孟子所謂「五百年必有王者興」的觀點；在《法言·修身》中提出「人之性也，善惡混，修其善則為善人，修其惡則為惡人」<sup>[31]</sup>的主張，而否定了孟子人性本善的觀點。雖然揚雄的復古主義思想是應當批判的，然而其「好古而樂道」，卻有其進步的一面。

明道、徵聖、宗經是揚雄文學理論的核心，他以「文以致用」的觀念，崇尚事辭相偶，華實相副，標榜文質合一，陰陽對舉，主張「文質」兼備，並以「聖人之道」作為衡量作品好壞的標準，這種價值取向明確地貫徹在他對於「禮樂」、「賦」的看法和文藝創作及批評之中，從而構成了他的整個文學思想。

#### 註釋：

[1]班固：《新校漢書集注》，（臺北：世界書局，1972年9月），頁3515。

[2]桓譚：《桓子新論》，收於《叢書集成初編》第9冊，（北京：中華書局，1985年），頁8。

[3]同註[2]，頁7。

[4]揚雄：《法言一卷》，收於《百子全書》第6冊，（臺北：黎明文化事業出版社，1996年），頁1749。

[5]同註[1]，頁3522。

[6]葉幼明：《新譯揚子雲集》，（臺北：三民書局，1997年11月），頁29。

[7]同註[6]，頁47。

[8]同註[6]，頁58。

[9]同註[6]，頁84。

[10]同註[4]，頁1739。

[11]同註[1]，頁3575。

[12]范文瀾：《文心雕龍註》，（臺北：台灣開明書局，1971年5月臺9版），卷10頁4。

[13]同註[1]，頁3575。

[14]同註[4]，頁1735。

[15]同註[4]，頁1741—1742。

[16]同註[4]，頁1736。

[17]同註[4]，頁1742。

[18]同註[4]，頁1754。

[19]同註[4]，頁1756。

[20]同註[4]，頁1740—1742。

[21]同註[4]，頁1740。

[22]同註[1]，頁3583。

[23]同註[4],頁 1740。

[24]同註[4],頁 1744。

[25]同註[4],頁 1741。

[26]同註[4],頁 1736。

[27]同註[4],頁 1741。

[28]同註[4],頁 1752。

[29]同註[4],頁 1751。

[30]同註[1],頁 3583。

[31]同註[4],頁 1742。

參攷文獻:

一、書籍

班固.新校漢書集註.臺北:世界書局,1972年9月

桓譚.桓子新論.收於《叢書集成初編》第9冊.北京:中華書局,1985年

揚雄.法言一卷.收於《百子全書》第6冊.臺北:黎明文化事業出版社,1996年

葉幼明.新譯揚子雲集.臺北:三民書局,1997年11月

范文瀾.文心雕龍註.臺北:台灣開明書局,1971年5月臺9版

藍秀隆.揚子法言研究.臺北:文津出版社,1989年4月

王運熙,顧易生.中國文學批評史新編.上海:復旦大學出版社,2001年11月

二、單篇和期刊論文

李慶甲.揚雄文學思想述評.中國古典文學論叢.上海:上海人民出版社,1980年8月

周悅.揚雄文學新探.中國文學研究.第3期,1997年

楊福泉.論《法言》的尊聖崇經與儒學批判.上海大學學報社會科學版.第10卷第3期,2003年

5月

邊家珍.論揚雄對先秦儒學的繼承與發展.河南大學學報社會科學版.第42卷第3期,2002年

5月