

前言

目前台灣正逐步走向高學歷的時代，且近幾年來，很多學校更廣設研究所，面對這種情況，如何在學生數量的增加時也能確實保證學術品質的提昇，便成為高等教育一項重要的工作。在此，學術研究規範的建立，或許是學術場域競賽中可以做為分判優劣標準的一個外在條件，而其中學術論文格式的定型化，更應該是建立學術研究規範與評判標準的初步工作。但是現階段台灣學術界仍未研擬出一套能被所有研究單位共同認定的論文寫作格式，所以我們先參酌國內外相關的著作，編寫這一份論文格式手冊，提供研究生撰寫學位論文時的參考。

論文是學者學術研究的具體成果，而撰寫過程猶如一場心智的冒險或旅程，我們當然期待這樣的成果能夠具有一定的重要性，並且能在學術社群中得到認可與接受。然而，我們都可以預想到：在競爭激烈的當代學術環境中，每一季、每一年都有為數眾多的學術研究論文出現，一篇具有創見的學術研究成果又如何能在如許眾多的論文中勝出？於此，不管我們是否同意，一眼即可辨認的寫作格式有時就是一個重要的分判標準。論文寫作格式就像是學術競賽的基本參賽條件，能否符合一定的寫作格式規範，往往決定了我們的論文是否能夠進入決賽、並且勝出。因此，任何有志從事學術研究的學人，必須對論文的格式規範具備基本的操作能力。

我們強調：這份格式規範手冊應該只是您們進入學術社群、參與學術競賽的第一項基本工具，畢竟「梓匠輪輿能與人規矩，不能使人巧」（《孟子·盡心篇》），即使有了基本的操作工具足以畫出合格的方圓規矩，但是想要在學術社群與學術競賽中追求卓越與勝出，還需要在專業知識內容上能提出深刻獨到的見解、並且在整體的意念與文字表達方面也能不斷加以練習，以達到純熟的境地。我們希望接下來能再就具體的英文寫作必須注意的原則與細節，提供各位有關論文寫作的思考邏輯與寫作程序方面的參考手冊。

這一本論文格式手冊能夠完成，首先要感謝寫作中心陳文苓老師的費心，她目前也著手進行寫作中心網站的資訊整合工作，一方面整理有關英文論文寫作相關資訊的索引架構，另一方面蒐集國內外各學術領域重要期刊的寫作格式，希望能讓寫作中心真正成為各位撰寫各式學術論文時的諮商與輔助中心。

最後但也是最重要的，我們感謝教務處提供的協助，尤其是彭宗平教務長與周懷樸副教務長對於論文寫作的重視，讓清華大學寫作中心能夠無所匱乏的進行各項研究與諮商教學的工作。

寫作中心主任 蔡英俊 謹識

九十二年九月二十四日

如有任何意見，請聯絡 yctsai@mx.nthu.edu.tw。

學位論文撰寫要點及論文格式

目次

前言

第一章：學位論文內容

第一節：學位論文排列次序

第二節：範例

第二章：撰寫論文之要點

第一節：標點符號使用方法

第二節：剽竊抄襲的問題

第三節：引用資料的方法

第四節：論文的附註

第三章：論文正文及參考書目

第一節：撰寫論文正文之格式

第二節：參考書目的編定

第三節：參考書目範例

附錄

參考書目

附件

學位論文撰寫要點及論文格式

前言

隨著全球化的趨勢，台灣目前逐步走向高學歷時代。近幾年來，很多學校有如競賽一般地廣設研究所。在此情況下，學術研究規範的建立，似已是刻不容緩的要務了。而學術論文格式的定型化，無疑是建立學術規範的首要工作，但是目前台灣學術界仍未研擬出一份被所有研究單位共同認定的論文格式。所以我們參酌《MLA 論文寫作手冊》及國內相關專書，並針對台灣學界狀況需要及兩岸交流後的影響，來撰寫此論文格式，提供學界先進後學可供參考的撰寫模式。

論文是學者學術研究的心血結晶，撰寫過程猶如心智的冒險。一篇發前人所未發的論文，不僅是文化長河中具以重大意義的里程碑，也為學者帶來學界崇高的聲譽地位。但是一位學養豐厚的學者雖然能寫出內容豐富，觀點精采的論文，卻不一定能寫出一篇「好論文」，關鍵就在於方法與格式。所以有志從事學術研究的學人，實在必須對論文格式規範具備基本操作能力。

第一章 學位論文內容

第一節 學位論文要件排列次序

一、論文封面及書背：

封面必須包括畢業學校、系所、學位等級、指導教授姓名、論文題目、研究生姓名，畢業年月等等。

書背則須包括畢業學校、系所、學位等級、論文題目、研究生姓名、畢業年度等等。格式如〔附件一〕

學位論文的編排宜穩重得體，不宜花俏誇張，以清晰大方為主要考慮。所以建議字體以楷書體、仿宋體或隸書體為妥。字體大小的級數也應按論文題目字數多寡作適當編排。

二、空白頁：

一般在完成學位後，研究生多會將自己的論文贈予師友，空白頁的作用即是留待來日題贈之用。

三、授權書〔附件二〕

四、論文指導教授推薦書〔附件三〕

五、學位考試委員會審定書〔附件四〕

六、摘要〔附件五〕

七、序言或誌謝詞

八、目錄：

目錄是論文的架構綱要，以便讀者檢索。一般的內容包括緒論、論文正文、章節及參考書目，有的還有附錄，論文正文章節應按章、節、壹、一、〔一〕、1、〔1〕、甲〔天干〕、子〔地支〕等等次序排列，此章節須按綱目的母項子項逐行退縮，文字大小也須調整，目次才會明顯，而且每一項都須編定頁碼。目錄的目次及頁碼須與內容一致。

例證請參考

九、論文正文〔附件六〕

十、參考書目及附錄

參考書目格式請參考第三章第二節「參考書目的編定」。附錄則是論文內容以外相關參考資料的彙集。例如曹淑娟著《晚明性靈小品研究》一書後即附有〔附錄一〕：〈晚明重要文人生卒及撰作刊行年表〉、〔附錄二〕：〈晚明雜俎收錄〉。¹有些附錄則為圖案或書畫，一般呈現方式為〔附圖一〕，如為表格則寫為〔附表一〕，按個人狀況調整。一般來說，附錄、附圖、附表非論文必備要件，可附可不附。

十一、封底

第二章 撰寫論文之要點

第一節 標點符號使用方法

¹ 曹淑娟：《晚明性靈小品研究》〔台北：文津出版社，民77〕，頁259-328

依據教育部頒布的新式標點符號，可分為三類十四種。第一類稱為「點號」，是用來點斷文句的用法，包括句號、逗號、頓號、分號等；第二類稱為「標號」，是用來標明詞句性質的，包括破折號、刪節號、引號、書名號、私名號、夾注號、音界號；第三類是兼具「標號」與「點號」兩種作用的符號，包括冒號、驚嘆號、問號。使用方法分述如下：

一、逗點〔，〕

用於一句完整句子意思尚未結束，但須停頓讀斷之時。例如：

襲人忙趁眾奶娘丫鬟不在時，另取出一件中衣來與寶玉換上。〔《紅樓夢》第六回〕

北冥有魚，其名曰鯤。〔《莊子·逍遙遊》〕

二、句號〔。〕

用於一個意思已經結束的句子之後。例如：

名者，實之賓也。〔《莊子·逍遙遊》〕

寶玉慌慌惚惚，不覺棄了卷冊，又隨了警幻來至後面。〔《紅樓夢》第五回〕

三、頓號〔、〕

使用於表示句子中短暫的停頓，用來分開文句列舉次序或連用的短語或名詞單字之後。例如：

如今且說林黛玉自在榮府以來，賈母萬般憐愛，寢食起居，一如寶玉、迎春、探春、惜春三個親孫女倒且靠後。〔《紅樓夢》第四回〕

子之所慎，齊、戰、疾。〔《論語·述而篇》〕

四、分號〔；〕

使用於句子中意思並列或對比的分句當中。或使用在前後兩個必須有連貫性的句子之中。例如：

子曰：「寧武子，邦有道，則知；邦無道，則愚。」〔《論語·公冶長篇》〕

貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。〔《禮

記·禮運篇》]

五、冒號〔：〕

使用在提出引語〔曰、云、說等字〕之後或總起下文與總承上文之時。例如：

子曰：「溫故而知新，可以為師矣。」〔《論語·為政篇》〕

逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。〔《論語·微子篇》〕

六、驚嘆號〔！〕

使用於表示讚美、感嘆、訝異、願望等強烈情感的句子之後。例如：

子曰：「莫我知也夫！」〔《論語·憲問篇》〕

〔賈寶玉〕說道：「我自認得了你。罷了！罷了！」〔《紅樓夢》第二十九回〕

七、問號〔？〕

用來表示發問、反語、懷疑或詭異語氣的句子之後。例如：

黛玉坐在床上，一面抬手整理鬢髮，一面笑向寶玉道：「人家睡覺，你進來作什麼？」〔《紅樓夢》第二十六回〕

或曰：「以德報怨，何如？」，子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」〔《論語·憲問篇》〕

八、夾注號〔（ ）或〔 〕〕

用於句中來補充說明或解釋其意思。例如：

法國詩人梵樂希〔1871-1945〕就認為「詩字含有兩層意義，即是說含有兩種不同的功用。」〔蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁10〕

九、刪節號〔……〕

用於避免冗長描述或引述而省略文辭時使用。撰寫論文時，若引文太長，部分與論點無關即可使用。例如：

子曰：「君子謀道不謀食……君子憂道不憂食。」〔《論語·衛靈公篇》〕

我們把雜草和枯萎的花梗排成一堆，唱：「搖船的姑娘你真美，茶峒啊找不到第二位……」〔楊牧：《方向歸零·愛美與反抗》〕

十、引號〔單引號「」或雙引號『』〕

用來標示引用語的起訖或特別提示語的前後，若是引文或敘述語〔曰、云、語等〕之中又有引文或敘述語，則加用雙引號。例如：

定公問：「一言而可以興邦，有諸？」孔子對曰：「言不可以若是其幾也；人之言曰：『爲君難，爲臣不易。』如知爲君之難也，不幾乎一言而興邦乎？」〔《論語·子路篇》〕

曾子曰：「吾聞諸夫子：『孟莊子之孝也，其他可能也，其不改父之臣與父之政，是難能也。』」〔《論語·子張篇》〕

十一、破折號〔——〕

用來表示下文意思驟變或下文是對上文的解釋。破折號應佔兩格，且用於格子的中間。例如：

我嘗試——就如同我現在嘗試——尋覓一些準確的字句去描述那如花的面目。〔楊牧：《方向規零·愛美與反抗》〕

破折號另有一種用法，是用在表示年代及頁數上。例如：

金聖嘆〔1607—1661〕〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題》，頁30〕

此時的破折號之使用，通常只佔一格。²

十二、書名號〔~~~~〕

用來標示書籍〔含篇名〕、報紙、雜誌之名稱，一般直式書寫標在左邊，橫式則標在下方。而近來由於兩岸交流，學界逐漸採用大陸的標記符號。其使用方式如：

1、標示書名，如：《紅樓夢校注》

² 參見林慶彰：《學術論文寫作指引》(台北：萬卷樓圖書有限公司，民90)，頁145

2、標示書中的篇名，如：《論語·微子篇》或《論語》·〈微子篇〉，書名與篇名以音界號〔·〕分開。

3、單篇論文的標示，如：楊牧著，楊澤譯：〈為中國文學批評命名〉

4、古人的單篇文章或詩詞作品之標示，如：李白〈將進酒〉，白居易〈與元九書〉

十三、私名號〔____〕

用在人名、地名、國家、民族、朝代、學派或其他專有名詞的旁邊。直式書寫標在左邊，橫式標示則在下邊。例如：

胡適、台灣省南投縣、漢高祖、漢朝、姚江學派。

而近年來之學術論著，由於使用不方便，私名號幾乎不使用了。

十四、音界號〔·〕

用在外國人姓名翻譯的姓與名之間。另外，大陸還將此符號用於書名《》及篇名〈〉之間，此用法已被台灣學界廣泛採用。例如：

史蒂芬·歐文〔Stephen Owen〕

《論語·憲問篇》

《論語》·〈憲問篇〉

第二節 剽竊抄襲的問題

撰寫論文是一項心智的創作活動，是在前人研究成果之後的接力賽。所以引用古籍、前輩學者或外國學者的研究成果是無法避免的事。適當的引用資料是每個撰寫論文的人所必須慎重處理的事。不適當的引用，總會無意或也意造成剽竊或抄襲的情事。

所謂的剽竊或抄襲就是有意的佔用別人研究成果，《MLA論文寫作手冊》的說法極為精當：「指在自己的著作中使用他人的觀念或說法而未註明出處」，或者是說「剽竊就是借用他人的思想或文章，並使人以為我們是該思想或文章的原創者。剽竊其實就是心智的偷竊行為。」³所以「凡是重複他人的佳句或用語，轉述他人的論點，或用了別人的想法，卻沒有註明來源，就是犯了剽竊罪。我們在寫研究報告時，當然可以引用別人的文字或觀念，但絕不可以讓人誤以為是我

³ Toseph Gibaldi，〈《MLA論文寫作手冊》〉，(台北：書林出版有限公司，2001)，頁 26

們的創見。」⁴

早年解嚴前，由於兩岸政治情勢的對立，學術亦受政治牽連未能交流。細心的學者都可以發現，以前台灣學者的學術著作，部分偶有抄襲了大陸學者著作的狀況。當然，以現在自由開放的政治標準來苛求以前的前輩學者是失之過嚴的。但是除了涉及兩岸對立因素以外的抄襲剽竊情形仍層出不窮。光是 2000 年至 2002 年，海峽兩岸就發生幾件震撼力十足的抄襲事件。有文化大學校長林彩梅指導女兒蘇翠芸的碩士論文涉嫌抄襲；前農委會主委、中興大學校長彭作奎的抄襲案；以及北京大學教授王銘銘的抄襲案。這些學術界執牛耳的學者，卻都犯了學術研究工作「抄襲」的大忌，顯見這種觀念的有待落實與執行。有志從事學術研究工作者在引用資料時當謹慎為之才是。

以下試舉幾個常見的例子：

1.原始資料： 剽竊資料：

2.

3.

誠然，很多讀者可能會十分苦惱，在不同的研究議題上，前人多有相當數量的研究論文發表過，那如何避免「無心的抄襲」呢？我們的建議是，在撰寫論文之前一定要搜集詳細的原始資料及他人的研究成果。若原先設定的論文題目，前人已研究過，就該放棄另尋題目，若覺得前人研究有誤或尚有發揮空間才可繼續研究。發生「無心的抄襲」或得出與別人一樣的結論，多半是因為自己資料搜集不齊全，研讀不夠詳細才會導致如此結果。

另外，避免剽竊而又能有所收穫的作法，例如：你現在正準備寫一篇有關東晉末年「沙門敬不敬王者」的論文，而你找到彭自強著《佛教與儒道的衝突與融合——以漢魏兩晉時期為中心》一書，在二一四頁你讀到：「見於記載並具有廣泛影響的「沙門敬不敬王者」之爭在東晉時期有兩次，即成帝時庚冰與何充等的爭論和安帝時桓玄與王謐、慧遠等的爭論……。」⁵並在附註看到彭氏徵引資料出處是《弘明集》，你的作法不是立刻徵引彭氏的話，而是先翻出《弘明集》將《弘明集》中所有相關文章研讀清楚，並進一步尋找有關庚冰、何充、桓玄、王謐、慧遠的史傳資料或有關這些人物的研究論文。這樣一來可避免抄襲的忌諱，也可進一步獲得你要的訊息。等到自己研讀完這些第二步取得的資訊，再比對彭氏的著作自然可以看出自己的見解與彭氏之異同，而再決定是否要徵引彭氏的看法來當佐證或在自己的論文反駁他的看法。

⁴ Toseph Gibaldi，〈《MLA論文寫作手冊》〉，頁 26

⁵ 彭自強：《佛教與儒道的衝突與融合——以漢魏兩晉時期為中心》〔成都：巴蜀書社，2000〕，頁 214。此著作為作者博士論文。

第三節 引用資料的方法

引用資料的方法是撰寫論文相當重要的必備工夫。一般是引原典來當分析討論的材料，或引他人研究成果來支持自己的論點。有以下幾點注意事項：

- 1、徵引資料出處須附註清楚
- 2、不要影響自己論文的流暢性
- 3、引用的資料長短要適中，扣緊論文主題需要，不能漫無節制
- 4、須注意不能斷章取義，扭曲原典本義
- 5、應忠於原文，不能隨意刪改。引文的字句連標點都須忠於原文。若是原引文有語意不清楚或錯誤的地方，應在附註說明。
- 6、轉引自他文的文字須覆核原文。除非找不到原文，在不得已的情況下，才能轉引。
- 7、引用資料須注意該資料的學術性與嚴謹性。否則不僅無助於佐證論點，反成論點的缺陷。

以下介紹引用資料的幾種常用方法⁶：

一、短引文

目前學界引用資料的篇幅若在三行以內，通常將引文字直接納入文句當中，而用引號〔「 〕〕標示，並在引號後加附註說明其原典出處。這種引文方式的優點在於行文流暢，不致使論文被引文割裂得支離破碎。例如：

比較文學研究者的主要工作就在於如何「忠實地描寫這些結構，而觀察它們在一個文化中的相互影響與排斥，以及它們的消長興衰。③」〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，頁 39〕

而徵引自高友工的〈文學研究的美學問題〔下〕：經驗材料的意義與解釋〉，頁 49—50，則在附註加以說明。

《過秦論中》云：「并兼者高詐力，安定者貴順權，此言取與守不同術也。」（註 42）這段話與《過秦論上》：「攻守之勢異也」（註 43）這句名言合而觀之，可見出賈誼批評法家與秦的原則，這種取與守不同術的觀念，就是他的基本立場。〔林聰舜：〈「禮」世界的建立——賈誼對禮法秩序的追求〉，《清華學報》新二十三卷 第二期，民 82，頁 157〕

⁶ 本文此節多參考林慶彰：《學術論文寫作指引》，頁 149

而徵引自《史記·秦始皇本紀》卷6，則在附註加以說明。

二、長引文

引用資料的篇幅若在三行以上，因篇幅較長，應從正文分出，另起一行退三格，從第四格開始書寫，在引文前後不須加引號。而爲了讓引文與正文有所區隔，可以轉換不同字型來呈現。例如：

故詩有三義焉，一曰興，二曰比，三曰賦。文已盡而意有餘，興也；因物喻志，比也；直書其事，寓言寫物，賦也；……若專用比興，患在意深，意深則詞躓；若但用賦體，患在意浮，意浮則文散，嬉成流移，文無止泊，有蕪漫之累矣。⑦〔蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁130〕

或是如：鍾嶸《詩品·序》中有一段話：

古曰詩頌，皆被之金竹，故非調五音五以諧論。若「置酒高堂上」、「明月照高樓」，為韻之首。故三祖〔按：謂魏武帝、文帝、明帝〕之詞，文或不工，而韻入歌唱，此重音韻之義也，與世之言宮商異矣。

此言古詩和樂，故注重調和文詞以配合樂調，三祖之詩仍如此，與當代人所談的宮商是兩回事。〔施逢雨：《李白詩的藝術成就》，頁202〕

有時一次徵引原典數則來比對或證明，爲了方便討論，亦有將同時徵引的材料並列來處理，這種情形不妨將一則一則之間，空一格來稍作區隔，例如：

木葉下，江波連，秋月照浦雲歇山。
秋思不可裁，復帶秋風來。
秋風來已寒，白露驚羅紈，節士慷慨髮衝冠。
彎弓挂若木，長劍竦雲端。〔陸厥〕

洞庭白波木葉稀，燕鴻始入吳雲飛。
吳雲寒，燕鴻苦，風號沙宿瀟湘浦，節士悲秋淚如雨。
白日當天心，照之可以事明主。
壯士憤，雄心生
安得倚天劍，跨海斬長鯨。〔李白〕
〔施逢雨：《李白詩的藝術成就》，頁128〕

另須說明的是，若徵引原典是詩詞韻文，應注意排列詩句的美觀。

三、省略引文

引文有時會散見於一長段文字中，全部徵引會太過冗長，所以在引用該段原典時，可以刪節與論點較無相關的部分，再用刪節號〔……〕表示。而在刪節引文時應避免斷章取義，並注意文章的連貫性。例如：

作者之謂聖，作器也；述者之謂明，述器也；神而明之，存乎其人，神明其器也。……嗚呼！君子之道，盡夫器而已矣！（註45）〔林聰舜：《明清之際儒家思想的變遷與發展》，頁153〕

古之畫，或能移其形似，而尚其骨氣；以形似之外求其畫，此難與俗人道也。今之畫，縱得形似，而氣韻不生；以氣韻求其畫，則形似在其間矣。……若氣韻不周，空陳形似；筆力未道，空善賦彩，謂非妙也。（註40）〔蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁216〕

四、其他類

有一種情形是引文篇幅很長，全部徵引太過冗長，刪節部分內容仍無法清晰呈現重點。爲了讓論文能恰如其分的將該徵引原典的重點與自己的論文結合，此時也可以摘錄該段文字的大意，而在附註註明作者及出處即可。例如：

正如美國學者宇文所安〔Stephen Owen〕所指出的，這種理解活動並不指向建構有關客觀知識議題的一種「認識論」的範疇，而是別有作用，旨在強調人自身的「內在質性」其實可以經由外顯的言語、容色與行動加以「揭露」〔manifestation〕。更重要的，此等內在的質性包括了人的道德涵養與性格，而所得揭露的旨趣並不在於某種具體的「觀念或事物」，卻是人自身的性向〔human disposition〕、他所處的特定境遇〔situation〕，以及此二者之間有意義的相互關連性。（註24）〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，頁53〕

第四節 論文的附註

撰寫學術論文，附註的標示是否合乎格式規定，已被視爲論文嚴謹或草率的指標。而目前學界對附註的格式，仍無定於一尊的規定，很多學校及學術刊物都各有其大同小異的規定。於此，我們試著擬出一套可供參考的標示方式。

附註的內容，主要是讓讀者了解徵引資料的來源，含作者、譯者、編者、朝

代、國家別、書名、篇名、章節、頁數、出版者、出版地點、出版日期等等。若是古籍尚須註明版本、卷冊、箋注者。

但是除了上述的基本內容外，另外附註還有其他功能，有時會在附註補充說明正文中的論點，有時在附註糾正前人資料的錯誤，有時會向提供意見或資料的人表達感謝之意，所以附註的形式就會變得很複雜。⁷

至於附註的位置一般有三種方式：第一是在文內附註，通常僅用簡單說明或一般人盡皆知的原典出處，如《論語》、《孟子》等。第二種是文末附註，這種方式是將附註集中在書末或各章節之末，因為檢索資料出處麻煩不方便，近來使用的人已大幅減少。第三種是隨頁附註，這種方式由於電腦內建程式即採此附註形式，因電腦應用普及，推波助瀾之下，再加上隨頁附註，檢索方便，所以近來已成主要的附註方式了。

以下我們將所有可能出現的附註情況一一介紹。

一、引用古籍：

- 1、〔清〕毛奇齡：《周禮問》〔清嘉慶元年刊毛西河先生全集本〕，卷3，頁5上
- 2、〔明〕郝敬：《尚書辨解》〔台北：藝文印書館，1969，百部叢書集成影印湖北叢書本〕，卷5，頁8下
- 3、〔唐〕白居易：《文苑詩格》，見張伯偉：《全唐五代詩格校考》〔西安：陝西人民教育出版社，1996〕，頁341
- 4、〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注：《說文解字》〔上海：古籍出版社，1981〕，第一篇，卷上，頁18
- 5、〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義；《史記·夏本紀》卷二，〔北京：中華書局，1959〕，頁67
- 6、〔梁〕劉勰：《文心雕龍·隱秀篇》，見范文瀾：《文心雕龍注》〔台北：里仁書局，1984〕，頁632

以上是引用古籍最常見的附註方式，其中標示朝代的引號〔 〕也可用[]，目前並無一定規定。

二、引用專書：

- 1、屈萬里：《尚書集釋》〔台北：聯經出版公司，1983〕，頁14
- 2、陶陽、牟鐘秀：《中國創世神話》〔台北：東華書局，1990〕，頁224-25
- 3、劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》〔台北：聯經出版公司，1981〕，頁12-15
- 4、〔德〕史賓格勒(Oswald Spengler)著，陳曉林譯：《西方的沒落》〔台北：遠流出版事業股份有限公司，1986〕，頁87

⁷ 參考林慶彰：《學術論文寫作指引》(台北：萬卷樓圖書有限公司，民90)，頁164

三、引用單篇論文：

- 1、高友工：〈中國語言文字對詩歌的影響〉，《中外文學》第 18 卷 第 5 期〔1989 年 10 月〕，頁 4-38
- 2、屈萬里：〈論貢禹著成的時代〉，《書傭論學集》〔台北：台灣開明書店，1969〕，頁 116
- 3、〔俄〕李福清：〈從比較神話學角度再論伏羲等幾位神話人物〉，「紀念聞一多先生百周年誕辰國際會議」論文，1999 年

四、引用學位論文：

- 1、張以仁：〈國語研究〉（台北：台灣大學中文所碩士論文，1958），頁 200

五、引用外文書籍及論文：

引用資料若為外文書籍或論文，如美、德、日、法、俄-----等等，則須如中文的引用方式一樣詳細列出。而其標註符號則依該國的慣例。例如：

- 1、Stephen Owen, "Poetry in Chinese Tradition", in Paul S. Ropp ed. *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization* (Berkeley: University of California Press, 1990), p.294
- 2、水上靜夫：〈葦と中國農業——併せてその信仰起原に及ぶ〉，《東京支那學報》第三號(1957 年 6 月)，頁 51-65

六、補充說明正文的論點：

有時為了維持論文正文的流暢及論點完整性，對於某些論點不便在正文申論，但又須說明清楚，則不在附註中加次補充說明。例如：

- 1、關於文學或詩是一種「語言的藝術」的提法，在當代最完整、也最典型的論述可以見於王夢鷗先生的《文學概論》〔臺北：帕米爾書店，1964〕，其中第一章到第三章都是以此一主題展開討論的，尤其是第三章：〈語言的藝術〉，頁 15-28。〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，頁 10〕
- 2、阮國華：〈孟子詩說復義〉《古代文學理論研究·第九輯》〔上海：上海古籍出版社，1984〕。頁 142。然而，阮先生基本的立論點最終是把孟子的詩說視為「一個從實際出發的唯物主義原則」，且孟子在「實踐中卻並未能將它們堅持到底」〔頁 148〕，這未免是「以意逆志」認知活動的另一種極端的形式。〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——

「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，頁 32〕

七、訂正前人論點錯誤：

撰寫論文，發現前人論點錯誤是很常見的，若不是重要的觀點，通常可省略不提。若是與自己論文關係重大，而且是權威性的見解，則需正面回應。而爲了顧及正文行文完整，則可在附註詳細說明。例如：

施逢雨在《李白生平新探》一書反駁郭沫若《李白與杜甫》一文提出李白初入長安年代是開元十八年至十九年〔730-731〕，施氏認爲應該在 737 至 740 年之間。此附註長達數千字，爲省略篇幅，不完整引述。請參酌施逢雨著《李白生平新探》〔台北：學生書局，1999〕，頁 86-88

八、感謝師友提供資料或意見，或與師友商榷：

若論文中，某些資料是詩友幫忙搜尋提供，或某些內容觀點是師友提出討論修改過，則可在附註表達感謝。例如：

此一問題，最早是由陳尙君與汪涌豪兩位先生共同提出，見〈司空圖《二十四詩品》辨偽〉，《中國古籍研究》創刊號〔1994〕，頁 39-73。此文以及其他後續在中國學界所引發討論的相關論文，皆由政大黃景進先生提供，謹此誌謝。〔蔡英俊：《中國古典詩論中「語言」與「意義」的論題——「意在言外」的用言方式與「含蓄」的美典》，頁 218〕

這一點葛曉音〈論齊梁文人革新晉宋詩風的功績〉《北京大學學報》〔哲學社會科學版〕1985：3)一文有初步的探討，可以參看。葛文承梅廣教授告知並影印提供，謹此誌謝。〔施逢雨：《李白詩的藝術成就》，頁 243〕

九、再次徵引資料

撰寫一篇論文，同一本書或論文會被徵引兩次以上是相當常遇到的情況。對於再次徵引時如何附註目前學界並無共識，最常見的情況多是「同前註」、「同註 3」、「前揭書」、「前揭文」等等的用法。這種註法是行文方便，但會造成讀者錯讀的困擾，因此最好的方法還是與首次出現時一樣加註，但爲方便，僅需註明作者、書名、論文名及頁次即可。例如：

註 1：蔡英俊：《比興物色與情景交融》，〔台北：大安出版社，民 79〕，頁 52

註 2：蔡英俊：《比興物色與情景交融》，頁 108

十、轉引資料

學者搜尋資料應秉持「上窮碧落下黃泉」的精神，轉引資料能避免應儘量避免。若情非得已才能採行。而轉引他書時，須清楚忠實註明轉引之出處。不能故意不註明，如此則違反學術倫理。例如：

司空圖：〈與極浦書〉，《中國歷代文學論著精選》上冊，頁 500。轉引自蔡英俊：《比興物色與情景交融》，(台北：大安出版社，民 79)，頁 165

第三章 論文正文及參考書目

第一節 撰寫論文正文之格式

撰寫論文正文，需留意基本的格式設定規定：

一、使用紙張：

白色 A4 紙張〔長 29.7cm×高 21cm〕

二、留白：

每頁上下左右須留白，上下〔頁碼不算〕應各留 2.54cm，左右應各留 3.17cm。在微軟 Microsoft word 狀態下操作，先按視窗左上「檔案」，再按「版面設定」，即可看到「邊界」設定功能。

另外，每一段落開頭第一個字須空一個字或兩個字。若引文自成一個段落，則必須空三個字。

三、行數、行距：

每頁「行數」以 38 行為準〔未加注腳的狀態〕，行與行的「行距」以 18 級〔Microsoft word 程式將行距分 1-42 級〕為準。在微軟 Microsoft word 狀態下操作，先按視窗左上「檔案」，再按「版面設定」，即可看到「文件格線」設定功能。在「文件格線」功能狀態下，即可看到「行數」、「行距」的設定。

四、每行字數、字距：

每一行字數以 35 字為準，字距以 11 級〔Microsoft word 程式將字距分 1-38 級〕為準。設定方式是在微軟 Microsoft word 狀態下操作，先按視窗左上「檔案」，再按「版面設定」，即可看到「文件格線」設定功能。在「文件格線」功能狀態下，即可看到「每行字數」、「字距」的設定。

五、章節編排：

章、節等標題與正文之間間隔，應各空兩行來區隔。正文的段落與段落之間應跳一行區隔。另外，自成一段落的長引文〔超過三行〕，也要上下各空一行來加以區隔。

章、節、正文、注腳的字體大小亦應該有所區隔，注腳為 10 級字、正文為 12 級字、節次為 14 級字、章次為 16 級字。若論文單元區分太細，有章、節、壹、甲、一、〔一〕、1、〔1〕-----等等的區分，則可斟酌另用**粗黑體**、楷書、隸書等不同字體變化來區隔。總之，以清楚醒目為原則。

爲了清楚呈現撰寫論文正文的格式，讓讀者一目了然，此單元將以林育信碩士論文〈先秦隱逸論及其審美意識之產生〉之第三章〈隱逸思想的根源〉爲例證來說明。請參考〔附件六〕。

第二節 參考書目的編定

參考書目是一本學術論文或學術著作相當重要的部分，因爲它呈現一本論文所依據的資料，也間接說明作者對此一論文議題的掌握程度。並且可讓後續的研究者按圖索驥做爲進一步參考依據，所以參考書目的編定實不容等閒視之。

目前台灣學術界對此一項目的名稱並無統一，諸如：「引用書目」、「引用資料」、「引用及參考書目」、「引用文獻」、「參考文獻」、「參考資料」等等。由於這些名稱的意義相差不大，似乎沒有必要定於一尊。而「參考書目」應是一折衷而中肯的提法。

參考書目的編定，最令人莫由一衷的是編排方式。究竟如何編排才能條理分明地編列呢？我們認爲至少須遵守以下幾項原則：

- 一、先列古代，後列現代。
- 二、先中文後外文。外國文獻，如美、法、德、俄、日、韓等國可視論文側重點安排順序，無一定規矩。
- 三、先列專著，後列單篇論文，再其次是政府檔案或報紙等。
- 四、古籍的排列可先按四部分法，經、史、子、集分類，每一類的先後按作者〔不是注者〕年代排列。
- 五、現代的中文著作可按作者姓氏筆劃多寡排列，西文著作可按做者姓氏之字母順序排列。日文著作可按作者姓氏之漢語發音順序排列。
- 六、參考書目每一項資料的書寫順序，有人認爲應將書名列爲第一項，以方便查考書目。也有人認爲作者名應排最前面，目前亦無一致的共識。但爲了與附註格式統一，似乎以將作者名字排最前面爲最妥當。

七、標記出版日期用西元紀年〔如 2003 年〕或民國紀年〔如民國 92 年〕則視該書版權頁內容為準。另外一般書籍著作只需標明出版年份即可，而期刊則需標明出版年月。

八、另一種書目排列的順序，是將與論文關係最密切的資料排在最前面。尤其是研究特定主題的論文，例如施逢雨《李白生平新探》一書的「引用書目」，因為是李白專論，所以首先列出的項目是「與李白研究直接相關的著作」，其次才是「其他著作」。同理，若是研究詩經，也可如法炮製首列「與詩經相關研究著作」，其次再按年代、或經史子集順序排列。總之，以清楚明瞭為優先考慮即可。

九、每一本書或一筆資料的目錄內容太長，必須換行時，第二行的字應比上一行退一格書寫才不會混淆。

總之，如上所述，由於參考書目的編排格式不一，可以先列書目後列人名，也可以先列人名後列書目，甚至是先列與論文相關的書目，再列其他書目。可視個人習慣、服務機構、出版機構的慣例選擇。我們認為將書名排前面雖然方便檢閱，但著作或論文是作者心血結晶，為了表是對作者的尊重，還是將人名排在書名之前比較妥切，如此還可以跟論文正文的注腳統一格式。另外，研究論文的範疇不同，側重點不同，格式難免有異。例如經學研究，國內一般仍恪遵四部分類的排序；而民俗文化文學研究又涉及大量圖文檔案；若是現代文學的研究，就無四部分類的問題，參引資料又多有檔案、報章雜誌、圖片等等。總之，論文處理議題不同，參考書目的排列應斟酌個別需要來安排，不須拘於一格。所以我們在此只提供一般的通例，不另對不同議題的參考書目提供格式範例。例如：

〔明〕郝敬 《尚書辨解》 台北：藝文印書館，百部叢書集成影印湖北叢書本，1969。

〔漢〕許慎著，〔清〕段玉裁注 《說文解字》 上海：古籍出版社，1981。

〔漢〕司馬遷撰，〔宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義 《史記》 北京：中華書局，1959。

〔梁〕劉勰著，范文瀾注 《文心雕龍注》 台北：里仁書局，1984。

屈萬里 《尚書集釋》 台北：聯經出版公司，1983。

陶陽、牟鐘秀 《中國創世神話》 台北：東華書局，1990。

劉若愚著，杜國清譯 《中國文學理論》 台北：聯經出版公司，1981。

[德]史賓格勒(Oswald Spengler)著，陳曉林譯 《西方的沒落》 台北：遠流出版事業股份有限公司，1986。

高友工 〈中國語言文字對詩歌的影響〉 《中外文學》第 18 卷，第 5 期，1989 年。

—— 〈文學研究的美學問題〔下〕：經驗材料的意義與解釋〉 《中外文學》第 7 卷，第 12 期，1979 年。

- 屈萬里 〈論貢禹著成的時代〉 《書傭論學集》 台北：台灣開明書店，1969。
- [俄]李福清 〈從比較神話學角度再論伏羲等幾位神話人物〉 「紀念聞一多先生百周年誕辰國際會議」論文，1999。
- 張以仁 〈國語研究〉 台北：台灣大學中文所碩士論文，1958。
- Abrams, M. H. *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition*. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- Owen, Stephen, "Poetry in Chinese Tradition", In *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization*, ed. Paul S. Ropp. Berkeley: University of California Press, 1990.
- 水上靜夫 〈葦と中國農業——併せてその信仰起原に及ぶ〉 《東京支那學報》第三號，1957年6月。

附件

附件一

(封面格式)

書背格式

↑
3.5 公分
↓

(對中)國立清華大學中國語文學系碩士論文

↑
(跳三行)

↓

(對中)指導教授：□□□先生

(跳一行)

advisor：(英文姓名)

(跳二行)

中文題目
(對中)(論文題目)
英文題目

(對中)研究生：□□□撰
中華民國□□年□□月

↑
3.5 公分
↓

↑
3.5 公分
↓

中國
國立
語清
文華
學大
系學
碩
士
論
文

〔
論
文
題
目
〕

(91)

□

□

□

撰

↑
3.5 公分
↓

此為畢業年度

論文封面請使用 A4 格式紙。

附件二
授權書
(博碩士論文)

本授權書所授權之論文為本人在_____大學(學院)_____系所
_____組_____學年度第_____學期取得_____士學位之論文。
論文名稱：_____

同意 不同意

本文具有著作財產權之論文全文資料，授予行政院國家科學委員會科學技術資料中心、國家圖書館及本文畢業學校圖書館，得不限地域、時間與次數以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路。
本論文為本人向經濟部智慧財產局申請專利的附件之一，請將全文資料延後兩年後再公開。(請註明文號：_____)

同意 不同意

本人具有著作財產權之論文全文資料，授予教育部指定送繳之圖書館及本人畢業學校圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域或時間，惟每人以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未鉤選，本人同意視同授權。

指導教授姓名：

研究生簽名：
(親筆正楷)

學號：

日期：民國_____年_____月_____日

- 1、本授權書請以黑筆撰寫並影印裝訂於書名頁之次頁。
- 2、授權第一項者，請再交論文一本予畢業學校承辦人員或逕寄 106-36 台北市和平東路二段 106 號 1702 室國科會科學技術資料中心 王淑貞。(電話：02-27377746)
- 3、本授權書已於民國 85 年 4 月 10 日送請內政部著作權委員會(現為經濟部智慧財產局)修正定稿。
- 4、本案依據教育部國家圖書館 85.4.19 台(85)圖編字第 712 號函辦理。

附件三

國立清華大學碩士班研究生

論文指導教授推薦書

學系
研究所_____君所提之論文

_____ (題目)，

系由本人指導撰述，同意提付審查。

指導教授_____ (簽章)

_____年____月____日

附件四

國立清華大學碩士班研究生

論文口試委員審定書

_____研究所_____君所提之論文

_____ (題目)，

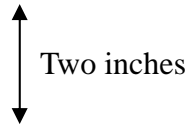
經本委員會審議，認為符合碩士資格標準。

論文口試委員會 召集人_____ (簽章)

委員_____

中華民國 _____ 年 _____ 月 _____ 日

附件五



國立清華大學研究所碩士論文摘要

研究所別：

論文名稱：

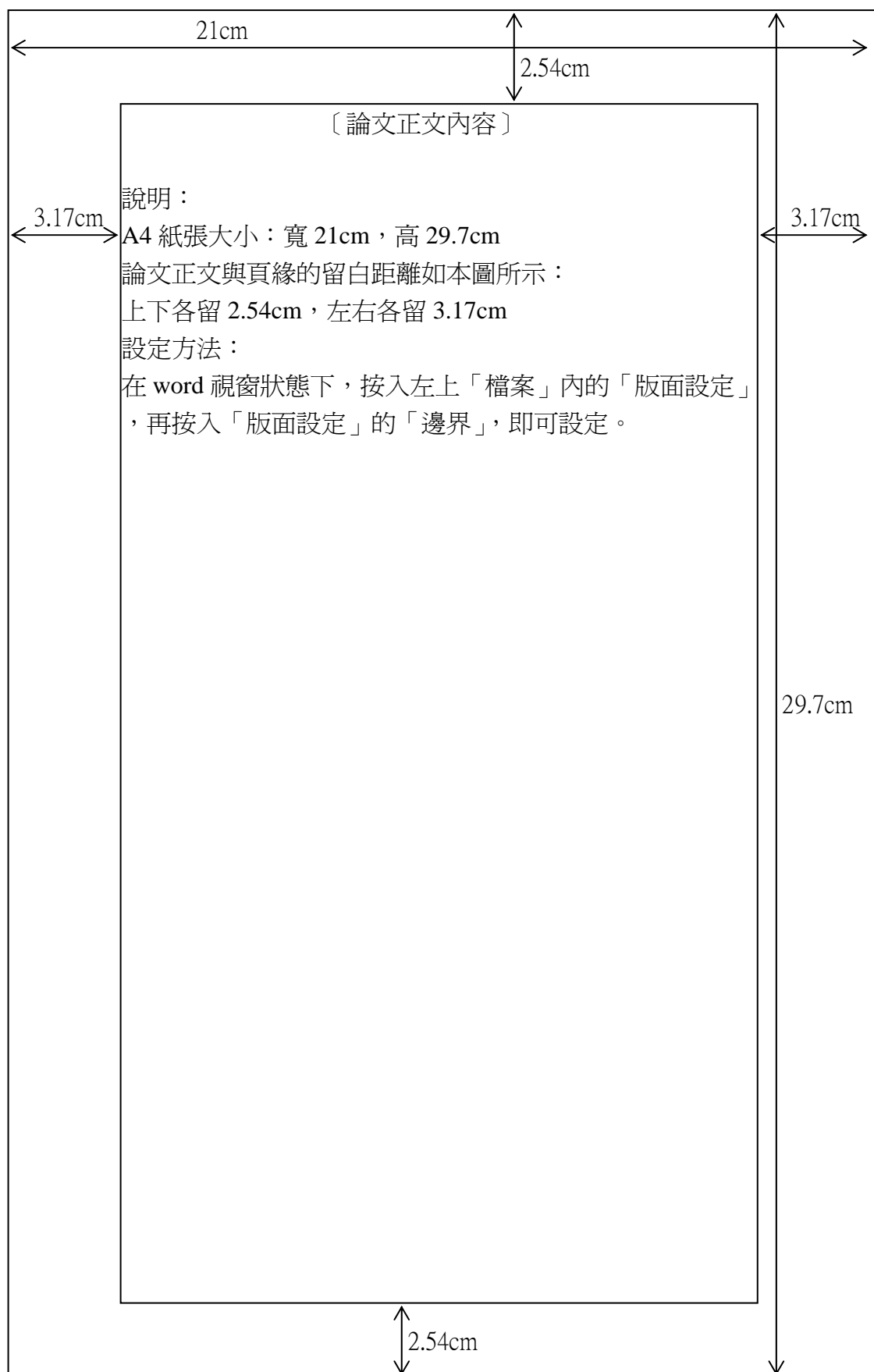
指導教授：

研究生：

論文提要內容：(共 冊， 字，分 章 節，
並 要說明內容，共二 0 0 字)

(頁碼)

附件六



章次屬大標題，字體宜加大，
可用 16 級來區隔節次及內文。

每一段的開頭
須空二字

第三章 隱逸思想的根源

(跳二行)

在第二章隱逸分類的單元裡，已清楚得出結論，只有道家式的隱逸，才有真正積極的隱逸境界追求。儒家式隱士只有出處進退問題，他們隱逸的價值是就政治環境來衡定。其幽處退居只是觀察時勢，暫時的權變之計，其心念茲在茲恆常在人間世。所以隱逸生活方式的選擇，對儒家而言，自我生命價值的選擇與追求，擺在政治文化的脈絡下才能凸顯其隱逸的道德崇高意義，不像道家式隱逸，不論隱於巖穴、鄉間或市朝，其心都是真正的撒離。而如老子、莊子批判時局政治及禮樂制度，亦是自其超越境界對紛擾俗世提出遵循天地正道，返回至德之世的空谷回音。準此，本章所謂隱逸思想的理論化，是就道家式隱逸而立論。

節次字體大小可用 14 級字。

(跳二行)

第一節 巫史文化的突破

(跳二行)

內文字體大小一律用 12
級細明體，單行 35 字，
字距為 11 級為標準格式。

每頁 38 行，
行距為 18 級

根據馬克斯韋伯〔Max Weber〕和美國社會學家帕森斯〔Talcott Parsons〕的研究，在公元前一千年之內，希臘、以色列、印度和中國的四大文明古國，都曾經歷了一個「哲學的突破」的階段。所謂「哲學的突破」是對本文化傳統的一次批判性的反省，從而創建出一種符合時代潮流的新文化，誕生出一些新的不同學派，從而將本民族的文化推向一種嶄新的、更高的境界。中國繼承了古代氏族原始宗教傳統的周代巫史文化乃是古代學術的總匯，所謂「哲學的突破」在中國就是諸子百家之學對周代禮教巫史文化的突破。⁸《莊子·應帝王篇》神話寓言中央之帝渾沌開鑿七竅而死，正與《莊子·天下篇》：「百家往而不反，必不合矣！後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將為天下裂。」的說法相吻合，都說明百家學說自周代巫史分化展開而爭鳴鬥豔的情況。馮友蘭亦說過，中國思想的兩個趨勢道家與儒家，他們是彼此不同的兩極，但又是同一軸杆的兩極，⁹所以即使兩家思想看似孔子重名教，老莊重自然，但孔老為同一文化的繼承，其實有頗多相想的。

註腳的標注方
式，須按規定。

註腳之字體大
小為 10 級

⁸ 胡孚琛、呂錫琛：《道學通論——道家·道教·仙學》〔北京：社會科學文獻出版社，1999〕，頁 15
⁹ 陳鼓應：《老莊新論》〔上海：上海古籍出版社，1997〕，頁 60。陳氏引自馮友蘭：《中國哲學簡史》第二章〈中國哲學的背景〉〔北京：北京大學出版社，1985 年版〕。按北京大學出版社 1998 第二版三印本，頁 14-26

頁碼居中

極，但又是同一軸杆的兩極，¹⁰所以即使兩家思想看似孔子重名教，老莊重自然，但孔老為同一文化的繼承者，他似處。例如：1.守中的觀念；2.以和為貴的心態——人和自然的和諧關係〔以此而發展了莊子與孟子的「天人合一」的思想〕，人際間的矛盾也總以消弭衝突的方式而為主；3.重視主體生命的體驗與反省，而缺少以自然為對象的分析與認識的方法；4.遠鬼神而重人事的思想；5.崇尚樸質信實的德行；6.反對刑法；7.反對重稅厚殮；8.「懷鄉意識」——緬懷人類歷史原初的美好時光。¹¹總之，西周以來所逐漸形成的人文精神、人道觀念、民本思想以及救

段落開頭應空二格，上一段與下一段落
空一行區隔。

另外，王國維曾在〈屈子文學之精神〉一文提到，我國春秋以前，道德政治上的思想可分之為二派：一帝王派，一非帝王派。后者常稱其學出於上古之隱君子〔如莊周所稱廣成子之類〕，或託之於上古之帝王，可稱為「遠古學派」、「遁世派」〔非真遁世派，知其主義之終不能行於世，而遁焉者也〕、「個人派」、大成於老子¹³。王氏所言，大抵勾勒出春秋時期兩條道德政治思想的主軸。顯然王氏認為隱逸產生於春秋之前，又將隱逸為源頭所形成的泛道家學派，與積極救世的儒墨兩家雙峰並峙，視為中國兩個最重要的思想發展主軸之一。細觀隱逸思想在思想

短引文，若字句不超過三
行，則不須以區塊來呈
現，在內文敘述即可。

若注腳前面已出現過，不能
以「同前註2」呈現，仍須
標注作者、書名、頁碼。

為隱者言，危言、重言的作用倒是比較接近事實。可是也可看出道家一貫與儒家政治態度相反的立場。黃帝是儒家的聖君，莊子即抬出境界更高遠，「達於至道」的「衰」的廣成子來告戒開示「至道之精，窈窈冥冥；至

¹⁰ 陳鼓應：《老莊新論》（上海：上海古籍出版社，1997），《中國哲學簡史》第二章〈中國哲學的背景〉（北京：北京大學出版社，1998），第二版三印本，頁14-26

¹¹ 陳鼓應：《老莊新論》，頁60

¹² 陳鼓應：《老莊新論》，頁60

¹³ 我國春秋以前，道德政治上的思想可分之為二派：一帝王派，一非帝王派。前者稱堯、舜、禹、湯、文、武，后者則稱其學出於上古之隱君子〔如莊周所稱廣成子之類〕，或託之於上古之帝王，前者近古學派，後者遠古學派也；前者貴族派，後者平民派也，前者入世派，後者遁世派〔非真遁世派，知其主義之終不能行於世，而遁焉者也〕也；前者熱性派，後者冷性派也；前者國家派，後者個人派也；前者大成於孔子、墨子，而後者大成於老子〔老子，楚人，在孔子後，與孔子問禮之老聃係二人。說見汪容甫著：《述學·老子考異》〕，故前者北方派，後者南方派也。此二派者其主義常相對，而不能相調和，觀孔子與接輿、荷蓀丈人之關係，可知之矣。戰國後之諸學派，無不直接出於此二派，或出於混合此二派，故雖謂吾國固有之思想不外此二者可也。見《王國維論學集》（北京：中國社會科學院出版社，1997），頁315

¹⁴ 如勞思光：《中國哲學史》隻字未提；馮友蘭：《中國哲學史》僅以兩頁篇幅約略簡述《論語》中的隱者，並概述楊朱學說乃襲自隱者思想。見馮氏著，頁171，172；又侯外廬等著：《中國思想通史》則亦一無所見。

形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生」的長生之法。¹⁵

其次，聞一多在《神話與詩·道教的精神》一文中說到：

這哲學的或玄學的道家思想必有一個前身，而這個前身，很可能是富有神秘思想的原始宗教，或更具體點講，一種巫教，這種巫教，恐怕與後來的道教無甚差別，雖則在形式上與組織上儘可截然不同，這個不知名的古代宗教，我們可暫稱為古道教。

聞一多的推論相
有相當密切的關
扮演溝通上天與
徒、薩滿、宗教
合而為一。西洋

長引文在三行以上，須
另立一行空三格，從第
四格寫起。若爲了與內
文區隔，也可用楷書字
形來呈現。

以說巫教或古道教這類的巫史文化，與道家
深厚淵源。早期未脫離宗教巫術信仰時期，
史之流，與世界各地不同時期的隱修的聖
以追求孤獨，爲的是和上帝〔超自然的存在〕
息至山林野地，同樣也是爲了追求深層的接
觸。這時，他們追求的是某種昇華的詩情和創造。¹⁶事實上，每個人在人生某個
階段都會想獨處，可能幾天、幾月或幾年，而獨處的用意，就想找我們身邊找不到、
超越我們日常生活，凌駕在我們當下存在的東西。所以，這些人群中的特異
分子離群索居，都來自內心深處追求超越和「渴望偉大」〔fantasies of grandeur〕。
當他們內心有這種企求時，即暫時或永遠脫離渾濁的人間世，回歸自然，投至自
然之母的懷抱。¹⁷自然天地相對現實社會是真實淳樸不詐偽，是寧靜美善不造作的
原始樂園。

《莊子》所謂的「心齋」、「坐忘」也是脫胎自離群索居的體道悟道者，追求
與天地合一的工夫。〈人閒世篇〉說：

若一志，無聽之以耳，而聽之以心；無聽之以心，而聽之以氣。聽止於耳，
心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。¹⁸

人如以耳符應外物，則偏於一隅，爲外物所左右。若是聽之以心，則因其心有分
別性的向度，對外物的判斷會被個人好惡所影響，仍處於物我對立的心境。唯有
聽之以氣，以內在的氣自然而然地與外物相感，即「虛而待物」，如此人才能達
至消解物我對立、無己忘我的心境。有此心境人的心才能成爲一種與道相契的充
分開放，涵容一切的自由無限心。¹⁹換言之，心齋的工夫，就是排除外界的干擾，

¹⁵ 郭慶藩：《莊子集釋·在宥》，頁 379-84

¹⁶ [美]Joanne Wieland-Burston著，宋偉航譯：《孤獨世紀末》〔台北：立緒文化事業出版，民 88〕，
122 頁。

¹⁷ [美]Joanne Wieland-Burston著，宋偉航譯：《孤獨世紀末》，126 頁

¹⁸ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 146

¹⁹ 王新春：《自然視野下的人生觀照——道家的社會哲學》〔山東：泰山出版社，1998〕，頁 112

進而消解物我對立，最後達到個體內在小宇宙的氣與外在自然大宇宙的氣相感通。在〈大宗師〉一篇中，莊子以顏回的修行，來說明體道悟道過程。先說忘仁義、忘禮樂，而後進而達至坐忘的境界。仲尼與顏回有段精采的對話：

顏回曰：「回益矣。」仲尼曰：「何謂也？」曰：「回忘仁義矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回忘禮樂矣。」曰：「可矣，猶未也。」他日復見，曰：「回益矣。」曰：「何謂也？」曰：「回坐忘矣。」仲尼蹴然曰：「何謂坐忘？」顏回曰：「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。」²⁰

大道是自然無為，體道是人與自然渾然合而為一的完美狀態。而仁義禮樂是人為造作，是造成人價值差異，是非善惡貴賤等等分別心的根源。莊子亦作如是觀，修道者必先明瞭物我分別之所以會產生的原因，再予以一一破除。莊子不僅破除仁義禮樂對人性的侷限，更吸收巫史文化將隱修理論往前推展一大步，提出「坐忘」的工夫論。「坐忘」即端坐而忘。「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，是為坐忘。」就哲學思想的理路來看，「墮肢體」、「離形」即突破形軀自我之囿限，無己忘我，並消解生死情結，「黜聰明」、「去知」即放棄無謂的認知活動和智巧，擯除名利是非等方面的一切無謂識見和理念。由此，人即可超越自我，超越世俗人生，而與道融通為一，實現真正的「無待逍遙」。

然而，我們也可看出莊子所經歷的「哲學的突破」，是將巫術信仰時期的儀式或修行方法作了哲學思想的轉化。巫史們離群索居，簡化生活供需，澄清沉靜思慮，進入冥想忘我的境界，與神鬼感通或是獲得天地間異於常人的力量。《國語·楚語下》觀射父曰：

古者民神不雜，民之精爽不攜貳者，而又能齊肅衷正，其義能上下比義，其聖能光遠宣朗，其明能光照之，其聰能聽徹之，如是則明神降之，在男曰覲，在女曰巫。²¹

這段話說明巫覲是絕地天通後溝通民神的媒介角色。許慎在《說文解字》釋「巫」為：「巫，祝也。女能事無形，以舞降神者也。像人兩袂舞形，與工同意。古者巫咸初作巫。凡巫之屬皆從巫。」段玉裁解釋，巫與覲皆巫，祝與巫分職，二者相須為用，巫為總稱。²²總之，巫、覲、祝在巫術信仰時期，就是在宗教活動借由舞蹈等儀式溝通神人的特殊人物。《漢書·諸子略》序說：「道家者流，蓋出於史官，歷記成敗、存亡、禍福、古今之道。然後知秉要執本，清虛以自守，卑

²⁰ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 284

²¹ 上海師範大學古籍整理組校點：《國語·楚語下》〔台北：里仁書局出版，民 70〕，頁 559

²² 張紫晨：《中華巫術》〔上海：上海三聯書局，1990〕，頁 6-7

弱以自持。」就歷史發展來看，班固的說法是正確可信的，中國巫史不分的情形，一直延續到西周初期。歷史上所稱「占」、「卜」、「祝」、「巫」等身分的人，既是祭祀、占卜、祈禳、巫術活動的主持者，又是執行史官之職的一種政權機構中的人物，編輯典冊、紀錄先王世系史料及王事活動的史官，需要對占卜、祭祀、天象曆法等比較豐富的知識和了解，並記述其內容及事項。這正是巫史不分的必然時代需要。²³太史公亦曰：「文史星曆近乎卜祝之間。」²⁴所以道家出於史官，更精確的說法是出於巫史，或許更能說明道家思想與古代原始思想的血源關係。而且與隱逸思想的修養理論關係更密切。²⁵而在中國哲學的突破轉變階段以後，就科學理性的觀點來看，這些粗鄙的、迷信的、非理性的巫史文化或形而下的儀式，逐漸成爲下層廣大人民的生活方式之一。脫胎於巫史文化的諸子百家思想學說，則上昇爲上層文化的指導原則。即便如此，我們也無法一刀兩斷其間的關聯。²⁶隱逸思想淵源部分來自巫史文化，確是無庸置疑。

然莊子亦曾批判神巫，可見其並非全盤接收，而是既批判亦吸收的態度。《莊子·應帝王篇》提到「鄭有神巫曰季咸，知人之生死存亡，禍福壽夭，期以歲月旬日，若神。」這位像神仙，能預知人生命長短及禍福的巫師季咸，卻被列子的老師真正得道的壺子所嚇跑。季咸前後見了壺子四次，所觀測得的面相各有不同，尤其第四次，壺子「示之以未始出吾宗，吾與之虛而委蛇，不知其誰何，因以爲弟靡，因以爲波隨。」²⁷翻譯此話之義就是說，壺子在季咸面前顯現未始出的根本的大道渾然狀態，虛靜而透迤隨順，他所看到的是頹靡隨順，變化無窮，如大化隨波而流，無往而不因。季咸無從觀測其面相，故落荒而逃。這則故事，本義應是爲了展現得道者壺子的境界，但同時也表現對神巫非智識非關內在生命修爲的不信任態度。

〈外物篇〉也有一則寓言故事，有一隻神龜被名叫余且的漁夫所捕獲，夜裡託夢給宋元君求救，宋元君派人命漁夫帶神龜來朝見。一見神龜，元君想殺它又想養活它，心中猶豫不決，於是叫卜人來占卜，卜人說：「殺龜以卜，吉。」於是殺龜來占卜，卜了七十二卦，每次都相當靈驗。因此，莊子借孔子之口說：「神龜有能力託夢給宋元君，卻無法避開余且之網；它的知能可以讓七十二卦都靈

²³ 張紫晨：《中華巫術》，頁7，

²⁴ [漢]班固撰，[唐]顏師古注：《漢書·司馬遷傳》卷62第32〔北京：中華書局，1997〕，頁2732

²⁵ 何曉明：《百年憂患——知識分子命運與中國現代化進程》〔上海：東方出版中心，1997〕，頁5-24。論及中國知識分子的濫觴，嚴格義的「士」產生之前的前身是殷商時期的巫史，符合帕森斯(T. Parsons)所定義的「文化事務專家」。作者詳細討論巫史從事的文化活動是卜筮、祭祀、書史、星曆、教育、醫藥等等六要項，而定義巫史是所有知識分子的前身。

²⁶ 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》〔上海：復旦大學出版社，1998〕，頁36-37，論及思想會逐步脫離生成它的知識背景，而成爲獨立的話語系統。例如儒家思想成爲思想流派後，就忘了自己與儀式的關係，「禮儀」的「儀」漸漸讓位給「禮義」的「義」。儒家並不是一產生就是談論純粹的倫理與道德問題。

²⁷ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁933-34

驗，卻無法讓自己避免剝腸之患。」這則寓言主要是說明「知有所困，神有所不及」的道理，而希望人要懂得「去小知而大知明，去善而自善。」但是由此則故事，卻頗有貶低剝除神奇力量的含義。總之，莊子在隱逸思想的建構過程，對巫史文化有所吸收，同時對部分迷信神奇的文化亦批判而否定，非照單全收。所謂「哲學的突破」信而有徵。²⁸

第二節 易經的思想沃土

《周易》一書歷來皆被認為是隱逸思想的源頭之一，而《周易》經文卦爻辭著作的年代，應在殷末周初之際，傳文十翼部份，學者多認為戰國末年或秦漢之際儒家後學所作。²⁹因此，若我們思考的課題，擺在隱逸思想的根源，僅能就卦爻辭析論之。以下茲引與隱逸思想關係密切的卦爻辭來加以討論：

〈蠱卦〉上九：不事王侯，高尚其事。

〈乾卦〉初九：潛龍勿用。

〈遯卦〉九四：好遯，君子吉，小人否。

〈遯卦〉九五：嘉遯，貞吉。

引文若數則
同時列出，可
並列呈現。

就〈蠱卦〉全卦觀之，多指父母家族之事。「不事王侯，高尚其志」，其意義應是指占卜的庶民，暫時擺下對王侯應盡的義務工作，而先完成自己家族父母之事。³⁰後賢望文生義，以為此言是說賢人傲岸不馴，不伏事王侯，高尚其志節。³¹然這卻成為就政治角度解讀隱逸的重要指標。從詮釋學的角度來看，也可理解

²⁸ 崔大華：《莊學研究》，頁 320，亦論及此問題。崔氏認為莊子「走出巫術的叢林」，是人類理性的覺醒，是對巫術和宗教內所內蘊著、依憑著的某種神祕的、非人的力量的至上性、全能性的否定。然筆者以為剛好相反，壺子能四次以不同狀態呈現而嚇退季咸；神龜被殺，卜七十二卦無不靈驗，這都說明莊子思想充滿豐富的巫術宗教信仰思想。差別只在於認知與運用罷了。所以有批判同時亦吸收。

²⁹ 持此論者甚多，茲不備引。可參考勞思光：《新編中國思想史》第二冊〔台北：三民書局，民 79〕，頁 72。另陳鼓應認為〈十翼〉作者及成書年代亦不一，簡言之，應是介於戰國中期至秦漢之際。可參見陳鼓應：《老莊新論》，頁 241-254。在本文中，陳氏引李鏡池：《周易探源》〔台北：中華書局，1982〕，頁 304、344；以及黃沛榮：《周易象象傳義理探微》〔台北：漢京文化出版，1984〕，頁 8-9，看法亦近似。

³⁰ 王仁祥：《先秦兩漢的隱逸》，頁 17。引自焦竑《焦氏筆乘》之說

³¹ 如《後漢書》〈逸民列傳〉序即是。後世多有「六經皆我注腳」的作法，實不足為奇。只是當我們在追本溯源時，當釐清本來面貌。

為不同文化語境，經常常會被後賢有意無意地誤讀為當代所需的涵義，其所衍生的語義往往不同於原始風貌。

「潛龍勿用」此句，後人多有以「潛龍」來喻潛藏隱居的有德君子，「勿用」解為不被王侯所用。其實，理解這句話，須以〈乾卦〉六個「時位」來看。初九「潛龍勿用」，九二「見龍在田」，九三「君子終日乾乾」，九四「或躍在淵」，九五「飛龍在天」，上九「亢龍有悔」。這六爻是取龍為象，通過龍的變化以喻陽氣在上昇過程中的變化。六爻各依其所處的時位條件，作為發展變化的六個階段³²。換言之，「潛龍勿用」是說陽氣潛藏未昇之時，後人引伸用來比喻沉潛俟時而動的賢人。最直接的，〈乾卦·文言傳〉即釋曰：「潛龍勿用，何謂也？子曰：『龍，德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶。不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不拔，潛龍也。』」顯然，卦辭文本與再詮釋的〈文言傳〉完全不同。

〈遯卦〉尤其最常被認為是隱逸思想的代表，因為一般多將「遯」解釋為隱遯之意。這顯然又是望文生義。高亨認為「遯」乃是「豚」的借字，《說文》：「豚，小豕也。」〈遯卦〉所有的爻辭，僅六二：「執之，用黃牛之革。」無「遯」字，其餘各爻「遯尾」、「係遯」、「好遯」、「嘉遯」、「肥遯」等辭，所指應是關於小豕〔豬〕的事情。《易傳》將其引伸發揮成隱遯之意。隨處摭拾可得如〈遯卦·彖辭〉：「遯之時義大矣哉。」〈象辭〉：「君子好遯」、「天下有山，遯，君子以遠小人，不惡而遠。」等等。然而這些理解已非易經這本卜筮之書的本義，而是後學附會發揮的引伸義了。

但是也不能完全切斷隱逸與《周易》的關係，《周易》對隱逸思想的興起提供絕佳的素材，產生指導性的作用。春秋戰國時期，儘管到了《莊子·天下篇》所謂的「道術為天下裂」的轉變時代，一般諸侯、士大夫及人民除了實用性的政治、經濟及軍事等技術之外，最重要的精神性知識大約仍然是殷商沿襲下來的曆算與星占為主的天象之學、龜策為主的預測之學及象徵為主的儀禮之學。³³所以《周易》一書可說是先秦貴族及士人都相當熟悉的背景知識，詮釋《周易》一書的《易傳》雖富含儒家思想，尤其具備戰國中後期混同雜合各家思想的特色。但其主軸的天道觀及辨證思維方法卻與老莊關係更密切。³⁴相同的，隱逸思想在《易傳》亦兼容並蓄儒道兩種不同的型態。大致說來，是以儒家孔孟一系思想為主，道家之隱為次。較顯著之章句如下：

遯之時義大矣。〔〈遯卦〉彖辭〕

³² 徐志銳：《周易陰陽八卦說解》〔台北：里仁書局，民84〕，頁82

³³ 葛兆光：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》，頁150

³⁴ 陳鼓應：《老莊新論·易傳與老莊》之單元有詳論，頁241-87

天下有山，遯。君子以遠小人，不惡而嚴。〔〈遯卦〉象辭〕

好遯，君子吉，小人否。象曰：君子好遯，小人否也。〔〈遯卦〉九四〕

潛龍勿用，何謂也？子曰：「龍，德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶。不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不拔，潛龍也。」〔〈乾卦·文言傳〉〕

天地閉，賢人隱。〔〈坤卦〉六四〕

君子以獨立不懼，遯世無悶。〔〈大過卦〉象辭〕

時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。〔〈艮卦〉象傳〕

君子藏器于身，待時而動，何不利之有。〔〈繫辭〉下傳〕

不事王侯，高尚其事。象曰：不事王侯，志可則也。〔〈蠱卦〉上九〕

由此可知〈遯卦〉象辭：「天下有山，遯。君子以遠小人，不惡而嚴。」〈遯卦〉九四：「好遯，君子吉，小人否。」象曰：「君子好遯，小人否也。」這都是儒家將好修養德行的「君子」與庸愚「小人」並舉對反的論述架構³⁵，加上將「遯」解釋為隱遯修身的含義而成；〈乾卦·文言傳〉：「潛龍勿用，何謂也？子曰：『龍，德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶。不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不拔，潛龍也。』」此言如上所述，是以「潛龍」來喻潛藏隱居的有德君子，「勿用」解為不被王侯所用。「不易乎世，不成乎名，遯世無悶。」是說不因世俗時局的變易而改變心志，不刻意成就令名而使人知，逃遯避世，心無所悶。「不見是而無悶」是說內心做到不求世俗的發現自身的美善德行及傑出能力而心無所煩悶憂慮，了無罣礙。「樂則行之，憂則違之」其含意正與孔子所言「危邦不入，亂邦不居，天下有道則見，無道則隱。」³⁶如出一轍。而且明顯是將孔子所言自己「樂以忘憂」³⁷，及孟子所言「憂以天下，樂以天下」³⁸加以轉化引伸發揮，儘管意義有異，然亦略可知其思想流變。「確乎其不拔，潛龍也」是呼應章首「潛龍勿用」，潛龍在亂世不為王侯所用，確定堅貞「守死善道」的精神，而不動搖。

³⁵ 按：如《論語》隨處可見君子、小人對比的道德修養主張。如子曰：「君子周而不比，小人比而不周。」〔〈為政篇〉〕；子曰：「君子懷德，小人懷土。君子懷刑，小人懷惠。」〔〈里仁篇〉〕等等。

³⁶ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏·泰伯》卷8〔上海：上海古籍出版社，1997〕，頁2487

³⁷ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏·述而》卷7，頁2483

³⁸ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏·梁惠王下》卷2下〔上海：上海古籍出版社，1997〕，頁2675

〈大過卦〉象辭：「君子以獨立不懼，遯世無悶。」仍是儒家式的隱逸觀。這是將孔子所言：「君子不憂不懼」³⁹再加上獨立、遯世觀念而成，此言某種程度反應戰國百家爭鳴隱逸盛行的實況，但就思想傳承而言，卻直承《論語》並無突破性。〈艮卦〉象傳：「時止則止，時行則行。動靜不失其時，其道光明。」此言與《論語·述而篇》孔子對顏淵所言：「用之則行，舍之則藏。」思想是一脈相傳。強調士人出處進退能按不同時勢，坦然面對，安然自處。亦一如孟子稱孔子為「可以速則速，可以久則久，可以處而處，可以仕而仕。」的「聖之時者」。⁴⁰〈繫辭下傳〉：「君子藏器于身，待時而動，何不利之有。」亦作如是觀。

《周易正義》釋「遯」為「隱退逃避之名」，並就避禍全身之義而釋「小人方用，君子日消，君子當此之時，若不隱遯避世即受其害，須遯而後得通。」就此，〈遯卦〉彖辭曰：「遯之時義大矣。」即是說隱逸的時代意義相當宏遠偉大。這是宏觀視野的觀察，肯定隱逸的逃世行爲。不論儒家式的權宜之計全身遠禍，韜光養晦；或道家式的隱逸對俗世的捨離。在表面消極的逃避作法之外，另有嚴肅積極的抗議精神。何以有德的君子或懷道的隱者，不為世用而棲隱山林之中，或枯槁江海之上，就政治和社會觀點來看，是一種警訊，提醒世人政治昏亂，社會不安的徵候。此亦是〈坤卦〉六四所說：「天地閉，賢人隱。」所以肯定隱逸正面宏遠的時代意義。〈象辭〉更加以引伸發揮其義曰：「天下有山，遯。君子以遠小人，不惡而嚴。」此言亦揉合道家式與儒家式隱逸而立論，說明隱逸隱居名山大澤，此正是君子不與小人同流合污，潔身自好的實踐。另外〈蠱卦〉上九曰：「不事王侯，高尚其事。」〈象辭〉補充解釋曰：「不事王侯，志可則也。」本論文在前面已說明過，本文原義是說先從事自家事務，把王侯公務擺在後面，但經過《易傳》〈象辭〉的解釋卻成了隱逸高尚其心志，可作他人學習的典範法則。

總之，通過以上的論述，可以瞭解《易經》寫成的年代有無隱逸人物不得而知，但可確定並無隱逸思想產生，直到戰國末《易傳》寫成年代，在隱逸之風盛行的時期，經文卦爻辭成了隱逸思想闡述發揮的最佳素材依據。其次，《易傳》雖具有戰國過渡到秦漢大一統時局的混合、融合與變化的多元化思想特色，⁴¹但就隱逸思想來看，可說將孔孟以來的君子「守道」、「時隱」精要義理，做了相當完整的結論。可視為先秦儒家隱逸思想的總結。

³⁹ [魏]何晏等注，[宋]邢昺疏：《論語注疏·顏淵》卷12，頁2503

⁴⁰ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏·萬章下》卷10上，頁2741

⁴¹ 韋政通：《中國思想史》〔台北：水牛出版社，民79〕，頁389-90，韋氏甚至認為《易傳》雖以儒家為主調，但極近雜家。

第三節 老子虛靜思想的開端

論述老子思想的著作，可說汗牛充棟，此不贅述。僅就與隱逸思想相關部分加以說明。

老子被奉為道家學派始祖，總結隱逸思想的《莊子》，其思想大致是對《老子》的延續及開展。莊子吸收了老子建構的政治理論及天道觀，再加上楊朱「貴己」、「全生」思想，發展出成熟的隱逸理論。《史記》莊子本傳云：「其學無所不闢，其要本歸於老子之言。」應是毋庸置疑的定論。然而前輩學者論隱逸思想卻不曾將老子納入討論，著實令人納悶。事實上，探究隱逸思想的內在理路，省略老子，絕對無法建構完整的體系。《史記·老莊申韓列傳》云：

老子者，楚苦縣厲鄉曲仁里人也。姓李氏名耳字伯陽諡曰聃。周守藏室之吏也。孔子適周，將問禮於老子，老子曰，子所言者，其人與骨皆已朽矣，獨其言在耳；且君子得其時則駕，不得其時則蓬累而行。吾聞之，良賈深藏若虛，君子盛德，容貌若愚。去子之驕氣與多欲，態色與淫志，是皆無異於子之身。-----老子脩道德，其學以自隱無名為務。居周久之，見周之衰，迺遂去。至關，關令尹喜曰，子將隱，彊為我著書。於是老子迺著書上下篇，言道德之意五千餘言而去，莫知其所終。-----老子，隱君子也。

姑且不論老子思想特色，就其形蹟「莫知其所終」，及太史公在本傳給老子最後的評斷是「隱君子」，說老子是隱逸，當是客觀的見解。也因為如此，這位西漢的偉大史家亦無法詳考其真實生平事蹟，而以推測懷疑的口吻說「老子」或曰「老萊子」，或為「周太史瞻」。

老子的哲學思想，大概可分為宇宙論、人生論及政治論等範疇。隱君子老子本身即是體道者。其學說即以「道」為基礎，認為宇宙的本源是「道」，天地萬物皆由「道」所產生。因此他說：「有物混成，先天地生。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。」〔二十五章〕而這個本體呈現出來的現象是「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧。繩繩不可名，復歸於無物。是謂無狀之狀，無物之象。是謂恍惚。」〔十四章〕這個虛無恍惚的道體是不能以感官去視聽接觸的，而只能用精神去契合體會，所以又說「道之為物，惟恍惟惚。惚兮恍兮，其中有象；恍兮惚兮，其中有物；窈兮冥兮，其中有精。其精甚真，其中有信。」〔二十一章〕雖說道無形無象，但道的作用卻是明顯可見的，他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」〔四十二章〕道化生萬物，長養萬物。

其顯現的過程效驗稱為「德」。他說：「道生之，德畜之。」〔五十一章〕又說：「孔德之容，惟道是從。」〔二十一章〕也就是說，經驗界的大德的表現，是形上的道之展現。

老子所謂的「道」與「德」，指的就是自然的本體與自然生滅萬物之作用。自然對於萬物都是任憑其自由自在，自生自滅。因此說：「天地不仁，以萬物為芻狗。」〔第五章〕天理之運行，不為堯存，不為桀亡。老子說：「道常無為而無不為。」〔三十七章〕大自然對待萬物都是一視同仁，看似無作為，實質上卻是無所不為。由此，老子又說人類須懂得善體天道，明白自然運行化生萬物「德」的道理。他說：「執古之道，以御今之有，能知古始，是謂道紀。」〔十四章〕此「道紀」就是自然界循環往復的規律。這正是王國維所稱集「遠古學派」大成的老子的底層思維結構。老子說：「致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶，知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」〔十六章〕又說：「玄德深矣，遠矣，與物反矣，然後乃至大順。」〔六十五章〕文義甚為明顯，老子透過對芸芸萬物生滅過程的觀察，得出道之無窮盡的運作乃在「歸根」、「復命」、「常」、「返」等等。物壯則老，物極必反，生長發展到最高峰之時，也就是萬物回歸根本，步向衰亡的開始。而衰亡，又有另一個新生命接續發生，此即「復命」，也就是「再生」之意。這種「生」、「死亡」、「再生」的循環變化才是真正的「常道」。是初民對宇宙自然和人類社會中一切循環變易現象的神話式概括和總結，即「永恆回歸」這種圓形的循環反覆的律動思想結構⁴²

「反者道之動，弱者道之用。」〔四十章〕是老子得出自然運行的結論，下貫到人生哲學的運用。「反」不只是循環反覆之意，尚有相反相對的意思⁴³。宇宙間萬事萬物都有正反兩面，不是固定不移的，而是隨時變化的。老子說：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，前後相隨，聲音相和。」〔第二章〕、「禍兮福之所倚，福兮禍之所伏。」〔五十八章〕、「正復為奇，善復為妖。」〔五十八章〕由這種無常的變化看來，人的自處之道即是「弱者道之用」。因為「守柔曰強」〔五十二章〕、「物壯則老」〔三十章〕、「堅強者死之徒，柔弱生之徒。」〔七十六章〕所以人處在世上，善於學習天道運行的道理，運用在人事的應對上就是保持「柔弱」。《老子》一書在人生哲學上的應用，包含「虛」、「靜」、「卑」、「下」、「曲」、「枉」、「窪」、「敝」、「少」、「雌」、「牝」、「賤」、「損」、「嗇」、「復」、「退」等等反面義的字。如「天下莫柔弱於水，而攻堅強者莫之能勝，以其無以易之。弱之勝強，柔之勝剛，天下莫不知，莫能行。」〔七十八章〕這種滴水穿石的譬喻，更能突顯老子與諸子學說的差異性與要妙處。很明顯的，老子主張的「虛靜」、

⁴² 老子回歸反覆思想，呈現宗教史家耶律亞德所論及的「永恆回歸」的神話意識。見葉舒憲：《老子的文化解讀》〔湖北：湖北人民出版社，1994〕，頁 103

⁴³ 余培林註譯：《老子讀本》〔台北：三民書局，民 78〕，頁 13

「柔弱」、「不爭」的人生態度與作法，楊朱的「貴己」思想⁴⁴，「全性保真，不以物累形」的主張，與老子的人生哲學有明顯的接承關係。⁴⁵而這正是隱逸人物養生貴己的重要指導原則。老子說：

致虛極，守靜篤。萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常，知常曰明，不知常，妄作凶，知常容，容乃公，公乃全，全乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。〔十六章〕

這是老子觀察天地萬物生息，而得出「復」、「歸根」、「復命」這種循環回復的「常」道。人善體天道回歸自然的作法就是「致虛極，守靜篤」，「虛極」、「靜篤」是天道呈現的狀態，也是人驗合天道，與天地合一的途徑。

《老子》在這種對自然天道的理解，及其人生哲學上，在第二十章提出其隱逸思想⁴⁶。他說：

絕學無憂-----眾人熙熙，如享太牢，如春登台，我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。曩曩儻儻兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。我愚人之心也哉，沌沌兮俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。澹兮其若海，颺兮若無止，眾人皆有以，而我獨頑且鄙。我獨異於人，而貴食母。

「絕學無憂」是與「為學日益，為道日損」同一主張的思維說法。老子視「為學」與「為道」是兩個層次，為學是從事知識的追求，為道是從事德性的涵養。知識需要憑藉經驗的累積，故曰：「為道日益」，日益者，不斷增益其知能之謂。「德性」一詞在老莊多指生命與智慧而言，是故為道養德，即是修智養生之意。唯其所修之「智」是智慧的本明，所養之「生」是生命的本真。就修道的立場講，涵養「智慧」必須否定世俗的知識，才能恢復智慧的本明；涵養「生命」，必須否定世俗之習氣，才能恢復生命的本真，故曰：「為道日損」。⁴⁷「絕學無憂」就是指棄絕一切後天的學習，斷絕後天的欲望、機巧這些人生憂愁煩惱的來源，才能無憂。此亦即十九章所云：「見素抱樸，少私寡欲」，「素」是沒有染色的絲，「樸」是未經雕刻的木。人應該降低私欲需求，返璞歸真，回復像「素」、「樸」一樣的自然狀態。如太史公所謂老子「自隱無名」，他本身是言行一致的隱君子，同時在這樣的思考基礎，建立其隱逸理論。

⁴⁴ 陳奇猷：《呂氏春秋校釋·不二》卷 17〔台北：華正書局，民 77〕，頁 1124

⁴⁵ 劉文典：《淮南鴻烈集解·汜論訓》卷 13，《劉文典全集》全四冊第一冊〔合肥：安徽大學出版社、昆明：雲南大學出版社，1999〕，頁 442

⁴⁶ 馮達文：《回歸自然——道家的主調與變奏》，亦持此說。〔廣州：廣東人民出版社，1992〕，頁 12

⁴⁷ 王淮：《老子探義》〔台北：商務印書館，1998〕，頁 191

「眾人熙熙，如享太牢，如春登台。我獨泊兮其未兆，如嬰兒之未孩。」意即眾人和樂歡喜，有如享受太牢盛宴，有如在風和日麗的春天登台遠望。而我獨自淡泊恬靜，心無半絲欲念的徵兆，如同還不會笑的嬰兒。「纍纍兮若無所歸。眾人皆有餘，而我獨若遺。」是說眾人孜孜求利，似皆財貨有餘，只有我好像匱乏不足，懶散疲困似無家可歸。⁴⁸「我愚人之心也哉，沌沌兮俗人昭昭，我獨若昏。俗人察察，我獨悶悶。」是說眾人皆表現出「昭昭」、「察察」聰明精巧的智識，只有我表現像「昏昏」、「悶悶」無智無識的愚人。「澹兮其若海，飈兮若無止，」是說我表現出的澹泊寧靜的言行有如寂寥廣闊的大海。也像飛揚飄忽無所終止的風。「眾人皆有以，而我獨頑且鄙。」是說眾人都具備多種才能，只有我表現出笨拙鄙陋的樣子。「我獨異於人，而貴食母。」是說只有我跟眾人不同，我所重視的是生養萬物的「道」。⁴⁹

在這段充滿智慧的話語裡，猶如活脫脫的隱逸人物對自己離群索居，求道體的傳神獨白，更值得注意的是，這不是消極逃世，鬱鬱寡歡的隱士，而是洞澈世情，圓滿自足的體道者。但是《老子》此章仍架構在「我」〔隱士〕與「眾人」、「俗人」的不同對比之上，莊子的隱逸理論則在此基礎上，根本擺脫泯除「眾人」的對照，更深入地討論隱逸人物體道悟道的工夫與境界。

第四節 對楊朱思想的吸收與批判

如前所述，《莊子》一書可視為隱逸思想的成熟與證成，就其組成要素，其一是吸收巫史文化，人與天地自然相感通的體道悟道工夫法門，即神秘主義式的「坐忘」工夫；其二是在老子宇宙論、本體論的天道思想基礎上，建構其自然主義天道觀，作為隱逸人物契求的終極存在。而且《老子》二十章已描繪出一個「絕學無憂」的隱者形象，都對莊子起了開路的作用；其三就是吸收楊朱「貴己」、「重生」的思想，但是莊子並非全盤無條件的照單全收，而是有接引吸收，又揚棄批判，擇菁去蕪，納入其隱逸思想體系中。本節將討論楊朱與隱逸思想的關聯。

將楊朱納入廣義道家的譜系，應無舛誤。隱逸人物辟世不仕，對現實政治採取不合作的態度，或是在紛亂的時代，逃世避禍，保全性命，更進而追求精神自我的逍遙自由，正是來自楊朱思想的啟發。日本學者久保天隨，嚴復及蔡元培皆疑楊朱即莊周，此說經唐鉞的辯正，應該是不成立的，此非本文重點，不多贅述

⁴⁸ 王淮：《老子探義》，頁 85。儻儻，意為羸憊，或懶懈。

⁴⁹ 引自王淮：《老子探義》，頁 87。吳澄曰：「食母二字見禮記內則篇，即乳母也。」因為「道」能生養萬物，故稱「道」為「食母」。

⁵⁰。但是會引起蔡元培等人如此懷疑，一者是楊朱之學說在戰國中期，如《孟子·滕文公下》所言：「天下之言，不歸楊則歸墨」，如此風行的學說，何以至戰國末或秦漢之交的《莊子·天下篇》、《荀子·非十二子篇》均不著錄，《史記》未立傳，《漢書·藝文志》亦不著錄其書？另外，蔡元培所疑，正是由於楊朱思想與莊子思想頗為雷同。筆者以為楊朱至後世而不聞，極有可能是因為其思想一部分為墨辯吸收，一部分匯入莊子的隱逸思想當中。

《孟子》將楊墨並稱顯學，墨子主「兼愛」，楊朱主「為我」，再取《韓非子·顯學篇》來看，「今有人於此，義不入危城，不處軍旅，不以天下大利易其脛一毛，世主必從而禮之，貴其智而高其行，以為輕物重生之士也。」「入危城」、「處軍旅」正是摩頂放踵，脛無毛的墨者，利天下的行徑，而「義不入危城」、「不處軍旅」、「不以天下之大利易其脛一毛」正是「拔一毛而利天下不為也」的楊朱學派貴生的主張，可見楊墨兩派並稱而對立。再者楊朱後學在戰國名辯思潮中與墨辯相對立而互為詰辯，如《韓非子·八說篇》所言：「楊朱、墨翟，天下之所察也。」此「察」字，即「察辯」之意，換言之，楊朱與墨家應都是奔走各諸侯間的辯士，目的學說儘管不同，但其行徑卻一致。⁵¹而在《墨子》一書中，多有墨家與「貴生」、「愛生」、「貴己」等思想家的論辯言論。可知楊朱學派非避世之流⁵²。而且兩派主張雖極端相反，但其思維方法卻如出一轍。楊朱至戰國末而不傳，非無故也。

崔大華先生也曾提出精闢的看法，認為「楊朱不是一個專於養生的隱者，而是一個『見梁王言治天下如運諸掌然』〔《說苑·政理》〕的，積極參與世務的，在當時是非常活躍的社會運動家」⁵³。所以在《莊子》〈應帝王篇〉說：「陽子居見老聃。」〈寓言篇〉說：「陽子居南之沛-----，而遇老子。」〈山木篇〉說：「陽子之宋。」楊朱帶著弟子至宋國。在以上等篇中，我們看到的是積極入世的思想家、行動家。而後人多因孟子所謂的「楊朱取為我」，而演繹附會，認為楊朱是只追求個人生命的養生論者，乃至於追求享樂的縱欲者⁵⁴。其實這是誤解。再看《列子·楊朱》篇有：

楊朱曰：「伯成子高不以一毫利物，舍國而隱耕；大禹不以一身自利，一體偏枯。古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」禽子問楊朱曰：「去子體之一毛以濟一世，汝為之乎？」楊朱曰：「世固非一毛之所濟。」禽子曰：「假濟，

⁵⁰ 顧頡剛編：《古史辨》第四冊〔台北：藍燈文化事業，民82〕，頁546。

⁵¹ 本段論點及內容參考自侯外廬、趙紀彬、杜國庠：《中國思想通史》第一卷〔北京：人民出版社，1995〕，頁338。

⁵² 此論在侯外廬著等：《中國思想通史》第一卷，頁340-348有詳論。

⁵³ 崔大華：《莊學研究》〔北京：人民出版社，1997〕，頁38。

⁵⁴ 同前註，頁37。

爲之乎？」楊子弗應。⁵⁵

從這段引文，我們可以了解到，楊朱所以主張的「古之人，損一毫利天下，不與也；悉天下奉一身，不取也。人人不損一毫，人人不利天下，天下治矣。」不是一個單純主張「貴己」、「葆真」的養生理論而已，而是要求人人自治自理、自給自足，如此人人不相殘害，自然就人人不須爲他人付出不必要的作爲，天下自然可大治。準此，我們大約可勾勒出，楊朱與隱逸思想的關係了。論語中的隱者，荷蓀丈人、長沮桀溺、楚狂接輿等人物，雖然自稱是「辟世之人」，但他們的論點仍有對照的樣本「辟人之人」，簡言之，春秋時期的隱者仍無法切斷其與政治的臍帶，不似《莊子》書中的隱逸則已成爲追求與道合一的求道者了。

《論語》中的隱逸者思想，長沮桀溺勸子路「與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」其前提是「滔滔者天下皆是，而誰以易之？」〔〈微子篇〉〕，可見其原本是深懷淑世理想，見政治實況不可爲而辟世的。另外，楚狂接輿歌而過孔子，曰「鳳兮！鳳兮！何德之衰？往者不可諫，本者猶可追，已而！已而！今之從政者殆而！」〔〈微子篇〉〕此言楚狂接輿告訴孔子，說孔子就像天下有道才看得到的鳳凰，如此德衰之世，應辟世不見，而且現在從政的人都很危險，可見其雖爲隱者，仍不忘政治。與《莊子》「外天下」、「外生死」、「朝徹」的求道者，並不同。所以我們約略可見楊朱其行徑雖爲積極的社會運動家，但其關懷仍是淑世，出發點仍在對崩壞政局的觀察與省思。只是採取的方式相反，隱者辟世不仕，因爲「滔滔者天下皆是」、「今之從政者殆而」，楊朱則從隱者行徑得到啓發而提出驚世駭俗，令人側目的救世思想，所以兩者之間有極爲密切的銜接。楊朱思想就成了由《論語》到《莊子》隱逸思想的橋樑。馮友蘭說：

子路謂荷蓀丈人「欲潔其身而亂大倫」，孟子謂「楊氏爲我，是無君也。」「爲我」即只「欲潔其身」，「無君」即「亂大倫」。此等消極的隱者，即楊朱之徒之前驅也。⁵⁶

總之，孔子之時的隱者是有隱逸的作爲，楊朱將其理論化並認爲人人皆如隱者般爲我、不取，天下自然大治。

以上已可見楊朱與隱者相承之大概，以下再論楊朱與莊子學派的傳承。人如何自足而不取，楊朱提出的說法如「貴己」〔《呂氏春秋·不二篇》〕，「全性葆真，不以物累形，楊子之所立也。」〔《淮南子·記論訓篇》〕換言之，就是要以自己的生命爲貴，保全自己的生命，養其真實的本性。「不以物累形」是說，不因過度的外在物欲的追求而成爲生命的負累。就此而言，楊朱所主與老子「不爭」、「貴

⁵⁵ 楊伯峻：《列子集釋·楊朱》〔台北：華正書局，民76〕，頁230

⁵⁶ 馮友蘭：《中國哲學史》，頁172

柔」、「清心寡欲」的思想主張近似，在《莊子》一書中，繼承楊朱「貴己」、「全性葆真」思想的篇章，觸目皆是。但不是照單全收，而是在其基礎上，做進一步的發揮。舉其大者，為莊子自著的〈養生主篇〉，其本旨固在闡明「安時而處順，哀樂不能入」的道理，以及庖丁解牛「以無厚入有間，恢恢乎其於游刃，必有餘地矣」的養生之道，與楊朱之說大相逕庭。〈養生主篇〉非養形軀，而是在涵養精神。此說視為對楊朱之說再進一步的引申推展，亦無不可。

莊周學派所著的外篇、雜篇之中，與楊朱之說有關的如〈田子方篇〉，田子方對魏文侯形容其師東郭順子謂：「其爲人也真，人貌而天虛，緣而葆真，清而容物。物無道，正容以悟之，使人之意也消，無擇何足以稱之。」簡言之，東郭順子已返璞歸真，外表形貌者看起來與常人無異，但卻具備天心，契合自然⁵⁷。隨順外物而不失其本性，清虛與天相感同，而包容萬物，如遇世間無道之人，東郭自正容儀，令其曉悟，使其惑亂之意自然消除⁵⁸，魏文侯聽完曰：「遠矣，全德之君子。始吾以聖知之言仁義之行爲至矣，吾聞子方之師，吾行解而不動，口鉗而不欲言，吾所學者士梗耳，夫魏真爲我累耳！」此讚嘆東郭之修爲境界，兼又比較道家全德之君子勝於儒家「聖知之言，仁義之行。」更重要的是，魏文侯由此領悟出魏國國君之位，反而成爲其生命的負累，「君位」乃君王之尊，人之大欲，卻是體道者最大的障礙，〈讓王篇〉所云更透徹，堯以天下讓子州支父，子州支父以「我適有幽憂之病，方且治之，未暇治天下也。」爲由拒絕，舜讓天下於子州支伯，情形亦同，因此，莊子後學曰：「夫天下至重也，而不以害其生，又況他物乎」、「天下大器也，而不以易生，此有道者之所以異乎俗者也。」

鑑於上文，可明顯看出楊朱學說與隱逸思想銜接的軌跡，從楊朱「全性葆真，不以累形」到〈讓王篇〉的發展。「王位」正是累形害生之大者，就俗世標準是「天下大位」、是「天下至重」，但「有道者」許由、子州支父、子州支伯這等隱逸人物卻避之唯恐不及。再進一步言，身體生命都比天下重要，更何況是精神主體，〈讓王篇〉十八則寓言故事，除上述二則，如古公亶父「能尊生者，雖貴富不以養傷身，雖貧賤不以利累形」；王子搜不以國傷生；「知輕重」的子華子說：「兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。」簡言之，子華子論身爲重，天下輕的道理，讓愁身傷生而憂戚不得的韓昭僖侯釋懷；顏闔辭退魯使者，此段評論更是鞭辟入裡，「道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。由此觀之，「帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉。」

由以上推論，可知楊朱「養生」、「貴己」的思想主張亦是隱逸思想的重要根源之一。只不過楊朱運用在救亂世，或作爲干祿的學說，而莊子則將其吸收轉化

⁵⁷ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 702

⁵⁸ 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 703

爲隱逸思想中自我生命的修持。

附錄

參考書目

中文（依出版年代排列）

宋楚瑜編著。《學術論文規範》。台北市：正中，1977。

曹俊漢編著。《研究報告寫作手冊：A Manual for Writing Research Papers》。台北市：聯經，1974。

段家峰、孫正豐、張世賢主編。《論文寫作研究》。台北市：三民，1983。

王錦堂。《大學學術寫作》。二版。台北市：東華，1987。

全國文獻標準化技術委員會編。《科技技術報告、學位論文及學術論文的編寫格式》。台北市：全國文獻標準化技術委員會，1988。

全國文獻標準化技術委員會編。《文後參考文獻著錄規則》。台北市：全國文獻標準化技術委員會，1988。

國立台灣大學圖書館學研究所編。《國立台灣大學圖書館學研究所研究生手冊》。台北市：國立台灣大學圖書館學研究所，1994。

王玉民。〈論文的研究方法與寫作格式〉。《淡江第三波：研究與學習手冊》。台北市：淡江大學教育品質管制委員會，1996。頁 1-131。

國立政治大學圖書資訊研究所編。《國立政治大學圖書資訊學研究所研究生手冊》。台北市：國立台灣大學圖書館學研究所，1997。

英文（依作者姓氏字母排列）（以下英文書籍可在台北書林、文鶴、敦煌等書局購得）

Altick, Richard D. and John J. Fenstermaker. *The Art of Literary Research*. 4th ed. New York: Norton, 1993.

American Psychological Association. *Publication Manual*. 4th ed. Washington, D.C.: APA, 1995.

Barnet, Sylvan. *A Short Guide to Writing About Literature*. 6th ed. New York: Harper, 1992.

Brown, James Dean. *Understanding Research in Second Language Learning*. Cambridge: Cambridge U P, 1988.

Cash, Phyllis. *How to Develop and Write a Research Paper*. New York: Simon, 1988.

Gibaldi, Joseph and Walter Achtert, eds. *MLA Handbook for Writers of Research Papers*. 5th ed. New York: MLA, 1999.

Gibaldi, Joseph ed. *Introduction to Scholarship in Modern Languages and Literatures*. 2nd ed. New York: MLA, 1992.

Guerin, Wilfred L. et. al. *A Handbook of Critical Approaches to Literature*. 3rd ed. Oxford: Oxford UP, 1992.

Harner, James L. *Literary Research Guide*. 2nd ed. New York: MLA, 1993.

Hatch, Evelyn and Anne Lazaraton. *The Research Manual*. Boston: Heinle, 1991.

Kehler, Dorothea. *Problems in Literary Research: A Guide to Selected Reference Works*. 3rd ed. Metuchen, N. J.: Scarecrow, 1987.

Larsen-Freeman, Diane and Michael H. Long. *An Introduction to Second Language Acquisition Research*. London: Longman, 1991.

Lentricchia, Frank and Thomas McLaughlin. *Critical Terms for Literary Study*. 2nd ed. Chicago: U of Chicago P, 1995.

Lester, James D. *Writing Research Papers*. 8th ed. New York: Harper, 1996.

- Michaelson, Herbert B. *How to Write and Publish Engineering Papers and Reports*. 2nd ed. Rpt. Taipei: Taida Books, 1986.
- Muller, Gilbert H. and John A. Williams. *Ways In*. New York: McGraw, 1994.
- Roberts, Edgar V. *Writing About Literature*. 8th ed. Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1995.
- Roth, Audrey J. *The Research Paper*. 7th ed. Belmont: Wadsworth, 1995.
- Slade, Carole et al. *Form and Style*. 9th ed. Boston: Houghton Mifflin, 1994.
- Stevens, Bonnie Klomp and Larry L. Stewart. *A Guide to Literary Criticism and Research*. New York: Harcourt, 1992.
- Turabian, Kate L. *A Manual for Writers of Term Papers, Theses, and Dissertations*. 6th ed. Chicago: U of Chicago P, 1996.