

## 《諧鐸》志怪敘寫中 對自我生命期許之表述

黃東陽\*

### 摘 要

本文以《諧鐸》為研究對象，用以理解當時文人在面對入世的挫折時，如何檢視、定義自己的生命價值。就作者自我的認知來說，他先肯定自己深解並成為儒家所期待入仕的典型，故能掌握經書中的真理褒貶世事；就生命的目標來看，《諧鐸》要求知識分子應先明白自己在社會中的意義及責任，體察且詮釋經書的核心價值，並進一步就階級分工和社會風氣，指陳其中的弊病並提出改革方法，作為自己以及相同處境文人努力的目標。為了強調自己的正統性，《諧鐸》中主張的文學觀、生命觀及道德論皆趨向保守，凡與儒家抵觸者一律斥為異端。此書由於能反映類似遭遇文人的心事，被知識分子理解和接受，由此已能得見志怪在入清後文體的新變，及在此體中寄託的文人心理。

關鍵詞：沈起鳳、《諧鐸》、清代、志怪小說、清代文人

---

\* 國立中興大學中國文學系副教授。

# The Expression of Self-life Expectations in the Weird Novel *Xie Duo*

Huang Tung-Yang  
Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Chung Hsing University

## Abstract

The Qing Dynasty weird novel *Xie Duo* is the subject of this paper. It was used to understand how the literati viewed and defined the life value when they repeatedly met with frustrations. As for the self-cognition of the author, he first understood and recognized himself well that he was to be the role model of an official as expected by the Confucians, thus could use the truth in the Confucian classics to appraise the current affairs. As for the goal of life, *Xie Duo* requested that intellectuals must understand their significance and duty in the society, had to experience and observe, and also interpret the core value of the Confucian classics, and went even further to point out the malady in the class division of work and social climate and proposed methods of reform as the goal for himself and intellectuals under the same circumstances to work together. To emphasize the orthodoxy, the literature view, life outlook and morality advocated in *Xie Duo* were rather conservative, anything contradicted with Confucian concept of value was all considered heresy. Because this book could reflect the mind of literati with similar experience, it was comprehended and accepted by the intellectuals. Thus we can see the change of writing style in weird novels of the Qing Dynasty and the mentality of the literati embedded in it.

**Keywords:** Shen Qi-Feng, *Xie Duo*, Qing Dynasty, weird novels, literati of the Qing Dynasty

# 《諧鐸》志怪敘寫中 對自我生命期許之表述

黃東陽

## 一、引言

志怪小說初肇於六朝，在嗜異好奇或陳述意志的心理下代有作者，用近於實錄的筆法纂述今古異事，以印證、滿足作者自身所偏嗜的命題或信仰。六朝後此體便難有新意，亦乏文學的內涵，卻在本以逸言無稽為內容的體例中，真切的反映文人對外在世界的觀感和理解，反而成了探索各時代文人思維的重要依據。就志怪的發展言，論者多依從魯迅《中國小說史略》的斷論，盛稱在入清後志怪已開始盛興且自具特色，並在當時形成了前後相續、仿習的風氣，並推最有文學成就的《聊齋志異》為代表<sup>1</sup>；後來學者接受並關注魯迅發現和見解，由之續予研議。確如魯迅所指陳，清代志怪在乾隆時便已出現具代表性的重要著作，引起其後嘉慶時仿倣並投入撰述的風潮<sup>2</sup>，其間的關係可據魯迅的解讀略見一二：《聊齋》具有「擬晉唐」而傾向傳奇筆意的書寫特質，《閱微草堂筆記》則是追蹤晉宋質實的撰述策略，鮮明文體和命意的差異為後人所習法，自形成了不同的志怪流派，由文體發展簡陳前後兩期的承襲關係。<sup>3</sup>此詮釋交代了志怪在文體發展的歷史脈絡，惟未回應乾隆時造作的志怪新題（體），何以成為後來嘉慶時文人仿習並接受的原因。回歸《聊齋志異》及《閱微草堂筆記》的作者及其著作，前者乃屢困於場屋中的落魄文人，在書中寄託著在

<sup>1</sup> 魯迅：《中國小說史略》（臺北：里仁書局，1992），頁 187。

<sup>2</sup> 相關統計及論述參占驍勇：《清代志怪傳奇小說集研究》（武昌：華中科技大學出版社，2003），頁 126-127。另外，《聊齋志異》初次付刻在乾隆 31 年，之前雖然抄本傳世卻未若付刻後來得廣遠，因之與《新齊諧》、《諧鐸》和紀昀《閱微草堂筆記》已寫成付印的部份同列。

<sup>3</sup> 魯迅：《中國小說史略》，頁 193。

未能成就功名下自我生命的期待，後者則已步入仕途，企圖用志怪達成淑世的目的。而這囿然有別的心理，投射、演繹盛清時不同境遇的士人的深層想望，當乾隆時具有陳述特定族類意志的「典範」出現後，嘉慶時便湧現追蹤甚而再詮釋故事命題的創作。「志怪小說」之所以被士人青睞，在於文體已標舉不經便不受宗經文論的制約，成了欲暢言己志的選擇，讓難有新意志怪體，有了新的創作題材和手法，無隱晦的闡述文人深層的意識和想法；再者，志怪雖在文體的表述、命題的傾向有所歧異，卻仍和六朝無別，演述且辨證著個人亦屬於集體具差異性的真實心理。據此觀察乾嘉時志怪的典範出現、被接受和再造並形成流別的脈絡，實區分著士人在能否入仕下的心理歧異，抒發亦辨證著在不同境遇裡文人自我生命的價值和定位。

清代志怪書中的論證，聚焦於探討「士人階層」在實踐儒家信念時義利間的落差，一個早存在於儒家思想中的舊命題。「士人階層」存在於君主集權的時代，在科舉考試成了政府任官的主要管道後，這些志於道並積極投入科考的知識份子，在通過科考第一階段的童試後便預於士人階層，進而享有社會上的基礎特權，自形成此群體共有的意識。<sup>4</sup>惟「士志於道」肇自於先秦原儒對人生價值的看法，清楚的要求士人應有的價值選擇<sup>5</sup>，俾利給予當時士人在面對道德和權力難兼顧下「取義捨利」的建議。在漢武帝獨尊儒術，決定儒家成了中華文化亦是政治思維的主流後，讓此命題持續存在於文人生命價值的論證中：選拔官吏以儒家經典作為唯一拔擢的標準，在此權力利益的誘引下，直接引導當時文人學習儒家所擬立的經典，並服膺其對政治的詮釋；依此逐一築構和奠定下家庭的教育理念和規範，訓練並教養成儒家期待的人格特質，至終進入政治場域，實踐個人在「成人」後，促使社會得以和諧的「入世」功能和職責，完成自我生命的目的及價值，促使士人多採取儒家的觀點，以釋個人的生命本是自我品德完成的歷程。惟士人在這既有的生命規劃和期許中，

<sup>4</sup> 本文「士人階層」一詞即據韋伯的定義，他指出在中國通過考試無論是否任官，在確認身份後士人便享有身分的特權。根據明清科舉的規範，只要通過科舉第一階段的童試便稱生員，就獲得韋伯所稱享有免除徭役、笞刑及獲得俸祿（含學俸），已預士人階層之列。參〔德〕韋伯著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：遠流出版社，1989），頁 205-208。余英時則此階層為知識階層，定義與韋伯同，參余英時：《中國知識階層史論：古代篇》（臺北：聯經出版社，1997），頁 2。

<sup>5</sup> 余英時：《中國知識階層史論：古代篇》，頁 50。

步入政治之途得以淑世，落實生命的目標，「從政」已劃分出生命不同階段，將士人的人生拆解成從政前的養成教育及投入政治後的兩個階段。在這既有人生思維裡，讓進入官僚體系，成了文人實踐自我必然亦至為重要的試煉和方式。由此，在以德行教化為主要理念的儒家教養中，進入仕途有著道德實踐必須經歷過程的正大題目，它遮掩了獲得官職後隨之而來權力和財物的企圖，屬於大部份文人真正的欲求和想法。即使選官的方式有所遷變，但這既有在思維中的矛盾，成了文人在仕途有阻下被抒發或探討的命題。

沈起鳳在絕意仕進後於乾隆末撰成志怪書《諧鐸》，在書名中已寄寓著「以諧為鐸」的撰述目的和企圖，亦寄託著一已在此世代及個人生涯的生命理解和體悟。看似老生常談的題旨，卻可在是書所收沈氏同儕的序文，和弟子在個別故事後附以感言中得見在當下的共鳴外<sup>6</sup>，成書後也受到文人的接受，如活動時期略晚的管世灝便稱：「江南沈孝廉所著《諧鐸》，空靈藻麗，亦才子也。」<sup>7</sup>又戴延年亦云：「而《諧鐸》一書，風行海內。其中記載，頗多徵實。非若近代裨官，徒以駕虛張誕，眩人耳目者可比。」<sup>8</sup>道出此書在士人階層間流動的實況。於是《諧鐸》足以呈顯中國菁英階級隱蔽在科舉未捷的失落心態中，更深刻的文化意涵和社會現象，以及儒家政治理論在實踐時存在的缺憾。爰此，《諧鐸》不只是沈起鳳個人生命的體悟，亦是回應此時期文人在仕途無望而失落的心態下，對考取功名已無所執，刪落毋庸辯解參與科舉真實的義利取向，客觀省思一生服膺的生命真理和個人的存在價值，更真實的反映文人難以訴說的心事，為本文所欲探究的題旨。

<sup>6</sup> 沈起鳳由於出身官宦家庭，父親及手足多進士出身，以致交游亦以官員及文人階級為主；序文自多褒揚之詞，然亦能道出此書在文人階級中所得形成的共鳴和回應。參郭潔：《〈諧鐸〉研究》（合肥：安徽大學中國古代文學專業碩士論文，2013），頁 6-11。另趙星、王慧芳尚指出《諧鐸》在撰述、流傳皆與作者和祁門地區文人階級之交游習習相關，詳考參趙星、王慧芳：〈《諧鐸》與《續諧鐸》在祁門成書考述〉，《安徽廣播電視大學學報》1（2009.3），頁 95-99。

<sup>7</sup> 清·管世灝：《影談·洛神》，收入新文豐出版社編：《叢書集成三編·文學類》第 65 冊（臺北：新文豐出版社，1997），頁 80。

<sup>8</sup> 清·戴延年：《搏沙錄》，收入新文豐出版社編：《叢書集成續編·文學類》第 256 冊（臺北：新文豐出版社，1989），頁 73。

## 二、對自我生命價值和人生目標的期許

沈起鳳（1741-1802），字桐威，號蕢漁、紅心詞客，江蘇吳縣人，少年時不循禮法，任性而為<sup>9</sup>，乾隆 19 年（1754）年 14 入泮，33 年（1768）時 28 歲中舉，13 年（1778）在五次禮部試皆失敗後，38 歲的作者便作下不再赴考的重大決定。<sup>10</sup>沈氏著作甚豐，亦偏嗜編寫傳奇，在撰《諧鐸》時已頗自悔，有文集《蕢漁雜著》傳世。《諧鐸》撰成於作者在祁門擔任訓導時，雖屬志怪卻為代表作，傳續亦最廣，其中多陳述儒生在社會中應當有的定位和體悟，或和作者時任學官以儒家經典教授祁門生員的身份有關。<sup>11</sup>作者雖未自陳書名的意涵，卻可由師友為此書所撰的序跋中，得見書名的深意：「鐸」，自取意警世之木鐸，以標示是書勸懲之旨；至於「諧」則含括二義，其一指文體，近於《莊子》中所提及到的《齊諧》而為志怪之書，如韓藻序、馬惠跋皆以《搜神》及《齊諧》與此書相比，即王昶所說「《搜神》說鬼，雖同贅客之諧」；其二則指風格，讀來「詼諧」，像錢湘舲序將此書比之揚雄〈解嘲〉、班固〈答賓戲〉，黃桂芳跋則與太史公撰〈滑稽列傳〉的本意相比附。<sup>12</sup>

<sup>9</sup> 管庭芬跋《續諧鐸》云：「聞諸吳門故老云：『沈桐威少年時，所為皆不循禮法。客京師日，暑月髻簪茉莉花，身衣短紗衫袴，作賣花郎行徑，永巷朱門，叫歌爭買，日午則套車徧謁輦下顯達，天晚則爛醉於鬻童妖姬妓之家矣。後為巡城御史所知，欲繩之於法，踉蹌循歸。』」知沈起鳳少年無行。管庭芬（1797-1880）活動時間晚作者近四十年，聞自吳門耆老自可信。引參清·管廷芬：《花近樓叢書序跋記》，收入李萬健、鄧詠秋編：《清代私家藏書目錄題跋叢刊》第 3 冊（北京：國家圖書館出版社，2010），頁 417-418。

<sup>10</sup> 《諧鐸》中作者先於〈祥鴉〉中提及「予五薦不售，已不作春夢想」，在〈卜將軍廟靈籤〉再申「今予年逾四十（43 歲），不復挾策金門。縱主試者若合符節，予亦無登龍之望」的決心，得知作者在參加五次會試後，便決定不再赴考。乾隆 33 年（1768）作者中舉，之後參與乾隆 34 年（1769）、36 年（1771）、37 年（1772）、40 年（1775）及 43 年（1778）舉行的五次會考，其中 36 年乃恩科屬加考，故最後一次參加考試就非 46 年（1781），所以作者下定決心的時間便在乾隆 43 年，當時 38 歲。此推論可由作者胞弟沈清瑞在是書跋文所言「蕢漁先生，予同懷兄也。弱冠登賢書，應禮部試，五薦不售。年未四十，絕意進取，以著書自娛」得到證明。引分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》（北京：人民文學出版社，1985），頁 180-181、157-158、195。以下引《諧鐸》皆用此本，惟此本刪去卷九〈掌中秘戲〉並將〈兔孕〉的鐸曰裡中間一大段刪除，引此則用乾隆任子仲冬刊印之巾箱本。

<sup>11</sup> 趙星、王慧芳：《〈諧鐸〉與《續諧鐸》在祁門成書考述》，頁 95-99。

<sup>12</sup> 以上分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 190-195。

是書在乾隆辛亥年（1791）已撰成五十餘條，未久增補舊聞及近事共 122 則，在釐為十二卷後便付梓<sup>13</sup>，立即在士人階層流傳，即今存的藤花榭之巾箱本，祁門縣令韓藻、同事殷傑皆為此書作序，回應了此書所寓託的心事；但壬子年（1792）仲冬又有題名「本衙藏板」的新鐫巾箱本，增友人王昶、錢棨的序文，門生黃桂芳、馬惠和胞弟沈清瑞的跋語，雖號新鐫，實用藤花榭的版片。更動牌記的原因，應和書中多涉言當時朝中人物及名望，出版後為權貴所忌有關，令藤花榭出讓原版，由其他書坊繼續印行因應<sup>14</sup>，此書畢竟自陳言涉不稽，收錄也多自造，後來都未形成政治事件，使此書持續印行，仿作亦眾。《諧鐸》可視作一位已成就儒家期待人格及能力的儒者，對外在環境的評述<sup>15</sup>，書中特有的「鐸曰」，已分別記錄下鐸「標準」曰「陳述」的意義，交代當下的自己雖未獲得實質的權力，卻擁有評論外在環境的能力和身份，呈現出由內（自我）而外（外在個體及社會）的檢覈次序和形式，建立起全書的思維脈絡和架構：證成並評述自己士人身份的完成，進而對照且釐清外在個體及其所形成氛圍，能否合乎道統的要求，為作者亦是當時尚未取得官職的士人的心理狀態。由之，《諧鐸》不僅用直筆形容自己的社會身份，更用具有歧視的語言、對照的筆法，批評尋常階級妄想獲得文人的身份，或無文藝才華竟號為文人的惡風，辨分出我輩的特點和身份。<sup>16</sup>

## （一）實踐儒家教育期許的品格

<sup>13</sup> 見〈隔牖談詩〉後門人胡文水之附志，清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 24。

<sup>14</sup> 將出版書坊隱去，當為避免事端。據蔣瑞藻《小說考證》引《青鐙軒快譚》，是書曾因〈討貓檄〉一篇語帶譏諷，朱珪任安徽巡撫欲劾之，後沈起鳳上書自呈而免。不過朱珪任安徽巡撫時在嘉慶，沈起鳳已卒，自無法自辯，輔以《青鐙軒快譚》原書未見，未知作者所據，然即使此則乃是書作者所自造，也能略知書中內容不免引來當時人物的意見。蔣瑞藻編：《小說考證》（上海：上海古籍出版社，1984），頁 236。

<sup>15</sup> 由於儒家所認定的君子，具有履行引領被統治者守禮（體悟本性）、提示統治者務須為百姓謀福（實踐天理）的義務，頗近於西方「先知」的身份，乃就身份階級所作的義務界定。文據〔美〕狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，黃水嬰譯：《儒家的困境》（北京：北京大學出版社，2009），頁 94。

<sup>16</sup> 非以讀書傳家卻想躋身士人階級已舉有〈蟻封〉、〈帖嘲〉、〈草鞋四相公〉、〈道人神相〉，而無才卻有文人名者若〈考牌逐腐鬼〉、〈遮眼神〉，足見作者對階級與自我的身份界定及認知。分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 6-7、44、72-73、144-145、26-28、38-39。

《諧鐸》完成在作者屢次失意在科場後、且作出絕意仕進決定的生命階段，意謂沈起鳳已然棄置原先習法各種科考技術，開始省思原本儒家經典教育的文本解讀和初衷，在完成教育後能實踐成此階段儒家期許應有的品格。由書中作者和屬於同一階級、同儕、門人的對話裡，就可主客觀的抽繹出作者在當下的自我定位。從書中評議的準則，和士人身份的探討，皆反映著作者對士人品德及才能的要求，並且是作者自認為自身已經達成的目標。

### 1. 自我意識：藉文學強調自我士人身份

在《諧鐸》中多次提及文人階級對經典及詩賦的理解，前者側重於義理詮釋，回歸傳統儒家「成人」的闡發，能與前述的道德理念互釋；後者則偏向創作意圖，強調詩歌在形式及意涵應遵循的規範。熟稔經典文句與長於創作詩詞，都是社會對士人階層能力的基礎要求，成了教育歷程中的培育重心，也足以用此標識出土人的階層，可與其他身份有所區隔，亦是作者對自我的要求和定位。

《諧鐸》中多強調士人能解讀和創作詩賦，視此乃身為文人的核心能力和重要標識；尤其在院試中將詩賦列於考科，對止扼於會試的作者言對此體不免自負而視為己長。卷二所收〈隔牖談詩〉，反映著主客觀下沈起鳳評議詩作的現實意義和價值。是則記錄清初詩人冒襄、王士禛、崔華、陳維崧四鬼造訪，與作者相互詰辯詩之源流和優劣，至末才發現四鬼乃奇人胡文水與其友人為請益詩學源流所假扮，文後亦繫有胡文水對此事的評議，記下現實中來客對作者詩評的重視，欲明白個人獨尊杜甫及作者推崇李杜的論詩差異。只是此事造作過於刻意，亦違乎常理，顯示作者藉題生事的撰述態度，在這記錄鬼事的口實中，闡說著和「志怪」無關的見解，且佔了全文絕大多數的篇幅。文中以相互詰問帶引出沈起鳳對古詩、近體詩發展和優劣的評議，延續兩人在初見時論詩的爭議，更為表述作者自身的文學見地。沈氏以為四言古詩當習法《詩經》，五言則漢代魏晉各家皆有特長，惟至梁陳風格卑靡，到陳子昂等方才一改風氣而能標焉；至於七言雖肇自漢代，直迄李杜才有佳篇；近體詩五律陰鏗、何遜等輩乃為先聲，沈佺期、宋之問續予開展，惟王、孟的淡遠，李、杜的壯麗方見高明，七律以崔顥、李頎、高適、岑參等邊塞詩人為宗，並知李、杜



確為詩人之大家，然七絕句皆則少見佳作。上述詩論，讓主張獨尊杜甫一家的眾人皆折服其說，文末以門人自稱。<sup>17</sup>此夾論不僅讀來突兀異常，亦失小說本色，突顯著沈氏等認定表彰自我對於詩歌一體的深解有其重要性，得以分判出土人的身份外，更由眾服其說的結果，獲悉作者的詩歌理論見解卓出。也由此，書中不僅多涉論關乎解讀詩歌的議題，並且刻意批評不知詩徒有士人之名的假文士，和表彰深解詩意卻為生活所迫的真士人。就前者言，卷三〈窮士扶乩〉記窮士假託扶乩，稱狀元高識等降乩寫詩實為自作，在詳錄各詩後責問在場名士不過「井底謗海者」；〈十姨廟〉更由杜拾遺廟訛誤為十姨廟的荒謬，直寫士人竟不知為詩聖杜甫是誰，近於嘲弄的聲稱「固知看守浣花溪祠，亦非易事」詩之正道已隕；就後者論，卷六〈能詩賊〉記深諳詩意也具詩才者竟淪落以盜謀生，有「渠僅僅能詩，所以為小竊耳」的反諷語，因而卷八〈車前數典〉中就用詩之知音也屬不受嗟來之食的奇士，交代也回應前述文人有詩才亦不免身處窮境的原由。<sup>18</sup>

上述諸篇毋論聲稱採錄當時發生的新聞，或自己目見的實事，在所謂的故事中用過半的篇幅鈔錄詩作，並用不少筆墨發表對詩的見解，指謫含括文人在內的眾人，只知從俗並無實學的風氣，雖讓情節更趨貧乏，卻得以反映作者藉題發揮的撰述心態：認定詩歌創作乃文人應當具備的本事，作為辨分能否合於士人身份的依據，更相信自己承繼詩的真傳。在諸體中特重詩歌，方對自己亦擅場非文人本色的戲曲，提及時多用自嘲的口吻，認為有損文人身份。<sup>19</sup>而此，則肇自作者在尋求自我認同下伴隨而生的「醒悟」，改變戲劇創作的態度而非理念，回應文人對於群體認同所生成的危機感。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 22-23。

<sup>18</sup> 分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 32-37、116-122、93-94、122-123。

<sup>19</sup> 書中多談到曲律、戲曲創作的原則及方法，反映沈氏在戲曲上的造詣，但在其後又繫以對自己長於此的批評甚至有自悔之詞。在卷二〈垂帘論曲〉、卷十二〈南部〉和〈北里〉中皆表現自己創作戲曲的才能，又在卷九〈腦後淫魔〉、卷十二〈天府賢書〉中以沈起鳳創作《報恩緣》、《才人福》、《黃金屋》等戲曲的女性為淫魔，語雖詼諧，亦是自悔。文分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 24-26、176、177；142-143、188-189。

<sup>20</sup> 對此，王瓊玲已用《諧鐸》觀照沈起鳳在戲劇創作上的轉折，有深刻的見解，本文亦據其觀點而申言，王瓊玲：〈泥傀儡逢場作戲，也只與人同善——論沈起鳳《紅心詞客四種》中之文人主體與社

## 2. 實踐方式：由志怪創作實踐自我價值

從《諧鐸》的論述立場及師友門人的序跋論議中，皆先辨識作者已成就品德的教育，而欲推之他人的撰述態度。如與作者知交的錢湘舲在序中就揭櫫此書的撰述心理和立場：

予與簞漁大兄共筆硯者垂二十年，知其湛深經術，偶以餘緒，溢為外編，而標其名曰《諧鐸》，殆得史氏勸懲之旨，而不屑自儕於魏晉雜書者。<sup>21</sup>

文中先肯定沈起鳳對儒家之說已有深解，完成儒家教育當有的基礎，並依循經書的教誨，實踐身為士人應盡入世、淑世的社會義務；繼以道出在依照參與科考方可進入權力體系的常態規範卻未能成功下，作者方採行以「諧」為「鐸」的方式完成入世誨人的目的，而這則是身在相同文化的群體，所能理解入世的變通方式。其他撰序者在需要正面肯定作者的前提下，無不基於此思考進路來闡釋，韓藻謂此書撰述動機乃「有裨人心，無慚名教」，殷星岩記下作者欲以諧入鐸並道出「捨我其誰」的氣概<sup>22</sup>，皆言及入世為人而合於上述引文的觀點。

就現實言，文人嫻熟經典參與科考，才是主要的閱讀目的，至於當中指導個人成就自我生命意義的義理，能否在生活中實踐，多成了在科考失意後才省思和探討，尤其在最能代表文人身份的文字創作裡被表陳，《諧鐸》就是在這心理下的創作。此創作不同於文人在未獲得官職下，為生活所迫，選擇撰寫消費市場所需求的書籍商品，而是將讀者預設為相同身份的士人，聚焦並純粹表述士人身份的意識。「志怪」代表了自然環境及人文社會中非常態的現象，所體現的文類特質不免近於俳諧<sup>23</sup>，士人既操作文化符號，能以知悉「怪」所代表的人事意義，代表個人對道已然偏離，扣合著道德有關的題目。《諧鐸》的作者在已認定自我得以理解「道」的本質及運作，

會視野》，《文化遺產》2（2009.4），頁 1-19。

<sup>21</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 192。

<sup>22</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 190、191。

<sup>23</sup> 《諧鐸》中「諧」的意涵，有學者主張即為俳諧，義同於《文心雕龍·諧謔》，雖持之有故，不過難釋書中以志怪最為大宗的事實，此書以諧為名，當用「不經」作為撰述方式，自多陳志怪，然論述不免近乎俳諧，方以此命書。引參張建利：《〈諧鐸〉研究》（上海：華東師範大學中國語文學系碩士論文，2009），頁 11。

才能採取此方式記錄，並進一步闡釋異事代表的寓意，自反映了他所理解士人當有的特質。書中多採道德的準則去理解變異，無不對應至作者自身的品格。在卷四直指揭示〈酒戒〉、〈色戒〉、〈財戒〉、〈氣戒〉四事會干擾生活中人對道的持守，後皆附弟子許元凱的識文於後，清楚的表示這些故事屬於師長對於後輩道德的叮囑。〈財戒〉記錄著一位具異術而名為五岳子的奇客，施法後令青錢大如車輪，入夜有無賴子由錢孔中窺探，竟見美人歌舞，後被美人發現，錢孔漸小，束住腰下而無計可出，至隔天五岳子見狀後向眾人說明其中的道理，而謂：

天地間，禮義廉恥，酒色財氣，如武侯八陣圖，廉為生門，財為死門。渠已從死門而入，尚望從生門而出耶？<sup>24</sup>

五岳子所闡釋的天地之理，乃援用義利之辨的舊題，且認定二者僅能擇一，使德行和欲望有了對立關係，再推得廉能得生、好財則死的生活準則。所述自屬作者用以自持的道德立場，故用以戒人及弟子，在文後所附的「鐸曰」便扣合士人身份，再陳對財貨當有的體悟，區隔自身和其他階級的差異。故言：「高士買山，才人諛墓，即廉如劉寵，猶必選大錢納之；矧癖同和嶠者耶？」<sup>25</sup>高士徇名求取名山之居，有才者貪財則不顧誠實而諛墓，皆在滿足欲求而未能守廉，和常人無別，作者尚舉漢時孝廉劉寵在入京時，面對鄉中老人每人贈予百錢而選大者一枚為例，說明欲望既存於人心，那麼任憑錢的誘惑以致鑽營其中，就無異於自置在能溺身殺命的處境裡，言盡作者以推演儒家道德為務，多老生常談的處世哲學。在言教、身教兼行的文人教養傳統中，受業許元凱自同其論，也採行釋文明義的方式，在是則後繫以注腳，演繹其師對守廉和愛財的訓解，再舉歷史上豪奢和愛財人物，且不免招致殺生之禍或反受役於錢財為例，身死而人笑<sup>26</sup>，認定在世的生活已不如廉士外，只留下讓人譏嘲的事跡，更與廉士相去不啻千里計，回歸立名不朽的舊談，服膺亦證實其師文中的道德觀感和生命高度。

<sup>24</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 52。

<sup>25</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 52。

<sup>26</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 52。

## （二）承擔士人階層淑世的責任

沈起鳳相信自己已成就階段性的才德要求，而此正是繼以淑世的基石。在中華文化的傳統裡，原來即以「德主刑輔」的政治理想及主張維繫社會安定<sup>27</sup>，文人在仕途受阻未能依照習例由政治去達成此生命的目標下，可採取寫書作為入世的途徑，實踐身為士人階級應盡的義務。意指沈起鳳在故事的選擇、敘事的結構和解讀的視角，皆在抉發欲發揮的勸戒題目。由故事選擇和評議方式可獲知勸喻的對象，是以文人為主，漸及市井小民。

社會身份不同以致生活習性和工作亦有差別，衍生出的惡習、惡行也存歧異，然在逾越禮法、一般性道德的原因則無不同。卷四所揭示酒色財氣之被視作人生四戒的原因，在於個人未能砥礪品德以致踰距。在〈酒戒〉中，記下呂洞賓座下柳仙向賣酒鄧翁透露自己仙人身份，並交代因貪飲鄧翁酒，以致未盡主人囑咐守藥爐之責而受罰，由原來敘事中就可獲得因酒誤事的教訓，不過《諧鐸》卻進一步藉著柳仙對鄧翁講述辨分飲酒和飲禍水的差別，以近於寓言的筆法，陳述主人呂祖暢言製酒過程，陳講個人對戒酒原因的創見。在論述中認為釀製的素材、器具及過程，是成品為酒、為禍水差異的關鍵，清楚道出與道德有關的題目：具有神聖身份的純陽子用具道德意識的素材、器具且輔以才智製酒，在酌飲時亦需使用聖賢的酒器，至於常人則以任憑欲望者所提供的素材及方法製作，則會貽禍。<sup>28</sup>當中又寓指個人在品德養成環境的差異，前者描述儒者道德養成應具備的教材、環境和歷程，後者則指謫常人以謀利為人生唯一的目標，亦以此教養子孫，當外在形成引動血氣或欲望的條件、且在飲酒降低個人自制力時，是禍是福便繫於個人平日道德養成的果，獲得責不在飲酒一事上，乃在個人修養的結論。也由此，在〈氣戒〉中「以氣為戒」所陳主題亦與此篇無別。<sup>29</sup>至於令人迷惑於人生津路的原因，由《諧鐸》聚焦的對象便能獲見，不出競逐近動物性本能食色的欲望滿足而已，無論階級身份，多有沈

<sup>27</sup> 中國自先秦儒家以「德主刑輔」的主張治理國家，迄清亡前皆循此說而不易，詳參楊鴻烈：《中國法律思想史》（臺北：臺灣商務印書館，1964），頁 177-238。

<sup>28</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 48。

<sup>29</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 52-53。

溺其中的例證。

### 1. 對文人階級言：說解追求權力的遺害

在原有儒家的政治想像中，以修身為起點亦為目標，在社會中實現自我的價值和意義，得以和價值的根源天道互通。<sup>30</sup>政治權力的獲得，乃為實踐自我而非目的，即孟子所申言的義利之辨，義的實踐先於利的獲取，立於儒家義務論理的社會見解。<sup>31</sup>此政治觀在薦舉、考試等舉才制度出現後，仍維繫原有的思維，視士人乃社會的良心，獲得權力前必須具備品德，以制約文人的私欲，避免續以擴張權力以攫取自身的利益。

如〈棺中鬼手〉記人死後仍索錢不止，為鮮明的寓言。陳景初投宿置放木棺的寺院，夜中棺中伸出鬼手乞錢，窮鬼得一文錢後便縮手，只有生前任縣衙典史者得兩貫錢方足。在文末則以鬼手來喻說貪官在世索錢的醜態及惡行，以批評生前為官慣收餽金，故替豪門欺壓無錢賄賂的百姓，死後本性不改仍索錢不止的惡官<sup>32</sup>，也指出獲得官職的士人必面臨依從道德或私欲的選擇。敘事中的官員任憑欲念，方視國家給予治理百姓的權力乃私有，依仗權勢向平民討索金錢，拋擲養成教育所受的道德教誨，至終為鬼，亦醜態畢露，故作者有著「官愈卑者心愈貪」的喟歎，並以為這位貪官在生命到盡頭時當獲「早禡其魄」的懲罰。至於非士人階級雖不以考取功名獲得權力以養身，也必須在所從事的行業取得生活所需，在滿足基本生存需求後，也多不易擺脫對權財的戀慕，此屬人性，亦是社會常態。在《諧鐸》中對這已形成的錯誤認知多發議論，〈獼祭〉就是以此人性的偏執所擬設出的寓言：以空中的鷓、水裡的獼兩種肉食性動物的對談，陳述兩物在捕捉獵物時的心態差別為喻，說解貪念招致殺身之禍的可能。獼以為勿過獵可使魚類未生戒心，就能取之不竭，至於鷓以為魚和鳥類不同，需趕盡殺絕為宜。兩下捕食態度的差異，在故事的最後描

---

<sup>30</sup> 杜維明著，陳靜譯：《儒教》（臺北：麥田出版社，2002），頁 28-34。

<sup>31</sup> 李明輝：《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺灣大學出版中心，2005），頁 237。

<sup>32</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 10。

述著鸚鵡競捕鳥類的場景，後續以獼招魂的祭文，代替作者的評斷為結。<sup>33</sup>故事中以為鸚鵡捕食其他鳥類原為維持生命，卻為了同一原因而死，故被獼視作愚，且在獼的祭禱中加以詮釋：雖在求取食物上並無區別，卻有著廉取及貪求的心理差異，付諸行動後也導致不同的下場。此現實的處世道理淺近亦無深意，可作為在各行業為稻粱謀的一般群眾借鏡，然在獼的祝禱最後，復轉折至士人的意識及準則，在評述中接續獼的自悔再推究至道德的層次；即令是獼在言行上得以明哲保身，品行仍不免存在以「廉」為名，事實上仍為求「得」的訾議，文人既砥礪品行本不求外物，而更遑論貪求了。

即使是不分社會族群多貪取生活的資源，作者仍對內在品行有細緻的區隔和論述，而此自出於作者自身的文人意識，自覺較諸其他階級有更高的道德要求。反映著沈起鳳在撰寫《諧鐸》時相信自己已成就儒家的品行要求，提醒群眾外，更要求文人應達到相同的標準，在掌握文化核心價值下，才足以教化、更易其他階級的心性和行止。

## 2. 對其他階級言：指出沈溺色欲的禍患

性欲在中華文化體系被容攝在夫婦之倫中，在五倫裡唯一標識出性別的關係，主要盱衡此倫具有繁衍子嗣的功能，維繫家族、社會的組成及延續，為此關係中最重要職責。<sup>34</sup>至於此倫中性活動而有的歡愉，在側重社會實際貢獻和意義的道德文化裡便少被正視，以嚴肅的態度指陳著眼性快感的追尋，不免佚樂而無節，便會破壞夫妻和諧關係，並逐漸影響家庭、家族甚而社會的結構。《諧鐸》亦立足傳統禁制個人的性需求，強調性欲未可容攝在人性中，故選錄好欲而獲報應的往例，讓讀者在得失的權衡中，獲悉好色對於一己利益的損害，〈色戒〉便清楚的標識出此論述目的，記下縱色獲報的新聞。故事裡一位妻美且賢卻仍留意漁色的士人遇黃衫客，客應許以他人的美妻與其同寢而赴宴，卻發現黃衫客竟與極相似自己妻子的婦人在

<sup>33</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁5-6。

<sup>34</sup> 儒家對性的理解和定義，參刑麗鳳、劉彩霞、唐名輝著：《天理與人欲——傳統儒家文化視野中女性婚姻生活》（武昌：武漢大學出版社，2005），頁77-102。

房中狎昵共談，大怒下拔劍欲斫，當下見他人美妻夫仗劍尋仇而來，為黃衫客緩頰方去，而得「淫人妻者，妻亦得淫人報。況奸與殺近，可長以身試乎」<sup>35</sup>的覺悟。故事以勸喻的對象士人為敘事主線，建立起淫人妻和妻被人淫的報應關係，令文人在其中獲取得不償失的印象：妻子為人所淫便埋下家族血緣混亂的危機，成了社會亦即家族最不能忍受的報應。此惡因（果）不只存在男女間的貪歡，即使偏好南風亦然。〈兔孕〉中的韋生眷愛變童粲兒，但粲兒竟和韋生姬阿紫私通且因而有身，粲兒竟對韋生詐稱自己有孕，後阿紫生一兒冒充乃粲兒所生，韋生亦不致疑。其後韋生仍愛粲兒而貽大禍：

後韋以淫欲無節，中道而殂，諸姬星散。粲兒與阿紫竟成夫婦。俟兒成立，收其遺產，遷居冠蓋里，稱富室焉。<sup>36</sup>

韋生在聽到粲兒男人有孕的說法竟不致疑，再聽信後來連串的謊言，在極度荒謬的謊言對照下，更顯韋生因愛欲而失去常識的判斷。也由之縱欲而亡。死後阿紫、財產皆歸於粲兒及其子嗣，斷絕家族的血脈，鑄下大錯。此例說明了世人或以為好南風不會生成血脈混亂、導致斷絕祭祀，惟人沈湎於性欲多會失去判斷能力，便可能因此種下禍端，在衡量滿足性欲和斷絕子嗣的因果報應後，便能知其輕重。此詮釋也讓原屬於道德層次的勸喻，有了實質利害關係的考量，破壞倫理的原來關係和結構將成大禍，在〈狐媚〉、〈雉媒〉、〈掌中秘戲〉等多項故事皆申說著縱欲的各種危害。至於女性則揭示因愛欲故想獨佔丈夫而好妒，後皆影響自我德行及夫妻關係，也聚焦在任憑私欲而致禍的既定說法中，就作者的思考模式言，皆視愛欲能使德行有虧而為致禍的根由。

### （三）得完成自我階段性的職責

沈起鳳由於未能按照自己及社會期待進入仕途，且屢次嘗試後仍未能實現，在此之下促使作者思索以其他途徑實踐一己服膺的真理。一方面，作者相信在現階段已完成進入官場的準備，實踐淑世化民的任務，另一方面則需面對屢困場屋的事實，

<sup>35</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 50。

<sup>36</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 10。

當先說服自己科舉的成敗，並非決定或證明文人當下階段的準則。如何妥適的解釋自己已然完成淑世準備卻又未售於科考的遭遇，以實踐教化社會、導正世風的目的在《諧鐸》裡，已處理具衝突的自我處境。

### 1. 辨分正道

《諧鐸》既欲以諧為鐸而有裨人心，無愧於名教，當先樹立合乎道統的價值觀和生命觀，讓文人得以警醒而群眾足能依循。惟儒家既主入世，強調人在社會裡的價值及貢獻，同樣的也用個人得以在此文化族群持續的被記憶當作回饋，鼓勵個人當在社會中實踐利他的作為並視作唯一生命目的，卻難滿足個人對於信仰的需求，回應人對身體必然消逝的驚懼。作者自身頗涉獵佛教，在書中屢次提及佛教的生命境界和教化力量，卻更欲辨分文人對儒釋兩教應有的認識。作者以儒家的思想作為準則，定奪其他信仰主張的是非。若佛教主出世雖與儒家的入世觀點相悖，但從中卻可發明對人世榮華執著的愚昧，就此便予以肯定。易言之，作者在不違背儒家信念為前提下引用佛教說法，也成了書中所指兩者得以會通之處。<sup>37</sup>

在《諧鐸》所引和佛教有關的例證中，已直接對成佛提出質疑：〈嬌娃皈佛〉中青衣和禪師對談的機鋒，透顯青衣對佛法的妙悟，使得禪師以座上蒲團授之且交代「待此物破時，乃汝證盟候也」，卻「蒲團未破，紅粉先埋」，未能成佛<sup>38</sup>；〈和尚婆心〉裡有奇術的顛僧，置換了貌美卻極貧的真生和貌寢而富有的富翁之身體，真生在經歷富人生活後，經顛僧點化得悟出家，但作者卻有「黃面禿驢，腳跟未踏實地，而到處談空，豈非夢夢」的總評<sup>39</sup>，質疑佛家出世而欲解脫的立論。沈起鳳之所以對佛家存有訾議，在於佛家未承認人對社會的義務。故在〈討貓檄〉中，一隻看似凶猛而養來防鼠的貓卻鎮日憨臥，又口中喃喃似在宣佛號，被稱作念佛貓而名佛奴，

<sup>37</sup> 對儒釋兩教得以會通的說法，沈起鳳皆以儒家為主論，佛教輔之。在卷三〈讀書貽笑〉中記僧人印源能察知《四書》中之妙處，在鐸曰裡尚有「佛家自有之無，儒家從上徹下，同是一氣，何必各分鼻孔」，惟各有各法而已；至於有相衝突處則仍回歸儒教。引見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 41-42。

<sup>38</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 30-31。

<sup>39</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 145-146。



果然鼠輩橫行外甚至鼻子亦被嚙咬，全無防鼠之「用」。作者身為貓主人黃生的業師，除了責罵貓的失職失體，更命黃生撰寫檄文以責貓。<sup>40</sup>此具戲謔性的敘事裡，交代自己對儒釋的立場：先用對人有利的立場分辨貓鼠的善惡，故視貓捕鼠乃剷奸除惡而為其社會職責；然貓未盡此義務便喪失在社會上的功能則為失職，就有「姑息養奸」的評斷，衍生出佛教強調不殺生命的善念，在這事例中則被視作錯誤。

依此脈絡，〈眼前殺報〉中讓好殺生以恣口欲者體驗被殺動物的痛苦，後斷葷茹素，就常人言，戒殺就可視作善行，但作者卻認定單純戒殺與善無干。是則中且舉人在盡孝時若需殺生，孝和戒殺便會衝突，故得「禁男女而戒殺生，扶其流弊，諸天佛子當亦無辭以對」，而有「佛門之書為愚不肖者說法，為賢智者說法，造端乎夫婦」的分別<sup>41</sup>，申言佛教以自身的覺悟開展教義，未曾著眼個人在社會中分工的身分，故立論有誤。作者認定唯有採行儒家入世之法即人世中的倫理，才可辨分出是非。至於道教亦然，〈芙蓉城香姑子〉中欲求仙的彭生得見女仙，在鍊丹將成之際得病危父親的手書，彭生以求丹心切不欲暫歸，女仙批評不孝即非仙器而去，而有「帝闕仙班，必求孝子，則伯陽棄母，梅福絕親，盡謂妄人之附會也可」的總評，獲得仙道同於倫理的看法，立場與前引佛家之例實同。<sup>42</sup>《諧鐸》本是志怪，也多言鬼祟，然得以驅離邪魅者，竟未有如其他志怪書習見的佛道修鍊者，僅有自養正氣的儒生，尚用鬼物之口道出「人無富貴貧賤，神氣俱高十丈。自作一虧心事，神氣即短一尺。故眼前之賦形宇宙者，上者不滿五尺，次者三二尺，下者塌地如三寸錐」正氣形成的原理，係賴道德而養成<sup>43</sup>，和宗教無干。就此輔證作者以儒家信念作為一切是非評斷的唯一準則，更是能自視一己能持正道的證明。

## 2. 安命處順

<sup>40</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 20-21。

<sup>41</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 140-142。

<sup>42</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 164-165。

<sup>43</sup> 引見〈正土驅邪〉。書中有德文士不僅不畏鬼，亦能驅鬼，如卷三〈老面鬼〉、卷十〈鬼嬖〉五弟芷生皆是。與唐以來神鬼需避未來將得高位者即貴人不同。清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 161-162、38、151-152。

《諧鐸》將傳統正氣之說延伸到志怪的論述，作為自我仍堅持在成人正道上的輔證，卻還是需對困於當下的處境予以詮釋。尤其作者絕意仕進時未滿四十，意指在尚有時光投入考試，卻明白或接受考取會試無望的結果而轉為撰寫志怪書，一個文人生命中最重要目標，因此，沈起鳳必然已有深刻體悟且相信此書得以代替、紓解作者的人生目的。其心事，在〈祥鴉〉、〈卜將軍廟靈籤〉中予以揭示，兩則記錄作者在科考前後經歷預知結果的神秘經驗。〈祥鴉〉提及庭中有不善鳴的鴉在槐樹頂築巢，在戊子年（1768）飛鳴入室三日，當年考取鄉試，隔年應禮部試鴉則不鳴，果然未考取。迄癸卯年（1783）鴉聲大噪，作者五弟芷生鄉試第一，此時作者早已不再應試，並向鴉自剖心跡：

予五薦不售，已不作春明夢想。自今以後，無復相煩。俟吾弟得意南宮，當養精蓄銳，努力作鳳凰鳴也。<sup>44</sup>

比對故事中僅詳記考取鄉試、參與禮部試落第事，得見作者絕意仕進的端倪：長記近二十年前入泮迄五弟進士及第的歷程，方可將當時細碎不過的小事當作事徵，牽連起原屬惡兆的鴉鳴和視為大喜的功名間的關係，而自認為悟得「事皆有兆」實非妄語；在作者對鴉的祝禱中，自謂將此期待轉向鄉試第一的弟芷生身上，可明白作者在這些年來對於功名的執著：在評語中提及鴉在弟考取後在家前集噪，視鴉乃獻媚之徒，世態炎涼益顯作者己身的失落心理，唯以自己命中本來便無考取的預定，方能紓解。

由之，在〈卜將軍廟靈籤〉中就記下了十四歲時所求得籤詩，和後來遭遇如合符契的經歷，則是作者再次驗證人生有定的理則，牢記也反覆思索其中的線索及原委：

得一籤曰：「幾番愁怨控無門，諸事乖離總不論；直待中秋見明月，方教還汝舊乾坤。」功名下注一行云：「口木姓名如汲引，一生平步上雲梯。」先君曰：「味此籤意，今番又不諧矣！」<sup>45</sup>

<sup>44</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁158。

<sup>45</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁180。

其後考取院試，憶起試題中確有「明月」二字，後考鄉試本來無望，又因典試官國柱力爭而中式，合籤中「口木姓名如汲引」的注文，皆得其驗；參加禮部試皆未考取，至此作者竟用籤中注文提示的口姓木名，檢視自己考時的主試官，覆檢籤文的預示，反映了作者至此確認定命的存在，方才「自覺」無緣功名；在代表客觀評述的鐸曰中，再記下自己於婺源時在胡公廟掣籤而有驗，得到神明實有的結論，用定命交代自己未能考取進士的原因，責任便不在己。故敘事裡，作者將未曾言及落第的籤文解釋成「一生」皆無法考取進士，並當作自己已被決定的命運。

只是絕意仕進乃出於個人的自由意志，作者卻將此繫於定命，並披尋這些年參加科考的結果有關的細事與籤文，並牽強的認定是定命發生的符應。薄弱的敘事邏輯，證說著敘事者意圖在無法理解和掌握的人生境遇中，找到一種解釋；只是身為力排神佛、恪守儒家正道的作者而言，竟以此悠荒的說法交代他所體悟到仕途受阻的原因，在考量作者未曾質疑科舉制度存在重大問題、並相信自己具備為官的素質下，唯有用此詮釋，才能合理交代自己屢考不售的結果。在這說法下，就能說服、強迫自己放下總帶引人活在揣惶度日，屢次憂心將再次面對痛苦的執著，跳脫這生命的惡性循環；在五弟進士及第後更得以用此轉移心境，視為定命，亦是家族的榮耀，便可隔絕來自外在和自我對生命及士人身份的質疑。

### 三、對當時社會及士人階級問題的見解

自我未能完成個人和社會的入仕期待，士人仍須實踐教化門人以及不具有士人身份的群眾，並發現、導正環境及人性中非屬常態的風氣跟思維。在以志怪寓託、比照弊病時，其中亦探索在考試上遭遇挫敗卻自信準備充份的自己、以及與己相類的士人，未能進入仕途的原因，提出有德卻未能在其位的證明。在論述的策略上，乃先陳事件且在當中安置了當事人的思維，敘事中或記下當時社會對於此事的看法，以完成事件的記錄，最後皆附有鐸曰，代表作者對事件自認公允的批評，比較

出世俗和作者容有同異的見識，由之指導多具士人身分的讀者，在看待外在事件甚而自身面臨世事時，判斷和下決定時應當依從的準則。更因著作者採行以撰寫《諧鐸》去達到淑世目的，在體裁上選用標榜不經的志怪，可規避其他文人的攻訐，再者中華文化本將變異的發生，歸於社會、人事上的失序，就可連繫且揭發社會的弊病，透過持守正道的文人發揮影響力，便可導回正軌而歸於常。身為儒生的沈起鳳對社會風氣形成的認識，係以擁有政治權力的士人為核心，在分享權力後形構成出相同的權力認知和思維，向外擴展影響其他階級至於形成氛圍。

### （一）科舉文化：科舉取士存在制度的嚴重缺陷

清代科舉制度承繼明制，以八股文申論《四書》及五經擬出的考題，作為國家任官的主要途徑。考試方式自決定了文人的學習和思辨方向，在八股文重視形式以致內容多鋪衍經義的文章特質影響下，明清文人自是鑽研時文的形式結構和撰寫技巧，多忽略思索儒家經典原本成人以迄淑世的意涵，已僵化文章的習法，也削弱文人的思辨能力。此制度施行到明末及入清時，便受到有識者的批評和質疑。不過沈起鳳雖亦對科舉以撰寫時文作為考試科目頗有微詞，不過在敘事中仍以自嘲居多，未曾提及會衍生出負面影響的實質內容。沈起鳳乃就文人及考官兩方面，探討此制度何以造成官員的不適任，回歸到「人」的本身去看待制度問題。

#### 1. 導致考生對功名有錯誤認知

就《諧鐸》的觀察，文人在面對科考一事，多立足在錯誤的認知上。就古代政治的思維方法言，參政只是成人歷程的一部份，重視義務而漠視權利，權利的生成出於社會的個體在盡義務後所獲取，本非目的。<sup>46</sup>但在現實中，文人卻多視步入仕途為晉身、榮身的途徑，並非實踐自我的歷程，成了《諧鐸》中致力辨正的主題，「然以求富之念讀書，吾知其非讀書人。我輩讀聖賢書，所學何事？乃以富貴利達，橫

<sup>46</sup> 孫廣德：〈我國古代政治思想中之義務觀念〉，《中國政治思想專題研究集》（臺北：桂冠圖書公司，1999），頁 373-393。

互於中，稍不得志，輒歸咎於書，試請掩卻書本，畢竟向何處覓生活哉」<sup>47</sup>，申言讀書與富貴利達無干，而此，也亦是在作者放棄科考後，才能獲得的見解。但視讀書的目的乃為求取富貴的認知，卻是主流的看法，以致《諧鐸》書中更有持守正道的士人，人生便多困頓的預設。在書中更現身說法鈔錄作者舊作〈廣文先生四書文〉，以戲改《四書》中的語句，以合當時讀聖賢書卻只是一心求官的風氣，以和原來的意涵最為衝突，形構出虛實的對照筆法，道出欲成就人格進而淑世，以及為求富貴而為官的差異外，也自陳持守在正道中所面臨的人世困境：

自稱曰小童，以其時考之。與其進也，宜若登天然，自行束脩以上，以待來年。出舍於郊，以約。鄉人皆惡之，學之不講，何為是棲棲者與？是為欲富乎？……仍舊貫，若將終身，如何則可？已而已而，毋自辱焉！歸與歸與，固所願也！而今而後，生財有大道，何必讀書？君子無所爭，從吾所好。如有復我著，謂其人曰：「無羞惡之心，然後為學，乞人不屑也；而子謂我願之乎？」<sup>48</sup>

對有淑世懷抱卻困於場屋的士人而言，來年再考的動機應是為了實踐文人的生命價值，出於此階級對於己身份的認知；相對於利他的生命實踐，其他以獲利以養身的其他階級，便難以理解身為士人的科考動機，故生質疑。也由此，表述著讀書科考不在於謀求個人利益的理念，辨分出追尋具有利義差別的人生目標，更陳述著自己執守正道卻不被理解的景況。能清楚辨分出考試目的和文人職責的社會個體，作者除了道出群眾多難明白外，士人亦同於世俗少有區別。在〈奇女雪怨〉中雖記錄一則文人勾引士族女線娘卻始亂終棄，後線娘自盡為鬼報復的尋常舊題，但線娘報復的手法，竟是協助負心漢連續考取鄉試、禮部試及殿試，在任高官下便縱法而受誅，且在執法的前夕，至士人面前道出報復的原理：

數年冤憤，而今始得伸也。吾所以佐汝功名者，因書生埋頭窗下，何處得羅大辟？必使汝置身仕途，乃得明正國法，業鏡高懸，折證正不遠也。<sup>49</sup>

<sup>47</sup> 見〈書神作崇〉，參清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁173。

<sup>48</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁97-98。

<sup>49</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁85。

此報復的成功，出自線娘對讀書人最易昧心的理解，這位不守承諾的士人必在任官後追求榮華，擴張己利不知節制，至終犯下不得赦免的死罪。由這過於刻意突顯考取、任官、擴張權益、得罪間必然關係的敘事中，可反映當時文人視科考乃取得榮華的途徑，在教育開始時，便視讀聖賢書即為科考，目標在於取利，拋擲讀經書乃為成人的原來目標。

此說法作者尚以妻子姑丈陳初哲的真實遭遇為說，收於〈村姬毒舌〉中。陳初哲（號永齋）乃乾隆己丑年（1769）的狀元，得假南歸時在村落見美麗少女而心動，欲以狀元身分（權）及黃金（利）打動少女及老嫗，卻反被譏嘲。<sup>50</sup>少見識且不識字的老嫗，竟能直指士人對於科考的迷思和盲點，讓狀元陳初哲呆立後歎息而去。陳初哲以過來人的身分定義文人的成功：考取功名尤其能掄魁首，如此才能掌握權力而榮身，此說法與前文所說相同，將讀書、功名和榮身視作前後相關且為文人的要事，此結構在老嫗的詮釋中，道出士人對於讀書一事的誤解：三年出一狀元屬於必然，不過是相對最優秀的考生，測試出為文的能力也和德行無關外，文人在讀聖賢書則為成就自我品行的提昇，本非在特定年限中必然完成，而士人竟引為榮耀而夸人，自是對讀書的誤解。以權力無法取悅老嫗便以金錢來勸誘，然老嫗尚用已能自食其力而無他欲，回絕了狀元聘其少女的要求，道出權勢對多欲的個人方具意義的真相，自讓鎮日讀聖賢書的陳氏無言以對。在作者的評語裡，沿續老嫗眼光再視文人的命運，少有能自脫對權及利競逐裡，而此，皆出於讀書人對科舉的錯誤認知，讀書在於成人，不為求權，如此便不生疑惑。

## 2. 考試無法有效辨分人品優劣

沈起鳳未曾全面否定科舉的價值，或與作者仍中舉的結果有關<sup>51</sup>，在思考上，只探討科舉能否拔擢具有為官資格的考生，一個作者未竟的人生目的。即使考生對科舉認知有誤亦能考取，反映科考無法測出考生德行高下的事實。惟有德卻是為官至為重要且必須擁有的特質，科舉測驗卻不能有效檢視，意指此制度存在重大的缺

<sup>50</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 133-134。

<sup>51</sup> 歐陽健：〈沈起鳳與《諧鐸》〉，《蒲松齡研究》2（2003.6），頁 130。

失。《諧鐸》在事例中推得此缺失產生的原由有二：其一是用以測試的方式有誤，以八股文測試考生不能收掌握其品德的功效，其二則是主考官在批閱容有個人意志的介入，決定分數高下。就第一點言，前文已敘作者頗不以時文為然，認定八股文造作而空洞，間接否定能從文章判定考生的有德與否；至於第二點，《諧鐸》亦以為主考官未免因個人主觀判斷，決定錄取的標準，考試結果不免受到人的因素所左右，質疑考試的意義與公平。

在〈泄氣生員〉中所舉一則荒謬的考試公案，道出作者對於科考未盡公平的質疑。本質魯鈍的考生「夏器通」先用剿襲舊文考取童子試，後赴歲試時，再因荒謬的誤會而考取：主考官在考前向座師某尚書請教是否有屬意人選，尚書當時泄下氣方起座，主考又急問，因此回以「下氣通」，主考以為此為人名並謹記於心，後閱其卷，雖詞理紕繆，仍拔擢為第一，尚書後知此事亦不過大笑而已。作者於後再以「以泄氣而獵功名，雖為士林所笑，不猶愈於滿紙銅臭者哉」為結，道出文人應考為求利益的心事。<sup>52</sup>童子試考生眾多，加上主考官並非由中央政指派，或可僥倖考取，但歲試及格便具秀才身份，擁有一定的社會特權，主考官個人的意向便能決定考取與否，除了無公平性不足外，考生的人品自未曾考量，喪失了考試欲知見考生才性的功能。

德行的知見，並非以八股文測試所能達成，在〈一錢落職〉中記下連一錢皆貪的秀才亦能考取進士，在赴任時被江蘇巡撫湯斌彈劾。湯斌根據目見秀才暗藏一錢的惡事，有了「為秀才時，尚且一錢如命；今僥倖作地方官，能不探囊拊篋，為紗帽下之劫賊乎」<sup>53</sup>的推斷，陳言科舉制度並無法鑒別德行，故考取進士者亦見無德，至於監督者得以發現並彈劾則來自日常且屬偶然的察視，也與既有制度無關；依循此思路，就相信現行的考試制度舞弊多有的傳言。在〈桃夭村〉中，虛設女子依面目、男子以科考文藝定優劣並依此婚配的他界，使得作者可採全知全能的視角解釋事件首尾，主觀且有權威性的說明事件的意義。無論外貌抑或文藝，皆具客觀的評

<sup>52</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 68-69。

<sup>53</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 45。

量標準，卻在主試索賄下導致喪失了公平性，放榜後果出乎眾人預料<sup>54</sup>，此推斷指向現實中考試多有出人意外的結果，其意也在質疑科舉中存在賄賂考官的弊端。

《諧鐸》相信科考的目的以得知考生的品德為先，文章次之，以此為前提便否定了科考以八股文施測的合宜性；再者主考官無論持公正抑或偏頗的態度閱卷，在此制度中皆無法檢驗考生的內在德行，必然造成任官非人。清廷雖就科舉中的答題採取嚴格防弊的措施，以求考試的公平性<sup>55</sup>，卻未能回應作者指謫考試設計無法檢測操守的質疑。或由此，當時科考的結構和實況，自令長期背誦閱讀聖賢話語的文人相信，理解、實踐書中所教誨的人格形塑，與科考、任官間無任何關係，讓讀書即為求官的觀點成了士人的共識，自令士風／官風日壞而難以提振，未盡士人為官的主要職責和任務。

## （二）士人職責：士人需盡移風易俗的社會責任

《諧鐸》總強調科考前必須達到儒家才德的要求，原因在於士人深解經義與長於文學，方能知解一己階級的任務和具備理政的能力，德行是維繫掌握權力時，不受個人欲求左右以致影響施政的制約力量。作者認定當時施行的舉才制度缺乏檢覈文人從政能力的功用，以致多有官員品德未修，難以勝任，除了直接造成施政不彰，也未能負起導正風氣的責任；另外作者未能考取科舉，在求取自我生命實踐中也思索未能具有行政權力的士人，應當擔負義務的細目，讓身處社會各階層的士人皆負起教化黔首的工作，形構出在上為官及在地活動的士人，皆在淑世上盡己義務，儒生存在最重要的意義。

### 1. 為官者應以良心執法

在原先儒家理想的政治設計中，士人在獲得官職後便掌有行政權力，內在的仁心制約個人私欲而能合宜的施展及運用，小民受到德政薰陶，自言行內化為品格，

<sup>54</sup> 另在卷三〈遮眼神〉即諷舞弊者上下其手事，作者門生亦在此則後言及此事所諷也在「科場舞弊，王法必誅」，可知此則寓意。引分見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 133-134、38-39。

<sup>55</sup> 艾永明：《清朝文官制度》（北京：商務印書館，2003），頁 37-47。



逐漸形塑出和諧社會。此理想雖在當時施行的科舉制度中難以落實，然《諧鐸》中仍申言儒家政治理想並非空言，而是確切可行的施政藍圖。作者認為當時官箴已壞，以致訟師在廳堂得以顛倒是非<sup>56</sup>，小民來訪專習諂媚之法<sup>57</sup>，皆是心存欲念的個人試圖干預官員客觀執行公權力的例證，在為官者無心為民只專注於己利下，更使風氣日下。作者嘗試找尋為政的範型，或正向的懲治惡人，或為保赤子智解兩家爭訟，除了可供官員所習法，亦在證明他所深信儒家的政治理念能以實踐。

在〈三杖懲奴〉中，元和令常養蒙因著愛民重士，折獄皆能廉得其實，識破惡奴與主婦通而誣主婦子忤逆不孝的惡行，作者稱譽「公以枷杖代劍，可謂善伸其法者」，執法能知變通而適其所，關鍵就在於作者標識出常公以民為先的特質。<sup>58</sup>在廉得其情下對惡人施予處罰，至於僅求依法行政卻會造成無辜的案例，更需衡諸良心。〈片言保赤〉記錄袁枚引經折獄，有儒吏風，決斷能知變通的實例：某娶婦才過五月便誕一子，疑先孕後嫁為鄉黨所嘲，因而興訟，依法而行便不免傷及婦人名節和嬰兒性命，不依法又難處置此案。袁枚在堂上除了引經史和自己皆五月便出生為例，證明婦人當屬早生，更斷言此兒將必大貴外，並請夫人認此兒為孫，用此釋兩家之羞辱和糾紛，保護無辜嬰兒免於棄養，也讓前來觀看判決的群眾獲悉且體悟袁枚的用心，止息了流言和訕笑，合於作者對施政者的期盼，而予盛譽。<sup>59</sup>守律或守經者皆難有如此權宜且通達的判決，袁枚斷獄的智慧及用心，作者則舉樂藹博學曾讀張華書方不冤小吏，苻融解《易》而免冤獄為例<sup>60</sup>，兩人的智慧，來自平日的學養，得到學優則仕的結論。作者認定完成儒家兼重品德和學識教育的官員，在必以民為念的仁心引領下，就能運用豐富的學識，施政時亦會適時、適切而合宜，合於仁政，在建立楷模後，民眾就能領略其中深意，形成持仁以身為則的地方官吏為核心，在他有效行使權力下，再影響未必知解經文的小民，轉化並帶引出合於儒家期待的風

<sup>56</sup> 參清·沈起鳳撰，喬雨舟校：〈訟師說訟〉，《諧鐸》，卷5，頁73-74。

<sup>57</sup> 參清·沈起鳳撰，喬雨舟校：〈貧兒學諂〉，《諧鐸》，卷12，頁178-179。

<sup>58</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁167-168。

<sup>59</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁169。

<sup>60</sup> 本事分見唐·姚思廉：〈樂藹傳〉，《梁書》（北京：中華書局，1972），卷19，頁303；唐·房玄齡等撰：〈苻堅傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1972），卷114，頁2934。

氣。

## 2.處士需指導百姓從善

作者在自我的遭遇和觀察中，認定既有制度使得具才德的文人多不在其位，使得盡以德化民職責的官員亦不多見；有德者不在其位已是既成事實，提示知識分子仍當盡一己社會良心的使命，辨正存在社會上錯謬的認知，亦是作者撰寫《諧鐸》的動機。故在書中指陳當時趨利而無廉恥的現況，採取比較、突兀的行文來表述，屬於文人所熟悉的道德理論及行文技巧來達成。就此而言，《諧鐸》在讀者的設定本以士人為主，提醒吾輩與「凡遇財物則雙眼俱明，遇文字則一丁不識，皆犬之種類耳」<sup>61</sup>的差別，對人世多崇利而輕道德的實況，除了前文所述以刺諷的方法，且用正言若反等文人熟悉的形式，喚醒文人的良知，在醒悟後投入改變世代的事業。若題名為「龜鑒」，卻是真以「龜」的特質申言以「靠背硬」（結交豪門家奴）、「趁腳進」（獲入豪門）、「扯架子」（向人炫耀）、「軟火囤」（自鳴得意）、「便好休」（為豪門所斥立即離去）等作為獲利炫世之法，而亦如其言果富甲一方<sup>62</sup>，原作為借鑑反省的語彙，竟轉為媚人欺世的原則，自屬文人的文字遊戲，在刺諷中道盡人世的常態，也提醒尤其未獲官職需在社會中另尋安身之所的文人，處世自不得隨波逐流。此亦指文人成了社會中，合乎道德要求得以比照社會問題的指標。

於是，即令失意於場屋，卻仍需擔負原有的淑世責任，〈鄙夫訓世〉即是為士人所寫的寓言。故事中的富翁謂己持致富奇術，此術之法乃需先治外賊，後理內賊，外賊係指眼耳鼻舌身，同於佛教五根，因感官享樂最為耗費，需以最低的生活標準以治之便能留住錢財；至於內賊則極明顯用倒置常理的行文，所指竟是儒家五常道德目，而云：

內賊亦有五：仁、義、禮、智、信是也。……此五者，皆除內賊之訣也。精而明之，不愛臉，不好名，不惜廉恥，不顧笑罵。持此以往，百萬之富，直

<sup>61</sup> 引見清·沈起鳳撰，喬雨舟校：〈犬婢〉，《諧鐸》，卷7，頁111。

<sup>62</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁101-102。

反掌間耳。<sup>63</sup>

對五常的詮釋皆合於儒家的立說，唯再用「利」作為檢覈各目內容的準則，故得仁最耗費視為首惡的結論，即使與人相處當有的禮義，在可佔利的考量下也可拋擲。此主張在與前述僅得生存過著無品質生活以對外賊後，已顯愚昧，在極自私的立場下，更斷絕個人在社會中與他人互動的關係。就論述脈絡言，自承襲儒家人需在社會中實現自我的主張，若除去此敘事中所稱的內賊，無疑否定身為人的自我，無怪文中便稱此法只能教授予「鬼物」；就敘事方式言，在觀察此人的言行與比照習知的道德觀後，得解乃「非人」而以至地獄為故事收稍，已盡諷刺批評之能事。

此敘事的說理結構，乃就社會中已形成的錯誤觀念作為指謫對象，基於士人對文化符號的熟悉和經書義理的深解，作者藉此突兀的敘事和倒置的義理，讓具有相同文化背景的士人即使未進入仕途，在當中亦獲得教訓，從迷惑於社會氣氛中醒悟過來，持守且實踐記誦的經書內容成為社會良心，觀察亦導正社會的風氣。

### （三）詮釋道統：闡揚正道士人階級本責無旁貸

文人以傳繼道統為己任，擁有亦擔負導正社會風氣的能力和責任，即使時序推移，風俗有遷變，仍能擁有表述道德內涵的能力。此能力出於文人對經書的研習，故得以掌握道的意涵和本質，明白自我的意義、行事的方式，以及行為的準則。故《諧鐸》既暢言勸懲之旨，自然相信自我對正道有深刻的體悟，在書中能揭示閱讀和理解道的根據即經書的讀法，和應有的態度，在掌握道的本質後，才足以作為指導他人行事原則的警世木鐸。

#### 1. 士人階層身負闡釋道統之義務

士人階層位居社會核心，負責承繼、傳遞和詮釋文化的意涵，中華文化的核心即稱正道，價值的理念來自於經書；故在正統的教育裡皆欲落實對經典的理解和體悟，而此則是士人在研讀各種經典當有的態度。在強調知識價值和意義的傳統教育下，或衍生出視知識的博廣為內在超越證明的錯誤見解，以致未能確切的掌握正道

<sup>63</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁8。

的內涵。作者在〈嘲吳蒙〉中記下一位名為萬人雋的讀書人，好購書、鈔書及異本，在姓名中已寄此人的自負，卻在一次訪秦碑漢碣的旅途中，分別被老叟、老叟瞽目的妻子及其女兒指出他在史學、博物、讀音上的錯謬，文末繫有老叟對文人「愛博者多疏，嗜奇者無益。自今以後，但取五經、《論》、《孟》，歸讀十年，不必跋涉長途，求秦碑、漢碣也」的勸語<sup>64</sup>，直指當時文人用藏書豐富及多有異本以炫人的不良風氣，要求細讀經書，俾利回歸讀書的初衷，不然將衍生誤讀經書甚而忘卻讀書所為何事的弊病，未能掌握經文的要義。

能知讀經的真諦，方可明白與力行聖賢指示的人生目標，對於載負聖言的經書，作者也在可容志怪的書寫體例中，將其提升至宗教層次，以正反例的敘事，建立起近於佛教應驗錄的神秘驗證。就作者所舉得惡報〈筆頭減壽〉的敘事手法言，其中可確認的事實，乃閨女實有其人，有才名曾仿《易》、《春秋》撰成〈錢卦〉及《香粉春秋》，惟嫁前三日而卒。這些雖然已被作者篩汰的新聞內容，特意留下有才和未嫁而卒兩事，卻也未能建立起因果關係，但在文中刻意的解讀下，先認定早死和仿作聖言具有正相關，方援引甚至造作不易被他人知悉閨女的私密：閨女曾因夢中入冥，得知地府設有「六經文章處」專職監察並發落人間折損聖人話語行為的機構，更發現自己的戲作皆有罪並判處減壽，用此連結起仿作經書和未嫁而卒的關係，一時的遊戲，竟使才女身被女性最為擔憂發生的災禍，死後未得祭祀，得到「我輩以文為戲，能不舍旃」的借鏡。<sup>65</sup>此詮釋的手法，一如佛教應驗錄中妄改佛經而獲報應的舊例，惟將佛經更為六經而已。在這強烈譴責、咒詛對經書任意割裂、詮釋的行為，突顯作者對於經書文字的尊崇，自是因著在其中寄寓著世上的真理，神聖自不容侵犯，方才出現近於應驗錄的故事。

在另則〈燒錄成名〉裡，則是正向稱許對聖道的維護。石韞玉主張著書必須扶翼名教，凡得罪名教的著作則盡己力付之一炬，若前述才女仿戲聖言之造作，自當禁燬。在是則中石氏不滿《四朝見聞錄》中有非議大儒朱熹品行嫌疑的紀錄<sup>66</sup>，故

<sup>64</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 131。

<sup>65</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁 18-19。

<sup>66</sup> 此係指《四朝見聞錄》中〈慶元黨〉條記有沈繼祖劾朱熹的全文，數朱熹有不孝其親、不敬於君、

集資買書隨之燒去以減少流傳，消極的降低此書對人世的危害。朱熹能注群經能得聖人要旨，必然從生命中體悟而來，質疑朱熹德行如同否定注解內容，此亦是石氏震怒的主因，為「勇於為義者」，在此事後直接繫以考取禮部第一的善報為結，有「其扶翼名教之功乎」的推測，形構上也如同應驗錄，作出評論於後：

鐸曰：「祖龍一炬，千古恨之，因災及聖經也。若丁儀無米，不著嘉名；朱榮有金，便成佳傳。定當拉雜摧燒，勿憚揚祖龍之燼矣！」<sup>67</sup>

歷代發生多次國家藏書被焚，作者相信文人之所以歎息，在於載負聖人之言的經書因此不傳，相反的若所錄不經或價值偏差的著作，若付之一炬就無庸喟歎。此主張自出於對書是否有益聖道的品評，而非就書本身的價值來看待。就撰書的態度和行文的方式而言，《諧鐸》在書中於結算個人功過的冥界再設「六經文章處」，可視作解釋此書所主張輔翼經文和損傷聖教皆得賞罰的依據，建立起等同宗教應驗錄的敘事規模，但仍清楚的可劃規在遊戲之筆，與嚴肅的信仰專書不同；然而就著作的立場及心態而言，作者指示文人應當細釋經書的內容，用民間習用的報應觀去證明經文具有神聖特質不可侵犯，以喻說持守正道和生命的關係，以宗教信仰看待，同樣需要以生命實踐和服膺的儒家正道，務求士人甚而其他階級，都以此作為唯一的行為準則。

## 2. 其他階級需要遵從士人之經釋

《諧鐸》之所以強調士人當以近於信仰的崇敬心理，致力於對經書的閱讀、體會及實踐，在於士人尚且具有詮釋經文以昭示正道於群眾的義務；但規範會因時代的遷變而調整，文人便需回到價值根源的經書即正道論述的根本，尋繹並掌握住當中不得更易的真理及常法，方能不被禮法拘執以體現正道。由之，書中頗陳人欲和禮教間原則的拿捏，而非僅以禮法內容作為評判的準則。

〈節母死時箴〉中一位自少便守寡獨自撫養遺腹子的節婦，在臨終時竟以「青

不忠於國、玩侮朝廷、怨望朝廷、害於風教等六大罪，後附朱熹上表，頗有落實朱熹罪責的嫌疑。文見宋·葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校：《四朝聞見錄》（北京：中華書局，1989），頁141-150。

<sup>67</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁41。

年居寡可自量能否守節」，不必勉強為訓，違背當時以守節為高的風氣。是則中作者詳述這位節婦主張守節當尊重當事人的原委，在於她在剛守節時就曾難抑情欲，欲誘夫家來訪貌美的同輩，經歷兩次外在及心理的周折後才止欲而保住名節，深知守節之難，故要求將此訓示當作家法。此篇聚焦並陳講守節的意義和難處：從文中節婦夢見丈夫及聽到兒子哭聲後，便能懸崖馬勒馬未鑄大錯中得知，守節乃基於夫妻間的恩義及家族中的責任，表彰倫理建立之始夫妻的關係，以及延續血脈的父子之倫的核心價值和意義，成了守節的主要動力；然而在恩義未深且未有子嗣下，就削弱守節的力量，尤其青年寡居更難克制欲望，為守節最大的阻礙。就此來說，已容攝性欲在人性中，未曾否定其正當性，才得以將守禮以盡恩義和滿足性欲，置放在同一天秤上來衡量。在這實例中，讓新寡者能自選守節或改適，宗族獲得了支裔繁盛及代出節婦的良善回報，說明了如此才是聖人立說的真諦，能知本末和原則，便不會拘執在禮法上的文字規定，既不逾越、泯滅人性，則能使社會遵循真理而安定，民風亦能淳善。故於此則的「鐸曰」中再次提及女性違禮，當出於父權未能深解經義，便強行加諸自解的禮法，並認為改嫁並非沈溺於己欲，由大儒范仲淹母及其媳皆有改嫁，卻未受到最重禮法的宋儒非議的例子中，得知此看法並不合於聖人教誨，並再舉皇甫規妻拒董卓聘死於車旁，韓憑妻自投青疏臺以守節，皆令人景仰，也強調此「非尋常」方收於《列女傳》，以此規範天下自是苛刻。<sup>68</sup>

《諧鐸》指出當時對禮法已有過於拘執的流弊，故需回歸經書的原來要義再作辨分，士人應就此釐清具爭議個案的是非，讓未能習誦經書的階級得以依從。由經書中得以體悟為人守禮的準則，尚需一生持之以恆，終身服膺，在以身作則下為他人榜樣，得稱任重道遠，這亦是《諧鐸》在書中時而提醒士人，毋為己利而忘卻讀聖賢書的初衷，由自己成人的歷程，向外擴展影響群體。〈兩指題旌〉形構出文人和其他身份在守禮上的對照，且從其中延伸出對禮解讀的差別和意義。士人趙蓉江在未及第時，在新寡主婦家任西席，至夜卻被主婦所誘，蓉江責言婦重名節，士珍廉潔之義，在推婦出戶時，婦的兩指為門戶夾傷，婦返回室中深自悔悟，引刀截斷兩

<sup>68</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁138。

指而藏之作為警惕，後守節至老，教子有方，子長成後考取進士。在原有的敘事結構中已見士人在面對色誘時，堅守禮法且實踐教育他人的義務，士人在踐履道德的規範時，就形成具感染與說服力的淑世力量。只是在最後的總評中，作者提供文中未予提及文人後來作為的訊息，對文人作出更為嚴肅且深刻的示警：

鐸曰：「處貧賤易，處富貴難。蓉江當未第時，闔戶拒奔，凜然難犯，豈非廉隅自重者哉？乃此婦克全晚節，而蓉江終入奸黨，熱中之念害之也。亦所謂養指而失肩背者歟？夫我輩讀書論世，務須放開眼孔，不可因賢者而護其短，不可因不肖者而沒其長。……而賢者終成為賢，不肖者終歸於不肖，蓋一眚不足以掩大德，小善不能以蓋巨醜也。因記趙蓉江事而牽連及之。」<sup>69</sup>

文人在生命中遭遇利益的引誘，便不易堅守正道，在此則中早歲能夠廉潔自重的趙蓉江，從政後竟加入無行的政黨，據作者的推斷，蓉江即被富貴左右了價值判斷的能力。在此評語中，更欲顯示生命歷程和實踐正道的關係，士人由於能從經書中汲取正道的真義，具備詮釋道統的能力和責任，理論上更能實踐其中的教訓和規則，在未仕之前也在生活中，體現經書所期許的生命境界，並由此影響另一個生命。只是在考取進士獲得權力後，就面臨隨之而來的利義抉擇，成了堅持正道的試煉，而趙蓉江未能通過試煉，以致沈溺於追求利益的欲望中；相對於被當時蓉江訓示的新寡主婦雖未能親炙聖人訓誨，卻能就此深悟其義並終身奉行，成就了士人亦不易達成的成人目標。在對照中，作者再次提醒士人階層不能輕忽權力、利益的誘引力量，論世也務使拋執成見並放開眼界，明白己身的義務，面對或被授與利益和權力時，方能跳脫追求己利的俗見，知悉箇中的意義，實踐正道，且作為他人習法的對象。作者撰《諧鐸》乃為淑世，也表陳一己任重道遠、為成就己志而戮力的心跡；在此心態下，書中多自悔之詞又好批評士人的言行，便可以將此書的撰述過程，理解成一位儒者從自省、覺悟並決心改過的人生轉變，在未來的生命中更欲成就自我的社會價值，形構成迷途知返的生命歷程。

<sup>69</sup> 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，頁46-47。

## 四、結論

志怪迄清代再次出現創作的熱潮和體例的變革，呈現著當時不少士人，意圖藉由名為不經卻又包賅諸事的體類，去表述對環境與自我的定位和見解，於書中重新建構起個人所理解及體悟的世界樣貌與運作原理，寓託著身為士人階層所當踐履的使命和服膺的理則。故在此時的志怪中，得以掘發文化和文人心理的遷變，及志怪體在嗜奇尚異外，何以有出現新體例和命意的原因。沈起鳳出身於多考取功名的家族，卻在三十八歲扼於會試後絕意仕進，著手撰寫《諧鐸》，自寄託著絕斷功名亦被同階級理解的心事，及士人階層共通的想法。此書反映著當時文人在實踐儒家的生命理念卻面對入世的挫折時，檢視、看待與定義自己的生命價值，並在釐清後續以完成自我人生目的之心理歷程：

其一，就定義當下的自我意義而言：作者相信自我深解亦成就儒家所期待入仕的範型，有德故能評議是非，有能才可治理政事。書中皆以兼具才德的口吻褒貶所有論題，更用文學尤其詩歌去辨識文人的身份，就此便能夠表明在未能仕進下，自己仍屬社會中承繼文化核心的群體，繼以指示、導正其他階級回歸正道。在書中，作者特意指出色欲和權力，不分階級、性別皆能誘使個人偏離正道，用「為惡得報」簡易的敘事，對個人重覆提出示警，表陳二者對於自我生命的危害。作者更進一步以報應的敘事，用儒家入世的精神，批駁了佛教及道教的生命理念和處世態度，僅以儒家的學說作為唯一的依皈。只是才德既合於儒家的期待，自己卻又未能出仕，沈起鳳以傳統命定說來解釋，將所有的疑惑、不滿皆歸於不須理性分析的理由，由此便不致於否定自己在當下生命的價值，也毋庸再去面對總是失敗的經歷。

其二，依未來實踐的生命目的來說：《諧鐸》在思維上乃先要求士人階層，當先明白自己在文化中的意義及責任，自知屬於能夠辨分與掌握正道的社會核心，毋論外在環境如何的遷變仍應盡一己的責任。沈起鳳分別就階級、風氣與正道，指陳當時的弊病並提出改革的方法。就階級言，現實中士人多從俗亦以利益為先、科考也未能落實拔擢有才德的士人，以致持守正道者多有未能入仕，惟士人不得以此為藉口，仍需盡一己的責任。就風氣言，為官者必須理解行政權力並非私有，應為民興



利，無官在家的士人也當負起指導百姓的義務，採行儒家的方式令風俗淳美。就正道言，文人必須回歸經書且是唯一的真理，詮釋並予實踐，據此才能教化其他階級，真誠的實踐自我的生命價值。

《諧鐸》以士人階層為思考的核心與基礎，由之檢視官員任派的制度、社會組成的分工和文化價值的傳續，他直指科舉制度不僅不能辨分具有德行的應考者，甚至引導士人認定從政的目的在於求取權位和利益，以致於為官者少有合於儒家期待的品格，士人階層便少見盡社會良心的責任；其次，就士人階層在社會中當盡的義務言，作者認為為官者以良心執法，能導引風氣趨向淳美，至於處士也需在日常時時稟正道而為，以身教感化他人，卻在選官制度已生問題下，士人階層也不易發揮自我在社會中的功能；最後對正道的詮釋和掌握，則依賴聖人之言即經書，然在不良風氣下，士人對經書或有未求深解，甚至態度輕佻，自當予以矯正，皆反映《諧鐸》以士人階層為本位，再擴及整體社會的批評視角和態度，與其他重要的志怪書，像是以自己的境遇為主軸，陳述悲憤之志的《聊齋志異》；或為達成神道設教以淑世，好講解神鬼活動原理的《閱微草堂筆記》；以及刺諷人世，以滑稽近寓言的筆調撰成的《子不語》，在撰述態度、觀察面向和主要命意皆有鮮明的不同，在清代志怪小說中得以自成一脈。

## 徵引文獻

### 一、原典文獻

唐·姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，1972。

唐·房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1972。

宋·葉紹翁撰，沈錫麟、馮惠民點校：《四朝聞見錄》，北京：中華書局，1989。

\* 清·沈起鳳撰，喬雨舟校：《諧鐸》，北京：人民文學出版社，1985。

清·管世灝：《影談》，收入新文豐出版社編：《叢書集成三編·文學類》第65冊，臺北：新文豐出版社，1997。

清·管廷芬：《花近樓叢書序跋記》，收入李萬健、鄧詠秋編：《清代私家藏書目錄題跋叢刊》第3冊，北京：國家圖書館出版社，2010。

清·戴延年：《搏沙錄》，收入新文豐出版社編：《叢書集成續編·文學類》第256冊，臺北：新文豐出版社，1989。

### 二、近人論著

王璦玲：〈泥傀儡逢場作戲，也只與人同善——論沈起鳳《紅心詞客四種》中之文人主體與社會視野〉，《文化遺產》2（2009.4），頁1-19。

\* 占驍勇：《清代志怪傳奇小說集研究》，武昌：華中科技大學出版社，2003。

刑麗鳳、劉彩霞、唐名輝著：《天理與人欲——傳統儒家文化視野中女性婚姻生活》，武昌：武漢大學出版社，2005。

艾永明：《清朝文官制度》，北京：商務印書館，2003。

\* 余英時：《中國知識階層史論：古代篇》，臺北：聯經出版社，1997。

\* 李明輝：《儒家視野下的政治思想》，臺北：臺灣大學出版中心，2005。

\* 杜維明著，陳靜譯：《儒教》，臺北：麥田出版社，2002。

孫廣德著：《中國政治思想專題研究集》，臺北：桂冠圖書公司，1999。

\* 張建利：《〈諧鐸〉研究》，上海：華東師範大學中國語文學系碩士論文，2009。

\* 郭潔：《〈諧鐸〉研究》，合肥：安徽大學中國古代文學專業碩士論文，2013。

楊鴻烈：《中國法律思想史》，臺北：臺灣商務印書館，1964。

趙星、王慧芳：〈《諧鐸》與《續諧鐸》在祁門成書考述〉，《安徽廣播電視大學學報》1（2009.3），頁 95-99。

\* 歐陽健：〈沈起鳳與《諧鐸》〉，《蒲松齡研究》2（2003.6），頁 129-145。

蔣瑞藻編：《小說考證》，上海：上海古籍出版社，1984。

\* 魯迅：《中國小說史略》，臺北：里仁書局，1992。

\* 〔美〕狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）著，黃水嬰譯：《儒家的困境》，北京：北京大學出版社，2009。

〔德〕韋伯著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》，臺北：遠流出版社，1989。

（說明：書目前標示\*號者已列入 Selected Bibliography）

## Selected Bibliography

- Du Wei-Ming & Chen Jing, *Ru Jiao* [Confucianism], (Taipei: Rye Field Publishing Co., 2002).
- Guo Jie, *Xie Duo Yan Jiu* [A study on *Xie Duo*], (Hefei: The Master Thesis of Chinese Ancient Literature of Anhui University, 2013).
- Li Ming-Hui, *Ru Jia Shi Ye Xia De Zheng Zhi Si Xiang* [Political Thought in the Confucian Perspective], (Taipei: National Taiwan University Press, 2005).
- Lu Xun, *Zhong Guo Xiao Shuo Shi Lue* [A Brief History of Chinese Fiction], (Taipei: Lern Publishing House, 1992).
- Ou Yang-Jian, *Shen Qi-Feng Yu Xie Duo* [Shen Qi-feng with Xie Duo], in *Pu Song Ling Yan Jiu* [Study On Pu Song-ling Quarterly] Vol.2 (Feb, 2003), pp.129-145.
- [Qing] Shen Qi-Feng, *Xie Duo* [The humorous educator], (Peking: People's Literature Publishing House, 1985).
- Wm. Theodore de Bary, *Ru Jia De Kun Jing* [The Trouble with Confucianism], Trans. by Huang Shu Ying, (Peking: Peking University Press, 2009).
- Yu Ying-Shi, *Zhong Guo Zhi Shi Jie Ceng Shi Lun: Gu Dai Pian* [History of Chinese intelligentsia: Ancient history section], (Taipei: Linking Publishing, 1997).
- Zhan Xiao-Yong, *Qing Dai Zhi Guai Chuan Qi Xiao Shuo Ji Yan Jiu* [Studies on the collections of weird and legendary novels of Qing Dynasty], (Wuchang: Huazhong University of Science and Technology Press, 2003).
- Zhang Jian-Li, *Xie Duo Yan Jiu* [A Study on *Xie Duo*], (Shanghai: The Master Thesis of Chinese Ancient Literature of East China Normal University, 2009).