

九十八、九十九學年度 臺灣明代研究博士論文摘要

許馨燕^{*} 江豐兆^{**} 柯淑芳^{***} 編

一、九十八學年度

1. 丁豫龍，〈史筆文心與庶人之議：明代小說四大奇書敘事研究〉，國立彰化師範大學國文學系博士班，98學年度，437頁。

指導教授：張高評、林明德

關鍵字：四大奇書 章回小說 明代 敘事 庶民 史傳

【摘要】

中國古典小說，無論是文言或者白話，皆根源於中國史傳，足見兩者關係的緊密，且研究中國小說必不能捨棄史傳的探討，其理甚明。然而，當代學者對於中國古典小說的研究，大多完全倚重西方敘事學的分析，一味套用外來的理論而昧於自我的傳統，故難以有深入而精微的創見。從而有必要基於中國史傳的敘事理論與精神，探本溯源，然後再以西方敘事學為輔，以進行中國古典小說的詮釋。

《三國志演義》、《水滸傳》、《西遊記》與《金瓶梅》，所謂的明代小說四大奇書，雅俗共賞一向受到世人的推崇，被視為一組文筆與寓意奇絕的白話長篇小說經典。其中個別單一作品的研究已多如牛毛，但欠缺整體性的系統分析，

* 暨南國際大學歷史系碩士

** 東吳大學歷史學系碩士生

*** 東吳大學歷史學系碩士生

難以見出其間的共同特點、關聯性與美學性質。故而有必要擴大採樣，從文類的較大角度來審察，以建構其中的文類規法、敘事美學以及意涵。

中國史學自古便很發達，記言、記事分工周延，但掌控於官府，其功能與性質主要作為統治階層的「資治通鑑」之用，充溢了官方的意識、道德與價值觀，維護統治階層的利益，評人論事的立場不免偏頗，庶民百姓的心聲與權益受到了極大的漠視。雖然直書實錄乃中國史學固有的理想與精神，但先秦以來即礙難實施，從而不同於官方的意識、「異端」思想，勢必無法從史傳之中傳達，而必須另謀出路，尋求、藉助其他的發聲管道。先秦的民間詩歌，尤其是變風、變雅之作，其中多記載有庶民百姓的日常生活與哀苦之情。孔子以庶人的身分寫作私史《春秋》，藉由特殊的一套《春秋》書法，傳達微言大義，寄寓個人的理想與情志。孔子所開創的此一私人寫作私史的傳統，也傳承於後世。司馬遷宮刑之餘，已非太史令，悲憤恥辱之中私下完成《史記》，竊比於《春秋》，發揮詩歌比興的手法，寄託個人的心志與褒貶美刺。後代一些懷才不遇或者仕途失意的文人，雖然並非全然都是庶民階層，但在世衰道微之際，也意欲效法聖賢，在其所處的時代環境中，藉由適合的文類，以表達士庶民眾的想法、情感與評議。六朝的樂府敘事詩、志怪，唐人的新樂府詩、變文，宋元的話本小說，元末明初的平話與演義，其中都有不少這類性質的作品。從而蔚然成為大觀，流行形成一個士庶敘事的傳統，隱隱然與附屬於官方，代表統治階層立場與意識的正史系統遙相對立。

元末明初以來的幾位高才文人，利用先前流傳下來的民間通俗說唱伎藝與文本，增刪潤飾，加之以史傳的體式與筆法、古文的文法、八股文的章法、戲曲的表演套式以及詩歌賦比興的詩法，鎔鑄成一套特殊的小說敘事技法，陸續出現了四大奇書。題材全面，涵蓋了歷史、政治、宗教、情欲、國家、社會與家庭，基於庶民大眾的情感、道德與價值觀，寄託個人的理想、情志與美刺。由於時代更為動亂、嚴峻，庶民的悲憤之情加深，從而敘事手法更為奇詭，寓意更加隱微。四部小說中的主要人物雖然遭遇不同，但都由於所身處的「位置及關係」，雖然「明知其害」卻又「不得不如是」，從而造成了人生極大的不幸。刻畫他們命運與困境的這些小說，也因而能夠達到一種悲劇意境。

2. 朴貴順，〈十六世紀以後中、日、韓的武藝身體觀比較研究：以明朝、江戶、朝鮮時期的武藝書為中心〉，國立臺灣師範大學體育學系博士班，98學年度，120頁。

指導教授：劉一民

關鍵字：明朝 江戶 朝鮮時期 武藝書 武藝 身體觀

【摘要】

十六世紀以降，中、日、韓刊行之武藝書數量龐大，其中以明朝的《紀效新書》、江戶的《兵法秘傳書》、《武術早學》、以及朝鮮的《武藝圖譜通志》最具代表性。本研究以這四本書為基準點，透過書中之「圖」和「譜」的武藝(武藝動作和武器)、示範者的穿著、武藝教學，以及身體哲學的比較，用以呈現、討論中、日、韓對於武藝身體觀的傳承及異同點。

本研究首先重新檢視明朝的《紀效新書》和朝鮮的《武藝圖譜通志》的刊行過程，並從中考察中國武藝對《武藝圖譜通志》之影響；其次究明日本《兵法秘傳書》和《武術早學》的刊行過程以及其內容；之後從中檢討中國武藝對此三書的影響；最後，以《紀效新書》為中心，透過各國之武藝書來比較，探討三國的武藝身體觀。

本研究發現，四本書之中的圖與譜、示範者的穿著、武藝教學內容，以及蘊含的身體哲學均顯示具有儒家身體思想的觀念。在明朝時期、江戶時期、朝鮮時期所刊行的四本書，都各有特色，可是日本和朝鮮的三本書均不乏是受到明朝《紀效新書》的影響，無論武藝、穿著、武藝教學與身體哲學等。而且，1592年壬辰倭亂的時候，從中國導入到朝鮮的儒家思想，進一步還導入到日本的歷史當中，並提供更好的根據。雖然，日本和朝鮮受到明朝的影響而刊行了兵法、武藝書，可是他們刊行的書籍不僅只是模仿，還加上各國的武藝文化特色，並貫通其中。

3. 朱倩如，〈明人的山居生活〉，中國文化大學史學研究所，98學年度，322頁。

指導教授：吳智和

關鍵字：明代 山居生活 文人 休閒 環境格局

【摘要】

第一章、緒論：包括研究的動機與目的、研究方法、史料的運用、現今研究成果介述，與論文預期貢獻等。

第二、三章、選擇山居生活的原因：包括明代文人的個別性格、生活境遇、各時期的政治環境、時代背景、社會風尚等。

第四章、山居生活的空間與格局：以明代文人為例，依各時期、各階段，區分山居生活空間與格局的特色與異同，並陳述與外部環境所共同締造的居家氛圍與山家內部的陳設等。

第五章、山居生活的方式：隱居心境的調適、山居生活的體驗(包括食衣住行等)、獨居以自娛(詩文書畫、品茗飲酒等)，結友以共娛(清談奕棋、賞曲論道等)的生活寫照等。

第六章、山居生活中個人的感觀意識與自然關係的探究：陳述在山中，目覺、聽覺、嗅覺、觸覺等身心感觀意識與春夏秋冬四季、山水風雲、花木鳥蟲等自然景物的關係。

第七章、結論：總結研究成果、提出未來可開發的研究空間，與須進一步解決的問題等。

4. 朱莉美，〈錢謙益詩歌研究〉，中國文化大學中國文學研究所，98學年度，508頁。

指導教授：朱鳳玉

關鍵字：錢謙益 詩歌

【摘要】

錢謙益之文學思想，主張抒寫性情、重視世風世運、提倡尊經復古，晚年更提出「靈心、世運、學問」，具體呈現個人之詩歌理論，以及詩歌創作之實踐，從而建構其文學思想之體系框架。

5. 李慧琪，〈劉戡山的氣論研究〉，國立中央大學中國文學研究所，98學年度，186頁。

指導教授：楊祖漢

關鍵字：氣 體用一原 養氣 內在而超越 劉宗周

【摘要】

本文主要是順著「氣」的線索，來討論劉戡山的思想，進而歸納出戡山思想的特色。基本上，戡山的氣論是與其重合一、貴踐履的問題關懷，以及體用一原的合一思維互相呼應的。在本體論方面，戡山特別重視以流行言本體，此流行兼涵本體自身的活動，和本體即事而顯的活動兩義。反映在其理氣論與心性論上，便總是以氣言理，以心、氣、情言性，而呈現出一種內在而超越的精神。順此想法，戡山自然也會批評朱子與陽明的理論，以為兩人之說皆有所不足。至於在工夫論方面，戡山則特別重視以無間斷言工夫，即所謂養氣工夫。此一一方面是說本體原無間斷，工夫只須保任此本體自然無間的流行；一方面是說在現實經驗間斷處即是用功處，故須時時戒懼有主。而戡山不論是言主靜、主敬、慎獨、誠意等工夫，其實最終要求的，都是在眼前當下自然地保任本體流行的無間斷之意。雖然戡山對王學流弊多有反省，但事實上戡山的工夫主張，也隱然與王學的發展相符。總之，戡山的氣論想表現的，就是一個體用一原、情義交融的世界，即透過實踐工夫而彰顯無限意義的世界。

6. 林芷瑩，〈祁彪佳之宦歷、戲緣與其《遠山堂二品》的寫作〉，國立清華大學中國文學系博士班，98學年度，210頁。

指導教授：王安祈

關鍵字：祁彪佳 雲間之鬢 宜興之變 遠山堂曲品 遠山堂劇品

【摘要】

本文分為上下兩編，「上編」以祁彪佳的宦歷為縱軸，分作三章，論述祁彪佳三個不同的政治位階對他戲曲癖好的影響，也交互論證他的戲緣在受到政務相當程度的干擾之下，仍以不同方式表現，體現了他對戲曲的癡迷，也更加顯示使他斷絕這個嗜好的衝擊力度極為強大。

而「下編」則是在「上編」的基礎之上，將《遠山堂二品》的創作「定格放大」，分作兩章討論其外在成書背景與內在審美思想。《二品》的創作時間恰好介於祁彪佳任職福建與北京之間，其時他守制在鄉，經過「上編」的論證，得知政治對於他的戲曲之好一直有著不同程度的影響，《遠山堂二品》的成書背景

也再度呼應這個論點。下編的四五兩章即是在這樣的脈絡之下，對《遠山堂二品》的評論觀點以及在戲曲史、文學史乃至晚明文化史上的意義，進行更細膩的觀察。

最末，本文擬以「餘論」取代傳統的結論，以彪佳生命的終結作為論文的尾聲，他的殉國固然是用生命成全對「大我」的忠義，自沈的地點卻選擇了寓山，這個在他「卜築之興」驅策下完成的心血結晶，見證了在祁彪佳的生命中，「大我」與「小我」始終相互糾纏，共同成就了這個晚明士大夫臨終形象。

7. 林漢彬，〈「三言」福禍始微觀念研究〉，國立東華大學中國語文學系博士班，98學年度，299頁。

指導教授：顏崑陽

關鍵字：非敘事性話語 福禍始微 果報觀 馮夢龍 三言

【摘要】

因果報應觀念的闡述是中國古典小說中一個極重要的論述主題，「三言」中果報觀念的闡述受一方面受到中國傳統果報觀、儒家德命觀、佛教三世因果觀、道家的承負說、明末善書，與「原始觀念」中的「天命」、「天意」、宿命觀影響極大，一方面也受到從傳統「憂患意識」、《易經》「知幾」、《尚書》「念用庶徵」、《中庸》「慎獨」等觀念的影響，而對於微末之徵兆所引發的福禍，極為戒慎恐懼。形成了一個眾聲喧譁，各種觀念、思想並陳於小說中的現象。而「三言」各篇作品所闡述的果報觀、命運觀，儘管不見得相同；但在大部分的「三言」作品中，敘述者在結構這些小說，闡述其對於人物命運、遭際的看法時，或多或少都帶有一種，人物福禍始於微末之因的觀念。這種福禍始微的觀念是小說敘述者面對人物在故事中，遭遇到各種不同福禍時的一種思考定式。是目前中國古典小說或「三言」果報觀的研究者所未論述者。本論文一方面企欲證明：福禍始微觀念確實是「三言」編纂者在創作某些作品時，主要的創作動機與構思來源。一方面也欲探討福禍始微觀念，在「三言」敘事結構中的實踐與操作，考察此一敘事操作背後隱含的社會、文化思想。

因此，在論文的第二章中，筆者首先針對福禍始微觀念加以釋義、探源，並對其於「三言」敘事結構中所產生的影響、作用，進行探討。在論文的第三章

中，則就福禍始微觀念在「三言」各種體制結構中的分布，進行考察。發現了大約有一百零四篇「三言」作品，都含藏了濃淡不同的福禍始微觀念。在論文的第四、五章中，我們針對「三言」福禍始微觀念傳述中，非敘事性話語、題目、敘事性話語等小說結構中的微因，進行分析與討論。在論文第六、七章中，則針對「三言」福禍始微觀念傳述中，非敘事性話語、題目、敘事性話語等小說結構中的福禍果報敘述，進行分析與討論；企圖從「三言」這些福禍報應的敘述中，分析、歸納「三言」各種福禍果報的類型、特色。而論文的第八章，則針對本論的研究成果提出總結，與未來開展的方向。

8. 林熙強，〈高一志《譬學》與亨利·皮坎《說苑》平行研究——修辭與符號〉，輔仁大學比較文學研究所，98學年度，272頁。

指導教授：張漢良

關鍵字：文藝復興修辭學 符號學 普通修辭學理論 新修辭學理論 辭格 論辯 格言

【摘要】

本論文以高一志(Alfonso Vagnoni, 1568-1640)《譬學》(1633)與亨利·皮坎(Henry Peacham, 1547-1634)《說苑》再版(The Garden of Eloquence, 1593)為平行研究標的文本，而以列日學派(Group μ)的《普通修辭學》(A General Rhetoric, 1971, 1981)及佩雷爾曼(Chaïm Perelman, 1912-1984)的《新修辭學》(The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation, 1958, 1969)兩本新修辭學研究專著中的理論為分析依據。高氏在〈譬學自引〉中嘗論十種譬法，而皮坎在《說苑》中則按文藝復興修辭學的傳統，在「譬法」與「句式」兩大類目下，羅列辭格共一百六十五種；列日學派提出普通修辭理論的本意，如該書導論〈詩學與修辭學〉中所言，是為了在「彰顯了修辭學衰敗」的無盡術語命名表現象之外，藉由現代結構語言學的理論，提出更為科學而具系統性的辭格分類方法。因此本論文的主要架構有二：其一，以皮坎《說苑》中的文藝復興修辭格分類系統，對比高一志《譬學》中各式設譬手法；其二，以列日學派提出的修辭操作手法——抑損、增添、增損、更序——分別重新檢視《譬學》與《說苑》中的語形、語法、語義、邏輯四種修辭格，並以佩雷爾曼的論辯理論，解讀無法歸類於列日學派修辭理論中

的其餘辭格。於此架構之下，本論文分為五章進行析論：

第一章 序論：從可見到不可見

本章首先旨在爬梳兩部標的文本與文藝復興修辭學傳統間的關連，並藉由對西方修辭學史的討論，建立本論文並時性研究的歷史實證性。其次，高一志在〈譬學自引〉中的論述主軸是一則譬喻中的兩端現象：「譬者，借此物顯明之理，以明他物隱暗之理也。故譬必兼兩端，其一已明，而取以明所未明，是謂所取之端；其一未明，而由他端以明，是謂所求之端」，而一則譬喻中「已明的所取之端」與「未明的所求之端」間，「如何」能達到合胡越而成肝膽的修辭勸說效果，則成為論文探討問題的發軔。本章最後將引導修辭問題至更為深入的結構語言及符號層面，即「為何能以彼端代替此端」。

第二章 《譬學》語義辭格分析

本章以語義辭格的分析為出發點，討論上述「為何能以彼端代替此端」的修辭設譬問題。列日學派在《普通修辭學》中的辭格分類，乃依照由表達形式而至內容意義的發展，亦即由文法而至邏輯的層次，依照塑性場→句法場→語義場→邏輯場的序列，將所有的修辭格位次分為語形辭格、語法辭格、語義辭格、邏輯辭格。語義辭格討論的是字詞(或小於字詞的單位)與內容意義間的關聯，而四種主要轉義俱屬此類；又按韓霖所題〈譬學序〉中所謂「理有不可遽達者，必以所知，喻所未知焉」，以及〈譬學自引〉中高一志所謂「由顯推隱，以所已曉，測所未曉」設譬原則著眼，則本論文欲解答的「為何能以彼端代替此端」問題，應由兩個語彙單位間如何形成表達形式的轉換著手；易言之，「為何能以彼端代替此端」的修辭設譬問題，同時也是語言符號中符表與符旨的形式與內容問題。

第三章 《譬學》與《說苑》語法辭格分析

高一志〈譬學自引〉所析「明、隱、直、曲、單、重」六種譬法，都可在條目中覓得具有義素交錯的語彙單位而探究其隱喻成型的原因，換言之仍處於語義辭格的探討範圍。而以重譬為界線，之後的「有解、無解、對而相反、無對而疊合為一」四種譬法除了仍依高一志所謂「兩端相類相稱」的基本法則施譬之外(這點仍在語義辭格的討論範圍內)，則已經由單純的「轉義」進入「句式」的解析而成為另一個譬法討論範疇，本論文也由此進入語法辭格的分析範圍。

修辭操作的目的即是造成對修辭零度的偏離，而這個偏向所產生的正是雅各布森〈語言學與詩學〉中所謂的「詩的功能」，也就是列日學派所稱的「修辭功能」。因此本章由《普通修辭學》中零度及偏離的理論為始，而以語形辭格為例說明四種修辭操作之後，再分別析論《譬學》與《說苑》中語法辭格的四種修辭操作。

第四章 《譬學》與《說苑》邏輯辭格分析

前文已析的語形、語法、語義三種辭格，列日學派俱將之納為文法的範疇，即基於語規而成，以理性的語言結構為本的辭格；或者說這三種辭格俱建立在「文法 修辭」的關係之上，而本章討論的邏輯辭格則基於符物與符解間的聯結，即建立在「修辭 邏輯」的關係之上。由塑性場而至邏輯場完成四種辭格分析後，《說苑》中仍有相當數量的辭格無法依四種「場」的規範納入列日學派的辭格總表，而這類辭格在譬法與句式的背後，往往關乎情緒與價值判斷，而於此列日學派的普通修辭理論顯然不足以解釋邏輯以外的修辭問題—比方高氏在《譬學》背後所欲傳達的勸善以及傳教的宗教意圖。由此本論文進入佩雷爾曼《新修辭學》中的論辯及非形式邏輯理論，以補充《普通修辭學》所無法解讀的其餘辭格。

第五章 結論

引發佩雷爾曼《新修辭學》理論的關鍵問題是「價值判斷能否通過推理加以證明」，佩氏的這則提問亦為本文所主旨所繫，即宗教上的價值判斷能否藉修辭的操作而致正面的效果？從高一志〈譬學自引〉中揭示的譬喻兩端現象出發申論至此，除對於宗教格言中用譬以證道的修辭手法已然有更深刻的認識，也發現譬法與句式的運用不僅只是表面的修辭現象，其背後牽涉的是在四個修辭場之外以勸服為目標的論辯。在論文的最後，本章提出對列日學派普通修辭理論的檢討，也在修辭、論辯與證道三者間覓得關聯，而重新看待發本論文之軀的可見與不可見兩端。

9. 高芷琳，〈明傳奇中的兩性關係研究：以《六十種曲》為例〉，國立高雄師範大學國文研究所，98學年度。

指導教授：陳貞吟

關鍵字：明代 六十種曲 兩性關係 明代女性 明代男性 同性戀

【摘要】

中國古代是一個重男輕女、男尊女卑的時代，即使到現代，仍有著許多的觀念遺留著，這是一個值得討論的文化現象。而明代則是中國五千年歷史中，男女兩性關係極為複雜的時代，從這個時代的兩性關係，我們可以看到整個中華民族兩性發展史的縮影，此外，明代戲劇興盛，從其中的搬演描述，我們可以看到各個階層的生活、兩性互動，所以本文借由探討明代傳奇《六十種曲》，來了解明代的兩性關係、形成背景因素，並也從中發掘中國兩性關係的共性。

筆者探討的明代社會階層包括：一般大眾、才子、佳人、奴婢、僕人、娼妓、商人、商婦、女性經濟活動從事者、宗教人士、變童、同性戀、後宮女性等，希望從他們的兩性互動、內在性心理、社會上的兩性現象，歸納出明代兩性關係的特色，並成為現代兩性關係的借鏡，並希望因此而尋找出現代兩性關係的新方向。

10. 張秀娟，〈寶卷中的四大民間故事研究〉，國立東華大學民間文學研究所，98學年度，307頁。

指導教授：李進益

關鍵字：寶卷 民間故事 孟姜女 梁祝 白蛇傳 牛郎織女

【摘要】

寶卷是明清時期的說唱文本，早期具有濃厚的宗教特質，發展至清代，民間故事寶卷的流行，標誌著寶卷內容和形式的轉變，宣講寶卷不僅是為宗教服務，更多了勸人為善與娛樂大眾的社會功能。孟姜女、梁山伯與祝英台、白蛇傳和牛郎織女是人民熟知的四大民間故事，進入寶卷的形式後，無論在人物的塑造、故事的佈局或結局的安排上，都呈現出與傳統民間故事的不同趣味，且因其具備通俗的文學特質，使故事反映了真實的社會風貌，更接近群眾的心理。本文將以清代至民國時期的四大民間故事寶卷文本為研究對象，針對其內容和形式進行討論。本論文共分為六章，首先說明研究的動機、範圍與方法，並釐清寶卷一詞的定義。從第二章開始至第五章是討論寶卷中的四大民間故事文本，根據寶卷最早有時間記載的文本予以探究，依序是孟姜女、梁山伯與祝英台、白

蛇傳、牛郎織女，希望透過主題研究的方式分析故事寶卷中的人物、情節及其反映之思想和內涵，並與古代的四大民間故事加以比較，找出異於傳統民間故事的特點。最後，從歷史文學與社會文化的視角，剖析四大民間故事寶卷的價值，期待對四大民間故事寶卷的研究有所貢獻。

11. 許惠敏，〈陳白沙自得之學研究〉，國立中央大學中國文學研究所，98學年度，241頁。

指導教授：楊祖漢

關鍵字：白沙 心體 自得 靜坐 自然

【摘要】

歷來研究白沙思想者，多因關涉問題過雜，致使白沙思想本身不明。筆者以為，固然對思想家的討論可以牽涉甚廣，但此廣度若不建基在一堅實穩固的基礎上，則此廣亦不過是泛泛的、不切題的廣；對白沙思想研究，筆者以為首重白沙思想本質要義為何——思想本質為何之判斷，主要依據牟宗三先生所謂儒家思想本質要義在於能否肯定心即理義，若能，即是心學——而本文的論述，確實也從此展開一連串的考察。在理論陳述方面，筆者承前人研究基礎，提出一個不同於以往的詮釋方式：一方面以白沙思想進程作為論述架構，另一方面又以「自得」作為此架構之基本精髓；以「自得」來貫穿白沙全幅義理內涵，其根據乃通過對白沙思想本質要義判斷而得。

又，通過此論文之疏理，確實也得到相當的成果：首先，從儒學本質要義做判斷，吾人可確信白沙確實從朱子理學轉而為肯定道德主體內在於我，心即是理之給出者，是為心學家。又從此心學一義，亦可確定白沙心學特點不同於孟子、象山；此不同並非指對本體體會的不同，而是從工夫處言白沙未若象山信得及，因而對本體體會仍須求一超越的體證。承此論述，筆者也解決了牟宗三先生對白沙「實無孟子工夫」的質疑。接著，從白沙思想進程的發展，確實可以見出靜坐、自然、自得、虛體、靜等概念，在白沙思想發展中各自所代表的意義；同時，從白沙強調靜坐以悟體，到後來悟得本體本無分動靜，工夫亦無分動靜，只是真機活潑、自然流行，亦見得白沙思想發展之內在邏輯性。最後，通過東所、甘泉對白沙「自然」的吸收與承繼，再次見得白沙學的內涵與可能

的發展。統體而言，對白沙思想的體會，唯有以「自得」二字，方最能掌握白沙全幅義理內涵。

12. 陳正宜，〈黃宗義理學思想之研究〉，中國文化大學中國文學研究所，98學年度，409頁。

指導教授：王俊彥

關鍵字：黃宗義 氣 理氣論 理學 劉宗周 王陽明 朱熹 王夫之 陳確 戴震

【摘要】

明代理學的發展，大致是以朱學與王學為學術主流，但在朱學與王學漸產生流弊的情形下，其實一股自先秦就已存在的「氣學」便在此時得以復興，其目的是為了解決朱、王學末流所造成的思想僵化與空談性命之論。於是自明中期開始，羅欽順、王廷相等入便提出「理氣是一」的氣本論主張，開始修正明中、後期的「理氣二分」，以及「情識而肆」與「玄虛而蕩」等弊病。因此，順此思路前進，氣本論必然成熟於明末清初之際，而黃宗義便身處在此時期。

所以本論文便以黃宗義理學思想為研究目標，提出異於朱學與王學系統的「氣本論」，並以「心理氣是一」的主張為研究主軸，進一步架構出黃宗義的思想體系以及明末清初氣學的概況。故本論文分作六章來探討其理學思想。

第一章：緒論。論述研究動機、目的、方法與材料。

第二章：黃宗義成學過程與明清思潮之轉移。除了介紹黃宗義的身平事蹟外，並透過當時學術思潮的影響，以及與當代諸儒的比較，以了解黃宗義思想之形成。

第三章：盈天地間皆氣，氣即理也。討論黃宗義之「氣」為本體意義之存在，其特色是以「氣」為宇宙天地萬物生成的本源，不僅創生萬物之形體，其氣中的氣之理亦隨之賦予，是「理氣是一」的表現。

第四章：盈天地皆心，心乃氣之靈。黃宗義雖繼承陽明、劉宗周思想而來，但其「心即理」之主張，其實是氣學立場下的心性合一；而且，其心性合一於理氣合一的架構中，更是使氣學具有道德意識，而非唯物之氣論。

第五章：工夫所致，即其本體。黃宗義雖主張氣本體論，但其理論思路仍屬

儒家一脈，故其認知、踐履的知識論與察識、涵養的工夫論，亦是合一的狀態；甚至其先天之學與學者工夫亦是合一而論。

第六章：結論。藉由與諸儒的比較，用以說明黃宗羲思想之時代性與獨特性，而確立其學術地位。

13. 陳素英，〈王船山情景說研究〉，東吳大學中國文學系博士班，98學年度，269頁。

指導教授：張雙英

關鍵字：王船山 景 情 情景關係 現量

【摘要】

有一種比海洋更大的景象這便是天空。

有一種比天空更大的景象，這便是人的內心活動。

—兩果—

為天地立心，為生民立命，為往聖繼絕學，為萬世開太平。

—張載—

本世紀情感和環境研究是世界重要的課題，影響人類文化至深，船山在十七世紀就緊扣情與景這雙向主題。船山服膺張載之學，以之為學術動力，並為安身立命之所，氣宇宏闊，基於以上動機，我選擇了《王船山情景說研究》為文學研究主題。

本論文章節架構：

首章緒論，論述船山寫作背景、動機、意義，進而從縱向概述船山在歷代情景說中價值、地位、及意義；並總述本論文取材範圍研究旨趣體例等。

第二章 王船山取景說，論述景的義涵、景的形成，取景性質、取景方法、景物的摹寫與傳神。

第三章 王船山用情說，析論王船山「情」之義涵，強調詩歌以情感為本質，研討情感與文體、情感與創作活動、情感之轉化，情感與批評等面向。

第四章論情景關係，首先論述情景關係的產生、繼論情景類型、再論情景結構，並探討情景醞釀的過程。

第五章結論

本論文寫作方法：

選本批評為清以來重要批評方式，本論文透過船山理論及選本批評實例，及船山部份創作互相印證。間或取船山同時代理論家之論述相互對照比較其學說精義。

王船山情景說的詩學以外相關著作如：《張子正蒙注》之取象理論，《周易內傳》之觀象取象、宇宙形成之理，《中庸》之至誠，詮釋經典之情性說，和諧為美的情境理想，為本論文由船山其他著作論證船山情景說哲學美學基礎，亦是船山生命詩學的終極關懷。以上述作品為主，輔以其他的如西方對話理論、景觀理論、心理學完形理論亦在適當章節相互對照，佛學理論則於論「現量情景」時相參照。全文以船山理論為主體，期於各章節中如實呈現船山情景說面貌。

船山情景理論為其深刻生命經驗之寫照，身心靈實為人生不盡之修養與追求，論文寫作期間，由個人生活經驗再回顧船山蒼涼而有為的一生，本人亦至盼能從身體力行上去完成船山情景實證之學的見證。

14. 黃絢親，〈明代擬話本中宗教義理與修行觀之研究〉，國立彰化師範大學國文學系博士班，98學年度，344頁。

指導教授：李威熊、黃忠慎

關鍵字：擬話本 民間文學 民間宗教 宗教文學 三教 修行 明代思想 明代文學 古典小說

【摘要】

本論文接受年鑑學派的歷史觀點，以為明代擬話本的來源、形成及其內容，足以成為文化史上的研究素材。並將焦點放在儒家、道教與佛教之理論與修行關係上，進一步分析其間的文化與意識型態。另一方面，由擬話本的創作與發展過程來觀察，則其成書目的在於商業利益考量為主，因此在寫作時必需符合讀者的「審美期待」。在此觀點下，則擬話本可視為庶民階層意識型態的反映。本論文主要以明代擬話本為研究文本，討論儒家(儒教)、佛教與道教思想與修行實踐程序在民間是如何進行與操作。

論文共分六章，第一章是緒論說明「話本小說的歷史、形成與價值意義」，再就「前人的研究成果做回顧與檢討」，最後略述「本研究之目的與觀點」。

第二章討論中國文化下的宗教觀。就原始宗教、佛教、道教、儒教之及三教合一的宗教觀做探討。

第三章就明代擬話本所呈現的宗教內涵進行論述。討論重點包括：原始宗教內涵包括鬼神信仰、萬物有靈及命定思想；佛教的宗教內涵則包括因果報應、轉世輪迴、負面故事及神通異變；道教的宗教內涵有神通異變、降妖伏魔、方術儀式、負面故事；儒教的宗教內涵則有傳統女德、夫婦人倫、兄弟之情、朋友之義；儀式和思想的混雜等等。

第四章探討明代擬話本所描述的修行過程。本章討論原始宗教的修行過程包括積善、避禍及儀式；佛教的修行過程則有佛門戒律、布施行善、弘法度生、念經坐禪；道教的修行過程有歷劫成仙、修道成仙、服食成仙及濟世成仙；儒教的修行過程則有忠孝之道及由仁行義；三教混雜的修行過程。

第五章從明代擬話本看宗教理想與修行的契合與衝突情形。明代擬話本所呈現的宗教教義和原始教義落差頗大，其間對宗教的認知頗失之片面。由擬話本敘述可看出庶民與文化菁英對宗教思想的認知呈現巨大落差，也看出民間宗教實踐方式的確有媚俗趨向。本章以為造成落差的原因為：受到「原始宗教」的影響、遷就「世俗化」需求、話本特殊的「商業性質」。

第六章為結論，以為明代擬話本作者利用樸素簡單的原始宗教概念來創作小說，可以發現擬話本中的民眾關心的不是宗教思想邏輯性或是理論高度的問題，而是信仰宗教的實際「效用」問題。明代擬話本雖然渲染達到理想必有保證性，但是對修行過程的描述以及理論大幅簡化，從某種角度來說這是弱化宗教意義。職是之故，本論文以為擬話本反映出民間宗教思想與實踐上朝向簡化、功利發展，而呈現複雜混亂的情形。

15. 黃繼立，〈「身體」與「工夫」：明代儒學身體觀類型研究〉，國立臺灣大學中國文學研究所，98學年度，493頁。

指導教授：鄭毓瑜

關鍵字：明代儒學 身體觀 陳白沙 王陽明 王龍溪 李卓吾

【摘要】

本論文名為《身體與工夫：明代儒學身體觀類型研究》。筆者在梳理明代儒

學文獻的基礎上，參酌運用「理想類型」(ideal type)、「身體現象學」(phenomenology of body)、「知識考古學」(archaeology of knowledge)等理論架構，分判出明代儒學的四種主要身體觀類型。分別是：陳白沙(獻章，1428-1500)系的「主靜自然型」，王陽明(守仁，1472-1528)系的「良知學型」，王龍溪(畿，1498-1583)系的「內丹良知學型」，李卓吾(贇，1527-1602)系的「虛無苦身型」。

第一型是「主靜自然型」。在這型裡，陳白沙所體證到身體，是種與「道」相通，既靜穆卻又生意盎然的身體。在道體的照應下，白沙的身體觀中，呈現出一種「道一心一氣一形」的存有學結構。「道」的秩序即「身體」的莊嚴，這種經由身體證出的神聖之奧，白沙稱為「端倪」或「善端」，是道德的起源與實踐依據。借用內丹學等說，白沙架構出一套儒家式的身體修煉法，某種程度上定化了明儒靜坐法的形式和心法。在靜坐、調息的過程裡，身體的感性值可被沈澀而至無欲，而氣被持續精鍊至無定向而週身充繞，藉此向上向下突破了「形」、「心」所設的界線。通身和氣周流時，就是即「形」即「氣」即「心」，瞬間完成了身心的轉換，學者也在「身體」中證得「本體」。藉「主靜」工夫，通過「身體」而成就出渾身是道的「自然」之境，這是陳白沙身體觀的基本圖式。

第二型是「良知學型」。王陽明開創出來的這個身體觀類型，無疑是明儒身體觀的最大宗。在「心即理」的理論預設下，「良知學型」的身體觀中，存在著一種「理＝心一意一形」的個人身體結構。這結構表面看似與儒家傳統的「心一氣一形」身體觀原型有所差異，但建立在古典氣化身體的共識上，我們大可將該結構視為「心一氣一形」的心理向描述。這類型最常出現的對應工夫，則是良知教裡強調的意念工夫。陽明這種特意從心理或意識面向，以進行身體思索的進路，在古典身體觀中相當有特色。在個人身體的基礎上，陽明提出了宇宙身體式的「萬物一體」之說，從中認肯了儒者對他人與他物的責任。在「理＝心一意一形」的「身心同一」，以及「萬物一體」的架構下，儒學傳統的「內聖」、「外王」理論，顯得更為細密且穩固。當然，陽明的學問與事功，剛好提供給這套架構最具體的實踐典律。

第三型是王龍溪的「內丹良知學型」身體觀，這類型雖然充滿了丹學隱喻，但當算是「良知學型」的亞種。「內丹良知學型」的身體觀是由兩重身體結構交

織而成：一是繼承「良知學型」裡的「理＝心一意一形」結構，從心理意向的「身心一體」，延續了「心要在軀殼裡」的心學身心思考，展示了身體精神化的一面。另一則是龍溪藉助內丹學的資源，通過「心一息一身」的身體結構，顯示良知本體亦可通過調息、靜坐、睡功等工夫隨時呈顯。這種身體常被隱喻為某種丹鼎或風簫，展示了身體物質化的一面。從思想史角度觀察，這反映了良知走向氣化的趨勢。心體、身體、意識、氣在「心即理」中，構成複雜互通的網絡，從中也出現了相應的「一念自反」、「靜坐」和「詠歌法」等工夫。這個架構為「養德」即「養生」、「養生」亦「養德」的觀點，提供了「體驗」的依據。如果說王陽明的「良知學」，是種「道德的意識哲學」(philosophy of consciousness on morality)的話，那麼王龍溪這種身心思考，無寧接近於「道德的身體哲學」(philosophy of body on morality)的立場。

第四型是李卓吾代表的「虛無苦身型」，這是四種類型中最奇特的類型，它算是心學身體觀的變種和補充型。其起源於主體的身體經驗，除了關連於明代儒者對生死問題思考外，可能也接受了佛教的部分教理。在這類型裡，絕少看到身體結構的討論，而只一再強調擁有身體的消極面。身體是各種負面元素的組合，等同於痛苦、黑暗、相當於死亡、解脫無門。這類型的特色，在於將人偶然暫起的無力、無助感，認定為身體全部。由此發展出的「虛無」身體論述，就是「虛無、痛苦＝身體」。由於身體為「虛無」，所以此型工夫無定向而重隨機說法。燕京錦衣獄裡的「工夫」展示中，卓吾解決了「身體」的「痛苦」，證出了「身體」的「虛無」，一夕事畢功成。這類型之於明代儒學身體觀的特殊意義，在於它暫離了傳統理學所討論的理氣關係、心性問題，以至於「本體」、「工夫」，而直接訴諸「身體」的根源問題一生與死。

通過這四種身體觀類型的發掘，讀者當可看到明代儒者經由不同的「工夫」，在「以體驗之」中，建構出各有差異的「身體」觀。這種強烈的體證性格，可謂是明代儒學的重要特色。在心學理論傳統下，即便因為身體經驗和存在體驗的不同，導致這四種身體觀裡身心結構的差異，但與作為對照組的朱子身體觀相較，四者間仍見血緣聯繫之處。

完成這四種明代儒學身體觀「理想類型」的分判後，我們當可確定，從「本體」到「心體」、「身體」，由「體驗」至「實踐」，是條理解明儒之學的關鍵性

線索。從光明的瑩朗到黑暗的虛無，從動的生生到靜的肅穆，將這四幕「理想畫卷」(Idealbild)合璧並觀時，它就是全幅的明儒證道神話，不約而同地展露出明代儒者對證悟「本體」的共同渴望。

16. 賈承恩，〈存在的張力：王船山哲學辯證性之詮釋〉，國立臺灣師範大學國文學系博士班，98學年度，215頁。

指導教授：林安梧

關鍵字：道器合一 理氣合一 理欲合一 道心人心互藏交發 有機的目的論 格物致知誠意正心

【摘要】

本論文第一章先廓清了歷來對船山學的誤解，「道器合一」其實是由存有論與存在的歷史性在人類的文化中所發展出的必然歸屬。船山《周易內傳》對「一陰一陽之謂道」之道詮釋為「一之一之」、「主持分劑」的天道在世界的對立殊相之動態妙用，而《周易外傳》「道者器之道，器也者不可謂之道之器也」之「道」所指涉者根本不是作為形上學本體之道，而是人類文化中的不同時代制度及吾人改造自然物為社會物之道，即精神對其自己地把自身外化出去，實現自己在自然界之中而創作出第二個自然性——人文社會，每一個器都可以成為價值中介的載體，故而《內傳》與《外傳》的命題並不矛盾。

本論文第二章則指出船山心中的世界圖像歸宗於張橫渠的《正蒙》又有相異之處，太和之道（太極）自身本具陰陽二端，二端異質卻必然動涵互相作用故能在絪縕之中生化萬物。故太和之道即太極由合而分由分而合的宇宙生命活動，即用顯體，由之吾人得見太和之神永恒不已地貫通於萬象之中。就本體宇宙論的意義而言，「天地絪縕」即人道存在的方式必然亦如天道「以陽舒陰斂」為自身的活動模態。故船山對「太極動而生陽，靜而生陰」提出了不同於朱子的詮釋。太極不在天地之外，自身即是流行的存在、存在的流行，全體的生動不已。「太極為陰陽之合撰」，由於孤陰不生獨陽不長，故天地間沒有截然對立不可融通二物，任何個體的存在都依於全體，故全體中每一部分都可能導致個體的改變。船山詮釋「太極動而生陽，靜而生陰」既指宇宙的行程義又兼於本體的妙運義，補充了朱子學的不足，又豐富了周濂溪《太極圖說》之意義。

本論文第三章則先討論船山對《易傳》「繼之者善也，成之者性」予以新意解為「道大善小，善大性小」的理論意義。提出「命」為天之流行於人物的「授」與「受」，故而一切存在物皆天道之善之凝，吾人不可輕賤而棄之。善是外延，性是內涵，故善外無性，但量有分殊之異。吾人之繼善是自由意志的體現，而吾人不繼善而害物以妨善則不能歸罪於天而只能歸罪於自己。於是船山駁斥了氣稟惡源說及王充以來的性成命定及其後在民間發展的算命理論，因為這都會導向決定論而將自身不能主動地逆覺體證推責到輪迴業力等理論，反使人流於姑息自身的缺點而在道德行為上無力向上。船山反對張載視「氣質之性」與「天地之性」之分，以「氣」為一對比於心物兩端的辯證性概念，故「氣質之性」為「氣質中之性」。氣是實存之人精神與物質的統一體，而精神又能主導自身自由自律超出物質的物理因果。物理因果所導致的「惡」是因吾人自身環境本是一有限的環境，故所體現的精神也只是一時一地的時代精神或特定的階層精神，吾人一出生便直接與世界舊有的意識型態及風俗習慣統一而接受之，故人是「習與性成」的存在者，外在之習可染執內化為吾人的偏見，但吾人也可以「竭善成能」而改變以往的限制性向於道德自覺而篤切實踐。

本論文第四章論船山學中心、性、情的問題。第一節中，船山視性為生理，故性是能活動的實現之理，道德法則。「性」中辯證地含有仁、智兩端，仁是陰之順，智是陽之健，仁是性之本，其本質之普遍性根源於天人物我之合而為一，故近於坤道之厚德載物，是為體物不遺的保固原則。知(智)則是由無分別之仁進一步而分別善與惡、普遍與特殊之異，由於主體對物時「能」「所」二分方能作是非之判斷故而起了對立相，但由於人我之對立故主體能實踐地起而改變此矛盾對立。第二節到第三節中，論述船山視「道心」與「人心」的關係是道德理性與人主體的情感之關係，而人心之中本內具道德情感，因為人以自然情感的好惡為判斷及行為的規則，遂使人心危殆不安而凌駕在道德法則之上。道心是客觀的道德法則又是能動的主體，但吾人若欲依道德法則發為道德行為必動態地涵著喜怒哀樂之情，因為道心人心「互藏交發」，吾人的行為都意指對有限性的超越，此表示出對現實中一事判斷的否定性，在吾人判斷之時道德情感同時分化而與仁義禮智辯證地合為一體並發出真實行為。但人心實難免於主觀性，故會流變為「情識而肆」。欲矯枉「人心之下流」者之情識而肆者又過度而流於

「虛玄而蕩」，船山由是對佛、老的虛寂工夫提出批判，認為人的存在不可能無喜怒哀樂之情，吾人不能因為人心的主觀而將其源於普遍客觀的道心之性也否決掉了。第四節討論船山對《中庸》「未發」與「已發」的問題，伊川視「中」為「在中」，船山承之又出新解，以喜怒哀樂之情內在於仁義禮智之中，論證了中是「性情合一」，人心在道心之中，「庸」是中體之用而不是朱子所謂的「平常」。由是人心道心經由主體自覺而能自律地合而為一，體用一源理論到了船山開創新局。第五節研究了船山道德動機與行為結果目的不相一致的問題，而道德的動機之方向能卓然挺立在於「意志」之純粹化自己依於道德法則而成為普遍意志。船山將〈大學〉八條目的順序加以創造在自身系統內圓融的詮釋。「格物」「致知」「誠意」「正心」是由外向內步步向主體內部逼顯出必然性，而不是道德實踐的理論先後問題。船山舉申生、匡章雖有孝心但反成不孝，即在於不能理解客觀的後果，故提出了「致知」既是主體之自覺之知又是對物之知，故與「格物」有異，故「知」統攝了先驗主體性及經驗認識的客觀必然性。正心之「心」近於孟子之「志」，是盧梭的「普遍意志」，為形式原則；而誠意之「意」是吾人創生價值的意念，故需人道工夫能克己之私而後「誠之」方可「全意是心」、「全用是體」而行。

第五章則由宏觀的歷史視域詮釋「理欲合一」到「理勢合一」是船山思想中歷史客觀目的論在人性展開的辯證發展。船山由「公私合一」及「義利合一」證成天理不外於人欲的「理欲合一」。「理欲合一」乃實存之人在自然性到歷史中經由矛盾與對立而自覺地建構出社會社序之歷程，故「理欲合一」是透過「理勢合一」而完成的，天道經由人自身的兩向度使人能超越感性及自私性的限制而在人間世中完成「公私合一」。陽明偏於良知的主體性而較不將客觀制度法律固定化，良知學發展到明末蕺山將心、意、知、物、家、國、天下全緊縮於一心，內在一元論遂而有了獨我論的弊端；到船山學則步步外化主體性而客觀化並規範化主體的行為以實踐於歷史制度人倫日用中，終於廣化且總結了宋明理學的發展而將天道與世界做出了辯證的圓融與物各付物的和諧規定。

17. 蔡翔任，〈從心學到禮學〉，國立中山大學中國文學系研究所，98學年度，270頁。

指導教授：謝大寧

關鍵字：禮學 心學 典範

【摘要】

《從心學到禮學》這個論題乍看之下，探討的涵蓋面是相當大的。基本上，本文企圖分別以「心學」與「禮學」代表明、清兩個時代的學術基調，來探討其間的關係。

筆者利用「天理」、「人欲」這一組的觀念叢，描繪宋、明儒者的思考型態，他們在技術上企圖提供道德修養(「去人欲」)的工夫，也企圖在這套道德修養上，找尋一個超越的憑據(「天理」)。但是純然「存天理、去人欲」的說法，在泰州學派何心隱、李贄提出「人倫平等」、「治生」等觀念之後，開始受到反思，而東林學者在批判陽明學派「無善無惡」之說的同時，也接受了「人倫平等」、「治生」的說法，並肯定從氣質之性作夫，以回復性善。不過在辯論中，顧涇陽將「至善」(良知)降為諸善之一，良知無法綰和「天理」、「人欲」，這也造成了「心學論」的異化。

在心學典範崩潰的之後，「人欲如何安頓於天理之中」？便成為學術界關切的核心問題，只是清儒不需要再去作批判的工作，而是針對此一問題提出一套領導性的架構，而戴震所提出「達情遂欲」、「以情絜情」的範式，恰好就扮演此一角色，將學術界重新導入了另一個典範支配的時代，完成了一段典範變遷的歷史過程。後繼者也承繼著戴震的觀點，將「以情絜情」理解成「禮」，程瑤田、凌廷堪就透過「禮」來規範人己之關係，並提出「以讓代理」、「以禮代理」的講法，他們這種說法也影響了清代的儒者，大量地考據《三禮》，企圖以禮經世，直到清末曾國藩之際，仍舊如是。這也完成了本文所有的論證。

18. 謝忠志，〈明代的生活異端〉，中國文化大學史學研究所，98學年度。

指導教授：吳智和

關鍵字：生活異端 明代

【摘要】

明代以來的社會生活發生極大的變化，一是奢靡之風盛行，二則相競逐末之利，兩者之共通處皆是為滿足利欲需求。舉凡社會階層、生活方式、宗教信仰、

教育體制及文化思想皆有重大變革，這樣的變動在歷朝各代以來可謂絕無僅有，遂有生活異端的出現。「生活異端」指的是在生活上過度奢華、踰禮犯分、行為異常等不合時宜的人物，他是悖離禮教與傳統之外的行為與態度。「生活異端」盛行的年代，它不單是有別於傳統的反義詞，也是成為當時多數階層的生活行為與流行時尚的表徵。在崇儉禁奢的社會背景，士宦成為維護禮教的衛道人士，也是「生活異端」的主要群體，兩股力量相抗衡，形成「前無聽聞，後未見有」的晚明時代。

19. 謝旻琪，〈李維楨文學思想研究〉，淡江大學中國文學系博士班，98學年度，167頁。

指導教授：周志文

關鍵字：李維楨 王世貞 末五子 復古派 明代文學 晚明 師心 師古

【摘要】

李維楨(1547-1626)是晚明王世貞所選定的「末五子」之一。李維楨並不是個一流的理論家，他對於晚明文學研究的學者來說，也是相對比較陌生的人物。但是他的生存年代，以及他的文壇地位，都有其特殊性。

關於晚明文壇的研究，有兩個可再思考的問題；第一，論述常常陷入一種過度簡單二分的框架當中——亦即「復古」與「反復古」的對局——，其立場多半是將復古派認定為落後、保守的一端，而反復古則是創新、進步，代表人物除了公安三袁之外，再推至李贄、徐渭、湯顯祖等；第二，文學史的論述，久而久之，累積出所謂「重要的」作家。如此雖無可厚非，但是學術上的「重點」一旦確立、強化，細部很容易就被掩蓋了。若對此重新思考，那麼，李維楨這種具有鮮明的折衷色彩、處於流派過度之間，在當時具有文名，卻在後世較少為人所注意的論者，似乎有再重新衡定的必要。他的論點儘管未必多強悍偉大，但是他參與了晚明文壇的轉變，他既指出晚明文人的時代議題，也代表復古派後期文學觀念的轉向。

關於李維楨的文學思想，本論文分為三個部分來探討：第一部分是李維楨的文學歷史意識。復古派文人非常重視對傳統的省察，李維楨認為文學創作具有

歷史責任，他延續復古派「格以代降」的說法而有所修正，提出「一代之才即有一代之詩」，並從文學發展的規律，說明明代在文學史上的極盛地位。第二個部分是李維楨的創作論，他提出的情感與性靈論述，以及才、學、識三個創作條件，調和了「師古」與「師心」兩個路向。第三個部分是李維楨的批評論，他論析復古派所要求的「兼長」理想，同時他也承認人有才性的侷限，「兼長」未必能達成，故他提出「適」的觀念，轉而欣賞「偏至」。他並分析各文體的藝術樣貌、時代風格，以便掌握創作之法。

本論文所拈出的議題，都不是單純的拆解李維楨的寫作文本，而是期望以此作為考察晚明文壇的切入點之一，並提供晚明文學研究的參照與輔助。

20. 簡合慶，〈王夫之歷史文化進路之人性論之研究〉，中國文化大學哲學系，98學年度，269頁。

指導教授：張永雋

關鍵字：太極 渾淪齊一 天道 人道 合內外 通天人 道心 人心
天理 天德 事理 性理 和合 陰陽 絪縕 形而上 形而下
虛空即氣 理氣同體 氣化 聚散

【摘要】

本論文名稱是「王夫之歷史文化進路之人性論之研究」。參考書以《船山全書》為主，並包含其它作品。希望能以清晰而有條理的思路，釐清王船山哲學中的重要觀念，達成一定的學術水準。船山的哲學，經常以對比的模式呈現，例如論道器、言乾坤、講陰陽、說理氣……等，而以先秦時的原始儒家作為思想起點，經過四書的思想對照，作全盤的剖析，字字硃磯，條理流暢。

本論文分成七章，目的在彰顯船山思想的特點，而且用人性論思想這個辭彙來涵蓋。第一章：綜論王船山之思想特點，「六經責我開生面」即為欲透過文化上之檢討與疏通，替中華民族搜尋一條出路之自我期盼。介紹其生平與背景，明清時期諸大儒裏，船山是對固有學術文化之檢討用力最勤的學者之一。

第二章：討論其哲學方法，藉由對宋明儒之檢討與批判，使我們能夠把握其思想之基本方向。

第三章：於人性論而言，船山一方面以為人性起源於太虛本體之氣化，類似

《中庸》、《易傳》由「存有」解釋德性意義之理論；另一方面亦肯認心性之力量，類似《孟子》「盡心知性知天」之思想。

第四章：認為在固有儒學中，聞見之知僅附屬於德性之知。船山能對聞見之知的問題做出較廣泛、深入之研究。

第五章：於道器之問題方面，船山不但突出「器」之地位，不贊成宋儒忽略器之探討，朝形上作無限之追求，且加強「器」之哲學基礎，一面批評老釋虛無寂滅之道，一面將儒學重立本、輕功用之傾向，扭轉至「治器不治道」，「踐其下，非踐其上」之重視實行、重視客觀世界之傾向。由船山突出器之地位，能夠看出其肯定真實世界之價值的趨向。

解釋了人性史就是具備人性特質的人所創造的歷史，人性史也是具備人性身份的人透過人性所了解和解釋的歷史，在此，人性觀念的釐清對人性史哲學的成立是必需的。船山的人性論是一種歷史人性學，一方面透過歷史來了解人性，人性具備歷史性；從另一個角度透過人性來了解歷史性，歷史就是人性史。

第六章：兩端而一致的思想形式貫穿了所有的船山思想，人性思想之研究重心就是按照這種兩端而一致的思想形式來對船山思想的各種層面作一種重點式的解析。理欲合一、理氣合一和理勢合一這三種觀念，和人、道和歷史的觀念是相對應的，表示了船山的觀念是連貫的。

第七章：全文之內容，總括船山哲學之流變過程，再度彰顯船山思想之特點，希望作者之研究成果能對有興趣研究船山思想之讀者有所幫助。

二、九十九學年度

1. 吳淑慧，〈李卓吾批評容與堂本《琵琶記》研究〉，輔仁大學中文系博士班，99學年度，408頁。

指導教授：曾永義

關鍵字：李卓吾 《琵琶記》 戲曲評點 知音論述 典律化 審美境界
理想讀者

【摘要】

本論文研究議題為《李卓吾批評容與堂本《琵琶記》研究》，以李卓吾身為思想家的身分介入文學作品，從詩文評點中挪用而來的評點模式，有別於明代前期主要承襲古文章法的評點手法：主要以句讀釘餛為主，直至李卓吾參與評點以來，別開生面的創造了「嘲諷」、「諧謔」的評點風格，這類評點文學作為「文人型」的評點形式受到書坊主青睞後，李卓吾之名在書籍市場佔有舉足輕重之地位。以標榜文人型的評點者，所挾帶著是文人社群間所享有的聲譽，並且在書坊主行銷機制下成為書籍暢銷的品質保證，引領評點文學的書籍風潮，這類近似「自娛」型式的評點風格，可說開啟了文人評點的另一個面向，不再拘泥於詩文的釋義為要的評點形式，而是任己意而行的個人閱讀型態。

因此，《李卓吾批評容與堂本《琵琶記》研究》此論題，這位身為思潮反動者大家的李卓吾，挑選子孝妻賢的戲曲作品，實是令人玩味。這也是筆者以李卓吾評點《琵琶記》為主題的意旨，除了為卓吾如何閱讀作品為橫軸，並嘗試為卓吾在評點文學中所具歷史意義與批評史中所具有之縱軸，為李卓吾評點《琵琶記》描畫出其獨立座標，則是本論文最想要深入探究的命題。

筆者深深以為李卓吾評點《琵琶記》所掀起的評點巨浪，所造就的非但僅僅是一種讀者精神的展現，更是依循著古典文學中托寓興寄的知音精神，當作者進行創作過程中，茫茫讀海，如何得已覓得知音，如何透過知音之筆，更加逼顯作者之意圖；及便是遠離作者意圖，亦是聯繫起作者／作品／讀者間的橋樑，作品中所未能透顯的文字裂隙，正由專業讀者來填補，接榫了作者，超越了作者原有的身份、地位，甚至是時空的侷限，成就了作者自身。根本上評點作品本就是一種私人性的閱讀策略，但是李卓吾的評點已經讓原有的私閱讀，

通過淘汰挑選下，遴選出卓吾所認可的文學作品，並且通過自己的親身評點，達到欲傳達的啟蒙論點，通過書籍市場的流通，轉化為公共的閱讀形式的確立。

從《琵琶記》的正典確立，直到接受評點，以致通過一代代的文人論爭反覆論述下，《琵琶記》終究成為經典閱讀中不可少的戲曲作品。過去無法登大雅之堂的戲曲作品，終於在評點家們的努力，成為才子書系統，形成了新經典。李卓吾評點可為功不可沒，也正是重述經典，並且一批批文人的參與，終究得以讓過去傳統大論述的經典讓位，讓蕞爾小言的通俗文學進階，在文學史的縱軸站上了歷史舞台。

2. 李昭鴻，〈陸楫及其《古今說海》研究〉，中國文化大學中國文學系博士班，99學年度，351頁。

指導教授：劉兆祐、王國良

關鍵字：陸楫 古今說海 叢書 文獻學 文言小說 明代小說

【摘要】

《古今說海》乃中國第一部小說叢書，旨在成為古今說部之淵藪。由陸楫號召姜南、顧定芳、談萬言、黃標、姚昭、瞿學召、唐賁、顧名世、沈希臯、余采、董宜陽、張之象、瞿成文，或提供藏書，或負責謄錄，或擔任校勘，共同編纂完成。明朝嘉靖二十三年(1544)，雲間陸氏儼山書院家刻刊行。全書一百四十二卷，分「說選」、「說淵」、「說畧」、「說纂」四部，採以類相從方式，分為小錄、偏記、別傳、雜記、逸事、散錄、雜纂七家，收錄唐宋到明代言言小說一百三十五種，在小說史和叢書史上皆有值得關注之處。

本論文分成上、下兩篇，各四章，第九章則為結論。上篇按照分章分節方式，依所標目予申論考證；下篇遵循《古今說海》分四部七家原則，考述各子目書之作者、傳本和內容。茲將論文要點分述如下：

首先，陸楫乃促成《古今說海》刊刻成書的關鍵人物，故先針對其家世背景與生平事蹟進行探索，再就所著作《蒹葭堂稿》，概述其命名、成書、版本和內容，進而探討陸楫的政治、經濟、史學、民族等思想主張。

其次，歸納《古今說海》之成書原因，包括出版印刷事業發達、小說纂輯風氣盛行、雲間文人集團推動和陸氏家藏數量充沛。再者，論其編選校勘的動機

是出於牟利之需，或為崇尚博雅、廣行好事，且編輯群與陸深父子多存在世交、姻親或師友關係，說明《古今說海》之編纂係屬區域性和集團性的文學活動。

其三，《古今說海》雖有還原《昨夢錄》、《清尊錄》撰者與《鄴侯外傳》、《薛昭傳》篇名之例證，又能根據《三水小牘·王知古》之特殊性質而節鈔改置「說淵部」。然其不題撰人和改題篇名情形嚴重，且偶有篇目重複之現象，反映陸楫等對於作品版權的輕忽與編輯態度的大意。

其四，透過對《古今說海》子目書之版本研究，明白《古今說海》主要引據《太平廣記》和《說郛》，間有刪削、脫文或衍文情形。復因《古今說海》具備匯聚資料和保存書籍文獻之價值，提供今本《太平廣記》研究參稽之用，及後世刊刻叢書、類書之珍貴文獻，又收錄許多唐人志怪傳奇和宋代筆記小說的精品，可見兼具學者研究和讀者閱讀之學術和實用價值。

3. 陳佳彬，〈李漁戲曲作品及理論研究〉，國立中央大學中國文學研究所，99學年度，360頁。

指導教授：洪惟助

關鍵字：劇場藝術學 創作法 《笠翁傳奇十種》 《閒情偶寄》 李漁
戲曲學

【摘要】

本文以《李漁戲曲作品及理論研究》為題。以《閒情偶寄》及《笠翁傳奇十種》為主要探討對象，希冀以「創作真實」這一理念，討論李漁戲曲學的理論體系。擬完成以下五項目標：

一、整理近四百年來李漁研究成果：在李漁著作及前賢的研究成果，發現少有對其版本進行考證者，另一方面臺灣學人的研究成果不容忽視，為此作回顧整理。《閒情偶寄》對於劇本創作與劇場實踐，開啟中國古典戲劇理論的整體性論述。本文針對劇作者、劇本、導演創作、演員創作、觀者(讀者與觀眾)、評論者、劇場演出，這七者對於戲劇創作真實層面分別進行研究。

二、李漁的劇本創作與其理論的生成：就「劇本創作真實」探討李漁劇作及編劇理論之間的關係，並討論其劇本結構的形式要求。

三、李漁對導演、演員、劇場實踐與理論的建立：針對李漁導演的創作技法、

演出修改本的實踐、家班演員培訓，以及劇場演出進行論述。

四、李漁對觀者(讀者與觀眾)到評論者的探討：從劇場演出的觀者「觀看意識」概念以及李漁提出教育觀眾之法，形成評論真實。

五、李漁劇本創作與劇場實踐的整體概念及理論體系：在劇本(文學)及劇場(演出)的系統研究中，詮釋上述七者的本質及其彼此關係的場域建立，將其關係構成圖譜，並據此說明李漁如何完成劇本與劇場創作。

透過筆者所創的圖譜，認為李漁的創作體系，涵蓋劇本系統與劇場系統，其中劇作者創作的劇本、導演創作、演員創作、觀者(讀者與觀眾)、評論者這五者間對於戲劇創作真實的層面，是有其全面性、體系化的成立，實屬開創中國戲曲史上的第一人。

4. 傅咨銘，〈對劉戡山、方以智、王夫之生命實踐理論之研究：從道器關係為論〉，輔仁大學哲學研究所，99學年度，243頁。

指導教授：陳福濱

關鍵字：劉戡山 方以智 王夫之 生命實踐 道 器

【摘要】

第一章緒論：本章節首先提出本論文的研究動機與目的，及本論文的研究範圍和方法，其次，再分別簡單陳述三位哲學家的生平經歷，並回顧近年來前人對此三位哲學家的研究，進而確定本論文對道、器所持的基本立場。

第二章到第四章，分別對三位哲學家的思想架構和生命實踐工夫作一分析。

第二章是在分析劉戡山的道器合一生命實踐體系，分別由思想架構和工夫理論二面向來作分析。在思想架構方面，以劉戡山的道器觀念為開端，從而指出人所生存的空間中的組成因素，及人在此空間中生而為人的決定性關鍵為何，故又分別指出理氣關係與人之心性關係，並點出獨體、意根的觀念，這也是劉戡山證成人極的最重要依據；在工夫理論方面，由劉戡山的《人譜》出發，指出戡山的工夫理路，是由二個面向組成，一為即工夫即本體的修證之路，由凜閒居以體獨開始，自我靜坐體證獨體，以達五倫以凝道，一為即本體即工夫的改過之路，在獨體顯發處，即由微處、明中、真知中得獨體之力，以改因妄而成之諸過，而這二個工夫面向，對戡山來說，是合一的，並非分開實踐的，在

修證之時即有改過之實，在改過之時即成修證之實。

第三章是在分析方以智的道器圖：生命實踐體系。在生命實踐思想架構方面，由道器關係出發，點出方以智的圓：觀念，進而由圓：關係出發，闡明人所生活的現象界，一切無不是在圓：架構下而成立的，從現象界構成之太極與有極、無極的關係，到現象界中萬物屬性之公因與反因關係，及人之所以為人之公性公心、獨性獨心之關係，皆是包含於方以智的圓：架構下，皆在在呈顯出圓：之交、輪、幾三徵；而不只是現象界的一切皆是在圓：架構下而成立的，就連人之生命實踐亦要依此圓：之隨、泯、統三因才能體會天地之幾，才能實踐此天地之幾於人身，故依方以智《東西均》中所論及的生命實踐工夫理路，有三個步驟，一為體善用惡以成泯，一為好學盡心以為隨，再則為消息用中以成統，如是，依隨入泯，由泯接統，進而由統入隨以成大隨之境界，如是，人才能體天地之幾以盡天地之幾於吾身，這也是方以智的生命實踐的理想目標。

第四章是在分析王夫之的道器兩端一致生命實踐體系。在思想架構方面，由道器關係出發，點出王夫之兩端一致的思想理路，由此再開始闡述其對於現象界組成因素之理氣的看法，及人之心性情欲的關係所持之立場，並論及王夫之所堅持之占學一理的《易》學為學態度和方法；而在工夫理路方面，王夫之有三個工夫面向，其一為虛己敬信以立基，其二為奉性盡心以正中，其三為體《易》乾坤之德以致用崇德，而合此三個面向才能真正地，且如實地合天地之大德以成其身，開創出屬於自我的生命之意義與價值。

第五章是就劉戡山、方以智和王夫之的生命實踐之架構歸向、價值依歸及生死觀來作分析。

在劉戡山方面，其以合一為其生命實踐的架構歸向，而以性天之道之獨體意根為其價值依歸，進而以天地與人同體同理之原則，知生死而破生死，體天地之性證成於身，以和天地合德，而成道器為一，天人同體之境界的證成。

在方以智方面，其以圓：關係為其生命實踐的架構歸向，而以內、外公符為其價值依歸，內公符即人之公性公心，外公符即《易》，合內外公符才能通達那無善惡之至善，進而藉由天地之代錯不息，以明人之生死亦是如此，並以學來統貫生死，由隨生死以入泯生死，由泯生死以達不落生死的公因至理之統，後再由不落生死之統復入於隨中，以成道器代錯以體現大道之至善於吾身，而為

圓：週流不息之境界。

在王夫之方面，其以兩端一致為其生命實踐的架構歸向，而以人之道心與《易》為價值依歸，合道心與《易》才能真正地體證、體現出天地之大德，並在此基礎上，由陰陽二氣聚散之勢，以明人之生死乃是如此，進而更確認人之生乃是有其價值的，故人應要珍生，要在存養道心與學占於《易》的相涵以成為一致的生命實踐下，一方面修己成德，一方面廣業成人，如是在參贊天地化育的過程中，和天地成為一個整體的生命共同體。

第六章是結論，對本論文的綜述與總結，並論及三人的生命實踐對現代社會有何啟發及其意義與價值何在。

5. 黃思超，〈集曲研究：以萬曆至康熙年間曲譜的集曲為論述範疇〉，國立中央大學中國文學研究所，99學年度，485頁。

指導教授：洪惟助

關鍵字：集曲 曲牌 格律 本調 排場 格律譜 曲譜

【摘要】

本文研究萬曆至康熙年間，編纂的九種曲譜：《舊編南九宮譜》、《增定南九宮曲譜》、《墨憨齋詞譜》、《南詞新譜》、《南曲九宮正始》、《寒山曲譜》與《詞格備考》、《新訂十二律崑腔譜》、《欽定曲譜》與《南詞定律》，各譜集曲的收錄與考訂，及其背後反映的曲學觀。在論述曲譜集曲以前，本文第一章論述集曲的相關問題，包含集曲的溯源、傳奇作者在創作時選用集曲的功能性考量，並對歷來對集曲組合條件之說法提出檢討，認為集曲之組合，考量的要點有三：一、本調之聯套關係；二、本調板位的保留與銜接的流暢；三、前後曲結音的一致。

本文第二到四章論述萬曆至康熙年間成書的九種曲譜，其集曲的收錄與考訂。本文認為，各譜最大的差異，就在於集曲收錄的不同，以及考訂方法與結果的差異，也因此，釐清這些問題，不僅是探討不同曲譜編纂者曲學觀，也是觀察不同年代，曲牌創作風氣與現象的種要切入點。本文分析各譜觀點與集曲收錄的差異，將萬曆至康熙年間曲譜的集曲編纂，分為三種收錄取向：一、只要不悖曲律者，時曲均收；二、以舊本南戲為主，追求曲牌早期原貌的收錄觀

點；三、追求創作時用，以「常用集曲」為收錄觀點。三種收錄取向的差異，產生了各譜收曲與考訂的不同。

另外，集曲的考訂方法，本文提出「因詞定牌」及「因曲定牌」，從目前可見的考訂方法判斷，「因詞定牌」主要是透過文詞、板位的比對，以考訂集曲的本調，這種考訂方法，重要的目的在於訂正曲唱的錯誤；「因曲定牌」則是將集曲本身的腔句，與本調做比較，以音樂旋律的近似作為考訂依據，而不具有訂正集曲演唱的功能。

本文試圖透過大量集曲材料的整理分析，論述曲譜中集曲收錄的種種問題，並以實例檢視歷來各家所提出的集曲諸說，以期對集曲有更全面的認識。

6. 劉清泉，〈儒家內聖之學的極致：「宋明理學殿軍」的戡山思想〉，國立清華大學中國文學系博士班，99學年度，244頁。

指導教授：林聰舜

關鍵字：內聖之學 理學殿軍 戡山

【摘要】

本論文以「儒家內聖之學的極致—『宋明理學殿軍』的戡山思想」為題，主要目的是在釐清前人所謂「宋明理學殿軍」的真正意涵，再透過此意涵去深入解析劉戡山的「內聖」思想，以求兩兩相互印證，透顯出戡山思想的時代價值與「理學殿軍」名號在思想流變過程中的正確定位。

全篇共分八章，前兩章為基礎論述，第一章為「緒論」，分從研究動機及研究取向來著手。劉戡山被稱為「宋明理學殿軍」，自牟宗三先生以來，陳陳相因，習以為常，筆者對此倒不表示懷疑或否定，只是好奇這一稱名背後的意義到底何在？至於在研究方法上，採用的是「傳統文獻研究法」與「話語分析法」，希望從文本上直接去透析戡山思想的哲學內涵。第二章為「戡山的思想背景與定位」，一方面探討明末學風的弊端所在，因為基本上筆者還是以為戡山思想是乘王學末流而起的一種思想改造；再一方面對戡山的思想歸屬做一個大略的釐清，畢竟是「理學殿軍」，思想格局就不能拘泥於一家一派之中，或程朱或陸王或超越二者之上，都是考量的諸多面向之一。再來的關鍵，就是從幾位前賢的相關論述中，歸納出「宋明理學殿軍」幾個可能的解讀方向，以求做出較合乎

事實真相的結論。

第三、四章則進入實際思想內涵，以戡山的最為人所注目的論點「慎獨」與「誠意」為主要考察內容。第三章為「內聖之學的建立——慎獨論」，論述的重點聚焦在戡山較早期所提出的「慎獨」學說上，從本體到工夫，再到獨體與心、性的辨析，甚至「心宗」和「性宗」這兩個戡山所特別強調的主、客兩位格，深入探討這位心學繼承人的本體思維。在工夫的面向上，對「主靜立人極」的老調重彈，十足展現戡山刻意傳承「理學始祖」濂溪以來思想脈絡的別具用心，「理學殿軍」前後相輝映的圖像又豈止是巧合而已？再者，第四章題為「內聖之學的鞏固——誠意說」承續上一章而來，為了避免「慎獨」之「主靜」走向偏鋒，戡山又在晚年提出了「誠意」來作為思想主軸。倒不是意在與「慎獨」打對臺，因為基本上二者只是名詞上的不同，無論是本體或是工夫，都表現了十足的相似性，所以會有「意根獨體」這樣的說詞出現。只是在《大學》八條目的既定基礎上，又呈現了「心、意、知、物」間的一原無間之妙，而這種「合一觀」的思維架構明顯是從陽明而來的。

在本文的五、六章，再一舉將戡山的「內聖之學」盪開或落實。第五章名為「內聖之學的拓展——理氣觀」，針對王學末流「玄虛而蕩」、「情識而肆」的弊端，戡山借用「理氣」的客觀性，來矯正一般過分強調良知或甚至任心而行所產生的偏差。所以基本上，筆者認為「理氣」、「道器」或「太極陰陽」等有關天道觀的論述，是戡山在心性之學基礎上所建構出的調整性籌碼，藉以修正陽明後學越來越向主觀面偏移以致產生的種種疏漏。更因為戡山有重「氣」、重「現實層面」、重「實踐工夫」的精神導向，會讓人誤以為其根本是一位「唯物氣本論」者。事實上這只是一種見樹不見林的誤解，從主從之間的價值還原，我們應該可以釐清戡山一直以來所秉持的心學立場與本色。至於第六章則為「內聖之學工夫的具體呈現——《人譜》論」，以上談到的所有理論，在《人譜》中的證人之學都可以得到進一步的落實及印證。一方來自於佛學「善書」的理論刺激，再來則是本身儒門淡薄，甚至陣前倒戈，對此所做出的回應與調整，戡山藉《人譜》來凸顯他的儒、釋之辨立場，看重的程度可見一斑。因此會談到「無善無惡」的議題，尤其以一正一反的方式來層層推進成聖工夫，既「嚴辨善惡」又「洞察過惡」，充分說明了所謂「歸顯於密」的真實意涵所在。

第七章為「學術風氣的轉向—戡山和他的兩位弟子」，藉著戡山與其兩位學生黃宗羲、陳確之間思想傳承與嬗變所產生的差異，來說明學術風氣的重心，已悄然由心性的「理學」轉移到經世致用的「實學」了，以作為戡山之所以成為「理學殿軍」的旁觀說明。最後的第八章為「結論」，倒不只是針對整篇論文做出總結，而是進一步將某些力有未逮卻又曾經思考過的議題拋出，希望成為後續研究的觸媒或起點，當然最核心主題，還是依舊環繞在「宋明理學殿軍」這個稱號背後所蘊涵的時代意義上的。

7. 蔡琳堂，〈清代以前經史關係論述之探究〉，淡江大學中國文學系博士班，99學年度，282頁。

指導教授：周彥文

關鍵字：六經皆史 經史關係 經史論述 章學誠 明代學術 晚明思潮

【摘要】

自清代章學誠提出「六經皆史」說之後，民國以來，引發學界對於「經史關係」多有討論。章氏之說，是中國學術史上重要的學說思想，海內外學者對其關注與研究之熱潮，至今猶未止息。其學說對於經史關係之看法，有承襲自前人者，故對歷代經史論述進行梳理，得以瞭解此一學術觀念之變化過程，及與時代學風之對應關係，且可從其發展歷程中，建立學術觀念之史的演化軌跡。同時，深入理解清代以前各家之經史論述，有助於理解章學誠學說思想之意涵，追索其學術觀點之承傳，並印證其建構「六經皆史」說之學術成就與價值。