

# 談談“僻違”、“幽隱”、 “閉約”等詞彙的涵義

黃冠雲

新竹清華大學中國文學系

荀子在《非十二子》中批評子思和孟子，提到了相關的“五行”學說，這是出土文獻與先秦思想研究中討論最多的記載之一，雖然學者的理解並不一致。<sup>①</sup> 本文將嘗試對《非十二子》這段話提出新的解釋，基本的討論方式，第一，是盡量重構荀子論述的邏輯（荀子對子思和孟子的批評究竟焦點何在？是在所謂的“五行”學說上，還是另有所指？）；第二，是詳細說明這段話所使用的若干詞彙，特別是“甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解”一句話（這些詞彙有何具體涵義？如何被荀子以及上古的其他作者使用？）以下的討論將先從《荀子·儒效》跟《非十二子》密切相關的另一段記載開始，之後再對《非十二子》進行逐字逐句的分析，最後談談此新說如何有助於理解《荀子·解蔽》等其他的相關論述。

首先，從《荀子·儒效》的一段記載開始，荀子在此對“俗人”“俗儒”“雅儒”“大儒”等四種人分別做了討論。

不學問，無正義，以富利為隆，是俗人者也。

逢衣淺帶，解果其冠，略法先王而足亂世術；繆學雜舉，不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺《詩》、《書》；其衣冠行偽已同於世俗矣，然而不知惡者；其言議談說已無以異於墨子矣，然而明不能分別；呼先王以欺愚者而求衣食焉，得委積足以揜其口，則揚揚如也；隨其長子，事其便辟，舉其上客，儻然若終身之虜而不敢有他志，

① 關於《非十二子》一段話的研究，1991年以前的著作可參考池田知久的綜述，見於《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》，北京：中國社會科學出版社，2005年，頁23—37。後來發表的著作請看本文最後的參考書目。

是俗儒者也。

法後王，一制度，隆禮義而殺《詩》、《書》；其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及；聞見之所未至，則知不能類也；知之曰知，不知曰不知，內不自以誣，外不自以欺，以是尊賢畏法，而不敢怠傲，是雅儒者也。

法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬；苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑；倚物怪變，所未嘗聞也，所未嘗見也，卒然起一方，則舉統類而應之，無所僂俛；張法而度之，則晻然若合符節，是大儒者也。<sup>①</sup>

在這段話中，荀子對俗人以外的三種儒者做了詳細的描述。其中一個重要的概念是“法先王”與“法後王”的區分。所謂“先王”的時代相對較早，相關的訊息也相對較少，所以荀子認為反而是距今不遠的“後王”才是合適的模範對象，可以幫助當今的人明白在衆多古代制度背後的單一道德原則。學習《詩》、《書》等經典文獻，最大的目的在於能夠更親近古代的聖人，並非因為經典文獻本身有什麼內在固有的價值。基於以上的認識，當荀子批評俗儒，說他們“略法先王”，“不知法後王而一制度，不知隆禮義而殺《詩》、《書》”，他的意思是這些儒者連後王的重要性都無法體會，更遑論對先王的典範有任何的領悟。相對之下，所謂雅儒就沒有如此的問題，而大儒的境界更高。荀子推崇大儒，說他們“法先王，統禮義，一制度”，並不是說這些人就像俗儒一樣，只知道追隨先王。相反的，荀子認為大儒已充分認識到“後王”的重要（這也是“大儒”與“雅儒”的區別所在），可以進而向時代更早的“先王”汲取教訓。

比較雅儒與大儒，荀子使用了“類”這一關鍵詞，就是將合乎於禮的規範，通過比擬的方式推展到各種大大小小的事物。荀子描述雅儒，有以下一句話：“其言行已有大法矣，然而明不能齊法教之所不及；聞見之所未至，則知不能類也”，意思是雖然雅儒己身的行為已符合禮義的標準，但他們無法將此作為規範而推展到己身以外的事物。只有大儒才能做到這一點，所以他們能夠分辨道德與禽獸的行為，就是“苟仁義之類也，雖在鳥獸之中，若別白黑”，因為他們本身就是仁義的典範，能夠將此典範展示出去，“以一持萬”，“舉統類而應之”。這裏自身之“類”與外在事物的對比是跟整段話所強調的“統禮義，一制度”互相呼應的。

現在可以看看《非十二子》的一段話：

略法先王而不知其統，猶然而材劇志大，聞見雜博。案往舊造說，謂之五行，甚

① 王先謙、久保愛、豬飼彥博、服部宇之吉：《荀子》，《漢文大系》第15冊，東京：富山房，1913年，卷4，頁26—33。《韓詩外傳》有跟此段話相關的段落，見於許維通：《韓詩外傳集釋》，北京：中華書局，1980年，卷5，頁170—174。

僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭而祇敬之曰：此真先君子之言也。

子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞽儒，唯唯然不知其所非也，遂受而傳之，以爲仲

尼、子游爲茲厚於後世，是則子思、孟軻之罪也。<sup>①</sup>

《非十二子》這段話和上引的《儒效》，特別是有關俗儒的描述，顯然有十分緊密的關係。就如同荀子說子思和孟子“聞見雜博”，《儒效》批評俗儒的理由是他們“繆學雜舉”。就如同《儒效》多次強調“一制度”“統禮義”（或者“隆禮義”）的重要，《非十二子》說子思和孟子都“不知其統”。<sup>②</sup>在兩段話中，子思和孟子跟俗儒一樣，因爲“略法先王”而惹來荀子的話病。在荀子眼中，他們雖然都貌似追隨先王，但實際上並沒有完成此舉背後的實際步驟，更不清楚如此做的真正目的。<sup>③</sup>

這裏雖然指出《非十二子》和《儒效》之間的許多共通點，但並非就要將兩者等同起來。《儒效》雖然對理解《非十二子》很有幫助，但討論的對象畢竟是俗人、俗儒、雅儒、大儒等群體，它對俗儒的批評不見得每一條都適用於如子思和孟子一般的個人。因此閱讀《非十二子》，不僅應考慮它所說的話，也應該注意它沒有說的話。荀子對俗儒提出批評，說他們“不知法後王而一制度”，但對子思和孟子卻沒有做出同樣的指控，其中應該是有原因的。同樣的，荀子雖說子思和孟子“不知其統”、“聞見雜博”，卻沒有提到他們“不知隆禮義而殺《詩》、《書》”，這應該也不是偶然的。雖然不能排除這些意思隱含在《非十二子》字句間的可能，但我認爲荀子在用字遣詞上是極其謹慎的。

《非十二子》接下來說“案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解”。所謂“案往舊造說，謂之五行”，說的是此學說實有一定的根據，只是因爲缺少了某些更重要的內涵而最終令人無法接受。這個原因就是接下來的“甚僻違而無類”。此處“類”呼應《非十二子》上文的“統”和《儒效》的“統類”，而它的缺乏則是“僻違”的直接後果。所謂“僻違”在《荀子》他處也寫作“辟違”或“辟回”，指的是某人因爲

① 王先謙等：《荀子》，卷3，頁26—28。

② 可注意《非十二子》他處說孔子和子弓“總方略，齊言行，壹統類”，見於王先謙等：《荀子》，卷3，頁28。此處“統類”跟《儒效》所說完全相同，正是子思和孟子等人所缺乏的。

③ 李景林《關於思孟學派的問題》一文，也指出“統”、“類”等詞彙的重要，並引用《儒效》與《荀子》他處的論述加以闡釋。李景林認爲荀子批評思、孟，針對的是後者對於天道與人道的觀點，雖然跟本文的取向不同，但對理解荀子與思、孟之間的差異很有幫助。見於《教養的本原：哲學突破期的儒家心性論》，北京：北京師範大學出版社，2009年，頁110—23。關於《儒效》與《非十二子》之間的關係，亦可參考 Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* (Leiden: Brill, 2004), pp. 86—100。

偏執狂妄而行爲不當的表現。<sup>①</sup>再來就是兩個用來表達語言晦澀的平行分句：“幽隱而無說，閉約而無解。”究竟這幾句話有什麼意思呢？

有證據說明，“幽隱”可以用來描述一個人獨處的情境，例如《荀子·王霸》以下一段話：

治國者，分已定，則主相、臣下、百吏各謹其所聞，不務聽其所不聞；各謹其所見，不務視其所不見。所聞所見，誠以齊矣，則雖幽閒隱辟，百姓莫敢不敬分安制，以化其上，是治國之徵也。<sup>②</sup>

這裏“幽閒隱辟”是比“幽隱”更豐富的表述。對荀子而言，在理想的社會秩序中，每個人都應安分守己，即使沒有他人監視也慎守自己的職務。<sup>③</sup>這樣的論述可以跟《韓非子·六反》“夫陳輕貨於幽隱，雖曾、史可疑也”做比較。在後者對人性充滿疑慮的思想中，如果沒有他人監視，就是曾子、史鰌這些被儒家奉爲道德楷模的人也抗拒不了物質的誘惑。《六反》用來描述一人獨處的“幽隱”是跟《非十二子》完全一樣的。<sup>④</sup>

至於“閉約”，“閉”、“約”分別可有“封鎖”與“約束”之義，比如《老子》第二十七章：“善閉者無闕鍵而不可開，善結者無繩約而不可解。”<sup>⑤</sup>但它們也可以用來描述某人因爲不受重視而窘迫困頓的情境。《論語·里仁》：“不仁者不可以久處約，不可以長處樂。”“約”在此處表達的正是如此的處境。<sup>⑥</sup>如同韓非子眼中的曾子、史鰌，《論語》的所謂“不仁者”在此處境下大概也無法堅持下去，因爲他沒有真正的道德可以確保他的正當行爲。

最後，還可以提到文獻中有多個“隱約”用來表示如此處境的例子，見於《漢書·司馬遷傳》、《逸周書·官人》、《莊子·山木》、《楚辭·哀時命》、《說苑·敬慎》等處，過去蔣禮鴻已做過精闢的闡述，指出有“憂患困阨”的意思。<sup>⑦</sup>這些用例

① 這些顯然有同一語源的詞彙見於《荀子·修身》、《不苟》、《成相》等篇，見於王先謙等：《荀子》，卷1，頁23—26、30—32；卷2，頁4；卷18，頁12—13。

② 王先謙等：《荀子》，卷7，頁28—29。

③ 此處所說透露出一種居高臨下、權威主義的思想，值得注意。在我有限的閱讀中，文獻中關於一人獨處的論述，絕大多數關注的都是道德的問題（一個人如何面對自己的良心，無愧於上天、鬼神），而不是權力的問題（在上位者如何監視與管理在下的人）。

④ 陳奇猷：《韓非子新校注》，上海：上海古籍出版社，2000年，頁1008—1009。亦可參考《韓非子·難三》：“廣廷嚴居，衆人之所肅也；晏室獨處，曾、史之所慢也。”見陳奇猷：《韓非子新校注》，頁921—922。

⑤ 烏邦男：《老子校正》，東京：汲古書院，1973年。

⑥ 程樹德：《論語集釋》，北京：中華書局，1990年，頁228—230。

⑦ 蔣禮鴻：《義府續貂》，《蔣禮鴻集》第二冊，杭州：浙江教育出版社，2001年，頁169—170。

跟《說苑·雜言》敘述孔子周遊列國，以“幽”、“約”並舉的情形相似：“故居不幽則思不遠，身不約則智不廣，庸知而不遇之？”<sup>①</sup>以上都是“幽隱”、“閉約”詞義相近的有利證據。

綜合以上所說，無論是“幽隱”所表達的獨處情境，或者“約”、“隱約”所表達的憂患困阨，這些詞彙都共同指射一個人的孤獨，而這樣的孤獨或許是實際上的，或許是人與人之間的相對疏離，而它的造成如果不是自我的選擇，就是來自外在的力量。事實上，如果將上文的“僻違”理解作孤僻、偏執、狂妄、自大，那麼或許“僻違”也跟“幽隱”和“閉約”有關。上引《荀子·王霸》“幽閒隱辟”，其中的“辟”字與“僻違”相應，已透露了這個訊息。此外，《荀子·成相》有以下的詩句：“正直惡，心無度，邪枉辟回失道途；已無尤人，我獨自美豈無故？”<sup>②</sup>其中出現了與“僻違”同源的“辟回”，後面緊接的就是“我獨自美”，更直接地說明一個人是如何因為“獨”善其身而迷失自我。簡單地說，關於“僻違”、“幽隱”、“閉約”這三個詞彙的考察顯示出，它們之間有一些互通之處，都跟一個人的獨處情境有關。

如果以上的討論可以成立，那麼可以試做如此的推論：儘管荀子在對子思和孟子的批評中，提到過去受到學者矚目的“五行”學說，但實際上這個批評的焦點在於兩人都以完全不能成立的理由，將自己與他人區分開來。這其中最根本的原因就是兩人都缺乏“統”、“類”所代表的單一的道德原則，結果就是他們無法為自己辯護，就是“幽隱而無說，閉約而無解”的“無說”、“無解”。

《非十二子》一段話剩餘的部分只是延續上文的討論，並沒有特別困難的問題。因為子思和孟子有如此的缺失，所以他們無法繼承“先君子”亦即孔子留下的精神遺產。當今的人不認識子思和孟子的真面目，只是盲目地誇大他們的重要，“以為仲尼、子遊為茲厚於後世”。<sup>③</sup>《非十二子》一段話就此告一段落。

為了檢驗以上關於《非十二子》一段話的分析，可以看看《荀子·解蔽》的另一段記載：

空石之中有人焉，其名曰鈺。其為人也，善射以好思。耳目之欲接，則敗其思；蚊虻之聲聞，則挫其精。是以闢耳目之欲，而遠蚊虻之聲，閑居靜思則通。思仁若是，可謂微乎？孟子惡敗而出妻，可謂能自彊矣；未及思也。有子惡臥而燂掌，可謂能自忍矣；未及好也。闢耳目之欲，遠蚊虻之聲，可謂危矣，未可謂微也。夫微者，

① 左松超：《說苑集證》，臺北：編譯館，2000年，頁1054。

② 王先謙等：《荀子》，卷18，頁12—13。原作“我獨自美豈獨無故”，後“獨”字從楊倞所引“或曰”刪。

③ 過去郭嵩燾等學者認為此處“子遊”應作“子弓”，因為前者在《非十二子》他處是一個遭到荀子批評的對象，與此處所說矛盾。



至人也。至人也，何彊，何忍，何危？故燭明外景，清明內景。聖人縱其欲，兼其情，而制焉者，理矣。夫何彊，何忍，何危？故仁者之行道也，無爲也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖者之思也樂，此治心之道也。<sup>①</sup>

這段話在中間的部分有一些舛誤的地方，現在按照郝懿行、郭嵩燾等學者的意見做了調整。關於這位名作“般”的人物，過去已有學者指出“般”只是“伋”的另外一個寫法，而這個人就是孔伋，也就是子思。<sup>②</sup> 值得注意的是，這段話說他居住在“空石之中”，“閑居靜思”，甚至因爲喜好深思而刻意避免一些細微的感官上的干擾，強調的是他的獨處狀態。這一點跟《解蔽》一段話接下來提到的孟子有相合之處。《解蔽》說“孟子惡敗而出妻”，雖然沒有提供其他的細節，但根據《韓詩外傳》的另一段更豐富的記載，可以知道其背後的原因是因爲孟子的妻子在獨處時並沒有合乎禮儀的行爲。《韓詩外傳》說：

孟子妻獨居，踞，孟子入戶視之；白其母曰：“婦無禮，請去之。”<sup>③</sup>

這裏的“獨”字揭示了孟子對其妻不滿的主要原因：他的妻子在獨處時並沒有謹慎地注意自己的舉措。<sup>④</sup>

結合這些證據看來，如同荀子在《非十二子》中，將批評子思和孟子的焦點放在他們關於一人獨處的思想上，他在《解蔽》中也以同樣的思想作爲般和孟子的標明特色。在兩處荀子都對子思、孟子與他們的思想表達了負面的評價。

近來梁濤指出，《解蔽》一段話中的“思仁若是，可謂微乎？”在形式上跟《五行》（簡12—13）所說的“慧（仁）之思也清（精）”一語十分相似：兩者都提到了“仁”，而“微”、“精”則是詞義相近的兩個詞；《解蔽》所說應是對《五行》一語的質疑。事實上，《解蔽》一段話最後說“仁者之思也恭，聖者之思也樂，此治心之道也”，在形式上跟《五行》更加相似，可以說是借用了《五行》的話來挑戰或否

① 王先謙等：《荀子》，卷15，頁20—22。

② 北京大學《荀子》注釋組：《荀子新注》，北京：中華書局，1979年，頁358，注1。

③ 許維通：《韓詩外傳集釋》，卷9，頁322。《列女傳·母儀》亦載有此事，但沒有提到孟子妻的姿態。參考劉殿爵編：《古列女傳逐字索引》，香港：商務印書館，1993年，頁6—7。此外《新書·胎教》有“獨處不偃”的話，見於閻振益、鍾夏：《新書校注》，北京：中華書局，2000年，頁391；《大戴禮記·保傅》則作“獨禮”亦有“坐毋箕”的話，見於〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏，龔抗雲整理：《禮記正義》（繁體字版），北京：北京大學出版社，2000年，頁56。

④ 《解蔽》一段話除了般、孟子，也提到了有子，說他“惡臥”。這令人聯想到在馬王堆發現的《五行》“說”，其中有一段話（第338—343行）引用了《詩經·閟雎》，然後以極其坦率的語言描述了一個人在夜裏獨臥，受到欲望煎熬的情境。或許有子焯掌就是爲了壓抑欲念而產生的極端行爲。參考《馬王堆漢墓帛書》，北京：文物出版社，1980年，第1冊。

定《五行》本身所提出的觀點。<sup>①</sup> 如果《五行》是一篇跟子思有關的文獻，那麼這又是一個和以上關於《非十二子》的分析完全一致的情形：在兩處荀子都表現出他對子思思想的熟悉，並且使用了十分貼切（甚至直接借用過來）的語言來提出批評的意見。

結合《非十二子》與《解蔽》來看，荀子對於子思和孟子的批評都是以子思作為中心，而孟子只有一個附屬的位置。這當然不意味孟子思想中，沒有任何跟《非十二子》或《解蔽》有關的內涵存在。不過，我個人的評估是孟子在荀子眼中其實只是繼承子思思想的一個傳人，基本上在子思所建立的範疇中進行論述。至於孟子個人的獨特見解，那就只有在《荀子·性惡》這篇著作中，才看到荀子做出直接的評論。

關於《解蔽》一段話還有許多重要的問題，但這裏只能提到一點，就是荀子所說的“夫微者，至人也；至人也，何彊，何忍，何危？”其中“危”、“微”的對比是跟《解蔽》他處的另一段話相呼應的。《解蔽》這另一段話的討論可以做為本文的結束：

昔者，舜之治天下也，不以事詔而萬物成。處一危之，其榮滿側；養一之微，榮矣而未知。故《道經》曰：“人心之危，道心之微。”“危”、“微”之幾，惟明君子而後能知之。<sup>②</sup>

荀子在討論中，提出了“處一危之”與“養一之微”的區分。所謂“處一危之”的“一”受制於各種大大小小的專門事務，而“養一之微”之“一”則能夠統率一切。毫無疑問的，荀子認同的只是“微”，而不是“危”。這裏“一”與衆多的對比是跟《非十二子》相當一致的。荀子在《非十二子》中批評子思和孟子，正好就是因為他們雖然“聞見雜博”，然而“無類”、“不知其統”。

在《解蔽》通篇的討論中，與“危”、“微”的論述相關的還有荀子以下的觀點，就是一個人因為受限於某個偏執的觀點而無法看到事情的整體。荀子理想中的君子認識到這個問題，所以他能夠在衆多觀點中維持平“衡”。<sup>③</sup> 這樣的平衡，也是荀子的“道”，是通過荀子在《解蔽》中所提到的“虛壹而靜”才達到的。

最後，可以提到《荀子·不苟》“君子養心莫善於誠”一段話，其中有關“獨”以及

① 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年，頁229—230。這句話在馬王堆本《五行》（第181行）作“仁之思也晴。”簡本與帛書本分別見於《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年）與《馬王堆漢墓帛書》第一冊。

② 王先謙等：《荀子》，卷15，頁17—18。亦可參考《荀子·大略》跟此段落有關的一段話，見王先謙等：《荀子》，卷19，頁23。

③ 《解蔽》討論“衡”的概念，有“無近無遠，無博無淺”，可與上引《儒效》說“大儒”的“法先王，統禮義，一制度，以淺持博，以古持今，以一持萬”相比較。

“慎其獨”的論述，明顯跟以上所有的討論都有關。限於篇幅，這裏只指出一點，就是這段話雖然明確地提到“獨”，但它真正強調的是“誠”的概念，而“獨”只是君子達到“誠”的一個步驟而已。這一點跟荀子在《非十二子》和《解蔽》中，雖然表現出對子思思想有相當程度的熟悉，但最後卻予以否定是完全矛盾的。<sup>①</sup>

2011年11月27日初稿

2012年6月11日修定

<sup>①</sup> 《不苟》討論“誠”，說“夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至”，此處“類”跟《非十二子》和《解蔽》所論有關。此外，可注意《解蔽》還有“類不可兩”的話，見於王先謙等：《荀子》，卷15，頁16。



## 附錄：1991 年以來關於《荀子·非十二子》之

### 參考書目(按拼音順序排)

- 常森：《簡帛五行篇與〈尚書〉之學》，《先秦兩漢古籍國際學術研討會論文集》，北京：社會科學文獻出版社，2011 年，頁 105—129。
- 陳來：《竹帛〈五行〉爲子思、孟子所作論》，《竹帛〈五行〉與簡帛研究》，北京：三聯書店，2009 年，頁 96—109。
- 成中英：《荀子對思孟五行說的批評與思孟荀的本體整合》，《儒林》第 4 期，濟南：山東大學出版社，2008 年，頁 46—49。
- Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* (Leiden: Brill, 2004), pp. 86—100.
- 丁四新：《郭店楚墓竹簡思想研究》，北京：東方出版社，2000 年，頁 160—168。
- 郭梨華：《出土文獻與先秦儒道哲學》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2008 年，頁 213—240、241—257。
- 郭齊勇：《再論〈五行〉與“聖智”》，《中國哲學智慧的探索》，北京：中華書局，2008 年，頁 67—78。
- 李景林：《關於思孟學派的問題》，《教養的本原：哲學突破期的儒家心性論》，北京：北京師範大學出版社，2009 年，頁 110—123。
- 李銳：《仁義禮智聖五行的思想淵源》，《新出簡帛的學術探索》，北京：北京師範大學出版社，2010 年，頁 157—172。
- 梁濤：《荀子對思孟“五行”說的批評》，《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年，頁 157—172。
- 廖明春：《思孟五行說新解》，《中國學術史新證》，成都：四川大學出版社，2005 年，頁 407—425。
- 龍宇純：《荀卿非思孟五行說楊注疏證》，《荀子論集》，臺北：學生書局，1987 年，頁 87—102。
- 龐樸：《竹帛五行篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書股份有限公司，2000 年。
- 陶磊：《思孟之間儒學與早期易學史新探》，天津：天津古籍出版社，2009 年，頁 76—103。
- 王博：《子思五行說與傳統五行說的關係》，《簡帛思想研究論集》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年，頁 59—71。
- 魏啓鵬：《簡帛文獻〈五行〉箋證》，北京：中華書局，2005 年，頁 151—161。
- 邢文：《帛書周易傳文所見五行說》，《著乎竹帛：中國古代思想與學派》，臺北：蘭臺出版社，2005 年，頁 370—409。
- 楊儒賓：《德之行與德之氣——帛書〈五行篇〉、〈德聖篇〉論道德、心性與形體的關聯》，《儒家身體觀》，臺北：“中研院”文哲所，1996 年，頁 253—292。