

東亞文明研究叢書 4

中國經典

詮釋傳統(三)
文學與道家經典篇



臺灣大學出版中心 楊儒賓◎編



中青院 13 00002916

東亞文明研究叢書 4

中國經典

詮釋傳統(三)
文學與道家經典篇



臺灣大學出版中心

楊儒賓◎編

國家圖書館出版品預行編目資料

中國經典詮釋傳統（三）文學與道家經典篇／
楊儒賓編 ---初版---
臺北市：臺大出版中心 2004〔民93〕
380面；15*21公分

ISBN 957-01-7248-7

1. 中國文學 - 論文, 講詞等
2. 道家 - 論文, 講詞等

820.7

93007910

統一編號 1009301490

東亞文明研究叢書 4

中國經典詮釋傳統（三）文學與道家經典篇

編者：楊儒賓
策劃者：國立臺灣大學東亞文明研究中心
出版者：國立臺灣大學出版中心
發行人：陳維昭
發行所：國立臺灣大學出版中心
地址：臺北市 106 羅斯福路四段 1 號
電話：02-23630231 轉 3914
傳真：02-23636905
E-mail：ntuprs@ntu.edu.tw

2004年6月初版

ISBN 957-01-7248-7

定價：新台幣 400 元

152.⁰⁰ = 元

【東亞文明研究叢書】

(臺灣大學東亞文明研究中心策劃)

(按姓名筆劃排列)

- | | | |
|------|-------------------|-----------------|
| 召集人 | 李弘祺 | 紐約市立大學／臺灣大學 |
| 主編 | 黃俊傑 | 臺灣大學／中央研究院 |
| 編輯委員 | Benjamin A. Elman | 美國普林斯頓大學 |
| | 子安宣邦 | 日本大阪大學 |
| | 古偉瀛 | 臺灣大學 |
| | 甘懷真 | 臺灣大學(常務編委) |
| | 李明輝 | 臺灣大學／中央研究院 |
| | 吳文星 | 國立師範大學(常務編委) |
| | 吳展良 | 臺灣大學 |
| | 高明士 | 臺灣大學 |
| | 陸揚 | 美國普林斯頓大學(常務編委) |
| | 張隆溪 | 香港城市大學 |
| | 張寶三 | 臺灣大學 |
| | 陳昭瑛 | 臺灣大學 |
| | 楊儒賓 | 國立清華大學(常務編委) |
| | 劉述先 | 中央研究院 |
| | 鄭吉雄 | 臺灣大學(常務編委) |
| | 蔡振豐 | 臺灣大學(常務編委暨執行編輯) |

序

《中國經典詮釋傳統》這套書（共三冊），是在 1998 年 8 月 1 日至 2000 年 12 月 31 日這段期間，臺灣大學所推動的「中國文化經典的詮釋傳統」研究計畫的部分成果，現在趁著這套書付梓出版之際，我想說明研究計畫的緣起與目標，以就教於讀者。

「中國文化經典的詮釋傳統」這個研究計畫，是「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」整合型研究計畫 2000-2004，教育部所推動「大學學術追求卓越發展計畫」之一)之前置性計畫，是臺大同仁所推動，參與的學者包括臺大文學院與社會科學院專任教師，中研院文哲所研究員，以及國內外各大學對於「中國經典詮釋傳統」這個課題感到興趣的學者。在第一階段兩年的計畫執行期間，我們就自己專業領域進行研究，撰寫論文，共舉辦八次學術研討會。所發表的論文分別送到臺大、中研院、中央大學各學術性期刊審查發表，再由李明輝、楊儒賓和我依論文主題及性質編輯成爲三冊專書。

這個研究計畫的推動，主要是著眼於中國學術史上有其悠久的經典註疏傳統，源遠流長，內涵豐富，從這個學術資源中，我們可以發展出具有中國文化特質的詮釋學。這種極具中國文化特色的詮釋學，就其發生程序而言，與西方近代的詮釋學頗有恍惚近似之處：兩者皆起於詮釋者與經典之間的主體性之「斷裂」，使兩者之間溝通不易，索解無由。但就其本質狀態觀之，則中國詮釋學自有其深具中國特色之面相，值得加以發掘。從中國的經典註疏傳統所見的中國詮釋學，在儒、釋、道各家有其互異之面貌，在文學、史學與哲學經典中亦有其特殊之展現方式。這個研究計畫針對上述中國文化中之經典詮

釋學這個學術領域，進行集體研究。現在所出版的這三冊，是研究計畫同仁在 1998 至 2000 年期間的部分研究成果。在「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」研究計畫從 2000 年 1 月開始推動以後，就與「中國文化中的經典詮釋傳統」計畫同仁融為一體，齊頭並進。我們希望隨著研究計畫的執行，陸續將研究成果編為專書，在《儒學與東亞文明研究叢刊》中陸續出版。我們感謝許多海內外朋友和先進，擔任本叢書的編輯顧問與編輯委員。

這個研究計畫課題廣泛，牽涉多方，所謂「道假眾緣」，如果不是眾多前輩和朋友的鼎力支持，這個研究計畫實在難以啟動。「起但是緣，故名緣起」（《華嚴金師子章·明緣起第一》），關於這個計畫的緣起，我要特別感謝臺大陳維昭校長和李嗣涔教務長的鼓勵，他們的支持促成了「中國文化中的經典詮釋傳統」這個研究計畫，也正是在這個計畫的基礎之上，我們繼續擴大規模與研究範圍，而有「東亞近世儒學中的經典詮釋傳統」整合型計畫的推動。其次，支持並參與本計畫的國內外學者名單太長，我無法一一列舉致謝，其中臺大張亨教授、中央研究院劉述先教授、香港城市大學張隆溪教授、哈佛大學杜維明教授、羅格斯（Rutgers）大學涂經詒教授等，從 1998 年本計畫開始時，就長期參與，提示意見，本計畫同仁都銘感在心。此外，勞思光教授、余英時教授、戴璉璋教授、王靖宇教授、林毓生教授、孫康宜教授，都直接或間接對本計畫同仁多所啓導，我們衷心感謝。

本計畫從 1998 年 1 月開始推動以後，同仁所撰寫的論文為早日獲得海內外先進的指教，而投稿刊載於下列期刊或專書：

- 1.《臺大歷史學報》第 24 期〈中國經典詮釋〉專號（1999 年 12 月，臺大歷史系出版）。
- 2.《中國文哲研究通訊》第 9 卷第 3 期〈中國經典詮釋〉專號（1999

- 年9月，中央研究院中國文哲研究所出版)。
3. 《中國哲學》第22輯《經學今詮初編》專刊(2000年6月，北京：中國哲學編輯部出版)。
 4. 《臺大文史哲學報》第53期〈中國經典詮釋〉專號(2000年12月，臺大文學院出版)。
 5. 《人文學報》第20、21期合刊〈經典詮釋與中國思想史研究〉專號(2000年12月，國立中央大學出版)。
 6. Ching-I Tu ed., *Classics and Interpretations: the Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (New Brunswick, N.Y.: Transaction Publishers, 2000) .

計畫同仁的論文在上述刊物發表後，均經過修訂後才收到《中國經典詮釋傳統》這套書中，我們特別向上述期刊的編委會及專書編者致敬謝意。喜瑪拉雅研究發展基金會的韓效忠先生和江顯新先生護持中華文化不遺餘力，他們發心出版這一套書，支持人文學術，我們十分感謝！

二十一世紀是一個世界諸多文明對話的新世紀，但是，在文明對話之中，只有愈深入自己文化的根源的人，才能與異文化進行深入而有益的互動、對話與調融。「中國文化中的經典詮釋傳統」這個研究計畫的立意，就是希望深入挖掘中華文化的思想資源，從中國經典中開發具有普世意義的價值意識，並且從東亞知識分子長達二千年的讀經解經傳統中，建設具有東亞文化特色的經典詮釋學。「深入經藏，智慧如海」，我們雖不能至，但心嚮往之！我們現在所刊印的《中國經典詮釋傳統》三冊，只是一個小小的起步，《荀子·勸學》云：「不積跬步，無以至千里；不積小流，無以成江海。騏驥一躍，不能十步；駑馬十駕，功在不捨。鍥而舍之，朽木不折；鍥而不捨，金石可鏤。」

我們希望現在邁開的一小步，能夠成爲千里之旅的首途。「路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索」（《楚辭·離騷》），前路方遙，綆短汲深，我們誠懇地盼望海內外學界先進的指教。

黃俊傑
序於臺大歷史系
2001年8月15日

導言

楊 儒 賓

本選集是臺大校方支持人文學科長期研究計畫「中國經典詮釋傳統」的初步成果，選集收錄的十篇文章皆已先後在研討會上宣讀過，且多已在國內的人文期刊上先行發表。此次在原作者、編者、編委會來回幾度的商榷後，再度集結出版。

「經典詮釋」一詞在十年前還是個陌生的語彙，在廿年前，更可說是聞所未聞。但這個概念目前已成爲學界耳熟能詳的語彙，而環繞在這個語詞底下所展開的討論有越演越烈的趨勢。「經典詮釋」一詞很容易令人聯想到傳統四部之首的「經學」，兩者事實上也有相當密切的關聯。不管在本選集或者本計畫的另外兩本選集裡，儒家經典的詮釋都佔了相當大的比例。但本計畫所以用「經典詮釋」，而不用「經學」，此中正有原因在。簡單的說，「經學」發展到本世紀來，它已形成了一種大體固定的表達方式，它最近也是最後一次帶來具有重大意義的文化衝擊，當是清末民初的今古文運動。後來的儒者有意闡釋經學光榮傳統者，雖不絕如縷，但除了第一代新儒家（主要是熊十力，其次是馬浮）所作的一些原創性的工作，其成果仍有待考驗與評估外，我們可以說：經學已迅速的撤出主要的思想舞臺，它的活動場所僅限於學院的某些角落。筆者這樣說，並不表示經學已走完它的全程，也不是所謂的完成歷史階段的任務云云。事實上，經學如果還有意義的話，它在本質上即不可能走完全程，也不可能再在歷史的某個階段即展現了完全的內涵，它一定

具有永遠無法窮盡的潛能，它的意義永遠是在其自己但又不斷的生成，它會不斷的切入歷史的建構。然而，現實上不是這回事，百年來的經學研究並沒有帶來太多的文化衝擊。顯然，經學研究需要加上一些新的因素，它的能量才可以爆發出來。如果經學可以放在一種新的視野下定位，或者和一門具有學術親和性的現代學門對話，進而造成「境域之融合」，這對經學研究而言，應該是一種可以重新出發之契機。準此，遂有由「經學」至「經典詮釋」之轉折。

「經典詮釋」一詞的另一源頭為當今歐陸顯學之一的詮釋學，西方的詮釋學就像中國的經學一樣，它與西方宗教的主要源頭《聖經》關係極為密切，經學要闡釋經典，揭發其間的聖人之微言大義。Hermeneutics 要揭舉雙約書的隱密，帶來世間救贖的訊息。詮釋學從早期的古典詮釋學，以至當代的存有詮釋學、批判詮釋學，它帶來的問題甚多，它闡釋出經典所可能蘊含的意義極廣。事實上，當哈伯瑪斯、佛洛伊德等人的理論都可劃歸為詮釋學的轄區時，詮釋學的原始面貌已經逐漸模糊了。焦點模糊或焦點多元化，這是一門學科興盛到包山包海時常見的現象。當它的領土越伸越廣時，它距離原始的發源地也就越遠。

然而，返本溯源是必要的，回到詮釋學的原始關懷，如何「正確的」理解經典原義，這仍是詮釋學的主要任務。經典一意義（道）一意義的來源（聖人或神）乃是任何重要文化傳統詮釋它們自己的經典時，很難跳脫開來的架構。至於詮釋不能不預設「詮釋者」，經典與詮釋者不能不預設「世界」，這也是任何詮釋活動很難跳脫的基本預設。筆者相信：世界主要文化傳統的意義建構（至少在它們的文化傳統形成的初階）都是以

經典—道—聖人—世界—詮釋者為核心，它們是爾後文化展現的光源，它們都有值得參考之處，只因西方詮釋學是現代西方文化的產物，它融合了更多近代學科的理論成分，所以它可以帶給我們更多值得參考的消息。

我們現在用的「經典詮釋」一詞，就最實際的意義來說，可謂中國的經學與西方的詮釋學兩種境域的融合。我們這樣說，並不表示當今的學界在此已作出了很好的成績，事實剛好相反，我們目前最多只能說是處在暖身的階段。然而，事實不容否認，我們目前所處的學術環境已是中西互滲的語境，我們作詮釋活動時不可能不帶有傳統詮釋的風味，也不可能不帶有現代詮釋學的問題意識與解答方式，「境域融合」——如果用後現代的語彙表達，說是「雜匯」也未嘗不可——是我們詮釋必然預設的「成見」。問題不在我們有沒有境域的融合，而是初步的境域的融合已是個存在的現實，我們不可能跳過它，我們只能站在此「成見」的基礎上，深化它，活化它。詮釋就像語言、歷史一樣，每次活動都是古今向度的交會，它是不可能逆轉的。

本選集前面五篇都與詩的詮釋有關，與《詩經》的關係尤大，五位作者各自選擇他們的題目發揮時，或自覺的，或不自覺的，都已繼承了傳統中國的詮釋精神，海德格強調任何的詮釋活動都建立在預先的理解與預先的詮釋上面，這種「先行結構」可謂詮釋學的金科玉律，任何存有活動的不刊之論。

古典中國是詩的國度，儒家是最早也是最重要的「詩的存有論詮釋學」的奠定者。早在孔子之前，詩已是西周春秋時期君子的教養科目，它是君子用以形成「威儀隸隸」的主要依據，也是列國士大夫從事文化、政治活動時的主要黏合劑，他們上

自外交辭令，下至鄉曲宴會，無一不需要飲酒賦詩。在中國文化形成的初期，詩已與禮、樂結合，它們取代神話在初民社會的地位，成為馬凌諾斯基所謂的社會的「憲章」。沒有了詩，即沒有文質彬彬的周代文明。

但一種作為存有論意義的詩之詮釋學卻是在孔子手中完成的。孔子不只是國史上，他可能也是人類史上極少數對詩與樂感覺特別敏銳的哲人，他不能忍受兩三天沒有詩歌活動的生活。孔子對詩的政教功效極為重視，但他之所以重視詩的政教功效，恰恰好不是一般所謂的實用意義的態度，也不是一般文學史或文學批評史上再三言及的倫理教化之文學觀之態度。而是孔子看詩，從來是圓融的看，具體的看，他從來不認為詩只是純粹的私人性質的情感之展現，也不認為詩只是客觀的維持公共規範的有效工具。孔門論詩，一直著重「詩出於人之感物，但人之感物亦出於詩」此雙迴向的既定事實（given fact）。詩與人格一齊成長，亦即人格的長成是人生持續不斷的詩之活動之歷程，這就是「詩可以興」。但真正的詩不可能只是私人性質的，就像艾略特說的：越是偉大的詩，它越是它所屬的文化傳統的體現。它的私人性越少，它的普遍性越多——更恰當的說，當是它偉大的獨特性表現在普遍性當中。所以偉大的詩必然是時代的縮影，人民的聲音，社會現實的結晶。讀者透過了詩，他跨出了「自我」，與廣大的社會會面，所以說「詩可以觀，可以群」。觀者，觀詩中所凝聚的社會性。群者，詩歌產生了讀者的自我與社會的關懷或文化的價值合而為一的效果。詩不但可以觀，可以群，詩還可以怨。因為詩是個人與社會互動的產物，讀者讀到詩中的人民之悲歡離合、喜怒哀樂，他不可能沒有感，有感必然有發洩，甚至行動，其中最常見的當是悲哀憤怒之情

（因為「歡愉之辭難工，而窮苦之言易好也」，韓愈有此說），詩是正面思維與否定思維辯證發展的力量，它必然帶有批判的力量，此之謂「詩可以怨」。

詩有四德：興、觀、群、怨，興居首位。「興」既是「興起」（就人格的成長而言），也是感興（就物我交感而言），它是種永恆前進的歷程——因為人格無止境；它是種人格不斷擴大、自體與群體（用米德的話說，即是「我」與「泛化的他人」）不斷融合的歷程。孔門論詩，一定把詩的社會性，包括它帶來的倫理教化的效果，視為一種內在的目的，政治教化是詩的「本質」的豐富展現，沒有一種去社會化、純由蒼白主體所創造出來的獨特的詩歌這回事；但反過來說，詩的社會性內涵必然蘊含於文字的美感結構裡面，兩者一體而發，詩歌不是政治的奴婢。然而，學非為幻怪也，幻怪之興必由於學。詩教在孔門的表現是一回事，詩教在傳統中國的封建社會裡的表現又是一回事。由於漢代以後，儒家的綱常理念成為中國社會的主要價值體系，它過度膨脹以至僵化的結果，不免會侵犯到其他文化的領域，社會規範的價值變成了文學、藝術的價值。本來，社會的關懷與此世倫常價值的體現乃是詩的內在本質之彰顯，此時，這卻變成了外在於詩的目的，詩成了達成社會控制的手段。詩的社會性一旦由內在的目的異化成外在的目的，詩本身最重要的語言特性：意象、韻腳、格式遂失去其審美的質性，詩歌異化成倫理規範，甚至變成了法規教材。我們看「詩教」從先秦時期的「溫柔敦厚」之人格特質，一變而成為漢代的「四始五際」之陰陽政教之結集，再變為王式的倫理教化之諫書，即可見出其交引日下之演變痕跡。漢代以下，帶者倫理教化眼光看待詩歌，不能正視詩歌與倫理的辯證關係的學者所在多有，

即使大賢如周、張、二程亦在所難免。張隆溪教授〈詮釋的暴力〉一文指出中國文學史上一種令人怵目驚心的現象，凡經歷文革或白色恐怖時期文藝政策的人，大約都可了解張教授此文的現實意義。

孔子言詩，言簡意賅。興、觀、群、怨之說，「興於詩，立於禮，成於樂」之論，這兩小段話語當是國史上詩意密度最濃，理論高度至極的聖言量。然論及儒門詩教，〈詩序〉一關絕不可能跳過。〈詩序〉的作者及解釋的有效性與否，以及〈詩大序〉的變風、變雅之說，這兩個問題是《詩經》學史上的大問題，這兩個問題也牽涉到普遍性的詮釋學理論。

〈詩序〉的爭執所以會成為經學史上的大問題，其原因有二。首先是〈詩序〉的解釋基本上是站在倫理教化的立場上，其解釋與詩作的內容往往衝突（至少在文字層面上）。其次，〈詩序〉的作者傳說是子夏，子夏為孔門高足，其說當得自孔子，孔子論詩，其觀點能有錯誤嗎？歷代反〈詩序〉的學者針對這兩個前提，他們採取的策略往往先將〈詩序〉的作者與孔門脫勾，衛宏是最常被抓出來的〈詩序〉作者。〈詩序〉的作者一旦由「子夏」轉到「衛宏」，〈詩序〉的神聖光環就消失了。〈詩序〉的解釋與他們認定的詩作原義既然有差異，歷代反〈詩序〉的學者自然可以堂而皇之的鳴鼓而攻之了。然而，〈詩序〉雖然經過宋代及民國兩次的大討伐，〈詩序〉並沒有被擊倒，擺到博物館裡去。因為〈詩序〉對每首詩的解釋雖然不盡如人意，但它的許多解釋都言而有據，與其他經文的解釋有「兄弟證」而非「父子證」的關係，其說殊難推翻。林慶彰教授的大作〈《毛詩序》在《詩經》解釋傳統的地位〉對〈詩序〉所以沒有被拋到《詩經》詮釋場的焚化爐中去，解釋極為中肯。

「變風」、「變雅」之說首見於〈詩大序〉：「至于王道衰，禮義廢，政教失，國異政，家殊俗，而變風、變雅作矣！」〈詩大序〉有變風、變雅之說，鄭玄的〈詩譜序〉遂有正風、正雅的「正經」之論。不特如此，鄭玄對《詩經》的「風雅正變」之說，還有更具體的指認，〈國風〉中何者為正風？何者為變風？〈小雅〉、〈大雅〉中何者為正雅？何者為變雅？鄭玄皆一一確定。〈詩序〉與〈詩譜〉的風雅正變之說影響甚大，後世宗之者與批判之者代不乏人，此議題儼然成為《詩經》史上的一大事因緣。民國以來，風雅正變之說與〈詩序〉的地位相似，其下降的頹勢非常明顯，張寶三教授《〈詩經〉詮釋傳統中之「風雅正變」說研究》一文追溯此問題之流傳演變甚為詳實，此文結論認為鄭、孔之「風雅正變」說蘊含經世之理想，希望達到勸善之目的，其著眼點與後世史家基於求真立場以批判風雅正變者，關懷點迥然不同。

在今日，風雅正變之說幾乎已成為《詩經》史上的明日黃花，鮮少受到注意。最好的情況也只能視之為告朔餼羊，它徒具形式，其意義則有待招魂。然而，我們如果回到〈詩序〉的原始依據，再回到儒教詩教的原始關懷，則「變風」、「變雅」之說殊難非議，它對詩的本質其實有相當深刻的洞見。簡單的說：〈詩序〉反對一種蒼白的、與世隔絕的創造主體之理論，〈詩序〉認為一首真正的詩，它一定是超私人性的，但卻符合普遍的人的共感，而這種共感不可能不編織著它所屬的時代的整體氛圍。所以天下有道，詩人創造出來的詩自然是「含和吐明廷」；天下無道，詩人的詩必然含有更多否定性的成分，「處者歌式微」，「哀怨起騷人」。如果我們相信人的本質即與世同在，則創造力特強的詩人會創造出（或揭發）此世真相之詩作，美其美，

惡其惡；樂其樂，憂其憂，詩的開顯也就是此世的開顯。當禮壞樂崩，政教失序時，則詩人會有怨刺相尋之變風變雅之作，此有何可疑？至於此世是否可視為同質性的單一實體，或《詩經》的變風變雅之作是否可明確定位它們的時空位置與確切的事件，這當然是可疑的。

蕭麗華教授〈天人合一：興詩中的「道」〉與蔡瑜教授〈從「興於詩」論李白詩詮釋的一個問題〉兩文分別探討了「興」的問題，「興」是《詩經》六義中最具理論內涵的概念，從孔子以下，經〈詩序〉、鄭玄、孔穎達、朱子、王夫之，以至當代的陳世驥、徐復觀、趙沛霖，解釋其義者絡繹不絕，蕭教授大體接受陳、徐、趙諸先生的論點，並加以歸納。她認為興有三個層面的意義，首先，它是集體潛意識透過宗教儀式的顯現；其次，在後世文學理論中，它是作者在創造的剎那，應物而感的靈感；第三，在文本中，它是一種情景交融自然生發的音韻與聯想之語文形式。此文的重點放在第一個層面上，這從題目本身也可以看得出來。

蔡教授的文章可約略分成兩部分討論，首先，作者檢討「詩」與「志」的離合關係。我們都知道：不管就文字學意義，或就詩學意義而言，「詩」與「志」音義都密切相關，這兩個字都從「之」聲，「之」代表一種「指向」。問題出在：什麼樣的指向？作者引用當代學者臧克和等人的觀點，認為「詩」代表的是一種「語言的指向」，而「志」則是「心意的指向」。同樣是指向，兩者代表的意義迥然不同。後者是主體主義的論述，詩是個人感情的外顯；前者則是一種生活世界的開顯，因為「語言的指向」絕不可能是私人語言的指向，語言必然是社群共同接受的文化財，它必須具備這個社群成員都可以理解的符碼。所以「語

言指向」的詩之活動是公共性質的，它帶有客觀精神之意義；心意指向的詩之活動則是隱祕的，它容易淪為主觀精神之活動。蔡教授認為從秦漢以後，詩論的重心有由「用詩言志」轉移到「作詩言志」的傾向，亦即詩的公共性逐漸被私人性取代。

當後世的詩評家以「作詩言志」的立場切入李白詩歌的世界時，問題就產生了，他們著重的是李白詩歌表達了什麼樣的個人情感——而且通常是違反社會規範的個人情感，所以即使昂首高眼如王安石者，亦不滿李白「識見污下，十首九說婦人與酒」。殊不知李白詩之長處不在它透露了多少李白私人的祕密（這通常用賦的表現方式），也不在有人替他辯解的：其詩作與外在的政教秩序或歷史事件有種符碼互換的關係（這通常使用比的表現方式）。李白詩的長處在於他善於使用「興」的表達方式，而且其「興」所用的意象往往來自遠古相傳的神話傳說與傳奇人物，這些神話傳說與傳奇人物是漢文化傳統的公共財，它們是想像力的奔放，也是無意識力量的解放，它們不為縉紳先生所喜，但在中國的名山大川與庶民心靈底層，卻處處烙印著它們的痕跡。李白的詩歌即表現了個人情感與這種神話、傳說的公共財之融合，所以其旨趣雖較難確定（不以私人性意向為主，自然旨趣難定），但卻可引發無數合格讀者的共鳴（因為它的題材是公共財）。作者最後以底下的話語，總結李白詩歌的意義：「在後世詩歌與『作詩言志』結合，逐漸走向文人一己的內心世界時，李白卻選擇回到神話的天地中，重新召喚一種最原始素樸的存在之感，探索生命的本質。」這樣的結論可以視為對王安石的李白論的有力反駁。

《紅樓夢》為說部巨擘，此書一出，不但仿效其文者瓣香不斷，對此書之評論亦鱗集雜沓，蔚為巨觀。其聲勢之大，不