

## 講唱之劍——以敦煌本〈伍子胥變文〉為中心的討論

楊明璋

### 摘要

敦煌講唱文學中的物，往往不僅僅是單純、平凡的物件，它或擁有神異的能力，或具有深層的意蘊，或成為敘事的結點。本文以劍為焦點，討論劍在敦煌講唱文學中的意義。在有些文本中劍充分發揮了敘事美學的功能，像〈伍子胥變文〉，劍讓故事的結構更加緊密、前後情節互為照應，伍子胥也成功地被形塑為劍俠，快意恩仇的主題更因此被完整地突顯。此外，在敦煌講唱文學中，劍時而是尚武精神的展現，時而是正義、避邪的象徵。在講經變文裡，劍又常與解脫的智慧連結在一塊，而在講史變文裡，劍則是地位權勢的象徵。

關鍵詞：敦煌、講唱文學、劍、變文、敘事

---

2012/10/17 收稿，2012/11/15 審查通過，2012/12/13 修訂稿收件。

\* 本文為國科會專題研究計畫（NSC 101-2410-H-004-146-）之部分成果。

\* 楊明璋現職為國立政治大學中國文學系助理教授。

## Sword of Telling and Singing Literature: Dunhuang Manuscript “Wu Zi-Xu *Bianwen*”

Yang Ming-chang

### Abstract

This article discusses the meaning of the sword in Dunhuang telling and singing literature. Objects in Dunhuang telling and singing literature are seldom only simple and ordinary, but have divine power, contain deep meanings, or serve as the key of a story. In some texts, the sword performs a narrative function; for example, it tightens the structure of “Wu Zi-Xu *Bianwen*,” connects the plots, shapes Wu Zi-Xu into a courageous swordsman, and completely spotlights the topic of gratitude and revenge. The sword also represents martialism or symbolizes justice or warding off evil spirits in Dunhuang telling and singing literature. In Buddhist *bianwen*, the sword is often associated with the wisdom of liberation, while in historical *bianwen*, it symbolizes position and power.

Key Words: Dunhuang, telling and singing literature, sword, *bianwen*  
(transformation text), narrative

---

\* Assistant Professor, Department of Chinese Literature, Chengchi University.

## 一、前言

Tim Dant 在《物質文化》一書裡這麼說道：

人類與其他動物之所以不同，不僅在於人以雙腳站立、腦容量大、懂得使用語言並有分開的拇指與食指，也在於創造、使用各種實物，以及與物共處的方式。這個充滿人造物的世界修整了原本的自然世界，提供了一個物質環境，使社會互動在此產生。物 (things) 包括自然與人造的物，被挪用進入人類文化中，再現文化的社會關係，替代了其他人類，並帶著價值、概念與情感。<sup>1</sup>

換言之，物或因人創造、使用，或與人共處，自然而然成為人類文化的一部分，體現了人類諸如社會關係、價值觀，甚或情感，它們不再是單純、獨立的物。而文學作品中的物，被創作者所吸納，或許僅是做為眾多素材之一，但也有不少是具有言外義、內涵義，甚至是做為文本的重要結點、樞紐，相關的論述近來方興未艾。<sup>2</sup>若從歷代各文學類型來看，包括唐詩、唐傳奇、宋詞、明清話本、明清章回小說，以及民間故事等，學界從物的視角對之進行相關的討論不曾少，他們或以微觀的角度，尋找文學作品裡物做為細針密線之敘事美學意義，或從宏觀的角度，將文學作品的物置於傳統歷史文化的大脈絡中來考察其中的象徵意涵。只是這類的研究主要集中在菁英文士撰作或整理的文本。

相較於那些傾向於雅文學或民間文學的討論，俗文學有關物的討論是較少的，特別是像敦煌俗文學這般不知創作者的通俗作品，更是甚少被注意到。其中有諸多的因由，其一或可借用美國學者浦安迪之言來加以說明，他對明清長篇章回體小說《三國演義》等 6 部經典之作的敘事有深刻的研

<sup>1</sup> (英) Tim Dant 著，龔永慧 Gong Yonghui 譯：《物質文化》*Material culture in the social world* (臺北[Taipei]：書林出版公司[Shulin chuban gongsi]，2009 年)，頁 8。

<sup>2</sup> 如〔美〕浦安迪 Andrew, H. Plaks：〈打一用物：中國古典小說中物體形象的象徵與非象徵作用〉“Dayi yongwu: Zhongguo gudian xiaoshuo zhong wuti xingxiang de xiangzheng yu fei xiangzheng zuoyong”，《中正大學中文學術年刊》*Zhongzheng daxue zhongwen xueshu niankan* 第 17 期(2011 年 6 月)，頁 257-266；楊義 Yang Yi：《中國敘事學》*Zhongguo xushixue* (嘉義[Jiayi]：南華管理學院[Nanhua guanli xueyuan]，1998 年)，頁 299-303；李鵬飛 Li Pengfei：〈試論古代小說中的「功能性物象」〉“Shilun gudai xiaoshuo zhong de ‘gongnengxing wuxiang’”，《文學遺產》*Wenxue yichan* 2011 年第 5 期，頁 119-128 等都是，可參之。

究，他說：「『奇書文體』有一整套固定而成熟的文體慣例，無論是就這套慣例的美學手法，還是就它的思想抱負而言，都反映了明清讀書人的文學修養和趣味。它的美學模型可以從結構、修辭和思想內涵等各個方面進行探討。……而通過這些方面的具體研究，我們就會發現，這種文體比之於由市井里巷的說書藝人所創造的口傳文學傳統，其高深奧妙的程度，相去實在不可以道里計。」<sup>3</sup>浦安迪並不是要否認明末四大奇書曾從民間通俗文化的口傳資料吸取養料的事實，但確實也誠如浦安迪所言，包括回目內在的結構設計、象徵性的細節運用、形象迭用手法等文章段落間的細結構（texture，紋理），<sup>4</sup>是大部分講唱文學等一類的俗文學作品較少費神去型塑、經營的。只是，像敦煌變文這一類的講唱文學，它們或許不如由文人才子寫定的四大或六大奇書的敘事手法有較高的美學意義與價值，卻也應有一套自己的美學體系。

筆者以物的視角重新檢視敦煌俗文學，見識到在這些作品裡，別具意義與象徵性的物件不少，且有部分還具有自成一格的「紋理」。就筆者目前初略的檢視與歸納，包括劍、鏡、鼓、瓶等人造之物，以及石、鳥等自然之物，在敦煌俗文學中均是值得深究的。以本文欲討論的對象——「劍」為例，在〈伍子胥變文〉、〈漢將王陵變〉、〈葉淨能詩〉等講史變文，或是〈維摩詰經講經文〉、〈降魔變文〉、〈大目乾連冥間救母變文〉等講經變文，劍不但屢屢出現，且都別具意義。他如敦煌詩、歌辭、賦也有它的蹤跡，像敦煌詩中出現劍者不在少數，專詠劍者就有 P.3591 的〈神劍歌〉、〈此劍還與人否和尚答曰〉，P.3619 的〈劍歌〉，P.3633 的〈龍泉神劍歌〉；又敦煌歌辭裡敘及劍者也有近三十首，甚至有專詠劍者，P.2809 的〈酒泉子〉及 S.6537 的〈劍器詞〉即是，我們針對這些作品進行論述，不但對歸結各文學類型或唐五代敦煌俗文學物的敘述美學之特色與象徵意涵是重要的，而且對中國古代物質文化發展的探究也有其意義。不可諱言的，敦煌文學中最具特色也最受注目的非以變文為主的講唱文學莫屬，而在敦煌文學劍的敘述裡，也以變文最為多樣化。故今遂以敦煌變文為主要的討論對象，細究講唱文學裡劍的敘事美學功能及其文化象徵意涵，而敦煌詩、歌辭、賦等作品中若有與變文相涉或可資補充的劍語，文中也將一併處理。

<sup>3</sup> [美] 浦安迪 Andrew, H. Plaks 講演：《中國敘事學》*Zhongguo xushixue*（北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，1996 年），頁 24。

<sup>4</sup> 同上註，頁 25、88。

## 二、敦煌變文中做為劍之對照的刀、弓、箭

在敦煌變文中，有關兵器的敘述，除了劍之外，刀、弓、箭、槍等也是很常見的，像〈伍子胥變文〉在敘述伍子胥率吳軍伐楚，是「列千軍於楚塞，布萬陣於黃池。須臾鋒劍交橫，抽刀劍吼，槍沾汗血，箭下獐狂」，<sup>5</sup>各式兵器齊備，且這些兵器也不僅單純做為故事情節敘述的道具，時而可見有象徵意義，或與故事的結構、情節、人物形象等有所連結的安排。

以刀為例，講經變文最常見的是將智慧以刀為喻，也有刀喻慚愧者，〈雙恩記〉、〈破魔變文〉、〈降魔變文〉均有之；而所謂的刀山劍樹地獄則在〈佛說阿彌陀經講經文〉及以目連為主角的〈目連緣起〉、〈大目乾連冥間救母變文〉、〈目連變文〉等文本中均可見之。而講史變文中，刀自然也不會少，且相較於劍，刀展現出來的格調似乎就不大相同。如〈漢將王陵變〉同是王陵，表明侍奉漢高是持劍，而與灌嬰往斫楚營則是提刀，同一人在不同場合取用不同的兵器，除了器物本身的用途或有差異，恐怕和古代文化傳統賦予二物不同的象徵意義有關，講唱者才會有如此的安排。又如〈孔子項託相問書〉中，孔子撩亂斫石人使用的是鐵刀，而為孔子所弑並化做蒼竹的項託腰間所佩帶的則是寶劍。事實上，動手殺人的孔子與智慧過人的項託，一反一正的形象已不言而喻，而創作者還將殺人者與被殺者所持用的兵器做了區隔，讓二者各自的形象更為鮮明，再次說明了類此的安排，絕非偶然，而是和刀、劍的文化意涵有所連結。初步來看，刀似有較多武勇、蠻力的傾向，劍則是地位、正義的象徵。

而弓和箭在敦煌變文中也不少，除了一般將士的彎弓射箭外，講經變文裡，一如智慧刀、慚愧刀，也有「彎禪定弓，端慈悲箭」(〈破魔變文〉)，或「張綰定弓」，射蘊魔、煩惱魔、死魔、天魔等四魔，以成就菩提之路，<sup>6</sup>還有「用精進馬甲冑射煩惱賊，射煩惱之賊，破無明之惡，生死之箭爰傷」(〈佛說阿彌陀經講經文〉)等，為抽象概念做具體的譬喻。只是它們卻不

<sup>5</sup> 本文有關變文的引用，皆據黃征 Huang Zheng、張涌泉 Zhang Yongquan：《敦煌變文校注》*Dunhuang bianwen xiaozhu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1997年）。後不再一一贅述。

<sup>6</sup>（唐）Tang 玄奘 Xuan Zang 譯《瑜伽師地論》卷 29 云：「云何四魔：一蘊魔，二煩惱魔，三死魔，四天魔。」《大正新脩大藏經》第 30 冊 No.1579《瑜伽師地論》*Yogācārabhūmi-sāstra*（CBETA 電子佛典）。

像以刀為喻的抽象概念大抵都可在佛典中找到源頭，<sup>7</sup>「禪定弓」、「慈悲箭」、「生死之箭」等，僅「禪定弓」見諸《大智度論》，<sup>8</sup>餘則不可見。看來講唱者除了對其相當熟稔的佛典有所繼承外，也能靈活地化用這種早在南朝齊梁時代已肇其端的將佛理具象化的文學手法。<sup>9</sup>而弓、箭在講史變文中，最具特色的是它們成為主角們一展武勇絕技的重要器物，如〈韓擒虎話本〉中的賀若弼、韓擒虎，均是百發百中的神射手，賀若弼善射於《隋書·賀若弼傳》猶可見，其一箭上垛已使隋文龍顏大悅、蕃人驚怕非常，而韓擒虎史傳並無善射的記載，卻更勝一籌，蓋以賀若弼襯韓擒虎，是以強襯強的正襯手法。<sup>10</sup>後韓擒虎便被隋文差往和蕃，一箭雙鵰的絕技讓蕃國眾人齊聲唱好，蕃王還因此遙望南朝拜舞。類似情節的安排可說是講唱者刻意經營的，將北周長孫晟一箭雙雕的事蹟，移花接木至韓擒虎身上，<sup>11</sup>使韓擒虎善射的形象更為典型化。在〈韓擒虎話本〉中，講唱者除了以弓、箭形塑韓擒虎的武勇，在整個故事情節裡，劍也是相當顯著的器物。它嚇退了陳將任蠻奴，擁劍者也是韓擒虎，而此劍是隋文「殿前宣賜」的，地位象徵的意味較濃厚。君王賜弓、箭在〈漢將王陵變〉中也有之，漢高聽聞王陵、灌嬰願往楚軍斫營，「開庫賜彤弓兩張，寶箭二百隻，分付與二大臣」，與《禮記·王制》「諸侯賜弓矢，然後征」<sup>12</sup>的說法相應，只是講

<sup>7</sup> 如〔南朝宋〕Nanchao Song 求那跋陀羅 Guṇabhadra 譯《雜阿含經》卷 38 云：「刀劍者，謂智慧刀劍。」見《大正新脩大藏經》第 2 冊 No.0099《雜阿含經》*Sajyuktāgama* (CBETA 電子佛典)。

<sup>8</sup> 〔後秦〕Hou Qin 鳩摩羅什 Kumārajīva 譯《大智度論》卷 20：「住是戒眾中不傾動，引禪定弓，放智慧箭，破諸煩惱賊。」《大正新脩大藏經》第 25 冊 No.1509《大智度論》*Mahāprajñāpāramitā-śāstra* (CBETA 電子佛典)。

<sup>9</sup> 見項楚 Xiang Chu 等著：《唐代白話詩派研究》*Tangdai baihua shipai yanjiu* (成都 [Chengdu]：巴蜀書社[Bashu shushe]，2005 年)，頁 103-104。

<sup>10</sup> 王昊 Wang Hao：〈〈韓擒虎話本〉——歷史演義、英雄傳奇的先聲〉“Han Qinhu huaben”：lishi yanyi yingxiong chuanqi de xiansheng”，《明清小說研究》*Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 2003 年第 4 期，頁 25-33。

<sup>11</sup> 見〔唐〕Tang 魏徵 Wei Zheng 等撰：《隋書·長孫晟傳》*Suishu: Zhangsun Cheng chuan* (臺北[Taipei]：鼎文書局[Dingwen shuju]，1980 年)卷 51，頁 1330。參劉銘恕 Liu Mingshu：〈敦煌文學四篇札記〉“Dunhuang wenxue sipian zhaji”，收入中國敦煌吐魯番學會語言文學分會 Zhongguo dunhuang tulufan xuehui yuyan wenxue fenhui 編纂：《敦煌語言文學研究》*Dunhuang yuyan wenxue yanjiu* (北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，1988 年)，頁 83-91。

<sup>12</sup> 〔漢〕Hang 鄭玄注，〔唐〕Tang 孔穎達 Kong Yingda 疏：《禮記·王制》*Liji: Wangzhi* (臺北[Taipei]：藝文印書館[Yiwen yinshuguan]，1965 年影印阮元十三經注疏本)，頁 235。

唱者在其後的唱詞部分，不論是王陵，或是灌嬰，彫弓外，寶劍也不離身。這些在在都說明了刀、弓、箭雖也常出現於敦煌變文中，也有不少言外義或敘事作用，但它們終究沒像劍有那麼多面向的意涵。

還有一點值得注意的，上述講史變文中，包括〈漢將王陵變〉、〈孔子項託相問書〉、〈韓擒虎話本〉等與刀、劍、弓、箭等相關的情節敘述，史傳大抵均未可見，它們或許僅是「史上大事，即無發揮，一涉細故，便多增飾」<sup>13</sup>情形的副產品，但也不是任意拼湊的。像在同一作品中，同時出現弓、箭與劍，或者刀與劍，其安排大致是經一番巧思的，各器物的意蘊並不同，講唱者或有自己的想法，更多的應可和當時的風俗習尚相應。

### 三、講唱之劍的敘事美學功能——以〈伍子胥變文〉為例

李鵬飛在〈試論古代小說中的「功能性物象」〉一文，提到中國古代小說中有一類物件不只是簡單地充當道具，而是「具備重要地位，在整部小說中或小說的某些部分反覆出現，既充當一般道具，更具備上述的一項或多項功能，乃是經過作家精心選擇與刻意構思的、有些類似於『意象』的一類物品」，並將它們稱作「功能性物象」，而這類物件具備的功能有：「作為小說敘事要素與結構成分的連結因素，也可以成為情節的核心內容與發展動力，並在很大程度上參與小說人物塑造與主題的表達，具備豐富的象徵義與暗示義」。<sup>14</sup>準此，敦煌講唱文學雖與其所說的小說有異，但基本上它們都屬於敘事文學是無庸置疑的。而在那些作品中，也有此類的功能性物象，〈伍子胥變文〉中的劍就是最為突出、典型的例證。

劍在一般文獻的伍子胥故事裡，不論是史傳或者是戲曲、通俗小說等，都不是那麼重要，基本上僅「漁父載渡，辭劍自盡」及「受賜屬鏤」二情節出現有劍，<sup>15</sup>但在〈伍子胥變文〉裡，劍出現了三十一次，成為整篇故事

<sup>13</sup> 魯迅 Lu Xun:《中國小說史論文集——中國小說史略及其他》*Zhongguo xiaoshuoshi lunwenji: Zhongguo xiaoshuo shilüe ji qita* (臺北[Taipei]: 里仁書局[Liren shuju], 1992年), 頁97。

<sup>14</sup> 李鵬飛 Li Pengfei:〈試論古代小說中的「功能性物象」〉“Shilun gudai xiaoshuo zhong de ‘gongnengxing wuxiang’”,《文學遺產》*Wenxue yichan* 2011年第5期, 頁119-128。

<sup>15</sup> 參童宏民 Tong Hong min:《伍子胥故事研究：以元明清戲曲小說為中心》*Wu Zixu gushi yanjiu :yi Yuan Ming Qing xiqu xiaoshuo wei zhongxin* (臺北[Taipei]: 花木蘭文化出版社 [Huamulan wenhua chubanshe], 2011年), 第二章「附表」及頁82-85。

的重要物件。將劍與伍子胥連結在一塊，在其他敦煌俗文學作品中也還可見到，P.3821 一首詠先秦兩漢歷史人物的〈十二時〉有這樣的句子：

夜半子，干將造劍國無二，臣劍安在石松<sup>16</sup>間，為父報讎不惜死。

雞鳴丑，子胥乃別平王走，會稽山中逢赤眉，龍泉寶劍刀下吼。

大抵而言，此屬定格聯章的〈十二時〉，是一章詠一人物，且取該人物最重要的生平事蹟，如干將造劍眾所皆知，故詠之。而伍子胥為人所熟知的本是为父復仇或鞭屍三百，但俗曲卻是敘說他逃亡之事，並還刻意提及龍泉寶劍，可見在敦煌俗文學的系統裡，伍子胥的形象或已和劍分不開。

現在所見的〈伍子胥變文〉故事雖長，但仍非全本，蓋由 P.3213、S.6331、S.328、P.2794 等 4 殘卷接補而成，且它們均出自不同抄寫者之手，係因故事情節脈絡大體能相互銜接，而被視為同一文本。今若從劍的角度來檢視之，發現 P.3213 楚之上相伍奢一出場，講唱者說他是：「文武附身，情存社稷。手提三尺之劍，請託六尺之軀，萬邦受命。」而 S.6331 則僅存 12 行，未有劍的敘述。S.328 一開頭就有奉楚平王之命往捉伍子胥未能成功的使者啟平王曰：「奉命身充為急使，月夜奔波歷數州。會稽山南相趁及，拔劍擬欲斬臣頭。臣懼子胥手中劍，子胥怕臣俱總收，彼此相擬不相近。」使者懼怕的是伍子胥手中之劍，而之後不論故事情節怎麼發展，伍子胥均身不離劍。我們甚至可以推斷伍子胥身上的劍大概就是其父手中那把「請託六尺之軀、萬邦受命」的三尺之劍，這樣一來，伍子胥的劍來歷也就相當清楚了，同時，也可用以說明過去研究者將這些來自不同抄手的文本視為同一文本是可行的。

接下來，為了便於討論，我們先將這本〈伍子胥變文〉的故事梗概，依其情節發展簡述於後。

1. 安仁治化的楚平王之出場
2. 犯顏而諫的楚上相伍奢及其二子——子尚、子胥之出場
3. 平王發心為太子取秦女，後聽魏陵言納秦女為妃，伍奢犯顏直諫
4. 伍奢二子聞父囚繫於牢，商議救父（前後均殘）

<sup>16</sup> 石松，原卷本作「木松」，任二北據《列異傳》干將事蹟改之，從。見任半塘 Ren Bantang：《敦煌歌辭總編》*Dunhuang geci zongbian*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1987 年），頁 1278。



5. 平王遣使者往捉出亡的子胥，卻為子胥之劍所退，子胥誓興兵報父讎，楚平王盛怒誅伍奢及子尚，並出敕捉子胥
6. 子胥出亡，行至莽蕩山間，按劍悲歌
7. 子胥至潁水，遇打紗女支助，後取信子胥抱石投河，子胥哭
8. 更復前行，於川中乞食遇姐，相擁而泣，外甥相趁，子胥以陰陽之術躲過一劫
9. 川中乞食遇妻，彼此以藥名詩問答，妻以子胥雙板齒識之
10. 子胥遂打落雙板齒，急奔至吳江北岸，按劍悲歌
11. 漁人助之渡江，並與之酒食，子胥欲以龍泉寶劍相贈，漁人不受，子胥擲劍於江，劍放光、湧沸，江神捧之奉還
12. 漁人要子胥捨投越改投吳，並教之泥塗披髮、馳走大哭，必得見吳王，漁人取信投江，子胥悲歌
13. 子胥帶劍至莽蕩山間，憶帝鄉悲歌，遇禽獸成群結隊，心驚，拔劍即行，並劍歌
14. 不經旬月至吳，依漁人所示，果如願見吳王，吳王拜子胥為匡輔大臣，治國五年，吳國清泰
15. 吳王敕召九十萬勇夫討楚，為子胥報讎
16. 一月餘至楚邦，平王早亡，昭王降伏
17. 子胥鞭昭王，取平王骸骨，昭王、魏陵心肝，至江邊祭父兄亡靈，祭了，把劍斬平王白骨、昭王屍首
18. 子胥怨鄭君遣子尚送死，發兵伐鄭，為漁人子所阻，後並以漁人子為楚王
19. 子胥怨梁王不能設計相留，發兵伐梁，為兵將所阻
20. 收兵行至潁水傍，投百金報打紗女
21. 行至姐家，捉二外甥，髡其頭、截其耳、打却雙板齒
22. 行至妻舍，叩頭拜謝，迎婦歸吳
23. 整軍凱旋歸國，吳王立子胥為國大相
24. 越王勾踐不聽范蠡伐吳，為子胥所敗
25. 吳王死後，子夫差即位，夜作惡夢，宰嚭逢迎解夢，子胥直詞解夢，夫差怒，賜子胥劍自刎
26. 越王取范蠡之言，投宰嚭所好，與金寶、美女，並趁吳不熟二年、飢乏五載，伐吳

27. 進兵吳途中，越王藉逢怒蛙下馬抱之，以及單醪投河，籠絡將士

28. 夫差聞越兵來伐，無人可敵，夜夢伍子胥（後殘）

這 28 個故事情節，大抵可再簡併為：A. 楚平王、魏陵君臣悖理亂義，伍奢犯顏直諫，父子反為所誅（1-5）；B. 伍子胥悲慟逾恆，出亡歷險（6-12）；C. 伍子胥千辛萬苦抵吳，為王重用，國遂富強（13-14）；D. 伍子胥興兵伐楚，報父兄讎（15-17）；E. 伍子胥凱旋而歸，途中泯仇報恩（18-23）；F. 越王勾踐初不聽范蠡言，伐吳敗，後聽之，而有成，吳王夫差親宰嚭、殺伍子胥，國終滅（24-28）。

從 A 至 F，無一未見劍的蹤跡，它在故事情節的發展，看似未若《古今小說·蔣興哥重會珍珠衫》的珍珠衫或《醒世恒言·十五貫戲言成巧禍》的十五貫成為聯結情節線索的紐帶，<sup>17</sup>但它也不會是講唱者無心的安排。故事一開始的 A，講唱者慎重地分別以一段文詞描述楚平王及伍奢的性行，讓他們風光地出場，而數百字的性行勾勒之中，僅伍奢「手提三尺之劍」是具象的描摹，且其後是「請託六尺之軀，萬邦受命」，讓伍奢「文武附身」的形象更為鮮明，他的地位也因而被突顯。同時，平王派遣去捉拿伍子胥的使者，不管是《史記》〈楚世家〉、〈伍子胥列傳〉，或者是《吳越春秋·王僚使公子光傳》，均是說子胥貫弓執矢，使者懼怕未敢進，以《史記·楚世家》為例，云：「伍胥彎弓屬矢，出見使者，曰：『父有罪，何以召其子為？』將射，使者還走，遂出奔吳。」<sup>18</sup>〈伍子胥變文〉則改為子胥欲拔劍斬使者，使者懼怕之。講唱者做了這樣的調整，不但可與伍奢的三尺劍連結，父子志業性行傳承的意味不言自明，且也可說是為後文屢屢出現劍做了交代。

到了 B，伍子胥展開逃亡生涯，一出場是「按劍悲歌」，隨後即因「腰劍而行」而被拍紗女認出，以「劍客」、「俠客」稱之；而在遇到漁人前，伍子胥再度「按劍悲歌」，後更以劍酬贈漁人，講唱者甚至還在此安排了劍於江上放神光、湧沒翩翩的神異情節，劍於此已然成為故事情節的核心內容。其間，伍子胥遇姐、甥、妻前，雖未「按劍悲歌」，但講唱者仍說

<sup>17</sup> 楊義 Yang Yi：《中國敘事學》Zhongguo xushixue，頁 303。

<sup>18</sup> 〔漢〕司馬遷 Sima Qian：《史記·楚世家》Shiji: chu shijia（臺北[Taipei]：鼎文書局[Dingwen shuju]，1981 年）卷 40，頁 1713。

道：「龍蛇塞路，拔劍盪前，虎狼滿道，遂即張弦」，劍仍不離身。至於 C，伍子胥跋山涉水，終於來到吳國，見到了吳王，在這之前，子胥除了「帶劍徒步而前」、「拔劍即行」，又有「劍歌」。B 與 C 的敘述大抵有如下的模式：

B1. 「子胥行至莽蕩山間，按劍悲歌而歎曰……悲歌已了，更復前行」→遇見打紗女

B2. 「按劍悲歌而歎曰……悲歌已了，行至江邊遠盼。……遂作悲歌而歎曰……悲歌已了，更復向前」→遇見漁人

C. 「至莽蕩山間……思憶帝鄉，乃為歌曰……悲歌已了，由懷慷慨。……忽爾心驚，拔劍即行。……劍歌已了，更復前行」→遇見吳王

雖然三者的歌有一次（B1）或二次（B2、C）<sup>19</sup>的差別，但如此一而再、再而三地出現「按劍悲歌」、「劍歌」，自然是講唱時屢見不鮮的程式化套語的運用，同時，在「悲歌」、「劍歌已了」後，分別安排遇見打紗女、漁人和吳王，而他們都是伍子胥逃亡復仇之路重要的援助者，也都是伍子胥的知己：打紗女一眼即認出伍子胥，稱之劍客、俠客，最後還抱石投江明志，柔情而俠骨可見一般；漁人也是初見子胥，就說他「與凡俗不同」，並以「橫干漠浦，縮劍深潭」，說明自己和子胥都是鋌而走險的「兩賊」；<sup>20</sup>而吳王雖是在賢臣貴宰的啟告下，得知塗泥披髮、大哭馳走的伍子胥是「懷冤俠客」，卻也予以重用，不可不謂有識人之明。故此一組總是帶有劍語的程式化套語，應該也可以說是為了讓此一篇幅甚長的歷史故事的講述結構有更為緊密的連結所做的安排，它的出現暗示了否極泰來、柳暗終會花明，在 B、C 這二段故事情節起了穿針引線的作用。

而在 D 的興兵伐楚復仇與 E 的凱旋泯仇報恩二段故事情節中，劍仍出現多次。最為突出的，是一般文獻所載為鞭屍三百，但在此，鞭雖然也出現，只是它是做為伍子胥遙指昭王痛罵的物件——「遙鞭語昭王」，<sup>21</sup>如是

<sup>19</sup> C 的歌也是二次，唯第二次未有「遂作歌而歎曰」的句子，僅謂「拔劍即行」，隨即是「匣中光出，遍野精明。……平王捉我，事未消寧。……風吹草動，即便藏形」的劍歌。

<sup>20</sup> 參項楚 Xiang Chu：《敦煌變文選注》*Dunhuang bianwen xuanzhu*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2006 年），頁 70。

<sup>21</sup> 參黃征 Huang Zheng、張涌泉 Zhang Yongquan 校注：《敦煌變文校注》*Dunhuang bianwen xiaozhu*，頁 54。

還未足以消解伍子胥「結恨之深」，故遂以劍代替鞭，斬平王白骨及昭王百段。像這樣看似微小的更動，其實再次說明了講唱者應是有意識地要將伍子胥與劍連結得更為緊密。此外，在 D，講唱者描述九十萬大軍進發楚國，是「白旌落雪，戰劍如霜，駑發雷奔，抽刀劍吼」；吳楚二軍交戰，則是「須臾鋒劍交橫，抽刀劍吼，槍沾汙血，箭下獐狂」；在 E，當伍子胥欲伐鄭，漁人之子告訴鄭王，他不須「寸兵尺劍」即能止得吳軍，這些情節亦均出現有劍，只是乍看下似乎僅充當道具，仔細尋思則當也可說它讓前後文有了似無若有的連結。金聖嘆稱之為「草蛇灰線」，云：「如景陽崗勤敘許多『哨棒』字，紫石街連寫若干『簾子』字等是也。驟看之，有如無物；及至細尋，其中便有一條線索，拽之通體俱動。」<sup>22</sup>前文曾提過的 B「龍蛇塞路，拔劍盪前，虎狼滿道，遂即張弦」，大概也起了類似的作用。我們借胡亞敏在詮解「草蛇灰線」的說法：「這種文法是作者在創作中表現出的一種有意無意的結構照應，而讀者則通過作品中某一物件的多次再現而獲得結構上的某種暗示」。<sup>23</sup>

文本最末的 F 段，伍子胥凱旋歸國，講唱者又安排了越王未聽范蠡伐吳，果為伍子胥所敗，就在聲勢如日中天之際，吳王闔閭亡，子夫差即位，聽信宰嚭，而卻賜劍伍子胥自刎，前後反差甚是強烈。伍子胥「懷冤俠客」、「劍客」的形象也在其「我死之後，割取我頭，懸安城東門上。我常看越軍來伐吳國者哉」的遺言下更為確立了。而寫本有殘，故事並未完結，從殘存的文字推斷，講唱者當是真的講述至吳為越所滅始止，且也極可能安排有伍子胥頭懸東門的情節。因伍子胥遺言畢，變文並未有如史傳所言：「吳王聞之大怒，乃取子胥尸盛以鴟夷革，浮之江中」<sup>24</sup>的情節，頭懸東門也就成了最為恰當的安排。

綜言之，〈伍子胥變文〉的整篇故事或許未以劍為核心、圍繞著劍而開展，但劍確實讓此篇目前所見最長的敦煌講唱文學作品的故事結構更加緊密、前後敘事互為照應，伍子胥劍俠的形象也因而成功形塑，快意恩仇

<sup>22</sup> [清] Qing 金聖嘆 Jin Shengtan:〈讀第五才子書法〉“Du diwu caizishu fa”。轉引自黃霖 Huang Lin、韓同文 Han Tong Wen 選注：《中國歷代小說論著述》*Zhongguo lidai xiaoshuo lunzhu shu*（南昌[Nanchang]：江西人民出版社[Jiangxi renmin chubanshe]，2000年），頁 293。

<sup>23</sup> 胡亞敏 Hu Yamin:《敘事學》*Xushixue*（武漢[Wuhan]：華中師範大學出版社[Huazhong shifan daxue chubanshe]，2004年），頁 274。

<sup>24</sup> [漢] Hang 司馬遷 Sima Qian:《史記·伍子胥列傳》*Shiji: Wu Zixu liezhuan* 卷 66，頁 2180。

的主題被完整地突顯。像這樣充分展現物件種種敘事美學意義的，在敦煌講唱文學作品之中雖不是僅見，但不可否認的其他的作品均未能如〈伍子胥變文〉中的劍發揮了這麼多層面的功能。而做為講唱表演之用的文本，安排劍此一物件，對前來聽講的群眾而言，當也具有收攝注意力的作用，特別是此作若是真為配合圖畫演出的，<sup>25</sup>劍勢必成為聽講群眾聽覺與視覺的焦點，藉此更融入故事情節與人物主題的展演之中。

#### 四、講唱之劍的文化象徵意涵

《說文解字》云：「劍，人所帶兵也。」<sup>26</sup>又《釋名·釋兵》云：「劍，檢也，所以防檢非常也。」<sup>27</sup>也就是說，做為兵器之一的劍，它最大的作用就是於非常時期用來防身、整頓檢束。也因此，古人常將讀書習文與學劍習武並舉，《史記·項羽本紀》即云：「項籍少，學書不成，去學劍，又不成。」<sup>28</sup>這樣的例子，也可在敦煌文學中見到，如〈捉季布傳文〉有季布自嗟告周謚，說自己「枉讀詩書虛學劍」，「毀罵咸陽有道君」；又如 P.3333 〈菩薩蠻〉的「數年學劍攻書苦」，P.3821 〈謁金門〉的「書劍十年功績」、〈定風波〉的「攻書學劍能幾何」。從之延伸而來的是以劍平天下，如「拔劍平四海」(〈太子成道經〉、〈八相變〉)、「劍雖三尺，能定四方」(〈晏子賦〉)等即是。陳平原就說：「寶劍不但能斬金切玉，而且本身就是『武』的象徵。書房中懸一把劍，或者詩文中點綴『劍』的意象，都是『尚武』精神的體現。」<sup>29</sup>

<sup>25</sup> 有研究者以為，〈伍子胥變文〉不屬於配合圖畫演出的狹義變文之一，理由是：「The lack of the characteristic verse-introductory formula, the occasional employment of verse other than heptasyllabic, the relatively more polished style, the higher proportion of prose, and the comparatively frequent literary allusions all disbar the Tun-huang story of Wu Tzu-hsu from qualification as a *pien-wen* according to our working definition.» (Mair, Victor H., *T'ang transformation texts: a study of the Buddhist contribution to the rise of vernacular fiction and drama in China*, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989, p.27)筆者以為這些理由仍不夠充分，而且該作品仍殘存有提示觀眾觀看意圖的程式化套語——「楚王出敕，遂捉子胥處若為」即是。

<sup>26</sup> 〔漢〕Hang 許慎 Xu Shen 撰，〔清〕Qing 段玉裁 Duan Yucui 注：《說文解字注》*Shuowen jiezi zhu* (臺北[Taipei]：黎明文化[Liming wenhua]，1992年)卷4，頁185。

<sup>27</sup> 〔清〕Qing 王謨 Wang Mo 輯：《釋名·釋兵》*Shiming: Shibing* (臺北[Taipei]：大化書局[Dahua shuju]影印增訂漢魏叢書八十六種)卷4，頁880。

<sup>28</sup> 〔漢〕Hang 司馬遷 Sima Qian：《史記·項羽本紀》*Shiji: Xiangyu benji* 卷7，頁295。

<sup>29</sup> 陳平原 Chen Pingyuan：《千古文人俠客夢》*Qiangu wenren xiake meng* (北京[Beijing]：新

前文曾提到，不管是像〈維摩詰經講經文〉、〈降魔變文〉、〈大目乾連冥間救母變文〉等講經變文，或是〈伍子胥變文〉、〈漢將王陵變〉、〈葉淨能詩〉等講史變文，劍非但時而可見，往往也別具意義。而它的意義除了如〈伍子胥變文〉充分展現劍的敘事美學功能外，也往往是地位、正義的象徵。如〈漢將王陵變〉，同是王陵，當表明侍奉漢高時是持劍，而和灌嬰往斫楚營則是提刀；又如〈孔子項託相問書〉，化為異類——蒼竹的項託腰間佩帶的是寶劍，而孔子斫石人用的則是鐵刀；或是〈韓擒虎話本〉，劍與弓、箭等都對形塑韓擒虎的武勇發揮了作用，但韓擒虎嚇退任蠻奴的是隋文「殿前宣賜」的劍，在不同文本，卻都可發現劍較其他的兵器更具有正向的意義，其間的差異，恐非偶然，應該和古代文化傳統賦予劍的象徵意義有所連結。

茲將做為解脫之智慧、避邪、正義、地位權勢等象徵的劍，區分為思想信仰的劍與政治權力的劍二種來進行討論。

#### （一）思想信仰象徵的劍

在講經變文裡，劍最常出現的是在鋪陳佛教地獄思想的情節，〈佛說阿彌陀經講經文〉、〈妙法蓮華經講經文〉、〈維摩詰經講經文〉及以目連為主角的〈目連緣起〉、〈大目乾連冥間救母變文〉、〈目連變文〉等文本中均可見之，如「或值刀山劍樹，穿穴五臟而分離」（〈目連變文〉）、「劍樹利兮森森，刀山聳兮岌岌」（P.2305 〈妙法蓮華經講經文〉）都是著意在描述地獄的可怖情景，甚至在〈大目乾連冥間救母變文〉中，目連至冥間尋訪阿孃青提夫人，有一層地獄就稱作「刀山劍樹地獄」，而這樣的說法，大概是承襲了漢代安世高譯《佛說鬼問目連經》、北魏菩提流支譯《佛說佛名經》等佛典。大抵而言，它們都是藉此突出三塗之苦，以儆醒世人。

同樣也是以劍做為佛教思想具象化之用的，還有所謂的智慧劍，有時稱為智劍。P.2292 〈維摩詰經講經文〉世尊欲找光嚴問疾維摩詰，世尊說：「莫藏智劍，勿吝囊錐，事須為我分憂，問疾略過方丈。」又維摩詰指引光嚴童子說：「智劍鋒寒比雪霜，不教煩惱滿身藏。」〈大目乾連冥間救母變文〉的「運載一切眾生，智慧劍勤磨，不煩惱林而誅」，這些都是以劍為喻，其後均緊接著提到憂愁、煩惱因此不在。這大抵也是承續了佛典之說，像《維摩詰所說經》有「以智慧劍，破煩惱賊，出陰界入，荷負眾生，永

使解脫」，<sup>30</sup>《華嚴經》也有「清淨心為楯，明利智慧劍，摧滅諸煩惱，外道眾魔怨」、「忍鎧莊嚴身，執持智慧劍，於魔嶮惡道，濟我免眾難」，<sup>31</sup>或是《大智度論》的「菩薩於此諸軍雖未能破，著忍辱鎧，捉智慧劍，執禪定楯，遮諸煩惱箭，是名內忍」，<sup>32</sup>可見不論在講唱文學或者是佛典裡，所謂智慧劍的功用就是在破除煩惱，此智慧仍破除煩惱、永使解脫的智慧，此劍為能斬斷煩惱、以求解脫的劍。而眾生煩惱蓋由六欲生，故身為六欲天王的波旬，見智慧劍自然怯懼，〈破魔變文〉的「智慧劍而未輪，波旬怯懼」的敘述即是。又Φ101〈維摩詰經講經文〉「聖劍每將悲願重，法船長用惠竿掉」的「聖劍」，指的大概也是能斬斷煩惱、以求解脫的劍，項楚更確切地說：「聖劍，應是指佛法，因為佛法能斬煩惱魔軍，故喻之為劍。」<sup>33</sup>日本學者福永光司有云：「印度佛教把解脫的智慧譬喻為劍……中國人把這些思想與傳統的名劍、寶劍的思想結合，確立佛教以及道教的智劍、靈劍的哲學。」<sup>34</sup>

除了前述以具象的劍喻佛法、佛理外，敦煌講唱文學裡，劍也可用來斬妖除魔，而且此妖魔已和前文眾生六欲化身的波旬不大相同了。像Φ101〈維摩詰經講經文〉的「居士見寶積等，各呈武藝，盡鬥文才，剪風月於五字詩中，論妖愚言（向）<sup>35</sup>三尺劍下」，「妖愚」所指稱的已有宗教信仰中的神靈及日常生活中的愚人傾向，故三尺劍也就微有辟除邪怪的意涵。這在講唱者於講唱〈大目乾連冥間救母變文〉、〈降魔變文〉、〈葉淨能詩〉等文本時，更為明顯。〈大目乾連冥間救母變文〉敘及目連至其中一層地獄所

<sup>30</sup>〔後秦〕Houqin 鳩摩羅什 Kumārajīva 譯：《維摩詰所說經》*Vimalakīrtinirdeśa-sūtra* 卷 11〈菩薩行品〉，《大正新脩大藏經》第 14 冊 No. 0475（CBETA 電子佛典）。

<sup>31</sup>〔東晉〕Dongjin 佛馱跋陀羅 Buddhahadra 譯：《大方廣佛華嚴經》*Mahā-vaipulya-buddhāvataṃsaka-sūtra* 卷 43〈離世間品〉、卷 45〈入法界品〉，《大正新脩大藏經》第 09 冊 No. 0278（CBETA 電子佛典）。

<sup>32</sup>〔後秦〕Houqin 鳩摩羅什（Kumārajīva）譯：《大智度論》*Mahāprajñāpāramitāsāstra* 卷 15〈釋初品〉，《大正新脩大藏經》第 25 冊 No.1509（CBETA 電子佛典）。

<sup>33</sup>參項楚 Xiang Chu：《敦煌變文選注》*Dunhuang bianwen xuanzhu*，頁 1416。

<sup>34</sup>〔日〕福永光司著、許洋 Xu Yang 主譯：〈道教的鏡與劍——其思想的源流〉“*Daojiao de jing yu jian: qi sixiang de yuanliu*”，劉俊文 Liu Junwen 主編：《日本學者研究中國史論著選譯·第七卷·思想宗教》*Riben xuezhe yanjiu zhongguo shilun zhe xuanyi*（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，1993 年），頁 386-445。

<sup>35</sup>黃征 Huang Zheng、張涌泉 Zhang Yongquan：《敦煌變文校注》*Dunhuang bianwen xiaozhu*，註 70，頁 818。

見之五道將軍，是「金甲明晶，劍光交錯」，阿鼻地獄的夜叉王則是「按劍坐地當大道」；〈降魔變文〉舍利弗所變化出的毗沙門天王，則是「威神赫奕，甲杖光鮮，地神捧足，寶劍腰懸，二鬼一見，乞命連綿」；〈葉淨能詩〉葉淨能以劍嚇退華岳神，又以劍斬外形為少女的野狐精魅為三段，而當其奏玄宗以劍斬道士，玄宗令高力士斬之的結果發現實為酒甕子，顯然這些神靈或神人佩劍的目的是在辟除邪怪。講唱者應是有意識地在突顯劍的地位，像五道將軍和毗沙門天王，一般而言，劍並非他們身上佩帶的唯一或典型的器物，前者應是「左執弓、右持箭、腰帶利劍」，<sup>36</sup>後者則是以托塔為標誌，另持戟、佩劍、懸彎刀等。<sup>37</sup>甚至〈降魔變文〉舍利弗與勞度叉鬥法所化出的金翅鳥王，講唱者說此鳥王是「奇毛異骨，鼓騰雙翅，掩蔽日月之明，爪距纖長，不異豐城之劍」，這也是佛典中所未見的描述。講唱者之所以會做如此的調整，劍具有辟除不祥之象徵應是主要原因，而這樣一來，不但簡要且具象，是更適於口頭聽、講，<sup>38</sup>對於聽講者、講唱者而言，都是有利的。

而最能展現劍具斬妖去魔、辟除不祥的文本，應是 Dx1468 〈曲子還京洛〉，云：

知道鍾馗。猛勇世間。專能翻海解移山。捉鬼不曾閒。見我手中寶劍。利新磨。斫妖魅。去邪魔。見鬼了。血泝波。這鬼意如何。爭敢接來過。小鬼恣言。大哥須審聽。(下缺)<sup>39</sup>

<sup>36</sup> [吳] Wu 支謙 Zhi Qian 譯：《佛說太子瑞應本起經》卷上，《大正新脩大藏經》第 03 冊 No.0185 (CBETA 電子佛典)。另可參羅師宗濤 Luo Zongtao：《敦煌講經變文研究》Dunhuang jiangjing bianwen yanjiu (高雄[Kaohsiung]：佛光山文教基金會[Foguangshan wenjiao jijinhui]，2001 年)，頁 133-134。

<sup>37</sup> 見沙武田 Sha Wutian：《敦煌畫稿研究》Dunhuang huagao yanjiu (北京[Beijing]：民族出版社[Minzu chubanshe]，2006 年)，頁 209-233。另可參鄭阿財 Zheng Acai：《敦煌寫本〈龍興寺毗沙門天王靈驗記〉研究》“Dunhuang xieben Longxingsi pishamen tianwang lingyanji yanjiu”，《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》Jianzheng yu xuanchuan: dunhuang fojiao lingyanji yanjiu (臺北[Taipei]：新文豐[Xinwenfeng]，2010 年)，頁 163-181。

<sup>38</sup> 參[美]沃爾特·翁 Walter J. Ong (1912-2003) 著，何道寬 He Daokuan 譯：《口語文化與書面文化：詞語的技術化》Orality and literacy: the technologizing of the word (北京[Beijing]：北京大學出版社[Beijing daxue chubanshe]，2008 年)，頁 27-43。

<sup>39</sup> 林玫儀 Lin Meiyi：《敦煌曲子詞輯證初編》Dunhuang quzici jiaozheng chubian (臺北[Taipei]：東大圖書[Dongda tushu]，1986 年)，頁 234。



不論它是降魔歌詞，或是當時廣泛流行的儺舞的唱詞，<sup>40</sup>都無法改變劍在這首曲子詞中的關鍵位置，以及它在古人思想信仰所代表的意義。另外，像津藝 134V 的一首「大丈夫漢」曲子詞，<sup>41</sup>以及 P.2809 詠劍的〈酒泉子〉，<sup>42</sup>也都可見到劍發揮相同的作用，二作如下：

大丈夫漢。為國莫思身。耽（單）槍匹馬搶排揮（陣）。塵非（飛）草動便須去。已後敬家斤。兩陣壁。影掇（偃）處，莫漸（潛）身。腰間四謂（圍）十三隻。龍泉保（寶）劍敬腰粉（靖妖氛）。<sup>43</sup>手將來，顯名（獻明）君。

三尺青蛇。斬新鑄就鋒刃快。沙魚裏襦用銀裝。寶劍七星光。曾經長蛇偃月陣。一遍離匣鬼神遁。鴻門會上佑明王。勝用一條槍。

而前文曾提過的，不論是〈孔子項託相問書〉項託的「腰間寶劍白如霜」，或是〈伍子胥變文〉伍子胥的劍，它不只是辟除妖邪，還可說是正義的象徵，尤其是在〈伍子胥變文〉發揮得更淋漓盡致。伍子胥的劍，不但令楚平王使者懼，擲於江中還會放神光、劍吼、湧沸，連江神都懼怕，而逃亡途中因天暗失路、禽獸成群而心驚，一拔劍，「匣中光出，遍野精明。中有日月，北斗七星。心雄燥烈，不懼千兵」。其中劍吼的情形，在伍子胥興兵伐楚復仇的過程裡，又出現了二次，這在古籍中是時有所見的，如《拾遺記》卷 1「顓頊」云：

<sup>40</sup> 柴劍虹 Chai Jianhong：〈敦煌寫卷中的〈曲子還京洛〉及其句式〉“Dunhuang xiejuan zhong de ‘quzi hai jingluo’ ji qi jushi”，《敦煌吐魯番學論稿》*Dunhuang tulufanxue lungao*（杭州 [Hangzhou]：浙江教育出版社[Zhejiang jiaoyu chubanshe]，2000 年），頁 68-72。

<sup>41</sup> 此本原莊嚴堪藏，周紹良〈補敦煌曲子詞〉一文有校錄，引文大抵即以原卷為底本，參周氏校改。周紹良 Zhou Shaoliang：〈補敦煌曲子詞〉“Bu Dunhuang quzici”，《紹良文集》*Shaoliang wenji*（北京[Beijing]：北京古籍出版社[Beijing guji chubanshe]，2005 年），頁 1659-1663。

<sup>42</sup> 林玫儀 Lin Mei-yi：《敦煌曲子詞輯證初編》*Dunhuang quzici jiaozheng chubian*，頁 118-119。

<sup>43</sup> 靖妖氛，原作「敬腰粉」，任半塘作「靖妖霧」，「靖妖氛」即可，如三國魏曹植〈魏德論〉云：「神戈退指，則妖氛順制。」〔魏〕Wei 曹植 Cao Zhi 著，趙幼文 Zhao Youwen 校注：《曹植集校注》*Cao Zhi ji jiaozhu*（北京[Beijing]：人民文學出版社[Renmin wenzue chubanshe]，1998 年）又《隋書·衛玄傳》云：「近者妖氛充斥，擾動關河。」〔唐〕Tang 魏徵 Wei Zheng 等撰：《隋書》*Suishu*（臺北[Taipei]：鼎文書局[Dingwen shuju]，1980 年）卷 63，頁 1503。見任半塘 Ren Bantang：《敦煌歌辭總編》*Dunhuang geci zongbian*，頁 1758。

有曳影之劍，騰空而舒，若四方有兵，此劍則飛起指其方，則剋伐；未用之時，常於匣裡如龍虎之吟。<sup>44</sup>

又《殷芸小說》卷2「周六國前漢人」云：

王子喬墓在京茂陵，戰國時，有人盜發之，睹之無所見，唯有一劍，懸在空中。欲取之，劍便作龍鳴虎吼，遂不敢近。俄而徑飛上天。<sup>45</sup>

可見劍吼或劍鳴，是此種已被神化的兵器，欲斬惡人之前的激切呼喚，或者是其靈驗煥發的序曲。<sup>46</sup>

而講唱者安排了這些惡人、神怪見劍懼怕的情節，以及劍有神異力量的敘述，在在都顯示了劍除了可辟除不祥，還是正義的象徵，才能使殺人的孔子、甘為楚暴君效力的使者畏懼不已。像這樣將劍與品格連結在一塊，早在漢代已有之，司馬遷於〈太史公自序〉說：

非信廉仁勇不能傳兵論劍，與道同符，內可以治身，外可以應變，君子比德焉。<sup>47</sup>

這就是一個很好的例子。林保淳在一篇討論呂洞賓形象的文章中，曾有這樣的總結：「從『辟除不祥』上說，則劍不僅可以禁暴止惡，更具有除邪辟凶的厭勝功能，其止禁對象，可由現實的具象人物，拓展至鬼魅狐神等超現實異物。至此，劍乃超凡入聖，成為某種具有特殊象徵的符號。」<sup>48</sup>在敦煌講唱文學中也是可以適用的。

---

<sup>44</sup> 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe 編：《漢魏六朝筆記小說大觀》*Han Wei Liuchao biji xiaoshuo daguan*（上海[Shanghai]：上海古籍出版社[Shanghai guji chubanshe]，1999年），頁496。

<sup>45</sup> 同上註，頁1022。

<sup>46</sup> 參王立 Wang Li：《偉大的同情——俠文學的主題史研究》*Weida de tongqing: xia wenxue de zhutishi yanjiu*（上海[Shanghai]：學林出版社[Xuelin chubanshe]，1999年），頁15。

<sup>47</sup> 〔漢〕司馬遷 Sima Qian：《史記·太史公自序》*Shiji: Taishigong zixu* 卷130，頁3313。

<sup>48</sup> 林保淳 Lin Bao Chun：〈呂洞賓形象論——從劍俠談起〉“Lü Dongbin xingxiang lun: cong jian xia tanqi”，《淡江大學中文學報》*Danjiang daxue zhongwen xuebao* 第3期（1996年12月），頁40-41。

## （二）政治權力隱喻的劍

在儒家思想裡，劍除了做為兵器之外，並不具有重要意義。<sup>49</sup>我們姑且借用《孔子家語·好生》一則子路以劍問孔子的對話，說明儒家對劍的態度，有云：

子路戎服見孔子，拔劍舞之，曰：「古之君子固以劍自衛乎？」孔子曰：「古之君子忠以為質，仁以為衛，不出環堵之室，而知千里之外。有不善則以忠化之；侵暴則以仁固之，何待劍乎？」<sup>50</sup>

在此，孔子就連以劍自衛都不以為然，遑論賦予其他的意義。話雖如此，基於統治的需要，董仲舒在《春秋繁露·服制像》云：

天地之生萬物也以養人，故其可適者，以養身體；其可威者，以為容服，禮之所為興也。劍之在左，青龍之象也；刀之在右，白虎之象也；韍之在前，赤鳥之象也；冠之在首，玄武之象也；四者、人之盛飾也。……夫執介冑而後能拒敵者，故非聖人之所貴也，君子顯之於服，而勇武者消其志於貌也矣。<sup>51</sup>

劍已成為可威、能拒敵的容服之一，是禮興的一種表現。稍早於董仲舒的賈誼，於《賈子》也有云：「古者天子二十而冠，帶劍；諸侯三十而冠，帶劍；大夫四十而冠，帶劍；隸人不得冠，庶人有事得帶劍，無事不得帶劍。」<sup>52</sup>天子以至大夫均帶劍，而庶、隸之人不得帶劍，可見劍在當時已成為身分地位的象徵。而《晉書·輿服志》提到：「漢制，自天子至於百官，無不佩劍，其後惟朝帶劍。」<sup>53</sup>漢以後，劍的佩帶在歷代典章制度持續有所規範，如杜佑《通典》卷 61《禮典·禮二十一·嘉禮六》「君臣服章制度」即載有梁、陳、北齊、隋等朝代佩劍的情形，而《通典》卷 180

<sup>49</sup>〔日〕福永光司著、許洋 Xu yang 主譯：《道教的鏡與劍——其思想的源流》“Dao jiao de jing yu jian: qi sixiang de yuanliu”，頁 386-445。

<sup>50</sup>〔魏〕Wei 王肅 Wang Su 撰：《孔子家語》Kongzi jia yu（瀋陽[Shenyang]：遼寧教育出版社[Liaoning jiaoyu chubanshe]，1997 年），頁 25。

<sup>51</sup>〔漢〕Han 董仲舒 Dong Zhongshu：《春秋繁露·服制像》Chunqiu fanlou: fuzhixiang（臺北[Taipei]：臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshuguan]，1987 年）卷 6，頁 143。

<sup>52</sup>〔唐〕Tang 徐堅 Xu Jian 等著：《初學記》Chuxueji（北京[Beijing]：中華書局[Zhonghua shuju]，2005 年）卷 22〈武部·劍〉“Wubu: jian”，頁 526。

<sup>53</sup>〔唐〕Tang 房玄齡 Fang Xuanling 等撰：《晉書·輿服志》Jinshu: yufu zhi（臺北[Taipei]：鼎文書局[Dingwen shuju]，1980 年）卷 25，頁 771。

《禮·開元禮纂類三》「君臣冕服冠衣制度」也載錄了唐代君臣佩劍的情形。<sup>54</sup>

換言之，本做為兵器之用的劍，由於和君臣士庶的服儀有了連結，逐漸地它已成了身分地位的象徵，隱喻著政治權力。<sup>55</sup>而這樣的情形，在敦煌講唱文學中，也不時可見，如〈漢將王陵變〉的王陵、灌嬰，在表明自己為高祖效力，不約而同地都提到了拔劍、揮劍；〈韓擒虎話本〉的韓擒虎，則特別說他手內之劍是「隋文皇帝殿前宣賜」；〈王昭君變文〉的單于，則在王昭君香消玉殞後，「解劍脫除天子服，披頭還著庶人裳」。不管故事的時空背景是漢或隋，是中原或塞外，講唱者均做了類似的安排，可見劍在唐五代確實已成了權力地位的象徵。而〈李陵變文〉中，單于在陳述過去自己的先祖與漢皇交涉時，備受禮遇推崇，特別提到「侍從臨階，劍履上殿」一事，在古代的確僅少數受到看重的人物才會有這樣的特許權力，像漢高祖就曾賜蕭何「劍履上殿，入朝不趨」。<sup>56</sup>龔鵬程就曾針對「劍履上殿」一事有這樣的論述：「上殿尤其不必也不准搏殺，故佩劍乃用以表示身分、耀炫職級，所謂『劍履上殿』，代表的只是一種尊崇與地位。這種象徵性，是在徹底解除了劍做為一種兵器的實用性格中完成的。透過這一轉換過程，劍才能從兵器之一，變成了所有兵器的代表，而且轉化了它的原初意義，成為文化禮儀以及身份榮耀之象徵標記。」<sup>57</sup>

在歷朝歷代名聲顯赫的寶劍不少，如龍泉、太阿、干將、莫邪、屬鏤、魚腸、巨闕都是。<sup>58</sup>這些寶劍在敦煌講唱文學中最常被提及的則是龍泉劍，

<sup>54</sup> 關於各朝佩劍的情形，詳細的情形還可參田延峰 Tian Yanfeng：〈佩劍風習流變及文化內涵〉“Peijian fengxi liubian ji wenhua neihan”，《寶雞文理學院學報》*Baoji wenli xueyuan xuebao* 第 20 卷第 2 期（2000 年 6 月）。

<sup>55</sup> 這方面的討論甚多，如同註 49、李豐楙 Li Fengmao：〈六朝鏡劍傳說與道教法術思想〉“Liuchao jing jian chuanshuo yu dao jiao fashu sixiang”，靜宜文理學院中國古典小說研究中心 Jingyi wenli xueyuan zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhongxin 主編：《中國古典小說研究專集》*Zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhuanji*（臺北[Taipei]：聯經出版社[Lianjing chubanshe]，1981 年），頁 1-28。

<sup>56</sup> 〔漢〕Hang 司馬遷 Sima Qian：《史記·蕭相國世家》*Shiji: Xiao xiangguo shijia*，卷 53，頁 2016。

<sup>57</sup> 龔鵬程 Gong Pengcheng：〈刀劍錄〉“Daojian lu”，《俠的精神文化史論》*Xia de jingshen wenhua shilun*（濟南[Jinan]：山東畫報出版社[Shandong huabao chubanshe]，2008 年），頁 326-328。

<sup>58</sup> 參〔唐〕Tang 徐堅 Xu Jian 等著：《初學記》*Chuxueji* 卷 22〈武部·劍〉“Wubu: jian”，頁 526。

像〈伍子胥變文〉伍子胥手中之劍即是龍泉劍，且此劍應就是其父伍奢手提的三尺之劍，而伍奢的劍則大概來自楚王，因變文說他是「手提三尺之劍，請託六尺之軀」，蓋謂接受先王臨終託孤之重任，<sup>59</sup>三尺劍自然是楚王授予的權柄之象徵。他如〈漢將王陵變〉灌嬰所拿的也是龍泉劍，<sup>60</sup>而 P.2292 〈維摩詰經講經文〉的「為見鉛刀，兼輕龍劍」，〈王昭君變文〉王昭君有「孤鸞視影猶□□，龍劍非人尚憶雌。妾死若留故地葬，臨時請報漢王知」遺言，P.3821 的〈生查子〉「三尺龍泉劍」，P.3128 的〈浣溪沙〉「罷却龍泉身擐甲」，津藝 134V 的一首「大丈夫漢」曲子詞「龍泉寶劍靖妖氛」，這些，或許有的僅做為一種比擬，有的則是尚武精神的體現多過權勢地位的象徵，但它們都不約而同的取龍泉之名，顯見龍泉劍已成為當時寶劍的代稱，特別是在敦煌，它甚至被西漢金山國的宰相張文徹拿來做為鼓舞全國朝野上下士氣的物件。<sup>61</sup>他的〈龍泉神劍歌〉（P.3633）云：

龍泉寶劍出豐城，彩氣衝天上接辰。不獨漢朝今亦有，金鞍山下是長津。天符下降到龍沙，便有明君膺紫霞，天子猶來是天補，橫截河西作一家。堂堂美貌實天顏，□德昂藏鎮玉關。……神劍新磨須使用，定疆廣宇未為遲。東取河蘭廣武城，西取天山瀚海軍。北掃燕然葱嶺鎮，南盡戎羌邏莎平。三軍壯，甲馬興，萬里橫行河湟清。結親只為圖長國，永霸龍沙截海鯨。……。

詩句一開始，即藉說明龍泉寶劍的出處，將西漢金山國與漢代連結在一塊，表明西漢金山國統治權力的正確性，之後以為國君張承奉握有龍泉神劍，定疆廣宇、永霸龍沙是遲早的事。可見龍泉劍在中晚唐五代的敦煌，大抵而言是做為政治權力的象徵廣泛地為人所接受。

接下來，我們再針對太阿劍及燭玉劍進行討論。〈漢將王陵變〉的王陵母藉口欲以楚霸王的太哥寶劍截下一束頭髮予子王陵，沒想到陵母以此劍自刎，而所謂的太哥寶劍，一般以為即太阿寶劍。今有一成語——倒持太阿，其義是說倒拿著劍，將劍柄向著他人，用來比喻將大權交給他人，自己反受害。在今所見的〈漢將王陵變〉中，雖未見項羽直接受害，但項羽

<sup>59</sup> 項楚 Xiang Chu：《敦煌變文選注》*Dunhuang bianwen xuanzhu*，頁 7。

<sup>60</sup> 該作有云：「自從揮劍事高皇……龍劍初磨利若霜……。」

<sup>61</sup> 顏廷亮 Yan Tingliang：《敦煌西漢金山國文學考述》*Dunhuang Xihan jinshanguo wenxue kaoshu*（蘭州[Lanzhou]：甘肅人民出版社[Gansu renmin chubanshe]，2009 年），頁 105。

捉得王陵母本是要招徠王陵，沒想到出此變故，惹得王陵堅心跟隨劉邦滅楚霸王定天下，最終項羽還是受害。故這也算是一則倒持太阿的典型後果，太阿劍在此也確實是權勢地位的象徵。至於〈伍子胥變文〉吳王夫差賜予伍子胥自刎的燭玉之劍，即是包括《左傳》、《史記》、《越絕書》等典籍裡所說的「屬鏤」之劍，《吳越春秋》則作「屬盧」。<sup>62</sup>這又是一個典型以劍隱喻政治權勢的例子，劍不能令人自刎，唯有劍象徵的政治權勢才能迫使人走向絕境。

還有一點值得討論的，是敦煌講史變文裡，劍不時被當作禮物贈送給人。像〈伍子胥變文〉，伍子胥以龍泉寶劍酬漁人，吳王夫差賜伍子胥燭玉之劍，甚至伍子胥的龍泉劍應該即是楚王授予伍奢，而伍奢再付託予子胥的；〈韓擒虎話本〉的韓擒虎，與任蠻奴交鋒手拿的劍是隋文皇帝殿前宣賜；而〈李陵變文〉的單于，其先祖則是漢皇給予「劍履上殿」的禮遇，〈漢將王陵變〉的楚霸王，將太阿寶劍借予王陵母，這也可視為一種贈予。這些劍的贈予往往形成故事情節的張力點，甚至將故事的發展推向高潮。馬歇·牟斯（Marcel Mauss，1872-1950年）以為送禮有三義務：有義務地給予、有義務地收取、有義務回報。<sup>63</sup>正也因為如此，在選擇接受禮物與否時，得特別地慎重。同樣是牟斯的看法，他認為回禮是因為接受者收到某種靈活而不凝滯的東西，也就是說他認為禮物有禮物之靈——*hau* 的存在，即使禮物已被送出，這種東西仍然屬於送禮者。有了它，受禮者就要承擔責任。<sup>64</sup>接受一般禮物都已伴隨著義務與責任，而在講史變文裡，伍子胥、伍奢、漁人、韓擒虎、王陵母等人所收到的禮物是來自君王賜予象徵著地位權勢的劍，也無怪乎他們要勳力以赴，甚至連命都可以不要，以做為回報。

<sup>62</sup>〔唐〕張守節：《史記正義》云：「屬音燭。鏤音力于反。」（見〔漢〕司馬遷 Sima Qian：《史記·吳太伯世家》*Shiji: Wutaibo shijia* 卷31，頁1472。）可見〈伍子胥變文〉將「屬」作「燭」，蓋同音而訛，只是「玉」與「鏤」的音韻相距甚大，「玉」是魚欲切，在《廣韻》屬入聲三燭韻，而「鏤」在《廣韻》則為平聲十虞韻。對此，筆者以為或許是各地語音所造成的歧異。

<sup>63</sup>〔法〕牟斯 Marcel Mauss 著，康尼申 Ian Cunnison 英譯，何翠萍 He Cuiping、汪宜珍 Wang Yizhen 中譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》*Gift: from and functions of exchange in archaic societies*（臺北[Taipei]：允晨文化[Yunchen wenhua]，1984年），頁55-59。

<sup>64</sup>同上註，頁20-22。另參王銘銘 Wang Mingming 主編：《20世紀西方人類學主要著作指南》*20 shiji xifang renleixue zhuyao zhuzuo zhinan*（北京[Beijing]：世界圖書出版公司[Shijie tushu chubangongsi]，2008年），頁63-64。

綜觀之，講唱者於故事的講唱融入了諸多劍的象徵意涵，可見這些在當時應已成為傳統文化底蘊的一部分，講唱者也才能如此信手拈來，而聽講者或許未必皆能耳熟能詳，但一知半解應該是不成問題的。

## 五、結論

透過前文的討論，我們發現，刀、弓、箭等兵器雖也常出現於敦煌變文中，也有言外義或敘事功能，但它們終究不像劍有那麼多面向的意涵。劍在敦煌講唱文學中大抵具有二大意義，一個是敘事美學的功能，另一個則是包括思想信仰與政治權力二方面的象徵。前者最典型的例子是〈伍子胥變文〉，劍不僅讓故事結構更加緊密、前後敘事互為照應，伍子胥劍俠的形象也因而成功地被形塑，快意恩仇的主題更因此被完整地突顯出來。

至於劍的象徵意涵，除了是做為尚武精神的一種體現外，也常常用以斬妖除魔、辟除不祥，做為避邪與正義的象徵物。而在講經變文裡，劍還是佛教地獄思想的具象化，藉此突出三塗之苦以儆醒世人，同時也常成為斬斷煩惱、以求解脫的物件。在講史變文裡，劍則是地位權勢的象徵，而故事中的人物手握之劍往往來自君王的賜予，故也就伴隨義務與責任，戮力以赴也就不可免。

整體來看，我們可以說，講唱者對於劍在文本中的敘述，是有意經營，而非任意拼湊的，才能有像〈伍子胥變文〉這樣以劍為敘事結點、紋理的優秀作品，而其所安排象徵、隱喻的意涵，大致也能和當時的風俗習尚相應。而做為講唱表演之用的變文，文本中的劍，應當也能對前來聽講的群眾起收攝注意力的作用。

【責任編校：黃璿璋】

## 主要參考書目

### 專著

- 〔法〕牟斯 Marcel Mauss 著，康尼申 Ian Cunnison 英譯，何翠萍 He Cuiping、汪宜珍 Wang Yizhen 中譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》*Gift: from and functions of exchange in archaic societies*，臺北 Taipei：允晨文化 Yunchen wenhua，1984 年。

- 〔美〕Mair, Victor H., *T'ang transformation texts: a study of the Buddhist contribution to the rise of vernacular fiction and drama in China*, Council on East Asian Studies, Harvard University, 1989.
- 〔美〕浦安迪 Andrew, H.Plaks 講演：《中國敘事學》*Zhongguo xushixue*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1996 年。
- 〔美〕沃爾特·翁 Walter J. Ong (1912-2003) 著，何道寬 He Daokuan 譯：《口語文化與書面文化》*Orality and literacy: the technologizing of the word*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，2008 年。
- 〔英〕Tim Dant 著，龔永慧 Gong Yonghui 譯：《物質文化》*Material culture in the social world*，臺北 Taipei：書林出版公司 Shulin chuban gongsi，2009 年。
- 中國敦煌吐魯番學會語言文學分會 *Zhongguo dunhuang Tulufan xuehui yuyan wenxue fenhui* 編纂：《敦煌語言文學研究》*Dunhuang yuyan wenxue yanjiu*，北京 Beijing：北京大學出版社 Beijing daxue chubanshe，1988 年。
- 王立 Wang Li：《偉大的同情——俠文學的主題史研究》*Weida de tongqing: xia wenxue de zhutishi yanjiu*，上海 Shanghai：學林出版社 Xuelin chubanshe，1999 年。
- 任半塘 Ren Bantang：《敦煌歌辭總編》*Dunhuang geci zongbian*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1987 年。
- 沙武田 Sha Wutian：《敦煌畫稿研究》*Dunhuang huagao yanjiu*，北京 Beijing：民族出版社 Minzu chubanshe，2006 年。
- 周紹良 Zhou Shaoliang：《紹良文集》*Shaoliang wenji*，北京 Beijing：北京古籍出版社 Beijing guji chubanshe，2005 年。
- 林玫儀 Lin Meiyi：《敦煌曲子詞斟證初編》*Dunhuang quzici jiaozheng chubian*，臺北 Taipei：東大圖書 Dongda tushu，1986 年。
- 胡亞敏 Hu Yamin：《敘事學》*Xushixue*，武漢 Wuhan：華中師範大學出版社 Huazhong shifan daxue chubanshe，2004 年。
- 柴劍虹 Chai Jianhong：《敦煌吐魯番學論稿》*Dunhuang tulufanxue lungao*，杭州 Hangzhou：浙江教育出版社 Zhejiang jiaoyu chubanshe，2000 年。



- 陳平原 Chen Pingyuan：《千古文人俠客夢》*Qianggu wenren xiakemeng*，北京 Beijing：新世界出版社 Xinshijie chubanshe，2002 年。
- 童宏民 Tong Yongmin：《伍子胥故事研究：以元明清戲曲小說為中心》*Wu Zixu gushi yanjiu :yi Yuan Ming Qing xiqu xiaoshuo wei zhongxin*，臺北 Taipei：花木蘭文化出版社 Suamulan wenhua chubanshe，2011 年。
- 項楚 Xiang Chu：《敦煌變文選注》*Dunhuang bianwen xuanzhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，2006 年。
- 項楚 Xiang Chu 等著：《唐代白話詩派研究》*Tangdai baihua shipai yanjiu*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Bashu shushe，2005 年。
- 黃征 Huang Zheng、張涌泉 Zhang Yongquan：《敦煌變文校注》*Dunhuang bianwen xiaozhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997 年。
- 楊義 Yang Yi：《中國敘事學》*Zhongguo xushixue*，嘉義 Jiayi：南華管理學院 Nanhua guanli xueyuan，1998 年。
- 劉俊文 Liu Junwen 主編：《日本學者研究中國史論著選譯》*Riben xuezhe yanjiu Zhongguo shilunzhe xuanyi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1993 年。
- 鄭阿財 Zheng Acai：《見證與宣傳——敦煌佛教靈驗記研究》*Jianzheng yu xuanchuan: Dunhuang fojiao lingyanji yanjiu*，臺北 Taipei：新文豐 Xinwenfeng，2010 年。
- 魯迅 Lu Xun：《中國小說史論文集——中國小說史略及其他》*Zhongguo xiaoshuoshi lunwenji : Zhongguo xiaoshuo shilue ji qita*，臺北 Taipei：里仁書局 Liren shuju，1992 年。
- 靜宜文理學院中國古典小說研究中心 Jingyi wenli xueyuan zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhongxin 主編：《中國古典小說研究專集》*Zhongguo gudian xiaoshuo yanjiu zhuanji*，臺北 Taipei：聯經出版社 Lianjing chubanshe，1981 年。
- 顏廷亮 Yan Tingliang：《敦煌西漢金山國文學考述》*Dunhuang Xihan jinshan guowenxue kaoshu*，蘭州 Lanzhou：甘肅人民出版社 Gansu renmin chubanshe，2009 年。
- 羅宗濤 Luo Zongtao：《敦煌講經變文研究》*Dunhuang jiangjing bianwen yanjiu*，高雄 Kaohsiung：佛光山文教基金會 Foguangshan wenjiao jijinhui，2001 年。

龔鵬程 Gong Pengcheng:《俠的精神文化史論》*Xia de jingshen wenhua shilun*, 濟南 Jinan: 山東畫報出版社 Shandong huabao chubanshe, 2008 年。

期刊論文

- 〔美〕浦安迪 Andrew, H. Plaks:〈打一用物: 中國古典小說中物體形象的象徵與非象徵作用〉“Dayi yongwu: zhongguo gudian xiaoshuo zhong wuti xingxiang de xiangzheng yu fei xiangzheng zuoyong”, 《中正大學中文學術年刊》*Zhongzheng daxue zhongwen xueshu niankan* 第 17 期, 2011 年 6 月。
- 王昊 Wang Hao:〈〈韓擒虎話本〉——歷史演義、英雄傳奇的先聲〉“Han Qinhu huaben’: lishi yanyi yingxiong chuanqi de xiansheng”, 《明清小說研究》*Ming Qing xiaoshuo yanjiu* 第 4 期, 2003 年。
- 李玉珍 Li Yuzhen:〈從〈伍子胥變文〉看劍的隱喻符號〉“Cong‘Wu Zixu bianwen’ kan jian de yinyu fuhao”, 《中國語文》*Zhongguo yuwen* 第 636 期, 2010 年 6 月。
- 李鵬飛 Li Pengfei:〈試論古代小說中的「功能性物象」〉“Shilun gudai xiaoshuo zhong de‘gongnengxing wuxiang’”, 《文學遺產》*Wenxue yichan* 第 5 期, 2011 年。
- 林保淳 Lin Baochun:〈呂洞賓形象論——從劍俠談起〉“Lü Dongbin xingxianglun : cong jianxia tanqi”, 《淡江大學中文學報》*Danjiang daxue zhongwen xuebao* 第 3 期, 1996 年 12 月。

## 審查意見摘要

### 第一位審查人：

- 一、本論文以劍為焦點，從物的視角考察劍在敦煌俗文學的敘事美學功能，進而從講經變文、講史變文兩方面闡述講唱之劍的象徵意涵。研究課題新穎，論證鞭辟入裡，具有學術價值。
- 二、過去從物的視角進行論述者，多半以雅文學或民間文學為研究對象，考察其於傳統歷史文化中的象徵意涵。作者能另闢蹊徑，將研究視野擴及到敦煌講唱文學作品中的物，試圖呈現唐五代敦煌俗文學中物的敘事美學之特色與價值，為俗文學研究開啟新的方向，此一用心頗堪嘉許，更值得鼓勵。

### 第二位審查人：

探究物質文化在文學作品創作中的作用，近來已被學界人所重視，亦成為拓展既有研究的新路徑。

〈講唱之劍——以敦煌本〈伍子胥變文〉為中心的討論〉一文，全面搜集了敦煌變文中「劍」這一具體物件在本文中的應用例證，結合對於變文情節敘述的細緻分析，指出劍在結構故事情節方面的敘事美學功能，以及所包括的思想信仰和政治權力兩個方面的象徵意義。全文資料引證詳實，文本分析細密，結論平實貼切。建議予以刊登。