

清代詞派研究的方法論：

「社會學」的觀點

侯雅文*

摘 要

本文旨在說明自身研究清代詞派所預設的觀點，以及在此一觀點下所採取的論證方法、步驟，以供學術社群進行有效的對話。此一「方法論」的基本觀點，乃是重新界定「詞派」為「社會群體」，由「社會學」的視域，理解、詮釋「詞派」的意義，而舉「常州詞派」為主要例證。此一觀點與既有詞派的研究進路偏取「文學」的視域，可以互補。

關鍵詞：流派、清代、社會學、方法論、常州詞派

Methodology of Ching tzu schools research: a sociology approach

Hou, Ya-wen^{*}

Abstract

The paper aimed at explaining the opinion of Ching tzu schools research by myself, and proof way based as above, in order to discuss effectively with science group and acquire reasonable judgement. The basic opinion of the methodology defined “Tzu school” as “social group” again, comprehended and interpreted the significance of “Tzu school” in view of sociology with taking a main example by “changzhou (常州) tzu school”. The approach completed the tzu schools research based in view of literature that gave less attention to social opinion.

Keywords: literature school, Ching Dynasty, sociology, methodology,
changzhou (常州) tzu school

^{*} Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Cheng-Chi University.

一、前言：

2003年6月我提出博士論文：《常州詞派構成與變遷析論》。¹這本書就是從「社會學」(sociology)觀點去對「常州詞派」(以下簡稱「常派」)進行詮釋。然而這類論述，側重於詮釋論證「常派是社會群體」的過程；卻未對此一詮釋「常派」所預設之觀點，其形成的「社會學」之知識基礎，從後設的角度提出省思，並以文字表述之，從而明確地提出自身研究「詞派」的「方法論」(methodology)。本文就是延續這類研究成果，而欲就詞學流派研究所共具的「方法論」，提出一家之說。

所謂的「方法論」係指研究者自覺對「研究對象」所預設的「觀點」，以及證成此一觀點所必須採取的方法。這是為了回應現代學術要求「相對客觀」的理念而來，藉由說明自身研究所採取的「方法論」，以提供學術社群進行合理的檢核及對話。²本文旨在宣示研究「詞派」的「方法論」；而舉「常派」為例證。此一「方法論」，不僅適用於清代詞派，更可普及明清時期詩文的流派。³蓋「詞派」屬於「文學流派」的一部分，因此研究「詞派」所根據的「方法論」，必以「文學流派」研究的「方法論」為本。底下，先評述「常派」既有的詮釋視域，以便對照本文論點的特殊處；然後再就

¹ 侯雅文，《常州詞派構成與變遷析論》(中壢：國立中央大學中國文學研究所博士論文，2003)。

² 本文對「方法」、「方法學」、「方法論」三詞的認知，以及人文研究應講究客觀有效的論證方法，乃受顏崑陽、蔡英俊二位先生的啟發。見顏崑陽、蔡英俊，〈中國古典文學研究的現代視域與方法——「百年論學」學術對談〉，《政大中文學報》第9期(2008年6月)，頁1-22。又得自顏崑陽先生之「現代人文學方法論」的啟發，見顏先生在國立東華大學中國文學系博士班的課程講義及錄音檔案，據聞日後將有專著出版。

³ 在本文之前，本人已在此一「方法論」的預設下，另以「浙西詞派」(以下簡稱「浙派」)為對象，就其所涵有「社會群體」的意義進行詳述。不過，這篇論文的重點不在於「方法論」的本身，因此對之著墨甚少。該文已獲南京大學文學院主編《清代文學研究集刊》接受刊登。見侯雅文，〈從「社會學」的視域論清代詞派研究的新方向：以浙西詞派為例〉，《清代文學研究集刊》第2輯(2009年8月)。礙於篇幅所限，對於上述浙派的研究成果暫不引用。透過浙、常二詞派的實例論證，可見此一「方法論」具有一定程度的效力及合理性。又明清時期的詩文流派亦適用此一「方法論」；本人正是在此一「方法論」的預設下，重新詮釋、分析明清詩文流派經驗，從而歸納出「實構性文學流派構成與變遷理論」。詳見侯雅文，《中國文學流派學初論——以「常州詞派」為例》(台北：大安出版社，2009)，第2章。

此一「方法論」的假定及論證的方法進行說明，並取「常派」相關研究成果為例證。⁴

二、「清代詞派」研究既有詮釋視域之評述

茲以「常派」為例，說明清代詞派研究的既有詮釋視域。綜觀既有「常派」的研究成果，十分豐碩。以「常派」總體詞學或特定詞學內容為專題而完成的論著，如龍沐勛、任二北、鄭士元、繆鉞、梅運生、葉嘉瑩、吳宏一、徐楓、朱德慈、遲寶東等諸位先生的論著均屬之。⁵以「常派」個別成員的詞學為專題而完成的論著，如饒宗頤、程千帆、邱世友、屈興國、彭玉平、孫立、袁謇正、李鍾振等諸位先生的論著均屬之。⁶其他以「詞史」、

⁴ 下文對「常派」的詮釋結果，乃是以本人相關研究成果為依據。除了《中國文學流派學初論——以「常州詞派」為例》之外，尚可見侯雅文，〈論晚清常州詞派對「清詞史」的「解釋取向」及其在常派發展上意義〉，《淡江中文學報》第13期（2005年12月），頁183-222。本人對常派所提出的理論（包括比興、正變等）、編選詞作、創作等系列性行為內容，常派詞學所因依之深層意識及動機，以及常派的特化性社會與文化關係等，皆已於上述論著中詳述。底下，不一一注明相關論述成果的出處。

⁵ 龍沐勛，〈論常州詞派〉，見氏著，《龍榆生詞學論文集》（上海：上海古籍出版社，1997），頁387-405。任二北，〈常州詞派之流變與是非〉，《清華中國文學會月刊》第1卷第3期（1931年6月）。鄭士元，〈常州詞派家法考〉，見《魏晉南北朝研究論集》（台北：文史哲出版社，1984），頁351-369。繆鉞，〈常州派詞論家「以無厚入有間」說詮釋〉，見繆鉞、葉嘉瑩合著，《詞學古今談》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1992），頁187-194。梅運生，〈常州派「比興」說詞縱析〉，見《安徽師大學報：哲學社會科學版》，1991年第2期，頁182-189。葉嘉瑩，〈常州詞派比興寄託之說的新檢討〉，見氏著，《中國古典詩歌評論集》（台北：純真出版社，1983），頁160-201。吳宏一，〈常州派詞學研究〉，見氏著，《清代詞學四論》（台北：聯經出版事業公司，1990），頁69-268。徐楓，《嘉道年間的常州詞派》（台北：雲龍出版社，2002）。朱德慈，《常州詞派通論》（北京：中華書局，2006）。遲寶東，《常州詞派與晚清詞風》（天津：南開大學出版社，2008）。

⁶ 饒宗頤，〈張惠言《詞選》述評〉，見《詞學》第3輯（上海：華東師範大學出版社，1985年2月），頁108-127。程千帆，〈「復堂詞序」試釋——清人詞論小記之一〉，華東師範大學中文系古典文學研究室編，《詞學研究論文集（1911-1949）》，（上海：上海古籍出版社，1988），頁372-377。邱世友，〈周濟論詞的空實和寄託——常州派詞論之二〉，《文學遺產》，1981年第3期，（1981年9月），頁118-130。屈興國，〈白雨齋詞話的「沈鬱說」〉，見陳廷焯著、屈興國注，《白雨齋詞話足本校注》，（濟南：齊魯書社，1983），頁898-920。彭玉平，〈陳廷焯詞學綜論〉，《中華文史論叢》，2002年第4期。孫立，〈周濟對張惠言詞論的修正〉，《河南大學學報：哲學社會科學版》，1985年第2期，（1985年3月），頁58-60、83。袁謇正，〈陳廷焯的「沈鬱」詞說〉，見《西北大學學報》，1981年第2期，頁72-79。李鍾振，《周濟詞論研究》，（台北：

「詞學史」、「清代詞學」為專題，而將「常派」列為重要子題之一的論著，如嚴迪昌、方智範、鄧喬彬、周聖偉、高建中、謝桃坊、張宏生、孫克強、朱惠國等諸位先生的論著均屬之。⁷這些成果，已能對「常派」的詞學做出深入的論述，而提供後人研究「常派」堅實的基礎。

上述學者先生們用來詮釋「常派」的視域，往往也可見於他們詮釋其他詞派的經驗上。因此可以之做為本文評述清代詞派研究既有詮釋視域的代表。其內容有如下數端：

(一) 以羅列個別「詞派」成員的詞學內容，做為該「詞派」總體詞學的內容。如上述學者先生們對於下列詞家：張惠言、張琦、惲敬、李兆洛、丁履恒、錢季重、左輔、金應珪、金式玉、董士錫、周濟可被列屬「常派」前期的成員，以及董毅、莊棫、陳廷焯、譚獻可被列屬後期的成員，在認定上具有較高的共識。至於下列詞家如：黃景仁、宋翔鳳、劉熙載、謝章铤、馮煦、王鵬運、鄭文焯、況周頤、朱祖謀是否可被列屬「常派」的成員，上述諸位學者先生的判定結果不一。如此一來就使得所建構出來的「常派」內容互有差異。本來，各人對同一「流派」建構的結果就可能因所本的依據不同，而可有不同的結果，然而由於上述諸位學者先生並未對用來判屬「常派」成員的準據，提出充分而完整的說明，因此上述論著對「常派」建構的結果，就不免走向各說各話，彼此難以會通。

(二) 從「對治前代或前期的詞風」以及該詞派興起所據的「政治社會與學術環境」這類觀點去詮釋「詞派」所以形成的外部原因。如上述學者先生們大抵認定常派所以提出特定的詞學主張，乃是為了糾正清代前期由陽羨詞派和浙派主導的詞風，卻走向「叫囂粗率」或「空疏浮薄」的弊端。又就該派興起所據的「政治社會環境」而言，上述學者先生們大抵認定乾嘉以來國勢漸趨衰落，嘉

國立台灣師範大學國文研究所博士論文，1984)。

⁷ 嚴迪昌，《清詞史》(南京：江蘇古籍出版社，1999)，頁464-589。方智範、鄧喬彬、周聖偉、高建中，《中國古典詞學理論史》(上海：華東師範大學出版社，2005)，頁251-401。謝桃坊，《中國詞學史》(成都：巴蜀書社，2002)，頁289-372。張宏生，《清代詞學的建構》(南京：江蘇古籍出版社，1999)，頁95-111。孫克強，《清代詞學》(北京：中國社會科學出版社，2004)，頁240-320。朱惠國，《中國近世詞學思想研究》(上海：世紀出版集團、上海古籍出版社，2005)，頁20-179。

慶之後，內亂外患不斷，此一政治社會的氛圍導致「常派」產生。就呼應該派興起的「學術環境」而言，上述學者先生們大抵根據常州學派提倡「公羊學」，而「公羊學」講究「微言大義」，以及張惠言專研「虞翻易學」，而「虞翻易學」以「依物取類，貫穿比附」做為解經的方法，因此認定這類學術取向導致「常派」提出「比興寄託」的詞學觀念。這類詮釋結果，固然已能指出「常派」興起所面對的總體文學與社會環境，卻未能合理解釋：在上述總體文學與社會的環境下，何以另有詞家可以逸出「常派」而範圍，而提出與「常派」不同的詞學主張？又何以另有詞家投身「浙派」，而未必盡屬「常派」？這顯示了偏從外部文學社會環境去解釋「詞派」的興起，理由並不充分，從中無法凸顯「詞派」成員對「環境」感知的主體，在構派上所具有的主導力量。

(三) 偏就「詞論」的史料，去建構「詞派」成員之間共同處；至於對「詞派」成員之間的差異處，則以「完善」、「修補」的觀點解釋之。如上述學者先生大抵以張惠言〈詞選序〉所提出的「比興」與周濟〈宋四家詞選目錄序論〉所提出的「寄託」為基準，⁸據此比對其他詞家與張、周二人之說的相同處，從而將他們判屬同一流派。至於成員之間的差異，如周濟〈介存齋論詞雜著〉云：「仁者見仁，知者見知」⁹、譚獻〈復堂詞錄序〉所云：「作者之用心未必然；而讀者之用心何必不然」¹⁰，從這些文句來看，周濟與譚獻所提出的詞學觀念，與張惠言以「比興」為中心，偏取「作者本意」而建構的詞學觀念，已有差別。此外，上述學者先生們另旁及常派所編的「詞選本」，指出成員們對唐宋典範詞人的認定互有差異。如張惠言不提吳文英，可是周濟卻將吳文英塑造為宋代的典範詞人。對於常派成員詞學之間的差異，上述學者先生們大抵認定後期的常派詞家所提出與張惠言不同的詞學內容，乃是

⁸ 張惠言著、姜亮夫箋註，《詞選》（台北：廣文書局，1980）。周濟，《宋四家詞選》（台北：廣文書局，1999）。

⁹ 周濟，〈介存齋論詞雜著〉，見氏著、譚獻評，《詞辨》（台北：廣文書局，1999），附錄，頁2。

¹⁰ 譚獻，〈復堂詞錄序〉，見氏著，《復堂詞話》，收錄於唐圭璋，《詞話叢編》第4冊（台北：新文豐出版公司，1988），頁3987-3988。

為了「修補」張氏之說，使之更加「完善」。這種詮釋結果，所預設的觀點是：詞論的發展，必然依循「進化」的規律。若順著「進化」的規律，則「常派」詞論的發展，便只能有單一方向；然而從「常派」成員自述的史料來看，他們雖然皆對張惠言的詞學不甚滿意，但其修改的內容卻又未必同一方向，甚且彼此之間還出現相互批評的情況。如此一來，張惠言之後，何人之說可以理所當然地代表「常派」詞論發展「進化」的唯一方向呢？又倘若將張惠言之後的詞家，所提出的不同詞論，均納入「常派」發展的範圍，那麼「常派」豈不成為一個沒有發展期限的流派。

(四) 以「常態性的社會關係」去描述「詞派」成員之間的交往脈絡，甚且以此說明詞派所以形成的原因。在此一觀點下，上述學者先生們已基於「師生」、「親族」、「朋友」的「人際關係」以及「同籍」的地域關係，去說明「常派」領袖張惠言與其他成員之間的關係。然而，一來這類由「血緣」、「籍貫」以及一般性的「教學」、「交誼」所建立起來的名位，往往恒常而靜止。就常派所以構成的個殊經驗來說，與張惠言之間具有這類靜態性社會關係的詞人，其對詞體的觀點，卻未必與張惠言類同而可判屬常派。二來，在張惠言之後，與張惠言之間完全不具有這類靜態性社會關係的詞人，仍可能成為「常派」的一員，那麼該如何描述這類成員與張惠言之間的關係呢？

(五) 將「詞派」當成一個殊流派經驗去進行詮釋，而未將「詞派」的個殊經驗可能涵具的普遍規律顯題化。在這類觀點下，尚未將「常派」等個殊詞派經驗置入文學史上諸多流派經驗之中，就這類經驗所共具之「構成與變遷」的規律進行建構，從中提舉出文學流派構成與變遷的理論，做為詮釋「常派」等個殊流派經驗的依據，以確保自身論述的合理性。

根據以上對「常派」研究成果的評述，可知前行研究論著，雖然已分別就「文學理論」以及「社會環境」二方面去建構「詞派」的知識，但尚未將二者之間所具有的「依存關係」完滿地建構出來。同時偏重闡發「詞派」的詞學在理論上的意義，因此較顯「詞派」的「文學性」；至於將「詞派」視為一「社會群體」，而豁顯其所涵具的「社會性」，在上述的研究成果中，則不明顯。

三、「清代詞派」研究視域可能的轉向：「社會學」的觀點

針對前述反省「常派」既有研究視域的結果，底下則條述本人對「文學流派」的詮釋觀點，並由此導出「常派」研究的「方法論」。

(一)「常派」係「實構性文學流派」。本文對「文學流派」的界說是：一群人基於共同的理念，在特定的社會文化關係下，操作類同的文學行為所構成的團體。這類流派固然有後人主觀建構之處，但必須奠基於流派成員實存的文學社會經驗之上，因此仍具有「客觀性」(objective)，這類由研究者主觀建構與流派客觀經驗事實主客交融的產物，就稱為「實構性文學流派」；而與純粹由研究者主觀建構出來的文學群體相對，這類群體稱為「虛構性文學流派」。「常派」符合「實構性文學流派」的特徵。

(二)「實構性文學流派」所涵具的「客觀面」指流派成員對「社會環境(包含文學環境)」的「主觀感知」，以及他們用來回應此一感知的「社會行為」。所謂「社會環境」係指與主體無涉的客體，本身沒有意義；唯有當它被人們的意識所感知、界定时，才具有意義，此一被人的意識所感知、界定的環境，稱為「社會情境」(social situation)。不同流派，或同一流派前後期的成員，所以提出不同的詞學主張，就因他們雖然面對同一「社會環境」，但感知、界定的結果卻不相同所致。例如「明代詞學環境」，是陽羨詞派、浙西詞派與「常派」所共同面對的「客體」。然而，「陽羨詞派」所感知的「明詞」是「矜香弱為當家」(見陳維崧〈今詞選序〉)¹¹，所謂的「香弱」指向柔靡的情欲經驗。至於「浙派」所感知的「明詞」是「陳言穢語」、「間有硬語」、「與樂章未諧」(朱彝尊〈詞綜發凡〉)¹²，這些評語指向「表現技巧」不夠創新、流暢，表情不夠「雅正」以及未能符合詞體在「音律」上的要求。至於「常派」所感知的「明詞」是缺乏「政教諷諭」，所以「安蔽乖方，迷不知門戶」(張惠言〈詞選序〉)¹³。這三個流派因為對於「明代詞學情境」感知不同，這使得他們提出不同的「詞學行為」去回應之。

所謂的「社會行為」係指行動者基於特定「動機」而採取指向他人或群體的行為。此一觀點不是來自心理學之「行為主義」(behaviourism)。蓋

¹¹ 陳維崧，《今詞苑》，清康熙 10 年南礪山房刻本，現藏中國國家圖書館。

¹² 朱彝尊，《詞綜》(台北：世界書局，1971)。

¹³ 版本同註 8。

就這類「行為主義」而言，乃將人類的「行為」視為「被動地」對外在環境的「刺激」作出「反應」的結果。在這類觀點下，「外在環境」是人類行為的決定性因素；至於「意向」(intention)則不受關注。前述研究成果，偏取乾嘉之後的政治社會環境，做為解釋「常派」所以興起的決定性因素，就與這類觀點相近。

所謂的「動機」乃指促使行動者產生某種行為的經驗性原因，或是意向性目的，由此可以呈現行動者的「主體意向」。依韋伯(M.Weber)、舒茲(A.Schutz)一系「詮釋社會學」的理論，可將行為動機區分為「原因動機」(because motive)與「目的動機」(in-order-to motive)。所謂的「原因動機」，指的是行動者由於已往某些社會性經驗的原因，而導致他現在產生此一行為。所謂的「目的動機」，係指行動者由於某種意向著未來的目的，而導致他現在採取此一行為。¹⁴就「常派」初期的「原因動機」而言，其所不滿者乃是自唐代至清初，由詞體的觀念、詞作的編選以及創作三方面的詞學行為，交互作用而形成的詞壇風氣，已嚴重地背離了文學應有的「正道」，因此使得「詞」淪落為不能與「詩賦」同類的「下流」或「鄙俗之音」。就其「目的動機」而言，乃是為了推尊詞體，使「詞」得以和「詩」同等地位，進而召喚眾多「風雅之士」風誦之。這種評價性的感知，當然相應於「常派」特有的立場而來。

順著上述「動機」，「常派」從「詞本體論的重構」、「詞典律的重塑」以及「改造詞風的創作」之系列性詞學行為，提出特定的主張。在「詞本體論的重構」上，不從「宴會娛樂」或是「藝術美感」的觀點去認識「詞」之音樂、男女題材、哀怨之情意類型的意義，轉而由「回歸詩母體文化」之「政教諷諭」的觀點，¹⁵重構詞體的題材意義，而提出「以男女喻君臣」的表現原則，以及抒發「賢人幽約怨悱之情」。又在此一「本體論」下，形

¹⁴ 舒茲(1899-1959)著、盧嵐蘭譯，《舒茲論文集第1冊：社會現實的問題》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1992)，頁71-116。舒茲、盧嵐蘭譯，《社會世界的現象學》(台北：桂冠圖書股份有限公司，1991)，第1章「問題敘述：韋伯方法學的基本概念」。

¹⁵ 「詩文化母體」係指以「詩」做為一切以音律形式去抒情言志的韻文「母體」。其內容可包含形式體製的「正典基型」、語言風格的「正典體式」，以及內容情意的「正典價值」三義。當一種文體，由「創作主體失位」走向「創作主體復位」，即是知識分子「向正典母體歸源」的文化意識發用所致。這個觀念由顏崑陽先生所提出。見氏著，〈論宋代「以詩為詞」現象及其在中國文學史論上的意義〉，《東華人文學報》第2期(2000年7月)，頁61-64。

成他們對「詞體正變」或「詞史正變」的特定論點。在「詞典律的重塑」上，主要對《花間集》、《草堂詩餘》這二本具有高度影響力的詞選本，其塑造典範詞家典律詞作的結果，進行改造。所謂的「典範」在本文中指向詞家總體風格，「典律」則指向特定詞作。其做法或是調整某些既成典範詞人的地位；或是雖因承既有典範，卻更換其代表詞作；或是提出新的詮釋觀點，以改造既成典範、典律的意義；或是提出新的典範、典律。¹⁶在「改造詞風的創作上」，則或是採取「比興符碼」的創作模式，或是在詞序、詞題之處，明白陳述模習特定典範詞家的意圖。上述系列性詞學行為，是「詞派」所以構成的要素之一。

若就「尊體」的動機而言，「常派」與陽羨詞派、浙西詞派表面上並無不同；然而何以他們所採取的行為內容卻不相同？這固然來自於他們對「社會情境」的感知不同，但更根源的因素是：他們所操持的「深層意識」不同。此一「深層意識」由「文化意識」、「社會階層身分認同」所組成。又必然透過對「社會情境」的感知以體現之，此一「社會情境」的感知結果，往往構成上述的行為「動機」。

有關「文化」的不同定義，現今學術論著已詳加彙整，如泰瑞·伊格頓（Terry Eagleton）《文化的理念》。¹⁷本文基於此類論著，將「文化」界定為一群人經由學習、交流、傳遞而共有的生活方式，及其所依據的知識與價值系統。「文化意識」即指一群人在生活方式與依據的價值觀上，共同服從於特定價值觀下的認知與信仰。以「常派」而言，所服膺的「文化意識」是「文化集體意識」¹⁸。所謂「文化集體意識」係指一群人本著「集

¹⁶ 現今學界對「典範」與「典律」的用法不一。本人基於自身論述的需要，對這二個術語進行界說。在本人相關研究論題中，凡使用這二個術語時，其界義具有一致性。見侯雅文，〈梁啟超的「詞學」在文學批評史上的意義〉，國立中央大學中國文學系所主編，《第六屆近代中國學術研討會論文集》（中壢：國立中央大學中國文學系所，2000），頁187-188。又侯雅文，〈宋代「詞選本」在「詞典律史」建構上的意義——對「詞史」的研究與書寫提出「方法學」的省思〉，《淡江中文學報》第18期（2008年6月），頁117-122。

¹⁷ 泰瑞·伊格頓著、林志忠譯，《文化的理念》（台北：巨流圖書公司，2002），第1章「文化的各種解釋」。

¹⁸ 「文化集體意識」在兩漢時期頗為普遍。余英時先生已經提出相關論述。見氏著，《中國知識階層史論》（台北：聯經出版社，1984），頁206-230。不過余先生使用「群體意識」去指稱之。本文對「文化集體意識」的界義乃參酌余先生的論說而來，然將「群體」一詞易為「集體」，以免和流派之為「群體」的多數義相混。

體意識」，經由學習、交流、傳遞而形成共有的生活價值信念與方式。而所謂的「集體意識」乃具有普遍性，於每一個體皆為應然之價值，如政教場域上的道德價值。如張惠言〈詩龕賦〉所云：「詩之為教，政用達而使專」¹⁹、譚獻〈復堂詞錄序〉云：「詞為詩餘，非徒詩之餘，而樂府之餘也」、「聲音衰息，則風俗遷改」、「樂府之官廢，而四始六義之遺，蕩焉泯焉」、「生今日而求樂之似，不得不有取於詞矣」²⁰，句中所謂的「政用」、「風俗」、「四始六義」等論述均體現了「文化集體意識」。相對於此，則陽羨詞派領袖陳維崧〈今詞選序〉所云：「天之生才不盡」²¹，浙西詞派領袖朱彝尊〈紫雲詞序〉所云：「詩際兵戈俶擾，流離瑣尾，而作者愈工；詞則宜於宴嬉逸樂，以歌詠太平」²²、以及《詞綜·發凡》認定「詞乃言情之作」²³，就上述「才性」、「言情」而言，乃於個體之間互別，不具有普遍性，故其所根源的文化意識，屬於「文化個體意識」。又上述《詞綜》所顯露「詩詞辨體」的觀念，則其所根源者乃是「文體意識」。三個詞派所根源之文化意識的內涵並不相同。

所謂「社會階層身分認同」，係由下列三個概念所融整而成：「社會階層」、「社會身分」、「社會認同」。「社會階層」(social class)係指基於出身、職業、教育程度、財產、聲望、權力之差異，對社會群體進行區分，而呈現的不同等級。「社會身分」(social status)係指個人與他人或群體的互動中，用來辨識彼此之歸屬或是區隔的條件；但不包括社會制度下，人因被賦予的期望、權利、義務而成為與他人有別的特定角色。蓋此一意義下的「社會身分」乃是被社會制度所決定，人的主體意識無法自由發用，不符合本文的論點。「社會認同」(social identify)係指個人或群體，出於「自覺」，而非出於「被決定」的狀態下，基於特定條件，去界定自己的社會身分，向外達到與他人或其他群體相互區隔，對內則使自己與所屬之群體相互類同而產生歸屬感的「過程」。對於「社會認同」，英國社會學家詹金斯(Richard Jenkins)，曾提出論述。他指出「社會認同」是個人或群體主觀建構的過程，不是理所當然的事實；同時也就「類同」和「差異」，指出「認

¹⁹ 張惠言，《茗柯文編》第4編（台北：中華書局，1971）。

²⁰ 版本同註10。

²¹ 版本同註11。

²² 朱彝尊，《曝書亭集》卷40（台北：世界書局，1989），頁489。

²³ 版本同註12。

同」的原理。在他的定義下，「認同」不僅是出自個人或群體內在自我反思的過程；而且也和外在社會對此一個體或群體所作的類型區分，形成雙向辯證的關係。本文對這個詞語的用法，與這類學說相近。²⁴因此「社會階層身分認同」係指人們基於特定的條件，去建構自身的「社會身分」，對內則使自己與所屬群體之間產生類同性，對外則與其他群體產生差異性；由此界定自身所屬之「社會階層」的特徵。此一「認同」並非純粹出自於個人或群體內省的反思；同時也必然關聯於社會對該群體之社會身分進行類型化之後，所積澱的「成見」。對於「文學流派」的成員而言，他們或因「知識」此一條件，而被劃歸為「文士階層」；但這不是流派所以構成群體，而與其他群體有別的充要理由。最關鍵的是，流派成員「自覺」地以某一特定條件，去建構自己的「社會身分」，並由此規制所屬之「文士階層」的特徵，以便和其他群體進行區隔。此一「特定條件」就是前述的「文化意識」及受其驅動下的「文學行為」。此處的「自覺」，往往是「回應」社會對他們所做的類分而來，「回應」包括了「接受」或「拒絕」。

西方知識社會學已就「知識」和「社會階層」之間的密切關係，建立了一套系統性的理論，如曼海姆（Karl Mannheim）的學說。²⁵本人在此一

²⁴ 英國社會學家理查·詹金斯將「社會認同」定義為：「個人之間、集體之間，以及個人和集體之間，類同與差異關係的系統性建立和表意」。「類同和差異乃是認同的動態原理」。詹金斯一方面批判那種將「認同」視為理所當然的論述；另一方面則指出「認同」是個體內在的「自我」與顯於外之社會集體意識之間，互為辯證的過程。即所謂「認同化的內外辯證」（Internal-External Dialectic Of Identification）。換而言之，個體對「自我」的認知，必然要對應於社會集體意識才能成立；而「社會集體意識」也因為被「自我」所認知，才能體現它的存在，故為「一體兩面」、「雙向辯證」的關係。這是為了要駁斥那種片面就個體內在經驗或是片面顯於外的集體意識去論述「認同」的學說。然而詹金斯乃就「方法論」的角度，從「社會認同」的觀點，去界說社會活動的本質，並對若干關鍵概念，重新定義。至於本書，並非單獨採用「社會認同」一詞，而係針對古代的「文士階層」，如何透過「社會身分」的規制，進而限定所屬階層的特徵。相較於詹金斯的論述，則有更明確的對象性。見氏著，王志弘、許妍飛譯，《社會認同》（台北：巨流圖書有限公司，2006），頁5、21、37、45。

²⁵ 德國的社會學家曼海姆認為思想觀點的衍生與社會集團的階層立場，有十分密切的關聯。他以為這種關聯並非基於直接的物質利益。換而言之，社會集團接受某一思想觀點之後，並不一定能獲得直接的利益，而是接受了這種思想之後，有助於社會集團獲得能為他們帶來利益的社會政治地位。為了論證這項關聯，曼海姆以為應該從下列四個步驟逐步論證：第一步應該從社會集團所發表的言論，找出它的思想體系；第二步則分析其他集團所發展的思潮，與該社會集團之間的關係；第三步則分

學說的啟發下，思考「文學流派」所採取的「社會行為」及其「社會階層身分認同」的關係。曼海姆的重點，在於凸顯「知識」不具有超然的立場，而往往和特定「社會集團」的「意識型態」密切相關。他特別提出「社會集團」、「知識階層」的觀念，做為「外在物質條件」與「知識」之間的中介。如此一來，就避開了馬克思主義的觀點下，對「外在物質條件」與「知識」二者之間所建立的機械性因果關聯。但是「社會集團」所屬「社會階層」，是否決定了集團的思維，這部分曼海姆所做的論述，偏向於「決定」。本人雖有得自曼海姆學說啟發之處，從而揭明「文學理論」與「流派」之間的密切關聯，因此，文學流派所提出之理論知識未必皆具有超然之立場；但並未如曼海姆一般將「社會階層」，視為決定流派成員思想的要因，而是將「流派」的文學主張視為具有意向性的「行為」，並深入其所因依的價值根源。同時明確指出「流派成員『自覺』地以某一特定條件，去規制所屬的『社會階層』」的觀點。凡此，皆與曼海姆的論述不盡相合，故不是直接挪用曼海姆的學說，去解釋「文學流派」。

就「常派」而言，乃是以「踐道」的「文化集體意識」及相關的詞學行為去界定自身的「社會身分」，從而將自己所屬的「文士階層」定位為「儒士」。是故張惠言在〈畢訓咸詠史詩序〉（《茗柯文編》2編卷上）²⁶等文中，屢屢強調文士「為學」、「為文」皆必求「有所用之」、「有所行之」，就明白顯露此一「社會階層身分認同」。此一身分認同並且為「常派」其他成員所接受。如周濟「隱然負用世之志」，「與同郡李兆洛、張琦以經世學相切劘」，²⁷從這些行為來看，其對「文士階層」所認同的「社會身分」，正是張惠言所定位的「儒士」。相對於「常派」，則「陽羨詞派」、「浙西詞派」的領袖人物乃偏向「博學」的「才學之士」與講究文藝技巧的「辭章之士」，其所認同的「社會階層身分」均與「常派」不相同了。

析不同社會集團之間的關係或其間所存在的階層關係；第四步則建構思潮與社會階層之間的關係。參見黃瑞祺編著，《曼海姆》（台北：風雲論壇出版社，1990），頁130-136，以及黃瑞琪，《批判社會學》（台北：三民書局，1996），頁333-335。本文的審查委員指出曼海姆學說中所謂「社會階層」，偏向以生產工具為劃分基準的「社會階級」，因此定義較嚴格。謹此致謝。

²⁶ 版本同註19。

²⁷ 上述引文見《清史列傳·文苑傳三·陳鶴》附傳的記載。《清史列傳》（台北：中華書局，1983），卷72，頁61。

由於「常派」操持特定的「文化意識」與「社會階層身分認同」，是故形成他們感知「社會情境」的特定內容以及選擇從事特定的詞學行為。基此，則上述「動機」與「深層意識」，就成為「詞派」的構成要素之二。

本文以為流派成員的「社會行為」，及其對「社會情境的感知」，是「實構性文學流派」的客觀面；這是相對於研究者主觀建構面而來，目的在強調流派的「構成」，不完全出自研究者主觀虛構而得。但這不意味著本人認定這類「社會行為」，及其對「社會情境的感知」皆與研究者的主觀認知無涉，而可以獨立存在。就流派成員的「社會行為」而言，可分為二個層面：一方面是表現於外而可覺知的「現象」；另一方面是行為背後的「動機」及其所因依的深層意識。就行為表之外的現象而言，流派的「社會行為」只具有「類化」之後的特徵。此一特徵乃是由流派成員個殊「社會行為」所抽離出來的類型化行為方式。此一「類化」的結果，就有賴研究者主觀建構之處。就行為內在所根源的動機與深層意識而言，固然是「流派」成員所本有，但因其隱涵不顯，也有待研究者的「詮釋」。

上述學者先生們在論述文學流派時，有時僅就外在環境去建構流派的知識。其背後可能不自覺地預設了「文學流派」乃是客觀經驗事實。因此不免忽略研究者主觀建構的意義。有時僅就文學理論去建構流派的知識，並預設了「進化」的觀點，將不同流派或同一流派前後期的承變，皆解釋為被理論本身客觀發展規律所決定的必然產物，是故不能顯豁流派成員自由選擇的主體意志。

(三)「實構性文學流派」的成員對其所處之「外在環境」的感知及所採取的「社會行為」，必然以中國古代的文學行為與深層意識的關聯模式，做為認識的準據。以「常派」而言，其所因依的文化意識是文化集體意識，其所採取的詞學行為，就是讓「詞」的創作、詮釋回歸「詩文化母體」，而以「比興」為原則。這是因為「常派」之前，自漢儒箋釋詩騷以下，歷經各代文士對於「詩」、「辭賦」等文學作品的論述、編選、詮釋、創作等行為，已經建立起「政教比興」的文學行為模式與「文化集體意識」二者的關聯。不過，這只是中國古代文學行為與深層意識的關聯模式之一。由於「常派」繼承了此一關聯模式，故對於能符合此一關聯模式的文學行為，就予以認同、推許；否則就予以貶責、改造。陽羨詞派與浙西詞派所以和「常派」有別，也是因為他們所繼承之文學行為與深層意識之關聯模式的來源不同。

又文學流派的成員，往往在教學、應和唱酬、刊刻傳播的場域中，彼此建立起「社會與文化關係」，以操作流派所主張的文學行為，藉此達到價值的認同與交流。此處的「社會關係」乃是由同代成員基於上述的人際場域，彼此對文學之「道」的認知有共識而建立。「文化關係」則指異代成員之間，基於私淑領袖之道而建立，而彼此之間未必具有親身的交往。這類「社會與文化關係」乃相應於特定情境，而具有可變動性，故稱為「特化性社會與文化關係」。相較於前述那類由血緣、地域、一般教學、交誼所建立的「常態性社會與文化關係」並不相同。在論述文學流派成員的關係時，必須兼顧這二種類型。以「常派」而言，如張惠言在歙縣金榜處坐館，而與金氏諸生建立起「常態性」的師生關係。但我們不能只因為這層關係，就把所有受教於張惠言的金氏諸生皆視為常派的成員，除非他們之間的教學行為，是以前述「常派」所以構成的「詞學行為」及所因依之「深層意識」為據，在此一行為下，彼此達到價值的交流與認同。其他如周濟〈詞辨自序〉稱許張惠言〈詞選序〉云：「其敘文旨深詞約，淵乎登古作者之堂，而進退之矣」²⁸，譚獻《篋中詞》云：「茗柯《詞選》出，倚聲之學日趨正鵠」²⁹，陳廷焯《白雨齋詞話》稱讚張惠言「溯厥本原」、「門牆自高」、「具冠古之識」³⁰，這些詞家與張惠言之間並不具有並時性的「社會關係」，而從這些評價性的論斷，可見他們乃基於悅服私淑於張惠言之「道」，因而與張惠言之間建立起異代的「文化關係」。這類「社會與文化關係」是「詞派」的「構成要素」之三。

基於上述，則研究者對於「文學流派」的詮釋必須兼顧二個層面：1、從流派成員所提供的自述性史料中，逆推其所繼承的中國古代文學行為及深層意識的關聯模式。如此才能與流派成員站在共同的認知基礎上，對流派所以提出特定文學主張，做出同情性的理解（comprehend）與詮釋（interpret）。2、必先掌握一般「流派」運作的行為模式，才能建立個殊流派的行為方式。反觀上述學者先生們，大抵將「常派」視為單一而獨立的文學經驗，而較不顯上述「模式」的思維，因此未能將「常派」的構成要素及其間的關係完滿地建構出來。同時，不免將自身對歷史演進的主觀認

²⁸ 周濟〈詞辨自序〉，見氏著、譚獻評，《詞辨》。

²⁹ 譚獻，《篋中詞》卷3（清光緒八年安慶刊本，1882），周濟保緒止菴詞選末。

³⁰ 陳廷焯著、屈興國校注，《白雨齋詞話足本校注》（濟南：齊魯書社，1983），卷5，頁432、437。

知，外加在流派成員之上，基此對「流派」所以提出特定文學主張的解釋，就不是「同情性的理解與詮釋」。

(四)「實構性文學流派」，必須兼顧「結構」與「變遷」二層意義。所謂「結構」係指超離時間，從靜態存在之構成要素及彼此之間所隱涵的交互關係去掌握事物的整體。所謂「變遷」，係指事物在時間的歷程中，因其內部的構成要素及其間所隱涵之交互關係的內容，在時間的歷程下，出現前後的差異，所呈顯的改變。此一改變，沒有必然單一的方向，更無法依從理論所擬定客觀發展的規律，去預測或肯斷其必然的走向。就「文學流派」的變遷而言，乃是指構成要素的內容產生「改變」。此一構成要素即指前述「系列性文學行為」、「動機」、「深層意識」與「特化性社會與文化關係」。故用來判斷此一「改變」的基準就是構成要素的內容。而此一「改變」之所以可能的依據，必須繫屬於成員的「主體」。是故，在「結構」的觀點下，流派構成要素的內容，乃超離時間而靜態存在；然而，在「變遷」的觀點下，流派構成要素的內容，乃具有「源頭」、「起始」的意義；又必須落實在流派成員實存的經驗上，指向由創始領袖發起，並為後繼追隨者所「認同」、「遵行」的文學行為、其因依之動機與深層意識，以及以他為中心所發展的特化性社會與文化的關係。這意味著此一創始領袖的確立，未必由領袖本人自行認定；而往往由追隨者所認定。同時也因為追隨者共同認定了創始的領袖，如此才能確立「流派」的構成。因此，所謂「源頭」、「起始」不是一個脫離主體，而僅被用來指「發生在前」的時間意義；它必須通過流派成員之間「追認」的自覺而確立。是故，在論述上，不是純粹由研究者主觀認定而得，必須有成員自述追隨的史料為依據。基此，「流派」的變遷，意味著追隨者「自覺」採取了若干不同於創始領袖所發起的文學行為及深層意識。不過，他們仍必須對創始領袖及其文學行為、深層意識還保持著信服、推崇之意。一旦，追隨者批判創始領袖的態度及行為，強過信服創始領袖的態勢時，意味著已達流派發展的「變遷終界」。

所謂「變遷終界」係指某一事物由於受到某些因素的影響，而產生外在形象或內在質性的改變；其改變有可能成為另一完全異質的事物，而原本的事物如同消失。則這個由此事物異化成彼事物的臨界線，就是「變遷終界」。所謂流派的「變遷終界」係指在時間的歷程中，流派構成要素的內容不斷改變，已經瀕臨背離該流派而異化的那個臨界線。

本來「變遷」一詞，在社會學中，用來指社會組織或結構，在時間的發展歷程中，其內容發生前後差異的狀況。有些社會學者認定這類差異，存在著普遍的發展規律；並由此解釋社會的起源、發展。這類學說本受達爾文（Darwin）、華萊士（A.R.Wallace）以「天擇」的觀點解釋物種之起源與變異的演化（evolutionary theory）所啟發，轉用到社會學上，就構成了一套以「進化」為社會變遷（social change）之規律的理論。此說可舉美國社會學家派深思（Parsons Talcott, 1902-1979）為代表。³¹在這套理論下，「社會變遷」具有可預測性，而且將人的「主動性」及「意向」排除在外。但有些社會學者則認為社會變遷，不是由演化的固定規律所支配；在這類學說下，另將「社會生活」視為具有開頭及結尾之「時間序列」的情節片斷，片斷之間所出現的差異，只有偶發性，沒有必然性。在這種觀點下，所謂「社會變遷」，往往與外在環境因素，及行動者如何反思環境，進而形成他們的特定「情境」視域有密切的關聯，因此這一派學說強調「人創造歷史」。此說可以安東尼·紀登斯（Giddens Anthony, 1938-）為代表。³²本書所論述「流派」的「變遷」，不是可被固定規律所支配者，而是繫屬於流派成員的主體，故不同於上述「演化論」觀點下所謂的「變遷」。相較之下，本文所提出「變遷」的觀點，更趨近紀登斯的論點。不過，紀登斯的學說重點只在於就行動者的主體及其所感知的情境，去解釋「社會變遷」所以發生的原因，以破除「演化論」的成說。因此，就「社會」總體而言，「變遷」無所不在、無時不行，沒有「終界」；「終界」出現，即是滅亡。然而，本文所要探討的「流派」，是從社會總體中所摘出的特定文學行為經驗現

³¹ 派深思對「社會演化」的論述，見 *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives* 和 *The Systems of Modern Societies* 二書。其學生托比將二書改編為一冊，即 *The Evolution of Societies*, Prentice-Hall, 1977。中譯本見派深思著、章英華譯，《社會的演化》（台北：遠流出版社，1991）。托比在第一章「導論」指出派深思對「社會變遷」所提出的理論模型，其內容指出「社會變遷」的四種過程：「分化（differentiation）、適應力提升（adaptive upgrading）、包容（inclusion）、以及價值概化（value generalization）」，見《社會的演化》，頁 2。又第 11 章云：「筆者（指派深思）的觀點包含了演化的判斷，譬如，中等社會較原始社會為先進，並且現代社會也較中等社會為進步。」「那些表現較大概化調適能力（generalized adaptive capacity）的體系越是進步」，見《社會的演化》，頁 282。凡此均可見派森思由外在規律及進化的觀點去解釋「社會變遷」。

³² 有關紀登斯相關學說，見氏著，李康、李猛譯，王銘銘校，黃瑞祺審定，《社會的構成》（台北：左岸文化事業有限公司，2002），頁 253-254。

象。就「流派」本身來說，既有「開端」，必然也有「終界」。是故流派的變遷，必然要處理「終界」的問題。這一觀點，不同於紀登斯的社會學說了。

前述已提及「文學流派」的構成，係由創始領袖及其追隨者之間，因「認同」、「遵行」領袖所提出的文學行為及深層意識，因此，它具有「群體性」。此處「群體性」指具備由多人投入操作同類行為的性質。相應於此，則「流派」的「消失」，意指不再有人操作構成流派的文學行為，也不再有人認同流派所因依的深層意識。此處，要特別區分「流派」的「變遷終界」與「消失」不是同一概念。「終界」，是相應於流派構成的「內容」而言，指該內容朝向對立面轉變，或是朝其他不同性質的方向轉變；而可被容許的最大限度。「終界」出現時，不意味著「流派」已經消失了。因為「終界」的概念仍必須置入流派個別成員實際經驗當中。就個別成員而言，他可能選擇完全「認同」、「遵循」創始領袖；但他也可能對領袖提出局部的批判。當其對領袖的批判與信服已經達到同等程度時，那麼可說「變遷終界」已經出現在此一成員身上；但此時「流派」仍可存在，未必消失。因此，「變遷終界」不是一個固定的時間點，也不是由某一個流派成員所決定，更不是依循某一普遍規律而產生。它的發生，一方面必須關聯特定成員如何感知以領袖為中心的「社會情境」，及其所採取的批判性文學行為；另一方面也有賴研究者主觀比對、建構成員與領袖之異同而得，故仍是「主客融合」的詮釋性產物。倘若，在某一「流派」發展一段時間後，出現了與該流派不同主張的個人或群體；除非該個人或群體曾以該「流派」的主張，做為他們「主要」從事的文學行為內容，並明白表示「認同」、「遵行」該流派的態度；否則對於他們與該「流派」之間的差異，不應解釋為「變遷」，因為他們從未繫屬於此一「流派」。

本文所謂「流派」構成與變遷的觀念，乃指向「系列性文學行為」、「動機」、「深層意識」、「社會文化關係」，去做為判定的基準。因此，當一個文士生存的時空與流派同時或稍後，其行為方式已符合某一「流派」構成與變遷之標準及限度時，就可被稱為「流派成員」；當其行為方式已經和某一「流派」構成與變遷無涉時，則不可再被稱為「流派成員」。基此，同一文士，可能在生命某一段時期被列屬某一「流派」，某一段時期則否。換而言之，個別文士整體生命及其文學，不可和其是否為「流派成員」的概念等同。

以「常派」而言，由初期在「文化集體意識」及「儒士」的身分認同下，去對總體「社會情境」進行批判，並採取具有社會改革意義的系列性詞學行為；逐漸朝「文化個體意識」、「文體意識」以及「清逸之士」、「辭章之士」、「技藝之士」的身分認同變遷，相應於此，則對外在情境的感知，也就偏向於文學技藝的評判，至於初期社會改革的使命感，漸漸淡漠。因此所採取的系列性詞學行為內容也就朝「個體才情」、「藝術美感」變遷。至於常派成員之間的關係，則因周濟、譚獻等人崛起，成為新領袖，而逐漸取代張惠言的領袖地位。當上述「常派」變遷的內容與構成的內容居同等地位時，「變遷終界」就已出現。「常派」的「變遷終界」，自董士錫後期的詞學就出現端兆，到了周濟後期詞學以及譚獻的詞學便趨向明顯。不過，「常派」並非因此就告終止。到了晚清如莊棫、陳廷焯等人的詞學，反而呈現回歸張惠言的態勢。然而此時的「常派」已近尾聲。

雖然本文強調「流派」的「變遷」及其「終界」，不是依循普遍規律的產物，而與成員的主體有密切的關聯；但是對於它的判定，仍有研究者主觀建構參與其中。關於流派的内容是否朝對立面或是朝其他不同性質的方向轉變，必須參酌中國古代文學行為及其所因依之深層意識變遷的模式。蓋流派成員所以能自覺到和創始領袖的差異，乃是基於此一模式的參照而來。這裏要特別強調，成員雖然「參照」了此一模式，仍是出於「主觀自覺」地選擇；不是由特定變遷的模式去決定他的行為。否則，就無法解釋何以不同的成員會有不同的變遷方向。因此研究者在論述「流派」的變遷時，也必須掌握此一變遷的前提與模式。

反觀上述學者先生們，對於「常派」的研究，有時預設了「起源——拓展——光大」的模式，去對「常派」的發展進行分期。這類論述實接近「演化論」之社會變遷的觀點，而忽略了流派成員的主體，對於流派發展所具有的主導力。又將「文士總體生命」等同「流派成員」，未能清楚地區分「流派成員」只是「文士總體生命」中的一個面向，因此，籠統地將個別文士的總體文學成就皆視為「流派」的內容，如此一來，就無法合理地確斷不同流派之間的界限，同時也造成流派成員認定上的爭議。此外，或是缺乏「變遷終界」的觀念，或是缺乏變遷模式的參照，因此對於流派終止的判定，往往流於主觀的臆斷。這類論述，使得相關流派的研究成果，留下了無法對話的爭議。

(五)「實構性文學流派」的研究，乃是研究者通過中國古代文學流派相關文本的記載，經由「理解／詮釋」的過程所獲致的知識。此一知識不能僅憑研究者主觀臆想推斷而得，更須藉助切當的「方法」才能確保此一詮釋的「相對客觀有效性」。又個別「實構性文學流派」的研究，必須以具有相對普遍意義之「實構性文學流派的構成與變遷」此一理論知識為基礎。反過來，個別「實構性文學流派」的研究成果同時也印證了此一理論知識的有效性。

在上述「社會學」的視域下，本人對「常派」的研究提出如下的操作方法及步驟：首先建立「實構性文學流派構成與變遷理論」做為詮釋基模。其次，則參照此一理論基模，對「常派」此一個殊流派經驗進行演繹性的詮釋。最後，則本著上述詮釋的結果，導出「常派成員的界定判準」，以便判派之用。

四、總結與延伸研究

總結上述，本文已詳細展示如何取資「社會學」的觀點，重新界定「詞派」乃至於「文學流派」的意義；並且由此說明自身研究詞派以及其他文學流派的「方法論」。此一研究視域，雖然與前行偏取「文學」的視域去研究文學流派有別；但不是取代之。而是在肯定前行研究成果所作出的貢獻下，希望能對詞派或文學流派的研究，提出可能的新方向。

本文以為明清時期的詞派或其他文學流派，大多兼有文學性及社會性。從靜態的結構而言，其構成要素可包涵「系列性文學行為」、「深層意識與行為動機」、「常態性與特化性社會文化關係」。這數個要素之間具有相互依存的關係。從動態的發展而言，「流派」處於時時變遷的狀態。此一變遷的判斷，係以前述構成要素的內容為基準。至於變遷的方向不一，主要由流派成員的主觀意識所決定。當變遷的方向及其內容，已經超出流派所能容許的界限，就會出現「變遷終界」。

為了使上述本人所提出之「文學流派研究」的「方法論」更加完善而具有普及性。是故除了遍取清代「陽羨詞派」、「浙派」、「常派」三大詞派的文學經驗，進行研究以為印證，又已延伸選取明代格調詩派進行演繹性詮析。未來將持續就明清文學史上所提及的「實構性文學流派」逐一進行詮釋論證。此外，流派的「聚眾效力」是另一個值得關注的論題，在此一

論題下，涉及了領袖的「社會性格」、「社會地位」及其所處的「社會結構」，凡此皆是日後系列性專題研究的論題。 【責任編校：廖婉茹】

主要參考書目

專著

- 中華書局編輯部，《清史列傳》，台北：中華書局，1983
- 朱彝尊，《詞綜》，台北：世界書局，1971
- 朱彝尊，《曝書亭集》，台北：世界書局，1989
- 余英時，《中國知識階層史論》，台北：聯經出版社，1984
- 周濟，《宋四家詞選》，台北：廣文書局，1999
- 周濟著、譚獻評，《詞辨》，台北：廣文書局，1999
- 侯雅文，《中國文學流派學初論——以「常州詞派」為例》，台北：大安出版社，2009
- 派深思著、章英華譯，《社會的演化》，台北：遠流出版社，1991
- 紀登斯著，李康、李猛譯，王銘銘校，黃瑞祺審定，《社會的構成》，台北：左岸文化事業有限公司，2002
- 泰瑞·伊格頓著、林志忠譯，《文化的理念》，台北：巨流圖書公司，2002
- 張惠言，《茗柯文編》，台北：中華書局，1971
- 張惠言著、姜亮夫箋註，《詞選》，台北：廣文書局，1980
- 理查·詹金斯著，王志弘、許妍飛譯，《社會認同》，台北：巨流圖書有限公司，2006
- 陳廷焯著、屈興國校注，《白雨齋詞話足本校注》，濟南：齊魯書社，1983
- 陳維崧，《今詞苑》，清康熙十年南礪山房刻本
- 舒茲著、盧嵐蘭譯，《社會世界的現象學》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1991
- 舒茲著、盧嵐蘭譯，《舒茲論文集第一冊：社會現實的問題》，台北：桂冠圖書股份有限公司，1992
- 黃瑞琪，《批判社會學》，台北：三民書局，1996
- 黃瑞琪編著，《曼海姆》，台北：風雲論壇出版社，1990

譚 獻，《復堂詞話》，收錄於唐圭璋，《詞話叢編》，台北：新文豐出版公司，1988

譚 獻，《篋中詞》，清光緒八年安慶刊本，1882

期刊論文

侯雅文，〈從「社會學」的視域論清代詞派研究的新方向：以浙西詞派為例〉，《清代文學研究集刊》第2輯，2009年8月

顏崑陽著，〈論宋代「以詩為詞」現象及其在中國文學史論上的意義〉，《東華人文學報》第2期，2000年7月

顏崑陽、蔡英俊，〈中國古典文學研究的現代視域與方法——「百年論學」學術對談〉，《政大中文學報》第9期，2008年6月

審查意見摘要

第一位審查人：

本文欲從「社會學」的觀點，提出研究清代常州詞派的方法論；進而將此一方法論，普及為適用研究明清時期之詩、詞、文流派的方法，作者冀為研究文學流派建立一家之言的做為與企圖，值得肯定。此外，作者對既有之常州詞派研究文獻資料的掌握與分析，深入而適切；對社會學相關之理論的統整與應用，有一定之水平，故本文之論述，有其學術之價值。

第二位審查人：

本論文旨在提出研究清代詞派所設的「社會學」觀點，及其在此一觀點下所採取的論證方法、步驟，並舉「常州詞派」為例證。全文先歸納過去者詮釋「常州詞派」的觀點，認為彼等偏重「常州詞派」的「文學性」，而對其「社會性」則不見突顯。接著則提出自己的「社會學」觀點，並導出研究「常州詞派」的操作方法及步驟：首先建立「實構性文學流派構成與變遷理論」作為詮釋基礎，其次則對「常州詞派」進行演繹性的詮釋，最後根據詮釋結果導出「常州詞派成員的界定判準」，以便判派之用。作者嘗試建立新的觀點，提出自己與前人研究清代詞派不同的方法論，其用心值得肯定。建構方法論的過程也循序推演，有其邏輯性，論述堪稱嚴謹，寄望作者在實際研究詞派操作上亦能有突出的表現。

