佛光人文社會學報

佛光大學人文暨社會科學學院
The College of Humanities and Social sciences
at Fo Guang University

第九期
2026 年 9 月

佛光人文社會學報
Fo Guang Journal of Humanities and Social
第九期 2026 年 9 月
No.9 September 2026

目次

3	劉新元	念佛作為默觀實踐：傅朗克意義治療與淨土生死安頓的對話
37	李昭鴻	由〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉平議「女禍」的論述理據及文化意涵

佛光人文社會學報
Fo Guang Journal of Humanities and Social
第九期 2026 年 9 月
No.9 September 2026

Contents

3	Liu, Hsin-Yuan	Buddha-Recitation (Nianfo) as Contemplative Practice: A Dialogue between Viktor Frankl's Logotherapy and Pure Land Buddhist Approaches to Settling Life and Death
37	Lee Chao-Hung	A Critical Analysis of the Discourse and Cultural Implications of the "Female Calamity" Trope in "The Unofficial Biography of Zhao Feiyan" and "The Unofficial Biography of Yang Taizhen"

佛光人文社會學報 · 第九期
2026 年 9 月 3-36 頁
佛光大學人文暨社會科學學院

念佛作為默觀實踐：傅朗克意義治療與淨土生死安頓的對話

劉新元*

摘要

本文探討念佛如何在回應死亡焦慮的同時，連結生命承擔與不執取。研究採概念—詮釋進路，參照傅偉勳創造的詮釋學，依原典釐清概念並比較意義治療與淨土信願行的功能，以威爾伯「三眼知見」辨識不同知識主張的證據範圍。傅朗克以責任與自我超越說明人朝向世界、任務與他者的存在方向；佛教無我否定固定的實體我，仍保留世俗人格的選擇、行動與責任。本文藉《大乘起信論》一心二門各總攝一切法、彼此不相離的義理，將「意義承擔、願行安頓、無我觀照」整理為可在同一修持中交織運作的分析向度，無須排列為心理發展階段。據此，念佛被理解為以稱名攝心、以信願持守求生淨土的歸向，並以觀照辨識執取的默觀工夫，連向日常責任、他人關係與臨終準備。本文未進行臨床介入或效果評估，模型屬詮釋架構，其實踐效果與適用性仍待經驗研究檢視。

關鍵詞：念佛、默觀實踐、意義治療、三眼知見、一心二門

* 南華大學 生死學系博士候選人
E-mail：terryliu0131@gmail.com、10981002@nhu.edu.tw
(民國 115 年 6 月 29 日收件，民國 115 年 8 月 28 日修改，民國 115 年 9 月 10 日接受)

壹、前言

奧地利精神醫學家維克多・傅朗克（Viktor Frankl, 1905–1997）以「存在的空虛」（existential vacuum）描述缺乏生命意義、在傳統指引鬆動後無所適從的處境。[1] 本文以史蒂文森的兒童前世案例調查與魏斯的催眠回溯敘事為邊界案例，區分來生主張的證據與生死關懷的實踐需求，進而探問念佛如何承載生命意義與死亡關懷。

本文主張，漢傳佛教淨土念佛（Nianfo）可被理解為一種面對死亡的實存功夫；所謂「默觀實踐」，係指修行者以稱名念佛攝心，並在信、願、行的宗教脈絡中涵養面對生命與死亡的實踐取向。釋慧開以「生命的永續經營」說明念佛的內在鍛鍊與生死安頓意涵，並將「求往生」界定為生命永續的具體實踐。[2] 本文循此線索，探問念佛作為默觀實踐如何回應死亡焦慮與生死安頓問題。

為深化此一探問，本文引入兩條對話線索。其一，傅朗克的意義治療（Logotherapy）以意義追尋與對生命的責任性回應為核心；「態度價值」則指人在處境無法改變時，仍可選擇面對苦難與死亡的態度。[3] 此一觀點與淨土念佛的信、願、行可在苦難回應與生命實踐的功能層次展開對話。其二，本文採用肯恩・威爾伯（Ken Wilber）的「三眼知見」（the Eye of Flesh, the Eye of Mind, the Eye of Contemplation），作為辨識經驗、理性詮釋與默觀體證等知識主張及其效度範圍的閱讀工具，其功能在於防止「範疇謬誤」；本文不將三眼視為唯一的知識分類，也不據此證成任何宗教主張。[4]

---

[1] Viktor E. Frankl, *Man's Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*, 3rd ed. (New York: Touchstone, 1984), 111.

[2] 釋慧開，《生命的永續經營（上冊）》（新北：香海文化，2020），頁 338–342。本文在此以「生命的永續經營」指生命連續性的宗教視野下，透過日常修持與臨終準備回應生死問題的實踐取向；「求往生」則指依信願念佛、願生阿彌陀佛極樂淨土的宗教志向。

[3] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 104–5, 113–18.

[4] 肯恩・威爾伯（Ken Wilber）著，龔卓軍譯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》（臺北：張老師文化，2000），頁 41–43、54、80–81；肯恩・威爾伯，〈眼對眼：科學與超個人心理學〉，收入《超越自我之道：超個人心理學的大趨勢》，羅傑・渥許（Roger Walsh）、法蘭西絲・方恩（Frances Vaughan）編，易之新、胡因夢譯（臺北：心靈工坊文化，2003），頁 277–284。

本文為概念—詮釋型研究，材料功能如下：傅朗克處理苦難、意義、責任與自我超越；淨土經典與善導思想說明信、願、行與生死安頓；《大乘起信論》作為功能性主體與無我之間的義理橋梁；威爾伯界定知識邊界；史蒂文森與魏斯呈現來生研究的兩種邊界案例；勞里斯提供儀式意義的輔助詮釋，以及意識轉換狀態的有限現象學對照。選材依問題相關性、論證必要性與來源可追溯性；比較則檢視問題功能、概念結構、實踐目的、適用範圍及不可化約的差異。詮釋程序先依原典脈絡釐清各理論本義，再比較其功能異同，最後在保留差異的前提下提出整合性模型。[5] 本文的整合限於概念與功能層次；輪迴或來生的客觀存在不在論證範圍內，亦不主張各體系共享相同的歷史背景、宗教目的或本體論預設。

[5] 傅偉勳，〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990），頁 10–12、33–46。

貳、認識論框架：三眼知見與來生研究之侷限

一、威爾伯之三眼知見與範疇謬誤

當代對生死與來生現象的討論，常因採取不同知識標準而產生分歧。本文採用肯恩・威爾伯（Ken Wilber）的「三眼知見」（Three Eyes of Knowing）作為分析工具。肉身之眼（the Eye of Flesh）處理感官可觀察、可測量的物質現象；心智之眼（the Eye of Mind）藉概念、邏輯與詮釋處理語言和意義；默觀之眼（the Eye of Contemplation）則在威爾伯的界定中，指向超越感官與概念的靈性經驗。三者在其體系中呈現超越一包攝的層次關係，各有相應的知識對象與效度範圍；較高層次不能化約為較低層次，較低層次也不足以充分解釋較高層次。[6] 威爾伯進一步指出，各類有效知識的形成均包含「指示、領悟與共同檢證」三個部分：先依特定指示進行操作或訓練，繼而由相應的知見之眼獲得領悟，再與接受相應訓練者共同檢驗。此一程序使第一人稱經驗進入可共同討論與評判的知識脈絡，避免個人確信直接升格為知識主張。[7]

三眼各有其有效範疇，混淆範疇便會產生「範疇謬誤」（category error）。範疇謬誤是威爾伯認識論的核心批判概念，意指以某一知見之眼的標準，去評斷另一領域的知識。他指出，在試圖「論證」靈性存在時，這種層級混淆「特別具有毀滅性」。[8] 據此，本節運用三眼檢視各類來生主張所依據的材料、方法及其效度範圍。此一分類無法裁決輪迴、來生、淨土或念佛往生的客觀真實性；其分析作用限於判定不同主張可由何種證據獲得何種程度的支持。

二、來生研究之侷限：以史蒂文森與魏斯為例

在本文的三眼框架下，伊恩・史蒂文森（Ian Stevenson）的跨文化案例調查以肉身之眼為主；布萊恩・魏斯（Brian L. Weiss）的前世回溯則主要涉及

[6] 肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 41–43、54；肯恩・威爾伯，〈眼對眼：科學與超個人心理學〉，頁 277–279。

[7] 肯恩・威爾伯，〈眼對眼：科學與超個人心理學〉，頁 282–283。

[8] 肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 59；肯恩・威爾伯，〈眼對眼：科學與超個人心理學〉，頁 279、283。

心智之眼的臨床敘事與意義詮釋。兩者分別呈現來生論述在經驗資料與心理詮釋上的功能及界限。

史蒂文森以跨文化案例研究調查聲稱記得前世的兒童，先記錄其陳述，再與相關人物、事件及文件交叉比對。[9] 在胎記與先天缺陷研究中，他訪談第一手證人、查核死亡證明與驗屍報告，並評估正常資訊傳遞的可能性；49 個取得醫療文件的案例中，有 43 例（88%）符合其位置對應判準。[10]

史蒂文森以「提示輪迴可能性」（suggestive of reincarnation）而非「證明輪迴」界定其案例，並檢視偶然、正常資訊傳遞、心靈感應與母體印象等替代解釋。[11] 依三眼框架，兒童陳述、文件與生理對應屬肉身之眼可處理的資料；由此提出輪迴解釋，則進入心智之眼的推論層次。

魏斯的前世回溯主要涉及心智之眼的臨床敘事。他以催眠引導長期受焦慮與恐懼困擾的病患「凱瑟琳」進入前世式敘事；據魏斯記述，一次回溯結束後，她的呼吸恢復正常，表情與身體轉趨放鬆。[12] 此一記載屬作者對催眠後狀態變化的報告，尚不足以建立經獨立驗證的療效結論。魏斯又將凱瑟琳關於死亡後「中間狀態」的敘述，與既有死後研究及轉世觀念相互對照。[13] 本文據此指出，若由回溯敘事或所報告的症狀變化直接裁決輪迴的本體真實，便超出心智詮釋與臨床觀察所能支持的範圍；本文將此種證據層級的越界視為範疇謬誤。

由此可見，史蒂文森的經驗材料與魏斯的臨床敘事各有其認識論功能，皆不足以憑其自身證成輪迴或來生的客觀真實性。

三、從來生研究之侷限轉向默觀實踐

[9] Ian Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, 2nd ed. (Charlottesville: University Press of Virginia, 1974), 1–4.
[10] Ian Stevenson, "Birthmarks and Birth Defects Corresponding to Wounds on Deceased Persons," *Journal of Scientific Exploration* 7, no. 4 (1993): 403–405.
[11] Stevenson, *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation*, x; Stevenson, “Birthmarks and Birth Defects,” 412–415.
[12] 布萊恩・魏斯（Brian L. Weiss）著，譚智華譯，《前世今生：生命輪迴的前世療法》（臺北：張老師文化，2005），頁 13、57。
[13] 布萊恩・魏斯，《前世今生：生命輪迴的前世療法》，頁 29–30。

前述兩種進路的認識論定位與限制，整理如表 2.1。

表 2.1：兩種來生研究進路之認識論定位與限制

代表人物	方法與核心材料	主要對應之眼	認識論限制
史蒂文森	跨文化案例調查；比對兒童陳述、相關人物與事件、醫療文件，以及胎記與先天缺陷。	肉身之眼為主；由資料形成解釋時涉及心智之眼。	經驗對應可構成研究線索，不能自行證成輪迴的本體真實。
魏斯	催眠回溯與前世式敘事；記錄個案催眠後的狀態變化。	心智之眼為主；狀態變化的觀察涉及肉身之眼。	敘事的心理意義或所報告的狀態變化，不能直接證成輪迴的本體真實。

資料來源：筆者依前述文獻整理。

此處的關鍵，在於區分「來生主張如何被認識」與「死亡如何被實踐性回應」兩個不同問題。來生研究可提供經驗線索與詮釋材料，卻不能僅憑這些材料完成對死亡焦慮與生命意義的實踐性回應。下一節因而轉向淨土念佛，考察其在信、願、行的宗教脈絡中如何被理解為默觀實踐與生死安頓的進路。

參、念佛作為默觀實踐：義理基礎與生死安頓

本節探討漢傳佛教的淨土念佛法門，說明信願、稱名攝心與生死安頓之間的關聯。威爾伯以實踐指示、直接領悟與共同檢證說明有效知識的形成。[14] 本文據此辨識念佛的實踐要求與修持經驗，並將傳統見證作為理解宗教意義的文本材料，考察念佛如何被理解為默觀實踐。

本節分三個層次展開。其一、回溯念佛法門的義理與語義基礎，釐清它如何從聖道門的自力禪觀，轉向淨土門的他力信願，成為普攝群機的修持方法。其二、將念佛理解為整合身心的實踐結構，並分析念佛三昧此一定心狀態，如何在當代意識研究中找到有限的對照線索，而不化約為單純的心理效果。其三、將念佛與傅朗克的意義治療對話，探討淨土宗的信、願、行在面對苦難、死亡與生命尊嚴時所具有的實踐意涵。

一、念佛的義理演變與經典依據

欲理解念佛法門的現代意義，須先釐清其在佛教思想史中的演變。此一演變並非單純的儀式簡化，而是佛教「善巧方便」（*upāya*）的智慧，它將較專精的觀修工夫，轉化為更易為不同根機修持者攝受的法門。

「念佛」又名「佛隨念」，梵語「*buddhānusmṛti*」，其核心在於「念」（*smṛti*），意指憶念佛陀，是一種繫心思惟而生起的作意與觀照，就此而言，念佛本身即屬禪觀修行。[15] 此一修行原型可追溯至《阿含經》所載的「三隨念」（念佛、念法、念僧）或「六隨念」（三隨念再加念戒、念施、念天），其中念佛居首，是繫念佛陀十個名號（如來、應供、正遍知等）的禪觀修持。[16] 此階段念佛，旨在收攝散亂，由念得定，最終證得解脫，[17] 屬聖道門的自力修

[14] 肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 246–247。

[15] 釋慧開，〈【生死自在】「念佛」與「念佛法門」的現代理解與釋疑（二）〉，《人間福報》，檢索於 2021 年 9 月 26 日，https://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=645804。

[16] 釋慧開，〈【生死自在】「念佛」與「念佛法門」的現代理解與釋疑（二）〉。

[17] 參見《雜阿含經》：「聖弟子念如來事……如是念時，不起貪欲纏，不起瞋恚、愚癡心。其心正直……心定已，彼聖弟子於兇嶮眾生中，無諸罣礙；入法流水，乃至涅槃。」CBETA

持。

隨著大乘佛教彌陀淨土信仰的流傳，念佛法門的理論基礎與實踐向度發生了轉向。其依據為淨土三經：《無量壽經》、《觀無量壽經》與《佛說阿彌陀經》，將念佛的對象聚焦於阿彌陀佛及其西方極樂淨土。

《佛說阿彌陀經》以「執持名號」「一心不亂」說明修持要求。宋代天台宗學者釋智圓以「信力故執受在心，念力故任持不忘」闡釋「執持」，[18] 呈現信心與心念相續的關聯。

《觀無量壽經》下品下生的敘述，包含造作五逆十惡者臨終遇善知識、至心稱名而得往生的情況。[19] 《無量壽經》第十八願則提出「至心信樂，欲生我國，乃至十念」，並列有「唯除五逆、誹謗正法」的限定。[20] 兩經對重罪者的表述須依各自脈絡辨析。善導將「十念」詮釋為「十聲」稱名，凸顯稱名在其淨土思想中的地位，[21] 並以「莫不皆乘阿彌陀佛大願業力為增上緣也」說明彌陀願力的作用。[22] 本節據此著重稱名工夫與信受彌陀願力的關聯。

念佛法門的實踐指令可總結為：以深切的信與願為基礎，持續稱念阿彌陀佛名號，作為一種將心念導向阿彌陀佛本願與淨土願景的修持方法。

二、稱名念佛的實踐結構：儀式、專注與安頓

2023.Q1, T02, no. 99, p. 237c29–238a4，檢索於 2026 年 5 月 25 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T02n0099_p0237c29。

[18] 《佛說阿彌陀經》卷 1，CBETA, T12, no. 366, p. 347b10–15，檢索於 2026 年 9 月 7 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T12n0366_p0347b10；釋智圓語轉引自陳劍鍠，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，《屏東教育大學學報—人文社會類》33（2009）：頁 119。

[19] 《佛說觀無量壽佛經》卷 1，CBETA, T12, no. 365, p. 346a12–22，檢索於 2026 年 9 月 7 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T12n0365_p0346a12；朱湘鈺，〈「十念往生」的意義與相關討論—以《大正藏》淨土三經及其注疏為例〉，《師大學報：人文與社會科學類》51（1, 2）（2006）：43。

[20] 《佛說無量壽經》卷上，CBETA, T12, no. 360, p. 268a26–28，檢索於 2026 年 9 月 6 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T12n0360_p0268a26。

[21] 陳劍鍠，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，頁 119。

[22] 《觀無量壽佛經疏》卷 1，CBETA 2023.Q1, T37, no. 1753, p. 249a27–28，檢索於 2025 年 9 月 24 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1753_p0249a27。

本小節在淨土信願往生的宗教脈絡中，借助超個人心理學的儀式觀點，分析稱名、專注與生命歸向的關聯。以下先交代勞里斯對意義失落與儀式的理解，再將這項參照帶回念佛的修持脈絡。

美國心理學家勞里斯（G. Frank Lawlis）指出，現代社會的存在空虛本質上是一種靈性疾病，其根源在於個人與宇宙、社群之聯繫的斷裂，失去與他人的連結，失去與更大精神存在的連結，或失去喜悅、熱情與希望。[23] 他所倡導的超個人醫學即回應此一困境而起，[24] 也為理解念佛的現代功能提供了一個參照視角。勞里斯認為，儀式之所以具有力量，在於它能開啟心靈，使一個超越性的、更整全的自我得以顯現。[25]

就此而言，本文將念佛理解為以稱名回應心念散亂、以信願持守生死歸向的宗教工夫。修持者反覆稱念阿彌陀佛名號，將對生命有限與死亡的關切，落實於可持續踐行的修持。稱名的專注要求與信願的宗教意義，共同構成本文所說的默觀實踐。

三、念佛三昧與意識轉換狀態：有限現象學對照

依本文所採威爾伯知識程序，稱名念佛可在形式上描述為實踐指令；念佛三昧須由淨土教義與實踐目的界定。善導以「一心專念彌陀名號，行住坐臥，不問時節久近，念念不捨者」界定順佛本願的「正定之業」，使稱名專念、信願與往生淨土構成宗教實踐。[26] 意識轉換狀態（altered states of consciousness, ASC）在本文僅用以描述與分類經驗及心理功能相對日常清醒基準的變化，涵蓋自發、心理或生理誘發及疾病相關等異質狀態。[27] 此一分類不推定宗教證悟、靈性成熟或解脫價值。念佛中的注意集中與心念收攝，可在現象描述層次與 ASC 對照；此種相似性不足以判定兩者在概念、目的與認識論

[23] G. Frank Lawlis, *Transpersonal Medicine: The New Approach to Healing Body-Mind-Spirit* (Boston: Shambhala, 1996), 8–10.
[24] Lawlis, *Transpersonal Medicine*, 7.
[25] Lawlis, *Transpersonal Medicine*, 142.
[26] 《觀無量壽佛經疏》卷 1、卷 4，CBETA, T37, no. 1753，p. 247a16–22、p. 272b6–8，檢索於 2026 年 9 月 2 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1753_p0247a16；https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T37n1753_p0272b06。
[27] Dieter Vaitl et al., "Psychobiology of Altered States of Consciousness," Psychological Bulletin 131, no. 1 (2005): 98–99, 118, doi:10.1037/0033-2909.131.1.98.

效度上等同。

為進一步呈現上述有限對照，表 3.1 選取勞里斯所列的思維改變、統一感與不可言喻感三項 ASC 特徵，依所引淨土文獻逐項檢視對照依據、差異與限度。[28]

表 3.1：念佛三昧與意識轉換狀態（ASC）之有限現象學對照

ASC 描述特徵	念佛實踐中可資對照的描述	差異與限度
思維改變（Alterations in thinking）	稱名、專念與「念念不捨」，呈現心念持續繫於阿彌陀佛名號的修持結構。	ASC 描述相對日常基準的思維變化；念佛另有明確所緣、信願與往生目的，不能由注意或思維狀態本身充分說明。
統一感（Unity）	善導原典呈現以阿彌陀佛名號為所緣、順佛本願並願生淨土的宗教歸向。	ASC 中的 unity 屬主觀經驗描述；現有善導原典未將其界定為主客消融，亦不足以推出「心、佛、眾生」三無差別等非二元命題。
不可言喻感（Sense of the ineffable）	現有善導原典未將「不可言喻」列為念佛三昧的界定特徵。	不可言喻感亦可見於不同 ASC 經驗，不能據此作為念佛三昧與 ASC 同一的判準。

資料來源：筆者依前述文獻整理。

表 3.1 的比較僅具現象學參照功能，不能由此推論念佛三昧具有特定心理療效。就本文所採三眼框架而言，念佛三昧的宗教意義仍須置於淨土修持脈絡

[28] Lawlis, *Transpersonal Medicine*, 88–89.

理解；威爾伯所稱「默觀之眼」，指向超越感官與概念推演的靈性知見，而非 ASC 分類本身。[29]

威爾伯所稱「共同檢證」，是指實踐者依特定指示取得相應知見後，再由接受相應訓練者共同檢驗，屬於知識主張的效度程序。[30] 若借此程序作為本文的閱讀框架，稱名可視為實踐指令，念佛三昧則是淨土傳統內的修持經驗。至於蔡金源所整理《現代往生錄》中預知時至、安詳捨報等記載，本文將其視為宗教傳統中的見證文本。[31] 此類見證可呈現修持者如何理解臨終經驗與生死安頓，其證據功能不同於威爾伯所說的共同檢證，故不作為念佛往生客觀效力的驗證。據此，本文將念佛理解為具有實踐、修持經驗與傳統見證的默觀進路，並區分三者各自的證據地位。

四、念佛往生的意義實踐：苦難、死亡與態度價值

淨土念佛與傅朗克意義治療皆關切人如何面對苦難與死亡，本節據此展開功能性對話。傅偉勳指出，「生活品質」必須包含「死亡（的尊嚴）品質」，二者共構完整的「生命品質」；[32] 他並指出，死亡恐懼常伴隨「對於喪失生命意義或價值的內心恐慌」，並以「不安」說明這類經驗。[33] 覃宇討論存在主義如何由有限性引發死亡思索。[34] 本文將這項問題帶入淨土信願行的脈絡，考察生死關懷如何落實於稱名修持。

傅朗克指出，現代社會普遍瀰漫一種「存在的空虛」，而「追求意義的意志」是人最根本的驅動力；人可透過三種途徑發現意義：創造價值、經驗價值與態度價值。[35] 勞里斯從身心關聯的角度，將失去對未來的希望與熱情視為健

[29] 肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 81。
[30] 肯恩・威爾伯，〈眼對眼：科學與超個人心理學〉，頁 282–283。
[31] 蔡金源，《「一心不亂」與「念佛往生」的捨報義諦：以《印光大師全集》、《道證法師文集》為主要線索》（中國文化大學哲學系博士論文，2016 年），頁 9–14。
[32] 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》（臺北：正中書局，1993），頁 9。
[33] 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，頁 221。
[34] 覃宇，《存在主義的生死觀研究》（中國文化大學哲學系博士論文，2013 年），PDF 頁 270–278。
[35] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 105–6, 111, 115–16.

康受損的徵兆之一。[36] 以下以傅朗克的態度價值為參照，探討淨土信願與稱名如何回應苦難與死亡。

（一）「信」與「願」：宗教歸向與態度回應

傅朗克以對所愛者與未竟工作的責任，說明人在困厄中仍能辨識值得回應的生命任務。[37] 對不可避免的苦難，他進一步肯定人可藉所採取的態度實現意義。[38] 由此觀之，淨土信願與態度價值的對話，聚焦於人如何回應生命的有限性。修持者信受彌陀本願、發願求生淨土，讓死亡的理解連向宗教歸向，並將此一信願落實於稱名。本文以態度價值分析這種回應的存在意義，淨土往生仍保有自身的宗教目的。

（二）「行」：稱名攝心與信願持守

念佛的「行」即持續稱念佛號。在淨土修持中，「一心不亂」「正念分明」指向心念不散與持續繫念；[39]《俱舍論》以「念謂於緣明記不忘」說明念的基本功能。[40] 從「念」的明記不忘功能出發，本文將反覆稱名理解為持守信願的默觀工夫：修持者在佛號的相續中，練習將馳散的心念帶回所念的佛與所發的願。

傅朗克指出，生命意義須回到具體處境中的獨特任務與責任。[41] 承接前述淨土經典與善導思想，往生淨土的信願為臨終病苦提供宗教上的生命歸向，稱名則使此一歸向落實為可重複實踐的工夫。本文據此將念佛理解為生死意義的宗教詮釋與實踐架構。

蔡金源所整理的印光、道證等捨報敘事，可視為淨土傳統如何以正念、信

---

[36] Lawlis, *Transpersonal Medicine*, 9.
[37] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 88.
[38] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 116–18.
[39] 蔡金源，《「一心不亂」與「念佛往生」的捨報義諦：以《印光大師全集》、《道證法師文集》為主要線索》，頁 42。
[40] 《阿毘達磨俱舍論》卷 4，CBETA, T29, no. 1558, p. 19a6–7，檢索於 2025 年 12 月 25 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T29n1558_p0019a06。
[41] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–15.

願與稱名理解臨終的見證材料。[42] 本文關切這些敘事如何呈現修持者對病苦、死亡與生命意義的理解，藉此說明念佛從日常攝心延伸至臨終準備的宗教意涵。

五、從稱名實踐到生死安頓

綜合前述，淨土念佛具有以信願、稱名與往生為核心的宗教目的與實踐結構；ASC 僅能就注意集中、心念收攝等經驗特徵提供有限的現象學參照，不能取代念佛三昧在淨土教義中的宗教定位。念佛作為默觀實踐的意義，仍須回到信願行與生死安頓的脈絡理解。下一節將轉入傅朗克意義治療與佛教無我之間的對話，進一步辨析責任主體、責任、自我超越與無我的概念關係。

[42] 蔡金源，《「一心不亂」與「念佛往生」的捨報義諦：以《印光大師全集》、《道證法師文集》為主要線索》，摘要頁。

肆、意義治療與佛教無我詮釋：苦難、責任與會通

一、對話場域：心智之眼下的概念辨析與理論分工

本節的對話主要位於威爾伯所稱「心智之眼」的概念—詮釋層次，以理性、邏輯與詮釋辨析傅朗克對自由、責任、意義與自我超越的理解，以及佛教對苦、我執與解脫的義理。威爾伯指出，此一領域具有高度對話性；[43] 本文據此將其作為兩套傳統進行概念辨析的場域。此一比較限於功能與概念層次，不據此將兩者的知識來源、實踐目的或本體論前提視為相同。

傅朗克的意義治療形成於精神醫學與存在分析的脈絡，其理論關切並不限於症狀處理。傅朗克將人理解為在具體處境中接受生命提問、並以自身生命作答的責任主體；在其意義治療中，責任性構成人類存在的重要核心。生命的意義須在世界中被發現，而非由封閉的心理系統任意建構；人的存在總是指向自身之外的意義、任務或他者，此即傅朗克所稱的「自我超越」（self-transcendence）。[44]

相較之下，佛教部分的詮釋須區分教義理解與修持體認。對苦、我執與解脫的論述，可在概念—詮釋層次加以說明；其宗教旨趣則與實際修持及生死解脫相連。釋慧開的相關論述亦將佛教生死理解置於實踐與解脫的脈絡中。[45] 本文借用「心智之眼／默觀之眼」僅作上述知識功能的分析性區分，不將佛教整體歸入某一知識層次，也不把佛教解脫等同於威爾伯的「默觀之眼」。

二、苦難詮釋：從態度價值到苦諦觀照

傅朗克與佛教皆正視苦難，但兩者的問題設定與實踐目的不同：傅朗克關注人在具體處境中如何以責任與態度回應不可避免的受苦；佛教則將苦置於四聖諦、我執與解脫道的脈絡中理解。以下先釐清傅朗克的精神向度、責任與自我超越，再進入佛教對苦與無我的辨析。

---

[43] 肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 80。

[44] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–15.

[45] 釋慧開，《生命是一種連續函數》（新北：香海文化，2015），頁 258–260。

（一）傅朗克：精神向度、責任與自我超越

傅朗克並不將人的意義追尋化約為心理衝突。其所稱的 noölogical dimension，本文譯作「精神向度」，指涉人的特有人性向度，並非一般心理功能的另一名稱；意義治療因此不只處理驅力、心理衝突或適應問題，也關注人所要實現的意義與「追求意義的意志」。[46] 在此向度中，人被理解為能回應具體處境的責任主體。生命並不存在一個脫離情境的抽象意義，每一時刻皆向人提出獨特的任務；人只能以自身生命作答，因此傅朗克將「責任性」視為人類存在的核心。[47]

此一責任結構並不以封閉的自我完成為終點。傅朗克明言，生命真正的意義須在世界中，而非在封閉的心理系統內被發現；人的存在總是指向自身之外的意義、待完成的任務或待相遇的他者，他將此一人性特徵稱為「自我超越」（self-transcendence）。自我實現（self-actualization）因此不是可直接追求的目標，只可能作為自我超越的伴隨結果而出現。[48] 此處的「自我超越」描述的是傅朗克人學中人朝向世界、意義與他者的存在方向，本文不據此將其等同佛教的「無我」（anātman）。

本節以與苦難直接相關的態度價值，展開與佛教苦諦的對話。當處境確實無法改變時，人仍可藉由其面對不可避免苦難的態度實現意義。這並不表示苦難本身具有價值；傅朗克明確限定，若苦難可以避免，合宜的回應是消除其心理、生物或政治原因，只有無法避免的受苦才構成態度價值的場域。[49]

（二）佛教：世俗人格、實體我與我執的辨析

佛教對苦的分析以四聖諦為基本脈絡。《中阿含經》列舉生老病死等苦相。[50] 從苦諦轉入無我時，須先釐清其否定對象。Finnigan 指出，多數歷史佛

---

[46] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 106, 108–9.
[47] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–14.
[48] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 115–16.
[49] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 116–18.
[50] 關於「八苦」的詳細定義，參見《中阿含經》卷 7〈分別聖諦經〉，CBETA 2023.Q1, T01, no. 26, p. 468a04–06，檢索於 2026 年 6 月 25 日，https://cbetaonline.dila.edu.tw/zh/T01n0026_p0468a04。

教思想家並不將無我理解為「無人存在」；在一種重要詮釋中，被否定的是恆常、不變、跨時間持續的 ātman，而人的存在則可分析為因果相續的身心要素，典型以五蘊（色、受、想、行、識）說明，而無須另設一個統一其上的恆常實體。[51]

本文因此以「世俗人格」作為分析性工作術語，指在因緣與五蘊相續中仍能感受、認知、形成意向、選擇、行動並承擔後果的人格層次。Finnigan 亦指出，佛教可在世俗約定層次談論自我、他者、行動者及其行為；業的分析以意向（cetanā）及身、語、意行為為核心。本文據此理解，無我並不等於人格功能消失，也不取消行動與道德責任。[52]

本文進一步區分「實體我」與「我執」：前者是被設想為恆常、獨立、自性成立或作為身心背後固定主體的我；後者是把依緣而起、持續變動的身心經驗執取為固定的「我」或「我所」。實體我是被實體化的對象，我執則是對它的認知與情感執取。佛教無我所鬆動的是此種實體化與執取，而非消除世俗人格。據此，傅朗克與佛教的差異宜理解為責任主體的情境回應與對我執的反思；二者分屬不同的問題設定與實踐目的，無須排列為「心理加固／存在解構」的高低次第。

三、責任視域：情境回應與因果相續

傅朗克與佛教都保留行動與責任的實踐意義，但兩者建立責任的理據不同。傅朗克著重生命在每一具體處境中向人提出的獨特任務；人須以自身生命作答，並對世界、任務與他者作出回應。因此，其責任觀宜理解為情境性的存在回應，而非以封閉的自我建構作為責任基礎。[53]

佛教無我亦不取消責任。Finnigan 指出，業的運作與意向（cetanā）、決定及身、語、意行為相關；在世俗約定層次，仍可談論行動者及其行為。更重要的是，前後身心要素之間的因果連結，使責任不必依賴一個跨時間不變的實

[51] Bronwyn Finnigan, “Karma, Moral Responsibility, and Buddhist Ethics,” in *The Oxford Handbook of Moral Psychology*, ed. Manuel Vargas and John M. Doris (Oxford: Oxford University Press, 2022), 9–11, https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198871712.013.4.
[52] Finnigan, “Karma, Moral Responsibility, and Buddhist Ethics,” 11–12.
[53] Frankl, *Man’s Search for Meaning*, 113–15.

體我。她所引《彌蘭王問經》的芒果譬喻即說明：後來者之所以須為先前行為負責，關鍵在因果相續，而非兩個時點存在同一個恆常的主體。[54]

兩者的責任觀可在對具體行動及其後果作出回應的層次形成對話，但其哲學理據仍須區分：傅朗克由存在處境、意義與自我超越說明責任；佛教則可由無我、意向（cetanā）與緣起的因果相續說明道德承擔。因果相續在此回答的是責任如何在沒有恆常實體我的條件下跨時成立，並不直接判定某一具體苦難究由何種前業所致。當代比較研究亦將此種責任理解為在因緣條件中形成的動態、關係性與情境性責任。Finnigan 進一步指出，佛教承認業因之外的其他因果形式，並未以業力解釋所有生命事件；就瑜伽行派而言，阿賴耶識—種子說則提供業力潛勢如何延續並於適當條件下現行的一種歷史性解釋。此一模型具有特定學派脈絡，無須作為所有佛教責任論的共同前提。據此，本文對疾病、災難或受害經驗保留多重因緣的解釋空間，不由既成苦難反推特定前業，也不因此排除業果與阿賴耶識在相應佛教理論中的解釋功能。[55]

四、概念護欄：自我功能、前／超謬誤與無我

威爾伯的意識光譜在本文僅作概念定位，不作跨傳統的發展階序。其早期〈Psychologia Perennis〉約略將意義治療（logotherapy）列入「存在層次治療」（Existential-level therapies），與存在心理學、人本心理學等並列，主要關注完整身心有機體、存在危機及其潛能；但他同時指出，將任何治療學派配置於單一層級都只是「rough approximation」，因光譜各層彼此漸變，且治療取向可能跨層工作。[56] 因此，此一分類只能說明威爾伯對意義治療部分功能的早期定位，不能據此將傅朗克固定為某一意識層級，更不能推出其與佛教解脫之間的高低次序。

前／超謬誤則提供另一項辨識護欄：尚未分化、退行或病理性的自我瓦解，與超越慣常自我界線的超個人經驗，不能因表面上皆呈現「非通常自我」

[54] Finnigan, “Karma, Moral Responsibility, and Buddhist Ethics,” 11–12.
[55] Namita Pawegam, “Freedom and Responsibility in Buddhism and Sartre’s Existentialism: An Ethical Inquiry,” *Drstibhangi: The Perspective* 14 (January 2026): 150–51; Finnigan, “Karma, Moral Responsibility, and Buddhist Ethics,” 8, 13.
[56] Ken Wilber, “Psychologia Perennis: The Spectrum of Consciousness,” *Journal of Transpersonal Psychology* 7, no. 2 (1975): 116–17, 125.

特徵而混同。威爾伯在早期意識光譜論述中亦指出，一般心理層次的治療可能有助於後續較深層的探索，但並非進入超個人層次的強制前提。[57] 因而，前／超謬誤所支持的是辨識原則，而非普遍發展律；它不能證明所有人都必須先完成某一特定心理階段，才可接觸佛教無我修行。[58]

威爾伯後期進一步區分意識的「狀態」（states）與「結構」（structures）。前者指可直接進入第一人稱覺知的經驗樣態，Waking Up 主要涉及此一向度；後者則是長期組織經驗、形成觀點並詮釋世界的模式，Growing Up 主要涉及此一發展向度。當意識狀態在完整修持歷程中依序展開時，可稱為「狀態階段」（state-stages）；結構則通常以「結構階段」（structure-stages）呈現其發展歷程。Wilber 指出，Growing Up 與 Waking Up 雖彼此作用，仍具有相對獨立性：Waking Up 經驗可以出現在不同的 Growing Up 結構階段，而該經驗其後如何被理解與詮釋，又會受到既有結構的形塑。[59] 本文僅以此作為概念護欄，用以區分心理—倫理結構的發展與默觀／靈性經驗；本文不將傅朗克等同 Growing Up，不將佛教等同 Waking Up，也不將佛教無我還原為威爾伯所界定的任何 state、state-stage 或 structure-stage。

據此，本文的整合重點在於：世俗與倫理層次中，現實判斷、選擇、行動與責任等自我功能，以及傅朗克精神向度中的責任主體，可以與佛教對實體我與我執的否定並存。佛教無我所否定的是被實體化、固定化的我，並未取消功能性與倫理性的責任主體。二者因此宜在概念與功能層次展開對話，不排列成「先建構自我、再消滅自我」的單一路徑。為呈現兩者可對話之處及不可等同的概念界線，茲依人的定位、意義與超越、苦難、責任及終極目的整理如表 4.1。

[57] Wilber, “Psychologia Perennis,” 128.
[58] 肯恩・威爾伯（Ken Wilber），〈前個人／超個人的謬誤〉，收入羅傑・渥許（Roger Walsh）與法蘭西絲・方恩（Frances Vaughan）編，《超越自我之道：超個人心理學的大趨勢》，易之新、胡因夢譯（臺北：心靈工坊文化，2003），頁 199–201。
[59] Ken Wilber, *Finding Radical Wholeness: The Integral Path to Unity, Growth, and Delight* (Boulder, CO: Shambhala Publications, 2024), 60–65, 82–92.

表 4.1：意義承擔與無我觀照：傅朗克意義治療與佛教自我觀的概念辨析

比較向度	傅朗克意義治療	佛教無我觀	可對話處與不可等同處
人的定位	精神向度中的責任主體，能對具體處境選擇態度、回應生命提問，並朝向世界、任務與他者。	因緣與五蘊相續中的世俗人格，仍具有感受、認知、意向、選擇、行動與承擔後果的功能；無須另立恆常實體我。	兩者皆保留實踐性的行動與責任；傅朗克的責任主體不等同佛教所否定的實體我，佛教無我亦不取消人格功能。
意義與超越	生命意義在世界、任務與他者的關係中被發現；自我超越指人朝向自身之外的意義與他者。	藉對緣起與我執的觀照，鬆動對固定「我／我所」的執取，指向解脫。	兩者皆可鬆動封閉的自我中心；Frankl 的 self-transcendence 不等同 anātman，兩者的實踐目的與本體論前提亦不同。
苦難	當苦難確實無法避免時，仍可藉所採取的態度實現意義；可避免的苦難則應處理其成因。	以苦諦辨識苦及其成因，並由修道指向苦的止息與解脫。	兩者皆要求對苦難作實踐回應；態度價值不能取代苦諦，苦諦亦不能化約為心理上的意義重構。
責任	對每一獨特生命處境、任務及他者作出具體回應；責任性構成人類存在的重要核心。	在無恆常實體我的前提下，仍可依意向、行動及前後身心要素的因果相續承擔道德後果。	兩者皆反對以虛無或消極宿命逃避責任；Frankl 以存在處境與意義說明責任，佛教則以意向、緣起與因果相續說明其成立。

比較向度	傅朗克意義治療	佛教無我觀	可對話處與不可等同處
終極目的	發現並實現具體生命意義；自我實現僅是自我超越可能伴隨的結果。	鬆動我執與對實體我的執取，依佛教修道脈絡指向解脫。	二者可在意義承擔、責任與去中心化上對話，但不排列為低階／高階，也不宣稱共享相同的終極目的或本體論。

資料來源：筆者依前述文獻整理。

伍、整合性念佛實踐模型：從意義承擔到生死安頓

本節旨在將前述對來生認知、意義治療與念佛法門的分析，整合為一個詮釋性的「整合性念佛實踐模型」。

本節先回扣傅朗克意義治療在責任、意義與自我超越上的功能，再說明念佛的信、願、行如何形成以意義為中心的默觀結構；至於佛教如何在保留世俗人格、自我功能與責任的同時鬆動對實體我與我執的執取，則構成後續《大乘起信論》「一心二門」所要處理的哲學問題。本文的整合仍限於概念與功能層次，不預設心理發展必然通向佛教解脫的單一路徑。

一、模型前提：自我功能與默觀實踐的概念邊界

承接第肆節，本文以「前／超謬誤」辨識自我瓦解與超個人經驗。[60] 無我觀照的討論須兼顧現實判斷、選擇、行動與責任等自我功能。

心理困擾與宗教修行因此須作功能上的區分。寇特萊特以「靈性逃避」描述藉靈性觀念迴避尚未處理的心理創傷與存在議題；[61] 威爾伯亦指出，在某些治療情境中，自我價值與心理整合仍是需要處理的問題。[62] 這些提醒說明心理困擾應以相應方法處理，但不能據此推出佛教無我必須等待某一固定心理階段完成後方能進入。

在此脈絡下，意義治療對本模型的功能，在於協助個體於具體處境中辨識可回應的意義與責任，並使生命朝向世界、任務與他者開展。就生死安頓而言，與本節最直接相關的是人在不可避免的苦難與死亡面前仍能選擇其承擔方式；此一責任取向構成與念佛信願行展開功能對話的一項心理—存在向度。[63]

二、實踐內涵：信願行作為意義中心的默觀結構

---

[60] 肯恩・威爾伯，〈前個人／超個人的謬誤〉，頁 196–203。

[61] 布蘭特・寇特萊特（Brant Cortright）著，易之新譯，《超個人心理治療：心理治療與靈性轉化的整合》（臺北：心靈工坊，2005），頁 268–269。

[62] 肯恩・威爾伯，〈前個人／超個人的謬誤〉，頁 203。

[63] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–18.

意義治療與念佛在本模型中承擔不同功能：前者說明人在具體生命處境中如何回應意義與責任，後者則透過信、願、行提供宗教實踐中的終極方向與稱名方法。本文據前述經典與研究，將信、願、行理解為一種以意義為中心的默觀結構：信與願確立求生淨土的宗教方向，行則以持續稱名使此一方向落實為修持。[64] 兩者的連結屬於功能性對話，不構成由心理階段必然進入宗教解脫的發展次第。

此一默觀結構亦可與第肆節所述傅朗克的「態度價值」相互參照。傅朗克指出，人在面對無法改變的命運時，仍能透過所選擇的態度實現意義。[65] 念佛的信與願則為面對死亡提供面向阿彌陀佛本願與淨土的宗教歸向；兩者可在「人如何回應不可改變的處境」這一實踐問題上形成對話。

據此，可將「信、願、行」三資糧理解為意義中心默觀的三個環節：

1．**信**：信受阿彌陀佛本願。[66]

2．**願**：發願求生淨土，確立生死安頓的宗教方向。

3．**行**：依此信願持續稱念阿彌陀佛名號，使信願落實為具體修持。[67]

第參節已指出，稱名攝心須在信願往生與生死安頓的宗教脈絡中理解。傅偉勳以「終極承諾」強調，宗教理想須落實於修行工夫，構成對根本價值與目標的生命承擔；威爾伯則指出，默觀知見須經實際操練而取得，並接受相應的共同檢證。[68] 據此，本文所說的「念佛作為默觀實踐」，是修行者以信願為方向、以稱名攝心為工夫，將生死關懷落實於持續修持的進路。這一理解既回應意義治療對生命承擔的重視，也保留淨土往生的宗教旨趣。至於承擔生命的世俗人格如何與無我觀照相容，下一小節將藉《大乘起信論》「一心二門」進一

---

[64] 《佛說無量壽經》卷上，CBETA, T12, no. 360, p. 268a26–28；陳劍鍠，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，頁 119。

[65] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 86.

[66] 《佛說無量壽經》卷上，CBETA, T12, no. 360, p. 268a26–28。

[67] 陳劍鍠，〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉，頁 119。

[68] 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990），頁 195、207–208；肯恩・威爾伯，《靈性復興：科學與宗教的整合道路》，頁 246–247、260–261。

步探討。

三、哲學橋梁：一心二門、不二義理與念佛實踐

承接前述世俗人格與無我的辨析，本小節進一步考察生命承擔與不執取如何相容。《大乘起信論》以「眾生心」顯示大乘法義，並於「顯示正義」中提出心真如門與心生滅門，明言二門「皆各總攝一切法」，其所以能各自總攝，在於「二門不相離」。[69] 本文不將心生滅門與心真如門理解為先後相續的心理發展階段，而將其視為同一心之兩種義理觀察向度。

就論典本身而言，真如門由離言說、離名字、離心緣等面向說明諸法平等；生滅門則以不生不滅與生滅和合、非一非異為起點，繼續展開覺與不覺、本覺與始覺等論述。[70] 這表示生滅門本身已包含覺悟與修行的義理，不宜被簡化為尚待超越的心理層級；同樣地，真如門也不宜直接等同某一心理狀態或特定靈性經驗。

由此，二門不宜被切分為心理與靈性各自專屬的區域。二門既各總攝一切法，同一生命經驗可以從因緣生滅、覺與不覺等關係加以理解，也可以從真如所揭示的離言說、離名字與離心緣義加以觀照。此處的非階段化，係指心生滅門與心真如門本身不構成兩個前後相續的心理發展階段，並不否定《起信論》另有覺悟與修行層次的論述。傅朗克關於人在具體處境中回應意義與責任的觀點，可於後文作為本文的功能性對位，但不作為界定二門本義的依據。[71]

《大乘起信論》在「對治邪執」中將邪執與我見相連，並區分人我見與法我見。傅偉勳在其不二詮釋中進一步指出，「不二」並非平板的「同一」或「統一」；一心正因原本不二，才開顯為心真如門與心生滅門。至其創造的詮釋學「當謂」層次，傅偉勳又主張，真如、一心與心體等語不宜重新被執為獨

[69] Aśvaghoṣa, *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*, ed. and trans. John Jorgensen, Dan Lusthaus, John Makeham, and Mark Strange, Oxford Chinese Thought (New York: Oxford University Press, 2019), 66–68.
[70] Aśvaghoṣa, *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*, 69–74.
[71] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–18.

立實體。[72] 此處須區分論述層次：前者屬《起信論》的原典義理，後者則是傅偉勳的創造性詮釋。本文循此非實體化的閱讀方向，將無我觀照理解為對人與法之實體化執取的鬆動，而非取消世俗人格的選擇、行動與責任。

《大乘起信論》在生滅門「本覺隨染」的「智淨相」中，以海水因風起浪闡明染相與覺性的關係：風止而動相息，水的濕性不壞；無明滅而相續心相止，智性亦不壞。論中又由無明說明分別、相續、執取與業繫苦的展開，揭示苦惱得以延續的心識條件。[73] 據此，本文從無常與執取的關係理解死亡焦慮。恐懼的感受與念頭隨境生滅，對身心恆常與生命可控的要求，卻可能使人不斷預想失去、抗拒變化，令苦惱反覆相續。風浪譬喻因而同時呈現受苦的條件與修持的可能：心雖隨境擾動，仍可經由修持顯發覺性。放下執著，指向看清這些反應如何生起、如何被延續，並鬆動把當下恐懼認作固定之我、把生命安穩寄託於處境永不改變的要求。

此一理解須落實於持續工夫。《起信論》要求觀察有為法無常與心行念念生滅，心若馳散即攝住正念，並以止觀俱行，使諸法性不可得的觀照與因緣業報的承擔相互支持。對初學而心生怯弱者，論末提出專念阿彌陀佛、迴向願生極樂世界與觀佛真如法身，作為攝護信心、持續修行的方便。[74] 結合第參節善導稱名攝心的論述，本文據此將念佛理解為有宗教歸向的默觀工夫：稱名使散亂的心有所繫，信願使面對死亡者有所歸向，觀照則使人辨識恐懼與我執的相續，而練習不隨之流轉。反覆稱念承載著對彌陀本願的信受與求生淨土的願向，使生死關懷落實於當下可行的修持。念佛所提供的安頓方向，在於透過攝心、持願與不執取的相互支持，培養面對苦難與死亡的安定與信心，並保留對

[72] Aśvaghoṣa, *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*, 109–13；傅偉勳，〈《大乘起信論》義理新探〉，收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》（臺北：東大圖書公司，1990），頁 279–280、298–300。

[73] Aśvaghoṣa, *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*, 75–77, 80–81.

[74] Aśvaghoṣa, *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*, 128, 132–36。關於念佛與情緒調節的實驗參照，參見 Junling Gao et al., “Repetitive Religious Chanting Modulates the Late-Stage Brain Response to Fear- and Stress-Provoking Pictures,” *Frontiers in Psychology* 7 (2017): 2055, doi:10.3389/fpsyg.2016.02055。該研究以 21 名具念佛經驗的佛教徒為對象；觀看負性圖片時，默念阿彌陀佛條件未出現無念誦及默念聖誕老人條件所見的後期正電位（LPP）增幅，提供念佛參與負性刺激後期情緒／認知加工的初步實驗線索。

生命責任及他人苦難的回應。

傅朗克將生命意義連結於具體任務、他者與責任，並以自我超越說明人朝向自身之外的存在方向。[75] 本文據前述分析，以一心二門作為整體義理參照，將「意義承擔、願行安頓、無我觀照」整理為可在同一修持中相互支持的分析向度，見表 5.1。

表 5.1：整合性念佛實踐模型的三個分析向度

分析向度	主要思想參照	實踐內容	生死安頓意涵
意義承擔	傅朗克：責任、自我超越與態度價值	在具體處境中辨識待回應的任務與他者；在不可避免的苦難中保留態度選擇	使有限生命仍具有可承擔的意義方向
願行安頓	淨土信願行、善導稱名；《起信論》念佛方便	信受彌陀本願、發願求生淨土，以持續稱名攝心，使生死關懷成為可踐行的修持	提供面對死亡的宗教歸向，培養安定與信心
無我觀照	《起信論》對治邪執、心行生滅與止觀；傅偉勳不二詮釋	辨識恐懼與我執的相續，觀察心行生滅，鬆動對人與法的實體化執取	在變化中保留選擇、行動、責任與對他人苦難的關懷

資料來源：筆者依前述文獻整理。

註：一心二門在本模型中貫穿三向度，用以說明生滅處境中的責任、願行與不執取可以相互支持；三向度可於同一修持歷程交織運作，並非固定先後階段或普遍臨床程序。

三向度共同呈現同一生命處境中的三項實踐工作：承擔可回應的生命任務，持守可依止的宗教方向，並以觀照鬆動我執。本文據此將生死安頓理解為責任、信願與不執取在修持中的相互支持。下一小節將從生活品質與死亡尊嚴

[75] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 113–18.

說明其生死學意涵。

四、生活品質與死亡尊嚴：念佛模型的生死學意涵

傅偉勳將生活品質與死亡尊嚴納入生命品質的整體關懷。[76] 承接此一觀點，本小節將念佛模型帶回日常生活與臨終準備：生命意義如何落實於可承擔的任務與關係，信願如何成為持續修持的方向，以及面對身心變化時如何學習不執取。生活與死亡由此構成相互關聯的實踐課題，三向度共同參與其中。

面對苦難，傅朗克將回應區分為改變可改變的處境，以及在不可避免的受苦中選擇態度。[77] 蔡金源所整理的臨終見證，則呈現淨土傳統以信願、正念與稱名理解捨報的方式。[78] 本文將兩者放在有限生命的處境中對讀：當病苦限縮既有活動時，對他人的關懷與仍可實踐的責任，是辨識意義的重要線索；稱名與信願則為修持者提供反覆攝心、持守宗教歸向的工夫。其生死學意涵在於理解人如何帶著限制繼續生活，並為面對死亡作準備。

傅偉勳又以「終極承諾」說明宗教理想須落實於日日實踐，並將個人的修持連向慈悲與對眾生的承擔。[79] 這使念佛的安頓意涵同時具有關係面向。本文所說的信願持守，包括在照顧親友、面對失落與處理未竟關係時，繼續回應他人的需要；稱名與觀照亦由此連回日常責任。默觀實踐的生命意義，因而不能只由內在感受衡量，還須考察它如何進入人與人的相處。

最後，傅偉勳將死亡的不安與對生命意義或價值喪失的恐懼相連。[80] 釋慧開關於念佛與生命永續經營的論述，則提供理解臨終準備的宗教進路。[81] 本文據此將死亡尊嚴的關切帶回修持者的生命處境：既重視信願與攝心所指向的安定，也尊重人在病苦中仍可能經驗的不安與脆弱。念佛所提供的是面對死亡時可持守的宗教方向與實踐工夫；其生死學價值，在於使生命承擔、宗教歸向與

---

[76] 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，頁 9。

[77] Frankl, *Man's Search for Meaning*, 116–18.

[78] 蔡金源，《「一心不亂」與「念佛往生」的捨報義諦：以《印光大師全集》、《道證法師文集》為主要線索》，頁 9–14。

[79] 傅偉勳，〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉，頁 207–208。

[80] 傅偉勳，《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》，頁 221。

[81] 釋慧開，《生命的永續經營（上冊）》，頁 322–325。

對自他生命的關懷，延續至人生最後階段。

陸、結論

本文以概念—詮釋研究探討念佛如何回應死亡焦慮與生命意義問題，並以威爾伯三眼知見區分經驗資料、概念詮釋與默觀知見的證據功能。傅朗克的責任主體朝向世界、任務與他者；佛教無我所鬆動的是實體化執取，仍保留世俗人格的選擇、行動與責任。本文藉《大乘起信論》二門各總攝一切法、彼此不相離的義理，說明生命承擔與不執取如何在同一修持中並存，並將「意義承擔、願行安頓、無我觀照」整理為相互關聯的分析向度，無須排列為先後心理階段。

本文的主要貢獻，是在保留意義治療與淨土往生之目的差異的前提下，將責任與不執取的概念辨析連向念佛工夫。稱名提供反覆攝心的實踐，信願承載對彌陀本願的信受與求生淨土的歸向，觀照則關注恐懼與我執如何相續。結合傅偉勳的終極承諾，這些工夫亦連向日常責任、他人關係與臨終準備。生活品質與死亡尊嚴由此成為共同關切：在有限生命中持續回應意義，並在不安與脆弱中保持對自他生命的尊重。

本文依選定文本提出詮釋，未自行蒐集修持者資料，亦未進行臨床介入或效果評估。三向度模型仍屬詮釋架構，不能據以判定念佛降低死亡焦慮、提升生活品質或確保死亡尊嚴，亦非經驗證的治療程序。未來可在完成適當研究倫理程序後，透過質性訪談，考察念佛修持者如何理解稱名、信願與觀照，及其與死亡焦慮和生命意義的關係。

「念佛作為默觀實踐」的旨趣，在於將生死關懷落實為可持續的稱名、信願與觀照，使對死亡的思索連向當下的生命承擔。

參考文獻

一、佛教典籍

《中阿含經》卷 7，CBETA, T01, no. 26。

《雜阿含經》卷 33，CBETA, T02, no. 99。

《阿毘達磨俱舍論》卷 4，CBETA, T29, no. 1558。

《佛說無量壽經》卷上，CBETA, T12, no. 360。

《佛說觀無量壽佛經》，CBETA, T12, no. 365。

《佛說阿彌陀經》卷 1，CBETA, T12, no. 366。

《觀無量壽佛經疏》，CBETA, T37, no. 1753。

說明：本文所引佛教典籍之電子文本，均據「中華電子佛典協會」（Chinese Buddhist Electronic Text Association, CBETA）電子佛典集成。

二、中英文專書／著作

傅偉勳。《死亡的尊嚴與生命的尊嚴：從臨終精神醫學到現代生死學》。臺北：正中書局，1993。

釋慧開。《生命是一種連續函數》。新北：香海文化，2015。

釋慧開。《生命的永續經營（上冊）》。新北：香海文化，2020。

Aśvaghoṣa. *Treatise on Awakening Mahāyāna Faith*. Edited and translated by John Jorgensen, Dan Lusthaus, John Makeham, and Mark Strange. Oxford Chinese Thought. New York: Oxford University Press, 2019.

Frankl, Viktor E. *Man’s Search for Meaning: An Introduction to Logotherapy*. 3rd ed. New York: Touchstone, 1984.

Lawlis, G. Frank. *Transpersonal Medicine: The New Approach to Healing Body-Mind-Spirit*. Boston: Shambhala, 1996.

Stevenson, Ian. *Twenty Cases Suggestive of Reincarnation.* 2nd ed. Charlottesville: University Press of Virginia, 1974.

Wilber, Ken. *Finding Radical Wholeness: The Integral Path to Unity,*

Growth, and Delight. Boulder, CO: Shambhala Publications, 2024.

三、書籍中其一章節

肯恩・威爾伯（Ken Wilber）。〈前個人／超個人的謬誤〉。收入羅傑・渥許（Roger Walsh）與法蘭西絲・方恩（Frances Vaughan）編，《超越自我之道：超個人心理學的大趨勢》，易之新、胡因夢譯，頁 196－203。臺北：心靈工坊文化，2003。

肯恩・威爾伯（Ken Wilber）。〈眼對眼：科學與超個人心理學〉。收入羅傑・渥許（Roger Walsh）與法蘭西絲・方恩（Frances Vaughan）編，《超越自我之道：超個人心理學的大趨勢》，易之新、胡因夢譯，頁 277－284。臺北：心靈工坊文化，2003。

傅偉勳。〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉。收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，頁 1－46。臺北：東大圖書公司，1990。

傅偉勳。〈從終極關懷到終極承諾——大乘佛教的真諦新探〉。收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，頁 189－208。臺北：東大圖書公司，1990。

傅偉勳。〈《大乘起信論》義理新探〉。收入《從創造的詮釋學到大乘佛學——「哲學與宗教」四集》，頁 265－304。臺北：東大圖書公司，1990。

Finnigan, Bronwyn. “Karma, Moral Responsibility, and Buddhist Ethics.” In *The Oxford Handbook of Moral Psychology*, edited by Manuel Vargas and John M. Doris, 7－23. Oxford: Oxford University Press, 2022. https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198871712.013.4.

四、翻譯書籍

肯恩・威爾伯（Ken Wilber）。《靈性復興：科學與宗教的整合道路》。龔卓軍譯。臺北：張老師文化，2000。

布蘭特・寇特萊特（Brant Cortright）。《超個人心理治療：心理治療與靈性轉化的整合》。易之新譯。臺北：心靈工坊，2005。

布萊恩・魏斯（Brian L. Weiss）。《前世今生：生命輪迴的前世療法》。譚智華譯。臺北：張老師文化，2005。

五、期刊論文

朱湘鈺。〈「十念往生」的意義與相關討論—以《大正藏》淨土三經及其注疏為例〉。《師大學報：人文與社會科學類》51（1, 2）（2006）：39－53。

陳劍鍠。〈彌陀淨土教門「稱名念佛」與善導「十聲」教法的修持內涵〉。《屏東教育大學學報—人文社會類》33（2009）：113－144。

Gao, Junling, Jicong Fan, Bonnie W. Wu, Georgios T. Halkias, Maggie Chau, Peter C. Fung, Chunqi Chang, Zhiguo Zhang, Yeung-Sam Hung, and Hinhung Sik. “Repetitive Religious Chanting Modulates the Late-Stage Brain Response to Fear- and Stress-Provoking Pictures.” *Frontiers in Psychology* 7 (2017): 2055. doi:10.3389/fpsyg.2016.02055.

Pawegam, Namita. “Freedom and Responsibility in Buddhism and Sartre’s Existentialism: An Ethical Inquiry.” *Drstibhangi: The Perspective* 14 (January 2026): 142－155.

Stevenson, Ian. "Birthmarks and Birth Defects Corresponding to Wounds on Deceased Persons." *Journal of Scientific Exploration* 7, no. 4 (1993): 403－416.

Vaitl, Dieter, Niels Birbaumer, John Gruzelier, Graham A. Jamieson, Boris Kotchoubey, Andrea Kübler, Dietrich Lehmann, et al. “Psychobiology of Altered States of Consciousness.” *Psychological Bulletin* 131, no. 1 (2005): 98－127. https://doi.org/10.1037/0033-2909.131.1.98.

Wilber, Ken. “Psychologia Perennis: The Spectrum of Consciousness.” *Journal of Transpersonal Psychology* 7, no. 2 (1975): 105－132.

六、學位論文

覃宇。《存在主義的生死觀研究》。中國文化大學哲學系博士論文，2013。
蔡金源。《「一心不亂」與「念佛往生」的捨報義諦：以《印光大師全集》、《道證法師文集》為主要線索》。中國文化大學哲學系博士論文，2016。

七、網路資源

釋慧開。〈【生死自在】「念佛」與「念佛法門」的現代理解與釋疑（二）〉。《人間福報》。人間福報社。檢索於 2021 年 9 月 26 日。網址：https://www.merit-times.com.tw/NewsPage.aspx?unid=645804。

Buddha-Recitation (Nianfo) as Contemplative Practice: A Dialogue between Viktor Frankl's Logotherapy and Pure Land Buddhist Approaches to Settling Life and Death

Liu, Hsin-Yuan*

Abstract

This article examines how Buddha-recitation (Nianfo) can be understood as a contemplative practice connecting responsibility for life and non-attachment in responding to death anxiety. Drawing on Charles Wei-hsun Fu's creative hermeneutics, it adopts a conceptual-hermeneutic approach, clarifies concepts in their textual contexts, and compares the functions of logotherapy and Pure Land faith, vow, and practice. Ken Wilber's Three Eyes of Knowing provides a framework for distinguishing the evidential scope of different knowledge claims. Frankl's concepts of responsibility and self-transcendence orient human existence toward the world, tasks, and others; Buddhist non-self rejects a fixed, substantial self while retaining conventional personhood, choice, action, and responsibility. Drawing on the One Mind and Two Gateways in the Treatise on Awakening Mahāyāna Faith, where the gateways are inseparable and each encompasses all dharmas, the article develops three interrelated analytical dimensions: meaning-oriented responsibility, orientation through vow and practice, and contemplation of non-self. These dimensions can coexist within the same practice without forming successive psychological stages. Nianfo is thus interpreted as a contemplative discipline in which recitation

* PhD candidate, Department of Life-and-Death Studies , Nanhua University.
E-mail：terryliu0131@gmail.com、10981002@nhu.edu.tw
(Received _____, 2026; Revised____, 2026; Accepted____, 2026)

focuses the mind, faith and vow orient practitioners toward rebirth in the Pure Land, and contemplation examines attachment, connecting practice with everyday responsibilities, relationships, and preparation for death. No clinical intervention or outcome assessment was conducted; the model is an interpretive framework whose practical effects and applicability await empirical investigation.

Keywords: Buddha-recitation (Nianfo), Contemplative Practice, Logotherapy, Three Eyes of Knowing, One Mind and Two Gateways

佛光人文社會學報 · 第九期
2026 年 9 月 37-61 頁
佛光大學人文暨社會科學學院

由〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉平議「女禍」的論述理據及文化意涵

李昭鴻*

摘要

女禍觀念由來已久，但自宋代儒學興起後，女性的社會地位益發下降，增加了許多貶抑女性的規範，就連君王荒淫無度、怠忽荒政，也經常被解讀成是后妃在媚主惑君。宋代傳奇小說〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉皆乃完成於此風氣下之作，傳主趙飛燕和楊貴妃都被塑造成禍國亂世之流；然因兩篇小說都屬男性權威下的文化產物，從作品命名知皆採取史傳手法撰作；作者或意圖在記錄史實、還原真相，寄許由敘史發揮殷鑑效果，達到補世救失目的。根據研究顯示，〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉都隱喻君王后妃逸事與政治興衰相關聯，以此警戒君王應內備聖人之德、外具王者之風，才能使國家長治久安。還都視女性為男性的附屬品，充斥著物化女性的描述；同時提醒應避免觸犯妒忌和邪淫，得遵守傳統婦德，成為男性期望的樣子。此外，兩篇小說雖分別以后、妃為傳主，有別於現實中君王為主體、后妃為從屬的關係結構，然以造成國家敗亡的罪行言，君王終究為其禍首、應負主要責任。

關鍵詞：〈趙飛燕別傳〉、〈楊太真外傳〉、趙飛燕、楊貴妃、女禍

* 新生學校財團法人新生醫護管理專科學校通識教育發展中心專任助理教授，E-mail：taipeiteacher@gmail.com
（民國 115 年 3 月 9 日收件，民國 115 年 8 月 28 日修改，民國 115 年 9 月 13 日接受）

壹、前言

女禍的思想觀念由來已久，《尚書》:「古人有言曰：牝雞無晨。牝雞之晨，惟家之索。」[82]係女子亡國禍家較早期之說法。然此乃中國傳統封建制度中，男性權威下的文化產物，還經常為政治舞臺中興衰敗亡的藉口。兩漢時期，皇帝年少即位者多，太后臨朝、外戚專權現象嚴重，政治權力遭架空，動搖統治根基。「東京皇統屢絕，權歸女主，外立者四帝，臨朝者六后，莫不定策帷帟，委事父兄，貪孩童以久其政，抑明賢以專其威，任重道悠，利深禍速，身犯霧露於雲臺之上，家嬰縲紲於圄犴之下。」[83]唐朝後又有云者：「女子之禍于人者甚矣，自高祖至于中宗，數十年間，再罹女禍，唐祚既絕而復續。中宗不免其身，韋氏遂以滅族。玄宗親平其亂，可以鑒矣，而又敗以女子。」[84]有唐一代，雖有過傲人輝煌的盛世時期，卻曾先後歷經動亂危機，連宋代史家也認為是女性造成，主張武后、韋后及楊貴妃（719-756）等是禍亂唐代的代表。駱賓王〈討武曌檄〉更指控武則天以美色、讒言迷惑君主，破壞宮廷秩序：「偽臨朝武氏者，人非溫順，地實寒微。昔充太宗下陳，嘗以更衣入侍。洎乎晚節，穢亂春宮。密隱先帝之私，陰圖後庭之嬖。入門見嫉，蛾眉不肯讓人。掩袖工讒，狐媚偏能惑主。踐元后於翬翟，陷吾君於聚麀。加以虺蜴為心，豺狼成性。近狎邪僻，殘害忠良。殺姊屠兄，弒君鴆母。」甚至達到「人神之所同嫉，天地之所不容」[85]的地步。

然不論是「色惑」或「弄權」，將君王旁的后妃或太后說是病國亂政根源，雖多少和女性自古以來即被屏除於政治舞臺外的認知有關，但主要還是因為女禍觀念根深蒂固，因此歐陽脩在論述後梁衰頹原因時，仍歸結和女禍密不可分：「梁之無敵於天下，可謂虎狼之彊矣。及其敗也，困於一二女子之娛，至於洞胸流腸，刳若羊豕，禍生父子之間，乃知女色之能敗人矣。自古女禍，大者亡

82 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義。〈牧誓〉。《尚書》。臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本，1993，卷第 11，頁 16b。
83 見〔南朝宋〕范曄撰，〔梁〕劉昭補志，〔唐〕李賢注。〈皇后紀上〉。《後漢書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 10，頁 3a-3b。
84 見〔宋〕歐陽脩，〔宋〕宋祁。〈唐玄宗本紀〉。《新唐書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 5，頁 29b。
85 見〔後晉〕劉昫。〈李勣傳〉。《舊唐書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 67，頁 17b。

天下，其次亡家，其次亡身，身苟免矣，猶及其子孫，雖遲速不同，未有無禍者也。」[86]相較於宋代以前的社會觀念，宋代史家更重視歷史的鑑戒功能，尤其宋代開國於五代天下分裂之後，距離唐代覆亡僅有五十三年；且五代十國期間戰亂分裂，又是唐末從紛亂到傾覆後產生，宋人以唐史為借鏡更乃順理成章。[87]然因漢、唐兩朝在中國古代歷史上，向被視為是強大鼎盛的代表，卻都在國家走向衰亡的過程中，和後宮妃嬪得寵有多寡不一的關聯。使有不少史家對女性禍水撻伐時，還從不同角度探討女禍議題作品，其中，又以〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉[88]最具代表性。〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉雖皆被視為宋代傳奇小說，然從其以「別傳」、「外傳」命名，知是採取史傳手法撰作，或寄許由敘史來發揮殷鑑效果。作者在創作時既都自詡在撰史，取材來源和立論依據，或意圖在記錄史實、還原真相。〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉之內容雖都虛實交錯，卻有志一同地在傳主趙飛燕（趙皇后）與楊太真（楊貴妃）的生平記事中，點出其在漢、唐君王的衰亡中，擔任有舉足輕重的地位。從取材來源和寫作手法來看，秦醇（生卒年不詳）〈趙飛燕別傳〉承襲借用、模擬補充先前文本，保留了昭儀得擔負成帝絕嗣、暴崩之罪，而將淫亂罪名給了趙飛燕，且增加飛燕偽稱有孕、製造欺君罪名情節，將萬惡皆歸諸於飛燕。[89]樂史（930-1007）〈楊太真外傳〉則一網打盡唐五代史料筆記中有關楊太真資料，然其並不只有綴合舊文、拼湊成篇，而是加重唐玄宗、楊妃兩人鶼鰈情深情節；即便認為楊妃是造成安史之亂、影響唐朝傾覆的原因之一，但也指出楊妃只是一條通

86 見〔宋〕歐陽脩著，〔宋〕徐無黨注。〈梁家人傳敘〉。《新五代史》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 13，頁 1a。

87 詳論可參王德毅。〈宋代史家的唐史學〉。《文史哲學報》50（1999.6），頁 307-328。

88 本文引〔宋〕秦醇〈趙飛燕別傳〉及〔宋〕樂史〈楊太真外傳〉皆據束忱注譯。《新譯宋傳奇小說選》。臺北：三民書局，2010。 後文引用相同出處者不再贅註，僅於文末標註書名及頁數。其次，雖然就兩篇作者的活動時間得知〈楊太真外傳〉早先於〈趙飛燕別傳〉完成，或分別呈現北宋初期及後期的思想，卻以都屬北宋文史家的觀念表達，小說中也都援引了同時代或其後述及傳主生平的史料筆記，摻雜著對當時文獻記載的回應，是本文在敘述表達上，按傳主生平先後：即先〈趙飛燕別傳〉、後〈楊太真外傳〉為論。

89〈趙飛燕別傳〉承襲借用、模擬補充前人的作品中，以題為漢代伶玄所撰的雜傳小說〈趙飛燕別傳〉、《漢書・孝成趙皇后傳》和〔宋〕張君房《乘異記》為多。既有對先前文本語焉不詳處大書特書，還對所疑慮處加上自己的詮解。詳論請參趙修霈。〈宋傳奇「離合典故」的傳奇手法——以六篇宋傳奇為例〉。《文與哲》15（2009.12），頁 167 和 173-177。

往禍亂的階梯，唐玄宗才是主動造成禍亂之人。[90]

女禍觀念由來雖久，但在隋唐時期開放風氣的驅使下，女性相對擁有較多的自主權；然自宋代儒學興起後，女性的社會地位又開始下降，增加了許多貶抑女性的規範；益以反對情欲的理性主義盛行，君王寵愛妃嬪多被解讀成妃嬪媚主惑君，就連前代君王誤國舊事或循此而以因果論之。〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉皆乃完成於此風氣下作品，傳主的角色定位亦不免受到當時風氣影響，成為撰作者用以借鑒治國的素材；復以皇后與貴妃在後宮的等級極高，則以趙飛燕和楊太真故事為討論對象，格外具有標誌性的價值與意義。除此之外，〈楊太真外傳〉有兩處將楊太真和趙飛燕對比：即李白進〈清平樂〉詞和玄宗覽《漢成帝內傳》處，且將兩人都有誤國殃國的本事做了一番暗示。知此二人在宋代文人的認知裡，有相類比或映襯的習慣，如蘇軾：「短長肥瘦各有態，玉環飛燕誰敢憎」[91]，或促使〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉皆將傳主塑造成禍國亂世之流。本文即以〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉對趙后（趙飛燕）和楊妃（楊太真、楊貴妃）的敘寫為據，從其對前人作品的發揮改寫和情節創作，以見作者的立意動機，藉此對君王提出警戒外，還給予女性可參考和應避免的範示，指摘漢成帝和唐玄宗誤謬之際，對於女禍觀念的論述理據和文化意涵也能有更詳細的認識。

90 過去在論述李、楊故事和安史之亂的關係時，多以紅顏禍水一言以蔽之地認為楊貴妃是造成此動亂的禍階。事實上，「禍階」楊貴妃並非直接造成安史之亂者，僅是一個被動的存在，而「禍首」唐玄宗才是真正主動選擇步上禍階者。「禍階」概念的完成，也代表著對「禍首」的全面批判。詳論請參趙修霈。〈從「禍階」到「禍首」：樂史〈楊太真外傳〉的書寫手法〉。《成大中文學報》34（2011.9），頁131-158。

91 見〔宋〕蘇軾撰，〔宋〕王十朋註。〈孫莘老求墨妙亭詩〉。《東坡詩集註》。臺北：臺灣商務印書館影國立故宮博物院藏《文淵閣四庫全書》本，1983，卷 28，頁25b。後人更據此提煉出「環肥燕瘦」的成語。

貳、撰文初衷——男性得資警戒的史傳命意

「傳」體源於《史記》列傳，既屬文學，也屬史學的範疇。唐前以史傳為重心，唐後則改以雜傳為重心。自西漢至唐朝，文人以撰史為榮。當時修史風氣盛行，不少未能成為史官的文人，多根據民間耳聞目睹之時事，自行編纂歷史，以補史闕、備史官採集為己任。宋代以後，此風更盛，然其以歷史題材為書寫標的時，往往將議論空間擴闊；[92]益以理學興起，或為維護傳統道德文化，大力發揮儒家倫理教條，成為別傳、外傳的內容特色。然因其人物、事件未必真實，多為正史外的遺文逸事，加上情節內容富有傳奇色彩，經常被歸入傳奇小說。〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉便都是以史料為撰作基礎，不論是史官出身的樂史和小說家本職的秦醇，兩者的文化背景雖不相同，卻都是藉由君王后妃的逸事與政治興衰間的隱喻，體現對歷史教訓的重視，反映中國古代文人視文學為經世致用工具的價值觀。尤其〈楊太真外傳〉大半可以檢得撰文的出處，此手法意謂著經由樂史選刪入傳的內容皆有所據，突顯其在撰述的筆法和態度上皆近史傳，同時符合史家強調客觀公正、不隱瞞真實的態度。另一方面，這些經過選擇並重組後的敘事中，也寄託著作者補充歷史觀點的嚴肅立場和初衷，而此雖與其他以專傳形式行文卻另寄心事的作品有著清楚區隔，卻不能掩抑他仍視此作不得和正史同側，所以才另撰專篇的自我認知。[93]

一、內聖——修身戒淫為首務

〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉雖分別以趙后和楊妃為傳主，然因撰作者為男性，是以維持男權、父權的立場出發，之所以模仿史傳書寫，則寓有借重殷鑑功能用意。〈趙飛燕別傳〉及〈楊太真外傳〉的內容不僅以歷史人物及事件為主體，還都述及君王沉溺女色致國破人亡情節，是欲藉此戒警君王得修養心性，符合道德規範，將儒家內聖之學發揮到極致，祈使社會百姓獲得美好生活。尤其古今不少朝代興衰，多與君王荒淫無度、怠忽政務有關；君王誇張好色行

92 此論可參胡梓穎、黃自鴻。〈被建構的文類——從「辨體」角度論傳記與「傳奇文」〉。《臺大文史哲學報》86（2017.5），頁 103-105。

93 引見黃東陽。〈小說的嚴妝——樂史〈楊太真外傳〉女禍命題所表現之敘寫傾向與文體特質〉。《興大中文學報》52（2022.12），頁 66。

徑，更是小說家最津津樂道的話題之一：

> 昭儀方浴，帝私覘。侍者報昭儀，昭儀急趨燭後避。帝瞥見之，心愈眩惑。他日，昭儀浴，帝默賜侍者金錢，特令不言。帝自屏下覘，蘭湯灩灩，昭儀坐其中，若三尺寒泉浸明玉。（〈趙飛燕別傳〉，頁 237）

〈趙飛燕別傳〉的撰作原型和取材，有滿大的成分得自於〈趙飛燕外傳〉[94]，畢竟《漢書》卷 97〈孝成趙皇后列傳〉未有述及趙氏姐妹與外人私通、漢成帝偷窺昭儀沐浴和因服用大丹過多而死情節；而《西京雜記》雖有寫到趙后淫亂後宮事，[95]相較以〈趙飛燕外傳〉的文字書寫及有關內容，〈趙飛燕別傳〉除更近於〈趙飛燕外傳〉外，還虛構誇張了些許情節。[96]譬若增加了趙后具湯浴請帝，「后裸體而立，以水沃帝」，以至詐託有孕，和昭儀令人殺害宮女朱氏所生皇子等描述。女性淫亂除突顯陰陽顛倒、大逆不道等問題外，更是對於男權、君權的挑戰，說明君王若一味地沉迷於美色，未見好德且不知自持，就算是皇家子嗣也無法護得周全。

同樣因迷戀美色而做出荒唐行徑，影響國祚綿延，也發生在曾締造開元盛世的唐玄宗身上。玄宗第十八子瑁，係武惠妃所生，因惠妃早先所生子嗣皆夭折，為避免悲劇再次發生，玄宗將李瑁交至其兄寧王府邸，讓寧王妃子元氏撫育。

---

94 有關〈趙飛燕外傳〉的成書年代，李劍國認為作者是六朝人，但六朝迄宋初卻未見有引述其說者，反倒是〔宋〕司馬光《資治通鑑》有述及趙飛燕為禍水之說，又司馬光引文與〈趙飛燕外傳〉相同，因此認為〈趙飛燕外傳〉至遲成書於北宋初年，而不大可能是六朝作品，至若〈趙飛燕別傳〉則為引述其思想者。《資治通鑑》之記載和李劍國之說詳參〔宋〕司馬光。《資治通鑑》。臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊正編》影上海涵芬樓景印宋刊本，1979，卷 31，頁 5b 和李劍國。〈秦醇《趙飛燕別傳》考論——兼議《驪山記》《溫泉記》〉。《固原師專學報（社會科學版）》22：1（2001.1），頁 2-3。另，本文引〈趙飛燕外傳〉據舊題〔漢〕伶玄。《趙飛燕外傳》。北京：中華書局《叢書集成初編》據陽山顧氏文房本排印，1991。再者，〈趙飛燕外傳〉將趙飛燕妹作趙合德，與〈趙飛燕別傳〉作趙昭儀有別，然所指實為同一人。本文論述時為求統一，一律以趙昭儀稱之。

95 其文曰：「趙后自以無子，常託以祈禱，別開一室，自左右侍婢以外，莫得至者，上亦不得至焉。以軿車載輕薄少年，為女子服入後宮者日以十數，與之淫通，無時休息。有疲怠者，輒差代之，而卒無子。」書見〔漢〕劉歆撰，〔東晉〕葛洪輯。《西京雜記》。臺北：臺灣商務印書館影國立故宮博物院藏《文淵閣四庫全書》本，1983，卷 2，頁 4a。

96 有關〈趙飛燕別傳〉與〈趙飛燕外傳〉之內容相較，可參李劍國。〈秦醇《趙飛燕別傳》考論——兼議《驪山記》《溫泉記》〉，頁 1-9 和陳霈瑚。〈《趙飛燕外傳》與《趙飛燕別傳》「傳奇手法」之比較〉，收入國立屏東大學。《第 38 屆南區八校中文系碩博士論文研討會》。屏東：國立屏東大學，2018，頁 57-82。

李瑁於開元 13 年（725）3 月受封壽王，入宮後領益州大都督、劍南節度大使。由於惠妃寵幸傾後宮，壽王也頗受玄宗看重。直待惠妃逝世，玄宗後宮妃嬪「無當帝意者」，竟覬覦起李瑁的王妃楊氏：

> （楊貴）妃早孤，……開年二十二年十一月，歸於壽邸。二十八年十月，玄宗幸溫泉宮，使高力士娶楊氏女於壽邸，度為女道士，號太真，住內太真宮。天寶四載七月，冊左衛中郎將韋昭訓女配壽邸。是月，於鳳凰園冊太真宮女道士楊氏為貴妃。（〈楊太真外傳〉，頁 36）

據《唐大詔令集．冊壽王楊妃文》記載，楊玄璬長女於開元 23 年 12 月由玄宗下詔冊封為壽王妃。但因惠妃於開元 24 年薨，而親王納妃曠日費時，且壽王得服母喪，或使開元 28 年時楊氏女還未嫁入壽王宅，只是名義上的壽王妃。然〈楊太真外傳〉卻載楊氏於開元 22 年 11 月歸壽邸，形成未經冊封就先嫁入壽邸、於禮於情皆不合之事，也使玄宗納楊氏為妃變成實際上的亂倫，坐實了「父不父，何以正家？」的批評。[97]

〈趙飛燕別傳〉載趙后主動親近後惹成帝不悅，那是因成帝當時還沉浸在窺視昭儀洗浴的慾望中，正如趙后所言：成帝之「愛在一身，無可奈何！」當時成帝的眼裡只有昭儀，即使其他宮女懷有龍嗣，也都默許昭儀將其殺害，終致一生無子。〈楊太真外傳〉雖也有寫到楊妃的任性與妒忌表現，及拿寧王玉笛吹奏等不合宜行為，彰顯其德行有虧，卻更刻意強調玄宗因貪圖美色而搶奪子媳為妻，大肆封賞楊妃家族，及通融安祿山（703-757）種種違反禮法行為的不適切，終致引發安史之亂、最後黯然退位。趙后、昭儀和楊妃雖都有令人詬病處，卻都是因為君王自身行為不正，后妃無所約束、以致愈演愈烈。

畢竟君王身繫為天下百姓謀福利的重責大任，應自我修持、一心向善；因此自漢代以來，即有為君王研讀經史而設置的御前講席，北宋則稱之為經筵。宋代講官對君王經筵講義，不外乎是經書、史書與祖訓，經書中又以五經、《論語》和《孝經》為主。《論語》不僅是北宋君王志於學聖的必選教材，經筵講義之數量堪稱歷朝之冠，內容則聚焦於為學志道、修身進德、輕利寡欲、遠佞近賢等四大議題。[98]尤其宋代以後男權高漲，縱使太后垂簾聽政，卻也因為有唐朝武

97 有關壽王妃冊封時間的相關討論，詳參趙修霈。〈從「禍階」到「禍首」：樂史〈楊太真外傳〉的書寫手法〉，頁 136-138。

98 有關經筵講義的發展沿革、宋代經筵內容及功用，詳參金培懿。〈作為帝王教科書

則天、韋后等事例，致使對后妃干政的防範更為嚴謹，也較能夠獲得中肯、正面的評論。[99]況且垂簾聽政本身是皇權的代理，並不具備取代君王或皇權的權力，尤其宋代在總結武則天篡奪唐朝社稷歷史經驗教訓的基礎上，大大強化專制統治，制定了一整套限制皇親國戚的家法，包括強化外朝對後宮內廷的約束，限制了后妃的權力與勢力等。[100]因此，君王才是承載國家興亡的關鍵，唯其能修養心性、增進德智，不可因貪圖享受、沉湎淫逸而耽誤政事，否則，〈趙飛燕別傳〉、〈楊太真外傳〉裡漢成帝及唐玄宗，就是最具體的前車之鑑。

二、外王——權力運用的原則

身為全天下的領導者，自古對於明君的要求，除著重要以達至聖賢境界為目標外，也還期許能利濟蒼生，實現理想王道，使政治事功圓滿達成。因此，漢成帝「壯好經書，寬博謹慎。」「善修容儀，升車正立，不內顧，不疾言，不親指，臨朝淵嘿，尊嚴若神，可謂穆穆天子之容矣。」[101]只是自古英雄愛美人，君王後宮有佳麗三千，也是自然尋常之事。但當國家政治開始腐敗，江山不穩，成帝卻仍縱情於聲色犬馬、歌舞昇平，終究只是自掘墳墓。〈趙飛燕別傳〉未有述及漢成帝的政治作為，逕只著墨於其追逐掌控後宮權力之描寫，縱使年紀老大無法再臨幸後宮，也要借方士進獻丹藥來滿足情慾。從趙后的視角來看，漢成帝不過是一個喜新厭舊、荒淫好色的男子；其展現君權的面向，不是政治功績或人民愛戴，而是能否在宮闈中掌控全局，成為人人巴結奉承的對象：

> 后因帝幸，心為奸利，三月後乃詐託有孕。……甫及誕月，帝具浴子之儀。后召王盛入宮中，謂曰：「汝自黃衣郎出入禁掖，吾引汝父子俱富貴。吾欲為自利長久計，託孕乃吾之私意，實非也。今已及期，子能為吾謀焉？若事成，子萬世有厚利。」盛曰：「臣與后取民間才生子，攜入宮為

的《論語》——宋代《論語》經筵講義探析〉。《成大中文學報》31（2010.12），頁 61-87。

99 見王敏安。《北宋母后聽政及其與士大夫的政治關係——以劉太后與高太皇太后為探討中心》。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，2018，頁 1 和 129。

100 詳參朱子彥。《垂簾聽政：君臨天下的「女皇」》。上海：上海古籍出版社，2007，頁 11-29。

101 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注。〈漢成帝本紀〉。《漢書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 10，頁 1b 和 16a。

后子，但事密不可泄。」(〈趙飛燕別傳〉，頁 239-241）

趙飛燕雖貴為皇后，為了將君王留在身邊，仍甘願承擔欺君之罪的風險：偽稱有孕、找民間百姓子充作皇嗣。對趙后來說，得到君王恩寵等同於擁有權力，這是後宮女子的想望與虛榮；然作為一國之君，漢成帝卻不以政治外交為舞臺，亦非將揚名立萬視為目標，反把後宮作為馳騁權力之地，終致精流如湧泉而亡。

至於唐玄宗即位初期，勵精圖治，任用賢能，整頓吏治，發展經濟，提倡文教，締造了開元盛世，使唐朝國力臻至強盛。卻因為寵愛楊妃，包含楊氏家族在內，前後三次獲得集體獎賞，且還一次盛過一次：楊妃冊封之後，舉家族擁有各種奇珍異寶、成為地方官員巴結奉承的對象，「權傾天下」；天寶七年（748），除延續一貫的封賞外，玄宗親自為楊國忠賜名，以由身分認可強調其非普通的皇親國戚；天寶十年和十一年間，仍贈與楊妃各種奇珍異寶，待宰相李林甫死後，更任命楊國忠為宰相，兼任四十多個職務，隔年又加贈為司空；並使楊氏家族與皇族聯姻，造就了「一門一貴妃，二公主，三郡主，三夫人」的榮景，楊家地位攀升至無以復加的地步。[102]史書裡的玄宗曾熱衷於開闢疆土，國家富強，但在〈楊太真外傳〉中，其既已不是個躬行節儉、革除奢靡華麗弊端的奉行者，也不再是讓四鄰諸國聞其德而敬其威的霸主。君王權力的彰顯，只剩下討好楊妃及對其家人的賞賜。就連安祿山以胡人「不知其父，只知其母」理由不對玄宗行禮，玄宗也只是笑而赦之，該有的地位與威嚴都不復存在。

漢成帝和唐玄宗雖都有值得稱道處，漢成帝「博覽古今，容受直辭。公卿稱職，奏議可述。遭世承平，上下和睦。」[103]唐玄宗在政治、軍事、經濟和社會等方面，成就卓著，更以締造開元盛世傳為美談。但兩人卻都在中晚年時遭逢女禍，失去江山。只是作為一國之君，安內攘外，治國平天下，本就是推行王道的體現，但後來對於漢成帝和唐玄宗來說，贏得美人心成為比守住江山還重要的事。〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉雖各有對傳主媚惑君王提出批評，然最需要檢討的，其實不應該是被討好和等著被賦予權力的后妃，而應該是手握著最大最多權力，卻不思如何善用資源及謀略，仁育義征，使百姓過上更好生

102 唐玄宗集體賞賜楊妃與楊氏家族的過程，具體表現共有三次；隨著賞賜內容及方式的層層遞進，同時象徵楊妃及其家族權勢的攀升。詳論請參唐婷。〈〈楊太真外傳〉的禮物敘事〉。《中國文學研究》46（2018.7），頁 8-12。

103〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注。〈漢成帝本紀〉。《漢書》，卷 10，頁 16a。

活的君王。畢竟在權力的給予和接受過程中，該如何給，才是影響和決定整起事件走向的主宰者。

參、核心論述——女性應予戒慎的態勢界線

〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉固然都採用史傳筆法，按時間順序述說傳主生平經歷，透過敘事情節的安排，彰顯女禍的內涵與影響。但在內容描述上，仍先交代文本來歷或傳主生平，強調敘事的真實性，期能以前人為鑑，使君王明白應自我修持、推行王道，才能名留青史。再者，因〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉的傳主為后妃，與君王互動關係密切，透過對趙、楊二人言行舉止之描述，既能呈現其人物形象特質，同時寄寓褒貶意味，使明白女性應遵守的規範。

一、物化女性

〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉的撰作者都是男性，卻以天姿國色的女性為傳主，且因美貌獲得君王寵幸，成為被物化的對象。然由於趙后和楊妃各有獨特的吸引力，當天下江山傾危時，君王迷戀女色情形，輒遭解讀成後宮惑亂君王，被歸咎為滅亡天下的禍水。這是身在後宮、圍繞在君王身旁的后妃，於面對至高權力宰制情況下，讓渡自主權後的結果，亦為男性作家書寫宮闈題材時，最喜用以矮化成為君王玩物的角色。〈趙飛燕別傳〉一開始先介紹作品來歷，說明故事內容非憑空杜撰，接著寫趙氏姊妹的身形容貌及先後得寵經過：

> 趙后腰骨尤纖細，善踽步行，若人手執茞枝，顫顫然，他人莫可學也。在主家時，號為「飛燕」。入宮後復引援其妹，得寵，為昭儀。昭儀尤善笑語，肌骨清滑。二人皆稱天下第一，色傾後宮。自昭儀入宮，帝亦稀幸東宮。昭儀居西宮，太后居中宮。(〈趙飛燕別傳〉，頁 232)

昭儀雖較趙后擅長笑語，然〈趙飛燕別傳〉未有具體述及兩者性格優劣，且以「二人皆稱天下第一，色傾後宮」，肯定其容貌。昭儀奪趙后寵愛，反映的是成帝喜新厭舊心理，與趙后本身無關。畢竟趙氏姊妹得寵原因在以色事人，都只是成帝的玩物：〈趙飛燕別傳〉將趙后比喻作拿在手中的軟枝，搖曳顫然模樣固然值得細細品味；但當有其他新鮮玩意出現，趙后的特色固仍存在，對成帝卻已不再有強烈吸引力。

〈趙飛燕別傳〉雖用了些許筆墨描寫趙氏姊妹的形態姿色，姊妹倆凡有所求，

則分別以「涕泣交下」、「泣數行下」、「不覺感泣」等楚楚可憐模樣引君王動心。趙后為了讓成帝回心轉意，甚至使出色誘計：「具湯浴請帝」、「裸體而立，以水沃帝」，自我物化。至若〈楊太真外傳〉雖只寫及楊妃有姊三人「皆豐碩修整」，楊妃自身亦「微有肌」，據此得窺探楊氏姊妹身形。透過玄宗賞賜楊氏一族情節，也教最主要的獲贈者——楊妃於接受過程中，彰顯自己在玄宗心裡的份量。畢竟楊妃入宮之初，即遭玄宗以珍貴寶物比擬；諸此餽贈哄抬其地位，亦不過是錦上添花：

> 是夕，授金釵鈿合、卻暑犀如意、辟塵香、雲母起花屏風、舞鳳交煙香爐、潤玉合歡條脫、紫瓊杯、玉竹水紋簟、白花文石硯。上又自執麗水鎮庫紫磨琢成步搖，至妝閣，親與插鬢。上喜甚，謂後宮人曰：「朕得楊貴妃，如得至寶也。」乃製曲子，曰〈得寶子〉，又曰〈得琖子〉。(〈楊太真外傳〉，頁 37)

琖，古代佩刀鞘口上的飾物；因使用者的身分差異，材質有金、玉等分別。《說文解字》:「琖，佩刀上飾也。天子以玉，諸侯以金。」[104]對於唐玄宗來說，楊妃或不過是相稱其君王身分的配飾，而此配飾的價值與美麗，均仰賴君王給予的賞賜妝點。尤其玄宗對楊妃及楊氏一族幾番賞賜的品項，不論是物件的珍貴性或官銜的崇高性，都一次勝過一次，但楊氏一族對玄宗恩典的唯一回應就只有楊妃。換言之，玄宗給予楊家的是具象的寶物、官銜和恩寵，然這些都是楊妃留在玄宗身邊所換得的。

趙后和楊妃雖都擁有過君王的三千寵愛，〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉描述趙、楊和君王互動時，卻從未提到其二人之德，而多是在受寵與爭寵衍生出的事件，和君王如何疼愛及呵護討好中打轉。然後宮妃嬪貴在有德，〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉卻分別以趙后為求子嗣而和年少男子私通，及楊妃與安祿山間有曖昧私情描寫，讓趙后和楊妃都成了失德之人，成為紅顏禍國書寫的伏筆。畢竟漢、唐兩朝向都被視為泱泱大國，全盛時期曾受到四方各國朝貢，是以漢成帝和唐玄宗都遭受女禍，致令國力受到極大衝擊，或難免斷送國祚綿延的建國期待。宋代君王雖也不乏有風流韻事或荒淫無度者，但在理學盛行的時代氛圍下，為君王者似更多了些克己復禮的道德實踐功夫。特別是宋代文學

104〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，魯實先正補。〈玉部〉。《說文解字注》。臺北：黎明文化事業股份有限公司影經韵樓藏版，1993，第一篇上，頁 26b-27a。

普遍以說理見長，宋傳奇對於女性的情感遭遇與婦德意識，經常呈現出明顯的呼應關係，強調婦德為女性的核心價值，[105]而〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉對於趙、楊的書寫，不僅以物化角度來看待女性，更是用有姿容但無婦德的后妃形象來定位。

二、標示反例

〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉雖將趙后和楊妃塑造成紅顏禍水形象，卻因小說裡的人物都是真實存在，當其用虛構情節將趙、楊兩人物化、異化甚至妖化時，實則在標明女性應予戒慎的樣態。《大戴禮記》述婦女「七去」云：「不順父母去、無子去、淫去、妬去、有惡疾去、多言去、竊盜去。……淫為其亂族也，妬為其亂家也。」[106]「淫」和「妒」更同時為〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉強調要避免和加以斥責的行為。誠如前述，〈趙飛燕別傳〉載趙后為鞏固地位，曾與年少子私通，差點惹來殺身之禍：

> 帝一日惟從三四人往后宮，后方與一人亂，不知，左右急報，后驚遽出迎。帝見后冠髮散亂，言語失度，帝因亦疑焉。帝坐未久，復聞壁衣中有人嗽聲，帝乃去。由是帝有害后意，以昭儀故，隱忍未發。（〈趙飛燕別傳〉，頁 233）

不僅如此，為爭奪君王寵幸，趙后更偽詐有孕，而後再以「夢龍臥，不幸聖嗣不育」，如此謊言來收場。再者，除了趙后外，趙昭儀也因為妒忌，不願和他人分享成帝寵愛，而在聽聞宮人朱氏誕下龍嗣時，醋勁大發，「言於帝曰：『前者帝言自中宮來，今朱氏生子，從何而得也？』乃以身投地，大慟。」

趙昭儀盛怒係因成帝臨幸他人且未誠實告知，或唯恐他人誕下子嗣後剝奪寵愛，畢竟子嗣是趙后和趙昭儀都欠缺的。反觀君王連臨幸宮人的自由和保護子嗣的權力都失卻後，說的並不是成帝對昭儀的愛有多深，而是昭儀的悍妒反應如何教人畏懼。因此除了朱氏外，但凡其他宮人懷孕，也都遭昭儀命人殺害；如此戕害漢室胤嗣，或間接影響國祚綿延，也無怪乎會有亡後罰作巨黿之說。

---

105 參見傅正玲。〈女性愛情與婦德的辯證關係－從唐宋傳奇的對比談起〉。《東吳中文線上學術論文》4（2008.12），頁 2。

106〔漢〕戴德。〈本命〉。《大戴禮記》。上海：上海書店《四部叢刊正編》據上海涵芬樓借景無錫孫氏小綠天藏明袁氏嘉趣堂刊本重印，1989，卷 13，頁 6a。

至若楊妃縱慾之描寫，〈楊太真外傳〉先是以楊妃拿寧王紫玉笛吹行為，流露曖昧挑逗情愫，接著以楊妃和安祿山的互動呈顯。當玄宗呼安祿山為兒時，安祿山以「胡家不知其父，只知其母」理由，不拜玄宗、只拜楊妃，同時與楊銛以下約為兄弟姊妹，造成與楊妃輩分混淆現象，暗示兩人關係不清不楚。再者，由於安祿山母為突厥人，唐朝突厥「收繼婚」的習俗仍然普遍，認為「父兄死，子弟妻其群母及嫂」[107]。如此一來，不論楊妃為安祿山之母或嫂，只要唐朝滅亡，安祿山都能將楊妃接手。此外，楊妃對安祿山的態度也多不合宜，當時交趾國進貢龍腦香五十枚，玄宗賞賜楊妃十枚；「妃私發明駝使，持三枚遺祿山。妃又常遺祿山金平脫裝具、玉合、金平脫鐵面椀。」

楊妃與安祿山兩人私相授受並非一廂情願，安祿山對楊妃更是十分「心動。及聞馬嵬之死，數日嘆惋。」因此相信除上述外，兩人間的曖昧往來，應該還有更多。楊妃悍妒事的細節雖未有在〈楊太真外傳〉具體描述，卻以其因妒悍忤旨遭玄宗送還，以見事態嚴重：「（天寶）五載七月，妃子以妬悍忤旨，乘單車，令高力士送還楊銛宅。」楊妃遭送還後不久，玄宗即因想念而赦免之，但此處刻意點明忤旨原因，無非在說明即使倍受寵愛如楊妃，也絕不允許無上綱地任性胡為，悍妒更乃箇中大忌。后妃尚且如此，何況是尋常人家？唯有以趙后和楊妃為鑑，恪守婦道，遵循禮制，才符合婦德規範和社會價值期許。

畢竟傳統以來對婦女的要求，多認為「（婦女）教以婦德、婦言、婦容、婦功。教成祭之，牲用魚，芼之以蘋藻，所以成婦順也。古者天子后立六宮、三夫人、九嬪、二十七世婦、八十一御妻，以聽天下之內治，以明章婦順，故天下內和而家理。……故曰：天子聽男教，后聽女順；天子理陽道，后治陰德；天子聽外治，后聽內職。教順成俗，外內和順，國家理治，此之謂盛德。」[108]楊妃雖未被封為后，但開元 13 年王皇后被廢，得寵的惠妃又在開元 21 年即世，因此天寶 4 年被封為貴妃的楊氏，形同半后。這和趙后一樣都是後宮之主，理應成為天下女子的楷模典範，但若荒淫悍妒、敗名失德，縱使高居后位，最終也一定會身敗名裂。

107〔唐〕魏徵等。〈突厥傳〉。《隋書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 84，頁 2b。

108〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義。〈昏義第四十四〉。《禮記正義》。臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本，1993，卷第 61，頁 9a-10b。

肆、罪責歸屬——女禍論述背景的重新評估

從史書的敘述脈絡到〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉的書寫，彰顯的都是男性對女性的形象認知，一如小說裡的趙后和楊妃，也是宋代小說家以個人觀點，為了表達自己的立場而塑造。小說裡的趙后和楊妃各有其性格瑕疵，但以身在君王之側、作為後宮妃嬪的地位論，其行事作為攸關著家族和個人榮寵，致令有些事情乃不得不為。縱使從君王政治的生態言，后妃多非主事肇釁者，但當事態嚴重、影響國祚，其往往無法置身事外。尤其當君王無德、朝政衰敗，后妃總難免是會被歸咎、撻伐的對象，甚至變本加厲地妖魔化，唯當細究其來龍去脈、箇中因果，或可見其存在著情有可原的成分和誇大不實的評論。

一、敘述結構變化的主從關係

固有的封建體系社會中，女性在男權社會裡向來相對弱小，但在人類生育與繁衍過程卻具有無可替代性，於滿足男性欲望時亦多身負重責大任。當一位君王、一個朝代的敗亡遭簡化為「紅顏禍水」或「女禍」時，體現的是掌握話語權的男性對女性既極端依賴又深懷恐懼、既極力控制又有所期待的矛盾心理。[109]畢竟在傳統男尊女卑的環境下，女性一向被視為男性的附庸、從屬角色，但在政治事件中、議論者筆下，卻遭批評為災禍的源頭或關鍵，似意味著女性只要有權就會作亂。〈趙飛燕別傳〉裡的趙后所以和他人私通、詐稱有孕，既是為了獲取君王疼愛，也是為了爭權；因為只有當新王是親生的，其才有機會成為真正的太后，掌握整個後宮。所以當漢成帝亡故後，太后的重要性立即突顯：

> 初夜，絳帳中擁昭儀，帝笑聲吃吃不止。及中夜，帝昏昏，知不可起，或仆或臥。昭儀急起，秉燭視帝，精出如湧泉，有頃帝崩。太后遣人理昭儀，且急窮帝得疾之端，昭儀乃自縊。后居東宮，久失御。一夕后寢，驚啼甚久，侍者呼問方覺。……（〈趙飛燕別傳〉，頁 245）

〈趙飛燕別傳〉雖未有述及趙后下場，但因成帝後期專寵昭儀，且成帝之死，確實與昭儀淫亂關係密切，是同樣呼應女禍殃國命題。

---

109 相關論述可參張小莉。〈男權社會中的「替罪羊」——「紅顏禍水」故事探源〉。《北京廣播電視大學學報》2008：1（2008.7），頁 45。

至於楊妃的存在，對於唐玄宗暨朝廷的影響，更表現在諸多面向。前曾提及楊妃以「妬悍忤旨」送還楊銛宅：

> 及亭午，上思之不食，舉動發怒。力士探旨，奏請載還，送院中宮人衣物及司農米麵酒饌百餘車。……妃初出，上無聊，中官趨過者，或笞撻之，至有驚怖而亡者。（〈楊太真外傳〉，頁 40）

忤旨受罰是天經地義之事，遭殃的卻是在玄宗身邊服侍的宦官，不只可能無故被鞭笞，甚至有驚怖致死者。至於玄宗在位的最大危機——安史之亂發生，玄宗逃往四川途中，六軍包圍驛站，誅殺楊國忠并楊暄等後，六軍仍不解圍。此時高力士回覆玄宗曰：

> 國忠負罪，諸將討之。貴妃即國忠之妹，猶在陛下左右，群臣能無憂怖？伏乞聖慮裁斷。……祭後，六軍尚未解圍。以繡衾覆床，置驛庭中，敕玄禮等入驛視之。玄禮擡其首，知其死，曰：「是矣。」而圍解。（〈楊太真外傳〉，頁 73-74）

圍者，危也。楊妃死後，玄宗之圍才得獲解，楊妃是玄宗政治生涯最主要的「危」害。小說中雖未寫到玄宗締造的開元盛世，但因封建社會多以天下是君王的，開創盛世乃君王文治武功被澤天下的功勞，然而在女禍論思想的推波助瀾下，政治安定的功勞固仍屬於男性，唯敗亡時則得由女性承擔後果，是以楊妃才遭視為四海崩離的根源。

趙后和楊妃都具有傾國傾城之貌，身居后、妃等至高地位，然以其為敘述主體的〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉中，因兩人託付的是好色誤國之君，而遭塑造成為女禍典型人物，可謂是成也美色、敗也美色。但畢竟趙后和楊妃仍係君王的附屬品，即使〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉都將敘述重心擺在入宮後的生活，卻是圍繞著君王的喜好來開展情節。這是從男性角度書寫的樣式，字裡行間也都點出君王無限上綱的溺愛是問題根源；換言之，正因為是男性掌握住這一切，又或者說趙后和楊妃所為多是為了討君王寵愛。但若從傳主的角度而將〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉視為是紅顏禍國記，不論對趙后和楊妃來說似乎都太過沉重，畢竟「國之治亂，盡在人君」。[110]這不僅是司馬光（1019-1086）提出的君道，也是在探究國家治亂、權責歸屬時，應該有的認知

110 見〔宋〕司馬光。《稽古錄》。臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊正編》影上海涵芬樓景印宋刊本，1979，卷 16，頁 83b。

才是。

二、回歸「罪責」本質的歸屬平議

雖然〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉都有女禍殃國的隱喻，然因女性在傳統社會結構中都屬男性的附庸，趙后和楊妃在小說中也都屬被動性的角色，為了博取君王疼愛才做了妒忌失德行為。因此以君王敗亡、國家傾覆的前因後果而論，趙后和楊妃充其量不過是「影響」事件走向的因素，漢成帝和唐玄宗才真正是「決定」事件結局的樞紐。這是小說作者在敘述邏輯上的矛盾，其原或要告誡世人女禍之害，最後卻反證是君王咎由自取造成。〈趙飛燕別傳〉裡的趙后雖縱慾失德，然係昭儀入宮後，成帝臨幸幾稀導致；其與少年私通，及詐託有孕，乃都是想以子嗣來保全性命、獲得恩寵，並未有殘害他人行為。因此，《漢書》雖載有趙后遭廢為庶人，是日自殺，[111]以知趙后結局；〈趙飛燕別傳〉則只述及成帝死狀，及由趙后夢中所見以知昭儀下場作結，無有交代趙后受報應云云：

> （趙后）乃言曰：「適吾夢中見帝，帝自雲中賜吾坐。帝命進茶，左右奏帝云：『后向日侍帝不謹，不合啜此茶。』吾意既不足，吾又問帝：『昭儀安在？』帝曰：『以數殺吾子，今罰為巨黿，居北海之陰水穴中，受千歲水寒之苦。』故爾大慟。」（〈趙飛燕別傳〉，頁 245）

趙后雖係因昭儀而失寵，卻不影響姊妹情誼。早先當昭儀知成帝有意殺趙后時，其不僅以年幼共患難事對趙后動之以情，勸勿再穢亂宮闈，還極力阻止成帝殺害趙后，保全其地位與生命，是趙后此處才會有「大慟」反應。

不僅如此，同樣都是以趙后作為傳主的傳奇小說，〈趙飛燕外傳〉和〈趙飛燕別傳〉雖各自添加了些正史所未載之情節，但對於漢成帝及趙氏姊妹的形象刻畫則有諸多差異。比較〈趙飛燕別傳〉不同於〈趙飛燕外傳〉之處，內容多了趙后詐孕、昭儀殺龍子、成帝入夢等情節，卻未書及趙后入宮前通射鳥者，及趙氏姊妹私通宮奴燕赤霞之描寫。[112]尤要注意的是，〈趙飛燕別傳〉既未採用

111 見〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注。〈外戚傳〉。《漢書》，卷 97 下，頁 16a。

112 見陳霈瑚。〈《趙飛燕外傳》與《趙飛燕別傳》「傳奇手法」之比較〉，頁 71-74。

〈趙飛燕外傳〉以「禍水」比喻趙后之說，[113]而維持了成帝好色荒淫的形象：以偷窺昭儀沐浴和當氣憊不能幸時仍以丹藥御女來彰顯，然對趙后和昭儀淫穢事的描寫則有稍減。至所增加趙后詐孕和昭儀殺龍子情節，既印證有成帝喜新厭舊和雨露不均的性格缺失，則其崩於荒淫事後應也算是咎由自取。

宋代文言小說中的歷史故事，多有刻意突出后妃淫蕩、妒悍情形，並藉後宮后妃權力欲望之爭奪，反諷君王荒淫無道，寄寓深刻的歷史訓誡意義。[114]雖然陳鴻〈長恨歌傳〉已將楊妃視為具有貶義的「尤物」、「亂階」，〈楊太真外傳〉也對楊妃美貌略有提及，卻未採取陳鴻筆下楊妃狐媚的「尤物」概念，和楊妃惑主的負面形象，而試圖將〈楊太真外傳〉的歷史論斷完全聚焦在「禍階」上。尤其〈楊太真外傳〉對於許多處置失當的描述，楊妃常常並不直接出場，而著重強調玄宗單方面對楊妃的寵愛，進而愛屋及烏，以至於「主動」偏袒楊家，讓玄宗一人承擔處置欠公平的責任，種下了楊氏弄權的禍因。使隱藏在〈楊太真外傳〉的「禍階」論斷之後的，是一個主動陟升其上的「禍首」：唐玄宗。[115]一如其文末評論所言：

> 夫禮者，定尊卑，理家國。君不君，何以享國？父不父，何以正家？有一于此，未或不亡。唐明皇之一誤，貽天下之羞。所以祿山叛亂，指罪三人。今為〈外傳〉，非徒拾楊妃之故事，且懲禍階而已。(〈楊太真外傳〉，頁 88)

〈楊太真外傳〉裡玄宗和楊妃間的愛情雖值得稱頌，但君王在面對眼下的一切利益時，則不該為了私欲而貽誤國事，應該要做天下表率，承擔起領導臣民的重責大任。小說中述及當年唐高宗打敗高麗國時，獲得紫金帶和紅玉支各一，並輾轉歸於玄宗；然高麗國「因失此寶，風雨愆時，民離兵弱。」國寶與國運、國勢間，長期以來都被認為存在著某種關聯。反觀玄宗後來雖將紫金帶歸還，卻以紅玉支不足為貴而未向貴妃討要——實際上也意涵因為寵愛才不便要回。

---

113 其文曰：「宣帝時，披香博士淖方成，白髮教授宮中，號淖夫人，在帝后唾曰：『此禍水也，滅火必矣！』帝用樊嫕計，爲后別開遠條館，賜紫茸雲氣帳，文玉几，赤金九層博山緣合。」引見〔漢〕劉伶。〈趙飛燕外傳〉，頁 5。

114 詳參王怡斐。《宋代文言小說中女性群像之探究》。臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2005，頁 16。

115 詳參趙修霈。〈從「禍階」到「禍首」：樂史〈楊太真外傳〉的書寫手法〉，頁 149-151。

然紅玉支代表的是高麗國國運，玄宗卻為滿足私欲、討好楊妃而主動送出，暗喻此刻的他對國運如何已不再像過往在乎。因為受到楊妃性格的影響，玄宗無法分別出公／私事務的差異，忽略了國家由極盛而迄衰敗的各種跡象，使治國由正道而走向偏倚，終至無可收拾的境地，[116]所以玄宗才該為安史之亂導致國勢衰亡負最大責任。

116 詳參黃東陽。〈小說的嚴妝——樂史〈楊太真外傳〉女禍命題所表現之敘寫傾向與文體特質〉，頁 71-72。

伍、結論

漢、唐在中國歷史上都具有大國氣象，這對於內憂外患頻仍，但經濟與文化發展皆空前發達的宋朝來說，算是指標性的存在。為了實現內部秩序的安定，將現實問題訴諸歷史，尋求歷史借鑒之聲浪亦格外突出，促使宋代史學極為興盛；其中，又以北宋司馬光及其著作《資治通鑒》、《稽古錄》為最具代表性的史家和史著。由於北宋疆域相對狹小，長期受到遼和西夏的軍事壓迫和威脅，因此宋人對於曾經土宇廣大、威懾周邊的漢、唐格外懷念和推崇。不僅如此，對於漢、唐兩朝繼體之君怠惰苟安、沉湎享樂、是非顛倒情形，也同樣有所批評和否定，進而期許宋君能引以為鑑，甚至有機會超越漢、唐。[117]〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉雖都被視為小說，但以歷史人物為主體者，其論述意義即是從作者自身的觀感出發，表達史書所述及卻不能處理和表述的內容。一如秦醇在〈趙飛燕別傳〉開頭處謂其於鄉鄰李生處得「〈趙后別傳〉，雖編次脫落，尚可觀覽。余就李生乞其文以歸，補正編次以成傳，傳諸好事者。」即是為了說明其故事來源取之有據、非憑空杜撰，提升敘述內容的可靠性。

透過女禍觀的論述，雖讓人明瞭身為君王應該要以內聖外王為理想目標，不可以因貪戀女色而怠忽荒政、招致禍端；同時呈現了男性對女性的普遍認知：縱使是後宮妃嬪也多被物化，還得避免悍妒和自我戒持。尤其〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉都將后妃的恩寵與權勢和親族的榮耀與地位連結，最後再以漢、唐君王迷戀女色、造成朝廷傾覆作結，將歷史衰敗和趙后、楊妃扯上關連，營造出紅顏誤國的氛圍。根據研究結果顯示，趙后及楊妃雖分別為〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉的傳主，卻都只是君王的裝飾品、附屬品，是隨時可能因君王的喜新厭舊而遭拋棄的玩物。其所以欺騙、誘惑、耍性和做了有違法度之事，雖或動搖君王的信念，卻都只是出於鞏固自己地位、博得君王寵愛。真正應該要為亡身辱國負最多責任的，是因沉迷於女色而智昏，不辨輕重緩急、是非對錯的漢成帝與唐玄宗。一如後人談論明神宗立皇太子事反覆無常時或歸咎於鄭貴妃干政，《明史》評論萬曆年間國本之爭後則評曰：「野史載神

117 詳論可參曹家齊。〈從推尊漢唐到超邁漢唐——司馬光的「三代」漢唐史論及其現實關照〉。《新亞學報》42：2（2023.12），頁 59-73。

宗金合之誓、都人子之說，雖未知信否，然恭妃之位久居鄭氏下，固有以滋天下之疑矣。姜應麟等交章力爭，不可謂無羽翼功。究之鄭氏非褒、驪之煽處，國泰亦無駟、鈞之惡戾，積疑召謗，被以惡聲。」[118]認為明神宗才真正應該是要負責之人，鄭貴妃既無有在後宮煽動、作惡，實不應該背負禍亂國家的歷史惡名。同理，〈趙飛燕別傳〉和〈楊太真外傳〉裡的傳主，既分別是附屬於漢成帝與唐玄宗、遭把弄的玩物，小說裡的趙后亦不再被用「禍水」形容，楊妃也不過是「禍階」，則致令國家頹敗的罪魁禍首，從小說的角度觀之，仍非漢成帝與唐玄宗莫屬。

118 見〔清〕張廷玉等。〈贊曰〉。《明史》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 233，頁 20a。

參考文獻

1.古籍

〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達等正義。《尚書》。臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本，1993。

〔漢〕伶玄。《趙飛燕外傳》。《叢書集成初編》影印本。北京：中華書局據陽山顧氏文房本排印，1991。

〔漢〕許慎撰，〔清〕段玉裁注，魯實先正補。《說文解字注》。臺北：黎明文化事業股份有限公司影經韵樓藏版，1993。

〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注。《漢書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等正義。《禮記正義》。臺北：藝文印書館影清嘉慶 20 年（1815）江西南昌府阮元校刊本，1993。

〔漢〕劉歆撰，〔東晉〕葛洪輯。《西京雜記》。《文淵閣四庫全書》影印本。臺北：臺灣商務印書館影國立故宮博物院藏本，1983。

〔漢〕戴德。《大戴禮記》。《四部叢刊正編》影印本。上海：上海書店據上海涵芬樓借景無錫孫氏小綠天藏明袁氏嘉趣堂刊本重印，1989。

〔南朝宋〕范曄撰，〔梁〕劉昭補志，〔唐〕李賢注。《後漢書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982，卷 10。

〔後晉〕劉昫。《舊唐書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

〔唐〕魏徵等。《隋書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

〔宋〕司馬光。《資治通鑑》。《四部叢刊正編》影印本。臺北：臺灣商務印書館影上海涵芬樓景印宋刊本，1979。

〔宋〕司馬光。《稽古錄》。《四部叢刊正編》影印本。臺北：臺灣商務印書館影上海涵芬樓景印宋刊本，1979。

〔宋〕歐陽脩，〔宋〕宋祁。《新唐書》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

〔宋〕歐陽脩著，〔宋〕徐無黨注。《新五代史》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

〔宋〕蘇軾撰，〔宋〕王十朋註。《東坡詩集註》。《文淵閣四庫全書》影印本。臺北：臺灣商務印書館影國立故宮博物院藏本，1983。

〔清〕張廷玉等。《明史》。臺北：藝文印書館影清乾隆間武英殿刊本，1982。

2.專書

朱子彥。《垂簾聽政：君臨天下的「女皇」》。上海：上海古籍出版社，2007。

束忱注譯。《新譯宋傳奇小說選》。臺北：三民書局，2010。

3.期刊論文

王德毅。〈宋代史家的唐史學〉。《文史哲學報》50（1999.6）：307-309+311-327。

李劍國。〈秦醇《趙飛燕別傳》考論——兼議《驪山記》《溫泉記》〉。《固原師專學報（社會科學版）》22：1（2001.1）：1-9。

金培懿。〈作為帝王教科書的《論語》——宋代《論語》經筵講義探析〉。《成大中文學報》31（2010.12）：61-106。

胡梓穎、黃自鴻。〈被建構的文類——從「辨體」角度論傳記與「傳奇文」〉。《臺大文史哲學報》86（2017.5）：87-126。

唐婷。〈〈楊太真外傳〉的禮物敘事〉。《中國文學研究》46（2018.7）：1-31。

曹家齊。〈從推尊漢唐到超邁漢唐——司馬光的「三代」漢唐史論及其現實關照〉。《新亞學報》42：2（2023.12）：59-84。

張小莉。〈男權社會中的「替罪羊」——「紅顏禍水」故事探源〉。《北京廣播電視大學學報》2008：1（2008.7）：43-46。

黃東陽。〈小說的嚴妝——樂史〈楊太真外傳〉女禍命題所表現之敘寫傾向與文體特質〉。《興大中文學報》52（2022.12）：61-90。

傅正玲。〈女性愛情與婦德的辯證關係－從唐宋傳奇的對比談起〉。《東吳中文線上學術論文》4（2008.12）：1-12。

趙修霈。〈宋傳奇「離合典故」的傳奇手法——以六篇宋傳奇為例〉。《文與哲》15（2009.12）：165-193。

趙修霈。〈從「禍階」到「禍首」：樂史〈楊太真外傳〉的書寫手法〉。《成大中文學報》34（2011.9）：131-158。

4.論文集論文

陳霈瑚。〈《趙飛燕外傳》與《趙飛燕別傳》「傳奇手法」之比較〉，收入國立屏東大學。《第 38 屆南區八校中文系碩博士論文研討會》。屏東：國立屏東大學，2018：57-82。

5.學位論文

王怡斐。《宋代文言小說中女性群像之探究》。臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，2005。

王敏安。《北宋母后聽政及其與士大夫的政治關係——以劉太后與高太皇太后為探討中心》。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，2018。

A Critical Analysis of the Discourse and Cultural Implications of the "Female Calamity" Trope in “The Unofficial Biography of Zhao Feiyan” and “The Unofficial Biography of Yang Taizhen”

Lee Chao-Hung*

Abstract

The concept of the female calamity has a long-standing presence in Chinese cultural thought. However, with the rise of Neo-Confucianism during the Song dynasty, women’s social status declined significantly, and numerous norms further disparaging women were established. Even the emperor’s indulgence in sensual pleasures and negligence of state affairs were often interpreted as being caused by consorts who bewitched the ruler and disrupted governance. “The Unofficial Biography of Zhao Feiyan” and “The Unofficial Biography of Yang Taizhen”, two novels of marvelous tales from the Song dynasty, were composed under such a sociocultural climate. The protagonists, Zhao Feiyan and Yang Guifei, are portrayed as figures who brought chaos to the state and downfall to the empire. As cultural products created under male-dominated authority, both works adopt the form and structure of historical biography, as reflected in their titles. The authors may have intended to document historical events and restore the "truth," aiming to offer moral instruction through historical narrative and thereby rectify the ills of the present. According to existing research, both texts metaphorically associate the private affairs of emperors and their consorts with the rise

* Assistant Professor, General Education Center, Hsin Sheng Junior College of Medical Care and Management. E-mail：taipeiteacher@gmail.com

and fall of dynasties, serving as warnings to rulers: only by cultivating inner sage-like virtue and outward kingly demeanor can long-term national stability be achieved. Furthermore, these narratives view women as subordinate to men and are filled with objectifying depictions of the female body and character. They caution against jealousy and licentiousness, emphasizing adherence to traditional female virtues and reinforcing the image of women as idealized according to male expectations. Although both novels place imperial consorts, not emperors, at the center of the narrative, subverting the typical hierarchical structure in which the emperor is the main subject and the consorts are subordinate, the ultimate responsibility for the nation's downfall still lies with the monarch. Thus, the emperor remains the true origin of the calamity and must bear the primary blame.

Keywords: The Unofficial Biography of Zhao Feiyan, The Unofficial Biography of Yang Taizhen, Zhao Feiyan, Yang Guifei, female calamity

《佛光人文社會學報》第九期

主　　編 / 黃智偉 教授

編輯委員 / 陳衍宏（佛光大學公共行政與國際事務學系教授）

張世杰（佛光大學公共行政與國際事務學系教授）

林　錚（佛光大學社會工作學系教授）

吳慧敏（佛光大學心理學系副教授）

張瑋儀（佛光大學語文學系教授）

朱浩毅（佛光大學歷史學系副教授）

姚玉霜（佛光大學宗教學研究所教授）

吳素真（佛光大學語文學系教授）

執行編輯 / 許聖和（佛光大學歷史學系副教授）

編輯助理 / 鄭嘉琦、馮雅琪、鄭嘉欣、顏晉濠、吳笛滋

封面題字 / 佛光大學創辦人星雲大師書法集字

出 版 者 / 佛光大學人文暨社會科學學院

（宜蘭縣礁溪鄉林美村林尾路 160 號雲起樓 318 室）

電　　話 / 886-3-9871000 Ext 23001

E-mail / fgujhs@fgumail.fgu.edu.tw

網　　址 / https://chss.fgu.edu.tw/zh_tw/news

出版日期 / 2026 年 9 月

ＩＳＳＮ / 3135-0186