臺大文史哲學報　第九十七期
2022年5月　　頁127~159
臺　灣　大　學　文　學　院
DOI: 10.6258/bcla.202205_(97).05

人書之際，本末之辨：
趙壹《非草書》論技藝與人的限度

沈　裕　昌*

摘　要

《非草書》是中國古代第一篇書論，也是第一篇非議草書的書論。後世論者為了捍衛藝術學科價值、肯定審美意識自覺，多指責《非草書》以道德非難藝術、以實用凌駕審美。然而若從當代學界試圖對知識分科與泛美學化的文化現象進行反省的角度觀之，《非草書》或許不應被理解為審美覺識有所不足的反動言論，反而應視之為在書法藝術化的早期，即嘗試對此一文化現象與發展趨勢進行批判的先見之作。本文認為《非草書》指出：藝術的誕生來自技術對其自身的本源遺忘，技術的誕生則來自人對其自身的本源遺忘。因此，藝術的誕生或許並不意味著人的覺醒，而是對人性的徹底遺忘。草書的藝術化，則意味著技術已經觸及人的限度，並迫使人對其未來做出決斷。

關鍵詞：趙壹　非草書　書法　技術　藝術

2020.06.04 收稿，2021.10.26 通過刊登。

* 東海大學美術學系兼任助理教授。Email: blackstone751103@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

中國古代書法理論著述，最早始於東漢，學者對此多無疑議。至於孰為書論之祖，論者雖有歧見，然不離崔瑗（77-142）《草書勢》、趙壹（？-？）《非草書》二者之其一。《草書勢》、《非草書》作於何年，前賢考證或異。然論作者生卒之年，《後漢書・崔駰列傳》載崔瑗於「漢安初，……歲餘，……會病卒，年六十六。」[1]由此可以推知，崔瑗應生於漢章帝建初二年（77），卒於漢順帝漢安元年（142）。江波〈趙壹生卒年考論〉則認為趙壹約生於漢桓帝元嘉三年（153），應卒於漢獻帝建安十七年（212）以後。[2]若據此則崔瑗辭世之時，趙壹或未出生。因此，《草書勢》之寫作年代，或早於《非草書》。[3]

但是，今所見之《草書勢》，並非單篇獨立流傳，而是被具名收錄於西晉衛恆（？-291）《四體書勢》，始得聞於後世。唐張彥遠（815-907）《法書要錄》或因此而選擇將《非草書》置於全書卷首，北宋朱長文（1039-1098）《墨池編》亦將《非草書》置於「雜議」之首。是以，將「中國古代第一篇書論」之名，歸譽於《非草書》，或許是更審慎而信實的決定。然而，令人尷尬的是，作為中國古代第一篇書論，《非草書》同時也是中國古代第一篇非議草書的書論。唐張懷瓘（？-？）《書斷》稱「趙壹有非貶草之論」，[4]近人余紹宋《書畫書錄解題》亦謂「此篇專抨擊草書」。[5]

清代末年，中國師法西方現代教育體制，開始劃分學科。民國以後，學界提倡美育，「美術」亦得列為一科。前者有清宣統元年（1909）「京師大學堂」

1 《後漢書・崔駰列傳》：「漢安初，大司農胡廣、少府竇章共薦瑗宿德大儒，從政有迹，不宜久在下位，由此遷濟北相。時李固為太山太守，美瑗文雅，奉書禮致殷勤。歲餘，光祿大夫杜喬為八使，徇行郡國，以臧罪奏瑗，徵詣廷尉。瑗上書自訟，得理出。會病卒，年六十六。」見南朝宋・范曄撰，唐・李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1965），卷 52，頁 1724。

2 見江波，〈趙壹生卒年考論〉，《古籍整理研究學刊》2012 年第 4 期，頁 57-62。

3 關於《草書勢》之分析，參閱沈裕昌，〈書論的起源：崔瑗《草書勢》思想芻議〉，《美術史論壇》第 49 號（2019 年 12 月），頁 7-51。

4 《書斷》：「趙壹有非貶草之論，仍笑重張芝書為秘寶者。嗟夫！道不同，不相為謀。」見唐・張懷瓘，《書斷》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊（上海：上海書畫出版社，2009），頁 275，「評」。

5 《書畫書錄解題》：「此篇專抨擊草書，蓋其時草書漸行，一欲仍反於倉頡、史籀，此事勢所不許者，故其文雖傳，其說終不能行也。」見余紹宋撰，戴家妙、石連坤點校，《書畫書錄解題》（杭州：浙江人民美術出版社，2012），頁 315-316。

臺灣大学学術期刊論文資料庫

之「改制分科」，八大學科得以分立。後者有民國元年（1912）「上海美術學院」之成立，民國六年（1917）蔡元培《以美育代宗教說》之演講。自此以後，美術不只堪與諸大學科並肩，甚至直有取代宗教之勢。中國古代書畫藝術，被視為西洋美術之對當，其源流與發展亦得到重視。

因此，面對書論史上此一頗為令人尷尬的起點，在捍衛學科意識的主導下，學界對《非草書》投入大量研究心力，展開各種質疑、考證、校勘、重讀，其研究進路大抵可以分為二類，其一為直接、全面地進行否定，其二為間接、片面地進行否定——易言之，其中幾無全面肯定《非草書》論點者。直接、全面地進行否定者，或對價值進行重估，以直接否定其理論價值；[6]或對文獻進行辨偽，以全面否定其研究價值。[7]間接、片面地進行否定者，或通過考證指出其應作為政治論文而非文藝批評來閱讀、[8]或通過重讀指出其文意並無非議草書，[9]以間接否定其非草論點；或較積極地認為其首次提出了書法的審美理論、[10]或較消極地認為其至少反應了漢代的審美自覺，[11]以片面否定其非草論點，但迂迴地肯定其文章本身的理論價值。儘管研究進路有別，論者立場卻頗一致，即站在「捍衛藝術學科價值」、「肯定審美意識自覺」的角度，指責《非草書》「以道德

6 見劉古雪，〈最早是為最好？——淺論《非草書》的書法意義〉，《文藝生活》2017 年第 7 期，頁 250。

7 關於《非草書》之辨偽研究，見孔令穎，〈20 世紀中葉以來《非草書》辨偽研究成果綜述〉，《大眾文藝》2016 年第 12 期，頁 40。反駁論點則見江波，〈趙壹研究——《非草書》質疑說何以不能成立〉，《南京藝術學院學報》2012 年第 3 期，頁 114-119。

8 見倪旭前，〈為何趙壹之後不再「非草書」〉，《美術觀察》2014 年第 3 期，頁 105-110。鄧富霞，〈趙壹《非草書》校勘研究〉，《美與時代》2016 年第 8 期，頁 135-136。

9 見孫少博，〈《非草書》本意並非「專抨擊草書」〉，《天津美術學院學報》2015 年第 11 期，頁 105-108。

10 有以其為「倫理派」書論之祖，見張小林，〈論《非草書》的反書法傾向及其潛在價值〉，《銅陵學院學報》2006 年第 3 期，頁 113-115。有以「凡人各殊氣血，異筋骨。心有疏密，手有巧拙。書之好醜，在心與手，可強為哉？」為「氣質說」、以「夫杜、崔、張子，皆有超俗絕世之才，博學餘暇，游手于斯」為「遊戲說」等，見王志新，〈對趙壹《非草書》理論價值的審視〉，《大眾文藝》2012 年第 18 期，頁 140-141。

11 見郝偉棟，〈論漢末審美自覺過程中趙壹《非草書》的意義〉，《今日湖北》2014 年第 3 期，頁 127。許鳳，〈基於漢末審美自覺過程探討趙壹《非草書》文化意義〉，《文藝生活》2014 年第 9 期，頁 147-148。

臺灣大學學術期刊資料庫

非難藝術」、「以實用凌駕審美」。 然而，當民國學人受西學鼓吹，在藝術自主的大旗下，為其學科知識劃疆分界時，西方知識界卻已開始對知識分科與泛美學化的文化現象進行反省。前者如喬治·巴塔耶（Georges Bataille，1897-1962）之提出「非知識」（non-savoir），試圖消解科目知識客觀之必然性，以回歸到人類自身之獨立性，將過去知識分科下的各別認識對象，皆作為種種人類活動而觀。[12]後者如瓦爾特·本雅明（Walter Benjamin，1892-1940）之指出「為藝術而藝術」（l' art pour l' art）若趨於極致，而將一切訴諸美學，終將為人類社會的發展，帶來毀滅性的危機。[13]

就此而言，作為中國古代第一篇書論，《非草書》之非議草書，或許不應被理解為審美覺識有所不足的反動言論，反而應視之為在書法藝術化的早期，即嘗試對此一文化現象與發展趨勢進行批判的先見之作。因此，本文嘗試對《非草書》進行結構式的文獻分析，以期能對《非草書》的思想價值做出更允當的評估。

二、本末之辨

《非草書》之作者趙壹，本以賦名世。《後漢書·趙壹傳》錄有《窮鳥賦》、《刺世疾邪賦》二篇，然而並不見《非草書》。根據目前可掌握之傳世文獻，《非草書》最早見載於唐張彥遠《法書要錄》，[14]後則為北宋朱長文《墨池編》、南宋陳思《書苑菁華》、清王原祁等《佩文齋書畫譜》所輯錄。

至於趙壹為何作《非草書》？論者多以其為鴻都門學之事而作。然詳其文，《非草書》所首要關注者，似乎並非經術與書藝的對立，而是學習草書的風氣，對人與人的關係所造成的影響：

> 余郡士有梁孔達、姜孟穎者，皆當世之彥哲也。然慕張生之草書，過于希顏、孔焉。孔達寫書以示孟穎，皆口誦其文，手楷其篇，無

12 見譚家哲，《形上史論》（臺北：唐山出版社，2006），頁 282，「下部」。

13 〈機械複製時代的藝術作品〉：「『Fiat ars-pereat mundus』（為了藝術，何妨世界毀滅），法西斯主義說道，而正如馬利奈蒂所承認，他們期待戰爭給人提供感官知覺的藝術滿足，而這種感官知覺早已被技術改變。這毫無疑問是『為藝術而藝術』（l'art pour l'art）的極致。」見瓦爾特·本雅明（Walter Benjamin）著，張旭東譯，〈機械複製時代的藝術作品〉，阿倫特（Arendt, H.）編，張旭東、王斑譯，《啟迪：本雅明文選》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2012），頁 264。

14 見東漢·趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 怠倦焉。于是後學之徒，競慕二賢，守令作篇，人撰一卷，以為秘玩。余懼其背經而趨俗，此非所以宏道興世也。又想羅、趙之所見嗤沮，故為說草書本末，以慰羅、趙，息梁、姜焉。[15]

這段文字是《非草書》的第一段。相較於《草書勢》以「書契之興，始自頡皇」開篇，[16]《非草書》卻無意述古，反而直接勾勒其時代現象。《草書勢》首要關注的對象是「書契」，但是《非草書》首要關注的對象卻是「人」。趙壹切入討論的方式，是藉由關注兩位特殊的人，來關注其時代之人與人的一般關係。對於趙壹而言，梁孔達、姜孟穎值得關注的理由有二：其一即與自己有同郡之情誼，其二即兩人皆為「當世之彥哲也」。士人對於同郡出身的當世之彥哲，應該是寄予厚望的。但是趙壹卻在他們身上觀察到，人與人的關係被改變、或甚至可說是被扭曲了。

「然慕張生之草書，過于希顏、孔焉」，說的是士人與往聖的關係。「士志於道」，[17]又「仁以為己任」。[18]觀人之所「慕」、所「希」，可知其真實之心志。士人所志之「道」，即「學習如何成為真實的人」之道。[19]士人以為己任之「仁」，一言以蔽之為「己欲立而立人，己欲達而達人」，[20]即「為他人之作

15 《中國書畫全書》所收入之《非草書》雖有斷句，但無標點，亦無分段。本研究所依據之《非草書》，以《中國書畫全書》為底本，標點、分段則參〈趙壹《非草書》校勘研究〉，並按文意略酌改動，詳見本文附錄。〈趙壹《非草書》校勘研究〉將《非草書》全文分為八段，本文則合其三、四段為第三段，合其五、六段為第四段，一共分為六段。見盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。鄧富霞，〈趙壹《非草書》校勘研究〉，頁 135-136。

16 見東漢・崔瑗，《草書勢》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 25。

17 《論語・里仁》：「子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊（北京：中華書局，2009，據清嘉慶刊本影印），頁 5367。

18 《論語・泰伯》：「曾子曰：士不可以不弘毅。任重而道遠，仁以為己任，不亦重乎？死而後已，不亦遠乎？」同上註，頁 5401。

19 《論語平解》：「〈學而〉總論道。」見譚家哲，《論語平解》（臺北：漫遊者文化事業公司，2012），頁 35。「學無論有多少種方面，其意義始終只有一：學成為真實的人（成人）。」見譚家哲，《論語平解》，頁 34。

20 《論語・雍也》：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5385。

臺灣大學學術期刊資料庫

為『人』之真實而致力（『立人』）、及為協助他人如此之努力而致力（『達人』）」。[21]因此，作為一位士人，面對其所嚮往之道，不只要以自身立其真實，更要能為他人致力，使他人也能立其真實。此一準則非常重要。若失此，則無以分辨「張生之草書」與「顏、孔」在價值上之關鍵差異。因此，「當世之彥哲」「慕張生之草書」，而不「希顏、孔」，不能從字面上一般地理解為只是「尚習書藝，荒廢儒學」，而應意識到其時士人所志於求之真實，已從「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」，退至「只致力於一己之真實」了。這不是表面上學科風尚的價值轉移，而是根本上真實模態的徹底改變。人與人的關係，亦隨之而扭曲。

「孔達寫書以示孟穎，皆口誦其文，手楷其篇，無怠倦焉」，說的是士人與時賢的關係。梁、姜二人既是同郡之士，又皆當世彥哲，彼此「寫書」往返，或有朋友之誼。「士志於道」，[22]「道不同，不相為謀」，[23]是以士友之間必為同道之人。「有朋自遠方來」之所以「樂」，樂在相知，故可以慰「人不己知」之憾。[24]知己不能面見，只得魚雁往返。因此信中所書，或聊表相思之情，或略述同志之道。梁孔達「寫書以示」姜孟穎之內容，如果不是直接在書信中、至少也是在日常中以複誦張芝的話語、摹寫張芝的字跡為樂，可知二人確實皆「慕張生之草書」過於孔、顏之道。但是，士人相友之道，在「切切、偲偲」，[25]朋友既相知，則當相切責。對於朋友、甚至時賢間相互肯定之事，若非個人有所反省，或許再也無人能為自己、甚至為同時代人指出其可能有之錯誤。這是朋友之道的變質。

「于是後學之徒，競慕二賢，守令作篇，人撰一卷，以為秘玩」，說的是

21 《論語平解》：「仁即在無親屬情感關係中，人為他人之致力。」見譚家哲，《論語平解》，頁 78-79。「仁正確而言，非只是為他人之需要（義）而致力，它更是為他人之作為『人』之真實而致力（『立人』）、及為協助他人如此之努力而致力（『達人』）。『己立立人，己達達人』是『仁』唯一正確之解釋。」見譚家哲，《論語平解》，頁 80。

22 《論語．里仁》：「子曰：士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」見魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5367。

23 《論語．衛靈公》：「子曰：道不同，不相為謀。」同上註，頁 5471。

24 《論語．學而》：「子曰：學而時習之，不亦說乎！有朋自遠方來，不亦樂乎！人不知而不慍，不亦君子乎！」同上註，頁 5335。「子曰：不患人之不己知，患不知人也。」同上註，頁 5339。

25 《論語．子路》：「子路問曰：何如斯可謂之士矣？子曰：切切、偲偲、怡怡如也，可謂士矣。朋友切切、偲偲，兄弟怡怡。」同上註，頁 5449。

臺灣大學學術期刊資料庫

士人與後學的關係。若「當世之彥哲」無能指出彼此錯誤，「後學之徒」更難對此進行反省，甚至因相「競慕」，而助長其蔚然成風，此風即下文「余懼其背經而趨俗」之所謂「俗」。此處值得注意的是，即使「當世之彥哲」與「後學」所志之道有偏，最低限度仍知「學」之以言、以行。然而「守令作篇，人撰一卷」，則是等而下之，「以為秘玩」，即將「張生之草書」之摹本，視若珍祕玩物。當人開始試圖透過佔有、擺弄物的方式來追求真實時，即標誌著人與真實的關係已經徹底扭曲。究其根源，則在真實模態的徹底改變。此即「余懼其背經而趨俗」之所以「懼」者。

此處之所謂「經」，與「俗」相對，其義有別於文末「第以此篇研思銳精，豈若用之于彼七經」之「經」，並非指稱特定經典，而是前文以「顏、孔」代稱的「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」之真實模態。易言之，若「張生之草書」能教人「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」，則視之為「顏、孔」、為「經」，亦無不可。問題在於，「張生之草書」雖善，上不能教「梁、姜」成為如「張生」般之書家，下不能教「後學」習書之道，只是無休止地折服他人、使他人傾倒於自己之下而已。如此所成就者，唯個人之聲名，只可謂之「聞」，不可謂之「達」。[26]此所以「張生之草書」雖善，終究被趙壹視為「俗」而非「經」的真正原因。

此外，以「張生之草書」為代表的「俗」之真實模態，不只不教人致力於使他人立其真實，更迫使人與他人進行無休止的比試，以助長一透過「競」來判定一切價值的真實觀法，此即「俗」所以為之真實。不致力於使他人能立其真實，縱然一己似有所成，終未盡善。助長他人無休止地相競以求真實，則真正改變、甚至扭曲人與人的關係，表現出來的則是人與人之間的相互輕賤，即「羅、趙之所見嗤沮」。「嗤沮」「羅、趙」之言，非始作於「梁、姜」，而是來自一封張芝寫給朱寬的書信：

> 竊覽有道張君所與朱使君書，稱「正氣可以銷邪，人無其釁，妖不自作」，誠可謂信道抱真，知命樂天者也。若夫褒杜、崔，沮羅、趙，忻忻有自臧之意者，無乃近于矜伐，賤彼貴我哉！[27]

26 《論語．顏淵》：「子張問：士何如斯可謂之達矣？子曰：何哉，爾所謂達者？子張對曰：在邦必聞，在家必聞。子曰：是聞也，非達也。夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。在邦必達，在家必達。夫聞也者，色取仁而行違，居之不疑。在邦必聞，在家必聞。」同上註，頁 5440。

27 見東漢．趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段文字是《非草書》的第二段。張芝《與太僕朱寬書》嘗自謂其書：「上比崔、杜不足，下方羅、趙有餘。」[28]後人多因此語而褒崔瑗、杜度之書，貶羅暉、趙襲之字。趙壹則認為張芝此語「忻忻有自臧之意」，是驕矜於自己的技藝，並因此而輕賤他人。

為什麼人不再以自身立其真實，反而以崇拜的方式依附於他人，盲目仿效、甚至拜物？或者倒過來問，為什麼人不再為使他人立其真實而致力，反而與他人展開無休止的爭競，迫使他人因聲名而折服於己，直至盲目崇拜？「慕張生之草書，過于希顏、孔」，其後果故極為嚴重。其不只改變人與真實的關係，更造成價值之顛倒。然而，若此後果只應歸咎於「張生之草書」、以及「慕張生之草書」之「梁、姜」二人，那麼「草書」自身是否有其獨立真實？「草書」自身是否能使人立其真實？「草書」自身作為一「伎」，其與人之價值關係，又應是怎樣的？趙壹為釋此疑，「故為說草書本末」。值得注意的是，此處所謂「本末」，並不只是「始末」。「君子務本。本立而道生」，[29]「本」即事物其真實性之基礎。本文以為，《非草書》全文之大旨，正在於「本末之辨」。其所辨者，則有「書之本末」、「學之本末」、「技之本末」、「思之本末」，下文將依其序逐段分論。

三、書之本末

趙壹因有「背經趨俗」之懼，為了「宏道興世」，故作「本末之辨」。「經」者百代不易之「道」，「俗」則變於當下之「世」。今人多以「經」為壓抑「俗」者，然而從「羅、趙之所見嗤沮」可知，事實上卻反而是「俗」在壓迫「人」。但是「俗」為什麼會壓迫人？以什麼力量壓迫人？人又為什麼反而想要「趨」向那壓迫自己者？「俗」的力量，即那使人得以「自臧」並折服他人的力量，來源於「伎」。正因為「伎」能使人為他人之所不能，故特別能吸引那在現實中自覺受制於他人者。若人皆不安於他人之下，而選擇拜伏在「伎」之下，欲藉「伎」來折服他人，如此即構成一「俗」之世界。在此一「俗」之世界中，

28 《授筆要說》：「時有羅暉、趙襲并善書，與張芝同著名，而張矜巧自許，眾頗惑之。嘗與太僕朱寬書曰：上比崔、杜不足，下方羅、趙有餘。」見唐・韓方明，《授筆要說》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，頁 104。

29 《論語・學而》：「有子曰：其為人也孝弟，而好犯上者鮮矣。不好犯上而好作亂者，未之有也。君子務本。本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5440。

臺灣大學學術期刊資訊庫

人所致力者並非使他人能立其真實之價值，而是使自己能壓倒他人之強力。因此，為了使自己能維持一壓倒性之強力，人必然放棄「經」所代表的、不改易的真實價值，而選擇趨向「俗」所代表的、為競逐力量而經常追隨變動的世俗價值。

此處值得注意的是，「經」之所謂「百代不易」，並不等於執故守舊——如果只是一味泥古，在現實中絕無可能做到「百代不易」。「經」之「百代不易」，與「俗」之「隨時而易」，其差別不在於現實中之作為，而在於其背後之心態。崔瑗《草書勢》「純儉之變，豈必古式」，[30]正是引用《論語》〈子罕〉的典故，以為文字的變革進行辯護。[31]由此可知，「經」在現實中之作為，並非絕對「百代不易」。夏爾・波特萊爾（Charles Pierre Baudelaire，1821-1867）〈現代生活的畫家〉提到，「現代感」其實「意謂著離析出蘊藏在歷代潮流中的詩意，從更迭中抓住永恆」，[32]「現代感即過渡、短暫、偶然，占藝術的一半；另一半則是永恆不變。」[33]由此可知，「俗」在現實中之作為，亦非全然「隨時而易」。若從現實中之作為而言，無論「經」、「俗」，皆會隨所處之時代改變做法。因此，問題從來不在於「改易與否」，而在於「為何改易」。

悖謬的是，「經」之「改易」，正是為了「不易」——「經」在現實作為中之「改易」，並非被動地審度時代趨勢，而是獨立地重估一切價值。「經」之所「不易」者，即行事之合「道」與否。反之，同樣悖謬的是，「俗」之「改易」，也是為了「不易」——「俗」在現實作為中之「改易」，並非獨立地對價值有所尚，而是被動地因時勢謀生存。「俗」之所「不易」者，即個體之「生存」與否。因此，「經」、「俗」真正之別，只在心態上之獨立與否，不在作為上之改易與否。「俗」之無可奈何，經常只是對於「伎」之無可奈何——既無可奈何地受到「伎」之誘惑，又無可奈何地承受「伎」之壓迫。「伎」之存有，其本故在人其心態之「俗」——心態上之不能獨立。這一心態上之不能獨立，既反應在人面對「伎」的態度上，也反應在人面對他人的態度上。人之所以趨「伎」，乃欲藉此「矜」人。因此，「伎」對於「俗」人的壓迫，經常被「俗」人移轉為對他人的壓迫，此即所謂「近于矜伎，賤彼貴我」，書家之通

30 見東漢・崔瑗，《草書勢》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 25。

31 《論語・子罕》：「子曰：麻冕，禮也。今也純，儉。吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5407。

32 見夏爾・波特萊爾（Charles Pierre Baudelaire）著，陳太乙譯，〈現代生活的畫家〉，《現代生活的畫家：波特萊爾文集》（臺北：麥田出版社，2016），頁 50。

33 同上註，頁 51。

臺灣大學學術期刊資料庫

病也。[34]

以「伎」「矜」人，是謂之「俗」。但這「矜」之錯誤，究竟本於「伎」，抑或本於「俗」？趙壹之「說草書本末」，即試圖回覆此一問題。趙壹認為，今書之病，非書本來之病：

> 夫草書之興也，其于近古乎！上非天象所垂，下非河洛所吐，中非聖人所造。蓋秦之末，刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛，故為隸草，趣急速耳。示簡易之指，非聖人之業也。但貴刪難省煩，損複為單，務取易為易知，非常儀也。故其贊曰：「臨事從宜。」[35]

這段文字，是《非草書》第三段的前半段。《草書勢》篇首曰：「書契之興，始自頡皇。」[36]由此可知，「書」起源於「上古」，乃「天象所垂」、「河洛所吐」、「聖人所造」，是「聖人之業」，可以為人之「常儀」。反之，「草書」起源於「近古」，乃「秦之末，刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛」，只為「趣急速」、「示簡易之指」而作。《非草書》這一段文字的意義，不在於簡述書法的歷史，而在於把（草書以前之）「書」和「草書」，判別為本質上全然不相類者，而非一脈相承之物。

---

34 《用筆法》：「繇忽見蔡伯喈筆法于韋誕坐上，自捶胸三日，其胸盡青，因嘔血。太祖以五靈丹救之，乃活。繇苦求不與。及誕死，繇陰令人盜開其墓，遂得之。」見魏・鍾繇，《用筆法》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，頁 6。《自論書》：「吾書比之鍾、張，鍾當抗行，或謂過之，張草猶當雁行。張精熟過人，臨池學書，池水盡墨，若吾耽之若此，未必謝之。後達解者，知其評之不虛。吾盡心精作亦久，尋諸舊書，惟鍾、張故為絕倫，其餘為是小佳，不足在意。去此二賢，僕書次之。須得書意轉深，點畫之間皆有雅意，自有言所不得盡其妙者，事事皆然。平南、李式論君不謝。」見晉・王羲之，《自論書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 32。《論書表》：「謝安嘗問子敬：君書何如右軍？答云：故當勝。安云：物論殊不爾。子敬答曰：世人那得知。」見南朝宋・虞龢，《論書表》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，頁 74。鍾、張、二王尚且如此，後世書家自不待言。

35 見東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

36 見東漢・崔瑗，《草書勢》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 25。

臺灣大學學術期刊資料庫

所謂「天象所垂」、[37]「河洛所吐」、[38]「聖人所造」，[39]不應拘泥其字面義，而應側重其對比義。若就其字面義而言，「天象所垂」、「河洛所吐」、「聖人所造」乃指「伏羲畫卦」、「禹作洪範」、「倉頡造字」之事。然而，只是如「河出圖，洛出書」般之偶然瑞兆，絕無可能作為人奉行之「常儀」。因此，本文認為「河洛」或應解作與「天象」相對之「地文」，即以「黃河、洛水」之名，代指一切在廣袤大地上皺聚成山澤、沖鑿為川谷之「山川紋理」。（草書以前之）「書」所以真實，非因其為「聖人」仰觀「天象所垂」、俯觀「河洛所吐」「所造」。本文認為，《非草書》只是藉由「天象所垂」、「河洛所吐」、「聖人所造」，類比地說明（草書以前之）「書」之真實性而已。何謂「聖人」？「博施於民，而能濟眾」，可謂之「聖」。[40]「書」雖為人所造，卻非出於私意生造，而是既如「天象」、「地文」般有其全然獨立之客觀性，又如「聖人」般全然為他人而創制。也唯有因此，「書」始可如「經」般作為人所奉行之「常儀」，有其獨立而不易之真實價值故。與此相反，「草書」之

37 典出《周易・繫辭下》：「古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。」見魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 1 冊，頁 179。東漢・許慎《說文解字・序》：「古者庖犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，視鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作《易》八卦，以垂憲象。」是承其說。見東漢・許慎著，清・段玉裁注，《圈點說文解字注》（臺北：萬卷樓圖書公司，1999），頁 761。

38 典出《周易・繫辭上》：「是故，天生神物，聖人則之。天地變化，聖人效之。天垂象，見吉凶，聖人象之。河出圖，洛出書，聖人則之。」見魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 1 冊，頁 170。「河出圖」之說，又見《論語・子罕》：「子曰：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5408。

39 典出《周易・繫辭下》：「上古結繩而治，後世聖人易之以書契，百官以治，萬民以察，蓋取諸〈夬〉。」見魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 1 冊，頁 181。東漢・許慎《說文解字・序》：「及神農氏結繩為治而統其事，庶業其鯀，飾偽萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏迒之迹，知分理之可相別異也，初造書契。『百工以乂，萬品以察，蓋取諸〈夬〉。』」是承其說。見東漢・許慎著，清・段玉裁注，《圈點說文解字注》，頁 761。

40 《論語・雍也》：「子貢曰：如有博施於民，而能濟眾，何如？可謂仁乎？子曰：何事於仁，必也聖乎。堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5385。

臺灣大學學術期刊資料庫

生造，之所以受到趙壹之非難，與其對古文字形之變革無關，也與其「上非天象所垂，下非河洛所吐，中非聖人所造」無關，只因其生造與變革缺乏獨立之真實而已。

何以謂「草書」之生造與變革，缺乏獨立之真實？「蓋秦之末，刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛，故為隸草，趣急速耳」一句，已詳其因。「草書」之所以會出現，完全是因「秦之末」時，人之私利、私慾已擴張至不時相牴牾之地步，故國內則有官民興訟而使「刑峻網密」，國際則有邦國勞師以致「戰攻并作」，人際、國際之間為了爭鬥而生產之書寫、話語（「官書」、「軍書」），已積累為龐大的資訊量體，其流動密度（「煩冗」）、速度（「交馳」）皆前所未見，遠超出（草書以前之）「書」所能負載之限度。在不得已的情況下，為了提高資訊傳播的密度、速度（「趣急速」），時人只得創造出新的書寫載體，「故為隸草」。

承前所述，「經」、「俗」之別，不在現實作為中之改易與否，而在背後心態上之獨立與否。若是當代資訊量體已遠超出傳統載體可堪負荷之限度，為此創造新的書寫載體，此一作為本身並非錯誤。問題只在此作為背後之心態：當代資訊量體所超出的，究竟是傳統載體的限度，還是人之為人的限度？新的書寫載體，究竟是為了資訊量體而創造，還是為了人而創造？創造出「草書」此一新載體，對於資訊總量非但不減，反而因加速而益增。但是資訊量體增加，實來自於人與人之鬥爭。若非為了鬥爭，人類社會本來不必負荷如此龐大之資訊量。若立於人自身從道理而言之善，本應直接面對人為何鬥爭之問題。若「草書」之生造，能確實解決人鬥爭之根本問題，則可謂其有獨立之真實。但事實則不然。「草書」之生造，是立於資訊量體自身從技術而言之善，故不思其對人可能造成之影響。單就資訊量體本身之龐大言，即已對人構成一重大壓迫；更何況資訊量體之所以增長，正來自於人彼此間之相互壓迫。

若人在心態上不能獨立地有所真實，只推託於現實中之各種無可奈何，即前文之所謂「背經趨俗」。當人在心態上趨「俗」，因其在價值上不能自立，只得將主動權讓渡與外來而非人之主體，如積累龐大之資訊量體，與盲目擴張之技術總體。「伎」則反過來更助長人對人之壓迫，使人類社會更無可奈何地受「伎」之壓迫。身在此一「俗」世之人，更難以思人其自身之所以立。因此，回到最初，真正應面對並解決的問題，本來即是「刑峻網密」、「戰攻并作」，而非「官書煩冗」、「軍書交馳」。迴避政治問題，轉向技術問題，可謂本末倒置。技術問題之克服，非但沒有使政治問題相應地得到解決，反而使問題之程度加劇。易言之，「草書」的出現，本是為使「官書煩冗」、「軍書交馳」的問題得到解決，卻反而使「刑峻網密」、「戰攻并作」的問題程度加劇。因

臺灣大學學術期刊資料庫

此，前文謂「草書」之生造與變革，缺乏獨立之真實，誠非誣也。本末不辨，其害也甚！

但是，「草書」亦非一無所善。「草書」作為一「伎」，本來即為解決現實中之問題而造，故在此一技術誕生時之原初現實背景中，確實能有效地解決問題。問題在於，當技術誕生時之原初現實背景隨時間遞變後，技術本身亦會隨之相應地失去其解決問題的效力。問題甚至不止於此。因為技術不只依賴於其原初現實背景而誕生，更依賴於其原初現實背景而作用，故技術自身並無其獨立之真實，但卻又以某種貌似獨立之型態存在著。因此，一技術在與伴隨其誕生之原初現實背景脫節後，不只無法解決新時代之問題，甚至還會衍生出在該技術出現以前的人類社會本來不曾出現之問題。由此可知，如果不從技術整體而論，單一技術的實踐效益，不只會隨時間之遞增而遞減，最後甚至還會落入負值——意即不但無法解決問題，反而製造新的問題。

「草書」作為一「伎」，亦面臨相同之問題。趙壹認為，今之「草書」之病，亦非「草書」本來之病：

> 而今之學草書者，不思其簡易之旨，直以為杜、崔之法，龜龍所見也。其攣扶柱柽，詰屈攴乙，不可失也。齟齒以上，苟任涉學，皆廢《倉頡》、《史籀》，竟以杜、崔為楷。私書相與，庶獨就書，云：「適迫遽，故不及草。」草本易而速，今反難而遲，失指多矣。[41]

這段文字，是《非草書》第三段的後半段。承前所述，「草書」誕生時之原初現實背景，即「刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛」之「秦之末」。「草書」是站在抄寫「官書」、「軍書」之「吏／隸」的角度，即技術操作者的角度思考並創造的。因此，縱然「草書」缺乏其獨立之真實、無能面對並解決「刑峻網密」、「戰攻并作」這人際、國際間爭鬥不休之根本問題，但最低限度仍能解決「官書煩冗」、「軍書交馳」這資訊傳播密度、速度需求提高之表面問題。趙壹故將「草書」的表面優點，歸結為「易而速」——「易」是為了解決「煩冗」的問題，「速」是為了應付「交馳」的需求。

不過，「草書」選擇迴避根本問題，只願面對表面問題，雖然在「秦之末」使書寫「易而速」，但這表面的解決方法，卻會衍生出新的問題，即趙壹同時代的「草書」之病——「難而遲」。相較於本來「草書」之「易而速」，仍因

41 見東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

可解決表面之問題，而有其表面之真實；後來「草書」之「難而遲」，則再也無任何真實可言，從而淪為絕對虛假，確實可謂「失指多矣」。然而究其根本，還在最初之「草書」只願面對表面問題所致。不願面對真實問題，而選擇回應表象的結果，即使問題不斷地表象化。「伎」，就是一條指引人「背經趨俗」的道路，一條使人偏離「經」其根本之真實性、淪為「俗」其表象之虛假性的道路。

如果說發明「草書」的「吏／隸」，選擇迴避「刑峻網密」、「戰攻并作」等根本問題，只願面對「官書煩冗」、「軍書交馳」等問題之表象；那麼「今之學草書者」，則選擇忽略或遺忘「刪難省煩，損複為單」這草書所僅有之表面真實，只願關注「攡扶柱桎，詰屈攳乙」這全然表面之假象。但若追溯此問題之根源，「草書」其虛假性之本，終極地言，實來自於「刑峻網密」、「戰攻并作」這人與人之鬥爭上。誠如米榭・塞荷（Michel Serres，1930-2019）在訪談中所言：「辯證，是表面，如戲劇」，「我們身邊所能見到的一切對立，都是戲。」[42]鬥爭只是表象。而回應表象者，終將變成表象。前文嘗謂「官書煩冗」、「軍書交馳」只是問題的表象，真正的問題始終在於「刑峻網密」、「戰攻并作」；但是現在我們終於知道，「刑峻網密」、「戰攻并作」，這人與人之鬥爭本身，才是產生表象的虛假性其終極之本。

四、學之本末

前文嘗謂「草書」之生造與變革，缺乏其獨立之真實。至於有其獨立真實之事物，卻又如何存在？其源出仍來自於人之「作」，其續存則有賴於人之「學」。在「書之本末」一節，本文已經討論（草書以前之）「書」與「草書」在「作」方面的差異，並指出：（草書以前之）「書」，有如「天象」、「地文」般全然獨立之客觀性，又如「聖人」般全然為他人而創制，故有其獨立之真實；「草書」則因選擇迴避「刑峻網密」、「戰攻并作」之根本問題，只願面對「官書煩冗」、「軍書交馳」之表面問題，故只得一「易而速」之表面優點，但因其缺乏獨立之真實，故在時移勢遷之後，反而生「難而遲」之病。在「學之本末」一節，本文將進一步討論「書」在「學」方面的問題。

42 見米榭・塞荷（Michel Serres）著，馬當・勒葛侯（Martin Legros）、斯文・歐托力（Sven Ortoli）訪問，陳太乙譯，《米榭・塞荷的泛托邦：從溝通信使荷米斯到一手掌握世界的拇指姑娘，法國當代哲學大師的跨界預見》（臺北：麥田出版社，2019），頁 158。

臺灣大學學術期刊資料庫

人若非「生而知之」者，則需「學而知之」。[43]故《論語》以〈學而〉開篇，「因『學』為從人言，一切德行之本。」[44]然而值得注意的是，「學無論有多少種方面，其意義始終只有一：學成為真實的人（成人）。學針對人言，非針對事物之知識言。」[45]由此可知，無論是「作」或「學」，其對象從根本而言，非一般之「事物知識」，始終是「人」。（草書以前之）「書」之所以真實，正因其為「人」而「作」；「草書」之所以不真實，正因其為「官書、軍書」之「物」、「煩冗、交馳」之「事」而「作」，非為「刑峻網密」、「戰攻并作」這「人」之問題而「作」。因此，「知」之對象究竟是「人」抑或「事物」，幾可謂最終極之「本末之辨」。「書」雖是「人」所「作」，然有為「人」而「作」、抑或為「事物」而「作」之別。同樣的，「學」亦有為了「人」而「學」、抑或為了「事物」而「學」之別。所謂為了「人」而「學」，即指既為了自己致力於學而成為真實的人、亦為了使他人成為真實的人而致力於學；所謂為了「事物」而「學」，即指「知」對人性之「移」，[46]終致人為物役之惡。

由此可知，「學」非必然致善。若不知「學」之「本」在「人」，而盲目地為「事物」而「學」、甚至試圖窮盡「事物」之「學」，終將助長「事物知識」對於「人」之壓迫，從而構造出一以「伎」「矜」人的「俗」之世界。「學」本身未必為德行，只開啟可能性而已。因此，「學」的對象真實與否，決定「學」本身之真實與否。「學」之真實，在於「學」而成為真實的「人」，而非學「伎」以「矜」人。「學書」之真實，亦然：

> 凡人各殊氣血，異筋骨。心有疏密，手有巧拙。書之好醜，在心與手，可強為哉？若人顏有美惡，豈可學以相若耶？昔西施心疹，捧胸而顰，眾愚效之，祇增其醜。趙女善舞，行步媚蠱，學者弗獲，失節匍匐。夫杜、崔、張子，皆有超俗絕世之才，博學餘暇，游手于斯。後世慕焉，專用為務。鑽堅仰高，忘其罷勞，夕惕不息，昃不暇食。十日一筆，月數丸墨。領袖如皂，唇齒常黑。雖處眾座，不遑談戲。展

43 《論語．季氏》：「孔子曰：生而知之者，上也。學而知之者，次也。困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣。」見魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5479。

44 見譚家哲，《論語平解》，頁 70。

45 同上註，頁 34。

46 《論語．陽貨》：「子曰：唯上知與下愚，不移。」見魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5484。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 指畫地，以草劇壁。臂穿皮刮，指爪摧折。見鰓出血，猶不休輟。然其為字，無益于工拙。亦如效顰者之增醜，學步者之失節也。[47]

這段文字是《非草書》的第四段。「學書」之真實與否，決定於「學書」的對象之真實與否。但是，對於「學書」之人而言，究竟什麼是「可學」的？什麼又是「強為」而不可學的？

「書」之「可學」抑或「強為」，分別在於：其「學」之「本」究竟在「人」抑或「物」。「書」之「可學」者，即「齠齒」童蒙所習之「《倉頡》、《史籀》」；「書」之「強為」而不可學者，即「書之好醜」。「《倉頡》、《史籀》」既為童蒙所習，故幾可謂「學書之本」，固然「可學」；但是「書之好醜」，何以卻不可學？設若以「人」喻「書」，則「人」與「書」是皆有其作為「人性存在」之一面，及其作為「物性存在」之一面。「人」其作為「人性存在」之一面，即其內在面向他人之「德」；人其作為「物性存在」之一面，即其外在「顏有美惡」之「色」。「書」其作為「人性存在」之一面，即「書」之「德」，乃指（草書以前之）「書」有如「天象」、「地文」般全然獨立之客觀性，又如「聖人」般全然為他人而創制，故有其獨立之真實，亦因此而「可學」；「書」其作為「物性存在」之一面，即「書」之「色」，或謂「書之好醜」。

趙壹認為，「書」作為「物性存在」時，其「好醜」之差異，實來自於「人」作為「物性存在」時，其「各殊氣血，異筋骨。心有疏密，手有巧拙」之差異。作為主觀之「好」，人固然可以憑其所好選擇「顏之美惡」。但是，人卻應意識到其選擇本身，無論好惡與否，皆已將「人」作為「物性存在」而觀。「物」作為一惰性存在，本來就不回應「人」之心靈。因此，作為「物性存在」之「人」，即其「顏之美惡」，是「不能」因任何人之主觀要求，而有所改變的。而且，人亦應意識到其選擇本身，是全然主觀，而無任何必然性可言的。因此，作為「人性存在」之「人」，是「不應」因任何人之主觀要求，而改變其「物性存在」的。總而言之，作為「物性存在」之「人」（即其「顏之美惡」），及其作為「物性存在」之「書」（即其「好醜」），既「不能」亦「不應」因任何人之主觀所「好」而有所改變。若人因其主觀所「好」，要求自己或他人改變其「書之好醜」，就如同要求自己或他人改變其「顏之美惡」般，就實踐而言既「不能」為，就道理而言亦「不應」為，是故謂之「強為」。

然而，若不識「學之本末」者，「強為」之學，又將如何？「強為」之學

47 見東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

者，其眼中所見、與其所欲學，乃對象之「物性存在」。但是「強為」之學者，與其所學之對象，二者就其「物性存在」而言，卻根本地有別。「物性存在」又不回應「人」之心靈，故無任何改變之可能。因為「物性存在」並不回應「人」之心靈，當「人」仍以其心靈朝向「物」時，只剩下純粹之「觀看」關係，由此始有「表象」、「本質」之別。「強為」之學者，其眼中所見、與其所欲學，必為對象其「物性存在」之「表象」；至於「本質」，則因根本有別，故無從學。此一對於「表象」之模仿，不只不得其對象之「本質」，甚至還會扭曲自己之「本質」，使自己從平庸但真實之存在，淪為絕對虛假，其後果故極為嚴重。

「西施」、「趙女」，「顏」之「美」者，其「顏」為人之所欲「學」；「杜、崔、張子」，「書」之「好」者，其「書」亦為人所欲「學」。「西施」因患「心疹」，故有「捧胸而顰」之姿；「趙女」因本「善舞」，故有「行步媚蠱」之態；「杜、崔、張子」則因「皆有超俗絕世之才」，故能在其「博學餘暇，游手于斯」。但是「西施」之所以美，並不在其有「捧胸而顰」之姿，而在其本來即有沉魚之容；「趙女」之所以美，並不在其作「行步媚蠱」之態，而在其本來即有「善舞」之能；「杜、崔、張子」之「書」之所以好，亦不在其「書」本身之「好醜」，而在其本來即有「超俗絕世之才」。學者若不識本末之辨，妄學其末而欲以之致本，無「西施」之形容而學其「捧胸而顰」之姿者，終將「祇增其醜」；無「趙女」之「善舞」而學其「行步媚蠱」之態者，終將「失節匍匐」；無「杜、崔、張子」之「超俗絕世之才」而學其「書」者，縱然做到「鑽堅仰高，忘其罷勞，夕惕不息，昃不暇食。十日一筆，月數丸墨。領袖如皂，唇齒常黑。雖處眾座，不遑談戲。展指畫地，以草劃壁。臂穿皮刮，指爪摧折。見鰓出血，猶不休輟」，終仍「無益于工拙」。

此喻隱而未宣之意，即「草書」之作為一「伎」，其「好」本在「易而速」，而不在「攣扶柱桎，詰屈攲乙」。「草書」「攣扶柱桎，詰屈攲乙」之「好」，有若「西施」「捧胸而顰」之姿、「趙女」「行步媚蠱」之態，美則美矣，終是「表象」；「草書」「易而速」之功，則如「西施」沉魚之容、「趙女」「善舞」之能，始為其美之所本。然而值得注意的是，「草書」「易而速」之功、「西施」沉魚之容、「趙女」「善舞」之能，雖為其美之所本，始終是從「書」與「人」作為「物性存在」而言之美，故只反映人主觀之所「好」，而無任何客觀性與必然性可言。雖然孔子已經教人：「驥不稱其力，稱其德也。」[48]但人

48 《論語・憲問》：「子曰：驥不稱其力，稱其德也。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5459。

臺灣大學學術期刊資料庫

卻始終「好色」、「好力」而不「好德」。[49]當人將毫無客觀性與必然性可言的個人主觀之所「好」，視為終極真實，甚至欲透過「學」改變本來之「物性存在」時，始構成「物性存在」對於「人性存在」之壓迫。

「物性存在」對於「人性存在」之壓迫，從趙壹的時代觀之，是「鑽堅仰高，忘其罷勞，夕惕不息，昃不暇食。十日一筆，月數丸墨。領袖如皂，唇齒常黑。雖處眾座，不遑談戲。展指畫地，以草劃壁。臂穿皮刮，指爪摧折。見觸出血，猶不休輟」，即人對於「物性表象」之執迷；但歸根究柢，還來自「刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛」，即人彼此間之相互壓迫，最終造就出積累龐大之資訊量體，與盲目擴張之技術總體，對人構成一更巨大之壓迫。然而值得注意的是，無論是因「官書煩冗」、「軍書交馳」而有「易而速」之功的「草書」之始，或是因「攣扶柱桎，詰屈攴乙」而犯「難而遲」之過的「草書」之末，「草書」始終皆為一以「物性存在」壓迫「人性存在」之「伎」。前文已謂作為一「伎」之「草書」，無論從「作」或「學」而言，皆缺乏其獨立之真實。但是，「伎」是否必然構成「物性存在」對於「人性存在」之壓迫？「伎」是否有其獨立之真實？「人」與「伎」之真實關係，又應是怎樣的？為此故需進一步討論「伎」之本末。

五、技之本末

「書」，有為「人」而「作」之「書」，亦有為「事物」而「作」之「書」。「學」，有為「人」致力之「學」，亦有為「事物」致知之「學」。無論是「書」亦或其他事物，其對象究竟是「人」抑或「事物」，此其「本末之辨」之所在。然而，「伎」作為一事物，其對象是否亦有「人」抑或「事物」之別？「伎」之存在，究竟為何？「伎」並非「物」，只是一面對事物之「手段」。因此，「伎」之本質並不「在其自身」，反而在其能使事物無止盡地「越出自身」。「人」亦非「物」，而是一「人性」之存在。因此，「人」之本質亦非「在其自身」，而在其能無止盡地「面對他人」。「人」固然不甘於「在其自身」而淪為「物」，但是其脫離「物性存在」之方式，是對立於「物性」而「越出自身」？抑或回到「人性」而「面對他人」？此決定其是以「伎」抑或「人」作為最終之真實。「伎」為對立「物性」而有，故無論其對「物性」之征服與否，從其「對立」本身而言，已失去獨立之真實。「人」則回到「人性」而有，故

49 《論語．子罕》：「子曰：吾未見好德如好色者也。」同上註，頁 5410。《論語．衛靈公》：「子曰：已矣乎！吾未見好德如好色者也。」同上註，頁 5469。

臺灣大學學術期刊資料庫

真誠地「面對他人」，實乃「人」擺脫「物性存在」、越出「自我」之封閉性，又能得其獨立真實之唯一途徑。

由此可知，「伎」自身並無其獨立之真實。「伎」之對立「物性」而有，亦使其經常以「對立」為求真實之「手段」，甚至以現實中之勝負與否決定其真實，此即不論行事合「道」與否，只以個體之「生存」為尚的「俗」之心態。「俗」之心態，並不獨立地對價值有所尚，只是被動地因時勢謀生存。因此，「俗」實為人心態上之不能獨立，「俗」自身亦無其獨立之真實。正因為「伎」與「俗」自身皆無獨立之真實，故只得從與事物、他人相「對立」之「競」中求「勝」，以個體之「生存」證明其真實。「伎」與「俗」之關係，簡而言之，即：「俗」以「伎」為「手段」，「伎」以「俗」為「目的」。「伎」之「競」中求「勝」，只是「手段」；「俗」之但求「生存」，才是「目的」。然而，只以「競」中求「勝」為終極真實之生命，令人窒息且虛無；只以「個體生存」為終極真實之生命，更低貶「人」之存有。因此，人若以「伎」與「俗」為其終極真實，則需承受無止盡之「對立」，其生命必因此而虛假且痛苦。

「伎」自身因缺乏其獨立之真實，故不可以之作為「人」生命之終極真實。但是，作為「手段」之「伎」，若不以「俗」、而以「人」為「目的」，是否能得其自身可有之真實？

> 且草書之人，蓋伎藝之細者耳。鄉邑不以此較能，朝廷不以此科吏，博士不以此講試，四科不以此求備，徵聘不問此意，考績不課此字。徒善字既不達于政，而拙亦無損于治。推斯言之，豈不細哉！夫務內者必闕外，志小者必忽大。俯而捫蝨，不暇見天。天地至大而不見者，方銳精于蟣蝨，乃不暇焉。[50]

這段文字是《非草書》的第五段。「伎」自身因無其獨立真實，故更須以「人」之真實為其真實。因此，「伎」之真實與否，端視其究竟是以「俗」抑或「人」為其「目的」，此即「伎」之「本末之辨」。「伎」之「末」者，即「伎」之以「俗」為「目的」者，是為「伎藝之細者」，如「鄉邑不以此較能，朝廷不以此科吏，博士不以此講試，四科不以此求備，徵聘不問此意，考績不課此字」之「草書」。「伎」之「本」者，即「伎」之以「人」為「目的」者，如「徒善字既不達于政，而拙亦無損于治」之「政」與「治」。

50 見東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

臺灣大學學術期刊資料庫

六、思之本末

「伎」之「本末之辨」，固然在其以「人」抑或「俗」為其目的。但正因為「伎」自身無其獨立真實，故縱然是以「人」為目的之「伎」，仍非必然真實。反之，作為「伎」之「本」之「政治」，若不以「人性存在」之「人」為其目的，而以「物性存在」之「人」為其目的，則其危害必更甚於作為「伎」之「末」之「草書」。由此可知，雖以「人性存在」之「人」為目的之「伎」，從現實言確實有其致真實之可能，仍無改於「伎」自身之無其獨立真實。但是，「人」為何要傾其心思、精力，追求無其獨立真實之「伎」？「人」在「面對他人」、越出「自我」之封閉性，以成就其人性真實之外，若仍行有餘力而更求自己之有所進益，是否亦能得其獨立真實？

「人」之稟天資而有者，除了「西施」沉魚之容、「趙女」「善舞」之能所代表的姿貌、體態，還有「杜、崔、張子」「超俗絕世之才」所代表的才思。承前所述，人其姿貌、體態之美，是無可否認的，只要意識到其完全出自於個人主觀之所「好」，即不致因此壓迫人。「顏」之「美惡」如是，「草書」之「好醜」亦如是。人其才思之儁，同樣無可否認，只要意識到「才」非「人」之根本價值，亦不致因此壓迫人。但是，「才」與「色」雖然同樣為人之稟賦，「才」仍有別於「色」。「才」之「庸儁」，[51]並非出自個人主觀之「好」，而是完全體現在其「思」之「遲速」，[52]因而是絕對客觀的。[53]「顏」之「美惡」，只見諸於其人自身；「才」之「庸儁」，則發之於對象始見。

承前所述，「顏」之「惡」者，並無任何「強為」之餘地。但是，「才」之「庸」者，其「思」雖「遲」，卻仍可盡致其所能而為。問題在於，「才」之「庸」者，若仍求自身之有所進益，而欲「研思銳精」以展其有限之「才」，如非「用之于」「伎」，又應「用之于」何？「才」之「儁」者，若更求自身之盡致其能，而欲「研思銳精」以展其溢美之「才」，如非「用之于」「伎」，又應「用之于」何？

51 《文心雕龍．體性第二十七》：「才有庸儁，氣有剛柔，學有淺深，習有雅鄭。」見南朝梁．劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，1958），冊下，頁 505。

52 《文心雕龍．神思第二十六》：「人之稟才，遲速異分；文之制體，大小殊功。」同上註，頁 494。

53 關於《文心雕龍》對於「才」、「思」的討論，參閱簡良如，《《文心雕龍》之作為思想體系》（北京：中國社會科學出版社，2011），頁 84-142。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 第以此篇研思銳精，豈若用之于彼七經。稽歷協律，推步期程。探賾鉤深，幽贊神明。鑒天地之心，推聖人之情。析疑論之中，理俗儒之諍。依正道于邪說，儕雅樂于鄭聲。興至德之和睦，弘大倫之玄清。窮可以守身遺名，達可以尊主致平。以茲命世，永鑒後生，不以淵乎！[54]

這段文字是《非草書》的第六段，也是最末段。趙壹認為，無論「才」之或「庸」或「僞」，與其「研思銳精」於「伎」，不如「研思銳精」於「經」。

承前所述，趙壹因有「背經趨俗」之懼，為了「宏道興世」，故作「本末之辨」。「本」者，「經」也，即「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」之真實模態；「末」者，「俗」也，即「只致力於一己之真實」，甚至「助長他人無休止地相競，並以勝者為其終極真實」之真實模態。以「伎」「矜」人，是謂之「俗」。是故「伎」亦「俗」也，亦「末」也。「君子務本」，故應致其「精」、「思」於「本」、於「經」，而非致其「精」、「思」於「末」、於「俗」、於「伎」。前文亦言，「作」與「學」之對象，究竟是「人」抑或「事物」，幾可謂最終極之「本末之辨」。「思」之「本末之辨」，亦復如是。因此，縱然趙壹在字面上教人應該將其「精」、「思」「用之于彼七經」，此處所謂「七經」，仍然可以不必拘泥其字面義。

若就其字面義而言，「七經」乃指《詩》、《書》一類古代經籍。然而，此處「七經」之義，似乎並不止於指稱特定經典，而可更進一步地理解為以「七經」代稱「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」的「經」之真實模態。證據在於，「第以此篇研思銳精，豈若用之于彼七經」一句之後，「稽歷協律，推步期程。探賾鉤深，幽贊神明。鑒天地之心，推聖人之情。析疑論之中，理俗儒之諍。依正道于邪說，儕雅樂于鄭聲。興至德之和睦，弘大倫之玄清」一段所教人者，皆非止於對特定經典之「研思銳精」，而更是具體實踐「經」之真實模態之現實作為。

至於「經」之真實模態，如何具體實踐於現實之作為？「稽歷」，即《尚書・堯典》中帝堯「乃命羲、和，欽若昊天，曆象日月星辰，敬授人時」之事。[55]「帝曰：咨，汝羲暨和，朞三百有六旬有六日，以閏月定四時成歲。」[56]一年之「歲實」為三百六十五又四分之一日，非整數之日。「曆法」則以整數計日。

54 見東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，頁 31-32。

55 見清・孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，《尚書今古文注疏》（北京：中華書局，1986），頁 10-12。

56 同上註，頁 22。

臺灣大學學術期刊資料庫

「歲實」有餘，故需「置閏」，是謂「稽歷」。由此可知，「稽歷」之事，不只需研究「歲實」這「天時」之真實，還需顧慮「曆法」這「人時」之真實。「稽歷」之所作所為，實即調「日」、「月」之差，以和「天」、「人」之時。「協律」，即《尚書・堯典》中帝舜命夔「典樂，教胄子，直而温，寬而栗，剛而無虐，簡而無傲；詩言志，歌永言，聲依永，律和聲，八音克諧，無相奪倫，神人以和」之事。[57]使用「三分損益」之法計算音律，最後會出現如「歲實」般除不盡之餘數，使得「黃鐘」無法如「正月」般回到原點，故需作「十二律」，是謂「協律」。此外，「協律」之事，不只需研究「律」之真實，還需顧慮「聲」之真實。「協律」之所作所為，實即調「律」之音差，以和人「聲」。

「曆」、「律」，皆與「事物」有關，其自身亦有至為客觀之獨立真實。但是「稽歷」、「協律」之事，卻不只致力於「事物」之真實，亦致力使「人」能立其真實。「稽歷」、「協律」之「稽」與「協」，即致力使二者並麗，而非透過爭競定於一尊。「文」者，「錯畫」也，[58]故可象此並麗而和之貌。承前所述，「俗」之真實模態，具體實踐於現實作為中，即「伎」。作為對比，「經」之真實模態，具體實踐於現實作為中，即「文」。討論至此，我們已經知道，人不應以「現實」作為「伎」之藉口。因為在「伎」之外，亦有「文」之可能。即使稟有「超俗絕世之才」，欲盡致其「精」、「思」，而用之於「探」、「鉤」「事物」其至「賾」、「深」之理，仍可只是「幽贊神明」，即只將「人」對於「天地萬物」其神理之「探」、「鉤」，視為「人」之「參」於其中、以「人」成全「天地」之「文」；而非試圖馴服、駕馭「事物」之「伎」。「稽歷」、「協律」之事，是「人」面對「天地萬物」而作之「文」，是謂「天文」。但是除了「天文」以外，更有「人」面對「人」而作之「文」，是謂「人文」。

「天地」，「事物」之至也；「聖人」，「人」之至也。「人」之「參」於「天地」，即以「人」「實天地之心」。[59]因此，「鑒天地之心」所「鑒」者，並非「天地」般之「事物」，而實為「人」；「推聖人之情」所「推」者，更為「聖人」之「心」。「才」之「庸儁」，內在人「心」，雖有其客觀之真實，仍為個體之所獨有。趙壹故透過本句教人，縱然個體稟有「超俗絕世之才」，

57 同上註，頁 69-70。

58 見東漢・許慎著，清・段玉裁注，《圈點說文解字注》，頁 429。

59 《文心雕龍・原道第一》：「文之為德也大矣，與天地並生者何哉？夫玄黃色雜，方圓體分。日月疊璧，以垂麗天之象；山川煥綺，以鋪理地之形；此蓋道之文也。仰觀吐曜，俯察含章，高卑定位，故兩儀既生矣。惟人參之，性靈所鍾，是謂三才。為五行之秀，實天地之心。」見南朝梁・劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》，冊上，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

仍不應以其「才」為私有，亦不應「用之于」「伎」以「矜」人，反而應思其自身所稟有「才」之至，如何並麗於「事物」之至與「人」之至，以「和」於「天地」、「聖人」。「心生而言立，言立而文明。」[60]在討論完「鑒天地之心，推聖人之情」這「心」之問題後，接著討論的是「析疑論之中，理俗儒之諍」這「言」之問題。人「心」所思，未必發而為「言」。因此，人若皆能「鑒」人之「心」、「推」人之「情」，真誠面對他人之「心」，則可消解對立，使「心」彼此並麗。「言」則不然。尤其「論」、「諍」之「言」，更涉及客觀之對錯。在此情況底下，如何不使真謬並存，又能避免無端對立？趙壹認為，此時反而不應鄉愿地使真謬並存。因為，「理」之錯謬，正是造成「俗儒」因「疑」而「諍」之因。所以，若欲消解「俗儒」之「諍」，反而應客觀地「析」「理」。易言之，若遇因「疑」而「諍」之「論」，稟有「超俗絕世之才」者即應「析」「理」，藉此消解「俗儒」虛假之「諍」，使人重歸於「和」。趙壹明確地意識到，人在智思上之互「諍」，從來非為真實，只是為了以智術之「伎」壓倒他人而已，故仍為「俗」。有「才」者在智識上之所為，只「析」「理」而不「諍」。非只為致「事物」之「知」，更為了致「他人」之「和」。

「析疑論之中，理俗儒之諍」之目的在致「人」之「和」，「依正道于邪說，儕雅樂于鄭聲」亦然。差別只在，前者所「析」者為「事物」之「理」，後者所「依」者為「人性」之「道」。面對「邪說」，仍不應與之相對立，而應思如何使其「依」於「正」；否則「攻乎異端」，亦「斯害也已」矣。[61]且持「邪說」者亦非失其「人性」，只失其「道」而已。「正道」、「邪說」之辨，可謂「學問之道」。「學問之道無他，求其放心而已矣。」[62]「雅樂」、「鄭聲」之辨，亦然。《論語．陽貨》「子曰：惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」[63]從最末「惡利口之覆邦家者」一句可知，孔子之所以對「紫」、「鄭聲」有所「惡」，非出於主觀之「好惡」，而是「惡」其「奪」、「亂」。特別值得注意的是，「樂」之創制，非只為了「盡美」，更是為了「盡善」。[64]「盡善」非盡道德之善，而是一種「存在之美」，即在存在關係中所體

60 《文心雕龍．原道第一》：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」同上註。

61 《論語．為政》：「子曰：攻乎異端，斯害也已。」見魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5348。

62 見東漢．趙岐注，宋．孫奭疏，《孟子注疏．告子上》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5988。

63 見魏．何晏注，宋．邢昺疏，《論語注疏．陽貨》，清．阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5487。

64 《論語．八佾》：「子謂〈韶〉：盡美矣，又盡善也。謂〈武〉：盡美矣，未盡善

臺灣大學學術期刊資料庫

現之美。[65]「樂」可有之終極真實，正在致人之「和」，使人體會與他人一體之悅「樂」。因此，「鄭聲」對於「雅樂」之「亂」，不只使「樂」淪為爭競之「伎」，更破壞人與人可致之「和」，完全違背了「樂」作為人類創制背後至美善之心意，故需「僭」之，使為「雅」、「正」。

「興至德之和睦，弘大倫之玄清」，則已是人類共體可有之終極真實，實為人類存在可致之至高美善。人若稟有「超俗絕世之才」，更求自身之盡致其能，而欲「研思銳精」以展溢美之「才」，莫若「用之于」此。人類共體若皆能因得人倫之至「和」而「樂」，其人之「才」與「德」，不亦「淵」乎！

七、結論

「草書」在趙壹的時代已開始「藝術化」，並被作為「藝術」獨立地看待。趙壹則清楚地認識到，「草書」的「藝術化」，其實來自「草書」自身對其本源的遺忘。「草書」在成為「藝術」之前，是更早地作為「技術」而存在的。因此，「草書」作為「藝術存在」，其實植根於「草書」對自身作為「技術存在」的本源之遺忘。但是，並非所有存在皆遺忘其本源。「草書」之所以遺忘其本源，乃因相對於「藝術存在」而作為其本源之「技術存在」，本身即已是一「遺忘其本源之存在」。「技術存在」為何會遺忘其本源？「技術」的本質，從「人性存在」的角度觀之，即人對物世界之「鬥爭」，造成人與人之「不和」。而人之「鬥爭」與「不和」，正對立於「人性存在」之「讓」與「和」。因此，「人」之作為「技術存在」，其實植根於「人」對自身作為「人性存在」的本源之遺忘。

「人」之為「人」，以其「人性存在」而立。但是，「技術存在」卻根本背離「人性存在」。因此，「人」若欲以「技術」而立，則必須遺忘其「人性存在」，否則絕無可能成為「技術存在」。「技術存在」對於「人性存在」之遺忘，乃至於對一切「本源」之遺忘，正是「技術存在」之所以立。對於「技術存在」而言，「本源」只不過是框限、甚至是拖累其存在的不必要之概念裝置；「遺忘本源」，則不但無礙其存在，反而有助於其流變，使其得以更無所限制地發展自身。對於「技術存在」而言，「技術」愈因遺忘而遠離其「本源」，則愈成其所是。但對於「人性存在」而言，「技術」愈因遺忘而遠離其「本源」，

也。」見魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，頁 5362。

65 參閱譚家哲，《論語平解》，頁 270-273。

臺灣大學學術期刊資料庫

「人」愈隨著「技術」遺忘並遠離其作為「人」之本源，從而使得「人」愈非其所是。趙壹正因為見到「技術存在」對於「人性存在」的日益壓迫，故作「本末之辨」，以喚起人對於「技術存在」的認識，及對於「人性存在」的重視。

因此，趙壹之說「草書本末」，目的並不在於回溯「草書」作為一「技術」的本源意義。事實上，即使對於「技術存在」而言，回溯一「技術」的本源，亦無太大意義。「技術」將其存在植根於當下，故須被動地隨時代之移易而俱變；一脫離時代之需求，隨即步入終結，從而脫離「技術存在」，成為歷史。因此，「技術存在」總是「當代的」。對於這樣的「技術存在」而言，回溯一「技術」之「本源」，是毫無意義的。趙壹雖在文中溯及「草書」作為一「技術」的起源，卻並不因此而認為「原初草書」比起「當代草書」更為真實，反而是欲藉其差異突顯「草書」作為「技術存在」是如何無其獨立真實可言。趙壹所欲強調的是，「草書」之所以無其獨立真實，不只見於其作為「技術存在」之隨時捨本而易，更見於其對反「人性存在」之皆以「競」「勝」而立。因此，面對「草書」此一「技術存在」，即使回溯性地探問其本源意義，也無法改變其對於「人性存在」所造成之壓迫，且無法解決更為根本的「人之不和」此一問題。唯有直接意識到「技術存在」之錯誤，與「人性存在」之真實，才是根本解決之道。這是趙壹作「本末之辨」的深意。當然，趙壹並非沒有意識到其討論可能招致的各種質疑。這些質疑，皆可以透過對文本所展開的精密閱讀，在「書之本末」、「學之本末」、「技之本末」、「思之本末」中，找到其隱含的可能答覆。以下將略擬《非草書》可能招致之質疑，並分別以各段所論進行答覆。

《非草書》是否站在「古典人文主義／人類中心主義」、「保守主義」立場，「以古非今」，肯定「人性」，否定「技術」？此一問題，可以「本末之辨」一段所論進行答覆。首先，中國古代並沒有出現在歐洲古代意義上之「宗教」，既無「神本主義」，當然亦無相對於「神本主義」而產生之「人本主義」，也無「上帝已死」之後因為失去存在參照，為了重新定位「人」之存在，而貶抑如「動物」般之「他者」所產生之「人類中心主義」。因此，本文所謂「人性」，其意義並不等同於「歐洲古典人文主義」之「人性」（Humanity）。本文所謂「人性存在」，反而更積極地要求「人」不應透過「對立／否定」的方式間接地立其自身之「存在」——無論其「對立／否定」的對象是「神」、「動物」、「他者」，亦或「古代／傳統」——而應直接地立其自身之「存在」，即《非草書》以「顏、孔」代稱「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」的「經」之真實模態，如此方能使「人」之存在，獨立地有所真實。其次，《非草書》與本文所謂「人性存在」，只是否定「人」之淪為「技術存在」，

臺灣大學學術期刊資料庫

並非否定一切「技術」。此一問題，可以「伎之本末」一段所論進行答覆。「技術」自身因無其獨立真實，故須以「人」之真實為其真實。因此，《非草書》與本文所謂「人性存在」，並非否定現實中之一切以「人」為其「目的」、以「人性存在」為其「終極真實」之「技術」；而是否定以「技術自身」為其「目的」之「技術」，及一切試圖以「技術」凌駕「人」而為「終極真實」之價值觀法。

《非草書》是否認為「書法」皆為「技術存在」，並否定「草書」之價值？此一問題，可以「書之本末」一段所論進行答覆。《非草書》並不認為「書法」皆為「技術存在」，而是肯定作為「人性存在」的（草書以前之）「書」，否定作為「技術存在」的「草書」。此處值得注意的是，「書」既曾為「人性存在」，將來固亦可為「人性存在」——「人性存在」與「技術存在」之別，是謂「本末之辨」，今日仍無損其真實。然而，「書」與「草書」之別，今日則可不必拘泥於其字面之義。「書法」若非為了「以伎矜人」而作，而是教人「不只致力於一己之真實，亦致力使他人立其真實」，無論其字體是否為「草書」，皆可視之為「人性存在」之「書」。反之，即使所書為「草書」外之其它書體，只要「助長他人無休止地相競，並以勝者為其終極真實」，皆可視之為「技術存在」之「草書」。因此，《非草書》所「非」者，乃作為「技術存在」之「草書」，非作為「字體」之「草書」。此外，當代對於「書法」的未來之焦慮，其實是對作為「技術存在」的「書法」之焦慮，也即是對《非草書》意義上的「草書」之焦慮。至於作為「人性存在」的「書法」，既不應亦不必有此焦慮。「書法」在當代所應有之焦慮，反而只應是對作為「技術存在」的「當代書法」之焦慮，也即是《非草書》之焦慮。

《非草書》是否認為「藝術」不可「學」？此一問題，可以「學之本末」一段所論進行答覆。「技術／藝術」能否「教／學」，本來並不構成問題。若非人將「技術存在」視為「終極真實」，這些問題本來並不會特別受到關注。人之所以關注「技術／藝術」能否「教／學」，是因為肯定作為「技術存在」的「技術／藝術」之價值。但是，此一「價值」並無其獨立之真實，只以「競」中取「勝」者為真實。對於能在「競」中取「勝」之資，人人皆欲得之，故始有能否「教／學」之問題。但是為了在「競」中取「勝」而「學」，則已違背「學」之本質。「人」之為「學」，應是為了使自己成為真實的人而「學」，且為了使他人亦成為真實的人而「學」；而非為了壓倒他人而「學」。在此前提之下，「藝術」不只有「可學與否」之問題，更有「值得學與否」之問題。《非草書》承認「藝術」有其「不可學」之處。對於以「伎」「矜」人者而言，所擅之「伎」愈「不可學」，有此「伎」者愈能自貴。但是，對於「學」而為

臺灣大學學術期刊資料庫

「人」者而言，「伎」愈強調其「不可學」，對「人」而言愈「不值得學」。「伎」之巧拙，有若「氣」之剛柔，只不過是個體間之差異所致。個體之「伎」雖「拙」，仍有其「整體性」可言。個體間之「差異性」是「不可學」的，個體自身之「整體性」是「不必學」的。因羨慕「差異性」而「學」，不但「學」無所得，反而破壞了自身之「整體性」，此即「東施效顰」、「邯鄲學步」之所以為鑑者。因此，對於「藝術」之「學」，應止於其「可學」之處，餘則不應「強為」之「學」。

《非草書》否定「技術存在」，是否亦反對「人」用其「精」、「思」創制出超越於一般性的事物，並否定「科學」與「藝術」的價值？此一問題，可以「思之本末」一段所論進行答覆。《非草書》認為，「人」若稟有「超俗絕世之才」，欲「研思銳精」以盡致其「才」，創制出超越於一般性的事物，此事無須否定，但也非必真實。若此創制以「人性存在」為目的，且能增進「人」與「他人」、「事物」之「和」，始可肯定其為真實；若此創制以「技術存在」為目的，反而助長「人」與「他人」、「事物」之「競」，則為虛假。《非草書》更進一步舉例，如「曆」與「律」，雖始於事物對象之客觀研究，但是「稽歷」、「協律」之事，卻不止於「研究」事物之真實，更致力於其「稽」與「協」，使事物能「並麗」而不「爭競」。因此，「曆」、「律」作為人之創制，雖以「事物」為其研究對象，卻以「人性」為其終極真實。再如「雅樂」，作為人之創制，是較「曆」、「律」更獨立於外在對象，其作為「樂」，雖為超越一般性之事物，目的卻在「興至德之和睦，弘大倫之玄清」，其能致人倫之大和，則不只是一般「人性存在」，而是至高「人性存在」。由此可知，《非草書》既不否定「研究」，亦不否定「創作」；但卻否定以「技術存在」為目的而「研究」之「科學」，亦否定以「技術存在」為目的而「創作」之「藝術」——事實上，「科學」、「藝術」試圖藉由與「技術」劃清界線來證明其自身之獨立性，此一舉措本身，正是「技術存在」作為「遺忘其本源之存在」的最具體表現。「草書」的「藝術化」，亦是其中一例。

趙壹在「草書」開始「藝術化」的時候，即能對其時代現象做出反省，並且指出：「藝術」的誕生，其實來自對作為其本源的「技術」之遺忘；此一遺忘，則又根植於「技術」這「遺忘其本源之存在」。趙壹不只揭示了「技術存在」之虛假，更對比地論證了「人性存在」之真實，並以此教人在「書法」、「學習」、「技術」、「創制」方面如何得其真實。由此可見，趙壹對於中國古代「文」的傳統之理解，以及對於戰國到秦漢間「藝」的出現之反省，皆有極為深刻的洞見。時至今日，所有關於「書法」在「當代」的存續焦慮，乃至「傳統藝術形式」在「當代」的存續焦慮，甚至是已成為「殿堂／學院藝術」

臺灣大學學術期刊資料庫

的「當代藝術」之發展焦慮，對於趙壹而言，同樣皆為「技術存在」。因此，對今日的藝術世界而言，如何澄清此類「焦慮」之虛假性，使人免於「技術存在」之壓迫，是特別急迫且重要的問題。中國古代之「文」，在其開始「藝術化」的時候，即有趙壹意識到此問題，是極為可貴的。《非草書》作為「書論的起源」，正可以視之為中國藝術地質學的「黃金指標」（Golden Spike）。在此之前，「文」之傳統仍在；在此之後，「藝」之傳統逐漸成形。《非草書》作為中國古代第一篇書論，同時也是最早對「藝術存在」作出反省的思想著作，其重要性不只見於古代之中國，更見於今日之藝術世界。身處在「技術存在」日益壓迫人的時代，《非草書》的思想，在今日讀來，仍有著不可思議的鮮活性。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

東漢・許慎著，清・段玉裁注，《圈點說文解字注》，臺北：萬卷樓圖書公司，1999。

東漢・崔瑗，《草書勢》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

東漢・趙岐注，宋・孫奭疏，《孟子注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，北京：中華書局，2009，據清嘉慶刊本影印。

東漢・趙壹，《非草書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

魏・鍾繇，《用筆法》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

魏・何晏注，宋・邢昺疏，《論語注疏》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 5 冊，北京：中華書局，2009，據清嘉慶刊本影印。

魏・王弼、晉・韓康伯注，唐・孔穎達疏，《周易正義》，清・阮元校刻，《十三經注疏》第 1 冊，北京：中華書局，2009，據清嘉慶刊本影印。

晉・王羲之，《自論書》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

南朝宋・范曄撰，唐・李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1965。

南朝宋・虞龢，《論書表》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

南朝梁・劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》，北京：人民文學出版社，1958。

唐・張懷瓘，《書斷》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 1 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

唐・韓方明，《授筆要說》，盧輔聖主編，《中國書畫全書》第 3 冊，上海：上海書畫出版社，2009。

清・孫星衍撰，陳抗、盛冬鈴點校，《尚書今古文注疏》，北京：中華書局，1986。

二、近人論著

王志新，〈對趙壹《非草書》理論價值的審視〉，《大眾文藝》2012 年第 18 期，

臺灣大學學術期刊資料庫

頁 140-141。

孔令穎，〈20 世紀中葉以來《非草書》辨偽研究成果綜述〉，《大眾文藝》2016 年第 12 期，頁 40。

江波，〈趙壹研究——《非草書》質疑說何以不能成立〉，《南京藝術學院學報》2012 年第 3 期，頁 114-119。

———，〈趙壹生卒年考論〉，《古籍整理研究學刊》2012 年第 4 期，頁 57-62。

余紹宋撰，戴家妙、石連坤點校，《書畫書錄解題》，杭州：浙江人民美術出版社，2012。

沈裕昌，〈書論的起源：崔瑗《草書勢》思想芻議〉，《美術史論壇》第 49 號，2019 年 12 月，頁 7-51。

郝偉棟，〈論漢末審美自覺過程中趙壹《非草書》的意義〉，《今日湖北》2014 年第 3 期，頁 127。

倪旭前，〈為何趙壹之後不再「非草書」〉，《美術觀察》2014 年第 3 期，頁 105-110。

孫少博，〈《非草書》本意並非「專抨擊草書」〉，《天津美術學院學報》2015 年第 11 期，頁 105-108。

張小林，〈論《非草書》的反書法傾向及其潛在價值〉，《銅陵學院學報》2006 年第 3 期，頁 113-115。

許鳳，〈基於漢末審美自覺過程探討趙壹《非草書》文化意義〉，《文藝生活》2014 年第 9 期，頁 147-148。

鄧富霞，〈趙壹《非草書》校勘研究〉，《美與時代》2016 年第 8 期，頁 135-136。

劉古雪，〈最早是為最好？——淺論《非草書》的書法意義〉，《文藝生活》2017 年第 7 期，頁 250。

簡良如，《《文心雕龍》之作為思想體系》，北京：中國社會科學出版社，2011。

譚家哲，《形上史論》，臺北：唐山出版社，2006。

———，《論語平解》，臺北：漫遊者文化事業公司，2012。

米榭・塞荷（Michel Serres）著，馬當・勒葛侯（Martin Legros）、斯文・歐托力（Sven Ortoli）訪問，陳太乙譯，《米榭・塞荷的泛托邦：從溝通信使荷米斯到一手掌握世界的拇指姑娘，法國當代哲學大師的跨界預見》，臺北：麥田出版社，2019。

臺灣大學學術期刊資料庫

夏爾・波特萊爾（Charles Pierre Baudelaire）著，陳太乙譯，《現代生活的畫家：波特萊爾文集》，臺北：麥田出版社，2016。

瓦爾特・本雅明（Walter Benjamin）著，張旭東譯，〈機械複製時代的藝術作品〉，阿倫特（Arendt, H.）編，張旭東、王斑譯，《啟迪：本雅明文選》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2012，頁 231-264。

臺灣大學學術期刊資料庫

附錄：《非草書》全文

余郡士有梁孔達、姜孟穎者，皆當世之彥哲也。然慕張生之草書，過于希顏、孔焉。孔達寫書以示孟穎，皆口誦其文，手楷其篇，無怠倦焉。于是後學之徒，競慕二賢，守令作篇，人撰一卷，以為秘玩。余懼其背經而趨俗，此非所以宏道興世也。又想羅、趙之所見嗤沮，故為說草書本末，以慰羅、趙，息梁、姜焉。

竊覽有道張君所與朱使君書，稱「正氣可以銷邪，人無其孽，妖不自作」，誠可謂信道抱真，知命樂天者也。若夫褒杜、崔，沮羅、趙，忻忻有自臧之意者，無乃近于矜伎，賤彼貴我哉！

夫草書之興也，其于近古乎！上非天象所垂，下非河洛所吐，中非聖人所造。蓋秦之末，刑峻網密，官書煩冗，戰攻并作，軍書交馳，羽檄紛飛，故為隸草，趣急速耳。示簡易之指，非聖人之業也。但貴刪難省煩，損複為單，務取易為易知，非常儀也。故其贊曰：「臨事從宜。」而今之學草書者，不思其簡易之旨，直以為杜、崔之法，龜龍所見也。其攣扶柱桎，詰屈攴乙，不可失也。齜齒以上，苟任涉學，皆廢《倉頡》、《史籀》，竟以杜、崔為楷。私書相與，庶獨就書，云：「適迫遽，故不及草。」草本易而速，今反難而遲，失指多矣。

凡人各殊氣血，異筋骨。心有疏密，手有巧拙。書之好醜，在心與手，可強為哉？若人顏有美惡，豈可學以相若耶？昔西施心疹，捧胸而顰，眾愚效之，祇增其醜。趙女善舞，行步媚蠱，學者弗獲，失節匍匐。夫杜、崔、張子，皆有超俗絕世之才，博學餘暇，游手于斯。後世慕焉，專用為務。鑽堅仰高，忘其罷勞，夕惕不息，昃不暇食。十日一筆，月數丸墨。領袖如皂，唇齒常黑。雖處眾座，不遑談戲。展指畫地，以草劇壁。臂穿皮刮，指爪摧折。見鰓出血，猶不休輟。然其為字，無益于工拙。亦如效顰者之增醜，學步者之失節也。

且草書之人，蓋伎藝之細者耳。鄉邑不以此較能，朝廷不以此科吏，博士不以此講試，四科不以此求備，徵聘不問此意，考績不課此字。徒善字既不達于政，而拙亦無損于治。推斯言之，豈不細哉！夫務內者必闕外，志小者必忽大。俯而捫蝨，不暇見天。天地至大而不見者，方銳精于蟣蝨，乃不暇焉。

第以此篇研思銳精，豈若用之于彼七經。稽歷協律，推步期程。探賾鉤深，幽贊神明。鑒天地之心，推聖人之情。析疑論之中，理俗儒之諍。依正道于邪說，儕雅樂于鄭聲。興至德之和睦，弘大倫之玄清。窮可以守身遺名，達可以尊主致平。以茲命世，永鑒後生，不以淵乎！

臺灣大學學術期刊資料庫

The Borderline between the Human and the Calligraphy, and the Distinction between the Fundamentals and the Ancillaries: Techniques and Human Limits in Zhao Yi's *Against Cursive Calligraphy*

Shen, Yu-chang *

Abstract

Written during the Eastern Han period, *Against Cursive Calligraphy*, being the very first Chinese essay on calligraphy, is the earliest documented criticism of cursive calligraphy. To affirm their aesthetic awareness, later scholars have defended the arts by accusing *Against Cursive Calligraphy* of imposing a moral framework, which privileges practicality over aesthetics, on cursive calligraphy. Nevertheless, this article argues that *Against Cursive Calligraphy* should not be understood as a denounciation of calligraphy due to a lack of aesthetic awareness. Rather, it should be interpreted reflectively based on the examination of pan-aesthetic cultural phenomen and the division of disciplines. In this light, *Against Cursive Calligraphy* is indeed ahead of its time due to its accentuation of the cursive's cultural development during the budding aesthetic progession of calligraphy. According to *Against Cursive Calligraphy*, the birth of art originates from techniques without traces of their origin, and the birth of techniques originates from humans who leave their origins behind. Hence, this article argues that the birth of art is not directly linked to human awareness, but is connected to the absence of humanity. Furthermore, the development of cursive calligraphy indicates how techniques challenged the human limits and forced people to reassess and determine their future.

Keywords: Zhao Yi, *Against Cursive Calligraphy*, calligraphy, technique, art

* Adjunct Assistant Professor, Department of Fine Arts, Tung Hai University.
Email: blackstone751103@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫