

詠劍入鞘¹

——劍體文化傳衍

游添燈^{*}

權五倫^{**}

盧亮廷^{***}

摘要

目的：劍和中華文化息息相關，長久以來，劍早已不在戰場上活躍，那麼實用性遭到取代，又何以能有劍為百兵之王的文化？劍實際上又是藉由哪些文化傳衍不息？**方法：**以宏觀的方式爬梳文獻與研究，蒐集漢以降典籍中，有關劍術之載錄，以及當今學者有關武術史、鑄劍術、兵器的考證，藉由文獻蒐羅，在「劍」的功能與象徵意義資料之中，判讀整理，主要涉及史學、史料、兵器與文化的探討。**結果：**劍早期輝煌於戰場，到了東漢逐漸遭到取代，劍在文化托護下浴火重生。官仕練劍，視為一種技藝，文人之劍，以詩隱喻鞭策自己上進，而信仰涵融下，劍能斬妖除魅、辟邪除凶，至此劍器地位獲得提升，形成獨特的文化內涵。**結論：**劍由戰場到文化的遞嬗，其殺敵的功能消退而遭取代，不過並未因此而銷聲匿跡，反而獲得了開展的空間和自由，在文化的呼喚中，忽隱忽現，利劍除魅，飄忽若遊龍，寄託歸藏，獨尊優寵，成就其不滅的傳衍之路。

關鍵詞：劍文化、鑄劍、佩劍、劍舞

¹「詠劍」旨在是歌「詠」劍之永垂不朽，隱喻劍器在文化醞釀與孕育下，得利於文人、武士、宗教等層面的鎔鑄而璀璨耀眼，從出鞘的「實用」殺敵功能走向尊榮「象徵」，所以縱然「入鞘」，仍然不滅的在文化中傳衍，被推崇為百兵之王。

^{*} 游添燈，國立臺灣大學體育室教授

^{**} 權五倫，韓國釜山大學運動科學系教授

^{***} 盧亮廷，國立臺灣師範大學國文學系碩士生，Email: s890151luca@gmail.com (通訊作者)

Put the Sword into the Sheath: the Cultural Transmission of the Sword

Tien-Deng Yu^{*}

Oh-Ryun Kwon^{**}

Liang-Ting Lu^{***}

Abstract

Swords are closely related to Chinese culture but have not been used in the war for a long time. Therefore, the purpose of this article is to explore the answers to two related questions. Firstly, how can swords still be regarded as “the king of hundred weapons” even after they were replaced in a battle? Secondly, how do swords pass down in Chinese culture? To explore these reasons, we will review and organize the literature and research from a macroscopic perspective, collecting the records of the swordsmanship in the books of the Han Dynasty and the scholars' research concerning the history of martial arts, swordsmanship, and weapons. Through the literature collection, this article will interpret the functions and symbolic meanings of the “sword”, especially focusing on history, historical materials, weapons, and culture. As a widely used weapon in the ancient battlefield, swords were gradually replaced during the Eastern Han Dynasty. However, sword did not disappear under the protection of the culture. Swordsmanship practiced by officials was considered to be a special skill, and

^{*}Tien-Deng Yu, Professor, Department of Athletics, National Taiwan University

^{**}Oh-Ryun Kwon, Professor, Department of Sport Science, Pusan National University

^{***}Liang-Ting Lu, Master's Degree Student, Department of Chinese, National Taiwan Normal University, Email: s890151luca@gmail.com (Corresponding Author)

literati composed poems about swords to describe “how swords spur literati to do better.” Furthermore, in some Chinese religions, it is believed that swords are able to dispel demons and eradicate evil. All of these factors made the status of swords promoted and formed a unique culture of swords. In conclusion, from a weapon to a cultural symbol, the sword gradually lost its practical function—killing enemies. Nevertheless, instead of disappearing in the East Asia, the culture of swords gets an opportunity to develop, which successfully passes down from generation to generation.

Keywords: Sword culture, Casting sword, Wear a sword, Sword dance

古之劍，可施於戰鬪，故唐太宗有劍士千人，今其法不傳，斷簡殘編中有訣歌，不詳其說。近有好事者，得之朝鮮，其法俱備。

明·茅元儀《武備志》²

一、前言

「古之言兵者，必言劍。」³然而到了明代，卻發現劍譜失傳，「自古格物之製，莫不有法傳流，獨鑄劍之術不傳，典籍亦不載。故今無劍客，而世少名劍。」⁴乃至茅元儀得「博搜海外始得之」。⁵戚繼光《繼校新書》內所引俞大猷之《劍經》載的是棍法，以棍代劍，似如其書序中所言的「荆楚之劍」並不存在。今所流傳劍術，主要是清朝創制，古劍譜(術)早已失傳，然有趣的是，不論文學想像的小說電影，或是武人學習兵器習慣流傳的「百日刀、千日槍、萬日劍。」劍都有著無可推翻的崇高地位。戰鬥之中其法不傳，然而拳社武棚、雜技戲曲、職業教拳、賣藝人、家傳藝業、保鏢護院、宮廷表演或是宗教領域，⁶劍似乎仍然在這複雜的脈絡中不斷淵源。可以相信，雖然劍在戰場上退卻下來，且古代劍譜已不見於宋、明時期，但這並不表示劍的輝煌歷史，將完全失蹤失跡。時至今日，我們發現劍在戰場上的功能和角色，雖然隨著時代的演變逐遭取代，卻從未在大中華文化中消失，甚乎因為其形上意義的提升，反而更為人所知，劍代表了身分地位、個人榮辱、避邪法器，更成就了修身正義的隱喻象徵。

² [明] 茅元儀，《武備志》(上海，上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印《明天啟刻本》)，卷86，頁1上。

³ [明] 茅元儀，《武備志》，卷104，頁10下。

⁴ [明] 屠隆，《考槃餘事》(臺北，臺灣商務印書館，1966年，《叢書集成簡編》影印《龍威秘書》)，卷4，頁86。

⁵ [明] 茅元儀，《武備志》，卷104，頁10下。

⁶ 習雲太，《中國武術史》(北京，人民體育出版社，1985年12月一版一刷)，頁332。

過往有關劍的討論，大抵從武術史來考察，不論習雲太或于志鈞，都將拳、劍、刀、槍等並列，⁷單就實用性而言，這無法理解漸遭取代的劍，何以其形上意義反而提升。而在諸多文史集與物質文化研究當中，可以發現劍時常出現，在漢代以降不曾中斷，⁸然而學者雖多有對各種文化脈絡之中，做出若干對劍的考察，但仍屬片段、零散的探討，對劍之文化綜合性的理解，及其如何形成者，卻尚缺少完整的論著。所以，本研究的目的主要著重於對長久以來，劍早已不在戰場上活躍，那麼劍在戰場上的實用性遭到取代，又何以能有劍為百兵之王的文化？劍實際上又是藉由哪些文化傳衍不息？這些問題正是本文關切的所在，擬深究其中的道理。

本篇文章論述的脈絡，由劍的初創形成到黃金時期，觀察它從實用功能到走向尊榮崇高象徵地位的傳衍過程。在文化的托護下，於文仕、武人、宗教等各個層面傳衍開顯，而終能璀璨光大，成為百兵之王。劍器起於實用，曾是戰場上兵刃的主力，爾後其殺敵的功能漸次消退而最終遭到取代，不過劍並未因此而銷聲匿跡，反而獲得了更廣闊的發展空間和自由，在文化的呼喚中，忽隱忽現，利劍除魅，飄忽若遊龍，寄託歸藏，獨尊優寵，成就其不滅的傳衍之路。

二、從實用走向尊榮的劍器

初始，劍尚無名，是先民巧造的工具。一般認為石器時代，人們將木製或石製的棍棒，削出銳利的鋒口，用以抵禦野獸，漸漸劍的形質與功能

⁷參考習雲太，《中國武術史》（北京，人民體育出版社，1985年12月一版一刷）。于志鈞，《中國傳統武術史》（北京，中國人民大學出版社，2006年）。

⁸比如龔鵬程在寫俠時，注意到唐代人武劍、李白愛寫劍詩。龔鵬程：《大俠——俠的精神文化史論》，臺北：風雲時代，2007年。龔鵬程：《武藝：俠的武術功法叢談》，臺北：風雲時代，2010年。而劉學剛劉學剛，〈中國劍舞的發展流變〉，《藝海》第10期（2013年），注意到劍舞的藝術性。

才穩定下來。⁹進入青銅器時代後，隨著漸趨成熟的金屬冶煉技術，劍開始依照規範生產。比如中原地區出現了柱脊劍、扁莖劍。前者劍鋒較厚，不開鋒的一面有突起的劍脊；後者則相對扁平。¹⁰不過在西周以前，青銅劍出土的數量並不多。「劍」字依附器具形象而生，在西周鼎與南方出土的劍器上能見其蹤跡，爾後其發展迅速，春秋戰國大量名劍問世¹¹，為劍的歷史，劃下嶄新的輝煌樂章。

(一)輝煌戰場到逐遭取代

春秋戰國時期，各國為了爭霸而戰，成為武術孕育的溫床，¹²其中劍更因此而輝煌起來，劍利則士勇，因為在軍武之中，利於近距離格鬥，使之在戰場上的地位迅即提升，¹³被稱之為「縱橫之術」，素有「百兵之君」、「百兵之帥」的美稱。¹⁴此外，在先秦時代，重暗殺、多刺客遊俠，其長度適於貼身配戴，在鑄造精良的配合下，也成為這群捨生之士憑藉的重要武器，荊軻、專諸、豫讓，皆挾短劍以行刺，¹⁵可知在當時劍廣為人使用。

除劍器本身，劍術也在戰場中發展而起，《墨子》、《呂氏春秋》等都有提及，劍是「以短入長」之術。劍術更多時候，以通論性的哲學被論述，茲舉三例說明：首先，《莊子·說劍》提出劍有三乘，從「十步殺一人，千里不留行」到「天下無敵」，乃至「夫為劍者，示之以虛，開之以利，後之以發，先之以至」的不同境界。其二，《吳越春秋·句踐陰謀外傳》，講劍術的陰陽理論：

⁹ 謝宇、唐文立，《中國古代兵器鑒賞》（北京，華齡出版社，2008年），頁30-43。

¹⁰ 楊泓，《古代兵器通論》（北京：紫禁城出版社，2005年），頁77。

¹¹ 顧荊丹，《《考工記》兵器疏證》（復旦大學漢語言文字學博士學位論文，2011年），頁100。

¹² 詳可參考于志鈞：《中國傳統武術史》，頁49-82，包含各國征戰、諸子哲學、社會系統，都有利於武術的萌芽與發展，非本文主旨從略。

¹³ 楊泓，《古代兵器通論》，頁75。

¹⁴ 于志鈞：《中國傳統武術史》，頁73。

¹⁵ 《通俗文》曰：匕首，劍屬。顏師古註：「匕首，短劍也，其首類匕，便於用也」。

內實樁神，外示安儀，見之似好婦，奪之似懼虎。布形候氣，與神俱往。杳之若日，偏如騰兔，追形逐影，光若徘徊。呼吸往來，不及法禁。縱橫逆順，直復不聞。斯進者，一人當百，百人當萬。王欲識之，其驗即見。¹⁶

其三，《吳越春秋·闔閭內傳》，講劍術不崇尚力量而崇尚智慧，以弱勝強。¹⁷不外乎特別重視劍的速度與智慧，或者後發先至制敵先機，或者以智取不以力取。

然而，鐵的鍛鑄技術在戰國漸趨精良，一開始秦昭王還有聽聞楚地的鐵劍尚佳，是雄兵利器，但是隨後刀迅速發展，在戰場上逐漸取代了劍。直至西漢，項羽不屑學此一人之技，要學萬人敵，劍器逐漸超乎「實用」範疇，到高祖揮劍斬白蛇，此時劍已經成為地位徵象¹⁸，非軍人用於戰場的利器了。

(二) 劍器地位提升

不過，劍雖離於軍人戰將之手，卻未曾離開戰士身邊，將領佩劍以指揮戰事，甚至百官權臣佩劍，不論會武與否，劍已經成為重要配備，如《隋書·禮儀志》：

一品，玉罌劍，佩山玄玉；二品，金裝劍，佩水蒼玉；三品及開國子男，五等散品名號侯雖四品、五品，並銀裝劍，佩水蒼玉，侍中

¹⁶ [東漢] 趙曄，《吳越春秋》（臺北：台灣商務印書館，1983年，影印《文淵閣四庫全書》），史部載記類卷5，頁20。

¹⁷ 于志鈞：《中國傳統武術史》，頁103-140。

¹⁸ 劍在鋼劍逐漸取代銅劍後，劍術因之也發生極大的變化，參考于志鈞：《中國傳統武術史》，頁74、107，可以發現之後劍術轉變，尤其在民間流傳，戰場上從漢代開始，劍逐漸退出了軍事戰爭的舞臺，並被厚重堅利的「環首刀」所替代。類似論點還可參考林智隆、陳鈺祥：〈兵器於漢代之具象功能與象徵意義研究〉。《高雄海洋科學大學報》21(2007): 11-53。

以下，通直郎以上，陪位貝象劍。¹⁹

隋朝一品官佩玉劍、二品佩金劍、三四五品佩銀劍、侍中以下佩象劍，上殿不許搏殺。由玉劍或木劍，都可看出劍的殺敵用處逐漸式微了，然而能「劍履上殿」卻成為地位象徵，漸不實用的劍因此地位越顯尊榮，成為象徵性武器。再如隋恭帝詔見唐王能帶劍上殿，《資治通鑑·唐紀》註言：「大臣優禮者皆劍履上殿，非侍臣解之，蓋防刃也。近代以木，未詳所起，東齊著令，謂為象劍，言象於劍。」²⁰可知佩劍直接可以看出地位，用劍來分次第，是隋代以後普遍的規矩。

劍器地位何以能在不知不覺中逐漸提升與名劍的傳說與帝王的喜愛脫不了關係。

■名師與名劍

關於寶劍的諸種傳說，在漢代書中多有紀錄。如《吳越春秋》有載，楚王命令風胡子請歐冶子和干將二人合鑄「龍泉」、「太阿」兩把寶劍。也有載「龍泉」、「太阿」、「工布」三劍皆干將一人所鑄。又有歐冶子應越王之聘鑄造的寶劍，共有五把，²¹其中「湛盧」與「巨闕」最為著名。不論何種傳言，顯示了漢代對於名劍的嚮往，顯示鑄造一把品質精良出眾的寶劍，非常不容易，需要名師高超的工藝，才得以出世，寶劍之難得可見一斑。

不只如此，在以身鑄劍的傳說中，更顯示鑄造一把名劍，還必須以大勇犧牲自己的生命。干將鑄劍三年未成，與其妻莫邪共入爐中，寶劍方能出爐，成雌雄兩把，雄劍名干將，雌劍名莫邪。這樣身與劍合，一來將人的生命與寶劍的兵器生命相連，似乎這兩柄劍乃承鑄劍師的意志而生，二

¹⁹ [唐]魏徵，《隋書》（上海，上海古籍，1981年，《二十五史》），卷11，頁32。

²⁰ [北宋]司馬光，《資治通鑑》（臺北：台灣商務印書館，1983年，影印《文淵閣四庫全書》），史部編年類卷185，頁1下。

²¹ 湛盧、巨闕、勝邪、墨陽、純鈞。

來化人的有限生命為寶劍相對而言更長久的存在，也使劍和身有了更密切的關係。劍在人在，劍與人合，也為後來文人以劍自比留下伏筆。

大部分關於寶劍的紀載來源於晉代，比如《列子》書中有載：

孔暉曰：「吾有三劍，唯子所擇；皆不能殺人，且先言其狀。一日含光，視之不可見，運之不知其有。所觸也，泯然無際，經物而物不覺。二日承影，將旦昧爽之交，日夕昏明之際，北窗而察之，淡淡焉若有物存，莫識其狀。其所觸也，竊竊然有聲，經物而物不疾也。三日宵練，方晝則見影而不見光，方夜見光而不見形。其觸物也，然而過，隨過隨合，覺疾而不血刃焉。此三寶者，傳之十三世矣，而無施於事。匣而藏之，未嘗啓封。」²²

其細細描述了三把劍的特色，包含看不清能劃過物品卻好似沒有感覺的「含光」；雖然沒有前者詭異，卻也只能淡淡地看到的「承影」；以及鋒利無比能不沾血的「宵練」。對這三把劍的描述，主要著重於其形狀樣貌的觀察描述，神奇不可見，朝夕不同影，表現劍輕盈飄渺的靈動特質，除了展現銳利，更顯神奇。

還有王嘉《拾遺記·顛頊》：「（顛頊）有曳影之劍，騰空而舒，若四方有兵，此劍則飛起指其方，則剋伐。未用之時，常在匣裏，如龍虎之吟。」²³關於騰空劍的記載，其能匣中自鳴，或如虎嘯振山，或如雲龍見首不見尾之吟，展現名劍的非凡。

而歷代所傳鑄劍，當以《古今刀劍錄》所誌最為齊全，共記載了三十九筆，上自夏禹子帝啟，下至梁武帝蕭衍，其中有如：「蜀主劉備，以章武元年，歲次辛丑，採金牛山鐵，鑄八劍」、「吳王孫權，以黃武五年，採武昌銅鐵，作千口劍」、蕭衍「命弘景造神劍十三口」等。北魏酈道元《水

²² 蕭登福，《列子古注今譯》（臺北，文津出版，1990年），頁53-514。

²³ [東晉]王嘉，《拾遺記》（臺北，木鐸出版，1982年），頁16。

經注·河水三》載：「並造五兵，器銳精利，乃咸百鍊為龍雀大環，號大夏龍雀。銘其背曰：古之利器，吳楚湛盧，大夏龍雀。」²⁴又如今所知軒轅劍、畫影劍直到了明代的《名劍記》方有所載。²⁵

史家有所謂「後人所知，乃反詳於古人。」²⁶事實上名劍與鑄劍師，不少是越後代的文獻中才發現的，比如相傳黃帝的軒轅劍或畫影劍，至明代才有相關紀載的材料，是越後來的人創造出更早期的歷史，是以神劍的諸多紀載未必可信，然而由上文的爬梳可發現：首先至少戰國至漢代關於寶劍的傳說就相當成熟，更在魏晉時期大放異彩，其中《古今刀劍錄》是最有系統的記錄；其二，不論記述的真實性，這些傳說在歷史累積下影響到大眾的認識，讀者或信或不信，但史家或小說家認為「雖小道亦有可觀者」，抱持著「發明神道之不誣也」，希望玄奇古怪，無法在現實中接觸到的片語也能留存。在這樣的意志之下，關於鑄劍與神劍出世的描述，都是相當重要的基石，推升了寶劍的地位。

而關於神劍的記載，最奇而為人所知者，莫過於「龍泉」與「太阿」的傳說，在《張華傳》裡：

吳之未滅也，斗牛之間常有紫氣，進術者皆以吳方喪盛，未可圖也，惟華以為不然。及吳平之後，紫氣愈明。華謂豫章人雷煥妙達緯象，乃要煥宿，屏人曰：「可共尋天文，知將來吉凶。」因登樓仰觀，煥曰：「仆察之矣，惟斗牛之間頗有異氣。」華曰：「是侍祥也？」

²⁴ [北魏] 酈道元，《水經注》（臺北，商務印書，1968年，《國學基本叢書》影印），頁51。

²⁵ [明] 李承勛，《名劍記》（《續修四庫全書》《說郛續》卷42），卷36，頁1上，「軒轅采首山之銅，鑄劍，以天之古字題名。」

²⁶ [清] 崔述，《補上古考信錄》（上海，商務印書，1937年，《叢書集成初編》影印《畿輔叢書本》）卷上，頁5，《開闢之初》，「《尚書》但始於唐、虞；及司馬遷作《史記》，乃起於黃帝；譙周、皇甫謐又推之以至於伏羲氏；而徐整以後諸家，遂上溯於開闢之初。豈非以其識愈下則其稱引愈遠，其世愈後則其傳聞愈繁乎！且左氏《春秋傳》最好稱引上古事，然黃、炎以前事皆不載，其時在焚書之前，不應後人所知，乃反詳於古人如是也。」

煥曰：「寶劍之精，上徹於天耳。」……華大喜，即補煥為豐城令。煥到縣，掘獄基，入地四丈余，得一石函，光氣非常，中有雙劍，並刻題，一曰龍泉，一曰大阿。其夕，斗牛間氣不復見焉。煥以南昌西山北岩下土以拭劍，光芒艷發。大盆盛水，置劍其上，視之者精芒炫目。遣使送一劍並土與華，留一自佩。或謂煥曰：「得兩送一，張公豈可欺乎？」煥曰：「本朝將亂，張公當受其禍。此劍當系徐君墓樹耳。靈異之物，終當化去，不為為人服也。」華得劍，寶愛之，常置坐側。華以南昌土不如華陰赤土，報煥書曰：「詳觀劍文，乃干將也，莫邪何復不至？雖然，天生神物，終當合耳。」因以華陰土一斤致煥。煥更以拭劍，倍益精明。華誅，失劍所在。煥卒，子華為州從事，持劍行經延平津，劍忽於腰間躍出墮水，使人沒水取之，不見劍，但見兩龍各長數丈，蟠繞有文章，沒者懼而反。須臾光彩照水，波浪驚沸，於是失劍。華嘆曰：「先君化去之言，張公終合之論，此其驗乎！」²⁷

本來寶劍即能作龍吟，此處寶劍更為龍所化，神劍和神物聯繫，成為重要的文化比擬，神劍就如神龍見首不見尾，同時關於道術與紫氣的描述，也可看出，劍已與「道」密不可分，其中的紫氣，與老子傳說「紫氣東來」的顏色也有著關聯。不只劍的實體，鑄劍也因為其繁瑣與冶金的工序，與道教煉丹相合，關於「劍」與「道教」，這將於後文詳細論述。

■佩劍文化與藝術價值的提昇

《楚辭》〈東皇太一〉載「吉日兮辰良，穆將愉兮上皇。撫長劍兮玉珥，璆鏘鳴兮琳琅。」²⁸玉珥鏘鳴就好像文士如美玉，以玉潤身，以劍自我警示。可知在春秋，佩劍與佩玉，具有相似的修身義涵。劉熙《釋名·

²⁷ [唐]房玄齡，《晉書》（上海，上海古籍，1981年，《二十五史》），卷36，頁124。

²⁸ [南宋]朱熹，《楚辭集注》（江蘇，江蘇廣陵古籍，1990年），頁40。

釋兵》：「劍，所以防檢非常也。」²⁹防是防衛外侮，檢則是自身的晨昏定省，自我檢視。士大夫佩劍，自我警惕的意義極大。而漢代有「劍在左，刀在右：劍在左，青龍象也」³⁰之說，劍與五行相配、青龍相比，除了成為後來劍能化龍的一則傳說依憑，也標誌了其崇高的地位。《晉書·輿服志》載：「漢制自天子至於百官，無不佩劍，其後惟朝帶劍。」³¹到了這時，佩劍已經成為儀節，是禮儀制度的一部份。

一些名劍，也因為與官職配合而聞名：

（漢）成帝時，丞相改安昌侯張禹以帝師位特進，甚尊重。（朱）雲上書求見，公卿在前。雲曰：『今朝廷大臣上不能匡主，下亡以益民，皆尸位素餐，孔子所謂「讒夫不可與事君」，「苟患失之，亡所不至」者也。臣願賜尚方斬馬劍，斷佞臣一人以厲其餘。』上問：『誰也？』對曰：『安昌侯張禹。』師古曰：「尚方，少府之屬官也，作供御器物，故有斬馬劍，劍利可以斬馬也。」³²

尚方是少府之屬官，寶劍和地位官職相連，成為了後來廣受民間話本小說渲染的「尚方寶劍」，此劍一出，各地官員莫不悚然。

寶劍躍升為特殊人物的標誌，在普通階層漸漸較難企求的同時，佩玉、雕花，逐漸專業的工藝，也讓好劍更為稀有，在劍柄或鑄成的花紋溝槽，鑲嵌上琉璃、綠松石³³，這些裝飾工藝讓劍更美，更受名家吹捧，呈現榮於華袞的劍器特質，漸漸的，劍雖離開戰場，卻反更張揚其貼身意義，從佩劍修身到地位標誌，躍升成禮儀文化中的一部分，在帝王將相中仍然傳衍不斷。

²⁹ [清]王先謙，《釋名疏證補》（上海，上海古籍，1984年），卷7，頁15下。

³⁰ [漢]董仲舒，《春秋繁露》（上海，上海商務，1967年，《四部叢刊初編》縮印《天一閣本》），卷6，頁30。

³¹ [唐]房玄齡，《晉書》，卷25，頁88。

³² [漢]班固，《漢書》（臺北，藝文印書，《四史》影印乾隆四年本），卷67，頁6下。

³³ 袁焯：〈中國古代鑄劍術〉，《輕兵器》第11期（2003年），頁44-45。

三、劍在文化托護下浴火重生

劍在漢代以後，於刀普及的同時，戰場地位逐漸下降。同時如上文所言，民間流傳式微，卻在地位獲得提升。是以如俞大猷《劍經》，雖不錄劍法，只包含了棍、箭、陣三法，但如其序言所言，以劍命名是因為劍在兵器中相當尊榮，實可視為是「一部『由棍至拳』、『由術至道』的技擊通論。」³⁴除了在武人一脈劍的地位仍高，在文人、仕宦甚至信仰之中，劍更如浴火重生般開枝散葉，活流在各種脈絡之中。

(一)文仕系統中的劍

文仕包含文人與仕人，兩者間並非涇渭分明。不過仕人強調在朝為臣為官，其重視劍與自身的連結，因為仕宦地位而引領社會文化對劍歷久不衰的重視；另一方面文人強調其能詩能文，這群讀書人可能不求功名或者在為官路途上不堪順遂，然其深刻掌握文學、運用文字，透過優雅抒情的創作，砥礪自己，化悲憤無奈為力量，以之為媒介，傳承之餘，更深化了劍的藝術之美與崇高徵象。

■官仕之劍

在唐代軍事之劍漸漸被刀取代³⁵，造於其重術輕擊、多練少戰³⁶，然而因其輕，文人綜合自己的想像，搭配那種輕靈飄逸的劍術格調，從而發展出自身的個人劍舞。元代《文獻通考》：「劍器，古武舞曲名。」明代《正字通》：「劍器乃武舞之曲名。劍舞，武舞也。」可知劍舞是一套持劍並且含有攻防套路的武舞。隋唐之時，劍除了在輿服制度中作為配飾以及作為

³⁴張銀行，〈《劍經》研究〉，《體育科學》第34卷第12期(2014年)，頁28。

³⁵習雲太，《中國武術史》，頁104。

³⁶于志鈞，《中國傳統武術史》(北京，中國人民大學出版社，2006年)，頁140。

人們防身健體之器外，亦作為表演。尤其唐代是整個舞蹈發展的黃金時期，不論文人武將、婦道人家，這一時期出現了很多優秀的表演藝術家，李白「少年學劍術」、「酒酣舞長劍」、「三杯拔劍舞龍泉」其實都非實際的打架劍術，而屬於劍舞的範疇，唐代如蘇頌、袁瓘、王昌齡、白居易等也都喜愛劍術，在酒後與三五好友仗劍而舞，是唐朝的一種時尚。代表著人們心懷滿志，以劍為載體宣洩內心情感。此外最有名的公孫大娘，是盛唐時唐玄宗教坊中的藝人，在八千梨園弟子中，她演「劍器」時「霍如羿射九日落，矯如群帝驂龍翔」，兼具敏健與流暢，獨冠一時。此外《新唐書·李白傳》中記載：「文宗時，詔以李白歌詩、裴旻劍舞、張旭草書為三絕。」足見裴旻劍舞技藝之超絕。³⁷還有蘇渙《懷素上人草書歌》、姚合《劍器詞》、鄭瑀《津陽門詩》等，可知由中唐到晚唐，舞劍是流行的。然而劍舞藝術性大於實用性，其和深邃複雜的歷史感與神祕意象連結，構成玄奇幽渺的文化意涵。

可知劍雖「多練少戰」，但其多練，也使之並未消亡，在民間文士之中仍然有個人的「劍舞」、「劍器」的技藝形式存在。仕人練劍，視之為一種技藝，延伸防檢非常的「檢」，所謂聞雞起舞，自砥自礪，由劍舞輕靈的藝術，喻藏卓而不群的高尚操守。

■文人之劍

唐太宗謂「弱齡逢運改，提劍郁匡時。」唐代詩人對於劍能除世間不平之事，就有強烈的認識，匡時以劍，就是劍除不平的引申，對於一位盛世時的君王，提劍當然豪氣萬丈。而多數詩人則是為君所用，不免以劍自比：

我有辭卿劍，玉鋒堪截雲。襄陽走馬客，意氣自生春。朝嫌劍光靜，暮嫌劍花冷。能持劍向人，不解持照身。

³⁷ 劉學剛，〈中國劍舞的發展流變〉，《藝海》第10期(2013年)，頁125-126。

李賀《琴曲歌辭·走馬引》³⁸

劍的意象在同一首詩中可以有許多層的含意，詩人似乎在述說佩著一把「辭鄉劍」，其實此劍就是詩人自己，朝暮所嫌是其辭鄉之因，詩人以劍光的靜與冷，顯示了自身處境，而未兩句則是指攻訐他人，卻不知道自身反省，劍一來是攻擊的血刃，一方面卻也是一面自處的銅鏡。郭震《古劍篇》「雖復塵埋無所用，猶能夜夜氣衝天。」以古劍為題，也是作者的自喻。賈島「十年磨一劍，霜刃未曾試，今日把示君，誰有不平事？」詩句中展露了詩人以劍為喻，鞭策自己上進。

以劍而起的希望寄託至清代猶未斷絕，張潮：「胸中小不平，可以酒消之，世間之大不平，非劍不能消之。」讀書與磨劍成為人們求取功名，修己以報國的重要方式。唐詩中諸多書劍並舉的例子，比如，孟浩然「少小學書劍」，僧人拾得「少年學書劍，叱馭到荊州」，李昉「初攜書劍別湘潭，金榜標名第十三」，杜甫「壯年學書劍，他日委泥沙」，元稹以《書劍》為題寫下「唯我心知有來處，泊船黃草夜思君。」希望受到君主的重用，而李益則是以「年髮已從書劍老」，來回看戎馬生活。其中最愛在詩中寫此題材的莫過許渾，五百多首詩中，有十四首都提到書與劍³⁹。

對詩人而言「皇皇三十載，書劍兩無成。」一方面是自己文武都不精通，但更多的卻是指自己在文業武功皆無所成就，劍和軍功已經有了直接的聯繫，當是時，劍恰漸漸退出戎馬之中，然在文人筆下，劍逐漸成為戎馬功名的象徵符碼，「平生聞高義，書劍百夫雄。」當劍與義、與自身、與戎馬相合時，其指涉更是無遠弗屆。《全唐詩》之中的詩，用劍的數量約為用刀的三倍⁴⁰，可知此時劍在兵器之中，已經確立了無可取代的濃厚

³⁸ [清] 聖祖御定，《全唐詩》（臺北，文史哲出版，1978年），卷23，頁296。

³⁹ [清] 聖祖御定，《全唐詩》，卷492。

⁴⁰ 參考[清] 聖祖御定，《全唐詩》。初步統計，《全唐詩》所收詩篇之中，用到劍字約有一千七百處而刀約六百筆。

意象。

當劍象徵符碼成熟後，諸多文人更將此能指涵涉到更多的所指，以明王世貞《劍俠傳》為例，其內卅三劍俠，除趙處女（越女）、蘭陵老人、義俠、俠婦等各階層劍士，還包含了繩技、汝州僧的彈弓之技，其實非皆用劍，然而皆將之視為劍俠，可見在明代不論俠是否用劍，劍與俠早已不能分開，到了咸豐年間任渭長以之為題材，畫為《卅三劍客圖》⁴¹，去掉俠字之後，似乎囚犯、僧人，舉凡會些神異之術或江湖技藝之人，都可稱為劍客，劍更成為奇異的代稱。

劍以「兵器」本質，帶起文人「仗劍而起」，乃至「劍及履及」的奮發思想。此外，由於外在環境的制度與約束，文人藉由嚮往遊俠生活，極力擺脫這種對人性本身的桎梏，想放逸自己，尋求不守法律規章制度的獨立不羈。⁴²而劍正好在形制上符合需求，劍本身的雙面利與對稱的視覺帶給人獨立不群的感覺，與過往遊俠形象結合，成為了文學想像中，俠與正義的符碼。

（二）信仰中的劍

除了文武與廟堂江湖，宗教更是文化中重要的一環，其滲透在民間，同時對於文仕與統治者仍然有重要的影響，其中主要可見於道教。⁴³

王昭禹釋《周禮·考工記》「桃氏為劍」云「謂之桃氏，以桃能辟除不祥，而劍亦能止暴惡故也」⁴⁴。劍止暴與「除不祥」的功能早已相連。比如東漢《風俗通義》卷九的《怪神》，載有汝陽汝南西門習武亭有鬼魅，傷人無數，直至郵督鄧伯夷到訪，夜裡稱暗拔劍，用劍斬魅腳，方才使赤

⁴¹ [清]任渭長，《卅三劍客圖》（天津，天津古籍出版社，2010年）。

⁴² 詳參陳平原，《千古文人俠客夢》（北京，新世界出版，2002年），頁235。

⁴³ 佛教之中，也不乏劍的蹤影，比如文殊菩薩手持智慧之劍，禪宗打坐時法師手持香板策勵禪眾的香板為劍形狀，都標誌了劍在宗教之中的身影。

⁴⁴ [北宋]王昭禹，《周禮詳解》（臺北，臺灣商務，1969-1967年，《四庫全書珍本》初集影印《故宮博物院藏文淵閣本》）卷36，頁16下。

老狸現形。⁴⁵劍的止暴不只限於有形，更可以傷及鬼魅，而這樣的辟邪除凶、防身卻害也就更容易與宗教結合。

《道門科略》載：

太上老君以下古委懟，淳澆撲散，三五失統，人鬼錯亂……太上患其若此，故授天師正一盞威之進，禁戒律科，檢示萬民逆順、禍福、功過，令知好惡。書二十四治、三十六靖廬，內外進士二千四百人，下《千二百官章文》萬通，誅符伐廟，殺鬼生人，蕩滌宇宙，明正三五，廓天匝地，不得復有淫邪之鬼。⁴⁶

道教初成，即天師道張氏與巴蜀原來民間信仰有所衝突，道藏描述，將這些亂源視之為鬼，而欲「蕩滌宇宙，明正三五」，這樣的除邪就與劍有了密切的關係。在漢安元年，張陵入蜀，太上「垂車駕五百龍降」，授與他「諸品經籙」、「三五斬邪雌雄劍」、玉印等，為了平亂，太上授予能斬邪之劍。張陵死後，「乃以經、籙、印、劍付子(張)衡」。而張衡死時又「以印劍付子(張)魯」。張魯臨逝，又「召嗣子(張)盛，以經籙劍印授之」。⁴⁷由此可見，張陵將劍傳承給子嗣，代代而傳成為道教與玉印符籙等並列的神物，將兵器深化為法寶，世代相傳。劍象徵神秘力量，一方面是天師道之威嚴，一方面又是殺鬼降魔之利器。

晉代鑄劍受到更進一步的重視，比如王嘉所載的鍔鑄八劍，是以昆吾山下赤金所打，而此赤金，顏色如火。是昔年黃帝大戰蚩尤陳兵的地方，其「地中多丹，鍊石為銅，銅色青而利。泉色赤。山草木皆勁利，土亦剛而精。」⁴⁸不過其關於黃帝蚩尤之土已經漸漸加入傳說，比如地底多丹，

⁴⁵ 詳參郝勒，《道教與武術》(臺北市，文津出版社，1997年8月一刷)，頁9。

⁴⁶ [劉宋]陸靜修，《陸先生道門科略》(合肥，黃山書社，2008年，《中國基本古籍庫》影印《明正統道藏本》)，第1，儀9。

⁴⁷ 《漢天師世家》，收在[元]張正常，《正統道藏》(臺北：新文豐，1988年，北京白雲觀《正統道藏》藏本，上海涵芬樓影印)，卷2《天師世傳引》。

⁴⁸ [東晉]王嘉，《拾遺記》，頁233。

也已經和煉鐵去雜質的觀念不同，銅一出土就是青色，而且還本就鋒利。

其後，葛洪《抱朴子·內篇》談避鬼邪時，對鑄造又有更細節的紀錄：

以五月丙午日日中，搗五石，下其鑄。五石者，雄黃、丹砂、雌黃、礬石、曾青也。皆粉之，以金華池浴之，內六一神爐中鼓下之，以桂木燒為之，鑄成以剛炭煉之，令童男童女進火，取牡鑄以為雄劍，取牝鑄以為雌劍，各長五寸五分，取土之數，以厭水精也。帶之以水行，則蛟龍巨魚水神不敢近人也。⁴⁹

就對銅以炭煉之有所載。值得注意的是，此時煉製已經成為傳說，比如鋼還有分雌雄、長度與五行配合，如此因為土剋水，才可以除水怪，此類總總已經遠遠脫離了鑄劍工藝的範疇。葛洪是東晉丹道派重要的道士，《抱朴子》一書，更詳細記錄了他煉丹方面的知識與經驗⁵⁰，其對於服食丹藥的養生思想有更進一步的解釋：

夫金丹之為物，燒之愈久，變化愈妙。黃金入火，百煉不消，埋之，畢天不朽。服此二物，煉人身體，故能令人不老不死。⁵¹

這段紀錄可以證明，葛洪認為不老不死，實與金燒之越久越妙，還有百煉不消的物理特性有關，服食丹藥可以長生，乃源於丹的本質。古代鑄造名劍，對於煉鋼也有許多講究，此紀錄可看出煉鋼與煉丹的相通之處。道教煉丹，其實就是煉製金屬，此煉與寶劍鑄造可說有相同的工序，道教煉丹為何會與煉劍相結合，為何《抱朴子》同時還會記載煉劍之法也就明朗了。

又比如道家以《宵練匣》為內丹功法，宵練之名，顯然由《列子》而

⁴⁹ [東晉]葛洪，《抱朴子內外篇》（上海，商務印書館，1937年，《國學基本叢書·萬有文庫》第二集影印《平津館叢書本》），卷17，頁330-331。

⁵⁰ 任繼愈，《中國道教史》（上海，人民出版社，1990年），頁83-84。

⁵¹ [東晉]葛洪，《抱朴子內外篇》，卷4，頁54。

來，就是春秋時衛人孔周的第三把寶劍。此時以寶劍之名，來說明白成內丹，就似以自身為熔爐，需要在身體之中將丹煉出，更是把煉劍之法直接套用到了身體之上。

然而鑄劍在道人方士的文獻中又不僅僅只是神話，比如唐代《洞玄寶靈道學科儀》中有「作神劍法品」，對於鑄劍術中劍的形制、鑄劍時日以及法劍信仰諸層面記錄就相當詳盡，依據馮渝杰考，其中關於冷卻速度、淬火烈度以及淬火劑的記載，是有憑有據的，道教鑄劍之術，實「包含著道教獨特的神秘元素，但恰恰是這樣一些神秘元素，內在的構成驅動道教鑄劍術發展與完善的機制。」⁵²

此後，鑄劍與身體有了密切的聯繫，比如明代坎宮道人任東明的《房術奇書》中，錄有五代時道士陳搏所留的《陳希夷房術玄機中萃》，此部房中術專著全書共分八節，第二節「鑄劍」即是指修煉使玉莖堅挺的功夫。可知「鑄劍」之意，由實際的鑄劍，轉而有了玄奇、隱密不傳之意，或者劍本身為神物所化、或者鑄劍之技即煉丹之技，或者鑄爐即身體、或者劍即身體，其意象得到了形而上的深化，成為重要的符碼。

此外，在道門傳承中，也提升了劍能除邪的功用，比如前文所引述的煉劍用「雄黃、丹砂、雌黃、礬石、曾青。」⁵³鑄劍之銅必須下以五石相佐，這些礦物在古代都有驅邪之功，同樣在內篇之中的〈道意〉有佩「天文之符劍」，符能鎮鬼、劍能斬妖，由此開始了符劍合一，使劍在道門之中無形與符咒有了互文功能，從而負擔了鎮鬼斬妖的重任，在齋醮作法時持劍念咒、除鬼驅魔。後世稱「少林棍，武當劍」⁵⁴，不單單是把劍當成道教的驅魔利刃，更重要的是「武當劍」在文化裡誰與爭鋒的地位，而後不論是陶弘景所言：「前王後帝，莫不鑄之，但以小事記注者，不甚詳錄，

⁵²馮渝杰，〈中古道教鑄劍術小考〉，《樂山師範學院學報》第31卷第09期(2016年)，頁89。

⁵³〔東晉〕葛洪，《抱朴子內外篇》，卷17，頁330-331。

⁵⁴郝勤，《道教與武術》，頁7。

遂以精奇挺異，空成堙沒。」⁵⁵；還是當道士侯用晦問呂洞賓劍有何用時回答「地上一切不平事，盡皆去之。」⁵⁶對習劍可以除地上一切不平的喜好；或白玉蟾「瓊房壁上掛瑤琴，把劍舞罷千古心。」⁵⁷這種抱持道心娛樂，放浪形骸的灑脫，可說都是深受道教一脈影響，而這些高明道士的所著，更豐厚了劍在宗教之中的地位，可說開啟了一條獨立的文化經絡。

四、結語

初始，劍尚無名，是先民巧造的工具，劍之後逐漸發展而起。春秋戰國時期，刺客頻仍使用、戰場上揮劍殺敵，加上諸子百家的劍術理論，遂成「百兵之帥」，引領一時。然而隨後鐵製刀迅速發展，在戰場上逐漸取代了劍。直至西漢，項羽不屑學此一人之技，要學萬人敵，至高祖揮劍斬白蛇，劍器逐漸超乎「實用」範疇，劍此後唯有貴人能有，脫離了人手一把，輝煌戰場的時代。不過劍雖離於軍人戰將之手，卻未曾遠離達官顯貴們的身邊，因為劍逐漸成為階級辨識的要角。除了將軍佩劍指揮如定，運籌帷幄，官員也佩劍以顯尊榮，「劍履上殿」成為地位象徵，加上寶劍的諸種傳說，劍乘載了鑄劍師的性命，是其生命的延伸，能化遊龍宛如活物，在魏晉以降大放異彩。此外以「防檢非常」，在士大夫間，有了清高潔身的自我警惕意義。寶劍躍升為特殊人物的標誌，漸漸的，劍雖離開戰場，卻反而加深張揚其貼身意義，從佩劍修身到凸顯地位標誌，劍文化躍升成「禮」的一部分，在帝王將相中傳衍不斷。

實體之劍似乎找到了自己的落腳處，遁入文化各階層，在文人、仕宦

⁵⁵ [齊]陶弘景，《古今刀劍錄》（北京，中華書局，1991年，《叢書集成》排印百川宋本），序，頁1。

⁵⁶ [明]閻鶴洲、李道純、蔡志頤，《純陽帝君神化妙通記》（《中華道藏》依《正統道藏》洞真部紀傳類重排），卷5，頁464。

⁵⁷ [南宋]白玉蟾，《白玉蟾全集》（臺北，自由出版，1980年，《道藏精華》第10集影印同治戊辰本），卷4，頁34上。

甚至宗教信仰之中，劍從此浴火重生，藏身於廣澤江湖中。於官仕，重視劍與自身的連結，引領社會文化對劍歷久不衰的重視；於文人，透過優雅抒情，砥礪自己，化悲憤無奈為力量，深化了劍的藝術之美與崇高象徵。在信仰之中，劍的止暴不只限於有形，更可以傷及鬼魅，能「蕩滌宇宙，明正三五」，劍有了新的符碼意義，象徵神秘力量，是殺鬼斬妖降魔之利器。鑄劍與煉丹的過程不謀而合，道門不論內外丹，都可看到與煉劍有著千絲萬縷的關係，劍在宗教之中的地位，可說開啟了一條獨立的文化路徑。劍在文化中的現身，讓我們深信，劍雖然早已退出戰場殺敵的使命，其有形與無形的分身，其精神意涵卻早已潛藏在文化的脈絡中，繼續傳衍壯大。

引用文獻

- 〔漢〕董仲舒，《春秋繁露》（上海，上海商務，1967年，《四部叢刊初編》縮印《天一閣本》）。
- 〔漢〕班固，《漢書》（臺北，藝文印書，《四史》影印乾隆四年本），卷67，頁6下。
- 〔東晉〕王嘉，《拾遺記》（臺北，木鐸出版，1982年）。
- 〔東晉〕葛洪，《抱朴子內外篇》（上海，商務印書館，1937年，《國學基本叢書·萬有文庫》第二集影印《平津館叢書本》）。
- 〔北魏〕酈道元，《水經注》（臺北，商務印書，1968年，《國學基本叢書》影印）。
- 〔劉宋〕陸靜修，《陸先生道門科略》（合肥，黃山書社，2008年，《中國基本古籍庫》影印《明正統道藏本》）。
- 〔齊〕陶弘景，《古今刀劍錄》（北京，中華書局，1991年，《叢書集成》排印百川宋本）。

- 〔唐〕房玄齡，《晉書》（上海，上海古籍，1981年，《二十五史》）。
- 〔唐〕魏徵，《隋書》（上海，上海古籍，1981年，《二十五史》）。
- 〔北宋〕王昭禹，《周禮詳解》（臺北，臺灣商務，1969-1967年，《四庫全書珍本》初集影印《故宮博物院藏文淵閣本》）。
- 〔南宋〕朱熹，《楚辭集注》（江蘇，江蘇廣陵古籍，1990年）。
- 〔南宋〕白玉蟾，《白玉蟾全集》（臺北，自由出版，1980年，《道藏精華》第10集影印同治戊辰本）。
- 〔元〕張正常，《正統道藏》（臺北：新文豐，1988年，北京白雲觀《正統道藏》藏本，上海涵芬樓影印）。
- 〔明〕李承勛，《名劍記》（《續修四庫全書》《說郛續》卷42）。
- 〔明〕茅元儀，《武備志》（上海，上海古籍出版社，1995年，《續修四庫全書》影印《明天啟刻本》）。
- 〔明〕屠隆，《考槃餘事》（臺北，臺灣商務印書館，1966年，《叢書集成簡編》影印《龍威秘書》）。
- 〔明〕閻鶴洲、李道純、蔡志頤，《純陽帝君神化妙通記》（《中華道藏》依《正統道藏》洞真部紀傳類重排）。
- 〔清〕聖祖御定，《全唐詩》（臺北，文史哲出版，1978年）。
- 〔清〕王先謙，《釋名疏證補》（上海，上海古籍，1984年），卷7，頁15下。
- 〔清〕崔述，《補上古考信錄》（上海，商務印書，1937年，《叢書集成初編》影印《畿輔叢書本》）。
- 〔清〕任渭長，《卅三劍客圖》（天津，天津古籍出版社，2010年）。《四庫全書》（臺北，臺灣商務印書館，影印《文淵閣四庫全書》，1983年）。
- 于志鈞，《中國傳統武術史》（北京，中國人民大學出版社，2006年）。
- 任繼愈，《中國道教史》（上海，人民出版，1990年）。

- 袁煒：〈中國古代鑄劍術〉，《輕兵器》第 11 期(2003 年)。
- 郝勤，《道教與武術》(臺北市，文津出版社，1997 年 8 月一刷)。
- 張銀行，〈《劍經》研究〉，《體育科學》第 34 卷第 12 期(2014 年)。
- 習雲太，《中國武術史》(北京，人民體育出版社，1985 年 12 月一版一刷)。
- 陳平原，《千古文人俠客夢》，(北京，新世界出版，2002 年)。
- 馮淪杰，〈中古道教鑄劍術小考〉，《樂山師範學院學報》第 31 卷第 09 期(2016 年)。
- 楊泓，《古代兵器通論》(北京：紫禁城出版社，2005 年)。
- 劉學剛，〈中國劍舞的發展流變〉，《藝海》第 10 期(2013 年)。
- 蕭登福，《列子古注今譯》(臺北，文津出版，1990 年)。
- 謝宇、唐文立，《中國古代兵器鑒賞》(北京，華齡出版社，2008 年)，頁 30-43。
- 顧莉丹，《《考工記》兵器疏證》(復旦大學漢語言文字學博士學位論文，2011 年)。
- 龔鵬程：《大俠——俠的精神文化史論》，臺北：風雲時代，2007 年。
- 龔鵬程：《武藝：俠的武術功法叢談》，臺北：風雲時代，2010 年。
- 中國哲學書電子化計劃網站，《全唐詩》，〈<http://ctext.org/quantangshi/zh>〉，2017.08.08 檢索。