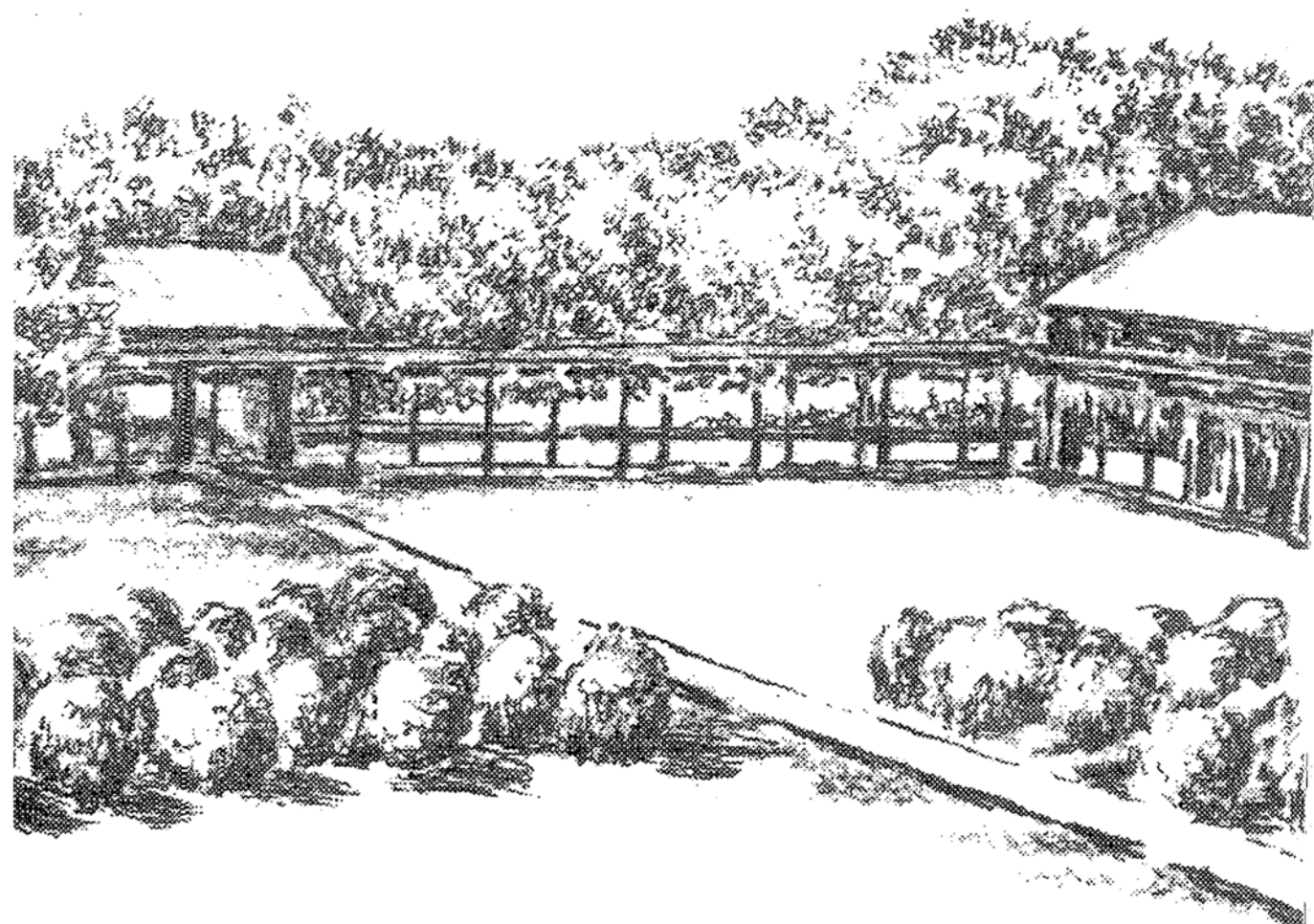


ISSN 1607-2014

# 東海大學文學院學報

第四十三卷



東海大學文學院出版

中華民國九十一年七月

# 東海大學文學院學報

*Tunghai Journal of Humanities*

第四十三卷

*Volume 43*

發行人	Publisher	王亢沛	Wang, Kang-Pei
編輯委員會	Editorial Board		
召集人	Chair	黃海雲	Huang, Hai-Yun
執行編輯	Editor in Chief	丘為君	Chiu, Eugene
編輯委員	Editorial Board	鍾慧玲	Chung, Hui-ling
		德代傑	Decker, David
		鍾安妮	Chung, Annie
		何淑靜	Ho, Shu-Ching
		許莉青	Hsu, Li-Ching
		北川修一	Kitagawa, Shuichi
助理編輯	Editorial Assistant	郭麗真	Kuo, Li-Chen

中華民國九十一年七月出版      Published in July, 2002

封面、封底繪圖：陳瑞洲

刊名：清陳鴻壽書體 陳菽玲集字

出版者：私立東海大學      Published by Tunghai University

印刷者：冠倫資訊有限公司

# 東海大學文學院學報

第四十三卷

## 目 錄

### 〔論文〕

1. 讀屈萬里先生《詩經詮釋·雅頌》疑義..... 呂珍玉 1
2. 《文心雕龍·神思》所展現的莊子美學思維..... 陳慶元 23
3. 蛋塔與三明治——譯音成分中的方音問題舉例..... 甘漢銓 47
4. 從哪裡來vs. 身在何處：周勵《曼哈頓的中國女人》  
的離散認同..... 林秀玲 61
5. 成長的苦澀與瑰麗——曹文軒為孩子刻畫的文學世界..... 許建崑 87
6. 懷海德《科學與現代世界》中的機體思想..... 俞懿嫻 107
7. Encountering the Child in Theodore Roethke..... Steven Chen 143
8. 『日本書紀』の人称代名詞..... 北川修一 155

### [書評]

1. A Review of Dale Carnegie's *The Quick and Easy  
Way to Effective Speaking*..... Russell Morano 173

---

# Tunghai Journal of Humanities

Volume 43

## Table of Contents

### [ Articles ]

1. Questions Regarding Ch'u Wan-lin's Interpretation of the Ya and the Sung Section in *An Interpretive Study of The Book of Songs*.....Chen-yu Lu 1
2. The Thinking of Chunang-tzu's Aesthetics in *Shen Szu Chapter of Wen Hsin Tiao Lung*.....Chen, Ching-Yuan 23
3. *Dan-Ta*(蛋塔) and *San-ming-Zhi*(三明治)——  
Examples of Questions Regarding Dialect Pronunciation in Transliteration.....Kan, Han-Chuan 47
4. "Where you are from" vs. "Where you are at"  
At Seek of Identity in Diaspora Autobiography:  
*Chinese Woman in Manhattan* .....Lin, Hsiu-Ling 61
5. Overcoming Obstacles & Acquiring Brilliance in Life——The Literary World for Children Created  
By Tsao Wenxuan.....Hsu, Chien-Kun 87
6. The Organic Thought in Whitehead's *Science and the Modern World*.....Yu, Yih-Hsien 107
7. Encountering the Child in Theodore Roethke.....Steven Chen 143
8. The Personal Pronoun in *Nihonshoki*.....Kitagawa Shuichi 155

### [ Reviews ]

1. A Review of Dale Carnegie's *The Quick and Easy Way to Effective Speaking*.....Russell Morano 173

## 讀屈萬里先生《詩經詮釋·雅頌》疑義

呂珍玉\*

### 提 要

屈萬里先生所著《詩經詮釋》一書，由於具有諸多優點，普遍為各大學中文系「詩經」課程採用為教科書；但在注釋上仍難免存在極少數問題有待商榷。拙作〈讀屈萬里先生詩經詮釋(國風)疑義〉提出國風部份注釋二十四條，加以討論，本文為該文之續作，對其雅頌部份注釋認為有疑義的，提出三十九處如下。

關鍵詞：屈萬里、詩經、雅頌、訓詁

### 前 言

屈萬里先生所著《詩經詮釋》一書，普遍為各大學中文系《詩經》課程採用為教科書，原因是該書錄有經文、分章，並加新式標點，方便閱讀。加上在每篇詩首條注釋，作者都對詩旨略作介紹，使讀者於歷來紛紜眾說中，得到清晰指引。當然最主要的原因，還是作者具有深厚的學術專業，在作字句詮釋時，不僅言簡意賅，且能兼顧詩義，相較於一般注釋或翻譯書籍的諸多問題，可以說是鮮少錯誤，實為研讀《詩經》最佳指導用書。個人擔任《詩經》課程，即採用屈先生著書。有感於

\*東海大學中文系副教授

\*本文曾在第二屆「中國經學學術研討會」宣讀。

目前《詩經》注釋或譯注書籍品質不一，有可能誤導學子學習，尤加崇敬屈先生之學識。但《詮釋》一書，雖經多次修訂，似仍有少數問題值得商榷。個人不自量力，曾於第五屆中國訓詁學全國學術研討會提出〈讀屈萬里先生詩經詮釋(國風)疑義〉一文，指出國風部份注釋的若干問題，本文為其續作，完成讀雅頌部份注釋的疑義。文中所討論問題若前人已提出卓見者，則僅引述其意，不敢妄加置喙，至於個人之見亦類雜記，粗略疏漏處自是難免。如有一得，固感心慰，若將屈先生原先很好的說法說錯，實屬罪過，祈能得到高明方家諱正。

## 一、將母來諗--小雅·四牡

屈註：【按鄭箋：「諗，告也。」此言「維母是告也。」高本漢訓諗為念，於古無據。按：爾雅釋言：「諗，念也。」】

屈書加【】標記者，係屈先生過世後，夫人費海瑾女士整理遺稿時，認為有益於學者而增。因這些資料已付印書中，為便於讀者參考與研究，本文討論範圍亦包含這些未經屈先生最後親自核定之意見，在此先作聲明。

珍玉謹按：毛傳：「諗，念也。」鄭箋：「諗，告也。」屈先生先採鄭箋，將此句說成：「維母是告也。」後又引《爾雅·釋言》：「諗，念也。」為毛傳作補充，反使讀者弄不明白他在毛鄭間的取捨了。毛傳本《爾雅·釋詁》，蓋以諗為念之同音假借；鄭箋本《左傳》(例如：閔公二年，辛伯諗周桓公云…)，則從其本義，同《說文》：「諗，深諫也。」毛鄭皆有根據，或許「諗」訓「念」缺乏先秦證例，而不被屈先生採用。但鄭箋實不如毛傳合於文義，因全篇各章都寫出征者思歸，卻不得歸，如果只有末章寫因為要回家，來向上級述序(告)扶養母親，就全篇詩義而言，並不協調。①又丁邦新〈詩經「諗」字解〉一文，則從文法上歸納出「來」當詞之「是」講時，它上面的名詞一定是它下面動詞的止詞。因此這句詩絕不會是報告母親，或報告養母親的事，一定要講成思念母親或思念養母親的事。②

## 二、烝也無戎--小雅·常棣

屈註：朱傳：「烝，發語聲。」戎，助也。

珍玉謹按：若依屈先生之訓釋，此句四字中有二字為無實義的語詞，似乎不太可能。

①詳參拙作《高本漢詩經注釋研究》頁234，東海大學中國文學研究所博士論文，1997年1月。

②文載《孔孟月刊》第一卷第十三期。

而且和他在「烝在桑野」(豳風·東山)、「烝然罩罩」(小雅·南有嘉魚)訓「烝」爲「烝」亦不一致。先秦典籍「也」字句，例如《論語·先進》：「柴也愚，師也魯，由也喭。」《莊子·逍遙遊》：「且夫水之積也不厚，則其負大舟也無力。」《論語·雍也》：「有顏回者好學…不幸短命死矣，今也則無。」前兩例「也」前是主語，後一例「也」前是狀語，皆不作語詞，屈先生採朱傳訓爲語詞，不合「也」字句法規律。毛傳：「烝，填，戎，相也。」鄭箋：「當急難之時，雖有善同門來久也，猶無相助己者，古聲填寘塵同。」孔疏：「烝，之承反，填依字音田，與寘同，又依古聲音塵，久也。故箋申之云古聲填寘塵同。…」《玉篇》：「寘，今作填。」「寘」與「塵」皆屬定母眞部，可同音通假，但和照母蒸部的「烝」，聲母韻部則有別，且「寘」从穴眞聲，義爲填塞，和本義爲熱氣上升的「烝」字意思無關，毛鄭孔三家以「久」訓「烝」，缺乏根據。《爾雅》：「烝，烝也。」戴震《毛鄭詩考證》：「烝，烝也，語之轉耳。朋友雖烝猶無助，以甚言兄弟之共禦侮也。」此句和上章「每有良朋，況也永歎」同義對文，毛傳：「況，茲。」《說文》：「茲，草木多益」，有多之義。就句例、聲韻、對文而言，「烝」以訓「烝」爲是。

### 三、無酒酤我--小雅·伐木

屈註：鄭箋：「酤，買也。」

珍玉謹按：屈先生採鄭箋：「酤，買也。」係本三家詩義，確實直截，且有先秦證例，如《論語·鄉黨》：「沽酒市脯不食。」(酤又作沽)《韓非子·外儲說右上》：「宋人有酤酒。」但此句和上文「有酒湑我」對文成義，「湑」字屈先生採《說文》釋爲：「蓄(古縮字)酒也，漉之去其渣也。」「酤」字依文例，亦應爲製酒，即毛傳：「一宿酒也」，孔疏所謂：「無酒則卒造一宿之酤酒以與我。」《說文》：「酤，一宿酒也。」毛傳用本義爲釋，鄭箋則以「酤」爲「買」之借字，《說文》：「買，一曰買也。」鄭箋以借字之義爲釋，亦不如毛傳以本義訓釋爲佳。

### 四、令德壽豈--小雅·蓼蕭

屈註：朱傳：「壽豈，壽而且樂也。」豈，音愷。

珍玉謹按：龍師字純《讀詩管窺》一文：「豈考二字雙聲，疑「壽豈」實爲「壽考」

之轉音。「令德壽豈」即前章「其德不爽，壽考不忘」之複重。」<sup>③</sup>

## 五、在宗載考--小雅·湛露

屈註：宗，宗室也。陳奐云：「王者爲天下之大宗，即爲天下諸侯之宗室矣。」載，則也。考，成也；謂成禮也。【詩經通論：「宗，宗廟也。…考，擊也；擊鐘也。」引唐風「弗鼓弗考」爲證。按：載，則也。（姚氏訓載爲再，非。）】

珍玉謹按：屈先生放棄原先傳統的說法，改採姚際恆之見，茲引《詩經通論》所述如下：

「在宗載考」宗，宗廟也。大雅鳧鷖亦云「既燕于宗」。若燕禮則在寢。儀禮後世之書，不可以解詩。古朝、聘、享皆於廟，則燕亦在廟也。「載」，再也。「考」，擊也，擊鐘也。唐風「子有鐘鼓，弗鼓弗考。」再考鐘，所謂「全奏肆夏」也；入門、客出及燕之時皆用之。毛傳以宗子之法解「不醉無歸」，固已疏矣；又以宗爲宗室，尤非。「宗室」，宗子之室也。王者亦有宗室乎？集傳即依毛傳謂宗室；又曰「蓋路寢之屬」，益可笑。「路寢」，聽朝之所也，路寢其宗室耶？宗室其路寢耶？

歷來釋「宗」，有於其地，如宗室（毛傳、鄭箋、朱傳主之）、宗廟（姚際恆、高亨主之）和於其人，訓爲「同姓爲宗」（胡承珙主之）。姚氏謂古朝、聘、燕皆在廟，〈大雅·鳧鷖〉「既燕于宗」孔疏訓爲「宗廟」，屈先生亦訓爲「宗廟」。至於「同姓爲宗」之說，陳奐則認爲詩特舉同姓之親親以該異姓耳。但在此句仍不能用指人的說法。「厭厭夜飲，在宗載考」和興句「湛湛露斯，在彼豐草」排比相對，皆應指地點。屈先生訓爲宗廟，應無問題。至於「考」應如鄭箋訓「成」，是說君臣和樂的夜飲，在宗廟成其禮，不能訓爲「擊」，以〈唐風·山有樞〉「子有鐘鼓，弗鼓弗考」比例證之，此處「考」就詩義實看不出和擊鐘鼓有關。

## 六、蠢爾蠻荆--小雅·采芣

屈註：蠢，不遜貌；又愚也。南夷曰蠻。荆，楚也。

珍玉謹按：先秦典籍如《莊子·天地》「蠢動而相使」、《墨子·兼愛》「蠢茲有

<sup>③</sup>文載中央研究院歷史語言研究所集刊，第五十五本第二分，1984年。



苗」、《尚書·大誥》「越茲蠢」「今蠢」「允蠢鰥寡」、《禮記·鄉飲酒義》「春之爲言蠢也」、《左傳·昭二十四年》「今王室蠢蠢焉」，「蠢」字無一不作「動」義。《爾雅·釋詁》：「蠢，動也。」《釋訓》：「不遜也。」此句「蠢」字毛鄭皆採《爾雅》，朱傳則曰：「蠢者，動而無知貌。」「蠢爾蠻荆」是講蠻荆蠢動不遜，並無「愚」「無知」義。「蠢」字有「愚」義，或許稍晚至漢，如《淮南子·地形》：「黑色主腎，其人蠢愚。」王充《論衡·自然》：「當時亦無災異，如有災異，不名曰譴告。何則？時人愚蠢，不知相繩責也。」蠢愚、愚蠢連用，字形則从心。

### 七、選徒蹢蹢--小雅·車攻

屈註：選，具也。選徒，謂具卒徒也：經義述聞說。蹢蹢，聲眾盛貌。

珍玉謹按：屈先生訓「選徒」根據《經義述聞》，而訓「蹢蹢」卻根據毛傳、正義、朱傳作「聲眾盛貌」，《經義述聞》修正傳統注家誤作「數車徒之聲眾盛貌」爲「所具卒徒蹢蹢然眾多」，屈先生似乎不同意其說，謹引王引之的說法於下：

車攻篇之子于苗，選徒蹢蹢，毛傳曰：蹢蹢，聲也，唯數車徒者爲有聲也。正義曰：下云有聞無聲，則在軍不得謹譁，而云蹢蹢，故知唯數者爲有聲。……高誘注淮南子脩務篇曰：蹢，眾也。十月之交篇讒口蹢蹢，箋曰蹢蹢，眾多貌，此言蹢蹢，亦是眾多之貌。言所具之卒徒蹢蹢然眾多，非謂數車徒者之聲蹢蹢然也。

王氏之見確實較爲直截，而且有據。

### 八、大庖不盈--小雅·車攻

屈註：朱傳：「大庖，君庖也。」按：不，丕，古通用；丕，大也。【丕，作語詞解，亦通。】

珍玉謹按：「徒御不驚」《文選》注引或本作「徒御不警」，孔疏訓「驚」爲「警」，陳奐《詩毛氏傳疏》：「各本作驚，正義作警，不誤。」如果經文作「不警」，戴震《毛鄭詩考正》據石刻資料古字「丕」通作「不」，「丕」音近溥，有「大」義。那麼此句應說成：徒御甚爲警戒，大庖甚爲充盈。屈先生原先訓「不」

爲「大」，後又加註作語詞解亦通，此說本毛傳：「不警，警；不盈，盈也。」王引之《經傳釋詞》亦本毛傳，並將《詩經》中許多「不」都說成語詞，是值得注意的問題。

## 九、有母之尸饗--小雅·祈父

屈註：尸，陳也。饗，音雍，熟食也。此謂陳饗以祭也。陳奐云：「有母二字當逗讀。之，猶則。言我從軍以出，有母不得終養，歸則維陳饗以祭，是可憂也。」

【朱傳：「尸，主也；饗，熟食也。言不得奉養，而使母反主勞苦之事也。」馬瑞辰云：「白虎通義曰：『尸之爲言失也。』…尸饗，即謂失饗，謂奉養不能具也。」】  
珍玉謹按：屈先生最先採毛傳：「尸，陳也。…」後又引朱傳：「尸，主也。…」及馬瑞辰：「白虎通義：『尸之爲言失也。』…」未指出何者爲優。鄭箋申毛：「已從軍，母爲父陳饗飲食之具，自傷不得供養也。」朱熹則說：「…言不得奉養，而使母反主勞苦之事也。」兩說都有些迂曲，不如馬瑞辰的說法直截，茲引其說如下：

白虎通義曰尸之爲言失也，陳也。失氣亡神，形體獨陳。其所云失氣亡形者正承上失也之訓。太平御覽載禮統有失也，陳也之語。失即失字形近之訛，是尸古有失義，尸饗即謂失饗，謂奉養不能具也。古屍字通借作尸，屍字从尸从死，死亡同義，亡即失也，故尸亦得訓失。先儒罕聞尸失之訓，以陳釋之，箋以爲爲父陳饗，許氏五經異義引詩尸饗，謂陳饗以祭，均未免失之迂曲矣！

《白虎通義》：「尸之爲言失也。」原只是聲訓，不可藉此說「尸」有「失」義。但「尸」「失」兩字只有聲調的不同，古音分屬書母脂部、書母質部，聲母相同，韻部脂、質通韻，陰入對轉(ei/et)，詩經中亦不乏此兩韻押韻情形，說爲假借，應無問題。

## 十、載弄之瓦--小雅·斯干

屈註：瓦，紡錘也。用以撚線者。【禮記檀弓上：「瓦不成味。」瓦謂豆、登等陶器也。以下文酒食是議觀之，似以此義爲長。】珍玉謹按：《說文》釋瓦爲土器已燒之總名，析言則可以爲紡搏、豆登之類陶器。屈先生原採歷來注家「紡錘」之說，

後又引《禮記·檀弓》，說成是盛食物的豆登等陶器，以為這樣和下文「唯酒食是議」意思較為一致。這樣的顧慮，相當心細，但似乎不為必要。因為「唯酒食是議」應是緊接「無非無儀」，期望所生女兒將來於人所言不持異議，而且不自作主張，只議論酒食之事，和上文「載弄之瓦」好像不是有那麼密切的意思連貫，反倒是「載弄之瓦」和上文「載寢之地」、「載衣之褐」是並列結構，組成三個不重視生女的行為。讓剛出生的女孩玩紡錘，和期望她長大時以綜理酒食為職責，提到衣食二事，更顯示傳統封閉觀念，似乎不必上下一致皆指食，分述兩事，亦不至於造成意思的不連貫。至於何以稱「瓦」、「紡錘」等，及何以讓初生女子弄瓦，馬瑞辰說之甚詳，可參。

## 十一、執我仇仇，亦不我力--小雅·正月

屈註：仇仇，仇人也。言當政者拘執我之仇人，則不肯為我盡力也。

珍玉謹按：如依屈先生的訓釋，連上句「彼求我則，如不我得。」應說成：「彼當政之人，求我之過失，有如不我得者，無微而不至，但拘執我之仇人，則不肯為我盡力。」<sup>④</sup>前後兩件事，似乎說得遠些，豈有挑我毛病無微不至之人，肯為拘執我之仇人盡力之理？屈先生將「仇仇」當名詞講，但《詩經》僅見少數如「燕燕」、「子子」、「孫孫」疊字當名詞之例，絕大多數為形容詞，把「仇仇」當「仇人」，恐怕無必然理由。毛傳：「仇仇，猶瞽瞍也。」其後毛傳派注家陳奂、胡承珙等引《說文》、《廣雅》、《集韻》等訓詁資料，用「高气」（傲慢）、「緩」、「緩持」等意思申說，似無理由不接受毛傳。至於鄭箋：「亦不問我在位之功力」，不僅增字解經，而且把「力」作名詞，尤不合先秦否定句語法不移規律--「不」+代詞賓語+及物動詞。此句「力」一定要作及物動詞講，而且和上文「如不我克」、「如不我得」應是並列的形式，動詞應一律具否定負面的意思，如屈先生訓「盡力」、馬瑞辰訓「用」，於詩義未能盡合，而且屈先生此訓亦顯增字解經。倒是高本漢訓為「強迫」頗合上下文意，可以把此句說成：「那些當政者傲慢的拘執我，但也不能強迫我。」

## 十二、以居徂向--小雅·十月之交

屈註：居，音基，語詞。徂，往也。言皇父擇有車馬之人，以往於向地。

<sup>④</sup>此按屈先生的訓解串講，至於則字是否猶過失，仍須商榷。

珍玉謹按：屈先生於《詩經》「居」字，多數訓為語詞，似乎過於濫用。拙作〈詩經居字用法歧義考辨〉一文，<sup>⑤</sup>曾討論此句，茲引結語如下：

鄭箋、孔疏訓「居徂」為「往居」，無法避免王引之批評倒置經文，于省吾說「以居徂向」為「徂向以居」之倒文，或可作為鄭、孔之補充，于氏之推測，雖有可能，但不為必然，倒文或許還有「以徂居向」之可能。高亨將「居」借為「儲」，兩字韻部同屬魚部，聲母有見母和定母之別，如《論語·公冶長》：「臧文仲居蔡」，「居」雖可通「儲」，但「居蔡」之「居」亦不多見；此處以假借訓解，可能牽強而且不必要。馬瑞辰、王引之、陳奐等清代訓詁專家及屈先生皆主語詞。淺見以為此句「居」字似乎可作「所居」，「居」作動詞於句中並無不可，作不具意義之語詞，雖可說通，但難免濫用之感。

### 十三、我獨居憂--小雅·十月之交

屈註：居，亦語詞。

珍玉謹按：「居」字若如屈先生當語詞講，此句只是「我獨憂」之意，難道不能賦「居」以實義？拙作〈詩經居字用法歧義考辨〉一文討論此條結語如下：

高亨以「居憂」為「在家憂悶」，「憂」何須獨言「在家」？陳奐舉「我獨何害」「我獨于罹」與此句句法對照，結構不同，似不合宜。淺見以為此句「居」，可當動詞「處在」講，鄭箋講成「居此而憂」應可接受，只是不太直截俐落。「我獨居憂」即「我獨處憂」……。

### 十四、正大夫離居--小雅·雨無正

屈註：正，長也。正大夫，長官大夫也。離，謂離散。居，音基，語詞也。

珍玉謹按：此句「居」字，若如屈先生訓為語詞，作「正大夫離」，意思似乎未完了。拙作〈詩經居字用法歧義考辨〉一文討論此條結語如下：

<sup>⑤</sup>載《東海學報》第39卷，87年7月。

……鄭箋、朱傳並未特別為「居」字訓解，但於文意可推知和高亨、楊合鳴所說一樣，都是指離開住處。本句所接下句作「莫知我勤」，因此除了將「居」訓為居處外，或許可由處所引申為「職位」之意，正大夫離開職位，不負責，不管事，不問老百姓之痛苦，尤切詩意。

## 十五、明發不寐--小雅·小宛

屈註：朱傳：「明發，謂將旦而光明開發也。」

珍玉謹按：毛傳：「明發，發夕至明。」意為：從晚上到天亮不寐。朱傳：「明發，謂將旦而光明開發。」意為：天亮不寐。兩家說法似乎都是說整夜不寐。馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》對兩家的說法有番精闢的批評，於詩義也比較直截，謹引如下：

傳：「明發，發夕至明。」正義：「明發者，夜地而聞，至旦而明，明地開發，故謂之明發也。」瑞辰按汪中經義知新記曰：「發，醒也。」賈誼新書先醒篇：「辟猶俱醉而獨先發也。」漢書景十三王傳：「名長沙定王曰發。」鄒陽傳曰：「發，悟於心。」晏子諫篇上：「景公飲酒三日而後發。」又曰：「君夜發不可以朝。」發，皆醒也。今按楚辭招魂：「娛酒不廢，沉日夜些。」王逸注不廢或曰不發，發亦醒也。王逸訓為旦，非也。因考廣雅釋詁：「發，明也。」又曰：「明、覺，發也。」是明、發二字同義，醉而醒為發，夜醒不寐亦得為發，因知此詩明發不寐，明發皆醒也，即謂醒而不寐也。邶柏舟詩「耿耿不寐」，廣雅釋詁：「耿，明也。」耿耿亦醒而不寐之貌，與此詩言明發不寐正同。毛傳以明發為發夕至旦，失其義矣！如以明發為天將開發之時，則更在古人雞鳴而起之後，不寐固其常事，何足見其憂懷之甚乎！

## 十六、題彼脊令--小雅·小宛

屈註：題，視也。

珍玉謹按：歷來注家皆訓「題」為「視」，以為是「睨」（題）之假借，幾無異議。但俞樾《詩經平議》之見，亦有參考價值，謹引如下：

篇首宛彼鳴鳩，傳曰宛，小貌，題彼脊令與宛彼鳴鳩句同，宛以鳩言，題應以脊令言。傳箋訓題爲視，則以人言矣，凡詩所云馱彼晨風、弁彼譽斯、翩彼飛鷗，上一字皆屬鳥，傳箋非也。題當讀爲提，僖二年穀梁傳注不言提其耳，釋文曰提本作題，是提與題古通用，小弁篇歸飛提提，傳曰提提群貌，題彼脊令之題，即歸飛提提之提也，又按題與提並假借字，其本字當作提，說文彳部，提提，行貌。方言凡細而有容之嬰，或曰提，歸飛提提，當從說文訓爲行貌，提彼脊令，當從方言訓爲細而有容，與宛彼鳴鳩義正相近。

## 十七、佻佻公子--小雅·大東

屈註：佻佻，獨行貌(本毛傳)。釋文引韓詩，佻佻作嬈嬈，云：「往來貌。」舊謂公子爲譚國之公子，未詳是否。【韓詩云：「往來貌。」於下文既相應，復與子衿挑達義合，較毛爲長。】

珍玉謹按：屈先生原採毛傳訓「獨行貌」，後又引韓詩作「嬈嬈」，而訓爲「往來貌」。其實此句是講公子之貌，而非其行之貌，王引之《經義述聞》論述已詳，謹引如下：

糾糾葛屨，可以履霜，佻佻公子，行彼周行，既往既來，使我心疚。毛傳曰佻佻，獨行貌，釋文佻佻，韓詩作嬈嬈，往來貌。家大人曰，佻佻當從韓詩作嬈嬈。嬈嬈，直好貌，非獨行貌，亦非往來貌。詩言糾糾葛屨，可以履霜，嬈嬈公子，行彼周行，糾糾是葛屨之貌，非履霜之貌，則嬈嬈亦是公子之貌，非獨行往來之貌。猶之糾糾葛屨，可以履霜，揜揜女手，可以縫裳。揜揜是女手之貌，非縫裳之貌也。說文嬈，直好貌。玉篇音徒了、徒聊二切。廣雅曰嬈嬈，好也，嬈嬈猶言苕苕，張衡西京賦曰，狀亭亭以苕苕是也。故楚辭九歎注引詩作苕苕公子，行彼周行。大東釋文作佻佻，本或作窈窈。方言曰美狀爲窈窈，亦好貌也。此句但言其直好，下三句仍傷其困乏。言此嬈嬈然，直好之公子，驅馳周道，往來不息，是使我心傷病耳。...

## 十八、先祖匪人--小雅·四月

屈註：匪人，猶今語不是人。予別有文說之。

珍玉謹按：毛傳未釋。鄭箋：「匪，非也，寧，猶曾也。我先祖非人乎，人則當知患難，何爲曾使我當此亂世乎！」孔疏：「人困則反本，窮則告親，故言我先祖非人，出悖慢之言，明怨恨之甚，猶正月之篇怨父母生己不自先後也。」其後除朱熹說同鄭、孔外，多數注家稍作意思的轉移，如陳奐《詩毛氏傳疏》：「…言先祖其人何忍予而降禍亂也，與雲漢父母先祖胡寧忍予文義相同。」胡承珙毛詩後箋：「…非僅怨也，直是詈矣！源謂古人文字簡質，須頓挫讀之方明暢，如昊天不傭，昊天不平等句，箋皆以昊天二字讀斷…此詩亦當云：先祖乎，我獨非人乎，何忍使我遭此亂乎！…」馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》：「…人當讀如仁者人也之人，中庸鄭注人讀相人偶之人，仁从二人，相人偶即仁也。先祖匪人猶云先祖豈不仁，故下接言胡寧忍予，正以見其仁也，箋訓爲人物之人失之。《毛詩李黃集解》：「…其意則謂先祖亦人也，必不使我至於此，然則我之取禍自何來哉？若泥於先祖匪人，則是斥其先祖也。仔細觀之，謂先祖乃是人，我之此禍，非先祖之罪也，此豈斥其先祖哉！」王夫之《詩經稗疏》：「箋云先祖匪人乎！何爲使我當此難乎！以不勝亂離之苦，而遂詈及先祖，市井無賴者之言，而何以云小雅怨詈而不亂乎？其云匪人者，若非他人也。頌弁之詩曰兄弟匪他，義同此。」這些注解不忍斥先祖義甚明，尤其是胡承珙的說法，反過來斥自己，更是移轉得厲害了。屈先生《詩三百篇成語零釋》證以《周易》「比」六三爻辭「比之匪人」，《象傳》「比之匪人，不亦傷乎！」親近匪人，而云可傷，說匪人猶語「不是人」，斥人之惡用是語，傷己之遇亦用是語。四月憾先祖之靈不能救己之困，故以惡語詈之，何草不黃哀己如牛馬之勞而不得息，故以此語自傷耳。⑥個人認爲前人的顧慮不爲無理，以《詩經》雅頌中呈現對祖先的崇敬、神化，此處實無必要如屈先生以《周易》罕例比對，至於傷己之遇則可用如此強烈用語。馬瑞辰：「匪仁」假借說不爲必要；陳奐：「其人」似乎不合敘述之語氣；《毛詩李黃集解》所論似乎超出文字以外，其中王夫之「非他人」的講法，應該可取。他的解釋不能說是增字解經，而是《詩經》文法中的現象。楊合鳴《詩經句法研究》即指出這種定語省略現象，他舉「禴祀烝嘗，于(先)

⑥此文收入《書齋論學集》。

公先王。(先)君曰卜爾，萬壽無疆。」(小雅·天保)、「先祖匪(他)人，胡寧忍予？」(小雅·四月)、「經營四方，告成于(我)王。」(大雅·江漢)三例，用以說明定語修飾限制中心語，若缺定語，句意則欠明確。因此研讀《詩經》須得補出定語。否則，便會曲解詩義。⑦

## 十九、舉醜逸逸--小雅·賓之初筵

屈註：主人復酌賓爲醜：舉醜，舉醜爵也。逸逸，往來有序也。【逸逸，蓋安適之貌，高本漢引另一說如此。】

珍玉謹按：歷來注家皆依毛傳訓「逸逸」爲「往來次序」。屈先生後又引用高本漢由「逸」的本義「逃逸」引申爲「安逸」，似不必要，因爲毛傳不僅有據，亦無不用之理。孔疏：「…燕禮旅酬之後乃云若射，此將射而言舉酬行旅也，旅者，以長幼次序之言，故知逸逸往來有序也。」陳奐傳疏：「…逸逸，猶繹繹也。楚茨傳東西爲交，邪行爲錯，所謂往來次序也。」皆證逸逸以作往來有序爲是。

## 二十、式居婁驕--小雅·角弓

屈註：按：式，語詞。居，音基，亦語詞。婁，讀爲屢，荀子非相篇引作屢。式居婁驕，言屢驕也。

珍玉謹按：此句「居」字，多數注家訓爲實詞，獨見屈先生作語詞。龍師宇純〈試釋詩經式字用義〉一文，將「式」字訓爲虛詞，猶言庶幾，而義爲希冀，若以一字易之則猶「幸」。將「莫肯下遺，式居婁驕」說成：「若不肯遺惠於民，則幸其平居收斂驕慢之行。」⑧

## 二十一、曷予靖之？居以凶矜--小雅·菀柳

屈註：曷，何時也。矜，危也。言居之於凶危之地也。

珍玉謹按：「曷」字屈先生解作「何時」，若說成：「何時我治之，居之於凶危之地。」意思似乎是指把凶險者居於凶危之地。連繫上兩章「俾予靖之，後予極(邁)焉。」，下句講的是予的後果是被放逐，此章應該也是說結果予被居以凶危之地。

⑦參該書229頁。

⑧文載《書目季刊》22卷3期。



宜採毛傳，如鄭箋釋爲：「王何爲使我謀之，隨而罪我，居我以凶危之地。」「曷」作「胡」、「何故」講，在《詩經》之後的《尚書》中有許多例子，如〈盤庚〉：「曷虐朕民」。丁聲樹〈論詩經中的「何」「曷」「胡」〉一文，對於《詩經》中此三字的用法，提出幾乎是學術界不刊之論，其中他對「曷」字的用法，大致可歸納爲幾項發現--(一)「曷」字在《詩經》中最大多數的用法是表「何時」，而且專指未來時間。如今語「到什麼時候」，「到哪一天」。曷至哉？曷云其還？這種用法是「何」「胡」二字所沒有的。(二)「曷」字在《詩經》中只有兩處文義不明之例「害澣害否」（曷一作害）、「曷不肅雝」因襲舊說都算是表「何物」，但無論在《詩經》或者其他周秦古書中都是很少用的。《詩經》的這兩個例恰好都是見於二南之內，而二南中用「曷」字的也只有這兩處，別無所見，不知道是不是方言上的關係？(三)「曷」字用來表「何故」的在《詩經》中只有三例，而且同是見於一篇之內。「既曰歸止，曷又懷止？」「既曰庸止，曷又從止？」「既曰得止，曷又極止？」（齊風·南山），這三處的「曷」字似乎與「胡」的用法相同，表示「何故」。《尚書》中「曷」字用爲「何故」的很多，《詩經》中這一類「曷」字見的不多，似乎是偶爾未曾多用，只在齊風內留下了這三個例，不是齊地方言的特殊現象。(四)「曷」字到後來也可以與「爲」連成一詞「曷爲」，正與「胡」可以作「胡爲」同例。⑨屈先生《詮釋》一書訓解《曷》字皆用丁聲樹之見。個人重新檢查丁文，發現《詩經》中《曷》字句凡25見(包括害澣害否)，很奇怪的是丁文獨漏「曷予靖之，居以凶矜」未討論，其他全討論了。此句「曷」字就文義言實以作「胡」「何故」爲是。如此除了齊風那三例外，應該增加小雅一例，丁先生推測不是齊地特殊語言現象，只是偶而未曾多用，個人的發現或許可作爲他的輔證之一。

## 二十二、行歸於周--小雅·都人士

屈註：此章首四句美新郎，末二句言新婦。行、歸，皆謂嫁也(行有嫁義，國風中數見)。行歸于周，言嫁於周也。朱傳以周爲鎬京，蓋是。

珍玉謹按：就〈都人士〉詩的內容，實不類詠貴家女出嫁於周。因爲詩的內容不外歌頌都人士之狐裘、容、言、冠、髮等，這些不一定寫新娘，何況首章說一女子行歸於周，萬民所望，若說是一個新娘爲萬民所望，實在有些奇怪。《詩經》中講女

⑨文載史語所集刊第十本。

子出嫁常用「有行」(用於自稱，見泉水、蟋蟀、竹竿等篇。)、「于歸」(用於他稱，詩中出現次數甚多，不煩枚舉。)等，亦未見「行歸」連用例。就詩義言，不若說是歌頌一位萬民所望的君子女「出言有章」，指其所言合乎法度；「行歸於周」，則應如鄭箋講的都人士所行歸於忠信。

### 二十三、變伐大商--大雅·大明

屈註：舊謂：變，和也。按：蓋發語詞也。

珍玉謹按：毛傳：「變，和也。」孔疏：「…又遂命汝武王，使汝協和其伐商之事。」陳奐：「變，和，釋詁文說文變，和也，讀若溼。和伐大商，言天人會合伐殷也。」傳統注家訓「變」為「和」，於詩義無不通。「和」字有實義，非如屈先生所謂發語詞。又馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》則假借為「襲」，但「變」屬心母葉部(古韻八部)，而「襲」屬邪母緝部(古韻七部)，聲韻母仍有距離，亦無須以假借訓釋。

### 二十四、肆伐大商--大雅·大明

屈註：肆，發語詞。

珍玉謹按：屈先生訓「肆」為發語詞，鄭箋：「肆，故今也。」「故今」相當於「故即」，為複合連詞。不論當發語詞或連詞，放到「維師尚父，時維鷹揚，涼彼武王，肆伐大商，會朝清明。」句中，似皆與敘述之語氣或句意不類，未若毛傳：「肆，疾也。」馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》指箋之失，並疏通前人作「力」「疾」「犯突」等義，謹引其說如下：

肆伐大商，傳：肆，疾也；箋：肆，故今也。瑞辰按：爾雅釋言：肆，力也。據呂氏春秋尊師篇：疾，諷誦；高注：疾，力也。是知毛傳訓肆為疾，與爾雅訓肆為力同義。焦循曰：古疾力二字多並稱，越語：今其來也剛強而力疾；荀子仲尼篇：疾力以申重之。力，亦疾也。今按皇矣詩「是伐是肆」，傳：肆，疾也；箋：肆，犯突也。春秋傳曰：使勇而無剛者肆之；小爾雅：肆，疾也，又肆，突也；廣雅釋詁：突，猝也，猝，亦疾也。是箋訓肆為突，亦與傳相成。此詩肆伐與皇矣詩是伐是肆，義皆言用兵之疾力，此詩箋訓肆為故今失之。

## 二十五、不聞亦式，不諫亦入--大雅·思齊

屈註：二不字皆讀作丕，語詞無義。二亦字亦皆語詞。式，用也；入，納也。言聞則用之，諫則納之也：經義述聞有說。

珍玉謹按：屈先生採王引之的說法，意思雖可通，但四字中有二字爲語詞，似乎不太可能。拙作《高本漢詩經注釋研究》曾歸納《詩經》中「不」字若下接及物動詞，全釋爲否定詞，未見語詞「不」後接及物動詞之例。例如「不殄禋祀」、「后稷不克」、「不愆不忘」等。⑩「亦」字以常義訓「也」，亦無訓語詞之必要。此句詩義如高本漢《詩經注釋》：「沒有直接聽說的也用，不是諫諍的也接受。」

## 二十六、公尸來燕來宜--大雅·鳧鷖

屈註：宜，肴也；此作動詞用，謂設肴以待尸也。參鄭風女曰雞鳴。

珍玉謹按：毛傳：「宜，宜其事也。」鄭箋：「…喻祭四方百物之尸也，其來燕也，心自以爲宜，亦不以己實臣自嫌也。」孔疏：「…公尸之來燕也，自以其來爲宜其事，不以臣故而自嫌…。」皆訓「宜」字以常義，似無必要假借爲「肴」；何況首章公尸「來燕來寧」、三章「來燕來處」、四章「來燕來宗」，「來」後二動詞皆不爲同類，尤其第四章「來燕來宗」，「宗」作「尊」講，和此句「宜」近似，用〈女曰雞鳴〉「弋言加之，與子宜之。」之「宜」比對其義，並不合適。

## 二十七、干戈戚揚--大雅·公劉

屈註：戚，斧也；揚，鉞也。

珍玉謹按：歷來注家幾訓「揚」爲「鉞」，而無異議。龍師宇純〈讀詩管窺〉一文，依文例提出新見：「…此詩云「干戈戚揚」，蓋亦即以揚爲動詞；其不云「揚干戈戚」而云「干戈戚揚」者，與「弓矢斯張」句大同，皆倒文取叶韻也。」可謂達詁，頗值參考。

## 二十八、于胥斯原--大雅·公劉

屈註：胥，相也，視也。斯原謂豳之原也。

⑩參拙作165頁。

珍玉謹按：毛傳：「胥，相。」毛傳的「相」究作「互相」抑「視」？十分模糊。鄭箋：「…厚乎公劉之於相此原地以居民。」自鄭箋以來注家大致作「視」。龍師宇純〈詩經胥字釋義〉一文發前人未發<sup>11</sup>，提出獨特有據見解，謹引如下：

訓胥爲視，自鄭箋以下，所見各家注釋，無有不同。王念孫讀書雜誌謂：「讀書無訓胥爲視者。」如何看待此詩，不得而知。比較有駁的「于胥樂兮」，此詩的「于胥」亦當爲「斯原」的讚歎之辭。…更從文意衡量，照傳統說法，上文才說「往相斯原」（案箋訓于爲於，不若訓爲往），下文便接著說「既庶既繁，既順迺宣」，其間完全沒有生息經營的過程，實是於理不合。反之，「于胥」爲「斯原」的歎詞，所謂「既庶既繁，既順迺宣」，便是公劉於豳地拓殖日久之後的情況，而適能怡然理順。如果說上言「篤公劉」，下文應以公劉爲主詞有所陳述，因而懷疑不當作如是解，此則第五章上言「篤公劉」，緊接的下文卻是「既溥既長」，正可以互參。

## 二十九、告爾舊止--大雅·抑

屈註：按：舊謂舊章。止，語詞。古人言必稱古昔，故云。

珍玉謹按：屈先生訓「舊」爲「舊章」，「止」爲「語詞」，如此「止」在句中無實義了。類比《詩經》中「止」字作名詞，義爲「容止」例，如「人而無止」（鄘風·相鼠）、「既愆爾止」（大雅·蕩）、「淑慎爾止」（大雅·抑），都以「止」作名詞「容止」，前爲狀詞，和「告爾舊止」無別。俞樾《詩經平議》以「止」爲「禮」，說成「告爾以舊禮」，頗切詩義。但鄭箋：「舊，久也。止，辭也。」孔疏：「告汝以久故往昔之道止。」龍師宇純〈析詩經止字用義〉一文，則把「止」當「之矣」合音，認爲和俞樾的說法皆通，真正該作何講，則列爲存疑。<sup>12</sup>

## 三十、黽勉畏去--大雅·雲漢

屈註：黽勉，猶辛勤也。畏去，謂畏旱而逃去也。

珍玉謹按：龍師宇純〈讀詩管窺〉：「黽勉，勉力也。去，借爲怯。畏怯，小心恐

<sup>11</sup>文載《東海學報》32卷，80年6月出版。

<sup>12</sup>文載《屈萬里院士紀念論文集》，台北學生書局，1985年5月版。

懼。」並舉七例，證明「去」與「怯」爲一語之轉，頗值參考。

### 三十一、愛莫助之--大雅·烝民

屈註：言仲山甫爲盛德之人，故雖愛之，而無以助其德也。

珍玉謹按：毛傳：「愛，隱也。」孔疏：「…誰能行德，維仲山甫獨能舉此德而行之，其德義深遠而隱，莫有能助行之者。山甫既無人助，獨行之耳…」皆訓「愛」爲「隱」，鄭箋、朱傳則訓爲「愛惜」。〈邶風·靜女〉「愛而不見」，陳奐、段玉裁、馬瑞辰等清代訓詁大家皆借爲「愛」，「愛而」猶「愛然」。惠棟：「言隱微之際，己所制，人莫能助也。」此處「愛」亦應作「隱」講，是個形容詞，是說仲山甫的隱行、微行，指他執政行事的狀態，而非雖愛之，無以助其德。

### 三十二、文王之德之純--周頌·維天之命

屈註：純，純粹也。

珍玉謹按：朱傳：「純，不雜也。」屈先生：「純，純粹也。」皆取「純」字常用義，並無不可。但毛傳：「純，大。」鄭箋：「純，亦不已也。」「大」和「不已」義近。〈小雅·賓之初筵〉「錫爾純嘏」，注家幾無異議訓「純」爲「大」，此處亦可考慮採用毛傳。

### 三十三、亦服爾耜--周頌·噫嘻

屈註：亦，語詞，服，事也。

珍玉謹按：「亦」在此句無作語詞之必要，鄭箋：「亦，大；服，事也。」孔疏：「亦，大；服，事，釋詁文，彼亦作奔，音義同。」「亦」作「大」頗爲常見，就詩義言訓「大」，接下文「十千維耦」尤爲切合，意即孔疏：「於是民大耕其田，萬耦同時舉足而耕也。」

### 三十四、繼猶判渙--周頌·訪落

屈註：猶，道也。判渙，即大雅卷阿之伴奂，大也：馬瑞辰說。【卷阿之伴奂，解作閑適。】二語言因武王之緒，當繼其道而光大之。

珍玉謹按：詩經中共出現三次判渙，但字形分別作「畔援」、「伴奂」、「判渙」，最早的毛鄭訓解如下：

〈大雅·皇矣〉「無然畔援」毛傳：無是畔道，無是援取。鄭箋：畔援猶跋扈也。

〈大雅·卷阿〉「伴奂爾游矣」毛傳：廣大有文章。鄭箋：自縱弛之意也。

〈周頌·訪落〉「繼猶判渙」毛傳：判，分；渙，散也。鄭箋：…女扶將我，就其典法而行之，繼續其業，圖我所失分散者收斂之。

毛傳於三條訓解皆異，而毛鄭兩家在前兩條訓釋大異其趣，第三條則鄭箋採毛傳串講詩義，或許是因爲此詞在當時生僻不通行之故吧！屈先生在〈大雅·皇矣〉「無然畔援」訓「畔援」爲「猶跋扈也。」並說同於〈卷阿〉之「伴奂」，在〈卷阿〉之「伴奂」又說當與〈周頌·訪落〉之「判渙」同義，蓋閑適之意。但在此條訓釋，屈先生一則採馬瑞辰訓「大」，一則又不放棄〈卷阿〉之「伴奂」作閑適講，而特別加註，串講詩義時又用馬瑞辰的說法。「大」與「閑適」意思並不相同，屈先生此條注釋主張如何？未作明確的取捨。馬瑞辰：「…判渙疊韻字，當讀與卷阿詩伴奂爾游矣同，伴奂皆大也，說文件，大貌，奂字注一曰大也。…」馬瑞辰將疊韻聯綿字分訓，當成同義複詞，顯有違背聯綿詞不可分訓之特性。拙見以爲這個聯綿詞字形可作盤桓、判渙、徬徨、屏營、徘徊等，有迴旋、不進、倘佯、玩樂、猶豫、遲疑等意思。屈先生在其他兩條訓「跋扈」、「閑適」都接近詩義，此條似應採「徬徨」意，可串講成：「父親武王之道深遠哉！我還未能有治才，因循父親，繼其道是如此的徬徨啊！」

### 三十五、有依其士--周頌·載芟

屈註：依，愛也。士，夫也。

珍玉謹按：毛傳僅釋「士」爲子弟，未釋「依」。屈先生的訓解同於鄭箋和朱傳。但就有噴其籩、思媚其婦、有依其士、有略其耜，這些並列排比句而言，都是形容詞＋名詞的結構，鄭箋和朱傳作動詞＋賓語結構，顯然是有問題。而且「士」在《詩經》中除〈女曰雞鳴〉「士曰昧旦」句中有可能作「夫」外，幾乎是作男子之稱。王引之《經義述聞》即指出鄭箋之誤如下：

依其在京，侵自阮疆，箋曰：文王發其依居京地之眾，以往侵阮國之疆。引之謹案：鄭以依其在京爲依居京地，非也；依其居京，則爲不辭矣！今案：依，兵盛貌，依其者，形容之詞，言文王之眾，依然其在京地也，依之言殷也。馬融注豫卦曰：殷，盛也；小雅出車篇楊柳依依，薛君韓詩章

句曰：依依，盛貌；車輦篇依彼平林，毛傳曰：依，茂木貌；木盛謂之依，猶兵盛謂之依也；周頌載芟篇有依其士，依亦壯盛之貌，言農夫壯盛，足任耕作，故下文遂言有略其耜，俶載南畝也。謂之士者，壯年之稱，大過九五曰老婦得見士夫，是年壯者謂之士也…有噴其醴、思媚其婦、有依其士、有略其耜皆形容之辭，箋訓依爲愛，云婦子來饋饌其農人於四野，乃逆而媚愛之，殆失義矣！

### 三十六、皇以間之--周頌·桓

屈註：按：皇，謂天也；離騷：「陟升皇之赫戲兮」，可證。間，代也；謂代殷也。言皇天以武王代殷也。【周初尙無以皇字作名詞用者。此處皇字，當是堂皇顯赫之義。】

珍玉謹按：龍師字純〈讀詩管窺〉一文，以〈周頌·烈文〉「繼序其皇之」和此句比較：「…以兩詩相較，余謂「皇以間之」意同彼文「繼序其皇之」，間字義同繼序，傳訓爲代無可疑；皇字於彼爲動詞，義爲光大，於此亦同；之字彼文指稱其上文之辟公，此文亦指稱上文之武王。以猶而也（說見王引之經傳釋詞）。「於昭于天，皇以間之」，謂武王之德已昭顯於天，余後人當光大而承代之也。…」

### 三十七、在公明明--魯頌·有駟

屈註：明明，勉也；經義述聞說。

珍玉謹按：屈先生採《經義述聞》訓「明明」爲「勉」，明、勉一聲之轉，於詩義亦無不通。但「明明」在《詩經》其他五例--「明明上天」（小雅·小明）、「明明在下」（大雅·大明）、「明明天子」（大雅·江漢）、「赫赫明明」（大雅·常武）、「明明魯侯」（魯頌·泮水）似乎皆作歌頌對象的道德昭明，和工作勤勉無涉。〈大雅·大明〉〈大雅·常武〉《傳》皆云：「明明，察也。」鄭箋釋此句亦作：「在於公之所，但明明德也，禮記曰大學之道在明明德。」屈先生釋「明明在下」亦訓爲「昭顯」，此處似乎採取一致的說法比較好。

### 三十八、大賂南金--魯頌·泮水

屈註：按：大，猶多也。賂，遺也。南金，荆揚等地所產之金也。大賂二字，貫上

下文，言所賂遺者，有元龜、象齒及南金也。

珍玉謹按：「大賂」二字非如屈先生所謂貫上下文，而是和元龜、象齒、南金等淮夷所獻之各種寶物並列。馬瑞辰說此承上文來獻其琛而言。俞樾亦說上文已曰來獻其琛，既言獻，不必更言賂矣！於是兩家分別假借爲「賂」、「璐」，說成「山車」、「大玉」，兩說不知何者爲是？

### 三十九、武王載旆--商頌·長發

屈註：武王，湯也。載，設也。旆，旗也。言將用兵也。

珍玉謹按：「武王載旆」《荀子·議兵》、《韓詩外傳》引詩並作「武王載發」，《說文》引作「武王載垝」。王引之《經義述聞》以「發」爲正字，「旆」「垝」皆借字，「發」謂起師伐桀。

### 重要參考書目(依作者姓氏筆畫順序排列)

- 丁聲樹〈論詩經中的「何」「曷」「胡」〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第十本。
- 丁邦新〈詩經「諗」字解〉，《孔孟月刊》第一卷第三期。
- 于省吾《澤螺居詩經新證》，北京中華書局，1982年11月1版1刷。
- 毛亨、鄭玄《毛詩鄭箋》，台北新興書局，1973年9月版。
- 孔穎達《毛詩正義》，台北藝文印書館，1985年12月版。
- 王引之《經傳釋詞》，台北漢京文化事業有限公司，1983年4月初版。
- 王引之《經義述聞》，台北鼎文書局影印清咸豐十年皇清經解本，1973年5月初版。
- 王先謙《詩三家義集疏》，1915年虛受堂家刻本。
- 王靜芝《詩經通釋》，輔大文學院，1968年7月版。
- 方玉潤《詩經原始》，台北藝文印書館，1981年2月3版。
- 朱熹《詩集傳》，台北藝文印書館，1974年4月版。
- 李雲光《毛詩重言通釋》，台灣商務印書館，1978年12月初版。
- 呂珍玉《高本漢詩經注釋研究》，東海大學中國文學研究所博士論文，1997年1月。
- 呂珍玉〈詩經居字用法歧義考辨〉，《東海學報》第39卷，1998年7月。
- 林義光《詩經通解》，台北中華書局，1986年11月台2版。



- 屈萬里《書傭論學集》，台北開明書店，1980年1月2版。
- 屈萬里《詩經詮釋》，台北聯經出版事業公司，1984年9月版。
- 胡承珙《毛詩後箋》，續皇清經解本。
- 馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》，台北藝文印書館影印光緒十三年二月廣雅書局刻本。
- 俞樾《詩經平議》，見《春在堂全書》，台北中國文獻出版社，1971年版。
- 姚際恆《詩經通論》，台北廣文書局，1993年10月3版。
- 高本漢《詩經注釋》，台北中華書局編審委員會，1960年7月版。
- 許慎撰、段玉裁注《說文解字注》，台北天工書局，1987年9月版。
- 陳奂《詩毛氏傳疏》，台北學生書局，1986年10月版。
- 惠棟《九經古義》，商務叢書集成1937年12月初版。
- 楊合鳴《詩經句法研究》，武漢大學出版社，1993年3月1版1刷。
- 龍師宇純《讀詩管窺》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第55本第2分，1984年。
- 龍師宇純《析詩經止字用義》，《屈萬里院士紀念論文集》，台北學生書局，1985年5月版。
- 龍師宇純《試析詩經式字用義》，《書目季刊》第22卷第3期，1988年12月16日。
- 龍師宇純《詩經胥字析義》，《東海學報》32卷，1991年6月出版。
- 《爾雅》，十三經注疏本，台北藝文印書館，1985年12月版。

Questions Regarding Ch'u Wan-li's  
Interpretation of the *Ya* and the  
*Sung* Section in An Interpretive Study  
of *The Book of Songs*

Chen-yu Lu\*

Abstract

A long noted study of *The Book of Songs* by 屈萬里 [Ch'u wan-li], 《詩經詮釋》 [shih-ching chuan-shih] (Interpretive Study of *The Book of Songs*) has been widely used as a textbook by many universities. With all its refined insights, the book leaves space for further exploration. This author, in another published article, (讀屈萬里先生《詩經詮釋·國風》疑義) (Questions Regarding Ch'u Wan-li's Interpretation of the *Kuo-feng* Section in An Interpretive Study of *The Book of Songs*), offers rethinking on 24 items of Ch'u's comments on the part of the *Kuo-feng*. This article is a follow-up, now discussing 39 items on the parts of 雅 [ya] and 頌 [sung].

Keywords: 屈萬里 [Ch'u wan-li], 雅 [ya] and 頌 [sung], 詩經 (*The Book of Songs*), Exegesis

---

\*Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University

## 《文心雕龍·神思》所展現的莊子 美學思維

陳慶元\*

### 提 要

作為中國文學理論經典的《文心雕龍》，其研究成果迄今已多如牛毛，但由於作者劉勰於書中用語意涵延展性寬泛，以致許多說法至今仍莫衷一是。如位居全書樞紐的〈神思〉篇，雖早已獲得學者研究的重視，卻仍不免有此遺憾。筆者站在思想史的立場，在試圖以哲學和美學的角度探討〈神思〉篇的同時，發現思想深受儒、佛薰陶的劉勰，於此篇的理論架構竟展現了莊子式的美學思維，且由此思維出發，似乎更可釐清篇中曖昧不明的辭彙或理論。本文首先探討劉勰所謂的「神」，其意涵與莊子之「神」的關係。而〈神思〉中所提之「虛靜」，可看出劉勰選擇了趨近老莊的審美態度，而又以莊子為甚，劉勰將之視為構思前的準備功夫，由此便過渡到「神思」的主客交融境界。而我們還可藉此界定劉勰在〈神思〉篇中所提及的「氣」，除了生理狀態方面的意涵外，也可指向「虛靜」的精神狀態。此外，篇中「神與物遊」的「遊」，與莊子對「遊」的精神自由解放意涵相關。可以看出，劉勰在這裡提出了一個主客交融的構思思路，並由此強調創作主體的能動性與自由性。〈神思〉中也承襲了莊子對語言的態度，認為語言的確有它的

---

\* 東海大學中文系兼任講師

侷限性，但他認為只要運用得宜，語言仍是應予重視的。另一方面，劉勰所言之「意象」，是包含了外在物象和內在主客交融的感知經驗，這間接也受到莊子思維的影響。總之，儘管劉勰自己並未表明其理論與莊子間的關係，我們仍應從這樣的分析中有所認知。以小見大，在面對《文心雕龍》其他的篇章時，我們是否也應考慮劉勰可能受到各種思想多方面的影響，而不應只定於一尊，否則無疑只是將劉勰看做一個識見短淺的文論家而已。

關鍵字：文心雕龍 神思 莊子 劉勰 神 虛靜 坐忘  
心齋 氣 遊 得意忘言 意象

## 一、緒論

在《文心雕龍》的所有篇章中，〈神思〉位居全書樞紐的重要性早已被許多學者提及。<sup>①</sup>而〈神思〉在中國文學理論上的貢獻，也正如學者袁濟喜所說的：「劉勰『神思說』的傑出貢獻，就在於他用嚴密的哲學範疇把陸機『巧而碎亂』的美學觀點，熔鑄成一個綱領清晰、毛目分明的藝術想像論體系。」<sup>②</sup>然而劉勰雖達到了「綱領清晰、毛目分明」的效果，但其理論仍因用語的曖昧不明，導致後人在理解

<sup>①</sup>如黃侃言：「自此至〈總術〉及〈物色〉篇，析論為文之術。」見其著《文心雕龍札記》，上海，上海古籍，2000，頁93。李曰剛亦云：「直至彥和出，始高標神思二字，以挾文源，以導文術。其文心雕龍以此篇冠諸創作論之首，討論為文之運用心神思想，描繪進行構思與想像時之精神狀態，亦闡明在如何條件之下，始能使構思與想像若有神助，故篇名曰神思。」見其著《文心雕龍辭詮》（下），台北，國立編譯館中華叢書編審委員會，民71，頁1111。周振甫則言此篇是劉勰的創作總論，是「吸取前人創作經驗而加以系統化，是本書的重要篇章」，見其著《文心雕龍注釋》，台北，里仁，民83，頁449。祖保泉言：「只有劉勰，就『神思』問題，在理論上做了專門闡述，並把它擺在論創作問題的首位。」見其著《文心雕龍解說》，合肥，安徽教育，1997，頁528。范文瀾更製作圖表，標明〈神思〉在《文心雕龍》創作論中的首要位置，詳見其《文心雕龍註》卷六，台北，明倫，民59，頁496。

<sup>②</sup>袁濟喜：《六朝美學》，北京，北京大學，1989，頁234。

上眾說紛紛。<sup>③</sup>其實，這本是中國文學理論的通病，並非《文心雕龍》單獨有此問題<sup>④</sup>，但我們在研讀其中的一些篇章後，對於內容的模糊也似乎無法釋懷。〈神思〉即強烈反映了此種問題，如何謂「神思」？「神」指的是什麼？劉勰為何提出「虛靜」的功夫？關於言意的態度為何？劉勰又為何提到「意象」一詞？其意涵與現今異同何在？這些問題雖然已有許多學者做過努力，但至今仍未有一公認的說法，這不能不說是一種遺憾。

有鑑於學者大多由文學理論本身入手，以文學批評史或比較文學的方式詮釋〈神思〉，本文試圖用哲學及美學的角度切入，希望能藉由一些篇中專有名詞的釐清，進而解析全篇思想理路的脈絡，或可得出一些不同的結論。

然而，一個文論家理論的產生，必定受到多方面的影響。尤其是像劉勰這樣的文論家，身處南朝，正是中國各類思想紛起之時，欲以單一思想概括解讀整部《文心雕龍》顯然過於武斷，<sup>⑤</sup>但若以一篇論文便欲涵蓋整部《文心雕龍》所有思想，則恐怕也是力有未逮的。

那麼，前述的切入角度豈非枉然？筆者並未如此悲觀。在解讀〈神思〉時，筆者發現一個現象，即篇中引用《莊子》之言頗多，就全文思維來看，也與莊子的美學思維相類。那麼我們似乎可以這麼說：要用一種思想為整部《文心雕龍》定調會失之偏頗，但若就單篇文章來論，這種解析方式似無不可。〈神思〉的思維模式，的確可以由此方向思考。

論者或許會認為，以《莊子》思維解讀〈神思〉是沒有足夠證據的，因為劉勰本身對儒、佛的涉獵頗深，《文心雕龍》中也隨處可見這方面思想的蹤跡，但對於

<sup>③</sup>關於此點，亦已有學者指出。如王夢鷗說劉勰「在運用言辭時，頗犯有四種毛病：第一是詞義不夠穩定，界說極不分明。第二是引用現有的名詞及成語，常隨意變更其涵義。第三是列舉的證據雖多，但大率不夠真切。第四是譬喻的字詞太多，因而涵義亦顯得虛泛。」見其著《古典文學論探索》，台北，正中，民80，頁202。而張少康亦言：「劉勰對這些概念和範疇也做過解釋，但常常是描述性的和比喻性的，而不是理論性的和思辨性的，側重在引導人去體會、領悟，而較少科學的定義式的明白結論。」見其著《古典文藝美學論稿》，台北，淑馨，1989，頁302。

<sup>④</sup>學者劉若愚便指出研究中國文學批評的困難來自於兩點：首先為同一個詞即使由同一作者使用，也經常表示的是不同的概念，而不同的詞則有時是表示同一概念；另一則是批評家習慣用極為詩意的語言表現直覺的感性而非知性的概念，而此直覺的感性又無法在本質上給予明確定義。詳見其著《中國文學理論》，杜國清譯，台北，聯經，民82，頁8-9。

<sup>⑤</sup>然而這樣的解讀一直存在於學界，大略可分為兩類說法：一種是主張《文心雕龍》是以儒家思想為基幹，這似乎佔了大多數，他們的判斷多由〈序志〉篇及《梁書·劉勰傳》對劉勰早期的記載而來。另一種則力主以佛學思想為基幹，此種說法主要依據《梁書·劉勰傳》劉勰晚年鑽研佛理而出家之事跡而來。此非本文探討重點，故本文不擬對此類說法多所著墨。

道家則少著墨。有學者甚至以劉勰的另一篇文章〈滅惑論〉證明「神思」的「神」，是「佛法練神」之神，是指人的「佞佛崇道」的內心世界，亦即「佛性」。<sup>⑥</sup>其實劉勰於〈滅惑論〉中所表現的，是針對道教而非道家，劉勰對於道家還是持肯定態度的，這在〈諸子〉篇中可以看得出來，文中寫道：「及伯陽識禮，而仲尼訪問，爰序道德，以冠百氏。」「李實孔師，聖賢並世，而經子異流矣。」劉勰承認孔子問禮於老子之事，並將老子視為「賢人」，甚至是孔子的老師，完全看得出來他對道家也是持肯定的態度。此外，如〈原道〉篇的標舉「自然」<sup>⑦</sup>，雖然其中可能包含了各種不同的意涵，但「自然」一詞出於道家，應該也是不容置疑的事。

劉勰對於道家的態度既明，便可進一步探究劉勰對莊子的態度。雖然劉勰對老子不吝褒美，但對於莊子似乎是忽略的，僅僅在〈諸子〉中提到一句：

莊周述道以翱翔。

除此則別無多言。錢鍾書對劉勰的忽略〈莊子〉批評道：「蓋劉勰不解於諸子中拔〈莊子〉，正如其不解於史傳中拔〈史記〉、於詩詠中拔陶潛；綜覈群倫，則優爲之，破格殊倫，識猶未逮。」<sup>⑧</sup>劉勰爲何忽略〈莊子〉在文學中的地位，錢氏之論或可聊備一說，惟我們亦無法從〈諸子〉篇中的句子斷定劉勰對莊子的態度，但或可由承認莊子「述道」一詞揣測劉勰對莊子的看法也是正面的，那麼我們在看待〈神思〉時，也就不會對其中出現頻繁的〈莊子〉語彙感覺突兀了。

郭紹虞曾說道：「劉勰論「神」與「思」並言，故多指興到神來之神，與後世之言神化妙境者不盡同。此蓋遠出莊子，而近受〈文賦〉的影響。」<sup>⑨</sup>郭氏對「神」的看法如何，後文將會探討，不過他已然看出莊子對〈神思〉篇的影響。〈神思〉中所提到的「神與物遊」、「虛靜」與「言意」等創作構思及審美理論，在在都和莊子密切相關，或許藉由〈神思〉的探討，我們可以看出〈莊子〉之於〈文心雕龍〉理論建構的重要性。

在此需先言明的是：有關〈莊子〉一書內、外、雜篇的作者與成書時代，在思

<sup>⑥</sup>馬宏山：《文心雕龍散論》，烏魯木齊，新疆人民，1982，頁60。〈滅惑論〉一文收錄於《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全梁文》卷六十。嚴可鈞編，北京，中華，1995。

<sup>⑦</sup>《文心雕龍·原道》：「心生而言立，言立而文明，自然之道也。」

<sup>⑧</sup>錢鍾書：《管錘編》第二冊，〈列子張湛註〉，台北，書林，民79，頁467。

<sup>⑨</sup>郭紹虞：《中國文學批評史》上卷，台北，明倫，民60，頁124。

想學界仍未有定論，一般認為內篇為莊周所作，外、雜篇則為莊周後學所作。雖然外、雜篇已滲入黃老等其他思想，但大體仍未脫離內篇體系，而劉勰所處年代，向、郭的《莊子註》早已出現，劉勰吸收《莊子》全書理論並無問題，故本文所謂莊子美學乃至於其哲學，概以《莊子》全書為主，不再有內、外雜篇的分別。

## 二、「神」在〈神思〉中的意涵

要瞭解何謂「神思」，首先應認識「神」在全篇中的意涵為何。劉勰在篇首便為「神思」下了一個定義：

古人云：「形在江海之上，心存魏闕之下。」神思之謂也。

這是一斷章取義的解釋，原文出於《莊子·讓王》：「中山公子牟謂瞻子曰：『身在江海之上，心居乎魏闕之下，奈何？』」劉勰引此段文字，目的是在揭示創作者的心靈活動不因時空環境而有所限制。但這裡要提出的問題是：為何劉勰不稱「心思」，而要稱為「神思」呢？

關於此點，我們可能要先瞭解「神」在中國古代思想中範疇的轉變。「神」的說法由來已久，早在先秦時便已有人提及。然而當時所謂的「神」，其意涵頗為單純，類似於今日所說的「鬼神」。如對孔子的記載：「子不語：怪、力、亂、神」<sup>⑩</sup>，其中的「神」便有鬼神之意。而墨子在討論鬼魂的有無時，也用了這麼一段話：「吏治官府之不潔廉，男女之為無別者，鬼神見之；民之為淫暴寇亂盜賊，以兵刃毒藥水火，退無罪人乎道路，奪人車馬衣裘以自利者，有鬼神見之。」<sup>⑪</sup>從《論語》到《墨子》，每當提到有關鬼魂的概念時，往往是「鬼」、「神」並舉，充分顯示了在春秋時期，兩者的界線並未分得很清晰。「神」除了指上天神祇外，便等同於鬼魂，亦即有「魂魄」之意。

這樣的意涵從《莊子》開始有了轉變。《莊子·知北遊》云：

夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。

<sup>⑩</sup> 《論語·述而篇第七》。

<sup>⑪</sup> 《墨子·明鬼下》。

其中已把「神」自鬼神的範疇脫離，轉而與「精」來結合。所謂的「精」，頗有萬物生命力之意涵，所以《莊子》的記載，無疑在前人的說法上跨進了一大步。而在這段記載中值得注意的是：「神」被賦予了「精神」的意義，從外在的「魂魄」轉為內在的「精神」。《莊子》中將「神」賦予「精神」之意者所在多有，以下略舉數端：

方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。（〈養生主〉）

用志不分，乃凝於神。（〈達生〉）

機心存於胸中，則純白不備，則神生不定。（〈天地〉）

明白了「神」在《莊子》中意涵的轉變，我們再回到〈神思〉。篇中寫道：

神居胸臆，而志氣統其關鍵；物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌；關鍵將塞，則神有遯心。

此段文字關於辭令的說法，留待下文探討。劉勰在此言明了「神」的關鍵為「志氣」，則又出現了另一值得探討的命題。由於《文心雕龍》另有〈養氣〉一篇，而這裡又提出了「志氣」的說法，所以一般皆認為劉勰的說法源於《孟子·公孫丑章句上》的一段話：

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉，故曰：「持其志無暴其氣。」……志壹則動氣，氣壹則動志也。今夫蹶者趨者，是氣也，而反動其心。……我知言，我善養吾浩然之氣。……其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道，無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。

劉勰對「氣」的界定是否襲自孟子，下節將和他的「虛靜」說法一起探討。但在這裡可以看到孟子對〈神思〉有兩方面的影響：一是說明了「志」與「氣」的關係，另一則是「氣」是可以「養」的，後者直接影響了劉勰在〈養氣〉的說法。至於前者，首先應注意的，是孟子認為「氣」是「體之充」的觀念，這就把「氣」導向了生理物質性的範疇，而其又受到「志」的管轄，並相互影響，這就將「氣」視



為內心作用的重要因素了。劉勰在〈神思〉中將之合併稱之，並視為「神」的關鍵所在，可見劉勰所謂的「神」，其實是包含著心理和生理兩大因素的。學者陳昌明便指出：「『志氣』一方面與人之思想情感的性情相關，一方面志足則定神之動靜，氣足則引神之趨嚮，又與人之個性相關。所以『志氣』是同時包括了生理（身）與心理的內在結構。」<sup>12</sup>前面已提及，〈莊子〉中的「神」與「精」並舉，有「精神」的意涵，這就說明了在〈莊子〉中對「神」的看法並不僅止於心思活動而已，其間更強調了生命力的物質構成條件。劉勰在〈神思〉中特別將「志氣」提出，可說是將「氣」帶入了藝術活動的範疇<sup>13</sup>，而又將「志氣」列為「神」的要素，以「神思」做為創作構思的名稱，實際上是要比「心」的範疇來得更為全面。如此也就可以解釋為何劉勰要說「關鍵將塞，則神有遯心」了，這個「塞」字，正足以說明「氣」的生理事物性。由上可知，〈神思〉中關於「志氣」的說法的確承自孟子，但在意義上則更趨近莊子，尤其是「神」字兼顧創作時的心理和生理範疇，受到莊子的影響更甚。劉勰的「神思」說，就實際創作的構思來看，其關注的焦點可謂更深了一層。

然而我們還必須看到「神」這個字的修辭意味。劉勰在〈神思〉中極言「神」不受時空環境的限制：

文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載，悄焉動容，視通萬里；吟詠之間，吐納珠玉之聲，眉睫之前，卷舒風雲之色；其思理之致乎？

爲了要強調的這樣一種特性，劉勰用「神」字表現其變化不測的特質，也是理所當然的推想。因爲在〈莊子·逍遙遊〉中，有這麼一段耳熟能詳的文字：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子；不食五穀，吸風飲露；乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。

「神」字在這裡顯然有兩種意義：神凝之「神」，意同前述「精神」義；而神

<sup>12</sup>陳昌明：〈從「身--心--世界」之關係論文心雕龍神思篇〉，收錄於《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，成功大學中文系編，台北，文津，民80，頁275-276。

<sup>13</sup>如學者葉朗言：「『氣』是人的生命力和創造力的本源。藝術家的藝術創造活動，也就是『氣』的運化。它既是生理活動，也是心理（精神）活動，是藝術家整個身心協調一致的活動。」見其著《中國美學史大綱》（上），台北，滄浪，民75，頁219。

人之「神」，則有神妙之意，誇大了超現實的意涵，而帶有神秘主意的意味。劉勰在強調其超越時空特性的前提下，又要不失創作主體精神的意涵，故以「神」稱之，的確可收一舉兩得的效果，而這顯然也是受到莊子的影響。<sup>14</sup>

### 三、「虛靜」與「心齋」

在進入「神思」的構思模式探討前，還必須釐清一個問題，即劉勰的「虛靜」之說。〈神思〉中寫道：

是以陶鈞文思，貴在虛靜，疏淪五藏，澡雪精神；積學以儲寶，酌理以富才，研閱以窮照，馴致以擇辭；然後使玄解之宰，尋聲律而定墨；獨照之匠，窺意象而運斤；此蓋取文之首術，謀篇之大端。

此段文字最重要的，是「虛靜」的提出。有的學者認為，〈神思〉中的「虛靜」不應和道家思想聯想在一起，理由是道家的虛靜是消極的，而〈神思〉的虛靜是積極的，這其實是一種似是而非的說法。<sup>15</sup>為何這麼說呢？因為劉勰提出「虛靜」的用意，並不著眼於人生態度，而是針對創作時「神」的狀態，所以不妨視為對道家「虛靜」的改良。<sup>16</sup>

可以看得出來，劉勰認為構思時最需注意的，就是保持虛靜的狀態。如何能達到虛靜的狀態呢？劉勰說要「疏淪五藏，澡雪精神」，此處引自《莊子·知北遊》：「孔子問於老聃曰：『今日晏閒，敢問至道。』老聃曰：『汝齊戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知！夫道，窅然難言哉！』」雖只改動了部分文字，但也就是從這些改動的文字中，我們可得知劉勰的用心。首先，他把「心」改成了「五藏」，

<sup>14</sup>筆者案：此處必須說明的是，劉勰以「神」稱之除了受到莊子的影響外，也必然受到魏晉以來士人重「神」傾向的影響。惟熟悉魏晉思想者應瞭解，魏晉士人的重「神」傾向，其實亦可上溯至莊子。本文並非絕對地主張〈神思〉必定只與莊子有關，筆者在緒言中亦言明反對這樣的思考模式。只是本文重點在於〈神思〉中對莊子的展現，其他部分只有留待他人探究。且既然魏晉重「神」傾向可推至莊子，那麼將之視為莊子的影響似乎也未嘗不可。

<sup>15</sup>如學者曹順慶說：「『虛靜』一詞，歷來注釋家往往把它與道家思想連在一起，其實這是不確切的。因為老子的虛靜，完全是消極的『無為自化，清靜自正』。而劉勰則是把虛靜當作陶鈞文思的一種積極手段。」見其〈文心雕龍中的靈感論〉一文，收錄於《文心雕龍研究論文選》（下），甫之、涂光社主編，濟南，齊魯書社，1988，頁540。

<sup>16</sup>學者李建中便言：「老莊的『清靜無為』，含有於現實無望的消極傾向，而劉勰則將虛靜視為陶鈞文思的一種積極手段。可見魏晉南北朝文藝心理學的『虛靜』是對老莊哲學『靜虛』的改造與發展。」見其著《心裁美矣——漢魏六朝文心流變史》，台北，文史哲，民82，頁298。

也就是「五臟」。關於「五臟」的說法，如《黃帝內經·靈樞·本臟》道：「五臟者，所以藏精神、血氣、魂魄者也。」而《白虎通·論五性六情》則謂：「內有五臟六府，此情性之所由出入也。」也就是說，如果要達到「虛靜」，就必須疏導洗滌創作者精神上所存有的偏執情性，而這些原本存於創作者的偏執情性，是有礙於文思進行的。另一方面，劉勰不用「掎擊而知」四字，是因為他主張在達到虛靜後，創作者仍應積學、酌理、研閱、馴致，並不似莊子的否定知識。故劉勰在虛靜後仍強調「學」的重要性，可說的確改良了道家否定知識的偏激觀點。

在先秦思想中有兩大系統強調虛靜，一為老莊，一為荀子。荀子所謂的「虛靜」，其實是「虛壹而靜」。在《荀子·解蔽》中說道：

故治之要在於知道。人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也。然而有所謂虛，不以所已臧害所將受，謂之虛。心生而有知，知而有異，異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。心臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知，謂之靜。未得道而求道者，謂之虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。

筆者在此不厭其煩地引述了《解蔽》的文字，目的在於釐清一般人對荀子「虛壹而靜」的誤解。荀子是從認識論的角度論述的，其觀點帶有理性客觀的態度，但可以看得出來，荀子的虛靜並非將心靈做徹底的「放空」。荀子所謂的「虛」，只是不以心之「所藏」害其「所受」，而所謂的「藏」，在荀子的看法即是「心志」，所以荀子的「虛」並非「虛空」之意。至於「靜」，是「不以夢劇亂知」，楊倞注為：「夢，想象也；劇，聾煩也。言處心有常，不蔽於想象聾煩而介於胸中以亂其知，斯為靜也。此皆明不蔽於一端，虛受之義也。」<sup>17</sup>所以荀子基本上仍是以求知為目的來講虛靜的，而為了達到他所要求的虛靜，就必須以理性限制心靈精神的想像空間，這對藝術創作的構思上反而是不利的。是故如果我們認為劉勰的「虛靜」

<sup>17</sup> 《荀子集解》卷十五，楊倞注，王先謙集解，台北，世界，民60，頁264。

說襲自荀子，可能是根本上的誤解。

另一系統則是道家。事實上，「虛靜」一直是道家極力主張且與其他各家思想很大不同之處。《老子》十六章便謂：「致虛極，守靜篤。」然而老子的「虛靜」多著眼於人生和政治的自處<sup>18</sup>，對於境界的開展並不大。莊子則是將「虛靜」提昇到了極高的超越境界，也就是他所說的「心齋」、「坐忘」：

若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。耳止於聽，心止於符。氣也者，虛而待物者也。唯道集虛。虛者，心齋也。……夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！（〈人間世〉）

墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此謂坐忘。（〈大宗師〉）

莊子所謂的「心齋」和「坐忘」即為「虛」的境界，而此處的「虛」與荀子不同的是：莊子把任何可能對心靈精神產生干擾的因素完全排除，其中也包含了知識，甚至是自身的存在（離形去知）。這是一種超越實用和功利，而以感官對宇宙做直觀的活動，這已然達到了一種藝術的、美的境界。徐復觀先生便言：

在坐忘的境界中，以「忘知」最為樞要。忘知，是忘掉分解性的，概念性的知識活動；剩下的便是虛而待物的，亦即是徇耳目內通的純知覺活動。這種純知覺活動，即是美的觀照。……所謂觀照，是對物不作分析地了解，而只出之以直觀的活動。此時的態度，與實用地態度及學問（求知）地態度分開，而只是憑知覺發生作用。這是看、聽的感官活動，是屬於感性的。但知覺因其孤立化、集中化，而並非停留在物之表面上，而是洞察到物之內部，直觀其本質，以通向自然之心，因而使自己得到擴大，以解放向無限之境。<sup>19</sup>

這樣的一種直觀式的美的觀照，同樣出現在莊子對「靜」的說法中：

聖人之靜也，非曰靜也善，故靜也；萬物無足以撓心者，故靜也。水靜則

<sup>18</sup> 詳見陳鼓應：《老莊新論》，台北，五南，民84，頁34-38。

<sup>19</sup> 徐復觀：《中國藝術精神》，台北，學生，民81，頁73。

明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神，聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。夫虛靜恬淡寂寞無爲者，天地之本，而道德之至，故帝王聖人休焉。（〈天道〉）

莊子將「心靜」譬喻爲「天地之鑑」、「萬物之鏡」，很明顯可以看出一種主客體合一的審美境界，而這樣的一種境界爲劉勰所用，便從「虛靜」過渡到「神與物遊」。關於後者，將於下節討論。惟依莊子系統所言之「虛靜」推論，我們方能貫通〈神思〉的理路，反之，若以爲〈神思〉所言之虛靜來自荀子，必將落入矛盾的境地。學者劉紹瑾說：「荀子的「虛壹而靜」儘管在理論上比莊子的「虛靜」觀要辨證、周全得多，但他是從理性認識的角度來立論的，它在哲學認識論上也就要比莊子的「虛靜」觀更接近真理；但在藝術審美創造中，莊子的「虛靜」觀卻更有魅力。」<sup>20</sup>劉氏所言「魅力」似過於含糊，從以上的解析，我們當可知道莊子的「虛靜」更趨近於藝術審美，劉勰依此爲「神與物遊」的準備工作，應是無從置疑的。

此處還要附帶提及一個問題，即是上節所說劉勰對「氣」的界定，在我們瞭解了莊子「虛靜」對劉勰的影響後，可進一步釐清。《文心雕龍》的另一重要篇章〈養氣〉，黃侃謂：「養氣謂愛精自保，與〈風骨〉篇所云諸氣字不同。此篇之作，所以補〈神思〉篇之未備，而求文思常利之術也。」<sup>21</sup>〈養氣〉篇末贊辭云：

紛哉萬象，勞矣千想。玄神宜寶，素氣資養。水停以鑒，火靜而朗。無擾文慮，鬱此精爽。

這很顯然也是受到莊子虛靜說的影響。學者劉紹瑾指出：「如果要對「養氣」之「氣」作一個界定，那麼劉勰的這一「氣」就有似於莊子〈人間世〉篇所說的「無聽之以耳」、「無聽之以心」，而「聽之以氣」的「氣」，這個「氣」，「虛而待物」，就是一種對物象直覺領悟的虛靜狀態。」<sup>22</sup>那麼再回到〈神思〉的「志氣」，劉勰說是構成「神」的關鍵，學者王金凌說：「所謂「志氣」就是指心靈狀態。」<sup>23</sup>雖然碰觸到問題所在，卻有語焉不詳的遺憾。如果我們同〈養氣〉篇參看，便可發

<sup>20</sup>劉紹瑾：《莊子與中國美學》，廣州，廣東高等教育，1992，頁184。

<sup>21</sup>同註<sup>1</sup>，頁203。

<sup>22</sup>同註<sup>20</sup>，頁185。

<sup>23</sup>王金凌：《中國文學理論史（六朝篇）》，台北，華正，民77，頁235。

現在劉勰強調「氣」的生理性質時，同時也隱含「虛靜」的心靈狀態，所以劉勰才說「關鍵將塞，則神有遯心」，這個「塞」，顯然指的便是干擾虛靜的因素。

#### 四、「神與物遊」的主客交融境界

學者殷杰說：「從主觀和客觀的交融統一中來說明和認識藝術創作及其思維活動的特徵，這正是劉勰的藝術思維理論的核心，也是我國藝術思維理論的核心。」<sup>24</sup> 問題是：劉勰是如何提出這主客交融的理論呢？這就是〈神思〉所說的「神與物遊」。前面提到，劉勰的「神思」必須要先達到一種「虛靜」的狀態，這也可以說是「神思」的準備工作。而劉勰的「虛靜」又源於莊子的「心齋」，是一種「直觀式的美的觀照」，是以虛靜之狀態而行神思，其神思也必然受到這種思維模式所引導。〈神思〉說道：

文之思也，其神遠矣。故寂然凝慮，思接千載，悄焉動容，視通萬里。吟詠之間，吐納珠玉之聲，眉睫之前，卷舒風雲之色：其思理之致乎？故思理為妙，神與物遊。

此段文字的總綱即為「神與物遊」，其他文字則是對「神與物遊」的描述。關於「神與物遊」，黃侃解釋道：「此言內心與外境相接也。內心與外境，非能一往相符會，當其壅塞，則耳目之近，神有不周；及其怡懌，則八極之外，理無不泮。然則以心求境，境足以役心；取境赴心，心難於照境。必令心境相得，見相交融，斯則成連所以移情，庖丁所以滿志也。」<sup>25</sup> 黃侃之言，似乎也認為「神與物遊」即是一種創作主體與外在客體的相融合，但對於劉勰何以言「遊」？則又不見說明。事實上，〈神思〉所謂的「遊」，和莊子亦有密切的關係，在《莊子》中，「遊」字往往象徵「精神的自由解放」而被強調著。<sup>26</sup> 如〈逍遙遊〉中所言之逍遙境界：

若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。

<sup>24</sup> 殷杰：《中華美學發展論略》，武昌，華中師範大學，1995，頁241。

<sup>25</sup> 同註①，頁93。

<sup>26</sup> 「精神的自由解放」一與出自徐復觀《中國藝術精神》第二章第四節，出版情形同註19。

而〈德充符〉中也言：

自其異者視之，肝膽楚越也；自其同者視之，萬物皆一也。夫若然者，且不知耳目之所宜而遊心於德之和；物視其所一而不見其所喪，視喪其足由遺土也。

莊子的「遊」顯然來自於「忘我」、「喪我」的心齋功夫，〈逍遙遊〉中的「無己」、「無功」、「無名」便是指此。而唯有如此，精神才能「遊」於無窮的境界。〈德充符〉的觀點顯然來自於〈齊物論〉，所謂的「萬物皆一」，便已是一種主客相融的境界，也就是「遊心於德之和」。如果我們把兩段文字貫串來看，莊子所要表達的，便是在主客交融之後，精神必能遊於無窮，也正是最大的自由解放。「莊周夢蝶」的寓言，就是這種境界的代表：

昔者莊周夢爲胡蝶，栩栩然胡蝶也，自喻適志與！不知周也。俄然覺，則蘧蘧然周也。不知周之夢爲胡蝶，胡蝶之夢爲周與？周與胡蝶，則必有分矣。此之謂「物化」。（〈齊物論〉）

「物化」即是齊萬物、泯物我，也就是主客合一的境界，莊子認爲如此才能達到逍遙，才能「遊」於無窮。現代學者便常以莊子主客交融的美學思維與西方現象學比較，而看出他們的相類點。<sup>27</sup>

但問題在於：劉勰如何將莊子主客合一而遊於無窮的境界，運用於創作構思上呢？

學者盧盛江說：「講遊心，本意是體道，是一種人生境界的追求，道無形無象，只有遊心才能體道，但是，它歸根結底是要解決主體精神與客觀外物的關係，要求主體精神因物之自然而超越外物，自如地駕馭外物，達於無限自由。這與神思活動

<sup>27</sup>如徐復觀認爲：「現象學在純粹意識中所出現的是Noesis與Noema的非前後，非因果的相關關係；因此，兩者根源地「一」；若廣泛點地說，這即是主客地合一；並且認爲由此所把握到的是物的本質。而莊子在心齋的虛靜中所呈現的也正是「心與物冥」的主客合一；並且莊子也認爲此時所把握的是物的本質。莊子忘知後是純知覺的活動，在現象學的還原中，也是純知覺的活動。但此知覺的活動，乃是以純粹意識爲其活動之場，而此場之本身，即是物我兩忘，主客合一的，這才可以解答知覺何以能洞察物之內部，而直觀其本質，並使其向無限中飛越的問題。」出處同註19，頁79。而劉若愚則認爲：「現象學家和道家都不依賴原始的直覺，而意求達到摒棄經驗知識以後、可稱爲「二度直覺」(second intuition)的狀態，或者沒有主客之分的思考前和概念前的意識狀態的再度發現(rediscovery)。出處同註4，頁113。

處理心物關係有相通之處。」<sup>28</sup>的確，我們可以從〈神思〉中看到，劉勰所謂「思接千載」、「視通萬里」，主要就是在強調「神與物遊」在主客交融後所達到創作構思的「遊於無窮」，強調構思的能動性和自由性。<sup>29</sup>這也正可以說明為什麼在〈神思〉中，劉勰要以「玄解之宰」和「獨照之匠」這些出於《莊子》的典故來譬喻作者的創作心境了，因為在《莊子》中，兩者皆是說明主體精神在極大的自由解放後，所達到的去除庸俗功利不同於一般的逍遙境界。<sup>30</sup>劉勰將之用於創作構思，並稱之為「遊」，其實是明白表示了與莊子的關連性。

當然，劉勰這種理論是有其弱點的。莊子的這種主客交融的美學觀照，其實比較接近審美的思維方式。劉勰將之運用於創作構思上，勢必會造成構思上的缺憾。學者李澤厚、劉綱紀等人便言及這種強調主客合一的缺失：「主體的能動性雖然得到了極大的強調，心物統一也被充分加以肯定，但主體藝術想像的發揮常常顯得是一種對外物的靜觀默想，而缺乏多樣的現實內容，也缺乏對主體存在的複雜矛盾的深刻展示。劉勰主張「陶鈞文思，貴在虛靜」，他所說的「神與物遊」，同樣有這樣的弱點。」<sup>31</sup>我們在瞭解「神與物遊」的理論後，也應該對此理論有這樣的反思才是。

## 五、〈神思〉中的語言與意象關係

〈神思〉還有另一值得注意之處，即劉勰對於思——意——言關係的看法。從這裡又可由兩方面討論，一為劉勰對語言，也就是「辭令」的態度；另一則是「意象」之說。此二者雖明顯受到魏晉玄學言意之辨的影響，但推究〈神思〉中的說法，卻不難找到與莊子美學的關係。首先看劉勰對語言的態度。〈神思〉論道：

<sup>28</sup> 盧盛江：《魏晉玄學與文學思想》，南開大學，1994，頁245。

<sup>29</sup> 所以如果單從字面上解釋「神與物遊」，很容易會落到「神隨物而遊」的錯誤解釋。如學者林同華說：「劉勰是神與物遊論者，具有二元論的傾向。因為在這裡，他沒有把「物」顛倒地看成「神」的派生物，他把神看做是物的從屬者。只不過這種從屬者具有獨特的、高超的、神秘的性質罷了。」便是一種字面解讀所產生的謬誤。見其著《中國美學史論集》，台北，丹青，出版時間不詳，頁112。

<sup>30</sup> 「玄解之宰」出於二處。「玄解」出於〈養生主〉：「安時而處順，哀樂不能入也，古者謂是帝之縣解。」「宰」則出於〈齊物論〉：「若有真宰，而特不得其朕。」「宰」指的是真心，故「玄解之宰」便是譬喻解除倒懸後的心，亦即精神自由解放之心。「獨照之匠」則是指〈天道〉中的輪扁：「輪扁曰：『臣也以臣之事觀之。斲輪，徐則甘而不固，疾則苦而不入。不徐不疾，得之於手而應於心，口不能言，有數存焉於其間。臣不能以喻臣之子，臣之子亦不能受之於臣，是以行年七十老而斲輪。古之人與其不可傳也死矣，然則君之所讀者，古人之糟粕已夫！』」劉勰似以此言主客合一的精神自由境界不同流俗與不可言傳的特質。

<sup>31</sup> 李澤厚、劉綱紀編：《中國美學史（第二卷—魏晉南北朝美學思想）》（下），新店，谷風，1987，頁838。



物沿耳目，而辭令管其樞機。樞機方通，則物無隱貌。

方其搦翰，氣倍辭前；暨乎篇成，半折心始。何則？意翻空而易奇，言徵實而難巧也。是以意授於思，言授於意，密則無際，疏則千里。

從前一段文字，我們似乎可以看出劉勰對於語言的重視程度。他把辭令提到了一個「樞機」的位置，認為語言若能表達得宜，則「物無隱貌」。如此重視語言在文章中的重要性，恐怕是劉勰之前所未有的。但是如果與後段文字參看，劉勰又好像繼承了陸機〈文賦〉「恆患意不稱物，文不逮意」的說法，認為文章以語言寫成後是「半折心始」，對於語言抱持保留的態度。這種類似前後矛盾的說法，在《莊子》中亦可尋得蹤跡。

「得意忘言」早已為學界公認代表莊子對言意關係的態度，這是源於《莊子·外物》的說法：

筌者所以在魚，得魚而忘筌；蹄者所以在兔，得兔而忘蹄；言者所以在意，得意而忘言，吾安得夫忘言之人而與之言哉！

一般人皆以此斷定莊子是否定語言功用的，事實上，「得意忘言」的說法是否是對語言功用的否定呢？答案可能是值得商榷的。會這麼認為的人，很明顯是受到魏晉玄學中「言不盡意」一派理論的說法影響。<sup>⑫</sup>關於這兩種說法的區別，學者袁濟喜說：「所謂「得意忘象」，也就是指人們對事物由表及裡的理性認識，「言不盡意」則是指人們在理性思維時不能用語言文字把頭腦中的概念完全準確地表達出來。」<sup>⑬</sup>這對兩種理論算是相當清楚的劃分。莊子的「得意忘言」，是在經過語言的認知而得其內在精神後的不再侷限於語言的範疇，並非全然否定語言的功能。這在其他的篇章中可以看得出來：

世之所貴道者書也，書不過語，語有貴也。語之所貴者意也，意有所隨。

<sup>⑫</sup> 「言不盡意」思想來自於三國時期魏的荀粲，《三國志》卷十，《魏書·荀或荀攸賈詡傳》第十，裴注引《晉陽秋》語：「粲兄侯難曰：『《易》亦云聖人立象以盡意，繫辭焉以盡言，則微言胡為不可得而聞見哉？』粲答曰：『蓋理之微者，非物象之所舉也。今稱立象以盡意，此非適于意外者也，繫辭焉以盡言，此非言乎繫表者也；斯則象外之意，繫表之言，固蘊而不出矣。』及當時能言者不能屈也。」

<sup>⑬</sup> 出處同註<sup>⑫</sup>，頁120。

意之所隨者，不可以言傳也，而世因貴書傳言。世雖貴之，我猶不足貴也，  
爲其貴非其貴也。（〈天道〉）

可以言論者，物之粗也；可以意致者，物之精也；言之所不能論，意之所  
不能致者，不期精粗焉。（〈秋水〉）

言之所盡，知之所至，極物而已。（〈則陽〉）

由上述三則文字中可得知，莊子對於語言雖然並未賦予很高的地位，那是因為莊子認為語言不能表現「道」，但對於「物」，則仍承認語言是可以「極物」的。所以對莊子之於語言的態度，應該這麼說：莊子的「得意忘言」的確有承認如日後魏晉玄學中「言不盡意」的說法，但在對物象的認識上，語言的功用仍是不可否定的。

劉勰的態度便與莊子類似。雖然他並未提出「得意忘言」的說法，反而是在〈序志〉中說「言不盡意，聖人所難」，但我們不要誤會了，劉勰的確在言意關係上傾向「言不盡意」，他說「意翻空而易奇，言徵實而難巧也」，此處的「意」，不同於莊子，指的是「神思」所授之意。但是他仍積極肯定了語言在文章中的重要，他說「樞機方通，則物無隱貌」，重點仍在於語言可將物貌完整呈現，這也就和莊子的「極物」說法相通了。而我們也就可以理解劉勰為何要提到「尋聲律而定墨」、「窺意象而運斤」了，因為這仍是爲文所不可或缺的要素，是「神」的「樞機」。只是，儘管劉勰重視語言，在〈神思〉中他還是不得不承認語言仍是轄於「神思」之下的。

最後看到劉勰對意、象的說法，這種說法直接影響了「神思」的運作模式。這種模式雖較不易看出與莊子之間直接關係，但仍可以由「神與物遊」的主客交融，過渡到「神思」來理解。李曰剛認為「神思」類似於「移情作用」，他說：「〈神思〉篇云：『故思理爲妙，神與物遊。』文家欲內在之心神與外在之物境相交遊，必令『心境相得，見相交融』（札記語），產生移情作用，方始奏效。所謂移情（Empathy）作用，即是將吾人之情感移注於物內，使之變爲在物之情感。」<sup>34</sup> 李氏將主客交融視爲西方理論中的「移情作用」，這是否即是「神思」的原意呢？首先，我們必須對「移情作用」有粗淺的認識。德國心理學家也是美學家的里普斯（

<sup>34</sup> 同註①，頁1114。

Theodore Lipps, 1851~1914) 在其著〈移情作用、內摹仿和器官感覺〉一文中提到：

審美快感的特徵由此就可以界定了。這種特徵就在於此：審美的快感是對於一種對象的欣賞，這對象就其為欣賞的對象來說，卻不是一個對象而是我自己，或者換個方式說，它是對於自我的欣賞，這個自我就其受到審美的欣賞來說，卻不是我自己而是客觀的自我。

這一切都包含在移情作用的概念裡，構成這個概念的真正意義。移情作用就是這裡所確定的一種事實：對象就是我自己，根據這一標誌，我的這種自我就是對象；也就是說，自我和對象的對立消失了，或者說，並不曾存在。③⑤

如此看來的確類似前述分析劉勰的「神與物遊」，但里普斯在另一篇〈再論「移情作用」〉中補充說道：

移情作用的意義是這樣：我對一個感性對象的知覺直接地引起在我身上的要發生某種特殊心理活動的傾向，由於一種本能（這是無法再進一步加以分析的），這種知覺和這種心理活動二者形成一個不可分裂的活動。……對這個關係的意識就是對一個對象所生的快感的意識，必須以那對象的知覺為先行條件。這就是移情作用。③⑥

如此看來，「移情作用」必須要有一個「感性對象的知覺」為前提，雖然在「神與物遊」的主客交融境界上，與「移情作用」是十分類似的，但劉勰的思考邏輯則有些不同。劉勰雖然並未全然排除環境對「神思」的作用（「登山則情滿於山，觀海則意溢於海」），但最主要的，還是一種類似陸機〈文賦〉所言「課虛無以則有，叩寂寞而求音」的構思模式：

故寂然凝慮，思接千載；悄焉動容，視通萬里。

③⑤ 此文為朱光潛譯，收錄於《現代西方文論選》，伍蠡甫、林驥華編，台北，書林，民81，頁5。

③⑥ 同註③⑤，頁17。

學者羅宗強說：「『視通萬里』的這個『視』，不是外視，而是內視，就是想像中『看到』的物象。」<sup>37</sup>牟世金也說：「從劉勰所講『窺意象而運斤』可知，他並不是對構思過程中一切進入作者頭腦的形象都謂之『意象』，而專指作者下筆之前已在頭腦中完成了的意中之象。」<sup>38</sup>這與「移情作用」便有所差別，因為「移情作用」是先有了感知對象再進行主客合一的交融，而劉勰的「神思」則是將主客交融成爲構思之「感知經驗」，而構思時可能是外物的觸發，也可能是全然的「從無到有」。就如同朱光潛所講的：

直覺除形相之外別無所見，形相除直覺之外也別無其他心理活動可見出。有形相必有直覺，有直覺也必有形相。直覺是突然間心裡見到一個形相或意象，其實就是創造，形相便是創造成的藝術。因此，我們說美感經驗是形相的直覺，就無異於說它是藝術的創造。<sup>39</sup>

所以劉勰的「神思」，應該是包含了與外在萬物的主客合一以及與內心感知經驗的主客合一。說清楚一些，「意象」即作者的「意中之象」，與內心感知經驗的主客合一，就是與意中之象的主客合一。所以，〈神思〉篇末的贊詞才會說：

神用象通，情變所孕。物以貌求，心以理應。

從「物以貌求，心以理應」來看，劉勰主客交融的「神思」的確是包含著上述兩方面的。所以學者朱立元說：「不論從內在創造，還是物態化型態來看，劉勰認爲『意象』所應達到的均是一種合一狀態——情景、物我等的合一，這也可以說是一種潛在的『天人合一』形態。」<sup>40</sup>所謂「神用象通」的「象」，顯然指的就是創造出的藝術形象，而此藝術形象的來源就是「神思」，即除了具體的外在事物外，同時也應包括了「神與物遊」的莊子式主客交融的感知經驗。且在劉勰的「神思」理論中，對於後者的觀照顯然大於前者。至於〈神思〉所提到的「情」的觀念，因爲並非屬於莊子美學範疇，而是明顯受到魏晉「重情」思潮的影響，故本文從略。

<sup>37</sup> 羅宗強：《魏晉南北朝文學思想史》，北京，中華，1996，頁324。

<sup>38</sup> 牟世金：《文心雕龍研究》，北京，人民文學，1995，頁320。

<sup>39</sup> 朱光潛：《文藝心理學》，台北，台灣開明，民88，頁13-14。

<sup>40</sup> 朱立元編：《天人合一——中華審美文化之魂》，上海，上海文藝，1998，頁614。

## 六、結論

從上面的討論，我們大致可以得知，儘管劉勰本身受到儒、佛思想的影響，在《文心雕龍》中隨處可見此影響下的理論，但我們仍不能忽視其他思想對全書的影響。《神思》以莊子美學思維為重心的理論，便為一例。

首先，劉勰所謂的「神」，是脫胎自莊子之「神」，劉勰注意到了創作時生理和心理的狀態，這從他改良孟子轉向莊子之「氣」的說法可以看出。當然，劉勰謂之「神思」，除顧及創作主體的精神意涵外，也運用了《莊子》中「神」字的修辭模式，賦予神妙的、超越時空限制的意涵。

其次，劉勰在《神思》所提之「虛靜」，我們可以看出在老莊和荀子間，劉勰選擇了更趨近老莊的審美態度，而又以莊子為甚。「虛靜」可說與莊子的「心齋」、「坐忘」有密切關連，劉勰將之視為構思前的準備功夫，使之成為一種「直觀的美地觀照」，這就過渡到「神思」的主客交融境界。而由「虛靜」與「心齋」的比較，我們還可界定劉勰在《神思》以及《養氣》中的「氣」，除了生理狀態方面的意涵外，也可指向「虛靜」的精神狀態。

再者，我們可以瞭解到：「神與物遊」的「遊」，與莊子對「遊」的精神自由解放意涵是息息相關的。從這裡劉勰提出了一個主客交融的構思理路，並由此強調創作主體的能動性與自由性。最後，劉勰在《神思》中也承襲了莊子對語言的態度，認為語言的確有它的侷限性，但他認為只要運用得宜，語言是可以表現外物的，所謂「辭令管其樞機」，正是劉勰重視語言的證明。而另一方面，劉勰所言之「意象」，並不完全等同於西方的文學理論，而是包含了外在物象和內在主客交融的感知經驗，在《神思》中，劉勰顯然更強調後者，這間接也是受莊子思維的影響。

從留心創作生理及心理狀態到賦予超越意涵的「神」，和以「虛靜」為主的構思準備功夫過渡到「神與物遊」的主客交融境界，以及對語言和「意象」的理解與態度，在在都可看出莊子美學對劉勰的影響。在《神思》中，劉勰便是以莊子式的美學思維貫串全文，透過對上述意涵的個別理解，聯繫了彼此的關係，完成一完整的創作構思理論。

## 參考文獻（僅列文中所舉文獻）

- 《論語》，景印阮刻十三經注疏本，上海，世界，民24。
- 《孟子》，景印阮刻十三經注疏本，上海，世界，民24。
- 《三國志》，陳壽，台北，樂天，民63。
- 《老子道德經注》，王弼注，陸德明釋文，台北，世界，民79。
- 《莊子集釋》，郭慶藩，北京，中華，1989。
- 《墨子閒詁》，孫詒讓，台北，華正，民76。
- 《荀子集解》，王先謙集解，台北，世界，民60。
- 《皇帝內經》，新店，先知，民65。
- 《白虎通疏證》，班固撰，台北，中國子學名著集成基金會，民66。
- 《全上古三代秦漢三國六朝文》嚴可鈞編，北京，中華，1995。
- 《文心雕龍註》，范文瀾，台北，明倫，民59。
- 《文心雕龍注釋》，周振甫，台北，里仁，民83。
- 《文心雕龍料詮》，李曰剛，台北，國立編譯館中華叢書編審委員會，民71。
- 《文心雕龍解說》，祖保泉，合肥，安徽教育，1997。
- 《文心雕龍札記》，黃侃，上海，上海古籍，2000。
- 《六朝美學》，袁濟喜，北京，北京大學，1989，頁234。
- 《古典文學論探索》，王夢鷗，台北，正中，民80。
- 《古典文藝美學論稿》，張少康，台北，淑馨，1989。
- 《中國文學理論》，劉若愚著，杜國清譯，台北，聯經，民82。
- 《文心雕龍散論》，馬宏山，烏魯木齊，新疆人民，1982。
- 《管錐編》，錢鍾書，台北，書林，民79。
- 《中國文學批評史》，郭紹虞，台北，明倫，民60。
- 《魏晉南北朝文學與思想研討會論文集》，成功大學中文系編，台北，文津，民80。
- 《中國美學史大綱》，葉朗，台北，滄浪，民75。
- 《文心雕龍研究論文選》，甫之、涂光社主編，濟南，齊魯書社，1988。
- 《心哉美矣——漢魏六朝文心流變史》，李建中，台北，文史哲，民82。

- 《老莊新論》，陳鼓應，台北，五南，民84。
- 《中國藝術精神》，徐復觀，台北，學生，民81。
- 《莊子與中國美學》，劉紹瑾，廣州，廣東高等教育，1992。
- 《中國文學理論史（六朝篇）》，王金凌，台北，華正，民77。
- 《中華美學發展論略》，殷杰，武昌，華中師範大學，1995。
- 《魏晉玄學與文學思想》，盧盛江，南開大學，1994。
- 《中國美學史論集》，林同華，台北，丹青，出版時間不詳。
- 《中國美學史（第一卷）》，李澤厚、劉綱紀編，新店，谷風，1987。
- 《中國美學史（第二卷——魏晉南北朝美學思想）》，李澤厚、劉綱紀編，新店，谷風，1987。
- 《現代西方文論選》，伍蠡甫、林驥華編，台北，書林，民81。
- 《魏晉南北朝文學思想史》，羅宗強，北京，中華，1996。
- 《文心雕龍研究》，牟世金，北京，人民文學，1995。
- 《文藝心理學》，朱光潛，台北，台灣開明，民88。
- 《天人合一——中華審美文化之魂》，朱立元編，上海，上海文藝，1998。

## The Thinking of Chunang-tzu's Aesthetics in *Shen Szu* Chapter of *Wen Hsin Tiao Lung*

Ching-yuan Chen\*

### Abstract

The studies of the classic of Chinese literary criticism *Wen Hsin Tiao Lung* are countless. But because the result of meaning of words in this work by Liu-Hsieh is ambiguous, there has been no final conclusion from that research. Although many scholars already attach value to the most important chapter in the writing *Shen Szu*, the regret is also to keep. Meanwhile, to try to probe into the *Shen Szu* chapter from a standpoint of historical thought and from a point of view of philosophy and aesthetics, we find that although Confucius and Buddha influenced Liu-Hsieh's thinking, he set up the theory of Chuang-tzu's aesthetics in this chapter. In accordance with this thinking, we can understand the questionable words and theory more than before. In this thesis, I want to probe into the meaning of *Shen* from Liu-Hsieh's theory and the relationship with Chuang-tzu. With the other theory in this chapter - *Shiu Ching*, we find Liu-Hsieh chose the Lao-tzu's and Chuang-tzu's position of appreciation of the beauty, and Chunang-tzu's position is more important. In Liu-Hsieh's thinking, *Shiu Ching* is the preparation before working out the plot of a literary work. In this way, the author

---

\*Serving concurrently as a lecturer, Department of Chinese Literature, Tunghai University.



can establish a boundary that unifies both subject and object. Then, we can use the theory of *Shiu Ching* to place an order for *Chi* that is mentioned by Liu-Hsieh in the *Shen Szu* chapter. The meaning of *Chi* can point to the state of physiology. Further, the meaning of the word in *Yu* the *Shen Szu* chapter is interrelated with the opinion of Chuang-tzu. He thought the meaning of *Yu* was about make the spirit free. We can say that Liu-Hsieh provides a logic about working out the plot of a literary work to emphasize the energy and freedom in accordance with the meaning of *Yu*. In the *Shen Szu* chapter, Liu-Hsieh followed the position of Chuang-tzu's opinion of language. Although he thought that language is limitary really, he also thought that we should attach importance to language if we use it properly. Besides, the meaning of the word *I Hsiang* is contained with the experience of perception of external things and internal uniformity of subject and object. This theory also is affected by Chuang-tzu. To sum up, even though Liu-Hsieh didn't clarify the relationship between theory his and Chuang-tzu's, we should understand this from the analysis. Hereafter, when we face the other chapters of *Wen Hsin Tiao Lung*, we should think that Liu-Hsieh may be affected by many kinds of ideas. Otherwise, we may only regard Liu-Hsieh as a shallow critic.

Key words: *Wen Hsin Tiao Lung*, *Shen Szu*, *Chuang-tzu*, *Liu-Hsieh*, *Shen*, *Shiu Ching*, *Tso Wang*, *Hsin Tsai*, *Chi*, *Yu*,  
*forgetting language after getting meaning*, *I Hsiang*



# 蛋塔與三明治

## ——譯音成分中的方音問題舉例

甘漢銓\*

### 提 要

蛋塔與三明治這兩個外來詞，在香港分別譯為：蛋撻、三文治。Sandwich做人名時則譯為桑威奇。透過異譯現象觀察，其中的譯音成分：塔/撻、三/桑、明/文/威、治/奇，分別與入聲尾、閉口韻尾、微母明母的分合、端系知系的分合以及舌根音的顎化有關。本文試圖就以上問題加以分析，進而討論譯音詞流傳過程中，字形字音的糾葛，並加以歸類。藉此二例說明譯音與方音間的多重變化。

關鍵詞：詞彙、方言、外來詞、譯音詞、借詞

### 前 言

在臺灣，隨處可以買到蛋塔和三明治這兩種西式餐點。這兩個詞的意思自然毋須解釋，因此本文既不解釋它們的詞義，也不說明其材料、製作方法或樣式口味……等名物方面的問題；然而這兩個外來詞的來源各有說明的必要，其結構也各自不同，應加探討。除此之外更值得注意的是：二詞港譯分別為：「蛋撻」、「三文治」；Sandwich做人名時則譯為「桑威奇」。這種異譯的現象正是本文觀察的重點。

---

\*東海大學中文系講師

從這個角度觀察，可以發現以下數端：

1. 塔、撻異譯的成因和不同方言區入聲韻尾的保存或消失有關。

2. 三字屬閉口韻，用來對譯-n的音，應有地域條件。

3. 明、文異譯的成因，是明母和微母分合的問題。以文譯w-的音也應有地域條件。

4. 治由定母變澄母，奇由舌根轉為舌面，用來對譯ch的音，也各有地域條件。本文試圖分析上述問題，進而討論譯音詞流傳過程中，字形字音的糾葛，並加以歸類。

三明治一詞向來被認為出自廣州粵語譯名，進而擴散流通各地；但經過分析發現問題並不單純，其原因正是譯音詞流傳過程中，字形字音發生複雜的糾葛與變化，這些變化得經過細密的比對，才能充分說明其流程與途徑。本文即以此二例，提出問題，比對推論，說明譯音成分中方音因素的影響與重要。

## 壹、來源與結構

### 一、蛋塔一詞的來源與結構

蛋塔一詞中的塔譯自英語tart，中古英語拼做tarte，源出中古法語；義為「果餡餅，一種有甜餡的點心。」<sup>①</sup> tart一音固然可以詳析為「\*塔-爾-特」<sup>②</sup>，但漢譯時將尾音略去，因此形成塔或撻的譯名。至於塔、撻異譯的成因將留待下一節討論，但不論是塔還是撻，都是與字義無關的譯音成分。

蛋塔一詞中的蛋不是譯音成分，疑為custard的「義譯」，custard不是蛋，而是蛋、奶的混合物<sup>③</sup>，漢譯時僅取其原料之一為名，用來修飾後邊的中心語「塔」，構成一個偏正結構的複合詞。除了蛋塔還有椰塔、水果塔等，也都是偏正結構的複合詞。其中只有塔是和字義無關的外來譯音成分；前詞素則都是義譯成分，與漢字字義是有關聯的。

這種結構和冰淇淋(ice-cream)、蘋果派(apple-pie)等音義兼譯的混合詞相同，

① 依據劉正琰（等編）：《漢語外來詞詞典》1984 上海 上海辭書。頁333、335，塔、撻二條。

② \*為虛擬之詞，以下皆同，不另註。

③ 《The New Oxford Encyclopedic Dictionary·custard》條：“Mixture of beaten eggs and milk, baked in dish, or cooked in saucepan and served as sweet sauce.” 1983 Oxford, Oxford University Press。

但由於「ice-冰」、「apple-蘋果」的義譯關係十分明確，不會造成誤會；而「custard-蛋」的義譯關係並不直接明確，不宜輕下論斷，因此本文僅就譯音成分加以分析。

## 二、三明治一詞的來源與結構

三明治譯自英語sandwich，而sandwich因桑威奇伯爵第四(Sandwich, John Montagu 4<sup>th</sup> 1718-1792)得名，是廣為人知的故事。他在1762年，曾連續坐在賭桌旁二十四小時，僅以切好的麵包夾著肉片充饑，邊玩邊吃；這種食物遂以他為名<sup>④</sup>。同為sandwich的譯音但卻有三明治和桑威奇的不同，除了普通名詞和專有名詞選字時的不同考量之外，還有其他的因素有待釐清。

三明治、三文治和桑威奇都是sandwich的音譯，所用的字則都是與字義無關的譯音成分；因此結構無疑屬於單純詞。如果把三文治認和三文錢有關，義謂價格低廉，是不妥的。倒是香港有「蛋治」、「雞治」等詞，是指夾蛋或夾雞肉的的三明治<sup>⑤</sup>。把縮略後的譯音成分當作中心語，再添加名前修飾語素，形成新的偏正結構複合詞，這種現象足見外來詞被廣泛應用後靈活多變的特性。

## 貳、塔-撻異譯與入聲尾的關係

前幾年臺灣流行「葡式蛋撻」，一時之間街頭巷尾處處可見大小招牌，糕餅業者爭相販售。此地民眾既喜歡這種港、澳新鮮口味，又不解蛋塔和蛋撻究竟有何不同，甚至有人認為改塔為撻是匪夷所思莫名其妙的事，因而為文大加撻伐。但既然都是tart的譯音，就不應該有對錯的問題；真正的問題出在：塔和撻其實是不同方言區的譯名。

不同方言區的譯名是根據該方言區的音系來選字的。就臺灣地區而言，是以普通話為標準音，也就是北方官話音系。由於北方音系入聲尾消失，因此塔和撻只有聲調的不同，用來譯tart這個音還不至於格格不入。塔字給人寶塔等和外型有關的聯想，比撻字只有鞭撻、撻伐等義，令人無從聯想來的好些，因此臺灣用蛋塔之名。

港、澳地區以粵方言為主，粵方言保存了相當完整的入聲韻尾，塔撻二字都是入聲，分屬盍韻與曷韻，塔音tap，撻音tat。以tap譯tart是格格不入的，因此tart

④詳《大不列顛百科全書中文版》1987 臺北 丹青。三明治、桑威奇伯爵第四諸條。

⑤詳Chan & Kwok:《A Study Of Lexical Borrowing From English In Hong Kong Chinese》1990, 香港 香港大學。頁42。

只能譯做撻，不能譯做塔。

同樣的道理，chocolate在臺灣用巧克力之名，港澳卻用朱古力為譯。原因在於：粵語發音巧仍是舌根聲母，讀做hau，克仍是入聲，讀做hak，力讀做lik。hau-hak-lik三個音節和原詞無法相應，因此chocolate在香港等粵語區只能譯做朱古力，不能譯做巧克力。

撻字雖然讓人無從聯想，但用粵語發音，以撻譯tart，不但聲韻兼顧，連韻尾都完全吻合，是相當精確的；用普通話發音卻無法表現出來。用普通話發音念香港譯名，常有譯音失準的現象，其中有許多與入聲尾的存廢有關。舉例如下：

1. 以-p尾譯者：噏帽(cap)、貼士(tips)
2. 以-t尾譯者：杯葛(boycott)、大葛樓(court)、咭(card)、咳(cut)、咭仔(kid)、砵酒(port wine)、恤衫(shirt)、屈臣氏(Watson's)、量(quart)
3. 以-k尾譯者：上成(boxing)、赤(check)、咯爹(cocktail)、咯咕(cocoa)、曲奇(cookie)、班戟(pan cake)、奶昔(milk shake)、嚟(mark)、樂與怒(rock & roll)、色士風(saxophone)、士的(stick)、的士(taxi)⑥

以上詞例加底線的都屬入聲字；其中多半是用原有的入聲字，如：貼、卜、赤……；也有一些另造新字的，如：噏、嚟，應屬方言字，這些新造的方言字，也是以既有的入聲字為聲旁構成的，讀音也仍保留了入聲尾。

理論上說，這些譯名都不適用於普通話，但方言譯名和普通話譯名，會有交流的現象產生，因此像：杯葛、恤衫、屈臣氏、奶昔、嚟等詞在臺灣也通行無阻。不明究裏的使用者會覺得和原詞的發音相差較遠，其中入聲字是一個重要因素。

## 參、以三譯 -n的地域條件

前文提及sandwich做人名時譯為桑威奇，而非三明治。關於第一個音節：桑和三的選擇，有兩點需要注意。第一是桑可以做姓，三不能做姓，因此譯人名的時候會選擇桑而不選擇三。其次是桑收-ng尾，三收-n尾，就普通話而言，譯做三的對音比較準確。但如果把歷史因素和方言因素考慮進去，就必須進一步注意到，三是談韻字，收-m尾，屬閉口韻。現代方言中，有些方言區保留閉口韻，有些則已經消失。在粵語、客語和閩南語讀書音中，三收-m，閉口；其他方言則否。相對而言，

⑥以上詞例摘自Chan & Kwok前引書Appendix I，不詳注。

以三譯-n，在粵、客方言區是比較不準確的。

經過初步的比對，港譯在-n和-m的選字上是有區別的。舉例如下：

1. -n類：亞孟(Amen)、仙(cent)、士敏(cement)、箍臣(cushion)、花臣(fashion)、毡酒(gin)、拉臣(licence)、賓治(punch)、雲厘那(vanilla)、花士荅/凡士林(vaseline)、溫拿(winner)
2. -m類：忌廉(cream)、冰淇淋(ice-cream)、三邊/香檳(champagne)、占(jam)、菲林(film)、淋巴(lymph)、罽把(number)、布林(plum)、罽酒(rum)、士擔(stamp)

-n類的例詞選用的孟、先、敏、臣、毡、賓、雲、荅、溫等字，都不屬閉口韻。特別值得注意的是：花士荅/凡士林一例，出現以荅代林的現象，正因林屬閉口，和原詞無法相應的緣故。

-m類的例詞選用的廉、淋、罽、三、占、林、擔等字則都屬閉口韻。同樣特別值得注意的是：三邊/香檳一例，出現以三代香的現象，部分由於香不屬閉口，加上粵語香的聲母仍保留舌根音，和原詞距離太大的緣故。

毡、占雖同以占為聲旁，但毡同氈，是仙韻字，粵語讀jin；占是鹽韻字，粵語讀jim；分別用來譯jin和jam，也可證明港譯在-n和-m的選字上是有區別的。例外則有：探戈(tango)、倫巴(rumba)二例，分別以探譯-n、以倫譯-m。此二例是否以粵方言為基礎，有待進一步考察。而凡士林和香檳的譯名，應非粵方言區所出。同樣的道理，三明治一詞以三譯-n，是否出自粵語，也應存疑。

## 肆、W-和明、文的複雜關係

### 一、以文譯w-應非粵語譯音

sandwich的第二個音節，被譯做明，當然不合。所幸從香港譯名得見不做「明」而做「文」。因此一般以為：三明治本做三文治，由粵語譯名進而流行各地，成為全國通用詞。周振鶴·游汝杰指出：

近代以來上海和廣州是中國向外部世界開放的兩個最大門戶，有許多外來詞是首先在這兩個地點的方言中流行開來，然後進入全民語言的。比較某些外來詞和相應的外語原詞的讀音，就會發現它們先是在哪一方言裏流行定型的。……在廣州話中首先定型的外來詞最突出的例子是「鴉片」(op-

ium)，還有「三明治」(sandwich)等。<sup>⑦</sup>

馬西尼也說：

廣州人最先跟「夷人」直接接觸。……許多英語單詞，經過洋涇浜英語，進入了廣東當地的方言，……例如，三文治 (sandwich) 廣州話讀若 sammenji；……這些借詞後來流傳到其他方言中，甚至還流傳到官話中。例如，廣州話中的「巴士」、「之士」、「三文治」，也被上海方言吸收，後來又被官話吸收。但具體情況有所不同：有的詞，原先的寫法不變；有的詞原先的寫法已不用了，改寫成其他形式了；也有的詞，舊寫法和新寫法並用。<sup>⑧</sup>

原注並指出：

「三文治」(sammenji)還保留了原來的寫法，但在官話中讀作sanwenzhi，後來又增加了一個新的寫法：三明治(sanmingzhi)。<sup>⑨</sup>

上引二書都確認三文治、三明治是從粵方言譯名而來，馬西尼並且清楚的紀錄了它們的寫法和讀法；但他忽略了其中的矛盾現象：在第一階段「三文治(sandwich)廣州話讀若sammenji」的對音不合。第二階段「在官話中讀作sanwenzhi」的對音反而吻合。第三階段「後來又增加了一個新的寫法：三明治(sanmingzhi)」又出現不合。

用普通話發音，以文譯w-，相當合理；但以粵語發音，以文譯w-就不合理了。因為文屬微母，微母出自明母，但在粵方言和閩南方言中，微母明母並未分化，粵語音m-，閩南語音b-。從譯名上看，vanilla港譯「雲厘那」而不譯「\*文厘那」、winner譯「溫拿」不譯「\*文拿」，都可見以文譯w-是不妥的。反向觀察更可以發現：微母字在閩、粵譯名中，往往用來譯m-、b-的音。如：紐約唐人街的 MottSt.

<sup>⑦</sup>周振鶴·游汝杰：《方言與中國文化》1988，臺北，南天。頁236-237。

<sup>⑧</sup>(意)馬西尼著 黃河清譯：《現代漢語詞匯的形成——十九世紀漢語外來詞研究》1997上海漢語大詞典。頁15-16。

<sup>⑨</sup>馬西尼，前引書，頁16，注30。



譯為「勿街」、溫哥華市郊的Richmond譯為「麗志文」、Longman Book Co. 譯為「朗文書局」、East Timor譯為「東帝汶」、Brunet譯為「汶萊」，顯然都出自閩、粵譯名。同理可推sandwich如果按粵語發音來譯，就不應該是三文治，因為既有三因閉口而不合，又有文因明母而不合。如果按粵語發音來譯，比較可能出現的是「\*仙雲治」、「\*山溫治」等既不屬閉口也非明母的譯名。

馬西尼所述第一階段和第二階段的順序，顯然是有問題的。因為沒有理由相信：出自粵語的譯名，與粵語對音完全不合；流傳到另一個方言區，卻完全相合，這樣的說法是合乎事實的。三文治一名顯然是來自非粵方言區，然後流傳到廣州、香港等地的。

## 二、由文轉明應是粵語所致

三文治為什麼會變成三明治，是另一個難以理解的問題。三明治之名既不來自粵語，但粵語之外的其他方言，如：吳語、官話等，又沒有由文轉明的條件；反而是粵語具備由文轉明的條件，確實令人困惑。

以文譯w-應是吳語或官話區的語音現象，這些地區事實上也就是微母和明母分化的區域。正因微、明分化，文、明二音不生混淆，因此並不具備轉化的條件。然而粵方言由於微、明不分，所以文、明音近，因此造成由文轉明的現象。表列文、明二字的普通話、吳語、粵語音讀如下：

	文	明
普通話	wen	ming
吳語	ven	min、men
粵語	men	ming

清楚可見文明二字在粵語中有雙聲關係，這應該是三文治訛變三明治的來源。

在這個過程中可以發現：沒有任何單一方言區能完成這樣的變化；因三文治不是粵語可以譯出，而三明治又不是吳語可以轉成。

## 三、Sandwich→三文治→三明治的複雜流程

推測sandwich→三文治→三明治的演變流程應當是：

1. sandwich按吳語或官話音讀譯為三文治。



2. 三文治的書面型態流傳到粵語區。



3. 粵語區按當地方音把三文治念成sammenji。



4. sammenji在廣東地區被轉寫成三明治。



5. 粵語區保留了三文治的寫法，念sammenji。



6. 非粵語區吸收了三明治的寫法，念sanmingzhi。

此中變化複雜弔詭：先由正確的轉譯讀寫，流傳到不同的方言區，因方音而生轉讀，再由此轉讀之音，轉寫成另一個近音字，這個由方音訛轉的書面型態卻廣為流通，該方言區卻保留了原來的正寫與方音的轉讀。留下來的是普通話中對音不合的「三明治」，和以粵語發音同樣對音不合，改以普通話發音反而對音吻合的「三文治」。

要明確說出整個流程的發生時間，幾乎是不可能的；在文獻上也未必能確切證明<sup>⑩</sup>。縱使在文獻中有所發現，也只能明其然，而不能知其所以然。但從歷史語音和方言音系等方向尋繹追索，仍能找到線索，合理地重新構擬其發展流程。

#### 四、以威譯w-無地域性

桑威奇一名中，以威譯w-，是一個沒有方音問題，不會引起爭議的選擇。因為威屬影母，無論從歷史或方言的角度看，都沒有聲母的問題。現代音中普通話發wei，吳語發we，粵語發wai，都可以用來譯w-的音。但也正因如此，所以無從推斷：以威譯w-是根據什麼地方的音，譯出來的。

### 伍、治與奇各有地域條件

三明治、三文治和桑威奇分別以治與奇來譯ch的音，就普通話而言，都屬準確。

<sup>⑩</sup>馬西尼說：「要絕對準確地說，這些詞以及其他英語單詞什麼時候進入廣東方言(主要指音譯詞)常常是強人所難的。」見前引書，頁16，註29。

但其實治與奇二字也都各有地域條件。治由定母變為澄母，是一個舌頭音變做舌上音的問題，現代音中普通話發zhi，吳語發zi，粵語發ji，都可以用來譯ch的音；但閩語沒有轉為舌上音，仍發tei或ti的音，顯然不與ch相應。因此三明治、三文治應可排除由閩語譯成的可能。

至於奇字原屬舌根群母，顎化後成為舌面音；因此現代音中普通話發qi，吳語發dzi，都可以用來譯ch的音；但閩語和粵語都保留舌根音，沒有顎化為舌面音，粵語發kei，閩語發ki，也都不適宜用來譯ch的音。因此桑威奇一名應非閩、粵方言所譯。

## 陸、譯音成分的形音糾葛及其演變途徑

### 一、譯音成分在跨方言區的流傳

蛋塔和三明治這兩個例子，說明了外來詞跨方言區流傳時，可能出現的一些現象。就蛋塔而言，其中的譯義成分：「custard→蛋」在不同的方言區中具有一致性；但是譯音成分由於各地方音的不同，譯名也不一致，因此「tart」在不同的方言區，會有「塔、撻」的不同譯名。由此可見義譯較具有超方言的性質，而音譯則較具有地方性色彩。

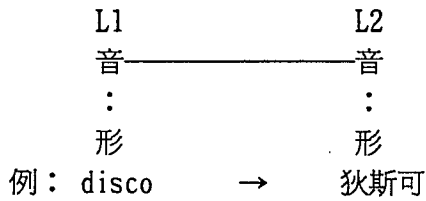
但是較具地方色彩的譯音成分，同樣具有流傳的能力；這種以書面型態流傳的其他方言區譯音成分，經過輾轉的「誤讀」、「誤寫」，造成奇妙的連鎖反應。單看反應結果，難以理解究竟發生了哪些變化。但事實上這些「誤讀」、「誤寫」可能和方音本身具有密切關連，因此透過歷史語音和方言音系等方向觀察分析，或可合理解釋發生「錯誤」的緣由。三明治一例，正是譯音成分在跨方言區流傳時，形、音錯綜糾葛的演變結果。

### 二、借詞的演變途徑

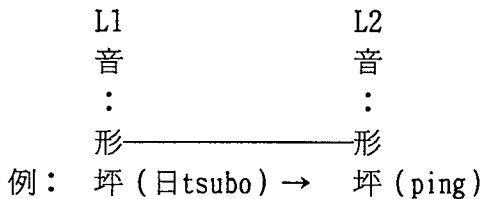
釐清這樣的演變現象以後，可以進一步說明其演變途徑或繁或簡，分屬不同類型。Hansell在所著《Lexical Borrowing In Taiwan》中，將借詞的演變途徑分為二型三式。簡述如下：

### 1. Simple Paths :

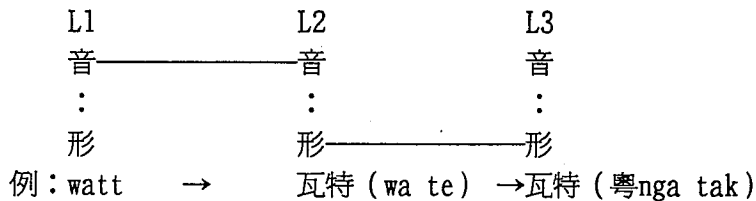
#### A. Transliteration :



#### B. Graphic transfer :



### 2. Complex Paths :



圖例：1. —— 代表基於相似而替換者。

2. : 代表語言內部的形音對應。⑪

就作者所舉之例可知：簡單型的 A 式是單純的譯音詞；B 式則是由日語直接輸入的借形詞，依其漢字發音所成。⑫複雜型屬於譯音詞跨方言區流傳的借形現象，因此書面型態不變，音讀則隨方音而變。前節所述港澳譯名轉以普通話發音，產生譯音失準的例子，亦屬此類。如：Watson's → 屈臣氏 (粵wat san si) → 屈臣氏 (qu chen shi) 便是如此。

⑪引自Hansell, Mark Donald: 《Lexical Borrowing In Taiwan》1989 Berkeley, University of California。頁167-168。

⑫湯廷池將transliteration稱為譯音詞、借音詞，又將borrowed word稱轉借詞、輸入詞、借形詞。詳〈新詞創造與漢語詞法〉，見《漢語詞法句法續集》，1989，台北，學生。頁96。

### 三、方音異譯式

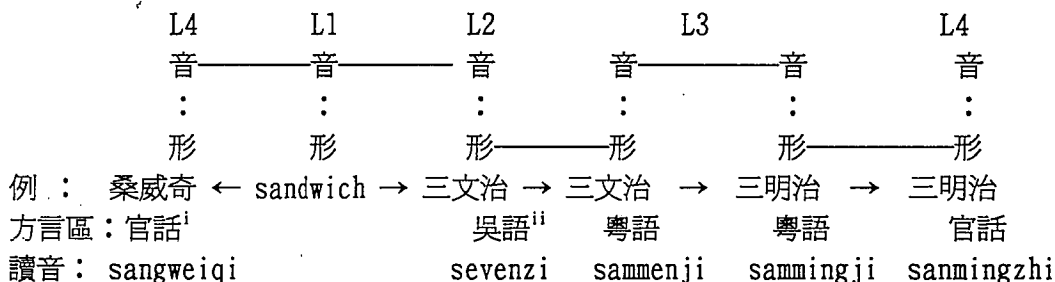
然而蛋塔和三明治二例並不屬於上述幾種類型。蛋塔和蛋撻是不同方言區，各據其方音所譯的不同譯名，應屬簡單型 C 式，可以稱為「方音異譯式」。其演變途徑為：



同樣的情形，cheese一詞，普通話譯為「起司」，港譯則為「芝士」，也屬於「方音異譯式」。

### 四、多重變化式

三明治、三文治與桑威奇，則是譯音成分在跨方言區流傳時，形、音錯綜糾葛的演變結果，應屬複雜型 E 式，可稱「多重變化式」。其演變途徑為：



說明：

- i. 桑威奇一名與三文治、三明治並無糾葛，沒有經過粵方言等曲折演變，直接由Sandwich譯成；但無法確定出自吳語或官話，此處暫以為官話。
- ii. 據本文所論，尚難推斷三文治一名出自吳語譯音；但與吳語聲韻俱合，上海又為最早接觸西方語言的通商大埠，因此出自上海吳語的可能性最高。

經由演變途徑的構擬，可以清楚呈現整個變化過程的關鍵，在於譯音成分跨方言區流傳時，或透過字形而流傳，或由於音近而轉寫，轉寫後的字形又發生跨方言區流傳的現象，才出現這種「多重變化式」。

類似的情形如：nougat經吳語譯為「牛軋 (ga) 糖」，普通話寫法相同，但軋讀zha；港譯則為「鳥結 (git)」。此例與三明治不盡相同，但也是透過字形而流傳，又因方音而異讀，另一方言區有不同譯名；此外又有「七七乳加巧克力」一種糖果品牌，則譯nougat為「乳加」當作商標；猶如「桑威奇」之為專有名詞，故亦

屬「多重變化式」。

## 結語

本文討論了蛋塔和三明治這兩個外來詞，目的不在於探究它們的來源，也不著重在說明其結構；亦無力廣泛徵引文獻資料，證明蛋塔、蛋撻、三明治、三文治等詞各在何時進入漢語？最早見於哪一種方言？當然更不可能導出：蛋塔好、蛋撻不好；或者三文治對、三明治不對之類的結論。

最重要的只在於觀察這樣的語言事實，探討形成如此語言事實的原因何在？探討的過程中觸及了聲韻、方言以及形音糾葛等問題，這些都是在語言接觸時，造成影響發生改變的可能因素，因此必須釐清這些問題，才能發現形成這個語言事實的真正原因。

特別是外來語以譯音的方式進入漢語以後，還會有方言問題、跨方言區流傳的問題、書面型態的流傳問題、音近字的轉寫問題……，在在增加了問題複雜的程度。本文只是以此為例，呈現這樣的語言事實。

事實上，音譯的問題牽涉甚廣；造成各地譯名不一的原因相當複雜，方音歧異只是其中之一。此外諸如各地文化差異、人為刻意區隔……都可能造成異譯；然而這些更複雜的問題，不是此處所能細述，本文只有闕而不論了。

## 參考書目

- 李珍華·周長楫（編撰）：《漢字古今音表》，1993 北京 中華書局。
- 周振鶴·游汝杰：《方言與中國文化》，1988 台北 南天書局。
- （意）馬西尼著 黃河清譯：《現代漢語詞匯的形成——十九世紀漢語外來詞研究》  
1997上海 漢語大詞典出版社。
- 湯廷池：《漢語詞法句法續集》，1989 台北 學生書局。
- 劉正琰·高名凱·麥永乾·史有為（編）：《漢語外來詞詞典》1984 上海 上海辭書出版社。
- Chan, Mimi & Kwok, Helen: A Study Of Lexical Borrowing From English In Hong Kong Chinese, 1990 香港 香港大學。
- Hansell, Mark Donald : Lexical Borrowing In Taiwan, 1989, Berkeley , University of California 。

# *Dan-Ta* (蛋塔) and *San-Ming-Zhi* ( 三明治 ) —Examples of Questions Regarding Dialect Pronunciation in Transliteration

Kan, Han-Chuan\*

## Abstract

蛋塔 *dan-ta* (custard) and 三明治 *san-ming-zhi* (sandwich), two transliterated mandarin terms, are written as 蛋撻 (*dan ta*) and 三文治 (*san wen zhi*) respectively in Hong Kong. The word "Sandwich", when denoting a person's name, has generally been rendered as 桑威奇 (*sang wei qi*). The variations of transliteration seen in 塔/撻、三/桑、明/文/威、治/奇 actually involve such phonological phenomena as entering-tone syllabic ending, closural syllabic ending, consonant differentiations between 微 (*wei*) and 明 (*ming*), 端 (*duan*) and 知 (*zhi*), as well as palatalization of tongue-root sounds. This article attempts to analyze the phonological phenomena involved in the two examples, and further investigate what script spelling and pronunciation problems possibly occur in the act of transliteration. The purpose is to elucidate finally the intricacy of transaction between dialect pronunciation and transliteration.

Keywords : Lexicon, Dialect, Transliteration, Lexis from Foreign  
Language, Lexical-borrowing

\*Lecturer, Department of Chinese Literature, Tunghai University.





## 從哪裡來vs.身在何處： 周勵《曼哈頓的中國女人》的離散認同

林秀玲\*

### 提 要

離散族群的身分認同往往受到「從哪裡來」(Where You are From)與「身居何處」(Where You Are At)的交替主導，他們的身分認同也因而不斷的改變。本論文將探討離散女性作家周勵擺盪在「從哪裡來」與「身居何處」的身分認同時，如何書寫她離散錯置的異國經驗？家國的歷史記憶如何影響她的離散認同？國家這個想像社群如何被建構與解構？並進一步探討身居美國的離散族群所經驗到的「美國化」、「全球化」及語言問題。文章結尾並引述周采芹《上海的女兒》一書，以加強離散族群想像國族的論述。

認同的問題最早是在六十年代美國心理學學者所提出的，主張一個人的人格發展，到某一階段會發生「認同危機」<sup>①</sup>。在這個時候，他／她產生了自我定位的問題，想了解我是誰？我是什麼？我做了什麼？我應該做什麼？這種危機可以給人的心靈帶來很大的創傷，也可以使人變得更成熟，更深沈，更有自信。這個概念後來用得更为廣泛：一個社團有一個社團的認同，一個學科有一個學科的認同，一個文化有一個文化的認同，一個國家有一個國家的認同。本論文擬探討周勵《曼哈頓的

\*東海大學中文系副教授

①Erikson, Erik H. *Childhood and Society*. Hammondsouth: Penguin Books. 1950.

中國女人》中的離散 (diaspora) 認同。<sup>②</sup>

英文中的diaspora一詞的字面含意是撒播的種子，最常用的意思是指巴比倫放逐後住在巴勒斯坦以外的猶太人，或住在非猶太區的猶太人。<sup>③</sup>雖然散佈種子的本意包含著在別處生根繁衍的意思，離散族群卻有一種寄居心態，缺乏在居留國永久安頓下來的意識。有些人回「家」結婚，或把子女送回去接受祖國教育；他們和親友保持聯繫，從而得知家鄉的生活狀況。<sup>④</sup>離散族群在後殖民文化的瞭解裡，它可以是一群人，一種精神想像，亦可以是一種身分認同。

沙夫朗 (Safran) <sup>⑤</sup>將離散族群界定為一個移居國外的少數族群，他們從一個存在的「中心」分散到至少兩個邊緣的地區，他們對祖國存有一份深刻的記憶與一種想像的虛構。他們相信他們不能為寄居國接受，並堅信當時機來臨時他們將回到祖國。他們明確表明團結的意識，堅持維護祖國。換句話說，沙夫朗所界定的離散族群的特質包括：歷史性的分隔，對祖國的想像／記憶，居留國的疏離，返鄉的渴望，以及對祖國的支持。二次世界大戰以後，因政治、經濟或個人因素所造成的人口遷徙現象日益普遍，其中離散族群主體在家鄉之外建構家庭，在空間錯置(displaced)下，其身分認同在此處／他處、現在／過去之間擺盪。同時，其跨國界、超越其居住地域範圍的特性，使他們在不同文化間來回反思，他們往往創造性的尋求身分的再定位。這種定位可以說是一種不間斷的、內在性的反思性的過程。誠如費雪 (Fisher) 所言：「族群認同如(再)創造」<sup>⑥</sup>。霍爾 (Stuart Hall) 更主張：離散族群的經驗不是依賴本質或純粹度來加以界定，而是由必要之異質及多元性的體認來界定；由一種能夠接受與差異並存的體驗來界定，也就是由混雜性來界定。霍爾更主張離散族群的身分認同會經由變形及差異，不斷創造及再更新。<sup>⑦</sup>在後現代多元文化的環境裡，在西方主體的優勢和支配下，在混雜性的經驗中，離散主體

<sup>②</sup>本論文所使用版本乃北京出版社出版，1996年第八次印刷的《曼哈頓的中國女人》。

<sup>③</sup>Tu, Wei-ming. "Cultural China." In *The living Tree*, Tu Wei-ming Ed. Stanford University Press. 1994.

<sup>④</sup>ibid.

<sup>⑤</sup>Safran, William. "Diaspora in Modern Societies: Myths of Homeland and Return". *Diaspora* 1.1. pp.83-99. Spring 1991.

<sup>⑥</sup>Fisher, Michael M. J. "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory." *Writing Culture*. James Clifford and George E. Marcus Eds. Berkeley: University of California Press. pp194-223.1986.

<sup>⑦</sup>Hall, Stuart. (1990). Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Identity: Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford. London:Lawrence & Wishart, p. 235. 1990.

往往呈現著掙扎與苦悶的離散情緒。可以說，它是由多種文化痕跡所辛苦經營的自我成長；而這些文化痕跡也拼列成離散主體在矛盾與分裂中抗衡的生活內容。離散族群的身分認同往往受到「從哪裡來」(Where You are From)與「身居何處」(Where You Are At)的交替主導，他們的身分認同也因而不斷的改變。本論文將探討離散女性作家周勵擺盪在「從哪裡來」與「身居何處」的身分認同時，如何書寫她離散錯置的異國經驗？家國的歷史記憶如何影響她的離散認同？國家這個想像社群如何被建構與解構？並進一步探討身居美國的離散族群所經驗到的「美國化」、「全球化」及語言問題。文章結尾並引述周采芹《上海的女兒》一書，以加強離散族群想像國族的論述。

一般人提到國族認同或國家認同時，往往想到：你是什麼人？你是哪一國人？但在國族認同中，是聽不到女性的聲音的。在國族認同的過程中，女性往往是被犧牲的。以中國為例，甲午戰爭後，在救亡圖存的聲浪中，中國的婦女運動出現在歷史舞台中。維新派重視女學，認為女學對挽救民族危機起著重要作用。<sup>⑧</sup>似乎民族危亡時，為了保存「自己的國家」，女性的身體為了鞏固「國家」的戰力，則必須不斷的生產並教育下一代的士兵，因為「女學最盛者，其國最強……女學衰，母教失，愚民多，智民少」。<sup>⑨</sup>然而，女性的存在，向來無法自主，終究她們只是男性國族認同下的附屬品。在戊戌政變後，在上海的第一所中國女學堂又被迫關閉。<sup>⑩</sup>在救亡圖存的運動中，女性充其量也只是提供男性國族認同的壓榨對象。因此，不難了解為何大多數的女性主義者，對於所謂的國族認同抱持著批判的態度。但邱貴芬在《仲介台灣—女人》對於國族認同卻抱著不同的看法。她說：

近二十年來台灣女性小說是從「殺戮戰場」的化外之地，逐漸揚棄舊時不聞不問……，轉而積極介入國族建構的紛爭。在女性主義的論述層面，這樣的一個轉變也深化了女性小說的性別議題思考，呼應當代女性主義性別議題不應被隔離，而必須與其他認同（諸如種族、階級、國家等）並置討論的做法。<sup>⑪</sup>

<sup>⑧</sup>閻家胤主編，《陽剛與陰柔的變奏》，頁346，中國社會出版社，1995。

<sup>⑨</sup>李又寧，張玉法編。《中國近代女權運動史料》，頁555，台北出版社。

<sup>⑩</sup>同註<sup>⑧</sup>，頁347。

<sup>⑪</sup>邱貴芬，《國族建構與當代台灣女性小說的認同》，頁37-73，《仲介台灣·女人》，元尊文化，1997。

周勵是一個從中國共產主義社會走到美國資本主義社會的女性。她在美國自由的土地上思索共產主義與資本主義的問題；即使在富裕、繁華的美國，她仍熱愛她的祖國，她依然是一個優越的中國本位主義者。周勵自傳《曼哈頓的中國女人》一書中，可以看出國家的問題往往是作者的終極關懷。在漂泊海外的歲月裡，故國的人、事、物、地，緊緊的纏繞她的生活思想，於是作者將對祖國、對族群的關懷，點點滴滴化爲文字。可以說，「故國」這塊土地孕育著作者的國家認同，而故鄉家園的歷史記憶更提供了作者創作動力的源泉。換句話說，「從何處來」的迷思，一直主導著周勵的身分認同。

雷南 (Renan) 指出，「國家」在歷史上頗晚才出現。在古埃及或中國，國家的觀念是太陽之子或天國之子所帶領的群眾。<sup>12</sup>安德森 (Benedict Anderson) 在《想像的社群——論民族主義的起源及其發展》一書中指出，國家是近代歷史發展的產物。十八世紀以來，歐洲資本主義的流通與報紙的大量傳播，人們在日常生活中，能夠與素未謀面的他人同時進行「社群的想像」活動，因而萌生現代國家的概念。<sup>13</sup>因此，安德生指出國家是一種「特別的文化建構」，也是一個「想像的政治社群」。

自馬可波羅以來，在西方人的想像中，中國不是一個普通的國家，她的文明與西方大相逕庭。東方主義者更曾遙想中國是一個陰性的國度，神祕的中國女人更是性情溫柔、形象模糊的塘瓷娃娃。她們往往臣服於男性權威且毫無主見。紐約金融中心曼哈頓與中國女人似乎是不能碰觸的兩極。周勵有意以「曼哈頓的中國女人」爲自傳題目，似乎有凸顯「曼哈頓」與「中國女人」二者之間矛盾衝突關係的企圖。

身爲中國女子，周勵從中國大陸負笈西方，曾經歷幫傭、跑堂的艱苦生活，但卻如灰姑娘般地搖身一變成爲曼哈頓的「金權」上流社會。在自傳文本中，在敘述從貧苦到絢爛的人生經歷時，她強烈的將中國的精神文明與西方的物質生活作一對照；她將富裕的心靈根植於中國文化的教養，而對物質生活的追求與提昇卻訴諸於西方的文明。「身處美國」享受西方物質文明之餘，卻又強烈的懷念「中國」的精神文明。這樣一面選擇性的享用西方的物質文明成就，一面卻又固守中國精神文明的純淨，而形成一個後現代理論所謂的「精神分裂的自我」。關於這個觀點，以下將有詳細論述。

<sup>12</sup>Renan, Ernst. "What is a Nation?" trans. by Martin Thom, in *Nation and Narration*. Homi K. Bhabha Ed. London: Routledge. pp.8-22. 1990.

<sup>13</sup>Anderson, Benedict. *Imagined Communities*. London: Verso, 1991.

周勵在成功之後，再回頭看中國文化，把中國文化和美國文化做了一番比較，她說：「我多麼依戀我在大陸的日子！」(p.77)，「在大陸的精神生活，對一個文學青年來講多麼豐富！儘管貧窮、官僚，許許多多條條框框包圍著我們，但我們活的像「精神貴族」」(p.77)。對周勵而言，大陸的物質生活沒有美國好，可是在精神生活上是贏過美國的。而且她認為「如果一個人從孩提時代，就能組織她的夥伴，就能如饑如渴地閱讀人類的精神財富，那麼命運將注定她是個具有領袖素質的人……領袖素質的具備，對於一個人的前途和命運、快樂和幸福，都是極為重要的。」(p.51)所以她說：「我至今仍然感謝我的祖國，給了我一個美好的童年，並不是人人都能得到的。尤其在美國這樣的一個以金錢物質為上的社會，許多美國孩子的童年是以豐富的物質生活和孤獨的精神相伴的。」(p.51)童年所記憶的是對未來的憧憬和想像，當對祖國的記憶成爲一種寫作的題材時，眼前的處境與留存在腦海裡的有關兒童的美麗記憶構成了抵觸，進而成爲作者批判的對象。可以說，當在捕捉童年記憶時，祖國情結使得周勵的內心深處正在開拓一種文化情緒。於是在周勵筆下，中國的貧窮被視爲精神的崇高化，她得意於中國並沒有受美國物質文明的污染，中國人並未著魔於美國那種浪漫的、物慾式的消費主義。此時，對周勵而言，祖國是作爲一種想像領域而存在。

周勵並分析自己成功的原因之一，是來自祖國的文化教育與精神文明；正是這種教養，使她能在美國這塊土地上獲得成功。然而，從周勵的自傳文本中，我們看到很多官僚、欺騙與因貧窮而猥瑣的形容，但卻看不出她如何從中國文化的教養來提升精神與充實心靈。例如第一章「紐約商場風雲」裡的中國人彼得，因貧窮而畏縮，華鵬老闆勢利而不負責任的嘴臉，大陸J省輕工皮鞋業務代表劉展的背地放冷箭，江科長、王科長的鄉愿怕事、見風轉舵。最透徹的中國人官僚作風，則是展現在上海報社工作時期的長官韋梁身上。

這真是種東方式的嫉妒心態！在外國，你比我強，我向你學，同你競爭，努力趕上你。在中國，你比我強，我就搞你，把你搞完蛋、趴下爲止。……從腳下開始，在這塊陌生的土地上，我將另闢起點。我獨自來到自由女神公園，躑躅在火炬的光環之下，我又想起那句話，……「自由的精髓在於我們每個人都能參加決定自己的命運！」我在美國了！（p.58）

中國的整人文化與精神文明，在周勵的中國概念中持續出現。她所堅持的高貴精神文明成了自我催眠的下意識，這些渾沌未明的心念，被不時冒出的中國人形跡所背叛。

周勵在成功之後，回頭看她的祖國時，她感到眷戀。「從哪裡來」的根源意識更甚於「身在何處」的事實。不僅如此，這些歷史的記憶在民族的想像中，更被建構成精神的國度。其實，周勵所強調的精神世界，只不過是她對人文世界的憧憬和鄉愁。這是一種「大中國主義」的「血濃於水」的情愫，是一種情緒化的思考模式，也是中國離散族群本質論的要素，更是國族想像的本源。換句話說，想像是建構國家的本質，而這種想像的本質，正是源於人們一廂情願的鄉愁情懷與失落情緒。這印證了安德生所指出的國家是「社群的想像活動」，是一種「特別的文化建構」。

不僅如此，周勵有意識的在自傳文本敘述中將過去腐化的、單調的世界轉變為精神式的歌頌，這正是後現代主義所謂的精神式的烏托邦姿勢，一種補償行爲。儘管她擁抱西方高度的物質文明，但她卻又譴責西方物質文化的腐敗。中國大陸的人民儘管落後貧窮，對她而言，卻又是一種「清教徒式的理想」<sup>⑭</sup>，一種非理性的精神歌頌。這種矛盾分裂的認同正是精神式烏托邦的根源。可以說，這種對中國烏托邦式的迷戀，反映出一個現象：身為離散成員的周勵在國族認同方面所呈現的只是一種情緒性的、無道理可言的隸屬感。

周勵的自傳文本也反應了一個事實：離散族群身在海外，生活在寄居國的社會文化結構中，他們／她們在適應、認同居留國價值標準的同時，仍留存了對原有族裔在歷史文化上的集體記憶，並由此創造出自己隸屬的地位和精神的歸宿。這種交雜兩種群體意識以上的文化認同，離散主體對祖國會產生一種依戀的情愫，並將居留國的文化現象與祖國兩相比較，藉以凸顯祖國文化較居留國來的優越。借用高許(Amitav Ghosh)<sup>⑮</sup>的話，這種關係是史詩式的。這種史詩式的關係，使得原鄉神話產生自己的力量。正如羅蘭·巴特所說的神話將人爲建構的歷史轉化爲永恆不變的自然，神話抹去了人類行爲的複雜性、辨証性，並賦予她們一種本質的單純性，而建構一個沒有矛盾、沒有深度的世界。<sup>⑯</sup>如此，神話的建構是一種想像的慰藉，並且阿Q式的耽於過去之美。生活在居留國的霸權下，離散族裔對想像祖國史詩式

<sup>⑭</sup>周蕾，《寫在家國之外》，頁17，牛津大學出版社。香港藝術發展局贊助。1995。

<sup>⑮</sup>Gosh, Amitav. "The Diaspora in Indian Culture", in *Public Culture* 2:1, pp.73-78. 1989.

<sup>⑯</sup>羅蘭·巴特，《神話學》。許蕾蕾、許綺玲譯，桂冠，1998。

的關懷，正是建立於虛幻的民族尊嚴的基礎上，這也是確認自己附屬地位的一個象徵。換句話說，周勵對中國的精神性歌頌，是離散族群在建立國族認同與文化認同時，在矛盾與分裂中抗衡的生活內容尋找一個烏托邦似的補償。她對想像中的祖國產生認同時，她得到快樂、尊嚴以及替代性的歸屬感，而這正說明了她在現實生活中體會到被邊緣化的情感反應。

在一個不自由的國家中，其精神文明的饗宴是相當有限的。周勵因嚮往自由而來到美國這自由國度，前面已論述到周勵所建構的祖國，其實來自周勵本人的國族想像。在想像建構祖國的同時，極權體制的矛盾，卻被周勵解構了。她到美國來仍愛唱「黨的一朵小紅花」，仍保留著紅衛兵的袖章。在別人的土地上，自身的歷史文化和自己是最親密的，猶如親人一般，於是當蘇聯垮台時，「看一看列寧，看一看紅場」(p.396)，就成了她的心願。儘管這樣的舉動在她歐美的親友眼中，是一件不可思議的事情，可是對周勵而言卻是很重要的事。因為那是她生命的一部份，她沒有辦法拋棄它，蘇聯的垮台讓她很不能接受。雖然她早知共產主義的缺陷面，但她對蘇聯卻有著更深的眷戀。於是她說：「當我在電視上看到東歐某個國家將列寧頭像套上鋼纜推倒時，我就像失去親人一般難過。」(p.404) 她「甚至想用自己的雙手去阻止這股如山洪爆發般的波濤洶湧……。」(p.404) 周勵這樣的情緒反應是可以理解的，蘇聯文學是她長久以來的文學信仰；蘇聯這個地方，是她少女時代所憧憬的一個地方，「許多孩子的夢想是到蘇聯去」(p.112)、「我更懊惱自己為什麼不是蘇聯人」(p.112)、「蘇聯對我們來講像天堂一樣美」(p.112)，甚至覺得「做蘇聯人比做中國人還要幸福」(p.112)，這些都是周勵中學時對蘇聯的想法。正因為她對蘇聯有太多的幻想，以致面對蘇聯政權解體時，有著旁人無法理解的痛苦。

這樣的痛苦是旁人無法理解的，所以當別人對蘇聯提出批評時，她都會有所反擊，或者根本就是逃避面對現實。在她的先生麥可跟她說：「列寧在奪取政權時曾經殺了許多人，特別是農民」(p.402) 時，她立刻憤慨起來，「請不要這麼說……，列寧在我心中堅如磐石，他殺的不是農民，是富農。」(p.402) 當麥可看斯達林在新經濟政策時期，農村餓屍遍野的紀錄片時，她會把電視螢幕關掉，說那是政治宣傳。雖然她早就讀過《斯達林時代》這本書，知道確實肅死了許多人，可是她就是無法去面對這樣的事實；如同她所說的：「我無法改變自己就像自己無法改變自己的血液一樣，血液是從母胎帶來的。」(p.404) 周勵了解歷史上曾存有的中蘇相

互依存關係，也實際體驗了斯達林時代與列寧思想，與其說周勵對祖國給予她的文化教養的眷戀與不捨，不如說她隨時隨地以一種防禦的姿態來維護她的祖國，及與祖國有密切關連的事情。基於她對中國屬性的過度認同，她不能讓她那不是中國人的丈夫對中國有負面的印象。弔詭的是，她愈是刻意的維護，愈顯出她對祖國的荒謬認同。這種刻意的防禦是一種自戀式的情結，也就是這種情結，導向她的思想纏繞著「中國傳統」、「中國政府」等情緒；更具體的說，這是懷舊 (nostalgia) 情懷的具體表現，「從哪裡來」的意識，不時的主導著她的國族認同。

弗林 (Flinn) ⑰談到美國普及文化的懷舊潮時說：「不論是經典或是當代的故事，總把現在看成充滿缺陷和不足，而過去則表現相對地完整，具權威性及充滿希望，是一塊較好的地方。」懷舊往往是以時間為幻想對象，在緬懷過去的同時，執拗著幻想與記憶之中的「具象」事物。換句話說，懷舊是從一個特定的現在，回到一個特定的過去的特殊記憶，從而形成一種懷舊形象。從文學性的角度來理解，懷舊形象具有濃濃的虛構性。與其說懷舊情緒有它的道理可言，倒不如說它是帶有神話式的意味。正如周蕾認為在這個強調理性與消費的高科技社會中，對過去的懷念，提供了另外一種身分認同的途徑。她更提到「假如在後殖民時代的無數破碎中，懷舊可以被視為另一種構想「團體」或「社會」的方法，那麼這個被構想的團體和社會也是神話式的。」⑱

詹明信也提出懷舊是後現代文化的通常現象，後現代的雜匯文化、政治是「精神分裂」式的，充滿了斷絕與混亂。⑲周勵在面對自身文化歷史的衝擊時處於一種矛盾、分裂的狀態，正是後現代離散族群的具體特質。不僅如此，極權體制的背後蘊含著強制性的暴力，這強制性的暴力正是阻斷自由的黑手，這是不爭的事實。祖國的不自由現象，其實就是對多元價值社會的否定，也是對社會異質性缺乏容忍的具體表現；然而，在周勵本人的想像建構中，極權本質的祖國已被解構了，它在懷舊的情懷中重新被建構成一個烏托邦似的精神國度。

周勵在《曼哈頓的女人》一書中，記述其從童年到在美從商的人生經歷。1985年8月，周勵身上只帶了40元，以留學生的身分來到美國。她曾給美國人當過保姆，

⑰Flinn, Caryl. *Strains of Utopia: Gender, Nostalgia, and Hollywood Film Music*. p. 152. Princeton University Press.

⑱周蕾，《寫在家國之外》，頁60，牛津大學出版社，香港藝術發展局贊助，1995。

⑲Jameson, Fredric. *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press. 1991.



曾在中國餐館端過盤子，在《衣食住行》雜誌社工作的時候，也開始了她最感興趣的事，那就是做生意。她說做生意的事，她一到美國就躍躍欲試了。在短短四年時間，她創立了自己的公司，經營了上千萬的進出口生意。她所從事的生意是與中國有關的紡織方面的生意。身在美國，周勵所選擇的事業仍是與其所從的中國有密切的關係。意識裡「從哪裡來」的思想，對離散族群選擇事業的時候仍起著決定性的影響。

當她離開祖國（中國大陸）來到美國，祖國文化與美國文化的差異對她造成了極大的衝擊。她的文化認同也在這差異中進行了調適。爲了適應美國當地的生活，爲了能打進美國的社會，她學習美國人的處事方法，她接受美國人的價值衡量標準。她認爲美國人以「錢」的多寡來衡量一個人的社會階級；爲了在美國社會取得一席之地，她努力掙錢以贏得美國人的認同，並且如願以償的在商場上獲得了成功。然而周勵一直強調她的靈魂不是商人的靈魂，因爲她太眷戀她「出國來美之前的一切生活痕跡」（p.35）；不管歐洲人、日本人把她當成美國人看待，她仍然堅持她是「一個地地道道的中國魂」（p.410），她腦中的任何一個念頭或主意，「最後總是不知不覺地和中國聯繫起來」（p.410）。從周勵對祖國的眷戀，可以知道她雖然是一個成功的商人，她想像的「國族」的命運與適合自己的命運是密切聯繫的。中國的生活在周勵腦海中刻下了深刻的印象。無論人力、物力，中國都是塊取之不絕的資源地；而且，根源於少時的生活記憶，周勵在面對生意上的需求時，都能確知應該往哪個方向去尋求。正是因爲這些來美之前的生活痕跡，不僅讓周勵成就了一樁木珠門簾的生意，也成功的打敗了南韓的同類商品，開拓了中國商品的商機。

周勵觀察美國的商場規則，並且加以組織運用，變成她的經商藝術。她將自己能夠擁有這種技巧，歸功於童年時祖國對她的領袖教育，使得她能夠在美國獨樹一幟。她認爲「生意要能跑、能說、能寫、能組織，再加上手中可以駕馭的權力」（p.51），而這一切的能力，她在北大荒、在外貿局、在《經濟日報》都得到開發，使得她在美國商場上能夠擁有一席之地。周勵認爲她在美國商場上之所以成功，乃來自於祖國的涵養。凡此，再次說明，「從何處來」的意識，一直主導著她對祖國的認同。

爲了讓美國人重視中國人，建立中國人在美國社會中的地位，周勵總是不遺餘力地想把中國產品推進美國市場。曾有一個美國人告訴她，他重視日本人，因爲他家所有的電器用品都是日本製造的。周勵因而體認到：一個國家可以因產品形象好

而受到肯定的事實。她希望藉由中國產品地位的建立，而讓中國人的自尊、尊嚴、與自信在美國這一塊土地上建立起來。她更希望在美國的中國人「也能像像樣樣地當個美國一等公民」(p.65)，所以「當她看到這些中國出產的產品標上昂貴的價值，擺設在裝潢講究的名牌櫥窗中，心裡真有說不出的喜悅、安慰和自豪。」她認為，這現象表示中國商品已經被美國人接受了，那麼中國人在美國的地位也將會漸漸提高。周勵從民族主義的立場，藉著文字，提出捍衛國家尊嚴的呼籲。周勵將自己的成功與祖國的不被重視兩相對照，她相信中國也可以運用自己的方式，將中國製品送進美國市場，並且可以同她一樣在美國佔有一席之地。換句話說，周勵渴望那些生活在美國，已漸漸美國化，甚至完全美國化的離散族群，能夠逐漸走出被歧視的陰影。也就是說，在經營事業的時候，基於維生的需求，「身在何處」的意識抬頭了。「從哪裡來」與「身在何處」交織成錯綜複雜的關係。此時，她將被歧視的經驗轉變成一種跨國性的感受，並冀望自己在最壞的情況下建立奮鬥的目標，以開拓祖國的前景。具體的說，周勵對祖國的熱情和擁抱是被一種隱藏的希望所指引著，她希望中國能走出貧困、自卑的陰影，並重新發掘中國的尊嚴、和光榮。

在美國，周勵實現了她的願望，並獲得了成功。她視自己的成功是祖國賦予的，是祖國的教養培養了她的領袖氣質，是祖國的文化使她的精神富足。她最大的願望是回到自己的祖國。她的主體意識是明顯的，她很清楚祖國的蘊育。美國給與她成功的機會，祖國涵養她成功的能力；美國輕視她的祖國，祖國使她感到束縛；周勵的矛盾正出於此。如同周勵所說的：「不論什麼樣的生活，實際上都是從兩種生活合成的——時間生活和價值生活，而我們的行為也顯示出一種雙重的忠誠。」從這樣雙重忠誠的生活中，其所經營的自我成長是辛苦的，其生活內容是在矛盾與分裂的過程中，在多元文化的拼湊中完成的。終於，周勵能夠建立自己的自信與尊嚴，並以一個遊子的身分達到重回祖國的願望；前者是文化認同為周勵帶來正面的價值與意義；後者則是周勵在兩種文化價值體系之間的掙扎、抗衡與調解的過程所作的努力。周勵雖然在多元的文化價值中擺盪，終究她不得不認同居留國的價值標準，並承認全世界都在美國化的事實。

周勵更體認到「全世界都在美國化」(p.493)。她說「冷戰結束後，美國價值觀成為當世的顯學，在電影、錄像帶、《讀者文摘》和MTV的傳播下，美國企業研究所資深專家奧登伯認為現在是提出「全世界都在美國化了嗎」的大好時機。」(p.493) 奧登伯「強調全世界美國化是好事，因為人人有選擇的機會。」(p.493)

周勵在自傳文本中也引用華盛頓經濟學家所舉的例子說明美國流行文化的滲透力。例如：全世界有三億中國人爭看美國超級杯足球賽；在義大利和西班牙，收視率最高的五十個電視節目就是美國節目；全球有一百二十二個國家都收看CNN等。周勵也引用喬治城大學教授的話，說明美國文化輸出的不光是音樂、電影、新聞，還輸出歌星、影星、搖滾歌手、繞舌歌者和一大堆瑪丹那。(p.493)周勵所提出的「全世界都在美國化」的現象，足以引起文化的深層思考。其實，「全世界都在美國化」的現象，可以從資本主義全球化的過程來加以瞭解。

羅伯森 (Robertson) 在《全球化》一書裡，把全球化的密集狀況和複雜性描述為五個階段：第一階段屬於萌芽階段，從15世紀初期到18世紀中期在歐洲開始成長。此時，民族國家共同體的觀念開始發芽、天主教範圍日漸成長、陽曆使用範圍也日益擴大。第二階段屬於開始階段，從18世紀中葉延續到19世紀70年代，主要發生在歐洲。形式化的國際關係概念成型、跨國調節的法律公約和機構迅速增加、國際性展覽會的舉辦、國際社會開始接納非歐洲的社會問題。第三個階段是起飛階段，從19世紀70年代到20世紀20年代中期。在這個時期，「現代性」問題初步成為討論的主題、移民限制的全球化、第一批國際小說出現、全球性競賽如奧林匹克運動會和諾貝爾獎形成、世界時間的形成、以及接近全球範圍採用陽曆。第四階段，爭霸階段。從20世紀20年代中期延續到60年代後期，對全球化問題展開爭論、盟國與軸心國互相衝突的現代性觀念、第三世界的成型、因大屠殺和原子彈的使用而使人們尖銳地聚焦於人類本性和前景的探討。第五階段屬於不確定的階段，從60年代後期開始至今。60年代後期全球意識增強、冷戰終結、全球性機構數量迅速增加、各社會日益面臨多文化和多種族問題、族群革命、性別／性的複雜觀念亦趨複雜。<sup>20</sup> 尼特爾 (Nettl) 和羅伯森 (Robertson) 認為19世紀的歷史哲學顯示社會和文明是沿著一條特定的道路明確的、進步的運行，而形成一個國際系統的形象。<sup>21</sup> 在這一系統中，各社會中有影響和大權在握的菁英，不同程度的隨著整個系統的運作而建構出他們自己和其他社會的認同，並取得極不相同的成就。從這一視角來看，羅伯森 (Robertson) 認為社會的現代化很大程度上並不是沿著「進步的」、「西方的」方向前進；相反的，它展示了一個由全球情景定義和社會自我定義的場域。

<sup>20</sup> 羅伯森著，梁光嚴譯，《全球化》，頁84-86，上海人民出版社，2000。

<sup>21</sup> Nettl & Robertson. "Industrialization, Development or Modernization", *British Journal of Sociology*, 17 (3). 1966.

在全球化的過程中，全球各層面不斷增強其相互依賴性是不爭的事實；它對整個世界和人類物種的命運互相關切性也不斷增大；同時，全球生活（不只是通過大眾媒介）對地方生活的「殖民化」，也促進了諸種文化、學說、意識形態和認知參照系的相對化發展。羅伯森更也指出這個發展過程是由機械社會向有機社會，由封建社會向資本主義社會，由共同體向法理社會，尤以身分為基礎的社會向以契約為基礎社會的轉變<sup>22</sup>。沃勒斯坦（Wallerstein）學派也明確指出世界體系是由經濟變化所造成，這些變化推動新生的資本主義，打倒歐洲封建主義，並使越來越具有規模的經濟擴展成為必要。<sup>23</sup>

正如沃勒斯坦所主張，經濟擴展是全球化的重要基礎；羅伯森認為社會的現代化很大程度不是沿西方的方向前進，這些論點確是洞見。然而，不可否認的，西方物質文明與組織體系是建立在西方的基礎上，是一套科學的，包括工具與科技、生產方式、經濟型態、貨幣、經融等，完整的運作體系。身為中國人的周勵，是不得不「美國化」，她是不可能以中國人經營生意的方式，在美國大展鴻圖的。可見，西方傳統還是得至於核心。由此可以推論，將來可能是「後西方的」，也可能是「反西方的」，但不可能是「跟西方無關的」。然而，在反思全球化的過程時，卻也不能不警惕西方社會往往以他們潛藏的征服慾望，反襯出別的種族的卑微低下，藉以凸顯自己的高貴；西方國家所擁有的優越性也往往是建立在打擊與自己觀點不合或反對者的手段上。因此，在與西方文明接觸的過程，如何建立具有包容性的主體意識，不要輕易放棄主體性，應是需要思考的課題。換句話說，在檢視全球化的文化現象時，需要有一些自我批判、自我質疑的自覺。為了避免落入以西方為主的大一統全球體系，應思考如何建構一個比較開放，並可以保存多元化的張力與活力，讓多元的聲音在全球各地可以同時存在<sup>24</sup>；也比較可能達到霍爾所提到的，不同的言論其實源至特定的歷史或文化<sup>25</sup>；同時也符合羅伯森所論述「全球化是一個全球場景和社會自我定義的場域」<sup>26</sup>之論點。關於這個論點，周勵的「微笑」哲學提供了一個可以理解的例子。

<sup>22</sup> 羅伯森著，梁光嚴譯，《全球化》，頁125，上海人民出版社，2000。

<sup>23</sup> 同註<sup>22</sup>。

<sup>24</sup> 單德興、何文敬主編，《文化屬性與華裔美國文學》，頁157，台北：中央研究院歐美研究所，1994。

<sup>25</sup> 霍爾是排斥以本質主義的方式來思考認同的問題。認同不是一種斷然現象，它不能自外於歷史與文化而恆常不變。概括而論，後現代的文化認同是隨時代、環境、地域的不同而有所改變。因此在全球化的過程中，應注意到特定歷史文化的根源問題。

<sup>26</sup> 同註<sup>20</sup>。

向別人表現友善是美國社會的特徵之一，顧客也期待商家報以微笑。美國人以「誠摯的微笑」來判斷生意或官僚的標準，並有數據顯示休士頓是最友善的城市，而波士頓地區則是敬陪末座。<sup>27</sup>藉微笑以表示友善，這個看似全球性的特質卻因文化而異，並展現出地區性 (localization) 的特性。在蘇俄，微笑可能被理解為一種挑戰。<sup>28</sup>「微笑」這個友善的象徵也未構成禮儀之邦的中國文化圈的特質。比如：在香港，工作時臉上有一份嚴肅的表情是專注的象徵，工作人員的表情往往不是微笑而是可理解的皺眉。<sup>29</sup>在台灣，直到70年代才有商家發起微笑運動以博取顧客好感。周勵到中國城找工作時，看到中國城裡充斥著廣東、上海的移民，及各式各樣的風味小吃；但仔細研究這些中國人的臉，會發現每個人的臉像木雕般的呆板，人與人之間都不講話，死板的表情下面藏著發財夢。周勵來到美國更是親身體悟到微笑這個友善文化特質，並加以實踐。她經商的策略之一是「一個東方清純的女子，操一口流利的英文，微笑著向客戶推銷自己國家的產品，專注的傾聽客戶的各種要求，然後以歐美式的工作效率迅速反饋各種信息。」(p.60) 微笑似乎成了她經營生意的註冊商標，於是那些美國百萬富翁、億萬富豪，只要有一點點可能的需要，都會傾心於跟她合作。微笑，這個看似平常的待人處事態度，卻必須在以美國為首的西方世界才能發芽並生根。本可理解為全球性 (globalization) 的經營生意的態度，卻只是地域性 (localization) 的被奉行、被實踐。周勵巧妙地運用了美國的微笑哲學而成功地經營她的事業。

周勵以一個獨立的、沒有男性支持的女子，負笈海外，她曾處在一種強烈的經濟窘境中。不管這新的困境如何艱辛，她卻是拒絕回去，反而引導她邁向一個新的性別關係。於是，在周勵的自傳文本裡，我們看到女性離散自傳呈現出來的離散現象也是性別化的。透過離散女性的自傳書寫可以看到一個新的角色期待，一個新的、開放的活動空間。此時，這個離散「新女性」在國族、種族與性別的關係上，一方面要學習西方，選擇性的追求西方的物質文明；一方面又要做一個有別於傳統的中國女人。換句話說，這個離散新女性既不是西方女人，也不是中國傳統的封建女人。

從作者定位自己為「曼哈頓的中國女人」來看，身為一個中國女人顯然在她的

---

<sup>27</sup>Watson, James. Ed. 1997. *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*.p.31. Standford University Press.

<sup>28</sup>Ibid.

<sup>29</sup>Ibid. p.32.

異國生涯中有很重要的意義。在美國商場中，周勵曾爲了打開生意大門而自我塑造了東方女性形象：

一個女人是否可愛，主要在於她的氣質。而我，就是要在美國商人面前表現出東方女性的氣質。……在美國商人面前，你是無法同他們所擁有的錢財和各種名牌貨相比的，那麼就作一個「清純少女」好了，如日本電影中的那「純情少女」——她們往往純樸自然得如同清澈見底的一汪清泉，在當今這充滿才賦予權力競爭的社會中，猶如一股清新的風，令人神怡，令人心動。（p.60）

在此我們看到周勵在身分地位與性別的認同上，亦呈現出焦慮與分裂現象。周勵在自我定位中，一方面肯定自己的存在，並承認自己在西方已有一定的身分與地位；一方面卻焦慮的需要藉著父權社會對女性的期待來完成自我的成長。她不僅未顛覆傳統女性的角色，她更包容了父系社會的行事風格。她發揮了父系價值體系所期待的女性氣質，把父權社會所認定的女性氣質的價值觀點用來當作商場戰爭的利器。她藉由女性特質的發揮，柔弱的外表裹著剛毅和果斷的行事風格，最後獲得了權力與地位，進駐了紐約商業金融中心曼哈頓。如此，自傳文本所呈現的周勵形象是：一方面強調女性的能力，一方面卻又必須借重父系價值所期待的女性魅力；一方面明白種族歧視的存在，一方面卻又刻意強化西方人眼中的刻板東方形象；一方面追求心靈的崇高，一方面卻又異常重視經濟上的功成名就；一方面肯定主體的存在，一方面又承認自己是男性觀望下的客體。這種現象正是後現代「精神分裂的自我」的具體表象。換句話說，周勵這個飽受西方文化薰陶的離散「中國」「女人」，她身處「西方」，不管如何有成就，她仍處在被觀看、被評量、被定義的位置。身爲離散族群，既是女性又是弱勢自我(minority self)的思惟，也就在支配性異己的凝視下形成。而這種弔詭現象的文化再現，可以歸因於「象徵權力(symbolic power)的分配不均」<sup>30</sup>。在這種權力／父系與客體／女性互動關係的複雜關係中，離散「中國婦女」在新的再現模式中，都難以脫離想像的、被觀看與被凝視者的角色；重要的是周勵也只能被動的認同這樣的處境。

<sup>30</sup>Palumbo-Liu, David. "The Minority Self as Other: Problematics of Representation in Asian-American Literature," *Cultural Critique* 28. pp75-102. Fall 1994.

在西方人的想像中，他們認為中國有著非比尋常的文明，中國的事物往往被蒙上特異的色彩。Ien Ang所說的「中國」身上負載過多的「意義」；「中國」常被西方思想家視為是一切非西方事物正面或負面的象徵。<sup>①</sup>在周勵自傳文本裡提到，中國文物對美國富商巨賈而言，是襯托身分的裝飾品，把家裡佈置的如「紐約大都會博物館」（p.62），中國、日本的歷史只是壁櫥裡可供炫耀的文化，與牆上雷諾阿的畫是同樣的意義。因為「這些美國富翁對中國不感興趣，而對中國的歷史和中國的古董卻頗有研究和嗜愛！」（p.63）周勵嘲諷著實際上不了解中國文化的美國富翁，但是在嘲諷中卻又帶著讚嘆；美國富翁在豪華寓邸內賞玩中國的文化與歷史，中國的高級知識份子卻只能打零工、送外賣。在周勵眼中物質文明顯然佔了上風，而要獲得物質文明，中國人必須得「像樣樣地當個美國一等公民」（p.65）。

中國的古董，在這裡成了價值連城的珍藏物！而中國的知識分子、留學生、訪問學者、醫生、教授……卻騎著自行車，拎著一袋袋的飯菜，穿過車流，送這外賣，打著苦工。我陷於沈思之中。（p.63）

既然中國的古玩古董能在紐約的上流社會獲得寶座，那麼，為什麼中國人不能和紐約上流社會平起平坐……像樣樣地當個美國一等公民！（p.63）

既然中國的歷史與文明可以被用來取悅美國富翁，「中國女人」的氣質與靈魂，也就成為打入西方男性社交圈的招牌。周勵深深了解到中國人在異邦被排除、被歧視的經驗，但她卻從最壞的情況下掙扎而產生一種生存的技能。可以說，周勵是在「從哪裡來」的意識投射與「懷舊」本質上，建構她出極為複雜的生存策略——充分利用中國特質和東方女性形象作為生存的利器。儘管周勵迎合東方主義的心態，使得她對西方的批評有點自失立場；但她把謀取成功的視野放在原來的地方，而那地方是周勵所認同的一個自然的、神聖的、母國的、祖先的地方，它是不會因為身處異國，在被重新規範的過程而忘記的。換句話說，那是周勵在長期的、繼續不斷的跨國聯繫中，對祖國所產生的一種對位性的依戀。

賈思坦（Jusdains）認為，文化產品並非只是消極的反映現實狀況，而是在打

<sup>①</sup>Ien Ang. 施以明譯，〈不會說中國話〉，《中外文學》，二十一卷，七期，頁48-69。

造過程中扮演一個積極而不可輕忽的角色。<sup>32</sup> 早期林徽因留學美國時，她從穿著、房間陳設到喝茶等生活習慣，都表現十足的中國色彩；她與梁思成在加拿大結婚時，堅持不願穿西式的白紗禮服，在沒有中式禮服可穿的情況下，她為自己設計了一套極具東方民族色彩的結婚頭飾及頭紗。<sup>33</sup> 東方服飾只是一個屬於中國的符號。二十年代的林徽因，她的選擇是懷舊的現象，亦是對想像國族的認同。即使在八十年代，甚至是九十年代，這樣的文化選擇亦體驗在周勵的自傳文本中。周勵選擇性的依戀她故鄉文化的產品，比如說一些基本的價值觀，如食物、身體、衣服、禮儀，都是在接續不斷的寄居國與祖國的聯繫網路上被接受與保存。如：周勵是穿著一身中國服裝去見她的準公公婆婆；婚禮上的壓軸節目也是來自自己家鄉的孔雀舞蹈及〈我愛你，中國〉這首歌；蜜月旅行探訪柯比夫婦時，常常是晚上由周勵下廚做中國飯菜。林徽因的留學生過客經驗是一種單純的懷舊情緒，與對中國的想像國族的認同；但是，對離散族群而言，擺盪掙扎在多元文化價值的居留國，這種對位性的依戀的選擇，起了更大的作用，那就是：它造就了後現代離散族在群認同焦慮與壓抑等精神分裂現象的解決。

在自傳文本中，周勵提到：當她的兒子小安德魯一開始學說話時，她就教她說中文，這樣他長大了，才能夠了解中國，了解他的母親，了解他那一代人的腳步。（p.515）換句話說，她要把「從何處來」的身分傳遞給下一代。身為一個母親，在孩子很小的時候就提供孩子學習不同語言的環境，這是值得肯定也應予以高度喝采。畢竟語言是展開人際關係的工具之一，凡是對他國語言有興趣者，應予以鼓勵。但，值得深思的是：想要了解中國，想要瞭解中國文化，語言是唯一的媒介嗎？答案應是否定的。杜維明教授<sup>34</sup>把「文化中國」歸納出三個意義世界：第一個意義世界包括中國大陸、香港、台灣和新加坡，係由多數華人組成的社會；第二個意義世界包括散佈在世界各地的華人社會，如馬來西亞、菲律賓、非洲、歐洲、北美洲的華人；第三個意義世界則包括和華裔無血緣、無婚姻關係的國際人士。的確，無數的國際人士，他們雖不認識中文，不會說中國話，但他們或是透過個人的閱讀研究，或是透過傳媒的介紹，或是交友與旅遊經驗，或是商業需求，都不同程度的掌握與

<sup>32</sup>Jisdains, George. "Beyond National Culture?" *Boundary* 222:1:23:23-60, 1995.

<sup>33</sup>梁從誠，〈倏忽人間四月天—回憶我的母親林徽因〉，《林徽因》，陳鍾英、陳宇編，頁250。

<sup>34</sup>Tu, Wei-ming. "Cultural China: The Periphery as the Center," *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese Today*. p.1-p.35. Tu Wei-Ming Ed. Stanford University Press. 1991.



了解中國文化。可見了解中國、了解中國文化，語言確實不是唯一的途徑。

然而，很多人認為中國曾是世界上文化最發達的國家，中國人尤應以身為中國人而自豪，海外中國人的父母也往往以這個理由強迫其子女學習中文。基於這個理由，周勵也要求她的小安德魯學習中文。在教養下一代的過程中，「從何處來」的觀念似乎又起著絕對的影響。

不僅如此，有些西方人認為只要是華裔，會說中文似是理所當然的了。Ruth Ho 在她的回憶錄裡提到有位英國作家曾把那些生養在國外而不會說中國話的人描述成：「一群受過英文教育但卻不會說自己語言的可憐蟲」。<sup>35</sup>仔細探究其道理，可以發現中國人過分強調「從何處來」的觀念，在某個程度上也是一種自我隔離於主流社會的象徵；而西方人期待中國人就要會說中文，基本上也是一種透過語言來進行種族隔離的手段。這就好像在美國，中國城的形成其實就是種族歧視的產物。<sup>36</sup>

也難怪Ruth Ho加以反駁說：

當我們長年居住在別的國家時，我們還須懂祖先的語言嗎？移居到澳洲的義大利人、希臘人子孫，會學義大利文和希臘文嗎？當然不。但是一般人認為只要是海外華人就必須懂華語，否則不但被自己人瞧不起，還會被其他非中國人瞧不起！或許這可歸咎於世界各地的人對中國歷史、與言和文化都抱著崇高的敬意吧！但從歐洲到達美國與澳洲的移民也擁有不算平凡的歷史、語言、文化，他們說英語可沒被其他人批評啊！<sup>37</sup>

Ruth Ho把自身的情況與美、澳歐裔移民相比，認為這種雙重標準確實反應了西方亟欲維護其文化白種化的慾望；而這種維護白種化的慾望，連語言都不能辭其咎。換句話說，這股慾望存在於西方人曖昧的移民政策與論述中：一方面要求歸化者「融入」，但另一方面卻又否定融合的可能性。弔詭的是中國人根源於重視「從何處來」的觀念，認為中文這個「本」是非西方文化的文化根源，認定「懂中文」為本分，於是毫無異議的接受了此移民政策。

<sup>35</sup>Ho, Ruth. *Rainbow Round My Shoulder*. pp.97-99 Singapore: Eastern Universities Press. 1991.

<sup>36</sup>Green Wood在其對洛杉磯中國城的研究指出洛杉磯的Apablasa 的地區之所以演變成中國城其實就是種族歧視的產物，見Down by the Station, Los Angeles Chinatown, 1880-1933, p.11, Monumenta Archaeologica 18, Institute of Archaeology, University of California, Los Angeles, 1996.

<sup>37</sup>同註<sup>36</sup>。

## 結論

岡侷Janet Gunn認為自傳不是「自我書寫的個人行爲」，而是「自我閱讀的文化行爲」<sup>38</sup>。根據Gunn的定義，自傳中所論述的核心應不在於主體真正的「我」，而是主體透過個人對現世特殊經驗的詮釋，蓄意將自己定位於歷史文化當中。安Ang認為自傳多少是為了公眾而非個人目的，在自傳中作者刻意用語言建構一個「自我」，而這個展示在眾人眼前的自我是依策略而杜撰的表演，它把一種可以拿來運用的身分搬上舞台。<sup>39</sup>霍爾也認為身分是「一種再現形式，可以將我們塑造成新主體，使我們得以發現發言的立場。」<sup>40</sup>周勵寫作自傳的目的，正如她自己說的，她要寫下她「這一代人的興盛衰敗」(p.512)，寫「一代人的史詩」(p.512)，於是她在自傳中所建構的自我是念舊的，她的身分認同是跨國界的，她想像裡所創造的共同體與原始的「祖國」維繫著實質及象徵性的關聯。雖然她現在是徹底「混雜」的身分，但「從何處來」的壓力仍使得她與祖國維繫著較為密切的個人與文化的關連；於是我們看到身分的認同不是官方的政策所能完全掌握，更重要的是離散族裔本身的選擇。

從周勵自傳文本中可以看到她辛苦的經營面貌。這種辛苦的自我經營，不僅是少數個人的問題，而是離散族群所面臨的存在情況。在其中，「從哪裡來」的意識深深烙印在他們／她們的潛意識中，並主導著身份地位、文化與國族的認同。在本文的結尾我想順便提到另一女性離散自傳作家周采芹的作品《上海的女兒》<sup>41</sup>，以強化以上全文所論述國族建構是一想像的政治社群這個觀點。

《上海的女兒》作者周采芹的曾祖父不是中國人，但他入鄉隨俗的娶了個中國妻子(p.14)。有著西洋血統的周采芹在成長過程中，在旅居異域時，面對文化差異也形成了離散國族的認同。

周采芹從她的母親麗玲離開家庭和父親私奔拉下序幕，母親是大戶人家的千金，

---

<sup>38</sup>Gunn, Janet. *Autobiography: Towards a Poetics of Experience*. p.8. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. 1982.

<sup>39</sup>同註<sup>38</sup>，頁51。

<sup>40</sup>Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora," *Identity: Community, Culture, Difference*. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, pp.222-237, 1990.

<sup>41</sup>周采芹著，陳鈞潤譯，《上海的女兒》，博益出版集團有限公司，1989。

受到西方思潮的影響，打破傳統禮教，奮不顧身的和中國傳統地位最低下的「梨園子弟」私奔。周采芹在第一章「梨園子弟」中敘述父親的成長過程，並想像自己未曾經驗過的中國：

信芳（周采芹父親）五歲的時候，正趕上義和團被鎮壓，八國聯軍蹂躪中國大地，中國再一次被迫割地賠款。一個驕傲的堂堂上國所感受的巨大恥辱，難免深深印在一個聰慧的孩子心上：因為不出兩年，信芳就成了養活一家的精神支柱。（p.7）

文中周采芹描寫中國受列強侵略的悲苦處境，對西方國家的失望，中國人在心裡播下了救國的種子。周信芳看到普羅大眾苦不堪言而萌生社會意識，於是在二十年代開始致力於京劇的改革。周采芹藉由故鄉的經驗看到了中國的命運。而中國的命運也和父親息息相關。父親一男性，非常愛國，致力於京劇的改革並獲得成就。周采芹透過父親的故事來想像當時的中國，於是對於「種族」或「民族」有了進一步的認識。

我可以想像，這一切準夠我外婆受的了，一個半華裔的小女孩，卻生在這最講求純種血統的民族之中。她的小腳在備受摧殘之後成了小蒂兒，她的母親卻壓抑著憐憫痛惜之情，罵著她：「每個小女孩兒都要這個樣子才找得到婆家，」說完又加上一句：「尤其是你，你一定要更中國化一點，就這樣熬著吧！」（p.14）

作者從外婆身上試著想要理解非純種的中國人，既不能改變外在的膚色形貌，只能以更中國化一點來求取認同。周采芹如是取材，如是描寫，不管她對種族如何認同，皆顯示出她能理解在她外婆身上所出現的種族認同不是取決於血統，而是取決於文化和社會價值的判斷。這也說明了文化對女體的控制其實是父權對女體的控制，而這控制不因種族而有所區別。

作者對中國這塊鄉土的記憶是：

我最早的回憶是一次分手。我記得這樣一個感覺：某人從一個固定點慢慢滑行著離開，而我是那人的一部分，大概是媽媽抱著我在一艘駛出碼頭的

船上吧。似乎我註定了要重複這第一個分手的意念，離開那個固定點——我出生的那片中國土地。(p.18)

周采芹第一次離開中國土地時，她還只是個被母親抱在手上的娃娃。對於離開中國是一種分手，分手的真正感覺是什麼？可以說，作者本身也不甚清楚。作者回憶起來大概就是船隻駛出碼頭，離開一個固定點，而那個固定點即是她曾經生活的空間，而這個空間被稱為「中國」，而有關中國的想像也由此被建構了起來。

周采芹的父親給女兒們取的名字，都出自詩經。引經據典，具有深刻意義。詩經是中國重要的典籍，且是中國文史哲必讀的範本，而範本、典籍皆是權威的象徵。父親—男性，經典—權威，取名字這個動作也同時是展現了中國父親權威的本質。相對的，母親—女性，抽獎式的為兒女們取英文名字，這種隨機式的方式象徵著自由。在這取名字的過程中，不斷透露出父親是周采芹所想像的中國的象徵。

父親不但到窮鄉僻壤為農民巡迴演出，更有一次在和平的祖國到處自由遊歷，探索地方民俗戲曲的根源。到處都歡迎這位京劇大師，對它的才藝表示敬仰，對它的謙遜表示愛慕。(p.74)

周采芹記憶中的父親是和平的，「他從不埋怨，常隱退在他的書房中」(p.70) 歷史上，戰禍連連的中國一向是不和平的。周采芹心目中的祖國完全是父親的投射，想像中的祖國也被建構成一個和平的形象。想到父親就想到中國，「我對父親和祖國的印象漸漸溶成一體」(p.74) 「他代表著戲劇與中國一切最美好的東西」(p.74)

此外，周采芹又從他們家的傭人富生來建構中國人的形象：

在很多方面，富生身上有著中國人最優良的秉性。他出身寒微，刻苦耐勞，卻從不奴顏卑膝。正如大多數僕人一樣，他很少見到妻兒，妻子留在鄉間料理些少田地，他為了工作接受了這個現實；而放眼將來，他必定要求子女用他辛苦賺來的工錢好好接受教育。(p.34)

此段文字，作者透過家中男傭人的刻苦耐勞、出身微寒去想像所謂中國人最優良的秉性。將這種出身寒微卻刻苦耐勞的特質，統一化、普遍化成中國人的秉性。難道出身寒微、刻苦耐勞是中國人的典型特質？亦或凡是中國人皆具有此「優良秉

性」？作者本身藉由身邊所接觸的人去想像中國人出身寒微、刻苦耐勞的優良特質，並進一步聯想具有此優良特質的中國人也更形偉大。

但是，具有如此優良特質的中國人卻是處處受到欺壓。

我當時的所見所聞有許多令我大惑不解，例如在英租借外灘擁擠的通衢上，我要盡力不為那錫克巡捕（紅頭阿三）嘔氣，她指揮交通惡的厲害，從崗亭上跳下來，隨意棍打那些毫無抵抗的中國黃包車伕。這些可憎的大英帝國屬民，像鴉片一樣是從印度入口的，不過他們只是用作以奴制奴。外國租借內的公園，雖然都是用中國稅收來建成的，卻禁止中國人入內。其中一個公園，門口有塊臭名遠播的牌子：「華人與狗不得入內。」（p.32）

在上海租借地的錫克巡捕，通常是印度人，他們是大英帝國的役工，負責上海公家機關守衛或巡捕的工作，當時人以「紅頭阿三」譏稱之。這些錫克巡捕或有欺負老百姓的行爲，但也不至於與民爲敵。作者小時候所看到這些印度來的紅頭阿三狐假虎威，任意棍打黃包車伕的情形，令她感到疑惑不解，並產生一種憎恨的感覺。這些錫克巡捕不是中國人（我族），他們是外國人。作者有意透過錫克巡捕（外國人）的橫行，來型塑中國人的形象——處處被外國人，甚至是外國役工欺壓的中國人的可憐形象。想像的中國是偉大的，但現實的中國卻是受到欺壓的。即使在自己的國度上，在有外國人的場合，中國人還是被欺負的。

旅居英美多年的周采芹在改革開放後，一有機會就回去，或是工作或是旅遊。她「落葉歸根」的想望，凸顯了她對中國的認同。縱使她所想像的中國之事實已經不復存在，在她的深層意識裡，「從何處來」顯然比「身在何處」還要重要；畢竟，「從何處來」仍然是她心靈寄託與隸屬之所在。於是我們看到周采芹最後選擇回到中國擔任教師，把在國外所學習、所經歷的教導給中國的孩子。

前面在分析周勵的自傳文本時，我們可以清楚的看到「從何處來」的意識一直主導著周勵的身分認同與國族認同，並以自戀式的情緒形成懷舊的情懷。而且處於雜匯文化的後現代情境，使她在認同上充滿了斷絕與混亂。只有在基於維生的需求時，「身在何處」的意識才會抬頭，並與「從何處來」的意識交織成複雜的關係。可以說，周采芹較以其父親周信芳爲精神標竿，反倒對中國文化的崇拜沒有那麼深厚；而周勵卻深受中華文化的影響，強烈的愛國熱忱躍然紙上。也因為周采芹與周

勵在精神上都對中國有一份無法割捨的情感，周采芹與周勵的自傳文本在國族認同上有相同的再現。那就是，儘管擺盪在祖國與寄居國之間，他們接不約而同的以「中國的我」為立足點，並完成自我的建構，這正應驗了霍爾所說的：「認同永遠是個敘述的問題，認同總是一個故事——是一個文化告訴她們自己究竟是誰以及她們是從哪兒來的故事。」<sup>12</sup>可以說，在離散族群的作品裡，都有一個共同潛藏的次文本，那就是他們／她們對祖國的終極關懷。

## 參考書目

### 中文部份：

- 周勵，《曼哈頓的中國女人》，北京出版社，1996。
- 周采芹著，陳鈞潤譯，《上海的女兒》，博益出版集團有限公司，1989。
- 周蕾，《寫在家國之外》，牛津大學出版社，香港藝術發展局贊助，1995。
- 周蕾，《婦女與中國現代性》，麥田出版，1995。
- 邱貴芬，〈國族建構與當代台灣女性小說的認同〉，《仲介台灣·女人》，元尊文化，1997。
- 羅伯森著，梁光嚴譯，《全球化》，上海人民出版社，2000。
- 單德興、何文敬主編，《文化屬性與華裔美國文學》，台北：中央研究院歐美研究所，1994。
- 閔家胤主編，《陽剛與陰柔的變奏》，中國社會出版社，1995。
- 李又寧、張玉法編，《中國近代女權運動史料》，台北出版社。
- 梁從誠，〈倏忽人間四月天—回憶我的母親林徽因〉，《林徽因》，陳鍾英、陳宇編。
- 簡瑛瑛主編，《認同、差異、主體性：從女性主義到後殖民文化想像》，輔仁大學比較文學研究所策劃，立緒文化，1997。
- 劉人鵬，《近代中國女權論述—國族、翻譯與性別政治》，學生書局，2000。
- 陳光興、Stuart Hall，唐維敏編譯，《文化研究：霍爾訪談錄》，元尊文化。1998。
- 羅蘭·巴特著，許薔薔、許琦玲譯，《神話學》，桂冠，1998。

<sup>12</sup>Hall, Stuart. "Negotiating Carribean Identities." *New Left Review* 209 (Jan./Feb.), p.5 1995.

英文部份：

- Amitav Ghosh. "The Diaspora in Indian Culture," in *Public Culture* 2:1, 1989.
- Amitav Ghosh, *The Shadow Lines*. New York: Penguin, 1990.
- Benedict Anderson, *Imagined Communities*. London: Verso, 1991 (orig. 1983)
- Caryl Flinn, *Strains of Utopia: Gender, Nostalgia, and Hollywood Film Music*. Princeton University Press.
- David Palumbo-Liu, "The Minority Self as Other: Problematics of Representation in Asian-American Literature." *Cultural Critique* 28. Fall 1994.
- Edward Said, "Identity, Authority, and Freedom: The Potentate and the Traveler," *Translation* 54, pp.4-18.
- Edward Soja, *Postmodern Geographies: The Reassertion of Space in Critical Social Theory*. London: Verso, 1989.
- Ernst Renan, "What is a Nation? Trans. By Martin Thom, in Homi K. Bhabha ed., *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990, pp. 291-322.
- Etienne Balibar, "The Nation Form, History and Ideology," *Review* XIII, 3, Summer 1990, pp.329-361.
- Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. Duke University Press. 1991.
- George Jisdains, Beyond National Culture? *Boundary* 222:1:23. 1995.
- Hannah Arendt, "We Refugees." Originally published in *The Menorah Journal*, 1943. In *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*. Marc Robinson, ed. Boston: Faber And Faber, 1994, pp.110-119.
- Homi Bhabha, "DissemiNation: Time, narrative, and the margins of the modern nation," in Homi K. Bhabha ed., *Nation and Narration*. London: Routledge, 1990, pp. 291-322.
- Homi Bhabha, "The Commitment to Theory," in *The Location of Culture*. London: Routledge, 1994, pp.19-39.
- Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity*. London: Routledge, 1994.

- Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Deoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- James Clifford, *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press, 1997.
- James Watson, ed., *Golden Arches East: McDonald's in East Asia*. Stanford: Stanford University Press, 1997.
- Janet Gunn, *Autobiography: Towards a Poetics of Experience*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1982.
- John Tomlinson, *Cultural Imperialism: A Critical Introduction*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1991.
- Michael M. J. Fisher, "Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory," *Writing Culture*. James Clifford and George E. Marcus Eds. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London: Routledge, 1992.
- Nathan Englander, *For the Relief of Unbearable Urges*. New York: Alfred A. Knopf, 1999.
- Nettl & Robertson. "Industrialization, Development or Modernization", *British Journal of Sociology*, 17 (3). 1966.
- Paul Gilroy, "It Ain't Where You're From, It's Where You're At: The Dialectics of Diasporic Identification," *Third Text* 13:3 (1990), pp.3-16.
- R. Radhakrishnan, "Ethnic Identity in an Age of Diaspora." *Transition* 54 (1991), pp. 104-105. Also in his book, *Diasporic Meditations: Between Home and Location*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Rey Chow, "Against the Lures of Diaspora," in *Writing Diaspora*. Indiana: Indiana University Press, 1993, pp.99-119.
- Ruth Ho, *Rainbow Round My Shoulder*. Singapore: Eastern Universities



Press. 1991.

Salman Rushdie, *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*.

New York: Penguin, 1991.

Stuart Hall, "Cultural Identity and Diaspora," in J. Rutherford, ed.,  
*Identity*. London: Lawrence and Wishart, 1990.

Stuart, Hall, "Negotiating Caribbean Identities." *New Left Review* 209  
(Jan./Feb.), 1995.

Thomas Mann, "The Exiled Writer's Relation to his Homeland: An Address,"  
in *Altogether Elsewhere*, pp. 101-105.

Tu Wei-ming, ed., *The Living Tree: The Changing Meaning of Being Chinese  
Today*. Stanford: Stanford University Press, 1994.

William Safran, "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and  
Return." *Diaspora* 1.1 (Spring 1991), pp. 83-98.

Wood Green, *Down by the Station, Los Angeles Chinatown, 1880-1933*,  
Monumenta

Archaeologica 18, *Institute of Archaeology, University of California*,  
1996.

"Where you are from" vs. "Where you are at"  
A Seek of Identity in Diaspora Autobiography :  
*Chinese Woman in Manhattan*

Lin, Hsiu-Ling\*

Abstract

The act of searching for diasporic identity is the renewal of creation. This paper aims to explore how the autobiographic writer, Li Zhou, presents her displacing experiences in the process of seeking identity balance between the concepts of "where your are from" and "where you are at"; how the memory of China effects her search of identity; and how the image of a country was constructed and deconstructed. Issues about Americanization, globalization, and languages would also be included, and at last, Shanghai's Daughter written by Cai-qin Zhou would be discussed to echo the theme of this paper.

---

\* Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.

# 成長的苦澀與瑰麗

## ---曹文軒爲孩子刻畫的文學世界

許建崑\*

### 提 要

以學術、創作並聯的北大教授曹文軒，歷經艱苦的童年歲月，留下豐富的寫作資材。文革後，在傷痕、反思與尋根的文學發展浪潮中，曹文軒獨樹一幟，把懷舊療傷的心情轉爲對當下孩童的關懷和啓發。以田園之美、蒙太奇手法、詩化的文字、背景的烘托、象徵的手法，呈現了獨特風格的作品。他試圖從自然崇拜、原始主義、浪漫主義，建構創作思想的中心。所以在情節、主題、背景、情感上採用「淡化」處理，人物塑造上以「硬漢子形象」爲主，情調上講求幽默、詩趣。想和孩子談論道德與情調、勇敢奮鬥、寬恕與接納、身體與心理的自由，從而能通過「美的領略」去克服困難、創造人生；穿越苦澀的經驗，去贏得瑰麗人生。

**關鍵詞：**曹文軒、山羊不吃天堂草、草房子、紅瓦、成長小說

只要有機會談曹文軒，我一定要引述曹文軒小妹報考師專的那件事。小妹因爲體重還少兩斤，達不到報考師專的體檢標準；曹文軒爲她找來兩個大西瓜，讓妹妹

---

\*東海大學中文系副教授

拼命吃進肚子裡，水分的重量幫助她完成了報考心願。❶這件事雖小，卻看見他們兄妹情誼篤厚，在艱苦環境中相互支持，機靈而勇敢地去解決困難。這就是曹文軒的信念，寫出成長的苦澀，也刻畫了生命的瑰麗。

## 壹、曹文軒素描

曹文軒很少談到他的經歷，除了在《追隨永恆》的少數幾篇文章中披露❷，以及收在小說文集附錄中親友簡單的敘述。從這些蛛絲馬跡，或許可以勾勒一二。曹文軒老家在江蘇鹽城，家世務農，經濟的緣故只能送大伯上學。他的父親，卻喜歡讀書，利用冬季農閒時間上了三年的「寒學」。一九五三年，地方要辦小學，由父親負責籌畫並擔任校長，因此成了地方上的文化人，也幫助曹文軒準備好了文學的搖籃。

一九五四年一月，曹文軒誕生。家住在大河邊上，得鄰居的疼愛，常被傳送到一、兩里之外。由於生活清苦，吃過糠粃以及河邊割回的青草。九歲，曾經衝出教室去追狗，也曾走很遠的路去鎮上看電影、煙火，回來當然要討一頓打罵。十歲生日時，外公執行「剪辮子」的儀式，自覺安靜長大了。六年級，讀過魯迅《故事新編》。中學時代每日菜錢五分，而棉褲穿到破洞透風。七一年的夏天高中畢業，到農地工作。次年，開始寫小說。兩年後，北大法律系王德志老師到鹽城招生，被甄選出來，進入北大圖書館學系。九月到學，十二月以擅長寫作的緣故，被通知轉入中文系。不久，全員赴大興基地勞動，迷惘中躲進臨時的圖書資料室大量閱讀，後來又調往北京汽車製造廠，參加「三結合創作小組」，開始寫長篇小說。七七年畢業，奉命留校任教，以「深入生活」為由回蘇北年餘，才重返學校。九三年十月，受邀至東京女子大學講學。九五年四月，訪問台北。同年五月，返回北京。現為中國作家協會會員、北大中文系教授、現當代文學博士生導師。

自八三年起，曹文軒開始寫作，到九三年赴日講學之前，出版了《沒有角的牛》、《古老的圍牆》、《雲霧中的古堡》、《埋在雪下的小屋》、《暮色籠罩的祠堂》、《憂鬱的田園》、《啞牛》、《山羊不吃天堂草》、《綠色的欄柵》、《紅帆》等十部小說，也為他的學術專業寫下《中國八十年代文學現象研究》、《思維論》。

❶ 曹文芳〈我的哥哥〉，收在《紅葫蘆》（台北：民生報社，1994年6月），附錄，頁261。

❷ 曹文軒《追求永恆》，北大未名文叢之一，北京：北京大學，1998年1月。書中〈游說〉、〈疲民〉、〈童年〉、〈小沙彌〉等篇，有少許曹文軒童年事蹟，不一一舉出。

九四年與妻子左丹珊合著《水下有座城》，並接受國內出版社的邀稿，出版《山羊不吃天堂草》、《紅葫蘆》、《埋在雪下的小屋》。九六年出版《薔薇谷》、散文集《少年》。九七年，出版《草房子》、《三角地》，同時又集成《荒漠的迴響》、《面對微妙》兩本學術論文集。九八年，出版了散文集《追隨永恆》，小說《紅瓦》。有自傳色彩的《草房子》以及縮寫而改名為《紅瓦房》兩書，稍後也在國內上市。至於《根鳥》一書，可能受到大陸「大幻想」風潮的影響，九八年年底完成，次年面世。

除了小說、散文和文學理論以外，曹文軒還涉及劇本寫作、寫作指導與文學作品編輯等工作。從得獎紀錄中，曹文軒似乎編寫過電影劇本，八八年以《白柵欄》得到全國兒童故事片劇本徵文獎三等獎，極可能改編自他的短篇小說《綠色的柵欄》；二〇〇〇年《草房子》獲金雞獎最佳兒童片、最佳男配角杜源，而最佳編劇獎則屬曹文軒。北京少兒社為培養下一代的作家，撰寫「自畫青春系列作品」，曹文軒曾經先後指導過舒婷、米子學和韓寒，得到很好的聲譽。網站上獲悉曹文軒擔任《二十一世紀小學生作文》雜誌顧問，也見到他為廣西教育出版社編選《外國文學名作中學生導讀本》、《外國兒童文學名作導讀本》，為北大編選《二十世紀末中國文學作品選》詩歌卷和小說卷。所有研究、創作、工作，都指向「文學」的終身職趣。

北師大碩士王仁芳的論文，引述曹文軒早期選擇創作的動機，是「非自覺狀態」<sup>③</sup>，恐怕言過了。哪一個人受啟發之前，便是在「自覺狀態」？或許是曹文軒憂鬱善感的個性，讓他早早在寫作的園地中展露頭角！他憑此走進北大中文系，沒有被當時的文革浪潮所迷惑，而主動大量閱讀書籍；也沒有在學術責任的召喚下，放棄了「文學創作的世界」。接近文學，想是曹文軒的天性吧！

## 貳、小說寫作歷程與作品

要了解曹文軒小說的寫作歷程，是有些困難。若干作品注明了創作時間，而若干前稿後刊，若干被抽調出來另集新書。要為作品寫成的時間做系聯，是有困難。要在國內讀遍所有著作，也有實際的限制。當然我們也不能排定了作品的寫作先後，就來斷定他寫作風格的演進。要說他早期的素材都是蘇北農村為背景，融入他的童

<sup>③</sup>曹文軒自述：「我最初選擇文學，一半是因為興趣，一半是因為很實際的目的。當時農村並無廣闊天地，可我又不甘心將自己交給那塊土地默默地在那裡生存和死亡。於是我選擇了文學。」轉引自王仁芳《曹文軒作品評論》頁3，北京師大碩士論文，2001年5月。

年情結，中期才寫入八十年代喧囂都市生活，不免「以偏蓋全」。他近期的作品《草房子》等，恐怕仍回到童年敘述中。此處只能大略分為兩個階段：

### 一、零金碎玉時期：

文革十年浩劫之後，大陸作家作品的題材多半集中在傷痕與反思的議題上。曹文軒自不例外，他把父親主持的學校以及教育手段，搬進作品之中。〈沒有角的牛〉，寫小主人翁范小牛的倔強、大膽、聰明、搗蛋的性情，期望丁秀娟老師能留下來繼續努力。〈再見了，我的小星星〉，寫女知青雅姐住進十四歲男孩星星的家裡，給星星很多啓發；雅姐受領導毛鬍子傷害，生了病，星星為她徹夜去撈捕金鯉魚好熬湯治病。〈紅帆〉也表現了教育的缺失，一個孩子與匆匆寫了首詩，偏偏大家質疑他是抄襲的，要他坦白。這位導師從孩子的支持者身分，也轉變為「迫害者」。二十年後，孩子成了醫生，為他的老師看病，勾起了這些往事。〈誅犬〉，寫政策上殺狗以節省糧食，結果因為猜忌、誣告，把文化站長余佩璋鬥得七葷八素。〈紅辣椒〉是上學的孩子「護秋」的故事，為了幾條辣椒，孩子可以不上課而「固守」菜園，與小偷拼命。

伴隨文革故事的，同時也揭露了曹文軒的學生生活時代。〈大串聯〉似乎是曹文軒的親身經歷，老師卻其平帶領著同班同學馬水清、丁玫、水薇等十多人，從南通搭船到上海串聯，結果被人潮擠散了，只好與女同學水薇獨處兩天，辛苦地張羅食宿；這故事有點幽默，也苦中作樂，作者我回家秤了體重，還多了四斤呢。〈馬戲團〉來村裡演出，三叉河中學的孩子瘋狂了。班長謝百三喜歡團裡的女孩秋，同學馬水清幫忙出餽主意，姚三船、劉漢林等同學也都神氣地敲邊鼓。

住在鄉里中的爺爺、奶奶，孤獨、勇敢而堅持的個性，也是他筆下常見的人物。〈第十一根紅布條〉中，瘋子爺爺與他獨角的牛救起第十一個落水的孩子，終致老邁而死，老牛不久也投水身殉。〈藍花〉中的老婆婆銀嬌回到村裡獨居，她是在喪事裡「幫哭」的，到江南城鎮工作，結果先生有了另外的女人，疏於照顧的女兒小巧落水而死，她寧可放棄城裡的房子，回到村中了度殘年。

堅強的孩子呢？〈海牛〉篇，十五歲的孩子與瞎眼祖母同住，為了改善生計，獨自到海邊去買牛以便田園工作，遭遇狂風暴雨，仍然將兇猛的海牛拖回家。而孤兒〈阿雛〉自幼叛逆成性，捉弄村人，被大狗告密，心生懷恨，把大狗弄到船上，又遇上大水，任水漂流。村人只找大狗，又讓他心生忌妒，不肯應答。等大狗生病

了，他盡全力去救助，直到犧牲了自己。〈弓〉是彈棉花的弓，是小提琴家的弓，拉出了悲苦而同情的弦。孤兒黑豆兒來自溫州，跟著伯父到城裡為人們做被子，因為伯母病了，伯父回老家，留他守著店。沒想到有人丟煙蒂，把店燒了，要怎麼賠償客戶的損失呢？那孩子堅強努力，不願被收養，要自己養活自己。〈荒原上的小屋〉裡的荒兒因為媽媽要生弟妹了，爸爸又不在家，他得走過黑色的荒原去找鄰人來救援。

表現了孩子的孤獨、無依，以及貧窮而自立的企圖心。〈泥鰍〉中，小三柳不與大個子十斤子計較，放棄在水田中捕捉泥鰍的權利，跟著另一個流浪中的蔓姊離開了；三個角色都孤獨。〈紅葫蘆〉也是如此，孤兒灣備受誤會，悲傷中離開女孩妞妞，只留下水中飄盪的紅葫蘆。

因誤會而造成傷害，因了解而黯然離去。〈田螺〉中，村人誤會何九偷走了村中小船，殊不知是六順貪玩而流失。花了兩年時間來撿拾田螺以償還小船，也為了洗刷小偷的污名。何九知道真相以後，為保護小六順，他獨自離開，也無須辯駁了。〈漁翁〉也是，漁翁怪罪鎮民破壞他的漁網，存心報復。等到幾個惹禍的學生自首了，他連夜離開。索賠不是重點，重要的是，人應該被尊重。

寫人際關係的，還有幾篇。青狗跟隨父親在海埔地砍下〈金色的茅草〉，為了要搭建兩間茅屋，以兌現離家出走的妻子曾經的允諾。結果一把火把幾天的努力燒得一乾二淨，也把父親的一意孤行，以及孩子的悲憤，同時化為烏有。〈牛樁〉寫村人渴望生男孩的習俗，以及調皮搗蛋的孩子惹禍後心裡的忐忑。〈綠色的柵欄〉，寫小學生與老師的一段情感，也些言情，也可能是作者的「童年懺悔錄」。〈暮色籠罩的祠堂〉，寫曾經被驚嚇過的孩子亮子，在多年以後，找到北大讀書而曾經是童年友伴的作者，希望能幫忙發表作品。〈埋在雪下的小屋〉，寫四個孩子為了一頭小鹿跑進林子，卻被雪崩掩蓋在小屋中十來天，他們努力求生，也化解了曾經有過的衝突和誤會。

還有兩類形式，值得談談。講求情節安排的，有些「言情」的濫觴，有些純「理想」的呼籲。〈十一月的雨滴〉，寫孩子染上賭癮，向發生外遇的父親勒索。他讓母親發現真相，註定了陪精神異常的母親度過殘破的歲月。〈太陽，熄滅了〉，寫父親因母親逝世悲痛不可自拔，終讓女兒孤獨而痛苦地活著。〈薔薇谷〉，寫媽媽外遇，爸爸自殺，女兒試圖跳懸崖，被種薔薇的老人勸服。歷經艱辛，老人供她讀大學。老人病危時，還等她回到家才肯閉目。〈三角地〉，寫一家住在「三角窗」

的故事。爸爸是酒鬼；媽媽是賭徒；我，十六歲，擅彈吉他；大弟足球高手；二弟功課差；三弟是小偷；小妹討人憐愛。而新認識的女孩丹妮能歌善舞，為我所喜愛，但如何讓她認識並接納這個家庭？在荒誕的故事之後，曹文軒做了神奇的轉折，也逃離寫實小說的桎梏。

淡化情節，充滿詩趣的、浪漫情調的作品，或許是作者的心靈表述。〈大水〉一文，哲學意味很濃，漂兒受困於大水，遇見拉手風琴的老人開示他，老人稍後離去，而漂兒又要漂泊到哪裡呢？〈充滿靈性〉寫秀秀為舅舅所收養，認柳樹為母親，後來求學離家，學成歸來探望老柳樹等等。這兩篇故事，主要角色的形象雖然模糊，但運用了超現實手法，公牛、喜鵲、柳樹都有象徵意味，秀秀也可能是作者理想的化身。

「以文學之美洗滌人生的傷痕」，曹文軒是這麼玩味的吧！

## 二、長篇小說獲獎的開始

八五年，曹文軒曾經寫過一個長篇小說《古老的圍牆》，南京江蘇人民出版社出版，坊間不易見到。九一年，第二部長篇《山羊不吃天堂草》問世，也獲得宋慶齡兒童文學金獎。故事寫明子到城市當木匠學徒，生活艱苦。巧遇跛足少女紫薇，生活中得到寄託；而紫薇表哥的出現，紫薇塞給他兩百元為「答謝」，都讓他痛不欲生。把錢拿去買彩票，只換得一堆洗髮精小樣品。回溯父親跟著一窩風養羊，血本無歸；帶往江邊，卻不肯啄食天堂草而全部死亡。師父三和尚疼惜他們，有時卻也剝奪他們。明子在路邊私自接了工作，收千元定金，卻找不到工作地方。被誤為捲款私逃。病後，師父要求兩位學徒在黑暗中砍木頭兩斧，如果砍在同個地方，單個痕紋，表示技巧精湛，可以出師。明子很聰巧的完成。這時，好朋友鴨子適來，兩人聯袂自立生活。

這個故事把敘事場景拉到了都市，也讓人看見了所謂的盲流在都市裡生活的場景。他們離鄉背井，只為了賺些錢貼補家用，至於家庭生活、情感寄託，反而荒廢了。師傅是否善良，或者小氣苛刻？是否教導學徒正確的生活方式？都不是可以用常理推斷的，終究他也是有七情六慾，生命中也遭遇了瓶頸。但至少曹文軒賦予他一顆善良的心。善良，是曹文軒的座右銘，也在本書中得到了印證<sup>④</sup>。一般評論者認為《山羊不吃天堂草》故事長，結構不易統合完整。與紫薇的小小情愛，寫得有

<sup>④</sup>曹文軒寫道：「人有一顆善良之心，活著大概才會安靜。----學會用善的力量，去瓦解惡。」見〈我的座右銘〉，《紅葫蘆》（台北：民生報社，1994年6月），附錄，頁256。



些粗糙。釀造「山羊不吃天堂草」詩般的情趣，像一段變奏曲，卻與木匠的生活總總似乎未搭。

九七年以後，二十萬字的《草房子》、四十萬字的《紅瓦》相繼出版，無疑是曹文軒對他記憶中的小學、中學生活，加以拼合整理。《草房子》依然保有著純樸的鄉野世界、艱困的生活環境，人們辛苦的工作，卻因為貧窮、無知或愛戀，無可奈何地被傷害，或者是無心地傷害了別人，但這些都不能掩蓋他們天真、燦爛、善良和奮鬥的本性。故事中的主要角色，桑桑、禿鶴、紙月、杜小康、白雀、細馬，還有次要角色邱二媽、蔣一輪老師、溫幼菊老師、桑喬校長、秦老奶奶，都有鮮明的個性表現，在故事中也巧妙地穿插結合，渾然一體。描寫中學時代的《紅瓦》，也以人物為線索。早先在〈大串聯〉、〈誅犬〉、〈馬戲團〉出現的人物，如林冰、馬水清、謝百三、劉漢林、姚三船、丁玫、馬戲團裡的秋，都有詳盡發揮的空間，有些小改動的，譬如校名從「三叉河」改為「油麻地」；林冰暗戀的「水薇」改名「陶卉」；還加入新角色，如喬桉，一個高大魁武而有野心的孩子，與班上精神領袖馬水清作對比；加入王維一、舒敏，使馬水清、丁玫的愛情長跑變成了四角關係；加入地主之子楊文富，述說夏蘭香愛錯了人；加進了地方胡琴冠軍爭奪賽，趙一亮、許文龍的敵視、競爭，最終還是化干戈為玉帛！胡琴演奏，優美而有情的演出，鋪寫為全篇故事的主調，是極成功的表現。稍後，天衛文化公司央請曹文軒刪節本書為十五萬字，改名《紅瓦》上市。曹文軒在電腦中剪裁，說道：「有一種痛快淋漓的砍伐快意。我眼見著從《紅瓦》中，又脫胎出一部讓我喜歡的新作品，真是覺得有趣。《紅瓦》具有一種活性結構，是那種分開來各章可以獨立，合在一起時又可融為一體的小說」<sup>⑤</sup>。跳脫過多的現實記憶，或者是故事情節的糾合，會有「輕盈」的感覺吧！

九八年底完成，九九年上市的《根鳥》，也有這樣的特色！曹文軒匯集了近年來所寫過短篇小說中的人與事，重新發酵擴散而成為心靈流動與人生追尋的奏鳴曲。全書巧妙地分為菊坡、青塔、鬼谷、米溪、鶯店五個章節。十四歲的根鳥在狩獵時撿到一張屬名紫煙求援的布條，心中就縈繞著受困少女的呼聲。他離開了學校、父親和故鄉菊坡，向西尋訪，沙漠中同行的老人教導他生活的道理。努力掙錢來買馬，卻被歹徒騙走了金錢。老僧人救了他，反過來送他白馬上路。騎著馬，誤投鬼谷，困於礦場。掙扎脫出，返回故鄉，正巧為久病的父親送終。再次出訪，在米溪遇見

⑤曹文軒〈小說應當有一種格調〉，《紅瓦》，台北：天衛，2000年4月初版，2001年1月二刷。

體貼的富家少女，在鶯店遇見孤苦可憐的歌妓，曾有朝氣蓬勃的努力，也有墮落沉淪的頹唐。故事最後，又碰到將死的老人指示路徑，他從中得到力量，進入了白鷹飛翔的百合峽谷。這時候他已十七歲，峽谷中並沒有發現那求援的女孩。作者借著根鳥的歷程中，反覆說明人生的取捨、追戀、得失與禍福。讀這本書，喚醒了我曾經讀過法國法朗士《女優泰綺思》、德國赫塞《流浪者之歌》，以及近年出版美國保羅科爾賀《牧羊少年奇幻之旅》等等。⑥利用主人翁奇異的旅程，用象徵的手法來表現人生可能的各種遭遇，酸甜苦辣一應俱全，從而反映出作者對人世的關懷，以及價值觀照。仔細比對，能夠讓孩子分享的，帶有詩情美感的，可以放在心理醞釀發酵的，曹文軒這本書是當仁不讓。曹文軒在序文中劈頭就說：「企圖寫一本中國沒有但應該有的書。這本書是虛幻的，但卻又具有濃重的現實感。」

歷經了《山羊不吃天堂草》、《草房子》和《紅瓦》，以及《根鳥》三個進階，曹文軒脫卻了現實的拘絆，把「零金碎玉」淬鍊為渾然一體的「人生珍寶」。十六、七個年頭走來，故事中寂寞的孩子也正巧是十七歲，曹文軒透過寫作，完成了他第二次的「童年經驗」，也體現了「追求永恆」的意義！

## 參、作品風格探析

曹文軒小說的背景，似乎脫離不了童年在江蘇鹽城的田園生活，以及連綿無垠的江畔、海域。然而他能夠將故事的色調做對比強烈的渲染，在深藍灰黑的背景中，可以襯托金黃堅韌的生命力；景物如畫，勾勒極其簡潔；人物個性單純而肯努力；用詞遣句簡鍊精粹，有詩的感受；意象運用及景物描寫，也像電影分鏡一般的清麗鮮明；氣氛醞釀、主題呈現，都有獨到之處。最重要的，他表現了文學優雅的氣質，以及對生命的悲憫。對讀者而言，極具洗滌心靈的淨化效果。

田園景象、蘆葦蕩中、汪洋大水等背景是不用說了，仔細檢查他的寫作技巧，或許還可以得到下列印象：

### 一、電影接拼的手法推展情節

在曹文軒作品中很重視「視覺效果」。他不耐煩用太多文字去敘述情節的演變，

⑥法朗士《女優泰綺思》譯本有二。應文嫻序刊本，台北：啓明書局，1956年7月。徐蔚南譯本，徐仲年導言，出版社未明，1945年4月。赫塞《流浪者之歌》譯本也有兩種。蘇念秋譯本，台北：水牛，1968年11月，1998年5月九刷。徐進夫譯本，台北：志文，1984年8月初版，1998年10月重排。據徐進夫序言，此書仍有其他三個版本，惜未見。保羅科爾賀《牧羊少年奇幻之旅》，周惠玲譯本，台北：時報文化，1997年8月初版。

所以常用短短的字句，片段的描寫，錯綜排列，造成電影中所謂蒙太奇效果。舉〈泥鰍〉一文：

田野盡頭，有幾隻鶴悠閒地飛，悠閒地立在淺水中覓食。  
十斤子覺得瘦長的三柳，長得很像那些古怪的鶴。當他在等待日落的無聊中，發現三柳與鶴有這一相似之處時，不禁無聊地笑了。  
三柳覺得十斤子肯定是在笑他，便有點不自在，長腿胳膊放哪兒都不合適。  
太陽落得熬人，十斤子和三柳便一人佔一條田埂躺下來。  
天空很大，田野很疏曠，無限的靜寂中似乎只有他們兩個。（《紅葫蘆》頁9）

遠景、近景、特寫、交疊，再拉回中景、遠景，讓讀者在腦海中嵌入一幅清晰的圖片，也認識了故事中三柳的個性與長相。

又如〈紅葫蘆〉文中：

他很快樂地不停地噴吐著水花。  
妞妞便在河岸上坐下來。  
他慢慢地沉下去了，直到完全消失了。  
妞妞在靜靜的水面上尋覓，但並不緊張。  
但他卻久久地未再露出水面來。  
望著孤零零的紅葫蘆，妞妞突然害怕起來，站起身，用眼睛在水面上匆匆忙忙、慌慌張張地搜尋。  
依然只有紅葫蘆。  
大河死了一般。  
妞妞大叫起來：「媽----媽----」  
後面茅屋裡走出媽媽來：「妞妞！」（《紅葫蘆》頁37-38）

淘氣的灣以泳技逞能，嚇了妞妞的一幕。當「鏡頭」在水面與岸上交疊，造成相當寬廣的視野，也讓讀者陪同妞妞擔心起灣的安危。

## 二、強烈的聲色背景襯托人物

請先讀〈金色的茅草〉的終場：

三堆茅草熄滅了。天空是紅色的，彷彿那燃燒了很久的大火都飄到天空中去了。

海一片寧靜。

海邊，青狗伏在爸爸的大腿上，與爸爸一道，沒有任何思想地睡著了。

只有柔和的海風輕輕地掀動父子倆的頭髮----(《紅葫蘆》頁78-79)

〈阿雛〉最後一節，也類近如此：

夜空很是清朗，那星是淡藍色的，疏疏落落地鑲嵌在天上。

一彎明月，金弓一樣斜掛於天幕。蘆葦頂端泛著銀光。河水撞擊岸邊，水浪的清音不住地響。

兩個孩子躺在蘆葦上。 (《紅葫蘆》頁151)

在大色塊，宛如書畫裡的大潑墨，在強烈的光影聲響之下，人物堅韌的生命力，得到了對比，得到了支撐。台東師院陳昇群指出，曹文軒場景的描寫，做到了簡潔呈現、實中藏虛、美景重現的特色，如同「裱裝空間」般的完美；更重要的是，在曹文軒的「造境」中描寫了動靜對比、大小對比、冷熱對比、時光推移、光色變化、音響清晰等等，充分表現了文字與美學的修為。⑦

### 三、詩樣的趣味述說少年情懷

在曹文軒作品裡，俯首拾掇，哪一句不是詩呢？《草房子》的刊頭，寫桑桑畢業離校、離家前的心情：

他坐在屋脊上，油麻地小學第一次一下子就全都撲進了他的眼底。秋天的白雲，溫柔如絮，悠悠遠去；梧桐的枯葉，正在秋風裡忽閃忽閃地飄落。這個男孩桑桑，忽然覺得自己想哭，於是就小聲地嗚咽起來。

(《草房子》頁19)

桑桑生病了，老師溫幼菊為他煎煮草藥。當他走進掛著「藥寮」牌子的房間，曹文軒細細地描寫屋內熬藥的情景：

溫幼菊沒有立即與桑桑說話，只是看著紅爐上的藥罐，看著那裊裊飄起淡

⑦陳昇群《析看少年小說《山羊不吃天堂草》之情節、人物、場景的寫作技巧》，頁20-29，台東師院兒研所畢業論文，2000年6月。

藍色的蒸氣。她的神情就像看著一道寧靜的風景。

桑桑第一次這樣認真地面對紅爐與藥罐。他有一種說不清楚的感覺。

(《草房子》頁536)

等到溫老師把煮好的藥倒在碗裡，並且用胳膊枕著他的脖子，餵他喝藥：

輕輕地搖著桑桑，唱起歌來，沒有歌詞，只有幾個抽象的嘆詞。

----這幾個嘆詞組成無窮無盡的句子，在緩慢而悠長的節奏裡，輕柔卻又沉重，哀傷卻又剛強地在暖暖的小屋裡迴響著。

(《草房子》頁540-541)

這樣的旋律，這樣的歌調，深情湧現。其他有關少男少女的情愛與描寫，如《紅瓦》中林冰之於陶卉，謝百三之於秋，馬水清之於丁玫，舒敏之於馬水清，夏蘭香之於楊文富；如《根鳥》中的根鳥之於秋蔓、金枝，還有未曾見過面紫煙；如《山羊不吃天堂草》裡明子之於紫薇；《紅葫蘆》，灣之於妞妞；又如《埋在雪下的小屋》，大野之於秋雨。在優美的文辭中，洋溢著真摯純潔的感情，也是讓讀者愛不忍捨的緣故吧。

#### 四、象徵手法填補現實的苦澀

現實生活是苦澀的，挖出了人生的苦楚與傷痕之後，反省、思考或尋根，能夠改變什麼呢？物質上的缺乏，是簡單形式的苦楚；精神上的空虛，才是重擔。曹文軒說：「誰的人生不是如此呢？我們都在背負著什麼，只不過是在不同層次上吧了。背負著生活，背負著傳統，背負著文化，背負著道德，背負著責任，背負著良心的自律----生命中最不能承受的恰是那份什麼也沒有的「輕」。」<sup>③</sup>

那份「輕」，只能夠用象徵的手法去填補。《充滿靈性》中，學成歸來的秀秀，返鄉探視老柳樹。老柳樹怎麼來的？是喜鵲在多年前咬了一根柳枝插在土裡長成的。終有那一年，老柳樹拼了命只長出一株新芽，那隻老喜鵲咬下它，銜著往西方飛去。喜鵲是信差，而柳枝不就是插在救苦救難南海觀音菩薩的淨瓶中嗎？《紅葫蘆》當然是河邊孩童游泳的救生筏！但是在《西遊記》裡，沙悟淨將紅葫蘆和頸項的髑髏

<sup>③</sup>曹文軒《荷》，《少年》（台北：民生報，1996年7月），頁56。另見曹文軒《追隨永恆》（北京：北京大學，1998年1月），頁90。

念珠拋出，變成度過流沙河的寶船<sup>⑨</sup>，就有了救苦救難的象徵。

〈埋在雪下的小屋〉，大野等四人何以埋在雪地？爲了雪丫看見的白鹿，邀集兩個男孩，意外陷入雪崩封閉的空間裡，正好是個思考生命與友誼的地方。跑進雪丫懷裡的雪兔，是個純潔而信任的象徵。《山羊不吃天堂草》書名本身就個象徵，山羊的行爲正如父親說的：

「不該自己吃的東西，自然不能吃，也不肯吃」（頁416），也幫助明子熄滅了佔有千元定金的想望。養著一隻鳥靠鳥表演而謀生的好友鴨子，最後把鳥放了；象徵了明子離開師傅三和尚自立謀生的開始。

《草房子》中，〈禿鶴〉、〈紙月〉、〈白雀〉、〈細馬〉，是篇章名，是故事中角色的名字，卻也暗寓著每個孩子的命運；而〈紅門〉章，象徵著杜小康的家世門第與世情冷暖，〈艾地〉、〈藥爐〉，未始不是象徵治癒人間病苦的良方？

《紅瓦》的篇章名，如同《草房子》，也是有若干象徵隱喻；曹文軒還將本書分爲上下部，各喚作〈素眼〉、〈冰陶〉，也是希望讀者們能從此書中得到性靈的陶冶。

〈藍花〉常現，早期獲得冰心兒童文學新作獎的短篇，寫銀嬌奶奶過世之後，秋秋採來一大把小藍花，撒在墳頭上。而在《紅瓦》中，藍花是夏蘭香的最愛，因爲藍花與她的黑髮、白膚搭配，又能「給人一種安靜的和浪漫的、夢幻的、遙遠的感覺」（頁150）。曹文軒曾引述德國諾瓦利斯將將憧憬的目標喻爲藍花。說：「藍花象徵著完全的滿足，象徵著充滿著整個靈魂的幸福。」<sup>⑩</sup>如果進入《根鳥》一書，象徵寓意的事物就更多，篇章各爲〈菊坡〉、〈青塔〉、〈鬼谷〉、〈米溪〉、〈鶯店〉，都可以推敲。最後根鳥進入的「白鷹翱翔的山谷」，又指向一個遙遠的、未知的未來。

## 肆、曹文軒的兒童文學主張與實踐

曹文軒最早的兒童文學主張，見於一九八四年大陸在石家莊召開的「全國兒童文學理論座談會」，他提出：「作家的根本使命是塑造中華民族的嶄新性格---兒童文學承擔著塑造未來民族性格的天職。」<sup>⑪</sup>這個口號響亮，但只是指出方向！兩

<sup>⑨</sup>「柳枝淨瓶」見《西遊記》（徐少知校，朱彤、周中明注，台北：里仁，），廿六回，頁507；「紅葫蘆」見同書廿二回，頁437。

<sup>⑩</sup>曹文軒〈浪漫主義的復歸〉，《中國八十年代文學現象研究》，（北京：北京大學，1988年6月），頁204。

<sup>⑪</sup>曹文軒〈覺醒、嬗變、困惑：兒童文學〉，《曹文軒兒童文學論集》（上海：二十一世紀，1998年1月），頁5。另收在曹文軒《中國八十年代文學現象研究》（北京大學，1988年6月），第十四章，頁308-326。

年後，他撰寫了〈兒童文學觀念的更新〉，標舉六個論點，簡述如下：(一)兒童文學是文學，不能把教育性做為兒童文學的屬性；(二)要避免把許多不正確的觀點灌輸給孩子，譬如老實觀點、單純觀點；(三)文學作品的主题應當是含蓄的、蘊藏在作品底層，不當是「暴露在陽光下的裸體」；(四)題材不要限在教室裡，要把時空距離再擴大；(五)吸引孩子的作品必然是情節性、故事性極強，或者能寫「內在善的情感」或鮮活的人物，也可以成功；(六)不要害怕程度稍深的兒童文學作品，而冠以「成人化」，應「擴大管轄範圍」。<sup>12</sup>他的呼籲，引起很多爭論；但能夠突破「教育工具」的緊箍圈，培養孩子審美觀念，淨化孩子的靈魂與情感，有很好的建樹。

八八年六月，曹文軒出版了《中國八十年代文學現象研究》，書中若干章節，談及大自然崇拜、原始主義、浪漫主義，建構創作思想的中心。所以在情節、主題、背景、情感上採用「淡化」處理，人物塑造上以「硬漢子形象」為主，情調上講求幽默、詩趣。<sup>13</sup>

檢視曹文軒的作品：早期他所經營的短篇小說，為了追求詩般的情韻，以及硬漢形象，往往集中讓故事的主人翁「獨挑大樑」，譬如〈海牛〉中那個十五歲而沒有名字的孩子；〈荒原上的茅屋〉，荒兒得為待產的母親獨自在黑夜中求援，雖然不是「硬漢」，卻是咬著牙奔跑。如果故事中有兩個角色，或可以造成對比或烘托的效果，更有詩趣，更足以感人。〈紅葫蘆〉裡的灣和妞妞，從觀察、接近、游泳到誤會分手的過程，很能扣住讀者的心弦；〈阿難〉中阿難和大狗，個子小的野蠻堅強，個子大的反而懦弱畏怯；〈田螺〉裡的何九、六順，被誤為小偷的大人含冤不辯；做為無心犯錯的孩子得到了諒解。大人寬容而善良的個性，足以讓頑劣的孩子受到啟發。

情節的淡化，固然使作品顯得抒情而散緩，如〈泥鰍〉中，三柳受欺於十斤子，與大姊姊蔓連袂離開田間。但如果故事篇幅加長，情節的薄弱或唐突，或許就顯而易見。〈十一月的雨滴〉，孩子賭博、爸爸外遇，聯合起來矇騙母親，作者試圖使用「反諷」的手法來表現，恐怕跌入「言情」的窠臼，誤導了讀者關注的問題焦點。〈太陽，熄滅了〉中，爸爸因媽媽過世而酗酒墮落，讓雅妮獨自受苦，看在鄰居男

<sup>12</sup> 曹文軒〈兒童文學觀念的更新〉，收在王泉根評選《中國當代兒童文學文論選》（廣西：接力，1996年7月），頁149-157。

<sup>13</sup> 曹文軒《中國八十年代文學現象研究》，北京大學，1988年6月。

孩達達的心中，也是焦慮悲苦，人間情債若是！這些作品不能算是成功的作品。

〈埋在雪下的小屋〉中四個孩子爲了追鹿而被埋在雪下。森森的父親曾經在狩獵中誤殺林娃的父親，兩個孩子早有了嫌隙；現在被埋雪下，正好是清算舊帳的時候。大夥兒沒食物吃，藏著臘肉單獨享用的林娃，是否要變成人民公敵？跑來雪丫懷裡的雪兔，雪丫能否將牠獻出供大家食用？而大野身陷困境，卻一直想念著心儀的女孩秋雨。秋雨雖不在現場卻成了故事中的重要角色。四個人在雪地現場，演出了「五個人」的劇情。這篇故事的場景不錯，面臨生死存亡的威脅，張力也夠，但是情節的安排缺少了一些滋味，災難當前，故事的描述還在「詩情畫意」之中進行，對雪崩覆蓋下的空間，想像不足，描寫技巧過度薄弱。瞧！情節的拼合還是要費點心力的。

長篇的《山羊不吃天堂草》，師傅三和尚、徒弟明子、黑罐等三人到北京謀生。三和尚串聯出妻子李秋雲，以及與李秋雲有瓜連的村裡新富川子；明子、黑罐也各自有家人，等待城裡賺得這份工資。明子遇上流浪的鴨子、爲坐輪椅的紫薇撿白紗巾，各自成了好友。當然啦，鴨子有幫助他的老人、老奶奶，紫薇有她的爸爸和表哥。人物的關係輻輳而出。人物的經營大大超過從前，然而輪椅少女紫薇與明子的交往，處理得很浮面！「山羊不吃天堂草」的象徵比喻，也顯得生硬！不是屬於自己的就不要，山羊死了，家裡等待接濟，離開師傅之後，一切就能「迎刃而解」嗎？浪漫的、童騷的氣息，就籠罩而來！曹文軒回憶童年，深夜歸來極其飢餓，父親說：「如果想吃，就生火去做，哪怕柴草在三里外堆著，也應去抱回來。」這句話奠定了他一生積極的人生態度<sup>14</sup>或許在小說中爲了維持浪漫的氣氛，而無法表現曹文軒積極的一面！

《草房子》的人物關係複雜了些。桑桑的校長爸爸和媽媽、原地主秦老奶奶、迷戀白雀的蔣老師、爲桑桑熬藥的溫老師、遠處來的同學紙月、求表現的禿鶴、紅門落敗的的杜小康、收養細馬的邱二媽等等，還一時數不完呢！這本書就活脫許多，因爲有自傳的性質，「瞎掰」情節的困難減低。書中每個角色都有相當的戲份，相互交織，緊密了結構。故事的背景在田野鄉校，有小硬漢，有質樸的童心，有初戀的滋味，有寬容悲憫情懷，有詩情的筆觸，喚醒了大讀者曾經有過的童年歲月！對孩童來說，陌生化的學校故事，可能會吸引他們一探究竟。然而拍攝成電影之後，

<sup>14</sup> 曹文軒〈童年〉，《追隨永恆》（北京：北京大學），頁63。



用寫實的手法表現，詩趣全無，也刪去了敏感的秦老奶奶死守農地與油麻地小學的衝突。儘管這部電影仍然得到了大獎，我還是要說有「焚琴煮鶴」之嫌！

《紅瓦》繼《草房子》之後，進了中學的孩子成熟許多，有情感的追求，有忌妒，有使壞心眼傷害他人，有鎮裡各單位的人員與事，有拉胡琴比賽的活動和衝突，有異地來表演的馬戲班人員，構成極複雜的人際關係。長春師範學院徐妍談論《紅瓦》的結構，說：「《紅瓦》被一個個瞬間所組接，被一個個場景所索繞。可謂每一個章節都是一個獨立的瞬間場景。---《紅瓦》憑藉著結構的力量喚醒了人在時間中沉睡的記憶」<sup>⑮</sup>；徐妍正面肯定了曹文軒「鬆散中見寓意」的結構，讀者們也透過這個故事找回了曾經有過但被壓縮甚至遺忘的歲月，有了盛大的迴響！曹文軒敘述故事情節的技巧，沒有疑議！等到曹文軒刪落文字而成為天衛十五萬字版的時候，他已經感受到自己的作品有了「活性結構」的機制。<sup>⑯</sup>這個所謂的「活性結構」，其實在《草房子》寫作之時，已經略見蹤影。

然而，如果沒有《根鳥》面世，我們還以為他被自己「情節淡化」的主張打敗了！序文中說：「這本書是虛幻的，但卻又具有濃重的現實感。它的神秘色彩由始至終一直飄蕩在文字中間。在這裡，文字不僅是用來敘事與說義的，還被用來營造氣氛。很在意故事，好聽的故事，結結實實的故事。既重視情節，又重視情調，甚至把情調看得更重要。----當下中國，浪漫主義一脈的文字幾乎蕩然無存，而成長中的少年其天性就是傾向浪漫。」他將現實的行囊丟棄，將行程幻化為優美的古典的情境，讓根鳥走進去，讓成長中的少年跟進去，進入一個有靈性、有情愛、有思想的界野。

再回頭去看〈暮色籠罩下的祠堂〉，那個留在故鄉精神異常的青年亮子，曾經在「茫茫的雪野上，一個赤裸小男孩，像一匹小馬駒在跑動著」的小亮子，似乎和就讀北大的軒哥，也是此刻的北大教授曹文軒結合為一。祠堂的神秘、高大、森嚴、牢固，在曹文軒冷靜而理性的對抗中逐漸溶解了。

## 伍、曹文軒給了孩子怎樣的文學世界？

在這一連串的作品中，曹文軒想和孩子談什麼？第一個議題，應該是「道德與情調」。他在《三角地》的序言中說：「文學首先要有道義感。必須承認人性遠非

<sup>⑮</sup>徐妍〈曹文軒小說《紅瓦》的結構分析〉，《長春師範學院學報》19卷6期，頁61-63，2000年11月。

<sup>⑯</sup>同註⑤。

那麼可愛與美好。事實倒可能相反，人性之中有大量惡劣成分，這些成分妨礙了人類走向文明和程度越來越高的文明。爲了維持人類的存在與發展，在人類的菁英份子發現，在人類之中，必須講道義。而人類有情調，使人類擺脫了像貓、狗一樣的生物生存狀態，而有了精神上的享受。情調改變了人性，使人性在質上獲得了極高的提高。」這就是他的文學宣言，沒有道德，缺乏人性；沒有情調，不能昇華。

第二，要「勇敢奮鬥」。人生實質上是一場苦旅，生活中不可能不遭遇苦難，物質缺乏的苦難，因爲環境的改變而容易排除；然而精神上的孤獨、寂寞與無助，才是人生之苦。曹文軒相信「苦難是造物主餽贈予人的瑰寶」，然而他更服膺米蘭·昆德拉所謂《生命中不能承受之輕》<sup>17</sup>。要能去除精神上的孤寂、苦悶，懂得苦中作樂，勇敢奮鬥，做個小硬漢是不二法門。譬如〈紅葫蘆〉裡的灣，妞妞誤會了他，他只有黯然離開。故事中一個牧童哥說：灣轉學了，跟媽媽到三百里外外婆家那裡的學校上學。灣什麼時候有了媽？什麼時候有外婆？什麼時候上過學？了解這個事實，就知道灣是個小硬漢了。

第三，要能「寬恕與接納」。曹文軒〈我的座右銘〉中說：「學會寬恕，學會容忍，學會運用善的力量去瓦解惡。」<sup>18</sup> 故事中不乏因爲惡作劇而惹禍，因爲個人情慾而犯行，都得到了良心的斥責，但也在寬容大愛之下，得到了赦免。如何教導孩子去分辨世間的是非善惡呢？這樣的功課急不得，也不急得做。急下判斷，反而會把事情弄糟。曹文軒又引述米蘭·昆德拉的話了：「幽默使道德審判延期。」延緩簡單化的是非判斷，可以使讀者分享寬容的人生態度，減少無謂的誤解與對立。<sup>19</sup> 他的這種說法，就讓我想到鹿橋的《人子》，當老法師要十五歲的王子分辨法師的善與惡時，一時猶豫，就被老法師搶下寶劍，一劍劈死。<sup>20</sup> 分辨是非善惡之時，天真已經鑿破，孩子的純真無邪從此告別。所以，要讓孩子客觀地了解人生，透過文學作品的閱讀，冷靜地觀察與學習，有其必要。

第四，要獲得「身體與心理的自由」。教育應該講求「感化」的作用，而不是「限制」。古人曾說：「導之以德，齊之以禮，有恥且格」，可以說是教育的良途。教育最大的目的，應該設定在幫助人找到「身體與心理的自由」。孩童的成長與生

<sup>17</sup> 捷克米蘭·昆德拉《生命中不承受之輕》，韓少功、韓剛合譯，台北：時報，1995年修訂版，2000年2月十三刷。

<sup>18</sup> 曹文軒〈我的座右銘〉，《紅葫蘆》（台北：民生報，1994年6月），附錄，頁256。

<sup>19</sup> 曹文軒〈有個女孩叫米子學〉，《追隨永恆》（北京：北京大學），頁68。

<sup>20</sup> 鹿橋《人子》，台北：遠景，1974年9月。

俱來，荷爾蒙的作用帶來內心的不安、騷動，破壞、偏執、惡作劇、說謊、窺視等等惡行，都可能發生。「被大人了解」或「了解自己」，都是孩子樂意的功課。如果透過文學，可以提供孩子「幻想的翅膀」，用幻想彌補人生的缺憾和空白，用幻想去編織明天的花環，用幻想安慰自己、壯大自己、發達自己<sup>21</sup>，相信許多人生的苦難反而化為最大的財富。然而「身體與心理的自由」受到最大的阻力，是「生命時間」的限度。曹文軒說：「生命不是消極的自我保存。生命具有不斷自我超越的慾望，它不願停滯於本身，它要享受延伸、發展、擴充時的快樂和幸福。這是個生命從自在到自為的質的飛躍的過程。」<sup>22</sup>文學的創作或閱讀，正可以跨越「時間的障隔」，獲致心靈的自由。

總之，曹文軒試圖通過它的文學創作，來建構「理想主義的人生感受」。美德、美感、美麗，都是他追求的方向。成都大學教授葉紅撰文談論〈曹文軒兒童小說的人性美〉，盛讚曹氏在「十年內亂人性被扼殺以及改革開放以來在物慾橫流、權錢交易的負面影響下，對人性美、人格美的深情呼喚，意在找回人類已失去或正在拋卻的良知和道德」<sup>23</sup>，他說得也許重了一點，但對於曹文軒的理想主義，有了正面的回應。上海兒童文學評論家周曉波談論成熟創作者藝術追求的危機，說道：「由於過分自信而帶來對自己作品的良好感覺，使他們往往難以清醒地意識到自身創作的侷限與缺陷，尤其陷入自身創作的模式中而難以自拔。比如曹文軒的過於理想化的生活模式----。」<sup>24</sup>曹文軒的「過於理想化」，其實是開了扇窗戶，讓曾經遭遇痛苦的人或孩子，可以從這裡將「憂鬱」留下，將「人的雜質」拋棄，而飛出一個遼闊的人生境界！通過「美的領略」中去克服困難、創造人生；穿越苦澀的經驗，去贏得瑰麗人生；這就是曹文軒為孩子們準備的文學樂園。

<sup>21</sup>同註<sup>14</sup>。

<sup>22</sup>同註<sup>10</sup>，頁357-358。

<sup>23</sup>葉紅〈曹文軒兒童小說的人性美〉，《成都大學學報(社科版)》，頁48-50，2000年第4期。

<sup>24</sup>周曉波〈少年長篇小說創作熱現象思考〉，《中國圖書評論》114期，頁8，2000年8月。

國內出版曹文軒作品目錄

1. 紅瓦房/天衛小魯/ 2000年4月
2. 根鳥/民生報/ 1999年9月
3. 草房子/民生報/ 1998年12月
4. 三角地/民生報/ 1997年11月
5. 少年/民生報/ 1996年7月
6. 埋在雪下的小屋/國際少年村/ 1994年11月
7. 山羊不吃天堂草/民生報/ 1994年11月
8. 紅葫蘆/民生報/ 1994年6月

# Overcoming Obstacles & Aguiring Brilliance in Life —The Literary World for Children Created By Tsao Wenxuan

Chien-kun Hsu\*

Professor Tsao at National Beijing University is one of the very few scholars who can brilliantly integrate research and creative writing. The hardship he endured in his childhood has become a rich resource in his writing. In the post-cultural revolution era, literary development overflowed with nostalgic reflections of traumatic experiences. Amidst this literary trend, Professor Tsao's unique style stood out. He transformed nostalgic sentiment into compassions and inspiration for children. In his works, he transcribes the lyrical beauty of country scenery with a Montage style so that the background is outlined to create symbolic meanings. Nature-worship, Primitivism, and Romanticism are the core ideas of his writing. Thus, in his works, themes, background of the action, and emotions are deemphasized. His characters are mostly of tough muscularity. The tone of his writing is usually humorous and poetic. He attempts to discuss with children themes of morality, bravery, forgiveness, acceptance, and the freedom of body and soul. By going through such aesthetic experiences, he believes that children can be prepared to overcome the obstacles in life and create beautiful futures for themselves.

---

\*Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University.

Keyword: *Tsao Wenxuan Shan Yang Bu Chi Tian Tang Chao*(山羊不吃天堂  
草) *Chao Fang Ji* (草房子) *Hung War* (紅瓦) Bildungsroman

## 懷海德《科學與現代世界》中的機體思想

\* 俞懿嫻

### 提 要

《科學與現代世界》標誌了懷海德哲學嬗變的開始。在此之前，他以自然哲學為研究主題，刻意地劃分形上學與自然哲學之間的界線，並主張哲學的主要功能在探討「自然知識的原理」。《科學與現代世界》的出版則顯示懷海德開始將自然哲學劃為形上學的一部份，而這正是他晚期發展思辯宇宙論的起點。在書中的序言裏，懷海德重新審思哲學的功能，認為哲學的主要功能是「宇宙論批判」，也就是批判科學宇宙論所提供的各種科學的抽象觀念，俾使之與我們具體的宇宙經驗相結合，而這樣的經驗包括了形上經驗與宗教經驗在內。因此哲學的探索不再囿於「自然的觀念」，必須納入價值與形而上的考量。

《科學與現代世界》大致承續了懷海德自然哲學時期的思想路線，書中的哲學思想和稍早的自然哲學之間有一定的延續性，並非截然不同。其思想主軸有二：一方面對科學唯物論及其相關學說---時空斷續性與自然兩概論---提出批判；另一方面提出以「立即經驗」為基礎的多元實在論、機體論以及歷程論。同時懷海德在書中以「機體」的概念取代「物質」，做為自然最終的事實；以「時空攝持的特質」取代「時空簡單定位的特質」，以「機體機械論」取代「唯物機械論」。又受到發展形

---

\* 東海大學哲學系教授

上學興趣的激勵，懷海德一方面肯定所有的事實都是價值，另一方面將「自然機體論」發展為一「描寫形上學」，並提出「上帝」的概念作為形上學的終極預設。要之，《科學與現代世界》一書至少有三大特徵，一是以攝持的事件為核心的機體論，二是價值觀，三是上帝觀，這些論點都是為了建立一個有系統的形上學，足以做為《歷程與實際》一書的前導。本文係針對《科學與現代世界》一書的持續研究，該書有關「科學唯物論之批判」、「立即經驗與歸納法」、「攝持與攝持統合」、「事件、價值、永象和機體」等議題已在〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的嬗變〉一文中加以披露。在此將就「機體機械論」、「延展連續體和時間原子論」，「實體、功能與心物問題」、「現行機緣與永象的形上處境」以及「上帝與自由」等議題進行探討，以說明懷海德《科學與現代世界》一書中的機體思想。

關鍵字：懷海德哲學、機體哲學、歷程哲學、形上學、當代哲學。

《科學與現代世界》(*Science and the Modern World*, 1925)一書的出版，標誌了懷海德哲學嬗變的開始。在此之前，他以自然哲學(*philosophy of nature*)為研究主題，刻意地劃分形上學與自然哲學之間的界線，並且主張哲學的主要功能在探討「自然知識的原理」，分析「自然的概念」(如時間、空間、物質、運動、測量等等)。《科學與現代世界》的出版則顯示懷海德開始將自然哲學劃歸為形上學的一部份，而這正是他晚期發展思辯宇宙論的起點。在書中的序言裏，懷海德重新審思哲學的功能，認為哲學的主要功能是「宇宙論批判」(*the critic of cosmologies*)，也就是批判科學宇宙論所提供的各種科學的抽象觀念，俾使之與我們具體的宇宙經驗相結合，而這樣的經驗包括了形上經驗與宗教經驗在內。因此哲學的探索不再囿於「自然的概念」，必須納入價值與形而上的考量。

《科學與現代世界》大致承續了懷海德自然哲學時期的思想路線，書中的哲學



思想和稍早的自然哲學之間有一定的延續性，並非截然不同。其思想主軸有二：一方面對科學唯物論(scientific materialism)及其相關學說---「時空斷續性」(the discontinuity of space-time)<sup>①</sup>與「自然兩極論」(the bifurcation of nature)---提出批判；另一方面提出以「立即經驗」(immediate experience)為基礎的「多元實在論」(pluralistic realism)、「機體論」(organicism)以及「歷程論」(the theory of process)。<sup>②</sup>同時懷海德在書中以「機體」(organism)或「事件」(event)<sup>③</sup>的概念取代「物質」，做為自然最終的事實；以時空「攝持」<sup>④</sup>的特質(prehensive character)取代時空「簡單定位」<sup>⑤</sup>的特質(simple located character)，以「機體機械論」(organic mechanism)取代「唯物機械論」(material mechanism)。

又受到發展形上學興趣的激勵，懷海德一方面肯定所有的事實都是價值，另一方面將「自然機體論」(the organic theory of nature)發展為一「描寫形上學」

①參見拙作，《懷海德自然哲學—機體哲學初探》，第三章，台北：正中書局，民國九十年。

②同上，緒論。

③所謂「機體」(organism)即傳統所謂「生命有機體」的簡稱。機體或生物相對於無機體或無生物，是指有生命現象的存在，而「無機體」則是指沒有生命現象的物質。近幾十年來由於生物學的發展，尤其是基因(gene)的發現，對於「機體」一詞的定義更為細密。根據生物學家梅爾(E. Mayr)說法，機體同時具有「基因型」(genotype)與「表現型」(phenotype)，前者說明構成機體的核酸類型，後者說明根據「基因型」提供訊息所建造的巨分子(蛋白質、脂質等)的功能表現。如此我們可以區分機體所獨具的特質：演化的能力、自我複製的能力、在遺傳程式控制下生長和分化的能力、新陳代謝的能力，自我調節以維持複雜系統穩定的能力、對環境刺激的反應能力、改變基因型和表現型的能力。然而懷海德提出的機體概念包括分子、原子、電子在內，所適用的範圍遠較生物學上的機體更為廣泛。這樣的「機體論」是否是一種「泛心靈論」(panpsychism)?或者接近古代的生氣論(animism)，在學者間仍引起許多爭議。不過懷海德借用生物學的概念，所強調的是個體與環境間交互作用，彼此之間有內在關係。個體的生成、存在，其目的與意義，和整體之間有密切的互攝關係，而自然是有內在相關性的整體。這樣的「機體論」是一種「多元實在論」，而不是「機體一元論」。「機體」有時也稱作「事件」，以「機體」必存在於「時空關聯」的「事件」之中。

④所謂「攝持」(prehension)，是懷海德自鑄的語詞，用以表示「非認知的體會」(uncognitive apprehension)。懷海德認為所有的存在不一定有「意識」，但一定有「知覺」，如磁石召鐵、陰陽電子相吸、物質間萬有引力的作用等等，這便是「攝持」。「攝持」的功能使所有存在關聯在一起，因此沒有孤立的存在。

⑤所謂「簡單定位」(simple location)是懷海德用以指稱科學唯物論所預設「物質」所在的時空特質，其特性有三：(一)時間與空間是由物質客體的相對位置抽象而來的；(二)空間是一無延展性的點塵系統，依點塵間的空間規律關係而構成；(三)時間是一無時距的剎那連續系統，依剎那的時間規律關係而構成。換言之，科學唯物論主張自然是物質的累積，而這物質存在於每一個無時距的剎那構成的時間系列裡。在無限的空間之中，每個剎那中的物質實體之間的相互關係，形成了空間的結構(spatial configuration)。這不具延展性的剎那構成的時間系列(the temporal series of extensionless instants)，物質實體的集合(the aggregate of material entities)，以及物質間關係的空間，正是「唯物論的三位一體」(the trinity of natural materialism)，其特質即所謂「簡單定位」。

(a descriptive metaphysics)，並提出「上帝」的概念作為形上學的終極預設。要之，《科學與現代世界》一書至少有三大特徵，一是以攝持的事件為核心的機體論，二是價值觀，三是上帝觀。這些論點都是為了建立一個有系統的形上學，足以做為《歷程與真際》一書的前導。本文係針對《科學與現代世界》一書的持續研究，該書有關「科學唯物論之批判」、「立即經驗與歸納法」、「攝持與攝持統合」、「事件、價值、永象和機體」等議題（以《科學與現代世界》的前八章為主）已在〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的嬗變〉一文中加以說明。<sup>⑥</sup>在此僅就其餘相關議題：「機體機械論」、「延展連續體和時間原子論」，「實體、功能與心物問題」、「現行機緣與永象的形上處境」以及「上帝與自由」進行探討，以說明懷海德《科學與現代世界》一書中的機體思想。又剖析懷海德機體思想的過程中，作者時常感到懷海德的理論有其困難，只是深入的了解這個意義重大理論之前，應該避免膚淺的「為批判而批判」。

## 壹 機體機械論

懷海德以「機體」（或「事件」）取代「物質」，以「攝持」取代「簡單定位」，他的下一步便是以「機體機械論」取代「唯物機械論」。「唯物論」導致「機械決定論」（mechanical determinism），所有的事物（包括人在內）都是由物質粒子構成，而物質粒子根據機械法則盲目地運動，沒有目的，沒有意圖，也就沒責任。這時我們要不是認為心靈受到肉體的決定，肉體受到構成分子的決定，就是得認為心靈與肉體無關。而這兩種說法都與事實不符。過去「生機論」（vitalism）曾試圖化解這個問題，主張物理化學的法則無法解釋生命現象，而生物法則也無法化約為物理化學的法則，因此機體和無機物各有各的範圍。懷海德並不贊成這樣的主張，他說：

這種學說事實上是一種妥協。它允許機械論橫行霸道於整個無生命的自然之中，只有在有生命的個體裡它的勢力才稍微減退。我認為生機論是個無法令人滿意的妥協。有生命的與死寂的物質間的界線含混不清，無法支撐

<sup>⑥</sup>參見拙作，〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的嬗變〉，《哲學論集》第三十五期，台北：輔仁大學，民國九十一年七月，頁67-124。

這種任意區分，而且也無法避免那於理不當的二元論。<sup>⑦</sup>

懷海德於是提出「機體機械論」來化解這個問題。如果我們把自然最具體的事實看成是機體，那麼任何進入整體之中的「從屬機體」(subordinate organisms)都會受到整體計劃的影響，而改變其特質。就動物而言，當心靈狀態一旦進入整個機體的計劃之中，便會影響「從屬機體」的計劃，乃至最小的機體如電子也會受影響。因此在有生命的身體中的電子，不同於在身體之外的電子，正出於身體有其計劃。電子不管如何盲目的在身體走進走出，一旦進入了身體，就必須根據它在身體中的特質而行。也就是說根據身體的整個計劃而行事，這計劃包含了心靈狀態。<sup>⑧</sup>懷海德稱這樣的理論便是「機體機械論」：

這學說放棄了傳統的科學唯物論，而以機體論取代之。…在這個理論裏，分子盲目地根據普遍的法則行事，不過他們不同的內在特質，則取決於自身所牽涉的整個機體計劃的處境。<sup>⑨</sup>

這理論與現代生物學的觀點若合符節：機體雖由分子構成，但並不是分子的累積，其功能取決於分子的組織、分子彼此間的交互關係、交互反應與相互依賴。不同的分子結構組織會突創出來(merge)絕然不同的物體性質，而分子一旦離開了組織系統，也就不再具備原有的性質。<sup>⑩</sup>不同於現代生物學的是，懷海德的機體機械論不僅適用於有生命的機體，也適用於無機物。

在《科學與現代世界》的第五章中，懷海德曾經指出機體的實現性就是價值，但這不是說價值只關乎眼前的現實。追求實現的機體以「永象」(eternal objects)<sup>⑪</sup>與「模式」(patterns)作為內在本質，不斷地生成變化，就不能沒有過去與未來，

<sup>⑦</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925), p.79; 中譯本，傅佩榮譯，《科學與現代世界》，台北：黎明文化事業有限公司出版，民國七十六年。

<sup>⑧</sup>Ibid.

<sup>⑨</sup>Ibid., p. 80.

<sup>⑩</sup>Ernst Mayr, *This is Biology The Science of the Living World* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1998), pp. 19-20.

<sup>⑪</sup>所謂「永象」(eternal object)即「永恆對象」的簡稱，懷海德用以指稱人所認知到「事件」永恆不變的性質，如顏色、形狀等。「永象」顯示事物不變的特徵，永恆的層面，終至形成事件本身與事件之間固定的「模式」(pattern)。簡單的說，「模式」就是事件固定的內在結構與外在關係；雪花總是六角形的，音樂總有一定的旋律，桌子椅子、鳥飛魚躍、電子旋轉都有一定的樣式，這些都是「模式」。「模式」也是一種「永象」，它不僅關乎感覺子材，也關乎這些子材之間的固定型態。

更不能脫離與其他機體所共同構成的環境。<sup>12</sup>懷海德認為唯物論者將事物之間互相影響而產生的變化，解釋成物質之間外在關係的改變，不足以說明演化的發生。因為如果只是「外在關係」(external relation)的改變，那根本沒有什麼好演化的了；每套外在關係都是一樣的。只有從機體與環境之間的交互作用與「內在關係」(internal relation)，才能說明演化的事實。懷海德說：

現代理論（自然機體論）的要點是：複雜機體演化自其先前的簡單機體。機體的概念是自然的基本概念，還有個背後的活動——一實質的活動（a substantial activity）來表達機體的個別具體性，以及形成機體的演化過程。機體是產生價值的單元，是永象特質的真實融合，且只為自身而存在。<sup>13</sup>

因之，在分析自然自身特質的時候，我們發現機體的出現有賴於一符合它自身意圖的選擇活動。重點是持久機體是演化的結果，除了這些機體沒有別的持久的東西。但唯物論認為持久的是實質性的東西(material)，好比物質或者電力，而機體論則認為持久的只有活動的結構，而那結構是演化出來的。<sup>14</sup>

機體的演化不是機體物質相對位置的改變，而是整體結構的變化。懷海德認為這結構便是「持久的模式」(enduring patterns)，機體因有持久的模式而成為持久的事物。持久的事物是時間歷程的產物，但這歷程卻必須以永恆的事物作為重要元素。對機體而言，如果這持久的模式直接來自外在環境，只反映不同部分的視點，那持久性便是無關緊要的外在事實。如果持久模式完全來自於機體所處的不同時間段落（好像一小時中的每分鐘，或一分鐘的每秒鐘），那這持久性便是重要的內在事實。而機體便是普遍演化活動個別化的結果，它是個持久的物體，既為自身也為整個自然而存在。<sup>15</sup>

<sup>12</sup> 參見拙作，〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的嬗變〉，第五節。

<sup>13</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 107.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 107-108.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 108.

懷海德認為從心理經驗到的事實，最容易感受到自然是有機的整體 (the organic unity of a whole)。「唯物機械論」總是將我們立即的心理經驗排除在外，使我們無法有這樣的認識，進而以為物質之間的物理關係都是毫無理由的（因此否認有因果必然關聯）。懷海德則指出我們或許不能期望自然法則是必然的，不過期待有「自然的秩序」(an order of nature)則是必要的。「自然的秩序」和「自然是機體發展的歷程」，二者不可或分。<sup>⑩</sup>機體的內在結構、與其他機體之間的持久關係是狹義的模式，自然的秩序是廣義的模式。模式是永象，也是機體本有價值之所繫。機體論與價值論結合的結果，使得懷海德眼中的自然成為充滿價值的世界。他的這項觀點和大多數古代的中国哲學家一致。

機體的概念也有助於化解「主觀論」(subjectivism) 和「客觀論」(objectivism) 的問題。「主觀論」相信我們的立即經驗完全來自主體自身的經驗，個人的認知行動。如果說有一個思想上共同的世界，那也出於與其他個人感官知覺的連結，事實上並沒有獨立於我們概念思考之外的共同世界。「客觀論」則主張我們感知到的實際世界，是個自存的共同世界。這世界是由真實的事物所構成，包括我們的認知行動在內，但這世界超越我們的認知。懷海德指出「主觀論」的說法不符合我們的知覺經驗；我們經驗到的是外在世界中的色聲香味，在時空之中的山河大地。我們也感覺到自己的身體是世界的一部份，這世界並不依賴我們而存在。其次有許多東西，如月球的背面、地球的核心、遙遠的星球，未有人類以前的宇宙等等，都不是我們主觀感覺得到的，而是推論出來的，這些雖然不是我們個人經驗的內容，卻相當信而可徵，可見真實的世界確實超越個人的經驗。再則憑著行動的本能，一種自我超越的本能，我們自知這行動超越其自身，而及於已知的外在世界。凡此種種，可見「主觀論」是站不住腳的。<sup>⑪</sup>

但「客觀論」一向受到科學唯物論的扭曲，主張有獨立自存的物體---簡單定位了的物質存在，也一樣造成許多困難。但如果我們承認外在世界是由機體所構成，那局面就改觀了。機體是有知覺的「攝持統合單元」(prehensive unity)，同時也是有身體的單元。機體根據身體所在的時空關係，反映整個時空世界的各個面向(aspects)。機體的概念否定了「簡單定位是事物涉及時空的基本方式」的觀念。

<sup>⑩</sup>Ibid.

<sup>⑪</sup>Ibid., pp. 88-90.

「以某種意義而言，所有的事物遍在每時每地。因為每個定位都有其自身的某個面向在所有其他定位之中，所以每個時空觀點反映了整個世界。」<sup>18</sup> 懷海德的說法和中國佛學中以所有事物有相及相入的關係，所謂「一即一切，一切即一」十分類似。

機體的概念肯定客觀的世界，也肯定主觀的經驗，進而肯定兩者之間有不可或分的關係，以及兩者所構成的整體。知覺的發生全賴身體在某時某地的功能，但這功能只顯示遙遠環境的某個面向。我們知道在知覺之外還有世界，現前的知覺只是「身體生命」(bodily life) 統合宇宙的面向而成。<sup>19</sup> 從簡單定位的觀點，物質在一時一地，不可能反映整個宇宙；但從機體的觀點，每個機體和其他機體交鎖關聯，相互反映。機體結構因與環境交互作用而產生變化，發生演化的現象。機體有過去，有現在，有未來，在時間之流中前繼後續。這裡需留意的是機體的發展不僅包含時間因素，也包含空間因素。「持久的模式」不但在時間之中持久，也在空間之中展現，機體正因此才能與環境發生互動。<sup>20</sup> 機體以持久的模式與環境展開交互作用，這持久性的概念預設了機體存在於一段的時空連續體中。不過這裡要再次強調的是機體與時空的關係，是「內在關係」，而不是一般物理學（無論是古典物理學還是相對論）所主張的「外在關係」。懷海德說：

這事件關係的理論，是以「事件的相關性都是內在關係」這樣的學說為基礎。只要是事件，就涉及內在關係，至於他種關係則未必。例如永象與事件之間便是外在相關。內在相關性(internal relatedness)是事件之所以在此、且何以如此的理由，也就是說事件有一套特定的關係。因為每個關係切入事件的本質，只要離開這關係，事件便不成其為事件，這就是所謂的內在關係。一般人以為時空關係是外在的，本學說則否定這種說法。<sup>21</sup>

懷海德一再強調「事件」或「機體」之間，乃至「永象」之間都有「內在關係」，也就是有「內在相關性」，這裡他特別加以說明。所謂「內在關係」，或者「有機關係」(organic relation)，在哲學上是指兩個事物之間的關係，會造成彼

---

<sup>18</sup>Ibid., p. 91.

<sup>19</sup>Ibid., p. 92.

<sup>20</sup>Ibid., p. 108.

<sup>21</sup>Ibid., pp. 122-123.

此本質上的改變。例如有甲乙兩者，如果甲離開乙便不成其為甲，而乙離開甲也不成其為乙，那麼兩者之間便有「內在關係」。反之，如果甲乙之間沒有這樣關係，便可說他們的關係是外在的或者偶然的。物理學將時空看做是測量物體位置與運動變化的參照架構，物體本身以物質為自性，當然不會把時空關係看成是內在的。而「機體論」將時空看成是延展不絕的演化場域，不論時間還是空間都會造成機體本質上的改變，自然會將時空關係看成是一種「內在關係」。懷海德於是指出「內在相關性」的概念有助於我們對於事件的分析。這個概念可將事件分成兩個元素，一是個體化作用背後的實質活動，另一是面向的統合——也就是某個相關性進入事件的本質中，和事件個體化的活動結合。換言之，內在關係中的實體的概念，是使事件突創出新特質的綜合活動。事件之所以為事件，正因為有許多關係在其中統合為一。<sup>22</sup>這個分析和先前所說「事件」有兩種模式是一致的。

事件一方面必須和其他事件區隔開來，這是事件的「個體化作用」。但另一方面，事件個體化不是孤立(isolation)；作為一個機體，與自身所處環境有「整體和部份」的關係。機體的實現，有賴於與多種自然成分之間的交互作用。如果把機體看成是獨立的個體，或者把機體間的關係看成是外在關係，那都是抽象作用的結果，不是具體的事實。須知整體是由部分構成，從外在關係的抽象架構，更明顯可見事件有內在關係的特質。<sup>23</sup>簡而言之，機體與環境，事件與事件社群之間的內在關係，是一「部分與整體」的關係。這樣的關係是機體與事件的內在本質；如果把它看成是外在關係，使機體與事件成為孤立的東西，便與自然的具體事實不符，只能說是「抽象作用」的結果。總結以上所說，機體機械論不僅越過了有生命與無生命的界線，打破心物的藩籬，主客的對立，同時也整合了所有的人類經驗。人不但有唯物論者所預設的感覺，還有道德直觀(moral intuition)、宗教情感、宇宙直觀(intuition of the universe)與審美直觀(aesthetic intuitions)。在詩人的眼中，自然永遠不能和美感價值(aesthetic values)分開。從機體論的立場，自然是在某些確定了的條件限制下，如時間空間、自然法則，展示機體的演化，而這演化本身往往超越自然。自然最普遍的現象便是演化的擴充(evolutionary expansiveness)，其構成單元即所謂的事件。這事件不僅是最為具體的事實，也是

<sup>22</sup>Ibid., p. 123.

<sup>23</sup>Ibid.

價值。如此一來，機體機械論也將「事實」與「價值」的二分予以化解了。

## 貳 延展連續體與時間原子論

如果我們把實現的宇宙看成是佔據空間、有延展性的、可以分割的東西，在其中的事物只有外在關係，那麼時間與空間的不同，以及「實現的歷程」(process of realization)就會被忽略了。前面提到機體的發展是綜合活動的調整適應，這調整適應的歷程也是機體自我實現的歷程。如此「時間」有了獨特的意義，懷海德說：「以某種意義而言，時間就其作為綜合實現歷程的調適特性，超越了自然的時空連續體。」<sup>24</sup>換言之，「時間」如果是導致機體改變創新的因素，而不是物理測量的度量，那「時間」將超越「一度進向」(one dimension)的意義。懷海德曾在《自然的概念》第三章「時間」提到這個觀點。那時他主張「自然的流程對心靈而言，超乎自然」，這「流程」(passage)便是指不可量化、而且會造成質變的時段（如隨著時間的前繼後續，可以增加感覺的強度、造成生物的生長變化）。一般物理學的時間是可測量的時間(measurable time)，而「流程」是不可測量的。這個概念與柏格森(Henri Bergson)的「時段」(duration)概念接近。早於懷海德，柏格森認為科學家將時間看作是測量的對象、並將時間空間化，是抽象的理智作用。事實上時間是不可測量的，有賴於意識不斷的進行「性質綜合」(qualitative synthesis)，不能以理智(intellect)測量之，只能以非理性的直覺(intuition)掌握之。<sup>25</sup>

懷海德接受了柏格森的基本構想，所不同者，懷海德的流程同時包含了時間和空間的轉換，柏格森的時間則不含空間的考量。雖然時間有超越物理測量的性質，那就是作為「機體」自我實現的歷程。但這歷程是時空連續的系統，由一群多樣的時空系統所共同構成，而不是前繼後續的單一系列。機體的模式不僅在時間中持久，也在空間中延展。空間的分割會導致物體的分割，但時間的分割卻不影響物體的完整。這是因為物體所經歷的時間事實上是不能分割的，如果把時間分割成一小段、一小段，那便是將時間「空間化」了。懷海德說：

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> 參見Henri Bergson, trans. F. L. Pogson, *Time and Free Will An Essay on the Immediate Data of Consciousness* (New York: The Macmillan, 1901), p. 94ff.



要注意模式需要一定時段，而不只是現前的一刻。一刻是抽象的，只標誌具體事件之間的某種鄰近性。這使時段空間化了，所謂「空間化」是指時段是供給構成事件特質實現模式的場域(field)。時段作為實現在事件中模式的場域，是一時劫(epoch)，一段靜止的時間(an arrest)。<sup>26</sup>

這「時劫」的概念是隨後懷海德提出「時間原子論」(temporal atomism)的基礎。時間的分割，不同於空間的分割，因為時間的前繼後續不同於空間的延展。時間只是時劫段落(epochal durations)的前繼後續，而這是模式想要在事件中實現所必備的條件。<sup>27</sup>

為了進一步說明空間與時間的不同，懷海德特別援引了康德(I. Kant)在《純粹理性批判》(Critique of Pure Reason)中所提出的「延展數量」(extensive quantity)與「強度數量」(intensive quantity)的概念。所謂「延展數量」是指事物的整體必先等到所有的部分都出現了以後，才會出現。換言之，延展數量的部分先於整體，且部分的總和等於整體。康德舉例說，一條線要出現前，必先有一點，再從一點一段一段地延長成一條線。同理，一段時間要出現前，必先有一刻，再從一刻連續前進成特定的時段。而所謂「強度數量」則是指事物作為一整體有其連續性，其中沒有任何部分不是已然包含在整體之中了。懷海德引用康德的話說：

數量的特別性質（強度數量）是指事物沒有最小可能的部分（沒有不可再分割的部分），即所謂連續性。時間和空間都是連續的度量(quantum continua)，因為所有的部分都涵蓋在「點」和即刻(moments)的界限之內，每個部分本身也是個時間或空間。空間僅能由空間構成，時間僅能由時間構成。點和即刻是唯一的限制。<sup>28</sup>

康德這裡所說的「時間和空間都是連續的度量」，正是懷海德所謂「時間和空間是延展連續體」(extensive continuum of space-time)的前身。<sup>29</sup>只是康德還肯定時空有延展數量，懷海德則持否定的態度。他認為時間與時段、空間與體積之間

<sup>26</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 125.

<sup>27</sup>Ibid.

<sup>28</sup>Ibid., p. 126.

<sup>29</sup>Ibid.

的關係不是延展的數量，而是整體涵蓋部分。就像一秒涵蓋在一分鐘裡，一分鐘涵蓋在一小時裡，一小時涵蓋在一天裡…，所有的機體生命都涵蓋在宇宙歷程之中。如果先前的一小時段不出現，整個時段就不可能變化生成，同理適用於更小的時段。這樣的涵蓋有不可分割的連續性，所謂「分割」只是出於對事件所作的特定限制罷了。機體在時空中延展，不僅是佔據時空而已，並且在時空之中生成變化，追求自我實現。在延展之中有各種潛存的模式，通過實現的過程而完成其實現性。不過這潛存的模式需要一定時段才能發展，而這時段便是個時劫的整體 (an epochal whole)。<sup>30</sup>也就是說，對機體而言，時間不僅是一度進向的、前繼後續的系列，且是特定模式由潛存而實現的過程。由潛存而實現必須經歷一定時段，其間模式在相同的持久對象中不斷地的轉換(transition)，造成時間的原子性。懷海德說：

因之，時間是自身還可再分割且連結元素的系列。在變化生成的時間之流中，時段因某個持久對象的實現而產生。暫時性(temporalization)便是這實現。暫時性不是另一個連續的歷程，而是原子性的系列(atomic succession)。因此時間是原子的、時劫的，雖然暫時是可分割的。這說法根據事件論和持久對象的性質而來。……(時間原子論有賴於我們對事件內在特質的分析，而事件是最具體、有限的東西。<sup>31</sup>)

這樣的理論正符合量子論的需求；量子論提出斷續性(discontinuity)的物理概念（即能階的理論），需要將電子的軌道視為一系列的、隔開的位置，而不是一條連續的線。懷海德只指出一個原生物(primate)<sup>32</sup>或者一個波動模式的理論，加上暫時性(temporality)和延展性(extensiveness)的區分，便可導出量子論的結果。因為一群事件統合的連續性來自於延展性的關係，而事件的暫時性則出於於某個模式主體事件(a subject-event of a pattern)的實現。模式的展示需要整個時段的空間化，這便由事件中的各種成分來提供。<sup>33</sup>

<sup>30</sup>Ibid.

<sup>31</sup>Ibid.

<sup>32</sup>所謂的「原生物」，一般譯為「靈長類」。懷海德用這個辭來指稱「基本物種的機體」(any organism of the primary genus)，簡言之，即最基本的、最原始的機體。參見A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 132.

<sup>33</sup>Ibid., p. 135.

乍看之下，先前懷海德說時間是「延展連續的」，現在又說時間是「原子的」，似乎有些矛盾。這使人懷疑懷海德一面強調的事件之間的內在相關性，是以「一元論」為預設，而另一面提出「時間原子論」來，這是多元論，二者是否相互抵觸<sup>34</sup>。不過早在自然哲學時期，懷海德便提出「覺知事件」(percipient event)、「時段」和「即刻」(moment)<sup>35</sup>等概念來，說明真實的自然存在佔有時間的厚度(the thickness of time)，現前一刻涵蓋了過去與未來；同時也因其各有界限，是可以分割的。只是那時懷海德並沒有明確地提出時間原子論，僅強調事件的延展性。到了《科學與現代世界》，懷海德才首度提出這個理論。但是他所謂的原子，並不是一般以為的「不可再分割的最小單元」，而是「可以分割的時劫」；這時劫不但佔據一段時間，是個時段，而且是持久對象自我實現的歷程。質而言之，一個時段之所以能和另一個時段有所區隔，是因為各自有不同的內在性(interiority)、實現性(目的性)、主體性與持久性，而不是因為不可再分割。不論是「事件」、「機體」、「原生物」、「時段」、「時劫」，還是「時間原子性」，都在說明這自然的具體事實。懷海德從時間原子論隨即發展出「現行機緣」(actual occasion)的概念來，在《歷程與真際》一書他進而提出「現行單元」(actual entity)的理論，是為機體哲學的核心理念。

### 參 實體、功能與心物問題

自然機體論不僅符合科學的新發現，且也有助於化解哲學上的老問題。先前懷海德從心物與主客二元論的後果著眼，說明機體的概念有助於避免這些理論的困難。現在他再次從「實體論」著眼，試圖徹底化解心物問題。懷海德認為近代哲學最重要的問題便是笛卡兒(Rene Descartes)提出的心物二元論：心靈與物質是兩種不相干的實體，各有各的本質與原理。心靈的本質是思想、是意識、是認識，物質的本

<sup>34</sup>原則上「機體論」是「一元論」，以斯賓諾沙和布德利(F. Bradley)為代表。但懷海德既主張「機體論」又主張「多元論」，似乎在理論上不宜。不過懷海德對萊布尼茲的「單子論」十分重視，該說既是「機體論」又是「多元論」。單子無窗戶，萊布尼茲以「預立和諧」協調之。事件有攝持，故以內在相關性彼此協調。參見William P. Alston, "Internal Relatedness and Pluralism," *Review of Metaphysics* 5, (1952), pp. 535-558; Lewis Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, p. 57.

<sup>35</sup>所謂「覺知事件」前文提到是指知覺者所在的事件，也是個生命事件(life-event)。「時段」是指涵蓋生命事件的一段時間，這時間是立即現前，但旁及延展事件的過去與未來。而「即刻」則是所以區隔過去與未來的邊界，也是將過去與未來結合的具體相關性。參見Lewis Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, p. 53; 拙著，《懷海德自然哲學》，頁一五九-一六二、二三六-二三八。

質是延展。笛卡兒以心靈是意識實體的理論，到了十九世紀末受到詹姆士 (William James) 挑戰。詹姆士認為意識不是實質的東西，而是一種功能(function)。懷海德引用詹姆士〈意識是否存在?〉("Does Consciousness Exist?")一文中說：

如果率直地否認意識的存在，似乎很荒謬，因為不可否認的，「思想」確實存在，恐怕有些讀者會聽不下去我說的話。讓我立即說明，我只否認意識是指實質的東西，但強烈的堅持該辭確實指一種功能。<sup>36</sup>

詹姆士既然認為意識是「功能」而非「實質的東西」，那麼這兩個辭各具何義，對於我們了解他所謂的意識極為重要。懷海德於是再次引用他的說法：

我的意思是說，我們的思想不是由任何構成物質事物那樣的原初質料或實有的性質所構成。但在經驗之中，思想確實會發揮功能，因為這項功能的發揮喚起實有的性質。這功能是能知(knowing)。「意識」必須要能解釋事物不僅存在，且能被報導，是個所知(known)。<sup>37</sup>

懷海德指出詹姆士所謂「實質東西」，並不是一般的「思想對象」(thought-object)。實質的東西原是指任何我們所能想到的東西。詹姆士的「實質東西」顯然不是這意思，他指的是真材實料(stuff)，而所謂意識不是「實質的東西」，也就是說意識不是實有。換言之，詹姆士所否認的正是笛卡兒心靈實體的學說，這與自然機體論的立場是一致的。

另一方面笛卡兒的物質實體概念預設了在空間延展中、有簡單定位特質的、獨立存在的實體。這些原理直接導致唯物論與機械自然論，以及認識這些事物的心靈觀。於是到了十七世紀末，科學接收了唯物的自然(the materialistic nature)，哲學接收了認識的心靈(the cogitating minds)。科學與哲學一旦分家，心物好像也一刀兩段。事實上我們所覺察到的自然，是在空間之中、在各種模式、各種形狀之中所展示的各種物體、顏色、聲音、味道、觸覺和身體感受交互作用所產生的結果。這自然是個有系統的全體(a systematic totality)，在時間之流中隨著時間

<sup>36</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 143.

<sup>37</sup>Ibid., p. 144.

段落而變化。<sup>38</sup>然而心物二元論卻把自然切成兩半。科學的客觀世界只有簡單定位了的質料，受到運動法則所支配。哲學的主觀世界附著了顏色、聲音、味道、觸覺和其他不同身體感受，形成心靈認知的主觀內容。兩個世界均處於變遷之流中，不過笛卡兒卻把時間當成心靈的認識形式。<sup>39</sup>

懷海德認為這心物二元論顯然有嚴重的弱點。如果心靈是我們直觀自然的終點，在心靈之前所展示的（如顏色）都是真的東西。但是根據二元論，那些東西卻成了心靈的裝飾，這使得心靈受限於私密的認識世界。經驗上主客相符，完成了心靈的私密作用。如此一來，如何取得真正科學客觀世界的知識成了大問題。笛卡兒認為我們對客觀物體的知覺是出於理智的作用，懷海德引用笛卡兒「第二沉思」(Meditation II) 中的說法：

「因此我必須承認，靠著想像力，我連一塊蠟都無法認識，只有靠心靈才能認識到它。這裡我只說一塊蠟，然而對所有的蠟來說更是如此。但只能為心靈所知覺到的蠟，是個什麼樣的東西？…對它的知覺既不是視覺或者觸覺的行動，也不是想像力，雖然看起來好像是這些心靈活動，但事實上只是心靈的直觀(intuition (inspectio) of the mind)。」需注意的是，拉丁文的「inspectio」（思辯）與理論(theory)的古典用語相通，和實踐(practice)一辭相對。<sup>40</sup>

懷海德指出，笛卡兒以心靈為認識主體的理念，提供了現代哲學兩大課題：一是心理學，探討心理的功能與功能間的交互關係的心理學；二是認識論，探討共同客觀世界的知識論。換言之，有關於認識的研究，視心靈為被動(*qua passions of the mind*)；也有關於心靈主動直觀到客觀世界的研究。這心物平衡的狀態受到生理學的破壞，現代心理學家穿上了醫學生理學的外衣，使得心靈自然化了，成為刺激與反應的連結。然而心靈的認知是對全體的反省經驗，是統合部分的單元，不是數量的累積；這單元便是先面所說的「事件」與「攝持統合單元」。因此我們對外在世界的知識不只出於理智的作用，更出於經驗的統攝。對全體的攝持，在把握事物之間的關聯性(relevance)。攝持的作用顯示這個世界是一彼此關聯的系統(a

<sup>38</sup>Ibid., p. 145.

<sup>39</sup>Ibid., p. 146.

<sup>40</sup>Ibid.

system of mutual relevance), 藉著攝持事物得以相互反映。<sup>⑪</sup>

從機體論的立場, 所有具體的存在都是事件, 只有「機體與環境」、「整體與部分」的區分, 沒有心物、主客之分, 甚至沒有有生命和無生命的分別。以物而言, 身體是有持久「身體模式」(bodily pattern)的身體事件。身體的部分以整個身體事件為環境, 二者間有部分和整體的關係, 也有互為環境的關係(身體是身體部分的環境, 而身體部分也是身體的環境)。同理, 在生命體中的分子和在無機物中的分子, 二者的不同只出於分子反映其所在的模式不同。在電磁場中的電子顯示電磁現象, 在生命體中的分子受到生物自我保存的本能, 以及身體活動遵循意志決定的影響, 均受到其所在的整體模式所支配。整體模式一但改變, 就會影響其中的每個部分。<sup>⑫</sup>以心而言, 私密的「心理領域」(psychological field)只是「觀點」(standpoint)的問題, 事件從自身的觀點出發就有了「心」。單一的心理領域便是單一的事件, 這事件是個整體, 不是部份的總和。我們對自己身體部分的認知是透過各種不同形態而取得, 但這些身體事件的部分卻只和單一的心理領域結合。而心理領域的成分並不限於事件自身, 往往超越事件之外。透過對自身以外的、多樣事物的統合, 心靈發揮了認識的功能。不過這心理領域並不依賴認識的功能, 它是個從自我認識中從取抽來的事件單元。<sup>⑬</sup>

根據自然機械論, 心靈以及心靈所意識到的事物都是真實的, 只是這些真實的東西不是實體, 而是功能、活動, 乃至心物模式的各個面向與交互相關性。懷海德說:「意識可說是能知的功能, 但其所知是對真實宇宙面向的攝持。這些面向是與其他事件相互影響的面向, 在面向的模式中, 彼此間有相關性的模式(pattern of mutual relatedness)。」<sup>⑭</sup>這模式的面向或由形狀, 或由感覺對象, 或由其他種類的永象所構成, 使得在變遷之流的事物能維持一定的恆常性。懷海德認為一旦對象契入變遷的事物之中, 成為知覺者的知覺對象, 便給知覺者帶來超越它自身的東西。因此主客關係正出於這些永象所扮演的雙重角色。一方面在變中維持不變, 另一方面也帶來變化。永象會藉著傳遞宇宙社群中其他主體的面向來改變知覺者的主體, 因此沒有個別的主體有獨立的真實性, 每個主體都是自身以外其他主體有限面

<sup>⑪</sup> Ibid., p. 149.

<sup>⑫</sup> Ibid., pp. 149-150.

<sup>⑬</sup> Ibid., p. 151.

<sup>⑭</sup> Ibid.

向的攝持。<sup>⑮</sup>

如此一來，所謂「主客」的認知關係，事實上是「自我對象在其他對象之中」(ego-object amid objects)。這「其他對象」則涵蓋了所有的潛存性與實現性。懷海德指出在認識經驗中所揭露的基本情境便是「自我對象在其他對象之中」，換言之，有個無偏無頗的世界超越了自我對象的此時此地，也超越現前同時實現的空間世界。這世界包括了過去的實現性，未來的有限的潛存性，整個抽象潛存性的世界，以及超越實現歷程的永象之域。<sup>⑯</sup>這「自我對象」便是一般所謂的意識，特別是指主體當下的意識。懷海德說：

自我對象即此時此刻的意識，意識到自己的經驗，本質上是由自身與真實世界和觀念世界之間的內在相關性所構成。自我對象總在真實世界之內，又是一個機體，有賴於觀念的契入，作為它取得在真實事物之間地位的意圖。<sup>⑰</sup>

這機體論的「心」是與其他真實存在有內在相關性的「心」，且有超越它本身、超越現實性的觀念與永象的契入，它不是純思的靈魂實體。

總結以上所說，懷海德認為自然機體論和唯物論在心物問題上，出發點正好相反。唯物論從實體出發，認為心靈與物質是獨立自存的實體。物質因移動位置、因與其他物質的外在關係而改變，心靈因直觀到的對象而改變，兩種實體受到不同的作用所支配。機體論則著眼於事件在社群中實現的歷程。事件是真實事物的單位，持久模式維持事物穩定性，是事件的內在價值之所繫。而「認識是普遍的實質活動在個別真實事物的顯現」，所認識的對象涵蓋了可能性、實現性與目的性。<sup>⑱</sup>

## 肆 現行機緣與永象的形上處境

在《科學與現代世界》一書中，「現行機緣」一辭雖然首度出現在懷海德特意增加的形上學章節「抽象作用」裡，但之前他經常提到「立即機緣」、「具體機緣」等概念，這些是構成我們立即經驗的成分。立即經驗不僅是現時現地的經驗，也是

<sup>⑮</sup>Ibid.

<sup>⑯</sup>Ibid.

<sup>⑰</sup>Ibid., p. 152.

<sup>⑱</sup>Ibid.

是整體經驗，同時涵蓋了經驗的各層面，如認知、記憶、思惟、想像、期待等等。立即經驗不僅是指有意識的活動，也涵蓋無意識的感知，如磁石召鐵，電子波動等等。懷海德的「自然機體論」從立即經驗出發，在理論發展的過程之中，他使用了許多概念來說明構成這立即經驗的「終極真實性」或者「具體的事實」；如「攝持」、「攝持統合單元」、「事件」、「時段」、「機體」、「原生物」、「持久對象」、「時劫」、「自我對象」等等，最後才提出「現行機緣」一辭。其中又以「攝持」、「事件」和「機體」等三個概念最為重要。

最先懷海德以自然最基本的事實是攝持活動，而「攝持統合單元」或者「攝持機緣」是這活動的單元。隨後他以「事件」（時空關聯者）取代「攝持」這「彣扭的語辭」，不久又以「機體」一辭取代了「事件」。嚴格地說，在《科學與現代世界》裡，「攝持」、「事件」與「機體」三個語辭沒有明顯的區分，要到《歷程與真際》一書完成時，這些概念才有各自的用意。原來攝持與時空延展性關係密切，時空有所謂把事物聚在一起的攝持特性，後來攝持漸次發展成為「感」(feeling)的同義辭，成為機體活動的基本特徵。而事件一辭在《科學與現代世界》裡，同時具備時空關係與生命特質，與機體幾無差別。但在《歷程與真際》中，「事件」一辭漸漸消失，回歸到常識上「發生某事」的意義。然而無論是「攝持統合單元」、是「事件」，還是「機體」，原來就有「單元」的涵義。這些單元有最小的時空延展性，少於此，便不是單元，也不是實現了。待懷海德發展出「時劫」與「時間原子論」之後，為了強調具體事實實現時現地的特性，乃提出「現行機緣」一辭。隨後在《形成中的宗教》中，首見「現行單元」，作為「現行機緣」的同義辭。在這個過程中，「現行機緣」一辭顯然扮演了重要的角色；一方面擺脫了作為含糊不清的時空關聯者，另一方面顯示了具體真實的時劫性(epochal nature)與實現性。最後懷海德將現行機緣與現行單元並用，在《歷程與真際》裡，除了「上帝」以外，所有的現行單元都是現行機緣。<sup>49</sup>

或許因為在先前的章節裡，懷海德已大量的說明「現行機緣」的同義辭：「攝持」、「事件」、「機體」等概念的意義，在《科學與現代世界》兩個形上學的章節中，懷海德引介「現行機緣」一辭時，並沒有作詳細的說明，好像大家對該辭已經很熟稔了。隨後他以十分繁複的手法描寫現行機緣與永象的形上地位(metaphysical

<sup>49</sup>根據懷海德的理論，「上帝」是只有現前、沒有過去的完全實現，因此不是「機緣」，只是「單元」。參見A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 18, 87.



status)和形上處境(metaphysical situation),以及二者之間的關係,既是為先前的理論作個總整理,也可說是為《歷程與實際》草擬了大綱。這裡先就「抽象作用」章,析論如下:

一、現行機緣為實現性,永象為理想性,二者的形上處境相依互成。現行機緣是經驗的,立即的,實現的,但同時也在生成變化之中。在生成變化與實現的過程中,現行機緣和許多不同的其他機緣發生關係,更重要的是和永象發生關係,使其能超越自身的現實性。表達永象的命題可能是不真實的命題(untrue propositions),但對現行機緣卻有極為重要的意義。這不真實命題的真實關聯性(the real relevance of untrue propositions)顯示在藝術、浪漫以及對理想的批評裡,這是採取形而上的反對立場的來源。我們如果想要了解實現性就必須顧及理想性。這兩個領域本質上地內在於整個形上處境中;事實上對現行機緣而言是不真實的命題,對審美事業而言卻可能極為真實。<sup>50</sup>

二、現行機緣是具體的,永象是抽象的;前者是實現性,後者是可能性。永象是現行機緣不變的特質,是超越的東西,也就是傳統哲學所謂的「共相」(universals)。<sup>51</sup>但須注意,永象和共相有許多不同之處。根據史德賓(Susan Stebbing)的分析,懷海德的對象(「永象」一詞的前身,懷海德還在沒有提出永象的用詞時,已有永象的概念)接近傳統哲學的共相概念,但二者仍有許多不同之處:(1)共相有「普遍述詞」之意,只是多種對象中的一類,但不是每一種對象都可以成為普遍述詞;(2)對象與事件之間可有影響(influencing)或引發(causing)不同處境(situations)的關係,共相之為實體述詞,並不涵蓋上述各項關係;(3)將所有對象化約為共相,會使得性質成為基本範疇,而這正是懷海德所反對的;(4)以對象等同於共相,這和對象與事件之間有多重關係不相容。

懷海德為了避免共相有「以一為多的述辭」的涵義,特別提出永象的概念。<sup>52</sup>脫離現行機緣理解永象時,永象是抽象的,也是現行機緣可能性之所繫。現行機緣有其確定特質,則有賴永象的契入。永象就其本質而言是抽象的。所謂抽象是指永

<sup>50</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 158.

<sup>51</sup>參見Susan Stebbing, "Universals and Professor Whitehead's Theory of Objects," *Proceedings of the Aristotelian Society*, July 1925, pp. 305-330.

<sup>52</sup>懷海德似乎認為「共相」一詞在傳統亞里士多德哲學中,與事物分類的「種」(genus)和「類」(species)概念過於密切,不適於作為他描寫形上學的用語。參見A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 169.

象本質上是無須依賴特定經驗的機緣，便可以理解的。抽象便是超越個別具體的、現行發生的機緣。但永象超越現行機緣並不是說與之無關，反之，每個永象和每個機緣都有適當的關係，懷海德稱之為「永象契入機緣的形態」。他舉出永象可以有三種方式加以認知，一是以特殊個別性(particular individuality)，二是以它和其他永象之間、可能實現在現行機緣之中的普遍關係，三是以顯示它契入個別現行機緣中的普遍原理。<sup>53</sup>換言之，現行機緣的實現便在於選擇何種永象的契入，懷海德說：<sup>54</sup>

因之，永象的形上地位便是對實現性而言，那可能性的形上地位。每個現行機緣皆因這些可能性如何實現在該機緣中，而取得其特質。這實現的過程便是在可能性中進行選擇(Actualization is a selection among possibilities)。

但如果只把永象當作是抽象的東西，那麼永象便無法脫離與其他永象的關係，也無法脫離與實現性的一般關係。

換言之，就永象是抽象的可能性而言，它是超越的(transcendent)；就永象契入現行機緣而成為其特質而言，它是內在的(immanent)。

三、「永象」本質有二：「個別本質」(individual essence)與「關係本質」(relational essence)。前者是永象之為其自身的性質，後者是永象與現行機緣相關而有的性質。永象的個別本質顯示其獨特性(uniqueness)，永象的關係本質則顯示其可能性與相關性。個別本質即前項所謂「永象的特殊個別性」，關係本質即所謂「永象和其他永象間的普遍關係」以及「永象契入現行機緣的普遍原理」。每個永象是個個體，有其獨特的本質，這是永象的獨特性。而永象的本質正在把自身的獨特性貢獻於現行機緣，對所有相關的機緣，這獨特的貢獻是相同的，因為以各種形態契入的對象本身是相同的。據此永象的形上地位是實現性的可能性。<sup>55</sup>而每個永象都有關係本質，決定該永象契入現行機緣的可能。<sup>56</sup>永象的關係本質顯示每個

<sup>53</sup> Ibid., p. 159.

<sup>54</sup> Ibid.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid., p. 160.

永象是可供現行機緣選擇的可能性，同時也是統合各種可能的關聯者。只要談到可能性，每個可能的關係都在「可能性之域」(the realm of possibility)中。每個永象都有這樣的關係，使它在普遍關係的架構上得到確定的地位。這確定的地位就是懷海德所謂的關係本質。永象的關係本質對該永象而言不是獨特的。每個永象的關係本質是由它所在的、有規律的整體架構所決定，而這所有可能的關係是內在的。因此，可能性之域在有限的永象之間提供了關係的規律架構，而所有的永象都脫不了這關係。這關係不涉及「永象」的個別本質，只涉及作為關聯者的永象，可說這些關聯者是關係本質的先決條件。<sup>57</sup>但另一方面，每個永象就其自身而言，仍是獨立不受任何影響的。這原理便是「永象在可能之域的孤立原理」(the principle of the Isolation of Eternal Objects in the realm of possibility)。這永象是孤立的，因為它們的關係只是可能性，因此不需涉及相關的個別本質。<sup>58</sup>

懷海德個別本質與關係本質的說法，令人聯想到洛克的理論。洛克區分事物有「真實本質」(real essence)和「名義本質」(nominal essences)的不同，前者是指事物的真實構成，是事物性質的基礎，後者是指與事物性質有關的類概念(species of things)與抽象觀念，該本質由代表抽象觀念的名稱表示，故稱「名義本質」。如黃金的真實本質是構成黃金的內在結構與成分，非感官知覺所能及。而黃金的顏色、形狀、延展性、熔點、比重、可溶於王水等種種屬性，是感官知覺所能認識的性質，也是可以藉通名(general names)表達的抽象觀念，這就是名義本質。個別的名義本質是簡單的抽象觀念或形態，有如個別本質是孤立的。但一件事物的名義本質往往不只一個，不會混亂，總是有規律地在一起。<sup>59</sup>如果我們看到蘋果的形狀與顏色，聞到蘋果的香氣，嚐到蘋果的甜味…，當可大膽的說手中握的是個蘋果。同理，一個物體如果有蘋果的各種名義本質，當可說是個蘋果。這裡懷海德所謂「關係本質處於關係的規律架構」，正是此意。又名義本質雖然常規律地一起出現，但不是說這些本質必然一起出現只有真實本質才是必然的)。在各種不同條件下，這些本質或增或減，它們只有可能性，沒有必然性(例如蘋果如果腐敗了，其名義本質即會改變)。而懷海德所謂關係本質沒有涉及個別本質，也正是此意。

<sup>57</sup> Ibid., p. 164.

<sup>58</sup> Ibid., p. 165.

<sup>59</sup> John Locke, *An Essay concerning Human Understanding* (Oxford: Oxford University Press, 1975), p. 411ff.

四、永象與永象之間有內在關係，永象與現行機緣之間有外在關係。又就永象之為現行機緣的特質而言，永象與現行機緣間之有內在關係，但就契入現行機緣的永象有各種可能性而言，二者間是外在關係。所謂「內在關係」是指構成事物的確定性(determinateness)，而「外在關係」則是指構成事物的不確定性(indeterminateness)。一個永象和其他永象之間有確定的關係，和現行機緣則有不確定的關係。因為那永象和其他永象之間的關係，確定存在於其本質中，一旦失去了這些關係，永象就不成其為永象了。而永象和現行機緣之間的關係只有可能性，沒有本質必然性，因此是不確定的關係。不過永象一旦契入現行機緣，使得該機緣本質有了確定性，對那現行機緣而言，它和該永象之間的關係又成了內在的了。<sup>60</sup>內在關係便是「交互相關性」(mutual relatedness)，永象之間既然有內在關係，所有的永象便構成交互相關的可能性之域，並各有其地位。懷海德的這項說法增加了永象的真實性與客觀性，永象之域則近乎柏拉圖的理型世界。使他在理論發展上，不得不為永象之域找到最後的根據。於是在《歷程與實際》中，他提出「上帝的原初性」(the primordial nature of God)，作為永象的常棲之所。<sup>61</sup>

五、永象契入現行機緣，同時契入時空關係之中。永象一旦在時空連續體中，落入確定的時空關係，便同時受到限制，而這限制便是對現行機緣可能性的限制。懷海德指出在永象契入現行機緣以促成其實現的過程中，涉及各種等級。現行機緣所在的時空關係，是在永象的普遍系統關係中進行選擇的一種限制。各種永象的可能性一旦涉及了現行機緣的實現性，便涉及了該機緣所在的時空連續體。如果只考慮可能性，便可超越那時空連續體。<sup>62</sup>也就是說任何特定的時空關係都是對現行機緣可能性的限制。反之，任何現行機緣在選擇永象時，也必然涉及超越時空連續體的可能性。<sup>63</sup>即如前面已經提到，「限制」是事件的內在本質所提供事件活動的必然條件。換言之，「限制」是因事物特質而產生的自然法則。現行機緣因各種永象的可能契入，因而有其可能性，但這可能性不是漫無章法、任意的可能性，而是受到一定自然規律限制的可能性。這自然規律之所以可能，正因為有一時空連續體提供了系統的關聯。

---

<sup>60</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 160.

<sup>61</sup>A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 87.

<sup>62</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 161.

<sup>63</sup>Ibid.

六、永象契入現行機緣涉及「等級」，現行機緣含攝永象則為「感性綜合」(aesthetic synthesis)，是一種「自我創造」(self-creative)的活動。「感性綜合」即前文提到的「攝持統合」，<sup>64</sup>「行機緣根據自身的限制，和永象綜合在一起，取得了二者間的確定性，同時也取得了相關的價值。這價值的關聯性，便是現行機緣因永象的契入而有的等級。基本上，時空連續體是有可能相關性的普遍系統，只因實現性而受到限制。現行機緣就是這樣的實現性與限制，而這限制的歷程便是一種等級的確定。<sup>65</sup>

理論上說，每個永象和所有其他永象之間既然有內在關係，所有的永象有交互相關性，那麼當某個或某些永象契入現行機緣時，所有的永象也當隨著一起契入。如此一來現行機緣便無法與特定的永象結合，取得其特定的性質。爲了化解這項理論上的困難，懷海德特別提出個別本質與關係本質的區別，永象因關係本質而與所有其他的永象有內在關係，但因個別本質而與現行機緣有外在關係。因而一個或某些永象的契入，不必隨伴所有其他永象的契入。又外在關係是不確定性的關係，經過現行機緣的綜合，受到限制，才將永象和其他永象間的確定關係納入。這樣的綜合便是所謂的「感性綜合」。感性綜合出於現行機緣對不同等級永象的選擇，當永象確定現行機緣的特質時，同時也使之取得了「價值的關聯性」。這價值的關聯性和各種現行機緣比較之後，會顯示不同的等級。<sup>66</sup>

懷海德進一步指出在現行機緣生成變化、追求實現的過程中，各種不同的永象會以不同的等級契入。等級越高，永象與現行機緣的相關性越高，等級越低，相關性越低，乃至毫不相關。這時永象就其爲現行機緣所納入，可說是其中的「有」(being)，就其爲現行機緣所排除，可說是其中的「未有」(not-being)。感性綜合便是綜合「有」與「未有」的活動。如果只就某個永象和其他永象之間的關係作考量，那永象可被視爲「未有」，所謂「未有」是指「既沒有被納入也沒有被排除在實現事件中的確定事實」。如果永象對特定機緣而言是「未有」，就是指該永象所有的確定關係都被那機緣所排除。又如果永象對特定機緣而言是「有」，就是指該永象的特定關係爲那機緣所納入。但特定機緣不可能納入所有永象的關係，因爲這

<sup>64</sup>「攝持聚合」有兩種，一是事件與事件間的聚合，在《歷程與實際》中懷海德稱之爲「物理攝持」(physical prehension)，另一是事件與永象間的聚合，他稱之爲「概念攝持」(conceptual prehension)。這裡「感性綜合」顯然是指「概念攝持」。參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 23.

<sup>65</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 162.

<sup>66</sup>Ibid.

些關係之間有些是相反的(contraries)。因此永象就其為機緣所排除的關係而言，是其中的「未有」；就其為機緣所納入的關係而言，是其中的「有」。以此每個機緣都是「有」和「未有」的綜合。<sup>67</sup>反之，同一個永象因其為現行機緣或納入，或排除，可以同時為「有」與「未有」。「未有」不是「非有」(non-being)，而是未來可能的「有」。因此只要「現行機緣」將「未有」納入它的實現過程，這「未有」便會成為「有」的確定成分。現行機緣在感性綜合的過程中不斷變化生成，因將「未有」納入而取得自身新的價值。這是一種自我創造的活動。<sup>68</sup>

根據前述，懷海德總結這現行機緣與永象間的關係：「所有永象的綜合攝持進入每個機緣的普遍事實，具有雙重性：每個永象和所有現行機緣之間有不確定的相關性，和特定機緣之間有確定的相關性。這可說明外在關係如何可能。<sup>69</sup>」換言之，所有永象契入每個現行機緣只是理論上的可能性，是出於永象的關係本質。事實上永象只能和特定的現行機緣有確定的關係。然而在取得確定關係之前，仍只有不確定的關係，這就是外在關係的依據。

七、將永象納入現行機緣，即意味著永象的個別本質真實地在一起，促成「突創價值」(an emergent value)的出現。這突創價值顯現在「突創的現行機緣」上，使得現行機緣成為價值所繫的「超越體」(the superject)。懷海德指出相對於可能性之域，在現行機緣中納入永象，意味著有些永象的個別本質會聚在一起，因為這些永象是本質上相關的。這些永象實現在機緣中，聚在一起，是由特定永恆相關性真實地聚在一起所達成的，以界定機緣突創價值的成就。因此，永恆的相關性是形式(the form, the ε ι δ ο ξ)，而突創現行機緣是取得價值的超越體。從特定超越體中抽取而出的價值，對所有現行機緣而言，是抽取出來的質料(the abstract matter, the υ λ η)。<sup>70</sup>這裡「超越體」一詞是懷海德自造的，顯然衍生自「主體」。可以想見「主體」是指範疇思維中「作為基底的事物」(that which lies under)、為述詞所稱述的主詞；那麼超越體當是「超越基底的事物」(that which lies beyond)，是將永恆的形式和被抽取的質料綜合起來的、取得突創價值的現行機緣。這裡所謂「質料」不是指不確定的內容(the indeterminate content)，而是指將

<sup>67</sup>Ibid., pp. 162-163.

<sup>68</sup>Ibid., p. 163.

<sup>69</sup>Ibid.

<sup>70</sup>Ibid., p. 165.

特別價值當作是潛存的意思。<sup>⑪</sup>「超越體」一詞在《科學與現代世界》中僅此出現一次，但後來在《歷程與實際》中仍有重要的地位。懷海德形容現行單元是「主體—超越體」(subject-superject)，二者地位相當，別無軒輊。現行單元的三重性格中，超越體居其一。<sup>⑫</sup>

八、可能性之域可分析為「簡單永象」(simple eternal objects)和不同等級的「複雜永象」(complex eternal objects)。「複雜永象」是一種抽象處境(an abstract situation)，而「抽象作用」有雙重意義，一是就實現性進行抽象作用，一是就可能性進行抽象作用。就實現性進行抽象作用便是從現行機緣中抽取永象，是對具體的抽象工作。就可能性進行的抽象作用，也就是對特定永象的抽象作用，是對抽象的抽象工作。換言之，這是一種邏輯建構的工作。由簡單永象到等級比較高的複雜永象的抽象作用，可構成連續的階層，懷海德稱之為「抽象的階層」(an abstractive hierarchy)，每個現行機緣都有相應的「無限的抽象的階層」。<sup>⑬</sup>無論是有限的還是無限的抽象的階層，都建立在特定的簡單永象之上。懷海德稱之為「抽象階層的基礎」(the base of abstractive hierarchy)，其複雜度是零。在「基礎」之上，由簡單永象漸次構成複雜永象，其複雜度越高，其構成分子越多。這抽象階層完全處於可能性之域，因此其中的永象均保持各自的孤立。每個現行機緣都有一組簡單永象做為它的成分，這時永象的個別本質完全融合在一起，形成個別的突創機緣。那機緣也因此取得自身的特質。相應於這機緣的，是個無限抽象的階層。簡而言之，任何一個具體的現行機緣都有無限的抽象概念與之相關，因為可以表達現行機緣的概念是無限的。這些概念，也就是永象，構成「結合的階層」。這「結合的階層」足以顯示現行機緣的模式、形狀、或者形式，也便是現行機緣特質之所繫。<sup>⑭</sup>

總結前述所說，懷海德特別強調以下幾點：<sup>⑮</sup>

<sup>⑪</sup>Lewis Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics*, p. 87.

<sup>⑫</sup>「現行單元」的三重性格是指：一過去已有的特質；二主體特質，即在共生歷程之中有目的的特質；三超越體特質，以特殊滿足為條件的超越創生活動所造成的實用價值(the pragmatic value of its specific satisfaction qualifying the transcendent creativity)。換言之，「現行單元」有其過去，決定其現在，然而在創生進程之中不斷有朝向未來的目的，結合現在與未來，即成超越現在的「超越體」。參見A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 29, p. 87.

<sup>⑬</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 167.

<sup>⑭</sup>ibid., pp. 168-170.

<sup>⑮</sup>ibid., pp. 170-171.

1. 現行機緣是具體的自然事件。
2. 完全的現行機緣是包含記憶、期待、想像和思想的認知經驗。
3. 這經驗機緣的元素即為其進行綜合攝持時納入的複雜永象，也是突創價值的元素。
4. 每個機緣以其獨特的方式納入永象，以顯示其特質。
5. 永象具體地契入機緣，不同於機緣納入永象的形態。這「不同」(differentia)即「突兀性」。「突兀性」顯示每個受到機緣所攝持的永象在一有限階層(finite hierarchy)之中；另外也顯示機緣的心靈功能。
6. 現行機緣是對某個「無限階層」和各種「有限階層」的攝持。將無限階層攝入機緣的綜合，是根據機體實現的特殊型態，有限階層的攝入亦然。
7. 有一形上原理對於說明經驗機緣實現的普遍特質極為重要，即任何永象無論涉及何種實現形態，仍維持其自身不變。永象一旦改變了個別本質，就是不同的永象。
8. 每個永象就其契入現行機緣而言，本質上都有種不確定性，也就是說永象不在乎以何種形態契入任何機緣。因此在認知的經驗之中，有對於相同永象的認知。但相同的機緣卻有不同實現等級的永象契入。
9. 永象的不變與契入相同機緣形態的可能多樣性，共同形成真理符應說 (the correspondence theory of truth)的基礎。<sup>⑩</sup>

## 伍 上帝和自由 (代結語)

懷海德在《科學與現代世界》特意增加的第二個章節「上帝」，不僅標示了機體哲學發展新的里程碑（之後在《形成中的宗教》和《歷程與真際》中，「上帝」的概念成為懷海德形上學的最高概念），也是二十世紀美國歷程有神論 (process theism) 的開展起點。<sup>⑪</sup>就個人歷史而言，懷海德生長的環境，無論是家庭、學校以及十九世紀英國維多利亞時代的鄉紳社會，都充滿了宗教信仰（尤其是英國國教）

<sup>⑩</sup>原則上實在論者的真理論多為「符應說」，懷海德的多元實在論宜為真理符應說的基礎。

<sup>⑪</sup>「歷程有神論」特別是指懷海德和他的弟子哈茲洪(Charles Hartshorne)的神學思想。其後追隨者除了福特自身以外，還有葛瑞芬(D. Griffin)、柯伯(John B. Cobb, Jr.)等多人，以加州克萊蒙神學院(Claremont School of Theology)為基地，發展新的基督教神學運動。



的氛圍，無疑地他從小便有豐富的宗教經驗。<sup>78</sup>他在劍橋大學作學生時，也曾深受一位天主教主教的影響，幾乎改宗羅馬天主教。<sup>79</sup>隨後懷海德自修神學，長達八年，終至放棄神學的研究，此後便成為無神論者。<sup>80</sup>但在經歷第一次世界大戰痛失愛子的慘禍之後，懷海德又改變了他對宗教的態度。唯力是尙的機械宇宙無法提供人生以和諧秩序和目的價值，宗教是不可或缺的生命經驗。在這樣的宗教信念下，懷海德著手撰寫「上帝」這一章節，不過他的上帝不是特定宗教信仰的對象，不是人格神，他的宗教也不是世俗的形式宗教（如基督教、天主教、猶太教、回教等等）。懷海德的宗教情感與其說接近耶穌、穆罕默德，毋寧說接近柏拉圖與亞里士多德。正如他在「上帝」一章開宗明義地表白：

亞里士多德發現要完成他的形上學，必須引介一位「原初動者」(Prime Mover)——上帝的概念。……在亞里士多德的物理學中，想維持物質的運動需要一個特別的原因。如果普遍的宇宙運動能持續下去，在他的理論系統中物體運動便可成立。……因此他需要一個原初的動者來維持天體的運動……。如果我們在先前章節中，談到的普遍形上學有類似的問題，那只能以類似的答案來解決。取代亞里士多德的上帝作為原初動者，我們所需要的上帝是一切事物的具體性原理(the Principle of Concretion)。<sup>81</sup>

這裡懷海德明白地指出，他的宗教興趣是形上學的，他的上帝也是出於形上學理論的需要，是一終極預設。對亞里士多德而言，這終極預設是引發宇宙一切運動的原動者，對懷海德而言，這終極預設是具體事實的基礎。懷海德在哈佛大學的同事霍金(William Ernest Hocking)曾確認懷海德這樣的想法，他說懷氏曾告訴他有關上帝的概念：「如果不是出於描寫事物完整性的嚴格要求，我根本不該把祂涵蓋在形

<sup>78</sup>參見Alfred North Whitehead, "Autobiographical Notes," in *Essays in Science and Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1947), pp. 3-14; 中譯拙作, 〈懷海德自傳〉, 《懷海德自然哲學》, 頁310-320。

<sup>79</sup>羅素曾說懷海德受到紐曼主教(Cardinal Newman)的影響, 幾乎要改宗天主教。參見Bertrand Russell, *Portraits from Memory* (New York: Simon and Schuster, 1956), p. 96.

<sup>80</sup>羅素(Bertrand Russell)曾證言說:「從一八九八年到一九一二年我和他最為熟識的幾年間, 他是極為明確堅定的無神論者。」參見Victor Lowe, *Understanding Whitehead* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1962), p. 232.

<sup>81</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 173-174.

上學中。我們必須給所有的要素一個基礎。如果提出一堆說辭，然後講：「『噢！我相信有個上帝』，那是沒有用的。」<sup>⑫</sup>換言之，在這「上帝已死」的時代，如果不是出於理論的需要，懷海德寧可避免提出上帝這概念。

什麼是這理論上的需要呢？懷海德認為自然之為「實現的歷程」這個普遍原理，需要形而上的終極預設。根據自然機體論，實現性和無限可能性之間有本質上的關係，永象供給現行機緣被納入或被排除的各種階層模式；反之現行機緣也加諸可能性以各種限制，藉此統合各種事物，突創出特殊的價值來。同時沒有孤立的現行機緣，機緣總是和永象、和其他機緣在一起。如此一來，現行機緣之間的關係有無限多種類型，就像在抽象之域中永象之間的關係一樣。因此「每個機緣是在實現性等級限制下對所有永象的綜合，同時每個機緣也是在其他機緣進入類型等級限制下對所有機緣的綜合。每個機緣在它自身的形態限制下，綜合了全體內容。」換言之<sup>⑬</sup>，一個機緣因選擇了特定的永象與抽象的階層得以實現其自身，但也因此受到了限制。這限制不僅限制了它的可能性，也限制了其他機緣與它的綜合。這時，為了使得現行機緣仍能保持自做決定與選擇的自由，就須有形而上的終極預設。懷海德說：

就某機緣和其他機緣之間內在關係的類型而言，其他機緣可以有各種不同的分類方式。這些方式都和過去、現在和未來的定義有關。一般哲學以為這些定義必需是等同的。……我的論點是堅持在獨特的、肯定的、決定(a unique categorical determination)中的實現，仍有不受限制的自由 (the unbounded freedom)。<sup>⑭</sup>

這就是說對機緣而言，與其他機緣過去、現在、未來的關係，並不是單純的因先果後的或者等值等量的關係。機緣與機緣間的綜合，還涉及了機緣本身的意圖與選擇，因此不是機械因果決定的，而保留了自由的空間，而「上帝」正是這自由的保障。這保障出於上帝是個體活動背後的普遍活動，是可能性和潛存性的寄託，且是實現性得以實現的原理。

---

<sup>⑫</sup>George L. Kline (ed.), *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963), p. 16.

<sup>⑬</sup>A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 175.

<sup>⑭</sup>Ibid.

首先懷海德指出每個現行機緣都是一個歷程，是一生成變化的歷程(a becomingness)。在這歷程之中，一個機緣和所有其他機緣有內在關係，因此不能孤立存在；又與無限永象之域有外在關係，因對永象有所限制，而取得個體獨特的成就。又每個機緣由其所來自的其他機緣構成它的過去，就與其相連的階層在立即現前對其他機緣展示自身的原創性，這些其他機緣又構成它的現在。如此現行機緣可能完全受到過去的決定，但只要它展示自身，便是直接出於自身的攝持活動。這時該機緣便可以未來的形式取得不確定性，而這不確定性中還包括了：因該機緣納入永象而有的部分確定性、以因該機緣和過去其他機緣與現在其他機緣間的確定時空相關性。如此該機緣的未來是對永象之為「未有」的綜合，也是從一個機緣變成其他機緣、從未有變成有的過程(not-being becomes being)。<sup>85</sup>在這過程中，有三個要素：一是實質的活動，二是有條件的潛存，三是綜合的結果。<sup>86</sup>由於現行機緣彼此相關，這實質活動必是普遍的活動。懷海德先前以斯賓諾沙的實體來類比這普遍活動，以形態來類比現行機緣。這裡他特別強調永象之域中的永恆可能性也以各種不同方式契入這些形態，成為各種實體的屬性。事實上在形上處境中的每個普通元素，都是實質活動的屬性。<sup>87</sup>因此無論是出於機緣的多樣性，還是出於永象的可能性，都需要一個普遍的實質活動作為個別活動的背後原理。

其次，懷海德從限制性考慮機緣和永象的形上處境，也需要一形而上的終極預設。每個有特性的形態本來就是受到限制的，也因此有別於其他形態。但超過這些殊別的限制，普遍形態的個別化會受到兩種限制：一是機緣在實現過程中所受到先前的限制。這限制有三種形式：（一）所有機緣必須遵從特殊的邏輯關係；（二）特定機緣實際上遵從的選擇關係；（三）在普遍邏輯與因果關係之內，該過程受到影響的特殊性。二是作為價值的限制。如果沒有先前的價值標準，來衡量相關機緣和永象實現後的價值，就不可能有價值。因此在價值之間必須先有一個限制，做為提供相反、等級以及對立等價值衡量的依據。<sup>88</sup>機緣在實現的過程中，受到先前條件的限制是一種限制，機緣就其本身特質受到限制而有其價值，也是一種限制。這些限制使得價值成為可能。<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Ibid., p. 176.

<sup>86</sup> Ibid., p. 177.

<sup>87</sup> Ibid.

<sup>88</sup> Ibid., pp. 177-178.

<sup>89</sup> Ibid., p. 178.

不過這先前限制也有其形上處境，那便是終極的限制原理，懷海德稱之為「上帝」。就現實性而言，我們可以確知什麼是必然的，何以是必然的。但和邏輯和事實牴牾的錯覺 (illusion) 是出於非理性的限制 (irrational limitation)，這樣的限制不是表面可見的。因而我們需要一個更普遍的限制，作為所有理性、和非理性限制的來源。普遍的實質活動因限制而提供機緣以特質。懷海德稱沒有理由可以說明限制是出於上帝的本質，因為祂的存在是「終極的非理性」。而所有的理由都來自於上帝，祂的本質也是理性的來源。上帝做為終極限制，祂不是具體的，但卻是具體實現性的來源。<sup>90</sup>

懷海德特別強調這不是說現實的存在是由形上理性決定的。上帝作為限制原理是具體的，我們只能透過殊別經驗來認識上帝，而不是從抽象推論得知上帝。這點他的看法和一般經驗論一致：任何形而上不確定的總是實事上確定的 (What is metaphysically indeterminate has to be categorically determinate)。這是理性的極限，實事的限制不是出於任何形而上的理由 (metaphysical reason)。經驗論認為具體原理能提供的通則，不是抽象推理所能發現的。同樣的，想要認識上帝必須通過個別的經驗。<sup>91</sup> 上述說法在《歷程與實際》中發展為「本體原理」 (ontological principle)：「沒有現行單元，就沒有理由 (No actual entity, then no reason.)，現行單元是唯一的理由，尋求理由便是在尋求更多的現行單元。」<sup>92</sup> 這正是懷海德經驗論與實在論的基本立場。

無論「上帝」是個別活動背後的普遍實質活動，還是具體事實的「限制原理」，提供事物條件殊別化和價值標準的限制原理，其目的都在否定「決定論」，為自由取得形而上的保障。對於這點，福特有精要的闡釋，值得一提。就科學研究在發現自然法則的立場而言，因先果後，即先前的狀態和事物的過去會影響和決定事物的現在，事物的現在又會決定其未來。事物的過去能持續作用，影響到現在，這便是所謂的「動力因果」 (efficient causation)，也就是「機械因果」。機械因果律是科學解釋的本質，但必然導致「因果決定論」 (causal determinism)。然而根據懷海德的時間原子論，如果每個事件是原子的，必須佔據一段時間以生成變化，那麼事件的產生便不是先前一刻涉及各種原因所能決定的。如果是由所有原因來決定

<sup>90</sup>Ibid.

<sup>91</sup>Ibid.

<sup>92</sup>A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 19, 24.

事物，那事物應該被決定。但從海森堡(W. Heisenberg)的「測不準定理」(Principle of Uncertainty) 看來，對任何事件而言，過去條件僅在一定的範圍內決定它的結果，超過這範圍物理學家只能得到事件的隨機行動，那就不是由過去條件所引起的決定。<sup>99</sup>其次，在一般人以為的因先果後的關係裡，原因必然會主動地引發被動的結果，並且在時間上先於結果。原因若要維持主動，就必須在引發結果時已先存在。但如果「時間時劫性」(the epochal nature of time)使原因必得佔據一段時間，那原因就需在結果未產生之前先消逝。這將導致以下的矛盾：原因必須在結果之前出現，以主動地引發結果的產生；但如果原因佔據了一段時間，又先於結果，那它便無法主動，也無法引發結果的產生。一般理論以因果同時來化解這樣的矛盾：令原因既先於結果，又與結果同時。

懷海德則提出另類思考來化解這難題。他認為因果之間並不是「原因」主動引發「結果」，而是現前的結果主動地將自身從其被動的過去原因中突創出來。這樣的因果關係最明顯可見之於知覺現象。知覺中的感覺印象是由被知覺事物的特質所決定的客觀原因，但我們知覺事物的方式，賦予該物的意義，將這些感覺印象整合為一整體(a coherent whole)，卻涉及心靈的自發性活動(spontaneity)。「攝持」一詞正是懷海德為這樣的活動所鑄造的，這概念與一般被動的因果概念正好相反。一般因果概念中，如果甲引起乙的發生，那就是說甲是乙的過去，且決定乙的發生。但從知覺的觀點來看，如果甲引起乙的發生，而乙攝持甲，那就是說乙出於對甲的攝持，以及所有其他過去的原因而發生。以知覺的現象解釋因果，同時跨越了心物的二分。傳統以因果是物質之域的法則，而知覺是心靈的現象，如果把所有的因果看成是知覺(「攝持」)，那麼心物的區分也就不在那麼明顯了。此外，這也使傳統主客二分的概念有所改變。傳統哲學以知覺者為「主」，被知覺物為「客」，二者間有不可踰越的鴻溝。如果據懷海德所說，所有的原因都已先消逝，那就其已消逝而言是「客」。這些過去的原因形成了攝持的與材(the data of prehension)，而攝持只是統合這些予材的「現前立即性」(present immediacy)。因此主客之別，不在心物內外，而在事物在發生的時間序列。從客體變為主體原則是時間的不同用語；客觀的是過去的，主觀的是現前當下的。<sup>100</sup>在《歷程與真際》中，這主體的

<sup>99</sup>Lewis Ford, *The Lure of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 4-5.

<sup>100</sup>Ibid., pp. 5-6.

「現前立即性」便是「主觀當下性」(subjective immediacy)，而客觀的過去便是「客觀不朽性」(objective immortality)。如此主體性便不再與人類意識或心理有特別的關係。我們之所以以為主體性有意識和心理的本質，是因為對自身的主體性有這樣的當下自覺，我們主觀地認識到自己。由己及人，進而推出他人也有主體性。但懷海德認為如果主體性只是我們論及現前立即性的感受，那當是所有事件的共同特徵。所有事件，無一例外，都有其內在性(interiority)，有其自身的主體性，而這主體性不必然涉及意識和心理。如果根據這樣的界定，與主客相對的心物概念也有不同與傳統的意義。傳統以物質為具有慣性的死寂質料，以心靈為主動的心理作用，懷海德則一貫以「模式」解釋之。物質的模式只是單純的重複(repetitive)、反覆(reiterated)、和習慣性的(habitual)，故能持續相同幾十億年。心靈的模式則時時因其朝向創新的目的而有所不同。只要事件與其過去有所不同，不只是在重複相同的模式，那事件便顯示一定程度的心理性。懷海德並不認為所有的事件都有意識，只有少數高級機體才有。但所有事件都有主體性，這主體性不必然涵蓋意識與心理。<sup>95</sup>

福特指出如果原因被動地引起事件的發生，事件主動地攝持過去的原因，便涉及一自我創生的元素，那便是所謂自發性和自由。因為每個事件統合的原因不必然完全相同，而是各自依據自己的實現性進行選取決定。這就是說在事件追求實現的歷程中，意圖與價值取得了一定的地位。如果現前事件完全是由過去的原因所決定，就只需要知道所有的過去原因，便可解釋現前的事件。但如果現前的事件是以決定自己如何統合過去的原因進行自我創生，那就需要引進意圖的概念，來解釋未來的可能性如何影響到事件的實現歷程。對懷海德而言，「上帝」正是提供這些可能性的終極來源。祂為每個事件提供可能性，提供該事件成為其自身的價值。換言之，「上帝」的角色在提供機緣主體性的起源，以解釋主體的生成。很多哲學家曾經探討主體的性質，例如康德曾論及有理性的人如何運用某些官能、直觀的範疇與形式如何使人經驗到這個世界，並給予世界秩序。但很少哲學家解釋這主體的生成。從生物學的觀點，我們的主體性是從嬰兒期逐漸發展而來，但我們永遠記不得這一段。懷海德所要處理的則是所有事件的主體性從何而來？事件如何攝持不同原因予材，進而將之統合為一？他提出的起點是事件在給予的環境中，有個自己想要變成的理

<sup>95</sup> Ibid., p. 6.

想，這理想則得自於上帝。在整個自我實現的歷程中，根據這理想，事件統合了所有的動力因以成就其自身。但事件不是由上帝決定的，因為它能根據自己已有的過去因來修正這目的。它也不是由過去因決定的，因為它也可以用目的來修正過去所受到的影響。目的因與過去因彼此對抗，於是給事件保留了自發性或者自由。<sup>96</sup>

福特的分析說明了懷海德提出上帝概念的作用：解釋主體性的起源，在機械因的限制之下，保留可能性與自由。事實上懷海德提出上帝的概念不只是出於理論上的要求，也出於經驗上的認知。上帝不僅在理論上是「主體性起源」的終極解釋，也是人類宗教經驗的終極對象。懷海德說人類各自以不同詮釋來加諸這樣的經驗，或稱之為耶和華，或稱之為阿拉、梵天、天父、天命 (Order of Heaven)、第一因、無上 (supreme being)、機遇 (Chance)。每個名稱都相應於一套衍生自該名稱使用者經驗的系統思想。不過他特別強調這「上帝」不是中世紀神學家所描寫的全知、全能、全善、全有的上帝；如果「上帝」是形上處境來源的終極活動，那祂不僅是善的起源，也是惡的起源。懷海德說：

祂是這戲劇至高無上的作者，因此無論戲劇的成敗都是祂的責任。如果把祂看成是限制的無上來源，祂的本性就在善與惡之間，並「在祂的卓越的治下」，建立理性。<sup>97</sup>

由此可見懷海德的「上帝」也有機體的特質：他既是提供超越價值與自由的來源，又是具體宗教經驗的對象。祂既是實現性的具體性原理和終極限制，又是可能性和潛存性的形上來源。在《形成中的宗教》一書中，懷海德明白指出我們的宗教經驗來自對宇宙普遍特徵的掌握，而「上帝」、「創生」和「永象」正是宇宙的三個形式元素。「上帝」是實現的但非時間的單元，能將「不確定的創生」轉化為「確定的自由」。<sup>98</sup>在《歷程與真際》一書，懷海德進而提出「上帝」對永象的「概念感」(conceptual feeling)是祂的原初性，「上帝」對現行機緣的「物理感」(physical feeling)是祂的後效性(the consequent nature of God)，以及「上帝」以祂在現行機緣中超越的創生性，顯示祂特殊滿足的實用價值，是祂的「超越體性」(the

<sup>96</sup> Ibid., pp. 7-8.

<sup>97</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 179.

<sup>98</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (New York: The Macmillan Co., 1926), p. 88.

superjective nature of nature)。<sup>99</sup>這些性質都在說明「上帝」既是超越的，也是內在的；既是實現的，也是永恆的。

總括以上的討論，《科學與現代世界》中的機體思想可撮其要如下：一、所有的實存都是「機體」，自然是「機體」攝持統合「永象」與其他機體以追求實現的歷程。二、「機體」的存在佔據一定時空，其時空關係是內在關係。三、自然是一個整體，「機體」與其所在的環境、「機體」與「機體」之間有內在相關性。四、「永象」在「永象之域」之中，彼此間有內在關係。五、「永象」和「機體」之間有相即相入的關係。「永象」提供「機體」以理想性、可能性和潛存性，「機體」提供「永象」以實現性和限制；而價值與事實因而合一。六、「上帝」是個體追求實現活動背後的普遍創生活動，也是形而上的「具體性原理」和「限制來源」。總之，《科學與現代世界》中的機體思想最大的特色，即在其形上學的性格。又其最大貢獻在超越西方傳統哲學的各種兩元論；舉凡有生命與無生命、心物、主客、內在與外在關係、價值與事實、目的因與動力因、不確定與確定、不朽與毀滅、潛存與實現、實際與表相、共相與殊相、個人與社群、整體與部份、內在與超越、連續與斷續、上帝與世界等等二分，他均以機體的概念化解之。其困難在於過分抽象複雜，有違常識。唯物論的物質觀雖然是高度的抽象概念，卻是來自於常識經驗。嘗試告訴我們外在事物真實存在，如果不斷分割，確可產生物質粒子的概念。反之，懷海德雖然說他的機體概念來自具體經驗，但卻不是物質實體，而是一種活動與功能。他以時空關聯者的事件是具體的，以所有認識的對象為抽象，更是有違常識經驗。或許這就是懷海德哲學雖然意義重大，卻未能得到應有的重視的原因吧。

---

<sup>99</sup>A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 87.



# The Organic Thought in Whitehead's *Science and the Modern World*

Yih-hsien Yu Ph. D.

## Abstract

The present paper is an exposition of the organic thought in Whitehead's *Science and the Modern World* with detailed discussions of the major philosophical issues involved. Whitehead's *Science and the Modern World* marks the beginning of the transition in his philosophical development, the transition from natural philosophy to metaphysics. Before the publication of the book, Whitehead made the philosophy of nature the main theme of his studies by a deliberate demarcation between natural philosophy and metaphysics, which suggests that metaphysics is beyond the scope of the philosophy of nature. The publication of *Science and the Modern World* indicates his changing attitude toward metaphysics and his inclusion of natural philosophy into the sphere of metaphysics, which is fundamental to his later development of speculative cosmology. In the Preface to the book, Whitehead reconsidered the function of philosophy as the critic of cosmologies, that is "to harmonize, re-fashion and justify divergent intuitions as to the nature of things," and as the critic of abstractions, such as highly abstract scientific ideas, so that justice can be done to our concrete experience. It seemed to Whitehead that in

---

\*Professor of Philosophy Department, Tunghai University.

our concrete experience there are metaphysical and religious experiences besides scientific understanding and that philosophical inquiry should no longer be confined to "the concept of nature," but extend to axiology and metaphysics. Largely following the major themes of his philosophy of nature -- the criticism of Scientific Materialism and its related doctrines and his proposals for the doctrines of "immediate experience," pluralist realism, organicism, and process -- Whitehead considers all this in the outline of the present book. In addition, he substitutes the concept of "organism" for the concept of "matter" as "the ultimate fact of nature," and the "prehensive character" for the "simple-located character" of space and time. Finally, he constructs a theory of organic mechanism as a replacement for material mechanism. And by the sway of his interest in metaphysics, Whitehead acknowledges that all fact, as actuality with intrinsic reality, has value. This very interest also goaded him to develop his organic theory of nature into a descriptive metaphysics that has God as its ultimate presupposition. In a word, there are at least three philosophical endeavors that characterized *Science and the Modern World*: the construction of an organic mechanism based on prehensive events, the emphasis on the idea of value and of God. All this can be regarded as a preparation for the publication of *Process and Reality*, a more elaborated system of metaphysics and speculative cosmology.

Key-Words : A. N. Whitehead · Philosophy of Organism · Process  
Philosophy · Metaphysics, Contemporary Philosophy.

## Encountering the Child in Theodore Roethke

Steven Chen\*

### Abstract

In Carl Jung's theory of the collective unconsciousness, there is an anxiety in the present that constantly struggles with the past in trying to make sense out of one's present being. Very often, this type of anxiety presents itself as the child archetype, which again takes the form of "a third thing of an irrational nature." For one thing, it often takes shelter in the nature and is "nourished or protected by animals" (Jung 168). For another, the child motif would appear as "the adversities of early childhood — abandonment and danger through persecution" (166). The third aspect is that the child archetype could spring out as the miraculous "smaller than small and yet bigger than big" transformation. This study aims to explore the child archetype in its various forms of metaphases in Roethke's poetry for it constitutes much of Roethke's creative strength as a poet.

...

The child is father of the man;  
And I could wish my days to be  
Bound each to each by natural piety.  
--Wordsworth, "My Heart Leaps Up"

Traditionally, critics have viewed Theodore Roethke as not only an important twentieth century American poet, but also a Romantic one. In

---

\*Lecturer, Department of Foreign Languages and Literature, Tunghai University.

*Theodore Roethke: an American Romantic (1979)*, Professor Jay Parini, for example, has very ably illustrated this idea by placing Roethke against the background of Romanticism, which teems with ideas of nature, personal interaction with nature, childhood innocence, and the play of memory. In this critical study, I will apply Carl Jung's theory of the child archetype to the poems of Theodore Roethke because the Romantic idea of the child deserves a deeper psychological explication. As it is, the child archetype constitutes a great source of Roethke's creative impetus as a poet.

As Jung has asserted, "the practice of art is a psychological activity and, as such, can be approached from a psychological angle" (65). In the Jungian sense of the term, the recurrences of the child motif represent an effort to reconcile the present with the past. In primitive times when the tempo of time did not move as fast as it does now in the modern era, our ancestors perhaps did not have as great a problem with reconciling the past with the present because the distinction between the two was not that sharp. The idea of "the present" back in the ancient seemed to function as a zone of smooth transition, where "the future" intermingled with "the past" and flowed to the Jungian reservoir of the "collective unconsciousness." In modern days, however, we run a great risk of being disconnected from the past because our awareness of "the present" has been intensified by the speedy variety of all the daily activities; modern people tend to focus on "here and now" and pay less attention to the past. Consequently, the threat of being severed from the past forms a source of anxiety. In Jung's term, the child motif thus often represents our effort to reconcile the present with the past (66). Taken in this light, the recurrent appearances of the child motif in Roethke's poems can be deciphered as Roethke's anxiety for the present, which constantly yearns to go back to the past, to negotiate with it and make sense of his being in the present.

In the second stanza of "O, Thou Opening, O," Roethke says: "The dark has its own light./ **A son has many fathers**" (emphasis mine, 94). Here Roethke plays with the ambiguity of the son in the context of time in relation to the father(s), much as Wordsworth does in the paradoxical

lines, "The child is father of the man." For one thing, "the fathers" could mean the different aspects that a father would show to the son; yet, "the fathers" could also suggest the different aspects of a father that the son would assume when he becomes a father himself. The idea of the child thus is attached to the son (assumably a young one) and functions as a link between the past and present, which opens up a way to the Jungian Child Archetype that I find positively applicable to a great part of Roethke's poems.

Carl Jung indicates that as human beings head on to civilization, we are constantly caught in the process of having to make peace with the our past because we need to "find a new interpretation appropriate to this [the present] stage, in order to connect the life of the past that still exists in us with the life of the present, which threatens to slip from it" (157). And it is not only that. Jung continues, "it is in the nature of the conscious mind to concentrate on relatively few contents and to raise them to the highest pitch of clarity ... [thus leading to] a certain one-sidedness of the conscious contents" (162). The further the modern man goes, the greater the danger of "his getting lost in the one-sidedness and deviating further and further from the laws and roots of his being" (163).

This potential danger of losing connection with the past must have been particularly true with a poet as he moves from one poem to the next, torn by the flux of creativity heading onward and the backwash where the past haunts. In much of Roethke's poetry, we see his self (both poetic and personal) constantly at odds with his old self as he moves along in his poetic career, as Don Bogen has very ably observed in his *Theodore Roethke and the Writing Process*:

It starts with "**an identity created** through writing in early work, [which] is eventually seen as artificial and replaced with the concept of **writing as self-discovery** in Roethke's middle period; this immersion in self, in its turn, becomes a limitation which the poet **seeks to escape** in his last period" (4, emphasis mine).

It is from this type of creative tension that the child archetype springs

out as Roethke's source of writer's anxiety, where the sense of the present symbolized by the idea of the child is seen to be in conflict with the past --the father, so to speak. In "Feud," we witness again this entangling power from the past:

Exhausted fathers thinned the blood,  
You curse the legacy of pain;  
Darling of an infected brood,  
You feel disaster climb the vein (4).

The line "Darling of an infected brood" marks out a zone of synthesis where the past and the present are equally at work. One tricky point here is that the superficial addressee, "You" is, in fact, the emotional projection of Roethke's poetic "I." It is "I" not "You" that is there and suffers the consequences of "exhausted fathers," "legacy of pain," and "disaster". Through this schizophrenic projection, Roethke creates "a third thing of an irrational nature," "out of this collision of opposites" between past and now (Jung 167).

In further analysis, the characteristics that come with the child motif in Roethke's poetry include the following aspects. For one thing, it often takes shelter in the nature and is "nourished or protected by animals" (Jung 168). For another, the child motif would appear as "the adversities of early childhood — abandonment and danger through persecution" (166). The third aspect is that the child archetype could spring out as the miraculous "smaller than small and yet bigger than big" transformation (166). Very often, according to Jung, the child archetype "can take almost any form like the pearl, the flower, the chalice ... etc., [which] often stands out as a special instance of 'the treasure hard to attain' motif" (160).

The first aspect is the child in the nature, often accompanied by animals and plants. An excellent example for illustration is "Weed Puller,"

With everything blooming above me,  
Lilies, pale-pink cyclamen, roses,  
Whole fields lovely and inviolate,—  
Me down in the fetor of weeds,

Crawling on all fours,  
Alive, in a slippery grave. (II. 11-16)

In this poem, Roethke offers an ascending perspective of a child looking upward at the sky through the perimeter of blossoms. He is "crawling on all fours," which is an animal posture very suggestive of life force. If "everything blooming above me," and the "whole fields lovely and inviolate" stand for the future prospect (the conscious), then "the fetor of weeds" and "slippery grave" would be viewed as the embodiments of the past (and the unconscious).

In another poem "Orchids," the child motif even undergoes a wild metamorphosis of combining the plant and the animal:

And at night,  
The faint moon falling through whitewashed glass,  
The heat going down  
So their musky smell comes even stronger,  
Drifting down from their mossy cradles:  
So many devouring infants! (II. 9-14)

Originally, in the metaphor of the orchids as infants, there is a pure sense of botanical innocence. However, when the adjective "devouring" is added to the image to allow for the ideas of bestiality, the botanical instantly becomes a jungle, a forest where the child in William Blake would sing his, "Tiger, Tiger, burning bright!" Here the orchids express the child motif wrapped in an animal force as the two lines would suggest — "Drifting down from their mossy cradles: / So many devouring infants!" The linkage of "mossy cradle" and "devouring infants" must have sprung out from the fathomless part of the unknown that we term the unconscious.

The next aspect of the child motif is "the adversities of early childhood." In "Saginaw Song," the persona says:

My father never used a stick,  
He slapped me with his hand;  
He was a Prussian through and through  
And knew how to command;

I ran behind him every day

He walked our greenhouse land. (Coda, II. 1-6)

In this stanza, we clearly see the repressed child under the power of the overwhelming image of the father. A set of disparate ideas or oppositions is indicated by the pronouns: He (my father) versus I (me). Particularly in line six, "He walked our greenhouse land," we observe that the child as the persona is caught in the totality indicated by the pronoun "our," in which the child is only a part that tries to attain harmony.

The third aspect is the "smaller than small and yet bigger than big" motif, which is a complementary magic power to the child's repression. For example, in "Lull Me, Lull Me," the persona seems a clairvoyant who has the magic power to read and understand nature:

I'm more than when I was born;

I could say hello to things;

I could talk to a snail;

I see what tings!

What sings! (2, II. 20-24)

Still another example of magic emergence from nature is "Unfold! Unfold!"

I was pure as a worm on a leaf; I cherished the mold's children.

Beetles sweetened my breath.

I slept like an insect.

...

Later, I did and I danced in the simple wood.

A mouse taught me how, I was a happy asker

Quite-by-chance brought me many cookies.

I jumped in butter.

Hair had kisses. (3, II. 10-13; 17-21)

Here the motif of "smaller than small and yet bigger than big" is interestingly illustrated. According to Jung, the child sometimes appears "in the cup of a lower, or out of a golden egg, or as the center of a mandala" (159) In the poem, the child is small enough to learn



dancing from a mouse, and they could even talk to each other. In both the previous two poems, the child is presented as a supernatural being, an elf or fairy, which shares a perfect sense of communion with the nature, a Peter Pan in the Neverland. Or as a variation at the opposite end of the scale, the child could assume the sun god image as in "Child on Top of a Greenhouse".

The wind billowing out the seat of my britches,  
My feet crackling splinters of glass and dried putty,  
The half-grown chrysanthemums staring up like accusers,  
A few white clouds all rushing eastward,  
A line of elms plunging and tossing like horses,  
And everyone, everyone, pointing up and shouting! (II. 1-7)

Interestingly enough, here we have the child looking downward from the roof, which the direct opposite of the claustrophobic perspective in "Weed Puller". Both are examples of the Jungian child archetype that haunts in the "smaller than small and yet bigger than big" motif.

The examples cited so far have been primarily focused on the child archetype in the entanglement of the past with the present. In the following discussion, analysis will be drawn from examples where the child archetype is projected into the future. In "Give Way, Ye Gates," the third stanza goes:

You child with a beast's heart,  
Make me a bird of a bear!  
I've played with the fishes  
Among the unwrinkling ferns  
In the wake of a ship of wind;  
But now the instant ages,  
And my thought hunts another body.  
I'm sad with the little owl. (3, II. 1-8)

Here we sense the persona's nostalgia toward the past as well as his eagerness for the future. In the beginning incantation, the child is addressed to as a deity who holds the magic power in granting a

transformation in the persona and makes him a "bird of a bear!" The persona is not happy with the fact that "the instant ages" and he is "sad with the little owl." In the poems previously discussed, the child is seen as dealing with the past; here in this poem is looking into the future, the "higher consciousness, or knowledge going beyond our present day consciousness, [and] is equivalent to being all alone in the world" (Jung 169). This forward bound perspective into the future — "equivalent to being all alone in the world" in the Jungian sense--again demonstrates itself in another poem; in the third stanza of "The Changeling," the persona celebrates the triumph of the child by saying:

How free! How all alone!  
By light's extreme,  
By all the things that are,  
I've come to be. (3, II. 12-15)

In another passage where Jung has a more detailed discussion on the futurity of the child archetype, he indicates:

It is therefore a symbol, which united the opposites; a mediator, bringer of healing, that is, one who makes whole. Because it has this meaning, the child motif is capable of the numerous transformations mentioned above: it can be expressed by roundness, the circle or sphere, or else by the quaternity as another form of wholeness. I have called this wholeness that transcends consciousness the "self" (164).

One of Roethke's frequently quoted poems, "Once More, the Round" illustrates the idea very well.

Now I adore my life  
With the Bird, the abiding Leaf,  
With the Fish, the questing Snail,  
And the Eye altering all;  
And I dance with William Blake  
For love, for Love's sake;  
And everything comes to One,  
As we dance on, dance on, dance on. (II. 5-10)

The idea of wholeness is perhaps comparable to the concept of "roundedness" in T.S. Eliot's "Little Gidding,"

We shall not cease from exploration  
And the end of our exploring  
Will be to arrive where we started  
And know the place for the first time. (V. 26-29)

In 1843, Wordsworth remarked on his "Ode: Intimations of Immortality from Recollections of Early Childhood": " ... I was often unable to think of external things as having external existence, and I communed with all that I saw as something not apart from, but inherent in, my own immaterial nature" (qtd. In Lancashire). I venture to suggest that the Wordsworthian "immaterial nature" could have been also the home of the Jungian child; it is the unknown part in our psychology where the child is busy reconciling the consciousness and the unconscious — the past and the present.

As has been explained, the child archetype in Roethke is full of variations. But in principle, it serves as a medium of constant dialogue between one's present and past, through which the future is negotiated into its being. Still yet in another poem, "The Boy And The Bush,"

A Boy who had Gumption and Push  
Would frequently Talk to a Bush,  
And the Bush would say, "Mac,  
I'd like to Talk Back,  
If I thought you could Hear in a Hush."  
Now nobody Sniggered and Mocked

As Those Two quietly Talked,  
Because Nobody Heard,  
Not a Beast, Not a Bird,--  
So they Talked and they Talked and they Talked.

To understand what the Roethkian boy and the bush are talking about, one needs to first decode their language into the language of the child

archetype. It is this through this child archetype constantly busy reconciling the past and the present as well as the unconsciousness and consciousness, that the future unfolds, much as what Tennyson has suggested in his "Ulysses,"

I am a part of all that I have met;  
Yet all experience is an arch wherethro'  
Gleams that untravell'd world whose margin fades  
For ever and for ever when I move...."

## Works Cited

- Bogen, Don. *Theodore Roethke and the Writing Process*. Ohio: Athens, 1991.
- Jung, Carl. *The Archetypes and the Collective Unconscious*. Trans. R.F.C. Hull. N.J.: Princeton Univ., Pr., 1969.
- Lancashire, I. Ed, *Representative Poetry On-Line*. Publisher, University of Toronto Lib.: Web Development Group, Inf. Tech. Services  
(<http://utl2.library.utoronto.ca/disk1/www/documents/utel/rp/poems/wordswor25.html>).
- Parini Jay, *Theodore Roethke: an American Romantic*. Amherst: University of Massachusetts Press, 1979.
- Roethke, Theodore. *The Collected Poems of Theodore Roethke*. N.Y.: Anchor Books, 1975.

## 剖析雷特其(Theodore Roethke) 詩作中的「小孩原型」

陳順龍\*

### 摘要

根據容格 (Carl Jung) 的「集體潛意識」理論，人們對「現在」這個時間概念的認知中，常存著一種焦慮，不時地與過去爭戰，因為試圖要瞭解並掌握「存在」在今時此刻的意義。經常，這種焦慮會以小孩的面貌出現，甚或化身為常理之外變形或第三者，藏身在大自然，受到動物的養育與保護。有時，這種焦慮會以童年所受的苦難再度現身，像是遺棄、危險、與迫害。更有一些情況，這種焦慮會進一步變成極大或極小的東西。本篇論文將檢視美國當代詩人雷特其(Theodore Roethke) 的作品，並以容格 (Carl Jung) 的深層心理學理論來探討這種焦慮所化身成的小孩，如何在雷特其(Theodore Roethke) 的詩作中，不斷反覆多貌地出現，成為雷氏的一大創作原動力。

---

\*東海大學外文系講師



## 『日本書紀』の人称代名詞

北川修一\*

### 要旨

拙稿は人称代名詞の用法を基準とし、『日本書紀』の中国語史における位置づけを検討するものである。『日本書紀』の人称代名詞の用法には次の幾つかの特色が見られる。(一)“汝”は“爾”を数量的に大きく上回る、(二)“我”と“吾”の用例数は略等しい、(三)三人称代名詞“他”はまだ見られない、(四)既に二人称代名詞“你”が見られる、(五)修飾関係には“我之+名詞”“爾之+名詞”のように構造助詞“之”を用いることがある、等。これらの現象により、筆者は『日本書紀』は中国の六朝、初唐の中国語の用法を反映するものであると考える。

キーワード:『日本書紀』、中国語史、口語、誤用、訓読

### 1、はじめに

『日本書紀』の区分論に助字、用語の用法の差違は音韻の特徴とともに重要な役割を担っている。助字や用語の使用に差異が見られる理由の一つに、中国語として正しい表現であるかどうか、ということがある<sup>1</sup>。しかし助字が本来の中国語のままか、或いは何らかの日本語の影響を受けたものかはそのように判断するべきであろうか。何故このような問題を改めて考えなければならないかといえ、現代の我々が漠然と、日本で漢文、或いは

---

\* 東海大学 日本語文学系

<sup>1</sup> 拙稿では最初から口頭語と切り離されたイメージのある漢文という表現は用いず、書面語と口頭語の問題を含んだ上で、中国語と呼ぶ。ただし、拙稿は中国語の歴史的変遷に大きく関わる問題を含むが、中国語の歴史区分を表す場合には、上古漢語(西漢ごろまで)、中古漢語(六朝時期)、近代漢語(晩唐以降、宋元明)、現代漢語(清朝以降現代まで)などのように、漢語という言葉を用いた(各時期の範囲には研究者によって異なる場合がある)。

中国で文言と認識している古典中国語も実際には一律なものではなく、その時々でその時代の口語を反映しつつ成立したからである。『日本書紀』のように、中国人以外の方が書いた可能性がある場合、その人たちが基準とした言葉というのはどのようなもので、どのような影響の起こりうる言葉であったかを考える必要があると思うのである。

それは『日本書紀』を基本的には正格漢文（所謂和臭は指摘されてはいるものの）、すなわち中国語を志向して書かれたと見なした場合、『日本書紀』が中国語という言語の歴史においてどのような位置付けがなされるかと言い換えることができる。六朝唐代を中心にした断代文法により『日本書紀』の漢字原文を批判的に解釈することの必要性は山田英雄（1954）で夙に指摘されており、小嶋憲之（1962）の出典論的な研究により一部指摘されていた。その後この問題は松尾良樹（1987）で『敦煌変文集』から導き出された唐代口語を基本として、それらのうち『日本書紀』にはどのような語彙が見られるかという方法によって網羅的に述べられ、同時代としての唐代口語が見られることが証明されている。また榎本福寿（1992・1993）でも被動句などの和臭を考察するにあたり、六朝、唐代の中国語の用例を比較の対象として列挙している。

拙稿でも誤用、和習という特殊な表現について考える前に、先ず基本的に『日本書紀』がどのような中国語で書かれているかを検討しようとし、その例として代名詞を取り上げ『日本書紀』の用法が中国語史においてどのように位置付けられるかを考察しようとするものである。

## 2、人称代名詞の範囲と分類

中国語における代名詞は日本語のそれよりも複雑で研究者により分類、区分などに差異が見られるので、先ずそれらの異同を概観し拙稿で検討する範囲を述べておく。

先ず日本語でいう代名詞を中国語では“代詞”という。これは単に西洋諸語の文法範疇による用語をそれぞれ日本語、中国語に訳したときの違いではなく、その意味するところが異なる。日本語でいう代名詞とは一般名詞を変わりに指すことのできる、つまりは名詞性の品詞であるが、中国語でいう“代詞”はもちろん名詞性の場合もあるが、連用修飾語として副詞のように用いる場合、或いは動詞、形容詞に代わる場合もある。そのため、名詞に限らず、動詞、形容詞、副詞など多くの品詞に代わるものとして“代詞”という用語を与えたのである。ただし、動詞、形容詞、副詞になるのは多くは“疑問代詞”か、場合によっては“指示代詞”で、拙稿で扱う“人称代詞”に限って言えば、例外なく名詞性なので、日本語文法の習慣にならい代名詞と称することにする。

次に、代名詞は人称代名詞、指示代名詞、疑問代名詞の3つに大別される。

人称代名詞の分類は伝統的に一人称（自称）、二人称（対称）、三人称（他称）に分けられるが、楊・何（1992）などは以上の3つに、自称、旁称を加え5つに分ける場合もある。自称とは現代中国語でいう“自己”のような語であり、旁称とは現代中国語でいう“人”



のように、広く一般的にその他の人を表わすのであるが、拙稿では自称はむしろ副詞と扱い、旁称は一般名詞と見なすべきであると考えるので、拙稿では伝統的な範疇に従い3つの分類に従うことにする。

また人称代名詞の範囲についても説が分かれる。楊・何(1992)では非常に広く範囲をとり、自称について“最高統治者的自称之詞”(“余一人”“朕”など)“謙称”(“臣”“走”“下走”など)“傲称”(“而公”“老子”など)、対称について“敬称”(“子”“夫子”“公”など)“暱称”(“爾”“女”“卿”など)“特称”(“陛下”“閣下”など)などを認める。これに対して香坂順一(1967)は「近世語、近代語の中には、たとえば自称に「老漢」「老夫」「老身」「小人」「小的」「小可」「鄙人」「妾身」「下官」「貧道」などがあるが、これらは第一人称代名詞とはみることはできず、むしろ(自称語)と解すべきであろう。なぜならば、これらは自らを指していっていると同時に、自らの属する階層身分をも同時に指しており、また、これらの代名詞を用いる人も同時に「我」「俺」「咱」をよりはばの広い人称代名詞としてもっていたからである。」と述べ、代替性の高いものに限っている。これらの問題は、例えば上古漢語の早い時期には“朕”が一人称代名詞であったのが、その後は皇帝の自称詞になる、或いは中古時期に見られる“卿”などは二人称代名詞のように用いられているが、代替性はどの程度であるか等、完全に区別することは非常に難しい。

拙稿では基本的に香坂順一(1967)の説に基き、代替性の高い語を人称代名詞として扱うことにする。具体的には一人称代名詞では“我”と“吾”、二人称代名詞では“汝”、“爾”と“你”、三人称代名詞で“其”“彼”などについて述べる。

尚、本文中『日本書紀』各巻の区分論について言及した部分がある。区分論には諸説あるが、拙稿では森博達(1999)の説によった。森博達(1999)は万葉仮名で表記された古代歌謡が中国原音による $\alpha$ 群と、倭音による $\beta$ 群に分けられ、『日本書紀』の倭習は多く $\beta$ 群に集中していることから、 $\alpha$ 群は中国人により、 $\beta$ 群は非中国人により執筆されたものと推定するものである。

### 3、一人称代名詞：“我”と“吾”

現代漢語では一人称代名詞は“我”一語のみ(複数を表す場合には「們」を付ける)で単純な体系であるが<sup>2</sup>、上古漢語では非常に多くの一人称代名詞を持っており、その原因はこれまで多くの研究者によって諸説出されてきた<sup>3</sup>。方言による区別、単数複数の区別、格機能による区別など非常に多くの面から検討されているが、研究者の視点はそれぞれ異なり、未だ完全には解決されていないようである。

上古漢語においては、“我”と“吾”は主格、賓格、属格など、それぞれ使い分けされ

<sup>2</sup> ただし、複数の場合、「我々」といった場合、北京語では、聞き手を含めない“我們”(排除式)と聞き手を含める“咱們”(包括式)に分かれる。閩語でもこれと同じ区別がある。

<sup>3</sup> 先行研究は非常に多いが、これらを整理し、問題を検討したものに、日本語では鈴木直治1987、漢語で周生亞1980などがある。

ていたとされているが、先秦の頃には既にこの格変化は崩れ始めていたようで、現存する先秦伝世文献においてそれを完全に証明できる資料は存在しない。中古漢語に至ると、そのような格機能は全くなり、更に“吾”は淘汰されつつあり、“我”が中心になっていった<sup>4</sup>。六朝時期の各文献により優劣の状況がことなるが、“我”と“吾”の用例は『三国志』で199:374、「裴注」で332:348、『搜神記』で148:92、『世説新語』で160:57、『百喻経』162:1となっている（馮春天1992）。『日本書紀』では代名詞としての“我”と“吾”はそれぞれ246:275で数量的に大きな違いはないのでほぼ「裴注」の数量と等しいことになる。

“我”（前から主語、定語、賓語の用例）

我是倭国域内所居神。（『日本書紀』前 p.160）

弟所以来者、非是善意。必当奪我天原。（『日本書紀』前 p.27）

故汝可以送我而致之矣。（『日本書紀』前 p.71）

“吾”（前から主語、定語の用例）

吾是男子。理当先唱。如何婦人反先言乎？（『日本書紀』前 p.5）

吾身有一雌元之处。（『日本書紀』前 p.5）

“我”“吾”の格機能のうち、例えば胡適（1918）で述べる“第四，吾字不可用於賓次。其用於賓次者、非由錯写、必系後人之變法，而非古文之用法矣”、つまり“吾”は目的語としては用いられないという特色は、特に漢代以降、格機能の消失とともに次第に守られなくなるようである<sup>5</sup>。そもそも格機能を失った後の中古漢語において、一つの言語の中に全く同一の一人称代名詞が存在する意味はなく、先にも述べたように“吾”は口頭語では淘汰されていったため、“吾”が用いられるのは表記上の習慣に過ぎないと言えるが（王力1958）、この“吾”を用いる場合、目的語には用いないという表記の習慣も、後の文章

<sup>4</sup> 孫良明1994によると、先秦の経書とそれに対する漢代の注を比較すると、既に“朕”“予”は一人称としての用法は既に廃れていたようで、圧倒的に“我”と書き換えられており、“吾”についても、例えば『孟子』で一人称代名詞が123回用いられる中で、東漢の趙岐により43例に注がなされ、10例は“吾”を残し、33例は“我”と注されているように、全体的な趨勢としては“我”に統一されつつあったと言える。尚、東漢は、上古漢語から中古漢語への過渡期に位置するもの、或いは既に中古漢語と見なしうる特徴を持つなどと考えられている。また馮春天1992によれば、この時期、東漢『論衡』では、“我”と“吾”が、それぞれ95:141であるので、資料により差違が見られるようである。恐らく書面表記の習慣の違いといえよう。

<sup>5</sup> 六朝時期の文献で“吾”が目的語に用いられるのは、馮春天1992によれば『三国志』25例、「裴注」20例、『搜神記』10例、『世説新語』3例、『百喻経』0例（総数に関しては上記参照）であり、格機能が崩れた後も、“吾”が無差別に用いられていたのではないことが分かる。

に於いても完全ではないが比較的守られている。

『日本書紀』には賓語に用いられた“吾”が12例見られ、その殆どが非中国人の手になるといわれるβ群に集中している。以下12例全てを挙げる。

吾夫君尊。請勿視吾矣。(『日本書紀』前p.20、β)

答曰：族也。勿看吾矣。(『日本書紀』前p.21、β)

汝当以女奉吾耶。(『日本書紀』前p.41、β)

其可与吾共理天下者蓋有之乎。(『日本書紀』前p.47、β)

若以吾兒大田田根子。令祭吾者、則立平矣。(『日本書紀』前p.160、β)

其妻曰：汝不忍令羞吾。(『日本書紀』前p.166、β)

吾則是国王也。除吾復無二王。(『日本書紀』前p.176、β)

古今違則也。然於吾而不便。(『日本書紀』前p.199、β)

若能祭吾者、則曾不血刃。(『日本書紀』前p.236、β)

亦事代主尊誨之曰：祠吾於御心長田国。(『日本書紀』前p.251、β)

若先吾取婦。依実奏聞。(『日本書紀』後p.31、α)

今欲早知、与吾可以礼問答者、姓名年位。(『日本書紀』後p.81、α)

所謂「偏在」の可能性は単に数量の差違だけではなく、“先吾”“奉吾”“祭吾”という和化漢文に常見の表現であることも考慮し、高いのではないかと考えられる。

#### 4、二人称代名詞“汝”“爾”の比率と“你”の出現

『日本書紀』で用いられる二人称代名詞は“汝”“爾”“你”はそれぞれ315：32：5となっている。一人称代名詞の“吾”と“我”に対応する格機能に相当する二人称代名詞は“汝”と“爾”である。

“汝”（前から主語、定語、賓語の用例）

汝是躬行濁惡而見謫逐者。(『日本書紀』前p.38)

若汝心明淨不有陵奪之意者。(『日本書紀』前p.27)

故今以吾女三穗津姫配汝為妻。(『日本書紀』前p.73)

“爾”（前から主語、定語の用例）

虜所造屋、爾自居之。爾、此云飢例。(『日本書紀』前p.118)

故三女神悉是爾兒。(『日本書紀』前p.27)

“爾”は殆ど主語に用いられており、定語は一例、賓語の例は見られなかった。巻による分布にも差違は見られなかった。尚、本文中の注により、上代日本語では“飢例”（おれ）と読まれていたことが分かる。この他、“爾”には“代名詞＋名詞”の形式ではあるが、属格ではなく、同位格を表わす例もある。

惟爾諸神勿隱隱所知。（『日本書紀』前 p.59）

“汝”と“爾”の他、『日本書紀』の二人称代名詞の使用で特質されるのは、既に指摘されていることであるが、現代漢語と同じ“你”が見られていることである。

你口女從今以往、不得吞餌。（『日本書紀』前 p.91）

你等幾日之内將作以奉致。（『日本書紀』前 p.95）

安得率爾為使俾余自伏你前。（『日本書紀』後 p.24）

詔曰：“惟你蝦夷者。大足彥天皇之世合殺者斬。応原者赦。”（『日本書紀』後 p.108）

你之身命不亦殆乎？（『日本書紀』後 p.201）

中国の資料では唐代編纂の『北齊書』等に見られることが指摘されているが、ほとんど同時期に日本の資料で現われているのは興味深い。

また“汝”と“爾”には先に述べた“我”と“吾”と同じような格機能による使い分けがこれまでに指摘されている。しかし、六朝時期には既にそのような差違は無くなり、また“汝”への統一も、一人称よりも顕著である。馮春天 1992 によれば、“爾”と“汝”は『三国志』では 19 : 68、「裴注」では 29 : 115、『搜神記』では 21 : 87、『世説新語』では 12 : 67、『百喻經』では 21 : 77 となっている。既にこの中で最も早い『三国志』でこのように明確な数量の差異が表れている点、一人称と異なる。

ところが一人称代名詞が、例えばこの中で最も早い『百喻經』では“我”“吾”が 162 : 1 であるように、殆ど“我”へと統一されつつあるのに対して、二人称代名詞では『百喻經』で“爾”“汝”の 21 : 77 のように、“爾”も書面表記にはまだ用いられていたようであるが、このことが語彙的には（言い換えれば、語音の変遷から見ると）“你”は“汝”を受け継ぐものであるが（平山久雄 1995）、表記では“爾”を受け継いだ理由であるかもしれない。

また中古漢語の特殊な二人称代名詞として、仏典によく見られる“仁”“仁者”があるが、『日本書紀』には見られなかった。

##### 5、三人称：遠指代名詞“其”“彼”、汎指代名詞“他”から三人称への派生

上古漢語には三人称専用の代名詞は存在せず、指示（遠指）代名詞“其”“彼”などが

臨時にその役割を担っていた。この“其”は六朝の歌謡に見られる口語語彙“渠”などに變化し、現代漢語吳方言では用いられているといわれる。現代漢語北方方言で用いられる“他”は、もともと「ほかの物」「別の人」などという漠然と広い対象を表す汎指代名詞であったのが、中古時期に至って、ある特定の人を指す用法が生じ、三人称代名詞となったと考えられている。

(1) 遠指代名詞“其”から三人称代名詞の派生

“其”は既に上古漢語から三人称の機能を併せ持っていたが、殆ど“其+名詞”という定語（連体修飾成分）として用いられていた。その後、そのような制限がなくなり、定語ではなく、単独で用いることができるようになった。『日本書紀』の“其”も単独で主語となる機能を持っている。

其是之縁也。（『日本書紀』前 p.234）

其何処之花矣。（『日本書紀』前 p.327）

これらは定語ではなく、主語として用いられてはいるが、物を指しており、三人称としては用いられていない。定語ではなく、また三人称を指す比較的明らかな例は、

不久如言、被其抄掠。（『日本書紀』後 p.70）

其有膝而無臆腫。（『日本書紀』前 p.314）

等である。“其”は多義語であり、代名詞の他に、副詞の用法もある。どの用例をどの用法であると認定するか、用例数は幾つかなどの問題は今後の課題としておく。

(2) 遠指代名詞“彼”から三人称代名詞の派生

上古漢語において指示代名詞から借用された三人称代名詞のうち、“彼”は既に上古漢語において主語として用いることができた。しかし『日本書紀』では“彼島”“彼処”“彼地”というような定語（連体修飾語）としての用法、“在彼”というように場所を表わす場合が多い。数例、主語としての用例も見られる。

彼是、我非。我是、則彼非。我必非聖、彼必非愚。共是凡夫耳。（『日本書紀』後 p.144）

しかし、これは『孟子・藤文公』の“彼丈夫也、我丈夫也。吾何畏彼哉？”の例、または本来“彼此”がそうであったように、自己に近い方と遠い方を対照させる為に用いている。

“彼”については上古、中古漢語において指示代名詞からの臨時の用法は有っても、“其”

から“渠”へのようなその後の変遷は見られないようである。

### (3) 汎指代名詞“他”から三人称代名詞の派生

“他”が三人称代名詞として多用されるようになったのは、一般的には唐代からであると言われるが、研究者によっては六朝にその例が見られると指摘するものもある。その異論の理由は、資料が確実なものであるか、また“他”を一般的な「他の人(たち)」ではなく、三人称として特定の「かれ」という意義へと変化したことを認定する基準を書面語からどのように汲み取るかという問題も残されているようである<sup>6</sup>。

『日本書紀』の場合、先に述べた2つ目の「他の人(たち)」ではなく、「かれ」と見なせるかが問題となろうが、『日本書紀』では三人称「かれ」と見なせる用例はなかった。

唯他非汝是。我必忤他従汝。若他是汝非、我当乖汝従他。(『日本書紀』後 p.177)

復於所任之国被他偷刀。復於倭国被他偷刀。(『日本書紀』後 p.230)

以上は、いずれも他の者、他の何々という意味を表わす汎指代名詞である。

研究者により三人称“他”の出現時代は若干異なるが、六朝には既にそれが見られることを考えれば、『日本書紀』には二人称の“你”が既に用いられるのと、対照的に保守的である。

また六朝の詩歌に見られる三人称代名詞“伊”は『日本書紀』では見られなかった。

## 5、複数形の出現

上古漢語は単複同形で一語で複数も、単数も表していた。また中古漢語で複数を表わすのに用いられる“等”は「など」の意味で既に先秦にも存在するのではあるが、先秦では一般名詞に付属し、代名詞には用いられなかった。これが代名詞に付属して複数を表わすのはやはり中古漢語の特色と言える<sup>7</sup>。中古漢語では“等”のほか、“曹”“輩”などによって複数は区別することができるようになった。『日本書紀』では“等”が殆どで、“曹”が1例見られた。

### (1) 一人称代名詞

“我等”(1例)

蕭慎船師多来将殺我等之故。(『日本書紀』後 p.272)

“吾等”(4例)

<sup>6</sup> 郭錫良(1980)、郭紅(1998)、遇笑容(2000)など参照。

<sup>7</sup> 太田辰夫(1988)

嘗大己貴命謂少彦名命曰：“吾等所造之國、豈謂善成之乎？”（『日本書紀』前 p.47）

他に（前 p.252）（後 p.103）（後 p.210）等がある。

（2）二人称代名詞

“爾等”（1例）

爾等宜共在彼日本府同謀善計。（『日本書紀』後 p.64）

“爾曹”（1例）

由是欲共爾曹謨計。（『日本書紀』後 p.55）

“汝等”（7例以上）

汝等誰也？何為哭之如此耶？（『日本書紀』前 p.40）

この他（前 p.168）（前 p.277）（前 p.390）（後 p.61）（後 p.62）（後 p.111）等多数

“你等”（1例）

你等幾日之内、將以奉致。（『日本書紀』前 p.95）

以上、2節から5節まで、『日本書紀』に見られる代名詞の用法を見てきたわけであるが、拙稿で検討した以上の項目においては、ほぼ中古漢語の特色を反映したものであり、またα群とβ群において、比較的顕著に見られる差違はβ群に多く見られる目的語として用いられた“吾”のみである。

6、人称代名詞の修飾関係の変化

先に若干言及したのであるが、上古漢語では人称代名詞が定語になるときは、基本的には人称代名詞をそのまま名詞の前に置く。そのためか、“我”の用法として森博達（1999）に次のような指摘がある。

一人称代名詞が修飾語になる場合、漢文では通常、被修飾語との間に「之」字を用

いない。特に「我」字は「之」を伴うことが稀である。ところが書紀には「我＋之＋名詞」という連体修飾語の「我」の直後に「之」を伴う用法が十例あり、そのうち八例はβ群に偏在する。(p.166)

漢語史研究における修飾という問題に関する研究を概観しつつ、森博達(1999)での指摘を考えていきたい。

上古漢語において、代名詞が名詞を修飾するとき一般には助詞“之”を持たないことは常識であるといえよう。しかし、これも完全な規則ではなく、上古漢語でも“代名詞＋之＋名詞”が数例見られることが、李錦望(1995)で指摘されている。但し『孟子』を例に取れば、代名詞が連体修飾語となっている例は572例あるが、“之”を用いているのは次の1例のみである<sup>8</sup>。

長楚人之長、亦長吾之長。(『孟子・告子下』)

この唯一の例でさえ、「楚人」と「吾」を対比させるための修飾的な使い方である可能性もあり、非常に特殊な用例であると言える。その後、中古漢語になるとその用例が増加していく。Dobson(1964)では戦国『孟子』と東漢の趙岐注の対比により、上古漢語の“代名詞＋名詞”が東漢では既に“代名詞＋之＋名詞”へと変化しつつあったことが述べられている<sup>9</sup>。

老吾老以及人之老、幼吾幼以及人之幼。(『孟子・梁惠王上』)

老猶敬也、幼猶愛也。敬我之老亦敬人之老、愛我幼亦人之幼。(趙岐注)

中古漢語での“代名詞＋之＋名詞”は資料によってばらつきは見られたが、『三国志』及び「裴注」など正史にも用例は見られた<sup>10</sup>。

#### (1) 一人称代名詞

##### “我＋之＋名詞”

・・・太祖目指曰：“此古所謂国之司直、我之周昌也。”(『三国志』)

・・・泰曰：“兵法貴在不戰而屈人、今絶牛頭、維無反道、則我之禽也。”(『三国志』)

<sup>8</sup> 趙世舉(2000)による。

<sup>9</sup> 但し、Dobson(1964)では“我＋之＋名詞”ではなく、“主語＋述語”を名詞フレーズとして用いるために置かれた“之”も見られるが(つまり、もともと例えば「私は行きました」という文を、「私が行ったということ」というように名詞フレーズとして扱う場合に、主語と述語の間に“之”を置いたもの)、この用法は“我＋之＋名詞”の用法とは異なり、又先秦にも既に見られる用法である。

<sup>10</sup> 用例の検出には故宮【寒泉】古典文獻全文檢索資料庫(<http://210.69.170.100/s25/index.htm>)を使用し、『三国志校箋』を参考に読んだ。



太后曰：“彭城王、我之季叔也。……”（「裴注」）

曰：“彼来求我、罪我之由、非弟之過、我当坐之”（「裴注」）

“吾+之+名詞”

老子、莊周、吾之師也。（『三国志』）

帝嘗從容導曰：“卿、吾之蕭何也。”（『三国志』）

隗答曰：“魚相忘於江湖、人相忘道術、竭股肱之力、効之以忠貞、吾之志也。”（『三国志』）

(2) 二人称代名詞

“汝+之+名詞”

“……予乃亦不敢忘汝之闕、嗚呼、小子胆、汝其見予之長於仁、未見予之長於義也。”  
（『三国志』）

謂其子視熙曰：“……吾已不及、汝亦不見、当在汝之子孫輩耳”（『三国志』）

“爾+之+名詞”

蘊曰：“恐阿太非爾之友。”（『三国志』）

……謂之曰：“方等深教、不可思議、伝之東土、惟爾之力。但於汝無利、其可如何？”  
（『三国志』）

これらの多くが、会話の中に用いられていることも、それが口語の反映であることの裏付になるであろう。

また李錦望（1995）によれば、この“代名詞+之+名詞”の増加の傾向は、先ず一人称代名詞に起こり、次に二人称代名詞に起こり、三人称代名詞で助詞が用いられるのはそれらよりもかなり遅れるものであるという。

このような中国語における変遷を踏まえた上で森博達（1999）の指摘を見ると、次の2点で疑問が残る。

先ず第1には上古漢語において、定語で助詞“之”を用いないことを指摘する研究では、管見の限りでは、一人称代名詞に限るのではなく、広く代名詞としていることである。森博達（1999）で、どのような基準に基づき、一人称代名詞、それも“我”に限ってこの指摘をなしたのか不明である。

第2には確かに上古漢語では“代名詞+之+名詞”は稀であるが、中古漢語になると増

加している。またこの増加の傾向は、二人称、三人称に先んじて、先ず最初に一人称代名詞に起こったものである。

これらの問題に留意しつつ、『日本書紀』では一人称、二人称でそれぞれどのように“代名詞+之+名詞”が用いられているかを見てみることにする。尚、全文の用例は1例のみ挙げ、他は“代名詞+之+名詞”の部分のみ挙げる。

(1) 一人称代名詞

“我+之+名詞”

故我之陰謀本無預者。(『日本書紀』前 p.139、β)

“我之属類” (前 p.202、β) “我之荒魂” (前 p.251、β) “我之心” (前 p.347、β)  
“我之厨人” (前 p.363、α) “我之孕婦” (前 p.368、α)。

この他、国史体系本では“必欲奪之我国”とする個所は、もと“我之国”であるという(前 p.38、β)。また“虜不知我之有陰謀”(前 p.123、β)、“少々違我之所聆”(後 p.174、β)はそれぞれ“我有陰謀”、“我聆”を名詞的に扱うために“之”或いは“之所”を挿入したものと考える。

“吾+之+名詞”

始為族悲及思哀者是吾之怯矣。(『日本書紀』前 p.21、β)

“吾之幸魂奇魂” (前 p.48、β) “吾之児” (前 p.76、β) “吾之幸釣” (前 p.87、β)  
“吾之罪過” (後 p.31、α) “吾之一身” (後 p.201、α)

(2) 二人称代名詞

“汝+之+名詞”

吾生児八十連属、不離汝之垣辺(『日本書紀』前 p.99、β)

“汝之便議” (前 p.189、β) “汝之領項” (前 p.371、α) “汝之力” (後 p.212 1、α)

“爾+之+名詞”

将何以明爾之赤心也。（『日本書紀』前 p.25、 $\beta$ ）

“你+之+名詞”

你之身命不亦殆乎？（『日本書紀』後 p.201、 $\alpha$ ）

まず、総数から言えば、一人称は二人称よりも多く用いられている。数量が多いことがより日常的で、頻度も多いであろうと仮定すれば、この形式は中古漢語では一人称のほうが先に一般的になったという李錦望（1995）の指摘に合致する。また“我”が“吾”を上回っている点、“汝”が“爾”を上回っている点は、“之”の用法と関係なく、2、3節で述べたように、“我”“汝”が、“吾”“爾”より優位にたつ傾向を表していると考えられる。また“代名詞+之+名詞”を $\alpha$ 群 $\beta$ 群に分けてみれば、一人称代名詞の“吾”、二人称代名詞“汝”は共に分布に差は見られない。一人称代名詞“我”は筆者が“代名詞+之+名詞”と見なしたものは、全部で6例、国史体系本で校勘されている“我之國”も含めれば7例で、森博達（1999）の $\alpha : \beta = 2 : 8$ の比率とは異なるが、筆者の認めたものでも $\alpha : \beta = 2 : 4$ （或いは5）となり、 $\beta$ 群の用例がやや多い。

この問題については、更に中国語史において“代名詞+之+名詞”がなぜ東漢以降多用されるようになったかという問題を考え、そして $\alpha$ 群に見られる“代名詞+之+名詞”の解釈のしかたを述べる必要がある。

筆者は、早くは東漢の趙岐注で“代名詞+名詞”を“代名詞+之+名詞”に書き換える傾向が見られるのは、格機能のなごりが完全に消失したためであると考ええる。上古漢語の代名詞は一人称で“我”“吾”、二人称で“汝”“爾”など、幾つかの代名詞が存在するが、その現象を理解するために、格変化の存在が指摘されていたことは既に述べた。しかし既に『論語』『孟子』の時代には格変化が崩壊し始めていたため、『論語』『孟子』をはじめ、先秦伝世文献ではその主格、賓格、属格などを数量的に完全に統計できる資料は存在しない。しかし上古漢語では“代名詞+之+名詞”が殆ど見られず、中古漢語以降これが存在することを考えると、格変化が、少なくとも属格が確かに存在したと考えられるのではなかろうか。

上古漢語において、名詞で名詞を修飾するとき、たとえ修飾する名詞が単音節であっても“之”を用いるのに対して、代名詞で名詞を修飾するときに“之”を必要としないのは代名詞自身に“之”の働き、つまり属格の機能があったからであると考えられる。魏培泉（1980）で、「代名詞（中国語原文では“代詞”）は、名詞の語法的地位と統合されつつあった」ことを既に指摘しているが、これを格の角度から言えば、属格の消失を表わす。

また上古漢語で属格が存在したであろうことは疑問代名詞との比較からもいえる。上古漢語の人を問う疑問代名詞は“誰”“孰”などが用いられるが、この両者は格変化による

対応ではなく、それぞれ初めから用法が異なり（“誰”は人を問うのに対し、“孰”は人を問う場合もあるが「どちらか」という選択を表す場合もある）、疑問代名詞には格変化は存在しないとされている。上古漢語では“誰”が名詞を修飾するときは、一人称、二人称代名詞とは逆に、“誰+之+名詞”が基本的な用法であるが、これは“誰”が格の機能を持っておらず、上古漢語から、代名詞と異なり、他の名詞と同じでそれ自身は格機能を持っていなかったからであると考えられるのである。

森博達（1999）では“我+之+名詞”を「強調」というが、以上のような事実を考慮すれば、これは恐らく中古漢語の口語においては、前の上古漢語の“我+名詞”に取って代わったに過ぎないもので、何らかの語気或いは修飾関係を特に「強調」したものではないのではなかろうか。

## 7、おわりに

以上、『日本書紀』を中国語の資料としてどのように扱い得るかを代名詞を中心に述べた。その特色は次のようにまとめられる。

- 1 一人称代名詞の「我」と「吾」は数量に大きな差は見られない。
- 2 一人称代名詞「吾」が賓語に用いられる例はβ群に多く見られる。
- 3 二人称代名詞は「汝」が多用され、「你」も見られる。
- 4 三人称代名詞は「其」「彼」が用いられるが、「他」はまだ特定の人を指す三人称代名詞にはなっていない。
- 5 複数を表す「等」が用いられる。
- 6 修飾関係を表す「之」が用いられる場合がある。

これらは多くは中国語史でいう、上古漢語から中古漢語への変遷を反映したものである。松尾良樹 1987 では『敦煌變文集』を基本に、『日本書紀』に見られる口語語彙を検出し、解釈された。もちろん同氏が言われるように、六朝時期の口語を排除するものではないが、しかし六朝時期の口語の中には唐代まで伝わらず、『敦煌變文集』に見られないものも多い。今後最近の六朝語彙研究の成果を参考に『日本書紀』の語彙、語法の特徴を補足したい。また、これまで、漢文として、変格的な用法であると考えられていたものも、実は歴史的な変化による場合もあろう。その意味でも『日本書紀』全体での中国語史における位置を更に明らかにする必要があると思われる。

引用文献

『新訂増補国史大系日本書紀』（前篇、後篇）吉川弘文館

『三国志校箋』巴蜀書社

『孟子注疏』（評点本）北京大学出版社

参考文献（日本語、中国語、英語の順で、日本語は50音、中国語はピンイン方式の順による）

- 榎本福寿 1992 『『日本書紀』の使役表現』『仏教大学文学部論集』77
- 榎本福寿 1993 『『日本書紀』の被動式に意義あり』『和漢比較文学叢書』10
- 太田辰夫 1988 「中古語法概説」『中国語史通考』白帝社
- 香坂順一 1967 「近世・近代漢語の語法と語彙」『中国言語文化叢書1 言語』大修館書店
- 小嶋憲之 1962 『上代日本文学と中国文学 上』稿書房
- 鈴木直治 1987 「「我」「吾」について」『金沢経済大学論集』21巻3.4合併合（今『中国  
古代語法の研究』1994 汲古書院に収録）
- 松尾良樹 1987 『『日本書紀』と唐代口語』『和漢比較文学』3
- 森博達 1999 『日本書紀の謎を解く』中央公論社
- 山田英雄 1954 「日本書紀各巻の成立と助字法」『史学雑誌』63
- 馮春天 1992 〈魏晉南北朝時期剖些語法問題探討〉《魏晉南北朝漢語研究》山東教育出版社
- 郭紅 1998 〈他称代詞“他”究竟生產於何時〉《中国語文》5
- 郭錫良 1980 〈漢語第三人稱代詞的起源和發展〉《語文論叢》6
- 胡適 1918 〈吾我篇〉《北京大学日刊》（今《胡適學術文集・語言文字研究》による）
- 李錦望 1995 〈上古漢語“人稱代詞+之+名詞”結構〉《古漢語研究》1
- 平山久雄 1995 〈中古漢語魚韻的音值——兼論人稱代詞“你”的來源〉《中国語文》5
- 孫明良 1994 《古代漢語語法變化研究》語文出版社
- 王力 1958 《漢語史稿》（今《王力文集》第九卷による）
- 魏培泉 1980 〈漢魏六朝称代詞研究〉台灣大学博士論文
- 楊伯峻・何樂士 1992 《古漢語語法及發展》語文出版社
- 遇笑容 2000 《〈賢愚經〉中代詞“他”》《中国語学研究 開篇》20
- 趙世舉 2000 《〈孟子〉定中結構三平面研究》中國青年出版社
- 周生亞 1980 〈論上古漢語人稱代詞繁複的原因〉《中國語文》1980,2（現收於《漢語論集》2000 人民日報出版社）
- Dobson 1964 “Late Han Chinese” University Of Toronto Press

# The Personal Pronoun in Nihonshoki

Kitagawa Shuichi\*

## Abstract

I am inquiring onto the importance of Nihonshoki in the history of the use of Chinese in light of the use of personal pronoun. The characteristics of this book in using personal pronoun are: (1) using ru (you) more often than er (you); (2) never using ta (he) as the third personal pronoun; (3) the second personal pronoun ni appearing several times; and (4) allowing zhi to be used between the modifying term and the modified term, for instance "wo zhi + noun", "er zhi + noun" and so on. According to the examples, Nihonshoki in some sense shows how Chinese used Chinese in the Six Dynasties (222-589) and early Tan Dynasty.

Key Words: Nihonshoki, History of the Use of Chinese ,  
Platitudes, Misusing.

---

\*Lecturer, Department of Japanese Language and Literature, Tunghai University.

## 《日本書紀》的人稱代詞

北川修一\*

### 摘要

本文以人稱代詞的用法為依據，探討《日本書紀》在漢語史上的定位。《日本書紀》的人稱代詞有以下幾種特徵。(一)“汝”的使用較“爾”為多、(二)“他”尚未用作第三人稱代詞、(三)已出現第二人稱代詞“你”、(四)定中結構中可用“之”，如“我之十名詞”“爾之十名詞”等。根據這些語例，我們可推測《日本書紀》反映著中國六朝、初唐時期漢語的用法。

**關鍵詞：**《日本書紀》、漢語史、口頭語、誤用

---

\*東海大學日本語文學系講師





# A Review of Dale Carnegie's *The Quick and Easy Way to Effective Speaking*

Russell Morano\*

Book Name: *The Quick and Easy Way to Effective Speaking*

Book Author's Name: Dale Carnegie

Publisher: New York, Pocket Books

First Date of Publication: 1962

Number of Pages: 220

ISBN # 0-671-72400-2

## INTRODUCTION

This year marks the 40th anniversary of the publication of Dale Carnegie's classic book on public speaking, *The Quick and Easy Way to Effective Speaking*. Still in print after four decades, this book continues to be a valuable resource for both teachers and students of public speaking. This 1962 version is a revision of Dale Carnegie's original textbook written for his speaking courses. That original work went through more than fifty printings and was translated into eleven languages. Following Carnegie's death, his wife Dorothy revised her late husband's notes and republished them under a new format and with a new title.

Dale Carnegie is perhaps most well-known for his famous bestseller, *How to Win Friends and Influence People*. What is not as well-known is that Dale Carnegie taught public speaking to adults over a period of some 40

---

\*Lecturer, Foreign Language and Literature Department, Tunghai University.

years. During that time he listened to and critiqued thousands of speakers who came through his adult education courses. Carnegie claims to have listened to more speeches during this time period than probably any other person in the United States. More than 750,000 people graduated from his speaking classes during his lifetime, some 20,000 of whom were Carnegie's own personal students.

Among those who graduated from Carnegie's classes were well-known people in public such as state governors, members of parliaments, college presidents, and entertainers (p.18) . However, many who learned from Carnegie were somewhat more ordinary in society. These included business executives, salespeople, common laborers, college students, and housewives. Since so many different types of people were able to benefit from his training, his course was immensely popular.

Prior to the introduction of Carnegie's dynamic speech techniques, public speakers were taught to study the mechanics of speech, voice production, rules of rhetoric, and the making of formalized gestures. However, Carnegie approached public speaking not as a fine art requiring special talents and aptitude, but as a skill which any normally intelligent person could acquire and develop at will (introduction, ix) . Carnegie's methods revolutionized public speaking and made it something accessible to people from all walks of life. Carnegie explains why he decided to write his own textbook:

I shall never forget my first lesson in speaking. I was taught to let my arm hang loosely at my side, with the palm turned to the rear, fingers half-closed and thumb touching my leg. I was drilled to bring the arm up in a picturesque curve, to give the wrist a classical turn, and then to unfold the forefinger first, the second finger next, and the little finger last. When the whole aesthetic and ornamental movement had been executed, the arm was to retrace the course of the curve and rest again by the side of the leg. The whole performance was wooden and affected. There was nothing sensible or honest about it. My instructor made no attempt to get me to put my own individuality into my speaking; no attempt to have me speak like a normal, living human being

conversing in an energetic manner with my audience. (pp.56,57)

Carnegie both spoke and wrote in a lively and vivid way. His humor and personal warmth were unmistakable. Unlike many others who attempted to teach public speaking, Carnegie was a master communicator who also wanted his students to express their real personalities when they spoke. To this end, Carnegie has filled his book with interesting and practical examples of speakers who demonstrated as well as failed to demonstrate the dynamic principles which he so whole-heartedly advocated.

This review will commonly transpose such words as "the speaker" or "we" because it is assumed that all of us will do public speaking from time to time. The main principles of this book are not simply curious ideas to read about. These are methods that we each need to employ if we wish to speak effectively. The following is a summary of the main ideas in each of the chapters of this most enjoyable and readable work.

## PART ONE

Part One, called Fundamentals of Effective Speaking, consists of chapters entitled Acquiring the Basic Skills, Developing Confidence, and Speaking Effectively the Quick and Easy Way. Carnegie begins by reminding his readers:

Despite what many school texts would lead us to believe, public speaking is not a closed art, to be mastered only after years of perfecting the voice and struggling with the mysteries of rhetoric. I have spent almost all my teaching career proving to people that it is easy to speak in public, provided they follow a few simple, but important rules. (p.17)

In chapter one, Acquiring the Basic Skills, Carnegie encourages his readers to take heart from the experience of others. He gives several examples of people who previously were terrified to speak in public who later were transformed into very good speakers in just a few months or even weeks. He then goes on to remind his readers to keep the goal before them:

Concentrate your attention on what self-confidence and the ability to talk more effectively will mean to you. Think of what it may mean to you socially, of the friends it will bring, of your increased capacity to be of service in your civic, social, or church group, of the influence you will be able to exert in your business. In short, it will prepare you for leadership. (pp.21,22)

Carnegie tells us that if we develop the ability to speak effectively in public, we will develop greater self-confidence, feel a sense of satisfaction in being able to express ourselves to others, and will ultimately put ourselves in a position to be promoted in our occupations. Next, Carnegie tells his readers to predetermine their mind to success. Our thoughts make us what we are. If our goal is to speak well in public, then it is necessary for us to think positively, not negatively, about our chances to succeed. The will to be successful is a vital part of the process of becoming an effective speaker. In the last section of this chapter, Carnegie reminds us to seize every opportunity to practice. We need to practice speaking not only in formal classes, but to make use of opportunities that arise when attending meetings of any kind, formal or informal.

In chapter two, Developing Confidence, Carnegie begins by telling us to get the facts about the fear of speaking in public. These are: (1) You are not unique in your fear of speaking in public (2) A certain amount of stage fright is useful (3) Many professional speakers assure us that they never completely lose all stage fright (4) The chief cause of fear of public speaking is simply being unaccustomed to speak in public (pp.31, 32). By frankly admitting that all people experience nervousness when beginning to speak, the one learning to speak publicly can feel more relaxed in the reminder that we are all human. Carnegie then tells us that we must prepare in the proper way. Only the prepared speaker deserves to be confident. Carnegie also advises us never to memorize a talk word for word, the classic bane of the Taiwanese student:

The man who writes out and memorizes his talks is wasting his

time and energy, and courting disaster. All our lives we have been speaking spontaneously. We haven't been thinking of ideas. If our ideas are clear, the words come as naturally and unconsciously as the air we breathe. (p.36)

Instead of memorizing, speakers should take notes, assemble and arrange their ideas and then rehearse their speech with their friends. Speakers need to think about their topic so much that they "lose themselves" in it and can then later speak quite naturally about it when they are called upon to do so. Finally, the speaker needs to act confidently:

Draw yourself up to your full height and look your audience straight in the eyes, and begin to talk as confidently as if every one of them owed you money. Imagine that they do. Imagine that they have assembled there to beg you for an extension of credit. The psychological effect on you will be beneficial. (p.42)

In chapter three, *Speaking Effectively the Quick and Easy Way*, Carnegie recommends that we speak about those things which we have earned the right to talk about through our own experience or study. Many speakers fail because they choose topics that they know little or nothing about. He gives beginning speakers a helpful list of possible speech topics: (1) Early years and upbringing (2) Early struggles to get ahead (3) Hobbies and recreation (4) Special areas of knowledge (5) Unusual experiences (6) Beliefs and convictions (pp.50, 51). Carnegie says that we ought to be sure we are excited by our topic. To decide whether a topic is really suitable for us, he has the following suggestion:

Here is a question that will help you determine the suitability of topics you feel qualified to discuss in public: if someone stood up and directly opposed your point of view, would you be impelled to speak with conviction and earnestness in defense of your position? If you would, you have the right subject for you. (p.53)

Carnegie concludes this chapter by emphasizing that the speaker

must be eager to share his or her talk with the audience. We must not only be excited about our topic; we must want to transfer that same excitement to our listeners. All effective speakers have the ability to do this.

## PART TWO

Part Two, called Speech, Speaker, and Audience consists of chapters entitled Earning the Right to Talk, Vitalizing the Talk, and Sharing the Talk with the Audience. In this section, Carnegie describes what he calls the speech triangle—the speech itself, the one who speaks, and those who listen.

In chapter four, Earning the Right to Speak, Carnegie tells his readers that they must first limit the size of their topic. The subject needs to be narrowed down so it can be adequately discussed in the time that has been allotted. Next, he says we need to develop "reserve power" i.e., we ought to know a lot more about our topic than what we plan to say. In that way, we will be prepared for any last-minute change of emphasis we might want to make in our speech and we will be able to handle well-aimed questions from the audience if there are any. Carnegie then suggests that we fill our talk with illustrations and examples. Telling human interest stories and filling our speech with descriptive details will greatly enhance the vividness of what we say and we will be far more likely to hold the attention of the audience. Carnegie also reminds speakers that they need to use concrete familiar words that can create pictures in the minds of the listeners:

Make your eye appeals definite and specific. Paint mental pictures that stand out as sharp and clear as a stag's antlers silhouetted against the setting sun. (p.74)

In chapter five, Vitalizing the Talk, Carnegie says that vitality, aliveness, and enthusiasm are the first qualities that he considers in a speaker. To have these qualities, the speaker needs to begin by choosing topics which he or she is earnest about:

Almost all speakers wonder whether the topic they have chosen

will interest the audience. There is only one way to make sure that they will be interested: stoke the fires of your enthusiasm for the subject and you will have no difficulty holding the interest of a group of people. (p.79)

Speakers should not feel ashamed to express their excitement and honest feelings about a subject. In addition to such expression, they ought to act as if they are genuinely earnest about what they are saying:

When you walk before your audience to speak, do so with an air of anticipation, not like a man who is ascending the gallows. The spring in your walk may be largely put on, but it will do wonders for you and it gives the audience the feeling that you have something you are eager to talk about. (p.83)

In chapter six, *Sharing The Talk with the Audience*, Carnegie tells us that our speeches need to be prepared with a specific audience in mind. We need first of all to talk in terms of our listeners' interests. The way to do this is as follows:

Ask yourself how knowledge of your subject will help the members of your audience solve their problems and achieve their goals. Then proceed to show them that, and you will have their complete attention. (p.87)

While addressing the audience, the speaker also needs to give honest, sincere appreciation. Hollow flattery may be resented but genuine truths stated about members of the audience will be remembered and appreciated long after the speaker has finished. It is also important to identify oneself with one's audience. Whenever possible, the speaker should refer to a direct relationship he or she has with the audience or at least with some of its members. In some speeches, it may also be possible to make the audience a partner in the talk. A member of the audience may be chosen to help demonstrate or dramatize a point. Another common method of getting the audience involved is simply to ask questions and get responses. Carnegie then concludes this chapter by reminding us that we need to

maintain a humble attitude. An audience can quickly tell if the speaker has an attitude of superiority towards the listeners. If so, we will be creating a wall between ourselves and our listeners so that even fine ideas will fall on deaf ears.

## PART THREE

Part Three, called the Purpose of Prepared and Impromptu Talks, consists of chapters entitled Making the Short Talk to Get Action, Making the Talk to Inform, Making the Talk to Convince, and Making Impromptu Talks. In this section, Carnegie details how to make short speeches, especially those which are extemporaneous and impromptu. Carnegie begins by telling us that every speech has one of four major goals: (1) to persuade or get action (2) to inform (3) to impress and convince (4) to entertain (p.102). The speaker needs to decide beforehand what he or she is trying to achieve. The purpose of the talk must also always fit the audience and the occasion.

In chapter seven, Making the Short Talk to Get Action, Carnegie gives us what he calls the "Magic Formula" of speech construction. First, we should begin by giving an example that captures the attention of the audience. Carnegie suggests that the most effective examples are the ones we can draw from incidents from our own lives. Second, we need to state our point and tell the audience what action we want it to take. The listeners should understand clearly what the speaker is asking them to do. Finally, we need to give the reason for doing something or the benefit the listeners may expect to receive if they do what is being asked of them. Carnegie reminds us that this "Magic Formula" is the same method that many magazine, newspaper, and television advertisers use. Since getting and holding the audience's attention is all-important, we cannot afford to neglect any part of this formula, especially when giving a short speech designed to gain action.

In chapter eight, Making the Talk to Inform, Carnegie explains how speakers can make their meaning clear when their purpose is to inform. We need to first restrict our subject to fit the time we have at our disposal:



Many a talk fails to be clear because the speaker seems intent upon establishing a world's record for ground covered in the allotted time. He leaps from one point to another with the swiftness and agility of a mountain goat. (p.120)

To be clear, it is also important to arrange one's ideas in sequence. Most subjects can be developed by using a logical order. Main points may be enumerated as they are made in a speech. However, we ought to limit the number of points we are trying to make in a single speech. To make a more difficult point clear, it may also be helpful to compare something strange with something that is familiar. Using word pictures for example, are effective in making comparisons. In addition, technical terms need to be explained or avoided altogether when speaking to an audience unfamiliar with such terms. Finally, Carnegie recommends using visual aids when possible:

There is no better way to insure that your audience will understand what you have to say than to go before them prepared to show as well as to tell them what you have in mind. (p.131)

In chapter nine, Making the Talk to Convince, Carnegie first reminds us that we need to be convinced in our own minds before we attempt to convince others. Next, we will be wise to get a number of "yes" responses from the audience at the outset. There is a great psychological advantage to be gained when one's listeners are predisposed to agree even when one attempts to convince a potentially hostile audience. Carnegie then tells us that if we want to convince others, it is necessary to speak with what he calls "contagious enthusiasm." Enthusiasm is important:

When your aim is to convince, remember it is more productive to stir emotions than to arouse thoughts. Feelings are more powerful than cold ideas. To arouse feelings one must be intensely in earnest. Regardless of the petty phrases a man may concoct, regardless of the illustrations he may assemble, regardless of the harmony of his voice and the grace of his gestures, if he does not speak sincerely, these are hollow and glittering

trappings. If you would impress an audience, be impressed yourself. Your spirit, shining through your eyes, radiating through your voice, and proclaiming itself through your manner, will communicate itself to your audience. (p.139)

Also, he tells us that the speaker needs to show respect and affection for his or her listeners if the desire is to win rather than to antagonize them. Finally, Carnegie says that we ought to begin our speech in a friendly way. Even listeners who are opposed to our ideas will be more apt to listen if they are given the impression that we are not really so different and that what we propose is similar to what they already believe.

In chapter ten, Making Impromptu Talks, Carnegie gives basic rules for how speakers can better handle situations in which they are called upon to speak on unfamiliar topics with little or no time for preparation. In order to improve the ability to speak impromptu, it is necessary to practice often:

Several times during my course the class members are asked to talk impromptu. Long experience has taught me that this kind of practice does two things: (1) it proves to the people in the class that they can think on their feet, and (2) this experience makes them much more secure and confident when they are giving their prepared talks. (p.148)

We also need to be mentally ready to speak impromptu. It is necessary to ask ourselves often how we might respond if we were suddenly called upon to talk about a given subject. Carnegie then goes on to instruct his readers of the importance of giving an example at the beginning of a speech. A good example is sure to capture attention immediately. Next, we need to speak with animation and force. When the body is charged up and animated, the mind functions more rapidly. Carnegie also suggests that if one is suddenly called upon to address an audience, there are three possible sources from which one may naturally draw ideas for an impromptu speech. The speaker may refer to (1) the audience itself (2) the occasion for the gathering or (3) the remarks made by a previous speaker (pp.152,

153). Finally, Carnegie reminds us that we are not to talk impromptu; we are to give an impromptu talk. A speech in which one rambles on incoherently is unacceptable to an audience. Even when giving an impromptu speech, we need to keep our ideas logically grouped around a central thought.

## PART FOUR

Part Four, called *The Art of Communicating*, consists of one chapter entitled *Delivering the Talk*. This chapter is devoted entirely to the subject of delivery. In this chapter Carnegie gives speakers advice as to how they can free themselves of their inhibitions when they address an audience. They need to allow themselves to go naturally.

Carnegie begins by admitting it is not easy for an adult to be natural before an audience. For us to develop an attitude of naturalness, we need to crash through our shell of self-consciousness. We can best do this by first of all being ourselves, rather than trying to imitate others. We need to show our individuality when we speak:

There is no other human being in the world like you. Hundreds of millions of people have two eyes and a nose and a mouth; but none of them looks precisely like you; and none of them has exactly your traits and methods and cast of mind. Few of them will talk and express themselves just as you do when you are speaking naturally. In other words, you have an individuality. As a speaker, it is your most precious possession. Cling to it. Cherish it. It is the spark that will put force and sincerity into your speaking. It is your only real claim to importance. Please, I beg you, do not attempt to force yourself in a mold and thereby lose your distinctiveness. (pp.162,163)

Carnegie then says that the speaker needs to know how to converse with the audience. There needs to be a sense of communication. The audience must feel that there is a message being delivered straight from the mind and heart of the speaker to their mind and heart (p.163). Speakers need to put their heart into their speaking in order for their

real self to emerge. Learning a set of rules will not bring this to pass. Trying to follow formal rules of delivery will rob a speaker of spontaneity, naturalness, and life. We need to allow our sincerity, enthusiasm, and earnestness to shine through. Finally, Carnegie recommends that we practice making our voice strong and flexible. It is an excellent idea to evaluate oneself in terms of volume, pitch, variation, and pace (p.169). We can best improve in these areas by practicing with friends or with expert advice away from an audience. However, the best way to naturally modulate our voice is to speak on topics which we are genuinely excited about.

## PART FIVE

Part Five, called The Challenge of Effective Speaking, consists of chapters entitled Introducing Speakers and Presenting and Accepting Awards, Organizing the Longer Talk, and Applying What You Have Learned. In this final section, Carnegie relates the principles and techniques of the book to everyday speaking opportunities that may arise.

In chapter twelve, Introducing Speakers and Presenting and Accepting Awards, Carnegie explains how to introduce people who have been invited to speak and how best to present and accept an award. The purpose of the speech of introduction is to bring the speaker and the audience together so that a friendly atmosphere and a bond of interest may be created between them. To do this, it is necessary to thoroughly prepare what we are going to say. For those who think such preparation is unnecessary for such a "simple" task, Carnegie quotes an actual example of a disastrous introduction:

Gentlemen, may I have your attention, please? We have bad news for you tonight. We wanted to have Isaac F. Marcossou speak to you, but he couldn't come. He's sick. Next we asked Senator Bledridge to address you . . . but he was busy. Finally we tried in vain to get Doctor Lloyd Grogan of Kansas City to come down to speak to you. So, instead, we have---John Mason Brown. (p.174)

To avoid the above fiasco, we ought to know the speaker's name, topic,

and qualifications to speak on that topic. In addition, we should tell the listeners why the speaker's subject will be of interest to them. Finally, when introducing a speaker we need to be enthusiastic and warmly sincere.

Presenting and accepting awards are also special situations which have their own guidelines to follow. When giving out an award, the presenter should avoid exaggerated praise. Instead he or she ought to (1) tell why the award is made (2) tell why the group is interested in the recipient of the award (3) tell why the award is deserved (4) offer congratulations and the group's good wishes. (p.184)

When accepting an award, we should express our sincere feelings in our talk of acceptance. We may best do this by (1) giving a warmly sincere "thank you" to the group (2) giving credit to others who have helped us (3) telling how much the award means to us (without exaggeration) (4) ending with another sincere expression of gratitude. (p.185)

In chapter thirteen, *Organizing the Longer Talk*, Carnegie gives advice for planning a longer speech. First, instead of giving a dull introduction, the speaker needs to get attention immediately. To gain the audience's attention, he suggests the following methods: beginning the talk with an incident or example, arousing suspense or curiosity, stating an arresting fact, asking for a show of hands, promising to tell the audience how they can get something they want, or using an exhibit (pp.187-194). By contrast, the speaker needs to avoid getting unfavorable attention. Carnegie advises that we ought not to begin our speech with an apology or by telling a "funny" story. If we begin well, the audience will be ready to listen to the main body of our speech. While speakers should not have too many main points, they ought to be clearly supported. To support main points, Carnegie suggests using statistics, the testimony of experts, analogies, or demonstrations (pp.197-201). The supports we use make our points clear and vivid and give the talk sparkle and interest. The close of the speech is the most strategic point in a talk and what one says last will likely be remembered longest (p.203). To close a speech effectively, it is best to either summarize the main points or to ask the audience for some specific action.

In chapter fourteen, *Applying What You Have Learned*, Carnegie encourages us to begin using the techniques described in this book

immediately. For example, even in everyday conversations we can use specific detail to make our ideas more interesting and colorful.

When one is at work, the use of these techniques can be invaluable. Our ability to give instructions to others in clear, concise language may often be the yardstick by our superiors in judging our competence (p.210). We should also seek opportunities to speak in public. Any of us may have opportunities to participate in an active way in clubs or organizations. He next emphasizes the necessity of persistence. Those learning how to speak better may sometimes feel that they are not making enough progress and have become stuck on "plateaus." Regarding this issue, Carnegie gives the following words of encouragement:

Students of effective speaking will sometimes be stalled, perhaps for weeks, on one of these plateaus. Work as hard as they may, they cannot seem to get off it. The weak ones give up in despair. Those with grit persist, and they find that suddenly, almost overnight, without knowing how or why it has happened, they have made great progress. They have lifted from the plateau like an airplane. Abruptly they have acquired naturalness, force, and confidence in their speaking. (p.212)

Carnegie concludes by reminding us that we need to keep the certainty of reward before us:

How well you succeed is largely determined by thoughts you have prior to speaking. See yourself in your imagination talking to others with perfect self-control. It is easily in your power to do this. Believe that you will succeed. Believe it firmly, and you will then do what is necessary to bring success about. (p.216)

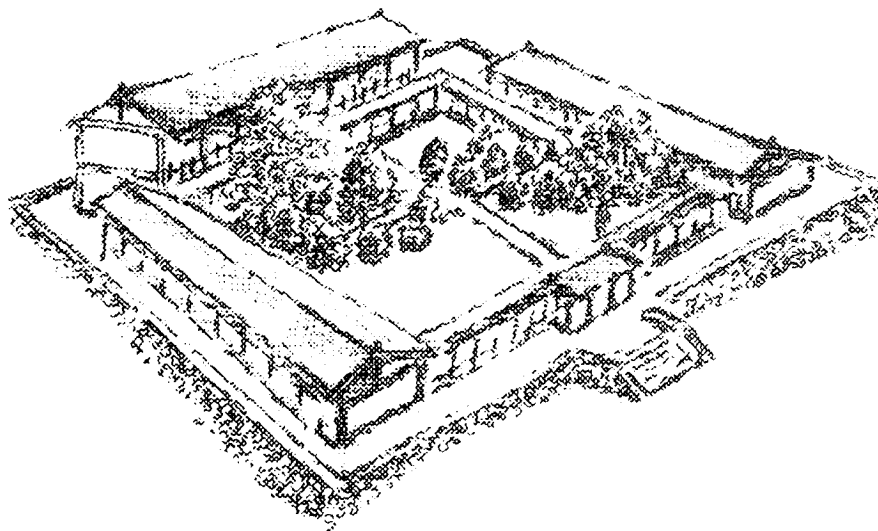
## CONCLUSION

This book is user-friendly for both teachers and students. It is chock-full of good, practical ideas. Perhaps the book's only weakness is that it contains so many ideas it is impossible to use all of them. The book was also written in an American cultural setting so readers might want to

make adjustments to better fit their own environment and situation. However, no matter whether you are teaching public speaking or just wishing to learn how to speak better in public yourself, anyone who reads and applies the principles offered in this book will certainly benefit.

# *Tunghai Journal of Humanities*

*Volume 43*



*College of Arts  
Tunghai University  
July 2002*