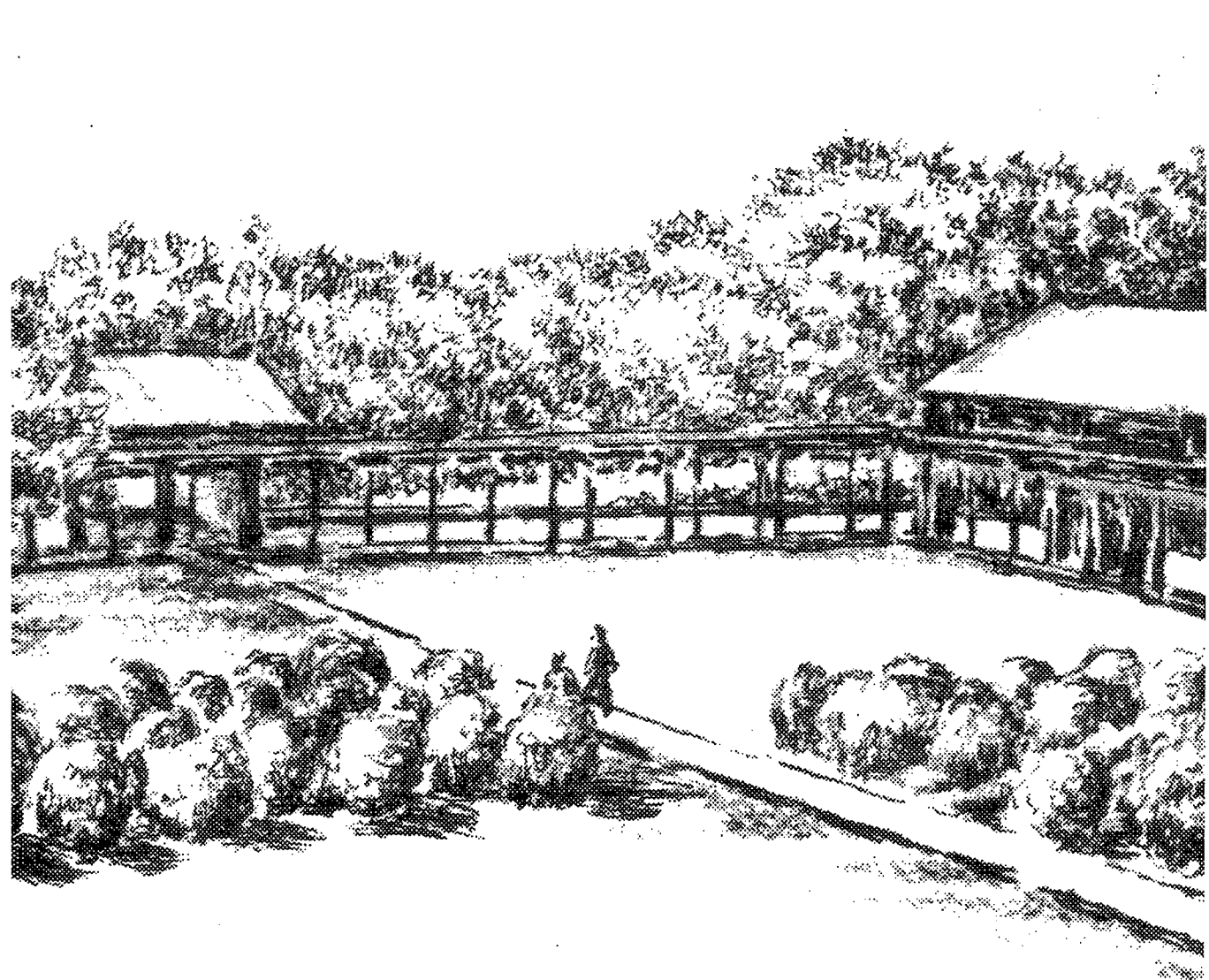


I SSN 1607-2014

# 東海大學文學院學報

第四十五卷



東海大學文學院出版

中華民國九十三年七月

# 東海大學文學院學報

*Tunghai Journal of Humanities*

第四十五卷

Volume 45

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

吳福助 Wu, Fu-Chu

編輯委員 Editorial Board

廖敏旬 Liao, Min-Hsun

翁育瑄 Wong, Yu-Hsuan

陳玫君 Chen, Mei-chun

俞懿嫻 Yu, Yih-hsien

吳超然 Wu, Chao-Jen

工藤節子 Kudo, Setsuko

助理編輯 Editorial Assistant

林威宇 Lin, Uei-Yu

中華民國九十三年七月出版

Published in July, 2004

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：鴻輝印刷廠有限公司

# 東海大學文學院學報

## 第四十五卷

### 目 錄

#### 〔論文〕

- |  |      |     |
|--|------|-----|
| 1. 商周璽印文字研究  | 陳星平  | 1   |
| 2. 《詩經》末章變調詩篇研究                                      | 呂珍玉  | 95  |
| 3. 試從屈原、曹植、李白「遊仙詩作」談抒情自我的追尋與超越                       | 李佳蓮  | 121 |
| 4. 清代臺南坊刻本初探   | 楊永智  | 149 |
| 5. 日治時期台灣古典詩中的劉銘傳<br>——以櫟社徵詩(1912)作品為主的討論            | 廖振富  | 179 |
| 6. 日治時期台灣秋懷組詩探析                                      | 余美玲  | 223 |
| 7. 鄭坤五《九曲堂時文集》與臺灣戰後初期的時局時政                           | 林翠鳳  | 249 |
| 8. 「台灣歌仔」的研究回顧                                       | 丁鳳珍  | 285 |
| 9. 陳素宜作品中的守望與介入<br>——兼論女性作家寫作的優勢                     | 許建崑  | 313 |
| 10. 從書寫家園看原住民女作家的空間書寫<br>——以白茲·牟固那那、利格拉樂·阿媯、里慕伊·阿紀為例 | 侯如綺  | 329 |
| 11. 社區考古初探：以中部地區為例                                   | 屈慧麗  | 351 |
| 12. 懷海德形上學研究   | 俞懿嫻  | 375 |
| 13. 維根斯坦哲學對後實證科學哲學發展的影響                              | 苑舉正  | 427 |
| 14. 赫德(Herder)在《後批判》(Metakritik)一書中<br>對於康德知識論的批判    | 彭文本  | 455 |
| 15. 天皇制國家の植民地統治原理<br>——國體觀力から見た台灣統治                  | 林珠雪  | 477 |
| 16. FIAC と FOCUS を使った授業分析                            | 工藤節子 | 505 |

#### 〔書評〕

- |  |     |     |
|--|-----|-----|
| 1. 《中國古代標點符號發展史》評介                       | 張顯成 | 527 |
| 2. 日本學界有關中國古代家庭型態與規模的研究評介                | 翁育瑄 | 535 |
| 3. 《巫永福全集》評介                             | 林政華 | 545 |
| 4. 詩史的跡痕·思潮的風景·美學的前景<br>——簡政珍《台灣現代詩美學》評介 | 蔣美華 | 553 |

# 商周璽印文字研究

陳星平\*

## 【提要】

本文利用前人對古璽起源的研究成果與考古文物的發掘資料，試著將璽印的發源作清楚說明，並將這些資料視為探討商周之際璽印文字特點的主要素材；而以羅福頤先生《古璽文編》收錄字與近年出土的楚系簡帛文字作相互比對，兩者相較之下，得出相同、形近的例子相當的多，觀察得出古璽文字與簡帛手寫書體的共通性，以了解璽印文字的特點，也再次應證王國維先生在《觀堂集林》中曾說古璽文字為六國古文的觀點。

**關鍵詞：**璽印 璽印文字 商周璽印文字 璽印起源

---

\* 中興大學中文系兼任講師。

## 一、前言

印章的使用不僅只有中國，在世界各地，印章都隨著文明的形成一起產生；甚至更早於中國，在美索不達米亞、西亞北部、古埃及、印度與波斯灣地區，他們最早印章的誕生還早於中國三千多年。<sup>①</sup>一般認為人類最早使用印章的地區在西亞幼發拉底河、底格里斯河兩河地區，距今已有五、六千年之久了。當時當地的人們使用單枚單面式與滾筒連續式兩類印章，將許多有明確含義的圖案、符號、文字內容壓印到文書泥板、黏土建築物 and 陶器上。

因為地域和民族性不同的關係，中西各自發展出不同形式的印章文化。但不論中西，印章的起源，都是源自於印模，作為器皿上押印圖案之用。但中國印章從押印圖案，逐漸變成文字製作，可代替陶工簽字之用，然後再發展成為代表徵信的信物，形成中國印章以文字製作為主，西方印章則以圖形為主的不同體系。

中國璽印文字是書法史上特殊的一類，其變化離不開中國文字的範疇，卻又具有另一種文字的藝術魅力。它也隨著時間產生一些演變，而它的演變與通行的漢字的演變之間保持著一定的關係，可說是一種若即若離的關係。就如同篆刻學者孫慰祖在其〈中國璽印文字的發展情形如何？〉一文中所說的：

（璽印文字）既受到不同時期社會通行書體的影響，又呈現自身的發展規律<sup>②</sup>。

所以，璽印文字是以漢文字作為藝術的素材，加以變化而產生出不同的藝術風格。綜合而言，璽印文字的發展，是與漢字的發展息息相關的，更與其他客觀條件的配合之下，相互作用影響而呈現的一種綜合的體現。

中國的璽印使用發展的歷程長遠，在不同的階段也有著不同的名稱與印文特色。本文僅就商周時期的璽印文字做為論述範圍。而既然探討商周璽印文字，對於古璽印的起源問題就不能避而不談，因此，本文分成：前

① 王北岳《篆刻藝術》（台北：漢光文化事業出版，1985年初版，1987年3月5版），頁15。

② 孫慰祖〈中國璽印文字的發展情形如何〉，《古代藝術三百題》（台北：建宏出版社，2000），頁219。

言、璽印的起源與作用、東周璽印的普遍使用情形、商周璽印文字的特點、結語，共五部分。

## 二、璽印的起源與作用

中國的璽印發展源遠流長，但究竟起源於何時？仍眾說紛紜有不同的意見。在古籍中，有著三代有印的記載，例如：

論曰：至於三王，俗化彫文，詐偽漸興，始有印璽，以檢姦萌。③

三代之制，人臣皆以金玉為印，龍虎紐，為所好也。④

《後漢書》和《通典》都只統稱三代、三王，但並未明確指稱夏代是否有印。但《逸周書·殷祝》就說：

湯放桀而薄，三千諸侯大會，湯取天子之璽，置之天子之坐左。⑤

《逸周書》明確說明夏代已有璽印，雖然如此，至今還沒有發現夏代璽印的實物，仍有待實物出土來證實。

### (一)陶拍印模

璽印的產生，必須有一個技術上的前提。有學者指出，中國古代的璽印的發明與印紋陶有關，類似的器物最早出現在新石器時代的中、晚期。

那志良先生說：

陶器上使用的印模，現在所發現的，按照時代講，從新石器時代以後，都有發現，…福建長汀河田，新石器時代遺址中發見陶印十八個。據林惠祥的調

③ 《後漢書·祭祀志下》，(楊家駱主編，中國學術類編。台北：鼎文書局)，頁3205。

④ 唐杜佑《通典》(杭州市：浙江古籍，2000年1月第二版)，卷63，禮第23，頁355。

⑤ 《逸周書·殷祝》，見劉殿爵主編《逸周書逐字索引》(台北：商務印書館，1992年)，頁41。

查報告中說：「陶印十八個，都是方形扁塊如小磚狀。完整以及殘缺的各一半。花紋有一面的，也有二面以上的。都曾經燒過。上面的花紋和陶片的紋飾相同。」報告中所說「上面的花紋和陶片的紋飾相同」，可見它們是用來做為壓印用的陶印。<sup>⑥</sup>

新石器時代的陶印，用於壓印紋樣於陶器上，也就是一般所說的「印模」。關於在陶器上運用「陶拍」、「印模」的方式，那志良先生的說明是：

陶器是有紋飾的，紋飾的製法有兩種，一種是拍打出來的花紋，一種是壓印的花紋。拍打花紋的方法，發明的較早，也比較普遍；壓印的花紋比較晚。…最普遍的是用繩子纏在木拍上，…拍在器上，便顯出花紋…更進步的辦法，便是用雕花木拍，在陶器上拍打花紋…拍打的花紋，線紋不會太深，於是有了壓印的方法。壓印的花紋，是用土燒的陶印模，或用石雕成的石印模，壓印在陶器上，而顯出紋樣來。無論是雕花木拍、陶印模、石印模，在它們的上面，所刻成的是凸起花紋，壓在器上是凹入花紋；在它們的上面，所刻成的是凹入花紋壓在器上，便是突出花紋。最初的印模，雕成花紋，印在器上，使器上的花紋整齊而省工。…雕花紋的印模，再進一步發展，便是雕字的印模。這種雕字的印模，便是後來印章的先河，也可稱他為陶鈐…印章便是利用陶模的製法，演變而成的。<sup>⑦</sup>

所以說，陶器上的花紋形成主要有二種方式：一種是拍打出來的；一種是壓印出來的。壓印花紋可以用土燒成陶印模或將石雕成石印模，壓印在陶器上。而雕花紋的印模進一步發展成雕字的印模。這種雕字的印模就是印章的前身，也可叫做「陶鈐」。壓製印模，印模上是文字，此器製成便為某人專有，也正是印章徵信功用的先河。所以說，璽印的徵信功用是從印模而來的。

近年，河南永城造律台出土和徐州高黃廟出土的新石器時代帶有鼻鈕的陶印模，從形制上來看，與後來的璽印形制和使用方法很近似。孫慰祖先生認為：

<sup>⑥</sup> 那志良《鈐印通釋》（台北：台灣商務印書館，1970年7月初版，1986年2月3版），頁7。

<sup>⑦</sup> 同[注6]，頁1。

它與用於拍打紋樣的陶拍在形制上和用法上尚有微小的不同，但這微小的不同卻使它有可能直接演進為後來具有示信功能的印章。<sup>⑧</sup>



河南永城造律臺出土新石器時代陶印模

由此可見，早在新石器時代就出現了用於陶器上拍打紋飾的工具—陶印模，與璽印的初始功能是相似的。這些印模，可以看成是璽印的前身，但它終究不是後來表示信用意義的器物。所以，我們還不能說中國的新石器時代就已經產生璽印了。

陶印模這樣的小型工具，配合工藝製作的進步，在材質上應也會隨之改變。因此，到了青銅器時代，配合青銅鑄造法的精進，從陶印模發展改為銅製印模，因此，將銅印模上的紋樣，壓印在製造青銅器的陶範上，也是可能的。因此，銅器銘文的款識製作與印模有關，也就不足為奇了。而中國古代璽印以銅質為主，因此，璽印的產生和青銅器文化有著某種必然的關係。因此，有學者認為從生產力發展的水平並結合出土實物看，中國的青銅時代有可能是璽印產生的年代。<sup>⑨</sup>

早在二十世紀三十年代，就有學者指出中國璽印的起源與青銅器的鑄造有關，正如黃賓虹先生所說的：

古昔陶冶，抑埴方圓，製作彝器，俱有模範，聖創巧述，宜莫先於治印陽款陰識，皆由此出。<sup>⑩</sup>

唐蘭先生也認為璽印與商代銅器上的範母的關係十分密切，他說：

⑧ 孫慰祖《古陶范印述略》，《孫慰祖論印文稿》（上海：上海書店出版社，1999年1月第一版，2000年5月二刷），頁4。

⑨ 曹錦炎《古代璽印》（北京：文物出版社，2002年7月），頁4。

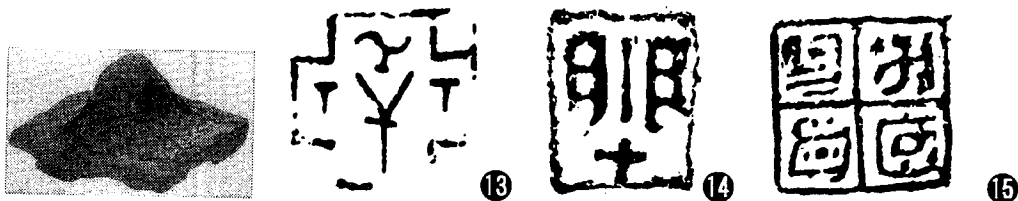
⑩ 黃賓虹《濱虹草堂古印譜弁言》（1940年），《黃賓虹金石篆印叢編》（北京：人民美術出版社，1999年10月第一版），頁100。



商代銅器…款識，是先刻好了，印在範上，然後把銅鉛之類鑄成的。<sup>⑪</sup>

## (二)殷墟三璽

那麼，殷商時期有沒有璽印呢？黃濬先生蒐集安陽殷墟出土古物集成《鄴中片羽》一書，其中就收錄了商璽三件；一九四〇年，于省吾先生又將此三印著錄在《雙劍謠古器物圖錄》中。<sup>⑫</sup>



但這三璽是否可以確信為商代器物，也有正反兩面的意見。首先明確指出此三物為商璽的是董作賓先生。他說：

此三璽雖傳說為安陽出土，得自古董商，然大致可信。…古璽中多象形圖畫字，亦可能為商璽，今人多不能確證而已。<sup>⑬</sup>

遺憾的是，當時在其它商墓和西周春秋墓中均無璽印發現，因為暫缺旁證，所以學者對印起殷商之說持審慎甚至否定態度。例如：羅福頤、王人聰先生在《印章概述》中說：

西周時期，周天子和各國諸侯是依據氏族血緣為紐帶的宗法關係，建立了一套國家統治機構。…就不需要有一種作為政治聯繫的憑證信物，也就不會有璽印。……(春秋戰國)國君授與臣下政治或軍事權力時，就必須要有一種信物作為這種授與權力的憑證，並表示臣下對國君的政治從屬關係，而這種憑

⑪ 唐蘭《中國文字學》(上海：上海書店，1991年12月第一版，據開明書店1949年版影印)，頁117。

⑫ 陳根遠、陽冰著《方寸之間見世界—中國古代璽印篆刻漫筆》(四川：四川教育出版社，1998年7月第1版)，頁39。

⑬ 亞禽印，圖形取自《故宮月刊》(1987年3月第4卷第12期，總48期)，頁5。

⑭ 嚴一萍《篆刻入門》(台北：藝文印書館，1991年1月初版)，頁17。

⑮ 奇字印，圖形取自《故宮月刊》(1987年3月第4卷第12期，總48期)，頁5。

⑯ 同注14，頁2。見李書華先生〈印章與摩揭的起源及其對於木板印刷發明的影響〉，《集刊》二十八本。此為董彥堂先生致函曾任教育部部長暨北平研究院副院長之李書華先生之言。

證的信物，當時在軍事上就出現了用來調遣軍隊的兵符，在政治上就是璽印。<sup>17</sup>

他們是從璽印功能的角度出發，認為璽印是春秋戰國時代政治、社會變革的產物，西周時期的政治結構，並不需要璽印作為政治權力的憑證，因此不會有璽印，要到春秋戰國才有此需要，璽印的產生不可能早到商代。高明先生則根據西周墓殉出土品中並未出現璽印，認為璽印並非西周產生，而且璽印可能只是某種器物上的裝飾品。他說：

根據各地考古發掘資料來看，西周時代大小墓葬已發掘了上千座，至今尚未發現一墓殉有璽印。這足以證明，把璽印視為西周時代的產物，是不合歷史事實的。…此物非經科學發掘，來歷不甚清楚，視為西周古璽，還缺乏證據。如果銅件確為真品，可能為某種器物上的附屬裝飾，恐非璽印。<sup>18</sup>

高明先生是從璽印功能和特質來立論，加以否定；馬國權先生〈古璽文字初探〉，則認為是製造銘文的模子或試製品，他說：

這三方被人稱作“奇文璽”的東西，很可能就是鑄造銅器時所用的銘文的模子，或其試製品。<sup>19</sup>

沙孟海先生在《印學史》中也所說：

于省吾《雙劍籀古器物圖錄》著錄的安陽出土的三件銅璽，形象接近銅器圖徽，應該是早期作品。但如定為商代作品，還缺乏科學的依據。安陽殷墟的考古發掘工作，解放前做了十五次，解放後也一直在做，但在殷墟文化層中從來不曾發現過一件璽印。三璽的出土情況不詳，很可能出自上層堆積中。我們為對歷史負責，暫不肯定它的時代。<sup>20</sup>

<sup>17</sup> 羅福頤、王人聰《印章概述》（香港：中華書局，1973年），4~6頁。

<sup>18</sup> 高明《中國古文字通論》（北京：北京大學出版社，1996年第一版，1997年6月2月第二刷），頁456。

<sup>19</sup> 馬國權〈古璽文字初探〉，中國古文字研究會第三屆年會論文。

<sup>20</sup> 沙孟海《印學史》（杭州：西泠印社出版，1987初版，1998第2刷），頁3。

除此之外，韓天衡先生也認為：

此三鈿並非直接出自商墓葬，乃得之安陽地攤。此吾存疑之一。又，六十年來大宗的商周墓考古挖掘居然未見一枚古鈿出土，其上下至少四百年無一問世，此吾存疑之二。…竊以為「鈿」之問世當是春秋中後期事。…商代三鈿，吾則以彼時已見於銅、陶器皿上的圖徽視之。<sup>21</sup>

陳根遠先生也對此三璽，抱持尙待考察的意見，原因有四：他說：

第一，兩印出土於殷都安陽，時代風格吻合晚商，明顯如「禽璽」與商代青銅器銘文之後常見的族徽中的亞形圖案及圖案文字極其相似。第二，…《鄴中片羽》中幾皆為晚商真品…可見黃氏於商代文物極富眼力，不致輕易走眼使偽璽混於商物中。第一次明確指出三璽屬商的董作賓先生…為殷商考古元勳泰斗，其說應有相當根據。第三、…《尚書·多士》明確指出“為殷先人有冊有典。”可以推測商代已使用簡牘。王國維《簡牘檢署考》一文指出“璽印之創在簡牘之世”…這兩枚商璽當亦為封檢簡牘抑蓋封泥之用…具備了“憑信”的功能，應被視為璽印。第四、有學者以為三璽印非印而為其他器物附件。三枚銅印在方形印台上有便於捉拿的小鼻鈕，與後世習見印鈕無異，形態獨立，可單獨使用，並無附件常有的榫卯等構造，此說難以服人。

22

陳根遠先生並未完全否定此為商代璽印的可能性，但是又說：

如果說以“母範說”來否認商璽的印章特質難以服人的話，商代璽印間或鈐於鑄造青銅禮器內銘文之末，以為宗族個人之標誌是完全可能的。反過來我們說，商代彝器銘文末頗類印文的族徽標誌的經常使用，很可能給印章的產生以極大啟發。<sup>23</sup>

<sup>21</sup> 韓天衡《天衡印話》（上海：上海科學技術出版社，2000），頁2。

<sup>22</sup> 陳根遠、陽冰《方寸之間見世界—中國古代璽印篆刻漫筆》（四川：四川教育出版社，1998年7月第1版），頁40。

<sup>23</sup> 同注22，頁41。

陳根遠先生的看法與馬國權先生近似，皆認為是鑄造青銅器銘文的模子。

以上這些意見，對此三方印章的年代之所以抱持懷疑的態度，問題關鍵在於：因為此三鈐沒有正式考古出土的紀錄，其「出土情況不詳」，所以對於其年代不敢加以確定。加上對璽印起源時間的認知不同而認為此三方商代鈐印是氏族徽記，而非璽印。

另一方面的意見則抱持肯定的態度，首先明確指出此三物為商璽的是董作賓先生(其說已見前)。其後，陸續有學者發表贊同的意見，例如：溫廷寬先生認為，其中一件邊框作亞字形，中間有圖案文，很像彝銘中的族徽文字。因此，據以推測璽印當產生在商代，並提出：

印章在中國已有三千年左右的歷史，……從周代開始逐漸變為防範、監督、證據、保密等等用途的工具。…是一種複製文字形象(或圖畫、雕刻)的獨立小型工具，…璽印作為代表官職權力、私人徵信之用和銅器、陶器銘文及花紋之用是並存的，…璽印並非始於戰國，在殷之際已經出現。<sup>24</sup>

那志良先生則就客觀的條件而言，認為璽印的產生是與青銅器的發展有密切的關係，商代的銅器製鑄技術精良，要能產生璽印是可以有的，他說：

商代的這三顆璽，有人因為它們是來自古董商人之手，雖說是殷墟發掘所得，而無確切的證據，因而懷疑到它們的真偽問題。但是如果我們看一看商代銅器，已經有了很精緻的印模，而商代冶鑄技術又是那樣進步，這樣的印章是可以有的。<sup>25</sup>

莊新興先生說：

這三方古璽，文字古奧，難於辨識，我曾與于省吾教授進行了商討。據于省吾教授考釋，第一方鈐，从門从才，當為閉字。第二方鈐，从鳥(與隹同字)，从卑，應隸定作隹，乃禽之古文，甲骨亦有此字，作人名用；此印作亞字邊，

<sup>24</sup> 溫廷寬〈印章的起源和形肖印〉，《文物參考資料》1958年12期。

<sup>25</sup> 那志良《鈐印通釋》(台北：台灣商務印書館，1970年7月初版，1986年2月3版)，頁10。

左右从 T，用義不明。第三方鈇，文字奇詭，無法釋讀。這三方鈇，解放前出土於殷墟。同時，這三方古鈇，其文字同殷商金文、甲骨文類似，與春秋時期的鈇文完全不同，這就進一步證明了它們的年代，確屬殷代。由此可見，鈇印的起源年代應該早於春秋而在三千多年前的殷商時期。<sup>26</sup>

莊新興先生根據于省吾先生的意見，認為鈇文與殷商金文、甲骨類似，而認為其確屬殷商。

嚴一萍先生也說：

以隼鈇文與銅器銘文的亞形隼完全相同而言，確認這三璽為殷商之銅璽是可信的。<sup>27</sup>

他認為，此三方印中，有一商璽中有一亞形外框，嚴一萍先生認為其與殷商金文中出現的亞形框相同，所以，將此三璽視為殷商璽印是可信的。一九八七年張光遠先生也曾對這「亞禽」印與「奇字印」二璽印作出時代的論證，他說：

近代由安陽殷墟所出『亞禽』及『奇字印』之銅印二枚，經筆者詳考為商代晚期的印章，其形制原始，如半環形的鼻紐，簡單實用，印身作方形薄板狀；印面為陽文，有邊框，一作「亞」字形，與商代彝銘的族徽相似，一作「田」字型格欄；銘文結構亦皆象形守真，與晚商文字的寫法及風格相同。

此印安陽出土，印文「亞」字中，有「佳」（鳥）初文，有「畢」（捕鳥器），象以「畢」捕佳（鳥），宜是「禽」字的本字，「禽」則後出形聲字，「禽」乃氏族之徽記，後衍為姓。<sup>28</sup>

<sup>26</sup> 莊新興〈鈇印的起源〉，《書法研究》8輯，1982年第2期。

<sup>27</sup> 嚴一萍《篆刻入門》，頁2。

<sup>28</sup> 張光遠〈故宮歷代銅印〉，《故宮月刊》（1987年3月第4卷第12期，總48期），頁13。另可見於《故宮歷代銅印特展圖錄》之第2章〈商代晚期兩枚銅印考〉專論。



29 殷金文亞形隼

將亞禽印的亞形外框與殷商金文的亞形銅器相較之下，的確可以看出兩者非常相似。

一九八九年裘錫圭先生在〈淺談璽印文字的研究〉一文中，論「亞禽璽」之亞形與商代銅器銘文之族名相合，文字風格亦與商代銅器無別，疑璽印早在商代產生。<sup>29</sup>曹錦炎先生之看亦同，他說：

其中一方亞禽印，其銘文是數見於商代銘文中的族氏，見於“父丁簠”“父乙尊”等器，文字風格也與商代銅器銘文相合。<sup>30</sup>

一九九二年李學勤先生發表《中國璽印的起源》，更進一步參照《小臣邑罍》和甘肅靈台白草坡一號墓之《父辛罍》等形製比對分析，認為這三方璽印其中一方亞羅示璽，確屬商末之物，商末銅器古璽的製作已較成熟，其淵源仍可上溯，古璽有可能與陶拍有關，他說：

銅璽之一的面上有陽文「亞」，與邊框相連。「亞」中有「羅」字，兩側各有一「示」字。按「亞羅」是商代金文常見的族氏，見《金文編》（一九八五年版）附錄上一六八。「示」填入「亞」內，是由於印面沒有餘地的緣故；為了美觀而對稱地寫了兩個，這也是金文族氏常見的。因此，璽文可讀為「亞羅示」。有一件金文，可與此璽相對照，即于省吾所編《商周金文錄遺》二

<sup>29</sup> 殷金文亞形隼，嚴一萍《篆刻入門》，頁17。

<sup>30</sup> 裘錫圭〈淺談璽印文字的研究〉，《中國文物報》1989年1月20日。

<sup>31</sup> 曹錦炎《古代璽印》（北京：文物出版社，2002年7月第一版），頁4。

八六。銘文釋為「辛·亞羅·示」「亞」作十字形，「示」作「T」形，都和璽上的相同，只是「示」寫在「亞」的外面。……這是一件較大的璽，現藏天津藝術博物館……類似型態的器物可舉出下列幾件為例：小臣邑璽《商周彝器通考》四六三、父丁璽《冠璽樓吉金圖》上三八，父癸璽《商周彝器通考》四六二，還有甘肅靈台白草坡一號墓的父辛璽、陝西岐山樊村的亞邲其璽等。這其中最早的是小臣邑璽，年代是紂王六年，其餘都是在商末周初。天津這件璽較為古樸，定在商末是適宜的。古璽和他為一人之物，其年代也就清楚了。<sup>62</sup>

很顯然，李先生借重與璽印文字相同的器物銘文作對比論證，因為在商末周初的青銅器銘文中有相同的款識，因此，可以確認這枚古璽是商末周初之物。

一九七六年，在河南安陽殷墟婦好墓中出土了四面圓形銅鏡，正面磨光，背面有紋飾圖案，並鑄有環紐，便於手拿。璽印作為一種工具，在外形製造上，應該會有與當時器物製作有著承襲發展的特徵，以璽印的鈕式與商銅鏡的穿鈕相比對，在鈕式製作上的確有類似的構造。因此，亦可從形制上的角度來作佐證，林素清先生指出，這三方銅印的文字和商代銅器銘文極相似，其背面鈕形也與近年婦好墓所出銅鏡背鈕十分接近，因此，確定地說：這三件器物無疑應是商代物。<sup>63</sup> 孫慰祖先生也同樣針對璽印鈕式與商代銅鏡鈕式的形制，發表看法，他說：

銅璽形制演化序列也應是判斷的關注點。表明安陽三璽為晚商之物的另一佐證是其鈕式的時代特性。三銅璽…僅在薄平板狀印體上鑄一圓條形捏手，印臺與鈕身幾無過渡處理，這與安陽商代婦好墓出土的銅鏡穿鈕是一致的，而較之戰國璽印則顯為原始。<sup>64</sup>

綜合上述，可知，從商璽的形制和亞形外框與商代銅器族徽相同的情形來看，應可以明確得知，將此三方銅璽斷定為商代，應該是可信的。

<sup>62</sup> 李學勤〈中國璽印的起源〉，《中國文物報》1992年7月26日。

<sup>63</sup> 林素清《篆刻》（台北：台灣幼獅文化事業公司，1986年），頁3。

<sup>64</sup> 孫慰祖《孫慰祖論印文稿》（上海：上海書店，1999年1月第一版，2000年5月2刷），頁2。

### (三)三商璽的作用

但是，璽印雖起源於商代，但其作用為何？與族徽文字相同的璽印，就文物而言，時代屬於商代，應可確定。但其功用是否為徵信，或是只是作為族徽印模的功用而已，並未具備徵信作用？對於這樣的疑問，仍必須再以進一步考證。

商璽上的族徽與銅器上的族徽相近，已能說明璽印與青銅器製作上的關係，以鑄造銅器的模範來解釋璽印的起源是頗為合理的，曹錦炎先生就說：

商代的銅器銘文，往往綴以圖形化的族氏銘文，表示器物的鑄造者或持有者的氏族。這類表示族氏銘文的小塊銅範，很可能就已具備「信物」的功能，如果視其為璽印的雛型，應該是可以的。這和陶器上蓋戳印的功能幾乎一致。可以說璽印的產生，完全是基於客觀的需要，首先是作為人們日常生活的憑信工具而出現的，而不一定要遲到社會、經濟結構的劇烈變動時期。我們更不能以春秋以後璽印大量興起後的功能及其使用方法來推斷璽印起源的時間。從璽印的產生到其普遍使用，畢竟有一段較長的時間。<sup>65</sup>

他認為，銅器銘文上的銅範，既可用於表示器物的鑄造者或持有者的氏族，可能就具備了「信物」的功能，春秋戰國璽印的普遍使用絕非起源的現象，應是經過一段較長的時間的發展結果，所以，璽印起源於商代是可以相信的。

孔云白先生曾說明璽印的源起作用，他說：

蓋古代凡執以為信之物皆謂節，如符節、旌節是也。其原出自主璧。自天子以下以為祭祀廟聘之用，猶是執以取信，僅為持佩而已。其後乃用以封檢。

<sup>66</sup>

其中提到璽印原出於圭璧，僅用以持佩，用以封檢應是晚起的作用。但，孔云白先生所說的「其原出自主璧、僅為持佩」，殷商三璽作為族徽，有

<sup>65</sup> 曹錦炎《古代璽印》(北京:文物出版社,2002年7月第一版),頁7。

<sup>66</sup> 孔云白《篆刻入門》(上海:上海書店,1979年10月第一版,1990年5月第7次印刷),頁1。



穿孔，應也可用以持佩，但是否也具有徵信的作用？王北岳先生的意見是：

它有鈕、有穿、印文是反文，實已具備鈿的形式，但不一定具有實用的徵信作用。<sup>37</sup>

他認為，雖已具備璽印的形制條件，但並不一定有徵信作用。

因此，此三商璽，究竟是否具有璽印的功能，學者仍有不同看法。這必須靠出土實物來加以證實。

#### (四)商周璽印遺跡

幸運的是，在一些在考古發掘中，也有出土實物證據，可以證明商周之際早期璽印的使用情形，例如：

一九八三年牛濟普刊布了中國社會科學院考古研究所在安陽殷墟發掘出土的一件白陶殘蓋(摹本)，標號為“大司空村南地M.377”，蓋內抑有一戳印，殘存三分之一，似為“从”字，其文字構形與傳世的商代“从父丁盃”上的族氏銘文相近。這件科學發掘出土而且又有明確地層關係的商代白陶殘蓋的發現，有著極重要的意義。它向我們證實了以下幾點：第一，璽印起源於殷商說可以成立。這方戳印文字四周有邊欄，是一種為後世所熟悉的印章形式。第二，它與族氏銘文有著直接的血緣關係。它最初的作用和銅器上的族氏銘文作用近似。第三，將戳印打在陶器上，表名器主人的族氏。這可能是印章最早的使用方法和用途。第四，間接證實了《雙劍籀古器物圖錄》中所載的銅璽是商代器。<sup>38</sup>



安陽殷墟白陶殘蓋

此半片抑有印記的殘陶為考古學家發掘，出土地點為殷墟安陽大司空村南

<sup>37</sup> 王北岳《篆刻藝術》(台北：漢光文化事業，1985年6月初版，1987年3月5版)，頁14。

<sup>38</sup> 牛濟普《中州古代篆刻選》(鄭州：中州書畫社，1983年)，頁120~121，1979頁。

地的商墓，地點明確，是晚商使用璽印的實物依據，為三商璽不偽的有利旁證，並且也可說是璽印施於陶器之濫觴。

商代的用印實證已找到了，西周時期的呢？八十年代以來，陝西、湖北陸續出土西周銅、陶璽印四枚，為早期西周使用璽印的遺跡，也為印史提供了確鑿資料。例如：

一九八〇年，陝西省扶風縣黃堆鄉雲塘村一處西周中晚期灰坑中，出土了一方西周圖象璽印，為銅質，雙聯印，兩個印面由一絞索狀橋形鈕連接。其上部為三角形印，底邊長 2.2、高 2.2 厘米。含兩層圖案，外層三角形線框，內層三角形簇形圖案；下部為一圓角長方形印面，長 2.7 厘米、寬 2.1 厘米。內飾 S 形雲紋。印為鑄造，印底較平。全印通長 6、通高 0.9、印體厚 0.3 厘米。(如下圖一)<sup>39</sup>

八〇年代初，周原博物館館長羅西章先生在扶風法門鄉庄白村一西周中期灰坑中發現一枚圖象璽印，現收藏於扶風縣博物館。這枚璽印為銅質，橋形鈕，面近正方形，抹角。邊長 3.4X3.1、印面厚 0.3、通高 1 厘米。印面為鳳鳥紋，勾喙，大眼、長冠略向後，翅、尾下卷。印為鑄造，印體較平。(如下圖二)<sup>40</sup>

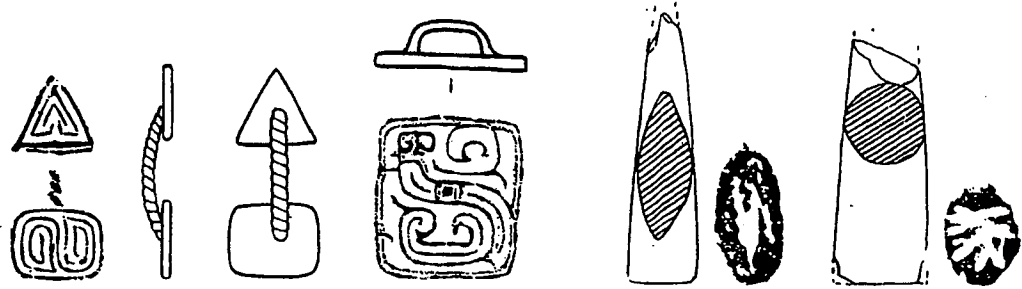
一九八八年和一九八九年先後兩次，對(湖北清江清江香爐石)該遺址進行了發掘，在第四層出土兩方陶印。其中 T9(4):137 灰黃色，印面圓形，直徑 1.9 厘米，殘長 4.5 厘米；T10(4):227 灰色，印面長橢圓形，長徑 2.1 厘米，短徑 1.2 厘米，殘長 5 厘米。根據其印文和長柱形體的特徵，可以肯定的是專門用來抑印器物的戳印。從該遺址第四層伴出的器物分析，這兩方陶印的時代應在西周時期。<sup>41</sup>

(如下圖三)

<sup>39</sup> 羅紅俠、周曉〈試論周原遺址出土的西周璽印〉，《文物》1995 年第 12 期。

<sup>40</sup> 同注 39。

<sup>41</sup> 湖北省清江隔河岩考古隊〈湖北清江香爐石遺址的發掘〉，《文物》1995 年第 9 期。



圖一西周雙聯印

圖二西周圖象印 圖三 西周湖北香爐石遺址陶印

陝西扶風出土的銅質雙聯印和銅質圖像印，兩印發現地為雲塘和庄白，均處西周政治文化中心，考古界稱為周原遺址。兩方銅印出土於西周中晚期灰坑，印面所鑄的雲紋和鳳鳥紋亦為西周時期常見的紋樣，因此這兩方銅印當為西周中晚期的遺物。璽印上的雲紋、鳳鳥紋為西周常見紋樣，可能含有某些圖騰或家族標誌的意味。法門鄉齊家村二十七號墓出土的西周陶罐肩部和庄白一號窖藏出土的瘕壺、瘕壺上的鳳鳥紋與庄白鳳鳥紋周印風格圖案頗為相似。<sup>42</sup>

陝西扶風縣先後在西周遺址西周晚期灰坑中，發現兩枚圖紋銅印模型式的璽印，它的紋樣，仍表明屬於工具性質而與憑信無關。而於湖北清江香爐石商周遺址發掘，出土二枚陶印，此陶印應是做抑壓軟質的陶器或青銅陶範上的戳記。此一重要實物發現可填補西周用印之空缺，亦有力證明璽印自商周始沿用至今。這些實例，都有利地支持作為實物的璽印源於印模以及中國璽印始於商周的觀點。

但這些也都只屬於印模和戳記性質，可見，商周時期的確存在作為圖案抑印的工具性璽印，璽印應該與在陶器抑壓圖案、或作為戳記之用的印模有關。由這些商周之際的陶印，可以得知，在璽印早期的使用發展上，作為抑壓圖形戳記之用的璽印確實存在。葉其峰先生也說：

(北京)故宮博物院有三方肖形印，一方龍紋、兩方鳥紋，從印文圖像考察，其時代當屬西周時期，最遲也不會晚於春秋早期。此三方肖形印有一共同特徵：均鼻鈕，印面均略凸成弧面，而不作平面。大量考古資料證明，古代鑄

<sup>42</sup> 羅紅俠、周曉《試論周原遺址出土的西周璽印》，《文物》1995年第12期。

造青銅器的陶範之紋飾圖案多數是用一個刻有該種圖案的模式抑壓而成的，而鑄造青銅腹部等弧面的陶範均作凹面，壓印凹面陶範圖案的工具必須凸面。故宮博物院藏的三方最早的肖形印印面微凸，其背有鈕，可穿帶，連續使用十分方便，正符合作為壓印青銅器陶範紋飾圖案工具的特徵。所以，它們是西周或春秋早期抑壓圖紋的器物是沒有問題的。<sup>④③</sup>



他認為：北京博物院的三方肖形印(如上圖)，印面微凸成弧面，而製作青銅器的陶範正好是凹面，兩者相吻合，而且形體有鈕，可穿帶，方便連續使用，非常符合壓印青銅器陶範紋飾圖案工具的特徵。他又以三商璽和此三方肖形印作為說明，說：上述六種商周時期的器物已有古璽印的基本功能和特徵，但它並不具備“信”的特質，因而還不能稱為印章。<sup>④④</sup>可見，他認為此三方商璽，並非徵信所用的印章，而仍只是在製作銅器時，在器物的泥胚上，抑壓圖案記號的工具而已，也就是「印模」。

但是，有的印模在春秋戰國之際，便演變為持以為權力或憑信的工具，但另一方面，卻仍然被製陶人所沿用。可見得，當時璽印可作為製作青銅器銘文的族徽印範，也有可能是壓印在陶器上的印模。

既然如此，在古陶器片上所壓印出來的文字是否與古鈇文字有相類近的地方呢？黃賓虹先生在一九三〇年出刊的《陶璽文字合證》一書中，將古匋和古鈇，比類齊觀，列舉出許多陶文和古璽相互比對的例證。列舉出：古匋量器完全與古鈇文字合者二事、古匋片器不完全與古鈇文字合者五事、古匋量器與古鈇文首一字不同者一事、古匋片器與古鈇文第二字不同又第三四字略異者一事、古匋器文有鈇印字及可確知為印文者共二十一事，所以他說：

<sup>④③</sup> 葉其峰《古璽印通論》(北京：紫禁城出版社，2003年9月第一版)，頁1。

<sup>④④</sup> 同上註。

古鈇文字，前人莫明其所用。今以匚器證之，有確知其為款識之模型，而無疑之。……古匚拓片文字，可實證璽印之用。<sup>45</sup>

這可證實璽印已使用於製陶的記名，猶如現今的署款。

在《三代秦漢六朝古陶》中，錄有三品西周陶埴上的陶紋，其文作：「匚作召埴」「令作召埴」「令司樂作太宰埴」，並加邊框，如推測無誤，與後來陶器上之戳記，如出一轍。



早期璽印的功用，可為圖案工具性質已無爭議，但作為陶器上的戳記是否也具有信物作用，則須進一步求證。下面這一件封泥的出土，則為璽印的徵信作出說明。近年馬良民等指出，這件器物不是網墜，而是一件極為罕見的封泥，看法如下：

最近，我們在一件被《泗水尹家城》定為商代 B 型陶網墜(T312(6):19)<sup>46</sup>的器物上發現了一個圓形戳印，同時又發現此物並非陶質，而是用很細的黃泥做成，只是後來因過火使局部表皮變成了灰黑，但絕大部分仍保持著泥土的本色。這件器物作一面略扁的橢圓體，長 4、最寬處 3.2、厚 2.6 厘米。縱向有一穿孔，孔徑 0.25 厘米，裡面有繩索印痕，可知孔洞是由包在泥內的細繩留下的。孔內中部空間擴大，又知原來包在裡面的細繩是打結的。…此一封泥只是按印的一面略扁，背面是隆起的，並有三個橫壓的指印，繩結包在泥中，這是前所未見的。其形狀之特殊，當與璽封方式有關。……觀其文字，其總體風格與西周晚期的金文接近，…年代當在西周晚期。…該字為二字合書。上字應為“罍”字，…下字象一人上舉兩臂，…封泥文當為“罍”

<sup>45</sup> 黃賓虹《陶璽文字合證》(神州國光社，1930 年出版)，今收錄於趙志鈞編《黃賓虹金石篆印叢編》，(北京：人民美術出版社，1999 年 10 月第一版)，頁 150—163。

<sup>46</sup> 山東大學歷史系考古專業教研室《泗水尹家城》第 257 頁，圖 170.5，(北京：文物出版社 1990 年出版)。

虞”，…推測“罍虞”封泥的施用對象應是罍虞向宮廷、官府供奉的山林之物。…這件封泥是我國目前所見最早的一例。<sup>①</sup>

這是目前發現年代最早的封泥實物，彌足珍貴。既為封泥，那麼其徵信的功用就無庸置疑了。

### (五)商璽徵信作用的確立

當然，要說明這三方商璽印的作用為何，還必須從文字上去考釋。二〇〇一年，李學勤先生更考定出田字印之商璽文字，他說：

這鈕璽的形制，和另外兩鈕一樣，璽身為平板狀，面正方，背中央有半環形鼻紐。璽面有田字格，共四字。于、胡等書的鈐本，放置位置不對，糾正後不難看出，右方上下二字是陽文，或者說是朱文的，左方上下二字則是陰文，或者說是白文的。右方上一字，…从「子」从「刀」，可隸定為「刊」。…右方下一字，…从「力(旬)」从「目」，見於殷墟甲骨文。…陳夢家先生《殷墟卜辭綜述》釋為「旬」。…殷墟子組卜辭常以此字作為卜旬的「旬」字，足為堅證。…左方上下兩字，都只看中間白文，不管周圍的襯地。上一字…這是說文印部的「印」，俗从「手」作「抑」。…見《殷墟卜辭綜類》第五七頁。…左方下一字，字疑為「直」，「直」字古文一般从「十」，但金文「德」字所从的「直」也有上作叉形者，見《金文編》、《古文字類編》。這樣，試將璽面文字讀為「刊旬抑直」。推想「刊」是器主族氏，「旬」是他的私名。「直」可讀為「埴」。《淮南子·齊俗》云：「若璽之抑埴，正與之正，傾與之傾」，許慎注：「璽，印也；埴，泥也。印正而封亦正也。」「刊旬抑埴」的涵義就類似於「刊旬之璽」。……商代晚期確實已有璽印。…有的學者認為已發現的殷商、西周、春秋諸璽都是一種印模性質的工具。這對於可能用於製作陶範銘文的有「亞」字框的兩鈕商璽是適用的，但不適用於這鈕四字璽，因為沒有任何青銅器，包括商至西周的，有帶田字格的銘文。璽文所云「抑埴」，只能理解為鈐印封泥或近似的行為，例如用以鈐印陶器，同於後

<sup>①</sup> 馬良民、張守林〈山東泗水尹家城出土封泥考略〉，《考古》1997年第3期。

世璽印。④

如此說來，更明確得知商璽除了作為印模之用的工具之外，已有了作為鈐印封泥性質的璽印，至此，此安陽三璽之公案，約略可定。時代約為晚商，銘文可得通讀，性質功能之疑竇已可得解。

綜合上述，我們可以說，璽印的起源應該是源自於「印模」，是抑壓圖案的工具，是一種可用於青銅器陶範上、和陶器製作上，押記圖案文字的工具性印模。一開始，用於壓印陶器上的花紋，後來才演變成也壓印文字；而不論抑壓圖案或文字，都仍只是印模的功用，屬於工具的性質。其後，又再發展出徵信的功用。直到現今，陶器的製作，作者仍會在陶器上壓印署名，以作為製作辨識之用，可說是仍保留了原始印模的習慣。而璽印就是從印模的功用之餘，又再進一步發展出來的。

在此三方商璽當中，與族徽文字近似的二方璽印，似乎還帶有印模性質；而第三方田字格的璽印，從印文來看，則可完全脫離印模的性質，而明確具備鈐印封泥的徵信作用的性質。這足以證明，璽印在商代已經形成，並已經發展出與日後璽印形制上相同的特點，具有：印面、印台、印鈕三個要素了。

除了商璽的確立之外，考古發掘的材料，無論是周原遺址、香爐石遺址和尹家城遺址的新發現，均表示可將晚商與春秋戰國間缺環連接起來的西周璽印也發現了，終於填補了從商到春秋戰國之間璽印發展史上的空白，有力地證明了商代已出現璽印的可信性。也可以說，中國古代璽印的起源問題已經得到圓滿的解決。期待在日後，由更多更新的考古發現來進一步補充和證實。

④ 李學勤〈試說傳出殷墟的田字格璽〉，《中國書法》2001年第二期，頁8-9。

### 三、東周璽印的普遍使用情形

到了春秋戰國，璽印的使用已相當普遍了，使用範圍非常廣闊。璽印的作用：可以是政治統治者的憑信物、簡牘文書往來的封璽、財貨存藏運交的緘封，以及作為「物勒工名」鈐押在陶器上的戳記等等，都是周代璽印運用廣泛的例子。在許多古籍中，都紀錄當時有關璽印的使用情形。

璽印的第一個用途，是將璽印作為政治的憑信物，《呂氏春秋·執一》曰：

吳起謂商文曰：「…今日置質為臣，其主安重？今日釋璽辭官，其主安輕？子與我孰賢？」商文曰：「吾不若子。」

《韓非子·外儲說左下》曰：

西門豹為鄴令，…居期年，上計，君收其璽。豹自請曰：“…願請璽，復以治鄴。…”文侯不忍而復與之。…遂納璽而去。<sup>49</sup>

《呂氏春秋》「釋璽辭官」之說，代表國君任命官員需要有璽印，作為政治職權的象徵，一旦離開這個政治職權，也必須釋璽辭官。同樣地，《韓非子》提到西門豹任鄴令時，雖公廉峻刻、守正不阿，但遭魏文侯左右讒惡，於是文侯將其「璽」收回，後來西門豹又自請「璽」，復以治鄴，仍為鄴縣令；這些都說明，「璽」代表著政治上統治權的憑信。

另外，用於簡牘封檢也是璽印的一個重要用途。例如，《左傳》曰：

二十九年，公在楚，…公還及方城，季武子取卞，使公治問。璽書追而與之。疏曰：璽，印也。<sup>50</sup>

《左傳》所說的「璽書」，也就是文書上的封璽，指的是將「璽印」蓋壓在「封泥」上，使文書傳遞過程中防止他人私自啓拆。

<sup>49</sup> 《韓非子·外儲說左下》，見張覺《韓非子全釋》（雲南：貴州人民出版社，1992年3月第一版），頁674。

<sup>50</sup> 《左傳》襄公二十九年（西元前五四三年）（台北：藝文印書館），頁665。



璽印施用在封泥上的情形，正如《淮南子》和《周禮》鄭玄注中所說的：

若璽之抑埴。注：埴，泥也。<sup>51</sup>

鄭玄注：璽節印章如今斗檢封矣。賈公彥疏：漢法斗檢封其刑方，上有封檢，其內有書。<sup>52</sup>

除了古籍的記載之外，也有封泥施用的實物，可做證驗。如下：戰國封泥、近年新獲大量的秦封泥、還有長沙馬王堆一號漢墓挖掘出土的文物中，仍有封泥匣繫在竹箭上的情形。見下附圖：



53 戰國封泥



54 戰國封泥



55 戰國封泥

西元一九九五年在西安市北郊也出土了數量相當多的秦代封泥。這批封泥出土位置在漢時桂宮的遺址，亦即秦時甘泉宮又名咸陽南宮遺址。除封泥外還發現秦代雲紋瓦當和殘磚塊，並有火燒痕跡。據推斷應是秦時甘泉宮內秦太后和秦王處理朝政時專門用於掩埋公文封泥的地窖。<sup>56</sup>據周曉陸、陸東之先生編著的《秦封泥集成》中所說：

現藏於古陶文明博物館和西北大學歷史博物館的這批封泥，完整者連同殘碎者共千餘品，如包括同文具印的情況，一共整理出約三百種類。…剔除內容重複者，可得中央及地方官署、職官名稱達三百多個。<sup>57</sup>

傅嘉儀先生後來將這些西安市北郊相家巷出土的秦代封泥(現藏於西安中

<sup>51</sup> 劉文典撰，《淮南鴻烈集解》，卷十一，〈齊俗訓〉，中華書局，頁353。

<sup>52</sup> 《周禮》，(台北：藝文印書館)，頁220。

<sup>53</sup> 圖版取自《古封泥集成》，頁1。

<sup>54</sup> 同注53。

<sup>55</sup> 同注53。

<sup>56</sup> 傅嘉儀編著《新出土秦代封泥印集》，序頁1。

<sup>57</sup> 周曉陸、陸東之先生編著《秦封泥集成》(西安：三秦出版社，2000年5月第一版)，頁14。

國書法博物館三百四十一品、北京古陶文明博物館三十四品)，和自己蒐集到的封泥資料，一并收錄在《新出土秦代封泥印集》中，共收錄了四百三十二品。<sup>58</sup>

傅嘉儀先生將此批封泥歸屬於秦代，理由有三：

一、「麗山飢官」封泥的發現，對這批封泥的斷代提供十分重要的科學依據。

「麗山飢官」即「麗山食官」，《史記·秦始皇本紀》：「始皇初即位，穿治麗山」，「(二世元年)九月，葬始皇鄜山。」可見，鄜山即秦始皇陵。「麗山食官」乃麗山寢園的食官，主管日常祭祀上食的機構。近年來考古工作者在秦始皇陵西側內外城垣之間發現「飢官」遺址，並出土有「麗山飢官」刻辭的器物殘片，可證「麗山飢官」只能存在於秦時，加之此品封泥的特徵和其它封泥完全一致，所以將這批封泥斷代於秦，當無置疑。

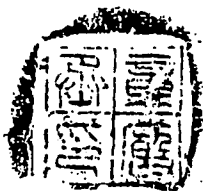
二、封泥有「秦廢丞印」、「中廢丞印」、「小廢丞印」、「左廢丞印」、「右廢丞印」、「小廢將馬」等，這些廢名多見於秦始皇陵出土陶文。封泥又有「章廢丞印」，「章廢」乃秦章台宮之廢，而同批封泥中，漢未央宮、長樂宮之諸廢名則無一出現，這更加證明了此批封泥只能歸屬於秦。

三、此批封泥有「廢丘」和「廢丘丞印」。《漢書·地理志》右扶風槐里時縣條下班固自注：「周曰犬丘，懿王都之。秦更名廢丘。高祖三年更名。」由此可知廢丘之名漢高帝時已改槐里，署有「廢丘」之封泥只能為秦時所有。

59



60 麗山飢官



61 章廢丞印



62 廢丘

此批西安封泥，其中有一些可以直接斷代為秦代的封泥而非戰國秦的封泥，但也有許多職官名稱並無法分出是戰國時期的還是秦代的，因為官職名稱一脈相承，無法將兩者明確區分出來。但是，應該可以確定的是，

<sup>58</sup> 同注 56。

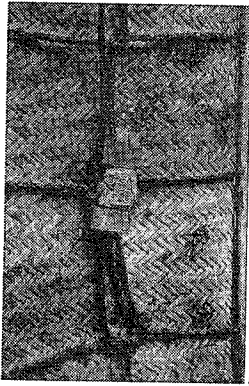
<sup>59</sup> 傅嘉儀編著《新出土秦代封泥印集》，序頁 1-2。

<sup>60</sup> 「麗山飢官」封泥，傅嘉儀《新出土秦代封泥集成》（浙江：西泠印社，2002 年 10 月），頁 6。

<sup>61</sup> 「章廢丞印」封泥，傅嘉儀《新出土秦代封泥集成》，頁 14。

<sup>62</sup> 「廢丘」封泥，傅嘉儀《新出土秦代封泥集成》，頁 103。

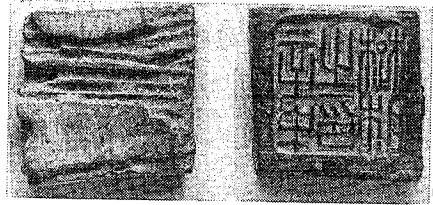
這些都是秦代時使用的官印封泥。從傅嘉儀先生《新出土秦代封泥集成》的書名來看，傅先生應是將這些明確訂為秦代的封泥。



63



64



65

長沙馬王堆一號漢墓出土之竹筍與印泥

封泥背面有繩結痕跡

馬王堆一號墓所出土的竹筍上封檢印泥的出土，除了證實古籍中所記載的事實，更直接證實了用璽印封泥封物的情形。也由此可以得知，璽印與封泥兩者之間，有著一體兩面、相當密切的關係。

如此一來，封泥由戰國而秦，由秦而漢，一脈相承，上接古陶之“封泥”流脈，與殷墟三璽之“璽印”沿革，是平行發展，兩相印證的。因此，正如林素清先生所說的：

封泥與璽印具有同等的學術價值，我們若研究六朝以前的璽印，則封泥是絕對不容忽視的材料。近人討論古璽印問題時，多附帶討論封泥，這是十分正確，也是絕對必要的。<sup>66</sup>

封泥與當時璽印之間的關係相當密切；王國維先生〈簡牘檢署考〉是論述「書牘封檢」之首要文獻，對於其施用的情形，曾說：

璽印之創，在簡牘之世……其用必與土須，故其字從土，周禮職金「揭而璽

<sup>63</sup> 同注 53，頁 26。

<sup>64</sup> 同注 53，頁 26。

<sup>65</sup> 同注 53，頁 27。

<sup>66</sup> 林素清〈居延漢簡所見用印制度雜考〉，《中國文字》新二十四期，頁 153。

之」，用璽於揭上，非用封泥不可。呂氏春秋十九離俗覽：“故民之於上也，若璽之於塗也，抑之以方則方，抑之以圓則圓”……。古人璽印皆施於泥，未有施於布帛者。故封禪玉檢，則用水和金為泥，天子詔書，則用紫泥，常人或用青泥，其實一切黏土皆可用之。<sup>67</sup>

魏晉之前，紙帛尚未大量行用之時，公私文書形式是以竹木材料的簡牘為主，將簡牘文書以繩結緼束之後，將繩索繫結處下墊放一個凹形的小木匣，並用一塊泥土黏住結頭，然後將璽印蓋壓在泥面上，使得此封泥的表面，印有物主的官銜或姓名作為證明，封泥乾固後，繩結也就無法鬆解，而達到保密取信的目的，這也是封泥背面可能留存版痕、繩結痕迹的原因（見下附圖）。由《左傳》的紀錄可知，春秋戰國時代已將璽印用於公文，當時卿大夫公函的往來是用璽書的。

封泥制度與檢牘的運用有相當密切的關係，《尚書·多士》明確指出“為殷先人有冊有典。”典策即簡冊，既用簡冊，文書之往來就少不了封檢的保密措施，這種封檢的辦法，和後代所用火漆或臘模封物的原理相同，都是為確保書信或所寄物品在遞送途中不被他人拆封的一種保密措施。<sup>68</sup>

除了文書的寄送需要使用璽印封檢之外，貨物的寄發運送也是如此，例如，《周禮·地官·司市》所說的：

凡通貨賄以璽節出入。<sup>69</sup>

《周禮·秋官·司寇·職金》上也記載著：

職金掌凡金玉錫石丹青之戒令，受其入征者，辨其物之嫩惡與其數量，揭而璽之。…。

鄭玄注：…揭而璽之者，揭書其數量，以著其物。璽者印也。既揭書揃其數量，又以印封之，今時之書有所表識，謂之揭璽。

<sup>67</sup> 王國維〈簡牘檢署考〉，《海寧王靜安先生遺書》八，（台北：台灣商務印書館）。

<sup>68</sup> 林素清〈居延漢簡所見用印制度雜考〉，《中國文字》新二十四期，頁151。

<sup>69</sup> 《周禮》，（台北：藝文印書館），頁220。

賈公彥疏：以版記錄量數多少并善惡，為後易分別故也。<sup>70</sup>

這說明「職金」此職務是掌管有關金、玉、錫、石、丹砂和空青的戒令，接收做為賦稅的上述物資，辨別品質的優劣和數量，用蓋有璽印的標籤加以封存。可見得，貨物的運輸是以璽節做為出入關市的證明。所以，社會經濟的發達和貿易的需要以及收受賦稅上的使用，也造成了璽印普遍而廣泛的運用。

璽印還有第三個用途，林素清先生曰：

璽印除了鈐蓋在封泥上面，用來封物和封檢之外，還有一種比較特別的用途，那就是鈐蓋在器物之上。戰國時代陶、木器上，常見工匠姓名及其里居處所的璽印，這是用來「防詐偽」的，也就是禮記月令和呂氏春秋孟冬紀所說的「物勒工名，以考其誠」。此外少數戰國銅器上的銘文，也採取類似印文的形式。傳世所見，又有少數烙馬印等。<sup>71</sup>

這是指將璽印鈐在陶器製品上的，作為「物勒工名」<sup>72</sup>之用，如，張光遠先生所說：

河南鄭周一帶出土大量的「毫」、「毫丘」、「滎陽稟陶」、「稟陶官信」等印陶，則是春秋戰國之時當地官府對專用陶器的戳記遺物。<sup>73</sup>



<sup>74</sup> 毫



<sup>75</sup> 毫丘



<sup>76</sup> 滎陽稟陶



<sup>77</sup> 稟陶官印

此外，「璽印」也是古代氏族、邦國或邑地官府，對其擁有器物的標

<sup>70</sup> 同注 62，頁 542。

<sup>71</sup> 林素清〈居延漢簡所見用印制度雜考〉，《中國文字》新二十四期，頁 150-151。

<sup>72</sup> 《禮記》〈月令〉，〈孟冬之月〉注曰：「勒，刻也。刻工姓名於其器，以察其信。」（台北：藝文印書館），頁 343。

<sup>73</sup> 張光遠〈故宮歷代銅印〉，《故宮文物月刊》總 48 期，4 頁。

<sup>74</sup> 「毫」印陶，圖版取自《故宮文物月刊》，（1987 年 3 月，總 48 期），頁 13。

<sup>75</sup> 「毫丘」印陶，同注 67。

<sup>76</sup> 「滎陽稟陶」，同注 67。

<sup>77</sup> 「稟陶官印」，同注 67。

識或緘封印記，例如：「王戎兵器」菱形銅璽(見下附圖)，<sup>78</sup>再如，葉其峰先生在〈古璽印述略〉也中提到：

存世著名的大寶璽，形體巨大，爪蒂鈕，可握，應是當時管理物資的機構——大府對所藏或發放的物資鈐用之「公章」。「勿正關璽」則是稅務部門對免徵關稅物資所鈐的「公章」。……如木材倉儲用印「左桁敷木」…形如筒，中空可納木，此璽顯然是為烙木而專門製作的。<sup>79</sup>



王戎兵器

大寶

勿正關璽

左桁敷木

綜合以上敘述，我們可以說，古璽印的盛行和政治需求、行政組織職能的完善、關市管理賦稅徵收，有著密切不可分的關係。而官方使用璽印的習慣與風氣，也會影響到民間，這些記載，都足以說明兩周春秋戰國之際，璽印的使用普遍情形。

<sup>78</sup> 張光遠先生認為是，春秋時代山東南部的一個王國，對發運兵器的緘封署印。(《故宮歷代銅印》，《故宮文物月刊》總 48 期)。但此印編錄在《古璽彙編》5707，但故宮月刊圖版方向與此不同，並釋為「王戎兵器」。何琳儀先生以為秦印，「印文間有斜十字格，應是王室之物」。王輝先生認為：「斜方格雖為其他秦印所不見，但從文字風格來看，可以定為秦印。…『王戎』為王所乘用之車，…此印為惠文王以後，始皇稱帝前之物。」(《秦文字集證》頁 182。)

<sup>79</sup> 葉其峰〈古璽印述略〉，《中國璽印篆刻全集》一，(上海：上海書畫出版社，1999 年 11 月初版)，頁 1。

<sup>80</sup> 「王戎兵器」，《古璽彙編》編號 5707。

<sup>81</sup> 圖版取自《中國璽印篆刻全集》1，頁 14。

<sup>82</sup> 同注 74，頁 26。

<sup>83</sup> 同注 74，頁 28。

## 四、商周璽印文字的特點

雖說印章的起源可從商代算起，但真正稱得上是商代印章的卻很少。但從前所述璽印的起源與商周之際璽印的情形來看，商周之際的璽印文字與銅器銘文、甲骨文相近，也與陶器上的璽印遺跡文字相仿。

絕大多數屬於商周時期的印章是春秋戰國時期的，嚴格的說來是戰國時期的印章最多。這些或通稱為「古璽」，乃泛指秦以前的官私璽印。<sup>84</sup>

從戰國古璽文的觀察當中可以得知：古璽印文字筆畫結構，基本上是與當時通用文字相同的，所以應可視之為通行文字的運用。但在部分解說文字入印加以變化結構組織的文章中，認為古璽印在結構上的挪移、穿插的巧為處理，都是篆印文字藝術處理的先河。到底古璽印文字與同時期的文字之間，是一致的結構體態，或者為了入印需求而將文字做了部分的結構更動，以符合印面文字排列的方便性？結構性變動的挪移或穿插的情形，是否在其他文字上也可以看見這樣的改變，如果可以找到一致的情形，表示古璽文字的結構只是通行文字的翻版再現，若古璽文字的結構組織是因為印面的關係而作了變化調整，就是文字為適應印章的形式而作的改變。

為了尋找答案，我們將璽文與不同器物文字作比較，主要是和楚系簡帛文字來作對照。

之前，關於璽文與金文的比對，羅福頤先生在《古璽文編》<sup>85</sup>中已會對金文與璽文作過比較，註記在璽文之下。而璽文與金文，都是經過工藝製作後，在器物上所呈現出來的文字；青銅器作為一種禮器，銘文自是一種較為典雅、莊重性的文字；璽印文字作為官私的信物憑證，也自然馬虎不得。這兩者的性質與手寫書體之間，是否有所差異？透過與簡帛文字的比對後，應該可以有明確的答案。因為，簡帛文字既然是手寫的書體，則可以說是當時普遍通行的文字形體，以這樣性質的文字與璽印文字相比對，更能明確得知，璽印文字與當時通行文字之間的關係程度。

近年來，大量出土了楚系簡帛文字，例如：一九五一年長沙出土戰國楚墓的五里牌竹簡、一九五三年長沙仰天湖的戰國楚墓竹簡、一九五四年

<sup>84</sup> 羅福頤《古璽文編》編輯說明，頁1。（北京：文物出版社，1988年5月）

<sup>85</sup> 羅福頤《古璽文編》，（北京：文物出版社，1988年5月）。

長沙楊家灣竹簡、一九五六年望山楚墓竹簡、一九五七年信陽竹簡、一九八〇年臨澧九里竹簡、一九八三年湖南常德德山夕陽坡二號墓竹簡、一九八七年湖南慈利縣石板村竹簡、一九八七包山楚簡、一九九三年郭店楚簡等等，<sup>36</sup>再加上長沙戰國楚帛書資料；這些屬於楚系的簡帛文字，數量相當龐大，對於一窺當時楚系手寫的文字形態，是很好的參照資料。這些資料，除了隸屬於戰國早期的曾侯乙墓竹簡、和隸屬戰國晚期的楊家灣竹簡之外，其餘的均為戰國中、晚期的竹簡。其跨時的範圍，與古璽多屬春秋戰國之際，時間上是重疊的，因此，將古璽文與楚系簡帛文字作一比對，以顯現出璽文與簡帛文字之間的差異性如何。

將這些戰國時期的楚系簡帛文字與古璽文作觀察比對之後，可以相較出璽文與楚系簡帛文字的相合程度。結果是：字形相合、形近者有三百多字，數量很多，值得重視，這些字形亦表列於下。

簡帛是通行文字的手寫體，與璽印製作的文字，材料性質較為不同，但在字形上仍有相當高的相合度，足見當時文字雖然在不同載體上，可能會有風格上的差異之外，但結構性的問題，基本上仍是相合的。而這些相合的例子，都可用來說明楚系文字與這些璽印的關係，這些相合字例的璽印，是否可能是楚系璽印呢？還是這些字形，只是楚系文字與其他各國文字相合的部分而已，並非全然是楚系特有的字形結構。這些問題待下文說明。

### 璽文與楚簡帛文字之比較

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字		備註
1	一	一	弌	一	璽彙 1069	一 包二·一一五	璽文與說文正字相同。
						一 (郭店)緇·五	
2	天	夭		夭	璽彙 5271	夭 帛乙八·三四	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。

<sup>36</sup> 滕壬生《楚璽簡帛文字編》，(武漢：湖北教育出版社，1995年7月第一版)。



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					禾 (郭店)老甲·五	
3	上	上	上	目 璽彙 0099	上 包二·一〇	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
					上 (郭店)老甲·三	
				上 璽彙 4633	上 包二·七九	璽文與說文正字相同。
4	下	下	下	下 璽彙 0309	下 包二·五三	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
					下 (郭店)語一·六五	
5	福	福		示 璽彙 4685	示 包二·三七	偏旁位置挪移。「示」旁省形。
					示 (郭店)老甲·三八	偏旁位置挪移。「示」旁省形。
6	祝	祝		祝 璽彙 2726	祝 包二·二一七	璽文與說文正字相同。
7	三	三	三	目 璽彙 0290	三 包二·五八	璽文與說文正字相同。
					三 (郭店)語三·四一	
8	王	王	王	王 璽彙 4826	王 包二·二	璽文與說文正字相同。
					王 (郭店)老甲·二	
9	士	士		士 璽彙 4734	士 包二·一五一	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					士 (郭店)老甲·八	
10	中	中	中	中 璽彙 2687	中 (郭店)語一·一九	璽文與說文正字相同。
				中 璽彙 4639	中 包二·三五	
				中 璽彙 2701	中 仰二五·二〇	
11	藥	藥		藥 璽彙 1384	藥 (郭店)五·六	璽文與楚簡相同，「艸」均省為「中」。
12	屯	屯		屯 璽彙 2617	屯 曾一六	璽文與說文正字相同。
13	蒼	蒼		蒼 璽彙 0045	蒼 信二·〇二八	璽文與說文正字相同。
14	苳	苳		苳 璽彙 3142	苳 包簽	璽文與說文正字相同。
15	蒼	蒼		蒼 璽彙 2245	蒼 包二·一七六	增添羨筆。
16	苛	苛		苛 璽彙 2258	苛 包二·一三五	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
17	蓋	蓋		蓋 璽彙 2743	蓋 信二·〇一二	
18	芻	芻		芻 璽彙 0570	芻 望一卜	璽文與說文正字相同。
19	折	折		折 璽彙 4299	折 帛丙一〇·三	折 籀文。璽文與簡文皆與籀文相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)老甲·一九	
20	蒿			 璽彙 1374	 包二·二四三	璽文與說文正字相同。
21	春			 璽彙 0005	 帛丙三·一	將「艸」省去。位置挪移。帛書增添羨筆。
				 璽彙 2415	 (郭店)語一·四〇	將「艸」省去。
22				 璽彙 2301	 包二·二五八	璽文與簡文相同，但說文未見。
23	莫			 璽彙 1187	 包二·七	璽文與說文正字相同。
24	少			 璽彙 1862	 包二·一五九	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)老甲·二	
25	尔			 璽彙 5234	 (郭店)緇·一六	璽文與說文正字相同。
26	尙			 璽彙 5065	 包二·九〇	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)緇·三五	
27	公			 璽彙 3097	 包二·二二	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 4759	 (郭店)魯·二	
28	余			 璽彙 1289	 (郭店)太·一四	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
29	番	番	𠄎	𠄎	璽彙 1658	𠄎	包二·九九	璽文與說文正字相同。
30	牛	牛		𠄎	璽彙 1206	𠄎	包二·二七三	璽文與說文正字相同。
				𠄎	璽彙 3927	𠄎	(郭店)性·七	
31	羊			𠄎	璽彙 2983	𠄎	包二·一二一	說文未見。
32	口	口		𠄎	璽彙 0118	𠄎	(郭店)忠·五	璽文與說文正字相同。
33	嗑	嗑		𠄎	璽彙 1551	𠄎	(郭店)老乙·三	 籀文。兩者與說文籀文同。
34	吾	吾		𠄎	璽彙 4010	吾	包二·二四八	璽文與說文正字相同。
35	君	君	𠄎	𠄎	璽彙 4841	君	包二·一四三	璽文與說文古文相同。
						君	(郭店)成·四	古璽彙 4843、4733、1598 與石經古文同
36	命	命		𠄎	璽彙 4227	命	包二·一二	璽文與說文正字相同。
				𠄎	璽彙 0261	命	(郭店)窮·八	
37	和	和		𠄎	璽彙 4730	和	包二·一六九	璽文與說文正字相同。
						和	(郭店)老甲·一六	

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
38	呈			璽彙 4517	(郭店)老甲·一〇	簡筆省寫。
39	右			璽彙 0090	包二·四四	璽文與說文正字相同。
40	齋			璽彙 3198	望一卜	璽文與說文正字相似，有連筆書寫的型態。
41	吉			璽彙 5054	包二·一三	璽文與說文正字相同。
					(郭店)老丙·八	
42	周			璽彙 1186	信二·〇二〇	璽文與說文正字相同，「口」形變為「日」。
				璽彙 1197	(郭店)緇·四二	璽文與說文正字相同。
43	咎			璽彙 3860	包二·二八	璽文與說文正字相同。
44	吁			璽彙 0269	(郭店)語二·一五	璽文與說文正字相同，偏旁挪移位置。
				璽彙 4019	(郭店)語二·一六	
45	各			璽彙 3355	包二·二〇六	璽文與說文正字相同。
46	止			璽彙 0895	包二·一八一	璽文與說文正字相同。
47	登			璽彙 1930	包二·八五	籀文。與籀文形

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
						近。
48	步	步		 璽彙 0906	 包二·二三二	璽文與說文正字相同。
49	歲	歲		 璽彙 0205	 包二·二〇九	楚系文字特有的寫法。
50	正	正		 璽彙 0295	 包二·五九	璽文與說文古文同。增添羨筆。
				 璽彙 5095	 包二·一九	璽文與說文古文同。增添羨筆。
				 璽彙 3490	 (郭店)語二·四〇	璽文與說文正字相同。
51	是	是		 璽彙 1635	 帛甲二·一〇	 籀文。
					 (郭店)老甲·三	璽文與說文籀文形近。
52	述	述		 璽彙 0333	 (郭店)老甲·三九	璽文與說文正字相同。
53	過	過		 璽彙 2004	 (郭店)語三·五二	璽文較說文正字繁複。
54	通	通		 璽彙 1713	 (郭店)性·三五	璽文與說文正字相同。
55	週	週		 璽彙 0335	 (郭店)老甲·二七	璽文與說文正字相同。
56	迷	迷		 璽彙 1435	 (郭店)語四·一三	璽文與說文正字相同。偏旁位置挪移。
57	連	連		 璽彙 1952	 包二·一三五	璽文與說文正字相同。偏旁位置挪移。

























序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
58	邊			 璽彙 0999	 包二·一四一	說文未見。
59	後			 璽彙 0296	 包二·二	璽文與說文古文同。
60	得			 璽彙 1074	 包二·一〇二	璽文與說文古文同。省形。
61	御			 璽彙 3127	 包二·一三	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)縑·二三	彙 1818·2082 亦與說文古文近似
62	行			 璽彙 0173	 包二·一五	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)老甲·一七	
63	齒			 璽彙 0912	 天策	
				 璽彙 3583	 (郭店)語四·一九	
64	牙			 璽彙 2503	 曾一六五	璽文與說文古文相同。璽文省形。簡文與正體牙字同。
65	足			 璽彙 1871	 信二·〇二〇	璽文與說文正字相同。
66	器			 璽彙 0318	 包二·一八一	璽文與說文正字相同。
67	器			 璽彙 1069	 (郭店)老乙·一二	說文未見，璽文簡文相似。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
68	干	干		 璽彙 3593	 包二·二六九	璽文與說文正字相同。
69	句			 璽彙 1068	 望二	璽文與說文正字相同。
70	千	千		 璽彙 4479	 帛甲四·三一	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 4740	 (郭店)窮·一〇	
71	言			 璽彙 3076	 (郭店)忠·八	璽文與說文正字相同，但省一筆。
72	語			 璽彙 3193	 (郭店)五·三四	璽文與說文正字相同。璽文省一橫筆，但口形之中增添一短橫。
73	談			 璽彙 1418	 (郭店)語四·二三	璽文與說文正字相同，璽文「言」旁省一橫筆，但口形之中增添一短橫；火字增添圓點羨筆。簡文增添一橫畫羨筆。
74	信			 璽彙 5509	 包二·九〇	璽文與說文正字同，但偏旁挪移，且增添一羨筆。
					 (郭店)老丙·一	
75	善			 璽彙 4494	 包二·一六八	璽文與說文正字相同。



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
76	競	競			璽彙 3131		包二·一一八	璽文與說文正字相同。
77	章	章			璽彙 5315		包二·一六六	璽文與說文正字相同。
78	童	童			璽彙 1277		天策	璽文與說文正字形近。
							(郭店)窮·一一	
79	奉	奉			璽彙 0898		(郭店)老乙·一七	璽文比說文正字簡省，少一「手」形。璽文在直畫中增添一圓點。
80	兵	兵	備		璽彙 4092		(郭店)老丙·六	 縮文。與說文正字相同。
81	妾	妾			璽彙 5491		范二	璽文與說文正字相同。
82	共	共	共		璽彙 5140		帛甲七·五	璽文與說文古文相同。
					璽彙 5129		(郭店)六·二六	璽文與說文正字相同。
83	興	興			璽彙 3586		包二·一五九	璽文與說文正字相同。
							(郭店)唐·一七	
84	革	革	革		璽彙 3103		包二·二六四	璽文與說文古文同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
							(郭店)唐·一二	
85	又				璽彙 4842		包二·二〇一	璽文與說文正字相同。
					璽彙 3135		(郭店)性·五二	
86	尹				璽彙 1300		包二·一一六	璽文與說文正字相同。
							(郭店)緇·一六	
87	廌				璽彙 0174		包二·一九六	璽文與說文正字相同，偏旁挪移。
88	取				璽彙 3338		包二·八九	璽文與說文正字相同，偏旁挪移。
89	事				璽彙 3655		包二·一六一	璽文與說文古文相同。增添圓點羨筆。
					璽彙 1867		(郭店)老甲·一 一	璽文與說文古文相同。增添圓點羨筆。
90	隶				璽彙 2411		(郭店)尊·三二	璽文與說文正字相同。
91					璽彙 5512		(郭店)五·二三	璽文與說文正字相同。簡文增添羨筆。
92	豎				璽彙 2342		包二·九四	 籀文。籀文比說文正字繁複，璽文與簡帛字形又比說文正字簡省去「又」形。「臣」

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
						併筆書寫。
93	臣	臣		 璽彙 1222	 帛丙五·四	與說文正字相同。併筆書寫。
94	臧	臧		 璽彙 1327	 包二·一六〇	與說文正字形近，但所从偏旁不同，一从臣，一从口。簡文增添羨筆。
					 (郭店)緇·一	
95	將	將		 璽彙 0048	 包二·一三七反	
96	專	專		 璽彙 0228	 包二·一七六	此字璽文釋為“專”，簡文釋為“專”
97	皮	皮	𠂔	 璽彙 3998	 包二·三三	 籀文，璽文與說文文同。
					 (郭店)緇·一八	
98	啓	啓		 璽彙 3657	 曾一五五	璽文與說文正字相同。簡文增添羨筆。
99	啟	啟		 璽彙 0194	 包二·一四二	璽文與說文正字相同。
100	政	政		 璽彙 5127	 包二·八一	璽文與說文正字相同。簡文增添羨筆。
101	敷	敷		 璽彙 0335	 包二·一三五反	
102	攸	攸		 璽彙 4496	 (郭店)性·五六	璽文與說文正字形近。
103	寇	寇		 璽彙 0065	 包二·一〇二	說文从支，璽、簡均从戈。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
104	攻	攻		 璽彙 0150	攻 包二·二四一	璽文與說文正字相同，偏旁位置挪移。
105	目	目		 璽彙 4001	眇 (郭店)五·四五	
106	相	相		 璽彙 0164	相 帛甲四·一	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 4561	相 (郭店)老甲·一六	璽文與說文正字相同，增添羨筆。
				 璽彙 1859	相 (郭店)六·四九	璽文與說文正字相同，增添羨筆。
107	自	自	自	 璽彙 4656	自 包二·二二八	璽文與說文正字相同。
					自 (郭店)語三·一四	
108	魯	魯		 璽彙 1592	魯 包二·二	璽文與說文正字相同。
					魯 (郭店)魯·一	
109	鼻	鼻		 璽彙 2555	鼻 (郭店)五·四五	璽文與簡文相似。挪移位置。
110	爽	爽	爽	 璽彙 2680	爽 (郭店)成·二二	璽文與說文古文相同。
111	習	習		 璽彙 2181	習 天卜	璽文與說文正字相同。
					習 (郭店)性·一	
112	嬰	嬰		 璽彙 2228	嬰 信二·〇一九	璽文與說文正字相同。省一橫筆。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
113	翬			 璽彙 2817	 (郭店)成·三〇	說文未見。
114	蔑			 璽彙 1515	 (郭店)六·三六	璽文與說文正字形近。
115	羊			 璽彙 4465	 包二·一八一	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)窮·七	
116	羔			 璽彙 3091	 曾二一二	璽文與說文正字相同。
117	群			 璽彙 0160	 帛乙八·二一	璽文與說文正字相同。「君」从古文字形。
					 (郭店)性·一三	
118	棄			 璽彙 1485	 信一·〇一八	璽文與說文古文相同。
119	爰			 璽彙 3769	 望二策	璽文與說文正字形近。
120	敢			 璽彙 3404	 帛甲六·二九	
				 璽彙 2539	 (郭店)老丙·一四	
121	殽			 璽彙 2144	 秦九九·一一	
122	骨			 璽彙 3432	 仰二五·三〇	璽文、簡文較《說文》正字繁複。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
123	腹	腹		 璽彙 1505	腹 包二·二四二	璽文與說文正字形近。
124	脩	脩		 璽彙 0302	修 包二·二五五	璽文與說文正字形近。位置挪移。
125	利	利		 璽彙 2558	利 (郭店)老甲·二八	璽文與說文正字相同，但增一羨筆。刀旁的寫法為楚系文字特有。
126	角	角		 璽彙 3306	角 兩二一·二	璽文與說文正字形近。
127	竽	竽		 璽彙 0346	竽 包二·一五七	璽文與說文正字相同。增添羨筆。竹字頭之寫法為楚系文字特有。
128	丌	丌		 璽彙 0253	丌 包二·五	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
				 璽彙 5204	丌 包二·一五反	璽文與說文正字相同。
129	奠	奠		 璽彙 1617	奠 包二·一八六	璽文與說文正字形近。
130	左	左		 璽彙 0126	左 曾三一	璽文與說文正字相同。
131	工	工		 璽彙 0085	工 (郭店)成·二三	璽文與說文正字相同。
132	甘	甘		 璽彙 3089	甘 包二·二四二	璽文與說文正字相同。
133	可	可		 璽彙 3221	可 包二·一六六	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)老甲·二八	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
				 璽彙 0572	 (郭店)老乙·二	璽文與說文正字相同。
134	奇			 璽彙 1680	 包二·七五	璽文與說文正字相同。
135	旨			 璽彙 3559	 (郭店)緇·一〇	璽文與說文古文相同，但省一筆，且上面部件方向不同。
136	喜			 璽彙 2102	 包二·五四	璽文與說文正字形近。
137	憲			 璽彙 3223	 包二·七	璽文與說文正字形近。
138	豈			 璽彙 5274	 包二·二	璽文與說文正字形近。
139	豐			 璽彙 1883	 曾七五	璽文與說文正字形近。併筆書寫。
140	去			 璽彙 0857	 天卜	璽文較說文正字繁複。多一「走」旁。
141	盍			 璽彙 2742	 信二·〇一九	璽文與說文正字形近。較說文正字繁複。
142	丹			 璽彙 0421	 包二·九二	璽文與說文正字相同。
143	青			 璽彙 3155	 帛甲五·二四	璽文與簡文相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
				𡵓 璽彙 3157	𡵓 信二·〇一	
					𡵓 (郭店)性·三	
144	飴	飴		𡵓 璽彙 0217	𡵓 包二·二〇八	璽文與西安秦封泥「麗山飴官」同。
					𡵓 (郭店)語一·一 一〇	
145	會	會	𡵓	𡵓 璽彙 0253	𡵓 包二·一八二	璽文與說文正字相同。
					𡵓 (郭店)語三·六 三	
146	倉	倉		𡵓 璽彙 1323	𡵓 包二·一九	璽文與簡文相同。
147	內	內	𡵓	𡵓 璽彙 5338	𡵓 帛乙·二三三	璽文與說文正字相同。增添羨筆。
				𡵓 璽彙 5337	𡵓 (郭店)語一·二 三	璽文與說文正字相同。增添羨點。
148	侯	侯	侯	侯 璽彙 1087	侯 包二·二四三	璽文與說文古文相同。
				侯 璽彙 1091	侯 帛丙一一·三	璽文與說文古文相同，但增添羨筆。
149	高	高	商	商 璽彙 1100	商 包二·二三七	璽文與說文正字形近。
					商 (郭店)老甲·一 六	



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
150	高	𠂔		 璽彙 5296	 包二·一八二	 籀文。與籀文相似。
151	夏	𠂔		 璽彙 3988	 包二·二一二	璽文與簡文相同。
				 璽彙 3989	 曾一三一	璽文與簡文相近。
152	弟	弟		 璽彙 1988	 信一·〇一一	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 2489	 包二·一五一	璽文與說文正字形近。省筆。
					 (郭店)語三·六	璽文與說文正字相同。
153	木	木		 璽彙 0208	 帛甲五·三一	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)成·三〇	璽文與說文正字相同。
154	楊	楊		 璽彙 2392	 包二·一九二	璽文與說文正字相同。
155	柜	柜		 璽彙 0051	 包二·二六一	璽文與說文正字形近。
156	桐	桐		 璽彙 3983	 曾二一二	璽文與說文正字相同。偏旁挪移位置。
157	柏	柏		 璽彙 2396	 曾二一二	璽文與說文正字相同。偏旁挪移位置。
158	朱	朱		 璽彙 2427	 信二·〇一六	璽文與簡文字形比說文繁複。直畫、橫畫

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註	
						增添羨筆。	
					璽彙 3313	 曾八六	橫畫增添羨筆。
159	株				璽彙 2397	 包二·一八九	璽文與說文正字相同。所从「朱」，與單字「朱」同，增添羨筆。
160	果				璽彙 0936	 包二·一八八	璽文與說文正字相同。
						 (郭店)老甲·七	
161	樂				璽彙 1375	 (郭店)語三·五四	璽文與說文正字相同。
162	東				璽彙 0310	 (郭店)五·三八	璽文與說文正字相同。
					璽彙 0362	 包二·一六七	
163	楚				璽彙 0642	 包二·二四五	璽文與說文正字相同。
164	才				璽彙 3199	 (郭店)語四·一二	璽文與說文正字相同。
165	之				璽彙 0202	 (郭店)成·二二	璽文與說文正字相同。
166	市				璽彙 3206	 包二·五	璽文與說文正字相同。直畫增添羨筆。
						 包二·四六	璽文與說文正字相同，直畫、橫畫上增添羨筆。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
167	南			 璽彙 2563	 包二·九〇	璽文與說文古文相同。
				 璽彙 0168	 (郭店)唐·二五	
168	生			 璽彙 4554	 包二·二二二	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 5159	 (郭店)語二·四四	璽文與說文正字相同。
169	固			 璽彙 1318	 (郭店)老甲·三四	璽文與說文正字相同。
170	貝			 璽彙 5378	 曾八〇	璽文與說文正字相同。
171	賁			 璽彙 2992	 包二·一〇六	璽文與說文正字形近，增添羨筆。
172	賞			 璽彙 3494	 (郭店)尊·二	璽文與說文正字形近。省口形。
173	賚			 璽彙 1068	 包二·一一八	說文未見。
174	邑			 璽彙 0104	 包二·一六四	璽文與說文正字相同。
175	邦			 璽彙 0143	 包二·七	璽文與說文正字相同，但偏旁挪移。
					 (郭店)老甲·二九	
176	郢			 璽彙 0335	 包二·一六五	璽文與說文正字形近，省筆。但挪移位置。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
177	邾			璽彙 1583	包二·一四九	璽文與說文正字形近，但偏旁挪移位置。增添橫畫篆筆。
178	邠			璽彙 2073	曾一七三	璽文與說文正字相同。簡文偏旁挪移位置。
179	鄱			璽彙 1660	包二·一五三	璽文與說文正字相同。簡文結構位置挪移。
180	邾			璽彙 1954	包二·一七二	璽文與說文正字相同。偏旁挪移位置。
181	邾			璽彙 1979	包二·一五九	說文未見，璽文與簡文偏旁位置挪移。
182	邾			璽彙 0310	(郭店)緇·二	說文未見，璽文與簡文相同。
183	日			璽彙 0293	包二·一五	璽文與說文正字相同。
					(郭店)語三·五二	
184	時			璽彙 4343	包二·一三七反	璽文與說文古文同。
185	朝			璽彙 4065	包二·一四五	璽文與說文正字形近。省筆。
186	旅			璽彙 2387	曾六八	璽文與簡文形近。簡文併筆書寫。
187	游			璽彙 1154	包二·一八八	璽文與說文古文形近。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)性·三三	
188	族	族		 璽彙 3412	 (郭店)語三·一四	璽文與說文正字形近。
189	參			 璽彙 1106	 帛甲二·二一	 或體。與說文正字形近。
				 璽彙 2932	 (郭店)語三·六七	璽文與說文正字形近。
190	明			 璽彙 4377	 帛乙九·一六	璽文與說文古文相同。
					 (郭店)太·二	璽文與說文古文相同。
191	外			 璽彙 3215	 (郭店)性·二	璽文與說文正字相同。
192	多			 璽彙 3585	 包二·二七八	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)語一·八九	璽文與說文正字相同。
193	齊			 璽彙 0608	 包二·七	璽文與說文正字相同。
194	年			 璽彙 2279	 包二·一二七	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)窮·五	璽文與說文正字相同。
195	秋			 璽彙 4449	 帛乙一·一五	璽文从木，簡文从禾，皆與說文正字不

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
						同。偏旁位置挪移。
196	秦			璽彙 5475	包二·一三三	籀文，璽文與簡文皆从雙禾，此與說文籀文近似，但省去雙手形。
					(郭店)窮·七	璽文與說文籀文近似，但省去雙手形。
197	秦			璽彙 0055	天卜	璽文與簡文相同，但與說文正字形近，偏旁位置挪移不同。省形。
198	精			璽彙 5374	(郭店)緇·三九	璽文與簡文相同，但與說文正字形近。
199	耀			璽彙 0618	包二·一〇三	璽文與說文正字相同，但偏旁挪移。
200	白			璽彙 3354	包二·二七二	璽文與說文正字相同。
201	室			璽彙 0213	望一卜	璽文與說文正字相同。
					(郭店)語四·二四	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
202	安			璽彙 0178	包二·六二	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
203	幸			璽彙 5497	包二·一〇二	璽文與說文正字相同。
204	守			璽彙 2589	(郭店)唐·一二	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
205	龍			璽彙 3058	包二·一三五	璽文與說文正字形近。「龍」省形。
206	宜			璽彙 4263	包二·二二三	璽文與說文古文相同。但偏旁挪移。
					(郭店)性·一一	璽文與說文古文形近。
207	客			璽彙 0161	包二·一六二	璽文與說文正字相同。
					(郭店)語一·八八	璽文與說文正字相同。
208	宋			璽彙 1410	包二·四九	璽文與說文正字相同。
				璽彙 1433	(郭店)縉·四五	
209	宗			璽彙 1440	望一卜	璽文與說文正字相同。
210	宮			璽彙 4004	包二·七	璽文與說文正字相同。
				璽彙 3998	(郭店)成·七	
211	呂			璽彙 1641	(郭店)縉·二九	璽文與說文正字相同。
212	疾			璽彙 0856	包二·二二〇	簡文與說文正字相同。
					(郭店)成·二二	璽文與說文古文形近。省筆。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
213	疒			 璽彙 0795	 (郭店)老甲·三六	說文未見，璽文與簡文形近。簡文省一橫畫。
214	同			 璽彙 0674	 包二·一二六	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 4499	 (郭店)語一·一〇三	璽文與說文正字相同。
215	白			 璽彙 0591	 包二·二六二	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)窮·一四	
216	人			 璽彙 4696	 包二·二四六	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)語一·三	
217	仁			 璽彙 3292	 包二·一八〇	璽文與說文古文相同。
218	佗			 璽彙 1175	 包二·一〇二	璽文與說文正字相同。但偏旁位置挪移。「它」字簡化。
219	何			 璽彙 2547	 仰二五·三	璽文與說文正字相同。
220	位			 璽彙 4247	 望一卜	璽文與簡文不从「人」旁。
221	倚			 璽彙 1232	 包二〇七八	璽文與說文正字相同。
222	傳			 璽彙 0203	 曾二一二	璽文與簡文皆从「辵」，與說文不同。



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
223	信	信			璽彙 3580		包二·一二五	璽文與說文正字相同。但偏旁挪移。
224	咎	咎			璽彙 2290		包二·二一七	璽文與說文正字相同。
225	從	從			璽彙 0943		包二·一三八 反	字形較說文正字簡省。省形。
					璽彙 1299		(郭店)語二·二二	璽文與說文正字相同。但偏旁挪移。
226	北	北			璽彙 0339		望一卜	璽文與說文正字相同。
							(郭店)太·一三	璽文與說文正字相同。
227	丘	丘	至		璽彙 1476		包二·二三七	璽文與簡文與說文古文形近。
228	眾	眾			璽彙 4341		常一	璽文與說文正字相同。
							(郭店)老甲·一二	
229	聚	聚			璽彙 2844		帛丙一一·三	璽文與說文正字相同，位置挪移。璽文省一人形。
230	至	至			璽彙 0252		信二·〇一〇	璽文與說文正字相同。
231	身	身			璽彙 2698		包二·二二七	璽文與簡文相同。
					璽彙 2705		望一卜	璽文與簡文相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
							(郭店)魯·五	
232	老				璽彙 1646		包二·二三七	璽文與說文正字相同。
233	壽				璽彙 3517		包二·二六	字形較說文簡省。併筆。
234	孝				璽彙 3611		包二·四〇	璽文與說文正字相似。
							(郭店)老丙·三	璽文與說文正字相同。
235	毛				璽彙 3942		天策	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
236	居				璽彙 2210		包二·三二	璽文與說文正字相同。但結構位置挪移。
							(郭店)性·二六	
237	屋				璽彙 3134		望二策	璽文與說文古文相同。簡文增添羨筆。
238	舟				璽彙 3296		包二·一六八	璽文與說文正字相同。
239	方				璽彙 1577		帛乙二·一八	璽文與說文正字相同。
					璽彙 3961		(郭店)老甲·二四	璽文與說文正字相同。
240	兄				璽彙 2400		包二·一三八反	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)語一·七 ○	璽文與說文正字相同。
241	先			 璽彙 2845	 包二·二一七	璽文與說文正字相同。
242	欲			 璽彙 3098	 (郭店)老甲·二	璽文與說文正字形近。增添羨筆。
243	頡			 璽彙 1948	 包二·一五五	璽文與說文正字相同。璽文與簡文偏旁挪移位置。
244	文			 璽彙 5201	 包二·九七	璽文與說文正字相同。
245	后			 璽彙 3990	 (郭店)唐·三	璽文與說文正字相同。
246	司			 璽彙 0012	 包二·一〇二	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)窮·八	璽文與說文正字相同。
247	勻			 璽彙 1565	 信一·〇一三	璽文與簡文相同。
248	敬			 璽彙 5040	 帛乙一〇·四	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
					 (郭店)緝·二一	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
249	厶			 璽彙 4862	 (郭店)老甲·二	璽文與說文正字相同。
250	山			 璽彙 0363	 帛甲三·一一	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)語四·二二	璽文與說文正字相同。
251	府			 璽彙 0310	 包二·三	璽文與說文正字相同，增添「貝」義符。貝字寫法為楚系特有。
252	長			 璽彙 0856	 包二·七八	璽文與說文古文相同。
				 璽彙 0858	 (郭店)語三·六	璽文與說文古文相同。
253	勿			 璽彙 0295	 望二策	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)成·一六	璽文與說文正字相同。
254	易			 璽彙 1183	 包二·三七	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)太·五	璽文與說文正字相同。
255	馬			 璽彙 0293	 包二·三〇	
				 璽彙 0024	 (郭店)尊·七	
256	駒			 璽彙 3866	 曾一七九	簡文與說文正字相同，璽文之馬旁，與包二·三〇同。偏旁位置挪移。
257	狗			 璽彙 1158	 天策	璽文與說文正字形似，「犬」寫法不同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
258	猶	猶			璽彙 3143		(郭店)老甲·八	璽文與說文正字形近，「酉」寫法不同。但偏旁位置挪移。
259	黑	𣎵			璽彙 2842		曾一七四	璽文與說文正字形近。
260	赤	赤	𣎵		璽彙 3226		包二·一六八	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
261	大	大			璽彙 0127		包二·七四	璽文與說文正字相同，但為解散篆體簡省寫法。
							(郭店)老乙·一二	璽文與說文正字相同，但為解散篆體簡省寫法。
					璽彙 0222		帛丙七·二	璽文與說文正字相同。
262	夷	夷			璽彙 3901		包二·六五	璽文與說文正字形近，但增添土偏旁。
263	吳	吳	𣎵		璽彙 1183		包二·一二二	璽文與說文正字相同。
264	交	交			璽彙 0669		仰二五·三〇	璽文與說文正字形近。
							(郭店)語三·三四	璽文與說文正字形近。
265	羣	羣			璽彙 3184		秦一·三	璽文與說文正字相同。
							(郭店)六·四四	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
266	夫	夫		 璽彙 0109	 包二·二〇〇	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)老甲·三〇	璽文與說文正字相同。
267	立	立		 璽彙 1438	 望一·卜	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)語二·三四	璽文與說文正字相同。
268	思	思		 璽彙 3770	 包二·一三〇	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 1895	 (郭店)魯·八	璽文與說文正字相同。
269	心	心		 璽彙 4499	 包二·二二〇	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 5288	 (郭店)性·一四	璽文與說文正字相同。
270	志	志		 璽彙 4332	 包二·一九三	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 4524	 (郭店)語三·五〇	璽文與說文正字相同。
271	忠	忠		 璽彙 1314	 (郭店)語二·九	璽文與說文正字相同。从古文「中」。
				 璽彙 4507	 (郭店)忠·一	璽文與說文正字相同。
272	愛	愛		 璽彙 4655	 (郭店)尊·三三	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
273	惑	惑		 璽彙 3710	 包二·一三八	璽文與說文正字相同，簡文少一橫劃。
274	忌	忌		 璽彙 2596	 (郭店)太·七	璽文與說文正字相同。使用併筆。
275	悲	悲		 璽彙 5451	 包二·一七九	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)老丙·一〇	璽文與說文正字相同。
276	恣			 璽彙 3570	 (郭店)緇·一二	說文未見，通「順」字。
277	水	水		 璽彙 4061	 包二·二四六	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 1598	 (郭店)太·一	璽文與說文正字相同。
278	江	江		 璽彙 0101	 郭店老甲·二	璽文與說文正字相同。
279	沱	沱		 璽彙 1086	 包二·一七〇	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)五·一七	璽文與說文正字相同。
280	清	清		 璽彙 0215	 (郭店)五·一二	
281	澤	澤		 璽彙 2370	 (郭店)性·二三	璽文與說文正字相同。
282	湯	湯		 璽彙 4077	 信二·一〇四	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)緇·五	璽文與說文正字相同。
283	涅			 璽彙 0815	 包二·一五六	說文未見，璽文與簡文偏旁位置挪移。簡文「呈」字簡化。
284	侃			 璽彙 1174	 (郭店)緇·三二	璽文與說文正字形近。省形。
					 天策	璽文與說文正字相同。
285	州			 璽彙 1307	 包二·二七	璽文與說文古文相同。
286	谷			 璽彙 3316	 (郭店)老甲·五	璽文與說文正字相同。
287	霽			 璽彙 2639	 包二·四二	璽文與說文正字相同。省重。
288	爭			 璽彙 3043	 包二·六九	璽文與說文正字相同。璽文省形。
289	魚			 璽彙 2727	 曾二九	璽文與說文正字相同。
290	龍			 璽彙 0278	 望二策	璽文與說文正字形近。省形。
					 (郭店)性·二八	璽文與說文正字形近。省形。
291	非			 璽彙 3080	 包二·四〇	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)老甲·八	璽文與說文正字相同。



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
292	孔	𠂔		 璽彙 2722	𠂔 包二·一二二	璽文與說文正字相同。
293	不	不		 璽彙 0560	𠂔 帛丙五·二	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
					𠂔 (郭店)尊·二七	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
				𠂔 璽彙 2040	𠂔 包二·一〇二	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
294	西	𠂔	𠂔	 璽彙 3966	𠂔 帛乙四·二〇	璽文與說文古文相同。
295	鹽	鹽		 璽彙 3558	鹽 包二·二七八反	璽文與簡文相同。
296	門	門		門 璽彙 0171	𠂔 包二·一九	璽文與說文正字相同。
297	關	關	關	關 璽彙 4091	𠂔 (郭店)語三·四二	璽文與說文古文相同。
298	閒	閒	關	關 璽彙 3215	𠂔 包二·一三	璽文與說文古文相同。
299	關	關		關 璽彙 0295	𠂔 包二·三四	璽文比說文正字簡省。
300	閔			閔 璽彙 0734	𠂔 (郭店)老甲·二七	說文未見。
301	耳	耳		耳 璽彙 2952	耳 包二·三四	璽文與說文正字相同。
302	聃	聃		聃 璽彙 3010	聃 包二·七七	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
303	聖	聖			璽彙 1215		望一卜	璽文與說文正字相同。但結構位置挪移。
304	女	𡚦			璽彙 3338		包二·八三	璽文與說文正字相同。
					璽彙 3171		(郭店)唐·二九	璽文與說文正字相同。
305	母	𡚦			璽彙 1712		帛乙八·一九	璽文與說文正字相同。
							(郭店)老甲·二一	璽文與說文正字相同。
306	奴	奴	𡚦		璽彙 0069		包二·二〇	璽文與說文正字相同。但結構位置挪移。
					璽彙 0094		(郭店)老甲·九	璽文與說文正字相同。
307	媮	媮			璽彙 1004		曾一七四	璽文與說文正字形近。但結構位置挪移。
308	如	如			璽彙 1859		帛乙四·二四	璽文簡文不从「口」。
309	毋	毋			璽彙 4886		秦一三·一	璽文與說文正字相同。
310	弗	弗			璽彙 2786		帛乙一二·一九	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
							(郭店)語三〇五	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
311	弋	弋			璽彙 3124		(郭店)魯·四	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
312	氏	氏		 璽彙 2543	氏 包二·一三	璽文與說文正字相同。
313	武	武		 璽彙 1323	武 (郭店)性·二八	璽文與說文正字相同。
314	義	義		 璽彙 2281	義 天卜	璽文與說文正字相同。
					義 (郭店)老丙·三	璽文與說文正字相同。
315	亡	亡		 璽彙 4773	亡 帛乙四·一四	璽文與說文正字相同。
316	區	區		 璽彙 0239	區 包二·四	璽文與說文正字相同。
					區 (郭店)語三·二六	璽文與說文正字相同。
317	弓	弓		 璽彙 3139	弓 包二·二六〇	璽文與說文正字相同。但增添羨筆。
318	張	張		 璽彙 3861	張 望一卜	「長」與說文古文相同。增添羨筆。
				 璽彙 2787	張 (郭店)窮·一〇	「長」與說文古文相同。增添羨筆。
319	疆	疆		 璽彙 1310	疆 (郭店)語三·四六	璽文與說文正字形近。
320	孫	孫		 璽彙 3911	孫 秦九九·一五	璽文與說文正字相同。璽文與說文位置挪移。
321	練	練		 璽彙 3714	練 (郭店)五·三九	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
322	絲	絲		 璽彙 1573	 天策	璽文與說文正字形近。璽文、簡文「朱」增添羨筆。
323	維	維		 璽彙 0225	 天策	璽文與說文正字相同。
324	綏	綏		 璽彙 1414	 曾二	璽文與說文正字所从偏旁不同。結構位置挪移。
325	蠱	蠱		 璽彙 2730	 天策	璽文與說文正字形近。結構位置挪移。簡文龍省形。
326	恆	恆		 璽彙 2675	 包二·二三九	璽文、簡文从古文「恆」，但又增添義符「心」。為楚系特有寫法。
					 (郭店)尊·三九	璽文、簡文从古文「恆」，又从「心」。為楚系特有寫法。
327	土	土		 璽彙 1664	 包二·二一五	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)忠·二	璽文與說文正字相同。
328	均	均		 璽彙 0783	 包二·四三	璽文與說文正字形似。璽文簡文並从「日」。偏旁位置挪移。
329	塙	塙		 璽彙 3469	 包二·三七	璽文與說文正字形近。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
330	墨	𦵏		 璽彙 5477	 曾一七三	璽文與說文正字形近。併筆。
331	城	城		 璽彙 1310	 包二·一二〇	璽文與說文正字相同，但偏旁位置挪移。使用併筆。
332	場	場		 璽彙 2566	 包二·一二二	璽文與說文正字相同，但偏旁位置挪移。
333	堯	堯	𦵏	 璽彙 0262	 (郭店)六·七	璽文與說文古文相同。
334	里	里		 璽彙 0178	 包二·七	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)成·三一	璽文與說文正字相同。
335	野	野	野	 璽彙 0252	 包二·一七三	璽文與說文古文形似。
					 (郭店)尊·一四	璽文與說文古文形似。
336	田	田		 璽彙 0231	 包二·八二	璽文與說文正字相同。
337	疆	疆		 璽彙 2204	 包二·八七	疆或體。璽文與簡文與說文或體形近。
338	黃	黃	𦵏	 璽彙 1251	 包二·三三	璽文與說文正字形似。
				 璽彙 1260	 天卜	璽文與說文正字形似。
339	加	加		 璽彙 1259	 包二·一二二	璽文與說文正字相同。但偏旁位置挪移。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文		楚系簡帛文字		備註
					璽彙 1680		曾七六	璽文與說文正字相同。
340	金				璽彙 0224		包二·一四七	璽文與說文古文相同。增添羨筆。
					璽彙 4488		(郭店)語四·二四	璽文與說文古文相同。增添羨筆。
341	錢				璽彙 5505		包二·二六五	璽文與說文正字相同，但偏旁位置挪移，「戈」左右并排。
342	所				璽彙 3586		包二·三	璽文與說文正字形近。
343	新				璽彙 0143		仰二五·一	璽文與說文正字形近。省形。
							(郭店)緇·二五	璽文與說文正字形近。省形。
344	車				璽彙 0222		望二策	璽文與說文正字相同。
							(郭店)緇·四〇	璽文與說文正字相同。
345	軒				璽彙 0308		包二·二六七	璽文與說文正字相同，但增一羨筆。
346	軍				璽彙 0126		包二·八八	璽文與說文正字形似。
347	斬				璽彙 3818		(郭店)六·三一	璽文與說文正字相同。
348	軋				璽彙 3517		包二·九四	說文未見。
349	官				璽彙 0139		包二·五	璽文與說文正字相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					 (郭店)六·一四	璽文與說文正字形似。
350	陳	陳		 璽彙 0281	隆 包二·七	璽文與簡文較說文正字、古文繁複。
351	五	五	五	 璽彙 0353	五 包二·四五	璽文與說文正字相同。
					 (郭店)五·二八	璽文與說文正字相同。
352	九	九		 璽彙 1551	九 包二·三九	璽文與說文正字相同。
353	萬	萬		 璽彙 4815	萬 帛甲二·二八	璽文與簡文較說文正字簡省。
					 (郭店)老甲·二四	璽文與簡文較說文正字簡省。
354	乙	乙		 璽彙 0886	乙 包二·一九七	璽文與說文正字相同。
355	丁	丁		 璽彙 1724	丁 包二·四	璽文與說文正字相同。
				 璽彙 3167	丁 (郭店)窮·四	璽文與說文正字相同。
356	戊	戊		 璽彙 3253	戊 包二·四一	璽文與說文正字相同。
					戊 (郭店)六·二八	璽文與說文正字相同。
357	成	成	成	 璽彙 0179	成 帛乙一〇·二九	璽文與說文古文相同。

序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
358	己			璽彙 3322	包二·一六五	璽文與說文正字相同。
					(郭店)語三·五	璽文與說文正字相同。
359	弓			璽彙 0766	(郭店)語一·七二	說文未見。
360	庚			璽彙 0059	包二·七	璽文與說文正字相同，但增添羨筆。
361	辛			璽彙 0406	包二·五七	璽文與說文正字相同。
362	壬			璽彙 1393	望一卜	璽文與說文正字相同。
363	子			璽彙 1303	包二·二	璽文與說文正字相同。
				璽彙 3302	(郭店)緝：三	璽文與說文正字相同。
364	字			璽彙 5412	(郭店)六·二八	璽文與說文正字相同。
365	丑			璽彙 2285	天卜	璽文與說文正字形近。簡文增添羨筆。
366	寅			璽彙 3841	包二·六六	璽文與說文正字形近。
367	卯			璽彙 3832	包二·一三六	璽文與說文正字相同。
368	巳			璽彙 2039	包二·二二	璽文與說文正字相同。



序號	楷字	說文正字	古文	古璽文	楚系簡帛文字	備註
					𠄎 (郭店)尊·二五	璽文與說文正字相同。
369	午	𠄎		𠄎 璽彙 1201	𠄎 包二·九五	璽文與說文正字相同。
370	未	未		未 璽彙 3910	未 包二·四一	璽文與說文正字相同。
					未 (郭店)語二·四六	璽文與說文正字相同。
371	申	申	𠄎	𠄎 璽彙 0876	𠄎 (郭店)忠·六	璽文與說文古文相同。
				𠄎 璽彙 3137		𠄎 籀文。與說文籀文相同。
372	酉	酉	𠄎	𠄎 璽彙 3419	𠄎 秦一三·三	璽文與說文正字形近。
373	醬	𠄎	𠄎	𠄎 璽彙 0095	𠄎 信二·〇二一	璽文與說文古文相同。簡文增添羨筆。
374	戌	戌		戌 璽彙 2897	戌 包二·一七四	璽文與說文正字相同。
375	亥	亥	𠄎	𠄎 璽彙 3564	𠄎 包二·一六四	璽文與說文古文相同。
					𠄎 (郭店)老甲·二一	璽文與說文古文相同。

為更了解古璽文字與當時文字的關係，我們將古璽文字與簡帛文字加

以比對，以了解古璽印文與簡帛這些手寫通行字體的相關程度。關於簡帛文字的發現，近年來在楚地出土的簡帛資料，累積下來的數量已相當的多，因此，將古璽文字與簡帛文字的比對，放在古璽文字與楚系簡帛的比對之下，雖不能全面性的看出璽文與當時六國簡帛文字的關係，但至少能看出一部分的相關性。因此，主要比對的範圍內容，是以羅福頤《古璽文編》《古璽彙編》<sup>87</sup>作為璽文範圍，而楚系簡帛文字則以滕壬生《楚系簡帛文字編》<sup>88</sup>與張守中《郭店楚簡文字編》<sup>89</sup>的收錄內容為基礎。滕壬生先生將近代出土的楚國竹簡帛書，包括了先後在楚地長沙、常德、信陽等地的發現的簡牘文字，彙集成書，內容相當豐富，而一九九三年出土的郭店楚墓竹簡上的文字，更是戰國時代通用的手寫體，內容又正是儒家與道家的著作；這兩本文字編，可說已容納了楚系簡帛文字的大要。

我們將璽文與楚簡帛文字比對之後，將兩者相同或形似的部分取擷出來，彙集成上表。根據上表內容，有幾點說明：

### (一) 古璽文字與簡帛文字相同、形似者的字例

古璽文字與簡帛文字相同、形似者的字例，共有三百七十五個字例，數量相當的多。包括：一、天、上、下、福、祝、三、王、士、中、藥、屯、茗、苳、蒼等等，總共有三百七十五個字例。

### (二) 《說文》未見的字例

在這三百七十五個字例中，有部分字例未見於《說文》，例如：夔、羊、邊、器、翠、賧、郵、邨、疒、怒、涅、閔、軋、𠄎等，共十四字，在《說文》中未見。

### (三) 璽文與簡帛文字與《說文》正字<sup>90</sup>相合者 (字例後面括弧內的數字是上表的序號)

璽文與簡帛文字與《說文》正字相合者，包括有：

一(1)、天(2)、上(3)、下(4)、祝(6)、三(7)、王(8)、士(9)、中(10)、藥(11)、屯(12)、茗(13)、苳(14)、苟(16)、芻(18)、蒿(20)、莫(23)、

<sup>87</sup> 羅福頤《古璽文編》，(北京：文物出版社，1981年10月)。羅福頤《古璽彙編》，(北京：文物出版社，1981年12月)。

<sup>88</sup> 滕壬生《楚系簡帛文字編》，(武漢：湖北教育出版社，1995年7月，第一版)。

<sup>89</sup> 張守中、張小滄、郝建文，《郭店楚簡文字編》，(北京：文物出版社，2000年5月，第一版)。

<sup>90</sup> 所謂「正字」採用王國維說法，指《說文》的字頭而言。

少(24)、尔(25)、尙(26)、公(27)、余(28)、番(29)、牛(30)、口(32)、  
吾(34)、君(35)、命(36)、和(37)、右(39)、吉(41)、周(42)、吞(43)、  
吁(44)、各(45)、止(46)、步(48)、正(50)、述(52)、通(54)、週(55)、  
迷(56)、連(57)、御(61)、行(62)、足(65)、囂(66)、干(68)、句(69)、  
千(70)、言(71)、語(72)、談(73)、信(74)、善(75)、競(76)、章(77)、  
奉(79)、兵(80)、妾(81)、共(82)、興(83)、又(85)、尹(86)、廡(87)、  
取(88)、隶(90)、馭(91)、臣(93)、啓(98)、故(99)、政(100)、攻(104)、  
相(106)、自(107)、魯(108)、習(111)、嬰(112)、羊(115)、羔(116)、  
群(117)、利(125)、竽(127)、丌(128)、左(130)、工(131)、甘(132)、  
可(133)、奇(134)、丹(142)、飶(144)、會(145)、內(147)、弟(152)、  
木(153)、楊(154)、桐(156)、柏(157)、朱(158)、株(159)、果(160)、  
樂(161)、東(162)、楚(163)、才(164)、之(165)、市(166)、生(168)、  
固(169)、貝(170)、賁(171)、賞(172)、邑(174)、邦(175)、郝(178)、  
鄙(179)、邾(180)、日(183)、外(191)、多(192)、齊(193)、年(194)、  
糴(199)、臼(200)、室(201)、安(202)、宰(203)、守(204)、客(207)、  
宋(208)、宗(209)、宮(210)、呂(211)、疾(212)、同(214)、白(215)、  
人(216)、佗(218)、何(219)、倚(221)、信(223)、咎(224)、從(225)、  
北(226)、眾(228)、聚(229)、聖(230)、老(232)、孝(234)、毛(235)、  
居(236)、舟(238)、方(239)、兄(240)、先(241)、韻(243)、文(244)、  
后(245)、司(246)、敬(248)、厶(249)、山(250)、勿(253)、易(254)、  
駒(256)、赤(260)、大(261)、吳(263)、交(264)、罍(265)、夫(266)、  
立(267)、思(268)、心(269)、志(270)、忠(271)、愛(272)、惑(273)、  
忌(274)、悲(275)、水(277)、江(278)、沱(279)、澤(281)、湯(282)、  
侃(284)、谷(286)、霽(287)、雫(288)、魚(289)、非(291)、孔(292)、  
不(293)、門(296)、耳(301)、聃(302)、聖(303)、女(304)、母(305)、  
奴(306)、毋(309)、弗(310)、弋(311)、氏(312)、武(313)、義(314)、  
亡(315)、區(316)、弓(317)、孫(320)、練(321)、維(323)、土(327)、  
城(331)、場(332)、里(334)、田(336)、加(339)、錢(341)、車(344)、  
軒(345)、斬(347)、官(349)、五(351)、九(352)、乙(354)、丁(355)、  
戊(356)、己(358)、庚(360)、辛(361)、壬(362)、子(363)、字(364)、

卯(367)、巳(368)、午(369)、未(370)、戌(374)，共二百三十八個字。

許慎《說文·敘》曰：「今敘篆文合以古籀」，這句話究竟是《說文》正字中今敘篆文合以古籀，抑或是正字與重文中皆如此？因關係到《說文》中古籀文的數量問題，有學者提出一些看法。段玉裁認為：

小篆因古籀而不變者多，故先篆文，正所以說古籀也。…其有小篆已改古籀，古籀異於小篆者，則以古籀附小篆之後，曰古文作某、籀文作某，此全書之通例也。其變例則先古籀而後小篆…凡全書有先古籀後小篆者，皆由部首之故也。<sup>91</sup>

則許所列小篆固皆古文大篆，其不云古文作某、籀文作某者，古籀同小篆也。其既出小篆，又云古文作某、籀文作某者，則所謂或頗省改者也。<sup>92</sup>

關於《說文》正字篆文，是否包含古籀文在其中，王國維先生更明確的說：

倉頡三篇…凡三千三百字，…加以揚雄訓纂，亦祇五千三百四十字，而說文正字多至九千三百五十三，此四千餘字者許君何自得之乎，曰此必有出於古文籀文者矣。<sup>93</sup>

王國維先生認為，《說文》正字中，除了小篆之外，亦包含了古籀。

除此之外，曾憲通先生也以三體石經中的古文與《說文》篆文相比對，兩者相同者，得出一百五十五字，反證出《說文》古文遠非古文的全部，<sup>94</sup>林美娟則以《說文》正字中與秦系文字相異，反而與東方六國文字相合的情形、《說文》正字與東方六國中的楚系簡帛文字，相合之字數量頗多的現象來看，亦可證明《說文》正字中不全為篆文，亦包含古文、籀文。<sup>95</sup>「《說文》列為正字的字頭，應為戰國時期各國通行的文字，是比較常

<sup>91</sup> 段玉裁《說文解字注》，卷十五上「今敘篆文合以古籀」注，頁771。

<sup>92</sup> 同注84，頁765。

<sup>93</sup> 王國維《說文今敘篆文合以古籀說》，《海寧王靜安先生遺書》（台北：台灣商務印書館，1979年5月，台二版）（一），頁306-307。

<sup>94</sup> 曾憲通《三體石經古文與《說文》古文合證》，《古文字研究》第七輯，頁280。

<sup>95</sup> 林美娟《〈說文解字〉古文研究》，暨南大學中文系碩士論文，1999年12月，頁68。

見的字體。」「《說文》列為古文的字體，則為戰國時代東方六國區域性較濃厚，亦較為罕見的字體」。<sup>96</sup>

今比較璽文與戰國楚系簡帛文字與《說文》正字，共有二百三十八個相合、形近的字例來看：東土文字既是古文系統，而《說文》正字與東土楚系文字的相合度頗高的現象，除了一部分是沿襲商周以來的舊系統字形之外，可能也包含許多東土的古文，連帶的，亦可證明《說文》正字中可能也包含了戰國東土文字，既是如此，說文正字中則亦包含了古文在內。而從璽印與簡帛中皆可見到的這些例子來說，這些字形的使用應有一定的普遍性。

#### (四) 與《說文》古文相合、相似者

璽文、簡帛文字與《說文》古文相合、相似者，有：

君(35)、正(50)、後(59)、得(60)、牙(64)、革(84)、事(89)、奭(110)、棄(118)、旨(135)、侯(148)、南(167)、時(184)、遊(187)、明(190)、宜(206)、仁(217)、屋(237)、長(252)、州(285)、西(294)、闢(297)、閒(298)、張(318)、堯(333)、金(340)、成(357)、申(371)、醬(373)、亥(375)，共三十例。舉例說明如下：

\* 後(59)，《說文》正字作：𠂔，古文作：𠂔，而璽文作：𠂔(璽彙 0296)，包山簡作：𠂔(包二·二)，璽文與簡文均與說文古文相同。

\* 得(60)，《說文》正字作：得，古文作：𠂔、𠂔，璽文作：𠂔(璽彙 1074)，包山簡作：𠂔(包二·一〇二)，璽文與簡文均與說文古文相同。













\* 闢(297)，《說文》正字作：闢，古文作：闢，璽文作：闢(璽彙 4091)，郭店簡作：𠂔(語三·四二)，璽文與簡文均與說文古文相同。

這些與《說文》古文相合的字例，比起與《說文》正字的相合字例，明顯減少許多。但亦可用來說明，戰國時期的東土古文，在楚系簡帛文字與璽印的相合程度。或許可視為，在東土古文系統中，楚系文字特有的寫法。

<sup>96</sup> 同注 88，頁 78。

## (五) 與說文正字、古文分別相同者或相近者

同一字例，在璽文與簡帛文字中，同時與說文正字、古文分別相同者或相近者，例如：

- \* 正(50)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3490)，郭店楚簡： (語二·四〇)，與說文正字相同；《說文》古文：，璽文： (璽彙 0295)，包山簡： (包二·五九)，與說文古文相同。
- \* 共(82)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 5129)，郭店楚簡： (六·二六)；《說文》古文作：，璽文： (璽彙 5140)，帛書： (帛甲七·五)，與說文古文相同。

承上而言，《說文》正字既是戰國時期六國所用文字，《說文》古文則指區域性較濃厚的文字，那麼，在這些璽印與簡帛文書上，同時出現與《說文》正字與《說文》古文互見的情形，亦表示，《說文》正字與古文為戰國時期通行的異體字；這些異體字的普遍並存現象，亦說明戰國時期文字異形的嚴重情形。

## (六) 與《籀文》字形相合、相近者

璽文、簡帛文字皆與《說文》籀文相合、形近者，有：折(19)、噙(33)、登(47)、是(51)、皮(97)、高(150)、秦(196)，共七例。

關於說文的古文、籀文，王國維曾有〈戰國時秦用籀文六國用古文〉一文<sup>97</sup>，認為古文、籀文是戰國時代東西二土文字的異名。後來因為「越鼎」的發現，唐蘭先生認為：鼎銘中出現的「史留」就是「史籀」，<sup>98</sup>因此，林素清先生認為：

綜合以上各家對王國維說的批判，及對《說文》古籀文的意見，筆者認為，除了〈史籀篇〉作者和時代問題應修正外，王國維「戰國時秦用籀文六國用古文」說，基本上確是道出戰國時代秦文趨向保守，六國則大量使用新興古






<sup>97</sup> 見王國維《觀堂集林》(河洛圖書出版社，1975)，卷七，頁305-307。





<sup>98</sup> 見劉啟益〈伯寬父盃銘與厲王在位年數〉，《文物》(1979年11期)。





文字體(即崇尚簡化、多訛變和繁飾)之真象。於是繼承西周籀文系統的秦國文字，自然與東方諸國有很大的差異，因此，就戰國時代文字使用的情形來看，的確有「古籀分用」的現象。……《說文》古文取自孔子壁中書和張蒼等獻書，其文字多簡省訛變，有別於商周古文，是春秋戰國以來的新興字體，盛行於戰國時代東方諸國。《說文》籀文採自〈史籀篇〉文字，其文字比較繁複重疊。由於古文字的對照，證明這種字體具有西周中晚葉文字特色，絕非戰國文字。王國維對〈史籀篇〉作者和時代所作推測有商榷餘地。本文主張仍以《漢書·藝文志》等所載「周宣王大史籀」的說法較合適。<sup>49</sup>

根據《漢書·藝文志》的看法，「籀文」，是指西周中晚期的文字，具有較為繁複的特色。今從楚系簡帛文字也使用籀文的情形看來，王國維「戰國時秦用籀文」的說法，的確有可商議之處，因為若是戰國秦專用籀文，何以解釋楚系簡帛文字亦用籀文的現象？因此，由璽文與簡帛文字的例證看來，沿用籀文為西周中晚期文字的觀點，是比較符合現況的。

舉例說明：

\* 折(19)，《說文》正字作：，籀文作：璽文作： (璽彙 4299)，郭店簡作： (老甲·一九)、帛書作： (帛丙一〇·三)，以此看來，璽文與簡帛文字均較《說文》正字繁複。

\* 噓(33)，《說文》正字作：，籀文作：，璽文作： (璽彙 1551)，郭店簡作： (老乙·三)，璽文與簡文皆與說文籀文同。

\* 亨(150)，《說文》正字作：，籀文作：。璽文： (璽彙 5296)、包山簡作： (包二·一八二)，璽文、簡文與籀文形近。











籀文，既是指稱西周中晚期的文字，在古璽印中與戰國楚系簡帛文字中可以找到與籀文相合的字例，就可以說明，戰國時代，東方各國仍有部分文字沿用商周舊的系統，並非全然使用新興的六國古文字體。

<sup>49</sup> 林素清〈《說文》古籀文重探—兼論王國維〈戰國時秦用籀文六國用古文說〉〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第58本第1分(1987年3月)，頁250、251。

## (七) 偏旁部件位置的挪移

就文字偏旁位置挪移、不固定的現象而言，以往或認為古璽文中的位置挪移可能是爲了布局上的安排，但從璽文與簡帛文字的比較來看，簡帛文字也同樣存在偏旁挪移的現象，兩者都有同樣的現象。這樣的情形，有：福(5)，吁(44)，迷(56)，連(57)，𡗗(87)，取(88)，攻(104)，鼻(109)，脩(124)，桐(156)，柏(157)，邦(175)，郢(176)，邾(177)，邠(178)，鄱(179)，邠(180)，鄆(181)，邠(182)，秋(195)，黍(197)，糴(199)，宜(206)，佗(218)，信(223)，從(225)，居(236)，頡(243)，駒(256)，猶(258)，涅(283)，聖(303)，奴(306)，嫗(307)，綏(324)，蠶(325)，均(328)，城(331)，場(332)，加(339)，錢(341)，共四十一例。

舉例說明如下：

- \* 福(5)，《說文》正字作：福，璽文作： (璽彙 4685)，包山簡作： (包二·三七)；璽文與包山簡文結構位置相同，但皆與說文不同。
- \* 吁(44)，《說文》正字作：吁，璽文作： (璽彙 0269)，又作： (璽彙 4019)，郭店簡作： (語二·一五)，也作： (語二·一六)。璽文與簡文都有結構位置挪移的不同字形的並存現象。
- \* 迷(56)，《說文》作：迷；璽文作： (璽彙 1435)；郭店楚簡作： (語四·一三)，楚簡與璽文的偏旁位置均相同，但與說文不同。
- \* 連(57)，《說文》作：連；璽文作： (璽彙 1952)；包山簡作： (包二·一三五)，璽文、簡文與說文正字相同，但結構位置挪移。

以上，有些璽文結構位置與簡帛文字相同，但異於《說文》正字；有些璽文同於《說文》正字結構位置，而異於簡文的結構位置；或是簡帛文字同於《說文》結構，而異於璽文結構位置。不論是手寫體的簡帛文書或是璽印文字，都存在著偏旁左右、上下挪移放置的現象。這種文字偏旁位置不固定，或左右互易、或上下互易的現象，正是戰國時期六國文字的共同特點。<sup>100</sup>

<sup>100</sup> 參見林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本，第四分，(1995年12月)，頁1104-1105。



從這些例子看來，位置挪移的現象，不僅出現在璽印文字中，也出現在簡帛文字中，因此，結構位置的挪移，並非璽印文字的專利。字體偏旁位置的挪移，是戰國時期文字的一種普遍現象，既存在於璽印文字、也存在於簡帛文書中。前人常認為古璽印的文字排列的奇特，或許是一種藝術性的安排，由此看來，也應該是戰國時期，文字異形的另一種顯象。

## (八)增添羨畫的情形

林素清先生在〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉一文，提到：

包山楚簡繁體字主要有兩種類型。第一類是增添「一」，或「·」、「…」等裝飾性「羨筆」。第二類則是增添表義偏旁，另造專字。<sup>⑩</sup>

除了簡帛文字有增添飾筆，與增添表義偏旁的現象之外，在璽文中，亦有同樣的羨畫使用情形，這裡主要說明的是第一類增添羨畫的情形，以下分為在橫畫上或下添加短橫或橫畫、在直畫上添加點或短橫、在斜畫上添加點或短畫、在口形部件中加點、在空白處加飾筆等五種情形，分類舉例說明之。

### (1)在橫畫上或下添加短橫或橫畫









































\* 天(2)，《說文》正字：𠂔，璽文作：𠂔(璽彙 5271)，帛書：𠂔(帛乙八·三四)、郭店簡：𠂔(老甲·五)。

\* 上(3)，《說文》正字：𠂔，璽文：𠂔(璽彙 4633)，包山簡：𠂔(包二·七九)，璽文：𠂔(璽彙 0099)，郭店簡：𠂔(老甲·三)。










\* 蒼(15)，《說文》正字：蒼，璽文：𠂔(璽彙 2245)，包山簡：𠂔(包二·一七六)


























\* 苛(16)，《說文》正字：苛，璽文作：𠂔(璽彙 2258)，包山簡：𠂔(包二·一三五)

<sup>⑩</sup> 林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本，第四分，(1995年12月)，頁1108。




- \* 正(50),《說文》正字: , 古文: , 璽文:  (璽彙 3490), 郭店簡:  (語二·四〇), 璽文:  (璽彙 0295)、 (璽彙 5095), 包山簡:  (包二·五九)、 (包二·一九)
- \* 相 (106),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 0164),  (璽彙 4561), 郭店簡:  (老甲·一六), 璽\*文:  (璽彙 1859), 郭店簡:  (六·四九)
- \* 兀(128),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 5204), 簡文:  (包二·一五反), 璽文:  (璽彙 0253),  (包二·五)
- \* 可(133),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 0572), 郭店簡:  (老乙·二), 另有璽文:  (璽彙 3221)、郭店簡:  (老甲·二八)。
- \* 侯(148),《說文》正字: , 古文: , 璽文:  (璽彙 1087); 包山簡:  (包二·二四三)。又另有璽文:  (璽彙 1091), 帛書:  (帛丙一一·三), 與古文相同, 但增一羨筆。
- \* 朱(158),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 1087); 簡文:  (曾八六)。
- \* 不(293),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 0560); 郭店簡:  (尊·二七)。
- \* 亥(375),《說文》正字: , 古文: , 璽文:  (璽彙 3564); 郭店簡:  (老甲·二一)。

## (2)在直畫上添加點或短橫

- \* 信(74),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 5509), 包山簡:  (包二·九〇)。
- \* 奉(79),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 0898), 郭店簡:  (老乙·一七)。直畫上增添圓點。
- \* 竽(127),《說文》正字: , 璽文:  (璽彙 0346), 郭店簡:  (包二·一五七)。

- \* 內(147)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 5337)，郭店簡： (語一·二三)；璽文： (璽彙 5338)，帛書作： (帛乙·二三三)
- \* 朱(158)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 2427)，簡文： (信二·〇一六)
- \* 币(166)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 3206)；包山簡： (包二·五)。
- \* 邾(177)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 1583)，包山簡： (包二·一四九)
- \* 毛(235)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3942)，簡文： (天策)
- \* 欲(242)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3098)，郭店簡： (老甲·二)
- \* 赤(260)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3226)，包山簡： (包二·一六八)
- \* 不(293)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 2040)；包山簡： (包二·一〇二)。
- \* 弓(317)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 3139)；包山簡： (包二·二六〇)。
- \* 張(318)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 3861)；郭店簡： (窮·一〇)。
- \* 絳(322)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 1573)；簡文： (天策)。
- \* 庚(360)，《說文》正字：。璽文： (璽彙 0059)；包山簡： (包二·七)。

### (3)在斜畫上添加點或短畫

- \* 利(125)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 2558)，郭店簡： (老甲·二八)。

\* 賁(171)，《說文》正字：賁，璽文：𠄎 (璽彙 2992)，包山簡：𠄎 (包二·一〇六)。

\* 安(202)，《說文》正字：庠，璽文：𠄎 (璽彙 0178)，包山簡：𠄎 (包二·六二)。

\* 弗(310)，《說文》正字：弗，璽文：𠄎 (璽彙 2786)，郭店簡：𠄎 (語三·五)。

#### (4)在口形部件中加點：

\* 事(89)，《說文》正字：𠄎，古文：𠄎，璽文：𠄎 (璽彙 3655)，包山簡：𠄎 (包二·一六一)，璽文：𠄎 (璽彙 1867)，郭店簡：𠄎 (老甲·一一)。

#### (5)在空白處加飾筆：

\* 金(340)，《說文》正字：金，古文：𠄎，璽文：𠄎 (璽彙 0224)，包山簡：𠄎 (包二·一四七)，璽文：𠄎 (璽彙 4488)，郭店簡：𠄎 (語四·二四)。

文字添加羨畫的作用目的為何？馬國權先生曾因楚帛書上的文字，也出現這樣的情形，而推測：

這一用於神祈的東西，可能為了莊重或美觀起見，不少的字加有「羨畫」，以致外加「日」、「口」等符以為裝點……<sup>102</sup>

林素清先生認為包山楚簡上也找到許多增加羨畫的字體，因此，認為羨畫絕非專為用於神祈莊重而設，她說：

包山楚簡必非神祈之物，而卻也同樣見到大量增加羨畫的字體，且正字與添羨畫之字往往並見，可見羨畫絕非專為用於神祈表莊重而設。這種羨畫的添加是戰國時代楚文字普見的現象，特別是隨意性較強的手寫字體最為常見，























<sup>102</sup> 馬國權〈戰國楚竹簡文字略說〉，《古文字研究》第三輯，頁153-159。

此應與楚人書體美感的觀念有關。<sup>103</sup>

以這些璽印文字與楚系簡帛文字出現的「羨畫」來看，作為實用性的璽印，也出現這些添加羨畫的文字，其作用應也與神祈無關。所以，這些無意義「羨畫」的添加，應該如林素清先生所說，主要是基於對書體美化裝飾的觀念影響所致，而將字體增添羨筆。




### (九)重複字形部件、或增加偏旁





除了上述羨筆的使用之外，造成字形的繁化之外，在璽文中，另有許多使字形繁化的現象，主要是以增加字形部件的筆畫，或是另加偏旁，而形成繁化現象。例如：




- \* 過(53)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 2004)，郭店簡： (語三·五二)，重複「口」構形。
- \* 齒(63)，《說文》正字：，古文：，璽文： (璽彙 0912)，郭店簡： (語四·一九)，增加「止」偏旁。
- \* 骨(122)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3432)，簡文： (仰二五·三〇)，重複「口」構形。
- \* 去(140)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0857)，簡文： (天卜)，增添「辵」偏旁。
- \* 盍(141)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 2742)，簡文： (信二·〇一九)。
- \* 傳(222)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0203)，簡文： (曾二一二)。皆从「辵」。
- \* 府(251)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0310)，包山簡文： (包

<sup>103</sup> 林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本，第四分，(1995年12月)，頁1109。

二·三)·增添「貝」偏旁。

\* 夷(262)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3901)，包山簡文： (包二·六五)·增添「土」偏旁。

\* 恆(326)，《說文》正字：，古文：，璽文： (璽彙 2675)，郭店簡： (尊·三九)·增添「心」偏旁。

\* 均(328)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0783)，包山簡： (包二·四三)·增添「日」偏旁。

這些字例，因為增添字形構件或是增加偏旁，造成了字形繁化的現象，也反映出當時文字的複雜性和不統一。

## (十)簡省字形




除了將字形增添羨筆與義符的增繁字形之外，也有簡省字形的情况，分為使用併筆與連筆書寫、省重、省去部分構形筆畫三種情况來說明：

### (1)使用併筆與連筆書寫

所謂「併筆」，是指本應分開書寫的筆畫，基於書寫的便利性，而將筆畫連起來書寫，而形成的現象。林素清先生在〈談戰國文字的簡化現象〉中提到：

一個字體若含有相同或相近的筆畫時，往往可以重疊這些相同或相近的部分，而不再重複書寫，有時為了一筆共用，甚至可以變化該字的偏旁位置或形體結構，這也是戰國文字常見的簡化方式之一。<sup>⑩</sup>

例如：

\* 𠄎(91)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 5512)，郭店簡： (五·二三)。

<sup>⑩</sup> 林素清〈談戰國文字的簡化現象〉，《大陸雜誌》第七十二卷第五期，頁220。

- \* 豎(92),《說文》正字: 豎, 璽文: 𠄎 (璽彙 2342), 包山簡: 𠄎 (包二·九四)。
- \* 臣(93),《說文》正字: 臣, 璽文: 𠄎 (璽彙 1222), 帛書: 𠄎 (帛丙五·四)。
- \* 豐(139),《說文》正字: 豐, 璽文: 𠄎 (璽彙 1883), 簡文: 𠄎 (曾七五)。
- \* 忌(274),《說文》正字: 忌, 璽文: 𠄎 (璽彙 2596), 郭店簡作: 𠄎 (太·七)。
- \* 墨(330),《說文》正字: 墨, 璽文: 𠄎 (璽彙 5477), 簡文作: 𠄎 (曾一七三)。

## (2)省重

所謂「省重」,是指省去文字中重複出現的偏旁或筆畫。<sup>⑩</sup>例如:

- \* 聚(229),《說文》正字: 聚, 璽文: 𠄎 (璽彙 2844), 帛書: 𠄎 (帛丙一一·三)。
- \* 侃(284),《說文》正字: 侃, 璽文: 𠄎 (璽彙 1174), 郭店簡: 𠄎 (緇·三二)
- \* 歸(287),《說文》正字: 歸, 璽文: 𠄎 (璽彙 2639), 包山簡: 𠄎 (包二·四二)。

## (3)省去部分構形筆畫































將字形中的部分構形筆畫省去,而造成簡省的效果。例如:

- \* 福(5),《說文》正字: 福, 璽文: 𠄎 (璽彙 4685), 郭店簡: 𠄎 (老甲·三八)。
- \* 呈(38),《說文》正字: 呈, 璽文: 𠄎 (璽彙 4517), 郭店簡: 𠄎 (老甲·一)

<sup>⑩</sup> 參考林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本,第四分,(1995年12月),頁1107。

- )。
- \* 得(60),《說文》正字:得,古文:𠄎、𠄏,璽文:𠄐(璽彙 1074),包山簡:𠄑(包二·一〇二)。
- \* 牙(64),《說文》正字:牙,古文:𠄒,璽文:𠄓(璽彙 2503),簡文:𠄔(曾一六五)。
- \* 言(71),《說文》正字:言,璽文:𠄕(璽彙 3076),郭店簡:𠄖(忠·八)。
- \* 語(72),《說文》正字:語,璽文:𠄗(璽彙 3193),郭店簡:𠄘(五·三四)。
- \* 豎(92),《說文》正字:豎,籀文:𠄙,璽文:𠄚(璽彙 2342),包山簡:𠄛(包二·九四)。
- \* 嬰(112),《說文》正字:嬰,璽文:𠄜(璽彙 2228),簡文:𠄝(信二·〇一九)。
- \* 旨(135),《說文》正字:旨,古文:𠄞,璽文:𠄟(璽彙 3559),郭店簡:𠄠(緇·一〇)。
- \* 弟(152),《說文》正字:弟,古文作:𠄡,璽文:𠄢(璽彙 2489),包山簡:𠄣(包二·一五一)。
- \* 賞(172),《說文》正字作:賞,璽文:𠄤(璽彙 3494),郭店簡:𠄥(尊·二)。
- \* 郢(176),《說文》正字:郢,璽文:𠄦(璽彙 0335),包山簡:𠄧(包二·一六五)。
- \* 朝(185),《說文》正字:朝,璽文:𠄨(璽彙 4065),包山簡:𠄩(包二·一四五)。
- \* 秦(196),《說文》正字:秦,籀文:𠄪,璽文:𠄫(璽彙 5475),郭店簡:𠄬(窮·七)。



- \* 黍(197)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0055)，簡文： (天卜)。
- \* 寵(205)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3058)，包山簡： (包二·一三五)。
- \* 從(225)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 1299)，郭店簡： (語二·二二)。璽文： (璽彙 0943)，包山簡： (包二·一三八反)。
- \* 壽(233)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3517)，包山簡： (包二·二六)。
- \* 馬(255)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0293)，郭店簡： (尊·七)。
- \* 爭(288)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 3043)，包山簡： (包二·六九)。
- \* 龍(290)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0278)，郭店簡： (性·二八)。
- \* 新(343)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0143)，簡文： (仰二五·一)，郭店簡： (緇·二五)。
- \* 萬(353)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 4815)，郭店簡作： (老甲·二四)。

關於戰國時期文字簡化的現象，林素清先生曾說：






































戰國文字確有簡化的趨勢，而且無論官方或民間都使用簡體字。就區域而言，戰國時代秦文字比較保守，大致仍承襲西周以來的字形，文字結構變化不大，而且極罕用六國新興的「古文」，因此，秦文字較少見到簡化字體；東方各國則大量地使用簡體字。<sup>⑩</sup>




⑩ 林素清〈談戰國文字的簡化現象〉，《大陸雜誌》第七十二卷第五期，頁227。

「趨簡」本是文字使用上的通性，在戰國時期更是普遍。今在古璽文中與楚系簡帛文字的對照下，同樣可見到這樣的現象，這說明了，不同的文字載體，無論是簡帛或璽印，都有簡化的現象產生，足證璽印文字與戰國通用文字普遍簡化的共通性。

### (十一)字形繁複、簡省並見

除了個別的字例有增添羨筆、義符，使字形增繁，或是省去重複、部分構件而形成簡省的現象外，也有一些字例，同時出現增繁與簡省的情況。例如：

- \* 上(3)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 4633)，包山簡： (包二·七九)，璽文： (璽彙 0099)，郭店簡： (老甲·三)。
- \* 正(50)，《說文》正字：，古文：，璽文： (璽彙 3490)，郭店簡： (語二·四〇)，璽文： (璽彙 0295)、 (璽彙 5095)，包山簡： (包二·五九)、 (包二·一九)
- \* 相 (106)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 0164)， (璽彙 4561)，郭店簡： (老甲·一六)，璽文： (璽彙 1859)，郭店簡： (六·四九)。
- \* 丌(128)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 5204)，簡文： (包二·一五反)，璽文： (璽彙 0253)， (包二·五)
- \* 可(133)，璽文： (璽彙 0572)，郭店簡： (老乙·二)，璽文： (璽彙 3221)、郭店簡： (老甲·二八)。
- \* 侯(148)，《說文》正字：，古文：。璽文： (璽彙 1087)；包山簡： (包二·二四三)。又另有璽文： (璽彙 1091)，帛書： (帛丙一一·三)。
- \* 從(225)，《說文》正字：，璽文： (璽彙 1299)，郭店簡： (語

二·二二)。 璽文： (璽彙 0943)，包山簡： (包二·一三八反)。

這些璽文字例，都有繁複、簡省並見的情形出現，說明了璽文與簡帛文字，都有異體字的使用；都是戰國時期文字使用上相當普遍的現象。

綜合上述，古璽印文與簡帛文字有許多共通的地方，或增添偏旁、增添裝飾性羨筆、簡省重複的部件構形，或省去偏旁，筆畫合併書寫，以達到簡省的效果，偏旁部件隨意挪移位置的情形更是普遍，加上有些保留商周以來的舊文字系統，保留較為繁複的籀文字形、有些則使用新興的古文字體、有些則與說文正字相同，因此，文字的使用上，異體字的現象相當普遍。

以往認為古璽印文中文字偏旁挪移造成的詭譎多變的面貌，是單獨爲了璽印藝術上的美感要求，但是，今從與簡帛文字的比對之下，可以得知，不論是璽印文字或是簡帛文字都有相同的現象，可見，這並非璽印文字的專利，而是戰國時期對於美感的要求使然。這可以從戰國時期，並非文字結構所必須的裝飾性羨筆大量增加的情形看出，不論其目的是爲了避免字形過於單調、或是具有「填充」、「補白」意味、具有美化的作用是不言而喻的。<sup>107</sup> 林素清先生更提到：

戰國美術字體可分成兩種類型：一是添加各種繁飾以增美感的方式，另一則是不加飾筆，僅在文字本身作各種變化，使字體更美觀。…戰國美術字體有一共通趨向，就是表達文字修長美感的觀念，這些美化字體開啟了運用中國文字於藝術領域的坦途。<sup>108</sup>

古璽印文字表現出詭譎異麗風貌的原因，除了運用裝飾性羨筆之外，也使用了挪移偏旁位置的方式，在兩項因素的運用之下，展現出迷人的風采，也體現出漢字的藝術魅力。

林素清先生在〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉一文中，針對包山楚簡文字與同時期楚文字相比較，歸納出戰國中晚期楚文字的一些特

<sup>107</sup> 參見林素清〈春秋戰國時期美術字體研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十一本，第一分，(1991年7月)，頁32。

<sup>108</sup> 同注100，頁55。

色，作為檢驗楚文物的可靠標尺，部分指出的字例，例如，恆、歲、利、官、竹旁、賁、事、關，<sup>⑩</sup>亦可以在古璽中找到同樣的對應。例如：

- 恆 (326)，郭店簡：𠄎(尊·三九)，璽文：𠄎(璽彙 2675)。  
歲(49)，包山簡：𠄎(包二·二〇九)，璽文：𠄎(璽彙 0205)。  
利(125)，郭店簡：𠄎(老甲·二八)，璽文：𠄎(璽彙 2558)。  
官(349)，郭店簡：𠄎(六·一四)，璽文：𠄎(璽彙 0139)。  
竽(127)，包山簡：𠄎(包二·一五七)，璽文：𠄎(璽彙 0346)。  
府(251)，包山簡文：𠄎(包二·三)，璽文：𠄎(璽彙 0310)。  
事(89)，郭店簡：𠄎(老甲·一一)，璽文：𠄎(璽彙 1867)。  
關(299)，包山簡文：𠄎(包二·三四)，璽文：𠄎(璽彙 0295)。

這些特殊的楚系文字寫法也都可以璽印中找到相同的例子，可用來驗證璽印文字與通行文字的密切關係。而可以透過這樣的比對，應該可以在戰國璽印中，細分出璽印的區域性質。

## 五、結語

中國璽印的起源可說從商代開始，但因數量極少，因此，能夠真正做為觀察商周之際璽印文字特點的數量也就顯得不足，但從這些目前僅有的商周之際的璽印來看，仍可以看出璽文其與銅器銘文、甲骨文的相同特性。直到春秋戰國，璽印普遍使用之後，目前遺存和出土的璽印的數量相對增加，要用這些材料來說明春秋戰國古璽文字的特點，也有一定的樣本數量。璽印也是中國文字的載體之一，在古璽文字與楚系簡帛文字比對之後，已能明顯看出兩者間的相合度頗高，這或許也可以是對王國維先生認為「古璽文字為六國古文」觀點的再一次證驗。

羅福頤先生也曾對古璽文與金文作過比較，古璽文字與金文也有相當多字形相合、相近的情形，如今，我們將古璽印文字與楚系簡帛文字相互比對之後，得出文字運用的現象：

<sup>⑩</sup> 參考林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本，第四分，(1995年12月)，頁1119-1122。

第一、從古璽文字與楚系簡帛文字的比較來看，楚系簡帛文字屬於戰國六國古文，這種手寫體的呈現，可以直接反映出戰國時期使用異體字的現象；而璽文可以在楚系簡帛文字中找到大量相同的字例，表示古璽文字的系統與戰國古文的系統相同的部份。這也代表著這些古璽與楚系文字的密切相關，若就戰國古文各系之間有不同的字形來說，這些古璽或許可以視為楚璽。如果進一步從璽印的風格呈現來作比較，應該可以得到一個更為肯定的答案。

從璽印文字與簡帛文字相較之下，可以明確得出，文字結構基本上並不會隨著文字載體不同而不同。即使到了春秋戰國異體字相當繁多的時期，古璽文字仍能與當時的簡帛文字相合，表示璽印文字的變化是與文字演變同步的。

第二、可以看出當時文字在璽印有限面積上的靈活運用，戰國古文本有偏旁異位、結構挪移、偏旁增刪不定等字形不固定的特點，在古璽有限的印章面積上，這樣的現象同樣存在，而且在古璽印中更容易使用較為簡省的結構，這是因為受到印章面積所限的緣故。

第三、由古璽中所呈現出來《說文》未收錄的字來看，這些可能是因應當時社會快速發展而產生的新字，在日後又因為文字的統一、或社會型態改變而又廢棄不用，這些字體的存在、使用時間，可能只在戰國時期。這些字體的出現，又可作為戰國時期新體字增多的一種徵象。

總而言之，無論是商周初期或是戰國古璽文字，都是與文字演變過程息息相關。早期商周璽印文可用銅器銘文相互對照，而從戰國古璽文字與簡帛文字的比較又可以得知：字形結構上的變化與不變，戰國時期文字異體的現象，文字演變過程中，文字數量的改變等，從璽印文字中所觀察到的這些變化，對於考察當時文字應有相當大的幫助。

## 參考書目

1. 《左傳》(台北：藝文印書館)。
2. 《周禮》(台北：藝文印書館)。
3. 《後漢書》(台北：鼎文書局)。
4. 《禮記》(台北：藝文印書館)。

5. 山東大學歷史系考古專業教研室《泗水尹家城》，(北京：文物出版社，1990年)。
6. 孔云白《篆刻入門》(上海：上海書店，1979年10月第一版，1990年5月第7次印刷)。
7. 牛濟普《中州古代篆刻選》(鄭州：中州書畫社，1983年)。
8. 王北岳《篆刻藝術》(台北：漢光文化事業，1985年6月初版，1987年3月5版)。
9. 王國維〈說文今敘篆文合以古籀說〉，《海寧王靜安先生遺書》(台北：台灣商務印書館，1979年5月，台二版)(一)。
10. 王國維〈簡牘檢署考〉，《海寧王靜安先生遺書》八(台北：台灣商務印書館)。
11. 王國維《觀堂集林》(河洛圖書出版社，1975年)。
12. 王輝《秦文字集證》(台北：藝文印書館，1999年1月)。
13. 李學勤〈中國璽印的起源〉，《中國文物報》1992年7月26日。
14. 李學勤〈試說傳出殷墟的田字格璽〉，《中國書法》2001年第二期。
15. 杜佑《通典》(杭州市：浙江古籍，2000年1月第二版)。
16. 沙孟海《印學史》(杭州：西泠印社出版，1987初版，1998第2刷)。
17. 那志良《鈐印通釋》(台北：台灣商務印書館，1970年7月初版，1986年2月3版)。
18. 周曉陸、陸東之先生編著《秦封泥集成》(西安：三秦出版社，2000年5月第一版)。
19. 林美娟《〈說文解字〉古文研究》，暨南大學中文系碩士論文，1999年12月。
20. 林素清〈《說文》古籀文重探—兼論王國維〈戰國時秦用 文六國用古文說〉〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第58本第1分(1987年3月)。
21. 林素清〈居延漢簡所見用印制度雜考〉，《中國文字》新二十四期。
22. 林素清〈春秋戰國時期美術字體研究〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十一本，第一分，(1991年7月)。
23. 林素清〈探討包山楚簡在文字學上的幾個課題〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第六十六本，第四分，(1995年12月)。
24. 林素清〈談戰國文字的簡化現象〉，《大陸雜誌》第七十二卷第五期。
25. 林素清《篆刻》(台北：台灣幼獅文化事業公司，1986年)。

26. 段玉裁《說文解字注》(台中：黎明文化事業公司，1992年10月9版)。
27. 唐蘭《中國文字學》(上海：上海書店，1991年12月第一版，據開明書店1949年版影印)。
28. 孫慰祖〈中國璽印文字的發展情形如何〉，《古代藝術三百題》(台北：建宏出版社，2000)。
29. 孫慰祖《孫慰祖論印文稿》(上海：上海書店，1999年1月第一版，2000年5月2刷)。
30. 孫慰祖編《古封泥集成》(上海：上海書店，1994年11月)。
31. 馬良民、張守林〈山東泗水尹家城出土封泥考略〉，《考古》1997年第3期。
32. 馬國權〈古璽文字初探〉，中國古文字研究會第三屆年會論文。
33. 馬國權〈戰國楚竹簡文字略說〉，《古文字研究》第三輯。
34. 高明《中國古文字通論》(北京：北京大學出版社，1996年第一版，1997年6月2月第二刷)。
35. 張光遠〈故宮歷代銅印〉，《故宮月刊》(1987年3月第4卷第12期，總48期)
36. 張守中、張小滄、郝建文，《郭店楚簡文字編》(北京：文物出版社，2000年5月第一版)。
37. 張覺《韓非子全釋》(貴陽：貴州人民出版社，1992年3月第一版)。
38. 曹錦炎《古代璽印》(北京：文物出版社，2002年7月)。
39. 莊新興〈璽印的起源〉，《書法研究》8輯，1982年第2期。
40. 陳根遠、陽冰著《方寸之間見世界—中國古代璽印篆刻漫筆》(四川：四川教育出版社，1998年7月第1版)。
41. 傅嘉儀《新出土秦代封泥集成》(浙江：西泠印社，2002年10月)。
42. 曾憲通〈三體石經古文與《說文》古文合證〉，《古文字研究》第七輯。
43. 湖北省清江隔河岩考古隊〈湖北清江香爐石遺址的發掘〉，《文物》1995年第9期。
44. 黃賓虹〈濱虹草堂古印譜弁言〉(1940年)，《黃賓虹金石篆印叢編》(北京：人民美術出版社，1999年10月第一版)。
45. 黃賓虹《陶璽文字合證》(神州國光社，1930年出版)，今收錄於趙志鈞編《黃賓虹金石篆印叢編》，(北京：人民美術出版社，1999年10月第一版)。
46. 溫廷寬〈印章的起源和形肖印〉，《文物參考資料》1958年12期。

47. 葉其峰〈古璽印述略〉，《中國璽印篆刻全集》一(上海：上海書畫出版社，1999年11月初版)。
48. 葉其峰《古璽印通論》(北京：紫禁城出版社，2003年9月第一版) 1。
49. 裘錫圭〈淺談璽印文字的研究〉，《中國文物報》1989年1月20日。
50. 劉文典《淮南鴻烈集解》(中華書局)。
51. 劉啓益〈伯寬父盨銘與厲王在位年數〉，《文物》(1979年11期)。
52. 劉殿爵主編《逸周書逐字索引》(台北：商務印書館，1992年)。
53. 滕壬生《楚系簡帛文字編》(武漢：湖北教育出版社，1995年7月第一版)。
54. 羅紅俠、周曉〈試論周原遺址出土的西周璽印〉，《文物》1995年第12期。
55. 羅福頤、王人聰《印章概述》，(香港：中華書局，1973年)。
56. 羅福頤《古璽文編》(北京：文物出版社，1981年10月)。
57. 羅福頤《古璽彙編》(北京：文物出版社，1988年5月)。
58. 嚴一萍《篆刻入門》(台北：藝文印書館，1991年1月初版)。



# Study of the Seal Words at the Shang-Zhou Dynasty

Chen hsing-ping \*

## 【Abstract】

In the present study, I reviewed previous studies and archaeological excavation materials, trying to clarify the origins of antique seals and the characteristics of words on the seals made at the Shang-Zhou dynasty. As a result, I found that many words enclosed in the 古璽文編 written by Mr. 羅福頤 are the same or similar in shape as compared to those seen on the antique silks made at the Chu dynasty. This result shows the similarity between the words on the seals and the hand-writing words on the silks, which is consistent with the study reported by Mr. 王國維, indicating that the words on the antique seals are also commonly used at the time of six countries.

**Keywords** : Seal Seal word Seal word at the Shang-Zhou dynasty  
Origin of seal

---

\* Lecturer, Department of Chinese Literature ,National Chung Hsing University

# 《詩經》末章變調詩篇研究

呂珍玉\*

## 【提要】

多樣式的疊章複沓為《詩經》最為獨特的表現形式和最富藝術性的寫作技巧之一，疊章複沓主導詩篇的音樂特質、章法佈局、寫作技巧和內容安排甚巨，而在各種疊章形式中尤以末章變調形式（AAB或AAAB）最為獨特，不僅在曲式上從單一的重複到尾聲產生變化，而且在內容上末章往往轉移論述內容或轉換寫作技巧，和前章形成錯綜變化，表現出疊章中最出色的藝術形式。但由於此類型曲式的詩篇，末章和前章往往缺乏清晰的銜接脈絡，而被論者誤為錯簡或誤合兩詩；或者在過大的縫隙中穿梭遊走，各持己見，解說紛紜；甚至有論者乾脆放棄解釋，持闕疑態度。這是一個值得重視的問題，本文選擇國風、小雅中十七首末章變調詩篇，針對其形式、章法、寫作技巧、表現內容等問題加以探討，試圖說明此式之藝術特點，以及調解紛紜之詩旨問題。

關鍵詞：詩經 疊章 章法 曲式 末章變調

---

\*東海大學中文系副教授

## 一、前言

個人在去年撰寫〈詩經之敘述視點及視點、聚焦模糊詩篇詩旨問題探討〉一文時<sup>①</sup>，發現在《詩經》多樣式的疊章形式中，末章變調曲式（AAB 或 AAAB），不論在形式、章法佈局、情感表現、內容呈現，以及詩旨方面，都有再加觀察探討之必要，但限於題目範圍，該文僅從敘述視點及聚焦探討詩旨問題，實則尚有甚多研究空間。前人觀察此問題，較為重要的有向熹《詩經語言研究》以及黃振民〈詩經詩篇結構形式之研究〉，但兩位先生之研究僅止於歸類《詩經》中的疊章類型；張西堂先生《詩經六論》雖曾提及此式之表現特色，但亦僅論及篇章布置，尚有不足。本文試圖在前人研究成果上對末章變調詩篇更進一步加以研究。

## 二、《詩經》重章詩篇及其藝術特色

根據黃振民先生〈詩經詩篇結構形式之研究〉一文統計，305 篇除一章一篇共 34 篇不計外，其他 271 篇篇章結構如下表：

章法	完全疊詠之章	疊詠之章與獨立之章混合而成之篇	完全獨立之章組成之篇
篇數	133	74	64
所佔百分比	77%		23%

根據王洲明先生在〈中國早期認識論和詩經的特點〉一文中統計，《詩經》中又以複沓二章(12.7%)、三章(34.7%)、四章(13.1%)的詩篇數量最多<sup>②</sup>。又個人根據黃振民先生〈詩經詩篇篇章結構形式之研究〉一文<sup>③</sup>

① 該文發表於《東海學報》第四十四卷，民國 92 年 7 月。

② 以上黃振民、王洲明兩位先生的統計資料轉引自王金芳〈試論詩經音律形成的條件〉一文，該文刊載於《詩經研究叢刊》第三輯頁 65，中國詩經學會編，學苑出版社 2002 年 7 月出版。

③ 該文發表於《中國文化復興月刊》6 卷 1 期、6 卷 2 期、6 卷 3 期，1973 年 1、2、3 月。

加以統計，製作成下表：

章數	二章	三章	四章
篇數	40	112	47
其中獨立章篇數	4	5	4
其中疊詠詩篇數	36	107	43
疊詠詩所佔百分比	13.3%	39.5%	16%

又有王錫三先生〈論詩經以聲爲用的複沓結構〉一文，更分別將風、小雅、大雅、頌的複沓情形詳加統計如下表：<sup>④</sup>

分類	國風	小雅	大雅	三頌	總計	備註
一章詩	0	0	0	沓 0 不 34	34	①一章詩共 34 首皆爲頌詩不複沓
二章詩	39 沓 34 不 5	1 沓 1 不 0	0	0	40	②二、三、四、五章詩《國風》157 首複沓 131 不沓 26
三章詩	91 沓 80 不 11	18 沓 15 不 3	1 沓 1 不 0	1 沓 1 不 0	111	《小雅》48 首複沓 38 不沓 10 《大雅》7 首複沓 3 不沓 4
四章詩	24 沓 16 不 8	20 沓 16 不 4	2 沓 0 不 2	1 沓 1 不 0	47	《三頌》2 首複沓 2 不沓 0 總計 214 首複沓 174 不沓 40
五章詩	3 沓 1 不 2	9 沓 6 不 3	4 沓 2 不 2	0	16	複沓比率占 81% 不沓比率占 19%
六章詩	2 沓 0 不 2	12 沓 3 不 9	6 沓 0 不 6	1 沓 0 不 1	21	六章以上詩 《國風》3 首皆不複沓
七章詩	0	2 沓 0 不 2	4 沓 0 不 4	1 沓 0 不 1	7	《小雅》26 首複沓 3 不沓 23 《大雅》24 首皆不沓 《三頌》4 首皆不沓
八章詩	1 沓 0 不 1	9 沓 0 不 9	10 沓 0 不 10	1 沓 0 不 1	21	總計 57 首複沓 3 不沓 54
九章詩	0	1 沓 0 不 1	1 沓 0 不 1	1 沓 0 不 1	3	複沓比率占 9% 不複沓比率占 91%

④ 王文收入《第二屆詩經國際學術研討會論文集》頁 269，中國詩經學會編，語文出版社 1996 年 8 月出版。

十 章 以 上	0		2	沓 0	3	沓 0	0		5	沓 0
				不 2		不 3				不 5
總 計	160	沓 131	74	沓 41	31	沓 3	40	沓 2	305	沓 177
		不 29		不 33		不 28		不 38		不 128
所 占 比 例	複 沓	82%	複 沓	55%	複 沓	10%	複 沓	5%	複 沓	58%

這些統計數字說明疊詠為《詩經》的主要形式，尤其在國風、小雅詩篇中。根據夏傳才先生《詩經語言藝術》以為詩篇運用疊章複沓形式，一方面有利於傳唱和記憶，另一方面可以在反覆詠唱中強化音樂節拍，形成一定的旋律和節奏，達到深化主題，強化抒情，增加感染力的審美效果<sup>⑤</sup>。從《詩經》中多數詩篇以重章複沓形式呈現，這又提供我們對《詩經》音樂性的瞭解。雖然今天我們已無法知悉詩篇的曲調為何，但從文辭形式，可以窺測每一詩篇配樂的曲式。由於音樂的無形性、無語義性和時間性特點，不容易記憶，為了加深記憶和印象，重複為必要手段，但一個曲調重複多次，也會令人精神麻痺，分散注意力，因而《詩經》的曲式，亦企圖在單一之外尋求變化。以上三位先生所統計的各章複沓詩篇數量雖小有出入，但亦十分接近。從王錫三先生的統計中，我們發現六章以上的長篇詩都不用複沓，據他的探討是和「以聲為用」有關<sup>⑥</sup>。筆者以為超過四章以上的複沓在詩篇中極少，而且已經不是很好的複沓形式了，原因應是重複四章音律缺少變化，形式僵化，不能主導內容作變化。而其中尤以三章疊章形式數量最多，主要原因或許就是因為重複三次於音樂上最方便於記憶和抒情的再三致意，再加上《詩經》詩篇每章大多以四句為主，其中三章體現出變化和錯落有致，四句體現出變化中對稱和整齊，應是最優美的形式，也最適合於情感的安排配置，而二章複沓則有意猶未盡，稍嫌不足之感。

根據黃振民先生的統計，《詩經》中完全疊詠詩篇高居 133 首，約佔全部詩篇的 49%，這顯示疊章複沓形式不論在音樂上或內容上都具有優點，完全疊詠體固可如夏傳才先生所說的呈現某些審美效果，而那 74 首

⑤ 詳參該書討論重章疊唱部分。

⑥ 同註四頁 268。

約佔 27%的不完全複沓體，又具何種特質呢？據觀察不完全複沓形式比較常見的有以下幾種形式：

一、AABB 式（或 AAABBB 式）

例如：〈終風〉、〈丰〉、〈魚麗〉、〈鴛鴦〉等篇。

二、ABB 式（或 ABBB 式）

例如：〈卷耳〉、〈行露〉、〈車鄰〉、〈宛丘〉、〈衡門〉、〈皇皇者華〉等篇。

三、AAB 式（或 AAAB 式）

本文討論詩篇，參下文第三節。

四、AABC 式

例如：〈雄雉〉、〈桑扈〉、〈采芣〉、〈何草不黃〉等篇。

五、ABBC 式

例如：〈泉水〉、〈九罭〉等篇。

六、AABBC 式

例如：〈四牡〉。

七、AABCC 式

例如：〈葛生〉。

在不完全複沓形式中尤以 AAB 式（或 AAAB 式）數量最多，此式的形成，顯然是在一個曲調刻板單調重複多次，興奮中心逐漸麻痺惰性，失去注意的情況下，企圖向新奇特異靈活多變形式前進的痕跡。

### 三、末章變調詩篇

《詩經》中末章變調詩篇僅見於三章、四章疊章形式中，其原因除了三、四章重章形式最多之外，重複二章或三章之後來個變調，應最能顯現錯落有致；太多章疊詠易於僵化，使人記憶停頓。至於末章變調這種不完全複沓的詩篇，個人的篩選比較嚴格，只要末章與句，或其他句中出現明顯和前章的重複字句者，皆未計入，因而選出的詩篇較向熹、黃振民兩位先生為少<sup>⑦</sup>，試列成下表加以對照，並說明選擇或不選擇的原因，所選篇數雖有落差，諒無妨於討論之依據。

⑦ 詳參向熹《詩經語言藝術》及黃振民《詩經詩篇篇章之結構形式研究》所統計之詩篇。

向熹先生的統計	黃振民先生的統計	筆者的統計	說 明
1.葛覃	1.葛覃	1.葛覃	
2.汝墳	2.汝墳	2.汝墳	
3.采芣	3.采芣	3.采芣	
○	4.野有死麇	4.野有死麇	一二章有局部複沓，末章另起一調，轉為三句，且用兮尾，甚至改變敘述者。
4.日月	5.日月	○	末章與前三章除三四句改換外，和前章仍為複沓。
5.終風	○	○	末章僅改變興句，且和前三章同寫天象。
6.燕燕	6.燕燕	5.燕燕	
7.新台	7.新台	○	末章僅改變興句
8.蟋蟀	8.蟋蟀	6.蟋蟀	
9.大車	9.大車	7.大車	
10.子衿	10.子衿	8.子衿	
11.雞鳴	11.雞鳴	9.雞鳴	
12.東方未明	12.東方未明	10.東方未明	
13.甫田	13.甫田	11.甫田	
14.揚之水	14.揚之水	12.揚之水	
15.匪風	15.匪風	13.匪風	
○	16.下泉	14.下泉	末章和前二章無字句複沓之跡。
16.南有嘉魚	○	○	末章僅改變興句，後二句複沓。
17.湛露	○	○	末章僅改變興句，後二句複沓。
18.菁菁者莪	○	○	末章僅改變興句，後二句複沓。

○	17.采芑	○	各章局部複沓，末章亦見方叔率止等複沓字句。
19.沔水	18.沔水	○	末章或有錯簡，且馱彼飛隼句和前章複沓。
20.祈父	19.祈父	○	末章字句和前章仍有複沓之跡。
○	20.我行其野	○	末章和前章仍有複沓之字句。
○	21.谷風	○	興句複沓
○	22.鼓鐘	○	末章和前章仍有複沓之字句。
○	23.裳裳者華	15.裳裳者華	末章未見和前章字句複沓之跡。
21.菀柳	24.菀柳	○	末章結尾兩句複沓
22.都人士	○	○	末章和前章有複沓句子
23.黍苗	○	○	末章召伯事跡與前章有銜接
24.隰桑	25.隰桑	16.隰桑	
○	26.漸漸之石	○	末章結尾兩句複沓
25.苕之華	27.苕之華	17.苕之華	
共 25 首	共 27 首	共 17 首	

#### 四、末章變調詩篇的形式特點

或以爲末章變調詩篇在用韻上必有異於完全複沓詩篇之處，實則《詩經》押韻自由，尙未形成全篇押韻規律；一般以章爲押韻單位，押韻情形有：句句押韻、偶數句押韻、奇數句與奇數句，偶數句與偶數句交叉押韻、除韻字外句尾加虛字（如兮、也、之、矣等虛字）的富韻，當然也有完全不押韻形式。《詩經》詩篇各章之間換韻十分自由，尙未形成用韻規則，特加說明於前。



末章變調詩篇之形式特點主要在字句的變化上，這樣變化目的不外期望在對偶、排比、層遞、回環的整齊句式外，來些參差散句，使得詩篇的語言形式既有均衡的美，也有錯綜的美，這亦是在一種整齊曲式後的頓挫變化。其在形式上約有以下幾項特點：

### （一）末章變換詩句

大體而言末章變調詩篇是在最後一章另起新調，變換詩句，不再重複使用前章的複沓方式，以形成錯落變化。試分別舉三章及四章末章變調詩例如下：

#### 〈召南、采芣〉

于以采芣，於沼于沚。于以用之，公侯之事。  
于以采芣，於澗之中。于以用之，公侯之宮。  
被之僮僮，夙夜在公。被之祁祁，薄言還歸。

#### 〈王風、大車〉

大車檻檻，轟衣如莢。豈不爾思？畏子不敢。  
大車嘒嘒，轟衣如璫。豈不爾思？畏子不奔。  
穀則異室，死則同穴。謂予不信，有如皎日。

#### 〈齊風、東方未明〉

東方未明，顛倒衣裳。顛之倒之，自公召之。  
東方未晞，顛倒裳衣。倒之顛之，自公令之。  
折柳樊圃，狂夫瞿瞿。不能晨夜，不夙則暮。

他如〈葛覃〉、〈汝墳〉、〈匪風〉屬於此種三章末章變換詩句形式。

#### 〈邶風、燕燕〉

燕燕于飛，差池其羽。之子于歸，遠送於野。瞻望弗及，泣涕如雨。  
燕燕于飛，頡之頡之。之子于歸，遠于將之。瞻望弗及，佇立以泣。  
燕燕于飛，下上其音。之子于歸，遠送於南。瞻望弗及，實勞我心。  
仲氏任只，其心塞淵。終溫且惠，淑慎其身。先君之思，以勸寡人。

〈曹風、下泉〉

冽彼下泉，浸彼苞稂。愴我寤歎，念彼周京。  
冽彼下泉，浸彼苞蕭。愴我寤歎，念彼京周。  
冽彼下泉，浸彼苞菁。愴我寤歎，念彼京師。  
芄芄黍苗，陰雨膏之。四國有王，郇伯勞之。

〈小雅、隰桑〉

隰桑有阿，其葉有難。既見君子，其樂如何？  
隰桑有阿，其葉有沃。既見君子，云何不樂？  
隰桑有阿，其葉有幽。既見君子，德音孔膠？  
心乎愛矣，遐不謂矣？中心藏之，何日忘之。

他如〈裳裳者華〉亦屬於此種末章變換詩句形式。

## （二）末章增減字數或句數

《詩經》以四言爲常體，末章變調式除了常在末章變化詩句外，有時還刻意增減字句，或在句中句末嵌入語詞，形成和前面疊章更大的錯落，在整齊的形式後，極盡變化之能事。如果就音樂性而言，增字則曼聲駘蕩，減字則節奏緊湊，末章變調式或利用此種方式，使音樂節奏產生快慢變化，不致過於平板。

### 1. 末章減少句數

〈召南、野有死麇〉

野有死麇，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。  
林有樸檉，野有死鹿。白茅純束，有女如玉。  
舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使尫也吠。

末章由前兩章每句四言，增爲五言，實則中間嵌入虛字，仍爲四言變式，且改變前兩章章四句爲三句形式，姚際恆《詩經通論》評末章：「錯互成文」<sup>⑧</sup>，即從字句的錯落有致欣賞詩章的結構美。

⑧ 參該書頁 44。

〈唐風、揚之水〉

揚之水，白石鑿鑿。素衣朱襮，從子於沃。既見君子，云何不樂。

揚之水，白石皓皓。素衣朱繡，從子於鵠。既見君子，云何不憂。

揚之水，白石鄰鄰。我聞有命，不敢以告人。

末章從前兩章重章的章六句減為章四句，而且後面的應句異於前兩章。

## 2. 末章增加字數

〈齊風、雞鳴〉

雞既鳴矣，朝既盈矣。匪雞則鳴，蒼蠅之聲。

東方明矣，朝既昌矣。匪東方則明，月出之光。

蟲飛薨薨，甘與子同夢。會且歸矣，無庶予子憎。

〈小雅、苔之華〉

苔之華，芸其黃矣。心之憂矣，維其傷矣！

苔之華，其葉青青。知我如此，不如無生。

牂羊墳首，三星在罽。人可以食，鮮可以飽。

## 3. 末章嵌入虛字

〈鄭風、子衿〉

青青子衿，悠悠我心。縱我不往，子寧不嗣音？

青青子佩，悠悠我思。縱我不往，子寧不來？

挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。

〈鄘風、蟋蟀〉

蟋蟀在東，莫之敢指。女子有行，遠父母兄弟。

朝濟于西，崇朝其雨。女子有行，遠兄弟父母。

乃如之人也，懷婚姻也。大無信也，不知命也。

〈齊風、甫田〉

無田甫田，維莠騫騫。無思遠人，勞心忉忉。

無田甫田，維莠桀桀。無思遠人，勞心怛怛。

婉兮孌兮，總角卬兮。未幾見兮，突而弁兮。

## 五、末章變調詩篇之章法特點

篇章結構分析本應用於分析散文的章法，然而詩歌的結構並無異於散文，亦包含著開頭、結尾、層次、段落、過渡、照應等要件。大體而言末章變調式並不具備周密的篇章章法，一般論者以為篇章結構完整為《詩經》重要的藝術特點之一，似乎並不適用於末章變調曲式，但像清代學者姚際恆《詩經通論》評曰：「末章每以變調見長」<sup>⑨</sup>，可見詩文無定法，這是文學語言表現不可規範之處。

### （一）層次和主題的劃分

《詩經》常見曲式的層次和主題劃分如下：

#### 1.AAA 式

這是一個曲調的複沓<sup>⑩</sup>，如：

〈衛風、木瓜〉

投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也。

投我以木桃，報之以瓊瑤。匪報也，永以為好也。

投我以木李，報之以瓊玖。匪報也，永以為好也。

全詩只換六字，反覆詠唱強化「人贈我木瓜，我報以瓊琚，永以為好。」這個主題，僅止於一個層次。

#### 2.AABB 式

這是連接兩個各自重複的曲調而成，如：

〈鄭風、丰〉

子之丰兮，俟我乎巷兮，悔予不送兮。

子之昌兮，俟我乎堂兮，悔予不將兮。

衣錦褰衣，裳錦褰裳。叔兮伯兮，駕予與行。

裳錦褰裳，衣錦褰衣。叔兮伯兮，駕予與歸。

<sup>⑨</sup> 參姚氏評論〈采芣〉一詩。

<sup>⑩</sup> 此係依據楊蔭瀏《中國音樂史稿》對《詩經》詩篇曲式的分析，以下各種曲式皆根據楊氏的分析，不再加註。

第一、二章重章爲第一主題「悔婚的心理懊悔」，第三、四章轉換話題爲第二主題「幻想許嫁的歡樂」，全詩由兩個層次組成。

### 3.ABB 式

這是一個引子和後面重章銜接而成的曲式，例如：

〈小雅、皇皇者華〉

皇皇者華，于彼原隰。詵詵征夫，每懷靡及。  
我馬維駒，六轡如濡。載馳載驅，周爰咨諏。  
我馬維駒，六轡如絲。載馳載驅，周爰咨謀。  
我馬維駟，六轡沃若。載馳載驅，周爰咨度。  
我馬維駟，六轡既均。載馳載驅，周爰咨詢。

第一章爲引子，寫「征夫之使命感」，全詩主旨在此章表現；第二、三、四、五章重章說明主題「征夫奔走諮詢之辛勞」，全詩由兩個層次組成。

### 4.AABC 式

這是第一、二章重章，銜接第三、四章個別獨立詩章的曲式，例如：

〈邶風、雄雉〉

雄雉于飛，泄泄其羽。我之懷矣，自詒伊阻。  
雄雉于飛，下上其音。展矣君子，實勞我心。  
瞻彼日月，悠悠我思。道之云遠，曷云能來。  
百爾君子，不知德行。不忮不求，何用不臧。

第一、二章重章爲第一主題「懷念君子」，第三章雖未複沓，但在句段意義上漸層加強前兩章「君子何時歸來」，第四章轉移話題，點出原因爲第二主題「斥責不知德行之君子造成夫妻分離」。全詩由三個層次組成。

### 5.ABBC 式

這是第一章引子，銜接第二、三章重章，第四章尾聲的曲式。例如：

〈豳風、九罭〉

九罭之魚鱗魴，我覯之子，袞衣繡裳。  
鴻飛遵渚，公歸無所，於女信處。  
鴻飛遵陸，公歸不復，於女信宿。  
是以有袞衣兮！無以我公歸兮！無使我心悲兮！

第一章引子「公之形象」，第二、三章重章「對公之挽留」，第四章尾聲「對公之無限依戀」。全詩由三個層次組成。

而末章變調曲式(AAB)往往分爲兩個層次--即疊章部分和變調部分，第二章往往是重首章之義，換韻而重唱之，末章忽轉話題，試以〈蟋蟀〉、〈大車〉、〈甫田〉等詩爲例說明。

〈鄘風、蟋蟀〉

蟋蟀在東，莫之敢指。女子有行，遠父母兄弟。  
朝濟于西，崇朝其雨。女子有行，遠兄弟父母。  
乃如之人也，懷婚姻也。大無信也，不知命也。

第一、二章重章爲第一主題「女子出嫁離開家庭」，第三章變調，轉換話題「斥責大無信、不知命之人」。

〈王風、大車〉

大車檻檻，毳衣如蒺。豈不爾思？畏子不敢。  
大車嘒嘒，毳衣如璫。豈不爾思？畏子不奔。  
穀則異室，死則同穴。謂予不信，有如皎日。

第一二章爲第一主題「思念對方」，第三章變調，轉變話題漸層寫「誓言」。

〈齊風、甫田〉

無田甫田，維莠騶騶。無思遠人，勞心忉忉。  
無田甫田，維莠桀桀。無思遠人，勞心怛怛。  
婉兮孌兮，總角丱兮。未幾見兮，突而弁兮。

第一二章爲第一主題「無思遠人」，思遠人如「田大田，志大心勞」，末章變調轉換話題「以婉孌童子自然長成作譬，一切將水到渠成，應隨順自然」。

經由上述不同曲式層次、主題的討論，可見完全複沓式只含一個層次，一個主題。而不完全複沓式，較之單一主題，平鋪直敘的形式，企圖在各段落層次間，增加意思曲折迴旋，波瀾起伏，表現更多的主題，更為豐富的內涵。

## （二）敘事角度的變換

拙作〈詩經之敘述視點及視點、聚焦模糊詩篇詩旨問題探討〉觀察《詩經》之敘述視點，發現《詩經》之敘述視點多樣，變換敘述角度往往可以增加文章的波瀾，是活潑語言的方式之一。《詩經》之敘述視點多以第一人稱為主，末章變調式自不例外，然其中亦有少數詩篇，在敘述角度方面呈現較為靈活，如〈葛覃〉、〈揚之水〉從一、二章的省略敘述人稱，而末章出現第一人稱「我」敘述；以下二詩在敘述上更為靈活：

### 〈野有死麇〉

野有死麇，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。  
林有樸楸，野有死鹿。白茅純束，有女如玉。  
舒而脫脫兮，無感我悅兮，無使尫也吠。

由一、二章的第三人稱觀察敘述，到末章變換為第一人稱敘述，以使情境逼真生動。

### 〈雞鳴〉

雞既鳴矣，朝既盈矣。匪雞則鳴，蒼蠅之聲。  
東方明矣，朝既昌矣。匪東方則明，月出之光。  
蟲飛薨薨，甘與子同夢。會且歸矣，無庶予子憎。

一、二章夫妻互相對話，而第三章則變換為妻獨語。這樣屢屢變換敘述方式，使得語言充滿生氣，流動而有變化。

## （三）銜接痕跡不明

完全複沓詩章由於通常只更換詩句中韻字，但反覆詠唱同一主題，有明顯的銜接痕跡；而末章變調詩篇，不論在詞語、句段等方面銜接痕跡皆較不明顯，固然有些詩篇疊詠章和獨立章在敘述或意義上有某種內在承接關係，如張西堂《詩經六論》在討論《詩經》的藝術表現時提到的：

《詩經》中的小詩一般用疊韻、漸層或是順序的手法，將所要敘述的內容鋪陳出來，但在末章變調式，由於在第二章敘述已經達到了頂點，不能再用重疊漸層的方法作結，所以在末章將未盡之義，或最後的一幕特別用變調寫出。如葛覃、野有死麕、子衿、匪風這是一類。有的是將原因點出，如新台、蟋蟀、東方未明等詩，這是一類。有的是加強篇中的敘述，如北風、大車、甫田等詩，這是一類。有的是概括的敘述，如女曰雞鳴等詩，這又是一類。

⑪

張氏之見雖然提示此式前後銜接關係，但在實際閱讀詩篇時，由於末章變調詩篇具有兩個層次、兩個主題，彼此之間過渡太大，缺乏關連詞語、同詞複用，句段之間亦無銜接的蛛絲馬跡，較之完全複沓形式不容易看出彼此的聯繫痕跡，此點拙作〈詩經之敘述視點及視點、聚焦模糊詩篇詩旨問題探討〉指出係因敘事聚焦模糊，詩中什麼東西被看？焦點為何？讀者看法分歧，而形成詩義過渡太大。本文則擬從關連詞語和句段意義觀察，大致而言末章變調詩篇由於末章和前章之間缺乏關連詞語，再加上前節提到的較多層次、主題、或敘述角度轉換等因素，因而使得句段之間意義過渡太大。這十七篇詩章〈汝墳〉、〈采芣〉、〈野有死麕〉、〈大車〉、〈雞鳴〉、〈隰桑〉、〈芣之華〉等七篇，末章猶可從句段意思連貫去推敲，屬於將前章未盡之意，更進一層寫出這類；〈燕燕〉、〈東方未明〉兩詩則在一、二章重章敘述之後，在末章點出原因；其他如〈葛覃〉、〈蟋蟀〉、〈子衿〉、〈甫田〉、〈揚之水〉、〈匪風〉、〈下泉〉、〈裳裳者華〉等篇在詞語、照應、句段意義等方面並不明確，而影響詩義的瞭解。試舉前三詩為例說明：

〈周南、葛覃〉

葛之覃兮，施于中谷。維葉萋萋，黃鳥于飛。集于灌木，其鳴喈喈。

葛之覃兮，施于中谷。維葉莫莫，是刈是濩。為絺為綌，服之無斃。

言告師氏，言告言歸。薄污我私，薄浣我衣。害浣害否？歸寧父母。

詩之前兩章寫治葛，末章轉移話題「歸寧父母」，之間的聯繫除治葛、製衣、洗衣的程序外，似乎前後缺乏照應，我們無法瞭解何以突然在末章出現師氏，我和師氏是什麼關係？何以要歸寧父母？

⑪ 參該書頁 71。



〈鄘風、蟋蟀〉

蟋蟀在東，莫之敢指。女子有行，遠父母兄弟。  
朝濟于西，崇朝其雨。女子有行，遠兄弟父母。  
乃如之人也，懷婚姻也。大無信也，不知命也。

此詩毛傳、鄭箋、朱傳皆以為斥責淫奔之女，這是將「有行」瞭解為他稱之故，而弄錯對象；其實詩之前兩章應為女子自言出嫁<sup>12</sup>，姚際恆《詩經通論》亦曰：「…然女子有行遠父母兄弟，泉水、竹竿二篇皆有之，豈亦刺奔耶？此語乃婦人作，則此篇亦作於婦人未可知。必以為刺奔，於此二句未免費解。…」<sup>13</sup>末章轉移話題，看似是斥責大無信、不知命之人，而方玉潤《詩經原始》則以為詩人設為宣姜之意代答新台<sup>14</sup>，於是乃如之人為劫奪兒媳的宣公，至於是否如方氏所言？由於缺乏相關詞語和句段之間意義過渡太大，造成詩義瞭解的困難，而且以歷史作印證，幾乎難以求證。

〈子衿〉

青青子衿，悠悠我心。縱我不往，子寧不嗣音？  
青青子佩，悠悠我思。縱我不往，子寧不來？  
挑兮達兮，在城闕兮。一日不見，如三月兮。

此詩第三章和前兩章之間過渡太大，因此到底是誰在城闕上挑兮達兮？主「刺學校廢」舊說的以為是學子年少挑達由縱自恣，而主「情詩」新說的則以為是女子因思念對方而在城闕徘徊，登高望遠<sup>15</sup>。由於句段之間缺乏關連詞，因而在訓解上差異竟如此之大。

#### (四)卒章見志

通常疊章複沓重章部分只是抒發情感，末章方顯作意，因此末章得意，則全詩之本義明矣！筆者細讀各家對末章變調詩篇詩旨之看法，皆在末章斟酌，謹就所讀引述數條如下：

<sup>12</sup> 詳參郭芹納〈詩經中的子歸和有行〉一文，郭氏歸納《詩經》中用例，發現「有行」用於自稱，而「子歸」用於他稱出嫁，該文收入《訓詁散論》，中國社會科學出版社2002年7月第1版。

<sup>13</sup> 參《詩經通論》頁76。

<sup>14</sup> 參《詩經原始》頁371。

<sup>15</sup> 傳統舊說例如鄭箋：「國亂人廢學業，但好登高見於城闕，以候望為樂。」孔疏：「毛以為學人廢業候望為樂，故留者責之云，汝何故放棄學而去挑兮達兮，乍往乍來在於城之闕兮，禮樂之道不學則廢，一日不見此禮樂，則如三月不見兮，何為廢學而遊觀。」朱熹則將此詩說成淫詩；主情詩新說者，以屈萬里先生《詩經詮釋》為例，則釋為「女子登城闕以望其所思之人」。

### 1. 〈葛覃〉篇

姚際恆《詩經通論》：「…此詩不重末章，而餘波若聯若斷；一篇精神生動處則在末章也。」<sup>16</sup>

### 2. 〈采芣〉篇

姚際恆《詩經通論》：「末章每以變調見長。」<sup>17</sup>

### 3. 〈野有死麇〉篇

劉毓慶《詩經圖注》：「此詩末章意旨殊不明確，…要之末章得其本義，則全詩之本意明矣！」<sup>18</sup>

劉氏之見解正好從反面說明末章變調式只要末章能明其義，則全詩旨意明矣！但往往由於複沓部分和另起新調部分，前後兩個主題之間過渡太大，末章之理解因人而異，劉氏此處故而保守看待詩義。

### 4. 〈燕燕〉篇

方玉潤《詩經原始》：「前三章不過送別情景，末章乃追念其賢，愈覺難會，且以先君相勸，而竟不能常相保，尤為可悲，語意沈痛不忍卒讀。」<sup>19</sup>

### 5. 〈蟋蟀〉篇

戴君恩《讀風臆評》：「一二為三章立案，何等步驟。乃如四句語意森凜，瀏亮如欲覺晨鐘，令人深省。」<sup>20</sup>

### 6. 〈東方未明〉篇

姚際恆《詩經通論》：「末章難詳。」<sup>21</sup>

姚氏之見和第3條劉氏之見皆對末章關係詩旨解讀，提出相同看法。也就是說只要能確定末章詩義，則全詩旨意豁然開朗。這和第7條劉毓慶所說最後一章提供詩之本義不謀而合，可見末章變調式卒章

<sup>16</sup> 參該書頁 18。

<sup>17</sup> 參該書頁 34。

<sup>18</sup> 參該書頁 70。

<sup>19</sup> 參該書頁 284。

<sup>20</sup> 參該書頁 61-242。

<sup>21</sup> 參該書頁 119。

見志之寫作特點。

### 7. 〈甫田〉篇

劉毓慶《詩經圖注》：「…關於詩之本義，最後一章為我們提供訊息…」<sup>22</sup>

### 8. 〈匪風〉篇

姚際恆《詩經通論》評末章：「風致極勝。」<sup>23</sup>

戴君恩《讀風臆評》尾評：「周室衰微，賢人憂嘆而作此詩。」<sup>24</sup>

### 9. 〈裳裳者華〉篇

劉毓慶《詩經圖注》：「…諸家之說皆難暢詩義，特別是末章，如作愛情詩講，就非常通暢了。」<sup>25</sup>

### 10. 〈苕之華〉篇

姚際恆《詩經通論》評末章：「尤刻鑿，匪夷所思。」<sup>26</sup>

這些意見都主張 AAB 式重章部分只是加強抒情，而在末章才點出作意，其他未引詩篇大類亦皆卒章見志，這或由曲式決定內容之故。

## 六、末章變調詩篇的寫作形式

為配合 AAB 曲式的內容呈現，末章變調詩篇在寫作上常用以下幾種形式：

### （一）虛實相生

由實到虛，或由虛到實，此式詩篇作者最善於虛設情境，無中生有。試舉前人評述意見為例說明：

<sup>22</sup> 參該書頁 297。

<sup>23</sup> 參該書頁 154。

<sup>24</sup> 參該書頁 61-259。

<sup>25</sup> 參該書頁 254-255。

<sup>26</sup> 參該書頁 256。

## 1. (葛覃) 篇

戴君恩《讀風臆評》評：「…三章忽設歸寧一段，空中構相，無中生有，奇奇怪怪，極意描寫，從來認歸寧為實境，不但詩趣索然，更於事理可笑。蓋國君夫人無歸寧禮，設有之…」<sup>27</sup>此詩未必如戴氏所云寫國君夫人歸寧禮<sup>28</sup>，但他認為第三章係虛寫，依詩義不無可能是女子設想之詞，如此詮解頗能彌合和前兩章之間過大的落差。

## 2. 〈采芣〉篇

方玉潤《詩經原始》評：「首二章事瑣，偏疊詠之；末章事煩，偏虛摹之。此文法虛實之妙，與葛覃可謂異曲同工。」<sup>29</sup>本詩末章繼前二章準備祭品之後，用婦女首飾變化，概括祭祀的辛勞和整個過程，方氏如此評述，頗能掌握作者筆法。

## 3. 〈燕燕〉篇

戴君恩《讀風臆評》尾評：「一二三都虛敘，四纔實點，亦是倒法，與采蘋章頗同。」<sup>30</sup>戴氏所謂虛敘部分是寫送別之情，末章點出何以如此傷懷不捨之原因。

## 4. 〈甫田〉篇

王靜芝《詩經通釋》：「右第三章，勸慰者設想之事，已告被勸者也。言勿再思遠人矣！彼不久將返而再見。…此章不再重複前二章之義，而另為設想之安慰，愈見親切。而敘寫人物之變，如見其人。」<sup>31</sup>此詩歷來說法分歧，《詩序》：「…無禮義而求大功，不脩德而求諸侯，志大心勞，所以求者非其道也。」朱熹《詩集傳》：「…以戒時人厭小而務大，忽近而圖遠，將徒勞而無功也。」這些舊說皆未將末章之意和前兩章「思遠人」作連貫，王氏以設想之虛境說詩，較舊說更能密

<sup>27</sup> 參該書頁 61-232。

<sup>28</sup> 《禮記·雜記下》：「婦人非三年之喪不逾封而弔。」周代貴族婦女既嫁，非有大故不得歸寧。或以為《禮記·昏義》：「古者婦人先嫁三月，祖廟未毀，教于公宮；祖廟既毀，教于宗室。教以婦德、婦言、婦容、婦功。…」此當是女子將嫁之前受教于公宮宗室，告假歸省其親之詩。相關討論詳參楊師承祖〈淺談詩經葛覃篇〉，文載《孔孟月刊》二卷五期。

<sup>29</sup> 參該書頁 216-217。

<sup>30</sup> 參該書頁 61-238。

<sup>31</sup> 參該書頁 220。

切彌合前後兩段詩義。

## 5. 〈下泉〉篇

戴君恩《讀風臆評》眉批：「由虛入實」，尾評：「上三章虛涵，末章實點，風中每多此體。」<sup>32</sup>此詩確如戴氏所云由虛入實，前三章寫想念京周之情，末章實點懷往者王室有郇伯以勞之，而傷今被晉侵而無援。

前人以虛實論述末章變調詩篇之前後兩個銜接並不緊密的主題，確實有其可取之處，亦提示我們此式寫作形式上的一個特點。

### （二）主客分明

末章變調詩篇通常卒章以見志，以末章為主位應是理所當然的設計，《汝墳》篇戴君恩《讀風臆評》眉批：「作詩精神卻全在此，以上都是客位。」<sup>33</sup>戴氏的評論亦提示我們此式疊章部分為客位，獨立章為主位的獨特寫作形式。

### （三）另闢情境

為配合前後兩個層次兩個主題的內容安排，末章變調式經常在重章部分是一種情境，而變調部分忽然轉換成另一種情境，如〈燕燕〉一詩，前三章重唱以加重送別遠懷之情，末章則追念人物之賢德，別情更為沈痛可悲。〈東方未明〉一詩，前二章疊章部分傳神寫出顛倒衣裳應命神態，末章則變換前二章情境，轉而強烈嚴肅，對興居無節加以議論批評。大體而言此式多由前後兩個不同情境組合而成。

### （四）倒敘法

倒敘法不過要避免行文過於平鋪直敘，增加一些起伏波瀾。末章變調詩篇雖多採順敘法，但〈燕燕〉一詩先敘結果，後點原因的倒敘法，於末章交代詩中人物關係，並為前兩章送別時如此傷情作註解，是一種頗為獨特的寫作形式，我們認為末章變調式十分適合用倒敘寫作。

### （五）改變文體形式

<sup>32</sup> 參該書頁 61-260。

<sup>33</sup> 參該書頁 61-234。

末章變調詩篇經常由重章部分的抒情體，突而轉變為以議論體，或者問答體作結，一二章通常為三章鋪陳。尤其是常從抒情形式，轉變為議論體，在末章總結作者之作意。例如〈蟋蟀〉一二章敘事抒情，末章議論。戴君恩《讀風臆評》：「一二為三章立案，何等步驟，乃如四句語意森凜，瀏亮如欲覺晨鐘，令人深省。」<sup>34</sup>即說明此式前部分著重抒情，結尾議論語氣較強。另如〈大車〉一二章抒情，末章誓言；〈東方未明〉一二章敘述，末章抒發議論，這些詩篇都呈現疊章和獨立章部分文體和語氣殊異現象。

## 七、末章變調詩篇的內容特點

### (一) 錯簡的評論

末章變調詩篇由於疊章和獨立章前後銜接痕跡不明顯，句段之間意義過渡太大，因而有論者以為其中有錯簡或誤合兩詩。例如孫作雲先生《詩經與周代社會研究》一書以為〈卷耳〉、〈行露〉、〈皇皇者華〉、〈都人士〉、〈卷阿〉等五詩是錯簡或誤合兩詩<sup>35</sup>；王正武先生〈詩經的衍文新考〉一文更指出〈卷耳〉、〈汝墳〉、〈行露〉、〈燕燕〉、〈雄雉〉、〈簡兮〉、〈碩人〉、〈東方未明〉、〈甫田〉、〈揚之水〉、〈車鄰〉、〈下泉〉、〈皇皇者華〉、〈出車〉、〈杕杜〉、〈魚麗〉、〈小弁〉、〈大田〉、〈裳裳者華〉、〈角弓〉、〈綿蠻〉、〈綿〉、〈思齊〉、〈蕩〉、〈殷武〉等二十五篇為錯簡或誤合兩詩<sup>36</sup>；細讀兩先生的意見，被他們視為錯簡或誤合兩詩的詩篇皆為不完全複沓式，尤其是首章為引子後面跟隨複沓式（ABB），以及前面幾章複沓末章變調式（AAB），他們所持的理由不外乎這些詩篇前後形式不類、意思不連貫、詞氣不一致，殊不知此正為《詩經》在整齊疊章之外邁向新奇靈活形式的新開拓。這裡不打算一一評述孫、王兩先生舉出的詩例，另舉討論舉證較詳的一篇文章為例，以評述前人任意將末章變調詩篇視為錯簡或誤合兩詩之謬。張釗〈關於邶風燕燕的錯簡〉一文，從以下四項理由認為〈燕燕〉為誤合兩

<sup>34</sup> 參該書頁 61-242。

<sup>35</sup> 詳參該書「詩經的錯簡」，頁 403-419。

<sup>36</sup> 該文分上下兩篇，分別刊載於《中國文化月刊》111、112 期，1989 年 1、2 月。

詩<sup>37</sup>：

其一，從藝術風格看，前三章與後一章的風格絕然不同。前三章為民歌情致，後一章則完全是統治者的口吻，風格情調迥然有別。

其二，從作者身份看，前三章與後一章也完全不同。

其三，從內容看，前三章與後一章的內容截然不同且毫無聯繫。

其四，從疊詠章與獨立章的關係看，前三章與後一章也不是一首詩。

前文已論述末章變調詩篇具有前後銜接不緊密，以及內容過渡太大的特性，因此張氏以〈燕燕〉詩為錯簡的三、四點理由，實未從此式之形式與內容特性去探討。至於一、二點理由亦不具說服力，情為人人所同，只要是曾經歷傷情離別之人，應該都有送君已遠，望君佇立的那份依依不捨情懷，統治者之抒情何異於常人之有？豈不能用一般人口吻？此豈民歌所獨有之情？以風格規範感情是否妥當？或仍有商榷餘地。至於三章的「我」和四章的「寡人」稱謂不同，絕不指同一人，此論亦過於武斷，《詩經》中敘述視點是靈活多變的，拙作〈詩經之敘述視點及視點、聚焦模糊詩篇詩旨問題探討〉對此問題已有論述，茲不贅述。此處不排除轉換敘述人稱，且末章末句要四個字，當無法湊足四個實字時，應有使用不同稱謂詞之可能。

## （二）意旨難明

由於末章變調式句段間意義過渡甚大，前後缺乏關連詞語，形成層次與主題的落差，因而很多論者乾脆放棄詩旨的論述，以詩義難明來論述內容。如劉毓慶《詩經圖注》引陳子展語評論〈野有死麇〉：「此詩末章意旨殊不明確。」<sup>38</sup>；姚際恆《詩經通論》評論〈蟋蟀〉：「此詩未敢強解」<sup>39</sup>；姚際恆《詩經通論》評論〈東方未明〉：「末章難詳。」<sup>40</sup>；姚際恆《詩經通論》評〈甫田〉：「此詩未詳」、方玉潤《詩經原始》亦評：「此詩詞義極

<sup>37</sup> 該文刊載於《孔子研究》2001年第2期。

<sup>38</sup> 參該書頁70。

<sup>39</sup> 參該書頁76。

<sup>40</sup> 參該書頁118。

淺，盡人能識，惟意旨所在則不可知。」<sup>④①</sup>；方玉潤《詩經原始》評論〈裳裳者華〉：「此詩與前篇（珍玉案：係指〈瞻彼洛矣〉）互相酬答，上篇既無可考，則此亦當闕疑。」<sup>④②</sup>、劉毓慶《詩經圖注》亦評：「特別是末章，更不知所云。」<sup>④③</sup>

### （三）詩旨眾說紛紜

有關《詩經》詩旨紛紜的問題，前人或從字詞訓詁，或從引詩、用詩、說詩，或從讀者接受反應等等不同角度觀察，這已是既定事實<sup>④④</sup>。而末章變調詩篇詩旨的紛紜程度遠超過其他形式詩篇，相對於一些論者，由於無法於末章得其本意，因而放棄詩旨的解釋；也有一些論者不如此看待詩義，反而在缺乏銜接的前後兩層結構、前後不同的寫作形式、前後突變的論述內容中自由進出，極盡解釋之能事。前文已經引述許多詩例，此處或無再重複論述之必要。

由於讀者對文本接受的程度各自不同，因而呈現紛紜詩旨，兩種極端的意見，形成《詩經》詩旨討論上極為有趣的現象。到底不符合章法周密的詩篇是不知所云，還是具有詩的模稜特質，提供讀者更大的閱讀空間呢？文學、詩歌語言的不可規範性，詩、文無定法之道理，或在於此吧！

## 八、結語

經由上文的討論，我們發覺《詩經》是音樂性文學，屬於時間的藝術，必須靠疊章複沓來加深記憶和加強抒情，AAB式末章變調曲式是《詩經》中十分靈活特殊的一種曲式，它在極大多數完全複沓的曲式外獨樹一格，不論在字句、層次、章法、主題內容、寫作形式、情境轉換等方面都起到新的創意，是一種形式自由、章法靈活、寫作技巧隨形式與內容而變化、詩義模稜，詩旨紛紜，提供讀者較大的詮釋空間，不可輕易以錯簡或誤合兩詩視之。

④① 參姚書頁 120、方書頁 522。

④② 參該書頁 949。

④③ 參該書頁 254。

④④ 相關討論可參向熹〈詩經歧義的分析〉文載《第二屆中國詩經國際研討會論文集》、車行健〈論詩義之多重與詩本義之詮釋〉文載中央大學文學院《人文學報》第 23 期。



## 參考書目

### 一、詩經註釋及問題討論相關書籍及論文

- 1.毛亨傳、鄭玄箋、孔穎達疏：《十三經注疏·詩經》，藝文印書館，未註出版年月。
- 2.朱熹：《詩集傳》，藝文印書館，1974年4月三版。
- 3.歐陽修：《詩本義》，四部叢刊本，收入四部叢刊三編經部，台北商務印書館1971年版。
- 4.戴君恩：《讀風臆評》，四庫全書存目叢書，台南縣莊嚴出版社1997年出版。
- 5.馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，藝文印書館影印光緒十三年二月廣雅書局刻本。
- 6.姚際恆：《詩經通論》，廣文書局1993年10月三版。
- 7.方玉潤：《詩經原始》，藝文印書館1981年2月三版。
- 8.龔橙：《詩本誼》，半厂叢書本，收入叢書集成續編第108冊，台北新文豐出版公司1989年出版。
- 9.張西堂：《詩經六論》，上海商務印書館1957年出版。
- 10.聞一多：《風詩類鈔》，收入《聞一多全集》，香港遠東圖書公司1968年2月港初版。
- 11.孫作雲：《詩經與周代社會研究》，中華書局1979年12月一版二刷。
- 12.傅斯年：《詩經講義稿》，收入《傅斯年全集》，聯經出版社1980年出版。
- 13.王靜芝：《詩經通釋》，輔仁大學文院1968年7月初版。
- 14.屈萬里：《詩經詮釋》，聯經出版事業公司1984年9月出版。
- 15.夏傳才：《詩經語言藝術》，語文出版社1985年1月一版一刷。
- 16.錢鍾書：《管錐篇·毛詩正義六十則》，中華書局1986年6月一版二刷。
- 17.劉毓慶《詩經圖注》，高雄麗文文化出版社2000年出版。
- 18.車行健：《詩本義析論—以歐陽修與龔橙詩義論述為中心》，里仁書局2002年2月25日初版。
- 19.向熹：《詩經語言研究》，四川人民出版社1987年4月一版一刷。
- 20.朱孟庭：《詩經重章藝術研究》，台灣師範大學1995年碩士論文。
- 21.朱孟庭：《詩經與音樂研究》，台灣師範大學2001年博士論文。

- 22.顧頡剛：〈詩經所錄全爲樂歌〉，《古史辨》第三冊，香港太平書局 1941 年出版。
- 23.黃振民：〈詩經詩篇篇章結構形式之研究（上、中、下）〉，《中國文化復興月刊》6 卷 1 期、6 卷 2 期、6 卷 3 期，1973 年 1、2、3 月。
- 24.龔道運：〈詩經的音樂性及其美學意義—從心理學生理學角度探討〉，見《音樂美學問題討論集》，北京人民音樂出版社 1987 年出版。
- 25.王正武：〈詩經中的衍文新考（上）（下）〉，《中國文化月刊》111、112 期，1989 年 1、2 月。
- 26.王正武：〈一篇既有衍文又有脫簡的詩—詩經唐風揚之水篇〉，《中國文化月刊》125 期，1990 年 3 月。
- 27.洪國樑：〈重章互足與詩義詮釋—兼評顧頡剛「重章複沓爲樂師申述」說〉，《清華學報》28 卷 2 期，1998 年 6 月。
- 28.王碩民：〈試析詩旨歧義現象產生的原因〉，《安徽師大學報》社會科學版第 26 卷第 4 期 1998 年。
- 29.車行健：〈論詩義之多重與詩本義之詮釋〉，中央大學文學院《人文學報》第 23 期，2000 年 6 月。
- 30.徐克瑜：〈詩經重章疊唱的抒情藝術〉，《淮陰師範學院學報》哲學社會科學版第 24 卷，2002 年 2 月。
- 31.王金芳：〈試論詩經音律形成的條件〉，收入《詩經研究叢刊》第三輯，中國詩經學會編，北京學苑出版社 2002 年 7 月一版一刷。
- 32.郭芹納〈詩經中的于歸和有行〉收入《訓詁散論》，中國社會科學出版社 2002 年 7 月版。

## 二、其他相關書籍論文

- 1.楊蔭瀏：《中國音樂史稿》，台灣丹青圖書公司 1987 年 4 月 2 日三版。
- 2.劉志明：《曲式學》，大陸書店 1981 年 10 月 25 日初版。
- 3.肖馳：《中國詩歌美學》，北京大學出版社 1986 年出版。
- 4.鄭文貞：《篇章修辭學》，廈門大學 1991 年 6 月一版一刷。
- 5.袁行霈：《中國詩歌藝術研究》，北京大學出版社 1996 年一版一刷。
- 6.仇小屏：《文章章法論》，萬卷樓出版社 1998 年出版。
- 7.竺家寧：《語言風格與文學韻律》，五南書局 2001 年出版。
- 8.費鄧洪：〈音樂重複原則的美學基礎—從心理學生理學角度探討〉，收入《音樂美學問題討論集》，北京人民音樂出版社 1987 年出版。
- 9.沈偉方：〈論我國古典詩歌的章法〉，《河南教育學院學報》1997 年 4 期。

## A Study of the Repetition and Variation in the Last Stanzas in the *Book of Songs*

Chen-yu Lu

### 【Abstract】

The unique and most artistic devices in the *Book of Songs* is its variation of the same patterns extending from poem to poem. This device of repetition and variation has greatly dominated the musical quality, the organizational scheme, and its compositional technique of the poem, which are closely related to the meaning it tries to convey. This device stands out most prominently in the last stanza, where it always assumes the form of AAB or AAAB. By using repetition and then switch to another rhyming scheme, together with the switching of content, it reveals a profusion of varieties and turns out to be one amazing artistic expression. However, because poems with this technique are usually lacking clear connection with the previous poem, scholars tend to see it as misplaced, or interpret it rampantly as they wish, some even treat it as unresolved since they cannot provide the appropriate explanation. The use of this device, in effect, is one of the important issues that we have to deal with in the study of the *Book of the Songs*. This project will take seventeen poems from the sections of Songs (風) and Elagantiae (小雅) to focus on the using of repetition and variation in the last stanza, hoping to reveal the artistic nuances by examining the forms, composition principles, technique it uses, as well as its expressed content. By so doing, we might also be able to solve the important problem of how to interpret the *Book of Songs* satisfactorily.

**Keywords** : *Shih Ching*, repetition, compositional technique, musical pattern, variations in last stanzas

# 試從屈原、曹植、李白「遊仙詩作」

## 談抒情自我的追尋與超越

李佳蓮\*

### 【提要】

本文論述的切入點與思考的層面乃從最核心的「抒情自我」出發，求索詩人從事創作時，如何剖析自我、尋求自我的本質，並企圖藉此超越自我的侷限、探求精神的出路；繼而思考詩人進行創作時，若選擇超現實的題材內容或表現手法，對於其自我的探尋將有何影響與互動關係，因此將討論範圍鎖定在中國傳統詩歌中「遊仙」之一類；由「遊仙」詩作一脈始自屈原〈離騷〉、〈遠遊〉，發達於六朝、大盛於唐朝，勾連到對於六朝、唐朝遊仙詩都有特殊意義的曹子建、李太白，並由此三人突出高大的人格形象、浪漫濃烈的詩人氣質，返觀其遊仙詩中對於自我的探尋與追求，藉以分析三大詩人如何運用超現實的遊仙題材與手法，呈現出自我獨特的風貌與姿態，又是否果然在「超現實」的遊仙之旅中，超越生命本身的困頓滯塞，覓得安身立命的永恆棲止。

**關鍵詞：**屈原 曹植 李白 遊仙詩 抒情自我

---

\* 台大中文所博士候選人

## 一、前言

自從〈詩大序〉揭舉「詩者，志之所之也」的至論之後，似乎就注定了中國詩人亙古的命運，是言其心志、歌詠其聲；是「不惜歌者苦」地抒發情感，謳唱生命的高調；是在人生的狹縫中尋覓靈魂的出口，在困頓的旅途中，追尋永恆的止泊與棲息。於是，千年來詩人的血淚化爲篇篇珠玉，藉由珠圓玉潤的輝光，照亮了寂寂黑夜，我們諦聽著詩人的心聲；穿越了漫漫長路，我們成爲詩人的隔代知音。從創作的角度來看，詩人藉由創作抒情言志，同時也透過創作的過程一遍遍地發掘自我、追尋自我，進而表現自我，安頓自我，此誠史遷所謂「詩三百篇，大抵聖賢發憤之所爲作也。此人皆意有鬱結，不得通其道，故述往事、思來者，……思垂空文以自見」是也。從閱讀的角度來看，後人藉由作品所留下的線索與訊息，再現詩人的內心世界，重溫詩人的欣慨交心，孟子所謂「誦其詩，讀其書，不知其人可乎？」蓋即如此。從這個觀念出發，本文的寫作目的，即欲從中國三大浪漫詩人－屈原、曹植、李白的「遊仙詩作」，窺探詩人對於抒情自我的追尋與超越。

## 二、本文的立論基礎

在正式進入主題分析之前，有必要先針對本文論述的切入點與思考的層面作進一步的說明，以作爲開展主題探討的立論基礎。關於此點，可從最核心的「抒情自我」出發，求索詩人從事創作時，如何剖析自我、尋求自我的本質，並企圖藉此超越自我的侷限、探求精神的出路；在此前提之下，繼而思考詩人進行創作時，若選擇超現實的題材內容或表現手法，對於其自我的探尋將有何影響與互動關係，因此將討論範圍鎖定在中國傳統詩歌中「遊仙」之一類；再由「遊仙」詩作一脈始自屈原〈離騷〉、〈遠遊〉，發達於六朝、大盛於唐朝，勾連到對於六朝、唐朝遊仙詩都有特殊意義的曹子建、李太白，並由此三人突出高大的人格形象、浪漫濃烈的詩人氣質，返觀其遊仙詩中對於自我的探尋與追求，藉以分析三大詩人如何運用超現

實的遊仙題材與手法，呈現出自我獨特的風貌與姿態，又是否果然在「超現實」的遊仙之旅中，得到「超越現實」的永恆棲止與寧憩。以下尋此思路歷程，再分別從「抒情自我的有意探求」、「遊仙詩與抒情自我的追尋超越」、「屈原、曹植、李白的遊仙詩作與抒情自我的追求」等三方面進一步說明：

### （一）關於抒情自我的有意探求

關於詩歌中抒情自我的探索，無論古今、不分中外，幾乎是所有詩人寤寐求之、傾其全力以赴的；前引〈詩大序〉說：「詩者，志之所之也，在『心』為志，發言為詩。情動於中而形於言，言之不足故嗟嘆之，嗟嘆之不足故詠歌之，詠歌之不足，不知手之舞之，足之蹈之也。」《禮記·樂記》亦云：「詩言其志也，歌詠其聲也，舞動其容也。三者本於『心』，然後樂器從之。」此兩段資料同樣揭示著詩之所由起，為人們源自「內心」的抒情發聲，甚且以此用作解釋一切文學、藝術之源生。

值得注意的是，此處所謂詩之源起出於詩人心志的抒發，卻與本文將探討的「抒情自我的追尋」有層次上的不同。文學、藝術的源起與萌發，是人類面對原始自然時初生純樸的感動，一如天真無邪的孩童，以單純新鮮的眼，直接面對大自然的春去秋來、美醜更迭，發出天然純粹的吟哦唱和。林庚《中國文學史》對於中國最早的文藝必須從簡短樸素、草原牧歌式的民間歌謠《詩經》開始講起，作以下的解釋：

文藝是早熟的媒介，周人因為這一時期的空虛，所以當一切文化都井井有條的時候，對於宇宙還沒有過認識，對於人生還沒有過懷疑，對於命運還沒有過真正的喜悅與悲哀，這都是留給《詩經》以樸實作風的緣故。……（《詩經》）女性的文藝正如童年，能安於一種新鮮天真的喜悅；它富有生活趣味而不甘於寂寞，有客觀的愛好，而不十分注意自我。……我們說它是集體的創造，因為它本來缺少自我；我們說它是健康的文藝，因為它還是文藝與生活的童年。①

從這個角度觀察中國最早的詩歌總集，就可以瞭解何以《詩經》是發

① 林庚：《中國文學史》（台北：廣文書局，1947年朱自清序），頁28。

諸性情吟詠、卻缺乏自我意識的集體創作。但是，當人們的心智漸趨成熟發達、對生活的認識漸趨豐富開展，看待事情的眼光多了點歲月的浸染、時間的洗禮，便難以保有孩童式的天真純稚的心靈，而有了善惡對立的衝突、悲歡交揉的跌盪。林庚又說：

而在這尖銳的衝突下，認識與生活顯然的對立了，我們才自覺於「自我的存在」，若把生活放在一個客觀的地位，便有了更深刻的認識，這便是一切思想與藝術的發現。……從《詩經》到《楚辭》，這是一個文學上的關鍵，從此我們才有了純粹的文藝的創作。《詩經》裡的雅頌，雖然也多文人之作，然而那是為了記事，或一個節禮而作的；《楚辭》才是作者就為了「表現自己」而作的。國風的抒情，當然也是個人之作，然而那是偶然的流露，而非盡全力去完成的。所以《楚辭》以前，都是無意的獲得；《楚辭》以後，才開始了「有意的追求」。<sup>②</sup>

請注意文中所謂「自我的存在」、「表現自己」、「有意的追求」諸語，所以我們說屈原是中國前無古人、第一位出現的偉大詩人，他傾注自身全部的濃烈熾熱的生命，揮灑出瑰麗恢奇的詩篇，這種自覺性的對文藝的有意追求，才是本文所謂抒情自我的追尋與探索，也因此，本文以屈原作為第一位「關於抒情自我的追尋」的探討對象。《楚辭》之後，中國文學史上再次出現自我意識的覺醒，已是漢末建安時期，本文以天才恣縱、卓爾不群的曹植為代表；到了唐代，成熟的詩歌以壯盛華麗的樣貌宣告著詩國高峰的來臨，姿態萬千的詩人此起彼落地爭唱著自己的歌聲，然而對於抒情自我的高舉，無疑地詩仙李白飛揚跋扈的姿態最為當仁不讓。因此本文以屈原、曹植、李白三大詩人作為探討對象，關於此點，後文將有進一步的分析。

## （二）關於遊仙詩與抒情自我的追尋超越

接著回到抒情自我的追尋與探求。當詩人有意識地以詩歌作為抒情言志的工具之一時，便也出現第二層次的問題：詩人抒情言志的動機及目的何在？動機顯而易見的，在前言中所提史遷的話語即可明白：大凡人「意

<sup>②</sup> 同前註，頁 48、50。

有鬱結」，物不得其平則鳴，抒情言志的發聲是爲了抒解鬱悶的情感、糾結的心靈，是爲了尋找靈魂的出口。然而，宣洩情感之後呢？難道僅止於一吐爲快、暢所欲言而已？抒情言志的終極目的應該不能如此膚淺簡單。在這裡，我們先引用西方文論對於抒情詩的終極目的的說法，弗萊（Northrop Frye）在其〈接近抒情詩〉（Approaching the Lyric）文中說道：

抒情詩的非持續性意味著詩縈繞著一個特殊的、通常為儀式化的場景；而這些場景常常是人生中蹇滯、困頓的瞬間（block point）。然而，這些富挫折感的瞬間卻是沈思的，而非沮喪的焦點，並因此似乎成為了通向另一經驗世界之入口。……那是一個魔幻而神秘的世界，是一個我們若想保持正常清醒人的身份則須迅即離開的世界。（故而，如馬拉美和里爾克所說），抒情詩的終極和目的乃是讚美。他們並非是從任何成規化的宗教背景講這一番話，他們並非談論著一個預設的天國，而是一個我們可以偶爾涉足的人間樂園，如同聖杯城堡，一個倘若我們提出正確的問題即能為自己帶來生命的樂園。

當代學者蕭馳分析這段話時認爲：

弗萊這段話指出了抒情詩內容的兩個因素：人生中的困頓時刻和通向精神樂園之門。而後者如果不是對現實的逃避而具有社會倫理承擔或形而上意義時，也就成爲抒情詩中之超越體驗（transcendental experience）。它是人生困頓中突然開啟另一精神世界之門的瞬間。③

由此看來，抒情詩人的終極目的，是藉由對自我的探索衝破人生中蹇滯、困頓的時刻，並將有限生命擴充，通往另一經驗世界。類似的說法也出現在中國人的哲學思維中，胡曉明在《中國詩學的精神》書裡提到傳統詩歌中的超越意境時，引用陳鼓應對於老子「道」的論說之開展，乃是：

人的內在生活之一種真實感的抒發。他企圖突破個我之界線，將個我從現實世界之拘泥中超拔而出，將人的精神生命向上推展，向前延伸，以與宇宙精

③ 見蕭馳：《中國抒情傳統》（台北：允晨文化公司，1999年），頁42。



神相契合；而後從宇宙之規律上，來把握人的存在，提昇人的存在。<sup>④</sup>

胡曉明進一步說明，這種超越境界將人生與藝術打成一片，化藝術意境而為精神境界，在超色象之宇宙根源之處，見出審美之根源；在宇宙根源與人生根源合一之處，奠定審美之境界，以取得精神生命之止泊與安頓。道、詩美、人格三者之間，乃是彼此確認之關係，相互增強之關係。<sup>⑤</sup>

綜上所述，可知抒情言志的終極目的，是藉由對自我有意識的探索，衝破人生窒礙之隘口，追尋精神的出路，並向上提昇延展，超越生命的侷限，將有限生命通往永恆安頓的所在。

值得注意的是，當人生面臨風雨催折、現實磨礪之時，人們尋求的精神出口是什麼？詩人們的答案當然是詩。但是，詩的世界千變萬化，詩人們憑依的又是什麼？或者沈醉於聲色旖旎，或者徜徉在山巔水濱；或者遨遊於物我觀照，或者隱遁入歷史陳跡；詩的世界，因此有了衣香鬢影的繁花簇開、湖光山色的激盪掩映；有著顯微鏡下明察秋毫的清晰，也有著遲遲行邁中旅人沈重的印記。但不管如何，這些都是在現實生活中唾手可得、足資攀採的柔條枝榭，枝榭再高再遠，乘著想像的翅膀即可到達枝頭。還有一種詩，卻是超越現實的藩籬、高過翅膀的承載、遠過耳目之所及，是要騰雲駕霧、凌虛乘空，上窮碧落、下至黃泉，飛過人間的極端而到達彼岸天堂，那就是以超現實為題材與表現手法的遊仙詩。

張鈞莉在其碩士論文《六朝遊仙詩研究》中對「遊仙詩」所下的定義是：

遊仙詩，顧名思義即表現遠遊精神、洋溢仙心仙趣的詩作。遠遊，是精神上超脫現實，遊心於萬化的想像經歷；仙心仙趣，則是神仙思想下的產物。<sup>⑥</sup>

至於「遊仙」一詞直接用於詩歌題名，則始於曹丕、曹植兄弟<sup>⑦</sup>，遊

<sup>④</sup> 見陳鼓應：《老子注釋及評介》，頁43；轉引自胡曉明：《中國詩學之精神》（南昌：江西人民出版社，2001年），頁69。

<sup>⑤</sup> 同前註。

<sup>⑥</sup> 張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》，台大中文所碩士論文，1987年6月，頁1。

<sup>⑦</sup> 曹植撰有〈遊仙詩〉，曹丕樂府〈折楊柳行〉據《藝文類聚》卷七八，原題作〈遊仙詩〉，故云。

仙詩的宗始則源於屈原〈離騷〉、〈遠遊〉<sup>③</sup>。據張鈞莉的說法，遊仙詩需具備遊仙萬化與仙心仙趣兩大要素，則神仙思想起於漢代，隨著道教的興起成熟於六朝、大盛於唐朝，那麼屈原二篇僅見超脫現實、遊心萬化的想像經歷，是後代遊仙詩的雛形，但不能說含有道教神仙世界的思想異彩，歷來對於屈原二篇的研究，也多著重於屈原如何藉由超越現實的神遊經歷，呈現詩人內心的境界。因此，本文對於三家詩人遊仙作品的探討，絕非著重在盛行的神仙題材影響詩人的創作為何，也非從詩作中營構詩人鋪設出來的神仙世界，更非從宗教民俗的觀點分析遊仙詩作的思想心態，而是立足於「透過作品瞭解詩人」的出發點，從詩中所透露的蛛絲馬跡，重拾詩人過往的記憶，並藉此窺探詩人如何運用超越現實的題材，進行自我的追尋與超越。

換句話說，結合上述抒情理論中詩人對於自我有意探索的終極目的，本文所欲探討的「遊仙詩與抒情自我的追尋超越」之間的關係，並非從宗教神話或形上哲學的眼光，去思考遊仙詩與自我超越的問題，而是從詩歌的角度，探討抒情詩人何以選擇、並如何憑藉超越現實的題材與表現手法，呈現內心的境界，並透過此遊歷超現實的經驗，進行自我本質的追尋與探索，最終是否在此追尋過程中，超越生命本身的困頓滯塞，覓得安身立命的永恆棲止。

### （三）關於屈原、曹植、李白的遊仙諸作與抒情自我

中國文學傳統所談的「遊仙詩」，通常以《文選》中「遊仙類」為探討對象，如晉何劭、郭璞、唐代曹唐等「遊仙詩人」，但本文嘗試在此「傳統」之外另闢蹊徑，選擇以屈原、曹植、李白三位詩人的遊仙詩，作為探討抒情自我的追尋與超越之例，原因可由兩方面來談：

首先談到三位詩人與抒情自我之間的關係，此又可從詩人的自覺精神與人格特質二方面觀察。上文約略提及，從文學史的發展脈絡來看，中國詩歌源於《詩經》民歌式的集體創作，俟屈原出現後始有意識地「為情而造文」，故屈原是中國第一個以生命熱情寫詩的真正詩人；屈原代表的《楚辭》之後，漢代壯盛強大的國家體制讓文人們臣服於歌功頌德式的辭賦吟

<sup>③</sup> 關於《楚辭·遠遊》作者是否為屈原，學界向來有兩派說法，筆者贊成葉慶炳先生等人說法，認為〈遠遊〉雖然表現出異於〈離騷〉悲觀入世的消極出世思想，卻不宜據此主觀判斷，否定〈遠遊〉為屈原所作之可能，故將〈遠遊〉列為本文討論之列。葉說可參見氏著《中國文學史》（台北：學生書局，1987年），頁36。

詠，真正能聽到詩人心靈的詩歌又回到民間集體的唱和，待漢末社會體系面臨再一次的崩潰瓦解，沈浸在辭賦禮讚中的文人終於覺醒，建安時代迸發出為個人意識的抬頭而引吭謳唱的高歌。魏晉之後南北朝不乏傑出有特色詩人，但普遍一片鶯聲燕語，真正唱出個人音符的詩歌不得不等到詩國高潮—盛唐的來臨。由此看來，屈原之後，突出強烈的詩人自覺精神，猶待漢以後尤以建安、盛唐為主。

然而，建安、盛唐詩人何其眾多，其中優秀卓絕者更不乏其人，外此二代出眾獨特的詩人亦所在多有，何以獨挑曹植、李白二人呢？此和詩人「浪漫」的人格特質有關。筆者鄙意以為，外此三人、具有自覺精神、又有獨特風格的詩人當然不在少數，但他們的人格特質與屈原、曹植、李白三人所共有的浪漫詩人氣質有所不同，例如：曹操文韜武略，一代梟雄豪邁蒼涼的霸氣無人能比，但他馳騁沙場的人生閱歷，使他的眼光是成熟智慧而非浪漫；陶淵明真誠純粹，不為五斗米折腰的率性自然無人能比，但他嚮往清靜雅好老莊，使他的眼光是沖澹清澈而非浪漫；謝靈運興會標舉、鮑照唱發驚挺、庾信文章老成均獨樹一格，但他們是一般的優秀詩人；屈原、曹植與李白所共有的「浪漫」詩人氣質，當然並非吟風誦月、纏綿婉轉的浪漫情愛，而是指面對人生困厄，雖然洞澈性格中與世人牴牾、扞格不入的生命本質，卻仍執此以往、知其不可而為之的人格特質；屈原的忠愛死諫、曹植的任性而行、李白的兀傲孤高，雖然各自不同，卻同樣有著浪漫詩人為理想傾注生命、燃燒熱情的人格特質。這樣的詩人性格，自然更有助於對其作品中抒情自我的探索。

其次要談到三位詩人關於遊仙詩的問題，此亦可從三人遊仙詩的創作背景及與他人遊仙詩的差異二方面來看。屈原〈離騷〉作於懷王放逐之後，〈遠遊〉雖不明著成時間，但從詩中流露悲觀出世的絕望情感，一般推測是作於屈原晚期。曹植遊仙詩多以樂府行之，學界多認為曹丕、曹植兄弟均有儒家治平之志，並不迷信神仙長生之事，曹植亦有〈辯道論〉一文直指神仙之事「經年累稔，終無一驗」，故曹植遊仙各篇，應是他備受現實煎熬之後的晚期作品。<sup>⑨</sup>李白遊仙之作甚多，但主要的創作成就產生於離京之後，他在入長安之前所寫的遊仙詩多屬於「滓穢塵網，餐霞倒景」之類的正格遊仙詩，在他離京出蜀前後所寫的遊仙詩才有更深層的人生感

⑨ 參見葉慶炳：《中國文學史》（前揭書），頁134。

慨，以其代表作〈夢遊天姥吟留別〉成於天寶五年（西元七四六）來說，當時李白仕途受挫，絕意離開齊魯，準備放浪江湖南遊淮泗，亦算作於詩人的中晚期。<sup>⑩</sup>因此，屈原、曹植、李白三位詩人的遊仙詩堪稱有相近的創作背景，均作於詩人面臨人生苦悶憂憤、抑鬱牢騷之際，這一點不僅提供我們探看詩人自我追尋的心路歷程之有利條件，也是我們將此三人之詩並比而觀的原因之一。

接著談到三位詩人的遊仙作品與他人之不同。從上面對於三位詩人創作遊仙詩的背景來看，可知三位詩人異於上述以遊仙詩為主要成就的「正統遊仙詩人」，屈原二篇為遊仙之祖自不待言，魏晉時期流行玄言遊仙，郭璞創作十四首最為代表，但他是有意以遊仙題材表現抒情詠懷內容；唐代道教盛行，吳筠、曹唐等人堪稱遊仙名家，但他們更是有意以神仙題材開發詩歌的另一片天地。換句話說，郭、吳、曹等人堪稱正統的遊仙詩人，他們是以遊仙為出發點或者詠懷言志、或者修道入仙，自然與屈、曹、李三人的境界難以相提並論。另外，較多的情況是以詠懷為主題內容，但以遊仙為表現手法如阮籍為代表，他的〈詠懷詩〉雖感慨人生，但不時流露歌頌老莊、嚮往仙界、「忽哀忽樂，倏詭不羈」的縹緲幽思，雖是遊仙詩作的一大代表，但其成就蓋因於身處亂世、為求保全、不得不然，其深度厚度與屈原等三位詩人不同，自然也不辯自明。

綜上所述，可知本文之所以取屈、曹、李三大詩人作為追尋抒情自我的研究對象，而不取阮籍、郭璞等遊仙詩人，實因為本文的立論基礎在於探討抒情詩人的自我追尋與超越。以下便正式對三位詩人的遊仙詩進行探討。

### 三、吾將上下求索兮，雖九死猶未悔——屈原〈離騷〉、〈遠遊〉

近人姜亮夫在《楚辭今繹講錄》中說：「〈離騷〉是中年前後的〈遠遊〉，〈遠遊〉則是垂老將死的〈離騷〉。」<sup>⑪</sup>何以言此？蓋〈離騷〉、〈遠遊〉均有神遊情節，也都是屈原藉由遠遊以寫憂思的作品，然而，自從洪興祖補註〈遠遊〉結尾時說：「按〈離騷〉、〈九章〉，皆託游天地之間，以泄憤

<sup>⑩</sup> 參見顏進雄：《唐代遊仙詩研究》（台北：文津出版社，1996年），頁264。

<sup>⑪</sup> 轉引自郝志遠：《楚辭今注今譯》（石家莊：河北人民出版社，2000年），頁245。

懣，卒從彭咸之所居以畢其志，至此章獨不然。初曰：『長太息而掩涕』，思故國也；終曰：『與太初而為鄰』則世莫知其所如矣。」<sup>⑫</sup>語氣似乎懷疑〈遠遊〉無為出世的態度非屈原之所為，則後人對於屈原人格的研究便多集中在〈離騷〉，對於〈遠遊〉則多偏於作者、年代的質疑與考證。事實上，〈離騷〉、〈遠遊〉二篇的思想雖有不同，但一來細嚼〈遠遊〉，表面上消極出世的態度仍不掩其忠愛憂國的初衷，二來正可藉由二篇思想的差異，觀察屈原對於自我的追尋過程，以及他最終尋求超脫皈依的精神歸宿。因此，接下來便分別從〈離騷〉、〈遠遊〉二篇，探討屈原對於抒情自我的追尋與超越。<sup>⑬</sup>

首先從〈離騷〉談起，全詩三百七十餘句，二千四百九十字，「篇首自敘身世，繼則上稱帝嚳、下道齊桓、中述湯武以刺世事，然後漫遊天界，終於自明死志。」<sup>⑭</sup>其中漫遊神界的部份始自「女嬃之嬋媛兮，申申其詈予」，然後歷經就重華陳辭、令帝閭開關、三度下界求女等四個層次，於「蜺局顧而不行」一句結束他「遠逝以自疏」的神遊經歷，在這兩百四十句的宏闊篇幅中，屈原以浩浩蕩蕩、洋洋灑灑、翻江倒海、怒浪駭濤的騰躍之姿，上天入地、出陰入陽，騁騫在浪漫闕衍、恢奇詭怪的超現實世界中，黃國彬於〈與日月兮同光－從另一個角度看屈原〉文中對於這一段神遊經歷有頗為精彩的分析：

屈原被女嬃責備後，開始「濟沅湘以南征，就重華而陳辭。」陳辭完畢，詩人踏上想像的旅程。從「馳玉虬以乘鸞兮，溘埃風余上征。」起，屈原的想像開始飛躍。蒼梧、縣圃、崦嵫、咸池、扶桑、羲和、望舒、飛廉、鸞皇、雷師、鳳鳥……飄風屯離，雲霓來御，意氣風發間作品上升到一個高潮：「紛總總其離合兮，斑陸離其上下。」然後情節急轉，剎那間造成撼人的張力：「吾令帝閭開關兮，倚閭闔而望予。」高潮過後，作者繼續濟白水、登閼風、求宓妃，宓妃緯繡難遷便上天下地，「覽相觀於四極」。求有女戎之佚女、有虞之二姚不成，便命靈氛占卜。懷椒糈而邀巫咸後，作者再次上天下地，駕飛龍、揚雲霓、鳴玉鸞，從天津往四極、流沙、赤水，「路不周以左轉，指

<sup>⑫</sup> 見〔宋〕洪興祖：《楚辭補註》（台北：藝文印書館，1986年），卷五，頁288。

<sup>⑬</sup> 附加說明的是，《楚辭》中除了〈離騷〉、〈遠遊〉二篇涉及超越現實的神遊經歷之外，在〈哀郢〉、〈涉江〉、《九歌》諸篇中也多有涉及，然因〈離〉、〈遠〉二篇的體制結構均較宏偉闢長，其所展示的神遊經歷較為完整全面，不似其他篇較為零散片段，故以二篇為依據。

<sup>⑭</sup> 參見葉慶炳：《中國文學史》（前揭書），頁33。

西海以為期」，在空間作大幅度的移動。當全詩進入最高潮時：「屯余車其千乘兮，齊玉車大而並馳。駕八龍之婉婉兮，載雲旗之委蛇。……奏〈九歌〉而舞〈韶〉兮，聊假日以媮樂。陟陞皇之赫戲兮，」劇情戛然大挫：「忽臨睨乎舊鄉，僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行。」產生了中國詩史上強大得罕見的張力。論情節的變化、高潮的起伏、速度的駕馭、張力的分佈，中國文學史上很難找到另一首和《離騷》頡頏。<sup>15</sup>

從這段分析，可以見出《離騷》所敘神遊經歷，敘事詳密、曲折多變，並且層次井然、結構分明。在這波濤洶湧的筆浪裡，更令人動容感激的是詩人排江倒海的澎湃熱情，那濃烈的熱情，時而激揚慷慨、時而抑鬱頓挫、時而憤發怒勃、時而委餒消沈，但無論情緒的上昇或下降，不變的是他就算粉身碎骨也執此以往、堅持追求理想的忠愛熱情。這份嫉惡如仇、愛憎分明的忠愛熱情使他的靈魂在現實世界中找不到安頓之所，如同飄泊流離的異鄉人，只能憑依飛躍的想像，奔往超現實的神界，這段神遊經歷就是屈原上窮碧落、下達黃泉，左尋右覓、出幽入冥地尋求自我超脫的心路歷程。李豐楙則從古詩十九首「生年不滿百，常懷千歲憂」中人類對生命、生存的憂鬱、憂慮感，來解釋屈原在〈離騷〉中「借由遠遊以寫憂」的心境，他認為：

為何〈離騷〉的後半會轉入遠征情境？對照〈遠遊〉篇即可體會是具有同一遊的動機，將生存的困頓、生命的困厄總結為空間的迫仄、時間的短促，在這兩股壓力下，他雖則一再堅持美與善的「不變」，但面對著「變」的時局，卻也難免產生深沈的挫折感和無力感：黨人的變態、群芳的變質、特別是懷王的善變，在變動不居的現象下，使他的心情充滿了不安與惶恐；前半篇中一再出現的字眼正是「及」和「恐」，希望「及」時把握時機、掌握生命，但又唯恐有所不「及」。因而就形成這種「士不遇」的憂鬱心境，才轉入神話象徵之「遊」，直上崑崙以叩帝閭，即是登昇的歷程，屈原弔詭的筆法即是在陟陞的關鍵時刻返顧人間。〈離騷〉一篇即是遊仙之祖、也是「士不遇賦」之源，較諸〈遠遊〉的直截手法，反而較能深沈地敘寫由憂而遊的心路

<sup>15</sup> 黃國彬：〈與日月兮同光—從另一個角度看屈原〉，收錄於氏著：《中國三大詩人新論》（香港：學津書店，1981年），頁17。

歷程。⑬

這段分析有三點值得注意：

- (1) 該文從「借由遠遊以寫憂」的角度分析屈原「由憂而遊」的心路歷程，這種「憂與遊」交相辯證的思考方式，可說是與本文「藉由超越現實的神遊經歷以探討抒情詩人對於自我的追尋與超越」的立論基礎不謀而合。不過，該文著重在詩人對於生存的困厄、時局的變動所產生的憂慮鬱結，本文則更強調詩人在此憂鬱的情緒之下，仍然認清他「不能變心而從俗」、「阽余身而危死兮，覽余初其猶未悔」的堅持理想永不低頭的生命本質，縱使嘗盡顛仆躓躑，縱使「路漫漫其修遠」，仍「將上下而求索」，執意追尋自我不悔的道路。
- (2) 這段神遊經歷的結尾處：「奏〈九歌〉而舞〈韶〉兮，聊假日以愉樂。陟陸皇之赫戲兮，忽臨睨乎舊鄉。僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行。」該文分析為「屈原弔詭的筆法即是在陟陸的關鍵時刻返顧人間」，但為什麼屈原選擇在遨遊神界之後倏地臨睨舊鄉、顧返人間，惜李豐楙先生沒有繼續說明。我們可以結合〈離騷〉全文結尾處、即這段神遊之後緊接著「亂曰：已矣哉！國無人莫我知兮，又何懷乎故都！既莫足與為美政兮，吾將從彭咸之所居」來看，則知屈原一心顧戀的，並非儻忽奇詭、迷離恍惚的神界、亦非馳騁飛騰、遨遊恣縱的快感，而是沒有人瞭解他、沒有人同他清醒如他清高的人間舊鄉，於是他選擇擁抱孤獨，往自沈的黑暗尋覓永恆之光。這是屈原追尋神界後得到的超越嗎？以後代道教中追求長生不老極樂仙界的「遊仙」眼光來看，似乎不符於拋棄人間疾苦、往仙界修道的「超越」境界，但如前文所述，抒情詩人的自我超越並非指宗教上的神仙修練或哲學上的形上物外，而是指詩人能否在自我本質的追尋過程中，超越生命的困頓滯蹇，最終覓得安身立命的永恆棲止。就屈原來說，他的最終棲止，就是在孤獨的黑暗中讓自我的生命永恆發光發亮。「從彭咸之所居」雖然是悲觀絕望的，但卻是屈原堅定清醒的選擇，正因如此，詩人擁有了執此以往、雖九死猶未悔的高貴人格。

⑬ 李豐楙：《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（台北：學生書局，1996年），「導論：二、憂與遊：遊仙文學的永恆主題」，頁9。

(3)該文認為〈離騷〉結尾頓返人間的弔詭筆法，較諸〈遠遊〉的直截，更能深沈地表現出由憂與遊的心路歷程，這裡指出〈離〉、〈遠〉二篇的差異，該如何解釋及理解？便是下文接著討論的問題。

〈遠遊〉的章法、結構與用字、意象都和〈離騷〉非常接近，王逸章句云：

遠遊者，屈原之所作也。屈原履方直之行，不容於世，上為讒佞所譖毀，下為俗人所困極，章皇山澤，無所告訴，乃深惟元一，修執恬漠，思欲濟世，則意中憤然，文采鋪發，遂敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，周歷天地，無所不到，然猶懷念楚國，思慕舊故，忠信之篤、仁義之厚也。是以君子珍重其志，而瑋其辭焉。①

這段文字提到了屈原被讒遭逐的寫作背景，思欲濟世、意中憤然的寫作動機，文采鋪發、敘寫妙思的文字風格，以及遊戲仙人、周歷天地的題材內容，我們則另外從詩人自我的追尋一脈，探看屈原一路行來的心路歷程。從文章結構來看②，第一段從開頭到「求正氣之所由」，開宗明義即點出抒情自我的有意追尋：異於〈離騷〉全詩以自敘身世開始，待女嬃斥責之後始展開神遊旅程，〈遠遊〉一開始就揭示詩人自我追尋的遠遊動機：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」，其中的「願」字高揚了屈原明確清楚的遠遊意識，遠遊是因為時局的迫阨、憂傷的沈重，讓詩人想輕舉高翔，但他高翔的目的又是什麼呢？原來是「內惟省以端操兮，求正氣之所由。」詩人的遠遊不是盲目地荒忽流蕩，不是迷醉地怱怱恍恍，而是經過自我的「內省」，在看清楚了自我端正的操守確實不容於世、但他又不能不願意改變之後，只能藉著遨遊天界，尋求天地間仍然殘存的一絲正氣，若是天地之間果然還有正氣，那他便要飛向彼方。

接著第二段從「漠虛靜以恬愉兮」到「掩浮雲而上征」，詩人開始了超越現實的神遊經歷，聽說到清塵仙境是一派虛靜恬愉、無為自得，詩人流露出嚮往追隨的心情，他貴真人、美登仙、羨韓終，於是下定決心「從王喬而娛戲」，並開始從事「煉質」的功夫③：餐六氣、飲沆瀣，漱正陽、

① 見洪興祖：《楚辭補註》（前揭書），卷五，頁269。

② 〈遠遊〉的分段，乃筆者參考郝志達《楚辭今注今譯》（前揭書）再加以己意而成。

③ 「煉質」一詞，出自蔣驥《山帶閣注楚辭》，見郝志達《楚辭今注今譯》（前揭書），頁255。



含朝霞，濯髮湯谷、晞身九陽，含英咀華、戴玉配蘭，都是爲了自身的修飾美好，如此由內至外地自我淬煉提昇，無非是追求自身更進一步的完好美善，期望最終能「載營魄而登霞兮，掩浮雲而上征。」這兩句話是屈原整個煉質功夫的終極目的，表面上是登往「不死的舊鄉」—即崑崙山仙聖所宅（王逸章句、洪興祖補註之語），然而，我們必須更深入地去探求屈原的內心世界，這段尋仙過程中他一再地提到「人群」、「故都」：「形穆穆以浸遠兮，離人群而遁逸」、「絕氛埃而淑尤兮，終不反其故都，免眾患而不懼兮，世莫知其所如」、「重曰：『春秋忽其不淹兮，奚久留此故居。』」何以決意仙遊的詩人還再三地告訴自己：不要再眷戀故鄉了！奔向神界吧！原因很簡單：因爲詩人始終難以忘情，此即王逸章句所謂「猶懷念楚國，思慕舊故，忠信之篤、仁義之厚也。」屈原忠愛纏綿的高貴情操、千迴百轉的心路歷程由此可見。

第三段從「命天閭其開關兮」始至「爲余先乎平路」，寫屈原進一步地遠遊神界：排闥闖入帝宮、觀清都過句芒，東歷太皓、西遇西皇、南訪祝融、北從顓頊，大段文字中屈原連用「入、造、發、臨、馳、駕、過、歷、轉、啓、游、奔、涉、往、進、飛、逝、乘」等奔馳追尋的字眼，一來造成一路上載奔載馳的豐富意象，二來強調詩人一路追逐尋求的熱烈心情，三來暗示著這條追尋之路是如此漫長修遠，那麼，這條路途究竟又是追求什麼呢？屈原說：「內欣欣而自美兮，聊愉娛以自樂」，他所追尋的仍是自我精神的解放與超脫。然而，當他由西往南，將訪祝融時，卻「忽臨睨夫舊邦，僕夫懷余心悲兮，邊馬顧而不行。思舊故以想像兮，長太息而掩涕。汜容與而遐舉兮，聊抑志而自弭。」這條忽地陡然翻轉，與〈離騷〉中「忽臨睨乎舊鄉，僕夫悲余馬懷兮，蜷局顧而不行。」如出一轍，也延續著上一段「懷念楚國、思慕舊故」之心，是屈原的忠信惓惓、篤厚仁義，讓他在遠離故鄉遨遊四海之後，仍難以忘記故鄉的一抔泥土。

第四段爲「經營四荒兮」到最後的「與泰初而爲鄰」。詩人在「經營四荒、周流六漠」、遍覽神界之後，窺天間隙、視海廣狹，終於覓得無見無聞、無爲至清的泰初境界，於是奔往世人莫之所如的宇宙根源處。

後人對〈遠遊〉結尾於此渾沌未明的境界，多以道家無爲出世的思想視之，筆者鄙意以爲「泰初」誠然是無爲之境，但絕不能驟然以爲屈原因此而消極棄世，綜覽〈遠遊〉全篇，雖然添染了許多嚮往神境、追求真仙的語句，但其對故國的惓惓之思與〈離騷〉篇是一路走來、始終如一的，

正因為曾經萌發遠遊輕舉的念頭，然又自始至終究竟割捨不去對家國的忠愛纏綿，〈遠遊〉所表現的心路歷程更為曲折宛轉、百轉千迴，但這些細微處都在全篇點染仙境的筆墨下顯得更幽微冥渺、飄忽迷離。這是晚期的屈原在歷盡了坎凜風霜，也完全認清了生命本質之後，傾注一生的血淚尋尋覓覓，也傾注一生的靈魂執此以往的不悔選擇，較諸〈離騷〉篇終處以擁抱孤獨的黑暗為生命的終點，此處詩人選擇恂恍幽渺的泰初冥境作為生命的棲止之所，可以說是帶著更孤獨幽微、渺不可測、足不著地、隨風飄舉的翔飛步履，超越了生命本身的侷限，向更幽虛深邃、空無廣遠、寮廓無天、崢嶸無地的永恆寧靜處奔去。

#### 四、徘徊九天上，與爾長相須－曹植〈五遊詠〉等篇

九州不足步，願得凌雲翔。逍遙八紘外，遊目歷遐荒。  
披我丹霞衣，襲我素霓裳。華蓋芬曖藹，六龍仰天驤。  
曜靈未移景，倏忽造昊蒼。閭闔啟丹扉，雙闕曜朱光。  
徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西櫺，群后集東廂。  
帶我瓊瑤佩，漱我沆瀣漿。踟躕玩靈芝，徙倚弄華芳。  
王子奉仙藥，羨門進奇方。服食享遐紀，延壽保無疆。

－曹植〈五遊詠〉<sup>20</sup>

耀朱熠紫、披霞漱漿，精工富麗、逍遙無疆，是才高八斗、卓爾不群的七步詩人曹植筆下點染的神仙世界，凌雲輕舉的神遊動機、縹緲清虛的神奇幻境，登堂訪仙、服食佩玉，最終奔往延年無疆的超世仙境，整首詩的神遊經歷首尾具足、結構齊整，可以看出屈原〈遠遊〉的蛛絲遺緒；然而，詩的情味又是如此不同，一心擺脫現實牢籠、嚮往自由解脫的熱望從一開始便直截了當地奔瀉而出，這股熱望帶領詩人直上雲霄，遊歷八荒、逍遙六合，在神境中他不止隨意瀏覽、閒情遊玩，還要實現人間未竟的理想：訪文昌殿、登太微堂，太微堂即天子朝廷，他要榮登朝廷，與群仙同列、為天帝任用，他要自在地流連徙倚、玩華弄芳，最終心想事成、毫無

<sup>20</sup> 見趙幼文校注：《曹植集校注》（台北：明文書局，1985年），頁401。

遺憾地留在永恆的仙境。全首詩精深華妙，綽有仙姿，不愧為詞采華茂、粲溢古今的子建所為，但在神遊仙境的氤氳雲霧下，仍隱隱約約地幽浮著詩人亟欲遠離九州、卻又希冀登殿受用的深層渴望，何以如此？以「建永世之業，流金石之功」<sup>①</sup>為生命理想的曹子建，是在如何的心境下寫出求道訪仙、飄然出世的遊仙詩作？又意味著詩人如何的心路歷程？便是以下將要討論的議題。

曹植是個充滿矛盾衝突的詩人：他貴為曹操之子，天生擁有飛揚縱恣、援筆立就的文學才華，卻不「以翰墨為勳績，辭賦為君子」，而滿懷「戮力上國、流惠下民，建永世之業，流金石之功」<sup>②</sup>的經世治民理想；有此抱負理想，卻「不治威儀，不自彫勵，任性而行，飲酒不節」<sup>③</sup>，放任自己狂傲不羈的性情，盡做一些觸怒父親曹操的荒唐事件，使得曹操對他的寵愛日衰。待哥哥曹丕即位之後，曹植開始了受壓迫不得伸展、受箝制沒有自由的抑鬱生活，不僅被迫遠離首都、遠離母親卞太后，還眼見兄弟、摯友一個個遭受迫害，孤獨、寂寞、驚恐、苦悶的痛苦與日俱增。之後侄子曹睿即位為明帝，飽受抑鬱苦痛的他仍不放棄任何獲命任用、施展抱負的機會，無奈明帝同樣對他施壓監控，防範日嚴，天性放蕩不羈的他被迫過著受壓制的生活，空有滿懷儒家理想的他，只能往當時流行的道教神仙世界裡尋找新鮮的空氣呼吸，亟求藉此得到超脫安頓，因此，一連串的遊仙詩出現在他的樂府創作裡；然而，往清靜仙界裡尋求解脫的曹植，卻始終無法忘懷經世治國的理想，屢屢上表求仕也屢屢落空，一位天才橫逸的詩人，就在充滿矛盾衝突、苦悶憂慮的煎熬下終至抑鬱而卒。試觀他的代表作之一〈薤露行〉：

天地無窮極，陰陽轉相因。人居一世間，忽若風吹塵。  
願得展功勤，輸力於明君。懷此王佐才，慷慨獨不群。  
鱗介尊神龍，走獸宗麒麟。蟲獸猶知德，何況於士人。

將其憤懣抑鬱寫得淋漓盡致。劉大杰在《中國文學發達史》中對於曹植創作遊仙詩的背景作如下解釋：

① 語出曹植：〈與楊德祖書〉

② 同前註

③ 語出《三國志·魏志》卷一九〈陳思王植傳〉

生活愈是壓迫，心境愈是追求自由與解脫，這種追求自由與解脫的心境，是曹植全體作品的基幹。他在〈野田黃雀行〉一詩裡，假想著黃雀飛舞的快樂心境，來解脫自己的苦悶。『拔劍捎羅網，黃雀得飛飛。……飛飛摩蒼天，來下謝少年。』這種海闊天空的自由世界、自由心境，是曹植日夜追求而得不到的。由這種追求的苦悶，自然容易偏向到老莊的清靜逍遙的路上去，也就容易入於遊仙的境界了。他的理智中雖是師承儒道，想做一番愛國利民的事業，雖是反對方士的神仙觀念，但在他的潛意識，卻充滿了老莊的思想與遊仙的追戀。試看他的〈苦思行〉、〈升天行〉、〈仙人篇〉、〈遠遊篇〉、〈五遊詠〉、〈平陵東〉、〈桂之樹行〉、〈飛龍篇〉，都是這種虛無浪漫的作品。在他的辭賦雜文中，歌誦黃老之言的文字也很多。所以曹植的思想根底，確實是多方面的。儒道神仙，都包羅在他的頭腦裡。然而也就因為這種矛盾衝突錯綜複雜的意識，促成了詩人偉大的成就。<sup>24</sup>

這段話確實說明了曹植創作遊仙詩的心理背景，不過，我們還可以進一步地從他的作品裡，更深入地探求他複雜矛盾的內心世界。由於曹植特殊的家世背景以及所處時代之不同，他藉由超越現實的遊仙題材尋找自我生命的安頓也與屈原有別：曹植不是一般信而見疑、忠而被謗的逐臣而已，他是曾經備受寵愛、差一點就被立為太子的世子，正因為這一點，他不得施展抱負的憾恨也就不是一般懷才不遇的士人所可以相提並論的。偏偏，造成他與帝位擦肩而過的原因之一竟是由於自己恣縱狂傲的天性；偏偏，造成他抑鬱苦悶受箝制遭迫害的原因之一竟來自自己的手足至親！這精神上的苦痛更非一般「孤鴻號外野，朔鳥鳴北林」<sup>25</sup>的文人所可以感同身受的。然而，曹植之所以為浪漫詩人，之所以遭受如此挫折的命運，正因為他性格中那份知其不可而為之的任性狂放；他之所以寫出情兼雅怨、骨氣奇高的詩篇，正因為他性格中那份難以放棄的自我本質、那份執此以往的熱情理想。因此，詩人注定要以半生苦痛的命運，換來身後千載的聲名。

有了這份認識之後，以下再從作品中曹植對於自我的追尋與尋求超越，作進一步的分析。曹植所創作的遊仙詩共計十首，除了〈遊仙詩〉是古詩之外，餘者皆以樂府行之。筆者鄙意以為，曹植的遊仙詩所反映的抒

<sup>24</sup> 劉大杰：《中國文學發達史》（台北：台灣中華書局，1995年），頁228-9。

<sup>25</sup> 語出阮籍：〈詠懷詩〉

情自我有以下數點特色：

### （一）嚮往自由、渴望解脫的遊仙動機

上面所引〈五遊詠〉是曹植遊仙詩中結構最為完整者，其他詩作並非多具有始自動機、終至目的的完整佈局，但多能點出輕舉遠遊的動機，或者置於篇首，如〈遊仙詩〉：「人生不滿百，戚戚少歡愉。意欲奮六翮，排霧凌紫虛。蟬蛻同松喬，翻跡登鼎湖。翱翔九天上，騁轡遠行遊。」上引〈五遊詠〉：「九州不足步，願得凌雲翔。逍遙八紘外，遊目歷遐荒。」或置於篇中，如〈遠遊篇〉：「崑崙本吾宅，中州非我家。將歸謁東父，一舉超流沙。」〈仙人篇〉：「四海一何局，九州安所如？韓終與王喬，邀我於天衢。萬里不足步，輕舉凌太虛。」〈苦思行〉：「下有兩真人，舉翅翻高飛。我心何踴躍，思欲攀雲迫。」

不管何種情況，詩人凌雲排霧、奮翮翻飛的動機都是為了擺脫「戚戚少歡愉」的現實人生，現實人生有四海之廣、九州之大，卻沒有他的容身之所、沒有他自由呼吸的空氣，他只好否定掉現實人生，那不是他可以長久棲止的「家」，他要往逍遙清虛的崑崙仙境追尋他安身立命的「宅」所。宋郭茂倩《樂府詩集》在曹植〈升天行〉之後引《樂府解題》曰：「〈升天行〉，曹植云：『日月何時留。』鮑照云：『家世宅關輔。』曹植又有〈上仙籙〉與〈神遊〉、〈五遊〉、〈龍欲升天〉等篇，皆傷人世不永，俗情艱險，當求神仙，翱翔六合之外，與〈飛龍〉、〈仙人〉、〈遠遊篇〉、〈前緩聲歌〉同意。」<sup>26</sup>蓋即如是。因此，曹植的遊仙是很清楚地要擺脫現實人生的艱險與束縛，往超越現實的仙境去追尋他可以安頓的所在。

### （二）懷抱理想、期待受用的遊仙過程

有此遊仙動機，那曹植登往仙界後不外乎瀏覽美景一番，受到漢代以來日漸盛行的神仙思想及道教文化，曹植筆下的神境，雖然沒有屈原恢宏奇詭、浪漫曼衍的氣魄，卻是富麗精工中帶有仙風道骨、濃豔華貴中帶有清虛靈妙的綽約仙姿。如〈五遊詠〉：「披我丹霞衣，襲我素霓裳。華蓋芬晻藹，六龍仰天驤。曜靈未移景，倏忽造昊蒼。閭闔啓丹扉，雙闕曜朱光。」〈苦思行〉：「綠蘿緣玉樹，光曜粲相暉。……鬱鬱西岳顛，石室青蔥與天

<sup>26</sup> [宋]郭茂倩：《樂府詩集》（北京：中華書局，1979年），頁919。

連。」〈仙人篇〉：「仙人攬六著，對博太山隅。湘娥拊琴瑟，秦女吹笙竽。玉樽盈桂酒，河伯獻神魚。」

但這只是描寫遊仙經歷中所見的仙境仙景，更多的是他描寫遊仙過程中尋訪仙人、登殿謁帝的情形：〈五遊詠〉：「徘徊文昌殿，登陟太微堂。上帝休西櫺，群后集東廂。帶我瓊瑤佩，漱我沆瀣漿。」〈遠遊篇〉：「崑崙本吾宅，中州非我家。將歸謁東父，一舉超流沙。」〈仙人篇〉：「迴駕觀紫薇，與帝合靈符。閭闔正嵯峨，雙闕萬丈餘。玉樹扶道生，白虎夾門樞。」何以詩人遊仙之際，不好好享受逍遙無為的神仙生活，還要到處登訪拜謁？想來仍是他在現實人生終竟不得的想望的投射。細嚼他所拜謁的仙人「文昌帝君、太微天帝、東王父」等都有帝王或者朝臣的象徵，他一生追求企望的理想仍然是「懷此王佐才，輸力於明君」，這樣的理想儘管到了仙界都不願放棄，從這裡，我們可以讀出曹植的遊仙詩，絕非一般崇尚神仙修道、一味尋求長生解脫的遊仙詩而已，而是寄託更深沈的自我理想。張鈞莉在《六朝遊仙詩研究》中認為：「三曹中從曹操到曹植，正如同漢代樂府中從祭祀歌到〈隴西行〉、〈善哉行〉，都是逐步脫離延壽長生的功利祈福性質，發展成宣洩心中塊壘的詠懷寄託。」<sup>27</sup>此詠懷寄託亦即本文所謂的自我理想的投射與追尋。

### （三）寄託仙界、企羨長生的終極目標

在嚮往自由、渴望解脫的動機驅使下，詩人縱使奔往仙境、飽覽風光之後，仍不忘拜謁天帝，冀能獲君任用、一展長才，然而，這畢竟是想像所建構出來的「理想國」而已，詩人清楚明白地知道這是遊仙，既然是遊仙，則企羨長生、得到永恆的超脫該是他最終極的目的，於是曹植遊仙詩的結尾，便通常結束在清虛縹緲的仙界之上，異於屈原〈離騷〉的願返人間、〈遠遊〉的冥然莫知所往，曹植追尋自我的結果，是往仙界尋求永恆的解脫：〈五遊詠〉：「服食享遐紀，延壽保無疆。」〈遠遊篇〉：「金石固易敝，日月同光華。齊年與天地，萬乘安足多。」〈平陵東〉：「閭闔開天衢，通被我羽衣乘飛龍。乘飛龍，與仙期，東上蓬萊採靈芝。靈芝採之可服食，年若王父無終極。」均將人生的歸宿寄託在超越現實的無極天地之間。

但值得注意的是，〈仙人篇〉的結局雖然仍是寄託仙界，卻別有一番

<sup>27</sup> 張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》（前揭書），頁45。

咀嚼不盡的言外之意：

驅風遊四海，東過王母廬。俯觀五嶽間，人生如寄居。  
潛光養羽翼，進趨且徐徐。不見軒轅氏，乘龍出鼎湖。  
徘徊九天上，與爾長相須。

關於此點，朱乾認為：

託意仙人，志在養晦待時，意必有聖人如軒轅者，然後出而應之。所謂達可行於天下，而後行之者也，較〈五遊〉、〈遠遊〉意更遠矣。<sup>23</sup>

於此我們更深入一層地進入到曹植的內心世界，他對自我追尋的終極之所雖然託於高遠的仙界，以尋求永恆的自由超脫，然而，他絕非全然放棄執著一生的抱負理想，如果有一天，如果真有那麼一天，能在九天之上遇見明君軒轅帝，那他不辭長遠的等待、不辭長遠的徘徊，他願在這夢寐以求的來臨的這一刻，「輸力於明君」，大展「王佐才」。「徘徊九天上，與爾長相須」，這是曹植的一生所求，是他追尋自我的永恆寄託，寄託在那清虛遙遠的仙界之上，但即使如此，即使在遙遠的九天仙界，也願漫長的等待理想實現的那一刻。

## 五、我欲攀龍見明主，手把芙蓉朝玉京－李白〈夢遊天姥吟留別〉

自從傳說其母因長庚星入夢而妊娠懷胎，自從史載賀知章讚以「天上謫仙」之桂冠，詩人李白，從此注定要作凡夫俗子眼中望塵莫及的仙人。但他的仙風道骨，並非在於步虛蹈空、不食人間煙火的超塵脫俗，而是在於他的天才卓絕、性格狂放與詩風飄逸。<sup>24</sup>他卓越的天才，表現在「興酣落筆搖五嶽，詩成嘯傲凌滄洲」（〈江上吟〉）的飛揚文思中；他狂放的性格，表現在「嚴陵高揖漢天子，何必長劍拄頤事玉階」（〈答王十二寒夜獨酌有懷〉）對富貴榮華的鄙棄、對「君失臣兮龍為魚，權歸臣兮鼠變虎」（〈遠

<sup>23</sup> 轉引自張鈞莉：《六朝遊仙詩研究》（前揭書），頁 51。

<sup>24</sup> 參自徐英：〈李白「仙性」新論〉，轉引自顏進雄：《唐代遊仙詩研究》（前揭書），頁 256-257。

別離))的腐化現實毫不保留的撻伐、對自身「天生我才必有用」(〈將進酒〉)、「我輩豈是蓬蒿人」(〈南陵別兒童入京〉)的狂傲自負；他飄逸的詩風，表現在篇篇「如金翅擘海、香象渡河、列子御風」、「窈冥恫恍、縱橫變幻」的詩句中。<sup>⑩</sup>

然而，謫落凡間的仙人畢竟是千古寂寞的，葉嘉瑩先生認為：

「謫仙人」三字的稱號，就世人的一份讚嘆愛慕之情來看，確實是太白千古的榮譽；而如果反過來站在太白的心靈處境想一想，我們就會恍然感悟到這實在也正是太白千古的悲哀。<sup>⑪</sup>

因為，「一個天才的詩人，誕生於此蠕蠕蠢蠢的人世間，原來就註定了他寥落無歸的命運。」葉先生進而分析天之生才有兩大類型，而李白為「不能忍世人所忍之羈束，雖其本身之天才亦足以光照千古，而卻並不足以成就任何現世之功業者」一類，「是太白之才，原不合於為世所用，而其竟又不能免除用世之一念者，我以為其原因可分析為以下數端：其一是由於儒家用世之說的影響之深；其二是因為時世之有待拯拔的需要之切；其三則是由於天才對其過人之秉賦的一份徒然搖落的不甘。」由此葉先生從杜甫〈贈李白〉一詩，認為李杜二家實為「並世之一雙知己」，因為該詩不僅親摯地寫出兩人深厚的交誼，還淋漓透徹地寫出太白不為人知的「屬於此天才詩人所有的一種寂寥落拓的沈哀」，我們先來看杜甫的這首〈贈李白〉：

秋來相顧尚飄蓬，未就丹砂愧葛洪。痛飲狂歌空度日，飛揚跋扈為誰雄？

在此我們應當注意的是第一、二句。葉先生分析道：

如果說第一句所寫的，乃是太白此一天才對現世追求所得的幻滅與失望，則此一句（案：指第二句）所寫的，正是此一天才對現世以外的另一追求之幻滅與失望。關於太白之學道與求仙，吾人對之不但不可目為迷信而妄加譏哂，而且正當藉此一份對神仙之嚮往，而對此一天才作更深入一

<sup>⑩</sup> 「金翅擘海、香象渡河」見趙信〈李太白集輯注趙序〉、「列子御風」見楊升菴《楊升菴外集》，以上見瞿蛻園等校注：《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1980年），頁1806、1874；「窈冥恫恍、縱橫變幻」見王世貞《藝苑卮言》（收入清丁福保輯《歷代詩話續編》，台北：木鐸出版社，1988年），頁1005-1006。

<sup>⑪</sup> 見葉嘉瑩先生：〈說杜甫贈李白詩一首一談李杜之交誼與天才之寂寞〉，收入氏著《迦陵談詩》之一（台北：三民書局，1970年），頁136。以下所引用葉先生之語，均出於該文頁129-155，恕不復贅註。



層的瞭解和體認，……如果我們更深入一層去探究，就會發現太白之學道求仙，除了第一點所說的天才的浪漫之狂想與第二點所說的時代之影響以外，還有著一個更為幽隱可悲的因素，那便是太白失望於現世以後所欲尋求的一種安慰和逃避，古人所謂「有託而逃」，這自魏晉以來遊仙詩之表現為「坎凜詠懷」（《詩品》評郭璞〈遊仙詩〉），詩人們便早已把神仙之言視為失望於世以後的憩心寄意的另一天地了。

這一段話不僅與本文前述曹植遊仙詩時提到從曹操到曹植，是逐步走向詠懷寄託的方向的情形相互映證之外，更重要的是葉先生深入精闢地體會到李白遊仙詩在仙霧裊裊的背後所隱含更深沈的意涵，這份意涵，即上文所謂屬於天才謫仙人的寥落無歸、寂寞落拓的沈哀。那麼，詩人如何在詩中表現這份沈哀？是否在詩中呈現對自我的探尋、以及探尋之後、失望之後的安慰與逃避？詩人是否真的透過吞雲吐霧得以超越現實，而覓得「憩心寄意的另一天地」？以下我們先對李白遊仙詩進行探討，藉以思考其中的問題。

李白遊仙詩作甚夥，就其著名的〈古風〉五十九首，確為遊仙或涉及遊仙者即居多數，然筆者鄙意以為眾作之中，堪為遊仙代表且足以探看詩人內心世界者，首推〈夢遊天姥吟留別〉。<sup>12</sup>以下便以該詩為分析對象，探討詩人對於抒情自我的追尋，以及如何企圖超越生命困境、尋覓棲止之所。為了方便說明，茲先引錄全詩如下：

海客談瀛洲，煙濤微茫信難求。越人語天姥，雲霞明滅或可睹。  
天姥連天向天橫，勢拔五岳掩赤城。天台四萬八千丈，對此欲倒東南傾。我欲因之夢吳越，一夜飛度鏡湖月。湖月照我影，送我至剡溪。  
謝公宿處今尚在，淥水蕩漾清猿啼。腳著謝公屐，身登青雲梯。  
半壁見海日，空中聞天雞。千巖萬轉路不定，迷花倚石忽已暝。  
熊咆龍吟殷巖泉，慄深林兮驚層巔。雲青青兮欲雨，水澹澹兮生煙。  
列缺霹靂，丘壑崩摧。洞天石扇，訇然中開。  
青冥浩蕩不見底，日月照耀金銀臺。霓為衣兮風為馬，雲之君兮紛紛而來下。

<sup>12</sup> 關於李白〈夢遊天姥吟留別〉，學者多結合李白思想的轉變歷程而從「學道」轉向「學佛」、終至「儒道會通」的方向進行分析，如朱國能：〈李白〈夢遊天姥吟留別〉詩旨探微〉，發表於靜宜大學中文系第31次學術論文研討會，2003年12月，可供參考。但本文寫作意旨乃在詩人對於抒情自我的追尋與超越，故不涉及儒釋道等或宗教或哲學方面的問題，謹此說明。

虎鼓瑟兮鸞回車，仙之人兮列如麻。忽魂悸以魄動，恍驚起而長嗟。  
惟覺時之枕席，失向來之煙霞。世間行樂亦如此，古來萬事東流水。  
別君去兮何時還？且放白鹿青崖間。須行即騎訪名山。  
安能摧眉折腰事權貴，使我不得開心顏？

此詩殷璠《河岳英靈集》題作〈夢遊天姥山別東魯諸公〉，詹金英《李白詩文繫年》將此詩繫於「天寶五載丙戌（746）」並認為：

按此詩既見於《河岳英靈集》，當是天寶十二載以前所作。近人徐夢麟謂『白天寶元年曾遊會稽，此詩或在『五噫出西京』後，追懷剡中山水而作。』（見〈頽廢之文人李白〉一文）其說近是。<sup>63</sup>

故為李白離開齊魯、正要南遊淮泗之時所作，當時詩人聽說越中天姥山時聞神仙歌謠，詩人由此產生「天才浪漫之狂想」，心嚮往之企慕之，竟魂縈夢繫夢遊天姥，全詩由現實入夢、因夢而遊、因遊而悟、因悟而回到現實，竟終與現實道別、訪道求仙去也，層層翻騰、環環相扣，「節次相生、絲毫不亂」<sup>64</sup>，可見詩人歷經多少層次、千迴百轉的心路歷程，全藉由迷離幽怪的夢境烘染而出，誠可謂「以氣為主，以自然為宗，以俊逸高暢為貴，詠之始人飄揚欲仙。」<sup>65</sup>由此峰迴路轉的仙遊歷程，鄙意以為李白在此詩中對於自我的探求有以下幾點：

### （一）對仕途既失望又不絕望

此詩開頭四句雖點明夢遊天姥山的動機，但實際上「瀛洲、天姥」都在地名中寓有深層意義，據顏進雄《唐代遊仙詩研究》中對於此詩的分析，認為瀛洲仙島代表科考之路、天姥山則隱含終南捷徑<sup>66</sup>，總之不管以何種方式，均以其深遠難求比喻李白一心嚮往的仕途之路，詩中以此二者對舉，又用「信難求」與「或可睹」間接表達對仕途欲進還退、既失望又不願絕望的掙扎心態。前面提及此詩應作於太白去魯往南之時，則當時詩人已然飽嚙在長安京師不被重用、希望落空的失望寥落之痛，故對於仕途之

<sup>63</sup> 詹金英《李白詩文繫年》收錄於張以仁等編著：《李太白研究》（台北：里仁書局，1985年），頁67-68。

<sup>64</sup> 語出《唐宋詩醇》評該詩，轉引自瞿蛻園《李白集校注》（前揭書），頁903。

<sup>65</sup> 語出《唐宋詩醇》，同前註。

<sup>66</sup> 見前揭書，頁270。

路不禁發出「實在深遠難求」的喟嘆；但李白既擁有天才之浪漫狂想，則他對於一生執之以往的從政熱情，豈肯因一點挫折就全盤拋棄頹唐！因此，對於聽說的另一條道路，又升起一線希望，雖然出以「或許可以試一試吧！」的不全然有把握的語氣，但從中是可以嗅出詩人從不放棄理想的燃燒熱情。此點熱情支持詩人排除萬難，縱有山水阻隔，也要乘風而起，奮翮高飛，飛渡千山萬水盡情奔赴。

如此的推測並非附會無據，詩人下面提到「腳著謝公屐，身登青雲梯」，「謝公屐」乃用謝靈運典故，謝靈運為仕途不順、懷才不遇的南朝詩人，李白自比謝公，但言直上青雲，其自負才華冀得伸展的衷心明顯可知。在此股希望之下，他希望「半壁見海日，空中聞天雞」以一償夙願，然仕途險惡，「熊咆龍吟殷巖泉，慄深林兮驚層巔」，「熊咆龍吟」自然讓人聯想君王朝臣，「深林層巔」則可視為重重艱阻，過去詩人在京的失敗經驗畢竟在他心中留下傷痛，這好不容易的仕途之路仍免不了層層險惡。終於天崩地裂、詩人從玄高的山巔跌下深不見底的幽冥，卻眼見「虎鼓瑟兮鸞回車，仙之人兮列如麻」，成群結隊的仙人自高處俯瞰跌落谷底的他，詩人猛然一驚，沒有了對於列身仙班的熱愛與嚮往，僅存的只是眼前魂悸魄動的驚竦與落空。在這些詩句中，充分流露出詩人對於仕進既失望又不全然絕望、既重燃希望而又害怕再度失望的掙扎苦痛。

## （二）對世路既積極又顯消極

除了上列諸句飽含了對從政仕途的暗示之外，詩中其他句子則描寫夢遊天姥時迷離曲折、蜿蜒崎嶇的山景道路，清人陳沆《詩比興箋》對此聯結其他具有仕途意涵的語句，認為是詩人去國離都時，對於失敗的從政經驗的回顧與寄託，他說：

蓋此篇即屈子〈遠遊〉之旨，亦即太白〈梁甫吟〉「我欲攀龍見明主，雷公砰訇震天鼓。……閭闔九門不可通，以額叩關閭者怒。」之旨也。太白被放以後，回首蓬萊宮殿，有若夢遊，故託天姥以寄意。首言求仙難必，遇主或易，故「我欲因之夢吳越，一夜飛度鏡湖月」，言欲乘風而至君門也。「身登青雲梯。半壁見海日」以下言金鑾召見，置身雲霄，醉草殿廷，侍從親近也。「忽魂悸以魄動，恍驚起而長嗟。」以下言一旦被放，君門萬里。故云「惟覺時之枕席，失向來之煙霞」也。「世間行樂亦如此，古來萬事東流水。……

須行即騎訪名山。安能摧眉折腰事權貴」云云，所謂「平生不識高將軍，手污吾足乃敢嗔」也。題曰留別，蓋寄去國離都之思，非徒酬贈握手之什。

陳沆以仕途之失望得意解釋全詩，顯然也深得太白以遊仙為「坎凜詠懷」之深層意涵，不過，在這裡若進一步聯結詩末「世間行樂亦如此，古來萬事東流水」一句，似乎也可以將讀詩的眼光放得更遠更開闊一些，理解為該詩不僅寄寓李白對仕途既希望又失望的矛盾心理，也可以視為李白對人生世路既積極又消極的看法。上述詩人自比謝靈運，自詡登雲梯，自期飛渡萬里直達君前，還要天上明月一路相隨相伴，這些是多麼大的氣魄與豪情，顯示出詩人對自我的高度肯定自信，以及對人生積極奮發的態度。

然而，世路坎坷難行，行將不久就已「千巖萬轉路不定，迷花倚石忽已暝。」山窮水盡疑無路，這險惡人間豈是謫降凡塵的仙人所能長處？！之後寫的「熊咆龍吟殷巖泉，慄深林兮驚層巔。雲青青兮欲雨，水澹澹兮生煙。列缺霹靂，丘巒崩催。洞天石扇，訇然中開。」山路之難行猶如世路之難走，讓人看了驚心動魄，其艱惡險阻可想而知。李白浪漫幻想、熱情奔放、兀傲偉岸的天才性格為他在現實生活中帶來不少的挫折與扞格，在他其它詩篇中如：〈贈從弟南平太守之遙〉、〈上李邕詩〉等作品中，都曾直接坦白地提到受挫於現實之人情冷暖、世態炎涼，此亦即葉嘉瑩先生所謂寥落無歸之沈哀之一。

因此，夢醒之餘，瀟灑不羈的詩人尋覓不著夢中蹤跡，悵然若失之餘喟然嘆曰：「世間行樂亦如此，古來萬事東流水。別君去兮何時還？且放白鹿青崖間。須行即騎訪名山。」「放白鹿青崖」的典故出自曹植遊仙詩〈飛龍篇〉<sup>①</sup>，該詩為純粹訪仙求道之遊仙詩，李白引用此典又說世間無論疾苦憂樂，總是萬事如東流水，充滿勘破人間的消極、虛無思想，和詩一開頭積極的豪邁壯志全然不同，這是詩人一路走來、自我追尋的最終結果嗎？且待下文分析。

### （三）對人生既消極又勇於反抗

詩人在勘破人間、即將遠行求仙之時，最終說的是甚麼話呢？不是憤

<sup>①</sup> 曹植：〈飛龍篇〉：「晨遊太山，雲霧窈窕。忽逢二童，顏色鮮好。乘彼白鹿，手翳芝草。我知真人，長跪問道。西登玉堂，金樓複道。授我仙藥，神皇所造。教我服食，還精補腦。壽同金石，永世難老。」見趙幼文校注：《曹植集校注》（前揭書），頁397-398。

恨埋怨、不是消極頹喪，而是「安能摧眉折腰事權貴，使我不得開心顏！」這就是詩人李白！這才是天上謫仙人李白！他不像凡夫俗子一般受到挫折就垂頭流淚、傷心氣餒，也不像粗漢莽夫一般受到侮辱就粗野地破口大罵，也不是汲汲營營爭名奪利的腐儒庸人只是一味地攀權附貴，在經過一番自我追尋之後，太白看清楚自己的本質，雖嚮往從政施展抱負，卻不能為五斗米折腰！就算因此失去機會，他也不願意作任何違背本心的事，更不願意失去他最原始純粹的自我！

在這首詩的結尾，我們看到了李白勇於反抗現實不合理處的堅持與勇氣，這就是詩人執此以往、知其不可為而為之的氣魄，在神遊天姥、尋訪夢境中遙不可及的理想時，一路追尋、一路掙扎，最終李白選擇瀟灑的揮別友人，往渺不可知的求道之路走去，但他並非棄世出家式的將自我完全拋棄遁入仙界，對於來自天上的詩人來說，他的永恆棲止之所，是「此人只應天上有」地回到仙界，在那裡他可以保有浪漫幻想、天真純粹，飄逸的清姿、灑脫的風骨，崇高的理想、滿懷的壯志，這是他對於現實人間的超越，也是最終「憩心寄意」的永恆天地—雖然孤獨寂寞。

## 六、結 語

詩的道路如此深遠迷長，詩的世界如此飛翔無涯，人們有涯之蜉蝣生命，該寄託於滄海之何方？本文以屈原、曹植、李白三位詩人為研究對象，藉由對他們遊仙詩作的分析，探照了詩人深邃幽縹的心靈，嘗試由詩裡提供的聲音氣息，重溫詩人對於自我生命的追尋與超越。屈原對家國的忠愛纏綿，讓他不畏命運的艱險困厄，執意在黑暗中求索永恆的光明，縱使九死一生也無悔無怨；曹植對理想的奔赴追求，縱使連簡單的呼吸都被壓迫到令人窒息，也不願放棄任何等待的可能，那天界的一方，是他企羨自由的永恆希望；李白是千古的盛譽，也是寂寞的過客，是凡塵偶然的驚鴻一瞥，他將帶著與生俱來的天真純粹，回到他自己的天上人間。

那麼，縹緲的天界到底提供給詩人有別於人間的什麼？是清虛？是幽靜？是長生不老的追逐？是遨遊飛翔的自在？還是僅僅因為它是有別於人間的另一避風港？是永恆？是真理？還是絕對的理想國？答案恐怕只在詩人的心上眼中。

# Search and Transcendence through Self-Expression :

## Youxian Poems by Qu Yuan, Cao Zhi, and Li Bai

Chia-Lian Li

### 【Abstract】

This paper takes the central literary aspect of “self-expression” as its starting point to examine how the poet analyzes and searches for the essence of the self in the process of writing, how they attempt to surpass the boundaries of the self to find an outlet for the spirit, and how the use of the fantastical, whether in terms of subject matter or style, affects that attempt. For the purposes of this paper we confine ourselves to the traditional Chinese poetical motif of *youxian* 遊仙 (travels among the eternal). Since this type of poetry originated with *Lisao* 離騷 and *Yuanyou* 遠遊 by Qu Yuan 屈原, was developed through the Six Dynasties period by poets such as Cao Zijian 曹子建, and reached a pinnacle in the Tang Dynasty in the hands of writers such as Li Taibo 李太白, and since these three poets are all distinguished by their impeccable character and sense of extreme romanticism, we shall look at the examination and search for the self in their *youxian* poems and analyze how they used fantastical subject matter and style to present their unique style. Likewise, we shall look at whether the poets are able to find an eternal vantage point from which to escape the toils and troubles of existence through their fantasies of traveling among the eternal.

**Keywords :** Qu Yuan, Cao Zhi, Li Bai, Youxian poetry, self-expression



# 清代臺南坊刻本初探

楊永智\*

## 【提要】

自從南明鄭成功入臺，開始實施儒教漢化之後，中國傳統印刷技術亦輾轉引進傳播。但是清代以降，臺灣首府臺南遭遇颶風、洪澇、地震等天災侵擾無間，加上祝融、兵燹層出，人為無心或蓄意的破壞不斷，對於當時在地出版的紙、木質文物而言，保存環境實在嚴苛險峻，頗不理想，也造成清代臺南書坊印書的木刻雕版與印刷紙品幾乎湮滅殆盡，很難採取全面性的觀照。筆者鎖定此一命題，進行田野訪查已逾十載，戮力追索海內外公、私典藏單位及個人蒐集的故紙殘編，迭遇珍槧孤本，啟迪見識，獲益良多。近歲，更以極大因緣接觸臺南「德化堂」、「松雲軒」諸書坊流傳迄今的書版及刊本，乃不揣淺陋，草撰拙篇，企圖將經眼所及的典籍、書目詳加臚列登錄，釐清刊刻緣由、出版始末、影響流布等現象，希冀對於清代臺南「坊刻本」的歷史提出一份具體的證明。

**關鍵詞：**清代 臺南 坊刻本 德化堂 松雲軒

---

\* 靜宜大學中國文學系兼任講師



筆者歷年來從事福建、臺灣書坊刻本的田野調查，歸納有清一代自福建輸入臺灣的版印圖書中的「坊刻本」，主要有五個來源：（一）福州：例如安泰橋「一經堂」、南街「大西山房」、下南街「王友山刻坊」、安民巷「王友士刻坊」、南後街宮巷口「吳玉田刻坊」、南後街文儒坊「陳仁權刻坊」、直林街「林玉銘刻坊」、東街口「宋鐘鳴刻坊」、侯官縣口「施志寶刻字店」、鼓樓前「陳文鳴刻坊」、南關外斗中街「集新堂」。（二）泉州：例如「文林堂」、「以文居」、西鼓樓下「文寶堂」、打錫巷靈慈宮口「成文堂」、東門廣平倉宮口「成美齋」、道口街「郁文堂」及「見古堂書坊」、考棚路東「綺文居」、「繼成堂」、寮仔街「金玉田刻字鋪」、石獅街「王源順」書坊（三）同安：例如「徐文齋」、「徐管城」、「友文堂」、「登瀛社」。（四）漳州：例如「大文堂」、「世文堂」、「宗文堂」、「培蘭社」、「廣學堂」、南臺廟街「多藝齋」、南市街「顏三成」、楊老巷「顏錦華」。（五）廈門：例如「芸成齋」、五崎頂「倍文齋」、廿四崎腳「文德堂」、「多文齋」、「博文齋」、「會文堂」、塗崎腳「寶華齋刻印鋪」、大使宮後新街「耕文齋刻字鋪」。這些書坊的出版品大都直接傾銷臺灣，同時也接受臺灣客戶交付的訂單，代客雕版、印刷并裝訂，然後再渡海抵臺，上市流通<sup>①</sup>。

然而，清代府城臺南書坊的刻本情況為何？道光年間臺南米街進士施瓊芳曾經為《增輯敬信錄》一書題序：「臺地工料頗昂，所有風世諸書，多從內郡刷來<sup>②</sup>。」日治時期連橫撰《〈詩薈〉餘墨》亦言：「臺灣僻處海上，書坊極小。所售之書，不過四子書、《千家詩》及二、三舊式小說<sup>③</sup>。」即使到了清季民初，臺南書坊出版的圖書依舊貧乏，仍需從上海、天津、福州、泉州、廈門、廣州等地郵購，加上日人的盤查刁難、出版商的良心泯滅等諸般因素，使得有心購書者訪求多難。不過，清代臺南書坊是否都是如上述所說的這般經營？真象到底如何？近年來，筆者翻揀海內外公、私典藏單位及個人蒐集的故紙殘編，每每獲見碩果僅存清代流行臺南的版印書籍，尤其以臺南市德化堂出土的大批書版及刊本，極為罕見珍貴。乃草撰本文，企圖將寓目所及逐一臚列登記，進而比對析論，但願貢獻清代臺南「坊刻本」的歷史參考。

① 楊永智，〈淺談明清臺南傳統刻書〉，載於《東南文化》2001年第2期，（南京：南京博物院民族民俗研究所，2001.2），頁51-52。

② 施瓊芳，〈《增輯敬信錄》序〉，載於《石蘭山館遺稿》上冊（臺北：龍文出版社，1992.3），頁7。

③ 連橫，《雅堂文集》第二冊（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1964.12），頁290。

## 一、「德化堂」的出版品

「齋教」是指在家持齋、奉佛修行的民間宗教，林豪《東瀛紀事》：「齋堂：為持齋男婦鳩聚奉佛之所<sup>④</sup>。」今天座落在臺南市府前路 1 段 178 號的德化堂，正是臺灣地區現存最古老的龍華派齋堂，茲簡述堂史如後：乾隆元年，福州龍華派道友來臺南安平講教。其後覺得無固定道場，有缺行道之便。乾隆 30 年（1765）2 月 19 日，假臺南安平李普定家，恭祝觀世音菩薩聖壽以後，順便暫設道場於此，號曰：「化善堂」。早晚遵守規法，誦經禮佛勸化度眾。嘉慶 2 年（1797），福州漢陽堂盧德成（法名普濤）抵臺弘法行道，駐錫臺南府城 8 年，他認為用家庭作道場不妥。於是信徒李普順鳩集謝光勳（法名普爵）等齋友捐緣，費金壹仟圓，在嘉慶 4 年（1799）建築專用正道場，將「化善堂」遷建到安平鎮效忠里海頭社的現址。嘉慶 8 年（1803），普濤將堂務交付謝普爵，返回福州。嘉慶 19 年（1814），黃丑（法名普復）鳩集洪九如、李英才等齋友捐緣，費金貳仟餘圓，在府城廣慈庵街覆鏹金境興築「德善堂」。

道光 17 年（1837），謝普覺再鳩集歐陽義等齋友捐緣，費金肆仟餘圓，建設「德化堂」於府城馬公廟境糖間埕。明治 34 年（1901），董事吳子周、陳普燃等人倡議遷建於綠町 19 番地（府前路現址），並趁機修繕，信徒百餘人，捐款貳仟七百餘圓。大正 7 年（1918）9 月，日人推行市區改正，開闢公園路，拆除德善堂，併入德化堂內。大正 12 年（1923），日人為拓寬府前路，將德化堂前堂拆除，僅保留中、後二堂。民國 52 年（1963），堂主洪池將德化堂由私人住持改設為管理委員會經營。民國 60 年（1971）以後，化善堂由僧侶接管，轉變空門。民國 74 年（1985），「臺灣佛教龍華聯誼會」認定德化堂為現今臺灣龍華派的祖堂。同年 11 月 27 日，行政院內政部指定為臺閩地區第三級古蹟<sup>⑤</sup>。

民國 86 年（1997）7 月 17-19 日，恰逢德化堂即將進行維護整修之際，筆者經由學友王見川告知，有幸造訪，受到堂方全力協助，配合架設竹製

<sup>④</sup> 林豪，《東瀛紀事》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957.12），頁 55。

<sup>⑤</sup> 楊永智，〈德化堂的藏經閣：從臺南德化堂珍藏的清代古書板談起〉，載於《歷史文物》第 9 卷第 10 期（臺北：國立歷史博物館，1999.10），頁 5-20。

長梯，允許筆者攀爬到正堂右次間神龕之上，搆抓斗拱，再躍入蛛網密布、塵埃盈尺的閣樓內，只見滿目經卷書葉散落、箱匣橫陳錯置，幾乎經年人跡罕至，於是挽起衣袖，陸續將多年束諸高閣的典籍文物端捧下樓。好不容易經過三天粗略地清點整飭，總計將 12 箱罕見珍貴的刻書版片<sup>⑥</sup>，重見天日。其後的兩年當中，筆者屢次造訪德化堂，針對這批書版，逐一清除墨垢塵土、剔淨蟲卵蠹屍，並審慎施以傳統木版水印之法，將版刻文字圖像，轉拓在福建出品的手抄竹紙（亦名玉扣紙）上，藉以還原當年出版面目，進而解讀字裡行間透露的出版訊息。同時，筆者也調閱公藏機構及藏書家蒐集的刊本，加上自己透過坊間文獻流通的管道，購藏德化堂傳世的舊刷紙本及相關史料，詳加比對研判，著手繕造寓目所見版本的登錄與說明。

### （一）《金剛經註講》

咸豐 6 年（1856）正月施琅重刊本。版片高 23 公分，寬 15 公分，內文每半葉 6 行，行大字 12 字，小字注文 3 行，行 36 字，無邊欄，版心雙魚尾，下刊葉次，共計 80 葉，用 42 片烏心石木板雕製（圖一）。筆者收藏的舊印本封面書標採用雙色套印，先以朱色刷出雙龍拱護的蓮座，再加印藍色（德化堂藏舊印本為紫色）「金剛經註講」的書名，可惜書標版片今已佚失。內文首葉鑄〈佛祖〉圖像 1 幅，第 73 葉文末加刻「咸豐丙辰年孟春月□日旦」牌記。第 74 葉的前半葉刊〈韋馱〉圖像 1 幅，後半葉加註文字：「《金剛經註講》一部，一大字共計六千三百八十六字，一小字二萬九千五百九十四字。」第 80 葉鍍入大字牌記：「靖海侯施，祈求回京平安，敬刊印送，友鄒松峰校刻。」又鏤鐫小字牌記兩則，其上：「原板係在江西省大悲寺。余在福建臺灣府，意欲傳送《註講》經板，但海外邊庭之處，無有此板。幸友僧順求適有一本，遂借謄寫，誠心付梓人刊刻印刷，永遠傳佈。」其下：「板存臺灣府城南門內馬公廟邊德化堂內，如有樂善君子印刷者，用原夾紙印刷並裝訂，每部工料清錢□文。」（圖二、三）

牌記中的「靖海侯施」，即指施琅，他在康熙 27 年（1688）自臺灣返回北京，此書的原刻本可能就在當時出版，到了咸豐 6 年（1856）再重刊。

<sup>⑥</sup> 除開《普慈錄全集》有特製的木匣裝置書版以外，其他 11 箱書版只是採用日治時期製造的「二等赤厚煙」木箱來收存。

筆者收藏的舊印本在書後還添印大正 10 年（1921）10 月「昌仁堂」的版權頁，定價金為 50 錢。此外，此書也曾經被嘉義「蘭記書局」委託上海三馬路的「千頃堂書局」，改用石版印刷，返臺發售，名列佛經善書目錄之首，筆者藏有 1 部，惟施琅、德化堂及昌仁堂名號皆刪去不刊，書後並加鈐嘉義西門町「天華時計店」的藍色店章 1 方。

## （二）《御製六祖法寶壇經》

道光 15 年（1835）以後重刊本。版框高 20.5 公分，寬 15 公分，內文每半葉 9 行，行 18 字，雙欄，版心花口，上刻「壇經」，單魚尾，下刊葉次，序文及姓氏計 13 葉，內文計 70 葉，附錄 1 葉，用 45 片烏心石木板雕製。卷首刊〈御製六祖法寶壇經序〉3 葉，康熙皇帝云：「命廷臣趙芝，重加編錄，鈐梓以傳，為見性入善之指南。」次為〈重刻法寶壇經弁言〉2 葉，文末落款：「康熙旂蒙大淵獻之歲彌勒佛下生之日，無上道人陳際臨合什敬題。」三為〈六祖大師法寶記序〉2 葉，由宋吏部侍郎郎簡述；四為〈六祖大師緣起外紀〉4 葉，然後接著鐫刻〈壇經姓氏〉1 葉，文云：「按《六祖法寶壇經》由來久矣，世間所得均非善本，俱是抄拾，不無字句差訛，義理錯謬。今幸得之廣州海幢寺裝訂善本，…爰我同志，重新鑲版，以廣其傳焉。」在道光 15 年（1835）由黃永淳、許朝錦、李英才、杜有慶連署。次葉則刊列「嘉邑北門內街貢生加軍功六品職員黃永淳」、「臺邑候補分府許朝錦」、「臺邑貢生李英才」、「臺邑弟子杜有慶」共計 4 則捐資刻經弟子的銜名，「臺郡城內馬公廟德化堂藏板」牌記與簽頭。內文首葉首行鈐「六祖大師法寶壇經」，次行鐫「門人法海編集」。書末又加刻〈名字〉1 葉，名單包括臺邑、嘉邑總爺街、廈島、晉水蓮峰、與德化堂、德善堂、化善堂轄下諸弟子信女，累計刷印 315 本。

筆者擁有臺南市西華堂贈與的舊印本 2 冊，與德化堂的書版比對，完全吻合，惟書皮簽頭佚失；也收藏鹿港莊德堂贈與的舊印本 1 冊，然而牌記與助印名單竟有出入，詳見筆者在後述「東璧齋」出版品一節的說明。

## （三）《三世因果真經》

道光 18 年（1838）5 月刊本。版框高 17 公分，寬 12.3 公分，內文每半葉 10 行，行 18 字，單欄，版心花口，上刊「因果經」，單魚尾，下刊葉次，共計 19 葉，用 10 片木板雕製，部份蛀損嚴重。書簽刊「三世因果

真經」，封面刻「《三世因果真經》：道光戊戌歲仲夏刊，臺郡德化號藏板。」兩者鏤於同一片書版上。內容有〈佛說救苦觀世音經〉2葉，經末鏤大字「西方竹葉千年秀、南海蓮花九品香」聯語；〈佛說三世因果經〉14葉半、〈六祖大師勸持金剛經文〉1葉半。第18、19葉附記捐資刻經弟子，計有「例貢生李英才」、「歐陽友」等51人的金額，第19葉在「福省王興源鑄」牌記之後，僅見「弟子歐陽友印送貳百本」木記一行。

#### （四）《金剛經論》

道光18年（1838）8月刊本。版框高19公分，寬11.2公分，內文每半葉8行，行17字，雙欄，版心上刊「金剛論」，單魚尾，下刊葉次及黑口，共計39葉，用20片烏心石木板雕製。印刷簽頭的木版應有「佛說金剛經論」（匠體字刻成）與「金剛論」（楷體字刻成）兩塊，後者佚失。卷首前半葉刊〈說法圖〉圖像一幅，圖額鑲嵌「道光戊戌年仲秋敬刊」（圖四、五）；後半葉刊序文，文末植入「臺郡德化號藏板」牌記。首葉首行鏤「佛說大乘金剛經論」，第37葉後半葉至第38葉登錄捐資刻經弟子銜名，計有「例貢生李英才」、「歐陽友」等46人；第38葉末刻「福省王興源鑄」牌記；第39葉前半葉刊載助印弟子6人，包含松雲軒店長盧崇玉，累計出版312本；後半葉則刊〈韋馱〉圖像1幅。筆者收藏舊印本兩冊，其一缺書皮，其二將簽頭「金剛論」（楷體字）刷印在書皮上，其他皆與書版內容相同。

#### （五）《金剛經闡說》

同治7年（1868）刊本。版框高18.5公分，寬12公分，內文每半葉7行，行大字17字，注文雙行，行16字，雙欄，版心花口，上刊「金剛經闡說」，單魚尾，中刊卷次及花朵形印記，下刊葉次，共計62葉。簽頭刊「金剛經闡說，蕭山孔昭杰敬題」，封面書標刻「《金剛經闡說》：古閩白雲山人著，海東香樹山房校，同治戊辰新雕。」（圖六）卷前刊嘉慶21年（1816）古閩山人自序2葉，續刻同治6年（1867）洪壽椿在海東尋樂山房的西軒撰寫〈捐刊金剛經闡說序〉、〈復題金剛經闡說後序〉兩篇，前序云：「白雲山人者，古閩鄉進士存吾陳先生也。先生諱玉篇，公身膺花縣，治識絃歌，職歷黃堂，春兮桃李，公餘之暇，仰慕真如，闡說此經，通明法相，使讀之者如仰寶鏡於中天，誦之者若得明珠於滄海。」後序曰：

「陳子滋甫，予至契友也。…同治壬戌，彰屬擾亂，滋甫家被困閱歷三月，一旦圍解，轉危為安，人言伊家有巨人，手自室中出，大如車輪，群懼而散。後滋甫遍覽室中並無他物，惟架上有祖遺一書箱耳，啟閱皆在署手稿，散帙飄飄，纂成者惟《金剛經闡說》一編，方悟此手即金剛手歟。」〈凡例〉1葉，首葉首行刊書名，次行鐫「古閩白雲山人存吾氏闡說」，隔行鏤「冢孫滋甫厚基陳氏校刊」。第48葉刊「台南德化堂存板」木記一行。續鐫〈大悲神咒〉2葉、〈三藏心經〉6葉，書後加鏤〈捐刻印送芳名〉2葉，開列「福建泉州同安登瀛里移臺彰邑白沙村職員陳厚基」、「福建臺灣府學廩膳生洪壽椿」等26位，並註明「共捐佛捌拾員，所有刊板及印刷伍佰部，不敷者厚基補墊。」

筆者收藏舊印本三冊：其一簽頭已佚，封面書標印橙色紙，內文用白紙印刷，將〈捐刻印送芳名〉2葉插入序文及凡例之間，開列名單同前述，書末加刊〈訃音通知〉1葉（圖七），言及道光22年（1842）正月18日，積勞成疾、臥病兩月而病歿的鳳山知縣白鶴慶<sup>⑦</sup>，由其獨子白驥良在郡城開吊成喪，可惜部分字句漶漫，無法判讀；其二書皮貼紅色簽頭，並以墨筆楷書林文朝印送的題語，封面書標印橙色紙，〈捐刻印送芳名〉欄內加刻「鳳山廳下大湖街林文朝祈求母親病癒印送壹佰部」木記一行；其三書皮亦貼紅色簽頭，又加鈐林文朝印送的印記，封面書標刷在印書紙上，書末續刻「臺南廳大湖庄林文朝祈求母親及令弟康寧，并家中平安再印送貳佰部」木記一行。

## （六）《烏窩禪師度白侍郎行腳》

光緒15年（1889）重刊本。版框高18公分，寬11.5公分，內文每半葉8行，行17字，左右雙邊，版心白口，單魚尾，下刊葉次，共計25葉，用14片烏心石木板雕製。封面書標採取顏體正楷書寫「阿彌陀佛」，兩側分別鑲嵌聯句：「終日為官事繁忙，山河大地莫思量。」「紅塵恩愛宜早別，聽說貧衲往西方。」卷首刻繪〈烏窩禪師〉<sup>⑧</sup>圖像1幅。第24葉加刻「皇清光緒十五年春月成道日，佛弟子重刻，板藏鼓山湧泉寺<sup>⑨</sup>。」牌記。第

⑦ 白鶴慶，號松溪，河南河內人，由監生捐縣丞加捐。道光16年抵臺，擔任嘉義縣笨港縣丞；道光21年七月初一，代理鳳山知縣，道光22年正月22日卸職，遺缺由臺防同知全卜年兼攝。

⑧ 烏窩禪師，本姓潘，九歲出家，廿歲受戒於荊州願果寺，因為看到秦望山松蘿繁茂，盤曲如蓋，遂棲止其上，故得名，相傳白居易曾經入山禮謁，本書所刻圖像，即據此典故雕繪。

⑨ 湧泉寺，現今坐落在福建省福州市東郊、閩江北岸的鼓山白雲峰下，創建於五代後梁時期，屬於福州五大叢林

25 葉附刻捐金公刊芳名，登錄永豐里崙仔頂庄、歸仁北里紅瓦厝庄、鳳山縣、西港西堡蚶寮庄、西港東堡油車庄等地信徒聯合印送，並且再刻牌記，鄭重宣告：「板存大東門外永豐里崙仔頂庄籤鋪金泉發，若有善男信女信心行善，可向泉發內借板印送，印完時隨手送還。切不可久留污褻，至切是荷，再舍台南德化堂。」

筆者收藏湧泉寺原刊本、近年的重副本以及德化堂的重刊本，前兩書書皮加貼書籤，與後者相較，可見德化堂的書版完全模倣鼓山，僅僅增加捐金芳名與牌記 1 葉。大正 10 年（1921）10 月以後，臺南「昌仁堂」曾經調借德化堂的書版重刷發售，定價金是 8 錢。

### （七）《血盆真經》、《血河經》

明治 31 年（1898）9 月合刊本。《血盆真經》版框高 13.5 公分，寬 8.5 公分，內文每半葉 6 行，行 15 字，單欄，版心上黑口，單魚尾，下刊葉次，共計 3 葉；封面刊「《血盆真經》：光緒戊戌年蒲之月，王生龍敬刊，板存台南府大東門外街鐵店志發號內存板。」首葉首行刊「佛說大藏正教取信血盆真經」，卷末再刻「光緒戊戌年季秋月，臺南府東門街志發號存板，永定縣王生龍自騶敬書，士庶王姓祈求店內平安印送一百五十部」的牌記。續刊《血河經》，版框高 13.5 公分，寬 9 公分，內文每半葉 6 行，行 14 字，單欄，版心上黑口，單魚尾，下刊葉次，共計 26 葉。首葉首行刊「《血河經》：板在台南市德化堂內施卻存。」兩經合併裝訂，筆者收藏舊印本兩冊，惜未見印書雕版傳世。

### （八）《龍華科儀》

第一種：版框高 22 公分，寬 14.5 公分，內文每半葉 8 行，行 15 字，單欄，版心花口，上刻「龍華科儀」，中標卷名，下刊葉次，共計 37 葉，目前殘存 12 片烏心石雕鏤的書板，20 葉的內容包括第 7 葉〈妙偈〉、第 11-12 葉〈心經〉、第 15-17、24-25 葉〈稟祖〉、第 27-28 葉〈八仙經〉、第 29 葉〈敢問〉、第 30 葉〈左曰〉、第 31-33 葉〈十報〉、第 34 葉〈稟明〉、第 35 葉〈問訊〉、第 36 葉〈完堂〉、第 37 葉〈請茶偈〉。惟第 36 葉有兩

---

之一。刻經風氣肇始於明萬曆年間，至清康熙朝到達鼎盛，刊布佛經質量俱佳，一時稱雄宇內，獨步禪林，日人更推崇為「度藏佛典古版之寶窟」。該寺經版在雕刻刊書之後，屢經修補重印，歷來頗受保護，尚存萬餘片，寺方僧侶迄今仍舊取用舊版，重刷經書，廣為流通。

種異文，其中一片的空白處加鐫書簽「龍華科教」。筆者藏舊印本 1 冊，書皮簽頭印於紅色紙，書前刊〈目錄〉1 葉。比對內容與殘存書板，後者缺第 1-3 葉〈原序〉，文後牌記：「湯公克峻原序終，並至邊字三帙，總合共陸百貳拾參字。」第 4-5 葉〈三乘偈〉、第 6、8 葉〈祝壽〉、第 9 葉〈爐香讚〉、第 10 葉〈茶讚〉、第 13-14 葉〈天經〉、第 18-23、26 葉〈稟祖〉。

第二種：版框高 22 公分，寬 14.5 公分，內文每半葉 8 行，行 15 字，單欄，版心花口，上刻「龍華科儀」，中標卷名，下刊葉次，共計 13 葉，用 8 片烏心石木板雕製。首刊〈法脈堂規〉10 條 2 葉，次刊〈皈依科〉10 葉，續刊〈上請〉1 葉。筆者藏舊印本兩冊，皆取硬紙板當作書皮，線裝。

第三種：版框高 22 公分，寬 14.5 公分，內文每半葉 8 行，行 15 字，單欄，版心花口，上刻「龍華科儀」，中標卷名，下刊墨丁，葉數不詳，目前殘存 2 片烏心石雕鏤的書板，刊〈領三乘〉2 葉、〈上表〉2 葉。

### （九）《略悟集錄》

版框高 22 公分，寬 14.5 公分，內文每半葉 8 行，行 15 字，單欄，版心花口，上刻「略悟集錄」，中標卷名，下刊葉次，共計 6 葉，用 4 片烏心石木板雕製。首刊〈保身善法〉10 條 4 葉，次刊〈長生訣〉2 葉。筆者藏舊印本 1 冊，缺書皮，線裝。

### （十）《皈依科儀》

清末刊本。版片高 19 公分，寬 10 公分，內文每半葉 5 行，行 14 字，無邊欄，版心加刻一花朵形記號，下刊葉次，共計 12 葉，用 6 片烏心石木板雕製。內容包括〈問訊〉、〈三皈五戒〉、〈聖諭六條〉、〈六度〉、〈十戒〉。筆者收藏舊印本兩冊，其一封面簽頭已失，右下方楷筆墨書「顏普奴拜讀」，第 12 葉末填寫「引進甘普降」，封底繕寫「顏儉：己亥十一月十七日皈依、十二月十二日領大乘、辛丑十月十五日三乘，法名普奴。」其二亦缺簽頭，右下方楷筆墨書「林普南」，第 12 葉末填寫「引進甘普降，信女林普南」，封底繕寫「閏八月廿五日皈依、十一月十七日領大乘、辛丑十月十一日領三乘。」所以可知本書最晚在明治 32 年（1899）以前就已經印刷成冊，開始使用。



## 二、「化善堂」的出版品

與「德化堂」系出同源的安平「化善堂」，存世的出版品有兩種：

### (一)《普慈錄全集》

光緒 2 年（1876）8 月蔡市重刊本。版框高 19 公分，寬 12 公分，內文每半葉 10 行，行 20 字，單欄，版心花口，上刊「普慈錄」，單魚尾，下刊葉次，共計 36 葉，選用 18 片烏心石木板雕製。全部書板特別訂製木匣收藏，木匣面板上以楷筆陰刻：「《普慈錄》板全部，光緒丙子年南呂月吉置，弟子蔡市敬謝。」（圖八）書簽刊「普慈錄全集」，封面書標鐫：「《普慈錄全集》：光緒貳年丙子秋重刊，化善堂藏板。」兩者鏤於同一片書版上。（圖九）本書收錄古今戒殺放生文字，福州人楊弘超（逸凡居士）與陳寂知（月心道人）共同編輯。卷首刊有楊蕃椒作〈普慈錄序〉1 葉，次載同治 5 年（1866）楊在佑寫〈重刻普慈錄序〉1 葉，後文提及本書傳刻緣由：「是書舊刻於鼓山湧泉寺，刷多年久，字畫模糊，以致亥豕魯魚，貽誤不少。丙寅春，尋、珍二上人飛錫西禪寺，慮錄板凋殘殆甚，若不再行付梓，則繼此以往，將無復存矣。楊、陳二君一片婆心，歸之無有，誠後起者責也。於是勸諸道友，各捐鉢資，重商剞劂，庶幾足以長垂於不朽。」

目次收錄有〈雲棲蓮池大師戒殺放生文〉、〈鼓山永覺老人戒殺放生文〉、〈榕庵韓晉之戒殺文〉、〈鈍庵趙枝斯三禽疏〉、〈方孟旋先生戒殺放生辯疑引〉、〈陳茲願戒殺放生辯疑篇〉、〈歇庵陶文間先生放生辯惑〉、〈石頭余集生先生戒殺或問引〉，內文共計 30 葉。書後附載〈喜緣重刻諸芳名〉1 葉，計 16 人，合計捐銀 19 兩 5 錢 8 分 7 厘。隨後小字注文：「一刊《普慈錄》全部，計刻一萬二千四百七十參字，開工資銀一十八兩六錢六分，又圈一千八百六十貳圈，折六百貳十字，開工銀九錢貳分七厘。」總合恰好與收支相抵。再附刊〈捐諸同袍鉢資助芳名〉1 葉，由福州怡山長慶寺的大和尚海賢領銜，排名到寶善師爲止，包括廿位僧人、三位居士、以及一個「興安會館」的團體集貲出版。

國立中央圖書館臺灣分館、臺中佛教會館各藏舊印本 1 冊，前者書皮簽條用楷筆書寫「重刻普慈錄」，書簽、封面書標皆印紅色紙，然後將〈重

刻普慈錄序〉、〈捐諸同袍鉢資助芳名〉、〈普慈錄序〉順序編排；書後附載〈喜緣重刻諸芳名〉1 葉，卻將標題剝去，加鈐「藍翎遊府銜儘先都閩府本任嘉義營中軍府加三級何永忠印送貳佰壹拾本」牌記，可知此冊即是何永忠的助印本；後者鈐入「臺中佛教會館圖書·民國四十一年八月」橢圓形戳記。筆者亦藏 1 冊，書簽已失，封面書標印紫色紙，書前按照楊蕃椒〈普慈錄序〉、楊在佑〈重刻普慈錄序〉、目次依次排列，書後缺〈喜緣重刻諸芳名〉及〈捐諸同袍鉢資助芳名〉2 葉。

## （二）〈心經〉

刊刻年代不詳。版框高 20 公分，寬 43.5 公分，22 行，行 12 字，共計 260 字，文末加刊「安平化善堂刊」牌記，單葉經文，採取單一木版刷印完成。筆者收藏舊印本數張，逐一審視，通篇以正楷書寫，刀法樸拙無華，雖非出自書家手筆，然而一心誠敬，躍然紙上，入木三分。

## 三、「松雲軒」的出版品

清代松雲軒的店址位在「臺灣府城內上橫街統領巷」，根據石暘睢的考證就是在今天臺南市永福路陳氏家廟左畔<sup>10</sup>。主持人盧崇玉，字耀崑，從福建省泉州府晉江縣南門外二十都沙美鄉渡海來臺，他慣用「府縣學佾生」「臺郡松雲軒主人」、「郡城天公壇總理六品職員」的頭銜在各書牌記中落款。咸豐 2 年（1852），盧崇玉尚有母親林氏奉侍在堂；妻吳氏，育有長男盧書友、次男盧亦香，以及三男、四男等子息；此外，還有盧崇獻、盧崇南兄弟，與盧金曝等族人。在筆者知見松雲軒的出版品中，道光年間有 11 種，咸豐年間有 32 種，同治年間有 4 種，光緒年間有 9 種，總計至少發行 56 種版本。松雲軒的營業項目主要是以「印刷各款善書經文」大宗，從書目當中核計就有 48 種善書。其他還有治臺輿圖、科考範文、唱和詩集、童蒙讀本、譜牒籤詩等品類。

松雲軒的刻書事業傳衍至盧乙，他在經營書店、販賣書籍以外，同時也充當臺南市西來庵意誠堂的正鸞生，主持降筆扶乩的宗教性事務。大正

<sup>10</sup> 石暘睢，〈關帝爺神像圖〉，載於《文史薈刊》第 2 輯，（臺南：臺南市文史協會，1960.2），頁 21。

4 年（1915）爆發的西來庵事件，起事人余清芳為求吸收黨員，利用盧乙發行的善書，分送給食齋的俗家信眾奉持，暗中鼓動革命宣傳。孰料，功敗垂成，盧乙淪為階下囚，死裏逃生後，更無心照拂松雲軒。至遲在大正 10 年（1921）之前，他便把家藏書版，移轉到高砂町的昌仁堂，讓渡給店主黃來成接手。松雲軒最後的浩劫則是在昭和 20 年（1945）3 月間，因為美軍轟炸臺南市區，昌仁堂所藏書版終究未能倖免於難，全數燬於戰火，一併把松雲軒推進歷史的洪流中。筆者曾經對於松雲軒的刻書事業詳加探討<sup>11</sup>，本文僅就松雲軒存世僅見的一套書版再詳加論述：

《金剛般若波羅蜜多心經註解》，道光 16 年（1836）9 月重刊本。版框高 18 公分，寬 11.5 公分，內文每半葉經文 4 行，行 10 字，註解文字 8 行，行 19 字，單欄，版心花口，上刊「心經註解」，單魚尾，下刊葉次，共計 69 葉，用 41 片木板雕製。第 1、35、36、39 葉版片背面楷書題寫「壹面無用」；第 36 葉版片背面添寫「《心經解》共四十一片」。書簽刊「金剛般若波羅蜜多心經註解」，卷首第一篇〈心經序解〉2 葉，由道光 16 年（1836）重陽日由黃永淳、許朝錦敬刊；第二篇〈心經序解〉2 葉，也是同年陽月由樂善齋弟子李英才、杜有慶薰沐敬書，文云：「奈版藏內地，寄印無從，我同人捐金付梓，從公諸世，庶幾臺中善男子、善女人發菩提心，信受奉行。」正文共計 68 葉，首葉首行刊「摩訶般若波羅蜜多心經」，次行刊「松溪道人無垢註」，注文：「昭慶大字經房慧空印造流通」；第 68 葉文末加刻「乾隆二十六年歲次辛巳仲春月，昭慶寺大字經房本房弟子智明重刊」的牌記。

又附刊第 69 葉〈印送姓氏〉開列「嘉邑北門內貢生軍功職員黃永淳」、「嘉邑總爺街弟子杜有慶」、「臺陽郡城內例貢生李英才」、「臺郡松雲軒府縣學僉生盧崇玉」、「嘉義太保庄軍功增廣生王朝肅」、「臺陽郡城內軍功八品蘇正修」、「嘉城弟子李普化」、「嘉邑何添求娘」以及「德化堂、德善堂、化善堂諸弟子信女」共 9 則，累計刊刷 396 本。除開松雲軒店長盧崇玉列名其間，最值得注意的是在此葉版心下方加鏤「松雲軒造」四字（圖十、十一），足堪證明此套書版正是盧崇玉督刻、松雲軒雕造的印書原版。

<sup>11</sup> 楊永智，〈臺郡松雲軒出版事業考述〉，載於《歷史文物》第 11 卷第 4 期（臺北：國立歷史博物館，2001.4），頁 5-17。

## 四、「東壁齋」的出版品

清代郡城俗稱的大關帝廟，就是今天臺南市的祀典武廟，在正殿右壁上懸掛著一方〈武廟禳災祈安建醮牌記〉的木匾，記載道光 15 年（1835）8 月，由六條街首、二、三境捐緣開費的芳名和名細。在信士芳名的末端鐫鏤「廟前東壁齋捐銀一元」的記錄，所以可知早在道光年間「東壁齋」就已經響應在地的宗教活動。

### （一）〈玉歷神誕及行事表〉

道光 3 年（1823）11 月刊本。版框高 24 公分，寬 45.3 公分，採布告形式，以單一木版刷印完成。內容開列十殿諸王、釋迦如來佛、準提菩薩、幽冥教主地藏王菩薩、灶君、酆都大帝、孟婆等釋道神佛的聖誕日期，附帶說明祭祀因果、行事忌諱等準則，以為善信奉行的依歸。文末鐫「道光癸未葭月種德堂諸同人敬刊」以及「大關帝廟前東壁齋藏板」牌記兩則。

### （二）《高王觀世音菩薩真經》

道光 4 年（1824）刊本。版框高 15.3 公分，寬 11 公分，內文每半葉 7 行，行 15 字，雙欄，版心白口，單魚尾，下刊葉次，共計 12 葉，用 6 片烏心石木板雕製。書前刊序文 2 葉，第 3 葉前半葉刻圖像 1 幅，摹繪紫竹林下跌坐的觀音及善財龍女（圖十二），後半葉則刊齋期表。第 11 葉前半葉刊「臺郡大關帝廟前東壁齋敬刊藏板」牌記；後半葉及第 12 葉刻助印芳名 19 則，其中可辨識的年代上限為道光 4 年（1824），信眾分布在臺郡、淡屬、竹塹城北門內、嘉城內、嘉邑頂潭庄、嘉邑麻豆社、果義等地，刊刻原因則有祈求合家平安、落船海面平安、眼明病癒、心痛痊癒等。累計印刷 2,990 本。

### （三）《御製六祖法寶壇經》

道光 15 年（1835）重刊本。筆者擁有鹿港莊德堂贈與的舊印本 1 冊，與德化堂典藏的書版比較，有三點相異處：一是〈壇經姓氏〉葉的牌記刊「臺郡大關帝廟前東壁齋藏板」。二是第 70 葉文末加鈐「藍翎遊府銜儘先都閩府本任嘉義營中軍府加三級何永忠印送」牌記。三是第 71 葉〈名字〉

葉中也僅刻寫至「德化堂、德善堂、化善堂諸弟子信女印送五拾部」，累計印刷 265 部。再仔細觀察「德化堂」的書版，發現〈壇經姓氏〉的牌記有剝去重雕的痕跡，「東璧齋」舊印本的「大關帝廟前東璧齋」牌記是以匠體字刻出，「德化堂」書板卻以顏體字重新替換成「城內馬公廟德化堂」；再者，何永忠印送的牌記已經遺失未印。「德化堂」舊印本〈名字〉的留白處，又添鑄 3 位信徒的名字，以及加印 50 本的記錄。所以筆者推論：這批書版原本應是收存在「東璧齋」，後來輾轉交付「德化堂」，在堂方更新牌記之後，繼續發行。

## 五、「天壇」的出版品

「天壇」即指臺南民眾俗稱的「天公壇」，連橫《臺灣通史》：「天公壇，在東門內。咸豐元年建，祀玉皇上帝<sup>12</sup>。」現址在臺南市忠義路 90 巷 16 號。

### （一）《天文真經》

光緒 19 年（1893）7 月刊本。版框高 21.7 公分，行 17 字，上下雙邊。封面書標印黃色紙，刻「《天文真經》：光緒癸巳年孟秋月敬刊，此乃聖經，奉祀神位。此板存在天公廟內，如有借印，隨手送回本廟，此佈。」（圖十三）後半葉刊「悟士圖：傳經教道仙童夫子神像」正文 7 葉，序跋及捐資姓名 23 葉。臺灣傳統版印特藏室、林文龍及筆者各收藏舊印本 1 冊。

### （二）《玉皇真經》

明治 29 年（1896）3 月刊本。版框高 23 公分，行 13.5 字，內文每半葉 8 行，行 20 字，小字雙行，字數同，雙欄。版心白口，單魚尾，下刊葉次，封面刊三龍標，中嵌「玉皇真經」（圖十四），首鑄序文 1 葉，序題下小注：「降於汕江慕道仙館」，文末署名：「光緒丙申三月之望，蓬萊李鐵拐恭撰。」。正文首葉首行刊「玉皇真經誦本」，計 13 葉。昭和 9 年（1934）9 月，宜蘭郡員山庄大湖信眾再聚資，交託宜蘭街王蔡樹經營的「王活版所」，依據木刻本改用鉛活字重排復刊。

<sup>12</sup> 連橫，《臺灣通史》（臺北：臺灣銀行經濟研究室，1957.12），頁 594。

### （三）《桃園明聖經》

清末刊本。版框高 20.5 公分，寬 12.8 公分，內文每半葉 6 行，行 18 字，雙欄，版心單魚尾，下刊葉次，共計 29 葉。封面龍標刊「桃園明聖經」。第 29 葉下半葉加刻「板存天壇經文社，禁不出社」牌記，又附加〈捐緣芳名〉1 葉，包括花費在「請刻字」、「請撩夯敲工」、「買烏心石柴」、「請刻龍標壹塊」等明細，以及臺南范陽堂廬、臺南正心社、鳳邑旗後街、嘉義美街等處信徒（圖十五）。筆者收藏舊印本 4 冊，封面刷朱墨分別印在黃紙、綠紙及白紙，也有刷黑墨印在綠紙，第 29 葉牌記中「板存天壇經文社」已剝去，缺〈捐緣芳名〉葉，僅添印大正 10 年（1921）10 月「昌仁堂」的版權頁，定價金是 12 錢。林文龍亦藏 1 冊，封面刷黑墨印在紅紙上，版權葉雷同。

### （四）《天界佛教元辰寶懺真經》

清末刊本。版框高 21.8 公分，行 12.5 字，內文每半葉 6 行，行 14 字，單欄。版心白口，單魚尾，下刊葉次，缺書皮及封面，首鑄序文 1 葉，由「鼓山湧泉禪寺優婆塞根祈敬刊」，續刻〈淨心神咒〉至〈開經偈〉5 葉；正文首葉首行鏤「天界佛教元辰寶懺真經」，計 18 葉，第 18 葉末鏤「板存臺南天公壇內」的牌記，筆者收藏舊印本 1 冊。

## 六、「抽籤巷」的出版品

「抽籤巷」是指今日臺南市新美街 114 號「開基武廟」前面，即西門路 2 段 300 巷內。根據臺南市政府所樹立的古蹟說明牌描述：「開基武廟，主祀武聖關公，俗稱小關帝廟。昔日廟前為關帝港，乃臺江內海進出府城的水陸要衝，商旅負販雲集，崇信關帝者眾多，香火鼎盛，廟前橫街狹長曲折，古稱『抽籤巷』，即因求籤問卜者甚多，堪輿相士乃群集於此地，以解答籤詩，預言運途，熱鬧非凡。」

### （一）《四聖真經》

明治 32 年（1899）7 月刊本。版框高 21.7 公分，寬 12 公分，內文每半葉 6 行，行 12 字，雙欄，版心白口，下刊葉次，共計 36 葉。簽頭刻「四

聖真經」，封面書標刊「《四聖真經》：《太上感應篇》、《文帝陰騭文》、《北帝金科玉律》、《武帝覺世經》」。第 34 葉後半葉牌記鐫：「每本工料銀按七占之譜。此經若能虔誠持誦，實力奉行，凡求財、求子、求疾病平安，皆獲靈應，諸同人因鳩資精刻。倘善信有力者，隨願印送，功德無量。欲借印版者，版藏臺南西門內抽簽巷萬泉義記內善誘堂。歲次己亥年瓜月，下帆藪街經文齋精刻。」(圖十六)經文齋所在的下帆藪街，是從臺南市民生路 181 巷對面的巷口進入，北上至正義街 54 巷交會處之間的巷弄，目前屬於新美街的一部分。早在清嘉慶年間，這裡就形成漁人的聚落，後來逐漸演變成替漁民船戶製造船隻帆布的街道。

第 35 葉加刊善士捐緣芳名，集資 36 大員，開列花費如「買烏心石柴板廿塊」，「僱刻印工（每字三文）、夯工、敲工、鋸工」，「請刻內標及簽頭各一塊」，「開寫工」，「買烏煙末、粗印絲」，「貼印板、字邊挖深」，「買紙印送」等名目，累計印刷 625 本。筆者收藏舊印本 3 冊，其一簽頭印紅色紙貼在書皮上，又加鈐「台南郭南金印送」朱印 1 方；其二簽頭直接刷印於書皮；其三封底加刊大正 3 年（1914）8 月，由「松雲軒」用舊版重刷的版權頁，定價金是 9 錢，當年的發行者為鄭利記，印刷者是盧乙，兩人和余清芳的關係匪淺，該書或許與「西來庵」事件有關連，猶待追索。

## （二）《三聖救劫寶訓》

明治 36 年（1903）7 月合刊本。版框高 20.6 公分，寬 12.3 公分，內文每半葉 6 行，行 14 字，雙欄，版心白口，單魚尾，下刊葉次，共計 29 葉，用 15 片楠木板雕製，惟缺書皮的簽頭印版；不過，特別在鐫刻封面的書板背後楷筆墨書：「善誘堂藏板，台南市抽簽巷，明治三十六年癸卯瓜月刊成，共拾伍片，另簽頭一個在外。」(圖十七)封面前半葉刊隸體書名，後半葉刻「臺南郡城內抽簽巷萬泉義記內善誘堂藏版」的牌記(圖十八)；卷首刊咸豐 3 年（1853）文宮考功使者彭定求撰〈救劫寶訓序〉2 葉、道光 27 年（1847）武彝信士盧振彊作〈文昌帝君命降鸞書〉1 葉、明治 34 年（1901）由泉晉吳青梯書序 2 葉，臺南善誘堂慎修氏記述明治 30 年（1897）秋天友人誦此經文，病癒後還願刻經的一段因緣。以上諸篇內容特別換用朱墨印刷。

正文以下刷黑墨，內文依序為〈文昌帝君警世寶誥〉、〈關聖帝君警世寶誥〉、〈圓明斗帝重示救劫度人寶訓〉。第 28 葉後半葉刊登善士捐緣芳名，

總共 20 人，集資 27 元 7 角，開列花費如「買紙寫經」、「買楠柴板並敲工、鋸工」、「請吳先生寫經筆資」、「刻簽頭壹塊」、「請刻印工（每字四文）」等名目，核算結果超支 3 角；第 29 葉續刊助印名單 13 則，信眾來自臺郡、嘉義的美街、布街、竹椅街、南門內、北門口、仁武等地，助印原因包括祈求合家平安、親人病癒、贖罪懺悔等名義，累計刊印 1,430 本。

筆者收藏舊印本 2 冊，陳茂田及筆者另藏日治時期油印的重刊本，內容完全仿倣木刻本版式，字體全部重寫，一律墨色，書皮簽頭刊「三聖救劫寶訓」，並加鈐「非賣品，開基武廟贈」一行；封面前半葉書名的隸體字排列相同，惟後半葉牌記改刊「臺南縣城內抽籤巷開基武廟內悉明堂藏版」，書後不登載捐緣芳名，僅刻「元空士刊刻」一行。

### （三）《四書讀本》

清末刊本，筆者藏舊印本 1 冊。版框高 18 公分，寬 11 公分，內文每半葉 8 行，行 19 字，小注雙行，行 18 字，雙欄，版心花口，上刊「四書白文正體」，單魚尾，中刊「大學」、「中庸」，下刊葉次及「金萬泉堂」，區分〈大學〉10 葉、〈中庸〉18 葉。封面書標印於桃色紙，並刻「《四書讀本》：遵依監本點畫，臺抽籤巷金萬泉堂藏版。」（圖十九）〈大學〉首葉首行刊「梅峰書院校正監字四書真本（內分句讀），金萬泉堂梓行」；〈中庸〉首葉首行刊「監字四書真本，金萬泉堂梓行」。惜缺《論語》上、下及《孟子》上、下，計 4 冊<sup>16</sup>。

今天在臺南市開基武廟的三川殿左壁間，鑲嵌著一方〈重興開基武廟內境郊鋪紳士捐金碑記〉，在這一篇光緒 2 年撰寫的碑文當中，「吳萬泉」為重興首事，捐銀壹佰大元，而「陳成興」亦捐銀八大元，觀書撫石，猶可遙想當時這兩戶積善人家，致力於造福鄉梓的古道顏色。

## 七、臺南其他的坊刻本

<sup>16</sup> 筆者另藏光緒 7 年泉州「崇經堂」刊本全套 5 冊，版式、內文幾乎與前書相仿。不同處惟版框高 17.3 公分，寬 10.6 公分，版心下空白，封面書標印於黃色紙，換刻「崇經堂藏版」，書前加鈐〈識語〉半葉，文曰：「《四書》文字流傳，翻刻既久，況兼坊板眾多，故點畫句讀多於錯誤。今考求字樣，詳加句讀，以存本真，庶題目點畫，不致差偽，幼稚習誦，便於課讀。辛巳季夏識。」、續刊〈凡例〉半葉、〈考異〉2 葉；每冊首葉首行皆梓「崇經堂藏版」。同樣類似的版式，筆者也收有泉州「大文堂」及「藏文堂」刊《論語下》，泉州「輔仁堂」、廈門「文德堂」刊《孟子下》諸本，由此可見清季臺南「金萬泉堂」與福建各書坊刻書的風格。



### （一）西華堂《銷釋金剛寶卷》

道光 2 年（1822）10 月刊本。經摺裝，版框高 23 公分，內文行 16 字，上下單邊，共計 21 葉，用 5 片木板雕製，另附封面木板 1 片（高 29.6 公分，寬 15 公分），陰刻楷字：「西華堂《銷釋金剛寶卷全部》」。第 21 葉刊「信女王門吳氏祈求父親合家平安敬刊印送壹百本，版藏在臺郡□□□□□□，道光二年十月□日。」牌記，版片背面再續刊南仔坑弟子楊瑞麟、王必貴等 5 位信眾，合刷 420 本的記錄，全部書版目前由臺南市西華堂收藏。

### （二）《佛夢祖師因果錄》

道光 18 年（1838）8 月重刊本。版框高 18 公分，寬 11.5 公分，內文每半葉 9 行，行 20 字，注文雙行，字數同，單欄，版心上黑口，單魚尾，下刊葉次，共計 30 葉，用 17 片烏心石木板雕製。首葉首行刊「佛夢祖師傳說果報錄」，第 30 葉後半葉除了嘉慶 5 年（1800）中秋，楓嶺、埔頭、梧塘等 6 名弟子捐金刊刻印施的牌記以外，還有吳瑞彝、蔡雲峰、蔡雲錦合刷 300 本的文字；惟在本葉書版背面加雕「摩訶般若波羅蜜多心經註解」簽頭，並非此書所用。此外，第 29 葉書版背面也加刻「道光拾捌年仲秋吉旦，捐資刻經弟子臺陽城內例貢生李英才再刊並印送貳佰部」的牌記，可見書版在此年又重新印刷。筆者收藏舊印本 1 冊，簽頭直接印捺在書皮紙上，並有「吳氏德籌奉」的楷字題署，然而缺少李英才重刊的牌記葉，應該是嘉慶 5 年（1800）的初刊本。

### （三）《聖帝速改集》

道光 23 年（1843）刊本。版框高 17.8 公分，寬 12 公分，內文每半葉 9 行，行 27 字，小字雙行，字數同，雙欄，版心花口，上刊「關聖速改集」，單魚尾，下刊葉次及黑口，共計 41 葉。書籤刊「聖帝速改集」直接刷在書皮上，卷首刻〈關帝救劫陳惡速改集序〉2 葉，落款：「道光二十三年六月十四日夜降筆」。正文始記：「道光二十三年五月初四日，眾民眾等因天太亢旱（自三月初一不雨至於五月），無水灌耕，水田龜裂，新秧枯槁，於太平古寺虔誠齋戒，供天祈雨，藉便請鸞，求示雨澤，誠勢處無奈，迫不得已之舉也。」觀讀內容實為鸞書。第 41 葉下半葉加刻粵籍廩生曾應祥等 8 則助印芳名，包括「台郡松雲軒印送壹佰部」，筆者收藏舊印本 1

冊，印刷風格頗似「松雲軒」，是否由其鑄版，仍待考。

#### (四) 大士殿《佛說壽生經》

光緒 19 年 (1893) 刊本，經摺裝，版框高 21.7 公分，行 17 字，上下雙邊。書簽刊「佛說壽生經」印紅色紙，再貼於封面硬紙板上，卷首刻「佛說壽生經」，經文末題：「願以此功德，普及於一切，誦經還庫藏，消災增福壽。」並續刊〈六十甲子看壽生經欠錢數目〉。書末牌記鏤「光緒拾玖年春月佛誕日，釋子能成募化諸位善信喜助銀，刊《金剛》、《壽生》二經合卷，板藏臺南府紅毛樓大士殿流通。」(圖廿)隨後附刻助印芳名 17 人。筆者收藏舊印本兩冊，皆缺《金剛經》，其中一冊在助印芳名後加刷大正 10 年 (1921) 10 月「昌仁堂」的版權頁，定價金是 14 錢。

### 八、臺南坊刻本的分析與歸納

臺南在光緒 21 年 (1895) 以後歸屬日本統治，一般書坊的出版仍然依循舊制刻書，筆者翻看用藍布作封皮的《蘇豆記代理開補闕略諸學日清簿》1 冊，內葉版框高 14.8 公分，寬 13.6 公分，每半葉 10 行，版心上刊「金泉泰」，單魚尾。卷首題寫：「蘇豆記代理德善堂、德化堂收稅開費執事」，登錄時間自明治 34 年 (1901) 10 月 22 日開始，到明治 37 年 9 月 18 日為止，統計在這 4 年之間的收支明細，可以整理出一份當時刻書工匠的名單，例如：「福司」(即「蔡添福」)負責整治烏心石經枋、並撩工(油漆工)；向「暉老」購買楠枋(即楠木板)；請「莊先生」(即「莊壽臣」)寫經字；由「石益記」刻字、刻環；託「覃司」刻經、刻對聯(圖廿一)。

帳冊當中也記載與書籍出版的相關名目，包括採買烏心石柴、棕稱(即棕欄刷子)、印格紙、大茶線(縫書用)，以及書籍的花費。例如：明治 34 年 (1901) 10 月 26 日「買《金剛經》一本，兩佰陸拾文。」明治 36 年 (1903) 2 月 14 日「買《六祖壇經》，去捌佰文。」7 月 23 日「買印經紙九十張，去二佰柒拾文。」明治 37 年 (1904) 5 月 29 日「買《保身善法》並《長生訣》廿本，去陸佰文；又《皈依科》十本，去參百柒拾文。」甚至，在其他的帳冊中也看到：明治 31 (1898) 年 2 月「赴廈門買經。」明治 37 年 (1904) 11 月 10 日「往安平取印板。」明治 39 年 (1906) 1 月 9 日「開

『松雲軒』印經參拾本，去台票壹元。(圖廿二)」大正 2 年 (1913) 4 月 18 日「到『齋心社』買善書」的各筆開支，金泥玉屑，透露出彼時臺南坊刻肆間圖書流通的行情。

從德化堂典藏的書版研判，大多數是由挑選「烏心石」來雕治，它屬於木蘭科常綠喬木，分布在全島闊葉樹林中海拔 200 至 1800 公尺處，樹幹中央呈綠色，木材堅硬如石，所以又稱作「黑心石」。木材的邊、心材很容易判斷，邊材為淡黃色，心材在砍伐時呈紅褐色，然後逐健轉為黃褐色。「德化堂」擁有的《龍華科儀》、《略悟集錄》兩套書版便是具有心材的特徵。因為木質強韌，拋光打磨後會產生光澤，並且不易割裂毀損，經常成為貴重的建材或傢具用料。然而，生長速度極為緩慢，所以取材面積受到侷限，製作書版時常見以兩片木板榫合。

檢視《御製六祖法寶壇經》的書版，在第 3 葉的木板接合面上，由於烏心石的板材已告用罄，為了處理序文之後的留白處，與其它書版統一相同尺度的規格，師傅乃雕刻榫木，整治槽溝，另外銜接相當面積的小型木片。再看德化號藏板、王興源運刀的《金剛經論》書版，精選烏心石木片，將正、反兩面板木分別鑿刻卷首的〈佛祖說法〉圖，以及經末的〈護法韋馱〉圖，不僅，畫稿線條簡潔洗練，而且，刀法精準，一絲不苟。然後，再榫接個自半葉的文字版片，把縱向與橫向的年輪質材，呈「丁」字形交錯契合，如此，不僅增加圖、文分開處理的便利，提高施工的效率，更能夠增強接榫的書版在印刷時遭遇磨擦的抗壓強度。

藉由竹子的材質堅韌、富彈性，製版工匠截取已經出土、並且靠近地面的竹莖部分，削製成為竹釘，用來接榫固定相接合的兩塊木片。可惜，年久時遠，終究也會脫開，筆者整理「德化堂」收藏的書版，偶爾仍可見到木板彼此銜接的側邊，留下打入補強的鐵質鉸釘，呈現銹化的痕跡。

此外，俗稱「楠仔」的大葉楠，也常被用作書版的材料，它屬於樟科，遍佈在臺灣低海拔的闊葉林當中，木材呈淡紅色，堅硬適中，耐磨耐撞，加工容易，保存期長，可以提供建築、傢具及樂器使用。抽籤巷內「善誘堂」藏板的《三聖救劫寶訓》就是選取這種木料來製作書版。

歸納本文前述由齋堂、書坊、商店所刊刻的印書版片、典籍布告，為何因緣際會地集合、並儲存在「德化堂」？除開堂方經理得法，眾望所歸之外，善信們在虔誠發願後，傾囊投資的助印行為，也刺激出版市場的需求。舉例來說：臺南府城例貢生李英才，個人參與印書的書籍竟多達 6 種，

與嘉義武將何永忠助印書籍亦有兩種，並且，當時知名的「松雲軒」刻字店、福州刻工名手「王興源」都一起投入，筆者衷心企盼日後有更多的史料實物出土，藉以填補、建構臺南「坊刻本」的信史。

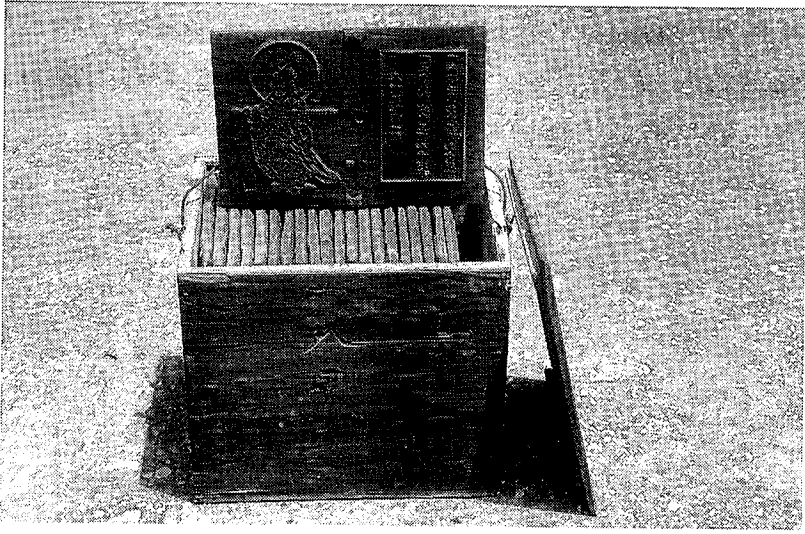
## 參考書目

### 一、專書

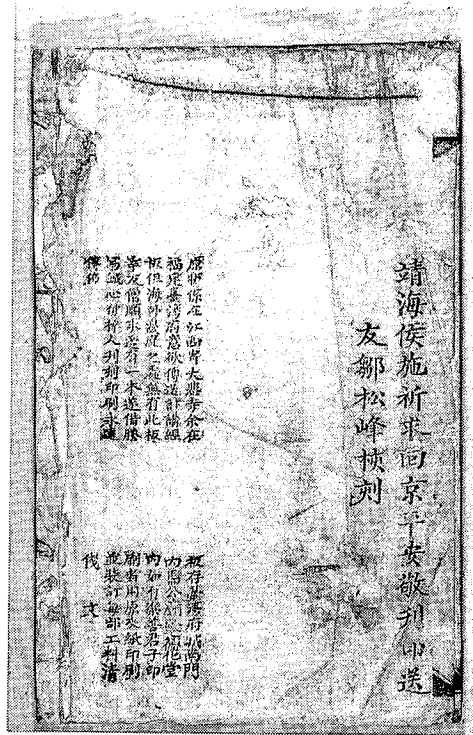
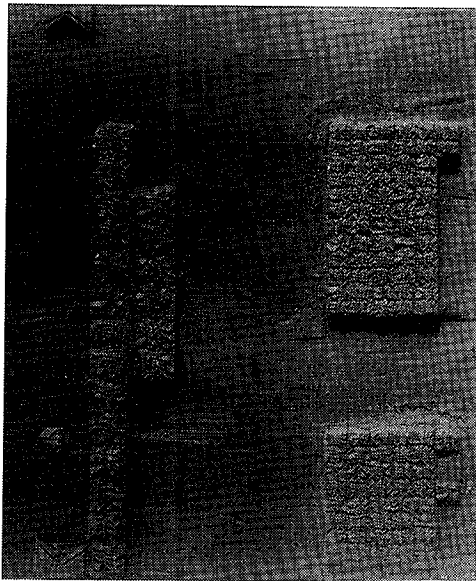
- 1.謝水順、李珽：《福建古代刻書》，福州：福建人民出版社，1997年6月。
- 2.吳福助：《臺灣漢語傳統文學書目》，臺北：文津出版社，1999年1月初版。
- 3.李秉乾編：《福建文獻書目（增訂本）》，廈門：匯攀印刷，2003年4月。

### 二、單篇論文

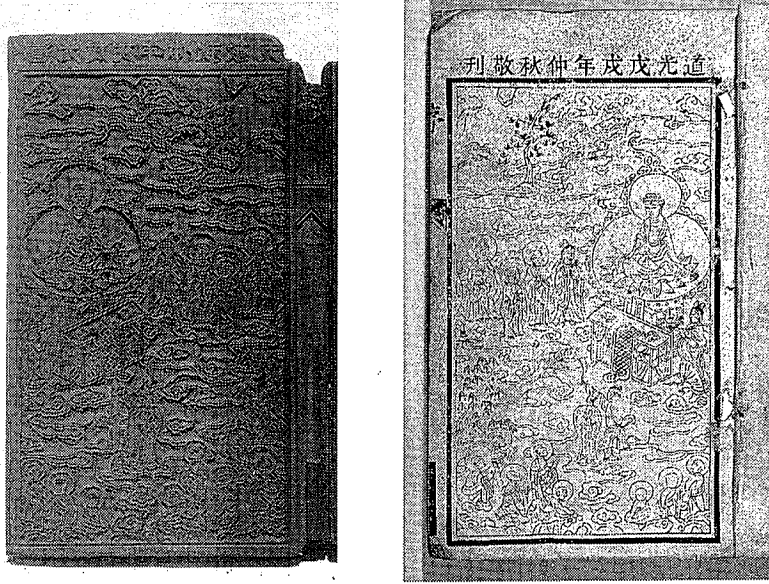
- 1.黃淵泉：〈明清時期的臺灣出版事業〉，《書卷》第4期，臺北：光復書局，1993年12月31日，頁13-18。
- 2.林漢章：〈臺灣第一家印書館松雲軒〉，《書卷》第4期，臺北：光復書局，1993年12月31日，頁24-25。
- 3.林漢章：〈清代臺灣出版概況〉，《臺灣傳統版畫特展》，高雄：高雄市立美術館，1995年11月初版，頁14-21。
- 4.楊永智：〈德化堂的藏經閣：從臺南德化堂珍藏的清代古書板談起〉，《歷史文物》第9卷第10期，臺北：國立歷史博物館，1999年10月，頁5-20。
- 5.楊永智：〈淺談明清臺南傳統刻書〉，《東南文化》2001年第2期，南京：南京博物院民族民俗研究所，2001年2月，頁50-53。
- 6.楊永智：〈臺郡松雲軒出版事業考述〉，《歷史文物》第11卷第4期，臺北：國立歷史博物館，2001年4月，頁5-17。
- 7.楊永智：〈清代臺南松雲軒刻書版畫察考〉，《國際版畫學術研討會》，臺北：臺北市立美術館，2001年12月8-9日，頁108-128。



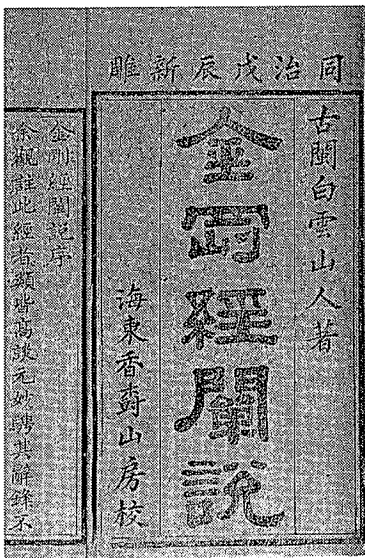
圖一：自「德化堂」閣樓出土的《金剛經註講》書版。



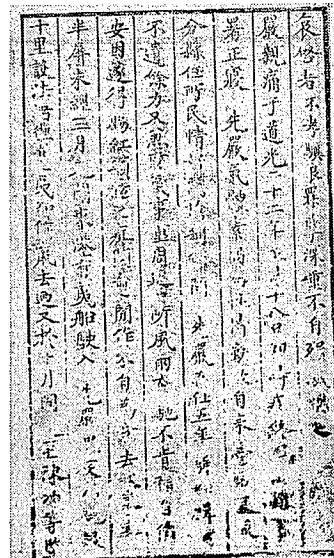
圖二、三：《金剛經註講》第 80 葉刊刻施琅牌記的雕版及印本。



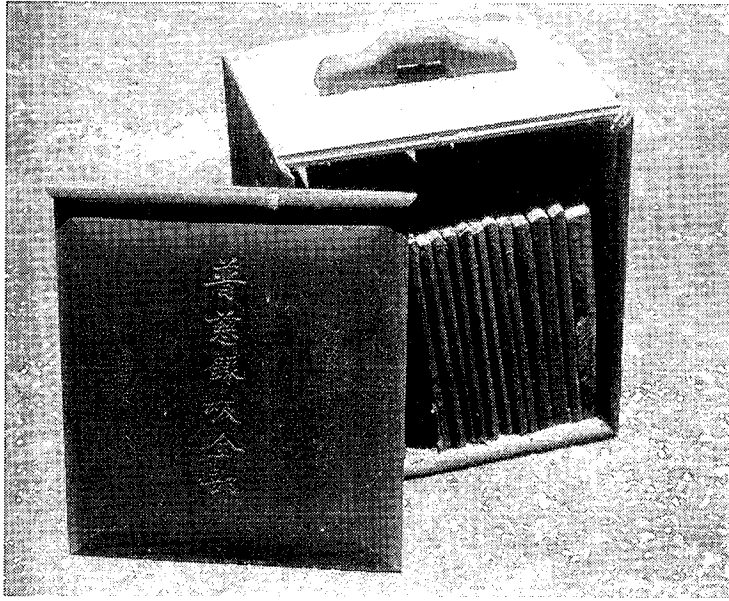
圖四、五：臺郡「德化號」藏板、福省「王興源」鑄《金剛經論》卷首前半葉〈說法圖〉的雕版及印本。



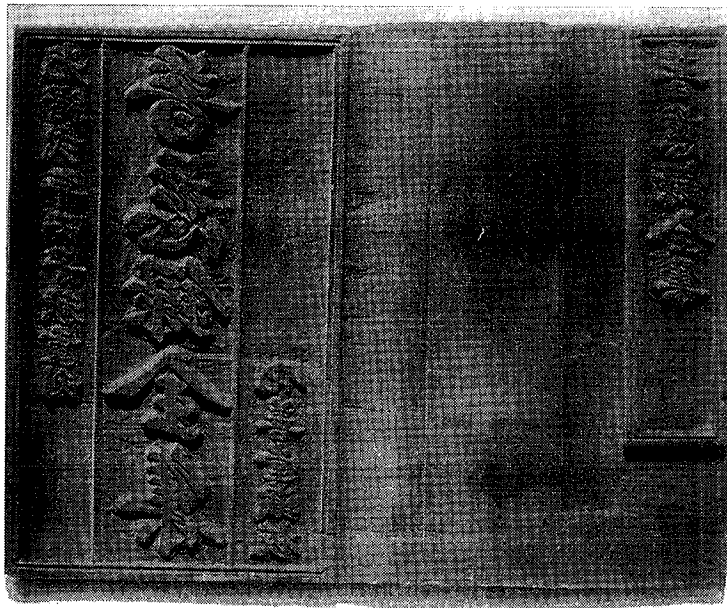
圖六：「德化堂」存板《金剛經闡說》的封面。



圖七：《金剛經闡說》書末加刊的〈訃音通知〉。



圖八：收藏《普慈錄》全部書版的特製木匣。



圖九：安平「化善堂」收藏《普慈錄》封面的書版。

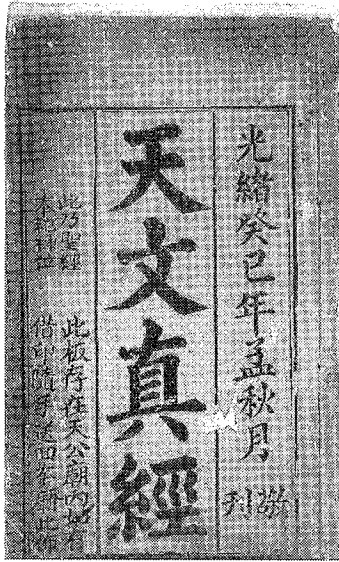


圖十、十一：臺郡「松雲軒」造《金剛般若波羅蜜多心經註解》的雕版及印本。

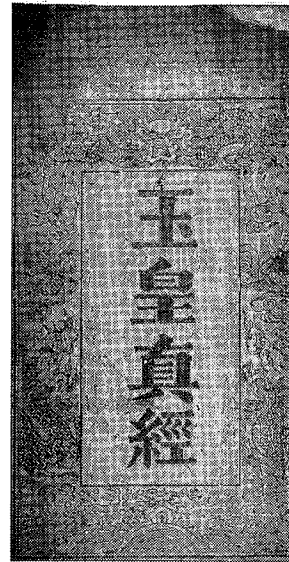


圖十二：臺郡「東璧齋」刊印《高王觀世音菩薩真經》的印本。

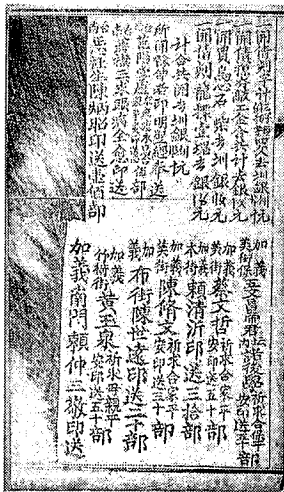




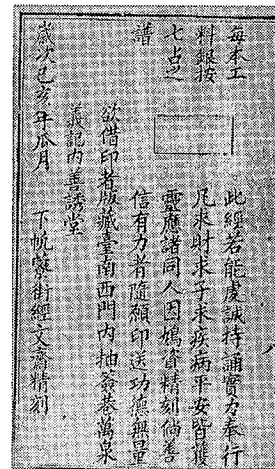
圖十三：臺南「天壇」存板《天文真經》的封面。



圖十四：臺南「天壇」刊印《玉皇真經》的封面。



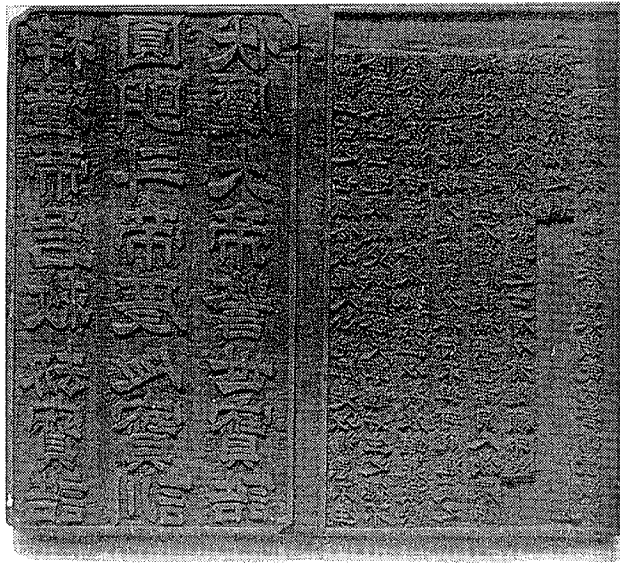
圖十五：臺南「天壇經文社」存板《桃園明聖經》的〈捐緣芳名〉。



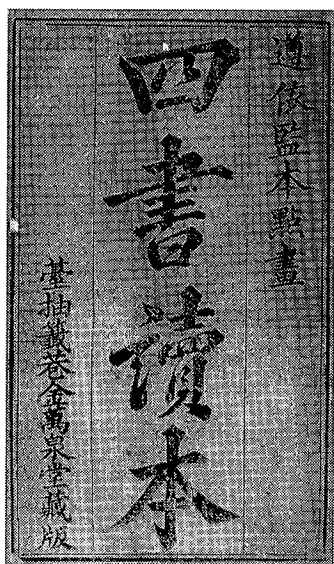
圖十六：臺南「經文齋」精刻《四聖真經》的牌記。



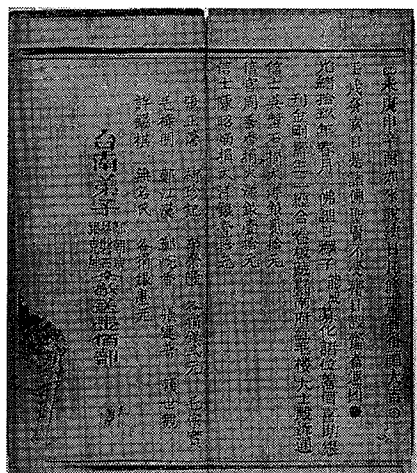
圖十七：《三聖救劫寶訓》封面的書板背後，以楷筆墨書的文字。



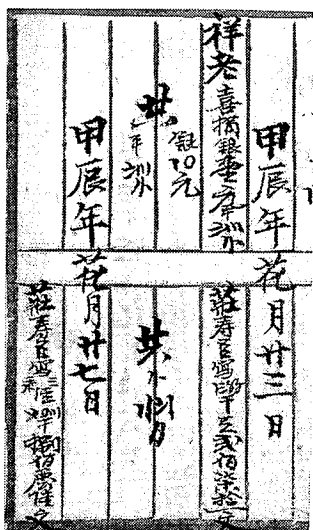
圖十八：臺南「善誘堂」刊印《三聖救劫寶訓》封面的書板。



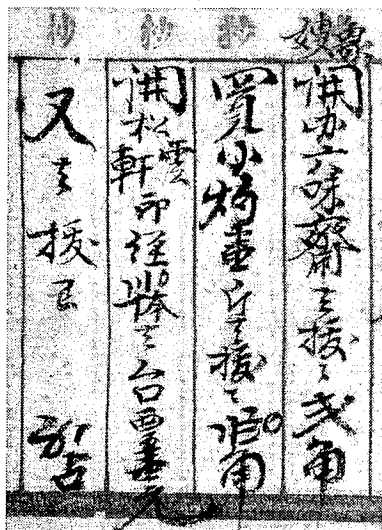
圖十九：臺南「金萬泉堂」藏版《四書讀本》的封面。



圖廿：臺南「大士殿」刊印《佛說壽生經》書後的牌記及助印芳名。



圖廿一：明治 37 年 2 月 23 日，「德化堂」請「莊壽臣」寫經的記載。



圖廿二：明治 39 年 1 月 9 日，「德化堂」向「松雲軒」購買經書的記載。

# A Study of the Works From Printing Houses in Early Ch'ing Tainan

Yang, Yung-chih\* (楊永智)

## 【Abstract】

After Cheng Ch'eng-kung 鄭成功 obtained the ruling authority of Taiwan in Late Ming period, he launched his educational programs emphasizing on Confucian teachings to educate the Taiwanese people on the island. During the same period of time, printing technology was formally introduced and became one of the most important media in Taiwan. However, as Ch'ing government took over Taiwan, many printed works produced underwent great damages such as typhoons, floods, earthquakes, fire and war. Accordingly, the preservation and maintenance of the printed matters from printing houses in Tainan has become extremely difficult due to these natural and human factors. Those lucky remainders are scarce. The author of this article has spent more than ten years searching and collecting in and outside Taiwan area these survived block printing matters from early Ch'ing dynasty. He has also studied the collections in important libraries and other institutions as well as private collections and benefited from them. In recent years, the author has been able to gain access to the publications and printed matters produced by the Hall of Teh-hua (德化堂) and House of Pine and Cloud (松雲軒). In this article the author will describe the material aspects of these newly acquired collections and will also detail the publishing and circulating history of these works and their influences, the purpose being to shed light on our understanding of the publishing history of the Tainan printing houses in early Ch'ing dynasty.

**Keywords** : Ch'ing Dynasty, Tainan, printed matter from local printing houses, Hall of Teh-hua, House of Pine and Cloud

---

\* An adjunct instructor, Department of Chinese, Providence University.



# 日治時期台灣古典詩中的劉銘傳

## ——以櫟社徵詩（1912）作品為主的討論

廖振富\*

### 【提要】

本論文研究焦點，集中在櫟社於 1912 年以〈追懷劉壯肅〉為題，舉辦全台徵詩所得的 90 首作品。首先分析本題之命題由來、徵詩經過，接著列表簡述作品的基本資料，包括各種體裁的數量、作者、作者居住地等，並略加解說。進而探討寫作背景，試圖解釋這些作品對劉銘傳全是正面頌揚的原因。

本文重心，分成三節。其一，「敘述語氣」及「書寫立場」的差異。敘述語氣，歸納為三種趨向，各舉詩例加以解說。並探討「敘述語氣」與詩人寫作的心理動機有何密切關聯？接著以寫作者對日本的態度，分析寫作者三種不同的「書寫立場」，目的在挖掘作者潛藏的種族意識。

其二，相關作品所呈現的「劉銘傳形象」及其寫作手法。首先，歸納相關作品所呈現的劉銘傳形象為五點，分別是戰功彪炳、政績卓越、文采風流、壯志未酬、聲名不朽。接著分析詩人描寫劉銘傳的兩種常用手法：「簡單化」與「誇大化」，舉證分析詩人如何以誇大的想像筆法，彰顯劉銘傳在詩人心目中的「完美典型」。

其三，異質詩作的對照閱讀——另一種觀點看劉銘傳。在上述櫟社徵詩作品之外，筆者另舉出丘逢甲、吳德功、洪棄生、賴和四家之詩例，觀察上述諸人透過詩作反映對劉銘傳的「另類觀點」，加以對照閱讀，從而思考藉詩歌創作以評價歷史人物的複雜面向。

**關鍵詞：**台灣文學 台灣古典詩 劉銘傳 櫟社 台灣古典文學

\* 台中技術學院專任副教授，靜宜大學中文系碩士班、台文系兼任副教授

## 壹、前言

劉銘傳（1836～1896）與台灣關係至為密切，從 1884 年中法戰爭受命督辦台灣軍務，擊退法軍，到 1885 年台灣奉准建省後擔任首任巡撫，任內大興洋務，建樹頗多，是帶領台灣邁向近代化的先驅人物，最後卻因故請辭離台，事在 1891 年。清光緒二十年（1894）中日甲午戰爭爆發，清廷擬再度起用劉銘傳辦理海防，被他婉辭；光緒二十一年（1895）五月，日本打敗中國，清廷被迫簽訂馬關條約，將台灣割讓給日本。光緒二十二年（1896）元月劉銘傳病逝故鄉，得年僅五十九歲。

日治時期的台灣古典詩，有相當多以劉銘傳為描寫對象的作品，反映出當時知識分子對劉氏的看法。其中筆者發現有兩次分別以〈追懷劉壯肅〉、〈劉銘傳〉為題的公開徵詩活動，此二題目前留下百餘首長短不一的作品。前者在 1912 年由當時最負盛名的詩社「櫟社」主辦，是該社為慶祝成立十週年而舉行大型詩會，會前公開徵詩的兩個詩題之一（另一詩題為〈笨港進香詞〉）。後者則是 1922 年由台灣留日學生創辦的文化啓蒙刊物《台灣》雜誌主辦，是該誌辦理第一期公開徵詩的題目，共刊出作品七律廿三首。<sup>①</sup>

在這兩次活動中，櫟社徵詩作品不論是作品的質量或內涵與形式的多樣性，都遠優於《台灣》雜誌的徵詩作品<sup>②</sup>，因此，本文將探討範圍集中在櫟社徵詩的九十首作品。

除前言、結語之外，正文部分包括以下各節：

其一，相關作品簡述及寫作背景的分析。首先說明本題之命題由來、徵詩經過，接著列表簡述作品的基本資料，包括各種體裁的數量、作者、作者居住地等，並略加解說。本節之末，進而探討寫作背景，試圖解釋這些作品對劉銘傳全是正面頌揚的原因。

① 《台灣》雜誌，以「劉銘傳」為題舉行公開徵詩，徵詩啟事見於第三年第一號，詞宗為林獻堂。入選作品，共有前二十名各一首，「限外」三首，總計二十三首，發表於《台灣》第三年第三號，頁 43～46。入選者包括賴和（以筆名「懶雲」發表，兩首，分得第二、十三名）、王敏川（錫舟，二首，第八、十四名）、謝星樓（醒如，三首）、陳逢源（一首）。另南社社長趙雲石一首、櫟社詩人陳槐庭（心水）也各有一首，分得第六、七名。

② 就數量來說，前者有 90 首，後者有 23 首；就形式而言，前者古近各體都有，篇幅長短與表現手法差異性甚大；後者都是「七律、限東韻」。從內涵來看，前者十分多元，後者則較為單一。

其二，「敘述語氣」及「書寫立場」的差異。首先就敘述語氣，歸納為三種趨向：以贊頌為主、以感慨為主、及兼融兩者合一，各舉詩例加以解說。隨後，探討「敘述語氣」與詩人寫作的心理動機有何密切關聯？接著探討寫作者三種不同的「書寫立場」：一種是以漢族立場，藉緬懷劉銘傳，感慨台灣淪日，對日本領台採強烈抗拒的態度；另一種是在讚揚劉銘傳之餘，也高度肯定日本治台的貢獻，對日本領台抱持接納的態度；另外，也有游移於兩者之間的第三種選擇。

其三，相關作品所呈現的「劉銘傳形象」及其寫作手法。首先，歸納相關作品所呈現的劉銘傳形象為五點，分別是戰功彪炳、政績卓越、文采風流、壯志未酬、聲名不朽。接著分析詩人描寫劉銘傳的兩種常用手法：一種是「簡單化」，主要以描寫「清賦」之詩例，觀察詩人描寫的單一觀點之缺陷；另一種是「誇大化」，舉證分析詩人如何以誇大的想像筆法，彰顯劉銘傳在詩人心目中的「完美典型」。

其四，異質詩作的對照閱讀——另一種觀點看劉銘傳。在上述櫟社徵詩作品之外，筆者另舉出丘逢甲、吳德功、洪棄生、賴和四家之詩例，觀察上述諸人透過詩作反映對劉銘傳的「另類觀點」，加以對照閱讀，從而思考藉詩歌創作以評價歷史人物的複雜面向。

## 貳、相關作品簡述及寫作背景分析

### 一、作品來源

本文擬探討以〈追懷劉壯肅〉為題的九十首作品，是台中櫟社為慶祝該社成立十週年，在大會集會之前向全台詩友公開徵詩而來，這些作品當時是否曾在報刊發表，不得而知<sup>③</sup>，所幸作品原稿被完整保存於《櫟社十週年大會詩稿》的原件中，這一冊詩稿原本在林獻堂宅中被發現，經林家後人於近年捐出，目前為台大圖書館特藏室所珍藏。<sup>④</sup>這批珍貴資料目前

<sup>③</sup> 櫟社相關活動及作品，多發表於在台中發行的《台灣新聞》，該社成員傅錫祺、陳瑚、林載釗、莊雲從等人曾任該報的記者，這冊詩稿，其中有一份署名「弘農生」的作品，詩末有：「右懇老先生代為斧削訂正，末列付梓，曷勝感耶！臺灣新聞社 詞苑系老先生殿」字樣，據此份資料推測：這次徵詩啟事及作品可能曾發布於《台灣新聞》，可惜該報紙目前已佚失未見，無可查考。不過《櫟社十週年大會詩稿》原冊，共收入〈笨港進香詞〉128首、〈追懷劉壯肅〉90首，總量甚多，如果曾在報上刊出，以常情判斷，可能是從中挑選部分作品發表而已。

<sup>④</sup> 關於台大圖書館收藏櫟社詩稿的源由及詩稿內容，詳見拙文〈台大圖書館藏櫟社詩稿初探——外緣問題的考察



除筆者外，仍未見任何相關的研究。

### (一) 1911 年梁啟超在台中命題

〈追懷劉壯肅〉一題，雖是櫟社 1912 年公開徵詩的詩題，但此題的原出題人，卻是 1911 年應林獻堂之邀來台訪問的梁啟超。這段曲折在《櫟社沿革志略》並無清楚交代，該書在「明治辛亥四十四年」(1911)條目下只有如下記載：

粵東名士梁任公(啟超)、湯覺頓(叡)兩先生及梁女士令嫻等遊台，我社開會歡迎之。四月二日會於瑞軒，社友二十人、來賓十二人。……詩題為「追懷劉壯肅、洗硯、新荷、鈔詩」等。<sup>⑤</sup>

這次詩會所作的詩題，其中「洗硯、新荷、鈔詩」三題都是擊鉢吟詩會的詩題，相關作品已收錄在《櫟社辛亥春會詩錄》中，目前同樣收藏於台大圖書館特藏室。<sup>⑥</sup>但該冊詩稿並未收入〈追懷劉壯肅〉一題的作品，原因是：這是梁啟超在 1911 年 4 月 2 日當天晚上與中部詩人參加櫟社歡迎晚宴，席上梁氏應眾人所請而出的題目。由於是無限體、不限韻，並非擊鉢吟會所作，當天晚上交卷者不多，故當時所作可能未被完整收集。<sup>⑦</sup>詳細經過，在新出版的《水竹居主人日記》第三冊中有完整記載，該書 1911 年 4 月 2 日(中曆 3 月 4 日)相關內容如下：

晴天，前記諸友並在瑞軒茗談，十二時飯罷，遂並穿禮衣往台中驛候迎清國

---

>，發表於「漢學研究國際學術研討會」，國立雲林科技大學漢學資料整理研究所主辦，2002 年 11 月 30 日，會議論文集已由新文豐出版公司於 2003 年 11 月出版。

⑤ 見傅錫祺《櫟社四十年沿革志略》頁 4，與南新聞社印刷原版，昭和 18(1943)年。

⑥ 這冊詩稿的介紹詳見註 4 所揭一文，至於詩稿內容的初步分析，則可參見拙文〈台大圖書館藏櫟社詩稿的主題內涵探析〉，已收入《台中縣開發史學術研究會論文集》，頁 213-249，台中縣文化局，2003 年 12 月出版。

⑦ 黃得時〈梁任公遊台考〉一文，第九節「櫟社詩會、追懷劉壯肅」，根據《櫟社沿革志略》的記載，認為〈追懷劉壯肅〉一題都是當日梁任公歡迎會上所寫，並說：「當日參加歡迎會之本地詩人之中，以〈追懷劉壯肅〉為題目作詩的有林癡仙、林獻堂、莊太岳、施家本、丁寶濂等人。其詩如下……。」黃氏所述的本地詩人關於此題之作品，應是引自《櫟社第一集》、《無悶草堂詩存》、《太岳詩草》等書。由於他並未見到《櫟社十週年大會詩稿》，故不知此題曾由櫟社在第二年辦理公開徵詩，且作品數量達 90 首。至於黃得時所引的 5 首作品，可能有的是 1911 年「梁任公歡迎會」上所寫，有的則是 1912 年櫟社公開徵詩時所寫。如丁寶濂，當時並未加入櫟社，根據《櫟社沿革志略》、《水竹居主人日記》二書所記載的梁氏歡迎會出席名單，與《霧峰林家留真集》所刊的歡迎會紀念合照，都未見丁寶濂出席此會的線索，丁氏之作極可能是 1912 年徵詩時所寫；而林癡仙一首，《無悶草堂詩存》編年於 1912 年，與〈笨港進香詞〉並列，可見也非 1911 年歡迎會上所寫。黃得時此文見《台灣文獻》3 卷 16 期，1965 年 9 月。

舊臣梁任公啟超氏也。此舉候迎者本島紳士詩人計三十餘名，及下車並隨到丸山旅館投名刺行禮，然後仍歸瑞軒。近五時，諸社友並諸紳士及梁任公隨員湯覺頓等三十餘人，俱在物產陳列館前寫真。寫罷，又並入瑞軒，臨櫟社晚宴……燕飲之間，社友癡仙君起而述：「此日之會，得諸貴賓光顧，實敝社之光榮。」少頃，梁任公亦起而答詞曰：「台灣之風土民情，我本欲來領略，恨無知己之人，今與獻堂君相契，故得與諸君晤面；又逢貴櫟社開會，殊屬幸遇。但今夜酒席中俱文雅之人，只好談風月，國家政治不必提及。」道罷，俱拍掌稱快。少頃，又談及推敲，甚為有趣，僉曰：「請先生命題。」公曰：「追懷劉壯肅公，不拘體、不限韻」（壯肅公乃舊政府欽差劉銘傳，二十年前在東大墩築城建考棚，立聖廟，號台灣府台灣縣，開科取士一番。）燕飲至十時罷。才敏捷先提七律多人，予亦呈一律<sup>⑧</sup>……。

梁啟超訪台，是由林獻堂居間安排一手促成，這是日治初期台灣文化界的一大盛事。<sup>⑨</sup>爲了避免總督府的猜忌，梁氏到達台中時，是由櫟社作東，以詩會的名義召開歡迎會。梁氏在歡迎晚宴上特別強調：「今夜酒席中俱文雅之人，只好談風月，國家政治不必提及。」正是爲此而發。當時台灣詩社最常見的活動方式是限題、限體、限韻並限時交卷的「擊鉢吟」詩會。而當天晚宴因爲顧及日本官方的監視，梁氏乃應眾人之請，而以〈追懷劉壯肅公〉爲題，由眾人共同賦詩，由於不限體、不限韻，也未限時交卷之形式，可知並不屬於「擊鉢吟」。宴席結束後，究竟有多少人交卷不得而知。《水竹居主人日記》只說：「才敏捷者先提七律多人，予亦提一律」。

值得探討的是：梁啟超以〈追懷劉壯肅〉爲題的動機爲何？表面的原因是：劉銘傳擔任台灣建省後的首任巡撫時，曾在台中建省城，而此會正是在台中舉行。但更深層的原因，可能是梁氏藉弔古以傷今，隱含對台灣歷史與時代變局的強烈關照。以梁氏對晚清政局介入之深，他對清廷因甲午戰爭失利而割讓台灣之傷痛，感受必然深刻。藉由追念劉銘傳，其實他思考的是：中國的積弱，與台灣爲日本所奪取的關聯這一頁慘痛歷史，這可從他自己所寫的〈遊台灣追懷劉壯肅〉七古長詩，及〈台灣雜詩〉第四

<sup>⑧</sup> 見張麗俊原著、許雪姬等編纂解說：《水竹居主人日記》第三冊，頁35~37，中央研究院近代史研究所發行。

<sup>⑨</sup> 關於梁啟超訪台的經過及影響，詳參（一）黃得時〈梁任公遊台考〉，《台灣文獻》3卷16期，1965年9月。（二）葉榮鐘〈梁任公與台灣〉，《台灣文獻》創刊號，1964年4月。（三）葉榮鐘《台灣民族運動史》第一章第一節〈梁任公與台灣民族運動〉，自立報系出版部。

首清楚看出來。⑩

## (二) 1912 年櫟社以此題公開徵詩

1912 年 6 月，櫟社為慶祝該社成立十週年，擬邀全台詩人參加紀念大會，大會於當年 6 月 15 日至 18 日舉行<sup>⑪</sup>，在大會舉行之前，櫟社會事先以〈笨港進香詞〉和〈追懷劉壯肅〉兩個詩題向各界公開徵詩，徵詩所得共包括〈笨港進香詞〉有七絕共一二八首，〈追懷劉壯肅〉則含蓋五古、七古、五律、七律、七絕各體，共九十首。這些作品的原稿被蒐集裝訂成冊，即是《櫟社十週年大會詩稿》。<sup>⑫</sup>櫟社在梁啟超訪台後的次年，再度以〈追懷劉壯肅〉為題公開徵詩，當時正是滿清覆亡，民國成立之年，此題之時代意義格外引人注目。

## 二、作品分體簡述

以下將本冊詩稿的體裁、作者、數量，先以表格整理，再略加說明。

### (一) 五言古體

作者	居住地	作品數	作品句數、字數	備註
施家本	鹿港	一首	56 句 280 字	櫟社社員
林國賓	桃園	一首	28 句 140 字	
傅仲輝	北斗	一首	24 句 120 字	螺溪吟社社員
陳瑚	苑裡	三首	第一首 26 句 130 字 第二首 28 句 140 字 第三首 36 句 180 字	櫟社社員 《枕山詩抄》只收其中第三首

五古共有作者四人，作品六首，其中陳瑚一人佔了三首，而施家本、陳瑚兩人是櫟社社員，但施家本寫這首詩時尚未入社。<sup>⑬</sup>傅仲輝是當代著名詩人林亨泰先生的外祖父，同題他另有五言排律一首。施家本一首已被

⑩ 梁啟超遊台詩作，曾以「海桑吟」為名刊於《台灣詩萃》第 14、16、18 號。其中〈遊台灣追懷劉壯肅〉見第 16 號，〈台灣雜詩〉見第 18 號。

⑪ 關於櫟社十週年大會的舉行經過，詳參拙文〈台大圖書館藏櫟社詩稿初探——外緣問題的考察〉，第三節「從台大圖書館藏櫟社詩稿探討櫟社早期活動及其與全台詩人之往來」第三目「對外大型詩會」之 2「櫟社十週年大會」，發表於「漢學研究國際學術研討會」，雲林科技大學漢學所主辦，2002 年 11 月 30 日。

⑫ 櫟社在大會舉行之前，以此二題公開徵詩，在《櫟社沿革志略》一書中並無記載，很可能是由該社事先在報上發布消息。由於這冊詩稿的出土，才能得知徵詩的事實。詳參前註所引拙文的考証。

⑬ 根據《櫟社沿革志略》記載，施家本加入櫟社是在大正八年（1919）年。

收入《櫟社第一集》中，但陳瑚的《枕山詩抄》所收本題只有一首，可見這份詩稿的參考價值頗高。

## (二) 七言古體

作者	居住地	作品句數、字數	備註
林震東	新竹	114句 796字	竹社成員，多次出席櫟社活動。
魏清德	台北	46句 318字	第一、二句爲五言，以下爲七言，瀛社重要社員，曾任副社長。
陳紹年	田中	32句 224字	據《櫟社沿革志略》1912年條目，可知是田中人，曾出席櫟社十週年大會。田中蘭社社長。
黃溥造	田中	64句 448字	同前，田中蘭社社員。
魏國楨	田中	36句 252字	同前，田中蘭社社員。
徐杰夫	嘉義	24句 168字	羅山吟社
謝石秋	台南	28句 196字	南社
林湘沅	台北	36句 252字	南社、瀛社
林石崖	台北	52句 332字	瀛社社員，前十六句爲五言、後三十六句爲七言
葉篤軒	台中東勢	30句 210字	櫟社社員（1919年因「久缺席」被除社籍）
林癡仙	台中霧峰	16句 112字	櫟社發起人
陳貫	苗栗苑裡	28句 198字	櫟社社員，陳瑚之弟

七古一體，總數共十二首，出自十二位作者之手，其中第一長詩是新竹詩人林震東（榮初）所寫，魏清德、林石崖兩人作品，雜有五言句，但仍以七言爲主。另外，魏清德、林湘沅、林石崖是台北「瀛社」社員，謝石秋是台南「南社」社員，葉篤軒、林癡仙、陳貫三人都是櫟社社員。林癡仙一首曾收入《無悶草堂詩存》卷四，而陳貫《豁軒詩草》所收〈追懷劉壯肅公〉卻是七律，與本冊詩稿所收之七古一首完全不同。<sup>⑭</sup>由於七古篇幅多屬長篇，故雖只有十二首，總字數卻居各類之冠。

<sup>⑭</sup> 陳貫《豁軒詩集》頁70，所收〈追懷劉壯肅公〉一首內容如下：「片壤經營志可哀，撫摩故壘獨低徊。十年孤島傳新政，一代中原數異才。滄海成田應痛哭，忠魂化鶴合重來。大墩墩畔城樓在，憑弔斜陽又幾回。」見龍文出版社「台灣先賢詩文集彙刊」第二輯第十二冊。從內容七、八句來看，本首有可能是作者在台中（大墩）1911年梁氏歡迎晚宴席上所寫。

### (三) 五言律詩 (含五言排律)

體裁	作者	居住地	作品數	字句數	備註
五律	陳子卿	霧峰	一首	8句40字	曾參加林獻堂的「萊園詩會」
五排	林慶賢	北斗	一首	16句80字	
五律	霽綠	不詳	四首	每首各8句40字	
五律	梅圃主人	北斗	一首	8句40字	螺溪吟社
五排	傅仲宣	北斗	一首	16句80字	同前
五排	傅仲輝	北斗	一首	16句80字	同前
五排	林獻堂	霧峰	一首	24句120字	櫟社

以上五言律詩作者七人，作品十首，其中屬於五言排律者四首。除「霽綠」不詳何人之外，陳子卿、林獻堂兩人住霧峰，而林慶賢、梅圃主人、傅仲宣、傅仲輝四位都是北斗人，可能同是螺溪吟社成員。另，林獻堂作品已收入《櫟社第一集》中。

### (四) 七言律詩

作者	居住地	備註	作者	居住地	備註
胡南溟	台南	南社	趙雲石	台南	· 南社 · 兩首
林幼侯	新竹	· 竹社 · 兩首	黃雪樵	南投	
黃潛淵			北郭園後人 (鄭幼佩)	新竹	
林鍾英	新竹	竹社	蔡子昭	鹿港	櫟社
鄭濟卿			陳子敏	同前	
王瑤京	新竹	竹社	何如僧		
林錦村			許元圭	田中	田中蘭社
曾寬裕	竹北		林伯廉	北斗	
鄭幼佩	新竹		陳織雲	鹿港	
蔡祖芬	台南	南社	李玉斯	清水	鰲西吟社
弘農生	大肚		鄭作型	嘉義	羅山吟社
黃孜業			張升三	豐原	櫟社

鄭毓臣	新竹		傅錫祺	潭子	櫟社
佚名			林仲衡	霧峰	櫟社
元煌	草屯	兩首	陳槐庭	鹿港	櫟社
丁式周	鹿港	櫟社	蔡惠如	清水	櫟社
陳筱竹	台南	南社	呂蘊白	神岡	櫟社
張玉書	草屯	•櫟社•兩首	莊雲從	大甲	•櫟社•三首
黃服五	斗六				

以上七律，合計作者卅七人，作品四十三首，作者含蓋各地詩人，而以新竹竹社、台南南社及台中櫟社成員居多。其中丁式周一首收入《櫟社第一集》，至於傅錫祺《鶴亭詩集》書中的〈追懷劉壯肅〉卻是七絕，內容與本冊詩稿所收錄傅氏所作的七律完全不同。<sup>15</sup>另外，林仲衡一首、莊雲從三首，均未見於個人詩集《仲衡詩集》、《南村詩稿》中。

### (五) 七言絕句

作者	居住地	作品數	備註
永鳥蘇南	台中	四首	日本人
黃守謙	桃園	四首	桃社，後加入瀛社
林湘沅	台北	四首	瀛社
林文華	大里	二首	櫟社，後因不出基本金喪失社員資格
陳基六	清水	五首	櫟社

以上七絕作者五人，作品十九首。比較特別的是永鳥蘇南，是本題作者中唯一的日本人。由於七絕篇幅甚短，因此作者多半連寫數首，藉組詩形式以呈顯主題。至於篇幅更短的五言絕句，並不適合承載這種人物歷史、家國時代的龐大議題，因此並無任何作者採用。

總上以上各類作品，包括五古六首、七古十二首、五律十首、七律四十三首、七絕十九首，合計九十首。作者人數共為六十三人（扣除傅仲輝、林湘沅兩人各重複計算一次），其中櫟社成員十八人，瀛社成員可考者有

<sup>15</sup> 《鶴亭詩集》頁45所收之〈追懷劉壯肅〉七絕一首，編年於1911年，在「櫟社辛亥春會擊鉢吟」三題〈洗硯〉、〈新荷〉、〈鈔詩〉之前，可推測七絕這首是歡迎梁啟超詩會所寫，其內容如下：「二十年前草昧開，大墩鼎足立三臺。可憐轉瞬盧龍賣，城郭難尋舊址來。」詩末自注：「大墩築城未十年即割讓於日本，現已城郭盡毀矣。」七律一首則應是1912年之新作。

魏清德、林湘沅、林石崖、黃守謙等四人，南社成員可確定有謝石秋、胡南溟、趙雲石、蔡祖芬、陳筱竹等五人，竹社可確定：林震東、林鍾英、林幼侯（林鍾英之弟）、王瑤京等四人（但其他新竹詩人仍多）。其他桃園、嘉義、田中、北斗等地也都有不少詩人參加此題之寫作。

### 三、相關作品寫作背景的分析

劉銘傳在台灣的時間，始自 1884 年閏五月中法戰爭期間奉命督辦台灣軍務，到 1891 年五月請辭台灣巡撫一職而正式離台，前後約六、七年。劉氏離台四年之後，1895 年五月台灣即因中日甲午戰爭而被割讓給日本。

本題相關作品，是 1912 年五、六月間所寫，當時日本領台北有十七年之久，台灣總督是佐久間左馬太，雖然仍屬「初期武官統治階段」，但先前由於總督兒玉源太郎、民政長官後藤新平的「兒玉·後藤體制」，已為日本統治奠定了穩固的基礎。<sup>16</sup>

從題目來看〈追懷劉壯肅〉一題，「追懷」二字意即追念緬懷，「壯肅」是劉銘傳死後，清光緒皇帝所追贈的「諡號」。題目本身已明白顯示：作品內容是以正面肯定劉銘傳為前提。從古典詩的屬性來看，本題性質較接近「詠史詩」。由於劉銘傳是已亡故的前清大臣，而當時不但清朝已滅亡，且台灣成為日本殖民地，統治者已易主，但劉氏與台灣的種種，畢竟是距離不過二十多年前的事蹟，對寫作者而言，多半留下鮮明的印象，因此，詠史詩的描述歷史人物事蹟並加以贊揚歌頌，及藉弔古以傷今的時代性，乃成為此類作品的主要書寫傾向。

根據當代史學界的研究成果顯示：劉銘傳治台確實有不小的貢獻，但也並非無懈可擊的毫無缺失<sup>17</sup>，何以本題相關作品都是一片頌揚之聲而毫無異辭呢？筆者認為可能與下列原因有關。其一是：晚清衰敗與日本領台的鉅大衝擊。其二是：日本人對劉銘傳治台成績的肯定。其三是：傳統文人的理想投射與私人感情因素。以下試分述之。

<sup>16</sup> 後藤新平擔任民政長官，主要是在第四任總督兒玉源太郎任內（任期 1898~1906），1906 第五任總督佐久間左馬太接任，後藤繼續留任半年後辭職離開台灣。關於後藤新平在台灣的政治，詳參黃昭堂《台灣總督府》第二章第二節「兒玉總督和後藤新平」，黃英哲中譯本，頁 81~97，自由時代出版社；及楊碧川著《後藤新平傳》第二章〈台灣民政長官〉，克寧出版社。

<sup>17</sup> 參黃秀政、黃文德合著〈首任台灣巡撫劉銘傳去職研究〉一文，其中「劉氏在臺推動新政的得失」一節，歸納近人關於劉氏治臺成效的研究成果，除肯定其正面貢獻，也指出不少缺少，文刊《台灣文獻》49 卷 4 期，1998 年 12 月。

## （一）晚清衰敗與日本領台的鉅大衝擊

由於晚清積弱，導致內憂外患交相逼迫而至，其中列強割據，對中國領土主權的侵併，尤為當時有識之士的切膚之痛。1894年中日甲午戰爭的爆發，直接造成次年台灣淪為日本殖民地的悲慘命運，更使台灣人面臨曠古未有的鉅大衝擊。在此之前，劉銘傳在台灣雖只有短短的數年建設，卻使台灣出現一片欣欣向榮的發展前景，超越中國內地各省。台灣正式建省，確立了在中國版圖中的重要地位，劉氏推行新政的諸般措施，雖迭有爭議，但在紛亂動盪的晚清政局中格外顯得光芒耀眼、彌足珍貴，不免使台灣人興起對台灣加速開發的樂觀期待。然而，劉氏去職不到數年，台灣的統治權已由清廷拱手讓予日本，台灣人的熱切期待，瞬間化為幻影，因而對劉銘傳治台的政績倍加懷念，也就不足為奇了。

## （二）日本人對劉銘傳治台成績的肯定

日本領台之後，有不少建設是在劉銘傳的基礎上持續推展，從總督府官方到日本學者，都曾對劉銘傳治理台灣的成績大加肯定。如關於劉銘傳的清賦工作，1905年臨時台灣土地調查局中村局長，曾對劉銘傳的清賦事業有如下評語：「其功績決不可沒，故如說在土地制度上開一新紀元並為過。」<sup>18</sup>而著名日本學者伊能嘉矩不但在《台灣文化志》一書中贊譽劉氏清賦事業：「實為清朝治台措施中空前之大成果」<sup>19</sup>，更為劉銘傳撰寫傳記，於1905年在台北出版；其單篇專文更直接以〈台灣舊時之一偉人劉銘傳〉為題，大加推崇。<sup>20</sup>

日本官方與學者對劉銘傳的肯定，在〈追懷劉壯肅〉一題的幾首作品中曾直接提及，如林湘沅說：「論定新朝分外榮，有人為比鄭延平」，葉篤軒說：「得閒偶讀伊能史，令我追懷彼美感嘆欲歔歔」，蔡惠如的作品則說：「鳳麟卻被天驕識，佳傳修成播海東」<sup>21</sup>以上引詩的「新朝」、「天驕」即

<sup>18</sup> 原文見《台灣土地調查事業概要》頁33~34，中譯轉引自江丙坤《台灣田賦改革事業之研究》頁25，台灣銀行經濟研究室編印「台灣研究叢刊」第108種。

<sup>19</sup> 見伊能嘉矩《台灣文化志》中卷，中譯本頁317，台灣省文獻會出版。

<sup>20</sup> 伊能嘉矩曾撰寫劉銘傳的傳記，書名是《台灣巡撫トシテノ劉銘傳》，於明治38年（1905）6月由台北新高堂書店出版。並有專文〈劉銘傳の半面〉、〈台灣舊時の一偉人劉銘傳〉發表。參見江田明彥編〈伊能嘉矩著作目錄〉，《伊能嘉矩與台灣研究特展專刊》頁124、144、146、147，台灣大學圖書館出版，1998年11月。

<sup>21</sup> 蔡惠如一首最後兩句原作：「鵲巢無奈鳩居久，勝國旌旗在眼中。」後來改作：「鳳麟卻被天驕識，佳傳修成播海東」不知是蔡惠如自己修改或詩友代改，筆者推測改的主因可能是原句將日本領台形容成「鳩佔鵲巢」，怕引來統治者之側目干涉而改定。



是指日本統治者而言，「伊能史」、「佳傳」則都可能是指伊能嘉矩為劉銘傳所寫的傳記。雖然林、葉、蔡三人對日本領台的反應不一（詳見下文），但都提到日本人對劉銘傳的推崇，可見當時的時代環境一致肯定劉氏對台灣的貢獻。

### （三）傳統文人的理想投射與私人感情因素

劉銘傳出身民間，以平定內亂的戰功崛起，並無科舉功名，其後更在中法戰爭時督辦軍務，進而擔任台灣首任巡撫，推展新政，甚至兼理學政，並且能詩擅文，有《大潛山房詩鈔》、《劉壯肅公奏議》等著作。對科舉之路已斷的台灣傳統文人而言，劉銘傳的文武兼備，不但是他們理想中的崇高典範，更使他們因現實困境及時代集體挫敗感而萌生的「英雄崇拜」心理，找到投射宣洩的出口。如林湘沅此題七古一首說：「讀書萬卷何所成，文章兩字誤蒼生。何如拋卻毛錐子，馬上亦足取功名……吁嗟乎丈夫立志當如是，安能鬱鬱久事雕蟲技。倘使當年苦窮經，未必捨芥取青紫。……此身已受文章病，我亦從茲悔讀書」謝石秋之詩，也反映類似的心理：「男兒不幸讀書始，讀破遺書誇種子。爭如馬上立功言，反戈還復攻書城。……吁嗟男兒讀書行志耳，壯夫豈老雕龍技，莫為文名賤武功，如此讀書書不死。」

另外，有些作者曾與劉銘傳有過接觸，對劉氏的推崇懷有私人感情因素在內，如斗六黃服六有句云：「公門我亦小桃李」句下自註：「余於己丑（按：1889）倖售，適古典學試時也」，北斗林慶賢五言排律一首有句：「我愧公門李」，其下亦自註：「公己丑督學，僕受其知遇」陳瑚五古三首的第一首則說：「巡撫臺疆日，柴戟臨栗里。我時方幼稚，識公自此始。」（作者陳瑚生於1875年，劉銘傳在台時，陳瑚約十五歲以下）最特別的是樸社詩人林仲衡（1877~1940）是林朝棟之子，而林朝棟則是劉銘傳在台時極為器重的部屬。林仲衡七律一首的前半說：「元戎小駐霧峰東，綏帶輕裘見古風。總角卅年曾識我，掀髯一笑尚懷公」可見劉銘傳曾到過霧峰林家，林仲衡童年時與他有過直接接觸。以劉銘傳對林朝棟及霧峰林家的照顧，不難想見林仲衡對他的懷念應有不少私人感情因素。<sup>22</sup>

<sup>22</sup> 林朝棟在中法戰爭中，受劉之命駐守獅球嶺抗拒法軍有功，1888年因清賦而爆發的施九緞事件，亦由林朝棟率軍救平。而「開山撫番」的工作，劉銘傳對林朝棟更多所倚重，任命林擔任中路統領，林因而藉開採樟腦累積不少財富。劉銘傳對霧峰林家的照顧，包括建請在台中為林朝棟之父林文察建專祠，以及為林朝棟叔父林文明

以上三個原因是當時台灣傳統文人，撰寫〈追懷劉壯肅〉的時代背景與心理因素。但當時出身鹿港的著名詩人洪棄生，卻是一個迥然不同的特例。洪棄生與霧峰林家詩人林癡仙、林幼春叔侄情誼甚篤，1910年曾應林家之邀，作〈次韻梁任甫與林家詩〉七古長詩一篇並附信函一封，寄給在日本的梁氏。<sup>23</sup> 1911年4月2日，洪棄生也出席了櫟社舉辦的梁啟超歡迎會，並合影留念。同時，他也參加了4月3日以〈新荷〉為題的擊鉢吟會。<sup>24</sup> 但筆者推測，他在梁啟超歡迎宴上不但沒有撰寫〈追懷劉壯肅〉，1912年櫟社以同題徵詩，他也不曾參加。以洪棄生對寫詩的熱衷和自信，他的「不寫」，其有更複雜的因素。簡言之，洪氏對劉銘傳在台灣推行新政，大抵並不表贊同，曾有〈鐵車路〉、〈機器局〉、〈西洋燈〉等加以批評，洪氏對劉銘傳因辦理清賦事業而引起「施九緞事件」尤其不滿，曾以〈蒿目行〉長詩大加批判。洪氏反對劉銘傳的新政，有些是基於傳統文人思想守舊的習性，但有些則是基於關心庶民大眾，反映新政推展中的種種缺失，和對民眾的剝削傷害。筆者將於第五節中加以探討。<sup>25</sup>

## 參、「敘述語氣」與「書寫立場」的差異

### 一、敘述語氣

本文所謂敘述語氣，是指詩人寫作時所流露的語氣、情調之趨向，大致而言，有的作品偏向以贊美的語氣，正面頌揚劉銘傳的功業，有的作品則偏向以悲涼的語氣，哀劉氏之壯志成空，以寄託對時代變局的強烈感慨；而有些作品，則同時兼融以上兩種敘述語氣合一，通常是先贊揚，再以感慨結尾。以下試舉詩例，就三種趨向加以分析，並探究敘述語氣與寫作的心理動機之關聯。

被地方官員殺害一案，上書要求皇帝平反。詳情參《劉壯肅公奏議》頁295〈請建林文察專祠摺〉，頁382〈奏雪林文明冤殺片〉兩文，「台灣文獻叢刊」本，台灣銀行經濟研究室出版。

<sup>23</sup> 洪棄生寄長詩及信函給梁啟超的詳情，可參黃得時〈梁任公遊台考〉一文。

<sup>24</sup> 洪棄生出席4月2日梁啟超歡迎會，在《櫟社沿革志略》、《水竹居主人日記》都有記載。而他參加4月3日〈新荷〉一題的擊鉢吟會，則可在《辛亥年櫟社春會擊鉢吟錄》看到洪氏此題作品二首，這冊詩稿目前藏於台大圖書館特藏室。

<sup>25</sup> 施錦琳在與楊翠合著的《彰化縣文學發展史》書中（上冊，頁86~88），對此有所論述，其結論云：「雖然洪月樵對劉銘傳新政之理想，未盡了解；批評執政者的角度也不一定完全確當。但是，他的確是清代台灣詩歌史上難得一見，對反抗清廷者抱著深刻的同情，對生民表達了廣博關懷的文人。」（文見頁88），彰化縣立文化中心出版。關於此一問題，特別感謝施教教授對筆者的提醒。

## (一) 以贊頌為主

以黃潛淵、趙雲石、傅錫祺等人的作品為例，黃潛淵作品如下：

曾從海外寄干城，淮楚猶留宿將名。風鶴河山重創造，草雞壤土費經營。年輕鹽藪同游俠，身退名山自老成。憑弔西墳餘烈在，至今尚有口碑聲。

首句是指劉氏於中法戰爭時在台灣之戰績，次句追述其出淮軍，藉以暗指他平定捻賊、太平天國之亂的功勞，三、四句主要是贊揚其治台之貢獻。第五句述及劉氏年少時曾販賣私鹽，隱喻英雄不怕出身低，六句贊美其辭官歸隱的風範。結尾七、八句以死後口碑留傳至今，總結其一生成就。全詩敘述語氣，句句都是正面的贊揚肯定，並無悲歎成份。

又如趙雲石作品兩首中的第一首：

延平而後推人物，功業文章兩瑋瑰。草莽書生戎馬壯，雲臺儒將帶裘來。吳戈甲鏖秋日，瀛海乾坤造夏才。錦繡河山經緯在，新高高望幾徘徊。

起筆將劉氏與鄭成功並列為開台兩大人物，並肯定其功業和文章的雙重成就，此二句即全詩主旨所在。中間兩聯即扣緊「功業」和「文章」加以描寫：「書生」、「儒將」、「造夏才」是針對「文章」而發；「戎馬壯」、「雲台」、「戈甲鏖秋日」則是為切合「功業」而寫，結尾兩句以想像登上玉山（新高山），眺望台灣的河山之美收束，言劉氏經緯之功不可磨滅。全詩推崇極高，毫無抑鬱之色。

櫟社重要成員，自 1917 年起擔任社長近三十年的傅錫祺，其〈追懷劉壯肅公〉一首內容為：

立馬臺山第一峰，平蠻殺賊盛軍容。少年為俠希周處，中歲知音得蔡邕。詩自大潛傳百首，酒如淡水吸千鍾。燕然勒石尋常事，儒將風流豈易逢。

本詩一、二句頌其戰功，第三句與前引黃潛淵詩的：「年輕鹽藪同游俠」相似，五、六句贊其詩才與豪氣。七、八句以「儒將風流」之贊語，稱美劉氏功業不朽。

以上所引的三首詩，很顯然都是以推崇頌揚劉氏之功業爲主旨，語氣偏向振奮昂揚。

其他如永鳥蘇南、黃守謙、陳基六等人的七絕組詩，也都是以頌揚語氣爲主調。由於七絕的篇幅短，詩人通常在一首詩中，專就劉氏某一方面的表現加以推崇，試以櫟社社員陳基六的作品爲例，其前四句內容是：

△二十從容戰陣諳，奇功屢次著江南。朝廷後先曾陞進，三等輕車一等男。  
(其一)

△欲將詩酒養疏頑，一博榮封便退閒。風雨十年讀書處，至今人說大潛山。  
(其二)

△狡夷思逞曾輕敵，一陷基隆戰欲迷。不料軍中猶有范，千秋膽破法蘭西。  
(其三)

△清丈田園建火車，餉源裕後練兵加。蒞臺防務誠周到，不愧當年政治家。  
(其四)

這組作品，依照劉銘傳一生重要事蹟的時間先後順序，分別加以頌揚。第一首是贊揚劉氏以少壯之年平定捻亂，屢建奇功，受封爲一等男爵。第二首寫劉氏平定捻亂後，引退回故鄉，讀書於大潛山房的瀟灑從容與文采風流。第三首專寫 1884 年中法戰爭，劉氏在基隆、滬尾（淡水）的戰役中擊退法軍的英勇表現。第四首寫 1885 年台灣奉准建省以後數年間，劉銘傳推行新政的具體貢獻，無負「政治家」之美名。這四首都是以贊頌語氣，對劉銘傳加以肯定。

## （二）以感慨為主

這類作品，其實是藉追懷劉銘傳的事功而寄託對台灣命運的關注。先看署名「北郭園後人」<sup>26</sup>七律一首：

<sup>26</sup> 筆者案：「北郭園後人」應該就是新竹詩人鄭幼佩，其父鄭香谷爲北郭園主人。幼佩與堂兄鄭養齋在 1912~1913 年間，曾多次聯袂參加櫟社小型的擊鉢吟詩會。許天奎《鐵峰詩話》有專篇介紹鄭幼佩其人其詩，該文曾錄鄭幼佩〈追懷劉壯肅〉一首，但文字與《櫟社十週年大會詩稿》所收者略有差異，內容如下：「底事銀湮失霸才，殘山剩水有餘哀。秀離禾黍傷遺老，錦繡江山付劫灰。六載深謀資敵國，一時邊議罷輪臺。朱崖割棄英雄逝，淚灑蒼茫擲酒杯。」參見《觀海粹編》所收《鐵峰詩話》，關於鄭幼佩之評介，見第 213 頁。中華民國台灣史蹟研究中心出版，1980 年 3 月。

莫向鯤溟問將才，滄田桑海有餘哀。秀離禾黍傷遺老，錦繡江山付劫灰。六載深謀資敵國，一時邊議罷輪臺。朱崖割棄英雄逝，往事傷心擲酒杯。

貫串全詩的是一股沉鬱厚重的歷史悲情，作者在詩中並未對劉氏功業多加著墨，而專就台灣淪為日本領土的滄桑鉅變抒哀，語氣悲涼。「六載深謀」是指劉銘傳在台灣六年（1885～1891）經營，「朱崖割棄英雄逝」則是指台灣割讓不久，劉氏隨即去世。值得注意的是：本詩五～七句似乎有受到梁啟超〈遊台灣追懷劉壯肅〉一詩的影響，其命意與思想意識也與梁啟超相似。<sup>⑦</sup>詩中直接將日本稱為「敵國」，立場顯然是漢族意識為主導。

署名「元煌」（洪元煌？）的作品，也有相同的感慨語氣：

憶昔劉郎志已灰，大潛山下草成堆。鑿山冶鐵作馳道，俯海沿江築砲台。六載空籌安世策，一生枉抱濟時才。將軍去後風雲變，景福門前畫角哀。

這是作者同題兩首中的第一首，詩中除三、四句述及劉氏在台灣建鐵路、築海防砲台之外，其他六句，都是感慨劉氏建設台灣的努力已然成空，「志已灰」、「草成堆」、「空籌」、「枉抱」、「畫角哀」等字眼，共譜成一闋衰颯的哀歌。作者同題第二首亦云：「百里河山非我有，多情風月繫人愁。」也是為「江山易主」的慘痛史實深致浩歎！

鹿港詩人丁式周（1920年加入櫟社）的作品，對仗精切而語氣尤其悲涼：

海氛騷動寇東瀛，詔起將軍斧鉞征。柱可擎天悲末劫，戈難返日壞長城。六年未了生前事，三郡空傳身後名。惆悵大潛山下路，英靈憑弔不勝情。

起筆兩句，寫劉銘傳在中法戰爭中受詔防衛台灣，中間兩聯，對仗都是針對台灣淪日而發，「柱可擎天」是贊許劉氏之成就，但「悲末劫」使語氣為之一挫，哀台灣之被清廷割讓於日本，「戈難返日」更充滿強烈的無奈，意謂台灣割讓之局已無可挽回。五、六句，進而以「未了」、「空傳」的詞

<sup>⑦</sup> 梁啟超〈遊台灣追懷劉壯肅〉分別有：「輪臺已罷開邊議」、「珠崖棄捐誰輸贏」、「君不見將軍嘔心六載功不就，翻以資敵成永寧。」等句。不過梁詩的「輪臺」一句是指新疆被俄國侵略，而本詩的「一時邊議罷輪臺」則應是指清廷甘心將台灣這個邊陲之地讓予日本。

語表達強烈的遺憾之情。綜合上述，可知這類作品的感慨主題，都是扣緊台灣割讓給日本的時代變局而發。

### (三) 兼融兩者合一

除以上兩種截然不同敘述語氣之外，有不少作品則是兼融「贊頌」與「感慨」兩種語氣為一，通常是先頌揚劉銘傳的功業，再以感慨收尾。如新竹詩人林鍾英的作品：

當年投筆覓封侯，赫赫聲名大九州。十載戰功書露布，百篇詩句擅風流。治臺莫竟維新志，遺蹟空談善後謀。幾度滄桑人已杳，大潛霜葉墓門秋。

全詩語氣，前四句以頌揚為主，後四句則偏向感慨。至於內容所述不外是：舉其戰功、能詩、治台新政加以推崇，再感慨斯人已逝，壯志成空，可說集前述兩類的內容於一爐。又如陳基六所作本題五首中的第五首（前四首已見前）：

千古台陽兩偉人，鹿洲以外屬君身。滄桑劫後功猶在，一度追思一愴神。

前兩句將劉銘傳與藍鼎元（鹿洲）並列為「千古台陽兩偉人」，推崇極高，後兩句轉而以蒼涼的語氣，感慨世變滄桑而斯人已杳。

本題古體之作，由於篇幅較長，寫作手法多半都是先鋪陳劉氏之功業，再以感慨作結，風格從磅礴雄壯慢慢轉向低沉傷感而抑鬱。如黃溥造七古長篇，起筆四句是：

安徽山水亦奇絕，盤旋大氣森羅列。鍾靈獨萃壯肅公，勳名彪炳千秋烈。

其下詳述劉氏一生之重大事功，長達五十餘句，最後六句則是：

我來懷古空長歎，眼底河山棋局換。中原惆悵王氣殘，誰是公才排大難？驅車忍過合肥城，落日長江腸欲斷。

這種手法與敘述筆調，可說是詠史、懷古詩典型的寫作模式。類似寫法，

又如魏國楨的七古一首，開頭作者以象徵手法，極力誇寫劉氏之英才特出：

怒潮翻空海水溢，風吹腥血賊氛疾。天遣神靈降嶽生，將才乃自合肥出。

接著在詳述劉氏事蹟並大加推崇之後，作者如此結束全詩：

嗚呼！公死於今十餘年，不堪回首憶當前。巍然治績兼戰績，赫赫猶如雷當天。如今家國與前別，秋風安灑將軍血。蒿目中原烽火迷，九原應知皆欲裂。

氣勢有如雷霆萬鈞，推崇之高則云「如雷當天」，感慨時代動亂，則云：「九原應知皆欲裂」，濃烈的筆觸散溢強大的能量，撼動著讀者心靈。

黃溥造、魏國楨兩首七古的結尾，關注的焦點除了台灣，更擴及中國的政治鉅變——清朝覆亡、民國誕生之際的亂局。前引黃溥造的：「眼底河山棋局換」除了指日本領台，也可能指民國取代清朝，故其下句說：「中原惆悵王氣殘」，魏國楨的「如今家國與前別」同樣也兼指台灣、中國的政權更迭，並設想劉氏如地下有知對民國肇建之際的烽火連天，必然悲憤難以自己。這種內涵，反映出日治初期接受漢文傳統詩書教育出身的台灣舊式文人，多半仍具有牢不可破的「故國情結」。

#### （四）敘述語氣與寫作心理動機的關聯

從以上的分析可進一步推測，其實詩人寫作時所流露的語氣，與其創作的心理動機有密切的關聯。當作者以贊揚語氣為主時，他的心理動機是傾向於歌頌一位傑出的歷史人物，在他們筆下，劉銘傳兼具了軍事家、政治家、文學家等數種很難同時並存於同一個人身上的多重角色，才識、能力、人品俱屬上乘，是亂世中的不世出的豪傑。事實上，這是出自文人理想典範的情感投射作用，以及動盪紛擾年代「英雄崇拜」的心理集體反映。

而當詩人以感慨語氣為主時，他的心理動機是被「感時憂國」的思想意識所主導，寫作者關注的其實是當前家國的劇變，他惋惜前人的壯志成空、光明前景不再，正是對現實所處的台灣政治環境的強烈不滿，對異族統治台灣的無奈與嗟歎。藉「弔古」之題，以抒發「傷今」之念，才是寫作的真正目的。

至於敘述語氣兼融兩者合一者，作者在傾力刻劃劉氏的功業之後，不

免以感歎台灣或中國的政治局勢、時代滄桑收尾。其心理動機既是基於出於對英雄人物的懷念，同時也是對當代時勢與政治的感懷，只是描寫的重心有的偏向贊揚，有的偏向感慨，略有差異而已。

## 二、書寫立場

細讀這些作品的內涵，可發現有兩種完全相反的書寫立場，一種是站在漢族的立場，以漢族意識為根本，藉懷念劉銘傳，暗中寄託亡台之悲痛。另一種則是接納日本統治台灣的事實，在贊美劉銘傳的同時，也肯定日本對台灣的建設成果。不過，除了上述兩種截然異趣的立場之外，也有的作品或游移於兩者之間，或淡化或刻意隱藏鮮明的發言位置。以詩評論古人古事的同時，作者也常對當代的政治環境、時事，表達其觀感。然而，為了避免觸犯政治禁忌，「不表態」或有所矛盾掙扎，也是一種自然的反應。以下試舉詩例詳論之。

### （一）以漢族立場書寫，抗日意識強烈者

立場表達最鮮明，語氣最為強烈者，是出自 1920 年代台灣民族運動重要領導人之一的蔡惠如之作：

起舞聞雞紹祖風，揮戈落日可回東。早知塞把盧龍賣，應悔城增百雉雄。今日黍宮行路恨，當年銅柱伏波功。鵲巢無奈鳩居久，勝國旌旗在眼中。

這首詩在《櫟社十週年大會詩稿》原冊中，第二、五、六句有局部修改，七、八句則完全被刪去重寫。<sup>23</sup>筆者這裡引用的是未修改前的原稿，因為原稿更能看出作者創作的本意及其發言位置。全詩最堪玩味的是：第三、四句，及七、八句。三、四句是說：劉銘傳如果早知台灣日後會被硬生生送給日本，他一定後悔當年對台灣的建設投入那麼多心力。其意旨與前引「北郭園後人」所寫的：「六載深謀資敵國」，及梁啟超〈遊台灣追懷劉壯肅〉一詩的：「君不見將軍嘔心六載功不就，翻以資敵成永寧」等句相似。這是以漢族立場為發言主體，族群意識十分清楚。七、八句，更進而將日

<sup>23</sup> 蔡惠如此詩修改後的內容如下：「起舞聞雞紹祖風，揮戈能返夕陽紅。早知塞把盧龍賣，應悔城增百雉雄。岐邑黍宮悲父老，朱崖銅柱憶元戎。鳳麟卻被天驕識，佳傳修成播海東。」筆者推測原來七、八句的刪去重寫，可能是原句的措詞太過強烈，為避免日本當局的側目、干涉而重寫。至於是惠如自己改定，或櫟社詩友代為修改，不得而知。



本統治台灣形容成「鳩佔鵲巢」，仇日之情溢於言表。蔡惠如是櫟社詩人中，對抗日民族運動表現最積極投入的靈魂人物之一（另兩位是林幼春與林獻堂），這一首詩所反映的立場，與其在 1920 年代抗日民族運動中的作為，完全一致。

櫟社創始人林癡仙，此題之作屬七言古體詩，在前半首歌頌劉銘傳治台的成就之後，後半首他接著寫道：

燦爛黃金新世界，等閒擲過恆河外。空費經營一片心，彎弓六載扶桑挂。萬事人間總可哀，騎麟被髮莫歸來。匆匆海底揚塵後，聞說昆明亦劫灰。

前兩句，所謂「黃金新世界」是形容台灣在劉氏大力經營之下，已成一片光明燦爛的全新樂土，但如今卻被清廷有如沙土一般輕易棄擲。癡仙好友，也是櫟社詩人呂敦禮（1871~1908）曾有詩形容清廷割讓台灣為：「棄地渾如大漠沙」<sup>29</sup>，癡仙此詩則以「恆河」暗示台灣在清廷眼中無足輕重，有如恆河之沙，棄之不足惜。「空費」二句，與前述蔡惠如詩：「早知塞把盧龍賣」二句意旨近似，「彎弓六載」指劉在台灣六年經營，「扶桑挂」則是指台灣終究為日本所奪取。結尾兩句，「海底揚塵」指台灣淪日，「昆明亦劫灰」則指中國也面臨鉅變，滿清正式滅亡，為中華民國取代。全詩後半首以感歎台灣為日本所攘奪為主旨，由台灣而兼及中國之政局變化，其發言位置也很明顯站在與日本對立的漢族立場，只是對日本領台一事，不像蔡惠如強烈語氣宣洩不滿而已。林癡仙原本以遺民自居，長期對中國時事保持關注，對台灣命運展開思索，他對日本治台有相當的抗拒，雖然不像蔡惠如、林獻堂、林幼春等櫟社成員，對民族運動投入甚深，但作品中的故國情結卻一直鮮明存在。<sup>30</sup>

另一位出身鹿港的櫟社詩人施家本（嘯峰），同題之作是五言古體詩，詩中提及中法戰爭時，說：「光緒甲申役，西羌寇我壘。皇師出遠征，詔起將軍視。」甲申即一八八四年，西羌指法國軍隊，這四句是指劉銘傳奉清廷之命，於中法戰爭時，在台督辦軍務，對抗法軍。「我壘」一詞，已

<sup>29</sup> 此句出自呂敦禮〈感懷次邱仙根工部粵臺秋唱原韻八首〉中的第二首，見《厚菴遺草》頁六，龍文出版社「台灣先賢詩文集叢刊」第三輯，第九冊，新編頁數，頁 21。

<sup>30</sup> 詳參筆者博士論文《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》第二章，台灣師大國文研究所，1996 年 7 月。

清楚顯示其國族認同是中國。而本詩結尾是：

渾沌二百年，光彩自茲始。惜遭食肉妒，壯圖竟中止。大樹感風飄，江山非故址。今日臺政新，是公後塵耳。中原更多難，國步須經理。願得百劉公，去作中流砥。慕公為公歌，咨嗟空復爾。

最值得注意的是，在感慨「江山非故址」之餘，他雖不否認日本人治理台灣有一定的成績，但他認為日本人只不過延續劉銘傳過去建設台灣成果而已：「今日臺政新，是公後塵耳。」這種觀點，與下文將引述的頌揚日本統治者的詩作形成鮮明的對照，最堪玩味。「中原更多難」以下四句，則是對當前中國的動盪，表達關注。

## （二）認同日本統治，贊美劉銘傳，進而稱許日本治台成就

持這種立場的，可舉林石崖、魏清德、林文華等人的作品為代表。先看作品篇幅最短的七絕一首：

維新政策想當年，時勢推移世運遷。於今島治誇寰宇，應慰劉公未了緣。

這是出自林文華同題兩首中的第一首，第一句「維新政策」是指劉銘傳在台灣推行的新政，次句以平淡語氣述說日本領台是「時勢推移」的結果，似乎意指此乃理有必然。最令人驚訝的是三、四句，竟然稱贊日本對台灣的統治成績「誇寰宇」，對日本當局極盡阿諛之能事，其立場顯然已完全認同日本統治，並且深以為幸。作者進而主觀臆想：劉氏如果地下有知，對日本當局能承續他對台灣未完成的建設，達到「舉世無雙」（誇寰宇）的成果，應該也會感到欣慰吧！這種說法，與前文引述蔡惠如的「早知塞把盧龍賣，應悔城增百雉雄」，恰好呈現完全對立的立場。不過，此種說法，似乎是沿自日本人伊能嘉矩的記載，加以推衍而來。<sup>①</sup>

與林文華類似的觀點，在瀛社詩人林石崖的長詩中有更清楚的呈現，詩中以不短的篇幅刻畫劉銘傳「合肥古英雄，超然起布衣」、「環顧諸人皆

<sup>①</sup> 伊能嘉矩《台灣文化志》上卷，提及李鴻章受命擔任代表與日本簽訂馬關條約，決定割讓台灣時，劉銘傳正臥病在床。李乃自天津致函在合肥家鄉養病的劉氏，問近狀後謂以：「台灣割讓之事，實為勢出於不得已，惟足下銳意經營之台灣之文明的設施，日人最悅之所，必繼承之，不可廢者也。仁兄多年盡瘁之治績，將長不銷滅，幸安心。」以上參中譯本《台灣文化志》上卷，頁344，台灣省文獻會出版。

寂默，獨公隆名泰岱高」的形象，全詩之末，作者寫道：

古人行道如青天，或彰身後或生前。往古來今雖異世，福民利國無後先。毘耶改隸十八春，文明設施如同揆。文物彰明寶庫開，九原有知應欣喜。行公之政已如此，韃人違公竟何似？新亭無淚泣銅駝，漢家盡復舊綱紀。從來時勢易變遷，唯有英雄與終始。英雄一去不復來，故人追念情無已。大潛山頭新日月，淡江城中新天地。日月光輝天地老，千秋萬秋永無異。

詩中強調的重點是：英雄「福民利國」的鉅大貢獻，是可以超越時勢變遷與政權更迭而永垂不朽的，為後人所懷念的。自「毘耶改隸十八春」以下四句，作者一方面對日本治台給予高度評價，一方面想像劉氏「九原有知應欣喜」，這與前述林文華：「於今島治誇寰宇，應慰劉公未了緣」的說法如出一轍，顯然是日本官方樂意接受的觀點。其實，吾人既然無法起劉氏於九泉之下，當然難以究詰劉氏對日本領台的觀感又如何？寫作者的言說，反映的不過其個人的政治立場與認同取向而已。接著，林石崖將日本在台政權與清朝做了有趣的比較，說：「行公之政已如此，韃人違公竟何似」，以「韃人」指稱寫詩當時已滅亡的清朝，並言「新亭無淚泣銅駝，漢家盡復舊綱紀」描寫革命成功，建立民國，套用革命黨人「驅逐韃虜，恢復中華」的號召。這裡形容日本治台當局能延續劉銘傳的功業，反而是清室加以掣肘破壞，並進而呼應革命黨將清廷視為異族的觀點，言外之意正是認定：日本政府才是劉銘傳一生志業的繼承者，至於劉氏生前效忠的滿清皇朝是對不起劉氏的政權，覆亡本不足惜。全詩最後四句，他以「大潛山頭新日月，淡江城中新天地」暗示：台灣與中國都已擁有全新的政府，正開創出無限光明的前景。除了反映對民國成立後的美好期待，更宣示作者對日本統治台灣欣然接納的立場。

瀛社重要成員魏清德（1886~1964）的作品，反映的書寫立場表現得較為曲折，但與上述兩人也有近似之處。其詩前半，以描寫劉銘傳在平定太平天國之亂及中法戰爭中的英勇表現為主，當他述及中法戰役時，有如下的詩句：「當時法人豈不強，陸軍天下莫能當。白人忽挫黃人勝，是誰籌握疑張良」將劉氏在台指揮大局抵抗法軍，形容成像張良般的胸有成竹，最值得注意的是「白人忽挫黃人勝」一語，形容中法戰爭是「黃種人」戰勝「白種人」，其背後目的似乎有意淡化中國與日本是異族對立的立場

(日本人也是黃種人)，以消解日本治台的種族矛盾。作者接著寫道馬關條約簽訂時，劉氏正臥病在床，但恐怕不免感歎台灣之割讓：「馬關關下關水流，合肥臥病鬼也愁。半生金線他人嫁，萬里青煙故國秋。」似乎仍有所感慨，然後他又述及武昌起義，推翻清廷，但民國建立的政局仍是一片亂象：「武昌一倡起如雲，二十八旗更漢幟……沉復四圍瘴氣蒸，豺狼窺伺禍機伏。」但在此同時的台灣，則已是一片欣欣向榮的樂土，全詩如此收尾：

臺灣此日號昇平，萬般物質耀文明。男兒有幸酣春夢，女子無愁發曼聲。時安不厭方城去，政久驚看制度備。年年上巳赤鱗肥，歲歲春風紫燕至。麗正門頭風月微，照城電盞獨光輝。有懷壯肅無尋處，慚愧英雄是布衣。

在魏氏筆下，1912年的台灣已臻於世外桃源般的人間樂土，日本人將台灣建設得如此完美，一片歌舞昇平，更讓人感念劉銘傳當初為建設台灣奠定了如此完備的基礎。姑不論作者對日本治台的成就是否刻意加以美化，他完全不提台灣人對日本統治的不滿，顯然是一種「選擇性的遺忘」，其發言位置之向日本傾斜認同，甚至包括族群意識也以「黃種人」一語去異取同，這是否正是日本官方所期待的台灣人已被「同化」的表現呢？

### (三) 書寫立場游移者

另外有些詩人的書寫立場，游移於兩者之間，如以下二例。彰化田中地區士紳陳紹年的作品，詩中寫到台灣割讓的句子是：「割地難同合浦還，傷心故國之河山。慰藉殷殷煩李相，天南七省失重關。」言外有相當的感慨，但「慰藉殷殷煩李相」一語，明白採用前述伊能嘉矩的記錄，目的似乎要暗示日本人對台灣建設的用心投入。其詩對滿清並無微辭，提及劉氏死後之殊榮是：「建祠賜謚天恩渥，史館垂名帝寵頒。久著邊功酬聖主，恨無玉液駐朱顏」從這些帝制時代的用語：「天恩渥」、「帝寵」、「聖主」，可看出作者思想的保守。而其結語是：

回憶劉公巡撫日，鞠躬盡瘁慮無遺。而今已付東流水，鯤島新翻一局棋。倘尚雄飛雌伏未，臺灣時事獲維持。想無失鹿貽譏早，詎至亡羊始悔遲。百代江山百代主，牛山流涕亦何為？撫番拓殖遺風在，鐵道猶存作口碑。

作者想像：如果劉銘傳在台灣的政策能完整推動，台灣未因劉氏辭職而使新政中止，那應可能就不至於被迫割讓給日本了，這種推論只能說是過於「想當然耳」式的單純期待，無法証成，但其書寫立場似乎仍從固有的漢族位置發聲，未向日本傾斜。然而，最後四句，他對日本統治台灣的現況採取的是：坦然接受，不想作無力的嗟歎流涕，因為「百代江山百代主」，政權更迭，人民無從選擇，能做的只有勇於面對現實生活罷了，言外充分流露台灣人淪為被殖民者的「無奈與悲哀」<sup>32</sup>。最後二語：「撫番拓殖遺風在」，在緬懷劉氏之餘，也間接肯定日本當局延續劉氏政績的努力。綜合而言，其書寫立場是游移於前兩種不同傾向之間，選擇了折衷的發言位置。

桃園林國賓的五言古體一首，雖在書寫立場上未作明白的呈現，但也隱晦傳達他的游移位置，其詩起筆是：「台灣一乾坤，政治數三傑。成功闢草萊，後藤善施設。回憶廿年前，中有劉壯肅……。」以下即詳述劉氏功業。如果拋開族群立場不談，他提出台灣政治三傑是鄭成功、劉銘傳和後藤新平，分別代表明鄭、清領、日治三大階段奠定台灣發展的代表人物，不失持平之論。但他對後藤新平的直接肯定，在充滿堅定漢族意識、對日本統治採強烈抗拒立場的詩人筆下，絕對不可能出現。然後，本詩收尾，作者似乎又流露出殘存的些許漢族意識：

我生鯤島上，懷古欽芳徽。大江東逝水，我公去不歸。戍徹方城警，鴉飛圓山道。夕照問當年，白頭有故老。

前四句是懷古詩之常調，耐人尋味的是後四句，「戍徹方城警」應是指當年台北城防戍警備的城牆，如今已被日本拆除（徹，作「除去」解，通「撤」字），「鴉飛圓山道」是以蒼茫衰颯的寫景，暗示對日本統治台灣的無奈接受。「夕照問當年，白頭有故老」則充滿弔古傷今的淒涼感。綜合觀察全詩內容，開頭對後藤新平的肯定，和結尾的弔古傷今，似乎略有矛盾，作者的書寫立場，可說是在「堅守漢族立場」與「向日本傾斜」的兩極之間游移。

<sup>32</sup> 施懿琳、楊翠合著《彰化縣文學發展史》上冊，頁100~101討論陳紹年的詩，引述多首作品後，曾有如下的評語：「這種身份認同的迷惑與徬徨，實乃被殖民者的無奈與悲哀。」

#### (四) 不同書寫立場的政治與族群意識

以上三種不同的書寫立場，反映寫作者的政治與族群意識，以及對日本治台當局所採取的距離：以漢族為本位的書寫立場，乃是出自強烈的我族意識，視日本為異族入侵者，對日本治台採取排斥抗拒的態度。而贊美劉銘傳，進而推崇日本治台成就者，則顯露出漢族意識的淡化或消解，對日本統治台灣，採取接納歡迎的態度，認同新的統治者。至於在兩者之間游移者，則反映出政治與族群意識的矛盾掙扎。

就上述作者來看，持第一種立場的蔡惠如、林癡仙、施家本都是櫟社成員，雖然櫟社成員未必全屬抗日，但相較於其他詩社，的確具備較鮮明的漢族意識，該社向來被認定是當時最具反抗精神的詩社，可說其來有自。

而向日本當局傾斜的作者中，魏清德、林石崖都是瀛社成員，瀛社最先是《台灣日日新報》漢文部的記者謝汝銓、林湘沅等人所發起，《台灣日日新報》本來就是日本官方媒體，故「親日形象」遂成為該社的明顯表徵。<sup>35</sup>魏清德在1910年入台灣日日新報社任職，後升任為漢文部主任。<sup>34</sup>1927年瀛社首任社長洪以南去世後，謝汝銓接任社長、魏清德接任副社長，謝、魏兩人的親日作為更加明顯。根據《台灣日日新報》在大正十三年（1924）九月六日刊出的「瀛社題名錄」，在「舊社員」名單中，魏清德、林石崖分居第三、四位，僅次於洪以南、謝雪漁兩任社長之後。<sup>35</sup>魏、林兩人在瀛社中的地位可見一斑。

至於本文前引同樣持相近立場的林文華，雖然曾是櫟社社員，但根據《櫟社沿革志略》的記載，他從1907年加入後，僅參加過1909年的一次詩會，而1919年條目下登錄當時社員名單時，特別注明林文華因未交基本金，早已喪失社員資格。<sup>36</sup>可見林文華與櫟社的關係極其疏離，早已退出該社，可能因其立場與櫟社不一致有關。

另外，筆者所舉第三類之例的陳紹年，根據施懿琳的研究，陳紹年為前清秀才，日本領台之初曾避居大陸，次年應日人之請返台，因調停柯鐵

<sup>35</sup> 參黃美娥〈北臺第一大詩社——日治時期的瀛社及其活動〉，《第六屆近代中國學術研討會論文集》，頁341～379，中央大學中文系出版，2000年3月。

<sup>34</sup> 參詹雅能、黃美娥合編：林鍾英詩集《梅鶴齋吟草》頁257，附錄二：「相關人物簡介」，新竹市立文化中心出版，1998年6月。

<sup>35</sup> 參同註31所引文，頁367、372。

<sup>36</sup> 參見傅錫祺《增補櫟社沿革志略》頁二，明治丁未四十年（1907），及頁七大正己未八年（1919）條目，與南新聞社昭和十八年（1943）出版。

之抗日行動有功，被日人委任為台中州參事，從此與日本當局建立良好關係。<sup>37</sup> 施教授並根據陳紹年詩集手稿《壽山堂詩稿》，引述陳氏 1912 年所寫的〈和感時原韻〉四首的第一、四首，談到詩中的族群身份認同，而有以下評語：

在殖民政權統治下，與日本當局再友好，陳紹年還是未能捨棄身為漢人的標記。所以，他還是不忘在詩中表達希望炎黃子孫團結一心、共禦外侮的期待。這種身份認同的迷惑與徬徨，實乃被殖民者的無奈與悲哀。<sup>38</sup>

此一論述，正為筆者前文述及陳紹年在「認同漢人身份」、與「向日本統治者傾斜」的兩極之間游移的書寫立場，提供精闢的分析和補充。

## 肆、相關作品所呈現的「劉銘傳形象」及其寫作手法

### 一、相關作品的「劉銘傳形象」

前已述及，本題作品既以「追懷」為主調，因此對劉銘傳完全採正面稱許肯定的態度，不難想見。劉氏在詩人筆下，究竟呈現何種樣貌呢？詩人常提到那些劉氏的事蹟呢？綜合觀察，論其事蹟，從早年的草莽出身、平定捻亂與太平天國之亂，到後來退隱家鄉讀書，乃至中法戰爭中的英勇表現，接著是擔任首任台灣巡撫治台的政績，都是常被描寫的重點，最後，因受謗而去職，壯志未成的遺憾，也常見諸詩人筆下。對寫作者而言，由於劉銘傳是去世才十七年的「今之古人」，作者或親炙、或目睹、或耳聞，對劉氏為人及生平事蹟，都有一定程度的認識。但經過文學筆法的刻劃，自然加上不少的想像、改造或美化。論這些作品中的劉銘傳形象，可以歸納出以下幾個重點：一是「戰功彪炳」，二是「政績卓越」，三是「文采風流」，四是「壯志未酬」，五是「聲名不朽」。

#### （一）戰功彪炳

<sup>37</sup> 參見施懿琳、楊翠合著《彰化縣文學發展史》上冊，頁 100～101。彰化縣立文化中心出版，1997 年 5 月。按：本書論陳紹年之相關章節是由施懿琳執筆。

<sup>38</sup> 參見施懿琳、楊翠合著《彰化縣文學發展史》上冊，頁 101。彰化縣立文化中心出版，1997 年 5 月。

描寫戰功，包括早年平定長髮賊、捻亂、太平天國之亂，以及中法戰爭在台灣對抗法國軍隊，都是詩人一再歌頌的素材。詩人並無任何實際戰爭經驗，更沒有帶兵的能力，而劉氏平定內亂，抵抗外敵，英勇善戰，富於謀略，自然使詩人欽仰不已。在作品中，有的具體描述劉氏之征戰表現，有的概括其戰功。概括戰功者如林石崖云：「百戰成摧拉，中外安攘重。楚淮嘖嘖稱，豈曰非智勇」，具體描述征戰表現者更多，如魏清德之作起筆云：

人自尋砲彈，砲彈非尋人。男兒報國彈應避，夫何沙場有苦辛。秀全豎子不足道，忍害同胞致天討。法軍遭擊天亦快，獅球嶺上雲浩浩……。

所謂「人自尋砲彈」二語，相傳是劉氏在駐守基隆抵禦法軍攻擊，挺身於槍林彈雨之下，鼓舞士兵：「人自尋砲丸，決非砲丸尋人，苟忠勇義烈之心固，砲丸反而避吾也。」<sup>69</sup>旨在突顯劉氏忠義精神及其過人之勇氣，接著述及太平天國之亂，及中法戰爭，生動刻劃劉氏視死如歸的英雄形象。又如陳瑚作品三首之三：

憶苦甲申歲，法夷寇南瀛。公自平髮賊，久歎髀肉生。英雄乘時勢，繫越更請纓。四郊刁斗急，虎帳夜不驚。勝敗乃常事，深謀功遂成。遂令彼金人，畏懼岳家兵……。

「四郊刁斗急，虎帳夜不驚」呈現的是一副指揮若定、從容備戰的大將風範。

署名「南溟」（可能是胡南溟？）的七律一首，藝術形象格外突出：

黑海濤雄一劍寒，北風吹斷（原註：指澎湖失守）鼓帆乾。七星屯衛中丞府，八卦旗高上將壇。一戰功成收滄尾，三軍血涌飲樓欄。中朝竟出和戎策，萬里孤臣老據鞍。

全詩純就中法戰爭著墨，以象徵筆法突顯劉氏克敵之英勇表現。前六句極

<sup>69</sup> 參見中譯本伊能嘉矩《台灣文化志》上卷，頁343，台灣省文獻會出版。



力頌其神勇，後二句歎清廷之怯戰，與法國簽訂和約。

## （二）政績卓越

劉銘傳在台灣主政六年（1885～1891），在台灣大力推行新政，包括內政：清賦事業、開山撫番，交通（建設鐵路、郵政、電燈、電報）、鞏固海防，為台灣奠定現代化的基礎，甚至遠遠超過當時中國各省。身為台灣詩人，這些作者對劉氏建設台灣的努力，不吝給予極高的推崇。

如林獻堂五言排律一首，後半述及劉氏治台成就：

戎軒淹此土，鎖鑰縮東隅。牛酒蠻墟集，航檣估舶趨。舟車通險阻，阡陌闢膏腴。草野謳歌在，滄桑今古殊。飄零看大樹，還有鶴來無！

分別描述劉氏在台致力海防事業、航運貿易、交通建設、土地清丈政策的推動及成效，令台人懷念不已。又如傅仲輝的五言古體一首，歷數劉氏在台政績有：

銳意開疆域，加增府與縣。修文造國器，偃武防備焉。清丈改租制，田園開阡陌。撫蕃亦邦本，恩威亦濟全。後重而致遠，瀛車（筆者按：即指火車）力萬千。千里通消息，電信作郵傳。煥然新政治，法役淨烽煙。臺海金湯固，惟是公之賢。嗟哉公已沒，政績垂萬年。……

作者此詩比前述林獻堂詩更詳細鋪寫劉氏的新政建設，當然，同樣少不了刻意的美化、誇大化，如清賦執行過程的草率及其紛爭，「撫蕃」事業的實際成效有限<sup>40</sup>，在詩中或捨去不談，或誇大成果。因為詩人寫作的目的，是著眼於劉氏的正面貢獻，作者甚至推崇劉氏「政績垂萬年」，敬仰之忱，不難想見。其他類似的描寫仍多，如林國賓詩云：「鐵道圖交通，生蕃勤撫育。清賦與辦防，刷新人耳目。」再看林震東詩云：

撫蕃開墾與清賦，悉合西法之理財。輪船鐵道并建省，規模宏遠交通開。振興扼要諸教育，造成樸樸濟時才。經營締造時雖暫，面目早已新全臺。流風

<sup>40</sup> 詳參黃秀政、黃文德〈首任台灣巡撫劉銘傳去職研究〉第三節「劉氏在台推動新政的得失」，《台灣文獻》49卷4期，1998年12月。

善政堪千古，甘棠端合到處栽。仙山今日璀璨地，劉公廿載已胚胎……。

林震東提到了除了清賦、開山撫蕃、交通、建省，並強調劉氏在教育上的貢獻，並認為今日台灣的建設發展，是廿年前劉氏奠定的基礎，這種說法，幾乎可說是當時的共見，前文已有所引述。總言之，這些作品全對劉氏之政績，推服備至。

### (三) 文采風流

劉銘傳雖是武將出身，卻能詩能文，在台時又以巡撫兼理學政，提拔不少台灣本地人才。他的文學時表現，突破傳統武將格局，因而也成為台灣文人贊賞的特質之一。據伊能嘉矩說，劉氏在基隆獅球嶺駐守時：「前軍之敗報荐至之時，悠然在幃幕中賦詩示餘裕，兵勇見之咸安心。蓋擬橫槩賦詩，可能取鼓舞士氣之術策。」<sup>①</sup>此一形象，經過文人美化，就成了：「樓船十萬下東瀛，橫江一槩吟風清」（謝石秋詩），更常見的則是推許其詩文成就，如林湘沅作品：

漫將武將掩詩名，咳唾隨風珠玉成。試取文章歌一讀（原註：公著有《大潛山房詩鈔》，中有《文章歌》，語多感慨），可知公是一書生。

作者對劉氏詩作之激賞，進而引發其「身份認同」，認為劉氏之詩名被武將之身份所掩，並由劉氏詩作之出色，想見他其實也是跟作者一樣是「書生」本色。這恐怕是出自作者個人的移情作用吧！

櫟社詩人陳瑚有本題五言古體三首，其中第二首，特別為劉氏兼理學政一事辨誣，認為劉氏文武兼備，以武將出身，雖無科舉功名，但兼掌學政、主持科考，都能大公無私，而其詩文成就，亦矯然特出：

天下方用兵，武士苦征戰。太平竟何如，文臣蒙寵眷。未聞甲冑身，而能親筆硯。驍勇縱絕倫，亦為世所賤。學使宰文衡，職本文臣擅。朝廷並付公，成例始一變。越俎而代庖，訾議遐邇徧。如何一武夫，覲顏入試院。公豈有所私？公亦何所戀？取士秉大公，知賢亟登薦。韜略與詞章，矯然異時彥。

<sup>①</sup> 出處同註 39，中譯本伊能嘉矩《台灣文化志》上卷，頁 343，台灣省文獻會出版。

豈惟畫凌煙，可入文苑傳。讀公歸隱詩，百首猶忘倦。持謝世俗儒，嘵嘵何管見。

內容述及劉氏以武將出身，兼理學政所引起的批評，作者除了對劉氏提拔人才大公無私之風範，大表贊賞，更進而高度推崇其詞章成就，迥異於流俗，有個人面目，可入正史「文苑傳」，意謂其傑出之文學表現，亦堪留名後世。

#### （四）壯志未酬

劉氏在台之政績固然出色，但由於諸多因素，如險惡複雜的政局、個人身體之極度耗損、其個性與人際關係的限制，都使他在推動新政的過程中，橫生不少障礙。最後不得不再三請辭，終於獲准。<sup>42</sup>

劉銘傳的辭職，其實有來自個人、人際、時代的複雜原因，但是在台灣詩人筆下，通常只為劉氏之壯志未酬深感遺憾，而將因素簡單化為：小人阻撓，因受謗而黯然去職，這當然也是出自對劉氏的過度崇拜的心理使然。

如莊雲從本題七言律詩三首中的第三首：

海邦坐鎮不揚波，忽卸朝衫隱薜蘿。奇士從來招謗易，英雄自古感時多。經綸未展調羹手，老病難揮返日戈。和議局成身亦死，可憐破碎舊山河。

就詩藝論，本詩風格蒼勁雄渾，文氣運轉自如，充滿悲壯之美感，可說是水準以上之佳作。詩中將劉氏去職原因，簡化為「奇士從來招謗易」，感歎其新政功業之未成，而其老病之身，終究無力挽回台灣被迫割讓之事實。尤其劉氏亡故，正是在終日簽訂馬關條約，割台已成定局之後不久，誠令人思之撫然，為台灣命運，也為劉氏半生事業成空，同聲一哭！作者之結尾極富感染力，時代滄桑感表現得格外動人。不過本詩對劉氏壯志未酬的去職原因，卻有簡化之嫌。

林石崖長詩一首，對劉氏去職前後的描寫則是：

……藍氏理想正實行，一瀉千里無所顧。中原黯淡故步封，振臂疾呼能有幾。

<sup>42</sup> 參黃秀政、黃文德〈首任台灣巡撫劉銘傳去職研究〉，第四節「劉氏在台推動新政的困難及阻力」，第五節「劉氏去職經過與原因」，《台灣文獻》49卷4期，1998年12月。

蜀日越雪怪嘒嘒？如公何能逃訾誹。大吏小人見掣肘，故人變法背蕭曹。……。

先推崇劉氏能將藍鼎元當年所提出建設台灣的理想付諸實現，再批評中國本土故步自封，朝中阻撓力量之大。如果對照劉氏先後曾遭左宗棠、慶親王奕劻等糾正、彈劾，以及支持劉氏最力的醇親王病重後，朝中其他派系對劉氏新政的攻擊等相關歷史來看，劉氏被「大吏小人」掣肘阻撓的確是事實。但劉氏推行新政的一些顯著缺失，以及他個人健康的急遽惡化，都被完全略去不提了，而這些其實也都是劉氏堅持去職的重要原因。

### （五）聲名不朽

在推崇劉氏功業之餘，這些作者每每也為劉氏尋求歷史定位，而將他提昇到極高的位階。尤其常見方式，是將劉氏與台灣開發史上的重要人物相提並論，確認他在台灣史上的顯赫地位與不朽聲名。較常被與劉氏相提並論的人物，包括鄭成功、藍鼎元、後藤新平等。如以下各例。

與鄭成功並論的，如林湘沅作品：

論定新朝分外榮，有人為比鄭延平。英靈地下應無恨，人物流傳兩大名。（原註：日本政治家以鄭延平與公為台灣兩大人物）

這是林湘沅本題七絕四首中的最後一首，作者在同題七言古體一首中也說：「自從改隸得榮評，競傳兩大人物名」，都是引用「日本政治家」之說，認為劉銘傳建設台灣、與鄭成功入台，可以並列為台灣史上的「兩大人物」。又如前引趙雲石詩：「延平而後推人物，功業文章兩瑋瑰」取意相同。

與藍鼎元並論的，如陳基六的「千古台陽兩偉人，鹿洲以外屬君身」，鄭作型的：「大名已自重鯤島，善政端因效鹿洲」，永鳥蘇南詩云：「藍子善圖劉實施」、林石崖前引詩作亦曾說：「藍氏理想今實行」。藍鼎元（1680～1733）在清康熙六十年（1721）隨族人藍廷珍來台參與收平朱一貴之亂。在台期間，主張積極開發台灣，當時他的建議雖未被採納，卻成為日後治台的重要參考，並有部分獲得實現。<sup>49</sup>

<sup>49</sup> 詳參黃秀政〈論藍鼎元的積極治台主張〉，《台灣文獻》28卷2期，1977年6月。楊雲萍〈藍鹿洲的台灣統治論〉，收入《南明研究與台灣文化》，頁735～740，台灣風物雜誌社出版，1993年10月。及藍國榮《藍鼎元研究》。

至於與後藤新平並論的，則已見前文引述林國賓之詩：「台灣一乾坤，政治數三傑。成功闢草萊，後藤善施設。回憶廿年前，中有劉壯肅。」

更多作品肯定劉銘傳的貢獻，可永垂不朽，如張玉書詩云：「丹青合繪凌煙閣，留得千秋不朽名」，傅仲輝詩云：「嗟哉公已沒，政績垂萬年」，陳瑚詩則說：「斯人已不見，治蹟猶分明。創始昇後人，文獻有餘榮。」陳貫詩也肯定其典範長存：「朱崖久不屬中原，剩有摩天一銅柱」，林震東七古長篇則再三對劉氏推崇備至：「英雄雖化一坏土，遺澤長隨萬古存。時事多艱哲人萎，峴山誰招故子魂。……」

總結上述，可知此題諸作所刻劃的劉銘傳形象，可說是一位不世出的英雄豪傑，他不但文武全才，而且政績卓越，對台灣建設尤其不遺餘力，而他最後主動請辭離台，乃是因受謗而壯志未酬。然而，終究劉氏的英名已足以永垂不朽。這當中，固然有不少是有事實根據，但也加上不少詩人創作時的主觀想像、誇大美化，或刻意的剪裁，「文學描寫的劉銘傳」與「歷史上的劉銘傳」究竟有多少吻合之處？又有多少落差？是一個耐人尋味的問題。詩人描寫銘傳的常用手法又是什麼？以下，即進一步針對詩人描寫劉銘傳文學形象的常用手法略作討論。

## 二、描寫劉銘傳的常用手法

論描寫劉銘傳的常用手法，筆者擬歸納為兩點：一是「簡單化」、二是「誇大化」。

### （一）簡單化

簡單化，是以詩詠人、詠事必然的手段之一。因為詩歌的篇幅較短，無法容納太多文字，因此將事件高度濃縮，只摘取相關事蹟的局部片段，予以概括式的呈現，乃是不得不然的選擇。以本題詠劉銘傳諸作為例，如前已述及，不少作品都為劉氏壯志未酬而離台抱憾，而多半只將原因歸咎為受謗、被人掣肘，完全無人從劉氏本人一再強調的身體健康之嚴重受損<sup>44</sup>的角度來書寫。以下再以劉銘傳最被後人津津樂道的「清賦」一事為例，

高雄師大國文所碩士論文，1980年。

<sup>44</sup> 劉銘傳早年在大陸掃蕩內亂時，即已罹患眼疾，在台灣擔任巡撫數年期間，因政務繁忙、水土不服等因素而使眼疾加重，甚至引發頭痛、肝病，後來又加上雙耳全聾，經治療後，只能用右眼右耳。自1890年五月起他先要求朝廷准其休假養病，接著同年七月首度以病重理由請辭未准，十月再度請辭，自言：「百病叢生，精神頹靡，公牘不能閱看，見客倦於言語，偶一用心，咯血頭昏，幾若身非己有。元氣虧損，斷非一時所能驟痊。」次年（1891）元月七日，劉氏三度請辭，〈三請開缺摺〉中有言：「伏念臣到台七載，竭蹶艱難，今春始將內治大端，

觀察詩人如何「簡單化」的手法，來描寫劉銘傳。

本題作品，述及劉氏清賦之成就者甚多，絕大多數只是以一、兩句加以歌頌，如「清賦強兵計，防邊老將才」（林慶賢）、「清賦與辨防，刷新人耳目」（林國賓）、「撫蕃未就先清賦」（陳織雲）、「量盡山田深設計」（弘農生）、「量田苦費幾年功」（佚名）、「清丈敷鐵次第施（湘沅）」、「練兵撫蕃更清賦」（林石崖）、「清丈改租制，田園開陌阡」（傅仲輝）等均是，以上這些作品對實際執行清丈工作的基層官員因清丈不實而引起的弊端，甚至導致彰化施九緞起事，都省略不提。至於少數作品，雖曾述及清賦之紛爭，但描述也是極其簡單，未究原委，反映的大抵未脫離制式的「官方觀點」。如以下各例：

黃守謙的七絕一首專詠清賦：

外府臺疆藏物多，圖將利藪盡陞科。蚩蚩未解供王義，抵抗哆然斥政苛。

詩中前兩句主張開發土地物產，必須以「陞科」（即升科，指新開發土地向政府繳納稅賦）方式，增加政府財源，才能促進國家建設，所言無可質疑，但後兩句將民間反抗的行爲，簡單化的爲民眾「未解供王義」的結果，認定民心不服（哆然），批評清賦爲苛政，是無知之舉。這完全是站在官方立場發言，對當時清賦引起民間反抗的癥結點，若不是不了解，便是有意爲官府掩飾。

根據歷史學者的研究，清賦過程引發不少責難，諸如用人失當、丈量方法不完整、只求時效，使清賦的政策流於粗糙，加重人民賦稅負擔，清丈對象的差別待遇等，都是受到民間不少的質疑。<sup>45</sup>其中的複雜因素，當然不是「民眾無知」一語可以含糊解釋的。

陳瑚五古三首之三，曾提及因彰化知縣李嘉棠執行清丈不當，引起民怨，彰化二林人施九緞率眾反抗一事，但詩中相關的描述是：

---

經營就理，尚有省城並鐵道未竟之工，若非病勢沉重，萬難支持，縱不戀祿位之榮，安忍棄垂成之績？」以下並詳述病情轉劇之情形。朝廷的回應是：准予休假三個月，台灣科考事宜由唐景崧代理。四月十二日，劉氏四度請辭，力言病重將耽誤政務推展。五月朝廷終於准其辭職。可見身體健康之惡化，確實是劉氏堅決求去的主因之一。以上詳參《劉壯肅公奏議》卷一「出處略」：〈因病懇請開缺摺〉、〈再請開缺摺〉、〈三請開缺摺〉、〈奉旨革留謝摺〉、〈四請開缺摺〉等文，頁114~118，台灣銀行「台灣文獻叢刊」本。

<sup>45</sup> 參見李國祁《中國現代化區域研究——閩浙臺地區，一八六〇~一九一六》，頁195（中央研究院近史所出版，1992年）；許雪姬〈邵友濂與台灣的自強新政〉，《清季自強運動研討會論文集》，頁429，中研院近史所出版，1988年。

頑民忽梗化，揭竿輟芸耕。即為堯舜民，寧免租稅征。處士亦橫議，時作不平鳴。用夷以變夏，毋乃妄譏評……。

將起事民眾，視為「頑民」，蓄意阻撓政策之推展（梗化），這種官府威權式用詞，反映上位者的偏執立場，當然無助於理解問題所在及民眾心聲。黃守謙、陳瑚似乎都把問題簡單化約為：民眾拒絕繳納土地賦稅，這是無知的反叛行爲。他們在詩中不曾真正去探討民怨發生的原因，自然也看不到「非官方觀點」的評斷了。在同一種思考模式之下，這些作品的作者只是複述官方用語，稱民眾「蚩蚩」（擾亂的樣子，或癡呆貌）、為「頑民」、為「寇」（如林鍾英詩：「清賦無心動寇氛」）。似乎不如像洪棄生、吳德功，甚至更後起的賴和，對起事民眾有更深刻的同情和理解。

## （二）誇大化

這些作品常用的另一手法是「誇大化」，文學表現必須藉助想像，即使是像描寫劉銘傳這樣距離寫作者年代甚近的歷史人物，當然也少不了想像。而為了歌頌這位傳統文人心目中的「英雄典範」，詩人常見手法便是以誇大的形容，彰顯劉銘傳的才能、事功、乃至人格，幾乎已達到無可企及的完美境界。

如描寫劉銘傳的允文允武，趙雲石詩云：

文章歌罷去從戎，吐氣書生爵上公。失路英雄半屠狗，鑽經癩蠹總雕蟲。勛名馬上無文弱，風騷雅人有武功。畢竟賦詩能退賊，筆光劍氣尚熊熊。

最妙的是結尾兩句：「賦詩能退賊」的誇大描寫，而「筆光劍氣尚熊熊」更宛如超現實的魔幻手法，充滿誇飾、虛誕的趣味性。

又如林石崖七古長詩一首，提及劉氏新政受阻而辭職，其內容是：

大吏小人見掣肘，故人變法背蕭曹。環顧諸人皆寂默，獨公隆名泰岱高。丹山彩鳳未高飛，藩籬鷓鴣誰能測？一旦翱翔入杳冥，絕雲負天看得……。

此處所言對劉銘傳「掣肘」的「大吏」應該包括左宗棠在內，「故人變法背蕭曹」指邵友濂（為劉任巡撫時期的重要幕僚）未能持續推行新政。至

少左宗棠之盛名並未在劉氏之下，謂之「環顧諸人皆寂默，獨公隆名泰岱高」，未免過於誇大。而以「彩鳳」和「鸚雀」的對比，譬喻劉氏與其反對勢力的胸襟器識之別，也是文學浪漫化的誇大技巧。

## 伍、異質詩作的對照閱讀——另一種觀點看劉銘傳

以上相關作品，雖然作者的敘述語氣與書寫立場都各有不同，但詩人對劉銘傳的評價都是高度肯定、而加以極力歌頌或緬懷，以致筆下的劉銘傳形象，是如此完美無缺。除了這一面倒的肯定態度之外，我們可以發現從晚清到日治時期的詩人，仍有少數「異質聲音」的存在，提供吾人另一種視角，藉以思索評斷歷史人物事蹟時可能蘊藏的複雜面相。對劉銘傳新政批評最力的台灣古典詩人，應該是鹿港的洪棄生。其次，丘逢甲和吳德功雖未直接批評新政，但也有相關敘述可以參考。至於更晚期的賴和，一向是深具人道的胸懷，每藉寫作爲弱勢的庶民大眾鳴不平，他也有兩首與劉銘傳有關的詩作，可以對照閱讀。以下先談丘逢甲、吳德功、賴和三人之相關詩作，最後再談洪棄生。

### 一、丘逢甲

丘逢甲早年在台灣所寫的《柏莊詩草》中，有〈台北秋感〉一題三首，其中第二首曾提及劉銘傳新政<sup>46</sup>：

西風江上水微波，十載征人七度過。出海生涯茶市減，入城租稅稻田多。雷車電索蠻夷氣，越調閩腔婦女歌。郭外尋秋划蟒甲，劍潭老樹正婆娑。

這首詩約寫於 1892 年，劉銘傳離台之次年，題材是寫台北的地理風土。其中「出海生涯茶市減，入城租稅稻田多」及「雷車電索蠻夷氣」等語，雖不是爲批評劉銘傳新政而發，而主要是著眼於台北地區的經濟貿易及交通發展，甚至憂心外國勢力在台灣的擴張。但從「茶市減」、「入城租稅稻田多」、「雷車電索蠻夷氣」等所流露的語氣，細加揣摩，卻隱約感覺

<sup>46</sup> 見丘逢甲《柏莊詩草》頁 104，陳炎正編訂出版，1978 年。



他對劉銘傳在台灣推行新政的成效，似乎持相當的保留態度。「出海生涯茶市減」，意謂指以茶為主要出口產品的對外貿易，因不敵外來商船，使茶市漸趨沒落。「入城租稅稻田多」表面似乎是說：經過劉銘傳主持下的清丈工作，城中稻田增加不少，但同時「租稅」也跟著增多，似乎才是作者要表達的重點。「雷車電索」指的是劉銘傳鋪設鐵路，但加上「蠻夷氣」三字，語意頗為隱晦難解，筆者認為可能是指：當初台灣鋪設鐵路，從實際設計、測量、路線稽查等全是仰賴外國人之手<sup>47</sup>。作者對當時引進西方科技文明建設不得不傾賴西洋人，有深刻的憂心，蓋中國倘無法自立自強，將來如何抵禦外國勢力之入侵台灣呢？綜合言之，丘逢甲從字裡行間所流露的心境，雖然並未直接批評劉銘傳的新政，但他因憂心台灣的現況及未來，面對劉之開港、清賦及鐵路建設之成效與後果，似乎有相當的保留。

## 二、吳德功

吳德功是另一個有趣的例子，在〈追懷劉壯肅〉諸作的原始出處《櫟社十週年大會詩稿》中，其實也有吳德功的詩，但他只寫了〈北港進香詞〉五首七絕，和〈祝櫟社十週年大會〉七絕二首，卻沒有像絕大多數作者同時也寫〈追懷劉壯肅〉一題，筆者推測，這可能是因為他個人對劉銘傳的評價也有相當的保留，而不願違反個人主觀意志，附和眾說，勉強賦詩。

日本領台之前，他已在《施案紀略》一書中詳述 1888 年施九緞起事的發生原因、事件經過，以及他親自參與在官府和民間折衝奔走，以避免事端擴大的過程。他很清楚事件發生，乃因彰化知縣李嘉棠執行清丈之草率而引起之民怨，在該書〈自序〉中他曾提及，對施九緞起事，「起筆大書圍城，繼以索焚丈單，明其非故作不軌也」<sup>48</sup>書中並提及，因李嘉棠為自己開脫，誣指教諭周長庚與鹿港士紳朋比為奸，與官府作對，劉銘傳乃下令拘留周長庚到台北問訊。周長庚得吳功三百元義助，倉促潛逃回福建。此事他另有〈周莘仲廣文遭難記〉一文記其本末，附於《施案紀略》之後。文中吳德功極力稱贊周長庚之為人，並為周長庚抱屈，言外對劉銘

<sup>47</sup> 參見中譯本伊能嘉矩《台灣文化志》中卷第三章〈通信〉之第四節「鐵路」，頁 429。據該書所載，劉銘傳鋪設鐵路，最初設計人是德國人，至於稽查路線主任、機關監督、營業顧問，都分別由三個英國人出任。

<sup>48</sup> 見吳德功《施案紀略》自序，收入台灣省文獻會出版之「吳德功先生全集」合輯一冊中，1992 年 5 月出版。

傳之失察頗有微辭。<sup>49</sup>

根據上述，筆者推想：吳德功在施九緞事件發生時隔已廿四之久的1912年，想必記憶猶新，因此該年當櫟社為慶祝成立十週年而以〈笨港進香詞〉、〈追懷劉壯肅〉二題徵詩時，吳德功只寫前題而不寫後題，個中因素也就不難索解了。

另外，他在《瑞桃齋詩稿》中有兩首描寫坐火車的經驗，一首是五言古體〈新竹坐火輪車往台北〉，另一首是〈獅球嶺開地道以通火輪車〉。前一首，他對鐵路開設，火車行駛帶來的便捷，大表贊歎。但也對鋪設過程中的艱辛和死難者表達不忍：「築造輪車路，沿山削破碎。疫症時流行，兵弁多病斃。開闢三年中，死者難計數。」全詩結尾，他不忘提醒當局須注意施工之品質，以維安全：「但恐山谷崩，失足防蹶躓。冀望賢長官，籌畫策周備。」

另一首寫獅球嶺開鑿鐵路隧道，他除了贊歎「險越高山上，塗穿大地中」，更擔心「可憐天塹失，何恃保瀛東」，獅球嶺本是中法戰爭中抵抗法軍入侵的重要據點，如今隧道貫穿山而過，以通行火車，固然帶來便捷，也可能為外敵入侵大開方便之門。吳德功的憂慮，並不僅僅是保守心態的反映。

綜合上述，吳德功在清領時期對鐵路建設，在驚歎之餘，他關心的焦點卻也包括民眾安危、死難者眾、和軍事防備上的可能後遺症，並非全然稱頌。在《施案紀略》中，他對清丈的執行缺失，據事直寫，對劉略有隱微批評。因此，日治時期他不寫〈追懷劉壯肅〉，或許正是他對劉銘傳某種「無言的抗議」。

### 三、賴和

比較特別的是賴和的詩例，賴和在從事新文學創作之前，已有不少的古典詩創作經驗。本文在「前言」中已提及：1922年《台灣》曾以「劉銘傳」為題舉辦徵詩，賴和以「懶雲」筆名入選兩首作品，分別是第二名、第十三名，第二首全詩都是推崇劉銘傳，但第十三名，在贊揚中卻似乎略有批評：<sup>50</sup>

<sup>49</sup> 吳德功〈周莘仲廣文遺難記〉附於《施案紀略》全書之末。

<sup>50</sup> 賴和以「懶雲」筆名發表的〈劉銘傳〉二首，原發表於《台灣》雜誌第三年第三號，頁43~44，1922年6月出版。《賴和先生全集》（明潭出版社）、《賴和漢詩初編》（彰化縣文化中心出版）、《賴和全集·漢詩卷》（前衛出

吳下何人識阿蒙，治台誰諒此心衷。升科未盡安邊策，清野能成禦寇功。化外番夷皆赤子，時來草澤起英雄。山河換後規模在，霸氣依然溢海東。

其中三、四句語意較模糊，「禦寇」可能是指中法戰爭擊退法軍而言，因「清野」是指作戰時將戰區物資人口撤走，使敵人無從掠奪而言。而「升科」一句，可能即暗指因清賦而引起的紛爭，甚至造成施九緞起事，故云：「未盡安邊策」。此句即使不是批評劉銘傳，至少也有相當的感慨、惋惜之意，言外似乎對清賦政策執行過程的缺失感到遺憾。

在〈劉銘傳〉二首發表後的不久，賴和又以「逸民」的筆名在《台灣》雜誌發表〈讀台史雜感〉組詩<sup>51</sup>，其中第五首內容是：

潮春九段一時英，忽地干戈起不平。今日定軍山下路，冤燐點點竹根生。

第一句將戴潮春、施九緞（原詩誤作「段」字）相提並論，稱許他們都是一時英豪，推翻過去官方將兩人定位為亂賊的觀點，認為他們是因「不平」而起事，雖不幸為官軍掃蕩、平定，死後猶含恨九泉。本詩是賴和為受壓迫之民眾鳴不平，展現賴和一貫為弱勢者發聲的人道精神。詩中雖未批評劉銘傳，但肯定施九緞也等於批判當時官方清賦政策執行的缺失。

#### 四、洪棄生

洪棄生是台灣詩人以詩作批評劉銘傳最力者，洪棄生批判劉銘傳新政的作品，主要有〈蒿目行〉、〈鐵車路〉、〈機器局〉、〈西洋燈〉等。

綜合探討這些作品的內容，反映出洪棄生的思想特質，可以從正反兩面來討論。從正面來說，他能站在庶民大眾的立場，勇於批判執政者之缺失，以及對無助百姓的壓迫。以「施九緞事件」為題材的〈蒿目行〉一首，即是最顯著之詩例。但從反面來看，洪棄生過度固守「我族中心主義」的立場，對西方科技文明引進的實業建設，都採取相當排斥的態度，以現代

版社)均有收錄。

<sup>51</sup> 賴和以「逸民」為筆名發表的〈讀台史雜感〉組詩，見《台灣》第三年第四號，頁51~52，1922年7月出版。筆者多年前撰寫〈林幼春、賴和與台灣文學〉（見《文學台灣》第十七期，1996年1月）時，對照《賴和漢詩初編》頁254~256，才發現「逸民」就是賴和，《初編》本（題為〈讀台灣通史十首〉）所收為賴和手稿，比發表於《台灣》者，多出四首；但《台灣》所刊出有一首未見於《初編》本，而且兩種版本詩句內容頗有不同，如本文所引「潮春九段一時英」一首，在《初編》本中作：「戴潮春亦一時英，墓地干戈起不平。今日定軍山下路，冤燐夜夜竹根生。」並未提到施九緞。

觀點來看，恐怕難逃「固陋」之譏。因此，他對劉銘傳的批評，有的是基於為民眾申冤的人道關懷，值得肯定；有的卻是因為對西方科技文明的認識不足，以及對傳統文化的過度自信崇拜，批評未必得當。

〈蒿目行〉一首，屬七言古體，長達三十八句，起筆即記錄施九緞事件之時間、起因、進而直言譏刺劉銘傳：<sup>52</sup>

歲在戊子月在酉，地上機槍天孽帚。社鼠野狐哀嗷嗷，一隊健兒負挺走。蠻煙細民無異志，只因新令掊克苟。新令之條行者誰？劉公銘傳來撫守。自請住臺過十年，翦除荊榛使財阜。去歲勸番勸不成，遂向民間增稅畝。一方田畝十數弓，丈量比前長八九。累錙積銖算不遺，官乃與民爭利藪。不為朝廷培本根，斲喪元氣焉能久。區區彈丸何足言，坐使皇朝傷高厚。農夫商賈不聊生，紛紛痛心又疾首。浙東計畝為公田，南或呼箕北呼斗。傳說昨日已打城，無乃跳梁成芻狗。揭竿作旗搶地呼，背負耰耨擊土缶。肉食無心為蒼生，腹削依然故見狃。古人不畜聚斂臣，此言真堪銘鼎卣。赤城千里如金甌，無故尋端欲碎剖。不知禍水何時平，老范甲兵胸豈有。九重高遠未曾知，萬民淚落秋風柳。

從起筆到「只因新令掊克苟」，是記錄事件發生時間及起因。自「新令之條」一句以下，直接批評劉銘傳，進而詳述官府執行清丈不實、與民爭利，使民不聊生，痛心疾首，乃憤而挺身反抗官府。「肉食無心」以下，以極犀利之文字，指責貪官污吏之橫行霸道，是導致事件一發不可收拾的罪魁禍首。最後數句，憂心禍事何時能平，萬民為此受累，苦不堪言。洪氏在本詩中，很真切地描寫民眾的無辜與痛苦心理，以及劣吏之惡形惡狀，其立場與吳德功《施案紀略》之同情民眾相近，但直接以悲憤強悍的詩句指責官府，更具備了高度的勇氣和強烈的批判性，讀之令人動容。若與本文前兩節所引述諸詩作，單純稱起事民眾為寇，或歸咎於民眾之無知相互比較，洪棄生此詩無疑更合於人情、更貼近民心。

至於洪棄生在〈鐵車路〉、〈機器局〉、〈西洋燈〉等相關詩作中，也對劉氏新政多所批評，其中，雖然也有部分理由是出自為民眾利益考

<sup>52</sup> 以下引述洪棄生〈蒿目行〉、〈鐵車路〉、〈機器局〉、〈西洋燈〉等詩，分別見於洪棄生《寄鶴齋詩集》所收之〈謔齋集〉卷三、卷四，台灣省文獻會出版，1993年5月。

量，但更根本的原因則是對西方現代文明的排斥，試以〈鐵車路〉一首為例：

聲轟轟，如霆雷。火炫炫，如流電。雙輪日馭速催行，回頭千里忽不見。抵掌欲笑夸父遲，輪臺一日周圍遍。西人逞巧亦良危，顛頭往往艱一線。我道帶礪在河山，縋幽鑿險山河變。自古眾志方成城，不聞鐵車與敵戰。又況勞民復傷財，民窮財盡滋內患。台灣千里如金甌，渾沌鑿死山靈顛。有潦有流間其間，不能飛渡復中斷。借問鐵路何時成，請待天爐為熾炭。

全詩主旨，乃在反對興建鐵路。其反對理由包括：勞民傷財，山川地理形勢將被破壞，施工困難度大，河流阻擋無以飛渡，將迫使鐵路中斷等。並認為保家衛國之道在以團結為首要，眾志成城之精神力，能勝過鐵路火車之動力與便捷。以現代觀點來看，其反對理由與顧慮大抵皆不能成立，實毋待多言。雖然施工確實困難，但終究以當時技術一一加以克服，且興建鐵路之資金來源，是募集民間商股所得，亦非勞民傷財之舉。至於以為團結勝過科技文明，則反映出傳統文人之保守與迂闊，對引進西方文明之恐懼與無知。依據劉銘傳〈擬修建鐵路創辦商務摺〉所述<sup>53</sup>，劉氏認為興建鐵路的好處，主要是著眼於促進貿易、便利交通與運輸以帶動商業發展，另外還包括：有利於海防、建省、橋工（節省官方建橋支出），完成後更可添大宗收入充實海防等。其中藉鐵路建設帶動商業與交通發展，顯然是洪棄生未能理解、重視的，因而只從地理與防衛觀點加以反對，更何況「自古眾志方成城，不聞鐵車與敵戰」的反對理由亦無法成立。

劉銘傳時代，台灣鐵路只完成基隆至新竹一段，日治時期接續完成西部縱貫鐵路，約在 1907 年左右，從新竹至高雄九曲堂，已陸續在日人手中施工完成，並於 1908 年舉行基隆至高雄縱貫線鐵路的通車典禮。<sup>54</sup> 本文前述各節所論櫟社徵詩是在 1912 年舉行，當時台灣人想必都體驗到現代火車帶來的種種好處，因此也就理所當然更佩服劉銘傳當年的遠見了。

至於〈機器局〉一首，他批評劉銘傳奏請成立機器局的理由是：「損傷元氣民怨嗟，台灣腴削痛膚理」，這是出自其一貫關心民眾被官府剝削

<sup>53</sup> 本文見《劉壯肅公奏議》，頁 268-273，台灣銀行出版「台灣文獻叢刊」本。

<sup>54</sup> 參見《台灣鐵路百週年紀念》專刊，頁 9-13，台灣鐵路管理局發行，1987 年 6 月。

的人道精神，固然可欽，但詩中他又力言：「國家自強在無形，銷金鑠石通精誠。西洋有道不在器，惠政善謀無不興。國強不聞恃險馬，區區利器何足行。」同樣是「精神重於現代文明器物」的論調，未免過於偏執。若詳看劉銘傳〈奏報造成機器局軍械所並未成大機器廠摺〉一文<sup>55</sup>，其實機器局是爲了製造洋槍所需的子彈而成立，先前劉銘傳已委託張之洞代購製造槍彈機器一副，故需建造機器局廠以實際生產軍械彈藥，如此而已，並無剝削民眾之實。

此外，他在〈西洋燈〉詩中大嘆：「西洋技巧遍天下，中華物產失其利。我嘆台灣尙洋燈，一端可以驗風氣。安得堯舜重光出，世間還淳返璞歸郅至。」與魏清德〈追懷劉壯肅〉詩中說：「照城電盞獨光輝，有懷壯肅無尋處」同樣是寫電燈，兩人對劉銘傳一貶一褒，恰成鮮明對比。

總結洪棄生對劉銘傳新政的批評，從正面來說，作者能站在庶民角度，批評新政執行時的實際缺失，揭露新政帶給民眾的痛苦和冤屈，頗富道德勇氣，在習慣附和官方觀點的傳統文人社群中，的確顯得彌足珍貴。從反面來說，他反對引進火車、機器、電燈等西方現代科技產物與文明成果，卻流露出他作爲傳統文人的保守性格，無法貼近時代脈動，調整思想觀念。

## 陸、結 語

綜合以上各節論述，筆者歸納本文結論如下。

一、櫟社於 1912 年藉慶祝成立十週年之機緣，以〈追懷劉壯肅〉一題向全台各界公開徵詩，題目是沿用 1911 年梁啓超來訪時的命題，徵得作品數量多達九十首，體裁包括五、七言古體詩，及近體七律、七絕、五律等，作者涵蓋台灣西部北、中、南各地詩人，內容十分豐富多元，頗能反映日治時期台灣傳統詩人對劉銘傳的看法。至於爲何這些作品全部都對劉銘傳治台成績給予極高的推崇，筆者推測有三種原因：一是晚清衰敗與日本領台的巨大衝擊，二是日本人對劉銘傳的肯定，三是傳統文人的理想投射與私人感情因素。

<sup>55</sup> 本文見《劉壯肅公奏議》，頁 265-266，台灣銀行出版「台灣文獻叢刊」本。

二、〈追懷劉壯肅〉一題寫於 1912 年，乃是滿清滅亡，民國正式成立的關鍵年代，而台灣當時已由日本統治十七年之久，台灣與中國都面臨政治局勢的衝擊與巨變。時代性反映在本題作品中，呈顯出頗為複雜的面向，包括晚清與民初政局、台灣歷史與時事、詩人對當時日本統治者所持的態度等，都有直接間接的映現。筆者分別就「敘述語氣」與「書寫立場」，釐清其間的差異及箇中意蘊。

三、就「敘述語氣」來說，大致有三種趨向，分別是：以贊頌為主、以感慨為主、兼融兩者合一。這三種趨向，與寫作的心理動機有密切關聯。就「書寫立場」來說，也有三種差異，其一是站在漢人立場，以漢族意識為本，藉緬懷劉銘傳，寄託對日本領台的強烈抗拒；其二則恰恰相反，在推崇劉銘傳的同時，也高度肯定日本對台灣建設的貢獻，認為日本已完成劉銘傳遺志，顯示向日本傾斜的依附立場；第三種則是游移於兩者之間，反應被殖民者矛盾錯亂的族群認同情結。而台中櫟社與台北瀛社詩人，在這個議題表現出明顯的差異性：一般而言，櫟社漢族意識強烈，普遍較具抗日立場；瀛社主要成員則與日本官方關係密切，其作品傾向認同接納日本統治。

四、論這些作品所呈現的「劉銘傳的文學形象」，大致上可歸納為以下幾點，分別是：戰功彪炳、政績卓越、文采風流、壯志未酬、聲名不朽等，劉銘傳在這些作品中，是以幾近完美人格的典型被描述歌頌，反應詩人集體的理想投射心理與對舊時代的懷念。論其寫作的常見手法，大約有「簡單化」與「誇大化」兩端，前者從對劉銘傳「清賦」的議論，可看出詩人的單一頌揚觀點之缺陷；另一種「誇大化」，可具體觀察詩人如何以誇大的想像筆法，呈現劉銘傳的「完美崇高典範」。

五、在櫟社徵詩作品之外，筆者從丘逢甲、吳德功、洪棄生、賴和的詩作中，發現這些詩人對劉銘傳的評價有程度不一的保留。丘逢甲並未在詩中直接批評劉銘傳，但對劉氏在台灣推行新政的成效，似乎不甚推崇。至於吳德功、洪棄生、賴和等三人，對劉銘傳新政中因清丈不公引起的施九緞事件，都採取同情起事民眾的觀點，對官府頗有微詞。吳德功參加該次櫟社徵詩活動，卻刻意不寫〈追懷劉壯肅〉，可能是對劉不滿使然。洪棄生在晚清當時，對劉銘傳批評最為激烈，但其批評有正、反的雙重意涵，也反映出評價劉銘傳的複雜面向。

## 【作者附識】

本文初稿曾發表於政大文學院、台南市政府主辦之「第五屆中國近代文化的解構與重建：鄭成功、劉銘傳學術研討會」(2003年4月25日)，筆者略作修訂後經主辦單位同意另行發表，特此說明，謹向主辦單位及講評人王文顏教授致謝。

另，投稿本學報後，承蒙兩位匿名審查人的肯定並提供不少修訂意見，筆者已加以斟酌修改，敬表謝忱。其中一位審查人特別提及：櫟社雖具民族氣節，徵詩結果卻不乏親日之作，則如何看待此一悖論？其於文學社會學之意義如何？又與本議題有何關連？值得再加說明。此一提醒，對筆者甚有啟發，唯因牽涉較廣，容於日後再作深究。



# Some Facts about Liu Ming-chuan in Taiwanese Classical Poetry in the Japanese Era—A Discussion of the Poems Solicited by the Li Poetry Society in 1912

Liao chen fu

## 【Abstract】

The materials of the study focus on the 90 ancient poems solicited by the Li Poetry Society in 1912 concerning the topic of being “in honor of Liu Ming-chuan”. Moreover, it aims to compare these poems with some other related ones. The purpose of the study is to utilize these ancient poems to explore further the standpoint of composing, and the differences in the ideology behind these works. In addition to the introduction and conclusion, the text contains the following sections:

Section One: a brief description of related works and an analysis of composing background. First of all, the study explained the origin of this topic, the process of soliciting poems, and then a list of such basic information as the number of genre, the authors, the authors’ dwelling places, etc.

Section Two: the differences between the tone of narration and the standpoint of composing. There were three approaches to the tone of narration and the present study explored the relationships between the tone of narration and the poets’ composing motivations. After that, the present study divided these poems into three distinct categories based on the differences in the poets’ attitudes toward the Japanese government. Furthermore, the study discussed in depth the racial ideology behind these works.

Section Three: “Liu Ming-chuan Image” in the related works and their composing skills. First of all, the study synthesized and divided the collected data into five main points about “Liu Ming-chuan Image” based on the related works: brilliant battle achievements, outstanding administrative achievements, elegant writing style, passing away before the fulfillment of his aspiration, and immortal reputation. After that, the study analyzed the two composing skills used mostly by the poets to describe Liu Ming-chuan: simplifying and exaggeration.

Section Four: contrastive reading on the basis of distinctive poems. Besides the poems mentioned above, the study listed four more examples to investigate the unusual viewpoints reflected in these poems, went through them, and contemplated the sophisticated aspects of evaluating historical figures by composing poems.

**Keywords :** Taiwan Literature    Taiwan classical poems    Liu Ming-chuan  
Li Poetry Society              Taiwan classical literature

# 日治時期台灣秋懷組詩探析

余美玲\*

## 【提要】

本論文以丘逢甲的秋懷詩系列作為切入點，探析日治時期台灣古典詩歌中以秋懷為主題的作品，其中包括台灣割讓之初以許南英、林癡仙、林幼春、呂厚庵、施梅樵的秋懷詩，這五人的作品都是針對丘逢甲的秋懷系列而唱和。至日治後期，施梅樵再度以秋懷書感為題發表在《詩報》上，前後得到四十一人的熱烈回響。因此，本論文即在此一主軸下，探討諸人秋懷唱和詩的寫作面向，並進一步分析其中的意義與價值。全文分五部分展開：一、秋懷的抒情傳統；二、丘逢甲的秋懷與唱和；三、一種秋心，六種情懷；四、秋懷的再度回響；五、結論。

關鍵詞：丘逢甲 秋懷詩 唱和 台灣文學 詩

---

\* 逢甲大學中文系副教授

## 一、「秋懷」的抒情傳統

天人合一是中國文化的重要特徵之一。它是指自然與人之間因具內在結構關係，所引發的相通感應，自然景觀的變化與人心靈的波動至為密切，所謂「春秋代序，陰陽慘舒，物色之動，心亦搖焉」(《文心雕龍·物色》)，自然四季間時序的更替，喚起人們對生死悲歡的情感。據日本學者松浦友久從《佩文齋詠物詩選》等詩集中統計發現<sup>①</sup>，中國詩歌中詠春秋之詩遠比詠冬夏之詩多，究其原因係來自於春秋二季，在時序的推移中，最易使人強烈感受到時間的流失。這種敏銳的時間意識，從有形的四季物色的變化、今昔對比、現實與理想的衝突中，層層展示詩人的心理感受，激起對人生深刻的思索。四季物色既對人的情感具有導引的作用，因此與秋有關聯的象徵意象，常構成一組意象群，引發人們強烈的感知與共鳴。秋天自然界呈現的意象：晚景蕭疏、煙水茫茫、草木搖落、露降夜長、梧桐蕭木、晚景流光，甚至是寒雀鳥驚、暮鴉凌亂、蟋蟀悲泣、群雁南翔，整個自然與人在相對應交融中，喚起了人生的悲情-----星霜屢變、羈旅鄉愁、日暮途窮、壯志不遂、離懷別緒、落葉歸根……這些情感常成為詩歌中最具支配性的基調，而這也是自古以來秋懷之類詩作的傳統，誠如《文心雕龍·物色》所云：「天高氣清，陰沉之志遠」，秋天高遠淒寒的世界，最易引發人們的懷遠意識，而所懷的對象可以是親人、邦國、故園、功業或是迷茫難曉的情緒<sup>②</sup>。這種秋懷的抒情傳統，從宋玉九辯以來便源遠流長，積澱著深厚的文化意涵。尤其杜甫的〈秋興〉八首七律連章之作，更為秋懷抒情的傳統立下典型與範式。葉嘉瑩在〈論杜甫七律之演進及其承先啓後之成就〉<sup>③</sup>一文，提到杜甫的〈秋興〉八首之所以承先啓後的原因有二，其一在於既能保七律持形式之精美，又脫出它嚴格的束縛，其二則是以一些事物的意象表現一種情感的境界，極具開拓與革新。這種「典型」，有它既定的內容美與形式美，即在主題上以秋作興，情感的內容不出家國之

<sup>①</sup> 見松浦友久《中國詩歌原理》，第一篇詩與時間，洪葉文化事業有限公司出版，1993年。

<sup>②</sup> 龔鵬程〈四季、物色、情感〉，見《古詩今唱 季節篇：一春夢雨常飄瓦---春夏秋冬》，新自然主義出版，2000/5。

<sup>③</sup> 見葉嘉瑩《杜甫秋興八首集說》，頁一至頁六〇，河北教育出版社，1997年。

痛、身世之悲、故園寥落，在形式上採七律八首連章的方式<sup>④</sup>，表達他紆徐曲折的情感。後代詩人在以秋懷為題時，亦常遵守此一範式。尤其每逢動亂的時代，一群人都選擇以秋懷為題次韻相和時，騷動不安的秋景，事實上已成爲時代共同的心聲。

## 二、丘逢甲的秋懷詩與唱和

今丘逢甲《嶺雲海日樓詩鈔》中，以「秋懷」爲題，形式上七律，且以組詩方式呈現，有多處。其書寫時間依次分別爲：光緒 22 年(1896)〈秋懷〉八首；光緒 32 年(1906)〈秋懷〉次覃孝方韻(八首)，其後以此六疊韻。今案《丘逢甲文集》「丙午(1906)日記片斷」的記載<sup>⑤</sup>，從八月二十日起至十月初八止對此事有加以記錄：

八月二十日：「是日客來甚多，方作和孝方秋懷詩，至晚乃脫稿」

九月十三日：「是日疊秋懷韻詩，成四首」

九月十四日：「再疊秋懷韻詩，復成四首。午後立之來談，晚孝方來，作三疊秋懷韻詩」

九月二十日：「作四疊秋懷韻詩」

九月二十一日：「作五疊秋懷詩」

十月初八日：「作六疊秋懷韻詩」

日記說有六疊韻，但並沒有將原詩一一錄下，然而據《嶺雲海日樓詩鈔》所錄則只收錄了五疊韻，其後丘逢甲又將這些詩作梓爲「粵台秋唱」單獨行世。另外，光緒 34 年(1908)尙有〈秋興〉次張六士韻(八首)，宣統元年(1909)則有〈秋懷〉次覃孝方韻(八首)，〈秋懷次前韻〉(八首)。總計十三年內，十組八十首秋懷詩。這些詩題相同，在同是秋懷的主題下，以七律連章的形式，抒發他內渡之後深沈跌宕的情感，充滿憂國憂民之思與浩茫

<sup>④</sup> 「今試一論其章法，所謂一本者，竊夔府值秋日而念長安，斯爲八詩之骨幹，所謂一本者也。

而八詩中或以夔府為主而遙念長安，或以長安為主而映帶夔府，至於念長安之所感，則小至一身之今昔，大至國家之盛衰，誠所謂百感交集，所懷萬端者也。而復於此百感萬端之中，或明寫，或暗點，處處不忘對夔府秋日之呼應，此豈非萬殊一本，一本萬殊者乎？」見葉嘉瑩《杜甫秋興八首集說》，頁 38，河北教育出版社，1997/7

<sup>⑤</sup> 《丘逢甲文集》，丘晨波主編，花城出版社，1994 年。

的悲痛。

丘逢甲秋懷詩在當時引起回應者，目前筆者所蒐尋到者計有許南英、呂敦禮、林癡仙、林幼春、施梅樵等五人，其詩題與寫作時間分列如下：

許南英〈秋懷八首和邱仙根工部原韻〉<sup>⑥</sup> 宣統元年(1909)

林癡仙〈無題次邱仙根工部韻八首〉<sup>⑦</sup> 宣統元年(1909)

林幼春〈秋感敬和邱丈仙根主政原韻〉(七律八首)<sup>⑧</sup> 宣統元年(1909)

呂敦禮〈感懷次邱仙根粵臺秋唱原韻八首〉<sup>⑨</sup>

施梅樵〈秋懷八首次邱仙根韻〉<sup>⑩</sup>

今從寫作時間與所押韻字來看，許南英、林癡仙、林幼春是針對丘逢甲宣統元年的秋懷詩而寫，呂敦禮、施梅樵則未載明寫作的時間，然從詩題與韻腳看，呂、施二人則是針對丘逢甲光緒32年的「粵臺秋唱」而和，呂敦禮在光緒34年(1908)病故，寫作時間最晚當不下於此。施梅樵於次韻詩中云：「人海藏身四十秋」，且《捲濤閣詩草》前羅秀惠的序寫於辛亥年(宣統3年，1911)，

因而施梅樵寫作時間亦當在此之前。作為秋懷抒情的傳統，在共同的時代背景下，這些知識分子，都是當時台灣的社會菁英，改朝換代之際，藉著秋日抒懷，表達個人的心志。秋懷，以文字符號的形式儲存各種多樣審美信息的載體，向當時的讀者提供一個馳騁想像力的空間，讀者從多角度、層次盡情玩味，得到心靈的感應，找到精神的契合點。作為抑鬱難伸渺小的個體，無強大的力量去和當局抗衡，這時透過詩歌的傳遞，藉激揚的文字表達他們的弭天之恨，可說是最適切不過。

秋懷唱和諸作者中，許南英(1855—1917)與丘逢甲二人可說是總角之交，既是聞樺學舍的詩友，又同在海東書院受業於施士洁門下，許南英為光緒16年會試恩科會元，許、丘二人皆曾為唐景崧聘，協修台灣通志，乙未之役，許南英曾率團練防匪，內渡後兩人各自在廣東發展，彼此仍持續有詩歌往來。呂敦禮(1871—1908)是神岡筱雲山莊呂賡虞(汝玉)之長子，

⑥ 《窺園留草》，台灣歷史文獻叢刊，省文獻會出版。

⑦ 《無悶草堂詩存》，卷三，龍文出版社，2001年。

⑧ 《南強詩集》，頁15，龍文出版社，2001年。

⑨ 《厚庵遺草》，頁20，龍文出版社，2001年。

⑩ 《捲濤閣詩草》，卷下，102頁，龍文出版社，2001年。

與霧峰林家有姻誼，與林癡仙有同筆硯之親，光緒 19 年台灣縣生員，乙未時渡閩避亂，返台後，與林癡仙、賴紹堯等結櫟社，分箋酬唱<sup>11</sup>。丘逢甲於同治 12 年(1873)父親丘龍章移至三角莊魏家設教時，便隨父前往就讀，因而與呂家結下深厚友誼。丘逢甲與呂家三兄弟同受業於吳子光門下，情同手足，《柏莊詩草》中有多首詩歌記錄他們彼此間的往來，從輩分言，呂敦禮屬子姪輩，文獻上未見呂丘二人有直接往來的記錄，或許他是透過林癡仙、謝頌臣處得閱見丘逢甲的詩歌。林癡仙(1875—1915)，名朝崧，字峻堂，號癡仙，光緒 16 年(1891)生員。丘逢甲《柏莊詩草》中稱林癡仙為內弟<sup>12</sup>，林癡仙在〈哭謝頌臣先生詩〉曾云：「嘗言平生文字交，後有林十前邱二」<sup>13</sup>，邱二是丘逢甲，林十則是林癡仙，藉由謝頌臣的關係，丘逢甲、謝頌臣、林癡仙三人時有詩歌往來<sup>14</sup>。林癡仙在台灣割讓後避亂泉州，其間曾短暫回台後再度赴泉州，直至 1899 年才正式返台定居<sup>15</sup>。林幼春(1880—1939)，本名資修，字幼春，號南強，林癡仙為其親叔，乙未割台，亦隨族人避難泉州，後迫於生計又回台。今據現有資料尚不能確定，丘逢甲與林幼春之間是否有往來，或許也是藉由謝頌臣、林癡仙的關係輾轉得悉<sup>16</sup>。施梅樵(1870—1949)，光緒十九年生員，原名鶴天，因赴試考官愛其才，而改為天鶴，取「如天空之鶴，前途自無可限量也」<sup>17</sup>。壯歲自號雪哥，中年更號蛻奴，晚又改號可白，他一生三次更改其號和他的遭遇息息相關。自號「雪哥」，與施九緞事件其父施家珍被誣憂憤而死，梅樵矢志雪冤有關；更號「蛻奴」，則是台灣割讓，身處日人統治，必欲掙脫奴隸之恥；晚號「可白」，以得親見台灣重回祖國懷抱，無陸放翁家祭毋忘囑之憾，其心跡昭然可見<sup>18</sup>。乙未時梅樵內渡晉江避亂，後因

<sup>11</sup> 參考《厚庵遺草》前作者介紹，龍文出版，2001/6。

<sup>12</sup> 《柏莊詩草》有〈賀林峻堂內弟朝崧新婚〉(新人謝姓)。

<sup>13</sup> 見林癡仙〈哭謝頌臣先生詩〉，《無悶草堂詩存》卷五。

<sup>14</sup> 今謝頌臣《小東山詩存》所收錄「唱和詩詞」即是包括丘逢甲、林癡仙二人的作品。

<sup>15</sup> 林癡仙、林幼春生平可參考廖振富《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》，1996 年，師大國研所博論。

<sup>16</sup> 丘逢甲除與謝頌臣有文往來外，相關資料尚有：丘逢甲自題三十登壇照片詩，是 1911 年時所寫，他曾寄給謝頌臣。又張麗俊在 1911 年的《水竹居主人日記》中也到林式新曾拿「邱仙根自題少照詩」給他看，辭意抱負沉雄。同年十月陳槐庭也曾將丘逢甲的寫真送給張麗俊。

<sup>17</sup> 林文龍〈鹿港詩人施梅樵資料雜錄〉，《台灣風物》，26：4，1976/12。

<sup>18</sup> 見施讓甫〈施公梅樵家傳〉。又其七十五歲(1944 年)「自題片影」亦可見其在日人統治下的心跡表白：「我生何不辰，弱冠遭喪亂。禍水降自天，骨肉驚離散。旋抱失怙悲，痛極奈何喚。未及伸父冤，忍辱事文戰。主司眼垂青，笑容舒滿面。竊疑步雲程，又值生外患。困頓五十年，論世宜駭汗。而今踰古稀，回首增浩嘆。自是棄才，斧斤不用斷。」

祖母寄書促歸返台。日人統治之下，梅樵一生以教學自給，以詩人終其身，詩集名爲《捲濤閣詩草》者，取名於「秋濤捲地，鹿耳雄潮，畫閣留煙，烏衣第舊」<sup>19</sup>，磊落豁達，具豪傑之氣，又不乏傳統知識分子狂狷性格在其中。施氏寫〈秋懷八首次邱仙根韻〉，約四十歲，因感於時事日非，不願辱身異族，教學之餘，倡設詩社，以詩酒自娛。施梅樵是否與丘逢甲相識，亦不可確知，不過施氏在寫下〈秋懷八首次邱仙根韻〉後，於1942年曾選丘逢甲《嶺雲海日樓詩鈔》及黃遵憲《人境廬詩草》，輯爲「丘黃二先生遺稿合刊」，其於編撰序云：

「此二老平生著作宏富，雖已作古人，余讀其遺篇，心為之醉，朝夕不忍釋手。余每思有諸己者，不如公諸人，爰不辭數月之辛苦，親自抄謄，並妄為選擇，付之剞劂，斯集一出，俾島內之青年吟侶，熟讀詳味，便可日進無疆，則此集之益人，豈淺鮮哉！」<sup>20</sup>

從序中可知，不論是在詩歌創作或精神上，施氏對丘黃二人頗有嚮慕之意，尤其是對二人的詩歌十分推崇，因而有心編撰合輯之舉，意在立下一個學習的典範，讓台灣島內的青年可以誦讀再三，切磋琢磨，以增進詩藝。同年10月26日施氏再度以「秋日書懷」爲題七律四首發表於《詩報》第282號，廣獲全台詩人的回響。

整體而言，許南英、林癡仙、林幼春、呂厚庵、施梅樵五人於台灣割讓後都曾內渡大陸，除許南英留在廣東最後病死於異鄉棉蘭外，其餘四人皆於內渡後返臺。四人身處異族統治，憂心時局，常有滄桑之感，重視民族氣節，具鮮明的抗日意識。他們四人倡設詩社，不僅彼此之間唱和作詩，與南北詩人互通聲氣，尤其癡仙、幼春、厚庵又是櫟社的創社九老之一，厚庵爲筱雲山莊呂家之後，在台灣詩壇皆頗有威望令名；至於施梅樵除了參與櫟社，活躍於詩壇外，平日設帳授徒，桃李天下，亦具有登高一呼之勢。

### 三、一種秋心，六種情懷

<sup>19</sup> 見羅秀惠〈捲濤閣詩草序〉。

<sup>20</sup> 轉引自林文龍〈鹿港詩人施梅樵資料雜錄〉，《臺灣風物》26：4，1976/12。

前已提及丘逢甲從光緒 22 年到宣統元年，總計 13 年內寫了十組八十首的秋懷組詩<sup>④</sup>。整體而言這些組詩都是在秋容黯然、因事感懷的基調下，展現他內渡後離家飄泊的身世之感、英雄失路之悲、與對國家內憂外患的心路歷程。從內容、風格觀之，這些組詩亦呈現前後階段性的不同。光緒 22 年內渡之初的秋懷，詩語感傷，充滿悵恨與追悔，主體視覺內向，關注角度指向個人的命運和滄桑。而光緒 32 年的秋懷特別值得注意，丘逢甲以相同主題連續疊韻，在限韻限字下，六組連章，作者在抒情言志的同時，似乎有意向世人展現他的才情與詩藝，因此如何在固定的詩律程式中尋求變化，也成了詩人對自我極限的挑戰。這六組連章之詩每一組都以第一首概括全詩並作為起興，爾後七首則據此抒懷，反覆呼應，情感的曲線抑揚頓挫，千迴百折。以第一組為例，第一首首聯「萬里風雲願竟酬，軍前歌舞作中秋」，表明男兒馳騁沙場、建功立業，功成身退歸隱江湖的志向，氣勢磅礴，但到末兩句「年來此意成蕭瑟，匹馬西風莽浪遊」，讓全詩的情感形成一大逆轉，壯志未酬，英雄落寞的心境與蕭瑟西風相映，爾後七首都是圍繞著此種情感為中心加以發揮。第二組以「鳳舞鸞歌自醉酬，蟪蛄莫漫話春秋」起興，寫時光易逝，人事的無常。詩中的華嚴幻相、塵海虛舟、秋心影斜、梧桐心死、淒涼色、無限恨，都是寫詩人對世間冷眼情深的表白；第三組詩開首表明「碧海蘭苕偶唱酬，詩人從古例悲秋」，從「悲秋」著眼，涼雲、玄霜、疏柳、棲鴉，蕭蕭落葉，典型的秋景，「感華年」、「故國思」、「雲不起」、「戰雲寒」、「身將隱」，都是自身處境的描寫，呼應著秋景。再往下第四、五、六組則分別從不同的地理背景因秋發興，以典故人物鋪陳，如第四組的「忍把河山作報酬，五陵佳氣鬱清秋」，對整個中國的亂離，發出沉痛的呼聲；第五組以「眉史修成待酒酬，江南花草不曾秋」，將背景轉到江南，以吳越江南、六朝風物與典故表達憂國憂民之思；第六組以「客懷難借越裝酬，雁翅城荒海氣秋」，以嶺南風物為背景，寫他的鄉心與國愁。同題五疊韻，極盡書寫之能事，且各有不同的姿態，不論是就丘逢甲個人或當時的詩壇而言，都是相當引人注目。光緒 34 年與宣統元年的秋懷其結構大致相似，或自傷、或思鄉、只是更加關注國家與時局的變化，不時借歷史來諷喻現實，具鮮明的時代意義，其

④ 關於丘逢甲秋懷諸作，可參閱拙著〈丘逢甲秋懷詩探析——兼論「重開詩史作雄談」的意義〉，丘逢甲、丘念台父子及其時代學術研討會，1999/5，15-16。



中「冥冥龍去枉髯攀」、「滿目洪流治已遲」、「有例神州裔亂華」、「休訛舜死與堯囚」、「眼中雞鶩方爭食」、「鸞勝鞭笞鳳受囚」、「元黃殘血三靈哭」等，都與朝廷的混亂，光緒皇帝去逝，慈禧擅權有關。天時大亂，江河西流，高昂熱烈的詩語，與內心的失落絕望，呈現強烈的對比與落差。

許南英的〈秋懷八首和邱仙根工部原韻〉<sup>22</sup>，自傷的成分居多，這種自傷多出於他強烈的家國身世之感與變化無常命運撥弄的挫傷。歷經戰亂的恐懼與苦難，人生矛盾與衝突的掙扎，雖說人生不如意者十之八九，但他終生奔波勞碌，憂患勞苦如影隨形的追逐壓迫，讓他的詩歌充溢著沉重的滄桑與疲憊感。整體而言，第一首可說是個全詩的總括，從時光的流逝，引發他對歲月的蹉跎，進一步感嘆世局的變幻，國家人才的凋零，內心深藏的鄉愁，與對時局和平的渴望，這些圍繞著自己的遭際與不幸，構成了他秋懷的主要內容。二到六首則將視角集中凝視在自己不幸的命運上，從各個角度分別訴說著這大時代的悲劇----第二首寫他不歸與不得志的原因，他像行吟澤畔的屈原。第三首從追懷光緒帝的遺澤說起，先皇遠逝，時局惡劣，世亂身危，渴望以歸田生活了卻此生。第四首感傷自己年過半百尚無建樹，並以紅顏薄命暗示命運的摧折。第五首說他離台內渡到廣東的生活，念念不忘仍是海東家鄉。第六首寫夕陽西下，日暮黃昏，年華老去，生活仍如轉蓬般勞苦。第七首則指向現實，對時局作一批判，諷刺當時新憲法的假相。最後種種憤怨與創痛化為萬壑秋聲，在狂風怒飆中詩人的心情久久不能平復。詩中「渡河宿將」、「一代文章」、「天涯孤鴻」、「美人遲暮」、「小草」、「名花」、「素心蘭」、「傲骨梅」，都是自我的形象與身世的表述；「咸同人物銷磨盡，歐亞風潮變幻多」、「宗祖江山鯤鹿走，奴隸性質馬牛肥」、「尚武精神不尚文，大官未必有殊勳」，則是他英雄失路、長才難展，塊壘難消的原因所在。

林癡仙的〈無題次邱仙根工部韻八首〉，雖然在標題上並沒有直接註明是和秋懷之作，不過從詩作的時間及所次之韻上看，韻母韻字都相同，因此很明顯的所和都是指向秋懷詩。林癡仙的和詩係以一位兼具容貌與節操的女性為媒介，在悠悠歲月裏，傾訴她的癡心等待，這位佳人雖然感到苦悶孤寂，但她心志堅定，然而最後還是無法擺脫命運與環境的束縛，幸福終究還是操在他人的手中。全詩以一卑弱女子的遭遇投射作者的自我意

<sup>22</sup> 見《窺園留草》，頁86，臺灣文獻叢刊本。

識，充滿思念、企盼、自哀、自憐的纏綿與感傷，此所以廖振富云「假豔情體一抒台灣割讓之深衷者。」<sup>23</sup>

詩歌從第一首到第六首，都是以含蓄內斂的方式表達這位佳人天生麗質、風姿綽約的形象，卻懷著不見知於人的悲哀——錦瑟年華、小姑獨處、待字深閨、碧玉新粧的外貌下，內蘊溫柔纏綿的情致與哀婉的情思。她不僅具有才華，善於音律，且堅貞不移，「叢桂瘦」對「牡丹肥」，說明她不肯媚俗的性格，冰清玉潔，但琴聲清幽，情韻歸水流。她似乎有所等待，意有所屬，但所思的一方是如此遙遠、模糊，而她還是如此堅持，「蕊宮伴侶心長戀，蓮沼淤泥願有違」、「絃絕更誰知法曲，粧成空自賞丰姿」、「志節有人嗤固執，心清無夢到繁華」，以致於抑鬱寡歡。曾經滄海，春心迷惘，舊事傷懷，她不斷的企盼，卻因外界環境的禁錮與阻隔，讓她顯得意興闌珊、悶悶不樂。隨著年華老去，希望落空，她陷入萬般的憂急與無奈。前六首的描述中這位美人欲語還休，沒有道出她的傷心過往，直到第七首開端「一篇悲憤蔡姬文」，才明白透露出她的傷心事——原來同是天涯淪落人。蔡琰這位具有美好品德與才華的女子，動亂的時代背景下，作為漢人，蔡琰成為胡人的俘虜，身為女人，又被迫嫁給胡人，身居胡地，卻西繫故土。身為女人，被掠、受辱、思親、重嫁後的憂懷，飽受生活與精神上的巨大痛苦。而這剛好也可以呼應前詩她說自己是「孤鶯翅短難獨飛」、「籠鸚菽鳳苦幽囚」的困境。最後秋風搖起，落葉紛紛，隨著時序的流轉，未嫁美人的命運也將如落葉，趨向破敗衰颯的悲劇。「長年作伴身與影，往事煎心頰暈潮。空把他生緣分約，此生冤業已難銷」，今世無緣，只好等待來生相聚，哀豔纏綿。

林幼春〈秋感敬和邱仙根主政原韻〉七律八首，不同於林癡仙以「憂囚」、柔弱女性的遭遇作為自我的表達，林幼春反而以一種強而有力的語言，創造一個慷慨激昂的詩風。廖振富在《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》的論文形容林幼春是「志士型詩人」<sup>24</sup>，即是針對他性格上豪宕慷慨的氣息立論，尤其是他中年以後全心投入抗日運動與文化啓蒙的工作，堅守氣節，終生不渝，這種精神也在他的詩歌中表露無遺。八首詩的內容包括自我心志的表達、對時局的關注、藉弔古以諷今，意義十分

<sup>23</sup> 廖振富《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》，頁358，1996年，師大國研所博論。

<sup>24</sup> 見《櫟社三家詩研究——林癡仙、林幼春、林獻堂》，頁56。

深遠。第一首自喻，有功業不建，壯志漸消，不能有所作為之悲，但是仍難掩抑內心那股強毅之氣。第二、七首都是寫時局，哀鴻遍野，虎狼當道，痛心疾首；而日本曾是中國的藩國，但中國養虎為患，導致今日的局勢。三、四、六首，幼春將他的情感引向弔古，詩末特別註明是---第三首「延平洞」、第四首「弔大甲溪吳驤死事諸君」、第六首「台南寧南門外諸王妃嬪墳墓在焉」，一方面傳達詩人自身對歷史事件與人物的看法，同時也聯繫著詩人的志節與理想。第八首也是詩人個人志節的表述。這八首中尤其以第五首最值得玩味：

「馬角烏頭結客遲，血光狼籍對於期。荊卿去後人皆哭，項籍歸來眾已離。  
年少欲關天下計，英雄何害婦人姿。君看博浪功成日，千古傷心破產時。」

首二句以刺客列傳中燕太子丹報秦王之仇的典故作開端，樊於期為幫助燕丹，不惜獻上自己的頭；荆軻刺秦王，抱必死的決心，有去無回，全心只為報仇；「項籍歸來眾已離」，是反語，意思是說項羽當時帶領江東子弟出征失利，如果當時逕自渡江，部眾必定分崩離析，然而正因為史實上的項羽堅持與部眾同命，最後自刎烏江，天亡我也，非戰之罪，悲壯的英雄，反而博取後人無數的同情。五、六句寫張良破家為國，一心一意也為報仇，他年少輕狂，於博浪沙孤注一擲，雖然最後仍沒有成功。整首詩一再強調的是這些古代刺客豪傑為求報仇，矢志不移的獻身精神。也因為這一點，不由得令人聯想到林幼春在寫古人之時，是否也在暗諷「今人」呢？尤其此詩是和丘逢甲的，因此可以抒懷，也可以寫對方，丘逢甲乙未抗日，身為義軍統領，跟隨他的有許多是丘逢甲的子弟兵，但他沒有堅持到底，最後臨陣脫逃，挾軍餉內渡的傳言甚囂塵上，「項籍歸來眾已離」，明說項羽，實則暗指丘氏內渡後，台灣的抗日兵敗如山倒；與張良相較，張良為報仇全心投入身家性命，而身為統帥的丘氏卻挾軍餉潛逃，所以「君看博浪功成日，千古傷心破產時」，正是古今鮮明的對比。如果將此詩再與其他三首弔古詩作聯繫，或許隱隱然中更有詩人苛責之意在其中：鄭延平固守臺灣，以反清復明為職志，丘氏卻棄台內渡；部將吳驤抗日犧牲性命，丘氏身為統帥不戰而逃；明鄭滅亡，五妃以弱女子殉節，台灣割讓，丘氏沒有與台灣同命。如此再對照七、八首末兩句「試向扶餘尋古碣，張髯名字至今聞」、「丈夫未葬江魚腹，鐵石肝腸不易銷」，既是詩人自勉之語，

也有期勉丘氏學習虬髯客的精神，抗日到底的意思在其中。其實對於丘逢甲的批評早見於幼春戊戌年之作〈諸將〉<sup>25</sup>中：

「文章任昉推名手，勸進齊台首上箋。鉛槧生涯邀異數，菰蒲人物此居先。  
一時噓氣能行雨，滿望隨風直上天。誰信抱琴滄海去，瘴雲長隔祖生鞭。」

詩中推許丘氏不僅在文壇上才氣縱橫，他在台灣仕紳的地位亦十分崇高，身為上層的知識分子，本有責任承擔社會大眾對他更多更高的期待，無奈事與願違，終究背離了台灣，令人憾恨。

呂厚庵的秋懷和詩幾乎都是憂心忡忡的指向時局，尤其是清廷的腐敗無能，從甲午戰敗後，英、法、德、俄、日各國紛紛在中國劃分勢力範圍，掀起瓜分狂潮，清廷兵敗如山倒，朝廷中盡是一些紙上談兵之將，不堪一擊，對外竟只能採妥協投降，無能為力：「北伐單于失聞失道，南征荆楚報沉舟」、「籌邊枉費屯田策，棄地渾如大漠沙」、「復霸文公無雉得，要盟鄭伯有羊牽」、「只知紙上談兵易，那覺軍前卻敵難」，每一首一句不斷反覆傳達這種國家即將覆亡的危機感，尤其第四、七首更直指現實：

「罷停科舉陋浮詞，海上琴音是我師。絕域張騫新鑿空，諸生何武謾稱詩。  
爭攻孔教戈操室，一染歐風氣壯虬。學界盛衰關國運，中原北望寄幽思。」

「去歲瀋陽戰畔開，從軍萬卒入泉臺。江山暗墜他人手，烽火重燃未死灰。  
歷代寢門靈盡泣，旁觀壁上將誰才？遼河流水聲嗚咽，壯麗皇都沒草萊。」

清廷從維新時期以來整個朝廷陷入變法守舊、新學舊學、西學中學、尊孔批孔、學校與科舉的紛爭中。庚子之後廢八股時文，停科舉，新法日增，風氣日開，人心各異，種種亂象讓人看不到希望，特別是第七首開首的「去歲瀋陽戰畔開」，應是指日俄戰爭時以遼東為戰場，清廷不敢置一詞，惟謹守「局外中立」一事，而戰爭畢，更強劃東三省為南北兩部，由日、俄兩國分區經營，清廷喪權辱國，莫此為甚。時局如江海巨浪，詩人不僅看不到自己的未來，國家的前途。身處淪為「異域」的台灣，詩人仍堅持他

<sup>25</sup> 《南強詩集》，頁四，台灣先賢詩文集彙刊第一輯10，龍文出版社。

的志節，「一身自笑如王猛，晉室傾心最有情」，他的心仍向著中國。

施梅樵的〈秋懷八首次邱仙根韻〉，所呈現的形象都在表明身處波濤洶湧的亂世，對於時局功名的意興闌珊與隱逸生活的渴望，然而也因自我得不到實現，從失意而悲憤，無奈中帶有沉重的精神負擔與幾分苦澀的心情，終究詩人將他的心志轉向詩歌的創作，詩歌世界為他開闢一片自由的土地，使心靈暫時得到解放。今以第三首為例：

「倥傯戎馬出京華，烽火空林噪晚鴉。栗里猶存徵士宅，桃源難覓武陵槎。  
心期太岳高千仞，眼界恆河藐一沙。退隱虞卿多著作，草堂夜坐月斜西。」

國事日非，滄海橫流，烏雲密佈的穹隆，飄蕩著不安的時代，詩人企圖尋找內心的桃花源，然而情感理智、願望責任相違，最後只能以著述終隱，歷史的使命感在現實世界中，被拋出來，至此詩人情感的曲線轉折騰挪，自成波瀾，久久不能自己。其他如以曹子建、劉伶自喻，才氣縱橫、清心高蹈；以「空中鶴」與「柳外蟬」相對比，說明理想與現實的衝突；「江山寄託詩情遠、豪傑窮愁酒量寬」、「談詩我敢為雞口，旗鼓騷壇最有情」<sup>26</sup>，更是一再指出他一生理想的寄寓之處。

大抵而言，憂國傷時的傷感情調，是這些秋懷和詩的基本的情感。此時秋景已不是他們抒寫的對象，而是以「秋懷」為題，寫時局，寫中國，寫台灣與自我形象的表露。破碎河山、龍蛇起陸、一軍猿鶴、魚龍百戲、歐亞風潮、烏號弓墮、掀天揭地、倥傯戎馬、世事風雲、烽火空林、沉沉雷鼓、漠漠鯤溟、英雄割據、板蕩乾坤、中華寥落、鯤島茫茫、戎馬雜遯、殺氣騰騰、水犀踏浪、鐵騎嘶風、哀音四野——秋不再是以自然景物作為意象情感的表露與人相應，而是直逼現實，以這大時代的具體社會政治情境，喚起了人們強烈的體驗與共同的情緒。大體而言，它的情感是憤怨、失望，激昂和矛盾的交織，但是形式上則都是選擇七律連章的方式，開展這種複沓紛至的情感。從詩人的自我形象的表達來看，丘逢甲是流落的英雄，「弓衣繡坼秋魂冷」的大將軍，以如椽健筆寫下他身世家國的悲哀，悲愴沉鬱，弭天之憾恨，帶有悲劇英雄的特質；而同一主題大量創作，既

<sup>26</sup> 施梅樵《鹿江集》一再表明：「一息尚存思著述，千秋自命奮精神」（《七十述懷》）、「斯文一線存風雅，吾道千秋任取求」（《寫懷》），對他而言詩歌的寫作寓含著深刻且沉重的文化使命在其中。

是自我的超越，亦頗有與古人抗衡之意在其中。許南英是「渡河宿將」，空有一身傲骨，像是行吟澤畔的屈原，又像是天際孤鴻，飄泊異鄉無所歸止，許南英一生為衣食奔走漂泊，他的「秋懷」始終圍繞著自我身世的感懷與悲傷，所謂「滯悶多於熱情，傷感多於奮發」<sup>⑦</sup>，是他一向的氣息。林癡仙以「憂囚」的女性自喻，「未嫁美人」、「孤鸞翅短」、「籠鸚笈鳳」，他是孤雁、怨女花，更像寫悲憤詩的蔡文姬，悲憤自憐、柔和沉重、頹廢而感傷。林幼春在文弱的外表下，隱藏著倔強的靈魂，企圖創造「有力」的詩歌，一則補償先天多病的體格，二則寄寓內心的悲憤，具深刻的批判與內省。他嚮往鐵石肝腸的男兒、偉丈夫的形象，以弔古懷人的方式歌頌抗日名將吳驥的壯烈犧牲、五妃的殉節與鄭延平的騎鯨東海之上，他寫英雄，既是自許也是暗諷。呂厚庵以樸實健筆，將著眼點指向現實政治，莽莽乾坤，他只能是「憔悴青衫」、「神駒侷促」，而現實世界中的他則以 38 歲壯年病卒，可說是英年早逝。至於施梅樵的秋懷，則是在沮喪憂鬱中糾結著沉著認真、嚴肅而高貴，他用詩對抗，作為生命的安頓之所。一種秋心，六種情懷，文學是社會生活的反映，對於台灣的割讓，中國的腐敗，身為台灣的知識分子都曾經有熾熱激越的情感，乃至付出實際的行動，在承受亂離卻又無可奈何之際，轉而以文字作為慰藉，為詩歌創作打下鮮明的時代印記。

#### 四、「秋懷」的再度迴響

1942 年，施梅樵寫〈秋日書感〉七律四首，刊登在昭和 17 年 10 月 26 日第 282 期的《詩報》上，刊出後，從 283 期到 304 期(昭和 17 年 11 月 10 日至昭和 18 年 10 月 11 日)，總計有 41 人以「秋日書感」為題同韻相和(見附表一)，這次可說引起熱烈迴響與共鳴。憑藉著詩歌，透過報紙媒體的傳播，台灣島內的讀者與作者互通聲氣，傳遞彼此的情感，相濡以沫，這在處於戰爭期的台灣，實具特殊意涵。由於施梅樵本身為《詩報》顧問，與好友洪月樵、許夢青倡設詩社，聯絡南北詩人聲氣，又曾擔任「大冶吟社」顧問，甚得時名。今從梅樵詩集《捲濤閣詩草》、《鹿江集》的作

<sup>⑦</sup> 包恆新等合撰〈台灣愛國詩人許南英及其創作〉，《福建論壇》，頁 105，1982 年。

品統計，與梅樵往來唱酬的詩社從南到北近二十個：如屏東礪社、東港研社、尋鷗吟社、南陔吟社、南社、台東寶桑吟社、北斗羅溪吟社、溪湖菱香吟社、敦風吟會、田中蘭社、綠社、大東吟社、迴瀾詩社、竹社、關西陶社、基隆大同吟社等。如果再參照《詩報》的記載<sup>28</sup>，其活動範圍更不止於此，舉凡全島聯吟、中州秋季聯吟、竹南南洲吟社、大甲蘅社、員林興賢吟社、鹿港台西吟、應社雅集、聚鷗吟社、淬礪吟社、心社、彰化聲社、和美道東書院、斗南吟社、嘉義麗澤吟社、汾津吟社、嘉福吟廬雅集、將軍吟社東石石社、林邊蕉香吟社、興亞吟社、屏東聯吟會、高雄市詩會等，施梅樵或擔任詞宗，或作詩社課題評選，或是以詩會友，他所參與的幾乎是全台走透透，這或許與梅樵為衣食而四處奔走，從南到北設帳授徒，因而相識滿天下有關。相唱和諸人，像施一鳴、陳子敏都是他的門生，施讓甫（廉）是梅樵的子姪輩，陳子敏還是大冶吟社社員。其他和詩作者從北到南，有許多是詩社的成員和詩友，如：北部地區的魏潤庵屬瀛社；中部地區王竹修屬東敦吟社，陳渭雄、楊雲鵬是彰化應社九子之一；高泰山是彰化聲社社長，吳士茂為聲社社員；黃溥造曾任員林興賢吟社社長，而詹作舟、徐見賢都曾參與該社聯吟；周定山曾任《台中新報》編輯、《東亞新報》漢文編輯。嘉南地區如陳文石是塾師，執漢文教鞭於當地仕紳；賴惠川屬羅山吟社、玉峰吟社；林玉書（臥雲）是茗香吟社、羅山吟社；黃拱五，台南人，南社成員，王杏庵（開運）是他的外甥；王則修是台南新報記者，為南社、虎溪吟社成員；其他如謝尊五、陳寄生、朱芾亭等是梅樵平日往來的詩友。從梅樵的交遊網絡及與詩社的往來互動看，梅樵在當時詩壇可謂舉足輕重。

再從施梅樵的詩作觀察，他常以秋懷為題歌詠，如〈秋日遣懷次雲鵬韻〉、〈秋懷〉、〈秋思〉、〈秋日客中寄懷林笙齋〉、〈次林德卿初秋感懷原韻〉、〈秋日書感次漁山韻〉、〈秋興〉等寄寓自己的筆墨生涯與豪情傲骨。1942年施梅樵的此處的〈秋日書感〉採取四首七律組詩的形式，可說是個「小秋懷」，雖然，其內在結構仍保持傳統連章八首的寫作模式。第一首寫秋景。全詩藉騷動不安的秋景，引發詩人的身世之感。詩中的「天高風急」、「斷雁饑鴻」、「血染」、「帶愁」、「驟雨」，由視覺、觸覺所帶來的強烈感受，將人引入心理的層次，書房作為讀書人內心悠遊與思想的私密空間，

<sup>28</sup> 參閱《詩報》重刊，江寶釵整理編輯。

如今也為驟雨所侵，陰翳不見陽光，從室外蕭颯的景色延伸到殘破的書房，詩人似乎已無容身之處，而在時間的變化中，青春不再，但詩人志節不改。第二首則以雨簑煙笠的漁樵生活作為自我情志的表達與嚮往，但是對世事從關注到淡漠的轉變，其實是深含著詩人內心複雜矛盾的交織，所以在第三首突出描寫，將人生的變幻無常、世俗紛擾，與自己性格的孤傲清高作一對比，呈現自己凜然不可侵犯的崇高精神。第四首又回到動蕩不安的秋景上，「滿地塵沙」、「四山煙霧」的對偶形式，增加詩歌沉重感傷的密度，也達到對環境氛圍的渲染效果；「庭梧」、「野草」，「行僧瘦」、「牧馬肥」兩兩相對，為生命的對立與衝突再作一註腳，最後再回到對動盪不安的時局寄予厚望。整體而言，四首詩之間亦相呼相應，如第二首末「西風催盡閒刀尺，只寄征衣莫寄書」，第三首「依附不如能獨立，侯門彈鋏總為難」，第四首的「板蕩乾坤何日定，征夫念切凱旋歸」，從側面的描寫回應第一首的秋景，讓全詩的意蘊由景及人，由人及景，即景即人，視角從外到內，到自我的身世、家國不幸的感嘆！全詩的聲律也從紆緩而淒迫、艱澀終至抑鬱。

相和的 41 人中基本上遵循施梅樵的詩題與形式，從描寫秋景入手，於是鋪陳一連串的典型的秋景意象：商飆掠地、捲地涼飆、西風遍地、西風蕭瑟、灑氣蕭蕭、涼雨三秋、落木蕭疏、空山木落、材梧葉落、疎林夕照、丹楓夕暉、滿林紅葉、冷露濕階、新霜冷透，以及與秋相關聯的典故語境，如蟬聲、寒蛩、井梧、籬菊、元亮酒、紫蟹肥、憶鱸魚、暮年庾信、王粲登樓、日暮站聲……在詩歌中或具起興的作用或與全詩相互呼應。本來詩歌語言是一個自由開放的符號系統，對詩人來說不僅是一個隱藏他情感與理智活動的載體，同時它也向所有的人發聲，人人都可從中找到屬於自己的審美形式，尤其寫作時的用韻限制更可以讓詩人在有限的空間發揮他無限的創意，編織他的詩歌與言，異彩紛呈。但今從這 41 人相和詩歌的觀察中發現，由於同題同韻甚至同一韻字的嚴格限制，對於一般人而言，恐怕適足以成為一種羈絆與阻礙。如以第二首為例，首句用魚韻又限於魚字，第二句有以居字作韻，這讓諸多和詩的思考模式固著於某些特定典故的使用，而無法跳脫的結果便讓詩歌的內容顯得程式化。今從諸人詩作內容的統計上來看，魚韻魚字其典故的思考路徑往往限制在：馮諼彈鋏、莊子游魚之樂、張翰蓴羹鱸膾、或作書信往來等四種的比喻，據此，往下接續的詩思不外是：「慰索居」、「避門居」、「好隱居」等，變化就十



分有限。例如引馮諼彈鋏的典故，喻自己懷才而受冷遇，心中憤憤不平者：

王竹修	不須彈鋏更歌魚，市隱何曾嘆索居
林灌園	任憑彈鋏總無魚，五柳蕭疎此寄居
雲 鵬	秋日盤飧已斷魚，非時祇合閉門居
魏潤庵	幾人停箸苦思魚，喜有詩來慰所居
薛玉田	莫歌彈鋏嘆無魚，地拓三弓尚可居
徐見賢	彈鋏誰云得食魚，非時每自戀村居
連德賢	敢因式飲嘆無魚，薄酌差堪慰索居
呂漢生	肯同馮子食求魚，地有三弓慰所居
郭越庵	不向權門彈鋏魚，真成司馬茂陵居

又引《莊子·秋水》的濠上觀魚典故，喻其縱情山水的逍遙之遊或託情於物的氣概：

陳子敏	日扶籐杖看遊魚，夜把清樽慰索居
王則修	閒來濠上樂觀魚，不向君平問卜居
林臥雲	偶向虞溪學釣魚，逍遙老境慰閒居
謝尊五	清游古刹聽紅魚，欲避塵緣靜者居
廖柏峰	未敢忘筌喜得魚，閒來種菜避門居
黃溥造	常從清水數游魚，卜居來尋野叟居
高泰山	不為臨淵更羨魚，商聲動地避門居
陳寄生	莊生似蝶我猶魚，樂水江干好隱居
韻 秋	天機活潑悟游魚，著作名山異索居
林武烈	臨淵徒自愧遊魚，欲向深山覓僻居
楊士華	安閑終不及游魚，知否桃源許借居

引《晉書·張翰傳》「思吳中菰菜蓴羹鱸魚膾」的典故，喻思鄉之情或不慕名爵，但求自適的心志者，例如：

施讓甫	秋風空自憶鱸魚，何日東山侍起居。
朱芾亭	關山千里憶鱸魚，楓葉繽紛冷索居。
施學文	關山千里絕鱸魚，泛宅年年侷促居。

或以魚喻尺素家書者，例如：

黃拱五	吟情寄託遠來魚，寂寞感同慰索居。
鮑樑臣	親朋消息久沉魚，坐對西風感索居。

施梅樵只是單純的描寫「小立江干看打魚，漁人多半近江居」，將他眼前所見之物直覺的寫下來。但其他相和詩因為要謹守以魚字為韻腳，且下一句又必須限制於「居」字韻腳，其間的詩思所能發揮的空間實在有限。且典故的運用本在使詩歌內容更精緻、豐富，但是此處在不斷重覆使用下已趨程式化而顯得爛熟。在此典故只是一種借喻，成為表達具體明確的意義的形式，原來的美感與哲理內涵反而呈現不出來。

此外對戰爭的關切也是諸多相和詩中的另一特點，這與時局的變化息息相關。從 1937 年中日戰爭爆發後，日本為求台灣人在戰爭期間對日本的忠誠，進行強迫性的皇民化運動，即皇民化、工業化、南進基地化的統治方針。隨著日本侵華的深化，總督府開始有系統的組織各種團體徵募臺灣人到海外作戰<sup>29</sup>，1941 年太平洋戰爭爆發，1942 年有志願兵制度的設立，1943 年實施徵兵制，根據媒體的報導，當時全台籠罩在一片「徵兵」的氛圍中<sup>30</sup>，乃至有「血書志願」的熱潮。而台灣人因應戰事需要徵調擔任通譯、軍伕、海軍工員、醫護人員、農業技術人員不可勝數，因而從諸和詩中亦可嗅到濃厚的戰雲密布的氣息，如：

魏潤庵	征戰而今爭舉國，光陰何暇計三餘。
王則修	何日摧平英米虜，凱歌齊奏向東歸。
黃拱五	最是可憐閨少婦，遠征夫婿未曾歸。
施讓甫	從無片語勸加餐，神仙原要經千劫。
陳渭雄	遙憐戰地風霜苦，慰問年來數寄書。
詹作舟	平日繫念諸親友，知否征人歸未歸。
徐見賢	無端遠憶征人事，關塞經年尚未歸。
施學文	決心報國應從眾，有志從戎莫笑余。

<sup>29</sup> 如農業義勇團、農業指導挺身團、台灣特設勞務奉公團、臺灣特設建社團等，參見參閱周婉窈《海行兮的年代——日本殖民統治末期台灣史論集》，頁 133，允晨叢刊，2003 年。

<sup>30</sup> 周婉窈《海行兮的年代——日本殖民統治末期台灣史論集》，〈日本在台軍事動員與台灣人的海外參戰經驗〉，允晨叢刊，2003 年。

游見龍	沾杵數聲征婦淚，有書難促遠人歸。
高泰山	最是鞞鷹懷一擊，但須遠志莫當歸。
黃溥造	荒鷲行空準擊看，壯圖我欲勸加餐。
吳士茂	最羨從軍諸志士，今秋衣錦盡榮歸。
張和鳴	剩欲抒愁翻自慰，團圓家室抵榮歸。
施一鳴	安得天心翻悔禍，昇平相與賦來歸。
津山榮一	男兒慷慨思投筆，豈怕崎嶇蜀道難。
韻秋	倥傯戎馬應投筆，叱吒煙雲事豈難。

由於詩歌寫作的時間是 1943—1944 之間，正值戰爭時期，整個社會籠罩在濃厚的戰爭氣氛中，戰爭攸關生死，因此詩中所透露出來的訊息，除了表現對戰爭的憂心忡忡、戰事難料外，也有對親友分離兩地、生死未卜的牽掛，與對戰爭儘快結束，全家早日團圓的企盼。今由施讓甫在 1957 年為施梅樵所輯《鹿江集》中〈秋日書感〉後附施讓甫〈敬次原韻〉原詩云：「從無片語勸加餐(戰爭中限制食米)，神仙原要經千劫」，施讓甫詩在《詩報》刊載時並無「戰爭中限制食米」的附註，據此當然更可以說明在戰爭期間，詩人只能以更委婉隱晦的方式表達他內心的想法與當時台灣百姓生活困頓的情形。當然更值得注意的是也有詩歌在這緊要關頭，對戰爭展現建功立業的高度熱忱，及同仇敵愾慷慨赴難的決心。例如王則修、施學文、高泰山、黃溥造、吳士茂、津山榮一。施學文全詩云：

「關山千里絕鱗魚，泛宅年年徧促居。兒女成群欣慰藉，椿萱暢茂樂盈餘。  
決心報國應從眾，有志從戎莫笑余。安得及秋參戰去，是春捷報寄封書。」

詩中充滿了對從軍的渴望與迫不及待，似乎連周遭的親人都與有榮焉，大家以視死如歸的精神積極參與這場「聖戰」。而津山榮一則是麗澤吟社的施天福，麗澤吟社曾為祝賀施天福改姓名，以「津山榮一」作為詩題以示慶賀<sup>⑪</sup>。這種心理或許誠如周婉窈所說的，戰爭末期，台灣人經歷物質的極端匱乏與盟軍的空襲，反而促成了台灣內部的凝聚力，不論台人或日人，對戰爭全力以赴，但在某種程度上或許也可以說明了它呼應時代的潮

<sup>⑪</sup> 見《詩報》重刊，第 255 期（昭和 16 年，1941）。

流與政策<sup>32</sup>。

## 五、結 論

杜甫的〈秋興〉八首，為秋懷的抒情傳統立下一個詩歌的「原型」——以秋懷為主題，展開七律連章的詩歌形式，表達他的身世家國之痛。此處所謂的原型也意謂著往後「重覆」的出現。後代詩人在選擇此一範式寫作時，既能喚起他的亙古之情，而在重溫古人情性的當下，又能呈現他現實的生活經驗，此所以秋懷詩的抒情傳統在現實世界中不斷得到回響的原因。台灣割讓的歷史悲劇，將台灣詩人的命運緊緊結合在一起，具體言之，作為表現個人身世或是時代的危機感，秋懷詩中的象徵與隱喻，正好迎合了詩人的意願；當然以秋懷的主題、形式作為表現，除了暗示自己與杜甫相類似的國家亂離衰亡的深刻體驗外，更重要的是對於文學與現實社會的關係，詩人自覺的有沉痛的反省與批判，以詩歌來印證時代與心靈的軌跡。時隔三十年後，就在局勢緊張的戰爭末期，台灣的詩人再度選擇以秋懷為題相應和，其「餘波盪漾」更有甚於割讓之初。這次秋懷詩的相和與次韻，事實上更可以看成是一種特殊的讀者反應，這是在特殊的政治環境下，尤其是日本人的高壓政治統治下，詩人企圖以充滿意象的詩歌表達彼此心照不宣的情感的寫作和閱讀。它的對象不是一般大眾，而是具相同背景知識的讀者，於是就在相和相次韻中，彼此同悲同喜，共歷患難，在詩歌的精神家園中讓人的靈魂有所排遣與慰藉。

其次，律詩是中國古典詩歌整體結構的最佳範式，它使語音與意義的節奏顯示錯綜對稱與和諧。因此蕭馳在論中國古典詩歌律化過程之觀念背景時提及，律詩的形式事實上也體現著中國文人一種對宇宙人生的至深的、潛意識中的信念，即「律詩以其特有的嚴整語義句法結構和聲律結構體認出此一精神（即微而婉，和而莊；和平淵雅的精神），體認出古代中國人心目中平衡、和諧、沉穩、回婉的世界秩序」<sup>33</sup>，當我們面對律詩所呈現的生活、風物時，應該要聯想到它所涵容的這種「宇宙圖式感」。因

<sup>32</sup> 周婉窈《海行兮的年代——日本殖民統治末期台灣史論集》，〈日本在台軍事動員與台灣人的海外參戰經驗〉，允晨叢刊，2003年。

<sup>33</sup> 見蕭馳《中國抒情傳統》，頁33，允晨叢刊，1999年。

此，或許我們也可以作此聯想，在動盪不安的時代，詩人選擇以律詩的形式表達，不也正是他內心對和諧、回婉世界的嚮往？在這裡詩人可以忘記了現實的時間與空間，在超越的審美世界裡讓心靈得到自由。是以對身處異族統治下的台灣人而言，秋懷的回響不僅可以看成是一種對過去漢文化的復歸，是一種文化抵抗，更是詩人內心對永恆秩序的嚮往。只是時代環境、文化環境、作者思維定向的不同，當作者用自己的經驗去融化語符，建構心目中的「秋懷」時，便呈現作品面貌的多樣性。對丘逢甲而言，大量創作秋懷之詩，除了表達內心深切的悲痛外，更重要的是他詩才洋溢的展現，他曾誇下豪語要「重開詩史作雄談」<sup>34</sup>，因此六組秋懷連章組詩之作是他對自己也是對杜甫的挑戰。而許南英、林癡仙、林幼春、呂厚庵、施梅樵諸人對丘逢甲秋懷詩的相和與次韻，在堅持相同的韻腳下，不僅切磋考驗著自己的詩藝技巧，其內容更圍繞著台灣割讓的命運，詩人在他們各自的社會網絡中展現個人的詩心情懷。這種詩心情懷在時隔三十年後，仍持續在台灣傳遞蔓延，這是對一個文化傳統自覺的繼承，尤其對施梅樵而言，他在詩歌中常以「亂離杜甫」自喻，詩歌的寫作所代表的更是深具嚴肅的文化使命。只是從諸多唱和詩的觀察中，不免發現詩歌寫作程式化的現象，以致於在表現上減損了詩歌的藝術性。

### 【附表一】《詩報》所載和「秋日書感」詩

作者	詩題	詩報期數	日期
施梅樵	秋日書感	282	昭和十七年十月廿六日
陳子敏	次梅翁秋日書感園運	283	
周定山	同上題	283	
王竹修	奉和梅樵詞長秋日書感瑤韻並以自遣	284	昭和十七年十一月廿五日
林灌園	次梅樵詞兄秋日書感元韻	284	昭和十七年十一月廿五日
雲鵬	客次謹次梅樵先生秋日書懷瑤韻	284	昭和十七年十一月廿五日
魏潤庵	謹次梅樵先生秋日書感原玉	284	昭和十七年十一月廿五日
王則修	敬次梅樵先生秋日書感瑤韻	285	昭和十七年十二月七日

<sup>34</sup> 見《嶺雲海日樓詩鈔》〈論詩次鐵厓韻〉；另參考拙著〈丘逢甲秋懷詩探析——兼論「重開詩史作雄談」的意義〉。

黃拱五	同上題	285	昭和十七年十二月七日
王杏菴	奉和梅樵先生秋日書感瑤韻	285	昭和十七年十二月七日
嘯秋	秋日書感	285	昭和十七年十二月七日
陳家駒	梅樵詞長秋日書感次韻奉呈	286	昭和十七年十二月廿一日
陳文石	謹和施梅樵詞丈秋日書感瑤韻	287	昭和十八年一月一日
薛玉田	敬和施梅樵先生秋日書感瑤韻	287	昭和十八年一月一日
蔡葦航	同上題	287	昭和十八年一月一日
施讓甫	敬次叔父梅公秋日書懷原韻	288	昭和十八年一月十八日
朱芾亭	敬和施梅樵先生秋日書懷	289	昭和十八年二月一日
鮑樑臣	謹步梅樵詞長秋日書感瑤韻	290	昭和十八年二月廿一日
陳渭雄	次韻梅樵先生秋日書感	291	昭和十八年三月十日
林臥雲	敬和施梅樵先生秋日書感瑤韻	292	昭和十八年三月廿三日
賴惠川	敬和施梅樵先生秋日書感瑤韻	292	昭和十八年三月廿三日
謝尊五	次梅樵老詞兄秋日書感雅運	293	昭和十八年四月六日
珠園	敬次施梅樵先生秋日書感瑤韻	293	昭和十八年四月六日
詹作舟	和施梅樵先生秋日書感	294	昭和十八年四月廿三日
徐見賢	同上題	294	昭和十八年四月廿三日
王清實	同上題茶客	294	昭和十八年四月廿三日
連德賢	謹次梅樵先生秋日書感瑤韻	295	昭和十八年五月九日
呂漢生	謹和梅樵詞丈秋日書感	295	昭和十八年五月九日
廖柏峰	謹次梅翁秋日書感原玉	295	昭和十八年五月九日
施學文	次梅樵老兄秋日書感瑤韻	295	昭和十八年五月九日
黃溥造	和施梅樵先生秋日書感瑤韻	296	昭和十八年五月廿五日
游見龍	同上題	296	昭和十八年五月廿五日
高泰山	敬和施梅樵先生秋日書感原玉	297	昭和十八年六月七日
吳士茂	同上題	297	昭和十八年六月七日
張和鳴	依韻和梅樵先生秋日書感	298	昭和十八年六月廿五日
施一鳴	謹次族叔祖梅公秋日書感原玉	299	昭和十八年七月十二日
津山榮一	敬步梅樵先生秋日書感瑤韻	299	昭和十八年七月十二日
陳寄生	謹次梅樵先生秋日書感原玉	300	昭和十八年七月廿七日
韻秋	敬步梅樵先生秋日書感瑤韻	300	昭和十八年七月廿七日

郭越菴	奉和梅樵先生秋日書感瑤韻	301	昭和十八年八月十八日
林武烈	敬和梅樵先生秋日書感元韻	304	昭和十八年十月十一日
楊士華	同上題	304	昭和十八年十月十一日

## 【附錄】

### 許南英〈秋懷八首和邱仙根工部原韻〉

「轉瞬光陰五十過，差將白髮慰蹉跎。咸同人物銷磨盡，歐亞風潮變幻多。  
夢寐昨宵飛黑海，澄清何日問黃河。離憂萬緒無從說，拔劍橫天斫地歌。」

「豈獨他鄉我不歸，月明烏鵲亦南飛。渡河宿將成功少，鬥巷新粧夙願違。  
宗祖江山鯤鹿走，奴隸性質馬牛肥。行吟澤畔殊無奈，且著靈均敗色衣。」

「烏號弓墮在人間，飛去湖龍未許攀。一代文章凝碧血，六宮粉黛怨朱顏。  
千年冤鳥思填海，萬陣饑蚊強負山。盤馬秋郊殘照裏，羨他十畝自閒閒。」

「生無建樹死嫌遲，今古彭殤一了期。小草承恩稱獨活，名花解恨號將離。  
素心蘭是含香種，傲骨梅無媚俗姿。譜入群芳皆薄命，罡風摧折已多時。」

「不為鄉國措紳囚，風送輕帆入粵州。縹緲神山原北向，奔騰逝水忽東流。  
虞翻講學三年謫，潘岳栽花兩鬢秋。天際孤鴻相問訊，舊巢極目海東頭。」

「簾捲西風落日斜，美人遲暮隔天涯。如何飛鳥勞勞轉，只為收棋著着差。  
隨地可能安眷屬，問天未許乞年華。著書付與兒曹讀，當作秋蜂釀蜜花。」

「尚武精神不尚文，大官未必有殊勳。六師韜略鈔三島，九闕絲綸下五雲。  
黃種近編新憲法，青年待起自強軍。暮笳曉角何悲壯，愛國歌聲動地聞。」

「千山落木響蕭蕭，盡作秋聲起怒颿。服嶺十年邊地濕，長安萬里故人遙。  
書生立鶴名留洛，刺史驅魚政在潮。老去百無能一事，胸中塊壘未能消。」

### 林癡仙〈無題次邱仙根工部韻八首〉

「錦瑟華年瞥眼過，小姑獨處悔蹉跎。回思舊夢迷離甚，怕見生人掩斂多。  
雲雨無因來楚峽，風波終夕起銀河。玉琴奏罷西軒月，誰聽劉娘婉轉歌。」

「無數仙姬控鶴歸，孤鶯翅短難獨飛。蕊宮伴侶心長戀，蓮沼淤泥願有違。  
秋雨荒寒叢桂瘦，春風富貴牡丹肥。明知否泰皆由命，漫向窗前理嫁衣。」

「品在環肥燕瘦間，三千粉黛料難攀。夢中幾度經滄海，鏡裏何由保舊顏。  
烏鵲無依空繞樹，薜蘿欲採懶登山。平生待字深閨日，肯信丹青爾許閒。」

「蕩蕩青天白日遲，鴛鴦待闕阻佳期。人生得意須年少，天下傷心是別離。  
絃絕更誰知法曲，粧成空自賞丰姿。若教倚市干輕薄，亦有千金卻扇時。」  
「籠鸚笈鳳苦幽囚，何處離人唱石州。孤雁忽銜春色去，萬牛難挽逝波流。  
庭前老樹能禁雨，露下閒花易及秋。不信容華猶未減，蜻蜓來上玉搔頭。」  
「碧玉新妝豔狹斜，舞衫歌板寄生涯。從來月旦誇聲價，那識風流是過差。  
志潔有人嗤固執，心清無夢到繁華。情知同病相憐者，只有秋階怨女花。」  
「一篇悲憤蔡姬文，毳幕衿寒策酒勳。苦恨昆絃彈落月，久將翟茀視浮雲。  
風沙塞外愁行色，羅綺場中枉冠軍。惆悵人間憶天上，漢宮蕭管斷難聞。」  
「關河落葉又蕭蕭，庭院蟲吟咽素飆。未嫁美人湘浦老，相思公子楚天遙。  
長年作伴身和影，往事煎心頰暈潮。空把他生緣分約，此生冤業已難消。」

### 林幼春〈秋感敬和邱仙根主政原韻〉

「百隊鈴聲突騎過，窮秋撫髀嘆蹉跎。栽桑海底成陰久，相馬人間買骨多。  
拔地三峰生華岳，落天九曲走黃河。男兒不逐風塵起，彈鋏燈前作短歌。」  
「西風幾度燕辭歸，精爽年年趁汝飛。直北關山有人在，滿城風雨賞心違。  
哀音四野鴻求食，爪蹟平臯虎擇肥。哭向秋原嫌未痛，閉門枯作血沾衣。」  
「潮頭萬弩殼黃間，颯爽英姿不可攀。天地有時開劫運，風雲從古鎖愁顏。  
孤魂化鶴猶吾土，一釣連鰲失舊山。欲問騎鯨東海客，少游下澤許投閒。」

延平洞

「琅璫階下赭衣囚，獨有臧洪報本州。峽外金牛通棧道，驛中白馬弔清流。  
廿年痛淚雙痕血，九日黃花兩鬢秋。大甲溪邊山月小，戰雲濃湧海西頭。」

弔大甲溪吳縣死事諸君。

「馬角烏頭結客遲，血光狼籍對於期。荊卿去後人皆哭，項籍歸來眾已離。  
年少欲關天下計，英雄何害婦人姿。君看博浪功成日，千古傷心破產時。」  
「寧南門外玉鈞斜，白草煙蕪接海涯。蜀國兒童祠杜宇，吳宮麋鹿怨夫差。  
河山無恙神猶王，秋士多悲髮易華。彈指興亡三百載，樵歌傳遍後庭花。」

台南寧南門外諸王妃嬪墳墓在焉

「求書禹域舊同文，授冊東藩未策勳。天道好生成養虎，虜情難測易翻雲。水  
犀踏浪三千甲，鐵騎嘶風十萬軍。試向扶餘尋古碣，張髯名字至今聞。」  
「飛白山齋欲署蕭，鬢絲禪榻感商飄。沉沉雷鼓諸天暝，漠漠鯤溟大地遙。海  
日氣蒸三里霧，孤舟圍合萬重潮。丈夫未葬江魚腹，鐵石肝腸不易銷。」



### 呂厚庵〈感懷次邱仙根工部粵台秋唱原韻八首〉

- 「竹帛書勳願莫酬，一衿蕭瑟冷經秋。英雄割據爭蝸角，世態炎涼幻蜃樓。  
北伐單于聞失道，南征荊楚報沉舟。中興家國多戎馬，垂死餘悲記陸游。」
- 「十年晦朔異中華，寥落荒城宿晚鴉。童叟已乘徐福舶，使星無復博望槎。  
籌邊枉費屯田策，棄地渾如大沙漠。遺老尚存思舊澤，崦嵫日暮奈西斜。」
- 「板蕩乾坤值播遷，燕都鼎沸熱紛紛。蕭條輦路鳴班馬，嗚咽宮梧泣暮蟬。  
復霸文公無維得，要盟鄭伯有羊牽。關門柳色搖青處，小駐鑾輿感昔年。」
- 「罷停科舉陋浮詞，海上琴音是我師。絕域張騫新鑿空，諸生何武謾稱詩。  
爭攻孔教戈操室，一染歐風氣壯蜩。學界盛衰關國運，中原北望寄幽思。」
- 「高飛遠避北山羅，匿跡銷聲計轉多。文武衣冠非曩昔，鄉關歲月易蹉跎。  
叢殘黃卷閒披讀，憔悴青衫自放歌。數畝荒園棲遯久，神駒局促志難磨。」
- 「矍鑠何人老據鞍，搏風一擊落霜翰。只知紙上談兵易，那覺軍前卻敵難。  
恨海尾閭波未洩，窮邊甌脫地非寬。廉頗李牧何時出，朔漠秋高殺氣寒。」
- 「去歲瀋陽戰衅開，從軍萬卒入泉臺。江山暗墜他人手，烽火重燃未死灰。  
歷代寢門靈盡泣，旁觀壁上將誰才？遼河流水聲嗚咽，壯麗皇都沒草萊。」
- 「酷愛風流阮步兵，呼僮沽酒破愁城。鯨波歷歷平何日，鯤島茫茫寄此生。  
亂後家山淪異域，時艱朝野擁虛聲。一身自笑如王猛，晉室傾心最有情。」

### 施梅樵〈秋懷八首次邱仙根韻〉

- 「掀天揭地志難酬，人海藏身四十秋。落魄懶彈馮子鈇，遺懷思上庾公樓。  
舞歌台榭成春夢，煙雨湖山入釣舟。袖手枰棋看結局，蓬壺水淺約同遊。」
- 「控德戎馬出京華，烽火空林噪晚鴉。栗里猶存徵士宅，桃源難覓武陵槎。  
心期太岳高千仞，眼界恆河藐一沙。退隱虞卿多著作，草堂夜坐月斜西。」
- 「世事風雲幾變遷，死灰不信更重然。摩天願作空中鶴，咒月偏憐柳外蟬。  
舊恨到心雙淚落，新詩下筆萬情牽。駒光倏忽休虛擲，紫蟹黃花又一年。」
- 「憶舊休吟惆悵詞，當年文陣號雄師。襟懷曠達劉伶鍾，才氣縱橫子建詩。  
雷雨何時伸屈蠖，乾坤有地隱長蜩。茫茫此憤成千古，雲散風流更繫思。」
- 「灞橋風雪老吟鞍，雲路三千莫振翰。恩怨無心酬世易，文章有骨入時難。  
江山寄託詩情遠，豪傑窮愁酒量寬。人事年來都了了，許多車笠誓盟寒。」
- 「春秋意義最包羅，褒貶深心筆削多。壽世文章關治亂，閒居歲月忍蹉跎。  
彈琴莫譜龜山操，看劍空吟易水歌。漫說神駒終伏櫪，平生壯志未消磨。」

「昨夜登場按酒兵，破圍十萬出重城。未除豪氣琴樽在，不對名花鄙吝生。  
九月波濤驚客夢，滿天風雨寫秋聲。談詩我敢為雞口，旗鼓騷壇最有情。」  
「俯仰蒼茫一卷開，嘯歌曾築鳳凰台。窮途頓覺衣冠賤，劫火誰憐文字灰。  
列國富強誇霸術，聖朝俊彥屬仙才。江東王氣留今日，知有奇人起草萊。」

### 施梅樵〈秋日書感〉

「天高風急尚炎埃，斷雁饑鴻去復來。兩岸丹楓疑血染，半園紫菊帶愁開。  
忽驚驟雨侵書架，未見斜陽映嘯臺。歲序一年將告盡，依然故我肯心灰。」  
「小立江干看打魚，漁人多半近江居。蘆花叢裏秋無限，竹葉杯中趣有餘。  
雨笠煙蓑堪傲世，蓴羹鱸膾最愁余。西風催盡閒刀尺，只寄征衣莫寄書。」  
「新添白髮鏡中看，未解勤勞只飽餐。人事盛衰供一笑，世情變換任千般。  
生無媚骨何妨傲，老負奇才豈久寒。依附不如能獨立，侯門彈鋏總為難。」  
「金風薄暮拂簾衣，靠定闌干送落暉。滿地塵沙蟲不語，四山煙霧爭鳥飛。  
庭梧老比行僧瘦，野草生供牧馬肥。板蕩乾坤何日定，征夫念切凱旋歸。」

# Study on Taiwan Series Poems of Passion Autumn In Japanese Domination

Yu Mei-lin

## 【Abstract】

Chou Feng-chia's series of poems on autumn are adopted in this study as the contacting point to discuss Taiwan classic poetry in Japanese domination, all of which with the theme about autumn are mainly written by Shu Nan-ying, Lin Chih-sian, Lin You-chun, Lyu Hou-an and Shih Mei-ciao. Their poetic works all correspond to Chou's autumn poems. After Japanese domination, Shih Mei-ciao again published his article entitled "Chou Huai Shu Gan" in 《Poem News》 and received warm resonance from forty-one people. This study, therefore, pivots upon the principle theme to explore various writing aspects of their correspondent poems, and to give an advanced analysis of the meanings as well as the values. The whole study is comprised by five parts: First, the Lyrical Convention of the Passion of Autumn; Second, Chou Feng-chia's Poems of Passion of Autumn and the Correspondence Poems; Third, One Heart with Six Minds; Fourth, Re-correspondence to the Passion of Autumn, Fifth, Conclusion.

**Keywords** : Chou Feng-chia, poems of passion of autumn, Taiwanese literature, poem

# 鄭坤五《九曲堂時文集》與 臺灣戰後初期的時局時政

林翠鳳\*

## 【提要】

鄭坤五在戰後初期曾經擔任《光復新報》與《原子能報》兩家報社的編輯，在大約一年多的期間發表許多的評論性文章，並剪貼成冊，自題名為《九曲堂時文集》，其中總共彙錄 102 篇報紙作品原件剪貼。這是鄭坤五對自己在擔任《光復新報》與《原子能報》主編期間的作品，所進行的一次有意識的取捨剪輯，可說是同時兼具自發性、階段性、主題性的一次寫作成果總結。本文即以《九曲堂時文集》為主體，參酌鄭氏存留的圖像或文字等文獻，並參考同時期其他相關資料或研究成果，希望能夠發掘這批文獻的史料價值與時代意義。

創刊於民國 34 年 12 月 21 日的《光復新報》與創刊於民國 35 年 7 月 13 日的《原子能報》，原件目前皆已佚失待尋，《九曲堂時文集》因此難得地提供了後世直接瞭解這兩份報紙的部分原貌，有助於勾勒戰後初期高雄屏東地區的報紙新聞事業發展的部分實況。

**關鍵詞：**鄭坤五 《九曲堂時文集》 戰後初期 報紙

---

\* 臺中技術學院專任副教授，東海大學兼任副教授。

## 一、前言

臺灣在經歷日本政府五十年的殖民統治之後，終於在民國 34 年(1945)正式簽訂條約，回歸中國政府統轄，一般稱之為「光復」。「光復」對許多臺灣人民而言，是長久期待的終於實現，是回歸祖國懷抱的溫馨，是自主獨立的驕傲。對大部分當時臺灣人而言，「光復」是美好新時代的到來，是美麗新希望的開始。經過日治時期臺灣民間長期的文化運動、啓蒙運動等等的洗禮，智士仁人的諸多理念正等待著透過新政府來實現。戰後初期臺灣知識份子普遍自發性地、積極地進行文化、社會重建，樂於與政府配合以追求「中國化」。諸如推行國語國文、宣揚三民主義、擁護政府等行動，幾乎可謂為社會共識。

當時臺灣人民歡喜迎接「光復」的熱情，也反映在全臺各地大量報紙、雜誌的紛紛成立。根據民國 35 年(1946)臺灣省行政長官公署的報告指出：「現全省新聞紙、雜誌申請登記者計九十九件，現在發行中者五十家，已辦理登記手續，即可發行者十三家，已登記而因故停刊者三十六家。」<sup>①</sup>而延續自日治時期以來開展的新文學，在戰後依然持續發展，並且在報紙、雜誌肩負文化重建、反映社會的使命感驅使下，大量社論、報導藉助新文學白話書寫的特性，得到了最佳的表現方式。在此背景的推波助瀾之下，新、舊文學間的興衰差距也愈形拉大。

在全臺一片積極重建臺灣的熱潮中，南臺灣知識份子也不落人後。日治時期以歷史小說《鯤島逸史》知名、並以捍衛舊文學騷動文壇的九曲堂詩人鄭坤五，便迅速地投身報社，先後擔任《光復新報》、《原子能報》兩家報紙的主筆工作，以其熱情與快筆，在戰後初期以白話文大量發表許多評論性散文，其內容包羅萬象，文筆明晰可觀，在鄭坤五的文學生命中，是一段富於時代特色的呈現。他自己應該也有感於這些作品的獨特性，因此特別剪輯匯編成冊，於封面親筆署名題字為《九曲堂時文集》(見圖 1)。此題名清楚地點出了其中作品共同的題旨特色，他並於頁內特別註明：「本集是在主《光復報》筆政時及兼《原子能報》筆政時保存之散文。」(見

<sup>①</sup> 見陳鳴仲、陳興唐編《臺灣光復和光復後五年省情(上)》第 235 頁。南京：南京出版社，1989 年。

圖 2) 可見其中所輯錄的剪報乃其個人擔任主筆時的作品集。

檢閱幾乎貼滿剪報的厚厚書冊，總計輯錄了 80 題共 102 篇作品。(詳見附錄一：「《九曲堂時文集》存目分類表」) 這可以說是戰後初期鄭坤五議論性散文最集中的呈現。因此，審視《九曲堂時文集》的內容，也就成為瞭解戰後初期鄭氏文學寫作的最佳探討對象。本文即鎖定此一主題，藉以一窺戰後初期《光復新報》與《原子能報》的出現與內容，並且由此批文獻認識鄭坤五的關懷社會及議論時文的成績。

## 二、從《九曲堂時文集》看《光復新報》、《原子能報》

《光復新報》與《原子能報》，都是在臺灣光復之後方才全新創刊的，其名稱即已十足反映新時代的來到。這兩份刊物在筆者多方探尋之下，仍然如同大多數戰後初期期刊雜誌的命運一般，目前多已散佚不存，始終未能尋得存件。而關於兩份刊物相關訊息的記載，除了零星提及，亦十分罕聞。而目前所能掌握的最直接文獻，便是鄭坤五《九曲堂時文集》中所見的相關原件剪報而已。當然，鄭氏《九曲堂時文集》中所輯者均為其個人作品之匯錄，可以較為明確地見出鄭氏在該二報上所發表的作品。只是以鄭坤五服務報社約 1~2 年以上的時間，筆者認為其中所輯可能並非鄭氏在該二報上作品的全部數量。即使如此，然而在對該二報史料認知極為有限的現今而言，原件提供了最直接、最可信賴的重現，這份《九曲堂時文集》確實是十分難得的第一手資料，具有高度的文獻價值，特別是作家文學文獻的提供，尤其彌足珍貴。

以剪貼簿的方式，是無法反映報紙在版面內容與形式上的整體呈現，但以《九曲堂時文集》的豐富內容，再配合鄭氏家屬慷慨示見的相關手稿與文件，仍然可以對該二報及作者有更進一步的相關瞭解。茲就觀察所得，綜合列述如下：

### (一) 關於《光復新報》與《原子能報》的創設與停刊

#### 1. 《光復新報》

根據《光復新報·創刊詞》剪報日期(見圖 5)可知，該報乃創刊於民國 34 年(1945)12 月 21 日。查何義麟〈戰後初期臺灣報紙之保存現況與

史料價值〉表一「二二八事件前創刊之報紙目錄」<sup>②</sup>中列出《光復新報》的創刊日為「1945.11」，則與剪報不符。未詳此是否為誤植？

又根據民國 35 年 1 月 27 日《光復新報》報頭剪報（見圖 4）及民國 35 年 4 月 1 日鄭坤五受聘為該報編輯之委任書（見圖 7）可知：該報發行人曾國雄，編輯人鄭坤五，社長黃光軍，報名題字林偉儔，發行處位於屏東市榮町二丁目六番地，省內分社包括有臺北、新竹、桃園、臺中、高雄、鳳山、臺南。同樣由委任書（見圖 7）可知，因地址重編之故，在民國 35 年（1946）4 月 1 日時，社址已改為屏東市成功路。而至少於民國 37 年（1948）2 月顧問聘書（見圖 9）時，該社已遷移至高雄市五福四路。

依據民國 37 年 2 月顧問聘函（見圖 8）的內文所述，該報初期以雙日刊形式發行，民國 37 年（1948）後將改為日刊，<sup>③</sup>並擬向各界徵求股份基金，以擴大報務。在何義麟〈戰後初期臺灣報紙之保存現況與史料價值〉文中記錄：《光復新報》主持人曾國雄 1946 年以漢奸罪嫌被捕；該報在隔年 2 月發生二二八事件之後遭到查禁。但以民國 37 年 2 月顧問聘函（見圖 8）驗證之，則顯然曾國雄被捕一事並未完全影響到《光復新報》的持續營運，該報不僅沒有因此停刊<sup>④</sup>，後來甚至還有籌募資金擴大營運的計畫。何文所述或有待斟酌。但是否因曾氏被捕而促使報社人事改組？甚至社址所在由屏東易地至高雄？則不得而知。至於《光復新報》往後的發展狀況如何？則有待更多資料的出現。

鄭坤五在該報創刊之時即膺任編輯主筆重任，在其民國 35 年 4 月編輯委任書（見圖 7）上，鄭氏還親自以鉛筆在空白處註明：「原薪金壹千四百元，自本日起升百元，即一千五百元之證件也。」這或許可以作為鄭氏在主筆其間表現受到肯定而加薪獎勵的一個表徵。從有限的文獻中，目前尚無法確知鄭坤五卸下編輯人職務的時間。但民國 36 年 1 月 17 日尚可見到他發表的社論（見「《九曲堂時文集》存目分類表」），至民國 37 年 2 月則已改聘為顧問。可見鄭坤五擔任編輯人至少約 13 個月，而戰後初期有兩年以上的時間，他可說是《光復新報》最重要的主筆人或幹部，該報也成為當時鄭氏作品最集中發表的園地。

② 見何義麟〈戰後初期臺灣報紙之保存現況與史料價值〉，《臺灣史料研究》第 8 號第 97 頁，1996 年 8 月。

③ 根據何義麟〈戰後初期臺灣報紙之保存現況與史料價值〉第 97 頁指出：《光復新報》為「三日刊～日刊」。然此未詳其出處，吾人目前亦未見有文獻可證其為三日刊者。姑存此說，以待後證。

④ 曾國雄同時擔任《臺灣公論》發行人，該刊物則因曾國雄以漢奸罪被捕，而於 11 月停刊。

## 2. 《原子能報》

《原子能報》相關文件，目前所知僅有存於《九曲堂時文集》中的部分剪報而已。根據《原子能報·創刊詞》剪報日期（見圖 6）可知，該報創刊於民國 35 年 7 月 13 日。然而查何義麟〈戰後初期臺灣出版事業發展之傳承與移植（1945~1950）——雜誌目錄初編後之考察〉表一「1945.9~1947.3 創刊之雜誌目錄」<sup>⑤</sup>中列出《原子能報》的創刊日為「1946.07.01」，時間比剪報提早半個月。未詳何故？

根據《人民導報》民國 35 年 8 月 24 日報導：對於未經呈准登記擅自發行之雜誌，長官公署宣傳委員會下令停止發行，總共有 12 家雜誌遭到停刊，其中包括《原子能報》。<sup>⑥</sup>若此，則《原子能報》從創刊到停刊，期間總共大約一個月而已，不算是一份長壽的刊物。《九曲堂時文集》中〈要造成清廉的官公吏需須保障他地位與生活物質〉一文為《原子能報》二版上的作品，其刊登日期恰好為民國 35 年 8 月 24 日，則此或許是《原子能報》的最後一期。

終戰初期由於朝野雙方均處於過渡摸索階段，形成了臺灣言論、出版最自由的時期。但猶如曇花一現般，進入民國 35 年後，由行政長官公署宣傳委員會依照出版法規定辦理：「凡在民國三十四年十一月二十五日以前發行之新聞雜誌，均應向發行所在地之地方主管機關申請登記，嗣後須先辦理申請登記，經核准後方可發行。」若有任何違規情事，主管單位可逕行勒令停刊。<sup>⑦</sup>《原子能報》因此不幸地在國民政府加強言論出版管控中夭折了。雖然被察停刊的刊物有部分在後來復刊了，但《原子能報》是否復刊？則因為文獻不足的緣故，目前尚未能得知。

### （二）關於《光復新報》與《原子能報》的〈創刊詞〉

《光復新報》與《原子能報》的〈創刊詞〉，均出自於時膺主編大任的鄭坤五之手。這兩篇〈創刊詞〉，詳細說明了報社創立的動機與宗旨，為兩報的發行，留下了珍貴的歷史文獻。《光復新報》創刊第一號中鄭坤

⑤ 見何義麟〈戰後初期臺灣出版事業發展之傳承與移植（1945~1950）——雜誌目錄初編後之考察〉，《臺灣史料研究》第 10 號第 18 頁。1997 年 12 月。

⑥ 遭到停刊的 12 家雜誌為：《國民新報》、《臺灣經濟日報》、《商工日報》、《商工經濟新報》、《民聲報》、《臺灣公論》、《經濟週刊》、《海潮半月刊》、《心聲報》、《臺灣評論》、《心智月刊》、《原子能報》。

⑦ 見陳鳴仲、陳興唐編《臺灣光復和光復後五年省情（上）》第 235 頁。又行政長官公署宣傳委員會編《臺灣一年來之宣傳》第 25 頁。1946 年 11 月。



五代表報社發表〈發刊詞〉一篇，暢述發行之宗旨，其言道：

……當此曠古未有之光復盛事，豈容虛擲，於是為報同志，乃有《光復新報》之刊行。不但將留紀念，且冀進而發揚國粹，並追隨政府之後，推行國策，宣傳三民主義，啟發民智，以報諸公天高地厚殊恩之萬一者也。回溯昔年，日本文相平生，倡言廢棄漢文，雖彼國會未曾通過，而公學之漢文科目，自是消滅，民間書房，並罹禁止，甚至私塾學究，有橫被毆辱而自戕者，其對漢學，大肆其斬禁殺絕毒手，有若愚民焚書坑儒之慘。蓋渠不省我漢文，有五千年根基，豈容蟬蛻撼動之哉？且並不知日本文化，是從漢文而來，故敢倒行逆施，誰知苛政之下，各地尚有一二抱殘守缺碩儒，如漢之伏生、宋之邵雍者，毅然以繼往開來自任，冒險保存國粹，委曲組成詩會，隱然鼓吹革命，發揚正氣，如黃黎洲先生所謂其魂魄，不肯盪為冷風野馬者，藉以維持一線國學，於風雨飄搖之中，亦可謂徼天之幸矣。茲當本報，得光復之鍾靈而誕生，深冀僅存碩果，與島內外同胞，撫之育之，俾無災無害，得以成長，盡其天職，竭其微誠，使本島為模範省，更進一步，促進祖國強盛，與先進之美國，後先輝映於東西兩半球也。

臺灣光復帶給臺灣百姓的歡欣鼓舞，讓有志之士樂於挺身在此風雲際會的當口，為歷史留下見證，也在此時希望能有貢獻一己才智的方法，而主動投入建設臺灣，在急於「去日本化」的同時，期能真正地融入中國的體系。這股積極團結的精神，讓社會充滿著一片追求「中國化」的熱潮。《光復新報》也基於類同的理念，成為新時代有志青年報國行列中的一份子。

而稍晚發行的《原子能報》，其〈創刊詞〉當年亦由主編鄭坤五所執筆寫就，文中說明辦報理念與稱名原由，茲節錄部分內容如下：

……雖然臺胞固有漢民族一貫之本質及不變之精神，而其被隔離時間有半世紀之久，是以和祖國之文化民情風俗間，難免有多少隔離之現象，此乃吾人所不能不承認之事實矣。……吾人應各自負起國民之責，獻其所能，擁護政府，竭力建設新中華民國，亦則建設真實新國際之臺灣，因之同人等，為欲積極展開此基本任務，創辦本刊，以宣揚國策，普遍文化、教育、政治、經濟，並介紹祖國歷史、地理、風俗、習慣等等，使吾臺胞明瞭理解，同時指出臺胞對於祖國之觀念及意識，貢獻與內外諸賢認識相信，免卻過去之誤會，從

誤會中，引起彼此互相理解，能協力合作，建設三民主義之新中國為宗旨。然本刊同人等，雖願以十二分之熱情服務，而為力量有限，誠恐難應付社會一般之要求，是以敢求內外各界諸賢，隨時而格外指導鞭撻，以資本小刊處於社會，能達為大眾適合之讀物，是本刊所厚懇也。

本刊何以取名為「原子能報」乎？乃它能發揮新力量，能建設和平之事業，此後將成原子能世界，原子能將待人類利用其能力，大展其天職，為人類造福，本刊要求亦能隨同「原子能」而發達，發揚建設新臺灣之效能，導引大眾團結一致，建設美麗之臺灣，更進而共同建設新中華民國，促進吾國國際長處於世界平等之地位，是為本刊取名「原子能報」之所以也。

《原子能報》的創刊宗旨大體上與《光復新報》是一致的，只是更強調於在此新時代藉助新力量創造新世界的美好期許，透過以科學名詞「原子能」為稱名，以凸顯「新」的展望。

由鄭坤五所書寫的這兩篇〈創刊詞〉上來看，基本上兩報的訴求是一致的，歸納其交集，包括有以下四方面：

- (1) 呼應新時代的到來，展現新氣象，加入新建設的行列。
- (2) 傳介中國傳統文化，建立對中國文、史、政、經等多方面的正確認識，積極消弭臺灣在日本殖民五十年間造成的與中國之間的疏遠。
- (3) 支持國民政府，推行國策，宣揚三民主義，促進朝野合作，以期提升臺灣建設，壯大國家力量。
- (4) 均為民間性報社，讀者設定為廣大的一般民眾，自勉善盡報紙啓迪民智的職責。

國民政府接收了日本戰敗後留下來的殘破臺灣，「光復」的到來，讓臺灣百姓的愛國情操激發到了高點。這兩份充滿愛國熱忱的報紙，不僅相當程度地呼應了社會上的建設熱情，也恰好提供了日治時期早已是知名文人的鄭坤五，在戰後表現知識份子報國熱忱的重要契機。

### （三）關於《九曲堂時文集》作品的發表出處與刊登時間

鄭坤五剪貼作品《九曲堂時文集》註明出處者十分有限，絕大部分作品無從區別究竟是屬於《光復新報》或是《原子能報》。目前可知登載於《光復新報》者僅有三篇，包括〈希望高雄縣改復為鳳山縣以符光復意

義〉、〈對省內教育獻曝〉、〈希望火車站員自肅〉，前二者為社論，末者為短論；登載於《原子能報》者僅有二篇，包括〈要造成清廉的官公吏需須保障他地位與生活物質〉、〈起用人才應有的認識〉，且均未有專欄名稱。此外則因無註記，已經無從知曉。（參見附錄一：「《九曲堂時文集》存目分類表」的「時期、刊物」欄。）

唯一比較特別的是〈自殺是罪惡〉一文，這篇剪報上未見日期，但有「□□□報（第三十九期）」字樣，且屬於「代論」專欄。以《九曲堂時文集》中屢見此專欄之故，則此文極有可能是《光復新報》上的作品。若此，則可知早期《光復新報》的出刊是以「期」稱之，如此也符合當時尚未進入日刊階段的作法。

再者，剪報刊登日期也或存或不存，欲以時間排序也不盡然可得，不過依作品內容觀察，《九曲堂時文集》應該是依照報紙刊登的時間順序，依次剪貼上去才是，即使中間有部分錯置，也是偶然的情形或事後補貼上去而已。若依據部分註明時間的作品來看，民國 34 年有 2 篇，分別是〈論日本五十年來之統治〉、〈利用日本兵是雙方的利益〉。民國 35 年達 39 篇；民國 36 年僅一篇，為〈對省內教育獻曝〉；其餘含「人民的世紀」、「真刀真槍」專欄 22 篇短文與 37 篇單篇在內的作品則全未標記時間。對文獻保存而言，這確實不是妥善的作法。

#### （四）關於刊物專欄

從現有《九曲堂時文集》剪貼部分可以知道在《光復新報》與《原子能報》中曾經有過哪些專欄，或者說鄭氏曾經在哪些專欄中發表過作品。其中以「社論」部分佔最多數，達 41 篇，遠超過全數的三分之一；其次為「真刀真槍」有 18 篇，另外還有「代論」11 篇，「人民的世紀」8 篇，「民聲」2 篇，「專論」、「短論」各 1 篇。這些作品絕大多數都是議論文章，內容自然以對時事的批評反省為多。再有 20 篇未標示專欄名稱的作品，就其內容觀之，多與上述專欄中各文性質相近，只有〈姑妄言之〉、〈駁蘇軾代張方平諫用兵書〉、〈我也來實行真感覺〉三篇應該不會是「社論」。至於〈畢業生送別歌（女校）〉是一份附有歌譜的剪貼，應該是鄭坤五任教屏東女中時期為歡送畢業生所作<sup>⑧</sup>，此篇為工整的手抄印本，應該歸屬

<sup>⑧</sup> 鄭坤五自民國 35 年 7 月已擔任省立屏東女中國文教員，至 39 年 12 月退休為止。其間於民國 37 年 4 月創辦《臺灣省立屏東女子中學校刊·校慶紀念創刊號》，膺任主編。參見吳福助〈鄭坤五作品中的女子教育理念〉，東海大

於《九曲堂時文集》的附錄，比較恰當。

### （五）關於作者署名

比較有趣的現象之一是，現今所能知道鄭坤五於作品中所曾經使用過的署名，竟多數在《九曲堂時文集》中可得見。《九曲堂時文集》中具簽的署名共有：「鄭坤五」、「高一中 鄭坤五」、「坤五」、「坤」、「虔老」、「虔」、「不平鳴生」、「其珍」八個。鄭氏的署名，以本名及其簡稱最為常見，即「鄭坤五」、「坤五」、「坤」。偶而附書服務單位，如「高一中 鄭坤五」<sup>9</sup>。經常性地使用本名，當可視為鄭氏勇於負責、樂於面對的一種寫作態度，也同時是其個人性格的一種顯現。「不平鳴生」可望文知意，意在既見不平，為發大鳴之聲，鄭氏此名乃期許身為書生而能以筆為民發聲。而「其珍」一名實為鄭氏之子「鄭麒珍」的轉用。

在本名之外，鄭坤五最常用的筆名，首推「虔老」，此亦常見於《三六九小報》「消夏小唱評」等作中。鄭氏取名「虔老」，其意何在？查許慎《說文解字》：「虔，虎行貌。從虎文聲。」後世常引伸為威猛、恭敬之意。則「虔老」可謂為「虎老」，言虎雖老而仍為虎，以之喻人，乃身軀雖可老而心志仍如猛虎。鄭坤五正是藉以表明自己老而彌堅，壯志不減當年，真是小小筆名而豪氣萬千。這與鄭坤五素來的好於畫虎、喜作虎詩<sup>10</sup>，在精神上是一脈相貫的。足見作家的內心，極大地嚮往著虎的性格與形象，虎的勇敢、權威、堅忍、美麗……等等特質，其實是外表清瘦的鄭坤五，內在的真正性格。也難怪其筆下少見溫軟雕麗之作，反倒是常常以筆代刀，批古論今，意氣勃勃，不落人後。

## 三、《九曲堂時文集》寫作的基本理念

學中文系主辦/編輯《戰後初期臺灣文學與思潮國際學術研討會論文集》第26~45頁，2003年11月29~30日。觀察該校刊創刊號為鉛字印本，而〈畢業生送別歌（女校）〉為手抄印本，形式不同，因此〈畢業生送別歌（女校）〉極可能為民國37年4月校刊創辦前所作。

- <sup>9</sup> 鄭坤五於民國35年7月1日受聘為省立高雄第一中學國文專任教員，民國36年4月1日尚續聘為歷史教員與初一導師。參見筆者拙作〈鄭坤五及其《九曲堂詩集》初探〉附錄一〈鄭坤五年表初編〉，東海大學中文系編《日治時期臺灣傳統文學論文集》第68頁，臺北：文津，2003年2月初版一刷。由此可推知：這篇署名「高一中 鄭坤五」的〈奉勸同胞破除迷信謹守衛生防遏虎疫〉作品，雖未註明發表日期，但應為民國35年下半年以後之作。
- <sup>10</sup> 鄭坤五擅畫虎，曾與知名畫家林玉山並稱為「南北畫虎雙傑」；鄭氏以虎為題之詩歌，據筆者初步合計達25題74首之多，常富於寄託。參見筆者拙作〈詩人畫家——鄭坤五〉，《臺灣文獻別冊》七第22-28頁，2004年12月31日；又拙作〈詩人畫家鄭坤五及其虎詩虎圖初探〉，高雄師範大學國文系主辦/出版《第11屆所友學術論文討論會論文集》第173~204頁，2002年10月5日。

在戰後初期政權交替，臺灣百廢待興，社會正處於剝離與重建的過渡期，現存於《九曲堂時文集》中的作品，正反映了當時民間智識份子鄭坤五的關切層面，及其經世報國的理念與方略。

鄭坤五本是一位關心公共事務的人士。日治時期他曾經擔任大樹庄第一任庄長（1920～1924），後來雖然離開政壇，但也曾擔任九曲堂公學校父兄會長（略同今家長會長，1943）。光復之初，民國34年（1945）即任九曲堂保護者會會長，都可見得他在公共事務上的參與具有一定程度的領袖經驗。加上身為詩人的他以代書為業，善於運筆，長於論辯，一九四〇年代於《南方》半月刊上所掀起的新舊文學論戰過程，讓全臺文壇見識到他善論雄辯的長才，主編《臺灣藝苑》更是編輯的實務經驗（1927～1929），因此主持報紙筆政應該是他十分勝任的工作，甚至還能同時兼任兩份報紙的主編工作，實為其長才。主編報紙而寫作時文，可以讓他敏銳觀察社會百態的心得，得到充分發表的場域，而以報紙輿論對群眾的影響力，或許也讓他成為另一種形式的意見領袖。

報紙是一種有力的公器，以《九曲堂時文集》中所見剪報而言，鄭坤五採用了以社論、短評為主的議論散文形式，發表了許多個人對當時公共事務的觀察與意見，藉此達到了針砭時事、貢獻才智的目的，也突顯出知識份子積極論世的報國精神，特別是在政權交替的混沌時期，展現出敢於直言的勇氣。在《九曲堂時文集》中未見鄭氏擅長的古典詩文，論議態度也往往嚴肅認真，與日治時期經常嘻笑怒罵的鄭坤五，情態上頗有些不同。而鄭坤五在戰後也的確不止一次地顯現對國民政府的建言，除了在報端訴諸於普羅民眾的議論外，他甚至直接致函總統府，條陳八項意見，向當時的總統蔣中正上書建言。這樣的舉動可視為他對國事關切的極致表現，而總統府覆函中也以「足見愛國熱忱」稱許之。（見圖 10）<sup>11</sup>目前雖然無法完全確認鄭氏上書總統的建言書內容，但筆者認為，其中應當有極大部分與《九曲堂時文集》中諸篇所論內容，具有密切的關連。

鄭坤五曾於民國40年（1951）詩人節受總統召見，被讚為「民族意識濃厚」。這或許與他身為前清抗日武官之子有關，與在日治時期大倡漢

<sup>11</sup> 這份「總統府覆函」內容提到：鄭氏於「六月七日上 總統函」，由總統府秘書長王世杰具名答覆，覆函日期為「六月二十七日」。可惜此份文件編號印記不清晰，無法直接看出函覆年代。然查王世杰於民國39年（1950）3月1日至42年（1953）11月17日期間出任總統府秘書長。鄭坤五曾於民國40年辛卯詩人節受總統召見，換算為國曆即6月9日。筆者認為：鄭坤五極可能利用蒙受召見的難得機會，大膽上書，向總統提出建言。此覆函年代當以民國40年最為可能。

詩有關，也與他在光復後持續關懷國事的言談作為有關，這些對於形塑其愛國愛鄉形象，都必然具有正面的作用。當時報紙曾在他北上前進行個人專訪，報導中提到鄭氏「在日治時思國之聲，光復後憂國之思，無時不已」<sup>12</sup>。以鄭坤五作品綜合觀之，所謂「日治時思國之聲」，自是以日治時期大量詩歌表露心聲為多；所謂「光復後憂國之思」，則當推戰後屢屢析辨時事的議論思辨文章為主。不論是思國還是憂國，「國族認同」的嚮往，正是鄭氏文學生命中一項重要的基礎理念。基於這樣的理念，日治殖民時期國族淪喪，他寫作漢詩抒懷明志不輟、積極參與各地詩會、筆戰群雄維護舊文學、辦報普及文藝提倡風雅、寫小說推揚臺灣歷史……等等，似乎都一再呼應了「相約斯文延一脈」<sup>13</sup>的傳承漢文化於不墜的民族意識。待至光復後，臺灣回歸中國，民族吐氣，於報端藉職務之便，他多方直言批陳，苦口殷勤勸誨，不僅有一吐胸中五十年積鬱的暢達淋漓，更有一朝恭逢其勝當竭智盡力的使命感。誠如他在〈統治臺灣的管見〉一文所中自言道：

筆者原是一寒酸的儒生，無所屬的棄人，對治國平天下的大事業，全是外行人，本不敢置喙說什麼，卻因「天下興亡，匹夫有責」這一句話，在民國統治下，有意見不說，是失國民的責任，所以大膽來說說，或者愚者說憨話也有一得，也未可知。

民國34年（1945）臺灣光復之時，鄭坤五年屆60歲。能在有生之年得見臺灣光復，對一位大半生期待擁有自我獨立國族的文人而言，是極大的欣慰。即使光復初期國民政府在臺灣的表現引起許多爭議，鄭氏也不完全掩飾其所見所感<sup>14</sup>，但或許是恨鐵成鋼的期望，讓逐步走入老年的他，依然熱情不減地提出許多觀察的心得，甚至務必要當局目睹親收，方才放心似的。若非基於對建設國家民族的熱切關懷，以當時政治敏感的氛圍而言，

<sup>12</sup> 以上引句俱見鄭坤五所藏民國40年6月4日剪報。然未詳何報。

<sup>13</sup> 見林獻堂〈庚戌襟社春會，南北詩家畢至，喜而作歌，即呈在座諸君子〉。

<sup>14</sup> 例如：《九曲堂時文集》中民國35年6月5日刊登的〈論我國的前途〉剪報中提到：「……相信祖國的父老兄弟，一定會帶給許多好模範的標本，來領導弟弟的省民。誰知一日千秋般的，等到陳長官蒞臺以後，祖國的同胞也陸續來到，各項機關亦前後出現了，到如今已八閱月，到底所謂希望的，成就程度若干，我也不敢說全無，讓大家一想便知。……壞的人物似比較好的多有幾倍……到臺灣來，帶點或種的心理所致，這也可以，無奈聽著老實人傳說，言祖國各界也是同樣，禁不住令人感嘆！」

其實是有許多人寧可隱而不顯的。當然，或許鄭氏的言論頗為符合當道視聽，而互為相輔相成。

## 四、《九曲堂時文集》與戰後初期的時局時政

時文主旨在於反映時政時局，時事多如牛毛，其經選擇披露於報端討論者，多為社會重大事項，《九曲堂時文集》的內容自然與當時社會實況緊密相依。以時文集中部分作品所記載的日期看來，最早者為民國 34 年（1945）12 月 27 日刊出的〈利用日本兵是雙方的利益〉，最晚者則是民國 36 年（1947）1 月 17 日刊出的〈對省內教育獻曝〉一文，則大約在民國 34 年底到 36 年初之間、為期一年多的國內外時事，都是《九曲堂時文集》中討論的主題。然而在紛亂複雜、事件層出的當時，主編鄭坤五所曾經關切過而為文討論的重要議題有哪些？

從《九曲堂時文集》的篇章內容來看（詳見附錄一），鄭坤五所討論的時政議題大約可以區分為二大類：其一為對時局時政的觀察與建言，其二為對精神意志的導正或宣揚。以篇幅而言，無非是以前者為多；以方略而言，自是以前者多樣的具體事務的處理獻策，最能見出鄭氏的胸壑；以理想而言，則後者呈現了鄭氏對於國家未來建設的前瞻性。

此二者之間有時也不盡然能完全區別之，例如：〈軍民合作建設新臺灣〉、〈論奸商不除國不能發展〉、〈呼籲保持我一等國地位〉、〈斬草要除根國防亦要充實〉等，既是針對時局提出反省建議，同時也在積極宣導某些概念。

下面就以此二大類，分別論述之。

### （一）對時局時政的觀察與建言

鄭坤五在《九曲堂時文集》中所呈現的主要是社論性質的篇章，而社論本來就負有反映社會輿論，針砭時事現象的使命，也有其善盡言責的義務，報紙公論其實是社會教育中重要的一環。值此事事紛擾的特殊時期，時局時政的變化自是鄭氏報紙寫作的重要論題。其中包含了對時事的多元觀察、對時政的反省剖析等，其議論與時推移，具有反映時代面貌的作用。

民國 34 年（1945）10 月 25 日臺灣行政長官公署正式成立，同日並通

過任命陳儀為行政長官，集行政權、軍事權與司法權於一身，全面接掌臺灣各項事務。人民期望著祖國為臺灣帶來提升與繁榮，但首先面對的是交替時期的許多變化。鄭坤五在其〈論難〉文中記述道：

試就現在社會中種種重難問題，略舉一二，如生活難，入學難，治安難，事業難，守成難，用人難，被人用難。七難之中，唯第一、第二、第七，三難屬貧人問題，亦現在重要難題中之最難解決者。

文中指出最難者在貧人問題，所謂的「生活難」、「入學難」、「被人用難」，也就是民生問題重重，其中還包括嚴重的失業率。一般人民的生活艱難，十分痛苦。就《九曲堂時文集》中諸篇內容分類，對時局時政的觀察與建言可以概括為政治與民生兩大類，也大致體現了〈論難〉一文中所指出的社會問題。

在政治類方面，日本戰敗，國府入主，是當時全面影響臺灣最根本的改變。政治事務，自然是動見觀瞻，包括國際政治、中國政治、島內政治的諸般動向，往往為關心國家前途者所注意。時文集中對國際政治的相關作品僅見〈對國聯的希望〉一文；而〈武力侵略打倒後經濟侵略也要防備〉、〈對全國同胞號召願同心一志收復我東北主權〉、〈我國的內憂外患將何以處理〉、〈論我國的前途〉等篇章，則是將臺灣放在大中國一份子的角度上，對中國當時及未來的國內外情勢提出的觀察與展望，約略也可以顯示出回歸祖國的臺灣知識份子關心「國」政的參與性；至於島內政治的書寫則是最常見的觀察，例如：〈利用日本兵是雙方的利益〉、〈軍民合作建設新臺灣〉等關於戰後建設的見解，〈對省議完了後說幾點管見〉、〈要造成清廉的官公吏須保障他地位與生活物質〉、〈希望擴充警察為治臺原動機〉、〈停止公權人的辦法希望不宜廣泛〉等則相關於國家事務人員的要求與規劃。

在民生類方面，鄭坤五最常言及者首推物資短缺相關議題，包括〈米荒救急辦法〉、〈對魚價亦當節制方合道理〉、〈可憐屋漏又兼連夜雨〉、〈論奸商不除國不能發展〉等作，篇篇都指出民間物資不繼的苦況；連帶的，失業問題在〈希望急速實行救濟失業者〉、〈希望各地製糖工廠急速開始製糖以救失業工人〉諸文中語重心長地嘗試提出解決方案；由於政權交替社會動盪，當時臺灣的社會問題層出，例如治安、衛生、公娼等議題，鄭氏也提出〈希望當局嚴禁刀鎗〉、〈奉勸同胞破除迷信謹守衛生防遏虎疫〉、〈公



娼禁止後私娼的增加是誰的責任〉等文加以探討與建言。時文集中涉及的層面可謂十分廣泛。

以下分就政治、民生二項，試舉省議員選舉及米荒等物資缺乏二事例，以窺鄭氏觀察之一斑。

## 1. 省議員選舉

光復後，臺灣脫離殖民專制政權，開始邁入民主政治的階段。民國 35 年（1946）3 月 24 日各縣市參議員首先選舉，隨後 4 月 15 日全省參議員選舉，至同年 5 月 1 日臺灣省參議會成立暨第一次開會，議長黃朝琴，副議長李萬居，於 5 月 10 日閉會。<sup>15</sup> 議會的順利成立，象徵著臺灣正式走上民主的道路，是臺灣人民長年期望的實現。議員諸公們受到各界高度的寄望，以及廣泛的注目。鄭坤五談到理想的參政員應具備的條件是：

參政員的人格談何容易？他的應備的條件是學問（國文國語）、膽力、富有以天下為公的精神，百折不撓的氣節，纔算可以。（〈參政員發表後怎樣舊時的鬥士僅見二三名〉）

他認為參政員是為全體臺灣人謀福利的，其人格與才學最重要，也因此他納悶：為何日治時期為臺民積極奔走爭取的鬥士們，在此可以正大光明為民喉舌的的議員選舉中，卻僅見二、三名當選而已？觀察選舉過程，鄭氏不諱言地指出動員群眾與財力後盾是重要的關鍵，他說：

參政員與鄉鎮長的人物，……近代除卻一二文化的國家以外，大多數是從運動，或使用金錢魔力所得，本省自然也是不能破例。……（〈參政員選後的觀感〉）

但是剛選出來的議員先生們卻令人不盡然敢恭維，鄭坤五描述他們的醜態：

把被選人的姓名都弄錯了！（〈請不識字的參議老爺們替六百萬同胞顧面

<sup>15</sup> 見〈民政處函請各機關查照省參議會議事日程〉，薛月順編《臺灣省政府檔案史料彙編——臺灣省行政長官公署時期（二）》第 12 頁。臺北：國史館，1998 年 6 月初版。

子))

或有要求政府求雨，……更有只把自己的議案急於發言，不管他人說完與否，中途欲脫軌而出的；甚至有把他人問答，置之馬耳東風，而提出他人已經說過，甚至答過案件，自己不知重複說出，被人指摘失態的；更有在神聖議堂，許人連褲脫去的；更有人問議長，放屁可否？……（〈對省議完了後說幾點管見〉）

問政過程中如此的無禮或洋相，實在令人搖頭！鄭坤五也直指不諱，代表當時六百萬臺灣同胞的參政員，在某些言行上並不是好榜樣。

## 2. 米荒等物資缺乏

終戰之前，由於人力及物資大量輸往戰區，造成臺灣米糧的產能與存量頗有缺乏，大多數百姓都以蕃薯簽為主食；但光復之後，臺灣竟然出現了較之前更為嚴重的米荒，並且連鎖帶動了蔗糖、魚產、布料等等的物資缺乏與價格哄抬，物價日日騰貴。以《光復新報》本身為例，原本每份四角，每月四元的報紙，在民國 35 年 2 月 1 日起改為每份六角，每月六元。在大約四十天之內，漲幅高達 50%。（見圖 4）物價失控直接衝擊了島內經濟的平衡，造成嚴重的通貨膨脹，使得尚且慶幸熬過日軍鐵蹄的臺灣百姓，竟至輾轉溝壑的慘境。<sup>16</sup>

面對著來勢洶洶的物資恐慌，鄭坤五憂心忡忡地在報端連連撰文評述。探討發生的原因，鄭坤五認為最主要的在於人為因素。他曾直言指出：

《老子》說：「大軍之後，必有凶年。」這一句話，雖然不錯，但在臺灣，卻有幾分不相同。這是此回米荒，是臺內的人，有一部分無算出島人生活關係，而將米糧載到內地去的；又一方面貪圖厚利的不良份子，積囤居寄的、人為的、自殺的米荒，不是因戰爭無人耕種，與受天災所致。……（〈希望米糧配給制再現〉）

<sup>16</sup> 《二二八事件文獻輯錄》第 651 頁：「那時經濟不好，今天買得到一包米，明天只能買半包，後天只能買十斤。」南投：臺灣省文獻委員會，1991 年。又，臺北《人民導報》民國 36 年 2 月 22 日第 3 版：「饑民僅斃路上，令人慘不忍睹。」。

這的確是一針見血的觀察。由於終戰的預期心理，大量的臺灣米流入中國大陸地區，以解內地糧荒，原本即勉強供應全省所需的稻米儲量，頓時嚴重不足。這些流入大陸的臺灣米，有的是政府准許的特權人士，有的是民間冒險走私。但是不論是何者，當時的行政長官公署卻一直沒有具體有效的管控，致使米荒更形嚴重。<sup>17</sup>

鄭坤五陸續提出問題的分析，歸納之，可歸結為三點：其一法令不周延，竟致有劫貧濟富之嫌。其次為執法不徹底，以致法令雖在，而公權力不彰。其三乃商人的惡性操控，囤積居奇，從中獲取暴利，而無視於百姓的饑貧。

政府無能，商人無情，一般百姓只好自力救濟。鄭坤五恰好有這樣的一次經驗。在其晚年曾親筆寫下〈自傳〉一篇，這份未公開的手稿中提及光復之初政府未立，他被推舉為臨時鄉政代表，曾經為鄉民討回三百包食米的經歷，他敘述道：

光復初年，政府尚未設立，食米缺乏，島內匪類橫行，鄉中父老及舊庄長吳清壘等公舉余為臨時鄉政代表，攜日海軍走私米三百包，交鄉公所分配與庄眾，因與日軍抗拒數日，幾被所殺，時各鄉抗納之配給米救庄。日郡守知余可用，乃聘余往港仔墘鄉討還其所欠米三百包還大樹鄉。

可見當時局勢非常混亂，強凌弱，眾暴寡，食米已經到了「搶」的地步。本來長年有餘糧的臺灣竟然發生嚴重的米荒。民國 35 年（1946）2 月 23 日他在〈米荒救急的辦法〉一文中提出因應的作法，他說：

望政府取積極的迅雷不及掩耳手段，速將各地現存米及米粉全部押收，以官廳酌量新價買入，但須要全島的推行，切不可局於一地，以防漏出復生偏重之患，使全島現存米糧盡出，按量配給，一面查算至新粟收穫期，尚欠米額若干，設法由外地輸入補用，庶幾得濟燃眉，並可維持治安，不然是將索民於枯魚之肆矣，願政府賢明諸公憐而援之也。

<sup>17</sup> 〈光復初期臺灣米荒問題初探〉：「米荒最根本的原因，則是由於陳儀管制經濟的崩潰，造成人民嚴重的心理壓力。」收在賴澤涵主編《臺灣光復初期歷史》第 95 頁。臺北：中央研究院中山人文社會科學研究所，1997 年 6 月二刷。

還是請官廳，斷行應急手段，全島的總搜，有受嫌疑的窩藏米粟者，全部以平價買集，復設糧米配給制度，使奸商不能措手，然後算出本季不足米若干，及早設法，移入外米補用，民間生活，才能安定，此議在米一斗三十元左右時期中，同人曾向某為政者，貢獻芻蕘，謂若不如此設法，將來米價一定超高，至斗米百元以上，竟不蒙採納，乃經時未久，不幸愚昧之言果中，猶豫不斷，始有今日，誠為可惜，然事尚可為，急起直追，失之東隅，尚可收之桑榆，深望賢明當局者，斷而行之，遲則將不及矣。（〈希望米糧配給制再現〉）

鄭氏建議政府必須以公權力介入，首先全面清查囤糧，以應現時急需，並掃蕩不法，以維治安。其次恢復糧米配給制度，以有效控制糧價，並做合理分配。鄭氏的意見頗為務實，但有關當局似未採行。民國 35 年（1946）2 月一斗在來米達 150 元左右，到了 5 月更飆漲到了 270 元以上。<sup>18</sup> 民間雖然憂心忡忡，但米荒卻日形嚴重。

因為米荒而連帶出現了其他物資缺乏的問題。《九曲堂時文集》中的〈對魚價亦當節制方合道理〉、〈希望各地製糖工廠急速開始製糖以救失業工人〉提到了魚荒、糖荒的問題，這些情況除了民間的因素，政府政策的可議是重要的原因。例如：政府禁止非軍人不得穿軍服一事，雖是當行之法，但在戰爭剛結束、物資不足的情況下，此法頗造成平民困擾，他指出：

可憐在這鬧米荒的時期內，貧民間又遭遇著鬧布荒的苦境了，前日聽著，「禁止非有軍人身份者，一律不准穿用軍服軍帽，否則以假冒軍人論罪」，一時感覺著惶恐者不少。……以前被戰爭的影響，民間布類全無，貧民遮體衣裳，皆若鶉衣百結。幸日本投降，各人解隊歸家，始得此以遮身免致裸體的，一為遵守法令，欲捨之，不但成物不毀，且無可替代，欲染他色，則染工錢在百元左右，無法可施，貧民境遇，真好似「屋漏又兼連夜雨，船遲偏遇打頭風」了。只此二件衣食問題，所可憐的，單單是貧民，若富戶，不但不關痛癢……（〈可憐屋漏又兼連夜雨〉）

戰後初期臺灣人民的生活並非原先期待的美好，卻反而是一波接一波的生

<sup>18</sup> 見〈民國 35 年次等在來米零售價格〉圖表，臺灣省行政長官公署編《臺灣五十一年來統計提要》第 910 頁，1947 年。

活困頓接踵而來。《九曲堂時文集》中赤裸裸地將民生的艱難攤開來了，也間接地指出政府在民生事務上的處理不當。

## （二）對精神意志的宣揚或導正

鄭坤五氏本來善於論說，值此政權遞變，社會動盪，價值觀混淆的時代交替期間，知識份子最應做的事情之一，便是精神意志的導正或宣揚。鄭氏運用報紙宣導理念，做為為廣大民眾進行心理建設的公器。二次大戰在同盟國獲勝之後，國民政府一躍而成為與英、美、俄三國並駕齊驅的世界四強之一，臺灣隨著光復接收的完成，也由殖民屬地而復正為大中國的一省。撥雲見日、揚眉吐氣的歡欣頓時瀰漫全臺，士農工商也紛紛積極主動地與中國接合，即使國民政府從初期開始就出現讓臺灣人民有些錯愕的表現，但對前景光明的仰望，依然支持著不同階層的臺灣人士，特別是文化界，繼續進行認同中國的努力。鄭坤五曾在〈請大家須認識本省人的天性〉文中，直言其積極鼓吹愛國的態度，他說：

一般民眾在光復的初期，對祖國來的同胞，誰都信仰他們是兄長，一定帶給許多好模樣，來給弟妹看樣。不幸卻遇見一部份不自檢的老兄們，值不得弟弟尊敬，使弟弟失望，這是何等不幸。但是臺胞抱著一顆的愛國真誠，即是正義的天性，卻是傳統萬劫不磨的，不為眼前的失望便灰心的，依然醞釀建設模範省的壯志。

文字間坦率表露對部分來臺者的不滿，但站在「建設臺灣為模範省」的較高視野上來看，臺灣人的優秀天性是應該繼續發揮，不該就此受挫而退縮的。

從時文集中作品內容觀察，鄭坤五也可以說是戰後初期臺灣社會「中國化」風潮中的另一個例子。從《九曲堂時文集》中關於宣導精神意志的諸多篇章來看，鄭氏在此相關議題中的討論，大約可以區分為二類，包括有：1.提升一等國民素質、2.培育與善用人才。

在提升一等國民素質方面。光復後，臺灣成為了中華民國的一個省分，雖然戰爭過程導致國疲民弊，但許是戰勝國的歡欣促使臺人對未來抱持著樂觀的期待，從而在內在、外再等多方面要求改革與改善，不僅穩定生活現況，也冀求國民素質提升，以達到真正的一等強國。時文集中屢見

鄭坤五對於道德、意識建設的見解，他在〈在國父忌辰中喚醒同胞維持廉恥〉、〈怎樣是國民的氣節〉、〈什麼叫做漢奸〉、〈呼籲國內同胞保持壹等國民的資格〉諸文中一再地表彰泱泱大國國民所應該具備的德行，藉由提倡恢復中國固有傳統，期望塑造新時代強國的根本肌理；而剛剛躋身民主行列的臺灣，也迫切地需要養成國民的民主素養，時文集中的〈怎樣是民意〉、〈論法律是要大家遵守的〉、〈時間不嚴守的弊害〉等，可說是鄭氏藉由報紙所進行的社會教育之作。

善用並培育人才方面。國家建設伊始，人才最是需求孔急。如何善用並加強培育未來可用的人才，是國民政府的當務之急。鄭坤五在時文集中屢次論述到登用人才的相關見解，包括有〈論人才登用重在善用〉、〈起用人才應有的認識〉、〈暴殄天賦是罪惡〉，而人才的培育首重教育，國家教育系統的健全最是關係到人才的產出，鄭坤五一身擔任高雄一中與屏東女中的教師，對於教育尤其關注，他的〈對省內教育獻曝〉、〈對學界的芻議〉、〈希望學校速設公費生使貧家子弟沐一線恩光〉等，都是直接就學校教育系統提出觀察建議，特別是身為知名文人與國文教師的鄭氏，對於新時代的國文教育，也表現出積極的關心，〈國文的前途〉、〈希望刪除奴化倭文以推進國文國語〉諸文就明白道出其意見；而新時代的契機存乎於科學，包括〈喚醒國民注重科學〉、〈原子能的時代到了大家要覺醒〉、〈蘇聯也會製原子彈了我國怎樣啊〉、〈時期到了請大家恢復黃帝子孫的固有能力罷〉等各篇，都明白地指出認識科學對培植國力的重要性。

社會的進步建設需要各形各類的人才。有鑑於歐美各國由於科學昌盛，而使國勢強大，揚威寰宇，中國在成為四強之列後，尤其應該在科學方面急起直追。臺灣雖然經過清末及日治時期較為現代化的建設，但戰後的殘破，也使得知識份子意識到科學建設的必要性與急迫性。《原子能報》的創立，即是為了呼應此一社會需求。其實自日治時期開始，鄭坤五即對提倡科學精神不遺餘力，例如其名作《鯤島逸史》的創作宗旨之一便是「破除迷信，宣傳科學」<sup>19</sup>。他在第5回「破迷信英雄捉怪」、第23回「施符水妖道煽惑愚民，飲銃彈半仙變成死鬼」、第29回「為知己贈言破除風水邪說，憫俗人迷信指導雷電原因」、第33回「說物理引證破群迷」、第35回「冤由土煞哲士斥胎神」、第44回「搗賊巢少英雄捉鬼，說夢境老義士

<sup>19</sup> 見《鯤島逸史》(上冊)第16頁〈著者序〉，高雄：高雄縣立文化中心，1996年5月。

破迷」等等章節中，有意地鋪排了許多以科學解釋破除迷信的情事，宣揚新時代的理性精神。大力支持傳統文學的鄭坤五，卻同時積極地提倡科學，這些作為可說是具體呼應了中國自清末以來「中學為體，西學為用」的潮流。

以下分就提升一等國民素質、培育與善用人才二項，試舉漢奸與氣節及推進國文國語二事例以窺一斑。

## 1. 漢奸與氣節

國民政府於民國 34 年（1945）10 月 27 日經立法院通過「漢奸處置條例」，對逆謀反叛者進行整肅，對意圖離間國家民族者進行制裁。當然也是藉此強化對國家的忠貞與民族的整合，進而促進政權的穩固與社會的團結。當全臺籠罩在回歸祖國建設行列的喜悅中，「漢奸」是極其敏感而危險的字眼。鄭坤五曾在民國 35 年（1946）1 月寫過〈什麼叫做漢奸？〉，文中將漢奸分別為四個等級，他說：

在其中，大概可分作四等：第一等，是像張勳的臺人（不配的稱呼），他自發的，甘賣祖為日本奴隸，對祖國或臺灣全體圖謀不利者。二等，是為圖自己利益與地位，為虎作倀，陷害革命志士，或竟誣陷同胞者。第三等為自動的唱導臺灣奴隸化，或獻鉅金助戰費，以博日本政府歡心者。第四等，只顧貪圖自利與日人賣買禁物，作弊玩法者。凡此四者之中，一等至三等，屬純萃漢奸，而第四等罪略輕，可以作準漢奸。

基本上鄭氏所分別的四類是針對曾經受到日本統治的臺灣人民而分，他將破壞國族者與媚日者皆視為漢奸，是要唾棄的。鄭坤五在光復前後的許多文章中都對媚日者十分不齒，在此取國民政府所用之「漢奸」一詞稱之，可算是最嚴厲的字眼了。而對於破壞國家民族團結、與政府相互對立者，更是不該容許。就政府而言，應該是歡迎這類言論的公開發表。

在唾棄漢奸的同時，他積極地標榜氣節的重要。他曾在〈呼籲國內同胞保持壹等國民的資格〉中說：

我國……國際地位始一躍而臻四強之一，可謂之創業成就了。然創業易而守成實難，此守成要素，似不外經濟、國防與科學。然此只就物質方面而言，最

重要者尤在精神方面，還需要一個國民的良心，四美齊備，才可以保守我大中華民國億萬年的基業。若缺其一，則不能達守成目的。

鄭氏特別標榜出「精神」一項與「物質」相對稱，以「國民的良心」作為開展國運的重要基底，期勉以國民內在精神素質的提升，配合外在物質建設的成果，而達到一等強國的全面實質昌盛。這的確是重要的，歐美一世紀以來船堅砲利的物質文明，的確使中國感受到極大的壓迫，並且亟於直追，但世界大戰的勝敗，卻也重燃漢民族對固有文化良知的認同。鄭氏〈論日本五十年來之統治〉文中即言：

仁者建國，以德服人。霸者橫行，以力制人。……日本之劫臺灣，雖歷五十餘年，其所得民心何在？……普通人且勿論，雖兒婦亦以接近日人為恥，誰謂臺胞不愛國？只此便可證明省內同胞氣節之一斑。……日本之失政，自貽伊戚，欲服人心，其可得乎？無怪光復後，不留一絲之香火情也。

所謂的「氣節」，特別是從明鄭、清領以迄日治的過往的歷史中來看，臺灣人向來富於氣節，是本島人民最值得自傲的精神所在。在戰後舉國積極建設、整肅漢奸的當口，臺灣人的精神，尤其應該積極推倡。透過〈說臺省人的氣節〉一文，他強調了臺灣人不向強權險境低頭的傳統精神：

日本奪取臺灣以後，深深感覺著，臺灣人的民族性很重，與祖國有密接系統，不容易使之同化，這是鑑於此一般人皆屬開臺的民族英雄鄭成功部下子孫，他一種忠於漢民族奮鬥精神，雖數十代而不減，故被壓於滿人勢力下，猶時時有謀光復者，如朱一貴、林爽文等等……直至日本上陸，……更有三貂嶺、獅球嶺、鐵砧山、以及簡大獅之戰，……終雖不能成功，其一種不屈不撓，為民族爭氣節，亦皆可以使日震懾，此等群雄在清、日政府視之皆屬反賊，在漢人視之皆是民族英雄。

鄭氏在字裡行間標榜的正是臺灣人可貴的「硬頸」精神：有為有守、不屈不撓、奮鬥不懈，在民族性的堅持上，也同樣無異。在政治混沌、正邪交錯的大時代中，要談氣節，鄭氏充滿著以身為臺灣人為榮的自信。類此言論除了鼓舞民眾信心，或許也意有所指地向來島外各地部分不肖的人士，



展現臺灣位在邊陲、心志堅毅的高尚情操。

## 2. 推進國文國語

光復後對臺灣最大的改變之一，是隨著政權遞變而來的語文轉換。基於民眾普遍歡迎光復的心理，在戰後初期，社會上也自發性地興起學習國語國文的熱潮。《民報》民國 35 年（1946）10 月 1 日的社論便指出：「迨至去年，臺灣光復，純真的學徒諸君的興奮……高興，非筆舌所能形容的。由諸君的熱情，自動的禁寫日文，禁講日語，甘自忍受不自然的寫作與談話的不便，對於學習國語國文的認真，有廢寢忘餐之慨。」民眾之所以有如此高昂的學習熱情，主要原因，一則在於藉此能迅速拋離日本殖民的陰影，再則乃意欲早日與中國主體銜接，融入整體中國之中。因而學習國語文也成為表現愛國情操的一種方式。

以鄭坤五而言，日治時期他曾經在《南方》半月刊新舊文學論戰中筆戰群雄，力倡傳統漢文學；及至光復後，自是更加放懷高倡國語文。在鄭氏的概念中，國語文不僅僅只是一種語言或文字的工具性轉換而已，比較重要的是，語文是國家的表徵，它其實是國族意識的根本性認同或薰陶。他說：「『國文』二字的意義，不論什麼人，都可以瞭解是國家固有的文言……，不但如此，國雖可以滅亡，而他的國文，是不能隨之磨滅的，文藝也是如此。」（〈國文的前途〉）

日治時期日本政府以推行日語文、甚至皇民化家庭作為同化臺灣人的重要手段，臺灣人民或是自願，或是強迫，或是抗拒，其間受了許多的不平，鄭坤五希望大家不要忘記過去的苦楚與恥辱，在已經脫離殖民強權之後，一併要脫除被奴化的心理，應該大方地用自己民族的文字寫出自己的名姓與心聲，抬頭挺胸說出屬於自己國家本來的語言，他特別寫作〈希望刪除奴化倭文以推進國文國語〉一文強調道：

日寇自戰勝滿清後，即夜郎自大，趾高氣揚，輕視中華，甚至忘卻本來文化，實由我國所授，傲慢無理，數數唱廢漢文，至其文相平生，蠻橫更甚，通牒學界，盡廢漢文一科，進而波及新聞，將四十年中，存在漢文一切記事廢止，其意蓋謂不如是，不能使本省人奴化，且不能推進日語，更不能使本省人，與祖國絕緣。

至中日事變後，愈雷厲風行，不但禁止學生讀漢文，而且不許說本地話，偶有失慎，被發見時，則拳腳交加，倘有火車、汽車乘客，有用本地言語者，不但不賣車票，且或有在車內犯此，被辱打或趕下車者，此等省人所受恥辱，猶存心目中，略有民族觀念人士，猶在時時切齒痛恨。

故天幸光復後，則各地皆有自覺民眾，自發的專心研究國文國語，不敢使用日語，不論路上、車內、會場、偶有脫口說日語者，即被旁人指摘，其本人亦自慚愧無地，此誠不可多得，可喜可賀之現象也。

臺灣人民能自主地具有民族意識是十分令人欣喜的，在臺灣光復主權回歸中國之後，同為漢人後裔的臺灣人民，應該積極地與非我族類的強權日語文劃清界線，而以熟習國語文作為國族認同的第一步。但畢竟日人在臺統治時間長達五十年，日本語文早已習見習用，要將它在短期間徹底地從生活中轉移，仍舊需要透過公權力的強制執行，方能見到速效。鄭坤五因此一再地呼籲應該由政府下令「廢除報紙日文版」。民國 35 年（1946）5 月 29 日同樣在〈希望刪除奴化倭文以推進國文國語〉一文中他明白地指陳：

比較當初日人之制限我國文，與本地言語，何等苛酷！今日藉主座威光，日寇一敗塗地，國土光復，方食肉寢皮，報復之不遑，乃共許日文日語跳梁於民眾間，豈不令有心人愧死。究其原因，雖有種種，然政府許准報紙存置日文之事，似屬最大原因。

如今光復已將三百日矣，日俘亦已送完，民眾對於國文國語，雖不甚純熟，亦可以約略說得來，說得去，在此時期中，若將各報紙上日文廢止，則民眾當不似在八箇月前，之或不便也，所以希望當局急速英斷，廢止在本省內，不論報紙內日文及學校教科用之日文日語，並通信日文使之絕滅，則將來國語國文，推進效力，當較現在增進數倍，且不期然而然，而隔絕對日寇思想，並可以刪除奴化，民眾幸甚、國家幸甚。

在期盼中，國民政府終於首先宣布自民國 35 年（1946）9 月 14 日起中等學校禁止使用日本語。不久後宣佈將於 9 月 25 日起廢除報紙日文版，但

後來延期至 10 月 3 日由行政長官公署發佈公告：自 10 月 25 日起新聞報紙雜誌之日文版一律撤除。鄭坤五毫不隱藏其歡迎欣喜之情，他在報端一再地表示出心情，他說：

九月二十五日，是報紙上和文嗚呼哀哉的終焉日子了！明年的今日，那崇拜和文的份子，大約會開一回的追悼會呢！常信政府這番的英斷，足以催進國語國文的進步，同時也可以洗淨日本奴化的遺臭，並提高省民的民族氣節。  
(〈真刀真槍〉)

從前新聞紙上，因為有日文，以致一般迷惘的同胞，把研究國文國語的熱心，漸漸冷卻。幸喜當局英斷，宣言十月二十五日以後，不准各報紙再發刊日文了。希望我們同胞，肯再對國文用功一點點，請大家自強吧！(〈真刀真槍〉)

兩個多月之後的民國 36 年（1947）1 月 17 日，鄭氏並且在報端肯定廢除日文版對推進國語文的正面影響，他寫道：

本報對於推進國語、國文的主張，曾在去年八、九月間，大揮不爛筆舌，呼籲急廢日文，因時代的要求。不期然而然地，得著政府的英斷，果然嚴令各報紙，徹廢日文版了。從那日起各界對日文、日語的使用，也大形減少了，各學校國語、國文的推行，也大收成效了。(〈對省內教育獻曝〉)

但正因為對國語文的殷殷期盼，鄭氏對於推進的阻礙也不免感到憂心，例如在〈對學界的芻議〉中他說：

鑑諸過去，政府欲剷除奴化教育，因國語師資缺乏，不得已蒐羅各省，略解國語者補充暫用，為急於應付，未遑選擇人品，未免有些言行不相符者。

或因有外省初來，風俗習慣不同，以招誤解；或有偽造證件混入學界，被發覺革逐者，遂致生出學界不祥事件，和那學界外的貪污醜態輝映，往往從新報上可以看見的。

試引民眾間一例。以前民眾皆誠心練習國語，因教師係各地應募，口腔一人

一樣，不能一致，使學習民眾生出疑惑，有阻勤勉的心情。就是現在學校間，也非絕無的。

從一般社會到學府之內，國語文師資的良莠不齊，對臺灣人民學習國語文的熱情的確是有礙的。當時來臺的大陸各省人士，在短期內大量地進入政教體系指導臺灣人民，但以語言來說，各省的腔調卻似乎徒然增加臺灣人民學習國語文的困惑。若再加上政治、人事的不公不義諸事所導致的心理排斥感，使得推進國語文的發展，並沒有原來想像的順利。<sup>⑩</sup>

## 五、結 論

從日治殖民時期跨入民主共和的國民政府時期，鄭坤五在傳統文人、小說家的身份之外，再度投身報業，擔任《光復新報》與《原子能報》的主筆。藉由公開發行的報紙公器，宣揚支持民主理念、針砭當局時政，並且引導社教輿論，善盡知識份子的言責，加入戰後初期建設新臺灣的潮流中。雖然《光復新報》與《原子能報》已經無法得見其全貌，但是鄭氏剪貼珍藏的《九曲堂時文集》，成為當時主持筆政時的最佳縮影。不僅使後人得以管窺兩份已佚報紙的部分樣貌，為南臺灣報業史留存一份記憶，也為我們瞭解鄭坤五在戰後初期的心智關懷與生平活動等，提供了最接近時代脈動的第一手資料。

在外在形式上，《九曲堂時文集》是鄭坤五對自己在擔任《光復新報》與《原子能報》主編期間的寫作，所進行的一次有意識地取捨剪輯，可說是自發性、階段性、主題性的一次文學成果總結。雖然它並未出版，但卻足以成為瞭解戰後初期鄭氏及其時代的最重要文獻之一。再者，時文集直接提供了後世瞭解《光復新報》與《原子能報》這兩份目前已佚報紙的部分原貌，有助於勾勒戰後初期高雄屏東地區的報紙新聞事業發展的部分實況。就本文所知，可以得見有關於這兩份報紙、及鄭坤五在其間的相關作為的重要訊息包括有：

<sup>⑩</sup> 例如：鄭坤五在〈對學界的芻議〉中指出的：「如此回所頒出教科書，不但印刷不鮮明，而且內容薄弱」、「舊時偽政權漢奸，改名換姓，混入學界，致貽禍患」、「牽親引戚的惡習」等等。又民國35年10月1日《民報》社論指出：「可是光復未久，由外省班入許多貪污頹廢的惡作風，把諸君的熱情吹冷了。……於是乎，諸君憤慨之餘，國文不高興學了，國語也不高興說了。……」

(1)《光復新報》。創刊於民國 34 年 12 月 21 日。發行人曾國雄，編輯人鄭坤五，社長黃光軍，報名題字林偉儔，發行處位於屏東市榮町二丁目六番地，後改為屏東市成功路，再遷移至高雄市五福四路。該報初期以雙日刊形式發行，民國 37 年後將改為日刊。該報並未因發行人被捕、與二二八事件的影響而停刊。鄭坤五在該報創刊之時即膺任編輯主筆重任，擔任編輯人的時間至少約 13 個月，至民國 37 年 2 月時已改聘為顧問。鄭坤五在該報早期擔任相當吃重的角色。

(2)《原子能報》。創刊於民國 35 年（1946）7 月 13 日。可能因為未經登記發行，違反了出版法，而遭到停刊的命運。發行時間總共大約一個月而已。

(3) 鄭坤五肩挑兩家報社的主筆重任，社論、評議多出其手，投身民間辦報行列，以傳介新聞，導正視聽，針砭時政自勉，期許有助於戰後臺灣建設。是當時臺灣社會普遍的中國化熱潮中的另一個具體例證。鄭氏自自治時期以來一直積極於倡作傳統漢文學、鼓勵新思想，戰後初期他在報界的言論，其實是相承於一脈的作為。因此主持報紙筆政，可說是其個人民族意志與時代建國風潮的一個理想性的結合。

在內在議論上，《九曲堂時文集》彙錄了鄭坤五在《光復新報》與《原子能報》上共 102 篇的作品，就其中討論的議題綜合觀察，大致可區分為二大類：其一為對時局時政的觀察與建言，其二為對精神意志的導正或宣揚。前者主要在對政治實務或社會事件提出具體的省思獻策，分析辯理，力求深入重點，研議方略，期能對症下藥；後者則以精神建設為主體思考。戰後初期鄭坤五在編報事業上，頗具積極論世的企圖心。其實這兩類的最終目的，同樣都是在於因應時局的變遷，以建立優等國家。從各篇論述中可以見出作者如下的態度：

(1) 鄭坤五積極呼應國民政府建設臺灣，期許穩定戰後社會，昂首世界舞臺，他的用心是清晰的。基於愛護的心理，他對政府作為多有關注，並且不諱言提出批判與建議，顯示出知識份子入世救國、責無旁貸的熱誠。但在政治敏感的環境下，作者下筆措辭，仍不免有所斟酌，或加添歌頌、體諒詞語加以緩和。

(2) 對臺灣百姓高度期許成為一等國民。良民才能造強國，鄭坤五在要求政府部門施政謹慎的同時，更教育百姓的改正惡習，提升素質。從最基本的個人衛生，到愛國意識的培養，他又彷彿是社會的導師一般，或

訓誡、或教誨。

如果說日治時期強權霸道當政，文人不得不隱晦心志、賦詩抒懷；那麼戰後初期回歸組國，徹行民主，則當是知識份子傾心報國的最佳時機。鄭坤五跨越了日治與民國兩個政權，是時代的最佳見證者，以報紙做為文人報國的言論場域，也十分合適於擅長筆論的鄭氏。儘管這兩份報紙都無法長久，但卻是鄭氏生命經驗中一段對國家、民族、鄉土充滿活力與熱情的具體實踐。

## 參考書目

### 一、鄭坤五作品

1. 《九曲堂時文集》，剪貼本。
2. 《鯤島逸史》(上、下冊)。高雄，高雄縣立文化中心，1996年5月。

### 二、專書

1. 行政長官公署宣傳委員會編：《臺灣一年來之宣傳》，1946年11月。
2. 臺灣省行政長官公署編：《臺灣五十一年來統計提要》，1947年。
3. 陳鳴仲、陳興唐編：《臺灣光復和光復後五年省情(上)》，南京，南京出版社，1989年。
4. 李永熾監修、薛化元主編：《臺灣歷史年表—終戰篇1(1945~1965)》，臺北，張榮發基金會國家政策研究資料中心，1990年11月初版。
5. 《二二八事件文獻輯錄》，南投，臺灣省文獻委員會，1991年。
6. 鄭梓：《戰後臺灣的重建與接收》，臺北，新化，1994年3月初版。
7. 賴澤涵主編：《臺灣光復初期歷史》，臺北，中央研究院中山人文社會科學研究所，1997年6月二刷。
8. 薛月順編：《臺灣省政府檔案史料彙編—臺灣省行政長官公署時期(二)》，臺北，國史館，1998年6月初版。

### 三、期刊論文

1. 何義麟：〈戰後初期臺灣報紙之保存現況與史料價值〉，《臺灣史料研究》第8號，1993年8月，頁88。

2. 李筱峰：〈從《民報》看戰後初期臺灣的政經與社會〉，《臺灣史料研究》第 8 號，1996 年 8 月，頁 99。
3. 何義麟：〈戰後初期臺灣出版事業發展之傳承與移植（1945～1950）——雜誌目錄初編後之考察〉，《臺灣史料研究》第 10 號，1997 年 12 月，頁 3。
4. 林翠鳳：〈詩人畫家鄭坤五及其虎詩虎圖初探〉，高雄師範大學國文系《第 11 屆所友學術論文討論會論文集》，2002 年 10 月 5 日，頁 173。
5. 林翠鳳：〈鄭坤五及其《九曲堂詩集》初探〉，《日治時期臺灣傳統文學論文集》，臺北，文津出版社，2003 年 2 月初版一刷，頁 68。
6. 吳福助：〈鄭坤五作品中的女子教育理念〉，東海大學中文系主辦 / 編輯《戰後初期臺灣文學與思潮國際學術研討會論文集》，2003 年 11 月 29～30 日。
7. 林翠鳳：〈詩人畫家——鄭坤五〉，《臺灣文獻別冊》七，2004 年 12 月 31 日，頁 22。

## 【附錄一】《九曲堂時文集》存目分類表

### (一) 對時局時政的觀察與建言

#### 1. 政治類

序號	題 目	時期、刊物	筆名	專欄名
01	論日本五十年來之統治	34.12.24	(無)	社論
02	利用日本兵是雙方的利益	34.12.27	(無)	社論
03	對國聯的希望	(缺)	(無)	(無)
04	如何建設新臺灣	35.01.07	(無)	社論
05	建設新臺灣須用積極的辦法	35.01.10	坤五	代論
06	軍民合作建設新臺灣	35.01.15	(無)	社論
07	對全國同胞號召願同心一志收復我 東北主權	35.03.01	(無)	社論
08	煮豆燃箕的慘事不宜再演	35.03.07	(無)	社論
09	和平與戰爭	35.03.17	(無)	社論
10	我國的內憂外患將何以處理	35.03.20	(無)	社論
11	對省議完了後說幾點管見	35.05.26	(無)	社論
12	論我國的前途	35.06.05	(無)	代論
13	對本省的前途有一點隱憂	35.06.09	坤五	代論
14	要造成清廉的官公吏需須保障他地 位與生活物質	35.08.24 原 子能報二版	(無)	(無)
15	參政員發表後怎樣舊時的鬥士僅見 二、三名	35.08.24	(無)	(無)
16	斬草固要除根國防亦要充實	(缺)	(無)	社論
17	武力侵略打倒後經濟侵略也要防備	(缺)	(無)	社論
18	請不識字的參議老爺們替六百萬同 胞顧面子	(缺)	(無)	社論
19	我也來說說今番本省內要選出的參 政員	(缺)	(無)	真刀真槍
20	參政員選後的觀感	(缺)	(無)	真刀真槍



21	停止公權人的辦法希望不宜廣泛	(缺)	(無)	(無)
22	加貼薪津是絕貪污的辦法	(缺)	(無)	社論
23	歡迎蔣主座蒞高	(缺)	坤五	社論
24	希望擴充警察為治臺原動機	(缺)	坤五	民聲
25	統治臺灣的管見	(缺)	友鶴	(無)
26	說團結	(缺)	虔老	專論

## 2. 民生類及其他

序號	題 目	時期、刊物	筆名	專欄名
01	對魚價亦當節制方合道理	35.01.01	(無)	社論
02	可憐屋漏又兼連夜雨	35.01.11	(無)	社論
03	米荒救急辦法	(缺)	(無)	民聲
04	論難	35.02.17	(無)	社論
05	希望米糧配給制再現	35.02.20	(無)	社論
06	請活用舊時會社園地	35.03.04	(無)	社論
07	對本季米糧辦法還是政府勵行已定法規不可放鬆	35.06.01	坤五	代論
08	代替忍饑服務諸君呼號	35.06.11	(無)	代論
09	公娼禁止後私娼的增加是誰的責任	35.08.10	坤	(無)
10	希望火車站員自肅	35.12.20 光復新報	不平鳴生	短論
11	希望各地製糖工廠急速開始製糖以救失業工人	(缺)	(無)	社論
12	希望急速實行救濟失業者	35年初	(無)	社論
13	公娼廢止的是非	(缺)	虔老	(無)
14	禁止公娼的實益在那裡	(無)	坤	(無)
15	反對花天酒地	(缺)	(無)	真刀真槍
16	奉勸同胞破除迷信謹守衛生防遏虎疫	(缺)	高一中 鄭坤五	(無)
17	安不忘危的管見	(缺)	坤	(無)
18	希望當局嚴禁刀鎗	(缺)	(無)	(無)

19	論奸商不除國不能發展	(缺)	(無)	(無)
20	希望嚴禁帶槍	(缺)	(無)	社論

## (二) 對精神意志的導正或宣揚

### 1. 提升一等國民素質

序號	題 目	時期、刊物	筆名	專欄名
01	要認識光復的意義	35.01.21	(無)	社論
02	什麼叫做漢奸	35.01.24	(無)	社論
03	說說臺省人的氣節	35.03.10	(無)	社論
04	在國父忌辰中喚醒同胞維持廉恥	35.03.14	(無)	社論
05	呼籲國內同胞保持壹等國民的資格	35.04.01	(無)	社論
06	時間不嚴守的弊害(上)	35.04.08	坤五	代論
07	誰為為之誰實致之	35.04.18	坤五	代論
08	怎樣是國民的氣節	35.06.03	(無)	社論
09	請大家須認識本省人的天性	35.06.15	坤五	代論
10	呼籲保持我一等國地位	(缺)	(無)	社論
11	怎樣是民意	(缺)	(無)	社論
12	自殺是罪惡	第三十九期	(無)	代論
13	論法律是要大家遵守的	(缺)	坤五	代論
14	物必腐而後虫生	(缺)	坤五	真刀真槍
15	駁蘇軾代張方平諫用兵書	(缺)	鄭坤 五、坤五	(無)

### 2. 培育與善用人才

序號	題目	時期、刊物	筆名	專欄名
01	喚醒國民注重科學	35.01.18	(無)	社論
02	希望學校速設公費生使貧家子弟沐 一線恩光	35.02.02	(無)	社論
03	暴殄天賦是罪惡	35.02.23	(無)	社論

04	原子能的時代到了大家要覺醒	35.02.26	(無)	社論
05	論人才登用重在善用	35.03.23	(無)	社論
06	希望刪除奴化倭文以推進國文國語	35.05.29	(無)	代論
07	起用人才應有的認識	35.08.10 原 子能報一版	虔老	(無)
08	希望高雄縣改復為鳳山縣以符光復 意義	35.12.20 光 復新報	坤五	社論
09	對省內教育獻曝	36.01.17 光 復新報	坤	社論
10	對學界的芻議	(缺)	(無)	社論
11	希望注重慎終	(缺)	坤	社論
12	國文的前途	(缺)	(無)	社論
13	蘇聯也會製原子彈了我國怎樣啊	(缺)	坤	(無)
14	時期到了請大家恢復黃帝子孫的固 有能力罷	(缺)	坤	(無)
15	論重形式不如重實質	(缺)	(無)	(無)
16	我也來實行真感覺	(缺)	坤五	(無)
17	姑妄言之	(缺)	其珍	(無)

(三) 其他

序號	題 目	時期、刊物	筆名	專欄名
01	(無題 8 篇)	(缺)	(無)、坤、虔	人民的世紀
02	(無題 14 篇)	(缺)	虔老、虔、坤 五、坤、(無)	真刀真槍
03	畢業生送別歌(女校)	(缺)	鄭坤五作詞	(無)

【附錄二】文獻寫真

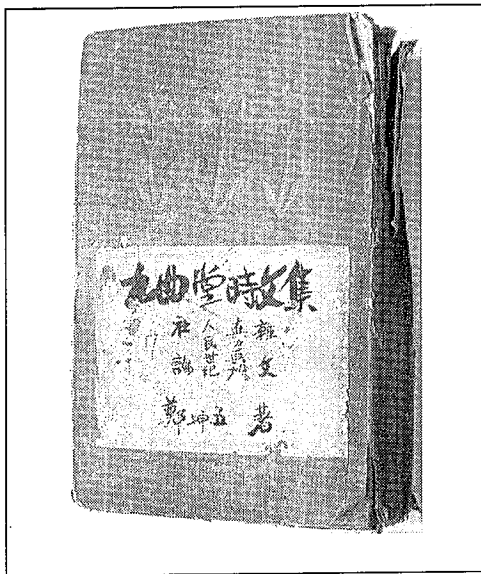


圖 1：《九曲堂時文集》封面

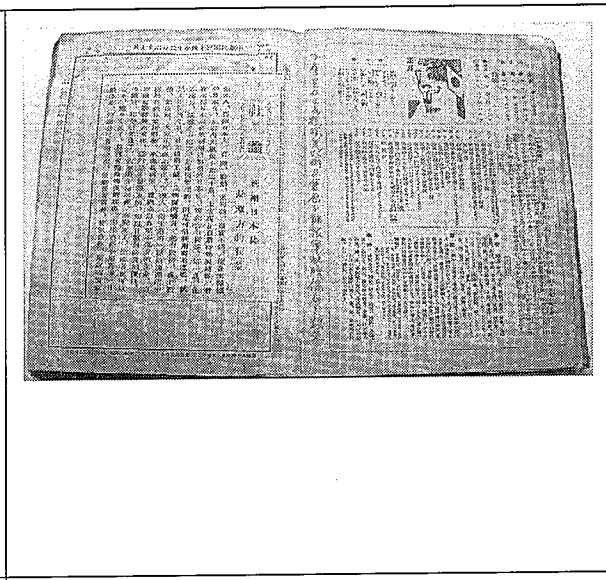


圖 2：《九曲堂時文集》內頁剪貼



圖 3：鄭坤五在光復新報社前留影



圖 4：《光復新報》報頭



圖 5：鄭坤五撰〈光復新報·創刊詞〉



圖 6：鄭坤五撰〈原子能報·創刊詞〉

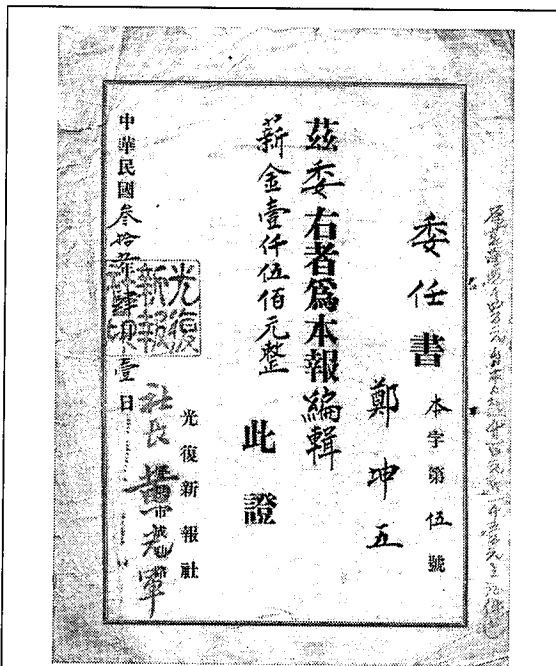


圖 7：民國 35 年鄭坤五「光復新報編輯」委任書

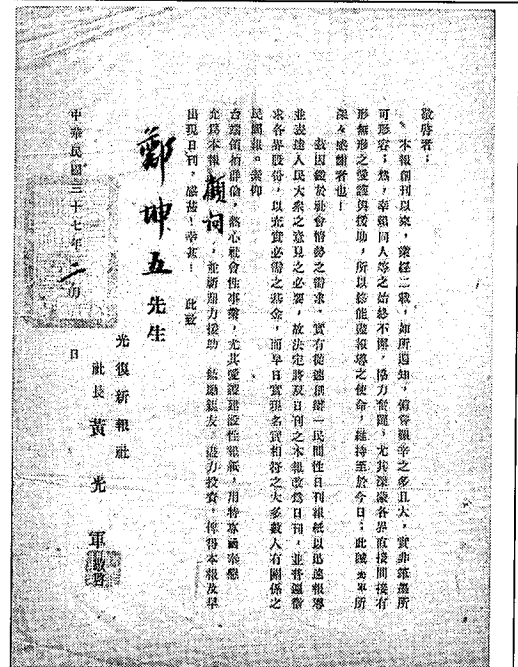


圖 8：民國 37 年鄭坤五「光復新報顧問」聘函

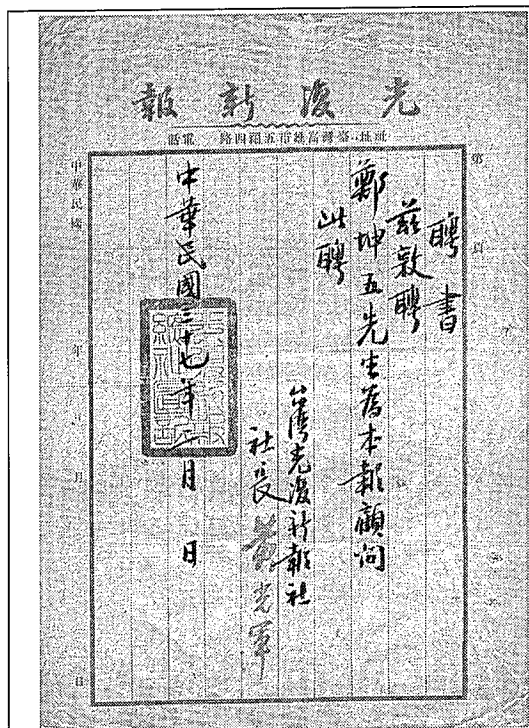


圖 9：民國 37 年鄭坤五「光復新報顧問」聘書

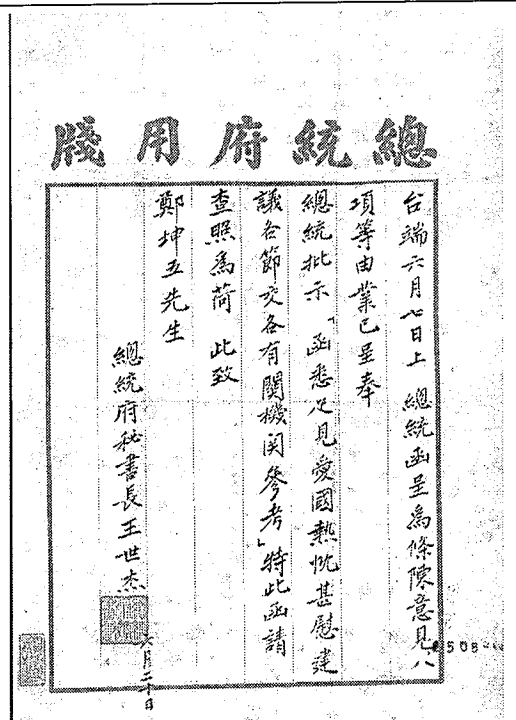


圖 10：總統府覆函

# 〈Kun-Wu Cheng's 〈The Time Writings of Ieou-Chiu-Tarng〉 and the early Time of Taiwan retrocession〉

Tsuey-feng Lin

## 【Abstract】

After Taiwan retrocession , Kun-Wu Cheng edited two newspaper of 《The newspaper of Retrocession》 and 《The newspaper of Atomic Energy》.He commented many social things by making writings , and cut off his writings in a book. The book named《The Time Writings of Ieou-Chiu-Tarng》by himself. There were 102 writings of original newspaper edition. That was a conscious choice between he was the editor of the two newspaper. It is the phrasal and final achievement of Kun-Wu Cheng.

My paper research 《The Time Writings of Ieou-Chiu-Tarng》 ,consult the photo and words of Kun-Wu Cheng, about the other papers in the same time. I try to excavate the historical value and aggressive spirit. 《The newspaper of Retrocession》 put out the first issue in 1945-12-21, 《The newspaper of Atomic Energy》 put out the first issue in1949-7-13.But those had lost. So, 《The Time Writings of Ieou-Chiu-Tarng》keep the original edition rarely. This book help us to know the development of those newspapers in Kao-Hsiung and Ping-Tung.

**Keywords** : 1. Kun-Wu Cheng 2. 《The Time Writings of Ieou-Chiu-Tarng》  
3.Taiwan retrocession 4.newspaper

# 「台灣歌仔」的研究回顧

丁鳳珍\*

## 【提要】

「台灣歌仔」，又稱為「台灣唸歌」，它伴隨著漢移民在台灣落地生根，從明末清初至今，已有三百年左右的演化歷史，是「台灣說唱」中流傳時間最久、流行空間最廣的一種表演藝術，其唱本稱為「歌仔冊」，又稱為「歌仔簿」。「台灣歌仔」在過去漫長的歲月中，曾經因為台灣人祖先的熱愛而風靡，也曾經對昔日台灣人發揮心靈安慰與知識啟蒙的功用；但是，對 21 世紀初大多數的台灣人而言，「台灣歌仔」卻是一個陌生的名詞。本文先從「台灣歌仔」的相關歷史文獻，探尋「台灣歌仔」在不同時期的名稱與內涵；接著討論「台灣歌仔」現存的各種文獻，以期能清晰完整的呈現「台灣歌仔」的樣貌。

**關鍵詞：**台灣歌仔 台灣唸歌 台灣說唱 歌仔冊 歌仔簿

---

\* 台中師範學院台灣語文學系兼任講師。



「台灣說唱」，包含台灣福佬話系的「歌仔」(又稱「唸歌」)與台灣客家話系的「傳仔」，是台灣特有的一種彈唱曲藝。根據黃宣範的研究，在1980年代，台灣四大族群的人口比率為：閩南人(福佬人、Holo人)佔73.3%、外省人(新台灣人)13%、客家人12%、原住民1.7%。<sup>①</sup>而在1905年台灣總督府的戶口調查中，福佬人(Holo人)約250萬人，佔台灣人口82%之高<sup>②</sup>。由於人口比率相差懸殊，因此台灣福佬話系「歌仔」的流傳範圍、現存文獻、研究者等，都遠多於台灣客家話系的「傳仔」，甚至有很多研究者將「台灣說唱」一詞等同於台灣福佬語系的「台灣歌仔」。

## 壹、「台灣歌仔」之名稱及內涵

「台灣歌仔」，又稱為「台灣唸歌」，伴隨著漢移民在台灣落地生根，從明末清初至今，已有三百年左右的演化歷史<sup>③</sup>。以下試從「台灣歌仔」的原始文獻與日治時期以來的研究論述，來探尋「台灣歌仔」的身世與演化。

### 一、「台灣歌仔」的唱本「歌仔冊」所採用的名稱：

從中國的「唱歌詩」到台灣1930年代的「唸歌仔」

王順隆與中央研究院合作，在1999年正式公開「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」，下面就從這些公開在網路上的「歌仔冊」加以搜尋，檢視「歌仔冊」對自身這種說唱藝術的稱法。<sup>④</sup>

從現存的閩、台「歌仔冊」中，可以看到「歌」、「歌詩」、「四句連」、「褒歌」、「歌仔」、「笑科(談)」這些名稱，並且大多數都與動詞「唱」、「聽」、「唸」、「邊(編)」、「打」、「作」結合，由此可知這些訴諸文字記錄的「歌冊」，大致上都是要「編」、「唱」給人「聽」的一種表演藝術，若再加上單位詞，就會發現其長度有較長篇的「一套」、「歸套」、「這抱」、「只本(這本)」，與

① 詳見黃宣範〈台灣各族羣的人口與政經力量〉(黃宣範,《語言、社會與族群意識——台灣語言社會學的研究》,台北:文鶴出版公司,1993.7出版,1994.1再版,pp.20-21)。

② 轉引自許極燦《台灣話通論》(台北:南天書局公司,2000.5初版,p.10)。

③ 參見張炫文《台灣的說唱音樂》:「台灣的說唱音樂,無疑是直到明末清初,大量移民從閩南粵東等地渡海來台墾殖之後才有的。」(台中:台灣省教育廳交響樂團,1986.6,p.1)。

④ 王順隆「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」(<http://plaza16.mbn.or.jp/~sunliong/kua-a-chheh.htm>)。

較短篇的「一條」、「一段」。

早期在中國出版的「歌冊」，對這種說唱藝術的稱法，只見「唱」、「聽唱」、「邊」等動詞與「歌」、「歌詩」、「四句連」、「褒歌」等名詞的組合，這些稱呼也被後期台灣出版的歌仔冊所採用；至於現今台灣仍然通用的「唸歌」、「歌仔」這種名稱，一直到 1930 年代以後，才出現在台灣出版的「歌冊」中，尤其是「聽唱」這個動詞，大有被「聽唸」這個動詞筆者之勢。

早期在中國出版的歌冊最常見的「聽唱歌詩」一詞，到了 1930 年代以後的台灣歌冊變成了「聽唸歌仔」，名稱的轉變應當反映當時台灣福佬語系的說唱藝術有了新的變化。

## 二、有聲出版品所使用的名稱：

從「勸世文」到「台灣鄉土民謠」到「台灣說唱」到「唸歌」

1895 年台灣成爲日本國的殖民地，1910 年「株式會社日本蓄音器商會」（簡稱「日蓄」）成立後，就在台北設立「出張所」負責銷售唱片和留聲機，並在 1914 年開始製作台灣歌謠的唱片，其中有一種是《三伯英台》。據曲盤收藏家林良哲的說法：「『三伯英台』正是以『七字調』所演唱。演唱藝人從頭唱到尾，中間沒有一句口白，演唱方式類似『說唱』型式。」<sup>⑤</sup>從這張唱片印有「FORMOSA SONG」，林良哲認爲它是屬於「本地歌仔」。1929 年「古倫美亞」唱片公司發行印有「流行小曲」字樣的《雪梅思君》，也是以「說唱」方式演唱，銷路奇佳。<sup>⑥</sup>

國立傳統藝術中心籌備處在 2000 年出版《聽到台灣歷史的聲音——1910~1945 台灣戲曲唱片原音重現》<sup>⑦</sup>共計有 CD 十片，這是從「台灣音樂博物館籌備處」執行長李坤城收藏的舊曲盤(唱片)中挑選複製出來的。其中「勸世歌」、「笑科劇」兩類屬於台灣福佬語說唱，又細分爲「勸世文」、「笑科」、「風俗笑科」三類；另外「客家戲曲」中收有客家說唱「勸世文」。

<sup>⑤</sup> 《三伯英台》這張唱片的片影與介紹請詳見林良哲〈日治時期歌仔戲的商業活動：以唱片發展過程為例〉（《百年歌仔——2001 年兩岸歌仔戲發展交流研討會》，宜蘭：佛光大學，2001.9.3，pp.9-11，頁次採取林良哲先生 e-mail 給筆者的檔案）。

<sup>⑥</sup> 《雪梅思君》這張唱片的片影與介紹請詳見林良哲〈日治時期歌仔戲的商業活動：以唱片發展過程為例〉（《百年歌仔——2001 年兩岸歌仔戲發展交流研討會》，宜蘭：佛光大學，2001.9.3，pp.12-14，頁次採取林良哲先生 e-mail 給筆者的檔案）。

<sup>⑦</sup> 《聽到台灣歷史的聲音——1910~1945 台灣戲曲唱片原音重現》（李坤城收藏品公開）（台北：國立傳統藝術中心籌備處，2000，CD10 片）。

「笑科」和「勸世」這兩種名稱在 1930 年代台灣出版的「歌仔冊」中也很常見。

國民政府統治台灣時期所出版的台灣說唱音樂專輯，為數甚多，但是也流失不少。以下僅就筆者所見的台灣福佬語的錄音帶，就各種名稱，舉例說明，「」內的文字為該音樂專輯封面所採用的稱呼：

1. 「台灣鄉土民謠·勸世歌」：「中華廣播製作社」製作發行，共 20 卷錄音帶。⑧
2. 「台灣勸世歌」：黃秋田主唱《殺子報》，皇后唱片。
3. 「民間故事」：「台灣民謠演唱家」黃秋田「自彈自唱」《殺子報》，1986.5，台北市：聲麗音響有限公司。
4. 「台灣鄉土民謠·閩南語民謠」：陳清雲主唱《雪梅教子》，月球唱片廠公司。
5. 「台灣鄉土民謠·閩南語鄉土民謠」：黃秋田主唱《李三娘》，月球唱片廠公司。
6. 「懷古台灣鄉土民謠」：黃茂貴主唱，月球唱片廠公司。
7. 「台灣民謠相褒歌」：李光彥、陳桂英對唱《煙花女配夫》，出版地：台北縣林口鄉下福村 11 鄰 147-4 號。
8. 「台灣說唱音樂」：張炫文採錄，台中：台灣省教育廳交響樂團，1986.6，錄音帶 2 卷，書 1 本。
9. 「楊秀卿的台灣說唱」：行政院文建會出版，竹碧華執行製作，1992.2，錄音帶 2 卷，書 1 本。
10. 「月琴唸歌」：洪瑞珍演唱、發行。
11. 「楊秀卿台灣民謠說唱」：楊秀卿演唱《廖添丁傳奇》，洪瑞珍製作，台北：台灣台語社出版，2001.4，CD2 片，書 1 本。
12. 「楊秀卿台灣民謠唸歌」：楊秀卿演唱《哪吒鬧東海》，洪瑞珍製作，台北：台灣台語社出版，2002.10，CD1 片，書 1 本。

以上台灣說唱音樂專輯曾經採用的名稱，在日治時期有「FORMOSA SONG」、「流行小曲」、「勸世文」、「笑科」、「風俗笑科」；二次戰後則以「台灣鄉土民謠」這一類名稱佔最多，將唸歌這種獨具特色的說唱藝術，以台灣鄉土民謠來指稱，定名失於寬泛，無法顯示出這種藝術的獨特性。至於

---

⑧ 這是中山醫學大學護理系 91 級劉瓊文同學祖母的珍藏，感謝惠借聆賞。(2003.2)

現在學術界通稱的「台灣說唱」一詞，直到 1986 年張炫文採用以後才逐漸在學界流行，民間的唱片出版商則慣稱「台灣鄉土民謠」。至於與 1930 年代「歌仔冊」通用的「唸歌」，就筆者目前所見，直到洪瑞珍才開始採用，不過，由於目前筆者所採用的樣本不足，這一結果還有待進一步驗證。

### 三、台灣日治時期(1895-1945)的研究者所採用的名稱

研究台灣日治時期的地方音樂、歌謠的采集與研究的文獻有四：一是黃得時在 1949 年發表在《台灣文化》的〈關於台灣歌謠的搜集〉，<sup>⑨</sup>二是蔡曼容 1987 年的碩士論文《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》<sup>⑩</sup>，三是楊麗祝在 2000 年出版的《歌謠與生活——日治時期台灣的歌謠采集及其時代意義》<sup>⑪</sup>，四是王順隆的〈論台灣「歌仔戲」的語源與台灣俗曲「歌仔」的關係〉。<sup>⑫</sup>由於台灣日治時期的出版品，目前僅少數公立圖書館有收藏，如中央圖書館台灣分館、台灣大學圖書館、國立台中圖書館……等，但是多被收為「特藏」而不易檢閱，也無法影印。所以，以上四篇文章，為研究者作了一個很好的索引與簡介。

據蔡曼容在《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》論文中指出：「綜觀滿清時代漢族音樂的資料，除了戲劇以外，其它地方音樂的描寫極為稀少。」她認為原因有二：一是文獻資料作者不是政府官吏就是知識份子，而且大多不是台灣人，對台灣地方音樂不關心；二是清國治台採取消極政策，對台灣的社會現象興趣無多。<sup>⑬</sup>到了日治時期，為了徹底了解台灣，以同化台灣人，<sup>⑭</sup>有關台灣地方音樂的研究資料眾多，其中大數是日人的著作。欲了解日治時期對於台灣說唱的記載與研究，要將其放在台灣歌謠與地方音樂研究的大範圍中來檢索。<sup>⑮</sup>

⑨ 黃得時〈關於台灣歌謠的搜集〉（《台灣文化》v6n3.4，台北：台灣文化協進會，1949.10.1，pp.21-33）。

⑩ 蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》（台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987）。

⑪ 楊麗祝《歌謠與生活——日治時期台灣的歌謠采集及其時代意義》（台北：稻鄉出版社，2000.8 初版、2003.4 再版）。

⑫ 王順隆〈論台灣「歌仔戲」的語源與台灣俗曲「歌仔」的關係〉（《中國藝能通訊》，n32；網路版：<http://plaza16.mbn.or.jp/~sunliang/kua-a-chheh.htm>，2002.9 下載）。

⑬ 詳見蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》（台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，p.372-380）。

⑭ 1900 年夏天由台灣總督府與法院官員私下組成「台灣慣習研究會」，以總督兒玉源太郎為會長，民政長官後藤新平為副會長，伊能嘉矩為總幹事，發行《台灣慣習記事》刊物。從 1901 年到 1907 年，共發行七卷，其中刊載兩篇有關台灣「俗歌」的採訪報告：〈台灣成為日本領土前後，在台北附近所唱的歌謠〉（譯名）和〈台人俗歌〉（《台灣慣習記事》，台灣慣習研究會，1902.7.23，v2n7，第貳卷下，pp.73-74），這兩篇各記載兩首的歌謠，兩篇的歌謠是一樣的，從語言上看來，應是客語歌謠，蔡曼容也是如此認定。見蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》（台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，p.202）。

⑮ 參見楊麗祝《歌謠與生活——日治時期台灣的歌謠采集及其時代意義》（台北：稻鄉出版社，2000.8 初版、2003.4

### (一)片岡巖《台灣風俗誌》：「雜唸」、「俗謠」、「長歌」（1921）

1921年擔任台南地方法院檢察局通譯官的片岡巖出版《台灣風俗誌》一書，書中第四集介紹台灣的音樂與台灣的雜唸。台灣的雜唸包含流行的「俗謠」與「情歌」<sup>16</sup>，收錄的「土語歌」以台灣福佬話居多，少數為客家歌謠，其中第十二節「長歌」，收錄的〈新編歐洲大戰爭(上編)〉，就是一首台灣「歌仔」。片岡巖的研究以風俗為主，因此對於台灣的雜唸沒有作系統的分類，但是他指稱的「雜唸」、「俗謠」，應包含台灣說唱「歌仔」。

### (二)施乾《乞食社會の生活》：「乞食の藝」（1925）

蔡曼容在《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》論文中，提到1925年施乾在台北出版《乞食社會の生活》一書。<sup>17</sup>這應當是第一本以台灣乞食為主題的專著，由於筆者目前尚未親見此書，因此採用蔡曼容的摘要，整理介紹如下。在第二章〈乞食の藝〉中，分為四項：第一項技藝的種類，有打响鼓、彈奏月琴、歌唱、算命；第二項賣藝的情形，有四種，一是由一人兼打响鼓與彈月琴沿街表演，二是歌唱者以女性盲人居多，三是樂器演奏以雙眼健全的男子為主，四是最常見的情形是——盲歌女與明眼的男樂師搭檔演出；第三項指出演出時間與地點，平時沿街叫賣，迎神賽會時則是演出收入最好的時候；第四項指出當時社會對這種表演藝術反應良好，因為當時娛樂項目少，民眾將此視為休閒方式，日本政府也發執照給這些有技藝的乞丐，視為民間藝人。

從以上的摘要介紹，發現這種表演方式，與現今台灣國寶級說唱藝人楊秀卿女士與楊再興先生的表演方式有很多類似之處，可以得知1920年代台灣說唱透過賣藝求乞者的傳播，已經成為民間的休閒娛樂，當時數量應該不少，才會引起日本政府重視，還頒給演出執照。

### (三)伊能嘉矩《台灣文化志》：「歌謠」、「俗歌」（1928）

伊能嘉矩在1895年以陸軍省雇員的名義來台，任職於總督府，在台

---

再版，p.79)。

<sup>16</sup> 見片岡巖〈台灣的雜唸〉(片岡巖，《台灣風俗誌》，台灣日日新報社，1921，p.309)；華文譯本：請見陳金田口馮作民/合譯〈台灣的雜唸〉(《台灣風俗誌》，台北：大立出版社，1981.1，pp.25-68)。

<sup>17</sup> 施乾《乞食社會の生活》(台北：愛愛寮，1925.1，共178頁)轉引自：蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》(台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，pp.259-260)。

灣從事田野調查研究，1925年逝世，他的門生在1928替他出版《台灣文化志》三卷本，該書中卷第五編第六章的附錄為〈講古·演戲及び歌謠〉<sup>18</sup>，提到台灣的「俚謠俗歌」，他認為這些大多是趣味低劣、情調卑下的「歌謠」，但是廣受百姓歡迎，因此清國光緒年間統治者還模仿這種歌謠創作戒烟、戒賭這類歌謠。文中還附上歌冊清末〈新刊鴉片歌〉的封面與內頁第一面，以及〈新刊臺灣十八呵奇樣歌〉(封面有「漳霞世文堂」小字)、〈新編臺灣奇樣鬧葱葱相思歌〉(封面上方有「光緒己卯孟夏重刊」小字)的封面，由此可知，伊能嘉矩所稱的「歌謠」、「俗歌」包含了台灣說唱「歌仔」。

#### (四)台灣新民報社「歌謠徵集處」：「歌謠」(1931)

黃得時在〈關於台灣歌謠的搜集〉<sup>19</sup>一文中指出：1931年台灣新民報社元旦號刊登「醒民氏」的文章〈整理歌謠的一個提議〉，隨後概報社成立「歌謠徵集處」，將所收集的歌謠陸續刊登在《台灣新民報》中，半年內就收得一百多首，並引發「鄉土文學」與「台灣語文」論爭。

#### (五)陳鏡波〈台灣の歌仔戲の實際考察と地方青年男女に及ぼす影響〉：

「雜唸」、「博歌」、「長歌」(1931)

蔡曼容在《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》論文中，提到1931年鏡波(陳鏡波)在《台灣教育》第346-347號發表〈台灣の歌仔戲の實際考察と地方青年男女に及ぼす影響〉一文。由於筆者目前尚未親見此文，因此採用蔡曼容的摘要。這篇文章敘述1928年以來歌仔戲風行的情形，並探討它對社會風氣的影響。文中指出歌仔戲的形成時間不明，認為歌仔戲是由「雜唸」、「博歌」、「長歌」、「採茶戲」演變而成，歌詞由七字一句或五字一句組成，初期以《陳三五娘》為主，後來《梁山伯與祝英台》盛行，曾因詞曲淫靡而被禁演過。<sup>20</sup>

由於研究者普遍認為台灣歌仔戲的根源之一是台灣歌仔，因此陳鏡波

<sup>18</sup> 詳見伊能嘉矩〈講古·演戲及び歌謠〉(伊能嘉矩，《台灣文化志》，日本東京：刀江書院，1928初版，1965.8複刻本，第5編第6章附錄，中卷，p.211)。

<sup>19</sup> 黃得時〈關於台灣歌謠的搜集〉(《台灣文化》v6n3.4，台北：台灣文化協會，1949.10.1，p.35)。

<sup>20</sup> 鏡波〈台灣の歌仔戲の實際考察と地方青年男女に及ぼす影響〉(《台灣教育》，n.346，1931.6，pp.59-63，n.347，1931.7，pp.107-110)轉引自：蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》(台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，pp.259-260)。

這篇文章中所指出的「雜唸」、「博歌」、「長歌」應該包含了台灣說唱「歌仔」，其中「博歌」若以台語發音，或許就是「褒歌」。至於「長歌」，若同於 1921 年片岡巖的介紹，應當就是指長篇的說唱歌仔。

### (六)連橫《雅言》：「彈詞」、「盲詞」 (1933)

1933 年連橫在《三六九小報》開闢「雅言」專欄，本來他計畫將已發表的文章與未發表的文章合印成單行本，但是直到 1963 年才由台灣銀行整理成《雅言》一冊發表。<sup>①</sup>

《雅言》第八十則的內容提到台灣說唱的表演形式與內容：「『孔雀東南飛』為述事詩，猶今之彈詞也。台南有盲女者，挾一月琴，沿街賣唱；其所唱者，為『昭君和番』、『英臺留學』、『五娘投荔』，大多男女悲歡離合之事。又有采拾台灣故事，編為歌辭者，如『戴萬生』、『陳守娘』及『民主國』，則西洋之史詩也。今之文學家，如能將此盲詞而擴充之，引導思潮、宣通民意，以普及大眾；其於社會之教育，豈偶然哉！」<sup>②</sup>這裡所說的「彈詞」、「盲詞」應該就是台灣說唱歌仔的一種表演形式。「彈詞」一詞 1936 年也曾經被宮安中用來指稱由楊清池所演唱的〈辛酉一歌詩〉。<sup>③</sup>

特別可貴的是，連橫在這裡列舉演唱台灣歷史事件的「戴萬生」、「陳守娘」及「民主國」等歌名，可見在 1930 年代的台灣民間，這類歌仔會經由盲女藝人彈唱過。「戴萬生」或許就是《辛酉一歌詩》，「民主國」也許就是《台省民主歌》，至於「陳守娘」就不知其詳了。

### (七)東方孝義《台灣習俗》：「唱本」、「俗歌」 (1942)

在高等法院擔任通譯的東方孝義，1942 年將先前發表在刊物上的文章結集成冊，出版《台灣習俗》，書中有專章介紹台灣歌謠，分為童謠、民謠、民謠中的勞動歌、民謠中的祝賀歌、民謠中的雜歌、山歌、俗歌、採茶歌、流行歌、南北管、隨唱歌、唱本等，如此看來也不算是有系統的分類，但是類別明顯比 1920、1930 年代左右的學者所舉的還多，可見 1940 年代初期台灣歌謠應該有著更繽紛多元的變化。

<sup>①</sup> 參考自蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》(台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，pp.303-304)。

<sup>②</sup> 見連橫《雅言》(台北：台灣銀行經濟研究室，台灣文獻叢刊第 166 種，1963.2，p.36；《連雅堂先生全集：台灣語典 雅言》，南投：台灣省文獻委員會，1992.3。)

<sup>③</sup> 見楊清池/演唱、賴和/記錄、宮安中/潤稿(1936)〈辛酉一歌詩〉(又名：〈天地會底紅旗反〉)(一)(《台灣新文學》vln8，台中：台灣新文學社，(一)：1936.9.19，p.125)。

特別值得注意的是，「俗歌」與「唱本」這兩項，所介紹的應該就是台灣說唱「歌仔」與「歌仔冊」。「俗歌」是指敘述故事的長歌，內容以歷史故事、傳說、愛情故事為主；「唱本」大多由職業藝人演唱，或是由盲人或乞丐在廟口、街上以月琴彈唱，故事多取材自中國，如〈金姑看羊〉、〈孟姜女送寒衣〉、〈雪梅斷機教子〉……等等，有數百種之多；近來也有新式的唱本出現，如〈驚妻〉、〈打妻〉、〈落陰〉、〈探哥〉……等等，內容多勸世，反映當時社會。<sup>24</sup>

此外，東方孝義將「山歌」又稱為「閑仔歌」、「褒歌」，這一類應和平澤丁東 1917 年所指的「俗謠」相同。

## (八) 稻田尹：(1941-1943)

稻田尹，畢業於台北帝國大學東洋文學科，後來留校服務，常蒐集台灣各地的歌謠，並將成果陸續發表在各報章雜誌上。日治時期研究台灣社會與民俗的人不少，但是專獨注意歌謠的人甚少，稻田尹專攻台灣歌謠，特別是台灣民間傳統歌謠，使得日治時期台灣歌謠的蒐集與研究在他手中達到頂峰。<sup>25</sup>

### 1.〈台灣の歌謠に就て〉：「歌仔」、「唱本」、「雜謠」 (1941)

1941 年，時任職台北帝國大學助手的稻田尹在《台灣時報》發表〈台灣の歌謠に就て〉<sup>26</sup>。由於筆者目前尚未親見此文，因此採用蔡曼容所作的摘要。這是第一篇專門研究台灣「歌仔」的文章，也是「歌仔」這一名稱首次被記載的台灣歌謠研究文獻。文中還提到「歌仔」的出版情形，指出早先台灣所出版的歌謠多是翻印中國的版本；在 1929 年春，台灣出版了第一本台灣歌仔冊《正派三國歌》，唱本中還加入漢字與日文假名並用的註解；1932 年日本在中國引發「上海事變」，台灣與中國斷絕往來，台灣的「歌仔」印刷逐漸興盛，<sup>27</sup> 同年還發行過日文的白話新歌《盡忠報國

<sup>24</sup> 詳見東方孝義〈唱本〉（《台灣習俗》，台北：同人研究會，1942（昭和 17）.10，pp.216-241）。有關東方孝義《台灣習俗》中對於台灣歌謠的採集成就與用意，請參閱楊麗祝《歌謠與生活——日治時期台灣的歌謠採集及其時代意義》（台北：稻鄉出版社，2000.8 初版、2003.4 再版，pp.212-215）。

<sup>25</sup> 本處有關稻田尹的介紹，引述自：胡紅波〈稻田尹的《台灣歌謠集》〉（張良澤/主編，《台灣文學評論》，v1n2，台南：真理大學台灣文學資料館，2001.10.1，pp.213）。

<sup>26</sup> 稻田尹〈台灣の歌謠に就て〉（《台灣時報》，v25n1，台北：台灣時報社，1941.1，pp.86-90）轉引自：蔡曼容《台灣地方音樂文獻資料之整理與研究》（台北：台灣師範大學音樂所碩士論文，1987，pp.334-335）。

<sup>27</sup> 王順隆在〈談臺閩「歌仔冊」的出版概況〉說道：「無論從出版商的數量，或是出版的歌仔冊書目看來，一九三〇年代的確可稱為歌仔冊的黃金時期。造成臺灣出版業爭相出版歌仔冊的原因，稻田氏的〈台灣の歌謠につい



三勇士》。

王順隆在〈論台灣「歌仔戲」的語源語台灣俗曲「歌仔」的關係〉<sup>26</sup>一文中，也曾引用稻田尹這篇文章中的話：「要簡單的說明台灣歌謠是很困難的事。它們大致上可分為以下四種：七字一句四句一首，如漢詩七言絕句般的歌謠（也有長短句句數不定的）；七字一句（或是五字一句）連綿不絕的歌謠；長短句錯綜的新流行歌；以及包含以上各種形式的童謠。第一種的歌謠，或稱俗謠，或稱民謠，或稱鬧仔歌、山歌、樵歌、牧歌。第二種的民謠，或稱歌仔，或是將之更分為唱本、雜謠者亦有之。童謠則皆稱為童謠，然東方孝義將之細分為搖籃曲、捉螢火蟲歌、少女謠、數數歌、產物歌、逆事歌、雜歌等。」（譯文）王順隆認為稻田尹這段話「明確的說明了『歌仔』的意義，也就是專指我們今天所熟悉的『七字歌仔』、『四句聯』。」

王順隆接著說：「更重要的是，在這篇文章發表之前，雖然已經有很多台灣歌謠的報導和專著，但是都未出現『歌仔』這個稱呼。」從稻田尹才開始有研究者以「歌仔」這一專名來稱呼台灣說唱，王順隆認為和1932年台灣第一首創作歌謠〈桃花泣血記〉的誕生有關，他說：

1932年之前在台灣總的來說只有一種民間俗曲存在，如平澤氏所稱的「鬧仔歌」；片岡巖所稱的「雜唸」等。在創作歌謠誕生之前，所有的台灣俗曲因彼此之間的形態特徵不明顯，故無須加以分類，也難以分類，而台灣民間就以一般名詞的「歌仔」泛指這類的台灣俗曲。……爾後，台灣歌謠的研究有了較長足的進步，而且因創作歌謠蔚為風氣，而有必要確實和傳統俗曲區別之後，才由稻田尹發表前述文章，將台灣歌謠分門別類。

王順隆認為「在1932年創作歌謠發生之前，『歌仔』一詞都還只是一般名詞，直到創作歌謠席捲台灣之後，『歌仔』一詞才逐漸升格為專有名

---

て)中說道：『これはこの年の正月に上海事件が勃發し、對岸との交通が杜絶したからであると思う。從來上海、廈門で發行された歌謠書の輸入が不可能、台灣に於いて、自らこれに代るものを要求したのであった。』原來，一九三二年發生『一二八上海事變』之後，國府下令物資禁運臺灣，使得大陸歌仔冊的貨源中斷，才引起臺灣本島的印刷社一窩蜂地投入，以應付市場的需要。』（《台灣風物》，v43n3，台北：台灣風物雜誌社，1993.9.30，pp. 117-118）。

<sup>26</sup> 王順隆〈論台灣「歌仔戲」的語源語台灣俗曲「歌仔」的關係〉（《中國藝能通訊》，n32；本處引自網路版：<http://plaza16.mbn.or.jp/~sunliong/kua-a-chheh.htm>，2002.9 下載）。

詞。」

## 2. 《台灣歌謠集》：「相褒歌」、「歌仔簿」(1942-1943)

1942年稻田尹挑選發表在雜誌上的文章，並將以改訂，出版《台灣歌謠集》一書，他在書前的〈自序〉中說這是第一輯，可惜沒有看到他接下去出版第二輯。筆者持有的是影印本，欠缺出版社與出版日期資料。<sup>29</sup>所幸胡紅波<sup>30</sup>在2001年發表的〈稻田尹的《台灣歌謠集》〉<sup>31</sup>一文中，指出這本書是昭和18年(1943年)4月由台北市「台灣藝術社發行」。稻田尹在〈自序〉中指出「林清月先生」、「林荆南君」、「林氏對」這三位台灣人協助他從事台灣歌謠的研究。

《台灣歌謠集》共分五大項：一、「銃後の歌」，二、「新君舊君の歌」，三、「戒めの歌」(勸戒之歌)，四、「情歌」，五、「挽茶相褒歌」。都是七字一句，四句成一組的歌謠，其中「挽茶相褒歌」第一首收錄基隆宋文和所編的「歌仔」《茶園相褒歌》，稻田尹在題目下面註明「《台灣歌謠書目》28」，筆者猜想就是1940年10月「台北帝國大學東洋文學所」蒐集的《台灣歌謠書目》(共394種、油印本)。稻田尹在解說中還說這種「歌仔簿」一部貳錢，提供一般民眾生活的安慰。<sup>32</sup>

透過日治時期的台灣歌謠採集與研究著作，得知直到1941年「歌仔」這一名稱才正式被稻田尹當作台灣說唱的專有名稱；但是在1930年代在台灣大量出版的「歌冊」就已經大量使用「歌仔」、「唸歌仔」、「唸歌」這些名稱，來取代原先的「歌詩」、「唱歌詩」。藝術本身理當先於藝術研究，也就是說，民間「歌冊」在1930年代大量使用「歌仔」、「唸歌仔」、「唸歌」這些名詞來自我定義，到了1940年代初期才有研究者以「歌仔」、「唱本」、「歌仔簿」來指稱這種「台灣說唱」，想必至此，台灣說唱的藝術形式一定也發展到了某個成熟顛峰，在質量上都足以拿來與其它的台灣民間歌謠明顯區別，特色獨具。此時受到新式創作流行歌謠的影響，以及日本政府的皇民化政策，台灣「歌仔」也走向盛極而衰的命運，稻田尹在〈台

<sup>29</sup> 感謝逢甲大學中文系陳兆南教授於2003年12月惠借本書影本。

<sup>30</sup> 胡紅波為成大中文系教授，筆者就讀成大中文系時，在1991-1992年間還曾經選修過胡老師的「俗文學」，特此記錄。

<sup>31</sup> 胡紅波〈稻田尹的《台灣歌謠集》〉(張良澤/主編，《台灣文學評論》，v1n2，台南：真理大學台灣文學資料館，2001.10.1，pp.212-216)。

<sup>32</sup> 詳見稻田尹《台灣歌謠集》(台北市：台灣藝術社，1943年(昭和18年)4月，pp.47-48)。

灣の歌謠に就て>就指出這種歌謠已有消退之現象。

#### 四、戰後(1945年)研究者對「台灣歌仔」的各種稱呼

##### (一)黃得時：「歌仔書」、「故事歌謠」、「七字仔」、「雜唸仔」(1947-1952)

二次大戰後，台灣變成中華民國的國土，1946年6月在台北成立的「台灣文化協進會」，在1946年9月發行機關刊物《台灣文化》，這是當時水準最高、影響最大、為時最久的雜誌。<sup>33</sup> 1947年11月，《台灣文化》刊出「台灣文化協進會」在1947年8月26日舉辦〈民謠座談會〉<sup>34</sup>的記錄，黃得時也參與發言：「本來筆者是住在樹林，筆者在學生時候都不願意正當的功課，天天都是喜歡看那個歌仔書，甚麼呂蒙正，大舜耕田，劉廷英賣身，其他很多種。可是，都並不是當作歌謠看，是像看小說那樣，目的是在看故事，那時候人家最喜歡的還是七字仔。」<sup>35</sup>「過去的台灣實在可說是七字仔最盛。」由於這是華文翻譯的記錄，「歌仔書」一詞或許黃得時當時是說「歌仔冊」，此外黃得時說「七字仔」是日治時期台灣最興盛的歌謠。

黃得時在1949年10月發表〈關於台灣歌謠的搜集〉<sup>36</sup>一文，有系統的簡介自清朝以來的台灣歌謠搜集成果，其中台灣說唱最有關係的，就是他將英國牛津大學 Bodleian Library(鮑德林圖書館)東方圖書館的「Alexander Wylie」(偉力文庫)所收藏的「台灣歌謠文獻」，拿來與台灣國立中央圖書館台灣分館收藏的《台灣俗曲集》加以比對篇名。此時，他仍以「歌謠」來稱呼這些歌仔冊；在這篇文章中，他還有對1936年李獻璋編著的《台灣民間文學集》發表評論，他認為李獻璋對台灣民間文學的認識非常正確，可惜李獻璋所搜集的只限於「民歌」、「童謠」及「謎語」，沒有收錄「故事歌謠」，接著黃得時舉出1936年的雜誌《台灣新文學》刊出的台灣說唱唱詞《辛酉一歌詩》為例。因此，黃得時的「故事歌謠」就是台灣說唱「歌仔」中的長篇敘事歌。

1952年黃得時又發表〈台灣歌謠之形態〉<sup>36</sup>，將台灣歌謠的形態分為

<sup>33</sup> 詳見秦賢次〈「台灣文化」覆刻說明〉(《台灣文化(覆刻本)》第一冊，台北：傳文文化事業公司，未載明日期與頁次)。

<sup>34</sup> 台灣文化協進會〈民謠座談會〉(《台灣文化》，v2n8，台北：台灣文化協進會，1947.11，pp.12-13)。

<sup>35</sup> 黃得時〈關於台灣歌謠的搜集〉(《台灣文化》，v6n3.4，台北：台灣文化協進會，1949.10.1，pp.21-33)。

<sup>36</sup> 黃得時〈台灣歌謠之形態〉(《文獻專刊》，v3n1，台北：台灣省文獻委員會，1952.5.27，pp.1-17；台北：成

(一)構造、(二)體製兩方面來敘述。台灣歌謠的構造又分成七項：1.語音，2.文字，3.字數，4.句數，5.押韻，6.平仄。台灣歌謠的體製則有「七字仔」(又分8種調)和「雜唸仔」(舉6種調說明)兩種。「七字仔」是台灣歌仔最常使用的形態與曲牌，少數的台灣說唱也有採用「雜唸仔」。

## (二)王育德：「歌仔冊」(1960-1964)

賴建銘 1958 年在《台南文化》發表〈清代台灣歌謠〉<sup>37</sup>一文，刊出他所收藏的六首與台灣有關的清代「歌冊」文字，並加以導讀與註解。他在前言中說：「筆者所藏之『歌冊』現尚存十二種，計有道光年間刊刻之『新刊台灣朱一貴歌』、『新刊台灣陳辦歌』……，至光緒間有『台省民主歌』等。」<sup>38</sup>王育德在〈談歌仔冊(II)〉一文中，對賴建銘這篇文章有所引述與討論。<sup>39</sup>

因為中華民國政府的政治迫害，1949 年王育德從台灣逃亡日本，後來並成為「台獨聯盟」的創辦人，他在 1960 年 4 月到 1964 年 1 月間，在日本的《台灣青年》發表「台灣話講座」，其中第 17 到 20 講以「歌仔冊」為主題，1992 年黃國彥才將此翻成華文，輯成《台灣話講座》一書，交由台北的自立晚報社文化出版部出版，台灣研究「歌仔冊」的學者到 1990 年代起才開始引用王育德的看法。此書後來收入 2000 年台北的前衛出版社出版「王育德全集」中。<sup>40</sup>王育德是第一位將「歌仔冊」定位為「台灣人的文化遺產」的學者，並從台灣史、台灣語言、台灣文化等角度來探討歌仔冊。

王育德說他手邊的「歌仔冊」，最古老的是 1925 年印行的，1931-1937 年之間印行的佔絕大多數，1937 年以後的「歌仔冊」一本也沒有。因此，他對「歌仔冊」的講法，也反映了 1930 年代台灣「歌仔冊」的諸多面相。

文出版社 1983 影印本)。

<sup>37</sup> (1)賴建銘〈清代台灣歌謠(上)〉(《台南文化》(舊刊)v6n1, 台南:台南市文獻委員會, 1958.8.31, pp. 66-71)。

(2)賴建銘〈清代台灣歌謠(中)〉(《台南文化》(舊刊)v6n4, 台南:台南市文獻委員會, 1959.10.1, pp. 87-89)。

(3)賴建銘〈清代台灣歌謠(下)〉(《台南文化》(舊刊)v7n1, 台南:台南市文獻委員會, 1960.9.30, pp. 85-92)。  
(台北:成文出版社 1983 影印本)

<sup>38</sup> 賴建銘〈清代台灣歌謠(上)〉(《台南文化》(舊刊)v6n1, 台南:台南市文獻委員會, 1958.8.31, p.66)。

<sup>39</sup> 詳見王育德〈談歌仔冊(II)〉(《王育德全集 3:台灣話講座(華文譯版)》, 台北:前衛出版社, 2000.4, 第 18 講, pp. 196-197)。

<sup>40</sup> 王育德〈談歌仔冊(I)(II)(III)(補講)〉(《王育德全集 3:台灣話講座(華文譯版)》, 台北:前衛出版社, 2000.4, 第 17-20 講, pp. 179-223)。

④王育德指出：「歌仔，通常指以七言或五言的形式，共有三百句到四百句相連而成的韻文而言。……這三、四百句收錄於四張八頁左右薄薄的小冊子內，就是歌仔冊。一冊兩分錢，十分錢可以買六冊。先兄④有蒐集歌仔冊的嗜好，筆者也被傳染，猶記得以前兩人競相蒐新求異。」⑤王育德文中的「先兄」指的就是1947年死於台灣的「二二八大屠殺」的王育霖，因此他收藏的「歌仔冊」應該是購自1947年以前的台灣。

關於1930年代台灣歌仔冊暢銷的情形，可從王育德下面這段引述得之：「台中市瑞成書局發行的歌仔冊，封底有下面一段話：『本局創業以來已歷二十餘星霜。最近幾年來編輯最新流行的各種歌冊數百種，無不適應社會需求。承蒙各界購閱及海內外同業熱心提攜，鼎力推銷，故營業發達大有一日千里之勢，然飲水思源，皆筆者同胞所賜……。』由此可見歌仔冊有著極大的需要。」⑥

關於台灣歌仔冊書寫文字的轉變，王育德也有以下創見：「把清代的歌仔冊、上海出版的歌仔冊拿來跟台灣的歌仔冊比較，就會發現前兩者漢字的用法很保守，對表音化不夠大膽。台灣的歌仔冊何以如此勇氣可嘉，筆者們當然可以想像：那是受到有表音文字——假名——的日語的啟發。」⑦綜觀王育德的〈談歌仔冊〉，由於他獨特的身世，與對台灣命運與前途的關注，加上他本身對台灣歷史與語言的長期研究，因此，他對「歌仔冊」有著獨到與犀利的見解。

### (三)吳瀛濤：(1958-1975)

#### 1. 《台灣省通志稿》：「歌仔」、「歌仔調」、「乞丐歌」、「走唱」(1958)

吳瀛濤在1958年完成《台灣省通志稿·卷六·學藝志·藝術篇，第三章音樂》的纂修工作，第二節國樂第7項名為「俗謠」，他說：「俗謠，即為民謠。」「俗謠，本為工作無聊單唱之，繼而成為雙人唱和的相褒、相嘲之類。再而，又有採用俗謠於歌戲者即俗謠歌戲團之類。」接著他將

④ 王育德〈談歌仔冊(II)〉(《王育德全集3:台灣話講座(華文譯版)》，台北：前衛出版社，2000.4，第18講，p.200)。

⑤ 王育霖，1919年生，日本東京帝國大學法科畢業，是日治時期第一位台灣人出身的檢察官，1946年從日本返台，擔任新竹地方法院裁判所的檢察官，後改任建國中學教員，1947年3月14日在台北被國民政府的便衣逮捕，一去不回。詳見阮美姝《幽暗角落的泣聲》(台北：前衛出版社，1992.8增訂版，pp.209-224)。

⑥ 王育德〈談歌仔冊(I)〉(《王育德全集3:台灣話講座(華文譯版)》，台北：前衛出版社，2000.4，第17講，p.185)。

⑦ 王育德〈談歌仔冊(II)〉(《王育德全集3:台灣話講座(華文譯版)》，台北：前衛出版社，2000.4，第18講，p.199)。

⑧ 王育德〈談歌仔冊(III)〉(《王育德全集3:台灣話講座(華文譯版)》，台北：前衛出版社，2000.4，第19講，p.210)。

俗謠分成五種：(1)採茶歌、山歌，(2)車鼓，(3)駛犁歌，(4)打鐵廠仔歌、阿祿仔歌，(5)歌仔。<sup>46</sup>

吳瀛濤對「歌仔」一項的說法為：「或稱歌仔調，發祥於北部，而後採用歌仔的歌仔戲則普遍流行於全島各地，成為今日台灣最代表的戲劇。其歌詞傳誦民間。歌詞，用每首四句每句七字者叫七字仔，字句長短不定者叫雜唸仔。情歌，故事歌多用七字仔，其他則用雜唸仔。」接著他分述歌仔幾種「歌調」名稱，又說「歌仔，富於地方色彩，台灣情調最為濃厚，極適合聽眾的胃口。」這裡對「歌仔」的解釋，與現在大家認定的台灣說唱「歌仔」大致無差。

此外，在第二節國樂第9項名為「雜曲」<sup>47</sup>，又細分為四種：(1)打筒孔，(2)走唱，(3)酒拳歌，(4)流行歌曲。他的解說如下：「打筒孔或稱打響鼓，即乞丐的歌，一面打竹筒，一面唱姜女賞花、郭子儀、三藏取經、拋繡球、買魁生、三伯採茶等歌。」「走唱或稱唱曲，由瞎子，彈月琴或拉大管絃，按戶賣唱。」吳瀛濤這裡所說的乞丐與盲人走唱，就是台灣說唱最原始的商業化藝人及演出形態，但是他卻將此列為「雜曲」，或許是這兩種藝人所表演的內容不只是「歌仔」，只要有錢可賺，顧客愛聽的歌他們多少都會唱吧。

## 2. 《台灣諺語》：「歌仔」、「七字歌」、「閑仔歌」、「相褒」、

### 「挽茶歌」、「山歌」、「唸歌仔」、「歌仔簿」(1975)

吳瀛濤在1975年出版《台灣諺語》一書，在〈歌謠〉<sup>48</sup>這一大類中，對「歌仔」有更詳細的介紹，他將「歌仔」再分為六小類：中國歷史故事類、台灣歷史故事歌、勸世類、情歌、相褒歌、雜類。並說道：「歌仔：本省在來的民謠，俗稱『歌仔』，係每句七個字，四句為一聯的『七字歌』，因唱為消譴，也稱『閑仔歌』，即含有空閑時歌唱之意。歌仔，最簡單的是四句聯起來，成為獨立的一首歌；另外，較長的，即有編唱故事的，即以幾十首、幾百首連在一起的長歌，以及男女對唱的『相褒』（互以對唱

<sup>46</sup> 吳瀛濤〈俗謠〉(《台灣省通志稿·卷六·學藝志·藝術篇》，台北：台灣省文獻委員會，1958.6，第三章第二節7，pp. 120-123；台北：成文出版社1983影印本第35冊)。

<sup>47</sup> 吳瀛濤〈雜曲〉(《台灣省通志稿·卷六·學藝志·藝術篇》，台北：台灣省文獻委員會，1958.6，第三章第二節9，pp. 123-124；台北：成文出版社1983影印本第35冊)。

<sup>48</sup> 吳瀛濤〈歌謠〉(《台灣諺語》，台北：台灣英文出版社，1975.2初版，1988.4八版，pp. 349-444)。

之意)。「又，採茶的男女唱的，叫『挽茶歌』，因在山裡茶園唱，也稱『山歌』，是歌唱挽茶的情歌為主。」<sup>49</sup>吳瀛濤在這裡採取的是廣義的「歌仔」，他所討論的內容，正好與坊間的「歌仔冊」內容相吻合。

關於「歌仔簿」、「歌仔先」、「唸歌仔」，吳瀛濤說道：「有專門賣唱的『歌仔先』(唱歌先生)，往昔常規在市集街頭巷尾『唸歌仔』，鄉間的男女老幼也都以『聽唸歌仔』為唯一的消遣。」<sup>50</sup>「『歌仔先』自編自唱，而於唱唸的一邊，同時推銷他自己所印的『歌仔簿』。歌仔簿(歌詞集)是每本薄薄的，只不過六頁八頁的小冊子，但攜帶輕便，人人一手一本，一邊聽著『歌仔先』唱唸，對於三四十年前尚多文盲的鄉下人來說，不無助其『聽歌識字』，也大可增加見聞，何樂而不為。」<sup>51</sup>

從1958年到1975年，吳瀛濤對「歌仔」的定義大致與今日認知相同，同時，1975年所舉出的「歌仔」內容比1958年還詳細。臧汀生1980年出版的《台灣閩南語歌謠研究》也採用吳瀛濤許多的論點。<sup>52</sup>直到今日，大家對「台灣歌仔」所持的名稱，大致與吳瀛濤的說法相同。<sup>53</sup>

## 貳、「台灣歌仔」的現存文獻與研究

「台灣歌仔」，是一種表演曲藝，包含「音樂」、「表演藝人」、「說白唱詞：唱本」、「創作者」、「樂器」、「聽眾」和「仲介者：出版商、經銷商」等項目。曾子良在《台灣閩南語說唱文學「歌仔」之研究及閩台歌仔敘錄與存目》論文中指出「台灣閩南語說唱歌仔的價值」有五：1.文學上的價值，2.民族音樂學上的價值，3.語言學上的價值，4.社會、宗教、禮俗上的價值，5.史料上的價值。<sup>54</sup>

### 一、「台灣歌仔」的音樂文獻與音樂研究

<sup>49</sup> 引自吳瀛濤《台灣諺語》(台北：台灣英文出版社，1975.2初版，1988.4八版，p.351)。

<sup>50</sup> 引自吳瀛濤《台灣諺語》(台北：台灣英文出版社，1975.2初版，1988.4八版，p.351)。

<sup>51</sup> 詳見(1)臧汀生《台灣民間歌謠研究》(台北：政治大學中文研究所碩士論文，1979.5)。(2)臧汀生《台灣閩南語歌謠研究》(台北：台灣商務印書館，1980.5)。(3)臧汀生《台灣閩南語民間歌謠新探》(台北：政治大學中文研究所博士論文，1989.6)。

<sup>52</sup> 礙於本論文的篇幅限制，筆者無法一一論述1980年代以來的台灣歌仔研究文獻，筆者將於本人近期內將完成的博士論文《「歌仔冊」中的台灣歷史詮釋》(東海大學中文研究所)中詳細論述這些文獻。

<sup>53</sup> 曾子良《台灣閩南語說唱文學「歌仔」之研究及閩台歌仔敘錄與存目》(台北：東吳大學中文所博士論文，1990.6，pp.93-96)。

## (一)「樂譜」製作與音樂研究

傳統音樂的保存的方式是靠「樂譜」，這實在需要音樂界人才的投入。

研究台灣說唱音樂的學者，可分為以下幾種：一是為了研究「歌仔戲」的音樂起源，才對「歌仔」的音樂加以製譜與研究，有張炫文、徐麗紗、林江山……等。1976年張炫文編著的《台灣鄉土之音：歌仔戲的音樂》<sup>54</sup>，有五線譜與唱片發行；1982年張炫文出版《台灣歌仔戲音樂》<sup>55</sup>一書。李安和在1989年發表〈論台灣「唸歌—歌仔戲」的戲曲語言詩美之所據——從音樂、語言、美學的觀點來探討〉<sup>56</sup>，收有他採記的〈安童哥買菜〉部分簡譜。1987年徐麗紗碩士論文《台灣歌仔戲唱曲來源的分類研究》有大量五線譜。<sup>57</sup>林江山2003年發表〈歌仔戲七字仔與賣藥仔江湖調的關係〉<sup>58</sup>一文，也收錄有他採記的「宜蘭歌仔較早的七字仔」的簡譜。

二是為了研究台灣歌謠，而對台灣歌謠之一的「歌仔」加以製譜與探討，有簡上仁和王振義。以研究台灣歌謠著稱的學者簡上仁，1983年出版《台灣民謠》<sup>59</sup>，1991年出版《台灣福佬系民歌的淵源及發展》<sup>60</sup>，1998年出版《台灣福佬系民歌——老祖先的台灣歌》<sup>61</sup>，2001年出版《福爾摩沙之美——台灣的傳統音樂》<sup>62</sup>，也都有論述到台灣的「唸歌」，並附有一些樂譜。王振義本來是研究「北管」音樂，從1981年開始投入台灣文化建設，後來創立「台灣歌仔學會」，還創作歌仔戲劇本《琴劍恨》、《新白蛇傳》、《新編周成過台灣》<sup>63</sup>，他的研究從台灣歌謠出發，後來以「歌仔調」、「歌仔戲」為主要研究對象。王振義從1983年開始發表一系列〈語言聲調和音樂曲調的關係——台灣閩南語歌謠的「詩樂諧合」傳統研究〉

<sup>54</sup> 張炫文/編《台灣鄉土之音：歌仔戲的音樂》(台中：台灣省教育廳交響樂團，1976)。

<sup>55</sup> 張炫文《台灣歌仔戲音樂》(台北：百科文化事業公司，1982.9)。

<sup>56</sup> 李安和〈論台灣「唸歌—歌仔戲」的戲曲語言詩美之所據——從音樂、語言、美學的觀點來探討〉(《民俗曲藝》n58，台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1989.3，pp. 5-22)。

<sup>57</sup> 徐麗紗《台灣歌仔戲唱曲來源的分類研究》(台北：台灣師大音樂研究所碩士論文，1987.6)。

<sup>58</sup> 林江山〈歌仔戲七字仔與賣藥仔江湖調的關係〉(《台灣戲學學刊》n6，台北：國立台灣戲曲專科學校，2003.3，pp. 85-121)。

<sup>59</sup> 簡上仁〈說唱唸謠選輯〉(簡上仁，《台灣民謠》，台中：台灣省政府新聞處，1983.6，pp. 139-165)。

<sup>60</sup> 簡上仁《台灣福佬系民歌的淵源及發展》(台北：自立晚報社文化出版部，1991)。

<sup>61</sup> 簡上仁〈說唱唸歌與民謠〉(簡上仁，《台灣福佬系民歌——老祖先的台灣歌》，台北：漢光文化事業公司，1998.7.31，pp. 40-45)。

<sup>62</sup> 簡上仁/編〈唸歌(說唱)的音樂〉(簡上仁/編，《福爾摩沙之美——台灣的傳統音樂》，台北：行政院文建會，2001.12，第5章，pp. 121-132)。簡上仁/編〈唸歌(說唱)的音樂〉(簡上仁/編，《福爾摩沙之美——台灣的傳統音樂》，台北：行政院文建會，2001.12，第5章，pp. 121-132)。

<sup>63</sup> 王振義《歌仔戲有聲劇本：1.琴劍恨》、《歌仔戲有聲劇本：2.新白蛇傳》、《歌仔戲有聲劇本：3.新編周成過台灣》(台北：前衛出版社/發行，2002年)。(CD與劇本)



的文章，<sup>64</sup>文中附有許多五線譜。此後，1988年發表〈歌仔調的「樂合詩」歌唱傳統與特質初探〉<sup>65</sup>，1997年發表〈從歌仔調的歌唱特色——談「樂合詩」與「詩合樂」的歌唱傳統〉<sup>66</sup>，1999年發表〈「樂合詩」與「詩合樂」的交叉運用——解析筆者對歌仔戲唱腔的用法〉<sup>67</sup>。王振義的研究對台灣說唱音樂最大的貢獻在於：他指出台灣唸歌的「歌仔調」採用的是「樂合詩」的歌唱方法，他說：「『樂合詩』的歌唱方法，是把『樂譜寫在』語言聲調上，也寫在詩詞負載的感情上，歌唱的人因語言聲調不同，就自然的，像說話一般的唱出音樂曲調來，因詩詞負載的感情不同，就隨感即興的修飾音樂曲調，自由的表達所要表達的感情。」<sup>68</sup>「為何唸歌藝人和歌仔戲演員，只記歌詞而不記樂譜，臨場就唱？再問歌仔戲為何能夠鼓動社會大眾的熱情？答案也只有一個，歌仔調的豐富表現力使然。」<sup>69</sup>王振義的論點，指出台灣說唱的唱本「歌仔冊」不只是「文字記錄」而已，「歌仔冊」本身就具有類似樂譜的功能。難怪「歌仔冊」常以「『聽唱』歌詩」、「『聽唸』歌仔」為開場文字，而不是以「『看』歌詩」或「『讀』歌詩」為開場白，同時，「歌仔冊」開場文字又常強調該本歌冊的「句豆」和諧。

三是純粹為研究台灣說唱音樂而加以製譜與研究者。第一個系統研究台灣說唱音樂，並以樂譜記錄這種說唱藝術的著作，要遲至1986年張炫文的《台灣的說唱音樂》<sup>69</sup>，這本書還採用了第二種保存音樂的方法，就是「錄音」，有錄音帶兩卷，《台灣的說唱音樂》這本書內容包含台灣說唱這種藝術的音樂曲牌、表演方式、藝人、樂器、題材等，將田野調查與音樂研究結合，貢獻很大。此後張炫文還發表有：〈「七字調」在台灣民間歌

<sup>64</sup> (1)王振義〈語言聲調和音樂曲調的關係——台灣閩南語歌謠的「詩樂諧合」傳統研究〉(《台灣風物》v33n4, 台北:台灣風物雜誌社, 1983.12.31, pp. 43-56)。(2)王振義〈語言聲調和音樂曲調的關係——台灣閩南語歌謠的「詩樂諧合」傳統研究之二〉(《台灣風物》v34n2(或1?), 台北:台灣風物雜誌社, 1984, pp. 41-56)。(3)王振義〈語言聲調和音樂曲調的關係——台灣閩南語歌謠的「詩樂諧合」傳統研究之三〉(《台灣風物》v34n3, 台北:台灣風物雜誌社, 1984.9.30, pp. 95-119)。(4)王振義〈語言聲調和音樂曲調的關係——台灣閩南語歌的「詩樂諧合」傳統研究之四:「詩樂諧合」的曲調修飾方法〉(《民俗曲藝》n51, 台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會, 1988.1, pp. 33-73)。

<sup>65</sup> 王振義〈歌仔調的「樂合詩」歌唱傳統與特質初探〉(《民俗曲藝》n54, 台北:財團法人施合鄭民俗文化基金會, 1988.7, pp. 97-107)。

<sup>66</sup> 王振義〈從歌仔調的歌唱特色——談「樂合詩」與「詩合樂」的歌唱傳統〉(《復興劇藝學刊》n20, 台北:國立復興劇藝實驗學校, 1997.7.1, pp. 31-49)。

<sup>67</sup> 王振義〈「樂合詩」與「詩合樂」的交叉運用——解析筆者對歌仔戲唱腔的用法〉(《台灣新加坡歌仔戲的發展與交流研討會論文集》, 台北:行政院文建會, 1999.1)。

<sup>68</sup> 引自王振義〈從歌仔調的歌唱特色——談「樂合詩」與「詩合樂」的歌唱傳統〉(《復興劇藝學刊》n20, 台北:國立復興劇藝實驗學校, 1997.7.1, p.43)。

<sup>69</sup> 張炫文《台灣的說唱音樂》(台中:台灣省教育廳交響樂團, 1986.6)。

謠中的地位) ⑩、〈台灣的說唱音樂應用於音樂教學的可能性〉 ⑪、〈包羅萬象根植台灣的鄉土音樂——歌仔調〉 ⑫。結合說唱藝人與音樂研究方法的學者是竹碧華，1991年她完成碩士論文《楊秀卿歌仔說唱之研究》 ⑬，將楊秀卿女士演唱的「歌仔」用樂譜保存下來，對台灣說唱藝人的尊重與對台灣說唱音樂的貢獻很大，1997年她發表的〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉 ⑭也將採錄的台灣說唱製為五線譜，這是台灣客語說唱音樂首度被系統研究與記譜的著作。此外，周純一在1996年發表的〈「台灣歌仔」的說唱形式應用〉 ⑮一文中，也附有他採記呂柳仙演唱的〈李連生什細記〉的部分簡譜。諸如此類的研究，應當有更多人即時投入參與。

## (二)「台灣歌仔」聲音影像的保存

第二種保存音樂演唱方式的做法，就是「錄音」。台灣音樂在1914年開始被以錄音方式傳唱與保存。⑯對台灣日治時期的「曲盤」(唱片)收藏頗多，且有深有研究的收藏家，有李坤城、林良哲、葉龍彥等人。2001年林良哲發表〈日治時期歌仔戲的商業活動：以唱片發展過程為例〉 ⑰，2001年葉龍彥出版《台灣唱片思想起》 ⑱。

1878年愛迪生發明留聲機，1879年日本首度引進留聲機，1895年台灣成為日本國的殖民地，1897年全世界第一家唱片公司在英國成立，1899年日本第一家唱片公司成立，1907年日本第一家標榜生產留聲機與唱片的公司成立。1910年「株式會社日本蓄音器商會」(簡稱「日蓄」)成立後，就在台北設立「出張所」負責銷售唱片和留聲機，並在1914年開始製作台灣歌謠的唱片，包含客家採茶、北管及「本地歌仔：三伯英台」。據曲

⑩ 張炫文〈「七字調」在台灣民間歌謠中的地位〉(《民俗曲藝》n54, 台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1988.7, pp. 78-96)。

⑪ 張炫文〈台灣的說唱音樂應用於音樂教學的可能性〉(《國教輔導》v30n6, 台中：省立台中師範學院，1991.8.31, pp. 26-29)。

⑫ 張炫文〈包羅萬象根植台灣的鄉土音樂——歌仔調〉(林谷芳/主編，《本土音樂的傳唱與欣賞》，台北：國立傳統藝術中心籌備處，2000.12, pp. 139-151)。

⑬ (1)竹碧華《楊秀卿歌仔說唱之研究》(台北：中國文化大學藝術研究所音樂組碩士論文，1991.6)。(2)竹碧華《楊秀卿的台灣說唱》(台北：行政院文建會，1992.5)。

⑭ 竹碧華〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉(《復興崗學報》n63, 台北：，1997.6, pp. 263-305)。

⑮ 周純一〈「台灣歌仔」的說唱形式應用〉(《民俗曲藝》n71, 台北：財團法人施合鄭民俗文化基金會，1996.5, pp. 108-143)。

⑯ 詳見葉龍彥《台灣唱片思想起》(台北：博揚文化事業公司，2001, pp.44-45)。

⑰ 林良哲〈日治時期歌仔戲的商業活動：以唱片發展過程為例〉(《百年歌仔——2001年兩岸歌仔戲發展交流研討會》，宜蘭：佛光大學，2001.9.3, pp.1-24(頁次採取林良哲先生 e-mail 給筆者的檔案))。

⑱ 葉龍彥《台灣唱片思想起》(台北：博揚文化事業公司，2001)。

盤收藏家林良哲的說法：「『三伯英台』正是以『七字調』所演唱。演唱藝人從頭唱到尾，中間沒有一句口白，演唱方式類似『說唱』型式，是以七言四句的敘說模式，將『三伯探英台』這一段情節唱出，每段唱到第四句末都再重覆一次，也就是戲班界所謂的『收尾』或『煞尾』。」<sup>79</sup>

2000年李坤城將其收藏品公開，由國立傳統藝術中心籌備處出版《聽到台灣歷史的聲音——1910~1945 台灣戲曲唱片原音重現》<sup>80</sup>共計有 CD 十片，其中「勸世歌」、「笑科劇」屬於台灣福佬語說唱，演唱的藝人有：高貢笑、汪思明、陳加走、月娥、吳大吉、徐阿葉等；另外「客家戲曲」中收有客家說唱藝人「蘇萬松」演唱的「勸世文」，竹碧華在〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉中對蘇萬松與「蘇萬松調」有深入的研究<sup>81</sup>。

至於 1945 年以後的台灣說唱音樂的音聲檔案保存就比較多人研究與收藏，現在台北縣五股鄉的「月球唱片」仍有數十種台灣說唱錄音帶販售。<sup>82</sup>中華廣播製作社/製作發行曾經製作發行一套《台灣鄉土歌謠——勸世歌》，共計 20 卷錄音帶，沒有註明出版年，這套台灣說唱專輯十分珍貴，因為它收集了數位戰後傑出的說唱藝人的唸歌，包含呂柳仙、歐雲龍、葉秋霞、陳清雲、徐鳳順、黃秋田、邱查某、陳金樹、謝財源、呂寶珠、張桂子，歌名有《賢妻良母》、《遠親不如近鄰》、《打虎捉賊親兄弟》、《父母恩重如山》、《人為財死·鳥為食亡》、《勸烟花》、《李哪吒鬧東海》、《濟公活佛救世》、《十殿閻君》、《勸化人生》、《孝子傳(二十四孝)》、《善有善報·惡有惡報》、《人生命運》、《人生必讀》、《孝子堯大舜》、《趙子龍救阿斗》、《目蓮救母》、《周成過台灣》、《林投姐》。

1996 年涂順從採集的《蔡添登七字歌仔彈唱》<sup>83</sup>由台南縣立文化中心出版，共有 CD 兩片，第一片 CD 是〈乞食開藝旦〉，第二片 CD 是〈梁山伯與祝英台的故事〉，分為兩單元：「糊靈厝 四九報死」、「英台埋藏祭靈」。蔡添登於 1914 年出生於今台南縣將軍鄉，現已去世，他的藝術幸賴這兩片 CD 而流傳給台灣子孫，唸歌音聲專輯的製作實在是要及早投入，大量地搶救，並藉此以推廣，謀求活化說唱藝術之路。

<sup>79</sup> 引自林良哲〈日治時期歌仔戲的商業活動：以唱片發展過程為例〉（《百年歌仔 2001 年兩岸歌仔戲發展交流研討會》，宜蘭：佛光大學，2001.9.3，p.9(頁次採取林良哲先生 e-mail 給筆者的檔案)。

<sup>80</sup> 李坤城/收藏品公開《聽到台灣歷史的聲音——1910~1945 台灣戲曲唱片原音重現》(台北：國立傳統藝術中心籌備處，2000，CD10 片)。

<sup>81</sup> 竹碧華〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉（《復興崗學報》n63，台北：，1997.6，pp. 263-305)。

<sup>82</sup> 「懷古台灣鄉土民謠(唸歌)」系列，台北縣五股鄉：月球唱片廠(TEL:02-29710658、02-29823136)，錄音帶。

<sup>83</sup> 蔡添登/彈唱、涂順從/採集《蔡添登七字歌仔彈唱》(台南縣立文化中心，1996.7，CD 兩片)。

2002年睦濬平將「陳其麟」彈唱的勸世歌、七字仔歌錄製成《台灣最後的走唱人——小琉球 其麟伯》<sup>34</sup>，共計CD兩片，在該專輯的文案中，收有睦濬平的引言〈台灣最後的走唱人——小琉球·其麟伯；台灣百年歌謠史彈唱見證〉一文，介紹「陳其麟」的生平、走唱簡史、音樂特色，1927年生於屏東縣小琉球島的「陳其麟」，從40歲起開始在南部走唱賣藥為生。《台灣最後的走唱人——小琉球 其麟伯》是睦濬平花費三年的時間採集錄音的成果，第一片CD標題為〈重現失落的台語歌謠從童謠情歌到勸世歌〉，收錄短篇台語歌謠：童謠兩首、生活歌兩首、情歌三首、中國歷史歌兩首，以及一首中篇的〈勸世歌〉；第二片CD標題為〈英台二十四送哥歌全本：台灣的七字仔版梁祝〉，小標題依序為〈壹、送到門前口〉、〈貳、送到路中央〉、〈參、送到河岸邊〉、〈肆、忍痛兩分手〉、〈伍、祝母問英台〉、〈陸、梁母責山伯〉，唱詞最後兩句為：「這本意向殮算稞，煞看後本即會知。」這是「歌仔冊」的用詞，顯然「陳其麟」的演唱是來自「歌仔冊」的內容。像睦濬平這樣花費時間投入於田野採集的工作，再錄製成音樂專輯是很值得投入的工作，如果能夠錄影，會更有意義。

國立傳統藝術中心籌備處2000年出版由林谷芳編製的《本土音樂的傳唱與欣賞》<sup>35</sup>，共有CD6片，書1本，其中有一卷是「歌子、說唱與民歌」。

我國於2002年1月在「國立傳統藝術中心」之下成立「民族音樂研究所」<sup>36</sup>，該所設置有國內唯一的「民族音樂資料館」<sup>37</sup>，將朝兼具數位博物館功能的方向規劃，建構具台灣特色之民族音樂資料庫。未來應可全面的為現存的說唱藝人錄製音聲影像檔案，並地毯式地大量搜購尋訪台灣說唱音樂的相關聲音影像文獻與出版品。

### (三)「台灣歌仔」藝人的重視與說唱藝術的傳承

「藝人」實際唸歌時的神態樣貌，有畫圖、照相與錄影三種方法，早期多以圖畫呈現，但是在科技發達的現代社會，雖想以錄影為藝人留影，可惜到此時期藝人已大半凋零。研究台灣唸歌藝人的學者與論文的有：許

<sup>34</sup> 陳其麟/彈唱、睦濬平/統籌製作《台灣最後的走唱人——小琉球 其麟伯》(台北：喜瑪拉雅音樂事業公司/發行，2002，CD兩片)。

<sup>35</sup> 林谷芳/編《本土音樂的傳唱與欣賞》(台北：國立傳統藝術中心籌備處，2000，CD6片)。

<sup>36</sup> 「民族音樂研究所」網址：<http://rimh.ncfta.gov.tw/nmusic1/>

<sup>37</sup> 「民族音樂資料館」座落於台北市紹興北街31巷53號。

常惠《阿遠與阿發父子的悲慘故事》<sup>88</sup>，邱坤良的〈陳達「唐山過台灣」〉<sup>89</sup>，竹碧華 1991 年的《楊秀卿的台灣說唱》，涂順從 1996 年的《大廣絃走天涯——南瀛鄉土藝人 蔡添登》<sup>90</sup>，陳兆南 2003 年的〈台灣歌仔呂柳仙的說唱藝術與文學〉，曾子良 2003 年的〈台灣地震歌——兼懷民族說唱藝人吳天羅先生〉<sup>91</sup>。吳天羅是雲林縣土庫鎮人，2000 年去世那年，雲林縣文化局出版《雲林縣閩南語謠集(二)》，書前特別指出：「謹以本書懷念雲林縣國寶級說唱藝術大師吳天羅先生(1930-2000)」，該書收錄吳天羅演唱的長篇敘事歌〈台灣歷史說唱〉<sup>92</sup>；《雲林縣閩南語謠集(五)》，更將吳天羅〈台灣歷史說唱〉、〈大地動〉、〈歲月流轉〉<sup>93</sup>等三份唸歌的手稿整理出版，可惜沒有出版影音紀念專輯。

以上幾位藝人，如今只有 1934 年出生現年 70 歲的楊秀卿女士健在人世，其他都已過世，楊秀卿女士有感於台灣唸歌藝術的凋零，因此 1981 年起就有心從事傳承台灣唸歌的工作，陸續收了許多徒弟。

筆者認為台灣唸歌藝術的傳承應該由國家相關主管單位主動積極的推動，有計畫的尋訪現存的藝人，聘請這些藝人開班授藝，並定時舉辦表演活動，推廣台灣說唱。筆者在 2002 年曾經在台中市某夜市見到台灣歌仔藝人「黃秋田」先生被商販聘來「唸歌」，當時聽眾稀少，聽眾甚至不知道黃秋田先生實在是台灣說唱中技藝精湛的優秀藝人。筆者深切期盼台灣歌仔的資深藝人可以受到應有的重視與研究，同時也期許有更多人加入台灣歌仔的演藝陣容。

近年來台灣歌仔界的優秀新人有洪瑞珍和周定邦。洪瑞珍是楊秀卿女士的徒弟，她在 2002 年 9 月邀請國寶級唸歌藝人巡迴台灣演出「唸歌曲鬧猜猜」活動<sup>94</sup>，並為楊秀卿女士錄製《廖添丁傳奇》、《哪吒鬧東海》CD，還將唱詞編註出版。<sup>95</sup>

<sup>88</sup> 陳達/唱、許常惠/記詞《阿遠與阿發父子的悲慘故事》(中華民俗藝術基金會出版)。

<sup>89</sup> 邱坤良〈陳達「唐山過台灣」〉(邱坤良,《現代社會的民俗曲藝》)。

<sup>90</sup> 涂順從《大廣絃走天涯——南瀛鄉土藝人 蔡添登》(台南:台南縣文化中心,1996)。

<sup>91</sup> 陳兆南〈台灣歌仔呂柳仙的說唱藝術與文學〉與曾子良〈台灣地震歌——兼懷民族說唱藝人吳天羅先生〉在 2003.11.16 發表於《2003 年說唱藝術學術研討會》(台北:國立台灣藝術大學中國音樂學系/主辦),後收錄於《2003 年說唱藝術學術研討會論文集》(國立傳統藝術中心、國立台灣藝術大學/出版發行,2003.12 初版)。

<sup>92</sup> 見胡萬川、陳益源總編輯《雲林縣閩南語謠集(二)》(雲林縣文化局,2000.12 出版,pp.2-90)。

<sup>93</sup> 見胡萬川、陳益源總編輯《雲林縣閩南語謠集(五)》(雲林縣文化局,2003.5 出版,pp.68-162)。

<sup>94</sup> 「唸歌曲鬧猜猜」是行政院文建會指導,台北市立國樂團、高雄市歷史博物館和台南縣市文化局合辦的國寶級唸歌藝人大匯演,2003.9.4 晚間七時三十分在台南縣文化局音樂廳率先登場。2003.9.14 以前,同一活動還巡迴台南市、高雄市和台北市。

<sup>95</sup> (1)楊秀卿/演唱、王瑞珍/編註《廖添丁傳奇》(台北:台灣台語社,2001.4)。(2)楊秀卿/演唱、王瑞珍/編註《哪

周定邦在 1998 年在「參與搶救台語文運動」過程中，認識了台灣的傳統藝術——唸歌，後來他四處尋師學藝，1999 年 3 月拜在國寶級藝人「吳天羅」門下，而吳天羅不幸於 2000 年 7 月去世，「吳天羅」的唸歌藝術幸賴有周定邦主動學藝加以傳承；周定邦也曾向恆春民謠彈唱藝人「朱丁順」學藝，<sup>96</sup>並在台南設立「台灣說唱藝術工作室」，2001 年他出版自編自唱自彈的歌仔有聲書：《義戰噍吧咩——台語七字仔白話史詩》<sup>97</sup>，以台灣歌仔來記錄台灣歷史；在 2003 年 11 月又出版自編的歌仔冊：《台灣風雲榜》<sup>98</sup>，以台灣民間信仰的眾多神仙為主角，並採取台灣羅馬字與漢字對照的書寫方式。

## 二、「台灣歌仔」唱本——「歌仔冊」的出版與蒐藏

「說白唱詞」若記錄下來，稱為「唱本」或「腳本」，但是由於「台灣說唱」的特色在唱不在說，因此也常以「唱詞」、「唱本」稱之。現存台灣說唱藝術的文獻，以文字性質的「唱本」為數最多，但也亡佚大半；清末以來，閩南語系的歌仔冊流行於閩南及台灣，甚至南洋一帶。

「歌仔冊」本來是「台灣歌仔」(台灣唸歌)的唱本，但是，也有許多「歌仔冊」沒有被演唱，只是案頭文學。「歌仔冊」的價值是多方面的，施炳華在他註釋的《李三娘汲水歌》一書的序文中指出歌仔冊有四項價值：<sup>99</sup>「一、是閩、台的民間說唱文學的唱本，也是民間戲劇的劇本來源與依據。二、是根據民間口頭(白話)語音記錄書寫而成，保存閩南、台灣地區的各次方言的語音與詞彙；可作為研究二百年來閩南、台灣地區的各次方言的語音與詞彙的演變的文本，也是台語文學豐富的養料。三、紀錄先民的生活狀況，可了解先民當時的生活情形，作為社會宗教禮俗、歷史的研究。四、說唱文學並不是一成不變的接受傳統故事所有情節，它有添增，也有減損；同一個主題(或是人物)，不同時代、不同地域，有不同的表現。呈現民間文學變異之通性。因此，歌仔冊可供歌謠體制和素材的母題的研究。」

吒關東海》(台北：台灣台語社，2002.10)。

<sup>96</sup> 周定邦拜師學說唱的資料來自於：周定邦〈予虎頭山頂的台灣魂〉(周定邦，《義戰噍吧咩——台語七字仔白話史詩》，台南：台灣說唱藝術工作室，2001.7，pp. 序 5-9)。

<sup>97</sup> 周定邦/創作、彈唱《義戰噍吧咩——台語七字仔白話史詩》(台南：台灣說唱藝術工作室，2001.7)。(1冊 2CD)

<sup>98</sup> 周定邦/創作《台灣風雲榜》(台南市立圖書館，2003.11)。

<sup>99</sup> 施炳華/註釋《李三娘汲水歌》(台北：國科會專題研究計劃報告，2003.7，p.序-1-2)。

閩、台歌仔冊現存書目，以王順隆統計的數量最多，王順隆估計對歌仔冊的書目從道光七年至今，發行過的種類超過 1500 種。<sup>⑩</sup>至於客語系的說唱本，王順隆的「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」<sup>⑪</sup>收有客家唱本 65 種，邱春美《台灣客家說唱文學「傳仔」的研究》<sup>⑫</sup>附錄的〈客家傳仔提要〉又 87 種，竹碧華〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉<sup>⑬</sup>討論到 36 種。

關於歌仔冊的出版情形，請詳見王順隆〈談臺閩「歌仔冊」的出版概況〉<sup>⑭</sup>。台灣現在仍持續發行傳統「歌仔冊」的書商，只剩下新竹市的「竹林書局」<sup>⑮</sup>，王順隆說：「今天，就筆者所知，全臺灣僅存位在新竹城隍廟附近長安街的竹林書局還在發行歌仔冊。從光復後起，一直到今天，依然保持過去的印刷及裝訂的樣式。然而，即便這碩果僅存的一家歌仔冊出版商也表示：目前除了銷售庫存的歌仔冊之外，並無計畫再印製其他的歌仔冊。也就是說，待竹林書局的庫存貨售罄之後，全臺灣，甚至可能是全世界最後一家的閩南語歌仔冊出版商也將跟隨著消失了。」<sup>⑯</sup>

除了傳統的「歌仔冊」以外，隨著印刷科技的更新，近年來也有人創作新的歌仔冊，並採用現代新式的書籍裝訂方式出版，如：1998 年鹿耳門漁夫創作的〈台灣白話史詩〉<sup>⑰</sup>、2001 年周定邦創作的《義戰噍吧嘰——台語七字仔白話史詩》<sup>⑱</sup>、2003 年周定邦創作的《台灣風雲榜》<sup>⑲</sup>。希望能有更多人投入「歌仔冊」這種七字仔歌的創作，不過「七字仔歌」是一種語言美與音樂美結合的民間說唱藝術，需要專家的指點與長期的學習，希望「國立傳統藝術中心」這類政府機構能主動邀請專家開班授課，以傳承與活化台灣說唱藝術。

此外，1990 年代以來，台灣各縣市文化中心、文化局出版的當地民間歌謠集，裡面也有許多台灣歌仔的唱詞被記錄下來，以短篇的抒情歌為數

⑩ 詳見(1)王順隆〈談臺閩「歌仔冊」的出版概況〉(《台灣風物》v43n3, 台北:台灣風物雜誌社, 1993.9.30, pp. 109-131)。(2)王順隆〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3, 南投:台灣省文獻委員會, 1994.9, pp. 171-271)。(3)王順隆〈「歌仔冊」書目補遺〉(《台灣文獻》v47n1, 南投:台灣省文獻委員會, 1996.3, pp. 73-100)。

⑪ 王順隆「閩南語俗曲唱本「歌仔冊」全文資料庫」(<http://plaza16.mbn.or.jp/~sunliong/kua-a-chheh.htm>)。

⑫ 邱春美《台灣客家說唱文學「傳仔」的研究》(台中:逢甲大學中國文學系碩士論文, 1993.12)。

⑬ 竹碧華〈台灣北部客家說唱音樂之研究〉(《復興崗學報》n63, 台北:, 1997.6, pp. 263-305)。

⑭ 王順隆〈談臺閩「歌仔冊」的出版概況〉(《台灣風物》v43n3, 台北:台灣風物雜誌社, 1993.9.30, pp. 109-131)。

⑮ 竹林書局的地址:台灣新竹市長安街16號, 電話:035-222664。

⑯ 王順隆〈談臺閩「歌仔冊」的出版概況〉(《台灣風物》v43n3, 台北:台灣風物雜誌社, 1993.9.30, p.128)。

⑰ 鹿耳門漁夫《台灣白話史詩》(台南:台笠出版社, 1998.3)。

⑱ 周定邦/創作、演唱《義戰噍吧嘰——台語七字仔白話史詩》(台南:台灣說唱藝術工作室, 2001.7)。

⑲ 周定邦/創作《台灣風雲榜》(台南市立圖書館, 2003.11)。

較多，也有許多是中長篇的敘事歌，內容有不少與現存的「歌仔冊」相似。限於篇幅，本論文僅列出數首與台灣歷史有關的敘事歌：2000年出版的《雲林縣閩南語謠集(二)》，收錄土庫鎮說唱藝人吳天羅演唱的長篇敘事歌〈台灣歷史說唱〉<sup>110</sup>。2003年出版的《雲林縣閩南語謠集(五)》，將吳天羅〈台灣歷史說唱〉、〈大地動〉、〈歲月流轉〉<sup>111</sup>等三份唸歌的手稿整理出版；該書並收錄有台西鄉丁進燈所演唱台灣歷史敘事歌〈五十年前的事件〉<sup>112</sup>。又，2002年5月出版的《宜蘭縣口傳文學》收錄有宜蘭噶瑪蘭後裔陳秋香演唱的敘事歌〈噶瑪蘭古早無歷史〉、〈我的阿祖真本等〉<sup>113</sup>。這些歌謠的搜集與整理，為台灣歌仔的保存與研究助益不少，可惜，沒有發行影音出版品，僅靠文字整理，無法得知台灣歌仔演唱的實際情形與音樂特色。

關於「歌仔冊」的蒐藏情形，在台灣公家圖書館收藏的有：國立中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館的「俗文學-說唱-閩南歌仔珍藏書目」計577筆，由曾永義於1970年代初期蒐集而來<sup>114</sup>；國立中央圖書館台灣分館的《台灣俗曲集》，黃得時說這是1928年購入的，並指出集中有24本歌謠，都是清朝道光到光緒年間的刊本。<sup>115</sup>國外圖書館收藏台灣說唱唱本的有：英國牛津大學 Bodleian Library(鮑德林圖書館)東方圖書館的「Alexander Wylie」(偉力文庫)，於1856-1876年間蒐集19本26首歌仔冊<sup>116</sup>，經黃得時比對，發現題目與台灣國立中央圖書館台灣分館的《台灣俗曲集》重複的多至十種。<sup>117</sup>據王順隆說法，日本「亞非語言文化研究所

<sup>110</sup> 見胡萬川、陳益源總編輯《雲林縣閩南語謠集(二)》(雲林縣文化局，2000.12出版，pp.2-90)。

<sup>111</sup> 見胡萬川、陳益源總編輯《雲林縣閩南語謠集(五)》(雲林縣文化局，2003.5出版，pp.68-162)。

<sup>112</sup> 字數有七百多字。

<sup>113</sup> 兩首歌共計240句，1680字以上；見邱坤良等5人著《宜蘭縣口傳文學》(宜蘭縣政府，2002.5，pp.482-489)。

<sup>114</sup> 詳見曾子良〈閩台歌仔敘錄與存目〉(《台灣閩南語說唱文學「歌仔」之研究及閩台歌仔敘錄與存目》，台北：東吳大學中文所博士論文，1990.6，pp.99-221。)王順隆在〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，p.173。)也有討論到這份一資料。

<sup>115</sup> 這份收藏已有製作微捲，排架號：239AY。黃得時在〈關於台灣歌謠的搜集〉(《台灣文化》v6n3.4，台北：台灣文化協進會，1949.10.1，pp.37-38。)一文中有逐一列舉歌名，王順隆的〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，p.173。)也有討論到這份一資料。

<sup>116</sup> 介紹與討論「Alexander Wylie」(偉力文庫)這份收藏的文章以張秀蓉的〈牛津大學所藏有關台灣的七首歌謠〉(《台灣風物》v43n3，台北：台灣風物雜誌社，1993.9.30，pp.196-177。)最為詳細。以下幾篇文章也有討論與介紹這份收藏：(1)向達氏，〈滬涯瑣志〉(《北平圖書館館刊》，v1n5，1936.9-10。)(轉引自黃得時下文)；(2)黃得時，〈關於台灣歌謠的搜集〉(《台灣文化》v6n3.4，台北：台灣文化協進會，1949.10.1，pp.37-38。)；(3)龍彼得，〈明刊閩南戲曲絃管選本三種〉(台北：南天書局，1992年)(轉引自王順隆下文)；(4)王順隆，〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，pp.172-173。)；(5)陳兆南，〈台灣歌仔綜錄〉(《逢甲中文學報》n2，台中：逢甲大學中國文學系，1994.4，p.50)。

<sup>117</sup> 詳見黃得時〈關於台灣歌謠的搜集〉(《台灣文化》v6n3.4，台北：台灣文化協進會，1949.10.1，pp.37-38)。



圖書館」收藏的歌仔冊共計約 250 冊。<sup>116</sup> 1995 曾子良搜集了 468 種的「閩南說唱歌仔(唸歌)資料蒐集計畫成果報告」交由行政院文建會收藏。<sup>117</sup> 此外，位於南投縣的台灣省文獻委員會的圖書室，原本有 15 種特藏的歌仔冊，由石陽睢舊藏轉贈，但是目前已不知去向。<sup>118</sup>

「歌仔冊」的私家收藏者為數日多，外國收藏較多的有：荷蘭籍的「施舟人(Kristofer M. Schipper)」(施博爾)<sup>119</sup> 自 1960 年代來台灣留學就開始收藏「歌仔冊」，總數超過 500 本，尙未公開。<sup>120</sup> 德國人「艾伯華(Wolfram Eberhard)」在 1964 年到 1968 年間在台灣蒐集<sup>121</sup>，並著有《Taiwan Ballads: A Catalogue》(台灣唱本提要)，包含大量閩南語唱本與少量客語唱本，共有 197 種，其中「梁山伯與祝英台」又分為 54 集。日本籍「波多野太郎」收有「73 種，共 109 目」<sup>122</sup>。至於中國的收藏家，收藏品以中國唱本為主，有陳勁之、林鵬翔、劉春曙等人；中國學者薛汕在 1985 年出版《書曲散記》<sup>123</sup> 一書，其中〈台灣歌仔冊敘錄〉(寫於 1982.10.20)<sup>124</sup> 介紹他收集到的 47 種台灣歌仔冊，屬於竹林書局出版的有 41 種。

台灣的收藏家不少，王順隆的收藏請見「閩南語俗曲唱本『歌仔冊』全文資料庫」<sup>125</sup>，此外黃天橫、曾子良、陳兆南、陳健銘、王振義、林錦賢、臧汀生、杜健發……也多各有為數不少的收藏。<sup>126</sup>

- 
- <sup>116</sup> 包含 1994 年成立的「王育德文庫」約 150 冊，以及獲贈自美國某圖書館約 100 冊。詳見王順隆〈「歌仔冊」書目補遺〉(《台灣文獻》v47n1，南投：台灣省文獻委員會，1996.3，pp.73-100)。
- <sup>117</sup> 曾子良/搜集「閩南說唱歌仔(唸歌)資料蒐集計畫成果報告」共 468 種(台北：行政院文建會，1995.4.30)。宜蘭縣文化局的台灣戲曲館藏有影本，不能影印，只能借抄。
- <sup>118</sup> 2003 年 12 月初筆者請教逢甲大學中文系陳兆南教授，陳教授說台灣省文獻委員會的圖書室這份收藏，多年前他曾經在館內借閱過，但是近年他要再去查閱時，館方人員告知這份資料已找不到。關於這份資料的介紹請見：陳兆南〈台灣歌仔綜錄〉(《逢甲中文學報》n2，台中：逢甲大學中國文學系，1994.4，p.49)。
- <sup>119</sup> Kristofer M. Schipper 教授自己印的華文名片名為「施舟人」，「施博爾」是台灣學者翻譯的名稱。(轉述自 2003 年逢甲大學中文系陳兆南教授說法)據台大張裕宏教授 1999 年的介紹，Kristofer M. Schipper 是荷蘭萊頓大學(Rijks University Leiden)兼法國高等學院教授。(見張裕宏〈踏話頭〉：張裕宏，《十九世紀歌仔冊 台省民主歌》，台北：文鶴出版公司，1999.5，p.5。)
- <sup>120</sup> Kristofer M. Schipper 教授的收藏情形，請見以下兩篇文章：(1) 施博爾(施舟人·Kristofer M. Schipper)〈五百舊本「歌仔冊」目錄〉(《台灣風物》v15n4，台北：台灣風物雜誌社，1965.10.31，pp.41-60)。(2) 王順隆〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，p.173)。
- <sup>121</sup> 詳見艾伯華(Wolfram Eberhard)〈Introduction〉(艾伯華(Wolfram Eberhard)/著、婁子匡/編，《台灣唱本提要(TAIWANESE BALLADS A Catalogue)》，台北：東方文化書局，1974 夏。收在「亞洲民俗·社會生活專刊」第 22 輯，中國民俗學會/督印。國立中興大學文學院圖書室有收藏)。
- <sup>122</sup> 轉引自：王順隆〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，p.174)。
- <sup>123</sup> 薛汕《書曲散記》(北京市：書目文獻出版社，1985)。
- <sup>124</sup> 見薛汕《書曲散記》(北京市：書目文獻出版社，1985，pp.143-163)。
- <sup>125</sup> 王順隆，「閩南語俗曲唱本「歌仔冊」全文資料庫」，<http://plaza16.mbn.or.jp/~sunliong/kua-a-chheh.htm>。
- <sup>126</sup> 關於現存「歌仔冊」的收藏情形，請見曾子良〈閩台歌仔敘錄與存目〉(曾子良，《台灣閩南語說唱文學「歌仔」之研究及閩台歌仔敘錄與存目》，台北：東吳大學中文所博士論文，1990.6，pp.99-221)、王順隆〈閩台「歌仔冊」書目·曲目〉(《台灣文獻》v45n3，南投：台灣省文獻委員會，1994.9，pp.172-175)、王順隆〈「歌仔冊」

## 參、結語

「台灣歌仔」在過去漫長的歲月中，曾經因為台灣人祖先的熱愛而風靡，也曾經對昔日台灣人發揮心靈安慰與知識啓蒙的功用；但是，在 21 世紀初的台灣，「台灣歌仔」的研究與推廣都還有很大的發展空間，值得表演藝術、音樂、文學、語言、歷史、文化……等領域的學者專家投入研究。因此筆者不厭其煩，詳細地討論「台灣歌仔」的相關文獻，希望能拋磚引玉。

筆者在蒐集「台灣歌仔」相關文獻的過程中，耗費很多的時間與金錢，也蒙受許多善心人士的慷慨協助。因為相關資料散在各地，筆者奔波往返於多家圖書館，對台灣少數國立圖書館將文獻視為「珍藏」、「特藏」，設下重重關卡來嚴格限制研究者使用文獻的做法，筆者深感質疑。希望本論文的撰寫可以提供研究者一個入門的指引，讓有心研究的同好，可以更有效率與快速的找到所需要的資訊與資料，使「台灣歌仔」的多元內涵與多重價值，可以具體且豐富的呈現在世人面前，讓台灣人的子孫不再對祖先一無所知、漠不關心。

---

書目補遺)(《台灣文獻》v47n1, 南投:台灣省文獻委員會, 1996.3, pp. 73-74)、陳兆南,〈台灣歌仔綜錄〉(《逢甲中文學報》n2, 台中:逢甲大學中國文學系, 1994.4, pp.49-51)。

# “Taiwanese Koa-a” research review

Teng Hongtin

## 【Abstract】

Taiwan’s narrative song genre includes Taiwan’s Holo “Koa-a” and Taiwan’s Hakka “chhoan-e”, they are the traditional Taiwanese Ballads of the Han people. Taiwan’s “Koa-a” developed out of a foundation of folk songs. Other names for “Koa-a”, include liam-koa, liam-koa-a, chhit-ji-a-koa, koa-si, koa-a-tiau, and si-ku-lian, among others. The majority Taiwan person speaking of the beginning of the 21st century, “Taiwanese Koa-a” is a strange noun. This article first from “Taiwanese Koa-a” related historical literature, inquires about “Taiwanese Koa-a” in the different time name and the connotation; Discusses “Taiwanese Koa-a” extant each kind of literature in addition, can the clear integrity present “Taiwanese Koa-a” appearance by the time.

**Keywords** : Taiwan’s narrative song, Taiwan’s narrative song book, Taiwanese Ballads, Koa-a, Liam-koa, Koa-a-chheh

# 陳素宜作品中的守望與介入

## ——兼論女性作家寫作的優勢

許建崑\*

### 【提要】

陳素宜加入兒童文學寫作的行列，短短三年之中獲得八項大獎，足見有寫作潛力。她的作品最大特色，表現了纖細的少女情懷，也反映了現代社會下的校園及家庭生活，很容易得到評審者的青睞。當小主角遇見難題的時候，她往往化身為女教師，介入故事之中，成為少女的最佳關懷或指導者。但是在家庭成員的互動中，往往採取守望的態度，很難看見孩子直接得到父母親的援助。或許她反映了台灣邁入忙碌的工商社會，父母被工作死死的綁住，孩子們得孤獨地面對生命成長的課題。

作為女性作家，陳素宜擅於描寫少女的熱情、女教師的冷靜理性，唯獨缺少刻畫母親的特質。她能夠觀察並且描繪社會的混亂不安，也刻意展現在傳統下家庭型態中母親保守內斂的姿態。但對於提出社會改革，或者在小說中開闢家庭新局面，似乎都採取守望的態度，缺少真正介入的勇氣。

國內少年小說的創作者與作品，似乎存在許多瓶頸，無法突破。本文試圖通過有指標性意義的陳素宜，介紹其作品，論述其優缺，以提供初學寫作者一個觀摩與省思的機會。本文也試圖指出，在講求兩性平等的時代，家庭互動的模式改變了，女性作家或許可以述說母親堅忍與包容的特質，建構新的家庭倫理價值，來改變社會風氣。期待在陳素宜的新作中「發現母親」，建構女性作家特有的寫作優勢。

**關鍵詞：**陳素宜、兒童文學寫作、少女情懷、社會反映、母性關懷

---

\* 東海大學中文系副教授。

## 壹、陳素宜及其寫作生涯

近年崛起的新銳作家陳素宜小姐，從一九九五年四月到一九九七年年底，不到三年時間，連續獲得三屆「九歌現代兒童文學獎」、兩屆的「國語日報兒童文學牧笛獎童話優等獎」、第八屆的「台灣省兒童文學創作佳作獎」，以及「海峽兩岸海峽兩岸中篇少年小說徵文一等獎」，同時也以《妮子家的食譜》獲得第五屆「陳國政兒童文學獎散文首獎」，足見她在小說、童話、散文的寫作成就，已經得到了兒童文學界的肯定。

陳素宜，新竹縣北埔人，民國五十一年生。從她的作品中，我們可以約略知道她曾經是個開朗、頑皮、好吃、急性子、愛聊天的孩子，背著小竹籃和姊姊上山採茶，有時候聯手去偷別人家的柿子，可是面對侵入她們家葡萄園的小孩，她會放狗去咬。她的作文常被老師批評為「字跡潦草」，可是每篇作品都得到甲上的成績，還被拿來當作學弟妹的學習範本。小學六年級的作文簿中留有一篇〈我的志願〉，可知當時她已經下定決心當作家了。國中一年級，母親過世。國中畢業，她外出就學，先後考入省立新竹師專、國立師範大學國文系。畢業後，她擔任國小教師，後來結婚生子，成立了自己的新家。❶

什麼時候，她開始加入寫作的行列？民國七十六年她在《國語日報》上發表第一篇短篇童話〈純純的新衣〉，接著又寫了〈細語森林〉、〈柚皮帽子〉。事隔四年，在《兒童日報》創刊之初，她才續寫了〈椰樹和扁柏〉等十數篇作品。

八十二年，她在《民生報·兒童天地》發表第一篇兒童生活故事〈襪子裡的兩百元〉；次年在北京《兒童文學》雜誌，發表了六千字的〈這就是愛情嗎〉的兒童小說，開始涉入較長篇幅的小說寫作。

可能是受到舊時同學在影視媒體上展露頭角的刺激，也可能是兒童文學作家管家琪的鼓勵，她開始廢寢忘食，執著而努力，甚至還利用學校放

❶ 陳素宜童年經驗描述最多的是《妮子家的事》，台北：民生報，1999年4月。

學後的時間，遠赴台北去參加為期一個月的寫作研習營。大量閱讀與寫作，開啓了她的視野<sup>②</sup>。

第一本中篇小說《天才不老媽》，在八十四年完成，並且獲獎、出版。陳素宜綜合身旁所見「天才媽媽」們的經歷，把她們剪髮、做蛋糕、打毛線衣和代寫情書的本事，都編進故事，也著墨了個人對寫作的痴狂情景。她特別寫了篇後記〈她也曾年輕〉，希望將自己曾經擁有的心情、理想與年輕，與天底下的媽媽們來分享<sup>③</sup>。這本書強烈地表現了陳素宜的寫作企圖，雖然在情節敘述與語言文字的表現，仍有許多改進的空間。

次年獲獎的作品是《秀巒山上的金交椅》，她把寫作焦點放在「愛情與婚姻」，描述孩子朦朧的感情世界、熱戀中男女的爭吵，以及民俗中的婚禮儀式，交織成文<sup>④</sup>。儘管情節的安排，顯得機械而不自然，然而在人物的描寫與對話運用，有了很大的進步。

第三年獲獎的《第三種選擇》，她換了個「關懷城鄉教育差距」的觀點，對當前教育的僵化形式，無法照顧後段班學生的實情表現出來<sup>⑤</sup>。

八十六年，她再以《等待紅姑娘》參加由上海《巨人》雜誌、台北《民生報》和中國海峽兩岸兒童文學研究會聯合舉辦的中篇小說徵文比賽，獲得一等獎<sup>⑥</sup>。故事中孩子惠冰在母親病故以後，爸爸帶著她們遷居到鄉下開設診所。惠冰前前後後寫了二十封信給死去的母親，思親之情油然而生，另外也反映孩子成長生活中心理調適的議題。

小說之外，陳素宜的童話寫作也不曾停歇。《入侵紫蝶谷》、《狀況三》先後獲得兩屆國語日報兒童文學牧笛獎優勝作品。<sup>⑦</sup>

《入侵紫蝶谷》，寫兩隻木葉蝶接受紫蝶谷的邀請，參加色彩發表會。在場的有寬尾鳳蝶、珠光黃裳鳳蝶、豹斑蝶、雙尾蝶、蛇目蝶、綠小灰蝶等等，非常熱鬧。她們發現紫斑蝶服食藥物，有能力吸取花朵的顏色。花

② 陳素宜在作品中，曾經提及閱讀張大春的《大頭春的少年日記》，李潼的《藍天燈塔》、《水柳村的抱抱樹》，在《天才不老媽》(台北：九歌，1995年9月)，頁63、76、91。

③ 《天才不老媽》，台北：九歌，1995年9月。

④ 《秀巒山上的金交椅》，台北：九歌，1997年4月。

⑤ 《第三種選擇》，台北：九歌，1997年9月。

⑥ 《等待紅姑娘》，台北：富春文化，2000年8月。

⑦ 《入侵紫蝶谷》，台北：國語日報，第一屆牧笛獎童話優選作品，1996年3月。《狀況三》，台北：國語日報，第二屆牧笛獎童話優選作品，1998年4月。兩書似乎都有暗寓社會風尚，吸毒、非法佔用、移民、失敗主義等現象。

朵失去了顏色，整棵植物變白枯萎，然而紫斑蝶也自食惡果蝶，造成無法生育下一代的悲劇。《狀況三》，描寫黑山蟻面對武士蟻的入侵，發明了預警制度。害怕戰爭與死亡的族人相繼離開，只有女王蟻信念堅定。小蟻丁丁感染了奮發的力量，排除了煩躁與無奈，漸漸懂得人生等待的意義。這兩部作品有強烈的「寓言」作用，對自然生態、人為戰爭，以及女王蟻的堅毅都著墨甚深；但也因此無法創造童話的幻想世界，缺乏童話文體超現實幻想力的特質。

散文作品《妮子家的事》，分為兩部分。上半部係《食譜》，獲得陳國政散文獎，描述客家酸澆濃烈的美食滋味。下卷則以妮子童年鄉間所見為題材，包括田園記趣、民間信仰與節慶拜拜，對客家文化有深刻的描寫<sup>⑧</sup>。

八十七年以後，陳素宜接受了許多稿約。為黃乃輝執筆撰寫《黃乃輝說故事》第四集，為國語日報「中國民俗節日故事」系列撰寫《將軍站門》、《年獸阿儺》，為聯經文化撰寫《海洋的故事》<sup>⑨</sup>。大陸福州市福建少兒社，委託金波主持編輯二十四本「好阿姨新童話系列叢書」，邀請海峽兩岸女作家、女畫家共同完成，陳素宜也獲邀在內，完成了《卷卷尾兒想回家》<sup>⑩</sup>的文字稿。卷卷尾兒是小克氏海馬，從小由爸爸帶大。剛剛進入幼稚園的他，不能認同自己是魚類，經過章魚老師開導，認清自己的角色，安然地在校學習。

九十年以後，幼獅文化為她收集舊作出版了《非常任務》<sup>⑪</sup>，民生報出版了文字、照片搭配的報導文學《大地的眼睛》<sup>⑫</sup>，介紹國內的地理景觀與民俗風情；聯經文化也央請她編寫「九年一貫課程補充教材」《我的朋友李先生》<sup>⑬</sup>。她以李白身上的配件玉麒麟為敘述者，說明李白於采石磯遺落的玉麒麟，沈入江底，後來被現代兒童作家李潼拾獲。希望小讀者能透過想像的情節，來了解古代作家李白和現代作家李潼。

<sup>⑧</sup> 《妮子家的事》，台北：民生報，1999年4月。本人另撰有評論〈鄉愁留與誰說？--評陳素宜《妮子家的事》〉，《文訊》75期，2000年7月，頁36。

<sup>⑨</sup> 陳素宜連續寫了四本書：《黃乃輝說故事(4)》，黃乃輝口述，台北：文經社，1999年10月；《將軍站門》，台北：國語日報，2000年2月；《年獸阿儺》，台北：國語日報，2000年3月；《海洋的故事》，台北：聯經文化，2000年8月。書寫雖多，有利於文筆琢磨，但不免耽誤了個人在意的個人的創作作品。

<sup>⑩</sup> 《卷卷尾兒想回家》，福州：福建少兒，2000年7月。

<sup>⑪</sup> 《非常任務》，台北：幼獅文化，2001年4月。

<sup>⑫</sup> 《大地的眼睛》，台北：民生報，2001年10月。

<sup>⑬</sup> 《我的朋友李先生》，台北：聯經文化，2002年10月。

拜電子網路之賜，還可以在「國語日報」以及「國小康軒國語讀書樂」網站中，看見到陳素宜的身影，可以知道她已經投入小學國語教科書編輯與出版的「戰場」上了。

忙碌的教學、寫作與編輯工作之中，陳素宜是忙碌的，可想而知。在這些工作之中，除了鍛鍊文筆，增加稿酬收入以外，似乎少了為自己的「理想」而寫的機會。九十二年夏天，陳素宜決定重新調整跑道，考進台東大學兒童文學研究所，並且暫時放下教職，重新當起學生，希望能因此對兒童文學的寫作，有更深一層認知。

## 貳、纖細的少女情懷，交融著長輩急切的建言

作家很容易在自己的作品中，表現出性別上的特質。男性作家往往強調角色的頑皮個性、情節的緊張刺激、主題的深刻幽遠，而女性作家則喜歡處理纖細的少女情懷、平和的社群生活，以及對未來幸福的憧憬。

陳素宜當然也喜歡揣摩少女細膩的情感表達。短篇〈這就是愛情嗎？〉，曾曉君暗戀六年級男同學黃正新，好友林鈴建議她寫情書以表達愛意，用浪漫的方式折成飛機投射，結果信件掉進了草叢。曉君才為不小心撕破的信封而哭泣，現在卻擔心起戀情曝光而痛苦不已。《秀巒山上的金交椅》，寫家有七千金的故事，在大姊訂婚時刻，想起了民俗傳說，試圖幫助大姊壓抑男方對家庭的管轄權，要去尋找山上一張石頭的金交椅，讓大姊坐上去，以便握有掌控家庭的權力，可以擁有幸福。像母老虎一般的么妹陳郁秀，也會一見鍾情，愛上了台北來作客的劉川豐。《第三種選擇》中的陶曉春搭坐長得像吳奇隆的男孩的摩托車，「心兒撲通撲通的跳得厲害，兩頰火辣辣的熱了起來。等他油門一催——心臟就像含在嘴裡亂跳一通，兩頰的熱度降到冰點，連手心都冒出了冷汗。」(頁 70)。

《第三種選擇》有暗戀數學老師的徐書婷，聽到老師訂婚請吃喜糖的消息，竟然跳樓尋死，跌斷了雙腿。小主角陶曉春的鄰居明珠姊姊上了大學，有個安安靜靜的學長喜歡她，可是她卻喜歡另一個主編班刊個性幽默風趣的男生。為了這段三角關係，懊惱不已。



少女的生理成長，也被陳素宜寫進作品。《秀巒山上的金交椅》中，先說大合唱時男生變聲的窘境。接著就寫陳郁秀月經初潮，以為自己會流血死去，把自己關進廁所不肯出來。直到班級導師來了，拿衛生棉給她，才解決問題。回到家裡，她向姊姊說起，媽媽才注意到么女也長大了。《等待紅姑娘》，是等待一個穿著紅衣衫的女孩來當她的好朋友，還是入主為繼母？其實，指的是故事中惠冰面臨月事的到來。因為女性月事的到來，來肯定孩子已經「轉骨」成大人的一種儀式，也是一種象徵吧！

少女情懷總是夢！陳素宜對這種成長中臉紅氣喘、心浮氣躁的感覺，並沒有迷戀不捨。她在敘述少女情懷之後，馬上搖身一變而為老師或母親，拿出自己的經驗談，來說服迷戀中的孩子，試圖減輕她們的痛苦。〈這就是愛情嗎？〉，老師說了自己年少時暗戀班上男同學的感覺：「一會兒氣得要命，一會兒快樂的發抖」，幾年後在同學會的場合見面，聊得很快樂，覺得那男孩可以當朋友，但是「當男朋友嘛，好像還缺少一點什麼」（頁 28）；曾曉君豁然開朗了，她了解老師說的「缺少一點什麼」，不打算馬上去向黃正新示意。用「缺少一點什麼」，真能感動盲戀中的孩子嗎？這些孩子會不會質疑大人的功利心？

《秀巒山上的金交椅》中也有相近的故事，么妹陳郁秀愛上那個還叫不出名字的男孩，她向代課的姜老師求援。姜老師述說自己的經驗之後，並且自我評論說，如果不是她暗戀的男孩轉學了，她也就沒機會認識現在這個更加適合的男朋友。她建議女孩子為情難過的時候，就應該去找人聊天、聽音樂、跑步、打球，看者閱讀愛情故事書，甚至背誦英文單字，來分散自己的注意力，以減輕痛苦。（頁 155）姜老師又說：「初戀就像出水痘，一個人一輩子都會有那麼一次，遲早的問題而已。處理得好，一竊平安順利，處理得不好，可能就會在心裡留下疤痕了」（頁 157），這個水痘理論，是有道理的。只是得到水痘的人，在當下的感受能夠馬上消解退火嗎？

《第三種選擇》裡，學生們傳誦著烏托邦式的愛情觀：「身高不是距離，年齡沒有問題，金錢不必再提」；陳老師表示同意，卻加以引申：「頭表示理智。你能分辨『喜歡』和『愛』嗎？你能分辨『仰慕』、『尊敬』、『習慣』、『同情』……等等，跟『愛情』有什麼不同嗎？心表示成熟。你真的愛他，不會改變？你能夠享受愛情的甜美，也知道它的義務？你……」（頁

181)像聯珠砲一般掃興的哲理探討，故事中的學生受不了，讀者也受不了。

她擅於描述纖細的少女情懷，可是提出青春曼妙的想法之後，卻又趕快搬出成人社會的價值尺度來，交融著長輩急切的建言。這也可能表現出陳素宜個人雖有開朗浪漫的性情之外，卻無法擺脫社會的習俗規範和禮法制約，在事件發展的最終處理上，仍然採取了拘謹保守的態度。

## 參、敏銳的社會觀察，卻少有效的改革建言

爲什麼開脫女孩迷惘的都是老師，而不是媽媽呢？難道是同性相斥的「弑母戀父情結」嗎？如果是這樣，爸爸又哪裡去呢？爸爸也不會擔任孩子的支柱呢。眼尖的讀者會發現陳素宜寫了《天才不老媽》、《等待紅姑娘》，敘述孩子和母親、父親的互動，並沒有缺少。

但如果仔細觀察，可以發現陳素宜並不熱中「溫馨家庭」的描寫，她樂於忠實地反映現代家庭不合「公平原則」的結構。《天才不老媽》中的媽媽何艾萍，想要追求自己的興趣，重新投入寫作行列。先生起先表示沒有意見，等到何艾萍付諸行動時，卻又表示希望自己回家時，可以吃到香噴噴的晚餐；孩子的成績退步了，做爸爸的也要怪罪媽媽沒有盡到督導功課的責任。等到何艾萍受不了內外交迫，決定封筆，做丈夫的又反過來要她培養個人興趣，否則在未來的生活中會覺得無聊。管家琪爲她寫此書書序，說道：「在幾筆輕描淡寫中，還是讓讀者感受到，一個表面看似幸福的家庭，裡頭有女主人多少的包容與犧牲。」(頁 5)這話是對的，不過陳素宜並不在意於「相夫教子」的神聖任務，她希望與讀者分享的是母子或夫妻能夠透過溝通，而互相欣賞「個人的自我實現」。

在《等待紅姑娘》書中，陳素宜添加了「父親自覺」的議題。在妻子死後，父親帶著姊弟離開台北，來到鄉下開設診所，希望增加和孩子相處的機會。一旦開始執業，爲了病患，他又開始忽略孩子的作息與情緒。女兒惠冰藉著寫信給死去的母親，來寄託內心的渴盼。他對弟弟的導師謝老師的出現，起初是排斥的。可是當她的「好朋友」到來，卻是謝老師率先爲她解決困難。老師的幫忙，在陳素宜書中，永遠比媽媽直接而重要。

由於社會經濟型態的改變，對家庭結構自然有相當大的影響。父母在台北的菜市場工作，不得不把孩子留在花蓮的老家，由老人家來照顧。等到孩子升上國中，須要加強功課，繼續考高中、大學，勉強接來台北就讀。孩子到了新環境，不能適應新學校的教學方式，功課趕不上，也缺乏同學的安慰，只得與其他學習落後的同學瞎鬧鬼混，甚至於結伴逃學、翹家、飆車，以至於車禍殞命。也有些不明事理的家長，平時只會逼迫孩子讀書，絲毫不在意孩子的情緒問題。等到出了事，就怪罪孩子學校裡的老師、同學，沒有盡到幫忙的責任。如同上述，《第三種選擇》赤裸裸地呈現孩童的教養問題，也顯現了學校與家庭兩造之間的衝突摩擦。

《非常任務》中，阿成的爸爸、媽媽要去大陸開設製鞋工廠，央請阿嬤從台南鄉下來台北，照顧孩子一個月。他們希望阿成能設法留住阿嬤，使永遠留在台北幫忙照顧家事。如果阿成的任務完成，就可以得到一台新型電腦為獎品。阿嬤來到台北，忙了一陣子，卻是動則得咎。阿成決定犧牲父母允諾的獎品，也要幫助阿嬤回到故鄉，可以無拘無束的種上一片菜園。

對社會制度與價值觀點的崩解，陳素宜也喜歡用童話的形式來表達。《入侵紫蝶谷》中，木葉蝶古志林和米其麗發現紫斑蝶服食了藥物，會吸收花朵的顏色，造成森林白化現象，卻也意外地使紫斑蝶失去生育能力，無法生育下一代的悲劇。這個故事會不會反映當今 PUB 店少年男女服食搖頭丸的處境？《狀況三》，寫黑山蟻面對武士蟻的入侵，發明了預警制度。但是，害怕戰爭與死亡的族人相繼離開，只有女王堅定著信念。丁丁從女王身上，感染了力量，排除內心的煩躁與無奈，漸漸懂得人生等待的意義。這個故事實不是暗寓國人擔心兩岸戰爭紛紛移民的現象嗎？陳素宜在兩本童話故事中選擇蝴蝶、螞蟻為主角，試圖借用集體生活的昆蟲世界，面對著錯誤的抉擇或者是外敵的入侵而自亂陣腳，自取滅亡。這種跡近寓言的故事，除了對小生物做了深刻的生態描繪(個中也不免有生物知識上的錯誤)，或許是為著人類社會制度與價值觀點的混亂而寫。

《狗屎大戰》一篇，也可以看出陳素宜對理想的執著努力。為了擔任環保小尖兵，同學們決定到街道上去打掃狗屎，並勸導狗的主人能夠負起清除愛犬排泄物的責任。老師的國小同學陳美貞不滿意受到勸導，她說：

「沒有用的啦！現在人誰不是家裡收拾得乾乾淨淨，門外卻髒得亂七八糟的？」老師搬出「抱著希望努力去做，就會成功」的理論，勸說：「有些事情我們可以管，也可以不管。不管的話，人與人之間越來越冷漠，人情味也會越來越淡。」(頁 132)這樣的勸說合乎儒家「知其不可而為之」的精神，但就小說情節安排而言，顯然張力不夠，對讀者缺乏說服力。

## 肆、陳素宜筆下重要的角色：少女、老師與母親

「少女」是陳素宜作品中，最喜歡刻畫的角色。除了「為情傷風，為愛感冒」的心理、生理特質以外，陳素宜筆下的少女，都有個自在的童年，從不知道怯場。《妮子家的事》，自然是陳素宜的童年憶舊。為了遠足，妮子等不及天亮；過吊橋時，故意在上頭跳躍搖晃；看新娘拔面(挽臉)，可以看得入神，想像自己也是新娘；吃，在平安戲的客宴上，或者廚房裡做了鹹菜剝豬肉時，妮子從來不客氣。客家莊真如陳素宜所寫，豐衣足食嗎？妮子有時候幫忙做家事，也會勞累過頭。只不過家中有姊姊，自然在災禍來臨時，都會擔負起大人的責備，惹事生非的後果不會算到妮子頭上，她可以自由自在的玩著。

「自由」有時候會變成「習慣」吧！陳素宜大學畢業後，擔任教職，也結婚生子，成為人母。對於一成不變的家庭和學校生活，缺乏自由，她或許會感到不耐煩。《天才不老媽》中的主角，她獨排眾議，不遠千里到台北上課，甚至生病暈倒。送她回家的「同學」，居然是孩子的導師。這下子，患難中見真情，她和孩子的導師成為寫作道路上的莫逆之交。故事中的主角，應該是陳素宜的化身；可是，出現在故事中那個孩子的導師，也是陳素宜的職業身分啊！女教師和母親的角色，在陳素宜作品之中，從此分裂為二。在她賦予的名字，老師叫許玉美，有如玉之美；母親叫何艾萍，如怨艾之浮萍，是不是也有欣羨或哀嘆的寓意？

女孩在成長的過程中，女老師的勸導功用往往大於母親。《第三種選擇》中描述了四個家庭。小珍是個私生子，沒有爸爸，媽媽也不住家裡，全靠爺爺拾荒來維生；娃娃的父母離婚，隨著在電子工廠上班的媽媽生

活；好學生徐書婷的媽媽離婚後，把關懷的重點放在孩子身上，不准看課外書，限制交友，只要求功課突出；最正常的算是主角陶曉春的媽媽了，但是她身不由己，跟著爸爸不分日夜在市場賣水果。爸爸因為曉春逃學而出手打人，媽媽幫忙擦藥，仍然是「邊擦邊唸」(頁 24)，離開家門時還上了七道鎖；母女閒話時，媽媽「好像除了好好讀書以外，就不知道要跟我說些什麼」(頁 114)；孩子功課起色了，「爸媽竟然高興得像撿到錢一樣」(頁 132)，媽媽還一直問「要什麼禮物」。曉春媽媽的關心是看得到的，可就是拙於表達。相反的，負責輔導的陳老師，她能勸服曉春的爸媽放棄打罵方式，鼓勵孩子發揮自己的長才，開導孩子對愛情的迷惑，指導孩子找出人生的「第三種選擇」。

《秀巒山上的金交椅》，身為七仙女中么女的秀秀，正處於青春反叛期，說話或思考問題，都像吃了炸藥。她拒絕穿裙子，拒絕扮演嬌弱的角色。可以又要找媽媽當精神支柱。她把媽媽形容「像神明一樣，無所不在而從不現身」(頁 14)；媽媽開始介紹家中成員，秀秀在旁邊「作註解」，揭穿媽媽掩飾真相的本事(頁 27)。當班導的同學，一個童話專業作家的代課姜老師來到教室，讓學生談論「男生與女生的戰爭」，秀秀說：「女生哪有什麼命好？在家裡從早忙到晚，永遠有做不完的家事。男生是高興的時候，逗逗孩子玩，不高興的話，就把孩子往媽媽那裡丟。其實最嚴重的還不是這些問題，最讓人感到女生命苦的是，在家裡不受重視，說的話都沒有人在聽！」(頁 68)秀秀說這番話，與她面對母親的態度「不謀而合」，也反映了陳素宜本人對母親在家中地位的看法。姜素貞老師的幽默、機智，講童話暗寓道理，有能力處理自己的迷戀，能夠提供學生好榜樣，能知道秀巒山上金交椅的正確位置，也知道作金交椅的民俗文化意義，恰好又是秀秀大姊未婚夫的「初戀情人」，目前又有個「長得像劉德華的男朋友」(頁 178)。這樣聰明、傑出而又幸運的女性，自然是所有女孩子欽慕模仿的對象！

## 伍、陳素宜的介入與守望

我們可以發現，陳素宜通過她個人的經驗，幻化為老師和母親兩種角色。用老師的身分，她介入少女的情感世界，作為傾聽者或指導者；另一方面她以母親的形象，把自己困在傳統社會制度之下，成為勞苦而孤獨的女人。

如果從陳素宜慣用的敘事觀點來觀察，她擅長使用第一人稱副角我的觀點，發揮仔細觀察描寫的特色，還可傳導豐富的情緒感染力。三本獲得九歌文學獎的小說中，使用了杜世昌、陳郁秀、陶曉春的孩子角色，來呈現天才不老媽何艾萍、七仙女家庭、四個問題家庭的同學。《等待紅姑娘》是孩子惠冰的自述了，她寫信給死去的母親，然而她所關切「等待紅姑娘」的任務，還是履行母親生前交代的事情，故事內容涉及「失去母親後家庭重建工作的推展」，惠冰也只是一個觀察者角色罷了。《我的朋友李先生》則以玉佩玉麒麟為敘述者，來烘托古今兩位同為李姓的文學作家主人。散文《妮子家的事》，主體是描寫客家食物與風俗文化；短篇小說集《非常任務》含有四個短篇：用林鈴來寫同學曾曉春的單戀；用艾麗寫同學喬美文的減肥風波；用阿成來寫鄉居的祖母短期來台北看顧孫子的事件；用王正鵬的視角來寫師生消除街上狗屎的經過。童話《入侵紫蝶谷》以古志林帶著米其麗進入紫蝶谷，發現危害生態的秘密；《狀況三》則以小螞蟻丁丁觀察怕死的族人紛紛離去，也襯托了蟻后的勇敢堅持。《卷卷尾兒想回家》中的卷卷尾兒當然是主角啦！克氏小海馬誕生以後，由父親來照顧，母親不覺中就離開了。他從小沒有母親照料，粗心的父親不能做為心靈的寄託，只有章魚老師的認真與耐心，讓他開始喜愛學校生活。

兩本民俗節日故事，是以第三人稱來寫作，但也採取了「襯托」的技巧。《將軍站門》捏造了柱子為父親的惡夢尋找醫藥，烘托「魏徵夢斬涇河龍王」的主題故事，後來秦叔寶將軍同情柱子的孝行，要求畫工把自己的圖像，畫一份給柱子家使用，好祛除惡夢。《年獸阿儺》則以子虛先生巧遇年獸，說出了傳統的新年風俗。子虛既為烏有的角色，烘托民俗文化的解說，也是一種「旁襯作用」的觀察者。

《大地的眼睛》一書，為陳素宜報導文學的新作，寫了寶島台灣二十處的遊覽地點，附有旅遊資訊，也附有她的先生及幾位攝影名家的攝影成品，是本有文學滋味的導遊手冊；只是加入了這些「實用性」強的附錄，陳素宜的敘述主體被邊緣化，又變成「旁觀」的文字了。

觀察與描寫，是陳素宜熱愛的活動，也是她介入寫作的力量。在《妮子家的事》序文中，她敘述自己離家在外二十來年，每次回鄉探望，總有新的變化，記憶裡的故鄉越來越遙遠，莫名的鄉愁濃郁起來，有不得不寫的衝動。(頁 6-7)《等待紅姑娘》的自敘中，她說：「這幾年來，我努力於兒童文學寫作，讓我心裡那個沒有爸爸、沒有媽媽的孩子，在創作的小說中享受母愛，在童年的散文中回憶親情，卻一直不敢直接面對失親的痛苦。直到在《等待紅姑娘》裡，藉著惠冰的口，說出我對媽媽的思念和不捨，說出我心中的疑惑和不甘。」(頁 15-16)

問題是，她一直很客氣，一直採取保守與觀望的態度，不敢把自己擺在寫作的主體上，大聲地說出自己的聲音。描寫並且反映現實生活的寫作理念，死死的綁住了她，讓她缺少空想或幻想事件的描摹，也缺乏表現自己獨特價值觀點與行為的機會。有沒有更多的勇氣與睿智，可以讓陳素宜的作品走出新氣象？

## 柒、結論：期待「發現母親」，建構女性作家的寫作優勢

近年來，在國內兒童文學寫作的行列中，女性作家的人數有顯著的增加，可是她們所描繪的角色，所關心的議題，似乎都偏向男性角色。張子樟教授曾經撰文說：「基於兩性平權的論點，作家也應該多關懷家中的另一性別。女性與家人的互動與衝突，一樣可提供不少寫作題材。奇怪的是，男作家喜歡撰寫以男孩為主角的故事，女性作家也是如此。」<sup>⑭</sup>

為少女寫作，以前當然也有。如孟瑤女士寫給女孩談修養、婚姻、感情及人生觀的二十封信<sup>⑮</sup>，從形式看來，傾向單向的灌輸。但是在書裡面，

<sup>⑭</sup> 張子樟〈平行或交叉：少年小說中的父子關係〉，《少年小說大家讀》(台北：天衛文化，1999年8月)，頁109。

<sup>⑮</sup> 孟瑤《給女孩子的信》，台中：晨星，1986年5月。

指出了女性的侷限與偉大。談〈智慧的累積〉，她說：「造物者創造一個女孩子，祂應該付與她們雙倍的努力，因為她們走的路太艱難了！生兒育女，相夫教子，十個人有九個跳不出這個家的牢籠，因此十個人也有九個爲了那些做不完的家務而忘記充實自己。」(頁 6)「對於目前的美滿婚姻實在不多」，她也是坦白的(頁 46)。然而她認爲女性對人類的發展，更具有「間接和無形」的力量，把「愛與美」的力量遍撒人間，是女孩子應有的驕傲(頁 74)。

名作家陳幸蕙標舉自我、事業、婚姻、家庭爲「現代女性的四個大夢」。她對婚姻的情義，性與愛的追求，有更直接的闡述！傾聽、擁抱、共享、接納、建立榜樣與建立健康取向的家庭文化，爲愛的六大課題<sup>16</sup>。她知道「完美的父母並不存在」(頁 140)，也知道世間充滿了「母親的辛酸、妻子的辛酸、女性的辛酸」(頁 147)；不過，她更強調勇敢地展現「母親的歡顏」(頁 154)，因爲只有讓「夢想存在」，才可以證明我們「心猶未死」(頁 162)！

這兩位女性作家的終極關懷，都傾向「母愛」和「家庭」的建構，難道她們要回歸傳統的價值取向嗎？談母愛，其實也是兒童文學世界無法迴避的議題。文壇前輩冰心在《寄小讀者》一書，不斷地讚美母親的愛。浙江少兒社的孫建江先生在他的論著中，談論作品的價值取向，也歌頌著母愛原則<sup>17</sup>。教育學者王東華討論母子之間的關聯，認爲「對母親的精神信任能激發出依個人罪完全的力量，因爲母親是自己信仰的全部」<sup>18</sup>，他同時強調對母親的教育，說：「母親教育一旦受到動搖，它給孩子帶來的就會是整個生命的崩潰，因爲母親所給的就是生命的教育。」王東華看到了現代社會教育中最大的弊病，忙碌賺錢的家長們將孩子送進了學校，他們認爲「任何一位老師都要對我的孩子負責」(下冊頁 226)，縱容自己從孩子的生活教育中消失。殊不知威權社會提供給孩子「粗糙、暴力與功利」的示範，唯有母親的角色，才能夠提供給孩子「細心、寬容與悲憫」的特質，可以躲避無情競爭的社會壓力，維持「分享與互助」的溫暖基調。

<sup>16</sup> 陳幸蕙《現代女性的四個大夢》，(台北：爾雅，1992年7月)，頁120-138。

<sup>17</sup> 孫建江《二十世紀中國兒童文學導論》，(南京：江蘇少兒社，1995年2月)，頁353-357。

<sup>18</sup> 王東華《發現母親》，(成都：四川人民，1999年7月)，頁187、228。



陳素宜身兼老師和母親雙重角色，對兩者之間的緊張關係瞭若指掌，在她的作品中，自然也清楚地反映了社會最大的病灶。她所以強化教師的角色，弱化母親的角色，也可以看出她相信只有通過「教育」手段，才可以讓故事結局有「改弦易轍」的可能。

然而，老師是否可以取代母親？王東華先生說：「不是母親以老師為榜樣，而是老師應該以母親為楷模」（下冊頁 229），這個論點當然正確。只是中華民族的母親是否已經接受了「勤前教育」？在制式的教育體制下，與男孩子有平等的機會爭取受教育權，甚至有勝出男子的現象，然而對於作為母親或現代女性所須要的生活、品格、美學、情感、養育教育，是否付諸闕如？陳素宜筆下的母親，多半跌進了這樣的井欄之間，缺少開朗而亮麗的表現機會。

儘管目前女性主義的呼聲極高，聯合國兒童基金會也從「今日的女童，明日的母親」的觀念，轉變為「明日的婦女」<sup>19</sup>，給予女性在「母親」價值取向之外更大的空間。女性主義批評，似乎也從對抗父權，爭取平等發聲，凸顯女性差異的泥淖中，走「雙性共體」的認知上<sup>20</sup>。且不論國內的教育或媒體單位對「女性議題」如何的懵懂無識，兒童文學界的作家應該率先走出一條道路吧！陳素宜女士傾向「女性」的描寫，具有女性觀察與省思的特質，能夠體會人世間「過程比結果重要」的意義<sup>21</sup>，相信她在追求人生終極價值的時候，可以把母親堅忍、包容與學習的美德表現出來，建構新的家庭倫理價值，來改變社會風氣。期待她的新作中出現嶄新的母親形象，讓世人找回「母親」的溫暖。

## 參考書目

### 一、陳素宜作品出版目錄

1. 《天才不老媽》，台北：九歌，1995年9月。

<sup>19</sup> 卜衛〈歧視？正視？重視？——對重視女童的權利的回應〉，《媒介與性別》，（南京：江蘇人民，2001年10月），頁331-350。

<sup>20</sup> 陳曉蘭《女性主義批評與文學詮釋》，（蘭州：敦煌文藝，1999年12月），頁65-77。

<sup>21</sup> 陳素宜〈過程與結果〉，《第三種選擇》代序，（台北：九歌，1997年9月），頁1-4。

2. 《入侵紫蝶谷》，台北：國語日報，1996年3月。
3. 《秀巒山上的金交椅》，台北：九歌，1997年4月。
4. 《第三種選擇》，台北：九歌，1997年9月。
5. 《狀況三》，台北：國語日報，1998年4月。
6. 《妮子家的事》，台北：民生報，1999年4月。
7. 《黃乃輝說故事(4)》，黃乃輝口述，台北：文經社，1999年10月。
8. 《將軍站門》，台北：國語日報，2000年2月。
9. 《年獸阿儼》，台北：國語日報，2000年3月。
10. 《卷卷尾兒想回家》，福州：福建少兒，2000年7月。
11. 《海洋的故事》，台北：聯經文化，2000年8月。
12. 《等待紅姑娘》，台北：富春文化，2000年8月。
13. 《非常任務》，台北：幼獅文化，2001年4月。
14. 《大地的眼睛》，台北：民生報，2001年10月。
15. 《我的朋友李先生》，台北：聯經文化，2002年10月。

## 二、其他

1. 張子樟《少年小說大家讀》，台北：天衛文化，1999年8月。
2. 孟瑤《給女孩子的信》，台中：晨星，1986年5月。
3. 陳幸蕙《現代女性的四個大夢》，台北：爾雅，1992年7月。
4. 孫建江《二十世紀中國兒童文學導論》，南京：江蘇少兒社，1995年2月。
5. 王東華《發現母親》，成都：四川人民，1999年7月。
6. 卜衛〈歧視？正視？重視？——對重視女童的權利的回應〉，《媒介與性別》，南京：江蘇人民，2001年10月，頁331-350。
7. 陳曉蘭《女性主義批評與文學詮釋》，蘭州：敦煌文藝，1999年12月。

## Constructing a Female Writer's Supremacy —Observing and Engagement in Chen Su-yi's Writing Tunghai University

Hsu Chien-kun 許建崑

### 【Abstract】

Ever since Chen Su-yi joined the writing of children literature, she has distinguished herself by clutching eight literary awards in a short period of three years. Her potentiality to become a good writer has been unmistakably revealed. The most prominent characteristic in her work is the detailed presentation of the subtle state of mind of young female characters, while female teachers are always at the side of them to provide most caring concern. The interaction between parents and children, on the other hand, is not the usual concern of Chen Su-yi. What this reveals probably is the realistic picture of modern busy, commercial society of Taiwan, where parents are tied up with hardworking in keeping up with life pressure and children have to face the ups and downs of daily living and undergo painful growing experience by themselves. As a female writer Chen Su-yi is good at describing the passion of the young female, the composure and rationalism of the teacher. Mother figure, however, is invariably lacking in her fiction. Furthermore, Chen Su-yi can observe and describe the chaotic and unsettling state of the society, and is willing to keep the traditional family intact, but somehow she does not seem to have the courage to engage in the reform or revolution of wrong doings, so as to try out for a new prospect. In a society when gender equality is readily at work, and interaction is emphasized in family, female writers might and should be able to concentrate on the narrating of mothering perseverance and all-embracing nature, to try to construct a new family ethics to change the society. We look forward to discovering mother figure in Chen Su-yi's new work and hoping she will make the best use her supremacy as a female writer.

**Keywords** : children fiction, young female feeling, motherly caring concern

# 從書寫家園看原住民女作家的空間書寫

——以白茲·牟固那那、利格拉樂·阿鳩、里慕伊·阿紀為例

侯如綺\*

## 【提要】

原住民女作家家園空間書寫的意義，不只是日常生活之事的分享抒發；重要的是在於家園裡的人情與溫暖凝聚了原住民身分的認同——白茲·牟固那那藉由召喚過去部落空間的書寫，從部落童年挖掘出立基現在的自信；利格拉樂·阿鳩自 VuVu 的生命史重建原住民歷史，並由再現部落中其他女性的生命片段，對應出異己空間都市的平板僵滯，界定出「我們」原住民的認同位置；里慕伊·阿紀以植根於部落家園的深厚情感和父母親族的生活智慧，發展出屬於個人的以及原住民的特有智慧——她們在書寫家園中型塑空間，連結了空間內的人群，使我們所看到的原住民不再是漂泊無依的原住民，而是充滿了生命力的個體及群體。

**關鍵詞：**空間、白茲·牟固那那、利格拉樂·阿鳩、里慕伊·阿紀

---

\* 東海大學中文系兼任講師

## 一、前 言

在台灣這片土地空間內，曾陸續經歷過荷蘭、西班牙、明鄭、清帝國、國民政府幾個政權，當新的政權入主台灣，原住民的生存空間便經歷一次減少以及剝削。土地成爲殖民者遂行其權力的場域，殖民者一次次的進入，挾帶經濟、政治、軍事、文化等各種強勢力量，侵犯原住民的生存領域。強勢的政權所導致的是弱勢邊緣的原住民「在自己的土地上流浪」<sup>①</sup>的流離命運，因此當解嚴後台灣的原住民運動展開，受到漢族教育的原住民作家能夠流利的以漢文字來傳達自我意識時，爭取權利、重建其主體性的創作於是開始出現。

由於長期來受到嚴重的邊緣化，原住民文學多是帶有目的性、有所爲而爲的。陳昭瑛認爲原住民文學的重要主題是：受壓抑的民族本性的躍動、受壓迫受剝削的沉重叫喊、及對自己民族與文化的危急存亡之感。<sup>②</sup>從這裡不難看出原住民文學帶有強烈的戰鬥性，控訴不公、爭取生存之色彩的濃烈。由此在原住民作家的筆下，土地被佔有剝奪、失去擁有主權，不但原住民作家心中沉重之痛也是具體的文字言說：

在這塊島嶼上，親愛的祖先  
從來不設柵欄或門戶  
我們相信遠來是客，於是  
荷蘭人來了，佔據一塊地；  
西班牙人來了，佔據一塊地；  
閩南人來了，客家人來了，  
祖先一寸寸退離；  
日本人來了，祖先只好

① 莫那能〈恢復我們的姓名〉《美麗的稻穗》（台中：晨星，1989.8初版，1955年6月三刷），頁13。

② 陳昭瑛〈文學的原住民·原住民文學〉，收錄於孫大川編《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷（上）》（台北：印刻，2003.4），頁201。

躲在森林裡，避開取人靈魂的槍砲  
一九八八年的今日，  
這是沒有砲聲的島嶼，  
卻有太多的不平，  
原來是島嶼的主人，  
失去了自主的性格……<sup>③</sup>

這首詩的前半段以原住民的善良和殖民者的蠻橫對比，具體的控訴外來民族對於實有土地的侵害；而後五句，則強調誰才是「島嶼的主人」，扭轉以漢人爲中心的位置，企圖重建其主體。然而如果只有訴諸於外在政權對於原住民的尊重，是不夠的；主體重建之具體力量的產生，應該是根植於原住民本身的凝聚力。對於原住民的身分認同，如此才有可能向原住民之外的群體放射，展現主體的自信。所以如果山林土地是原住民的居住地，那麼也唯有原住民在自己家鄉立基，和自己的土地建立起牢不可分的關係，原住民的凝聚力才有奠基之處。

人們以土地和海洋，作爲國家地理區域所佔有領地的實質所在；然而對人而言，空間更具實質的意義的，是怎樣被使用，如何於存在之處生活。所以台灣的原住民在抗議生存空間的土地被侵犯的同時，也著意於表現他們在「山海世界」中，「自然宇宙與人文的和諧互動」。<sup>④</sup>男性原住民作家所呈現的山海世界，是獵人在森林中的狩獵文化、是漁人在海洋中的生存搏鬥；從這種書寫自然與人親密的互動之中我們看到，原住民回歸了部落祖靈的懷抱的同時，也宣示了屬於原住民族群的空間權力。然自然環境與人的相處，固然是詮釋空間的方式之一，可空間不必然只有一種詮釋——尤其是一個充滿著生命力的空間。人群與人群之間的關懷、互動乃是空間對人產生情感價值的重要原因，如此空間方能變成有意義的地方；而在這個面向上，筆者認爲女性的原住民作家的創作，反而更能夠對於空間書寫加以深耕。

③ 瓦歷斯·諾幹〈土地〉《伊能再踏查》(台中：晨星 1999.11)

④ 孫大川〈文學的山海·山海的文學〉，收錄於孫大川編《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷(上)》(台北：印刻，2003.4)，頁 89。

女性書寫著意於身邊生活、瑣碎細節的描述，縱然不見得是救族圖存的控訴議題或是對自然界的恢弘描寫，但是原住民女性藉由書寫她們熟悉的平凡人事，開拓了私領域的敘述空間，藉由如此的書寫，確立自我的主體位置。這除了是對於創作者個人具有正面肯定的意義，在稀少的原住民女性創作中格外珍貴。女性唯有透過自己的眼光，寫女性自己或其他女性，才能真切的感受自我，深刻的刻劃那些被男性創作者所忽視的角落。女性原住民作家以散文來寫作，題材上多是朋友、親人、身邊的環境。家鄉裡的大小事透過創作者敏銳真誠的心靈，融合出和諧溫暖、充滿生氣的家園。如此凝塑來自家鄉的力量，讓空間的重新書寫喚起空間認同的凝聚力。寫作者與讀者，進入了同樣一個空間，分享了同一種心情。在散文之中，那種無保留的真摯和親切，更拉近了彼此的距離。

原住民女作家的創作集結成冊者極少，以下以三位九〇年代台灣原住民女作家：白茲·牟固那那、利格拉樂·阿鳩、里慕伊·阿紀為例，探究她們如何從書寫家園中型塑空間；自過去與現在的空間再現連結空間內的人群，為原住民凝聚空間認同。

## 二、白茲·牟固那那——記憶地圖的重製

《親愛的 A`ki 請您不要生氣》中所收錄的散文主要是以作者白茲·牟固那那的童年鄒族部落回憶為主。以其中〈親愛的 A`ki 請您不要生氣〉這篇散文為書名就已代表了其寫作回憶的用意。

〈親愛的 A`ki 請您不要生氣〉中藉由白茲對 A`ki（鄒語祖父之意）的傾訴，敘述尋找 A`ki 墳墓的過程。根據本文，因為以往鄒族人還住在茅草屋或竹屋時，家人去世要趁屍體還沒有僵硬前，將之捆成蹲坐屈膝、雙手抱胸狀，安放於屋子中央的土中。等屋子葬滿了，活著的家人就要遷居到其他地方，讓原有的住屋重生草木，回復自然。所以以前的鄒族不需要墓碑，因為肉體將再歸還給大自然。這個文化習俗，在經過換了兩個政權政策後改變了，到 A`ki 時已採取了土葬。但是鄒文化中沒有像漢文化祭祀紀念先祖的習俗，且因為當初未曾料想過世代的變化，所以用的是木頭

墓碑，最終導致墳墓尋找困難。在這篇散文中，所失去的當然不只喪葬的文化；所以在追憶陳述和 A`ki 的記憶之中，不斷的敘述、流露出對鄒族傳統習俗和精神文化流失的感嘆，只好請 A`ki 對於子孫的遺忘不要生氣。而被請求不要生氣的對象，表面上雖為具體的人物，實則是對於鄒族的先人們。

在這篇散文中，可看出鄒之空間利用與漢人的差異。鄒人認為人與自然同為一體，生死若環；死亡的姿勢如同出生前在母體的姿勢，死與生的界線並不那麼清楚，死亡的祖先可以和家人共處，而且身體靈魂最後終會回歸自然。在漢人來說，墳墓是安息者的居所，死亡的象徵；但同時是生者的憑弔和追憶的對象。也因此得以見出，在不同的文化思維下鄒人不會有與漢人有相同形式的喪葬禮；由此可說，空間正也覆載、傳達了族群的價值信仰。相反的，當我們在空間中實踐行為時，正是對於先人所傳遞的文化思維的一種感受覺知，使文化價值具有著落點。因此，若空間的利用方式被改變了，文化自然也會受到影響。白茲正是憂心鄒之文化與精神的消失，就如同要尋 A`ki 的墳一樣如此困難；雖最終幾經波折還是到了 A`ki 的墳前，但是文化和精神的再尋卻更加不易。所以為了傳遞延續鄒的文化，不致愧對祖先，白茲不斷的書寫回憶，一方面藉以保留鄒文化使後代不致遺忘、一方面藉由回憶的召喚，來連續昔與今的鄒填補歷史感。

回憶，暗示著對於遺忘的焦慮，是對於再現過去的一種努力。回憶並非是虛想創造，所以具有一定的真實性；不過若認為回憶完全為真實則不正確。回憶的弔詭之處在於回憶者即使有心要書寫回憶，有意識的欲還原真實，但是創作者所認為的真實卻未必為真。因為過往的時光已不會回歸，記憶不可能拷貝如當初，在那些記不起來的、或者是記憶謬誤的回憶之中，則滲透著虛構。就算即便是沒有誤差的回憶，再現也必定經過為何選此而不選彼的選擇、剪裁；而這其中的擇選就已經是一種詮釋。因此回憶所創造的鄒部落，無非類同於一種「異質空間」，介於真實與虛構之間或之外。

「異質空間」的概念來自於傅柯（Foucault），傅柯曾以鏡子來比喻：「鏡子是一個無地點的地方，故為一個虛構空間。我在鏡面之後開展的非真實的、虛像的空間中，見到了其實不存在那裡的我自己。我在那兒，那



兒卻又非我之所在，這影像將我自身的可見性賦予我，使我在我缺席之處看見自己，這乃是鏡子的虛構空間。但就此鏡子確實存在於現實之中而言，它則是一異質空間，鏡子相對於我所佔有的位置，採取一種對抗。……鏡子做爲一異質空間的作用乃是：它使得我注視鏡中之我的那瞬間，我所佔有的空間成爲絕對真實，和周遭的一切空間相連結，同時又絕對又不真實，因爲要感知其存在，就必須通過鏡面後的那個虛像空間」<sup>⑤</sup>。回憶中的「我」，雖然是我但又非現在的真實存在之我，如同鏡面後的世界，是一個虛構的空間；然若無鏡面後（過去）的我，現在的我又如何照見現在之我的存在？正如在凝視回憶的過程中，我們必須藉由對「現在」的劃分，來定義出「過去」，劃開過去與現在的分野；相反的，自「過去」的呈現中，「現在」也重新認清自己的位置。「現在」與「過去」，在書寫中相互定義又相互創造。

因此白茲選擇了再現過去，其意義並不只於留駐過去，而是更積極的在認識現在。值得注意的是白茲並非以少女或小女孩的身分回到過去，她是以現在之我來敘述過去的行爲，並耐心的對讀者加以解釋。白茲回憶描述的內容詳盡，文字平鋪直敘而淺白樸實，不善修飾。現在之白茲於散文中自然的出現，對讀者加以解釋、評論，然後隨後又隱沒於回憶過去的文字之中。如〈A'ki 的清潔用品〉中：

我的 ino（依諾，鄒語母親的意思）生前都是用山茶子水洗頭，它的頭髮一直都是保持得柔順光滑。而我們姊妹不知道厲害，包括洗臉洗澡，什麼都用花錢買回來的肥皂。鄙視先人的智慧，崇拜工業製品的結果，就是嚴重地破壞了髮質，頭髮根根都是又乾又澀分叉斷裂。現在想想真是可憐，竟是無知到那種地步。（p. 142）

以前的白茲自然不會知道化學工業製品的害處，所以若以現在的我來思考、嚴厲的責備以前的自己，自然是顯得太過於苛刻了。因此現在的我評

<sup>⑤</sup> Foucault, Michel 1986 (1967) "Text/Contexts of Other Spaces", *Diacritics* 16 (1) (spring): 22-27。轉引自王志弘〈空間與社會——邁向社會優位的空間理論〉《空間雜誌》第 60 期（1994）p.92-97，本文收錄於王志弘《流動、空間與社會》（1998.11），台北：田園城市文化事業公司。

論過去的用意，不真正在於責備過去的我的無知，而是在於突出先人的智慧。藉由對於昔日之我的批判，強調先人的智慧不但需要被重視，甚至更是現代文明生活中智慧源泉，藉此反省現在浸染文明的鄒族。所以，當白茲於〈木屐〉一文言：「我怎麼盡是記起遙遠的童年？」、「我只是喜歡追憶逝去而不可能再有的那個情境罷了」（p.127）我們並不能只將之單純化為懷舊情緒的滿足而已。

在〈造房子了〉一文中描述童年家中蓋房子的經驗，舉凡造屋的步驟、建材、習俗等，白茲都以白描的手法紀錄下來。如果文章的讀者和白茲一樣是吸收、親炙鄒之傳統文化的鄒人，那麼白茲自不必費盡筆墨，詳細的紀錄蓋房子的步驟。可是她還是仔仔細細的寫下來了，可見其預設的大部分讀者，必然是沒有接收領受到鄒文化的人。她耐心的撰寫回憶，敘述枝節，如〈我家的一段河〉、〈蜂的記憶〉、〈採棕籐的季節〉、〈小米的耕作〉、〈換工會〉等都是如此，這很自然的讓人聯想到白茲要保存鄒文化的用心。不過如前所言，回憶的重塑到再現乃是經過選擇，所以在散文集中，我們所見到的回憶也多是相當美好的情境：風土淳樸、有富有人情美的過去。雖然物資缺乏、但族人勤勞、和睦、相互合作，情感緊密。在勞動、生活之中和族人互動自然流露的情感、尋找樂趣的生活片段，往往讓散文極具情趣。例如〈造房子了〉中寫村人們合作蓋屋，蓋屋頂時不用特別通知，而是村人知道後主動前來幫忙，蓋好房後上樑，上樑時候木匠會坐在主樑上說祝詞、丟糖果麻薯，孩子們尖叫著搶糖果，相互比賽：

在木匠把柱子結構等完工之前，就要通知親人那一天要上樑。上樑是非常慎重的事，那天至親和鄰居（其實所謂的鄰居都在幾里外）都會來。上樑時，最怕出什麼意外，那是不吉利的，因此包括小孩都不可以發出任何聲音，怕的是童言犯忌。等到最後把屋脊的樑木順利上好了，大人才鬆一口氣，但小孩子們接著以緊張的心等下一刻的到來。這時，母親把裝有自己做的，沾有麵粉的麻薯丸和各種糖果的竹籐交給木匠，木匠就跨坐在主樑上，口裡說些祝福居住者平安的話，之後抓起竹籐裡的東西往下撒，孩子們一擁而上，發出尖叫聲搶著撿地上的糖果、麻薯。……接著，為了慶賀上樑順利，也為了表示對木匠的謝意，父親會分父母親準備一些酒菜，讓大家歡樂慶賀一番。

(p.58-59)

蓋房子本身雖然是出於勞力資源的分享，但同時也無形中凝聚了村人情感。在上樑的儀式中，親人與幾里外的鄰居共同參與，一起共享房子完成的喜悅。在慎重舉辦的上樑儀式中，傳達了對於居住空間的重視；而在儀式結束後撿糖果、宴請的歡樂氣氛中，也加深了人與空間的互動感。

其他如〈換工會〉中純姑娘的換工會（族人相互幫助，以勞力換取勞力，為此所組成的會），在人煙稀少的山上無話不談、開懷大笑，勞動辛苦快樂、〈蜂的記憶〉裡，孩子們在上下學途中，一起找野草莓、百香果、挖鋒蛹吃、〈小米的耕作〉的族人們在燒壟工作後，相互笑鬧，調侃被煙燻黑的臉像是「黑人牙膏」、〈山地小孩的泡泡糖〉中孩子們得到糖球時，必定相互分享；即使只有一顆，也把糖球咬碎一起吃……等等山中的回憶，重構過去文明尚未嚴重介入前的鄒部落，在人與人親密而自然的相處中，情感自然的被建立起來，無形中亦拉近了讀者和鄒之間的情感距離，凝聚了認同族群的力量。如此，過去穿越了現在，在現在這個時空之中產生了作用。

### 三、利格拉樂·阿媯——都市/部落空間的塑造

不同於白茲·牟固那那童年回憶的快樂無憂，相反的利格拉樂·阿媯的童年滿是不堪回首的記憶。阿媯的父親為外省人，母親為排灣族原住民女性，從小居住在眷村裡的她，因為同時身為原住民子女與白色恐怖受難家屬的身分，所以幼時在眷村與學校的回憶經驗都是飽受歧視、充滿痛苦的。隨著父親的去世，她有心斬斷父系的記憶，燒掉滿是和父親相處回憶的二十大本日記，決絕的告別父族，堅定選擇了母親排灣族的原住民身分為認同的依歸。⑥ 1994年阿媯二十五歲時，與丈夫瓦歷斯·諾幹遷回泰雅

⑥ 有關阿媯的身分認同問題，楊翠（1998）〈認同與記憶——以阿屋的創作試探原住民女性書寫〉台北：台灣原住民文學座談研討會，已有詳盡的討論，本文在此不再加以論述。本文亦發表於《中外文學》第11期，1999，頁71-97。

部落定居，所以阿媽在城市與部落都有相當豐富的生活經驗。

不過在阿媽的文章中處理城市與部落兩個空間時，所出現的全然是對於部落的偏愛、都市的厭惡。她所書寫的都市，並非是具體的哪一個都市，但是對都市的概念卻是一致的。她突出都市之惡的那一層面；尤其對於原住民來說，面對完全不同的漢族文化和資本主義的遊戲規則，原住民向來只是被歧視而且弱勢的一群，所以族人們在城市中的生活倍嘗艱辛。〈乾一杯，境苦命的山地人〉中，爲了生存離開部落到台北挖礦，一天工作十多個小時拼命挖礦，只爲了應付台北昂貴的生活開銷；〈不要叫我「雛妓」〉的女孩，在黑暗的城市中當妓女，連妹妹也難逃如此命運；〈JADA 我不要做山地人〉中的原住民小孩，因爲在都市中受到歧視，而不想當原住民。從一個個的個體的原住民的命運中，我們所看到在城市中的原住民並沒有開朗的笑臉，只有失去故鄉依歸，身體流離、心靈苦悶的影像。對於城市阿媽無疑是敵視的，而相對的在她眼中的部落則是美麗的。都市與部落兩個空間，便會以相對的面貌展現：

音樂停止了，我也從十七歲歡樂無憂的時空回到現實環境，台北城滯悶骯髒的空氣也取代部落清新流動的芒果花香，我想，有那麼一段時間我是喝醉了，醉在部落的思念裡，醉在緩緩的吉他聲中；如今，我醒了，卻是醒在都市的惡夢中，醒在大武山脈即將成爲南橫國道的夢魘裡。（〈大武山的夢魘〉 P. 244）

都市是髒亂、慾望的象徵；而部落則是純淨清新，都市只是居住地而非家，真正讓人魂縈夢牽的是部落的家園。阿媽在散文集中的都市和部落形象的對比，使兩者都超越了真實進入一個象徵的抽象層次。〈兩個待產的女人〉中，阿媽這麼寫著到都市作產檢的心情：「當初這個我曾經居住了七年的城市，竟顯得髒亂不堪，因此格外地陌生了起來，我小心翼翼地移動著腳步，唯恐這個花花都市的閃爍霓虹燈，迷亂了早已被部落清洗潔淨的雙眼，……匆匆忙忙做完檢查，像逃難似的，我離開了這個慾望的城市」（p.141）。我們感受到阿媽強烈的主觀性，這不只是作者的認同所在，也展現了她對於空間的理解。都市在阿媽散文裡的形象相當負面而且平面，

但相對阿鳩書寫部落豐富的生命活動，對應出都市的平板僵滯。所以美麗的部落家園，不是空虛的指涉，而是具有多面向面貌。

〈紅嘴巴的 VuVu〉以阿鳩外祖母 (Liglav Dison A-gan) 個人的生命史，重建了部落的歷史：A-gan 出生之前，日軍進入部落；後沒收火槍、改變祭典、以「理番計畫」打破頭目階級制度、並強制族人離開世居地、加入「高砂義勇隊」，日本戰敗時還帶走了神聖的守護神 Gagilai(石頭神)。新舊政權交替的時候，A-gan 和部落中的青年結婚，成立了自己的家屋。同時新政權統治後推動「禁用番族等名」政策，改變了排灣族母系社會的法則，接著又陸續推行幾項政策，目的在將「山地平地化」。A-gan 接連生了六個孩子，長女 Mulidan 被騙嫁給了外省老兵，丈夫去世之後部落開始慢慢變成 A-gan 所不認識的樣子——子女們大都到都市鷹架上工作、孫女兒認不得自己、二女兒舉止也變了形、村裡的孩童漸漸稀少，只有產業道路上呼嘯而過的摩托車。已經年老的 A-gan 在部落中越來越寂寞，聊天的對象只剩下地下的好朋友和青梅竹馬的「他」；雖然子女反對，年事已高的 A-gan 堅持「我的歌還沒有唱完」而與青梅竹馬結婚。

阿鳩以 A-gan 個人的生命史為主，譜出了部落經歷兩個政權的景況。部落的土地是執政者角逐權力的空間，不止於部落土地的被佔有或要求搬遷管理，執政者尚以己身的政權利益出發，透過政治與經濟等策略，企圖複製平地文化，以自己的形象予原住民遵行。這種強勢的力量，對部落文化造成衝擊，也或快或慢的侵蝕了固有傳統的部落文化。從〈紅〉文中看出，如祭典、階級制度（刺青）、石板屋、傳統服飾、母系社會等，這些文化都遭到了強權力量的扭曲，真正在土地上生活的人卻只能聽任非我族群的左右，到最後在社會急速現代化變遷的過程裡喪失自我。

這篇散文開始時由 VuVu 的生命回憶所展開，但在敘述中則是藉由第一人稱敘述者「我」所敘述，有時第一人稱敘述者的發言會交由 VuVu 之口，讓人物說話，使 VuVu 說話的用語、語氣能夠生動的表現。文中大部分以第一人稱我敘述，在這部分的敘述文字除了對於歷史事件的發生敘述，讀者同時看到了人/女性與時代的互動。事件並非只是資料性的政策陳述，更是交織著生命的喜怒哀樂。例如在描述「全台高砂族集體移住十年計畫」裡，族人被日本警察監控離開部落：

尊貴的 Galagimu 頭目家族，在日本警察以火槍押解下走在行列的前端，族老們頻頻回首已經繁衍數十代子孫的祖居地，幾十個家族流下的眼淚，匯集成一條小河流淹沒了沿途留下的足跡；悲痛欲絕的族人，發出狼嚎般的嗚咽聲迴盪在南大武山脈達數個世紀之久。（《紅嘴巴的 VuVu》p.102）

族人的遷移的悲傷，轉化為情境的描述，頻頻回首的不捨、聚淚成河的意象和淒厲的痛哭聲透過詩意的語言，震撼讀者的心靈。而在父權系統歷史敘述下向來不被重視，或者只是被編派為襯托英雄事蹟的女性命運，在〈紅〉之中也佔有主體的位置。當族群的災難在進行時，女性也承受著情感的傷痛：

VuVu A-gan 生命中第一個喜歡的男人，被迫進入「高砂義勇隊」……一批批離開部落的男人，從此以後，就像斷了線的風箏，飄出了祖靈護衛的眼睛，再也找不回來了；這件傷心往事所造成的缺憾，即使是三年後日本宣布投降，仍無法對 VuVu A-gan 帶來一絲補償。（p.103）

VuVu 先後經歷過四段感情，初戀、與部落中的沒落貴族結婚、和浙江籍老兵同居、暮年同青梅竹馬結婚；這四段感情穿插在 VuVu 的生命史中，她都是處於主導的位置選擇愛或不愛。她強勢且強韌的生命態度，同樣表現在她生養子女上。VuVu 一生的命運雖然坎坷，不過旺盛的生命力與部落生活所累積的智慧卻使她閃耀光芒，讓讀者得到一個豐厚生命的女性形象。而這也隱喻著部落的命運，總會在如此堅毅唱著自己的歌的族人身上延續下去。

除了比較宏觀的女性生命史的寫作，其他在散文中部落裡女性互動片段、部落重要人物的速寫、親人朋友的交往相處，亦避免了專注寫某一人所帶來單一性的缺陷。每一個小的個體，都是豐滿部落的存在，所以我們看到了擔心女兒不願回歸部落的泰雅母親（〈誰來穿所織的美麗衣裳〉）、在面對不幸婚姻後堅強面對未來的泰雅婦女（〈血櫻〉）、憂心傳統文化無法延續的排灣族巫婆（〈月桃〉、〈被遺忘的祭場〉、〈巫婆，再見〉）、受到婚姻暴力依然堅強倔強的小姑（〈傷口〉）、勤勞嚴肅的泰雅婆婆（〈婆婆與

菜園))、煩惱不能從泰雅部落帶著排灣族婚禮服回去照顧生病伊娜(母親、排灣語)的堂嫂(〈失落的新嫁娘〉)等等一幅幅的人物圖像，組合起一個具有真實情感的群體空間。

從阿鳩三本散文中可以看出，部落家園的美麗動人，最主要並非是部落風景山水的美麗，它的美，更在於它包融了許多生命活動的痕跡。在這個空間裡，人們不見得就是全然無憂的，他們有歡樂、有思考、有悲傷、有努力，重點是這裡是「家」，他們在其間生活。如此根深蒂固的地方情感，成為原住民心靈歸依之所，這並不是任何外來政權以強勢的力量可以改變的。正如阿鳩的母親 Mulidan，雖然因為十七歲時離開部落而使部落的人都忘了她、甚至在回部落時遭到流言重傷與歧視，但是 Mulidan 情願花上當初「離開部落再乘以百倍的精力」(《誰來穿我織的美麗衣裳》p.67)再回到部落：

部落在象徵祖靈的太陽下暖烘烘的晒著，母親突然開口說：「回家，真好！」自從父親過世後，母親便遷回部落與外婆住，離開都市的母親，多了一份輕鬆與自在的神情，不用害怕再要面對外人有色的眼光，母親與部落在祖靈的護衛下，顯得美麗而寧靜。(〈眷村歲月的母親〉p.39)

從這一段話，我們不難看出在阿鳩的眼中 Mulidan 為什麼情願遭受傷害也要回到部落的原因。部落是家、是同一族群文化認同的所在，家給予人親切感和被保護的安全感，儘管可能短期內不被接納，但畢竟回家了之後才能感到真正的輕鬆與自在。

人們常是通過「我」、「我們」與「他們」之間的關係來掌握認同感。人群能夠擁有認同的同時，也是把他人排拒在外。阿鳩顯露出的城市之惡，一種讓人想逃之夭夭的異己的關係，便是把城市和城市所代表的文明排拒出去，用以界定「我們」的策略。在認同的過程中，阿鳩塑造了「他們」——城市，以城市和部落對照，界定出了「我們」——部落。城市的特徵是罪惡、慾望、如黑洞般的無底深淵；部落則是具有溫暖力量、彼此守護，患難與共的家園。

然而城市不必然全然的黑暗、部落也未必盡是光明。但在阿鳩的筆

下，部落的黑暗破敗甚至不良習氣，皆多是由漢人社會所代表的城市所賦予的。除了資本家的入侵，以怪手機械與功利心態強力的破壞了山中的美麗，即便是阿媽的母親從城市回到部落受到排擠，村人們在背後說 Mulidan 是「死了丈夫的女人」、「不吉利的家族」，阿媽亦寫道是：「漢人社會中，存在兩性之間的對待差異，隨著文化的流通，也慢慢地侵蝕了族人的腦袋」（p.60）。山上純淨美好，如果有了腐敗的一面，便是由於山下文化「污染」了山上文化。這除了可以說是阿媽對於家園的辯護以及包容，也是阿媽所採行的書寫策略。由「他者」的文化，尤其是較具負面意義的文化，來界定自我的特徵。正因為：

若不清楚是誰排除在外，且明白認同乃奠基於分化之上，便不可能徹底了解人群如何能夠擁有認同，亦即以共有的特徵來界定。簡單地說，這就是一種我們與他們的情形。不論用何種方法，若不對照著「他們」，便很難想像我們如何能夠界定自己為一個群體（我們）。⑦p.81

所以在阿媽這種具排他性的書寫中，她展示了對於家園空間的認同——正面的、光明的「我們」家園，是值得回歸、值得安居的所在。並且在陳述外婆、母親、親友部落故事的同時，空間的書寫者阿媽藉由著書寫家園，表現出從過去到現在的部落生活，藉以宣稱「我們」真實的存在；而且，更深一步的告訴眾人，「我們」的存在不只有存在而已，而且是活得那麼的認真、那麼的踏實、那麼的精采。對比充滿罪惡的城市，部落家園才是展現美善的所在。

#### 四、里慕伊·阿紀——根植於部落的自信

從里慕伊·阿紀散文集作品《山野笛聲》的副標題：「泰雅人的山居故事與城市隨筆」就可以看出，這本散文所書寫的是兩個空間裏的故事：

---

⑦ Mike Crang 著、王志弘、余佳玲、方淑惠譯《文化地理學》（台北：巨流，2003.3），頁 81。



山居部落與城市。

里慕伊自小在部落長大，中學的時候才到平地去當「小留學生」，所以她沒有像阿鳩一樣面臨認同選擇的問題，因為自小奔跑在部落中能夠說著一口流利泰雅母語的她，本來對於泰雅部落就有一份深刻的情感認同。她的作品鮮少有強烈的吶喊或嘶吼，多數的作品在面對嚴肅的原住民議題時，也多是點到為止。我們看不到主流原住民文學中慣有的批判控訴，反而大部分看到的是一個在都市中生活，適應的很好、充滿自信的原住民。自在舒緩的態度與明朗幽默的氣質自然的從作品中流露而出。

從里慕伊的散文中，我們不難看出她筆下的自信、氣質與家庭教育培養的關係。家庭環境是我們認知世界的第一步，里慕伊的父親、母親都住在部落之中，他們的性格和事蹟在里慕伊的筆下顯得活靈活現。〈就是要美美的活著〉寫著：「部落裡多半的人都嘆息黯淡的過日子，而我的母親卻是個非常懂得愛惜生命每一天的人，包括她的心情、她的衣著，一直都是部落當中難得的亮麗色彩。」(p.164) 因為母親認為生活雖然困苦但何必整天愁眉苦臉；母親堅信在苦澀困厄的生活中還是要「美美的過下去」。這時「美」的層次並不在於具體的外在，而是在於由內展覽至外的、面對逆境仍然不會被屈服打敗的心靈力量，無疑是一種自信與生命力的展現。

里慕伊的父親則是被家中姊妹稱為「老頑童」、像是孩子般鮮事一籬筐的爸爸。〈老頑童與他的王國〉中寫父親退休後，開墾家中荒廢許久的山林地的一段小故事。當商人前進林地，想要和老頑童交易開發遊樂區，老頑童卻直頭直腦的問：「地租給你，我要做什麼？」等商人建議：「曾老師愛開玩笑，有了錢，愛幹什麼就可以幹什麼，出國去玩，享受享受啦！」老頑童又跟著問：「那——去玩回來，我要做什麼？」最後商人終於提出好辦法，讓老頑童在開發後的土地上班；可過了會兒老頑童又開口了：「要上班？」「那我提早退休幹什麼？」這番回答，反使得前來交涉的商人困惑結舌：怎麼會有這麼傻，不想賺錢的人？

就在商人疑惑的眼光下，老頑童自言自語的說：

其實，只種樹也很好，種點菜、養些雞給都市裡工作的孩子們吃，留個地方給他們回來休息休息，我就很高興了。(p.138)

在里慕伊的筆下，故意塑造出父親天真甚至還有些傻頭傻腦的形象，突顯和商人完全不同的價值觀。在商人的眼中，土地是生產財富的工具，不懂得利用無異是傻的；但在父親的眼中，部落土地不能用金錢來衡量，它是離鄉人所依歸家園。父親堅持著和土地和諧的關係，種菜、種樹、養花、養雞，對於以外力怪手大興土木、改變生態的行動不以為然，表達出資本主義的商業法則入侵山林的憂心。然而特別的是，在這裡里慕伊沒有以具體言詞表達出尖銳的控訴、批判，而是耐心的鋪陳出父親與商人的互動。以商人功利的、處心積慮的想要達成目標的形象對照緩慢認真聆聽對方說話的父親，在穩定自若的態度中，一次次的提出疑惑，最終質疑了庸庸碌碌忘記所本的人。

里慕伊所描寫的父親母親等人時的性格與形象，是否就是真實的人物素描呢？文學是一種創造的工程，若要評論實際觀察真實人物是否即為如此，不如肯定在里慕伊的眼中她的父母親族，的確對於生命擁有著一種泰然且堅定的態度和智慧。部落親族長輩對於里慕伊的意義，是一股安定的力量、情感依附的對象以及生命智慧的來源。在這其中所培養的部落情感自是十分穩固，所以我們在她的散文中看到里慕伊所形塑出來的地方感：

早在遠古時代，我的祖先，便在這被稱為「福爾摩沙」的海島上生活。他們在山林中狩獵、在溪河裏捕魚，織麻為衣、結竹而居、養兒育女，世世代代生活在這個島與山林為伍。而我，是個道道地地的山林之子。

山之於我，絕不只是蒼巒疊翠、奇巖勁松的景致，也不只是清風明月、流雲飛瀑的風情……。山是我的故鄉，山是我的家。山，是我終生的依戀。（〈永遠的母親〉P.180）

廚房裡，是母親準備晚餐的鍋盆碰撞聲，我蹲在一邊挑揀剛從菜園採摘的空心菜與四季豆。……

「山上的竹筍越來越少了，今年下了那麼久的雨，竹筍一夜就長高了，不能折來吃，只好讓它長成竹子。」父親說。

「兩天也沒有遊客，連路邊的筍都可以順利長成竹子啊！」巴度也說。

「我的孩子們回來，我到水源地找了幾根僅存的晚長的筍子，晚上煮福菜桂竹筍湯給她們吃。」……「哈哈……」（原住民式，有回音的笑聲）

我將菜拿到水龍頭底下沖洗，隔著玻璃，我看見窗外的春陽，暖暖的照著大地。大地上環繞著青山，青山裡有葛拉拜部落，部落裡有我的家。（〈大自然的鄉愁〉P.184-186）

我們可以在里慕伊的文字中看到爽朗的、歡樂的家園的景象。人與環境自然的融合在一起，從世世代代所延續下來的歷史感，累積了里慕伊對家園的深厚依戀以及對於家庭生活環境——自然山林的喜愛。大地—青山—部落一家，這種由遠而近，層層包裹的視覺影像，創造了自然包容著人、人在自然中和諧生活的溫暖感。部落對於里慕伊來說是家鄉的呼喚，是很自然的人類情感，所以無需強調。除此她更將自己對於山林家鄉的感情，放在一個更大的視野；指出人對於自然是一種永遠的渴望與鄉愁。在這樣的視野下，山林不只是里慕伊個人的家園，山林自然更是一種需被所有島民所珍重的人類資產。

正如海德格的主張，當我們思考人類時，一定要考量人類鑲嵌於世界中的情形。這使我們思索到，人類乃是傾向於透過物質客體來思考或行動，因此，地方是我們與地方之間互動下的產物；再者，由於我們投身於世界之中，必定集中注意某個特殊面向。因此我們總是透過近旁的事物來了解世界，而非抽象架構，所以我們對於世界的知識必然是奠基於地方。**⑧** 部落山林是里慕伊自小成長的地方，自然為其投身於世界的重心。當她嘗試了解、思索世界之時，自小在地方中的山林形象、人與自然相處和諧的生活經驗、自長輩親友所得到的智慧，便顯露出現。成為理解世界，解決人類問題的基點。

如此的態度一貫的表現在里慕伊的城市隨筆中。身為一個漢人媳婦，她以聰敏的原住民女子姿態，從容的在都市之中生活。里慕伊沒有把城市塑造成負面形象的意圖，不管是在部落山野，或是都市城鎮，都可以自自在在，獲得生活的樂趣。隨筆紀錄了城市生活。或寫丈夫、或寫女朋友、或寫休閒、或寫菜市場等等，即使平凡瑣碎，里慕伊都能寫出一番味道，

**⑧** 參考 Mike Crang 著、王志弘、余佳玲、方淑惠譯《文化地理學》（台北：巨流，2003.3），頁 144-145。

有時更進一步達到一種對於生活智慧的累積以及省思的程度。例如〈愛上市場〉中的里慕伊享受逛傳統市場的趣味，寫出充滿活力的市場小販、可愛的顧客，感覺真實的人間煙火與活潑旺盛的生命活力；〈剪髮〉寫去美容院剪髮，而由剪髮中見出跳脫人生執著的真諦；〈不是野生的〉里慕伊以幽默的方式給在山中摘了竹筍的城市朋友上了一課，表示山林裡的農作物因為族人追求自然的習慣，未曾給農作物圍上竹籬，並站在原住民的立場上，調侃了城市人。

在部落家園中，自然環境的薰陶培養與族人智慧的傳遞，是養成個人生命態度的重要因素。從里慕伊的文字裡，我們看到原住民的自信並不是建立於任何悲情的訴求或是嚴厲的批判，而是一種對於自我文化和價值觀的肯定；並由部落文化中所獲得智慧和力量，用以思索人類世界的問題。里慕伊以原住民的經驗文化，反省了現代人類的處境，對人類之於自然的無知提出建言：「人們對待大自然是予取予求，貪得無饜」（p.295），那使得大自然回報給人類的，也會是殘忍的毀滅。人類在都市與文明之中被矇蔽，忽略了如何和大自然如何自然相處、相互尊重，也忽略了如何生活。如此的文明究竟是指向進步還是「更野蠻」，值得所有人深思。里慕伊的立場持平而冷靜，她沒有把自己放置在受害者、弱勢者的角色，而是肯定自我、從自我體驗出發，站在一個「人」的角色去思考問題，而非突出一個悲情而邊緣的原住民身分。從原住民之主體解放的道路來看，昔日莫那能寫下憤怒的詩句：

四處漂泊的祖先幽魂  
無情地向我們證明——  
從來，我們未被當人看<sup>⑨</sup>

以往殖民者透過野蠻、不發達、原始這一些話語型態灌輸給被殖民者，使被殖民者接受此一話語模式，將殖民主義視為一項開發的工程。被殖民者是需要被教育啓蒙的對象，而殖民者所擔任的是開發者或是救贖者的角

⑨ 同註一，頁 69。

色。⑩莫那能以詩作來絕斷的宣告拒絕主人，拒絕主人的宰制、安排與教化⑪，解構殖民者的話語。但在此，我們已看到里慕伊在自我身分上所展現的自信和自在。在原住民被污名化的歷史裡，向來被塑造為無知、野蠻，而里慕伊則開拓了原住民新的視野，原住民不僅擁有平地住民所無法擁有的生活智慧，更能以此來反省自以為「文明」的人類。她的角色不只是屬於原住民的，也是屬於「人」的。也正如孫大川所指出的：

或許人的主體建構或自由解放，不一定要放置在「宰制/反宰制」、「中心/邊陲」的鬥爭框架中來達成。「主體性」的「根」，應當落在一個具體的人的生命安頓和人格世界之中。⑫

如此使原住民書寫走向更遠的未來道路。

## 五、結 語

空間是人生存的立基之地，人每天在空間之中活動、呼吸、生活，和空間產生互動。任何的群體行為和個人的思考都必須在一個具體的空間內才能得以實踐；反過來說，空間也必須被人所感知、使用，對於人來說才是一個活的空間。然而因為現今都市發展的迅速與交通工具的發達，人可以活動的空間範圍變大，但是空間對於個人的意義卻沒有因為空間範圍的變大而有質的提升，反而因為都市的相同性與人在地域內的快速流動而使人對於空間的感情變得稀薄。

空間之於人，要進入意義以及感情價值的程度，人必須與其有歷時穩定的關係，如此空間才能超越客體位置。當我們長期居住在一個空間之中，參與公共的生活，而與空間內的人群有人際關係的互動與關懷，安全

⑩ 參考陶東風《後殖民主義》(台北：揚智 2000)，頁 37。

⑪ 瓦歷斯、諾幹〈台灣原住民文學的去殖民〉，收錄於孫大川編《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷(上)》(台北：印刻，2003.4)，頁 142。

⑫ 孫大川〈原住民文學的困境〉，收錄於孫大川編《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷(上)》(台北：印刻，2003.4)，頁 72。

感和認同感慢慢的被建立起來，空間方成爲有意義的「地方」。因此，我們思考空間時，更著意於人與空間的互動以及在其中的生活，而非是地理上的區位。

所以當白茲·牟固那那藉由召喚過去部落空間的書寫，從自己在部落中的童年挖掘出立基現在的自信，連續過去與未來的鄒的文化精神；利格拉樂·阿鳩自 VuVu 的生命史重建原住民歷史，展現原住民堅毅強韌的生命力，並由再現部落中其他女性的生命片段，豐厚部落家園的情感，對應出異己空間都市的平板僵滯，界定出「我們」原住民的認同位置；里慕伊·阿紀以植根於部落家園的深厚情感和父母親族的生活智慧，在城市和部落兩個空間中，都展現自信從容的態度，發展出屬於個人的以及原住民的特有智慧，從而開拓出原住民面對外來的新格局時，藉由三位九〇年代女作家家園空間的書寫，我們看到的不再是漂泊無依的原住民。在空間的書寫中，充滿了生命力的個體及群體，型塑了原住民部落的地方感。家園裡的人情與溫暖，成爲認同凝聚的力量，而這也是原住民走向未來、開創未來的力量。

## 參考書目

### 一、原住民作家作品

1. 莫那能：《美麗的稻穗》，台中，晨星，1989.8 初版，1955 年 6 月三刷。
2. 瓦歷斯·諾幹：《永遠的部落》，台中，晨星，1990.9 出版，1990.6 三刷。
3. 瓦歷斯·諾幹：《伊能再踏查》，台中，晨星 1999.11。
4. 利格拉樂·阿鳩：《誰來穿我織的美麗衣裳》，台中，晨星，1996.7。
5. 利格拉樂·阿鳩：《紅嘴巴的 VuVu》，台中，晨星，1997.4。
6. 利格拉樂·阿鳩：《穆莉淡》，台北，女書文化，1998.12。
7. 里慕伊·阿紀：《山野笛聲》，台中，晨星，2001.2。
8. 白茲·牟固那那：《親愛的 A`ki，請您不要生氣》，台北，女書文化，2003.1。

## 二、專書

### (一)

1. 邱貴芬：〈阿嬤〉，《「(不)同國女人」括噪》，台北，元尊，1998.3。
2. 簡瑛瑛：《女兒的儀典——台灣女性心靈與文學/藝術表現》，台北，女書店，2000。
3. 孫大川編：《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷（上）》，台北，印刻，2003.4。
4. 孫大川編：《台灣原住民族漢語文學選集：評論卷（下）》，台北，印刻，2003.4。

### (二)

1. Christian Norberg-Schulz 著、施植明譯：《場所精神——邁向建築現象學》，台北，田園城市，1977年3月。
2. 夏鑄九編：《空間的文化形式與社會理論讀本》，台北，明文書局，1988.4。
3. 王志弘：〈空間與社會——邁向社會優位的空間理論〉，《流動、空間與社會——王志弘 1991-1997 論文選》，台北，田園城市，1998.11。
4. Yi-Fu Tuan 著、潘桂成譯：《經驗透視中的空間和地方》，台北，國立編譯館，1998.3。
5. 顏忠賢：《不在場——顏忠賢空間學論文集》，台北，田園城市文化，1998。
6. 陶東風：《後殖民主義》，台北，揚智，2000。
7. 畢恆達：《空間就是權力》，台北，心靈工坊，2001.12。
8. Mike Crang 著、王志弘、余佳玲、方淑惠譯：《文化地理學》，台北，巨流，2003.3。

## 三、期刊論文

1. 楊翠：〈認同與記憶——以阿嬤的創作試探原住民女性書寫〉，《中外文學》第 11 期，1999，頁 71-97。
2. 楊翠：〈原音與女聲〉，《文訊雜誌》第 170 號，1999 年 12 月，頁 46-49。

3. 董恕明：〈邊緣之聲——一九〇年代台灣原住民女作家阿鳩研究〉，《山海文化》第 21、22 期，2000.3。

#### 四、學位論文

1. 曾意晶：《族裔女作家文本中的空間經驗——以李昂、朱天心、利格拉樂·阿鳩、利玉芳為例》，台北，師大國文研究所碩士論文 1998。
2. 呂慧珍：《九〇年代台灣原住民小說研究》，台北，中國文化大學碩士在職專班 2002。
3. 伊象菁：《原住民文學中邊緣論述的排除與建構——以瓦歷斯·諾幹與利格拉樂·阿鳩為例》，台中，靜宜大學中文系碩士論文，2002。
4. 董恕明：《邊緣主體的建構——台灣當代原住民文學研究》，台中，東海大學中文系博士論文 2003。

#### 五、網路書評

瓦歷斯書房〈唱我們的歌——關於山野笛聲〉

<http://home.kimo.com.tw/07-06/w4.html>



## From home writing view aboriginal female writer's writing space

For example: Paiz Mukunana, Liglav A-wu, Limui Agi

Hou Ju-Chi

### 【Abstract】

Female aboriginal writers on home space are writing more than just the sharing of their daily routine: the importance is that they expressed the humanity, compassion and warmth of the aborigines and their identity. ---Paiz Mukunana wrote about the tribal space of the past and dug out the confidence from the tribal youthyears: Liglav A-wu rebuilt the aboriginal history from VuVu's life history, and by recreating other tribal female's pieces of life, to show the stoic foreign space in the city, thus defining the "our" aboriginal identity. Limui Agi used the deeply rooted feeling for the tribal homeland and the parental life wisdom, to develop the personal and aboriginal wisdom. ----- They shaped space in the home writings, linking the people and group within this space, allowing us to see the aboriginal people to be full of life and spirit, instead of the wondering vagabonds.

**Keywords** : space, Paiz Mukunana, Liglav A-wu, Limui Agi

# 社區考古初探：以台灣中部地區為例

屈慧麗\*

## 【提要】

本論文所記述的業餘考古人士以及近年各地區考古發現引起民眾高度關心的案例，均顯示了現今台灣的社會其實對於考古學的興趣，藉著知識的水平提昇、媒體的發達比起以往，已是大大的被鼓舞。看來考古學吸引考古學家的那種對過往神秘世界追根究底所獲得的滿足感，同樣挑起了大眾市民的胃口。至少這種過往世界之神秘感是可以消費、消遣的，等而上之，則引起一些民眾的求知慾，進而身體力行也加入業餘考古的行列，其報償便是那些自己花力氣與憑知識撿拾來的石器、陶片等，這些手邊的古物一方面見證了神秘的史前世界，也見證了自己參與了這個揭發未知的高尚行動當中。

歐美各國一般民眾對參與古物的採集、發掘並不陌生，媒體也經常有類似的報導。例如在英國民間力量最常見的是整合業餘考古者力量的考古協會，坊間也可以看到業餘考古者寫的入門書籍，還有社區學校提供很多相關課程，讓民眾的興趣有了正規的引導。在英國有許多社區民眾參與考古工作，台灣的情況又如何呢？本文探討所採用的方法包括文獻回顧與田野訪談，嘗試以大甲、埔里和台中市為例追索，並且對地方文史工作者與考古遺址的維護和保存以及台灣相關的法令的關係做進一步的討論。

未來考古資源合理利用與永續經營發展，必需考慮遺址、遺物對當地人或當事人的特殊意義。無論近期的考古人才培訓、資料庫的建立，到長程的蒐藏、教育、展示詮釋、維護保存與觀光市場的經營，如果能輔導地方人，發揮社區考古的好處將會達到事半功倍的效果。

**關鍵詞：**業餘考古家、地方考古協會、文化資產保存法、搶救考古發掘、文史工作者

---

\* 國立自然科學博物館人類學組 助理研究員

## 一、前 言

近年來政府鑑於工程建設增加，考古遺址有遭受破壞之虞，為減少考古遺址與工程建設之衝突，維護保存文化資產，政府特意培訓地方文史工作人才以協助專業人員搶救考古遺址。例如行政院文建會曾多次舉辦台閩地區地方考古人才培訓班，並選定考古遺址豐富的地區為考古實習地點，以期培養更多對歷史、考古有興趣之人員，將來可以協助專業人員長期從事考古工作，以落實文化資產保存維護工作。在這期間許多地方文史工作者接受了培訓，對考古學的概念、方法，田野考古的技術，以及台灣各地區的考古遺址和文化遺物，有了初步的認識。

事實上，歐美各國一般民眾對參與古物的採集、發掘並不陌生，媒體也經常有類似的報導。例如在英國民間力量最常見的是整合業餘考古者力量的考古協會，已知有 4 萬多名業餘考古者分別歸屬 177 個地方考古協會，坊間也可以看到業餘考古者寫的入門書籍（Wass 1992），還有社區學校提供很多相關課程，讓民眾的興趣有了正規的引導。

在英國有許多社區民眾參與考古工作，台灣的情況又如何呢？本文探討所採用的方法包括文獻回顧與田野訪談，嘗試以大甲、埔里和台中市為例追索，並且對地方文史工作者與考古遺址的維護和保存以及台灣相關的法令的關係做進一步的討論。

## 二、大甲地區考古歷史的回顧

第二次世界大戰之後初期，金關丈夫、國分直一等日籍學者接受台灣大學留用為教授、副教授仍繼續從事考古工作，這些學者除了進行研究工作之外，也透過教學工作將台灣考古工作傳承給下一代的本土學者。中部地區的考古工作大體沿承日治末期，主要的工作有大甲地區、大肚台地的調查與試掘為主（劉益昌 1999：33）。

民國 34 年大甲地區王鴻博先生首先在外埔鄉大東村大甲東聚落水尾溪北的台地邊緣，發現有農民挖出的鹿骨、貝殼、石器等，他將出土物寄給

金關丈夫看。民國 36、37 年大甲中學孫家驥先生兩次前往地表採集，37 年國分直一和苑裡中學劉茂源先生來大甲，但未尋獲，次年國分和宋文薰先生來，請王鴻博先生做嚮導，孫家驥亦陪同前往大甲東遺址（孫家驥 1950）。

王鴻博先生（本名王三派），係台灣省台中縣人，曾留學日本、北京，回國後任教職於大甲農校（現今大甲高工）等地。《台灣考古誌》記載「台中縣玉山區的東埔，有該地國民學校校長王鴻博氏將假日奉獻給山地地區的考古學調查」（國分直一、金關丈夫 1990：79）。王先生是博學多聞之學者，不只是考古學，他也參與民族學的田野調查。在東埔時即注意到布農族的埋葬箱式石棺有仰身直肢與蹲踞方式（王鴻博 1949）此外對古物如安平壺的用途也有興趣研究（王鴻博 1950）。王前輩是業餘考古學家，他在中部地區發現許多考古遺址包括南勢坑、番社埔、竹林、潭子、大肚等。調查過的遺址以書法手寫詳盡的描述；其中重要標本並以拓印、繪圖等方式記錄（王先生的女兒常慈法師 2003 年 6 月提供由其弟子東海建築研究所畢業的沈獻程先生整理的檔案），這份資料也促成科博館人類學組於同年 12 月進行台中縣沙鹿鎮南勢坑遺址的搶救。然而王先生當時很不幸的卻因白色恐怖，所謂的「匪台灣民主自治同盟台中地區組織廖學銳等叛亂案」，於民國 42 年被槍決，當時才 33 歲。

當時大甲中學孫家驥先生亦因該案被判刑 15 年，他是大甲中學（大甲高中前身）的美術老師，北師大畢業，1949 年發現大甲平頂遺址，1950 年著有大甲史前遺跡概況。宋文薰老師提供約 50 年前他在大甲台地調查時，王、孫先生去探望並合影留念（如圖一）。❶



圖一 左一為宋文薰先生，  
右一為王鴻博先生、  
右二為孫家驥先生

❶ 為慶祝宋老師八秩壽辰，台大人類學系 2003 年 5 月 14 日舉辦「台灣史前史與民族學研究新趨勢」論文發表會，筆者曾詢問可否將前輩業餘考古家作為題目，老師同意，還笑著回憶當年田野時去過孫家驥先生家，吃北方大碗麵不太習慣，孫老師還很熱情怕老師沒吃飽一直加麵。

據當時和孫老師一起在大甲中學服務的蔡永村老師、林煌墩先生表示（2002年12月16日訪談），孫先生教學之餘喜歡和同校教國文的妻子姜其麗老師到附近地表採集。不論拾獲的考古遺物如陶片、石器及他認為有趣的貝殼、化石等也會拿來和同事分享，但這些標本據當時校內同仁表示因孫老師是白色恐怖突然被抓，所以沒人敢注意也不知流落何方。據宋文薰老師稱孫先生在獄中的身體狀況變得很差，國立歷史博物館早期收購的古錢幣很多曾是他的收藏。孫先生後來服刑9年後出獄，發表〈泰源史前遺存拾零〉，將台灣東部考古遺物與記憶中大甲遺址遺物做一比較（孫家驥 1965），看來孫老師對考古的認真熱情不會因牢獄之災而稍減。

民國36至38年之間，台灣大學宋文薰老師、家住后里的劉斌雄老師、苑裡中學劉茂源先生（當時三人均為國分直一的學生）、大甲中學孫家驥老師陸續在大甲台地發現平頂、新厝子、嶺仔頂、火葬場、水源地、麻頭路、崩山、舊社、枋寮等八處遺址（孫家驥 1950、宋文薰、張光直 1954）。此外大甲地區盛清沂先生 1953年在平頂、水源地、麻頭路遺址採得石器百餘件，三分之一的標本捐贈大甲中學（盛清沂 1963）。隨著中央研究院歷史語言研究所 1949年遷台，以安陽殷墟考古聞名的石璋如先生 1954年率領宋文薰、劉茂源、張光直先生在水源地、麻頭路進行挖掘，初步確立大甲地區史前文化層序（宋文薰、張光直 1954）。

1955年當時在台灣省立博物館服務；後來從事民族學研究的劉斌雄老師調查清水牛罵頭遺址（劉斌雄 1955：69—82），同年家住豐原的地質學者林朝榮先生在鐵砧山西南側發現番仔園遺址，至 1964年間，石、宋一共進行四次發掘，對瞭解中部地區考古史有重大貢獻（石璋如、宋文薰 1956，宋文薰 1962）。之後張光直先生 1962年領導一批年輕學者執行影響中部地區考古甚鉅的「濁大計劃」，得到豐富的史前資料（何傳坤 1977，孫寶鋼 1977，Dewar 1977），直至劉益昌先生（1989）的調查編著〈台中縣志史前遺跡篇〉，大甲地區的考古活動並未有特別進展。

以下是筆者訪問大甲高中教職員之後，與一些地方文史工作者訪談的摘錄。

王顯榮（大甲國中校長、大甲高中校長）

參加早年救國團舉辦的「臺灣史蹟源流研討會」，從此對地方文物產生興趣，之後擔任台中縣史蹟研究會召集人，發動各學校老師、學生進行較有系統的整理地方文物。67年度出版「大哉台中—台中縣地方文物展覽專輯」，以及後來的「大甲風貌」一書，這樣的理念啓發影響了一些當時的學生，他們目前在大甲地區擔任老師並以文史工作為己任。

### 李天德（落地生根文史工作室負責人）

民國 53 年服務大地鑽探公司，在曾文溪做地質調查，首次接觸到化石的奧妙，至今家中蒐集 2 萬多個化石、數千貝殼、銅器、民俗文物及錢幣。民國 57 年參觀台南收藏家陳春木先生挖掘「鹿陶」遺址，之後也陸續請教收藏家蘇木樹、郭德鈴先生相關知識。1997 年與大甲圖書館長雷養德先生一起參加台閩地區地方考古人才培訓班第四期。其化石的收藏曾在神岡鄉圖書館展出，也擔任台中縣海線社區公民大學授課老師。他認為台灣考古遺址那麼多，專業人才卻很少，學者們往往心有餘而力不足。目前建設快速成長破壞力強，如果有民間力量補其不足，對史前遺址的保護應有極正面的功能。

### 陳欽輝（從事室內裝潢）

認為自己可能是道卡斯人後裔，所以對大甲附近傳說中平埔族的石頭墓有興趣追蹤。他能從考古遺址撿獲的陶片，發揮想像力復原史前陶罐，家中有自製的方格紋陶拍，曾嘗試在住家附近露天燒陶，家中有各式陶罐，他曾去社區公民大學上「台灣考古學」課程。

### 柯文成（外埔鄉圖書館長）

熱愛鄉土，對文史、舊地名有研究（柯文成：2002），記憶中小時後在住家附近看過平埔族墓。常與志同道合的朋友約在一起地表採集，曾在圖書館辦過古物化石收藏展、牛罵頭文化展。感嘆地方政府沒有足夠經費支援，否則成立地方「考古協會」，應可結合有心人士做更多的事。

### 張慶宗（德化國小老師）

張老師是當年王校長的學生，目前台中縣大甲觀光產業促進協會教育

組長，編有「鎮瀾宮之旅」、「探訪大安聚落人文采風」（張慶宗等 2000、2002）等書，1997 年參加年文建會在科博館舉辦的台閩地區地方考古人才培訓班第四期。家中有一些地表採集的標本做教學用，他希望以後成立「鐵砧山文物陳列室」，將這些標本集中起來。目前認為鼓勵下一代認識鄉土歷史是當今最重要的工作。

### 陳順天（大甲國小老師）

鄉土自然研究協會成員，編有「鐵砧山傳奇」導覽解說手冊（陳順天等 2002）。曾在科博館擔任科教組的科老師，因此對學習活動單的方式熟稔，所編的鐵砧山傳奇導覽解說手冊深入淺出、活潑生動，適合不同年齡層的人閱讀後，更親近瞭解這座大甲的象徵－鐵砧山。

### 紀介人（退休大甲國中老師）

紀老師認為大甲地區過去由於戰略地位重要，所以有很多外省人或是本省人到北大求學。他覺得本省、外省人的分界在大甲不嚴重，倒是專業考古者與業餘考古者彼此有芥蒂，很期待下次大甲遺址挖掘時能有地方人士參與。當科博館 89 至 90 年在挖掘鹿寮遺址時，紀老師常帶朋友去參觀，並拍了很多照片做教學用，他的調查範圍多為大肚台地沙鹿、清水及大甲一帶的遺址。他個人對古玉的分佈、製造過程有興趣也有一些心得，也期待學者能更開放胸襟，交換經驗與意見。

### 張朝欣（電腦程式設計師）

年紀最輕的業餘蒐藏者，由於跑得勤快家中擁有許多中部地區標本，但有時不願拿出來分享。喜歡模擬史前人的製作過程製作各式石器，科博館 2004 年 5 月在惠來遺址舉辦終身學習節－「認識過去考古班」，石器單元曾請他來示範，其剝、啄技術讓現場很多年輕人有興趣學。

從以上的訪談資料顯示從早期王鴻博、孫家驥先生到現在文史工作者，無論客家、外省、本省人，他們深愛這塊土地的考古文物，和學者間也保持良好的互動。目前大甲地區的文史工作仍與「老師」有頗深的淵源，他們平日有正式的教學工作，業餘從事地表採集，貢獻地方也自得其樂。然而其中有的業餘蒐藏行為與至考古現場拍照收集資料未必得到所有學

者的認同，同樣的文史工作者認為他們沒有「挖」只是「撿」，本地的遺址為何不可以拍照，且學者的考古報告極難獲得，看來彼此之間仍有許多須溝通的地方。

至於大甲地區未來是否需要成立考古協會？事實上政府立案的協會不少，例如台中縣鄉土自然研究協會等。協會成員如果要出版刊物除了申請文建會、台中縣文化局補助經費外，此外地方觀光協會及大甲酥餅的裕珍馨等公司也都會贊助。目前成立政府立案的協會至少需要登記理事、監事等數十名成員，因此未來是否申請成立，成立之後如何與考古學者合作，針對文獻有、無記載的大甲各遺址有進一步的維護、保存行動，及其本身的財務未來將如何運作都是現實問題。

### 三、埔里地區的文史工作者

近年來埔里地區如大馬璘遺址的維護保存除了考古學者的努力外，當時地方文史工作者如黃炫星、簡史朗、鄧相揚、廖嘉展諸位先生參與抗爭、溝通、協調貢獻極多（簡史朗 1997a、劉益昌 2000 附錄二），水蛙窟遺址 1996 年地表因農耕掀出大量考古遺物，亦是文史工作者最先通報媒體的（簡史朗 1997b、何傳坤等 1997：3）。數年之間除中研院及科博館進行正式發掘採集考古遺物之外，也有相當多地方人士開始採集標本，其中包括黃炫星、簡史朗、曾敬三、徐國禎、賴貫一、童延益、巫萬行、鄒騰露諸位先生。

由於數量多且不乏重要標本，大成國中簡史朗老師曾針對水蛙窟遺址標本持有者及埔里民間文史工作者訪談標本蒐藏的動機，歸納出如下幾點（劉益昌 等 1999 參見附錄）：

1. 長久以來從事地方文獻的收集和整理工作，也想藉由考古遺物的收集，整理出一些個人的心得和看法。
2. 是老師，所以撿一些標本做鄉土教學用。
3. 參加考古人才培訓班之後，又是參與田野發掘的雇工，辨認標本



能力強，為避免遺物流失或被二次破壞，所以大量撿拾收藏。

文中八位受訪者亦同意，若有合宜的保存單位將會捐贈蒐藏的考古標本，唯一條件是保存單位必須「在埔里」，這樣的捐贈條件與其他業餘收藏家要求出圖錄、辦特展的條件顯然不同，目前水蛙窟遺址已被指定為法定古蹟，然而有關遺址、遺物的保存問題仍待追蹤。

大馬璘遺址的維護保存工作除了埔里基督教醫院、埔里高中（劉益昌 2000、何傳坤等 2001）的相繼搶救挖掘外，另由科博館主持的埔里高中（暨大附中）校園博物館的規劃，博物館未來將由暨大成教所、埔里高中、科博館共同管理。日後大馬璘、水蛙窟遺址考古出土物的詮釋、展示、教育推廣是未來最重要的項目，由於過去古物出土後集中在中央級的學術單位、博物館或大學內，標本著重扮演蒐藏、研究的角色，事實上隨著社會變遷，社區博物館將是凝聚在地居民集體認同的單位。

一九九七年筆者曾透過鄧相揚先生及簡史朗老師的幫忙進行埔里地區國中學生及其家長的抽樣問卷調查，發現他們很高興埔里有那麼好的考古遺址就在自己住家附近及學校裏面。由於當時媒體報導的影響的確非常大，許多學生們很期待親眼看到史前時代的石鏃、石鏃等，因為課本曾提到石器、陶器，但不知道到底是何模樣。他們也盼望將來有機會參與考古工作。事實上當考古挖掘在埔里高中進行時，校方持續安排學生參觀，學者也不厭其煩的在探坑旁重複講解，不過當搶救挖掘結束後，學生仍是只能在「教室裡」上史前史的課。

如果透過考古遺址及其文化內涵的現地展示，或是地方出土文物能在地方博物館陳列、說明相信更能感動、激發居民共享歷史記憶及對文化的尊重，進而產生對當地的認同感（Chu 1998）。至於其他經營文化資產事業方面，如何輔導傳授專業維護保存知識給地方人員，或以門票、會員制、認捐、彩券發行等合理利潤，是日後管理的細節問題。

埔里地區在 921 地震之後很多人失業，政府提供的以工代賑方案中可惜沒有支援考古工作這一項，因此相對地埔里高中、基督教醫院在 2001－2003 年間持續進行的考古挖掘，提供了不少就業機會，他們之中有長期參與考古挖掘、翻製模型工作的人員。未來埔里地區參與考古挖掘經驗豐

富者，配合參與協調搶救考古的地方關係良好之文史工作者，將是推動社區文化資產永續經營的最佳組合。因為社區在這幾年的社會運動中，已經發展成強調在地性的概念，由本地人關心、維護保存社區內的考古遺址，甚至擔負地方巡查員的角色，在搶救時間上可達第一線之效。

## 四、台中市的例子

台中市最早發現的史前遺址是森丑之助發現的台中神社（公園）遺址，他採集了夾砂繩紋陶、打製斧鋤形器、石片器等（鹿野忠雄 1930：61），目前這批標本在國立台灣博物館內。1905 年森丑之助在國立台灣博物館前身—臺灣總督府博物館任職標本採集員。根據日據時期台中市史記載大阪每日新聞社長本山彥一 1908 年陪同戴仁親王到台中市參加縱貫鐵路全線通車典禮，提及台中神社所在的東大墩丘陵似古墳遺址，1925 年 8 月在山麓挖掘出土 3 個「打製石斧」（氏平要、原田芳之 1933）。森丑之助 1902 及 1911 年兩次發表列出台灣多處遺址及遺物種類（森丑之助原著 楊南郡譯註 2000：63），雖然此二篇尚未提及台中神社，但他應是在 1912 至 1926 年之間發現的。

台中市南屯山仔腳遺址是劉益昌先生發現的（劉益昌 1986），科博館進行了兩次正式挖掘（屈慧麗 1996），之後台中市的調查有中研院史語所執行的台閩地區考古遺址調查（臧振華等 1995）及科博館人類學組執行的台中捷運系統沿線文化遺址調查（何傳坤等 1996）。其中趙啓明先生、廖文媛女士發現的楓樹里遺址，距南屯文化工作隊（林金蓮先生、林惠敏女士）1997 年發現的麻滋埔遺址約 200 公尺，2003 年科博館挖掘麻滋埔遺址，其中 P1 坑是林惠敏女士的協助溝通地主後挖掘，之後她全程錄影考古隊在 P2、P3 坑挖掘及翻模工作情形，經剪輯後在萬和宮放映錄影成果，民眾反應相當良好，不過卻引起另一位文史工作者的不快，爭議到底是誰最早發現遺址的。

另一個有趣的例子是 2002 年 5 月，東海大學生物系的陳聖明同學在科博館擔任兩年工讀生之後，對於考古遺址產生莫大興趣，竟然在他住家

河南路附近，業主興建衣蝶百貨公司挖地下室時發現繩紋陶文化層。

科博館人類學組在 2002 年 7 月到 2004 年 12 月於台中惠來里遺址進行考古挖掘發現三個不同時期的文化層位堆積，證明台中市最早在 4000 多年前即有人居住。發掘中經媒體報導後，一位惠文高中學生寫信給科博館長，表示非常訝異就讀學區內竟有如此豐富的文化遺產，希望自己能對七期重劃區遺址貢獻一份心力。

國內考古學者均認為這是一個很重要的遺址，然而至今仍無法預期惠來里遺址能否保留，原因是：

1. 文化局對保護遺址的態度不積極，或許是因為惠來里遺址位於台中最熱門的地塊七期重劃區，當文化保存與經濟利益開發衝突的時候，有關單位無法落實文化資產保存法規定<sup>②</sup>，因此造成區內遺址一直遭受開發的威脅。
2. 重劃區內有的地主很配合（雖然嫌麻煩但還是同意搶救），有的則完全相反，如果相關部門不介入執行公權力，學者只好吃閉門羹，是完全無法與業主溝通的。
3. 新聞工作者—林良哲先生，協助文化局編台中市認識古蹟日導覽手冊及台中公園百年風華（林良哲等 2003），相當關切地方文化事業，也聯絡市議員來看惠來里考古挖掘。然而媒體受限於報導的「新聞性」，所以去年相關報章僅適度的報導，直到今年第六具「惠來人骨」的出現媒體陸續報導，才稍形成輿論壓力。
4. 挖掘期間科博館陸續辦親子考古田野、失落史前惠來人特展及古早台中人的故事展、終身學習節「認識過去—考古班」，大家來製作史前陶器及石器活動等，參與的人多且反應非常熱烈。
5. 來遺址參觀學校師生相繼有篤行國小、弘光護校、惠文高中新聞社、文華高中及東海大學歷史系劉必達、劉超驊老師及學

<sup>②</sup> 依文資法第 18 條「公私工程於施工中發現古物時，應即停止工程之進行，並依前條之規定處理。主管機關認為有必要時得繼續發掘古物，惟對於工程延誤或其他損失應酌予補償」，由於補償地價太高文化局的應變方式就是不處理，或是等工程怪手挖壞古物，學者抗議了再說。

生、逢甲大學文物管理研究所等，大家都對遺址感興趣且珍惜。相對的台中市地方文史工作者來遺址關心的較少，或許認為台中市將考古遺址發展成觀光景點的潛力小，不若埔里地區那樣殷切需要，所以目前僅在惠來遺址附近的 26 藝術空間成員表達希望當義工的意願。

台中市的遺址如果只有考古學者大聲疾呼要保護，往往事倍功半，繩紋陶在寸土寸金的七期重劃區出現，學者認為這是「天上掉下來給台中市民的禮物」，一方面彌補台中市史前史的空白，一方面是學子考古教育最好的機會。然而台中市政府卻不如預期的重視與支持，未來想要保護這個遺址，一定要讓更多市民參與，認同這個遺址，同時給予市政府壓力正視此項文化資產，依法進行進一步之調查、發掘與規劃保存工作。

因此科博館工作人員仍會繼續向台中市學生及家長解說這個遺址的重要性，甚至進一步地讓惠來里遺址社區內成員可以參與遺址的管理維護，例如社區內高中的學生擔任「解說義工」，如此他們的父母才會感覺到「考古遺址」是自己的財產，而當這些文化資產受到開發的威脅時，他們才會奮力維護。當然，這中間還需要與各類媒體保持良好關係，並於一些關鍵性時刻請其出現採訪並對大眾報導。

## 五、他山之石可以攻錯

英國的考古遺址保護工作包括（1）考古立法（2）管理體制權責清楚（3）考古的保護與城鄉規劃密切結合（4）政府單位中設置考古專業人員（5）注重日常的管理維護（6）發揮民間力量（7）保存科技的發達（臧振華 2000：257）。

在英格蘭最早提出「社區考古」一詞的是在萊斯特州（Leicestershire）立博物館負責考古調查的李多先生（Liddle 1985）。由於柴契爾夫人主張「土地開發者付費」，亦即使用單位必須針對開發土地上的文化資產、考古遺址保存自行吸收處理，因此過去由「英格蘭文化資產組織」支持考古工作

的預算資金減少。所以如果要進行考古調查，與其向中央申請，李多建議以地方發展基金支援社區內考古協會成員調查遺址。一方面地方考古協會成員可兼巡查員的角色，隨時補充資訊給中央和地方有關考古遺址最新維護情況的記錄，協助古蹟指定事宜，出版地方考古遺址簡訊，溝通協調搶救考古工作、開發諮詢等事宜，甚至到各學校詮釋遺址的意義及歷史以呈現地方文化資產，並減少政府支出而達事半功倍之效。

1988年當英國社區規劃與開發守則 PPG16 (DoE 1990)<sup>1</sup>最早提出的時候，社區人士也會擔心保護文化資產會影響經濟發展，而開發業者更是不歡迎任何的考古工作，但後來社區考古協會成員在明瞭維護保存並不會妨礙社區發展的情況下，開始幫忙考古學者與業主溝通，雖然結果大都是被婉拒，但他們仍不氣餒，花很多精力在為當地的學校、社區、旅遊團體詮釋地方文史意義。假日帶領學童、民眾認識當地的考古遺址、遺物，逐漸的開發業者也能接受文化資產對下一代的意義。這顯示社區考古成功的連結現代社會文化資源與社區的需要，刺激了大眾對鄉土的熱情，目的在進一步保護文化資產。

由於英國保護考古遺址的立法、管理體制權責分明，目前在英格蘭指定的古代紀念物約有 13000 個，在威爾斯有 2600 個法定古代紀念物，蘇格蘭有 4500 個，這麼多的遺跡透過良好的中央或地方認養及管理經營多數發展成社區觀光資源。在發揮民間力量方面，地方考古協會成員除了會鼓勵、帶領社區內對考古有興趣的民眾做地表採集，而且成立網站介紹，他們可以支援考古挖掘後的標本清洗、整理、編號等工作，對考古人力調度幫助很大。有的考古協會也直接負責鄉鎮工程單位委託進行遺址重要性評估計畫，提供考古遺址資訊給地方都市規劃者，納入地方發展計劃或政策中 (Start 1999: 56)。

<sup>1</sup>其中考古立法文獻 Planning Policy Guidance (社區規劃與開發守則 PPG16·1990年11月條文1):「環境部應該設立政策指示陸地上的考古遺址遺物如何原地保存或紀錄保存。」這個政策的推出(雖然只針對英格蘭),其目的是配合考古的需要,以及期待開發案能真正妥協,特別是在早期開發者和規劃當局的協商階段,試圖能減少潛在的必然的衝突。一個開發提案可能破壞考古遺址,如果事先規劃,避免敏感的區域,或許遺址有「現地保存」的可能。

## 六、討 論

根據上述台灣中部三地發生的考古歷史與事件中，地方上的業餘考古與文史工作者所扮演的角色與其所作所為以及上節整理英國社區考古的發展情形，可以就三個議題進行進一步討論：

### (一) 考古教育

詮釋過去歷史的場所有學校、博物館、和考古遺址現場。一般來說，讀歷史透過親眼看比課本記載的印象深刻，因此博物館透過展示設計、展品解說可以彌補教科書的枯燥。而在考古遺址現場，透過對石器、陶片的觸摸，感覺到它們曾被史前人製作使用過，如果遺址就在你現在住家社區的附近，那份對「真摯性」的 (authentic) 感動更是不可言喻的。

學者在考古遺址現場如果準備充分，可以對來參觀的當地居民導覽解說相當具說服力，但是學者也擔心民眾程度不同，有的明瞭古物珍貴晚上就來盜掘。美國亞利桑那州以考古遺址和盜掘者多而聞名，為了阻止這種盜掘風氣，有關當局認為與其用「大棍子」恐嚇政策，改採「胡蘿蔔」誘導政策，每年舉辦「考古月」鼓勵民眾參觀遺址，並邀請社區內藝術家參與，以繪畫、照相等方式介紹當地特有的考古遺址，教育民眾這是珍貴的文化資產，並一同思索如何利用遺址發展成觀光資源 (Hoffman 1997: 73)。

台灣教育體系中「國小社會科」和「國中認識台灣歷史篇」，都有介紹史前文化與考古遺址部分，期待透過教育的推行可以讓下一代的主人翁更瞭解這塊土地居住過的人群。事實上，「考古」這樣的專題牽涉到民族學、地理學、生態學等不同學科是與「現在」息息相關的，因此老師和學生都會覺得很有吸引力。

科博館於民國 87 年舉辦「文化資產種子教師研習營」，課程包括台灣原住民、史前史、認識古物、田野發掘等。當時大部分老師都認為舉辦這些活動對考古學和史前時代的台灣有了更深的認識，考古課程的內容也很有趣。一致認為對未來的教學很有幫助，但可惜田野發掘課程太短，並認

爲以後回到居住縣市若有考古的發掘或相關工作也樂於參加。另外，很多老師也希望博物館能進一步提供教學的補充教材、教具箱等，如此才能言之有「物」，也進一步引導各校小朋友踏入考古殿堂。大部分老師在研習課程中最喜歡的是介紹台灣史前文化與台灣平埔族的課，覺得史前遺物的課不容易瞭解，因爲對陶器、石器很陌生，期待未來有後續考古的中級、高級課程。

在國外常看到小朋友揹著父親在五金行買給它他們在後院玩測金屬的反應器，當機器嗶嗶聲響時，他們就用小平鏟試掘小探坑。看來在台灣的考古科學教育若從小推廣起，未來可以培養更多的考古學家，這也可能解決台灣目前經常讓屈指可數的考古學家疲於奔命搶救遺址的人才荒問題。

執行考古挖掘目前主要由學術單位主導，例如中央研究院、台大人類學系、台中科博館、台東史前館等。而目前考古學者在學院內教授有關考古學的課程有導論、田野實習、理論與方法、台灣考古學、中國考古學等。近十年學者將觸角推廣到除了學生以外的社會大眾，社區公民大學也推出人類演化、考古學導論等課程，咸認這樣推廣考古科學教育可以使一般公民判斷考古遺址、文化的能力增加。考古學家也認爲這樣的推廣將會使考古學在社會的「角色」與「價值」重新定位，也落實大眾參與文化資產的保存的理念。不過在學校上了考古導論的課以後就能夠挖掘遺址了嗎？這方面仍然需要討論。雖然一般民眾對考古學的認識就是「挖掘」，殊不知挖掘本身如果沒有充分的準備與完整的脈絡記錄的話也是一種破壞。

## （二）業餘考古家

台灣這幾年社區總體營造的推動已使得老百姓更認識自己鄉土的歷史，相對的業餘進行田野考古地表採集的人數增加，有的人也表示自己越來越喜歡蒐藏「古物」。有趣的是有的業餘收藏家也是當地的文史工作者；歐美電視在週末常會有介紹各地跳蚤市場的節目，由蒐藏者介紹他（她）剛購買的紀念品或古董傢俱等，這樣的蒐藏文化顯然是有歷史淵源的。

根據文化資產保存法第十七條「埋藏地下、沉沒水中或由地下暴露地

面之無主古物，概歸國家所有」，但由於一般民眾對文資法陌生，至今也未聞警察強制執行的案例，於是大膽做地表採集，帶回家收藏。當然其中也有人對文資法有意見，例如不明瞭「地下」的古物屬國家，此外也質問為何「地上」的古物也不能採集？此外為何「地方」的文物要歸「國家」呢？有的社區考古者會認為自己家鄉的東西被別人做，甚至剝奪了他們親近古物的機會事不公平的。

心理學家認為業餘考古者的蒐藏行為最初較「非正式化」，是一種「自我認同」的表現，而後來多半朝「正式化」方向移動。如果蒐集的數量、品質達到一定水準，被人稱為「家」，則成為社會的一種「身份」。很多業餘蒐藏者會在專業考古家進行發掘的現場出現，一方面觀摩學習，一方面和學者交換訊息。有的學者喜歡與業餘考古家分享，有的學者不喜歡業餘考古者，認為他們撿拾文物的行為其實與「盜墓者」有五十步笑百步的情狀。事實上無論古今中外都有業餘考古者的存在，他們大多不在公家的考古機關任職，是一群在制度外、卻對考古有著高度興趣的人。

大部分業餘考古者平時會和同好交流分享心得，地表採集時會將撿獲標本寫下撿到的地點，發現新遺址時會將訊息通知考古學家，平時也希望能儘量收集資料自修。至於蒐藏的項目有的也不限於考古遺物，歷史文物、各式化石也有，有興趣瞭解所有有關藏品的相關事項，通常會自己找資料查證，但更希望有管道請學者專家檢視印証。

在台灣筆者讀書時見過徐瀛洲先生，感覺起來業餘考古是社會上層階級的「娛樂」，無論是受歐美「奇珍異寶」蒐藏文化的影響，或是儒家思想行有餘力則以學文，他們與靠撿標本維生的考古邊緣人不同。不過據徐瀛洲先生表示他的蒐藏是自己到部落收集第一手的資料，與一般蒐藏家到古董店買的不同。此外有名的業餘蒐藏家在台灣北部有盧錫波；他描述自己搜尋標本時專注的心情如同武士作戰，而南部致力於賞鳥、賞古物修身養性的郭德鈴先生，二人將畢生收藏捐獻給台東史前館，最近館方也展出部分捐贈並出圖錄紀念其義行（國立臺灣史前文化博物館 2003、2004）。

總之，近年台灣「業餘考古」的現象隨時代變遷產生一些變化，愈來愈普及，但仍多及於地方文教人士，卻不乏中產階級，相應的產生一些好的副效應，最重要的是他們多會群集，推動地方文史工作，直接透過學校



與地方文史協會、學會，教育學子與地方民眾有關本地考古遺址之重要性。有關這方面還期盼社會、國家文化政策對此現象能夠重視，發揮他們的好處，回饋至社會本身。

### （三）讓考古工作回到社區？

由於近年來各項工程建設的展開，使得埋藏於地下的考古遺址不知不覺中受到極大的破壞，內政部曾於民國 80 年召開「研商有關古蹟—遺址評鑑事宜」的會議，以期透過全省考古遺址的建檔及出版工作來彌補文化資產及工程建設衝突時客觀資訊之缺乏，之後民族學會也出版了台灣各地區遺址評估報告（宋文薰等 1992）。

事實上，維護遺址的工作應該並不止於遺址的調查與資料的蒐集。對已被「指定的」或已「登錄的」遺址，如果地方有考古協會，其成員可分工進行長期的追蹤，以便隨時通報，對遺址提供適時的保護。

除此以外如何持續發揮民間的力量推動社區考古工作，項目可以包括：

1. 支援學童參觀考古挖掘工作時的解說工作，由於考古學者在遺址工作時要針對現象及調配人力作決策並且隨時要檢視工作記錄的，不見得能分身導覽解說，若能有地方文史工作者接受訓練後幫忙解說，對當地民眾更有親切感。
2. 安排帶領地方民眾地表採集，教導如何清洗陶片、編號等維護保存標本方法，由社區考古工作者向民眾說明為何標本不應帶回家蒐藏，較學者解釋更有說服力。
3. 與學者合作辦演講、規劃小型展覽、提供折頁、簡介等推廣考古教育。
4. 與學校、社區團體合作，例如與新故鄉文教基金會將考古與地方藝術、歷史課程、生態經營等活動結合，將可以更推廣環境永續教育，範圍可以包括整個南投縣，而不只是局限於埔里地區。
5. 與地方旅遊局合作，將考古遺址納入觀光項目，讓地方收入

增加繁榮起來，如此更能增加推動社區考古工作的動力。

6. 支援地方社區的需要，在不妨礙遺址保護的原則下，也可以在遺址上辦活動，讓更多人了解這塊土地居住過不同人群。
7. 提供意見、資訊並鼓勵所有地方上對文化資產有興趣的人，讓文化資產維護與歷史共同記憶的建立，逐漸成為人們日常生活的一部分。

除了民間的力量外，公部門政府單位保護遺址的有管理古物及負責核發採掘執照的教育部，指定及管理古蹟的內政部，以及呈報古蹟遺址重要性的各縣市地方文化局。目前《文資法》的修訂草案已經行政院定稿並送請立法院審議，將「遺址」自原來的「古蹟」章抽離，獨立另成「遺址」新章。

然而目前文化局的文化資產課很少有專業的考古人員，負責文化資產工作的人員對考古知識仍舊陌生，民眾詢問有關遺址的界定、遺址發掘的規範、開發建設涉及遺址的處理程序、搶救考古的規定、遺址所在私有土地的使用限制與補償、遺址土地的徵收等問題都是一問三不知。所以地方考古資料庫的建立絕對有其必要，最好能藉著網路系統的建立增加其知識的流通，因為官方出版的普查研究報告不易獲得，且考古網站的設立與隨時提供補充新資訊，是未來地方文化局應該協助推動，而社區考古協會成員可以支援的事情。

至於人才培育方面，文建會數次舉辦「台閩地區地方考古人才培訓班及田野實習課程」，訓練了相當多優良的業餘考古者。然而這些人才地方主管文化事業的機關應該與他們保持聯絡，同時提供機會再訓練，因為他們長期居住在地方，當有工程破壞遺址需動員請求協助時，他們也是及時的人力資源。近年由於文物蒐藏愛好者漸增，如何加強考古「倫理」的共識，應是未來古物登錄「管理」系統重要思考的事項之一。

陳玉美（1990：9）即強調遺址、遺物對當地人或當事人的特殊意義，未來考古資源合理利用與永續經營發展，無論人才培訓、登錄與資料庫的建立，到長程的蒐藏、詮釋、展示、維護保存與市場經營，如果能輔導地方人，發揮「社區考古」的好處將會達到事半功倍效果。

#### (四) 未來探索方向－考古學與現代社會關係

本論文所記述的業餘考古人士以及近年各地區考古發現引起民眾高度關心的案例，均顯示了現今台灣的社會其實對於考古學的興趣，藉著知識的水平提昇、媒體的發達比起以往，已是大大的被鼓舞。看來考古學吸引考古學家的那種對過往神祕世界追根究底所獲得的滿足感，同樣挑起了大眾市民的胃口。至少這種過往世界之神秘感是可以消費、消遣的，等而上之，則引起一些民眾的求知慾，進而身體力行也加入業餘考古的行列，其報償便是那些自己花力氣與憑知識撿拾來的石器、陶片等，這些手邊的古物一方面見証了神秘的史前世界，也見証了自己參與了這個揭發未知的高尚行動當中。由上之討論我們大致可以下表顯示社會四層級的人士及其與考古之關係。

一般大眾	消費考古
地方文史記者	以採集、編撰、發佈考古資訊服務大眾
業餘考古人士	關心過往世界為其神秘感吸引
考古學者	累積資料考證；揭發過往世界的神秘感

有趣的是現今社會的角色有多種，影響考古遺址的尚有媒體界的文字記者，公部門的文化資產管理人員以及遺址的地主，加上熱門地塊所涉及到的巨大市場利益，聯帶的關連到各級民意代表。媒體記者對於上述三大類人士，基本上是良性的，蒐集、編纂、提供訊息的訊息轉手者。然而，在現今的社會代表神秘「過去」的考古遺址，卻常是同一塊「現今」是常有相當「未來」價值的地塊，可供「開發」。於是使得地主、公部門管理人員與民意代表，加上代表大眾的文字記者，一旦面臨了任何一塊關鍵性的遺址/不動產，隨即形成了一多角的權力角逐場域，有關這方面值得更進一步追索，則有待後續的研究了。

後記：本稿的完成感謝兩位匿名審稿者及主編吳福助老師的鼓勵。

## 引用與參考書目

1. 氏平要、原田芳之 1933 台中市史 台中市役所出版。
2. 王鴻博 1949 武崙族民族探訪二則（一）記 Bunun 族東埔社的埋葬與石棺 台灣風土 72 期，民國 38 年 10 月 31 日。1950 談安平壺 台灣風土 109 期，民國 39 年 8 月 14 日。
3. 石璋如、宋文薰 1956 鐵砧山史前遺址試掘報告 國立台灣大學考古人類學刊 第八期，頁 35—50。
4. 宋文薰 1962 台中縣番仔園貝塚之墓葬 國立台灣大學考古人類學刊 第十九、二十期合刊，頁 83—90。
5. 宋文薰、張光直 1954 台中縣水尾溪畔史前遺址試掘報告 國立台灣大學考古人類學刊 第三期，頁 26—38。
6. 宋文薰 尹建中 黃士強 1992 台灣地區重要考古遺址初步評估第一階段研究報告 中國民族學會，台北。
7. 何傳坤 1977 台中縣大肚山台地及彰化南投縣境八卦山台地史前文化調查報告，台灣省濁水溪與大肚河流域考古調查報告，張光直編，頁 27—64，中央研究院歷史語言研究所，台北。
8. 何傳坤、屈慧麗 2004 台中市古根漢美術館、新市政中心、預定地及惠來里遺址試掘期末報告，行政院文化建設委員會委託，國立自然科學博物館，台中。
9. 何傳坤 陳浩維 趙啓明 1996 台中都會區大眾捷運系統沿線文化遺址調查評估報告，中鼎公司委託，國立自然科學博物館，台中。
10. 何傳坤 鄭建文 陳浩維 1997 水蛙窟遺址調查暨考古發掘報告 台閩地區地方考古人才培訓班第四期第二階段田野實習課程報告，行政院文化建設委員會主辦，國立自然科學博物館，台中。
11. 何傳坤 劉克竑 陳浩維 2001 國立埔里高級中學校舍重建工程暨大馬璘文化遺址發掘保存計第一期工作期末報告 國立埔里高級中學委託，國立自然科學博物館執行。
12. 林良哲等 2003 台中公園百年風華 台中市文化局，台中。

13. 金關丈夫 國分直一 1990 台灣考古誌－光復前後時期先史遺跡研究 譚繼山譯，武陵出版。
14. 屈慧麗 1996 台中南屯山仔腳遺址發掘報告 台灣考古百年紀念研討會會議論文及工作報告 中研院史語所 頁 78-97。1999 英國考古與立法 台灣博物館民族誌 2(3): 14-21。2000 人們為什麼蒐藏 博物館學季刊 14 卷 4 期 p3-12。
15. 柯文成 2002 外埔鄉地名、建置沿革探源 台中縣外埔鄉公所。
16. 孫家驥 1950 大甲史前遺跡概況 <公論報>台灣風土 114、115、118 期。1965 泰源史前遺存拾零 台灣風物 15 卷 4 期，P30-33。
17. 孫寶鋼 1977 莊後村龍泉村與山腳遺址試掘報告 台灣省立博物館科學年刊 20：197－224。
18. 國分直一、劉茂源 1950 水底寮公荖坪先史遺跡調查 <公論報>台灣風土 108、110、111、117、125 期。
19. 鹿野忠雄 1930 台灣石器時代遺物。發見地名表 史前學雜誌 第二卷 第二號：61。
20. 盛清沂 1963 記台中縣大甲附近出土石器 台灣文獻 14(4)：53－66。
21. 黃士強、劉益昌 1980 全省重要史蹟勘查與整修建議－考古遺址與舊社部分 交通部觀光局委託國立台灣大學考古人類學系。
22. 陳玉美 1990 研究者與其研究對象的關係－以考古學為例 <田野考古>第一卷第一期，頁 9-23。
23. 張慶宗等 1999 鎮瀾宮之旅 台中縣鄉土自然研究學會。2002 探訪大安(二)聚落人文采風 台中縣大安鄉公所。
24. 陳順天等 2002 鐵砧山傳奇導覽解說手冊 台中縣鄉土自然研究學會。
25. 盛清沂 記台中縣大甲附近出土石器，台灣文獻，16(4)：144-155。
26. 國立臺灣史前文化博物館 2003 郭德鈴先生收藏史前暨原住民文物圖錄，2004 盧錫波先生收藏考古標本圖錄，台東。
27. 森丑之助 2000 生番行腳：森丑之助的台灣探險，森丑之助原著 楊南郡譯註；台北市：遠流。
28. 劉茂源、鄭煥壁、劉清海、邱萬福 1950 台中縣大甲貝塚發掘記 <公論報>，台灣風土 98、99、101、102 期。

29. 劉斌雄 1955 台中縣清水鎮牛罵頭遺址調查報告 台灣文獻 6(4): 69-84。
30. 劉益昌 台中焚化廠計劃環境影響評估史蹟調查評估報告，中華工程顧問公司委託之研究報告（未刊稿）。1989 史前遺蹟篇 台中縣志，卷一土地志，頁 773-849，台中縣政府。1999 存在的未知 台中地區的考古遺址與史前文化 台中縣立文化中心編印。2000 又見大馬璘 展顏文化事業工房，埔里鎮。2002 台灣原住民史史前篇 國史館台灣文獻館，南投市。
31. 劉益昌 郭素秋 戴瑞春 簡史朗 邱水金 1999 水蛙窟遺址內涵及範圍研究 南投縣政府委託研究。
32. 臧振華 2000 考古遺址的保護：當前我國文化資產保存工作中的一個重要課題 中研院民族所集刊第 89 期，頁 257-273，台北。
33. 臧振華、陳仲玉、劉益昌 1995 台閩地區考古遺址，台中縣、台中市，內政部委託。中央研究院歷史語言研究所執行研究。
34. 簡史朗 1997a 搶救大馬璘遺址日記 手稿 1997b 搶救水蛙窟遺址日記 手稿。
35. Chu, W. L. 1998. The Archaeological Resource Management of the Shuiwaku Site and the Tamalin Site in Puli Basin, Central Taiwan. M.A. thesis for University College London, U.K
36. Dewar Robert Eral Jr. 1977 牛罵頭、頂街與舊社三個遺址考古報告 (Niu-ma-t'ou, Ting-chieh, and Chiu-she: A Report of the Archaeology of Three Sites in the Tatu River Valley)，載張光直編，台灣省濁水溪與大肚河流域考古調查報告：65-162，中央研究院歷史語言研究所，台北。Department of Environment, 1990. Planning policy guidance note (PPG)16: archaeology and planning. H.M.S.O.; London.
37. Hoffman, Teresa L. 1997 The Role of Public Participation: Arizona's Public Archaeology Program. In Presenting Archaeology to the Public. Ed. by John H. Jameson Jr. pp73-83.
38. Liddle, P. 1985 Community Archaeology, Leicestershire Museums Publication No.61, Leicester: Leicestershire Museums, Art Galleries and Records Service.
39. Merriman, N. 1991 Beyond the Glass Case: the Past, the Heritage and

- the Public in Britain. Leicester : Leicester University Press.
40. Spoerry, Paul 1993 Archaeology and Legislation in Britain RESCUE, The British Archaeological Trust.
41. Start, David 1999 Community Archaeology: Bringing it Back to Local Communities. In Managing Historic Sites and Buildings: Reconciling Presentation and Preservation. Ed. by Gill Chitty and David Baker. pp.49-59.
42. Wass Stephen 1992 The Amateur Archaeologist. B.T. Batsford Ltd, London.

**Assitant Curator**  
**Anthropology Department**  
**National Museum of Natural Science**

**Whei Lee Chu**

**【Abstract】**

The amateur archaeologists and archaeological discoveries at different locations over the last few years detailed in this paper are a clear indication of the increased interest in modern Taiwanese society for archaeology. As people learn more and the media has expanded, both trends have encouraged and facilitated this development. It would seem that archaeology as an academic subject appeals to the archaeologist's need to know the truth about the mysteries of a world long since past, a desire that clearly also has some degree of popular attraction. At the very least, the sense of mystery that shrouds the past can be consumed or utilized as entertainment. This in turn has awakened in some members of the public a desire to know more and so many have chosen to become amateur archaeologists in their spare time. The lithics and potsherds these individuals have discovered through their own efforts and knowledge are both a testament to the mysteries of the prehistoric world and their own participation in the noble-minded pursuit of revealing the unknown.

In the countries of Europe and the United States, members of the public are not strangers to the collection and excavation of ancient artifacts and the media often publish reports on their involvement. For example, in the UK it is frequently the local Archaeology Association that brings together the individual work of amateur archaeologists as a collective effort. Such individuals also write introductory books to the field of archaeology and community colleges provide a number of related classes, helping to guide this popular enthusiasm in the right direction. In the UK many members of the public take part in archaeological work. This paper is based on a documentary retrospective and field interviews, focusing on site areas in Tachia, Puli and Taichung city, where a more in-depth look is taken at the relationship between local cultural history experts, the upkeep and preservation of archaeological sites and related legal statutes in Taiwan.

In today's society archaeological sites that represent the mysterious past also often have a similarly high future developmental value. With regards the short terms of collection, exhibition, interpretation and the long terms of sites preservation, tourism development, it is important successfully integrating the public into local archaeological resources and the sustainable management.

**Keywords :** Amateur Archaeologist (業餘考古家), Local Archaeology Association (地方考古協會), Statute for the Conservation of Cultural Resources (文化資產保存法), Archaeological Rescue Excavation (搶救考古發掘), Local Cultural History Experts (文史工作者)





# 懷海德形上學研究\*

俞懿嫻\*

## 【提要】

懷海德 (Alfred North Whitehead 1861-1947) 可說是二十世紀西方最偉大的形上學家；當形上學成為眾矢之的之際，懷海德和極其少數的哲學家卻仍堅持形上學的哲學價值。這使他在當代哲學與後現代哲學中卓然獨立，開啟了嶄新的研究方向。其實懷海德開始並不是一位哲學家，他的思想發展經歷了三個階段：一是數學與邏輯階段，二是自然科學哲學或本體論與認識論階段，三是思辨哲學或宇宙論時期，這最後的階段便是他形上學發展的成熟階段。早在自然哲學時期，懷海德雖已肯定形上學的價值，認為科學的研究不能稍減我們對形上學的需求。而有關可能性與實現性之間的關係，尤其有賴於形上學的研究，科學甚至使得形上學的需求更為迫切。但在這個階段，他也曾明確地區隔自然哲學與形上學的不同。他指出形上學主要在精確地說明指證宇宙實際的經驗，其來源與類型，而科學則在透過歸納邏輯，以特定概念來組織知覺經驗，進而找出自然的法則。前者涉及知覺者與被知覺物，而後者僅涉及知覺經驗，雖然兩者都以「立即經驗」為出發點，但各走各的路，可以說是同途而殊歸。但到了思辨哲學時期，懷海德再次肯定形上學的重要性，進而發展出「歷程宇宙論」的形上系統。本文試就四方面說明其核心理論：一是以「現行單元」為基礎的「多元實在論」(pluralistic realism)；二是以「攝持」為基礎的「泛經驗論」(pan-experientialism)，三是以「永象」為基礎的「價值論」，和以「上帝」為基礎的「哲學有神論」(philosophical theism)。

**關鍵詞：**懷海德 機體哲學 形上學 價值論 實在論 哲學有神論 歷程哲學

\* 本文受國科會九十一年度專題研究計畫補助 (計畫編號：NSC91-2411-H-029-001)。

\* 東海大學哲學系教授

懷海德 (Alfred North Whitehead 1861-1947) 可說是二十世紀西方最偉大的形上學家；當形上學成爲眾矢之的之際，懷海德和極其少數的哲學家卻仍堅持形上學的哲學價值。這使他在當代哲學與後現代哲學中卓然獨立，開啓了嶄新的研究方向。美國懷海德學者科布 (John Cobb Jr.) 與葛瑞芬 (David Ray Griffin) 便認爲他的「機體哲學」(the philosophy of organism) 在「解構的後現代主義」(deconstructive postmodernism) 之外，另行提示了「建構的後現代主義」(constructive postmodernism)。<sup>①</sup>

懷海德的思想和發展經歷了三個階段：一是數學與邏輯階段，二是自然科學哲學或本體論與認識論階段，三是思辨哲學或宇宙論時期，這最後的階段便是他形上學發展的成熟階段。<sup>②</sup>懷海德原是一位數學家 and 邏輯學家，他是羅素 (Bertrand Russell) 在劍橋大學的老師，二人曾合作出版《數理大全》(Principia Mathematica) 三卷。之後他歷任倫敦大學 (University College London)、肯辛頓技術學院 (The Imperial College of Science and Technology in Kensington) 應用數學教授。在此期間，他開始對自然科學哲學感到興趣，從一九一五年起，他陸續發表了〈空間、時間、相對性〉(“Space, Time, Relativity” 1915)、〈思想的組織〉(“The Organisation of Thought” 1916)、〈某些科學觀念的剖析〉(“The Anatomy of Some Scientific Ideas” 1917) 等論文。一九一八年第一次世界大戰結束後，他爲紀念戰爭期間痛失的愛子，於一九一九年出版了《自然知識原理探究》(An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge) 一書，之後陸續出版《自然的概念》(Concept of Nature) 和《相對性原理》(The Principle of Relativity)。一九二二年他在「亞里士多德學會」(Aristotelian Society) 發表的論文〈齊一性與偶然性〉(“Uniformity and Contingency”)，以及在「詹姆士—史高特講座」(James-Scott Lecture) 發表的〈相關性〉(‘Relatedness’)，均屬自然科學哲學方面的著作。這些著作旨在分析自然科學的基本概念，如時間、

① 美國學者約翰科布與大衛葛瑞芬繼承懷海德的歷程思想，將「後現代主義」分爲兩類：一是以維根斯坦、海德格、德瑞達等人的實用主義與生理主義爲代表的「解構的」(deconstructive) 或者「消解的」(eliminative)「後現代主義」，另一是以歷程思想家爲代表的「建構的」(constructive) 或者「修正的」(revisionary) 的「後現代主義」。參見 David R. Griffin (ed.), *The Reenchantment of Science Postmodern Proposals* (Albany: State University of New York Press, 1988); D. R. Griffin, J. B. Cobb, Jr., M. P. Ford, P. A. Y. Gunter, P. Ochs (eds.), *Founders of Constructive Postmodern Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1993)。

② 有關懷海德哲學思想分期與其間的爭議，參見拙作，《懷海德自然哲學》，台北：正中書局，民國九十年，頁五～一三。

空間、物質、運動、測量、相對性等等，以及自然科學知識背後的哲學基礎，尤其是歸納法的哲學基礎。在自然哲學時期懷海德雖然肯定形上學的價值，認為科學的研究不能稍減我們對形上學的需求，而有關可能性與實現性之間的關係，尤其有賴於形上學的研究，「科學甚至使得形上學的需求更為迫切」，<sup>③</sup>但他也曾明確地區隔了自然哲學與形上學的不同。形上學主要在精確地說明「指證宇宙真際（reality）的經驗，其來源與類型」，而科學則在透過歸納邏輯，以特定概念來組織知覺經驗，進而找出自然的法則。前者涉及知覺者與被知覺物，而後者僅涉及知覺經驗，雖然兩者都以「立即經驗」為出發點，但各走各的路，可以說是同途而殊歸。<sup>④</sup>

一九二四年懷海德應哈佛大學之邀移居美國，開啓了思想發展的形上學時期。自一九二五年二月起，他以每週一講的速度，在哈佛大學的「羅威爾講座」發表了一系列共八篇演講，即所謂「羅威爾演講」（Lowell Lectures）。他將講稿修改增章後出版，便是著名的《科學與現代世界》（*Science and the Modern World*）。<sup>⑤</sup>一般認為這本書和《形成中的宗教》（*Religion in the Making*, 1926）、《象徵系統其意義與作用》（*Symbolism Its Meaning and Effect*, 1927），都是懷海德思想由自然哲學過渡形上學的重要著作。<sup>⑥</sup>《形成中的宗教》探討「上帝」的概念與宗教的本質，《象徵系統》則側重認識論的議題，而這些議題都衍生自《科學與現代世界》。《科學與現代世界》對於系統形上學著墨甚深，可說是懷海德形上學代表作《歷程與真際》一書的導讀。而《歷程與真際》（*Process and Reality*）一書則是懷海德機體哲學的灌頂之作：其中包含範疇論（Categorical Scheme）、現行單元論（Theory of Actual Entities）、永象論（Theory of Eternal Objects）、攝持論（Theory of Prehensions）、延展連續體論（Theory of Extensive Continuum）、共生論（Theory of Concrescence）、創生論（Theory of Creativity）、主體主義原理論（Theory of Subjective Principle）、象徵指涉論（Theory of Symbolic

<sup>③</sup> A. N. Whitehead, *The Organisation of Thought Educational and Scientific* (London: Williams and Norgate, 1917), p. 190.

<sup>④</sup> A. N. Whitehead, *The Organisation of Thought*, pp. 113-114. 那時懷海德採取的立場是將形上學與科學哲學研究的對象區隔開來：形上學是以具體經驗與宇宙真際為研究對象，也就是「本體論」的研究，而科學是以「邏輯思維」和「理想經驗」為內容，其與哲學的主要關係是在其「認識論」上。

<sup>⑤</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World* (New York: The Macmillan Company, 1925).

<sup>⑥</sup> 有關懷海德哲學蛻變方面的討論，參見拙作，〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的蛻變〉，《哲學論集》第三十五期，台北：輔仁大學，民國九十一年七月，頁六七~一二四。

Reference)、命題論 (Theory of Proposition)、上帝論 (Theory of God) 等等形上學理論，都是他超越自然哲學的新說。唯有第四部份的〈延展論〉，涉及機體之間的數學關係的討論，是懷海德應用數學以描寫自然實際的理念的持續。懷海德的形上學說極其抽象複雜，各種理論之間如蛛網關連，其艱深難以理解，學者咸認為足堪與康德 (Immanuel Kant) 的《純粹理性批判》(*Critique of Pure Reason*)、黑格爾 (W. F. Hegel) 的《邏輯》(*Logic*) 相匹配。

懷海德的形上學在西方哲學的發展中，有其承先啓後的時代意義，也有其卓爾不群、不與人同之處。這裡必須簡要說明形上學在西方哲學發展中的演變，再深入探討懷氏的形上學。形上學在西方哲學傳統中向居冠冕地位，早在古希臘哲學時期，巴門尼德斯 (Parmenides) 提出「大一」的概念，討論「有」的問題，而赫拉克利圖斯 (Heraclitus) 提出「萬物流轉說」，討論「道」(logos) 與「理性」的概念。這些有關宇宙自然、事物本質的探討，都是形上學 (即宇宙論與本體論) 的先聲。至於「形上學」(metaphysics) 一詞，原意為「在物理學之後」(beyond Physics)。亞里士多德 (Aristotle) 的學生安卓尼可斯 (Andronicus of Rhodes) 在編輯亞氏的著作時，將他論及「第一哲學」(first philosophy) 的文章，放在《物理學》的後面，並以之作爲書名。亞氏認爲哲學研究有兩大範疇，一是探討存在於自然界中、感覺世界 (sensible world) 裡的森羅萬象；另一是探討「有之爲有」(being qua being)、「不動的動者」(the Unmoved Mover)，即宇宙第一因 (the first causes, arche)。前者關乎特殊之有 (如生物、天體、靈魂等等)，亞氏稱之爲「第二哲學」(second philosophy)，其中以《物理學》爲代表。後者關乎普遍之有以及感覺世界所依賴的終極實體，亞氏稱之爲「第一哲學」，也就是「形上學」，而「神學」乃亞氏《形上學》的終極預設。安卓尼可斯把「第一哲學」置於《物理學》之後，形上學是以得名。這項安排似乎暗示在森羅萬象的背後，另有抽象的普遍原理，是形上學研究的對象。自是西方形上學便與神學結合，以探討普遍的和終極的原理爲主要課題。

形上學在西方哲學傳統的優勢到了現代歐洲科學興起之後，日受威脅，終至遭到各種學術勢力乃至哲學自身的全盤否定。首先經驗論者如休謨 (David Hume) 認爲所有人類知識均起於經驗，這經驗來自內外感覺「印象」(impressions)，任何沒有「印象」作爲先決條件的觀念是虛構的、沒

有認知上的意義。因此任何抽象概念，包括實體概念在內，都是沒有意義的空言。休謨因而打算將有關形上學的著作付之一炬，因為這些書「只有詭辯與幻覺」而已。接著康德受到休謨的影響，「從獨斷論的睡夢中驚醒」之後，認為必須對傳統的獨斷理性加以批判與限制。他同意經驗論的基本命題，所有的知識必須始於經驗（to begin with experience），而傳統形上學相信理性可以直觀那在現象（phenomena）背後的、超感覺的實體（即所謂物自身 noumena），事實上是不可能的。傳統形上學宣稱其所表達的是實際知識，實則出於邏輯的推論，根據某些定義演繹出整個形上學的系統，這樣的形上學只是一種徒托空言的幻想而已。於是康德提出涵蓋經驗實在論（empirical realism）的先驗觀念論（transcendental idealism），將世界一分為二，一是讓先驗自我自由遨翔的本體界，另一是使經驗自我受到因果決定的現象界。從此傳統形上學的客觀實在性為康德的批判主體性所取代。其後實證論者（the Positivists）繼承了康德對傳統形上學的批判，卻不接受他的先驗論，對於傳統形上學造成更嚴重的傷害。

在休謨與康德對形上學提出批判之後，十八世紀啓蒙運動中的唯物論者與無神論者，阿藍巴特（d'Alembert 1717-1783）、伏爾泰（Voltaire 1694-1778）、狄侯羅（Diderot 1713-1784）等，出於與宗教對抗的理由，也致力於打倒形上學與神學。直到十九世紀，繼康德之後而起的德國觀念論者，尤其是黑格爾提出「絕對觀念論」（Absolute Idealism）和「辯證唯心論」（Dialectical Idealism），始將形上學推向另一個高峰。然而黑格爾的哲學正如傳統形上學一樣，以「有」、「實體」、「理性」為起點，以「上帝」為終點，主張人類的歷史文明（宗教、國家、道德倫理、法律、藝術）是透過主觀精神、客觀精神與絕對精神辯證發展的歷程所產生的，這也便是人類意識追求自由的歷程。實際是整體（The reality is totality.），整體是「絕對的」（The Absolute），而「絕對的」是精神。於是黑格爾將所有的存在都納入一個精神體系之中，所有的個別存在都受到這個系統的必然理性所支配。如此一來，不僅獨立於心靈之外的個別事物無以存在，我們甚而無法取得有關個別或者部分事物的知識（要麼全知，要麼一無所知）。方東美先生曾經形容有一部份人漫把黑格爾哲學當作萬應靈丹，以為他的辯證法可以代替邏輯，他的歷史哲學道盡人類文化的精義，他的精神哲學滿足人類無上的要求，這要不是出於宗教的狂熱，便是出於無稽的迷信。而另一部份人「又把黑格爾當作玄學鬼看待，在思想界裡，科學已封了他的嘴，

邏輯已送了他的命，在哲學上實驗主義者已驅除他的幽靈，實徵論者已肅清他的餘孽，唯物論者已偷胎換骨，使黑格爾倒翻筋斗，頭豎地上，一切精神價值都變作物質條件，受到黑格爾的「牽連」，形上學陷入更大的困境。<sup>⑦</sup>廿世紀以來，反形上學成爲現代思潮的主流；無論是延續十九世紀末的實證論、唯物論、科學主義、歷史主義、心理主義、社會主義等等哲學內部或外部對形上學的批判與質疑，或者是新興的哲學風潮，如存在主義、分析哲學、詮釋學、現象學、心理分析學、實用主義、語言哲學以及邏輯實證論等等以限制或消滅形上學爲訴求的學說，均對傳統形上學造成重大衝擊。而懷海德獨排眾議，堅持哲學的形上思辨功能，當有其令人不可忽視的重大意義。

縱觀西方形而上的思想以追求事物本體的、終極的、整體的解釋爲目的，肯定心靈超越的、精神的、思辨的、直觀的功能，實爲觀念、理想、價值、意義之所繫。但另一方面，形而上的研究以超感官的事物爲對象，容易務虛蹈空，西方形上學是以時時陷入主觀的、唯心的、語言的迷障之中，且不免於淪爲神學的侍婢。一旦科學興起，形上學受到質疑否棄，誰曰不宜？然而懷海德形而上的思想，一方面出於對康德「先驗論」與黑格爾「唯心論」的批判，另一方面則出於對「科學唯物論」的批判。他既不滿於主觀唯心的形上學，也對科學預設的「唯物機械論」(materialistic mechanism) 痛加撻伐。<sup>⑧</sup>他的思想類同於十九世紀下半葉起流行於英美的「新實在論」(neo-realism) 或者「批判實在論」(critical realism)，也和柏格森(Henri Bergson)的「生機論」(vitalism) 互通消息。在學者眼中，懷海德等人與實用論者(帕思 C. S. Peirce、詹姆士 W. James、杜威 J. Dewey) 都可稱之爲「歷程哲學家」(Process Philosophers) <sup>⑨</sup>。但比起這些哲學家來，懷海德的形上學最爲豐富、精緻，且具體系。有關懷海德與上述歷程哲學家學說之間的關連與比較，不是本文所能勝任。在此本文僅根據懷氏形上學時期重要著作，試就四方面說明懷海德形上學的核心理論：一是以「現行單元」爲基礎的「多元實在論」(pluralistic realism)；

<sup>⑦</sup> 參見方東美著，〈黑格爾哲學之當前難題與歷史背景〉，《生生之德》，台北：黎明出版，頁一九九。

<sup>⑧</sup> 其實懷氏自然哲學時期便已發展出對先驗論、唯心論和科學唯物論的批判。參見拙作，《懷海德自然哲學》，頁五七~六〇，九一~一二六。

<sup>⑨</sup> 同上，緒論；並參見 D. Browning & W. T. Myers (eds.), *Philosophers of Process* (New York, Fordham University Press, 1988)。

二是以「攝持」為基礎的「泛經驗論」(pan-experientialism)，三是以「永象」為基礎的「價值論」，和以「上帝」為基礎的「哲學有神論」(philosophical theism)，以說明懷海德形上學的特色。

## 壹、「現行單元」與「多元實在論」

懷海德一貫的哲學立場是與萊布尼茲「單子論」(monadology)十分接近的「多元實在論」；也就是主張這個宇宙世界是由無數的真實事物所構成。這些基本的、最終的實有，萊布尼茲稱之為「單子」(monads)，懷海德則稱之為「現行單元」(actual entities)或者「現行機緣」(actual occasions)。在《歷程與真際》一書中，懷海德形容「現行單元」是不斷生成變化(或簡稱「變」)的實有(being in becoming)，是「經驗的點滴」(drops of experience)，具體而不抽象，複雜而非簡單，彼此相關而非孤立的原子。這世界有無數的「現行單元」，其渺小如微塵，其崇高如上帝。

⑩「現行單元」各具不同功能，各有不同的重要性，各屬不同的等級。⑪根據「解釋範疇」(the Categories of Explanation)，「現行單元」是具有立即經驗(immediate experience)的「攝持主體」(prehending subject)，透過對「永象」(eternal objects)的「概念攝持」(conceptual prehension)以及對其他「現行單元」的「物理攝持」(physical prehension)，不斷地變化生成。這「變」(變成爲)的歷程也是「現行單元」自我創造的歷程；它能將先前的「現行單元」客體化(objectified)，而與之相結合為「一體」，產生新的單元，也會因為「永象」的「契入」(ingression)而有所改變。

⑫「攝持主體」用以攝持對象的方式，即「主觀形式」(subjective forms)，

---

⑩ 根據懷拉克(F. B. Wallack)的分析，懷海德的「現行單元」所指甚廣，在「微塵」與「上帝」之間，一般常識所見的個別具體存在，都是「現行單元」。如飛禽走獸，花草植物、桌椅房屋之屬。此外，所有被知覺者、邏輯主辭(包括歐洲、羅馬、劍橋、社會、國家等集合名詞與地理名詞)，以及「有生命者」(包括電子、原子、石頭等)，均屬「現行單元」。參見 F. Bradford Wallack, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1980), pp. 8-26.

⑪ 根據懷海德的說法，「現行單元」主要有四種等級：最低等級的所謂的「虛空」(empty space)，其次是無生命持久物(enduring non-living objects)生命歷史中的時刻，如電子或者其它原始機體，其三是生命持久物(enduring living objects)生命歷史中的時刻，最高等級的是有意識知識持久物生命歷史中的時刻。這些等級不在區分心物，也沒有實在性的差別，只有複雜性的不同。等級越低，越不複雜。參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 177.

⑫ 所謂「永象」(「永恆對象」的簡稱)是指理智所能認知的事物的永恆特質，懷海德稱之為「純粹潛存」(pure



如情緒、評價、意圖、敵對、厭惡、意識等等。而由「攝持」作用引發的變化歷程，使真實的事物聚在一起（togetherness），便是所謂的「共生」（concrecence）。<sup>13</sup>這裡對「現行單元」的簡要說明，已涉及許多含意複雜的術語概念，如「解釋範疇」、「攝持主體」、「概念攝持」、「物理攝持」、「永象」、「契入」、「主觀形式」，以及「共生」等等。這裡將先行解釋這些術語和「現行單元」有關部分，其詳細含義將在後文詳說。

「現行單元」是經驗的單元，也是「攝持的主體」<sup>14</sup>，這樣的構想早已見於懷海德自然哲學時期和過渡期的學說。那時懷海德認為自然最終的事實不是死寂的物質，而是活生生的「機體」、「事件」，或者「現行機緣」。<sup>15</sup>在自然哲學時期，懷海德常以「事件」和「機體」混稱「自然最終的事實」：即處於連續的、延展的時空之中的真實存在。自然科學預設的「唯物機械論」基於常識之見，認為物質是沒有主體經驗、沒有生命的東西，並且根據這個標準，區分「有機的生命」（organic life）與「無機的物質」（inorganic material）。前者有其意識、感覺、目的、意圖，新陳代謝，生長繁殖，而後者則沒有這些變化。但懷海德卻認為所有的存在都是「機體」。「機體」，不論有生命或者是無生命，有機或者是無機，都會因為參與其他更大型的機體而改變其自身的「計劃」與「特質」。無論是高級複雜的生命有機體，或是簡單的電子、原子、分子，都是彼此相關的「機體」。在自然界中，沒有獨立自存、與任何事物毫無關聯的物質粒子。任何「機體」不僅與其他「機體」交相關聯，而且也與整個自然關聯在一起。「機體」最為顯著的特徵是在隨著時空的變遷，展開自我創造的歷程。整個宇宙自然的演化，便可視為是這樣的創生進程。於是懷海德認為所有自然的

---

potentials)。而「契入」是「永象」實現於「現行單元」時二者間的關係：「永象」進入「現行單元」，成為其特質、形態或者模式。

<sup>13</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 18, pp. 22-26；所謂「攝持」（prehension）是指以知覺與自身以外事物有所「相連」（related）的意思。懷海德曾根據培根（Francis Bacon）「知覺」以及巴克萊（G. Berkeley）「意義」（significance）的理論，發展出「攝持」的概念。「攝持」便是「非認知性的體會」（non-cognitive apprehension），所有的實有都有「攝持」的功能，如磁石召鐵，油氣引火都是。參見 A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 42；而所謂「共生」，是指「現行單元」因透過與其它「現行單元」或「永象」的結合，由潛存而實現。因此「現行單元」可說是許多潛存「共生」的結果，而「永象」與「現行單元」所形成的「聚結」（nexus）及其相關的「共生」，可名之為「現行世界」（the actual world）。參見 A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 24。

<sup>14</sup> 「攝持的主體」是指能發揮攝持作用的主動者。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，頁九六~一〇六。

<sup>15</sup> 參見拙作，〈懷海德《科學與現代世界》中的機體思想〉，《東海大學文學院學報》，第四十三卷，民國九十一年七月，頁一二三~一二六。

存在都具有其「主體當下性」(subjective immediacy)，乃經驗的主體，不是空洞的物質。他的這項主張打破傳統心物二分、有機無機的區別，即有些學者所謂的「泛經驗論」。<sup>16</sup>

至於「現行機緣」一詞則首見於《科學與現代世界》第九章〈抽象作用〉(“Abstraction”)，這個概念在懷海德以後的著作裡(如《形成中的宗教》、《歷程與真際》)，漸次發展成爲「現行單元」(actual entity)。「現行機緣」，懷海德或稱之爲「立即機緣」(immediate occasion)，或稱之爲「具體機緣」(concrete occasion)，意指最具體的、當下立即的、實在的經驗單元。「立即機緣」與「遙遠機緣」(remote occasion)相對，是指涉及個別判斷行動的經驗單元，而所謂的「機緣」，強調經驗單元發生在「現時現地」，與所有其他的「機緣」因爲同處於時空關聯之中，有著彼此相關(interrelatedness)的聯繫。<sup>17</sup>這個概念其實早已含藏在懷海德自然哲學時期的「立即經驗說」(doctrine of immediate experience)中。「立即經驗」是吾人認識內在與外在世界的起點，它不僅是現時現地的經驗，也是整體經驗，同時涵蓋了經驗的各層面，包括認知、感受、保留、記憶、思惟、想像、期待等等。在《自然的觀念》一書中，懷海德曾說：「自然是我們透過感官所知覺到的」(Nature is that which we observe in perception through the senses.)。<sup>18</sup>我們對於外在自然的知識，當然來自於感官知覺，而這「立即經驗」是一切自然知識的基礎。表面上看來懷海德的說法和一般常識與傳統經驗論的立場沒有什麼不同，然而經驗論將感官知覺看成是被動的，外在自然是客觀的事實，致令知覺成爲感官受到外在刺激後的被動反應。因此經驗論強調知覺的原子性，眼見色，耳聽聲，鼻嗅香，舌嚐味，不同的感官各有針對性的感覺，彼此不能相通，除非透過共同感官(common sense)，這可說是一種「原子感覺論」(atomic sensationalism)。但懷海德所謂的「立即經驗」，不同於「原子感覺論」的知覺，反而接近布德利(F. H. Bradley)的「立即經驗說」。<sup>19</sup>他們都認爲立即經驗到的自

<sup>16</sup> 懷海德的這項學說，被學者詮釋爲是一「泛心靈論」(panpsychism)、「泛主體論」(pansubjectivism)，也就是「泛經驗論」(panexperientialism)。參見拙作，〈懷海德與機體哲學〉，〈東海哲學研究輯刊〉，第七輯，臺中：東海大學哲學研究所編，民國八十九年六月，頁一七四。

<sup>17</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 23-26.

<sup>18</sup> A. N. Whitehead, *Concept of Nature* (London: Cambridge University Press, 1920), p. 3.

<sup>19</sup> 布德利站在絕對一元論 (absolute monism) 的立場，主張我們的「立即經驗」是一不可分割的、單一的覺察或感受的狀態 (a single state of undivided awareness or feeling)，其中沒有能知與所知、主體與客體的區別。換言之，

然，是有內在關聯的整體，不是由各自孤立的物質粒子所構成。<sup>⑳</sup>所不同者，布德利否認立即經驗是關係性的 (relational)；因為任何有關係性的事物必有與之相關的兩造 (two terms)，如此一來就會產生分別識。懷海德卻認為立即經驗處於整個自然關聯之中，尤其是時空關聯之中。此外，懷海德還認為「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。如此一來，不僅是有生命現象的生物有機體可以作為經驗的單元，即使是沒有生命現象的無機體，也可以是有「立即經驗」的「現行機緣」。

「事件」、「機體」和「現行機緣」都曾是「現行單元」的前身。這些概念強調「自然最終的事實」是能與其他事物相互關聯的主體，是有感受、能知覺的經驗主體，足以駁斥「科學唯物論」所造成「空洞現行性」的謬誤 (the fallacy of vacuous actuality)。所謂「空洞現行性」，懷海德將之定義為：「缺乏主體立即性的實有」(a *res vera* devoid of subjective immediacy)，或者「缺乏主體經驗的實有」；這個概念和「性質內存於實體」(quality inherent in substance) 的概念密切相關。<sup>㉑</sup>「空洞現行性」是從「簡單定位」的物質概念衍生出來的；換言之，從「唯物論」的觀點，任何物質都缺乏「主體經驗」、「主體感受」。時空只是物理測量的參照架構，物質的存在不會受現行時空因素的影響，物質與時空之間沒有「內在關係」。不僅此也，「唯物論」認為物質是被動的、慣性的存在。物質與物質之間也只有外在的、機械的因果關係，而沒有任何內在關聯。物質本身沒有自發性 (spontaneity)，不具備任何引發自身變化的作用，足以顯示其存在的價值與意義。而與此相關的「物質實體」概念，也只是靜態的托體，其性質寄託於實體，而與其他事物無關。我們有「綠葉」、「圓球」之類的概念，正是基於這「實體支托性質」的預設。懷海德認為無論是「空洞現行性」或是「實體」，都是高度抽象的概念，如果運用適當，有極高的實用價值。但「空洞現行性」並不是具體的事實，事實一旦「離開了主體的

---

「立即經驗」便是自我對於當下現前「全體」(totality) 的覺察與感受。它的作用不止於感覺，還涵蓋感受、情緒、意志和思想，就如布德利說的，包括「一切自己覺察到的」。參見 F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (Oxford: The Clarendon Press, 1914), pp. 159-173, p. 179；參見拙作，〈懷海德哲學在《科學與現代世界》中的壇變〉，《哲學論集》第三十五期，頁九〇~九六。

⑳ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 58.

㉑ A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 29, p. 167.

經驗，就什麼都沒有了，沒有了，只是空空如也」。<sup>22</sup>

懷海德在晚期著作中稱「機體」為「現行單元」，因而主張「多元實在論」。「現行單元」最為最終的實有，在它之外別無實在。所有的事物如果不是「現行單元」，便是由「現行單元」所構成。「現行單元」是事物唯一的理由，這就是所謂的「本體原理」(ontological principle)：「沒有現行單元，便沒有理由。」(No actuality, then no reason.)<sup>23</sup>「本體原理」在西方哲學思想中淵遠流長，早在亞里士多德的形上學裡，便以「有」(being)為「實體」(substance)，作為回應「那是什麼？」(What is it?)的答案。「是什麼」所指的是事物的本性(the nature of that)，因此亞里士多德認為形上學的目的在追問「完整事實的本性」(the nature of a complete fact)。懷海德同意這個論點，並且徵引了笛卡兒(Descartes)「真實事物」(*res vera*)的觀念，但他強調「現行單元」並不是笛卡兒所謂的「物質實體」(corporeal substance)，而似乎近於洛克所說的「精神實體」(mental substance)。因為「現行單元」具有「攝持」的功能，藉以與其他的「現行單元」彼此關聯。這些彼此關聯的「現行單元」，便是所謂的「聚結」(nexus)。懷海德因而稱立即經實際經驗的終極事實，便是「現行單元」、「攝持」和「聚結」。

<sup>24</sup>

前述「本體原理」便是懷海德的實在論，它肯定「真正的實在」(really real)是「現行的」(actual)，也就是完全存在的、在時空之中的個別單元。懷海德承認這「現行單元」雖然在時空遷流之中，但卻是不變的(changeless)。這「變化」與「不變」，「有」(being)與「變」(becoming)是西方哲學家爭議的老問題。早在古希臘哲學中，巴門尼德斯(Parmenides)與柏拉圖都將「有」視為永恆不變的存在(reality)，現行世界則僅是變動不居的表相(appearance)而已。如此一來，「有」與「變」是相互對立的概念，使真實世界全然不同於表相世界。但理論上如果我們同時肯定有這兩種世界，難免導致矛盾。正如來客瑞(Ivor Leclerc)所分析的，「有」的世界既然和「變」的世界互不相容，便不能同時並存。即使說後者是由前者衍生出來，也無法化解這個矛盾。又如果「有」與「變」同時存在，那麼如若只是其中的某一部份，便不足以構成「實有」。因此這真實與表

<sup>22</sup> Ibid., p. 167.

<sup>23</sup> Ibid., p. 19.

<sup>24</sup> Ibid., pp. 19-20.

相世界的二分，便很難站得住腳。於是亞里士多德試圖以「實體」的概念來化解這個困難，他說：「實體最顯著的特徵似乎是，當它保持唯一相同時，也能容納許多相反的性質。」也就是說亞里士多德將實有看成是本質不變，但在性質與關係上歷經變化的存在。於是亞氏提出「本質」(essence)和「偶性」(accident)的二分；現行事物在本質上不變，否則便無以保障自身的「個體性」(individuality)與「自我同一性」。如果說現行事物會產生變化，那就是說其中有些不是本質的性質會改變，但不至於影響到它的「自我同一性」。如此一來，現行事物的基本特質便在於他能「持久」(endure)或者「堅持」(persist)，它能在偶性不斷變化之中保持自我同一性。<sup>25</sup>

但懷海德並不認為亞里士多德所說的是具體的事實。從機體哲學的觀點看來，在偶性變化中擁有「自我同一性」的持久實體，只是抽象的概念。「現行單元」作為具體的事實，它的本質不是永恆不變的形式，而是不斷變化的「歷程」。如果將「實有」界定為變中有不變的實體，那便是透過分析將變化的歷程分解為不變的實在單元，並把這些單元當作是「變中不變的主體」(the unchanging subjects of change)。如此一來，實體成為可以免於變化、無須經歷的存在，但這與自然的具體事實並不相符。根據懷海德的學說，「有」不能脫離「歷程」，兩者相互預設。換言之，只要有「有」，有「現行單元」，便有「歷程」，有「變」。任何「現行單元」都不可能免除變化的經歷，那才是它的內在本質，「有」是由「變」所構成，這就是所謂的「歷程原理」(the principle of process)。根據懷海德的說法，在「變」的歷程之中，「現行單元」不只是被動地經歷時空轉換，而是主動地自我轉化。因此懷海德選用「現行」(actual)一辭，其字源來自拉丁文 actus，便意味著 actual entity 是 acting entity。<sup>26</sup>

以上有關懷海德主張自然最終的事實是：「經驗的主體」、「最終的實在」、「彼此相關的機體」以及「變的歷程」等等學說，他早在自然哲學時期便已提出來了，只是在《歷程與真際》一書中有更為完整嚴密的表達，並與他的形上學結合在一起。懷海德宣稱「現行單元」的學說放棄了傳統實體哲學「變中有不變的主體」的概念；傳統的「實體」概念以實有具備

<sup>25</sup> Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics An Introductory Exposition* (Boston: University Press of America, 1986), pp. 59-62.

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 63-70.

同一持久性 (self-identical endurance)，能支托各種不同的性質與關係，是「變中不變者」。懷海德則認為「變化」或者「歷程」比起「不變的實體」概念更為重要；它們才是實有所必備的本質。所謂「變化」，不論是指從一種條件 (condition)、狀態 (state) 或者形態 (mode)，創進 (advance)、轉變 (transition) 或者過渡 (passage) 到另一種條件、狀態或者形態，都是實有的基本特質。

不過要特別注意的是，根據來瑞克的分析，懷海德並不認為他的「現行單元」像是赫拉克利圖斯的「變遷之流」(Heracleitean flux) 一般，處於「連續的歷程」(continuous process) 之中。<sup>⑲</sup>所謂「連續的歷程」，嚴格地說是一項錯誤的概念，不論是指「連續變的歷程」，或是指某種連續的轉變。如果只是把「變」看作是「創進的獨特系列」(unique seriality for its advance into novelty)，也就是把「連續性」和「歷程」結合起來，懷海德認為這將導致惡性的無窮後退。簡單地說，如果「變」是個連續的歷程，那麼其中的任何部分，例如乙，便會和稍微先前的部份，例如甲，重疊起來 (supersede)。但乙自身也是個連續的歷程，那麼乙之中稍微在後的部分又會和在它之前的部分重疊起來。同理適用於稍微先前的部分，乃至無窮無盡。如此我們永遠得不到乙的開始，因為乙的任何部分都預設了乙先前的一小部分，乃至於無窮無盡。為了避免這樣惡性的無窮後退，懷海德認為「變」不得和「連續性」相結合，「只要我們承認事物是『變』(becoming) 的，便很容易地證實並無所謂的『變的連續性』(the continuity of becoming)。」<sup>⑳</sup>

據此，懷海德於是提出「時劫」的理論 (the epochal theory of time)，這也便是以後學者所謂的「時間原子論」(temporal atomism)。他認為「現行單元」不是「連續的生成變化」，而是會「變」的「時劫」。在每個「時劫」中，都含有完整的「變」，每個「時劫」單元既繼續先前的單元的「變」，也會被後來的單元所承繼。因此「現行單元」自身會生成變化，但也是「變」歷程中的一個單位。這些單位既彼此不同，也不是「連續的歷程」。所以懷海德說：「有連續性的變，但無所謂變的連續性。」<sup>㉑</sup>雖然他承認「現行單元」的前繼後續構成了宇宙的「延展連續性」(extensive continuity)，

<sup>⑲</sup> Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, p. 72

<sup>⑳</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p.35, pp. 68-69.

<sup>㉑</sup> Ibid.

但這「延展連續的世界」本身並不是一個「現行單元」，也不是「現行單元」的形上特徵，只是一個「抽象單元」的特徵而已。於是懷海德宣稱，「最終的形上真理是原子論，所有的造物都是原子性的。」<sup>⑩</sup>宇宙自然固然是由「現行單元」前繼後續的「生成變化」所構成，展現其「延展連續性」，而所謂「連續性」是指不中斷的系列（*unbroken sequence*）而已。不過要注意的是，這裡「現行單元」仍是原子性的，只有「前繼後續」才是連續性的。但「前繼後續」本身並不足以構成「現行單元」的「變」。<sup>⑪</sup>總言之，只要我們不要誤將個別的「現行單元」看成是連續的「變」，那麼我們便不致陷入困境。

如此一來，「現行單元」的概念足以化解傳統哲學「變化」（*change*）與「不變」或者「有」與「變」之間對立的問題。古代哲學家往往爲了保障實有的「個體性」（*individuality*）、「單一性」（*unitariness*）與「自我同一性」，因而否認「變化」的真實性。他們認爲「有就是有，只要有所變化，便不是有了。」懷海德的學說則認爲，如果把「變化」看做是「從一個狀態改變（*alternation*）、變更（*modification*）、過渡（*passing from*）到另一個狀態」，這時實有的「個體性」與「生成變化」之間是彼此預設的，不可須臾離的。實有作爲「整個時劫」，既爲個體，又爲單元，固有其自我同一性，因而可說是「不變的」（*changeless*）。實有之爲「整個時劫」歷經百「變」，一旦完成「變」，必趨於毀滅，所以懷海德說：「現行單元會毀滅，但不會改變，它們便是它們自己（*actual entities perish, but do not change; they are what they are.*）」<sup>⑫</sup>因此根據懷海德的理論，如果說「變化」是指造成兩個完全不同的「現行單元」之間的「運動」（*motion*），那麼這樣的「變化」便無法維持實有的「個體性」以及「自我同一性」。就這點而言，「現行單元」可說是不變的，雖然它經歷其「時劫的生成與毀滅」（*the epochal becoming of perishing*）。<sup>⑬</sup>

「現行單元」作爲主體，雖然會消逝，然而只要一旦成爲客體，便永垂不朽。這「主體當下性」（*subjective immediacy*）和「客體不朽性」（*objective*

<sup>⑩</sup> Ibid.

<sup>⑪</sup> Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, p. 76.

<sup>⑫</sup> Ibid.

<sup>⑬</sup> Ivor Leclerc, *Whitehead's Metaphysics*, p. 80.

immortality)，便是「現行單元」的基本特徵。<sup>34</sup>根據懷海德的說法，每個「現行單元」都是「行動中的主體」(acting subject)，這是說「有」在「變」的歷程中發揮其「自我創造」(self-creation)功能的表現。<sup>35</sup>每個「現行單元」自身是「主體」，它所創造出來的與材(data)便成為「客體」(objects)。在「變」的歷程中，先前的「現行單元」一旦趨於毀滅，喪失了時間上的立即性，便成為構成後起「現行單元」的材料，懷海德稱這樣的過程為「客體化作用」(objectification)。效力因，以成為決定創生特性的一個條件理由(a ground of obligation)。<sup>36</sup>換言之，只要「現行單元」處於「自我創造」的歷程，它便是不斷活動的「主體」。一旦等到這創生的歷程終結了，「現行單元」便不再是「主體」，而成為其他「現行單元」的「客體」，也就失去了自身的「主體當下性」。因此任何實有不能同時是「主體」又是「客體」，而只能居其一。就其「主體性」而言，「現行單元」雖然不斷趨於毀滅，但這不是說它就這麼由有變無了。過去的事雖然過去了，但仍是「堅固的事實」(stubborn fact)，因而成為決定未來「現行單元」的客觀條件而已。而所謂的「客體化作用」正是指一個「現行單元」之為潛存、將實現在另一個「現行單元」之中的狀態。<sup>37</sup>這就是說先前的「現行單元」作為後起「現行單元」的效力因，是決定實有發展的既定條件，也是構成後起實有的「客體」。效力因本身不能活動，它之所以能發揮作用乃因其為「既成事實」(pastness)之故。但這「既成事實」對於未來「現行單元」的影響並不具因果決定的必然性，反之，只在提供一個創生活動的條件。這從生物演化的過程中明白可見，而懷海德稱之為「客體不朽性」<sup>38</sup>

簡單地說，懷海德所謂的「現行單元」一辭可拆解為兩個部分；一是「現行」，另一則是「單元」。前者意指實有的「活動」(activity)，是其「主體當下性」。後者意指實有的「潛存性」(potentiality)，以其可做為其他「現行單元」的「客體」，並取得「客體不朽性」。而「有」對任何「變」而言，均是個潛存 (It belongs to the nature of a 'being' that it's a potential for every 'becoming.' )，則是所謂的「相對性原理」(the principle of relativity)。

<sup>34</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 29.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 29.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 32.



③⑨於是懷海德說，「相對性原理」打破了亞里士多德對於「實體」的定義。亞氏認為「實體是不得存在於其它主辭中者」，換言之，「實體」本身是主辭，不得接受其它主辭作為述辭（如「蘇格拉底」不能作為其它主辭的述辭），也就是說一個「實體」不能存在於另一個「實體」之中。而「相對性原理」卻主張一個「現行單元」可以存在於另一個「現行單元」之中。

④⑩

總結以上所說，懷海德的「現行單元論」是一「多元實在論」，正與「一元唯心論」(monistic idealism)對立。他以「機體」取代「物質」的概念，顯示他強烈反對唯物論。「現行單元論」也不同于一般的「多元論」或「原子論」。無論是「多元論」或「原子論」均主張構成宇宙自然的基本單位是不可再分割的、且彼此無關的簡單元素，「現行單元」卻是複雜的、整體的、彼此關聯的。而「現行單元」作為「有」與「變」的綜合體，巧妙地化解了傳統西方形上學各種二元論。正如倭拉克的觀察，懷海德的「現行單元」既是實現，也是潛存；既是主體，也是客體；既是因，也是果；既是未定，也是已定；既是會毀滅的，也是永存不朽的；既是真實，也是表相；既是私密的，也是社會的；既是整體，也是部分；既是共生，也是超越；既是生成變化的歷程，也是不動不變的量子；既是持續的轉變，也是斷續的、原子性的前繼後續；既是階段序列，也是無階段的整體；既是流動，也是靜止；既是可分的，也是未分的；既是延展的，也是不可分的；既是過去，也是現在；既是現行的，也是超越時間的。④⑪種種相反的性質共存於「現行單元」中。由此可見，「現行單元論」在本體論上，已超越傳統的二元思維，成為機體哲學的基石。

## 貳、「攝持」與「泛主體論」

「攝持」(prehension)是懷海德晚期形上學的另一個重要概念，首見於《科學與現代世界》一書。在自然哲學時期懷海德稱「立即經驗」指發生在時空之中的「事件」(events)，所謂「時空關聯者」(space-time relata)，

③⑨ Ibid., p. 22.

④⑩ Ibid., p. 50.

④⑪ F. Bradford Wallack, *The Epochal Nature of Process in Whitehead's Metaphysics*, Preface.

是最具體的存有。在《科學與現代世界》中，懷海德爲了強調這時空關聯者的經驗內容，以及含攝其他事物的功能，特別鑄造了「攝持」這個名詞。這裡懷海德所謂的經驗，不限於發生在有意識存有的身上，即使無意識的無機物也可以是「有經驗的」。懷海德特別引用了培根（Francis Bacon）「知覺」（perception）的概念，來說明這個道理。根據培根的說法，任何兩個物體之間只要有相吸或相斥的作用，或者物體發生變化，在變化發生之前，都先有知覺的作用。因此物體的知覺要比感覺更爲靈敏，感覺是我們能察覺到的，而知覺的產生有時是立即接觸得到的，有時會隔段距離，好像磁石召鐵，或者油氣容易引火，是我們所察覺不到的。<sup>42</sup>

培根的說法和一般英文用法中的「感覺」與「知覺」頗有不同。在一般認識的理論裡，「感覺」往往是指比較粗糙的感官反應，「知覺」則是因「感覺」而有的、對外物的認識與理解，是「知道」、「知曉」的意思。因此「感覺」必先於「知覺」。在培根的引言中，「知覺」反而先於「感覺」，且比「感覺」更爲細緻靈敏。更且根據培根的說法，不僅是有感官的生物，甚而是沒有感官的無機物，如磁鐵、油氣都有「知覺」。培根的想法顯然與唯物論不同，「可能表達了比唯物論更爲基本的真理」。<sup>43</sup>於是懷海德說，「知覺」一詞在我們的一般用語中，有強烈的認知理解（cognitive apprehension）的意義。「體會」一詞也一樣，甚而去掉「認知的」這個形容詞以後也一樣。因此他要以「攝持」一詞表示「非認知的體會」（uncognitive apprehension）：就是指「攝持」可以是、也可以不是認知性的體會。<sup>44</sup>

在《科學與現代世界》一書中，「攝持」除了有培根「知覺」一詞的涵義，還有巴克萊（G. Berkeley）「經驗」一詞的含意以及「心」的作用。站在主觀觀念論（subjective idealism）的立場，巴克萊主張「存在是被知覺」（*esse est percipi*），於是心外無物，無論這心是我的心，是他人的心，或是神的心。巴克萊的「心」統攝涵蓋所有的事物，懷海德的「攝持」正採取這樣的涵義。同時巴克萊承認有時心靈無法直接辨識遙遠距離之物，必須透過其他觀念間接地取得距離的觀念，而這所謂的其他觀念便是經驗。經驗是感覺、知覺和觀念的累積。根據這些知覺與材，我們才能判斷

<sup>42</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 42.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ibid., p. 69.

遠物體的距離，以及物體所處情境之間的關聯。<sup>45</sup>把握事物與其所處情境之間的關聯（即《自然知識原理探究》一書中的「意義」）便是「攝持」。<sup>46</sup>例如對於相同物體，從遠近不同距離去觀察，當然會產生不同的知覺。不過只要透過過去經驗的累積與統合，便可掌握其間的關聯。這項關聯巴克萊稱之為「意義」（significance），懷海德則稱之為「攝持」。除了英國經驗論者的學說，懷海德「攝持」的概念也曾受到歐陸理性論者的滋潤。真實的知覺不僅是對物體的知覺，還有對物體所在時空關係的知覺。所有存在都存在於時空關聯之中，彼此之間就必須相互參照，於是產生角度不同、立場各異的「視野」（perspective）。懷海德說這裡所謂的「視野」，也就是「攝持」，與萊布尼茲所說的「單子為宇宙活鏡的視野」（monads mirroring perspective of the universe）的觀點略同，也和斯賓諾沙（B. Spinoza）「形態」（modes）的概念相近。萊布尼茲稱單子的內在活動為「知覺」，不同的單子有不同清晰度的「知覺」。<sup>47</sup>單子是宇宙的活鏡子，它的知覺一方面映照著自身內在的活動，另一方面又映照著其他所有的單子。在神的「預立和諧」（pre-established harmony）之下，構成有機的整體。萊布尼茲說：「所有造物的彼此適應與關聯，導致每個單子與其他單子產生關係。因之，每個單子便是宇宙的一面恆常的、活生生的明鏡（a perpetual living mirror of the universe）。」<sup>48</sup>至於斯賓諾沙所說的「形態」（mode）乃是一元實體的多元表現，彼此相關的多元形態背後有一普遍實現的活動，正符合懷海德「攝持統合」（prehensive unification）的構想。<sup>49</sup>根據這樣的構想，宇宙不是機械物質運動的場域，而是「攝持統合單元」實現的過程。事實是具體的存在在自然歷程之中不斷變化生成，但這些存在的背後有一項統合的攝持活動，也就是「攝持事件」（prehensive event）的實

<sup>45</sup> G. Berkeley, *An Essay Towards a New Theory of Vision* (New York: J. M. Dent & Son Ltd., 1972), pp. 45-71.

<sup>46</sup> A. N. Whitehead, *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, pp. 9-10; A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 68.

<sup>47</sup> 卡爾對於萊布尼茲的「知覺」一詞，曾加以詮釋：「知覺是活動的普遍形式（Perception is the universal form of activity.），是活力其自身，且沒有任何意識的含意。知覺有程度，意識顯示知覺清晰明確的程度，且有賴於心靈活動自我反省的力量。」知覺是單子的活動，這活動是出於內在本有的力，而不是機械的運動。參見 H. W. Carr, *The Monadology of Leibniz* (London: The Faval Press, 1930), pp. 48-49; H. W. Carr, *Leibniz* (Boston: Little, Brown, and Co., 1929), p. 47.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>49</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 70. 所謂「攝持統合」是指機體統合各種不同經驗層面，使之與時空關聯在一起，構成一整體經驗之謂。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，頁九六~一〇六。

現。這「攝持事件」雖是個別化的事實，但個別化並不意味著實質的獨立。⑤①「攝持事件」彼此之間有密不可分的交互關係（interrelatedness），使得處於不同時空位置的事物交相影響，好像萊布尼茲的宇宙活鏡，更像斯賓諾沙一元實體的活動原理。

懷海德發展「攝持」的概念，是針對他所謂的「簡單定位」（simple location）的概念而發的。根據他的分析，科學唯物論所預設的「物質」概念，具有「簡單定位」的性質。對這類唯物論者而言，「物質」是赤裸裸的事實，這事實只佔據點塵空間與剎那時間。物質之質點彼此不相連屬（discontinuous），而只有外在關係。時空是抽象的、物理測量的架構，與物質之間也沒有本質性的關係。而「攝持」則具有統合作用，顯示時空連續交疊的事實。⑤②由此可見，懷海德鑄造「攝持」一詞的用意十分明顯：簡單定位了的物質是時空孤立的抽象觀念，而「攝持」是處於時空情境、與其他事物整體相關的具體事實；前者彼此間僅有外在關係，後者彼此間卻有內在關係；前者被動，具有慣性，只能運動；後者主動，是最廣義的、能知的或非認知性的主體，自身連續不斷地活動。以「攝持」取代「物質」，以「攝持統合」取代「簡單定位」，才能避免「具體性錯置的謬誤」（the Fallacy of Misplaced Concreteness）。這時時空概念也有了根本的改變。簡單定位了的時間是不具時段的剎那，空間是不具體積的點塵。物質質點之間的時空關係是外在的、不相關的。而攝持統合中的時空則不然。懷海德於是區分時空的三種特質：分離性（separative）、攝持性（prehensive）與形態性（modal）。時空將事物分開，也使得事物聚在一起，這便是時空的「分離性」與「攝持性」。又事物在時空之中受到一定的限制，展現一定的形態，這便是時空的「形態性」。⑤③在攝持統合的過程中，事物所在的時間不是剎那而是一定時段，所佔的空間也不是點塵而是一定體積，因此時空的「延展連續體」，才是我們經驗到的具體事實。

在《歷程與真際》一書，「攝持」成爲「現行單元」擺脫傳統實體概念「空洞現行性」的關鍵。在《科學與現代世界》中，懷海德指出自然的基本事實，是「具有攝持功能的機體」，而不是「簡單定位了的物質」。機體透過「攝持」的作用，得以和其他的「現行單元」或者「永象」產生「內

⑤① Ibid.

⑤② Ibid., p. 71.

⑤③ Ibid., p. 64.

在關係」，物質則只能根據機械法則，以「外在關係」相互作用。是以物質粒子是孤立的，彼此不相連屬。在《歷程與真際》中，懷海德則大大地敷陳一套更為細緻的「攝持論」，以滿足他建立經驗形上學的需要。這套「攝持論」一如既往是以「知覺論」(theory of perception)為基礎的理論，因此在介紹「攝持論」之前，我們應先瞭解懷氏晚期的「知覺論」。

傳統經驗論主張「經驗」是知識的來源，而取得「經驗」的管道便是「知覺」(外感官與內省)。懷海德則認為「經驗」不能化約為「知覺」，而「知覺」也不能化約為「感官知覺」或者僅是「感覺與料」的取得。「感覺論」往往以為「知覺」是以感官作為取得外在世界知識的唯一途徑，懷海德卻認為還有「非感官的」(nonsensory)的知覺型態。他說：「感官知覺雖然在我們的意識裏地位卓越，卻是非常膚淺的經驗。」<sup>53</sup>他還說：「如果我們發現非感官知覺的例證，卻又暗自將知覺等同於感官知覺，那將是阻礙系統形上學發展的致命錯誤。」<sup>54</sup>為了更完整的說明「知覺」與「經驗」的全貌，懷海德《象徵系統其意義與作用》一書中提出「知覺三態論」，以取代「感覺論」。「知覺」有三種型態：一是「呈現立即性」(presentational immediacy)，二是「因果效應性」(causal efficacy)，三是「象徵指涉性」(symbolic reference)。其中前兩種涉及以外在世界為認識對象的感官知覺，或稱「直接認知」(direct recognition)；「象徵指涉性」則涉及我們對「感覺與材」所作的概念分析。又三種知覺型態中，「因果效應性」是「非感官」的知覺。<sup>55</sup>

所謂「呈現立即性」(也可反稱之為「立即呈現」immediate presentation)，是指我們對外在世界的立即知覺。透過立即感覺，外在事物對我們呈現的種種性質；而我們立即經驗到的這個週遭世界，也因此感覺被飾以彌爾(John S. Mill)所謂的「感覺與材」。不過彌爾「感覺與材」概念，乃至於休姆所謂的「印象」，都沒有涉及與可感性質相關的時空關係。懷海德的「呈現立即性」則特別重視知覺發生的時間性、知覺對象所在的空間延展性，以及知覺者和知覺對象之間的時空關係。<sup>56</sup>

所謂「因果效應性」(也可反稱之為「動力因果」efficient causation)，

<sup>53</sup> A. N. Whitehead, *Adventures of Ideas* (New York: Free Press, 1967), p. 212.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>55</sup> David Griffin & John Cobb, *Founders of Constructive Postmodern Philosophy*, pp. 14-23; pp. 179-187.

<sup>56</sup> A. N. Whitehead, *Symbolism Its Meaning and Effect* (New York: Macmillan Company, 1927), pp. 15-18.

是指對「呈現立即性」的因果知覺，也就是對因果效應的直接知覺。針對休姆主張「因果關係」出於思想的習慣或者信念，康德主張「因果關係」是悟性先驗的範疇形式，懷海德特別提出知覺的「因果效應性」概念。雖然理論上有所不同，但休姆與康德一致認為「因果關係」不是知覺可以直接認識的對象。懷海德則認為我們知覺到「當下現前」(immediate present)本身，便已預設了這「當下」必須順應「立即先前」(immediate past)所提供的「環境」。越是低級的生物，受到「先前環境」的影響越大。因此「因果效應性」是最原始的知覺型態，是機體對「環境」的順應；而這裡「環境」是指我們的身體與相關的器官，以及外在世界。對於像人類這樣的高級動物，「因果效應性」會和其他心靈作用相結合；譬如憤怒、憎恨、恐懼會使人「怯退」(retreat from)，而吸引、愛、飢渴、熱切、享受會使人「朝向」(expansion towards)。我們的情感趨向，必伴隨著真實事物作用於我們身上的清晰認知。比如說我們討厭一個人，我們所討厭的不會是種種「感覺與材」的集合，而是引起我們討厭的那個人(a causal, efficacious man)。<sup>57</sup>總之，因先果後的作用，是知覺的先決條件。休姆顯然誤把「呈現立即性」當成是唯一的知覺型態，而把「因果效應性」看成是從前者衍生出來的。<sup>58</sup>事實卻正好相反，我們對於「立即先前」產生「非感官」的、「因果效應性」的知覺，總是先乎感官知覺。

至於所謂「象徵指涉性」，是指綜合前述兩種型態的知覺活動，這個知覺的類型涉及「概念分析」(conceptual analysis)的功能。懷海德認為人心本有象徵性的作用，當經驗中的某些成分激發起經驗中另一些成分中的意識、信念、情緒、與作用時，前者即所謂「象徵」(symbols)，後者即所謂「意義」(meanings)。而心靈從「象徵」過渡到「意義」所發揮的有機功能，便是所謂的「象徵指涉」。「象徵指涉」是知覺者本有的主動綜合能力，<sup>59</sup>能將「呈現立即性」和「因果效應性」綜合成為一個有意義的知覺。換言之，當我們直接認識到外在世界的種種性質，得到「感覺與材」之後，那些「感覺與材」引發我們經驗的種種感受，並涉及概念分析，這便是「象徵指涉」的作用。因此，直接認知本身，無論是「呈現立即性」或是「因果效應性」，都不會造成任何知覺錯誤。只有因為「象徵指涉」

<sup>57</sup> Ibid., pp. 35-56.

<sup>58</sup> Ibid., p. 61.

<sup>59</sup> Ibid., p. 9.

綜合作用的錯誤，才會造成錯誤的知覺。懷海德舉例說「伊索寓言」中的狗，因為誤認自己口中含的肉在水中的倒影是真的，正想搶食水中之肉時，反而丟失了口中的肉。這狗的「直接認知」並沒有錯，只是從「呈現立即性」到「因果效應性」的「象徵指涉」的作用錯了。只有這項綜合作用才會造成錯誤；而「象徵指涉」正是受到先前「給予事物」所影響的、一種相當原始的綜合活動。<sup>60</sup>「象徵指涉性」雖然是知覺的基本綜合作用，但已涉及概念分析，因而可以作為思想與材。這時知覺的「象徵指涉性」和思想概念的架構以符合邏輯一貫性為原則，便可對宇宙實際取得更為完整的認知。<sup>61</sup>

懷海德的「知覺三態論」是建立在「實在論」的理論基礎之上。他反對將知覺侷限於「感官」認識的範圍，或者將之等同於「感覺與材」。我們對於因果的知覺，雖然是「非感官」的，但卻是「感官知覺」的來源。我們對於外在世界真實存在的身體感受（*bodily feelings*），先於任何眼前的知覺，這便是「因果效應性」。我們所看見的，不會是「褐色的」、「圓形」的集合，而是「圓桌」，這便是「呈現立即性」。至於我們判斷這圓桌很結實，可以置物其上，看來適於放在花廳等等，則是屬於「象徵指涉性」。總之，對懷海德而言，知覺的涵義廣泛，包括思想、判斷、直覺、感受、享受、滿足種種心靈作用在內，可以說只要是現前的實際經驗，都是知覺。這樣的知覺概念，不僅豐富了我們的經驗內容，更能反映世界的真相。

上述「知覺」的概念，進一步發展便成為「攝持」。一般人以為有意識的感覺是「知覺」，懷海德卻認為「知覺」不必一定要有意識，無論有意識或者無意識，凡是「現行單元」的知覺便是「攝持」。換言之，「攝持」可說是廣義的「知覺」。根據機體哲學，所有的「現行單元」都是「能攝持的事物」（*a prehending thing*）。我們可將每個「現行單元」視為是由「與材」（*datum*）所產生的「經驗動作」（*an act of experience*），這裡所謂的「與材」指的是其他的「現行單元」，作為新生「現行單元」的材料，而「經驗」則泛指一切「感受」（*feelings*），不只限於意識、思想和感官知覺。我們可以將宇宙視為由許多「現行單元」所構成的「團體」（*solidarity*），每個「現行單元」都是「感受與材」的歷程，能將許多「與材」吸收聚成一

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>61</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 64-65.

個「滿足」的整體。「感受」便是從「與材」的客觀性過度到「現行單元」主體性的總名。「感受」或近乎亞歷山大所謂的「享受」(enjoyment)，或近於柏格森所謂的「直覺」(intuition)，或有如洛克所說對於「殊別事物的觀念」，或可能最符合笛卡兒所說的：「是什麼就是什麼。至少我相當確定我看見光線，我聽到聲響，我感覺到熱。這不可能是假的，這可稱之為我心中的『感受』(sentire)，精確地說，那也是思維。」<sup>62</sup>質言之，「攝持」或者「感受」便是真實存有的主體經驗，這經驗以外物為對象，透過認識，使之與實有融合為一體。於是懷海德將「攝持」視為「現行單元」與外在世界聯繫的管道，且足以展現「現行單元」的特質。「攝持」有向量的特性(vector character)，它具有情緒的、有意圖的、有評價的、也有因果的作用。每個「現行單元」特質，均可產生「攝持」。有些「攝持」或可說是完全的實現，不過也有些「攝持」不完整，只是「現行單元」的附從成分而已。<sup>63</sup>

原則上，懷海德將宇宙元素分為兩大類，一是「現行單元」，另一是「永象」。所有的「現行單元」都受到「積極的攝持」，而「永象」則只有某一部份被選擇。質言之，一個「現行單元」是由許多「不完整的主體單元」作用於另一個「完整單元」的過程，這「完整單元」便名之為「滿足」。這「滿足」得之於創造衝動，以完成其範疇要求而得。因此，「滿足」使得「現行單元」得以具體實現其自我超越的可能。如果以型態學來形容「現行單元」的滿足，如依柏格森的說法，便是把「現行單元」空間化了。空間化了的「現行單元」所實現的個別事實，便是其自身的「實體形式」(substantial form)。總之，從一個「現行單元」的「滿足」可分析出許多不同的作用，這「作用」便是所謂的「攝持」。<sup>64</sup>對於「現行單元」的「攝持」，可稱之為「物理攝持」(physical prehensions)；而對於「永象」的「攝持」可稱之為「概念攝持」(conceptual prehensions)。「感受」屬於「積極攝持」(positive prehensions)的範圍，「免除感受」(eliminating from feelings)則是「消極攝持」(negative prehensions)。所謂「積極攝持」是指有感受的「攝持」，如情緒、評價、意圖、敵對、厭惡、意識等等；而「消極攝持」雖有感受，卻把它的與材當作是無用的東西。此外有「純粹攝持」(pure

<sup>62</sup> Ibid., pp. 36-41.

<sup>63</sup> Ibid., p. 19.

<sup>64</sup> Ibid., pp. 219-220.



prehensions)和「不純粹攝持」(impure prehensions)或者「混和攝持」(hybrid prehensions)，前者是指單純的「物理攝持」與「概念攝持」，後者則是指兩種「攝持」的混和。根據懷海德的理論，「現行單元」在生成變化的過程中，或與其他「現行單元」結合，或與「永象」結合。「現行單元」與其他「現行單元」結合涉及「物理攝持」，也就是以「現行單元」為「攝持」的對象。而「現行單元」如果與「永象」結合，則涉及「概念攝持」，也就是以「永象」為「攝持」的對象。簡單地說，「物理攝持」便是一知覺主體對於外在個別事物的知覺，這知覺極為基本具體，受到因果法則支配。而「概念攝持」是感受主體對於普遍抽象觀念的認知，受到目的因的支配。

根據「範疇方案」，「攝持」是「相關性的具體事實」，這意味著「現行單元」因「攝持」而與其他事物發生關連。其次，「現行單元」的具體元素是「攝持的共生」(a concrescence of prehensions)；換言之，「現行單元」是由「攝持」所構成的。因此分析「現行單元」，也就是分析「攝持」。其三，「攝持」有三種成分：一是「能攝持的主體」(the subject which is prehending)，二是「被攝持的與材」(the datum which is prehended)，三是「主體」如何攝持「與材」的「主觀形式」(subjective form)。這是說「攝持」是主體性的活動，有如能思必有所思，「能攝持的主體」必有「所攝持的與材」與之相應，此外還涉及「攝持的方式」。

又「感受」即所謂的「積極攝持」。在許多「攝持」共同聚合成一個「現行單元」的過程中，有各種不同層次的「感受」。每個「感受」可分析出五種成分：一是能感受的「主體」，二是將要被感受的「起始與材」，三是「消極攝持」的「消除作用」(the elimination in virtue of negative prehensions)，四是所感受的「客觀與材」(objective datum)，五是主體如何感受到「客觀與材」的「主觀形式」。這裡「感受」的五種成分，大致與構成「攝持」的成分一樣，只是多了第二和第三項。<sup>65</sup>另一方面，當「現行單元」攝持到與之不相容事物時，將之排除在外，這便是「消極攝持」。我們隨時可見事物彼此相關(interconnection)，這便是所謂的「相容與相反原理」(principle of compatibility and contrariety)。有些事項(items)彼此相反，致使它們無法共存於一個「現行單元」之中。這可見於自然界有

<sup>65</sup> Ibid., pp. 220-221.

不同物種，每個物種各有其本質，彼此不能相容。只要「種類本質」是複雜的，則必然是由許多相容的事項所構成。但有的「感受」彼此相容，有的彼此不相容，不相容的感受便是「消極攝持」。<sup>66</sup>

每個感受都發自特定的主體，有特定的「起始與材」(initial datum)，特定的「消極攝持」，特定的「客觀與材」，以及特定的「主觀形式」。從「起始與材」過渡到「客觀與材」必須經過「消除作用」。這「起始與材」可以是「雜多」(multiplicity)，也可以是「某個東西」。而「客觀與材」則可以是「聚結」(nexus)，或是「命題」，或是「某些範疇類型中的某個東西」。換言之，「起始與材」是「攝持主體」所在的認識背景，所有可以被攝持的事物，都是「起始與材」。但「攝持主體」真正攝持到的對象則是「客觀與材」。透過「主觀形式」的消除作用，「起始與材」共生成為「客觀與材」。我們可以說「主觀形式」的確定性得自「消極攝持」、「客觀與材」，以及「主體的概念起源」。而「消極攝持」則是由支配感受的「範疇條件」(categorical conditions)、「主觀形式」以及「起始與材」所決定。雖然有許多成分會彼此互動，但不致影響「感受的主體是自因的」這項事實。而「感受」是最具體的事實，我們無法把它從能感受的「現行單元」中抽離出來。須知一定有能感受者，才會有感受。而每個感受必有目的因內在其中，而「現行單元」之所以是自因的，正是因為這個緣故。<sup>67</sup>

而根據懷海德的「機體哲學」，自然最終的事實是「現行單元」。這「現行單元」有如不可再分割的細胞，其中不含與之同等實在的細胞。這樣的細胞可以兩種方式分析之，一是「發生學」(genetics)，發生學分析「共生」歷程的區分。經由「共生」，每個「現行單元」從接受「簡單物理感」(simple physical feelings)出發，終而達到自身的「滿足」。發生學旨在處理不同種類的攝持，攝持之間的整合與再整合，攝持整合模式的導向，對於某些攝持的拒斥，攝持成分的價值衡量，以及命題與對比所扮演的角色。<sup>68</sup>另一是「型態學」(morphology)，前者與「攝持論」有關，後者與「延展論」有關，將在下面章節討論。

發生學主張細胞是基本存在，宇宙的不同元素都是因它而起。而特定元素與之配合的歷程，即所謂「攝持」(Each process of appropriation of a

<sup>66</sup> Ibid., p. 148.

<sup>67</sup> Ibid., pp. 220-221.

<sup>68</sup> Paul Schmidt, *Perception and Cosmology in Whitehead's Philosophy*, p. 105.

particular element is termed a prehension.)。「現行單元」涉及「攝持」共生的歷程有三階段：一是順應感 (conformal feelings)，二是「概念感」 (conceptual feelings)，三是「比較感」 (comparative feelings)，其中包含「命題感」 (propositional feelings)。所謂「順應感」是最基本的感受，是一種以其他「現行單元」為起始與材 (initial datum) 的「簡單物理感」。<sup>69</sup>「簡單物理感」提供因果關係以本體論的基礎。作為「原因」的「現行單元」是「起始與材」，而作為「簡單物理感」主體的「現行單元」則是受到制約的「結果」。「簡單物理感」是沒有意識的、最原始的知覺行動，「起始與材」則是被知覺到的「現行單元」。「簡單物理感」有兩類，一是純粹的，另一是混和的。如果感受的「客觀與材」是「物理感」，那麼我們所有的便是純粹的「物理感」。如果那「客觀與材」是「概念感」，那我們所有的便是「混和的物理感」。<sup>70</sup>「概念感」以「永象」為與材，同樣有兩種，簡單的和反轉的 (reverted)。在聚結實現性中的「概念感」，有「物理感」的客觀與材中所顯示的相同模式。如果在「概念感」中得到向上的評價，那麼「物理感」得傳遞給新的共生，在他的「主體形式」中增加強度，這便是「朝向」 (adversion)。但如果得到的是向下的評價，那物理感要不是被消除，便是被弱化。而「變化感」 (transmuted feeling) 則以「現行單元」的聚結為與材。因此根據這些感受的「客觀與材」，可將之分作三類：一是簡單物理感，二是概念感，三是變化感。<sup>71</sup>

總上所說，「攝持」、「知覺」或者「感受」，是「現行單元」與其所處環境交互作用的管道。「現行單元」有其「主觀形式」、「主觀目標」，並不斷追求「滿足」。在這變化生成的過程中，先前的「現行單元」會與後起的「現行單元」結合，這是透過「物理攝持」以達成。而「現行單元」如果揀擇「永象」而與之結合，則需透過「概念攝持」。兩者混合，則為「混合攝持」。「攝持」的關係使得實有成為互攝有機的整體，同時超越了心物二元的對立，打破了有機物與無機物的界限。這使得許多學者認為懷海德的「攝持論」是一種「泛心靈論」 (panpsychism)、「泛主體論」、「泛經驗論」 (pan-experientialism)、或者「泛心靈觀念論」 (panpsychistic idealism)。美國哲學家查爾斯哈茲洪 (Charles Hartshorne)，是懷海德著名的追隨者，

<sup>69</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 334.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 261-262.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 232.

他首先指出懷海德認為所有的存在均具有其心理層面，是擁有靈魂與主體的經驗單元，這便是「泛心靈論」。<sup>72</sup> 路易士福特（Lewis Ford）則認為懷海德的「現行機緣」既為立即經驗，則必有主體，直指經驗擁有者自身，因而可稱作是「泛主體論」。<sup>73</sup> 大衛葛瑞芬也同意這樣的看法，他進而指出懷海德以現行機緣為「經驗機緣」（occasions of experience），視「現行機緣」為自然事件，涵蓋了認知經驗的各種形式，包括記憶、期待、想像和思想等，也可說是一「泛經驗論」：即主張自然是由具創造性的、經驗的事件所構成。<sup>74</sup> 黎蒙麥克亨利（Leemon B. McHenry）則主張懷海德的「攝持論」是一「泛心靈觀念論」；這不是說自然必須依附心靈而存在，而是說自然本身是具有感知的經驗（nature as sentient experience）。<sup>75</sup> 總之，懷海德「攝持」的概念旨在取代「死寂物質實體」的概念，以化解「具體性錯置」與「空洞現行性」的謬誤，其目的在批判科學唯物論的機械宇宙觀與物質實體的預設，進而指示一個有機的、整體的宇宙。在其中所有的存在都有其目的、意圖與感知，且通體相關。而「攝持」便是這「機體」的基本功能；雖然「攝持」不必隨伴著意識，但卻顯示在所有實存最細微的知覺之中。因此我們生活的這個宇宙，不是沒有目的、沒有意圖、由不相連屬死寂的物質累積而成的。我們所在的宇宙，是有生命的、有攝持功能的機體宇宙。

### 參、「永象」與「價值論」

宇宙間沒有不相連屬的事實，也就沒有孤立的價值，所有事物的性質與價值均取決於它在整體之中的作用與功能。反之，整體的價值也受到個體的塑型，不斷地發生演化現象。懷海德將價值論與機體論相結合，促使

<sup>72</sup> 參見 Charles Hartshorne, *Beyond Humanism: Essays in the Philosophy of Nature* (1937; Lincoln: University of Nebraska Press, 1968), pp.165-177; Charles Hartshorne, "Panpsychism," in Vergilius Ferm ed., *A History of Philosophical Systems* (New York: The Philosophical Library, 1950), pp. 442-452..

<sup>73</sup> 參見 Lewis S. Ford, *The Emergence of Whitehead's Metaphysics* (Albany State University of New York Press, 1984).

<sup>74</sup> David Ray Griffin, "Charles Hartshorne," in D.R. Griffin, J. B. Cobb, et al. *Founders of Constructive Postmodern Philosophy Peirce, James, Bergson, Whitehead, and Hartshorne* (Albany: State University of New York, 1993), p. 202.

<sup>75</sup> Leemon B. McHenry, "Whitehead's Panpsychism as the Subjectivity of Prehension," *Process Studies*, Vol. 24 (1995), p. 1.

他的自然哲學必須提升到形上學的層次。價值不僅涉及事物的特殊現前 (specious present)，事物的實現性 (actuality)，也涉及事物的過去與未來，事物的可能性 (possibility) 與潛存性 (potentiality)；甚而涉及超越一切事物與時空的永恆性 (eternality)。爲了說明這種種的詳情與細節，懷海德乃提出「永象」的理論。

「永象」與「現行機緣」、「攝持」一樣，都是懷海德晚期形上學的重要概念，首見於《科學與現代世界》一書。事實上，早在自然哲學時期，懷海德便已提出「對象」(object) 的概念。「對象」是我們「認知」(to recognize) 到「事件」永恆不變 (permanence) 的抽象性質，雖然「對象」必須存在於「事件」的時空關聯之中，必須「契入」事件，但就其本質而言卻是超越時空的。如此一來，懷海德的「對象」和柏拉圖的「理型」、桑塔耶那的「本質」一樣，都是超越時空，永恆不變的事物。<sup>76</sup>

在《科學與現代世界》一書中，懷海德以「攝持事件」或者「攝持統合單元」取代「事件」的概念，也以「永象」取代「對象」的概念。所謂「永象」是「永恆對象」的簡稱，所有可以爲人所「認知」的事物特質，如感覺與材、實物等等都是「永象」所涵蓋的範圍。懷海德舉例說，一座大山雖然會長久存在，但也有受到侵蝕坍塌的一天。然而山的顏色卻是永恆的，不論哪座山隆起或者倒塌，山的顏色總維持不變。這顏色便是所謂的「永象」。山是持久的 (enduring)，顏色是永恆的 (permanent)，這可從兩者有不同的時空關係看出來；山總是佔據一段時空，而「顏色」卻不在時空之中。

「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」。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」，

<sup>76</sup> 柏拉圖的「理型」(eidos) 是超越時空的實體，是眾所周知的。桑塔耶那 (George Santayana) 則肯定精神、物質和事物均有本質存在；「本質」(essence) 是直覺的對象，獨立自存，永恆無誤。本質自有特質，亙古已存，不論是否有人能加以辨識。本質既有實現也有可能，包括所有我們可以提及與想到的對象，其數量無限。本質作為直覺的對象，其內容在不同直覺之中總是相同的，可說它是共相、普遍觀念或者抽象概念。但本質本身不是抽象的，在事物還沒有清晰地被知覺之前已經存在。每個本質有其真實完整性。對經驗而言，任何事物沒有比那精確完整在我們面前的表相，更爲個別具體，而這便是「本質」。簡而言之，桑塔耶那肯定所有形式的存有 (精神、物質、本質、事物的形式與性質)，尤其肯定事物的本質有永恆無限的實在性，這概念和懷海德的「對象」極爲接近。參見 George Santayana, *Scepticism and Animal Faith Introduction to a System of Philosophy* (New York: Dover Publications, Inc., 1955), pp. 67-98

它不僅關乎感覺與材，也關乎這些與材之間的固定型態。不論是「簡單模式」還是「複雜模式」，都是加諸「事件」的限制，換言之，是決定「事件」有限形式的必要條件，也是事件的價值之所繫。<sup>77</sup>

「永象」與「模式」提供事件的形式、特質和活動的必要條件，這是事件「內在真實性」(intrinsic reality)之所繫，「內在真實性」也正是事物價值之所繫。懷海德把「永象」看做「事件」的「內在真實性」，又以之等同於事物的價值，這說法應是師承亞里士多德的「本質」概念。「本質」是指一物之所以為一物的必然性，是決定事物存在目的的根據，也是事物的功能與價值之所繫。所不同者，亞里士多德的本質是實體的本質，懷海德的「永象」是「事件」的永象。「實體」概念是靜態的、與其他實體之間有外在關係；「事件」的概念是動態的，與其他事件之間有內在關係。「模式」決定「事件」的形式與活動條件，但有價值的仍是「事件」自身。同時沒有孤立的「事件」，「事件」與其他事件之間關係密切，彼此的面向具有相互性 (a reciprocity of aspects)。因此模式有兩種：一是將是其他事件的面向含攝到自身的模式之中，另一是其他事件將其面向含攝到該「事件」的模式之中。<sup>78</sup>在這兩種模式裡，一是「事件」攝取了其他事件的面向，而使自身受到影響；另一是其他事件攝取了該「事件」的面向，因而受到該「事件」的影響。前者是「事件」的內在真實性，後者則是該「事件」的外在真實性 (external reality)。<sup>79</sup>相對而言，「永象」的本質也有兩種：「個別本質」(individual essence)與「關係本質」(relational essence)，前者顯示「事件」本身的特質，後者顯示「事件」因與其他事件之間的關係而有的特質。因此本質正決定了事物的價值。

由此可見，懷海德提出「永象」的概念，既以之為「現行機緣」(或事件)的特質，屬於抽象的可能性。「永象」一旦契入「現行機緣」之中，便成爲一種「實現性」(actuality)，甚而可說「永象」是事物實現性的「限制」(limitation)。另一方面在「永象」尙未契入「現行機緣」之前，只是一種外在的、抽象的「可能性」。而「現行機緣」的生成變化是一種「自我創造」(self-creation)的歷程。在這歷程之中，「現行機緣」不斷選擇「永

<sup>77</sup> A. N. Whitehead, "Mathematics and the Good," in *Essays in Science and Philosophy* (New York: Philosophical Library, 1947), p. 109.

<sup>78</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 103.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 104.

象」，使得「可能性」與「實現性」結合在一起。「永象」與「現行機緣」的結合會形成嶄新的事物，懷海德形容這便促成「突創價值」(an emergent value) 的出現。於是不論「永象」是「現行機緣」的內在真實性，還是外在可能性，它都是決定「現行機緣」價值的要素。如此懷海德的價值論很巧妙地結合了亞里士多德的實在論與柏拉圖的理想主義，一方面肯定所有的實現存有都是有價值的，另一方面也肯定所有可能的目的、意圖、觀念與存有也是有價值的。

在《歷程與實際》一書中，「現行單元」如果說是「最終的實有」或者「完全的實現」，那麼「永象」便是「純粹的潛存」(pure potentials) 了。懷海德認為宇宙世界是由「最終的實有」---「現行單元」所構成，是其所構成的「聚結」(nexus)。「現行單元」是基本的存在，離開「現行單元」便沒有宇宙可言。而每個「現行單元」彼此緊密相關，在其「聚結」之中各有其地位，擴而大之地說，「每個單元都瀰漫了整個世界」。<sup>30</sup>而「現行單元」之為「有」是以「變」(變成有)為其本質，而「變」是實有不斷地創進、推陳出新(a creative advance into novelty)的歷程。使得「現行單元」得以擺脫「空洞現行性」，而取得「主體立即性」，以成為兼具經驗的主體以及超越經驗的超體。「現行單元」完成了「變」的活動之後，便趨於毀滅，這使得它喪失了「主體立即性」，卻取得「客體不朽性」，成為繼承其後的「現行單元」創生的條件。

在一個「現行單元」生成變化的歷程中，除了前在的「現行單元」是「潛存」之外，還有一個更為純粹的潛存因素，影響它的發展，那便是「永象」。相對於「現行單元」是完成了的、決定了的事實，沒有任何不確定性(indecision)，足以作為其他事物的「條件理由」(the ground of obligation)，「永象」和其他「潛存性」的事物(如「命題」、「對比」等)，<sup>31</sup>則沒有確定性(definiteness)，要等到「契入」(ingression)特定的「現

<sup>30</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 28.

<sup>31</sup> 「命題」(proposition)和「對比」(contrast)是懷海德形上方案中八個存在範疇其中的兩個。根據他的定義，「命題」是「在潛存決定中的事實」(Matters of Fact in Potential Determination)、「特殊決定事實的不純粹潛存」(Impure Potentials for the Specific Determination of Matters of Fact)，或者是「理論」(Theories)。「命題」最簡單的形式為「主述式」，原是具有真假值的邏輯語句，懷海德則用以指稱以「現行單元」為邏輯主詞、「永象」為邏輯述詞所構成的「混合聚結」。在這樣的「聚結」裡，因為與特殊決定的「現行單元」連結，「永象」喪失了純粹的潛存性，成為「不純粹的潛存」。「對比」則是「在一個攝持之中綜合實物的樣態」(Modes of Synthesis of Entities in one Prehension)，或者是「有模式的實物」(Patterned Entities)。當一個「攝持」之中有許多複雜的與材時，這

行單元」之後，才能由潛存而實現，取得其確定性。

簡單地說，如果「現行單元」是「事實」(fact)，那麼「永象」便是事實中不變的「形式」(forms)。每個有確定性的「現行單元」，都被「給予」(given)了某種「形式」。而每個「現行單元」的確定特性都顯示它選取了這些「形式」，與「現行單元」有不同等級的相關性(relevance)。這「形式」就好像柏拉圖的「理型」，是事物恆常不變的特徵；也像是洛克(J. Locke)的「觀念」，是思想的對象(the object of thinking)；或者說像是「批判實在論者」所說的「本質」。但懷海德則認為他的「永象」和這些概念都不相同，因為它既不是獨立自存的原型，也不是依附心靈的產物，而是介於兩者之間的東西。他說：

對於事物的概念認知，不必然涉及現行世界中特定「現行單元」，我稱之為「永象」。<sup>82</sup>

這裡懷海德所謂的「概念認知」(conceptual recognition)當然得是某個「現行單元」的真實感受。理論上，「永象」既然是「被給予的」，是所有的潛存，也是一切的可能性，那麼當可假設有一全知者能認識所有的「永象」。懷海德稱這便是「上帝的原初性」(the primordial nature of God)，這部分我們將在「上帝論」再行探討。

懷海德認為「永象」對「現行單元」而言，總是潛存的。唯有當它被「概念感受」時，才實質地契入現行世界的某個「現行單元」之中。「潛存性」(potentiality)與「給予性」(givenness)是配對的概念；因為「給予」意味著「被給予的」可能「不被給予」，而「不被給予的」可能「被給予」。<sup>83</sup>換言之，「給予」是發生在時空之中偶然的事實，並沒有其必然性。因此與之相反的事實，也有發生的可能。「永象被給予」還有其「排他性」(exclusiveness)的一面。只是「永象」所提供的與材以及其他各種

---

些與材構成的整體就是「對比」。任何不同的與材都可綜合成為「對比」，因此可以產生無數的對比事物。例如「命題」就是「對比」，而其中最重要的「對比」就是「肯定與否定的對比」(the affirmation-negation contrast)。在「對比」中，「現行單元」的攝持可以透過對不同「與材」的比較，判別其高下，進而影響「主觀滿足」的強度。「現行單元」越能發現自身經驗之中的「對比」，便越能提昇且深化它的經驗。反之，較原始的「現行單元」不能發現經驗之中的「對比」，致使自身經驗趨於淺薄無聊。

<sup>82</sup> Ibid, p. 44.

<sup>83</sup> Ibid.



感受，並不足以構成一個單元，它們必須在一個「現行單元」發展的最終階段綜合而成爲另一個「被給予的事實」。這項追求「現行單元」最終滿足的「綜合給予」(synthetic givenness)是完整的、不容隨意加入的；隨意加入不但會改變這「現行單元」，還會破壞它的整體性。因此在一個「現行單元」中，其「給予性」的平衡統一，會排除任何不是原來「被給予的」東西。於是懷海德總結道：「給予性」和「潛存性」不能離開潛存單元的「雜多性」(也就是指它們所綜合的「現行單元」)。這些「潛存性」就是「永象」；離開「潛存性」與「給予性」，就不會有創新事物不斷加入且有現行事物聚結在一起的歷程。如果沒有尚未實現的「潛存性」，那麼這個宇宙將是靜態的、一元的宇宙，而「潛存性」對它而言，也將毫無意義。

84

這裡懷海德所說的「潛存性」有些涵義不清，萊瑞克曾加以分析。「潛存性」可有兩種涵義。一是純粹抽象的、普遍的涵義，意指無須考慮特殊狀況的、所有一切的可能性。這純粹抽象的、普遍的「潛存性」是「一束可能性，包括彼此一致或可作爲選項的、由永象的雜多性所提供的潛存性」。這「潛存性」是永恆形式，不必考慮它們會對契入的殊別的「現行性」有什麼限制。「潛存性」的另一種涵義是「有條件的潛存性」(conditioned potentiality)；當「潛存性」構成殊別「現行性」的基本與材(primary data)時，它便不再是純粹抽象的「潛存性」，而是「有條件的潛存性」。換言之，「現行性」某個殊別的特性(particular definiteness)所取得的「潛存性」，是受到「被給予的」限制。「被給予的」是「先在的現行性」，他們能產生在「潛存性中作決定」的作用，因而能實現對「永象」所做的選擇。因此和「普遍潛存性」相較，「有條件的潛存性」對「現行性」而言是「真實的潛存性」，因爲它是由那些實現在「先前現行性」中的「永象」所構成；換言之，那些「永象」便是「被給予的事實」。<sup>85</sup>

除了「無條件」和「有條件」的「潛存性」之外，「潛存性」還有另一層意義，便是「未決定性」(indetermination)。換言之，一個潛存單元在殊別現行性上，是未決定的。「決定性」受到「現行單元」所做決定的行動的影響。相較於「現行性」，「未確定性」是「潛存性」本質的含義。

<sup>84</sup> Ibid., pp. 45-46.

<sup>85</sup> Ibid., pp. 104-105.

懷海德於是運用這概念形容「生成歷程的兩面」(the dipolarity of the process of becoming)，一是以現行世界的決定性為其條件(qualification)，二是以「現行單元」對永象未決定性的「概念攝持」為其依據。這歷程是由「永象」進入「現行單元」嶄新的決定性所構成，那將使現行世界進入一創新的現行性之中。可以說「現行單元」的「形式構成」(formal constitution)，是從「未決定性」朝向「終結決定性」(terminal determinateness) 過渡的歷程。<sup>86</sup>

「永象」引人聯想到「共相」(universals)，而「現行單元」使人想起「殊相」(particulars)。不過懷海德認為這是個誤導的類比，不但「共相」和「殊相」的概念本身是誤導，且「機體哲學」在這議題上主張超越這二者的界線。傳統哲學所謂「共相」是指可以作為許多主詞的「共同述詞」，可以用來形容許多殊別事物的普遍概念，而「殊相」便只能被形容、被稱述，而不能形容其他個體事物。然而根據「機體哲學」的「相對性原理」，「現行單元」不是「共相」所能稱述的，因為還有其他「現行單元」會加入此一特定的「現行單元」。因此每個所謂的「共相」，就其自身而言也便是「殊相」，與任何其他事物都不相同。而每個所謂的「殊相」又都是「共相」，因為它加入了其他「現行單元」以構成。<sup>87</sup>懷海德特別引用笛卡兒的「判斷論」為例以說明之。笛卡兒在〈第二沈思〉中曾說：<sup>88</sup>

據此我總結說：我藉著視覺認識蜜蠟，不只是出於心靈的直覺（還涉及判斷）。當我偶然從一個窗戶看出去時，假想有人從街上經過，事實上我並沒有真的看到人，只是推想我所看到的是人，就像我說我看到蜜蠟一樣。然而我真的從窗戶看到的，難道是被帽子外衣遮蓋住的自動機器麼？但我判斷他們是人，同樣要靠在我心中判斷的官能，我才能確信我眼睛所看到的事物。

懷海德分析道，這裡笛卡兒所知覺到的是「殊相」，所判斷的是「共相」。他沒有直接知覺到特定的「現行單元」，只是藉著「判斷的官能」以取得對某個「現行單元」的信念。如此一來，笛卡兒的知覺論成為一種「表象論」(representative theory)；他不能直接知覺到事物本身，只能根據事物

<sup>86</sup> Ibid., p. 45.

<sup>87</sup> Ibid., p. 48.

<sup>88</sup> Ibid. 參見 Rene Descartes, *Meditation II*.

的表象，透過「判斷的功能」做出推論。比如說當他看到窗外有走動的帽子與大衣時，便推論出有人經過。

懷海德認為這是因為笛卡兒堅持「主述式」(subject-predicate)的思維方式，再加上理性的推論與上帝的善意以達成認識的目的。而機體哲學本著實在論的立場，採取笛卡兒「對象實在性」(*realitas objectiva*)、「思辨」(*inspectio*)、「直覺」(*intuitio*)等概念，發展出「攝持」的理論。這裡需要稍作解釋，所謂「對象實在性」(objective reality)相對於「形式實在性」(formal reality)，原是笛卡兒採用自「士林哲學」的術語。前者是指事物以成為「認識對象」(object)的方式而存在，後者是指事物本身完全實現的存在。例如「上帝」本身的存在，是祂的「形式實在性」，而「上帝」觀念的存在，則是祂的「對象實在性」。懷海德這裡說，「機體哲學」採取笛卡兒「對象實在性」、「思辨」與「直覺」等概念，也就是強調我們對於外在客觀事物的知識，不能擺脫主觀的認知。「能知」與「所知」不可須臾離。事實上，「共相」與「殊相」的二分是出於「主詞」與「述詞」、「實體」與「性質」的對立。這使得笛卡兒把「殊相」看作是獨立的「實體」，而所謂「實體」是指與其他事物無關的自存者，正如亞里士多德所說：「實體不會出現在其他主詞中。」<sup>89</sup>但「機體哲學」卻認為，一個「現行單元」會出現在其他「現行單元」之中。事實上如果不去考慮「相關性」(relevance)的程度大小，我們可以說每個「現行單元」都出現在每個其他的「現行單元」之中。而「永象」的作用正在說明一個「現行單元」是如何透過其他「現行單元」的綜合得以構成的，那「現行單元」如何從原初被給予的層次發展到個別、實現的存在，還包含它的感受和嗜欲。<sup>90</sup>

「永象」的概念不但有取自笛卡兒的部分，也與洛克的「觀念」頗為接近。懷海德說洛克的名著《人類悟性論》(*Essay concerning Human Understanding*)一書，對於經驗的不同元素作了廣泛的處理，如果該書能更名為《經驗論》(*An Essay concerning Experience*)，便更名符其實。事實上洛克分析了「現行單元」所享有的各種經驗，可惜他將「現行單元」限制為獨立的單元，只有自己，沒有別人。而「現行單元」取得的「觀念」，只是外在的刺激所產生的結果。但機體哲學則將這些「觀念」當作是「感

<sup>89</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, pp. 49-50.

<sup>90</sup> *Ibid.*, pp. 50-51.

受」(feeling)，是其他事物成爲「現行單元」的內在構成份子。不過爲了明確區隔「現行單元」對於其他「現行單元」的感受以及「感受與材」---「觀念」的不同，懷海德提出「攝持」這概念。如果說洛克的「觀念」相當於「永象」，「感受」則相當於「攝持」。懷海德認爲我們可以用洛克的「觀念」來解釋「永象」；「永象」就像他在《人類悟性論》一書中所說的「思想對象」(the object of thinking)：<sup>91</sup>

觀念是思想的對象。---每個人都意識到自己在思考，以及自己心裏在想什麼，而心靈思考的時候，有很多觀念在其中。無疑地，人在心中可以有很多觀念，並可以文字表達之，如『白色、硬度、甜度、思考、運動、人、大象、軍隊、宿醉』等等皆是。

但洛克後來討論到「通名」(general terms)時，又加上另一類型的觀念，相當於懷海德謂的「客體化現行單元」(objectified actual entities)和「聚結」(nexus)。洛克認爲「通名」在指稱許多同類的事物，但與之相應的「觀念」總是含混不清的，因爲「想要形成並保留我們所接觸的所有殊別事物的清晰觀念，超越了人類能力的範圍。」

懷海德認爲洛克的困難(笛卡兒也一樣)是出於「知識的感覺論」(the sensationalist theory of knowledge)，這樣的理論以「感官經驗」作爲「意識」的預設。「機體哲學」則不然，在認識論上，它反而是以「意識」作爲「感官經驗」的預設。「意識」是「感受」的「主體形式」中一個特別的元素，而「現行單元」有時能、有時不能意識到某部分的經驗。「現行單元」的經驗是它完整的形式構成，包含它的意識。以洛克的用語說：「他對殊別事物的觀念」，正是外在事物發揮「被感受」的作用，使之成爲「現行單元」的構成元素。這些「觀念」是經驗的「客體化作用」(objectifications)，而所有人類的知識必須建立在與「觀念」相對的個別事物之上。洛克不斷強調：<sup>92</sup>

如果每個殊別事物都有不同的名稱，那麼對於人類知識的增進將毫無助益。

<sup>91</sup> Ibid., p. 52.

<sup>92</sup> Ibid.

知識必須建立在殊別事物之上，但必須以普遍觀點擴而大之。那些事物必須化約成通名下的不同種類，彼此間有適當的從屬關係。

於是洛克認為是個別事物提供了普遍的性質，不是普遍的性質屬於個別事物。他特別解釋普通觀念是如何形成的：<sup>93</sup>

普通觀念是將觀念從時空處境、以及任何決定它們特別存在的其他觀念中抽離出來而產生的。

因此對洛克而言，「殊別存在的觀念」要先於「抽象觀念」：「當人們形成一個觀念時，確實發現有許多殊別存在涉及其中。」但洛克的思維模式仍然脫離不了「主述式」的窠臼，他把「普通觀念」看做是許多殊別事物的共同述詞。同時洛克的「表象實在論」(representative realism)使他一方面肯定知覺是「表象」，另一方面肯定事物的實在性，現行事物有其真實的內在結構(the real internal constitution of things)。就這點而言，懷海德雖然不贊成洛克的「表象知覺論」，卻很欣賞他的實在論。根據洛克的學說，我們可以從外在事物身上發現許多同時出現的簡單觀念，這些簡單觀念同屬一個事物，我們可以予之一個名稱。他說：<sup>94</sup>

心靈充滿了許多由感官提供的簡單觀念，正如感官在外在事物上所發現的，或者如反省對內心的運作所注意到的。且有某些簡單觀念總是一起出現，使我們把那些觀念看成是同屬一件事物。而有些語詞適用於共同體會(common apprehensions)，可以很快地將這些觀念結合在一個主體中，且可不經意地以一個名稱來稱述它。以後當我們談到一個簡單觀念時，總會想到它和其他的許多觀念同時出現。因為，我們無法想像這些簡單觀念可能自存，只有假設有一個基底支托著它們，那個我們稱之為「實體」。

換言之，「永象」或者「共相」(在此即指「簡單觀念」)的實在性是建立在「外在事物」之上，懷海德認為這項學說可視為是笛卡兒「對象實

<sup>93</sup> Ibid., p. 53.

<sup>94</sup> Ibid., p. 54.

在性學說」(the doctrine of *realitas objectiva*) 的一種發展。「共相」事實上便是概念所描述的「感覺與材」，因為「概念」正是「共相」的分析作用。雖然我們無法以概念表達外在事物的個體殊別性，但這些殊別事物仍是我們感受的對象，我們可以透過觀念來認識它們。這時有些觀念總是同時一起出現（如某種顏色、形狀、味道等等），使我們辨識出某個外在事物來。

懷海德雖然贊成洛克的「實在論」，卻不贊成他的「實體論」。就「機體哲學」的立場看來，「現行單元」是有頭有尾的、有歷史路徑（historical route）的具體事實，而不是洛克以為的經歷時間之後仍保持「自我同一性」的「持久物體」，或者是「變中不變的實體」。洛克的實體概念使得自然具體的事實成為與其他事物毫不相干的自存者，這顯然是在延續笛卡兒乃至於亞里士多德的實體概念。就「機體哲學」而言，所有的「現行單元」彼此之間有密切的「內在關係」，相互影響，彼此關連。簡單的說，借用洛克的概念，如果說「永象」是「抽象觀念」，「現行單元」即是「實體」。「實體」是許多「永象」的集合，然而「實體」卻不只是自存者，而是存在於特定時空關連之中的真實事物。不僅此也，「機體哲學」還認為任何「現行單元」都會和其他「現行單元」產生密切的關係，甚而成為其內在的一部份。如此一來，傳統哲學「殊相」與「共相」二分的界線便不復存在，「主述式」的思維模式以及「實體」與「屬性」二分的概念，都當加以修正。<sup>95</sup>

在懷海德「永象」的理論中，「感覺與料」（*sensa*）屬於最低層級的範疇。這類的「永象」不是「對比」（*contrasts*），也不是「模式」（*patterns*），不會明確的表示和其他「永象」之間的相關性。「感覺與材」是「現行單元」的必要元素，是較高層次「永象」的實現，有賴於這最低層級的「永象」。因此一方面「感覺與材」可說是最簡單的「永象」，不需要其他「永象」作為它的成分。但另一方面，就「感覺與材永象」之為可以契入「現行單元」的潛存性而言，它還是複雜的。<sup>96</sup>「永象」也可作為「概念感」（*conceptual feeling*）的對象，這時「永象」成為思想的對象。這思想的對象不但一方面與能思者的主觀心態相關，更是決定所思內容的「客觀與

<sup>95</sup> Ibid., pp. 55-60.

<sup>96</sup> Ibid., p. 114.

材」(objective datum)。最基本的主觀心態是「意識」(consciousness)，最高的則為「評價」(valuation)。「永象」居於其中，足以激發各種心靈的活動，而這些心靈的活動本身也可以成為「永象」。懷海德似乎接受了洛克「反省」(reflection)的概念，認為心靈活動本身也可透過主體的感受成為思想的對象。於是他區分兩類「永象」：「主觀類」(subjective species)與「客觀類」(objective species)。<sup>97</sup>「主觀類」是指各種型態的心靈活動，如情緒、趨避、苦樂等等。至於「客觀類」則是指所有事物的固定模式(fixed patterns)、恆常特質，乃至所有的普遍概念。由此可見「永象」的概念在懷海德的系統中，一面聯繫主客、能所、事實與價值，一面超越殊別與普遍、實體與屬性的二分，其重要性不言可喻。

## 肆、「上帝」與「哲學有神論」

懷海德在《科學與現代世界》中「上帝」的章節，不僅標示了「機體哲學」發展的里程碑（此後在《形成中的宗教》和《歷程與真際》兩本書中，「上帝」的概念成為懷海德形上學的最高理念），也是二十世紀美國歷程神學（process theology）運動開展的起點。<sup>98</sup>就其個人歷史而言，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女王時代的鄉紳社會，都充滿了宗教信仰（尤其是英國國教 Anglicanism）的氣氛。無疑地，他從小便有豐富的宗教經驗。<sup>99</sup>到他進入劍橋大學攻讀數學時，也曾深受一位天主教主教的影響，幾乎改宗信仰羅馬的天主教。<sup>100</sup>隨後懷海德自修神學，長達八年，終至放棄神學的研究，而成為無神論者。<sup>101</sup>但在經歷第一次世界大戰痛失愛子之後，懷海德又改變了他對宗教的態度。他

<sup>97</sup> Ibid., p. 291.

<sup>98</sup> 「歷程神學」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以外，還有柯布、葛瑞芬等多人，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。

<sup>99</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>100</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>101</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.

深感唯力是尚的機械宇宙觀無法提供人生以和諧、秩序、目的、價值，而宗教是不可或缺的生命經驗。在這樣的信念下，懷海德著手撰寫《科學與現代世界》中的「上帝」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和耶穌、穆罕默德相近，毋寧說和柏拉圖與亞里士多德相近。他在「上帝」章開宗明義地表白，亞里士多德為了完成他的形上學，乃引介「原動者」(Prime Mover) ---也就是「上帝」的概念，作為推動宇宙萬有運動的初因，這是出於理論的需要。同理，懷海德的形上學也需要理論上最終的實有。如果亞里士多德的「上帝」是「原動者」，懷氏的「上帝」則是一切事物的「凝聚原理」(the Principle of Concretion)，因為「機體哲學」所尋求的是對具體實有的解釋。<sup>102</sup>

為了形而上理論的需求，提出「上帝」的概念作為絕對實有，這便是「哲學有神論」。對亞里士多德而言，這絕對的實有是引發宇宙一切運動的「原動者」，對懷海德而言，絕對的實有「上帝」是一切具體事實的基礎。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：「如果不是出於對描寫事物完整性的嚴格要求，我根本不該把『上帝』涵蓋在形上學中。我們必須給所有的要素一個基礎。如果先行提出一堆空話，而後才說：『噢！順便告訴你，我也相信有個上帝』，那可就太沒意思了。」<sup>103</sup>換言之，在這「上帝已死」的時代，如果不是出於理論的需要，懷海德寧可不提「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，需要有個形而上的絕對實有。根據「自然機體論」，「實現性」(actuality)和「無限可能性」之間有本質上的關係，「永象」供給「現行機緣」以不同等級的模式，任其納入或者排除；反之「現行機緣」也以各種限制加諸於「可能性」之上，藉此統合各種事物，進而突出其特殊價值。

<sup>102</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, pp. 173-174. 這裡「凝聚原理」是指機體透過時間歷程，得以生長發展、將不同的主客元素凝聚固結起來，形成新的個體之意。對此懷海德在《形成的宗教》中有較為清楚的說明，他指出一個「時劫機緣」(epochal occasion)就是一個「凝聚」(concretion)。它是不同元素聚成一真實單元的形態。離開「凝聚」，這些元素便會彼此離散，各自孤立。參見 A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (New York: The Macmillan Company, 1926), p. 90.

<sup>103</sup> George L. Kline (ed.), *Alfred North Whitehead: Essays on His Philosophy* (Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, 1963), p. 16.



同時「現行機緣」不能孤立獨存，總是要和「永象」、和其他機緣在一起。因此「現行機緣」之間的關係有無限多種的類型，就像「永象」之間的關係一樣。如懷海德說：

每個機緣在實現等級限制下，對所有『永象』進行融合 (synthesis)，同時每個機緣也在其他機緣進入類型等級的限制下，對所有機緣進行融合。也就是說，每個機緣在它自身形態的限制之下，融合了全體的內容。<sup>104</sup>

換言之，一個機緣因為選擇了特定的「永象」得以實現其自身，但同時也因此而受到了限制。這限制不僅限制了它的可能性，也限制了其他機緣與它的融合。這時，為了使得「現行機緣」仍能保持自做決定與選擇的自由，就必須有形而上的實有予以保障。<sup>105</sup>對於個別機緣而言，該機緣與其他機緣過去、現在、未來的關係，並不是單純的因先果後或者等值等量的關係。機緣與機緣之間的融合，還涉及了機緣本身的意圖與選擇，因此不全然是機械因果決定的，仍留有自由發展的空間，而「上帝」正是這項自由的保障。這出於「上帝」的保障是個體活動背後的普遍原理，是「可能性」和「潛存性」之所寄託，也是「實現性」得以實現的原理。

「上帝」既是「自由的保障」，也是「終極的限制原理」(the Ultimate Principle of Limitation)。在「形而上的處境」(metaphysical situation)中，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。<sup>106</sup>這項原理便是「終極的限制原理」，懷海德稱之為「上帝」。根據現實的事物，我們可以確知什麼是必然的，何以是必然的。但是和邏輯或者事實牴牾的錯覺 (illusion) 是出於「非理性的限制」(irrational limitation)，而這樣的限制不是表面可見的。因此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。普遍的實質活動以限制的方式提供機緣以特質。懷海德聲稱我們無法合理

<sup>104</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 175.

<sup>105</sup> Ibid.

<sup>106</sup> 有關作為「個別活動背後的普遍的、實質活動的原理」這樣的構想，是懷海德取自斯賓諾沙 (B. Spinoza) 的理論。斯賓諾沙「形態」(modes) 與「實體」(substance) 的理論，主張「上帝」是一元實體，而萬有則是這實體無限形態的「顯現」(manifestations)。「形態」之於「實體」，有如「細胞」之於「機體」，雖各自有生滅，卻通體相關。唯懷氏似乎忽略了斯賓諾沙的「實體論」實為一「理性決定論」(rational determinism)，萬有在其中並無「自由」可言。

地說明限制是出於「上帝」的本質，因為祂的存在是「終極的非理性」(the ultimate irrationality)。同時所有的理由都來自於「上帝」，祂的本質便是理性的來源。「上帝」做為終極限制，祂本身雖不具體，但卻是具體「實現性」的來源。<sup>⑩</sup>

懷海德特別強調這不是說現有是由形而上的理性所決定的。如果說「上帝」作為「限制原理」以及「凝聚原理」，可以具體地為我們所認識，那認識便只能透過殊別經驗，而不能透過抽象推論。就這點而論，他的看法和一般經驗論者是一致的：在形而上不確定的事，實事上總是確定的(What is metaphysically indeterminate has to be categorically determinate)，這也顯示理性所受到的限制。理性受到實事的限制不是出於任何形而上的理由(metaphysical reason)。經驗論者認為「凝聚原理」所能提供的通則，不是抽象推理所能發現的，而對「上帝」的認識也必須通過個別的經驗。

⑪

無論把「上帝」看作是個別活動背後的普遍實質活動，或者看作是具體事實的「限制原理」，抑或提看作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。就科學研究志在發現自然法則的立場而言，所謂因先果後，即只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。事物的過去能持續發生作用，影響現在，這便是所謂的「效力因果」(efficient causation)，也就是「機械因果」。「機械因果律」是「科學解釋」的基本原理，但必然導致「因果決定論」(causal determinism)。然而根據懷海德理論，如果每個「事件」是必須佔據一段時間以生成變化，那麼「事件」的產生便不是由先前一刻所涉及各種原因所能決定的。如果事物是由所有原因來決定的，那事物便是被決定的。但從海森堡(W. Heisenberg)的「測不準定理」(Principle of Uncertainty)看來，任何「事件」的過去條件僅在一定的範圍內決定其「結果」，超過這個範圍物理學家只能得到該「事件」的隨機行動，那就不是由過去條件所決定的。<sup>⑫</sup>其次，一般人以為在因先果後的關係裡，「原因」必然會主動地引發被動的「結果」，並且在時間上「原因」必先於「結果」。

⑩ A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 178.

⑪ Ibid.

⑫ Lewis Ford, *The Lure of God* (Philadelphia: Fortress Press, 1978), pp. 4-5.

「原因」若要維持主動，則必須在引發「結果」時已先存在。但根據懷海德的說法，「原因」之為「事件」必得佔據一段時間，那麼「原因」必需在「結果」尚未產生之前便已先消逝。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」先於其「結果」，而又佔據了一段時間，試問它如何主動地引發「結果」的產生？一般理論只有以「因果同時」來化解這樣的矛盾：令「原因」既先於「結果」，而又與「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。知覺中感覺印象的產生，是受到知覺事物的特質之為客觀原因的決定。但是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個整體(a coherent whole)，因之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，而乙攝持了甲，那就是說乙不僅出於對甲的攝持，並且因所有其他過去的原因而發生。懷海德以知覺的現象來解釋因果，同時企圖跨越了心物的二分。傳統哲學以為因果是物質領域中的法則，而知覺是心靈的現象，但是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再那麼明顯了。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。據懷海德所見，所有作為「主」的原因都已先消逝，那就其已消逝而言「主」便成為「客」。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與材的「現前立即性」(present immediacy)。因此主客之別，不在心物內外，而在事物發生的時序。從客體變為主體，原則是時間不同的用語；客觀的是過去的，主觀的是現前當下的。<sup>10</sup>在《歷程與真際》中，這主體的「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」便不只限於指人的意識或心理活動。我們之所以認為「主體性」有意識和心理的本質，是因為

<sup>10</sup> Ibid., pp. 5-6.

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，由己及大，進而推出他人也有「主體性」。但懷海德認為如果「主體性」只是指現前當下的感受，那便是與所有「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。根據這樣的界定，與主客相對的心物概念也會有不同於傳統的意義。傳統以「物質」為具有慣性的、死寂的質料，「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」只是單純地重複（repetitive）、反覆（reiterated）、習慣性的（habitual）模式，所以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，意識是少數高級機體的特徵。但所有「事件」都有「主體性」，這「主體性」不必然是意識的作用。<sup>⑩</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，那便是所謂的「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選擇。換言之，「上帝」的角色是在提供機緣「主體性」的起源，以解釋主體的生成。「事件」在其所給予的環境中，有個自己想要變成的理想，這理想則得自於「上帝」。在整個自我實現的歷程中，根據這個理想，使事件統合了所有的「效力因」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」來修正其目的。它也不是完全由「過去因」所決定的，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

<sup>⑩</sup> Ibid., p. 6.

「自發性」或者「自由」。<sup>117</sup>

福特的分析說明了懷海德提出「上帝」概念的作用：唯「上帝」足以解釋主體性的起源，在「機械因」的限制之下，保留了「可能性」與「自由」。事實上懷海德提出「上帝」概念不只是出於理論上的要求，也出於經驗上的感知。「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的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）等等，每個名稱都相應於衍生自其信仰者經驗的系統思想。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」是形而上的終極活動，那祂不僅是善的起源，也是惡的起源。在《科學與現代世界》中懷海德說：

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，祂的本性便在善惡之間，並且在祂卓越的統治之下，建立起理性來。<sup>118</sup>

在《形成中的宗教》中他進而解釋說，

上帝是這世界美感一致性的標準（the measure of the aesthetic consistency of the world）。在創生的行動中，有某一種一致性受到上帝內在性的限制。... 如果我們追尋世界上邪惡的來源，會發現是由上帝衍生而出的決定論所造成，可見世界的不一致性正衍生自上帝的一致性。同理，這世界的不完滿也衍生自上帝的完滿性。<sup>119</sup>

由是可見，懷海德的「上帝」既是價值與自由的根源，又是宗教經驗的對象。祂既是「實現性」的「凝聚原理」和「終極限制」，又是「可能性」和「潛存性」的形上來源。因為「上帝」是理性、一致性以及完滿性的根源，因而也衍生出非理性、不一致性與不完滿。對於傳統基督徒而言，

<sup>117</sup> Ibid., pp. 7-8.

<sup>118</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, p. 179.

<sup>119</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, p. 96.

「上帝」既是全知全善的造物者，那麼世界之惡豈能究責於「上帝」？對懷海德而言，正因為「上帝」是一切造物「主體性」的來源，當然也是它們為善為惡的根源。但這不是說「上帝」同時具備善惡兩種屬性，反之，正因為「上帝」是一切價值衡量的來源，事物才會有善惡的區分。在《形成中的宗教》一書中，懷海德形容「上帝」說「上帝的限制是祂的良善，祂深刻的實在性正見諸於祂對價值和諧的評量」。「上帝是完美的，以其觀照足以涵蓋所有價值的可能性。」<sup>115</sup>「概念和諧的理想世界只是對上帝自身的描述，而上帝的本然便在使『理想形式世界』得以完全實現於其概念之中。」<sup>116</sup>「上帝」作為一切價值理想的根源，也便成為善惡最高的判準。於是懷海德更為具體的說明「上帝」在善惡之間的作用，他說：

天國不在將善惡兩分，而在使善勝過惡。因上帝本然的介入，能將現行世界的惡轉變成善，也就將每個實際的惡納入理想觀照之中，產生全新的效果，使得善得以重生。就上帝的本然而言，祂擁有關於邪惡、痛苦以及卑下的知識，但這知識被善知識所克服。每個事實如其所是，是快樂、享受、痛苦、遭難的事實。這些事實一旦和上帝結合，便不再全然是種損失，轉而成為與腐朽事物律動交織的不朽元素。邪惡的事實反而成為擁抱上帝心中理想的踏腳石。<sup>117</sup>

這就是說「上帝」是現實與理想的橋樑，也是使事物由惡轉善的契機；因為「上帝」既能觀照價值無限的可能性，又具體地涉入有限的造物之中。祂不僅提供善的標準，使惡無所遁形，祂也是善的引誘者，使惡有轉變為善的可能。

「上帝」同時作為「實現性」與「潛存性」的根源，在《歷程與真際》一書中有更為複雜的理論描述。懷海德首先聲明「機體哲學」所探求的真理，「不過是在說明世界上的機體現行性，如何適當地顯現在神聖性之中」。這「現行性」與「神聖性」的結合，產生了「上帝」的「原初性」(the Primordial Nature)、「後效性」(the Consequent Nature)以及「超體性」(the Superjective Nature)。

<sup>115</sup> Ibid., p. 147.

<sup>116</sup> Ibid., p. 148.

<sup>117</sup> Ibid., p. 149.

前文提到，在懷海德的「形上方案」中，「上帝」和所有「現行單元」一樣，是終極的實有。每個「現行單元」都有與其它「現行單元」結合的「物理攝持」以及與「永象」結合的「概念攝持」，且是由「主體」不斷變化超越自身的「超體」(subject-superject)。同理，「上帝」對於「永象」無條件的「概念評價」(conceptual valuation)便是其「原初性」。這「原初性」是許多「概念感」合為一體的共生，其內容包含所有的「永象」，其發展受到「主觀目標」的引導，進而透過各種不同的「主觀形式」令「永象」得以和相關的感受結合。而「上帝」以其「概念評價」，使每個衍生的「現行單元」在「共生」的過程中和「永象」產生不同等級的相關性。「永象」在契入處於現行世界的「現行單元」之前，相對而言是不存在的，它們只能存在於「上帝」的「概念攝持」或者「概念評價」之中。<sup>118</sup>又「上帝的原初性」也顯示在其「創生」(creativity)的功能上。「上帝」作為「創生的初例」(the aboriginal instance of creativity)，也是創生活動的原初條件，因為事實上「上帝」正是「創生」所憑藉的神聖秩序。於是懷海德說：

實現性的功能在展現「創生」的特質，而「上帝」正是其中永恆的原初特質。離開「造物」，「創生」便失去了意義。而離開了「創生」與「變遷的造物」，「上帝」便失去了意義，而離開「上帝」與「創生」，「變遷的造物」便失去了意義。<sup>119</sup>

「上帝」既然與現行世界中的造物不可或分，那麼僅對「永象」進行「概念評價」不足以描寫它們的性質。「上帝」受到現行世界對祂所作的反應，以及祂對衍生的「現行單元」的「物理攝持」，便是祂的「後效性」。就這點而言，「上帝」可說是我們所享有「真實感受」的根源；這些真實感受淵源於永恆的秩序，它們從「上帝」得到「復原」與「陪伴」的「主觀形式」(the subjective form of refreshment and companionship)。<sup>120</sup>就這點而言，懷海德的「上帝」仍有擬人化的成分。他偶以「世界詩人」(the poet of the world)、「偉大伴侶」(the great companion)、「甘苦與共者」(fellow sufferer)形容「上帝」，使「上帝」不易擺脫他所反對的「人格神」形象。

<sup>118</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 87, pp. 12-13.

<sup>119</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 31.

⑫

再者，根據前文所說的「本體原理」，世上所有事物都其來有自。所有的「現行單元」要不是來自過去，便是屬於在「共生」中「現行單元」的「主觀目標」。「主觀目標」既是「本體原理」的例子，也是其限制。它是個例子，因為「本體原理」所指的是立即現前的事實。一個主體在「共生歷程」中，總是根據「主觀目標」對自己不完滿的地方進行批判，始得完成自身的發展。同時「主觀目標」也以其自律性限制了「本體原理」，因為「現行單元」的發展不能脫離「主觀目標」。這「目標」原是出於主體得自於自然法則的，並以概念的形式實現在「上帝的原初性」中。據此，懷海德推論說，共生主體的立即性是由「活生生的主觀目標」所構成的。而這目標的起始階段則根植於「上帝的原初性」，其完成則有賴於「主體—超體」的「自因性活動」(self-causation)。「上帝」和現行世界一起為新共生的起始階段提供創生的條件。在這過程中，「主體」也就是「主體—超體」(subject-superject)。一旦「主觀目標」得以實現，「主體」便成為有「客體不朽性」的「超體」。由於「共生歷程」持續不斷，「主體」必須不斷自我超越，因此我們可以說「主體」一直都是「主體—超體」。<sup>⑫</sup>

由此可見，懷海德的「上帝」不但是理論上必要的預設，也是描寫「現行世界」與「永恆理想」之間關係的必要因素。首先如果將「上帝」看作是「原初者」，祂的感受只是概念性的，缺乏物理的實現性。祂是事物概念的實現性，根據這原初的實現性，祂在「永象」與「創生歷程」之間的關聯性中提供了秩序。另一方面，現行世界的殊別性也預設了「上帝」，祂是其中的原初範型。同時「上帝概念感」的「主觀形式」也提供「現行機緣」對「永象」做出相關性評價的動能。因而「上帝」身為「誘發感受者」(the lure for feeling)，是慾望的永恆激力(eternal impetus)。祂和每個創生行動之間的特殊關聯，以祂自身受限於此世而言，構成祂起始慾望的對象，從而引發每個「主觀目標」的作用。<sup>⑬</sup>質而言之，「上帝的原初性」便在於祂能引發事物概念性、心理性與精神性的活動與作用。但「上帝」還有「後效性」，祂是始，也是終。「上帝」既有作用於「世界」，「世界」也將有作用於「上帝」。「世界」對「上帝」的作用，可見於其「物理

<sup>⑫</sup> Ibid., p. 346, 351.

<sup>⑬</sup> Ibid., p. 244.

<sup>⑭</sup> Ibid., p. 344.



感」中；從現行世界衍生而出的物理經驗和其原初性統合，便構成了祂的「後效性」。「上帝的後效性」是被決定的，不完全的，後效的，持久的，實現的，以及有意識的。概念經驗可以是無限的，但物理經驗卻是有限的。一個在現行世界裡的「現行單元」可說是起源於物理經驗，而其共生歷程的完成可說是得自「上帝」原初性的概念經驗。反之，「上帝」也可說是起源於概念經驗，而其發展歷程之完成則由現行世界後效的、物理的經驗所促成。<sup>124</sup>

懷海德的「上帝」概念兼顧了事物的「潛存性」和「實現性」、「可能性」和「限制性」。他的「上帝觀」雖不能全然擺脫傳統宗教的「有神論」，但已表明反對「科學唯物論」的立場，且對「有神論」作了重大的修正。現代科學預設了「唯物機械的宇宙觀」，這使人與自然成爲沒有目的、沒有意義的物質集合，而「唯物決定論」更剝奪了人的自由與道德自主性。然而西方傳統的「有神論」相信「上帝」是超自然的造物主，是自然秩序與道德法則的制定者，也是世界終極的審判者；這「人格神」(personal God)的概念難以符合理性的要求。<sup>125</sup>於是懷海德提出以「上帝」作爲「形上原理」的構想，企圖從哲學的觀點揭露「上帝」的真實性質。他認爲「上帝」不但是造物主，也是造物本身。「上帝」和所有「現行單元」一樣，既具有心理的層面，也具有物理的層面。「上帝」的心理層面是祂的「原初性」，祂的物理層面是祂的「後效性」。根據機械因果律，每個「事件」都會受到先前「事件」的決定，過去會決定現在，現在會決定未來。但從機體哲學的觀點看來，「事件」是攝持的主體，在生成變化的歷程中雖然會受到過去的影響，事實的決定，卻仍保有對未來「可能性」進行選擇的自由。這時「上帝的原初性」提供這項選擇形而上的保障，在祂的「概念感」(conceptual feelings)中有無限潛存的「永象」(eternal objects)，足供「事件」或者「機體」進行選擇。如果實有只盲目地遵循機械法則，不斷地重複相同模式的行爲，那如何能解釋宇宙創生演化的事實？懷海德認爲唯有靠「上帝」一方面作爲「秩序原理」(principle of order)，維護現行宇宙的秩序，另一方面作爲「創新原理」(principle of novelty)，提供實有不斷創新的機會，才足以彰顯自然創化的事實。而「上帝」除了有「概念感」，

<sup>124</sup> Ibid., p. 345.

<sup>125</sup> A. N. Whitehead, *Religion in the Making*, p. 61ff.

還有「物理感」(physical feeling)，祂對現行世界的「物理感」便是祂的「後效性」。這「後效性」將現行世界統整為一體，其中的「現行單元」雖然不完美，時時受到因果律的支配，但總會尋求與其「原初性」相結合，以發揮創新的功能。<sup>⑫</sup>總之，「上帝」的原初性與後效性，使祂既超越又內在於這個世界。

懷海德的「上帝觀」，正如哈茲洪(Charles Hartshorne)所說，是一「萬有在神論」(pantheism)。所謂「萬有在神論」是綜合「有神論」(theism)與「泛神論」(pantheism)的上帝觀。「有神論」主張「上帝」是創造世界萬有的造物主，超越乎世界的無上存有。「上帝」本身純粹、永恆、絕對、完美、無限、完全實現，任何與上述概念相反的性質，均不適用於「上帝」。「泛神論者」如斯賓諾莎則主張「上帝」雖是能產的自然(Natura naturans)，也是所產的自然(Natura naturata)，「上帝」內存於世界之中，不得自外於世界，而宇宙萬有都是「上帝」的顯現(manifestations)。「萬有在神論」則綜合「有神論」以上帝超越世界，「泛神論」以上帝內在於世界的觀點，提出「上帝」既超越又內在於世界的理論。「萬有在神論者」認為「上帝」本來難以言宣，任何引發對立的概念均不足以片面的表達「上帝」的本性。反之，如果使對立的概念相反相成，便可見「上帝」既為「完全實現」，也是「無上潛存」；既為「主動」，又為「被動」；既為「存有」，又為「變化生成」；既為嚴格的「絕對者」，又為「普遍相對者」；既為「永恆」，又為「現行」(temporal)。<sup>⑬</sup>在《歷程與實際》一書中，我們看見懷海德以近乎「萬有在神論」的口吻形容「上帝」與「世界」的關係：

「上帝」是恆常的，「世界」是變遷的；但說「世界」是恆常的，「上帝」是變遷的也行。

「上帝」是一，「世界」是多；但說「世界」是一，「上帝」是多也可。

「上帝」與「世界」相比，是真實卓越；但說「世界」與「上帝」相比，是真實卓越的也行。

<sup>⑫</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 345.

<sup>⑬</sup> 哈茲洪認為懷海德的上帝觀與「德國觀念論者」謝林(F. W. J. Schelling 1775-1854)與費希那(G. T. Fechner 1801-1887)一致，可稱作是萬有在神論。參見 Charles Hartshorne and William L. Reese eds., *Philosophers Speak of God* (Chicago: The University of Chicago Press, 1976), pp. 1-16

「世界」內在於「上帝」；但說「上帝」內在於「世界」也行。

「上帝」超越「世界」；但說「世界」超越「上帝」也行。

「上帝」創造「世界」；但說「世界」創造「上帝」也行。<sup>128</sup>

目前西方思潮現代化的一大特色便是「世俗主義」(secularism)，現代人不再相信傳統宗教加諸自然與人的神聖性。<sup>129</sup>雖然現代西方科學與哲學原本容忍基督宗教的「上帝」，牛頓甚而利用「上帝」保障科學理論的正確性，但隨著「唯物論」和「無神論」的聲勢高漲，傳統的「有神論」也就日漸式微。然而在西方基督宗教有長達兩千餘年的文化傳統，是西方宗教信仰、道德信念、人文價值和精神生活的基石，一旦受到毀棄，必然導致西方文明走向虛無主義的途徑。當然經過科學和現代化的洗禮，西方文明也不可能回到前科學的時代，其傳統宗教信仰也無法滿足現代人的精神需求。如何化解科學與宗教、世俗與神聖的對立，乃成爲刻不容緩的哲學課題。懷海德身爲具有深厚宗教經驗的科學家，企圖以「歷程宇宙論」中的「哲學之神」，回應這項挑戰，其用心值得肯定。

---

<sup>128</sup> A. N. Whitehead, *Process and Reality*, p. 348.

<sup>129</sup> 牛頓和波以耳等人認爲，如果物質是被動的，又有慣性，那麼引發它們運動的一定是超自然的神。牛頓也以遠距離的自然單元之間會產生作用力，不是出於物質內在的力量。萬有引力顯示必有神存在，使得所有物質之間有互相吸引的作用。參見 David Griffin, "Introduction: The Reenchantment of Science," in *The Reenchantment of Science*, pp. 10-12.

# An Inquiry concerning Whitehead's Metaphysics

Yih-hsien Yu \*

## 【Abstract】

Alfred North Whitehead was one of the greatest metaphysicians in the twentieth century of the western world. He and a very few others insist in exploring the philosophical value of metaphysics, which has been cast in great doubt by the modern schools, ranging from positivism, historicism, psychologism, socialism, to logicism. Whitehead's strong commitment to metaphysics and his philosophy of organism had given the impetus to the rise of process philosophy/theology in the United States, which was considered a form of constructive postmodernism. However, at the beginning Whitehead was not a philosopher; the development of his thought has at least undergone three stages: (1) the mathematical and logical stage, (2) the ontological and epistemological stage or the stage of nature philosophy, (3) the stage of speculative philosophy and cosmology, and the last stage shows the culmination of the development of his metaphysics. As a matter of fact, as early as at the stage of nature philosophy Whitehead has shown his deep concern with metaphysics which he considers to be of tantamount importance as nature philosophy that cannot be reduced by the studies of natural sciences. Science may even render the metaphysical need more urgent for it can deal with the relation between possibility and actuality, which is necessary for some scientific research. Nevertheless, at this stage Whitehead has also made metaphysics distinguished from science; as the former aims at giving precise elucidation of every source and every type of experience that yields demonstrative proof of the reality and of its nature, whereas the latter aims at organizing our perceptual experiences with definite concepts and inductive logic in order to find the laws of nature. Also the former is involved with both the percipients and the objects perceived, whereas the latter only need to deal with sense perceptions. Thus Whitehead says that the basis of science does not depend on the assumption of any of the conclusions of metaphysics, though both of them start from the same given groundwork of immediate experience. Finally, at the last stage of his philosophical development, Whitehead undertakes constructing a metaphysical system of tremendous complexity. The present paper is an attempt to understand Whitehead's metaphysics from four aspects: (1) to understand it as a pluralistic realism with respect to his doctrine of actual entities; (2) to understand it as a pan-experientialism with respect to his doctrine of prehension; (3) to understand it as a theory of value with respect to his doctrine of eternal objects, and (4) to understand it as a philosophical theism with respect to his doctrine of God.

**Keywords** : Whitehead, A. N ; Organism, Philosophy of ; Metaphysics ; Process Philosophy

---

\* Professor of Philosophy Department of Philosophy Tunghai University, Taichung, Taiwan, ROC



# 維根斯坦哲學對後實證科學哲學

## 發展的影響\*

苑舉正\*

### 【提要】

維根斯坦在科學哲學的發展中，佔據關鍵地位。然而，這個地位多指涉他「前期哲學」的思想，對於「後期哲學」與科學哲學之間關係的論述，一般則較為少見。本文基於此點，企圖論證，「維氏後期哲學」不但與科學哲學發展息息相關，還在該學門自二十世紀六〇年代所引發的變化中，扮演重要角色。本文主要論點集中於下列五項：首先，從維氏原典中，檢視他的哲學與科學之間的關係，並因而解釋「前後期維氏哲學」的差別，即在於對科學所持有的不同態度。其次，在二十世紀六〇年代以來，相對於「維氏前後期哲學」，科學哲學中也出現了兩種不同探討科學本質的立場。第三，我們針對「維氏前期哲學」影響「維也納學圈」的過程提出詮釋，並以「證實原則」作為一個討論的核心概念。第四，我們將論證，對於維氏而言，「證實原則」可以有兩種理解，分別代表「維氏前後期哲學」。換言之，雖然「維氏哲學」分為前後期，但是其共同關懷的問題依然是「命題證實」的問題，只是在「前後期」中，「證實問題」之意義已經完全不同。第五，我們認為，所謂的「後實證科學哲學」，亦是在「後期維氏哲學」影響之下的產物。最後，我們在〈結論〉中述及，科學哲學在維氏影響之下，締造出一個具有進步意義的轉變。

**關鍵詞：**維根斯坦 科學哲學 維也納學圈 證實原則 後實證科學哲學

\* 作者感謝中華民國國家科學委員會在本文研究與撰寫過程中所給予的支持與援助（計劃編號：NSC89-2411-H-029-007）。

\* 東海大學哲學系教授

## 壹、前言\*

維根斯坦 (L. Wittgenstein) 在科學哲學的發展中，佔據關鍵地位。然而，這個地位多指涉他「前期哲學」的思想，對於「後期哲學」與科學哲學之間關係的論述，一般則較為少見。<sup>❶</sup> 本文基於此點，企圖論證，「維氏後期哲學」不但與科學哲學發展息息相關，還在該學門自六〇年代所引發的變化中，扮演重要角色。本文共分七節，除〈前言〉與〈結論〉外，主要論點集中於下列五項：首先，從維氏原典中，檢視他的哲學與科學之間的關係，並因而解釋「前後期維氏哲學」的差別，即在於對科學所持有的不同態度。其次，在二十世紀六〇年代以來，相對於「維氏前後期哲學」，科學哲學中出現了前後兩種不同探討科學本質的立場。透過前面這兩節分別從「維氏哲學」與「科學哲學」的討論，我們有意呈現它們的相似性之外，還企圖證明這個相似性是「維氏哲學」影響「科學哲學」的結果。第三，我們針對「維氏前期哲學」影響「維也納學圈」的過程提出詮釋，並以「證實原則」作為一個討論的核心概念。第四，我們發現，「證實原則」對於維氏而言，可以有兩種理解，分別代表「維氏前後期哲學」。換言之，雖然「維氏哲學」分為前後期，但是其共同關懷的問題依然是「命題證實」的問題。然而，縱使「維氏哲學前後期」所論皆為「證實問題」，但其意義已經完全不同，甚至相左。在第五節中，我們認為，所謂的「後實證科學哲學」(post-positivistic philosophy of science)，也是在「後期維氏哲學」影響之下的產物。最後，我們在〈結論〉中述及，科學哲學在維氏影響之

\* 本文初稿曾於二〇〇三年六月二十一日，發表中央研究院數學研究所舉辦之「邏輯、方法論與科學哲學」學術研討會。作者對於當日與會學者所提出的批評與指教表達感謝，也對本刊兩位匿名審查人所提的意見一併致謝。當然，文中疏漏與錯誤，完全是作者個人的責任。

❶ 一位審查人針對此處建議，作者當作「文獻回顧」，或是強調本文相關論點之「原創性」，據以說明所謂「少見」之意義。一般而言，維氏後期哲學不涉及科學哲學發展的主要觀點，來自一種認為維氏後期反對科學主義 (scientism) 的立場。此觀點來自維氏本人語：「哲學家眼前總看到科學方法，並無能抗拒地企圖以科學的方式提問與回答。這個趨勢才真是形上學的來源，也將哲學家帶入完全黑暗之中」。請參閱 *The Blue and Brown Books [1933-1935]* (Oxford: Blackwell, 1958), p. 18。在本文註釋 5 中，我們也看到，Hacker 如何引用此語，將維氏視為「一個反對科學方法的人」。Hacker 認為，維氏晚期哲學導致其成為「一個方法論的多元論者、一個將知識社會化的人、一個反對哲學傳統中有關存有論論述的人」。Hacker 甚至說，相較於蒯因 (W. V. O. Quine) 而言，維氏後期哲學在科學哲學的影響力大不如前，並為蒯因的「自然化知識論」所取代。詳請參閱 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 227。本文所謂「少見維氏後期哲學與科學哲學相提並論」之語，意即在於強調 Hacker 觀點之普遍，而此正為本文所想要批判之處。

下，締造出一個具有進步意義的轉變。

## 貳、維根斯坦哲學與科學的關係

羅素曾說：「1914年以來，三種哲學曾經在一段時期中，主導了英國哲學世界：它們首先是維根斯坦的《邏輯哲學論》(*Tractatus Logico-Philosophicus*)；其次是「邏輯實證論」(logical positivism)；第三是維根斯坦的《哲學調查》(*Philosophical Investigations*)<sup>②</sup>。」對於這個論述，Hacker表示同意，但認為需要增加兩點說明：第一，這個論述的正確性，不應以「英國哲學」為限，而應泛指1914年以來的五十年「分析哲學」的發展，尤其是在北美地區的發展。第二，這「三種哲學」之間並不應「等量齊觀」，而應著眼於《邏輯哲學論》對於以「維也納學圈」(the Vienna Circle)為主要代表的「邏輯實證論」之影響，以及其後所謂的「後實證觀點」(post-positivistic ideas)之發展。Hacker認為，相較於此而言，代表「維氏後期哲學」之《哲學調查》其實僅佔據一個次要的地位<sup>③</sup>。Hacker觀點的基礎如下：自從一九六〇年代以來的發展中，很多方面明顯地展示，《邏輯哲學論》的精神，伴隨著那部分延伸自「維也納學圈」，並且具有「科學的」或「偶而科學主義特色」(occasionally scientific character)的「後實證理念」，其聲勢已經超過了《哲學調查》<sup>④</sup>。Hacker的觀點似乎透露如下訊息：相較於《哲學調查》而言，《邏輯哲學論》「佔據優勢」的原因，在於它與「邏輯實證論」一樣，都是一種具有「科學特色」的哲學論述。Hacker表示，對於「後期維氏哲學」而言，「哲學」是一項不具「科學特色」的「活動」<sup>⑤</sup>。

的確，一般而言，將維根斯坦(L. Wittgenstein, 1889-1951)與「科學哲學」聯想在一起的觀點並不罕見，但多指以《邏輯哲學論》為主的「維氏前期哲學」，尤其是維氏與「邏輯實證論」之間的關係<sup>⑥</sup>。至於相關於

② B. Russell, *My Philosophical Development* (London: Allen and Unwin, 1959), p. 216。

③ Hacker說：「很諷刺地，它(案指「維氏後期哲學」)反而必須與那源自《邏輯哲學論》的「後實證傳統」處於競爭的地位」。詳請參閱 P. M. S. Hacker, *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996), p. 1。

④ 全上所引。

⑤ Hacker說：「哲學混淆的主要來源，是那種認為哲學應當以科學為模仿對象，回答問題，建構理論，提出解釋的誘惑。但是，維氏卻堅持認為，這趨勢是形上學的由來，卻也是導致哲學家進入全面黑暗的原因。」全上所引，頁117。

⑥ 有關維根斯坦與「維也納學圈」之間的互動論述一直相當多，其中最主要的有 B. McGuinness, "Wittgenstein and



「維氏後期哲學」與「科學哲學」發展關係的論述，則或因其「反科學」的立場之故，一般則不多見。至少，相較於「維氏前期哲學」，即以《邏輯哲學論》為主之內容「最能夠符合哲學家追求普遍化觀點之努力<sup>⑦</sup>」。所以，在與「維也納學圈」發生互動之下，維氏不但一直與「科學哲學」發展維持緊密關係，而且「維氏前期哲學」與「邏輯實證論者」之間的論述，也都成為「分析哲學」（其中包含「科學哲學」）發展的核心議題<sup>⑧</sup>。其原因不難理解，「維氏前後期哲學」所著眼的重心不同。McGinn 曾指出這個不同的關鍵：

當《邏輯哲學論》企圖將可以言說的部分，經由一個抽象理論加以精準而且確切的限制，並以此將能夠思考對象設限於一定範圍中時，後期的維氏則逐漸轉移關懷，並將之集中於日常語言使用中所出現的那種具體、複雜、多面以及不確定的現象。不若先前嘗試以一個展現語言本質的清晰理論，解決語言邏輯中的混淆（一個對維氏而言所有哲學問題的根由），維氏逐漸透過語言在日常生活裡實際發生功能的情況中，發展出一些化解混淆的技巧<sup>⑨</sup>。

McGinn 的觀點其實具有一種區分「前後期維氏哲學」的代表性。相關的論述因為牽涉的範圍非常廣泛的緣故，所以我們必須針對所謂的「前後期維氏哲學」作一個具有代表性的區分。從 McGinn 的引文中，我們可以看得出來，前後期維氏哲學中最關鍵的區分在於如下三個部分：第一是「限制範圍的劃分」；第二是「理論語言與日常語言之別」；第三是「一元理論與多元理論之間的差異」（案：指「單一普遍理論」與「多元相對理

---

the Vienna Circle” in Moritz Schlick, B. McGuinness ed. (Dordrecht: D. Reidel Publishing Company), pp. 351-358; F. Stadler, *The Vienna Circle, Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, C. Nielsen et al. trans. (Wien: Springer-Verlag, 2001), pp. 422-441 (Ch. 9, “Wittgenstein and the Vienna Circle: Thought Style and Thought Collective”); H.-J. Glock, “Wittgenstein and Reason”, in J. C. Klagge ed., *Wittgenstein, Biography and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 195-220 (尤其是這一章第三節: “Wittgenstein and the Vienna Circle: A Prophet Misunderstood is a Prophet Enraged”); M. Friedman, *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999), Ch. 8. “Carnap and Wittgenstein’s *Tractatus*”, pp. 177-197; E. Witherspoon, “Conception of Nonsense in Carnap and Wittgenstein” in *The New Wittgenstein*, A. Crary and R. Read eds. (London: Routledge, 2000), pp. 315-349。

⑦ Hacker, 全上所引, 頁 117。

⑧ Hacker 認為，雖然維根斯坦與「維也納學圈」之間發生許多論述上的誤解，有時彼此之間還會因為誤解過深，達到相互批判的境地，「但是，在有關係證實論為一種意義理論，或為命題是否具有意義的標準，以及在相關於必要真理的約定論上，這些議題在三〇年代以來，佔據分析哲學發展主流長達四分之一個世紀，並成為二十世紀哲學史的指標。」詳參閱，Hacker, 全上所引, 頁 2。

⑨ M. McGinn, “Introduction”, in *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London: Routledge, 1997), p. 5。

論」之間的不同立場)。我們以幾段維氏與科學相關的引文，說明前後期維氏哲學所欲表達的主要差別。維氏前期企圖經由一種清晰的理論，將「可說的內容」設限於「可思考的範圍」中時，他所指的「範圍」就是「自然科學」。在《邏輯哲學論》中，維氏說：「所有真實命題的整體，就是自然科學的全部」(4.11) ⑩。「哲學並不是一種自然科學」(4.111)。「哲學的目標在於澄清思想」；「沒有哲學，思想就會像從前一樣模糊而且不明；哲學的工作就是要讓思想清晰，並賦予它精確的範圍」(4.112)。「哲學為一直在爭議中的自然科學範圍設限」(4.113)。從這些引文中，我們可以發現，在「前期」時，維氏認定哲學與科學之間的關係，就是前者要為後者劃分明確的範圍，區隔出自然科學的範圍。然而，在《哲學調查》中，維氏的觀點發生極為明顯的轉變。

哲學不再為科學設定範圍，而是回到日常語言中那種既複雜，又難以確定的現象。維氏說：「我們的思考絕非科學的思考」(109) ⑪。對我們而言，「透過經驗式的找尋，不願我們所能感知的理念，認為我們確實能夠思考這個或那個（無論為何）的作法」，是不可能有任何益處的(109)。「我們不應發展任何理論」(109)。「我們無須任何解釋，因為僅憑敘述即可取代它的地位」(109)。「哲學問題的解決關鍵，不在於提供新的資訊，而在於整理我們已知的部分」(109)。「哲學是一場用語言對抗理智被蒙蔽的戰爭」(109)。「我們所做的，就是將字詞從形上學的用法中，帶領回日常用法中」(116)。

有關第三點，「一元與多元之間的差異」則應當視為「前後期維氏哲學」中最重要的區別。在《邏輯哲學論》中，維氏透過如下文字，充分展現他的「一元立場」：「哲學中的正確方法如下：除了能說的（即自然科學命題）以外，什麼都不說」。然後，「當某人想說形上學時，（哲學的正確方法）向他展示，他無能為他所述命題中的符號提供意義」。「這是唯一正確而且嚴格的方法」(6.53)。維氏在《哲學調查》中卻改採一種「多元觀點」，並強調還原日常語言中的複雜現象，不另外於其上附加一「統合的概念」。他說：「語言遊戲被當成比較的對象，其意義在於，不僅透過它們

⑩ 此處所引之《邏輯哲學論》原文係參照 Pears and B. McGuinness 所翻譯之版本 (London: Routledge, 1961)；其後括號中之數目為維氏所列之段落數字。

⑪ 我們針對所引《哲學調查》之文，來自 E. Anscombe 所翻譯之版本 (Oxford: Blackwell, 1968)；其後括號中的數字，係維氏本人所列之段落數目。

之間的相似性，也透過差異性，來照亮我們語言中的事實」(130)。「因為我們唯一能夠在下斷言時避免愚蠢與空洞的作法，就是提出模式時，以其本然面貌，視其為比較對象，也就是說，將之當成測量竿；而非一個實在必須對應的預設概念」(131)。「我們想在語言使用中為知識建立一個秩序：這個秩序有一個特定的目標；它也是許多秩序裡的一種；而不是唯一的秩序」(132)。

我們可以針對這三個立場為「前後期維氏哲學」發展內容提出如下說明。維氏先前企圖將哲學工作集中於設定範圍後的內容（即物理世界中透過經驗而歸納出來的自然科學）。此時，維氏所使用的語言是精確的邏輯語言，其目的在於精確地設定命題能否具有意義的標準。在「後期維氏哲學」中，哲學所面對的工作不再設立特定的範圍，也不企圖作任何預設或普遍的論述。哲學的工作在於釐清日常語言中因為語言使用人「理論化」傾向而導致的混淆與錯誤。語言的使用，呈現出世界的多元風貌；多種語言遊戲之間的差別，更能夠讓我們感受到「理論化」或「普遍化」的荒謬與錯誤。

前後期兩者之間所凸顯的，可以說是「建立科學適用範圍」與「破除任何範圍限制」兩種觀念。在這「立」與「破」之間，維氏的哲學不但呈現出他個人觀念的轉變，也因為他深邃的思維，導致哲學光譜的變動。「前期維氏哲學」當然因為其所欲處理的問題與自然科學息息相關的緣故，所以《邏輯哲學論》在一九二〇年代即已經成為「維也納學圈」成員共同討論的對象，並連帶地在後來影響「邏輯實證論」的發展，成為推動科學哲學發展的主要動力之一。相對而言，「後期維氏哲學」因為其強調日常語言的緣故，加上對於「破除」任何形式理論化的執著，與科學哲學發展的關係則較不明顯。我們對於這一種有關「後期維氏哲學」的立場，抱持反對的態度。

我們認為，雖然「後期維氏哲學」中並不再以先前對於「自然科學對象」作為探討範圍，但這並不影響其在科學哲學發展過程中的地位。我們所欲強調的是，我們先前所提到的三點，其實在科學哲學的發展裡也都出現了相對應的情況。有關第一點，「限制範圍的劃分」，在科學哲學的發展中成為一個「區分原則」的問題，意即是有關於區分科學與非科學的問題。第二點，「理論語言與日常語言之別」則是指科學哲學發展中，從「邏輯主義」(logicism)轉向「歷史學派」(the historical school)的發展。最後，

在第三點，「一元與多元之間的差異」方面，我們可以說，這主要指涉的，就是晚進科學哲學發展中所出現的「多元主義」(pluralism)或「相對主義」(relativism)。在本文中，我們企圖論證，「前後期維氏哲學」中所出現的這三點，能夠與晚進科學哲學發展呈現出「對應關係」的理由不是巧合，而是在維氏影響之下所締造出來的結果。我們企圖論證的核心是，雖然「後期維氏哲學」中並不若其前期哲學透過哲學思考為自然科學釐清範圍，但「後期維氏哲學」依然深深地影響了科學哲學的發展。我們接下來將分別檢視晚進科學哲學發展的轉折，然後我們要以「維氏前期哲學」對於「維也納學圈」影響為例，說明「後實證科學哲學」的發展確實深受「後期維氏哲學」的影響。

### 參、科學哲學發展的轉變

科學哲學的發展有其自身的歷史傳統，但是它在二十世紀的發展中出現了特定的脈絡。原先「科學哲學」、「知識論」以及「科學的哲學」(scientific philosophy)三者之間的意義有重疊之處<sup>12</sup>，但是我們在此所論的「科學哲學」則以「維也納學圈」在一九二〇年代為「科學哲學」所做的定義為主。雖然我們在下一節中會以「維也納學圈」為核心的科學哲學進行批判式的反省，但我們必須在此強調，「維也納學圈」所發展出來的那種具有「啟蒙野心」的「新哲學」運動，確實在二十世紀兩次大戰之間，不但成為哲學界的顯學，也締造出一門新的哲學發展，亦即我們現今所討論的「科學哲學」<sup>13</sup>。「維也納學圈」定義下的「科學哲學」追求的「新方向」中包含的主要特色為：「邏輯」、「經驗科學」與「清晰的思考」。在這些特色之上，「維也納學圈」為科學哲學所做的設定，就是將科學視之為一種理性的展現，其意義在於「經驗上的證實」(empirically verified)<sup>14</sup>。我們姑且不論「維也納學圈」所提倡的「證實原則」是否成功，但是該原則後

<sup>12</sup> 有關這三者之間關係的區分，請參閱 J. Agassi, "The Present State of the Philosophy of Science" in *Science and Society* (Dordrecht: D. Reidel, 1981), pp. 24-28；尤其是"The Equating Science and Rationality" 這一小節。

<sup>13</sup> 有關「維也納學圈」的「啟蒙野心」的歷史評述部分，請參閱 T. Uebel, "The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath's Theory of Science in Historical Perspective" in R. Giere and A. Richardson eds, *Origins of Logical Empiricism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), pp. 91-112。

<sup>14</sup> 這裡所有相關於因「維也納學圈」所發展出的「科學哲學」精神之內容均採自 J. Agassi, 全上所引, p. 21。

續所衍生出來的修正，或是針對該原則所提出來的批判，成為所有論及科學哲學內容的兩大主要分類。從這一層修正批判證實原則的意義而言，我們可以說科學哲學的發展，縱使各種學派在表面上充滿對立，其實是一脈相承的。

目前幾乎所有整體相關於科學哲學論述的著作中，都認為在科學哲學的發展中，出現一種對立的分類。Sankey 稱這種對立為「一元論者」(monists) 與「多元論者」(pluralists) ⑮。「一元論者」堅持，科學的主要特色，在於一個單一、普遍以及應用的方法之間的對立；這個方法，無論在科學史中，或是在不同科學中，都不會改變。「一元論者」的主要代表有兩種：「歸納論者」(inductivists) 與「否證論者」(falsificationists)。前者認為，科學方法的核心在於透過觀察資料，歸納出科學法則，而後者則在假設的基礎上，盡可能透過觀察資料否證假設。「歸納論者」中包含所謂的「經驗論者」(empiricists)、「實證論者」(positivists) 或「科學實在論者」(scientific realists)，而波普 (. Popper) 以及他所建立的學派，構成「否證論者」。相較於此，「多元論者」則認為，在科學發展中，決定理論價值的方法論原則是多元的，而且在不同的時代中，在不同的科學領域中，都沒有一個固定的方法。「多元論者」的主要代表有多人，其中最著名的應首推費耶阿本 (P. Feyerabend) 與孔恩 (T. Kuhn) 兩人。他們皆認為科學哲學的探討重心在於科學史，而且在科學發展的歷史過程中，沒有一個連續不斷的進步發展，有的是他們二人在 1962 年同時所提出來的「不可共量性」概念 (the idea of incommensurability) ⑯。

Rosenberg 則也認為，在科學哲學的領域中，出現兩種對立的選擇。Rosenberg 的觀點並不在於區分這兩類的選擇，而在於說明它們出現的主因。他認為，傳統經驗論者代表一種「官方知識論」(official epistemology)，將科學視為一種經由感官知覺判斷理論假設的成果 ⑰。然而，隨著科學的快速進展，並不是所有的理論假設可以直接被感官知覺所判定；有時，理論假設根本就是一大群假設與假設之間相互聯繫之下所生成的結果。在這

---

⑮ H. Sankey, "Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science" in *After Popper, Kuhn and Feyerabend*, R. Nola and H. Sankey eds. (Dordrecht: Kluwer, 2000), p. 211.

⑯ Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1962), and Paul Feyerabend, "Explanation, Reduction and Empiricism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3 (1962), pp. 28-97.

⑰ A. Rosenberg, *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction* (London: Routledge, 2000), pp. 129-133.

時候，所有感官知覺的內容都可以因為假設與假設之間的調整而獲得證實或拒絕。然而，這是不是也表示說，傳統經驗論者在證實與否定理論假設的功能上出現問題，因為這一切證實與否定的工作，極有可能都是幾組不同假設所導因出來的結果呢？通常，我們稱這類現象為「理論的不可決定」(the underdetermination of theories)。縱使，在科學發展上，並不常出現一個理論的意義真是那麼地「不可決定」，但在理論上，這毫無疑問地確實構成一種可能性，並也因而出現兩種對立的觀點：傳統的「經驗論者」與「歷史論者」。

Rosenberg 認為，傳統經驗論者依然佔據多數人的優勢，因為「理論的不可決定」只是一種理論上的可能性，但實際上，我們在科學中作判斷時，基本原則依然是透過觀察來決定理論。然而，「歷史學者」則持相反的意見。他們占少數，卻認為觀察不能決定理論，因為理論可以經由其他因素而加以調整，避開立即被觀察決定的可能性。這些因素中包含如偏好、偏見、信念、功利、安全、權力等狀似與科學無關，實際上卻在科學發展中真實地扮演過關鍵角色的因素。科學史學家、科學社會學家、「後實證論」的科學哲學家構成這一個「反對傳統」的立場；他們堅持，科學的本質，就是她發展的歷史，正如同其他領域一般，都是一種集體所創造出來的「社會過程」(social process)，而不是一個客觀進步的過程。

Agassi 在論及科學哲學的對立觀點時，採取的是綜合觀點。他以「傳統派」與「激進派」兩個名詞作分類概念。在數量上，「傳統派」占多數，而「激進派」占少數<sup>18</sup>。在觀念上，「傳統派」被稱為「歸納論」，而「激進派」被稱為「約定論」。「歸納論者」的觀點集中於「確認」(confirmation)，可以分為「質」與「量」兩種。「質」的確認，在歸納論的傳統中，發展出「解釋理論」(the theory of explanation)，也就是在科學預測與實驗結果之間所設定的關係。「量」的確認，在「歸納論」中，則發展出「或然論」(probabilism)。他認為，我們在科學中所歸納出來的「真實」，並非「絕對為真」，而是建立在統計基礎之上的「或然為真」。「約定論者」對於 Agassi 而言，則是「實用論者」(pragmatist)。「約定論者」有兩項原則：第一，理論的確定性不可能建立在經驗事實之上；第二，科學絕非一切事物的最終仲裁者。理論本身就是科學確定性的唯一代表，但它是一種數學

<sup>18</sup> Agassi, 全前所引，頁 28-32。

的應用，將事實分類整理於其架構之中。理論透過數學而「分類整理」事實，確實是科學運作的基礎，但是這個「分類整理」的方式本身卻可能因為科學進展而改變。「分類整理」的原則是「實用的考量」，所以科學本身也就是一種實用考量下產物，而絕非最後決定一切的「仲裁」。

Agassi 的觀點其實與先前二者類似，都呈現出現今科學哲學發展中所出現的「對立現象」。不過，在呈現類似現象時，我們認為 Agassi 提出兩個較為值得思考的重點：第一，Agassi 並不認為「約定論」是晚近在某一觀念（例如「理論的不可決定」或「不可共量性」）提出來之後所發生的轉變。在科學哲學的發展中，「約定論」自有其歷史傳承，而且其發展過程經常是與「歸納論」同樣久遠的。第二，無論「歸納論」與「約定論」在表面上所顯現的差異有多大，但是它們之間相似的地方，就是它們其實都是一種「證實論」修正後產物。主要原因在於這兩種立場都企圖回答原先「證實論」所問的問題：「理論在什麼條件中獲得證實？」對於「歸納論」而言，這個問題的答案經常最後回歸到原先「證實論者」被批判的地方（例如「真實」與「或然為真」之間的差別；構成因果解釋關係的問題等等）。而在另一邊，「約定論者」則認為，理論被證實的唯一可能性，就是一種牽涉多種因素，以及經常會出現變化的「實用考量」。Agassi 認為，這兩種觀點共通之處，就是他們對於自己的立場，均抱持一種「絕對的態度」；這個態度使得他們表面上相左，實際則來自於一個共同的傳統。

我們在此並無意對於「一元論與多元論」，或是「傳統派與激進派」，或者「歸納論與約定論」之間的差別詳加介紹。我們只是想強調兩點：第一，這兩種幾乎完全處於對立狀態的觀點，出現在現今所有相關科學哲學的論述中；第二，我們採納 Agassi 的觀點，認為這個「對立」有其相通之處。我們認為這兩個觀點相通之處來自於原先在「維也納學圈」中所發展出來的「證實原則」。我們在下一節中，要接著檢視「前期維氏哲學」與「維也納學圈」之間的關係。

## 肆、前期維氏哲學對科學哲學發展的影響

如果說，在近代科學哲學發展中，最為著名的學派首推「維也納學圈」的話，那麼影響這個「學圈」最主要的哲學，就是維氏的《邏輯哲學論》。

McGuinness 對於這個影響發生的主因提出如下解釋：

吸引他們（「學圈」成員）的似乎是，《邏輯哲學論》中那種針對邏輯與數學命題真理提出解釋的能力，而且在解釋過程中，其所仰仗的除了我們眾所知的自然科學之外，不允許應用其他種科學<sup>19</sup>。

「維也納學圈」成員自視為「啓蒙運動」的繼承人，追求知識與社會的進步，反對傳統的形上思辨，認為理性的唯一代表，就是科學<sup>20</sup>。在這種心態下，他們發現了維氏的《邏輯哲學論》，也利用地利之便，不但於維也納與維氏在 1927-1932 年展開一連串的哲學對話，並依照自己的「偏好」，對該書中的內容作了取捨<sup>21</sup>。毫無疑問地，這些「取捨」必然在相當程度上包含一些誤解。事實上，這種「應用維氏哲學」的企圖，對於維氏本人而言其實是很負面的<sup>22</sup>。同時，「學圈」成員對於維氏哲學的詮釋之中，亦包含許多錯誤。其中，最為明顯的例子，就是「學圈」成員對於科學的期待，與維氏對於科學的態度是完全不同的。雖然，在「維也納學圈」的「宣言」<sup>23</sup>中，直列維氏與羅素以及愛因斯坦並列為三位「科學世界觀」（the scientific world-view）的主要代表。但對於公開說明與科學家有不同目標的維氏而言，這個說法是有問題的<sup>24</sup>。Glock 說，維氏所反對的，不是科學，而是那種以科學作為一切事物標準的「科學主義」（scientism）。然而，哲學所處理的問題與科學所面對的問題，是屬於完全

<sup>19</sup> B. McGuinness, "Wittgenstein and the Vienna Circle" in *Synthese* 64 (1985), p. 351.

<sup>20</sup> A. J. Ayer, "Introduction" in *Logical Positivism*, A. Ayer ed. (New York: The Free Press, 1959), p. 4.

<sup>21</sup> 所有「學圈」成員與維氏在這段時間中的對話概要均已經出版；請參閱 F. Stadler, *The Vienna Circle. Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, C. Nielsen et al. trans. (Wien: Springer-Verlag, 2001), pp. 438-441。另外根據 Hacker 的說法，「學圈」成員對於《邏輯哲學論》所「捨棄」的概念有「命題的圖像論」（the picture theory of the proposition）、「指涉與言說的原則」（the doctrine of showing and saying）、「邏輯原子論」（logical atomism），而「擁抱」的有，「哲學的本質與限制」（the nature and limit of philosophy）、「邏輯與邏輯必然性」（logic and logical necessity）、「語言的邏輯分析」（the logical analysis of language）。請參閱 P. Hacker 全前所引，頁 41。

<sup>22</sup> 維氏於 1933 年起，拒絕與 Waismann 繼續面談的原因，就是因為後者幾年來的努力，就是企圖為《邏輯哲學論》撰述一個具系統性，又清晰明瞭的「版本」。這種企圖對於一生對抗將其理念加以固定形式化的維氏而言，是無法接受的。請參閱 F. Stadler 全上所引，頁 427。另外，維氏本人亦曾於 1947 年表明，他不企圖成立學派的原因，正在於他不願意被任何人模仿。請參閱 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, G. H. von Wright (ed.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), p. 61。

<sup>23</sup> 這指的是「學圈」成員於 1929 年出版之 *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle* (Dordrecht: Reidel, 1973)。

<sup>24</sup> 請參閱 L. Wittgenstein, *Culture and Value*, G. H. von Wright (ed.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1980), p. 6-7。



不同性質的；科學處理事實的事物，而哲學則處理概念的事物<sup>25</sup>。最有趣的是，這種強加「科學世界觀」於維氏身上的作法，不但未曾遭受被否定的命運，反而還發展出「科學哲學史」中最為著名的一頁。

事實上，這確實是一件在哲學史中蠻特殊的一個「現象」；一個帶有偏見的詮釋，居然在二十世紀的哲學討論中，佔據主流論述的地位。在這些詮釋中，最重要的理念，也就是最足以代表邏輯實證論的「證實原則」(the principle of verification)。Hacker 即曾經說：「無論如何，將證實論視為意義理論或意義判準的激烈辯論，以及追求必要真理的約定論，不但自從 1930 年代以來，主宰二十世紀分析哲學長達四分之一個世紀之久，也構成二十世紀哲學史的里程碑」<sup>26</sup>。的確，許多人不但將「證實原則」視之為「邏輯實證論」的「正字標記」(hallmark)，還認為這就是「維氏前期哲學」對於科學哲學發展中所產生的最大影響。J. Agassi 與 I. Lakatos 就曾分別從負面的角度，就維氏與「證實原則」在科學哲學中所扮演的角色，提出批判。

Agassi 認為，「維也納學圈」的基本原則，「天真但清楚」<sup>27</sup>。他指出，「學圈」成員不斷地強調他們注重邏輯、經驗科學與清楚的原則，但實際上並沒有真正創造出什麼具體成果，只是反映出當時對知識認定的背景而已。他們接受「理性就是科學」的講法，然後又進一步將「科學視為經驗檢驗」，最終則將「理性等同於經驗證實」。在接受這種「簡化思考」的同時，「學圈」成員並沒有發展出一個足以支持這個觀點的「意義理論」。在維氏《邏輯哲學論》影響之下，「學圈」成員認為，「證實」就是使得一個命題具有意義的原因。所以，他們隱含式地認為，一個命題不是清楚，就是沒有意義。這也就是爾後石里克逕自提出的「證實原則」：「一個命題的意義，就是這個命題被證實的方法」。對於這個原則，Agassi 直言，在沒有意義理論支持的情況下，僅憑自己的感官知覺即宣稱能夠決定一個命題是否具有意義的作法，才真是一個「沒有意義」的原則<sup>28</sup>。Lakatos 也認為「維也納學圈」所發展的「證實原則」來自維氏，但是這個原則在一開始就遇到困難。最主要的問題，就是命題普遍化的問題。我們可以在感官

<sup>25</sup> H.-J. Glock, "Wittgenstein and Reason" in *Wittgenstein: Biography and Philosophy*, J. Klagge (ed.) (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 214.

<sup>26</sup> P. Hacker, 全上所引，頁 2。

<sup>27</sup> J. Agassi, 全上所引，頁 21。

<sup>28</sup> J. Agassi, 全上所引，頁 22。

知覺中證實一個命題，但是我們卻無法在有限的經驗基礎上，證實無限多數的「普遍命題」<sup>29</sup>。Lakatos 認為，「證實原則」根本就是一個有缺失的觀點，但最有趣的地方卻是，許多人「有模有樣」地解決這個「普遍化」的問題時，順便締造出他們的生涯，也讓這個「沒有意義」的原則，真正暴露出它的問題<sup>30</sup>。

我們必須問，維氏真的必須對於「學圈」成員所提出的「證實原則」負責嗎？從先前 Agassi 的觀點中，我們可以看出一個重點：「學圈」成員在接受維氏哲學之前，即已經擁有自己所堅持的抱負，然後在維氏哲學的影響下，縱使他們對於維氏哲學的詮釋有誤解與偏見，但他們依然開展出相關於「證實」與「命題」之間的關係。石里克不但認為《邏輯哲學論》是哲學中的轉折點（a turning-point），而且他還將這一本書中所包含的理念，連接到科學的論述之中<sup>31</sup>。石里克在解釋這個「轉折點」時，將哲學與科學之間的關係作了一個緊密的連接。

當代發生的這個偉大轉折點的特色在於如下事實：我們在哲學中所看到的，不是一個認知系統，而是一個行動系統；哲學是這樣的行動，透過它，陳述的意義獲得彰顯或決定。透過哲學的途徑，陳述被解釋；透過科學，陳述被證實。科學關心的是陳述的真實，而哲學則關心它們的意義。科學的內容、靈魂與精神自然地儲存於前面分析中所陳述的意義中；賦予意義的哲學行動就成為科學知識中的一切<sup>32</sup>。

這是石里克在 1930 年在「學圈」刊物（*Erkenntnis*）第一卷中所發表的文章。以其文章題目直稱維氏哲學為「轉折點」看，此文宣示「學圈」立場的意義頗重。然而，根據史實顯示，石里克當時確有充足的理由對維氏哲學作詮釋。從 1924 年起，石里克已經與維氏有信件往來；1926 年秋天起《邏輯哲學論》在「學圈」中受到逐句的解讀與討論；從 1927 年到 1932 年，石里克與維氏之間，針對該書有密集的討論。<sup>33</sup>這篇文章的內容

<sup>29</sup> I. Lakatos, "Lectures on Scientific Method" in *For and Against Method*, M. Motterlini (ed.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1999), p. 52.

<sup>30</sup> Ibid., p. 56.

<sup>31</sup> M. Schlick, "The Turning Point in Philosophy" in A. Ayer, *Logical Positivism* 全上所引，頁 54。

<sup>32</sup> Ibid., p. 56.

<sup>33</sup> Stadler, 全上所引，頁 438-441。

就是這段討論歲月中的結論，而這段事實只能說明一個事實，即這是維氏認可下的結果。但是，這並不表示說，維氏完全同意「學圈」對他哲學所做的詮釋；這只能說「學圈」依照自己的需求，將維氏哲學套用在他們所欲達成的目的中，唯在與「學圈」成員討論中，維氏哲學發生轉變，逐漸由「前期」轉向「後期」。<sup>34</sup>

最能夠彰顯維氏與「學圈」之間複雜關係的概念應當首推「證實原則」。在「學圈」中，接受「證實原則」作為核心思想的，並不包含所有的成員，而是以石里克與魏茲曼（F. Waismann）為主。雖然不包含所有成員，但是一方面因為從 1927 年起主要與維氏對話的「學圈」成員就是這兩位之外，魏茲曼長期以來致力於透過清晰的觀點，呈現維氏的《邏輯哲學論》。而「證實原則」的提出，正是魏茲曼在這方面努力的成果。魏茲曼不但認為一個命題必須能夠被證實才具有意義，他還因為證實原則，而將命題與實在之間，透過「實例指涉定義」（ostensive definition）的方式連結在一起，並且稱這種命題為「基本命題」（elementary propositions）。<sup>35</sup>

坦白說，魏茲曼的觀點，其所涉及的是一種非常強烈的「實在論」立場。由現今的哲學環境而言，這種立場似乎顯得有一點「素樸」（naive），但是當時對於「學圈」成員而言，將這一「素樸實在論」立場附加於維氏哲學之上，好像並不會令人有過於唐突的感覺。Hacker 將此原因做出清楚的說明。Hacker 認為，首先，魏茲曼在石里克的建議之下，與維氏合作，負責寫一本名為《邏輯、語言與哲學》的書（不曾出版）。該書的目的在於清晰地呈現《邏輯哲學論》，並將之作為「科學世界觀」的代表之一<sup>36</sup>。其次，對於「學圈」成員而言，魏茲曼所做的，不過是將維氏暗示改為明示的東西說出來而已。「證實原則」就是維氏描述語言句型結構之後，必然出現的原則。只有如此，才能透過「圖象理論」的觀念，將語言是否指

<sup>34</sup> Stadler 針對這一段時間（1930-1931）指出，在與石里克進行討論的同時，維氏同時也逐步將他早期的哲學觀點拋諸腦後。Stadler 甚至認為，在未放棄最代表前期維氏哲學的「圖象理論」的同時，維氏已經發展出以「日常語言」作為分析對象的「後期維氏哲學」觀點。因此之故，Stadler 甚至認為，那種將維氏前後期哲學截然二分的作法，是不正確的。詳請參閱，Stadler，全上所引，頁 429-430。

<sup>35</sup> Hacker，全上所引，p. 51。

<sup>36</sup> 在 1929 年出版的「維也納學圈宣言」（科學的世界觀：維也納學圈）一文中，即將愛因斯坦、羅素以及維氏三人視為「科學世界觀」的三個代表人物。該文的撰稿人除了魏茲曼之外，還有卡爾那普、紐拉特、以及 Feigl；這些人可以說已經涵蓋「學圈」成員的左右兩派，堪稱足具代表「學圈」整體之意義。詳請參閱 Hacker，全上所引，頁 41。

涉實在的關係呈現出來<sup>37</sup>。唯一比較有爭議的一點，就是「學圈」成員所談的「實例指涉定義」，因為維氏本人並沒有在他的書中談到這一點，而這卻是石里克的一個詮釋結果。石里克認為，維氏所謂「哲學不是理論，而是行動」的精義即展現於「實例指涉定義」之中。Hacker 則認為這根本就是一個誤解，因為維氏所談的「行動」，指的是「釐清思路」，而不是連結「語言命題」與「外在實在」之間的「證實原則」。但是，這個誤解的發生並非偶然，因為在同時期，維氏的思想正在進行根本的改變，也就是說，所謂「後期哲學」的發展，其實來自於維氏與「學圈」成員從往密切的這一段時間中。這個「改變」，不但引領出所謂的「維氏後期哲學」，也造成出許多相關的爭議。

## 伍、維根斯坦前後期哲學的轉變

區分「維氏前後期哲學」最著名的代表，應當首推引維氏入哲學門的羅素。羅素以 WI 與 WII 分別代表維氏前後期哲學，並以《邏輯哲學論》為 WI 的代表，而以《哲學調查》為 WII 的代表。羅素坦承，WI 對他思想發生過重要影響，但是他對於 WII 受到重視的現象，卻完全不能理解。他說：

我所熟識的前期維氏，是一個勤於密集思考的人，深刻地注意那些對於我都是非常重要的問題，同時擁有真正的哲學天才。相反地，後期維氏似乎厭倦於這種思考方式，並發明一些使得這些思考變成無關緊要的原則。我一點也不能感覺這些導致懶惰結局的原則中所包含的任何真理<sup>38</sup>。

以羅素與維氏的關係，他的觀點造成深遠的影響。維氏哲學可以依照這兩本著作大致分為前後期的作法，已經是哲學中的常識。然而，但問題是「維氏前後期哲學」彼此之間，真地如同羅素所言，那麼不同，甚至到「彼此之間」不可理解的地步嗎？我們以為，羅素與維氏相識固然深刻，但是羅素所言亦有不合常理的地方。一位「天才」，如何在短短的幾年之

<sup>37</sup> 全上所引，頁 53。

<sup>38</sup> B. Russell, 全上所引，頁 216-217。

中，變得如此「不智」呢？

晚近相關於維氏哲學的研究中顯示，羅素的觀點應受質疑。許多維氏學者都不約而同地認為，不但「維氏後期哲學」來自「前期哲學」的發展，而且「維氏前後期哲學」的發展時機，正是他與「維也納學圈」交往密切之時，其中有關「證實原則」的論述，適足扮演一個釐清問題的關鍵。我們將在這一節中，分別以維氏傳記作者 B. McGuinness<sup>39</sup>，以及著名的維氏《哲學調查》論述的作者 P. Hacker 的觀點為主<sup>40</sup>。

整體而言，這兩位學者均認為，「維氏前後期哲學」的區分是一個「漸進的過程」。更精確地來講，我們透過「證實原則」的分析，嘗試呈現維氏後期哲學的精義。McGuinness 與 Hacker 的論點包含許多相似性（例如「證實原則」意義的轉換、「學圈」成員詮釋維氏哲學的限制、維氏哲學不受他人影響等），但我們認為他們之間的差別更為重要。McGuinness 比較強調的，是「證實原則」在發展之初，其本身即已經包含許多「後期哲學」所涉及的内容。Hacker 則認為，視「證實」為「基本命題」與「實在」之間對應關係的看法，確實一度曾為維氏所接受，但「學圈」成員的詮釋失之「見樹不見林」，將此關係視之為「前期維氏哲學」的核心。我們認為，McGuinness 與 Hacker 這兩種立場代表呈現「維氏後期哲學」的不同觀點，也是導致科學哲學發展出現轉變的主因。

McGuinness 認為，「前期維氏哲學」以抽象的語言分析，企圖定義命題與思想的真假質，而在後期卻逐漸以語言中的具體現象作為探討的對象，並透過語言使用的方式，呈現實際行動中所展現的思想（355）<sup>41</sup>。毫無疑問地，這種轉變導致維氏與部分「學圈」成員之間，在思想上的差異與不合。但是，發生轉變的原因卻不是什麼「戲劇性」的突然狀況，而是延續「證實原則」所發展出來的一個結果。如果真有什麼「戲劇性變化」的地方，就是 Feigl 與魏茲曼於 1928 年三月邀約維氏參與荷蘭數學家「直覺主義者」L. Brouwer 演講時，維氏對於哲學重新所顯現的興趣。McGuinness 認為，這段歷史的披露，足以證明從維氏與「維也納學圈」的交流，到所謂的「維氏後期哲學」的過程是逐步發展（352）。McGuinness

<sup>39</sup> 有關 B. McGuinness 所著之維氏傳記以 Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921 (London: Duckworth, 1988); Wittgenstein and His Times (Oxford: Blackwell, 1984)。

<sup>40</sup> 有關《哲學調查》的論述，Hacker 與 G. Baker 共同著作之《分析評論》Analytic Commentary (Oxford: Blackwell, 1983) 共有四卷，堪稱該書之「權威評論」。

<sup>41</sup> 此處括號中所列之數字為 McGuinness，全前所引之頁數。

的理由在於，自從 1929 年以來，維氏一方面依然保有前期哲學代表標誌，即「圖象理論」，卻同時也受到 Brouwer 的影響，確定一個數學命題，與其被證明的過程不但是不可分離的，其實就是相同的。因此，若是一個數學命題能夠被兩種方式證明，那麼這兩種方式代表的是這個數學命題的兩種「數學洞見」(mathematical insights)。McGuinness 所論述的重點是，雖然維氏並不認同 Brouwer 那種對心靈直覺的肯定，但是他卻認識到這種觀念應用到其他範圍中的可能性(353)。維氏理解，在數學領域之外，這種應用不同「洞見」於同一命題的困難度，但是維氏卻發現一個命題確有可能被兩種不同方式證實。例如，「天下雨」是一句有許多被證實可能的命題(例如地會濕、屋簷水聲、別人所說等)。維氏一度認為這些不同的「證實」只是相同字詞下所包裝出來的不同命題(其所指涉的對象相同)，但後來他認為，我們日常生活中的各種陳述，其實都是在各種感官證據下，被認可，或不被認可的「假設」。一旦這些感官證據經由陳述所表達時，這些陳述就成了「真的命題」，至少一個「證實」的過程可因而得以完成。然而，這只是許多「證實」中的一個「證實」，因為一個命題所呈現出來的，只是假設中可以發展出來無限多個命題之一(355)。因為這個觀念，導致維氏「證實原則」產生根本的變化。其中，最主要的變化集中於現在維氏所論的，不再是「基本命題」與「實在」之間驗明真假的對應關係，而是如何「證實」一組群假設的問題。在面對眾多假設所構成的「相互支援」的關係時，重點不再是判斷真假的證實，而是相對於假設關係下的認可與否(relative confirmation or disconfirmation)。構成這些假設群的關鍵，不再是依附於觀察之上所表述的命題，而是這些假設所組成的世界中所包含的簡單性、方便性與美感(356)。這個世界以一種融貫的精神，不但將生活中的各種假設連結成爲一個整體，也爲我們提供了生活於其中的架構。這些假設所構成的整體不但等同於我們的生活世界，也形構出這個世界的圖像，成爲我們做判斷的依據。因此，我們從這兒可以看到一個最足以代表「維氏後期哲學」的思想，即一個命題的意義，就是它導致我們行爲，甚至我們的社會生命不同之處(356)。沒有一個命題可以直接與實在相比較，但它必然是我們生活世界中所衍生出來的一部份。

當 McGuinness 將維氏在與「學圈」交往時期的哲學轉換重點集中於，以一種相對主義觀點(a relativistic viewpoint)來理解如何將命題的意義，與日常生活結合在一起時，Hacker 對於這一段時期的維氏哲學，做出類

似，但仍然不同 McGuinness 的詮釋。對於 Hacker 而言，「學圈」成員宣稱在維氏影響下所做的「證實原則」，其實是有道理，因為維氏在《邏輯哲學論》時期是以「是否對應事態 (the state of affair)」，作為「命題是否有意義」之關鍵 (53) <sup>42</sup>。不但如此，就連「證實」作為一種行動，也是與維氏觀點相契合的。重點是，在《邏輯哲學論》這段期間，維氏所強調的命題是「基本命題」(elementary propositions)，其所對應的「單純客體」(simple objects)。「單純客體」所對應的是「認識中的客體」(objects of acquaintance)，而「基本命題」所對應的則是「事態的描述」(descriptions of states of affairs) (53)。這是維氏前期哲學中的主要觀點，但到了 1929 年之後，情況改變了。

我們先前曾看過維氏哲學發生改變的原因，但是對 Hacker 而言，這個改變的重點，依然在與「命題」相關的討論上。關鍵是，維氏認為，若是對於同一個「客體」出現兩種不相容的命題時，我們不能再以邏輯上彼此之間相互獨立的「基本命題」作為判斷的依據。以一件事物的顏色為例，某人說：「A 是紅色」；另一人說：「A 是紫色」。這兩個命題不能同時為真，只能說：「A 為紅色時，不是紫色」。在這種情況中，維氏等於直接否定他在《邏輯哲學論》中所論之「基本命題」那種獨立對應於「事態」的可能性。為求因應這種命題「相互依附」(inter-dependent) 的情形，維氏提出「命題系統」(propositional systems; *satzsysteme*) 的概念。

「命題系統」就像是一個思維架構，於其中，賦有意義的命題以彼此相互依賴的方式組織在一起。如果談到所謂的「證實原則」，那麼一個命題的證實依然在於與「實在」相比較，但這裡的「實在」已經不再是透過「實例指涉定義」下的「單一客體」(a single object)，而是在命題表徵意義的方法中所出現的一個「樣本」(a sample in the method of representation)。最重要的是，一個「樣本」之所以成為「樣本」的原因，不在於其所指涉「客體」的內在本質，而在於我們「使用」這個「客體」時，所發揮出來的功能。因此，對於這樣的一個呈現表徵意義功能的「樣本」而言，它們不是組成世界的「事實」(facts)；它們只是相對於「命題系統」中具有意義的使用功能。每當我們討論命題與實在關係時，我們談的是命題的「意義」，而不是他在實在中所佔據的「位置」。「命題的意義」不同於「命

<sup>42</sup> 此處括號中所列之數字為 Hacker，全前所引之頁數。

題的事實」，因為前者透過語言各種不同的表達方式來展現，而後者卻以為語言與實在之間可以連結在一起。對於這時候的維氏而言，語言與實在之間沒有關連；意義僅存在語言各種表達方式之中。我們說，命題意義的確定，就是這個命題的證實。若是針對同一個命題出現了不同的證實時，這就表示這個命題有不同的意義。維氏後來發展出命題的特性，在於它們可以展現無數多種的變化，彼此之間又因為各種方式而連接在一起。這也就是維氏後來在《哲學調查》中所述及的「家族相似性」概念（the idea of family resemblance）的前身。透過「家族相似性」的概念，維氏企圖說明意義與意義之間，不能用單獨的字詞作全面與普遍的代表；但這並不表示它們彼此之間截然不同；它們以各種不同方式連結在一起，但各自有其形成意義的脈絡。

從 McGuinness 與 Hacker 兩人的解釋中，我們可以發現兩個重點：McGuinness 所強調的，是一種「相對主義」觀點。對於「維氏後期哲學」而言，命題被證實的可能性，不再是它與實在之間的對應關係，而是命題的意義被其所屬的語言認可的「事實」。「意義」與實在無關，只是「語言架構」（linguistic framework）中的產物。沒有語言架構，不會產生意義。在 Hacker 的詮釋中，我們獲得的重點在於，針對同一「事態」，我們可以說出各種命題，但這些命題卻無法讓我們為它們歸結出一個共同的「本質」，並以之作為所有相關命題的「客觀定義」。我們無法脫離命題來談論「客觀本質」；所有我們所擁有的，就是一群命題，或是維氏所言之「命題系統」。在這兩種解釋中，前者呈現出一種「相對主義」，後者則展現一種「命題系統」的觀念。在下一節中，我們要檢視這兩種觀念如何影響了「後實證科學哲學」的發展。

## 陸、維氏後期哲學對「後實證」科學哲學的影響

從前一節中的內容，我們可以看得出來，對於維氏而言，其哲學發生重要轉折的關鍵，在於「證實原則」的擴大解釋。我們的意思是指，原先在《邏輯哲學論》中所強調的「基本命題」對應「單一事態」，現在改變成為「命題系統」對應於「意義脈絡」。透過「實例指涉」來定義「基本命題」，讓人以為語言能夠以符應實在的關係來描述外在世界。後來的維



氏，不但放棄先前這種以語言符應地描述外在世界的可能性，還認為意義必然存在於語言之中。「觀察語言」也是由觀察命題所組成，因此觀察命題的意義也是它生成於各種可能脈絡的意義。我們先前曾說過，發生於維氏哲學之中的這項轉變，導致維氏與「學圈」交往的經驗並不愉快。Stadler認為，這肇因於維氏性格中的「怪癖」(characteristic eccentricity)之故，所以拒絕任何針對其哲學所做之「系統化」(systemization)與統合式重建(unifying reconstruction)<sup>45</sup>。其實，我們可以知道，Stadler所言並不正確，因為真正的原因在於維氏哲學本身即具備一種「反對理論化」的觀點；他認為一切事物必須還原至其本貌，而絕非於其上增添一與其無關的「普遍化」外衣。

維氏的這種還原事物原貌的觀點，具有兩個深遠的影響。第一、事物原貌的還原必然是以瞭解事物發生的脈絡為主，而絕非從一個普遍的觀點來檢視其內容。第二，「觀察語言」的核心在於「觀察命題」所陳述的意義，而不在於觀察所指涉的「客觀事實」(objective facts)：「觀察語言」依然是多個命題所構成的「意義系統」。對於代表「維也納學圈」而發展出來的「邏輯實證論」而言，這兩點構成其立場的批判與否定。第一點促成科學哲學發展中「歷史學派」的興起，其中包含廣泛地以科學史資料批判科學理論，並指出理性的限制。第二點則在根本上否定了「邏輯實證論」的基本方法，也就是「證實原則」的應用。在維氏哲學的發展下，證實的關鍵不再是命題與實在之間的比較，而是認可命題所表徵的意義。換言之，觀察不再是一個符應客觀事實的結果，而是一個追隨意義脈絡下的產物；隨著不同的脈絡或觀點，我們會引用不同的觀察語言來描述我們所企圖表達的意義。這兩點（「引進科學史」與「觀察語言的不穩定性」）構成六〇年代以來科學哲學發展中最為明顯的變化。在這個發展中，最重要的三位主要代表人物分別為漢森(N. Hanson)、孔恩(T. Kuhn)與費耶阿本(P. Feyerabend)。對於本文而言，提出這三位「後實證時期科學哲學家」的意義不僅是他們都從「脈絡主義」與「觀察的不穩定性」這兩點批判了「邏輯實證論」，也因為他們都不約而同地在其主要代表作中引入了維氏後期哲學思想。

我們在此限於篇幅，所以僅將這三位科學哲學家相關於引用維氏後期

---

<sup>45</sup> Stadler, p. 427.

哲學觀點，造成後實證科學哲學發展的事實，提出一些必要的說明。首先，是漢森有關於「觀察」的論述<sup>44</sup>。漢森直接引用維氏《哲學調查》的實例，說明一個狀似立方體的圖案所代表的意義為何。維氏的原文如下：

在相關的文本中，每一次的問題中總會出現一些差異：現在是一個玻璃立方體，那兒是一個正面打開的盒子，然後又是一個這種形狀的畫線圖形，又是三邊形成一個角度的圖案。每次的文本都提供一個圖形的詮釋。但是，我們也可以看到，這個圖形現在如此模樣，然後又是另一個樣。所以，我們詮釋這個圖形，然後依照詮釋來看它<sup>45</sup>。

漢森回應維氏的觀點，並提出這段文字最後所謂的「看」(seeing)，不但是「立即的」(instantaneous)，而且也是在「看」的開始就已經融合理論與詮釋於一體中。另外，重點是，這是一個自由「看」的過程，沒有人受到強制，因此出現不同看法的結果，完全是自由的結果。因為這種結果，所以在科學史中，第谷(Tycho Brahe)與刻普勒(J. Kepler)二人「看」到太陽時，其所做的「陳述」也不同。他們當然是「看」同一個太陽，但是他們在組織視覺經驗時卻有根本的不同。造成這個不同的主因，就是「脈絡」。漢森說：「除非出現在一個特定的脈絡中，這個說明不會是清楚的。(15)」這個脈絡是必要的，因為它就是說明中的一部份；「然而，這個脈絡卻不必明顯地出現。(15)」將這個說明應用在科學觀察中時，問題就更為明顯了。一個物理學家與一位不懂科學的人，在看同一件科學儀器時，他們看的是同一件東西嗎？若就事物自身而言，他們看的自然是同一件東西，但其實他們所看的結果，卻非常不同。這是因為，「他們透過視覺感知那樣東西的過程非常不同；看並不僅是擁有視覺經驗而以；它也包含擁有該視覺經驗的過程。(15)」因此，漢森認為：

所以，有一種意義，於其中「看」是一個理論負載的(theory-laden)概念。對X的觀察，其實是這個觀察被X的先前知識所型塑。另一個影響觀察的

<sup>44</sup> 我們所依據的論述請參閱 N. Hanson, *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958)。在以下有關漢森論及觀察的部分時，我們將以後面刮號中的頁數做為參考之依據。

<sup>45</sup> L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Oxford: Blackwell, 1968), Part II, p. 193。此處所謂之「狀似立方體的圖案」，所指涉為一個能夠在不同觀點下，做出完全不同詮釋的圖形。

是用來表達我們所知內容的語言或用語，沒有這些，我們對我們所認知的知識將會知道的很少（19）。

觀察是「理論負載的」觀念，在六〇年代的科學哲學發展中，對於實證論構成極大的挑戰。在這些挑戰中，引述科學歷史，批判科學方法最有力的兩位哲學家，就是孔恩與費耶阿本。孔恩在受到「後期維氏哲學」影響的部分，主要以他引用「家族相似性」的概念，來說明他所提出的「典範」概念。孔恩的問題在於，如何說明「典範」在不具有規範意義的規則下，確實能夠形成一個傳統。就如同維氏在解釋什麼叫做「語言遊戲」時所說的：

讓我們來想想「遊戲」這個字。我指下棋、打牌、打球、運動等。他們有什麼共同具有的特色呢？……如果你看它們，那麼你不會發現共同特色，只會發現相似性與關係，以及一些類似的東西……這個檢驗的結果是：我們看到一個重疊與交錯又相似的複雜網路：有的大致相似，有的局部相似<sup>46</sup>。

孔恩接著認為，我們能夠應用出「遊戲」這個字的原因，在於我們一直延續在先前實際的遊戲中不斷地引用類似觀念的結果。在科學工作中的情況也一樣。科學社群是一個沒有客觀規則，但要求實作的科學傳統。每一個人在這個傳統中，遵守一些科學社群中的作法，不需要普遍規則約束的情況下，大家不會質疑這個傳統運作的基本規則。這些不具有強制意義的基本行事原則，不但構成科學發展的「典範」，也並不會因為它沒有強制規則而減損它在實作情況中所發揮的影響力。孔恩甚至認為，在科學典範中的那種「約束力」比明訂條文更有約束力，更為完備<sup>47</sup>。這個觀念在孔恩哲學中構成極為關鍵的一部份，堪足稱之為孔恩哲學的核心概念之一。然而，若就受到維氏後期哲學影響而言，費耶阿本所涉及之程度，應更在孔恩所涉的程度之上。

在這三位中，費耶阿本可以說是受後期維氏哲學影響最深的一位。費氏曾經針對維氏《哲學調查》做出全面的詮釋<sup>48</sup>。他公開承認，他的文章

<sup>46</sup> Ibid., p. 32.

<sup>47</sup> T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* 2nd. ed. (Chicago: The University of Chicago Press, 1971), pp. 45-46.

<sup>48</sup> P. Feyerabend, "Wittgenstein's Philosophical Investigations" in *Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge

中處處有維氏觀點的影響<sup>49</sup>。「維氏哲學」對他影響最深的一點，在於維氏所言，所有存有的狀態必然都較任何哲學理論複雜<sup>50</sup>。費氏在科學哲學中以「反對方法」(against method)，贊同「什麼都可以」(anything goes)的激烈立場著稱<sup>51</sup>。在營造這個立場的過程中，先前受維氏後期哲學影響所引發的「脈絡理論」與「觀察不定性」等理念均為費氏用來批判實證論的利器之外，在一個更為整體的範圍中，費氏對於維氏哲學有更為崇高的評價。費氏說：

許多科學哲學家的錯誤在於滿足於公式與簡單規則的討論，並相信這些討論將會使我們得知一切科學理論中需要知道的事物。維根斯坦的貢獻之一，就是指出與批判這些歷程與錯誤，並強調，科學在應用中不僅包含公式與規則，還有整個傳統<sup>52</sup>。

費氏並且還認為，孔恩的「典範」概念，就是這個傳統的應用。只有在與其他傳統相比較下，這個傳統才會被發現。在任何一個傳統中，都可以看見人與人在具體環境中所顯現的真實關係，一種無法以理論來化約的關係。對於費氏而言，維氏這種「反理論化」(anti-theorization)的精神中還包含了一種倫理意涵。費氏在其自傳中說：

發現一個理論時，那位驕傲的發明者經常會以為他(她)發現通往自然、社會、人類存有等的捷徑。幾個字或幾個公式，然後奧秘就揭曉了。但是，當將這些字或公式應用在如喪友之痛這種具體情況中時，那麼這位理論家會說，這是主觀的特殊情況，不是「實在」，或是用「特置假設」(ad hoc hypotheses)，依靠更多捷徑、大概情況、附加假設，最終使我們不再處理理論本身，而是更多具體理念所構成的複雜系統<sup>53</sup>。

費氏所論的這一層「倫理意涵」是很有意義的。它不僅顯示科學理論

---

university Press, 1981), pp. 99-130。

<sup>49</sup> P. Feyerabend, *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), p. 50。

<sup>50</sup> P. Feyerabend, "Wittgenstein's Philosophical Investigations", p. 130。

<sup>51</sup> 詳請參閱 P. Feyerabend, *Against Method* (London: verso, 1976)。

<sup>52</sup> P. Feyerabend, *Science in a Free Society* (London: NLB, 1978), p. 66。

<sup>53</sup> P. Feyerabend, *Killing Time* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), pp. 93-4。

專斷的缺陷，也更能發揚「維氏後期哲學」中以回到「生活世界」為衡量人生標準的觀念。或許，對於某些科學哲學家而言，在科學的論述中添加一層倫理意涵的內容，不能算是「標準定義」中的「科學哲學」。但是，在維氏對早期科學哲學的批判，加上其後受影響學者的努力下，至少科學哲學的發展，在「後期維氏哲學」影響下，開出多元而且實用的新頁。在科學哲學的新發展中，出現了呼籲重視科學在不同文化、傳統以及脈絡成長的事實，也造就出新的領域、視野與觀點。這些新的發展使得科學哲學跳脫出原先那種重視邏輯、方法與理論的傳統，融入社會的各個層面之中。

## 柒、結 論

科學哲學自六〇年以來所發展出的那種以科學史為主軸的「後實證新頁」，對於該學門的整體發展而言，具有什麼樣的意義呢？我們認為，這是一種進步的現象。其進步的意義還不僅是我們能夠透過歷史的觀點，更為緊密地探討科學的本質；它還涵蓋了一個包含多元、寬容以及實用的「倫理面向」。科學哲學從實證的角度，逐漸轉向歷史建構的事實，不但表示科學即人類具體生活的一部份之外，也說明所有相關於人類文明發展的實際歷程，必然也遠較一個「普遍理論」能夠解釋範圍來的寬廣許多。原先那種將科學視為一種可以被客觀定義的事物，轉換成為將科學視為一種人類主觀意願下的實際行動。在人的行動當中，我們發現許多客觀性的原則，逐步為主觀認定所取代；許多理論分析，逐步為歷史研究取代；許多對一元科學的推崇，逐步為多元文化的尊重所取代。在這種發展下，所謂的科學，不再是一連串方法論規則的「陳列」，而是各種文明發展成果的「並列」。多元與寬容的精神，成為確保科學發展與文明進步的主要因素，而這些成就也正是「維氏後期哲學」在所謂「後實證科學哲學」中所發揮之影響力以及所締造的成果。

## 參考書目

1. Agassi, J. "The Present State of the Philosophy of Science" in *Science and*

- Society* (Dordrecht: D. Reidel, 1981), pp. 24-28.
2. Ayer, A. J. "Introduction" in *Logical Positivism*, A. Ayer ed. (New York: The Free Press, 1959).
  3. B. McGuinness, "Wittgenstein and the Vienna Circle" in *Synthese* 64 (1985), pp. 341-51.
  4. Feyerabend, P. "Wittgenstein's Philosophical Investigations" in *Philosophical Papers II* (Cambridge: Cambridge university Press, 1981), pp. 99-130.
  5. Feyerabend, P. *Against Method* (London: Verso, 1976).
  6. Feyerabend, P. *Killing Time* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995).
  7. Feyerabend, P. *Science in a Free Society* (London: NLB, 1978).
  8. Feyerabend, P. *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).
  9. Feyerabend, Paul "Explanation, Reduction and Empiricism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* 3 (1962), pp. 28-97.
  10. Friedman, M. *Reconsidering Logical Positivism* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).
  11. Glock, H.-J. "Wittgenstein and Reason", in J. C. Klagge ed., *Wittgenstein, Biography and Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), pp. 195-220.
  12. Hacker, P. M. S. and G. Baker, *Analytic Commentary* Vol. I; II; III; IV (Oxford: Blackwell, 1983).
  13. Hacker, P. M. S. *Wittgenstein's Place in Twentieth-Century Analytic Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1996).
  14. Hanson, N. *Patterns of Discovery* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).
  15. Kuhn, Thomas *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 1962).
  16. Lakatos, I. "Lectures on Scientific Method" in *For and Against Method*, M. Motterlini (ed.) (Chicago: The University of Chicago Press, 1999).
  17. McGinn, M. *Wittgenstein and the Philosophical Investigations* (London:

- Routledge, 1997) .
18. McGuinness B. *Wittgenstein and His Times* ( Oxford: Blackwell, 1984 ) .
  19. McGuinness B. *Wittgenstein: A Life. Young Ludwig 1889-1921* ( London: Duckworth, 1988 ) .
  20. McGuinness, B. “Wittgenstein and the Vienna Circle” in *Moritz Schlick*, B. McGuinness ed. ( Dordrecht: D. Reidel Publishing Company ) , pp. 351-358;
  21. Rosenberg, A. *Philosophy of Science: A Contemporary Introduction* ( London: Routledge, 2000 ) .
  22. Russell, B. *My Philosophical Development* ( London: Allen and Unwin, 1959 ) .
  23. Sankey, H. “Methodological Pluralism, Normative Naturalism and the Realist Aim of Science” in *After Popper, Kuhn and Feyerabend*, R. Nola and H. Sankey eds. ( Dordrecht: Kluwer, 2000 ) , pp. 201-211.
  24. Schlick, M. “The Turning Point in Philosophy” in A. Ayer, *Logical Positivism*.
  25. Schlick, M. et. al. *The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle* ( Dordrecht: Reidel, 1973 ) .
  26. Stadler, F. *The Vienna Circle, Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, C. Nielsen et al. trans. ( Wien: Springer-Verlag, 2001 ) .
  27. Stadler, F. *The Vienna Circle, Studies in the Origins, Development, and Influence of Logical Empiricism*, C. Nielsen et al. trans. ( Wien: Springer-Verlag, 2001 ) .
  28. Uebel, T. “The Enlightenment Ambition of Epistemic Utopianism: Otto Neurath’s Theory of Science in Historical Perspective” in R. Giere and A. Richardson eds, *Origins of Logical Empiricism* ( Minneappolis: University of Minnesota Press, 1996 ) , pp. 91-112.
  29. Witherspoon, E. “Conception of Nonsense in Carnap and Wittgenstein” in *The New Wittgenstein*, A. Crary and R. Read ( eds. ) ( London: Routledge, 2000 ) , pp. 315-349.
  30. Wittgenstein, L. *Culture and Value* G. H. von Wright ( ed. ) ( Chicago:

- The University of Chicago Press, 1980) .
31. Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations* trans. and ed. by E. Anscombe (Oxford : Blackwell, 1968) .
32. Wittgenstein, L. *The Blue and Brown Books [1933-1935 ]* (Oxford: Blackwell, 1958) .
33. Wittgenstein, L. *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Roulledge, 1961) .



# The Influence of Wittgenstein's Philosophy on the Development of the Post-positivistic Philosophy of Science\*

Yuann, Jeu-Jenq \*

## 【 Abstract 】

The position of Wittgenstein's philosophy in the development of philosophy of science holds a role of crucial importance. However, this position refers practically to the early philosophy of Wittgenstein. With regard to Wittgenstein's later philosophy, we are aware of the fact that its reference to philosophy of science is rarely mentioned. Basing on this fact, this article intends to argue that Wittgenstein's later philosophy not only closely relates to philosophy of science, but also plays an important role during the years of 1960S when the main trends of philosophy of science undergo transitional changes. This article concentrates its argument on the following five points: First, interpreting Wittgenstein's text by explaining the idea that his divergent views of the relationship between philosophy and science refer to the difference between his early and later philosophies. Secondly, corresponding to Wittgenstein's early and later philosophies, a similar change of attitudes equally took place in philosophy of science during 1960S. Thirdly, influencing the Vienna Circle, Wittgenstein's 'principle of verification' turned out to be a focal point of discussion. The fourth part will contribute to Wittgenstein's changing interpretations of 'the principle of verification', referring to the difference between his early and later philosophies. The final point argues that the so-called 'post-positivistic philosophy of science' developed under the influence of the later philosophy of Wittgenstein. In conclusion, we affirms the stand that under the influence of Wittgenstein, philosophy of science is engaged with a significant change of progress by taking the practical aspects of science into account.

**Keywords** : L. Wittgenstein, Philosophy of Science, Vienna Circle, The Principle of Verification, the Post-positivistic Philosophy of Science

---

\* The author is grateful to the National Science Committee, the Republic of China for its support and assistance during the research and writing of this paper (project number: NSC 89-2411-H-029-007)

\* Associate Professor, Tunghai University

# 赫德(Herder)在《後批判》(*Metakritik*) 一書中對於康德知識論的批判\*

彭文本\*

## 【提要】

赫德在德國歷史中是一個百科全書式的人物，他的著作範圍涵蓋哲學、文學、歷史、人類學、詩歌、語言學、異國文化研究。在這樣廣大的領域中，筆者找到的切入點是赫德與康德之間在知識論上的差異，這個問題在華文世界比較少人去碰觸。但是研究這個問題能夠提供在康德還沒有成為某種權威時一種可能性的哲學對話。本文處理赫德對於康德《第一批判》的批判，赫德自稱為是《後批判》(*Metakritik*)。作為康德的學生，赫德本來贊成康德早期的知識論，但是完全反對康德後來批判時期的發展。後來他走上一條以「存有」(Sein)立足點的知識論的路，這和康德批判時期以自我意識為立足點的知識論有極大的差異。在這兩個不同的立足點之上，我們見到赫德與康德的時空理論和範疇理論不同的面貌。

**關鍵詞：**後批判 存有 時間 空間 範疇

---

\*本文係於 2003 年 12 月 6 日參加「赫德逝世二百週年紀念研討會」之會議論文。  
\*東海大學哲學系助理教授

在 1781 年《第一批判》出版之後，德國哲學界直接在康德（I. Kant）之後提出具有原創性見解的哲學家，我認為約略可以分成五個路線：（1）萊因厚爾德（K.L. Reinhold）和費希特（J.G. Fichte）代表的系統哲學進路；（2）赫德（J.G. Herder）代表的存有哲學；（3）哈曼（J.G. Hamann）代表的語言哲學；（4）耶可比（F.H. Jacobi）代表的感覺理論；（5）麥門（S. Maimon）和舒茲（G.E. Schulze）代表的懷疑論。在這些流派之後的其他哲學家如：謝林（F.W.J. Schelling），施萊爾馬赫（F.E.D. Schleiermacher），施列格（F. Schlegel），黑格爾（G.W.F. Hegel），或多或少都受上述的立場所影響，因此不論是時間上或是思想上都沒有與康德思想進行直接的論辯。康德與赫德之間的思想衝突是西洋哲學上很值得研究的課題，其間最為著名的則是康德對於赫德歷史哲學的批判，兩人之間的爭執不僅停留於此，赫德在 1799 年更出版了《純粹理性批判之後批判》（*Metakritik der Kritik der reinen Vernunft*）<sup>①</sup>全面對於康德的知識論展開批判。本文的目的是要檢討此書如何對於康德的知識論進行批判，論文進行分成以下幾部份：

- （1）《後批判》的前史
- （2）赫德對《第一批判》中「先驗感性論」的批判
- （3）赫德對《第一批判》中「先驗分析論」的批判
- （4）康德與赫德知識論之批判檢討

## 一、《後批判》的前史

要談赫德的《後批判》一書的起源，必須由另一個與赫德亦師亦友的哲學家哈曼（J.G. Hamann）談起。在 1781 年康德的《第一批判》出版之後，他的出版商要求哈曼寫一個較有份量的書評（Rezension），「後批判」一詞是在這樣的情況下由哈曼首先提出來；而他的確也寫了一些斷簡<sup>②</sup>，只是一直都未曾出版。根據赫德的傳記權威海姆（Rudolf Haym）的

<sup>①</sup> 本書收錄於：Johann Gottfried Herder: *Werke in zehn Bänden*, hrsg. v. Hans Dietrich Irmscher, Bd. 8, Frankfurt 1998。以下簡稱《後批判》。

<sup>②</sup> 這個斷簡可以在 Hamann 的全集中找到：Johann Georg Hamann: *Sämtliche Werke*, Bd. 3: *Schriften über Sprache/Mythen/Vernunft 1772-1788*, hrsg. v. Josef Nadler, Wien 1951, S. 274-289。Hamann 對於康德的批判參考：Günter Wohlfahrt: "Hamanns Kantkritik" in: *Kant-Studien*, 1984, S. 399-419。Irmgard Piske: *Offenbarung, Sprache, Vernunft. Zur Auseinandersetzung Hamanns mit Kant*, Frankfurt 1989。Sven-Aage Jørgensen: "Hamann und seine Wirkung im Idealismus", in: *Idealismus und Aufklärung: Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*,

說法，哈曼曾經將自己的後批判的斷簡寄給赫德<sup>③</sup>，有些研究者<sup>④</sup>推測赫德的《後批判》有剽竊哈曼的嫌疑。

為了定位赫德在《後批判》中知識論的獨特立場，筆者認為我們不能侷限在它和《第一批判》之間的思考內容進行分析，而應該站在康德知識論的歷史發展這樣宏觀的角度來理解。

康德的知識論我認為可以分成三個發展時期，早期（1747-1766）、前批判期（1767-1781）、批判時期（1781- ），我們可以用以下簡單的敘述區分這三個立場：

- (a) 這個時期的知識論以康德 23 歲時的著作《對於活力之真正評價的一些思考以及對萊布尼茲先生與其他力學家在這場爭執中使用的證明之評斷》( *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere Mechaniker in dieser Streitsache bedienen haben* ) 作為主要理論核心，其中康德承襲萊布尼茲的理性主義傳統將認識能力解釋為一種整體的靈魂能力 ( *Kräfte der Seele* )，這個知識論的基本預設是人類的知性與感性能力是一個不可分割的整體。
- (b) 在 1766 年的《通靈者之夢》一書之後，康德的知識論開始採取一種知性與感性分離的立場，這個立場在康德的 1770 的教授升等論文《論感性與智性世界的形式與其原理》( *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* ) 中進一步展開，這個時期康德認為藉著感性我們可以獲取對於現象 ( *phenomena* ) 的知識，而透過智性我們得到的是事物自身，即本體 ( *noumena* ) 的知識。
- (c) 1781 年康德又放棄 1770 年的立場，他一方面維持知性與感性分離的立場，但另一方面又主張人類的認識必須結合知性與感性，憑知性不可能認識本體，而且進一步主張人類的認識能力不能認識本體。

---

hrsg. v. C. Jamme und G. Kurz, Stuttgart 1988, S. 152-199.

③ R. Haym, *Herder*, Berlin 1954, Bd. 2, S. 709.

④ 在《後批判》出版的第二年（1800），便有一位學者：F. T. Rink 攻擊 Herder 剽竊：*Mancherlei zur Geschichte der Metacritischen Invasion. Nebst einem Fragment einer ältern Metacritik von Johann Georg Hamann, genannt der Magus in Norden und einigen Aufsätze, die Kantische Philosophie betreffend* ( Königsberg: Nicolovius, 1800; rpt. Brussels ( *Aetas Kantiana* vol. 215, 1969 ) )。參考：Luanne Frank: "Herder and The Maturation of Hamanns Metakritik Thought: A Chapter in the Pre-history of Metakritik", in: *Johann Gottfried Herder, Innovator Thought of the Ages*, ed. by Wulf Koepke, Bonn 1982, pp. 157-189.

由歷史的研究中，我們發現赫德曾經在 1762-1764 在康德任教的大學城 Königsberg 聽康德的課，赫德可以算是康德相當出色的學生。本來他是相當贊成康德早期的知識論，在康德 1763 年出版的《上帝存在的唯一可能的證明根據》(*Der einzige mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*) 的同一年，赫德便寫作一個獻給康德的短文〈試論存有〉(*Versuch über das Sein*)<sup>⑤</sup>，這篇文章是赫德日後知識論發展的原型，直到 1799 年的《後批判》他始終沒有放棄這個立場。根據德國學者 Heinz 的說法，赫德這時候知識論是採取理性論和經驗論之間的折衷立場，赫德認為人類知識裡的表象內容的來源，不是經驗論者張的是來自一個外在對象，也不能像理性論者嘗試從一些形而上的原理導引出來，他認為這些表象內容建立在一些「不能分割的概念」(*unzergliederliche Begriffe*)，而不可分割的和感性的是等義的(*Sinnlich und unzergliederlich sind also Synonyma*, Heinz 1995, S. 5)，因此這些不可分割的概念全部建立在人類感性的能力上，其中最為根本的是「存有的概念」。存有概念不是一個理念的有 (*Idealsein*)，也不是邏輯上可能性的有，是一個實存的有 (*Realsein*)，它是以感性方式存在於主體內部。也由於它是實存的 (*existierend*)，因此又有一些不可分割的概念依附在這個存有概念之上，這些是時間、空間、以及力量 (*Raum, Zeit, Kraft*)，「存有概念是天生而有的，保持其為不可分割的，而且根據它導出空間，時間和力量，它們的整個不容被分割，因為它們完全是感性的關係」(Heinz, 1995, S. 17)。這些概念除了存有之外，都是康德 1747 年論文所處理的主要問題，後來《後批判》一書也以「存有」「力量」「時間」「空間」這四個概念為其主要理論框架，只是填進更豐富的內容。

這時候，在知性與感性間的整體性不能被分割的觀點上，赫德認為自己的知識論和康德是一致的。兩人的知識論上決定性的決裂是出現在 1766 年的康德的《通靈者之夢》(*Träume eines Geistersehers*)，而且同年赫德也寫一篇此書的書評 (*Rezension*, SWS I, 125-130)<sup>⑥</sup>，公開反對康德的兩個

⑤ 〈試論存有〉一文收入康德全集普魯士學院版 AA28, S. 949-961, 其研究的二手文獻較少，參考：M. Baum: "Herder's essay on being". In: *Herder Today. Contributions from the international Herder Conference 1987 Stanford*. ed. by K. Müller-Vollmer, Berlin 1990, pp.126-137; Marion Heinz: *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1778)*, Hamburg 1994, S.1-25.

⑥ SWS I= J.G. Herder: *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877-1913, Nachdruck Hildesheim 1967 Bd. 1, S. 125-130

世界理論，從此赫德與康德分道揚鑣。一直到 1799 的《後批判》，赫德始終反對康德 1766 年之後所採取知性與感性分離的發展，兩人之間對於知識論的歧見，某種意義上說，就是康德早期與晚期知識論之間差異進一步深化的結果。

## 二、赫德對《第一批判》中「先驗感性論」的批判

### (一) 空間

我們首先把康德空間學說與赫德對它的批判作一個對照表<sup>⑦</sup>：

康德的空間學說	赫德的批判
(1) 空間不是經驗概念	(1) 空間的確是經驗的概念
(2) 空間是作為一切直觀基楚的必然表象	(2) 真正的直觀是否定空間的
(3) 空間不是事物關係的概念推演 (diskursiv) 的或一般所謂普遍的概念	(3) 空間畢竟變成這樣的概念
(4) 空間不表象事物任何性質或附著在事物上	(4) 這一點結論赫德並不反對，只是反對康德的理由 <sup>⑧</sup>
(5) 空間是外感現象的形式	(5) 空間不是這種形式，而是空白的板子 (Tafel)

我們可以由上述的第四個意義談起，對於空間的理解在歷史上主要可以區分成客的或者主觀的性質兩個大的理論路線，前一個客觀路線在康德之前又分成兩個可能性，或者把空間當成事物自身的性質（以牛頓的物理學為代表），或者將空間當成事物之間關係的性質（以萊布尼茲的單子論

<sup>⑦</sup> 以下的對照表內容主要自 *Metakritik*, S. 353-356，赫德一共列了九點，但是筆者認為前五點才是康德的重點。  
<sup>⑧</sup> 康德持的理由是：「因為在事物存在之前不可能先天地直觀到給與事物的絕對或者相對的規定」(A26=B42)，如果空間是附著在事物之上的性質，那麼這些性質只能在經驗〔事物存在之後〕中給予，不能是先天的直觀，但對於康德來說空間不是經驗直觀，因此它不能附著在事物上。赫德的反對理由如下：「不是為了這緣故：因為在事物存在之前沒有人進行直觀；而是因為空間對於知性是一個圖形 (Bezeichnung)，對於構想力而言是圖式 (Schema)，因而事物與其性質可以於此出現」(*Metakritik*, 354-355)。赫德反對先天直觀說，主張空間是圖式或圖形，所以和康德一樣，赫德主張它依然不是事物的性質。

為代表)；康德認為第一個可能性會造成無法調停的二律背反(Antinomie)，第二個可能性會出現令人迷惑的理論結果，因為人可以想像一個不存在任何事物的空間，但當抽離所有事物關係之後，空間依然存在(A24=B37)。後一個主觀路線是把空間當成人類認識能力中的一種成分，或者說它是意識的產物，更精確的說，它是意識的感性成分裡一個特殊的部分。康德將這個部分定義為「先天的感性直觀的純粹形式」(reine Form sinnlicher Anschauung a priori, A22)。

我們在康德早期的著作裡發現，其實他最早是萊布尼茲的信徒，在1747年那篇關於萊布尼茲的活力之論文第九節，康德這樣說：「我們很容易去證明：如果實體沒有力量作用於其自身之外，那麼根本不可能有空間和廣延，因為沒有力量不會有連結，沒有連結就沒有秩序，沒有秩序最後就沒有空間」(AA1, 23)，換句話說，空間來自具備活力的實體之間的關係。

赫德的空間觀念很明顯地仍然保留了萊布尼茲與早期康德，而反對牛頓以及康德批判時期的想法，因為這樣，他的空間觀念與萊布尼茲類似，具備一些客觀的規定：

即使是空間這樣陰影概念，沒有那實在的「在此」(Dasein ⑨)的觀念是無法設想的。就是因為有一個場所(Ort)在此而有某物佔據它，在它旁邊才會有空間，其他事物可以佔據它。「在此」(Dasein)給出場所的概念，而後者給出更多的不可數的場所，亦即空間(Metakritik, 365)

與康德及萊布尼茲相同，赫德也反對將空間視為一種獨立於意識之外的物自身的存有或者當作知性〔或者非感性〕上的普遍概念：「首先，作為感性的知覺，空間是一個排除它者的(räumender)，即剝奪性(privativer)的觀念。我們的限制即將知性導引去注意那個我們在以及我們不在的「此」(Da)，這個「此」以無數的區分去定位，去測量，去標記，直到提升到一個完全非感覺的知性概念出現為止。然而「此」不是這樣純粹的概念」(Metakritik, 352-353)。

空間除了具有客觀的意義，在赫德看來也有主觀的意義在其中，它被

---

⑨ 為了和海德格的「此在」(Dasein)的翻譯作區分，筆者此處暫時將赫德的Dasein翻成「在此」。

理解為一種感性的知覺，但是赫德除了將空間作為直接的知覺對象看，又進一步推演出在人的想像力出現的空間：

空間作為被知覺物的圖式 (Schema)，即作為想像力的圖案。就像它 (本身作為剝奪性的概念) 同時使肯定的場所得其界限，而使更多場所成為空間，因此想像力由這些給出許多事物和運動位置的場所創造出一個聯合的空間 (ein Zusammenhängendes) (Metakritik, 353)

空間除了作為知覺的事物，赫德有賦予它一種的概念的意涵，但不是純粹知性的概念，而是作為許多知覺事物抽離出的一種普遍概念。

總而言之，赫德的空間一共包含一下四種不同的意義：

- (1) 在一個單一知覺中出現的小空間〔場所〕；
- (2) 在想像力裡出現的聯合的空間；
- (3) 知性加在上述兩個知覺對象上的普遍經驗概念；
- (4) 存有物之間的關係。

如果我們在空間的主觀意義與客觀意義兩者之間展開一個光譜，那麼赫德很明顯地在光譜的兩端各佔據一個空間的解釋作為界限，而反對這兩個界限之外的空間解釋。赫德佔據的兩端是：存有物的關係〔客觀解釋〕與經驗的普遍概念〔主觀解釋〕；而光譜之外是兩個他反對的解釋，一個是空間作為事物自身的規定〔牛頓的客觀解釋〕，另一個則是空間作為感性直觀的先天形式〔康德的主觀解釋〕。我認為赫德批判康德空間論作為有力的論證即在後者：

這個例子：「如果我從物體表象抽離知性思考的東西，對我來說除了經驗直觀之外至少仍留下廣延和形狀」，在此不能解釋什麼；因為這些剩下的不過就是從前面的事實的經驗抽出的幻想的圖案而已，這圖案每個人依照他的方式附加在這個或者那個被知覺物上，像這樣經常是私下意義的幻想的輪廓並不屬於「純粹直觀，它先天地發生於心靈之中，不需要感官或感覺的真實對象而僅僅作為感象的形式」(Metakritik, 348)

這裡正是康德空間理論的一個脆弱的部分，依照他的先天形式理論，空間是一個外在知覺的經驗出現之前必然被給與的條件，但是依照他的形而上



闡釋的論證，我們頂多只能證明外在知覺的出現在同一時間必定預設著空間條件，但是之前〔不論是邏輯的或是實際時間上的〕是否必定存在著這個條件，康德並沒有提供直接的證明。康德在空間的先驗闡釋藉幾何學的普遍有效性提供一個間接證明，但是這是失敗的，因為這樣我們仍然無法確知在知覺經驗出現之前是否存在者這樣一個先天條件。

## （二）時間

赫德對於康德時間理論的批判我們可以先整理以下的對照表<sup>10</sup>：

康德的時間學說	赫德的批判
(1) 時間不是經驗概念	(1) 時間正是經驗的概念
(2) 時間是作為一切直觀基底的必然表象	(2) 真正的直觀是否定時間的
(3) 時間不是概念推演的或者說它不是事物關係的普遍概念	(3) 時間畢竟成為這樣的概念
(4) 幾何學的公理之可能性建立在時間先天直觀的必然性上	(4) 這個先天直觀的必然性是空想物 (Unding)
(5) 時間是內感的形式	(5) 時間不是這樣的形式

在康德那裡，空間與時間的區別除了後者是的內感形式而前者是外感形式之外，其他規定幾乎是平行的。在赫德這裡，兩者除了其產生過程的不盡相同之外，其他規定也不是相一致的。

如同上述，赫德的空間觀念包含主觀與客觀的兩種意義，赫德的時間觀也包含主觀與客觀的兩種要素。時間的產生首先來自知覺上的空間〔或場所〕：「大部分的時間規定，例如：早晨，(太陽升起)，中午，傍晚，(太陽下山)，之前，之後，同時，之間等是由場所的規定引申而來的。這個太陽上山和下山以及其移動過程的中間等正是給出傍晚，早上，中午，這些時間的原因」(Metakritik, 359)。但是這樣的時間觀念只具備直觀上的特性，時間的量的計算還沒有出現，一直要等到人們會使用符號或者會畫〔可累計的〕線條 (Striche)，人類對於時間的理解才進一步擴張為一個有量的

<sup>10</sup> 以下內容摘自 Metakritik, 361-362。

概念，但這時已經不只是直觀的事，判斷力引領這些在直觀中出現的時間規定直到一個包括一切個別時間規定的普遍時間的概念，這個是知性的圖像而是一個「非事實的圖像」(Wahnbild, *Metakritik*, 361)。比較值得注意的是，赫德除了上述主觀意義的時間觀之外，時間的客觀意義他不像在空間那樣建立於事物的關係上〔萊布尼茲意義下〕，反而採取牛頓意義下的事物自身的規定：

真正地來說，每一個變動的事物都包含它的時間的尺度於自身之中，在沒有其他事物在的情況下，這個事實不變；世界上沒有兩個事物有同一尺度的時間。我的心跳，步伐或者我思考的飛躍都不是為其他事物的時間規定。一條河流的流動，一顆樹木的生長不會有對於所有河流，樹木，植物的時間的尺度。大象和蟬螞生物的生命彼此是完全不同的，而且就像在所有的行星上的不同的時間的尺度一樣！〔我們應該可以很大膽的說〕在宇宙之中相對於惟一的時間存在著無數的許多的時間；前者我們當作對於一切事物的尺度，不過就是我們思考中的一種關係，就像前述的，宇宙中所有個別的位置的整體集合即是那無限的空間一樣」(*Metakritik*, 360)

綜合以上對於時間的解釋，我們可以將赫德的時間觀歸結成以下四個意義：

- (1) 時間是建立在空間知覺之上的一種感性知覺；
- (2) 時間可以藉計算而經由想像力引導成爲一個無限量的時間；
- (3) 時間可以是知性中的一個普遍的經驗概念；
- (4) 時間可以是事物自身內在的規定。

上述這四種時間的解釋全部是康德所反對的，他在〈先驗感性論〉裡曾經很詳細地論證這些解釋的問題所在，可惜的是赫德並不是一一針對這些論證作反論，而是僅僅由其獨特的知識論立場加以反對，雙方真正的理論交鋒很少。在此筆者無法進入細部的問題討論，只探討兩人時空理論背後所根據的基底 (Basis) 的差異，但是究竟兩人的理論孰優孰劣，筆者等到本文最後再討論。

康德的時空理論最爲特殊的部分是他將時空建立在人的主體認識能力中感性裡的先驗的位置上，〈先驗感性論〉是經過一連串對不同時空理論作理論上的反思的結果，換言之，時空對於康德來說是主體的先驗結構

的一部份；但是對於赫德來說，用這種方式來看時空問題是局部的，它以感性與知性分離為前提，如果我們換成另外一個前提－感性與知性是不可分離的整體：一個整體的靈魂能力－來看時空問題，那麼我們將得到完全不同的結論，而這正是赫德理論的特殊的地方。赫德不將時空建立在人的主體認識能力上，而是將它們建立在「存有」(Sein)上，這存有究竟如何理解？它是指(1)脫離主體獨立存在的某物〔康德意義的物自體〕或者是(2)仍然屬於〔具備認識能力的〕主體的，但是卻是在認識主體之上的某種有(Etwas)，或者是(3)每一個個別的存有物(Seiendes)所對應的屬於它自己的存有〔海德格意義下的存有〕，或者是(4)超出個別存有物包容一切的存有。

我認為赫德的存有概念應是屬於上述的第二種意義，他說：

存有是一切認識的基礎。在無的地方，無法認識任何事物，也沒有事物可被認識；對於無，無法被當成哲學的題材。無不是一個概念(Unbegriff)；如果不是人們從它移除某物(Etwas)〔某種有(Ichts)〕，也不會有這個字(Metakritik, 364)

依照筆者的解讀，赫德的「存有」是意識背後但仍屬於這個意識主體的某物，他接著說：「存有因此也是理性及理性的痕跡-即人類的語言-，兩者的基礎概念。如果沒有預設或指出一個存有作為其基礎，不會有知覺、概念可以被設想，這牽涉到事物或性質，時間和場所，行為和承受等概念」(同上)。這個主體背後作為一切理性和語言的基礎的某物並不會直接地自我呈現，而是藉著另一個事物現自己，即力量(Kraft)，或者更進一步說是活力(lebendige Kraft, Metakritik, 368)。

### (三) 活力—時間和空間的中介

存有是一切人類知識的基底，而它藉著活力自我呈現，時間空間作為存有整體的一部分是透過活力作為中介聯繫起來的，赫德說：

存有藉著力顯現自己(Dies Sein offenbart sich durch Kraft)，否則它便是虛無。藉由自身，存有存在於此處(由這裡存有也擁有這個力量)，而且持續存在【Kraft seiner selbst (woher es auch diese Kraft habe) ist es da und

daueret】。「在此」(Dasein, Da sein) 意即附著於某一個場所，固守著它，本質 (Wesen ①) 意即堅持在某一個場所，持續著」(Metakritik, 364)

存有爲了展現其自身，它必須透過力量作爲中介，力量所施展之處便是場所，空間由力量的展現而出現，Dasein 成爲空間存在的先決條件，在此(Da) 存在 (sein, ist)；當存有在此成爲常在時，本質的概念出現，時間的持續意義也在本質的概念裡出現。另一方面活力在不同場所持續的變化也產生時間的概念，例如：「藉著力量在某個場所持續存在的概念，就像朝另一個場所推進 (Fortrücken) 的概念，產生時間的概念」(Metakritik, 365)。空間、時間、與力量彼此互相結合在一起，而三者共通的根源即是「存有」，赫德因此歸結人類知性的第一種範疇：

#### Erste Kategorie menschlicher Verstandesbegriffe

Sein (存有)

Dasein (在此)

Dauer (持續)

Kraft (力量)

赫德認爲對於空間的認識是主要是藉由靈魂中的視覺的能力構成的〔雖然眼盲的人也可以藉由其他知覺能力產生其空間的圖像〕，而時間則主要是藉由聽覺所認識的〔同樣的耳聾的人也可以藉其他知覺能力產生時間的圖像〕。「時間使死的空間活起來。空間使過去到現在，一如它使未來變成現在一樣，而因爲兩者沒有力量是不會發生的，沒有生命的力量也無法被設想，因此，靈魂在多之中掌握 (begreift)，就是說它包含 (umfasst)，理解 (verstehet) 一個「壹」，一個在彼此前後 (Nacheinander，按：此即時間) 或比鄰 (Nebeneinander，按：此即空間) 的「壹」不過就是藉者一個第三者，存有，生命力而產生的東西」(Metakritik, 368)。簡單的說，力量使空間的比鄰關係整合爲「壹」，力量也使時間的前後關係整合爲「壹」，同時力量也使時間空間這種「壹」的關係被整合到力量自身之中。因此，時間空間的成立皆以活力爲中介。

① 德文裡 Wesen 由存在 (sein) 的過去分詞：gewesen 所衍生的字，有已經如此，持續的意義。

### 三、赫德對《第一批判》中「先驗分析論」的批判

康德的「先驗分析論」所涉及的問題之複雜性是遠遠超過「先驗感性論」，它的核心主題是：人類知性中的純粹概念〔或是範疇〕有效性的範圍何在？如何來證明這種有效性？康德稱為這樣的證明過程為「演繹」（Deduktion），整個先驗分析論的核心問題即是哲學史上有名的：範疇的先驗演繹。它最為困難的地方是要證明：「思想的主觀條件如何可能具有客觀的有效性，亦即它們如何可能為一切對象知識的可能性條件？」（K.d.r.V. A122, *Metakritik*, 383），因為我們完全可以設想這樣的可能性，存在著某些現象根本不是按照我們的知性內的純粹概念所構成的，當這個情況出現時就表示這些主觀條件不具有客觀有效性（K.d.r.V. A123, *Metakritik*, 383）。康德的證明方法是：這些主觀條件的客觀有效性建立在另一個更高的理論基礎上，即建立在知性裡更高的一種自動性（Spontaneität）能力，康德稱呼這個能力叫先驗統覺（transzendente Apperzeption），這個思想可以用康德在第一批判的第二版的第 16 節的一句話總結：「我思必須能夠陪伴我的一切的表象」（B132）。

對於康德來說，上述的那個自動性能力既不是感性的能力，也不是行動的能力，這一點康德在第二版的 25 節的注釋裡分辨得很清楚：「……因此，我不能決定我的存有（Dasein），當作一個自我行動的（selbsttätig）的存在者，而我只是將我自己表象為我的思考的自動性而已……。這個自動性的確使我稱自己為理智（Intelligenz）」（B158）。在 *Metakritik* 的一個注釋裡，赫德是這樣解釋自動性概念：

一般而言，自動性在哲學家的語言裡也被歸給意志的行動，而不是認識的能力，更不用說〔歸給〕那個作為所有更高能力之基礎的能力。如果這基礎建立在這個自動性之上，則一切知識的確定性將消失（*Metakritik*, 390）

赫德一方面主張自動性是一個行動而非知識的概念，另一方面認為如果範疇的客觀有效性建立在這樣的概念上，將失去其知識的確定性。範疇與其說是建立在自動性概念上，不如說它應該建立在力量的概念上，而存有藉著力量自我展現，我們可以進一步推論，範疇其實是來自「存有」，這正

是赫德知識論的獨特路線。比較和康德不同的是，赫德並沒有像康德那樣為範疇理論建構一個龐大的先驗演繹的論證，以證明其客觀有效性，而是由感官知覺的使用中去分析出範疇的內容。

### (一) 人類知性概念的起源和演進

對赫德來說，人的五種感官會有其各自的管道 (Kanäle) 去攝取相應的感官材料，而且這些感官只可能從一個完整的個別對象取得它們各自相應的材料，單獨的感官不可能認識一個整體的對象，「對於眼睛的對象我們藉光線之助感知到的顏色，形狀，對於耳朵的對象我們感知到聲波，聲音」(Metakritik, 384)。赫德認為，康德說的所有的純粹知性概念，都可以以人的感官為基礎一步一步發展出來，而無須藉著康德說的自動性的概念。赫德說：「無須自動性作任何事，眼睛中變動的視網膜感知圖像；聲波由發聲的物體分裂出來，在我們的耳朵之中形成聲音」(同上，斜體字出自筆者)。這時對象作為一個整體仍然尚未出現，赫德認為這樣一個整體的對象的形成，還有賴其他的靈魂能力的加入：記憶 (Gedächtnis)，喚醒 (Erinnerung)，構想力 (Einbildungskraft)。Gedächtnis 是心靈中的一個內在的容器，它儲存感官接受到的各項材料，Erinnerung 是指靈魂中把已儲存的材料再喚到 (hervorrufft) 意識上的能力，構想力使這兩者可以運作無礙。

雖然單獨的感官材料之獲取並不需要自動性的概念作媒介，但是這樣無法得到一個完整的對象的認識，後者需要一個統一性的意識作為基底。對於康德來說，這個統一不同感官材料的意識便是「先驗統覺」〔它包含了自動性的概念〕，但是對於赫德來說卻是「內感」(innerer Sinn)：「內感是一個美好的詞。它包含所有的較低的靈魂能力於其本性之中，而提升到一個更高的“統一”(Eins)，記憶、喚醒、構想力在它之中被反思」(Metakritik, 388)。這裡是康德與赫德在知識論上最大的分野，先不管不同的對象如何連接的問題〔這是範疇裡的綜合統一的問題〕，在康德那裡，一個整體的認識對象必須藉由知性中的統覺的自動性才能形成，對於赫德來說卻可以在感性能力中的內感<sup>⑫</sup>就能形成。

範疇演繹在知識論上要解決的另一個問題是不同知識對象間的連結

<sup>⑫</sup> 內感對於康德來說是一種心靈狀態，藉著它心靈直觀自己的內在狀態，康德認為這是時間的意識 (B37)，赫德顯然將內感理解為一種所有感官的共通感 (sensorim commune aller Sinne, Metakritik, 385)

問題，我們看看赫德對於《第一批判》第二版 16 節的批判：

“關於原初的綜合的統覺。為了與經驗的統覺區分，這個純粹或原初的統覺就是那個產生：「我思」的表象，又必須能夠陪伴一切其他的表象，在一切意識中一直是同一個，又不需其他表象陪伴的自我意識。統覺的統一性是我意識的先驗統一性，是為了標示出先天 (a priori) 知識的可能性，在特定的直觀中被給予的表象的雜多，如果它們不能夠整個地屬於一個自我意識，且不能一齊置於一個自我意識之下，也不可能整個地成為我的表象”〔以上是出自 B132，赫德對於康德思想的整理，以下是他對這段的批評〕。沒有人會懷疑上一段的說法；但是這個統覺的完整的同一性“只有藉由以下的方式才可能：我將一個表象附加到另一個表象，然後再將這些雜多連接成一個意識”，(B132)，這和純粹的概念意識完全不相稱，這樣的附加反而會引發對於這個同一性的一些疑慮。如果我永無止境地添加，則藉著這樣的添加，那個作為所有添加的基礎的同一性反而不可能給予我，因此這個知性上所產生的同一性不是經由添加到它所陪伴的表象所獲得的事物，而是在一個經由在多中的「單一」裡的確認 (Anerkennung)，而且在每次新的測試中被給予的同一性。在知性中出現的是連接掌握的力量，而非在不停的添加的概念：「我思」中出現。一個自我意識已經預設的思想，它不能對於一個對象的認識添加什麼，而這個自我意識的先驗同一性也不能為其他的對象建立其知識基礎 (Metakritik, 393-394，斜體字出自筆者)。

赫德認為，作為不同表象的雜多之間的同一性不是經由「我思」給出，而這個同一性也不能建立知識的基礎，而真正知識的基礎在「連接掌握的力量」(zusammenfassende begreifende Kraft)。但是既然赫德要用「活力」取代康德「先驗統覺」的理論地位，他能提出什麼樣的理論資源？

赫德根本就主張這些康德所謂的純粹知性的概念是感官的產物，因此像康德那樣脫離感官談純粹知性的概念不是我們實際的知識產生過程，因此赫德在《後批判》第 384-411 頁提供一個純粹感官所能導出的知性範疇，在此筆者將赫爾的論述的主線作以下的整理。

我們的感官一般說來是有五種，視覺，聽覺，觸覺〔赫德又稱感覺 (Gefühl)〕，嗅覺，味覺，赫德認為這五種感官中前三種最為重要，知性的概念也和前三種直接相關：

## (二) 視覺與相鄰的法則 (Gesetze der Kontiguität)

赫德對認為視覺的器官眼睛本身便含有知性的法則在其中，這是導出空間的主要知覺：

眼睛引領知性一種相鄰 (Nebeneinander) 的法則，但是以什麼方式？以井然有序的方式，眼睛的表皮，上面的液體，它的透明，它的基底，都是為這樣的目的設計的；與此關聯的是光線的規律。在一個健康的眼睛中，我們只能看清楚最為明亮的那一個點，而它的兩側的對象是一逐漸減低光線和陰影的方式慢慢成形。對於最近和最遠的對象，最亮和最弱的光線形成眼睛的流動性 (Beweglichkeit)，我們對此是注視 (anstaunen)，而不是透視 (einsehen)」（*Metakritik*, 398）。

眼睛個功能，與和它發生關聯的事物之間的關係構成一組知性裡的規則，赫德稱為視覺的邏輯 (Logik des Sehens)，並且這組知性的規則也就構成事物之間的客觀規則。

## (三) 聽覺與時間前後法則 (Gesetze der Zeitfolge)

同樣的，聽覺的器官耳朵也包含著知性的規則於其中，這主要造成時間的產生：

就像眼睛，耳朵在前後 (Nacheinander) [秩序上] 具有一樣的特性，它是這樣被安排，即在一個當下中有三個時間向度，剛過去的聲音，現在的聲音以及未來的聲音，中間那個在前後兩者中間作為界限而擺蕩。沒有這樣的連結不可能有聽覺，旋律 (即被連結的前後的聲音) 就是這樣給予知性的。如果耳朵不把這個旋律連接，藉這樣的耳朵形狀它是事先就被如此的組織起來，以便於使知性在三個向度裡運用它的功能，那麼知性不可能連接它 (*Metakritik*, 399)。

赫德主張就在聽覺裡存在這樣的內在規律，在一個的當下自身便隱含了過去，現在，未來的三個向度，而且如果不是感官內在地有這樣的規律，我們聽覺所得到的一個連續的聲音的線條，或稱聲音的旋律，根本不可能出現。



## (四) 感覺與力量與結果法則 (Gesetze der Kraft und Wirkung)

### [按：即因果法則]

知性中的因果的概念，也是來自人身體的另外一種知覺：感覺

同樣的情況發生在我們的整體身體的組織上作為感覺的這個感官上，一個力量和結果的法則構成我們的感覺 (Gefühl)，而且它是感覺這種感官的基底。我們對這不曾意識到，而它又是怎麼發生的？是我們的「在此」(Dasein) 作用於世界，以至於在我們之中變成了思想，然後我們的肢體聽從了我們的思考，我們的慾望本能被挑起，我們的意志跟隨這個力量 (Macht)；這是一個那樣內在的東西，我們天生下來的連接，以至於沒有它我們不能在此，不能作用於世界，不能活著。…知性不是從時間的序列裡學到這個法則；知性很根本地運用這個法則，而與具備靈魂的「在此」的每種意志行動和感覺的共同發生作用」(Metakritik, 399-400)。

這組由感覺能力導出的因果法則最重要的特性是其非時間性，雖然牽涉到不同的因果關聯：在此-思想 (Dasein-Gedanke)、思想-身體 (Gedanke-Körper)、欲望-意志 (Begierde-Wille)，赫德透過感覺的分析得到人內在的這些因果法則，知性不自覺在時間條件中使用它們時，它們已經事先存在在感覺背後的那個「在此」之中。

經由這一連串關於感官的能力的分析，赫德導出他的第一組範疇：

### 存有的範疇 (Kategorie des Seins)

1.

#### 活的存有 (Lebendiges Sein)

2.

「在此」(Dasein)

互相相鄰的連接 (Ein verknüpftes  
Nebeneinander)

(藉著光線和眼睛)

根據空間相鄰的法則

(Gesetze der Kontiguität)

3.

持續存在 (Dauer)

前後的連接

(Nacheinander)

(藉著聲波和耳朵)

根據時間前後相繼法則

(Gesetze der Sukzession)

4.

力量 (Kraft)

彼此內在-共在-滲透的連接 (Ein verknüftes In,-Mit-, Durcheinander)  
(藉著一個活的有機結構內의思想和結果 (Mittelst des Gedankens und  
Erfolgs in einer lebendigen Organisation))  
根據因果法則 (Gesetze der Kausalität)

(Metakritik, 401)

除了這組存有的範疇之外，赫德分別推導出另外三組範疇 (參考：*Metakritik*, 402-413) 屬性的範疇 (Kategorie der Eigenschaften)，力量的範疇 (Kategorie der Kräfte)，度量的範疇 (Kategorie des Masses)，這些完全建立在第一組存有的範疇的基礎上。

赫德的這些分析真正的目的是要證明知性中出現的概念無一不是感性能力的產物，脫離感性的單獨在知性上建立的理論是沒有基礎的。這和康德的範疇先驗演繹的工作是大異其趣。

### (五) 康德與赫德知識論之批判檢討

這一部分的任務是問：赫德對於康德的批判是不是成立。如同筆者在本文第 463 頁中所言，康德和赫德理論真正的衝突點是雙方站在完全不同的立足點在看時空和範疇問題，他們之間一開始預設兩個不同前提：人類知識能力依賴在兩個各自獨立的能力：知性和感性〔康德的前提，我稱它是 P1〕，或者人類知識能力是依賴於一個不可分割的整體能力〔赫德的前提，我稱它是 P2〕。要為兩人的知識論仲裁必須回答一個根本問題：這兩個前提哪一個對或者較有理論效力。我們可能採取以下四種看這個問題的態度：

- (1) P1 和 P2 兩個前提是相互矛盾的，一個是對的，另一個一定是錯的。
- (2) P1 和 P2 彼此並無衝突，它們各自解釋了不同範圍的知識，這時候有可能兩個都對，但是我們無須為兩者分判。
- (3) P2 前提邏輯上蘊含 P1，雖然兩個都對，只是 P2 更為根本。
- (4) 康德也承認有 P2 的知識，但是人類只能知道關於 P1 的知識。

我認為康德和赫德的爭論不是態度 (a) 的爭論，而是態度 (c) 和 (d) 的爭論〔態度 (b) 不是爭論〕，因為 P1 和 P2 有可能是相容而不矛盾的，

兩者只是牽涉到人類認識能力不同方式的運用。因此有可能康德的立場是上述的態度 (d)，而赫德的立場是上述的態度 (c)。康德為何採取 (d)，我認爲他是爲了解釋外在世界存在的事實，不得不採取的態度。因爲如果我們採取態度 (c)，則我們承認人類知識能力中有一種既是感性又是知性的能力〔或者說承認智的直覺這樣的東西〕。但是這樣的話會有一個結論是：知覺中的材料便是來自於主體的內部，那麼一來，外在世界存在的問題無法解釋。我們當然也可以在感覺材料在主體內部給予的情況下，宣稱這些就是實在的外在世界，這一點康德認爲只有上帝作得到，人類不可能，因此康德必須採取態度 (d)。

但是在赫德這裡，P2 的知識似乎不是指智的直覺，因此與上帝無關。知性與感性不可分割在赫德那裡似乎是把知性完全當作內在於感性中的東西，他用人類的器官的功能分析出類似知性範疇的內容固然是一個相當有創意的理論，但是他這種演繹在康德看來只能是一種形而上的演繹，只是範疇根源的推演，而赫德只需要作範疇來源交代的工作 (*Metakritik*, 384)，不需用先驗演繹來證明它們的客觀實在性。因此 P2 的前提可以得到一個結論：範疇的客觀有效性得不到理論證明。但是放棄客觀有效性的證成，連帶放棄解釋外在世界的可能性，因此建立在 P2 爲前提的理論，其結果就是既無法證明範疇的客觀有效性，也不能解釋外在世界存在的可能性，這就是赫德理論的代價。因此 Heinz 教授將赫德的理論定位爲一種主觀的哲學 (*subjektive Philosophie*, Heinz, 1995, S. 5)，又稱它爲感覺的觀念論 (*sensualistischer Idealismus*)，

依據上述我必須修正上述的態度 (c)，P2 這個前提其實不能包含 P1，因爲以 P2 爲前提的理論至少不能解釋兩件事：(1) 外在世界存在的問題；(2) 範疇是否客觀有效的問題。態度 (d) 在赫德這個理論的特殊觀點下也必須修正，人類其實有 P1 的知識，也有 P2 的知識。但康德也許會對赫德說：「即使你用 P2 作前提所導出的也許都是經驗上不能反駁的事實，你還是沒有真正解決哲學問題（外在世界和範疇的客觀有效性），而我以 P1 爲前提導出的命題卻可以真正解決這些哲學問題，因此 P1 這個前提才是正確的理論選擇」。

## 參考書目

### (一) 赫德原著

Herder, Johann. Gottfried: *Werke* in zehn Bänden, hrsg. v. Hans Dietrich Irmischer, Bd. 8: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*, Frankfurt 1998. : *Sämtliche Werke*, hrsg. v. B. Suphan, Berlin 1877-1913, Nachdruck Hildesheim 1967.

### (二) 二手參考文獻

1. Alexander, William M: "Johann Georg Hamann's Metacritic of Kant", in: *Journal of the History of Ideas*, v. 27, 1966, p. 137-144.
2. Baum, Manfred: "Herder's essay on being". In: *Herder Today. Contributions from the international Herder Conference 1987 Stanford*, ed. by K. Müller-Vollmer, Berlin 1990, pp. 126-137.
3. Clarirmont, Heinrich: "„Metaphysik ist Metaphysik“": Aspekte der Herderschen Kant-Kritik", in: *Idealismus und Aufklärung: Kontinuität und Kritik der Aufklärung in Philosophie und Poesie um 1800*, hrsg. v. C. Jamme und G. Kurz, Stuttgart 1988, S. 179-200.
4. Frank, Luanne: "Herder and the Muration of Hamann's Metacritical Thought: A Chapter in the Pre-history of the Metakritik", in: *Johann Gottfried Herder, Innovator Through the Ages*, hrsg. v. Wulf Koepke, Bonn 1982, pp. 157-189.
5. Haym, Rudolf: *Herder*, Berlin 1954, Bd.2, S. 698-768.
6. Heinz Marion: "Herder's Metakritik", in: *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, hrsg. v. Mairon Heinz, Fichte-Studien-Supplementa Bd. 8, Amsterdamm 1997, S. 89-106.
7. *Sensualistischer Idealismus. Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763-1803)*, Hamburg 1994.
8. Irmischer, Hans Dietrich: "Die geschichtsphilosophische Kontroverse zwischen Kant und Herder", in: *Hamann - Kant- Herder. Acta des*

- vierten Internationalen Hamann-Koloqiums im Herder-Institut zu Marburg/Lahn 1985*, hrsg. v. Bernhard Gajek, Frankfurt a.M. 1987.
9. Menges, Karl: “ ‚Sinn‘ und ‚Besonnenheit‘”, The Meaning of ‚Meaning‘ in Herder”, in: *Herder Jahrbuch 1998*, hrsg. v. Adler u. W. Koepke, Stuttgart 1998, S. 157-175.
  10. “ ‚Sein‘ und ‚Dasein‘, Sein und Zeit. Zur Herders Theorie des Subjekts”, in: *Herder Today, Contribution from the International Herder Conference* ed. by K. Müller Vollmer, Stanford 1987, S.138-157.
  11. Koepke, Wulf: “Herder and the Sturm und Drang”, in: *Literature of the Sturm and Drang*, ed. by David Hill, New York 2003, p. 69-93.
  12. Salmony, Hansjörg A.: *Johann Georg Hamann's metakritische Philosophie*, Zollikon: Evangelischer Verlag 1958.
  13. Schiewer, Gesine L.: “Das Konzept einer Intergration von „Körper“ und „Geist“ in Herders Metakritik”, in: *Herder und die Philosophie des deutschen Idealismus*, hrsg. v. Marion Heinz, Fichte-Studien-Supplimenta Bd. 8, Amsterdam 1997, S. 65-88.
  14. Scholz, G.: “Herder und die Metaphysik”, in: *Transzendentalphilosophie und Spekulation. Der Streit um die Gestalt einer ersten Philosophie. (1799-1807)*, hrsg. v. W. Jaeschke, Hamburg 1993, S. 13-31.
  15. Seebohm, Th. M.: “Der systmatische Ort der Herderschen Metakritik”, in: *Kant-Studien* Bd. 63, 1972, S. 59-73.
  16. Zeuch, Ulrike: “Sentio, Ergo sum, Herder's Concept of 'feeling' versus Kant's Concept of 'Consciousness' ”, in: *Herder Jahrbuch 1998*, hrsg. v. Adler u. W. Koepke, Stuttgart 1998, S. 143-155.

## Herder's Critique of Kant's Epistemology in *Metakritik*

Dr. Pong, Wen-berng \*

### 【Abstract】

Herder was an encyclopedic figure in the history of Germany. His works covered the range of philosophy, literature, history, anthropology, poetry, music, linguistics, research of foreign culture. Among such varieties of themes I select the problem of the difference between Kant's and Herder's epistemology. This problem didn't attract much attention in the Chinese-speaking world. But this kind of study can provide a possibility of philosophical dialogues between Kant and Herder on the equal basis. With that one can imagine a situation of debate before Kant became an authority in philosophical world. This essay is concerning Herder's critique on Kant's first *Critique*. Herder called this critique "Metakritik". As a student of Kant, Herder followed his teacher during the earlier period, but afterwards he fully disagreed with Kant's later development of the critical period. Herder developed later his own theory on the standpoint of Being. Kant, on the contrary, built his theory on the standpoint self-consciousness. On the basis of these different standpoints, we see totally different features of their theories, especially the theory of space and time, and the theory of categories.

**Keywords :** Metakritik, Being, space, time, categories

---

\* Assistant Professor of Tunghai University



# 天皇制国家の植民地統治原理

## — 国体観から見た台湾統治

林珠雪\*

### 【提要】

本文は歴史の「必然性」という立場から、天皇制国家の台湾植民地統治原理にアプローチしようとするものである。

まず天皇制国家の特殊性と国体観を検討することによって、天皇制国家の統治原理を明らかにさせた。そして、その特有な国体をどう植民地台湾に移植させていったかの過程を時期に沿って検討していくことによって、天皇制国家の植民地統治原理を究明した。

以上の作業を通して、天皇制国家はその植民地で同化主義的な統治政策を採るのは必然的な成り行きであり、天皇制国家の植民地である以上、朝鮮や台湾は「必然」的に本国の歴史・文化を捨てさせられ、植民母国の歴史・文化を植えつけさせられてしまうようになったことがわかった。

**關鍵詞：** 天皇制 植民地統治 同化主義 内地延長主義 国体観

---

\*東海大學日文系副教授



## 前 言

歴史はその必然性と偶然性が交じり合いながら、因果相応という方向へ進んでいくのである。各歴史事件に対する評価もそれぞれ違う視点からの見方によって、おのおの相違な（もしくは正反対な）観点があるのである。その歴史の進み方によって、善なるものは必ずしもいい結果になるわけでもなければ、悪を内蔵するものも必然的に悪い結果に導いていくわけでもないのである。

日本の台湾に対する植民地政策についての評価も周知のとおり一致するものではないのである。近年、台湾では日本植民地時代における日本の政策の悪と善の問題をめぐる、様々な論争が広がっている<sup>①</sup>。それは作者の立っている視点から呈された「観点」の相違でもあるが、台湾の特殊な歴史から生まれた「意識」<sup>②</sup>の対抗は、この類の台湾歴史問題を検討する際、更にその複雑性を増しているのである。

日本における台湾近現代史の研究は、1998年に日本台湾学会が創立されて以来盛んになっている。日本の台湾植民地統治問題も多く検討されていた<sup>③</sup>。日本での台湾植民地研究に即して見れば、日本の台湾領

- 
- ① もっとも代表的なものは王泰升『日治時期的台湾法律改革』（1999年、聯経出版）と黄静嘉『春帆樓下晚濤急』（2002年、台湾商務印書館出版）の論争である。両者とも法律の立場から、日本植民地時代の台湾における法律制定上の問題を検討し、日本の植民地政策を論じている。前者は西洋の近代法の継受という論点で、日本の台湾で実施した一部分の法制に肯定的な評価を与えるのに対して、後者は日本の台湾での法制はあくまでも民族的な圧迫であって、建前としては近代法であっても、内包するものはいずれも悪だといろいろ論証を出して、否定的な立場で日本の殖民法を論じている。
  - ② すなわち、台湾の主体性の問題である。台湾に定住している大部分の住民は中国からの移民であるにもかかわらず、台湾は独立性の備えている独自の歴史と文化を持っている「国家」であることを主張する者と、文化面だけではなく、国家の主体性から見ても、台湾は中国と切り離せないものであることを終始堅持している者の意識的な対立である。前述した王泰升『日治時期的台湾法律改革』と黄静嘉『春帆樓下晚濤急』の正反対な論点もまさにこのような意識の対抗である。
  - ③ 政治・法の領域に限って見れば、領有初期では、浅野豊美「日本帝国における台湾『本島人』と『清国人』の挟間」（『現代台湾研究』19）があり、国籍問題が憲法論議から切り離され総督府の行政的裁量で処理されたのは、国籍概念から市民権的側面を捨棄したからであると指摘した。鈴木正幸「台湾領有と憲法・国体」（『五十周年記念論集』〈神戸大・文〉）も、台湾への法律適用が一貫して行政府の裁量であった点を重要視すべきだとする。政党政治期では、岡本真希子「1930年代における台湾地方選挙制度問題」（『日本史研究』452）が、政治諸集団の連合・対抗植権係

有期間の政策や法律に対する評価④というよりは日本の政治構造面に対する分析のほうが主である。すなわち、当時台湾で実施した植民地政策と日本本土の行政・立法状況との関係から、植民地政策にかかわる政治問題や憲法問題を検討したもののほうが多く見られる。それから、その研究結果から見れば、日本の台湾に対する植民政策は当時の行政府の裁量を重く見るほか、行政府と立法府との政治的折衝も相当な影響力があると見えてくる。しかし、そこに天皇制国家の植民地統治の特色が見えてくるのだろうか、それを既述した歴史的偶然性と必然性にはめて考えれば、変動する要素（人物の考えや政策など）という偶然性の影響のほうが大きく見えてくるのではなかろうか。勿論それは歴史の歯車の進路が決まる際の重要な決定要素でもあるが、しかし国家を有機体という側面から考えて見れば、様々な国はそれぞれの個性や考え方を持っているのだから、出来事があった場合もそれぞれの必然的な処し方があるはずである。それを無視して、偶然的な出来事や人物の考え方のみ重視するとならば、歴史の真相が相変わらずぼんやりしているのではなかろうか。

以上の考えに基づいて、本文は国家という有機体の特有な個性や「考え方」を必然的な原理・原則と定義し、前述した研究史の方向のではなく、天皇制国家の特有な統治原理から天皇制国家の台湾植民地統治原理にアプローチしようとするのである。天皇制国家の統治原理と言え、その特有な政体と国体を省いては説明できないと思う。その政体の具体的な体现は天皇が政治的君主として欽定した天皇大権に基づいた「帝国憲法」であり、その国体の具象化したものは天皇が伝統的君主として発布した「教育勅語」である。「帝国憲法」と植民地の問題は前述

---

を明らかにしながら、帝国と植民地の政治構造を分析した。戦争期については、駒込武「台湾民地支配と台湾人『慰安婦』」(VAWW-NET Japan 編、金富子・宋連玉責任編集『「慰安婦」・戦時性暴力の実態Ⅰ』) <日本軍性奴隷制を裁く 2000 年女性国際戦犯法廷の記録 3 > 緑風出版)が、「南支南洋」へ送り出された「慰安婦」の実態を史料的にあとづけ、その全体像に迫る。近藤正己「台湾の労働動員」(大濱徹也編『近代日本の歴史的位相』刀水書房、1999)は、大東亜共栄圏下の労働力動員のなか、台湾の位置を問題にしている。また、栗原純「台湾と日本の植民地支配」(『アジアの〈近代〉』(岩波講座世界歴史 20)、1999)は、統治全期間にわたり内・台人を峻別した戸籍制度を再検討した。

④ 前述した王泰升『日治時期的台湾法律改革』と黄静嘉『春帆樓下晚濤急』の研究はそうである。

した先行研究ですでに多く検討されていたから、本文はその特殊性のもう一つの側面一天皇制国家の国体観から天皇制国家の台湾統治を認識し、またそこから天皇制国家の特有な植民統治原理を析出しようとするのである。

## 1. 先行研究：「春山論」VS「鈴木論」

台湾植民地統治問題について、戦前の研究としては先に挙げなければならぬのは中村哲『植民地統治法の基本問題』（日本評論社、1943年）である。それは主として憲法が外地に適用されるか否かという問題を中心として、本国と植民地との法的関係を取り扱ったが、中では、台湾における植民地法の検討は憲法上の問題に止まらず、台湾における統治法（「六三法」・「三一法」・「法三号」）の変遷を通して、明治憲法での台湾の位置付けから植民地の統治原理を検討するのである。中村氏の研究は政治面における台湾植民地の統治問題に関する研究の端緒を開いた。それに続けて、戦後、春山明哲氏は「近代日本的植民統治と原敬」（春山明哲・若林正文『日本植民地主義の政治展開』、アジア政経学会、1980年）で1919年以降の台湾統治政策の変更と原敬との関係を示唆したほか、原敬の「内地延長主義」の台湾に対する重要性も指摘した。そして、その後の「明治憲法体制と台湾統治」（『岩波講座 近代日本と植民地4 1993年』）では、更に原敬の「内地延長主義」と後藤新平の「特別統治主義」を対置し、両者の異なった台湾統治策を検討した。次は「明治憲法体制と台湾統治」で検討された問題点を、春山氏と違う観点で台湾統治問題を見ていた鈴木正幸氏の「植民地領有と憲法・国体」と対照しながら、台湾統治問題を検討していた先行研究の問題点を明らかにさせたいと思う。

春山氏は原敬と後藤との植民地政治思想の相違の要因を次のように帰結した。

原は、植民地の問題が日本の国家制度それ自体の問題であり、内政の延長上に位置すべきものである、と考えていたからであり、これに対して後藤は、植民地が世界的な潮流である「国民的帝国主義」による日本の海外発展そのものであり、広い意味での外交政策の一環である、と位置付けてい

たからである。⑤

また、何故それぞれの政治思想に基づいての統治政策が実行できるかという原因については、春山氏は違った時期で実施したからであると、つぎのように述べた。

後藤の「特別統治主義」の思想は、台湾において「文明としての近代」が希薄であった時期に有効であったのであり、原の「内地延長主義」の思想は、台湾人が「思想としての近代」を發酵させ始めた時代に統治技術として可能になったのである⑥

そして、その背後の理由を次のようなところに求めた。

第一次大戦後の植民地における民族的自覚と政治的な権利の要求は、大正デモクラシーの潮に乗って、台湾においては林献堂ら土着地主資産階級による「台湾議会設置」の請願運動となって登場した。台湾議会とは、台湾における律令と予算の協賛権を持つ議会であって、「台湾大の自治」要求という点からは、機能的には後藤が構想した台湾統治法の内容と類似するものであった。しかし原の内地延長主義は「台湾の半独立」を否定するものであり、民族的な政治運動に対抗する日本植民主義の新しい政治的効果を發揮するものとなったのである。⑦

以上の春山氏の論理に対して、鈴木正幸氏はその「植民地領有と憲法・国体」(『国民国家と天皇制』、128～153頁、校倉書房、2000年)で、「是は結果論としては首肯しうるものであるが、『内地延長主義』は『台湾人が『思想としての近代』を發酵させ始めた』第一次世界大戦後に始めて登場したのではなく、台湾領有当初から存在していたものであるか

⑤ 春山明哲、「明治憲法体制と台湾統治」、『岩波講座 近代日本と植民地4』(東京：岩波書店、1993)47頁

⑥ 春山前掲論文、49頁

⑦ 同上、同頁

ら、原因論としては不正確になる」<sup>⑧</sup>と指摘した。そして「もちろん、春山論文もそのことを自覚しているのであるが、春山論文が原因論を『(後藤の構想のように一引用者)法律と予算という帝国議会の二大権限を制限することは、政党の力を実質的に削減することであった。後藤の構想は、衆議院で多数を占めた政党が国家機関を運営するという原の政治目標とその政治指導による政友会の持続的発展の前に、実現不可能なものとなったのである』と、立法府の行政府に対する優位から説明したことは正しいであろうか」<sup>⑨</sup>と続けて疑問を提出した。春山論文は、原敬が議会優位の立法をしたとするのに対して、鈴木論文は、「六三法」の行政府の裁量次第であったことは、「政党内閣による改正である第三一号(第一次西園寺内閣。原敬が内務大臣)でも第三号(原敬内閣)でも維持され続け、一貫して植民地支配における行政府優位の体制であった。、、、原は政党を基礎としつつも、その政党が構成する議会に対しては、政党内閣優位主義であったのである。」<sup>⑩</sup>と、台湾への法律適用が一貫して行政府の裁量であったことを強調したほか、「原敬の『内地延長主義』とは、政党内閣が不可避的傾向となる中で、政党内閣による行政一元化を実現し、軍部・官僚に対しても議会に対しても内閣が優位に立つことを目指したものであった」<sup>⑪</sup>と、「内地延長主義」と「特別統治主義」の対抗は政治思想面だけではなく、現実面における政治利益の縄張りとの折衝こそそれぞれの主義の真面目であることをほのめかしている。鈴木氏は以上の批判に基づきながら、行政府は立法府との妥協は政治的に見て不可避的な状況のなかで、台湾で施行した統治法(「六三法」・「三一法」・「法三号」)で現れた憲法解釈における専制主義と立憲主義の矛盾を「政府が『憲法外大権』論を振り回すことは非立憲的行為であり、政治的自殺行為であった。しかし『憲法外大権』論に基づかないかぎり、この法律は憲法違反であった。だが、憲法違反を犯したのは、政府のみならずこの法案を通過させた議会も同様であっ

⑧ 鈴木正幸「植民地領有と憲法・国体」(鈴木正幸『国民国家と天皇制』、128～151頁、校倉書房、2000年)129頁

⑨ 同上

⑩ 同上、132頁

⑪ 同上、134頁

た。」<sup>⑫</sup>と述べた。そして、台湾で行われていた統治法は原理的な矛盾を内包しながらも、「特別統治主義」か「内地延長主義」を実行した理由については、「台湾住民にとって憲法適用問題すなわち『内地延長主義』か『特別統治主義』かは、別の意味を持っていた。」<sup>⑬</sup>と述べ、その「別の意味」は、すなわち「(第一次大戦後の一引用者)内地延長主義は、その理論的究極においては台湾住民も内地人と同等の権利すなわち憲法第二章『臣民権利義務』が適用されうるものであったが、そのかわり台湾の本国からの分離独立の可能性を原理的に否定するものであった」<sup>⑭</sup>から、原理や主義的なものも、その時代に即応して様々な解釈や運用ができるようになるのである。それから「台湾住民に対しては、周知のとおり、憲法第二章『臣民権利義務』は適用されなかった。したがって権利を剥奪されたまま、同化主義が進んでいくという悪しき結果がもたらされた。」<sup>⑮</sup>と台湾など日本の植民地の根本的なシステムを指したのである。

さらに、この植民地統治のシステムの根源的な問題を明治国家の国体問題につながって、明治国家で完成した天皇統治の正当性を証明する国体論<sup>⑯</sup>は「他民族を国民共同体から排除する排外的性格を帯びざるを得なかった。それ故に、台湾領有によって他民族を国家の範囲に包摂したとき、天皇がこの他民族を統治することの正当性は、この家秩序的国体論では弁証できなくなった」<sup>⑰</sup>。したがって、植民地統治が現実の問題となると、「『一国が其新版図に対し其属邦たるの実益を収めむと欲せば、主として権力関係を以て是に臨まざるべからず』」<sup>⑱</sup>と、鈴木氏が引用した高山林次郎の「我国体と新版図」で述べたようなものになるのである。それはすなわち鈴木氏が述べた「台湾統治の現実をイデオロギ

<sup>⑫</sup> 同上、140～141頁

<sup>⑬</sup> 同上、143頁

<sup>⑭</sup> 同上、145～146頁

<sup>⑮</sup> 同上、146頁

<sup>⑯</sup> すなわち、日本を皇室を総本家とする巨大な同族集団とする国体論である。皇室と国民の関係を総本家と分家末家の関係としてとらえる「総合家族制度」国体論(家秩序的国体論)となつてあらわれた。国体論が家秩序的国体論として現われたのは、当時の日本が家社会であったからであった。

<sup>⑰</sup> 鈴木前掲書、150頁

<sup>⑱</sup> 「我国体と新版図」(『太陽』第三卷第二二号 38～40頁)

一（国体論）において赤裸々に示した」ものであった<sup>19</sup>。

以上は紙幅を惜しまず「鈴木論」を中心とした先行研究の論点をクリアしようとしたのは、春山氏の論文と鈴木氏の論文はかなり対照的な角度から台湾の植民地統治問題をみていたわけである。「春山論」は時期や人物の政治思想の台湾植民地統治に与える決定的な影響の論じているのに対して、「鈴木論」は春山氏が論じた後藤新平にしる原敬にしる、本質的には同じものだと提示し、そしてそれは一貫した行政府の優位だと主張し、また台湾統治の現実を「国体論」という根本的な統制原理から接近するなどの論点から見れば、鈴木論文のほうがわりに歴史の原理・原則などの「必然性」を重んじていると見られているのである。筆者は基本的には「鈴木論」と同じ方向で日本の台湾統治原理を究明しようとするが、そのなかに春山氏の要素も入れておこうと試みる。すなわち、鈴木論文における国体論の検討はイデオロギーの面に止まって、天皇制国家の原理はどう実際の台湾植民地統制に流れ込むか、そして天皇統治の正当性を弁証した国体論と現実の植民地統治政策との関連についてもまだ言及していなかったから、本文は鈴木論から出発して、天皇制国家の国体論をもとにした日本行政府の国体観は、時期に沿って台湾でどんな変貌を遂げしていったかという国体論の実際の植民地統治における進み方から、天皇制国家の植民地統制の本質にアプローチして、天皇制国家の植民地統治原理を探ろうとするのである。植民地における天皇制国家の国体論を観察する前に、まず検討しておかなければならないのは天皇制国家の特殊性と国体観である。

## 2. 天皇制国家の特殊性と国体観について

### 2.1 天皇と政体・国体の関係

明治国家の特徴と言え、なによりもその世界に類のない近代天皇制の統治制度であると思われる。近代化=進んだ欧米の制度を見習って、近代的な国家と社会を建設ことは内憂（藩の分離独立）外患（列強の威圧）のもとで余儀なくされた。しかし、260年の幕藩体制のもとで培われてきた鎖国的な封建制を内包しながらも、西洋と列するような近

<sup>19</sup> 鈴木前掲書、151頁。

代的な政治体制を統治層から作っていくことはさほど容易なことではない。それにもかかわらず、西洋国家と並立しようとするならば、西洋列強に認められるような近代国家としては、西洋の近代的統治原理に従わなければならないのである。ゆえに、明治維新によって、明治国家が封建的な身分序列から四民平等社会に転換する際、たとえ本質にはまだ封建的な要素が存在しても、建前では当然のこととして近代社会の姿を示していかなければならない。それから、大政奉還によって天皇親政に変わってきた時、天皇統治の正当性も欧米の承認し得るような近代的統治原理に符合せねばならないのである。封建的な要素はまだ内在している前近代的な共同体社会をどうやって近代的な社会へ、そして幕藩体制の中で長期間非政治化された天皇をどうやって再び国家の頂点に立たせ、近代的な君主として変身させるのかはかなり当時の統治者たちの頭を悩ませていたのである。この社会と国家統治に関する根本的な問題は明治国家を建設する際、二つの方向から面しなければならない。一つは近代国家の国家権力のあり方としての憲法の制定である。もう一つは近代社会を建てるための地方自治である。いろいろな政争を経て⑳、前者の制定権は、伊藤博文をはじめとする官僚派に完全に握られてしまっていた。官僚派の政策の方向に導かれて、古代的復古的な太政官制を「近代的」内閣制度に改編し、天皇を頂点として、下は村村の役人や警察官に至るまでの全国的な官僚機構を構築するという天皇制官僚制度になっていたのである。そのような官僚制度のもとで作り上げて来たいわゆる外見的立憲制に基づいての近代天皇制国家は非常に特殊的な体質を示しているのである。それはどこの国でも見られない伝統的（儒教的・神道的）と近代的君主像を同時に有する国家である。㉑

㉐ 明治13・4年段階において、国家権力の形態をめぐって、民権派と官僚派が相当な闘争があつて、とくに憲法問題が政争の中心課題にすえられることになった。その政争は画期的な事件—明治十四事変によって、一つ明らかな形態になってきた。政変の結末は、周知のとおり、国会開設期限の明示と大隈の閣外追放、そして開拓使官有物の払い下げ中止をもって終わった。国会開設約束のとりつけや官有物払い下げ中止といった成果にもかかわらず、十四年政変という政争において、民権派の自主的民主的要求が基本的には敗北させられていたことを意味するといわざるをえないであろう。（中村尚美「明治国家権力の形成—憲法体制の成立にめぐって—」『社会科学討究』第三号、早稲田大学社会科学研究所）3-5頁に参考）

㉑ 近代天皇制の伝統的・近代的君主像の特質については、拙作「井上毅の国体論・君主親一天皇像をめぐる伝統と近代」（『東海学報』第三十六巻、1995年）においてはすでに詳しく論じておる



明治維新は一応成功した形で収めているのであった、つづいて明治30～40年代の日清・日露戦後経営の遂行とそれによる日本資本主義確立=帝国主義転化に見合う政治体制整備と中央集権的官僚制的地方行政機構の整備、および地方自治の体系的全国的編成終了によって、1889年（明治22年）の明治憲法によって成立した外見的立憲制と明治地方自治は確立し、列強と伍する大きなプランが実行した。<sup>22</sup>戦争の勝利は、日本を列強の列に入らせたのみならず、其の戦利品として、ぼうだいな賠償金のほかに、植民地も獲得した。日清戦後経営の課題は、「東洋の盟主」を目指して、軍備拡張・殖産興業を続々実現しながら、さらに植民地台湾経営を含む国力増強策を遂行することであった。すなわち、国内においての様々な体制の整備の進行と同時に、植民地台湾の経営も帝国日本にとっては不可欠な要件である。しかし、列強の威圧で維新国家の建設を開始してから、まだ30年にもなっていない明治国家にとっては、植民地の経営は、そう容易なことではない。統治当初の民族反抗運動に遭遇したための軍制から民政に移行していった<sup>23</sup>と言っても、こうした民族反抗運動が絶えなかった<sup>24</sup>。台湾植民地の経営がそう順調ではなかった時期においても、日本は続けて世界強国になることを目指して、やっと日露戦争の勝利によって世界の舞台で列強と列した夢がかなえた。これにしても、国内においては様々な政局の不穏と変化が見えた。大正デモクラシー以後、藩閥政治が衰えて、政党政治が登場したが、まもなく1930年代の不況のなかで、軍閥が台頭し、日本はファシズム国家になって第二次世界大戦に突入した。以上の過程を植民地としての

から、ここでは略するつもりである。

- <sup>22</sup> 政治体制整備については、1899年の官僚的・軍事的体制の強化、1900年の選挙法改正と政友会成立—官僚主導の地主・ブルジョア階級の政治同盟結成による議会政治体制の再編成、治安警察法による治安体制の確立などがある。中央集権的官僚制的地方行政機構の整備というのは、1890・1893年内務省官制改正と地方官改正による知事・郡長権限・府県・郡機構の確立などのことである。地方自治の体系的全国的編成終了は1896年沖繩県郡区制施行、1898年東京・京都・大阪の市制特例廃止・自治体化、1897年北海道区制・一級二級町村制施行・1901年道会設置、1899年府県制・郡制改正による全国的完全実施、1908年沖繩県に区制改正・特別町村制・1909年同県制施行、1911年市制・町村制改正などから見られる。（山田公平『近代日本の国民国家と地方自治』503～504頁に参考）
- <sup>23</sup> 1895年、台湾総督府が置かれ、当初台湾人民の武力抵抗を排するため軍制が行われたが、翌年、総督は陸海軍の現役将官としつつも「民政」への移管を期して法制の整備が行われた。
- <sup>24</sup> 1902年（児玉・後藤時期）になってから、はじめて鎮まり傾向が見えてきた。

台湾も植民母国とともに歩んできた。それから、国内政局の変化や闘争に伴って、日本の台湾に対する統治政策もいろいろ変わってきた。

しかし、前述したように急速に近代国家として整備してきた天皇制国家は社会においてはまだ様様な前近代的な要素が存在しているし、そして長期間非政治化された天皇を近代的政治君主として国家の頂点に立たせて、帝国憲法の制定（国家）や地方自治の実施（社会）によって西洋に承認し得るような近代国家を建てようとしても、人民は政府のテンポに合わせて内面的にも前近代から近代に躍進することができるのか、その社会に存在するギャップはどう埋めていくのかは明治国家の重要な課題であるようになった。結果的には、その「前近代的」と「近代的」を融合させる方法はやはり同じ「前近代的（儒教的・神道的）」と「近代的（立憲君主）」特色をともに有する近代天皇国家の天皇から統合してカバーしていくしかできなかった<sup>25</sup>。それを国家全体の体制から見ると、まさに政体と国体の融合である。すなわち、近代的政治体制に対しての伝統的・前近代的国体のなじみ合うことである。政体は近代的な形をしている帝国憲法や内閣官制によって現われるのに対して、国体の面においては「軍人勅諭」と「教育勅語」<sup>26</sup>によって働かせるのである。すなわち、国家の外面的な近代的立憲制度と相まって、皇国の思想や江戸時代に長らく存在していた儒学の思想を国家・社会のピラミッドの頂点にいる天皇の教訓という形を借りて、国民の内面的な精神を統合しようとしたのである。

## 2.2 台湾統治と天皇制国家の政体・国体

帝国憲法が発布された6年後、明治国家が台湾を手にした。国家体制はまだ草創期にある明治国家にとっては、どう植民地を運営するのか、確かに模索期を経なければならぬのである。しかも、領有初期から民族反抗運動が台湾各地で起こって、容易に治まることができなかった。故に、統治当初から、植民地経験のない日本は西洋の植民地統治原

<sup>25</sup> これも前掲の拙作で詳しく論じていたので、ここで省略することにした

<sup>26</sup> 1885年（明治18年）、「軍人勅諭」の発布によって、軍人精神の確立を図ったことを範として、1890年（明治23年）国民精神の統合を進めるために「教育勅語」が発布された。「教育勅語」の主な役割は、国民統合を強めるための天皇による国民教化である。

理を参考にして、台湾に対する統治方法は「特別統治」にするか、「内地延長」にするかの問題はかなりの論争が広がっていた<sup>27</sup>。1896年（明治29年）、「台湾ニ施行スヘキ法令ニ関スル法律案」が提出され、それは三年の時限立法の条件が付けられた法律第六三号である。しかしこの「六三法」<sup>28</sup>に関しても違憲違反ではないか<sup>29</sup>などの論争が広がっていた。この領有初期の台湾に関する統治方法については、鈴木前掲論文で示したように「特別統治」にせよ、「内地延長」にせよ、それは「一貫して植民地支配における行政府優位の体制であった」。そして「憲法違反を犯したのは、政府のみならずこの法案を通過させた議会も同様であった」<sup>30</sup>。したがって、鈴木氏が提示したように「植民地領有を前提とせず構築された明治憲法体制」は台湾を領有した時、いろいろな問題が浮上することとなった。こうした問題は「違憲」の論争のみならず、天皇統治の正当性を弁証する国体論も植民地領有を前提にして構成されたものではなかったもので、新しい統治民に面した時、憲法と同じジレンマに陥っていくことも免れなかった。異民族—台湾人をどう日本の家族国家原理に嵌め込めるのか、それからどのようにして台湾人に天皇を自分の総本家であり、宗家であることを納得させるのか、それは最初から不可能だと認識した人は「台湾の土蛮と吾人とが同一の血族に非ずとの意識は是れ新版図の統一上果して幾何の障害たり得べきか。（中略）蛮

<sup>27</sup> 1895年6月、第二次伊藤内閣は台湾統治制度を立案するため、内閣に台湾事務局を設置した。当時台湾制度の原案は「イギリスの植民地（コロニー）類似のもの」であった。すなわち、「台湾総督二十分ノ職権ヲ授ケ、而シテ台湾ヲシテ成ルベク自治ノ域ニ達セシムルコトヲ要ス」原敬は1896年1月、伊藤首相を訪ね、内地延長主義を提出した。すなわち「台湾総督ニハ相当ノ職権ヲ授クベシト雖ドモ、台湾ノ制度ハ成ルベク内地ニ近カラシメ遂ニ内地ト區別ナキニ至ラシムルコトヲ要ス」という主張である。（「台湾問題二案」伊藤博文『台湾資料』32~33頁）それに対して、後藤新平は総督府民政局長に就任する前に「台湾統治救急案」を出して、台湾統治の基本方針を提案した。「台湾ノ統治ヲシテ其完成ヲ期センシメント欲セバ、本国政府ハ成ルベク其施政ニ干渉セズ、其全権ヲ総督ニ委任シ、総督府ヲシテ自動的活動ヲ為サシメザルベカラズ」と「英国植民の本義」に倣うべきだと主張したのである。（春山明哲「明治憲法体制と台湾統治」『岩波講座 近代日本と植民地4 1993年』38~39頁に参照）それはすなわち、台湾統治法においての原の「内地延長」主義と後藤の「特別統治」主義の対抗である。

<sup>28</sup> 六三法の内容によると、台湾総督は軍事権、行政権のみならず、立法権も有するのである。

<sup>29</sup> 多数の日本学者は、帝国議会は特定の事項に限って行政機関に立法権を委任するのであるが、「六三法」の中で規定した委任立法の範囲は一般事項にも及んでいることは明らかに違憲であるという見方から「六三法」が違憲であると主張した。

<sup>30</sup> 鈴木前掲論文、8頁。

土の民心を収めむが為に、三千年の歴史によりて結成せられたる君臣同祖の貴重なる国民的意識を遺却して恨無しとするか。(中略)今の人は是区々たる新版図の素と権力関係に於て統御せらるべきものたるを弁せず、却て其逢迎の為に是金甌無瑕の国体を破壊せむと欲す」<sup>④</sup>と、強烈で自大な国体観でありながら、国体論者の本音を赤裸に表していた。しかしながら、もし天皇統治の正当性の弁証とする国体論は台湾統治に適用できなければ(すなわち台湾人民は日本の臣民ではなければ)、国体論によって正当化された天皇はどのように台湾人に君臨することができるのか、この論理で行くと、天皇は台湾総督に台湾立法(律令)を委任する権力さえ持つべきものではなかった。しかし、現実においては、統治の正当性が疑われても、領有という事実のもとで、台湾人をどう順服させるのかは最大の課題であるし、領有初期に民族反抗運動もあったから、統治最初から軍事的な強制的手段が出されていたのである。しかし、こうした鎮圧手段は領有初期においてはまだ考えられるが、しかし台湾人を長期的に、しかも安定的に統治しようとするれば、台湾人の心をどう収めるのかはもう一つの重大な課題であるはずである。したがって、天皇制国家の台湾統治は原理としてはいろいろな矛盾が内包されているのにもかかわらず、時期に応じての政体の変化にともなって、台湾人を建前として日本の臣民にならせることも余儀なくされてきた。その統治の有効性と順調化を果たせるため、台湾人の忠誠心を買うことがなによりもであった。それで、天皇制国家の統治原理で台湾を治めようとする限り、その政体とセットされてきた国体も台湾で形を変えながら、実施するようになったのである。

台湾人に日本のような国体観を植え付けるのには、洗脳と同じように発酵させる時間が必要である。この時間の推移のなかで、天皇制国家はどう世界の動きや日本国内の政界の変化などに応じながら、台湾人の心が統制できるような政策をうちだしたのか。そしてこれらの政策と国体観の関係を究明すれば、天皇制国家の台湾統治の特質もうかがえるようになると思われる。以下は幾つかの統治段階を通して、その国体観をどう植え付けていくかの過程を中心に、検討していこうと思う。

④ 高山林次郎「我国家と新版図」(『太陽』、第三卷第二二号、1897年)38~40頁

### 3. 台湾における天皇制国家の国体観

#### 3.1 台湾領有以前の台湾観及び中国観

台湾における日本の国体観の変化を観察する前に、台湾を領有するまえの日本人の台湾観をまず見ていきたいと思う。日本人はいったいどんな台湾認識に基づいて、台湾人を統治したのか、そしてどんな台湾観のもとで、台湾人を見ていたのかを先に究明しようとする。

台湾を訪れた最初の日本人は恐らく 16 世紀ごろ貿易商を兼ねた海賊団体であろう<sup>④2</sup>。秀吉が朝鮮に出兵した年（1592 年）にルソン島をも攻略しようとして、使者を送った時、台湾にも入貢を促す親書を書いた。その親書のなかで秀吉は台湾を「高山国」と称し、宛名を「高山国王」としているが、結局親書を受け取る者がいなかった。その後、1624 年により、オランダ人が台湾を占領し、台湾に基地を築いて東洋貿易の独占をはかったが、日本人の南方貿易を妨げることになり、1628 年両国間紛争が起こったことがあった。<sup>④3</sup>そのギクシャクが鎮静した後も、台湾は 1639 年の徳川幕府の鎖国までずっと朱印船の中継地となっていた。1639 年以後幕府の鎖国令とともに、日本人は台湾から姿を消した。したがって、鎖国以前の日本は台湾との接触は貿易の面（しかも人民との交易ではなく、ただ中継地としての存在）に止まり、人民との交流はともかく、政治の面においても本格的な接触がなかった。しかし、明治期に入ってから、両方の関係は好まれない方向へ深まって行った。そ

④2 それはいわゆる「倭寇」と言われるが、親倭か漢人の偽倭か、あるいは倭人と漢人の連合寇だったのか、すべて定かでない。このうち真倭は豊臣秀吉の全国統一によってしだいにおさまり、天正 16 年(1588 年)の「賊船停止令」によって急速に終焉へ向かい、やがて朱印船が主流となる。そのころ日本船がこの島の先住民と交易をするためよく停泊していた海岸の一つが現在の高雄のあたりで、当時その一帯には竹が茂っていた。その竹林を現地先住民たちは「タアカオ」と呼んでいた。朱印船の日本人がそれを聞き、「高砂」の字をあてた。そして日本人はこの島全体を「高砂」と称し、その先住民を「高砂族」と呼ぶようになった。(喜安幸夫『台湾の歴史』、原書房、1997 年、8～9 頁に参考)

④3 1628 年に、オランダが台湾経営の根拠としたゼーランジャ城の長官ピーター＝ヌイツは長崎代官末次平蔵の配下、浜田弥兵衛と貿易の利益をめぐる争いが起きた。ヌイツは弥兵衛らを抑留して、日本船の武器や商人をおさえたので、怒った弥兵衛は、すきを見てヌイツを捕らえ、かわりに人質を日本に連行した。貿易の中断をおそれたオランダは、ヌイツを日本におくって貿易再開をねらい、1633 年になって、やっと問題は解決した。(笠原一男『日本史研究』、山川出版、1992 年、250 頁に参考)

の発端は1874年（明治7年）の日本の征台から始まった。

1871年（明治4年）11月、那覇から宮古島に向かう食糧運搬船が途中風浪にながされ、台湾南部の海域で座礁した。乗組員69人のうち3人はそこで溺死し、他はかろうじて南部太平洋岸の八瑤湾にたどりつき、近くの牡丹社の台湾先住民に救助を求めた。しかし、結果は54人が殺害され、12人が逃れて、近在の漢人にかくまわれ、台湾府の保護によって事件より一ヶ月後、大陸の福州をへて宮古島に送り返された<sup>㉔</sup>。これは、すなわち牡丹社事件（日本では台湾事件）である。これは単なる琉球民の船難事件であるが、その背景に琉球の帰属問題<sup>㉕</sup>が潜在しているから、2年後の明治7年に日本は牡丹社に出兵した。この事態に驚いた清国政府は、日本政府と再交渉に入った。この時全権となって北京に赴いたのが大久保利通であった。北京での再交渉で、清国は日本軍の撤兵を条件に「日本の出兵の正当性」を認め「78万円の償金」を出すことに同意した。

当時、帝国憲法と教育勅語の両方を起草した唯一の人物一井上毅は、大久保に随行し、大久保に幾つかの「對清政策意見案」を出したほか、大久保の「台湾事件對清通牒案」をも起草した。その「通牒案」で、台湾出兵の正当性を次のように主張した。

旋滋事端、夫臺灣生蕃之不屬貴國、我所熟聞、我國固非喜多事者、為匹夫匹婦報讎、非有它意、客歲、遣使臣副嶋、貴大臣對隨員柳原、有生蕃化外之民云々之語<sup>㉖</sup>、是足以見貴國敦鄰之義、同惡蠻民兇殘也、何圖俄拖以其民未繩以法律、而地土實係版圖、是我所反覆致思、而終不得其解也、夫島民行兇我民、繼以殺死啜血咀肉、豺狼之行、非人類可為之事（『井上毅傳史料編第一』、國學院大學図書館、1986年、25頁）

<sup>㉔</sup> 喜安幸夫前掲書、53頁に参考

<sup>㉕</sup> 1871年7月の薩藩置県で琉球は鹿児島県に編入されることになったが、これに対して清国が琉球に宗主権を主張して異議を唱えたわけだし、また日本国内の士族は征韓論（明治6年）の失敗で憤激している時点に、この事件の発生は日本国内外の政治と外交問題まで発展してしまった。

<sup>㉖</sup> 明治6年、外務卿の副島種臣を全権とする一行が北京に向かって、清国側の全権大使毛昶熙と談判した。両者の折衝中、毛昶熙は「台湾の生蕃は化外の民であり、その所業の責任をわが国が負うことはできぬ」と発言した。この発言は台湾出兵の正当性を主張しようとした日本側にいい「材料」を与えたのである。

「通牒案」で出兵の正当性を強調したほか、台湾の所属問題については、「臺灣生蕃之不屬貴國」、「生蕃之地非貴國之所治」と、台湾は完全に清国の版図に属するものではないと言い張った。それから、中国に対しては、井上毅が出した諸「意見案」の中にも明らかに西洋の基準に立って、「万国公法」を持ち出して、万国公法を遵守しない中国を「半開化の国」だと批判した。

支那人の習癖として夸大自尊、好名諱敗、今諸大臣等廟堂において白晝に議論に屈し従前の素論を變する事ハ彼死に至るとも為る事能はざるべし故に一戦して彼を敗る事ハ易し好意辦法、十分之利を占ル事又易し彼の宿論を屈せしむる事ハは甚難し強て其論を敗らんとし時日を遷延し彼より洋人の居中を求むるに至らハ恐ラクは局面又一變すべし此間取舍に至ては交際家の明智に在て公法家と稱するありて其ノ所用自ラ別なり況や支那の如キ半開化の國對してハ公法と交際法、尤も並へ行ふべし（『井上毅傳 史料編第一』、36頁）

以上は井上毅個人の台湾観と中国観であっても、帝国憲法と教育勅語両方起草した一人物の公になる論説であった以上、それは明治維新以来の政權担当集団たる藩閥の政治指導者たちの共同認識であったと言っても過言ではなからう。次は以上のような台湾観と中国観のもとで、大部分の領民が中国から移住してきた台湾に対しては、どんな統治方法を採用したのかについて、続けて究明しようと思う。

### 3.1 領有初期の台湾観

1896年（明治29年）6月の「台南略誌」では台湾の風俗や人情に関して次のように述べていた。

臺灣ノ居民ハ初メ清國內地ヨリ移住セシ者ナレバ、其俗尚ホ古昔ヲ貴ビ往々朱明ノ遺風ヲ存スル者アリ。相傳フ本地ノ居民未ダ多カラゼリシ時代ニ在テハ、其俗勤儉素樸ニシテ毫モ華奢ノ風アラザリシモ、後清國人ノ渡來スル者漸ク多キニ隨ヒ、始メテ驕奢淫逸ノ習ニ長ジタリ。而シテ其最モ弊陋俗ト稱スベキハ、好デ檳榔ヲ喰ヒ喜デ阿片ヲ吃スルニ在リ（阿片ノ臺地

ニ入リシハ實ニ道光ノ初年ニ在リ)其他冠婚葬祭ノ如キハ鼓樂ヲ奏シ爆竹ヲ放チ多ク外觀ヲ飾リ専ラ虚禮ヲ尚ブニ至レリト、人心ノ偷薄以テ知ルベシ(「台南略誌」<伊藤博文編『台湾資料』>、原書房、1970年、38~39頁)

所在ノ人情固ヨリ相同ジカラズ、廣東人ハ多ク驕悍ニシテ、泉州人ハ迂執ニ近シ。而シテ漳州人ハ大抵順撲ナルガゴトクナルガ如シ。然ドモ其尊卑ヲ嚴ニシテ貴賤ヲ辨シ男女ヲ別チ内外ヲ分ツノ風ハ大抵相同ジ。(同上、39頁)

そして、「台湾ノ法律教育ニ関する調書」においては、次のような論調が見られる。

臺灣島民文化ノ低度ナル、且風俗習慣ノ我國ト懸絶スル、到底我國法典ヲ施行シ難キハ衆人ノ俱ニ知悉スル所ナリ。故ニ此島ニ施行スベキ法律ハ清國律ヲ斟酌シテ、臺民ニ適用スベキ新律ナラザルベカラズ。(「台湾ノ法律教育ニ関する調書」<伊藤博文編『台湾資料』>、原書房、1970年、50頁)

臺島教育ハ法律ニ於ケルト同ジク我國學制ヲ此ニ施行スル能ハザルハ言ヲ待タズト雖ドモ、教育制度ヲ施サザレバ彼民ヲ導とテ文化ニ嚮ハシムル能ハズ。故ニ臺島永遠ノ計ヲ顧レバ學制ヲ制定シテ之ヲ強行セザル能ハズ。(同上、50~51頁)

既述したとおり、台湾領有当初から、「特別統治」か「内地延長」かという台湾統治策に対する論争があったが、以上のような文化認識でも作用したかのように、急速な同化主義を避け、漸進主義がとられていたのである。この領有初期において「台湾経営」の成功で名を称えられたのは周知のとおり一後藤新平である。後藤新平は、1898年から1906年までの間に、総督府民政長官として台湾統治改革を推進し、「旧慣温存による経費節減」にもとづく統治改革を断行し、積極的な植民地経営論のもとで、乃木総督時代における台湾統治の「混乱」を收拾して、それを



一応の軌道にのせるのに成功した。<sup>㉗</sup>1898年（明治31年）1月彼が衛生局長であった時、蔵相井上馨に「台湾統治救急策」を呈した。この意見書の骨子は二つの部分からなっている。まず第一は、旧慣温存原則に基づく統治の推進とそれによる台湾財政の整理、第二は、外債による鉄道・港湾・水道等諸施設の整備である。<sup>㉘</sup>このような考えのもとで、後藤は旧慣調査の事業を遂げながら、台湾を一つの経営体として運営していた。結果的に見ると、既述したとおりのこの時期の日本国内の政治状況や当時の台湾内部実態から見れば、当時の政治紛争の矛盾と台湾の財政問題を解消しようとするれば、後藤の「旧慣温存」と財政政策は最良な特別措置であった。しかし、それは植民地民族の自主を尊重するものではなく、それはあくまでも本国資本の利潤を求めるための「便宜上」の施策であって、統治層の共通認識でもなければ、原則として認められたものでもない。だから、次の段階になると、またがらりと変わられた政策が訪れることが予想されうる。

### 3.3 大正期の同化主義と国体観

第一次世界大戦とともに、日本は大正時代に入った。大正時代の日本国内政治の大きな特色は、政党が勢力を拡大させたことであり、また、議院外の民衆の政治的な動きが、政局に大きな影響を与えるように

<sup>㉗</sup> 領有初期においては、台湾統治問題がかなり混乱な状況にある。まず台湾においては、民族反抗運動が次から次へと続いていたことは当時の統治者たちの頭を悩ませていた。それだけではなく、前述したように明治憲法には新領土の獲得についての規定はまったく欠落していた点から生まれる「違憲」の論争のほか、政府部内においても、いかなる統治理念のもとに台湾を統治するかという原則的問題についてすら、統一的コンセンサスは形成されていなかったからである。なお、この原則問題のあやふやの中で、また現実の政治問題が絡んでいた。日清戦後日本国内における政治過程の主潮流は、藩閥と政党との提携による政治体制で、両者はそれぞれ戦後経営の遂行と地方利益撒布による党勢拡大のために、増税等による積極財政を志向し、かつそれを媒介として提携した。しかし、日清戦争による台湾領有は、台湾関係費の予想外の膨張をまねいた（「明治二十九年度の歳入九百六十五万円に対して補助金六百九十四万円、三十年度の歳入千八百二十八万円に対して補助金五百九十六万円を占めた」—信夫清三郎『後藤新平—科学的政治家の生涯—』東京博文館、1941年）。これに対して、政党にせよ藩閥にせよ、ともに台湾統治改革による台湾財政の整理を主張しはじめた。後藤の旧慣温存策は国内諸政治勢力の台湾関係費を経常費節減＝財政整理によって緩和し、あわせて、保甲制度等の導入による「土匪」鎮圧を行うためにとられた措置であった。乃木総督時代における台湾統治状況の混乱は後藤の「土匪」鎮圧策・台湾事業公債法などの成立を通して一応收拾されたのである。（小林道彦「後藤新平と植民地経—日本植民政策の形成と国内政治—」参照、『史林』68巻5号、1985年）

<sup>㉘</sup> 小林前掲論文、11～12頁に参照

なったことである。すなわち、第一次世界大戦を期に、世界の動きとしては、ロシアにソビエト政権（1917年10月）が成立し、アメリカ大統領ウィルソンは平和原則14ヶ条を発表して和平を提唱し（1918年1月）、世界的に民主主義の気運が高まるにつれて、日本においても、大正デモクラシーという民主主義的風潮が高揚した。そうした風潮のなかで、日本初の政党内閣が誕生した。1918年9月原敬が総理大臣に就任し、陸相・海相・外相を除く全閣僚が政友会員からなる政党内閣であった。また、そうした政党内閣のもとで、労働組合・学生・知識人などを中心に普通選挙の実現を要求する運動がしだいに活発になった。こうした民主運動は台湾の知識人層にも及んできた。林猷堂ら知識人たちによる「台湾議会設置」の請願運動が登場した。

以上の情況に応じて、台湾領有初期から、「内地延長主義」の統治原則や植民地の総督は文官であるべきことを主張してきた原敬はさそく初代の文官総督一田健治郎を任命した（1919年10月）。この文官任用制によって一般行政と軍事の分離が実現した。ついで、1921年（大正10年）の第四四議会で、原は内地法の台湾への延長施行を原則とし、台湾総督の律令権を明確に制限した法律第三号を成立させた<sup>39</sup>。こうした日本国内外の情勢と「台湾議会設置運動」の展開に代表される植民地住民の民族的自覚の台頭などの変化と相まって、台湾の統治政策が「内地延長主義」（同化主義）に転じた。

この時期の同化主義の動きに対しては、矢内原は『植民及植民政策』の中で、帝国主義の植民地統治政策を「従属主義同化主義及び自主主義」の三つに分けている<sup>40</sup>。そして急進な「同化主義的植民政策」をもって植民地支配を強行する帝国主義的な植民地政策に対して、次のような反対の意を表していた。

同化主義の政策は各社会群の血液又は文化の融合をその理想とする。従属主義による統一が形式的なるに比して之は実質的である。故に若し実現すれば最も鞏固なる統一的結合の社会たるべきである。同化主義の理論的根

<sup>39</sup> ここに本国政治における「六三問題」は終止符を打ったのである。民法、商法、民事訴訟法が一部の例外を除いて台湾に延長施行されたのは1923年のことである。（春山前掲論文、46頁）

<sup>40</sup> 矢内原忠雄『植民及植民政策』（東京：有斐閣、1933年）、585頁。

扱は、世界の各種族は本来根本的の差異あるにあらずただ環境の結果であるが故に、環境の変更によりてその種族的特徴を変更し得べしといふにあり。併乍らかりに同化可能なりとしてもそは数萬千年を要すべき過程であつて、政策を以て実現を期し得べきものではない。却つて短期間の成功を期待する同化主義的政策は植民地原住民の反抗を惹起するであろう。何となれば同化の強制は原住社会群の独立的集團意識を傷つくが故に。④

矢内原の理想的な植民政策は植民本国と植民地との「自主的結合」であり、「各社会群が独立の集團的人格を有することを認め、各々がその歴史的条件の下に能ふ限りの發達完成を遂げ、しかして相互間の協同提携によりて人類社会の世界的結合を完くする」④という自主主義的植民政策である。これに因んで、矢内原は更に植民地議会の設置を唱えていた。

朝鮮及び台湾に就ては有力なる人口を擁し且つその大多数は原住民たる朝鮮人又は台湾人なるが故に、之に参政権を認むる場合帝国議会に代表せしむるか、或いは朝鮮議會又は台湾議會を開設すべきかは、一の重大問題である。帝国議会代表制をとれば、参政及び帝國的結合の問題が同時に解決せられる。、、、少数の植民地議員を本国議会に送りても、植民地統治について住民の利益保障の実効なく、若し又相当有力なる数の議員を選出せしむるときは、その投票によりて本国の政治が左右せらるる場合を生ずる。それ故に植民地議会の開設を以て住民参政の最も合理的なる解決とせなければならぬ④

しかし、以上の内容から見てもわかるように、矢内原が必ずしも植民地人民の民族自決権を肯定・承認したわけではなく、植民地議會設置を主張したのは、日本帝国主義と植民地台湾・朝鮮との強固な結合を願ったからである。矢内原は1923年12月から1937年12月の筆禍事件④で東

④ 矢内原前掲書、587頁。

④ 同上、588頁。

④ 同上、359～360頁。

④ 1937年（昭和12年）軍部の戦争政策を批判した「中央公論」所載の諸論文に対し東大経済学部内の国家主義的教授らが矢内原の思想を不適當として辞職を強要し、他方文相からも東大に圧力

京帝国大学を追放されるまでの15年間、東大経済学部で植民政策を講義した。矢内原は植民政策を学問範囲内で、論じていたとしても、その植民地の民族自決権を認める論調はこの時代においては、やはり異質的な存在である。なぜなら、この時期で提唱した「内地延長主義」は、植民地の法・制度の内地化の進展に照応する、植民地住民と内地住民との文化的・精神的同質化＝同化が期待されている同化主義なのである。矢内原の西洋の植民地理論に基づいての「多元」的な植民地政策論は到底天皇制国家の強固な「一元」（皇統）的国体論のもとで築かれた同化主義と体質的には相克しているのである。

1920年台湾の法務部長である長尾景德は為政者の立場から、次のように同化政策を見ていた。

同化政策が微温的不徹底な政策でないと云ふことを前提として見ると野合的持寄り世帯では意義を為さない、即ち母国人が半ば台湾化し、台湾人が半ば内地化するやうなことは最初から目的をすべきものでない、何處迄母国の文化を標準として之を全部移植することが最終の目的である。（『台湾時報』大正九年九月号、3頁）

また、自主主義と急進的同化主義の欠点を提出して、漸進的な同化主義を主張した。

同化主義にして若し母国の文化生活を消化し吸収する力無き場合には社会組織の破壊を持来す結果融合すべからざる感情上の衝突を惹起する危険がある、自治主義にして若し母国を植民地の関係が放任冷淡に失する場合は成熟したる果実が母樹を離れるると云ふ傾向を生じないとも限らない、要するに極端なる同化主義は土民に一種の苦痛と重き負担を感せしむる原因となるが、又極端なる自治主義は母国に不測の損害を生ぜしむる原因となるものである。（同上、同頁）

統治者側の同化主義を徹底させようとすれば、植民地人民の精神的「教

---

をかけたので、同年12月に辞職した。

化」や「洗脳」が不可欠である。天皇制国家にとっては、その特有な国体観をどのようにして、国民の思想に植えつけるのかは同化システムが作用できるかどうかの鍵である。これに見合って、1922年の台湾教育令改定と1923年東宮台湾行啓<sup>45</sup>が行われていた。台湾教育令の改定によって、公学校に日本歴史や地理が導入された。それは天皇中心史観（皇国史観）のもとに日本への隷属の必然性を被支配民族の子どもたちに印象付けようとするものである。翌年の1923年の皇太子裕仁の台湾行幸は、植民地の台湾人民にも「忠良なる帝国臣民」となっていく「儀礼」を通過させ、既述した伝統的（儒学的・神道的）天皇像を植え付けていく作業である。当時の総務長官・賀来佐賀太郎のこの行啓に対する発言はまさにその印である。

全島三百万の生靈に向つて、渾然として正に偉大なる薫化を与へ給へる御事跡は永遠に没することがありませぬ、二十有八年の台湾統治史は今此処に一大段階を画して、簡明直截に我が国体の精神を扶植されました。（『台湾時報』大正十二年五・六月号〈行啓記念号〉、22頁）

### 3.4 皇民化教育と国体観

1931年の満州事変以降、台湾に対する同化教化は更に究極な方向に向けて進められていった。それは、いわゆる「皇民化教育」の実行である。積極的に天皇制のモラルを注入することによって、民族の固有の歴史・言語・文化などをすべて抹殺しようとするものである。1936年9月、第十七任の武官総督小林躋造の就任とともに、台湾は後武官総督時代に入った。小林は着任した際、台湾人の「皇民化」と台湾の南進基地化を宣言した。日本本土においても、この時期になると、国家の対外戦争の需要に応じて、国民の精神統合が急がれて、国民教化が強化されつつある。1937年5月に文部省が「国体の本義」<sup>46</sup>を刊行し、日中戦争勃

<sup>45</sup> 天皇（ないし皇太子・皇族）の巡遊は、民衆が天皇を見る・天皇が民衆を見るという相互行為に関わる多数の儀式・儀礼を中核としてなっている。1923年の東宮台湾行啓は、在住日本人が少数であり住民の大多数を占める異民族の統治が最大の課題である植民地への、唯一・最高位の天皇制人格シンボルによる巡遊事例である。

<sup>46</sup> 「国体の本義」は文部省が発行した国民教化用の出版物である。神勅に基づく国体が日本国史を

発後、近衛文麿内閣が国民精神総動員実施要綱を決定し、「尽忠報国、挙国一致、堅忍持久」の三大スローガンをかかげた。

皇民化の第一歩は、「国語」普及の強化である。1910年代後半は公学校を増設したが、1922年の第二次台湾教育令の発布と同時に、「国語を母語化」という「質的向上」への欲求も強化された。そして、1930年前後には日本語の時間のみならず、学校生活全体から母語を排除しようとする傾向が顕著となった。「皇民化」教育の経験者である（1936年4月1日、公学校に入った）林景明氏は国語教育の厳しい状況を以下のように述べた。

「国語」普及をすすめる一方、最高指導機関である総督府文教局社会課は、一九三四年五月に「台湾語を使った者は罰金」という厳しい申し合わせをしていた。一九三七年の四月以降は、台中州庁も公務員の台湾語使用を禁止し、台北州羅東郡三星庄役場で「国語」を勉強しない者には過怠金を課すことが決定され、花蓮港庁では公務中に台湾語を使ったものは解雇という厳しい措置が取られた<sup>④7</sup>

「国語」のみならず、台湾人本来の宗教を抹殺するために、「寺廟整理」と国家神道の強制も皇民化運動の重要な一環として推進された。「寺廟だけではない。総督府は、各家庭でも台湾人が祖先の位牌を祀っている霊壇に神棚をおかせ、天照大神を祀らせるために祖先の位牌を取り除くことまで強制した」<sup>④8</sup>。言語や宗教の強制だけではなく、祖先の記憶を次の世代から消えさせるために、皇民化運動は台湾人に「改姓名」まで要求した。これを完成すれば、同化主義の窮極の目的も達成するようになった。そして、同化主義を徹底させると、植民母国の「国体」思想も「自然」に植え付けられるようになる。

林景明氏は少年時代の教育現場に対する思い出を次のように述べた。

---

貫いて顕現し、「万法は天皇の御稜威に帰する」ものとして教学刷新を掲げ、国民思想の統一を図ろうとした。

<sup>④7</sup> 林景明『台湾の「皇民化」教育』（東京：高文研、1997年）23～24頁

<sup>④8</sup> 同上、42頁

「忠と孝はなぜ一致するのか」といって、先生は生徒の顔を見回した、、、、私はさっと手を挙げて、「私たちの祖先は天皇陛下に忠義をつくしましたから、私たちが陛下に忠義を尽くすのは、祖先の遺志を受け継ぐ孝にもなり、忠孝が一致するのです」と答えた<sup>49</sup>、

中学入試の口頭試問で「なんのために勉強するか」ときかれたら、「天皇陛下のため、お国のため」と答えなければならない。以前のように「自分が立派な人になるため」と答えたら落第する<sup>50</sup>

以上のような体験者の話しを見ると、当時台湾人子供のアイデンティティと民族観はどのようなものであったのか、台湾人の固有歴史・文化をどの程度まで抹殺されたのかもわかるようになると思う。そして、1940年10月、日本本土での大政翼賛会<sup>51</sup>の発足に呼応して台湾では1941年4月、「皇民奉公会」が結成された。両方とも官制的な国民統合組織であり、戦時中にもっと動員しやすくさせるための一措置である。「皇民奉公会」の運動規約第一条はその基本性格を「台湾全島民の臣道実践にして、これを皇民奉公会運動と称す」と規定している。<sup>52</sup>この段階になると、皇民化は教育などの思想面に止まらず、「臣道実践」のため、「天皇陛下のため、お国のため」、戦場に赴くのは義務であり、名誉であることになった。1941年までは台湾人が軍夫・軍属<sup>53</sup>として徴用されたが、1942年から1944年の三年間、「陸軍特別志願兵」として召集された漢民

<sup>49</sup> 同上、32頁。

<sup>50</sup> 同上、33頁

<sup>51</sup> 大政翼賛会は「臣道実践」を目的とし、単に政府に協力する公事結社として創立された。内閣総理大臣を総裁とし、全国に支部組織を設置する官制的組織となり、道府県支部長は知事を兼任。実践要綱では「政府と表裏一体協力の関係にたち、上意下達・下意上通をはかる」とし、国民生活の統制が中心的仕事となった。(『日本史辞典』、角川出版、1987年、に参照)

<sup>52</sup> 「皇民奉公会」の総裁には総督が就任し、各州庁に支部、郡庄に支会、街庄に分会が設けられた。この皇民奉公は当初は精神的啓蒙にとどまっていたが、1942年7月以降はすべての民間団体を指導・統制する末端行政機関となった。その傘下には奉公壮年団、産業奉公会、台湾青年団、少年団、大日本婦人会台湾本部とその支会である未婚女子の桔梗倶楽部などがあった。(林景明前掲書、35頁に参照)

<sup>53</sup> 朝鮮人は1938年の志願兵制度で軍人として中国 線に出陣させられていたが、祖先が大陸からきた台湾人は、武器を持たせたら中国側に寝返る恐れがあると懸念されたから、1941年までは軍夫・軍属にしかなかった。

族系の台湾人は四千二百名になり、また同時期千八百名の先住民が「高砂義勇隊」として徴募された。この段階になると、権利を主張する能力がない台湾人は、ただ命令に服従して義務を果たすことしかできなかった。これはまさに鈴木前掲論文の書かれたように「権利を剥奪されたまま、同化主義が進んでいくという悪しき結果がもたらされた」<sup>54</sup>のである。

## 結 語

以上、天皇制国家の特有な国体・政体の構造、及びその国体をどう植民地台湾に移植させていったかの過程について析論した。それによれば、明らかになったのは天皇制国家である以上、その植民地で同化主義的な統治政策を採るのは必然的な成り行きである。

一時的には、例えば後藤の「特別統治主義」があっても、それは時期の必要に応じた段階的なものである。1919年以後の「内地延長主義」などの同化主義の施行も、第一次世界大戦後の「大正デモクラシー」や民族自決運動の影響のもとで行われていたのではなく、同化主義は台湾領有の当初から存在したものである。台湾統治の焦点は「特別主義」か、「内地延長主義」かの問題にあるのではなく、「急進」的同化主義をとるか、「漸進」的同化主義をとるかの問題にあると思われる。すなわち、第一次世界大戦後の日本国内外の情勢は植民地台湾での同化主義の実践をもっと積極的になることを促すものだけであって、根本的な決定要素ではなかったのである。したがって、日中戦争に突入した後の「皇民化」教育などの究極的な同化主義の実行も以上の論理から見れば、必然的な帰結であると思われる。

だから、天皇制国家の特有な国体があるゆえに、天皇制国家の植民地としての朝鮮や台湾は「宿命」的に本国の歴史・文化を捨てさせられ、植民母国の歴史・文化を植え付けさせられてしまったのである。思うに、第二次世界大戦で日本が敗戦しなかったとすれば、今日の台湾は

---

<sup>54</sup> 鈴木前掲論文、11頁



どうなるのだろうか。琉球と同じ運命にたどりつくと想像することがありうるのではなからうか。

## 参考文献

1. 伊藤博文編『台湾資料』（原書房、1970年）
2. 『井上毅傳 史料編第一』（國學院大學図書館、1986年）
3. 『台湾時報』大正九年九月号
4. 『台湾時報』大正十二年五・六月号〈行啓記念号〉
5. 矢内原忠雄『植民及植民政策』（東京：有斐閣、1933年）
6. 信夫清三郎『後藤新平—科学的政治家の生涯—』（博文館、1941年）
7. 『日本統治化五十年の台湾』（条約局法規課、1964年）
8. 浅田喬二『日本知識人の植民地認識』（校倉書房、1985年）
9. 井出季和太『台湾治績志』（青史社、1988年）
10. 山田公平『近代日本の国民国家と地方自治』（名古屋大学出版、1991年）
11. 笠原一男『日本史研究』（山川出版、1992年）
12. 駒込武『植民地帝国日本の文化統合』（岩波書店、1996年）
13. 喜安幸夫『台湾の歴史』（原書房、1997年）
14. 林景明『台湾の「皇民化」教育』（高文研、1997年）
15. 鈴木正幸『国民国家と天皇制』（校倉書房、2000年）
16. 春山明哲「明治憲法体制と台湾統治」（『岩波講座 近代日本と植民地 4 1993年』）
17. 中村尚美「明治国家権力の形成—憲法体制の成立にめぐって—」（『社会科学討究』第三号、早稲田大学社会科学研究所）
18. 小林道彦「後藤新平と植民地経営」（『史林』68巻5号、1985年）
19. 若林正文「一九二三年東宮台湾行啓と『内地延長主義』」（『岩波講座 近代日本と植民地Ⅱ—4 1993年』）
20. 磯田一雄「皇民化教育と植民地の国史教科書」（『岩波講座 近代日本と植民地 4 1993年』）

# 天皇制国家の植民地統治原理

## —国體觀から見た台湾統治

林珠雪

### 【中文提要】

本文是以歷史之「必然性」的角度來探討天皇制國家的殖民統治原理。

明治時期的日本在內憂外患的威逼下，極速形成了一具近代化外表卻內含諸多前近代要素的天皇制國家，為協調此一矛盾現象，天皇制國家巧妙地利用了其國體論，並形成了一相當有別於其他國家的政體與國體觀。本文首先透過對天皇制國家之特殊性與國體觀的探討來解析天皇制國家的統治原理，接著就其如何將其特有的國體移殖至臺灣社會的過程，依不同時期之政策的變化來加以逐一探討，試著藉「變化」的政策過程中，剖析出具「不變」性的天皇制國家之殖民統治原理。

本文經以上的解析作業，了解到在天皇制國家的特殊統治原理下，天皇制國家勢必會對其殖民地人民採取同化的手段，而作為天皇制國家殖民地的臺灣與朝鮮也勢必會遭受被逼迫捨棄自己的語言、乃至歷史・文化，以殖入殖民母國的語言與歷史文化之命運。

**關鍵詞：**天皇制 殖民統治 同化主義 內地延長主義 國體觀

# Principles of Colonial Ruling for an Emperor System Nation — Viewing Taiwan Ruling from the Form of Government Perspective

Chu-Sheue Lin

## 【Abstract】

The purpose of this paper was to explore the principles of colonial ruling for an emperor system nation based upon historical necessity perspective. In Meiji Era of Japan, under the threat of internal revolt and foreign invasion, an emperor system nation containing with elements of the pre-modern era inside and modernizational appearance outside had been formed rapidly. To coordinate this contradictory phenomenon, an emperor system ingeniously utilized the form of government theory that was different from other nations' governmental system and the form of government perspective. This paper first analyzed the ruling principles of an emperor system nation through discussing her particularity and the form of government perspective. Second, this paper discussed the process of how Japan transplanted the form of government perspective to Taiwan society. Based upon the policy changes in different periods of time, this paper tried to explore the consistent characteristics of an emperor system nation's ruling principles through the changing policies in the process. Through this studying process, this paper revealed that an emperor system nation definitely adopted the assimilation method toward colonial residents according to the particular ruling principles. As a colonized country, both Taiwan and Korea were indeed forced to abandon their own language, history, and culture for implanting Japan's language, history, and culture instead.

**Keywords** : Emperor System, Colonial Ruling, Assimilation Principle, Inland Extension Principle, Form of Government Perspective

《東海大學文學院學報》

第 45 卷 頁 505-526

東海大學文學院 2004 年 7 月

# FIAC と FOCUS を使った授業分析

工藤節子\*

## 【提要】

教師の言動と学習者とのインターアクションの実態を見るために FIAC と FOCUS を使って授業分析を行った。このようなカテゴリーを決めた分析は、教師や学習者の発話量や発話傾向、授業内のコミュニケーションを知る上で有益な手法であることがわかった。しかし、データの数値化には質的情報が現れにくく、カテゴリー化にも困難が伴うことがわかった。授業分析をより精緻なものにしていくためには質的情報も取り入れる必要があり、こうした情報獲得を可能にする方法も開発していかなければならない。

キーワード：授業分析、FIAC、FOCUS、教室内のインターアクション

---

\* 東海大学日本語文学系専任講師

## 1.はじめに

稲垣・佐藤（1996）によれば、授業研究はその目的から以下の二つに大別されると言う。ひとつは、普遍的な教授原理や技術の存在を前提とした授業モデルの開発を目的とした技術的実践としての授業研究であり、もうひとつは、個々の教師の個別具体的な状況に規定された授業実践の意味を明らかにし、教師の実践的見識の形成を目的とする反省的実践としての授業研究である。筆者は後者の反省的実践を目指した授業研究の立場をとり、本稿で教師が自分自身の授業を分析するために必要な方法論を検証する。授業分析の方法には、他者による観察や日々の自己観察、録画による自己観察があり、特定の観察項目を決めないで行う総合的観察以外に、観察項目を決めて行う観察がある。一般に、観察の項目をあらかじめ決めた分析は、カテゴリー化される項目に過剰な関心が向けられてしまい、授業の重要な点を見落としてしまう危険性があると言われている<sup>①</sup>。しかしその一方で、観察項目と手法が明確に規定された分析では、より「中立的」「客観的」な分析ができるため、教師研修には大変有効であるという見方もある。例えば、同じ基準を用いて授業分析ができることから、ティーチャートーク（teacher talk）の質や量を分析する際にも用いられる一方で、新人教師とベテラン教師の違い<sup>②</sup>や教授法の違いによって教室内のインターアクションにどのような変化が生じるか<sup>③</sup>、などを分析する際にも有効な手段となる。本稿は、こうした教授技術の比較をすることが目的ではないが、授業を客観的に規定された枠組みで観察することで、自身がふだん見落としている視点に気付く可能性があると考え、その方法論の一つとして分析方法を検証することにした。取り上げる分析方法の枠組みはFIACとFOCUS<sup>④</sup>である。両者を取りあげるのは、FIACが教師と学習者の発話の傾向と量を

① 佐藤（1996）p.84

② オ田（1992）

③ 文野（1991）、細田他（1988）

④ FIACはFlanders Interaction Analysis Categoriesの略、FocusはFoci for Observing Communication Used in Settingの略

比較的容易に記録し、分析できると言われていること<sup>⑤</sup>、FOCUS は、コミュニケーションの質を明らかにすることに中心が置かれており、両者の違いにどのような利点、欠点があるのか見いだしたいと考えたからである。同時にこうした手法には限界があると思われるが、これら利点と問題点を明らかにすることによって、今後の授業分析の質的向上を目指したい。

## 2. 授業分析に用いる方法

まず、今回とりあげる授業分析の枠組みの FIAC と FOCUS について詳しく述べる。教室のコミュニケーションの分析は 1970 年代に広く普及したが、その代表的なものが Flanders によって開発された F I A C (Flanders Interaction Analysis Categories) である。FIAC は教師の発話、学習者の発話、沈黙をあわせて 10 のカテゴリーに分け、発話の文字化資料を 3 秒ないし 5 秒ごとに切り<sup>⑥</sup>、これらのカテゴリーにあてはめて計算し数値化していくというものである。10 のカテゴリーとは、まず教師の発話が

1. Accepts felling (感情の受容<sup>⑦</sup>)
  2. Praises or encourages (称賛と激励)
  3. Accepts or uses ideas of pupils (生徒のアイディアの受容)
  4. Asks questions (発問)
  5. Lecturing (講義)
  6. Giving directions (指示)
  7. Criticizing directions (批評・正当化)
- に分かれている。学習者の発話は以下の 8 と 9 である。
8. Pupil talk : response (単純応答)
  9. Pupil talk : initiation (自主的発言)

そして

---

⑤ 佐藤(1996)p.83

⑥ 今回は 3 秒ごとに切った。

⑦ 日本語訳は松本(1990)を使用。

10. Silence or confusion (沈黙あるいは混乱) がある。

このカテゴリーによって記号化されたデータは、前後の二項の接続関係ごとに数量化される。例えば、カテゴリーが 4, 5, 5, 9, 3 と続いた場合、4-5, 5-5, 5-9, 9-3, というように前後の関係が示され、10×10 のマトリックス (縦が前、横が後ろ) に表示されていく。そして、総合的に出された数値から、教師発言率 (全言動に占める教師の発言の割合)、学習者発言率 (全言動に占める学習者の発言の割合)、沈黙率 (全言動に占める沈黙の割合) など⑧を割り出すことができる。

一方、Fanselow は、教室内のインターアクションの教師と学習者の発話を別々に扱うのではなく、コミュニケーションの一形態としてとらえ分析する必要から FOCUS (Foci for Observing Communication Used in Setting) というシステムを開発した。FOCUS は一つ一つの発話を、以下の 5 つのコミュニケーションの側面⑨から分析する。

1. Source/Target (主体⑩/対象): 教師、個々の学生、学生のグループ、全クラス
2. Move type (目的): structure (構成)、solicit (要求)、respond (応答)、react (反応)
3. Medium (手段): 言語、非言語、パラ言語
4. Use (方法): attend (待機)、present (陳述)、relate (関連付け)、characterize (特性の明示)、represent (叙述)
5. Content (内容): 言語体系 (language systems)、実際の生活 (life)、手順 (procedure)、科目内容 (subject matter)

1 の Source/Target では、情報が誰が誰に向かって発信したのかを見ることが出来る。2 の Move はコミュニケーションの目的を表す。最も多いのは、指示、質問など要求を表す solicit (以下の資料では SOL と表示) である。この他に質問に答える respond (RES と表示)、評価を含む反応 react (REA と表示) などがある。3 の Medium (手段) は主に言語 (linguistic)、非言語 (non-linguistic)、パラ言語 (para-linguistic) に分

⑧ 細田他 (1988) を参考。

⑨ 誰が、誰に、何の目的で、何を使って、どのように、何を伝えるか、を明らかにするもの。

⑩ 日本語訳は文野 (1991) と松本 (1990) を参考。

かれているが、これらはさらに細かく音声的なもの (aural)、視覚的なもの (visual)、その他に分かれている。例えば、教師が口頭で説明をしている場合は、linguistic aural (La と表示) で表示され、学習者が文章など文字情報を読んでいる場合、linguistic visual (Lv と表示) と表示される。また、実物などを使う場合は non-linguistic (NL)、顔の表情や笑いなどは para-linguistic (PL) と表示される。4 の Use (方法) は情報処理の種類を示したものである。例えば、発話がなく作業をしている場合は attend で示される。present (pres と表示) は主に質問する、述べる、答えるなど発信作業をつかさどる。Represent (repr と表示) では、受信した情報を同じ或いは別の手段で複製する場合に使われる。例えば、教師の言ったことをそのままリピートするような場合は同じ手段で複製したことになり、教師が言ったことを翻訳する、動作などで示す場合は別の手段で複製したことになる。relate (rela と表示) は、類推することによって古い情報と新しい情報を結びつけるなど、情報処理が行われたことを示す。Characterize (char と表示) は正しい、まちがっているなどの判断に使われる。例えば、教師が学習者の発話を受けて「そうですね」とか「答えはそこじゃないです」などと言う場合はこれに相当する。他には特徴をあげたり、違いを述べたりするような情報処理がこれに相当する<sup>①</sup>。5 の Content は、コミュニケーションのテーマをあらわす。言語教育の授業では教師も学習者も言語体系を話題にすることが多いが、専門科目についての話や学習者の日常生活の話題もある。

以上のような FIAC と FOCUS の違いを考慮して、まず FIAC で教師と学習者の発話量と発話内容の傾向を示し、FOCUS ではそれぞれの教授場面における、教師と学習者のコミュニケーションの目的、方向、情報の種類などを見ることにする。

### 3. 授業分析

#### 3-1 授業分析をする授業について

① 日本語クラスにおける USE の分類例は文野 (1991, 1993) を参照。



FIAC と FOCUS の枠組みを使って録画、分析する授業は、筆者の担当する「新聞閲読」という授業<sup>12</sup>で、テーマ性のある新聞記事を選び、速読した後にテーマに沿って経験や自分の考えを述べるものである(この日使用した記事は資料1)。この日の50分授業<sup>13</sup>のうち、①キーワードの説明と読解、②語彙、記事内容の確認、③記事に基づいて経験を話し意見交換をする<sup>14</sup>という部分を録画し分析する。この授業では主に速読と日本事情理解<sup>15</sup>を目指しているが、工藤(2003)で提示した授業改善の方向により、授業を新聞記事の「読解」中心から、「発話」のための「題材提供」としての位置付けにシフトさせ、日本事情理解と発話技能向上に重点を置くようにしたもので、この日はその1回目の授業である。

### 3-2 FIAC による分析でわかったこと

この日の授業を3種類の活動に分けて教師と学生の言動を分析すると以下ようになる。活動にかかる時間が違うので同じレベルで比較はできないが、活動の種類と教師と学習者の言動のおおよその傾向をつかむことができる。この日の録画のうち、文字化したのは36分22秒であったが<sup>16</sup>、これを以下の通り3つの部分、①キーワードの説明と記事の読解、②語彙の確認と記事内容の理解、③記事に基づいた経験及び意見交換に分けて、教師発言率(全言動に占める教師の発言の割合)、教師主導率(教師の言動に占める講義・説明と発問の割合)、学習者発言率(全言動に占める学習者の発言の割合)、沈黙率(全言動に占める沈黙の割合)を割り出すと以下ようになる。表1は表2, 表3, 表4<sup>17</sup>を集計したものである。

<sup>12</sup> 新聞閲読の授業については工藤(2003)を参照。

<sup>13</sup> 録画時間:2003年12月13日4時半~5時20分、この日の出席人数は3年生18人であった。

<sup>14</sup> なぜ切れる小学生が増えてきたのか、最近切れる人が多いのはなぜかなど。

<sup>15</sup> この他に日本語による要約、意見交換も行っている。

<sup>16</sup> 50分のうち残りの部分は、グループで自分の経験や意見を話す時間にあてた。活動③の文字化部分はグループで話したものをクラス全員の前で述べる部分である。

表 1

	教師発言率	教師の主導率	学習発言率	沈黙率
①	46%	56%	10%	44%
②	79%	61%	10%	11%
③	57%	52%	32%	11%

表 1 において①の沈黙率が②、③に比べて高いのは、学習者が読解作業をしているからである。教師発言率が最も多いのは②の活動である。これは語彙の意味説明や文章理解の確認で教師が説明をしているところが多いためだろう。また、教師主導率がいずれも半分以上を占めていることから、教師の発話の大半は講義（説明）と発問が占めていることがわかる。全体を通して、圧倒的に教師の発話量が多いことがわかるが、特に表 2, 表 3, 表 4 のマトリックスを見ると、いずれも前項が 5 で後項が 5 の部分が圧倒的に多いが、これは 3 秒以上続く教師の説明が持続していることを示している。

一方、学習者発言率が高いのは③である。これは学生の発話を引き出す活動（経験、感想を聞く）があるからである。また、表 2, 表 3, 表 4 の学習者の発話のうち、表 3 活動②で単純応答 8（前項が 4 で、後項が 8）の数が多いのは、文章の意味内容を確認する場面で、文章中にある答えを探して答えさせるためである。表 4 活動③では、学生自身の経験や意見を述べる部分で自発的発言を示す 9 の数値（前項が 9, 後項が 9）が高くなる。これは、学習者の発話の持続を示している。もう一つ表 4 活動③で特徴的なことは、学習者の発話を受けて行う教師の発話 3（前項が 9, 後項が 3）が他の活動より多いことである。これは学習者の発話が中心になる活動で教師が学習者の発言をもとにコメントを加えた結果である。

表 4 活動③における 7（後項 7 全般）が他の活動に比べて比較的多いのは、教師による学習者の発話矯正や、学習者の意見に対して教師も自分の意見を述べているところがあるためである。

表2 ①キーワードの説明⑰と記事の読解(12分21秒)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1										
2		1		2	2					
3			3	2	4(1)				4(1)	
4		1		3	3			1	6(2)	
5		2		3	35(2)	2			8(3)	1
6				1	2	27				4
7										
8				1				1		
9		1	9(2)	2	5				5(2)	1
10			1		1	4				105
計	0	5	13(2)	14	52	34	0	2	23(8)	111

表3 ②語彙、内容理解の確認(10分10秒)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1										
2		11(1)	2						1	1
3		2	9	7	4		1	1	1	2
4		1		18	3	1		8	2(1)	7
5				7	52(1)				2	2
6				1		20				1
7									1	
8			9	2				1		
9			5	1	2				1	
10		1	2	4	2	1		2	1	10
計	0	15(1)	27	40	63(1)	22	1	12	9(1)	23

⑰ ( ) の数字は、その中の中国語の使用を示す。

表4 ③記事をもとに経験, 意見交換 (13分51秒)

	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10
1										
2		1	1		1				1	1
3			17	4	2	4	2	1	7	1
4				13	2	1		1	6	4
5		1	2	3	47	1			1	4
6				2	1	15			2	5
7		1	1	1			5		2	
8						2				
9		1	15(2)	1	2		3		63	5
10		1	2	3	4	2			8(1)	11
計	0	5	38(2)	27	59	25	10	2	90(1)	31

### 3-3 FOCUS による分析でわかったこと

以下の例は、FOCUS を使って現れた各活動の典型的なコミュニケーションのパターンである。①は、キーワードの導入と読解の指示、②は、読解後の内容確認、③はそれをもとにした経験、意見交換である。①でわかることは、キーワードの説明が、学習者の母語使用、単語レベルの短い応答など言語的応答によるコミュニケーション以外に、表情や実物（ひも）など非言語的手段（①-1-7、10、12の部分）によっても進められているということである。また、FIAC では、発話がないと沈黙というカテゴリーに括られしてしまうが<sup>18</sup>、FOCUS では、読解作業において学習者が文字情報を処理を行っている過程であることを記述することができる（①-2）。また、FIAC が学習者の発話を一括して括るのに対して、FOCUS は、情報の発信者が学習者全体なのか、学習者の一

<sup>18</sup> FIAC をもとに改善されたとされる Flint (Foreign language interaction analysis system) では、FIAC の10沈黙が10が言語的インターアクションのない沈黙10とテープなどを聞いている際の沈黙10aに分かれている。

部なのか、学習者AなのかBなのか、を特定するため、より細かく教室活動を記述できる。例えば①-1の11の教師の問いに対して何人かの学習者がさまざまな答え方をしている。

①-1 キーワードの説明 斜体は中国語の使用を表す

	Source/target	move type	medium	use	content
1. T: きれる、はどんな時 使いますか。	T/L全	SOL	La	pres	Lang
2. T: 例えば、シャンプーが きれる、これは?	T/L全	SOL	La	pres	Lang
3. L2: 用完了…	L2/T	RES	La (中)	repr	Lang
4. T: 用完了、なくなった、 もうない、ということ ですね。	T/L全	REA	La	char	Lang
5. T: じゃあ、ひもがきれるは? ひもがきれる	T/L全	SOL	La	pres	Lang
6. L1: ひも?	L1/T	SOL	La	pres	Lang
7. T: ひも、ひも (靴のひもを示す)	T/L全	SOL	La+NL	pres	Lang
8. LG: あああ、縲子	LG/T	REA	La+(中)	rela+ repr	Lang
9. T: 私もこの前きれたんです。	T/L全	RES	La	pres	Life
10. LG: ええ! (驚きの表情)	LG/T	REA	La+PL	pres	Life
11. T: みんなは切れた経験 がありますか。	T/L全	SOL	La	pres	Life
12. LG: (うなずく)	LG/T	RES	PL	pres	Life
13. L2: ないです。	L2/T	RES	La	pres	Life
14. L3: あります。	L3/T	RES	La	pres	Life
15. T: いつ?いつ?	T/L	SOL	La	pres	Life

①—2 読解の指示と読解

	Source/target	move type	medium	use	content
T : 逆切れというのは何で すか、なぜ、逆切れし ますか、というのを読 んでください。	T/L全	SOL	La	pres	Lang
L全 : (記事を読んでいる)	L全	RES	Lv	attend	Lang

②—1 読解の答え合わせ (すぐ答えが見つかる場合)

	Source/target	move type	medium	use	content
1. T : 最初の記事、これ はどんな調査ですか。	T/L全	SOL	La	pres	Lang
2. LG : 青少年の…	LG/T	RES	La	repr	Lang
3. T : 青少年の？	T/L全	SOL	La	pres	Lang
4. LG : 意識と行動…	LG/T	RES	La	repr	Lang
5. T : に関する調査ですね。	T/L全	REA	La	char	Lang

②—2 読解の答え合わせ (答えがすぐ見つからない場合)

	Source/target	move type	medium	use	content
1. T : で、この調査の結果は どうだといっています か、どんな結果ですか。	T/L全	SOL	La	pres	Lang
2. L全 : …………… (答えを探している)	L全	RES	Lv	attend	Lang

②のやりとりを見ると、答えがすぐ見つかる場合は教師と学習者の発話が交互に交わされているが、学習者が言い終わらないうちに教師が口をはさみ、次の発話を促しているのが観察できる。また、そのまま答

えを拾い上げるようなタイプの答えではない場合、つまり要約して答えなければならないような設問は、学習者が答えに詰まり沈黙がおとずれる(②-2-2)。しかし、この場合の沈黙も、学習活動が存在していないということではなく、教師の問いかけに対して文字情報を追いながら、答えを探しまとめて説明をしようとしていることから、学習者が引き続き文字情報の理解、発話準備を行っていることを示している。

③-1 きれた経験を話す(下線は誤用を指す)

	Source/target	move	type	medium	use	content
1. T : じゃあ、こちらのグループはどうですか。	T/LG	SOL		La	pres	Life
2. L7 : あのう、私たちのルームメイトは、ある日、夜遅くまでになって、コンピューターのキーを、打って、あのう、李さんはシューッって(+)うつ伏せのジェスチャー)ベットに、、なになににさん、音、声は小さく <u>な</u> って <u>く</u> ださい…	L7/T	RES		La+PL	pres	Life
3. T : 小さくしてください。	T/L7	REA		La	char	Lang
4. L7 : 小さくしてくださいって、でもその人は <u>同</u> じ大きいです。	L7/T	RES		La	pres	Life
5. T : 全然聞かないんですか。	T/L7	SOL		LA	pres	Life
6. L7 : (うなずく)	L7/T	RES		PL	pres	Life
7. T : それできましたか?	T/L7	REA		La	pres	Life
8. L7 : はい。	L7/T	RES		La	pres	Life
9. T : それは当然ですよ。	T/L7	REA		La	pres	Life
10. T : 他にはありませんか。	T/L全	SOL		LA	pres	Life
11. L全 : …… (沈黙)	L全/T	RES		PL(沈黙)	attend	Life

③— 2 記事の感想

	Source/target	move type	medium	use	content
1. T : この記事について、 他に、思ったこと はありますか。	T/L 全	SOL	La	pres	Life
2. L5 : 小学生がそんなに きれやすいと…	L5/T	RES	La	pres	Life
3. T : 思わなかった?	T/L5	REA	La	pres	Life
4. L5 (頭をふって否定)、 思うが、 <u>考えるのは</u> 小学生が <u>であった人</u> が 大人より少ないから、 そんな人は、そんな性格 ですよ、とあまりわから <u>なかったから</u> 、 <u>どんなに</u> <u>どんな…就不知道怎麼應付</u>	L5/T	RES	La+L (中)	+PL pres	Life

③は、学習者自身の経験や意見を話す活動であり、学習者はただたどしいながらもジェスチャーをまじえながら話を続けている (③-1-2)。この中には、教師による文法訂正 (③-1-3) や日本語での談話レベルの発話が維持できず中国語モードに転換したり (③-2-4)、教師が関連の発言を求めても沈黙がおとずれる (③-1-11) というパターンが見られる。母語 (中国語) 使用に関しては、①で、語彙の意味確認において使われていたのに対して、③では学習者が日本語で話を続けられなくなって中国語に切り替わった例で、FOCUS では、どのようなコミュニケーション状況のもと母語がどのような目的で使われるかも知ることができる。

一方、情報の流れを見てみると、活動③は Content がテキストから離れた日常の話題に移っており、こうした活動では学習者どうし (L から L へ) の活発な経験・意見交換に発展して欲しいと教師は願っ



ているのだが、実際は、TからL、LからTという方向のコミュニケーションしか存在していないことがわかる。しかも、発話は既に述べたようにたどたどしく、1回の発話にかなりの時間を費やしている。これは要求される言語レベルの高さにあるのだろう。①の活動は、キーワードの理解と読解が中心であるため母語や単語、非言語手段を介したコミュニケーションで円滑に進められるが、②は文字情報処理後の答えが求められ、③に到っては、テキストから離れた話題において、談話レベルの発話を構築することが求められるため、困難度が増すことになる。

## 4. カテゴリーを決めた分析の利点と問題点

### 4-1 FIACで得られる情報

今回の二つのカテゴリー分析を通して、カテゴリーに基づいて教室内のコミュニケーションをある程度分析、記述できることがわかった。ただし、二つのカテゴリーは性質も目的も違うため、そこで得られる情報も異なってくる。FIACでは、教師と学習者の発話傾向、発話時間が明らかになる。カテゴリーを細分化すれば、具体的に教師にどんな発話のタイプが多いか、学習者のどんな発話が多いかがわかるだろう。それらの違いによって授業の展開がどのように違うのか、学習効果にどう影響を及ぼすのかなどを考えることができる。さらにはその結果をもとに、発話の教師が授業の方向性を変えることもできる。

しかし、その一方で限界も多い。教師の発話はともかく、学習者は一人一人異なるのに、学習者の発話が全て一括りにされて分析されるのは正確な教室内のインターアクションを把握できないことになる。FIACは、教師の発話時間や学習者の発話時間がわかると言われているが、特に学習者の言動を測る場合、発話時間が多いといっても、それは複数の学習者の発話が活発になされたのか、或いは一人の学習者の発話が長く続いたのか明らかにされない。例えば、③の活動では他の活動より学習者発言率が高かったが、それはたくさんの学習者が積極的に発言したためではなく、3、4人の学生が単語を探しながらゆっくり、たどたどしく発話を組み立てるために長くなった結果である。特にFIACにおいて

は、学習者の発話のカテゴリーも少ないため、これ以外の言動が仮に豊富にあっても、結果的に二つのカテゴリーに分けられてしまうのは現実を正しく反映できないことになる。もっとも今後は、カテゴリーそのものを目的に合わせて変えていくこともできる。既に、FIAC の項目を細分化して改善されたといわれる Flint ⑩も開発されているが、自身の観察の目的に合わせて手を加えたものを使用することも可能である。細田他(1988)では、FIAC の 9 学習者の自主的発言を 9-1 自主的発言、9-2 付け加え、9-3 質問、9-4 反対意見と分け、10 の沈黙以外にも 11. 教師作業、12. 学習者作業を付け加えているが、母語使用の部分を別だてにするなど、目的に合わせた細分化は可能であろう。

FIAC のもう一つの問題は、教師と学習者のカテゴリーごとの発話、具体的にどのような場面で、教師がどのような働きかけを行った結果、どのような学生の発話となされたのか、というインターアクションの姿が見えてこないことである。また、実際のコミュニケーションで教師は学生や表情や反応を見ながらインターアクションを行っているし、学生はテキストとのインターアクションも行っているのだが、教師と学生の音声的発話情報しか分析できないため、こうしたコミュニケーションは排除されてしまう。つまり、どんな場面でどのような発話が、なぜ進められているのか、というインターアクションの部分は、全く不問に付されるということである。

#### 4-2 FOCUS で得られる情報

一方、FOCUS はこうした FIAC の足りない部分をかなりの部分補ってくれる。それは教室内のコミュニケーションを 5 つの側面から分析できるからである。まず、情報の発信者が誰で、誰に向けた情報かを区別する。実際の授業では、教師から情報が発信されることが多いが、学生から、或いは学生同士で情報の発信がされることも少なくない。しかもこうした情報発信の主体と対象の違いによって、発せられる情報の種類は異なる。例えば、どのような教育的目的のもとに発せられた情報か、それがどのように学習者に受け止められ、その結果どのようにフィード

⑩ Moskowitz's Foreign language interaction analysis system

バックされたかの道筋が見える。つまり、誰と誰のコミュニケーションで、どんな内容のどのような学習状況で、どのようなことが求められている時に、どのような反応が表れるかを詳しく知ることができる。授業中の母語使用がどのような目的のもとに、なぜ使われているのかを知ることができることも既に述べた通りである。また、コミュニケーションの手段を言語に限定していないことで、より実質的なコミュニケーションを記述できることがわかる。例えば、笑い、ジェスチャー、表情、声の調子など多様なコミュニケーションの側面を記述できるのは優れたところである。こうした情報はF I A Cの情報には現れない。音だけを追っていたら教師の発話が非常に多く、一人でしゃべっているように見えるが、教師の発話の前後に学生の表情や笑い、驚き、などを示す反応がたくさんあり、教師はこうした学生の理解を示す、さまざまなフィードバックに支えられて語彙の説明を加えたり、次に進むなど進め方を調整しているのである。

一方、FOCUSの限界はどこにあるかと言え、カテゴリー化の難しさにあるのではないだろうか。一つの教授行為は複数の目的をもっていることが多く、それを一つのカテゴリーにまとめるのは難しい。また、学習者の発話或いは沈黙の意味はあいまいなところがあり、正確な意味は外からの観察だけではわからないところがある。今後こうした分析をしていくためには、カテゴリー分けにかなりの習熟が必要であると考えられる。

#### 4-3 カテゴリー分析の限界

以上、授業の三つの活動において、二つの枠組みを使ってどのように異なった情報が得られるかを見てきた。二つのカテゴリーはそれぞれの限界はあるものの、それぞれの活動において、教師と学生の言動の傾向を示し、教室で何が起きているのかをある程度記述でき、教師が自分の授業を振り返る上で活用できる手法であることをある程度確認した。しかし、以下のような限界があることも確認しておく必要がある。

一つは、既にFOCUSの問題で述べたように、カテゴリー化の難しさである。一つ一つの発話を項目にあてはめてカテゴリー化する作業は大きな困難を伴う上に、学生の示す発話や表情、沈黙の意味の真意は

実のところわからない。客観的な枠組みと言いながら、主観的な要素が混じることは免れない。こうした危険性を避けるために学習者の行動については、本人にインタビューして聞いた情報も入れるなど、教室における教師と学習者の言動カテゴリー化は慎重に行う必要がある。

二つ目は、あらかじめカテゴリーを決めて行う観察の限界である。カテゴリーにはそれを決めた人間の授業に対する観点、授業観が内包されているのであり、それをもとに分析すれば、そのカテゴリー以外の要素は排除されてしまうからである。こうした問題を避けるためには、FIAC や FOCUS をもとに、その時々々の授業分析の目的に合ったカテゴリーを、分析をする本人があらかじめ決めて分析を行うべきであろう。

## 5. おわりに

以上、二つのカテゴリーを用いて授業分析をし、反省的実践者である教師が自身の授業を振り返る方法の一つとしてカテゴリーを決めた分析の可能性をさぐった。これらの手法を用いた情報には限界があるものの、漠然とした主観的印象を述べるだけの観察観察ではなく、比較可能な客観性のある枠組みによって分析することで、教授活動の一面を明らかにすることができることがわかった。ただし、こうした手法が本来もつ大きな力を発揮できるかどうかは、当然のことながら授業分析の目的によるのだろう。既に述べたように、こうしたカテゴリー分析が教授法や教授者の違い<sup>⑩</sup>によって教授活動がどのように異なるのかを見るために使われていることが多いことから見てもわかるように、こうした客観的な枠組みを使った分析は、むしろ違ったものを同じ尺度で比較する必要があるときにより大きな力を発揮するのである。その意味で、比較をすることが目的ではなく、個々の授業を具体的に見て反省的実践を行っていく授業研究においては限界があり、それを補うあらたな方策を模索していかなければならない。それはあらかじめ決められたカテゴリーによって分析する方法を超えたものでなければならぬのではない

<sup>⑩</sup> 浅岡 (2003) は COLT を使って日本人教師とオーストラリア人教師の授業活動の比較を行っている。

か。例えば、今回 40 分足らずの授業録画であったが、その後の文字化、カテゴリー化のために、筆者は繰り返し自分の授業を観察し、それによって教師と学生とのインターアクションがどのように流れ、どのように滞り、学生がどのような問題につまづいているのかを知った。同時に、自身が授業に抱く期待とそれがうまくいかないジレンマといったものを日常的に感じていることを発見したが、こうした気づきはカテゴリー分析とは別に感じたことであった。授業で何が起きているかを知るために、今後は、長期的、総合的データ収集、観察を通して形成される問題意識、テーマ性をもとに、授業を掘り起こしていくというエスノグラフィ的手法を用いた授業研究にも挑戦していきたい。こうした質的な情報を相補的に用いることが授業分析をより正確なものにしていくと考える。

#### (資料 1)

今日のテーマ：「キレル」ということ

・あなたは最近キレたことがありますか。

あなたのまわりでキレた人を見たことがありますか。

なぜ小学生は切れるのでしょうか。

・なぜ最近キレル人が多いのでしょうか。性格？環境のせい？現代病だと思いますか？

### 小学生の 75% がキレた 愛知県春日井市調査

突然キレたことがある小学生は 75% で、中高校生より多い——。春日井市が小中高校生などを対象に行った「青少年の意識と行動に関する調査」でこんな結果が出た。調査は 02 年 9 月、市内の小中高校生、青年、保護者、一般の計 3492 人を対象に実施し、回収率は 79.4%。学校・家庭・職場生活や地域活動、問題行動など大別して 8 テーマについて質問した。【松田哲夫】

#### ●小中高校生

小学 5 年生、中学 2 年生、高校 2 年生を対象に行った。「今までにキレたことがありますか」との質問では、全回答から「ない」「わからない」「無回答」を差し引いた

回答の割合は▽小学生 74.6%▽中学生 63.2%▽高校生 52.8%だった。キレた経験がある子の割合が一番多いのが小学生で、年齢が上がるにつれてキレにくくなる傾向がみられる。キレた理由として最も多かったのは、小中学生が「からかわれたり笑われたりして」で、小学生 44.4%、中学生 28.8%。高校生は「自分の気持ちが変わってもらえなくて」(20.6%) が1位だった。(毎日新聞 2003年5月14日 愛知版から)

### 「逆ギレ」受難、空港地上職員への暴力相次ぐ

空港で発券や手荷物検査をする職員が乗客に暴力をふるわれる事件が相次いでいる。身体検査を求めてけられたり、遅刻で乗り遅れた腹いせに平手打ちされたり。機内の暴力は来年1月15日施行の改正航空法で取り締まり対象となるが、航空各社は地上の暴力も積極的に警察に届け出ている。

日本航空システムと全日本空輸の初の全国調査では、今年1月以降、発券や搭乗カウンター、手荷物検査の職員が暴力や暴言などで被害を受けた事件は22件あった。昨年までの正確なデータはないものの、両社とも「年数件程度だった」としている。自分が悪いのにいきなり暴力に訴える「逆ギレ」が一つの特徴だ。羽田空港では9月、手荷物検査場で金属反応のあった男性客が接触検査を拒み、職員の足を強くけった。出発便に間に合わなかったことで怒りだし、職員のほおを平手打ちした女性客もいた。別の空港では、案内したトイレが遠すぎるという理由で、職員が突き飛ばされた。

加害者は女性や30～40代のサラリーマンが目立つ。ほとんどが警察の取り調べを受けると、反省して謝罪するという。01年の米同時多発テロ以後、手荷物検査に時間がかかり、搭乗締め切り時間も厳格に守られるようになったことが背景にあるようだ。しかし、多くの客の面前で暴力をふるわれ、精神的に傷つき、職場復帰に時間がかかる職員もあり、各社はカウンセラー面談など心理的なケアにも力を入れている。(朝日新聞 2003年12月8日)

## 参考文献

1. 青木直子(1990)「インタビュー：ジョン・ファンズロー」『The Language Teacher XIV:4』
2. 浅岡高子(2003)「オーストラリアの中学校の日本語の授業を分析する：COLT Scheme を使って」『接触場面と日本語教育』明治書院

3. 新井真美 (1995) 「教室研究の展望と課題：教室における第二言語習得過程の解明に向けて」『言語文化と日本語教育』第9号
4. 稲垣忠彦・佐藤学 (1996) 『授業研究入門』岩波書店
5. 金田智子 (1989) 「日本語教育における学習者と教師の相互交渉について」『日本語教育論集』6
6. 顔幸月 (2001) 「台湾人日本語教師の母語使用に関する基礎的研究：会話授業の分析を通して」『世界の日本語教育』11号
7. 工藤節子 (2003) 「教師の自己成長を促す授業改善」『東呉外語学報』19号
8. 才田いずみ (1992) 「自己研修のための授業分析法試案」『世界の日本語教育』2号
9. 佐藤学 (1996) 『教育方法学』岩波書店
10. 清水宏吉・編著 (1998) 『教育のエスノグラフィー』嵯峨野書院
11. 陳淑娟 (2002) 「授業の観察と教師の成長」中等教育機関日本語教師研修会レジュメ 交流協会
12. 古川ちかし (1991) 「教室を知ることと変えること—教室の参加者それぞれが自分を知ることと変えること」『日本語教育』75号
13. 古川嘉子 (1998) 「オーストラリア初等教育における非母語話者教師の日本語ティーチャートーク」『日本語国際センター紀要』8号
14. 文野峯子 (1991) 「授業分析と教育の改善—客観的な授業分析の試み—」『日本語教育』75号  
(1993) 「学習に視点を置いた授業観察」『日本語教育』82号
15. 細田和雄・岡崎敏雄・中條和光 (1988) 「日本語授業の FIAC 方式と COLT 方式によるコミュニケーションの分析」『言語習得及び異文化適応の理論的・実践的研究』広島大学
16. 松本隆 (1990) 「相互作用分析再評価」『アメリカ・カナダ大学連動日本研究センター紀要』13
17. 元永昌子 (1992) 「授業の自己観察—プロセスと可能性について」  
『The Language Teacher XVI: 12』
18. Ann Malamah-Thomas (1987) *Classroom Interaction*  
Oxford university press
19. D. Allwright & K.M. Bailey (1991) *Focus on the Language Classroom*  
Cambridge University Press.

# FIAC と FOCUS を使った授業分析

工藤節子\*

## 【提要】

### 以 FIAC 及 FOCUS 分析課堂活動

為探究課堂中教師之發言及行為與學習者間的教室內互動，本文以 FIAC 及 FOCUS 分析課堂活動。研究結果發現，藉由限定項目之分析有助於充分掌握教師及學習者之發言量、發言傾向與教室內之互動狀況。但資料數值化的過程，仍伴隨著難以顯現資訊之「質」及如何決定分析項目的難點。為使課堂活動分析更為精細，有必要加入與「質」有關之資訊，且必須開發得以獲取該等資訊之方法。

**關鍵詞：** 課堂活動分析、FIAC、FOCUS、教室內互動

---

\* 東海大学日本語文学系専任講師



# The classroom analysis by using FIAC and FOCUS

KUDO Setsuko

## 【Abstract】

In order to study teacher's behaviors and the interaction between teacher and learners in a classroom, I adopted two categorical analysis: FIAC and FOCUS. The categorical analysis is very useful to study the speech tendency and the amount of utterance in a classroom. However there are some limitation: it is difficult to classify each behaviors into a category, and to get the qualitative information. The means enable to get qualitative data which would contribute to more detailed classroom analysis should be explored.

**Keywords** : Classroom analysis, FIAC, FOCUS, Classroom interaction

《東海大學文學院學報》

第45卷 頁527—533

東海大學文學院 2004年7月

## 《中國古代標點符號發展史》評介

張顯成\*

書名：《中國古代標點符號發展史》評介

作者：管錫華

出版者：成都，巴蜀書社

出版時間：2002年3月

標點符號是書面語的有機組成部分，它是書面語研究不可或缺的重要內容。古漢語書面語言標點符號的產生、發展、演變史，是一大課題，研究這一課題具有重要意義。對這一課題進行系統研究並取得重大進展者是管錫華教授，他在過去一系列有關古代標點符號史研究的論文基礎上，經過長期的不懈努力，新近又撰成專著《中國古代標點符號發展史》，填補了中國古代標點符號發展史系統研究的空白，為漢語史研究做出了一大貢獻。

該書屬四川師範大學（成都）文學院學術叢書之一，32開精裝，近500頁，計38萬言。正文前有叢書〈總序〉和筆者的〈序〉各一篇，正文未有〈附錄〉、〈參考書和引用書要目〉和作者〈鳴謝〉各一篇，全書插圖26幅。正文分七章：第一章〈緒論〉，簡述古代標點符號及其理論的發展，以及今人對古書標點的研究。此章屬宏觀研究，以下各章則為微觀研究。第二章〈古代標點符號的萌芽期——先秦時期〉，著重研究了甲骨文、金文、《侯馬盟書》、《長沙子彈庫楚帛書》、《石鼓文》和《睡虎地秦墓秦簡》中的標點符號。第三章〈古代標點符號的發展期——兩漢時期〉，著重研究了《長沙馬王堆一號漢墓竹簡》、《長沙馬王堆三號漢墓帛書》、《銀雀山

\*西南師範大學文獻所教授，重慶北碚

漢墓竹簡》、《居延漢簡甲乙編》、《武威漢簡》、《流沙墜簡》中的標點符號，以及漢代注釋書中句讀的內容和漢代標點符號的理論。第四章〈古代標點符號的保守期——魏晉至唐五代時期〉，著重研究了敦煌卷子及其他寫刻本中的標點符號，以及《文心雕龍·章句》《經典釋文》《五經正義》《史記三家注》等有關篇章句讀和標點符號的理論及實踐。第五章〈古代標點符號的成熟期——宋元明時期〉，論述了宋元明文獻標點符號的種類，專門研究了宋人真德秀、黃榦、陳騭，元人程端禮、胡三省、吳師道，明人唐順之、歸有光、袁無涯、楊慎等有標點符號的論述。第六章〈古代標點符號的拓展期——清代〉，研究了清本的標點符號，以及桐城派、章學誠、唐彪、武億、杭世駿、錢大昕、盧文弨、劉寶楠、章炳麟等清人對標點符號的論述，還研究了《四庫全書》有關標點符號的思想內容。第七章〈今人對標點符號的研究〉，主要論述了今人對古書評點、對古書標點理論體系的研究，評介了今人對古書句讀正誤研究的重要論著，以及有關名人對古書標點的論述。由上可知，該書渾然一體，層次分明，邏輯性強，各章相互呼應，結構安排合理。

標點符號發展史的研究是一項比較大的工程，並非易事，因為必須要閱讀大量古代文獻，涉獵先秦兩漢至今的各種有關文獻，包括凡是載有標點符號的古代文獻和古今有關標點符號理論的書籍，上下好幾千年，文獻汗牛充棟，其工作量相當大。錫華教授在這方面做了大量艱苦細緻的工作，下了很大功夫，除各類常見典籍和古今有關標點符號論述的散見文獻外，從甲骨文、金文、石刻到簡牘、帛書，從敦煌寫卷到各類寫本、本、稿本、刊本，均儘量搜羅，並力求全面。書中所引文獻達好幾百種，此點祇要看看書末所附的長達 12 頁的〈參考書和引用書要目〉（並非像有些書的「參考書目」、「引用書目」，祇是虛張聲勢裝潢門面而已）即可知。並且，為了便於說明問題，作者還精選了大量原件照片或摹本隨附文中。這種扎扎實實治學的樸學精神貫穿著全書，實屬難能可貴；同時，在當前學風時有不正的情況下，也值得大力倡導。

選擇研究材料是進行此課題研究的極其重要的第一步工作，中國的文獻大多數都是傳世文獻，而傳世文獻往往「失真」較大，故要研究古代標點符號史，必須要首先使用能客觀反映標點符號歷史面貌的材料（這對於其他有關古代文獻研究的各學科各課題也同理）。于此，作者有清醒的頭腦，在選擇研究材料時，首先並重點使用的，正是出土文獻，如甲骨文、

金文、石刻、玉版、簡牘、帛書、敦煌寫卷等等，乃是該書使用的上古、中古材料的主體，中古以後的各類 本、稿本，也是作者極其重視的材料。

作者在全面佔有大量材料的基礎上，盡可能詳細地描寫了中國古代標點符號的發展史，分階段說明了標點符號在各個歷史時期的使用狀況。通過深入細緻研究，作者得出的結論是：先秦是古代標點符號的萌芽期，兩漢是古代標點符號的發展期，魏晉至唐五代是古代標點符號的保守期，宋元明是古代標點符號的成熟期，有清是古代標點符號的拓展期。作者厘清了不少原來關於古代標點符號的模糊的乃至錯誤的認識，正如作者所說：「三千年漢語標點符號的發展，為新式標點符號的產生奠定了堅實的基礎。而在一個相當長的時期內，不少人則以為新式標點符號是舶來品。實則，從起源來看，世界上現存最早最豐富的文獻文字即是中國殷商時代的漢語甲骨文，而甲骨文中就出現了標點符號，因此，漢語的標點符號起源最早。從用法來看，到宋元明時期，漢語標點符號已基本滿足了表示任何一種語言層次、任何一種語言性質的需要。從形體來看，新式標點符號亦有許多在古代已經出現」，如句號、逗號、頓號、括弧、破折號、省略號、著重號、圓點號、圈號、線號、專名號。並且，「這幾種都是 1996 年《標點符號用法》所載入的，祇是有的名稱或形體略有不同。未載入的一些常用標點符號古代亦已見到」，如虛缺號、圓圍號、斜線號、方框號、代字型大小、陰文號、魚尾號等等。「現代所使用的校對校勘符號，在古代差不多皆已見到。由此可見，漢語的新式標點符號是在漢語古代標點符號自身的基礎上形成的。」同時，作者本著實事求是的態度又說，「但我們不否認對外域有借鑒，如問號、歎號等形體則不是漢語標點符號所本有的東西」。（頁 12~13）

能對漢語古代標點符號的發展史作出全面細緻描寫，能對每一種每一類標點符號上溯其源下追其流，應該說就達到了本課題的目的。然而作者到此並未停步，而是繼續往縱深推進——進一步研究古代標點符號理論的發展史，且所化力氣並不亞於前者，該書每章都有專節甚至多節研究這一專題。例如以下專節：第一章第二節〈古代標點符號理論的發展〉，第三章第九節〈漢代標點符號的理論〉，第四章第五節〈孔穎達等《五經正義》的章句理論和實踐〉、第六節〈《史記三家注》標點符號理論和說明章句的方法〉，第五章第四節〈宋代注釋、筆記等書中的理論和正讀實踐〉、第七節〈胡三省《通鑑釋文辯誤》和吳師道《戰國策校注》中的標點符號理論

和正讀實踐》，第六章第三節〈桐城派的標點符號理論和評點實踐〉、第九節〈《四庫總目》提要中關於標點符號的思想內容〉。至於第七章〈今人對古書標點的研究〉，則是研究標點符號理論發展史的專章。這樣，既有對標點符號發展史的研究，又有對標點符號理論發展史的研究，二者相輔相成，相映成趣，使得整個課題的研究更顯豐滿，更具深度。

在研究方法上，最值得一提的，是作者能針對研究物件的特點，將共時描寫與歷時比較有機結合，並善於運用數理統計的方法。例如：

作者運用統計法所描寫出的以下面貌：《侯馬盟書》中「不規則的『點號』主要用於句讀，共有四十七個用例」。(頁48)「《馬王堆一號漢墓竹簡》使用標點符號五種，七十次。」(頁3)「《馬王堆三號漢墓帛書》用號六種。」(頁4)「兩漢文獻共見到新產生的標點符號十三種。」(頁5)魏晉至唐五代「所用之號約有十八種」。(頁6)而宋元時期，「加上變體，新產生的標點符號就有三十多種」。(頁8)這是運用數理統計法來進行共時描寫的例子。

作者在描寫完《侯馬盟書》的標點符號面貌後說(頁51)：

拿《侯馬盟書》與金文相比，二短橫號用為重、合文號與甲金文相同。而其「點號」卻有明顯的特點。

一、甲骨文雖有起分辭作用的「點號」，但都是不同形狀的線條，都橫貫或折劃數行文字；而《侯馬盟書》的「點號」都是用於一字之下，最長的也祇有一字之寬，雖然形體大小有別，但使用上已趨於規則化。金文雖有鈎識號，但絕無僅有，亦不可和《侯馬盟書》相比較。

二、甲骨文的線號和金文的鈎識號都是用於分辭、分段等大的語言層次，而《侯馬盟書》的「點號」用於短語和句子後表示停頓卻是甲金文中沒有出現的。

這是善於進行歷時比較的例子。

語言是一種社會現象，任何一種語言文字現象的產生都不是孤立的，它總是與當時的社會文化現象相聯繫的，這是在進行研究時不可忽略的問題。于此，作者也有著清醒的頭腦，能做到高瞻遠矚，結合大的文化背景來探討古代標點符號發生發展的原因。例如在研究宋元明時期標點符號的

發展時說（頁 146）：

古代標點符號，經先秦萌芽到兩漢發展，再經魏晉到唐五代漫長的保守時期，隨著思想的解放、認識的深化，隨著科技的發展，雕版印刷之書的廣泛流傳、文化的逐步普及，作為古書面語表達的輔助工具——古代標點符號，到宋元明時期已發展成熟。

這裏，正是把宋元明時期標點符號之所以會發展成熟的原因，放到整個社會文化背景中去考察的，且探究深刻，發人深醒。

該書的附錄〈古今標點符號理論摘文〉，是一篇很有分量頗有意義的材料。該附錄長達 76 頁（頁 389~464），系統地摘錄了古今文獻中有關標點符號理論的論述達 159 段，上起先秦，下迄 20 世紀 80 年代末，所搜材料豐富而具有代表性。這些段落或長或短而不一，短者祇一兩句，長者達幾千字，如頁 447~450 所摘許威漢《先秦文學及語言例論》達 3000 來字。下面就短小者轉錄幾則以見一斑：

章決句斷，事事可曉。（頁 389，摘漢·王逸《楚辭章句》）

讀止，謂道讀之止。（頁 390，摘唐·顏師古《匡謬正俗》）

句讀之不通，而欲從事於九丘之書，真可謂千載笑端矣。（頁 401，摘清·顧炎武《日知錄》）

句讀之學，蓋盛於漢。二鄭之讀《周禮》，句讀既有異同；康成畢生精力萃於《禮》經，乃亦有不瞭之句。今人輕視句讀，以為古章句之流，此大妄也。《毛詩》既分章句，趙邢卿《孟子注》猶以章句自題，則章句亦非可輕也。古人訓詁之作，即為欲通為讀，蓋一字之義不瞭，即一句之義不明，此所以先訓詁於句讀也。（頁 419~420，摘黃侃《文字聲韻訓詁筆記》）

标点一定要恰当。标点好像一个人的五官，不能因它不是字就看得无足轻重。标点用错了，意义也就变了。（頁 434，摘《新观察》1958 年 7 期〈郭沫若同志關於文風問題答本刊記者問〉）

由上可知，該附錄的確為讀者進一步瞭解和研究標點符號提供了極寶

貴的原始材料。

《中國古代標點符號發展史》一書值得稱道處還有不少，此不贅述。然華路藍縷，草創之著，自然也會存在一些有待刮垢、修正、充實的地方。例如：

限於條件，還有一些重要的文獻材料，作者未能使用，如新近出版的楚簡、秦簡、三國吳走馬樓簡，以及新刊佈的敦煌寫卷（搞出土文獻研究乃「富貴學問」，材料太貴，個人往往難以購置，筆者深有體會）。所以，個別標點符號的論述似還可酌。再者，還有個別標點符號還未搜集到，如簡帛中的以下幾個表示對所記事物的核對、驗證、認定、認可意義的確認符號（筆者稱之為「確認符」）：

「+ P」確認符。這是「+」、「P」二號連用共同表確認的形式。例如 1973 年在湖北省江陵鳳凰山 10 號漢墓出土的竹簡《鄭里稟（廩）籍》（以下按原簡式橫排，不標點，下同）：

戶人立能田二人口六人	田廿三畝	+	P	貸二石三斗
戶人越人能田三人口六人	田卅畝	+	P	貸三石
戶人不章能田四人口七人	田卅畝	+	P	貸三石七斗
戶人勝能田三人口五人	田五十四畝	+	P	貸五石四斗

所謂「鄭里廩籍」，即政府貸糧給鄭里民戶的記錄。以上先記戶主名，然後依次記「能田」（能從事農業生產者）人數、「口」（家庭人口）數，種田畝數，最後記貸糧數。貸糧數前的「+ P」表示該戶有關情況和貸糧發放均已確認。

「⊕」和「方」兩個確認符。例如，1992 年 11 月在湖北荆州市沙市區關沮鄉蕭家草場 26 號漢墓中出土的遺策，此兩種確認符號同時使用，意義完全相同，頗有代表性。該批遺策共 35 枚，用「方」表確認者 13 枚，用「⊕」表確認者 13 枚，無確認符者 9 枚。現將前 10 簡引如下：

車一乘	⊕
馬一匹	
禦者一人	⊕
從者四人	⊕

盛一雙	
柯一雙	方
小醬杯十	方
黑杯十	方
大書脯□一	方
小脯□一	方

以上二種確認符所書位置，距上文末距離最近者為第 3、4 簡，約距 4~5 字，距上文末距離最遠者為第 7 簡，約距 14 字。以上無確認符者，當是在下葬時因故未得到確認，故未打上確認符。至於同於一編，有的打「⊕」表確認，有的則打「方」表確認，當是執筆者非為一人，不同的執筆者自然會根據自己的書寫習慣使用確認符的原因。

古書都是豎排行文，文中的標點符號是與正文相適應的，故談古代標點符號的論著，最好能採用豎排形式，方利於說明問題，而《中國古代標點符號發展史》採用的是橫排形式，故往往不便於說明問題。特別是在進行電腦照排處理時，作者本擬用掃描形式將原件標點符號掃入，然正式排印時因故未能實行，致使有些標點符號形狀走了樣，不能不說是一遺憾。

縱觀全書，錫華教授的《中國古代標點符號發展史》，是一部頗有學術分量的專著，存在的問題祇能是瑕不掩玉，希望能在進一步做好斷代深入研究的基礎上繼續充實完善它，也相信作者能將這個重大課題繼續做下去，把「中國古代標點符號發展史」研究得更透徹。同時也相信本書的問世，必將同作者已問世的《校勘學》（安徽教育出版社 1991）、《爾雅研究》（安徽大學出版社 1996）、《〈史記〉單音詞研究》（巴蜀書社 2000）一樣，產生良好的社會效益，受到學界的歡迎！

以上是我讀了這本專著後的感想，所言可能有挂一漏萬未能中肯之處，但不會是吹捧不實的譽獎之文。





《東海大學文學院學報》

第 45 卷 頁 535—544

東海大學文學院 2004 年 7 月

# 日本學界有關中國古代家庭型態 與規模的研究評介

翁育瑄\*

## 一、漢代的家庭型態與規模

關於中國古代家庭型態的研究，日本學界的論戰由來已久，但是討論範圍只限於漢代。

戰前有牧野巽的小家庭說與清水盛光的大家庭說的論戰，守屋美都雄首次提出「三族制」家庭為典型家庭的構想<sup>①</sup>。戰後，宇都宮清吉接受「三族制」家庭說，主張「三族制」家庭不但是理想型家庭，也普遍存在於現實社會<sup>②</sup>。所謂的「三族制」家庭指的是由父母、妻子、兄弟所組成的家庭，由父母在世時兄弟與父母同居而產生的<sup>③</sup>。之後，佐竹靖彥撰文以為小家庭普遍形成於戰國中期以後，其間經過父母、妻子型家庭的變化之後，父母、妻子、兄弟同居家庭逐漸在上層社會形成。他強調「三族制」家庭的產生與豪族的關係<sup>④</sup>。稻葉一郎則以為漢武帝時期經濟發生變化之

\* 東海大學歷史系助理教授

① 清水盛光《支那家族の構造》(岩波書店, 1942-6)、牧野巽《漢代における家族の大きさ》・《漢代の家族形態》(《牧野巽著作集》一, お茶の水書房, 1979)、守屋美都雄《漢代家族の形態に関する考察》・《漢代家族の形態に関する再考察》(《中國古代の家族と國家》, 東洋史研究會, 1968)。

② 宇都宮清吉《漢代における家と豪族》(《漢代社會經濟史研究》, 弘文堂, 1955)。

③ 以上論戰可參考守屋美都雄《漢代の家族——その學說史的展望》(《中國古代の家族と國家》, 東洋史研究會, 1968)。

④ 佐竹靖彥《中國古代の家族と家族的社會秩序》(《人文學報》(東京都立大學) 141, 1980-3)。

後，複合家庭比小家庭增加很多<sup>⑤</sup>。堀敏一總結各家說法，主張小規模的家庭是廣泛存在的，而「三族制」家庭乃至複合家庭都是從小家庭衍生出來的。他並且強調「三族制」家庭的重要性有以下兩點：第一是中國史上有名的「累世同居」家庭就是由「三族制」家庭發展而來。其次是後世維持這樣的家庭型態不僅是因為道德規範的考量，也有法律強制推動的背景因素<sup>⑥</sup>。

以上為日本學界對於漢代家庭型態的論戰的發展演變。像以上的家庭型態論戰並未延續到魏晉南北朝以後，魏晉南北朝以後的家族研究以前述某一特定大家族，也就是士族的研究居多，並未見到對於家庭型態的討論。

## 二、中古士族的研究

日本學界的士族研究是起於 1950 年代守屋美都雄對太原王氏的研究。他結合正史與墓誌的記載，考證其系譜並分析其家族成員的仕宦<sup>⑦</sup>。之後矢野主稅追隨其腳步，提出鄭氏、韋氏等六朝門閥的系譜研究<sup>⑧</sup>。青山定雄則是利用宋人文集所收之墓誌草稿，整理唐末北宋官僚家族的系譜<sup>⑨</sup>。

當然，利用墓誌研究士族的作法，很早便為中國學者所採用，如岑仲勉便利用千唐誌齋所藏的墓誌對《元和姓纂》進行考證的工作。民國之後，隨著考古的發現，墓誌大量出土，對現今歷史學的研究，特別是對古代史

⑤ 稻葉一郎〈漢代の家族形態と經濟變動〉（《東洋史研究》43-1，1984）。

⑥ 堀敏一〈中國古代の家族形態〉（《中國古代の家と集落》，汲古書院，1996）。

⑦ 守屋美都雄《六朝門閥の一研究——太原王氏系譜考》（東京日本出版協同株式會社，1953-1954）。

⑧ 矢野主稅〈張氏研究稿——張良家の歴史〉（《社會科學論叢》5，1955-2）、〈門閥貴族の系譜試論〉（《古代學》7-1，1958-3）、〈鄭氏研究〉（《社會科學論叢》8・9・10，1958-3・1959-2・1960-8）、〈韋氏研究〉（《社會科學論叢》11，1961-6）、〈韋氏研究（二）〉（《長崎大學學藝部研究報告》〈人文・社會・教育・科學〉臨時增刊號，1962-3）。

⑨ 青山定雄〈唐代における四川官僚の系圖についての一考察〉（《和田博士古稀記念東洋史論叢》，講談社，1961-2）、〈宋代における華北官僚の系譜について〉（《聖心女子大學論叢》21，1963-10）、〈宋代における華北官僚の婚姻關係〉（《中央大學創立八十年周年記念論文集》，1965-10）、〈宋代における華北官僚の系譜について（2）〉（《聖心女子大學論叢》25，1965-10）、〈宋代における華北官僚の系譜について（3）〉（《中央大學文學部紀要》65〈史學科12〉，1967-1）、〈宋代における江西出身の高官の婚姻關係〉（《聖心女子大學論叢》29，1967-6）、〈宋代における華南官僚の系譜について——特に揚子江下流域を中心として〉（《中央大學文學部紀要》72〈史學科19〉，1974-3）、〈宋代における華南官僚の系譜について（2）——特に揚子江下流域を中心として〉（《宇野哲人先生白壽祝賀記念東洋學論叢》，宇野哲人先生白壽祝賀記念事業會，1974-10）、〈宋代における華南官僚の系譜について（3）——特に揚子江下流域を中心として〉（《江上波夫教授古稀記念論集》〈歴史篇〉，山川出版社，1977-5）。

的研究，有著相當大的幫助。這當中數量最多的是洛陽邙山出土的唐代墓誌。唐代墓誌的大量出土，對唐代史研究造成一股震撼與風潮。1980年代前後毛漢光利用中研院史語所藏拓片進行一系列的士族研究。毛漢光承襲陳寅恪所提出的「關隴集團」、「山東士族」說法，配合《新唐書》宰相世系表考察這些特定區域的士家大族<sup>10</sup>。

日本學界方面，在1984年《千唐誌齋藏誌》出版之後，愛宕元等學者也利用墓誌研究范陽盧氏等大士族<sup>11</sup>，日本學界也因為各種墓誌集的公開問世而興起一股墓誌研究風潮。這一類家族研究的特徵是整理家族系譜、探討家族間的婚姻與家族成員的仕宦傾向。

1990年代之後利用墓誌研究某一家族的論文更是大量地發表，大部份是中文著作，其中宋代的研究又比唐代多一倍。宋代出土墓誌雖然比唐代少很多，但是宋人文集收有大量的墓誌草稿，為家族研究提供豐富的資料。另外，宋代的家族研究也多利用地方志與族譜的記載，這一點與唐代的家族研究不太一樣。

### 三、唐代與宋代的家庭型態與規模

以上可知漢代以後缺乏有關家庭型態研究，這有可能是因為史料不足的緣故，因為這個時代的史料多與士族有關。

此外，對家庭型態較有幫助的只剩下敦煌戶籍資料了。據池田溫分析天寶年間敦煌差科簿所見的338戶顯示，約一半的住戶為丁男一人的核心家庭。差科簿載有男子的家庭當中，含有兄弟以外旁系親屬的家庭只占一成左右<sup>12</sup>。從戶等來看，中上等的官人及富農階級似乎是大家庭較多，反

<sup>10</sup> 毛漢光〈我國中古大士族之個案研究——瑯琊王氏〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》37（下），1967）、〈中古山東大族著房之研究——唐代禁婚家與姓族譜〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》54-3，1983）、〈隋唐政權中的蘭陵蕭氏〉（《勞貞一先生八秩榮慶論文集》，1986），以上收於《中國中古社會史論》（聯經出版事業公司，1988）、〈中古大族著房婚姻之研究——北魏高祖至唐中宗神龍年間五姓著房之婚姻關係〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》56-4，1985）、〈隋唐政權中的吳郡陸氏〉（《國史釋論——陶希聖先生九秩榮慶祝壽論文集》，食貨出版社，1987）、〈關隴集團婚姻圈之研究——以王室婚姻關係為中心〉（《中央研究院歷史語言研究所集刊》61-1，1990）、〈晚唐五姓著房之婚姻關係〉（《台灣大學歷史學系學報》15，1990）、〈關中群姓婚姻關係之研究——隋至唐前半期〉（《唐代文化研討會論文集》，台北中國唐代學會，1991）。

<sup>11</sup> 愛宕元〈唐代范陽盧氏研究——婚姻關係を中心〉（川勝義雄、磯波護編《中國貴族制社會の研究》，京都大學人文科學研究所，1987）。

<sup>12</sup> 池田溫《中國古代籍帳研究》（東京大學東洋文化研究所，1979）。

映庶民階級普遍是小家庭的實情。

鑒於漢代以後缺乏有關家庭型態研究，筆者嘗試利用墓誌材料探討唐代的家庭型態。筆者著手墓誌的研究，最先是從系譜的整理開始。筆者整理出十三個家族的系譜，有些如博陵崔氏、清河崔氏、范陽盧氏等已經被學界提出研究，但也有些是未被注意到的家族。對唐代士大夫家族的傳統看法來自《新唐書》柳芳傳所謂的代北、關中、山東、江南的區分觀念，但從墓誌所得的結果看來，除了以上所提的六朝門閥士族以外，還有一些很明顯的是靠科舉起家的科舉新貴。也就是說，出土史料所顯示的結果有別於傳統士族概念。這些新興家族也和那些舊家大族一樣，置宅洛陽，並在邙山營建家族墓園。除了表示洛陽文化中心的地位之外，也反映出這些士大夫極欲打入洛陽上流社會的意圖。

除了整理這些家族的系譜之外，筆者也分析各家族的同居型態。利用墓誌所載的里(坊)名的方法像妹尾達彥用它來研究長安及洛陽的官員居住分布型態<sup>13</sup>，筆者則是利用它來推算同居世代數。唐代墓誌一般都會記載墓誌主的死亡地，比如自己家裡的話就是某地某里(坊)私第之類。如果家族成員死亡地記載一致的話就表示他(她)們生前住在一起。不過有不少墓誌只記載某里，雖說也有住同一里不同屋簷下的可能性，但以唐律父母在兄弟不得別居的規定，加上墓誌也常見頌揚大家族的言詞，筆者大膽假設死亡地記載同一里的家族成員應該就是住在一起。

用以上的方法，筆者統計十四個家庭的同居世代數。六代同居有一個家庭，五代兩個，四代有四個，三代有四個，兩代有三個。可知三代以上的同居家庭占多數。另外值得注意的是同一家族的分居狀況。以樂安孫氏為例，最早的孫嘉之住在集賢里，他的第四個兒子孫造的儿子孫嬰和孫氏也住這裡。但是長男孫遜和三男孫邁的子孫卻分別住在敦化里、會節里及康俗里(見圖一)。這顯示隨著子孫人數的增加，加上上面的尊長去世的話，子孫分居的可能性就很大<sup>14</sup>。

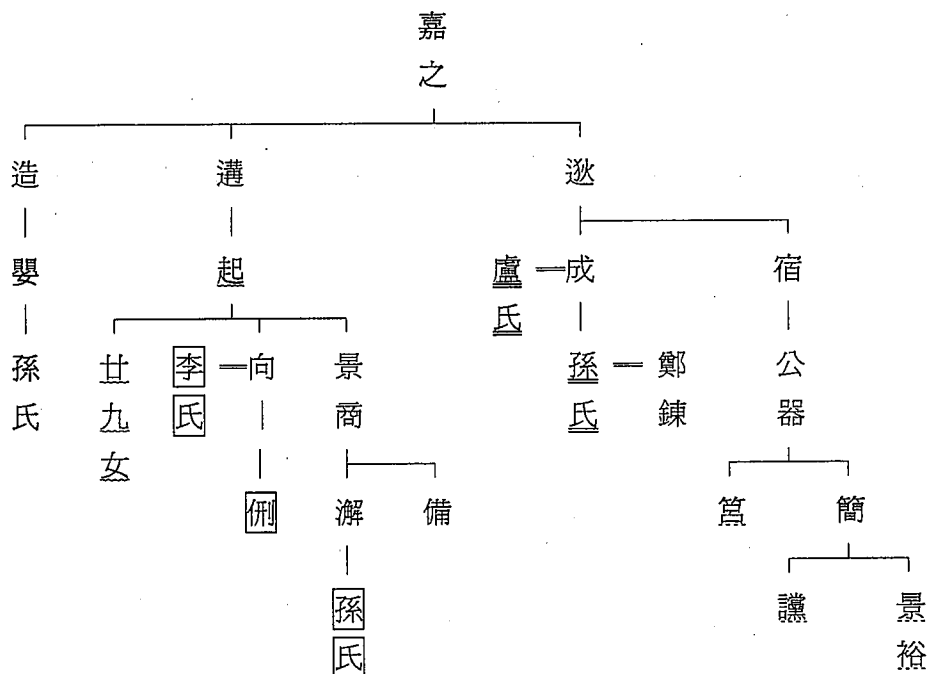
### 【圖一】樂安孫氏同居型態圖

■：集賢里    □：敦化里    .....：會節里    ——：康俗里

<sup>13</sup> 妹尾達彥〈隋唐洛陽城の官人居住地〉(《東京大學東洋文化研究所紀要》133, 1997)。

<sup>14</sup> 以上各墓誌出處請參見抽稿〈七世紀-十世紀初の中國における上流階級の家族形態——墓誌を中心に〉(《お茶の水史學》44, 2000-9)。

-----：鄭州別業



(引自拙稿〈七世紀~十世紀初の中國における上流階級の家族形態——墓誌を中心に〉)

以上就是筆者利用墓誌所載的坊里來重建同居型態的過程。雖然個人推算出土大夫家庭多是三代以上的同居家庭，但是很明顯地，他們不是一直都住在一起的。士大夫家庭成員常隨著官職異動到外地任官。例如唐代墓誌裡可以看到官員帶著家人到外地任官的記載，但是在任期結束後他們不是回到原來的大家庭就是趕往下一個新職務的所在地。還有唐代墓誌也可以見到許多別墅和莊園的記載，這表示很多家族擁有長安或洛陽的宅第之外的不動產或住宅。這些在家族共同產業生活的家族成員，是否納入的「同居」的範圍，也值得深思。當時的「同居」的概念究竟為何，也有釐清的必要。

以上探討唐代墓誌的同居型態是以住宅的記載為依據，但是這樣的研究方法並不適用於宋代墓誌。由於宋代墓誌對坊里的記載並不全，筆者無法利用上述的方法觀察北宋的同居型態。不過，北宋墓誌見到不少大家庭

的記載<sup>15</sup>。這些贊美大家庭的記載多稱其家庭人口有「百口」，或「累代聚居」，甚至有號稱「數百口」的例子。像這樣概括性的數字，而且又帶有誇大性嫌疑的說法，其真實性為何？還有待商榷。另外又引出了一些問題，首先是所謂的「百口」指的是只有血緣關係的親屬或者也包括通稱「家人」的奴婢？再者，所謂的「百口」是否指的是住在同一個屋簷下，還是只是住在家族共同產業上？也就是牽涉到「同居」概念的問題。唐代雖然有許多大家族，但隨著子孫人數增加，各房支之間的關係反而不如姻親來的密切。而這些家族在唐末五代之際多已衰落，宋代以後多是靠科舉起家的新興家族，他們並且發展一套同姓宗族之間的維繫方式。北宋墓誌常記載士大夫救濟宗族的記載，義莊也是在這個時代出現的。有的墓誌稱其「聚族百口」，或許指的就是在家族共同產業上生活的宗族也說不定。

此外，北宋墓誌可見到不少有關「別居異財」的記載<sup>16</sup>。筆者根據其別居異財過程來推測其同居型態及同居世代數。比方說，墓誌記載提議分居者為兄弟的話，那麼就可以知道這個家庭的家同居型態是兄弟同居，並且進一步可以推算其三代同居。運用上述的方法，統計這些家庭在別居異財前的同居世代數，可以知道：三代同居的有十一個家庭，四代同居的有一個，五代以上同居的有五個。墓誌記載這些家庭都是在父母死後才別居異財的，所以說基本上是遵守律令的規定。以上結果顯示北宋與唐代一樣以三代同居為主。這些記載大部份是說墓誌主在分家產時一分不取，「推財」（或「讓財」）於兄弟或親戚。雖然墓誌的目的在稱頌墓誌主的友愛精神，但同時也反映出別居異財的真實一面。另外，北宋的墓誌的地域分布有多樣化的傾向，不像唐代只局限於洛陽一地，可以證明三代同居家庭的普遍存在。

上述別居異財的記載並不見於唐代墓誌，而記載「百口」或「累世(代)同居」的唐代墓誌也只有兩三件。比起唐代，宋代似乎更能表現出對大家庭及「同居共財」思想的擁護。不過，換另一個角度來看，宋代墓誌強調大家庭的用意或許也反映出當時別居異財風氣的盛行。儘管如此，前面也說過這些別居異財的個案基本上都是遵守律令的規定，在父母死後才分家的。與唐代的情況一樣，隨著子孫人數的增加，上面的尊長又去世的情況

<sup>15</sup> 參見拙稿〈唐宋における家族の研究——墓誌を中心に〉第三章（お茶の水女子大學博士論文，2002）。

<sup>16</sup> 同上

下，別居的可能性就很容易產生。

#### 四、史料所呈現的差異問題

筆者分析墓誌結果顯示，唐宋以三代同居占多數。這個結果與日本學界所提出的「三族制」家庭的說法，即父母、妻子、兄弟同居家庭，可以說是相穩合的。雖然墓誌結果導出大家庭占多數的結論，但其他的史料卻顯示不一樣的結果。如前述池田溫統計天寶年間的敦煌差科簿的結果顯示，庶民階層多是男丁一人的核心家庭，男丁兩人以上的旁系同居家庭則多存在於中上等戶之中。不過，差科簿只載成年男丁，對於其它的家庭成員則不得而知。至於敦煌戶籍資料方面，因為女口和老弱的記載過多，學界質疑其偽籍的可能性很高。

最近，大澤正昭根據《太平廣記》和《夷堅志》的記載統計各個家庭的人數，得到平均 4~6 人的結果<sup>17</sup>。大澤氏在這個最新的研究報告中指出，由於家庭普遍存在於社會之中，一般人常忽視它的存在以致於沒有意識地將它寫入作品裡，所以必須刻意發掘細微之處才可以還原當代的家庭像。大澤氏所用的方法是，依據主人公所從事的行業及其所屬的階層，分為官吏・士人、土豪・富民、庶民、隸屬民・雇用人四種，統計筆記小說中所出現的家庭成員數目，得到如下表的結果：

【表一】《太平廣記》與《夷堅志》所見的家庭規模

階 層	官僚・吏・士人		土豪・富民		庶民		隸屬民・雇用人	
	唐	宋	唐	宋	唐	宋	唐	宋
實 例 數	59	91	14	12	37	91	5	5
總 人 數	307	431	78	56	145	360	18	23
平 均 數	5.2	4.7	5.6	4.7	3.9	4.0	3.6	4.6

（以上依據大澤正昭〈唐宋變革期の家族規模と構成——小説史料による分析〉提示數據作成）

<sup>17</sup> 大澤正昭〈唐宋變革期の家族規模と構成——小説史料による分析〉（平成 12-14 年度科學研究費研究成果報告書，2003-3）。



將以上的官僚·吏·士人與土豪·富民視為上流階層，庶民與隸屬民·雇用人合為庶民階層，統計其子女數，得到結果如下表：

【表二】《太平廣記》與《夷堅志》所見的家庭子女數

實例數	子女數	0	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11以上	總計
唐	上流階層	6	17	17	7	5	4	5	1	2	2	2	0	57
	庶民階層	9	13	5	2	3	1	0	1	0	0	0	0	34
宋	上流階層	7	28	28	21	5	6	2	1	2	0	0	0	100
	庶民階層	11	38	20	9	4	1	0	1	0	0	0	0	84

(以上依據大澤正昭〈唐宋變革期の家族規模と構成——小説史料による分析〉提示數據作成)

根據以上的統計，大澤氏歸結出以下的結果：

- (1) 唐代上流階層：5.3 人 = 1.9 人(夫婦) + 2.7 人(子女、男女比 8:5) + 0.7 人(老年及旁系親屬)
- (2) 唐代庶民階層：3.9 人 = 1.7 人(夫婦) + 1.4 人(子女、男女比 10:3) + 0.8 人(老年親屬)
- (3) 宋代上流階層：4.7 人 = 1.9 人(夫婦·妾) + 2.3 人(子女、男女比 4:1) + 0.5 人(老人)
- (4) 宋代庶民階層：4.0 人 = 1.8 人(夫婦·贅婿) + 1.5 人(子女、男女比 5:1、養子) + 0.7 人(老人)

以上得到唐宋家庭規模平均值 4~6 人的結果。其次大澤氏提示上流階層家庭規模的縮小化傾向，即由唐代直系·旁系同居向宋代直系同居變化的現象。這個結果使得大澤氏支持佐竹靖彥氏所主張的「大家族主義崩壞」的說法<sup>18</sup>，並且強調「小家庭結合的強化」傾向。第三是重男輕女的傾向加強，妾、養子的增加顯示男性繼承制的確立。

大澤氏所分析的家庭分布各階層，有官吏也有庶民，可信度應該很

<sup>18</sup> 佐竹靖彥〈宋代の家族と宗族〉(《人文學報》257, 1995 年)。

高，但其分析出來的結果卻與從墓誌中所得的印象有一段差距。首先是唐宋家庭規模平均值 4~6 人的結果，這與墓誌所傳達的大家庭印象有所出入。因墓誌所見到的多是稱頌大家庭的記載，而事實上，經過筆者的推算，大部分的唐宋士大夫家庭也多是三代以上的旁系親屬同居家庭。如此一來，家庭人口必定不止於 4~6 人。當然，墓誌所代表的僅限於士大夫階層，並不能反映全部的階層。大澤氏所推算的唐代上流階層為 5.3 人，宋代上流階層為 4.7 人。但是，與墓誌所反映的家庭型態比起來，大澤氏所推算的結果，有偏低之嫌。

造成上述落差的原因與史料所呈現的不完全性有關。以墓誌為例，初唐墓誌多只載子女一人的名字，盛唐以後才可見到兩人以上的記載，而且大部分都只載兒子的名字。中唐以後才能見到較完整的記載，女兒與庶生子一直要到晚唐才有詳細的記載。北宋以後的墓誌則多不明載嫡庶之別。即使墓誌對子女狀況記載詳細不誤，頂多只能知道誌主的子女人數，並無法得知其它家庭成員。所以說單一墓誌並不能提供解答，必須要看到整個家族的墓誌才有辦法得知其同居狀況。

其次要注意的是即使摸清楚了整個家族的家庭成員狀況，也並不代表他們一直都是住在一起的。祖父母去世的時候，孫子女尙未成年，所以事實上三代同居只有一段時間，並非常態的。而且父母親去世之後，兄弟分居的可能性就很大。兄弟分居後，再過一段時間，孫子女出生，又成了三代同居家庭。依照此模式看來，三代旁系同居家庭應該是普遍存在的。

另外一個問題是同居的概念。滋賀秀三指出中國的同居概念，事實上也包含不住在一起的家庭成員<sup>19</sup>。筆者前面也提過士大夫常隨官職異動到外地任官，他有可能是單身赴任，也有可能是帶著一部分的家眷赴任。在任期結束之後，他們會回到大家庭。下一個新職務來臨時，他們又會移動到另一個地方。大家庭的成員並不是一直都住在一起的，他們在外地生活時是一個小家庭，回到家鄉後，又是過著大家庭的生活。筆記小說反映的有可能是這樣的情況，所以大澤氏的統計結果才會是 4~6 人的家庭規模。

最後是階層的問題。前面提到池田氏統計天寶年間敦煌差科簿的結果顯示，丁男一人的核心家庭佔多數，中上等戶則是大家庭較多。大澤氏統計唐宋筆記小說的結果也顯示上流階層的家庭規模比庶民階層大。而正史

<sup>19</sup> 滋賀秀三《中國家族法の原理》(創文社, 1967), 第一章第二節。

與地方志的資料也顯示庶民戶口以 4~6 人爲主<sup>20</sup>。所以可以說，上層社會流行大家庭，庶民社會以小家庭爲主。

## 五、結 語

綜合以上所述，可知關於中國古代家庭研究方面，日本學界在戰前就已經發展出「三族制」理論。「三族制」理論並且在戰後持續地發展，大多數的學者都支持「三族制」理論。同樣地，小家庭的重要性也不容置疑。

魏晉南北朝以後，受限於史料的緣故，家庭研究轉向大家族內部的研究。筆者根據墓誌銘分析唐代及宋代的家庭，推斷士大夫家族多是三代旁系同居家庭。即使北宋以後看到不少別居異財的記載，基本上都是遵守律令的規定，在父母死後才分家的。隨著子孫人數的增加，父母去世之後，兄弟分居的可能性很大。另一方面，史料顯示庶民階層以小家庭爲主，敦煌籍帳與筆記小說反映了這樣的事實，可知家庭型態與規模必須注意其社會階層的問題。可以這麼說，大家庭不斷地在上層社會發展，但是，小家庭仍是庶民階層的主流。

由於史料無法完全呈現整個家庭型態與規模，只能旁敲側擊，從片面的記載推算。如此一來，就會產生不同的史料統計出不同的數據結果。因此，必須注意到史料所呈現的片面性與不完全。如何克服史料所呈現的差異，提出合理的解釋，就成爲未來的課題之一。

<sup>20</sup> 參見梁方仲編著《中國歷代戶口、田地、田賦統計》（上海人民出版社，1998）、程民生〈宋代家庭人口數量初探〉（台大歷史系主編《轉變與定型：宋代社會文化史學術研討會論文集》，2000-10）等。

《東海大學文學院學報》  
第45卷 頁545—551  
東海大學文學院 2004年7月

## 《巫永福全集》評介

林政華\*

書名：《巫永福全集》評介  
作者：林政華  
出版者：傳神福音文化公司  
出版時間：1996年5月、1999年6月、2003年8月

### 前 言

一九九六年五月，傳神福音文化公司出版《巫永福全集》（以下簡稱「全集」）十五卷冊（每卷一冊）；包括詩（現代詩）卷五冊、評論卷三冊、小說卷二冊、日文小說卷一冊、日文詩卷一冊、俳句卷一冊、短歌卷二冊。

但，巫老生於1913年，創作達七八十年，至今不輟，故「全集」蒐羅並不完整。沈萌華主編繼續蒐集，而於一九九九年六月，再出版四冊續集，即〈短句俳句卷〉、〈詩卷VI〉、〈文集卷〉和〈文學會議卷〉。又於四年後的二〇〇三年八月，出版五冊，稱「2003續集」，即：〈詩卷VII〉、〈台語短句卷〉、〈台語俳句卷〉、〈俳句卷II〉和〈文集卷II〉。

合計至目前為止，「全集」有二十四冊，包括詩八冊（含日文詩），最多，佔三分之一；故巫老可定為詩人。評論、小說（含日文小說）各三冊；因為巫老創作小說時代頗早，影響後代，故他也是位小說家。另外，有日文俳句、短歌、短句等，是日語文學家；它們也可歸入上述的詩領域中。另有台語（臺灣河洛語）短句（《短句俳句卷II》前半為短句卷）、台語俳

\* 開南管理學院通識教育中心專任教授。

句二冊，故巫老也是臺灣河洛語詩人。至於《文學會議卷》，則是一九九七年十一月，淡水工商管理學院（一九九九年改名「真理大學」）舉辦「福爾摩莎的桂冠——巫永福文學會議」的會議論文集，收有十三篇論文。

出版全集的動機，巫老自言：

「從這些文字中可以了解我的心路歷程、時代的變遷，……代替作為我的回憶錄，獻給我的白手起家使我讀書、容忍我行文學之路的父巫俊、母吳月，以及……修學年代教導我影響我甚深的文豪山本有三、橫光利一、評論家山林秀雄先生。」<sup>①</sup>

後來在二〇〇三年八月，巫老雖另出有回憶錄《我的風霜歲月》；但，仍以整個作品為回憶錄，較為有趣。

巫老曾綜觀自己一路走來的文學歷程，說道：

「自小學至大學我受的是日本教育，日語文的基礎自認為良好，但一九四五年中國國民黨統治台灣後，中語文改變了我的一切。……二二八慘案，雖學習中文不斷，雖有意寫小說，還是基底不良的原因，常為微妙的形容詞被難倒而擲筆不寫下去，卻能練成寫一些散文評論，……累積也成書……。」

「直至一九六三年，……生活才得安定，才開始我的文學生活（華按：指戰後），寫日文和歌、俳句、中文現代詩。……我的青春雖然不再，為了充實自己在台北歌壇短歌會、俳句會，在笠詩社努力不輟，出版詩集……之外，設立巫永福評論獎鼓勵台灣文運，……再創設巫永福文學獎給予單行本的長篇小說，戲曲腳本，長篇詩俾能開創新的境界〔，〕也可完成我立志小說家之美夢。」<sup>②</sup>

許俊雅曾以《評論卷》三冊為例，推崇巫老的文學成就，說：

「看到他對台灣文學藝術及自己民族歷史之用心和深情，看到他對歷史政治

① 一至十五冊〈總序〉P. 3

② 《評論卷Ⅱ》P. 23、P. 25、P. 26〈前言〉

黑幕下冤死靈魂的深沉追思；看到他對不合理的社會架構，毫不苟且地憤怒聲討；看到他在卑瑣潮流下努力追求道德、追求理想的意志與情操。……平淡而有味緩緩湧現，……。可說作者筆調所抒發的，不僅是個人的追憶雜感，而成了民眾記憶的一部份。」而主編沈萌華則甚了解巫老的文學志業，因而斥巨資，前後十年的編印巫老全集，他曾說：『巫永福先生畢生熱愛文學，年少時東渡扶桑即毅然決然捨華陀而就繆思。』他一生念茲在茲的始終是台灣文學的發展。……始終創作不輟，以迄於今。其創作生命力之韌持久，放眼台灣文壇，鮮有出其右者。」<sup>③</sup>

但，一部廿四大冊的「全集」的編印，不是件小工程，有主編極為用心之處，也有若干可以商榷的地方。以下將分別論列。早在一九九七年十一月的巫老文學會議中，已有許俊雅教授就《評論卷》三冊的問題作了一些「建議」（詳見《文學會議卷》頁三九五—四〇〇）。另有李端騰在巫老文學會議中提出論文，探討 1996 年「全集」編輯上的用心與困難。二文，1999 年續集和「2003 續集」均多所參考改進；惟李文 1999 年出版《文學會議卷》未收入，讀者可以自行找尋原文參看。

## 壹、編輯用心之處

部帙多達廿四冊的《巫永福全集》，體裁也多，有：詩、文、小說、短歌、俳句短句、評論等六大類，要編輯得面面俱到，完美無瑕，委實不容易。根據主編沈萌華的「編者報告」和筆者的了解，全集編輯的用心之處，有如下述：

### 一、蒐羅幾近完整

沈主編說：「本全集的編輯方針以完整為首要，對於作品內容部分或有類同者，皆一併收集。」（頁 16）又說：「坊間有關巫永福作品的評述，在徵得執筆作家的同意後一併收錄全集中。」（同上）

### 二、為便利閱覽作刻意的編排

③ 一至十五冊〈編者報告〉P. 15—P. 17

沈主編說：「爲便於閱讀，詩卷、日文詩卷中，均無整段詩句中單行齊頭齊尾。」「短歌卷爲避免字體過小及單行被攔腰截成兩行，特洽請巫老以同義漢字代換部分平假名。」(頁 21) 沈氏所定的編輯方針非常合乎學術要求，連有關評述文章，也一併蒐集，尤便研究者。

惟巫永福在〈總序〉中，說：「遺憾」〔的〕是我於一九三四年投稿連載於台灣新民報的「北海道紀行」尋新民報而放棄的事。」(頁 12) 台灣新民報後有日本學者贈送國家臺灣文學館，可以查閱補入。

## 貳、值得商榷之處

沈主編有時太尊重巫老之意見，而有值得商榷的作法，如：

### 一、不保留題目或創作日期，有損學術價值

沈主編說：

「《日文詩卷》多整理自巫永福手稿。……遵照巫老尊意，不保留創作日期。……《短歌集》共二卷，……同樣依巫老指示不保留題目、創作日期。」(頁 20)

一篇作品如沒有了題目，也許還不那麼嚴重，但把「創作日期」刪去，則於作品的通讀、時代背景的了解，與作者創作的成就等等「學術研究」方面，無疑會大有影響。萬請在再版時予以恢復。

### 二、作品歸類可商榷之處

由於「全集」是由一九九六年五月出版的十五冊，加上一九九六年六月的四冊、二〇〇三年八月的五冊「2003 續集」而成，因而有重出類別而份量不足成立單冊，以至混編成冊者，如下述的《文集卷》(二冊)就是。茲分述於後：

(甲)、《文集卷》多達四一二頁，分「小說」、「評論」、「書簡」和「附錄」。其中的〈望人嶺〉等六篇小說，應改入《小說卷》。「評論」類前二十七篇，應改入《評論卷》。

而《文集卷Ⅱ》中，有「從經典文學淺談台灣文學」等十三篇論文，應改入《評論卷》。又：卷中的「巫永福作品評論輯錄」三篇，亦不宜入「文集」，應改入《評論卷》。

(乙)、《評論Ⅰ》中的〈大埔城拾遺〉、〈埔里的傳統〉二篇，並非文學評論。

《評論Ⅲ》，收有時事評論文字，雖然尚可取；但又收應用文篇、遊記篇，則屬不當，因二者非評論類文字，應另立「散文雜文卷」。

(丙)、《小說卷Ⅰ》，沈主編說：「收錄的作品多數為巫氏家族相關之故事……。另涵蓋巫永福略歷與年誌。」(頁19)

按：家族故事，並非小說；略歷、年誌，更非小說。全卷應再重編。而沈主編所說的「多數為巫氏家族相關之故事」，既說「故事」，自然不是「小說」，因此〈我的母親〉、〈走反的故事〉、〈家族〉(凡三章)〈燒失的長篇〉等六篇，為巫氏家族的故事。

而〈巫氏自上古至初唐之簡史〉、〈巫姓之源流與我族遷徙史實〉等二篇，為家族史；〈巫氏族歌詞〉、〈二十年的回顧〉、〈回顧〉、〈從族譜看台灣人〉等四篇，則為有關巫氏和巫氏家族的雜文。

總之，全集第九本的《小說卷Ⅰ》，應改為《家族故事》，以上述六篇為主，其餘作為附錄，始合編輯正例。

(丁)、《日文小說卷》，沈主編說：「計小說七篇、劇本一篇、論文二篇。」(頁19)

按：劇本〈紅綠賊〉與小說，畢竟性質不同，不應歸入小說卷之中。又論文〈吾吾の創作問題〉、〈陳夫人に就いて〉，也同上述劇本一樣，要另編，至多可當作「附錄」。

再說《日文小說卷》中的六篇小說〈首與體〉、〈黑龍〉、〈河邊の女房達〉、〈山茶花〉、〈阿煌とその父〉、〈慾〉，在《小說卷Ⅱ》中，有翻譯；因此如可以用日、漢對照方式，或兩者合冊的方式編印，當更合適。

### 三、沒有台語或華語的翻譯

《短歌卷》二冊、《日文小說卷》之〈眠の春杏〉、《日文詩卷》、《俳句卷》、《短句俳句卷》中之「俳句卷Ⅱ」、俳句卷Ⅲ等，完全沒有翻譯，約為巫老全部作品的三分之一；對讀者及研究者均屬不便，也影響對巫老



學術地位的研究與肯定；故以巫老之聲望，迄今卻只獲得亞洲詩人貢獻獎、臺灣資深文學家獎、台北市文化獎、文馨獎、特別獎、南投縣文學貢獻獎和臺灣文學家牛津獎等數項而已。

#### 四、題目安排欠妥

《短句俳句卷》頁一六〇，有一首短句是〈寫中國絕句和日本俳句——呈詩人王維唱和二首〉，說：

「 一  
停前木桂花  
招來蝴蝶舞  
  
今來作何事  
似慰王維師  
二  
台灣是南國  
紅豆多所有  
秋來多發枝  
願呈紀為珠」

乍看題目極怪；原來它在《文集卷》頁二一七——二二四，有文〈中國絕句和日本俳句〉，是詳述絕句、俳句關係的學術論文。上二詩在頁二二四，是全文的結語，巫老說：「茲願呈唐王維大詩人我的唱和短句二首為結。」因此，可知上述《短句俳句卷》的短句題目，當作〈和王維詩二首〉，較為適當。

### 參、各卷冊的調整

#### 一、文學評論卷

學者對巫老文學的評論，除各體分見於各體卷冊後之外，《文學會議卷》就是一九九六年，淡水工商管理學院舉辦「福爾摩莎的桂冠——巫永

福文學會議」的論文集，計有莫渝的〈榕樹與線香〉等十三篇論文，以及附錄一篇：羊子喬〈從祖國的呼喚到台灣意識的建構〉。全集再版時，如不別立《文學會議卷》，則可分入各體裁卷冊中，作為附錄。

而《評論卷Ⅲ》中，也有「巫永福其人其文」的附錄二篇：〈活生生的文學史〉（黃得時）、〈台灣最後的河洛人〉（王曉波）；加上《小說卷Ⅱ》中附錄三篇「巫永福作品評論集錦」，以及《文集卷Ⅱ》中「巫永福作品評論輯錄」，凡有金尚浩〈「內心」的獨白，「外界」的故事〉等六篇，均可編入文學評論中。

## 二、生平傳記卷

關於巫老的生平事蹟等傳記性文章，分入各卷、冊中，檢索極為不便。故建議在全集再版時，集中起來另立一冊，它們是：

《詩卷Ⅰ》的〈總序〉。

《評論卷Ⅰ》的〈前言〉、〈我的青年文學生涯〉。

《評論卷Ⅲ》的〈美國行腳〉、〈我的大陸行〉等篇。

《小說卷Ⅰ》所有巫家故事的篇章及附錄二篇：「巫永福略歷與年誌」。

《短句俳句卷》之〈續集總序〉。

《詩卷Ⅵ》之〈序〉。

《文集卷》之「評論」類末篇：〈文馨特別獎得獎感言〉「附錄」之〈福爾摩莎雜誌與我的青年文學生涯〉六篇等。尤其是其中許雪姬的〈巫永福先生訪問記錄〉，文長而內容多（較上述《評論卷Ⅱ》文詳細），無法不加重視。

又：「評論」類的〈黃得時先生與我〉、〈何必講「R、O、C」〉、〈談我的風骨〉、〈文馨特別獎得獎感言〉以及「書簡」類中的八封書信。

《詩卷Ⅶ》的〈巫永福全集二〇〇三續集總序〉。

《文集卷Ⅱ》附錄一篇：〈巫永福全集（二〇〇三續）〉。

另有巫先生二〇〇三年八月出版的《我的風霜歲月——巫永福回憶錄》（望春風文化公司），亦可編入；唯篇幅將增加不少。



《東海大學文學院學報》

第45卷 頁553-559

東海大學文學院 2004年7月

## 詩史的跡痕·思潮的風景·美學的前景

### ——簡政珍 《台灣現代詩美學》評介

蔣美華\*

書名：《台灣現代詩美學》評介

作者：蔣美華

出版者：揚智出版社

出版時間：2004年7月

台灣現代詩的發展，已幾近四分之三個世紀了。筆者所期待的本土詩史/詩學，體現在簡政珍的新作《台灣現代詩美學》（台北：揚智出版社，2004年6月，初版）上頭——簡政珍既是詩人，也是詩學家：迄今所出版的詩集，計九本；詩學論著，如《放逐詩學》、《詩心與詩學》、《語言與文學空間》等，五種。《台灣現代詩美學》，是簡政珍自一九八二年以論文《放逐詩學》（英文），獲得奧斯汀德州大學英美比較文學博士後；返台任教中興、逢甲「當代詩與詩學」、「當代文學理論」、「新詩創作」等課程，這二十多年來，教學相長的詩想舍利子：金聲而玉振，體大而思精；潤其風華，成其大器。

在前修未密，後出轉精的基礎上，簡政珍《台灣現代詩美學》對於台灣詩壇新創的貢獻如下——其一：一般詩史的記載，「歷史」的重要性經常超越「詩」本身的重要性。例如，古繼堂在《台灣新詩發展史》（台北：

\* 彰化師範大學國文系副教授

文史哲出版社，1989年6月，初版)的〈第七章 台灣現代派詩的掘起和關於現代派的論爭〉，將五、六〇年代台灣詩壇砲聲隆隆的三波「論戰」，沉澱成一個具體縮減的概念。而在簡政珍的新作《台灣現代詩美學》，則以「物象觀照」的詩美學史觀，作為關注台灣詩史脈絡的起點。一般詩史的撰述者以文字轉述這一段過程時，經常對「事件」始末的重視，超過本身問題的癥結。簡政珍強調，詩史的撰述並不是在詩作中抽析「現實」成份；詩作的詮釋更不是將文字還原成現實事件。簡政珍認為，不是以「超現實主義」左右五、六〇年代的台灣詩史；此所以簡政珍表彰了在當時幾乎是個被遺忘的名字——「大荒」，不刻意玩弄超現實的可貴：孕大含深，自然恢弘；為人生的悲苦命運而嘯吟呼號，在審視現實中鍛造自身的靈魂；簡政珍以大荒的〈幻影·佳節的明日〉作為五、六〇年代「現實觀照」的詩例。所謂「觀照」：簡政珍認為，重點不只是「什麼」，還有「如何」；前者是現實或是歷史的圖象，後者是美學的視野。

其二：「現實/後現代」詩美學，是簡政珍對台灣八〇年代以後，所觀察到的相互映照美學天地。以「現實」詩美學來說，對於「周夢蝶」詩作的評價：蕭蕭《台灣新詩美學》(台北：爾雅出版社，2004年2月，初版)以——引佛語而寄佛理、苦世情而悟世理、窺禪機而見禪理——來探討周夢蝶禪詩美學的體悟。簡政珍卻有不同的見解——周夢蝶的詩，遠離人生。周夢蝶大部份的詩作是「說禪」，而非禪。周夢蝶有極少數有關人間的詩作，面對人間，如何詩化現實是對詩人極大的考驗；大部份詩人不是議論，就是將詩散文化，語言很少有語意的空隙，因此，也很少有所謂的禪機。再則，簡政珍對於「抒情」詩美學有如下的看法：首先，他認為席慕蓉早期的「暢銷詩作」，只是男女情愛的純情敘述，所訴求的卻是讀者的慣性與熟悉的反應；雖然，八、九〇年代之後，席慕蓉的詩風略有改變，已經不全然是「純情詩」，然而「慣性的抒情」仍然處處可見。其次，他觀察到八、九〇年代以後的女詩人，不再是「純情詩」的代名詞。如：洪淑苓《預約的幸福》、羅任玲《逆光飛行》、朵思《逆光飛行》、馮青《雪原奔火》、尹玲《一隻白鴿飛過》、零雨《木冬詠歌集》、翁文嫻《光黃莽》等，已展現了思維密度的抒情語調。接著，他認為好的「抒情詩」，是要能展現「陌生感」且能跌宕心靈躍動感。楊澤、羅智成、張錯、鄭愁予的詩作，富於抒情語調：簡政珍以張錯〈錯誤的十四行〉、羅智成〈木棉花(又一首)〉為詩例，指出這兩首傳統詩行，體現了後現代詩「既是也不

是」的雙重視野；楊澤〈秋之電話亭〉的文字，深具美學的內涵。至於楊牧是極能以抒情語調展現生命力的詩人，楊牧的創作力綿綿不絕，詩作表象如抒情散文，但細看字裡行間，不時有語意的空隙；理論或技巧，幾乎無法在其詩作上套用。除了打破「知」、「情」二元對立的詩評觀，最後，簡政珍彰顯了「物象哲思」的詩作：他說，黃荷生的詩作是值得注目的焦點，在黃荷生十六歲所寫的〈門的觸覺〉，其驚人的原創性及豐富的思想，體現出哲學思維的厚重書寫。

簡政珍的「後現代詩美學」，是對台灣詩壇八〇年代之後，詩評界「後現代/後殖民」的反動。「後現代」，純然是西方的產物。孟樊《台灣後現代詩的理論與實際》（台北：揚智出版社，2003年元月，初版）提及，奚密和簡政珍一樣，是從探尋意義的立腳點出發，一一為所謂的「後現代詩」強索「意義」。簡政珍則認為，台灣的詩評家在引介外國的理論時，或囿陷於不經心的誤讀，或拘泥於單方面的平面觀察；而「後現代詩」的雙重性，孟樊並非存念於心，以致於將「意義」的論述傾向被簡化成「沒有意義」。簡政珍提及，以「沒有意義」來概括「後現代詩」的理論根據，大都基於一般對「解結構」的浮面了解。以「解結構」探討時，最重要的精神是語言的自我消解與語意的縫隙或是斷層。假如由此就認定「解結構」或「後現代」的「沒有意義」，也可能再度停留於文字的皮相。這些縫隙或斷層卻指向了高一層次的「意義」。也就是說，在第一層次裡的「沒有意義」，卻促成了第二層次的「意義」。對解構文本的詮釋，所要呈現的就是這第二層次的「意義」。另外，從表象的形式戲耍轉移至形而上的後現代雙重視野是簡政珍最為著墨之處：簡政珍指出陳黎〈三首尋找作曲家/演唱家的詩〉只是「形而下」的遊戲之作；而台灣詩美學的發展空間，應該要珍惜地保留給更深沉的詩作。嬉戲是「形而上」語言的內涵，暴顯難言是非的情境；何需憑藉扭曲的詩行？簡政珍就認為，沈志方〈書房夜戲〉的詩行裡有伯恩斯坦的回音；白靈〈白髮記〉、〈口紅〉展現出詩的幽默風趣；唐捐〈冰箱〉是對常理的宗教關以及人生觀作諧擬；再如「苦澀的笑聲」、「詩的舞姿」等，都是在無所為中有所為。簡政珍語重心長地說：「台灣現代詩的後現代時空裡，經由批評家與詩人在形式玩弄上的共謀由於形式上已經變成重複的標籤，如此的書寫也已經變成另一種寫作的終點與目標，已經完全悖離真正的後現代精神，也已經使詩的舞蹈變成走路。這是台灣文學界的一種反諷：在強調一種理論時，謀殺該理論。更反諷的

是，這些批評家與詩人在強調後現代時，還沒有真正涉足後現代的堂奧；他們沒有聽到此時後現代精神正在一個殿堂深處微笑，在另一個額外的高度微笑。」

簡政珍《台灣現代詩美學》一書的「後現代」論述，視野迥然不同於羅青、張漢良、廖咸浩、廖炳惠、蔡源煌、鍾明德、孟樊等當代詩評家：首先，詩展現了諧擬；也使詩在肯定與否定中拉扯，在結構與解構中辯證；而使詩富於縱深；也因而富於後現代精神。其次，避免論述文字遊戲的詩作，是批評家存有的自救；能在「傳統詩行」看到更高層次的後現代詩（如艾許伯瑞的〈凸鏡自畫像〉），才能真正踏入後現代詩美學的堂奧，也能體現到批評家更富於內涵的自我。作者以不同層次的各類作品，循序漸進，為後現代詩美學展望新的航程；在後現代氛圍裡，省思「當代詩」如何調適腳步；審視詩在後現代情境下所顯現的當代性。

假如以「結構」與「解結構」揉雜的「後現代」情境審視「當代詩」，即使所謂的「古典抒情詩」也不盡然傳統，如劉洪順的《古相思曲》詩作，偶有向「現代」或是「後現代」傾斜，縫隙在語意間於焉產生。再如馮青〈後現代〉一詩，和甚多純然套用「後現代」寫作公式的作品，迥然不同。這首詩以「後設」的書寫，檢視「意象」的流動性組合；所謂流動性，在此變成一種不必說明「為什麼」，而就是這樣的存在。因此，「意象」與「意象」之間的「空隙」，重點不是「意義」的填補，而是「意象」組合的新鮮構圖。此外，詩壇對於夏宇「後現代」書寫的鼓勵，廖咸浩、鍾玲、林耀德等人的論述，頗具代表性。簡政珍並不以為然，簡政珍認為，夏宇甚多的遊戲詩作，正如同一些反映「現實」而沒有美學內涵的詩作是一樣的；當「現實」的問題不再，當時代走出「後現代」，這些詩作也已經成為消耗品。至於夏宇於一九九九年出版的傳統詩集《Salsa》，有些詩也充滿了「後現代」精神，但大部份詩評家在探討「後現代」時，仍然以她的文字遊戲詩當焦點，其它這些富於語言的「嬉戲」而不玩表象文字遊戲的詩作，卻相對地受冷落。假如以文字遊戲當她的標籤，備受一些詩評家青睞的夏宇是喜劇還是悲劇？這個現象是後世閱讀台灣當代詩所感受到的「苦澀的笑聲」。此外，簡政珍以孫維民〈夜色〉一詩為例，認為這是一首以意象接續而形成敘述鎖鍊的現實「圖象」詩。意象的出現如鏡頭取景，因此更應和了拚貼「蒙太奇」的弦外之音。既是「蒙太奇」，是詩人「發現」意象的「轉喻」，而非「隱喻」的發明。簡政珍的〈失樂園〉長詩，處處是

「定點浮動的期盼」，是意象語言的言說與自我消解；有著意象的多重視野。事實上，〈失樂園〉的結局，詩中人對樂園的得失如何定奪，這正是詩性「既『是』也『不是』」之所在。

其三：簡政珍感歎著，台灣詩評家在心態上有兩種極端的傾向：一種是檢驗一個時代的前衛藝術，越前衛，越有被討論的可能性。另一種心態是，假如詩人是本土作家，批評家原先的前衛準則，完全自我棄守，因此再粗俚的作品也仍然受到青睞。批評家以這樣完全對立的兩種準則篩選作家，完全忽視真正最值得注目的作品，可能是在兩者之間。批評家以如此二元對立的傾向看待作品，因而呈現出詩美學的雙重標準：「前衛」的作品，被譽為走在時代尖端的想像，而忽視掉作者可能是沒有足夠的想像力來面對時代；「本土」的作品，則完全棄絕美學，不論其是否有沒有想像，而以意識型態作為論證。簡政珍以陳黎〈房子〉一詩為例，認為是陳黎較難得能平實有感地出入人生的詩作，但卻不是批評家注意的焦點，因為它不夠「前衛」；也不是有明顯的意圖，以詩表達原住民的心聲。詩評家在後者的作品裡，追求族群的意識型態；在前者的作品裡，強調詩要有「陌生」的「前衛」「技巧」。而「陌生」與「技巧」，卻是在台灣當代詩裡一再被提及，但也被誤用的詞語。簡政珍以大荒〈睡眠七歌〉、詹澈〈等待〉、岩上〈窗口〉、陳義芝〈上邪〉、游喚〈移位〉、汪啓疆〈在台北等一句〉等詩例，檢視台灣現代詩裡，最無法以「理論的框架」詮釋卻是動人而不煽情的詩；這些詩作，也展現了難能可貴的「不是技巧的技巧」。

其四：簡政珍認為，長詩是八〇年代以後，台灣「現實詩美學」的聚焦點。

所謂「長詩美學」，並不是將一首短詩拉長，如濃湯摻水稀釋；長詩展現要如所短詩的濃密，而又能將這些濃密的詩質展延成綿綿的敘述，在「美學」上才有意義。長詩更進一步檢驗詩人「意象敘述」的能力；所謂「意象敘述」，是用「意象」的視覺性來推展敘述，而非抽象性的說理。二十一世紀的初始，如：洛夫〈漂木〉、朵思〈曦日〉、大荒〈九聲〉、汪啓疆〈天命〉、楊牧〈失落的指環〉、簡政珍〈流水的歷史是雲的責任〉與〈放逐與口水的年代——詩小說〉等長詩，已經使台灣現代的「長詩美學」展望新的向度。試以簡政珍〈流水的歷史是雲的責任〉長詩中，「水」的阡陌交通，環鍊結構著這首長詩的意象敘述為例：「水」是長詩的起源，穿山越嶺，迢遙跋涉，如失乳兒回歸海洋懷抱。既是明喻的實景：河川、



溪澗、深井，細雨、海洋、浪花，漩渦、泡沫、波痕；也是隱/換喻的虛寫——如人體的汗水、血跡、口水，心靈水聲、點滴語音，油膩唇舌、言語殘渣；或是流水的歷史、時間之流、往事凋零的水花。其形態，或為霜雪雲霧，或是土石的流程、泥濘/垢、沙/綠洲、坑洞。從詞性來看，有轉化為動詞的：滲入、清洗、凝結、澆灌、滋養、「潑」墨、擱淺、沉澱、凋萎、漂浮/浮沉、淹蓋、醞釀、氾濫、隨波逐流、阡陌交通；也有流轉成形容詞：「浩」劫的建築/山色、迷「茫」的天色、沒有「油」墨的白紙、流水的「冰」寒、「污」染的溪水、「沾濕」的紙張、「濕」氣過重的山河、「醜」製的展望等等。

其五：「文思的哲學深度」，流淌於簡政珍《台灣現代詩美學》的字裡行間，漾蕩著這本詩論本身的美學特質，這也是本書最重要的聚焦點；換句話說，和他人詩論的比較，除了觀點的不同外，更重要的是，論述的方式，也就是哲思的方式。也就是因為哲思作為基礎，所顯現的不同觀點，才具有說服力。否則，就變成各說各話了。以簡政珍詮釋須文蔚〈凌遲〉一詩為例：「死亡正以進行式的速度/慢慢迎向生命/和婚禮一樣/在撕裂與痛苦之後/充分地完成/愛」——簡政珍認為這首詩，保存著一種不被填滿封閉的空隙。愛與死除了對應的相似外，其中存留著複雜歧義的縫隙。愛與死的同異交揉：詩中同異或是異同之間演變的步幅與韻律，是詩美學的焦點。過程中的空隙，是詩中主要的空隙；沒有這些空隙，也就沒有這首詩。相較於西方的現代詩人，簡政珍提及，台灣當代詩人大都缺乏「以意象哲學思維」的能力；因此我們也比較缺乏能引起我們深思且能展現厚重人生的詩作也許，這是我們的「台灣現代詩美學」所留下的空隙，有待詩人加以填補。

簡政珍在《台灣現代詩美學》中的詩例，揀選自近乎一千本的詩集（雖然評論簡政珍的詩作已有百餘篇，但為了立場的持平與語調的超然，作者除了吳新發〈失樂園〉長詩評文外，並不以自己的詩作為例證論述），詩例的取捨，除了以「詩美學」為標的外；詩人整體的質與量，也是主要的依據。《台灣現代詩美學》的論述，不以預設立場為詩人定位，不以政治意識型態為依歸；以一切回歸詩作本身為取向，以閱讀原典描繪詩人的輪廓。

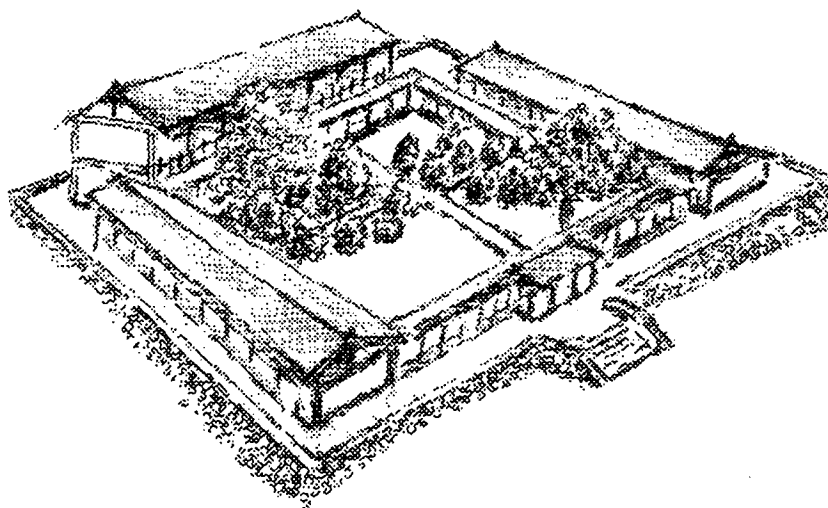
簡政珍認為：「詩史」的撰述，並不是在詩作中抽析「現實」的成份，遂讓詩成了歷史學、社會學的研究案例。再則，詩是詩人與現實的辯證，

是現實與人生「哲學化」的結果；所謂「哲學」，不是人生的意念化，而是經由「意象思維」後的提升。其次，現實的書寫是「美學」事件，詩的詮釋並非將詩簡化成為既有「理論」或是前衛「思潮」的代用品；本書檢視著不同時代湧動的前衛「思潮」，詩作是否能不墜入「理論」鋪設的陷阱；進而與人生作深沉的對話。

《台灣現代詩美學》探討著台灣現代詩，從日據時代至今的美學；筆者以為這本書論述詮釋的過程本身，淋漓盡致地體現著簡政珍詩作/詩論一以貫之的「現實/後現代」詩美學。

# *Tunghai Journal of Humanities*

*Volume 45*



*College of Arts  
Tunghai University  
July, 2004*