

國立彰化師範大學  
文學院學報

NCUE JOURNAL OF HUMANITIES

---

第十九期

中華民國一〇八年三月

Volume 19, March 2019



# 國立彰化師範大學文學院學報

## 第十九期

### 發行者

郭艷光 國立彰化師範大學

### 編輯委員會

#### 總編輯

周益忠 國立彰化師範大學

#### 總顧問

莊坤良 逢甲大學

#### 主編

蘇慧霜 國立彰化師範大學

### 常務編輯委員

黃玫珍 國立彰化師範大學

宋郁玲 國立彰化師範大學

陳一凡 國立彰化師範大學

陳文豪 國立彰化師範大學

### 美術編輯顧問

陳一凡 國立彰化師範大學

邱文正 國立彰化師範大學

### 封面設計

呂岱芸 國立彰化師範大學

### 顧問

連清吉 日本長崎大學

陳金永 美國華盛頓大學

### 編輯委員會召集人

周益忠 國立彰化師範大學

### 編輯委員

莊坤良 逢甲大學

林聰明 逢甲大學

陳彥豪 國立臺北大學

胡潔芳 臺北市立大學

宋德喜 國立中興大學

謝雨潔 中國文化大學

紀文章 朝陽科技大學

呂光華 國立彰化師範大學

彭輝榮 國立彰化師範大學

李宗信 國立彰化師範大學

涂建翊 國立彰化師範大學

王曼萍 國立彰化師範大學

### 編輯助理

鄧慧好 國立彰化師範大學

卓佳賢 國立彰化師範大學

# *NCUE Journal of Humanities*

## Vol.19

### Publisher

Yen-kuang Kuo *National Changhua University of Education*

### Editorial Committee

#### Editor-in-Chief

I-chung Chou *National Changhua University of Education*

#### Advisor-in-Chief

Kun-liang Chaung *Feng Chia University*

#### Issue Editor

Hui-shuang Su *National Changhua University of Education*

### Executive Editors

Mei-chen Huang *National Changhua University of Education*

Yu-ling Song *National Changhua University of Education*

Yi-fan Chen *National Changhua University of Education*

Wen-hao Chen *National Changhua University of Education*

### Art Advisors

Yi-fan Chen *National Changhua University of Education*

Wen-cheng Chiu *National Changhua University of Education*

### Cover Design

Tai-yun Lu *National Changhua University of Education*

### International Advisors

Seikichi Ren *Nagasaki University*

Kam Wing Chan *University of Washington*

### Editorial Committee Convener

I-chung Chou *National Changhua University of Education*

### Editorial Board

Kun-liang Chaung *Feng Chia University*

Tsong-ming Lin *Feng Chia University*

Peter Y. H. Chen *National Taipei University*

Chieh-fang Hu *University of Taipei*

Der-hsi Sung *National Chung Hsing University*

Yu-Chieh Hsieh *Chinese Culture University*

Wen-chang Chi *Chaoyang University of Technology*

Kuang-hua Lu *National Changhua University of Education*

Hui-zung Perng *National Changhua University of Education*

Chung-hsin Li *National Changhua University of Education*

Jien-yi Tu *National Changhua University of Education*

Man-ping Wang *National Changhua University of Education*

### Managing Assistants

Hui-yu Teng *National Changhua University of Education*

Ka-hiân Toh *National Changhua University of Education*



# 《國立彰化師範大學文學院學報》

## 總 編 序

經過了半年來的徵稿、審稿、開會、再審等等努力的過程，從戊戌之秋到己亥仲春，文學院學報第 19 期終於又要殺青了。這次計有特邀稿林明德教授的〈吳晟新詩與散文的雙重奏〉以及通過外審的論文，中文類的范芝熏〈魏晉士人的生命自覺——以齊克果的存在概念為理解進路〉、李名媛〈黃節詩旨纂辭及其詩序作者觀探析〉、葉連鵬〈本土化與在地化的實踐——高雄市文學史的限制與突破〉、吳雙〈禮物的交換：詩經中的愛情、政治與祭祀〉、釋修暢〈智圓大師淨土思想之研究〉等五篇，還有英文類王思涵〈論十九世紀女性小說《黑人籲天錄》多愁善感之男性奴役旅程〉一篇等。內容橫跨傳統與現代，本土與西方。具體而微，粲然可觀。

除了一般的論文外，這次特邀稿〈吳晟新詩與散文的二重奏〉，探討著名作家吳晟的作品，論及詩人以其作品和行動，積極投入社會關懷。這貼近在地的論文應該也算是善盡 USR 大學的社會責任吧。詩人吳晟早年返鄉，一方面教書還要種田，竟還可以寫作，新詩、散文的作品不斷問世。這比起一般所說的耕讀，實在還要艱難得多，甚至比起以前的田園詩人陶淵明，也不遑多讓。作為晉朝詩人的典範，〈魏晉士人的生命自覺〉一文也可給我們許多觸發。當然，陶淵明有其時代的環境，讓他只能如此沉冥甚至平淡，但仍被後人看出他的襟抱之非凡。如宋代的黃山谷就感嘆道：「潛魚願深眇，淵明無由逃。彭澤當此時，沉冥一世豪。」辛棄疾也曾讚美：「把酒長亭說，看淵明風流，酷似卧龍諸葛。」而清代的龔自珍更崇拜有加：「陶潛酷似卧龍豪，萬古潯陽松菊高。莫信詩人竟平淡，二分梁甫一分騷。」可見論者都看出陶淵明的不平凡，只是處在舊時代的他無從發揮，真正陶淵明精神的體現就要留給後人了。

因此每次講到〈歸去來辭〉時，總不免要強調：如今還有個陶淵明的 2.0 版——詩人吳晟。他一樣耕田、創作，還要教書。更厲害的是，行有餘力還能關心社會，投入捍衛家園、保護環境的行動。不僅成為研究者介入詩學探討的對象，他也守護了詩人故鄉溪州的水源，成功的維繫住南彰化這臺灣已所剩不多的淨土。這一切在他的近作《我的憂傷 我的愛戀》一書中已充分表露出作家的心境與行動。因而在特邀稿〈吳晟新詩與散文的雙重奏〉一文中吾人都將一覽到學者與作家的精采對話，這也可說是學報扮演的大學的社會責任吧。

還要一提的是，這次所刊載的，另有吳雙〈禮物的交換：詩經中的愛情、政治與祭祀〉、李名媛〈黃節詩旨纂辭及其詩序作者觀探析〉及釋修暢〈智圓大師淨土思想之研究〉這三篇為傳統儒釋的範圍，都有精彩義理剖析。范芝熏〈魏晉士人的生命自覺——以齊克果的存在概念為理解進路〉也一樣，但可進一步省思

傳統與現代文士生命自覺的異同，葉連鵬〈本土化與在地化的實踐——高雄市文學史的限制與突破〉除了看到在地文學史書寫的限制與突破外，探討高雄的作品，也讓吾人在最近高雄熱的氛圍外有一新而深刻的省思。英文論文的王思涵〈論十九世紀女性小說《黑人籲天錄》多愁善感之男性奴役旅程〉一篇從賦持霸權白人男性與備受凌虐的非裔男性的對位關係，探索多愁善感的男人。以多愁善感來解讀書中的被壓迫者，饒富深意，時至今日，他山之石仍值得攻錯。

當然這學報能完成，學校當局的經費支持，主編國文系蘇慧霜主任，院內各系所的編輯委員同仁，以及進行匿名審查的各領域的專家學者，在專業上對稿件進行一再審慎的檢視，院辦慧好協助行政業務，佳賢負責執行種種繁瑣的編輯及校對工作，實在都功不可沒，在此一併致最深的謝意。

2019年歲次己亥三月三十日

周益忠謹序於白沙山莊

周益忠

## 主 編 的 話

《彰師大文學院學報》以提昇學術研究風氣為旨揭，供國內外教師及研究人員發表原創性研究論文。為鼓勵國內外學者從事學術研究，因此建立公開邀稿、徵稿及嚴謹審查機制，提供相關領域在學術研究上具有公信力之發表及交流園地。

第 19 期共有 14 篇來稿，經過嚴謹的審查，以及作者修正後，共有六篇論文通過審查予以刊登，通過率 43%。除了 1 篇英文領域論文，5 篇國文領域論文，論文主題涵蓋面向廣泛，具體如下：

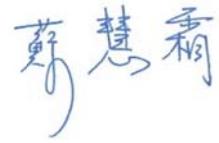
- 一、中外文學理論：〈以齊克果存在概念為理解進路來探討魏晉士人的生命自覺〉透過不同思維角度與視野，對魏晉士人生命情調進行的理解與發現。
- 二、古典經學研究：集中在以《詩經》為主的研究有兩篇，〈黃節《詩旨纂辭》，透過梳理《詩旨纂辭》及〈《詩序》非衛宏所作說〉一文，歸納黃節治《詩》以《序》、《傳》為尊的特色，並以之駁宋代朱熹《詩集傳》之說，闡明黃節在《詩經》學方面的成就與歸趨。另一篇〈《詩經》中的愛情、政治與祭祀〉則從《詩經》看先民透過禮物的贈與交換，探究上古社會情感、經濟、社會、階級之維繫與建立的過程與意義。
- 三、本土與在地化議題：〈《高雄市文學史》的限制與突破〉一文，透過「本土化史觀」的建立，深度探討從台灣文學史的角度撰寫區域文學史的書寫方式，這樣的書寫角度可以是一種突破，相對也有限制，因此本文試圖討論區域文學史的特色與框架，對區域文學史撰寫的觀察有精闢見解。
- 四、佛教思想學理：〈智圓大師淨土思想之研究〉一文闡明智圓的淨土論與唯心思想的關係，釐清般若淨土之教化思想、天台四淨土說與判教思想辯證，以及善導的持名念佛。

本期論文不論是文字辯證或思想邏輯，均能切中主題，精闢論說。此外，本期有一篇特邀稿，是由周益忠院長邀請前副校長林明德教授撰寫，在此致予感謝！

在本體知識與實踐知識創新的價值中，本學報堅持作為知識積累、信息傳播和理論導向的傳播平台，第 19 期的出版，感謝本期學報編輯委員於學期中撥冗襄助，校外審查委員慷慨允諾審稿並惠賜卓見，使學報內容更具有學術價值。源源不斷的稿源是讓我們堅持長遠的動力，期待社會各界對本學報持續的肯定與支持，學報將朝宏盛圍觀、專業、導向的學術平台而努力。

《國立彰化師範大學文學院學報》第十九期主編

國文學系教授蘇慧霜謹誌



中華民國 108 年 3 月

# 國立彰化師範大學文學院學報

## 第十九期

### 目錄

#### 總編邀稿

- 吳晟新詩與散文的雙重奏  
.....林明德 1

#### 外審委員建議刊登稿件

- 魏晉士人的生命自覺——以齊克果的存在概念為理解進路  
.....范芝熏 35
- 論十九世紀女性小說《黑奴籲天錄》多愁善感之男性奴役旅程  
.....王思涵 65
- 黃節《詩旨纂辭》及其《詩序》作者觀探析  
.....李名媛 79
- 本土化與在地化的實踐——《高雄市文學史》的限制與突破  
.....葉連鵬 97
- 禮物與交換：《詩經》中的愛情、政治與祭祀  
.....吳 雙 111
- 智圓大師淨土思想之研究  
.....釋修暢 131

# NCAE Journal of Humanities

## Volume 19

---

### Contents

#### **Editor-in-Chief's Invited Paper**

- A Study on Duets Of Wu Sheng's Poems and Essays  
.....Min-der Lin 1

#### **Review-Approved Papers**

- The self-awareness of life in Wei-Jin literati  
—On Kierkegaard's Concept of Existence as the Way of Understanding  
.....Chih-Hsun Fan 35
- The Disclosed Feminized Masculinity:  
A Sentimental Black Man's Trip in the 19th Century Woman Novel,  
*Uncle Tom's Cabin*  
.....Szu-han Wang 65
- The research about Huang-Jie's *Shi-Zhi-Zuan-Ci* and  
"Shi-Xu-Fei-Wei-Hong-Suo-Zuo-Shuo"  
.....Ming-yuan Li 79
- Localization and Localization Practice  
—Restrictions and Breakthroughs in "*History of Kaohsiung Literature*"  
.....Lien-peng Yeh 97
- Gifts and Gifts Exchange:  
Romance, Politics and Worship in *Shijing*  
.....Shuang Wu 111
- A Study of Ziyuan's Thought of Buddha-Fields  
.....Hsiu-chang Shih 131

## 吳晟新詩與散文的雙重奏

林明德\*

### 摘要

吳晟立足彰化，創作生涯近六十年，自我要求藝術表現與臺灣現實密切結合。在教、耕、讀之餘，不停的寫作，主要動力大概來自生命的熱愛、社會的關懷，以及文學的興趣。

他熱愛鄉土，深具強烈的批判精神。在生命不同階段的進程中，往往以憨直的性格、冷靜的思考、良心的議論，或詩寫臺灣或文論社會，略盡知識分子的責任。不過，他五十歲以前，大概扮演消極的觀念人，面對大地的創傷、人世的劫難，祇能以詩作來控訴、對抗。一九九二年，他化消極為積極，從幕後走到臺上，結合觀念與行動於一身，成為道地的知識分子，也活出吳晟的真本色。從白色恐怖年代（1949）、解嚴（1987）、政黨輪替（2000），迄今，他經歷曲折的歲月，也經驗艱辛的臺灣，曾寫下許多慷慨激昂、充滿無力又無悔的心聲；面臨初老，他寫下圓熟觀照的「晚年冥想」組詩，以反思生命。他的新詩二八七首是人生歷程的見證與詮釋，特別是，以詩篇記錄歷史，使得詩作具有詩史的特質。

**關鍵詞：**吳晟、新詩、散文、鄉土、倫理意識

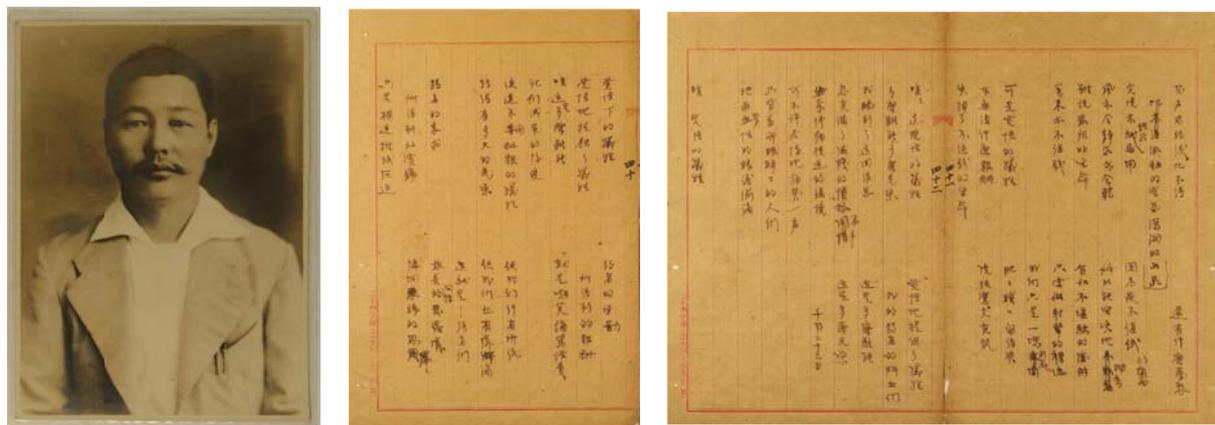
---

\* 財團法人中華民俗藝術基金會董事長、國立彰化師範大學前副校長。

---

## 一、前言

臺灣新詩，乃泛指日治時期臺灣新文學運動開展以來，使用日文或語體文書寫，有別於古典漢詩的詩作。一九二三年，楊華（1906-1936）開始新詩的試驗，追風（謝春木，1902-1969）創作第一首日文新詩〈詩的模仿〉（1924）發表於《臺灣》；一九二五年，賴和（1894-1943）因受彰化二林事件的刺激，寫下〈覺悟下的犧牲〉。而張我軍（1902-1905）借鑑五四新文學運動，以白話寫成《亂都之戀》（1925），則是臺灣新詩史上的第一冊詩集。這期間，歷經日本戰敗、國府來臺，臺灣新詩面臨困難，包括官方意識形態所推動的反共文藝、傳統文化對新詩的反對與壓抑，以及五四文學傳統和臺灣本土文學的雙重斷裂。經過「跨越語言的一代」的陣痛，終於出現大陸來臺詩人與本地詩人合作的契機，新詩社團紛紛成立，「現代詩社」（1953）、「藍星詩社」（1954）、「創世紀」（1954）、「笠」（1964），共同推動臺灣詩運。半世紀以來，臺灣的政經、文化與社會環境，符應國際情勢與世界思潮的詭譎變遷，詩壇的表現亦產生質量的變化；尤其是一九八〇年代，更朝向多元開放的詩觀與詩藝邁進。



賴和及其手稿。

一九八七年解嚴以後，臺灣已成為多元的後認同政治時代，本土化漸成主流，民生經濟邁向成熟，社會生命力蓬勃，加上報禁解除，新媒體資訊爆增，女權、後現代主義、冷嘲理性、實用主義、解構……等思潮蔚為風氣，臺灣文化界的大眾通俗化風潮，亦得以激盪形成。這些衝擊，形諸新詩，則有政治詩、臺語詩、都市詩、後現代詩與大眾詩等面向，而且互相融滲，從而浮現詩壇「世代交替」的現象

新時代的詩學思考，在都市詩和後現代詩，極為關切到語言的操作策略，並延伸到詩結構的辯證、不相稱的詩學、意義浮動的疆界、意義的再定義以及長詩的發展……等相關理論與實踐，中青兩代作家輩出，他們所接觸的面向，相當多元，或政治反思、環保公害、弱勢族群、宇宙人生……等，都有十分優異的表現。<sup>1</sup>不過，在眾聲喧譁裡，我們也聽到了另一種與眾不同的聲音——信奉社會寫實主義，貼近臺灣社會脈搏五十多

<sup>1</sup> 賴芳伶：《新詩典範的追求——以陳黎、路寒袖、楊牧為中心》（臺北：大安出版社，2002年7月），頁1-21。

年的詩人吳晟。他以新詩記錄臺灣歷程，是歷史經驗的參與、見證者之一；<sup>2</sup>他的詩作所釋放出來的主題意識，大概包括五個面向，即：倫理意識、政治議題，環保觀念、農作與稻作、生命的觀照。其中，倫理意識最為突出，它貫穿其他面向，成為詩歌的深層結構，從而展現藝術特質與終極價值。



吳晟詩作的主題意識與其所處的環境關係密切。

圖為吳晟與濁水溪。

## 二、吳晟小傳

吳晟(1944- )，本名吳勝雄，臺灣彰化縣溪州鄉圳寮村人。父親吳添登(1914-1966)曾在溪州鄉農會任職，是位嚴肅中不失幽默風趣的人，待人熱忱，「幾乎無一日不是在為鄉裡的建設而奔走，無一日不是在替親友鄰居排難解紛而忙碌。」<sup>3</sup>他薪資微薄，但唯一的心願是栽培子女完成大學學業。對吳晟來說，父親是位堅強的象徵。

母親吳陳純女士(1914-1999)，是典型的農婦，「不懂甚麼高深的大道理，沒有甚麼非凡的學問，更沒有一些虛妄的夢想」<sup>4</sup>，她安分守己、刻苦耐勞。先生車禍喪生後，她獨撐場面，發揮堅韌的生命力，克服困難，讓子女完成學業。她「近似固執的權威」<sup>5</sup>，對子女的管教過於急切而顯得嘮叨，往往以責罵的方式表達慈愛。她深信千方百計，不如種地，「做田人比較有底」，堅持在吳家田地上「用一生的汗水，辛辛勤勤／灌溉泥土中的夢」。<sup>6</sup>

<sup>2</sup> 林明德：〈臺灣文學中的歷史經驗——以吳晟的作品為例〉，收入東海大學中文系主編：《臺灣文學中的歷史經驗》（臺北：文津，1997年6月），頁161-187。

<sup>3</sup> 吳晟：〈退隱〉，《不如相忘》（臺北：開拓，1994年11月），頁186。

<sup>4</sup> 吳晟：〈一本厚厚的大書〉，《農婦》（臺北：洪範，1993年2月）。

<sup>5</sup> 吳晟：〈一本厚厚的大書〉，《農婦》。

<sup>6</sup> 吳晟：〈泥土〉，《泥土》（臺北：遠景，1979年6月）。



吳晟的父親吳添登。



吳晟與母親。

吳晟的學歷相當曲折，國小以第一名畢業，保送縣立北斗中學，插班考試進入彰化中學，無意間接觸了文藝書刊，癡狂閱讀、做札記、抄寫「佳句」，背誦詩篇，尋繹詩句的涵義，進而嘗試投稿。中學念了八年，讀過五所學校。母親曾說他：初中讀無畢業、高中讀無畢業，大學也險險讀無畢業。他到臺北補習，考進縣立樹林高中，從此流連臺北牯嶺街、重慶南路及武昌街周夢蝶的書報攤，尋訪詩集、詩刊，這段期間，並且在《文星》、《藍星》、《野風》等雜誌、詩刊發表詩作。



吳晟求學各階段的照片  
(小學、中學、大學)。



吳晟收藏的雜誌。

一九六五年，他考上屏東農專，因沉迷於文學的妄想中，留校重修，直到一九七一年才畢業。

屏東農專畢業後，他放棄臺北的職場，返鄉陪伴母親，並與莊芳華（1950- ）結婚，她是吳晟人生和文學路上的知己、伴侶，因編輯校刊、校報而相識。從小習慣都市生活，為了愛情，嫁到簡陋的農村，她努力調適，用心融入農村生活，儼然是位新「農婦」。

吳晟夫妻任教於溪州國中，業餘陪母親下田，過著耕、教、讀、寫的生涯。婚後十年是他心情最穩定踏實、詩創作最豐沛的時期，《吾鄉印象》成為他的標記。吳晟自

稱「愚直鄉間子弟」、「只是憨直而無變巧的農家子」。「憨直」是他的註冊商標。一九八〇年，他受邀到愛荷華（Iowa）國際作家工作坊訪問四個月，由於大量接觸臺灣看不到的文獻資料，了解許多真相，對「祖國」的憧憬幻滅了，讓他面臨蛻變的痛苦。他情緒易於激動，卻擅於理性辨析，始終以知識分子自居，知無不言，言無不盡。他深具憂患意識，凡事憂於未形，對政治、選舉、農業、環保「了解越多，思考越多，確實也越多掩抑不住的憂慮。」<sup>7</sup>偶爾發表一些議論，卻觸犯禁忌，惹來麻煩。在白色恐怖時代，第一次遭遇到「四個警察來家裡查問」<sup>8</sup>，當時是大專一年級的暑假，也是父親車禍去世後半年，寡母的焦慮驚惶，更加深了他的恐懼感，在年輕心靈蒙上一層厚重的陰影，「彷彿如夢魘般緊緊跟隨著」。<sup>9</sup>

他強調「了解是關懷的基礎、關懷是行動的起始」，長期以來，「秉持正直的情操，為公義、為促進更合理的社會」<sup>10</sup>，他透過新詩或散文，提出嚴格的批判。

二〇〇〇年，吳晟夫婦正式退休，面對政黨輪替，他更用心思索臺灣問題，例如：污染、土地、農業、教育、文學……等。



吳晟二〇〇〇年於  
彰化溪州國中退休。

二〇〇五年，吳晟晉升祖父級，在初老的年歲，他發表「晚年冥想」組詩，透過圓熟的觀照，道出「鄉間子弟鄉間老」的心聲，遙契四十年前的夢想：「安安份份握鋤荷犁的行程／有一天，被迫停下來／也願躺成一大片／寬厚的土地。」<sup>11</sup>由於對土地的一份深情，對接踵而來的事件相當關心，〈我心憂懷〉如是說：「你問我平靜近乎安逸的／晚年，還有什麻牽掛／為何滿臉滄桑／每一道皺紋，掩藏不住憂傷」。二〇一〇年，為了反八輕（國光石化），他挺身而出，慷慨寫下〈只能為你寫一首詩〉，並與吳明益主編《溼地 石化 島嶼想像》，結合學界、文學界、醫學界、音樂界，呼籲不要再旁觀，共同守護島嶼的生態。同年，苗栗縣政府假開發之名，強制徵收大埔農地，

<sup>7</sup> 吳晟：〈思考與行動〉，《一首詩一個故事》（臺北：聯合文學，2002年12月），頁75。

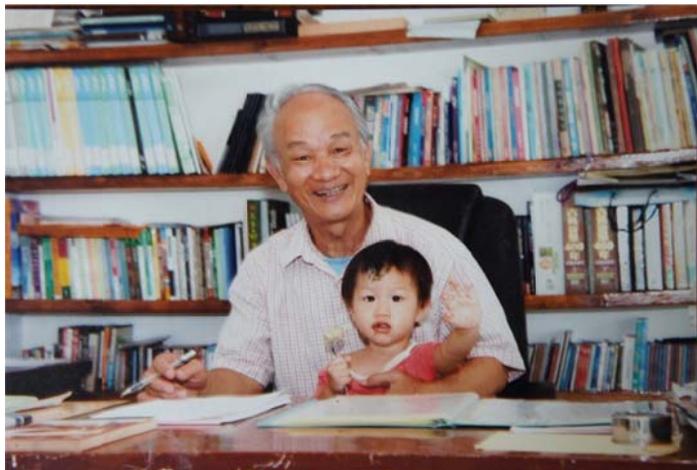
<sup>8</sup> 吳晟：〈報馬〉，《無悔》（臺北：開拓，1992年10月），頁95-96。

<sup>9</sup> 吳晟：〈報馬〉，《無悔》，頁95-96。

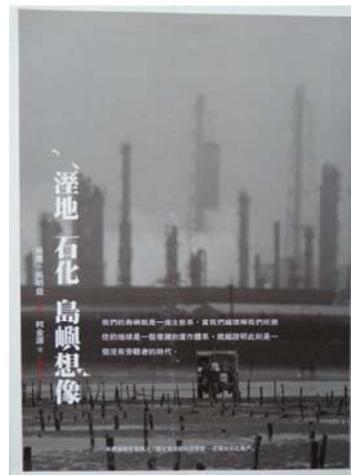
<sup>10</sup> 吳晟：〈無悔〉，《無悔》。

<sup>11</sup> 吳晟：〈土（序詩）〉，《吾鄉印象》（臺北：洪範，1985年6月）。

六月九日半夜，派出兩百多名警力，包圍大埔農地，驅逐農民，多部怪手開進稻田，剷除即將收成的稻作，他痛心的寫了〈怪手開進稻田〉，期能喚醒荒蕪的天地良心。



吳晟書桌前握筆抱孫。



《溼地 石化 島嶼想像》  
收錄了吳晟為反八輕所寫的詩。

二〇一一年，面對中科搶水，他結合自救會的農民，守護吾鄉命脈荊仔埤圳，並撰寫〈誰可以決定一條水圳的命運〉（2013）一文，為土地發聲。

二〇一八年，吳晟與莊芳華將「純園」交棒給長子賢寧夫婦，新世代在一片原生種樹林設立「基石純園華德福自學園」——一座讓孩童重返樹林向大自然學習，發展獨立自主的個體之場域，為「純園」注入既嚴肅又崇高的使命。



面對中科搶水，吳晟站出來為土地發聲。

吳晟的創作涵蓋新詩與散文，但一直堅持新詩的創作，他承認這是需要「堅強的創作信念和熱情」。從創歷程上看，他十六歲（1960）開始寫詩，直到七十四歲（2014），將近六十年，先後出版了《飄搖裏》（1966）、《吾鄉印象》（1976）、《泥土》（1979）、《飄搖裏》（1985）、《吾鄉印象》（1985）、《向孩子說》（1985）、《吳晟詩集》（1994）、《吳晟詩選》（2000）、《他還年輕》（2014）等九種詩集。他自述這些詩集大多新、舊作混雜出版，「依實質內容精確說法，我只有四冊詩集，依次是《飄搖裏》、《吾鄉印象》、《向

孩子說》、《再見吾鄉》。《他還年輕》是我的第五冊詩集，全新的作品。」<sup>12</sup>



吳晟的詩集。

根據二〇〇〇年洪範版《吳晟詩選》(1963-1999)附錄〈吳晟詩作編目〉，一九六三~一九九九，共有二三四首，(按：1980漏列〈呼求〉一首)，其實應是二三五首，加上二〇一四年《他還年輕》五十二首，總共二八七首。這是近六十年來他所繳交的成績，說明了吳晟是位慢工出細活的詩人。

至於散文集，已出版有《農婦》(1982)、《店仔頭》(1985)、《無悔》(1992)、《不如相忘》(2002)、《一首詩一個故事》(2002)、《筆記濁水溪》(2002)、《我的愛戀 我的憂傷》(2019)等七種。

<sup>12</sup>吳晟：〈也許，最後一冊詩集〉(後記)，《他還年輕》(臺北：洪範，2014年10月)，頁217-230。吳晟在後記自述：「二〇〇〇年，洪範書店原本要出版我的新詩集《再見吾鄉》，葉步榮先生覺得篇數太少，單薄了些，建議我從洪範版三冊詩集，挑選我自認較耐讀的作品，再加進《再見吾鄉》大部分新作，合成《吳晟詩選》出版。」按：《吳晟詩選》共有九十五首，包括：選自《飄搖裏》(1963-1972)二十一首、《吾鄉印象》(1972-1977)二十九首、《向孩子說》(1977-1983)十六首，以及《再見吾鄉》(1994-1999)二十九首，是一冊新、舊作的選集。



吳晟的散文集。

### 三、吳晟新詩的倫理意識

倫理即人類道德的原理，人因為具有異於禽獸的那點「理性」，與「天地之性最貴者」(許慎《說文解字》)的資稟，才成為「天地之心」、「五行之端」(《禮記·禮運篇》)，而與天地合德。因此，人類原始性格與生命力才獲得調整與指引，逐漸遠離動物性的層次，挺進人倫的、道德的生命情境。倫理是人類和諧與秩序的依據，其範疇概括家庭倫理、社會倫理與土地(自然)倫理三個層面，構成同心圓的關係。吳晟信奉家庭倫理、關懷社會倫理、堅持土地倫理，其核心價值指向是愛與悲憫情懷。他是位道地的農家子弟，親情、鄉情、作物、土地，交梭成為人際網絡，也是他詩歌的主要內涵。因為長年居住鄉間，腳踩田地，手握農具，挑屎擔糞搬堆肥，揮灑汗水。他的每一份詩情都似乎連接島嶼每一寸土地，因此詩篇能扣人心弦，引起回響。

#### (一) 家庭倫理

在他的創作裡，我們很容易覺察到關於家庭倫理的詩篇，例如：寫祖先的〈序說〉、〈清明〉；寫父親的〈堤上〉、〈十年〉；寫母親的〈泥土〉、〈臉〉、〈手〉、〈野餐〉、〈阿媽不是詩人〉；寫妻子的〈階〉、〈從未料想過〉、〈異國的林子裏〉、〈遊船上〉、〈洗衣的心情〉、〈雪景〉、〈南方驛站——高雄火車站〉；寫孩子的〈負荷〉、〈成長〉、〈不要駭怕〉、〈不要看不起〉、〈蕃薯地圖〉。

吳晟散文集《不如相忘·不如相忘》有八篇追憶父親，並藉以造象，他自白：「或許父親不願擾亂我的心情，不願我們因思念他而徒增悲傷，不如彼此相忘，因此才強忍住想念，不來我夢中相會吧？」其實，這正映襯他心靈深處的懷念：「父親啊，鄉人

都說／我越來越像您／像您髮越稀，額越禿／像您容易為鄉人／牽掛和奔走／這就是您殷殷的寄望嗎」(〈十年〉)。〈堤上〉一詩複製四代(阿公、父親、我、兒子)「牽著兒子的小手／在堤上散步」那份「忙裡偷閒」的情趣，卻在兒子無心的追問「阿公在哪裏呢」，讓他內心泛起一股莫名的悲悽，望著沉淪夕陽，無言以對。

關於母親，吳晟詩文聚焦，書寫最多，早在《農婦》(1982)就以四十篇散文型塑這位臺灣典型的農婦形象。他返鄉陪伴母親，教學之餘，投入農事，逐漸發現母親在家園「用一生的汗水／灌溉她的夢」(〈泥土〉)、「母親的雙手，一攤開／便展現一頁一頁最美麗的文字／那是讀不完的情思／那是解不盡的哲理」(〈手〉)、「時常沾著泥土和汗滴的臉／未經面霜、脂粉污染過的臉／是怎樣的一種容顏」(〈臉〉)。在他的心目中，母親就是一本厚厚的大書。

一九九九年，農婦往生，享年八十六歲。吳晟寫了兩篇散文追憶母親，一是〈隱藏悲傷〉，一為〈對年〉。前者寫父親去世三十多年，母親平常談到父親，總是語氣平淡，看不出任何傷心，但每逢節日祭祀，則近乎撕心裂膽喊叫父親的名字，非常悽愴，原來是平常把悲傷忍抑下來，深深隱藏。吳晟說：「我和母親的臉相最相像。每天早晚漱洗之時，看見鏡中的自己，彷彿看見母親，怔忡過後，清楚提醒我已成為孤兒。」母子情深如此，悼念之思不言可喻；後者寫對母親的悼念，以及依民俗去世一週年「做對年」，一邊追思祭拜，一邊將母親靈位和祖先「合爐」，列入公媽牌，善盡人倫的責任。

至於妻子莊芳華，她是吳晟屏東農專的學妹、終生最得力的「特別助理」。夫妻互相扶持四十多年，之間的深情，很難言表，祇能訴諸詩篇，例如〈異國林子裏〉(1981)：

那些年輕的話語

多少年了，我們不再提起  
不是淡了，更不是忘了  
而是，居然有些靦腆  
在並不詩意的柴米油鹽中  
在拖過一年又一年的債務中  
在每一次爭吵和賭氣中  
隱藏得更深更厚

她出身南部都會，為了愛情，毅然決然投入圳寮農村，與農婦一起生活，在教學之餘，扮演農婦的幫手，當一個稱職的媳婦；她是一女二子的媽媽，盡心照顧、呵護子女的生長；她也是詩人的妻子、知己與推手。吳晟在〈洗衣的心情〉如此自白：

多年來，我未曾向你說過  
生活上的種種煩瑣  
是你那雙手  
一一承受下來

琢磨成孩子們和我  
喜愛的甜蜜  
而你的雙手，已越來越粗糙

深藏在吳晟內心的感激和愧疚，從未提隻言片語，祇有透過癡癡端詳的眼神，這種無聲之聲來傳遞。這是他習慣的表達方式，她毫無怨言，而且默默接受。

然而，在〈南方驛站——高雄火車站〉(2006)一詩，吳晟對「相偕逐漸老去」的妻子，卻有相當明朗的表述：「我的青春／曾在這裡下車佇足／在挑高的候車室大廳／熙擾人潮中，有一位／我深深愛慕的南方女孩／迎接我一起走向／鐵軌般延伸的夢想／她的笑容／彷彿南臺灣的陽光」，字裡行間流露溫馨初戀與共同夢想，因為她是他心中的唯一。



吳晟與妻子莊芳華於修護前的三合院合照。

對於孩子，吳晟付出相當的愛心，他毫不諱言孩子是他生命中「最沉重／也是最甜蜜的負荷」。一九七二年，初為人父，生活重心轉移到家庭與子女身上。多少夜晚，他背著子女拍啊拍、搖啊搖的，終於湧現「向孩子說」組詩。在孩子眼中他亦師亦父，對子女的疼愛反映一份平凡父親的情感流注，深得讀者的共鳴。由子女擴及學生身上，他訴說的對象，也包含了臺灣下一代的子弟。他希望孩子認識歷史、分辨真相、愛戀土地、活出自己。藉著〈蕃薯地圖〉(1978)揭開父祖輩的臺灣歷史：「雖然，有些人不願提起／甚至急於切斷／和這張地圖的血緣關係／孩子呀！你們莫忘記／阿爸從阿公笨重的脚印／就如阿公從阿祖／一步一步踏過來的艱苦」。這是一首典型的鄉土詩，全詩分四段，每段都出現「一張蕃薯地圖」的地理意象，既指涉農民性格也標示臺灣精神；民間相傳臺灣地形如一條蕃薯，俗稱臺灣為蕃薯。作為經濟作物，蕃薯卑微又韌命，俗諺云：「蕃薯不驚落土爛，只要生根代代傳。」這種強韌的生命力早已轉化為斯土斯民的精神象徵。



初為人父的吳晟



〈負荷〉(1977)，語言淺白明朗，內容為平凡生活，意象則新鮮活潑，能引起讀者強烈的反應，可謂雅俗共賞、老少咸宜之作：

阿爸每日每日的上下班  
有如自你們手中使勁拋出的陀螺  
繞著你們轉呀轉  
將阿爸激越的豪情  
逐一轉為綿長而細密的柔情

「陀螺」為童玩，屬動力意象，與孩子的「使勁拋出」，產生互動，對應阿爸釋放的能量，他「歡喜做，甘願受」，為孩子們化豪情為綿密的柔情。在〈愛戀〉一詩他叮嚀「鄉下長大的孩子／喜歡厚實的泥土」，要記住：

陽光啊，堆肥啊，清風啊，泥土啊  
雖然有些人不喜歡  
鄉下長大的孩子  
仍深深愛戀著你們

吳晟夫妻居住老宅三合院，養育三位子女。二〇〇〇年，老宅修護後，三代同堂，夫婦幫忙照顧五位孫子，重溫「甜蜜的負荷」，共享天倫之樂，正好例證了家庭倫理的敦厚。他倆平地造林，十年樹木，一片茂密，並進行疏理，已移贈六十五株肉桂樹幫助中州技術學院校園綠化，藉境教培養年青人愛護臺灣好土地的情懷。他還贈送溪洲鄉公所推動圳寮公墓公園化，那是一座鄉民共同的歸宿，以原生種一級木回饋可說是莊重的「追遠」之舉，也是社會倫理的實踐。



吳晟夫婦在修護後的老宅裡與孫子們重溫甜蜜的負荷。

二〇〇九年，他在老宅三合院前樟樹林蓋了一間給書住的房子，兩層半樓房約六十坪，不可思議的是，入門客廳，有棵大樹，成為人、樹同住一屋的景觀，落實了他的「樹權」觀念。新房素樸幽雅，沒有特別的名號，逕稱鄉間書屋，具有讀書、寫作、聊天、聚會、坐臥等多樣功能；藏書涵蓋人文、社會、藝術、自然與科學，堪稱小而精的人文空間。他企圖替吳家三代營造書香門第，為子孫提供境教場域，毋寧也說明了倫理意識的實踐與用心。我曾特別撰寫一副楹聯詮釋鄉間書屋的精神：

平地造林純園訴說土地倫理，  
人文傳世書屋牽繫臺灣子民。

吳晟有兄弟姊妹七人，他排行第四，上有兩位姊姊一哥哥，下有兩位妹妹一弟弟。兄弟姊妹的感情融洽，雖然多位散居各地、各國，仍互相關心協助，他自述這和父母的家庭教養有必然的關連。<sup>13</sup>



吳晟的書屋中有棵大樹。



<sup>13</sup>見吳晟：〈一本厚厚的大書〉，《農婦》（臺北：洪範書店，1982年8月），頁1-3；又見吳晟：〈我的兄弟姊妹〉，《幼獅文藝》634期（2006年10月），頁50-57。

## (二) 社會倫理

有關社會倫理的詩篇，大概見於「吾鄉印象」組詩與「向孩子說」組詩。毫無疑問地，這是家庭倫理的擴大，所謂設身處地、推己及人的結果。吳晟返鄉教、耕、讀、寫近六十年，以寬厚的情懷關心鄉間子弟，希望他們「在沒有粉飾的環境中／野樹般成長的孩子／長大後，才懂得尊重／一絲的勞苦／才懂得感恩」(〈成長〉)；直到同一間教室出現另一批相似的容貌，「『老師好』換成『師公好』」，他才驚覺到，年歲已老。他以素樸的筆描繪吾鄉祖先的容顏，例如〈序說〉：

古早古早的古早以前  
世世代代的祖先，就在這片  
長不出榮華富貴  
長不出奇蹟的土地上  
揮灑鹹鹹的汗水  
繁衍認命的子孫

他深入吾鄉老人的心靈世界，敘述共生的命運：「千萬張口，疊成一張口／——張木訥的口／自始至終，反反覆覆的唱著／唱著那一支宿命的歌／唱著千萬年來陰慘的輝煌」(〈歌曰：如是〉)；他藉著〈含羞草〉暗喻吾鄉人們的個性，「我們很彆扭／不敢迎向／任何一種撫觸／一聽到誰的聲響迫近／便緊緊摺起自己／以密密的、小小的刺／衛護自己」；固然，吾鄉老人彷彿「一束稻草」，也曾綠過葉開過花結過果，但「一束稻草的過程和終局／是吾鄉人人的年譜」(〈稻草〉)；他更指出吾鄉人們所傳承的美德，年年清明節日，「吾鄉的人們，祭拜著祖先／總是清清楚楚地望見／每一座碑面上，清清楚楚地／刻著自己的名姓」(〈清明〉)，這種「追遠」傳統，代代相傳，正是社會秩序的根據。



吳晟教書多年，以寬厚的情懷關心鄉間子弟。

### (三) 土地倫理

吳晟對土地的深情與愛戀，很可能來自農婦的遺傳，他指出：「母親常說：土地最根本、最可依靠，人總要依靠土地才能生活。」(《不如相忘·田地》) 在「吾鄉印象」組詩，他以〈泥土〉、〈臉〉、〈手〉、〈腳〉、〈野餐〉等詩鋪寫農婦，其終極指向是大地之母。母親用一生汗水在吳家田地上，灌溉泥土中的夢，容顏時常沾著泥土與汗滴，雙手長年屬於泥土，至於粗大的腳掌「攪拌過大量的堆肥、雞糞、肥料／和母親的汗水／我家這片田地的每一塊泥土／母親的雙腳，曾留下多少／踏踏實實腳印」(〈腳〉)。



吳晟與母親一樣，對土地有著深厚的情感。

農婦深信千方百計，不如種地，「做田人比較有底」。吳晟承傳了母親的土地意識，投入耕作，赤膊赤足，握鋤荷犁，他「一行一行笨拙的足印／沿著寬厚的田畝，也沿著祖先／滴不盡的汗漬／寫上誠誠懇懇的土地／不爭、不吵，沉默的等待」(〈土〉)，甚至許下廝守田地的諾言：

有一天，被迫停下來  
也願躺成一大片  
寬厚的土地

在〈黑色土壤〉，他如此的頌讚著：「在濁水溪畔廣大溪埔地／每一步踩踏田土的足跡／每一個貼近田土的身影／每一滴滴落田土的汗水／紛紛萌生根鬚、茂盛枝葉／凝結信靠大地的愛戀」，對照〈你不必再操煩〉：「你實在無從想像／田地的價值，並非為了耕作／而是用來炒作／辛勤一世人的老農，竟然是／臺灣經濟發展的拖累」，真是反諷到極點了。至於二〇一〇年，苗栗大埔開發案，怪手開進稻田，他憤怒、無奈、淒絕的控訴：「天公伯啊，你已沉默太久／可否請你來指示／如何喚醒荒蕪的天地良心／尋回土地的生機」(〈怪手開進稻田〉)。

對於任意污染、不當開發，導致美麗島，「轉眼將成廢墟」，「而臺灣島嶼已找不到

農民／甚至，找不到可供耕作的田地」，他憂心忡忡；目睹大地的創傷、人世的劫難：曾經辛苦開墾的農地，無力抵擋砂石車、水泥車、廢棄物搬運車的蹂躪；遼闊田野成為一小塊一小塊農地，少許稻作擠在鋼筋鐵架間奄奄一息。他內心的無言之痛，「只有求取詩句的安慰」。



鋤一鋤吳晟詩裡的黑色土壤。

面對國光石化工廠正在逼近西海岸僅存的最後一塊泥灘溼地，他大聲呼籲守護臺灣島嶼，不能讓貪得無饜的投機者得逞，在〈只能為你寫一首詩〉(2010)，他悲憤至極的控訴：「我的詩句不是子彈或刀劍／不能威嚇誰／也不懂得向誰下跪／只有聲聲句句飽含淚水／一遍又一遍朗誦／一遍又一遍，向天地呼喚」。

#### (四) 大地公民

他醒覺「原來我們唯一的鄉愁／就在腳踏的土地上／因為真切而不够浪漫／卻是永遠的愛戀與承擔」(〈我們也有自己的鄉愁〉)，透過〈黑色土壤〉表述無怨無悔的擁抱母親大地，一方面呼籲政府留下綠地：「如今最迫切需要的『建設』，莫過於將廣大林木『還給』山林和海岸線，牢固土質，涵養水源，並在平原闢建萬頃森林，讓綠意盎然的枝椏、葉片搖曳中，釋放出幽靜清涼，洗滌千萬臺灣人的心靈。」(〈不如相忘·平原森林〉)

一方面於二〇〇一年，積極「平地造林」，在二甲多的土地上種植臺灣原生種的一級木—烏心石、毛柿、雞油、黃連木，加上臺灣土肉桂，約三千株，為紀念母親，命名為「純園」。<sup>14</sup>

<sup>14</sup>二〇〇一年，吳晟夫婦開始平地造林，並將園區名為「純園」，二〇一四年，正式開放，成為綠化、環保的境教場域。二〇一六年，雲林古坑華德福學校五年級學生到「純園」上課，讓樹園變成「叢林學校」，也開拓了另一種功能。二〇一八年，吳晟夫婦決定將「純園」交由長子夫婦辦理「基石純園華德福」，以環保觀念在純園搭建「森林學校」(小一到八年級)，為中部地區提供一座適性教育場所，也為純園注入教育的莊嚴使命。



為紀念母親，吳晟將平地造林的土地命名為「純園」。

吳晟認為種樹是「苦著一代，蔭三代」的事業，也是打造夢想家園的第一步，更是搶救臺灣環境品質、恢復美麗島容顏的新契機。他在鄉間扮演「大地公民」，守護土地；根深蒂固的倫理觀念，由核心的家庭倫理，往外擴散推行，形成社會倫理與土地（自然）倫理的同心圓，這是他新詩的深層結構—極致價值之所在，也是他詩作耐人尋味的地方。這裡藉著李奧帕德（Aldo Leopold, 1887-1948）《沙郡年記》（*A Sand County Almanac*）的觀點，探索吳晟詩作的深層訊息。



李奧帕德的沙郡年記被認為是生態平等主義的聖經。

李奧帕德，生於美國愛荷華州，耶魯大學畢業後，進入美國林務署，擔任新墨西哥州和亞利桑納州的助理林務官，從此投身自然保育工作，與亨利·梭羅（1817-1862）、約翰·繆爾（1838-1914），被視為自然學者的代表。一九四三年《沙郡年記》手稿完成，他被尊稱為「近代環境保育之父」，論者以為該書是一本生態平等主義的聖經。其中「土地倫理」（*Land Ethic*）的概念已成為普世價值，而且是自然寫作的重要原則。他認為我們以倫理來處理人與人，社會之間的關係，也可以擴大到人與土地上動、植物的道德規範上。

「土地倫理」是一種環境哲學，其核心價值是「土地社群」（*Land-community*）的概念，即土地（或自然）是由人類與其他動、植物、土壤、水共同組成的，人類只是社群中的一個成員，必須與其他成員互賴共生。「土地倫理」不僅肯定這些社群成員「繼續存在的權利」，並尊重其他成員的內在價值。內在價值不再只是荒野保存論者「保護」的對象，而且具有本然的、不可侵犯的生存權利。

他批判人口的增加與對土地祇重經濟手段的利用，認為應從倫理的立場出發，對

土地的被破壞有「羞恥感」，且持續和土地親密接觸，最後才能產生愛和尊重。他肯定荒野的內在價值，並且具有「美感價值」。保存荒野便是保存了土地美學的依據——「被感知對象」的存在。野地的美感不是專為人類而設的，它本然自存，等待人用感知能力去欣賞。因此，人與自然接觸時，不只是一種知性的深入而已，還必須以感性的心靈去直接自然。

我們需要一個完整的自然，就必須理解其他生物的需要，才可能成為一個冷靜又感性的「大地公民」。

李奧帕德認為現代人與自然之間問題的關鍵，是在於人視土地為財產，因此提出發展社群的關係取代人對土地的掠奪與征服。人應是社群中的一員，對土地有權利也有義務，此即「生態良知」。在「生態良知」的運作下，沒有任何生物是「沒有用的」，人不應因為牠們不能賣得好價錢而危害牠們生存的權利。他反對只建立在經濟上利己主義的自然資源保護系統，而認為應以「土地倫理」來維繫這種權利、義務。他並以生態學上「生物金字塔」為例，說明人如果能不破壞金字塔的底層——土地，對金字塔的改變愈輕微，金字塔內重新調整的可能性就愈高。

這些觀點都是李奧帕德的自然沉思後，所建構的智慧與理論。其中「土地倫理」可以用來檢視吳晟的「土地愛戀」，而「生態良知」似乎是吳晟信奉的觀念，至於「大地公民」可以說是吳晟的身分證。三者聚集一身，從而為臺灣發出「愛深責切」的聲音。

吳晟是農專出身，又讀過許多自然觀察的作品，像梭羅的《河岸週記》、約瑟芬·強森的《島嶼時光》，但他可能沒想到，近六十年來，立足鄉土，關懷臺灣，身體力行的，是一件先知者的事業。

#### 四、特殊的文學景觀——詩文雙重奏

吳晟是位社會寫實文學的作家，他關切社會，介入現實，擁有完整的農村生活背景。他認為詩就是生命，對生命無止無盡的熱愛與探索；每一份詩情，「都是連接臺灣島嶼每一寸土地」，而且經過醞釀、思索之後才完成的。

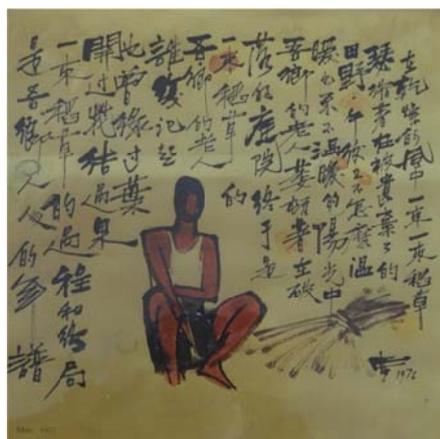
作為本土詩人，他自我要求寫臺灣人、敘臺灣事、繪臺灣景、抒臺灣情，除了要考慮普遍性，更要通過「藝術性」的嚴苛檢驗。他相信詩人最榮耀的桂冠，應是作品本身——完美詩藝的呈現。

他曾說：「詩的含蓄性、詩的隱喻性，固然超越了事件本身，而有更開闊的想像意義，若不做某種程度的解說，讀者往往難以察覺寓意。」為了能引起讀者共鳴，擴大影響力，他在一九八〇年代改以散文形式來創作，並從一九九二年開始將他的新詩透過散文加以詮釋，形成詩、文雙重奏的文學景觀。

二重奏為音樂學的語彙，指同等重要的二人所奏的樂曲，不論有無伴奏，稱為二重奏。在二重奏的領域中，以鋼琴和一件其他類的樂器所組成的奏鳴曲（一種多樂章的樂曲）。換句話說，就是由兩件樂器共同演奏的重奏曲。這裡特別援引作為吳晟詩、文互文詮釋，以彰顯文本符碼所涵藏的深層訊息，並稱之為雙重奏。

有些論者指出吳晟詩、文關涉為對應關係，並且以數據證明其文學特色。<sup>15</sup>本文以雙重奏的概念，緊扣吳晟新詩／散文的文類關涉，及意義詮釋，並以實例進行論述。

吳晟的詩作有多篇成為跨界的雙重奏：有的成為畫家的題材，如〈稻草〉、〈序說〉、〈沉默〉，是席德進(1923~1981)兩幅畫作與題畫的原意象；有的轉化為動人的樂章，如〈牽牛花〉是由陳輝雄譜曲的民歌，〈土〉由賴德和教授譜成雄渾的交響詩，《吾鄉印象·序詩》由羅大佑唱成悠揚動人的歌曲，〈負荷〉由吳志寧譜曲重新詮釋其溫柔與甜蜜；有的成為舞臺劇的吟唱詩篇，如汪其楣的劇作《人間孤兒》，曾安排演者朗誦〈過客〉，增添不少戲劇效果。至於形諸卡片、石板的，則有〈獸魂碑〉與〈沉默〉。



作家席德進將吳晟的詩融入畫作之中。

新詩、散文雙重奏，是由作者親自譜寫，經過個人的比對，大概有十五個案例：

1. 〈店仔頭〉(1972,《泥土·卷二、吾鄉印象》)／〈店仔頭〉(1983,《店仔頭》)
2. 〈手〉(1974,《吾鄉印象·輯一、泥土篇》)／〈一本厚厚的大書〉(1979,《農婦》)
3. 〈牽牛花〉(1975,《泥土·卷二、吾鄉印象》)／〈詩與歌〉(1996,《一首詩一個故事》)
4. 〈苦笑〉(1976,《吾鄉印象·輯二、吾鄉印象》)／〈農藥〉(1982,《農婦》)、〈溪州尚水米〉(2016, 09.06~07,《聯合報·聯合副刊》)
5. 〈負荷〉(1977,《泥土·卷三、向孩子說》)／〈不可暴露身分〉(1992,《一首詩一個故事》)、〈試題〉(1997,《一首詩一個故事》)、〈負荷綿綿〉(2012, 04、11,《聯合報·聯合副刊》)
6. 〈例如〉(1977,《泥土·卷三、向孩子說》)／〈我不久就要回去〉(1998,《一首詩一個故事》)
7. 〈寒夜〉(1978,《泥土·卷三、向孩子說》)／〈詩集因緣之三—《向孩子說》〉

<sup>15</sup>陳秀琴：《吳晟詩研究及教學實務》(高雄：高雄師範大學教學碩士論文，2001年)；曾潔明：〈論吳晟「植物篇」組詩〉，《第三屆「通識教育——傳統學術與當代人文精神」(學術論文研討會·論文集)》(新北：景文科技大學通識教育中心，2010年7月)；李桂媚，〈吳晟詩文對應〉(未刊稿)，分家人篇、事件篇、記憶篇，詳細列出詩文的對應關係。(2017年6月25日整理)。

- (1998,《一首詩一個故事》)
8. 〈過客〉(1978,《泥土·卷一、一般的故事》) / 〈過客〉(1998,《一首詩一個故事》)
  9. 〈獸魂碑〉(1978,《泥土·卷二、吾鄉印象》) / 〈撿起一張垃圾〉(1993,《一首詩一個故事》)
  10. 〈不要忘記〉(1980,《向孩子說》) / 〈軟弱的詩〉(1996,《一首詩一個故事》)
  11. 〈制止他們〉(1981,《吾鄉印象·輯五、愚直書簡》) / 〈富裕〉(1990,《無悔》)、〈思考與行動〉(2000,《一首詩一個故事》)
  12. 〈我不和你談論〉(1982年5月,《中外文學》;1985,《飄搖裏·序詩》) / 〈一首詩一個故事:仿作〉(2017.09,《鹽分地帶文學70》)
  13. 〈黑色土壤〉(1996,《吳晟詩選(1963~1999)》) / 〈黑色土壤的故鄉〉(2005,《新活水雜誌》第一期)
  14. 〈我們也有自己的鄉愁〉(1999,《吳晟詩選·再見吾鄉》) / 〈我們也有自己的鄉愁〉(2005,《新台灣人週刊》)
  15. 〈森林墓園〉(2005,《他還年輕·卷二、晚年冥想(一)》) / 〈森林墓園〉(2013,《聯合報·聯合副刊》)、〈化荒蕪為綠蔭〉(2014,《聯合報·聯合副刊》)

這十五個案例,大多創作一九七〇~一九八〇年代,正反應了威權、白色恐怖的統治與知識分子的憂患背景。詩作涉及的面向與呈現的主題,包括:倫理觀念、政治與環保、農業與稻作,以及生命的反思等。

吳晟的詩作往往以簡淨的語言,隱喻的手法來展現詩藝美學。為了擴大影響力,他從一九九二年開始以輕鬆、詼諧的散文,與詩作對話,互文詮釋詩作文本蘊涵的深層訊息。而詩、文同一標題的有六例之多,如〈店仔頭〉、〈負荷〉、〈過客〉、〈我們也有自己的鄉愁〉、〈黑色土壤〉、〈森林墓園〉。當中,「店仔頭」三見於詩作、散文與散文集,〈負荷〉 / 〈負荷綿綿〉、〈黑色土壤〉 / 〈黑色土壤的故鄉〉二例可視為延伸標題,大同小異。

他的詩、文雙重奏,首曲由〈店仔頭〉起音,後來發展為「一首詩一個故事」系列,引起相當的矚目。十五個案例因詩、文雙重奏所帶出的意義,大概可以歸納為三個面向:(一)、有關創作背景的交代;(二)、主題意識的探索;(三)、反諷嘲弄的美學。

## (一) 有關創作背景的交代

### 1. 〈店仔頭〉

一九七二年,吳晟寫了〈店仔頭〉一詩,以五段刻劃店仔頭意象,它是農業社會鄉下人的休憩點,訊息交換的傳播站,入夜以後的避難所。第三段以魔幻寫實手法,由影子牽引出模模糊糊、晃來晃去的遊魂,道出一直被遺忘的悲哀。「不知道誰在擺佈」,

宛如一句控訴，揭開農民不由自己的宿命。這是一首深具臺灣鄉土氣味的農民詩。

一九八三年，吳晟以同一標題寫了一篇散文；一九八五年，更以同一標題出版了一冊散文集。可見「店仔頭」在他生命中分量與重要。

該篇散文開始分辨「店仔」、「店仔頭」的區別，並為「店仔頭」定義。店仔是村庄的小商店；「店仔頭」是指店仔門前，植有一、二棵濃密的榕樹，在夏日中午，樹蔭坐滿或站滿了休息的村民，一大群小孩子，四處奔跑玩耍，熱鬧非常的處所。店仔頭是村庄的傳播站，透過店仔頭的人開講，促進村民知識與情感的交流。在下雨天和寒冷的夜晚，三、五個男人搬個桌子，圍在桌邊，或坐或蹲，一瓶米酒，一包花生，對飲起來。酒酣耳熱之際，吹噓、調侃、發牢騷、嘆人生……，盡情傾洩，澆胸中塊壘。

吳晟母親不識字、不看電視，不聽戲曲，但每天吃過晚飯，時常會去店仔頭坐坐，聽些新聞，回來轉述給家人聽。

對村庄的老人家來說，店仔頭是一個溫馨的地方。

顯然的，吳晟企圖藉著散文的陳述，探索店仔頭「更複雜的意義」，以提供〈店仔頭〉一詩詮釋的參考。

## 2. 〈苦笑〉

一九七六年九月，吳晟在《詩學》第一號發表〈熄燈後〉、〈堤上〉、〈日落後〉、〈苦笑〉四首詩。前三首屬於抒情，對像是自己、父親、夫妻；〈苦笑〉則鎖定稻作與農藥，提出污染的憂慮，最後幾句：「滲進太多農藥，苦不堪言的米粒／已不能搖頭／只是默默的苦笑」，有如沉默的控訴。

當年，詩人三十二歲，面對臺灣農業，為了提高生產，施用農藥，傷害土壤，侵蝕作物，天然米香早已消失，讓人徒呼奈何，唯有「只是默默苦笑」。苦笑、無奈之中又帶著一股反諷。

一九八二年，他發表〈農藥〉（1982，《農婦》），二〇一六年九月六～七日，《聯合報·聯合副刊》刊出〈溪州尚水·米—水田濕地復育計畫〉，這兩篇散文顯然是針對〈苦笑〉創作背景的進一步闡述、批判，以及補救的積極作為。

前者寫實，反映一九七〇年代，工廠廢水橫流，農藥氾濫，一些「自然美味」被斲害——魚蝦消失，米飯不香。農婦慨嘆：「賺錢，也要憑良心啊！」從農藥聯想到公害、道德污染，真的臺灣社會是生病了，而且病得不輕。如何防止，卻苦無對策。

後者是全面反思，細數臺灣稻作歷程，又積極投入搶救的一篇報導文學。全文分六段，第一段，詩文並敘，詩人自白〈苦笑〉是農藥入侵農村的直接警覺，〈農藥〉則是描述農婦抗拒農藥的心情。農藥氾濫、環境惡化、生態破壞，詩人直覺的疑慮，逐漸轉化成深深的哀傷。第二段，寫挺身投入，積極尋求改善的途徑：一、平地造林；二、與女兒音寧實踐自然農法，喚醒當地農民。

第三段，敘述「顧水圳，反搶水」，守住農民的命脈——荊仔埤圳。並提出「水田濕地復育計畫」，揭示「米，就是生命。水田，就是生命之源。」要大家重新學習友善對待土地，不再施用化學肥料壓榨土地，不再施用農藥強迫作物，傷害環境。藉以喚醒健康的土地、水流、生命意識，以契合自然倫理的終極價值。他們說服農民加入行

列，並成立「溪州尚水」農產股份有限公司。

第四段，談公司的運作，與推銷農產品——「溪州尚水米」。詩人強調，溪州位於濁水溪畔，引溪水灌溉農田，水源充沛，又沒有工業廢水污染。乾淨的水質，加上豐富有機質的黑色土壤，配合自然耕作法，孕育出來的米、飯，黏度適中，又洋溢著自然滋味——純淨、Q軟、香甜。第五段談推銷的困境與米食文化的消褪。透過施用化肥、農藥與自然農法的比較，呼籲這一世代的臺灣子弟、消費大眾，能加以正視。

最後一段，藉研究報告反應：「蜜蜂即將消失」的訊息。詩人補述，全球三分之一以上農作物，尤其是瓜果類，仰賴蜜蜂授粉。蜜蜂大量消失，將造成農產品損失，生態的浩劫，也威脅人類的生存。對策是全面復育生態環境。而他們積極的作為是自然農法加上在地食材理念的落實，呼籲全民的覺醒，從自身改變消費觀念、習慣開始。

詩人以散文詮釋了詩歌的創作背景，讓人同情共感其意境，也引領讀者面對困境，覓尋補救之道。展現其積極作為，並為農婦母親的困惑、苦笑，找到破解的方法。吳晟內心深藏四十年的往事，終於得以釋懷，相信在天上的母親聞到「自然味」必定化「苦笑」為開懷的「大笑」。

### 3. 〈例如〉

一九七七年十二月，吳晟在《笠》詩刊 82 期，發表了〈例如〉、〈阿媽不是模範母親〉、〈不要看不起〉三首詩，成為「向孩子說」系列詩篇，表面上看是庭訓，深層卻涵藏社會批判的訊息，〈例如〉可為例證。全詩分四段，前三段寫面對三種人，或粉飾太平或掠奪別人或哄抬自己，他常忍不住想告訴對方無補於事或大喊捉賊或揭穿真相。最後一段，針對孩子在大環境裡耳濡目染學會粉飾自己，他忍不住向孩子說，要以真實的面貌正視真實的世界。

一九九八年七月，吳晟在《新觀念》雜誌發表〈我不久就要回去〉一文，與〈例如〉對話，也帶出高壓統治下的控訴心聲。他回顧一九八〇年應邀參加美國愛荷華（Iowa）大學國際作家工作坊為訪問作家的一段經驗。該校翻譯研究所有位臺籍學生，翻譯吳晟〈一般的故事〉、〈阿媽不是詩人〉、〈例如〉三篇詩作，在課堂上報告討論（seminar）。他應邀參加，作家現身，爭議性的問題則透過聶華苓女士居間溝通。當時有位外國男生直問：〈例如〉有很濃厚的批判意味，是否影射臺灣政府很會說謊？

吳晟說：「我可否不必回答，請你自己體會」。該生緊接提第二個問題：你用隱喻的方式批評，是否因為臺灣沒有言論自由？

當下，吳晟以不答作答，笑著說：「我只是出來幾個月，不久就要回去。」多位學生聽了，會心的笑出聲來。他自述，「幽默」的回應背後，內心卻是無比的悲哀。他不是因恐懼而不敢直接回答，而是「自我約制」，不想在「外人」面前指控臺灣政府，也不願替獨裁政權粉飾太平說假話。答案已很清楚。

〈例如〉的創作是有其極為無奈的憂患背景。作者指出臺灣歷經一九五〇、六〇年代的白色恐怖肅殺統治，一直延續到八〇年代。嚴密控制言論，無數的海外學人被列入「黑名單」，有家歸不得，只能唱【黃昏的故鄉】解鄉愁。面對謊言暴力，他以含蓄隱喻的詩作加以反諷；二十年後，他以清楚直接的散文，細說原委，揭開創作的憂

患背景，與高壓統治下不屈服的「控訴」。

#### 4. 〈寒夜〉

一九七八年五月，吳晟在《藍星》詩刊新九號發表〈不要哭〉、〈寒夜〉二詩，後來被收進「向孩子說」組詩裡（《泥土·卷三：向孩子說》，1979）。二詩都在表達父子的親情互動，並流露詩人「無力驅走龐大的黑暗」的一份憂鬱。與孩子對話的觀點，則採用淺白明朗的語言，平易近人。

〈寒夜〉的創作背景，與〈負荷〉（1977）大致相同。全詩分五段，敘述寒夜抱著孩子拍啊拍，揹著孩子搖啊搖；接著自言自語，孤單的苦思、低吟，熬煉出一些平淡的詩句。最後以「我們去睡吧」，接近請求的語氣，讓人心疼。孩子折磨父親，絲絲寒氣，則時時折磨詩人內在的自我。

一九九八年十二月，吳晟在《新觀念》雜誌發表〈詩集因緣之三—《向孩子說》〉，對〈寒夜〉的創作背景作了一些說明。

一九七二年六月，他與莊芳華初為人父母，擔當家庭的重要責任。白天上班，央請二姐幫忙帶小孩；下班後，由夫妻兩人接手。教學、家庭、農事集於一身。每當夜晚，他請妻休息，自己接力帶孩子，陪小孩玩耍。子女玩得起勁，自己已沒力氣，祇好用背巾揹孩子搖啊搖的，不自覺的和孩子說些話。特別是寒夜，常常觸發作為父親的心情，加上日常生活所思所感，逐漸轉化為詩作的意念。如此背大長女、長子、次子，也搖出了「向孩子說」系列詩篇。

吳晟追憶「吾鄉印象」（1972-1977）和「向孩子說」（1977-1983）兩系列的寫作，花了十年，這段正是農事最忙、教學最勤、家庭負擔最重的時期，也是創作最充沛、生活最執著的黃金歲月。

#### 5. 〈制止他們〉

一九八一年十月，吳晟在《現代文學》雜誌發表〈制止他們〉，該詩分十三段九十九行（1985《吾鄉印象》），全詩措辭嚴厲，批判強烈。二〇〇〇年，《吳晟詩選》（洪範）「飄搖裏」（1963-1982）收錄〈制止他們〉，並修訂為九段八十四行。可視為再創作。詩人深情禮讚臺灣，山林是骨骼、河川是血脈、大地是肌膚，這美麗島是「我們」的母親。面對不肖子孫、過客的濫伐、污染，將家園破壞成廢墟，他挺身以嚴肅、不容曲解、不容敷衍的聲音呼籲制止「他們」。在美／醜鮮明的敘述中，形成強烈對比，也釋放一股反諷意味。

一九九〇年六月，他在《新地文學》雜誌，發表〈富裕〉一文，對〈制止他們〉一詩所指涉的問題，有進一步的闡述。他藉著與好友，也是成功事業家對話，提醒年輕時的抱負：回饋鄉里一人不論立身何處，總該有起碼的情義，何況是自己的故鄉。並指出，臺灣誇耀世界的經濟奇蹟，除了優秀精明有衝動的企業人才，廉價勞工的努力，加上付出高昂的代價而獲得的。濫伐、污染、過度開發，締造了繁榮，高官爭逐權位，鉅富奢侈浮華，暴發戶愚昧粗俗。當工運、環保意識覺醒，這些人便指責投資環境不利，紛紛出走，留下美麗島嶼無可彌補的大浩劫。

他相信任何人都有遷徙的權利，眼前的好友已辦妥移民手續，即將遷居理想的淨土，年輕的抱負已隨風而逝。也許是對政局不安定、社會混亂感到失望，危機意識引起移民風潮，讓他決定出走。兩人的抉擇，走、留真是天壤之別。詩人拋出「這樣對待生你、育你、培植你的臺灣，是否有失公平呢？」委婉的詮釋〈制止他們〉的背景，也提供一個反思的空間。

二〇〇〇年五月二十三日，他在《聯合報·聯合副刊》發表〈思考與行動〉一文，針對詩作提出一些看法。南投集集「臺灣省特有生物保育中心」一處大型看板，標示「全球思考，草根行動」，並抄錄吳晟〈制止他們〉的四、五兩段。作者事先沒被告知，到現場瀏覽觀賞，對詩句被引用的效果表示存疑。這首詩是吳晟三十七歲的作品，隨著年歲增長，對生存環境的了解、思考越多，也越掩抑不住深深的憂慮。「了解是關懷的基礎，關懷是行動的起始，然而從了解到關懷進而行動，有多少差距呢？做到怎樣的行動才真正符合言行合一的標準呢？」他陷入長考。

吳晟詩作中對政治的關懷，從隱抑到激越，心路歷程相當明顯，有人質疑，既然關心政治，何不直接參加選舉？從思考到行動，他以寫詩作為行動，〈制止他們〉就是最好的例證。

## 6. 〈我不和你談論〉

〈我不和你談論〉一詩，發表於一九八二年五月《中外文學》，入選爾雅版《七十一年詩選》。二〇〇八年，吳志寧製作一張詩·歌專輯《甜蜜的負荷》，曾將此詩譜成歌曲；高中國文（南一版）、小學國語課本（翰林版）曾收錄為教材。

〈仿作——我不和你談論〉創作的因緣，帶有相當的戲劇性：二〇一七年六月二十五日，宜蘭縣政府第十二屆蘭陽兒童文學獎，高年級童詩類首獎作品為〈我不和你談論〉，原詩如下：「我不和你討論環保／我不和你討論那些漫無邊際的想法／請離開房間／我帶你去蒼鬱的森林走走／應該是遍處的樹苗／如何努力的向上伸展／我不和你討論汙染／不和你討論那些懸浮粒子的霾害／請離開房間／我帶你去蒼鬱的森林走走／去感受清新的芬多精／如何無私地分享自己／我不和你討論土石流／不和你討論那些痛徹心扉的死亡／請離開房間／我帶你去蒼鬱的森林走走／去領略高山峻嶺的雄偉／如何有力地抓住大地的土石／你久居鋼筋水泥的叢林／環保呀！汙染呀！土石流呀！已談論了許多／這是急於改變的環境／而你難得來林間／我帶你去蒼鬱的森林走走／去探索探索環境／如何沉默的保護大地」。

有人發現有抄襲之嫌，三位評審委員坦承「對於此篇為吳晟老師作品的仿寫，確實不知情。」重審學生作品，並與吳晟作品比對，決議取消首獎資格，改列為佳作。吳晟有感而發，並為原詩提供若干訊息。

吳晟詩作分四段，探討的主題在詩藝、人生與社會；學生得獎作品，題目雷同，整首借用吳晟詩作的結構、句式、音韻，主題集中於污染、土石流與環境保護議題。吳晟認為是明顯的仿作，不過宜加以標明，以示文責。他借題發揮，模仿是為了創作，作者取法乎上，閱讀經典，經過消化、吸收，以奠定厚實的基礎，轉化為創造力，展現別出心裁的作品，例如詩人余光中（1928-）的〈江湖上〉（1970），是從諾貝爾文

學獎得主巴布·狄倫（Bob Dylan，1941-）的歌曲【飄盪在風中】蛻變而來，余光中在詩末附語：「本詩的疊句出於美國年輕一代最有才的詩人與民歌手巴布·狄倫的一首歌“Blowin' in the Wind”。」

吳晟追溯〈我不和你談論〉的創作動機、背景，不外三個因素：一是農民經驗，他出生於農村，成長於農村，定居於農村，耕讀教於農村，擁有完整又實際的農村生活經驗，形諸詩篇，成為農民的代言；二、是深受農婦母親的影響，她「日日，從日出到日落，與泥土親密為伴」，吳晟從母親的辛勤體會出實踐的生活哲學。他教學之餘，分擔農事、投入民主運動、關心環境、呼籲種樹，劍及履及，從不徒託空言。對於書房的文化人，高談闊論詩藝、人生、社會，他是無暇與之談論爭辯的；三、本詩的第一段，為社會寫實文學家的基本詩觀：正視並反映現實生活。第二段為針對當時臺北文壇流行存在主義、虛無主義、超現實主義，悖離真實生活，有感而發。第三段，詩人自述「催生本篇詩作的引爆點，是一九八〇年。」這年，他應邀到美國愛荷華大學國際作家工作坊訪問四個月，和中國作家艾青、王蒙，以及香港政論家李怡經常談文論藝，同時認識了來愛荷華作客的三、四〇年代作家沈從文、卡之琳……等。這一年，中國文化大革命才結束審判，開放出國交流二、三年；臺灣剛發生「美麗島事件」、林宅血案。這些人世劫難一再衝擊他的人性信賴、鄉土意識、文化認同、國族想像……。

吳晟回顧說，我不和你談論，不和你爭辯（爭辯多麼傷神呀），請讓「我帶你去廣袤的田野走走」，截情入景，以「不答作答」，其實也是在呼喚自己，多從事勞動（這是急於播種的春日），多親近大自然（春風溫柔地吹拂大地），不再捲入紛紛擾擾，爭辯很多，卻沒有答案的議題。

三十五年後，因為文壇仿作事件，牽引出吳晟蟄伏許久的心事，在他追溯創作背景的同時，也提供文本詮釋的一些訊息，更平添詩作慷慨的氣韻。

## （二）主題意識的探索

### 1. 〈手〉

一九七四年十二月，吳晟在《幼獅文藝》252期發表〈泥土〉、〈臉〉、〈手〉、〈腳〉，與〈野餐〉五首詩，顯然是對母親的素描。後來更以四十一篇散文多角度描繪了農婦形象。

〈手〉一詩分四段，特寫農婦長年屬於泥土的雙手。前三段描述母親早晚辛勞，承擔粗重工作。為吳家雙手層層厚繭，流淌汗水；吳晟指出，母親雙手一攤開，便展現一頁頁最美的文字，字裡行間是讀不完的情思，解不盡的哲理。最後一段寫驚見母親衰老，厚繭逐漸剝落，自有一股悲愴洋溢於筆墨之外。吳晟聚焦農婦的雙手，意象鮮活，彷彿一件不朽的雕塑，名字叫做「雙手萬能」。巴黎羅丹美術館（Paris, Musée Rodin）典藏「The Cathedral」，石雕的手，為羅丹（1840-1917）的名作，意象秀氣優雅，與吳晟的文字雕像，大異其趣。

一九七九年，吳晟發表〈一本厚厚的大書〉一文，頗有與〈手〉對話的意思。文中敘述母親為家務、農事，養育七個子女，獨挑重擔；她憑恃一股意志力在支撐，忍受勞苦，堅持「人總要勞動才有飯吃。」

吳晟總結農婦不虛華、不怨嘆、守分守己，用一生汗水辛勤灌溉吳家泥土中的夢。她好像一本厚厚的大書，寫滿讀不完的情思、解不盡的哲理。〈一本厚厚的大書〉是農婦的肖像，是進入〈手〉意境的一把鎖鑰，同時也是本詩第四段完美的註腳。

## 2. 〈牽牛花〉

一九七五年二月，吳晟在《幼獅文藝》254期發表了〈土〉、〈木麻黃〉、〈牽牛花〉、〈野草〉、〈檳榔樹〉五首詩，以草木意象描繪「吾鄉」的容顏。其中〈牽牛花〉宛如一首小小的敘事詩，作者以擬人化手法，面對吾鄉囡仔郎、少年郎、老人家，以及我們四種情境，反應不安、寂寞、憂鬱、惶恐的情緒。其實牽牛花是詩人的化身，四種情緒正是他的心理投射，對吾鄉的深情與擔憂。

牽牛花，學名 *Ipomoea nil*，纏繞籬笆，在農村到處可見。花為紫色，狀似喇叭，又稱喇叭花；因為朝開夕落，日人稱之為朝顏。

一九九六年十月四日，他在《臺灣日報·臺灣副刊》發表〈詩與歌〉，敘述〈牽牛花〉與校園民歌的一段因緣。一九七〇年代，臺灣社會驟變，由農業轉型為工商，《吾鄉印象》系列組詩，適切表現隨著文明入侵農村，也流露「時代變化中的愁緒」。〈牽牛花〉反映的正是當時農村的變貌，包括被電視鎖住、人口外流……等面向。

一九八〇年代，校園民歌崛起，盛行唱我們的歌，〈牽牛花〉受到矚目，由林建助改自吳晟詩·陳輝雄作曲，歌名改為【故鄉的牽牛花】，被收錄於某張錄音帶中，名稱不詳，詩人也從未聽過。後來聽到有位國小校長隨口唱了幾句，才引起他的興趣與回憶。他的〈土〉、《吾鄉印象·序詩》、〈負荷〉都曾被譜曲傳唱，跨界詮釋，唯有【故鄉的牽牛花】未曾聆聽，他很想知道有沒有把那份情愫——時代變化中的愁緒——唱出來。這種心聲毋寧為原詩的主題意識作了某種程度的詮釋。

## 3. 〈黑色土壤〉

〈黑色土壤〉發表於一九九六年十二月二十五日的《自由時報·自由副刊》。後來收錄於《吳晟詩選》「再見吾鄉」（1994-1999）系列。

這首詩是臺灣農村的歷史縮影，也是對濁水溪畔黑色土壤的頌讚，更是信靠大地的一份愛戀。

全詩分六段，循序敘述他與黑色土壤的關係，從幼童、年少、成年，跟隨農婦學習農事。歷經農村的變遷，卻堅持身體力行，以足跡、身影、汗水，凝結信靠大地的愛戀，並發願守護每一寸黑色土壤。

二〇〇五年七月，〈黑色土壤的故鄉——濁水溪與我〉（《新活水雜誌》1期）與二〇一五年九月〈溪州尚水·米——水田濕地復育計畫〉（《聯合報·聯合副刊》）二文，吳晟特別針對黑色土壤意象加以說明。

濁水溪為臺灣第一長河，全長一八六公里，發源於奇萊山北峰與合歡山東峰之間的佐久間鞍部，流經南投縣境萬大等部落，成為濁水溪主流，再與三大支流會和，流過彰化、雲林二線縣，帶來沖積平原獨特的黑色土壤。吳晟在前文指出，濁水溪帶來黑色土壤，土壤孕育出優良的「濁水溪米」，使彰化成為臺灣大米倉。今日的肥沃良田

都是從雜草荒蔓、礫石滿佈的溪埔地，開墾出來的。先人為了改良土質，除了不斷施放堆肥，還引入溪水灌溉。他們都知到濁水溪含有上游山區沖刷下來的大量黑質砂土，沉積田地，可成為肥沃的土壤。

雖然農業生活長不出奇蹟、榮華富貴，卻養育我們與世世代代子民，他強調大地的恩澤是如此值得信靠，我們能不滿懷虔敬？

後文進一步指出，溪洲農鄉位於濁水溪畔，引溪水灌溉，而該鄉農業命脈荊仔埤圳，沒有工業廢水污染；濁水溪的「濁」是「挾帶上游山壁石岩不斷崩解的鐵板沙，隨著急水流入農田，逐漸沉澱成為有黏性又含豐富有機質的黑色土壤。」他相當得意的表示，優良的水質、肥沃的土壤，再上自然耕作法，孕育而生的米飯，滋味自然 Q 軟香甜。

吳晟的「黑色土壤」意象，從這些詮釋可以得到更深一層的理解。

#### 4.〈負荷〉

〈負荷〉一詩創作於一九七七年，全詩四段，循序布局，語言簡淨，充分表達父親對兒女一份濃郁的親情，堪稱吳晟風格的代表作。該詩於一九八一～一九九七年被選入國立編譯館國民中學國文科課本，有口皆碑。一九九〇年夏天，吳晟陪伴大兒子賢寧參加臺中地區高中聯考，國文科短文寫作的題目是寫出讀〈負荷〉這首詩的感想。兒子雖知道作者是父親，詩中的主角又是自己，但礙於規定，考生不可暴露身分，僅陳述「這首詩是在表達父愛，我們讀了都很感動。」

對吳晟而言，這件事情確實是千載難逢的巧合，因此，特別寫了〈不可暴露身分〉（1992）一文，細說原委。

〈試題〉（1997）一文，對〈負荷〉語境則宕開不少的空間。有一年，豐原區高職入學考試，國文科有一道選擇題：「偶爾也望一望燦爛的星空，卻不再沉迷。」句中「燦爛的星空」用以比喻（A）忙碌的夜晚、（B）歷史的責任、（C）下班的歡欣、（D）繁華的享受。

有人打電話求教作者。他回答：（A）、（B）顯然不合適，應該是指（D）吧！在一旁的莊芳華則表示，這四個答案都不貼切，正確的原意應該是指「年輕的夢想」。這位既是太太，又是第一位讀者得意的說：「你的詩我最了解。」當下讓吳晟悟識到：當了父親之後，心甘情願不再逗留「絢麗的晚霞」，不再沉迷「燦爛的星空」，這兩句正是比喻「年輕的夢想」。他點點頭表示同意。

二〇一二年發表的〈負荷綿綿〉一文，則對原詩創作背景進一步追溯，並延伸了文本的意境，傳釋那份突破時空的親情，綿延無限的溫馨。

一九七二年，長女音寧出生，吳晟、莊芳華初為人父人母，家庭、農事、教學三重忙碌。每天下班後，不敢在外逗留，急忙趕回家接班帶小孩。夜深人靜，妻累孩子還不睡，就由他來帶。一九七五年，賢寧出生，這孩子的體質異常，作息時間很特殊，經常磨到半夜，精神還很好，哄、搖、半強迫都沒用。寒夜，他祇好以背巾背起來，搖啊搖，不自覺和孩子說些話，終於醞釀了「向孩子說」組詩。

當年〈負荷〉中的主角，已成為醫生，為人夫為人父，育有四位子女，有自己的

負荷；吳晟夫婦則升格為阿公、阿媽，「繼續分享我的負荷的負荷」。他強調「〈負荷〉表達的不祇是父愛，而是普天下的父母長輩，世代傳承，無止無盡、綿長細密的親情。」吳晟從父母的負荷，得到「呵護」；他沒有怨言，承擔並呵護子女；兒子也接下生命中最沉重的負荷，呵護新生代。如此代代詮釋「髣髴瓜瓞」（《詩經·大雅·文王之什·髣》）的真諦，因此也展現了人性共通的負荷——甜蜜的負荷。

## 5. 〈森林墓園〉

二〇〇〇年，吳晟總結一九六三～一九九九的精要詩作，推出《吳晟詩選》，並且「期盼新世紀來臨，我還有能力創造新的格局，開展新的題材。」這年，他從學校退休。

二〇〇五年四月，他在《聯合文學》247期發表「晚年冥想」組詩十首，宣示他的再出發，組詩包括：一、〈告別式〉；二、〈生平報告〉；三、〈晚年〉；四、〈在鄉間老去〉；五、〈趁還有些微光〉；六、〈落葉〉；七、〈學習告別〉；八、〈不要責備他〉；九、〈火葬場〉；十、〈森林墓園〉。其中多首詩篇聚焦於初老、死亡的思考。他安時處順，選擇鄉間，既要學習「最後如何向自己／從容自在地告別」，也要趁有些微光，再讀上幾頁「這冊厚厚大書」，更要思索人與自然的關係：墓園是樹葬，墓誌銘是終生心血凝結的詩句三二行。

從這組詩我們不難發現詩人尊重並實踐自然倫理的態度，他是位「大地公民」，絕不忍糟蹋任何生靈，耗費大地資源。當中〈森林墓園〉（原題「墓園」）極為獨特，主題多元，是生命的歸宿，也是大地公民的夢想，更是土地倫理的實踐，其終極指向是，引領趨勢，推行樹葬，化荒蕪為綠蔭。

全詩分五段，詩人提出森林墓園的主張，植樹成林，代替墳場，並推行樹葬；隨時貼近樹身輕撫擁抱，聽聽亡者的叮嚀；樹梢羣鳥飛躍鳴唱，是故人的招呼；樹樹聲息相通，像是亡者的記憶，在地底相牽，綻放的枝芽各自印證修行的正果；而安息於樹下的魂魄，總會回到親友的懷念裡。

字裡行間流露詩人對「森林墓園」的美麗憧憬。

二〇一三年八月二十五日，他以同一標題撰寫散文，發表於《聯合報·聯合副刊》，繼續闡述他的主張，並為詩作的意象提供一些看法。

因為住家接近墳場，經常看到喪葬儀式、出殯行列，聽到哀樂哭聲，小小心靈早已碰觸到生離死別的宿命。

在他的「吾鄉印象」系列裡，經常出現公墓、墳場的意象，探觸生命的歸宿。

二〇〇一年，吳晟夫婦開始投入平地造林，種植有樟樹、欖木、尚楠、毛柿、土肉桂等臺灣的原生種。他將樹園夢想，延伸到公共領域，希望將公墓打造成森林墓園；更大的願望是，推廣到各鄉鎮市。

十年後，他與溪州鄉長合作，從樹園移植二〇〇多株烏心石到公墓，打造一座森林墓園。寓植樹於公共領域，轉「公墓公園化」為「森林墓園」，進而推行樹葬，讓「亡者的骨灰依傍樹頭／埋葬或撒入花叢」，無需再占地增建高聳的納骨塔；為臺灣多留下一座座森林，以減緩地球暖化。這是他心中最大的夢想。

次年，他發表〈化荒蕪為綠蔭〉（2014.04.03《聯合報·聯合副刊》），對「森林墓園」進一步說明：森林墓園是公墓的森林化，有多重意義：既可化「埔」為「園」，將荒蕪髒亂的墳場變為綠地森林；無需另外徵地，便可多出數座清幽怡人的綠公園，提升生活環境品質；同時可為減緩地球暖化現象、臺灣的環保問題，盡些力量。

吳晟「森林墓園」的主張既帶出樹葬風潮，也深思骨灰回歸自然的觀念。這對於詩作主題意識的理解，當有更深遠的意義。

### （三）反諷嘲弄的美學

#### 1. 〈過客〉

一九七八年九月二十一日，吳晟在《聯合報·聯合副刊》發表了〈過客〉一詩，因為當中轉化鄭愁予（1933-）〈錯誤〉的「我不是歸人，是個過客」為「甚麼時候，到了甚麼地方／你們才是歸人／才不再是過客」，在文壇引起注目。

全詩原分六段（1985，《吾鄉印象》）後來整合三、四段，成為五段（2000，《吳晟詩選》）與同年的〈美國籍〉、〈你也走了〉、〈我竟忘了問起你〉、〈歸來〉四首詩，共同指向「為了逃避家鄉的災情」，驚慌逃亡的移民潮。

詩的語言清晰簡淨，透過情境對比，極盡反諷之能事。

一九九八年八月，吳晟在《新觀念》雜誌發表〈過客〉一文，詩、文同一標題，互文詮釋隱喻的訊息，以及一些有趣的遭遇。

一九八七年，汪其楣導演的戲劇《人間孤兒》在臺北市社教館公演，曾安排演者朗誦〈過客〉中的一段。讀到「我不是歸人啊我是過客」時，吳晟座位後排傳來姚一葦教授與鄭愁予的對話。「愁予，在念你的詩耶！」「是吳晟的詩，不是我的。」就是那麼湊巧，〈錯誤〉、〈過客〉兩詩作者都蒞臨觀賞，坐在前後，一個由美返臺，一個由彰化北上，交會於一場舞臺劇。

吳晟在文章透露，該詩針對臺灣社會，提出強烈的批判。當權派信誓旦旦「光復神州」，表面愛國，內心嚮往歐美新故鄉，想辦法擁有外國護照，興起一波波的移民風潮。他們「心目中從無臺灣人民、土地和未來」，卻占盡便宜，透過媒體，渲染漂泊思想，散播過客的浪漫情懷，迷惑臺灣子民。對擁抱家鄉的悲苦與榮耀的島民，確實是不公平又不合理的對待。這種心聲在《無悔·富裕》一文也有相當的表示。

最後，作者反問：「臺灣果真是孕育鄉愁的溫床嗎？」針對過客的「逃亡」心態提出強烈的批判。

#### 2. 〈獸魂碑〉

吳晟〈獸魂碑〉發表於一九七七年二月的《臺灣文藝》革新一號。這年，他同時創作了〈雞〉、〈狗〉、〈豬〉、〈牛〉、〈羊〉等詩，一九七九年被收入《泥土·輯三禽畜篇》。這些詩作是典型的詠物詩，不過經過作者的隱喻處理轉化為寓言詩，特別是〈獸魂碑〉。全詩分五段，描述家鄉屠夫一邊屠殺豬狗禽獸，一邊誠惶誠恐祭拜，要求冤魂不要回來討命。作者以第三者的敘述觀點，以悲憫的情懷，將事件如實呈現，祇能無奈的安慰說：「魂兮！去吧。」

詩作耐人尋味的是，透過你們（豬狗禽獸）／他們（屠夫）的人物對比，形成反諷，而釋放一股撼人的訊息。因此，言在此，意在彼，意義指向一白色恐怖下人民遭受迫害的控訴。

一九九三年，二月十六日，吳晟在《聯合報·聯合副刊》發表了〈撿起一張垃圾〉，對〈獸魂碑〉的創作心境與背景作了一些交代。一九九二年三月初，同事張老師帶妻兒到臺中體育館觀賞棒球比賽，孩子在座位下撿到一張垃圾。張老師接過來，發現是一張被丟棄的卡片，上面有未署名的一首詩，標題是〈獸魂碑〉。張老師向吳晟敘述這件事，並拿出那張卡片。依時間、地點和詩作來推斷，可能是二月底在臺中市舉行二·二八紀念會大遊行，主辦單位印製的宣傳品。

詩人自述，該詩是《吾鄉印象》中「禽畜篇」第一首，寫於一九七七年，詩中具有強烈諷諭，但未明指。基本上，他的「詩作大都根源於現實生活，和臺灣社會脈動息息相關，有不少篇甚至和史實直接連結。」例如：〈若是〉（1979）寫於「臺、美」斷交之時，國內一連串抗議示威，指責美國「背信忘義」，他藉著「向孩子說」，抒發一些見解。

〈獸魂碑〉採用隱喻技巧，轉化為寓言詩，意境更為深遠，彷彿是邪惡威權的照妖鏡。詩人現身說法，於背景、主題意識提供珍貴的訊息。仔細玩味，詩作彷彿一首【安魂曲】，讓我們感受到詩人的悲憫情懷。

### 3. 〈不要忘記〉

一九八〇年三月〈不要忘記〉發表於《現代文學》復刊第10期。那是高雄發生美麗島事件後的詩作，收錄於《向孩子說》（1985）。全詩分六段，以父親的觀點敘述兩位孩子（至親兄弟）鬩牆的經過。大哥集權威、偏執、跋扈於一身，對不同意見、作風的弟弟，便喝叱為壞人，馴至暴力相加。父親喊話，不要忘記你們是至親兄弟，應相待以誠、包容異己；倘若家鄉遭受外人欺凌，要全力抵抗。大哥的趾高氣揚是怨恨的種子，撒播在裂開的傷口，暗中萌芽滋長。那是父親內心的絞痛。最後他提醒要愛護親族、關心社會大眾，以至親兄弟「為甚麼不伸出溫暖的手掌」結束，映襯內心殷切的期盼。

顯然的，這是一首寫親情的詩，涉及兄弟鬩牆，以及期望伸出溫暖的手，進行大和解。不過詩人運用隱喻的手法，影射當時的政局，牽涉國民黨的威權，與新興的黨外勢力的對立。這層訊息，在當時的恐怖氛圍，他不能直接表示，僅以向孩子說的庭訓方式，來反應內心的壓抑與無奈。

十六年之後，他在《聯合報·聯合副刊》（1996.11.16）發表〈軟弱的詩〉一文，與〈不要忘記〉對話，揭開一段塵封已久的往事，也交代了該詩的寫作因緣。

一九七九年底，黨外人士在高雄市大遊行，發生了「美麗島事件」。執政當局羅織意圖叛亂罪名，逮捕參與民運人士，全島瀰漫著肅殺的氛圍。一九八〇年年初，旅美作家陳若曦女士特地回臺，與蔣經國見面，直陳政府「先鎮後暴」，不應視為叛亂。接著由陳映真、黃春明邀集藝文界人士，舉行歡迎會，吳晟與洪醒夫應邀北上參加。但陳若曦為了營救被捕的王拓、楊青矗，並未出席。歡迎會上，大家針對事件的看法。

吳晟痛斥媒體記者矇住良心，充當政權的打手。會上充滿凝重憂戚，也催化了吳晟多日的悲憤轉為詩思。

詩中，他「以兄弟相處做比喻，訓誡大哥要有包容批評的胸襟，勿因一時的得意，埋下無數怨恨的種子。」

經過多次修訂，題為〈不要忘記〉。他內心遲疑，是否可以發表？寒夜裡，把詩稿拿給莊芳華看，徵詢意見。太太看了，說：「有什麼問題？」他半開玩笑的回答：「有可能被捉去啣！」（1966年，大專一年級暑假，四個警察來家裡查閱的「白色恐怖」夢魘，彷彿復活了。）「驚什麼！如果因為這首詩而被捕，不但甘願，也是光榮。」太太生氣的說。讓他一時為之震懾。三月，詩作刊出後，「根本無人聞問，無人理會。」後來他重讀〈不要忘記〉，覺得隱喻主題，太軟弱了，未能直抒滿懷痛惡，深感遺憾。

然而，回顧當時歷史情境，在肅殺恐怖的氛圍下，相對於學術界、文化界噤若寒蟬，他挺身以詩作發聲，言人之所未言，不愧是知識分子的本色。

#### 4. 〈我們也有自己的鄉愁〉

一九九九年，吳晟發表〈小小的島嶼〉、〈我們也有自己的鄉愁〉、〈角度〉三首詩，主題意識頗為類似，顯然是針對一九七八年〈過客〉、〈歸來〉等詩所展現移民風潮下的逃亡心態，以及「臺灣是孕育鄉愁的溫床？」的質疑。

其中，〈我們也有自己的鄉愁〉最能正面闡述看法，該詩發表於《自由時報·自由副刊》（1999.05.01），是探討移民風潮的詩作。移民，是吳晟長期關心的議題，因此創作了一系列有關移民的詩篇，表現相當深刻的觀察力。

該詩分七段，開始點出小小島嶼成為宇宙遊子、過客、逃亡者孕育鄉愁的溫床，夢囈般的鄉愁流行，漂泊靈魂令人嚮往。經過戳破夢幻山河，解構政治神話，終於讓人醒覺，尋回模糊的面貌，抒發瘖啞的聲音：「原來小小的島／也有我們自己的鄉愁」。最後詩人直揭，我們唯一的鄉愁，就在腳踏的土地上。翻轉過客漂泊浪漫虛幻的鄉愁，成為我們自己的鄉愁。

二〇〇五年八月，吳晟在《新台灣人週刊》發表與詩同一標題的散文。作者表示，鄉愁的意涵有許多面向，包括生命的、靈魂的與時間的鄉愁，一九九九年發表的〈小小的島嶼〉小輯詩作，旨在總結長年以來探尋「土地認同」的心路歷程。他從一九五〇、六〇年代開始接觸文學，當時盛行戰鬥文藝、反共文學，與故國懷鄉之作。接著漂泊、流浪、宇宙遊子的曲調，成為文壇主流，這些浪漫情調是過客心態，拒絕認同島嶼為家鄉。在虛妄圖騰伴隨鄉愁的影響下，許多文青深受感染，小小心靈也沉積著莫名的鄉愁。

隨著年歲增長、定根鄉土的生活經驗與鄉土情懷，讓他深切反思，「逐漸由困惑而質疑而懂得正視自己賴以安身立命的歸屬。」二十世紀末，發表的〈我們也有自己的鄉愁〉組詩，明確宣示：「我們唯一的鄉愁／就在腳踏的土地上」。詩人慨嘆，這是何等艱辛又漫長的追尋。

從十五例三面向的分析可以看出，吳晟的詩、文雙重奏絕非是詩作的翻譯，也不是答案的揭曉。他透過互文詮釋，提供新詩的創作背景，陳述更複雜的意義，像〈店

仔頭〉的農民宿命；〈苦笑〉的工廠廢水，農藥氾濫；〈例如〉在威權下的自我約制、壓抑；〈寒夜〉搗孩子搖出的親情；〈制止他們〉揭示環保、守護「我們」母親美麗島的決心；〈我不和你談論〉拒絕傷神的爭辯，面對現實生活。

在主題意識上，也激盪出相當深刻的訊息，有助於詩作意境的探索，例如：〈手〉，透過〈一本厚厚的書〉—農婦肖像，讓長年屬於泥土的雙手，意象更為鮮明，主題也更為深邃；〈牽牛花〉透過民歌、散文，帶出弦外之音—文明入侵農村引發的「時代變化中的愁緒」；〈黑色土壤〉，意象獨特，底蘊豐厚，並流露對大地的愛戀與守護的決心；〈負荷〉、〈森林墓園〉同屬倫理範疇，前者為家庭倫理，後者為土地倫理，互文詮釋，語境延伸，也開展了主題的多義性。

至於反諷嘲弄的美學，一向是吳晟詩作的表現手法，尤其針對政治、社會、環保，時常釋放強烈的批判，例如：〈過客〉，針對過客的逃亡心態，嚴肅地詰問：「臺灣果真是孕育鄉愁的溫床嗎？」背後是強烈的控訴；〈獸魂碑〉，扣緊史實，藉寓言形式，對白色恐怖政權造成無數的冤魂，加以控訴；〈不要忘記〉，隱喻高雄美麗島事件，以寓言方式寫親情，影射對當時威權政局的壓抑與無奈感；〈我們也有自己的鄉愁〉，鮮明的對比，對應自己艱辛又漫長追尋的—「唯一的鄉愁」，帶來強烈的嘲弄與震撼。

## 五、結論

吳晟立足彰化，創作生涯近六十年，自我要求藝術表現與臺灣現實密切結合。在教、耕、讀之餘，不停的寫作，主要動力大概來自生命的熱愛、社會的關懷，以及文學的興趣。

他熱愛鄉土，深具強烈的批判精神。在生命不同階段的進程中，往往以憨直的性格、冷靜的思考、良心的議論，或詩寫臺灣或文論社會，略盡知識分子的責任。不過，他五十歲以前，大概扮演消極的觀念人，面對大地的創傷、人世的劫難，祇能以詩作來控訴、對抗。一九九二年，他化消極為積極，從幕後走到臺上，結合觀念與行動於一身，成為道地的知識分子，也活出吳晟的真本色。從白色恐怖年代(1949)、解嚴(1987)、政黨輪替(2000)，迄今，他經歷曲折的歲月，也經驗艱辛的臺灣，曾寫下許多慷慨激昂、充滿無力又無悔的心聲；面臨初老，他寫下圓熟觀照的「晚年冥想」組詩，以反思生命。他的新詩二八七首是人生歷程的見證與詮釋，特別是，以詩篇記錄歷史，使得詩作具有詩史的特質。

在他詩作的深層結構裡，我們可以發現強烈的核心價值——倫理觀念，並由此擴充開展的家庭倫理、社會倫理與土地（自然）倫理。他像一位「大地公民」，秉著生態良知，堅持實踐土地倫理，從而投入平地造林、綠化臺灣，其用心既深遠又肅穆；至於政治與環保、農業與稻作，都可視為環節相扣的關涉之主題；晚年對生命的反思，回歸鄉間、自然的懷抱的抉擇，毋寧圓滿了他的人生哲學。

詩是精鍊的語言藝術，作者是透過隱喻技巧，營造多義性的符碼。一般讀者往往有不得其門而入的遺憾，為了擴大影響力，引起閱讀者的共鳴，自一九九二年開始譜寫詩、文的雙重奏。在十五個案例中，雙重奏所引發出來語境，令人耳目一新，其意

義有三個指向，即：創作背景的交代，主題意識的探索與反諷嘲弄的美學。

吳晟曾表白：「一首詩的完成及完成之後，每每有著不為人知的故事與情節。」因此在二〇〇二年推出《一首詩一個故事》以圓滿心願。沒想到也開拓了書寫的新領域，成為另一種文類。

然而，詩、文雙重奏並非詩歌翻譯或答案揭曉，而是藉著訊息的發現，擴大想像世界，挖掘主題意識，以延伸詩歌的語境與意境。

個人以為，這是吳晟獨有的文學景觀，也是臺灣文學的特殊風景。

## 參考書目

### 一、吳晟著作

- 吳晟：《泥土》，臺北：遠景，1979年6月。  
吳晟：《農婦》，臺北：洪範書店，1982年8月。  
吳晟：《吾鄉印象》，臺北：洪範，1985年6月。  
吳晟：《無悔》，臺北：開拓，1992年10月。  
吳晟：《農婦》，臺北：洪範，1993年2月。  
吳晟：《不如相忘》，臺北：開拓，1994年11月。  
吳晟：《一首詩一個故事》，臺北：聯合文學，2002年12月。  
吳晟：《他還年輕》，臺北：洪範書店，2014年10月。  
吳晟：〈我的兄弟姐妹〉，《幼獅文藝》634期（2006年10月），頁50-57。

### 二、其他論著

- 東海大學中文系主編：《臺灣文學中的歷史經驗》，臺北：文津，1997年6月。  
賴芳伶：《新詩典範的追求——以陳黎、路寒袖、楊牧為中心》，臺北：大安出版社，2002年7月）。  
陳秀琴：《吳晟詩研究及教學實務》，高雄：高雄師範大學國文教學碩士班碩士論文，2001年。  
曾潔明：〈論吳晟「植物篇」組詩〉，《第三屆「通識教育——傳統學術與當代人文精神」（學術論文研討會·論文集）》，新北：景文科技大學通識教育中心，2010年7月。  
李桂媚，〈吳晟詩文對應〉（未刊稿），分家人篇、事件篇、記憶篇，詳細列出詩文的對應關係，2017年6月25日整理。

## 魏晉士人的生命自覺 ——以齊克果的存在概念為理解進路

范芝熏\*

### 摘要

魏晉南北朝是個獨特輝煌的年代，也是最悲情的時代，身處在這政局極為黑暗、動盪時空下的士人，感於人命如蟻、生命無常，驚懼不安的痛苦讓他們得以思索並喚醒自我個體的存在意識，重新對生命的意義、價值展開探索與追求，以完成自我實現的想望。本文試以齊克果存在概念為理解進路來探討魏晉士人的生命自覺，期以不同思維角度與視野，對魏晉士人生命情調進行的理解與發現，能帶給現當代面臨社會文化轉型的知識份子一些領略及啟發，並得以尋到身心安頓的重心與方向。

**關鍵詞：**魏晉士人、生命自覺、自我意識、存在、齊克果

---

\* 國立東華大學中國語文學系博士生暨兼任講師。  
到稿日期：2018年9月27日。

## The self-awareness of life in Wei-Jin literati —On Kierkegaard's Concept of Existence as the Way of Understanding

Chih-Hsun Fan \*

### Abstract

Wei, Jin, Southern, and Northern Dynasties were an era not only splendid and unique but also sad and unfortunate. In the time of political darkness and social instability, the literati of this period could not help but feel that life was fragile and fleeting. However, it was also such terrifying affliction that allowed them to contemplate and awaken the existential consciousness of self, to restart their exploration and pursuit of the meaning and value of life, and therefore, to fulfill their longing for achieving self-actualization. Therefore, the subject of this thesis is to explore and the concept of the existence of Kierkegaard 's (Existenz) to understand the literati's self-awareness of life and understand their sentiment of life from an alternate perspective, hopefully to bring some reflection and insight for contemporary intellectuals facing transitions in culture and society so as for them to be able to find the directions and purposes of a peaceful body and mind.

**Keywords:** Wei-Jin literati, self-awareness of life, self- consciousness, Existenz, Søren Aabye Kierkegaard

---

\* PhD. student and part-time Lecturer, Department of Chinese Language and Literature, National Donghua University.  
Received September 27, 2018.

## 一、前言

在中國傳統社會中，儒家講究仁愛、內聖外王的精神思想，主張「士志於道」，接受過儒教薰陶的士人，莫不胸懷淑世精神與兼濟天下之高卓志向，於是誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下，成為士人立身處世的準則和體證生命價值的唯一途徑，立德、立功、立言則是他們所追求的人生境界。長久以來，士人擔負知識傳播及文化思想傳承的使命，在中國歷史上發揮極重要的作用，魏晉時代的動盪，身處期間之士人莫不飽經戰亂、疫病及死亡陰影的籠罩，感受到人命危淺、年壽難永，尤其在經歷過傳統封建政治體系的壓抑與摧殘後，發現長久秉持的志向理念遭受到衝擊、挫敗，忠君愛國的結果卻是讓個體生命受到嚴重威脅及迫害，面對死亡的憂懼及絕望的悲情，讓士人自我個體的生命意識被喚醒，於是開始勇敢與世俗禮教抗爭，極力掙脫傳統道德枷鎖的禁錮，轉而重視自我，追求自由，此時，關於人生的價值、生命的意義、自我本真的存在、如何調適現實與理想的矛盾以及如何抒發心靈的悲苦，讓自我身心能獲得救贖等問題，都將成為他們探索自我及對自我個體省思的重點，由於自我生命的醒覺，他們才得以回歸內心去審視更深層的存在意涵，為了求生存、避禍躲災、安身立命，只能將兼濟天下的抱負理想，轉為獨善其身的生活，讓生命的價值和重心回歸於自我個體，追求自我的存在，「魏晉風度」、「名士風流」即是在這種動盪的時空背景所催生出來的文化現象。

人為何而生，為何而活，生命存在的意義又是什麼，這些都是人類長久持續在關注探索的問題，關於「存在」之概念，齊克果(Søren Aabye Kierkegaard, 1813-1855 B.C.)<sup>1</sup>認為：「存在先於本質」，也就是存在決定本質。他所重視的是人的存在，並且是「個人」的存在，人生而在世就是一種存在，當你選擇讓自己成為什麼樣的人後，你才可能得到這項本質，最終使這本質得到實現，亦即實現自我。也就是說「本質」是「存在」加上「自由抉擇」後得到的成果。<sup>2</sup>《莊子·知北遊》云：「……人之生、氣之聚也。聚則為生、散則為死。」<sup>3</sup>說明「氣」實為生命存在的基礎。人之所以成為人，除了氣之聚，讓他得以有形體的存在外，更重要的還有精神方面的存在，也就是具有思辨及抉擇的能力，因此他可以決定讓自己成為怎麼樣的一個人，能夠自由抉擇做真正的自己，實現自我，如此才稱得上是人真實的存在。人的存在，以「自由」做為最高的理想和目標，能夠在環境中自由抉擇的生活，這樣的人生才有幸福的意義可言。德謨克利特(Democritus, 460-370 B.C.)說：

「人生的目的在於靈魂的愉快，……在這愉快中，靈魂平靜地、安泰地生活著，不為任何恐懼、迷信或其他情感所苦惱。」他將這種愉快稱之為幸福。<sup>4</sup>

<sup>1</sup> 齊克果(Søren Kierkegaard)，丹麥哲學家，1813-1855年。

<sup>2</sup> 鄔昆如：《存在主義真相》(臺北：幼獅文化，1975年)，頁48。

<sup>3</sup> 錢穆：《莊子纂箋》(臺北：東大圖書，1993年1月)，頁173。

<sup>4</sup> Diogenes Laertius, trans. By R.D. Hicks(1972). Lives of eminent philosophers. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, pp.44-45.

魏晉南北朝是個獨特輝煌的年代，雖然在政治歷史方面極為黑暗混亂，但動盪及破壞的解構，卻也激起思想、文學、藝術等方面的新風貌，造就文化的繁榮，士人自我生命意識的覺醒，更促成經學、玄學、文藝及宗教自由蓬勃的發展，讓這個時代呈現出不同於前朝清逸的氣息及獨特的人格與感性，值得細細去探索。歷來對於魏晉相關研究、著述及篇章甚多，但多著重於清談玄理、人物品鑒、名教與自然、聖人有情無情論、名士思想風尚與言行，佛老、養生、遊仙及生死觀等主題，以存在觀點探討士人生命自覺的篇章卻不多，故本文擬以齊克果的存在 (Existenz) 概念為理解進路來試以對魏晉士人的時代背景、生命自覺及自我個體存在意識醒覺後的生命情調等進行探討。

齊克果所談的存在概念，是一種意義的存在，其哲學目標著重在人內心的平安和寧靜，因而提倡精神意識的超升，喚醒個人的存在意識，使個人雖生活在群體中，卻不屬於群體；是群體的一份子，仍保有個人的完全獨立性。<sup>5</sup> 猶如《莊子·知北遊》提到的「外化而內不化」<sup>6</sup>之處世原則，只要能夠與變升降、與時推移，「安時而處順，哀樂不能入也。」<sup>7</sup> 再以「忘」之修養功夫，忘去一切事非、計較，那麼心就會感到舒適，如《莊子·達生》：「知忘是非，心之適也。不內變，不外從，事會之適也。始乎適，而未嘗不適者，忘適之適也。」<sup>8</sup> 沒有內在的變化，也沒有外在的盲從，正是一切都恰到好處所造成的舒適，如此，也就沒有任何情況會不舒適，人自能安於當下，無所求也無所待，並能保有和諧寧靜的心境與全然獨立的存在。

齊克果認為只有人才能夠成為「存在者」(ein Existierender)，只有人才能夠實現他自己的存在，亦即是人的自我實現。<sup>9</sup> 個人的生存價值植根於個人的意願，而非來自外控的行為，因此，自我意識真正覺醒後的真我，知道自己的存在，也敢對自己負責，敢面對存在一切的命運，實現自己為自己存在的設計。<sup>10</sup> 雖然齊克果的存在理念最終是以基督教的宗教精神為依歸，認為存在的根本乃在於人與崇高的神取得關係，並將這種關係具體落實在生活、時間與歷史的進展中，故齊氏所論述的存在，係屬於宗教性的存在，本文闡述及引用的觀點，不在宗教涵意的部分著墨，而是藉由他在宗教信仰視野下的觀察與體現，延伸至個人存在的生命內涵省思與體悟做理解，並試將此存在概念的思維角度與視野，透過對魏晉士人生命情調不同層次的理解與發現，期能帶給現當代面臨社會文化轉型的知識份子一些領略及啟發，讓焦慮、緊繃的身心靈能獲得舒緩，並找尋到自我身心安頓的重心與方向。

<sup>5</sup> 鄔昆如：《存在主義真相》，頁 82。

<sup>6</sup> 錢穆：《莊子纂箋》，頁 181。

<sup>7</sup> 錢穆：《莊子纂箋》，頁 55。

<sup>8</sup> 錢穆：《莊子纂箋》，頁 151。

<sup>9</sup> 蔡美珠：《齊克果存在概念》(臺北：水牛出版社，2006 年 10 月)，頁 6。

<sup>10</sup> 鄔昆如：《存在主義真相》，頁 82。

## 二、動盪的時代悲歌與儒學的變調

### (一) 動盪的時代悲歌

東漢末葉，政治上興起激烈的動盪，朝廷腐敗專橫，外戚宦官爭權奪利、兼併土地，壓榨百姓，又因澇旱連年，災荒饑饉，以致民不聊生，終於爆發黃巾之亂，然後是董卓、曹操稱兵，於晉宋為期的二百多年間，除了發生漢魏、魏晉及晉宋三朝之更迭外，並歷經八王之亂、永嘉之禍等多次遽變，內禍外患，政爭險惡，戰亂飢荒，危機四伏，動盪不安的局勢，人心惶惶，難以安生。

漢魏六朝時期，雖曾有過短暫統一，但整個過程依舊是征戰不斷，烽火連綿，讓社會與人倫秩序均陷入分崩離析，人與社會也處於激烈的對立衝突之中，大道沉淪，理想和諧的社會被粉碎，當時世道的黑暗，政權、社會的腐敗，人心虛偽、貪婪的情況，正如嵇康〈太師箴〉所抨擊和揭露的內容：

利巧愈競，繁禮屢陳，刑教爭施，天性喪真。李世陵遲，繼體承資，憑尊恃勢，不友不師，宰割天下，以奉其私，故君位益侈，臣路生心。竭智謀國，不吝灰沉，賞罰雖存，莫勸莫禁。若乃驕盈肆志，阻兵擅權。矜威縱虐，禍蒙丘山。刑本懲暴，今以脅賢。昔為天下，今為一身。下疾其上，君猜其臣。喪亂弘多，國乃隕顛。<sup>11</sup>

漢末政治動亂造成宗族與統一王權的分離，君主昏庸，外戚、宦官專權的干預朝政，徹底讓大一統政權走向崩壞，也讓士人對政權的向心力漸漸消失。如《後漢書·黨錮列傳序》：

逮桓靈之間，主荒政繆，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議，遂乃激揚名聲，互相題拂，品核公卿，裁量執政，婞直之風，於斯行矣。<sup>12</sup>

由於主荒政繆、國命委於閹寺，政權落入腐敗的勢力中，士人心境的悲涼可想而知，尤其是發生在東漢的二次黨錮之禍，君主對文士的殘酷殺害，仕宦們以巧媚遊說相欺，嚴酷的殺伐迫害，更將士人們傳統秉持忠君愛國的精神信念摧毀，再加上從魏、晉到南北朝的長期內亂，西北各外族得以進入中原，南北長期對立分割與社會基礎發展的不平衡現象，讓魏晉南北朝成為中國政治史上最混亂、黑暗，也是社會上最痛苦的朝代，由於魏晉的動盪與混亂，迫使人命受到最嚴重的斷傷，戰爭帶來的焚掠、屠殺，致使白骨遍野、赤地千里的慘象放眼可見，復有疫病肆虐，死亡接踵而至，這亂世的滿目瘡痍與哀戚，正如曹操〈蒿里行〉所云：「白骨露於野，千里無雞鳴。生民百遺一，念之斷人腸。」的悲慘淒清，又如王粲〈七哀詩〉：

<sup>11</sup>〔魏〕嵇康撰、王雲五編：《嵇中散集》（臺北：商務印書館，1937年12月），頁69。

<sup>12</sup>〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年5月），卷六十七，頁2185。

西京亂無象，豺虎方遘患。復棄中國去，遠身適荆蠻。親戚對我悲，朋友相追攀。出門無所見，白骨蔽平原。路有飢婦人，抱子棄草間。顧聞號泣聲，揮涕獨不還。未知身死處，何能兩相完。驅馬棄之去，不忍聽此言。南登霸陵岸，迴首望長安。悟彼下泉人，喟然傷心肝。<sup>13</sup>

張載〈七哀詩〉：

北芒何壘壘，高陵有四五。借問誰家墳，皆云漢世主。恭文遙相望，原陵鬱臙臙。季世喪亂起，賊盜如豺虎。毀壤過一抔，便房啟幽戶。珠柩離玉體，珍寶見剝膚。園寢化為墟，周墉無遺堵。蒙籠荆棘生，蹊逕登童豎。狐兔窟其中，蕪穢不復掃。頽隴並墜發，萌隸營農圃。昔為萬乘君，今為丘山土。感彼雍門言，悽愴哀往古。<sup>14</sup>

詩人沉痛悲愴的文字內容，具體描繪出當時惡劣的生存環境與寫實的社會悲歌，一幕幕悲慘哀戚的畫面，令人不忍卒睹而感到傷痛，詩歌傳達出魏晉士人對於人命微脆的感嘆和傷逝的生命觀，面對此番「白骨露於野，千里無雞鳴」的悲慘情景，士人們感於生命的無常，而開啟了反思生命的契機。

歷來秉持傳統，遵奉名教思想倫理秩序的士人，性格大多敏感執著，亦常露才揚己，招來嫉妒，加上不擅應付政治中的權力傾軋與鬥爭，總被捲入政爭的漩渦，慘遭殺身之禍，例如禰衡因自我個性過於鮮明、傲慢被殺，孔融因恃才放曠，得罪曹操，被冠上「違反天道、敗壞倫理」之莫須有罪名而誅，以高節淡泊處世、喜怒不形於色的嵇康，因挺身幫友人呂安辯護，卻反遭鍾會羅織入罪而引殺身之禍，加上東漢末年黨錮之禍及司馬氏的殘酷殺伐異己，文士被嚴重屠殺，魏晉名士少有全者，身處政治及生存環境極度惡劣的士人，透過對自我真切的體認，瞭解到人性的異化對於生命本質所造成的斷裂、扭曲與傷害程度，實遠勝過於物質生命的短少，因此更加深對自我生命醒覺的意識，為求自全，只能在亂世有限的時空下另尋安頓身心之途。

## （二）儒學的變調

殷商崇天敬神的天命觀，認為人受天所支配，故沒有自主可言，西周人文精神萌現，之後由於周文疲弊，王室傾危，孔子反思禮樂秩序之根本，主張攝禮而歸於仁、義，並說：「天生德於予。」（《論語·述而 23》）將其自身視為具有天賦之德性主體的體認，讓「自我」這個個體成為一個承天心、接天命之德性主體，由於「自我」為「天」與「德」所託付，因此「自我」也就具有無上崇高之價值。孔子此種「天生德於予」、「天命在我」的使命自覺及主張，讓「士」階層承接了傾頹的王室諸侯，成為當時負責支撐社會、維持鄉里秩序的中堅力量，士人秉持「以天下為己任」的胸懷，擔負起

<sup>13</sup>〔梁〕蕭統撰，〔唐〕李善注：《文選》（臺北：藝文印書館，1983年6月），第二十三卷，頁336。

<sup>14</sup>〔梁〕蕭統撰，〔唐〕李善注：《文選》，第二十卷，頁336-337。

家國天下的重責大任，充分發揮了個人與社會價值，不憂不懼、獨立活躍的為追求理想及施展兼濟天下的弘願而奔忙，此時期的士大夫均具有崇高的尊嚴和身分，心態也較為平衡。

及至漢代獨尊儒術，設立五經博士，董仲舒提倡天人感應、君權神授，復有陰陽五行說的盛行，這些以宇宙論為中心的哲學系統與儒家心性學說為中心的道統思想完全不相容，故儒學的心性思想與人的自我價值也因此而產生了變化，「天人相應」之說，最終致使孔孟心性論為之變異而斷絕。由於「人受命於天」，人的價值需應天、配天才得以彰顯，又基於尊經崇聖的結果，漢代社會亦唯德是尚，重品鑒人倫，這些實行於宗法社會中全體一致性的價值標準，讓「自我」個體的價值也隨之消融於群體之中，原本存在於孔孟思想中的「自我」意識，因此而被遮蔽湮沒，這時期的士大夫基本上已喪失了對自身價值的堅持，成為幫助統治者維持專制秩序的一群人，對君主只有服從，不服從者，其命運就只能陷入悲慘。

兩漢魏晉的統治者將儒學視為統治御術的工具，利用儒術以保障其統治權威，儒學此時也成為一些曲學阿諛的儒士，作為獲取功名利祿的工具。如《漢書·儒林傳》：

自武帝立五經博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿，訖於元始，百有餘年，傳業者寢盛，支葉藩滋，一經說至百餘萬言，大師眾至千餘人，蓋祿利之路然也。<sup>15</sup>

從武帝定儒學為一尊始，儒學即成為至高無上，不可動搖的權威，儒家經典更成為提供政治行為的理論依據，故兩漢經學興起的盛況，實則扭曲了儒學的真義，士人大多基於追求官祿之利而研讀經典，不再是為追求真理，傳承文化為念，治學方向僅致力於辨章析句、訓詁字音，只對儒家經典作解釋，而非用以創造及開顯，對儒學深層的內涵演變成只知其然而不知其所以然，以致通經而不能致用，也無法施之於世務。他們將儒家思想視為是正統的終極真理，認為自己才是這個正統真理的代表者，於是拒絕接受異端思想，嚴守門戶、抱殘守缺，僵硬封閉的學術心態致使弊端叢生，偏執的性格，則成為面對政治迫害時，常無法自保之因。

儒士只知秉持名教思想的倫理與統治秩序，對政治權勢服從與認同，隨波逐流致個體消融在群體之中而沒有自我的存在意識，當經歷黃巾之亂後，面對群雄割據、天下紛亂的動盪局勢，經學儒術因無法成為支撐士人精神思想的力量，隨著大一統政權崩壞後所帶來的正統觀念之改變，這套由儒家思想建立起來的人倫關係、行為準則及是非標準，已無法適用於遽變後的現實環境，儒學至此失去了原有的權威性和約束力，至高無上的地位也就隨之下降，當儒學式微，諸子思想便重新活躍，其中又以老莊崇尚自然的思想最受青睞，成為士人用來填補儒學失落之後的思想依歸及精神信仰，並進一步帶動了玄學的興盛。

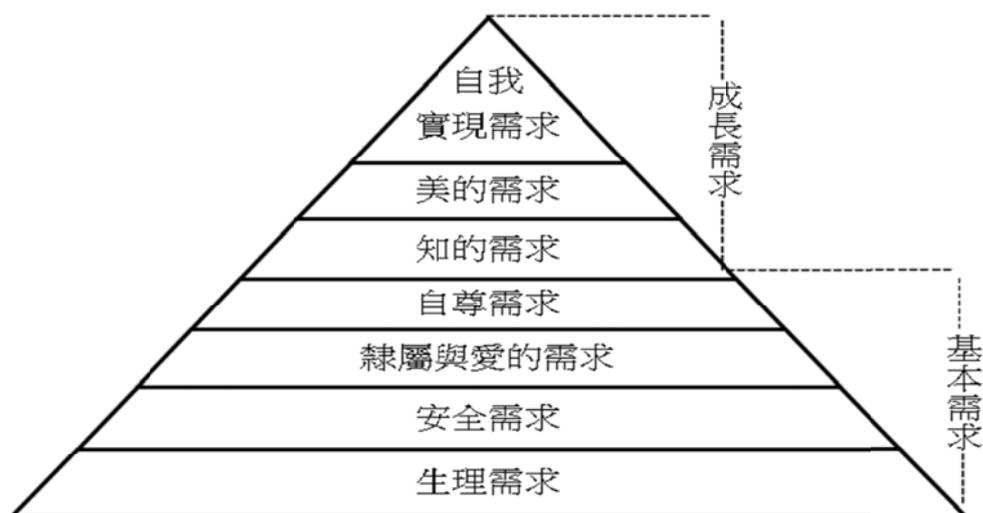
隨著儒學的傾頹，傳統經學統治人心的力量與價值也獲得解除，長久接受儒學、

<sup>15</sup>〔漢〕班固撰、〔唐〕顏師古注、楊家駱主編：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年5月），卷八十八，頁3620。

禮教體制教養的士人，在體會到過往長期不斷束縛及加諸於人性的種種禮教制約，正是造成人類一切痛苦的根源之際，他們的情思態度、處世哲學，也就隨著時代局勢與個體心理的轉變而產生極端變化，由尊經崇聖轉向自我體認，由原有強烈的群體意識及忠君愛國的政治責任感，轉而珍視個人生命、重視自我內在豐富多變的情感世界，重新對生命的意義、價值，生命的本質開顯進行思索和追求，並在面臨死亡與虛無的驚懼氛圍中尋找自我本真存在的狀態，探究自我存在的深意，尋求獨立自主的人格，建立新的人生觀，以創造出理想的自我。

### 三、生命的覺醒

人存活於天地間，除了肉身形體的存在外，還有意識、精神的思辨與認知存在，這些存在的元素均必需是能夠完全獨立、具抉擇性及自由的存在，如此才可以決定讓自己成為心中理想的那一個人，能夠自由抉擇做真正的自己，實現自我，才能成就出有意義和品質的人生，也才稱得上是人真實的存在，因此，能夠實現自我，甚至是超越自我，可說是人存在的最大意義與價值，在馬斯洛（Maslow, B.C. 1908-1970）的需求層次理論<sup>16</sup>，他將人類的生存需求分為基本需求與成長需求二大類，再按其性質由低而高分為七個層次，如下圖所示：



馬斯洛需求層次論圖示(採自 Maslow, 1970)

按照馬斯洛的解釋，各種需求層次之間存在的關係，有高低、前後順序之分，依此需求層次理論顯示，人類最終的需求是要能達到自我實現的滿足，才能算擁有一個完整、幸福快樂的人生。若要滿足人類一切的身心需求及達成自我實現的目標，人的自我意識將會是核心關鍵，據齊克果說法「自我意識(精神)」是人可達到自我實現的關鍵因素，自我的本質可經由不斷的自由抉擇而讓自我決定成為一個怎麼樣的人。因此，人要完成實現自我，唯有透過自我意識的引領，經由自我意識的定調，才能讓所追求的

<sup>16</sup>張春興：《教育心理學：三化取向的理論與實踐》（臺北：東華書局，1996年8月），頁303-305。

價值理念與理想目標得以被彰顯與實現，而成就出一個圓滿健全的幸福人生，如此的生命品質才具有其價值和存在的意義。

正常的人活著都希望個體的生命能受到尊重，身心靈可自由舒展，心中懷有的抱負、理想得以盡情揮灑，這一切對身處在動盪時空背景下的魏晉人而言，卻成為一種奢侈的妄想和幻想。自古以來士人的責任義務均不離政教，深受儒家風範洗禮的士人胸懷家國天下，自有一番高遠的理想抱負和福國淑世之志，他們將自我的價值全然貢獻給宗法社會，成為一名符合宗法社會秩序及該體制的角色，以此為其人生的全部，亦為唯一的生命價值，事君以忠、盡忠朝廷，遂成為此時士人的一種理想品格，他們也將能夠施展抱負，建功立業、輔政濟民，當做是實現自我的一種畢生理想及人生的最高價值。然而，自東漢末年以來的社會動蕩、戰爭人禍及天災疫病的影響不斷，讓士人處在混亂無序的歷史黑暗中，生命朝不保夕，動輒遇罪禍，加上政權更迭頻繁，禮教鬆弛變調，傳統價值觀念式微造成的名教危機等，在經歷過對舊傳統文化與舊信仰價值的破壞、對抗及質疑後，由於對外在權威的懷疑和否定，讓他們確實的喚醒了自我意識，當自我生命意識醒覺後，隨著每個人的認知及不同個性和價值觀的展現，開始關注自我內在的需求及自我存在的價值，隨著個體自我意識不同的抉擇，而產生各種不同層次的生命情調與存在境界。

從建安至晉宋，雖然士人心態的轉變千差萬別，但隨著每一個歷史階段的演變，仍具有相循一致的傾向，他們內心的價值取向從傳統單一性轉向多元化，面對亂世的無奈與悲哀，士人普遍的心理趨向，或對生命感傷而追求任情縱欲，及時行樂，享受人生；或慷慨悲涼，追求建功立業，實現濟世理想；或追求立言，以詩歌文章作品傳世，延續人生價值與精神生命的不朽；或對哲學、玄學與佛學的探索，對宇宙人生尋求更深層的體悟及認識，期能超越自我生命，得到解脫；或以高潔自恃，歸隱山林，將視儒學為一尊之時的制式理性思維及心態，轉向精神層面及以自我為中心的感性世界。

### （一）自我意識的醒覺

擺脫傳統禮教及經學束縛後的士人，在經歷過人禍戰亂的洗禮，以及生命朝不保夕的摧折衝擊，他們將滿腔鬱悶悲憤的情感思緒及對生命的感慨，藉由詩歌文章幽微隱喻地傳達出來，或抒發情志、諷刺時事；或反映濟世救民的人世精神，將對生命的情感、觀察、體悟、喟嘆展現在作品中，透過這些詩文，可以清楚了解到他們善感的心靈及豐富的感情，也能體認到他們自我意識醒覺後對於生命價值的關注與期待。

1. 對於人生苦短而發喟嘆之心，例如：

徐幹〈室思〉：

「人生一世間，忽若暮春草，時不可再得，何為自愁惱。」<sup>17</sup>

<sup>17</sup>吳雲：《建安七子集校注》（天津：古籍出版社，1991年11月），頁295。

劉楨〈失題詩〉：

「天地無期竟，民生甚局促。為稱百年壽，誰能應此錄。低昂倏忽去，烟若風中燭。」<sup>18</sup>

詩人將人生比喻為暮春草、風中燭，正是由於對人生的深情愛戀，而對生命短促之無奈所抒發的感嘆。

2.對於生命苦短及功名未及立等所表達的感嘆，而在詩人的內心，卻仍是懷有悲壯的理想和企盼，只不過時不我予，遂藉詩文抒發當時鬱悶的情思及哀愁，例如曹植〈贈白馬王彪〉：

「人生處一世，去若朝露晞，……自顧非金石，咄嗟令人悲。」<sup>19</sup>

曹植〈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，慷慨獨不羣。…蟲獸猶知德，何況於士人。…騁我徑寸翰，流藻垂華芬。」<sup>20</sup>

阮籍〈詠懷詩〉第六十二：

「人生若塵露，天道邈悠悠。」<sup>21</sup>

陸機〈門有車馬客行〉：

「天道信崇替，人生安得長，慷慨惟平生，俛仰獨悲傷。」<sup>22</sup>

劉琨〈重贈盧諶〉：

「功業未及建，夕陽忽西流，時哉不我與，去乎若雲浮。」<sup>23</sup>

陶淵明〈閒情賦〉：

「悲晨曦之易夕，感人生之長勤，同一盡於百年，何歡寡而愁殷。」<sup>24</sup>

3.個體自我生命的醒覺，帶動人生價值觀的轉變，也產生了「文的自覺」，例如曹丕《典論·論文》：

「年壽有時而盡，榮樂止乎其身，二者必至之常期，未若文章之無窮。是以古之作者，寄身於翰墨，見意於篇籍，不假良史之辭，不託飛馳之勢，而聲名自傳於後。……夫然，則古人賤尺璧而重寸陰，懼夫時之過已。而人多不強力，貧賤則懾於饑寒，富貴則流於逸樂，遂營目前之務，而遺千載之功。日月逝於

<sup>18</sup>吳雲：《建安七子集校註》，頁416。

<sup>19</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》（長沙：嶽麓書社，1992年10月），頁364。

<sup>20</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁336。

<sup>21</sup>〔魏〕阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978年5月），頁121。

<sup>22</sup>蕭統：《文選》，第二十八卷，頁404。

<sup>23</sup>蕭統：《文選》，第二十五卷，頁365。

<sup>24</sup>〔晉〕陶潛著：《陶淵明全集》（上海：中央書店，1935年，10月），頁70。

上，體貌衰於下，忽然與萬物遷化，斯志士之大痛也。」<sup>25</sup>

石崇《金谷詩序》：

「余以元康六年，從太僕卿出為使，持節監青、徐諸軍事、征虜將軍。有別廬在河南縣界金谷澗中，或高或下，有清泉茂林，眾果、竹柏、藥草之屬，莫不畢備。……時征西大將軍祭酒王詡當還長安，余與眾賢共送往澗中，晝遊夜宴，屢遷其坐，或登高臨下，或列坐水濱。時琴瑟笙筑……。遂各賦詩，以敘中懷，或不能者，罰酒三斗。感性命之不永，懼凋落之無期。故具列時人官號、姓名、年紀、又寫詩著後。後之好事者，其覽之哉！」<sup>26</sup>

在曹丕與石崇的二段文字中，表現出他們對年壽有時盡及性命之不永的感嘆，於是將傳統士人對宗法社稷、宇宙自然價值所關注的焦點，轉向重視個體生命價值的延續，追求立言，期許能在個體自我有限的生命結束之後，精神生命仍能藉助文章、詩作的流傳後世而不朽，此價值觀之轉變，同時也奠定了「文的自覺」之基礎。

4.將身處亂世，人生無常的悲憤、感慨，悲歡離合、生死存亡的哀傷，以及士人心緒糾結的苦悶、抑鬱、悲情等刻劃入微、抒寫成文，例如〈古詩十九首〉：

驅車上東門，遙望郭北墓。白楊何蕭蕭，松柏夾廣路。下有陳死人，杳杳即長暮。潛寐黃泉下，千載永不寤。浩浩陰陽移，年命如朝露。人生忽如寄，壽無金石固。萬歲更相送，賢聖莫能度。服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服紉與素。

明月皎夜光，促織鳴東壁。玉衡指孟冬，眾星何歷歷。白露沾野草，時節忽復易。秋蟬鳴樹間，玄鳥逝安適。昔我同門友，高舉振六翮。不念攜手好，棄我如遺跡。南箕北有斗，牽牛不負軛。良無盤石固，虛名復何益。

生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭游？為樂當及時，何能待來茲？愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。

這三首詩將魏晉士人的心境、生命情思及人生態度之所以轉變的歷程，透過文字表達出他們逃避現實的人生觀及消極頹廢的思想，從最初感嘆生命的短暫飄忽，繼而對現實感到絕望而看破道德、功名，轉而尋求養生之道以求長生而能成仙，卻又發現服藥成仙的夢幻也不可為，最後的結果便走向了消極的飲酒、追求外貌姿容、服儀妝扮的滿足，以及縱情於追求及時享樂的頹廢之道去。

<sup>25</sup>蕭統，《文選》，第五十二卷，頁179。

<sup>26</sup>楊勇著：《世說新語校箋》（臺北：正文書局，1999年5月），頁474。

5.對生命無常的飄忽與前途茫茫的惶惑感，如阮籍多首〈詠懷詩〉，以下三首即具體描繪出他在不同階段的心境轉變與感慨，如〈詠懷詩〉第十九：

昔年十四五，志尚好詩書。被褐懷珠玉，顏閔相與期。開軒臨四野，登高望所思。丘墓蔽山岡，萬代同一時。千秋萬歲後，榮名安所之。乃悟羨門子，嗷嗷今自嗤。<sup>27</sup>

此詩描寫阮籍在年少時，曾懷雄心壯志與抱負，因感悟到人生無常，終歸塵土而毫無意義，積極入世的胸懷，遂被現實世界所扼殺、斷絕，而一改變得消極頹喪。

〈詠懷詩〉第二十：

徘徊蓬池上，還顧望大梁。綠水揚洪波，曠野莽茫茫。走獸交橫馳，飛鳥相隨翔。是時鶉火中，日月正相望。朔風厲嚴寒，陰氣下微霜。羈旅無儔匹，俛仰懷哀傷。小人計其功，君子道其常。豈惜終憔悴，詠言著斯章。<sup>28</sup>

此詩書寫詩人對人生常道的堅持，甚至不惜憔悴的執著。

〈詠懷詩〉第六十三：

一日復一夕，一夕復一朝。顏色改平常，精神自損消。胸中懷湯火，變化故相招。萬事無窮極，知謀苦不饒。但恐須臾間，魂飛隨風飄。終身履薄冰，誰知我心焦。<sup>29</sup>

此詩傳達詩人胸中極端苦悶和壓抑的情緒。

從阮籍這三首心境不同轉化的詩，可看出原本充滿雄心壯志的他，因身處政局變幻莫測，仕途險惡的環境，體悟到就算內心深處對人生常道仍有堅持、執著和懷想，而世道的動盪與混亂，僅憑一己之力也無法改變，縱使內心懷著如熱湯和火一般的痛苦焦慮，也只能繼續消極壓抑過著避世的生活。如《晉書·阮籍傳》提到：

「籍本有濟世志，屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，酣飲為常。」<sup>30</sup>

又提到：

<sup>27</sup>〔魏〕阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》（上海：上海古籍出版社，1978年5月），頁93。

<sup>28</sup>〔魏〕阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》，頁94。

<sup>29</sup>〔魏〕阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》，頁122。

<sup>30</sup>〔唐〕房玄齡等著：《晉書》卷四十九（臺北：鼎文書局，1987年5月），頁1360。

「時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而返。」

在阮籍的文字中，傳達出他對世道的沉痛與絕望，才會藉酣飲以避禍，只能透過痛哭來宣洩內心無所適從的悲戚與苦悶，這種憂懼惶惑的心境，也正是許多魏晉士人的無奈與悲情，為了掙脫這些痛苦，於是意識到唯有提昇自我生命的信念與自覺力，才能在苦難中尋到自救之路，在絕望中開創出希望之花，士人生命意識的醒覺，讓他們開展了不同的生命情調及自我安身之道。

## （二）審美的生命情調

身處「天下多故，名士少有全者」時代下的魏晉士人，面對人命如蟻，飽嚙現實環境的衝擊壓迫後，如嵇康、阮籍等即是在歷經政亂，深切體會對於世事已無可著力之處，個人只能成為權勢下的犧牲品，又因為不甘於對權貴側媚取容的生活，士人們只能力求可自我安身及自適紓壓的生活方式，以體現自我的存在，隨著每個士人不同的認知、價值觀抉擇後的自我本質與生命情調的境界均不同，命運之途也因此而大相逕庭。

### 1. 飲酒：

從建安至晉宋，飲酒對於士人而言各有其不同的意義，建安士人飲酒以解憂，宴酒以縱樂，如曹操〈短歌行〉：

「對酒當歌，人生幾何？譬如朝露，去日苦多。慨當以慷，憂思難忘。何以解憂，唯有杜康……」。<sup>31</sup>

曹植〈名都篇〉：

「…歸來宴平樂，美酒鬥十千。…白日西南馳，光景不可攀。雲散還城邑，清晨復來還。」<sup>32</sup>

竹林士人酣飲以避禍，並藉以逃避面臨的責任與事務，如《晉書·阮籍傳》：

「文帝初欲為武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。」<sup>33</sup>

《世說·文學》六十七則：

魏朝封晉文王為公，備禮九錫，文王固讓不受。公卿將校當詣府敦喻。司徒鄭沖馳遣信就阮籍求文。籍時在袁孝尼家，宿醉扶起，書札為之，無所點定，乃寫付使。時人以為神筆。<sup>34</sup>

《世說·任誕》五十一則：

王大（王忱）曰：「阮籍胸中壘塊，故需澆酒之。」

<sup>31</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁364。

<sup>32</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁336。

<sup>33</sup>〔唐〕房玄齡等著：《晉書》，頁1360。

<sup>34</sup>楊勇，《世說新語校箋》，頁229。

酣飲之舉遂成為竹林士人用來避世遠禍以全其身最好的保護色。

東晉士人則是寄酒以自娛，如處於晉宋之際的陶淵明，其性雖嗜酒，卻非酣醉，而是品酒以微醺、釀酒以怡情，例如〈飲酒〉一：

忽與一觴酒，日夕歡相持。<sup>35</sup>

〈飲酒〉十四：

不覺知有我，安之為物貴。悠悠迷所留，酒中有深味。<sup>36</sup>

〈宋書·陶潛傳〉：

「郡將侯潛，值其酒熟，取頭上葛巾漉酒。」<sup>37</sup>

魏晉士人皆愛酒，藉酒之醉來解憂、避禍，尋求自在逍遙之境，期以情感的放縱取代意志的淡泊無為，藉酒體驗物我兩冥，追尋自然本體與道融合之忘我境界，他們雖欲將酒做為消解悲情之物，然酣醉酒醒後，卻沒有人真被消解而忘憂。

## 2. 崇尚清談，玄風興起：

士人力圖找回人性的自然，遂將思想託之於老莊，清議談玄，以《老子》、《莊子》、《周易》合稱三玄，為主要研究和談論的主題，老莊哲學的自然理念成為此時引領的思想主流與精神信仰，在實際生活中，瀟灑著極力掙脫束縛的浪漫思維，想打破桎梏枷鎖，尋求自由的風潮激盪於整個社會環境下，洋溢出豐沛的生命力，由於對自由精神的追求，刺激著自覺意識的甦醒，自覺意識的抬頭，也鼓動著自由精神的落實，此時再有佛、道教的興起，佛教厭苦現世、超度彼界的觀念，讓士人苦悶憂鬱的心靈有了最好的轉化與滋養寄託之處，故南渡後，江左清談的領域也加入了佛理作為談論內容。

三玄促成士人真正的覺醒，最初曾替當時的社會帶來一股清新的風貌，隨著演變到後來卻成為頹廢之氣。對於清談的熱衷與耽溺之氛圍，如《世說·文學》三十一則記載可知：

孫安國往殷中軍許共論，往反精苦，客主無間。左右進食，冷而復煖者數四。彼我奮擲塵尾，悉脫落滿餐飯中。賓主遂至暮忘食。殷乃語孫曰：「卿莫作強口馬，我當穿卿鼻。」孫曰：「卿不見決鼻牛，人當穿卿頰。」<sup>38</sup>

士人經過自我生命醒覺後的人格開顯，營造出獨特、富詩意與藝術化的人格魅力及影響，他們這些獨特的才性主體、情感及玄心智慧所交融產生的人格精神與歷史現象，構成了「魏晉風流」的精神底蘊，而這看似璀璨華麗、浪漫深情之美麗表相的名士風度，卻也是魏晉士人們最深沉的痛與時代悲歌，也因這份痛苦的醒覺，讓他們勇於反

<sup>35</sup>〔晉〕陶潛著：《陶淵明全集》，頁39。

<sup>36</sup>〔晉〕陶潛著：《陶淵明全集》，頁42。

<sup>37</sup>〔梁〕沈約撰，楊家駱主編：《宋書》（臺北：鼎文書局，1980年5月），頁2288。

<sup>38</sup>楊勇：《世說新語校箋》，頁198。

抗傳統禮教，追求獨立的自我，由經學轉向玄學，將對政治熱情的抱負，轉向關注自我的內心，省思自我的存在價值、探究生死、體現宇宙終極的時代精神，率性而任真、得意而忘言，適性任情的表現自我，只為能尋得自我「存在」的真意，而能達到實現自我甚至是超越自我的想望。

### 3.服藥求長生、美姿容：

魏晉士人認為服食「五石散」，有強身健體、長壽養顏之功，他們重自我，也貴自身，加上服食後能促使皮膚白晰細嫩，面色紅潤，因此服散之風盛行，如何晏以容貌絕美、喜好打扮著稱於世，即為五石散的愛好者。如《世說·言語》第十四則：

何平叔云：「服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。」

《世說·容止》第二則：

何平叔美姿儀，面至白，魏文帝疑其傅粉。正夏月，與熱湯餅，既噉，大汗出，以朱衣自拭，色轉皎然。

嵇康《遊仙詩》：

「採藥鐘山隅，服食改姿容。」<sup>39</sup>

五石散終究是毒物，長期服用也會產生很大的副作用，皇甫謐因患風痺之症而服散，最終成為服散的受害者之一，如《晉書·皇甫謐傳》：

「久嬰篤疾，軀半不仁，右脚偏小，十有九載。又服寒食藥，違錯節度，辛苦荼毒，于今七年。隆冬裸袒食冰，當暑煩悶，加以咳逆，或若溫瘧，或類傷寒，浮氣流腫，四肢酸重。」<sup>40</sup>

繼何晏之後，嵇康、裴秀、王恭、王忱、王羲之、謝安等人，也都是樂於服散之士，魏晉士人對自身容貌儀表之美的追求，除了相當程度的展現了對「自我的深情」及對自我個體的重視，這些價值觀的醒覺，同時也成為一種獨特的社會潮流及審美風氣，對當時社會生活的影響層面頗深。

### 4.傅粉與薰香：

魏晉士人重視人格及外在形象之美，除了注重姿容美的妝扮與服飾，一個人的儀態容止也被當作審美鑑賞的標準，據此來評判士人所代表的人格力量與文化修養。他們喜歡傅粉化妝，也喜歡薰香或配帶香囊，例如喜愛傅粉的有曹植、何晏等，如《魏書》注：

「何晏性自喜，動靜粉白不去手，行步顧影。」<sup>41</sup>

<sup>39</sup>〔魏〕嵇康撰，王雲五主編：《嵇中散集》卷一，頁5。

<sup>40</sup>〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》卷五十一，列傳二十一，頁1415。

<sup>41</sup>〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2009年9月），第一冊，卷九〈魏書·諸夏侯曹傳第九·曹爽傳〉注引《魏略》，頁292。

謝玄喜配帶香囊，如《世說新語·假譎》第十四則：

「謝過年少時，好著紫羅香囊，垂覆手。太傅患之，而不欲傷其意，乃譎與賭，得即燒之。」

曹丕、曹植還極愛薰香，曹丕即曾因衣香過於濃郁刺激而驚嚇到馬，致使被馬咬傷膝蓋。<sup>42</sup>由於曹丕極為鍾愛迷迭香，遂將迷迭香從西域移植到中土，種植於皇宮內，除了邀請曹植、王粲，陳琳等文人前來欣賞，還以此為題，留下詩篇來讚美它。如曹丕〈迷迭香賦并序〉：

「余種迷迭於中庭，嘉其揚條吐香，馥有令芳，乃為之賦曰：生中堂以遊觀兮，覽芳草之樹庭。重妙葉於纖枝兮，揚修幹而結莖。承靈露以潤根兮，嘉日月而敷榮。隨迴風以搖動兮，吐芬氣之穆清。薄西夷之穢俗兮，越萬里而來征。豈眾卉之足方兮，信希世而特生。」<sup>43</sup>

曹植〈迷迭香賦〉：

「播西都之麗草兮，應青春而凝暉。流翠葉於纖柯兮，結微根於丹墀。……既經時而收採兮，遂幽殺以增芳，去枝葉而特御兮，入綃縠之霧裳。附玉體以行止兮，順微風而舒光。」<sup>44</sup>

當時品香、薰香之風極盛，由於香料貴重，曹操任丞相時，基於崇尚儉樸，曾特別頒布《魏武令》禁止燒香及薰香，但成效卻不彰。

《魏武令》曰：「昔天下初定吾便禁家內不得香薰……，吾不好燒香，恨不遂所禁，今復禁，不得燒香！其以香藏衣着身，亦不得！」<sup>45</sup>

自漢末，胡香傳入中國後，漢魏以降，品香、薰香之風即盛行於上層貴族階級與文人雅士，魏晉士人喜抹粉、薰香，除了是美感的體現，男子女性化的妝扮，也可說是對傳統禮教的反抗與顛覆，更是一種自我意識提升的傳達，薰香的盛行，除了香氣之美，也與養生、除穢防疫有關，根據許多醫書藥典記載，薰香具有養生和保健療癒的功效<sup>46</sup>，香的使用從上古始即用來供奉神明與淨化除穢，如《香譜·天香傳》：

<sup>42</sup>「帝將乘馬，馬惡衣香，驚嚙文帝膝，帝大怒，即便殺之。」見〔晉〕陳壽撰，〔宋〕裴松之注：《三國志》第三冊，卷二十九〈魏書·方紀傳第二十九·朱建平傳〉，頁 810。

<sup>43</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁 129-130。

<sup>44</sup>〔漢〕曹操等著：《三曹集（魏武帝集、魏文帝集、陳思王集）》，頁 253。

<sup>45</sup>〔宋〕李昉等撰，夏劍欽校點，《太平御覽》第八卷（石家莊：河北教育出版社，1994 年 3 月），卷 981〈香部一·香〉，引曹操語，頁 856。

<sup>46</sup>《黃帝內經·素問·陰陽應象大論》記載：「怒傷肝、喜傷心、思傷脾、憂傷肺、恐傷腎」。《難經·經脈診候》八難曰：「…氣者，人之根本也，根絕則莖枯矣。」《黃帝內經·素問·上古天真論》：「恬

「香之為用從古矣，所以奉高明，所以達蠲潔。」<sup>47</sup>

《太平御覽·香部·香》：

「秦嘉《答婦徐淑書》曰：令種好香四種各一斤，可以去穢。」<sup>48</sup>

《太平御覽·香部、麝》：

「秦嘉《與婦書》曰：今奉麝香一斤，可以辟惡氣。」<sup>49</sup>

《本草備要》：

「沉香，能降亦能升，氣香入脾，故能理諸氣而調中。」

「檀香，宜理氣，辛溫。調脾肺，利胸膈，去邪惡，能引胃氣上升，進飲食，為理氣要藥。」<sup>50</sup>

曹丕喜愛的迷迭香，據《本草綱目》記載：

「氣味辛，溫，無毒。主治惡氣，令人衣香，燒之去鬼(藏器)。珣曰：性平不溫。合羌活為丸燒之，辟蚊蚋。」<sup>51</sup>

葛洪《抱朴子·內篇·辯問》：

「人鼻無不樂香，故流黃鬱金、芝蘭蘇合…春蕙秋蘭，價同瓊瑤，而海上之女，逐酷臭之夫，隨之不止。」<sup>52</sup>

在葛洪《肘後備急方》中也記載多則關於香身、香脂、塗髮香澤和薰衣等香療處方，另外屈原《離騷》也有許多關於佩帶香草之詩，如「扈江離與闞芷兮，紉秋蘭以為佩。」、「戶服艾以盈要兮，謂幽蘭其不可佩。」承上述可知，香料的功用可淨化空氣，除瘴癘、蚊蚋，還具有養身保健及美顏麗容之效，由於許多香藥均具理氣解鬱、化滯開竅之功效，能讓人悲苦鬱悶的情緒與身心獲得舒緩的療效，對於身處兵禍連年、天災疫病頻傳之惡劣生存環境下的魏晉人而言，他們愛美、貴自身、重養生加上長期承受精神痛苦的壓迫，薰香可淨化、防疫病及養身美顏和紓壓，正是極佳的保健養生聖品，所以能在當時的貴族與文人間廣為流傳，成為他們的最愛，以致連曹操頒布〈魏武令〉也無法將其順利禁止，隨著南渡偏安江左後，薰香、配帶香囊也漸轉變成文人風雅的生活情調與衣飾之美，又由於神仙道教思想及佛教信仰之傳播，使得用香習慣與文化得以興盛，並延續至今。

---

悒虛無，真氣從之，精神內守，病安從來。」就中醫理論，氣主防禦、溫煦、生髮、固攝和新陳代謝，故可以香理氣、調息，透過薰香清心、靜坐，藉由呼吸引導香氣連接意識和身體，精神內守，讓過度集中瘀積於腦部和體內的各種能量調息均衡，使人體能啟動並恢復自癒的能力，而達到養生保健之效。

<sup>47</sup>〔宋〕洪芻撰：《香譜·天香傳》（北京：中華書局，1985年），頁23。

<sup>48</sup>〔宋〕李昉等撰：《太平御覽》，頁856。

<sup>49</sup>〔宋〕李昉等撰：《太平御覽》，頁857。

<sup>50</sup>〔清〕汪昂著，王效菊點校：《本草備要》（天津：天津科學技術出版社，1993年5月），頁147。

<sup>51</sup>〔明〕李時珍：《本草綱目》十二、卷十四草部（上海：商務印書館，1930年2月），頁52。

<sup>52</sup>〔晉〕葛洪撰：《抱朴子》內篇卷三，辯問十二（浙江大學圖書館，影印《欽定四庫全書本》子部十四道家類），頁9。

### 5.任性放達、狂誕不羈：

魏晉士人為避禍，也為追求自我的獨立人格，選擇以率性、任情，任誕放達作為處世態度，如劉伶、王澄等，《世說·任誕》第六：

「劉伶恆縱酒放達，或脫衣裸形在屋中。人見，譏之。伶曰：我以天地為棟宇，屋室為幃衣，諸君何為入我幃中？」

《世說·簡傲》第六：

「王平子出為荊州，……平子脫衣巾，徑上樹取鵲子；涼衣拘闔樹枝，便復脫去。得鵲子還，下弄，神色自若，傍若無人。」

士人放誕的習性，在南渡之後則出現一些改變，許多原不理庶務，習慣放誕生活的士人，開始表現出對國家前途的關心與臨難時的氣節展現，例如謝鯤、羊曼及周顛等，自東晉中期之後，任誕風尚便消退，縱然仍有放誕行為者，但已不被看重，反而為世俗所輕。

### 6.任真自然，寄情山水：

士人受莊老思想的影響，以及對「自然」的理性追求，在實際生活中也開始感性地傾慕於山林田園，於是不少人登高涉水，或寄情躬耕，或選擇歸隱，藉著投身於自然山水，體會身心靈與萬物冥合的忘我之感，享受無拘無束的悠閒自在、怡情悅性，當「我」與自然萬物融為一體，達到心與道合的境界，可忘憂也可瞭悟，是審美也是讓身心獲得療癒安頓的最佳生活方式。如《世說·言語》六十一：

簡文入華林園，顧謂左右曰：「會心處不必在遠，翳然林水，便自有濠、濮間想也。不覺鳥獸禽魚，自來親人。」

《世說·言語》八十八：

顧長康從會稽還，人問山川之美，顧云：「千巖競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。」

### 陶淵明辭官歸隱山林的任真自然：

「採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」<sup>53</sup>

詩人以其恬淡清遠之筆，描述了田園風光純樸的雅趣，在大自然的山川秀色中，享受人與菊、與山及飛鳥的心物交融之美，物我和諧的忘我情境，不可言說，也無須言說，正是詩人隱居生活的悠閒適意及物我兩泯，至真至美的忘憂心境。

### 7.追慕仙境，逍遙遊仙：

追慕仙人，逍遙遊仙是魏晉士人做為慰藉心靈、解脫苦悶，舒緩恐懼壓力的一種自我精神上的超越及獲得自由存在的方式，透過逍遙虛擬的想像空間與精神世界，實

<sup>53</sup> [晉]陶潛著：《陶淵明全集》，頁40。

現自我，尋得自我存在的意義與價值。隨著士人對自我生命醒覺意識的延伸，他們發揮天馬行空的想像，構築出美好的虛幻仙境，這些意境與象徵，伴隨遊仙詩的傳頌而彰顯，不僅成為士人的一種心靈寄託，也造就遊仙風氣的盛行，讓士人悲情的生活增添了另一種人生況味。

身處混亂時空下的魏晉士人，他們嚮往自由，愛美、渴求美，追慕高雅清新、飄逸脫俗的完美理想人格，所以崇尚神仙世界，嚮往與仙人為鄰，對能成為有神力的超人、至人、真人、神人懷有無限憧憬的想像與企慕，由此也透顯出詩人內心在期待能自我超越，也能有如仙境般的人間樂土可作為生存空間，但這些懷想卻只能寄情於虛幻的想像與遊仙詩做為抒發，例如阮籍〈詠懷詩〉八十：

昔有神仙者。羨門及松喬。喻習九陽間。升遐嘯雲霄。人生樂長久。百年自言遼。白日隕隅谷。一夕不再朝。豈若遺世物。登明遂飄飄。<sup>54</sup>

詩人認為仙人只需吸食朝露，就可隨意升騰，來去於宇宙之間，獲得永恆生命，對照世俗凡人卻無此能力，生起對羨門子、赤松子、王子喬等幾位仙人逍遙的羨慕之感。

阮籍〈大人先生傳〉：

大人先生披髮飛鬢，衣方離之衣，繞紱陽之帶。含奇芝，嚼甘華，喻浮霧，餐霄霞，興朝雲，颺春風。奮乎太極之東，遊乎崑崙之西……<sup>55</sup>

詩人內心所崇尚的至人、神人之完美人格，正如詩所描述脫俗離塵的神仙樣貌。

嵇康〈雜詩〉：

俗人不可親，松喬是可鄰。何為穢濁間，動搖增垢塵。慷慨之遠遊，整駕俟良辰，輕舉翔區外，濯翼扶桑津，徘徊戲靈岳，彈琴詠太真，滄水澡五藏，變化忽若神。姮娥進妙藥，毛羽翕光新，一縱發開陽，俯視當路人，哀哉世間人，何足久托身。<sup>56</sup>

詩人認為應該遠離俗世中人，選擇與赤松子、王子喬這些仙人為鄰，便可擺脫世俗、遠離塵囂，如仙人般逍遙自在。

曹植〈遊仙〉：

人生不滿百，歲歲少歡娛。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。東觀扶桑曜，西臨弱水流。北極登玄渚，南翔陟丹丘。<sup>57</sup>

<sup>54</sup>阮籍：《阮籍集》，頁 132。

<sup>55</sup>阮籍：《阮籍集》，頁 71。

<sup>56</sup>載明揚：《嵇康集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1978 年 8 月），頁 80。

<sup>57</sup>張可禮、宿美麗編選：《曹操曹丕曹植集》（南京：鳳凰出版社，2009 年 1 月），頁 260。

詩人想像自己能振翅高飛、馳騁遠遊，無所不至且逍遙自在的遊仙情景，表達其對自由的嚮往，藉以抒發內心壓抑苦悶之情。

隨著遊仙風潮大盛，服藥養生、求長生，期盼長生不死之人比比皆是，士人充滿詩意和夢幻的內心與生命情境，均是期望自我的心靈與精神能獲得滿足而有所依歸，但現實中死亡陰影的籠罩與壓迫，卻從未曾消停過，他們只能戰戰兢兢、如履薄冰的過生活，雖然感於魏晉人命微賤，性命不永，仍極熱切致力於養生以求長生，追慕神仙之想以超脫自我，即使實際面臨死亡時，態度也依舊表現的超然，如嵇康〈琴賦〉：「齊萬物兮超自得，委性命兮任去留。」<sup>58</sup>以及阮籍在〈大人先生傳〉提到「無窮之死，猶一朝之生。身之多少，又何足營？」<sup>59</sup>他們認為死亡僅是肉體生命的結束，精神生命仍是得以延續，以此信念表現出來的態度，顯現的正是自我的本真狀態，真情而深情，這種真摯濃烈的情感，面對死亡之際，也才能充滿真摯的痛惜悼念之情。

正如宗白華先生在《美學散步》一書中所言：「晉人向外發現了自然，向內發現了自己的深情」<sup>60</sup>又言：「深於情者，不僅對宇宙人生體會到至深的無名的哀感，擴而充之，可以成為耶穌、釋迦的悲天憫人；就是快樂的體驗也是深入肺腑，驚心動魄；淺俗薄情的人，不僅不能深哀，且不知所謂真樂。」<sup>61</sup>士人豐沛的深情和自我覺醒，讓他們對天下喪亂、遍地飢荒及人民相食慘絕人寰的景象燃起了悲憤之慨，他們對生的留戀、對死的超脫生死觀，則促使他們能夠更積極去尋求生命的價值，珍惜寶貴的生命，進而去尋覓更完整的自我，以達到自我實現和超越自我的境界。因此，他們養生求長生除了是想把握短暫的生命，讓自己活得更好外，求長生、追慕神仙及對玄學、佛理的探討等，也彰顯他們內心深處對安穩的生存空間與太平盛世的渴望，期待能有如桃花源般仙境世界的人間樂土、至德之世，讓他們可以閑適自得的生活，不用再憂懼不安、擔驚受怕，能做真正的自己，開展生命價值，實現理想，體驗自我存在的真諦。

## 四、齊克果的存在概念與士人的存在態度

### （一）齊克果的存在概念

人是獨立的個體，每一個生命的存在都是不可取代且具有特別意義，如何讓短暫的生命活得充實精彩，過得幸福自在，從古至今，一直都是人類努力追尋的生活目標，要追尋則要有所行動、努力及付出，因此，要讓自我的生命尋找到存在的意義及價值，讓個人存在的主體性、獨特性、專一性的特質被肯定、彰顯，則必須要靠人自己去實踐，如此才可能達到實現自我甚至超越自我，而擁有富足快樂的人生。

齊克果(Søren Aabye Kierkegaard)的思想中心始終是以人如何能實現自我的存在，亦即人如何能成為自己，做為其探討關注的焦點，他提出「存在先於本質」之說，也就是存在決定本質。並認為：「人的行為從根本上說並不是理性的，而是理性、想像和

<sup>58</sup> [魏] 嵇康撰、王雲五編：《嵇中散集》，頁 14。

<sup>59</sup> 阮籍，〈阮籍集〉，頁 69。

<sup>60</sup> 宗白華：《美學散步》（上海：上海人民出版社，1981 年 5 月），頁 183。

<sup>61</sup> 宗白華：《美學散步》，頁 182。

感情的融合。」<sup>62</sup>齊克果所重視的不僅是人的存在，並且是「個人」的存在，人生而在世就是一種存在，只有當你選擇讓自己成為什麼樣的人後，你才可能得到這項本質，最終使這本質得到實現，完成實現自我的存在。他認為人被拋擲在這世上，雖然存在已是命定，卻有抉擇自己本質的自由，抉擇自己要在已有的環境條件下，成為一個怎麼樣的人。這個將存在當作事實，而把抉擇當作自己本質的個人，就是看清了「存在先於本質」的原理，所以存在是命定，本質是自由<sup>63</sup>，「存在」的定義即是個人藉著自我的抉擇、自我承擔而達成實現自我。<sup>64</sup>

## 1. 人生三階段

在齊克果存在概念的特徵中，他將人生的存在層次分成三個階段，分別是感性（審美）、倫理（理性）和宗教階段<sup>65</sup>，這三個階段並非自然形成的連續過程，而是由人對存在所持的意識深度來決定，並經過抉擇和跳躍所成立。

### （1）感性（審美）階段

感性階段以感官為主，偏向享樂主義，追求一己的滿足，只顧自己的權利，並設法逃避責任，不願意接受對生命有束縛性的關係及事物，例如婚姻和信仰。感性階段的人，是直接沒有反省，精神和視線投射於外，向外追逐、向外奔馳者，他們以尋求瞬間的享樂來填補生命的空虛，過著「今朝有酒今朝醉」的生活，這種沒有方向、重心，空泛虛幻的生活態度，結果就是找不到任何價值可以安頓自己，往往有患得患失的情緒，並且會感到迷失與失望，最終只能陷於憂懼和絕望的困境中。

### （2）倫理（理性）階段

這階段特色在於理性現實、具有道德責任和倫理規範，對世界充滿承擔和責任，有別於感性者的封閉、憂鬱與逃避，相對於感性者的逃避和直接性，道德倫理者是以負責任和反省的態度來正視人生及面對命運帶給他們的一切責任，將生命看作一個完整的、具連續性並有目的為其指導的存在，他的特色在於「內求」，亦即是向內要求自己，齊克果以《非此即彼》書中角色威廉法官，做為這個階段的代表人物，威廉強調自己為自由而奮鬥，為他人而奮鬥，並提醒自己要做一个好的丈夫。

一個人在倫理階段中，將以理知的生活層次及合理的生活方式來過生活，那時，人與人之間既有「仁愛」的表現，同時在人內心，也有平安的恩賜，一個人

<sup>62</sup>Kierkegaard, trans. by David F. Swenson, completed by Walter Lowrie(1941). *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press, p.311.

<sup>63</sup>鄔昆如：《存在主義真相》，頁 30。

<sup>64</sup>傅佩榮：《自我的意義》（臺北縣：洪建全基金會，1995 年 6 月），頁 30。

<sup>65</sup>齊克果提出的人生三階段，是他所有作品背後的預設，他並沒有系統性的對此三階段做過描述，由於他各個作品主題不同，立場也不同，因此，對於這三階段的全面概念，必須縱觀他所有的作品才能獲得。在《非此即彼》(Either/or)一書中，分別呈現了感性和道德的部分，在《人生道路諸階段》(Stadier paa Livets Vei) 書中，則明顯地顯示了三個階段。

到這地步，就稱得上是好人、君子，而在塵世中達到了人性的高峰。<sup>66</sup>然而道德並不是人存在的最後範疇及最高理想，由於道德的實現，需用個人的行為來使普遍的規範得到實現，例如誠信、守時等普遍規範，因此道德就必須落實在人群及社會脈絡裏，一旦放在這個脈絡裏，就很容易受到社會觀念的影響而產生問題，甚至會面臨是否要以犧牲生命價值來做為實現道德的抉擇狀態。由於道德者對所屬團體中的道德、倫理規則，只能遵守與屈從，在此道德規範下，人並沒有其他可立足的根據地，一旦自我的個別性與普遍性的道德發生衝突，產生不協調時，自我便會產生罪惡感，並可能為現實所粉碎，為了讓自我能不被現實粉碎，解脫罪惡感，只有靠著信心的跳躍進入到宗教階段，藉由信仰的力量，完成自我實現。

### (3) 宗教階段

這是神性的境界，透過信仰獲得救贖及自我實現，齊克果相信基督教，他認為凡是人間不能解決的問題，含有奧秘、神秘、矛盾、不能解釋的，都屬於信仰，可在信仰中找到答案。一個人如果要完成自我實現，只有在神面前，才能成就自己，使人超乎自己「本性」，而走向「超性」，在與上帝交往的體驗中，齊克果釐清了「本然的人」與「超然的人」之關係，罪惡的人生，悲痛迷失的人生，原是人性的本然的事，在這種本性之中，人生是絕望、悲觀的；若非由上帝從彼岸帶來信息，人性單憑自己，最多只能抵達倫理道德的層次，而無法超渡；人要超渡變成超人，唯有靠上天的幫助。<sup>67</sup>由於人的生命脆弱，能力也有限，唯有蘊含在宇宙中那更大的力量，才是生命的源頭，也是生命的歸宿，如果沒有祂，人的生命將更為不堪一擊的微弱而不可靠，所以齊克果認為誠心依託於宗教信仰，才能找到自己的生命基礎，在宗教裡倚靠上帝，得神之助，才能完成實現自我的存在。

齊克果將感性、倫理、宗教三個存在層次的辯證過程，視同為人自我實現的過程，其中感性階段離自我實現的目標最遠，宗教階段則是人存在的最高實現，當人只要自覺到不安、焦慮、荒謬、絕望之感受，就能感知到自己的存在，所以人整體的「情感」(pathos)及對存在所持的意識深度影響著一個人存在層次之高低，愈真實的存在，所表現的情感連結愈強烈，痛苦也就愈深，人存在的本質在於精神，因此有責任去實現他的精神性，精神的實現只有在主體性或內在深刻性（對主體的把握）裏才成為可能。人在生來的存在中，由自己決定自己生命的內容，這些內容可以是感性的審美，也可以是倫理道德，或是進入到宗教的境界，每個階層都是一種個人為自己選擇的創造，人就在這種可以自由選擇的生命中，不斷的改變自己，無論是往上提昇，又或是向下沉淪，一切都在不斷的改變之中，因此，整個人的綜合，不是命定，而是自由。

人生三階段的差異，乃在根本上質的差異，而非量的部分，當人由一個階段進入另一個階段後，他的整個生命和存在狀態也為之改變，放棄了固有的觀念及人生態度，

<sup>66</sup> 鄔昆如，《存在主義真相》，頁 73。

<sup>67</sup> 鄔昆如，《存在主義真相》，頁 73-74。

改採新的價值觀與生命態度，齊克果將這種轉變稱為跳躍（leap）。跳躍是人以自我的整個生命情感所做的抉擇，由於這些抉擇的後果無法事先預計，所以跳躍也是一種冒險，不論是由感性跳到倫理階層，又或是從倫理跳到宗教階層，這些都代表是選擇一種新的人生態度，但並非代表是對「此或彼」（either/or）的選擇，也就是說並非當我們進入宗教階層，就排斥道德階層的一切，而是要使道德能建立在宗教上，讓道德在宗教中能得到更高的存有狀態，故這三階段彼此間相互聯繫，無法清楚分開，因此在宗教階段裡，也不免存在倫理道德的思想和審美的感性。

## 2. 人生三絕望

齊克果說：「絕望是致死之疾」這絕望是表現在對自我的絕望，也是一種自我摧殘。當一個人無法從較低的需求層次進入較高滿足自我的需求層次時，便會產生絕望，通常一個人在發現自我、實現自我的過程中，有時也會產生這種絕望，他在《致死的疾病》中提到「絕望」是人性存在的最大敵人，此病根源乃出自於敗壞的人性，由於人性的心態處在「有限與無限」、「時間與永恆」、「可能與必然」、「自由與命定」混合而成，當一個人無法在這些「或此或彼」的選擇中獲得調和，就會導致絕望，此時唯有藉由信仰，才能重獲希望，脫離絕望。就理論而言，信仰並不代表一個人一定要信什麼教，但人一定要有信仰，信仰是一切生命的基礎，信仰也需要實踐，一個有信仰的人，他會不斷提昇自己的精神境界，即可不斷的解脫和超越，讓生命展現出精神的光采和力量。

齊克果在《致死的疾病》提出人生有三絕望之說，也就是不知道有自我、不願意有自我、不能有自我<sup>68</sup>所產生的絕望。

### （1）不知道有自我：

當個人被埋沒在群眾裏，被群眾所吞噬、淹沒，無法發現自我，也沒有意識到自我的存在及無可替代性，只能庸庸碌碌的隨俗浮沉，始終不知自我的生命意義及特色何在，而產生的絕望心情。

### （2）不願意有自我：

人在絕望中，不願意成為自我，而想要擺脫自我，隨波逐流，成為另一種人，那是因為一旦肯定有自我，則要面對與群眾或團體的對立及決裂，為了避免這種抉擇的痛苦與壓力，甚至受到壓迫，由於不想對自我負責，只能選擇順勢而為的將自我給掩蓋住，這是一種軟弱的逃避，軟弱的絕望心情。

### （3）不能有自我：

當一個人知道有自我，也願意有自我，卻不能夠有自我之時，往往並非因能力不夠，而是心有餘而力不足。人並非說想要堅持自我，就一定能做到，尤其當他讓自我抗拒及想要擺脫那個當時定立自我的力量，卻發現不論他如何費盡心力，仍然無法擺脫那個力量，迫使他必須做那個他不想做的自我時，因為無法成為夢想中真正的自我，只能徒呼負負的生起絕望，這是一種抗拒的絕望。

<sup>68</sup>索倫·齊克果著，林宏濤譯：《致死的疾病》（臺北市：商周出版社，2017年9月），頁46-59。

齊克果認為「自我是無限性和有限性的有意識的綜合」，如果我沒有成為自己，他就是陷入絕望，不管他自己知不知道。當自我沒有成為自己，他就不是他自己；當他不再是他自己，那就是絕望。人是不是絕望，完全取決於他自己。<sup>69</sup>所以自我意識可說是人達到自我實現的關鍵因素，對於自我而言，自我意識愈多，自我也就愈多；意識愈多，意志也愈多；意志愈多，自我也愈多，一個沒有意志的人就不能算是個自我。<sup>70</sup>一個人的存在，並非一成不變，命定的環境、家庭背景等部分，雖與其息息相關，卻不是真正的自己，人只有用「自覺」和「自由」去為自己的本質作設計，運用自覺和自由去超渡自己，超越和化解當前狀態的困境，就能擺脫各方面的束縛，尋得個人的獨立存在。

## （二）士人的存在態度

傳統儒學充滿入世精神，講究倫理道德，士人胸懷兼濟天下的志向與抱負，莫不以此志實現其人生價值，先秦之際，士大夫在政治生活中的地位相當崇高，他們秉持人性主體意識的醒覺，展現士大夫不憂不懼的個人及社會價值，由於能心無旁騖的自在生活與實現理想，心態發展均較為平衡。及至漢代獨尊儒術，講究尊經崇聖、人倫品鑑，儒學思想變調，士人自我的主體性普遍淹沒在宗法社會的體系下，成為一群身處在倫理階段內，卻不知有自我，沒有主體意識的士人，他們只知服從統治者，被當成統治御術的利用工具，隨波逐流以追求功名利祿為主，因此渾然不覺，也從未意識到有「自我」的存在價值與不知有自我的絕望的感受。隨著政局變化，士人與政權關係也生變，大一統政權的傾頹，讓士人的自我意識被喚醒，也才從尋求獨立人格中去體認自我的價值，開始對自我肯定，而不再是服從於嚴謹的儒家倫理道德規範下去體認自我價值。

士人自我意識的醒覺，他們開始意識到個體的生命存在，為解除人生的遮蔽狀態，遂從日常規行舉步、窮經皓首、克己謙恭的倫理規範與功利的表層生活中解脫出來，於是任情放縱，追求名士風流成為此時的生活風貌，此階段的士人從傳統思想禁錮中解脫出來後，為體驗自我的存在遂從倫理道德規範沉入感性審美的階層去過他們想要體驗的生活，當他們體認到歡樂，走向任情率真的時候，卻又意識到生命的短暫無常，面對禍福難料、人命如蟻的狀態，士人從中體會到深刻的悲劇意識以及對現實人生飄忽茫然的焦慮，這些對生命的焦慮、憂懼及對生命的愛戀，讓他們陷入了知道有自我，卻不願意有自我，或是不能夠真正有自我的絕望困境。

齊克果說：一個人很難選擇自我，只要沒有選擇自我，總好像有可能改變。又說：絕望的選擇是「自我」，因為當我絕望時，我對一切、對自身都失望之極。但是絕望中的自我和其他一切事物一樣，都是有限的，而我選擇的自我則是絕對自我，或者說是具有絕對有效性的自我。<sup>71</sup>由於齊克果存在哲學的目標著重於人內心的平安和寧靜，

<sup>69</sup>索倫·齊克果著，林宏濤譯：《致死的疾病》，頁 73-74、頁 50。

<sup>70</sup>索倫·齊克果：《致死的疾病》，頁 72。

<sup>71</sup>克爾凱郭爾著，閻嘉等譯：《顫慄與不安：克爾凱郭爾個體偶在集》（西安：陝西師範大學出版社，2002

因此提倡精神意識的超越，喚醒個人的存在意識，使個人生活在群體中，仍保有個人的完全獨立性。他將這種經由自我意識覺醒的自我稱為「真我」，真我知道自己的存在，也敢於對自己負責，並面對存在的一切命運，而開始用體驗和批判，實現自己為自己存在的設計。<sup>72</sup>尼采也說：「一個人在經過漫長的痛苦和瀕臨死亡自我支配與鍛鍊，勢必會以一個新的形態出現。」又說：「當在極端痛苦中，一個靈魂為了承受這份痛苦，將會發展出新的生命的光輝。也就是這股潛在新生命力的發揮，使人們能遠離在極端痛苦時燃起的自殺念頭，使他得以繼續活下去。」<sup>73</sup>

動盪亂世的悲劇，促使魏晉士人渴望自由，嚮往逍遙適性的存在，主張能做自我的主宰，讓自我的生命能盡情揮灑，大時代的悲情卻讓他們陷入無法成為真正有自我的絕望，例如禰衡的恃才傲逸、無所顧忌，視自己人格與自尊高於一切，卻因自我個性過於張揚而被殺，加上黨錮之禍對士人慘烈的迫害，面對死亡憂懼的瀰漫，士人只能陷入不願意有自我，或是不能夠真正有自我的絕望困境中，例如深受儒家人生哲學薰習的曹植，一生胸懷建功立業之夙願，卻因前後先失寵於其父，繼而受到其兄、姪的迫害、猜忌，讓其遭受不斷的遷徙流離之苦，內心飄忽的無依和絕望，讓他不能夠成為真正的自我，最後仍無法實現理想，只能抑鬱而終。同樣受儒教薰陶，欲在亂世中有所作為以光宗耀祖、揚名後世的陸機，因其顯赫家世及積極向上的人生觀，戮力勇敢的為實現自我理想，不顧一切的投入了當時的政治鬥爭之中，最終則被成都王司馬穎因聽信讒言所殺，他想做真正的自我，施展抱負，最終卻是換來殺身之禍。如《晉書·陸機傳》：

「時中國多難，顧榮、戴若思等咸勸機還吳，機負其才望，而志匡世難，故不從。」<sup>74</sup>

張翰則不同於陸機，他深知亂世安身之道，唯有遠離政治圈，又因生性曠達，不願為仕宦所羈，因此能全身以退，如《世說·識鑒》第十則：

張季鷹辟齊王東曹掾，在洛，見秋風起，因思吳中菰菜、蓴羹、鱸魚膾，曰：「人生貴得適意爾，何能羈宦數千里以要名爵？」遂命駕便歸。俄而齊王敗，時人皆謂為見機。

魏晉士人許多皆為安身避禍，選擇掩蓋自我。又如崇尚適性任情，而不願追求仕祿、參與政爭的向秀，無奈因嵇康被殺而改節<sup>75</sup>，除了臣服於司馬氏入朝為官，還違心奉

年 10 月)，頁 143、144、145。

<sup>72</sup> 鄔昆如：《存在主義真相》，頁 82。

<sup>73</sup> 尼采著，魏桂邦譯：《尼采語錄》（臺北縣：業強出版社，1996 年 9 月），頁 29、98。

<sup>74</sup> 〔唐〕房玄齡等著：《晉書》卷五十四，頁 1473。

<sup>75</sup> 向秀與嵇康均曾同為適性任情之士，不喜受世務羈縛，也不願追求仕祿，避免捲入政局紛爭，卻因嵇康被殺而改節失圖，除了臣服於司馬氏入朝為官，還違心奉承以討好司馬昭，如《世說·言語》第十八則：嵇中散既被誅，向子期舉郡計入洛，文王引進，問曰：「聞君有箕山之志，何以在此？」對曰：「巢、許狷介之士，不足多慕！」王大咨嗟。

承以討好司馬昭，向秀懼禍為求自全而改節與違心奉承阿諛的行為，正是因不願意有自我而產生的絕望。另有一些趨炎附勢、折節而禮之者，如潘岳、石崇等金谷二十四友，他們表現出拜塵趨貴，名節掃地的舉止，此種不願意有自我的行為，亦為求能安身保命。如《晉書·潘岳傳》：

岳性輕躁，趨世利，與石崇等諂事賈謐，每候其出，與崇輒望塵而拜。<sup>76</sup>

平日以高節自持，做到喜怒不形於色的嵇康，也是為求自全而不能做自我，卻因友人呂安被誣陷，才表現出自我剛腸嫉惡的正直性格為呂辯護，此番反抗，只能落入被殺害的結局。一生苦悶的阮籍，懷有濟世志，亦陷入不能有自我的絕望與無所適從中，所以只能「時率意獨駕，不由徑路，車跡所窮，輒痛哭而返。」於是選擇孤單飄忽在虛幻審美的逍遙境界，尋得自我解脫，如阮籍〈清思賦〉：

夫清虛寥廓，則神物來集；飄飄恍惚，則洞幽貫冥；冰心玉質，則激潔思存；恬淡無欲，則泰志適情。<sup>77</sup>

士人處在無法成為真正有自我的絕望痛苦下，只能選擇遠離政爭場域，轉向與政治、權勢利益絲毫沾不上關係的空間去發揮，突破傳統、倫理的人生態度與世俗的價值觀，用飲酒、服藥來麻醉自己，追求及時的享樂與逃避，或向藝術尋求安慰，在審美的陶醉中幻想有限生命與無限本體融合的境界，這些正是意識到人生的悲劇性與短促無常，士人孤高的性格無法接受人生僅是宇宙中稍縱即逝的瞬間，無所適從的悲情意識，啃噬摧折著他們的心靈，於是想跳脫一般俗世的人生，活出不一樣的生命情調，所以選擇感性審美的醉境作為存在方式，藉此追求與自然本體融合的逍遙與忘我，期待在虛幻美好的境界中找到人生的真義，在無法有自我的絕望中創造希望，能夠自我救贖與彌補生命的空虛。

紙醉金迷任情縱樂的生活，只會令人迷失和徬徨，酒醒淒清的孤寂，憂懼仍在，心靈只能更加空虛，人生存在這世間，雖沒有能力決定自己的存在，卻有足夠的自由和權利去完成自己的人格，形塑自己的人生，打造出理想的自我。魏晉士人外在的行為雖選擇審美感性及醉境的生活方式，但在他們的內心始終是懷著儒教的精神理念，執著於對人生志業的追求，經歷現實人生的衝擊轉變，苦苦掙扎於其間，仍無法擺脫政治和人生的悲劇，只能繼續陷入無法成為有自我的絕望中，直到老莊思想、玄學的興起，士人空虛飄忽的心靈才有了新的歸依，再加上後來的佛學思想，對遊仙的想像、仙境象徵的寄託，自然山水的怡情，這些思想主題為現實生活注入新的生機，並將他們帶往宗教性的存在境界，讓身心靈有了可依託的思想信仰及精神力量，透過這些思想信仰讓士人在絕望中導引出存在的希望，也讓他們活出了自我，實現及肯定自我的存在價值，將人生感性（審美）、倫理（理性）和宗教三階層在這裡發揮了最好的融合，

<sup>76</sup>〔唐〕房玄齡等著：《晉書》卷五十五，頁1504。

<sup>77</sup>阮籍，《阮籍集》頁13。

例如陶淵明即是在田園山水中尋得一席自我安頓身心之地，藉由大自然物我和諧的美景中，適性自在的體驗人生，感受自我存在的真意，如《飲酒》詩之五：

結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。

歷經宦海流轉而選擇歸隱的陶淵明，可說是從主觀到客觀皆實現了某種超越，達到物我一體、與道冥一之人生境界者，他能超脫世俗情結的羈絆，除了歸功於自然山水，還有儒學的道德信仰及修身理念與佛家的般若思想相助，才令他得以超脫世俗、超越自我，尋得心境的寧靜，保有自我獨立的存在。

人類既定的命運也許很可悲，卻可以樂觀的態度，在苦難中尋求自救之路，在絕望中創造出希望，在痛苦中開展出幸福。魏晉士人自我生命的醒覺，為體現自我存在所開展出的人格力量與玄心智慧，不僅營造出獨特、感性審美的人生，造就了偉大的思想、文學、藝術、宗教各方面的成就，也讓他們在充滿憂懼、艱辛困頓的生命歷程中，將自我從現實和理想的矛盾衝突中超拔出來，在情感與理智掙扎的絕望中開創出希望，啟發生命的潛力與更多的可能性，成就了自我，超越了自我，形塑出詩意與藝術的人格魅力與美，也實現了自我的「存在」。

## 五、結論

自由只有在極端不自由中才能顯示出其珍貴的價值，一個人也唯有在絕望中，才能真正的體會到希望的可貴，只有身處在完全的絕望中，才能夠絕對的肯定自我的存在。魏晉士人在動盪不安的時空背景下，依然能堅定從容的展現智慧，遺世而獨立的擴展出生命張力，在絕望中創造希望，讓自我的生命價值得以盡情揮灑，活出自我，也成就了自我，他們柔韌的生命力與智慧深情的精神展現，值得做為學習省思與借鏡。

當今社會正面臨轉型及改變的情勢，眼前雖沒有戰爭帶來的不安及威脅，生活在富庶、安定環境的人民，也應該是幸福快樂而自在，但現實狀況，卻是有愈來愈多人過得不快樂，身心症患者年輕化，人數也逐年向上攀升，許多人被生活壓得喘不過氣，於是坊間許多訴求人如何能活得快樂與幸福之道的書籍大為暢銷，在這資訊發達的社會下，物質生活佔據人心，讓現實與理想的差距越來越大，在物質的享受中漸漸的失去了個人獨立的存在，於是迷失和徬徨因而產生，人性的價值和尊嚴也就極容易消失在群體的洪流之中。

現當代年輕的知識分子，面對諸多壓力及競爭的衝擊，個人的情緒智商、挫折容忍度等均相對偏低，隨著近幾年高學歷、高失業率的激增，社會上也流傳著學歷、知識無用論的言說，如果這些年輕人缺乏獨立的思考和判斷能力，沒有堅定的意志與明確的方向，就極容易因為心靈的空虛和無所依歸的茫然，而迷失在人云亦云的長河中無所適從，加上電腦三C產品和電玩的普及，許多年輕學子為排解苦悶，遂將焦點聚集在電玩的科幻世界中，嚴重者甚至讓現實和想像的世界失了真，而違法鑄下大錯，

在這富庶的生活環境，潛藏許多讓生命向下沉淪的誘因，也是當今社會極大的隱憂，如何拒絕黑暗的誘惑，考驗著人性的智慧、意志力與自我獨立思考的判斷力。

雖然論及現今年輕學子的心靈困頓與焦慮的情緒狀態，無法和魏晉士人的命運悲情相提並論，但魏晉士人柔韌的生命智慧與藝術卻可給現今年輕學子許多參考借鏡之處，有利於生命教育的養成及陶冶人文的自覺，培養年輕學子面對自我與挫折的勇氣。對於當今此番現象的改善，可在加強人文教育方面著手，藉由人文與美學涵養去陶冶充實學子們的空虛心靈，喚醒他們的靈魂，讓他們意識到對自我的承擔，並願意為提昇自我的本質去學習和努力，打造出理想的自我，實現自我的生命價值，讓青春的生命能盡情揮灑而散發出光和熱。

一個人能夠勇敢直視去面對生命中的考驗和痛苦，就能有所成長、突破與創新，讓生命增加深厚的底蘊，反之，迴避痛苦，或可換來一時的平靜與自我欺騙，卻終究膚淺，也會讓生命將因此如一灘死水般的陷入停滯，落入沉淪。正如尼采所說：

「我們必須在自己面前對我們的生存負責，因此我們需做這生存的真正舵手，不允許我們存在一個盲目的偶然。」<sup>78</sup>

因此，人必須為自己的生命、存在承擔應有的責任，而不可逃避和丟棄責任，讓生命流於荒誕和無意義，這才是實現存在，完成人生意義的道路與方法。

---

<sup>78</sup>〔德〕馬丁·海德格爾著，蘇隆編譯：《尼采十講》（北京：中國言實出版社，2004年3月），頁154。

## 參考書目

### 一、傳統文獻

- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，楊家駱主編：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 〔漢〕曹操等著：《三曹集，魏武帝集、魏文帝集、陳思王集》，長沙：嶽麓書社，1992年。
- 〔魏〕阮籍撰，李志鈞等校點：《阮籍集》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 〔魏〕嵇康撰，王雲五編：《嵇中散集》，臺北：商務印書館，1937年。
- 〔晉〕陳壽撰，宋裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，2009年。
- 〔晉〕陶潛著：《陶淵明全集》，上海：中央書店，1935年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志，楊家駱主編：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔梁〕蕭統撰，唐·李善注：《文選》，臺北：藝文印書館，1983年。
- 〔梁〕沈約撰，楊家駱主編：《宋書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕房玄齡等著：《晉書》，臺北：鼎文書局，1987年。
- 〔宋〕李昉等撰，夏劍欽校點：《太平御覽》第八卷，石家庄：河北教育出版社 1994年。
- 〔宋〕洪芻撰：《香譜·天香傳》，北京：中華書局，1985年。
- 〔明〕李時珍，《本草綱目》：上海：商務印書館，1930年。
- 〔清〕汪昂著，王效菊點校：《本草備要》。天津市：天津科學技術出版社，1993年。

### 二、近人論著——專書及論文

- 王瑤：《中古文學史論》，臺北：長安出版社，1975年。
- 尤雅姿：《魏晉士人之思想與文化研究》，臺北：文史哲出版社，1997年。
- 尼采著，魏桂邦譯：《尼采語錄》，臺北縣：業強出版社，1996年。
- 吳雲：《建安七子集校注》，天津：古籍出版社，1991年。
- 克爾凱郭爾著，閻嘉等譯：《顛慄與不安：克爾凱郭爾個體偶在集》，西安：陝西師範大學出版社，2002年。
- 克爾凱郭爾著，京不特譯：《非此即彼》，北京：中國社會科學出版社，2009年。
- 克爾凱郭爾著，京不特譯：《人生道路諸階段》，北京：商務印書館，2017年。
- 宗白華：《美學散步》，上海：上海人民出版社，1981年。
- 馬丁·海德格爾著，蘇隆編譯：《尼采十講》，北京：中國言實出版社，2004年。
- 張可禮、宿美麗編選：《曹操曹丕曹植集》，南京：鳳凰出版社，2009年。
- 張春興：《教育心理學：三化取向的理論與實踐》，臺北：臺灣東華書局，1996年。
- 高宣揚：《存在主義》，臺北：遠流出版社，1993年。
- 索倫·齊克果著，林宏濤譯：《致死的疾病》，臺北：商周出版社，2017年。
- 傅佩榮：《自我的意義》，臺北縣：洪建全基金會，1995年。

- 黃雅淳：《魏晉士人之悲情意識研究》，新北：花木蘭文化出版社，2012年。
- 載明揚：《嵇康集校注》，臺北：河洛圖書出版社，1978年。
- 楊勇：《世說新語校箋》，臺北：正文書局，1999年。
- 鄔昆如：《存在主義真相》，臺北，幼獅文化事業公司，1975年。
- 蔡美珠：《齊克果存在概念》，臺北：水牛出版社，2006年。
- 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 張鈞莉：〈論魏晉名士的自我意識〉，《銘傳學刊》10卷2期(1999年4月)，頁151-168。

### 三、西文文獻

- Diogenes Laertius, trans. By R.D. Hicks(1972). *Lives of eminent philosophers*. Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press.
- Kierkegaard, trans.By David F. Swenson, completed by Walter Lowrie(1941). *Concluding Unscientific Postscript*. Princeton: Princeton University Press.

**The Disclosed Feminized Masculinity:  
A Sentimental Black Man's Trip in the 19th Century Woman  
Novel, *Uncle Tom's Cabin***

Szu-han Wang\*

Abstract

This paper aims to discuss how the black slave, Tom in *Uncle Tom's Cabin* is defined as a “sentimental man” on his bondman journey from Kentucky to rural Louisiana with feminized black masculinity in the 19th century American society. In this woman novel, Stowe creates the male character, Tom, whose life philosophy is filled with sympathy and morality rather than violence and competitiveness. Boud with the wandering slavery destiny and sold/owned by white masters whose inhumanity brings him spiritual torment and physical suffering, Tom never stops expressing solicitude for these masters and even magnanimously tears and prays for them. Tom possesses the similar sentimental essences to what those woman characters embrace—constant forgiveness and tolerance. Accordingly, the black slave's characteristics are rightly corresponding to the conditions of “the cult of true womanhood/domesticity” defined by Barbara Welter in “The Cult of True Womanhood: 1820-1860”—in such traditional society, true women should hold four cardinal virtues: piety, purity, submission and domesticity. However, Tom's “gender” can hardly persuade us that he is qualified to be a sentimental “woman.” Based on the phenomenon that the 19th century American sentimental novels, also called women/domestic novels, reveal that “sentimentality” is a term belonging to “women” rather than “men” while the male protagonist in *Uncle Tom's Cabin* coincidentally displays the resonance, and echoes such characteristic of the cult of true womanhood. For delineating such core issue, four sections will be disclosed in this paper: firstly, borrowing Tompkins' sentimental formula to explore the comparison between “sentimental women and men” proposed in *Sentimental Men: Masculinity and the Politics of Affect* in American culture, secondly, discussing the binary opposition of masculinity and sentimentality after clarifying the dissimilarity between “white masculinity” and “black one,” thirdly, regarding “feminized” black masculinity as a key factor to define the black hero as a sentimental man, lastly, exemplifying how *Uncle Tom* is presented as a sentimental man on his bondman journey.

**Keywords:** Sentimentalism, 19th-Century Woman Novel, Feminized Masculinity, Black Masculinity.

---

\* Instructor, Language Center of National United University.  
Received October 22, 2018.

## 論十九世紀女性小說《黑奴籲天錄》多愁善感之男性奴役旅程

王思涵\*

### 摘要

十九世紀美國女性小說《黑奴籲天錄》(*Uncle Tom's Cabin*) 被歸為典型感傷主義作品，呼應該作品屬性，感傷主義書寫元素莫不奉為主臬。主角黑奴湯姆從美國肯達基州被販賣至路易斯安那州，其身心艱困之奴役浪途卻無時無刻聚力展現道德關懷、包容善解、賦同理心、虔誠服從等行為特色。此般個性著墨元素，正呼應 Barbara Welter 對十九世紀感傷主義女性小說中多愁善感女性角色 (sentimental women) 所賦予之定義，即必須賦有符合家務儀典 (the cult of domesticity) 所具有之四大基本特性：虔誠 (piety)、單純 (purity)、服從 (submission)、致力於家務 (domesticity)，以成為他人之守護者。然而十九世紀感傷主義小說，多愁善感女性角色充斥其中，多愁善感男性角色 (sentimental men) 探討卻乏人問津，本文試圖以 Chapman and Hendler 所提出多愁善感男性與美國文化政治之關係理論為基礎，探討該文學作品當中賦持霸權白人男性，與倍受凌虐非裔男性之對位關係，並進一步提出角色湯姆在重複被奴販所轉售至各父性霸權空間中所呈現出之同理、服從、包容、天真是否呼應 Barbara Welter 所提之多愁善感角色符合條件，進而將其定義為多愁善感的男人 (sentimental men)。

**關鍵詞：**感傷主義、十九世紀女性小說、陰柔化男性氣質、黑人男性氣質、多愁善感男性

---

\* 國立聯合大學語文中心講師。  
到稿日期：2018 年 10 月 22 日。

As a successful antislavery woman novel, Stowe's *Uncle Tom's Cabin* takes domestic areas rather than public ones as a stage to demonstrate the power of womanhood to awaken human sentimentality to terminate the policy of slavery. In *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*, Tompkins praises that as a sentimental novelist, Stowe has elaborated "a myth that gave women the central position of power and authority in the culture" (124). In other words, Stowe's sentimental novel has displayed how emotions of women have the power to affect and touch readers to improve the world.

What are the conditions that a sentimental novel consists of? As to the sentimental formula, Tompkins points out that heroines of sentimental novels usually "struggle for self-mastery" and "learn the pain of conquering her own passions" (172 and 181). To discuss characters in *Uncle Tom's Cabin* in the light of Tompkins' sentimental formula, "embrace of pain and the striving for self-abandonment" characterize not only female character, such as Eva, but also the male slave, Tom, who invariably sacrifices himself for others, embraces pain in language of tears and religion, and even follows the cult of true womanhood—submissive, domesticity, piety and purity (Tompkins 181 and Welter 152). Further, if we inspect Tom's womanlike disposition—self sacrifice, nonviolence, tolerance, unselfishness and sentimental sympathy, these characteristics also accord with Davidson's definition concerning heroines in sentimental novels—woman characters are "shaped by obedience, self-sacrifice, and faith" (184). Therefore, in addition to the term, sentimental women, is it possible to call Tom with cult of womanhood<sup>1</sup> a "sentimental man."

In *Sentimental Men: Masculinity and the Politics of Affect in American culture*, Chapman and Hendler discuss the existence of "sentimental men" by depicting that by the middle of 19th century, "sentimentality" in American seemed to be the term tied with "feminine world of love and ritual in the empire of the mother" and sympathy, sentiment and sensibility had thoroughly been "feminized"; even so, "men" did actually take a part in sentimental discourses (3 and 8). To infer Chapman and Hendler's argument, if men participate in sentimental discourses (the empire of the mother), there must be feminized feeling (sentimentality) concealed in men's character. Chapman and Hendler, and Tompkins hold a common consensus that sentimentality belongs to the feminine world embracing sentimental emotions (such as love and pain). Nevertheless, in Tompkins's description about "sentimentality," it is merely involved in the world of "woman." In Chapman and Hendler's delineation, sentimentality not only concerns the world of "women" but also "men," but men's sentimentality requires to be further clarified.

Chapman and Hendler have stressed that "masculinity and sentimentality were placed in irreconcilable binary opposition" in the past history. For constructing a sentimental man,

---

<sup>1</sup> The cult of sentiment constructed the figure of the "man of feeling" as male body feminized by affect (Chapman and Hendler 3). Tom has been coined as a male slave figure bound with great compassion and sentimentality in such nineteenth-century woman novel, and such image meaningfully echoes the definition feminized male body.

his masculinity must be “feminized” because in the sentimental world, the distinguishing characteristics, “sympathy, sentiment and sentimentality” have been entirely “feminized” (3 and 5). In Chapman and Hendler’s perspective, what is masculinity? And who are the men possessing masculinity? In their interpretation, masculinity refers to the American one held by “most influential group of Americans in the nineteenth century: white, middle-class” and these Americans with masculinity are “anti-domestic” (5 and 8). Such term, “anti-domestic” has helped us realize that why Chapman and Hendler assert that sentimentality (relating to domesticity) and masculinity are totally opposite, and perceive why a man’s masculinity must be “feminized” for calling him a “sentimental man.”

### **The Black/White Masculinity in the 19th American South Society**

It is apparent that the term, “masculinity” discussed by Chapman and Hendler refers to a white man’s instead of a black’s as mentioned above. Howbeit, if it is aimed to regard the black slave man, Uncle Tom as a sentimental man by presuming that his “masculinity” is feminized in the light of Chapman and Hendler’s assertion, there must be a question required to be fully comprehended—what is the discrepancy between black masculinity and white masculinity? And is “black” masculinity conforming to the formula of “sentimental men” that refers merely to “white” men in Chapman and Hendler’s interpretation.

In *Black and White Masculinity in the American South, 1800-2000*, Plath Lussana indicates that in the American South, notions of masculinity have forged out varied relationships such as those between “black and white, and master and slave” (2). In the South, black masculinity within racial hierarchy is inferior to white masculinity tied with supremacy, which is defined by the concept of “chivalry, honor, and gentility”—the most cherished values to judge white masculinity in the southern social life (Richardson 2, 3 and 5).

For demonstrating “white masculinity,” a white man was pressured to “achieve maximum success in procuring his part of the ‘American Dream’” and he must be able to “secure enough worldly goods for the survival of himself, his family, and his community would translate into economic independence, social morality, and political power” (Hine and Jenkins 14). In the above quotation, a white man’s successful masculinity depends on his finance obtaining ability, and the sphere of a masculine white man’s activities must be extended to public space such as communities and society with non-personal, non-domestic or political affairs.

To discuss “black masculinity,” in *A Question of Manhood: A Reader in U.S. Black Men’s History and Masculinity*, it is expounded that by the early nineteenth century, black men’s masculinity was denied with “unequal opportunities for employment, education and political empowerment” and such discriminatory practices made them “other” males with oppressed masculinity in America (14). Due to black men’s inferior identity and position,

black masculinity was blended with the one of “certain Africans and Native Americans” in their process of socialization and of becoming adult men (14). Although there is no certain term or adjective to describe black masculinity except the words, “denied” and “the other,” it is added that masculinity of black men (enslaved or problematically free) enormously related to their work (14). That is to say, as a male slave, does he perform well or not on his job?

Hence, as to the black hero in *Uncle Tom's Cabin*, Tom's masculinity has been demonstrated on the performance of his work, “a slave” with submission, piety, purity and domesticity—the four criteria contained in the cult of true womanhood. In piety, Tom is more religious than any other men; in purity, he is pure in his heart to love everybody; in submission, he never escapes even if there are chances; in domesticity, he yearns for the reunion of his own families, and like a wife, discourages Mr. Clare from alcohol abuse. In this way, Tom's masculinity has inherently been “feminized” with his characteristics of womanhood. Since what the formula of “sentimental men” emphasizes is “feminization”—the distinguish feature Tom holds, it is feasible to define Tom as a sentimental man.

### **Uncle Tom's Sentimental Trip**

Thereunder, I would like to consider Tom's bondman journey (from Kentucky to New Orleans, from New Orleans to Louisiana, and finally arrives at rural Louisiana) as the concept of “a sentimental trip” to elaborate how the sentimental black man behaves with the cult of domesticity resulting from his feminized masculinity containing “more feminine values of sentiment” than white men's (Wolff 598).

In the 19<sup>th</sup> century America culture, sentimentality also relates to men who “crying over their drunken depravities, emotionally begging for financial support, grieving the death of their children” (Chapman and Hendler 9). On Tom's slavery trip among three masters' domains, he emotionally hopes for Mr. Shelby's financial support to rescue him from Legree's cruel domination; cries over St. Claire's drunken depravities; and grieves for the death of little Eva, who is like her child.

### **As a Sentimental Black Man on Arthur Shelby's Farm**

The “first” stop of Uncle Tom's slavery trip is located on the white farmer, Arthur Shelby's domain. Tom delivers sentimental feelings toward the approaching “broken cult of domesticity” to leave his domestic members—He is going to be sold to the southern plantation by Mr. Shelby for resolving the slaveholder's financial crisis. At the beginning of chapter ten in this sentimental novel, it is described that the morning looked gray through the window of Uncle Tom's cabin and before the fire, Tom, who has “the domestic heart” to the full, and Chloe, who wipes off her tears, both sorrow over the coming of the “peculiar

characteristic of their unhappy race”—being taken as a “product” to be sold in the auction market dominated by whites (*UC*<sup>2</sup> 85). In the above episode, Tom embraces the characteristic to be a “male angle” in the sentimental novel, sitting before a fireplace and being involved in the grey atmosphere through the sentimental window.

Described by the narrator, Tom plays “the hero of our story” possessing the character of “kindliness, benevolence, self-respecting, dignified and humble,” (*UC* 19). In contrast to the white master, Mr. Shelby, who overcomes his financial crisis by selling slaves, Tom tries to excuse his master after listening to Chloe’s criticism against Shelby as follows,

Don't see no marcy in 't! 'tan't right! tan't right it should be so! Mas'r never ought ter left it so that ye could be took for his debts. Ye've arnt him all he gets for ye, twice over. He owed ye yer freedom, and ought ter gin 't to yer years ago. Mebbe he can't help himself now, but I feel it's wrong. Nothing can't beat that ar out o' me. Sich a faithful crittur as ye've been, —and allers sot his business 'fore yer own every way,—and reckoned on him more than yer own wife and chil'en! Them as sells heart'slove and heart's blood, to get out thar scrapes, de Lord'll be up to 'em! (*UC* 85)

Chloe criticizes against the lord’s selfishness and unreasonableness in selling faithful Tom’s freedom. Chloe’s complaint has implied that she is less submissive than Tom. Even if confronting the destiny of being sold, Tom still trusts that his master will not sell him by saying “And he never would have let this yer come on me, if he could have seed it aforehand. I know he wouldn't” (*UC* 85-6). In the 19th century American society where a woman is usually positioned as an obedient individual, Tom plays a more womanlike role than his wife, Chloe. Tolerable and submissive Tom, owning a “brave and manly heart,” not only forgives the master but also smothers his “own sorrow, to comfort his beloved ones”—his family members; before being sold, Tom prays to God for the wholeness of domesticity by talking to God, “It's me that's sold and going down, and not you nur the chil'en. Here you're safe” (*UC* 85). Tom deeply appreciates God for sacrificing only him for the safety of his families. Tom’s submissiveness and domestic sacrifice have made him a “feminized man.”

### **As a Sentimental Black Man on St. Claire’s House**

The “second” stop of the black hero’s sentimental trip is located in St. Clare’s house in New Orleans. The “tearful” image of Tom makes him sentimental in “the politics of sympathy” that also means “I feel your pain” (Chapman and Hendler 13). In Tom’s “male cult of sentiment,” it is marked that “female sentimentality” is simultaneously demonstrated

---

<sup>2</sup> *UC* is abbreviated form Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom's Cabin*.

in as well.

Thereinafter, it is depicted that as a sentiment consumer and producer, how Tom feels Eva's spiritual pain for slaves and sympathizes with those victims in trade, and how he tears for Mr. Clare, who is inflicted with alcoholism.

The deep Christian faith (that stresses love for all human bodies) Tom and Eva both share makes them sentimentally sorrow over black slaves. In sentimental works, the marginalized characters such as bondmen and orphans are often the objects to arouse human sympathy for promoting the abolition of slavery. In the relationship between religion and the policy of slavery, Foreman proposes that "slavery contradicts the morality of a Christian nation" and in *Uncle Tom's Cabin*, "sentiment and sympathy are affectionate bound, that is, they fall within the realm of visionary feminism and sentimental abolition" (155). With the effect of "feminism, sentiment, sympathy," the slavery culture was challenged in the 19<sup>th</sup> century American society because human affection was stressed rather than the authoritative and Christian love also emphasized that "the heart is the only true site of change" (150). In the plot, with a sentimental and religious heart, Eva never stops reading Bible for Tom even if taking serious sick, and she tells Tom that she has realized that why Jesus sacrifices for human beings by expounding that she also has such feeling like Jesus when seeing miserable slaves on the boat as follows,

I can't tell you; but, when I saw those poor creatures on the boat, you know, when you came up and I, —some had lost their mothers, and some their husbands, and some mothers cried for their little children—and when I heard about poor Prue,—oh, wasn't that dreadful!—and a great many other times, I've felt that I would be glad to die, if my dying could stop all this misery. I would die for them, Tom, if I could. (252)

Due to serious sickness, Eva is about to close to death but her commiseration and will of sacrifice for the miserable never cease. Eva's case quite corresponds to the definition of "sentimental literature"— "presumed to be centered on an identification with suffering female protagonist, a sympathy extended to other subordinated groups in novels such as *Uncle Tom's Cabin*" (7). As a female protagonist, Eva owns sympathy starching to the subordinated slaves and even determines to exchange her death for freedom of the suffered who have lost their families. Again, the incompleteness of a family arouses human sympathy. Not only Eva but also Tom, who simultaneously "wipes his eyes many times," feels plaintive for the poor slaves on the boat who have lost and cried for their broken families due to slavery trade policy (*UC* 252). Tom tears because he holds common sympathy with Eva for slaves in the auction market—also called sentimental market where sentimentality is produced and also consumed. As a man, Tom has embraced identical feeling with non-male Eva and according to Chapman and Hendler's assertion in

*Sentimental Men* that “sentimentality is fundamentally feminine affective structure,” Tom’s sentimentality indeed makes him feminized (7).

As a black man of sentiment, Tom worries about Mr. Claire’s health owing to the master’s indulgence in alcohol. Tom’s behavior, tearing for the male lord’s alcohol abuse and unhealthiness, makes him “wifelike” in the domestic space. One day, after Claire’s participating in a feast resulting in drunkenness, in front of the master who is giving Tom some money for various commissions, Tom’s tears run down his cheeks with solicitude and choked voice by saying “O, my dear young Mas'r; I'm 'fraid it will be loss of all—all—body and soul. The good Book says, `it biteth like a serpent and stingeth like an adder!' my dear Mas'r!” (UC 187). In such episode, the character, Tom is apparently feminized. First, Tom economically depends on Claire, an economic supplier of the house. Second, Tom cares about the master’s healthy because unhealthiness might let the family mired in financial difficulties and Tom will be sold again. Like a wife in the domestic space to ask Claire not going to the bar (public space) any more with tears, Tom, with feminized masculinity, successfully persuades and touches the master as what Foreman mentions, “In Uncle Tom’s Cabin, fictional slave heroes also convert white male character by first touching their hearts” (150). Consequently, Claire is touched by Tom.

### **As a Sentimental Black Man on Legree’s Plantation**

The “third” stop on Tom’s sentimental trip is on Legree’s plantation in rural Louisiana where the black hero suffers most. Spiritually and physically tortured by Legree, “religious sentiment” arising from the faith in God and Bible (which is “seemed to him all of this life that remained, as well as the promise of a future one”) has helped Tom overcome hardships on the plantation (UC 132). As to Tom, God/Bible, the source of his spiritual strength, plays a significant part in supportability of his miserable destiny. In other words, this black male’s heart filled with religious piety has supported him overcoming hardship all his life. The strong color of religiosity makes Tom “feminized” if we judge the character in the light of the nineteenth-century criteria of a true woman. Again, in Welter’s definition of a true woman, religion or piety, the source of an individual’s strength, is “the core of woman’s virtue” and belongs to woman by “divine right, a gift of God and nature” (Welter 152).

In the following episode of Tom’s coping with Legree’s brutality, it is testified that how Tom is “promised happiness and power” with religious piety (Welter 152). When Legree hears Tom’s singing Christian songs in the cabin, the slaveholder becomes irritated to torture Tom, who stands “perfectly submissive,” but the Christian follower only peacefully leaves and there passes through “his mind one of those vivid flashes that often send the lightning of conscience across the dark and wicked soul” (UC 359). Facing the border of death with the slaveholder’s atrocious whipping, Tom—a “submissive and silent man, whom taunts, nor threats, nor stripes, nor cruelties, could disturb”—spiritually survives

although he finally cannot avoid departing his life (*UC* 400). Tom's extraordinary hardship-bearing ability even persuades Legree that it is "GOD who was standing between him and his victim" (400). As what Baym proposes in her analyzing 19th domestic novels, once the main character's sincere heart receives God's love, such love will transform into strength to resist against violence (42).

How is it regarded that Tom's corporal torture in Legree's plantation as a part of the black hero's sentimental trip? On the case of Legree's brutally treating pious Tom, it brings us to the further discussion on the relationship between "sentimental love in religion" and "torture fear in slavery." As Pelletier points out, "fear" is regarded as a constitutive part of the nineteenth-century "culture of sentiment" and once there is a shortage of love, whereas fear inspires love, the sympathetic love to help the novel shape "antislavery politics" (Pelletier 269 and 283). To be specific, Legree (the slaveholder who lacks love) brings fear to Tom (who embraces religious piety) with inhuman treatment, and such fear inspires Tom's immanent religious sympathetic love to tolerate Legree and even to worry about the master's sin resulting from wicked behavior. After Legree's ruthless punishment, Tom looks up to the master with weak voice by saying,

Mas'r, if you was sick, or in trouble, or dying, and I could save ye, I'd give ye my heart's blood; and, if taking every drop of blood in this poor old body would save your precious soul, I'd give 'em freely, as the Lord gave his for me. O, Mas'r! don't bring this great sin on your soul! It will hurt you more than 't will me! Do the worst you can, my troubles'll be over soon; but, if yedon't repent, yours won't never end!" (*UC* 376)

With religion power, Tom's fear has been transformed into love to sympathize and worry about the master's guilt, and persuades him to repent. Regardless of the slaveholder's hurting him, Tom's sympathy love for Legree has simultaneously touched the villains, Sambo and Quimbo, who "wept, —both the two savage men" (*UC* 378). Here, the tears of the villain (who are defined to be characters lacking love) are the turning points to let sympathetic love to help the novel shape "antislavery politics." Villains are even touched by a slave's sentimental and sympathetic love for the master. Hence, readers' sentimentality, sympathy and sensibility are awakened to let people ruminate that how the inhuman policy of slavery could be remained to oppress slaves?

Again, in sentimental formula, nineteenth century sentimental novels have been described as "the story of salvation through motherly love" (Chapman and Hendler 4). In *Uncle Tom's Cabin*, Tom authentically possesses the characteristics of "sentiment, sympathy and sensibility" although he is not a real mother in life. Being subjected to cruelty of slavery on Legree's plantation, the black hero never stops sympathizing sufferers around him. Religious sentiment with love results in "Tom's whole soul overflowed with compassion

and sympathy for the poor wretches by whom he was surrounded” (*UC* 360). Tom—“the man who, in cold nights, would give up his tattered blanket to add to the comfort of some woman who shivered with sickness, and who filled the baskets of the weaker ones in the field, at the terrible risk of coming short in his own measure”—always longs to “pour out something for the relief of their woes” by extending his helping hand to the weary (360). As a feminized black man, Tom never joins in “uttering a word of reviling or cursing” against masters and gradually his “strange power” occurs (360), and such “power” directly echoes the “promised power” with religious “piety” that Barbara Welter has defined in “The Cult of True Womanhood: 1820-1860” as it is mentioned above (152). It can be concluded that religiosity brings people power in sentimental novels.

### **Regarding Tom as a Typical Sentimental Black Man**

Although in American sentimental culture, women rather than men play the significant roles in the world of love, submission and virtue, the case of Uncle Tom proves that there is still space for black men of sensibilities to fill in. However, as an American slave man of sentiment, Tom’s motherly tolerance and religion love for oppressors have reflected his “feminized black masculinity” and this is the reason why Tom is qualified to be a sentimental figure. Furthermore, in the antislavery novel, the black protagonist is more affectionate than slaveholders who disobey Christian love by unsympathetically selling and purchasing slaves, as what Chapman and Hendler mention, “blacks and whites could not share bonds of affection because of their irreconcilable differences” and such differences of affection can be testified especially with the instance of the slave-trade seller (male whites) and the sold (male blacks) (11). Such trade dominated by whites implies that slaveholders of Tom (a product in the slave auction) are individuals characterized with business competition in public sphere (or masculine realm) instead of “sentiment and moral tenets” (3). Oppositely, due to hierarchy in the slavery society, Tom’s inferior status makes him more/easily “feminized.” In Shelbee’s slave transaction with the businessman to sell Tom in the marketplace, Tom, like a 19th century American woman, does not appear in such public space but stays at the domestic<sup>3</sup> one; in St. Claire’s house, Tom plays a motherlike role to take care of the child (Eva), whose mother is quite irresponsible in domesticity; on Legree’s plantation, Tom obtains sisterhood with Cassy, who looks after tortured Tom in every possible way and he never forget to share Christian love with her by listening attentively to her miserable life story.

If we integrate Jane Tompkins’ assertion regarding the characters in sentimental novels

<sup>3</sup> In the nineteenth-century society, women images were usually constricted with domesticity rather than publicity. Gender was the primary element to decide which an individual should belong to. The public sphere with energy-consuming or competitive jobs usually belongs to men; the domestic area with regard to salvation and the function of refuge was usually belong to women who embrace morally didactic compassion to educate families or even affect the society.

with Chapman and Hendler's and Barbara Welter's we have discussed above, Tom is a typical case to stand for a sentimental black man and to prove that in addition to sentimental heroines, there are sentimental men as well. On the one side, Uncle Tom has corresponded to characteristics that heroines possess in sentimental fictions (also called domestic or woman ones)—embracing pain, holding language of tears to evoke other's sympathy, and overcoming distress in the light of religion power. On the other side, the black hero tallies with the condition of sentimental men defined by Chapman and Hendler—embracing sentimentality with feminized masculinity because Tom has answered to the features of “the cult of true womanhood” in the 19<sup>th</sup> century American society.

### **A Response to Ann Douglas' Disempowered Sentimental Men**

Concentrating on the development of the plot of *Uncle Tom's Cabin*, Tom is spiritually entitled with religion power and ultimately passes away with sublime virtue for Shelby's son, George to reposit Tom's cabin in remembrance of him. To be stressed, Tom, as a slave with inferior identity, exceptionally arouses a young white master's conscience and respect to identify a social inferior's cabin as a monument. And such memorial cabin can be interpreted as a symbol of the black man's being empowered. As a result, Tom's sentimental trip with the eventual entitlement has controverted Douglas assertion that “American men have been disempowered by the feminizing effects of sentimental culture” (qtd. in Chapman and Hendler 7). Ann Douglas criticizes sentimentality for its “debased religiosity [and] sentimental peddling of Christian belief for its nostalgic value, its dishonesty, and its conservative anti-intellectualism, as well as blaming it for the disappearance or even vanquish[ing] of masculinity” (5). In Douglas' criticism, “sentimental culture” results in the vanish of masculinity because the process of feminization and the ritual of religiosity with immoderate Christian faith have kept men away from empowerment. Nevertheless, Douglas' criticism against the effect of sentimental culture should be disagreed based on the instance of Uncle Tom with his memorial cabin—a symbol of empowerment for a black in the sentimental novel. Otherwise, Tom has entitled himself by playing a man of sentiment that strengthens him to be a resolute “feminized man” overcoming any unexpected predicaments. And to respond to Ann Douglas' comment on the immoderation of religiosity, I would like oppositely to extol Stowe's celebration<sup>4</sup> for religious materials that bring Tom strength and fortitude which make the black hero a successful sentimental character. In sentimental culture, religiosity plays an important element to supply characters power to be unyielding

---

<sup>4</sup> As a pious follower of Christianity, stressing the equality of human beings, Stowe sympathizes with the slaves' miserable life led by the slavery. Due to her deeply held convictions bound with Christianity love, visiting southern slavery area to realize how slaves are inhumanly treated, and being the listeners of these slavery victims, have resulted in the production of such great work, *Uncle Tom's Cabin* with justice to disclose inhumanity and injustice caused by slavery in the nineteenth century. As what Tompkin states that Stowe conceived her book as an instrument for bringing about the day when the world would be ruled not by force, but by Christian love (122).

in destiny. Especially, when being maltreated to the extreme extent by Legree, Tom whispers to the unsympathetic master with strong faith in Almighty, “Ah, Legree, try all your forces now! Utmost agony, woe, degradation, want, and loss of all things, shall only hasten on the process by which he shall be made a king and a priest unto God” (*UC* 358)! Religion faith makes Tom iron-willed and spiritually impregnable as what is portrayed as follows,

From this time, an inviolable sphere of peace encompassed the lowly heart of the oppressed one, —an ever—present Saviour hallowed it as a temple. Past now the bleeding of earthly regrets; past its fluctuations of hope, and fear, and desire; the human will, bent, and bleeding, and struggling long, was now entirely merged in the Divine. So short now seemed the remaining voyage of life, —so near, so vivid, seemed eternal blessedness, —that life's uttermost woes fell from him unharmed. (358)

As a sentimental man, Tom is not only entitled in identity owing to the preservation of the memorial cabin but also empowered mentally with Christian belief—a genuine faith in preference to its nostalgic value and dishonesty called by Ann Douglas. Christian love and faith essentially supply a pivotal function in sentimental novels. It breaks stereotyped social order to empower a sentimental black man by forming him as an idol with his meaningful cabin. It's Tom's ordinary daily life with Christian faith that helps him conquer predicaments (resulting from slavery) but not any great war that makes him a “sentimental hero” as what Tompkins expounds in *Sensational Design*, “Christian love fulfills itself not in war, but in daily living” (141). To sum up, in creating black feminized Tom's sentimental trip with domestic materials rather than epic ones, Stowe makes a shortcut to successfully cast extended love to marginalized slaves by evoking readers' sympathy and Christian love.

## Works Cited

- Baym, Nina. "Introduction and Conclusions." *Woman's Fiction: A Guide to Novels by and about Women in America, 1820-70*. Illinois: Illinois UP, 1993.
- Chapman, Mary, and Glenn Hendler, eds. *Sentimental Men: Masculinity and the Politics of Affect in American culture*. Berkeley: California UP, 1999.
- Davidson, Cathy N. *Revolution and the Word: The Rise of the Novel in America*. 1<sup>st</sup> ed. 1987. New York: Oxford UP, 2004.
- Foreman, P. Gabrielle. "Sentimental Abolition in Douglass's Decade Revision, Erotic conversion, and the Politics of Witnessing in *The Heroic Slave* and *My Bondage and My Freedom*." Mary Chapman and Glenn Hendler 149-62.
- Hine, Darlene Clark, and Earnestine Jenkins, eds. *A Question of Manhood: A Reader in U.S. Black Men's History and Masculinity*. Bloomington: Indiana UP, 1999.
- Plath, Lydia, and Sergio Lussana, eds. *Black and White Masculinity in the American South, 1800-2000*. Newcastle: Cambridge Scholars, 2009.
- Richardson, Rich. *Black Masculinity and the U.S. South: from Uncle Tom to Gangsta*. Athens: Georgia UP, 2007.
- Stowe, Harriet Beecher. *Uncle Tom's Cabin: Authoritative Text, Backgrounds and Contexts, Criticism*. Ed. Elizabeth Ammons. New York: Norton, 2010.
- Tompkins, Jane. *Sensational Designs: The Cultural Work of American Fiction, 1790-1860*. Oxford: Oxford UP, 1985.
- Welter, Barbara. "The Cult of True Womanhood: 1820-1860." *American Quarterly* 18.2 (1966):151-74.
- Wolff, Cynthia Griffin. "Masculinity" in *Uncle Tom's Cabin*." 47.4 *American Quarterly* (1995): 595-618.



## 黃節《詩旨纂辭》及其《詩序》作者觀探析\*

李名媛\*\*

### 摘要

清末民初學者黃節（1873-1935）對漢魏六朝詩文提出頗多見解及著述，導致一般大眾多認為黃氏係以六朝詩歌箋注為專業領域，往往忽略其在《詩經》學的撰作。黃氏的《詩經》著述有《詩旨纂辭》、《變雅》、〈《詩序》非衛宏所作說〉等篇章。然而目前針對黃節及其相關著作的討論，仍多著眼於其漢魏六朝詩歌箋注及中國歷代詩歌史等方面，目前雖已有部分針對《詩旨纂辭》的前行成果，但仍可持續探討。本文透過梳理《詩旨纂辭》及〈《詩序》非衛宏所作說〉之內容，歸納黃節治《詩》之特色，黃氏多以《序》、《傳》為尊，並以之駁朱子《詩集傳》之說。透過本文的梳理，當可明瞭黃節在《詩經》學方面的歸趨。

**關鍵詞：**黃節、《詩旨纂辭》、〈《詩序》非衛宏所作說〉、民國經學、民國《詩經》學

---

\* 感謝兩位匿名審查委員提供的寶貴建議，在此謹致謝忱。

\*\* 國立彰化師範大學國文學系博士班研究生。

到稿日期：2018年12月5日。

## The research about Huang-Jie's *Shi-Zhi-Zuan-Ci* and “Shi-Xu-Fei-Wei-Hong-Suo-Zuo-Shuo”

Ming-yuan Li\*

### Abstract

Huang-Jie's research in *Shi-Jing* called *Shi-Zhi-Zuan-Ci*, *Bian-Ya*, and “Shi-Xu-Fei-Wei-Hong-Suo-Zuo-Shuo” had less discussion than his other studies. This article generalize those writings characteristics , including the thought about the author of *Shi-Xu*, widely used allusion of traditional classics , using the numerous statements of *Shi-Jing* in Han dynasty ,for instance *Shi-xu* and *Mao-Shi-Gu-Xun-Chuan* for his studies on *Shi-Jing* ,taking those statements to except the opinion of *Shi-Ji-Chuan* which written by Zhu-Xi in Song dynasty. In addition , Huang-Jie also quoted the statements of ancient scholars and arranged their statements of *Shi-Jing* . Through these characteristics , it could be almost understand the research of approach and the academic attribution of Huang-Jie's *Shi-Jing* studies.

**Keywords:** Huang-Jie, *Shi-Zhi-Zuan-Ci*, “Shi-Xu-Fei-Wei-Hong-Suo-Zuo-Shuo”,  
Confucian classics in 1912-1949, *Shi-Jing* studies in 1912-1949

---

\* Ph.D. student, Department of Chinese, National Changhua University of Education.  
Received December 5, 2018.

## 一、前言

黃節(1873-1935)，廣東順德人。清光緒二十一年(1895)，黃節師事簡朝亮，二十九年(1903)，黃氏赴上海，與鄧實(1877-1951)、劉師培(1884-1919)、蘇曼殊(1884-1918)等人，組織「國學保存會」，設藏書樓「風雨樓」，典藏明、清兩代舊籍禁書，並以「辨別種族，發揚民義」為宗旨，發行《國粹學報》。民國八年(1919)，任北京大學文學史及詩學教授，亦曾於北京清華大學等校兼職。黃氏以為，詩者在情性之際，學者浸潤其辭，足以自得。故以託意歌詠，見解深入，被譽為「民國以來詩學宗師」<sup>1</sup>，與梁鼎芬(1859-1919)、羅瘿公(羅惇齋，1872-1924)、曾習經(1867-1926)合稱嶺南近代四大家詩人。<sup>2</sup>

黃節因有《漢魏樂府風箋》、《鮑參軍詩注》、《謝康樂詩注》、《阮步兵詠懷詩注》、《魏武帝詩注》、《魏文帝詩注》、《曹子建詩注》等書<sup>3</sup>，常被視為專治六朝詩歌之學者。然而，黃氏曾於北京大學、清華大學等校講授詩學、文學史等課程，並曾因講授上述課程而撰作《詩旨纂辭》(又名《毛詩箋注》)<sup>4</sup>、《變雅》、《〈詩序〉非衛宏所作說》<sup>5</sup>等講義。目前針對黃節的討論，卻仍多著眼於漢魏六朝詩歌注解、中國歷代詩歌史等二

<sup>1</sup> 黃節生平傳略，參冒鶴亭：〈黃節傳〉，《國史館館刊》第1期(1947年12月)，頁83-84；連寶彝：〈黃節先生傳略〉，《大陸雜誌》第31卷第4期(1965年8月)，頁6；陳敬之：〈黃晦聞〉，《暢流》第46卷第8期(1972年12月)，頁18-22；章炳麟：〈黃晦聞先生墓誌銘〉，收入黃節：《詩學》(臺北：學海出版社，1974年1月)，頁44；吳宓：〈詩學宗師黃節先生學述〉，《詩學》，頁45-54；姚崧齡等撰：〈黃節〉，收入劉紹唐主編：《民國人物小傳》(臺北：傳記文學出版社，1977年6月，第2冊)，頁223-224；周邦道：〈廣東省近代教育先進傳略(2)——康有為、汪兆銘、梁啟超、黃節、汪逢治、高奇峰〉，《廣東文獻季刊》第10卷第3期(1980年9月)，頁23-27；劉怡伶：〈試析黃節的詩學理論與實踐〉，《國文學報》第4期(2006年6月)，頁216；殷悅：〈嶺南學者黃節研究綜述〉，《電影評介》2010年第17期(2010年9月)，頁99-101、107。林淑貞：〈黃節「論詩存史」與「注詩寫志」的書寫策略與意義〉成果報告，頁1，計畫編號：NSC 100-2410-H-005-039-，執行期間：2011年8月至2012年7月(網址：<http://statistics.most.gov.tw/award/>，瀏覽日期：2017年7月3日)。

<sup>2</sup> 嶺南近代四大家詩人，近人張昭芹、嚴一萍分別收錄、編輯，收入黃節、梁鼎芬、羅惇齋、曾習經四氏之詩集，參張昭芹輯：《嶺南近代四家詩》(臺北：薪草堂刊本，1955年5月)、嚴一萍編：《嶺南近代四家詩》(臺北縣：藝文印書館，1982年9月)。嚴明《清代廣東詩歌研究·近代廣東詩的鼎盛》有針對該四家之分析，參嚴明：《清代廣東詩歌研究》(臺北：文津出版社，1991年8月)，頁61-70。此外，談及「嶺南近代四大家」，尚有汪辟疆〈近代詩人述評〉，汪氏該文云：「近代嶺南派詩家，以南海朱次琦、康有為、嘉應黃遵憲、蕉嶺邱逢甲為領袖。」參汪辟疆：〈近代詩人述評〉，《南京大學學報(人文科學版)》1962年第1期(1962年1月)，頁39。

<sup>3</sup> 黃節嘗注《漢魏樂府風箋》、《魏武帝魏文詩注》、《曹子建詩注》、《阮步兵詠懷詩注》、《謝康樂詩注》、《鮑參軍詩注》等六種注本，北京人民文學出版社曾為之出版，又於2008年合刊為一冊，參黃節注：《黃節注漢魏六朝詩六種》(北京：人民文學出版社，2008年3月)。

<sup>4</sup> 案：稱《詩旨纂辭》為《毛詩箋注》者，目前僅有吳宓一人。見氏撰：〈黃節(晦聞)〉，參氏著，吳學昭整理：《吳宓詩話》(北京：商務印書館，2005年5月)，頁187。

<sup>5</sup> 據倫明為《〈詩序〉非衛宏所作說》所作之提要，可知該文曾以書籍形式出版成冊。參氏撰：〈《詩序非衛宏所作說》提要〉，收入中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要·經部》(北京：中華書局，1993年7月)，頁432。陳文采則言該文有1930年北京跋民書局線裝本，亦有刊載於《清華中國文學會月刊》第1卷第2期(1931年5月)，頁5-17者。參陳文采：《清末民初《詩經》學史論》(臺北縣：花木蘭文化出版社，2007年9月)，頁74。而夏傳才(1924-2017)先生亦言該文為北京清華大學講義，有北京昌發書局於1930年印行者，參氏撰：《二十世紀《詩經》學》(北京：學苑出版社，2005年5月)，頁124。案：夏、陳二先生所言黃氏《詩序非衛宏所作說》書籍版本，截至目前，筆者無緣得見。然筆者發現位於北京之中國國家圖書館，藏有黃節《〈詩序〉非衛宏所作說》一文，並透過管道取得。

方面，僅陳文采、李雄溪分就三卷本《詩旨纂辭》加以分析<sup>6</sup>，但該書相對完整的五卷本，則尚未得到討論，有進一步研究的空間。筆者曾就黃氏另一詩經學著作——《變雅》撰文討論<sup>7</sup>，透過該文，得知黃節雖大量引述朱熹（1130-1200）《詩集傳》，卻極少認同朱說。故而筆者試圖對五卷本之《詩旨纂辭》進行探討，分析其治《詩》歸趨。

## 二、《詩旨纂辭》之內容述評

《續修四庫全書總目提要》、黃氏傳略、陳文采、李雄溪之論述等，提及《詩旨纂辭》，均言其為三卷本（案：書寫內容由〈周南·關雎〉至〈衛風·木瓜〉），北京中華書局、濟南齊魯書社及臺中文聽閣則先後出版該書五卷排印本（案：書寫內容由〈周南·關雎〉至〈唐風·采芣〉）。<sup>8</sup>《詩旨纂辭》大致可分為詩文內容、作者案語、引詩、詩辭及各詩篇末未單獨列出標題的部分——臚列各詩篇的部分詞語，說明其為雙聲、疊韻、重言等項，共計五個部分。以下茲分別列舉敘述之。

### （一）詩文內容

首先，黃節先列出一詩之詩名及內容，並先引《詩序》所言為該篇作解，其次，逐一注解詩句時，則使用《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》等著述進行闡釋。《續修四庫全書總目提要·詩旨纂辭》條，對該書三卷本有詳細的評介。據倫明（1875-1944）為《詩旨纂辭》所作的評介<sup>9</sup>，該書係黃節在北京大學任教時所用講義，主要運用《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》為《詩經》字句進行解釋。倫明當時僅看到三卷本，吳宓亦言黃節曾於1929年11月以《詩旨纂辭》三卷本贈之，並於此書封面題「搜篋僅存此冊。欲續成全編，恐年力不繼矣。持贈兩生……後有續予此編者，予所至望也。節又記」等言<sup>10</sup>，雖無法判斷現行五卷本的末二卷完成於何時，但由於五卷本仍未將十五〈國風〉全數梳理，而屈向邦、吳宓（1894-1978）二氏又將《變雅》一書，稱作《詩旨變雅》，

<sup>6</sup> 陳文采：〈黃節及其對《三百篇》詩旨的闡述〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢·第九輯》（臺北：臺灣學生書局，2001年1月），頁121-144，該文分為五節，除前言、結語外，分別就黃氏生平學術淵源、《詩旨纂辭》解詩的方法與內容、對《詩序》的態度等節進行討論，提及《詩旨纂辭》，均據《續修四庫全書提要·詩旨纂辭》條所載，言該書為三卷本，然其論述時，亦引用五卷本之內容進行舉證，陳氏並未提及所用版本；李雄溪：〈讀黃節《詩旨纂辭》小識〉，《經學研究集刊》第6期（2009年5月），頁55-62，該文分為四節，除前言、小結外，以黃氏書中詞義訓釋可取、可議之處，分為二節提出探討。

<sup>7</sup> 拙撰：〈黃節《變雅》之析論〉，「第三屆中華文化人文發展國際學術研討會」（香港：珠海學院中國文學及歷史研究所，2018年4月21日）。

<sup>8</sup> 黃節：《詩旨纂辭》（北京：中華書局，2008年1月）、黃節：《詩旨纂辭》，收入田國福主編：《歷代《詩經》版本叢刊》（濟南：齊魯書社，2008年2月，第46冊，頁1-142）、黃節：《詩旨纂辭》，收入林慶彰主編：《民國時期經學叢書》第二輯（臺中：文聽閣圖書有限公司，2008年7月，第33冊）。本文以北京中華書局本為底本，以下所徵引《詩旨纂辭》，如未特別註明版本，皆引自該本。

<sup>9</sup> 倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁432。

<sup>10</sup> 吳宓：〈詩學宗師黃節先生學述〉，收入黃節撰：《詩學》，頁50。另見於吳宓〈黃節注顧亭林詩〉：「（宓）按師于數年前，以所著《詩旨纂辭》一冊賜宓。並題其上云：『搜篋僅存此冊。欲續成全編，恐年力不繼矣。後有續予此編者，予所至望也。』」參氏撰：〈黃節注顧亭林詩〉，收入氏著，吳學昭整理：《吳宓詩話》（北京：商務印書館，2005年5月），頁190。

<sup>11</sup>吾人或許可以大膽推測，黃節曾有意梳理《詩經》各篇之詩旨，可惜直至過世仍未畢其功。

## （二）作者案語

該部分為黃氏所言，主要徵引文獻為清人著述，如姚際恆（1647-1715？）《詩經通論》、崔述（1740-1796）《讀風偶識》、王引之（1766-1834）《經義述聞》、胡承珙（1776-1832）《毛詩後箋》、馬瑞辰（1777-1853）《詩經傳箋通釋》、陳奐（1786-1863）《詩毛氏傳疏》等，皆為黃氏多所援引之文獻。〈詩旨纂辭提要〉亦對此部分略作說明：

案語低二格次《傳》、《箋》下。所據大率姚際恆、胡承珙、魏源、馬瑞辰、陳奐數家之說。間附《韓詩說》以備參。不據以駁毛也。<sup>12</sup>

倫明指出，黃氏在《詩旨纂辭》為詩篇所作之案語，大抵引用清代治《詩》之姚際恆、胡承珙、魏源（1794-1857）、馬瑞辰、陳奐等家之言，均未駁《毛傳》。而就筆者實際觀諸《詩旨纂辭》，則可確知黃氏引述前揭著述，或作「從毛傳說也」、或作「可補《傳》」，至於《箋》、《疏》者，或作「可正《箋》」、「可補《疏》」、「可正《疏》」等，可見黃氏較少據之駁《詩序》、《毛傳》所言，而對鄭《箋》、孔《疏》等，則認為應正之、補之，茲舉例說明於次，先看〈王風·大車〉的部分引述：

朱子則謂周衰，大夫猶有能以刑政治其弘邑者，故淫奔者畏而歌此詩。是與毛刺今大夫義相反。姚際恆曰：如此，則同穴之言不可通。淫奔苟合之人，死後何人為之同穴哉？故姚主偽申培說，謂周人從軍行役，而訊其室家之詩。至劉克以為周大夫盛飾，以挑市井女子之詩，皆不如毛義矣。<sup>13</sup>

黃節認為朱子持論與毛傳相反，再列出姚際恆、劉克二氏之說，指出這些持論皆不如《毛傳》之說。再看〈鄭風·溱洧〉：

逸齋（范處義）《詩補傳》曰：列國之風，惟鄭、衛淫亂為甚。衛之亂由於上之化，鄭之亂由於兵之故。《詩》之所刺者備矣。後之論〈鄭〉、〈衛〉者，皆不深考《詩》所刺之由，而歸咎于風土爾。〈出其東門〉、〈野有蔓草〉、〈溱洧〉三詩之序，皆明言男女或相棄，或失時，由于兵革，而〈溱洧〉謂莫之能救。然則欲救鄭之亂者，當以偃兵息民為先，不可誣也。此篤守《序》說者也。……此《序》之不可廢歟！<sup>14</sup>

<sup>11</sup>吳宓：〈詩學宗師黃節先生學述〉，收入黃節撰：《詩學》，頁48-49。

<sup>12</sup>倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁432。

<sup>13</sup>〈王風·大車〉，《詩旨纂辭》，頁254。

<sup>14</sup>〈鄭風·溱洧〉，《詩旨纂辭》，頁330。本段自「列國之風」至「不可誣也」全引自范處義《詩補傳》，而《詩補傳》原文尚有「于衛則謂地有桑間、濮上之阻，男女亟聚會聲色生焉；于鄭亦謂山居谷汲，男女亟聚會，故其俗淫是」等文字。參〔南宋〕范處義撰：《詩補傳》，〔清〕紀昀等編：《景印文淵閣

此段則可顯而易見地看出黃節的主張，黃氏先引范處義（?-？，南宋紹興二十四年（1154）甲戌科進士）的意見，認為〈出其東門〉、〈野有蔓草〉、〈溱洧〉在《序》中皆明確指出鄭亂之因出於兵革。黃節在其後做出評論，認為范處義篤守《序》說，又引姜炳璋（1736-1813，一說 1707-1787）言並做出評價，認為《詩序》不可廢除。此外，〈鄘風·相鼠〉、〈鄭風·狡童〉等，亦採取同一立場。<sup>15</sup>

黃節對於《毛傳》釋義的接受度較高，對於《傳》釋義未盡之處，通常以「可補傳」等較為委婉的詞語，較未對《毛傳》進行嚴厲批評，茲舉例如下：

《傳》「直，得其直道。」陳奐曰：《傳》文「直」上奪「得我」二字，當謂「得我直得其直道」，言樂國之人行直道，是以往耳。《論語·衛靈公》篇云：「斯民也，三代之所以直道而行也。」此可以補《傳》矣。<sup>16</sup>

黃節引陳奐釋〈魏風·碩鼠〉「爰得我直」之言，陳氏認為《毛傳》該句釋義脫漏「得我」二字。黃氏據陳奐所言，認為可補《傳》釋義未善之處。

相較於黃氏對《毛傳》未詳之處的委婉評論，其對於鄭《箋》、孔《疏》的批判，則直陳其失，茲舉例說明：

《箋》謂一人一事，以瓊華、瓊瑩、瓊英為瑱，而素、青、黃為懸瑱之統。人君統有五色，臣則三色。言素者，目所先見也。如《箋》言，則一統也，胡從先見素，繼見青，後見黃乎？其說為無理。……故吾謂《齊》義、鄭《箋》釋此詩，皆不可通，不如毛也。<sup>17</sup>

黃節釋〈齊風·著〉時，以《齊詩》、《毛傳》、鄭《箋》比較其解釋的異同，他指出《毛傳》言此詩非一人一事，而鄭《箋》持論為一人一事，並透過飾品禮制來對照，認為鄭《箋》與《齊詩》在〈齊風·著〉的解釋中均不如《毛傳》所解。

至於黃節對於孔《疏》釋義有疑義者，亦引述清人著述直指其誤，試舉二例說明之：

孔氏《正義》曰：《傳》言葉雖茂盛，而枝條稀疏；《箋》以此刺不親宗族，不宜以盛為喻；故下章易《傳》以菁菁為稀少之貌。此曲為之釋也。陳奐曰：《爾雅》：「父為考。」「父之考為王父。」「王父之考為曾祖王父。」「曾祖王父之考為高祖王父。」是祖、曾、高皆父也。今以旁殺言之，曰昆弟，我之同於父者也；曰從父昆弟，我之同父於祖者也；曰從祖昆弟，我之同父於曾祖者也；曰族昆弟，我之同父於高祖者也。皆可謂之「我同父」。此可以補疏矣。<sup>18</sup>

四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983年，第72冊，經部第66冊），卷7，頁114-115。

<sup>15</sup> 〈鄘風·相鼠〉，《詩旨纂辭》，頁167、〈鄭風·狡童〉，《詩旨纂辭》，頁303。

<sup>16</sup> 〈魏風·碩鼠〉，《詩旨纂辭》，頁402。

<sup>17</sup> 〈齊風·著〉，《詩旨纂辭》，頁341-342。

<sup>18</sup> 〈唐風·杕杜〉，《詩旨纂辭》，頁436。

黃節此處先書己見，認為孔《疏》曲釋《傳》義，再引陳奐釋〈唐風·杕杜〉「我同父」一詞之言，陳奐所據乃《爾雅》之言，持論以為雖屬旁支，亦可稱為「我同父」。黃節認為陳奐所言，當可補《疏》之不足。

綜上所述，或可略為凸顯黃節之《詩經》學觀點。黃氏一定程度遵從《毛傳》之說，引述清人注疏時，如遇與《毛傳》釋義不同，或認為「不必於《傳》、《箋》之外，求別解矣」<sup>19</sup>、或認為該持論或釋義「可補傳」<sup>20</sup>、或提出「與毛、鄭異義，然亦可采」<sup>21</sup>等；然而，在鄭《箋》、孔《疏》等，則時有基於清人注疏，對鄭《箋》、孔《疏》進行批評的例證，或作「《箋》誤矣」<sup>22</sup>、《箋》之釋「失矣」、「失之」等<sup>23</sup>、《疏》之言「失之矣」<sup>24</sup>等。由此可見，黃節治《詩》雖屬於漢學派系統，對《傳》、《箋》、《疏》三者之認同程度，亦有所差異。

### （三）引詩

「引詩」一欄，黃節係將經、史、子部等古籍援引《詩經》文句處加以檢索，並臚列以作輔證。據筆者統計，《詩旨纂辭》臚列 314 筆經、史、子部引《詩經》之文獻，經部使用《左傳》、《韓詩外傳》、《禮記》、《論語》、《孟子》、《大戴禮記》、《春秋繁露》、《公羊傳解詁》等 8 種；史部使用《列女傳》、《漢書》、《後漢書》、《國語》、《史記》等 5 種；子部使用《說苑》、《白虎通德論》、《鹽鐵論》、《荀子》、《風俗通義》、《新序》、《新書》、《中論》、《呂氏春秋》、《潛夫論》、《淮南子》、《論衡》、《女誡》、《列仙傳》、《晏子春秋》、《孔叢子》、《子華子》、《新語》等 18 種書籍，可以看出黃氏於整理文獻上的用心。在這 31 種書目中，除去年代尚有爭論的《孔叢子》<sup>25</sup>，黃氏大量運用了先秦兩漢或描寫漢代時期之典籍，亦可看出黃節認同漢學去古未遠的觀點，進而透過這些漢代典籍來查考、比對。

不過，〈詩旨纂辭提要〉提出不同的看法：

又次引詩。蓋采經、子、史中引經語文。……然引詩一類。無所考證。<sup>26</sup>

倫明認為該欄無所考證。筆者實際翻查、統計其引述書籍及詩篇後，發現黃節「引詩」一欄，有部分經籍雖僅提及該詩篇篇名，並未加以申論，黃節亦將之列入其中<sup>27</sup>，然而，就其活躍時代而言，仍有其統計、整理之功。試在引詩欄中舉幾例並說明於次。

<sup>19</sup> 〈邶風·北風〉，《詩旨纂辭》，頁 132。

<sup>20</sup> 〈魏風·碩鼠〉，《詩旨纂辭》，頁 402。

<sup>21</sup> 〈周南·汝墳〉，《詩旨纂辭》，頁 30。

<sup>22</sup> 〈衛風·河廣〉，《詩旨纂辭》，頁 213。

<sup>23</sup> 〈齊風·還〉，《詩旨纂辭》，頁 336。

<sup>24</sup> 〈魏風·汾沮洳〉，《詩旨纂辭》，頁 382。

<sup>25</sup> 〈《詩序》非衛宏所作說〉文末，作者案語亦云「偽《孔叢子》」，可知黃節在引用當時，亦認為《孔叢子》係偽書。參氏撰：〈《詩序》非衛宏所作說〉，《清華中國文學會月刊》第 1 卷第 2 期，頁 17。

<sup>26</sup> 倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁 432。

<sup>27</sup> 如〈召南·鵲巢〉，頁 35、〈召南·采芣〉，頁 37、〈召南·草蟲〉，頁 39、〈召南·甘棠〉，頁 44、〈邶風·匏有苦葉〉，頁 101、〈衛風·考槃〉，頁 190、〈衛風·碩人〉，頁 193 與〈鄭風·羔裘〉，頁 282 等，均屬於原引經籍僅提及該詩篇之篇名，然黃節亦將之列入「引詩」欄的情形。

首先，觀史部書目引《詩》之作：

《漢書·匡衡傳》：臣又聞之師曰：「妃匹之際，生民之始，萬福之原。」婚姻之禮正，然後品物遂而天命全。孔子論《詩》以〈關雎〉為始，言太上者民之父母，后夫人之行，不侔乎天地，則無以奉神靈之統、而理萬物之宜。故詩曰：「窈窕淑女，君子好仇。」言能致其貞淑，不貳其操。情欲之感，無介乎容儀；宴私之意，不形乎動靜。夫然後可以配至尊而為宗廟主。此綱紀之首，五教之端也。<sup>28</sup>

匡衡係轅固三傳弟子，為治《齊詩》之大家。<sup>29</sup>對於〈關雎〉一詩的作意，漢儒向有美、刺二極端，《毛詩》系統係採美說，三家《詩》系統則採刺說。但黃節所引用的這段文獻，其理路卻像是治《齊詩》的匡衡接受了美詩的看法，頗有相互矛盾之處。因此，筆者翻閱匡衡本傳，得知這段引文是匡衡為了勸諫新繼位的漢成帝(51B.C.-7B.C.，33B.C.-7B.C.在位)所作之〈戒妃匹勸經學威儀之則〉，在上揭引文之後，尚有一段對漢元帝(76 B.C.-33 B.C.，49 B.C.-33 B.C.在位)朝的回顧與對成帝的期盼、勸諭之詞，其言「自上世已來，三代興廢，未有不由此者也。願陛下詳覽得失盛衰之效以定大基，采有德，戒聲色，近嚴敬，遠技能」<sup>30</sup>的勸諫之語。倘若吾人通讀該篇奏疏，當可理解匡衡仍採勸諫、諷諭之義，並非像黃節此種「斷章取義」的引用方式，容易讓人誤解匡衡於此處背棄師法家學，改投以美詩解〈關雎〉之陣營。<sup>31</sup>

再觀子部書目引《詩》之作：

《潛夫論·三式》篇：「先王之制，繼體立諸侯，以象賢也。子孫雖有食舊德之義，然封疆立國，不為諸侯，張官置吏，不為大夫，必有功於民，乃得保位，故有考績黜刺九錫三削之義。《詩》云：『彼君子兮，不素餐兮。』由此觀之，

<sup>28</sup> 〈周南·關雎〉，《詩旨纂辭》，頁8。案：《漢書·匡衡傳》作「王教之端」、《詩旨纂辭》刊本、《民國時期經學叢書》本與《歷代詩經版本叢刻》本亦均作「王教之端」，獨排印本作「五教之端」，今從《漢書·匡衡傳》及《詩旨纂辭》，惟引文仍保留排印本原貌，不逕改。參〔東漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1962年6月），第10冊，頁3342；《詩旨纂辭》（世新大學圖書館藏三卷刊本，未題出版項及出版年），葉5；《詩旨纂辭》《民國時期經學叢書》本，頁8與《歷代詩經版本叢刻》本，頁2下。又，引文有「君子好仇」，《毛詩》作「君子好逑」，《毛傳》：「逑，匹也。宜為君子之好匹。」（鄭）《箋》：「怨耦曰仇。」參《毛詩正義》，《十三經注疏》，頁273中，聞一多對此有所考證，曰：「逑、仇古通，〈關雎篇〉『君子好逑』（魯、齊詩并作好仇），亦即君子匹儔也。」參氏撰：《詩經新義》，收入氏撰，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993年12月），第3冊，頁256。

<sup>29</sup> 《漢書·儒林傳》載「轅固，齊人也。以治詩孝景時為博士，……諸齊以《詩》顯貴，皆固之弟子也。昌邑太傅夏侯始昌最明……后蒼字近君，東海郯人也。事夏侯始昌。始昌通《五經》，蒼亦通《詩》、《禮》，為博士，至少府，授翼奉、蕭望之、匡衡。……由是《齊詩》有翼、匡、師、伏之學。」參《漢書》，第11冊，頁3612-3613。

<sup>30</sup> 《漢書·匡衡傳》，參《漢書》，第10冊，頁3342。

<sup>31</sup> 《毛詩》之美詩持論如《詩序》云「〈關雎〉，后妃之德也。風之始也，所以風天下而正夫婦也。……是以〈關雎〉樂得淑女，以配君子，憂在進賢，不淫其色；哀窈窕，思賢才，而無傷善之心焉。是〈關雎〉之義也。」參《毛詩正義》，《十三經注疏》，頁269下-273上；《毛詩正義》載「言后妃有關雎之德，是幽閒貞專之善女，宜為君子之好匹。」參前揭書，頁273中。

未有得以無功而祿者也。」<sup>32</sup>

王符（78-163）治《魯詩》，《魯詩》與《詩序》在〈魏風·伐檀〉上的認知並無二致，均為刺貪之詩。然而，筆者實際查閱《潛夫論·三式》該段文句，卻發現黃節引述時，亦有一段王符對當時官員「尸位素餐」、「無功於漢」的嚴厲批判並未收入。<sup>33</sup>該段文字雖非黃節「引《詩》」欄所要提示之重點，然而，若該文文義前後有所差異，那黃氏僅錄其所需之處，或許會造成閱讀者的紊亂。

#### （四）詩辭

「詩辭」一欄，黃節臚列出戰國與漢魏六朝時期詩文作品使用與《詩經》相同之詞語者。此類為黃氏在治《詩》著述中的特色之一，然而，倫明評論時，認為該項係徒獵華藻之作，與說經無涉，不作亦可。<sup>34</sup>

此外，尚有各詩篇末未單獨列標題之部分，該部分標示出該詩篇部分詞語，並註明其為雙聲、疊韻、重言等。〈詩旨纂辭提要〉僅言「末附重言、雙聲、疊韻等」<sup>35</sup>，並未對其內容進行評論。

綜觀上述，可知黃節係以《序》、《傳》為尊的治《詩》者。然而黃氏部分引述流於斷章取義，較難透過其徵引的文句明瞭原撰者之理路，係其治《詩》較為可惜之處。

### 三、黃節對於《詩序》作者之看法及可商榷之處

從《詩旨纂辭》的敘述中，吾人可以覺察出黃節與民國時期治《詩》文人之不同立場與觀點。民國初期，掌握話語權的主流學者，如胡適（1891-1962）、聞一多（1899-1946）等人，多受到西方學術影響，採取與傳統《詩經》學研究不同的路線，亦即用文學、神話學、民俗學等方法進行詮解。<sup>36</sup>然而，身處清末民初的文人黃節，治《詩》則以《詩序》、《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》為尊。作為一位尊《詩序》的學

<sup>32</sup> 〈魏風·伐檀〉，《詩旨纂辭》，頁 398。

<sup>33</sup> 《潛夫論·三式》云「當今列侯，率皆襲先人之爵，因祖考之位，其身無功於漢，無德於民，專國南面，臥食重祿，下殫百姓，富有國家，此素餐之甚者也。孝武皇帝患其如此，乃令耐金以黜之，而益多怨。」參〔東漢〕王符撰，〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》（北京：中華書局，1985年9月），頁 200。

<sup>34</sup> 倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁 432。

<sup>35</sup> 倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁 432。

<sup>36</sup> 胡適 1925 年 9 月於武昌大學國文系之演講「談談《詩經》」云「到了宋朝，出了鄭樵和朱子，他們研究《詩經》，又打破毛公的附會，由他們自己作解釋」，可知胡適係從文學角度來觀《詩經》，參〈談談《詩經》〉，收入歐陽哲生編：《胡適文集》（北京：北京大學出版社，1998 年 11 月），第 12 冊，頁 13。然而，胡適對於朱子治《詩》之觀點及朱子對《詩序》之看法，未能全面觀照，僅就其中一段來立論。其實朱子對《詩序》的看法，歷經了三階段的轉變——係先遵從〈序〉說，其次反〈序〉，而後則是尊重〈詩序〉，詳參黃師忠慎：《朱子《詩經》學新探》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002 年 1 月），頁 28。聞一多則透過運用許多現代理論——如社會學、文化人類學、文藝發生學、佛洛伊德的心理分析等方式，來從事《詩經》學研究，在聞氏《詩經》學研究中，其詞語大多皆有隱喻的意味。如聞氏〈說魚〉即提出《詩經》中「魚」的隱喻，參聞一多：〈說魚〉，收入氏撰，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，1993 年 12 月），第 3 冊，頁 231-252。

者，既欲確立《詩序》的權威性，則須先強調其作者之身分或地位。<sup>37</sup>基於《詩序》作者身分的神聖性或可靠性與尊《詩序》之說有一定程度的關涉，黃節對《詩序》作者的看法，亦是吾人所須觀照的層面。黃節對於《詩序》作者的看法，透過其所撰之〈《詩序》非衛宏所作說〉一文，吾人當可觀其理路。黃節該文透過宋儒范處義《詩補傳》、清儒朱彝尊（1629-1709）《經義考》、嚴虞惇（1650-1713）《讀詩質疑》、胡元玉《璧沼集》與清末民初文人曾樸（1872-1935）《補後漢書藝文志》等書之觀點加以考證，在文末亦有黃氏之撰文通例——作者案語，並提出黃氏自身想法：

節案：《詩序》非衛宏所作，如范處義所舉之二說，曾樸所舉之七證，最為有據，非空言咎詆者可比。范氏雖采及偽《孔叢子》，雖無害於其說也。曾氏謂宏別為之《序》，非即〈大序〉、〈小序〉，以引有《毛詩傳》，此蓋其《傳》首之序云。是仍惑於《後漢書》「作毛詩序，善得風雅之旨」一語。而胡元玉釋之，謂「善」乃「義」字之譌，引《釋文》及《隋志》所錄諸家毛詩序義為證，則曾氏所疑者，可釋然矣。余考《說文·善字》下云，「此與義、美同意」，又《大雅·文王》「宣昭義問」，《毛傳》曰「義，善也」，《禮記·緇衣》「章義惡」《釋文》云「義，《尚書》作善」，足証此二字古來互訓互用，故傳寫易譌，因補胡氏之說，而采諸家所論，以申衛宏之枉如此。十九年十月一日黃節記。<sup>38</sup>

歷來針對《詩序》作者有不少爭議，《後漢書》、《隋書·經籍志》載「衛宏作《毛詩序》」之語<sup>39</sup>，黃節透過范處義、嚴虞惇、朱彝尊、胡元玉與曾樸等人之著述進行辯證，認為范處義、曾樸二氏的持論最具根柢，又據胡元玉言，認為《後漢書》所載「作毛詩序，善得風雅之旨」中，「善」字係「義」字之訛誤。再提出自身覈查《說文解字·善字》所得——「善」與「義」、「美」同義，輔以《禮記·緇衣》、《釋文》二書所載，認為此可作為二字在傳寫時產生訛誤的解釋，並進一步申明「衛宏非《詩序》作者」之持論。在《續修四庫全書總目提要》中，亦對該文有較為肯定的評價：

〈《詩序》非衛宏所作說〉一卷。清華大學排印本。黃節輯。……節又考得《說文·善字》下云：「此與義、美同意。」又〈大雅·文王〉「昭宣義問」。《毛傳》曰「義，善也。」、《禮記·緇衣》「章義瘳惡。」《釋文》云「義，尚書作善。」是證此二字古來互訓互用，而千古疑團一朝冰釋，誠快事也。<sup>40</sup>

<sup>37</sup>有關確立《詩序》作者身分的神聖性或可靠性及尊《序》的關涉，黃師忠慎在〈姚際恆《詩經通論》的《詩》教觀及其反漢學色彩〉一文，有詳細說明。詳參氏撰：〈姚際恆《詩經通論》的《詩》教觀及其反漢學色彩〉，收入氏撰：《清代獨立治《詩》三大家研究——姚際恆、崔述、方玉潤》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2012年7月），頁12-13。

<sup>38</sup>黃節：〈《詩序》非衛宏所作說〉，頁17。

<sup>39</sup>《後漢書·衛宏傳》載「初，九江謝曼卿善毛詩，乃為其訓。宏從曼卿受學，因作毛詩序，善得風雅之旨，于今傳於世」，參〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1965年5月），第9冊，頁2575；《隋書·經籍志》載「東海衛敬仲，受學於曼卿。先儒相承，謂之毛詩。序，子夏所創，毛公及敬仲又加潤益」，參〔唐〕魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年8月），第4冊，頁918。

<sup>40</sup>倫明：〈《詩序》非衛宏所作說提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁432。案：其中〈大雅·文

倫明以為，黃節該文除引述前賢觀點外，亦透過實際考察《說文》、《毛傳》、《禮記》等經籍、辭書，將《詩序》作者即衛宏的說法進行釐清，提出其為「善」、「義」二字古來互訓互用、傳寫訛誤所致。倫明認為透過黃節的梳理，歷來對於《詩序》作者之疑團得以解開謎底，係一大快事。

耐人尋味的是，若黃節的判斷無誤，衛宏曾撰有《毛詩序義》一書，那麼，何以《隋志》並未著錄？提到《毛詩序義》或相近的《毛詩序注》，僅著錄雷次宗（386-448）撰《毛詩序義》；阮珍之撰《毛詩序注》；甚至孫暢之撰《毛詩序義》亦載有「亡」一字。<sup>41</sup>在《隋志》之前，梁元帝蕭繹（508-555，552-555 在位）以博極群書聞名，但在其《金樓子》書中，也未提及衛宏嘗撰《毛詩序義》一書。接著，回溯到提出「衛宏作毛詩序善得風雅之旨」的范曄（398-445），由於范曄撰作《後漢書》的時代，正值宋文帝劉義隆（407-453，424-453 在位）在位期間，是否為了避諱而將「毛詩序『義』得風雅之旨」，改為「毛詩序『善』得風雅之旨」？倘若此說成立，則《後漢書》應當找不到義字，皆以善字取代。然而，事實並非如此。因此，吾人或許能夠推測，黃節以同義互訓的切入點來判斷《詩序》並非衛宏所作，證據是較為薄弱的。

再者，吾人看到黃節在該文中提出的五家之說，皆屬於擁《序》派的立場，並未列出反《序》派或以《詩序》為衛宏所作觀點之學者說法，如力詆《詩序》的宋儒鄭樵（1104-1162）言《詩序》為「村野妄人所作」<sup>42</sup>；開清代考據學先河的顧炎武（1613-1682），也在其書《日知錄》裡提到「漢人好以自作之書而托為古人，張霸《百二尚書》、衛宏《詩序》之類是也。」<sup>43</sup>這些與黃節擁《序》立場迥異的看法，皆未被引入該文之中，且黃節也沒有提出有力的證據來反駁這種既定的觀點，如此一來，整體論述容易流於偏頗，而難以經得起驗證。

透過這一層的分析，吾人可以發現黃節捍衛《序》說，力主非衛宏所作，但其持論及引用之前人論述，一方面證據薄弱，另一方面流於偏頗，較難以說服大眾，是較為可惜的地方。

#### 四、黃節闡《詩》之特色

黃節《詩旨纂辭》的解《詩》特色，計有四項，茲分別說明於次。

##### （一）多以《詩序》、《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》為尊

《詩旨纂辭》係黃節講授《詩經》課程所編寫的教材，在該書中，黃氏以漢學派之觀點來解《詩》，相較於宋學派而言，漢學派治《詩》較著重於章句訓詁、追求古義，以教材來說，容或較為適宜。夏傳才先生（1924-2017）嘗言，在《詩經》研究史上，《毛詩傳箋》為《詩經》研究的第一個里程碑，《毛詩正義》為第二個里程碑，《詩集

王）「昭宣義問」當作「宣昭義問」。參《毛詩正義》，《十三經注疏》，頁 505 下。

<sup>41</sup>參《隋書》，第 4 冊，頁 917。

<sup>42</sup>參〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》（石家莊：河北人民出版社，2000 年 3 月），頁 412。

<sup>43</sup>《竊書》，參〔明〕顧炎武撰，〔清〕黃汝成集釋，樂保群校注：《日知錄集釋：校注本》（杭州：浙江古籍出版社，2013 年 9 月），卷 18，頁 1085。

傳》則為第三個里程碑。<sup>44</sup>《詩旨纂辭》一書多以《詩序》、《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》為尊，在《傳》、《箋》、《疏》三者中，黃節又視《傳》為解釋的第一順位，若《傳》與《箋》、《疏》觀點有異時，多以《毛傳》為主。若遇清人著作與《毛傳》釋義不同之情形，或認為「不必於《傳》、《箋》之外，求別解矣」、或認為該持論或釋義「可補《傳》」等，「可訂《傳》」之言出現次數較少；然而，在鄭《箋》、孔《疏》等，則常有基於清人立論，對鄭《箋》、孔《疏》等書進行批評的例證。由此可見，黃節治《詩》觀點雖屬於漢學派系統，然其對《傳》、《箋》、《疏》三者之認同，仍保有一定程度的差異。

## （二）《序》、《傳》與朱子所言衝突時，多贊同《序》、《傳》之說

作為《序》、《傳》支持者的黃節，在《詩旨纂辭》125篇詩中，引述朱子言論有72篇，有53篇未引用朱子說法。在引述朱子的72篇中，黃氏反駁朱子者高達43篇；標注其為異說者有8篇；僅用朱子釋義，未進行評論者有12篇；《序》、《傳》、《箋》、《朱傳》四者皆反，認同清人持論者則有1篇。雖然贊同朱子所言者有4篇，但筆者細察此4篇內容，黃節贊同朱子看法處，係因朱子認同《詩序》、《毛傳》、鄭《箋》、孔《疏》等<sup>45</sup>，由此可見，在本質上黃節仍是依循漢學派觀點來解《詩》，至於反駁朱說的詩篇，則皆以《序》、《傳》、《箋》與《疏》等加以駁斥。

## （三）博徵前行成果，藉以整理歷來治《詩》之觀點

透過晚近著述來整理前行成果，係黃節治《詩》的一大特色。《詩旨纂辭》多次援引胡承珙、陳奐、馬瑞辰、姚際恆、崔述、王引之等清代學者所言，並以自身觀點或譽或駁。然而，筆者實際覆覈黃節所引文獻，即發現不少引述均有脫漏或誤植的現象，如〈唐風·揚之水〉，黃節自言所援用文獻為蘇氏《集注》，「國人將叛晉而歸沃，故作此詩。」<sup>46</sup>筆者實際覆覈蘇轍（1039-1112）著述，未有一部書謂之《集注》，且上揭文句似該詩篇後序「國人將叛而歸沃焉」之言，蘇轍治《詩》著述《詩集傳》則僅錄前序，以該詩為例，僅錄「〈揚之水〉，刺晉昭公也」，並未見黃節所引文句，至於蘇《傳》

<sup>44</sup> 夏傳才：《詩經研究史概要（增注本）》（北京：清華大學出版社，2007年6月），頁69-74、80-83、114-119。

<sup>45</sup> 黃節因朱子解詩從《序》說而贊同者有〈王風·揚之水〉、〈鄭風·子衿〉等；因朱子解詩從《毛傳》而同意者有〈唐風·杕杜〉；因朱子解詩從孔《疏》而認同者有〈唐風·葛生〉。見《詩旨纂辭》，頁239、316、435、455；〔南宋〕朱熹集傳：《詩集傳》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月），第1冊，頁463-464、478-479、501、504。然而，朱熹《詩序辨說》對於〈王風·揚之水〉僅引《詩序》說法，未作評論，參〔南宋〕朱熹撰：《詩序辨說》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月），第1冊，頁369；至於〈鄭風·子衿〉，《詩序辨說》言「辭意儂薄，施之學校，尤不相似也。」參《朱子全書》，第1冊，頁372。看似朱子反對《詩序》所言，黃節卻引朱子〈白鹿洞賦〉「廣青衿之疑問，樂菁莪之長育。」認為「青衿」為學子之服。透過此例，吾人亦可發現，黃節雖引朱子之言，然實則仍是漢學派解《詩》的推崇者。案：《詩旨纂辭·鄭風·子衿》作「廣青衿之遺問」，筆者據〈白鹿洞賦〉原文逕改。參〔南宋〕朱熹撰：〈白鹿洞賦〉，收入氏撰，劉永翔等校點：《晦庵先生朱文公文集（一）》，朱傑人等主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月），第20冊，頁121。

<sup>46</sup> 〈唐風·揚之水〉，頁418。

中與該句意義較為相近者，則是「桓叔將以傾晉，而民為之隱，欲其成矣。」<sup>47</sup>其他詩篇亦不免呈現引述文句脫漏的情形，或可視為黃節治《詩》之特色，但在徵引古籍時，若出現此種張冠李戴的紕漏，筆者認為是較為不妥的。

#### （四）以《詩經》文句比附六朝以前史傳詩文作品

黃節將《詩經》曾出現之詞語，於其書中透過「引詩」、「詩辭」二欄分別陳述。引詩欄中，臚列先秦兩漢經、史、子部等書中提及《詩經》之篇名或文句；「詩辭」欄則將《詩經》中詞語及戰國至六朝時期之詩文進行比附。雖可由此看出黃節對古籍引《詩》及《詩經》詞語的熟稔程度，亦得以看出黃節對於漢魏六朝詩文的通曉。然而，倫明所撰〈提要〉亦非全然無理，倫明以為引詩欄無從考證、詩辭欄為徒獵華藻之作，與解經無涉，不作亦可。<sup>48</sup>筆者認為，此二類是黃節治《詩》著述中最為特殊的部分，也是其最能顯現出與諸多以漢學走向治《毛詩》者的不同之處。由於黃節對六朝詩文的嫻熟，故能透過文獻學的治學方法，將六朝詩文明引、化用《詩經》語典的部分臚列出來，這一點除需要漢學的功底之外，更重要的，則是對六朝詩文的掌握，方能為之。可惜的地方在於黃氏未能說明自己認為該詩引用、化用《詩》語典的根據，而是出於自由心證。是否能全然將戰國至六朝時期的文學作品與《詩經》中的語詞直接套用、比附？存在頗大的商榷空間。若能加以說明，當能更加增加該部分的說服力。

### 五、結語

一般被認為係六朝詩歌箋注家的黃節，亦對部分《詩經》篇章有所詮解，然而，提及清末民初治《詩》學者時，多半不會為人所提及，筆者遂探究黃節的《詩經》學觀點。本文透過黃節《詩旨纂辭》，分析黃節治《詩》的特色，得出結果如下：

黃節一定程度遵從《毛傳》之言，如遇與《毛傳》釋義不同，則據《毛傳》加以駁斥，對於《箋》、《疏》，雖然多半遵從，但亦時見其批判的力度。是故，黃節治《詩》雖屬於漢學派系統，然對於《傳》、《箋》、《疏》的認同程度仍有差異。

其次，黃節亦常援引朱子釋《詩》之言，然黃節贊同朱子所言者僅有 4 篇，且此 4 篇皆是朱說與《詩序》、《傳》、《箋》、《疏》的釋義相同或相近者，或可解釋成黃氏透過引述朱說再度傳達認同漢學派治《詩》的態度，莫怪乎黃節論《詩》著述在民國時期的《詩經》闡釋學中，較少被提及，除了黃節廣為人知的研究領域並非經學之外，黃節漢學派的治《詩》立場，也與民國初期掌握話語權的主流學者企圖透過西方學術解釋《詩經》的持論不同。

再者，由於黃節解《詩》相對尊《序》、《傳》之言，為提高《詩序》的可靠性，遂對《詩序》作者之可靠性亦加以考證。因此，黃節透過考察古籍、辭書等對「善」、「義」等字的運用，藉以釐清歷來《詩序》作者的爭議，黃節以前賢所言與自身實際

<sup>47</sup>〈唐風·揚之水〉，參〔北宋〕蘇轍：《詩集傳》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002年4月），第56冊，頁61。

<sup>48</sup>倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，《續修四庫全書總目提要·經部》，頁432。

考察得出「善」、「義」在古籍中常有互訓、互用的情形，因此，「衛宏作毛詩序善得風雅之旨」，可能係為「衛宏作《毛詩序義》，得風雅之旨」，而非《詩序》為衛宏所作，如此一來，不僅能將《詩序》的撰作時代提前，也一定程度的提高《詩序》為聖人所傳的可能性，反駁了攻《序》學者以《詩序》出於後儒之手之觀點，並維護了擁《序》學者的情感與認同。

綜觀上述，吾人當可確知，黃節除了以漢儒箋注、六朝義疏方式對六朝詩歌美文加以詮解，在經學研究方面，亦運用漢學派立場進行撰作，即使未竟全功且略有可議之處，仍不失為力抗當時西風東漸的一種學術觀點。

## 引用文獻

### 一、傳統文獻

- 〔西漢〕毛亨傳，〔東漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》，收入〔清〕阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年10月。
- 〔東漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注：《漢書》，北京：中華書局，1962年6月。
- 〔東漢〕王符撰，〔清〕汪繼培箋，彭鐸校正：《潛夫論箋校正》，北京：中華書局，1985年9月。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1965年5月。
- 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，1973年8月。
- 〔北宋〕蘇轍：《詩集傳》，收入《續修四庫全書》編纂委員會編：《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年4月，第56冊。
- 〔南宋〕朱熹集傳：《詩集傳》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月，第1冊。
- 〔南宋〕朱熹撰：《詩序辨說》，收入朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月，第1冊。
- 〔南宋〕朱熹撰：〈白鹿洞賦〉，收入氏撰，劉永翔等校點：《晦庵先生朱文公文集(一)》，朱傑人等主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年12月，第20冊。
- 〔明〕顧炎武撰，〔清〕黃汝成集釋，樂保群校注：《日知錄集釋：校注本》，杭州：浙江古籍出版社，2013年9月。
- 〔清〕紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，石家莊：河北人民出版社，2000年3月。

### 二、近人論著

- 吳 宓：〈詩學宗師黃節先生學述〉，收入黃節：《詩學》，臺北：學海出版社，1974年1月，頁45-54。
- 吳 宓：〈黃節（晦聞）〉，收入氏著，吳學昭整理：《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005年5月。
- 吳 宓：〈黃節注顧亭林詩〉，收入氏著，吳學昭整理：《吳宓詩話》，北京：商務印書館，2005年5月。
- 李雄溪：〈讀黃節《詩旨纂辭》小識〉，《經學研究集刊》第6期，2009年5月，頁55-62。
- 李名媛：〈黃節《變雅》之析論〉，「第三屆中華文化人文發展國際學術研討會」，香港：珠海學院中國文學及歷史研究所，2018年4月21日。
- 汪辟疆：〈近代詩人述評〉，《南京大學學報（人文科學版）》1962年第1期，1962年1月，頁27-43。
- 周邦道：〈廣東省近代教育先進傳略（2）——康有為、汪兆銘、梁啟超、黃節、汪逢治、高奇峰〉，《廣東文獻季刊》第10卷第3期，1980年9月，頁23-27。

- 冒鶴亭：〈黃節傳〉，《國史館館刊》第1期，1947年12月，頁83-84。
- 姚崧齡等撰：〈黃節〉，收入劉紹唐主編：《民國人物小傳》，臺北：傳記文學出版社，1977年6月，第2冊，頁223-224。
- 胡適：〈談談《詩經》〉，收入歐陽哲生編：《胡適文集》，北京：北京大學出版社，1998年11月，第12冊，頁11-19。
- 倫明：〈《詩序》非衛宏所作說提要〉，收入中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要·經部》，北京：中華書局，1993年7月，頁432。
- 倫明：〈《詩旨纂辭》提要〉，收入中國科學院圖書館整理：《續修四庫全書總目提要·經部》，北京：中華書局，1993年7月，頁432。
- 夏傳才：《二十世紀《詩經》學》，北京：學苑出版社，2005年7月。
- 夏傳才：《詩經研究史概要（增注本）》，北京：清華大學出版社，2007年6月。
- 殷悅：〈嶺南學者黃節研究綜述〉，《電影評介》2010年第17期，2010年9月，頁99-101、107。
- 章炳麟：〈黃晦聞先生墓誌銘〉，收入黃節：《詩學》，臺北：學海出版社，1974年1月，頁44。
- 張昭芹輯：《嶺南近代四家詩》，臺北：薪夢草堂刊本，1955年5月。
- 連寶彝：〈黃節先生傳略〉，《大陸雜誌》第31卷第4期，1965年8月，頁6。
- 陳敬之：〈黃晦聞〉，《暢流》第46卷第8期，1972年12月，頁18-22。
- 陳文采：〈黃節及其對《三百篇》詩旨的闡述〉，收入林慶彰主編：《經學研究論叢·第九輯》，臺北：臺灣學生書局，2001年1月，頁121-144。
- 陳文采：《清末民初《詩經》學史論》，臺北縣永和市：花木蘭文化出版社，2007年9月，《古典文獻研究輯刊》五編，第16冊。
- 黃節：〈詩序非衛宏所作說〉，《清華中國文學會月刊》第1卷第2期，1931年5月，頁5-17。
- 黃節：《詩旨纂辭》，世新大學圖書館藏三卷刊本，未題出版項及出版年。
- 黃節：《詩學》，臺北：學海出版社，1974年1月。
- 黃節：《詩旨纂辭》，北京：中華書局，2008年1月。
- 黃節：《變雅》，北京：中華書局，2008年1月。
- 黃節：《詩旨纂辭》，收入田國福主編：《歷代《詩經》版本叢刊》，濟南市：齊魯書社，2008年2月，第46冊，頁1-142。
- 黃節注：《黃節注漢魏六朝詩六種》，北京：人民文學出版社，2008年3月。
- 黃節：《詩旨纂辭》，收入林慶彰主編：《民國時期經學叢書》第二輯，臺中：文听閣圖書有限公司，2008年7月，第33冊。
- 黃師忠慎：《朱子《詩經》學新探》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2002年1月。
- 黃師忠慎：〈姚際恆《詩經通論》的《詩》教觀及其反漢學色彩〉，收入氏撰：《清代獨立治《詩》三大家研究——姚際恆、崔述、方玉潤》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2012年7月。
- 聞一多：〈說魚〉，收入氏撰，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》，武漢：湖北人民

出版社，1993年12月，頁231-252。

聞一多：《詩經新義》，收入氏撰，孫黨伯、袁譽正主編：《聞一多全集》，武漢：湖北人民出版社，1993年12月，第3冊，頁253-288。

劉怡伶：〈試析黃節的詩學理論與實踐〉，《國文學報》第4期，2006年6月，頁215-245。

嚴一萍編：《嶺南近代四家詩》，臺北縣板橋市：藝文印書館，1982年9月。

嚴明：《清代廣東詩歌研究》，臺北：文津出版社，1991年8月。

林淑貞：〈黃節「論詩存史」與「注詩寫志」的書寫策略與意義〉成果報告，計畫編號：NSC 100-2410-H-005-039-，執行期間：2011年8月至2012年7月，詳見科技部學術補助獎勵查詢，網址：<http://statistics.most.gov.tw//award/>，瀏覽日期：2017年7月3日。



## 本土化與在地化的實踐 ——《高雄市文學史》的限制與突破

葉連鵬\*

### 摘要

自 1995 年，施懿琳、許俊雅、楊翠合作完成的《臺中縣文學發展史》出版以來，臺灣各地區域文學史已陸續問世，至今約有十三部，然而區域文學史應該怎麼寫比較好？文學史家始終沒有一致性的答案，因為任何寫法都仍有缺漏無法完備。

《高雄市文學史》於 2008 年 6 月出版，分成「古典篇」與「現代篇」兩部分，總計約 47 萬字，如此龐大的篇幅與內容由彭瑞金一人獨立撰述完成，著實不容易，在此之前彭瑞金已有撰寫文學史的經驗（《臺灣新文學運動 40 年》），因此寫來駕輕就熟，游刃有餘。參與高雄區域文學史的撰寫，可以說是本土化與在地化的實踐。綜觀《高雄市文學史》，可以發現作者的史觀非常清楚，那就是明確的「本土化史觀」，他是以太灣文學史的角度來撰寫這部區域文學史，這是與眾不同的書寫方式，這樣的書寫角度可以說是一種突破，當然也相對有了限制，因此本論文試圖討論這部區域文學史的特色與框架，希望對未來的區域文學史撰寫者有所裨益。

**關鍵詞：**《高雄市文學史》、彭瑞金、區域文學史、本土化、在地化

---

\* 國立彰化師範大學台灣文學研究所副教授。  
到稿日期：2018 年 12 月 26 日。

## Localization and Localization Practice

### —Restrictions and Breakthroughs in “*History of Kaohsiung Literature*”

Lien-peng Yeh\*

#### Abstract

Since the publication of “*The History of Taichung County Literature Development*” completed by Shi Yulin, Xu Junya and Yang Cui in 1995, the history of regional literature of Taiwan has been published one after another. So far there are about 13 books. However, how should regional history of literature be better written? Literary historians have never had a consistent answer, because there are still gaps in any writing that cannot be completed.

“*History of Kaohsiung Literature*” was published in June 2008. It is divided into two parts, “Classic” and “Modern”, totaling about 470,000 words. It is not easy to write such a large space and content independently by Peng Ruijin. Peng Ruijin had the experience of writing a literary history ( “*Taiwan New Literature Movement 40 Years*” ), so it was easy to write and master. Participation in the writing of Kaohsiung’s regional literary history can be said to be the practice of localization and localization. Looking at the “*History of Kaohsiung Literature*”, we can find that the author's view of history is very clear, that is, a clear “localized view of history”. He wrote this regional literary history from the perspective of Taiwanese literary history. This is different. The writing style, such a writing angle can be said to be a breakthrough, of course, there are relatively restrictions, so this paper attempts to discuss the characteristics and framework of this regional literary history, hoping to benefit the future regional literary history writers.

**Keywords:** “*History of Kaohsiung City Literature*”; Peng Ruijin; history of regional literature; localization; localization

---

\* Assistant Professor, Graduate Institute of Taiwanese Literature, National Changhua University of Education.  
Received December 26, 2018.

## 一、前言

自 1995 年，施懿琳、許俊雅、楊翠《臺中縣文學發展史》<sup>1</sup>出版以來，臺灣各地區域文學史已逐步問世，目前為止，正式出版的<sup>2</sup>還包括施懿琳、楊翠《彰化縣文學發展史》<sup>3</sup>；江寶釵《嘉義地區古典文學發展史》<sup>4</sup>；陳明臺《臺中市文學史初編》<sup>5</sup>；莫渝、王幼華《苗栗縣文學史》<sup>6</sup>；葉連鵬《澎湖文學發展之研究》<sup>7</sup>；龔顯宗《臺南縣文學史·上編》<sup>8</sup>；彭瑞金《高雄市文學史》<sup>9</sup>；游建興《清代噶瑪蘭文學發展史》<sup>10</sup>；李瑞騰、林淑貞、顧敏耀、羅秀美、陳政彥《南投縣文學發展史·上卷》<sup>11</sup>和《南投縣文學發展史·下卷》<sup>12</sup>；陳青松《基隆古典文學史》<sup>13</sup>，以及廖振富、楊翠《臺中文學史》<sup>14</sup>。臺灣從開始有人撰寫縣市區域文學史到現在，不過二十幾年的歷史，對於如何寫出一部「完善」的區域文學史，史家們都還在摸索當中，因此這些區域文學史的著作，可以說是各有特色，各有千秋，但在這些區域文學史中，要論風格最獨特，最具個人色彩的作品，首推彭瑞金的《高雄市文學史》。因此本論文擬從《高雄市文學史》內容的介紹開始，並進一步討論這部區域文學史的特色與限制，企圖評析這部頗具代表性的區域文學史，希望給未來有志從事區域文學史的撰寫者參考。

## 二、《高雄市文學史》內容簡介

大凡書寫文學史，首先要確立範圍定義，除了事前收集相關文獻資料、訪查相關人事物，並予以年表歸屬外，分類是化繁為簡的第一步驟。《高雄市文學史》分成兩部分，「古典篇」於 2007 年 12 月由高雄市文獻委員會出版，「現代篇」則於 2008 年才出爐，由高雄市立圖書館出版。2008 年 6 月上下兩部合成《高雄市文學史》一書，由高雄市文獻委員會、高雄市立圖書館、財團法人文學臺灣基金會三個單位聯合掛名出版。這是一部由高雄市文化局委託，財團法人文學臺灣基金會承辦，彭瑞金執筆的著作。《高雄市文學史·古典篇》分成五章，分別為：

<sup>1</sup> 施懿琳、許俊雅、楊翠：《台中縣文學發展史》（臺中：臺中縣立文化中心，1995 年 6 月）。

<sup>2</sup> 此處所謂正式出版是指有出版單位，且申請國際標準書號（International Standard Book Number，簡稱 ISBN）的著作。目前臺灣的學位論文中，也有不少隸屬區域文學史的著作，但不算正式出版。

<sup>3</sup> 施懿琳、楊翠：《彰化縣文學發展史》（彰化：彰化縣立文化中心，1997 年 5 月）。

<sup>4</sup> 江寶釵：《嘉義地區古典文學發展史》（嘉義：嘉義市立文化中心，1998 年 6 月）。

<sup>5</sup> 陳明臺：《臺中市文學史初編》（臺中：臺中市文化中心，1999 年 6 月）。

<sup>6</sup> 莫渝、王幼華：《苗栗縣文學史》（苗栗：苗栗縣立文化中心，2000 年 1 月）。

<sup>7</sup> 葉連鵬：《澎湖文學發展之研究》（澎湖：澎湖縣文化局，2001 年 12 月）。

<sup>8</sup> 龔顯宗：《臺南縣文學史·上編》（臺南：臺南縣政府，2006 年 12 月）。

<sup>9</sup> 彭瑞金：《高雄市文學史》（高雄：高雄市文獻委員會、高雄市立圖書館、財團法人文學臺灣基金會，2008 年 6 月）。

<sup>10</sup> 游建興：《清代噶瑪蘭文學發展史》（臺北：蘭臺出版社，2008 年 6 月）。

<sup>11</sup> 李瑞騰、林淑貞、顧敏耀、羅秀美、陳政彥：《南投縣文學發展史·上卷》（南投：南投縣政府文化局，2009 年 12 月）。

<sup>12</sup> 李瑞騰、林淑貞、顧敏耀、羅秀美、陳政彥：《南投縣文學發展史·下卷》（南投：南投縣政府文化局，2011 年 10 月）。

<sup>13</sup> 陳青松編撰：《基隆古典文學史》（基隆：基隆市文化局，2010 年 12 月）。

<sup>14</sup> 廖振富、楊翠：《臺中文學史》（臺中：臺中市政府文化局，2015 年 9 月）。

- 第一章 前言
- 第二章 臺灣口傳文學時期的高雄市文學
- 第三章 鳳山縣流寓、宦遊文人建置的漢語文言文文學
- 第四章 漢語文言文文學在鳳山縣的生根及發展
- 第五章 高雄市通俗文學

《高雄市文學史·現代篇》同樣分成五章，分別為：

- 第一章 前言 高雄文學史現代篇發展概述
- 第二章 一九三〇、四〇年代高雄文學建構的奠基者群像
- 第三章 戰後高雄市文學的融合、衝突與蛻變
- 第四章 高雄文學與臺灣文學本土化運動
- 第五章 從高雄出發的臺灣文學建構運動

上述作品出版後，2010年《高雄市文學史》有了修訂版<sup>15</sup>，取消「古典篇」和「現代篇」的分類方式，將其統合在一起，章節如下：

- 第一章 前言
- 第二章 臺灣口傳文學時期的高雄市文學
- 第三章 鳳山縣流寓、宦遊文人建置的漢語文言文文學
- 第四章 漢語文言文文學在鳳山縣的生根及發展
- 第五章 高雄市通俗文學
- 第六章 一九二〇年代以降的高雄文學
- 第七章 一九三〇、四〇年代高雄文學建構的奠基者群像
- 第八章 戰後高雄市文學的融合、衝突與蛻變
- 第九章 高雄文學與臺灣文學本土化運動
- 第十章 從高雄出發的臺灣文學建構運動

從兩書目錄來看，《高雄市文學史》修訂版只有第六章的標題做了修正，其餘基本上是一樣的，比較兩書差異，新書只做了微幅的調整，除了重製年表外，也訂正一些錯誤。

16

《高雄市文學史》是一部文學通史，從口傳文學談起，涵蓋漢語文言文文學、通俗文學和現代文學，從古代一直處理到2008年4月，內容極為豐富。主筆者彭瑞金在撰

<sup>15</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》（高雄：春暉出版社，2010年1月）。下引《高雄市文學史》內文，以此修訂版版本為主。

<sup>16</sup>彭瑞金說：「重製年表，捨此重點外，其他只有已發現錯誤訂正等『微調』而已。易言之，文學史初版中的結構性及其他『錯誤』是沒有『訂正』的。」參見〈修訂後記〉，《高雄市文學史》（高雄：春暉出版社，2010年1月）。

寫《高雄市文學史》之前，已是研究臺灣文學的專家，長期關注臺灣文學的發展，也早已有撰寫文學史的經驗，其《臺灣新文學運動 40 年》與葉石濤的《臺灣文學史綱》同為研究臺灣文學的重要入門書，對臺灣文學研究學界有深遠的影響。由於彭瑞金對整體臺灣文學發展有宏觀的認知以及豐富的經驗，因此當他負責此撰述工作，顯得駕輕就熟，才能在短短十八個月的期限內完成此書的出版<sup>17</sup>，這麼急迫的時間，一般皆由兩位以上的作者分工合作，針對各自擅長的領域來書寫，而《高雄市文學史》卻僅由彭瑞金一人獨挑大樑，縱橫高雄，出入古今，合計約 47 萬字的篇幅，這實在是一件非常不簡單的事。當然，《高雄市文學史》能這麼快速且順利完成，前置作業很重要，早在 2006 年 7 月，高雄市政府文化局就已先出版了《高雄文學小百科》，收集高雄文學相關文獻資料，為文學史的書寫做好準備，當時彭瑞金即為計畫主持人，相信他應該已經對如何撰寫高雄市文學史有了想法和規劃。

《高雄市文學史》除了通俗文學一章以外，基本上是按照年代發展來敘述，只要順著此書的編排次序閱讀，讀者就可以鳥瞰高雄市的文學發展歷程。而「現代篇」的四、五兩章，談的是臺灣文學本土化運動，彭瑞金特別花了不少篇幅來敘述。臺灣文學的本土化運動，可以說是由南臺灣的文學人所推動的，其中重要的兩位代表性人物葉石濤和彭瑞金，兩者雖然皆出身於外縣市，但後來都定居於高雄市，竭力推動臺灣文學本土化，所以高雄市可說是臺灣文學本土化的重鎮，本土化建構也因此成為高雄市文學的主要特徵，具有明顯的區域特性，也是《高雄市文學史》與眾不同之處。

### 三、《高雄市文學史》的特色與突破

前文筆者提及《高雄市文學史》是一部風格獨特，深具個人色彩的著作，在目前臺灣所有正式出版的十幾部區域文學史作品中，顯得相當特別，以下擬分項討論《高雄市文學史》的特色與突破。

#### （一）一人之力完成縱橫古今的文學通史

完整的文學史著作，應包含該地區所有文學發展，不管是書面文學或口傳文學，應該都要涵蓋其中，而臺灣的書面文學中，又有文言文學和白話文學之分，因此一個文學史家想要寫史，不僅要出入古今文史，還要兼顧通俗與雅正，然而想要面面俱到，不使內容繁簡不一造成落差，是相當有難度的工作，畢竟每個人的研究方向和擅長領域有限。尤其臺灣的區域文學史多由縣市政府出資主導，加以年度預算編列的關係，文學史家自承接計畫案後，實際能夠撰稿的時間相當有限，何況寫作者通常都還有其他的事需要同時進行<sup>18</sup>，時間壓力甚大，因此很多區域文學史往往是由兩個人以上合作完成，例如施懿琳、許俊雅、楊翠合作《臺中縣文學發展史》；施懿琳、楊翠合作《彰

<sup>17</sup>彭瑞金在此書的自序中說：「兩案(指『古典篇』和『現代篇』)合約期程重疊，合計十八個月，真正的撰述期程不足一年」。

<sup>18</sup>台灣撰寫區域文學史的作者，幾乎為學界人士，多數具有教職身分，平常忙於研究、教學、服務等工作，無法拋下一切專心從事寫史，就算是不具教職的文學史家，通常也有其他正職的工作，因為這種專案計畫的待遇微薄，無法靠此維生，因此常常會是多樣工作同時進行。

化縣文學發展史》；莫瑜、王幼華合作《苗栗縣文學史》；廖振富、楊翠合作《臺中文學史》，甚至還有李瑞騰領導的5人團隊合作完成的《南投縣文學發展史》。

能夠以一人之力完成區域文學史的作品，多數是斷代史，或者不是完整呈現的文學史，例如：江寶釵《嘉義地區古典文學發展史》、龔顯宗《臺南縣文學史·上編》、游建興《清代噶瑪蘭文學發展史》和陳青松《基隆古典文學史》，這幾部著作，都是針對古典文學來討論，符合撰述者的個人專長。在《高雄市文學史》之前，以一人獨自完成撰史工作者，只有陳明臺《臺中市文學史初編》和葉連鵬《澎湖文學發展之研究》，但從兩部書的書名「初編」、「研究」即可得知，雖然具文學通史性質，但並非完整的區域文學史，所以彭瑞金此書的完成是相當不簡單的事。

單一個人寫史雖然較為辛苦，也常有力有未逮的時候，但優點是整部文學史的敘述風格、語法較為一致，也不會有史觀差異的問題，能讓整部作品看起來更為完整流暢。

## （二）本土化史觀貫串全文

彭瑞金從很早以前就已經開始推動臺灣文學本土化運動，他個人的意識形態和旗幟相當鮮明，因此被視為「獨派」的代表，雖然遭受不少「統派」攻擊，仍然堅定自己的立場不改其志，關於臺灣文學的「本土化」，他曾經解釋與定義：

「只要作品裡真誠地反映在臺灣這個地域上人民生活的歷史與現實，是植根於這塊土地的作品，我們便可以稱之為臺灣文學。因之有些作家並非出生於這塊地域上，或者因故離開了這塊土地，但只要他們的作品裡和這塊土地建立存亡與共的共識，他的喜怒哀樂緊繫著這塊土地的震動絃律，我們便可將之納入臺灣文學的陣營；反之，有人生於斯、長於斯，在意識上並不認同於這塊土地，並不關愛這裡的人民，自行隔絕於這塊土地人民的生息之外，即使臺灣文學具有最朗廓的胸懷也包容不下他。」這就是我的臺灣文學本土化的定義。<sup>19</sup>

在國民政府的嚴密統治和教育體制下，將人民導向「大中國」的意識形態，致使許多人將眼光聚焦在中國那塊故土，尤其是當時來自中國的新移民和其後代更是如此，因此忽略了已然生活其中的腳下土地，這樣的作家，即使他/她們的文學是在臺灣這塊土地上創作，仍然不認為自己的文學與臺灣有關，彭瑞金因此將其排除於臺灣文學之外，由於主張臺灣的文學應與「這塊土地建立存亡與共的共識」、「喜怒哀樂緊繫著這塊土地的震動絃律」，所以「不愛臺灣」的作家自然會是他批判的對象，因此有論者認為他是受到臺獨政治意識的影響，而有了「去中國化」的主張，對此，彭瑞金特別申明予以反駁：

第一，我的臺灣文學尋求自主性、本土化的主張，並未受到臺灣政治獨立運動

<sup>19</sup>彭瑞金：〈《文學界》在台灣文學發展史裡的存在位置〉，《台灣文學史論集》（高雄：春暉出版社，2006年8月），頁181。

的影響，我白紙黑字提出這些主張時是一九八二年四月，純粹是從文學論文學的發言。第二，我的臺灣文學論述只作臺灣文學主體性建構的議題，從來不做，也反對將臺灣意識與中國意識對立式地相提並論。……第三，……去掉「鄉土」當然包括「去中國」，其實真正的是「去殖民」，要去掉包括國民黨文化在內的所有外來殖民文化帶來的陰影、傷疤，臺灣文學的主體性才能建構出來。第四，我對附驥文人一向不恥，只對透過本土化追求臺灣文學的獨立自主，以及清除臺灣文學獨立自主的路障不遺餘力，相信臺灣文學追求本土化、自主性的腳程，不僅比臺灣政治本土化，更早出發，也超前許多。<sup>20</sup>

換言之，彭瑞金認為自己乃因對臺灣這塊土地的熱愛，且認為文學應與土地相結合，所以認為臺灣文學應有其主體性，非為任何殖民政權的附屬，他說：「臺灣文學的主權屬於臺灣人，臺灣的文學隸屬於臺灣的土地的臺灣化運動，是終極的，也是基本的運動目標。」<sup>21</sup>為了這個目標，彭瑞金不僅筆戰論敵，連書寫《高雄市文學史》，也堅持他的本土化史觀，品評作品好壞也可明顯看到這個準則。例如他評論蔣士銓的〈臺灣賞番圖〉時說：

儘管充滿華人的優越感，但把「番語」、「番詞」直接出現在詩句裡，雖被華人讀者批評為「艱深晦澀」，卻是正視以先住民語寫先住民題材詩的先鋒，只可惜後繼乏人，否則清治時代也可能看到臺灣文學本土化的果實。<sup>22</sup>

他一方面批評蔣士銓的大漢沙文主義，一方面卻肯定他能將先住民語言入詩，批評與肯定的標準完全在於詩人作品是否融入臺灣本土。

另外，戰後的臺灣從中國湧入許多新移民，由於高雄是重要的軍事要塞，陸海空軍種皆在高雄擁有重要基地，因此聚集不少外省軍人，由於政府鼓勵軍中文藝，在一九五、六〇年代，高雄出現不少軍中作家，也為高雄文壇帶來繽紛的氣息，然而隨著不少人調離高雄，文壇又趨於黯淡，猶如曇花一現，關於此，彭瑞金的評論是：

過了六〇年代以後，這些偶然飄落在南臺灣的新移民作家紛紛北遷，固然是繁華快速凋零的原因，但繁花背後的不地著，包括大部分停留、定居在高雄的作家，不把自己的文學紮根在臺灣、南臺灣、大高雄的土地上，承續的是十七世紀流亡文人的流寓文學餘緒，有的文學之花，只是瓶插，只是接枝，不肯經營把種籽埋在土裡的耕耘，才是一個狀似盛世的文學，快速、憑空消失的主因。五〇年代至六〇年代，南臺灣的新移民文學榮景因北移而快速凋零的現象，也證實了它只是追求權力和資源的風潮文學，飄或漂到那裡，都不會定著。<sup>23</sup>

<sup>20</sup>彭瑞金：〈從台灣文學構成的要件審視文學恐龍主義〉，《台灣文學史論集》，頁 100。

<sup>21</sup>彭瑞金：〈台灣文學定位的過去和未來〉，《文學台灣》9 期（1994 年 1 月），頁 115。

<sup>22</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》（高雄：春暉出版社，2010 年 1 月），頁 81。

<sup>23</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁 404。

彭瑞金認為這些外省作家由於沒有把文學紮根在高雄的土地上，即使長期住在高雄，作品由於未能本土化，因此無法為高雄文學帶來榮景，對於這些作家，彭瑞金對他們的評述往往是簡單帶過，點到為止，而對於較有本土性格的作家和社團，彭瑞金則會花較多的篇幅描述，這樣明顯以本土為尊的本土化史觀，也引來批評，作家江明樹曾撰文指出：

彭氏凡是描述「文學界」「文學臺灣」的部份，多出來的話，全是肯定加褒揚，唯恐不及。凡是「創世紀」及外省社團或個人的評論，彭氏另一個「凡是派」就會跑出來，負面的嘲諷影射，接二連三，唯恐過少，即使是有一些肯定，總有明褒暗貶之意。<sup>24</sup>

平心而論，彭瑞金的個人好惡是非常明顯的，姑且不論這樣的評論方式好或不好，他的所有評論，完全是出自於他的個人史觀，這是他的信仰，無關乎對錯，從好的地方來說，至少代表這部文學史書，史觀明確，前後連貫，有其思想灌注其中，的確是一部具個人化特色的史書。也許有人會認為，以是否本土化作為品評標準，對過去特定時空背景的作家來說並不公平，他們難免有時代的囿限，然而義大利著名學者貝奈戴托·克羅齊(1866-1952)曾說：「一切真歷史都是當代史。」<sup>25</sup>以當代的眼光與價值標準去審視過去的歷史人物和事件，是一件極其自然的事，每個人都有權力去詮釋歷史，端看誰的說法得到較多的肯定。

### (三) 直言不諱的寫作風格

彭瑞金的另一項特色是直言不諱的寫作風格，絲毫不怕得罪人。一般來說，區域文學史的書寫者，多半與該區域有某種地緣關係，該區域的文人作家，無論古代（可能有生活在該地的後人）還是現代，與撰史者人際網絡多少會有接觸或交遊的機會，所謂「人前留一線，日後好相見」，因此很多評論者在評論當代人事物時，可能多少會有些保留，加上區域文學史的寫作目的，其中之一乃在塑造「地方感」，透過文化資產的保存與宣揚，形塑地方的優良文化，以增添居民的光榮感，進一步凝聚居民的向心力，既然如此，適當的隱惡揚善便成為另類的寫作準則。然而，在《高雄市文學史》中，彭瑞金依然維持他一貫的犀利批評風格，對於他所不認同的人事物，依舊不會假以辭色，例如他談及卓肇昌寫了許多八景詩時說：「卓肇昌寫了這麼多八景詩，證明他文采風流，同時也顯示他對詩的品味不高。」<sup>26</sup>之所以這樣評價卓肇昌，原因在於他認為用八景詩的寫詩觀念會把自己束縛了，寫不出具有自己個性的詩。又如他顯然不欣賞清時期文人鄭蘭的文章，雖然花了不少篇幅談鄭蘭〈剿平許逆紀事〉和〈請追粵砲議〉等作品，但重點在斥責許蘭的觀點有誤，像是「史筆不去釐清這些，即妄下斷

<sup>24</sup>詳見江明樹：〈省籍何罪？〉，[http://www.chi-san-chi.com.tw/2culture/db/ming\\_shu/what\\_gilt.html](http://www.chi-san-chi.com.tw/2culture/db/ming_shu/what_gilt.html)，2017年11月1日。

<sup>25</sup>貝奈戴托·克羅齊（Benedetto Croce）：《歷史學的理論和實際》（北京：商務印書館，1982年9月），頁2。

<sup>26</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁137。

語謂許成匪逆，已經極不應該，於蒼生無益？在未理清諸『匪』關係前，即拚命指責粵人罪行，為族群裂痕添柴添煤，就令人不解他到底如何看待書生的社會責任了。」<sup>27</sup>、「最簡單的邏輯問題，即可見出其無識」<sup>28</sup>、「缺乏論事當為天下蒼生計之卓識與胸懷」<sup>29</sup>等評語，充滿嚴厲指責意味。若說卓肇昌和鄭蘭是古代人物，批評他們較無負擔，吾人再舉戰後其對詩社、團體的評論來證實彭瑞金確具有直言不諱的勇氣：

從壽峰詩社成立迄今的，已是半個多世紀以來的高雄漢語文言詩薪傳，命脈所繫固然是詩社、吟社現代化之後的「聯誼會」、「協會」，至少它維持了「人場」——會員維持了一定的人數，吟會辦得熱熱鬧鬧，但是連「理事長」都不會寫詩，只接受會員寫詩奉承、頌揚、祝壽，令人不免懷疑詩社、聯誼會、協會、學會之類的漢語文言詩社成立、存在之目的，只在形式上敬（重）老（詩人）、安撫漢詩的喜愛者，詩教、詩學根本不是它所在意。至於若干不務正業的詩會，就不必須費言語了。<sup>30</sup>

文學若淪為逢迎拍馬的工具，這是文人的墮落，身為文學史家，直言批評其事，不因人情而有所隱諱，這是史家的風骨。

#### 四、《高雄市文學史》的框架和限制

在臺灣撰寫區域文學史時，常須面對幾個共同的困難，第一，行政區劃變動頻繁，文學史書常於問世不久就要重修。第二，縣市疆域狹小，鄰近縣市差異性不夠懸殊，導致區域特性不明顯。第三，作家在區域之間的流動性很大，常出現身分界定的困難。這些困境很難解決，直接造成區域文學史發展停滯的結果，文學史家甚至因此對未來發展產生質疑，曾參與《臺中縣文學發展史》撰述工作的許俊雅說：

相對於早期農業社會的穩定性，研究當下文學區域特點，自然將愈來愈困難重重。何況臺灣土地面積狹小，交通便利，一日千里，鄰近縣市差異性又不夠懸殊，加上行政區域不斷變化、網路世代來臨的現實情境下，各縣市要創造獨一無二的區域文學史書寫，幾乎成為遙不可及的夢想。未來編撰區域文學史的必要，充滿疑惑。如果沒有地方的獨特性或史料、作家的新發掘，區域文學史會不會變成是學術資源的浪費？<sup>31</sup>

地方意識的萌芽，造成各縣市區域「輸人不輸陣」的競爭態勢，讓區域文學史有其生

<sup>27</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁 150。

<sup>28</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁 151。

<sup>29</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁 152。

<sup>30</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁 228。

<sup>31</sup>許俊雅：〈建構與新變／敞開與遮蔽——台灣區域文學史的意義與省思〉，《台灣文學研究學報》18 期（2014 年 4 月），頁 15。

存的空間，然而上述的困境的確造成修史的困難，必要性也受人質疑，未來的發展如何值得觀察。

綜觀《高雄市文學史》，同樣面對上述的難題，即便此部文學史已經極具特色，跟過去相比也有很大的突破，仍然有其框架和限制，以下也分項討論之：

### （一）最短命的區域文學史

寫一部文學史所需耗費的人力、物力都極其龐大，寫成之後，當然會希望可以流傳久遠，然而時代變動快速，常常事與願違。臺灣的區域文學史多以行政疆域為限，就該區域的文學發展進行論述，而非以族群生活圈或文化圈為界，這樣的選擇，一旦面臨行政區劃改變，馬上面臨「名實不符」的結果。彭瑞金的《高雄市文學史》所指的高雄市，乃是原本的直轄市範圍，包含楠梓、左營、鼓山、鹽埕、旗津、三民、前金、新興、苓雅、前鎮、小港等 11 個行政區。書於 2008 年 6 月出版，兩年半後，原有的高雄縣市就於 2010 年 12 月 25 日合併改制為新的「高雄市」，包含原有的 11 個行政區和原高雄縣的鳳山等 27 個行政區，總共 38 個行政區，比原先的高雄市大很多，因此原先的《高雄市文學史》立刻「失效」，顯然已不能滿足大高雄的需要，成為臺灣最短命的區域文學史，高雄市面臨要重新修史的窘境，這樣是不是一種資源的浪費？如果當時是以大高雄(或南臺灣)的文化圈為界，是不是較不會受到行政區劃的影響？理想是如此沒錯，但現實上以現有的行政經費的運作模式，要達成這樣的理想有其困難，因為撰寫區域文學史若由地方政府編列經費，他們當然希望將錢花在自己的「土地」上，才有政治效益，你很難期待某縣市政府出資，請人家寫一部跨縣市的文學史，因此，除非由中央政府編列經費，或者由文學史家獨立創作才有可能，可是以現況來看，光是接一個單一縣市的區域文學史寫作委託案，參與者都承受龐大政治、人情與時間的壓力，更何況是跨數個縣市的案子，若沒有強烈的使命感，哪個學者有時間和毅力來完成這件事？這是彭瑞金《高雄市文學史》的先天限制，也是目前臺灣區域文學史的共同難題。

### （二）高雄市文學史 V.S 臺灣文學史高雄篇

要寫一個地方的文學史，首先要確立範圍和定義，彭瑞金在〈自序〉中開宗明義的說：「《高雄市文學史》就是『高雄人』的文學史，也是『高雄市』地理行政區域內產生的文學記述。」<sup>32</sup>這樣的定義應該算是恰如其分，符合區域文學史寫作主軸，然而與高雄有關的「人」這麼多，要以什麼「人」做為論述主軸，這就端看撰述者的取捨標準和依據，彭瑞金說：

作為區域文學史撰述的《高雄市文學史》，並不適用種族、歷史、環境的文學發展觀察通則。以高雄市為出生地或長居久住、設籍與否，不是考量一個作家是否屬於高雄市作家的必要條件，作品是否屬於作家居住高雄市時所作，作品內

<sup>32</sup>彭瑞金：〈自序〉，《高雄市文學史》（高雄：春暉出版社，2010 年 1 月）。

容是否與高雄市的人、事、時、地、物相關，都不是本文學史設定的論述門檻。本文學史考量的是，自有口傳文學以來，以今天「高雄市」為中心的，所求得的最大公倍數的高雄市文學「空間」，曾經出現了哪些作家、生產了哪些文學作品、發表了哪些文學論述、推動了哪些文學運動……挹注而豐富了臺灣文學。所以，高雄市文學史，其實也就是高雄市作家及其作品的臺灣文學參與史——在臺灣文學史的滾滾巨流中，高雄市文學並未缺席。<sup>33</sup>

從這段論述看來，《高雄市文學史》對於所謂的「高雄人」採寬鬆的認定標準，只要該作家曾在高雄這個空間參與了文學有關的活動而有所成果，即可被納入討論範圍。然而也有個限制條件，那就是必須「挹注而豐富了臺灣文學」。可能是彭瑞金長期從事臺灣文學的研究，他是以太灣文學史的宏觀角度去審視高雄作家在文學史的位置，誠然，能在臺灣文學史佔有一席之地的作家，沒有理由在高雄市文學史中消失，但若高雄市文學史只以對臺灣文學史有所影響的作家為討論對象，欠缺一些雖然沒有全國知名度，作品裡卻呈現高雄市在地區域特性的作家，會不會讓高雄市文學史變成臺灣文學史高雄篇？這樣的區域文學史有變成臺灣文學史附庸的危險，陳國偉在檢討區域文學史時說：

因為臺灣的作家，在區域間的流動性很大，當他們必須被放置入區域文學史的架構下討論時，就會出現身分界定、作品在地性的問題，究竟撰述者如何去確認作家與區域之間的關係？該重視作家的區域特質、還是臺灣特質？這兩者是完全的衝突，還是有並存的可能？<sup>34</sup>

在該重視作家的區域特質還是臺灣特質的選擇時，彭瑞金顯然是選擇後者，因為「概不論哪一個階段的高雄市文學觀察，都不能自外於臺灣文學獨立論述。」<sup>35</sup>高雄市屬於臺灣的一部分，高雄市文學雖然不能自外於臺灣文學，但因高雄屬於新興的城市，在某些階段，高雄在地文學並未對臺灣文學產生影響，甚至完全缺席，以臺灣文學史發展架構來論述，就會有許多部份的論述與高雄無關，例如「現代篇」的第一章內容，幾乎只能談臺灣文學史的發展概況，如此一來，閱讀《高雄市文學史》就像在看臺灣文學史一樣，區域特性反而無法彰顯。當然，臺灣的許多縣市界線並不明顯，不若離島的澎湖、金門一般，有著天然的界線阻隔，容易形成與他地相異的特色文化，臺灣本島這些縣市之間不明顯的界線，讓區域特色不明顯，增添寫作困難，不過，不管如何，既然要寫區域文學史，總得找出特別的區域文化，才能讓這部文學史書更具意義。黃憲作曾經建議要以區域文化來撰寫區域文學史，他說：「目前的區域文學史書寫通常以行政區劃分為依歸，所以會出現區域特徵不明顯，無法顯現地方文學的特色，應該以區域文化為界，強調區域文化所形成的特色與區域精神，這樣的區域文學史建構才

<sup>33</sup>彭瑞金：〈自序〉，《高雄市文學史》。

<sup>34</sup>陳國偉：〈台灣區域文學史的論述與建構〉，收入林瑞明總編：《2006年台灣文學年鑑》（臺南：國立台灣文學館，2007年12月），頁28。

<sup>35</sup>彭瑞金：〈自序〉，《高雄市文學史》。

有意義。」<sup>36</sup>這樣的建議有其道理，可以避開縣市區域重劃帶來的影響，或單一縣市區域特性不明顯的缺失。但在不得已的現狀下，雖然受限於委託單位，不得不以單一縣市為界寫史，也應更重視區域文化精神，臺灣雖然很小，但區域文學史的存在，對整體臺灣文學而言，它的貢獻仍然有別於整體的臺灣文學史，黃美娥說：

藉由數種區域文學史的出現，對於目前所見的臺灣文學史相關著作的內容也產生了極大的質疑與挑戰，這不單是因為踏實的田野調查工作獲得了諸多寶貴的史料，有助澄清許多文學史上的錯誤或謎團；更由於區域文學與土地、人民的貼近，若干過去由於某些原因未能躍登臺灣文學舞臺的作家，也有了與大家見面的機會，這些可能是女性、工農大眾、甚至是不識字的口傳文學者，隨著其人及其作品的出現，在在挑戰過去臺灣文學史中向以男性、菁英份子、書面文字為重的大敘述觀點。<sup>37</sup>

由此觀之，區域文學史應以不同於臺灣文學史的角度來切入，更能補臺灣文學史之不足，達到互補的作用。像高雄市，除了是臺灣文學本土化運動的重鎮之外，作為海洋首都，與海洋的關係密切，也聚集了不少海洋文學的創作者，他們所累積的文學成果，難道不也是一種特色？另外，地方文學獎（打狗文學獎）的得獎作品一般會以高雄的人事物為描寫對象，能否找出具高雄文化的作品呢？還有，《高雄文學小百科》附有一張高雄市作家地圖，將作家分列在不同的行政區域中，有些區域作家多，有些區域作家少，是什麼原因造成的呢？能否從中發現箇中原因？《高雄市文學史》若能多花些篇幅處理上述的議題，將焦點拉回到高雄市，微觀各區域的文化特色和所屬作家生活日常的活動場域，是否更能呈現高雄市文學史的獨特之處？

### （三）明朝的劍斬清朝的官<sup>38</sup>

雖然《高雄市文學史》中的「古典篇」和「現代篇」篇幅相當，但細心的讀者應可發現彭瑞金似乎有重今輕古的傾向，他在評述古典文學時，總是批評的多，讚揚的少，例如他說：

和八景詩相類似的，還有「雜詠」、「四詠」，都有勉強湊數的斧鑿痕跡。漢語文言詩在格律、用韻、句數、字數方面已受到重重束縛，加上八首、四首這樣的自我束縛，無意宣稱詩人澈底放棄對詩作的自主？在在有違詩作原理。<sup>39</sup>

他對文言詩的形式多所批評，認為那是對詩人的一種束縛，因此對這些作品自然沒有

<sup>36</sup>黃憲作：〈花蓮文學的邊界——論花蓮文學的定義與花蓮文學史撰述的困境〉，《台灣文學研究學報》18期（2014年4月），頁131。

<sup>37</sup>黃美娥：〈開啟台灣文學研究的另一扇窗〉，《文訊》174期（2000年4月），頁48-49。

<sup>38</sup>此句話出自周星馳電影《九品芝麻官》，指用前朝代的法律，去處理現在這個朝代的官員。此處將之引申為用某時代的標準去品評不同時代的東西。

<sup>39</sup>彭瑞金：《高雄市文學史》，頁113。

好感，有些人可能會認為他是因為「去中國化」的思維影響，對文言文作品才產生負面觀感，事實上這應該是誤解，他對這些目前留存下來的文言作品，大多沒有好印象是事實，但非關反對文言文的作品，而是這些作品的內容和其隱含的思惟不能滿足他對文學的理解和認知，也就是說依彭瑞金的本土化史觀和其文學理念的角度觀之，過去的這些文言作品確實不符他的審美標準。光就這一點，彭瑞金還真是一以貫之。維持一致的觀察評論角度，這是本部文學史的一大特色，有其優點，然而同時也帶來了一些限制，畢竟每個時代的審美觀與價值觀皆有不同，有些東西以今日的眼光來看，確實不合時宜，也許在評論之時，該以同情的理解來看待，回到當時的時空背景來論事，否則以當今的標準當框架，難免會有以「明朝的劍斬清朝的官」的錯置感，對這些作家與作品未必公平，也容易讓人誤解。

## 五、本土化與在地化的實踐——結語

彭瑞金長期浸淫臺灣文學，他主張文學應該本土化與在地化，因為人是不能脫離土地而獨生，因此文學作品應「真誠地反映在臺灣這個地域上人民生活的歷史與現實」。這樣的主張落實到區域文學的研究上，他主筆撰寫的《高雄市文學史》同樣抱持這樣的史觀。在臺灣，他並非撰寫區域文學史的先驅，但他的《高雄市文學史》具有三大特色與突破，分別是：（一）一人之力完成縱橫古今的文學通史；（二）本土化史觀貫串全文；（三）直言不諱的寫作風格。這三大特色讓《高雄市文學史》成為一部風格獨特、深具特色的區域文學史。可惜的是由於行政區域的重劃，讓《高雄市文學史》甫問世不久就「名實不符」，成為最短命的區域文學史，但凡走過就留下足跡，彭瑞金的努力與成果，將會化成下一部高雄市文學史的養料，心血不會白費。此外，由於彭瑞金以臺灣文學史的宏觀角度去觀察高雄市文學，難免忽略了高雄的一些區域特性，使這部區域文學史有成為臺灣文學史附庸的危險，這是筆者覺得值得商榷的地方。另外，由於彭瑞金的個人史觀和其文學理念，讓他對文言文作品採取一種嚴格的審判角度，雖然有點以今日之標準去品評不同時代的東西，不過這也可以看出他史觀明確、前後連貫的優點。整體而言，這部《高雄市文學史》，雖然有先天上的框架，讓它難免有些限制，但仍然是一部成功的文學史。

「究天人之際，通古今之變，成一家之言。」是司馬遷撰寫《史記》時對自己的期許，而這也是所有寫史者的期望，要達到此境界，需有豐厚的學識、不凡的眼界、精準的判斷和堅定的信仰，彭瑞金縱橫臺灣文學界數十年，早已達成「成一家之言」的壯舉。他推動臺灣文學本土化運動，積極建構臺灣文學的主體性，深深影響了臺灣人，讓臺灣文學從被打壓、忽視，到今日成為顯學，也讓許多人拋棄不切實際的幻想，將目光看回腳下的土地，認識臺灣，進而認同臺灣，由於擁有堅定的理念和直言批判的勇氣，讓他成為部分人的攻擊箭靶，但他始終不改其志，堅定向前，他對臺灣文學的貢獻，令人欽敬。

## 參考文獻

### 一、專書

- 江寶釵：《嘉義地區古典文學發展史》，嘉義：嘉義市立文化中心，1998年6月。
- 李瑞騰、林淑貞、顧敏耀、羅秀美、陳政彥：《南投縣文學發展史·上卷》，南投：南投縣政府文化局，2009年12月。
- 李瑞騰、林淑貞、顧敏耀、羅秀美、陳政彥：《南投縣文學發展史·下卷》，南投：南投縣政府文化局，2011年10月。
- 貝奈戴托·克羅齊：《歷史學的理論和實際》，北京：商務印書館，1982年。
- 林瑞明總編：《2006臺灣文學年鑑》，臺南：國立臺灣文學館，2007年12月。
- 施懿琳、許俊雅、楊翠：《臺中縣文學發展史》，臺中：臺中縣立文化中心，1995年6月。
- 施懿琳、楊翠：《彰化縣文學發展史》，彰化：彰化縣立文化中心，1997年5月。
- 莫渝、王幼華：《苗栗縣文學史》，苗栗：苗栗縣立文化中心，2000年1月。
- 陳明臺：《臺中市文學史初編》，臺中：臺中市文化中心，1999年6月。
- 陳青松：《基隆古典文學史》，基隆：基隆市文化局，2010年12月。
- 彭瑞金：《臺灣文學史論集》，高雄：春暉出版社，2006年8月。
- 彭瑞金：《高雄市文學史》，高雄：高雄市文獻委員會、高雄市立圖書館、財團法人文學臺灣基金會，2008年6月。
- 彭瑞金：《高雄市文學史》，高雄：春暉出版社，2010年1月。
- 游建興：《清代噶瑪蘭文學發展史》，臺北：蘭臺出版社，2008年6月。
- 葉連鵬：《澎湖文學發展之研究》，澎湖：澎湖縣文化局，2001年12月。
- 廖振富、楊翠：《臺中文學史》，臺中：臺中市政府文化局，2015年9月。
- 龔顯宗：《臺南縣文學史·上編》，臺南：臺南縣政府，2006年12月。

### 二、期刊論文

- 許俊雅：〈建構與新變／敞開與遮蔽——臺灣區域文學史的意義與省思〉，《臺灣文學研究學報》第18期，2014年4月。
- 彭瑞金：〈臺灣文學定位的過去和未來〉，《文學臺灣》第9期，1994年1月。
- 黃美娥：〈開啟臺灣文學研究的另一扇窗〉，《文訊》第174期，2000年4月。
- 黃憲作：〈花蓮文學的邊界——論花蓮文學的定義與花蓮文學史撰述的困境〉，《臺灣文學研究學報》第18期，2014年4月。

### 三、網路資料

- 江明樹：〈省籍何罪？〉，  
[http://www.chi-san-chi.com.tw/2culture/db/ming\\_shu/what\\_gilt.html](http://www.chi-san-chi.com.tw/2culture/db/ming_shu/what_gilt.html)，2017年11月1日。

## 禮物與交換：《詩經》中的愛情、政治與祭祀

吳雙\*

### 摘要

《詩經》的贈與詩、宴飲詩、祭祀詩，體現出前先民的禮物贈與和禮物交換的情形，有「愛情禮物的贈與」、「部族間的禮物進貢與交換」、「君王或諸侯的宴飲賞賜」、「祭祀中的儀品與獻祭犧牲」。從牟斯的禮物理論和布爾迪厄的象徵圖示論之，禮物與交換是以特殊的心理機制為基礎，彼此環環相扣，禮物的象徵意義和送禮的行為意義，皆具有深層且複雜的意涵；透過詩的記錄，反映先民的生活圖像，探究《詩經》呈現出的禮物意義、交換思維和儀式過程。當中禮物的目的、類型與作用繁多；禮物交換的回饋機制，以及禮物的象徵與其深層作用，緊密聯繫著人情、權力與關係。

《詩經》中的禮物與交換表現出當時的人與人之間的交往與約定、部族與部族間的權力交換與展示、人神溝通祈求的儀式及禮物的作用和意義。本文擬從《詩經》觀看先民透過禮物的贈與交換，進而探究其情感、經濟、社會、階級之維繫與建立的過程與意義。

**關鍵詞：**詩經、贈與、宴飲、獻祭、牟斯、禮物理論

---

\* 國立政治大學中國文學系博士班研究生。  
到稿日期：2018年12月28日。

## **Gifts and Gifts Exchange: Romance, Politics and Worship in *Shijing***

Shuang Wu<sup>\*</sup>

### Abstract

Poetry of giving, feast and worshipping in *Shijing* describes how our ancestors give presents and exchange gifts. The subjects of poetry can include giving gifts of love, tribute paying and exchanging among tribes, feasts of emperors and royalty. According to the Gift Theory of Marcel Mauss and Symbolic Theory of Pierre Bourdieu, gifts and gifts exchanging are founded on serial interdependent unique mental exercises. The symbols of gifts and the behaviors of gifts giving both embody deep and complicated meanings. Poems reflect the life of ancestors and the symbolism of gifts, ways of thinking of exchanging and the processes can be observed in *Shijing*. The purpose, the categories and the functions of gifts are many. The feedback of gift exchanging, symbols of gifts and their functions can be closely related to social affections, powers and relationships.

Gifts and gifts exchanging in *Shijing* represent the communication and promise among people, power exchanging and showing between tribes, ritual for communicating with gods and the functions and meanings of gifts. This study exams ancestors' behavior of gifts giving and exchange hoping to observe the processes and meanings of the maintenance and establishment of affections, economic and social system and social hierarchy.

**Keywords:** *Shijing*, Giving, Feast, Sacrifice, Marcel Mauss, Gift Theory

---

<sup>\*</sup> Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.  
Received December 28, 2018.

## 一、前言

禮物是中國禮儀中重要的環節之一，無論是婚慶祝壽、過節祭祀，抑或人際交往、部族交流、宴飲賞賜，都少不了禮物的流動與存在。禮物緊密聯繫著人與人、群體與群體的關係；在建立關係網絡的過程，禮物也是舉足輕重的關鍵。禮物與交換是密不可分的，在餽贈與收受的過程，涉及了禮物本身附載何種意義、收受禮物後潛在的強制回饋性，均是禮物與交換的內在問題

《詩經》是中國先秦以前的詩歌總集，承載了先民的生活圖像與思維意涵，以三百十一篇分作風、雅、頌三類，風有十五國風，一百六十篇；雅分大小雅，計一百一十篇，其中小雅的〈南陔〉、〈白華〉、〈華黍〉、〈由庚〉、〈崇丘〉、〈由儀〉有目無辭；頌分周頌、魯頌及商頌，共計四十篇。以禮物與交換的內容而言，《詩經》中的贈與詩、宴飲詩、祭祀詩等內容，體現出前代先民的禮物贈與和禮物交換情形，諸如愛情詩歌中的禮物的贈與、結婚儀式中的禮品、部族間的禮物進貢與交換、君王或諸侯的宴飲賞賜，以及祭祀儀式中的祭品、儀品等，均屬禮物與交換，其中是以禮物交換的特殊心理和社會機制為基礎，彼此環環相扣，其象徵意義和行為意義具有深層且複雜的意涵。

《詩經》的十五國風大多是從民間采詩而來的歌謠，將民間的歷時而集體創作，加以收集整理，以之為研究文本，頗能反映出先民實際的生活狀況；雅頌在內容上，較多部分反映貴族、士大夫的生活情態，作者亦多不可考，少數篇章如小雅〈南山〉有「家父作誦」（《毛詩》，頁 388）<sup>1</sup>一句、〈巷伯〉有「寺人孟子，作為此詩」（《毛詩》，頁 425）句、大雅〈崧高〉（《毛詩》，頁 659）、〈烝民〉（《毛詩》，頁 669）皆有「吉甫作誦」句等，其他幾乎未在詩中言明作者。就雅頌內容而言，有戰爭詩、祭祀詩、君王諸侯婚慶、君主宴飲賞賜等內容，都可見儀式與禮物的作用與痕跡，當中以禮物交換、收受與回贈的心理狀態與行為動機，頗有豐富的意涵，值得分析研究。

《詩經》所反映的年代，以文辭來說，應是周頌較早，大致是西周初一百餘年間的作品；魯頌是魯僖公時祭祀祖先的祭頌歌辭；商頌非殷商時作，而是殷商之後的宋，時代約在宋襄公時。大雅中亦有西周初年之作，大部分篇章大約創於西周中葉。小雅作品創作時間略晚於大雅，多是西周中葉以後的作品，少數作品作於東周初期。國風以周初的豳風與周南、召南較早，作於西周晚年及東周初年；最晚的詩作在陳風和曹風，大約是春秋中期。整體而言，《詩經》創作年代最早是周初，最晚是春秋中後，時跨西元前一千百年至西元前五百多年，約這五六百年之間的詩歌作品，並以西周中至東周初為核心。<sup>2</sup>以地域來說，《詩經》包括今陝西、山西、河南、山東一帶為主，少部分為今湖北北部地區之作，另邶風及於今河北地區。大抵而言，《詩經》以黃河流域為核心，是長江以北的北方文學，《詩經》內容所反映的就是黃河流域先民的生活圖像。

本文擬分析《詩經》中的禮物與交換，包含其象徵、機制、思維與儀式過程，透過《詩經》文本中記錄的西周初至東周中後之先民生活、思想，透過詩歌的敘述和表達方式，探析其中「禮物的目的、意義與作用」、「禮物的交換與回饋機制」及「禮物

<sup>1</sup> 本文《詩經》引文版本皆為〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·毛詩》（臺北：藝文印書館，1976年）。以下引用《詩經》詩句則以隨文夾注方式標記之。

<sup>2</sup> 參考裴普賢：《詩經研讀指導》（臺北：東大圖書有限公司，1977年1月），頁 8-9。

的象徵與其深層作用」；《詩經》中的禮物與交換表現出當時的人與人之間的交往與約定、部族與部族間的權力交換與展示、人神溝通祈求的儀式及禮物的作用和意義，從《詩經》中觀看先民透過禮物交換，以維繫與建立情感、經濟、社會、階級之功能與意義。

## 二、《詩經》中的禮物贈與

本章首先分析《詩經》中的禮物和贈與，包含禮物的種類、內容、出現的場合，以及禮物交換的表層情況。《詩經》文本中論及禮物與交換的內容，可大致歸為三類：一是贈與詩，以愛情贈與為多；二是宴飲詩，包含兩種情況，一為上位者舉辦宴飲和賞賜行為、二為部族間的進貢與交換；三為祭祀詩，作為禮物的獻祭祭品、參與祭祀的儀品分享及儀式過程等。

### （一）愛情的禮物和贈與

在《詩經》的時代，戀愛風尚自由，在贈與詩中以愛情贈與佔多數，其中禮物的種類和樣式豐富，不限男女均可贈送禮物給心儀對象，表達愛慕之意；若有回應，亦以禮物回贈，以示定情，是在先秦時代就有著以禮物、信物定情的風俗。以下引詩為例，呈現《詩經》中的愛情的禮物與贈與狀況。如〈靜女〉：

靜女其姝，俟我於城隅。愛而不見，搔首踟躕。 靜女其嬈，貽我彤管。  
彤管有煒，說懌女美。 自牧歸荑，洵美且異。匪女之為美，美人之貽。  
（《毛詩》，卷2，國風，邶風，頁104）

本詩是男女約會的情詩，以男子口吻表達約會等待、見面與女子禮物相贈的過程，表達無限的喜悅之情。其中「貽我彤管」之「貽」即是贈送，表女子贈之以彤管為禮物。彤管之解釋甚多，有以為女史所用之紅管筆，一說為紅色如笛的樂器，或說管為女子盛針線等細物的物品，又說為管狀如荑的嫩草。<sup>3</sup>根據後文形容禮物之語「自牧歸荑，洵美且異」，歸字意同饋，作餽贈解，描述女子在郊外農事摘採時，順便摘採荑草相贈情郎，故以彤管為裝盛荑草的物品或紅色如荑的嫩草之說，較為可能。在〈靜女〉中明顯看出禮物——彤管、荑草是愛情的表達，在相贈的過程中，禮物傳達了愛慕、喜悅以及約定的意義。禮物本身的物質價值其實不貴重，詩中的男子也明確說了「匪女之為美，美人之貽」，「女」為「汝」，在此代指荑草，明確表達禮物本身的意義不是禮物本身，而是相贈的人與相贈禮物的行為動機，才是賦予愛情禮物真正的意義，即「美人之貽」才是禮物成為禮物的關鍵。又如〈溱洧〉：

溱與洧，方渙渙兮。士與女，方秉蘭兮。女曰：「觀乎？」士曰：「既且。」「且

<sup>3</sup> 參考黃忠慎：《詩經簡釋》（臺北：駱駝出版社，1995年1月），頁92，注釋6。

往觀乎洧之外，洵訏且樂。」維士與女，伊其相謔，贈之以勺藥。 溱與洧，瀏其清矣。士與女，殷其盈矣。女曰：「觀乎？」士曰：「既且。」「且往觀乎洧之外，洵訏且樂。」維士與女，伊其將謔，贈之以勺藥。

（《毛詩》，卷 4，國風，鄭風，頁 182）

溱水與洧水是鄭國國境內有名兩條的河流，位在今河南省密縣。詩中描寫鄭國青年男女在上巳節春遊溱洧水畔<sup>4</sup>，當中「維士與女，伊其將謔，贈之以勺藥」，《鄭箋》：「伊，因也。士與女往觀，因相與戲謔。」（《毛詩》，頁 182）馬瑞辰《通釋》注解「伊」為「笑也」。<sup>5</sup>可見在節日之中，男女交遊愉快，因此取物以相贈。勺藥，又作芍藥，又名江離，與「將離」同音<sup>6</sup>，故古代分別不捨時會互贈芍藥，以表依依不捨之情。芍藥作為禮物並非其本身的功能、用途，而是以諧音的意涵作為送禮意義和情感表達。在贈與的過程中，禮物本身的意義超越了禮物的物質性本體，昇華為其意義的衍生義。

〈東門之枌〉一詩中可見禮物與送禮之人的身分亦有關聯：

東門之枌，宛丘之栩。子仲之子，婆娑其下。 穀旦于差，南方之原。不績其麻，市也婆娑。 穀旦于逝，越以駿邁。視爾如苕，貽我握椒。

（《毛詩》，卷 7，國風，陳風，頁 250）

詩中「視爾如苕，貽我握椒」句，貽為贈送，握為量詞，椒指花椒植物。屈原《離騷》：「巫咸將夕降兮，懷椒糈以要之。」王逸注曰：「椒，香物也，所以降神是也。」<sup>7</sup>可知詩中贈禮的女性身分是巫女。<sup>8</sup>從詩中可見古代巫術儀式中兼有舞蹈儀式，巫女跳舞佩帶花椒以降神，後與男子相會則以自己身分之便，以花椒相贈。而花椒香氣濃郁以及椒科多子多產的正向意涵，也成為禮物中承載的意義。而愛情禮物最終還是投向雙方情投意合的結合意義，愛情的贈與活動必然指向祈求婚姻，如〈標有梅〉：

標有梅，其實七兮。求我庶士，迨其吉兮！標有梅，其實三兮。求我庶士，迨其今兮！標有梅，頃筐墜之。求我庶士，迨其謂之！

（《毛詩》，卷 1，國風，召南，頁 59）

聞一多考證字義多從民俗入手，對〈標有梅〉一詩的詮解為女子拋贈以梅子，祈求嫁娶。<sup>9</sup>以「標」為古「拋」字，又舉〈木瓜〉為例證：「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。」（《毛詩》，卷 3，國風，衛風，頁 141）」認為

<sup>4</sup> 程俊英：《詩經譯註》（臺北：宏業書局有限公司，1988年9月），頁 165-166。

<sup>5</sup> 〔清〕馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》光緒廣雅叢書本（臺北：中華書局，1989年3月），頁 286-287。

<sup>6</sup> 黃忠慎：《詩經簡釋》，頁 195，注釋 7。

<sup>7</sup> 〔漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注·離騷經》，《四部叢刊初編》景江南圖書館藏明覆宋本（上海：上海商務印書館，1936年12月），卷 1，頁 10。

<sup>8</sup> 程俊英：《詩經譯註》，頁 239。

<sup>9</sup> 聞一多：《風詩類鈔甲·標有梅》，《聞一多全集》（武漢：湖北人民出版社，2004年），冊 4，頁 474。

標、拋、投義同，都是投贈以求嫁娶，可見愛情禮物的投贈，指向期望愛情結合的意涵，亦即「永以為好也」的想望。在〈木瓜〉詩中，更見愛情禮物贈與和交換的完整過程，「投我以木瓜，報之以瓊琚」顯示了禮物的收受和回饋的兩個方面，其中愛情禮物的交換，正是作為情感約定的信物。

《詩經》中的禮物多有以「玉」相贈，除上述〈木瓜〉一詩，〈女曰雞鳴〉中「知子之來之，雜佩以贈之。知子之順之，雜佩以問之。知子之好之，雜佩以報之」（《毛詩》，卷4，國風，鄭風，頁168）、〈丘中有麻〉「彼留之子，貽我佩玖」（《毛詩》，卷4，國風，王風，頁153）、〈渭陽〉「我送舅氏，悠悠我思。何以贈之？瓊瑰玉佩。」（《毛詩》，6卷，國風，秦風，頁244）等。《毛傳》：「雜佩者，珩、璜、琚、瑀、衝牙之類。」（《毛詩》，頁168）即是以各式各樣的玉珮、珠玉串成的飾品，作為餽贈的禮物；「佩玖」與「瓊玖」，《說文解字》：「玖，石之次玉，黑色。」<sup>10</sup>；「瓊琚」，《毛傳》：「瓊，玉之美者。琚，佩玉名」（《毛詩》，頁244）、「瑤」，《說文解字》亦言：「玉之美者」。<sup>11</sup>可見，珍貴的玉石時常作為愛情的禮物，或贈以情人的長輩，不同於花草之屬的示愛禮物，是為一種在物質層面上珍貴，禮物涵義也高尚的禮物。

## （二）部族間的禮物與交換

聘禮是古代君王與諸侯、或諸侯與諸侯之間來往的儀節，是周天子賞賜諸侯或諸侯晉見天子時，均會執行聘禮禮節。在行禮的過程中，禮物和交換的意涵就更為複雜、豐厚，是相較於愛情層面中人與人、或家庭與家庭之外，更為複雜的國際外交關係，其中涉及位階、價值、利益換取和部族協定，是故其中禮物的呈現樣式也不僅是以純粹的物品作為展示，亦可以是一種交換、權力運作的過程，譬如天子、諸侯宴會群臣，國與國或政治群體之間的互相宴請。

### 1. 賞賜與進獻

前節提及以玉為贈禮，然而玉除了作為愛情禮物，卻更常成為部族間交換贈與的禮物。在此過程中，玉的意涵就不只是純粹表達情感，或物質層面的餽贈，而是作為一種權力賦予、身份象徵的印記。《禮記·聘義》：「以圭璋聘，重禮也。已聘而還圭璋，此輕財而重禮之義也。諸侯相厲以輕財重禮，則民作讓矣。」<sup>12</sup>顯示天子與諸侯、國與國之間的賞賜和進貢，均以餽贈玉來顯示對彼此的尊重、稱讚。以《詩經》為例，〈韓奕〉描述韓侯朝周，獲得周天子諸多賞賜，受王冊命為北方的統帥，而後小國進獻貢品呈於韓侯，是一首兼有賞賜與進貢的作品，以此為例，觀看部族之間的禮物與交換情形：

奕奕梁山，維禹甸之，有倬其道。韓侯受命，王親命之：「纘戎祖考。無廢朕命，

<sup>10</sup>〔東漢〕許慎著，〔宋〕徐鉉等校定：《說文解字》（《四部叢刊初編》景日本岩崎氏靜嘉堂藏北宋刊本）（上海：上海商務印書館，1929年），卷二，玉部，頁162。

<sup>11</sup>〔東漢〕許慎：《說文解字》，卷二，玉部，頁188。

<sup>12</sup>〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·禮記》（臺北：藝文印書館，1976年），卷48，〈聘義〉，頁1028。

夙夜匪解，虔共爾位。朕命不易，榦不庭方，以佐戎辟。」 四牡奕奕，孔修且張，韓侯入覲，以其介圭，入覲于王。王錫韓侯：淑旂綏章，簟茀錯衡，玄袞赤舄，鈎膺鏤錫，鞞鞞淺幟，倕革金厄。 韓侯出祖，出宿于屠。顯父餞之，清酒百壺。其殽維何？魚鱉鮮魚。其蔌維何？維筍及蒲。其贈維何？乘馬路車。籩豆有且，侯氏燕胥。 韓侯取妻，汾王之甥，蹶父之子。韓侯迎止，于蹶之里。百兩彭彭，八鸞鏘鏘，不顯其光。諸娣從之，祁祁如雲。韓侯顧之，爛其盈門。 蹶父孔武，靡國不到。為韓姑相攸，莫如韓樂。孔樂韓土，川澤訏訏，魴鱖甫甫，麀鹿嘯嘯，有熊有羆，有貓有虎。慶既令居，韓姑燕譽。 溥彼韓城，燕師所完。以先祖受命，因時百蠻。王錫韓侯，其追其貊，奄受北國，因以其伯。實墉實壑，實畝實籍。獻其貔皮，赤豹黃羆。

（《毛詩》，卷 16-18，大雅，頁 674）

朱熹《詩集傳》：「韓侯初立來朝，始受王命而歸，詩人作此詩以送之。」<sup>13</sup>詩中也明言「韓侯入覲，以其介圭，入覲于王」，「圭」是天子賜允韓侯的身分禮物，具有象徵身分尊貴的意義，也同時代表贈允者——天子的王命，如〈崧高〉之中亦有「錫爾介圭，以作爾寶」（《毛詩》，頁 659）、〈江漢〉「釐爾圭瓚，秬鬯一卣」（《毛詩》，頁 679）中表示尊貴的圭製祭祀酒器。入朝之後，天子預備了豐厚的禮物賞賜韓侯，包含美好高尚、繪有交龍之紋的旗幟——「淑旂」、旗竿上裝飾有彩羽的「綏章」；「簟茀錯衡」是文采華麗且備有車蔽的高級座車，以及裝飾精美、豪華的衣飾、用品以及車器馬具——「玄袞赤舄」、「鈎膺鏤錫」、「鞞鞞淺幟」、「倕革金厄」、「乘馬路車」。詩中記錄，韓侯收封回國，還娶妻房，詩中可見古代婚儀有以人為禮物的陪嫁情況，在《詩經》其他詩作中亦有可見，如「諸娣從之，祁祁如雲」（《毛詩》，大雅，韓奕，頁 674）」句。當韓侯成為北方諸侯，統治北方的各個小國，小國為了謀求自身的平安，會送禮給上位者，以表敬意，詩中小國進貢韓侯以「獻其貔皮，赤豹黃羆」等禮物。

以此詩為例，可見上位者對下位者的賞賜，以及下位者對上位者的敬獻；推知禮物交換是一個雙向、多重的進程，以韓侯的收受為例，亦可推知韓侯亦須對周天子行朝貢之禮，而韓侯為了彰顯自己的統治權，亦須賞賜小國。

除了以物品為禮物之外，《詩經》本身的詩篇就可以是一種贈禮，以〈崧高〉為例，文末云：

吉甫作誦，其詩孔碩；其風肆好，以贈申伯。（《毛詩》，大雅，頁 659）

可見得〈崧高〉一詩就是作為贈詩，是尹吉甫作呈申伯的贊頌詩歌。申伯是周厲王申后的弟弟，也就是周宣王的母舅。周宣王時，申伯來朝，宣王大賞申伯，建築宮室、宗廟，賜介圭、車馬，也命宣王的大臣尹吉甫作詩記之、贈之。

<sup>13</sup>〔宋〕朱熹：《詩經集注》（臺北：群玉堂出版事業股份有限公司，1991年10月），頁110。

## 2.禮物的變形——宴飲

部族之間的禮物與交換，是一個更為複雜的過程。禮物甚至會以非單一、非表面、非具體的物質形式顯現，而會以一種集體活動、團體分享、享受歡愉的禮物變形方式呈現，即是宴飲活動。

《詩經》的宴飲詩至少有三十餘首，如〈鹿鳴〉：

呦呦鹿鳴，食野之苹。我有嘉賓，鼓瑟吹笙。吹笙鼓簧，承筐是將。人之好我，示我周行。 呦呦鹿鳴，食野之蒿。我有嘉賓，德音孔昭。視民不佻，君子是則是傲。我有旨酒，嘉賓式燕以敖。 呦呦鹿鳴，食野之芩。我有嘉賓，鼓瑟鼓琴。 鼓瑟鼓琴，和樂且湛。我有旨酒，以燕樂嘉賓之心。

（《毛詩》，小雅，頁 314）

《詩序》：「〈鹿鳴〉，燕群臣嘉賓也，既飲食之，又實幣帛筐篚，以將其厚意也。然後忠臣嘉賓得盡其心矣。」（《毛詩》，頁 314）〈鹿鳴〉一詩反映了貴族宴客的情況。宴客的主人設宴款待嘉賓，詩中可見宴飲的元素包含音樂、酒水，又〈魚麗〉<sup>14</sup>、〈南有嘉魚〉<sup>15</sup>、〈彤弓〉<sup>16</sup>諸詩，均可見宴飲之中包含了豐盛的菜餚、肉食、酒水以及雅樂。在〈吉日〉中，就言明了宴飲是一種禮物變形的贈與行為：

吉日維戊，既伯既禱。田車既好，四牡孔阜，升彼大阜，從其群醜。  
吉日庚午，既差我馬。獸之所同，麀鹿麇麇。漆沮之從，天子之所。  
瞻彼中原，其祁孔有。儻儻俟俟，或群或友。悉率左右，以燕天子。  
既張我弓，既挾我矢；發彼小豝，殪此大兕。以御賓客，且以酌醴。

（《毛詩》，小雅，頁 366）

〈吉日〉雖為田獵詩作，但文中表達田獵的目的是為了娛樂、燕樂天子，並且言明「且以酌醴」、準備宴會酒水之因，是為「以御賓客」。表明宴飲的目的同禮物的作用，宴飲之中準備的物品、音樂都是作為「禮物」，贈與參與宴會的嘉賓；嘉賓參與和享受宴會，就等同於收受禮物；參加宴飲獲得的歡愉等價於收取禮物的作用，而宴飲的過程就成為一個準備禮物、贈送禮物、接受禮物的活動歷程，是一種以「活動」形式為形變的禮物模式。

本節所論部族之間的禮物與交換，多出於雅，尤以小雅為多。朱熹《詩集傳》即

<sup>14</sup> 〈魚麗〉：「魚麗於罟，鱮鯈。君子有酒，旨且多。 魚麗於罟，魴鱧。君子有酒，多且旨。 魚麗於罟，鯉鯉。君子有酒，旨且有。 物其多矣，維其嘉矣。 物其旨矣，維其偕矣。物其有矣，維其時矣。」（《毛詩》，小雅，頁 340）

<sup>15</sup> 〈南有嘉魚〉：「南有嘉魚，烝然罩罩。君子有酒，嘉賓式燕以樂。 南有嘉魚，烝然汕汕。君子有酒，嘉賓式燕以衍。 南有樛木，甘瓠纒之。君子有酒，嘉賓式燕綏之。 翩翩者騅，烝然來思。君子有酒，嘉賓式燕又思。」（《毛詩》，小雅，頁 341）

<sup>16</sup> 〈彤弓〉：「彤弓召兮，受言藏之。我有嘉賓，中心貺之。鐘鼓既設，一朝饗之。 彤弓召兮，受言載之。我有嘉賓，中心喜之。鐘鼓既設，一朝右之。 彤弓召兮，受言囊之。我有嘉賓，中心好之。鐘鼓既設，一朝醕之。」（《毛詩》，小雅，頁 350）

云：「正小雅，燕饗之樂也；正大雅，會朝之樂，受釐陳戒之辭也。」<sup>17</sup>而會朝儀式，包含宗族祭祀與祭祀後的宴饗活動，於下節一併論之。

### （三）祭祀中的獻祭與儀品

祭祀活動是先民生活中極為重要的一環，《詩經》中的〈楚茨〉一詩完整的描述周代的祭祀過程和周人祈願的內容與動機：

楚楚者茨，言抽其棘。自昔何為？我蓺黍稷。我黍與與，我稷翼翼。我倉既盈，我庾維億。以為酒食，以享以祀，以妥以侑，以介景福。濟濟跄跄，絜爾牛羊，以往烝嘗。或剝或亨，或肆或將。祝祭于祊，祀事孔明。先祖是皇，神保是饗。孝孫有慶，報以介福，萬壽無疆。執爨蹠蹠，為俎孔碩。或燔或炙，君婦莫莫。為豆孔庶，為賓為客。獻酬交錯，禮儀卒度，笑語卒獲。神保是格，報以介福，萬壽攸酢。我孔熯矣，式禮莫愆。工祝致告，徂賚孝孫。苾芬孝祀，神嗜飲食。卜爾百福，如幾如式。既齊既稷，既匡既勅。永錫爾極，時萬時億。禮儀既備，鐘鼓既戒。孝孫徂位，工祝致告。神具醉止，皇尸載起。鼓鐘送尸，神保聿歸。諸宰君婦，廢徹不遲。諸父兄弟，備言燕私。樂具入奏，以綏後祿。爾穀既將，莫怨具慶。既醉既飽，小大稽首。神嗜飲食，使君壽考。孔惠孔時，維其盡之。子子孫孫，勿替引之。

（《毛詩》，卷 09-15，小雅，頁 452）

〈楚茨〉中描述了祭品的內容與祭品的準備，如黍稷之「以為酒食，以享以祀」、「絜爾牛羊，以往烝嘗」、「執爨蹠蹠，為俎孔碩」等，豐富的酒水、飯食、牛羊、魚肉以及菜餚調羹，以及供奉祭品的態度和過程，務必虔誠恭敬，為的是向祖先祈求日後的豐收與安樂。根據詩中記錄，祭祀過程亦有宴飲、賓客的活動，回應前一章節的宴飲作為禮物的一種變形之外，在此可進一步看出宴飲與祭祀活動的密切性。祭祀中除了牲畜作為向神獻祭的犧牲，人也是作為尸敬獻於神的祭品之一，透過對神的獻祭食物、犧牲、人尸，透過獻禮祈求神給予保佑的交換。

此類祭祀詩歌，多見於頌中。朱熹《詩集傳》：「頌者，宗廟之樂歌。大序所謂美盛德之形容，以其成功告於神明者也。」<sup>18</sup>言明了頌的詩歌性質，以及祭祀的目的——透過祭祀與神明先祖溝通。從頌中亦可見其祭祀禮物的豐富與多樣，如〈生民〉末二章：

誕我祀如何？或舂或揄，或簸或蹂；釋之叟叟，烝之浮浮。載謀載惟，取蕭祭脂，取羝以軼，載燔載烈。以興嗣歲。卬盛于豆，于豆于登。其香始升，上帝居歆。胡臭亶時。后稷肇祀，庶無罪悔，以迄于今。

（《毛詩》，大雅，頁 583）

<sup>17</sup>〔宋〕朱熹：《詩經集注》，頁 78。

<sup>18</sup>〔宋〕朱熹：《詩經集注》，頁 175。

描述籌備祭祀的過程，人們忙碌的舂米舀糧、搓米揚糠，以及掏米蒸飯，著重祭祀時獻祭給神的香氣，所以燒脂燃艾，又將上等的肉食——肥碩的公羊剝皮燒烤，並將所有的祭品依照禮儀規定，放置在祭祀的器皿上，「卬盛于豆，于豆于登」供享神明，以求自身的「以興嗣歲」。又如〈烈祖〉：

嗟嗟烈祖！有秩斯祜。申錫無疆，及爾斯所。既載清酏，賚我思成。亦有和羹，既戒既平。醴假無言，時靡有爭。綏我眉壽，黃耇無疆。約軼錯衡，八鸞鶴鶴，以假以享。我受命溥將。自天降康，豐年穰穰。來假來饗，降福無疆。顧予烝嘗，湯孫之將。

（《毛詩》，卷 20，商頌，頁 789）

錫，即賜。先民祭祀一方面是為了祈求，另一方面也是為感激上天的恩賜，「既載清酏，賚我思成」即陳設酒水，供奉清酒以祭祀祖先，感激祖先豐厚的賜予。可見，禮物交換的儀式目的，具有建立、開啟交流溝通管道的意涵，並期許透過交換儀式，用物質禮物換取未來的平安。

### 三、《詩經》中禮物的象徵與展示

前章所論述是《詩經》中禮物與交換的表面情況，包含愛情禮物的贈與、部族之間的進貢、賞賜與宴飲，以及祭祀的祭品與儀品等等，呈現禮物的種類、用途，和禮物交換的過程，然這只是論述了禮物表面的意義，禮物真正的意涵為何？有所祈求為何必須先贈以禮物？禮物刺激了交換的可能，帶來所謂的回饋過程，但禮物如何有這樣的寓意和力量？

#### （一）禮物的象徵

《詩經》中的愛情禮物有植物花草、瓜果椒藥，如〈靜女〉中的彤管萋草（頁 104）、〈溱洧〉中的勺藥（頁 182）、〈東門之枌〉之握椒（頁 250）、〈標有梅〉的梅子（頁 59），另〈野有死麕〉：

野有死麕，白茅包之。有女懷春，吉士誘之。林有樸檝，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。

（《毛詩》，卷 1，國風，召南，頁 65）

有以白茅包之的鹿獐，以狩獵的獵物作為求愛的禮物。其中，除了禮物本身可食用的用途之外，禮物還有更深刻的涵意。以白茅為例，白茅雖是普遍的植物，但活動中作為禮物和象徵卻是不可或缺，《說文解字》：「菹，茅藉也。从艸租聲。《禮》曰：封諸

侯以土，藉以白茅。」<sup>19</sup>《周易·大過·初六》：「藉用白茅，無咎」。<sup>20</sup>古代諸多儀式、祭祀和進貢，會使用白茅表示尊敬、虔誠和吉祥安泰的祈願，這就是白茅作為禮物所附載的象徵意涵。有的花草會依其功能、香氣、外表而延伸出其象徵意涵，如木瓜、木桃、木李、握椒都是容易生長、果實繁多的植物，象徵了多產豐盛的意涵，作為愛情禮物，可象徵情感的豐富，也隱喻了生殖與多產的圖像。禮物的象徵和物質特性，可以對收受禮物的人產生交感作用，而達到與禮物類似的多產、豐厚的效果，就如法國著名人類暨社會學家皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu, 1930-2002）在《實踐感》<sup>21</sup>一書中提及象徵圖示與象徵力量的作用。

以握椒為例，聞一多《風詩類鈔》釋椒：「椒，即花椒。草木實聚生成叢，古語作聊，……椒類多子，所以古人常用來比女人。椒類中有一種結實聚生成房的，一房椒叫椒房。漢人借『椒房』這個名稱來稱呼他們皇后所居的房室，正取其多子的吉祥意義。」<sup>22</sup>《詩經·椒聊》亦言：「椒聊之實，蕃衍盈升。彼其之子，碩大無朋。椒聊且，遠條且。椒聊之實，蕃衍盈匊。彼其之子，碩大且篤。椒聊且，遠條且。」（《毛詩》，卷6，國風，唐風，頁218）」由此可見，〈東門之枌〉「視爾如苴，貽我握椒」中以贈物表達多子之願與「親結其縈」<sup>23</sup>的情感，就不言而喻了。

愛情禮物的贈與多與生殖、多產的象徵圖示有關，其物所寓涵的特殊、神秘的象徵意涵，是依據社會文化脈絡下，約定俗成的集體認知。對於《詩經》中的禮物象徵詮釋，諸如余冠英認為蕘草和彤管是取其「節恩情的表記」<sup>24</sup>、《鄭箋》指芍藥為「其別則送女以勺藥，結恩情也」（《毛詩》，頁182），都是一種結合圖示的實踐，同時也隱喻了愛情的結合——婚姻。婚姻的原始意義也是回歸於生產繁育，女性做為生產角色，和自然界的結實植物繁育的功能相仿，在贈禮的象徵物表達上，也呈現了對植物繁衍的能力產生崇拜，如《詩經·蓀》：「蓀蓀瓜瓞，民之初生」（《毛詩》，大雅，頁540），對於贈禮獲物除有表情達意之外，更期許物與人的交感作用，實踐了禮物的象徵意涵。

再如，在《詩經》中繁複出現禮物——「玉」，可作為愛情的禮物，或是部族交換、祭祀的禮物。玉的象徵意義，是中國約定俗成的象徵賦予，宗白華曾言：「中國向來把玉作為美的理想，玉的美，即『絢爛之極歸於平淡』的美，可以說，一切藝術的美，以至於人格之美，都趨向於玉的美：內部有光彩，但是含蓄的光彩，這種光彩是極絢爛，又極平淡。」<sup>25</sup>由於玉是特殊的而色美的石礦，以其質地溫潤讓人賦予「玉」人格化的德性特質，如〈有女同車〉以玉比德：

有女同車，顏如舜華。將翱將翔，佩玉瓊琚。彼美孟姜，洵美且都。  
有女同行，顏如舜英。將翱將翔，佩玉將將。彼美孟姜，德音不忘。

<sup>19</sup>〔東漢〕許慎：《說文解字》，卷二，艸部，頁582。

<sup>20</sup>〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·周易·繫辭上傳》（臺北：藝文印書館1976年），卷7，頁151。

<sup>21</sup>皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu）著，蔣梓驊譯：《實踐感》（南京：譯林出版社，2003年12月）。

<sup>22</sup>聞一多：《風詩類鈔甲》，《聞一多全集》，冊4，頁477。

<sup>23</sup>語出《毛詩·東山》：「之子於歸，皇駁其馬。親結其縈，九十其儀。」卷8，國風，豳風，頁292。

<sup>24</sup>余冠英、韋鳳娟編選：《古詩精選》（江蘇：鳳凰出版社，2004年），頁7-8。

<sup>25</sup>宗白華：《美學的散步》（臺北：洪範書店，1981年8月），頁67。

(《毛詩》，卷 4，國風，鄭風，頁 169)

《禮記·玉藻》：「君子無故，玉不去身，君子于玉比德焉。」<sup>26</sup>中國以萬物有靈有氣，認為玉有靈氣，能養生避邪，配戴玉石不僅有益健康，更達到裝飾之美，能彰顯佩帶者擁有良好的品德與人格，象徵了尊貴高尚的人格美，故孔穎達疏：「玉，謂佩也。君子于玉比德，故恆佩玉，明恆身有德也。」

「玉」以其有德、有美的象徵意涵，作為禮物的意義就相當深厚，除了是愛情信物，在複雜的禮物交換關係中，「玉」是做為身分的象徵，在《詩經·棫樸》：「濟濟辟王，左右奉璋。奉璋峨峨，髦士攸宜。」(《毛詩》，大雅，頁 545) 有天子與諸侯舉行朝聘儀式時，持玉奉璋的行禮情況。<sup>27</sup>另《周禮·春官·大宗伯》：「以玉作六瑞，以等邦國：王執鎮圭，公執桓圭，侯執信圭，伯執躬圭，子執谷璧，男執蒲璧。」<sup>28</sup>又《禮記·玉藻》：「天子佩白玉而玄組綬，公侯佩山玄玉而朱組綬，大夫佩水蒼玉而純組綬，世子佩瑜玉而綦組綬，士佩璆玕而緼組綬。」<sup>29</sup>以玉作為身分的分等，在儀式中君王和諸侯各自佩戴不同的玉器，君王有賞賜玉器的權力，賞賜玉器同時也是賞賜了玉器的象徵，即身分位階。玉的禮物象徵和尊貴性，在禮物與交換中更能展示。

## (二) 禮物交換中的展示

禮物除了象徵的作用之外，本身也是一種展示，展示了送禮者的動機目的、誠意和能力。談到「禮物」就會涉及送禮者與受禮者，背後就是人與人之間的互動，也就是自我 (the self) 與他者 (the other) 之間的互動。<sup>30</sup>在禮物交換過程中，禮物本身是一種對收禮者和旁人的展示，這樣的展示作用，在部族之間的禮物交換和祭祀禮品、祭品尤為明顯。

以宴飲而言，若連結祭祀活動，作為一種取悅神明先祖，掌握與神明溝通權力的資格，宴飲、祭祀這樣的禮物變形活動，本身就是一種權力的展示，劃分了權力位階，掌握政治與神權，透過活動展示權力，並控制人際關係與政治群體的範圍和關係。

人類學家列維·斯特勞斯在《面具的奧秘》中提及，宴飲的主人可以通過分享自身的財物達到展示其能力的目的，「這類儀式在舉行時，宴會的主人要把財產分贈給他合法召集來的客人。由於客人的到會，主人增加了新的權力或獲得了新的地位。」<sup>31</sup>透過宴飲和禮物的賜與，主人獲得召集的權力，客人與會表示認同或服從，這也是在《詩經》的宴飲詩篇中密集開展的，例如〈公劉〉即言「食之飲之，君之宗之」(《毛詩》，大雅，頁 615)，表達了宴飲的飲食、享樂帶有禮物的意義和交換的本質。

<sup>26</sup> 《禮記·玉藻》，第 13 卷，頁 563。

<sup>27</sup> 《毛詩正義》：「君王其行禮之事，則左右之臣奉璋而助行之，此臣奉璋之時，其容儀峨峨然，甚勝壯矣。」(《毛詩》，大雅，頁 545)

<sup>28</sup> [清] 阮元刻本：〈春官宗伯第三〉，《十三經注疏·周禮》(臺北：藝文印書館，1976 年)，頁 276。

<sup>29</sup> 《禮記·玉藻》，第 13 卷，頁 563。

<sup>30</sup> 趙星皓：〈《一報還一報》裡的「禮物」〉，《中外文學》33 卷 6 期 (2004 年 11 月)，頁 85-104。

<sup>31</sup> [法] 列維·斯特勞斯著，劉魁立主編、知寒等人譯：《面具的奧秘》(上海：文藝出版社，1992 年)，頁 96。

在贈與和收受的過程成立的同時，也是約定關係的建立。接受宴飲招待，就等同於接受禮物餽贈，這是基於中國約定俗成的「禮尚往來」心理機制和社會文化機制下的共同原則。接受宴飲招待的同時，也等於表達了「將會作出回饋」或「認同」、「服從」的承諾，比如《詩經》中的宴飲詩呈現對宴會主人的稱頌和讚揚，也是表達了認同、服從的意義，如〈假樂〉：<sup>32</sup>

假樂君子，顯顯令德。宜民宜人，受祿于天。保右命之，自天申之。  
千祿百福，子孫千億。穆穆皇皇，宜君宜王。不愆不忘，率由舊章。  
威儀抑抑，德音秩秩。無怨無惡，率由群匹。受福無疆，四方之綱。  
之綱之紀，燕及朋友。百辟卿士，媚于天子。不解于位，民之攸暨。  
（《毛詩》，大雅，頁 607）

以「假樂君子，顯顯令德」、「宜民宜人，受祿于天」、「受福無疆，四方之綱」等稱頌之辭，肯定君主的地位和身分合理性，並且以「百辟卿士，媚于天子。不解于位，民之攸暨」來表示君主深受愛戴，百姓會為君效勞、聽命於君。這些讚頌與地位的賦予，是源自於「燕及朋友」的禮物交換過程才予以確立。透過宴飲活動確認臣屬與上下關係，擁有分配與分享權力的主人，才是擁有地位的人物。

在祭祀儀式中，也必須向先祖和其他邦國，展示自己的優渥擁有，也是一種能力、權力的展示，即是「美盛德之形容，以其成功告於神明者也」。列維·布留爾《原始思維》：

在中國人那裡，鞏固地確立了這樣一種信仰、學說、公理，即似乎死人的鬼魂與活人保持著最密切的接觸，其密切的程度差不多就跟活人彼此的接觸一樣。當然，在活人與死人之間是劃著分界線的，但這個分界線非常模糊，……這兩個世界之間的交往是十分活躍的。<sup>33</sup>

周人相信人死以後，魂靈猶在，成為人鬼先祖，「骨肉歸復于土，命也。若魂氣則無不之也。」<sup>34</sup>因此，祖先有降禍賜福的權柄。周人有萬物本於天，人本於祖的觀念，故祭天必以其祖配享之。在對祖先敬畏的力量作用下，祭祀也成為族群劃分的象徵儀式。祭祀中的犧牲、祭品、儀品，在儀式中的宴飲會予以分享，〈我將〉：「我將我享，維羊維牛，維天其右之」（《毛詩》卷 19，周頌，頁 716）；〈豐年〉：「為酒為醴，烝畀祖妣，以洽百禮。降福孔皆」（《毛詩》卷 19，周頌，頁 730）；〈潛〉：「有鱸有鮪，鱓鱮鰓鯉。以享以祀，以介景福」（《毛詩》，卷 19，周頌，頁 731）；〈雝〉：「於薦廣牡，相予肆祀。」（《毛詩》，卷 19，周頌，頁 733）祭祀先祖的儀式完畢後，在祭祀的宴飲中分食分享，以獻祭的物品作為群體的分食，其象徵的意涵，布迪厄《實踐感》一書以牛的獻祭為例，說明意涵：

<sup>32</sup>假，為嘉的假借字，美善之意。

<sup>33</sup>〔法〕列維·布留爾，丁由譯：《原始思維》（北京：商務印書館，1985年10月），頁 296。

<sup>34</sup>〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，卷 10，頁 1314。

牛肉要平均分享，這表明祭牛被當作社會集團的一種實際形象，一種家庭劃分的圖式，集團也由此得到界定：氏族（adhrum）中每個活著的成員（thaymats）都分得一份，這是隆重地重新肯定他們之間的實際或正式的近親關係……同時也建立起了這種參與所特有的政治法則……此法則得到所有成員的默認……它以集體的和隆重的方式生產和再生產基本的劃分和分配法則，而正是這一基本法則使集團成為人所特有的集團。<sup>35</sup>

祭祀的祭品，比如牛、羊，其身體就成為社會身體（團體）的形象和替代。祭祀和宴飲的活動使整個集團聚攏，透過的共同儀式對共同認定的先祖亡靈作召喚，透過集會和共餐能顯示劃分集團歸屬。<sup>36</sup>這種歸屬關係意味著援引和召喚祖先的權力，透過神人交感的整體關係，天地人神的溝通，以及借助此種溝通所獨佔的政治權力等，並保證自己為後人所援引和召喚。<sup>37</sup>

#### 四、《詩經》中禮物的深層作用與交換機制

從上述分析，大致可以看出禮物與交換的轉變。禮物從原初單純表達喜愛之情的目的，增加了禮物所負載的諸多象徵意義，透過贈與的行為，其實都是要求回饋的——回禮作為信物約定，同時也是回應、回饋感情。在部族之間，禮物與交換是有位階關係的，在上位者予以賞賜的同時，也代表握有懲罰的權柄和能力，賞賜的禮物也代表了權力的分封，權力可以透過禮物賦予，給予身分位階的授予和認定；在下位者必須進貢、朝拜上位者，以禮物交換約定彼此的關係，展示服從，透過進獻禮物，達到賄賂協定的作用。部族之間除了餽贈實體的功能性或象徵性的物件外，另有以宴飲方式達到禮物交換的效果，視為一種禮物的變形模式。宴飲之中，主從關係確立，主人透過分享自己的財物，以酒水飲食、樂舞招待，讓參與的賓客收受宴飲的享受，參與宴飲的賓客就必須服從、認同主人的權力地位，成為臣屬。在祭祀的活動中，展現的是人與神的溝通關係，人向上天進貢，為使神明保佑與守護；祭祀的分享是集團劃分的依據和儀式。

##### （一）禮物的深層作用

禮物作為物品而言，意義不大，但若將禮物視為人際網絡中被使用、操作的符號，則禮物的深層意涵，即可被明確的說明。

現代語言學之父——瑞士符號學家索緒爾認為符號是「能指」與「所指」的結合體，「能指和所指是構成符號的兩個要素」<sup>38</sup>，符號具有指稱功能和象徵性，是人予以

<sup>35</sup>皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu）著，蔣梓驊譯：《實踐感》，頁 372。

<sup>36</sup>皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu）著，蔣梓驊譯：《實踐感》，頁 391-392。

<sup>37</sup>張光直：《考古學專題六講》（臺北：稻鄉出版社，1988 年），頁 23。

<sup>38</sup>索緒爾（Ferdinand de Saussure）著，高名凱譯：《普通語言學教程》（北京：商務印書館，1980 年），頁 102。

約定俗成、額外加之於其上、可代替其他事物的代指意義，或說符號是為一種社會文化的載體。符號本身必須是物質的，能被人的感官所接受，足以作為訊息的載體，為人所感知；且符號必須傳遞與本質原初的不同的意義，才能代表、指向、等價於其他意義，否則作為符號——訊息的媒介就失去意義。作為符號首要的意義是傳遞訊息，而且是一種社會文化的資訊，並非個人賦予的定義，只有具有規約成效的訊息才可作為符號的所載物。如此便深層揭示了符號的性質和特徵。<sup>39</sup>禮物是一種符號，禮物本身的物質性是禮物符號的能指，是禮物的具體實物形式，而禮物也具備了符號的基本——象徵性，作為禮物符號的所指，可見，禮物確實是一種具備了社會文化指向和運作功能的符號。

傳遞訊息是符號存在的價值和意義，也是符號之所存在的理由。傳達是一複雜的過程，是編碼（符號化）、傳遞、接受和解碼的過程。訊息之所以能傳遞，是由於發送與接收的雙方有共同的背景、文明、文化、社會、心理基礎，不論符號化的編碼過程，還是符號解讀的解碼過程，都是通過雙方或集體認同規範的機制模式。

贈送禮物是一個傳遞的過程。禮物的物品本身是符號，而情感、動機等一系列心理因素、文化意涵與社會意義，以禮物符號的所指和象徵的意義附載，透過贈送和收受行為，成為傳遞訊息的過程。禮物的符號化與解碼，就成為送禮者和收禮者所必須理解的意義運作系統，進而達成禮物作為符號傳訊的意義。以《詩經》為例，愛情的禮物以多產、生殖、結合的象徵意義，化成物質性的桃李瓜果，贈禮的人除了透過送禮取悅對方，也是藉由禮物的象徵意義，表達自己的情感和祈願，收禮者也同樣可以意會禮物的象徵意涵，進而以同樣的象徵圖式和文化機制，提出回饋，贈之以禮物作為約定的信物。愛情交換涉及的利益，就是情感的回饋，但部族之間的交換就涉及更為複雜的利益，舉凡領土、資源等等，所以部族之間的交換，必然涉及權力、利益，互相謀劃的心理狀態，使禮物化成符號的動機更加複雜，禮物的意義相對也比愛情的禮物，承載了更多目的性，禮物變成權力的表徵、分等的價值依據。禮物在餽贈的行為中，迫使收禮者對贈禮的虧欠，在不穩定的賒欠關係，必須重新獲得平衡，所以回饋的再次交換變成必須。

禮物作為符號的深層作用，來自於禮物符號本身的內在和背後機制。禮物符號是一個內化為意義的過程。巴赫金認為，無論是外部符號，還是內部符號，對符號的理解是在與該符號實現的整個環境中才得以完成的，符號的符號性在於它和社會環境的不可分割的聯繫。<sup>40</sup>《詩經》中體現的禮物與交換，必然是奠基於《詩經》的時空文化背景，其禮物符號的象徵機制和意義指向，才有發揮作用的動力，處於該社會時空文化中的人們，才得以理解符號的深層意義，進而操作並使用禮物符號，收送禮物的時候，務必達到兩方主體意識的相互理解，包含了收禮的解碼者和送禮的符號使用者之間的互動和交流，兩造雙方必須在一定程度上的理解中，進行一種對話性的符號溝通。<sup>41</sup>

<sup>39</sup>王銘玉：〈符號學與語言學〉，《外語研究》1999年第二期，頁5。

<sup>40</sup>巴赫金：《人文科學方法論·巴赫金全集（第四卷）》（石家莊：河北教育出版社，1975年），頁381。

<sup>41</sup>參考錢中文：〈理論是可以常青的——論巴赫金的意義〉，《巴赫金全集（第一卷）》，頁314。

## （二）禮物與交換的深層機制

梁漱溟《中國文化要義》曾論中國社會既非個體本位亦非團體本位，而是關係本位（或倫理本位），其重點並非集中於特殊的個人，而是交換中個人之間的關係。<sup>42</sup>正因為中國社會是一種關係網路縝密、位階繁複、於封建權力之下產生的社會結構，所以禮物作為人際交流的運作符號，在中國文化脈絡中由可見其力量強大、意義複雜，中國社會尤其重視禮物的饋贈和回禮的禮數。閻雲翔認為，禮物交換在中國是「個人身份的文化結構」的一種反映，個人被要求通過禮物交換，來定位自己在不同種類人際關係中的地位，禮物交換不僅發生於社會承認的那些人群的活動界限之內，而且幫助創造出一種處理地方道德世界中社會事務的相關仲介。<sup>43</sup>自古以來，在中華文化的脈絡下，人的一生從出世、周歲、成年、成長的各個階段、結婚、生子、喬遷、節日直到死亡，其中各種過渡、重新賦予身分定位的儀式中，禮物與交換的機制從不缺席。除了個人生命禮物的收受，禮物在中國人的關係網絡建構方面起著非常重要的作用，自古而然。

法國人類學家牟斯（Marcel Mauss）的禮物理論著作《禮物：舊社會中交換的形式與原因》<sup>44</sup>云：「原始社會或者古式社會中，是什麼樣的權利與利益規則，導致接受了饋贈就有義務？回報禮物中究竟有什麼力量使得受贈者必須回禮？」牟斯認為，迫使人們對所受饋贈作出回報的機制是「禮物之靈」（the spirit of the gift）。「禮物之靈」總是希望返回它的原初地，所以受禮者只有通過回禮的方式，才能使「禮物之靈」回到原初，且「禮物之靈」並非附著在同一禮物。

牟斯以抽象的「靈」來形容禮物具有的某種力量，這種力量使得人們一旦涉入禮物交換，送禮者和受禮者就會進入一個往復不斷的鏈條，禮物的力量會在其中流動拉扯，從而再次延展出人與人之間、社會與人際的新關係。禮物力量的立基點來自於「禮尚往來」、「投桃報李」的秩序規定和觀念，也就是人與人的互動相處必須達到公平與平衡，但人際互動是一個動態而持續發生的過程，隨時處於不穩定的流動狀態，是故當禮物與交換投入人際鎖鏈，人與人的得失賒欠就必須重新計算、予以補足平衡，造成一次又一次的重整與交流。

在中國古代，禮物是傳遞一種人情的最有力的工具，禮物中浸染著送禮者的精神和情感，所以收受禮物之後，在情感層面是必須要償還的，這是中國堅實的人情觀念。閻雲翔探討了關係和人情這兩個基本的概念，他認為，中國人的禮物就是在此文化基礎上建構的。他總結了禮物和關係／人情之間的關係，認為「禮物可以被視為一種符號，或一種依靠關係這一社會基礎傳達人情的工具」，並言明「禮物關係的意義發端於

<sup>42</sup>梁漱溟：《中國文化要義》（香港：集成圖書公司，1963年），頁91、92、103、107。

<sup>43</sup>該評引自林升棟：〈禮物、關係和信任〉，《廣西民族研究》，2006年第4期（總第86期），頁80。原書為閻雲翔：《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》（上海：上海人民出版社，2000年）。

<sup>44</sup>《Essai sur le don, forme archaïque de l'échange（論給予：古代社會中的交換）》，英譯版本《The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies》故此書的譯為《禮物：舊社會中交換的形式與原因》）參考：陳重仁：〈找尋禮物的理論：馬歇·牟斯與牟斯式禮物經濟〉，《中外文學》第36卷第3期（2007年9月），頁204。

地方道德世界中更為廣闊的關係和人情背景」。<sup>45</sup>人情，在中國的社會文化中，被視為一種可交換、可運用或計算的資源。人情思維成為中國禮物交換機制的基本控制因素，禮物與交換的活動都是由人的心理過程決定，這一心理形成受到社會、文化和環境的影響，在表達個人情感的同時，會受到社會人情的制約；禮物不是純粹的取悅，而是有目的的交換。禮物與交換是為了建立、維繫或確認關係，比方愛情信物、參與宴飲，或賞賜象徵禮物，如《大學衍義補》亦云：「古者人君之於臣下，有享禮以嚴其分，有燕禮以通其情，此上下所以交而為泰也歟。」<sup>46</sup>禮物與交換是作為確認關係的等第位階，而禮物的施受也展示了權力的擁有，以〈玄鳥〉為例：

天命玄鳥，降而生商。宅殷土芒芒。古帝命武湯，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孫子。武丁孫子，武王靡不勝。龍旂十乘，大糒是承。邦畿千里，維民所止，肇域彼四海。四海來假，來假祁祁。景員維河，殷受命咸宜，百祿是何。  
（《毛詩》卷 20，商頌，頁 791）

本詩強調殷商受命治理國邦，擔負、承受著上天賞賜的恩祿，對上天獻禮，即是擁有祭祀的主導權力——禮物的配享，擁有祭祀權力等於政治權力的掌握。這也是禮物與政治權力的象徵和連結關係。又如〈殷武〉：

撻彼殷武，奮伐荆楚，采入其阻，裒荆之旅。有截其所，湯孫之緒。維女荆楚，居國南鄉。昔有成湯，自彼氐羌，莫敢不來享，莫敢不來王。曰商是常。天命多辟，設都于禹之績。歲事來辟，勿予禍適。稼穡匪解。天命降監，下民有嚴。不僭不濫，不敢怠遑。命于下國，封建厥福。商邑翼翼，四方之極。赫赫厥聲，濯濯厥靈。壽考且寧，以保我後生。陟彼景山，松柏丸丸。是斷是遷，方斲是虔。松桷有梲，旅楹有閑，寢成孔安！  
（《毛詩》，卷 20，商頌，頁 800）

本詩談到即使遙遠的氐羌也不敢不進獻貢品，顯示國家的盛大與否，和禮物的贈送、進貢獻禮，有莫大的關係。弱勢的國家以贈送禮物的方式，安撫大國，確保自己的平安。可見禮物有著複雜的作用，收受禮物，在小國來說，是透過禮物的賒欠行為，讓強國有義務或道德，承諾不侵犯弱國；而強國也因為禮物的收受感到光榮、驕傲，因為禮物象徵著對方的懼怕與敬畏。其中，禮物的象徵意涵與權力關係，是經過人與人、國與國的複雜權力關係、象徵符號化的過程。禮物已然是夾帶多層次、多元象徵的物品，是權力與安全的交易過程。以禮物交換自身安全的模式，其實仍是建立在不確定、不穩固的立場，人或國家都有不遵守約定的可能，禮物所維繫的權力關係仍是薄弱浮動的，進而需要不斷的透過禮物交換，一再確認關係。

<sup>45</sup> 閻雲翔：《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》，頁 239。

<sup>46</sup> [明] 丘濬著，林冠群、周濟夫校：《大學衍義補》（北京：京華出版社，1999 年），卷 46，頁 52。

有趣的是，在《詩經》中的這樣不穩定、不確定的禮物與交換過程中，更能顯示出超越於禮物之外的情感力量，這樣的情感力量除了個人之外，還有一種社會人情的力量、人際平衡的力量，為了保持平衡，頻繁地透過禮物修整關係的平衡，從而一在檢視彼此的關係、約定與信任。在禮物的交換與贈與中，讓動態的過程一直循環，當禮物和交換的進入，所造成收穫得失的不對稱，從而造成兩方關係的調整與擺盪，都在禮物與交換的過程無限循環。

## 五、結語

《詩經》中的禮物與交換，表現出當時的人與人之間的交往與約定、部族與部族間的權力交換與展示、人神溝通祈求的儀式及禮物的作用和意義，從《詩經》中觀看先民透過禮物的贈與與交換，而有其情感、經濟、社會、階級等建立與維繫的功能與意義。

本文分析《詩經》中的禮物與交換，得到以下結果：

其一，

《詩經》中的愛情禮物以禮物的象徵性，達到表情達意以及多產結合的祈願，成為詩經文學中特殊的禮物象徵意涵。

其二，

《詩經》中的呈現的部族間禮物與交換，有位階之間的禮物交換，是作為關係認可、權力的展示，而宴飲則是一種禮物變形的活動。

其三，

《詩經》中獻祭的祭品除了有取悅先祖，以交換平安的心理機制；同時也是劃分氏族集團的活動，從中可見禮物與交換的控制和權力運作。

其四，

自《詩經》文本足見禮物與交換在其時是以強烈的人情觀、嚴密的位階關係與人際關係為基礎，以致於禮物與交換必須符合禮物交換的社會機制，因此《詩經》中的禮物與交換，形式多樣，過程繁複而循環。

## 參考文獻

### 一、專書

- 〔漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注：《楚辭補注·離騷經》，《四部叢刊初編》（景江南圖書館藏明覆宋本），上海：上海商務印書館，1936年12月。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔漢〕許慎著，〔宋〕徐鉉等校定：《說文解字》（《四部叢刊初編》景日本岩崎氏靜嘉堂藏北宋刊本），上海：上海商務印書館，1929年。
- 〔宋〕朱熹：《詩經集注》，臺北：群玉堂出版事業股份有限公司，1991年10月，頁110。
- 〔明〕丘濬著，林冠群、周濟夫校：《大學衍義補》，北京：京華出版社，1999年。
- 〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·毛詩》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·周易》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·周禮》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔清〕阮元刻本：《十三經注疏·禮記》，臺北：藝文印書館，1976年。
- 〔清〕馬瑞辰：《毛詩傳箋通釋》，光緒廣雅叢書本，臺北：中華書局，1989年3月。
- 〔法〕皮埃爾·布迪厄（Pierre Bourdieu）著，蔣梓驊譯：《實踐感》，南京：譯林出版社，2003年12月。
- 〔法〕列維·斯特勞斯著、劉魁立主編、知寒等人譯：《面具的奧秘》，上海：文藝出版社，1992年。
- 〔法〕列維·布留爾，丁由譯：《原始思維》，北京：商務印書館，1985年10月。
- 〔俄〕巴赫金：《人文科學方法論·巴赫金全集（第四卷）》，石家莊：河北教育出版社，1975年。
- 宗白華：《美學的散步》，臺北：洪範書店，1981年8月。
- 余冠英、韋鳳娟編選：《古詩精選》，江蘇：鳳凰出版社，2004年。
- 程俊英：《詩經譯註》，臺北：宏業書局有限公司，1988年9月。
- 梁漱溟：《中國文化要義》，香港：集成圖書公司，1963年。
- 張光直：《考古學專題六講》，臺北：稻鄉出版社，1988年。
- 黃忠慎：《詩經簡釋》，臺北：駱駝出版社，1995年1月。
- 索緒爾著，高名凱譯：《普通語言學教程》北京：商務印書館，1980年。
- 聞一多：《風詩類鈔甲》，《聞一多全集》，武漢：湖北人民出版社，2004年。
- 裴普賢：《詩經研讀指導》，臺北：東大圖書有限公司，1977年1月。
- 閻雲翔：《禮物的流動：一個中國村莊中的互惠原則與社會網路》，上海：上海人民出版社，2000年。

## 二、期刊論文

- 王銘玉：〈符號學與語言學〉，《外語研究》，1999年第二期，頁5。
- 林升棟：〈禮物、關係和信任〉，《廣西民族研究》，2006年第4期（總第86期），頁80。
- 陳重仁：〈找尋禮物的理論：馬歇·牟斯與牟斯式禮物經濟〉，《中外文學》第36卷第3期，2007年9月，頁204。
- 楊念群：〈禮物交換的本土精神〉，《讀書》第2期，1997年，頁81-87。
- 趙星皓：〈《一報還一報》裡的「禮物」〉，《中外文學》第33卷第6期，2004年11月，頁85-104。
- 錢中文：〈理論是可以常青的——論巴赫金的意義〉，《巴赫金全集（第一卷）》，頁314。

## 智圓大師淨土思想之研究

釋修暢\*

### 摘要

智圓的淨土論與其唯心思想有著密切關係，並承襲般若淨土之教化思想、天台四淨土說與判教思想，以及善導的持名念佛。淨土既是權又是實，權是指前三土，後一土是實。智圓提倡信願持名念佛，並以具縛凡夫為首要的度化對象，而凡夫只能往生凡聖同居土（權土）。因此，智圓的持名念佛與天台傳統的觀想念佛，非常的不同。其主要特色如下：

一、唯心淨土：智圓在一心具足一切法的前提下，認為淨、穢二土皆統於一心中，以心性論來開展淨土，諸佛現淨土之目的，即是令眾生回復本自清淨之佛性（心性）。基於唯心無境說，淨土自然也是一種權巧方便。但是淨土並非僅是化土，而仍有真實之土，此真土即是常寂光土。

二、信願持名念佛：智圓雖是唯心論者，並非絕對的唯心論者，他仍主張信願持名念佛。智圓以應身、法身，說明每一尊佛皆有應身與法身，並由此確認阿彌陀佛的真實。其次，此經是針對非圓機的中下根機者，因而與《觀無量壽經》是針對觀想佛之依正二報之禪觀的圓機者，有很大的不同。最後，智圓以六即佛、心具說明持名念佛可以往生的內在道理。

三、阿彌陀佛與釋迦佛之共化：因為眾生根機不同，故提出「此折彼攝」，二佛共同教化，最終結果是「復本達性」。二佛共化的另一層意義是，藉著教化將淨穢二土的對立消除。淨穢二土的存在，只是諸佛為了教化不同根機的眾生而有，二土本身沒有高下之分，故統一於心性之中。

**關鍵詞：**唯心淨土、信願持名、六即佛、心具、共化

\* 國立中山大學中國文學系博士生。  
到稿日期：2018年12月30日。

## A Study of Zhiyuan's Thought of Buddha-Fields

Hsiu-chang Shih<sup>\*</sup>

### Abstract

Zhiyuan's Thought of Buddha-Fields is closely related to his idealism, of which the main features are as follows:

1. Mind-only Pure Land : Under the premise of One-hearted having, Zhiyuan thinks that the Buddha-Fields and the Dirty-Fields are unified in one mind. If we develop the Buddha-Fields with the Theories of the mind, many Buddhas show the Buddha-Fields with the purpose for all beings to retrieve their own clean Buddha nature. Based on idealism, Buddha-Fields nature is also a skillful and convenient access. But Buddha-Fields is not just a convenient access. There is still the real land. This real land is the quiet and bright land.

2. Believe and desire by the name of Amitabha Buddha : Although Zhiyuan is an idealist, he is not an absolute idealist. He still advocates " Believe and desire by the name of Amitabha Buddha". Zhiyuan uses the Nirmānakāya ( 應身 ) and Dharmakāya ( 法身 ) to explain that every Buddha has its own Nirmānakāya and Dharmakāya. This confirms the truth of Amitabha Buddha. Furthermore, this is aimed at the adjudicators of intermediate or lower wisdom ( their roots ) . In the end, Zhiyuan uses the Liu-ji-fu ( 六即佛 ) and Hsin-chu ( 心具 ) to illustrate the principle that Buddha Recitation can make their departs.

3. The common education of Amitabha and Sakyamuni: Because the roots ( wisdom ) of people are different, they proposed the common education of the two Buddhas, of which the result is "to retrieve their nature". This type of education can be traced back to the Prajna Pure Land( 般若淨土 ), and Tien-tai' s tradition of education. Therefore, there is the idea of the common education of two Buddhas. Another significance of this common education of the two Buddhas is the elimination of the opposition between the Buddha-Fields and the Dirty-Fields through education.

**Keywords:** Mind-only Pure Land, Believe and desire by the name of Amitabha Buddha, Liu-ji-fu, Hsin-chu, Common education

---

<sup>\*</sup> Ph.D. student, Department of Chinese Literature, National Sun Yat-sen University.  
Received December 30, 2018.

## 一、引言

智圓大師（976-1022）是宋代天台宗山外派祖師。天台至宋代分裂為山家、山外二派，此二派之論爭的主要重點是：心性論、觀心和淨土論。關於心性論的部分：一般皆認為山家派知禮（960-1028）較接近智者大師（538-597）的實相論，而山外派智圓則是唯心論者；在觀心的部分：山家主張觀陰識心，山外主張觀真心；淨土論的部分：知禮主張約心觀佛，智圓主張持名念佛。本文旨在討論智圓的淨土思想。

若依經典分，念佛法門可分：持名與觀想念佛。前者是《阿彌陀經》所強調，後者是《觀無量壽經》所強調。宋代之前的天台淨土修行，主要以觀想念佛為主，即以自家禪法來修觀想念佛。早期智顛將念佛法門，當作禪法而吸收到天台體系之中。<sup>1</sup>因為當時念佛法門是依《般舟三昧經》的念佛三昧而修，所以是有其一脈相承的禪觀存在。<sup>2</sup>但是，到了初、中唐，經道綽、善導大力弘揚持名念佛之後，才漸漸成為主流。爾後，宋代山家、山外二派，因淨土觀的差異，山家擁護智顛的觀想念佛，而山外則擁護善導的持名念佛，因而再次分裂。<sup>3</sup>

天台與淨土關係密切，自智者大師以降，天台諸師大多兼修淨土，形成教在天台、行在彌陀的傳統。諸師並紛紛為淨土經典著疏立論，因而形成天台人對淨土特有的詮釋。智圓大師為淨土經典作注解的有：《觀經疏刊正記》、《西資鈔》、《阿彌陀經疏》，前二皆已散失，僅存《阿彌陀經疏》。其中《西資鈔》是在解釋《阿彌陀經疏》，可見智圓對淨土的重視。

彌陀淨土自隋唐以來，越傳越盛，直到宋代各宗各派更將淨土納入本門之中，因而形成禪淨、台淨、賢淨合流的現象。尤其是天台宗，無論山家、山外皆篤信彌陀淨土，在宋代形成一股台淨合流的風潮。但是，目前學界對宋代此一相關議題研究的不多，尤其是針對山外智圓的淨土注解，更是罕見。因此，有必要進行研究。

當今學界，唯學者吳忠偉對智圓大師作出完整又詳盡的討論，見《智圓佛學思想研究》第五章第二節〈往生淨土論〉。文中指出若要研究智圓的淨土論，必須著眼於智圓的心具理論。今就文中歸結四個重點：（一）智圓是唯心淨土，並以淨土為權宜；（二）雖以心性統淨穢二土，但仍試圖保持淨土的自在性，即淨土也是一種真實；（三）雖是持名念佛，但又加入實相念佛，故仍是難解難成；（四）因淨穢二土統一於心性之中，故此二土實是一界，淨土眾生即是穢土眾生。菩薩在淨土稱眾生，因為仍須精進修行，而淨土眾生在穢土稱菩薩，為度穢土眾生。故菩薩在淨土、穢土，出入自在。

基本上，本文認同以上的觀點，智圓以心性為終極目標，往生淨土的目的是為了要復性，淨土不過是誘使眾生的權宜之計，所以，是由心性統攝淨土。但對第三項觀點有不同的看法，吳氏認為智圓是持名與實相念佛結合，而將持名念佛提高至實相念

<sup>1</sup> 趙俊通：〈「教演天台，行歸淨土」思想的萌芽〉，《五台山研究》總 128 期（2016 年），頁 17。

<sup>2</sup> 曾其海：〈隋唐天台宗淨土修持之特色〉，《台州學院學報》第 32 卷第 1 期（2010 年），頁 7。念佛三昧分持名、觀想、實相念佛。此反應出持名念佛原是在三昧脈絡之中，後由善導將它獨立出來，也就是脫離三昧來提倡。問題是他有意要脫離三昧而只是持名，還是後人誤解以為持名念佛不須要有三昧就能往生？應是持名念佛達至一心，即是三昧。

<sup>3</sup> 黃啓江：〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，《中華佛學學報》第 14 期（2001 年 9 月），頁 311。

佛的難度，本文認為智圓主張持名念佛，而以實相為持名念佛之理，此是就理並非就事而言。吳氏此書的特色，在於集中討論智圓的淨土思想，其中夾雜著知禮的淨土觀，以茲對照。吳氏以橫向面為主，缺少縱向面的論述，所以未加入前朝淨土發展之概況，故不能縱觀整體思想脈絡的演進。

本文主要研究智圓的淨土思想，其目的是：(一) 論述智圓淨土思想的特色所在，以便更理解山家山外之思想的異同；(二) 針對吳氏所提出的觀點，進一步分析、反思，提出更合於實情的觀點；(三) 期望透過天台教理之詮釋，將淨土深意呈現出來；(四) 論述天台淨土發展脈絡及其轉變。故分三部分論述：以心性論淨土之權實、信願之真實與持名念佛、阿彌陀佛與釋迦佛之共化：調伏眾生、攝受眾生。

## 二、以心性論淨土之權實

智圓的淨土論必須置於心性思想的脈絡之下來理解，方能正確的把握，亦即其與心性論是不可分割的。本節主要探討智圓心性論與淨土論之關係，以及淨土權實之問題。

智圓因是唯心論者，故認為淨穢二土皆統於一心之中。《阿彌陀經疏》一開始便言：

夫心性之為體也，明乎！靜乎！一而已矣。無凡聖焉、無依正焉、無延促焉、無淨穢焉，及其感物而動，隨緣而變，則為六凡焉、為三聖焉，有依焉、有正焉。<sup>4</sup>

心性是一切萬法之體性、本質，此將心性上綱到一最高之地位。萬法唯一心所變，故唯心無境，所有的凡聖、依正等，皆不過是一心所變而已。本來無凡聖、依正、淨穢，只因心感物而動<sup>5</sup>，隨緣而變，就有了這一切。此處引用東晉慧遠的「(神)感物而動」，心如同神能召感萬物而自己不是物，故能永恆不變。<sup>6</sup>心感物、心隨緣，主要是說心有能動性，不是死寂不動的。心清淨即能招感三聖，心不淨即招感六道。此處提到九界，而另一最高的是佛界，也就是心性。智圓把心性等同佛性，也就是慧遠所說的神，故說「使其復本而達性耳」，佛性本自清淨無染、不增不減，只因眾生被無明覆蓋住，若將無明撥開，自能回復本自清淨的佛性。因此，智圓的心性比較是偏向華嚴的清淨佛性，以及《大乘起信論》的真如心。

<sup>4</sup> 智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37（台北：新文豐出版股份有限公司，1983 年），第 1760 號，頁 350 下 18-21。

<sup>5</sup> 東晉慧遠大師〈神不滅論〉：「神也者，圓應無主，妙盡無名，感物而動，假數而行。感物而非物，故物化而不滅；假數而非數，故數盡而不窮。」僧祐撰：《弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2102 號，頁 31 下 07-09。

<sup>6</sup> 智圓的心性與慧遠的神是同是異？智圓的心性即是佛性；慧遠的神有二層意義：一是指神識、精神，一是指法身、清淨之體。「神」若就法身而言，則與佛性相當。慧遠云：「不以情累其生，則生可滅；不以生累其神，則神可冥。冥神絕境，故謂之泥洹。」呂澂解釋：「絕境是涅槃，無境可對，冥神就是使『神』達到一種不可知的超然的情景，並不是說『神』沒有了」。神是永恆的存在，神擔任著「輪迴主體」與「解脫主體」的功能。神經過修行將情欲化掉，則可證入泥洹，「神」體證最終極的宇宙真實，此即是法身。

從智圓的心性論觀之，淨土最終是次於心性，是心性統攝淨土。從其對智顛「身土相即」的解釋中，更加證明：

今謂：既云離身無土，身成佛時，土豈不成？既云離土無身，言土成佛有何乖背？一心具足深可思量。<sup>7</sup>

離身無土，離土無身，身土為何可以相即？智圓認為：一心具足一切法，身與土皆是心所變造，而且是心所本具。如此一來，身與土皆收攝在一心之中。<sup>8</sup>淨土既是由心所現，那麼淨土真實性是如何？

歷來諸家對淨土之權實的看法不一，般若系經典站在緣起性空的觀點，認為淨土也是因緣和合而成，本身並無真實性。<sup>9</sup>鳩摩羅什繼承此精神，在《注維摩詰經》中說：

什曰：寶積問淨土之相，故以淨相答之，淨相即淨土因緣。淨土因緣有三事：一菩薩功德，二衆生，三衆生功德，三因既淨則得淨土。<sup>10</sup>

此中明白指出，淨土是三因所成，若無此三因則淨土不成。從這個意義看來，淨土乃是因緣法，是由菩薩功德、衆生功德、衆生三者所成就，淨土是菩薩用來度化衆生的權巧。菩薩從初發心以來，行六度乃至十八不共法，為的是成就衆生、嚴淨佛土。菩薩功德，就是菩薩上求下化所積累的功德；衆生功德，就是衆生接受教化之後所修行的功德。因此強調的是一種自利利他的菩薩行，而此菩薩行離不開教化。從羅什譯《摩訶般若波羅蜜經》亦能證明，文中說到：既然一切皆空，為何還要成就淨佛國土？菩薩雖知一切空寂，但因衆生不知，故為教化，使之悟入空性，而行菩薩道。<sup>11</sup>因此，菩薩行菩薩道不離教化，教化扮演著非常重要的關鍵，此亦影響天台諸師。

將淨土視為化土的說法，是從般若系經典開始，爾後，淨影寺慧遠和智顛紛紛提出更具體的說法。慧遠認為阿彌陀佛是應身，因為阿彌陀佛壽命有限，阿彌陀佛入滅後，觀音大士遞補成佛，所以認為淨土是化土。<sup>12</sup>智顛在淨影慧遠的基礎上，提出四淨土說：一、凡聖同居土是應土；二、方便有餘土也是應土；三、實報莊嚴土是報土；四、常寂光淨土是法身土。因而，智顛認為前三土是權，後一是實土。<sup>13</sup>由此而知，智顛判別凡夫所往生的凡聖同居土是權土，故所對應的佛是應身佛。但必須注意的是，這並非是說淨土全是權土，而是唯有常寂光土才是實土。智顛云：

<sup>7</sup> 智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 719 上 27-29。

<sup>8</sup> 釋修暢：〈智圓《維摩經略疏垂裕記·佛國品》中「心淨土淨」之思想〉，《玄奘佛學研究》28 期（2017 年 9 月），頁 200。

<sup>9</sup> 義斌：〈《大智度論》中的淨土觀〉，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》（台北：正聞出版社，2000 年 4 月），頁 222-225。

<sup>10</sup> 僧肇撰：《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，第 1775 號，頁 334 中 12-14。

<sup>11</sup> 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，頁 407 中 20-下 20。

<sup>12</sup> 方立天：〈中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《中國淨土宗研究》第一輯，頁 4。

<sup>13</sup> 智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 717 中 23-24。文云：「荊溪云：『常寂屬理，餘三在事。』」

前二是應，即應佛所居。第三亦應亦報，即報佛所居。後一但是真淨，非應非報，即是法身所居。<sup>14</sup>

引文說及前二土是應身佛所居，而應身佛是應眾生之機感而示現，故欠缺永久性；實報莊嚴土是報身佛所居，報身通二：自受用報同法身無說，他受用報同應身有說<sup>15</sup>，故報身兼有暫時性及永久性。此在天台三身與四土相即之觀點下，既然應佛與報佛皆具有權巧之性，則前三土亦具此義，故說前三土是權土。而法身是真如理體所彰顯，無始無終，故法身所居的常寂光是真淨，是實土。因此，在智顛的觀點下，前三土是權土，後一土是實土。

智圓在其唯心無境說的影響之下，淨土自然也是一種權巧方便，故云：

將欲驅群迷使復其本，於是乎無身而示身，無土而示土；延其壽、淨其土，俾其欣；促其壽、穢其土，俾其厭。既欣且厭，則漸誘之策行矣。<sup>16</sup>

法身佛雖無形無相，但為使眾生返回清淨之本性，於是隨眾生機感而示現教化，因此，而有應身佛與應土的出現。示現淨土，令其壽命無量；示現穢土，令其壽命短促，此無非是使令眾生生起欣求極樂、厭離娑婆之心。這種既欣且厭，僅是一種漸誘的方法，也就是說這只是聖人的善巧方便。從這個意義上來說，淨土、穢土皆是化土。

淨土在智圓思想之中，難道只是化土而沒有真實之義嗎？答案是有的，那麼，真土是什麼呢？就智圓而言，是指心性，亦是常寂光土，故云：「常寂光土即是心性妙理」<sup>17</sup>智圓承襲智顛的四淨土說，以前三土為事土，常寂光土為理土。智顛在解釋常寂光土說：

明寂光土者：妙覺極智所照，如如法界之理，名之為國。但大乘法性，即是真寂智性，不同二乘偏真之理。故涅槃云：「第一義空，名為智慧。」此經云：「若知無明性即是明」，如此皆是常寂光義，不思議極智所居，故云寂光，亦名法性土。<sup>18</sup>

常寂光土即是理土，即是法性土。所謂法性土，即是智境合一，因此，《涅槃》說：「第

<sup>14</sup>智顛說，湛然略：《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，第 1778 號，頁 564 中 03-05。

<sup>15</sup>智圓述《維摩經略疏垂裕記》：「應身能說，法身無說，報通二義：自受用報同法身無說，他受用報同應有說。」《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 727 下 12-13。

<sup>16</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 350 下 23-26。

<sup>17</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 354 中 04-12。文云：「言四土者：一、凡聖同居土，謂具縛凡夫、斷惑聖人同居住故；二、方便有餘土，謂修方便道斷四住惑，而餘有無明在故，所以出三界外受法性身而有變易生死也；三、實報無障礙土，謂修中道真實之觀破無明惑，得生彼土而受色心無礙之報也；四、常寂光土，即心性妙理也，常即法身，寂即解脫，光即般若。應知前三是事，後一是理。」

<sup>18</sup>智顛說，湛然略：《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，第 1778 號，頁 565 上 04-09。

一義空，名為智慧。」此處便是將第一義空（境）、智慧（智）結合，如同湛然所說：智是就主體而說，故是能照，以能解釋所，意味能所不二。<sup>19</sup>境即智，智即境不可分割。智境之關係是：不即不離。說智則境在其中，說境則智亦在其中，真土是正智契真如。基本上，智圓承襲智顛的四淨土說，唯常寂光土稍異，智顛認為是理土，智圓認為是心性妙理；前者是就實相而言，而後者是就心性而言。<sup>20</sup>

智圓的心性如同慧遠的神，亦是佛性。因為就天台的理即佛而言，一念心即是如來藏理，也就是佛性。<sup>21</sup>心性等同佛性可從智圓註《維摩經略疏》的一段文看出：

（智圓）佛心唯真，生心唯妄，迷真成妄，了妄即真。波水、藤蛇，喻意可識。生佛理等，真妄一如。是故欲知佛心但觀生心；如欲識水，觀波可知。故《十不二門》云：「三千同在心地，與佛心地三千不殊。」一塵喻生心，經卷喻佛心，心具三千即佛心也。<sup>22</sup>

這裏的心性不是一般所謂的清淨心，而是加上「心具」<sup>23</sup>天台思想在內的清淨心。<sup>24</sup>佛心、眾生心雖有真妄差別，但其實是一。因為佛心具三千，眾生心亦具三千，故說生佛之理等同，因為理體無差別，皆具三千諸法，故說是一。此理在聖不增，在凡不減，所以心具三千即是佛心。此乃說明智圓的心性是等同佛性的清淨心，是從果上來講心性。

智圓主張心具三千即是佛心，此心具是由華嚴清淨心與天台心具結合而成的，即清淨心本具三千諸法（真心具三千）。在智圓的觀點中，「三界無法，唯是心作」。譬如《華嚴經》：「心如工畫師，能畫諸世間，五陰悉從生，無法而不造。」心既能造諸法，則說明心具足一切法。如果不本具又如何能造諸法？<sup>25</sup>在此意義下的真心具諸法，才

<sup>19</sup>智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 719 上 19-24。文云：「荆溪云：『智是能照，以能釋所，意欲顯同；次不同去明體異，境異智故，故云偏真；引涅槃經亦證同智；次此經下證同所以；指無明性而為智體，此智是境，此體方同，以無明性亦境性，故不思議去結成境名。』」

<sup>20</sup>吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，《中國佛教學術論典》16（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 126。吳氏亦有提及：「智圓大體遵循智者，而於第四土之理解稍異於智者。智者以第四土為理性土，為佛所居。智圓以為，第四層常寂光土即是所云淨土，『究竟寂光乃名寂樂耳』，而此常寂光土即是心性妙理。」實相應有二義：一是指真實之相；一是側重客體面而說，如三諦圓融中道義。若就真實之相而言，各宗派的實相不盡相同，如般若中觀以「空」為實相，天台以「即空即假即中」為實相，智圓以「心性」為實相；若就側重客體面來說，則天台與般若是實相，但智圓則不是，因其側重主體面。本文即是以主客體來區分心性（唯心）與實相二者。所謂理土是法身佛所居之土，因此而說理土是就實相而言；智圓因是唯心論者，故以心性來說常寂光土。

<sup>21</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 上 29-中 01。文云：「凡聖不濫故六，初後皆是故即。理即佛者，一念心即如來藏理。」

<sup>22</sup>智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 725 上 09-15。

<sup>23</sup>「性具」即「性具三千」，亦稱「性具實相」。意謂隨舉一法即具三千諸法。「心」亦是諸法之一，故一念心起，必具三千諸法。若將「性具」與「心具」相比，則「性具」含攝範圍廣大，包含一切諸法，故心亦包含在內；而「心具」則只從特定的一法「心」來談。無論是心具、性具，其所共通的思想是「一具一切」。釋修暢：〈智圓《維摩經略疏垂裕記·佛國品》中「心淨土淨」之思想〉，頁 198-199。

<sup>24</sup>智圓集：《金剛錍顯性錄》，《卍新纂續藏》冊 56，第 0935 號，頁 535 上 04-06。「今言真如隨緣等者，永異他說，以他但云清淨真如，不知真如具三千法。」引自中華電子佛典協會：《電子佛典集成》CBETA。

<sup>25</sup>智圓：《閑居編·法華玄記十不二門正義序》：「是知三界無法，唯是心作，心如畫師造諸五陰，故色從心造，全體是心，此能造心具足諸法；若不本具，云何能造？故觀所造，唯見理具，不見諸法，唯

是天台山外以心具來論變造的圓教，由此區別華嚴僅由心生論變造的不同。就智圓而言，真心本具善惡諸法，既是本性具足善惡則無法斷除，此即是性惡。但此性惡不再造作諸惡，因為修惡已斷，故智圓認為雖有性惡之存在，但此惡並非是惡而是善。<sup>26</sup>因為理體無差別，不應有隔異，差別是就事用而言。<sup>27</sup>佛不斷性惡是天台特有的觀點，但在智圓眼中性惡仍然是善，這就意謂佛性清淨無染，並認為心淨之究極即是佛性。因此，心淨之極即是心具三千即是佛心。此是天台山外之特色「唯真心具三千」，但與原本心具說以「一念無明法性心」為核心的思想，有很大的不同。

從以上分析，智圓的心性如同神，具有召感輪迴與成佛的能力，依智圓所說「(心)隨無明之染緣，即造九界依正；隨教行之淨緣，即造佛界依正」。<sup>28</sup>但智圓進一步將清淨心，上升到一本體之位，一切由心所變現，成為心外無境的唯心論者。因此，在唯心淨土之觀點下，淨土是次於心的權法，因為凡夫往生的是應土故是權法。精確地說，前三土是權，第四土是實土（心性即常寂光土）。另外，般若淨土的存在，是為了教化而示現的權土，重點在菩薩道的實踐。此說亦影響智圓，而有彌陀、釋迦共化之說，此說將於下文討論。如果凡夫往生的淨土是權土，即意味不究竟，那又如何發起信願之心而求生淨土呢？

### 三、信願之真實與持名念佛

智圓雖是唯心論者，並非絕對的唯心論者，他仍欲保存淨土的真實性。<sup>29</sup>因為淨土仍有其存在的意義與價值。淨土的意義非比尋常，末法時代行者罕一得道，必依彌陀淨土而得解脫。<sup>30</sup>因此，對於智圓而言，淨土法門是真實可讓眾生解脫的，透過信願持名之因，而得解脫之果，這就是一種真實。因此，這一節主要闡述智圓雖是唯心論者，但仍主張信願持名念佛之因的真實，以及透過天台教理闡釋淨土深義。

信願行三資糧，是往生淨土的要件。行即是持名念佛，智圓在五重玄義表示，以

一心性，待對既絕，心性亦忘，尚無於同，何況有異，我心既爾，生佛咸然。一一常同，彼彼自異。」《卍新纂續藏》冊 56，第 0949 號，頁 88 中 19-24。

<sup>26</sup>智圓述：《維摩經略疏重裕記》：「修惡已盡，但性惡在，此惡即善」，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 740 上 09-10。

<sup>27</sup>智圓《請觀音經疏闡義鈔》：「性中之惡，惡全是善，理體無差，豈應隔異」《大正藏》冊 39，第 1801 號，頁 987 上 25-26。此「理體無差」應來自湛然的觀點，其在《法華玄義釋籤》中說：「言『若廣眾生法，一往通論諸因果及一切法』等者，然眾生義通故云『通論』。若其通論，義非究竟，故云『一往』。一往雖通，二往則局，不通於佛，及唯在因。佛法及心不云一往者，佛法定在於果，心法定在於因，故此三法得名各別。何者？如眾生身中佛法心法猶通因果，況眾生名通通凡通聖？若佛身中眾生心法亦定在果，心法之中佛法眾生法此二在因。若爾，何故經云『三無差別』？答：理體無差，差約事用，此義廣明，具如《止觀》十法成乘中說。」《大正藏》冊 33，第 1717 號，頁 839 中 24-下 05。

<sup>28</sup>智圓集：《金剛鉅顯性錄》，《卍續藏經》冊 96，第 935 號，頁 535 上 06-07。

<sup>29</sup>吳忠偉《智圓佛學思想研究》：「這不過表明智圓試圖保持『淨土』的一種自在性，即『淨土』雖說是一種虛設，但又是一種真實，由願力達此真實。」，頁 130。

<sup>30</sup>道綽撰：《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，頁 13 下 08-11。文云：「《大集月藏經》云：『我末法時中，億億眾生起行修道，未有一人得者。當今末法，現是五濁惡世，唯有淨土一門，可通入路』」。根據陳劍鐸〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉一文，道綽是淨土教家中提倡末法觀念的先驅。《東華人文學報》13 期（2008 年 7 月），頁 2。善導是道綽的得意門生，承此末法觀念，集淨土宗之大成。而又影響天台山外派甚深，故智圓很重視末法思想。

信願淨業為宗。<sup>31</sup>可見，智圓相當重視信願行三者，此三者是因，是往生之因。故說：

經云：應當發願生彼國土，是明因也。又云：聞是經受持者，皆得不退轉於阿耨多羅三藐三菩提，是明果也。雖兩義兼有而因正果傍，以正勸行人求生故。故經云：若有信者，應當發願生彼國土。又云：聞說阿彌陀佛執持名號，乃至七日即得往生，故以信願淨業為宗也。<sup>32</sup>

《阿彌陀經》明白地說到因果，因即是信願之因，由此發願便能於無上菩提之進修，得不退轉。然而，此經重因，而不重果，故說因正果傍。此與天台重佛性之因，說法一致。一開始下手修行即是果，此即因即果，即是天台圓教之理。此處的重點在因正果傍，《阿彌陀經》以信願持名之因，為其主要重點，勸願行人厭離娑婆、欣求極樂。而「信」就是相信彌陀佛之真實、淨土之真實。智圓認為淨土的前二土是應土，也就是應身佛所居之土。如果彌陀佛只是應身佛，又如何令人起信呢？智圓以佛之三身的應身、法身，說明每一尊佛皆有應身與法身。<sup>33</sup>雖阿彌陀佛是應身佛，但彌陀佛的法身是無形無相、遍一切處的，但應眾生之需要，起而現形救濟，此現形之佛即是應身佛。芝原玄超採用《大乘起信論》有名的水波之喻，來說明「(水+風=波)既然是事實，(法身佛+我=應身佛)一事，也應該沒有疑問才是。」<sup>34</sup>此乃說明阿彌陀佛的法身是應眾生之需要，而化現為應身佛，實際上阿彌陀佛是不生不滅的法身佛，以此令人信發願而求生淨土。然而，淨土是實是權，歷來說法不一，一直存在著權實之爭論。

最早將淨土看作應土，可追溯至淨影慧遠大師，認為凡夫往生只能到事淨土，無法到相淨土和真淨土，因為慧遠大師將淨土看作是業報所感。<sup>35</sup>此說影響天台智者，亦認為凡夫入應土，而且四淨土是依眾生的修行深淺而定，亦即隨業而現土。直至智圓亦認為凡夫只能往生到凡聖同居土即是應土，但善導卻主張凡夫往生報土，報土通常是指已達到菩薩境地以上之聖人所居之處。凡夫為何能往生報土呢？善導回答：正由託佛願以作強緣，致使五乘齊入。<sup>36</sup>此強調的是佛的本願攝受，亦即是佛力的救度。因為西方淨土是由阿彌陀佛的大悲心所發的大願所成就，這願力是非常大而且是不可思議的，所以由不思議願力所成的淨土即是報土。但是智圓是將淨土看作是淨業所感，心淨則感淨土，心穢則感穢土。這種由淨因召感淨果的說法與《維摩詰經》的「心淨則佛土淨」的說法一致。但是智圓並非完全是依靠自力求生，而是加入了信願之力，即自身之願與彌陀之願力相感，也就是自力與他力相結合。此亦是智圓與般若淨土、天台淨土，不一樣之所在。因末法人根陋略，故提倡持名念佛。

<sup>31</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 上 25-26。

<sup>32</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 上 28-中 05。

<sup>33</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 下 05-08。文云：「夫諸佛皆有生、法二身，則有兩種無量：一、生身無量，此則有量之無量；二、法身無量，此是無量之無量。法身譬虛空無生無滅，生身如水月有隱有顯。」

<sup>34</sup>芝原玄超：〈阿彌陀佛的實際存在〉，《南瀛佛教》第 5 卷第 6 號（1927 年），頁 24。

<sup>35</sup>李世傑：〈念佛的哲學〉，《淨土思想論集》（一），張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》66（臺北：大乘文化，1978-1979 年），頁 236。

<sup>36</sup>善導集記：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1753 號，頁 251 上 08-09。

智圓與善導相同，皆以凡夫為救度對象，而提倡持名念佛。智圓說：「彼被圓機，此通偏漸。」<sup>37</sup>彼是指《觀無量壽經》，此是指《阿彌陀佛》。此處明確說到，此經是針對非圓機的中下根機者，因而與《觀無量壽經》是針對觀想佛之依正二報之禪觀的圓機者，有很大的不同。觀想必須於定中修，故稱定業；而持名念佛不須於定中修，故稱散善。若將二者相比較，觀想念佛為勝，且被圓機，故其所見勝相亦優，其證境界亦較高。如智圓云：

比乎《觀經》，則彼乃定業，此唯散善；彼被圓機，此通偏漸。論得生則但云心不顛倒即得往生，豈與夫乘金剛臺證無生忍同耶？語莊嚴則但云華如車輪，豈與夫華葉小者縱廣二十五由旬同耶？以此觀之優劣可知矣。<sup>38</sup>

此中「定業」、「散善」，係出自於善導的定善、散善。善導在《觀經疏》說：「即此《觀經》定、散二門是也。定即息慮以凝心，散即廢惡以修善，迴斯二行求願往生也。」<sup>39</sup>《觀經》的第一觀至第十三觀，稱為定善，意謂修禪定之善；《觀經》的第十四觀至第十六觀，稱為散善，意謂處在非定中的狀態所從事的「廢惡修善」之行為。智圓將這二詞，運用在觀想、持名念佛之上。在他的心中，觀是定較為殊勝，但只被上根之人，不能利益中下根之人，故提倡持名念佛，為利益更廣大的人群。今正逢末法時期，人根陋略，每況愈下，修觀難以成就，應以簡易之稱佛名號求解脫。智圓深知此理，因此，與時俱進，吸取他宗之長。這也是智圓不同於知禮的主因，會隨著社會的需求而作調整，具有宋代學術合流的特徵氣息。相對的，山家派的知禮提倡觀想念佛，此乃承襲智者以降的傳統，以修觀為正統，彰顯天台的純正之特質，因此，二派存在著不同看法。

智圓與善導雖都是主張持名念佛，但背後所依之理大不相同，善導強調佛之願力的攝持，而智圓基於天台教理，試圖以六即佛之理即佛及心具解釋念佛往生之理。首先，從六即佛來說，六即佛這段文是在解釋經題佛說阿彌陀經的脈絡下被提及，其旨在說明迷與悟之間的關係，果是由因而得。智圓云：「佛者極果之美號也，果必由因克，始悟名因，悟必從迷，不迷何悟？迷非本是，悟復何從？欲甄明斯旨，當曉六即。」<sup>40</sup>六即佛是天台的修行階位，從一開始至成就果位的歷程，從名字即佛到究竟即佛共分六個階位。凡夫雖在因地，但與果佛不即不離。故云：「凡聖不濫故六，初後皆是故即。」<sup>41</sup>「六」是指各各階位分明，就事而言；「即」是指初後相即，就理而言。

「理即佛者，一念心即如來藏理，如故即空，藏故即假，理故即中，三智一心本來具足非適今也，名理即佛。」<sup>42</sup>凡夫一念心即是不思議理性，此理即是即空即假即中的圓融之理，這是圓教的道理。一切眾生皆具有此佛性，雖然是凡夫卻具有如來智

<sup>37</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 中 14。

<sup>38</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 中 13-18。

<sup>39</sup>善導集記：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1753 號，頁 246 中 07-09。

<sup>40</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 上 25-27。「甄」作「甄」。

<sup>41</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 上 29-中 01。

<sup>42</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 中 01-03。

慧德相。但因凡夫自用不知，必須從善知識或經教獲知，謂名字即佛。但這還未開始修觀，只是停留在解的階段，故必須「心觀明了、理慧相應，…言行相應，名觀行即佛。」<sup>43</sup>第三階段才真正進入禪觀之中，之後漸漸往上修直到究竟即佛。以上是根據六即佛之理即佛的解釋，說明凡夫持名念佛得以往生是因為凡夫本具之佛性。

智圓原是以六即佛來解釋佛果位與眾生因位之間的關係，但更強調因位的重要性，此與前文「因正果傍」相呼應。尤其以「理即佛」與「名字即佛」來解釋因的重要，而作為持名念佛的內在之理。並不是如學者忠偉所言，以為此處的「六即佛」是用來說明，持名念佛必須念到「觀行即佛」的「心觀明了，理慧相應」之功夫，才具備往生淨土的資格。<sup>44</sup>吳氏引六即佛說明智圓的持名念佛事實上是一種觀行，也就是要達到「觀行即佛」的階段，先聞名口說，後攝持於一心，心觀明了，才算是真正持名念佛。此是將持名念佛與實相念佛（觀想念佛），連結起來的念佛觀。然而，我們必須先分清楚六即佛與持名念佛的不同。六即佛的修證是屬於自力的難行道，此是天台禪觀的修次階位；而持名念佛是易行道，是自力與他力的結合。智圓在《阿彌陀經疏》中提到「六即佛」，是欲藉此說明持名念佛往生之理，是用天台實相理論對淨土予以新解。

其次，念佛不只是念外在之佛，也是在念自己本具之佛性。故云：

彌陀由究顯此體故依正莊嚴，衆生由理具此體故願生即得，方廣平等其在此乎。

45

此是就心具論說之，智圓在解釋五重玄義時說：「方等實相為經正體。方謂方廣，等謂平等。」<sup>46</sup>此經是在第三時的方等時宣說，故說方廣平等。因此，本經是以方等實相為體，就智圓而言，實相應指心性。故云：「調究竟覺了諸法唯只是心，如此覺了之人故號覺者。」<sup>47</sup>既以實相為體，則持名念佛即是持實相念佛，阿彌陀佛之名等於實相。念佛能導入實相是不容置疑的，這是從理論上說明持名念佛的甚深意涵。

學者吳忠偉亦認為佛號即是實相，指出智圓的執持名號即執受在心、任持不忘，也是一種觀行。並由此認為：

智圓之名號是基於諸法實相論，則執持名號於心，實即執持實相。印光大師以持名易成，但若以智圓標準衡之，故實際上也是難解難成。<sup>48</sup>

名號即是實相，稱念阿彌陀佛即是稱念實相。此觀點正確，但智圓提出實相理論，僅是在教理上說明執持名號的內在道理，並非是在行門上的悟入實相方能往生。所以並

<sup>43</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 中 09-10。

<sup>44</sup>吳忠偉《智圓佛學思想研究》：「從這個意義上講，智圓的執持名號即執受在心，任持不忘也是一種觀行，只不過其是從『念』之角度入手。」頁 134。

<sup>45</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 上 17-19。

<sup>46</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 352 上 10-11。

<sup>47</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 353 上 14-15。

<sup>48</sup>吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，頁 135。

非吳氏所言的難解難成，更不是「往生實即對實相之證悟」。<sup>49</sup>

當知持名念佛是三根普被，能救度中、下根機的凡夫；而實相念佛是上根機者之修法，無法利益中下根機之人。如果智圓主張悟入實相才能往生的話，則他不會強調持名念佛通偏漸（凡夫）人修持。從上文的分析，可整理四點說明：一、智圓明確表示：以信願淨業為宗，亦即是以信願為重，持名念佛之行門是隨念佛的工夫深淺而定品位的高低；工夫深者悟入實相，工夫淺者如《觀經》所言，五逆十惡臨終十念都可往生。二、智圓深知末法時代人根陋略，修觀難以成就，應以簡易之稱佛名號求解脫。修觀尚難修，更高層次的實相念佛更難以契入。三、智圓將持名念佛定為散善，所謂散善，即是非在定中狀態所修行之善，此有別於《觀經》的定業念佛。念佛有四種方法，依難易分實相念佛、觀想念佛、觀像念佛、持名念佛。智圓自知末法眾生，修定(觀想)尚不可得，斷不會提倡實相念佛。四、智圓既將此經定為散善，所化之人即為中下根機之人「彼被圓機，此通偏漸」。

雖然智圓提到執持名號需要「執受在心、任持不忘」，但這只是在說明念佛不能只是口念而心不念，強調心的重要性。因此，念佛雖不須悟入實相，但也不是散亂念佛即能往生。故智圓云：「不可以小善得生，則反顯可以多善得生也。小善謂等閑發願，散亂善稱名；多善謂執持名號，要期日限。」<sup>50</sup>雖說執持名號一日乃至七日即得往生，但此是以信願為首要，而執持名號一心不亂只是標準。換句話說，一心不亂是往生淨土之充分條件而不是充要條件。若能一心不亂則符合往生淨土之因，但往生淨土不一定非得一心不亂不可，而是在信願的有無。換言之，信願是往生淨土的必要條件。

#### 四、阿彌陀佛與釋迦佛之共化：調伏眾生、攝受眾生

「共化」是智圓提出的觀點，意指阿彌陀佛與釋迦佛共同教化眾生，其目的是成熟眾生，使令至菩提。為何智圓要提出共化？因為眾生根機不同，故云：

物機不等，為化亦殊。若唯於一佛有緣則始終自化，若於二佛有緣則彼此共化，是故釋迦現穢土而折伏，彌陀現淨土而攝受，此折彼攝共熟眾生令至菩提耳。<sup>51</sup>

有的人唯於釋迦佛有緣，故僅一人教化即可，此指不求往生淨土，誓願生生世世於娑婆修行佛道之人；若對於信願生淨土之人，則須二佛共同教化。首先由釋迦佛調伏眾生之習氣之後，再由阿彌陀佛攝受。智圓引《維摩詰所說經》：「隨所調伏眾生而取佛土者」<sup>52</sup>，這一句話說明先調伏後取淨土之意，足見智圓重視教化。這裏必須分辨彌陀淨土與般若淨土的不同，彌陀淨土是由阿彌陀佛發願而成就，其重點在於說明佛的

<sup>49</sup>吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，頁133。

<sup>50</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊37，第1760號，頁355中27-29。

<sup>51</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊37，第1760號，頁351下24-27。

<sup>52</sup>鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊14，第475號，頁538上22-下23。此經以菩薩淨土之行，亦即「十七因行」（十七種法門）、「十三因行」（十三種法門）來教化眾生。智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊37，第1760號，頁350下29-351上01。

依、正二報之莊嚴相；般若淨土是三因所成，是因緣法，強調菩薩行菩薩道的過程。由於彌陀淨土是彌陀以大悲願力所成，故以其本願攝受眾生。

攝受意謂著一個攝受者和一個被攝受者，此二者是因心的感通而成，即佛與眾生的感應道交而成就不思議之事。法身佛應眾生之根機而示現應身佛，亦是一種感應。智顛在詮釋《妙法蓮華經》的「妙」字時，以十個範疇論妙<sup>53</sup>，「境、智、行、位、三法、感應、神通、說法、眷屬、利益」前五個是自行，後五個是化他。「感應」既是化他，故亦是教化。所以，攝受是教化，既是教化即有根機的問題。

因眾生的根機不同，故所居住之土亦不同。凡聖同居土是具縛凡夫與斷惑聖人同居住，分染淨二土，即淨土和娑婆。淨土無三惡道故為淨，娑婆有三惡道故為染。而淨土、穢土之佛都是應身佛，穢土的釋迦佛現劣應身，而淨土的阿彌陀佛現勝應身。從這裏可知，智圓是將凡夫往生的凡聖同居土視為應土，即權巧之土。此權土是聖人教化眾生所現之土。此所現的淨、穢二土，乃是應眾生之根機而有，所以才有教法之不同，而聖人設教的目的，最終是使其覺了諸法唯只是心<sup>54</sup>，即回復本來清淨之心而通達諸法空性。故云：

此則折之，彼則攝之，使其復本而達性耳。<sup>55</sup>

此乃說明二佛教化的方式，釋迦佛以折伏的方式，阿彌陀佛以攝受的方式，最終結果是「復本達性」。此文重點是在「教化」，「折之」、「攝之」是因，「復本達性」是果，如以智圓「因正果傍」的思想，則其重點應是在教化。

佛陀四十餘年所說的法，皆是為了教化眾生，故佛陀所說的一代教法，都可謂是教化。而每一部經典所化的根機不同，故其教法亦不同。智者大師將佛教經典分判為五時八教，分為說法內容（化法四教）、說法形式（化儀四教），其中的化法四教：藏、通、別、圓是教法內容的區分，亦是教化眾生的四種教法。但是五時八教並非僅僅是就釋迦佛一時的說法，不是針對某一特定時空下的說法來判教，而是將三世一切諸佛的教法含攝進來，因此，適用一切諸佛的教化。<sup>56</sup>依此而言，則釋迦佛與阿彌陀佛的教化，不出五時八教。若以化法內容而言，則二佛所化的內容相同。因此，智顛以四教配四淨土，而有凡聖同居土對藏教、方便有餘土對通教、實報莊嚴土對別教、常寂光淨土對圓教。<sup>57</sup>

<sup>53</sup>智者大師《妙法蓮華經玄義》：「實相之境，非佛天人所作，本自有之，非適今也，故最居初。迷理故起惑，解理故生智。智為行本，因於智目，起於行足。目、足及境，三法為乘，乘於是乘，入清涼池，登於諸位。位何所住？住於三法祕密藏中。住是法已，寂而常照，照十法界機，機來必應。若赴機垂應，先用身輪，神通駭發。見變通已，堪任受道，即以口輪，宣示開導。既露法雨，稟教受道，成法眷屬。眷屬行行，拔生死本，開佛知見，得大利益。前五約自，因果具足；後五約他，能所具足。法雖無量，十義意圓。自他始終，皆悉究竟也。」《大正藏》冊 33，第 1716 號，頁 698 中 01-12。

<sup>54</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 353 上 13-15。文云「天竺言佛陀，此翻覺者，謂究竟覺了諸法唯只是心。」

<sup>55</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 350 下 28-29。

<sup>56</sup>郭朝順：〈智顛「五重玄義」的佛教詮釋學〉，華梵大學第四次儒佛會通學術研討會論文集，2000 年 5 月，頁 280。

<sup>57</sup>智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，第 1911 號，頁 5 下 20-21。文云：「同居生滅，方

智者、智圓大師皆判別此經為方等時宣說<sup>58</sup>，此時的教化是藏、通、別、圓四教並說。<sup>59</sup>既然四教並說，則《阿彌陀經》亦含有圓教義。方等時為初說大乘的時期，其教化的特色是：彈偏斥小、歎大褒圓。對照於《阿彌陀經》，經中勸小乘行者發願往生淨土，即是歎大。何謂圓教？智顛云：「圓以不偏為義，此教明不思議因緣，二諦中道事理具足，不偏不別，但化最上利根之人。」<sup>60</sup>此中明確地指出圓教在說明不思議因緣。不思議與淨土是什麼關係？《維摩詰經》〈不思議品〉，主要闡明佛土依報的種種不可思議，即事相上的神通妙用；《阿彌陀經》闡明淨土的美妙莊嚴、圓融無礙，亦是以佛土來呈現不可思議。因此，《阿彌陀經》也有圓教義。

智圓意在泯除二元對立，而以法身佛、應身佛說之。佛的法身是無差別的，而應身佛是隨著眾生根機之不同而現出不同之相。這說明所謂淨、穢二土，乃是就眾生的機感而有；眾生根劣就現穢土，眾生根勝就現淨土。<sup>61</sup>所以在穢土見到的是劣應身，也就是丈六老比丘相；在淨土見到的是殊勝莊嚴相。因此，所謂的染淨是就眾生而說，乃指如來說法為對應眾生之機感而應現；若就諸佛而言，無所謂染淨，唯一清淨。

## 五、結論

智圓的淨土論與其唯心思想有著密切關係，並承襲般若淨土之教化思想、天台四淨土說與判教思想，以及善導的持名念佛。淨土既是權又是實，權是指前三土，後一土是實。智圓提倡信願持名念佛，並以具縛凡夫為首要的度化對象，而凡夫只能往生凡聖同居土（權土）。因此，智圓的持名念佛與天台傳統的觀想念佛，非常的不同。其主要特色如下：

### （一）唯心淨土

智圓在一心具足一切法的前提下，認為淨、穢二土皆統於一心中，以心性論來開展淨土，諸佛現淨土之目的，即是令眾生回復本自清淨之佛性（心性），並通達諸法空性之妙理。基於唯心無境說，淨土自然也是一種權巧方便。淨土是法身佛為應眾生之機感而出現，是為教化眾生而存在的化土。但是淨土並非僅是化土，而仍有真實之土，此真土即是常寂光土。所謂化土是指凡夫往生的凡聖同居土、方便有餘土、實報莊嚴土，至於常寂光土是法性土，是理土。故智圓云：「常寂光土即是心性妙理」。

### （二）信願持名念佛

---

便無生滅，實報無量，寂光無作。」智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，頁 720 上 22-23。文云：「今謂若準止觀，即是以同居對藏，有餘對通。」

<sup>58</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 351 上 12-13。經云：「方等，實相體也。」

<sup>59</sup>聖嚴法師《天台心鑰：教觀綱宗貫註》：「方等諸經是大乘，談圓理，所以廣說藏通別圓四教，依四門方法，契平等之理。」（台北：法鼓文化，2002 年 4 月），頁 100。

<sup>60</sup>智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，第 1777 號，頁 533 上 09-12。

<sup>61</sup>智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，頁 350 下 08-10。文云：「故釋迦、彌陀俱得法身之無量，但此土機劣故見生身是有量，彼土根勝故見生身是無量。」

智圓雖是唯心論者，並非絕對的唯心論者，他仍主張信願持名念佛；並在文中的五重玄義表示，應以信願淨業為宗。首先，「信」就是相信彌陀佛之真實、淨土之真實。智圓以應身、法身，說明每一尊佛皆有應身與法身。阿彌陀佛法身是無形無相、遍一切處的，但應眾生之須要而現應身佛。此為建立眾生堅固的信願心，故必須確定信仰之佛的真實存在，及其存在的佛土。其次，此經是針對非圓機的中下根機者，因而與《觀無量壽經》是針對觀想佛之依正二報之禪觀的圓機者，有很大的不同。觀想必須於定中修，故稱定業；而持名念佛不須於定中修，故稱散善。此「定業」、「散善」，係出自於善導的定善、散善。最後，智圓以理即佛、唯心具說明持名念佛可以往生的內在道理。凡夫一念心即是不思議理性，這是圓教的道理，一切眾生皆本具此佛性，雖然是凡夫卻具有如來智慧德相。此本具佛性之體，雖未彰顯但內蘊其中，只要往生即可得之。

智圓以心具實相為理論基礎，並以此開顯諸法，以心性統攝諸法的真心思想，雖與天台性具實相，隨舉一法即具三千，心與法非一非異、非縱非橫，有很大的不同。就智顛而言，不是只有心能具諸法，也不是一切唯心造。然而，這就是山外之特色，融合華嚴與天台思想而成，深具宋代會通之精神。

### （三）阿彌陀佛與釋迦佛之共化

因為眾生根機不同，故提出「此折彼攝」，二佛共同教化，最終結果是「復本達性」。此教化可追溯自般若淨土，及天台重教化之傳統，因此而有二佛共化之思想。二佛共化的另一層意義是，藉著教化將淨穢二土的對立消除。淨穢二土的存在，只是諸佛為了教化不同根機的眾生而有，二土本身沒有高下之分，故統一於心性之中。所謂的染淨是就眾生而說，乃指如來說法為對應眾生之機感而應現；若就諸佛而言，無所謂染淨，唯一清淨。

智圓的淨土理論試圖將天台理論與淨土作結合，此是一個非常有意義的事，可對淨土修學者，提供一個理解淨土深意的契機。當代念佛人多忽略教理，造成有行無解的狀態。今智圓的淨土理論，或可補救這一現況。如智圓主張「一心具足一切法」，淨土亦不離一心，阿彌陀佛亦在吾人心中何嘗遠離眾生。這是所謂淨土不離心，心不離淨土，如此才不致於一味地向外追求。但是智圓的唯心淨土亦不是禪宗那種絕對的唯心淨土，不許外面淨土的存在，淨土只是心中的淨土，不須向外求，於是否定淨土的信願持名之行。這種作法與智圓的淨土理論相背，因為天台主張心、土相即，內與外是一體。因此，智圓的淨土思想亦不脫此思維，心與淨土不即不離。

## 參考書目

### 一、藏經

- 鳩摩羅什譯：《維摩詰所說經》，《大正藏》冊 14，第 475 號，台北：新文豐，1983 年。
- 鳩摩羅什譯：《摩訶般若波羅蜜經》，《大正藏》冊 8，第 223 號，台北：新文豐，1983 年。
- 僧肇撰：《注維摩詰經》，《大正藏》冊 38，第 1775 號，台北：新文豐，1983 年。
- 僧祐撰：《弘明集》，《大正藏》冊 52，第 2102 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智顛說、湛然略：《維摩經略疏》，《大正藏》冊 38，第 1778 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智顛說、灌頂記：《摩訶止觀》，《大正藏》冊 46，第 1911 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智顛：《維摩經玄疏》，《大正藏》冊 38，第 1777 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智者大師：《妙法蓮華經玄義》，《大正藏》冊 33，第 1716 號，台北：新文豐，1983 年。
- 道綽撰：《安樂集》，《大正藏》冊 47，第 1958 號，台北：新文豐，1983 年。
- 善導集記：《觀無量壽佛經疏》，《大正藏》冊 37，第 1753 號，台北：新文豐，1983 年。
- 湛然：《法華玄義釋籤》，《大正藏》冊 33，第 1717 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智圓述：《阿彌陀經疏》，《大正藏》冊 37，第 1760 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智圓述：《維摩經略疏垂裕記》，《大正藏》冊 38，第 1779 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智圓：《請觀音經疏闡義鈔》，《大正藏》冊 39，第 1801 號，台北：新文豐，1983 年。
- 智圓集：《金剛鐔顯性錄》，《已新續藏經》冊 56，第 0935 號，《電子佛典集成》CBETA。
- 智圓：《閑居編》，《已新續藏經》冊 56，第 0949 號，《電子佛典集成》CBETA。

### 二、專書

- 李世傑：〈念佛的哲學〉，《淨土思想論集》（一），張曼濤主編：《現代佛教學術叢刊》66，台北：大乘文化，1978-1979 年。
- 吳忠偉：《智圓佛學思想研究》，《中國佛教學術論典》16，高雄：佛光山文教基金會出版，2001 年。
- 聖嚴法師：《天台心鑰：教觀綱宗貫註》，台北：法鼓文化，2002 年。

### 三、期刊論文

- 方立天：〈中國佛教淨土思潮的演變與歸趣〉，《中國淨土宗研究》第一輯，2008 年，頁 2-8。

- 陳劍鎧：〈道綽的末法觀念與淨土門的創立〉，《東華人文學報》第 13 期，2008 年，頁 1-29。
- 黃啓江：〈淨土詮釋傳統中的宗門意識——論宋天台義學者對元照《觀無量壽經義疏》之批判及其所造成之反響〉，《中華佛學學報》第 14 期，2001 年，頁 309-352。
- 曾其海：〈隋唐天台宗淨土修持之特色〉，《台州學院學報》第 32 卷第 1 期，2010 年，頁 5-12。
- 趙俊通：〈「教演天台，行歸淨土」思想的萌芽〉，《五台山研究》總第 128 期，2016 年，頁 17-19。
- 蔣義斌：〈《大智度論》中的淨土觀〉，《印順思想——印順導師九秩晉五壽慶論文集》，2000 年，頁 221-244。
- 釋修暢：〈智圓《維摩經略疏垂裕記·佛國品》中「心淨土淨」之思想〉，《玄奘佛學研究》第 28 期，2017 年，頁 191-222。
- 芝原玄超：〈阿彌陀佛的實際存在〉，《南瀛佛教》第 5 卷第 6 號，1927 年，頁 21-25。

# 《國立彰化師範大學文學院學報》第廿期徵稿啟事

(投稿截止日期：中華民國108年6月30日)

中華民國108年9月出刊

- 一、《國立彰化師範大學文學院學報》(以下簡稱「本學報」)是由國立彰化師範大學文學院負責發行之學術期刊，本刊以英語、國文、地理(及休閒、觀光遊憩)、美術(暨藝術教育)、兒童英語、翻譯(口、筆譯)、台灣文學、歷史研究領域為主之學術專刊，每半年發行一次(預訂每年三、九月出版，截稿日為每年6月30日及12月31日)，各相關領域學有專精之研究者，歡迎踴躍賜稿。來稿刊出前，均經過正式之審查程序。
- 二、本學報除公開徵稿外，為拓展本刊視野，豐富其內容，增進其學術能量，得於不違背本學報宗旨之前提下，經總編輯(由院長擔任)推薦，經編輯委員會審定後成為特稿。
- 三、稿件得以英文或中文撰寫，並遵循APA或MLA最新版格式，本學報內容可能用於非商業性之複製。
- 四、稿件字數中文以不超過25,000為原則，英文以不超過15,000為原則；中文摘要約600字，英文摘要約350字，無論以任何語言，均請由左至右橫排。
- 五、稿件版面以A4紙張，註明頁碼，一律採電腦打字，並請用Word軟體編輯(12號字，中文字體以新細明體，英文字體以Times New Roman，1倍行高，中文標點符號用全形，英文標點符號用半形，邊界採用Word預設格式)。
- 六、來稿一律請附：中英文篇名、摘要、關鍵詞及投稿者基本資料表。
- 七、請將稿件電子檔以附件檔案形式電郵至coarts@cc2.ncue.edu.tw(收件人：鄧慧好小姐)；另外請影印三份，連同其他文件掛號交寄至「50007彰化市進德路1號 國立彰化師範大學文學院」。
- 八、本學報稿件審查採匿名雙審制，文稿中請避免出現作者相關資訊，編輯委員會斟酌審稿員意見及建議後做最後決議，未獲採用者則致函通知，恕不退稿。
- 九、投稿若經刊載，稿件著作權歸屬本學報，本學報亦有刪改權，投稿時需繳交「投稿授權聲明書」。本學報不接受已刊登之文章，如發生抄襲、侵犯著作權而引起糾紛，一切法律問題由投稿者自行負責。
- 十、來稿刊出後，將致贈投稿者二十份抽印本及當期學報一本，並附上該論文PDF電子檔，不另支稿酬。簽署著作權授權書的稿件刊登者，其文章將收錄於國立彰化師範大學圖書館機構典藏系統、國家圖書館、南華大學彰雲嘉無盡藏學術期刊資料庫、文化部、華藝數位電子期刊資料庫、凌網科技數位出版品營運平台、遠流／智慧藏學習科技股份有限公司。

---

國立彰化師範大學 文學院 鄧慧好小姐

地址：50007彰化市進德路1號

電話：(04)723-2105 分機：2022 / 2023 傳真：(04)721-1221

電子郵件信箱：coarts@cc2.ncue.edu.tw

# ***NCUE Journal of Humanities, Vol.20***

## Call for Papers

(Submission Deadline Extended: June. 30, 2019)

Vol. 20, September. 2019

1. *NCUE Journal of Humanities* (hereafter referred to as JOH) is an academic journal published by the effort of the College of Arts at National Changhua University of Education. We welcome papers and reviews on areas of English, Chinese, Geography (including environmental and tourism studies), Art (including art education), Children's English, Translation (including interpretation), Taiwan Literature and History. JOH appears twice a year, in March and September (the deadline of each will be December 31 and June 30). Faculty members and doctoral candidates of public and private universities are all welcome to contribute papers. All received papers will be sent to two peer reviewers for review at the cost of JOH.
2. Contributions should consult the format demonstrated in the latest edition of *Publication Manual of the American Psychological Association* or *The MLA Handbook for Writers of Research Papers*.
3. The manuscript should not exceed 15,000 words. The abstract should be approximately 350 words. Every contribution should be typed from left to right horizontally.
4. A4 or Letter Size paper is required for all contributions. Please use Microsoft Office Word to edit your papers. The essay should be typed in single space and in the font of Times New Roman Size 12. The punctuations should be typed in single-byte, and the margins should be in the default setting of Word.
5. All submissions should be complete with the following information: title, abstract, keywords and author's information.
6. When submitting a manuscript, please send three hard copies along with other documents to the following address:

College of Arts, National Changhua University of Education  
No.1, Jinde Road, Changhua City  
50007, Taiwan, R.O.C.

In addition, please send an electronic version in Word format to the following email address:  
coarts@cc2.ncue.edu.tw.

7. A submission under consideration is sent to at least two reviewers recommended by the Editorial Committee. Be sure to avoid leaving any author-related information on the manuscripts. Based on the comments and suggestions of these reviewers, the members of the Editorial Committee and the editor, who meet periodically, make final decisions. Authors of unaccepted papers will be notified, but manuscripts will not be returned.
8. Once submissions have been accepted for publication, authors shall sign an Agreement to assign property rights of their works to JOH for search, download from the Internet, and modify. Please

also send in the Agreement with your signature when submitting a manuscript. JOH will not publish submissions that have been published elsewhere.

9. Authors are entitled to twenty offprints of the article and one copy of the issue in which their article appears; no monetary compensation will be offered. The articles whose authors have signed to authorize their copyrights will also be collected in National Changhua University of Education Library, National Central Library, Taiwan Citation Index-Humanities and Social Sciences (TCI), Nanhua University Boundless Treasure Academic Journal, Ministry of Culture, Airiti Library, HyRead and WordPedia.

---

College of Arts, National Changhua University of Education

Ms. Teng

No.1, Jinde Road, Changhua City, 50007, Taiwan, R.O.C.

Tel: (04)723-2105 ext. 2022/2023 Fax: (04)721-1221

E-mail: [coarts@cc2.ncue.edu.tw](mailto:coarts@cc2.ncue.edu.tw)

# 國立彰化師範大學文學院學報

## 第十九期

發行人：郭艷光

總編輯：周益忠

主編：蘇慧霜

出版機關：國立彰化師範大學文學院

出版日期：2019年3月初版一刷

創刊年月：2002年11月

刊期頻率：半年刊

其他類型版本說明：本刊同時登載於國立彰化師範大學文學院  
網站，網址為 <http://coarts.ncue.edu.tw/>

展售處：五南文化廣場 (04)2437-8010

台中市北屯區軍福七路 600 號

國家書店 (02)2796-3638#223

台北市內湖區瑞光路 76 巷 59 號 2 樓

印刷：欣興出版事業有限公司（精華印刷）

地址：500 彰化縣彰化市竹和路 110 號

電話：(04)725-6385

傳真：(04)724-7074

定價：NT\$500

書號：0031352 ISSN：2305-9761 GPN：2009106008

版權所有 翻印必究

*NCUE Journal of Humanities*

Volume 19, March 2019

Issued by College of Arts, National Changhua University of Education Edited  
by Hui-shuang Su

Published by Xinxing Publishing Business Co., Ltd.

No.110, Zhuhe Rd., Changhua City, Changhua County 50075, Taiwan

Tel: 04-7256385 Fax: 04-7247074