

國立彰化師範大學

文學院學報

NCUE JOURNAL OF HUMANITIES

第廿四期

中華民國一一〇年十一月

Volume 24, Nov 2021

第廿

Vol.24

四期

發行者

陳明飛 國立彰化師範大學

Publisher

CHEN, MING-FEI *National Changhua University of Education*

編輯委員會

總編輯

黃聖慧 國立彰化師範大學

Editorial Committee

Editor-in-Chief

HUANG, SHENG-HUI *National Changhua University of Education*

主編

王曼萍 國立彰化師範大學
王麗雁 國立彰化師範大學

Issue Editor

WANG, MAN-PING *National Changhua University of Education*
WANG, LI-YAN *National Changhua University of Education*

常務編輯委員

丘慧瑩 國立彰化師範大學
宋郁玲 國立彰化師範大學
李宗信 國立彰化師範大學
賴秉彥 國立彰化師範大學
龔慧懿 國立彰化師範大學

Executive Editors

CHIU, HUI-YIN *National Changhua University of Education*
SONG, YU-LING *National Changhua University of Education*
LI, CHUNG -HSIN *National Changhua University of Education*
LAI, PING-YAN *National Changhua University of Education*
KUNG AMY, HUI-I *National Changhua University of Education*

校外編輯委員

何乏筆 中央研究院中國文哲所研究員
吳幸玲 國立臺中教育大學
宋德喜 國立中興大學
林明德 中華民國藝術基金會董事長
林聰明 逢甲大學
胡潔芳 臺北市立大學英語教學系
陳彥豪 國立臺北大學應用外語學系
曾守得 靜宜大學
連清吉 日本長崎大學
陳金永 美國華盛頓大學

External Editorial Board

HEUBEL, FABIAN *Academia Sinica Institute of Chinese Literature and Philosophy*
WU, HSIN -LIAW *National Taichung University of Education*
SUNG, DER-HSI *National Chung Hsing University*
LIN, MIN-DER *Chinese Folk Arts Foundation*
LIN, TSONG-MING *Feng Chia University*
HU, CHIEH-FANG *University of Taipei*
CHAN, YANE-HAO *National Taipei University*
TSENG, SHOU-DER *Providence University*
REN, SRIKICHI *Nagasaki University*
CHAN, KAM-WING *University of Washington*

校內編輯委員

李進億 國立彰化師範大學
阮家慶 國立彰化師範大學
邱湘雲 國立彰化師範大學
黃儀冠 國立彰化師範大學
溫婷惠 國立彰化師範大學
蔡衡 國立彰化師範大學
蕭韻華 國立彰化師範大學

Institutional Editorial Board

Li, CHIN-YI *National Changhua University of Education*
RUAN, JIA-CING *National Changhua University of Education*
CHIU, HSIANG-YUN *National Changhua University of Education*
HUANG, YI-KUAN *National Changhua University of Education*
WEN, TING-HUI *National Changhua University of Education*
TSAL, HENG *National Changhua University of Education*
HSIAO, YUN-HUA *National Changhua University of Education*

編輯助理

蔣品添 國立彰化師範大學
張為舜 國立彰化師範大學

Managing Assistants

CHIANG, PIN- JOU *National Changhua University of Education*
CHANG, WEI-SHUN *National Changhua University of Education*

《國立彰化師範大學文學院學報》

總 編 序

2021 年下旬，第廿四期國立彰化師範大學文學院學報順利出刊。本期特邀賴錫三特聘教授惠賜大作〈參究《莊子》的天人之際——弔詭兩行與共生雙贏〉增光學報篇幅，嘉惠群學視野，在此致上最深的敬意和謝忱。這一期來稿九篇，經歷二十位外審專家嚴謹評審以及複審，最終僅三篇論文獲得刊登，刊登之作品皆屬上選。由衷感謝外審師長們對於本期刊稿件所付出之寶貴時間與心力。

近年本學報朝向 TSSCI 核心期刊邁進，主編王麗雁教授與王曼萍教授承接發展重責，操持期刊升級艱鉅任務不遺餘力，本人深感敬佩。也感謝學報所有編輯委員參與多次冗長之編輯會議，為學報品質之提升無私奉獻。

未來亦盼望學界士林多加批評指教，期使學報與時俱進，出刊品質穩健向上，成為值得學界信賴之優秀期刊。

《國立彰化師範大學文學院學報》總編

文學院院長



謹誌

中華民國 110 年 11 月

主 編 的 話

《彰師大文學院學報》為提昇學術研究風氣，在嚴謹的外審機制之下，已然成為具有公信力的學術發表平台。本學報為國立彰化師範大學文學院所成立，由文學院的八個系所創建，橫跨人文多學科、多元領域，以期掌握當代思想與時潮。創刊於 2002 年，以半年刊方式發行迄今已十餘年，每年兩次公開徵稿。

本刊自創刊以來每期皆針對來稿進行嚴謹的雙向匿名審查制度，除學報全文審查之外，自本期開始亦採行來稿隨到隨審制，全年歡迎投稿；期以流暢的審稿制度，吸引更多優秀稿源惠賜本刊。本刊的徵稿啟事，刊登於國立彰化師範大學文學院官網，除以專屬網頁開放公告中英文徵稿啟事之餘，同時也備有創刊之後各期學報的數位檔案，以供各界學者下載審閱。透過將期刊內容數位化以嚮各學術領域，除了留下創刊近二十年來的原創學術研究成果紀錄之外，期許將此學術資源公共化，加強台灣研究成果的廣泛交流，提升台灣學術研究的總體能量與國際能見度，共同為台灣學術研究寶貴的公共財奠基貢獻心力。

感謝本期特邀稿學者國立中山大學中國文學系賴錫三教授慷慨賜稿，以及通過嚴格審查得以刊行的三篇作者來稿，以多個專業領域之研究主題豐富本期內容。本期共計有來稿九篇，分別為英語、國文等相關領域。經過嚴謹外審，歷經三審評閱，最後刊登三篇，加上一篇特邀稿，本期共刊登四篇論文。

學術交流貴在自由獨立的精神，感謝長期閱覽本刊的各領域學者、學子持續耕耘，共同創造學術文化與跨學科對話更長遠的將來。歡迎各界學有專精之研究者踴躍賜稿！

《國立彰化師範大學文學院學報》第廿四期主編

美術學系教授兼系主任

王麗雁

謹誌

美術學系助理教授

王曼萍

謹誌

中華民國 110 年 11 月

國立彰化師範大學文學院學報

第廿四期

目錄

參究《莊子》的天人之際 ——弔詭兩行與共生雙贏——	賴錫三	1-16
從華語八千詞到國家教育研究院詞表：華語教學視角下的詞表比對與分析	張金蘭、張循鋁	17-36
儒釋道精神於宋詩治療意涵之詮釋	張瑋儀	37-60
十九世紀末廿世紀間臺灣文學與越南文學的現代化進程比較	鄭垂莊	61-77

NCAE Journal of Humanities

Volume 24

Contents

Exploring the relationship between the heaven and human in the Zhuangzi ——paradoxical balance of both-ways and win-win co-existence——LAI, HSI-SAN	1-16
Comparison and Analysis of the Chinese 8,000 Vocabulary and the NAER Chinese Vocabulary List: On the Perspective of Teaching Chinese as a Second LanguageCHANG, CHING-LAN & CHANG, HSUN-LI	17-36
Interpretation of Confucianism, Buddhism and Taoism in the Therapy Meaning in Su Shi's Huang-zhou Poe..... CHANG, WEI-YI	37-60
A Comparision of the Modernazition Process of Taiwanese Literature and Vietnamese Literature in the Early 20th Century..... TRINH, THUY-TRANG	61-77

參究《莊子》的天人之際 ——弔詭兩行與共生雙贏——

賴錫三^{*}

提要

天、人關係，既是理解《莊子》各層面思想內涵的關鍵，也是理解《莊子》思維模型的關鍵。甚至可說，其中蘊含著《莊子》對文明異化與自然療癒的辯證處方。本文的重點有三：一者澄清《莊子》並非屬於「蔽於天而不知人」；二者解讀《莊子》「知天」又「知人」的豐富辯證性；三者闡發《莊子》「天人不相勝」的弔詭兩行之思維模式，並由此揭露人文與自然共生且雙贏的無窮義蘊。

關鍵詞：莊子、天、人、弔詭、共生

^{*} 國立中山大學，中文系特聘教授。

Exploring the relationship between the heaven and human in the Zhuangzi

——paradoxical balance of both-ways and win-win co-existence——

LAI, HSI-SAN*

Abstract

The relationship between heaven and human is the core issue to understand the different dimensions of Zhuangzi's philosophy. It's also the kernel to comprehend the thinking model of the Zhuangzi. We also want to emphasize it includes the dialectical natural therapy to cure the human alienation. This article will focus three points : At first, clarifying that Zhuangzi never use the heaven to suppress the human. Secondly, revealing the flourish meanings about understanding both heaven and human simutaniously. The third, interpreting the paradoxical balance between heaven and huaman in order to reveal the signicant co-existence meaning of win-win situation.

Key Words: *Zhuangzi* , hevean , human, paradox, co-existence

* National Sun Yat-Sen University

一、《莊子》天與人之間的小大之辯

〈德充符〉曾言：「有人之形，無人之情。有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也！瞽乎大哉，獨成其天也！」¹這段文字的前後脈絡，是莊子和惠施討論到人的有情、無情之主體或自我狀態，並連結到「天」、「人」脈絡，且由此提到了「天大」、「人小」的小大辯別。《莊子》經常出現「天」的浩瀚，對照「人」的渺小，似乎十分明顯要人們以天之浩瀚為依歸，從而渺小之人才能有安身立命之處。用《老子》的話說，人能轉小為大、轉暫為久，契機就在於法效天地自然、參贊天長地久的大公之道：「故道大，天大，地大，王亦大。域中有四大，而王居其一焉。人法地，地法天，天法道，道法自然。」（二十五章），「夫物芸芸，各復歸其根。歸根曰靜，是謂復命。復命曰常……知常容，容乃公，公乃王，王乃天，天乃道，道乃久。沒身不殆。」（十六章）。²反之，人若陷溺在自是自見而孤絕於浩瀚天地，則將自限於餘食贅行之蜉蝣人生：「自見者不明，自是者不彰，自伐者無功，自矜者不長。其在道也，曰餘食贅行。」（二十四章）³

同樣地，《莊子》也經常提醒身處人世的「是非人」，若不借「天」之廣角鏡頭來自我轉化與超越，「人」很容易擱淺在自我中心的情執擺蕩，難以獲得是非之情的曠達超越。例如〈養生主〉有所謂「遁天倍情」之刑：「向吾入而弔焉，有老者哭之，如哭其子；少者哭之，如哭其母。彼其所以會之，必有不蘄言而言，不蘄哭而哭者。是遁天倍情，忘其所受，古者謂之遁天之刑。」⁴由此看來，純然之「天」（或「天地」、「天道」、「天地之道」）的浩瀚無窮，似乎必是《莊子》哲學的超越性精神之唯一歸依處。答案似乎很明確，例如〈齊物論〉也用「照之以天」來做為明照是非、超然對立之隱喻：「因是因非，因非因是。是以聖人不由，而照之以天……是亦一無窮，非亦一無窮也。故曰莫若以明。」⁵亦即「人」的是非情執、渺小短暫，若能從「與人為徒」的偏狹視角，轉向「與天為徒」的觀照廣角，那麼原本屬「人」的「我」，便能「喪我」而轉為「天人」狀態。從而獲得「在其中又不在其中」的超然心境與遊觀視角，鬆開人間世的種種有待束縛而無不逍遙。正如〈逍遙遊〉鯀化鵬徙這一轉化隱喻，人的眼界與心胸，若能遊乎九萬高空之「天池」境界，便能豁顯小大之辯，若對照蜩與學鳩安於「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國」的社會名聞利養之有待（為小），可豁顯「至人無己，神人無功，聖人無名」的「乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」⁶的自在逍遙無待（為大）。

《莊子》經常透過「天」這一宏大浩瀚的宇宙長鏡頭，觀照「人」的陷溺之苦與膨脹之禍，由此提撕「人向天」轉化的治療意義，這尤其表現在人面對死亡的命限困惑這一終極難題上。此即《莊子》要人安時處順地以天地造化為依歸，不要想違逆造化「以死生為一條」的造化邏輯。換言之，任何人為的遁天之道、逃脫之術，終將無益而徒勞

¹ 莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋·德充符》（臺北：華正書局，1985），頁217。

² 〔魏〕王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008年12月），頁64、36-37。

³ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁60-61。

⁴ 莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋·養生主》，頁128。

⁵ 《莊子集釋·齊物論》，頁66。

⁶ 《莊子集釋·逍遙遊》，頁17。

自苦。在死生一條、天地變化的無窮無盡之中，《莊子》似乎也體現出「依乎天理」的小大之辯：「畸人者，畸於人而侔於天。故曰，天之小人，人之君子；人之君子，天之小人也。」⁷亦即〈大宗師〉幾位奇人友誼在面對死生這一人生難題上，也建議我們宜採取「侔於天」而「畸於人」，亦即要「與天為徒」、「與天為一」，而不是「與人為徒」地去抗拒天理變化⁸。

由上觀之，《莊子》以「天」之高度，做為形上超越之隱喻，對照「人」之形下卑微，使形上／形下產生二元對照，豈不明白？而天大、人小的「小大之辯」，捨人從天而「與天為徒」，豈不鮮明？然而筆者卻想要適度調整這樣的觀點，或者至少複雜化這個過於簡化的答案。首先，筆者要提醒，倘若單單以「天大人小」這個單一單向模式，來理解《莊子》天人關係的全幅內涵，就會將莊學的天人關係簡單化為「存天忘人」、「以天統人」的單線模式。也就是說，它是一種人朝向天、人文朝向自然、形下朝向形上的單邊追求。儘管這種單邊運動，可被理解為超越性的證成取得，但終將難以否認這種「存天忘人」的單向超越性追求，會使人的主體性、人文的意義、人間世的價值，難以被積極肯認，或者只具有次級意義。在這種理解模型下，人的特殊性終究要完全被克服，以求能徹底契合純粹的形上天道。倘若以此來定調《莊子》哲學的超越性，那麼《莊子》式的理想人格（不管至人、神人，還是真人、天人），便大體指向了「方外之學」，並且不免要掉入方外方內「不相及」的二元論立場。⁹換言之，這種純粹超越性追求的莊學，將坐實儒者將道家定位為超人文、反倫理的隱逸美學，亦將落實後來內丹修煉家的先天境界之解莊路線為正途正解。然而對於筆者而言，不管是美學式的超越性解讀，亦或宗教式的超越性解讀，它們所理解《莊子》的天人之際或天人關係，都過於片面化或簡單化，也可以說，一端化或極端化，而這種簡化的理解模式，也將坐實《荀子》對《莊子》「蔽於天而不知人」的批判合理性。

作者的新出發點在於，一者，想要扭轉將《莊子》的天人關係，簡化理解為「以天統人」、「存天忘人」、「蔽於天而不知人」的偏知偏解。二者，希望進而指出對《莊子》天人關係的全幅理解，必須以辯證（乃至「否定辯證」）的「無所住」模型來重新把握。簡言之，《莊子》非不停留在「存天忘人」的形上一端，事實上，《莊子》還有從天回歸到人的「內在超越」之轉向，並在最後，走向了天人之間「一與不一」的兩行流動。而如何來參究《莊子》天人之際的豐富內涵？我將透過「弔詭兩行」來加以闡述，最後

⁷ 《莊子集釋·大宗師》，頁 273。

⁸ 《莊子》上述種種「天大人小」的美學觀點與治療意義，最適宜用侯孝賢的「長鏡頭」的抒情風格來比擬。不管是他的《戀戀風塵》、《悲情城市》，乃至更為典型的《聶隱娘》，侯孝賢皆擅長在他電影的關鍵時刻，如人倫痛深、情執難解之當口，將鏡頭拉至或平遠、或高遠的超然遼闊之畫面，於是人的痛容、哀音等苦難焦著，似乎被周圍廣角環境給平面地淡泊化了，此時人的淒然之音，竟與風吹草微，冥合難分，與周遭鳥鳴，難以辨乎！換言之，侯氏這種電影鏡頭背後的抒情美學，不是放大「我情」主體的激情，而是帶有「用天化人」來平淡激情的另類抒情。筆者在此認為透過《莊子》的天人關係與思維，可以用來深化侯導的長鏡頭抒情美學。

⁹ 〈大宗師〉曾有寓言借孔子之口而說出：「彼，遊方之外者也；而丘，遊方之內者也。外內不相及，而丘使女往弔之，丘則陋矣。」《莊子集釋·大宗師》，頁 267-268。所謂「外內不相及」的天人之分，可能更傾向《論語》中孔子批評隱者而主張「鳥獸不可與同群」的觀點，大體暗示出人文禮教（人道邇）和天地自然（天道遠）的一定間距，但卻不代表《莊子》「知天又知人」的圓至觀點與終極主張，底下將會有進一步闡述。

將透過「天人不相勝」來展示「雙贏遊戲」的天人景觀。

二、《莊子》道物關係與天人關係的類通性

要釐清《莊子》的天、人關係，首先或可透過道、物關係，來做為觀察的一個側面。我們可以推知，「存天忘人」或「去人存天」的超越性追求，代表了體道者的認同方式，在於「離物體道」而非「即物而道」。因為人向天的單向縱昇超越，就像「形下（物）」向「形上（道）」的超越性追求，在如此模式下，人間終究是要被超克的形下世俗界。這種只關注道與物的存有論區分，方內與方外不能相及的二諦論模式，雖片面突顯老莊對形上天道的高遠追求，卻不免要以捨離人間世為代價。在這種二諦論理解模式底下，「人小／天大」的小大之辯，就類似「物小／道大」的小大之辯，兩者被分屬「形下／形上」的存有等級，其間不只具有存有論的斷層，也有難以跨越的價值鴻溝。然不得不令人關注的是，《莊子》也出現了重要的「逆轉」現象。所謂逆轉，是指《莊子》也明顯出現了：「天向人」的逆轉，「道向物」的回歸，「形上向形下」的落實之「返下」圖像。我們先來看看〈大宗師〉「道向物」的落實，並成為「即物而道」的「返下」圖像：

夫道，有情有信，無為無形；可傳而不可受，可得而不可見；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太極之先而不為高，在六極之下而不為深，先天地生而不為久，長於上古而不為老。

狝韋氏得之，以挈天地；伏戲氏得之，以襲氣母；維斗得之，終古不忒；日月得之，終古不息；堪坏得之，以襲崑崙；馮夷得之，以遊大川；肩吾得之，以處大山；黃帝得之，以登雲天；顓頊得之，以處玄宮；禹強得之，立乎北極；西王母得之，坐乎少廣，莫知其始，莫知其終；彭祖得之，上及有虞，下及五伯；傳說得之，以相武丁，奄有天下，乘東維，騎箕尾，而比於列星。¹⁰

從文獻的上半段讀來，《莊子》之「道」，似乎傾向自本自根而先存在於天地萬物，而且超絕於時空之外。「道」似乎不必依賴於任何外緣，反而一切存在物都得依賴於它，它似乎是一種自本自根、獨立永存的形上實體。但是這段文獻並不宜單獨抽離看待，它應該要和後半段文獻，合併連讀而構成詮釋循環，如此一來，它便提供了我們進一步觀察「道」的「具體化」過程與圖像：狝韋氏、伏戲氏、日月、崑崙、列星……，等等一切神聖人物或自然景物，它們所以能有「挈天地、襲氣母、遊大川、登雲天」……等等事跡的開顯，莫不體現或具身化地彰顯了道之氣化神韻。上述文獻實應貫通上下來連通解讀，使其構成「道物相即」的詮釋循環，才不會使《莊子》的「道」淪為抽象的形上之道，造成具體之道被錯置而空洞化。而最能印證「即物而道」，並呼應可由連貫角度來解讀〈大宗師〉文獻者，莫過於〈知北遊〉底下這段「道無逃物」的「返下」景觀：

¹⁰ 《莊子集釋·大宗師》，頁246-247。

東郭子問於莊子曰：「所謂道，惡乎在？」

莊子曰：「无所不在。」

東郭子曰：「期而後可。」

莊子曰：「在螻蟻。」

曰：「何其下邪？」

曰：「在稊稗。」

曰：「何其愈下邪？」

曰：「在瓦甕。」

曰：「何其愈甚邪？」

曰：「在屎溺。」

東郭子不應。

莊子曰：「夫子之問也，固不及質。正獲之問於監市履狶也，每下愈況。汝唯莫必，无乎逃物。至道若是，大言亦然。」¹¹

上面這段「即物而道」的文獻，對於《莊子》之「道」，如何從垂直抽象轉向水平具體，並由此定位「道無逃物」，可謂語義明朗而意義重大。東郭子所謂「道，惡乎在」的提問？反映了典型的高求與外求之形上學心態。而這種純粹超越性的探問，挾雜了形上高求與神聖嚮往，反映出對於當下現成的物化流行或人間世界的不安不穩。可以推想，東郭子設問的心態，極可能預設了形下與形上的二元對列格局，以為只有在捨離形下，而且上飄到形上超升的過程，道的形上性格方能現身。然而莊子「无所不在」的回答，正為破除東郭子「離物而道」、「離世而道」的「方外」追問。道的「無所不在」，不僅暗示出：道不離物、道不離世。甚至更指涉了：千差萬別的物化世界，人我交涉的人文世界，皆是道的現身場所。呼應於上述〈大宗師〉的前後文獻，宜合併通讀，原本看似自古固存、自本自根、先天地生的孤高抽象之道，終究要到落實到一切存在事件的具體化脈絡來。有趣的是，上述〈大宗師〉對道的具體化之描述，仍然偏向神話人物、神聖存在、神聖事件之不凡脈絡（如狶韋氏的挈天地、伏戲氏的襲氣母、黃帝登雲天，等等）；然而〈知北遊〉的「即物而道」之具體化脈絡，相較而言，不只具有道的「解形上學化」之「唯物」轉向，也具有道的「去神聖化」之「回凡」轉向。

東郭子「不應」，可能反映了出他原有的形上高求的心態，在遭受搖晃之後的昏眩感受，因此一時難以回應。而對東郭子所掉入的形上疑情，莊子則再度提醒他「夫子之問也，固不及質。」顯然，東郭子沒有碰到「即物而道」的「質（實）」，因為預存在東郭子心中的形上預設與前見，讓他仍迷茫在形上學的超越性幻象中。這是由於，他預設道只能存在於高高在上的方外世界，因此提問的態度與方式，已然錯過道在當下所暗示的具體性之「實質」，而莊子的「向下」「回凡」之回答，正為重新拯救道的具體實質性。其實，莊子並非要完全取消形上學本身，也不是要完全取消道的超越性，而是要重新導正東郭子對形上學的「方外」單向設定，所以才要用水平超越性（即物而道），來拯救垂直超越性（離物而道）的單向偏執。最後，莊子明白給出了底牌，只有「每下愈況」的

¹¹ 《莊子集釋·知北遊》，頁 749-750。

層層回歸，才能徹底救回「無乎逃物」的「即物之道」。到此境地，莊子的道物關係完全呈現出了「離物無道」的即物景觀。

「无所不在！」此一的回答，猶如禪師棒喝落下，然東郭子持存已久的形上學心態，一時難以納受「無所不在」的直指本來。於是，莊子乃有苦口婆心的層層暗示：在「螻蟻」→在「稊稗」→在「瓦甕」→在「屎溺」——由上往下，循循善誘。精細觀之，〈知北遊〉所謂「無所不在」的道之體現，已從〈大宗師〉的神聖存有、神聖事件，更加返回平凡的生命，如昆蟲、植物，乃至無生命的存在物，如礦物甚至污穢的「屎溺」物。如此一來，當下觸目所及的螻蟻、稊稗、瓦甕、屎溺，千差萬別的具體存在物，都成為道之現身的存有靈光。自然萬物（存有物）皆具有了超自然（存有之道）的氣韻生機。

類似從〈大宗師〉到〈知北遊〉的「道無逃物」、「每下愈況」的具體化轉向，我們一樣可在《老子》看到類似「即物而道」的轉變傾向。雖然《老子》對於道的描述，我們似乎也容易找到類似上述〈大宗師〉文獻前半段的形上學式描述，例如「有物混成，先天地生。寂兮寥兮，獨立不改，周行而不殆，可以為天下母。吾不知其名，字之曰道。」

（二十五章），「視之不見名曰夷，聽之不聞名曰希，搏之不得名曰微。此三者不可致詰，故混而為一。其上不皦，其下不昧，繩繩不可名，復歸於無物，是謂無狀之狀，無物之象。」（十四章），「天下萬物生於有，有生於無。」（四十章）……¹²這類文獻的描述方式，似乎呈現出《老子》之道的「先物性」、「離物性」，乃至「無物性」。亦即「道」似乎只存在於物象之前的「絕對無」狀態。因此它不可見（夷）、不可聞（希）、不可搏（微），也超越了前後、上下的時空處境。而從「天下萬物生於有，有生於無」的時序讀來，看似「絕對無」的道，乃先於天地萬物，並能自本自根地獨立周行。如此圖像，道（無）幾乎全不必依賴於物（有），而後起的萬物只能依賴於道。這種看似先於萬物、獨立於時空的道之在其自己，由於《老子》經常使用絕對否定的「無」來表示，因此我們或可權稱這種「道之在其自己」的狀態為「絕對無」。

可是，我們也絕不宜忽略《老子》對道的描述，還有另一個弔詭面向。尤其道的動態描述，最能呈現「道向物」的落實，或者說，「無向有」的轉向。進而呈現出：「道物相即」、「有無玄同」的周行運動。對此，我們乃可將其呼應於〈知北遊〉「道無逃物」的「向下」迴旋運動。例如《老子》四十二章：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」第五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。」¹³這是一種對道的運動歷程更為具體而動態式的描述，而且這種道行運動的動態刻畫，比上述偏向絕對無的道之在其自己的靜態描述，更能補充《老子》之道的具體性、動態性，也能將一時被抽象化為靜態的形上本體之道，落實為「負陰抱陽，沖氣為和」的運動歷程。換言之，它能呈現出《老子》「即物而道」的回返轉向。由此可見，「道生德畜」並不能脫離「物形勢成」的具體化微向，而道的生化開顯，也就必然要呈現為「萬物負陰抱陽，沖氣為和」的「即氣化即物化」之具體景觀。

換言之，《老子》的「無」，若要不落入抽象的形上玄思，它必然要透過道行的運動歷程來把握。亦即，道要不離於物，無要不離於有。對此，我們也可在《老子》第一章

¹² 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 31、頁 62-63、頁 110。

¹³ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 117、頁 136-137。

獲得呼應：「無，名天地之始。有，名萬物之母。故常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其徼。此兩者，同出而異名，同謂之玄。玄之又玄，眾妙之門。」¹⁴無與有，只是從不同角度來對道加以描述與說明（異名），但這並不意味兩者是各自獨立的存在，事實上，兩者乃處於「同出」的共在狀態。也只有這種即無即有、即有即無的「玄同」，才能更對道之運動歷程給予完整描述。¹⁵據此，《老子》第一章「無有同出異名」的「非分別說」，頗能將第四十章「天下萬物生於有，有生於無」的「分別說」，給予落實並回返「即無即有」、「即物即道」的具體性世界。

這也可以用來解讀，《老子》所謂「人法地，地法天，天法道，道法自然。」其中所謂「道法自然」之「自然」，意蘊何指？就筆者的詮解，「道法自然」乃是對於「人」「法地→法天→法道」的再「回返」轉向。因為其中的「自然」，指向了天地之中自然而然的「自然萬物」。如此一來，道法自然，便可理解為：道的具體化運動歷程，必須返回「夫物芸芸」的開顯上。可以說，道法自然，正是將人對天地之道的浩瀚效法，逆返回旋於千差萬別的「即物之道」、「自然之道」。這種解讀，便可呼應上述「道向物」、「無向有」的具體性轉向。而且這種解讀也和《老子》書中與「自然」相關涉的概念群，可以產生文獻的互文解讀。例如上述曾提及《老子》第五十一章：「道生之，德畜之，物形之，勢成之。是以萬物莫不尊道而貴德。道之尊，德之貴，夫莫之命而常自然。」由此可見，完整理解道行的開顯歷程，必須不割裂：（即）道生—（即）德畜—（即）物形—（即）勢成，一連串「相即不二」的具體性變化歷程。簡單來說，「道生」與「物形」，乃是不可相分離的「玄同」運動。不僅如此，《老子》還一再強調，道生德畜的尊貴，並不是有一高高在上的形上道體發出主宰命令，反而是「莫之命而常自然」。亦即，道德生化的生命力作用和表現，還是要交還給自然萬物之自身，或者，仍然要體現出萬物的「自化」、「自賓」。此如《老子》第三十七章有所謂：「道常無為，而無不為，侯王若能守之，萬物將自化。」三十二章也強調：「道常無名，樸雖小，天下莫能臣也。侯王若能守之，萬物將自賓。」¹⁶

我們還能順著「道法自然」的物化轉向，來理解《老子》第十六章所謂：「萬物並作，吾以觀復。夫物芸芸，各復歸其根，歸根曰靜，是謂復命。」¹⁷其中「觀復」，就建立在「夫物芸芸」的返復歷程上，也就是第二十五章所謂：「吾不知其名，字之曰道，強為之名曰大，大曰逝，逝曰遠，遠曰反。」¹⁸而總體合併第二十五章的「大逝遠返」和第十六章「夫物芸芸」，我們才更能完整把握「道行即物化」這整個「道物相即」、「有無玄同」的存有運動之變化邏輯。

最後，《老子》對「道法自然」、「夫物芸芸」的「自賓」、「自化」的虛靜以「觀復」，也可呼應於《莊子》〈齊物論〉的天籟聆聽。亦即南郭子綦經由喪我而轉化身心的外馳狀態，從而聆聞天籟之開顯。而〈齊物論〉對天籟的描述，便呼應了道法自然、夫物芸芸

¹⁴ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 1-2。

¹⁵ 這種有無共在的存在活動與狀態，也是《老子》觀察到事物普遍具有的弔詭狀態：「三十輻共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」（第十一章）。王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 26-27。

¹⁶ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 81、頁 90-91。

¹⁷ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 35。

¹⁸ 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，頁 63。

的生機自暢：「敢問天籟？子綦曰：『夫吹萬不同，而使其自己也，咸其自取，怒者其誰邪！』」¹⁹「吹萬不同」就指天地之間風格殊異的自然萬物。而南郭子綦特別針對「吹萬」的「吹」，做了關鍵性說明，明白指出，我們不必在萬物背後另尋一個超越的形上本體來做為吹動萬物的怒者，因為萬物相吹共同構成了「使其自己，咸其自取」的世界自身。在筆者看來，《莊子》所謂「吹萬使其自己，咸其自取」的物化自然，完全相應於《老子》「道法自然」、「夫物芸芸」的「自賓」、「自化」。尤其「怒者其誰邪」的質問，明顯暗示了萬物背後沒有任何超絕的催動者，亦即萬物之上之外，沒有任何獨立的形上超絕之道。可見〈齊物論〉天籟的萬物自化，呼應了〈知北遊〉的「道無乎逃物」。它們都具有逆返「道法自然」、「夫物芸芸」的觀物、賞物、遊物傾向。因此我們才能在《莊子》書中，處處看到它對「氣化」、「物化」的玩賞遊觀。這種觀物遊物、愛物寫物，只有放在「道法自然」、「體物而道」的具體化視域下，才能獲得正觀與深解。

三、真人真知之「至」表現在「知天」又「知人」

如上所論，《老子》和《莊子》，都曾在道／物之間、無／有之間，歷經一番重要的具體化轉向，並由此開闢了「即物而道」的體物、遊物、賞物美學。合理推想，這也就意味著《莊子》的價值世界，並不投企到遙遠的形上界、方外界、彼岸界。「道無逃物」的逆轉返下歷程，也就意味著眼前當下的物化世界、人文世界，可以重新被積極肯認價值。然而上一節對道／物關係的討論，對於天／人的關係模式，大體屬於間接性的輔助說明，底下筆者將轉回說明《莊子》天人關係。《莊子》書中的天人思維，處處可見，最為集中且意味最深遠者，莫過於〈大宗師〉的觀點，底下我以〈大宗師〉的關鍵文獻為線索，參究並描摩《莊子》天人之際的辯證圖像：

知天之所為、知人之所為者，至矣。知天之所為者，天而生也；知人之所為者，以其知之所知，以養其知之所不知，終其天年而不中道夭者，是知之盛也。雖然，有患。夫知有所待而後當，其所待者特未定也。庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人，而後有真知。……

故其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。其一，與天為徒；其不一，與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。²⁰

《莊子》提及「且有真人，而後有真知」，但真人真知要包含什麼？〈大宗師〉表示至少涉及兩個範疇：一涉「知天」，二涉「知人」。也就是說，真人真知要同時涉及「天」、「人」雙方，而不只是其中的任一單方。而必須釐清的是，「知天」跟「知人」兩範疇之間的辯證關係，要如何理解？從〈大宗師〉上述文獻，我們可以看到《莊子》的天人之際，具有曖昧難分的弔詭特性。如所謂：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」

《莊子》透過「天非人乎」、「人非天乎」的雙重反問，將一般「天」、「人」的簡單

¹⁹ 《莊子集釋·齊物論》，頁 50。

²⁰ 《莊子集釋·大宗師》，頁 224-235。

二分給予懸擱，讓我們重新反思「天人之際」的「際而不際」之曖昧兩可性。需要提醒的是，既然已經使用了「天」和「人」這兩個概念，就間接表示「天」跟「人」兩概念，可暫時區分為不同範疇，亦即已經有了「天人之分」或「天人不一」的前提存在了。換言之，倘若沒有「天人之分」的存在與區別，根本就無法進一步探討「天之非人乎，人之非天乎」的辯證關係。如前文所述，一般人看到《莊子》時而強調「眇乎小哉，所以屬於人也。警乎大哉，獨成其天也」，「天之小人，人之君子。人之君子，天之小人也。」很容易產生類似《荀子》「蔽於天而不知人」的批評，²¹卻忽略了《莊子》是針對先秦時代走向「天道遠，人道邇」，而逐漸傾向「存人忘天」的可能弊病，給予應病與藥的批判治療。可以說，這是用「天」來救治「人」病，但終極目標並不是要停在「存天忘人」，而是要返回「知天」又「知人」的兩行關係。

而《荀子》強調人的主體認識心，認為應當掌握「知人之所為」，才能顯示人的認知性格、主體價值，以開顯人文化成的活動中，人主動定立名分、建構禮序的規範性價值。對於《荀子》來說，人的天官、天情等自然天性不可憑恃，也沒有任何神秘性的天志可言，更不必與天職、天功相爭地從事任何理論性的天理探討，人只要把自然當成可資利用的天之材貨來豐饒人文即可。《荀子》認為「敬其在己者，而不慕其在天者」的君子，才是進步的「知人」之解蔽精神。²²是故《荀子》才在天人相分、天生人成的對舉架構下，對《莊子》提出了「蔽於天而不知人」的偏蔽批判。

從〈大宗師〉看來，《荀子》並未看出《莊子》天人關係的辯證豐富性，他只因片面看到《莊子》強調「天」之向度的重要性，便急於批判它「蔽於天而不知人」。²³然〈大宗師〉真人真知之所以能「至」，除了要能「知天之所為」，同時也必須「知人之所為」，這樣才是圓至不偏。進一步說，真人需要在知人與知天之間，找到動態性的兩行通道，才能有不落一偏的通達之「至」可言。

由此，當〈大宗師〉主張，要同時知人與知天之所為時，實已表示真人已自覺站在「天人之分」的前提上，來重新反思天人之際的異同關係。問題的核心還在於，雖承認天與人有所「權分」，卻不能把天人之「際」的「權分」，給予此疆彼界的絕對二元化，否則容易將權分的方便施設之「際」，給予「有封有常」的實體化的嚴分，造成人類中心主義的自我封限。也就是說，要能辯證性地同時思考天人之分（天人不一）與天人之合（天人不二），尤其是兩者「際之不際，不際之際」的弔詭曖昧關係。可以說，《莊子》

²¹ 《荀子·解蔽》：「莊子蔽於天而不知人。」熊公哲註譯：《荀子今註今譯》（臺灣：商務印書館，1995年），頁430。

²² 《荀子》這類「人定勝天」態度，尤見〈天論〉篇相關表達：「天行有常，不為堯存，不為桀亡……明於天人之分，則可謂至人矣」、「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！」《荀子今註今譯》，頁329、頁341。近來陳昭瑛對《荀子》有另類讀法，她強烈認為將《荀子》定位為「天人之分」的立場，也是簡化了《荀子》的「分」所具有的分配、分擔、分享之語意可能性，她由此強調《荀子》的「天人之分」仍然暗中指涉了天人的「彼此相屬」。此說有理趣，可備為參考。參見氏著：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2017年），頁25-32。

²³ 關子尹亦注意《莊子》對「與天為徒」的強調，並將其與海德格（Martin Heidegger，1889—1976）的基本存有論，同歸之為「泛同一性」思維，他認同《荀子》「蔽於天而不知人」對《莊子》的批評。參見關子尹：〈海德格的「同一性」思維與道家哲學〉，劉國英編：《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》（台北：邊城，2005年），頁211-259。參見筆者對關子尹這種片面解莊的回應與澄清，〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》第46卷第3期（2016年9月），頁405-456。

的真人真知之圓至，乃在於要能同時滿足：既知天人之「際」，亦知天人之「不際」，更要知天人的「際之不際，不際之際」的弔詭關係。只有這三個層面（「天人之分」，「天人不分」，「天人分而不分，不分而分」）同時被觀照，才能夠擔當起「至矣」的中道圓至之教。否則都可能會有各種偏蔽之病：時而偏蔽於「人」一端，時而偏蔽於「天」一端，而前端會掉入了「存人忘天」之蔽，後端會掉入了「存天忘人」之蔽。而解除偏蔽極端之病，就在於既知「天之所為」又知「人之所為」的「兩行」之至。可以說，這個「至」，屬於「不偏天亦不偏人」的中道之圓、中庸之通。

四、「天人相分」的哲學突破與「天人為一」的在世存有

其實《荀子》強調天人之分，有其先秦軸心時代所謂「哲學突破」的歷史背景，即強調人類理性走出原始巫術的必要發展進程。²⁴如何從自然泛靈論的神人交通，逐步走向人文精神的啟蒙主體，以呈現先秦諸子思想的突破性，背後一直存在一個有待克服的古巫傳統。據余英時研究，巫的交通鬼神、溝通天地，正是中國上古時代「天人合一」的原始型態。²⁵那是到處充斥神靈的神秘自然宇宙，人的活動鑲嵌在天地鬼神的力量中，時時與鬼神交通，處處顯示人神交通的關係密切性，但也顯示出人的主體性還未自覺地挺立出來，以拉出一個觀察省思的間距，如此或可謂之典型的「蔽於天而不知人」之情狀。這在中國思想史的階段裡，最明顯的莫過於商人那無所不祈神、無所不拜鬼，時時刻刻要藉由巫術儀式來與神鬼打交道的前啟蒙年代。而從徐復觀（1904-1982）所謂周初的人文精神躍動，到晚周的先秦諸子，作為哲學突破的啟蒙意義，多少都和超克巫術那種「蔽於天而不知人」的「存天忘人」之古巫思維有關。而啟蒙揭蔽的意義，主要在於讓巫術的超自然之宗教神秘性，通過美學化自然或人文化自然而逐步轉化，從此肯認人的心性主體越出了巫術恍惚出神的前啟蒙狀態。

這是把人跟世界的關係，拉開距離以便觀看與反思，以凸顯人理解自我、理解萬物，尤其理解人跟自然（人跟天）的連續與斷裂之異同關係。由此觀之，「天人之際」的權分，是必要的人文化成過程，而它在先秦思想史（乃至人類理性史）的階段上，也帶有主體理性啟蒙，走出神話思維的解放意義。因為人開始意識到作為一個人，雖然他必然存活在天地萬物之中，而歸屬「在世存有」的一員，但人卻也同時具有觀照「自然」而發展「人文」的卓然能力。用〈大宗師〉的話來說，一種「知人之所為」的自覺將會顯露出來，從而有「知」的哲學突破，即突破「蔽於天而不知人」，以超越天人的渾然不分，而打開天人分際的間隙。「天人之分」的這種思想自覺，先秦諸子多少都共享了這一哲學突破的大氛圍，只是各家的思考角度與辯證複雜性，仍然有所差異。例如在超克巫術的過程中，儒家跟道家的取徑可能就有所不同，儒家為躍入人文精神的禮文世界，大體認為

²⁴「哲學突破」(philosophical breakthrough)，從某種角度來看，也意味著從神話思維的神人合一之主導模式，走向天人二分的理性主導模式。而以個體的心理成長的結構來對應，則意味著從童年的混沌感受狀態，發展出理性與對象化思考模式的過程。這類說法，可以漢學家羅哲海(Heiner Roetz)的先秦儒學研究為代表。參見氏著，陳咏明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》（鄭州：大象出版社，2009年）。

²⁵ 相關說法可參考余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014年），頁171-252。

古巫應被完全克服，神話世界需被全然消解，以便徹底進行人文化成的啟蒙解放。然而《莊子》雖然也批判古巫傳統，也希望促使原始宗教的「舊神人關係」進入「新天人模式」，可是《莊子》對於巫術的神人交通、神話思維的想像力，並不全然否定。尤其不願從巫術神話的「天人合一」，單向度地走向「天人二分」，而是要以更辯證的方式，重新思考天人之際的「一」與「不一」。《莊子》的新天人關係之辯證模型，其所反映的自然與人文關係，既不是簡單地認為人文可以完全征服自然，也不是極端地想要直接退返自然。而是想要思考「既非天又非人」（不住兩端）與「既是天又是人」（保有兩邊）的天人「中道」關係，〈大宗師〉稱之為「天人不相勝」。對此，我們底下將再進一步說明。

一般學者，很容易將《莊子》對天人關係的思考，簡單定位在「天人合一」，而「一」這個關鍵概念，確實也經常在〈大宗師〉中出現，因此有必要先對所謂的「一」，進行再問題化或再複雜化的描述，以適度澄清將《莊子》歸類為「同一性哲學」的誤區。然而〈大宗師〉不是再三強調「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一」？而〈齊物論〉不也強調「天地與我並生，而萬物與我為一」？天人之間的「一」，物我之間的「一」，不是明明白白地被《莊子》所高舉嗎？對於這個疑問，筆者將會回答：「是也不是」。回答「是」的理由在於，《莊子》強調天人之間的「一」、物我之間的「一」，其用意乃在於強調：人絕非孤零零的獨我存在，人不可能擁有完全獨立、隔絕關係的獨我主體性。對於《莊子》，人必然徹底屬於「在世存有」。或者說，人必然「渾然中處」在天地萬物之間而存在。人再怎麼拉開間距去反思自然與人文、去思考天人關係，都不可能抹滅人必然屬於存活在天地之中、萬物之間的關係性存在。換言之，《莊子》對「一」的堅持，正在於人做為「在世存有」這一基本事實的堅持。所謂「天地與我並生，萬物與我為一」，正是對「我（人）」的「在世存有」之關係性事實的準現象學描述。不管我們自覺不自覺，承認不承認，人類之「我」，必然處於「天地並生，萬物為一」的「一」之情境中，這個相互依待的一大關係網（一），乃是無法否認的基本存在事實。正因為如此，〈大宗師〉才會再三強調「其好之也一，其弗好之也一。其一也一，其不一也一。」亦即，人做為萬物中的一物，雖具備從自然中創造人文的能力，但對《莊子》來說，人與天再怎麼權分，仍然「分而不分」，因為人文不可能全然孤離於自然萬物、宇宙天地。所以任何人文施設所形塑的天人分際，必然屬於暫時性的權分，如實而言，還是不能完全脫離與自然之間的連續性關係。而這也是《莊子》再三強調「存有連續性」的「一」，既不可能被完全取消，也不應該被完全遺忘的原因。

另外還應加以提醒的是，首先，「其一也一，不一也一」對「一」的強調，並不否定人具有主體自覺的認知能力，更不是像神話思維「蔽於天而不知人」那樣沉溺於自然原鄉，否則我們將無法理解真人「既知人又知天」的「至」之內涵，也無法把握「知人之所為」的「知」之意義。其次，這裡的「一」並不意指神話思維那種天人未分的渾然同一，而「天地並生，萬物為一」的「一」，也絕非意指形上同一性。「並生為一」，其實是在描述千差萬別的天地萬物，彼此雖保有各自的差異性（吹萬不同），卻又「分而無分」地進行共生共榮的物化交換之連動關係。²⁶就「氣化」這整體性連綿變化的描述面向而

²⁶ 〈齊物論〉中的「一」，完全不必解作泯除差異的同一，實則《莊子》是透過「（能）通」與「（能）化」來表述「一」的豐富關係性。換言之，這個「一」，實通於多元差異的「物化」。相關討論參見拙文：〈論

言，物我之間具有「分而無分」的「不二」關係。但就「物化」這萬有殊相的描述面向來說，物我之間則又具有「無分而分」的「不一」關係。對於《莊子》，「一」這個概念，並不能窮究天人之際、物我之際的複雜豐富性，我們有必要進入「不二（一）」與「不一（二）」的「即一即二」的弔詭共在性，來加以描述其中的複雜內涵。其實，前述所謂的「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」便已多少暗示出：「天中有人，人中有天」的「一而二，二而一」的曖昧兩可性。

總體觀之，〈大宗師〉文獻，或可幫助我們解開《莊子》對天人之際的辯證思考，也能澄清《荀子》對《莊子》的誤讀。因為先秦時代，「人」對巫術神話的哲學突破，已把人和天的距離漸漸拉遠，並在人／天的斷裂處，突顯人的主動性和優位性，所謂「人能弘道，非道弘人」、²⁷「天道遠，人道邇」。²⁸可是在人的主體性張揚的徼向過程中，卻也可能逐漸產生「存人忘天」的偏斜傾向，所以《莊子》認為要有批判與救治的拉回運動，也就是將「存人忘天」的單向發展，逆轉收回到天人之間「際而不際，不際而際」的「環中」來。而具有動態調節性的「環中」，則意味著「兩行」運動的往來交通，也就是讓天人關係，回復「一而二，二而一」，「不際之際，際之不際」的通達調節狀態。

五、「天人不相勝」的弔詭兩行與雙贏遊戲

由於「知天」和「知人」，必須同時俱在，必須保持來回周轉關係，所以〈大宗師〉才會詭譎地說：「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？」「庸詎」是自我設問語，它提醒有限的認知者對於自己的特定觀點（言者有言），應該保持「照之以天」的懸擱態度，從而打開兩行的遊牧空間，並防止自我真理化或自知的絕對化。透過對固定觀點的離心化（去定性）運動，讓自身的發言位置保留「虛而待物」的遊之餘地。換言之，用「庸詎」的疑問辭，來讓原本「自以為知」的「固而不化」，退讓為「吾惡乎知之」的懸疑狀態。由此，《莊子》讓我們對原先自以為的「知天之所為」和「知人之所為」的天人對分，再度從二元論的固化關係，被重新調整為「天中有人，人中有天」的天人交涉。

配合「知天之所為」與「知人之所為」，而有所謂「其一與天為徒，其不一與人為徒。」可見，「知天之所為」，乃能「與天為徒」地「知一」，而「知人之所為」，則是「與人為徒」地「知不一」。由於真人真知之「至」，乃在於同時「知天又知人」，因此關鍵便落在：「其一」（天人之合）與「其不一」（天人之分）的關係，要如何理解？而經筆者再三澄清，《莊子》並非簡單取消天人相分的「不一」，而單純地主張「以天統人」的同一性。倘若如此，《莊子》便有退回巫術神話的原始主義傾向，或者走向神秘主義傾向。尤其神秘主義的根本命題就是宇宙萬物的一體性，而為了達至神聖的一體性，強調要超越時間、空間的個體化原則和語言的分別性原則，以便躍入純然無分的神聖合一感。²⁹然而

先秦道家的自然觀——重建老莊為一門具體、活力、差異的物化美學〉，收入《莊子的跨文化編織：自然、氣化、身體》（臺北：台大出版中心，2019年），頁129-180。

²⁷ 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋·衛靈公》（中華書局，1990年），頁1116。

²⁸ 楊伯峻編著：《春秋左傳注·昭公十八年》修訂本（中華書局，1981年），頁1395。

²⁹ 史泰司（Walter Terence Stace, 1886-1967）指出神秘主義最核心的主題就是「一體性」，進而又在一體性中，區分出內向型與外向型的冥契主義。關於內向型冥契主義與外向型冥契主義分析，參閱史泰司著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》（台北：正中，1998年），頁69-163。

過份停留在神秘合一、純然無言的結果，便難以肯定「天人之分」的幾微卻極重要的「不一」。因為語言的反思、哲學的突破，跟「天人之分」所拉開的反身觀照之距離有著其密切關係。倘若缺乏這種語言主體的反身性觀照，人文化成的哲思意義也將難以展開。

如筆者過去討論所顯示，《莊子》並未否定認知作用的語言主體，³⁰《莊子》對語言的反省批判，重點只在於鬆解「成心自師」，並治療「名以定形」的一偏知見，以能活化語言主體能「化而不固」，終而走向「言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言」的妙用語言（所謂「卮言日出」）。³¹而真人乃能透過「言無言」的弔詭方式，來實現遊化主體的「終日言而盡道」。亦即當真人以「言無言」的方式而「卮言日出」時，那麼他雖「終身言」，卻依然呼應於「道」的流行變化。而此時的「知」就不必掉入「固而不化」的偏蔽之知，此時的「言」也不必落入「名以定形」的有封有常。於此，主體的「言」、「心」、「知」，仍可契合「道行之而成」的氣化流行運動。「與人為徒」的認知能力要想不被意識型態化，關鍵在於能夠妙用語言、權用語言，人文意義才能在不斷「人文化成」的價值重估與批判轉化中，保有它「與天為徒」的生生之意。而此時「與人為徒」的人文之知，其實並不隔絕於「與天為徒」，甚至它仍然是合乎天道的生生示現。

由上可見，上述〈大宗師〉有關天人關係的核心文獻，對真人真知的核心主旨，不管在「與人為徒」和「與天為徒」的關係上，在「知人之所為」和「知天之所為」的關係上，在「其一」和「其不一」的關係上，都帶有類似「天非人乎？人非天乎」的曖昧雙關性。而這種曖昧雙關，也可透過「庸詎」這種疑問發語辭，來暗示讀者「不偏天也不偏人」、「不住一也不住不一」的不住兩邊。而這就像〈齊物論〉為破除「此」與「彼」，「是」與「非」的兩端偏執，乃透過「是以聖人和之以是非而休乎天鈞，是之謂兩行」，³²來超克「儒墨是非」的兩端對峙、兩邊固持。亦即透過「環中」那種「不偏是亦不偏非，不住此亦不住彼」的圓環虛中，來讓立場差異的雙方，成為推動彼此的無窮動力：「彼是莫得其偶，謂之道樞。樞始得其環中，以應無窮。」³³可見，《莊子》擅長使用「道樞」、「環中」，等等圓轉無住、運動無窮的隱喻意象，來傳達它將「兩邊對立」轉化為「兩行周轉」的微妙玄通。而這同樣也可印證於本文對〈大宗師〉天人關係的探討上。

而〈大宗師〉從一開頭的「知天之所為，知人之所為，至矣。」到「庸詎知吾所謂天之非人乎？所謂人之非天乎？且有真人而後有真知」，再到「其一與天為徒，其不一與人為徒。天與人不相勝也，是之謂真人。」似乎帶有起、承、轉、合式的旋律，但整個核心精神都可結穴在「天人不相勝」。天和人的關係，不能處在想要克制對方、勝出對方的單邊制勝狀態，而是要將單邊克制、單邊勝出的「單行之道」，轉化為「不相勝」的「兩

³⁰ 參見拙著：《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》（臺北：臺大出版中心，2013年），一書的第五、六、七、八等章節，頁235-512。

³¹ 〈寓言〉：「卮言日出，和以天倪，因以曼衍，所以窮年。不言則齊，齊與言不齊，言與齊不齊也，故曰『無言』。言無言，終身言，未嘗言；終身不言，未嘗不言。……物固有所然，物固有所可，無物不然，無物不可。非卮言日出，和以天倪，孰得其久！」《莊子集釋·寓言》，頁949-950。對於《莊子》，「物化」是物與物以不同形像相禪的變化事實，若過渡到語言表現的脈絡來說，則連接到日生日成的「卮言」運動。物化和語言，都一樣具有兩端不住的弔詭曖昧性，亦如〈則陽〉所暗示：「言而足，則終日言而盡道；言而不足，則終日言而盡物。道、物之極，言、默不足以載；非言非默，議其有極。」《莊子集釋·則陽》，頁917。

³² 《莊子集釋·齊物論》，頁70。

³³ 《莊子集釋·齊物論》，頁66。

行通道」。換言之，「不相勝」的思維方式，其實也可看成是將「輸—贏」的「相勝」遊戲（一方贏家），轉化出成各讓餘地的「贏—贏」的「不相勝」遊戲（雙方皆贏）。也可以說，因為「天不勝人」，從而保留了「知人之所為」、「與人為徒」的空間。因為「人不勝天」，從而保留了「知天之所為」、「與天為徒」的空間。而兩邊不相勝，不只具有否定表達的消極意義，它同時也具有「既肯定天又肯定人」的積極意義。換言之，「不相勝」，其實也就意味著，帶出了「雙贏」（雙重肯定）的積極意義了。

總而言之，前文分析〈大宗師〉一段涉及天人關係的最關鍵文獻，既是為了回答《莊子》對天人辯證關係的複雜內涵，更是為了突顯一項曖昧兩可、弔詭兩行的《莊子》式思維。³⁴而透過上述的討論，我們大約可看到「不相勝」、「兩行」的曖昧弔詭性，既可呈現「雙重否定」（不住兩邊）的形式，也可呈現「雙重肯定」（交通兩邊）的形式，但不管是雙重否定（不相勝），還是雙重肯定（兩行），它們都是為了避開人類二元思維（住於單邊）所帶來的偏執與陷泥，然而正如佛教有所謂「除病不除法」，《莊子》在除病之餘，它最終還要回復「以應無窮」、「以遊無窮」的無窮生機。人類的「知」確實是一種偉大的發明，但人類文明若真要能無窮無盡地人文化成下去，「人」不能只想要片面性地制天勝天，人必需時時警惕自己「庸詎知人之非天乎」，也只有在「知人之所為」又「知天之所為」的自知渺小、自知無知的警醒中，「人」才能成為「天人」，才能擁有「天人不相勝」、「知天又知人」的真人之至。可以說，「天人不相勝」藏著能夠讓人文「遊乎無窮」的天大秘密。

³⁴ 關於《莊子》天人關係的全幅討論，無法在這篇短文中面面觸及，對此筆者過去曾有多篇文章，可補充並深化天人關係的相關討論：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，頁405-456；〈《莊子》身體技藝中的天理與物性〉，《諸子學刊》第17輯（2018年12月），頁92-111。另外，還有即將刊出的〈《莊子》「天、人、物」三緯交織的人像〉。

徵引書目

- 王弼注，樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》，北京：中華書局，2008 年 12 月。
- 史泰司（Walter Terence Stace）著，楊儒賓譯：《冥契主義與哲學》，台北：正中，1998 年。
- 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版，2014 年。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心，2017 年。
- 莊周著，郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北：華正書局，1985。
- 楊伯峻編著：《春秋左傳注》修訂本，中華書局，1981 年 3 月。
- 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，中華書局，1990 年。
- 熊公哲註譯：《荀子今註今譯》，臺灣：商務印書館，1995 年。
- 賴錫三：《道家型知識分子論：莊子的權力批判與文化更新》，臺北：臺大出版中心，2013 年。
- ：〈《莊子》「天人不相勝」的自然觀——神話與啟蒙之間的跨文化對話〉，《清華學報》第 46 卷第 3 期，2016 年 9 月，頁 405-456。
- ：〈《莊子》身體技藝中的天理與物性〉，《諸子學刊》第 17 輯，2018 年 12 月，頁 92-111。
- ：《莊子的跨文化編織：自然、氣化、身體》，臺北：台大出版中心，2019 年。
- 關子尹：〈海德格的「同一性」思維與道家哲學〉，劉國英編：《現象學與人文科學：現象學與道家哲學》，台北：邊城，2005 年，頁 211-259。
- 羅哲海（Heiner Roetz）著，陳咏明、瞿德瑜譯：《軸心時期的儒家倫理》，鄭州：大象出版社，2009 年。

從華語八千詞到國家教育研究院詞表：

華語教學視角下的詞表比對與分析

張金蘭*、張循鋁**

摘要

詞彙是人們溝通的重要元素，而詞表在語言教學中也具有相當的重要性，不僅可以做為語言學習、語言測驗的依據，對於課程目標、課程設計也有相當的助益。在台灣的華語教學中，華語八千詞具有相當的代表性，共計 7,944 詞，從 2005 年公布以來一直是華語教材編寫、華語測驗編制，以及華語詞彙教學的重要依據。國家教育研究院因執行教育部華語八年計畫投入華語詞表的研發，於 2020 年公布新詞表之後，國教院詞表正式成為臺灣華語教學的國家級標準。從華語八千詞過渡到國教院詞表，對於研究者、教學者與學習者來說應該要如何因應？據此，本文主要研究目的有二，一是分析國教院詞表與華語八千詞的共有詞數量與覆蓋率，其次探討兩者的獨有詞數量與比例，希望能提供華語教材編寫、華語測驗編制、華語詞彙教學之參考。

本研究從教學角度出發，研究對象為國教院詞表與華語八千詞，比對兩詞表時以詞形為處理基準，由研究者歸納出三項具體分析原則：一、只比對詞語，不比對詞性；二、刪除多音詞，刪除多義詞；三、保留近義詞，保留兒化詞。以上從嚴認定。研究工具為 Microsoft Access 關聯式資料庫，依據資料庫知識探索 (Knowledge Discovery in Database, KDD) 的概念與流程，使用結構化查詢語言進行資料的萃取與分析。原始資料經人工校正後，國教院詞表由 14,470 詞修正為 14,780 詞，華語八千詞由 7,944 詞修正為 7,397 詞。比對國教院詞表與華語八千詞後發現，兩詞表共有詞為 6,455 詞，與國教院詞表總數的覆蓋率為 43.67%；國教院詞表獨有詞為 8,325 詞，華語八千詞獨有詞為 942 詞，且兩詞表之級數越高，獨有詞越多，在該詞表中所佔比例也越高。了解兩詞表的共有詞與獨有詞後，熟悉華語八千詞的研究者、教學者與學習者，若能適當補充國教院詞表獨有詞，在華語教材編寫、華語測驗編制與華語詞彙教學應會有具體的助益。未來將以本研究為基礎，持續進行跨詞表、跨教材的對應華語詞語資料庫，期望為臺灣的華語教學帶來更宏觀的視野。

關鍵詞：國教院詞表、華語八千詞、共有詞、獨有詞、覆蓋率

* 國立臺北教育大學語文與創作學系/華語文教學碩士班副教授。

** 國立臺北教育大學課程與教學傳播科技研究所助理教授。

Comparison and Analysis of the Chinese 8,000 Vocabulary and the NAER Chinese Vocabulary List:

On the Perspective of Teaching Chinese as a Second Language

CHANG, CHING-LAN * CHANG, HSUN-LI **

Abstract

Vocabularies plays an essential role on people's communication. So that, the vocabulary list is very important in language teaching. Not only it can be used as a basis for language learning and testing, it is also quite helpful for determining the course goals and the curriculum design. In the past of Teaching Chinese as a Second Language in Taiwan, the Chinese 8,000 Vocabulary can be seen as a representative standard. Therefore, it is also an important basis for compiling Chinese teaching materials, compiling Chinese testing, and teaching Chinese vocabularies. Since the NAER Chinese Vocabulary List was published by the National Academy for Educational Research in 2020, it became the national standard of Teaching Chinese as a Second Language in Taiwan. How to transfer from the Chinese 8,000 Vocabulary to the NAER Chinese Vocabulary List is an urgent problem for researchers, teachers and learners.

In this research, it has two purposes. The first is to analysis the amount of common words and the coverage between the Chinese 8,000 Vocabulary and the NAER Chinese Vocabulary List. The second is to investigate the amount of unique words and the proportion for each vocabulary list mentioned above. According to the concepts and steps of the Knowledge Discovery in Database (KDD) processing, the relational database and structured query language were used to extract and analyze the vocabulary lists. The results show that the amount of the common words for the two vocabulary lists is 6,455 and the coverage is 43.67%. The unique words are 8,325 for the NAER Chinese Vocabulary List, and 942 for the Chinese 8,000 Vocabulary. By understanding the common words and unique words of the two vocabulary lists have several benefits. Firstly, the researchers, teachers and learners can find out the common and different between the two vocabulary lists. Then, it can provide helps for Chinese teaching materials, compiling Chinese testing, and teaching Chinese vocabularies.

* Associate Professor, Department of Language and Creative Writing/ Graduate School of Teaching Chinese as a Second Language, National Taipei University of Education

** Assistant Professor, Graduate School of Curriculum and Instructional Communications Technology, National Taipei University of Education

Keywords: the NAER Chinese Vocabulary List, the Chinese 8,000 Vocabulary, common words, unique words, coverage

一、前言

詞彙是語言溝通的要素之一，因此詞表在語言教學中佔有極為重要的地位。在臺灣華語教學界中，華語八千詞具有相當的代表性，無論是在華語教材編寫、華語測驗編制，以及華語詞彙教學等均有重要地位，如華語文能力測驗（Test of Chinese as a Foreign Language，以下簡稱為「TOCFL」）即是以華語八千詞作為詞語分級的標準。自 2020 年國家教育研究院（以下簡稱為「國教院」）公布新的詞表（以下簡稱為「國教院詞表」）之後，華語八千詞於同年 12 月下架，國家華語測驗工作推動委員會（2021）（以下簡稱為「華測會」）公告「基於與國家語言標準體系一致，自即日起，TOCFL 測驗之標準架構、各等級的字、詞、句法及篇章等相關資訊將以國家教育研究院所公布的内容為依據」。自此，國教院詞表正式成為臺灣華語教學的國家級標準（國教院，2021）。

由於國教院詞表與華語八千詞編制目的與選詞標準不盡相同，且國教院詞表甫公布，其與華語八千詞對應關係的研究當前少見，然而在國教院詞表成為國家級標準後，已經熟悉華語八千詞的研究者、教學者與學習者能否運用既有知識與成果於國教院詞表的研究與教學上？從華語八千詞過渡到國教院詞表，對於研究者、教學者與學習者來說應該要如何因應？透過國教院詞表與華語八千詞的比對與分析，能否釐清兩者間的關係？為了解以上問題，本研究將具體分析國教院詞表與華語八千詞的異同，從比對兩詞表出發，分析並探討兩詞表的對應關係。本文主要研究目的有二，一是分析國教院詞表與華語八千詞的共有詞數量與覆蓋率，其次探討兩者的獨有詞數量與比例，以了解兩詞表的對應關係，進而提供從華語八千詞過渡到國教院詞表的因應建議，最後希望研究結果能提供華語教材編寫、華語測驗編制、華語詞彙教學之參考。

二、文獻探討

以下先探究詞彙與詞表的重要性，其次論述華語詞表及其比較研究。

（一）詞彙與詞表的重要性

詞彙是人們溝通的重要元素，沒有詞彙就無法傳達意義，亦即無法順利溝通(Wilkins, 1972；孫德金，2006)。語言教學時，詞彙是相當重要的，不僅是構成語言的核心，也是聽說讀寫各項語言技能的基礎(Richards & Renandya, 2002)。學界在詞彙量與語言技能的關係方面已有相當的研究成果，如詞彙量與聽力的關係(Zimmerman, 2004)；詞彙量與口語能力的關係(Zimmerman, 2004)；詞彙量與閱讀能力的關係(Qian, 1999)；詞彙量與寫作能力的關係(Laufer, 1998)等，以上研究結果均顯示詞彙量與語言能力具有顯著相關。

詞表的制定可以顯示當代語言的使用情況，也可以做為語言學習與語言測驗的依據。Richards & Renandya(2002)認為詞表制定對於語言教學與語言測驗來說相當重要。隨著語料庫的發展，彙整出高頻詞與核心詞彙以作為語言教學之用已受到重視。Nation & Waring(1997)提到 General Service List of English(GSL)所收的 2000 個核心詞，乃是從語料庫中依據詞頻選取而來的，主要提供給以英語作為第二語言(English as a Second Language)的教學者與學習者使用。又如 Engels(1968)根據此核心詞表研究發現，若是學

習者能夠掌握這些核心詞彙以及相關詞彙，在閱讀英文文章時的覆蓋率是 80%。此外，Nation & Waring(1997)認為詞表是詞彙教學的重要依據，對於課程目標與課程設計也有重要的助益。

綜上所述，詞彙與語言技能有相當的關係，而詞表的制定則對於語言教學、語言測驗也都有所助益，故詞彙和詞表對於語言教學的重要性自然不言而喻。現今，國教院公布了新詞表以作為國家級標準，對於臺灣的華語教學來說無論是對於華語教材編寫、華語測驗編制，以及華語詞彙教學等等，都將帶來新的影響。

(二)華語詞表及其比較研究

在華語詞表中，臺灣具代表性的詞表為張莉萍(2004)在 2003~2004 國科會的研究成果，選詞來源包括中研院的核心詞彙、通用詞彙、HSK 詞表等。張莉萍、陳鳳儀(2005)根據此研究成果發展出華語八千詞，分為初、中、高三個等級，初級 1,500 詞、中級 3,500 詞、高級 3,000 詞。而後華測會將此華語八千詞分為入門、基礎、初等、中等、高等五個等級(曾文璇，2014)。繼而為因應海外教學現況，華測會於 2017 年在入門級之前增加了準備一級與準備二級，成為四等八級。最後一個版本為 2020 年 9 月公布的版本，共收錄 7,944 詞，各級累計詞數分別為準備一級 146 詞、準備二級 322 詞、入門級 502 級、基礎級 999 詞、進階級 2,481 詞、高階級 4,959 詞、流利級 7,944 詞，未包括精通級，現已下架。

國教院為執行教育部華語文教育八年計畫投入詞表的研發，於 2020 年公布新的詞表(國教院詞表)，分為三等七級，各級詞數為第一級 401 詞，第二級 403 詞，第三級 461 詞，第四級 1,420 詞，第五級 2,637 詞，第六級 4,151 詞，第七級 4,997 詞，共收錄 14,470 詞。用以作為華語教學、華語教材、華語測驗等的參考。該詞表定位乃是「以溝通使用為主」，選詞依據為國家教育研究院華語文應用語料庫(Corpus of Contemporary Taiwanese Mandarin, COCT)的書面語語料庫，加入詞頻分布均勻度、詞性分布、注音及釋義、對應漢字等級、多音詞等各項資訊，委請專家學者共同討論而完成修訂，自此成為臺灣華語教學詞表的國家級標準(國教院，2020)。

在華語詞表的比較方面，楊惠媚、陳浩然、潘依婷(2014)比較兩岸的 TOCFL 詞表(即華語八千詞)與新 HSK 詞表，研究結果發現，兩詞表獨有詞比例甚高，且收詞原則不同，例如：新 HSK 詞表的四字詞比 TOCFL 詞表多出 4.3 倍，TOCFL 詞表的兒化詞比新 HSK 詞表多。該研究將兩岸同義不同形的詞彙視為共有詞，如新 HSK 詞表的「土豆」與 TOCFL 詞表的「馬鈴薯」，以及新 HSK 詞表的「班主任」與 TOCFL 詞表的「導師」等。研究者認為從教學角度來看，建議釐清上述同義不同形的詞彙，以免學習者混淆。

李詩敏(2020)則比較國教院詞表與其他詞表，研究結果發現國教院詞表數量比華語八千詞和新 HSK 多出一倍，因此在分析時採取與其他詞表相同的詞數來比較，如與華語八千詞比較時取 7,944 個詞，與新 HSK 詞表比較時取 5,000 詞。研究工具為國教院開發之「詞表比較工具」，以取得詞表的共有詞與獨有詞，但因國教院詞表採取併詞呈現的方式，故獨有詞的分析結果須由人工檢視。與華語八千詞比較的結果採取寬鬆處理方式，如國教院詞表有「字眼」兩個詞，而華語八千詞則有「字眼」、「字眼兒」兩個詞，

處理時視為交集，以國教院詞數為主，也就是判定國教院一個詞與華語八千詞的兩個詞相同。研究結果發現兩詞表共有詞為 5,838 詞，國教院詞表獨有詞為 2,106 詞，華語八千詞獨有詞為 1,418 詞，兩詞表交集率為 62.36%。與新 HSK 詞表比較的研究結果發現兩詞表共有詞為 2,903 詞，國教院詞表獨有詞為 2,097 詞，新 HSK 獨有詞為 2,105 詞，兩詞表交集率為 40.86%。深入分析之後發現兩詞表收詞原則不同，也有因社會風氣不同的詞語。前者如國教院收動補結構的「打斷」、「犯錯」等詞，新 HSK 收動賓結構的「打電話」、「放暑假」等詞；後者如國教院詞表收「捷運」、「聯考」等詞，新 HSK 收「祖國」、「公安局」等詞。研究者認為在分析時應比較詞表中的所有詞彙，而非僅取 7,944 詞(與華語八千詞比較時)或 5,000 詞(與新 HSK 詞表比較時)，分析結果應能更加全面且完整。

綜上所述，當前的研究多以國教院「詞語比較工具」、「詞語分級標準檢索系統」為研究工具，前者比對兩詞表時僅能產出共有詞、獨有詞的所有詞語，後者僅能針對單一詞語進行分級查詢，無法比對兩詞表間分級的對應關係。研究者認為對於研究者、教學者與學習者來說，如何從華語八千詞過渡到國教院詞表是相當重要的課題。因此本研究將層層剖析以具體探討此一問題，也就是從整體到分級，除了針對詞語的整體數量進行討論，也將針對詞表間的詞語分級差異進行比對與分析，亦即深入探討兩詞表的共有詞與獨有詞。

三、研究方法

以下將分別詳述研究對象與分析原則，以及研究工具與分析流程。

(一)研究對象與分析原則

本研究以國教院詞表與華語八千詞為研究對象。在檢視國教院詞表與華語八千詞後發現，華語八千詞將每一個詞彙都標註詞性，也將多義詞與多音詞列為不同詞條，故華語八千詞詞條有重複的情形出現。國教院詞表未標註詞性，多音字增列注音，多義詞則提供參考英文釋義。

本研究在比對兩詞表時以「詞形」為處理基準，亦即考慮的是形，而非音與義。依據如下，首先參考楊惠媚等(2014)的方式，僅比對詞語，不比對詞性。並參考美國當代英語語料庫(Corpus of Contemporary American English, COCA)¹、英國國家語料庫(The British National Corpus, BNC)²不考慮多音詞與多義詞，只保留第一次出現的詞彙，刪除重複詞彙，且將近義詞視為不同詞彙。

關於兒化詞，鍾榮富(2006)認為兒化使語言變得生動活潑，有時亦可區別語義和詞性，因此本研究保留近義詞，也保留兒化詞。至於兩詞表併詞的情形，根據張博(2007)所提出「易混淆詞」³的概念，從教學的角度而言，為使學習者能釐清這些詞語，本研究

¹ 美國當代英語語料庫 (Corpus of Contemporary American English, COCA) : <https://www.english-corpora.org/coca/>

² 英國國家語料庫 (The British National Corpus, BNC) : <http://www.natcorp.ox.ac.uk/>

³ 張博(2007)所提「易混淆詞」包括以下三者：一是語意基本相同的詞，如解釋、說明；二是有相同語素的詞，如有點兒、一點兒；三是語音相同或相近的詞，如文明、聞名；四是字形相近的詞，如提示、揭示等。在教學時應提醒學習者多加注意。

將詞表中併詞的情況採取分開處理的方式，如將國教院詞表第一級的詞條—「一共/共」視為兩個詞、第二級的詞條—「窗/窗戶/窗子」視為三個詞；將華語八千詞入門級的詞條—「腳踏車/自行車」、基礎級的詞條—「服務員/服務生」均視為兩個詞。根據上述，本研究從教學角度出發，歸納出以下三項具體分析原則：

1. 只比對詞語，不比對詞性。
2. 刪除多音詞，刪除多義詞。
3. 保留近義詞，保留兒化詞。

(二)研究工具與分析流程

1. 研究工具

隨著科技的進步與發展，資料產出的速度與數量快速提升，傳統的資料處理程序已無法因應分析的需求，因而 Fayyad, Piatetsky-Shapiro & Smyth(1996)提出了資料庫知識探索(Knowledge Discovery in Database, KDD)的概念與流程，定義了從資料中如何探索出有用知識的程序，如圖 1 所示，KDD 的概念目前已廣泛應用於科學、行銷、投資、製造等不同的領域。KDD 的探索程序，共分為五個階段，依序為：

- (1) 原始資料(original data)透過**資料選取程序(selection)**產出目標資料(target data)。
- (2) 目標資料(target data)透過**前處理程序(preprocessing)**產出前處理後資料(preprocessed data)。
- (3) 前處理後資料(preprocessed data)透過**轉換程序(transformation)**產出轉換後資料(transformed data)。
- (4) 轉換後資料(transformed data)透過**資料探勘程序(data mining)**產出模式(patterns)。
- (5) 模式(patterns)透過**闡釋程序(interpretation)**產出知識(knowledge)。

本研究採用 Fayyad, Piatetsky-Shapiro & Smyth (1996) 所提出之 KDD 探索程序，從原始資料開始進行資料分析與知識的探索，以下將依照順序說明各階段資料分析的步驟與內容。

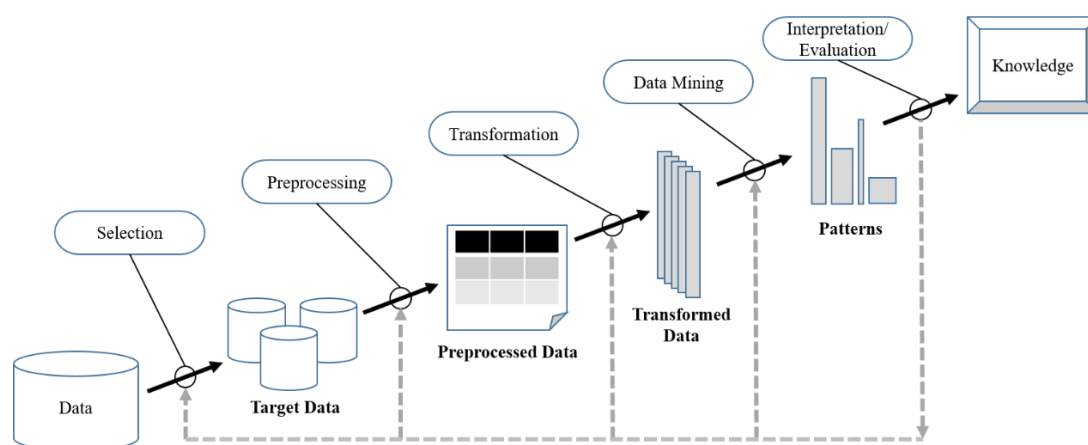


圖 1 資料庫知識探索 (Knowledge Discovery in Database, KDD) 流程

(資料來源：研究者根據 Fayyad, Piatetsky-Shapiro & Smyth (1996) 自行繪製。)

2. 分析流程

(1) 資料選取程序

首先分析所取得「國教院詞表」與「華語八千詞」之原始資料，皆為 EXCEL 檔案格式，國教院詞表包含：第 1 級、第 2 級、第 3 級、第 4 級、第 5 級、第 6 級、第 7 級、全級詞表、含注音詞彙、各等詞條數與說明共 11 個頁籤；華語八千詞包含：準備級一級、準備級二級、入門級、基礎級、進階級、高階級、流利級、全級詞表與個等級詞條數共 9 個頁籤，原始資料各頁籤內容欄位與說明見表 1 與表 2。本研究關注於兩詞表間的比對分析，因此選取國教院詞表的全級詞表資料（共 4 個欄位，14,470 筆資料）與華語八千詞的全級詞表資料（共 2 個欄位，7,944 筆資料）作為目標資料(target data)。後續資料表示原則為「詞表_頁籤（欄位 1，欄位 2，...）」，如國教院詞表的全級詞表將表示為「國_全集詞表(等級，詞彙，注音，參考英文釋義)」。

表 1 國教院詞表原始資料結構分析表

頁籤名稱	欄位	資料型態	數量
第 1 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	401
第 2 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	403
第 3 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	461
第 4 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	1,420
第 5 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	2,637
第 6 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	4,151
第 7 級	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	4,997
全級詞表	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	14,470
含注音詞彙	等級、詞彙、注音、參考英文釋義	文字	688
各等詞條數	各等詞彙量、累計詞彙量	數字	-
說明	說明文字	文字	-

表 2 華語八千詞原始資料結構分析表

頁籤名稱	欄位	資料型態	數量
準備級一級	任務領域、詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	146
準備級二級	任務領域、詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	176
入門級	任務領域、詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	180
基礎級	任務領域、詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	497
進階級	詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	1,482
高階級	詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	2,478
流利級	詞彙、漢語拼音、詞類、注音	文字	2,985
全級詞表	詞彙、分級	文字	7,944
各等詞條數	各等詞彙量、累計詞彙量	數字	-

(2) 前處理程序

針對前述之目標資料，檢視資料內容後取其欄位交集，即「國_全級詞表(等級，詞彙)」與「華_全級詞表(詞彙，分級)」，並將欄位名稱與順序改為一致，分別為「國_全級詞表(詞彙，分級)」與「華_全級詞表(詞彙，分級)」。根據前文三項分析原則，經人工分別針對「國_全級詞表」與「華_全級詞表」校正後，「國_全級詞表」由 14,470 詞修正為 14,780 詞；「華_全級詞表」由 7,944 詞修正為 7,397 詞。因 EXCEL 檔案含有格式、文字編碼等冗餘資訊，為避免造成後續資料處理干擾，統一轉換為純文字格式之 CSV 檔案格式(Comma Separated Value, CSV)並以 UTF-8 文字編碼，分別存檔為「國教院詞表_校正(14780).csv」與「華語八千詞表_校正(7397).csv」，CSV 檔案中第一列為欄位名稱，如圖 2 所示。

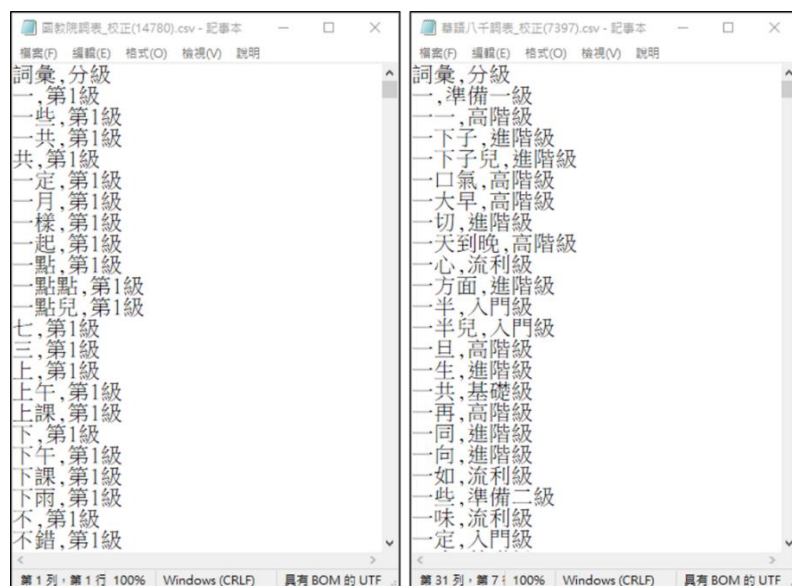


圖 2

「國教院詞表_校正(14780).csv」與「華語八千詞表_校正(7397).csv」CSV 檔案內容。

(3) 轉換程序

經前處理程序後的「國教院詞表_校正(14780).csv」包含 14,780 詞，「華語八千詞表_校正(7397).csv」包含 7,397 詞。就資料數量而言並非龐大的資料集，但考量資料之結構化與加速後續資料處理程序，因此本研究選擇以 Microsoft Access 關聯式資料庫管理系統作為資料庫工具，首先將「國教院詞表_校正(14780).csv」與「華語八千詞表_校正(7397).csv」匯入 Microsoft Access 中為「國教院詞表」與「華語八千詞」兩張資料表，並依據資料庫資料表設計原則(Chen, 1976)給予資料唯一識別碼、重新命名欄位與指定資料型態，資料表之欄位結構與資料型態如表 3 所示。

表 3 「國教院詞表」與「華語八千詞」資料表欄位結構與資料型態對照表

資料表名稱	欄位名稱	資料型態	欄位說明
國教院 詞表	NAER_ID	自動編號(長整數)	唯一識別碼
	NAER_NAME	簡短文字	詞彙
	NEAR_LEVEL	簡短文字	分級
華語八 千詞	C8V_ID	自動編號(長整數)	唯一識別碼
	C8V_NAME	簡短文字	詞彙
	C8V_LEVEL	簡短文字	分級

(4) 資料探勘程序

資料探勘是一個跨學科的電腦科學分支，它是用人工智慧、機器學習、統計學和資料庫的交叉方法在相對較大型的資料集中發現模式的計算過程。資料探勘過程的總體目標是從一個資料集中提取資訊，並將其轉換成可理解的結構，以進一步使用(Tan, Steinbach, Karpatne & Kumar, 2019)。本研究所分析之資料，將使用關聯式資料庫的結構化查詢語言(Structured Query Language, SQL)，對「國教院詞表」與「華語八千詞」兩張資料表建立聯集、交集(即共有詞)與差集(即獨有詞)之查詢。詳細步驟如下，

A. 建立聯集查詢：

SQL 語法中 UNION 運算子可用來將兩個(以上)SQL 查詢的結果依據相同的資料型別及順序合併起來。首先利用 UNION 指令對「國教院詞表」與「華語八千詞」兩張資料表進行聯集查詢，其對應 Microsoft Access 語法如下：

```
SELECT 國教院詞表.NAER_NAME
FROM 國教院詞表
UNION
SELECT 華語八千詞.C8V_NAME
FROM 華語八千詞;
```

所產生查詢資料表存為「國教院詞表與華語八千詞_聯集」，共有 15,722 筆資料，可做為資料檢核使用。

B. 建立交集查詢(即共有詞)：

SQL 語法中 INNER JOIN(內部連接)為等值連接，必需指定等值連接的條件，而查詢結果只會返回符合連接條件的資料。因此，利用「國教院詞表」中的「NAER_NAME 欄位」與「華語八千詞」的「C8V_NAME 欄位」作為等值連接的條件，產生查詢資料表「國教院詞表_華語八千詞_共有詞」，其對應 Microsoft Access 語法如下：

```
SELECT 國教院詞表與華語八千詞_聯集.NAER_NAME,
      國教院詞表.NAER_LEVEL,
      華語八千詞.C8V_LEVEL
```

```
FROM (國教院詞表 INNER JOIN 國教院詞表與華語八千詞_聯集 ON  
國教院詞表.NAER_NAME = 國教院詞表與華語八千詞_聯集.NAER_NAME)  
INNER JOIN 華語八千詞 ON  
國教院詞表與華語八千詞_聯集.NAER_NAME = 華語八千詞.C8V_NAME  
ORDER BY 國教院詞表.NAER_LEVEL;
```

C. 建立差集查詢(即獨有詞)：

差集的查詢，使用 SQL 語法中 LEFT JOIN 來建立，但查詢結果只會返回符合連接條件的資料，如前述建立交集查詢。因此建立差集查詢時，需在 SQL 指令最後加上 WHERE 的條件敘述，以建立「國教院詞表_獨有詞」查詢為例，以「國教院詞表中的 NAER_NAME 欄位」與「華語八千詞的 C8V_NAME 欄位」作為等值連接的條件，但在指令加上「WHERE (((華語八千詞.C8V_NAME) Is Null));」，表示要查詢的資料為「國教院詞表中的 NAER_NAME 欄位」無法對應到「華語八千詞的 C8V_NAME 欄位」的資料。產生查詢資料表「國教院詞表_獨有詞」，其對應 Microsoft Access 語法如下：

```
SELECT 國教院詞表.NAER_NAME, 國教院詞表.NAER_LEVEL  
FROM 國教院詞表 LEFT JOIN 國教院詞表_華語八千詞_共有詞 ON  
國教院詞表.[NAER_NAME] = 國教院詞表_華語八千詞_共有詞.[NAER_NAME]  
WHERE (((國教院詞表_華語八千詞_共有詞.NAER_NAME) Is Null));
```

產生查詢資料表「華語八千詞_獨有詞」，其對應 Microsoft Access 語法如下：

```
SELECT 華語八千詞.C8V_NAME, 華語八千詞.C8V_LEVEL  
FROM 華語八千詞 LEFT JOIN 國教院詞表 ON  
華語八千詞.[C8V_NAME] = 國教院詞表.[NAER_NAME]  
WHERE (((國教院詞表.NAER_NAME) Is Null));
```

本研究依據資料的特性，利用資料庫結構化查詢語言，進行資料的查詢與分析，有別於利用 EXCEL，除在分析效能上大幅提升外，在資料檢核的準確度上更為嚴謹，所產生查詢資料表，可用於後續闡釋程序使用。

(5) 闡釋程序

從前步驟所產出「國教院詞表_華語八千詞_共有詞」查詢資料表可得知共有詞的數量、某一詞彙對應到「國教院詞表」分級與「華語八千詞」的關係、「國教院詞表」各級共有詞彙數、「華語八千詞」各級共有詞彙數等資訊；「國教院詞表_獨有詞」查詢資料表可得知獨有詞的數量、某一國教院獨有詞彙對應到國教院詞表分級的關係、國教院獨有詞各級詞語量分布等資訊；「華語八千詞_獨有詞」查詢資料表可得知獨有詞的數量、某一華語八千詞獨有詞彙對應到華語八千詞詞表分級的關係、華語八千詞獨有詞各級彙數分布等資訊。而「國教院詞表與華語八千詞_聯集」之查詢資料表可用於資料的檢核，即「國教院詞表與華語八千詞_聯集」查詢資料表的資料數量應為「國教院詞表_華語八千詞_共有詞」、「國教院詞表_獨有詞」與「華語八千詞_獨有詞」資料數量之總和。

後續將依各資料表所提供資訊，分析「國教院詞表」與「華語八千詞」詞彙的共有詞數量與覆蓋率，以及獨有詞數量與比例。

四、研究結果

根據本研究三項分析原則，國教院詞表經人工校正後由 14,470 詞修正為 14,780 詞；華語八千詞由 7,944 詞修正為 7,397 詞。比對國教院詞表與華語八千詞後發現，兩詞表共有詞為 6,455 詞，佔國教院詞表總詞數之 43.67%，佔華語八千詞總詞數之 87.27%；國教院詞表獨有詞為 8,325 詞，華語八千詞獨有詞為 942 詞，如圖 3 所示。

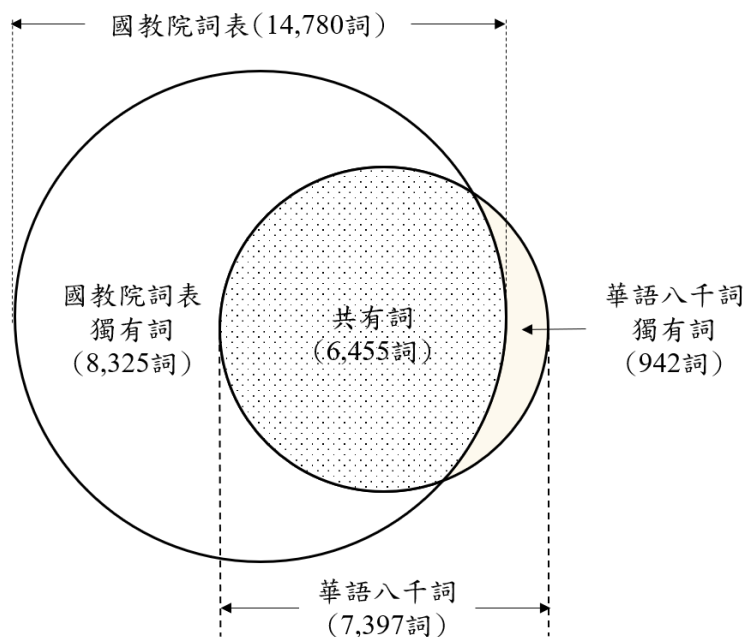


圖 3 國教院詞表與華語八千詞資料分布情形

以下分就兩詞表的共有詞與獨有詞提出討論。

(一)兩詞表之共有詞與覆蓋率

在共有詞方面，兩詞表共有詞為 6,455 詞。以下將分別從共有詞累計數量與覆蓋率、分級數量、累計數量，以及累計覆蓋率來探討其對應關係。兩詞表共有詞累計數量與覆蓋率統計結果如下(表 4)：

1. 兩詞表共有詞累計數量與覆蓋率

表 4 國教院詞表與華語八千詞共有詞累計數量與覆蓋率統計表

國教院詞表與華語八千詞(共有，累計)									
華語八千詞 分級	準備 一級	準備 二級	入門級	基礎級	進階級	高階級	流利級	國教院 獨有詞	小計
共有詞 累計數量	147	317	492	941	2,119	4,083	6,455	8,325	14,780
覆蓋率	0.99%	2.14%	3.33%	6.37%	14.34%	27.63%	43.67%	56.33%	100.00%

此處的覆蓋率指的是兩詞表共有詞佔國教院詞表總數的比例，表示具備華語八千詞的詞語量後，在面對國教院詞表時能夠掌握多少比例的詞語。由上表顯示，在華語八千詞準備一級中，與國教院詞表的共有詞為 147 詞，佔國教院詞表總數(14,780 詞)之 0.99%，覆蓋率為 0.99% ($147/14780 \times 100\%$)，亦即掌握華語八千詞準備一級後，僅能掌握國教院詞表 0.99% 的詞語。在華語八千詞準備二級累計詞語中，與國教院詞表的共有詞為 317 詞，佔國教院詞表總數之 2.14%，覆蓋率為 2.14%，亦即掌握華語八千詞準備一級與準備二級後，僅能掌握國教院詞表 2.14% 的詞語。以下依此類推。兩詞表共有詞共計 6,455 詞，佔國教院詞表總數 14,780 詞之 43.67%，整體覆蓋率為 43.67%，亦即對於研究者、教學者與學習者來說，掌握華語八千詞各級詞表後，能掌握國教院詞表 43.67% 的詞語，也就是能夠將華語八千詞的既有詞語知識轉移到國教院詞表的數量與比例。此即統計兩詞表共有詞累計數量與覆蓋率的主要意義。

2. 兩詞表共有詞分級數量

兩詞表共有詞分級數量統計結果如下(表 5)：

表 5 國教院詞表與華語八千詞共有詞分級數量統計表

華語八千詞(共有詞)									
國教院詞表 (共有詞)	準備 一級	準備 二級	入門級	基礎級	進階級	高階級	流利級	小計	
第 1 級	142	124	52	63	23	3	0	407	
第 2 級	5	38	87	177	86	13	2	408	
第 3 級	0	6	21	122	179	73	19	420	
第 4 級	0	1	14	78	587	472	97	1,249	
第 5 級	0	0	0	7	266	986	610	1,869	
第 6 級	0	1	1	1	31	376	1,202	1,612	
第 7 級	0	0	0	1	6	41	442	490	
小計	147	170	175	449	1,178	1,964	2,372	6,455	

由上表可知，從華語八千詞分級的觀點來看，在華語八千詞準備一級中，兩詞表共有詞為 147 詞，大部分落在國教院詞表第 1 級(142 詞)，少數落在國教院詞表第 2 級(5 詞)。在華語八千詞準備二級中，兩詞表共有詞為 170 詞，大部分落在國教院詞表第 1 級(124 詞)，其他落在國教院詞表第 2 級(38 詞)、第 3 級(6 詞)、第 4 級(1 詞)、第 6 級(1 詞)。以下依此類推。

從國教院詞表分級的觀點來看，在國教院詞表第 1 級中，兩詞表共有詞為 407 詞，分布數量最多者落在華語八千詞表準備一級(142 詞)，次多者落在準備二級(124 詞)，其餘落在入門級(52 詞)、基礎級(63 詞)、進階級(23 詞)、高階級(3 詞)、流利級(0 詞)。在國教院詞表第 2 級中，兩詞表共有詞為 408 詞，分布數量最多者落在華語八千詞表基礎級(177 詞)，次多者落在入門級(87 詞)，其餘落在準備一級(5 詞)、準備二級(38 詞)、進階級(86 詞)、高階級(13 詞)、流利級(2 詞)。以下依此類推。

從共有詞數量的分布情況來看，隨著級數的提高，共有詞的數量也隨之增加。從共有詞數量的集中性來看，雖然兩詞表的級數不能直接對應，但大致的趨勢是相同的。

3.兩詞表共有詞累計數量

兩詞表共有詞累計數量統計結果如下(表 6)：

表 6 國教院詞表與華語八千詞共有詞累計數量統計表

華語八千詞(共有詞，累計)

國教院詞表總數 (共有詞+獨有詞)	準備 一級	準備 二級	入門級	基礎級	進階級	高階級	流利級	共有詞 累計	國教院 獨有詞	小計
第 1 級	142	266	318	381	404	407	407	407	40	447
第 2 級	5	43	130	307	393	406	408	408	34	442
第 3 級	0	6	27	149	328	401	420	420	60	480
第 4 級	0	1	15	93	680	1,152	1,249	1,249	231	1,480
第 5 級	0	0	0	7	273	1,259	1,869	1,869	846	2,715
第 6 級	0	1	2	3	34	410	1,612	1,612	2,598	4,210
第 7 級	0	0	0	1	7	48	490	490	4,516	5,006
小計	147	317	492	941	2,119	4,083	6,455	6,455	8,325	14,780

從上表得知，從共有詞累計數量來看，華語八千詞（從準備一級到流利級共七級）與國教院第 1 級詞表的共有詞為 407 詞，而國教院第 1 級詞表為 447 詞；與國教院第 2 級詞表的共有詞為 408 詞，而國教院第 2 級詞表為 442 詞；與國教院第 3 級詞表的共有詞為 420 詞，而國教院第 3 級詞表為 480 詞；與國教院第 4 級詞表的共有詞為 1,249 詞，而國教院第 4 級詞表為 1,480 詞；與國教院第 5 級詞表的共有詞為 1,869 詞，而國教院

第 5 級詞表為 2,715 詞；與國教院第 6 級詞表的共有詞為 1,612 詞，而國教院第 6 級詞表為 4,210 詞；與國教院第 7 級詞表的共有詞為 490 詞，而國教院第 7 級詞表為 5,006 詞。兩詞表共有詞共計 6,455 詞，其意義將於後文覆蓋率中清楚說明。

4. 兩詞表共有詞累計覆蓋率

兩詞表共有詞累計覆蓋率統計結果如下(表 7)：

表 7 國教院詞表與華語八千詞共有詞累計覆蓋率統計表

華語八千詞(共有詞，累計)

國教院詞表總數 (共有詞+獨有詞)	準備 一級	準備二 級	入門級	基礎級	進階級	高階級	流利級	整體覆 蓋率(%)	國教院 獨有詞	小計
第 1 級	31.77%	59.51%	71.14%	85.23%	90.38%	91.05%	91.05%	91.05%	8.95%	100.00%
第 2 級	1.13%	9.73%	29.41%	69.46%	88.91%	91.86%	92.31%	92.31%	7.69%	100.00%
第 3 級	0.00%	1.25%	5.63%	31.04%	68.33%	83.54%	87.50%	87.50%	12.50%	100.00%
第 4 級	0.00%	0.07%	1.01%	6.28%	45.95%	77.84%	84.39%	84.39%	15.61%	100.00%
第 5 級	0.00%	0.00%	0.00%	0.26%	10.06%	46.37%	68.84%	68.84%	31.16%	100.00%
第 6 級	0.00%	0.02%	0.05%	0.07%	0.81%	9.74%	38.29%	38.29%	61.71%	100.00%
第 7 級	0.00%	0.00%	0.00%	0.02%	0.14%	0.96%	9.79%	9.79%	90.21%	100.00%
小計	0.99%	2.14%	3.33%	6.37%	14.34%	27.63%	43.67%	43.67%	56.33%	100.00%

由表 7 得知，從共有詞覆蓋率來看，華語八千詞(從準備一級到流利級共七級)與國教院第 1 級詞表的共有詞為 407 詞，而國教院第 1 級詞表為 447 詞。由表 7 得知，華語八千詞與兩詞表共有詞的覆蓋率為 91.05%(407/447*100%)；到了第 2 級，覆蓋率為 92.31%；到了第 3 級，覆蓋率為 87.50%；到了第 4 級，覆蓋率為 84.39%；到了第 5 級，覆蓋率為 68.84%。到了第 6 級，覆蓋率剩下 38.29%；到了第 7 級，僅剩下 9.79%。詞語的覆蓋率隨著等級的提高有逐漸下降的趨勢。以上統計結果顯示，掌握華語八千詞的學習者，在面對國教院詞表第 6 級與第 7 級時，將會出現詞語量不足的情況，因為覆蓋率分別僅有 38.29%與 9.79%。

此外，從兩詞表對應結果來看，若學習者具備華語八千詞前三級(準備一級、準備二級、入門級)的詞語量後，與國教院詞表第一級的覆蓋率為 71.14%。若具備華語八千詞前四級(準備一級、準備二級、入門級、基礎級)的詞語量後，與國教院詞表第 1 級的覆蓋率達 85.23%，亦即八成以上；但與國教院詞表第 2 級的覆蓋率為 69.46%。同樣地，若具備華語八千詞前五級(準備一級、準備二級、入門級、基礎級、進階級)的詞語量後，

與國教院詞表第 2 級的覆蓋率達 88.91%；但與國教院詞表第 3 級的覆蓋率僅為 68.33%。若具備華語八千詞前六級(準備一級、準備二級、入門級、基礎級、進階級、高階級)的詞語量後，與國教院詞表第 3 級的覆蓋率達 83.54%；但與國教院詞表第 4 級的覆蓋率為 77.84%。若具備華語八千詞七級(準備一級、準備二級、入門級、基礎級、進階級、高階級、流利級)的詞語量後，與國教院詞表第 4 級的覆蓋率達 84.39%；與國教院詞表第 5 級的覆蓋率則為 68.84%。

從以上詞語覆蓋率的統計結果可知，華語八千詞和國教院詞表的各級詞語數量雖然並不能直接對應，但可預估掌握華語八千詞時應能對應的國教院詞表分級詞語數量。研究者認為國教院詞表的公布並非完全捨棄華語八千詞，而是可由本研究具體的分析結果使教學者、學習者了解到，兩詞表的具體對應關係。

(一)兩詞表之獨有詞與比例：

為了比較國教院詞表與華語八千詞的差異，本研究由獨有詞的統計結果出發，進一步探討兩詞表獨有詞數量與比例。

1.國教院詞表獨有詞

經人工校正後的國教院詞表為 14,780 詞，透過本研究之研究工具，與華語八千詞比對後，得到國教院詞表獨有詞共 8,325 詞，亦即僅國教院詞表收錄，但未出現在華語八千詞中。統計結果如下表(表 8)，表中列出獨有詞數量與比例。

表 8 國教院各級獨有詞數量與比例

	第 1 級	第 2 級	第 3 級	第 4 級	第 5 級	第 6 級	第 7 級	總計
國教院	40	34	60	231	846	2,598	4,516	8,325
詞表獨有詞	0.48	0.41	0.72	2.77	10.1	31.2	54.2	100.
	%	%	%	%	6%	1%	5%	00%

由上表得知，國教院第 1 級獨有詞為 40 詞，佔國教院整體獨有詞的 0.48%(40/8325*100%)；第 2 級獨有詞為 34 詞，佔國教院整體獨有詞的 0.41%。以下依此類推。從數據上顯示，國教院詞表獨有詞比例最高者為第 7 級，共 4,516 詞，佔 54.25%；次高者為第 6 級，共 2,598 詞，佔 31.21%。兩者共佔 85.48%。可知級數越高，獨有詞越多，所佔比例也越高。就分級來說，依據華語八千詞編制的 TOCFL 分為四等八級，分別為準備一級、準備二級、入門級、基礎級、進階級、高階級、流利級、精通級；但華語八千詞提供的詞語最高級數是流利級，至於最高級—精通級則未提供相關詞語。因此，原本熟悉華語八千詞的研究者、教學者與學習者，應該要了解國教院詞表獨有詞，特別是高級程度的詞語，以彌補詞語不足的情況。

2.華語八千詞獨有詞

經人工校正後的華語八千詞共計 7,397 詞，透過本研究之研究工具，與國教院詞表比對後，得到華語八千詞獨有詞共 942 詞，亦即僅華語八千詞收錄，但未出現在國教院詞表中。統計結果如下表(表 9)，表中列出華語八千詞獨有詞數量與比例。

表 9 華語八千詞各級獨有詞數量與比例

	準備 一級	準備 二級	入門 級	基礎 級	進階 級	高階 級	流利 級	總計
華語八 千詞獨有詞	6	11	13	41	149	279	443	942
	0.64	1.17	1.38	4.35	15.82	29.62	47.03	100.0
	%	%	%	%	%	%	%	0%

由上表得知，華語八千詞準備一級獨有詞為 6 詞，佔華語八千詞整體獨有詞的 0.64%(6/942*100%)；準備二級獨有詞為 11 詞，佔整體獨有詞的 1.17%。以下依此類推。從數據上顯示，華語八千詞獨有詞比例最高者為流利級，共 443 詞，佔 47.03%；次高者為高階級，共 279 詞，佔 29.62%。兩者共佔 76.65%。可知級數越高，獨有詞越多，所佔比例也越高，此結果與國教院詞表有相同的趨勢。

五、結論與建議

(一)結論

根據以上研究結果發現，在詞語數量上，國教院詞表為 14,780 詞，華語八千詞為 7,397 詞，差異甚大。以下分就兩詞表共有詞數量與覆蓋率，獨有詞數量與比例加以說明。

1. 兩詞表之共有詞與覆蓋率

根據本研究結果發現兩詞表共有詞共 6,455 詞，整體覆蓋率為 43.67%，亦即掌握華語八千詞各級詞語應能掌握國教院詞表 43.67%的詞語。隨著等級提高，共有詞數量隨之增加，但覆蓋率卻逐漸下降，特別是與國教院詞表第 6 級與第 7 級之覆蓋率更低，顯示有詞語不足的現象。故由研究結果得知，國教院詞表與華語八千詞之分級雖然不能直接等同，但可瞭解兩者之相互對應關係。

2. 兩詞表之獨有詞與比例

國教院詞表獨有詞共 8,325 詞，華語八千詞獨有詞共 942 詞。且兩詞表級數越高，獨有詞越多，所佔比例也越高。國教院獨有詞多集中於第 6 級與第 7 級，因此熟悉華語八千詞的研究者、教學者與學習者，應要了解國教院詞表獨有詞，才能較為順利地從華語八千詞過渡到國教院詞表。

在了解兩詞表共有詞數量與覆蓋率、獨有詞數量與比例後，熟悉華語八千詞的研究者、教學者與學習者，若能針對國教院詞表獨有詞進行適當的補充，在華語教材編寫、華語測驗編制、華語詞彙教學等應該會有具體的助益。

(二)建議

1. 教學建議

根據本研究對於兩詞表共有詞、獨有詞之統計結果顯示，兩詞表共有詞共 6,455 詞，佔華語八千詞 7,397 詞之 87.27%(6,455/7,397*100%)，若是熟悉華語八千詞者，包括研究者、教學者與學習者，可用的比例仍高。研究者認為教學者在教學時仍可運用既有的華語八千詞知識，再適時補充國教院獨有詞便可因應。且本研究分析三項原則，乃是從嚴認定，而非從寬認定。主要是因為若教學者能夠了解國教院詞表收詞與選擇的原則，在教學時則能加以應用，如教材中出現「哪裡」時，可以補充說明「裡」也有「裏」這種寫法（「哪裏」為國教院第 1 級獨有詞）等。未來在面對以國教院詞表為標準所編製的 TOCFL 測驗時，對於學習者來說應該會有所助益。

2. 研究建議

本研究比對兩詞表之共有詞與獨有詞，乃是以呈現統計數據為主，包括共有詞數量與覆蓋率、獨有詞數量與比例。未來將會進行更深入的質性分析，包括深入探究華語八千詞、國教院詞表兩詞表的獨有詞詞條，以及獨有詞的分類、整理各級詞語表之間的對應關係，並提出具體建議，以提供華語教材編寫、華語測驗編制，以及華語詞彙教學等參考使用。

其次，本研究從教學角度出發，明確定義出三項具體分析原則並據此提出具體分析方法，未來可在本研究之基礎上進行兩個方向的研究，一是對比國教院詞表與世界各國詞表，如中國大陸 2021 年 3 月甫公布的「國際中文教育中文水平等級標準」中的詞表、新 HSK 詞表，以及歐洲 CEFR、EBCL 詞表等，並製作完整的華語教學詞表對應資料庫。二是比對國教院詞表與臺灣的華語教材，如《新版實用視聽華語》、《當代中文課程》、《時代華語》等臺灣華語中心較常使用的教材，並製作華語教材詞語對應資料庫。

未來將持續進行跨詞表、跨教材的相關研究，期望能為臺灣的華語教學帶來更宏觀的視野，也希望此一系列的研究能對於華語教材編寫、華語測驗編制，以及華語詞彙教學等有所助益。

參考文獻

- 李詩敏 (2020)。國家教育研究院華語詞表與其他中文詞表的比較。《華文世界》，126，48-66。
- 孫德金 (2006)。《對外漢語詞彙及詞彙教學研究》。北京：商務印書館。
- 國家教育研究院主編 (2020)。《遣辭用「據」——臺灣華語文能力第一套標準》。新北市：國家教育研究院。
- 國家華語測驗推動工作委員會 (2020)。「華語八千詞下架公告」：<https://www.sc-top.org.tw/>
- 張莉萍 (2004)。《華語文詞彙與句型分級方式初探 I》，國科會成果報告 (NSC-92-2411-H-003-045)。
- 張莉萍、陳鳳儀 (2005)。《華語詞彙分級初探》，第六屆漢語辭彙語義學國際研討會論文集，p.246-249。2005 年 4 月 20-24 日，中國廈門。
- 張博 (2007)。同義詞、近義詞、易混淆詞：從漢語中介語的視角轉移。《世界漢語教學》，3，98-107。
- 曾文璇 (2014)。《華語八千詞詞彙分級研究》。《華文學刊》，16，22-33。
- 楊惠媚、陳浩然、潘依婷 (2014)。兩岸華語詞表之比較及選詞建議。《華語文教學研究》，11 (1)，67-98。
- 鍾榮富 (2014)。《當代語言學概論》。臺北：五南出版社。
- Chen, P.S. (1976). The entity-relationship model—toward a unified view of data. *ACM Transactions on Database Systems*, 1(1): 9-36.
- Corpus of Contemporary American English (COCA): <https://www.english-corpora.org/coca/>
- Engels, L. K. (1968). The fallacy of word counts. *International Review of Applied Linguistics in Language Teaching*, 6(3): 213-231.
- Fayyad, U., Piatetsky-Shapiro, G. & Smyth, P. (1996). Knowledge Discovery and Data Mining: Towards a Unifying Framework. *Proceedings of the Second International Conference on Knowledge Discovery and Data Mining*, 82-88.
- Laufer, B. (1998). The development of passive and active vocabulary in a second language: Same or different? *Applied Linguistics* 19: 255-271.
- Nation, P. & Waring, R. (1997). Vocabulary Size, Text Coverage and Word Lists. In: Schmitt, N. and McCarthy, M., Eds., *Vocabulary: Description, Acquisition, and Pedagogy*, Cambridge University Press, Cambridge, 6-19.
- Qian, D. D. (1999). Assessing the roles of depth and breadth of vocabulary knowledge in reading comprehension. *The Canadian Modern Language Review* 56: 283-307.
- Richards, J. & Renandya, W. (2002). *Methodology in Language Teaching: An Anthology of Current Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tan, P.N, Steinbach, M., Karpatne, A. & Kumar, V. (2019). *Introduction to Data Mining*. New York, NY: Pearson.
- The British National Corpus (BNC): <http://www.natcorp.ox.ac.uk/>
- Wilkins, D. A. (1972). *Linguistics in Language Teaching*. London: Arnold.
- Zimmerman, K. J. (2004). *The role of vocabulary size in assessing second language proficiency*. Utah, USA: Brigham Young University Unpublished MA thesis.

論儒釋道精神於蘇軾黃州詩作治療意涵之詮釋

張瑋儀^{*}

摘要

儒釋道哲學思維為文學創作之重要根源，尤在面對當代議題時具有診斷文明之功能，本文以「治療精神」為主軸，探究文人面對困境的因應態度，以及詩歌創作時轉化思維的療癒功能。先就儒家之意義治療、釋家之般若治療、道家之存有治療說明中國哲學的身心安頓之道，援引第三維也納心理學派創始人傅朗克之學說，探論人生意義的追尋與價值的釐定，論證「意義治療學」對於中國哲學經典的返本開新之效。其次以詩歌抒情傳統的背景，說明詩歌個體精神於群體精神的發顯，探究唐宋詩之別的困境與轉化，最末以蘇軾詩為例，印證宋詩中融會儒釋道諸家思想的展現，是故可知哲學思維的融通乃是宋詩轉化的關鍵元素，通過積極性的治療意涵詮釋，得以探究哲思與詩思的融通與輝映。

關鍵字：意義治療、文學治療、儒釋道、宋詩、蘇軾詩

^{*} 佛光大學中國文學與應用學系副教授。

Interpretation of Confucianism, Buddhism and Taoism in the Therapy Meaning in Su Shi's Huang-zhou Poems

CHANG, WEI-YI*

Abstract

The philosophical thinking of Confucianism, Buddhism, and Taoism is an important source of literary creation, and it has the function of diagnosing civilization when facing contemporary issues. This article uses "the spirit of healing" as the theme to explore the literati's response to difficulties and the treatment of poetry transformation thinking. Healing function. The thesis starts with the meaning-therapy of Confucianism, Prajna- therapy of Buddhism, and Taoist existence-therapy to illustrate the physical and mental settlement of Chinese philosophy. This article uses the theory of Viktor E. Frankl, the founder of the Third Vienna School of Psychology, to explore the pursuit and value of the meaning of life. The definition of meaning therapeutics is an attempt to demonstrate the effect of " Logotherapy " on Chinese philosophical classics. Secondly, based on the background of poetic lyric tradition, it explains the manifestation of individual poetry spirit in the group spirit, and explores the dilemma and transformation of Tang and Song poetry during the transition. The thesis finally gives examples of Su-Shi's poems to confirm the integration of Confucianism, Buddhism and Taoism in Song poetry. The integration of thinking is the key element in the transformation of Song poetry. Through active interpretation of therapeutic meaning, it is possible to explore the integration of philosophical thinking and poetic thinking.

Keywords: Logotherapy, literary therapy, Confucianism, Buddhism, and Taoism, Song poetry, Su Shi's Huang-zhou Poems

* Department of Chinese Literature and Application, Fo Guang University Associate Professor

一、前言

從文化的角度看文學，自當具有探究、反思的功用性，中華文化融合儒、釋、道之說，以生命關懷為本體，通過實踐以探究其真義，在彼此環環相扣的影響氛圍下，具有深厚的整體性與反省力。尤其面對困境與危機時，取捨與因應的方式即是自我探索與定位的過程，故可經由「治療學」觀念進行積極義的分析，以儒、道、釋各家精神意旨展開意義、存有、般若之治療觀。再就生發場域而言，儒家面對倫常、道家順應自然、釋家捨離救苦的應世之方，皆能呈顯出中華文化面對場域的兼容特質，以及承先啟後、返本開新的延續力，故就此思想精義為脈絡，析理其中的治療特質，探討文化與文學中與物為春、身心安頓的力量。

中華文化內容可廣義地由儒、釋、道的分合為論，其相互影響深遠，被視為彼此涵容的有機整體，牽動著人們的價值取捨、道德判準、理想境地，並在面臨抉擇時，成為不同程度的價值判準。究其根本差異，在於面對場域的不同：儒家以家庭作為基礎單位，因此其所理解、適應的環境，乃是以倫常為核心的展開。道家的思考環境是因應自然，將人置於天地萬物間，具有相互依存的共命感。佛家講究諸法空性，超脫三界，透過了解因果的道理與精進的修行以證得自性之理，以捨離、慈悲之心，救濟眾生、離苦得樂。

對於傳統經典面對文化議題的詮釋與開顯，袁保新指出：「道家存有學的開展，基本上是用於各種文明疾病的診斷、治療，它應該進一步順「文化治療學」的角度來凸顯這一義理型態的特質。」¹儒釋道所展開的關懷場域，仍歸本於生命，故就其所顯現之參與感而言，實為因應當下環境之方式的提出，困境與危機的思考，正是面對病源的解治之道，在既有的文化傳統，將之承繼、轉化，產生新的生命力，以回應現代化與世界化的議題。由是可知在面對事件(event)的反應與解決方式將各有所別，即如林安梧以儒、道、佛三家思想的「生活世界」為架構，提出相關的意義治療學、存有治療學、般若治療學，進行概念釐清及對比詮釋²，概括而言，若就個人生命關懷之理解、探究與解析的面向來談，可將多元的各家治療精神歸納為「意義治療」。

進而再看到儒釋道以躬體實踐來落實對生命的關懷，維繫文化傳統之儒學，亦歷經幾段新變，從先秦孔子、孟子、荀子思想之原始「儒家」(Confucianism)，到宋明儒學之程朱學派、陸王學派，以及胡五峰、劉蕺山等人所構成的「新儒家」(Neo-Confucianism)，至唐君毅、牟宗三、徐復觀為代表之「當代新儒家」(New-Confucianism)上承先秦、宋明之儒學，融會東西文明，重鑄儒學傳統，強調人倫義理，以經典詮釋面對生命的難題。

針對困境的因應，本文援引第三維也納心理分析學派開創者傅朗克(Viktor E. Frankl, 1905-1997)的「意義治療法」(logotherapy)之理論，他提出治療學的理序為：面對、診斷及給予處方，其說被喻最為適切於中華文化，且具有文學性與宗教性³，故本文先通過儒、道、佛思維之分析，說明其所面對的場域與欲解決的問題，儒家提出「主體的自覺」以面對秩序的崩壞與價值的失落；道家追尋「場域的和諧」以對治人心的桎梏與道

¹ 參見袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年10月，頁300。

² 參見林安梧：〈儒、道、佛三家思想的「生活世界」與相關的「意義治療」〉，收錄於《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》，臺北：臺灣學生書局，2006年2月，頁76。

³ 參見弗蘭克(Viktor E. Frankl)著，趙可式、沈錦惠譯：《活出意義來》，臺北：光啟文化事業，2008年3月。

德的失序；佛教揭示「意識的透明」，以解除諸端煩惱的執著與情意之欲的悲礙，通過種種困境的因應，使其思維產生如同「藥」的療癒特質。因此經由中國哲學對文人面對困境時的對治態度，以及此態度所形成的治療意涵為背景，思考儒釋道精神於爾後文人同樣面臨逆境時所產生的影響，即如文人在遭受政治挫折、遷謫離京時，如何以哲學思維安頓其心，故以蘇軾黃州時期詩作為例，論證宋詩援引儒釋道哲學思維所進行之治療意涵。

二、文化治療與文學治療

源於心理學的「治療學」分為第一精神分析治療學；第二行為治療學；第三意義治療學。傅朗克(Viktor E. Frankl)所提倡的第三維也納心學派之「意義治療法」(Logotherapy)將生命設定為身體活動(biological)、心理活動(psychological)、以及精神性或意義探索的神學(theological)三大層面，因此在價值與意義之上有宗教解脫性質的「終極意義」或「超絕意義」(the supra-meaning)⁴。

精神分析學派創始人佛洛伊德(Sigmund Freud, 1856-1939)提出潛意識心理學理論，開創其後龐大的心理治療體系，諸如阿德勒(Alfred Adler, 1870-1931)「個體心理學」、榮格(Carl Gustav Jung, 1875-1961)「分析心理學」等。佛洛伊德心理分析學說分為身心兩個層面⁵，因此可能導致情緒上的偏失，傅朗克的意義治療法結合心理分析與現象學的實存分析，故能顧及生命底層與上層的需求，關涉於世俗的生命真諦，傅偉勳指出此即生活世界中的真善美價值發現，諸如家庭、校園、社會等各場域，以及對於藝文活動的創作與鑑賞等，由是得知詩歌抒發具有內在意義的探求，可由此啟發對自我生命的詮釋⁶。

為探究生命困境的論述與因應方式，故由傅朗克所提出的價值分論之，首先，傅朗克指出人們具有「探求生命意義的意志」(will-to-meaning)，而此生命意義可經由價值建構而得，包括工作所賦予的「創造性價值」(creative values)、沈浸於藝文之真、善、美的「經驗性價值」(experiential values)，以及個體因遭逢苦難、面對不可改變的命運時所因應的「態度性價值」(attitudinal values)⁷，對於環境局勢的無可逆改，所採取的態度決定了個人的特質，因此相對逆境甚至受苦的經歷乃是人類最偉大的價值，得以展現獨特、真實的生命意義。

由上所述之理路來看，「治療」乃是通往自我、恢復整全的過程，以此探尋「如何」以及「應何」成為自己，將解決問題的歷程視為探究生命的路徑，從而發現內在的動能與潛能，形成改變當下與扭轉的力量。在臺灣學界，傅偉勳首先以專論介紹維克多·傅

⁴ 參見劉翔平：《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年1月，頁63-65。

⁵ 關於弗蘭克與佛洛伊德的「精神分析」與阿德勒的「個體心理學」異同與承創關聯，參見劉翔平：《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》，臺北：貓頭鷹出版社，2001年1月，頁48-49、53-54。

⁶ 傅偉勳提出傅朗克經由生活經驗之真(True)、善(Good)、美(Beauty)賦予生活定義，美感經驗得以確立生活之價值。參見傅偉勳：《批判的繼承與創造的發展》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年，頁60。

⁷ 傅朗克指出人所追尋的關聯意旨為：一、意志的自由(the freedom of will)：以人之意志對抗生物屬性與社會架構的不自由，因此以精神層次決定要屈服或挑戰這些局限。二、意義的意志(the will of meaning)：人類的基本動力在於意義的追求，相對的，享樂與權力乃是補償心態，越將其視為追求目標越會遭受空虛。三、生命的意義(the meaning of life)：每個人的生命意義將因時、因地而改變，因此當透過創造性價值、體驗性價值、態度性價值去發現生命的意義。參見何英奇：〈大專學生之生命意義感及其相關：意義治療法基本概念之實徵性研究〉，《教育心理學報》第20期，1987年，頁87-106。

朗克「意義治療學」，以中國式的詮解說明傅朗克的學說精義，認為治療學的觀念能與中國哲學相互激盪，深化精神分析理論，自中國心性論體認生死智慧，發展臨終精神醫學和精神治療學。茲引其說：

廣義地說，意義治療不啻是一種精神療法，它毋寧是人人可以應用自我分析方法，幫助我們培養當可行的生活智慧，建立健全的人生態度。而中國傳統的哲學智慧，經由適當的現代化，也可以當做一種廣義的意義治療，供給任何常人自我分析的精神資糧。

傅偉勳指出學問中療癒特質，以及普遍而言的自我探究，並建立起整全的生活態度，將正向與積極的觀念作為回視自我與回應世界的方式，因此得將中國哲學透過現代化的歷程展發出「意義治療」的診療式特質，藉以認識、探究、關懷生命。林安梧受傅偉勳之啟發，以此脈絡展開系列性研究，歸納儒家之「意義治療」；道家之「存有治療」；佛教之「般若治療」，且大致可以「意義治療」較能概括彼此的意涵。誠如林安梧對儒、釋、道各家之治療義蘊的分析與定義，指出：

當然佛教不只是般若治療，也可以是別種治療，譬如禪宗，可以有別於般若，但也深受般若之學的影響，他也可能開啟一個新的治療學，又如六祖壇經所隱含的見性的方式，當然跟般若學有密切的關係，而是否可開啟一個新的治療學的向度，或者豐富了原先的般若治療學，這其是還可思索和開拓。」「這裡用「意義治療」這個詞，是廣的來談，不管是道家的「存有治療學」，或是儒家的「意義治療學」，或是我佛教的「般若治療學」，都是對個人生命意義的深度的理解及建構，而引發的一個治療，所以籠統而言，都可以把他放在「意義治療」來論述。⁸

分論而言，儒家重在「仁」，著重人倫教化的落實，個體的自覺性，是「我，就在這裡」；道家重在「慈」，開啟自然奧義提出場域的和諧性，是「我，歸返天地」；佛教重在「深化意識層次的分析，並廓清意識的透明性，是「我，當下空無」。心性之學進入生活世間，無疑在探問天人之際的相應之道，「我」在其間的歸和認同，不只是契合天地的大哉問，也是安定身心的無盡藏。

何乏筆對漢學研究於現代議題的詮解，認為古今文化相互輝映之處即在於對問題的理解和承擔，應活用古典智慧，使經典透過詮釋展現應用的價值⁹。誠如奚密指出：「外在的壓抑令被壓抑的詩人產生英雄感。詩歌不再只是一種個人創作與心靈的事業，它已被提升為一個最崇高的理想，一種值得為它犧牲的宗教信仰。」¹⁰可見外環境的危殆，可

⁸ 參見林安梧：《新道家與治療學：老子的智慧》，臺北：臺灣商務，2006年8月，頁43。

⁹ 其言：「古典漢學與現代中國研究採取互相對立的角度，但卻同樣地視古代中國文化已死，因而錯失古代與近代、傳統與現代之間的關係。」參見何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉《文化研究》第8期，2009年春季，頁133。

¹⁰ 參見奚密：〈詩人之死—當代中國與臺灣的詩與社會〉，《現當代詩文錄》，臺北：聯合文學出版社，1998年，頁242。

能使人窘迫不安，但也可能因此而產生扭轉局勢的力量，在現實生活被壓抑的情況下，其精神反能形成悲壯的超越精神，從而透過逆境的淬煉，自我勉勵以面對當下之困境。

文學治療學乃是由心理學、社會學、美學之理論審視文學的表現性與治癒力¹¹，更是作者與讀者的雙向治療，作者直面問題核心、積極提出相應之道，讀者透過文本置身其中，感同身受的領略作者所營造的氛圍，使創作和閱讀過程，成為一種抒解的、愉悅的精神漫遊。武淑蓮就文學治療的實現途徑，認為在文學認識功能、教育功能及審美功能外，應加上文學的治療功能¹²。文學不僅是苦悶的象徵，更讓作者在苦悶中獲得情緒宣洩，讓讀者在閱讀過程中進行理解或體會。亞里斯多德(Aristotle, 384-322BC.)《詩學》對悲劇的說明尤為深刻，他認為悲劇所觸發的恐懼和憐憫，得以從生理和心理淨化人們，達致宣洩的療癒效果¹³，悲劇讓人們展發力量，使其在生活中有所警示，避免犯類似的錯誤，偏重於宗教精神與道德倫理的培養。文學藝術讓對情緒的疏導有著重要的作用，讓情緒在起伏後得以回歸平靜，進而審視自我的態度，並思考在面臨相似狀況時的因應之道。苦悶等負面情緒正是考驗人們內心是否足夠強大的關卡，處於逆勢的文人往往藉由文學表達作為情緒的疏導，挫折的體驗與超越的積進態度，使其得以砥礪心志、淬煉新生。朱光潛肯定悲劇對人心的煥發特質，指出：

悲劇比別任何文學形式更能表現出人在生命最重要的關頭的最動人的生活，它比別的任何文藝形式更能使我們感動。它喚起我們大量的生命能量，並使之得到最充分的宣洩。¹⁴

誠如葉舒憲指出自文學人類學立場，亦應由「人學」的角度審視文學，例如巫師以類似詩歌的韻文禱祝，其形態上雖是文學作品，功能上則具有療治的目的性¹⁵。文藝得以舒緩情緒，書寫過程有助於了解自我，進而通過作品達到與外在環境的和諧，寫作是與自我對話的抒發過程，得以直面內心，在敘述過程中重整問題所在，以療治所遇到的問題，而閱讀行為也有療癒效果，因為作品內在的情感會對讀者經驗進行召喚，讓閱讀過程產生「類心理治療效應」¹⁶。對文學創作與閱讀所形成的精神療癒特質，王寧指出：「作家從事文學創作，實際上就開始把無意識中的本能衝動加以昇華了。」¹⁷作者通過藝文的表現手法，將人們心底的、本能的欲望加以轉化、濃縮、換置，使情緒在文藝作品中獲

¹¹ 在美漢學家蔡元豐，關注現代中國對於疾病以及身心靈情況的書寫，以此開拓中國文學研究的新方向，指出文學具有身心治療的效果。Howard Y. F. Choy (蔡元豐)，DISCOURSES of DISEASE: Writing Illness, the Mind and the Body in Modern China, (中譯書名：《疾病話語：現代中國的疾病書寫、心靈與身體》)，Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2016。

¹² 參見武淑蓮：〈文學治療作用理論探討〉，《寧夏社會學科》2007年1月第1期（總第140期），頁148。

¹³ 參見亞里斯多德著；羅念生譯：《詩學》，北京：人民文學出版社，2002年，頁16。此外，有別於眾人趨吉避凶的心態，美羅伊·莫雷爾：《悲劇愉悅與宣洩療法》指出：「悲劇這種文學模式同精神病醫師用於臨床的治療手段有相通之處。」認為悲劇得以預示現實的殘酷，讓人在其間有所啟示、警惕或準備。參見葉舒憲：《文學與治療》，北京：社會科學文學出版社，1999年，頁109。

¹⁴ 參見朱光潛：《悲劇心理學》，北京：人民文學出版社，1983年，頁163。

¹⁵ 參見葉舒憲：《文學人類學教程》，北京：中國社會科學出版社，2010年，頁223。

¹⁶ 參見李癸雲：〈文學作為精神療癒之實踐——以臺灣女詩人葉紅為研究對象〉，《詩及其象徵》，臺北：秀威經典，2016年1月，頁43。

¹⁷ 參見王寧：《文學與精神分析學》，北京：人民文學出版社，2002年1月，頁11。

致昇華，讀者方能具有更具象徵特質或浪漫色彩的閱讀感受。

三、儒釋道的治療意涵

(一)儒家的意義治療

林安梧從存在場域探論人與道的關係，指出整個存在的場域即自然天地，將此脈絡定義為：儒家的意義治療、道家的存有治療、釋家的般若治療。援此理路逐一析探各家思想所具有的治療精義。當代新儒家自第一代學者代表梁漱溟、熊十力、賀麟，至第二代學者唐君毅、牟宗三、徐復觀，就儒學經典闡發時代新意，形成「內聖開出科學、民主新外王」之論調。唐君毅強調「內在超越」，就「性自命出」的立場指出應通過理解人心而領悟天命，使天的超越性得以內在於人類共同的自我意識。第三代新儒家以杜維明、成中英、劉述先、蔡仁厚、余英時等學者為代表，他們上承之前諸位先生的思想意旨，以闡揚儒學為任，積極關注普世倫理、宗教、民主等面向，致力於儒家倫理的取捨與判斷¹⁸，以此回應窮究天人之際的議題，天人合一的觀念正意味著人對於自身、他人、自然環境的不可分割性，通過自我定位的認同，吾人由是得以自然、自由的敞現。即如沈清松對於新儒家表達正向的肯定，其言：

當代新儒家在人的心性主體中探索民主、科學與文化的先驗依據，採取主體哲學進路，是想從主體來統攝系統，從意義來生發結構，因此也強調整體理性的作用，尤其是理性提出有關心靈境界的大敘述，以證成個體與群體命運的指導作用。¹⁹

中西文化交會之時對於理念的碰撞、方法的運用皆互有調適，這也使得中國文化必然要面對現代性的問題，通過現實實踐的探索，讓實踐過程亦是解決問題的方式，進而指出問題的根源即在於價值的失序及意義的失落。袁保新就儒家道德學詮釋系統分析儒家因應時局的現代性，認為「心」的作用與發動形成儒家的存在本體與工夫實踐，其言：

儒學的性格是「在世」的，孔、孟對人的指點是以人的日常生活為基礎的，而人的實踐行為（動源是心）是必然地要走進這廣大的生活世界中，去領會天之明命，通過對天命和世界的瞭解，去開顯自己和其他非己的存有者的存有²⁰。

諸多學者皆已關注文化拯建的議題，認為當增強對話性使傳統經典轉化為內在式、生活性的議題。杜維明重申儒家倫理觀念，進行現代化作用的整合，以及全球倫理的對話框架，展開多層次的溝通與思考。成中英突顯儒家知識論傳統的時代意義，匯合中西哲學以成「本體詮釋學」，作為關注儒學弊端的起點和文化的語境脈絡。劉述先提出廣義的新儒家，對新儒家劃分出「三代四群」說，梳理儒家心性之學並以人物為核心，進行

¹⁸ 參見奚劉琴：〈第三代新儒家與普世倫理〉，《社會科學家》2009年4月第4期（總第144期），頁12-14。

¹⁹ 參見沈清松：〈當代中華新士林哲學與現代性困境的超克〉，《哲學與文化》第37卷第11期，2010年11月，頁8-9。

²⁰ 參見袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年10月，頁235-236。

思想研究之省察。蔡仁厚則對儒學進行整體式的反省，揭示儒學現代化的「兩大綱領」、「三個層次」，以詮釋儒學的方式肯定儒學的現代價值。余英時從史學的進路切入中國文化的知識論傳統，指出中國文化潛存其間的「道問學」傾向，由此理序得以看出新儒家對於道統的承續，和因應當代議題所提出的返本開新之方。即如林安梧提到：

相對於儒家型的意義治療學之所重在於「我，就在這裡」，傅朗克的意義治療法所重在於「我，向前開啟」，道家型的存有治療法則重在於「我，就在天地間」，佛教型的般若治療法之所重則在於「我，當下空無」。²¹

唐君毅也是從歷史演進的積弊為論，於宣言中提出應關注「客觀的人類之精神生命」²²，由是可作為中國文哲治療觀念的探討，因此治療學的觀念並不在於指出錯誤或導正缺失，而是更為開放式的體認每個各體的差異所在，並針對因人而異的問題進行反思，使自我通過詮釋理路得以安置於天地人我間，與萬物和諧並存，誠如袁保新之定義：

換言之，我們必須放棄人本位主義的思考方式，重建天、地、人、我之間的和諧關係，並謙遜的接納歷史性所賦予的各式各樣的「差異」，讓每一個人、物皆能是其所是，成就他自身。²³

如其所是的敞現，方可各安其位，於其間完成角色的調整與安置。就華人傳統文化觀念而言，儒家以血緣關係為軸線，從孝悌討論仁義，探究人與人之間的同情共感，以共同信念的目標傳達真實感通之情，從家庭到社會形成彼此連結共通的架構。就場域之感受與觀照立場而言，儒家重視人與人之間的關係，強調制序的建立以及和諧層之間的溝通，因而較少體現與自我相處的感受，以及與天地應和的思維。新儒家之「新」即是有別於既有傳統，理解發展脈絡且能兼容非儒學體系的多元思想，將之涵容為安身立命的文化精髓，基於文化根柢的使命感，儒、道體系得以相互借鑑、以天人和合的目標，重回傳統內部以探尋文化價值，並將儒學與現代社會、西方文明相接軌，在中華文化重新面對問題本質時，形成返本開新的「雙向展開」²⁴，將文化意涵轉化為處理當下問題的因應方式，由是則得以思考中華文化之治療特質。

(二)釋家的般若治療

佛教論悲智雙運、涅槃寂靜，以「緣起性空」的觀念指出吾人各種因緣所遇的「念、劫、識、欲」，闡明對於無可逆改的事件，或個人心性的偏執都應坦然「放下」²⁵，一切

²¹ 參見林安梧：《金剛般若與生命療癒：《金剛經》華山九一講記》，臺北：萬卷樓，2014年8月，頁4。

²² 唐君毅言：他們對於中國文化在長前歷史演進中所形成的種種積弊與病痛，並不諱言，但是基於歷史乃人「類生命客觀實現的主張，他們反對將中國文化視同於客觀外在的自然物，而要求所有的研究者肯定中國歷史文化自有其『客觀的人類之精神生命』貫注其間。」參見唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊，臺北：臺灣學生書局，1975年，頁872。

²³ 參見袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：臺灣學生書局，2008年10月，頁159。

²⁴ 參見奚劉琴：〈第三代新儒家對儒學的詮釋與創新〉，《現代哲學》第3期，2009年，頁114。

²⁵ 若說儒家強調「挑起」，道家強調「看明」，佛教則強調「放下」。參見林安梧：〈邁向佛家型般若治療學

存在事物皆是「空無」，因此任何存在皆與心靈意識密切相關，倘若心靈活動能回到自己，使內在意識與外在事物合一即可謂之自在。唯識宗稱此狀態為「境識俱泯」，意識得以契合於外界環境，兩者渾合無別、歸本於空，方能以「真空」達到「妙有」。通過緣起之法說明事物存在本質的空無，而事物存在乃是因為心靈意識的體現，於是推論出「境識俱泯」到「境識俱起」再到「以識執境」的過程²⁶。

佛法之傳布則概分為「空宗」、「有宗」兩大系統，「有宗」屬於唯識學，以現象之詮釋證諸法空性，使人不被外在環境所困有，建立人之主體性，例如《觀無量壽經》中的「觀」法，要人觀日、觀樹、觀水、觀極樂世界等等，透過耳目感官以啟心靈，形成內觀、內省。空宗強調「蕩相遣執」，「空」便是「中觀」，中觀派以諸法無自性立論，破除眾生情見之執著，顯現諸法實性，藉此「內觀」探索事物本然面目，如實覺察自身心實相以淨化心靈。由是可知佛家所言之「真我」乃是整全而分、純淨無染的狀態，呈顯精神上的無執、無染，運用直觀之智去除煩惱苦的遮蔽，得以穩定情緒、療癒靈性。佛家深具歸返特質，其所面對之場域即是回到自身，因此需去除語言、執障的限制，以回到性自命出的真樸狀態：

佛教本身對於語言深深的了解到這個限制，所以它就是要歸返自身。講文字般若的時候，他一定知道不能執著在這裡，進到觀照般若就是你通過你的行，而真正進到實相般若的時候回到本身。回到般若本身，回到智慧本身一覺，「覺」簡單的來講就是通透，通體透明、一無所染。²⁷

若就修為層面來看，佛家經由修行方法、體驗等功夫，讓事物去除表象、回到本身，當心靈與外在事物一體不分、如其所如，則此真實存在可稱之為「真如」。通過呈現真如存在的生命，不致引起各種欲求、貪念，所以佛家提出修行法門得以讓自己達到寂靜狀態，並以「般若智」(prajna)稱言此智慧之境，進而言之即是「能夠觀空的智慧」，得以洞察外物之空無存在²⁸，若能如此，則一切人間種種煩惱皆為「空無」。當人與萬物之間本無差等，既無差等，應為同體，人與他人、萬物、宇宙之間，一切皆為空無，即「真空」。「真空」之境使得萬物如其所如，煩惱則煩惱，智慧則智慧，人在其中方能來去自如、徹底的放下，面對生命的諸端困限皆能從容因應，體會世間萬有皆得如其本然、自在自如，即為「妙有」。因此佛家所言：「心、佛、眾生，本無差等」，「山、河、大地，自有區分」乃是通同為一的診斷，可藉由初始義的生命關懷、終極義的生命整全，作為歸納儒、釋、道意旨的方式。

(三)道家的存有治療

先秦道家藝術精神影響現代的價值觀，諸如技進於道、虛實相映、物我兩忘、得意忘言等境界，皆被視為藝術化的表現形態，即如朱光潛以莊子「相忘於江湖」之語闡發克

的建立—以《金剛般若波羅密經》為核心的展開》，《原道》第三輯，北京：新華書局，1996年，頁60-83。

²⁶ 林安梧指出「存有三態論」的基本結構：「境識俱泯」、「境識俱起」、「以識執境」的三個階段發展。參見氏著，《存有、意識與實踐》臺北：東大圖書公司，1993年，頁107-150。

²⁷ 參見林安梧：《金剛般若與生命療癒：《金剛經》華山九一講記》，臺北：萬卷樓，2014年8月，頁53-54。

²⁸ 參見陳沛然：〈佛家的般若智慧〉，《佛家哲理通析》臺北：東大圖書公司，1993年，頁85。

羅齊(Benedetto Croce, 1866-1952)之審美境界，讓生命由「忘」而遊²⁹，以心靈的悠遊自在對治環境的動盪不安。道家以逍遙、任真之心，展開精神的馳騁，心靈平靜的境界，主張自然無為、虛靜守柔，認為應回到宇宙造化之源，將人從語言文字等種種文明的束縛中解放，使人不受到文明的局限，順應「自然之明」，解消文明所造成的異化、疏離，企盼人間秩序能如自然運作，具有和諧、自發的次序³⁰，使生命渾同為一、泯除區別，以具有「自知之明」，從而開啟自然天地的奧蘊，形成場域的和諧性，談論問題時，不是主體自覺式的承擔，所以能「過而弗悔，當而不自得」，功成身退，以不有、不恃、不為、不載的態度隨順於自然造化。誠如崔大華指出：

當代西方學者為解決他們在科學、哲學和宗教等文化領域內遇到的某些困難的理論問題以及後工業化社會人與自然尖銳對立的社會問題而向東方思想探尋時，能在道家思想中獲得某種答案。³¹

陳鼓應引用傅朗克「意義的意志」(The will to meaning)³²，認為「意義」的提出乃是對治於自我茫然境地的特殊方式，得以對映於莊子解治倒懸之苦的處方，在此層面都是直面問題且提出解決之道，是故具有療癒的過程與效果。運用傅朗克之學說詮釋中國哲學與文學的治療精神，具有中西觀念的會通，由於傅朗克的治療觀念主張自我敞現，不斷向存在界與存在外物揭示自我，展現面對危局的應對智慧。許抗生針對當下的危機感，指出：

既然當代新道家面臨的是高度發達的工業文明危機，而其危機的主要表現為破壞了人與自然、人與人和人與自身精神的和諧，那麼對治之法就是應當發揚古代道家與之相關的精神和思想，即要發揚道家的「道法自然」的思想，「和曰常」的思想，「見素抱樸，少私寡欲」和「守靜」、「逍遙」思想等等。³³

認為應從道家精神中提煉立身處事的準則，使生活清淨、生命回歸，並將之歸結為回歸自然、樸實、和諧的「三回歸」，從而反對破壞自然的生態環境、反對人性的扭曲與虛偽，宣導回歸敦厚樸實的人性並以誠信相待，應回歸於人與自然、他人和自身精神的和諧，使人認識到宇宙的根本存在法則為和諧與穩定³⁴。哲學思維架構在生命實踐的理路上，正如同戴景賢所提出：

²⁹ 諸如宗白華推崇莊子自由自在的應世態度，將其拓展為中國山水詩、畫的藝術根源。透過道家美學激發創造性的轉化，如王國維、魯迅、聞一多、郭沫若，美學界如李澤厚、葉朗，文哲學界如徐復觀、方東美、劉若愚、葉維廉、高友工等，皆深受老莊藝術精神影響。參見劉紹瑾、石了英：〈道家美學的現代價值與世界意義〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第27卷第5期，2010年9月，頁117。

³⁰ 參見石元康：〈自發的秩序與無為而治〉，《中國社會科學季刊》，第7期，1994年，頁92-101。

³¹ 參見崔大華：《道家思想及其現代意義》臺北：文史哲出版社，1995年，頁1。

³² 參見陳鼓應：〈人生的意義〉《失落的自我》，臺北：書華出版社，1982年，頁151-177。

³³ 參見許抗生：〈再談道家思想與現代文明—關於當代新道家的一些思考〉收錄於陳鼓應主編，《道家文化研究》第22輯「道家與現代生活」專號北京：三聯書店，2007年10月。

³⁴ 參見許抗生：〈當代新道家之我見〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第29卷第2期，2005年3月，頁2。

中國人意欲將「哲學性思維」與「生命實踐」的體驗方式結合的企圖，所以可於文學與藝術的創作過程中實踐，最主要的原因在於，對中國人而言，文學與藝術的創作，基本上是「展現性的」，這種展現，對於以義理方式探索自身存在本質的追求者而言，提供自我「關照」(觀照)的對象，尤其是詩。因為在敘事文體的創作中，我們必須離開「體驗」的過程，開始述說一個故事。³⁵

戴景賢認為，詩歌常隱含著精神試煉的歷程，由是可將創作視為「滌除玄覽」的方式，其最高境界所產生的精神共鳴，可比擬於古希臘悲劇論的同情共感，具有淨化人心(purification)的作用³⁶。由是使得詩歌的感受不再是單一面向的主觀抒發，而得以生發普識性、內在化的精神共相。林安梧指出：

儒家「生生之仁」，道家「無為自然」，而佛家「真空妙有」。你的生命參與儒家的經典的時候，儒家的經典向你顯現的是生生之仁；如果你的生命去參與道家的經典，《道德經》、《莊子》顯現其無為自然；如果我們的生命去參與佛教的經典，則顯現其真空妙有。用一個字來說，儒家強調的是「生」；道家強調「無」；道家強調「空」³⁷。

多位學者提出道家文化返本開新的治療意涵，認為思想的研讀與轉化具有歷史改革之義蘊，陳鼓應提出包括哲學、美學、人文等領域探討「當代新道家」之議題，成為人文精神建設的一股力量³⁸，故其提出應當「建立有自己的理論體系，或者在思想觀念上有突破、有創新的見解」³⁹，用以傳承道家思維理路，並以此與時代精神接軌，具有融貫中西古今之現代意義。董光壁說：「我確信重新發現道家具有地球船改變航向的歷史意義。」⁴⁰就科學史的角度提出對道家思維重新詮釋的信任與感佩，強調以「現代」、「當代」視野觀照道家原典，將傳統經典置於當下生命的省思與問題的解決，具積極性的療癒之方。

四、蘇軾黃州詩的療癒特質

(一)詩歌抒情傳統的轉化

詩經以降溫柔敦厚的傳統，使「情」、「志」要素具有個人之價值判斷，其後魏晉詩學的自覺意識、唐詩之燦然齊備、精華極盛，在紛呈多元的詩學演進中亦有哲學方面的情理融會，尤其從宋詩新唐、變唐的風格轉變而論，乃是一大文學變革，因此本文以唐、

³⁵ 羅珮瑄、張淳婷、吳毓純紀錄：〈「游觀與體現：中國文人的身體實踐與自我體現之再思」座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊「游的多重面向：中國文人生活中的道與藝」專輯（下）》，第17卷第1期，2006年10月31日，頁5。

³⁶ 同上註，頁16。

³⁷ 參見林安梧：《金剛般若與生命療癒：《金剛經》華山九一講記》，臺北：萬卷樓，2014年8月，頁20。

³⁸ 諸如胡孚深、陳鼓應、許抗生、馮達文、孔令宏、陳靜等學者皆參與「當代新道家」話題的討論。1996年8月召開「北京道家文化國際研討會」在哲學美學領域建議「當代新道家」之稱謂。

³⁹ 參見陳鼓應：《道家思想在當代》《道家文化研究》第20輯，北京：三聯書店，2003年9月。

⁴⁰ 參見董光壁：《當代新道家》北京：華夏出版社，1991年，序言。

宋詩之別為背景，說明面對時局之變的應變之法。先以宏觀方式探究詩歌發展軌跡，再就詩人對於環境、景物的感受，析論其抒發方式，從而得知宋代文人所展現的文學關懷，乃是融合了哲學、文學與政治的綜合表現，藉平易詩風傳遞詠物詩的細膩描繪、山水詩的存在自覺，是故將詩中之「我」投寄於廣闊天地，突顯人在其間的渺小，以及不受局限的心靈馳騁。那麼，何以詩歌適宜探論生命情境？李癸雲以詩和療癒為主軸，認為詩人：「通過詩歌的形式去尋覓生命的終極意義，平息生命內部的恐懼、衝突和分裂，探討個人的永久存在。」⁴¹詩歌中所展現的自我反思與轉化，呈顯逆境順處、困境翻轉的思維，具有文化治療的診斷意涵，若就文學社會功能而言，文學作品的精神感染力深具治療效果⁴²，故就此進行探究，論證由絢爛歸於平淡的唐宋詩之變，有其無擾於心、寧靜致遠的治療意蘊。

文學創作與評論亦趨向於對人類議題的關切，以具體符號傳達情感形成文學的象徵能力(symbolic ability)，於是從「文學人類學」(Literary Anthropology)的主軸中推導出「人類學詩學」(Anthropological Poetics)⁴³，關注於詩歌表現力對於人類文化、生存空間與生活方式的領略。關於詩歌與生命意識的關聯性，海德格爾(1889-1976)曾說：「詩是最澄明無邪的活動」，將人的存在定義為「詩意的棲居」⁴⁴，郭沫若曾提出詩的公式為「詩=(直覺+情調+想像)+(適當的文字)」⁴⁵。可見詩歌乃是諸端情緒表達的載體，尤其以當下環境的認知，進行情感的表述與想像的發揮。〔清〕葉燮《原詩·內篇(上)》就著中國詩歌遞嬗演變有如下分析：

譬諸地之生木然：三百篇則其根，蘇李詩則其萌芽由蘗，建安詩則生長至於拱把，六朝詩則有枝葉，唐詩則枝葉垂蔭，宋詩則能開花，而木之能事方畢。⁴⁶

唐宋為五、七言古近體詩歌創作和發展巔峰，葉燮亦指出宋詩為詩歌開花結果的集大成階段，中國詩學的發展具有情境相映、情理相依的內外因緣，就形式而言包括格律對仗法則的細化；就內容而言在於題材與詞彙的拓展與應用。《論語·陽貨》：子曰：「小子！何莫學夫詩？詩，可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識

⁴¹ 參見李癸雲：《詩及其象徵》，臺北：秀威經典，2016年1月，頁35。

⁴² 周淑媚提出：「作為一種審美意識形態，文學是為滿足社會需求而存在，同時它又對社會具有能動的反作用。文學的反作用是一種巨大的精神力量，在人類生活中興起各式各樣的作用。無論中西，早在數千年前，人們對文學的治療功效即有相當的共識。」參見周淑媚：〈蚌病成珠——從文學與治療角度看李賀早夭及其詩歌的複雜性〉，中國醫藥大學通識教育中心《通識教育學報》第17期，2012年6月，頁4。

⁴³ 加拿大學者費爾南多·波亞托斯以「文學人類學」(Literary Anthropology)的會議主題，編輯論文集，歸納文化研究的諸端面向，指出美國人類學界所分化而出的「人類學詩學」(Anthropological Poetics)以及由民俗學衍化而出的「民族學詩學」(Ethnopoetics)。參見葉舒憲：《文學與治療》，北京：社會科學文獻出版社，1999年9月，頁2-3。

⁴⁴ 海德格爾指出：「詩是最危險的活動，因為詩人通達玄機，每每有不可承受之重的負擔；但詩又是最澄明無邪的活動，因為詩人承諾你我『詩意的棲居在這片大地之上』，由此可達體悟超越的可能。」參見海德格爾著，孫周興選編：《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996年），頁318。關於海德格爾的詩學，有非常多的討論，於此僅以余虹所註加以說明，參見余虹：《藝術與歸家——尼采·海德格爾·福柯》，北京：中國人民大學出版社，2005年），第7章。

⁴⁵ 參見郭沫若：《三葉集·致宗白華》，《郭沫若全集》第15卷，北京：人民文學出版社，1990年，頁14-16。

⁴⁶ 參見中國哲學書電子化計劃 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=185422>。

於鳥獸草木之名。」顏崑陽以「詩用學」⁴⁷立場提出「興」之感動人心，因物而觸發情思並借物加以表達，指出詩歌在於借助同類事物所產生的聯想比附，讓人得以因形象式的感受而產生共鳴。「觀」在於體察當時境的各種情況，亦可使在位者用以考察施政民情，具社會觀測之作用。「群」指日常生活起的交流與分享，得以促進群己間的和諧共處。「怨」乃表達美刺情緒的管道，亦是各種怨懟之氣的抒發，但需怨而不怒，使創作者得以從負面情緒中超脫出來。可見對於詩歌既有詩教之禮亦有中和之美，以合於禮義、溫柔敦厚的風格達到美刺效果，此論對文學發展有重要的主導影響，將詩歌的社會功能居於首位，使「發乎情、止乎禮」的詩教，成為立身處事的準則。

孫立指出生命意識乃是「人類對自我存在價值的反思與認識」⁴⁸唐宋時期對生命意識轉變尤其展現由詩過渡到詞的文體發展上，由對功名的追崇轉為對內在自我的省思，更重視個人的生活體驗，以及個心情性對面臨情況的抉擇。整體而言，先秦時的詩歌發軔濫觴，魏晉形成個人情志的自覺，唐代為題材多元、紛然齊備的成熟期，形成詩作演進之蔚然大觀。詩歌中的情感的元素往往配合時空情況興發聯想，誠如蕭馳所言：

「興」是中國古典詩的基因，雖然其精神不僅在詩，亦在儒、道、禪之心智。現代學術業已肯認：「興」無法逕譯為西方詩學或修辭學的任何概念術語，堪稱標舉了中國抒情傳統之特色。⁴⁹

西方指稱的「抒情」(lyricism)與個人情志的表達相關聯，就詩以抒情的觀點而言，亞理士多德《詩學》將抒情詩(lyric)定義為：「表示作者的思想、感情，一般用簡短的形式」，以第一人稱進行吟詠，闡發其體悟感觸，由於以「情」之宣洩為主，因此修辭表達相當主觀，明確傳遞出抒情之我(lyrical I)的具體思緒，而中國的抒情詩則在隱藏自我，對於人與物的距離掌握、表現敘述策略皆有所不同。抒情詩人既是時代的見證，但也同時是時代的病徵，文學中以「說故事人」(storyteller)⁵⁰作為貫穿不同場域的角色。

對於中國古典詩歌的抒情傳統、審美取向，高友工與梅祖麟「認為詩的主要關懷是如何造就優質的語言製品(to make excellent verbal artifacts)，所以要從「內在的標準」(intrinsic criterion)如音位、節奏、句構、語法、意象、措辭等語言元素入手探測。⁵¹」陳國球則以律詩美典談論抒情傳統詩人的「生命視境」⁵²諸如柯慶明、蔡英俊、呂正惠、張淑香、鄭毓瑜、歐麗娟等多位學者皆有建構性研究⁵³，成為系列性的詮釋理路與思維結構。

⁴⁷ 參見顏崑陽〈論唐代「集體意識詩用」的社會文化行為現象—建構「中國詩用學」初論〉，《東華人文學報》第一期，1999年7月，頁47。

⁴⁸ 參見孫立：〈宋詞的生命意識〉，《孔孟學報》第65期，1993年3月，頁179-195。

⁴⁹ 參見蕭馳：《玄智與詩興》（中國思想與抒情傳統第一卷），臺北：聯經出版公司，2011年8月，頁331。

⁵⁰ 說故事人行走於市集村鎮，吟唱古老的傳奇軼事，因此其所演繹的故事得以去除今昔隔閡，且能深入人心，激起民眾心中潛存的集體記憶。參見王德威：〈「有情」的歷史—抒情傳統與現代文學〉，《中國文哲研究集刊》第33期，2008年9月，頁94。

⁵¹ 參見陳國球：〈從律詩美典到中國文化史的抒情傳統—高友工「抒情美典論」初探〉，《政大中文學報》第10期，2008年12月，頁59。

⁵² 參見陳國球：〈從律詩美典到中國文化史的抒情傳統—高友工「抒情美典論」初探〉，《政大中文學報》第10期，2008年12月，頁65。

⁵³ 相關論著參見柯慶明：《中國文學的美感》，臺北：麥田出版社，2000年、蔡英俊：《比興、物色與情景

關於抒情歷史的論述系統，王德威指出：

然而回顧歷代詩史學的譜系，以詩存史、以詩補史、以詩證史的說法長久占在上風：也就是說論者多視詩為史的載體，修辭形式反映時代的變雅，兼亦達到美刺的目的。蘊藏在這樣的觀點下的是儒家深遠的「詩教」觀念。⁵⁴

陳世驥從音樂性探討詩歌特質，指出「詩」乃是複合結構詞，本義指由起始到停止，為跳舞之意，歌、舞、樂相結合發展。再由現代字源學指出「詩」與「志」有相同字根，原始概念中具有「之」與「止」的律動意涵，因此指出詩乃是：「蘊止於心，發之於言，而還帶有與舞蹈歌同源同氣的節奏藝術。」⁵⁵正式樹立詩歌「抒情」與「言志」兩大功能體系。陳世驥重視詩歌比、興功能，還原「興」的發生場景乃是上舉歡舞之意，得以互相連屬，形成從無到有的創新，從而「在那個境界裡，時間歸零，意義還原，萬古常新。」⁵⁶純粹到退去了時空的約限，並在這樣的原點中，一切又周而復始、無盡綿延，謂之恆常，指出抒情詩作是伴隨著舞詠的自然情緒，先於禮樂教化之前，由此詩歌演進之推論來看，唐宋詩歌的總體風格、語言形式、創作技巧等方面，實屬不同調性的轉變，繆鉞曾有中允之譬喻，文曰：

唐詩以韻勝，故渾雅，而貴醞藉空靈；宋詩以意勝，故精能，而貴深折透闢。唐詩之美在情辭，故豐腴；宋詩之美在氣骨，故瘦勁。唐詩如芍藥海棠，穠華繁采；宋詩如寒梅秋菊，幽韻冷香。唐詩如啖荔枝，一顆入口，則甘芳盈頰；宋詩如食橄欖，初覺生澀，而回味雋永。唐詩之弊為膚廓平滑，宋詩之弊為生澀枯淡。雖唐詩之中，亦有下開宋派者，宋詩之中，亦有酷肖唐人者；然論其大較，固如此矣。⁵⁷

其說生動中肯，已為學術界對唐宋詩之論的共識，對於宋詩轉化與特點仔細分說、體會深刻。〔清〕吳之振《宋詩鈔·序》言：「宋人之詩，變化於唐而出其所自得。皮毛落盡，精神獨存。」闡明唐宋詩承創關係，唐詩不拘格套、無所約限，對既有景物賦予鮮明形象，隨著季節變幻形成情景交融的描繪公式，春夏秋冬的豐收之喜、蕭肅哀悽，以及山勢壯闊引發的思古幽情、流水消逝牽動的白駒過隙，皆是詩歌情景相映的慣性。黃奕珍認為詩歌發展自唐末五代起，即有相互對照的圖式，例如李白（701-762）與杜甫（712-770）、孟郊（751-814）與賈島（779-843），甚至中唐與晚唐相互對照的模式，其言：

交融》，臺北：大安出版社，1988年、呂正惠：《抒情傳統與政治現實》，臺北：大安出版社，1989年、張淑香：《抒情傳統的省思與探索》，臺北：大安出版社，1992年、鄭毓瑜：《六朝情境美學綜論》，臺北：臺灣學生書局，1996年。

⁵⁴ 同註 51，頁 123。

⁵⁵ 參見陳世驥：〈中國詩字之原始觀念試論〉，《陳世驥文存》，臺北：志文出版社，1972年7月，頁 60。相關論述見王萬象：〈北美華裔學者的中國古典詩研究〉《興大中文學報》第 24 期，2008 年 12 月，頁 11-13。

⁵⁶ 同註 51，頁 85。

⁵⁷ 參見繆鉞：《詩詞散論·論宋詩》，臺北：開明書店，1977。

司馬光使用「唐之中葉」一詞時，僅止於標識與晚唐抗衡的一組詩人集合，「中葉」也頗符合老杜等活動的時代，但嚴羽捨棄「中葉」而用「盛唐」，當有暗示此為詩歌鼎盛時期之意。⁵⁸

唐詩質量並豐、形成典範，唐詩無疑是詩歌發展的一大高峰，相對而言展現出最多的熱情與激情，字裡行間流轉奔放的情感，表現情緒升高且持續恆溫的狀態。關於唐宋承轉之際產生的詩學變遷，錢謙益(1582-1664)〈徐元歎詩序〉提出嚴羽(1192-1245)「詩必盛唐」之說受到明代士人的肯定，將盛唐詩作為習作模範，文曰：

宋之學者，祖述少陵，立魯直為宗子，遂有江西宗派之說。嚴羽卿辭而闢之，而以盛唐為宗，信羽卿之有功於詩也。自羽卿之說行，本朝奉於律令，談詩者必杜，必漢、魏、盛唐，而詩道之榛蕪彌甚。⁵⁹

杜國清分析道：「唐詩主情，多吟詠性情；宋詩主意，多使事議論。換句話說，宋詩企圖在內容與表現方法上，有所不同於唐詩，以期另外開拓出詩的新天地。」⁶⁰指出宋詩力圖有別於唐的企圖，入宋之後，由於政治環境、經濟局勢的不變，知識分子更為關切國家社稷，但轉為一種理性的思考與知性的分析，故宋詩反應出文人的應世態度，呈顯出更為清冷的觀察與壓抑的情緒。「唐宋變革」不只是朝代交替的歷史問題，中世與近世文學的文明變遷亦使「宋型文化」⁶¹概念應運而生，南宋張戒《歲寒堂詩話》將唐宋詩析分等次之別，正式引發唐宋詩之爭，爾後議論紛紜、至清代尤劇，為詩歌發展史之公案。從而就宋詩發展的本質轉變而論，歷來多論外在形式的侷限，以及文學發展的勢微，魯迅(1881-1936)慨言：「一切好詩自唐已做完」若欲翻新，除非能「翻出如來掌心」點明宋詩之變乃是不得不為的因應，探究其另闢蹊徑之方，尤在對新題材的開拓，對於生活瑣瑣凡常之物，皆能不避俚俗、援引入詩，進而展現物外之趣，開拓前所未有的轉化思維。詩歌自先秦、魏晉、唐宋時期的幾經轉變，尤以宋代詩風的明顯差異，得以討論面對困局時翻轉出新的思維模式、觀察細微的創作習慣、重新調整與轉變的態度，從中分析治療學中的逆向思維與創新模式。

周裕鍇將宋人之「理」細分為天理、事理、物理、文理⁶²，指出理性思維的創作特質。龔鵬程認為宋詩「不以傳承某人自許，基本態度正是開創性的，堂堂乎自一軍，自張一

⁵⁸ 參見黃奕珍：《宋代詩學中的晚唐觀》，臺北：文津出版社，1998年，頁427。

⁵⁹ 參見錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》，上海：上海古籍出版社，1985年，卷32，頁924。

⁶⁰ 參見杜國清：《詩論·詩評·詩論詩》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2010年12月，頁243。

⁶¹ 關於「唐宋變革」此議題，最初提出的當屬日籍學者內藤湖南(1863-1934)，其認為唐代是結束於中世，而宋代則是屬於近世的開端，因此不應該從文化史的視角去看待「唐宋」的關聯，其認為這是毫無意義，內藤湖南在〈概括的唐宋時代觀〉提出，關於「唐宋變革」的議題應該從政治與經濟的視角出發，提出論點。其後傅樂成(1922-1984)提出「唐型文化」與「宋型文化」的概念，其主要從學術思想的層面、民族的風俗習慣、不同的宗教信仰與科舉考試的制度面提出論點，傅樂成認為「唐型文化」主要是接受外來的文化，而「宋型文化」則具有開創性，建構屬於自己的本位文化。參見傅樂成：〈唐型文化與宋型文化〉，原載《國立編輯館館刊》一卷四期(1972年12月)；輯入氏著《漢唐史論集》，(臺北：聯經事業出版公司，1977年9月)，頁339-382。後有王水照專注於「宋型文化」與文學之間的關聯性，參見王水照：〈「祖宗家法」的「近代」指向與文學中的淑世精神—宋型文化與宋代文學之研究〉，《海上論叢》(上海：復旦大學出版社，1996)，頁110-125；〈情理·源流·對外文化關係—宋型文化與宋代文學之再研究〉，《文學遺產紀念文集：創刊四十週年暨復刊十五週年》，北京：文化藝術出版社，1998，頁35-47。

⁶² 參見周裕鍇：《宋代詩學通論》，成都：巴蜀書社，1997年，頁93-101。

隊。」⁶³皆肯定宋代文學思理清晰、自成一家的特色。就政治背景而論，宋代文人相對受到高度的重視，因此對文學使命感更深重，在唐詩燦然備至的光環後雖難翻轉出新，仍追新求變從題材、形式等層面進行拓展。

(二)蘇詩兼容儒釋道的轉化

儒釋道思想對文學發微影響深遠，尤至宋詩承唐轉化時，具有會合與生新的承創展現。宋代詩人大量於文作中表達對家國社會的關懷，且形成普遍的群體觀念，尤在蘇軾(1036-1101)、黃庭堅(1045-1105)等人的作品中，高度展現出士大夫的生命自覺與現實關懷，在作品中反應「以天下為己任」的態度，作為闡發詩歌理論的主軸⁶⁴。許總認為宋詩涵納前人之作，習於用典，具有轉化語的意向，其言曰：

在這樣的時代風尚之中，書卷氣也就成為宋詩的一大特色，宋詩中典故的大量運用，增添了詩的淵雅風味，而所謂「以故為新」、「以俗為雅」的意象轉換與語言鍛造，更表現出高層次的文化內涵與審美需求。⁶⁵

「以故為新」、「以俗為雅」的翻轉思維成為宋詩關鍵特色，蘇軾展現由人而物的廣博精神，以哲理為詩、以禪趣為思，成就詩歌窮究天人之理的特質。宋代文士多以詩傳達儒、釋、道思想意涵，諸如宋初惠崇(965-1017)、希畫等「九僧體」⁶⁶以禪機佛理入詩；王禹偁(954-1001)、寇準(961-1023)等人標榜儒家傳統；徐鉉(917-992)、魏野(960-1020)等人具隱士情懷，傳遞道家思維。當中尤能融會三教之集大成者當屬蘇軾，雖因政治局勢而波折顛沛，雖屬保守勢力的舊臣文臣，卻因反對新黨改革，不滿舊黨內部倒退，而受到兩黨的排擠夾擊，飽受政爭非議的遷謫仕途非但沒有消卻其對生命的熱情，反而煥發另一種看待事物、轉化心境的觀物、自省方式。

蘇軾於宋仁宗嘉祐二年(1057)進士及第，為年方二十的青年才俊，神宗任用王安石(1021-1086)為相進行變法，引發新舊黨爭，蘇軾受黨爭牽連、流放他鄉。歷經「烏臺詩案」後九死一生，被貶為水部員外郎、黃州團練副使、本州安置。謫居黃州無疑是仕途的一大挫折，但也是其豁達思想的關鍵轉折，五年期間乃是其文學創作與思想成形的重要階段，長年因政治失意的慨然與惆悵，展現劫後餘生、超脫現實悲苦的達觀，見其詩〈初到黃州〉：

自笑平生為口忙，老來事業轉荒唐。長江繞郭知魚美，好竹連山覺筍香。
逐客不妨員外置，詩人例作水曹郎。只慚無補絲毫事，尚費官家壓酒囊。⁶⁷

⁶³ 參見龔鵬程：〈從杜甫韓愈到宋詩的形成：文學史的構成〉，《歷史月刊》，1997年8月，頁90-99。收錄於張高評編：《宋代文學研究叢刊》第三期，高雄：麗文文化公司，1997年，頁1-19。

⁶⁴ 參見黃美玲：《歐、梅、蘇與宋詩的形成》，臺北：文津出版社，1998年，頁51。

⁶⁵ 參見許總：《宋詩：以新變再造輝煌》，桂林：廣西師範大學出版社，1999年，頁22。

⁶⁶ 北宋希畫、保暹、文兆、行肇、簡長、惟鳳、惠崇、宇昭、懷古等僧人因以詩為名，合稱「九僧」。〔宋〕釋希畫等撰：宜秋館刊本《聖宋九僧詩》（收錄於《宋人集五十六種》），藏中央研究院傅斯年圖書館。相關論述參見吉廣輿，〈宋初九僧詩集考述〉，《普門學報》第2期，2001年3月，頁1-29。

⁶⁷ 參見〔宋〕蘇軾著、王文誥輯注、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》，北京：中華書局，1996年11月，卷20，

元豐三年(1080)二月蘇軾到職黃州，以自嘲口吻抒發憤懣之心，因詩得禍、飽受冤獄，陳師道在《後山詩話》：「蘇詩始學劉禹錫，故多怨刺，學不可不慎也」，認為蘇軾因詩得罪當朝，人人自危的政治事件應深自警惕。然而此詩雖是自嘲仕途受挫、謫居異地，卻能心觀賞當地風物，試圖轉換處世心態以安於當下。次第看其作品，即可見其融入新地的嘗試，以及調適上遂的態度，第二年所作〈東坡八首并敘〉(卷21，頁1079)詩敘慨言：「余至黃二年，日以困匱。……而歲又大旱，墾闢之勞，筋力殆盡。」缺衣少食的困窘情況可見一斑，於東山坡地墾荒，即便生活勞苦，卻能體驗農家耕耘的艱辛與收穫的喜悅，故以「東坡」為號，嶄發別於既往之新生，詩作其八言：「眾笑終不悔，施一當獲千。」經由躬耕加深與土地的連結，感受造化之工，使原本應有之憾恨轉化為無悔的淡然處之。

元豐五年(1082)七月、十月所作之前、後〈赤壁賦〉運用莊子順乎自然的生死觀照，藉原本愀然哀淒的氛圍，道出人事萬化無常之理，將流水涓滴、月之盈虛，視為大自然的啟示，因此世間的劫難皆應是渺小的滄海一粟。借物擬人之作，如於黃州寓居定惠院，賦詩〈寓居定惠院之東，雜花滿山，有海棠一株，土人不知貴也〉：「江城地瘴蕃草木，只有名花苦幽獨。」(卷20，頁1036)反覆刻畫海棠的高雅幽潔，寫其生長環境與自然不假雕飾之姿，然而最末筆鋒一轉，借花喻人抒懷悲嘆：「天涯流落俱可念，為飲一樽歌此曲，明朝酒醒還獨來，雪落紛紛哪忍觸。」即便同樣淪落天涯亦能瀟瀟視之。同樣敘寫於海棠之姿，感嘆窮途的〈寒食詩〉(卷21，頁1112)有異曲同工之妙：

自我來黃州，已過三寒食。年年欲惜春，春去不容惜。
今年又苦雨，兩月秋蕭瑟。臥聞海棠花，泥污燕支雪。
闇中偷負去，夜半真有力。何殊病少年，病起頭已白。(其一)

春江欲入戶，雨勢來不已。小屋如漁舟，濛濛水雲裡。
空庖煮寒菜，破灶燒濕葦。那知是寒食，但見烏銜紙。
君門深九重，墳墓在萬里。也擬哭途窮，死灰吹不起。(其二)

蘇軾因連月大雨、身孱體弱，臥病在床，感慨窮途末路，以直白口吻敘寫淹水、冷灶之窘境，艱難的遭遇使其不免感傷，自度或將終老於此，心如死灰、恍若絕境，蘇軾病中聽雨打花，猶如自身處境的雪上加霜，實為沈痛至極之作⁶⁸。然而正是這跌落谷底的境遇，使其得以絕處逢生，想起自身仕途困蹇、遠放萬里，更應放下一切、無受牽擾，超脫於悲喜之外，是詩之徹悟使其轉向恬適生活。即如〈定惠院寓居月夜偶出〉(卷20，頁1033)：「清詩獨吟還自和，白酒已盡誰能借。不惜青春忽忽過，但恐歡意年年謝。」在黃州因憂讒畏譏，選擇以詩酒自娛，獨自行吟作和亦能自得其樂，但寓居黃州安國寺、

頁 1031。以下詩作皆徵引自此書，於詩末標明卷、頁，不另作註。

⁶⁸ 賀裳《載酒園詩話》評曰：「黃州詩尤多不羈，『小屋如漁舟，濛濛水雲裡。』一篇，最為沉痛。」參見曾棗莊、曾濤編：《蘇詩彙評》，臺北：文史哲出版社，1998年5月，頁933。

定惠院，雖體會生活之艱困，卻能展現精神之輕盈，以清淨之念、身心皆空之意，對治塵世瑣務。

黃州時期的劫後餘生，可謂窮而後工，具有豐沛的創作能量⁶⁹，晚年〈自題金山畫像〉更言：「心似已灰之木，身如不繫之舟。問汝平生功業，黃州惠州儋州。」認為謫居歲月乃是磨砥心性、淬煉意志的關鍵時期，歷經生命之困頓，方能以轉化之心境，安然自適於天地間，猶如脫胎換骨般的超越各種喜怒牽絆。即便儒、釋、道思想有所差異，但在蘇軾黃州詩作中卻展現出因應時局的融合，以談笑風生、雲淡風輕之姿面對當下逆境，中國哲學成為其政治抱負與文學創作的平衡點。蘇軾自言抵達黃州後「閒居未免看書，惟佛經以遣日，不復近筆硯矣。」⁷⁰閉門謝客、焚香默坐，閱讀佛經以忘卻塵俗庸擾，〈和蔡景繁海州石室〉：「前年開閣放柳枝，今年洗心歸佛祖。」（卷22，頁1179）正如《金剛經》所述：「不驚、不怖、不畏」蘇軾之境界正是由肉眼到慧眼，進而以法眼看待與眾生相同的事物，故能在平凡之中見到不同的智慧，藉由詩歌展開對浩瀚宇宙的探問，直面自我生命的創傷，向天地揭示其不安、惶惑，又能自我解嘲，將當下的困境轉化為前進的動力。靜觀萬物變遷、無受外在起伏庸擾，以佛家思維形成淡泊自適、隨順圓融的處世哲學。今昔之比的對照，亦可見於〈和秦太虛梅花〉：

西湖處士骨應槁，只有此詩君壓倒。東坡先生心已灰，為愛君詩被花惱。多情立馬待黃昏，殘雪消遲月出早。江頭千樹春欲暗，竹外一枝斜更好。孤山山下醉眠處，點綴裙腰紛不掃。萬里春隨逐客來，十年花送佳人老。去年花開我已病，今年對花還草草。不如風雨卷春歸，收拾余香還畀昊。（卷22，頁1185）

蘇軾和秦觀(1049-1100)詩作，以平易之語展幽深旨趣，表達當下心如死灰卻能絕處逢生的轉變，梅花餘香隨風而逝，所遭受的困頓挫折亦能莞爾視之，在逆境中展現生命的熱愛與韌性，運用樂觀曠達的態度笑看過往的苦難。

最末看到蘇軾將離黃州之作，元豐七年(1084)四月因改判汝州團練副使，離別前作〈過江夜行武昌山上，聞黃州鼓角〉：「黃州鼓角亦多情，送我南來不辭遠。」（卷23，頁1203）將天地萬物轉化為多情之友，融入當下環境中，瀟灑告別昔日委曲，即便漂泊天涯亦對暫留的黃州充滿眷戀，在飽受誣陷的憤慨與落寞後，蘇軾選擇以坦然的方式直面生命痛楚，黃州的如獲新生亦使其淬煉出更為豁達從容的智慧，漂流於山水間、躬耕於田畝間，皆能樂觀積極的態度去因應種種磨難，貶謫黃州的懲處，反而成為其沈澱思維的創作泉源，以愈發成熟穩定的作品，展現兼容儒釋道精神的睿智。

同樣是面對人生的悲哀氛圍，吉川幸次郎認為應正視並將之視為必然元素，同時肯認蘇軾於詩歌最大的創發即在於對悲哀的揚棄⁷¹，形成轉化式的思維，將負面的感哀情

⁶⁹ 饒學剛考訂蘇軾黃州詩作，自元豐三年（1080）〈梅花〉兩首至元豐七年（1084）〈岐亭〉，共計 216 首。參見饒學剛：《蘇東坡在黃州》，北京：京華出版社，1999 年 5 月。

⁷⁰ 參見蘇軾著、孔凡禮點校：〈與章子厚參政書〉二首，《蘇軾文集》，卷 49，頁 1412。

⁷¹ 吉川幸次郎指出：「我認為，明確地承認悲哀是人生不可避免的要害，是人生必然的組成部分，而同時把對這種悲哀的執著看作是愚蠢的，這才是由蘇軾獨創的新的看法。」參見〔日〕吉川幸次郎著；章培恆等譯：《中國詩史》，上海：復旦大學出版社，2001 年 12 月第 1 版，頁 275。

緒昇華為積極面對的動力。面對心情的反差正是諸多變化的可能所在，其生命雖飽受波折，卻始終洋溢對人生的期許，與正面思維的肯定，相信風雨過後的和煦光明，自然事物的陰晴圓缺，正如同人生的困頓之時終能撥雲見日，成為對苦痛的超脫。袁保新言：「東坡對於人間世界的肯定，與生命的熱愛，可以由他一生宦海的行誼事蹟看得出來。」⁷²因此可說，波折的仕宦旅程厚實了蘇軾的生命，也因流動的視野增益對人間百態的關懷。

謫居生涯成為創作時期的分水嶺，王水照依據蘇軾在朝與外任的經歷將其作畧分為七個階段，指出：「思想上有儒家與佛老思想因素消長變化的不同，藝術上有豪健清雄和清曠簡遠、自然平淡之別。」⁷³或可說，蘇軾的豁達因到黃州而獲得驗證，更將此安時處順的思想進行渾融與昇華，處於順境之時，所表達的超然物外略顯無足輕重，但在逆境時能不怨不誹、不驚不懼，則能顯出蘇軾對儒釋道精神的內化，並能以此自我調適上遂、達致療癒之效。

五、結語

中國哲學所面臨與因應的問題核心在於生命，是故將經典進行現代意涵的詮釋即是內化方式之一，使人得以安於人我之間，行於自在之道，因應事件所產生的情志反應，包括承受、轉化亦是自我認知的過程，從而趨近個人所追尋的幸福感，就困境療癒與創傷經驗來看，雖然相對而言是生命的低谷，但亦得由是闡發重新審視與創新力量，是故中華文化對「命」的認知、探索，以及對「命」之遭遇的診斷與處方，可更積極地視為邁向平衡與和諧的治療之路。正如牟宗三指出，中國哲學的主要課題在於通過生命去透顯其學問，從而運轉、安頓我們的生命。儒、道思維基本在討論天人關係，因應諸多現代化的課題，思想家也在當代社會提出匡救時弊之法，面對文化(intercultural)與跨文化(transcultural)的現代議題，吾人關心的是「人文關懷」與「精神文明」之主軸。

中國文士的儒釋道詮解乃是文人創作的重要養分，以此作為體察外物與安身立命的精神根源，以唐宋詩歌的轉變即可看出思維模式的改換，治療學的理論針對事件生發的表現態度，以及文人對解決之道的提出，有助於詮解詩歌對逆境和苦難的面對方式，用以檢視詩風承繼與轉變的原因。從文人的理想與關懷面對來看，宋代的生命關懷乃是融合了政治、哲學與文學的綜合體，透過對歷史責任的承擔，文人一方面因人類的渺小而闡述生存的悲哀，另一方面又試圖展現心靈的強大，呈顯超然的樂觀精神，此中複雜思維表現，正是意義治療學於境域觀念中所提出的價值差異，使吾人理解因應不同環境的改變，以及對生命情境的體認與體悟。

蘇軾創作質量兼備，開創宋詩嶄新的意象與境界，更關鍵的是其兼融儒釋道思想的發揮，將哲學思維展現在藝文表現上，即如吉川幸次郎指出：「宋以前的詩，以悲哀為主題，由來已久。而擺脫悲哀，正是宋詩最重要的特色。使這種擺脫完全成為可能的是蘇軾。」⁷⁴蘇軾在作品中三教融合，會通各家思想，使之內化成立身處世的智慧，正如同傳

⁷² 參見袁保新：《從安命到立命》，臺北：三和文化事業有限公司，2007年8月，頁63。

⁷³ 參見王水照選著：《蘇軾選集》，臺北：群玉堂出版事業股份有限公司，1991年10月，頁2-3。

⁷⁴ 吉川幸次郎言：「這種人格所產生的最大功績是使他（蘇軾）的詩擺脫了在歷來的詩歌中久已成為習慣的對悲哀的執著。」認為蘇軾詩歌是他的性格展現，也充分傳遞了對古典文學的繼承和新思維。參見〔日〕

朗克所提出的受苦精神，經由逆境的試煉反而得以成就生命的真諦，以更通透宏觀的視野關懷當下情境。

詩歌由抒情傳統開展詠物、言志，皆是文學自覺的展現，哲學思辨的理序更接續了環境變遷與生命無常的議題，悲哀傳統雖為常習，卻能就此進行情緒轉化的可能，詩人對所處世界的感知，反映出內在自我的認識，相對而言的逆境，雖有落拓失意的抑鬱情結、壯志難伸的惆悵感慨，但若能以此滔光養晦、沈澱能量，反能使逆境成為生命儲備能量的中繼站，以積極義的診斷意涵言之，則中國文哲儒釋道之智慧於詩歌轉化的表現上，具有診察現象與恢復整全的文化治療義蘊。

治療是積極的看見問題所在，提出診斷處方；療癒著眼於效果，於事件過後的改變與抒解。吾人現今面臨著環境與物質日新月異的變遷，疫情突如其來的肆虐，讓我們共同經歷著歷史性的空前挑戰，面對未知與焦慮，不免衍生出諸端惶惑的情緒，諸如對價值的失落、科技的懷疑，而這些問題正是人文學者關懷生命所提出的問題，對於精神與道德的困境，或可由生命的「痛點」回應此紛然議題，使吾人在危機中感受到高度競逐化所帶來的逆反機制，以及工業化競爭對於自然環境的破壞，社會結構對人我和諧的損傷，文明最大的危機莫若於此，因此由治療學立場探討生命哲學，尤其是當中逆境順處的智慧，以生命探論哲學，透過體認呈顯其創造與超越，對於生命關懷的最終探問，即在現實處境中掘發、創造生命的意義，使吾人能藉由經典認識自我，藉由存在的困境學習轉化，重新標示人我定位，並於生命面臨突如其來的轉變之時，得以穩健、積極、正向的承擔事件、放下情緒，完成經典所賦予的療癒精神。

徵引文獻

(一)專書論著

- [日] 吉川幸次郎著；章培恆等譯：《中國詩史》（上海：復旦大學出版社，2001 年 12 月）。
- [希] 亞里斯多德著；羅念生譯：《詩學》（北京：人民文學出版社，2002 年）。
- [美] Howard Y. F. Choy, DISCOURSES of DISEASE: Writing Illness, the Mind and the Body in Modern China, (《疾病話語：現代中國的疾病書寫、心靈與身體》), Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2016。
- [奧] 弗蘭克 (Viktor E. Frankl) 著，趙可式、沈錦惠譯：《活出意義來》（臺北：光啟文化事業，2008 年 3 月）。
- 宋·蘇軾著、王文誥輯注、孔凡禮點校：《蘇軾詩集》（北京：中華書局，1996 年 11 月）。
- 王 寧：《文學與精神分析學》（北京：人民文學出版社，2002 年 1 月）。
- 朱光潛：《悲劇心理學》（北京：人民文學出版社，1983 年 2 月）。
- 李春青：《在文本與歷史之間—中國古代詩學意義生成模式探微》（北京：北京大學出版社，2005 年 9 月）。
- 呂正惠：《抒情傳統與政治現實》（臺北：大安出版社，1989 年）。
- 杜曉勤、葛曉音：《隋唐五代文學研究》第 1 期，2001 年）。
- 余 虹：《藝術與歸家—尼采·海德格爾·福柯》（北京：中國人民大學出版社，2005 年）。
- 周裕鐸：《宋代詩學通論》（成都：巴蜀書社，1997 年）。
- 李癸雲：《詩及其象徵》（臺北：秀威經典，2016 年 1 月）。
- 林安梧：《存有、意識與實踐》（臺北：東大圖書公司，1993 年）。
- 林安梧：《金剛般若與生命療癒：《金剛經》華山九一講記》（臺北：萬卷樓，2014 年 8 月）。
- 林安梧：《新道家與治療學：老子的智慧》（臺北：臺灣商務，2006 年 8 月）。
- 林安梧：《儒學轉向：從「新儒學」到「後新儒學」的過渡》（臺北：臺灣學生書局，2006 年 2 月）。
- 柯慶明：《中國文學的美感》（臺北：麥田出版社，2000 年）。
- 唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊（臺北：臺灣學生書局，1975 年）。
- 奚 密：〈詩人之死—當代中國與臺灣的詩與社會〉，《現當代詩文錄》（臺北：聯合文學出版社，1998 年）。
- 海德格爾著，孫周興選編：《海德格爾選集》（上海：上海三聯書店，1996 年）。
- 袁保新：《從安命到立命》（臺北：三和文化事業有限公司，2007 年 8 月）。
- 袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008 年 10 月）。
- 崔大華：《道家思想及其現代意義》（臺北：文史哲出版社，1995 年）。
- 張高評編：《宋代文學研究叢刊》第三期（高雄：麗文文化公司，1997 年）。
- 張淑香：《抒情傳統的省思與探索》（臺北：大安出版社，1992 年）。
- 許 總：《宋詩：以新變再造輝煌》（桂林：廣西師範大學出版社，1999 年）。
- 郭沫若：《三葉集·致宗白華》，《郭沫若全集》（北京：人民文學出版社，1990 年）。
- 陳世驥：《陳世驥文存》（臺北：志文出版社，1972 年 7 月）。
- 陳沛然：《佛家哲理通析》（臺北：東大圖書公司，1993 年）。

- 陳鼓應：《失落的自我》（臺北：書華出版社，1982年）。
- 陳鼓應：《道家文化研究》第20輯（北京：三聯書店，2003年9月）。
- 陳鼓應：《道家文化研究》第22輯（北京：三聯書店，2007年10月）。
- 黃美玲：《歐、梅、蘇與宋詩的形成》（臺北：文津出版社，1998年5月）。
- 傅偉勳：《批判的繼承與創造的發展》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991年）。
- 傅樂成：《漢唐史論集》（臺北：聯經事業出版公司，1977年9月）。
- 曾棗莊、曾濤編：《蘇詩彙評》（臺北：文史哲出版社，1998年5月）。
- 黃奕珍：《宋代詩學中的晚唐觀》（臺北：文津出版社，1998年5月）。
- 葉舒憲：《文學人類學教程》（北京：中國社會科學出版社，2010年7月）。
- 葉舒憲：《文學與治療》（北京：社會科學文獻出版社，1999年9月）。
- 董光壁：《當代新道家》（北京：華夏出版社，1991年）。
- 劉翔平：《尋找生命的意義—弗蘭克的意義治療學說》（臺北：貓頭鷹出版社，2001年1月）。
- 蔡英俊：《比興、物色與情景交融》（臺北：大安出版社，1988年）。
- 鄭毓瑜：《六朝情境美學綜論》（臺北：臺灣學生書局，1996年）。
- 蕭 馳：《中國思想與抒情傳統第一卷：玄智與詩興》（臺北：聯經出版公司，2011年8月）。
- 錢謙益著，錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋初學集》（上海：上海古籍出版社，1985年）。
- 繆 鉞：《詩詞散論》（臺北：開明書店，1977年2月）。
- 謝坤鐘編著：《107年社會工作辭典》（臺北：千華數位文化，2017年9月）。

(二)期刊論文

- 王水照：〈「祖宗家法」的「近代」指向與文學中的淑世精神—宋型文化與宋代文學之研究〉，《海上論叢》（上海：復旦大學出版社，1996），頁110-125。
- 王水照：〈情理·源流·對外文化關係—宋型文化與宋代文學之再研究〉，《文學遺產紀念文集：創刊四十周年暨復刊十五周年》（北京：文化藝術出版社，1998），頁35-47。
- 王萬象：〈北美華裔學者的中國古典詩研究〉，《興大中文學報》第24期，2008年12月，頁11-13。
- 王德威：〈「有情」的歷史—抒情傳統與現代文學〉，《中國文哲研究集刊》第33期，2008年9月，頁77-137。
- 石元康：〈自發的秩序與無為而治〉，《中國社會科學季刊》，第7期，1994年，頁92-101。
- 何乏筆：〈跨文化批判與中國現代性之哲學反思〉，《文化研究》第八期2009年春季，頁125-147。
- 何英奇：〈大專學生之生命意義感及其相關：意義治療法基本概念之實徵性研究〉，《教育心理學報》第20期，1987年，頁87-106。
- 沈清松：〈當代中華新士林哲學與現代性困境的超克〉，《哲學與文化》第37卷第11期，2010年11月，頁5-22。
- 周淑媚：〈蚌病成珠—從文學與治療角度看李賀早夭及其詩歌的複雜性〉，《通識教育學報》第17期，2012年6月，頁1-26。
- 林安梧：〈邁向佛家型般若治療學的建立—以《金剛般若波羅密經》為核心的展開〉，《原道》第三輯（北京：新華書局，1996年），頁479-512。

- 武淑蓮：〈文學治療作用理論探討〉，《寧夏社會學科》2007年1月第1期（總第140期），頁148-152。
- 奚劉琴：〈第三代新儒家對儒學的詮釋與創新〉，《現代哲學》2009年3期，頁114-117。
- 奚劉琴：〈第三代新儒家與普世倫理〉，《社會科學家》2009年4月第4期（總第144期），頁12-14。
- 孫立：〈宋詞的生命意識〉，《孔孟學報》第65期，1993年3月，頁179-195。
- 祝平一：〈藥醫不死病，佛度有緣人：明、清的醫療市場、醫學知識與醫病關係〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第68期，2010年6月，頁1-50。
- 章米力：〈文學治療的跨文化「譯介」作用〉，《中國比較文學》，2015年第4期（總第101期），頁109-118。
- 許抗生：〈當代新道家之我見〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》第29卷第2期，2005年3月，頁1-5。
- 陳國球：〈從律詩美典到中國文化史的抒情傳統—高友工「抒情美典論」初探〉，《政大中文學報》第10期，2008年12月，頁53-90。
- 曾凡慈：〈健康、疾病與風險：社會建構論的研究取徑〉，《傳播文化》第16期，2017年11月，頁42-64。
- 劉紹瑾、石了英：〈道家美學的現代價值與世界意義〉，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第27卷第5期，2010年9月，頁115-120。
- 顏崑陽：〈從詩大序論儒系詩學的「體用」觀—建構「中國詩用學」三論〉，《第四屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：政治大學中文系，2002年5月），頁302-307。
- 顏崑陽：〈論唐代「集體意識詩用」的社會文化行為現象—建構「中國詩用學」初論〉，《東華人文學報》第一期，1999年7月，頁43-68。
- 羅珮瑄、張淳婷、吳毓純紀錄：〈「游觀與體現：中國文人的身體實踐與自我體現之再思」座談會紀錄〉，《中國文哲研究通訊「游的多重面向：中國文人生活中的道與藝」專輯（下）》第17卷第一期（2006年10月31日），頁1-65。

二十世紀初臺灣文學與越南文學的現代化進程比較

鄭垂莊*

摘要

十九世紀末二十世紀初以來風雲動盪的局勢，世界各國的社會政治、經濟與思想觀念隨之發生了巨變。同時期，臺灣與越南在日本和法國殖民統治下，以文學方面為例，臺灣發動白話文運動，越南開始形成新文學時期。接著從西方來的各新潮流等造成兩者在社會文化方面上演進不同而有趣之特徵。

本文通過臺灣與越南的各文學史專著，以賴和《無題》(1925)和阮重管《拉扎羅煩先生傳》(1887)作為具體研究比較對象，試圖呈現在文學方面上，臺灣與越南顯然存在相同與相異之處。二者的相同在於深受中國文化的影響、都屬於殖民地統治下的領土與都實行文學現代化改革之路；而相異的是當臺灣在 1920 年代發生白話文運動的時候，以語言改革為改革社會，越南卻抗法救亡並沒有發生語言改革運動而逐漸接受外來文化並進行維新。最後，臺灣與越南也跟著世界走向現代化進程，而具體的是文學現代化成為兩者在與世界文學接軌與前進發展的開端。

關鍵詞：臺灣、越南、文學現代化、新文學、文學歷史

* 國立成功大學中國文學系博士候選人
電子郵件：trinhthuytrang47@gmail.com

A Comparision of the Modernazition Process of Taiwanese Literature and Vietnamese Literature in the Early 20th Century

TRINH, THUY-TRANG *

Abstract

The changeable phase from the late 19th century to the early 20th century makes the world's politics, societies and ideologies into a great change. In this epoch, a lot of new problem, new phenomenon and modern ideology appeared.

This paper, by the material and data of Taiwanese books; by Vietnamese resources, through the development of literature history between Taiwan and Vietnam, the author, focus on comparision and alalyzing, then present the same and the different features of its. Beside, the very first analyzing of new modern work of (Taiwan) Lai-Ho and (Vietnam) Trong Quan, Nguyen will propose a view on literature modernazition of the both sides. Taiwanese literature and Vietnamese's are same influenced by Chinese Literary foundation, and are under colonial rule during this time; otherwise, the language reform movement took place in Taiwan but not in Vietnam etc., Then finally both teritories moved towards literature modernazition as a new way to come to tendency of the modern literature.

Key words: Taiwan, Vietnam, literature modernazition, literature history, modern literature

* National Cheng Kung University, Department of Chinese Literature, Ph. D Candidate
Contact E-mail: trinhthuytrang47@gmail.com

一、前言

對於十九世紀末二十世紀初以來風雲動盪的局勢，世界各國的社會政治、經濟與思想觀念隨之發生了巨變。同時期，臺灣與越南在日本和法國殖民統治下，以文學方面為例，臺灣發動白話文運動、越南開始形成新文學。接著從西方來的各新思潮、新模式等造成兩者在社會文化方面上演進不同而有趣之特徵。

臺灣基本上是一個移民的社會，頗受外來的影響，臺灣文學的發展也相當具有類似的移民性。在日治時期前後，臺灣社會不只容納從大陸來的移民其中甚早的是仕紳階層，爾後這些傳統文人在異地寫作，一方面嚮往故鄉一方面播種舊文學。二十世紀 1920 年代初，臺灣發生白話文運動改革、新舊文學論爭，是沿著世界史上必要的條件，要改革，要現代化，要抵抗外敵(日本)，要將文學普及群眾等是臺灣這時期的大纛。

在東南亞的越南，十九世紀末被陷入法國保護權制度之後，國家開始成為一股半封建半殖民地之境。此時的急迫問題為維新改革、抗法救國。邁進二十世紀初，法國人已廢除越南的漢字使用、壓迫越南人學法文、促進拉丁化國語字的普及性。法國人的這吐故納新的政策逐漸使得越南社會中形成反抗與勉強接受的兩個傾向。越南新知識份子崛起反抗的是拒絕從外來的新文化，因此在勉強態度之下漸成為自覺得容納調和。這時期的維新改革為越南救國的活路。改革舊法，實行新政，從西方新潮流的吸收到新文學的形成，越南社會與生活脫胎換骨，開始迎接境外的精華特色。

在臺灣與越南之間，大家歷來所認識的大都是在越南投資的臺商，在臺灣的越南籍配偶，到臺灣來工作的越南工人，而也隨著之有很多相關研究。那麼，在社會文化方面上，學術界幾乎疏忽了臺灣與越南之間的文學互動歷史與其所在的意義，未有一個具體而有系統性的認真研究或比較。至今，越南學術界甚至將臺灣文學列為地方性文學卻未了解臺灣文學的主體性。因此，針對臺灣文學與越南文學的發展歷史與走向現代化進程，不僅能填補東亞區域研究的空白，增進對漢字文化圈整體研究的理解，亦有助於了解臺灣與越南之間還缺少的歷史片刻，以及文化社會思潮等多方交會，互動的情形，實值得進行深入探討。

本文使用臺灣與越南的著作與文學歷史著作，如葉石濤《臺灣文學史綱》(中一越文本)、陳芳明《臺灣新文學史》二冊；越南資深專家楊廣涵、潘巨棣、鵬江等的越南文學史著作作為主要探討資料，來思考與對照並取出最有特徵的相同與相異之處，以文學史視野下提供筆者的初步研究成果。另外，試圖將臺灣與越南的新文學對話，筆者在文後舉例臺灣賴和的《無題》(1925)小說與越南阮重管的《拉扎羅煩先生傳》(1887)小說作為具體的研究比較初探，呈現自十九世紀末到二十世紀初的臺灣文學與越南文學現代化的進程典範，也是兩者現代文學的重要里程碑。

為此，文章裡面使用「文學現代化」詞組來界定要討論的問題。所謂「工業化」或「現代化」原產生自英國在 18 世紀末所發生的工業革命，人類生產與製造方式逐漸轉為機械化，以機器取代人力，漸引發了科技革命。牛津英語詞典對「現代化」的說明是：

「(動詞)*modernize* 或(名詞) *modernization*：開始使用現代設備或想法、觀念……¹」換言之，「工業」代表了「現代」，而「農業」代表了「傳統」，後引起其他領域如：工業現代化、社會現代化、都市現代化、文學現代化等現象。在社會學方面，社會學學界認為：「『現代化』一詞，意指廣泛的變遷過程，涉及社會各層面，包含：技術、生活型態、社會組織、生產模式，思維方式等的改變，這些『變革的總體』就是現代化。²」文學乃社會的一個呈現方面，當工業革命如火如荼發展時，文學也跟著社會發展受到影響，其變化與影響是全面性的而不是侷限於單一體系。

承上，此文企圖從全面性的現代化指出在臺灣文學與越南文學的發展進程當中對於文學書寫語言、文學創作形式的現代觀念。顯然，這兩者的文學現代化進程並非一蹴而就，而是從開始接受、啟蒙、運用以及改革等是整個漫長的過程。同時，現代化過程建立起落後／進步、野蠻／文明、庸俗／高雅等對立的價值系統，也就是說現代化是與「進步」劃上等號，當我們談及現代化文化、政府、組織或國家，其意義是正面的，代表著進步、文明的象徵。³

筆者乃透過文學歷史文獻以及社會學研究角度，先介紹臺灣與越南走向文學現代化進程，再呈現其異同之處，後以具體作品來體現文學現代化過程的初步典範。文章最後結論作為此文的初探研究成果。

二、20 世紀初臺灣文學與越南文學：新文學誕生

自十九世紀末至二十世紀初，臺灣文學與越南文學都顯現走向現代化的進程。換言之，此現代化進程體現於文學各種方面上的精神改變，即走向文學現代化與社會改革之路。承上，文學現代化意指脫離舊者、建立新者，適合世界西方文學的模型，進行革新與改造社會。而此現代化過程的意識形態是具有民主化意識，以及社會化意識。雖然臺灣與越南在進行文學現代化過程當中各都遇到很多困難與阻礙，但是進入二十世紀初已形成了文學新奠基，成為歷史上莫不可忘的重要階段，那是臺灣在 1920 年代發生新舊文學論爭；而越南在同時期開始形成了新文學。

(一)臺灣文學：新文學運動的誕生

臺灣新舊文學論爭，實際上是受到中國五四新文化運動的影響。臺灣新知識份子主張提倡「白話文運動」，改變中國傳統的「古文」、「六藝之書」的思想，開始啟發文學界裡面的文人寫作詩歌、小說、散文等，使傳統文學、古典文學能脫胎換骨，接近於群眾生活。依據葉石濤(1925-2008)，臺灣新文學分成三個階段：搖籃期(1920-1925)、成熟期(1926-1937)、戰爭期(1938-1945)⁴。

¹ [英]牛津英語詞典(Oxford Advanced Learner's Dictionary)第七版(7th Edition)(牛津大學出版社, 2005)(Oxford University Press, 2005), 原文:「*modernize (v) also -ise: to start using modern equipment, ideas, etc. modernization, -isation (n)*」頁 946。

² 吳逸驊:《圖解社會學》(二版)(臺北:城邦文化出版:2011), 頁 194。

³ 同上注, 頁 195。

⁴ 陳芳明:《臺灣新文學史》(上冊)將臺灣新文學史分為:一、啟蒙實驗期(1921-1931),二、聯合陣線期(1931-1937),三、皇民運動期(1937-1945)(新北:聯經出版, 2011), 頁 30-34。由此研究的其中對象直接切入到越南, 因此先以葉石濤《臺灣文學史綱》中文與越南文翻譯版本裡面的分期內容為主軸, 其他

十九世紀末臺灣在清廷管轄之下(1683-1895)，臺灣舊文學到了清朝末年開始啟蒙民族意識與本地特色。這時期的文人力量主要有陳維英、李望洋、丘逢甲、施士浩等。然而，在日本統治時期初期(自 1895 年至 1920 年代)，臺灣文學的發展速度比較緩慢，而主要的原因是很多知識份子跑回大陸躲避日本人，或若留下來的文人在創作思想上又分成積極與脫離消極兩個趨向。這時期的主要文人只有洪棄生，因此可以理解臺灣文壇的力量這時期是比較薄弱的。

二十世紀初，日本已統治臺灣將二十年之時後更增強鎮壓，臺灣社會基本上在日本殖民時期下是走進「穩定」的，到了 1913 年，舊文學仍然是臺灣文學的主流。雖然詩社活動發展，但仍有臺灣的舊仕紳所寫作而大多屬於大地主階層存在，因此創作的內容仍然維持以古漢文為主題，而題材脫離社會現實、遠離庶民生活，保持傳統而較寂寞的狀態。這時期的主要文人如許南英、胡殿鵬、連雅堂、洪棄生、吳德功。另外，仍能看到一些作家以抗日為創作題材如林獻堂、林幼春、蔡啟運等。總之，臺灣陷入日本人統治二十年初期間的舊文學也陷入停滯而逐漸結束其歷史之角色。

自從 1920 年代起，臺灣社會在戊戌變法(1898 年)、辛亥革命(1911 年)，以及五四文化運動(1919 年)的影響之下，就一步走進現代化，而臺灣文學也隨之在內容與形式上開始革新與改變，使臺灣文學形成新時期。爾後進入 1920 年代起，舊文學的一面衰弱，凸顯了新文學運動的必要，就並不是文學使用的語言，而是文學的功能與任務及其價值。就像似臺灣學者彭瑞金所認定：「就文學的質變而言，新文學運動的意義並不等於是白話文運動，新文學運動的成因，及其受到的影響，可以說是繁多而瑣雜，然而，來自文學本身自覺引發的文學體質變化，應是首要的，它落實了臺灣新文學現實的、思想的性格。⁵」

臺灣新文學(1920-1945)是在日本殖民時期下提倡使用白話文來創作文學的。這階段在臺灣文壇上發生幾個最受矚目的文藝活動：新舊文學論爭、鄉土文學、建立臺灣白話文文學。這時期的代表者乃黃得時、黃呈聰、張我軍、賴和，爾後張我軍和賴和成為臺灣新文學的骨幹貢獻者。依據葉石濤所寫：「如果說，賴和是『臺灣新文學之父』，那麼張我軍應該是『臺灣新文學之奠基者』。⁶」；或一如陳芳明指出：「在啟蒙實驗時期，如果張我軍所負責的任務是在於破除舊文學，則賴和所承擔的工作應該在於建設新文學。⁷」換言之，在新舊文學論爭時期，張我軍有貢獻於連續發表很多文章，其文章的內容主要是呼籲臺灣作家與臺灣青年應該以白話文作為標準的創作語言；而賴和是直接白話文來寫作的。賴和在 1925 年所發表在《臺灣民報》上的第一篇小說《無題》，雖該小說的結構簡單卻全使用白話文來寫作。葉石濤先生所寫：「臺灣新文學『搖籃期』以賴和的處女作散文『無題』的出現而告結束，而這篇散文『無題』也預告了臺灣新文學的開花結果的日子將會到來。在『無題』這一篇作品裡，賴和以一半散文一半新詩，來表現年輕時所受到的挫折和寬容的人道精神。儘管年輕的賴和還沒有學會以社會性觀點來凝視

作者如陳芳明再進行加為參考資料，於此說明。

⁵ 彭瑞金：《臺灣新文學運動 40 年》（高雄：春暉，1997），頁 2-3。

⁶ 葉石濤：《臺灣文學入門》（高雄：春暉出版，1997），頁 17。

⁷ 陳芳明：《臺灣新文學史》（上）（新北：聯經出版，2011），頁 77。

臺灣殖民社會現實的手法，但散文裡卻有濃厚的現代人意識的陰翳，顯示這臺灣新文學之父在年輕世代所吸收的西方文學的影響。⁸」

到了 1930 年代左右，日本統治臺灣已超過三十多年，臺灣人知識份子中，在臺或者赴日學習並受過完整的日本教育的人已經不少，代表作家如楊雲萍、張文環、楊達等。這些作家雖曾受過短暫的中國古文教育，能夠閱讀漢文，但顯然沒有能力寫漢文。再說，他們從小已受過日本教育的薰陶，因此就說到了 1937 年，日本人禁止臺灣作家使用漢文來創作也不禁臺灣人所要表達的文學寫作。雖然楊雲萍、張文環、龍瑛宗等所使用日文作為創作工具，不過反映在他們的作品裡面仍然是臺灣民眾的現實生活以及當時的社會現實。總之，觀看臺灣十九世紀末至二十世紀初的新文學啟發與發展脈絡，可以看得出來臺灣文學的發展速度是比較快的，促使新文學直接影響群眾的意識形態、改變群眾的思想。

(二)越南文學：新文學誕生

在同一個東亞文化圈的越南，十九世紀末二十世紀初的文學背景是特別蓬勃發展的。法國殖民帝國號稱世界來保護越南，其實是在越南領土上進行軍事侵略與其佔據。但從另個角度來看，西方人的到來使得越南舊社會改變、新都市發展、城市生活，以及新的市民出現包括資產階級、小資產、手工業者、自由職業者、城市貧民、新學知識份子等。這些新崛階級雖在生活條件與意識形態上有所不同，但是當其面對當時社會難免存在著一般嗜好：崇洋媚外、安享樂趣、渴望新鮮的導致文學創作上的一個必要傾向。

在這樣動盪時代下，出現了很多新問題、新人物和新思潮。以往的吟風弄月的文學體格已遠離群眾的現實生活，而如今的文學必須要反映變動社會。在這樣的文化背景下，越南新文學逐漸形成。二十世紀初 1920 至 1930 年代是越南新文學萌芽、形成的時期。如潘巨棣(Phan Cu De)所認定：「新文學反映越南文學根基的與越南社會的需求：在城市，資產化生活已獲得勝利、穩定；文學需要滿足於城市居民的精神需求。⁹」從傳統走向現代化是世界上每個國家的文學發展歷史的必然。越南文學也不當局外者，歐雨西風的新浪潮開始進入越南社會，報刊與報社的發行跟出版社的成立，促成文學也要革新、改變跟隨社會各方面上的價值。文學各種新體裁如翻譯文學、新小說、散文、隨筆、記事、劇本、詩歌等開始出現。加上拉丁化國語字的普及性代替漢字與喃字，創作的力量更為專業。這時期的越南文學在資產階級與無產階級中雖然發生分別與衝突之處，不過在不同的意識體系下無形中產生互相影響力，使得越南文學局面更為多樣化。

新小說最先在越南南部出現。若十九世紀往前，越南封建社會的文人以詩、詞、賦為心血而寄託其志向，那麼到二十世紀初往後出現了新體裁作品，有了張永記(Truong Vinh Ky)¹⁰的《古代故事》、《詼諧故事》，黃靜果¹¹的《解悶故事》、《解悶故事後傳》等散

⁸ 葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：春暉出版，1987），頁 34。

⁹ 潘巨棣(Phan Cu De)等主編：《越南文學（1900—1945）》（Van hoc Viet Nam -1900-1945）（河內：教育出版社，2010），頁：210。

¹⁰ 張永記(Truong Vinh Ky, 1837-1898)：出生於越南南部的永隆省，越南十九世紀的傑出文化考究、語言、教育與翻譯家。他精通與可以使用的共二十七種外文，留給後世的一百多部關於歷史、文化、語言與翻譯的作品。

¹¹ 黃靜果(Huynh Tinh Cua, 1830-1908)：別名 Paulus Cua，是越南十九世紀末二十世紀初的重要作家與研

文學新作品。值得注意的是阮重管(Nguyen Trong Quan)乃新文學創作短篇小說的第一人，其作品《拉扎羅煩先生傳》1887 年在西貢(Sai Gon)出版，是第一本小說模仿西方文學形式的新體裁，使用第一人稱敘述，描寫人物的心理情節及其對話的穿插段落，顯然模仿法國小說模式。另外，1910 年有陳政照(Tran Chanh Chieu)的《黃素英含冤》、張維瓚(Truong Duy Toan)的《潘安外史》、黎弘謀(Le Hoang Muu)的《蘇惠兒外史》、《怨紅群》、《馮金花外史》等新小說出現。此外，關於詩歌，有阮勸(Nguyen Khuyen)與秀昌(Tu Xuong)的諷刺詩，潘佩珠(Phan Boi Chau)的愛國詩等。

二十世紀初，法國人在越南建設劇院。這時期在殖民地半封建社會中的城市生活，嘲劇與改良劇成為社會上的盛行趨勢，結合傳統與現代的因素，吸收新崛起的都市市民的愛好。著名劇本作者有阮廷義(Nguyen Dinh Nghia)、韋玄德(Vi Huyen Dac)、武廷龍(Vu Dinh Long)等。劇本的創作內容都反映當時社會的劇性問題如流浪女子、錯誤、愛情、詐騙、生活日常等題材。

當出版社的成立纔剛開始時，報刊成為當時唯一發表新作品的工具。《嘉定報》(1865-1909)、《農賈茗談》(1901-1921)¹²、《中北新聞》(1915-1945)、《印度支那》(1913-1919)、《南風》(1917-1934)、《東法時報》(1923-1928)、《安南》(1926-?)、《婦女新聞》(1929-1935)等報刊雜誌出現作為越南文學的發展提供了廣泛的餘地。這些報刊在法國人管轄之下同時使用法文、拉丁字，以及一些漢文來刊載。十九世紀末，越南社會首次有報刊這種文字交換工具，帶給人們豐富的閱讀語言與閱讀內容，促使法國人強迫越南社會完全脫離中國文化的影響與漢字科舉制度的政策。在 1881 年，《嘉定報》(Gia Dinh Bao)已刊載法國拉封丹寓言故事、雨果的作品等，1886 年《嘉定報》也第一次刊登英國魯濱孫故事等。拉丁化國語字的易學易記，激發人們的更多需求，以往若文學只屬於貴族階層，而今文學成為群眾的精神實質，人們放眼世界，重新認識自我，反省自我，以及觀看周圍的生活。

在 1905 年，《農賈茗談》首次刊登中國章回小說（後稱中國古典小說）《三國志》越南文翻譯，分期刊登，爾後陸續是《征東征西》、《東周列國》、《岳飛傳》等中國歷史小說、武俠小說、言情小說都翻譯成越南文。在法國殖民制度之下，報社與出版社的興起，越南的新文學公開出版，雖則該新文學無支配越南民族的整個文學面貌、也無代替越南文學的代表性，然而新文學開始在越南社會中扮演著非常重要的角色，以及逐建立其在世的展望。

三、文學現代化在異、同之間的幾個問題

臺灣，從 1895 年甲午戰爭後，清廷把臺灣割讓給日本，一直到 1915 年的西來庵事件為止的二十年間，臺灣民眾一直以武裝抗日來反抗日本統治。¹³越南自 1858 年法國開

究者。他對於越南早期的拉丁化國語字的發展顯現大影響，以早期創作國語字小說與散文為主要貢獻。

¹² 《農賈茗談》雜誌自 1921 年至 1924 年改名為《新時時報》（法文：Journal des jeunes générations）一直到了 11 月 1924 年纔停刊。

¹³ 葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：春暉出版，1987），頁 20。

始進行軍事侵略，直到 1940 年代日軍佔領，在這階段受過法國殖民統治的八十多年時間裡，各地紛紛湧現抗法反殖民的起義或是政治活動，人們的思想觀念也隨之發生了巨變。抗法救國，爭取獨立自由纔是越南人民真正的思想追求，同時人們也希望通過改革維新向發達國家學習，只有人民站起來纔能救國，只有維新纔能獨立。

從傳統走向現代化是世界各國文學發展歷史的必然。以臺灣和越南為例，將兩者同放在一個參照系，以十九世紀末至二十世紀初為時間主軸，以社會背景為空間範圍，這現代化進程可產生出如下值得討論的相同與相異之幾個問題：

(一)相同之處：

第一、同受中國文學的影響。誠如上述，臺灣基本上是一個移民的社會，頗受外來的影響，臺灣文學的發展也相當具有類似的移民性。明清鼎革前後時期，臺灣曾多次接納來自大陸的移民，其中最著名的文人乃沈光文(1902-1988)也，他在 1652 年漂流到臺來播種舊文學。¹⁴這是臺灣社會結構使然，曾經收納漢人、西歐人(葡萄牙、荷蘭)、客家人、日本人等的到來，致使產生其多種文學創作類型包括臺灣舊文學乃用漢文創作、日本時期文學乃主要用日文來創作，另外還有本島原住民的口傳文學等。顯然的兩百年間的舊文學仍然生根蒂固於臺灣影響與發展。

在越南史上，吳朝前吳王吳權(Ngo Quyen)在 938 年於白藤江之戰打敗南漢軍之後，正式宣稱越南獨立權。¹⁵不過越南受中國文化與中國文學的影響歷來長久而難於解釋。世界馳名的越南詩人阮攸(Nguyen Du, 1766-1820)曾通過中國明朝青心才人的《金雲翹傳》改造寫成《斷腸新聲》(簡稱《翹傳》)是一個典範。再說，越南封建時期曾模仿中國科舉制度來當作選賢的工具等這些根基穩固的根源至今仍然在越南社會文化中或淺薄或深厚得散發其影響力。越南人喜愛中國文學，也喜歡臺灣文學，從中國古典詩、古典小說，以及近現代的武俠小說和言情小說等都很受到越南讀者群的歡迎。越南古代文人以古漢文來寫詩，十九世紀末阮攸寫成《翹傳》(Truyen Kieu)以 3254 句喃字長詩寫成王翠翹的悲哀故事，二十世紀初中國古典小說已開始被翻譯成越南文，二十世紀間的 1950 年代金庸武俠小說，以及 1960 年代瓊瑤言情小說也首次在越南的譯介。

第二、十九世紀末二十世紀初，臺灣與越南都屬於殖民地之下的領土，臺灣承受日本殖民時期的五十年期間，越南受法國殖民的八十多年期間，使得臺灣與越南的文學都產生民族現代性，以及殖民地現代性的特點。在殖民地統治與影響之下，臺灣與越南的民族性已不再是純粹傳統的民族性，而形成了本土文化的綜合性。中國傳統文化根深蒂固，到了十九世紀末以後已經有了改變，從外來的新文化思潮、新西學份子直接出現並且改變思想化。對於越南知識份子，法國文化與文學影響到社會生活與群眾思想；而在臺灣，日本人對於本島仕紳階層不停地強迫同時企圖實施皇民化運動等。從這時代的歷史實踐看來，越南與臺灣顯然產生出兩種態度：自願(接受)與被強迫(接受)。

第三、以語言改革作為改革社會、革新文學的主要工具。十九世紀末往前，越南社

¹⁴ 葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：春暉出版，1987），頁 11。

¹⁵ 張友瓊（Truong Huu Quynh）主編《越南歷史大綱》（Dai cuong Lich su Viet Nam）（河內：教育出版社，2008 年）；黎成瓊（Le Thanh Khoi）：《越南歷史：從起源至二十世紀間》（Lich su Viet Nam: Tu nguon goc den giua TK XX）（河內：世界出版社：2014 年）等資料。

會只使用漢字作為正式創作的語言，而漢字原本是從中國借來使用的文字。到了 1919 年法國人廢除越南原有的科舉制度，漸把拉丁化國語字設為越南的正式文字。如此看來，越南在使用文字方面上的過程是一個被動的過程，早期受漢字與儒家思想的影響，後西方人來傳授拉丁字體而廣泛使用。臺灣，深受中國的五四文化運動的影響而進行白話文運動。在 1921 年，臺灣文化協會成立，宗旨為國民改造，主張培養民眾的民族精神，打破舊俗，啟蒙與建立全民的新知識。因此，首先要進行語言改革，提倡全民使用日常用的易懂易寫的中國白話文。只有通過語言改造纔能接受外來的新思想，提高群眾的認識，脫離日本人的殖民統治。張我軍、黃呈聰、黃朝琴等新知識份子正是臺灣白話文運動的啟蒙者。雖然他們對白話文改革運動有活動章程，陸續發表文章，然而這些文章所反映的內容是新的卻在表現的形式上仍然以未完整的白話文來體現，再說臺灣原本是一個複雜的移民社會、容納很多成分，日本人又加強壓制使得白話文運動未能徹底得成功，未提示它應要走向的路線。

(二)相異之處

臺灣學界可對越南文學史有所不太認識的即是越南新文學時期的語言使用。然而，從這一點談起，大致上來說，臺灣文學與越南文學走向現代化進程的最明顯區別，是越南沒有發生語言改革運動，而在臺灣曾發生的白話文改革運動乃成為臺灣史上的關鍵問題之一。

首先，漢字是一股「死語」¹⁶。換個說法，在越南社會中，漢字確曾經是古代貴族文人的主要創作與正式考試工具，但是誠如前文，漢字是從外面借來使用的，漢字不是越南民族的母語。因此，漢字在越南是一股死語。越南除了漢字使用以外，還有喃字¹⁷與越南文，不過喃字一開始就被認定是平民的一種文字，無受當時政權的重用，導致後來可惜的被磨滅，不再使用。自十六、十七世紀時，從西歐來的傳教士們已用未完整的拉丁化字體來記錄越南文的聲音，爾後經過多次改造與試用，拉丁化國語字乃成為方便而容易學習的語言。¹⁸於是越南長期使用漢字與新來的拉丁化國語字共生存在發展一直到了

¹⁶ 關於「死語」該詞：漢越詞讀音為 *Tử ngữ*，依據越南語詞典所解釋：「死語：（名詞）古語言，而今日少人用或不得使用，只存在於書本裡面，用來分別與『生語』。」詳看：〔越〕詞典學中心編：《越南語詞典》（*Tu dien Tieng Viet*）（河內：峴港出版社，2007 年），頁 1328；《越南語詞典》（*Tu dien Tieng Viet*）（河內：百科詞典出版社，2007 年），頁 912。此文裡面所使用的「死語」用意表示漢文在越南曾經是正式使用的語言，然後法國人也曾企圖將法文作為越南的正式使用語言，但法文也沒有成為越南民族的官方語言，爾後拉丁化國語字代替漢文與法文，成為越南人的越南文。此意思證明漢文原不是越南的母語，究竟只能走到滅亡之路。文章中使用的說法乃助於學術理論的論述，而並沒有表示貶義或任何其他意思，於此說明。

¹⁷ 喃字：越南文「*chữ Nôm*」為越南人在十一、十二世紀左右所創作的本土文字，到了十五世紀時喃字成為越南社會的完整創作文字。不過，由於時代與社會上的各種問題，喃字主要是用來記錄越南民間口傳故事或稱《喃傳》，而在十八世紀時用喃字創作特別發展，一直到了十九世紀末二十世紀初拉丁化國語字的便利性已來代替喃字。

¹⁸ 關於拉丁化國語字的發展參考自〔越〕杜光正（*Do Quang Chinh*）：《國語字歷史：1620—1659》（*Lich su chu Quoc ngu 1620-1659*）（河內：宗教出版社，2007 年）；南川（*Nam Xuyen*）：《現代國語：語音與字母縱觀》（*Quoc ngu hien dai: Tong quan co ban ve ngu am va chu viet*）（胡志明市：文藝出版社，2009 年）等資料。

1919年當法國人廢除越南全領土上的漢字科舉制度，此時拉丁化國語字在越南實施一個新使命的開端。

臺灣白話文運動所發生的是直接受中國大陸五四文化運動的影響。由臺灣的地理位置致使臺灣敏捷採納中國的新文化運動的思想，如胡適和陳獨秀所提倡指出¹⁹此新文化運動的目的之一為廢除文言文、建立白話文，普及民眾，建造國民文學。²⁰在這樣的文化槓桿下，在臺灣出現若干言論雜誌，如《臺灣青年》(1920年，日本東京)，1922年改名叫《臺灣》主要在臺灣發行，《臺灣民報》(1923年)等，這些雜誌同時使用文言文與日文來刊行。這時期的先鋒者與其陸續發表文章是陳炯〈文學與職務〉(1920年)、黃呈聰〈論普及白話文的新使命〉(1923年)、黃朝琴〈漢文改革論〉(1923年)、張我軍〈致臺灣青年的一封信〉(1924年)、〈新文學運動的意義〉(1925年)等。這些文章縱使啟發臺灣社會當時的大部分想要革新的想法，只可惜這些含有啟蒙性的文章雖然內容很有脈絡，以及臺灣的白話文運動啟蒙者也有之活動章程，但是他們所使用的是未完成的白話文，於是乎，最後的結果是未能達到如在中國大陸的新文化運動的效果。

其次，臺灣與越南同時受日本和法國的殖民統治，統治者的性質是都要統治、管轄、控制，但是統治者的形式又不一樣的。有壓迫必有反抗，臺灣與越南早期也發生很多愛國救亡的政治運動，在臺灣有苗栗事件(1913年)、六甲事件(1914年)、西來庵事件(1915年)，在越南二十世紀初崛起維新抗法運動。自1920年至1931年，臺灣社會發生很多事件從新文化運動到白話文改革運動，新舊文學論爭到鄉土文學與臺灣話文論爭。在短暫十一年間，臺灣不僅受中國大陸的新文化運動的影響，而還得抵抗在日本殖民統治下的日語「同化」政策，又要否定以「中國白話文」作為文學創作的手段，同時發起使用臺灣話文書寫等事件。²¹這些所有事件同擠在美麗島上，使祂承受過於沉重的責任。但是，一如歷史的脈絡，進入戰爭時期(1937年)後，臺灣文學正式自己建立自己的自主性，產生抗戰文學，協力抗日救亡。

雖然如此，但是由於殖民統治者的性質不一樣導致臺灣社會與越南社會的發展脈絡有所不同，特別從二十世紀初，在法國人的影響下，越南社會都市發展形成新西學知識份子，有新學問、新思想，而他們又想要脫離中國文化的影響，因此越南文化這時期開始接受與融合法國文化，從被強迫變成自覺接受。臺灣，誠如上述，原本曾受從外來的殖民地文化的影響如荷蘭、葡萄牙、日本，而由於歷史上的地理因素使得臺灣容納很多來自中國大陸的移民。正因為如此說來，臺灣文學的革新現代化進程具有多元性，特別自光復(1945年)之後臺灣又接受來自歐美新文化的思潮，使得臺灣逐漸形成自己的自主性。

再次，在文學現代化進程中，越南早就出現新西學知識份子。越南的新文學時期沒有直接受中國五四文化運動的影響。1919年之前，越南已出現很多抗法運動，如孫室說(Ton That Thuyet, 1839-1913)發動的「勤王運動」，或潘周禎(Phan Chau Trinh, 1872-1926)提倡的「維新運動」，後有越南的愛國者潘佩珠(Phan Boi Chau, 1867-1940)在1904年成立

¹⁹ 胡適：《胡適作品集3·文學改良芻議》全文（臺北：遠流出版，1986年）。

²⁰ 葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：春暉出版，1987年），頁19。

²¹ 葉石濤：《臺灣文學史綱》（高雄：春暉出版，1987年），頁24-25；黃美娥編：《世界中的臺灣文學》，此書屬於臺灣史論叢系列—文學篇（臺北：臺大出版中心，2020年），頁115。

「新黨」(後稱「維新會」)，尊「畿外侯」強樞²²為盟主，主要目的為到日本求援，抗法救國。1905年，潘佩珠逃到日本，於日本發動抗法運動，寫抗法書等。²³邁進二十世紀初，有傘沱(Tan Da, 1889-1939)、吳必素(Ngo Tat To, 1892-1954)、阮功歡(Nguyen Cong Hoan, 1903-1977)、武重奉(Vu Trong Phung, 1912-1939)等新知識份子，他們原為舊文人，精通漢字，用漢文創作與翻譯文章。然而，誠如上述，時代的交換，新時代的文章又不是用來寫給自己、寫給朋友，又不能以古詩來吟詠己心緒，而此時的文章要適應社會生活、要為群眾而寫。作家成為一個職業，創作成為主要謀生的工作，作品可以以貨物職能來交易。另一方面，漢字、法文的「共生」存在，往前的文言文作品只有貴族和有學問的人能懂，至今將其翻譯成法文，使得越南民眾通過法文觀看世界文化與文學，激發人心對於新鮮事件的好奇心。這些舊文人為了符合時代的發展，以及救國的渴望，必要學習新外來的新知識，逐漸形成一股新西學知識份子，有先進學問，有明顯章程，他們以文學作為武器寫出殖民地下的民眾痛苦與不幸，批判殖民地制度壓迫越南等罪惡。自二十世紀間 1950 年代起從美國來的新潮流更能使越南社會吐故納新、融入生活，發展到當時最繁華的都市之一。

回過頭來，臺灣社會的構成是非常複雜的，來自中國大陸的移民儘管多久居留臺灣，於臺灣落地生根，然而這些移民乃永不忘記自己的根源。另外，臺灣本島原有的原住民都各有自己的本土語言，日治時期平民又主要使用日文等。再說，雖然臺灣富豪或貴族階級早期有很多人去日本留學，吸收新見識，但是皇民化制度壓迫於臺灣文人過於沉重，加上臺灣的抗戰力量較薄弱等因素，因此臺灣社會難以形成新的西學份子來開創解放民族。

總而言之，在殖民統治制度之下，臺灣與越南都各自意識到反抗與解放，只是兩者的歷史環境與地理位置等有所不同，社會文化與時代背景也有差別。最終，兩者各走各現代化的進程，但都是想要脫離舊者、改造舊俗，迎接與吸收新外來的精英，新文學的誕生是歷史上的必要結果。學界分析與研究臺灣文學與越南文學之間的歷史演進與現代化進程，會發現甚多有趣的跨界問題。

四、臺灣與越南的新文學一

賴和《無題》與阮重管《拉扎羅煩先生傳》初探

賴和人稱「臺灣新文學之父」、「臺灣的魯迅」，以及「彰化媽祖」。葉石濤指出：「臺灣新文學『搖籃期』以賴和的處女作散文『無題』的出現而告結束，而這篇散文『無題』也預告了臺灣新文學的開花結果的日子將會到來。在『無題』這一篇作品裡，賴和以一半散文一半新詩，來表現年輕時所受到的挫折和寬容的人道精神。儘管年輕的賴和還沒

²² 畿外侯強樞 (Ky Ngoai Hau Cuong De, 1882—1951)，是越南阮朝阮福景太子的第四代孫子。強樞曾經參加抗法運動，他經過中國、香港、臺灣與日本等地方求援。後他在日本過世。

²³ 潘巨棣 (Phan Cu De) 等主編：《越南文學 (1900—1945)》(Van hoc Viet Nam -1900-1945) (河內：教育出版社，2010 年)，頁：90-91；或參見臺灣學者羅景文著《憂國之嘆與興國之想：越南近代知識人潘佩珠及其漢文小說研究》全文 (臺北：新文豐出版，2020 年)，文內引用細節在頁 56。

有學會以社會性觀點來凝視臺灣殖民社會現實的手法，但散文裡卻有濃厚的現代人意識的陰翳，顯示這臺灣新文學之父在年輕世代所吸收的西方文學的影響。」²⁴又，陳芳明說：「必須指出一個事實，便是在張我軍大力提倡白話文之後，作家才漸漸重視使用語言的問題。最顯著的證據，當以一九二五年在文壇登場的賴和為代表。」²⁵在 1925 年 8 月，賴和在《臺灣民報》67 號發表第一篇白話文作品《無題》²⁶，此乃可以說是賴和在白話文學生涯開始的一年。

阮重管(1865-1911)，法—越南文全名：「Pétru Jean-Baptiste Nguyễn Trọng Quản」(簡稱：P.J.B Nguyễn Trọng Quản 阮重管)。由於阮重管屬於十九世紀末二十世紀初越南南部新文學作家，同於張詠記(Truong Vinh Ky)、黃靜果(Huynh Tinh Cua)、張明記(Truong Minh Ky)、陳正照(Tran Chanh Chieu)、阮好詠(Nguyen Hao Vinh)等代表作家²⁷，而在這個世代交替之下較早與法國文化接軌，也較早學習法文，更受法國文學的影響。依據學者裴德靜(Bui Duc Tinh)所編著：阮重管前是張詠記²⁸的門徒後為其女婿，1880 年阮重管曾到北非(法國殖民地下的 Lycée d' Alger 學校)留學，深吸收西方文化的影響，回來之後自 1890 年至 1902 年曾任「西貢初學學校」的校長。²⁹小說《拉扎羅煩先生傳》出版於 1887 年，於西貢法籍出版社印行。³⁰

據學者鵬江(Bang Giang)所編著的資料記錄，阮重管於 1886 年 12 月 1 日在寫《拉扎羅煩先生傳》的序文說明他創作該小說的用意：「我有一個用意的是以『人們常說的日用語』來做成傳給後人看著而可印出多少好傳；先給幼兒學習閱讀、後使各處各民得知：安南人比智比才，無輸於之。」³¹當閱讀此小說的短短內容，可以看得出來阮重管始終一貫「人們常說的日用語」的用意，而也是阮重管敬受其恩師張詠記的觀念，以「純安南語」而使用。³²

賴和出生與成長在日據時期並受過總督府的教育制度，但他一生堅決與堅持用白話

²⁴ 葉石濤：《臺灣文學史綱》(高雄：春暉出版，1987)，頁 34。

²⁵ 陳芳明：《臺灣新文學史》(上)(新北：聯經出版，2011)，頁 79。

²⁶ 懶雲(賴和的筆名)：〈無題〉原文參考在《臺灣民報》第六十七號，大正十四年八月廿六如，頁(50)。關於〈無題〉的文體，臺灣學界有不同的意見，葉石濤認為該作品為一半散文一半新詩的，而其他網絡登載所認為散文(詳看：https://tln.nmtl.gov.tw/ch/m3/nmtl_w1_m3_sl_c.aspx?sid=208；或 <http://203.71.212.37/school/guowenke/books/laihe/article-5.htm>。瀏覽日期：2021 年 03 月 20 日)而依據筆者在臺學習與經驗得知國立成功大學臺灣文學系(所)教授認為〈無題〉應該是小說。此意見來自於他們認為臺灣早期的散文、隨筆沒有很豐碩，甚至臺灣也無盛行隨筆等見解。於此，筆者為了以便此研究的效果先將〈無題〉即使視為一篇新小說來談論，以此說明。

²⁷ 鵬江(Bang Giang)：《南圻的國語文學 1865-1930》(Van hoc Quoc ngu o Nam Ky)(胡志明市：年輕出版社，1992 年)，頁 358。

²⁸ 張永記(Truong Vinh Ky, 1837-1898)：出生於越南南部的永隆省，越南十九世紀的傑出文化、文化考究、語言、教育與翻譯家。他可以使用與精通二十七種外文，留給後世的一百多部關於歷史、文化、語言與翻譯的作品。

²⁹ 裴德靜(Bui Duc Tinh)：《小說—期刊—新詩的初步》(Nhưng buoc dau cua bao chi tieu thuyet va tho moi)(胡志明市：胡志明市出版社，1992 年)，頁 197；武文仁(Vo Van Nhon)：〈走向現代小說的南部二位先鋒作家之路〉《文學雜誌》，第 3 號，2000 年，頁 39。

³⁰ 法文：J. Linage, Libraire Éditeur, Rue Catinat, Sai Gon。(後改名為「自由路」，今日為越南胡志明市第一郡的「同啟路」)。

³¹ 鵬江(Bang Giang)：《南圻的國語文學 1865-1930》(Van hoc Quoc ngu o Nam Ky)(胡志明市：年輕出版社，1992 年)，頁 334。

³² 鵬江：同上注，頁 334。

文來寫作，想要將白話文文學普及群眾，脫離日據時期下的皇民政策。阮重管也在殖民地社會下出生與成長，甚赴法屬領土留學，基督教徒，顯然阮氏的啟蒙文學概念與其寫作風格深受法國小說的影響，使用初期國語字與法文文法來陳述故事。賴和的《無題》和阮重管的《拉扎羅煩先生傳》在當時社會初次問世的時候可能沒有受到矚目也稀少意見評論。但是，此二作品有共同的特點是採用新的語言表示，白話文和拉丁文代替了舊的文言文。因此，作品內容雖沒有呈現藝術與技巧卻以展開的語言及題材作為改革的目的。

小說《拉扎羅煩先生傳》(Truyện thầy Lazaro Phi ê n)首先是一個陳述的故事，敘述第一人稱男主角的罪過與後悔莫及。男主角名稱拉扎羅煩³³(Lazaro Phi ê n)，曾是法屬時期給基督教教堂作通言老師(即當翻譯者)。故事發生的十一年後，在一次搭火車返回巴地—頭頓省(Ba Ria-Vung Tau)時，跟他同搭一趟火車、同一車廂的陌生人吐露心肝，洩露他自己十一年前的罪過。十一年前，當他去巴地—頭頓任職通言老師時，在此地方遇見過一位嫁給法國官的越南婦女，此女人經過幾次與煩先生見面(是為了翻譯工作)就愛上了他，被煩先生拒絕其愛情，這個女人想個暗計。她寫一封匿名信，然後找人寄給煩先生，信中訴說煩先生的太太與煩先生的好友名叫阿柳(Liêu)通姦。煩先生因此生氣，劃策殺害自己的好友阿柳，毒死自己的太太。煩先生以為這對狗男女死了，自己會很快樂，沒想到他太太臨死前跟他說：「我知道我為何要死(她知道他先生暗中毒死她)，但我會禱告上帝饒恕了你。」十一年後，煩先生返回巴地—頭頓纔收到當初寫匿名信的那個女人的贖罪信，事實如今昭雪卻已來不及。煩先生從此鬱悶而漸死去。即此故事在火車上被敘說時，也是拉扎羅煩先生臨死之前的最後一次回到巴地—頭頓，後其墳墓於此安葬。

此故事最吸引的是人物心理的描繪，這個故事是通過跟煩先生同搭火車的一個陌生人的引入介紹後都是煩先生第一人稱的敘述與獨話，有時會有他與那個陌生人的對話穿插。這小說的結構帶有現代性的特徵，煩先生自己認罪的過程，說出他當初怎麼某策暗殺好友阿柳、怎麼暗中慢慢毒死自己的太太，而陌生人有時扮演在說故事的人的角色，描繪主角人物的心理敘述。這裡的具體內容是去描寫人物的心理，而不是再演說那個殺妻行動或事件。這些情節只有在現代小說纔有，特別的是受到法國小說特徵的影響，而往前的古典小說並沒有出現這樣的人物的心理描述。此外，故事的結局如此悲慘，也跟傳統文學的結局為「遇見—散落—團圓」的熟悉母題(motif)顯然很不一樣。依傳統小說裡的結局，好人經過千辛萬苦到最後平安喜悅、享得福報；而在這個故事裡的結局，煩先生的太太與其好朋友明確冤枉而受死等情節。

關於創作的語言，依據越南學者武文仁所認定，故事的使用語言確實選擇「純安南語」而寫成的。武氏認為與此故事三十八年後纔寫的黃玉珀(Hoang Ngoc Phach)的《素心》(To Tam)或四十年後阮祥三(Nguyen Tuong Tam)寫的《儒風》(Nho Phong)來比還是仍然顯現很多駢體文。然而在阮重管的《拉扎羅煩先生傳》裡面連一句駢體文也無讀到。³⁴這般論點也說明，筆者在此文前面所述的內容，以新的語言形式作為文學改革的目的。關於

³³ 作者的用意：主人公的名字叫「煩」(越南文：Phiên)，意指人生的煩惱。

³⁴ 武文仁(Vo Van Nhon)：〈走向現代小說的南部二位先鋒作家之路〉《文學雜誌》，第3號，2000年，頁39。

語言改革的問題，中國的五四文化運動到了 1919 年纔發生(興許隔了這年幾年前已經萌芽的)，而五四文化運動其中的重要目的之一是想要廢除文言文(古文)，提倡使用日用的白話文。然而，在越南，從很早就出現了現代文學的雛形了(1887 年)。臺灣在 1920 年纔發生新文學運動，顯然會比較晚的出現新文學作品。

臺灣，這時期是準備被陷入日本人手中，等到三十八年後在 1925 年纔有賴和發表的《無題》白話文作品。臺灣自 1895 年至 1920 年，主要是從大陸來臺的舊文人播種舊文學的時期，以及日據時代下的日文文學。這時期的臺灣社會還沒產生出很明顯的抗日運動，若有的只是比較短而弱的事件，如 1913 年的苗栗事件、1915 年的西來庵事件。³⁵這些事件大約只存在著一年間，而主要是自發的。五四運動的語文改革主張，促使臺灣真正覺醒，產生規模龐大的抗日民族文學是臺灣新文學運動的展開。但是臺灣並非只是一個殖民地社會而已，臺灣原本是一個有本島原住民、大陸來的移民，而「原住民社會本身使用的是多種原住民語，而移民社會使用的是漢人的漳州、泉州與客家語。如此繁雜的語言環境，迫使作家必須做各種分歧的選擇。於是，有人主張使用中國白話文，有人強調應該採用羅馬拼音，有人偏向臺灣語的使用，也有人終於選擇日文。³⁶」如此紛亂的現象，使臺灣文學想要走向現代化的進程缺少一貫性。雖有多元性卻少了一貫性使之緩慢而停頓地發展。

誠如上述，臺灣新文學一開始有很多提倡者如黃呈聰、黃朝琴、陳炘、張我軍等，但是唯有賴和努力的去學習、習作白話文使用，因此賴和的《無題》纔首先問世，不過依筆者的初探認為賴和當時的文學經驗受古漢文文學的影響過於深刻，加上賴和比較善於寫新詩，在日本時期出生與成長的賴和還缺少對於新小說的薰陶與經驗，致使他的處女作如此單純。閱讀《無題》，從頭到尾幾乎敘述男主角的心事或心理，他的愛人明日要嫁給人家了，他想要去祝福她卻怕她拒絕、怕她誤會、怕她難過等情緒，經過一整夜的多麼纏繞心頭的情緒，最終他還是沒去，而只希望她能幸福，自己的憂愁心海何必讓她煩惱。男主角自述：「一縷縷的波紋、何用令她煩悶呢？不是誠意地祝福她快樂祝她幸福嗎？何必？」³⁷最後這一句「何必？」如此乾脆的意指這場英雄的悲哀、戀愛的失敗，但他是甘願的。

依筆者的初探，賴和的《無題》和阮重管的《拉扎羅煩先生傳》，在臺灣與越南從一問世到現在較沒有受到學界與讀者的矚目是因為此二作品的名稱標題。越南讀者當時一看到阮氏的故事標題就會聯想這是屬於基督教的故事「拉扎羅」(Lazaro)乃煩先生被取的聖名；故事的內容也無符合當時的讀者嗜好。另外，學者武文仁還認為，南部讀者原大部分為平民，這樣的極新文學類型難以立刻受到他們的接受。³⁸賴和以「懶雲」為筆名，首次在《臺灣民報》刊登此小說《無題》，顯然易讓世人以為相似一首詩，加上他在作品最後附上一段新詩，以致將之視為「散文」或「半新詩半散文」類的。再者，臺灣新文學的第一使用白話文寫成的作品當然是賴和的《無題》，它雖不是臺灣文學這時期的第一個小說卻是臺灣第一用白話文來寫的作品。之前已有謝春木(筆名「追風」)的《她往

³⁵ 葉石濤：《臺灣文學史綱》(高雄：春暉出版，1987 年)，頁 20。

³⁶ 陳芳明：《臺灣新文學史》(上)(新北：聯經出版，2011 年)，頁 59。

³⁷ 懶雲：〈無題〉原文參考在《臺灣民報》第六十七號，大正十四年八月廿六如，頁(50)。

³⁸ 武文仁(Vo Van Nhon)：〈走向現代小說的南部二位先鋒作家之路〉《文學雜誌》，第 3 號，2000 年，頁 39-40。

何處去》(1922 年)，或是作者筆名「鷗」寫的《可怕的沉默》等小說，但是這些最早的作品都使用日文來創作的。³⁹不過陳芳明先生在其著作《臺灣新文學史》並沒有提及到賴和的《無題》，此會為當外國人想要參考關於臺灣文學的資料造成一點困擾與難解。

總而言之，臺灣新文學與越南新文學從一開始的出發點是要反抗殖民地制度，走向現代化的傾向。新文學的誕生、新作品的問世說明臺灣與越南必要走在世界共同的先進路條。臺灣和越南曾同受過中國文化的深刻影響，後又受外來新文化的影響，越南自出現第一部現代小說到往後的文學較偏向於西方小說的模型，此現代化進程是比較一貫的。臺灣的社會演變雖較複雜，但主要仍然受日本的壓制與影響，所以文學的發展脈絡偏向日本風格（其實臺灣文學受西方的影響是比較晚的，要到了 1950 年代後），加上語言複雜的境況等，使得臺灣文學脈絡有多元性而又漫延地前進。以上舉例最早出現的兩個新文學作品，在每個作品的結局一部分說明東方和西方的思維差別，東方文學比較善於體現「真誠」的，而西方文學有表現「真實」的特長，此乃為筆者的初步觀察與研究作為臺灣與越南之間的十九世紀末二十世紀初的新文學交流與存在的意義。

五、結論

本文使用臺灣與越南的專書與文學歷史著作，如葉石濤《臺灣文學史綱》（中一越文版）、陳芳明《臺灣新文學史》二冊；越南資深專家楊廣涵、潘巨棣、鵬江等的越南文學史著作作為主要思考資料，深入探討與比較，取出最有特徵的相同與相異之處，以文學史視野下提出筆者的評論初探。另外，筆者在文後舉例臺灣賴和的《無題》(1925)小說與越南阮重管的《拉扎羅煩先生傳》(1887)小說作為具體的研究比較初探，呈現十九世紀末二十世紀初的臺灣文學與越南文學現代化的進程典範，是兩者現代文學的重要里程碑。

走向現代化是各國家想要前進發展的必要之路。然而，在現代化的進程中，必然會發生很多轉折與變換，社會的轉折，人們的思想，意識形態的改變等。臺灣與越南都是屬於漢字文化圈的領土，原本以「道德」與「人情」作為社會禮教的宗旨，但當各地界遇見外來的新思潮、新思想，注重於「實踐」與「自我」，兩者乃需要時間來適應與運用。因此，為了補缺東南亞區域中的臺灣文學與越南文學的研究，探索臺灣與越南的文學現代化進程成為迫不及待的問題之一，而此研究問題需要受到兩者之間的學界共襄盛舉，這樣纔能使得研究臺灣與越南的文化與文學日益獲得值得期待的豐碩成果。

³⁹ 陳芳明：同上注，頁 78。

參考資料

越文部分

杜光正(Do Quang Chinh):《國語字歷史:1620—1659》(Lich su chu Quoc ngu 1620-1659), 河內:宗教出版社,2007。

南川(Nam Xuyen):《現代國語:語音與字母縱觀》(Quoc ngu hien dai: Tong quan co ban ve ngu am va chu viet), 胡志明市:文藝出版社,2009。

張友瓊(Truong Huu Quynh)主編《越南歷史大綱》(Dai cuong Lich su Viet Nam), 河內:教育出版社,2008。

裴德靜(Bui Duc Tinh):《小說期刊與新詩的開始初步》(Nhưng buoc dau cua bao chi tieu thuyet va tho moi), 胡志明市:胡志明市出版社,1992。

潘巨棣(Phan Cu De)等主編:《越南文學(1900—1945)》(Văn học Việt Nam: 1900-1945), 河內:教育出版社,2010。

黎成瓊(Le Thanh Khoi):《越南歷史:從起源至二十世紀間》(Lich su Viet Nam: Tu nguon goc den giua TK XX), 河內:世界出版社:2014。

鵬江(Bang Giang):《南圻的國語文學 1865-1930》(Van hoc Quoc ngu o Nam Ky), 胡志明市:年輕出版社,1992。

越文期刊、雜誌

武文仁(Vo Van Nhon):〈走向現代小說的南部二位先鋒作家之路〉(Con duong den voi tieu thuyet hien dai cua hai nha van tien phong Nam Bo)《文學雜誌》,第3號,2000。

越文著作

阮重管(Nguyen Trong Quan):《拉扎羅煩先生傳》(Truyện thầy Lazaro Phiên), J. Linage, Libraire Éditeur, Rue Catinat, Sai Gon, 1887。

中文部分

陳芳明:《臺灣新文學史》(上),新北:聯經出版,2011。

黃美娥編:《世界中的臺灣文學》,臺北:臺大出版中心,2020。

葉石濤:《臺灣文學史綱》,高雄:春暉出版,1987。

葉石濤:《臺灣文學入門》,高雄:春暉出版,1997。

中文著作

賴和:《無題》,《臺灣民報》67號,1925。

《國立彰化師範大學文學院學報》徵稿啟事

(投稿截止日期：中華民國110年12月31日)

中華民國111年5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(預訂每年五、十一月出版)，各相關領域學有專精之研究者，歡迎踴躍賜稿。來稿刊出前，均經過正式之雙審查程序。
- 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(由文院長擔任)推薦，經編輯委員會審定後成為特邀稿。
- 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**ncuecollegeofarts2023@gmail.com**(收件人：張為舜先生)；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、刊載方式：
 1. 每期刊載數量依編輯委員會商議，投稿者稿件若當期未刊載，則依序近期刊載。
 2. 來稿經審查通過後或再次審查中，作者不得要求撤稿，若撤銷，次兩期內不接受其投稿。
- 十一、來稿刊出後，將致贈投稿者五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。

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: **ncuecollegeofarts2023@gmail.com**

NCUE Journal of Humanities

Call for Papers

(Submission Deadline: December. 31, 2021)

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:
ncuecollegeofarts2023@gmail.com
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

No.1, Jinde Road, Changhua City, 50007, Taiwan, R.O.C.

Tel: (04)723-2105 ext. 2022/2023 Fax: (04)721-1221

E-mail: **ncuecollegeofarts2023@gmail.com**

國立彰化師範大學文學院學報

第廿四期

發行人：陳明飛

總編輯：黃聖慧

主編：王麗雁、王曼萍(品驛)

封面設計：張寧恩

封面提字：魯漢平

美術顧問：邱文正、陳一凡

出版機關：國立彰化師範大學文學院

出版日期：2021 年 11 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)2226-0330

400 臺中市中山區中山路 6 號

國家書店 (02)2518-0207

104 臺北市中山區松江路 209 號 1 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 24, Nov 2021

Published by Xinxing Publishing Business Co., Ltd.

No.110, Zhuhe Rd., Changhua City, Changhua County 50075, Taiwan

Tel：04-7256385 Fax：04-7247074