

目錄 / Contents

【第二十六屆】

王偉娜

東方主義視角下被放大的英雄——阿拉伯的勞倫斯”1

黃月銀

青少年的身體與狂歡：楊德昌的《恐怖分子》與蔡明亮的《青少年哪吒》 18

陳蒼雅

特殊義務如何可能？——從效益論與特殊義務論之爭論柏格及凱勒的特殊義務論37

黃東凱

路易十四的饗宴：食物、展示與權力之交織56

【第二十七屆】

姚 祺

Social Capital and the Resurgence of the Christian Denomination in Contemporary China78

蔡至哲

我朝同於趙宋——朝鮮君臣的「宋代中國」認同分析106

鄭乃綺

初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心130

方獻儀

「知音」難尋——論如何從《文心雕龍·知音》「知文」、「知志」、「知人」至「知道」153

施奕丞

史學革新與打造中國民族174



第 26 屆 (民國 106 年) 研究生組
第 2 名

王瑋娜

傳播所碩士班

得獎感言：

感謝引領我探索未知世界的老師，感謝放手讓我去冒險找尋自己和一路陪伴的你們。謝謝 (。☺☺☺。)

東方主義視角下被放大的英雄——「阿拉伯的勞倫斯」

摘要

隨著難民問題和恐怖主義的頻發，中東議題持續為世界關注，對伊斯蘭文化的各種情緒也逐漸高漲。然而東方主義指出西方對東方的詮釋存在曲解，特別是在大眾文化的傳播過程中對伊斯蘭文化的型塑有著嚴重的偏差。本文通過對以第一次世界大戰時期的原型歷史人物 T.E.勞倫斯為主角的電影和歷史文獻進行互文剖析，解讀電影工業如何通過改編塑造和放大了西方文化下的英雄人物形象，同時如何利用二元對比形成對近代中東的詮釋，藉此批判和反省西方文化工業在傳播過程中生產的對伊斯蘭文化的歧視。

關鍵字：東方主義，大眾文化，英雄形象

壹、緒論

中東由於特殊的地理位置和所蘊藏的豐富資源，成為近代世界上最具有戰略意義的地區。現代文明終結了對第三世界國家進行直接剝削的殖民制度，然而殖民的影響卻未曾全然退潮，世界由殖民進入了後殖民時期。後殖民主義的文化中，西方在全球範圍內掌握了文化論述的霸權，西方文明成為人類發展模式的標準。Edward W Said (1978) 曾經指出西方通過東方主義的研究，在經濟、政治和文化層面上不但重構了東方，還規定了對東方的解釋，它實質上是一種權力和控制形式，鞏固了「白人優越論」的種族主義思想。現代性是以西方的具體化作為標準的另一種應用形式，現代性以此標準來檢視所有的東方和印度。據此定義來檢測，東方和印度均是欠發展的。現代性與發展這兩個概念建基於為西方接受的元素，人們以此設計來比較西方與非西方的他者。在諸多比較中，西方是惟一的標準模型。當現代性被作為一種對西方的外部凝視來使用時，它使用新的語言、術語、及經濟、社會學與政治學概念。然而，現代性試圖定義與獲取的事項與傳教士和種族優越論者的本能完全相同，後者是西方擴張和西方對東方進行武力與智識征服的所有早期階段的重要組成部分 (Sarder 124)。

根據 Ziauddin Sarder 的研究，東方主義不是源自東方經驗的產物，它是一種先在的西方思想的虛構，是對東方的誇張，並將之強加於東方。歐洲人深信東方人、特別是穆斯林對自由的意義是完全無知的，因此東方是需要被征服的——「征服」不是為了掠奪財富資源的軍事侵略，而是人道主義的援助和解放運動，殖民行為因此不但被合法化，甚至被美化了。「有關東方的知識，和東方的交流，都從學術層面轉變為工具性利用的態度。」東方主義者作為西方文化的代表，主要是宣稱西方的科技、政治與文化優於東方。「東方主義者一方面以專家角度寫作，一方面以西方代表自居，扮演見證觀察的角色，這兩種角色在其作品中交替出現，尤以視覺詞彙表現得最為明顯」。(Said, 361)

後殖民主義強調對文化、知識、語言和文化霸權方面的控制。Gramsci 在其文化霸權理論中指出資本主義通過控制資訊傳播實現思想的控制——即通過對文化制度的大規模網路（如學校、教會、政黨、報紙、傳播媒介和民間社團）控制，操縱著整個社會，使其不斷同資產階級意識形態整合為一。權力不斷由軍事和政治衝突，轉為文化和意識形態的衝突和摩擦，進而實現著現代權力關係的轉換。(王嶽川, 14) 因而文化生活成為思想形式控制的管道。藉助流行文化，資本主義文化不但滲透民眾生活方式和文化觀念，從電影到小說、從外交政策到各種辯論，伊斯蘭都被視作和描述成「一個問題」，是西方文明與其全球化的命數之間固定不變的障礙。(Sarder, 89) 同時在這些被散佈的觀念中後殖民主義通過對殖民權力的合理化的重申，掩蓋了阿拉伯民族存在的合法性，製造了對伊斯蘭教的進一步誤解，加深了當今世界種族歧視的鴻溝。

中東百年來歷經戰爭、殖民、獨立和暴亂，始終未能獲得和平。特別是近來國際事件中難民問題持續成為關注的焦點，而同時恐怖主義活動也在各地頻頻爆發引起恐慌，針對伊斯蘭教和阿拉伯民族的各種情緒漸漸升溫。此一時刻，本篇希望藉由電影分析，回溯西方世界對中東型塑的影響，比較大眾文化詮釋事件的差異性和東方主義援引的特殊角度，引起對中東問題根源的再思考——沒有理解就難以形成溝通，沒有尊重就難以形成理解。

貳、研究方法

阿拉伯幾千年的文化源遠流長，而近代中東的形成與一戰關係密切，期間英法兩國對於資源利益的追逐大大影響了近代中東的格局。影響戰爭的因素眾多，而一位英國人的參與卻不可抹滅——Thomas Edward Lawrence，又被稱為「阿拉伯的勞倫斯」，他以英國軍人的身份介入戰爭，但同時也擁有歷史和考古學者的身份，對阿拉伯文化的深入研究，使得他對中東的感情和知識成為歷史的推手。

勞倫斯的傳奇經歷也成為後來學者們的研究物件，本文選取以勞倫斯為主角的影片——1962 年上映的《阿拉伯的勞倫斯》作為研究對象。該片在西方社會獲得了極大的成功，除了獲得多項奧斯卡金獎、英國電影電視協會獎和金球獎，它在美國電影學院評出的有史以來的最佳影片中位列第五位，被美國國會圖書館認為具有「文化上的重要性」，被美國國家電影保護局保存，該片在 1999 年的英國電影學會 100 部最佳英國電影投票中位列第三，雜誌《Total Film》於 2004 年稱該片為有史以來最佳英國影片的第八位。本文採取文本比較分析的方法，對傳記文本（包括自傳和他人撰寫的傳記）和電影文本進行對比分析，從而發現不同視角對同一故事的詮釋差異。

下文關於電影《阿拉伯的勞倫斯》的分析，主要參考了四本傳記：《智慧七柱》是勞倫斯本人對於戰爭歲月的回憶，其餘三本雖然譯名都叫做《阿拉伯的勞倫斯》，但含義卻不盡相同，Scott Anderson 以現代中東的形成為軸著力呈現勞倫斯的生平，多條線索鋪陳阿拉伯半島上發生的事情；Michael Ash 是勞倫斯的忠實仰慕者，受其影響頗大，不但嘗試追尋勞倫斯的足跡，還深挖勞倫斯的心裡，但是正因為這份深切的仰慕所以其作品某些篇章頗有偏執的跡象；因此本文主要以前兩本傳記為主要對照文本，選取三者一致的論述與電影比較，出現差異時參考勞倫斯授權的傳記作者 Jeremy Wilson 的著作《阿拉伯的勞倫斯》。

參、研究發現——電影《阿拉伯的勞倫斯》的敘事策略

1918年10月在白金漢宮英國國王喬治五世準備授予勞倫斯勳章和爵位，瑪麗王后也親臨現場。她一般會避開這種儀式，但T.E.勞倫斯戰時的英雄事蹟讓她激動不已，於是為他破了個例（Anderson，002）。勞倫斯固然在一戰時期的中東戰場舉足輕重，但由英雄事蹟對王后的影響我們也可以窺探到媒體產製英雄的巨大能力。影片裡也借美國戰地記者班特力的角色點出了媒體和英雄的關係——媒體塑造大眾英雄，電影對此的揭發誠然可以贏得觀眾的好感和信賴——但別忘了電影也是神話的創造者和英雄的塑造者。

每一個文本由符號結構型構特定的意識形態，傳記也會有自己的意識形態，但是比對依據傳記改編的電影和傳記之間的差異，有助於呈現二者意識形態上的不同，特別是當那些缺席的文本再次顯現的時候，電影的意識形態邊界在更大的地圖上變得尤為清晰。作為比書籍更流行的大眾文化，電影為了合理化殖民主義的意識形態，一方面把勞倫斯的英雄形象濃墨重彩推上神壇，另一方面則淡化了參與阿拉伯大起義中其他阿拉伯英雄，把本應是群星閃耀的星空，變成了只有一彎銀月。

一、英雄勞倫斯的神話誕生

勞倫斯本人雖已締造人間的傳奇，但是電影一定程度上仍舊落入英雄形象的傳統俗套——他既縝密敏感，又必須英俊高大。因此大衛連恩選擇了身高1.88米的彼得奧圖飾演勞倫斯——奧圖不但高大且金髮碧眼，是典型的西方審美標準，外形完全不同于現實中僅1.62米——甚至不夠英國陸軍身高標準的勞倫斯。

電影對於英雄性格的塑造也格外飽滿。首先他厭煩循規蹈矩的生活，對權威不屑一顧，不大服從命令，喜歡挑釁軍隊中的官僚系統。Anderson也寫到「勞倫斯一直對軍事規章置若罔聞，常常軍容不整、邋裡邋遢，而且總是一副有限的姿態，幾乎到了倨傲的程度，令他的上級們一次又一次抓狂」。他的才華和不服從滿足了每個人心底的叛逆。而生性仁慈，憎恨殺戮是一般好人必須具備的品德選項，電影裡通過勞倫斯對槍支隨意甚至是厭惡的態度刻畫這一點，一開始他即把自己的槍送給了阿拉伯嚮導，後來幾次對槍的處理也不甚在意。

有趣的是作為勞倫斯的仁慈的對照面是阿拉伯人的殘忍，他們嗜血尚武，槍殺異族阿拉伯人毫不留情，作戰時打殺搶砸樣樣不落。可是根據《智慧七柱》裡勞倫斯自己的記錄，阿拉伯軍隊是非常有原則的，作戰的第一原則便是不可侵犯婦女；第二原則是年幼無戰鬥能力的兒童也要放過；第三，帶不走的財物就留著不要破壞。

關於迦西姆的兩場戲——營救和處死都被用來表現勞倫斯的英雄品格。前

者是在穿越死亡沙漠尼德法的途中，勞倫斯冒著丟掉生命的風險，不顧阿拉伯人的勸阻，執意要回去尋找和他幾乎是毫無瓜葛的阿拉伯戰士迦西姆。此時攔阻他的阿拉伯人倒是顯得對同伴冷酷無情。處決迦西姆的戲發生在攻打阿卡巴前夜。哈裡斯人和哈威塔特人發生衝突並殺死對方。當勞倫斯發現肇事者是迦西姆時既震驚又傷心，但是為了顧全大局，不得已開槍處死了他。事後他心情沉重，厭惡的扔掉手槍。

事實上這是兩個故事被編劇巧妙的合二為一了。處決迦西姆的原型事件實際上發生在穿越死亡沙漠之前。在勞倫斯見到費瑟後和決定從陸路進攻阿卡巴前，勞倫斯的一個僕人因為情緒失控殺死了不同部落的阿拉伯人。紛爭爆發之際勞倫斯不得已充當了劊子手。他自己也因為以文明人的身份而做了這種事不能安睡，因此「轉輾反側，無法闔眼，急著想遠離基坦河谷」(Lawrence 253)。

而勞倫斯穿越沙漠時營救掉隊的阿拉伯人則是他的另一個僕從。因此雖然回頭救人的確是值得讚許的人道主義精神，但是原本是他的責任的救助在電影中被誇大為不顧自己生死的義舉。他自己在《智慧七柱》中也描述了此時煩躁不得已的情緒，但是電影版中卻通過阿拉伯人的冷漠和對他的阻攔凸顯了他的英雄特質。而傳記中在他默默掉轉駱駝離隊後，奧達和其他阿拉伯人發現了這件事擔心他的安危回去尋找他。當然事情的結尾也不是如電影般阿拉伯人歡呼勞倫斯的義舉，相反這番鹵莽不合時宜的舉動遭到了阿拉伯同伴的嚴厲斥責。

兩件事情的重新編排，產生完全不同的論述效果。

不過仔細琢磨，電影對勞倫斯的動機卻仍舊描述不足。這樣一個英國士兵，為什麼屢屢置英軍司令部的命令於不顧，甘願和上司作對也要幫助阿拉伯人成就自己的獨立事業？是什麼造成了他如此推動阿拉伯大起義的強烈動機？電影似乎難以回答。若說費瑟是為了獨立和自由，那麼勞倫斯是為了幫忙別人就太不充足了。電影裡勞倫斯懂得很多阿拉伯知識，他初進沙漠也看不慣阿拉伯人的打打殺殺，他通過營救迦西姆的義舉贏得了阿拉伯人的尊重和接納，進而被這份真誠的追隨打動，他也愛上了這片瑰麗廣袤的沙漠。但是東方主義以歐洲有關上帝、人、自然、社會、科學和歷史的思想來研究伊斯蘭以及亞洲其他文明，並且，它們始終如一地發現，非西方的文化和文明是劣等和落後的 (Sarder, 6)。所以阿拉伯在勞倫斯眼裡從始至終都是一個令他心碎的愚昧和落後的民族。

根據 Wilson 的傳記會發現勞倫斯是個感情非常克制的人，這既受到家庭環境的影響，也脫不開當時的社會氛圍。由於父母的私奔關係，勞倫斯從小便不時舉家搬遷，生活低調，圈子狹窄。勞倫斯喜在青春期間歡測試自己的耐力和極限，這可能也是導致他身材矮小（成年後勞倫斯只有 5 英尺 4 英寸）的原因之一，但是這樣訓練了他的意志力——他對歡樂及痛苦顯然皆無動於衷。他對中世紀騎士故事和考古的興趣影響他進入牛津後主修歷史。為了寫好論文，前往敘利亞實地考察——這是職業探險家都深感困難的行程。根據 Anderson 對勞

倫斯家信的回顧，他相信這個年輕人受到了阿拉伯人熱情的招待，即便是一貧如洗的家庭也願意邀請他吃飯或收留他過夜。1910年秋勞倫斯隨考古學家霍格斯前往敘利亞卡爾基米什進行遺址挖掘，住在傑拉布魯斯鎮，他對東方文化的喜愛的欣賞更加深了。在敘利亞的時光讓他開始從根本上重新思考他先前的關於西方「啟蒙和教化落後民族」的觀點。深切影響到他的人包括一名叫做達霍姆的少年，勞倫斯從他身上看到了阿拉伯民族本質上的高貴，仰慕他們的苦行禁欲，認為那是一種脫離了西方式放縱的「樸素的福音」（轉引自 Anderson，037）。許多傳記作者都認為達霍姆是勞倫斯《智慧七柱》獻詞裡所指的愛人。獻詞深情而優美（節選）：

「我愛你，因此我將這些如潮的人流拉近我的手中
在繁星燦爛的天空裡寫下我的心願
去為你迎來自由——那有七根支柱的智慧之屋」（Lawrence 扉頁）

這可以回應勞倫斯在《智慧七柱》後記中寫的

「我參與抗暴最強烈的動機一直是基於一己之私，本書對此並未著墨……在這兩年期間無時無刻不在我腦海浮現……直到接近尾聲，在我們到達大馬士革前，它就死了」（Lawrence，1014）。

從《智慧七柱》到多本傳記，勞倫斯統一的呈現出自相矛盾又敏感性格，然而他最最低沉的一次即發生在攻打大馬士革前獲悉達霍姆的死訊，勞倫斯突然間陷入令他癱軟無力的抑鬱中，他躲了出去，但仍然無濟於事，覺得萬事萬物都顯得虛幻。在給密友衛維恩·理查茲的信中勞倫斯描述了自己對阿拉伯人的仰慕，儘管他現在已經認識到，他從根本上與他們是格格不入的，永遠是個異鄉客（轉引自 Anderson，525）。

勞倫斯協助阿拉伯人起義最強烈的動機在電影裡被隱去，他的情欲被過濾掉，只是純粹的為了回報這片迷人的土地的一個西方聖人。當電影中勞倫斯帶著法拉吉進入埃及的英軍司令部，面對帝國的文明，野蠻的阿拉伯民族滿是緊張和惶恐，以至竟然不能言語，只能由勞倫斯這位先知作為代表發出聲音。而此時勞倫斯又恢復了西方人的身份，以他對西方文化的熟悉和瞭解，充當了落後民族的保護神，這個形象也暗暗映射了英國對阿拉伯的保護——殖民的合法化。

歷史總是勝利者的歷史，勝利者主導和書寫下的故事，並不是全部的事實。正如勞倫斯的仰慕者 Ash 為了追逐英雄的腳步親赴阿拉伯，然而當他進入沙伯之中的時候，卻發現阿拉伯人的世界裡，並沒有那個如在西方一般赫赫有名的「阿拉伯的勞倫斯」：同為貝都因族群，哈瓦特人如今對勞倫斯是怨恨和不屑，而年輕的巴尼撒冷哈布人已不清楚何為「阿拉伯的勞倫斯」。戰爭中有人得

到了利益，有人必然損失了利益，每一個人對歷史的評價都自有其背後的角度。而電影完成了它的論述：「勞倫斯使得阿拉伯人獲得了一種地位，使得他們被其他民族承認」。(Said, 56)

二、阿拉伯人的形象——黯淡了的眾星

自從現代文明席捲了全球，西方人面對世界一直帶有文化上的優越感，電影《阿拉伯的勞倫斯》中也不例外的把阿拉伯人置於劣等民族的地位。因此當古老的東方文明和西方文明相遇時，西方的優越感滲出來遮住了東方文明的光輝。電影通過著力塑造勞倫斯的英雄形象，形成阿拉伯大起義如果缺少了這個核心人物必然不能成功的論述，誠然，如果我們展開這個假設——假如沒有勞倫斯，似乎便沒有了所謂的阿拉伯大起義，但是如果沒有費瑟呢？如果沒有奧達呢？沒有阿裡？甚至沒有片中幾乎未曾提起的納息爾親王、努裡等人，阿拉伯大起義還能順利推進嗎？

以電影文本來看，似乎答案顯而易見，並且，好像沒有這些拖後腿的阿拉伯人事情會變得更好，但正是東方主義論述的力量使你產生了這樣的想法。因為你不知道阿拉伯北部最驍勇的戰士奧達在勞倫斯幾乎沒有兵力而費瑟也難以支持他的時候主動加入了義軍，這才有了攻佔阿卡巴的關鍵性勝利。下面我們一一看看這些在電影中星光暗淡的卻與勞倫斯一同抗起義大旗的阿拉伯人。

(一) 勞倫斯和費瑟·伊本·侯賽因

勞倫斯作為情報官奉了英軍總部的命令前往沙漠腹地考察英軍可以聯合的阿拉伯人。影片安排勞倫斯在土耳其空襲部落的時候遇到費瑟，此時費瑟的部落人仰馬翻一片狼藉，甚至還出現了費瑟騎在駱駝上向戰機揮舞長劍的愚蠢姿態。這是一個典型的符號化了的刻板印象場景，當美國人驅逐印第安人的時候，當英國人在澳洲轟趕土著的時候，當西班牙踏上南美的時候，當法國教化北非的時候，無不是用船塢炮利的熱武器以碾壓的姿態從還處於冷兵器時代的民族身上踐踏過去，隱喻了野蠻在文明面前的負隅頑抗和不堪一擊。這時候螢幕前的觀眾恐怕很難對野蠻民族產生同情，更多的是一聲對他們的愚昧的歎息，從而也接受了殖民合法化的論述。

參考 Anderson 的傳記和勞倫斯本人撰寫的《智慧七柱》，勞倫斯與費瑟的初會並沒有這麼慌亂不堪，事實上他分別先見了胡笙親王的長子、二子和次子，最後跋涉了 100 英里的路途來到費瑟住宅的村落。在頗具規模的武裝營地裡，費瑟等待著勞倫斯的到來。初映入勞倫斯眼簾的費瑟「看來很高大，玉樹臨風，身材頗長，穿著白色絲質長袍」。經過對談和觀察，勞倫斯進而發現他不但是外交長才，懂得用兵之道，對歐洲的問題和風俗也了若指掌。勞倫斯評價費瑟雖然有時暴躁敏感，但是具有王者的威儀，是部署的偶像民族的先知，因為對阿拉伯的自由解放充滿熱血，身邊聚攏了許多全心全力擁護他推動歷史悠久的民族重獲自由與尊嚴的人。

在大馬士革臉色蒼白的費瑟與面色紅潤的艾倫比將軍會面，當被告知敘利亞要接受法國的掌管，這位阿拉伯大起義的領導人大吃一驚斷然拒絕，面對帝國主義的欺騙和無恥侵略，他「言辭激烈的聲稱他得知阿拉伯人將擁有整個敘利亞包括黎巴嫩，並且斷然拒絕接受法國人的聯絡官」(Anderson, 547)。艾倫比以英國總司令的身份壓制費瑟，要求作為戰時盟軍中校的費瑟必須遵從他的命令。費瑟在無奈中離開了維多利亞飯店。此後他更是在敘利亞積極抵抗，然而不幸被法國鎮壓，法軍將費瑟驅逐出境。

費瑟並不屬於強悍的人物，容易受環境影響，勞倫斯評論他「儘管自己的判斷更高明，卻容易被人左右」(轉引自 Anderson, 231)。然而費瑟對士氣極具鼓舞作用，人們視他為大英雄。在《智慧七柱》裡，勞倫斯用了很多篇章描寫費瑟，以證明他是非常有耐心的領導，能夠聆聽不同部族的聲音，把他們團結起來。但是 Ash 又指出想要合英國人的意，就得找一個看起來符合歐洲人心中「高貴阿拉伯人」形象的人當領袖。因此費瑟個性溫馴服從的一面滿足了英國人的統治需求。所以當這位阿拉伯領袖反抗的時候，他們大為光火。可是電影裡費瑟的民族形象完全被破壞了，他在到達後忙著與戴頓、艾倫比為代表的英國政客安然協商如何分配戰後的利益，把勞倫斯無情的踢出了談判桌。這樣費瑟以一個背板了勞倫斯長期以來傾囊幫助的阿拉伯領袖完成了他在電影裡的演出——他不但背叛了勞倫斯，也背叛了自己的民族——強化了阿拉伯人貪婪自私不可靠的意識形態。

(二) 勞倫斯和奧達·阿布·塔伊

奧達是影片中主要的幾個阿拉伯人角色之一，史上也確有其人。

電影中勞倫斯一行人穿越死亡沙漠後遇到了奧達，奧達起先態度強硬認為他們是偷水的小偷，後經過勞倫斯的巧言化解，遂邀請他們一同晚餐。晚餐時談起進攻阿卡巴事宜，奧達言談中流露出對於利益的關注，一開始拒絕服侍費瑟。勞倫斯指出奧達接受土耳其人的錢財，稱奧達等阿拉伯人是「服侍土耳其人的奴隸」。此處還有一個小細節——當奧達向勞倫斯吹噓土耳其人付給他的金幣時少說了 50 枚，立刻被勞倫斯拆穿——表現了奧達的不誠實。勞倫斯本人在《智慧七柱》中也有提及奧達喜歡惡作劇公開聚會時會編扯些駭人的聽聞，然而這和影片表現的是兩種不同的人格特質。前者是欺瞞部署的貪婪之徒，後者則是不拘小節的玩笑做法。並且此章節最後，勞倫斯也以「儘管如此，他謙虛質樸，不失赤子之心，坦率，真誠，親切，連常被他消遣的朋友也熱愛他」做結 (Lawrence, 317)。

整個談話中勞倫斯冷靜的觀察奧達，利用奧達一族「做事只求好處」的貪婪性格採用激將法使其加入攻打阿卡巴的隊伍。這一性格特質在隨後的情節中再次強化——攻佔阿卡巴後，奧達沒有找到黃金氣憤之際砸爛了電臺，對整箱紙幣視若垃圾。此處奧達的貪婪、頭腦簡單顯然被用來對比勞倫斯的智慧和狡黠。

再往後電影裡也多處使用產制刻板印象的情節呈現奧達。破壞漢志鐵路的遊擊戰中，奧達率領族人肆意搶劫火車。期間一幕奧達撐著一把破陽傘走在沙漠中，裝模作樣的學起西方世界的習俗，讓人不由覺得十分好笑，無形中顯示出西方文明的優越感——是人人趨之若鶩的文明世界。另外，奧達對照相機充滿恐懼和厭惡，將記者班內特的相機砸爛。作為科技文明象徵的照相機，只有先進的民族才懂得駕馭，而落後民族間則被「靈魂會被吸走」的可笑的迷信觀念所控制，因此奧達粗魯的摔壞記者的相機，與勞倫斯則悠然自得享受被拍的樂趣形成另一組文明和野蠻的對比。

然而，勞倫斯在《智慧七柱》中是把奧達和費瑟並列相談——「先知費瑟和戰士奧達，兩人在各自的領域都是人中之龍」(Lawrence, 315)。按照 Ash 書中的描述，奧達是全阿拉伯最令人聞風喪膽的突襲兵，是攻打阿卡巴一役中的領導人和戰略家，是阿拉伯人中可敬能幹的遊擊隊領袖。奧達不是因為勞倫斯的激將才與他們攜手攻打阿卡巴，而是在費瑟的邀請下主動加入了阿拉伯大起義的旗幟。奧達對自己的民族充滿自豪，相信「沙漠中的人是休戚相關的生命共同體，城市人則各自孤立又相互競爭」，勞倫斯說「他像是中古的遊俠，下山來找我們，要替天行道，對我們在威治停留不前急得直跳腳，恨不得立刻親自替阿拉伯爭取自由」(Lawrence, 315)。

雖然影片裡也有細節或對話展現奧達的爽朗好客和樂善好施，然而總的來說奧達依然被塑造成彪悍卻頭腦簡單、貪婪又好利用的阿拉伯哈威塔特族長形象。傳記文本和電影文本有明顯的區別：①奧達有為阿拉伯爭取自由的信念，②奧達不是見利棄義之輩，③奧達痛恨土耳其人。

(三) 勞倫斯和阿裡·伊本·侯賽因

把阿裡放在最後，是因為電影中的阿裡除了被重新塑造出來的成份，同時也是許多阿拉伯戰士的綜合體。翻開傳記我們會發現這場阿拉伯大起義中勞倫斯和費瑟身邊聚集了非常多優秀的阿拉伯人，包括納息爾親王、後來的伊拉克首相努裡·薩義德，賈法爾·帕夏、穆罕默德·戴嵐等人，他們一起出謀劃策、英勇衝鋒，領導並實現了起義的勝利，然而電影裡他們統統被約化為一個阿裡。

阿裡的角色背景還曾在開羅上學，親近西方的他幾乎是電影中唯一的較為正面的阿拉伯人形象。電影安排了他和勞倫斯以衝突的方式相遇：阿裡射殺了勞倫斯的嚮導，勞倫斯評價阿裡是貪婪野蠻殘忍的阿拉伯人，並且大聲喊出正是這樣的民族性導致阿拉伯部族間征戰不休個個弱小。阿裡對勞倫斯由開始的質疑，到穿越沙漠後的尊敬，主動學習西方的政治民主，逐漸變的仁慈，甚至最後在爭吵不休的阿拉伯議會上控制住了暴躁的脾氣——這樣的轉變是受勞倫斯影響的結果，暗喻了野蠻可以被教化，是對西方文明的間接讚美也是對殖民進行合法化的意識形態灌輸。

其他眾人不是膽小怯懦之輩，就是有勇無謀的強盜，或者背信棄義的政客，電影在群像的雕塑上帶有明顯的傾向性。的確勞倫斯在整個一戰中東戰場

是不可或缺的核心人物，而且他卓越的軍事領導才能——特別是帶領阿拉伯遊擊隊所取得的勝利都功勳卓越，然而戰爭畢竟不是一個英雄的獨角戲，是無數人共同譜寫的史詩，特別是在這次阿拉伯大起義中，無數阿拉伯人為著擺脫列強爭取自由的信念貢獻卓著，不應忽視。

三、故事尾聲處：阿拉伯大起義勝利及以後

阿拉伯大起義以阿拉伯義軍攻佔大馬士革宣告勝利結束，阿拉伯人和勞倫斯喜不自勝，帝國列強各懷心事。電影和傳記在此是截然不同的兩套文本，電影再一次離開傳記獨自策馬狂奔極盡想像。

電影裡是混亂如一鍋粥的阿拉伯國家議會，雖然阿拉伯的旗幟終於在大馬士革的市政廳懸掛起來，但是多有人吵成一團，阿裡坐在桌子上，奧達甚至在桌子上踩上桌子越過勞倫斯和阿裡爭吵，勞倫斯無奈的砸槍以求安靜——然而愚昧的阿拉伯人不懂也不會操作現代城市系統，議會最後不了了之，獨剩無奈唏噓的勞倫斯。緊接著的土耳其醫院傷殘遍地無人照顧的情節，更進一步闡明即使是勞倫斯對於領導好野蠻的阿拉伯人也回天乏術，這樣的難題和重任必須交由文明的西方人來接手。「阿拉伯人無能」的情節坐實了「列強管理殖民地」的必要。喧鬧無序的阿拉伯再次和西裝革履的英國政治家形成對比，電影裡對阿拉伯人的落後的再現弱化了西方政治玩弄權術欺騙的現實。

然而按照勞倫斯在《智慧七柱》裡的記錄，費瑟暗中成立的大馬士革委員會此時為了接管城市已經籌畫幾個月了。進城後勞倫斯和阿拉伯人組成的委員會分頭工作以成立一個既有扎實根基又具本土性的阿拉伯政府。在各種努力下勝利後的第一個晚上大馬士革的街燈就重新亮起。供電、衛生、消防賑災各項工作兢兢業業的展開，雖然大家忙的暈頭轉向但是效果出奇的好。勞倫斯三天後離開大馬士革後，「這個實際運作的政府在無外力協助的情況下，雖飽受炮火攻擊而滿目瘡痍，再加上有列強覬覦，卻仍然維持兩年之久」（Lawrence 996）。

《智慧七柱》對於艾倫比和費瑟的會面後並無太多著墨，全書也在大馬士革戛然而止。Anderson 的書另一重點是描述現代中東的形成，因此對這一段歷史事實繼續進行了挖掘。巴黎和會上，英法兩個帝國主義國家在殖民地的分配上給了自己更多，而給阿拉伯人的更少。勞倫斯由於繼續努力協助費瑟，被英國政府剝奪了參加和會的資格。然而 1919 年初，《賽克斯皮克協議》的主推手賽克斯承認英法兩國在阿拉伯地區的做法是錯誤的，

不管誰接管敘利亞，都應當認識到，與其讓歐洲人的班底把事情做得很好但是當地人什麼也學不到，不如讓由當地人組成的政府把事情做得一團糟但是有改進的前景，因為那樣才是更真實的進步。（轉引自 Anderson，562）

《阿拉伯的勞倫斯》無疑是一部好看的電影，演員表演精彩，故事細節豐滿，情節剪輯流暢，鏡頭取景考究，配樂恰到好處，然而因此尤為要小心那不經意的或故意安插的意識形態。因為這樣半真半假的故事，最容易讓人混淆，看不清真相，借英雄主義掩蓋了帝國主義貪婪的嘴臉。

肆、 結論

通過回顧意義生產的過程，我們發現根據傳記改編的電影有選擇的呈現了部分事情，禁不住發問：如果電影沒有盡力再現全部的事情，誰會在觀眾接受現在這些有所節選的情節中獲得利益呢？

好萊塢總是將穆斯林、中國人與印度人描繪為竊賊、軍閥和恐怖分子，東方自身也被描述成奇怪的粗鄙之地，在那裡，生命廉價而色情愉悅卻很豐富（Sarder, 169）。電影中有意為之的意識形態設計，就像媒體如今塑造的穆斯林群體刻板形象：凡是穆斯林都是恐怖分子或都有暴力傾向。在電影裡，幾個阿拉伯角色作為阿拉伯群體的象徵，他們有些善良，但仍是落後野蠻的民族，與勞倫斯形成結構上「文明」與「野蠻」對立的二元世界，產生了強烈的由文化環境決定的命定結果——文明必將戰勝野蠻，迎合或者強化了西方觀眾心裡上的文化優越性潛意識。然而這個論述的更大受益者唯有西方帝國主義，因為只有此時帝國主義共謀在中東實施的暴行才是合情合理的，唯有被殖民落後民族才有機會變得文明。

電影回避了一戰爆發除民族主義外的另一重要原因——帝國主義國家爭奪殖民地以取得資源供給和傾銷市場。雖然勞倫斯和其他學者替這個民族發聲，可是阿拉伯民族在世界的版圖上仍然不夠強大，所以搬上大螢幕的仍是西方世界對阿拉伯民族的刻板印象。電影的英雄主義把西方列強的貪婪嫁禍給了阿拉伯民族，掩蓋了帝國主義的真實意圖。Sarder 指出，變遷與連續、曲解與偏見、以及重新使用與再次闡述必須被視為所有民族文化敏銳的重要部分。東方主義的表述把自己裝扮成現實，如果不先洞察和理解這類表述的局限性，建基於互相尊重並能推動相互理解的多元的未來便不可能出現。我們將繼續生活在衝突、不信任、詆毀與邊緣化的世界裡，而這些正是東方主義的遺產。

20 世紀 70 年代早期是穆斯林社會文化覺醒的時代，也是 OPEC 組織與伊朗革命的時代。所有這些都被看做是對西方及其主導地位的直接挑戰。突然之間，伊斯蘭以「好戰」的形象「重現」了，成為「激進」而「復活的」宗教，更有「原教旨主義」的「復蘇」。這樣一個事實——即在整個殖民時期和諸多「發展時代」中，伊斯蘭始終存在——完全無關緊要。當西方人對穆斯林的

「宗教狂熱」與「不理性」的印象再度覺醒，縈繞其心頭的對伊斯蘭的危險而不可思議之力量的恐懼亦獲得了新生。昔日東方主義學者一直認為，穆斯林的心裡十分不正常，這種不正常根植於其野蠻的宗教；如今這些觀點又徹底回現了（Sarder, 129-130）。歐洲人賦予東方以空虛、失落和災難的色彩，並以此作為東方對西方挑戰的回報。東西方衝突的東方主義理論迎合了世界的政治權力格局和緊張的意識形態衝突（王嶽川，45）。

東方主義滲透學術研究、文學寫作和價值標準，是一種集體的傲慢，是西方用以控制和君臨東方的方式。阿卜杜勒·馬里克認為這樣一種對歷史的解讀，使得活著的或復活的歷史僅僅是「一個偉大而有限的過去延續」。同樣地，東方的歷史不再是一種提升生活的力量，而是被化約為僅僅是一種異國情調（轉自 Sarder 96-97）。它表達的是殖民渴望的影響並且不斷證明殖民主義的正當性。在西方席捲世界的媒體上，伊斯蘭的西方形象持續以統一的圖畫風格被呈現。

從那以後（一戰），阿拉伯社會傾向於不用自己的希冀，而是用自己敵對的物件——殖民主義、猶太復國主義、五花八門的西方帝國主義——來給自己定位。（Anderson, 561）

這種充滿敵意的文化煽動和培植出憤怒的民眾。

Said 在《東方主義》中力求超越東西方對抗的基本立場，解構這種權力話語神話，從而使東方和西方具有對話、互滲、共生的新型關係。這也是本文研究的一個初衷。Sarder 指出後現代全球化產生了大眾市場，西方與世界其他地方都在逐漸縮小，在這一市場中，西方娛樂有意識地為其全球觀眾創造產品。本文討論的《阿拉伯的勞倫斯》，作為西方的標誌性電影作品，充滿了東方主義，參與製造並且加深了種族歧視、文化霸權和精神壟斷。然而要消除恐怖主義，必須使東西方文化由衝突轉向對話、理解和文化互滲的狀態。好看的電影不等於真實的世界，當思及每一個被選擇的情節背後那個被剔除掉的情節的理由，即會幫助我們保持清醒而不至於沉湎西方文化工業製造的英雄神話。

參考文獻

一、專書

- Ash, Michael 著，林孟瑩、張家綺譯，《阿拉伯的勞倫斯：一個矛盾的靈魂、狂傲的凡人、自卑的英雄》(Lawrence: The Uncrowned King of Arabia) (台北：八旗文化，2014 年)。
- Allen, Robert 編，李天鐸譯，《電視與當代批評理論》(Channels of Discourse) (台北：遠流，1993 年)。
- Anderson, Scott 著，陸大鵬譯，《阿拉伯的勞倫斯：戰爭、謊言、帝國愚行與現代中東的形成》(Lawrence in Arabia: War, Deceit, Imperial Folly and the Making of the Modern Middle East) (北京：社會科學文獻出版社，2014 年)。
- Bywater, Tim & Sobchack, Thomas 著，李顯立譯，《電影批評面面觀》(An Introduction to Film Criticism) (台北：遠流，1997 年)。
- Fiske, John 著，張錦華譯，《傳播符號學理論》(Introduction of Communication Studies) (台北：遠流，2008 年)。
- Fiske, John, *Television Culture*. (New York: Routledge, 1987) .
- Gray Ann 著，許夢芸譯，《文化研究：民族誌方法與生活文化》(Research Practice for Cultural Studies: Ethnographic Methods and Lived Cultures) (台北：韋伯，2008 年)。
- Huang, Jin-Sheng. Orientalism in Literary Translation and Cultural Globalization. 文化越界 2.1 (2015): pp. 1-23.
- Jirn, Jin Suh, Orientalism's Discourse- Said, Foucault and the Anxiety of Influence. EURAMERICA (歐美研究) 45.2 (2015): pp. 279-299.
- Jeremy Wilson 著，蔡憫生譯。《阿拉伯的勞倫斯》(Lawrence of Arabia: The Authorized Biography of T.E.Lawrence) (台北：麥田出版，1995 年)。
- Said, Edward W 著，王志弘、王淑燕、莊雅仲等譯，《東方主義》(Orientalism)。(台北：立緒，1999 年)。
- 陳文鐵譯，《來自第三世界的痛苦報導》(Reflections on Exile and Other literary and Cultural Essays) (上海：上海譯文出版社，2013 年)。
- Sarder, Ziauddin 著，馬雪峰、蘇敏譯，《東方主義》(Orientalism: Concepts in the Social Sciences) (長春市：吉林人民出版社，2005 年)。
- Thomas Edward Lawrence 著，蔡憫生譯，《智慧七柱》(Seven Pillars of Wisdom) (台北：馬可孛羅文化事業公司，2000 年)。
- Wu, Min-Hua. "Confronting Orientalism with Cinematic Art: Cultural Representation in Bruce Lee's The Way of the Dragon." *intergrams* 16.2 (2016): pp. 30-50.

王嶽川，《後殖民主義與新歷史主義文論》（濟南：山東教育出版社，2001年）。

二、期刊、會議論文

鄒蘭芳、對外經貿大學外語學院，〈傳記電影裏的理想主義英雄與《阿拉伯的勞倫斯》〉，《藝術評論》（2009年4月），頁45-49。

楊哲、中國傳媒大學戲劇影視學院，〈《阿拉伯的勞倫斯》——宏觀戰爭場面與歷史人物狀態的關照〉，《安徽文學（下半月）》（2012年7月），頁98-99。

劉亞斌，〈葛蘭西文化霸權理論與薩義德東方主義之比較〉，《安徽大學學報（哲學社會科學版）》29卷4期（2005年），頁138-144。

師評

這篇作品以 David Lean 導演的電影經典「阿拉伯的勞倫斯」為分析對象，對照以勞倫斯本人的著作 *Seven Pillars of Wisdom* 以及勞倫斯的傳記，探究了西方人的「東方主義」是如何想像東方的，而這套「文化構成」(cultural construct) 又如何合理化了西方對東方、殖民者對被殖民者的支配。作者破解了看似「中立」的話語 (discourse) 背後的權力，是如何形塑了權力的施與受兩端；在「滔滔者天下皆是也」，往往將支配者的意識型態內化了的今日台灣，頗令人有空谷足音之感。



第 26 屆 (民國 106 年) 研究生組
第 3 名

黃月銀

中文所碩士班

得獎感言：

走在時不時落雨的指南山麓，以為鳥跡息蹤，轉角，抬望眼迎來明如翦使靈光乍現。傘上叮咚與步履踏寫著未完的論文字句，寂寂百年樓庭階等待學人們殷勤的探問。

楊小濱教授「台灣新電影專題研究」課堂師生激盪著影像與文化符碼的多重奧義，於是有了此篇拙文產出，感謝老師與同學們惠予一重又一重探究的契機，夫與女兒們的陪伴與包容使淺見有機會落實為鏗鏘的歸類與闡釋。

翩翩舞蝶裝飾了文學院前庭，蜜蜂在花朵上寫下生命的奧義，願如此般勤於綴補知識，讓每一短暫停留的哲思片想幻化出豐潤的文明，繽紛每一季。

青少年的身體政治與狂歡敘事—— 楊德昌《恐怖分子》與蔡明亮《青少年 哪吒》

摘要

1986年電影新浪潮第一代導演楊德昌的《恐怖分子》奠定其多線敘事與開放文本的風格基礎，以青少年為觸媒，深入刻劃台北都市生活的危機四伏不定感受，作為診斷城市資本化、國際化的晚期資本主義文化邏輯思考。新浪潮第二代導演蔡明亮1992年拍攝的《青少年哪吒》更具體以青少年及其活動的西門町為環境構圖，兩片青少年以身體為視覺政體的展演行動，在冰冷的表面中，格狀線條的畫框裡，不斷浮現主體凝視與被動觀見的意緒，媒體作為引介並富含大量象徵轉喻，由青少年的身體敘事與狂歡節奏推動這一切的發展。

為更進一步以狂歡為敘事動力，凸顯疏離，兩部電影採用擬像世界泯滅真假界線，以罪刑之破窗與惡意裙帶的蝴蝶效應推衍故事。楊德昌《恐怖分子》以內省的反設觀點，質問創作者是否自知或不自知中傷害他人，危及社會。《青少年哪吒》阿彬身受重傷時，要的不過是一個女子的擁抱，在青少年無家別的時間與空間裡，家庭史框架充滿孤獨棄絕，空間感與他方也無法與現代性的冷冽抗衡，獨有隨著《青少年哪吒》便委悠悠醒轉的天光，帶來青少年的一絲希望。

關鍵字：身體狂歡、楊德昌、恐怖分子、蔡明亮、青少年哪吒

「太恐怖了，全世界只有我一個人清楚這是怎麼回事！」——《恐怖分子》

「阿澤，我們離開這裡好不好？」

「妳要去哪裡？」

「你呢？」

「我不知道！」——《青少年哪吒》

壹、前言

1986年楊德昌的《恐怖分子》描繪異化、對自我迷失的質疑，片中攝影師小強猶如導演化身，透過鏡頭質疑人們看到事物的「真實」，是導演對自己行動意義和結果擔心的具象化，以現代主義的批判解構電影拍攝，不但是台灣電影史上的第一次，在西方電影世界也相當罕見¹。老練洞察現代社會，深掘使人不安的質素，堪稱台灣電影的里程碑²，將道德命題拓延到極廣泛的社會、經濟和文化層次³。而其電影中的現代個體，並非通過與他者產生互動式關係而成為社會化的主體，而是與他者生成互消式的關係，凸顯出二者之間相應的匱乏。《恐怖分子》中淑安與攝影師小強正可以此關照出儒家學說中的原初現代性，青少年反諷地呈現為現代性的變異，人的主體因作為一種空缺，而獲得現代社會他者的確立⁴。

電影新浪潮第二代導演蔡明亮 1992年拍攝的台北三部曲之一《青少年哪吒》更具體以青少年及其活動的西門町為環境構圖，背景框架中雖有劇情巧合安排，卻以真實圖景與時間為襯底：

對於電影呈現的過程是我當時在參與電視劇時就已開始關注的，那個過程裡面我們要有多少戲來吸引觀眾？還是當他沒有戲的時候也可以吸引觀眾？……其實有時候我會質疑一下電影，到底我們看到的東西是真的還是假的。⁵

蔡明亮開始尋找所謂貼近真實、現實的概念，明確以四名青少年兩組平行敘事朗現寄居在都市裡的不確定感、孤獨、不安全感。小康是蔡明亮的宣言式人

¹ 尚·米謝爾·弗東（Jean-Michel Frodon）著，楊海帝、馮壽農譯，《楊德昌的電影世界——從《光陰的故事》到《一一》》（台北：時周文化，2012年），頁100。

² 白睿文（Michael Berry）著，羅祖珍、劉俊希、趙曼如譯，《光影言語：當代華語片導演訪談錄》（台北：城邦，2007年），頁239。

³ 黃建業，《楊德昌研究——臺灣新電影的知性思辨家》（台北：遠流，1995年），頁135。

⁴ 楊小濱，〈主體異化與現代性象徵他者的式微：以拉岡理論視野探討楊德昌電影〉，《中外文學》第45卷第1期（2016年3月），頁79-80。

⁵ 孫松榮，《入鏡 | 出境：蔡明亮的影像藝術與跨界實踐》（台北：五南，2014年），頁193。

物，透過李康生保留自守的美少年身軀，自從第一組手勢便發展出一種新的動作方式，頗為專注，走路、騎車、小段的行程潤飾著純淨派電影裡的柔和氣氛，而這些全都是生命裡的命題，以一種「安東尼奧尼式的行進」臣服於真實⁶。

在這兩部以青少年作為表達客體的電影中，導演們對於身體政治與狂歡敘事有何思考？隨著成長的不確定因素，景框內的故事也不再是一段固定時間中逐步沉澱、發展的故事，漫向既有的空間編織著堅不可摧的結構性，其敘事如何滿布現代性碎片⁷？何以劇中人物被迫移動、探索，追尋交錯，卻毫無結果，本文試細究之。

貳、以身體為視覺政體展演行動

《恐怖分子》和《青少年哪吒》設置了許多物質化的場面調度彼此抗衡，拒絕給觀眾一種由人類中心的視角而來的滿足，把觀眾安置在敘事的慾望中。其中導演部署所隱含的艱深反諷，強迫知覺的慾望面對真實對象，——尚未社會化地以影像（非語言）來熟悉世界。以身體為視覺政體展演的行動，主要可從主體凝視與被動觀見的意緒、媒體引介與象徵轉喻兩面向加以觀察。

一、主體凝視與被動觀見的意緒

《恐怖分子》體現身體與城市之間的換喻關係，城市是身體的擬像，身體也進而「被城市化」。楊德昌最初的故事靈感來自出身單親家庭的歐亞混血女孩淑安，混跡台北工作無著。在一次警方獵捕行動中，攝影師小強意外目睹這驚險的過程以其相機不斷記錄一切，快門捕捉到了淑安。獵奇的行為意義，小強主體凝視著淑安，以及淑安和男友大順相關作為構建的奇觀社會。

小強從銀幕上對觀眾或淑安的凝視，楊德昌不僅召喚出現代性底下小它物的幽靈，並且將小它物又放回到非神秘化的現代性背景上，凸顯出現代與後現代之間永無止息的張力⁸。槍響擊空、急急的警車嗚嗚劃破清晨的空寂，應當是美好一天的早晨，卻是命運分歧點的開始。這些元素俱為從象徵層中滲漏出來的各種小它物，構成了小強主體幻想的源泉，同時也注定了主體的分裂狀態。

主體凝視主要是為了觀察，以興趣為主而不為營生，在富家子小強眼中攝影是一種生活習慣，當他面對淑安的質疑：「你亂照相有樂趣嗎？」小強自信滿滿答道：「這是正經事，體檢的人說我眼睛最標準，當兵以後一定是個特準射

⁶ 雷姆（Jean Pierre Rehm, Oliver Joyard, Daniele Riviere）著，陳素麗、林志明、王派彰譯，《蔡明亮》（台北：遠流，2001年），頁38-40。

⁷ 張偉雄、李焯桃編，《一一重現楊德昌》（香港：香港國際電影協會，2008年），頁6。

⁸ 同註4，頁65、67。

手。」實而小強正逃避兵役，家裡斷絕援助，落得經濟青黃不接。除了獵奇，小強的相機並沒有特定關照主題，他隨意拍天橋上的人，隨機左右移動，無目的性隨著大家的眼神飄移，迷失在人來人往中，繼續他的都市遊蕩。而這樣沒有目的性的凝視，並置在楊德昌刻意凸顯的規則化景象中，縱橫交錯的線條化場景，極端強調規整一致，卻在這整齊劃一的都會符號化中放入小強這個沒辦法被規則化的青少年，游離於現代化的符號之外。

《恐怖分子》藉由青少年展現楊德昌對敘事的不信任，與當時台灣社會環境相通。時值戒嚴前，在官方敘事不斷被推翻之際，新的敘事迭連而生，但並不十分可靠。因此當小強自剖陳述內心感受，自言他的大嗓門同學，順利當上歌星，所以小強認為自己應該可以成為一名攝影師，況且他擁有自己的暗房。是否擁有天賦就能成為各行業的人中人，鏡頭並不拍說話者小強，而是聚焦在聽話者淑安的反應鏡頭。之所以不讓觀眾直視說話者的眼神，反而是希望觀眾與聽話者一樣假裝信任或敷衍點頭。小強和淑安爭論著：

「我到底來了多久？」
「我不知道。」
「現在是白天？還是晚上？」
「不知道，我猜是白天」
「要不要賭」
「你輸了」

因身處暗房而不辨日夜，失去時間意識，兩人主體凝視的作用消解，僅剩餘真實觸覺、聽覺等其他感官。青少年的身體等同對都市的不信賴感擺動著，鏡頭語言代視覺政體應答、思索。

視覺作為五官中最抽象、同時也最容易被欺瞞的一種感官，天生就最容易適應今日社會普遍化的抽象性。奇觀的作用造成一個再也無法透過不同的專門途徑、以「眼見為憑」的方式直接感知的世界，紀·德博（Guy Debord, 1931-1994）認為奇觀勢必將人的視覺感官提升至原本由觸覺所佔有的特殊地位⁹。視覺自主化讓觀察者能擔負「奇觀」消費的任務，使新的客體有一種神祕而抽象的身分。在暗房裡的小強迷戀淑安，進而兩人發生關係。他所看見的、認識的淑安並非淑安的本質，而是他所構建的一個神祕想像客體，淑安不再是不良少女，而是極其迷人的文藝少女。

而蔡明亮感到興趣且極力彰顯的是青少年身體面對社會情境，顯現出前所未有的緘默、被動與幾乎被掏空的身心狀態，彷彿運轉著一臺擬構身體的機器。這些青少年因其他力量、其他身體之位移而成為真實的存在，他們沒有故事向自己及他人敘說，透過自我觀看、檢視，從不長大。尋求其來源之秘密於

⁹ 強納森·柯拉瑞著，蔡佩君譯，《觀察者的技術：論十九世紀的視覺與現代性》（台北：行人，2007年），頁34-35。

隱藏之爭鬥中，呈現二重性的詰辯：

阿澤與阿桂在賓館尋歡，樂	小康砸毀阿澤的機車，不樂
阿澤與阿桂重歸於好，關係建立	小康返家被拒於門外，關係崩壞
阿澤夜半在外遊逛，游離狀態	小康投宿阿澤隔壁房間，進入固定空間
阿澤發現皮包所剩無幾，經濟匱乏	小康重考班退費一萬多元，獲得經濟來源
阿澤被毆，逃逸險活，權力剝奪	小康購置一把槍，獲得權力

阿澤與小康此消彼漲，此樂彼哀，值得玩味的是阿澤並不知道小康的存在，受到沮人之謎搖晃，希望跳脫衰運連連，恍如幽魅纏身，不相融合的當下，鏡頭劃出一條皺褶，以哀悼之姿隱藏其中，埋伏一條考驗河流之線。只不過當阿桂自旅館醒來發現阿澤不在身旁，並未如之前與阿澤兄長發生關係，隨意留下一紙名片後轉身離去，阿桂日常醒來、如廁，一般的灑脫。此次，她突然覺醒需要阿澤，也渴望進入一段穩定的關係。

小康也學阿桂打電話排遣寂寞，「寂寞芳心 24H，男來店，女來電，七五折優待」，並未使之獲得救贖。他把重考班退費用以購置 BB 槍，當他看到阿桂緊貼著阿澤彷彿一對親密情人，小康忌妒阿澤的自由。阿澤以大鎖出其不意朝李父車子狠砸，照後鏡破碎，鏡像裡四分五裂的世界一路後退。阿桂走後，阿澤和小康一模一樣開窗、喝水，同樣的動作說明日常生活一成不變，投閒置散展現平凡而日常的身體，四處漫步與遊走¹⁰。

身體性在都會生活中交換著城市的慾望，像是透過小強的攝影之眼，翻飛在風中拼貼組成的回眸凝視，使觀眾忽略或忘掉相似與真實、透明與晦暗之間的區別。小強的誤認（其實淑安看的是男友大順）位置巧妙疊合在觀眾的視角，使青少年的身體變成隱晦的慾望對象，隨著她在城市裡小奸小惡的作為，放逐自己在角落裡以身體為工具交換金錢與消費，觀眾錯位成為現代性身體慾望的參與者，藉由觀影得到入場券。

同意義連結到《青少年哪吒》，下班後的阿桂在西門町試穿新衣要求老闆打折，她凝望鏡中自身，回頭問阿澤和阿彬「好不好看？」，這回眸的位置也同樣以觀眾替代阿澤和阿彬的視角，阿彬兩度想取得的身體卻不可得，世界轉變成一個無法穿透之身體，飽漲著慾望，而阿桂的身體也有自己的慾望，先是與阿澤兄長，再來是與阿澤，身體擺盪著缺乏中心的漂泊，一如阿澤家水澤上的漂浮物，使青少年變成莫以名狀，看來只是一個視野（他的及我們觀眾的），不斷生產自己，又不斷否定它所生產的位置，對抗自己身體的慾望。小康是另一具充滿裂隙與不一致的身體，面對母親求神問卜感到惱人，在獅子林秘密躲在暗處看阿澤和阿彬行竊卻極其活躍，在應為處沉淪，抗拒重考班與父母的期待，在不應為處馳騁自己報復式的快感，顯現滿足的反應。

¹⁰ 許維賢，〈沒有屋頂的房子〉，《揚子江評論》第 5 期（2007 年），頁 109。

二、媒體引介與象徵轉喻

《恐怖分子》照相機與攝影價值是電影中的重要媒介，呈現一種寓言，說明媒體的威力等於幻象，趣味性更勝真實¹¹。電話是另一重要話語發聲憑藉，淑安的惡作劇電話聲音不但令人起疑，且時感驚異，卻又充滿具有召喚力的不確定和神秘感。她只是社會上無足輕重一不良少女，從警察的追捕中逃脫亦即象徵她從現代社會象徵秩序中脫漏而出。最後因她的電話啟引周郁芬疑竇猜想，以及好奇和久違的寫作動能，而導致致命後果¹²，由媒體引介作用可看出：

楊德昌的《恐怖分子》善於用電影音化的特性，由西方割裂、重組及透視集中的美學出發，妥切運用局部特寫／觀點鏡頭／蒙太奇剪輯／音畫曖昧，使得意義的製造與組合產生龐雜豐厚的意義。由文化反省來說，這部電影詳細分析了都市人的孤寂、無力、背叛、欺矇、暴力，與日常生活潛在的恐怖，也嘲諷了現代人在物質與媒介堆砌出世界生活的荒謬規律；由美學思考來說，這部電影更從最底層考察與嘗試拆穿電影「真實」與「幻象」的神話。細查台灣電影史，如《恐怖分子》這般靜觀和觸及電影本質者，幾乎前所未有。¹³

靜物影像的意義體現蔡明亮如何行形象化台灣民眾的日常性與本土化的特徵，小康家裡的大同電鍋不只是重要的視覺母題，更富有美學和風格的動力意義，不但與時間流轉的日常家庭生活秩序息息相關，也代表累積了特殊光暈，且輝映出人物感情狀態的美學物件¹⁴。

《青少年哪吒》的電話則是情慾交換的場所，電影末尾，深夜的電話交友中心裡年輕男女對著電話訴說真真假假的經驗，滿足自己的寂寞，作為與真實生活經驗斷裂的空間，電話線傳遞來的聲音滿足其自身的情慾想像，疊合在捷運施工中的紅燈閃爍與電話中心來電的紅色示意燈，這樣的行為深具危險性的隱喻不言自明。

蟑螂被小康以圓規刺擊卻依然存活，為打死在玻璃上爬行的蟑螂，小康付出手掌刺傷流血的代價，被升學體制壓抑的小康痛恨生活的貧瘠，與蟑螂旺盛的生命力形成對比，包紮時李母既憐惜且斥責小康「吃飽沒事幹啊你！」《青少年哪吒》阿桂回頭找阿澤，兩人的對話也是「有事嗎？」「我一定要有事才能來嗎？」青少年有大人所不知的生命空洞。黯黑雨夜，他擊破玻璃意欲斃死蟑

¹¹ 吳珮慈，《在電影思考的年代》（台北：書林，2007年），頁92。

¹² 同註4，頁64。

¹³ 焦雄屏，〈一九八六年台灣電影回顧〉，《台灣新電影》（台北：時報文化，1990年），頁78。〈恐怖分子——電影神話的割裂與重組〉，《港台電影中的作者與類型》（台北：遠流，1991年），頁64。

¹⁴ 同註5，頁34。

螂，同時也是厭世、棄絕傳統升學價值觀的開始，寂寞而感傷無可傾訴。再一次，同樣是漆黑雨夜，小康拿出書包裡同一支圓規刺破阿澤的機車，輪胎像日子一樣疲軟。

《恐怖分子》在陽光照射下嘩啦啦流動的水，自家庭排出往城市下水道，淤積於地面短暫停滯爾後往暗黑的地底而去，隱喻著詩意的強大視覺效果，製造一種迫切的生存感。塔可夫斯基認為從藝術家的角度所呈現的世界越沒有指望，讓人越看到他努力追求那與支對立抗衡的理想¹⁵。《青少年哪吒》裡阿澤家不斷冒出的水，水在蔡明亮的電影裡被寄以情感的象徵，日常生活的必需也是情感的轉移，水的匱乏象徵主角情慾無法獲得滿足，水的諭示自塔可夫斯基電影裡展開意義無窮的追尋¹⁶。

水不斷從阿澤家廚房排水口冒進來，停了卻又不流出去，成了死水。阿澤回家睡覺像是上船，這挪亞方舟不會帶他往希望的救贖，仰躺的視角展現無奈，愛情成為阿澤的救贖。阿桂第一次在阿澤家踏水離去，阿桂在旅社醒來得知阿澤尊重的對待，她吹著滾燙開水的熱氣，臉上慢慢浮起一絲甜意。阿澤家廚房的死水忽然動了起來，排水口通了，水一直流，一直流……，物象轉喻混亂與主體匱乏的世界仍有湧動的可能，不必過於悲觀。

電動遊樂器結合狂歡能指與身體解放，遊戲是一種抵制，一旦啟動就進入程式裡的既定迴路，在已定的局限內行使控制，而最終的主宰者依舊是資本主義至高無上的金錢，因為一切都在投幣後啟動，在死亡（遊戲結束）後終止。阿澤和阿彬流連的遊戲機提供特定的領域空間，在有限的象徵性抵抗中，已悄悄將表面上讓渡的權力重新收歸所有¹⁷。阿澤在阿桂身旁醒來並沒有以此為滿足，披衣而起走向午夜的遊戲機，最後以錢包僅餘的幾枚硬幣投向預測命運的機台，放棄自我的主權建構，湮滅在惶恐迷茫裡，看不見殘酷社會裡的生存法則。只能大嘆：「真衰，看見鬼！」。

參、以狂歡為敘事動力凸顯疏離

《青少年哪吒》圍繞著都會裡四名青少年的生活作為敘事軸線，《恐怖分子》的敘事動力源自於攝影師小強及其女友構成「內虛構世界」作為第一故事線，與淑安、大順、淑安母親聳構成的第二條故事線，兩者交織出因果關係敘事動力推動故事進程¹⁸。兩部電影均以青少年作為異化現代都市的主體，以青

¹⁵ 杜爾斯卡亞（Maya Turovskaya）著，邱芳莉、邱怡君譯，《時空的軌跡：塔可夫斯基的世界》（台北：遠流，1996年），頁164。

¹⁶ 同註15，頁177。

¹⁷ 何李新，〈《青少年哪吒》：規避與抵制的辯證法〉，《棗莊學院學報》第27卷第6期（2010年12月），頁110。

¹⁸ 顧正萍，〈無所不在的恐怖——楊德昌電影《恐怖分子》析論〉，《輔仁國文學報》第三十三期（2011年10月），頁162-163。

春原應有的昂揚輕盈對比影像語言呈現的凝重與邊緣掙扎，構成一種缺乏認同主體的審美形式¹⁹。

一、擬像世界泯滅真假界線

資本主義效應對於台北社會的影響，體現在青少年身上，《恐怖分子》淑安的工作是以肉體引誘犯罪，小強是都市的遊盪者，經濟有勞父母援助。《青少年哪吒》小康從重考班中輟，經濟仰賴家裡。阿澤和阿彬說自己的職業是經營販賣機，其實是盜竊。這些由青少年展示的現代性碎片式生活，社會證成他們早已泯滅真假界線。

異國戀情的浪漫只留在往昔，〈Smoke cats your eyes〉一首歌疊合多少身世：淑安母親被遺棄的感受、小強女友被背叛因而仰藥自殺，周郁芬對沈維彬說：「小說歸小說，你不必太認真，跟真實畢竟是有距離的。」小強女友說：「小說是假的，你不要多管閒事，不要混淆虛構和真實」，李立中想挽回婚姻，周郁芬怒斥：「小說歸小說，你連真的假的都分不清了嗎？」不斷拋出文學／影像與真實互斥的問句，在淑安的惡作劇和小強的了然胸中裡擺盪。

「小說歸小說，你連真的假的都不分了嗎？」對周郁芬而言，她厭棄一成不變的生活，她的得獎之作《婚姻實錄》編入自己人生的真實情節，開放式的結局猶如她小說中的一個章節。李立中以為自己分得清真假，在職場上撒謊為求晉爵升官，這是假；而這一切的始作俑來自一名青少年的小惡作劇，促成周郁芬「夢想實現了」的冰冷荒謬感²⁰。都市共犯結構，瓦解一切的力量來自青少年淑安，試圖重建一切的是後青春期拒絕當兵的富家子小強，小強背叛女友和淑安，淑安背叛男友大順，兩人發生關係，淑安自覺地以一通電話惡作劇傷害李立中和周郁芬夫妻，逃家後在被警方圍捕行動中受傷，自醫院被母親領回一陣痛打，淑安以下對上拒斥的眼神望著母親。在浴室鏡中淑安凝望自己，外頭則是男友仙人跳，意圖勒索商業鉅子。少年的生命浪擲在逃逸、犯罪、死亡的邊緣中，淑安時時帶一把刀插在牛仔褲小腿上，明顯意識到危險都會底層求生不可或缺的是自保工具。

二、罪行之破窗與惡意裙帶之蝴蝶效應

《青少年哪吒》作為哪吒現身的小康是一個幻滅的、緩緩勉力爬行的人物，不論在愛情、外表和社會表現的層面，阿澤的成功令他挫折，因此如一縷幽靈尾隨阿澤到電動遊樂場、公寓、冰宮、西門町街道，在破壞阿澤機車後雖逞一時快意，卻並未持續太久。轉身依舊跟隨，詢問阿澤是否需要幫忙。想當然爾被拒絕之後，小康復又退回繭居的遲疑生活，內縮於孤獨中。任何他想做

¹⁹ 孫慰川，〈論蔡明亮寫意電影及其美學觀〉，《北京電影學院學報》（2003年3月），頁37。

²⁰ 黃以曦，〈冰冷之眼：楊德昌電影〉，《聯合文學》第385期（2016年11月），頁35。

的事總是遭到拒絕，唯一成功的是不斷凝視著阿澤，跟蹤阿澤，即連曾因此被關在電動遊樂場差點被保全發現，身陷危境依舊不減其樂趣。

小康跟蹤阿澤、阿彬，發現他們胡作非為，想替天行道。阿澤一路衰運不斷，販售贓物被黑龍追殺，阿彬受重傷，隨手攔車坐上的竟是李父計程車。跟阿桂投宿旅社，心愛的機車被砸。阿澤一直認為自己倒楣，喃喃：「我今天真是碰到鬼了」、「我覺得很衰」。透過凝視，進而接觸、回應、觸摸，這些青少年的作為尋求關係的建立，但所作所為卻帶來相反結果，影像的旨趣像是對這個原初的假設進行距離化、破壞，或是證實。愛人的、被忌妒的、被愛的他人都被排除在外，一切缺乏和諧的形式²¹。「哪吒在此」始作俑者是小康，當他聽到母親向父親轉述仙姑話語，順理成章演起了哪吒。小康破壞阿澤機車在地上噴漆「哪吒在此」，當惡作劇得逞的小康看著阿澤痛苦，開心蹦跳之餘一頭撞上天花板。哪吒在電影裡數度現身，阿澤機車被砸之後阿彬說要帶他去拜哪吒，神話的喻託也無法使這些青少年得到救贖。

謊言促成行動，行動證成小說，從惡作劇到靈感宛如蝴蝶效應，小說得獎竟爾培養一位壓抑素行隱忍的中產階級化身恐怖分子。《恐怖分子》透過選擇特定的隨機、偶然的切換和人物的行為舉止表現現代性的破碎、不定、漂浮與困乏，以此凸顯劇中人為的虛構。淑安的寂寞透過電話騷擾的小惡，分明是意義和邏輯突然斷裂的敘事，電影敘述的自由度發揮得淋漓盡致之餘，看似風平浪靜的一對夫妻遽而離異。

這個靈感結構整部《恐怖分子》，楊德昌想到一樁隨機、不相關的行動引致一樁嚴重的悲劇，完成整部電影的故事型態²²。淑安打電話騷擾源自於演員王安的真實經歷，年輕攝影師小強則是劇情需要一個既能觀察女作家周郁芬，又能接觸不良少女淑安的角色²³。小強想成為挽救李立中和周郁芬婚姻的人，但家裡電話和報社電話俱無人接聽。楊德昌信手捻來的電影鋪陳既顧及社會現狀，也汲取參與演出人員的真實經歷。此舉與蔡明亮即興式，固定主角，引渡演員生活到劇情結構不謀而合，更能反映真實世界。

小強女友躺在救護車上以氧氣面罩急救的影像疊合她的自殺宣言，最看重的男友移情別戀將屋中掛滿其他女子的肖像，致使醋勁大發毀壞一切，也了無生意。淑安掛上電話露出惡作劇一抹微笑，並非針對奪人所愛乃是恫嚇周郁芬成功的逞心暢意。小強不斷強化淑安在自己心中的美好形象，甚至想帶淑安的照片去當兵，每天寫信給她，要求淑安的等待與陪伴。一連串的誤認、錯位，唯有罕少來自警察力量的規訓，而這個象徵層，作為父法的秩序，在楊德昌其他電影中更無情地展示為暴力化的國家機器。《恐怖分子》一開場出現警車呼嘯喧擾，劃破夜的寧靜，彷彿是對那個原始的想像空間的強行侵入²⁴。

²¹ 同註 6，頁 36。

²² 同註 2，頁 247。

²³ 同註 1，頁 282。

²⁴ 同註 4，頁 58。

另外則是小強逃避兵役，躲藏在攝影的夢裡不願醒來，只有在影像獵奇需求不滿足時返家，或到二手相機店裡流連。唯一能引他出洞的是淑安的作為，鏡頭跟著電話線流動，彷彿影像和媒體對世界有宰制權，最後在淑安母親出面時戛然而止。

肆、青少年無家別的時間與空間

《恐怖分子》、《青少年哪吒》所展演的青少年群像，都在家庭以外的空間漂泊，家庭結構背景的歷史感為他們的人生點染荒蕪²⁵。阿澤、阿彬、阿桂，父母從未現身，小強的父母僅是經濟提供者，淑安單親的母親只在迷醉緬懷過往時溫柔以對，否則動輒喝斥與閉鎖女兒。小康雖父母健在，看似家庭完好，卻一向溝通匱乏。在這群青少年「無家別」的敘事中，最重要的兩項因素是歷史感與空間感縱橫織就的圖譜。

一、家庭史框架裡的孤獨棄絕

淑安的父親是越戰美軍，與酒廊工作的母親相識。母親抽菸所使用的一只美國陸軍配給打火機細節，露滲出身分與歷史感，第一裝甲部隊佩章的輝煌只留在過往，這是楊德昌儘可能做到擬真的一貫美學原則。淑安跳樓跌斷腿，在馬路上昏倒。就醫後被母親囚禁家中，將大門、玻璃櫥櫃，任何能打開的地方牢牢局鎖，原應提供親情溫暖的家卻使淑安活在沒有出路的世界。

當代社會的問題，楊德昌常在「歷史」中尋找解釋，以個人經驗過的人事於電影再現²⁶，捕捉一時期的靈光瞬間，歷史也是台灣新電影不同於其他地區電影新浪潮運動之處²⁷。台灣自中美斷交後的處境就如同淑安母親對自己親生女兒的評價：「你是沒人要，沒人教訓是不是？你有辦法的話，就跟你爸爸一樣，死出去，就不要再死回來」母親被棄絕的挫折轉移到女兒身上，不論丈夫或女兒始終叛逃以對，逸出的情感空缺無法與女兒建立緊密的情感連結，只好以局鎖鞏固一切關係，家中放眼所及俱是。昏沉午後小寐，手裡緊握著大串鑰匙，以為萬無一失的擁有僅餘的母女相繫，依舊留不住。

淑安的故事不只敘說自身的家庭史，其行為也是楊德昌在台灣電影史上的意義締造。當迪斯可舞廳裡的男子振振有詞告訴淑安在這場驚險的追捕中她是唯一安然離開現場的逸逃者，而報警的始作俑者是房東，非法經營賭場的老歪

²⁵ 張靚蓓，《夢想的定格：十位躍上世界影壇的華人導演》（台北：新自然主義，2004年），頁91。楊德昌認為「要看我們生活細節的最好結構，就是從一個家庭來看」。

²⁶ 王耿瑜主編，《楊德昌電影筆記》（台北：時報文化，1991年），附錄：楊德昌：〈顏色藥水和一樣藥〉。

²⁷ 同註1，頁40。其二是教育、傳承的必要性，成為一個在世界上擁有自己立足之處的成年人，並且將自己的能力繼續傳給後一代。歷史和傳承這兩大範疇成了台灣新電影不同於其他地區電影新浪潮運動的地方。

沒有遵照資本主義邏輯分紅給房東，甚至不繳房租導致被舉報。淑安想知道她的同夥身在何方，因此舞廳男子告訴她警方逮獲老歪已移送外島，男友大順則交付管訓，這些都符合解嚴前對付黑道的規訓方式。接著男子勸淑安可以到人多的舞廳避風頭，因為「最危險的地方也就是最安全的地方」中景鏡頭對著這位男子冷靜的敘述，帶過大段情節，結合其背後框架式的酒櫃線條切割畫面底圖，襯底的鏡面反射著舞池倒影，頂上彩燈折射因此什麼也看不清，藉此展現楊德昌的冷冽敘事風格，置入台灣電影史的意義在於：

「新電影時期」的楊德昌，則透過 1982 年的〈指望〉（《光陰的故事》第二段）、《海灘的一天》（1983）、《青梅竹馬》（1985）及《恐怖分子》

（1986），借高度冷靜與智性的影像語彙及節奏，一方面探索人物的意識狀態及其生存時空的來龍去脈（主角的過往、成長經歷與時代背景），另一方面藉此暗喻台北社會的蛻變（傳統、變革、危機、獨立自主等）。人物與城市時空的交錯關係，遂成為楊德昌作品中以時空轉變和社會轉型為主的軸線，展現當代性的特色。他擅長將時空的交錯性與影音構成的不確定性相互融合，表現都市現代男女總期望能把握自己到最終，獲得的卻往往是挫敗、崩潰失守和疏離狀態，並對台北由前現代跨入到（後）現代語境的各種變化提出批判。²⁸

《恐怖份子》片尾以現實包裹現實、夢魘裡還有夢魘的表現形態將影音構成推向一種高度反身性與後設性的辯證關係和批判向度，使楊德昌成為有意識地以影像辯證影像、思辨影像意義的電影原創者，而這一切尤以投身在攝影師小強身上的楊導自我最為明顯。

《青少年哪吒》的歷史感，則呈現戰後台灣社會中典型的配偶與核心家庭型態作為影片的敘述主體，小康的父母是一對外省籍且年紀大的父親，與本省籍且較年輕的母親所結合的家庭，獨子與父親難以溝通，與母親關係稍好。小康的家，有卻若無，缺失且關係斷裂，表現蔡明亮荒蕪疏離的人際關係宣言，選擇以最應緊密融洽的「家」這個空間加以顛覆²⁹。面對重考壓力，他看到阿澤跟自己一樣孤僻、冷漠，但擁有靠雙手混日子的自由，還有朋友阿彬一起偷竊維生，小康不願再到死氣沉沉的補習班，偶然見到阿澤的自由使之傾慕追隨，甚至從砸壞父親汽車後照鏡的仇敵，轉而成為追蹤與窺視者，在砸壞阿澤的機車獲得報復快感，卻轉頭一路追隨，願意真心相助。小康把自己所受的父權規訓移轉到阿澤的生命情境，以為自己將如替天行道一般痛快絕爽，孰料卻發現自己陷入黯然失意的泥淖。

就在這嘲諷的敘事結構中，對比與抗拒攪亂小康帶著矛盾而無法穿透的慾望，他雖然有「家」，卻不以為依歸，空洞停滯與斜睨的姿態嘲弄觀眾的固定觀

²⁸ 同註 5，頁 54。

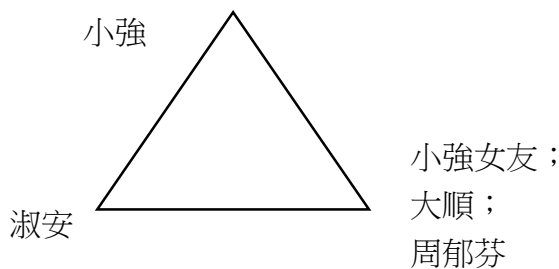
²⁹ 韓莓，〈台北屋簷下——論蔡明亮電影中的家〉，《電影藝術》（2004 年 4 月），頁 119。

念或視野，無法預期的結局終使觀眾後退思考，將視野的穩定性讓位給影像所呈顯的觀點，這些影像模糊地容納著故事，經常很適切地是商業壓抑而來的非人化³⁰。

沒有家的包袱，阿澤和阿彬只有當下的生存，「偷」是唯一能夠實現夢想的方式，所以他們賣力地偷公用電話機裡的錢，失足於一次電玩主機板銷賊不利，反倒惹上殺身之禍，大難倖存。情感空乏的家中僅有冰箱是嗡嗡的巨大存在，並非保鮮，反倒成為腐朽之物的寄居。這些生活在封閉而孤獨自我世界裡的青少年，沒有過去／歷史，也沒有未來，即使嘗試想進入他人的世界，也終歸失敗。

二、空間感與他方

《恐怖分子》淑安狂歡的場所包括舞廳、賓館，引誘男人上鉤的廣場。而攝影師小強的空間在暗房。暗房是一個強制的場域，視覺由此可以被認知或再現，提示一種新的主體效果的霸權，執行了一種個別化的操作：他必然將觀察者界定為孤立、封閉以及自主地處於暗箱漆黑的範圍內。強迫採取一種「退避」的位置，從世界退出，以便調節並純化個人和現在這個「外面」世界多樣內容的關係。因此暗房和一種內部性的形上學不可分割：它代表了名義上是自由、主控之個體的觀察者，也是被圈限在一種擬私人空間中的私密化主體，與外面的公眾世界分離³¹。大量的幽暗和徹底的漆黑的公寓，小強的動作緩慢浮顯，面貌不清³²，但逐漸流露他的情感，淑安成為他所投射的他者，淑安存在於小強的想像域中。小強目睹城市犯罪，在警匪槍戰現場中危駭刺激看見大順保護著淑安跳樓逃逸，大順被警察拘捕後，小強成為英雄救美的角色。這個空間敘事使人物構成危險的三角關係：



淑安和小強在暗房一度發生關係，以大順或小強女友來說，對方都是威脅性的存在，周郁芬的捲入使淑安的惡作劇有了見證人，小強明白一切事件的前因後果，對相機、對周郁芬寫成的小說等文本傳媒都是最熟悉的人，卻也無以挽救

³⁰ 提摩希·柯利根 (Timothy Corrigan) 編著，迷走譯，《在歷史與幻象之間》(台北：萬象，1993年)，頁 233。

³¹ 同註 9，頁 67-68。

³² 鄒欣寧，《國片的燦爛時光：小野、王童、李安、李屏賓、吳念真、侯孝賢、楊德昌、楊貴媚、蔡明亮、陳昭榮、廖慶松的電影事件簿》(台北：推守文化，2010年)，頁 15。

周郁芬和李立中婚姻的碎裂。

《恐怖分子》並沒有台灣本土電影中最重要的情感主義，相較而言，其優雅冰冷的視覺美學正如一個滑硬表面會驅退認同；影片透過角色的形構刻劃出晚期資本主義裡主體意識的缺乏，經營半邊陲島嶼與跨國經濟的失衡空間³³。小強拼貼淑安的回眸，本質是被誤認的凝視，風一吹即顯露碎裂的原貌。反覆出現的大台北瓦斯球碩大無朋，以城市視景的壓迫物件論示現代生活的危險與不測，而瓦斯誠然為民生所需，都市現代性就在這生活的縫隙中嶄露著矛盾與錯位，從中揭露楊德昌的批判視野³⁴。「對啊，有些事情要解決，我們……可以見個面嗎？你說個地方，我就去」同樣的話語自周郁芬和李立中口中說出這個不存在的他方，問題致終不會有解決的一天，恐怖顫慄也就如影隨形。

青少年的日夜感與常人倒置，夜晚總是美麗，活動於夜裡登場，凌晨破曉方思歸返，不被現代化朝八晚五的時間制約。夜路遇險機遇大增，更何況這些青少年在都市的邊緣犯罪求生，《青少年哪吒》呈現台北邁向現代化的過程，提供都市閱讀的次文化空間，電話亭、補習班，宛如「囚城」的都會，四個青少年在城市邊緣不被時代關懷，也不被周遭人甚至家人了解，面對都市的誘惑只能沉淪和迷失，蔡明亮以鏡頭展現關懷與認同，以具人文精神的深度，與角色站在同一高度拍攝³⁵，鏡頭同時包含對立、更迭與元素矛盾的並置，因青少年文化即是主流文化的對抗與妥協³⁶。「西門町」作為情慾中心，滿足其食（阿桂、阿澤和阿彬在海產店划拳喝酒）、衣（阿桂逛街購置新衣）、玩樂（獅子林電動遊樂間、西門町萬年大樓冰宮）和住（賓館）。城市是消費中心在空間的表意上是情慾的，決裂於正常生活的邊緣。

阿彬被毆身受重傷，向阿澤索討煙、啤酒和擁抱女性的渴望，表層是生理滿足，精神面是期待獲得一種母性的救贖，幸而有阿桂以好友身分滿足之。而淑安則是帶來毀滅和與死亡，對李立中而言，代表原欲力的她啟動妻子小說符號與假象的發生場域，致使象徵符號領域內部欠缺的矛盾曝露³⁷，一連串的崩壞如骨牌般傾頹。

伍、結語：

《恐怖分子》奠定楊德昌多線敘事與開放文本的風格基礎，深入刻劃台北都市生活的危機四伏不定感受，作為診斷城市資本化、國際化的晚期資本主義文化邏輯思考，蔡明亮《青少年哪吒》的城市視覺亦著混雜、荒謬、疏離、冷

³³ 詹明信著，馮淑貞譯：〈重塑台北新圖像〉，《文化批評與華語電影》（台北：麥田，1995年），頁233-276。

³⁴ 楊小濱，〈電影中的當代城市視景：楊德昌及其亞洲同儕〉，《聯合文學》第385期，（2016年11月），頁59。

³⁵ 聞天祥，《光影定格：蔡明亮的心靈場域》（台北：恆星國際文化，2002年），頁81。

³⁶ 顏忠賢，《影像地誌學：邁向電影空間理論的建構》（台北：萬象，1996年），頁161-162。

³⁷ 張靄珠，《全球化時空、身體、記憶：台灣新電影及其影響》（新竹：國立交通大學，2015年），頁86。

漠、迷失。青少年以身體為視覺政體的展演行動，在冰冷的表面中，格狀線條的畫框裡，不斷浮現主體凝視與被動觀見的意緒，媒體作為引介並富含蟑螂、水、電動遊樂機等大量象徵轉喻，由青少年的身體敘事與狂歡節奏推動這一切的發展。自此，楊德昌走向幅員更遼闊的青少年史詩敘事《牯嶺街少年殺人世界》，以及《獨立時代》、《麻將》更尖銳批判資本主義虛無化、商品化的台北。

為更進一步以狂歡為敘事動力，凸顯疏離，兩部電影採用擬像世界泯滅真假界線，以罪刑之破窗與惡意裙帶的蝴蝶效應推行故事。周郁芬得獎小說《婚姻實錄》所得到的評價是「非常的生活，又很曲折，看了叫人渾身發冷」，正是楊德昌《恐怖分子》所預設給觀影者的感受，以內省的後設觀點，質問創作者是否自知或不自知中傷害他人，危及社會。《青少年哪吒》阿彬身受重傷時，要的不過是一個女子的擁抱，性慾的解讀過於膚淺，更應當視為母性的救贖，阿桂不吝嗇地給予，在青少年無家別的時間與空間，雖在家庭史框架裡充滿孤獨棄絕，空間感與他方也無法與現代性的冷冽抗衡，獨有隨著《青少年哪吒》片尾悠悠醒轉的天光，帶來青少年的一絲希望。

參考文獻

一、專書

- 王耿瑜主編，《楊德昌電影筆記》（台北：時報文化，1991年）。
- 白睿文（Michael Berry）著，羅祖珍、劉俊希、趙曼如譯，《光影言語：當代華語片導演訪談錄》（台北：城邦，2007年）。
- 吳珮慈，《在電影思考的年代》（台北：書林，2007年）。
- 杜爾斯卡亞（Maya Turovskaya）著，邱芳莉、邱怡君譯，《時空的軌跡：塔可夫斯基的世界》（台北：遠流，1996年）。
- 尚·米謝爾·弗東（Jean-Michel Frodon）著，楊海帝、馮壽農譯，《楊德昌的電影世界——從《光陰的故事》到《一一》》（台北：時周文化，2012年）。
- 孫松榮，《入鏡 | 出境：蔡明亮的影像藝術與跨界實踐》（台北：五南，2014年）。
- 張偉雄、李焯桃編，《一一重現楊德昌》（香港：香港國際電影協會，2008年）。
- 張靚蓓，《夢想的定格：十位躍上世界影壇的華人導演》（台北：新自然主義，2004年）。
- 強納森·柯拉瑞著，蔡佩君譯，《觀察者的技術：論十九世紀的視覺與現代性》（台北：行人，2007年）。
- 提摩希·柯利根（Timothy Corrigan）編著，迷走譯，《在歷史與幻象之間》（台北：萬象，1993年）。
- 焦雄屏，《台灣新電影》（台北：時報文化，1990年）。
- 焦雄屏，《港台電影中的作者與類型》（台北：遠流，1991年）。
- 張靚珠，《全球化時空、身體、記憶：台灣新電影及其影響》（新竹：國立交通大學，2015）。
- 黃建業，《楊德昌研究——臺灣新電影的知性思辨家》（台北：遠流，1995年）。
- 詹明信著，馮淑貞譯，《文化批評與華語電影》（台北：麥田，1995年）。
- 聞天祥，《光影定格：蔡明亮的心靈場域》（台北：恆星國際文化，2002年）。
- 鄒欣寧，《國片的燦爛時光：小野、王童、李安、李屏賓、吳念真、侯孝賢、楊德昌、楊貴媚、蔡明亮、陳昭榮、廖慶松的電影事件簿》（台北：推守文化，2010年）。
- 雷姆（Jean Pierre Rehm, Oliver Joyard, Daniele Riviere）著，陳素麗、林志明、王派彰譯，《蔡明亮》（台北：遠流，2001年）。
- 顏忠賢，《影像地誌學：邁向電影空間理論的建構》（台北：萬象，1996年）。

二、期刊、會議論文

孫慰川，〈論蔡明亮寫意電影及其美學觀〉，《北京電影學院學報》（2003 年 3 月）。

許維賢，〈沒有屋頂的房子〉，《揚子江評論》第 5 期（2007 年）。

黃以曦，〈冰冷之眼：楊德昌電影〉，《聯合文學》第 385 期（2016 年 11 月）。

楊小濱，〈主體異化與現代性象徵他者的式微：以拉岡理論視野探討楊德昌電影〉，《中外文學》45 卷 1 期（2016 年 3 月）。

楊小濱，〈電影中的當代城市視景：楊德昌及其亞洲同儕〉，《聯合文學》第 385 期（2016 年 11 月）。

韓莓，〈台北屋簷下——論蔡明亮電影中的家〉，《電影藝術》第 4 期（2004 年），頁 119。

顧正萍，〈無所不在的恐怖——楊德昌電影《恐怖分子》析論〉，《輔仁國文學報》第三十三期（2011 年 10 月），頁 162-163。

師評

本論文以楊德昌之恐怖份子及蔡明亮之青少年哪吒為討論素材，對於兩片中所隱喻之深層指涉分析細緻，在論題之掌握上能操控合宜，整體論述架構均衡。而在兩片間的勾連及對照，頗有自己之見地且分析精彩，為本文之特色處。

惟尚有些缺失處，在引用外來名詞及觀念的轉譯方面失之模稜，未加清楚說明或原文名詞的顯示，易造成閱讀上的障礙及誤解，如補足或修整語意上的障蔽，應較能完整清楚傳達作者理念。此外，在引用他人觀點時應再標示清楚，以免造成與自己論述上界線不清之問題。

另，作者引述尚□米謝爾□弗東之說法，認為台灣新浪潮電影之不同於世界其他地區，在於歷史及教育傳承之差異，但本文對於兩片所產生之台灣這兩方面的論述較少，如能補足應更趨完備。

第 26 屆 (民國 106 年) 大學生組
第 1 名



陳薈雅

哲學系四年級

得獎感言：

走在時不時落雨的指南山麓，以為鳥跡息蹤，轉角，抬望眼迎來明如翦使靈光乍現。傘上叮咚與步履踏寫著未完的論文字句，寂寂百年樓庭階等待學人們殷勤的探問。

楊小濱教授「台灣新電影專題研究」課堂師生激盪著影像與文化符碼的多重奧義，於是有了此篇拙文產出，感謝老師與同學們惠予一重又一重探究的契機，夫與女兒們的陪伴與包容使淺見有機會落實為鏗鏘的歸類與闡釋。

翩翩舞蝶裝飾了文學院前庭，蜜蜂在花朵上寫下生命的奧義，願如此般勤於綴補知識，讓每一短暫停留的哲思片想幻化出豐潤的文明，繽紛每一季。

特殊義務如何可能？——從效益論與特殊義務論之爭論伯格及凱勒的特殊義務論

摘要

本文意旨藉著對於伯格 (Fred R. Berger) 和凱勒 (Simon Keller) 兩個關於子女義務的當代重要理論之分析來說明特殊義務如何可能，並試圖從效益論 (Utilitarianism) 和特殊義務 (special obligations) 之爭來突顯特殊義務論在傳統道德哲學中的特殊之處，以此評判伯格和凱勒何者的理論作為特殊義務論更為適切。因此，筆者將先回顧伯格的感激論 (gratitude theory) 和凱勒的特殊益品論 (special goods theory)，並嘗試以對於兩者主張的批判點出特殊義務之難題。而為了對於特殊義務有進一步的思考，筆者將回顧效益論及特殊義務論之爭，並從行動者中立 (agent-neutral) 和行動者相對 (agent-relative) 兩類理由的區分說明特殊義務論的特殊性。最後，筆者將從兩類的理由的區分重新觀看伯格和凱勒的理論，並試圖指出特殊義務論可能開展出的新的道德討論方向。

關鍵字：效益論 (Utilitarianism)、特殊義務 (special obligations)、子女義務 (filial obligations)、感激 (gratitude)、特殊益品 (special goods)、伯格 (Fred R. Berger)、凱勒 (Simon Keller)、行動者中立 (agent-neutral)、行動者相對 (agent-relative)

壹、前言

在一般倫理學中，對於道德的思考，傾向將所有的自然人劃進普遍義務的規範下，並通常以行為本身的特質或行為所帶來的結果來評判道德。然在當代倫理學議題中，特殊義務（special obligations）的討論卻突破了這樣的思考。特殊義務不同於自然義務，其不見得所有人都必須擔負，而是，唯有當我們處在某種特殊關係之下，才會具備這樣義務。也因而，對於行為的理解不能只是觀看行為本身，也該藉著各式的人際關係來重新衡量。

然而，特殊義務的存在卻將會打擊到效益論（Utilitarianism）的基本立場。效益論主張，道德的判準在於行為結果所帶來的效益。也就是說，不論對象，只要結果是好的，一個行為就是道德的。因此，不論我處於人際關係中的哪個位子，我的行為是否合乎道德都不需以人際角色來衡量，而是看結果的總體效益。但是，一旦特殊義務成立，我們就不能夠單以行為結果來理解道德，而必須從更多元的面向來思量道德。

對於特殊義務的討論，當代哲學學者伯格（Fred R. Berger）和凱勒（Simon Keller）在各種人際關係中，都選擇以親子關係為例，並針對子女義務進行了深入的分析。伯格以感激之義務來說明子女義務，他主張，就算父母有義務為子女付出，但一旦父母是出自於愛主動為孩子付出時，子女就有感激的義務。伯格認為感激的義務之根本不在於我們受益與否而是他人的善心，也就是說，父母無私的奉獻，其情操在本質上就是值得感激的。筆者稱伯格的主張為「感激論」（gratitude theory）。

但是，凱勒對於將子女義務理解成感激的義務則採取反對的立場。凱勒認為，感激的義務是根據他人的付出來判斷的，那就表示子女義務的成立不在於親子間的「關係」而是父母的「付出」。在此，若不同義務不是由於不同的人際關係，而是在於對方付出的多寡，那麼，人際關係在道德上的意義就有可能完全被擊潰。也因而，凱莉認為子女義務應該回歸到親子關係本身來理解。他主張親子關係間有一種特殊益品（special goods）存在，且只能由彼此提供，而當子女曾經接受過來自父母的特殊益品時，子女就有義務也提供給特殊益品父母。筆者將稱凱勒的主張為「特殊益品論」（special goods theory）。

在本文中，筆者將先對伯格的感激論和凱勒的特殊益品論進行探究，並分析兩者理論的問題及對立點以討論特殊義務存在的可能性。再者，筆者將討論效益論與特殊義務論間的爭論，並試圖從兩者對道德的基本觀點差異中，進一步突顯特殊義務理論的所關注的道德範疇。也藉此重新評判伯格的感激論和凱勒的特殊益品論何者能為特殊義務提供更有效的說明。

貳、特殊義務論——以親子義務為例

一、伯格的感激論

在“Gratitude”一文中，伯格試圖藉感激之義務來理解子女義務。為此，他先對於感激的意涵本身進行了釐清。在日常生活中，感激通常被我們理解為，從他人那得到好處的相應情感，而感激的表達，就是基於此的回應，但是，伯格認為感激的表達並非只是對於受益的回禮，而是對他人善心（benevolence）的回應，也就是說，值得感激的行動並非只是單純地作出有利於接受者的事。（Berger, 1975: 299）也就是說，子女義務成立的核心不在於父母奉獻了什麼，而是父母出於什麼而奉獻。

伯格認為就算假設父母對於孩子有養育的義務，這也不能完全作為一個良好撫養的理由，換言之，父母對孩子之付出不能以父母的責任為由，將其視為理所當然。父母的奉獻實際上是由於他們愛著孩子，因而希望他可以獲得好的養育。伯格主張，一個真正好的撫養在根本上不可以缺少愛，而正是這種情感的本質值得我們感激，子女義務也奠基於此。（Berger, 1975: 300）

然而，儘管子女義務的成立是基於父母的愛，但父母奉獻的實質內容也會影響子女義務的內容。因此，接受者所受益之價值和付出者所付出的程度也必須被我們考量。但評估一行動是否值得感激，除了這兩因素之外，還有其他重要要素。筆者將其餘要素區別為兩項，分別是付出者的意願和付出者的意圖。

伯格指出當他人的付出是被威脅時，感激的義務即不會產生，因此，感激的義務只會出現在當付出者自願付出時。再者，假設當某人做出有益他人之事，卻沒有察覺到這項事實，在此，受益完全是偶然發生，又或者，即使某人知道某個行動會受益於他人，但其行動卻非是為了他人的利益，在此兩種情況下，感激的義務都不會產生。換言之，義務的成立必須是當某人的付出是使接受者受益為核心，而非為了自身利益，否則，接受者所得到的實質上只是付出者自利行動的副產品。（Berger, 1975: 299）簡言之，感激義務的產生必須從這四個條件來觀看：

1. 接受者所受益的價值
2. 付出者所付出的程度
3. 付出者的意願
4. 付出者的意圖

因此，並非父母所有的行動都值得我們感激。雖然義務份量會由於接受者所受益之價值和付出者所付出的程度而有所遞減。但當父母是出自對孩子的愛，自願為孩子付出而不求回報時，不論子女受益的大小，子女都有義務去回報父母的善心。

而對於義務之實踐，伯格認為對於表達感激的行動本身，我們可以將其分為真誠或不真誠的感激行動，感激義務的實踐應是一個真誠的回應。伯格主張真誠的感激表達實際上會涵蓋以下三項：

5. 接受者表示其知道付出者行動之價值
6. 接受者表示其並非只將付出者的行動視為其受益的工具
7. 道德社群的關係建構來自於相互尊重和關心

因而，根據上述之區分，我們可以發現，感激的表示其背後是包含著複雜信念、感受以及態度的，並且藉著回報來顯示接受者和付出者之間的互相關係，以及展現自身作為道德社群中一份子對於其他成員的態度。(Berger, 1975: 301-302)

伯格認為對於感激論而言，一個恰當的表達感激的行動，是根據付出者和接受者雙方之生活和狀態而定，且由接受者自身去思量所展現的，而這正是對於同樣身處於道德社群之雙方尊重的展現，因此，試圖去掌控對方的行為和人生是否定其作為在道德世界中的獨立的一份子的意義。換言之，付出者並沒有權利要求接受者如何去實踐其感激。也因而，儘管我們對於父母有感激之義務，但這並不表示我們應該要滿足父母的所有要求，也不代表不服從父母之言就是沒盡到感激之義務。(Berger, 1975: 302-303)

最後，筆者試將伯格的感激論的觀點整理為以下四點：

8. 一個感激的關係可被理解為：A 感激 B 由於 X
9. 感激是對於他人善心的回應
10. 感激的義務無關於善心付出者的權利
11. 感激的義務可能無法被完成，但這不表示此義務的要求是過分的

二、凱勒對伯格的批評

凱勒在“Four Theories of Filial Duty”一文中的第二部分提到，他認為感激論的優點在於，其對受惠（indebtedness）之嚴謹定義使得它能夠避免對於債論的攻擊。在這點上，感激論不僅是不再只以物質上的價值來看待他人的付出，同時，也避免了以借貸的方式來看父母養育孩子的活動，也就是說，儘管感激的表達是必須的，卻不需以等價的一報還一報的方式去表達。感激的義務實踐本身能根據狀況而定，接受者該如何去表達感激是基於他在合理範圍所能達成的限度。(Keller, 2006: 257)

然而對此，凱勒主張，儘管父母對孩子的付出也許的確值得感激，且孩子有相應感激之義務，但這並不表示子女義務確實可以被我們理解為感激的義務。（Keller, 2006: 257）筆者將凱勒認為子女義務不該由感激來構造的理由整理為：

1. 子女義務本身就包含了互相照顧關懷等行動
2. 子女義務並不因父母本身之付出而有差異
3. 子女義務是持續的

以下筆者將逐點更精細地說明這三項。（一）凱勒認為感激行動的表達雖然是開放的，是可以根據社會習慣和個人狀況去發揮，但在理解親子關係間互動上，卻會形成問題。凱勒舉出，假設當你的母親在動重大手術的過程間，希望你可以在場，那麼，你選擇在場並非是因為此時正是可以展現你對母親過往奉獻的感激之情，而是你理解她需要你，你的在場會對她比較好，換言之，相較於感激論必須以表達感激作為子女義務實踐之根本，凱勒認為子女義務本身就是直接包含著關懷和照顧，而非是為了表達感激的手段。（Keller, 2006: 259）

（二）根據感激論的觀點，感激之回應確實是會隨著付出者的所付出本身的價值而有所差異，然而凱勒認為子女義務不該因為父母奉獻的差異而有所增減，也就是說，對於付出多的父母及付出少的父母，兩者的孩子在子女義務上的責任應是相同的。（Keller, 2006: 260）

（三）儘管感激的表達其內容是開放的，但感激的表達不需要必然是持續的。凱勒認為表達感激之行動通常是一個單一的行動，因為表達感激之義務的重點在於善心的回應，也因而，義務的實踐就只是需要恰當地展現我們對於對方善心的理解。然而子女義務卻應該是持續地關懷和照顧。（Keller, 2006: 260）

凱勒認為在子女義務上，感激論忽略了「表達自身的感激之情」和「回應」這兩個行動是不同的。如父母送孩子禮物，孩子若沒回應，父母會失望，但這並不是因為對方沒有表現出感激而是沒有任何回應，也就是說，就算我們有義務有所回應也不代表所有回應都應該要是出於感激，親子之互動重點不在於讓對方感受到自身的感激之情，而是相互的理解關心。（Keller, 2006: 261）筆者認為對凱勒而言，感激論將重點放在對感激之情的恰當表述，卻忽略了親子之間的真實情感和關係，在感激論下所建構出的親子關係可能只是社會習俗下的習慣性的分類，而不在道德上具備任何實質意義。

三、凱勒的特殊益品論（special goods theory）

有別於試圖以感激之義務理解子女義務的伯格，凱勒認為子女義務應該要回到對於親子關係本身的理解。在“Four Theories of Filial Duty”一文中的最後一部分，凱勒從親子關係出發，他認為理想的親子關係應是一種互惠關係，提供著益品給彼此。在此，益品被區分為兩類，一是一般益品（generic goods），二是特殊益品（special goods）。前者可由任何人提供，後者卻只能由親子彼此互

相提供。如物質上給予，並非只有父母或子女能達成，但親子之間互相關懷的情感卻只能由彼此提供。(Keller, 2006: 265-266)

凱勒強調，親子雖會因其保持著良好的關係而受益，但這並非是由於我的父母或孩子是我所期望的對象，而是由於我們是親子。(Keller, 2006:266) 也就是說，特殊益品的根源在於親子關係形式本身，而不在於對象實際上是誰或兩者間的状态。因而，不論是什麼樣的人，唯有當其處在親子關係下，才有可能提供特殊益品。

從特殊益品到特殊義務。凱勒主張子女之所以具備特殊義務的理由在於，只有子女能提供特殊益品給父母，並且子女曾經或現在仍持續接受父母所給的特殊益品。而在互惠的親子關係下，子女就有義務提供特殊益品給父母。

(Keller, 2006: 268)

儘管特殊益品的實質內容根據個別的親子關係而異，但子女義務本身並非毫無限制。凱勒提出了兩點必須注意：一，特殊益品的提供不應該影響到孩子去擁有一個好的人生，凱勒認為一旦特殊益品的付出阻礙了子女形塑一己之人生的能力，就違背親子關係作為一互惠關係之內涵。二，父母對於親子關係的對待，凱勒舉例，如果父母無故拋棄孩子，就算孩子有能力提供特殊益品，子女的特殊義務也會削弱或消失。(Keller, 2006: 269)

以下，筆者將特殊益品論整理為論證如下：

P1 親子關係是互惠關係

P2 父母曾經或現在仍提供特殊益品給子女

P3 子女有能力提供特殊益品給父母

C 子女有義務提供特殊益品給父母

參、特殊義務存在嗎？——伯格與凱勒的理論問題

一、伯格的主張有什麼問題

伯格認為子女義務可以用感激的義務來理解，雖義務的分量會根據子女受益和父母奉獻的程度有所差異。但當父母是自願且真心為孩子付出時，子女就有義務，而其義務就是表達感激。在此，筆者將從凱勒的批判出發，對於感激論的主張提出疑問。

凱勒批判感激的義務無法作為子女義務在於：一，子女義務應包含直接的關懷和照顧，而非作為表達感激之情的手段；二，子女義務不應依父母的付出有所差別，感激的義務卻是根據對方的付出而有所差異；三，子女義務應是持續的，但感激的義務卻只是一單一當下的行動。

筆者認為第一點和第三點的批判實際上是來自對於伯格的誤解。伯格並沒有主張在每次實質的親子互動下，感激必須作為義務實踐內容的一部分。筆者認為凱勒混淆了義務在理論上的構成和在實踐上的運作，我有義務這麼做並不同於我在實際行動當下應該意識到我有義務這麼做。義務雖規範和指導人的行動，但義務卻無法，也不需要直接控制人的行動自由。而對於感激的表達，伯格明白地指出，一個真誠的感激中，是包含對於他人行動價值的理解，也就是善心的理解，而這樣的理解隱含著不是將他人的行動視為我受益的工具，而是在一應相互關懷的道德社群下，他人的善心之價值，是值得我們感激的。伯格並非忽略了「表達自身的感激之情」和「回應」這兩個行動的不同意涵，而是「表達對父母的感激之情」是子女有義務去「回應」的理由。

因而，這般的理解會讓子女在實際的行動中能更恰當的回應父母的付出。知道父母的付出不能直接被其視為理所當然，而跟父母的關係更加深入。此外，感激之義務的約束，也讓人之間主動長久的關懷獲得普遍道德上的肯定，而非只是個人德性的養成。因此，感激的義務作為子女義務仍可以包含直接的關懷和照顧，並且是持續的。

對於凱勒第二點的批判，筆者認為其前提本身就是值得商榷的，在直覺上，我們仍會認為子女義務會根據父母的付出而有所差別。然而，筆者認為感激的義務作為子女義務的問題應是人際關係的意義如何被理解，假設我的朋友比我的父母更像我的父母，又或者是我對於他人抱持的父母的感情，則對方的主動付出是否也會誕生子女義務？換言之，子女義務的對象是會必須得是在一般社會意義上的父母呢？

設想我的父親和男朋友可能主動作出了一樣的付出，儘管受益的內容等同，但兩者善心的意義似乎對我來說是不同的，因為，我的父親並非我的男朋友，而我和父親的關係也並不同於我和男朋友的關係。然而，就算我們能確定各式人際關係之於主體都有個殊性，卻仍無法說明各式人際關係的差異性何在。如我對男朋友的情感可能是大多數人對父親的情感。

此外，筆者認為伯格的感激論仍存在著下列難題待解：在伯格的主張中，將感激之情視為前提，主張作為一自然人，幫我們在理解他人善心的價值之時，感激之情就會油然而生，且我們的義務在於去表達感激而非產生感激之情。然而，以感激之情為義務奠基，問題在於情感作為個別主觀的內容如何作為普遍義務規範的基礎？感激之情究竟為何特殊到足以支撐子女義務，而非其他情感來作為子女義務的基礎呢？

二、凱勒的主張有什麼問題

凱勒主張理想的親子關係應該要是互惠關係，並以此作為特殊益品論的前提。在此，筆者認為凱勒忽略了互惠和互相關係的不同，伯格認為感激建立起的關係不同於互惠關係在於，感激是真心為了對方好，但互惠的重點是兩方的所獲得的益處，因此互惠和自利是可兼容的。(Berger, 1975: 302) 也就是說，

自利的動機並不會減損互惠之義務，然若行為以自利的動機出發就不會產生感激的義務。因而，無論自私的父母還是無私的父母，子女義務是沒有區別的。而這似乎是相當違反道德直覺的。

然而，凱勒似乎仍有許多主張符合我們對於親子關係和子女義務的諸多道德直覺，如，無論是在情感上還是社會規範上，親子關係的特殊性，使得其他人際關係無法與之類比，並且在這關係底下內涵的義務，應是持續且開放。然而，筆者認為凱勒特殊益品論的問題點在於，其無法對於特殊益品本身詳細的說明。

凱勒認為親子關係本身就涵蘊了特殊益品的可能性，也就是說，特殊益品的存在和父母實際上的行動無關，而是由於其身份是父母。但是，特殊益品若排除了其他人所能給予的物質面向，那麼，特殊益品的本質就有可能是在精神層面上的。並且，凱勒也曾以親子間的關愛作為特殊益品的實例。那麼，特殊益品是否也是某種情感？

筆者認為，凱勒雖試圖將特殊益品放置在親子關係形式本身，而非個別親子的互動內容，以獲得特殊益品在道德上的普遍性。然而，許多特殊益品一旦缺乏對於父母的情感，就和一般益品無異。但情感的出現又必須回歸到個別親子間的真實相處。在此，特殊益品的存在對於凱勒的理論就產生了下列難題：特殊益品若僅僅基於關係形式而不論情感，則缺乏情感的特殊益品，似乎就無法說明親子關係；特殊益品若僅僅基於情感而不論關係，則就回到凱勒批判感激論的問題——如何從個別的情感得到具有普遍規範效力的子女義務？

三、特殊義務存在嗎？

特殊義務並不規範所有人，而只針對那些處於特殊關係下的人們。然而，所謂的特殊關係究竟是怎麼樣的關係？關係本身是否就是基礎？又或是情感的成立才真正形構了特殊關係？筆者認為從伯格與凱勒的論辯中，可以看出兩者對此問題的回應。伯格的感激論主張特殊義務是以「情感」為基礎（換言之，先有情感才有關係），而凱勒的特殊益品論則是以「關係」為基礎出發（關係的存在先於個人的情感）。以下，筆者將說明為何如此。

首先，伯格以感激之情作為子女義務的基礎，並以對他人善心的回應作為義務。儘管理解他人之善心中，應該要包含著對他人本身的理解。但人際關係在此的意涵，可能只是幫助我們去了解自身義務、並恰當地表達感激，而在子女義務上不具備關鍵的角色。那特殊義務下的特殊關係，可能就並非我們一般理解的人際關係，而是在某些情感成立後產生的關係，換言之，特殊關係始於特殊情感聯繫。

其次，凱勒則主張子女義務是依據親子關係而成立，認為親子關係本身足以產生只有彼此能夠給予的特殊益品，且基於親子關係是互惠關係，當子女曾接受過來自父母的特殊益品，則其有義務回報特殊益品。儘管特殊益品的設定包含了親子間的情感。但由於關係形式的成立是先於情感的產生，因而特殊關

係本身的存在是不仰賴情感的有無的。

筆者認為由上可見：伯格與凱勒的理論根本就如同兩條平行線，並未互相交鋒。我們也似乎無法單就情感和關係的區分來判定何者更足以證成特殊義務的存在。討論至此，我們似乎仍無法評斷伯格與凱勒的理論究竟孰是孰非。為了解決上述困難，以下筆者想藉由回顧效益論和特殊義務的爭論來展現特殊義務論的出現為傳統的道德哲學帶來的新視野。並嘗試從中進一步說明特殊義務之所以特殊的關鍵點，再回頭省思伯格與凱勒的理論何者更能為子女義務奠基。

肆、 效益論與特殊義務之爭

雷秋爾（James Rachels）在 *The Elements of Moral Philosophy* 一書中，將效益論評價為將道德從天堂帶回人間。他認為，過往的道德哲學多將道德歸諸於上帝及其書寫在天堂的各種抽象道德原則，但效益論卻認為道德應該從現世之存有的幸福來觀看而非其他東西（Rachels, 2003: 93）。換言之，道德應該是要盡可能帶給人們更多幸福的，而非只是超脫現實的神聖原則。以下，筆者將先以古典效益論為主來回顧效益論的理論，並從雷秋爾對效益論的分析進一步刻畫效益論與特殊義務的論辦。

古典效益論以邊沁（Jeremy Bentham）和彌爾（John Stuart Mill）兩人為代表。邊沁認為終極的道德原則是效益原則（the Principle of Utility）。效益原則係指，行動的選擇應根據對於所有人來說整體上最好的結果（Rachels, 2003: 92）。彌爾則將效益原則闡釋為幸福最大化原則（the Greatest Happiness Principle），指出一行為是對的則此行為會導向對幸福的提升，若是錯的則否（Mill, 1998: 37）。但有別於邊沁，彌爾認為效益（幸福）的計算，除了是「量」上的衡量，應該還要注意「質」上的差異。如，智性上的快樂就會比肉體上的快樂有價值。

而雷秋爾則進一步將古典效益論的理論整理為以下三大基本主張（Rachels, 2003: 102）：

1. 行動的對錯要根據行動帶來的結果之德福
2. 行動結果的評估，唯一的判準就是行動所創造的幸福和不幸福的多寡
3. 每個人的幸福都同等重要

筆者認為從第三個主張，可以斷言效益論認為我們對於每個人的考量與關切應該是要同等的，然而，道德真的應該是如此嗎？對我而言，我的家人的快樂真的和一個陌生人的快樂一樣嗎？關於這個問題，雷秋爾指出，效益論對於「平

等」的要求，會使得我們對於個人生活的投入成為不可能（*Rachels, 2003: 110*）。意即，每個人都有獨屬於其生命意義的價值與活動，但當我們應該以總體的效益去思考自身的行動時，就必須要放棄個人生命的個殊考量。

並且，雷秋爾舉出如關於親密關係（*personal relationships*），我們並不會願意對待所有人是一樣的，因為這意味著我們必須放棄如朋友或家人等特殊關係（*Rachels, 2003: 110*）。也就是說，效益論的立場可能隱含著對於真實個人生活的破壞。而這種對於人際關係等各式特殊關係在現實生活中的忽略，筆者認為這正是特殊義務論所要批判的。

從上述伯格和凱勒對於子女義務的描述中，我們也已經了解到特殊義務與一般義務不同，並非所有人都具備，而是唯有當我們處於特殊關係之下才會擁有此類的義務。然而，特殊義務並不是和一般義務衝突，而是意味著並非所有的義務都是來自於道德主體的本質。如我們無法從人作為一個理性存有者的本質推導出人具備子女義務，因為子女義務的出現必須要先奠基於親子關係的存在。

但特殊義務若真的存在，對效益論而言，則意味著並非所有價值都可被其用一致的計算原則納入。並且，所謂對的行動也不再只是取決於結果的總效益。然我們可以設想效益論對於特殊義務的可能回應是（以子女義務為例）：我應該要孝順父母，如果那會增益社會總體的價值。換言之，儘管效益論主張每個人要同等對待，但其也同意不同的客觀性質會有價值上的質差。因此，效益論似乎能夠宣稱其還是可以將親子關係等特殊關係收納進對道德的考慮之中。然而，當他人能帶來的效益勝過於父母。在效益論的觀點下，如果此時我面臨要去選擇增益哪一方的情境上，我就應該選擇為他人而行動而非自己的父母，就算他人是完全不認識的陌生人。因而，效益論這種藉計量總效益結果來衡量道德義務的方式似乎仍無法真實反應現實社會中各種特殊的關係。

筆者認為，效益論與特殊義務兩者論爭根源是在於，效益論是否足以完全涵蓋我們的道德義務範圍的問題。假設特殊義務成立，則效益論就沒有規範到所有的道德領域。因此，若我們也能夠有道德上的理由去證成特殊義務的存在，則效益論的主張就有可能無法作為完全普世的道德準則。因而，以下筆者將藉由內格爾（*Thomas Nagel*）所提出的行動者中立（*agent-neutral*）與行動者相對（*agent-relative*）理由的區分，來重新詮釋效益論與特殊義務之爭，並試圖從兩類理由的區分點出特殊義務在道德哲學中的重要性。

伍、行動者中立和行動者相對兩類理由的區分

內格爾將道德上的行動理由區分為兩類，一是行動者中立的理由；另一是行動者相對的理由。他認為，如果一個理由與特定行動者無關、可獨立於特定行動者而存在，則我們可稱這種理由為「行動者中立的理由」；反之，如果一個理由在本質上與特定行動者息息相關、必須依賴特定行動者才能成立，則我們可稱這種理由為「行動者相對的理由」（*Nagel, 1986: 152-153*）。如某個人想去

當志工是出於他對弱勢族群的關懷，則他去當志工的行動理由是行動者相對而非行動者中立的，因為他是出於他的個人的關心才行動。

此外，內格爾雖將行動者相對的理由視為是主觀的（subjective），但筆者認為在此的主觀不應和往常的主觀意義混淆。所謂主觀，多被視為是不普遍的，因此在往常的倫理學上多被視為虛妄或偏私的。但內格爾意味的主觀性則是指，行動者相對的理由是無法脫離行動者這個主體本身去理解。相反的，行動者中立的理由，我們卻可以將行動者理解為任何的抽象人來思考。所以，在這樣的主觀性意義下，無論是行動者中立或行動者相對的理由，我們皆可以將其化為普遍形式去觀看。

而將一個理由化為普遍形式係指可將其作為一規範性的原則提出。因而，雖然行動者相對的理由內涵是主觀的、相對於個人的，其卻仍可以是一個普遍的理由。換言之，儘管行動者相對的理由只對行動者本身有規範效力，對他人則無。但當他人身處和行動者同樣的主體位置時，其就也同樣有義務去行動，普遍性的意義也正是構築於此。試舉例兩類理由：

如果 X 讓某人快樂，則 A 應該去做 X。（行動者中立）

如果 X 讓 A 的父母快樂，則 A 應該去做 X。（行動者相對）

明顯的，第二個例子中的理由之所以成立，在於 A 必須能在親子關係下作為子女，去為父母行動。也就是說，行動者 A 本身的身份角色對於此理由而言是必要條件，因而，A 行動的道德理由是相對於行動者而非中立於行動者的。

筆者認為，特殊義務理論似乎都必須在道德上主張行動者相對的理由。因為，唯有當諸如親子、朋友關係等各殊於行動者的特殊關係對於其道德理由是必要時，其義務才能和一般義務區別而有特殊性。否則，人際關係就不構成在道德上決定義務的根據。

相反的，筆者認為效益論則應會主張道德上的理由皆為行動者中立。效益論應會主張道德理由的考慮不該因為社會身份或角色而有等差，而應以公平的原則去思量總體效益的最大化。亦即，所有人的快樂應被我同時考量而不應以父母或其他特殊人際關係的快樂為優先。

然而，效益論是否真的和行動者相對的理由不相容？試著考慮以下命題：

如果 A 幫助 S，則總效益獲得 n 單位

如果 S 是 A 的朋友，則總效益獲得 n+1 單位

在這兩個命題下，幫助朋友這個行動的理由似乎既是行動者相對的，又符合效益論的立場。舉例來說，今天每個人都可以去幫助小明，但只有我是小明的朋友，所以當我幫助他時總效益會增加 n+1 單位。因而，雖然幫助這個行動本身都可以增進總效益，但我和他人行動的理由並不一致，因為唯有我是做為小明的朋友而行動。所以，我的身份在這個例子中的理由是必要條件。而行動者相

對的理由係指某理由的成立與行動者本身緊緊相扣。

但這樣的命題是否和效益論主張的平等原則不一致呢？筆者認為並不一定。效益論雖主張：每個人的快樂或痛苦是沒有差別的。不過，這似乎不等同於每個人能帶來的效益確實是等價的。換言之，假設在效益的計量下，我們發現人際關係的客觀性質所造成的效益更高時，則我們就應該去選擇為其行動而非陌生人。在此，特殊義務的出現並非是基於人際關係的特殊性，而僅是效益考量下的偶然事實。

可是，若效益論能以這樣的方式涵蓋行動者相對的理由，那麼，行動者中立和行動者相對兩類理由的區分是否還有區別呢？意即，兩類理由的差異若只是在於對行動者身份的考量與否而已。我們就似乎不需要再強調有一種理由包含的觀點是個人的（personal），並和一般非個人（impersonal）的理由對立。在上述的例子中，行動者中立和行動者相對的理由的區別就僅是客觀社會角色或關係身份的差異而已。也因此，行動者相對的理由就沒有那種有別於全然客觀的行動者中立理由的主觀特質。

然而筆者認為我們還是該強調行動者相對的理由的特殊地位。舉例來說，一位從孩子年幼時就疏於照顧的父親，跟一位如家人般無微不至照料孩子的鄰居，儘管在客觀大眾的眼光父親與孩子才是父子，但對於孩子而言，鄰居才是其會有理由去行使子女義務的對象。因而，筆者認為，客觀的人際關係或社會角色並不足以解釋行動者相對的理由何以具有特殊地位。而在前述以效益論立場所設計的例子中，行動者相對的理由之所以形成，並非只是因為從外部觀看，我和小明是有朋友關係的客觀事實。並且，也是由於我自身視小明為朋友並且想為其付出，才形成了一個對於我個人有規範性的理由。換言之，行動者的主觀認知對行動者相對的理由是必要、不容忽視的。

為了釐清兩類理由的差異，筆者認為我們可藉由科斯嘉（Christine M. Korsgaard）的想法進一步的思考。科斯嘉將行動者中立的客觀特質與行動者相對的主觀特質分別描寫為對於「完全有益（Good-Absolutely）」和「對什麼有益（Good-For）」兩概念的捕捉。意即，當某理由的行動是為了提升大家的福祉，則此行動的意義是對所有人都完全有益的；而當某理由的行動只為帶來特定人的福祉，則它是只對特定人有益的。（Korsgaard, 1993: 26）然而，所謂對特定人有益，其意義並非只是指從外部去界定行動者與他人的關係，也包含著行動者自身對特定人及其之間關係的主觀觀點。

在此，筆者認為我們可以用第一人稱和第三人稱的觀點來解釋兩類理由的特質。「完全有益」的理由（行動者中立）是從第三人稱的觀點出發。「對什麼有益」的理由（行動者相對）則是從第一人稱觀點出發。在行動者中立的理由中，行動者本身對於理由並沒有決定性因素。換言之，其可以排除了行動者的第一人稱，以非個人的觀點形塑了理由。因此，這類道德理由可以客觀的考量所有人的幸福，也因而，其是完全有益的。

相反的，行動者相對的理由之所以成立則在於其第一人稱的觀點。也就是

說，對什麼有益是根據主體的關心及價值選取。試假設一個子女義務的道德理由成立，而從第一人稱觀點出發，理由可能會是：比起考量所有人的幸福，我以我母親的幸福為優先，因為對我而言，母親比陌生人更為重要。也因此，「對什麼有益」的意義並非是在行動結果上預期可能產生的效益，而是行動者自身對某特殊關係對象的關切。而這恰好正是效益論無法表述及涵蓋的。

筆者認為，從兩類理由特質的描寫中可以看出，行動者相對的理由不僅是個殊於行動者，其背後其實也隱含著行動者對特定關係對象的思考。然而，當一個理由得以被普遍化，又或者說，得以被他人理解，其實是一種以第三人稱或非個人的角度來觀看的。而這樣的觀看方式卻致使行動者相對的理由之所以相對於行動者的意義被抽象化。也就是說，在與主體緊扣的行動者相對的理由中，第一人稱觀點是不可或缺的。我們唯有在第一人稱觀點中，才會真正將別人和我的關係納入考量。但從第三人稱，我們只能以超然的角度去設想在某一情境自己該如何行動。而正如科斯嘉所言，對於主體來說，道德並非是我們應該去做什麼，而是我們應該如何與他人相關聯（Korsgaard, 1993: 24）。換言之，儘管以第三人稱的視點來觀看行動者相對的理由看似可說明其規範性效力，卻無法真正展現這個道德理由對於主體本身的規範性根源。因為，只有從第一人稱觀點，我才會看到，「我的」孩子、「我的」朋友或「我的」家人……等，而不僅是客觀的社會角色。而這種第一人稱的具體特殊角度只能從第一人稱觀點獲得，無法從第三人稱觀點取代。

因此，筆者認為，前述效益論和行動者相對的理由之所以看似可以相容，問題是在於當我們將行動者相對的理由普遍化為道德原則時，理由中的主觀性質就會被化約至客觀的社會人際關係中。並且，根據上述「完全有益」和「對什麼有益」區分，我們發現效益論其實並無法真的涵蓋行動者相對的理由。其以總效益計算為根本的道德考量只是將關係抽象為客觀的計算條件之一，並無法真實表述人際關係中種種的內涵。換言之，我為了母親行動的道德理由並非僅是因為她在客觀的人際關係上作為「母親」，並且也是基於她作為「我的母親」。「我的母親」當中才包含了第一人稱觀點下，主體對於特定人的真實關切。而特殊義務理論不同於一般義務理論，正是由於其並非將所有人視為抽象的理性人去思考道德，而是以真實的人際關係去說明道德義務。也因而，特殊義務理論才真正表述了行動者相對理由的核心。

到此，筆者認為我們可以將效益論與特殊義務的衝突確立為行動者中立與行動者相對兩類道德理由原則的差異。特殊義務理論主張的道德理由是相對於行動者的，效益論則主張所有道德理由都是中立於行動者的。而特殊義務在道德討論上的突破正是在於其點出主體在道德上的重要性。過往的倫理學認為第三人稱的視點就足以證成義務。但第一人稱的觀點似乎不應該真的在所有的道德討論中都被忽略。而特殊義務如果要能夠和效益論的主張相抗衡，其就必須更好地說明行動者相對理由之所以成立的內涵。所以，以下筆者將以此去分析伯格的感激論與凱勒的特殊益品，並評判何者作為特殊義務理論更為適切。

陸、從情感與關係到兩類理由的區分

在前一節中，筆者試釐清行動者中立與行動者相對兩類理由的區分，且以行動者相對的理由中的「第一人稱觀點」來凸顯特殊義務的特殊性。而在先前對於伯格的感激論與凱勒的特殊益品論的分析，筆者發現，將兩者分化為以情感與關係去證成特殊關係的方式，都無法判定何者作為特殊關係的基礎是更為適切的。因此，筆者將在本節嘗試藉前述對行動者相對理由的分析來重新評價伯格的感激論與凱勒的特殊益品論。

筆者認為從行動者相對的理由的說明中，我們可注意到主觀認知（或者說「第一人稱觀點」）對於此類理由的重要與必要性。因而，如果特殊義務要能從此類理由被證成，一個好的特殊義務理論就應該涵蓋「第一人稱觀點」。以下，筆者將以此重新釐清伯格的感激論與凱勒的特殊益品論。

筆者曾在第二節中指出：伯格除了從外部的受益去說明感激的義務，他還認為義務行動的發生是源於以下三點：一、接受者知道付出者行動之價值；二、接受者並非只將付出者的行動視為其受益的工具；三、道德社群的關係建構來自於相互尊重和關心（Berger, 1975: 301-302）。因此，筆者認為伯格對於子女義務的刻劃正是著重於其作為主體對於他人的理解，甚至是對彼此關係的認識。並且，從第三點可以看出，伯格認為道德的關係正是基於主體們的真實互動而非僅是客觀的社會角色。也因而，儘管感激之情本身有待商榷，伯格對於個人主體內部的種種思考之刻畫卻是能為特殊義務在行動者相對的理由上有更好地說明，換言之，其突顯了「第一人稱觀點」在道德義務上的重要性。

另一方面，如筆者曾在第二節中指出：凱勒的主張中則強調，義務是來自親子關係形式本身帶來的特殊益品，他認為這種特殊關係是無論對象實際上是誰，也不論關係的狀態，重點是在於關係的有無。因而，不論是什麼樣的人，只要當其處在親子關係下，就有可能提供特殊益品。在此，筆者認為若根據凱勒對於特殊益品的設定，特殊義務可能就會被效益論所收納。換言之，如果主體對於關係與關係對象的思考並不影響義務的證成，且義務的誕生僅是源自某種特殊效益的有無，則效益論就能宣稱其可將特殊益品也化約進總體效益的計算之中。也就是說，當特殊益品論對於道德的描述是排除了「第一人稱觀點」時，則支持特殊義務的理由其實就會是行動者中立的。

筆者認為由上述討論，可得下列重要結論：伯格的感激論注意到了第一人稱觀點、行動者相對的理由在特殊義務理論中的重要地位，而凱勒的特殊益品論則忽略了第一人稱觀點、行動者相對的理由，因而無法呈現特殊義務的特殊性。

因此，筆者認為伯格的感激論在特殊義務應採取行動者相對的理由的立場下是更為適切的。相反的，凱勒的主張則會使得特殊義務淪為效益論眼中的一般義務，而失去了特殊性。並且，特殊義務論對於效益論的批判性也因此被取消，意即，忽略了「第一人稱觀點」的特殊義務不僅無法反應真實世界的道德關係，特

殊義務的提出也只是去擴大了效益論對於總體效益計算中的項目而已，而沒有真的為當代道德哲學的討論開展出新的領域。

柒、結論

在回顧且分析伯格的感激論和凱勒的特殊益品論的主張後，筆者發現，兩者分別強調情感和關係的基礎性。然而，光是就情感和關係的區分仍無法對特殊義務論有進一步思考。因而，筆者試圖從效益論和特殊義務論之爭中找尋線索，而藉由兩類理由的區分，筆者嘗試指出效益論所有的道德理由皆是行動者中立，而特殊義務論的道德理由則應該是行動者相對。在此，特殊義務論所強調的不僅是特殊關係本身，也重視在關係下主體的認知和想法，意即第一人稱觀點在形塑行動者相對的理由中扮演關鍵的角色。

因此，筆者認為若一個特殊義務理論要能夠真的支持特殊義務的特殊性和存在，就必須對於第一人稱的觀點有更深刻的琢磨，而伯格正是如此。相反的，凱勒雖強調關係本身的特殊性，但其卻忽略了使特殊義務之所以特殊的並非是第三人稱觀點上的質差，而是第一人稱觀點的展現。也因而，凱勒的主張可能正支持效益論對特殊義務的下列主張：效益論僅僅將人際關係等特殊關係視為在計算效益時的項目而已，本身並不具特殊性。

筆者認為，從本文的討論中，除了剖析了特殊義務的意涵，且以此評判伯格感激論和凱勒的特殊益品論何者作為特殊義務論更適切之外，還可能進一步開展出以下的道德議題：一、效益論是否真的涵蓋所有的道德領域；二、對內格爾的批判：第一人稱觀點應被更加重視。以下筆者將逐點說明。

一，筆者認為若是特殊義務論為真，則意味著排除第一人稱觀點的效益論將無法解釋特殊義務。換言之，效益論雖試圖以總體效益的精密計算來包攝所有客觀要素可能產生的價值，但其卻無視主體內部的感受，忽視各種不同人格的個殊性。然而，這種第一人稱觀點卻是在我們考慮到人際關係等特殊關係時最重要的要素。因而，當效益論只從到第三人稱觀點來思考道德，其就無法涵蓋所有的道德領域。

再者，筆者認為特殊義務論中第一觀點的提出可能也會批判到內格爾的道德哲學。內格爾將主客觀，或者第一人稱與第三人稱觀點形容為一光譜，並主張在道德哲學發展的進程上，人應藉由反思將自我的偶然性（the contingencies of the self）逐漸的剝除以往第三人稱觀點前進（Nagel, 1986: 5）。然而，第一人稱觀點的逐漸剝離卻是特殊義務論所反對的。與內格爾相反，特殊義務所指出的恰恰好正是第一人稱觀點應該被保留且有更細緻的思考。換言之，道德的進程也許不該是朝向第三人稱觀點，而是該停留在光譜的中間，同時思考第一人稱和第三人稱觀點。也因此，筆者認為第一人稱觀點在特殊義務論中的重要性可以為當代道德哲學開展新的討論。

參考文獻

- Berger, F. Gratitude. (*Ethics*, 85, 4, 1975), pp.298–309.
- Keller, Simon. Four Theories of Filial Duty. (*The Philosophical Quarterly*, 56, 2006), pp. 254–274.
- Korsgaard, Christine. The Reasons We Can Share: An Attack on the Distinction between Agent-Relative and Agent-Neutral Values. (*Social Philosophy and Policy*, 10, 1, 1993) pp, 24-51.
- Mill, John Stuart. *Utilitarianism*. (New York: Oxford University Press, 1998).
- Nagel, Thomas. *The View from Nowhere*. (New York: Oxford University Press, 1986).
- Rachels, James. *The Elements of Moral Philosophy*. (Boston: McGraw-Hill, 2003).

師評

作為子女是否對父母有特殊義務？若有，此義務應如何理解，其根源與證成又為何？子女義務這個議題不只對受當代文化影響、重視獨立與反思的我們切身相關，對當代西方以義務論與效益論兩大道德進路為主導的倫理學來說也是一個需要處理的重要議題。

本篇論文藉由檢視當代說明子女義務具代表性的兩個理論，思考這類特殊義務如何可能，與其所具有之重要意涵。論文結構嚴謹，參考資料適切，行文清楚流暢有條理，並展現出對相關理論的理解以及對相關概念使用的熟練度。尤其可貴的是，本論文對如何理解特殊義務這個議題的討論範圍能不受其批判對象本身論點的限制，而將討論提升到分析效益論與特殊義務論之間論爭的層次進行，使得論文更為精彩更具深度。雖然本論文尚有一些可以改善與繼續發展的部分，作為一篇大學生學術論文，其所展現出的學術研究潛力已令審查人相當驚艷。期待作者能繼續努力，日後為哲學研究作出貢獻。



第 26 屆 (民國 106 年) 大學生組
第 2 名

黃東凱

中文系四年級

得獎感言：

從來沒想過生平第一次被肯定的作品會是關於世界史的論文，不懂法文還寫這樣的一篇文章實在是折煞人，感謝優雅的國王路易十四讓我有動力去寫這樣一篇文章。

感謝政大中文系和歷史系的老師認真的指導，感謝周惠民老師讓我有機會從食物角度切入討論歷史，並且提供了重要的史料和書目，讓我有方向寫這篇論文，感謝老師開放的教學態度包容了這篇其實食物談的不太多的文章。感謝藍適齊老師的課讓我第一次接觸一手史料，並在我申請研究所時提供了許多幫助。感謝我的朋友給我很多建議和鼓勵。感謝我的家人。

感謝陳百年先生學術論文獎提供了這樣的機會並給予我肯定，我知道這樣一篇文章其實還有很多不足之處，謝謝評審老師的包容。

路易十四的饗宴：食物、展示與權力之交織

摘要

本篇論文主要藉路易十四飲食與宴會的相關史料，探討專制君主如何透過種種活動展現其權力，並由此看出近代早期法國社會的一些面向。

主要研究國王如何吃東西？飲食空間的權力屬性？擺出何種排場？透過媒體傳達哪些訊息？並會探討如此排場之宣傳效果。另外並藉一本十七世紀的重要食譜談論其中內容與意義。

關鍵字：路易十四、宮廷文化、飲食、權力

壹、前言

近代早期法國宮廷文化對於西方禮儀「文明化」進程有十分深遠的影響，而法國國王路易十四統治期間(r. 1643-1715)更被認為是專制主義(Absolutism)典範，其宮廷文化之興盛不只影響法國國內政局，法國中產階層與其他歐洲國家意欲仿效法國典範。故本文挑選路易十四為主角，考察國王飲食之方式與內容，與其中所欲表達之統治訊息。換言之，本文研究主要趨向為國王如何吃東西？飲食空間的權力屬性？擺出何種排場？透過媒體（本文主要運用圖像）傳達哪些訊息？並會探討如此排場之宣傳效果。至於國王食物內容本文亦會提及，但較不處於核心地位。

論文章節安排上，第一章為前言。接下來主要為依路易十四統治時間順序介紹其飲食內容。第二部分討論路易十四統治初年之危機與其日後重視宮廷禮儀之關係。第三部分介紹國王飲食與宴席活動之可能空間。第四部份介紹國王日常生活行程與宴會情形。第五部分為國王老年之飲食。第六部分討論對路易十四形象之感受並討論將路易十四宮廷文化放入長時間文明化進程脈絡中所處之地位與意義。第七部分介紹路易十四期間法國重要食譜。第八部分為結語。

貳、路易十四親政之前

路易十四於 1643 年五歲即位，至 1661 年國王成年親政以前，掌握法國國政大權者主要是紅衣主教馬薩林(Mazarin)。路易十四幼年時法國雖剛贏得了三十年戰爭勝利，但與西班牙仍持續戰爭。而馬薩林為打壓法國境內貴族勢力，引起了投石黨之亂(Fronde)。

當時王室與首相、大孔代(Le Grand Condé)倉皇逃離巴黎，過著相當艱困的日子，要在麥稈舖上過夜，常缺乏日用品，還因為糧食不夠辭退了侍從¹。設想此時國王飲食內容，大概也好不到哪去。

學界多認為國王幼年遇到的這場變故對其影響甚大，路易十四日後成為專制君主之代表，極力鞏固中央權威與打擊地方貴族，可能即與此事有關²。而路易十四回憶錄中寫給其大兒子 Dauphin 的信中為自己統治辯護，認為大家應了解他童年時所經歷、禍及全國的可怕失序(即指投石黨之亂)、與西班牙持續不

¹ Voltaire 著，吳模信、沈懷潔、梁守鏘譯，《路易十四時代》(台北：臺灣商務，2001)，頁 50。

² 許多書皆如此認為，如：Joshua Cole, *Western Civilizations: Their History & Their Culture* (New York and London: W. W. Norton & Company, Inc., 2014), p.493

斷的戰爭、有強大聲望的血親貴族帶領敵人對抗法國（大孔代日後與馬薩林決裂，投奔西班牙並率領軍隊）³，可見此時對路易十四衝擊之大。

除了投石黨之亂外，海峽對岸的英國發生了國會與國王內戰，最後將國王處決的清教徒革命（1642-1651）。幼年統治的危機，加上其他國家發生的內戰失序，大概皆與路易十四親政後種種集權舉措有密切關係。

參、宴飲的空間

若將路易十四統治期間舉辦的種種宴會、飲食活動作為國王展現權力的手段之一，則分析宴飲活動中所透露出之權力訊息是史家重要工作，以下將對空間進行討論。

凡爾賽宮要等至 1680 年代後才成為國王長期定居之處，其原本只是路易十三打獵休息之處，路易十四大幅整修後才成為國王重要居所⁴。路易十四統治初期宴飲空間可能在聖日耳曼宮、楓丹白露宮、特里亞農宮、其他貴族或官員宅邸與戰場。

伏爾泰於其書中便曾提及國王在遺產戰爭（1667-68）與法荷戰爭（1672-78）期間至前線，好像宮廷旅行一般，將佳餚美酒、豪華奢侈、娛樂消遣傳入軍中，讓大家競事奢靡，並評論道「這種豪華之風既確切標誌大國富有，也往往導致小國衰敗」⁵。

伏爾泰對路易十四統治下之治世極為讚賞，但他似乎較不認同國王私德，書中可見其描述國王愛好奢華之情形⁶，在前引文中甚至還對此作了道德評判，法國自然是伏爾泰筆下之大國，但下句豪華導致衰敗仍是其對國王之微詞。是非對錯姑且不論，伏爾泰之態度體現十八世紀啟蒙思想家對國王統治方式之不苟同則可注意。

聖西門亦有記載國王於軍中之情形，其敘述中國王行程受軍務節制，只有階級夠高的人才能至國王餐桌前，否則須得國王許可才能有此尊榮⁷。二人描繪

³ 轉引自 William Beik, *Louis XIV and Absolutism: A Brief Study with Documents* (Boston: Bedford/St. Martin's, 2000), p.207.

⁴ 關於凡爾賽宮歷史，參考：Jacques Levron，王殿忠譯，《凡爾賽宮的生活（17~18 世紀）》（濟南：山東畫報出版社，2005 年），頁 7-22。

⁵ 同註 1，頁 108。

⁶ 如與前註同頁中「年輕的國王喜歡闊綽……大事炫耀宮廷的闊綽豪華。」

⁷ 轉引自 Louis-Pierre Anquetil, *Memoirs of the Court of France: During the Reign of Lewis XIV and the Regency of the Duke of Orleans* (Edinburgh: Bell & Bradfute, 1791), volume II, p.483. 取自全國學術版人文及社會科學資料庫檢索系統（來源：

[http://huso.stpi.narl.org.tw/husoc/husokm?0DFDA5D5000001010000000000011FE00000001000000000](http://huso.stpi.narl.org.tw/husoc/husokm?0DFDA5D5000001010000000000011FE00000001000000) 查詢日期：2017 年 3 月 13 日）。以下簡稱 *Memoirs of the Court of France*，並註明頁數與

之國王形象不同，或與二人經歷（聖西門長期親身服侍國王）不同、二人重視面向有關，等級在法國宮廷之重要性於聖西門記載中比比皆是，此即為一例，亦是相當重要之一點。

國王拜訪其他貴族或官員宅邸，如 1672 年時國王至 Château de Chantilly 訪問大孔代，與 1661 年時國王親政後接受其財務大臣富凱（Nicholas Fouquet）邀請參加 Vaux 中為國王舉辦的盛宴。這座花了一千五百萬整修的宮殿與花園比國王的別墅還美麗，當中還首演名作家莫里哀（Molière）之戲劇。這位法國首富不只行事奢華還雅好贊助藝術。但就如伏爾泰所言，其惹怒國王與日後被逮捕成了定局，其且意味深長地說「公開的娛樂常常掩蓋或醞釀著宮廷的特殊災難」⁸。宴會活動與宮廷爭鬥息息相關。

國王是否有模仿富凱之宮殿與贊助行為此且不論，這位大臣以一己之富僭越國王則深為路易所忌。富凱垮台後其所贊助之學術與藝術人才有些改接受國王贊助。如圖一（於 19 頁）為莫里哀與國王共同用餐，此處只先說明國王少與他人同坐用餐，莫里哀能享此殊榮顯示國王雅好藝術。不過這幅畫是十九世紀畫家所繪，當中可能帶有想像成分，但是有這樣一幅畫至少能說明路易十四是藝術贊助者的形象令人印象深刻。

國王 1682 年後長期定居凡爾賽宮。宮中處處有路易十四之雕像、畫像與奇珍異寶，維納斯廳中各式糕點、鮮果和蜜餞，藝術地擺在大水晶高腳盤或銀盤裡。戰爭廳天花板上畫著德西荷三國聯合反抗法國，另一端和平廳則是戰敗三國心甘情願接受國王大度賜予之和平。人們可自由走動，但唯有血統尊貴與有特殊功勳者可接近國王；國王寢宮準確座落於宮殿中心⁹。國王的甲冑、太陽圖案、床鋪、餐桌皆可代表國王，在有國王餐桌之房間禁止戴帽¹⁰。

寢宮為舉行國王起床儀式、就寢儀式、休息之地點，此二儀式中個人之位置（離國王之遠近、晉見國王梯次）彰顯貴族等級區別與國王好惡，寢宮處於宮殿中心之意義即在此¹¹。畫像使國王與王室形象處處再現於宮中，而象徵物與其所代表之實體間有神祕連結¹²；奇珍異寶與食物擺在宮中展現國王之富足並帶有炫耀性；戲劇性軍事征服場景之再現可震懾欲反抗國王之國家或貴族。宮中可自由走動增加符號可觸及性，而少數人才可接近國王彰顯等級區別。凡爾賽宮空間設計處處顯示國王的權力，對進入宮中者（主要是血親、貴族與精英或外國使節）

冊數。

⁸ 同註 1，頁 322-323。

⁹ 以上整段皆節引自同註 4，頁 22-30。

¹⁰ Peter Burke，許綏南譯，《製作路易十四》（台北：麥田，2005 年），頁 13。

¹¹ 關於起床儀式詳細意義，可見：Norbert Elias, *The Court Society*, translated by Edmund Jephcott (Dublin: University College Dublin Press, 2006), pp.91-93.

¹² 同註 10，頁 156-157。

將一再接收這些訊息。

肆、國王的飲食與宴會活動

1680年代後國王每日皆按照固定時間進行固定活動與儀式，其嚴謹不怠說明路易十四謹慎戒慎欲鞏固其權威。但於此處僅說明國王日常活動中與飲食較有相關之活動¹³。

起床儀式之後是早餐，兩杯藥茶與湯仍要在繁瑣儀式後奉上，這些儀式仍有其觀眾（參與起床儀式者）。

午餐較為盛大，送上飲食亦有其不同儀式，如送上肉食時由四名衛士帶頭與殿後，中間膳食管理者、神職人員、司肉官、餐具管理員，約十六人組成小型儀仗隊，穿越貴族送上餐點。衛士說明了此活動有軍事性，如此龐大陣容有其客觀上防止國王菜餚被下毒之維安需求，但展示炫耀性質則更為濃厚，國王吃飯排場非常驚人。

圖一是國王與莫里哀共同用餐之畫像，此畫雖是十九世紀畫作，史料價值應打折扣，但當中反映了宮廷文化某些面向，故此仍加以分析。國王通常是獨自用餐，莫里哀成為座上賓是因其特殊才華與國王賜予之尊榮，但其他人仍只能站著觀看、竊竊私語。相較國王大紅色可倚靠之座椅，莫里哀板凳明顯顯得寒酸，就算能與國王同座，仍是尊卑有別。莫里哀正襟危坐，身體前傾聆聽國王說話，國王無論是服飾（特別鮮豔，應為畫家突顯國王，未必是實際服裝）、姿態、行為（正與後方一人說話）上皆較顯隨興。除了國王帶著帽子外，其他人皆未戴帽子，可清楚看見與國王說話者手持帽子，說明是不能戴而非未畫出帽子。所有人皆戴假髮，或為禮儀必須亦是裝飾與流行，電影《烈愛焚身》中亦有 Vatel 進入儀式場合中才戴起假髮之鏡頭。

右邊手持水杯者是畫中唯一可見有配劍者，是如前面所說之衛士或是因其被指定可持托盤服侍國王故能配劍，只能說從這張圖中無法斷定。但劍常為權力之象徵，路易十四或其他歐洲君主之肖像畫中均可見寶劍與權杖，法國舊體制（*Ancien Régime*）中最有特權的貴族是佩劍貴族（nobility of the sword）。佩戴武器也與從中世紀以來，貴族階級作為戰鬥者（those who fight）之特權、職責，至於這樣的封建武士隨著國王擴張壟斷權力化為宮廷中彬彬有禮的騎士，形成文明的社會，則為 Elias《文明的進程》第二卷整書論述之重點¹⁴，而中古

¹³ 同註 4，頁 31-48。以下所引之國王日常生活未特別標明者即出自此。

¹⁴ Norbert Elias，袁志英譯，《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999年）卷二。

武質性甚高的武士則以佩劍留在舊體制中的尊貴象徵。以上皆說明此持水盤者能配劍之特殊意義。

國王通常是一人用餐，即便是血緣至親亦不可逾越此界線。《聖西門回憶錄》中便有記載，路易十四的兒子皆得在其他桌子，站著，不敢想與國王同桌。至於晚路易十四兩年出生的王弟 *Monsieur*，則端著盤子進來給國王後，便持續站著；而國王看到 *Monsieur* 未離開，便會請他坐下，*Monsieur* 先是鞠躬，國王便命人準備椅子。椅子擺好了，國王接著說：「坐下，我的兄弟。」*Monsieur* 便再鞠躬，持續坐著等國王吃完¹⁵。

國王親弟弟皆是如此卑躬屈膝，其他人更不必多說。但對於 *Monsieur* 這種對待方式有其特殊意義，這位喜歡男人、個性陰柔卻又驍勇善戰的王弟對於路易十四王位自然是可能威脅，故須使用這種方式挫其銳氣，使其不要覬覦王位。

或許 *Monsieur* 還算幸運，他是晚路易十四二年出生而非二分鐘出生，所以還能在哥哥身旁看他吃飯。法國有個著名的鐵面人傳說，這位傳聞是路易十四的雙胞胎兄弟（應非事實），其似乎有極大政治威脅，故被丟在孤島一座城堡上囚禁，帶著鐵面具，有開口能供其吃飯，他曾用餐刀在銀碟子刻字丟出窗外引起風波¹⁶，可見當時有一定身分人使用之餐具包括了銀製品。

路易十四食量很大不是什麼秘密，聖西門有許多關於這方面活靈活現的記載，說國王每天都吃非常多食物，食物相當精緻，包含巧克力、時令水果、各式糕餅、各種酒、魚……等等。有次國王身體剛痊癒便大吃大喝，讓聖西門這些陪侍者不及阻止，只好在傍晚時溫和詢問國王有否不適，傳訊者則看到國王在餐桌上津津有味地吃著晚餐¹⁷。書中亦記載著俄國彼得沙皇的食量亦甚為驚人，酒量更是一絕¹⁸。

國王巨大的食量並非僅是富貴人家無憂無慮不愁吃穿的生活樣貌，奢侈飲食、巨大排場、毫無節制皆是國王區分於平民之展現，有其統治意義，並非無用的浪費¹⁹。*Bourdieu* 曾分析對食物的趣味與階級之關係²⁰，運用其說法，十七、

¹⁵ 根據《聖西門回憶錄》，轉引自 *Memoirs of the Court of France*, volume II, p.474.

¹⁶ 同註 1，頁 321-322。

¹⁷ *Saint-Simon, Memoirs of the Duc de Saint-Simon on the Times of Louis XIV and the Regency*” Translated by Katharine Prescott Wormeley.(Boston: Hardy, Pratt & Company, 1902) Volume I, p.117. Internet Archive (來源：<https://archive.org/details/memoirsofducdesa01sainuoft>
<https://archive.org/details/memoirsofducdesa02sainuoft>
<https://archive.org/details/memoirsofducdesa03sainuoft>
<https://archive.org/details/memoirsofducdesa04sainuoft>

，查詢日期：2017 年 3 月 13 日)。以下簡稱 *Memoirs of the Duc de Saint-Simon*，並註明冊數與頁數。

¹⁸ *Memoirs of the Duc de Saint-Simon*, volume IV, p.115.

¹⁹ Jack Goody, 王榮欣、沈南山譯，《烹飪、菜餚與階級》(台北：廣場，2012 年)，頁 241-243。

²⁰ Pierre Bourdieu, 劉暉譯，《區分：判斷力的社會批判》(北京：商務印書館，2015 年)，

十八世紀法國國王與貴族藉由大量飲食區別常常餓肚子的平民、繁複的禮儀區別飲食無虞但不那麼優雅的資產階級，這是屬於統治階級之習性，其具有區分、排除非統治階級的用處。

路易十四時代叉子已傳入法國，但國王仍繼續使用手吃飯，在一幅描繪 1687 年國王在其別墅宴請賓客時的畫作中，可看到盤子旁有放叉子但人則以手取食²¹，說明社會風氣之改變並不迅速，尤其當國王阻撓之情況下。²²關於使用餐具與餐桌禮儀之文化意義，Elias 有非常深入討論：宮廷中日益複雜的人際互動與依賴，受到自我與他人監視，使人會為其不優雅行為感到羞愧。原本隨意將骨頭丟到地板、吐痰、用餐巾和麵包擦手漸漸被視為不雅，甚至刀子在武質性較低社會中讓人感受到不舒服，因而成為今天所見不具殺傷力之牛排刀或將切割肉轉到幕後進行。叉子取代手成為取食工具亦是在此時空脈絡下漸成主流，而這些行為並非如後人所想為衛生而為，純粹是因為這些行為令人感到羞恥²³。Elias 也曾多次說明，如此「文明化」歷程並不具有特定方向性，路易十四拒絕使用叉子或許可視為這文明化過程中的一對小插曲。

下午則有打獵與點心時間，打獵自中古以來便是貴族的經濟特權，亦是貴族軍事性質之表現。而路易十四的狩獵活動亦十分盛大，當中陪伴國王周圍的也必須是有一定身分的騎士，而國王會將狩獵所得的野味賞賜給貴婦，這些貴婦將賞賜掛在腰上以突顯國王寵愛。²⁴國王的狩獵活動因此再成為區分的工具，不只區分了貴族與平民階級，並區分出貴族中之等級與國王之喜惡程度。宮廷活動從不吝於區分。

宮廷諸活動中最有展示性的或許就是晚上 7 點至 9 點舉行的寢宮之夜 (*Grand Couvert or Appartement*)，一周舉行三次，另外三天為戲劇活動，周日不活動²⁵。此活動以消遣娛樂為主，國王扮演了較和藹可親的樣子。娛樂項目非常多，各房間中有不同娛樂如賭博、台球、跳舞，糕點、冰淇淋則可隨意取用²⁶，並擺滿了蠟燭。十點過後是國王公開吃晚餐的儀式，能被邀請陪著國王用餐自

上卷，278-312 頁。如現代法國中下階層喜好便宜、高熱量食物、飲食時較無顧忌禮儀，而其所對應的身體則較為肥胖粗壯，而這又與其工作勞動性質密不可分。這是與所屬階級有關之習性。

²¹ Joan DeJean, 楊冀譯, 《法式韻味：時尚美饌·生活品味·優雅世故, 路易十四送給世界的禮物》(台北：八旗文化, 2014 年), 頁 148-149。

²² 聖西門記載路易十四曾禁止皇室成員用叉子吃飯, 轉引自: Fernand Braudel; 施康強、顧良譯, 《15 至 18 世紀的物質文明、經濟和資本主義》(台北：左岸文化, 2006 年) 卷一, 頁 269。

²³ 同註 14, 頁 161-217。

²⁴ 同註 4, 頁 49-51。

²⁵ *Memoirs of the Duc de Saint-Simon*, volume I, p.50.

²⁶ 同註 25, pp.50-51.另見註 4, 頁 46。

然是無上光榮，國王飲食較清淡以利入睡²⁷。

根據賽維涅夫人一封寫於 1671 年 2 月 9 日的信，當中提到她參加晚宴的情形：

皇后首先進入被燭光照亮、被以最豪華方式裝飾的 Guise 夫人寓所 (apartment of Mme. de Guise)，陪侍的女性圍在皇后身旁未照階級排列，晚餐便在該處預備。晚餐非常壯觀 (magnificent)。國王看起來很莊嚴地進入，並未坐下。晚餐過後國王帶著皇后，跳了三至四支樂曲的舞蹈，然後便離去。²⁸

上面這段記載透露了哪些訊息？其中奢豪華麗自不必多說，倒是信中特別提到陪侍皇后身旁的女性未照階級排列，不可以此說此活動泯除了階級差別，而是連未按階級排列此事都特別值得一提，顯見宮中儀式階級差異的重要性。路易十四第一任皇后是政治聯姻下娶來的西班牙公主，路易十四情婦多人盡皆知，國王與皇后感情也不算特別親密，但做為唯一的正妻，其在儀式中仍扮演重要角色，而這樣的晚宴也提供了舞台演出一場伉儷和諧的戲碼。

伏爾泰曾提及 1664 年 5 月的一次盛大聯歡慶宴：

國王帶著約 600 名宮廷人員到凡爾賽宮，整修非常華麗且迅速，簡直是奇蹟。這次盛會只為國王吸引瓦莉埃小姐一人目光。賽馬比賽隊伍進場由傳令官開入，賽馬者盾牌上寫著詩句，國王亦在隊伍中，衣服與坐騎映射著王室珠寶。後面跟著一輛太陽車。金銀銅鐵四時代、天體標誌、四季、時辰跟在車後步行。賽馬結束後的晚宴，用火炬宴會場所照得燈火通明。二百個侍宴的人代表著四季、各種神祇仙女、牧人農夫。月神和畜牧神登上活動的山然後走下山來讓人把山上和林中出產的最美味食品放在宴席上。活動舉辦了七天七夜。²⁹

這樣的一場宴會所動員的人力、物力、財力皆相當可觀，又是場展示國王財力的好機會。而會中所顯示的文化背景應更被關注。國王自己也成了演員之一，而象徵太陽的黃金二輪車伏爾泰獨說了其尺寸（長二十四尺、寬十五尺、高十八尺），可見這台代表太陽王的車之龐大與重要性。由象徵國王的太陽帶頭，歷史、宇宙、時間通通受太陽引領而前進，也是再現了自然與人間秩序，國王權威性並不僅只表現在政治秩序上。後半段侍宴者扮演的各種角色，也代表著

²⁷ 同註 4，頁 46-47。

²⁸ 轉引自 *Memoirs of the Court of France*, volume I, pp,526-527.

²⁹ 同註 1，頁 331-333。

各種自然神祇與人民願意奉上最優秀的物品給國王。

這些象徵並不僅僅是無意義的模仿，太陽王治下的法國仍是個擁有即濃重神祕與宗教色彩的國度（當時西方各國家自然都是如此）：路易十四於 1685 年作為天主教信仰的捍衛者廢止南特敕令驅逐新教徒；人民相信國王御觸能治癒其脖子病，而國王也忠於其職責³⁰；國王擁有神祕的、不死的政治身體與凡人身體雙重身體³¹。這些象徵自然也代表了某種神祕連結，當時人並相信這是種客觀事實，這是在十七、十八世紀機械宇宙觀出現前的有機式類比觀念。³²總之，從這些儀式中或許可更注意其中顯現之國王權力，是與自然、宇宙、時間秩序有神祕聯繫的超自然與宗教屬性，非僅僅是政治階級或財富炫耀而已。

伍、路易十四的老年

路易十四頗為長壽，在位七十二年，至今仍是歐洲歷史中在位最久的君主，但如此長壽使其經歷了更多生死離別，其弟與兒孫輩大多早他一步離世，使他痛苦。加上法荷戰爭之後法國捲入的戰爭表現並不如之前優異，戰況不利消息常使食量甚大的路易十四食不下嚥。而國王晚年動過幾次大手術，其身體狀況與精力也不如從前好。以下仍看幾則有關飲食的記載。

英國十七世紀二次革命揭發在路易十四有生之年，處死國王的清教徒革命時路易仍年幼，光榮革命時路易倒有一定角色。與法國為仇讎的荷蘭威廉三世在光榮革命後入主英國，推翻了其岳父詹姆士二世王位，被罷黜的國王與皇后便來到法國宮廷接受路易十四庇護。伏爾泰記載了路易送英國國王與皇后諸多奢侈品，其中一樣是餐具³³，可能包含了刀子、叉子與湯匙³⁴。從此英荷成了法國之敵人。

路易十四晚年食量大幅下降³⁵，其御醫 Fagon 勸國王不要吃辣與甜食，但國王並未停止，使 Fagon 用奇特的表情看國王，卻不敢出面勸阻³⁶。國王晚年似乎喜歡吃沙拉、冰飲料、湯與水果，在國王生命的最後一個（1715 年）夏天水果與飲料的份量又加倍，聖西門認為這些湯湯水水的食物堵塞了國王的消化系統與降低食慾³⁷。攝取這麼多的液體與水果，而未吃更有富有生命性（spirituous，

³⁰ 可見於：*Memoirs of the Court of France*, volume II, pp.482-483.

³¹ Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (New Jersey: Princeton University Press, 1997), pp.3-23.

³² 同註 10，頁 156-160。

³³ 同註 1，頁 180。

³⁴ 根據 *Memoirs of the Court of France*, volume I, p.55.之註解。路易十四不用叉子，但為尊重英國王室習慣送其刀叉並不無可能。前文所放之圖中亦有叉子，英國國王可能也如是使用叉子。

³⁵ *Memoirs of the Court of France*, volume III, p.210.

³⁶ *Memoirs of the Court of France*, volume III, p.266.

³⁷ *Memoirs of the Court of France*, volume III, p.266.

可指含酒精或更具活力或生命的，後二者應更可能是聖西門本意，因國王晚年仍喝酒)的食物調節，使國王血液形成壞疽，並以夜汗方式消磨國王精力，成了國王死因。聖西門接著寫道，國王死後解剖遺體，其他器官皆相當健康，看起來本能活一世紀，而國王的腸道與胃的大小是正常人二倍，是國王食量這麼好的原因³⁸。

從以上記載能看出一些現象，首先甜食在法國宮廷已很普遍，這當然與全球貿易體系有關。再者，十八世紀初期的人似乎並不將水果看做健康的食物，至少應該要有有生命的食物作調節才好，這與當代觀念有很大不同。而吃下去的液體會導致血液形成壞疽，並會在人睡眠時以夜汗形式流出並減損人的健康，這亦頗難以當代醫學觀念理解，而可能較與古希臘時代以來四體液學說有關係。值得注意的是，十七世紀時英國學者哈維 (William Harvey) 已經發現血液循環，但若聖西門仍以體液學說理解路易十四死因，或可說明新發現未被人所知或法國拒絕英國之科學發現³⁹。

陸、接受路易十四

前面數章介紹路易十四如何藉著飲宴塑造統治形象，此章則側重於接受此形象的一方，探討其對於宮廷活動之觀點、為何要參與國王的宮廷活動等問題。

國王訴求的主要對象仍是貴族與外國使節，但人民仍可藉由報紙、雕像、御觸禮等活動一睹國王光彩⁴⁰。以十七、十八世紀的技術水準，要讓宮廷之外的人民感受到國王仍較為困難，其對於國王統治之重要性亦較低。正如前文所論證，國王宴飲重要目的在監視地方貴族，不要讓他們有機會培養軍事實力引起內戰，宮廷成了以狂歡困住貴族心靈與身體的場所。

至於在貴族的一端，為何他們要接受國王將其納入宮廷此不安好心的計畫？關於此，Elias 有相當精闢的論述。《文明的進程》第二卷中⁴¹，描述了原本四分五裂的封建勢力在中世紀混戰中漸由國王勝出壟斷權力；失去武力自主性的騎士同時面臨富有的資產階級在財富上的挑戰，其固定封地收入又受物價革命影響縮水，為了有足夠財力擺出貴族排場，其只得加入國王宮廷；宮廷中複雜人際關係而喪失其毫無節制、自由自在的武士性格，成了彬彬有禮、善於看人眼色、討國王歡心的廷臣，此即「武士的廷臣化」、即 Elias 全書論述的「文明化」歷程。這樣子的「文明化」歷程亦就是為何 Elias 在《文明的進程》第一

³⁸ *Memoirs of the Court of France*, volume III, pp.266-267.

³⁹ 關於血液循環學說與英法競爭科學，可參考：Holly Tucker 著，陳榮彬譯，《血之秘史》(臺北：網路與書出版，2014年)。

⁴⁰ 同註 10，頁 185-203。此章節命名為「接受路易十四」是模仿《製作路易十四》第十一章，有致敬之意。

⁴¹ 同註 14，卷二。

卷中描述各種禮儀之形成的動力，身體、情慾皆從無拘無束到感到羞恥因而有所節制⁴²，這些禮儀可能經由各種管道從宮廷社會傳達至民間社會，並成為普遍規範。

Elias 另一書《宮廷社會》中提及，公爵要如何展示其公爵之身分？其必須在任何活動中都有優先於伯爵之特權、有高於伯爵之排場身段，如此才可彰顯其公爵之地位；Goffman 著名的戲劇理論提到身分、地位、聲譽是無法看到的有形事務，因此要靠合適的言行舉止表現讓他人不斷意識到⁴³，而他也多次提到宮廷儀式是重要的戲劇表演⁴⁴，前文所提及的儀式自然是顯例。但隨著國王統治全國形勢形成，無土地可統治之貴族只能靠炫耀性奢侈消費表現其身分，但偏偏物價上漲，只得前往宮中靠國王好惡獲得經濟、社會、象徵資本。⁴⁵國王以一人作為仲裁者，其亦受規範，不能隨意妄為⁴⁶，基本原則則是維持平衡、分而治之、拉攏較弱敵人打擊主要敵人，在路易十四統治時貴族已不如資產階級，故國王選擇拉攏貴族，保留貴族特權，其同時是貴族的保護者與打壓者。⁴⁷

所謂君主專制之典範原來需靠如此小心謹慎之權力平衡來行使，為何路易十四每日按時遵守其定下之繁文縟節？為何如此用心防範皇族成員干預權力？為何凡爾賽宮空間如此設計？為何國王記性甚好記得哪些貴族沒來參加宮廷活動？為何處處可見國王形象與權力之彰顯再現？這比較像是一幅戒慎恐懼之專制君主圖像，而非優游自得、天天歡宴醉生夢死的自在君主⁴⁸。

至於貴族強調區分之心態，其實可見於宮廷禮儀中等級之重要性，藉由等級之區分亦彰顯自身認同並獲取特權。Bourdieu《區分》一書⁴⁹，雖較為探討現代人如何透過品味以建構自身階層認同、品味高下是如何經由各階層之角力而形成，但亦可用於近代早期之法國。國王與貴族藉由豪奢飲食消費以自別於平民；貴族之間亦靠階級、排場之差異以建立區別；貴族面對財力雄厚之資產階級則發展出各種禮儀顯示區別。

這些排場皆須大量財力方能擺出，貴族如此做並不符合經濟理性而是要面子，如此仍能獲得某些特權，並非全然不理性的行為。以社會學角度觀之，人之行動與其所處之社會結構密不可分，從而影響人之觀念與行動，而如此之觀

⁴² 同註 14，頁 119-328。

⁴³ Erving Goffman，徐江敏、李姚軍譯，《日常生活中的自我表演》（臺北：桂冠，1992），頁 79。

⁴⁴ 同註 44，107-108 頁。

⁴⁵ 同註 11，pp.70-72.

⁴⁶ 同註 11，*The Court Society*, pp.127-157.

⁴⁷ 同註 14，頁 207-223。

⁴⁸ 史學界對路易十四專制主義已有如此描述，更側重法國內憂外患之危機，筆者參考：Roger Mettam, *Power and faction in Louis XIV's France*. (Oxford: New York: B. Blackwell, 1988.)

⁴⁹ 同註 20。

念與行動又形塑了此社會結構，而此社會結構又分配了權力與利益。⁵⁰因此對身處於宮廷社會中的貴族，透過財富去維持體面之生活外表、彰顯其階級、身分之高貴，相較於將其拿去投資以獲得更多經濟利益更重要（貴族從商將失去貴族身分，不可二者兼得），至於所需之財力則靠國王以其資源供應，而貴族雖受監視保護但仍能取得各種特權。

以上說明了貴族必須參與國王宮廷活動與國王舉辦各種儀式之原因與動機。至於個別貴族參與國王宮廷活動之感受如何？前面曾引用之賽維涅夫人信件描述了宮廷活動之奢華壯麗，雖未直接談到她本人之想法，但可推測，對於平常行事已頗為奢侈的貴族而言，宮廷活動仍頗能予其更加奢華之感受。極度奢華使人目眩神迷甚至投入寵愛、財富與權力之爭奪一是頗為自然之事，達成國王拉攏、分化貴族之目的。

聖西門曾經記下以下話語：

那些曾到過宮廷的人將看到這社會所能負擔之最歡樂與豪奢之景象。但在那之後，那些未被視線所見俘虜的健全心靈將得到一種退隱與孤獨的新感受。⁵¹

參加國王宮廷活動中的人是被所見景象俘虜呢？還是如聖西門有健全心靈而有孤獨之感呢？當然二種人皆有，但何者多呢？或許前者多後者少，國王策略可說是大抵成功吧！但國王統治形象再現在這科學、啟蒙與理性時代已有危機，機械式宇宙觀取代了萬物間有冥冥關聯的有機式宇宙觀，國王神秘角色對少數有識之士已失去效力⁵²，這可能是聖西門有如此感受之原因之一。其實從前面所引述聖西門描述國王死因或食量之記載，可發現其語氣嘲諷居多；而伏爾泰對路易十四奢華之批評，亦是國王形象再現力量鬆動之徵兆。在路易十四時代這種想法或許力量薄弱，不足以動搖國王權威，但隨著時間往後這套思想傳播更廣，對於後代法國國王將是一大挑戰，尤其他們沒有路易十四之能耐，這將造成國王統治的危機。

Burke 在其書中收集各種反對國王之宣傳品，說明這些宣傳會模仿國王形象塑造團隊之模式，且其攻擊常與國王能力（包括治國與性能力）有關。⁵³圖二與食物有關，其描繪了國王成為半獸人與情婦 *Madame de Montespan* 在酒宴中吃東西喝酒之樣子。這幅攻擊國王之圖畫罕見地與食物有關係，這當中原因為何呢？情婦出現自然是針對國王私生活紊亂與道德不檢點而來，當然也是對皇室成員的人身攻擊，也批評了國王大食量（包括對路易十四個人食量與國王飲食之階級習

⁵⁰ Allan G. Johnson，成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯，《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》（台北：群學，2001年），頁 91-121。

⁵¹ *Memoirs of the Court of France*, volume II, p.486.

⁵² 同註 10，頁 157-159。

⁵³ 同註 10，頁 165-184。

性)，而這也是對國王常將皇室塑造為奧林帕斯眾神之反諷（神並不吃凡人食物，這樣的畫作自然不會有國王吃飯的形象出現）。Darnton 研究民間流傳版本童話故事指出平民想像之貴族生活常為不斷吃喝，這與其常餓肚子之悲慘情形有關⁵⁴。或許此是這幅畫描繪國王飲食的原因之一，這為此圖構想者想像中之國王生活。

柒、食譜

十七世紀法國有許多重要食譜問世，其中最暢銷者為 La Varenne 出版於 1651 年的《法國名廚》（*Le Cuisinier François*）⁵⁵。該書作者為法國貴族之廚師，其所寫之食譜應可幫助法國上層階級飲食之內容，故本章選擇該書討論。

Davis 指出，該書標題使用之陽性冠詞（*Le*）與民族（該書英譯 *The French Cook* 的 *French*）顯示其為男性廚師宣示廚藝品味⁵⁶，與日後民族意識形成之立場⁵⁷，而在十七世紀時上層階級廚藝以偽裝（*Disguise*）為能事，將食材在外表與味道上偽裝成另一食材，可能為宗教原因或單純炫耀⁵⁸。有了這些認識後，以下將繼續考察該書之內容。

其書開頭有依照字母排序之目錄，可依此快速找到想學之菜餚⁵⁹。其排序按照各種主題介紹同一種類之菜餚，如一部分為介紹如何製作所有濃湯類（*pottage*）⁶⁰，其中有各種濃湯並分別介紹其作法，當中還有其他區別，如該部分最後介紹宗教上四旬節（*Lent*）食用之濃湯⁶¹。

考察該書菜餚可發現其中有相當多野味，如鴿子⁶²、海龍⁶³、貓和羊蹄⁶⁴、雲雀與野鴨⁶⁵，甚至還貼心說明蔬菜燉肉片可以隨自己喜好換成各種肉類，甚至是野生的熊，但要小心取得這些食材，再依照本書所教之方式烹調即會有好味道⁶⁶。接下來則介紹要如何製作醬汁⁶⁷。醬汁其實就是 Davis 所指出的隱藏食物原味的的方法之一。而能取得這些山珍海味與貴族壟斷狩獵權和其所能揮霍之

⁵⁴ Robert Darnton, 呂健忠譯，《貓大屠殺：法國文化史鉤沉》（台北：聯經，2005），頁 26-42。

⁵⁵ 同註 21，頁 139。

⁵⁶ Jennifer J. Davis, *Defining Culinary Authority: The Transformation of Cooking in France, 1650-1830*. (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2013), pp.13-14.

⁵⁷ 同註 56, p.167.此二概念於全書中皆不斷出現，筆者於此所引之頁數僅為其中二處。

⁵⁸ 同註 56, pp.21-22.

⁵⁹ François Pierre de La Varenne, *The French Cook*. (London: printed for Thomas Dring, at the Harrow at Chancery Lane-end, and John Leigh, at the Blew Bell by Flying-Horse Court in Fleet-Street, 1673)位於第一頁之前，未標明頁數，共 26 頁。全國學術版人文及社會科學資料庫檢索系統（來源：<http://huso.stpi.narl.org.tw/husoc/husokm?!N0eebo-99826202e>，查詢日期：2017 年 3 月 13 日）。

⁶⁰ 同註 59, pp.1-61.

⁶¹ 同註 59, pp.51-61.

⁶² 鴿子料理很多，同註 59, p.8.

⁶³ 同註 59, pp.53-54.

⁶⁴ 同註 59 p.87.

⁶⁵ 二者皆出現於：同註 59 p.124.

⁶⁶ 同註 59, p.124.

⁶⁷ 同註 59, pp.124-125.

財力有關，肉食常是高等階級的象徵，如中文所言之「肉食者」。

像炸孔雀這種野味早已大量出現於中世紀全盛時期的貴族餐桌上了⁶⁸，若拿此與十七世紀法國菜餚相比，中世紀歐洲大概還缺少了茶、咖啡、巧克力、糖等，此乃當歐洲向海外發展後才從世界各地大量引進之食物，過程中可能包含了歐洲對異文化之想像。

如一道名為中國濃湯之菜餚中，與中國有關似乎只有開頭的取一盎司的 China thin sliced（是指以中國方式切成之肉片嗎？或有其他可能？），剩下所加之食材：款冬、紫羅蘭、葡萄乾、孔雀草等等⁶⁹，皆看不出與中國有何明顯關係，而應將之視為一種異國美好風情的想像。

此時法國宮廷透過各種管道（如耶穌會）而能與中國取得聯繫，而對中國風情有如此綺麗的幻想⁷⁰。1700 年狂歡節中，凡爾賽模仿中國式的室內裝潢，並有演員扮成中國皇帝在轎子旁走來走去⁷¹，想像雜揉真實的異國風情成為宮廷時尚潮流之一。

食譜的最後二頁則是介紹一年各時節中的各種食材，其各時期區分之斷限為復活節、仲夏、十月與四旬節⁷²，可發現宗教節慶在當中的重要性。宗教與食物關係仍重要，Vatel 因為在只能吃魚的星期五沒有足夠魚而自殺⁷³，食譜中也有為四旬節準備料理之篇章。

這樣食譜出現並且暢銷代表其有廣大之市場，技術上也有印刷術可以配合，甚至遠銷英國出現翻譯印刷本。這種書亦提供其他階級的人能模仿貴族料理，成為散播高等階級文化至其他階級，與將被認定為高雅、精緻的法國料理傳播到其他國家的媒介之一。

⁶⁸ Joachim Bumke，何珊、劉華新譯，《宮廷文化：中世紀盛期的文學與社會》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006 年）上冊，頁 223-226。

⁶⁹ 同註 59, p.5.

⁷⁰ Jonathan D. Spence，阮叔梅譯，《大汗之國：西方眼中的中國》（台北：商務，2000 年），頁 187-188。

⁷¹ 同註 21，頁 311。

⁷² 同註 59, p.294 之後二頁，未標明頁數。

⁷³ Vatel 記載見於賽維涅夫人信件。國王於 1671 年 4 月前往大孔代別墅，Vatel 籌備宴會過程中有意外疏失使其覺得自己不光榮，且其工作操勞，精神已瀕臨崩潰。4 月 26 日星期五凌晨其得知只有一車魚送到地點且沒有其他的魚了，Vatel 因而回到房間自殺而死，同時其他魚卻也送到了。國王得知其死訊後對大孔代說他來造成貴族太大負擔，以後大孔代只要負責宴請兩桌賓客即可。這當中反映了至少在貴族眼中，像 Vatel 這樣無身分的廚師亦重視榮譽感甚至可以為此而死；國王的話則是其不喜其他貴族過分奢華之展現，雖然國王前幾天玩得很開心。見：Madame de Sévigné, *Selected letters*. Translated with an introduction by Leonard Tancock.(New York: Penguin Books, 1982), pp.97-99.與 Jennifer J. Davis, *Defining Culinary Authority: The Transformation of Cooking in France, 1650-1830*, pp.169-172.另外，以 Goffman 戲劇理論觀之，Vatel 可說是扮演宴會導演的角色，這場表演的主角與最重要觀眾自然是路易十四，但其主子是大孔代（更早之前是 Fouquet），可見這種角色不只存在於國王宮廷中，亦存在於當時法國上層精英中。見：Erving Goffman；徐江敏、李姚軍譯，《日常生活中的自我表演》，頁 105-110。

捌、結語

路易十四的飲食與宴會活動不該僅被視為繁文縟節或無謂的奢侈享樂，而應更注意其中權力的面向，國王透過這些活動達成監視貴族、展示權力財富、將自己塑造為神聖君主、區別貴賤等等繁多的統治功能。而路易十四始終謹慎履行其專制君主之職責，可能與其幼年苦難或觀察其他國家君主危機和法國不穩定局勢有所關係，並非只顧玩樂的國王。

而這些統治形象的塑造或許可以震懾許多國王臣民心靈，但也不用誇大其效果，對於某些身處國王宮廷或十八世紀的知識份子而言，路易十四的這些權術已不再那麼有用，其統治期間亦已有各種批評路易十四的宣傳品出現。

從這些飲食中亦可看到當時法國文化的一些面向，如重視體面的宮廷文化、宗教色彩濃厚、哥倫布交換以來各地食材進入法國餐桌、異國風情流入、醫學與飲食觀念、印刷品市場形成等等。而文化亦常與權力牽扯，如誰定義時尚與禮儀、國王帶有的神祕宗教色彩，這些都再再提醒史學者權力不該被忽視。



圖一：Jean-Léon Gérôme, *Louis XIV and Moliere*, 油畫，1862年。(來源：

[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Louis_XIV_and_Moliere.jpg)

[Louis_XIV_and_Moliere.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Louis_XIV_and_Moliere.jpg) 查詢日期：2017年3月13日)。



圖二：韋爾納，〈酒宴中的路易與蒙特斯龐夫人〉，
油畫，約 1670 年。取自 Peter Burke；許綏南譯，
《製作路易十四》，182 頁。

參考文獻

一、西文專書

- Anquetil, Louis-Pierre, *Memoirs of the Court of France: During the Reign of Lewis XIV and the Regency of the Duke of Orleans*. (Edinburgh : Bell & Bradfute, 1791).
- Beik, William. *Louis XIV and Absolutism: A Brief Study with Documents*. (Boston: Bedford/St. Martin's, 2000).
- Cole, Joshua. *Western Civilizations: Their History & Their Culture*. (New York and London: W. W. Norton & Company, Inc., 2014).
- Davis, Jennifer J. *Defining Culinary Authority: The Transformation of Cooking in France, 1650-1830*. (Baton Rouge: Louisiana State University Press, 2013).
- Elias, Norbert. *The Court Society*. Translated by Edmund Jephcott. (Dublin: University College Dublin Press, 2006).
- Kantorowicz, Ernst H., *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. (New Jersey: Princeton University Press, 1997).
- La Varenne, François Pierre de, *The French Cook*. (London : printed for Thomas Dring, at the Harrow at Chancery Lane-end, and John Leigh, at the Blew Bell by Flying-Horse Court in Fleet-Street, 1673).
- Mettam, Roger. *Power and faction in Louis XIV's France*. (Oxford: New York: B. Blackwell, 1988).
- Saint-Simon, *Memoirs of the Duc de Saint-Simon on the Times of Louis XIV and the Regency*. Volume I-IV. Translated and abridged by Katharine Prescott Wormeley. (Boston: Hardy, Pratt & Company, 1902).

二、中文專書

- Bourdieu, Pierre, 劉暉譯,《區分：判斷力的社會批判》(北京：商務印書館，2015年)。
- Braudel, Fernand, 施康強、顧良譯,《15至18世紀的物質文明、經濟和資本主義》(台北：左岸文化，2006年)。
- Bumke, Joachim, 何珊、劉華新譯,《宮廷文化：中世紀盛期的文學與社會》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006年)。
- Burke, Peter, 許綏南譯,《製作路易十四》(台北：麥田，2005年)。
- Darnton, Robert, 呂健忠譯,《貓大屠殺：法國文化史鉤沉》(台北：聯經，2005年)。

DeJean, Joan, 楊冀譯,《法式韻味：時尚美饌·生活品味·優雅世故，路易十四送給世界的禮物》(台北：八旗文化，2014 年)。

Elias, Norbert, 袁志英譯,《文明的進程：文明的社會起源和心理起源的研究》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，1999 年)。

Goffman, Erving, 徐江敏、李姚軍譯,《日常生活中的自我表演》(台北：桂冠，1992 年)。

Goody, Jack; 王榮欣、沈南山譯,《烹飪、菜餚與階級》(台北：廣場，2012 年)。

Johnson, Allan G., 成令方、林鶴玲、吳嘉苓譯,《見樹又見林：社會學作為一種生活、實踐與承諾》(台北：群學，2001 年)。

Levron, Jacques, 王殿忠譯,《凡爾賽宮的生活(17~18 世紀)》(濟南：山東畫報出版社，2005 年)。

Spence, Jonathan D., 阮叔梅譯,《大汗之國：西方眼中的中國》(台北：商務，2000 年)。

Tucker, Holly, 陳榮彬譯,《血之秘史》(台北：網路與書出版，2014 年)。

Voltaire, 吳模信、沈懷潔、梁守鏘譯,《路易十四時代》(台北：臺灣商務，2001 年)。

三、影視資源

《烈愛灼身》(*Vatel*)，Roland Joffé (2000)。

四、電子資源

Internet Archive, *Memoirs of the Duc de Saint-Simon on the Times of Louis XIV and the Regency* (來源：

<https://archive.org/details/memoirsofducdesa01sainuoft>

<https://archive.org/details/memoirsofducdesa02sainuoft>

<https://archive.org/details/memoirsofducdesa03sainuoft>

<https://archive.org/details/memoirsofducdesa04sainuoft>

，查詢日期：2017 年 3 月 13 日)。

Wikimedia Commons, File:Jean-Léon Gérôme - Louis XIV and Moliere.jpg (來源：[https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Louis_XIV_and_Moliere.jpg)

[L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Louis_XIV_and_Moliere.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Jean-L%C3%A9on_G%C3%A9r%C3%B4me_-_Louis_XIV_and_Moliere.jpg)

，查詢日期：2017 年 3 月 13 日)。

全國學術版人文及社會科學資料庫檢索系統, *Memoirs of the Court of France* (來源：

<http://huso.stpi.narl.org.tw/husoc/husokm?0DFDA5D5000001010000000000011FE0>

[000000010000000000^](#)，查詢日期：2017年3月13日)。

全國學術版人文及社會科學資料庫檢索系統，*The French Cook* (來源：

<http://huso.stpi.narl.org.tw/husoc/husokm?!NOeebo-99826202e>

，查詢日期：2017年3月13日)。

師評

本文嘗試透過法國國王路易十四的飲食內容、飲宴空間、圖像傳播等面向，討論專制君主如何藉此活動展現其權力，以及近世法國宮廷文化的變遷。文中指出路易十四藉由飲宴排場、用餐互動等，在在展現與鞏固其財力和統治權力，而非僅是玩樂與炫耀；而飲宴中出現的黃金二輪車、刀叉、水果、國外食材等等則可看到其中隱藏的宗教、文化（宮廷文化和異文化）和文明化義涵，這些元素之後更透過圖像、食譜等印刷品的流播，形塑及定位了一般認知中高雅、精緻的法國文化；不過，如此奢華的排場，也常成為反對國王宣傳品中常見的圖像或描述。

論文問題意識明確、論述清晰、引用資料豐贍，頗能全面性地說明路易十四飲食活動中隱藏的權力與文化關係，文章具備相當的研究能力與程度，值得肯定。不過，有幾處地方可稍加留意，或可讓文章論述更為嚴整：其一，論文章節區隔過細，稍嫌零破，可試著整併內容較相關的章節，讓問題與討論的焦點更為集中，更充分開展相關的論述；其二，文章內容透過文獻、圖像等材料建構出路易十四飲食活動的樣貌，但這些材料的性質不盡相同，且時間也不全然屬於同一時期，應對這些原始材料有一說明與辨析；其三，承上兩點所述，全文內容述多論少，有不少精彩的見解僅點到為止，可再多作發揮，豐富文章的內涵深度。



第 27 屆 (民國 107 年) 研究生組
第 1 名

姚祺

國發所博士班

得獎感言：

尊敬的各位老師、先進，各位同學和朋友：
平安。

感謝天主，使我能夠站在這個頒獎臺上，獲得這一殊榮。感謝評審老師對我的作品的肯定與鼓勵。

能夠得到這份榮譽，源於眾多師長、朋友與我的家人的支持。首先，我要感謝我的導師王震寰老師。他在病中，依然不辭辛苦為我一次又一次提出修改意見，方才使這篇論文最終得以完成。其對學術精益求精的精神，對學生的認真負責，以及堅韌的生活態度，均使我受益終生。祝願他能夠身體康泰，平安順遂。此外，我也要感謝宗教所的蔡彥仁老師，社會學系的邱炫元老師、東亞所的王韻老師，以及本所的趙建民老師。他們都在百忙之中，為這篇論文提出了眾多寶貴意見，使我獲益良多。在此我一併奉上誠摯的敬意。當然，我也要感謝我的母親。她雖然並沒有念過很多書，但沒有她的理解與支持，我絕無法安心的從事學術研究。我所取得的任何一點成績，都離不開母親多年來的艱辛付出。我也定當終身銘記與感恩。

這篇論文的寫作主題是中國大陸的基督教新教團體。論文的理論取向是宗教市場理論，也許一些讀者讀罷以後，隱隱中會覺得文中描繪的教會似有些功利，但這實在不是我的初衷。中國教會在過去 40 年中，從廢墟中悄然復蘇，進入高速發展期，獲得來自多方的關注，也誕生了汗牛充棟的研究成果。在教會的發展過程中，無數的牧者與平信徒，包含本文所採訪到的這些訪談對象，將自己的青春、熱血、乃至生命奉獻出來，為主做工，雖經歷外人難以想象的艱辛，卻矢志不渝，令我倍感欽佩。今天，因為眾所周知的原因，中國教會將面臨新一輪的挑戰。作為一名研究者，我所能做的，實在也只是從一個不同的角度，

呈現出中國教會發展過程中的真實樣貌。在這一過程中，最讓我感動的莫過於眾多的牧師神長與平信徒，雖然素味平生，卻能夠因着一主、一信、一洗而對我全然敞開，分享他們的事工與思考。沒有他們以主內一家人方式的坦誠相待，就不可能有我任何的研究成果。而我也希望自己的工作能夠為主所用，對他們的事工，對教會的生存發展有所助益。

最後，再次感謝“陳百年先生學術論文獎”的諸位評審老師與工作人員。坦率的說，最近我處在學業的低潮期。夜深人靜的時候，甚至懷疑自己是否仍然合適學術工作。這次獲獎，是對我莫大的鼓勵，使我再次振奮精神，應對學業上的諸多挑戰，萬分感激。

祝在場的所有來賓平安永在，喜樂相隨，感謝大家。

Social Capital and the Resurgence of Christian Denomination in Contemporary China

Abstract

Protestant Christian denominational symbols had seemed to be wiped out within the Church by the Indigenization Movement at the beginning of the 20th century and the Three-self Patriotic Movement (self-governance, self-finance, and self-propagation) after 1949 in China. However, it has recently reemerged in not only “Three-Self” churches but house churches as well. This paper tries to analyze this new phenomenon using social capital theory and reveal the reason why the movement has emerged and the mechanism used by the churches to promote it. Although regulation is still restrictive and suppressive, the religious market has developed quickly and generated intense competition. This study contributes an understanding of the general strategy both types of churches take to occupy better positions in the religious market. Under the complicated church-state relationship, the priests that can better establish weak ties with local cadres, foreign Christian organizations or other priests will achieve more autonomy to develop their churches.

Keywords : Denominationalization movement, Church-state relationship, Social Capital, Protestant Christianity in China

Introduction

“Christianity Fever” in China is both a popular term in the academic world and a fact in contemporary China. Since 1979, the Chinese Communist Party has shifted its policy from the disastrous radical communism of the Cultural Revolution towards a more pragmatic approach. Although the basic principle of party-state structure has not been altered, the central government in China reaffirms to “respect and protect the freedom of religious belief of Chinese citizen” in general. To some extent, this commitment has been implemented in practice. This doesn’t mean, however, that freedom of religious belief has been achieved in contemporary China. One can easily misunderstand this if we ignore the fact that Christianity has gained more room to develop today. This has helped to generate a huge trend of “religion revival”(Fiedler 2011). The new development of Christianity in China provides huge amounts of themes for academic study. Political scientists focus on the church-state relationship while sociologists and anthropologists have done plentiful case studies and field work. Among these studies, a large number of factors that impact the renaissance of Christianity have been presented, including the Church-State relationship, a vacuum of beliefs, and some specific characteristics of the church leaders (Madsen 2003, Koesel 2013, Tso 2003, Cao 2008). F. G. Yang analyzed the Chinese religious environment with a religious market approach and classified it into legal market (red), illegal market (black) and the ambiguous area (grey). He argues that when the red market is restricted and the black market is suppressed, the grey market will emerge. Meanwhile, once there are more restrictive and suppressive regulations, the grey market will expand more. This theory is an appropriate tool to clarify how Christianity develops in China. (Yang 2006) This theory is very popular in the field of Christian study in the Chinese world. However, it splits Chinese Christianity and treats these markets as three independent parts, which is different from reality. This paper tries to apply social capital theory to the study of the new denominationalization phenomenon occurring in the Chinese Protestant Church and present a general developmental mechanism in both Three-Self churches and house churches.

Denomination has been treated as an outdated concept in Christianity in China. In the beginning of the twentieth century, some of the church leaders, including both local priests and foreign missionaries, launched a series of reforms to remove the denominational symbols in both its ecclesial presence as well as in its rituals (Workman 1969; Yi-xiong 2004). The spirit of this movement has been inherited by post-1949 church leaders in both “Three-Self” churches and house churches, although there is a crucial divergence in the church-state relationship (Bays 2011; Wickeri 2011). However, since 1990, there has been a denomination revival movement in China. Churches following this movement began to study Martin Luther and John Calvin’s theology, and organized their church systems with the principles of Presbyterianism or congregationalism. Some of them call themselves “Presbyterian Churches” or “Reformed Churches” (Cheung 2004). Since the beginning of the millennium, both official and house churches, have begun to convert themselves to the theology and rituals of the Anglican Communion, or “High Church” of Northern Europe. Considering both the history of China, and the fact that denominations have been declining throughout the world (Swatos 1981; Hunt 2011), the denominationalization movement occurring in contemporary China is highly unusual.

This paper explores the origin of this movement and how social capital impacts the movement. Church leaders are motivated by the fierce competition in the religious market in contemporary China. While most of the churches have insisted on the non-denominational model, some churches impose a “denomination strategy” to obtain more spiritual capital and thus prove that their beliefs are “pure and orthodox”. Since local governments hold even more flexible attitudes toward Christian churches for practical reasons, whether the church leaders possess enough social capital to build up ties with local religious cadres will determine the autonomy they can achieve to promote the movement. This case study proposes that the weak ties with local Religious Affairs Bureau (RAB) cadres, foreign Christian organizations and other priests in this movement have made a positive impact on achieving the desired result for the churches while strong ties with local TSPM organizations have yielded negative results. Meanwhile, the Three-Self churches and house churches have employed a cooperative strategy to push the movement forward instead of developing separately. This research demonstrates how protestant churches, including both the Three-Self and house churches, survive and develop under the restrictive Church-State Relationship.

This paper will be divided into five parts. First of all, I will review studies about the denomination phenomenon, social capital, religious market approach together with the church-state relationship in China. In the second part, the research design and the methodology will be introduced. Thirdly, I will present and analyze the process of the movement and mechanism the church leaders have adopted to implement the denomination strategy. I will conclude with the question why the leaders chose this strategy at the beginning, how they propelled it, and how the social capital impacts the creation of spiritual capital at last. Finally, the conclusion and further discussion will be proposed.

Social Capital, Religious market and Denominationalization Movement

A large number of studies about the resurgence of Christianity in China have been published in recent years. Apart from studies in theology, scholars have conducted empirical research on the subject. Research using the triple-market theory has failed to reveal the general mechanism working in all three markets while other case studies have not taken advantage of theoretical tools to expose the mechanism behind the renaissance. Following the original religious market approach instead of triple-market theory, this study will apply social capital into the analysis of the new phenomenon emerging in both types of Chinese Protestant churches and contribute a general picture of how priests have been mobilizing social capital to promote the development of their own churches.

Social Capital, Religion and Christianity in China

Social capital has been a popular term in the past few decades. Although most researches study the relationship between social capital and economic or social development, it was founded in related religious studies in the beginning. James Coleman introduced this concept in an analysis of dropouts from high school and found out that Catholic schools and other high schools with religious background had more social capital and low dropout rates. Coleman contributed three forms of social capital: obligations and expectations, information channels, and social norms (Coleman 1988). Pierre Bourdieu defined social capital with two concepts: class and network of relationship. He treated social capital as the aggregate of the actual or

potential resources, which came from permanent and stable networks of relationships. The members in the networks could share resources (Bourdieu 1986, 252-253). Robert Putnam established relationship between social capital and democracy, civil society and development in his famous work, “Make Democracy Work.” According to this work, social capital included “features of social organization,” such as trust, norms, and networks (Putnam, Leonardi, and Nanetti 1994, 167). To sum up, there are two types of factors included in the definition of social capital: structural factors, such as institutions and social networks; and cognitive factors like governance, trust, and norms (Krishna and Uphoff 2002, 85-124).

Most of the research which focus on religion and social capital treat religious organizations as the source of social capital, and the rest of them present religion as a form of social capital itself (Airriess et al. 2008, Finke and Dougherty 2002, Brown and Brown 2003). There are less scholars studying how social capital works in the development of religion. Wenger presented that TSPM churches and house churches relied upon two different types of social network. According to her study, TSPM churches derives its social capital from powerful and established political system and receive support from the government while house churches’ informal structure derives it from families and receive support from overseas Christian organizations. The TSPM churches have strong ties with government officials and weak, but formal, ties with foreign mainline Christian organizations. On the other hand, the house churches have strong ties with the family and community and weak ties with foreign Christians (Wenger 2004). This statement tells only part of the story. House churches take advantage of its weak ties with local cadres while they seek room to survive and develop autonomously in some cases (Huang 2014, Cao 2008).

Unfortunately, none of these studies analyze how social capital works in the development of churches. This paper reveals which types of ties with TSPM organizations, overseas Christian organizations or other priests in China will have a positive impact on the development of churches and how church leaders from both types of churches take advantage of social capital to promote the Christian movement.

Spiritual Capital and Religious market

Religious market theory has been a popular paradigm these years. In this approach, religion is treated as consequence of rational choice instead of abnormal spiritual phenomenon in secularization theory (Stark and Finke 2000, 1-41). There are two major approaches in this theory. One of them comes from Continental Europe while the other is founded by US scholars.

Bourdieu has extended the idea of capital to categories such as social capital, cultural capital, financial capital, and symbolic capital. For Bourdieu, each individual occupies a specific position in a multi-dimensional field. The rank of the position a person can take is dependent on how much “capital” he or she can obtain. The capital includes the value of social networks which can be used to produce or reproduce inequality (Bourdieu 1984, 110-123). In religious area, religious capital was monopolized by the clergy through controlling the mysterious religious rituals and knowledge. The believers could acquire commodity of salvation only from the clergy. Meanwhile, the clergy excluded the potential rivals by claiming them to be heresies (Bourdieu 1991). Verter criticized that the term of religious capital Bourdieu proposed was based on Catholicism in the Middle Ages and too narrow to

be used in studying religious activities in the contemporary setting. Today, religious capital can be produced, reproduced, traded, consumed, and recognized by many more subjects beyond the clergy and affects social dynamics beyond religion. He turned it into “Spiritual Capital” which includes objective, subjective and institutionalized forms so that it could work in the study of diverse fields (Verter 2003). US sociologists have contributed to more precise definition of religious capital. Iannaccone identifies it as “the skills and experience specific to one's religion including religious knowledge, familiarity with church ritual and doctrine, and friendships with fellow worshippers” (Iannaccone 1990). He began to study the religious issues with economic method which is based on the “rationality assumption.” In this paper, the concept of spiritual capital is taken as the tool of analysis. The denominationalization movement is the tool for the priests and churches to produce objective, subjective and institutionalized spiritual capital.

With the economic approach, Stark and Finke present a theory that with growth and development of religious demand, the religious market will be divided into different “niches.” A niche can be recognized through the degree of tension between doctrine and secular customs. The niche with very serious tension can provide more religious return while the believers belonging to religions in moderate niche will not meet serious conflicts between their faith and secular life (Stark and Finke 2000, 259-276). Religious consumers will choose the most appropriate religious commodity for themselves from different niches.

Denominational churches arising in China can be hardly classified into different niches directly. Nevertheless, Stark and Finke's work has provided a perspective to study this movement. Obviously, churches enrolled in the movement will provide special religious commodity, such as the commitment to the belief group which have apostolic succession, more “orthodox” rituals and traditional spiritual life. In other words, these churches can hold special religious capital and occupy higher positions in religious fields than what “normal churches” do. Meanwhile, we cannot forget that Stark and Finke's theory is presented based on the experience in the US and Europe, which is totally different from China. Chinese religious market is not a competitive market system. The religion supply is limited by the church-state relationship (Yang 2011, 123-156). This special characteristic will have a remarkable impact on understanding the movement of denominationalization.

The Church-State Relationship in Contemporary China

The church-state relationship in China is one of the most popular themes today. It is not only the background from which that “Christianity Fever” emerged, but is also one of the most important variables which reshape the development of churches in China. It's impossible for any study of Christianity in contemporary China to ignore this factor.

Some of the studies concentrate on formal institution the CCP has established. In 1950s, to control the religious spirit, the CCP “encouraged” some of the clergies, who were loyal to the party, to establish “patriotic religious organizations” to ensure that religious groups be ruled under the authority of the party. For the Protestant churches, the legacy of the “Three-Self Movement” was useful for the government to take. In fact, “Three-Self” became a slogan to force different churches to join the Christian groups controlled by the government.

The TSPM was placed under the direct supervision of the State Administration for Religious Affairs (SARA), a state agency under the State Council which actually

takes the responsibility of the affairs of all five officially recognized religions (Protestant, Catholicism, Buddhism, Daoism and Islam). The SARA is also under the authority of the party's United Front Work Department (UFWD). It's a typical party-state power structure. But during the Cultural Revolution, even the TSPM and SARA were abolished. All of the Churches became "house churches" (Bays 2011, 184-186, Aikman 2012, 135-160)

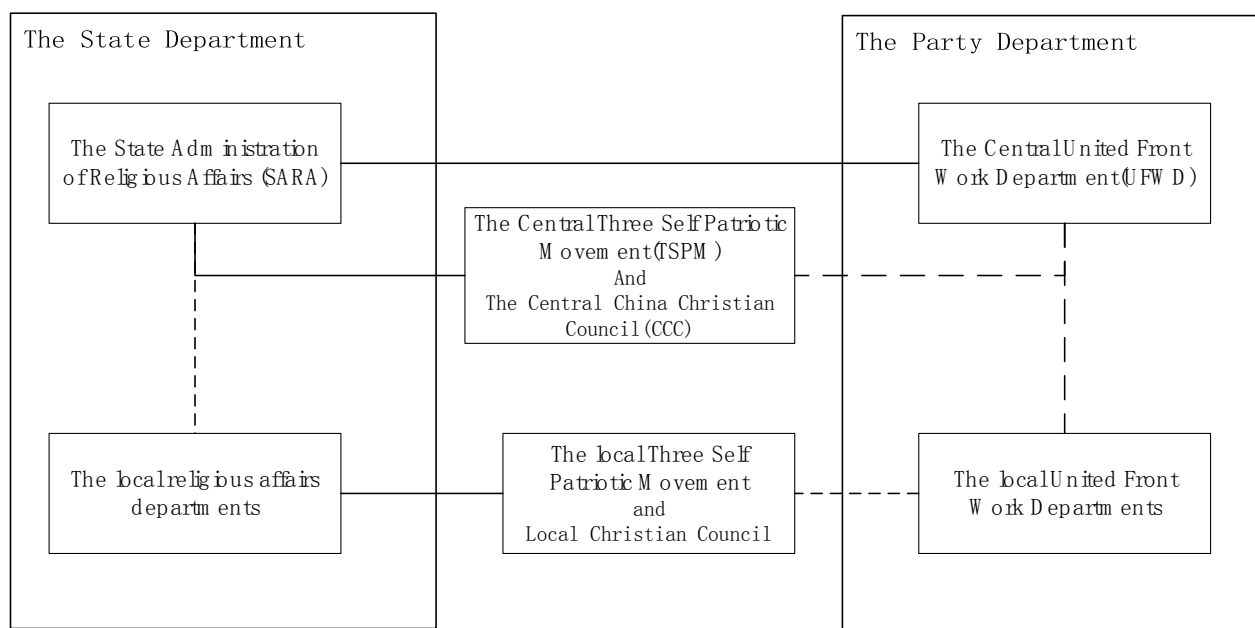
After 1978, the CCP converted its policies into a more practical approach. With the process of institution re-building, the TSPM and SARA came back and played their old role. Bishop K. H. Ting (a former bishop in Anglican Church) insisted on establishing the China Christian Council (CCC) in 1980, which technically arranges human resources, finance and administrative stuff today (Aikman 2012, 167-174). The figure 1 below shows the basic structure of religious institution today in China. The Public Security Bureau (PSB) also plays a role in religious affairs to enforce religious activities. And there is a series of regulations, documents and laws related to religious affairs published by the central and local party-state system, which makes it hard to find the logic or rules (Potter 2003). Perhaps, this is the purpose of the CCP: to maintain some room and choice for itself to manipulate the religious affairs (Tso 2003, 54).

What figure 1 shows is a typical party-state power structure. In the central level, the party department, the United Front Work Department (UFWD), has direct authority over the SARA, which is in the state department. Since both TSPM and CCC are "Mass Autonomous Organization", the UFWD do not intervene directly. On the contrary, the UFWD maintain its influence on all religious patriotic organizations through the state bureau. At the local level, theoretically, the local department of religious affairs should be responsible for the local government while it accepts tasks arranged by higher religious affairs department. But in fact, the local government has much more authority since it controls the power of human resource and finance. The relationship between central and local UFWD is similar. The local religious bureau supervises the local TSPM and CC directly while the local UFWD exerts some informal influence. There is no hierarchy structure between the central and local religious patriotic organizations. Kimitaka Matsuzato states that similar religion-state relationship structure exists in so-called "Confessional States", such as in China, Russia, India and Turkey today. (Matsuzato and Sawae 2010). Among these research, there are two topics scholars focus on, the formal institutions and the informal relationship.

However, this is only the surface of the church-state relationship in China today. In the relationship between state and society in the post-Mao era, the party has to release its control of the society for the sake of economic development. But on the other hand, the CCP still maintains its Leninist principle to reinforce its control of the society, since there may be some unstable elements appearing these years which might pose a real threat against it (Shirk 2008, 52-64). The consequence of the contradiction is that the rule of control over society is retained normally while it will be weakened or violated in practice, especially in the local level. The major reason why local government tolerate house churches is to ensure local social stability (Huang 2014, Reny 2012, 62-67). Moreover, some of the house church leaders are simultaneously entrepreneurs who have good personal relationships (*guanxi*) with local cadres. This informal structure is extraordinarily pervasive in Wenzhou, dubbed as "China's Jerusalem" (Cao 2008, 2007, Aikman 2012, 179-181). Tso Shao-tang proposed that a corporatist structure based on formal institution and informal

norms and understanding has been formulated to control the religions in China (Tso 2003, 54).

Figure 1. The basic structure of religious management in China



Both the formal and informal relationship between church and state impact the activities of churches heavily. The formal regulation limits the development of churches while the informal structure provides autonomy to some extent. The church leaders have to seek the best strategy to achieve their goals without touching the “red line” of the regulation. And the red line is mutative toward different churches and leaders. The dynamics of the church-state relationship is the major cause why the church leaders have different ties with patriotic organizations and religious cadres and achieve diverse consequence in the denominationalization movement. And it will be clarified below.

The Revival of Denomination in Contemporary China

Historians have presented a complete picture of the beginning and decline of denomination in China. Denominations came into China with the first generation of foreign Christian missionaries after the “Opium War” Denominations came into China with the first generation of foreign Christian missionaries after the “Opium War” (Cheung 2004, 14-18). Unfortunately, conflicts occurred from the very beginning not only between Christianity and local society, but also between the different denominations. With the development of The May Fourth the Anti-Christian Movement arising in 1922, the tension had been even more severe. “Three Self Movement”, self-governance, self-support (i.e., financial independence from foreigners), and self-propagation (i.e., indigenous missionary work), became popular in denominational churches soon to cope with the conflict. And “Three-Self Principle” was later adopted by the CCP government after 1949 as a way to control Christianity in contemporary China. (Bays 2011, 159-160)The detail will be reviewed in the succeeding sections. During this period, the denominations were soon obliterated.

However, the element of denomination has not completely wiped out. Moreover, Calvinist factors are popular in contemporary China as well. Urban intellectual believers have been attracted by Calvinists at first. Most of them connect the

teachings of John Calvin and his followers with public themes like the rule of law, constitutionalism, and a civil society. Calvinist theology provides theory and weapon for them to participate activities of right defense or dialogue with the government (Chow 2014, Fällman 2013, 153-168).

After 2000, a new trend of denominationalization movement arose in both official churches and house churches. The Anglican rituals and tradition were revived in open churches like Shanghai Community Church (Shanghai Guo Ji Li Bai Tang), Shanghai Moore Memorial Church, Church of the Holy Word in Nan Jing, Feng Shou Lu Church in Dalian and Emmanuel Church in Nanning. Some of them adopted Anglican ritual while others use Common Lectionary¹ for the worship and sermon and follow a Liturgical year². One of the most advanced seminaries in China, Beijing YanjingJing Theological Seminary is an important source of the denomination revival movement. A lot of the priests who joined this movement have been educated or have been influenced indirectly by this seminary. In house churches in Beijing, Shanghai, Anhui and Xinjiang, not only the Anglican rituals, but the Common Prayer³ and the Holy Orders⁴ have been adopted and re-established. This new trend hasn't been studied by any scholar before.

In short, this paper will study the denominationalization movement with social capital theory and religious market approach and the factor of Church-State relationship will be driven into the analysis. A big picture of how Christianity survives and develops in contemporary China will be presented.

Research Design and Methodology

As an empirical research, this study is based on the author's personal field work and investigation in Shanghai, Zhejiang Province and Beijing.

Table 1. List of the churches and respondents

Time	Church Visited	Respondents	Methods
2012.02 2012.04 2013.04	Shanghai Community Church	Pastor YJ	Participant observation Semi-structural Interviews
2014.04 2014.11	Shanghai F Church	Pastor LY	Participant observation Semi-structural Interviews

1 The Common Lectionary is a three-year cycle of weekly Scriptural readings adopted by many traditional Protestant churches such as Lutheran and Anglican Church. It is built around the seasons of the Church Year, and includes four readings for each Sunday, as well as additional readings for major feast days. During most of the year, the readings are: a reading from the Hebrew Bible, a Psalm, a reading from the Epistles, and a Gospel reading. During the season of Easter, the Hebrew Bible reading is usually replaced with one from the Acts of the Apostles. The readings from the Hebrew Bible are sometimes chosen from the Apocrypha (<http://lectionary.library.vanderbilt.edu/faq2.php>)

2 The liturgical year consists of the cycle of liturgical seasons in Christian churches that determine when feast days, including celebrations of saints, are to be observed, and which portions of Scripture are to be read either in an annual cycle or in a cycle of several years. (https://en.wikipedia.org/wiki/Liturgical_year)

3 The Book of Common Prayer is the short title of a number of related prayer books used in the Anglican Communion, as well as by the Continuing Anglican, "Anglican realignment" and other Anglican churches. The full name of the 1662 Book of Common Prayer is The Book of Common Prayer and Administration of the Sacraments and other Rites and Ceremonies of the Church according to the use of the Church of England together with the Psalter or Psalms of David pointed as they are to be sung or said in churches; and the form and manner of making, ordaining, and consecrating of bishops, priests, and deacons. The book is a tapestry of daily prayers, inviting faith communities from around the world to pray, sing, and act together. There are prayers for every evening, morning, and midday that celebrate the best of the Christian tradition and engage with the most pressing issues (<http://commonprayer.net/about>)

4 Holy Orders are ordained ministries such as bishop, priest or deacon or the sacrament or rite by which candidates are ordained to those orders. It is related with Apostolic succession in the new denominational churches in China.

2014.07	Zhejiang MT Church	Bishop L, Pastor R, Pastor P, Sister Z、 Brother P	Participant observation Semi-structural Interviews
2016.05		Brother X, Brother J	online Semi-Structural Interviews
2016.06		Pastor LYF	online Semi-Structural Interviews
		Preacher G	online Semi-Structural Interviews
		Preacher YY	online Semi-Structural Interviews
		Pastor F	online Semi-Structural Interviews
		Pastor H	Semi-Structural Interviews
2016.07		Bishop D	Semi-Structural Interviews
		Pastor GY	Semi-Structural Interviews
2017.01	Shanghai Zhabei Church	Pastor QXL	Semi-Structural Interviews
	Shanghai Community Church	Pastor GF	Participant observation Semi-Structural Interviews

Regarding preliminary investigation, the movement includes 24 churches and 22 priests from 9 provinces, autonomous regions and municipalities. For security and privacy, the names of house churches and the priests there will not be mentioned in this paper. Meanwhile It's impossible to collect entire information of this movement. And because of the limitation of time and capability, only some of the priests were interviewed. However, because Beijing, Zhejiang and Shanghai are the origins of this movement and most of the other priests are followers from the churches located in these three places, the consequence of this study is still representative.

Two methods are undertaken in this study: participant observation and semi-structural interviews. Fourteen respondents, including 11 priests and 3 believers belonging to 7 different churches have been interviewed. The churches have been visited and the priests interviewed are listed in Table 1. All of the names of churches and priests of the TSPM are real while others are fake. Some of the respondents have been interviewed through the Internet. To do participant observation, the author joined the worship ritual in two churches, three times in Shanghai and a two-week theology training in Zhejiang MT Church.

Social capital is an important variable in this paper. There are plenty of studies about the measurement of social capital today, and this paper focuses on the features of social network among varied factors in the definition of social capital. Lin N presented that the position and location the actors occupied in a network would impact how much social network they could possess to achieve opportunities and information and promote self-interests (Lin 2002, 33-35). On the other hand,

Granovetter presented a method to measure the possible triads consisting of strong, weak, or absent ties in social network and argued that weak ties were more effective in bridging social distance and achieving the ego's aims (Granovetter 1973). The priests are the major actors of the social network to be analyzed in this paper. And the strength of ties with local religious cadres, local TSPM leaders, overseas Christian organizations and each other will be measured.

Last but not least, to evaluate the consequence of denominationalization movement, certain criteria have to be taken to consideration in terms of how deeply the churches have been involved in the movement. Nevertheless, it's very hard to find a common standard because the definition and classification of denomination are always based on different existing contexts and historical backgrounds (Smith 1990). Since the denominationalization movement is a new trend of the development in Chinese Protestant churches and hasn't been studied systematically before, it's inevitable to build up a new standard to evaluate the consequence. In this paper, the movement will be appraised through some criteria, including whether the Common Lectionary and Liturgical year are followed normally, or, whether the worship rituals following denominational tradition exist regularly, or, whether the Common Prayer or other traditional ritual book (Liwen)⁵ are used during the ritual, and whether Holy Orders have been established.

The Denominationalization Movement in Three-Self Churches

The denominationalization movement has been pushed mainly in Shanghai, Nanning and Taizhou (Zhejiang Province). Although denominational factors have been retained in the Three-Self Church, there are still some challenges against the promotion of the movement. The progress of how the movement has been promoted will be presented in this part.

The Denominational Resource Reserved in Three-Self Church

Chung Hua Sheng Kung Hui (Chinese Anglican Church) had played a significant role in the establishment of Three-Self Church. In 1950, the House of Bishops of the Chinese Anglican Church signed the Christian Manifesto and joined the TSPM. Perhaps this is one of the reasons why Anglican factors have been retained in the TSPM. For instance, the rules guiding the ordaining of bishops are included in the "The Regulations of the Chinese Christian (CCC 2008).

A lot of priests with Anglican background had joined the TSPM while some of them still preferred the denomination factors. For example, He Fengde, the formal vice Chairman of Tianjin Christian Affairs Committee, had insisted in organizing worship ritual using Anglican tradition (without the Common Prayer) when he was in charge of Beijing Asbury Church (Beijing Chong Wen Men Tang)⁶. K. H. Ting, the former chairman of the CCC, had arranged to ordain three bishops in 1980s, one of whom was the son of Anglican Bishop Shen Zigao, Bishop Shen Yifan. And Bishop Shen insisted in organizing worship ritual with Anglican tradition when he was the chief pastor in Shanghai Community Church.

Besides the historical factors, Three-Self churches have also absorbed denominational elements recently from overseas since the beginning of the open era. In an interview, Pastor GY, the president of Yanjing Theological Seminary and vice

⁵ Normally "Li Wen" is edited based on the Common Prayer or ritual book from Lutheranism. To prevent being accused to "revise denomination", the Three-Self Church usually call their ritual book as "Li Wen".

⁶ Reviewed by Pastor F

chairman of CCC, explained how she draws denominational factors into worship classes in Yanjing and how she arranges to publish the book of worship in the cooperation with the Lutheran Theological Seminary in Hong Kong. According to Pastor LYF's review, he had taken classes and lectures presented by overseas teachers with denominational background from Finland and Taiwan when he was an undergraduate student in Yanjing Theological Seminary. Pastor GF, one of the students of GY, and the successor of Bishop Sheng Yi-fan, had been sent to Hong Kong's Anglican Church (Episcopalian) in 2000 and called himself "collector of the Common Prayer" when he came back.

In short, the denomination factors have been kept and the new connection with overseas Christian organization provides the resource for the promotion of the denomination in Three-Self churches.

The Promotion of the Movement

1. Nanning

Pastor LYF is in charge of the movement in Nanning. After graduating from Yanjing, he was assigned to minister in Tangshan, a city in Hebei originally. He was full of passion in practicing the denominational worship rituals in his church in Tangshan; however, it provoked intense opposition from the local church leaders. They thought what he was doing was drawing the "Catholic heathenism" into the church. This is the most pervasive argument presented by the opponents against the movement. The origin of this opinion is the fundamental theology which has been introduced to Chinese churches since 1920 (Yao 2003, 68-72). Preacher G, another undergraduate student from Yanjing, met similar challenges when he graduated and was assigned to work in an official church in the Inner Mongolia Autonomous Region.

Because of the conflict with the church leaders in Tangshan, LYF was sent back to his homeland, Nanning soon after. This time, he decided to be more cautious in carrying out his ideas. In 2009, he was delegated to teach worship class in Guang Xi Bible Institute. Li introduced denominational rituals to the students and organized such worship in class when the leader of local TSPM inspected the lesson. According to his statement, the leader said, "It's great and we should popularize it" on the spot. Getting support from leaders is one of the most important pre-condition in promoting any movement in the TSPM. But he was not sure whether the believers could accept the denominational rituals in the two churches he was in charge of. To implement it smoothly, "ritual classes" had been presented in the churches at first, which gathered "activists" who had interest in traditional elements. The activists had played significant roles when he boosted the movement in the churches later. In short, Li had established a network of relationship including the local TSPM leaders and activists in the church to promote the movement. Since 2010, more denominational factors have been drawn into the churches, including an edited ritual book on the basis of the Common Prayer and some Lutheran element, the Anglican worship ritual with Liwen and the Common Lectionary.

2. Shanghai

The priests who initiated the movement in Shanghai are more senior than Pastor LYF. Pastor GF has been the personal secretary of Elder Fu Xian-wei, the former Chairman of the TSPM. Pastor YJ has been senior pastor in Jing Lin Church for years. Pastor QXL is not only the senior pastor in Zhabei Church but is also director of Christian Affairs Committee in Jinan District. Both Guo and Qin are Deputy Secretary General of Shanghai TSPM and the CC. And Pastor WRW is the chief

editor of “Tian Feng”, the only official journal published by the TSPM. In other words, it’s much easier for them to take advantage of the network of relationships not only in Shanghai TSPM organization but also in the National TSPM. According to Preacher YY’s statement, the “red line” of any activity in TSPM includes “No opposition to the CPP’s leadership of religious affair,” “No opposition to the TSPM,” and “No relationship with foreign hostile forces.” Since the definition of the red line is ambiguous, the key point is to earn the supervisor's trust. Apparently, the senior priests in Shanghai have more advantage in this respect.

However, the achievement these senior priests have got seems to be even less than what Pastor LYF got. In Shanghai Community Church and Moore Memorial Church, the Anglican worship ritual that following Liwen is held at 7:30 PM on the first Sunday. The denominational ritual is held only around Christmas and Easter in Zhabei and Jin Lin Church. Similar situations occur in Dalian and Nanjing as well, although Pastor LLC and KYG are heads of the local TSPM.

3. Taizhou

The case in Taizhou is very different from the cases mentioned above. Archbishop C has no experience of formal training in the TSPM. On the contrary, he was a typical “boss Christian” before 2000. In 2003, he met Pastor YJ in Shanghai, and Yu’s passion for denominational ritual influenced him deeply. Like many other boss Christians, Bishop C wanted to play a more substantial role in the church. Entrepreneur believers can contribute not only financial support but also personal relationship (*guanxi*) with local cadres to churches. The later contribution is even more important when churches strive for development beyond legal permission while informal norms and mutual understanding between church leaders and cadres determine whether the church can enjoy autonomy (Cao 2007). In 2007, Bishop C was appointed to be in charge of an old church, Church SY in Taizhou, which lacked formal priests, through his *guanxi* with local religious cadres and leaders in the TSPM. Besides the relationship with priests in the TSPM from Shanghai, Bishop C has cooperated with denominational house church leaders from Zhejiang, Shanghai, Guangdong and Beijing as well. Through dual relationships, it’s easy for Bishop C to draw overseas denominational resources into his church in an aura of legitimacy.

The achievement Archbishop C has gained is much more distinguished. The Anglican worship ritual is held each week, although at the beginning it had been held in a small chapel until most of the believers in Church SY accepted it. The new Chinese version of Common Prayer is edited, published and promoted by him, and used in his own church. There is no doubt that Common Lectionary and Liturgical calendar are followed. Holy Orders are established through cooperation with other denominational churches. Actually, he arranged himself to be ordained as pastor and archbishop successively by a Korean retired Anglican Bishop. Moreover, summer and winter theological trainings were set up to train priests who will plant Anglican churches all over the country. C has built up a network of relationship including local cadres, local TSPM leaders, priests from both the TSPM churches and house churches, and overseas Christian organizations. In short, he possesses much more social capital than the TSPM priests from Shanghai and Nanning in this movement.

In 2010, to celebrate the 90th anniversary of Church SY, Bishop C invited 18 priests enrolled in the denominationalization movement from both Three-Self Church and House Church to operate a grand Anglican worship ritual in his church. The head of the TSPM, K. H. Ting and Fu Xian-wei, sent inscriptions to

congratulate him. The celebration seems to be symbolic of the resurgence of denomination on both sides of the Chinese Protestant churches.

The Denominationalization Movement in House Churches

There had been no denominational factors being reserved in house churches except the independent churches like Little Flock or True Jesus Church. On the contrary, the fundamentalist elements against the Anglican tradition are still popular in the house churches, especially in those survived after Cultural Revolution. Hence, the house churches in this movement have to start from scratch. The priests from Beijing, Zhejiang, Shanghai and Guangdong cooperated with each other at the beginning. They are the members of the key groups in launching and propelling the movement.

The Members of the Key Group

All of the house churches enrolled in the movement are established by the church members themselves. Hence, their dynamic characteristics will have a great impact on the consequence finally.

Pastor H was an entrepreneur believer in Beijing. With similar goals as Bishop C has had, Pastor H has established a house church, Church MG, after being ordained by two TSPM pastors from Yanjing secretly in 2005. Pastor H also has outstanding capability in establishing personal relationship with different people. He is a close friend of Pastor GF and QXL in Shanghai. Guo and Qin have assisted Pastor H in his attempts to draw denominational factors into his church, and helped him to edit and publish the Common Prayer (a different version from which Bishop C publishes) and another prayer book. Meanwhile, he built up ties with Pastor C, Bishop L, another house church priest in Zhejiang and Pastor LY from Shanghai.

Pastor LY was born in a Christian family in Shanghai. His grandfather was a pastor in the TSPM. Naturally, he inherited the family business. In the 1990s, he was trained in a Bible study school in Ningbo, which belonged to the TSPM, but he immigrated to the US soon after graduation. In America, he was ordained in The Communion of Evangelical Episcopal Churches (CEEC)⁷. In early 2000s, he came back to China. Through personal relationship in the TSPM, he preached in several churches in Zhejiang Province. However, Pastor LY is not as social as Bishop C or Pastor H. It's frustrating to find a permanent ministry for him during that time, so he went back to Shanghai and established a house church, Church F, finally.

Bishop L was a math teacher in a senior high school in a small city, S, in Zhejiang Province. There was only one old church with 3 priests in this city and one of them was too old to minister. As an excellent activist, Bishop L was invited to be a part-time preacher. In 2010, to devote more time in ministering, he offered early retirement and quit the CCP. After an intense clash with the cadres in the education system, he finally became a permanent preacher in the church. The greatest contribution Bishop L had done for the Three-Self church is that he had raised millions to build a huge church building and residential district for the priests and believers. His authority had been established by the remarkable contribution although he had no formal theological background or the title of "pastor". Bishop L is one of Archbishop C's friends. C's success stimulated Bishop L to draw the

⁷ The Communion of Evangelical Episcopal Churches (CEEC) is a communion of Evangelical and Charismatic Christians. It claims Apostolic succession from the Roma Catholic Church, British Anglican Church and Orthodox Church although none of them admit it (<http://www.ceecweb.org/>).

denominationalization movement into the church he belonging to. However, Bishop L underestimated the influence of fundamentalist theological factors in the church. The other two priests mobilized several activists to accuse him of “drawing Catholic heathenism” into their church and disturbed the rituals he held. The local TSPM supported these two priests since they were senior members of the TSPM committee. Finally, L had to quit the TSPM and established a house church, Church MT, in the same city. Some of his followers joined the new house church with him.

The priests from house churches in this movement have built up a network of relationship with each other at the very beginning. Meanwhile, as mentioned above, Pastor H was ordained by the TSPM priests and supported by the TSPM priests from Shanghai, and Bishop L is a personal friend of the chief director of the local RAB. Besides, Bishop L was a member of local Political Consultative Conference. In other words, Pastor H and Pastor LY have personal ties with the local TSPM priests while Bishop L has good relationship with local religious cadres.

The Promotion of the Movement

When Pastor LY was preaching at various churches in Zhejiang, Bishop C and Bishop L established relationship with him. As a registered pastor in the CEEC, Pastor LY had much more religious capital. Therefore, Bishop C and Bishop L asked him to ordain them as pastors to get a formal title. However, they soon began to be dissatisfied with the legitimacy and reputation of the CEEC. In 2009, Pastor H met a Korean retired Anglican Bishop LD and introduced him to Bishop C, Bishop L and Pastor LY. Bishop C and Bishop L were re-ordained by LD as pastors soon after while Pastor LY hesitated because it seemed to him that it violated the doctrine of Holy Orders.

Since then, Bishop C and Bishop L began to establish their own priest network through the summer and winter theological classes. Activists from different provinces, who were recruited through online social network, have joined in the denominationalization movement. After being ordained as bishops by Bishop LD, Bishop C, Bishop L and Pastor Y (from a city S2 in Guangdong Province) have established 3 “Missions” (Chuan Jiao Qu, mission fields) and ordained more followers. Pastor N is one of the good examples. He is the founder of a rural house church, Church C, in Anhui Province. It used to be a church organized by Calvinist theology and ecclesiology. In 2013, Pastor N met Bishop L in the summer theological class in Shenzhou and was ordained by Pastor L the following year. Denominational factors were drawn into Church C gradually in next two years.

The Common Prayer, denominational ritual, Holy Orders, the Common Lectionary and Liturgical year were all accepted by Church MG, MT, and C. Moreover, the influence had been diffused beyond this church. For example, although church WY, HN and HF in Anhui and Church WN and KE in Xinjiang haven't accepted most of the denominational factors yet, the priests of these churches were ordained by Pastor H or Bishop L and were prepared to convert these churches gradually, like what Pastor N had done.

Online social network has played a significant role in the promotion of the movement. All of the priests have established groups using the QQ platform, a popular online social network in China, for their own churches. Normally, each church holds two groups on the platform. One is for those who are interested in denominational factors, and another for the committed followers. Although there are no more than 100 believers in Church MG and MT, the number of the members in the QQ groups is larger than 200. Because the followers are located in different

places, the online groups are the most important channels for them to communicate. For instance, Bishop L holds prayer rituals on one of the QQ groups every night.

The result of Church F is unique. Pastor LY was just insisting in seeking “the purist orthodox tradition”. In the statement, LY accused both the Three-Self Church priests and other house church leaders: “What GF and YJ do in Shanghai is just a cosplay show without holiness because they belong to the TSPM”, “C, L and Y have done nothing but corroded Holy Orders because they have been ordained twice and have ordained others rashly,” although he had cooperated with all of them before. According to Pastor H’s statement, Pastor LY had considered accepting Bishop LD’s offer of ordination and asked Pastor H to invite Bishop LD for him. But Pastor LY refused it later because he has a connection with the Anglican Catholic Church (ACC), a conservative communion split from the Episcopal Church in the United States of America. Church F had maintained a range of 10-15 believers for years until Pastor LY went back to US and dissolved the church.

Diverse Consequences Coming from Similar Strategy

The denominationalization movement has occurred in both Three-self churches and the house churches since the beginning of 21st century. Although there are a few denominational factors conserved in the TSPM, both of them have to reconstruct the recognition of the movement in order to promote it further.

The Motivation

The denominationalization movement helps the Three-Self churches to re-establish their reputation as “real church” instead of “government flunky.” To compete with the House Church in expansion, the TSPM itself turns to be a burden for the official churches’ development. The query whether Three-Self Church is “real church” emerges occasionally (Wenger 2004). Denominationalization movement is a good weapon for the TSPM to counterattack. Both Pastor GY and her students emphasized that traditional ritual is not only profound and solemn but symbolic, in that the church belongs to the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church. Preacher YY stated that the senior pastor in Kunshan Church believed that the denominational rituals could attract more believers. It’s true. Recently, a group of young urban believers has emerged in Shanghai. Normally they participate in the youth fellowship in Shanghai Community Church each Wednesday, establish an online group, and invite more believers to attend the denominational worship on the first Sunday of every month. Obviously, the denominational symbols and knowledge have produced unique religious capital, which will become more and more important with the rise of competition in the contemporary Chinese religious marketplace.

The situation in house churches is a little different. Most of the ministries there are amateurs and the churches they established lacked convincing history. Although priests like Bishop L and Pastor H have outstanding personal capabilities, they lack the knowledge and experience in running an independent church. (Archbishop C has encountered similar problems although the Church SY itself has a long history). Anglican tradition provides them with both persuasive priesthood and ecclesiology, including the institutions and rules a mature church should obey. Most of them actually were converted from Calvinism because Holy Orders in Anglican tradition is conducive for them to establish personal authority and hierarchy system to expand their mission. In other words, the denominationalization movement has provided the

newcomers with sufficient religious capital to occupy a position in the religious market.

The Process of the Movement

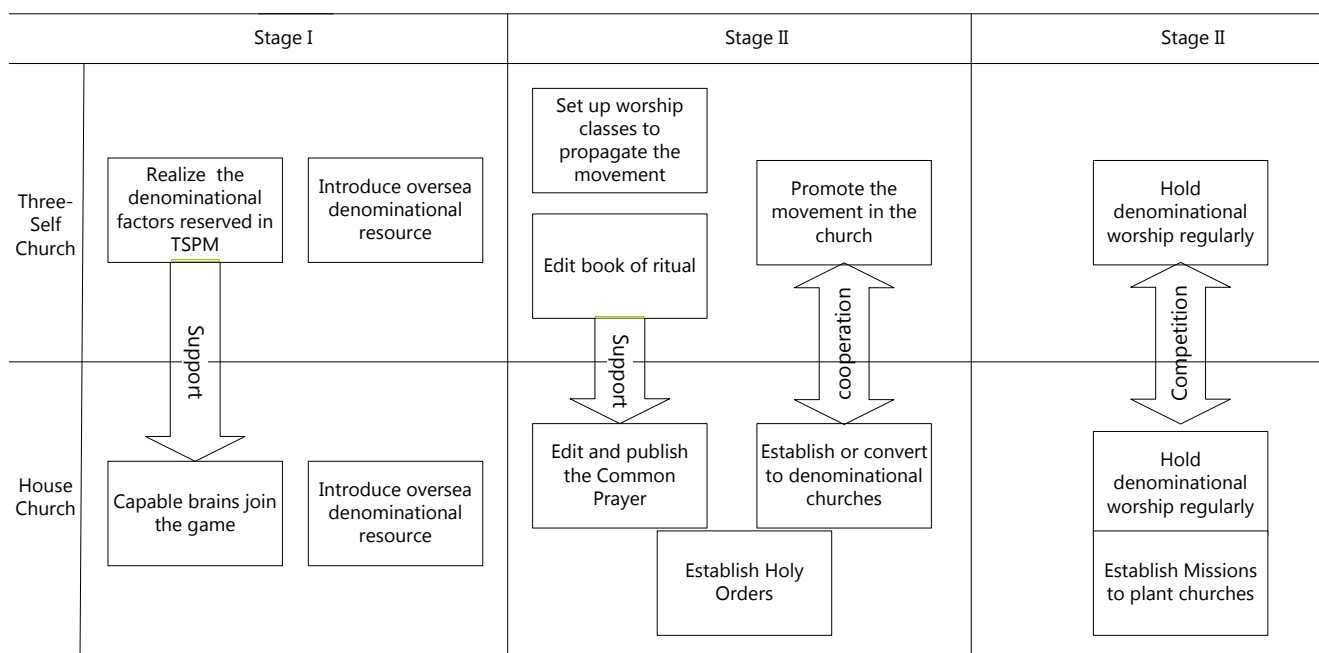
Figure 2 shows the progress of the movement emerging and developing in both the Three-Self Church and House Church. The most interesting outcome of the analysis is that two different kinds of churches can cooperate with each other closely to accomplish a common aim, which contradicts the impression most believers, priests and scholars have about Christianity in China.

In Stage I while the priests in house churches (except Pastor LY) were amateurs. Senior Three-Self priests like Pastor YJ and GF had supported them so much including introducing the tradition of Anglican Church and senior people in the TSPM to them. Without their help, it would be impossible for them to establish denominational churches so quickly.

In Stage II, although the house church leaders still needed the Three-Self priests to help them edit and publish the ritual books with legal licenses, there was cooperation among them. Especially for Bishop C, since he was a newcomer in TSPM, it was inevitable for him to cooperate with the house church priests who possess overseas denominational resource. The celebration worship of the 90th anniversary of Church SY was symbol of the cooperation.

In Stage III, the house church leaders had already produced enough religious capital not only to occupy an advanced position in the religious marketplace but also to spread their influence beyond their own churches. The Three-Self churches in Shanghai felt threatened while the house church leaders tried to plant churches in Shanghai with the name of Chinese Anglican Church (Zhong Hua Sheng Gong Hui). Pastor GF began to accuse that the house churches in Zhejiang and Guangdong had violated not only the government’s religious regulation but also the dogma of the Anglican Church. He published all his criticism on Weibo, another popular online social network in China.

Figure 2. The General Progress of the Denominationalization movement



Social Capital and the Achievement in the Movement

Figure 3 shows the social network in the denominational movement and Table 4 presents the social capital the major priests in the network possess. The formal, direct, stable and permanent relationship is regarded as strong ties; while informal, indirect and temporary relationship is regarded as weak ties. The priests from Three-self churches have position in the local TSPM so that they have strong ties with the local TSPM and the CC. According to Figure 1, the local TSPM and the CC have strong ties with local RABs, but it isn't necessary for the priests to have direct and formal relationship with local RABs. Priests from Shanghai's Three-self churches are more senior in the TSPM and have closer relationship with the local TSPM and the CC than Pastor LYF or Archbishop C have. It's not clear whether they have personal relationship with the local RAB cadres. But according to the formal religious regulation, local RABs do not manage priests directly. Therefore, in this paper no ties between cadres and these

Meanwhile, although almost all of the priests in this movement have been ordained by Korean Bishop LD, only Pastor H claimed that his church and himself were subordinate to Bishop LD. Therefore, Pastor H has strong ties with the organization Bishop LD comes from and the others keep weak ties with it. The ties between house church priests and the CEEC are similar, priests are taken into account. Both Pastor QXL and Pastor H stated that Archbishop C had good "guanxi" with local religious cadres in Taizhou. And Bishop L claimed that the religious cadre in city S is one of his friends in the government. This kind of relationship is regarded as weak ties in this paper.

Figure 3. The Social Network of the Denominational Movement

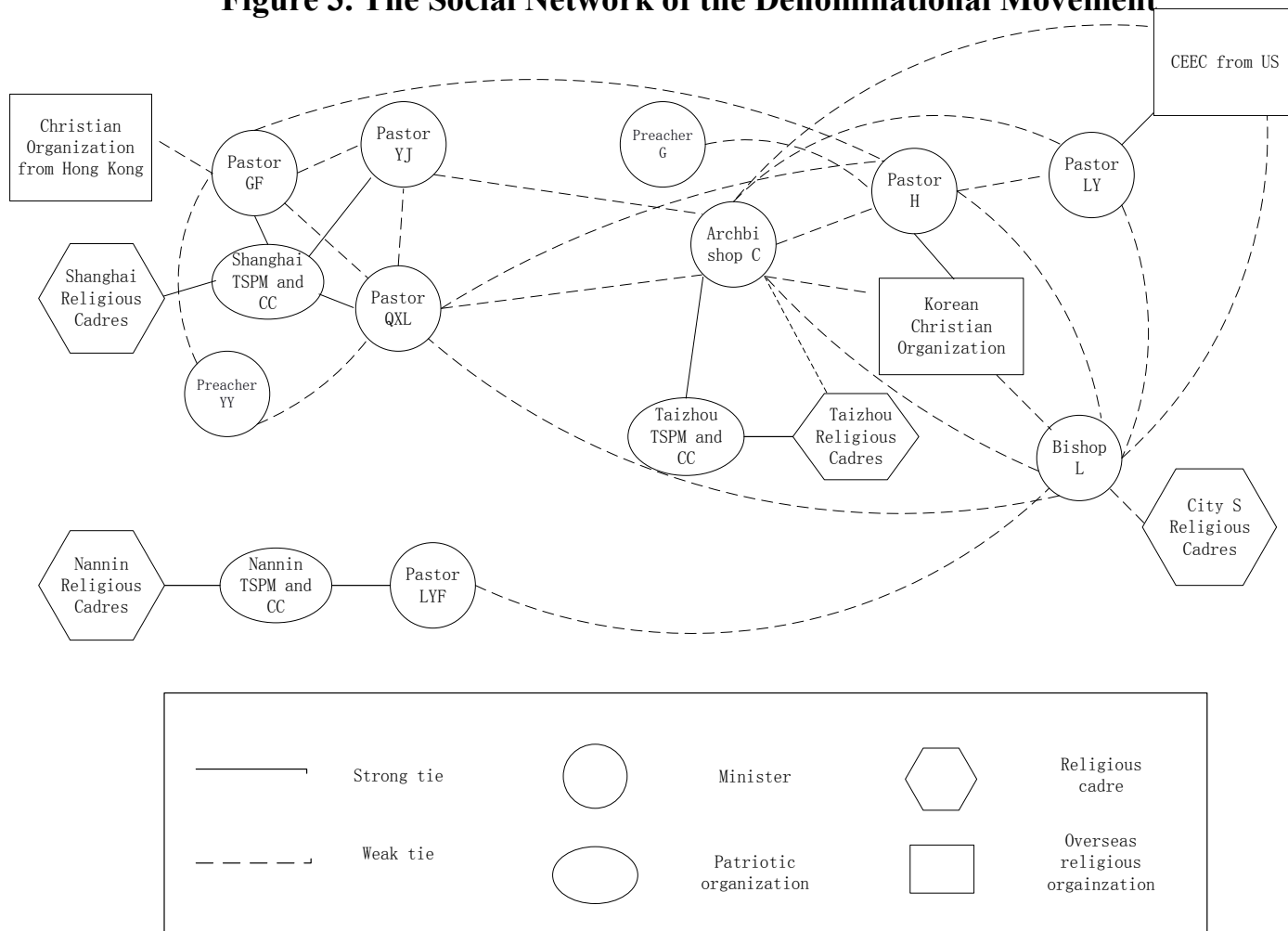


Table 3. The Religious Social Capital the Priests Possessing

Priest Social Capital	Pastor GF	Pastor YJ	Pastor QXL	Archbishop C	Bishop L	Pastor H	Pastor LY
Tie with Local Cadres	absent	absent	absent	weak	weak	absent	absent
Tie with Local TSPM & CC	strong	strong	strong	strong	absent	weak	absent
Tie with Oversea Christian Organizations	weak	absent	absent	weak	weak	strong	strong
Tie with other Priests in the Movement	weak	weak	weak	weak	weak	weak	weak

Table 3 presents all of the religious social capital the major priests possess. Obviously, Archbishop C has most ties with all other actors including local cadres, local TSPM leaders, overseas Christian organizations and other priests from both Three-Self and house churches, although only the ties with Taizhou TSPM and the CC is strong. Pastor LY has the least social capital despite his strong ties with CEEC.

Table 4 presents the evaluation of the achievement the priests have gained from the denominationalization movement. Noticeably, the consequences are varied.

First of all, the strong ties with the TSPM and CC limits the priests to promote the denominational movement. They have to be very cautious with the “Red line”. Since there is no Anglican Bishop surviving today, it’s impossible for any priest to be ordained with the Anglican doctrine in TSPM. Meanwhile, the Three-Self principle forbids foreign communions from intervening in Chinese religious affairs directly. In other words, it’s impossible for the priests from the TSPM to re-establish Holy Orders. Pastor H and QXL stated that WRW had been removed from the senior pastor position in Moore Memorial Church after being ordained by Bishop LD. Moreover, they have to be very cautious not to be accused of “recovering denominations” as well, because some leaders of the TSPM are still sensitive to this term. All of the priests from the Three-Self churches, except Archbishop C, no matter how high positions they occupy in the TSPM, stated that their purpose was to recover tradition instead of denomination, although all of the factors they have brought into the churches come from specific denominations. Most of the priests from the Three-Self churches even refused to promote the movement in their own churches to show that “they respect all different traditions”. Ironically, none of their churches has any Anglican tradition in their history. On the contrary, Bishop L and Bishop H claim to re-establish Chinese Anglican Church and continue to promote the movement in other churches.

Table 4. The Evaluation of Achievement in Two Kinds of Churches

Priests	Three-Self Church					House Church		
	Pastor GF	Pastor YJ	Pastor QXL	Past LYF	Archbp C	Bishop L	Pastor H	Pastor LY
Missions in Charge	None	None	None	None	1	1	None	None
Churches in Charge	1	1	1	2	1	1	3	0
Holy Orders	No	No	No	No	Yes	Yes	Yes	-
The Common Prayer or Liwen	Partly	Partly	Partly	Yes	Yes	Yes	No	-
Common Lectionary and Liturgical year	Partly	Partly	Partly	Yes	Yes	Yes	No	-
Denominational Worship	Partly	Partly	Partly	Yes	Yes	Yes	Partly	

Secondly, the weak ties with local cadres are helpful for the priests to promote the movement. Pastor LYF told me that the RAB didn't care about what the priests were doing inside the churches. The leaders in the local TSPM, on the contrary, have the motivation and authority to intervene in the internal activity in churches. According to the case of Bishop L while the local TSPM oppose the movement, the ties with the local cadres play a significant role in preventing the TSPM leaders from intervening. The informal mutual understanding shared by the church leaders and the cadres provides a lot of autonomy for the churches' development. This is the reason why Archbishop C can promote the denomination and violate the "red line" even though he is a Three-Self preacher.

Thirdly, the strong ties with foreign Christian organizations limit the priests as well while the weak ties with these organizations have a positive effect. Pastor H hasn't been ordained as bishop and built up his own mission because he is formally subordinate to Bishop LD and his organization and has to obey the rule of Anglican Church. The strong ties with the CEEC wasn't the reason why he refused to be ordained by Bishop LD, but the aim of building up formal relationship with foreign denominations stopped him from developing Church F in Shanghai. He insisted in seeking to join a foreign conservative and episcopal denomination so that he made his church obey the strictest rules of Anglican Church in history lest being rejected for violating any regulation. On the contrary, Bishop C and Bishop L took advantage of their weak ties with the CEEC and Bishop LD to produce plenty of spiritual capital and develop their churches in a really short time. Pastor GF has taken many Anglican factors into the Holy Communion worship in Shanghai Community Church from Hong Kong as well. Today, it's hard to distinguish the difference between rituals in Guo's church and those in the Church of England.

Conclusion and Discussion

The rise of Protestant Christianity in contemporary China is a popular theme in the study of social science. By studying the denominationalization movement based on the Anglican tradition that arose both in the Three-Self Church and the House Church, the paper presents not only the summary of the motivation and mechanism of the movement, but also how the complex church-state relationship reshaped the churches' behavior.

First of all, the intense competition in the religious market in China is the major reason why all these ministries promote the denominational movement. To occupy a better position in the market, "religious companies" have to develop methods to produce more high-quality religious capital. Three-Self churches have been accused to be "fake churches" or "government flunkies" for historical and contemporary ties with the government. Denominational factors are good tools for them to respond against the accusation by proving they belong to the "real church". Meanwhile, house church leaders are short of convincing experience. Denominational factors provide them not only the authority in religious fields but also the institutions to run churches. Both the Three-self churches and house churches in the movement have gained more reputation and higher positions in the religious market through the movement. Followers from different Provinces visit Shanghai Community Church and Moore Memorial Church to study doctrine and rituals. Zha Bei Church, which is directed by QXL, is another "model church" for the reception of the foreign visitors. And Church MT and SY have been the bases to train new priests to promote the movement.

Secondly, there is more autonomy for priests who have more social capital to create spiritual capital while the diverse church-state relationships have reshaped the outcome of different social capitals. The ministries who have weak ties with local cadres and TSPM will obtain most autonomy. The local RABs have no interest in the internal affairs of the churches today, unless the churches challenge social stability or there is special task being arranged by superior leaders. On the other hand, the local TSPMs have the motivation and legal right to regulate the internal activities in Three-Self churches so that the strong ties with the local TSPM and the CC have negative impact. Analogously, the strong ties with foreign Christian organizations limit the priests while the weak ties with them have positive outcome.

Thirdly, the relationship between Three-Self Church and House Church is dynamic. The split of Three-Self Church and House Church originated from the history of TSPM (Bays 2003). The bloodcurdling experience made traditional House Church leaders lose trust in any element related to the TSPM. However, some leaders of the new generation in House Church have a more flexible attitude toward Three-Self Church as well as toward the government (Cao 2007). On the other hand, the new generation in Three-Self Church doesn't follow the regulation so rigidly. Some of them will violate the rule while they believe it's necessary and the risk is not too high. The cooperation among new generation of priests from two sides is feasible in contemporary China and the social network involving the priests from both sides in this movement is the best evidence.

There are some other issues that need to be discussed. Why doesn't Bishop C or Bishop L have established churches in Shanghai since they have a lot of followers from Shanghai and their churches are located so close to the city? Why have the Three-Self preachers from Shanghai achieved less than Pastor LYF, although they

are much more senior and possess more social capital? How can Bishop C and Bishop L recruit followers from different provinces so quickly?

The factor of location may have some impact on the consequence. Most of the churches in the county-levels have achieved the four criteria. The argument of resource scarcity is helpful in exploring how the location factor works. Generally speaking, for local governments, repression costs resources, including not only ruling legitimacy, but also human resource and finance. The governments of county-level areas have less resources to supply high wages to cadres to encourage them to repress churches efficiently or to undertake the cost of unremitting monitoring. The local governments in these places prefer to ensure the churches not to disturb the “social harmony” through informal institution and norms (Wenger 2004). It’s easier for church leaders in county-level areas to find chief local cadres and build up good personal relationship with them. On the contrary, municipal governments in developed cities hold enough resources to run an accurate and efficient repression system to implement the social control policies. There is less motivation and more risk for the cadres to keep ties with the House Church leaders. Further studies are necessary to draw a credible conclusion.

Besides, the new communication technology has facilitated the development of churches distinctly. Both the Three-Self churches and house churches enrolled in this movement propagandize the denominational factors and recruit activists and followers through online social network. Its importance is undisputed for the house churches. The number of their followers online is much larger than the number of local believers. And they hold some of the rituals on the Internet as well. Actually, this trend belongs to a new religious phenomenon called the “Internet religion” (Young 2004), which is beyond the range of this paper.

The denominationalization movement is happening at this moment in multiple provinces in China. It’s impossible to study it completely in one paper. The purpose of this paper is only to present a brief review and analysis. The conclusion needs to be verified by more splendid scholars in the future.

Reference

- Aikman, David. 2012. *Jesus in Beijing: How Christianity is transforming China and changing the global balance of power*: Regnery Publishing.
- Airriess, Christopher A, Wei Li, Karen J Leong, Angela Chia-Chen Chen, and Verna M Keith. 2008. "Church-based social capital, networks and geographical scale: Katrina evacuation, relocation, and recovery in a New Orleans Vietnamese American community." *Geoforum* 39 (3):1333-1346.
- Bays, Daniel H. 2003. "Chinese Protestant Christianity Today." *The China Quarterly* 174:488-504.
- Bays, Daniel H. 2011. *A new history of Christianity in China*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Bourdieu, Peierre. 1986. "The Form of Capital." In *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education*, edited by J. G. Richardson, 252-253. New York: Greenwood.
- Bourdieu, Pierre. 1984. *Distinction: A social critique of the judgement of taste*: Harvard University Press.
- Bourdieu, Pierre. 1991. "Genesis and structure of the religious field." *Comparative social research* 13 (1):1-44.
- Brown, R Khari, and Ronald E Brown. 2003. "Faith and Works: Church-Based Social Capital Resources and African American Political Activism." *Social Forces* 82 (2):617-641.
- Cao, Nanlai. 2007. "Christian Entrepreneurs and the Post-Mao State: An Ethnographic Account of Church-State Relations in China's Economic Transition*." *Sociology of religion* 68 (1):45-66.
- Cao, Nanlai. 2008. "Boss christians: the business of religion in the" wenzhou model" of christian revival." *The China Journal*:63-87.
- CCC, The Office of TSPM and. 2008. "The Regulation of Chinese Christian Church (Zhong Guo Ji Du Jiao Jiao Hui Zhang Cheng)." <http://www.ccctspm.org/quanguolianghui/jiaohuiguizhang.html>.
- Cheung, David. 2004. *Christianity in Modern China: The Making of the First Native Protestant Church*. Vol. 28. Boston: Brill.
- Chow, Alexander. 2014. "Calvinist Public Theology in Urban China Today." *International Journal of Public Theology* 8 (2):158-175.
- Coleman, James S. 1988. "Social capital in the creation of human capital." *American journal of sociology* 94:S95-S120.
- Fällman, Fredrik. 2013. "Calvin, Culture and Christ? Development of Faith among Chinese Intellectuals." In *Christianity in Contemporary China*, edited by Franics Khék Gee Lim, 153-168. London and New York: Routledge.
- Fiedler, Katrin. 2011. "China's "Christianity fever" revisited: Towards a community-oriented reading of Christian conversions in China." *Journal of Current Chinese Affairs* 39 (4):71-109.
- Finke, Roger, and Kevin D Dougherty. 2002. "The effects of professional training: The social and religious capital acquired in seminaries." *Journal for the Scientific Study of Religion* 41 (1):103-120.

- Granovetter, Mark S. 1973. "The strength of weak ties." *American journal of sociology* 78 (6):1360-1380.
- Huang, Ke-hsien. 2014. "Dyadic Nexus Fighting Two-Front Battles: A Study of the Microlevel Process of the Official-Religion-State Relationship in China." *Journal for the Scientific Study of Religion* 53 (4):706-721.
- Iannaccone, Laurence R. 1990. "Religious practice: A human capital approach." *Journal for the scientific study of religion*:297-314.
- Koesel, Karrie J. 2013. "The rise of a Chinese house church: The organizational weapon." *The China Quarterly* (215):572-589.
- Krishna, Anirudh, and Norman Uphoff. 2002. "Mapping and Measuring Social Capital through Assessment of Collective Action to Conservve and Develop Watersheds in Rajasthan, India." In *The role of social capital in development: An empirical assessment* edited by Robert Putnam, Christiaan Grootaert and Thierry van Bastelaer, 85-124. London: Cambridge University Press.
- Lin, Nan. 2002. *Social capital: A theory of social structure and action*. Vol. 19: Cambridge university press.
- Madsen, Richard. 2003. "Catholic Revival during the Reform Era." *The China Quarterly* (174):468-487.
- Potter, Pitman B. 2003. "Belief in control: Regulation of religion in China." *The China Quarterly* 174:317-337.
- Putnam, Robert D, Robert Leonardi, and Raffaella Y Nanetti. 1994. *Making democracy work: Civic traditions in modern Italy*: Princeton university press.
- Reny, Marie-Eve. 2012. "Thinking Beyond Formal Institutions: Why Local Governments in China Tolerate Underground Protestant Churches." NR97443 Ph.D., University of Toronto (Canada).
- Shirk, Susan L. 2008. *China: fragile superpower*: Oxford University Press, USA.
- Smith, Tom W. 1990. "Classifying protestant denominations." *Review of Religious Research* 31 (3):225-245.
- Stark, Rodney, and Roger Finke. 2000. *Acts of faith: Explaining the human side of religion*. Oakland: University of California Press.
- Tso, Shaotang. 2003. "Zhong Guo Da Lu Ji Du Jiao Zheng Jiao Guan Xi Zhi Yan Jiu: Xin Zhi Du Lun Zhi Yan Jiu The Church-State Relationship of Christianity in Mainland China: a Study with Neo-institutionalism Approach." Master Master diss, The Institute of Easten Asia Studies, National Chengchi University.
- Verter, Bradford. 2003. "Spiritual capital: Theorizing religion with Bourdieu against Bourdieu." *Sociological Theory* 21 (2):150-174.
- Wenger, Jacqueline E. 2004. "Official vs. underground Protestant churches in China: Challenges for reconciliation and social influence." *Review of Religious Research*:169-182.
- Yang, Fenggang. 2006. "The red, black, and gray markets of religion in China." *The Sociological*

Quarterly 47 (1):93-122.

Yang, Fenggang. 2011. *Religion in China: Survival and revival under communist rule*: OUP USA.

Yao, Kevin Xiyi. 2003. *The Fundamentalist Movement among Protestant Missionaries in China, 1920-1937*: University Press of America.

Young, Glenn. 2004. "Reading and praying online: The continuity of religion online and online religion in Internet Christianity." *Religion online: Finding faith on the Internet*:93-106.

師評

得獎人選擇了一個十分有現實感的題目，即當代中國基督教的教派運動。這題目涉及到中共官方自 1949 年以來所扶持成立的三自教會，也涉及到 1979 年中國改革開放之後如雨後春筍般出現的家庭教會，更必然與中共官方對於民間（非官方）宗教活動的政策和執行手段。當然，所有的問題不可能在一篇二十餘頁的論文裡統統獲得討論，作者挑了一個相當出乎評審人意料之外的切入角度來觀察這個問題，即教會領袖個人的社會資本（資源）如何影響他在教會成立過程中的選擇，以幫助他在作者所謂的「宗教市場」中占據有利位置。不論這樣的命題是否能夠說服所有評審人，不過必須肯定，作者在研究過程中做了大量的田野訪談工作，使得這篇論文具有相當成分的社會學和文化人類學的趣味。

此外，即便評審人本身學術專業並非宗教學研究，對於當代中國的基督教派運動也所知不多，不過觀乎作者的參考文獻，看來作者對於相關學術文獻的掌握度，是充足的。一篇既有相當程度的田野訪談，文獻蒐集又堪稱豐，題目的選擇上也具有高度現實感，相信這是本篇作品獲得評審委員一致認可獲得本屆陳百年先生學術論文獎首獎的主要原因。



第 27 屆 (民國 107 年) 研究生組
第 2 名

蔡至哲

宗教所博士班

得獎感言：

政大是台灣最有人文氣息的頂尖大學。不管社會再怎樣功利主義或資本化，政大為了想追求真理跟信仰的有心人，保留了一塊淨土。感謝學校給予這個獎勵，也感謝過去陳百年先生的學術遺產依然造福後代學子。有位偉大的詩人牧師在經歷上個世紀東亞世界的「戰爭與和平」與種種悲歡離合，卻還不改原有信仰的初心，留下了一句結語說：「已經看見了，所以不要忘記！」。希望政大的大家都不要忘記「那些年」在這校園裡「已經看見的理想與熱情」。

我朝同於趙宋——朝鮮君臣的「宋代中國」認同分析

摘要

明亡清興後，朝鮮君臣中國觀除了有「尊周思明」的「小中華意識」，來建立其自我認同外。亦有運用儒家思想的「歷史思維」，不斷地將朝鮮王朝與「宋代中國」歷史追比，判定自己是「宋代中國」的再現，論述「三代之治再現於朝鮮」、「文化重於力量」，而建構出自我認同與文化自信。

然而，古代儒家思維中除上古三代是絕對的黃金時代外，其餘朝代則均有瑕疵。因此不論宋代中國再怎麼樣為朝鮮儒者所崇敬，濃厚的史學思維，也讓朝鮮儒者以宋史為戒鑑，對朝鮮王朝的政治、社會現實提出思索與批判。隨著歷史時勢轉變，朝鮮儒者轉以宋中後期或宋末危局來與朝鮮對比，藉此針砭朝鮮國事的江河日下。時至韓末，朝鮮儒者將宋末的衰亂與朝鮮面臨的亡國滅種之危機相擬，這是朝鮮儒者的「宋代中國」認同從「惟趙宋是效」到「如宋之致敗」的變化。

關鍵字：歷史思維、文化認同、後三代、朝鮮正祖、朝鮮中國觀

壹、前言與研究回顧：小中華之外？

在古代的東亞世界中，中國因為在政治與文化上的高度影響力，而扮演了一個東亞各國無法避開的「巨大的他者」¹，如何應對此巨大的他者所帶來的思想與文化之衝擊，成為了東亞儒者共同思考的重要問題。

葛兆光注意到十八世紀的朝鮮文人認定清代中國已經偏離了朱子所設計的社會方向，而朝鮮卻因為退溪學的影響而恪守朱子學的文化傳統²。葛兆光甚至由此推定十七世紀以後，根本就沒有什麼文化上的「東亞」，充其量也只是一個地理上的「東亞」³。其結論雖然稍嫌極端，但葛兆光提到清代中國與朝鮮兩國儒者對傳統中國不同朝代的文化認同選擇之差異，卻對本文頗有啟發。

如同黃俊傑所論，古代儒家的歷史思維中「時間」概念具有往復性，使「過去」與「現在」構成既分離而又融合之辯證發展關係，故「今」既為「古」所塑造，但又能賦「古」以新義⁴。本文欲在以上研究基礎上，從東亞視域出發⁵，嘗試聚焦觀察儒家深厚的歷史思維，如何在朝鮮君主與儒者思想中運作。致使朝鮮君臣除了透過「尊周思明」的「小中華意識」建立其自我認同外，亦將自身之存在與「宋代中國」作出歷史比較，建構出自我認同與文化自信。而後朝鮮儒者亦隨著歷史時勢轉變，轉以宋中後期或宋末危局來與朝鮮對比，藉此針砭朝鮮國事的江河日下。

貳、「後三代」漢、唐、宋概念的出現

黃俊傑曾論古代儒家在評斷他們所身處的當前情境的諸般問題時，常常以美化了的「三代」經驗進行思考。相對於當前的「事實」而言，儒家所創造的「三代」是一種他們進行「反事實性思考」（counterfactual mode of thinking）的工具。他們透過將具有「反事實」色彩的「三代」與作為「事實」的當前實況的對比，突顯現實的荒謬性。此中又以朱子的引用最為經典。朱子心目中的歷史中之「理」是超越時間和空間的存在，它是永不滅絕的，而此「理」的延續或發展，有待於聖賢的心的覺醒與倡導，如此一來，「理」成為超越於歷史事

¹關於中國作為東亞世界中「巨大的他者」的相關研究，詳見子安宣邦，《漢字論：不可避の他者》（東京：岩波書店，2003年）。

²葛兆光，〈震中誰是中華？——從 17 世紀以後中朝文化差異看退溪學的影響〉，《天津社會科學》2008 年 3 期，頁 127-132。

³葛兆光，〈西方與東方，或者是東方與東方——清代中葉朝鮮與日本對中國的觀感〉，收於《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》（台北：聯經，2011年），頁 153-170。

⁴黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》（台北：臺大出版中心，2014年），頁 89。

⁵黃俊傑，〈從東亞視域論中國歷史思維的幾個關鍵詞〉，《思想史視野中的東亞》（台北：臺大出版中心，2016年），頁 23-40。

實之上的一種「理想」，它是朱子解釋歷史及批判歷史的一種「精神的槓桿」

6。

余英時也分析，北宋以降諸儒最大的理想之一，便是所謂「超越漢唐」、「回向三代」。按照朱子的理解，「道統」與「道學」是兩個不同的歷史時期：自「上古聖神」至周公是「道統」的時代，其時內聖與外王合一，聖人德位元兼備，自然不需要另一群人出來專講「道學」；周公以後內聖與外王分裂，在位者不具德，有德者求諸野，於是進入了孔子開創的「道學」的時代⁷。朱子一方面運用上古「道統」的示範作用以約束後世的「驕君」，另一方面則憑藉孔子以下「道學的精神權威以提高士大夫的政治地位。⁸」這是宋代儒者「以道自任」的重要思想淵源。

而儒者們除了運用具有絕對價值的上古「三代」概念外，「後三代」的概念也在宋、元交接之際出現。余英時曾言，後儒對宋代文化有「後三代」之說，陳寅恪所謂「中國文化之演進造極于宋世」就是建立在這一「傳統的論斷之上」。亦即宋代在政治史上雖不能和漢、唐爭輝，但在文化史上則有超越漢、唐的成就，這是從「文化史」的角度講。所謂「後三代」的概念，關鍵在「三代」，而非「漢、唐」，「宋」是「三代」之「後」，但並不是「漢、唐」之續。「後三代」中，「宋」居於主位，「漢、唐」反而在賓位⁹：

商周去不還，盛哉漢唐宋。蘇公本天人，編墮為世用。...我生雖後公，妙句得吟諷。整衣拜遺像，千古尊正統。¹⁰

後來三代，漢、唐、宋。¹¹

前三代，夏、商、周也；後三代，漢、唐、宋也。文章之盛，宋不愧漢、唐；問學之盛，則過之。¹²

三代而降，考論聲明文物之治，道德仁義之風，宋於漢、唐，蓋無讓焉。¹³

前三代，吾無論矣。後三代，漢、唐、宋是也。¹⁴

如余英時所論，自宋儒陸遊（字務觀，號放翁，1125—1210）、元儒郝經（字伯常，1223—1275）、方回（字萬里，1227—1307）等人開始，甚至沿用到明代儒

⁶見註4，頁184-190。

⁷詳見余英時，《朱熹的歷史世界》上冊（台北：允晨，2004年），頁61-67。

⁸同註7，頁61-67。

⁹見註7，

頁254-260。

¹⁰(宋)陸遊，《劍南詩稿》卷九（《四庫》本），頁7-8。

¹¹(元)郝經，《陵川集》卷十（台北：臺灣商務，1973年），頁45。

¹²(元)方回，〈宋故中奉大夫右文殿修撰致仕歙縣開國男食邑三百戶贈華文閣學士通奉大夫呂公家傳〉，《桐江集》（台北：國立中央圖書館，1970年），頁20。

¹³(元)脫脫等，《宋史》卷三，本紀第三（北京：中華，1977年），頁46。

¹⁴(清)永瑤等撰，〈藏書六十八卷〉，《四庫全書總目提要》（台北：臺灣商務，1965年），頁1111。

者，「後三代」「漢、唐、宋」的概念就出現在中國儒者的思想中，故「宋代中國」的歷史，對宋以降的後世東亞儒者來講，具有特殊價值。

然而，宋代中國朝廷尊崇儒者的風氣，到了明初有了重大轉變。國學大師錢穆曾注意，宋明之際士大夫文化有巨大差異。錢穆曾言：

又余為讀明初開國諸臣詩文集一篇，收入前篇。發明元儒皆高蹈不仕，隱遁林野，其風迄明之開國不變。尤於讀草木子一書有深感，因悟宋明兩代政風不同。宋崇儒道，明尚吏治。永樂族誅方正學一案後，明儒淡於仕進之心，亦潛存難消，故吳康齋特為明代理學之冠冕。¹⁵

如錢穆所言「宋明兩代政風不同」，余英時在〈明代理學與文化發微〉則描述王陽明在龍場頓悟之後，改欲以由下而上的「覺民行道」社會改造，取代原來宋儒所留下的「得君行道」路線¹⁶。以上可見宋、明兩代中國文化取向的確有不同。因著諸多歷史文化的變遷，明、清兩代的中國儒者，自然不會繼續歌頌宋代之成就。反而《明實錄》或明代文集中，常有對「本朝」遠勝「宋代」的言論：

我朝開國之氣運遠過宋朝。¹⁷

僕每思本朝立國規模、章程法度，盡善盡美，遠過漢唐。至于宋之懦弱牽制，尤難並語，今不必復有紛更。惟仰法我高皇帝懷保小民一念，用以對越上帝，奠安國本耳。¹⁸

比起宋、元儒者對宋代歷史的自負，宋代歷史在明儒心目中的地位已經大不如前。時至清代，受到明亡清興的歷史巨大變局的刺激後，不論是欲深刻反省歷史變局的儒者，或是欲壓制士大夫的異族皇帝，均對宋代歷史提出了諸多批評。乾隆皇帝雖表面上高度表章朱子學，但實際上卻嚴厲禁止臣下妄以宋代中國史事對比清代時政：

朱子所處，當宋朝南渡式微，且又在下位，其所評騭，尚皆公當。今尹嘉銓，乃欲於國家全盛之時，逞其私臆，妄生議論，變亂是非，實為莠言亂政。¹⁹

¹⁵錢穆，〈序〉，載《中國學術思想史論叢》（七）（台北：東大圖書公司，1993年），頁3。

¹⁶余英時，《宋明理學與政治文化》〔台北：允晨，2004年〕，頁250-332。

¹⁷中央研究院歷史語言研究所輯校，《明實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1964-1966年），《熹宗實錄》卷二十一，頁1058。

¹⁸（明）張孚敬，〈答福建巡撫耿楚侗言致理安民〉，收入（明）陳子龍等編，《皇明經世文編》（上海：上海古籍，2002年），卷三百二十八，頁3514-2。

¹⁹《清實錄》（北京：中華出版，1987年），卷一千一百二十九，頁83-2。

乾隆認為清代中國正處「康乾盛世」，乃是「國家全盛」之時，底下大臣竟敢怎妄以南宋衰微之歷史事件相比，令乾隆大怒。不僅皇帝如此，深刻反省明代中國滅亡的歷史教訓的清代大儒王夫之（號船山，1619—1692）更有所謂「陋宋」之說：

以三、五、漢、唐之區宇，盡辮髮負笠，漸喪殘剛，以潰無窮之防，生民以來未有之禍，秦開之而宋成之也。是故秦私天下而力克舉，宋私天下而力自誦。禍速者絕其胄，禍畏者喪其維，非獨自喪也，抑喪天地分建之極。嗚呼！豈不哀哉！²⁰

聖人堅攬定趾以救天地之禍，非大反孤秦、陋宋之為不得延，固以天下為神器，毋凝滯而盡私之。²¹

王夫之大力批判宋代中國重文輕武導致漢民族王朝亡於異族的歷史教訓，甚至將宋代中國與一向備受儒者攻擊的另一個朝代秦代中國相並舉，可見宋代中國歷史在其心目中地位之低落。以上吾人可見，「後三代」以宋為優的概念，在十七、十八世紀的中國儒者中已經不多，「今」（明清）反勝於「古」（宋）。然而此種思想卻仍為朝鮮儒者與君王所承繼，甚至大力發揮。

參、朝鮮儒者對「宋代中國」的文化選擇傳統

從明代開始，朝鮮儒者雖在政治認同上遵奉明帝國為宗主國，但文化認同上，卻常對抗明帝國的「時王之制」。受「時王之制」之影響，亦有大臣要求世宗國王（李禔，1397—1450），一切效法明帝國的「時王之制」，奉行君主專制集權：

參贊金漸進曰：「殿下為政，當一遵今上皇帝法度。」禮曹判書許稠進曰：「中國之法，有可法者，亦有不可法者。」

漸曰：「臣見，皇帝親引罪囚，詳加審覈，願殿下效之。」稠曰：「不然。設官分職，各有攸司，若人主親決罪囚，無問大小，則將焉用法司？」

漸曰：「萬機之務，殿下宜自摠覽，不可委之臣下。」稠曰：「不然。勞於求賢，逸於得人，任則勿疑，疑則勿任。殿下當慎擇大臣，俾長六曹，委任責成，不可躬親細事，下行臣職。」

漸曰：「臣見，皇帝威斷莫測，有六部長官奏事失錯，即命錦衣衛

²⁰(清)王夫之，〈帝極第二〉，《黃書》（北京：北京圖書館，1998）。

²¹(清)王夫之，〈宰制第三〉，《黃書》（北京：北京圖書館，1998）。

官，脫帽曳出。」稠曰：「體貌大臣，包容小過，乃人主之洪量。今以一言之失，誅戮大臣，略不假借，甚為不可。」

漸曰：「時王之制，不可不從。皇帝崇信釋教，故中國臣庶，無不誦讀《名稱歌曲》者。其間豈無儒士不好異端者？但仰體帝意，不得不然。」稠曰：「崇信釋教，非帝王盛德，臣竊不取。」²²

世宗朝的參贊金漸（1369—1457）要求世宗效法明帝國皇帝，厲行君主專制，集權於皇帝一身，甚至要「親引罪囚」、「總攬萬機之務」，不可委之臣下，可見明帝國政治文化的影響，確實透過宗主國的威勢，已傳來朝鮮。連「錦衣衛」等壓迫儒者的工具，金漸也要求世宗開始使用，甚至包括皇帝崇信佛教，也被認為是「時王之制」，不可不從。明帝國不同於兩宋的專制君權思想，似乎要透過宗主國的威勢，以「時王之制」影響朝鮮。然而三朝名臣許稠（字仲通，號敬庵，1369—1439）卻提出「中國之法，亦有不可法者」對於明帝國之君主專制體制，一一反駁。

如前所述，許稠從朝鮮自國主體性出發，首先就定位「中國之法，有不可法者」。進而一一反駁明帝國的君主專制文化，強調了君主應該「設官分職，各有攸司」、「勞於求賢，逸於得人」，並該「體貌大臣，包容小過」，甚至直接在儒學立場，批判明帝「崇信釋教，非帝王盛德」。而最後的結果，朝鮮實錄中記載：「漸每發一言，支離煩碎，怒形於色，稠徐徐折之，色和而言簡，上是稠而非漸。」²³世宗選擇了聽信許稠，拒絕效法了明帝國的君主專制。在許稠的論辨下，朝鮮王朝建立了自己的文化主體性。某種角度上，許稠正是以宋代文化重視士大夫作為政治主體的特色，抵抗明帝國的時王之制的君主專制論述。

許稠以「中國之法，有可法者，有不可法者」的論述，取得了世宗的肯認。吾人可見朝鮮儒者，雖在政治認同上，遵奉明帝國為宗主國，但文化認同上，卻常對抗明帝國的「時王之制」。

世宗與許稠之間的君臣相得，成了日後朝鮮儒者欽慕的得君行道的典範。被諸多性理學大儒視為朝鮮道學儒者首次執政的關鍵人物：朝鮮中宗時代的趙光祖（字孝直，號靜庵。1482—1519）²⁴。上接宋儒以天下為己任的精神，就

²² 《世宗實錄》3卷2冊，頁297。本文所引用《朝鮮王朝實錄》史料，詳見朝鮮國史編纂委員會：《朝鮮王朝實錄》（漢城：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963年，以下不一一注出）。

²³ 同註22。

²⁴ 趙光祖在朝鮮道學史上的重要地位，詳見(韓)張志淵著；李氏樹譯，《朝鮮儒教淵源》（首爾：명문당，2009），頁65-67。或見(韓)靜菴論叢刊行委員會編，《靜菴道學研究論叢》（首爾：靜菴論叢刊行委員會，1999），頁9-26。

(韓)李東俊，《十六世紀韓國性理學派的哲學思想與歷史意識》（首爾：심산，2007年），頁109-115。另外李滉曾親自為趙光祖著作行狀，歌頌其偉業：「主上雅尚儒術，銳意文治，庶幾復見唐虞三代之盛，而尤倚重先生。先生於是感不世之遇，以致君澤民、興起斯文為己任。」詳見(韓)李滉：〈靜庵趙先生行狀〉，《退溪先生文集》30冊48卷，頁556。以上韓國文集，均收入於民族文化推進會：《韓國文集叢刊》（首爾：韓國景仁文化社，1990年）。李珥曾論朝鮮道學的起源，談論朝鮮道學士大夫的執政起點，就是趙光祖：「世濟治

引用許稠與世宗之間君臣相得的故事，寄望能「得君行道」、「致君堯舜」：

臣聞在世宗朝，如黃喜、許稠等，見世宗微有過舉，不待臺諫而即詣賓廳，自爲論啓。若未蒙許，堅坐不去，必得允乃退。退家正衣冠端坐，未得就寢，須臾不忘國事。大臣固不當如是乎？如宋太祖，事無大小，皆委之於趙普，普亦以天下爲己任。既置相位，則專委任之，然後大臣得行其道也。²⁵

君未嘗獨治，而必任大臣而後治道立焉。²⁶

三代之治，今可復致者。雖不可易言，豈全無致之之道乎？²⁷

成宗天資，大過人矣，而其時大臣，無有如黃喜，許稠之輔導者。故不能回古昔帝王之治。大抵國事，須大臣爲之也。²⁸

從「以天下爲己任」、「國事須大臣爲之」、「必任大臣而後治道立」的文字，可見朝鮮道學儒者一心效法許稠等世宗朝名臣，其政治主體意識決不亞於宋儒，而欲在朝鮮半島恢復「三代之治」。²⁹世宗與許稠之間君臣相得，更成為了道學儒者心目中嚮往的典範。

由於承繼了宋儒的政治思想，朝鮮儒者也承繼了宋儒對諸葛亮的高度評價，朱子曾言：「三代之下，必義爲之，只有一箇諸葛孔明。³⁰」然而朝鮮儒者不僅稱頌孔明，甚至連劉備任用諸葛亮的舉動，也被高度讚揚。宣祖時代（李昞，1552—1608）的儒者李晬光（字潤卿，號芝峰，1563—1627）就讚揚劉備與諸葛亮之間的君臣相得：

三代以下，唯漢昭烈有古帝王之度。如三顧草廬即成湯三聘之意，其曰：「嗣子如不可教，公可自取者。」是又堯舜公天下之心也。先儒謂孔明爲三代以上人物，余謂昭烈亦然。³¹

劉備一句「公可自取者」，被朝鮮儒者詮釋為堯舜公天下的禪讓之心，可見王權的定位，及王權與儒者之間的關係，在朝鮮王朝與明代中國有極大的差異。

道，而未嘗聞有以道學告君上者也。惟趙文正以性理之學，輔我中宗，世道幾變。」詳見(韓)李珣：〈經筵日記〉，《栗谷先生文集》28卷45冊，頁111。

²⁵《中宗實錄》33卷第15冊，頁441。

²⁶(韓)趙光祖，〈謁聖試策〉，《靜庵先生文集》卷二第22冊，頁15a。

²⁷(韓)趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜庵先生文集》卷之五第22冊，頁32b。

²⁸(韓)趙光祖，〈經筵陳啓〉，《靜庵先生文集》卷之五第22冊，頁33d。

²⁹關於朝鮮儒者欲復三代之治的研究，詳見Martina Deuchler, *The Confucian transformation of Korea: a study of society and ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992), pp.107-128.或見(韓)玄相允，《朝鮮儒學史》(漢城：玄音社，1982年)，頁47-59。

³⁰(宋)黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，〔北京：中華，1988〕，卷一百三十六，頁3244。

³¹(韓)李晬光：《芝峰類說》卷三(北京：北京圖書館，2006年)，頁20。

另外，朝鮮儒者遇見明帝國詔使之際，雖不能在政治上有所抗衡³²，但在文化認同上，就選擇程朱理學而批判陽明學，可謂是另一種形式的「以宋抗明」。宣祖時期的性理學大儒李珣（字叔獻，號栗谷。1536—1584）迎接詔使的故事，可為代表：

珣初接兩使，……兩使領之。沿途見其論禮、和詩，敬待加例，凡書札，必以栗谷先生稱之。既入京，謁文廟，見明倫堂壁上揭《四勿箴》，請珣講解其義，且曰：「無拘於宋儒窠臼可也。」珣作《克己復禮說》以贈之，且曰：「小邦之人，識見孤陋，只守程、朱之說，更無他道理可以敷衍。雖欲不拘窠臼，不可得也。今因明問，啓發憤悱。中朝，性理之窟，必有繼程、朱而作者。願承高明之誨，以祛坐井之疑」兩使更無辨難。蓋中朝陸、王之說盛行，黃洪憲，文章之士，不免為時習所染，故其說云然。³³

正值宣祖時期，明帝國國勢仍強。日後壬辰倭亂朝鮮亦受到明帝國援助才免於亡國。故朝鮮儒者接對詔使絕不敢桀傲，吾人可見大儒李珣對待詔使謙虛又卑躬，自稱「小邦之人，識見孤陋」，然而其後所言：「只守程、朱之說，更無他道理」，「雖欲不拘窠臼，不可得也」亦隱隱浮現許稠那般的「中國之法，有不可法者」的文化認同選擇，另一種形式上拒絕了來自明帝國的時王之制（陽明學）。也由此建立了朝鮮王朝君臣在文化上的自我認同。因為有以上多種「以宋抗明」的文化認同選擇之傳統，朝鮮君臣在十八世紀後，便更加強調自身歷史與宋代中國歷史的相似性。

肆、朝鮮君臣對朝鮮王朝與「宋代中國」的歷史比較

一、朝鮮儒者的宋代中國認同—三代之治再現於朝鮮

儒者除了可以運用「絕對的黃金時代」上古三代的「前三代」之概念來說理外，代表了「漢、唐、宋」，且以宋為優的「後三代」之概念，亦被宋以下的後世儒者拿來古今對照，特別是朝鮮儒者便是以此脈絡來切入，作出「朝鮮王朝」與「宋代中國」之間的歷史比較，歌頌朝鮮王朝是宋代中國的再現，藉以建立文化自信。

十七世紀開始，朝鮮儒者對於宋代中國的文化認同，十分強烈。如前文所

³²關於中韓使節關於陽明學的論辨及其意義的相關研究，特別可參考張崑將，〈十六世紀末中韓使節關於陽明學的論辨及其意義：以許筠與袁黃為中心〉，載《臺大文史哲學報》，七十期，頁 55-84。

³³《宣修實錄》16 卷第 25 冊，頁 509。

述，不同時期的朝鮮儒者，都常以效法宋代中國為傲，甚至以宋儒自居：

臣等嘗誦宋朝三百年，未嘗殺一朝士，此史策中盛美。臣等愚心，不願使宋朝，獨受此名。³⁴

領事南袞曰：「今時之士，妄皆以宋儒自處。」³⁵

士大夫以此為一大事業，自以為經術文章，可追宋儒，制度儀文，足軼中華，詡詡然自任自負。³⁶

既然承繼了「以宋儒自處」的傳統，十八世紀的朝鮮君臣，在與清帝國這個「強大的他者」互動之中，對於自我作為「宋代中國」的再現之認同，便開始更為強烈。不論是著名性理學儒者韓元震（號南塘，1682 - 1751），或是「北學派」儒者中的代表人物朴趾源（1737 - 1805），都判定朝鮮王朝與宋代中國兩者「立國規模」高度相似：

元震對曰：「我朝立國為治，大抵與宋朝相似。以上言之，則列聖修身之嚴，家法之正，崇儒重道，培養士氣，同於宋朝。」³⁷

土風國俗，各有一代之制。至於敝邦專尚儒教，禮樂文物，皆效中華。古有小中華之號。立國規模，士大夫立身行己，全似趙宋。³⁸

正如前文所述，不論是「崇儒重道，培養士氣，同於宋朝」或「士大夫立身行己，全似趙宋」，從韓元震或朴趾源的言論來看，朝鮮儒者作為「士大夫」的「文化認同」選擇上，完全是「宋代中國」。正祖國王（李祘，1752 - 1800）的重臣蔡濟恭（1720 - 1799），也持同樣的看法，認為朝鮮王朝不論立國規模或禮樂文物都仿效宋朝：「我朝立國規模，在三代則惟姬周是學，在後世則惟趙宋是效。是故禮樂文物，燦然備具，有王者作，必來取法，猗歟盛哉！」³⁹蔡濟恭並舉上古三代與「宋代中國」，可見朝鮮儒者確實繼承了所謂「後三代」並以宋代為中心的概念。更早期的儒者李景奭（1595-1671）、申欽（1566 - 1628），或與蔡濟恭同朝的儒者洪樂仁（號安窩，1729 - 1777），在比較漢、唐、之間時，也認定宋代中國超越漢唐：

³⁴ 《中宗實錄》103卷第19冊，頁95。

³⁵ 《中宗實錄》，43卷，16冊，頁90。

³⁶ (韓)柳壽垣，〈論變通規制利害〉，《迂書》，卷十。

³⁷ 《英祖實錄》，10卷，冊，頁。

³⁸ (韓)朴趾源，〈熱河日記〉，《燕巖集》，卷十二，252冊，頁211a。以上韓國文集，均收入於民族文化推進會：《韓國文集叢刊》（首爾：韓國景仁文化社，1990），不再一一注出。

³⁹ (韓)蔡濟恭，〈朝參日。陳立國規模。仍請舉直措枉啓。辛亥〉，《樊巖先生集》卷三十 236冊，頁26b。

三代以後，吾道之盛，莫如趙宋。⁴⁰

三代以下，禮遇士大夫，無如趙宋。漢家之制與秦無異，唐則不及於宋，而視漢稍優。明之法頗似漢，而廷杖之律出於元，胡俗也。因仍不革，何歟？⁴¹

漢唐以下，規模雖曰宏遠，風氣轉益遷嬗，迄五季而昏亂無餘。及夫趙宋，以仁厚立國，以儒術用人，以志節礪世，風氣文明，比隆成周。⁴²

以上可見，朝鮮儒者確實擁有「後三代」以宋為優的思想傳統。儒者們不但認定「宋代中國」勝於「漢、唐中國」，甚至以宋代中國對比宗主國「明代中國」的「廷杖」惡習，直接批判此乃承襲元代的「胡俗」，不知為何明人不願革去。透過與「宋代中國」歷史的追比，朝鮮儒者完全找到了朝鮮王朝的自我認同：

粵我國朝，祖宗以來，聖神繼承，文明為治，立國以仁厚，同乎趙宋；用人以儒術，同乎趙宋；礪世以志節，又同乎趙宋；而以至禮樂刑政典章法度，與趙宋無一不相同焉。此無他，趙宋取則於成周，故趙宋之風氣，以之而文明。我朝亦取則於成周，故我朝之風氣，亦以之而文明，不期同而至於同。豈我朝同於趙宋哉，趙宋自同於我朝也，猗歟盛矣！⁴³

洪樂仁從「立國以仁厚」、「用人以儒術」、「礪世以志節」、「禮樂刑政典章法度」等不同角度分析朝鮮王朝與「宋代中國」的相似，甚至以「無一不相同」的字眼來描述兩者，並進而申論，兩者之所以相同，並非偶然，而是因為彼此都擁有對上古三代周文化的追求，才會導致「趙宋自同於我朝也」的文化盛況。

朝鮮儒者對朝鮮文治的自信，亦同樣反映在對朝鮮儒學發展的自負。儒者鄭浩（1648—1736）撰寫性理學大儒宋時烈（號尤庵，1607—1689）祭文之際，便引用宋代歷史，來對宋時烈之死表達強烈不滿：

人或以我國文獻，與趙宋相近，栗谷李先生，牛溪成先生，生并一時，其氣質之通透質慤，學問之超詣的確，可以擬比於兩程。繼栗，牛二先生而大成者，惟我先生一人而已。則世之以先生道德學問，比之紫陽夫子者，亦未為過論也。慶元年間，沈繼祖輩誣論朱子十罪，以剽竊程氏之學為之首案，遂并與兩程之學而錮

⁴⁰(韓)李景奭，〈己丑別試殿試策問〉，《白軒先生集》，卷三十二，96冊，頁267c。

⁴¹(韓)申欽，〈山中獨言〉，《象村稿》卷五十三72冊，頁351a。

⁴²(韓)洪樂仁，〈宋史真詮序〉，《安窩遺稿》卷五99冊，頁79c。

⁴³見註43。

之，今日朝廷罪先生，亦以紹述粟，牛兩先生之學為大題目，先之以黜享，繼之以戕殲，則古今事迹，鑿鑿符合，而其禍之烈，則又非前代之比。⁴⁴

鄭浩再次強調朝鮮王朝與宋代中國的相似。以此為基礎，歌頌宋時烈的道德學問之崇高，甚至「比之紫陽夫子者，亦未為過論也」，認為宋時烈比起朱子毫不遜色，因而受難之情形，也如同朱子一般，「古今事迹，鑿鑿符合」，且結果是宋時烈比朱子受禍更慘烈。此種史論，後來也得到正祖的肯認。當正祖召集儒者共讀朱子封事時，也把宋時烈追比朱子：

召儒臣讀奏朱子封事。謂筵臣曰：「我朝立國，專倣有宋，凡世運消長，人才進退，往往有略相符者。至於朱子之逢孝宗，先正（宋時烈）之事寧陵（朝鮮孝宗），其志事契遇，真可謂今古一揆。而終使銜冤忍痛，有志未就則天也。⁴⁵

正祖引用朱子與宋孝宗之間的際遇，類比宋時烈與朝鮮孝宗之間的知遇，也類比兩人後來不幸的遭遇，高度評價宋時烈是朝鮮第一流人才，並表達惋惜與感嘆。儒者宋秉璿（1836-1905）亦把朝鮮性理學諸儒對比北宋五子與朱子：

蓋我東真儒輩出，殆同趙宋之世。而靜菴肇起，如濂溪；退、栗、牛、沙前後繼作，而至於尤翁出，然後益闡明而張大之，又似乎朱子之於周程張子。則我東之集大成，非尤翁而其誰哉！⁴⁶

對比中國儒者在明、清兩代，雖有陽明學敢於挑戰朱子學傳統，亦有考證學儒者對宋儒的蔑視，但似乎較少人自比朱子與北宋五子。而朝鮮儒者卻將自己的道學系譜完全與兩宋對觀，實為特殊。以上可見朝鮮儒者透過將「朝鮮王朝」與「宋代中國」比較後得出結論，亦即朝鮮文治因為相似於後三代之優者「宋代中國」，堪比上古三代，三代之治幾已重現於朝鮮，以此建立了高度的文化自信。

二、朝鮮君主的宋代中國認同—文化重於力量

黃俊傑曾分析，中國史論其中一個作用是以「今」釋「古」，在「古」與「今」之間搭起會通的橋樑，使歷史經驗為現代讀史者提供歷史的教訓。儒者多會致力於以「今」釋「古」，發揮「古」為「今」鑑之作用⁴⁷。朝鮮儒者常將

⁴⁴(韓)鄭浩，〈祭尤庵先生文〉，《丈巖先生集》十八 157 冊，頁 499a。

⁴⁵(韓)李祿，〈日得錄十一，人物一〉，《弘齋全書》卷百七十一 267 冊，頁 356a-356d。

⁴⁶(韓)宋秉璿，〈上伯舅，庚午正月二十日〉，《淵齋先生文集》卷五 329 冊，頁 098a。

⁴⁷見註 4，頁 68-72。

朝鮮王朝與「宋代中國」做歷史比較，朝鮮君王也深受影響。尤其是正祖，還未即位尚在世子之際，就對研究宋史特感興趣，實學大儒如李瀾（號星湖，1682—1764）的弟子安鼎福（號順庵，1712—1791），就有一段與世子之間評論宋史的對話：

東宮謂賓客曰：「我國文治，俗習與宋相類，故予嘗樂觀宋史，比來欲抄爲一帙書，而若名以宋史抄，則其義甚短，何以命名？賓客曰：「名以宋史真詮好矣。」遂視臣，臣曰：「真詮、真誥等字，出於道家書，取而名經史文字，似不典雅。」東宮頗然之。賓客曰：「無妨矣。」⁴⁸

此段東宮與賓客間的討論記錄，可見正祖對宋史特別重視。因此特別將對宋史的研究心得，編輯成一部《宋史真詮》：

史者何也？載歷代得失治亂，而將爲後世之可法、可戒者也。史之義，詎不重歟？我春宮邸下，乃於清燕之暇，取覽元人所撰宋史，以爲治體大略，彷彿我朝。親自手抄，以便考覽，歷屢月而書始成。目之曰：「宋史真詮」，且令臣爲序。⁴⁹

身居儲君之位，以史爲鑑的歷史意識，正祖與其僚臣均深感宋朝「治體大略，彷彿我朝」，甚至將宋史之價值，與大學並列：「治亂之真，不難辨矣。臣之所望於邸下者，惟在於先大學而後宋史也。⁵⁰」大學乃儒者入德之門，這是朱子所制訂的爲學次序。然而朝鮮儒者卻勸說正祖，在大學之後，就讀宋史，可見宋史的重要性。其目的就是要運用「宋代中國」之「古」，來鑑朝鮮王朝之「今」：

我朝立國規模，大近有宋，專尚儒術。故比諸新羅、高麗，兵力強弱，財用饒匱，不可同日而論。然外無疆場之憂，內絕倔強之徒，四百年禮樂文物，無愧中華之盛者，儒術有以致也，名義風節云者，雖似空言，維持撐拄於不知不覺之中者，有非兵力財用之所可及也。⁵¹

正祖亦從宋史脈絡出發詮釋朝鮮歷史，再次肯定了宋代「重文輕武」、「崇尚儒術」的基本國策，說明朝鮮武功雖不如新羅、高麗，卻能禮樂文物興盛，享有

⁴⁸(韓)安鼎福，〈壬辰桂坊日記〉，《順庵先生文集》卷十六 230 冊，頁 120b。

⁴⁹見註 43。

⁵⁰見註 43。

⁵¹(韓)李祿，〈日得錄七，政事二〉，《弘齋全書》卷百六十七 267 冊，頁 268a。

四百年太平，強調了「文化」重於「力量」的價值判斷。不僅在立國規模上，其他文化領域，正祖也同樣將朝鮮王朝追比「宋代中國」：

我朝立國規模，專倣有宋。非但治法之相符，文體亦然。如歐蘇等文，皆可謂黼黻皇猷之文，足驗治世氣象矣。至於明清文集，專事藻繪，無一可觀。今人之喜看明清文者，誠莫曉其故也。⁵²

透過強調宋代中國文學上的優越性，正祖訴說出朝鮮文學中的古文傳統，有「治世氣象」，進而批判時人所愛讀的明清文集「專事藻繪、無一可觀」，也再次區別了「朝鮮王朝」的自我，與明、清中國的他者。從以上內容，吾人可謂朝鮮君臣透過對宋代中國歷史的參照比較，使得朝鮮王朝找到了自我的文化認同，也區別了自己與清代中國這個巨大的他者。

伍、好景不常：韓末朝鮮儒者以宋史為戒鑑的歷史思維

時間越往近代，由於歷史環境的變遷與朝鮮國事的衰弱。本來朝鮮君臣引以為傲的宋代中國參照，開始多轉以負面角度，用宋廷之衰敗之教訓，來警戒朝鮮時政之危亡。自十七世紀中期，中國明、清兩代交替，明亡清興，東北亞的國際情勢發生巨變，亦對朝鮮王朝政治社會產生巨大影響。仁祖國王（李倧，1595－1649）繼位前夕，努爾哈赤已控制遼東，對明朝和朝鮮步步緊逼，光海君（李瑄，1575－1641）對明朝和後金奉行兩端外交，促使朝鮮內部黨爭進一步激化⁵³。朝鮮朱子學儒者宋時烈（號尤庵，1607－1689）一方面高舉朱子學思想，另一方面也引用南宋歷史來針砭時政：

臣又竊念，本朝立國，一如趙宋，故其末流之弊，亦與之相類，其國勢善弱類之，人心偷惰類之，紀綱不振類之，淑慝互爭類之，吏胥貪縱類之，豪強恣暴類之。朱子於當時目見其然，思有以救之，其所言痛切精懇，藥當其病，欲治今日之病，捨是藥何以哉？⁵⁴

朝鮮儒者除了運用「宋代中國」的輝煌文治歷史來建立自我的文化認同信心

⁵²(韓)李祹，〈日得錄一，文學一〉，《弘齋全書》卷百六十一 267冊，頁138b。

⁵³十七世紀的朝鮮政治局勢與東北的國際秩序有高度複雜性，學界在研究上也有不同研究視野的相關爭論，大體上在「主體性與他律性」之間遊走。詳見李孟衡，〈在主體性與他律性之間：戰後韓國學界的十七世紀朝鮮對外關係史研究特徵與論爭〉，《台大東亞文化研究》，（2015年3期），頁61－100。

⁵⁴(韓)宋時烈，〈進朱子封事奏劄〉，《宋子大全》十八 108冊，頁437b。

外，同時也引用宋代中國歷史中的「末流之弊」，來批判朝鮮王朝時政，宋時烈論斷當今朝鮮歷史現狀有如過往南宋立國弊端叢生，因此強烈建議國王，應當服用往昔朱子針對南宋政治所上之奏筭，作為今日朝鮮政治之藥方，因而說：「欲治今日之病，捨是藥何以哉？」以歷史為背書，強而有力地論證朱子學思想對朝鮮政治之針對性。

而後諸多儒者如早期的韓元震、尹行恁（1762—1801），亦持續運用宋史，來都特別強調朝鮮王朝面臨了昇平日久，國事衰弱，卻不知警醒的危險階段：

元震曰：「殿下方觀宋史，此於我朝國事，鑑戒之道，最為切近，伏望熟玩而深思之。我朝立國為治，大抵與宋朝甚相似，以上言之，則列聖修身之嚴，家法之正，崇儒重道，培養士氣，同於宋朝。以治道言之，則文教太勝，而武略不競，人才深多而辦事者少，宋之武略不競，故自始每為夷狄所凌逼，卒亡於夷狄。⁵⁵

晚堅曰：「我朝立國，概與趙宋彷彿，以即今言之，昇平已久，域內寧謐，民不知兵，殆過百年，驟觀時勢，似無可憂之形，而實有大可憂者存焉。自上雖累下寬大之詔，軫恤民隱，而民不蒙澤，困悴益甚，平常無事時，尚不得奠居，率多流亡之患，脫有警急，土崩瓦解，勢所必至。」⁵⁶

蓋朝鮮立國，略倣趙宋，維文治是尚，累葉昇平，豢酣浸染，一有桴鼓之響，輒束手待縛。⁵⁷

朝鮮王朝自經歷「壬辰倭亂」後，大體上無嚴重外患，因而朝野均有文恬武戲、安逸怠惰狀況。警覺此情況的儒者，無不藉由宋代中國重文輕武的弊端相比擬，警告國王不得輕視這種局面。否則一有外患之憂，或其他特殊情況，必將面對「脫有警急，土崩瓦解」的危局。

朝鮮王朝昇平日久，長期安逸怠惰後，實際上面對的具體危機之一，就是紀綱衰敗、法度不行的局面：

馥曰：「今按富弼之言曰：『方今患法不舉。』蓋宋朝，以仁厚立國，制置法令，亦非不美，而未及百年，已有法不舉之患。我朝規模，亦如趙宋，故到今未弊，亦惟在於法之不行，紀綱之日墮，風俗之日渝，專坐於此，申明法禁，淬礪頹綱，實為今日急務。伏願深留聖意焉。」上曰：「所奏好矣。」⁵⁸

⁵⁵(韓)國史編纂委員會編，《承政院日記》(漢城：國史編纂委員會，1961-64)，英祖二年 8 月 16 日。

⁵⁶同註解 55，肅宗三十九年 5 月 11 日。

⁵⁷(韓)尹行恁，〈題族祖博士公斥和疏草後〉，《碩齋稿》，卷十五，287 冊，頁 272b。

⁵⁸同註解 55，正祖十年 4 月 4 日。

宋代中期法治日漸衰敗的歷史教訓，被儒者拿來對比朝鮮的紀綱頹隳，也得到了國王的肯認。不僅法治衰敗，社會的風俗也日漸墮落：

累朝治化，無讓慶祐。文物之盛，不減於宋，而委靡之弊，亦一宋也。是以列聖之治，專尚寬恕，泣辜之心，過於欽恤，執法之臣，戒在密網，人情太勝，而關石或撓。金雞數喚而吞舟多漏。鹿皮大典，便成街謠，三日公事，貽笑異國，朝廷議刑之臣，民無忌憚之心，賤妨貴而不治，下凌上而無罪，至於赦一人而四方解體，屈一法而百令俱弛，微或著而防之不固，漸已長而杜之不嚴，泯泯莽莽，俗益壞而不覺，綱益頹而不知，看作故常，恬不為愧，今則便作魚餒肉敗之微，安知非竟至土崩瓦解之勢，而更無救藥者乎？⁵⁹

「委靡之弊，亦一宋也」、「到今末弊，亦惟在於法之不行」法度敗壞、社會秩序公義不行的問題，朝鮮儒者透過宋代中後期歷史，深刻反省朝鮮時政的相同問題。以宋史為喻，大聲疾呼國家已經面臨了「俗益壞而不覺，綱益頹而不知」的嚴重危機。

除武備廢弛、紀綱衰敗外，朝鮮王朝另一更嚴重危機就是士風不振，黨爭橫行。身處朝鮮王朝風雨飄搖、危急存亡之秋的高宗時代，江華陽明學派儒者李建昌（字奉藻，號寧齋，別號明美堂，1852—1898）⁶⁰，以沈痛之心為朝鮮王朝撰寫一部專論黨爭的通史《黨議通略》⁶¹。李建昌在序論中，強調著作本書的關鍵原因，正是由於朝鮮王朝黨爭嚴重，李建昌認為「修正史者，必先撮畧黨議，仿馬書、班志別為一部，然後其它可整理而不紊。⁶²」黨爭成了朝鮮王朝的「時代特色」。放在東亞史比較的角度來看，朝鮮黨爭更是各國歷代都未曾有過的最嚴重黨爭。與中國唐、宋黨爭相比之下，可見朝鮮黨爭之嚴重性、持久性，「可謂古今朋黨之至大、至久、至難言者歟！⁶³」因此朝鮮儒者如韓元震、李翔（1620-1690）、亦常以宋代黨爭為對比，批判朝鮮時政中士氣不振、黨爭嚴重：

殿下觀宋之事，必反觀於我國，其兩處之同者，深懲而力反之，勿與同其亂，則其於觀史監戒之道，庶有實得之效矣。臣之所竊

⁵⁹(韓)李圭景，〈紀綱名分辨證說〉，《五洲衍文長箋散稿》（首爾：東國文化，1959年），頁485。

⁶⁰關於李建昌在朝鮮江華陽明學派中的定位的介紹，詳見鄭仁在、黃俊傑編，《韓國江華陽明學研究論集》（台北：台灣大學，2005年），頁11。

⁶¹朝鮮陽明學者在韓末特別對朝鮮王朝的黨爭問題提出深切批判，因而有了關於批判黨爭的諸多論述。其中集大成者就是《黨議通略》一書。而關於本書的介紹，詳見《韓國江華陽明學研究論集》，頁425-431。

⁶²(韓)李建昌，《黨議通略》（서울：자유문고，1998），頁14。

⁶³見註解62，頁377。

憂者，宋朝黨禍之餘，遂有靖康之禍，我朝分黨，亦至於辛壬之年而極矣，深恐此後，復有難言之禍，如宋之致敗也。⁶⁴

韓元震言詞懇切地向國王進言，要國王以宋史為教訓，描述朝鮮黨爭如宋代黨爭般將導致亡國之禍。除韓元震外，儒者李翔也同樣引宋史教訓來批判朝鮮黨爭：

嗚呼！此日朝廷，何其與趙宋相似也！……臣嘗以是觀今之事，如同己中之分黨，自能助仇敵之勢，通用邪正之論，必至邪類偏勝，此皆宋朝已往之覆轍，則將來之禍安保其必無耶，此臣之所深慮者也。⁶⁵

由「如宋之致敗」、「宋朝已往之覆轍」的字句，吾人可見朝鮮儒者是如何殷殷期盼透過宋代黨爭的歷史教訓，來表明朝鮮黨爭的可怕與嚴重性。

十八世紀朝鮮儒者思想開始產生變化，實學開始興起。實學儒者如李瀼（號星湖，1682—1764）就對宋代中國的歷史評價不高：

趙宋雖云仁厚立國。其實不然。貴臣之權太重，富侈無節，刑罰太刻。汴都時已激成宋江方臘之亂，南遷小朝，地愈削而俗愈甚，詳在大學衍義，安能勝強敵？其不遽磨滅者？金人之盛亦久，汰僭亦極矣。昔優莫對趙簡子曰：「君紂而諸侯皆桀」，桀紂不能相亡。宋之久支，亦猶是也。⁶⁶

十七世紀的朝鮮君臣雖然也知道宋代中國仍有瑕疵，但多給予肯定評價，然而實學大儒李瀼對宋史的評價卻明顯轉變，直接否定了宋代中國所謂「仁厚治國」之說。可見本來被朝鮮儒者引以為傲的「宋代中國參照」，已經大不如前。

不僅實學派儒者，北學派儒者柳壽垣（1694—1755）亦視宋代中國或宋學為朝鮮儒者的包袱⁶⁷：

士大夫以此為一大事業，自以為經術文章，可追宋儒；制度儀文，足軼中華；詡詡然自任自負，殊不知所謂學問者，未見有修

⁶⁴同註解 55，英祖二年 8 月 16 日。

⁶⁵(韓)李翔，〈進言疏〉，《打愚先生遺稿》卷之三 124 冊，頁 167d-170b。

⁶⁶(韓)李瀼，〈與安百順 戊寅〉，《星湖全集》卷二十六 198 冊，頁 530d。

⁶⁷所謂「北學」就是指向清朝學習的意思，而北學派思想的源流，詳見楊雨蕾，〈18 世紀朝鮮北學思想探源〉《浙江大學學報（人文社會科學版）》（2007 年 4 期），頁 92。或見井上厚史譯、河宇鳳，《朝鮮實學者的見た近世日本》〔東京都：ペリかん社，2001 年〕，頁 363-369。或見鈴木信昭譯、姜在彥，《朝鮮的西學史》〔東京都：明石書店，1996 年〕，頁 18-21。姜在彥，《西洋と朝鮮：異文化の出会いと格闘の歴史》〔東京都：朝日新聞社，2008 年〕，頁 145-158。

身窮經，以講治己治人之大法者也。⁶⁸

柳壽垣反對朝鮮儒者盲目以宋儒為榜樣，批判一般士人不懂真正學術根本所在。甚至連朝鮮儒者以朱子為典範的思維，都被柳壽垣所解構：

東儒無此識無此具，只以掇拾正心誠意四箇字，陳達為務，自以為學朱子，一使之當國事，則茫然無施措，反不及於俗下宰相之練達政務者，小有猷為。則又必動引三代，不切時宜，惟以小學襍賢良科鄉約等事為先務，上不足以得先王經邦制治之遺意，下不足以服老奸巨猾功偽之情態，徒使流俗之輩，每詆儒者之無實用。噫，此果可謂善學朱子者乎？⁶⁹

柳壽垣認為朝鮮儒者由於對朱子學的盲目崇拜，每每「動引三代」，但實際上卻「不切時宜」，甚至變的「茫然無施措」，「不及於俗下宰相之練達政務者」，明顯缺乏了實務能力。

另外，西學藉由朝貢使臣與中國間的文化交流管道，已悄然傳入朝鮮，且產生一定的影響力，對朝鮮儒者的思想也頗有衝擊。李瀛弟子中所謂「星湖左派」⁷⁰，也就是朝鮮最早的天主教信徒，由於受到天主教、西學的刺激，對朝鮮與宋代中國之連結更加不屑。奉教儒者黃嗣永因為朝鮮在 1801 年「辛酉教難」發生後，決定要以帛書報告北京教會相關情況，史稱「黃嗣永帛書」。在「帛書」中黃嗣永分析了教難發生之兩大原因，第一是嚴重的「黨爭」；第二則是朝鮮思想的視野僅陷入在「宋代中國」的框架中：

東人之毒害聖教，非人性之酷虐也，實有二故，一則由黨論甚盛，藉此為擠陷之資也，一則由聞見孤陋，所知者惟宋耳，少有不同之行，則看作天地間大變恠，譬如窮鄉少孩，生長室中，不見外人，偶逢生面之客，則必大駭而啼，今日光景，正猶是也，其實多疑多懼，愚蒙柔弱，天下無雙。⁷¹

看見黃嗣永「聞見孤陋，所知者惟宋」的字句，令人想起了清儒王夫之所謂的「陋宋」之說。以上，從諸多儒者引用宋史為戒鑑的分析，或實學儒者對宋史評價的轉負，甚至到儒者黃嗣永對朝鮮儒者深陷宋學視野的批判。可見對宋代中國的高度認同已經不復存於朝鮮儒者心中。

⁶⁸(韓)柳壽垣，《迂書》(首爾：首爾大學校古典刊行會，1971年)。

⁶⁹(韓)柳壽垣，《迂書》(首爾：首爾大學校古典刊行會，1971年)。

⁷⁰所謂「星湖左派」，就是指星湖弟子中信仰天主教的儒者，又稱為「信西派」；反之則稱為「星湖右派」，或「攻西派」。詳見(韓)琴章泰著，韓梅譯：《韓國儒學思想史》(北京：中國社會科學，2011年)，頁172-173。

⁷¹(韓)黃嗣永，《黃嗣永帛書》(서울：성요셉_출판사，1998年)，頁284

十九世紀中後西力東漸，朝鮮王朝如同清末之中國一般，面臨列強船堅炮利的挑戰，與東邊日本崛起的威脅，儒者金允植（1835—1922）亦將北宋滅亡的歷史教訓與朝鮮相比：

宋有天下十分之八，而斂天下之金繒，以奉二虜，可謂辱矣。⁷²

又云：「國家之患，外而二虜，內而奸民，異日可畏者在此而已。」徽、欽之際，其言尤驗，此豈可以文士常談易之哉？愚謂我朝立國，大略如宋家規模，異日為患，無亦在此二者歟？⁷³

如同北宋末年亡國於外虜與民亂，金允植亦感受到朝鮮面臨了內部民不聊生、外有被日本吞併的危機，果然日後也不幸言中，東學黨之亂引發了日本出兵侵略，中、日甲午一戰後，朝鮮便走上亡國的命運。朝鮮實錄也記載朝鮮君主批判迂腐的朝鮮儒者不能正確判斷外交情勢，一味效法宋儒反對講和：

惟我東方，僻在海隅，未曾與外國交涉。故見聞不廣，謹約自守，垂五百年。……迂滯之儒，徒見宋朝和議之誤國，妄為援譬，輒附斥如之論。何不思人以和來，我以戰待，則天下其將謂何如國也？孤立無援，生衅萬國，致衆鏃之交集，自分敗亡，而不少悔恨，於義果何據也？⁷⁴

和戰舉棋不定，是宋末面對外患時的衰微景象。衰敗的宋末之世，與宋末儒者的迂腐，成了韓末亡國滅種危機感的參照，與宋相似之立國情勢，至此成為朝鮮君臣儒心目中一種歷史的包袱了。

陸、結語：從「惟趙宋是效」到「如宋之致敗」

明亡清興後，朝鮮君臣除了透過「尊周思明」的「小中華意識」建立其自我認同外，又因為儒家思想中強烈的「歷史思維」，以及深具具體性特質的時間概念，亦致使朝鮮君臣不斷地將朝鮮王朝時政與「宋代中國」歷史追比，判定自己是「後三代」之優者「宋代中國」的再現，而建構出文化自信，也區別自我與他者（清代中國）。

然而，古代儒家思維中除上古三代是絕對的黃金時代外，其餘朝代則均有瑕疵。因此不論宋代中國再怎麼樣為朝鮮儒者所崇敬，濃厚的史學思維，也讓朝鮮儒者以宋史為戒鑑，對朝鮮王朝的政治、社會現實提出思索與批判。隨著

⁷²(韓)金允植，〈八家涉筆下〉，《雲養集》卷十五 287 冊，頁 272b。

⁷³見註 72。

⁷⁴《高宗實錄》19 卷 2 冊，頁 60。

歷史時勢轉變，朝鮮儒者轉以宋中後期或宋末危局來與朝鮮對比，藉此針砭朝鮮國事的江河日下。越至韓末，朝鮮儒者則將宋末的衰亂與朝鮮亡國滅種之危機相擬，這是朝鮮儒者的「宋代中國」認同從「惟趙宋是效」到「如宋之致敗」的變化。這亦為朝鮮中國觀中「小中華」思想外，更細的思考面向與變化。

參考文獻

一、史料

- (宋)陸游，《劍南詩稿》（《四庫》本）。
- (元)郝經，《陵川集》（台北：臺灣商務，1973 年）。
- (元)方回，《桐江集》（台北：國立中央圖書館，1970 年）。
- (元)脫脫等，《宋史》（北京：中華，1977 年）。
- (宋)黎靖德編，《朱子語類》，（北京：中華書局，1986 年）。
- (明)陳子龍等編，《皇明經世文編》（上海：上海古籍，2002 年）。
- 《明實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1966 年）。
- 《清實錄》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1966 年）。
- (清)王夫之，《黃書》（北京：北京圖書館，1998 年）。
- (清)永瑢等撰，《四庫全書總目提要》（台北：臺灣商務，1965 年）。
- 國史編纂委員會，《朝鮮王朝實錄》（漢城：朝鮮國史編纂委員會，1955-1963 年）。
- 國史編纂委員會編，《承政院日記》（漢城：國史編纂委員會，1961-64 年）。
- 民族文化推進會，《韓國文集叢刊》（首爾：韓國景仁文化社，1990 年）。
- 李祚，《弘齋全書》。
- 李翔，《打愚先生遺稿》。
- 李瀛，《星湖全集》。
- 李景奭，《白軒先生集》。
- 李圭景，《五洲衍文長箋散稿》（首爾：東國文化，1959 年）。
- 李建昌，《黨議通略》（서울：자유문고，1998 年）。
- 金允植，《雲養集》。
- 尹行恁，《碩齋稿》。
- 安鼎福，《順菴先生文集》。
- 宋時烈，《宋子大全》。
- 宋秉璿，《淵齋先生文集》。
- 洪樂仁，《安窩遺稿》。
- 朴趾源，《燕巖集》，第 96 冊。
- 申欽，《象村稿》。
- 鄭澔，《丈巖先生集》。
- 蔡濟恭，《樊巖先生集》。
- 黃嗣永，《黃嗣永帛書》（서울：성요셉_출판사，1998 年）。
- 柳壽垣，《迂書》（首爾：首爾大學古典刊行會，1971 年）。

巴赫金·沃洛希諾夫 (Волощанов, В. Н.) 著，佟景韓譯，《佛洛伊德主義》(上海：上海文藝，1988年)。

白石喜彥，《石川達三の戦争小説》(東京都：翰林書房，2003年)。

——，《石川達三集》(新日本文學全集卷20)(東京：改造社，1941年)。

——，《經驗的小説論》(東京：文藝春秋，1970年)。

——，《石川達三集》(日本文學全集 卷64)(東京都：集英社，1974年)。

呂赫若著，鍾瑞芳譯，《呂赫若日記》(兩冊)(台南：國家臺灣文學館，2005年)。

黃英哲主編，《日治時期台灣文藝評論集□雜誌篇》(台南：國家臺灣文學館籌備，2006年)。

二、專書

余英時，《朱熹的歷史世界》(台北：允晨，2003年)。

余英時，《宋明理學與政治文化》(台北：允晨，2004年)。

張崑將，《陽明學在東亞：詮釋交流與行動》(台北：臺灣大學出版中心，2011年)。

黃俊傑，《東亞儒學：經典與詮釋的辨證》(台北：臺大出版中心，2007年)

黃俊傑，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合》(台北：臺大出版中心，2010年)。

黃俊傑，《東亞文化交流中的儒家經典與理念：互動、轉化與融合(修訂一版)》(台北：臺大出版中心，2016)。

黃俊傑，《儒家思想與中國歷史思維》(台北：臺大出版中心，2014年)。

黃俊傑，《思想史視野中的東亞》(台北：臺大出版中心，2016年)。

(韓)琴章泰著，韓梅譯，《韓國儒學思想史》(北京：中國社會科學出版社，2011年)。

(韓)河宇鳳，井上厚史譯，《朝鮮實學者の見た近世日本》(東京都，ぺりかん社，2001年)。

(韓)姜在彥，鈴木信昭譯，《朝鮮の西学史》(東京都：明石書店，1996年)。

(韓)姜在彥，鈴木信昭譯，《西洋と朝鮮：異文化の出会いと格闘の歴史》(東京都：朝日新聞社，2008年)。

三、論文

葛兆光，〈寰中誰是中華？——從17世紀以後中朝文化差異看退溪學的影響〉，《天津社會科學》2008年3期，頁127-132。

葛兆光，〈西方與東方，或者是東方與東方——清代中葉朝鮮與日本對中國的觀感〉，《宅茲中國：重建有關「中國」的歷史論述》(台北：聯經，2011年)，頁153-170。

楊雨蕾，〈18世紀朝鮮北學思想探源〉《浙江大學學報(人文社會科學版)》第4期(2007年)，頁92。

黃修志，〈高麗使臣的“小中華館”與朝鮮“小中華”意識的起源〉，《古代文明》第 4 期（2012 年），頁 88-96。

孫衛國，〈朝鮮王朝“小中華”思想的核心理念及其歷史演變〉，《韓國研究論叢》第 2 期（2014 年），頁 140-160。

姜智恩，〈東亞學術史觀的殖民扭曲與重塑－以韓國「朝鮮儒學創見模式」的經學論述為核心〉，《中國文哲研究集刊》第 44 期，頁 173-211。

葛兆光，〈置思想於政治史背景之中——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》〉，收入於(美)田浩編，《文化與歷史的追索：余英時教授八秩壽慶論文集》（台北，聯經，2009 年），頁 384-385。

Our Kingdom is Equal to the Song Dynasty – Analysis of Joseon Emperors and Chancellors’ Identification of “the Song Dynasty”.

師評

- 一、該文主要探討中國明代滅亡、清代新興的王朝更迭之時，朝鮮君臣在既有的「尊周思明」之「小中華意識」下，確立其自我認同外，並以儒家的「歷史思維」，判定自己為「宋代中國」的再現，論述三代之治再現於朝鮮，以「文化重於力量」的意識，建構自我認同與文化自信；其間之變化，主要從「惟趙宋是效」到「如宋之致敗」的歷程。研究論題，以域外之朝鮮王朝為主體，關注其「宋代中國」的認同分析，具高度歷史性的眼光，論述內容大抵合宜客觀，具研究之創造性與論題研究的價值。
- 二、問題意識明確，論文架構與論述分析，合理明確，暢達通宜，呼應與聯繫論題的目的，成果具有關領域之研究價值。
- 三、文獻之運用，博引通洽，具辨章學術、論證詳明、考索理暢之效。
- 四、結論言簡意賅，惟可再加以詳要說明認同的歷史緣由與轉變背後的重要因素。
- 五、參考書目格式宜一致，修正符合學術的一般規範。



第 27 屆 (民國 107 年) 研究生組
第 3 名

鄭乃綺

宗教所碩士班

得獎感言：

感謝政大文學院師長給予的肯定與鼓勵。本文之寫作，特別感謝哲學系耿晴教授，於 106 學年度上學開設之「解深密經研究」課程，惠予最新相關研究及寶貴意見。另外也謝謝梁陳安學長提供的意見與討論，在此萬分感謝。

初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心

摘要

本文探討初期瑜伽行派在心識作用時序性觀點上的差異，以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心，著重在考察「五識」與「意識」的關係，並分析「前後相續」與「同時俱轉」的問題，檢視六識如何生起、生起次第為何，以及識體間同異類的引生關係。

《瑜伽論·本地分》採取諸識「相續說」的立場，即主張「意識」和「五識」前後剎那無間生起。《解深密經》則提出諸識「俱轉說」，認為「意識」和「五識」在一剎那中同時生起。又由於《解深密經》全文被收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中，可見在《瑜伽論》中，存在著對諸識能否同時生起，有著不同的觀點：(1)〈本地分〉中明確指出「五識」與「意識」只能前後相續；(2)〈攝抉擇分〉卻說「五識」與「意識」能同時作用，更提出了八識俱轉說。

本文以為雖然《瑜伽論·本地分》和《解深密經》同樣作為初期瑜伽行派的代表經論，但《瑜伽論·本地分》是瑜伽行派心識運作最早的模式，《解深密經》則表現了初期的唯識思想。另外，考察注釋文獻，發現後代唯識學者以諸識「俱轉說」詮釋《瑜伽論·本地分》的五心「相續說」，本文認為這表現出唯識心識運作理論的發展脈絡：後來的「俱轉說」逐漸取代原本的「相續說」，並修正了「相續說」理論上的困難。

關鍵字：瑜伽行派、瑜伽師地論、解深密經、諸識相續、諸識俱起

壹、前言

本文旨在探討初期瑜伽行派對於心識作用時序性觀點上的差異，以《瑜伽師地論》（以下簡稱為《瑜伽論》）與《解深密經》為中心，著重在考察「五識」與「意識」的關係，即感官識與分別意識的運作狀態，並分別針對「前後相續」與「同時俱轉」的問題作進一步的分析，檢視六識如何生起、生起次第為何，以及識體間同異類的引生關係。

現在學者對於《瑜伽論》在心識俱轉與否的問題上，有不同的解釋。有認為《瑜伽論》的論述觀點為心識是多，且一剎那有多識生起¹。或有指出《瑜伽論》中的〈五識身相應地〉和〈意地〉只說明了識生起的前後關係，並推論一時不能有二識生²。故而《瑜伽論》中諸識運轉的具體操作內容，尚待進一步考察。

而同樣作為唯識學經典依據的《解深密經》，則主張「諸識俱轉」與「同時分別意識」。〈心意識相品〉在六識之外別立「阿陀那識」，作為為六識生起的根基，來討論心識的運作。認為諸識可以同時生起，且五識的運作必有意識同時生起才能產生。

值得注意的是，《瑜伽論·本地分》與《解深密經》有思想發展的前後連續性³。整部《解深密經》除序品外，全文被收錄在《瑜伽論□攝抉擇分》中。所以若透過文獻分析，確立初期瑜伽行派心識俱轉存在不同詮釋，即表示《本地分》與《攝抉擇分》觀點不同，同時證明《瑜伽論》前後思想的不一致性。另外，圓測在《解深密經疏》中多次援引《瑜伽論》並加以論述⁴。故本文除了透過文獻分析比較兩種觀點的差異外，亦試圖將內容連結，提出兩種說法在理論上各別的困難，並嘗試從後期唯識論師對此二說的詮釋，整理出會通兩種解讀的可能性。本文架構上，先分別針對兩文獻作分析，最後比較兩者差異，並探討後人的會通與解釋，希冀能找出瑜伽行派思想演變上的軌跡。

貳、《瑜伽師地論□本地分》中的諸識「相續說」

《瑜伽論·本地分》由「十七地」組成⁵。最初的二地〈五識身相應地〉、〈意

¹ 蔡伯郎，〈佛教心心所與現代心理學〉，《中華佛學學報》第 19 期（2006），頁 325-349。

² Takatsukasa Yūki, "The Problem of the Simultaneous Arising of Six Vijñānas: In the Pañcavijñānkāyasamprayuktabhūmi and the Manobhūmi." pp.184-188.

³ 勝呂信靜認為發展依序為：《瑜伽師地論·本地分》、《解深密經》、《瑜伽師地論·攝抉擇分》。參照《初期唯識思想の研究》（台北：法界出版社，2001），頁 304。

⁴ 如《解深密經疏》：「解云：依《瑜伽論》，且約六識分別五心。……五中，初後六，次三唯意。」卷 1（X21, p. 175, c14-15 // Z 1:34, p. 295, d7-8 // R34, p. 590, b7-8）

⁵ 「地」是以大地譬喻基礎的意思。宮本正尊，〈《瑜伽論研究》解題〉，《瑜伽論研究》，頁 132

初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心

地)是描述一般情況下的心識內容(非禪定、睡眠、休克等狀態),分別探討「五識」和「意識」的相關問題。論述範疇都以五種面向切入論述,包括:自性、生起條件、所緣境界、伴隨而起的的心所、作用⁶。兩地中皆有討論到認識的心識運作過程。因此,本文主要針對〈五識身相應地〉、〈意地〉進行考察,以下將分析:(一)「五心」的心生起次第,及「五識」和「意識」在「五心」中的功能。(二)「五識」和「意識」的前後相續關係。

一、「五心」相續說

《瑜伽論》提出在認識的過程中,會依序生起五種心,以下分別討論散亂與不散亂時的心識作用情形,並探討「五識」、「意識」在此過程中所發揮的作用,和「五識」、「意識」兩者之間的關係:

(一)不散亂時的「五心」

〈五識身相應地〉以眼識為例,說明在一般的情況下,認識生起的過程依序為「五心」。論述如下:

由眼識生,三心可得。如其次第,謂率爾心、尋求心、決定心。初是眼識,二在意識。決定心後,方有染淨,此後乃有等流眼識,善、不善轉,而彼不由自分別力。乃至此意不趣餘境,經爾所時,眼、意二識,或善或染,相續而轉。如眼識生乃至身識,應知亦爾。⁷

由上文可知眼識在認識對象的過程中,會有三種心產生,依序為「率爾心」、「尋求心」、「決定心」。此「三心」中的第一種心是眼識,後二種心則是意識。值得注意的是,在討論心識生起順序之前,需要先瞭解為何明明共有五種心,論文中卻特別只說有「三心」可得?窺基解釋這是因為前三種心時常現起,後二種心卻不一定會必然隨後生起⁸。這是由於《瑜伽論》認為在一般的認識過程中,若對認識對象產生分別的作用,必然會現起前三種心。但若要後二種心接著生起,就不能夠分心,需要在意識還沒有改變所緣,仍與眼識認識同一個境界的前提下,才能夠有完整的「五心」生起。

說明前三心的特點後,這段引文接著描述一般眼識作用時的「五心」相續:

424。

⁶《瑜伽師地論》卷1:「謂自性故、彼所依故、彼所緣故、彼助伴故、彼作業故。」(T30, p. 280, b5-6)。

⁷《瑜伽師地論》卷1(T30, no. 1579, p. 280, a22-27)。

⁸《瑜伽師地論略纂》卷1:「說三心者,諸心生時多起三故,後二心不定。」(T43, p. 6, a29-b1)。

- 1.當眼識接觸到認識對象的一剎那，立即生起的第一個心是「卒爾心」。
- 2.其次生起的「尋求心」會尋覓前一剎那眼識的認識對象，來作為所緣境。
- 3.接著產生的「決定心」能對此所緣境做出分別判斷，確定其意義或價值。
- 4.在「決定心」後的認識便產生了染淨的分別。因為意識的判斷才會有與煩惱心所相應之染心，與無煩惱之淨心的差別，而生起「染淨心」。
- 5.經過意識的判斷後，心會延續前面的狀態，牽引出與前剎那的意識相同染淨的眼識「等流心」。

這裡「等流」的意思是前後性質相等，而流轉相續，表示此時的眼識與和前一剎那「染淨心」意識的屬性相同。也就是說前一剎那是清淨心，下一剎那的等流心也是清淨的。而這樣有染和淨的差別，是因為此「等流眼識」並不是由眼識本身的分別作用所生起，而是從前一剎那的意識牽引而導致的結果。「等流心」自己並沒有決定和了別的能力。

值得關注的是，「五心」中間的三心：「尋求心」、「決定心」、「染淨心」都是意識。也就是說，意識連續出現了三個剎那。而同樣都是意識的這三種心作用有何不同？透過《瑜伽論記》的一段論述，有助於瞭解此問題，如說：「『卒爾』眼識逢違、順色，次起分別意識『尋求』、『決定』。若不防護此分別意識，其次即入「染淨」心位生諸煩惱⁹。」此文意思是眼識「率爾心」遇到不喜歡或喜歡的認識對象，接著會依序生起能分別的意識「尋求心」和「決定心」。若不防備保護這個能夠分別的意識，接著馬上就會進入能與各種心所相應的「染淨心」。由此可知，當「決定心」分別之後，就會決定下一剎那的「染淨心」是有煩惱或無煩惱的心。

這裡討論了「五心」中的前四種心，其中只有第一個「率爾心」是眼識，其他都是意識。這是因為眼識「率爾心」本身並無了別的能力，所以眼識的所緣境需要由皆下來的意識做進一步的分別。

但是，儘管在「五心」的認識結構中，有三個意識相續生起，但真正能對於外境產生明確認識的心只能是第二個意識「決定心」。因為第一個意識「尋求心」還在尋覓所緣境，是為了進行概念分別的前準備，可以說是尚處於形成知覺的階段。而第三個意識「染淨心」並沒有分別和概念化的作用，此「染淨心」是否與煩惱相應，已經由前一剎那的「決定心」決定。藉此分析，可以瞭解整個「五心」中，只有意識「決定心」能對於認識對象明確做出概念分別的作用，是認識過程中非常關鍵的一個階段。

小結以上，將眼識、意識與上述的「五心」對照，可知只有第一個「卒爾心」和最後一個延續了前一剎那意識的分別結果的「等流心」是眼識。中間三個心「尋求心」、「決定心」、「染淨心」皆為意識。除眼識外，前五識中其餘四識：耳識、鼻識、舌識、身識的運作都與眼識相同。根據以上所述，簡要列出「五識」、「意識」在「五心」認識過程中的順序為：

⁹ 此段文是通倫對〈聲聞地〉中論述如何防護意念的解釋。《瑜伽論記》卷 6 (T42, p. 434, a19-21)

率爾心(五識)→尋求心(意識)→決定心(意識)→染淨心(意識)→等流心(五識)

(二) 散亂時的「五心」

「散亂」在《瑜伽論》中是一種「心所」¹⁰。這裡的「心所」是指能幫助心生起，且同時伴隨著心存在的心所有法¹¹。而此「散亂」心所的作用是讓心不能持續專注在所緣境上。圓測對「散亂」的解釋是：只要是不依「五心」中前三種心「率爾心」、「尋求心」、「決定心」的次第而生，就名為「散亂」¹²。《瑜伽論》在〈意地〉中提出了散亂與不散亂的兩種心識運作狀態：「從此無間，或時散亂，或耳識生，或五識身中隨一識生。若不散亂，必定意識中第二決定心生。由此尋求、決定二意識故，分別境界。¹³」上面引文中的「從此無間」是指在意識「尋求心」生起後，無間接續下去的心識狀況。依據當時心識是否「散亂」，將緊接著「尋求心」後的認識過程區分成兩種情況：

- 1.如果當時心散亂，會生起耳識，或前「五識」中任何一識生起。
- 2.如果當時心不散亂，則「意識」必定會接著第一種能確定所緣的「尋求心」後，生起第二種能識別所緣的「決定心」。並由此二種意識來分別所緣境。

所以當意識「尋求心」生起後，若受到「散亂」心所影響，便無法生起意識「決定心」，只能生起五識。從「五心」的次序來看，就是得從第二個意識「尋求心」，回到第一個五識「率爾心」重新開始。圓測說明：五識「率爾心」後，必接意識「尋求心」。而意識「尋求心」之後所生的心，則依心是否散亂而產生不同的次序。若心散亂，則接著又是「率爾心」生；若不散亂，則生起「決定心」，依序接著「染淨心」到「等流心」，形成完整的「五心」¹⁴。可以說認識的過程在「尋求心」後，是由是否與「散亂」心所相應，來決定接續生起的是哪一種心。整理上述，將與散亂時的心識運作情形簡列：

率爾心(五識)→尋求心(意識)→率爾心(五識)→尋求心(意識)→……

從認識的角度而言，如果心散亂，在進行到認識的二個階段(尋求心)後，就沒辦法產生意識判斷分別(決定心)。認識就必須要繼續尋找新的對象，而回到認識的第一個階段(率爾心)重新認識對象。可以說，《瑜伽論》在整個「五

¹⁰ 「散亂」是〈意地〉中所列出的 53 個心所之一。《瑜伽師地論》卷 1 (T30, p. 280, b18)。

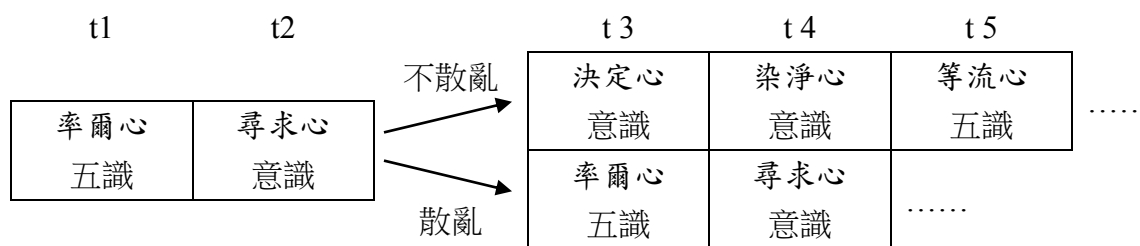
¹¹ 在〈五識身相應地〉和〈意地〉中都有說到「助伴」，五識和意識都有相應的心所。下文()內文字為筆者所加。《瑜伽師地論》卷 1：「彼(識)助伴者，謂彼(識)俱有相應諸心所有法。」(T30, p. 279, b19-20)。

¹² 《解深密經疏》卷 1：「意識任運，不依前三心次第，故名散亂。」(X21, p. 175, c23-24 // Z 1:34, p. 295, d16-17 // R34, p. 590, b16-17)。

¹³ 《瑜伽師地論》卷 3 (T30, p. 291, b3-6)。

¹⁴ 《解深密經疏》卷 1：「又『卒爾』五識後，必有『尋求心』。『尋求心』後，或散不散。散即復起卒爾五識，不散即起第三『決定』，乃至『等流』。」(X21, p. 175, c16-18 // Z 1:34, p. 295, d9-11 // R34, p. 590, b9-11)。

心」過程的論述中，表現出一種「認識論」的完整發生系統。綜合以上的分析，試將「五心」相續和「五識」、「意識」的關係整理圖示如下：



小結對於「五心」散亂與不散亂的討論，得到「五心」相續的規則，如下：

1. 「率爾心」後，必生後，必生起「染淨心」。
2. 「尋求心」後，由是否與「散亂」心所相應，決定接續的是哪一種心：不散亂接「決定心」、散亂則接「率爾心」、「尋求心」。
3. 「決定心」後，必生起「染淨心」。
4. 「染淨心」後，必生起與前一剎那相同染或淨的「等流心」。

(三)「五心」與「五心」間的相續問題

《瑜伽論》提出了認識過程的「五心」模型，但卻沒有明確說明下一個「五心」如何接續，這就產生了「五心」與「五心」間如何的相續的問題。關於此問題共有兩種可能性：(1)「五心」直接接著「五心」(2)「五心」無法直接接續下一個「五心」，中間有其他心識聯繫。若以眼識為例來看，兩種假設都有困難：首先，若前後兩個「五心」連續無間斷，則表示眼識「等流心」之後，緊接著眼識「率爾心」，這樣就形成兩個眼識連續生起的情況。這明顯違反了《瑜伽論·本地分》五識不能連續生起兩個剎那的主張。但如果第一個假設不成立，而提出第二種兩個「五心」前後有間斷的假設，那麼又會產生：在「等流心」之後，連接下一個「五心」的心識是什麼的問題。對於「五心」間的如何相續，可以從論中對眼識「五心」的描述中找到線索。如說：「決定心後，方有染淨，此後乃有等流眼識，善、不善轉，而彼不由自分別力。乃至此意不趣餘境，經爾所時，眼、意二識，或善或染，相續而轉¹⁵。」這裡的關鍵在於第二句，意思是：一直到意識不轉向其他境，所經過的這一段時間，眼識、意識這二識，或者是善的，或者是染的，會相續生起而運作。然而，這段話中「經爾所時」所指出的「經過一段時間」究竟是指同一個「五心」內的時間，還是指運行到了下一個不同的「五心」？可見這段話所論述的時間點有其模糊性，這是本節問題的關鍵。

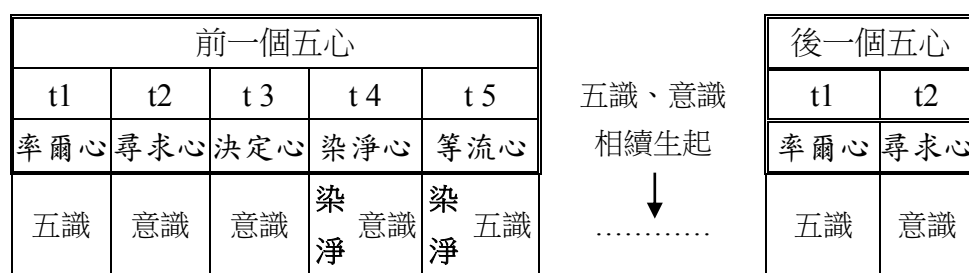
此外，根據以上兩種理解，也會影響到對於「相續而轉」的詮釋，而有兩種

¹⁵ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, p. 280, a24-27)。

解讀上的可能：究竟是指五心內的前後相續？或是五心後的繼續相續？對此，遁倫指出古代印度學者此有兩種解釋¹⁶：(1)「眼識」只能生起一剎那。表示「等流心」是指一剎那的眼識。(2)「眼識」可相續生起。意思為「等流心」是指眼識可以接著眼識生起，並非只能生起一剎那。遁倫說明提出第二種主張可以在《成唯識論》中找到根據。筆者考察《成唯識論》中確實引用了上面《瑜伽論》的這段論述，並加以解釋說：「彼意定顯經爾所時，眼意二識俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。¹⁷」此文認為《瑜伽論》的意思一定是要顯示：經過一段時間，眼識和意識這二識是同時又能相續運轉的。既然眼識生起時並非沒有意識，所以並非是眼識和意識相互接續而生。

顯然，上面古代印度學者的這兩種解釋不只矛盾，可以說是完全相反：(1)主張五識只能生起一剎那，不能繼續連續生起下去。(2)認為眼識、意識在一剎那能同時生起，且能連續產生。並否定了眼識和意識各別生起和前後相續的可能。像這樣對《瑜伽論》截然不同的解釋，顯示出後來唯識學派以《瑜伽論》為根據，發展出一套全新的理論。然而回到原本的文本檢視，筆者認為若就《瑜伽論》的文脈來看，在前後文的論述中，並沒有提到「眼識」與「意識」能夠同時生起，而且引文中有明確說到：「此後乃有『等流眼識』。」因此筆者主張第一種解釋：認為「相續而轉」是指眼識只生起一剎那，較為合理。所以「五心」中的最後一種心「等流心」是一剎那生起的「眼識」。

進一步，以此結果回應本節「五心」間如何相續的問題，可以推知：在意識不轉向其他境的情況下，在「五心」之後，眼識和意識會延續「五心」中第三意識「決定心」所判斷的染或淨，前後相續生起，直到後一個「五心」生起。根據此說，筆者作一圖示如下：



以上的討論是針對〈五識身相應地〉、〈意地〉中，「五心」相續的分析。以下將進一步考察「五識」和「意識」的運作關係。

¹⁶ 《瑜伽論記》卷1：「或善或染相續而轉者。西方兩解：一云，眼識唯一剎那。一云，亦得相續，如《唯識論》。」(T42, p. 317, c20-21)。

¹⁷ 《成唯識論》卷4：「如何不許多念相續？故《瑜伽》說：『決定心後.....乃至身識應知亦爾。』彼意定顯經爾所時，眼意二識俱相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。」(T31, p. 21, a13-19)。

二、五識與意識相續說

(一) 五識不能連續生起

《瑜伽論》在〈意地〉中，明確指出「五識」在一剎那現起之後，「意識」必定緊接著生起。如下文：「非五識身有二剎那相隨俱生，亦無展轉無間更互而生。又一剎那五識身生已，從此無間，必意識生。」¹⁸這裡第一段引文是說，「五識」不可以在連續二個剎那中，生起相同的「五識」，也不能在下一剎那接續生起另一種「五識」。而且「五識」在一剎那生起後，毫無間斷地，下一剎那必定是「意識」生起。以眼識為例，眼識在一剎那生起後，不能接著又生起眼識，也不能接著生起五識中的其他四識。眼識生起的下一剎那必定生起意識。窺基認為「五識」只能生起一剎那，無論在上一剎那或下一剎那都不能是「五識」¹⁹。也就是說，「五識」不能連續二剎那相續而生。由此可得知有兩項特點：

1. 任兩個「五識」無論相不相同，都不能前後相續而生。
2. 任一「五識」生起之後必接「意識」。

又依此二點，以眼識為例，將生起時間分為前一剎那(t1)與後一剎那(t2)，作一簡表如下：

	t1	t2
×	眼識	眼識
×	眼識	任一五識
○	眼識	意識

這樣的主張也就意味著前五種感官識的生起會間斷，必需由意識接著相續，才能產生下一個感官識的生起。將上面所引的這句話與「五心」對照，可以知道所描述的階段是「五心」中的第一、二種心：率爾心（五識）→尋求心（意識）。但為何「率爾心」後必接「尋求心」？窺基解釋：因為當說到「五心」中任兩種心的前後相續的必然性時，只會說「尋求心」後沒有一個固定的心隨後生起，因為可能會出現兩種狀況。不說「決定心」或「染淨心」後所生起的心不一定，因為「決定心」後必接「染淨心」，「染淨心」後必接「等流心」。與此道理相同，現在也不會說「率爾心」後所生起的心不一定是「尋求心」，所以可以確定「率爾心」後必接「尋求心」²⁰。由此，可以看到五識與意識生起的原則，符合「五心」的次第。

¹⁸ 《瑜伽師地論》卷 3 (T30, p. 291, b1-3)。

¹⁹ 《瑜伽師地論略纂》卷 2：「五識唯一剎那，自類前後定無二剎那相隨而生。」(T43, p. 21, a22-23)。

²⁰ 《瑜伽師地論略纂》卷 2：「此中唯說『尋求』後『不定』，不說『決定』後及『染淨』後不定，理皆通故。然今不說『率爾』後生『尋求』不定，故知『率爾』後，定起『尋求』。」(T43, p. 21, b8-11)。

以下將從心識生起時的原因和「等無間」的相關論述中，檢視五識與意識的前後相續關係。

（二）五識的「先所引因」是意識

〈意地〉有說明讓心生起染污或善法的原因。此段論述可以支持五識和意識有生起的因果關係，還可以看出兩者如何相續生起。如下：

又由二種因故，或染污，或善法生。謂分別故，及先所引故。意識中所有，由二種因。在五識者，唯由先所引故。所以者何？由染污及善意識力所引故，從此無間於眼等識中，染污及善法生。不由分別，彼無分別故。由此道理說眼等識隨意識轉。²¹

這裡說明由於兩種因素，產生染污心或善心生。第一種原因是指對境的分別判斷，第二種原因是指前一剎那決定心的牽引作用。根據窺基的說法解釋「分別」和「先所引」這二種原因的意思：(1)「分別」是因為之前沒有分別過所緣境，所以現在需要進行概念化的分別作用。(2)「先所引」則是之前的認識已經分別過所緣境，對境熟悉清楚，所以不需要再加以分別²²。也就是說「分別因」是指前一剎那意識尚未分別，所以下一剎那要用意識分別。「先所引因」則是指前一剎那的意識「決定心」已分別過，所以下一剎那是由前一剎那的分別結果所導引而成。

論中接著說意識的染淨可以由兩種原因產生，五識的染淨只能由「先所引因」。因為是藉由前一剎那染污或善性的意識所引導，才能無間隔地在下一剎那的五識中產生染或善的狀態。而不能由「分別因」，這是因為五識本身並沒有判斷和概念化的能力。由於這個道理，就說「眼等識隨意識轉」，此句從梵文來看意思是：「眼等五識隨著意識之後生起。²³」也就是說五識必由意識在前面引導才能生起。從這段引文對於「先所引因」的論述，可以得知五識的前一剎那必定是意識，两者的前後關係為：意識→五識。

（三）五識前後「無間」必為意識

在〈本地分〉中對「無間」的描述，也可找到對眼識與意識前後關係的說明。這樣的論述有兩種：第一、意識是五識的「等無間依」。第二、五識「無間」的下一剎那必為意識。

²¹ 《瑜伽師地論》卷3 (T30, p. 291, b6-12)

²² 《瑜伽師地論略纂》卷2：「起『分別』者，曾未得境，今分別故。『先所引』者，前已得境，諸悉故生。」(T43, p. 21, b5-7)

²³ 《梵本意地》卷4："ata eva cakṣur ādīni vijñānāni mano-vijñānasya anuvartakānī-ty ucyate // " (YBh, Yo-BB p. 59.5-7)

第一類對「無間」的描述為：意識是五識的「等無間依」。「依」是依憑、依託的意思，識的「所依」就是指識生起所需要的條件。論中說眼識有三依：俱有依、等無間依、種子依²⁴。「三依」中的前二者可看出「所依」與「能依」的不同時序性：一者，「俱有依」指「所依」與「能依」同時存在。二者，「等無間依」則表現出「所依」與「能依」前後的關係，指「能依」緊隨著「所依」而生起²⁵。此處的「無間」是前後相續的意思²⁶，就是前後剎那生滅之間緊密相續，沒有時間上的間隔。而「等無間依」是指後一剎那的心，必須依靠前一剎那的心滅去後才能生起，也就是說前一剎那為後一剎那的「所依」。

〈五識身相應地〉中說到眼識的「等無間依」是意識²⁷。此時眼識是「能依」，意識是「所依」，也就是說「能依」的五識以意識作為「所依」而生起。這說明了前一剎那意識的不滅，後一剎那的眼識就不能生。所以前一剎那的意識滅去，是後一剎那眼識生起的條件。可以知這裡說明認識過程中五識和意識的前後關係是五識前必為意識：意識→五識。

在此值得注意的是，窺基指出這裡眼識的「等無間依」有三種解釋：(1)五識只能以第六意識作為等無間依。(2)五識能以五識或意識中任何一識作為等無間依。(3)五識是各自取相同的五識作為等無間依。窺基主張第三種最為正確，也就是眼識無間斷地接著眼識生起²⁸。然而回到文本檢視，顯然這第三種詮釋和《瑜伽論·本地分》兩個五識不能相續生起的觀點違背，應該是後來唯識學發展出的說法。因此，筆者以為第一種解釋才符合原論文中的觀點。

第二類對「無間」的描述為：五識「無間」的下一剎那必為意識。如〈五識身相應地〉中說：「『意』謂『眼識』無間過去識²⁹。」意思是意識是眼識緣境之後，無間接續過去而生起的識。Dan. Lusthaus 對此文的解釋是：眼識消逝之後，意識會立即出現，並以此眼識的所緣對象，作為意識知覺的對象³⁰。又如〈聲聞地〉也說：「『眼識』無間生『分別意識』³¹」指眼識滅去後，無間斷地會接續生

²⁴ 《瑜伽師地論》卷 1：「云何眼識自性？謂依眼了別色。彼『所依』者：『俱有依』謂眼，『等無間依』謂意，『種子依』謂即此一切種子。」(T30, p. 279, a25-27) 需注意此「三依」有別於《成唯識論》的「三依」：因緣依、等無間緣依、增上緣依。《瑜伽論》是從生起條件的理則上命名，《成唯識論》是從相互為緣的關係上來說。《成唯識論述記》卷 4：「此中『三依』約『三緣』作名。何以爾者？彼《論》以理為名，此《論》以緣為目。」(T43, p. 378, c23-24)。

²⁵ 參見趙東明，〈「轉依」理論探析——以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中心〉，《玄奘佛學研究》第 11 期（2009 年 3 月），頁 30。

²⁶ 《瑜伽師地論略纂》卷 1：「『無間』者，相續義；『有間』者，間斷也。近遠可知。」(T43, p. 5, c14-15)。

²⁷ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, p. 279, a26)。

²⁸ 《瑜伽師地論略纂》卷 1：「彼『等無間依』合有三解：一、五識唯以第六為依。二、五識用前六識內隨用何識為依。第三、五識各唯取自類識為依，以此為正。」(T43, p. 5, b4-6)。

²⁹ 《瑜伽師地論》卷 1 (T30, p. 279, b1)。

³⁰ Dan Lusthaus (2013) p582: What is the mental (manas)? It is the cognition [which arises] immediately after a visual cognition (vijñāna) has passed away. On the momentary time delay between a moment of sensation and the mental registering of that as a perception.

³¹ 《瑜伽師地論》卷 23 (T30, p. 406, c11)。

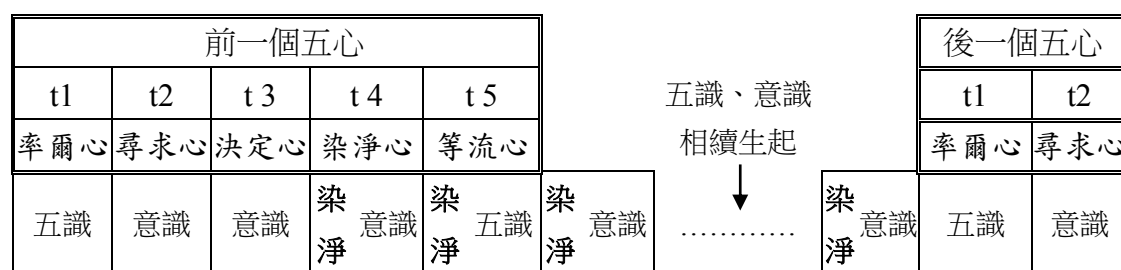
初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心

起意識，這也呼應了本文前面討論到的觀點：五識不能連續生起。由此可見這裡五識和意識的前後關係是五識後必接意識：五識→意識。結合上面的二種情況，可得知五識的前一剎那與後一剎那必定為意識，兩者無間相續的情況為：意識→五識→意識。

總結本章的討論，《瑜伽論·本地分》認識過程是由心識前後相續所構成，一剎那只能有一識生起。歸納「五識」和「意識」前後相續的條件：

- 1.五識：不能連續生起兩個剎那，且前後必定是意識。
- 2.意識：可以連續生起多個剎那，且前後不限是五識或意識。

最後，結合本章討論內容：(1)「五心」與「五心」間的相續模型。(2)「五識」和「意識」前後相續的條件。整理出《瑜伽論·本地分》的「認識論」發生系統，如下圖：



參、《解深密經》中的諸識「俱轉說」

一、《解深密經》中的「阿陀那識俱轉」說

「諸識俱轉」是圓測認為《解深密經》論述心識運作的要旨³²。表示同一時間可以多個識同時生起，這與《瑜伽論□本地分》一時只有一識生起的主張完全不同。以下將探討《解深密經》中專門闡述心識運作的〈心意識相品〉。

《解深密經》在六識之外，建立一個潛在的「根本識」，作為六識運轉之根本依止處，稱為「一切種子心識」。而此「根本識」又依所具有的不同性質有三種別稱：

此識亦名阿陀那識，何以故？由此識於身隨逐執持故。亦名阿賴耶識，何以故？由此識於身攝受、藏隱、同安危義故。亦名為心，何

³² 《解深密經疏》卷3：「總言諸識俱轉。」(X21, p. 247, a21 // Z 1:34, p. 367, a13 // R34, p. 733, a13)。

以故？由此識色、聲、香、味、觸等積集、滋長故。³³

根據上文，可知道此根本識的三種名稱：(1)「阿陀那識」是指此識會以所投生的身體為對象，追逐而執取它，所以能維持生命一切活動的存在。(2)「阿賴耶識」強調此識能統攝身體的一切活動，又隱藏於身體之中，與此身體同共安危。(3)「心」則說此識是以色、聲、香、味、觸、法這六種感官識的認識對象為依據，能積累和滋長這些認識經驗。這三種名稱代表根本識的不同面相，無法獨立分開而論，是一體三面而運作的。綜合此三種特色，可以說，有一個能攝受六根，又蘊藏於六根中，且由六識的認識經驗所累積的根本識。《解深密經》以此根本識作為「六識」生起的所依處，說明認識作用如何產生。如下：「阿陀那識為依止，為建立故，六識身轉，謂眼識、耳、鼻、舌、身、意識³⁴。」這裡說明了「阿陀那識」與「六識」間的關係：以「阿陀那識」為依靠、安止處，並建立在阿陀那識之上，六識的才能生起發揮各別的作用。圓測對此解釋：「阿陀那與六識俱轉」³⁵指「阿陀那識」必定與「六識」同時運行。因為「阿陀那識」是「六識」的生起條件，而「六識」生起運作時也不能離開「阿陀那識」，所以說只要「六識」生起，「阿陀那識」必定存在。這個觀點，也表示無論「五識」與「意識」是否同時生起，只要「六識」中任一識生起，「阿陀那識」必定同時運轉。要言之，因為生命必有根本識存在，所以一定可以多識同時生起。

而「諸識俱轉」各種識之間如何運作？這可以藉由《解深密經》中水生浪和鏡生影的二種譬喻來理解：

譬如大瀑水流，若有一浪生緣現前，唯一浪轉；若二若多浪生緣現前，有多浪轉。然此瀑水自類恒流，無斷無盡。又如善淨鏡面，若有一影生緣現前，唯一影起，若二若多影生緣現前，有多影起。非此鏡面轉變為影，亦無受用滅盡可得。³⁶

上文是說：就像大瀑流水，如果有一個能引發浪生起條件，便能讓一浪生起。如果有二或多個生起條件，便能生起二或多個浪。但此瀑流為一個整體始終流轉，不會間斷或終止。又如有一個乾淨的鏡面，如果有一個能產生影像的條件，就能現起一個影像，如果有二或多個能產生影像的條件，便能二或多個影像。但這絕不是鏡面變成了影像，鏡面本身不會因影像的出現或消失而有所改變。

圓測提出這兩種譬喻的解讀有不同的說法：(1)主張不同者，如真諦在對《解深密經》所寫的註釋書《解節經義疏》³⁷中，認為第一個水浪喻是譬喻「六識」與「阿陀那識」共同生滅。第二個鏡影喻則說明「六識」依「阿陀那識」現起時，

³³ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, p. 692, b15-18)。

³⁴ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, p. 692, b19-20)。

³⁵ 《解深密經疏》卷3 (X21, p. 247, a9 // Z 1:34, p. 367, a1 // R34, p. 733, a1)。

³⁶ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, p. 692, b28-c4)。

³⁷ 真諦作《解節經義疏》現已不傳，但圓測《解深密經疏》有部分引文。

初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心

並非「阿陀那識」變成「六識」，因為「阿陀那識」本身並不會有減損。(2)主張相同者，則認為二喻皆說明諸識同時生起³⁸。

筆者以為如果要區分這兩個譬喻，只能說側重面向不同：(1)水浪喻主要以水和浪說諸識間的相依關係。(2)鏡影喻則以鏡面不因鏡中影像而改變，強調六識和阿陀那識存在的特質不同。但事實上，此二喻皆說明諸識起滅的情形，強調「五識」依止「阿陀那識」，隨生起條件的數量多少，可單一或同時生起。雖未提「意識」，但前面經文已清楚說明六識運作時，「阿陀那識」必同時生起。

另外，兩種譬喻對「浪生緣」和「影生緣」的描素，顯示水浪或鏡影的生起，必須在因緣條件符合的前提下才有可能。如同六識六識的產生，取決於是否了具備生起的條件。但外在的因素並非隨時都有，例如眼識需要有光線和適當的距離才能看到，但這些外在條件都不一定隨時能滿足。由此也可以得知：六識的生起是有間斷的。

由上述可見「諸識俱轉」一時可以多識生起的觀點。但「五識」與「意識」關係為何？以下將進一步檢視前六識之間如何相互作用。

二、《解深密經》中的「同時分別意識」說

《解深密經》有說明認識過程中前五個感官識和意識如何運作。如下：

此中有識，眼及色為緣生眼識。與眼識俱隨行，同時同境，有分別意識轉。有識，耳、鼻、舌、身及聲、香、味、觸為緣，生耳、鼻、舌、身識，與耳、鼻、舌、身識俱隨行，同時、同境有分別意識轉。

39

在此「有識」是指阿陀那識，眼識依此為根本，並以眼根和色境作為緣，才能生起。而與眼識同一時間、同一所緣境作為認識對象，有能了別判斷的「分別意識」生起，其他耳、鼻、舌、身識生起的情況，也一樣會伴隨「分別意識」生起運轉。也就是說，前五識生起時，意識必定會同時生起運轉，且作用對象為同一所緣境。簡言之，這裡所主張的認識條件為：前五識依根本識才能產生，與相對應的根、境同時生起，且分別意識同時運作。

此外，這裡以「分別意識」顯示出具有分別作用的認識功能為意識獨有，五識並無此作用。因此，必須有意識伴隨同時生起，五識才能識別所緣境，而此認識是經過意識分別、概念化後的結果。圓測說明：「五必依意，意不依五⁴⁰。」認為五識必依賴意識而起，意識則不需依賴五識就能作用。然而檢視文本，〈心意

³⁸ 《解深密經疏》卷3：「前後二喻有差別者，諸說不同。一云：二喻意趣各別，如真諦記。水生浪譬，六識與本識同生滅義。鏡生影譬，諸識雖起，非本識體轉作六識。一云：二喻意趣無異，同顯諸識俱轉義故。」(X21, p. 249, a1-4 // Z 1:34, p. 368, d11-14 // R34, p. 736, b11-14)

³⁹ 《解深密經》卷1〈心識相品3〉(T16, p. 692, b20-24))

⁴⁰ 《解深密經疏》卷3 (X21, p. 247, a21-22 // Z 1:34, p. 367, a13-14 // R34, p. 733, a13-14)

識相品〉中只有說明五識生起所需的條件和五識如何與意識同時運作，對意識如何單獨生起並未加以描述。因此，圓測這裡的說法應是後來唯識學的觀點。

至此，可以知道諸識俱轉的關係為：「六識」需依「阿陀那識」而生，其中「前五識」不能單獨生起，必有分別「意識」同時生起。至於「前五識」能否同時生起？可從下文得知：

若於爾時，一眼識轉，即於此時唯有一分別意識，與眼識同所行轉。
若於爾時二、三、四、五諸識身轉，即於此時唯有一分別意識，與五識身同所行轉。⁴¹

對照菩提流支的異譯本《深密解脫經》：「若一境界現前，一識身起，無分別意識即共眼識一時俱生。廣慧！若二、三、四、五境界現前，五識身起，無分別意識即與五識一時俱生⁴²。」此段引文是說如果一剎那有一個眼識運轉，此時只能有一個分別意識同時生起。如果一剎那有二到五個識同時生起，此時仍然只能有一個分別意識同時生起。玄奘本的「同所行轉」菩提流支譯為「一時俱生」，更能凸顯其同時性。這裡指出一剎那最多可以前五識全部運轉，而無論一時有幾種感官識生起，都只能有一個意識俱轉，沒有同時出現兩個或以上的可能。

值得注意的是兩個漢譯本對「意識」的解讀，玄奘譯為「唯有一分別意識」，菩提流支譯為「無分別意識」。儘管圓測認為兩者無異，皆是強調意識能「分別」⁴³。但與五識俱轉的意識是否具有分別的作用？抑或只是幫助五識生起，尚未分別？此文為後來唯識學留下解釋的發展空間⁴⁴。因為文章的限制，本文未討論五識與六識同時運作時是否有分別作用，而只是討論兩者運作間的時間性問題。

綜合以上，可知《解深密經》在依止根本識的基礎上，對於心識運作有兩個主張：一、「多識俱轉」：一剎那多識生起。二、「同時分別意識」：五識運作必同時生起分別意識。而「五識」與「意識」在其中的關係為：

1. 「五識」與「意識」可同時生起，最多可六個識同時活動，且此時所緣境相同。
2. 「五識」不能單獨生起，必有分別「意識」同時生起。
3. 一剎那能有多個「五識」生起，卻只能有一個「意識」生起。

三、《瑜伽論·攝抉擇分》中的「八識俱轉」說

⁴¹ 《解深密經》卷1〈心意識相品3〉(T16, p. 692, b24-28)。

⁴² 《深密解脫經》卷1〈聖者廣慧菩薩問品6〉(T16, p. 669, a28-b2)。

⁴³ 《解深密經疏》卷3：「《深密經》云：『無分別意識』。依《解節經》等皆云：『分別意識』與此本同，故知分別為正。」(X21, p. 248, c20-22 // Z 1:34, p. 368, d6-8 // R34, p. 736, b6-8)。

⁴⁴ 《解深密經》未詳加說明，但後來唯識對「五俱意識」則有諸多討論。如：《成唯識論述記》卷5：「集量論等云：五識俱時必有意識，即此意識能引第二尋求意識生。」(T43, p. 389a24-26)《成唯識論述記》卷7：「五識俱意助五識令起，由意引五方得生故。」(T43, p. 485c5-6)。

以上對《解深密經》所討論的內容全收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中，但在《攝抉擇分》的其他部分對於心識運轉的說明更為完善。如《解深密經》只說「諸識俱轉」，但究竟最多能有幾識同時運轉？對此，《攝抉擇分》中將意識又再細分為心（阿賴耶識）、意（末那識）、意識（第六識），並進一步說明如何俱轉：「有心位中，心、意、意識於一切時俱有而轉。若眼識等轉識不起，彼若起時，應知彼增俱有而轉。如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉⁴⁵。」有心位是排除進入無夢的深度熟睡、昏厥的無意識狀態，或入無想定等特殊情況。這裡描述在有心位中，心、意、意識必定同時運轉。而眼識等前五識可以沒有運轉。若五識運轉，要知道五識是基於：心、意、意識三識必定同時運轉的基礎上而運作的。所以一剎那可以四識同時運轉，或最多八識同時運轉。

由上文可以發現《攝抉擇分》對前五識的現起的觀點與《解深密經》相同，一剎那能有多個五識生起。所以這裡意思是：基於平常狀況下，心、意、意識，這三識必定同時運作的前提之下。若一剎那有一個五識生起，便是「四識俱轉」。若一剎那五識全生起，便有「八識俱轉」。簡要歸納此觀點中諸識俱轉的關係：

前五識：依生起條件是否具足，決定是否生起，最多可五識同時運轉。

第六識：除「無心位」以外，都和第七識、第八識同時運轉。

第七識（意）、第八識（心）：只要有生命，就永遠同時運轉。

總結以上的討論，比較《瑜伽論·本地分》、《解深密經》和《攝抉擇分》。可以發現《攝抉擇分》與《解深密經》皆主張「諸識俱轉」。但《瑜伽論·本地分》和《解深密經》皆未形成「八識別體」的說法⁴⁶。而《攝抉擇分》的心識說發展最為完備，提出清楚的八識。而筆者認為《攝抉擇分》中「八識俱轉」的觀點是繼承了《解深密經》的主張，只是將「意識」再進一步發展，分成心、意、意識。由此可窺見瑜伽行派在心識運作思想演變的軌跡

肆、諸識「相續說」和「俱轉說」的比較與會通

一、「相續說」和「俱轉說」的比較

前面兩章分別討論了兩種心識運作的模型：(1)《瑜伽論·本地分》的前後相續說；(2)《解深密經》與《攝抉擇分》的同時俱轉說。比較兩種說法中「五識」和「意識」的運作關係，整理為下表：

⁴⁵ 《瑜伽師地論》卷 63：「此中諸識皆名心意識。若就最勝，阿賴耶識名『心』。何以故？由此識能集聚一切法種子故；於一切時緣執受境；緣不可知一類器境。末那名『意』，於一切時執我、我所及我慢等，思量為性。餘識名『識』，謂於境界了別為相。如是三種，有心位中，心、意、意識於一切時俱有而轉，若眼識等轉識不起，彼若起時，應知彼增俱有而轉，如是或時四識俱轉，乃至或時八識俱轉。」(T30, p. 651, b19-27)

⁴⁶ 宇井伯壽，《瑜伽論研究》，頁 242。

	五識	意識
相續說	不能連續生起兩個剎那， 且前後必定是意識。	可以連續生起多個剎那， 且前後不限是五識或意識。
俱轉說	不能單獨生起，最多可五識同 時生起，必有意識同時生起。	可與多個五識同時生起， 但一時只有一個意識生起。

事實上，兩種說法都有不夠完善的地方，這也造成了理論上的困難。如《瑜伽論·本地分》「相續說」的觀點只有主張連續兩個五識不能相續，前後必接意識，但並沒有明確說明同時是否能有其他意識生起。而《解深密經》的「俱轉說」只闡述一時可以現起多識，但並沒有說明前後剎那如何相續。簡列兩種模型如下：

	T1	T2	T3
相續說	意識	五識	意識
	?	?	?
俱轉說	五識	?	?
	意識		

可以說，前者是從時間的延續性來說，後者則從剎那性來看。這兩種不同的觀點，表示思想上的衝突？或者只是詮釋角度的不同，可以相容？例如印順法師認為：諸識的豎說（剎那）與橫說（相續），不一定是衝突的。心識可以從先後發展的生起次第說，也可以約一時同在的相依說⁴⁷。本文主張這兩種主張間有所聯繫，分別代表了唯識思想演變過程中，不同階段的觀點。因此，以下將嘗試找出會通兩種解讀的可能性。

二、「俱轉說」對「相續說」的會通

首先，比較兩個種說法所依文本的旨趣：《瑜伽論》匯集了許多阿毗達磨中的法相和教義，雖然此論嘗試建構大乘教義的體系，但主要還是以經部的觀點為主，並折衷一切有部與分別說系的觀點而成⁴⁸。所以整體的思想仍貼近於阿毗達磨的觀點。如印順法師提出《成實論》所說的心次第相生，與「五心」說相近⁴⁹：識是「率爾心」，想為「尋求心」，受為「決定心」，思為「染淨心」，貪恚癡

⁴⁷ 印順，《大乘起信論講記》，頁 171-172。

⁴⁸ 釋印順，《性空學探源》（新竹：正聞出版社，1998 年），頁 104。

⁴⁹ 釋印順，《說一切有部為主的論師與論書之研究》（新竹：正聞出版社，1992 年），頁 585-586。

初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心

是「等流心」⁵⁰。相較之下，《解深密經》則有創立新大乘唯識理論之意圖⁵¹。可見「俱轉說」與「相續說」兩種思想背後的歷史脈絡和核心旨趣明顯不同。

接著，從後代唯識學者對兩種說法的解釋進行考察。《瑜伽論·本地分》的諸識相續說主張一時只有一識，而五識不能相續，前後必接意識，這表示兩種感官意識不能連續生起。也就是說，視覺和聽覺之間必定會中斷，因為眼識之後，不能接著生起耳識，中間一定要有意識生起，才能連接兩種感官意識。

針對此問題，後代唯識學者安慧⁵²引用《瑜伽論》論述「五心」的段落，提出了新的詮釋：認為眼識和意識可以在一剎那同時生起，且在下一剎那依然俱起而生。並以強烈外境連續刺激的狀況為例，說明五識可相續無間斷生起。《成唯識論》中記載：

等流五識既為決定、染淨、作意勢力引生。專注所緣未能捨頃，如何不許多念相續？故《瑜伽》說：「決定心後，方有染淨，此後乃有等流眼識善不善轉。而彼不由自分別力，乃至身識應知亦爾。」彼意定顯：經爾所時，眼意二識，俱、相續轉。既眼識時非無意識，故非二識互相續生。若增盛境相續現前，逼奪身心不能暫捨時，五識身理必相續，如熱地獄、戲忘天等。⁵³

安慧認為五識「等流心」既然是意識「決定心」和「染淨心」所引而生的。如果長時間專注在一個所緣上而不轉移，為何不允許多個五識連續生起呢？比如《瑜伽論》說：「『決定心』後，才有『染淨心』。之後又有『等流心』眼識或善或不善地運轉。而此『等流心』並不是通過自己的分別作用，乃至身識也是如此。」論中的意思一定是為了顯示：經過一段時間，眼識、意識這二識，同時又相續生起的。既然眼識生起時不是沒有意識，所以眼識和意識並非是相互連續而生。比如在強烈外境連續刺激、逼迫身心，不能暫時轉移時，此時的五識必定是相續無間斷生起，例如遭受地獄之熱苦，或在天界中遊戲忘失正念的樂受。

在這個立場上，可以看到安慧對於兩個五識能否前後剎那生起的問題，並不是主張剎那說，而是主張相續說。上面引文中，安慧雖然引用《瑜伽論》，以新看法解釋，但對原文並沒有提出批評或反對。這表現後來唯識學者仍以《瑜伽論》作為根據，並加以會通。可說是將依據經典中的論述，加入後來新的觀點會合變通。

除此之外，後代有許多唯識學者以「諸識俱轉」詮釋《瑜伽論》的「五心」相續。例如圓測指出「五心」中，第一個「率爾心」和最後的「決定心」通於六

⁵⁰ 《成實論》卷5〈非相應品 67〉：「凡夫識造緣時，四法必次第生：識次生想，想次生受，受次生思，思及憂喜等，從此生貪恚癡。」(T32, p. 277, c16-19)。

⁵¹ 勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立〉，《唯識思想》，頁109。

⁵² 《成唯識論述記》卷5：「安惠等解。」(T43, p. 388, a16)。

⁵³ 《成唯識論》卷4 (T31, p. 21, a11-21)。

識，中間「尋求心」、「決定心」、「染淨心」則只有意識作用⁵⁴。此主張是說：「率爾心」能夠六識同時生起。這表示五識生起時，意識可以同時作用，這明顯有別於原論五識和意識只能前後相續的觀點。又如遁倫認為「五心」是就前六識而論。其原因在於第六識的運作，一定有第七識和第八識同時生起⁵⁵。

上面幾個唐代唯識學者的解釋皆採取了「諸識俱轉」的觀點，對原本「五心」相續的論述重新說明。筆者認為由此可以表現出：後來諸識「俱轉說」對「相續說」的重新詮釋。

伍、結語：

本文探討了初期瑜伽行派心識運轉的兩種觀點：《瑜伽論·本地分》主張諸識「相續說」，認為指意識和五識前後剎那無間生起。《解深密經》則主張諸識「俱轉說」，認為意識和五識一剎那同時生起。

由於《解深密經》全文被收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中。因此顯然《瑜伽論》對諸識能否同時生起的觀點前後不同：〈本地分〉中明確指出五識與意識只能前後相續。〈攝抉擇分〉卻說五識與意識能同時作用，還提出八識俱轉說。

本文以為雖然《瑜伽論·本地分》和《解深密經》同樣作為初期瑜伽行派的代表經論，但《瑜伽論·本地分》是瑜伽行派心識運作最早的基本特質與模式，《解深密經》則表現了初期的唯識思想。另外，考察注釋文獻，發現後代許多唯識學者以諸識「俱轉說」詮釋《瑜伽論·本地分》的五心「相續說」，本文認為這也表現出唯識心識運作理論的發展脈絡：後來的「俱轉說」逐漸取代原本的「相續說」，並修正了「相續說」理論上的困難。

⁵⁴ 《解深密經疏》卷 1：「解云：五中，初後通六，次三唯意。又前三是無記，後二通善惡。」(X21, p. 175, c14-15 // Z 1:34, p. 295, d7-8 // R34, p. 590, b7-8)。

⁵⁵ 《瑜伽論記》卷 1：「此論約六識明五心次第生。七八常起，不論次第也。」(T42, p. 317, c18-20)。

參考文獻

一、原典

- 唐·圓測，《解深密經疏》，《卍續藏》冊 21，第 369 號。
元魏·菩提流支譯，《深密解脫經》，《大正藏》冊 16，第 675 號。
唐·玄奘譯，《解深密經》，《大正藏》冊 16，第 676 號。
唐·玄奘譯，《瑜伽師地論》，《大正藏》冊 30，第 1579 號。
訶梨跋摩造；姚秦·鳩摩羅什譯，《成實論》，《大正藏》冊 32，第 1646 號。
唐·遁倫，《瑜伽論記》，《大正藏》冊 42，第 1828 號。
唐·窺基，《瑜伽師地論略纂》，《大正藏》冊 43，第 1829 號。
唐·窺基，《成唯識論述記》，《大正藏》冊 43，第 1830 號。

二、專書

- 宇井伯壽著，慧觀、周麗玫等譯，《瑜伽論研究》（中國北京：宗教文化出版社，2015 年）。
勝呂信靜，《初期唯識思想の研究》（東京：春秋社，1989 年）。
釋印順，《說一切有部為主的論師與論書之研究》（新竹：正聞出版社，1992 年）。
釋印順，《性空學探源》（新竹：正聞出版社，1998 年）。
釋昭慧，《初期唯識思想—瑜伽行派形成之脈絡》（台北：法界出版社，2001 年）。

三、論文

- Dan Lusthaus. “A Note on Medicine and Psychosomatic Relations In the First Two Bhūmis of the Yogācārabhūmi”, *The Foundation for Yoga Practitioners: The Buddhist Yogācārabhūmi Treatise and Its Adaptation in India, East Asia, and Tibet*. Ulrich Timme (ed.), Cambridge, Mass.: Harvard University, Department of South Asian studies, 2013, pp. 578-95
- Takatsukasa Yuki (高務祐輝) “The Problem of the Simultaneous Arising of Six Vijñānas: In the Pañcavijñānkāyasamprayuktabhūmi and the Manobhūmi.” *Japanese Association of Indian and Buddhist Studies*. vol.62, no.3, 2014, pp. 184-188.
- 勝呂信靜，〈唯識說的體系之成立〉，《唯識思想》（台北：華宇出版社，1985 年），頁 109-156。
- 蔡伯郎，〈佛教心心所與現代心理學〉，《中華佛學學報》第 19 期（2006 年），頁 325-349。
- 趙東明，〈「轉依」理論探析——以《成唯識論》及窺基《成唯識論述記》為中

心》，《玄奘佛學研究》第 11 期（2009 年 3 月），頁 1-54。

師評

如作者所言，〈初〉文「旨在探討初期瑜伽行派對於心識作用時序性觀點上的差異」。文章出發點在於「現在學者對於《瑜伽論》在心識俱轉與否的問題上，有不同的解釋」，作者認為《瑜伽師地論》對諸識前後相續或同時俱轉並無整體單一的看法，而是不同部分持有彼此不一致的觀點。〈初〉文點出「《瑜伽師地論·本地分》主張諸識相續說，認為指意識和五識前後剎那無間生起。」，而收錄在《瑜伽論·攝抉擇分》中的《解深密經》則「主張諸識俱轉說，認為意識和五識一剎那同時生起。」《攝抉擇分》繼承了《解深密經》的主張，對心識的說法更為完備，發展出「八識俱轉」的觀點。作者疏理由出從《本地分》、《解深密經》至《攝抉擇分》在心識俱轉與否的問題上的思想發展，是〈初〉文最主要的貢獻。作者對文獻掌握純熟，對概念的解釋十分清晰，行文也很流暢，是〈初〉文的另一個優點。稍為可惜的是：〈初〉文第四節介紹唐代唯識學者如何「採取諸識俱轉的觀點，對原本五心相續的論述重新說明」，作者視為「俱轉說對相續說的會通」，但相續說與俱轉說既然代表著「《瑜伽論》前後思想的不一致性」，唐代唯識學者的作法究竟是「會通」或「改造」甚至「扭曲」，〈初〉文似欠缺說明。



第 27 屆 (民國 107 年) 大學生組
第 2 名

方獻儀

中文系學士班

得獎感言：

感謝評審對這篇小論文的肯定，原以為只是一次落空的嘗試，並沒有將得獎與否放在心上，然而收到得獎通知的那一刻，那份出乎意料的驚喜與感動，至今仍深深烙印在我的記憶裡。第二名是鼓勵，卻也代表我還有許多可以觀摩進步的空間，今後若有寫作論文的機會，會更加謹慎用心，再求突破。

感謝上學期「文心雕龍」課程陳英傑教授、「教育哲學」課程陳幼慧教授，他們的上課內容分別給予我題目與內容的靈感，雖未直接指導我也沒有看過整篇完整的論文，但老師在課堂上教授的知識，對於這篇論文有極大的幫助及影響，在此深深致謝。

最後謝謝我的父母，鼓勵我不要對自己灰心，將原本這一篇不受青睞的課堂報告重新改寫，他們並沒有相關的專業知識，但卻在我好幾次想要放棄的時候陪伴我修改文章，謝謝他們讓我透過這樣的方式重新證明自己，並找到對文心雕龍研究領域的興趣。同時，也感謝投稿過程中耐心親切的行政人員，讓原本報名資料丟三落四的我，終於能在期限內繳交出一篇完整的論文！這段期間受到許多人的幫助，我會一直將這份感謝放在心裡，日後繼續努力！

「知音」難尋——論如何從《文心雕龍·知音》「知文」、「知志」、「知人」至「知道」

摘要

劉勰《文心雕龍》是中國第一本文學評論專著，其中〈知音〉站在讀者的角度賞析作品，進而了解作者撰作的用心，這可說是中國以客觀基準評論文學的開端。本文試從解釋「知音」典故出發，再連結到《文心·知音》之篇章意涵，同時夾議重要學者對於「知音」的看法，並比較中、西方文學理論的異同，最末進而詮釋對〈知音〉的理解與問題。

關鍵字：文心雕龍、知音、劉勰、文學批評、默會感知、文體論

壹、前言

生活中，無論是擦肩而過、交際應酬，或是真心想結交友朋，總會遇見形形色色的人們，但其間大多是生命中來去匆匆的過客，鮮少有人能真正停留、聆聽自己的心聲。科技產品的日新月異與個人主義高漲的社會，人與人間彷彿築起一道隱形的高牆，顧著網路中的社群，在現實生活的互動反而愈趨冷漠疏離。「知音難尋」已是許多現代人的共感，「朋友貴精不貴多」¹，與酒肉朋友、泛泛之交流於表面的相處，缺乏心靈上的交流神往，無法彌補內心的空缺，但要找到相知、相惜的知己，又是何等困難的事。

劉勰《文心雕龍》完書於南朝齊，全書分五十篇，除〈序志〉外，論述各種文章體裁、寫作原則，以及文章評論的具體問題等，是中國第一本系統性的文學批評巨著，書中便有〈知音篇〉。根據王夢鷗先生對《文心》的篇目分類，〈知音〉歸在「餘論」，既非「文之樞紐」、「文心之道」，亦非下篇各「雕龍之術」²。這不禁引起我的好奇：〈知音〉篇在《文心雕龍》一書中，扮演何種角色？朋友間的情誼，與六朝文學評論，兩者是否有關聯？或者，劉勰對「知音」一詞做了何種轉化？

此外，在蒐集資料的過程，也可看見不同學者對〈知音〉篇秉持相同或不一的看法，如蔡英俊〈知音說探源——試論中國文學批評的基本理念〉主張讀者、作者間的互相感知，與劉勰「六觀」使得讀者對文學作品的批評具有了客觀性；顏崑陽〈《文心雕龍》「知音」觀念析論〉則就蔡英俊一文加以闡發，並有些許意見與蔡文有所差異；鄭毓瑜〈「知音」與「神思」——六朝人周旋交錯的生命情識〉一文，以〈知音〉篇協助理解〈神思〉的概念，結合情、文的「興會」，才是〈知音〉的最終目的；廖棟樑老師〈主體間的等值：論知音〉另著墨於西方文學批評家的學說，以佐證劉勰「知音」的觀點。以上四家舉隅，或深或淺地就不同面向探討〈知音〉（甚至文中「六觀」）的意義，豐富了我們對「知音」單一線性的理解，頗值得一提。

本文試從「知音」本義之典故出發，再連結到《文心》裡的「知音」與篇章意涵，同時夾議前文提到四位學者對於「知音」的看法，最後筆者進而詮釋對〈知

¹ 引自程超：《做人有心機做事有手腕》（台北：元華文創，2015年），第七章提及交友時應注意三方面：朋友貴精不貴多、不可輕率、謹慎擇友。

² 王夢鷗：《古典文學的奧秘——文心雕龍》（台北：時報文化，1987年）。參自此書中王夢鷗先生為《文心雕龍》所下的分類法與成書背景，王老師認為劉勰在〈序志〉篇中敘述其對於《文心雕龍》下編篇目結構的安排，著實精心獨制，但後人著手編輯，以致篇目散亂，故王老師就今傳劉勰《文心雕龍》的基礎，再稍加改訂次序，並歸納成「擯神性」、「圖風勢」、「苞會通」、「閱聲字」、「雕龍之術」、「餘論」等類題。

音〉的理解與問題所在。

貳、正文

一、何謂「知音」？知何音？

「知音」一詞，最早首見於《禮記·樂記》：

「凡音者，生於人心者也。樂者，通倫理者也。是故，知聲而不知音者，禽獸是也；知音而不知樂者，眾庶是也。唯君子為能知樂。是故，審聲以知音，審音以知樂，審樂以知政，而治道備矣。是故，不知音者不可與言音，不知音者不可與言樂。知樂，則幾於禮矣。禮樂皆得，謂之有德。德者得也。」

此時的「知音」之義，仍是就「知道、懂得音樂」而言。本篇作者將世間所有的聲音分成「聲、音、樂」三階層，「聲」是自然而然，或擊或發而產生之直接的、物理性的聲響，不帶有刻意或情緒成分；「音」則是涉及人的主觀情欲與感性衝動而產生，反映人內心的各種心理變化，已可說是一種由衷而發的感嘆；「樂」即有意識地將音質、音量、音高等排比、調整、調度，使之成為跌宕起伏的樂章，比起「音」，「樂」更能反映人類內心複雜而不定的情緒變動。「聲、音、樂」三者層層遞進：禽獸只知聲、人可知音、有德之君子可進一步知樂，音既生於人心，故可知〈樂記〉將「知音」視為人應與生俱來的能力，若身為人而不知音，與儒家觀念中更為下等的動物、禽獸，並無差別³，「知音」的重要性，在此時不言可喻。

漢代韓嬰撰《韓詩外傳》，也有有關「知音」一詞的記載：

「昔者、孔子鼓瑟，曾子子貢側門而聽，曲終，曾子曰：『嗟乎！夫子瑟聲殆有貪狼之志，邪僻之行，何其不仁，趨利之甚。』子貢以為然，不對而入。夫子望見子貢有諫過之色，應難之狀，釋瑟而待之，子貢以曾子之言告。子曰：『嗟乎！夫參、天下賢人也，其習知音矣！鄉者，丘鼓瑟，有鼠出游，狸見於屋，循梁微行，造焉而避，厭目曲脊，求

³ 這同時影響後來亞聖孟子：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之；舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁下》）孟子將「知音」替換成「仁義」，但〈樂記〉與孟子同樣強調人內心之本性，不同於禽獸。

而不得，丘以瑟淫其音，參以丘為貪狼邪僻，不亦宜乎！」《詩》曰：

『鼓鐘于宮，聲聞于外。』」

在此的「知音」，除了「知道音樂」的涵義之外，推敲前後文，已隱約有一些「賞識」的成分在內。曾子、子貢自門外聽孔子鼓瑟之聲，就聽出夫子瑟聲殆有「貪狼之志，邪僻之行」，曾子甚至批評老師「何其不仁，趨利之甚」⁴，這些無禮的話應該不會出於學生之口，遑論他們的老師還是當代的賢聖——孔子，出乎意料的是，孔子聽完子貢的轉述，甚至還稱讚曾參是「天下賢人」，此故事的走向太過極端且戲劇化，因此筆者對故事的真偽抱持存疑態度。然而，先不論故事真假與否，就其情節而言，可知從漢代（甚至是孔子處時春秋）始，對「知音」的解釋就有所引申，彈奏樂器可訴內心志向，被聽者聽出旋律外的情衷，還會為之感到歡欣，「聞聲知志」的意思已開始接近《文心·知音》的意涵。

大家至今最為熟知的「知音」典故，應非伯牙與鍾子期的故事莫屬，在此列舉《呂氏春秋》與《列子》的前後記載：

「伯牙鼓琴，鍾子期聽之。方鼓琴而志在太山，鍾子期曰：『善哉乎鼓琴！巍巍乎若太山！』少選之間，而志在流水，鍾子期又曰：『善哉乎鼓琴，湯湯乎若流水。』鍾子期死，伯牙破琴絕弦，終身不復鼓琴，以為世無足復為鼓琴者。」（《呂氏春秋·本味》）

伯牙善鼓琴，鍾子期善聽。伯牙鼓琴，志在登高山。鍾子期曰：「善哉！峨峨兮若泰山！」志在流水。鍾子期曰：「善哉！洋洋兮若江河！」伯牙所念，鍾子期必得之。伯牙游於泰山之陰，卒逢暴雨，止於巖下；心悲，乃援琴而鼓之。初為霖雨之操，更造崩山之音，曲每奏，鍾子期輒窮其趣。伯牙乃舍琴而歎曰：「善哉善哉！子之聽夫志，想象猶吾心也。吾於何逃聲哉？」（《列子·湯問》）

兩則同樣是伯牙鼓琴，而鍾子期「善解其意」的故事，兩者著重的點卻有所不同。《呂氏春秋》的記載，寫到鍾子期死後，「伯牙破琴絕弦，終身不復鼓琴，以為世無足復為鼓琴者」，強調知音之難尋，在此的「知音」，除了「聞聲知志」外，尚且有「知己、知心好友」之意，靈魂伴侶就像是自我一直失落的另一半碎片，一旦尋得，就能若合符契而同甘共苦；一旦失去，生命也不再完整，生命的

⁴ 此段材料引文兼翻譯引自林明昌：〈孔子鼓瑟不彈琴考——由琴瑟興替論儒道音樂美學〉，「第十六屆歐洲漢學會議」（斯洛維尼亞：盧比亞那大學主辦），2006年8月30日至9月3日，頁15-16。

某一部份，是專屬於知音的，如同伯牙的琴聲。

《列子》〈湯問〉篇的記載，透過鍾子期三次神準預測⁵，強調不管在什麼環境下，鍾子期都能透過伯牙鼓瑟之聲而說出其心之所向，而後伯牙捨琴之嘆，也可知「聲音」如同鏡子一般，可清楚反映「心志」的模樣，在知交面前，只要彈奏琴瑟，無論心中所想多麼天馬行空，都能透過琴聲傳至知音耳中。在此，「知音」的意思很明確是「聞聲知志」的意思，同於《毛詩大序》所記：「情發於聲，聲成文謂之音」。

伯牙與鍾子期的故事傳至後世，有多種版本及由此延伸的相似故事，如同記錄魏晉世人志人小說的代表《世說新語》所載：

「王子猷出都，尚在渚下。舊聞桓子野善吹笛，而不相識。遇桓於岸上過，王在船中，客有識之者云：『是桓子野。』王便令人與相聞云：『聞君善吹笛，試為我一奏。』桓時已貴顯，素聞王名，即便回下車，踞胡床，為作三調。弄畢，便上車去。客主不交一言。」（《世說新語》任誕第二十三·第四十九則）

此即為「桓伊吹笛」的典故，桓子野與王子猷兩人，分別為各自的才氣、技能吸引，卻也省卻那些互相恭維的禮數，子猷明明想聆聽桓子野奏一曲，卻又託人相邀，或許會讓人認為是在「擺姿態」的傲氣作祟，但其實也可以往正面解讀，即其輕淡之得失心，不強求、一切皆隨緣；而桓子野應子猷之邀前來吹笛，此時子猷是主、桓子野是客，但兩人在結束後卻不發一語就散去，此為「神交」的範例，在音樂的世界裡交流，已然足矣，外部的應酬話反而會破壞音樂的美妙，一切盡在不言中。至此，「知音」的意義範圍更加擴大，不僅僅在於了解對方的心志，透過音樂，甚至還能神往，彼此交流想法。

由上述幾個典故可知，「知音」一詞從「懂得音樂」，逐漸演變成「聞聲知志」、「神交」、「了解自己的知心朋友」等義⁶，皆是從原本的意義，進一步進行比喻與延伸，新、舊義之間，關聯頗大。

二、《文心雕龍》中的〈知音〉

⁵ 古人以三為多數，或許從老子開始，老子曰：「『道』生一，一生二，二生三，三生萬物。」（《道德經·四十二章》）。清人汪中亦云：「凡一二之所不能盡者，則約之以三，以見其多；三之所不能盡者，則約之以九，以見其極多。」（《述學·釋三九上》）。

⁶ 筆者在此參考「教育部重編國語辭典修訂本」之解釋。

(一) 從「知音」至「知文」而「知志」、「知人」、「知道」

由前述的原典回顧舉隅可知，「知音」即「非常了解音樂」，因為「聞聲知志」，故可進而「知心」，然一切交流仍以「音樂」為基礎，沒有音樂，也就無法知道對方的心志、意念為何了。

然而，劉勰在此再度對「知音」的意義進行轉化與比喻，他將了解志向的媒介，從絲竹轉為文學作品本身。音樂與文學具有共同點：兩者都為抒發情志的管道，如《毛詩大序》所載：「詩者，志之所之也。在心為志，發言為詩。情動於中，而形於言；言之不足，故嗟歎之；嗟歎之不足，故詠歌之；詠歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。」此外，它們亦皆可以是藝術的作品，且具有一定奧妙深意、不易識別，故知音難逢，並不是每位文人皆可以順利被賞識。每個時代的文學創作者都不在少數，且所擅文體不同，因此，學會如何品評作品、要怎麼成為一位好伯樂，從參差不齊的書海中，找出誰是濫竽充數的驢、誰又是等待被人發掘的千里馬，就是讀者很重要的任務⁷。〈知音〉篇即論及評論文學作品時應具備何種態度及方針，雖然是提供給讀者觀看的品評方法，作者其實也可以藉此檢視自己的作品，是否合乎讀者篩選好文章的標準。

三、〈知音〉篇主要內容與觀點⁸

首段言「知音」與「被知」皆難，加以歷來學者「貴古賤今」、「崇己抑人」、「信偽迷真」的歪風，始得學術風氣更裂，愈不能正確、客觀地評價文學作品與作者本身。另，筆者認為，文中多處舉陳思王曹植的例子，頗能看出劉勰於此點對曹植的不認可，甚至引述曹丕「文人相輕」之語批判曹植之舉，可見劉勰心中於此層面對曹氏兄弟的高下之分，已有定見。然而，劉勰於〈明詩〉篇中，仍有此語：「若夫四言正體，則雅潤為本；五言流調，則清麗居宗，華實異用，惟才所安。故平子得其雅，叔夜含其潤，茂先凝其清，景陽振其麗，兼善則子建、仲宣，偏美則太沖、公幹」子建即曹植，文中可看出劉勰仍極度肯定曹植的才氣。以上兩處引文，雖只是篇章中的例子，但也可發現劉勰本人並非只是光說不練，而是真有一套客觀的文學批評標準的，能夠就事論事，褒貶有度。

次段言當時鑑賞者多「各執一隅之解，欲擬萬端之變」，許多人在欣賞作品前早有預設先驗的偏好，故一己評斷文學好壞的標準，竟是端看符不符合自己平

⁷ 筆者部分想法參考自劉勰（齊）著，羅立乾註譯，李振興校閱：《新譯文心雕龍》（台北：三民書局，2004年），頁465。

⁸ 此處分段亦參考自註7，頁465-473。

時的風格、文體、聲律喜好而言，「會己則嗟諷，異我則沮棄」。

三段劉勰針對前兩段品評文章的弊病與舊習，提出實際品鑑文學作品的方法。其一為「務先博觀」，此與〈通變〉「博覽以精閱」、〈神思〉「積學以儲寶，酌理以富才」、〈風骨〉「鎔鑄經典之範，翔集子史之術」意思相似，雖然上述幾例之篇目均就「創作」而非「品評」而言，但亦可見劉勰的「博學觀」或「閱讀觀」，無論身分是讀者或作者，都要從博學洽聞開始，積學後才得以「酌理」，提取文章的精華，增加自己的知識資本。其二是態度保持公正，去除有色有鏡，無私不偏。其三劉勰則提出「六觀」，呼籲讀者先從位體、置辭、通變、奇正、事義、宮商六層面來觀照作品。

四、五段言「綴文者情動而辭發，觀文者披文以入情」。作者在心為志而發言，只要讀者能用心品味文章，就能再度通曉藏於作品中、與作者當初相同的情理，且不受時間、空間的距離而阻隔，歷久彌新。見解深刻的人，能「見異」，看到作品中隱含的意志，故能不斷享受文學的芬芳。讀者只有遵循〈知音〉中的三律及六觀，才不會搞錯欣賞、品鑑文學作品的方向。

（三）學者對〈知音〉篇看法的歧出

以下試舉三位學者的代表性說法⁹。首先是蔡英俊〈知音說探源——試論中國文學批評的基本理念〉一文，他認為「知音」是一種「理解」活動，「是一種兩個主體之間相互了解、相互感通的融洽狀態，而且相互感知的程序，似乎不需要訴諸任何外在的言辯予以明示，雙方都在內心世界沈靜的進行理解的活動。而劉勰「六觀」說最大的歷史意義在於透過創作與批評之間存有的中界地——作品本身所賦形的客觀文理組織——呈顯客觀批評的可能¹⁰。」換句話說，「知音」是不必言明的心領神會；此外，其更注意到劉勰篇內提及的「六觀」，蔡老師認為這讓文學評論有了客觀批評的憑據。

顏崑陽〈《文心雕龍》「知音」觀念析論〉繼而就蔡英俊一文加以闡發，補足其不足處，並指名自己想法與之不同處。該文觀念大概有二，列舉於下。

第一，《列子》所載的「知音」典故，其文學批評意義即「默會感知」的方式，體會作品，等同於體會作者內在情志。顏老師認為這種方式充滿神祕主義色彩，「創作主體」與「鑑賞主體」間兩心相應而直接感通，雖無法成為真實的文

⁹ 之所以提此三家，部分來自政大中文系「文心雕龍」課程教授陳英傑老師之舉例；部份歸納自學者鄭毓瑜，〈轉向的領航者〉，收於顏崑陽，《詩比興系論》（台北：聯經出版，2017年），頁3-8。

¹⁰ 本文目前已難找到，但仍可從他人著作中，略窺全文大綱。引用自劉漢：《臺灣近五十年來「《文心雕龍》學」研究》，（台北：萬卷樓，2001年），第六章第四節。

學批評知識，但卻成了中國文人創作的最高理想：個體生命內在心靈互感而契合。

第二，由「知音」議題，可生兩種文學批評系統，一是「箋釋學」批評系統：「讀者→作品→作者（情志）」，如兩漢箋釋《詩》、《騷》，交替使用孟子「以意逆志」、「知人論世」等方法，從作品中尋求作者的情志；二是「文體論」批評系統：「讀者→作者（情志）→作品」，判斷作品優劣的依據則在於作品「是否體現文體」（體貌、體性、體式）的美學標準（即「六觀」之首：觀「位體」）。因魏晉六朝文學批評較趨向文體論的批評，在此顏老師認為，〈知音〉內的「六觀」，亦是從文體論的角度切入¹¹。

在寫作手法上，顏老師用現代文學批評的角度，字字珠璣，對劉勰〈知音〉有疑義或模糊空間之詞句，一個一個探討，散落在全文中。然而，筆者認為以字斟句酌的方式，來探討劉勰原文中的深意，是謹慎、卻也可能多此一舉，因為劉勰所處的南北朝時代，文學批評觀尚在萌芽蓬勃階段，對文學批評的概念自然也還不到那麼成熟的地步，雖劉勰《文心》一書前後連貫，全書許多章句前呼後應，可見是以非常嚴謹的態度寫成，但緊抓著某些詞語，硬是要究其深意，筆者認為實非必要。幸虧顏老師應有考慮到這點，故有時在一大段篇幅的論述後，最後仍採納了較折衷的意見，例如：文中有部分篇幅探討了「六觀」是文學批評的詮釋方法或優劣標準？最後論者仍舊未下定論，因兩種可能均可以解釋，似乎沒有非要歸於哪一類不可。

以上兩篇論文的最大相同處在於，無論是默會感知或基於文體論的批評，欲「知音」，必與作者情志有關，即使是有「六觀」的客觀準則，讀者的目的絕不僅是觀一文是否合乎體式而已，最終仍是欲洞鑑作者的情志。然而，筆者認為，顏老師文中並沒有論及為何「文體論」的批評仍與作者情志有關？文中似乎找不到兩者必須連繫的充分理由。至於兩篇最大相異處，則在顏崑陽否定了默會感知的真實性，認為其並不客觀、也並非普遍存在，為伯牙、鍾子期的故事加上神秘主義的問號。

至於鄭毓瑜〈「知音」與「神思」——六朝人周旋交錯的生命情識〉一文，則是以〈知音〉篇協理解〈神思〉的概念，鄭老師於蔡英俊默會感知、顏崑陽文體論批評之外，另提出結合情、文的「興會」概念，「雙方完整的吐納往還，為感知的最終目的」¹²，興會即「由『無』至『有』的觀感、洞察」¹³。將「知音」

¹¹ 筆者自行歸結自顏崑陽：〈《文心雕龍》「知音」觀念析論〉，《中國文學批評》第一集（台北：學生書局，1992年），頁195-229。

¹² 鄭毓瑜：〈「知音」與「神思」——六朝人周旋交錯的生命情識〉，《臺大中文學報》第6期（1994年6月），頁165-170。

¹³ 論者於文中有說明，此觀念來自羅洛梅著，王溢嘉譯，《創造的勇氣》（台北：四季出版，1976年），頁93：「詩人的工作就是要與世界的無意義和沉寂博鬥，直到他能奮力使它變得有意義，使沉寂回答，使『無』變成『有』為止。」

視為「神思」中的「興會」過程，也就是添加了「想像」成分，故能翻出一層新意：「論者指出『想像』是『追摹創作心靈的批評活動』，並以大量實際詩文證明『知音』與『神思』的共通感知或觸興方式。申明劉勰不會只停滯在『六觀』，而是要『入情』、『見心』，故劉勰未將『作品的評價』與『情志的詮釋』截然分開」¹⁴。

筆者認為，《文心雕龍》雖細分五十篇目探討文學、創作問題，總體來看，各個概念卻都貫穿全書，環環相扣，鄭老師的看法，將〈神思〉與〈知音〉並提，其實已不是單就〈知音〉做討論，故能結合〈神思〉，跨越文本單篇的侷限，提出另外一層的討論：即讀者閱讀作品，除了感知、文體批評外，其實還兼有「想像、追摹」的神思歷程。然而，若欲以此因作出「前面幾位研究者，都沒有細探『知音』中『想像』之意旨」的定論，似乎也有些失當，因為鄭老師於根本上的討論範圍，就已較前述兩家來得大，發揮空間與聯想，自然較多。

以上三家，對「知音」的看法由前到後，每一位都替前說做了些修正與增補，最後甚至將討論範圍從〈知音〉篇本身，拉開到其他篇章亦提，「知音」其實就是一種文學批評的過程，《文心雕龍》在談及創作者該如何把握文之樞紐，巧用雕龍之術以顯現文心之餘，也在培養讀者具有足夠的知能，如同劉勰所說：「良書盈篋，妙鑒迺訂」，成為一位好讀者，才能獨具慧眼以「見異」，洞見作品中的「文情」。故「知音」的歷程討論，本就不只限縮在〈知音〉篇本身。三位論者的說法或有不一，儘管皆談及現代文學批評的術語，但主要仍舊皆以中國古典「如何欣賞作品」的原則去論述，下章將談論〈知音〉篇中觀念，與西方文學批評的相同與相異處。

四、西方文學批評觀與「知音」的同與異

《文心雕龍》是中國文學批評著作之一，然而文學批評一詞，卻是直到五四運動時期，才順應新潮流傳入中國¹⁵。因此，同樣都歸類於文學批評觀念，很難讓人不比較《文心雕龍》一書與西方經典批評論的異同，在此即就《文心》專門討論文學欣賞品評的〈知音〉篇，結合部分西方現代、後現代文學批評主張作異同比較。

¹⁴ 同註 10。

¹⁵ 有關文學批評傳入中國，在此參考高玉，《中國現當代文學史與文學批評反思》（台北：秀威資訊，2009年），頁 52-53。原文對於西方文學批評觀之所以傳入中國的原因之詮釋，頗值得玩味，但因非本文主要討論方向，故放於註解中，供讀者參考，在此節錄一段：「五四時期，文學作為文化的一個方面被認為是構成社會的深層基礎，中國要在政治經濟和軍事上強大，擺脫被欺侮的命運，必須從根本上即文化上進行變革。中國文學就是在這種背景和邏輯理路下從傳統向現代轉型的。」

(一) 西方理論與〈知音〉之「大同小異」

廖棟樑〈主體間的等值：論知音〉一文，在討論「知音」意涵之餘，尚著墨西方文學批評家的學說，以旁證〈知音〉篇中的觀點，即「讀者→作者（情志）→作品」的關係，只要讀者具有欣賞作品的的能力，就能完全直通作者創作時的真情實感，且不受時、地限制。以下所舉之西方理論或主張，除幾項為筆者自提外，其餘大多選自該文，兼以筆者自己的理解。

首先，黑格爾（G. W. F. Hegel）曾在《美學》一書中寫下：

「藝術作品儘管自成一種協調的完整的世界，它作為現實的個別物件，卻不是為它自己而是為我們而存在，為觀照和欣賞它的聽眾而存在。例如演員們表演一部劇本，他們並不僅彼此交談，而且也在和我們交談。要瞭解它們，就要根據這兩方面來看。每件藝術作品也都是和觀眾中每一個人所進行的對話。」¹⁶

從引文可知，黑格爾認為藝術作品既是獨立、卻也為了讀者（而非作者）而存在，每件作品皆隱含了作者所欲向讀者訴說的話語。與〈知音〉中的觀念不約而同的是，透過作品，讀者不僅僅是接收，還能與其對話、溝通、交流，作品是一套思想理路，而非口白式的論述。

法國象徵主義學者勒韋爾迪（P. Reverdy）則提出：

「我們促使人們去讀它——這就夠了，讓人們去閱讀和思考，每個人都應當從中吸取理解得最好的部分，最富有生氣的部分，讀者是有權得到它的，每個人還應當吸取那種把讀者與作者，如同插條與砧木接枝那樣連結起來的特殊力量。正是從插條一接上砧木的時候起，寫作

¹⁶ 引自黑格爾著，朱光潛譯，《美學》（北京：商務印書館，1979年），頁335。

活動就有了神秘性。在詩人寫作過程中的詩彷彿是創作的底片，然而它的正片卻在讀者身上。只有在作品的一切素質在讀者的感情上得到反映的時候，它才可以認為是最後完成了，這如同攝像印在照片上一樣。」¹⁷

此語與黑格爾想法相同的部分在於「讀者與作者間的連結」，勒韋爾迪以嫁接中插條與砧木相接的比喻，說明讀者、作者間本非一體，但一旦發生接觸（讀者閱讀作品），就變為緊密相依、不可分的關係。此外，可推知勒韋爾迪對「讀者」身分的高度重視，他甚至認為作者寫定的作品，必須在能夠達成感染讀者情緒的條件下，一部作品才得以稱為「完成」。

然而，儘管此理論大體與〈知音〉篇、黑格爾的論點相仿，但仍稍有歧異，勒韋爾迪於文中隨後補述：「但兩者的差別在於在讀者心裡的這個像是誰也看不見的。這就是為什麼不應當由寫詩的人，而應該由讀詩的人來論詩的緣故」筆者認為，勒韋爾迪筆下所謂讀者賞閱作品的過程，讀者所映照出的「像」，並非作品原先的真實、完整樣貌。以勒韋爾迪的比喻來說，作者在創作的過程如同捕捉畫面於底片上，讀者閱讀則是「沖洗」照片的過程，但照片與實景，不免會有轉換的色差。因此，勒韋爾迪認為「應由讀詩者論詩」，作品因讀者而完成，讀者在賦予、重現作品意義時，是稍有增添或改易的。這與劉勰所持「觀文者披文以入情」、讀者再度通曉作者原先撰寫作品的情理之想法，有些不同。

托爾斯泰（Leo Nikolayevich Tolstoy）說：

「根據個人的寫作經驗，我知道，我寫的作品應力與質量，都取決於我心目中最先提出來的這個關於讀者的概念。讀者就是我的想像、經驗和知識所理解的一個普通人，他是與我的作品的主題同時產生的。……讀者的性格和對讀者的態度，就決定著藝術家創作的形式和比

¹⁷ 引自勒韋爾迪著，王忠琪譯，〈關於詩的思考〉，收於《法國作家論文集》（北京：三聯書店，1984年），頁137。

重。讀者就是藝術的一個組成部分。」¹⁸

這段話說明，托爾斯泰認為作者在寫作過程中，讀者是作者會考慮的因素，也是作品的一部份。由此也可以看出同〈知音〉中，讀者、作者互相理解的交流與想像。然而，《文心雕龍·知音》較像是「讀者如何透過作品推敲作者當下的心志」，是以意逆志的反推的過程；但托爾斯泰在〈談談讀者〉一文中，是從「作者如何透過作品，把內心的情意完整傳達給讀者」的順向角度論述，兩者雖然在身分及傳遞方向的界定稍有不同，但皆著重於情意相通的歷程。

西方詮釋學的著名學者伽達默爾（Hans-Georg Gadamer），在其聞名於世的經典作品《真理與方法》，曾提出能與〈知音〉篇相通的「同在」概念：

「觀賞者的存在是由他『在那裏的同在』（Dabeisein）所規定的。『同在』的意思比起那種單純的與某個同時存在那裏的他物的『共在』（Mitanwesenheit）要多。同在就是參與（Teilhabe）。誰同於某物，誰就完全知道該物本來是怎樣的。同時在派生的意義上也指某種主體行為的方式，即『專心於某物』（Bei-der-sache-sein）。所以觀賞是一種真正的參與方式。」¹⁹

上述引文，若試著簡化那些哲學術語，我們或許可以理解為，雖然作者與讀者位於線性的兩端，互為主體，作品處在作者與讀者之間，但兩者因為共同專注、參與於作品中，因而「同在」，甚至「交會」。此外，「誰同於某物，誰就完全知道該物本來是怎樣的」，「同在」成為兩主體彼此通透了解的理由，兩者因同在场而互相參透了作品的全貌。這與〈知音〉的觀點不謀而合，「世遠莫見其面，覘文輒見其心」，作品搭起了訴說者與聆聽者之間的橋樑，是兩者相遇、相知的場合，透過作品，交流不必言明，就能心心相映而惺惺相惜。然而，所謂同在，並不是指讀者、作者都必須身處一地，或是實質上的親自交流，而是如同電影《你

¹⁸ 引自托爾斯泰，〈談談讀者〉，《論文學》（北京：人民文學出版社，1980年），頁24。

¹⁹ 引自伽達默爾著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，1992年），頁161。

的名字》男女主角立花瀧、宮水三葉，明明從未見過彼此，卻能半實半虛的扭曲時空中，強烈地感受到對方存在感，與一直在尋覓彼此的渴望。

另，日內瓦學派學者喬治·布萊（Georges Poulet）亦在其代表作《批判意識》中提出：

「閱讀是這樣一種行為，主體的原則——我稱之為『我』——通過它變得我無權再將其視為我之『我』了。我被借與另一個人，這另一個人在我的內心中思想、感覺、痛苦和騷動。」²⁰

喬治·布萊強調在閱讀過程中的「主體」原則，廖棟樑老師將其稱為「主體間的等值」，乃是「批評意識和創作意識的遇合」²¹。然而，值得注意的是：「作者和批評家在一首詩中的全部真實關係應該被看作是一種主體間的現象，其中一個傳達給另一個的東西，不是一種同一，而是一種等值²²。」

這同樣與〈知音〉內的「觀文者披文以入情」不同。劉勰認為，讀者所入知情是「同一」的，但在此喬治·布萊僅強調是「等值」，也就是兩個本質不同的主體之間的傳達與交換，讀者在閱讀的過程，融入而吸納了部分作者的靈魂，因此，我不再是「我」，人因閱讀而發生改變。筆者認為，北宋詩人黃庭堅之語，或許正可遙相呼應蘇軾〈記黃魯直語〉：「士大夫三日不讀書，則義理不交於胸中，對鏡覺面目可憎，向人亦語言無味。」

以上的西方學者說之文學批評觀，都有與〈知音〉篇相互映照之處，一中一西，且文學史發展脈絡不同的情況下，竟能有相似的看法，可謂「天下智謀之士，所見略同耳」²³。」不過，在大架構相似之餘，其實各說仍有其獨見，並非完全重疊，故每家雖試圖以客觀理論詮釋「知音」、作者與讀者間的感通，但不可避免其中仍摻入對情感交流方式的主觀理解、推想。

廖老師於論文中舉到的幾項例子，也都是與〈知音〉篇貼近的西方看法，但想必與劉勰對於作品意志傳遞的觀念有所背離者大有人在，各持己見，正是學術

²⁰ 引自喬治·布萊著，郭宏安譯，《批判意識》（南昌：百花洲文藝出版社，1993年），頁259-260。

²¹ 引自廖棟樑，〈主體間的等值：論知音〉，《輔仁國文學報》第16期（2000年7月），頁173。

²² 同註20，頁29-30。

²³ 原語出《三國志·卷三七·蜀書·龐統傳》，裴松之注引《江表傳》：「備歎息曰：『孤時危急，當有所求，故不得不往，殆不免周瑜之手！天下智謀之士，所見略同耳。』」

之所以蓬勃且有趣之處。下節，筆者試圖自行舉出幾說，與劉勰〈知音〉內觀點迥然不同的論述。

（二）西方理論與〈知音〉之「大相逕庭」

首先是保羅·利科（Jean Paul Gustave Ricoeur）的見解，他認為：「在任何假設的基礎上，閱讀就是一個把新的話語和本文的話語結合在一起。話語的這種結合，在本文的構成上揭示出了一種本來的更新（這是它的開放特徵）能力²⁴。」他認為閱讀是「話語的結合」，於本文意義上又再一次「更新」。這與〈知音〉篇中觀念正好相反，因為劉勰於文末提及：「流鄭淫人，無或失聽。獨有此律，不謬蹊徑」鑑賞作品，只有遵循知音的準則（博觀與「六觀」），才能正確掌握文情，進而評斷文章的優劣，這代表每部作品內都有其「真意」，讀者應遵循六觀以解作者之意，而非在文章語言之上添入個人想法以「更新」。這讓筆者想到，劉勰於《文心》一書，內有多處徵引前人話語之處，但這些語句用於文章中，卻不一定是原文欲彰顯的意思，巧妙的化用語意，甚至斷章取義，這難道可以算是劉勰所謂的「知音」嗎？

另外，二十世紀文學理論家及解構主義哲學家羅蘭·巴特（Roland Barthes）曾發表一篇名為《作者之死》的論文，云：「文本誕生，作者已死」這應是受到福柯先前提出的「人之死」²⁵觀點影響，而「人之死」觀念背後即「意味著主體的消亡，而主體消亡的概念背後則意涵著主體觀念是一個歷史性的觀念。換言之，它不像傳統概念中所以為的是一個永不消亡、超越於歷史經驗之外的實體，而是具有誕生和消亡的歷史過程。²⁶」作者或主體的消亡，恰恰與從黑格爾開始提出的「互為主體性」迥然不同，衍生了後現代主義「反整體」的聲浪²⁷。

「作者已死」，象徵當一部作品完成的瞬間，他和作品間的關係就立即結束，作品自身有其存在價值，它不是作者的附屬品，反之，卻是獨立於作者之外存在的個體，不需要作者代為發言，而應該交由讀者自行解讀，且無所謂「對」或「不對」的詮釋，也沒有人有資格決定該作品是否「優」或「劣」的普世價值，徹底拋開作者的束縛。

²⁴ 保羅·利科著，陶遠華、袁耀東等譯：《解釋學與人文科學》（石家莊：河北人民出版社，1987年），頁162。徵引自張榮翼、李松：《文學理論新視野》（臺北：新銳文創，2012），頁230。

²⁵ 觀念出於米歇爾·福柯著，莫偉民譯：《詞與物：人文科學的考古學（修訂譯本）》（上海：三聯書店，2016年）。

²⁶ 引自姜文斌，〈論傅柯「人之死」的概念兼談主體解放與生命的意義〉，《生命教育研究》第8卷第1期（2016年6月），頁3。

²⁷ 後現代主義除了哲學發展外，也影響到文學，有關的論述，參考自政治大學教育系陳幼慧老師「教育哲學」課程講義。

中國古典欣賞作品的方法，往往是自孟子開始的以意逆志、知人論世，不只要了解作品的意涵，還要向上推溯作者的意志。故最早即孔子制定六經，後代文學家往往稱之「有其深意」，其據魯史編訂《春秋》，字字皆有「微言大義」，而後代也產生諸多注疏，試圖藉此回歸、發揚儒家「正統」。這些經學家，從事的雖是義訓之學，但往往就字句上深究著墨，有時其實已跳脫字句本身的直觀意義，這樣的作為，正好是西方後現代文學批評理論所不贊同的。

〈知音〉篇中劉勰提出「六觀」，其實已試圖藉著客觀的方式，從「本體論」以品評作品，然而，他依然重視「夫綴文者情動而辭發，觀文者披文以入情，沿波討源，雖幽必顯」，讀者最好能了解作者字裡行間隱微的心意，雖不必知人論世，但以意逆志還是需要的，這樣才能夠更深入作者當時的心靈感受。相較之下，保羅·利科及羅蘭·巴特等人的論點更為極端，對觀眾來說，作品才是主角，只評肉眼看得到、能感受到的，而不讓作者的思想箝制甚至蓋過作品本身文采的鋒芒，同時強調讀者的感受，每個人都能對同一作品有獨特的創見，作品中並不合所謂的「答案」或「絕對的知識」。因此，談論作品和談論作者，應該有所區隔。

參、結論

《文心雕龍·知音》，既是文學批評論，亦是「藝術傳達論」，而「知音」就如同「溝通」一般，有說話者與接聽者，文本或絲竹成為作者與觀眾溝通的媒介。然而，茫茫書海中，到底要如何找到與心靈契合的好作品呢？就從「博觀」開始，「凡操千曲而後曉聲，觀千劍而後識器」，先有博覽洽聞的習慣，才能在心中建立文學評價高低的基準。雖然賞鑑文章必然涉及主觀，但劉勰提供較為客觀的「六觀」，可以此作為詮釋方式或者優劣評價的準則，亦能以此「見異」，洞察作者為文之用心與志向，完整接收到作者全神貫注到作品中的「文情」，因而獨享閱讀中互為知音的快樂。作品跨越了時、地的限制，使得相知的兩主體能夠在文學中相逢神交，令人嚮往，讀者進而尚可透過更多作品了解作者這個「人」，從他的生命、文學經驗中攝取養分，最終幫助自己對「道」的體悟。這種線性關係，層層遞進，從「知音」→「知文」→「知志」→「知人」→「知道」，更顯出如何「知音」的重要性，故務必掌握且遵循「博觀」、「六觀」的方法，才能走在追求最高境界——「道」的路上，而不至於走偏，如同劉勰所述：「獨有此律，不謬蹊徑。」

與遠在東方的南北朝文人劉勰遙相呼應，西方世界在幾個世紀後，文學理論蓬勃發展且建立起完善的體系，並在五四運動之際傳入中國，提供了文學品評的其他方式，讓文人除了古典式地賞析文章意涵外，還能就文本語句等進行分析，

豐富了文本的價值。其中，與〈知音〉篇概念不謀而合的主張有許多，如黑格爾、勒韋爾迪、托爾斯泰、伽達默爾、喬治·布萊等人，皆提出「作者與讀者間的感通」。然而，與〈知音〉篇背離的學說也不少，最著名即羅蘭·巴特所說：「文本誕生，作者已死」主張廢除讀者與作者間的連結，最重要的應是讀者自身對作品的感受，文本的價值，應獨立於作者之外。

儘管立場不同，不可否認，這些學說皆有其論述脈絡可循，且各有擁護者，不必對另一方作出批判。我們也應該以此作為反思，另一方所秉持的觀點，是否真有其道理所在？近代有幾個發人深省的案例，例如，「國內知名作家侯文詠，就曾在書中提到自己的文章被收錄到國中國文課本中，兒子下課後拿著該課文的考卷讓侯文詠寫，侯文詠寫完後只考了 87 分。²⁸」另外，吳晟也曾某次演講中反思國文考題的荒謬性：「這些考題，連我（作家）本人都答錯啊。²⁹」我想，當我們下次閱讀作品時，除了依循自己習慣的步驟，閱讀完作品、試圖了解作者主旨與意志後，或許也能想想自己的想法是否與其相同或相異，無論是與劉勰〈知音〉相同或相異的觀點，它們同樣強調「讀者」的角色，身為讀者，不一定要對作者的說法全盤接收，而在於我們如何靈活地通透文章，而真的有所感悟或收穫，這才是閱讀最可貴之處。

²⁸ 引自李怡芸，〈兩岸佳作入考題 考倒原作者〉，《旺報》焦點新聞（2017 年 5 月 20 日）。

²⁹ 引自楊翠，〈課本作家吳晟：國文考這樣的題目，連我都會答錯……〉，《商業週刊》教育，（2015 年 4 月 10 日）。

參考文獻

一、專書

- 劉勰（齊）著，羅立乾註譯，李振興校閱，《新譯文心雕龍》（台北：三民書局，2004年）。
- 程超，《做人有心機做事有手腕》（台北：元華文創，2015年）。
- 顏崑陽，〈《文心雕龍》「知音」觀念析論〉，《中國文學批評》第一集（台北：學生書局，1992年），頁195-229。
- 鄭毓瑜，〈轉向的領航者〉，收於顏崑陽《詩比興系論》（台北：聯經出版，2017年），頁3-8。
- 劉羨，《臺灣近五十年來「《文心雕龍》學」研究》（台北：萬卷樓，2001年）。
- 羅洛梅著，王溢嘉譯，《創造的勇氣》（台北：四季出版，1976年）。
- 黑格爾（G. W. F. Hegel）著，朱光潛譯，《美學》（北京：商務印書館，1979年）。
- 勒韋爾迪（P. Reverdy）著，王忠琪譯，〈關於詩的思考〉，《法國作家論文集》（北京：三聯書店，1984年）。
- 托爾斯泰（Leo Nikolayevich Tolstoy），〈談談讀者〉，《論文學》（北京：人民文學出版社，1980年）。
- 伽達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（上海：上海譯文出版社，1992年）。
- 喬治·布萊（Georges Poulet）著，郭宏安譯，《批判意識》（南昌，百花洲文藝出版社，1993年）。
- 保羅·利科（Jean Paul Gustave Ricœur）著，陶遠華、袁耀東等譯，《解釋學與人文科學》（石家莊：河北人民出版社，1987年）。
- 張榮翼、李松，《文學理論新視野》（台北：新銳文創，2012年）。
- 米歇爾·福柯著，莫偉民譯，《詞與物：人文科學的考古學（修訂譯本）》（上海：三聯書店，2016年）。

二、期刊、會議論文

- 鄭毓瑜，〈「知音」與「神思」——六朝人周旋交錯的生命情識〉，《臺大中文學報》第6期（1994年6月），頁129-170。
- 廖棟樑，〈主體間的等值：論知音〉，《輔仁國文學報》第16期（2000年7月），頁157-187。
- 姜文斌，〈論傅柯「人之死」的概念兼談主體解放與生命的意義〉，《生命教育研究》第8卷第1期（2016年6月），頁1-22。
- 林明昌，〈孔子鼓瑟不彈琴考——由琴瑟興替論儒道音樂美學〉，「第十六屆歐洲

「知音」難尋——論如何從《文心雕龍·知音》「知文」、「知志」、「知人」至「知道」

漢學會議」(斯洛維尼亞：盧比亞那大學主辦)，(2006年8月30日至9月3日)。

蔡英俊，〈知音說探源——試論中國文學批評的基本理念〉，「中國文學批評討論會」(新竹：清華大學中國語文學系主辦)，1987年6月。

三、報刊文章

李怡芸，〈兩岸佳作入考題 考倒原作者〉，《旺報》焦點新聞(2017年5月20日)。

楊翠，〈課本作家吳晟：國文考這樣的題目，連我都會答錯……〉，《商業週刊》教育(2015年4月10日)。

師評

本文結構完整，提問清晰且重要，並援引相關經典著作加以佐證，在學術論文上已粗具規模，也可印證進入大學後的學習歷程。文章初始對提問的由來與界定簡明扼要，濃縮成兩個重要問題：晚清知識分子如何打造「中國人」形象？民族主義和中國近代史學的詳細關係為何？令讀者迅速聚焦，殊為不易。研究回顧意識到重要先行研究者的成果，但對於這些作品與本文的關係，較偏重既有說法的援引，而少有批判性的修正，在後續論證時，亦有類似狀況。更大的問題是，有關史學革新的部分僅舉梁啟超一例，符號象徵也只舉「病夫」一詞，若能更加強說明梁啟超與「病夫」的特殊性與重要性，界定兩者在該波史學革新與符號象徵中的定位，才不枉於大量引用並以白話譯解梁氏著作與特別討論該詞的苦心。



第 27 屆 (民國 107 年) 大學生組
第 3 名

施奕丞

歷史系學士班

得獎感言：

首先，我想對主辦單位，國立政治大學文學院致上最誠摯的感謝。主辦單位對學術論文的推崇及鼓勵，令學生感受到學術的自由以及可貴，使政大內的學術風氣不斷提升。此次能獲獎，感受更是深刻。

其次，我想感謝歷史系上的彭明輝教授。此篇論文是以奕丞在彭老師課堂中所學為基礎，佐以許多參考資料及奕丞自身見解而成。彭老師上課幽默風趣，使奕丞在課程中收穫甚多，而彭老師的指導，更讓奕丞與其他歷史系的學生，對歷史學有更高的熱忱。

最後，我想感謝所有評審委員及老師。評審團隊的認可，使奕丞無比振奮，體驗徜徉在學術自由外的強烈成就感。使奕丞能更加堅定在學術領域上持續耕耘。

史學革新與打造中國民族

摘要

當晚清知識分子面對西方勢力的威脅，加上《天演論》引介了達爾文《進化論》中物種競爭淘汰的思想，晚清知識分子對國家的存續有極大的體悟。而民族主義的思想也在這時發揚光大，其所展現的強大動員能力是所有其他主流思想所無法比擬的。晚清知識分子更將西方國家強盛的主因歸為民族主義，期待打造出理想中的「中國人」後，便能獲得和西方競爭的實力，甚至能超越西方。而晚清知識分子也敏銳抓到推動民族主義最大的工具為史學，但無奈傳統史學對民族主義推動的幫助實在微乎其微，為了順利推動民族主義，史界革命已刻不容緩。

關鍵字：民族主義、史學革新、中國傳統史學、新史學、梁啟超、符號象徵

壹、前言

一、研究動機

鴉片戰爭的爆發與慘敗，敲醒了許多晚清知識分子的警鐘，也揭開了中國近代史的序幕。儘管如此，鴉片戰爭後，不論是經濟上或是戰事上一連串的對外失敗。對中國知識分子的醒覺仍然有限，直至中日甲午戰爭戰敗，由光緒帝所領導的戊戌變法卻功虧一簣。這時，國破家亡的恐懼開始席捲中國知識分子，加上 1896 年，嚴復的翻譯作品《天演論》的出版，適者生存，不適者淘汰的想法蔓延至晚清學界，許多知識分子擔憂中國是否會如自然界中的不適進化者一般，成為強者進化的養分，消失在歷史的洪流之中。

要對抗西方列強與崛起的日本，勢必得動員整個國家的力量。而在西學不斷傳入中國的背景，民族主義猶如晚清知識分子的明燈，將引導中國走出當時的劣勢，並且一步步走向強盛的未來。在民族主義學說引爆了心中熱情的同時，晚清知識分子也希望能將這份狂熱傳遞給所有同胞。集體狂熱會帶來無與倫比的行動力，而這份群體的行動力將直接推動國家的進步，晚清許多知識分子認為這是西方列強強盛之因，梁啟超在《新民叢報》便直言：「歐洲所以發達，世界所以進步，皆由民族主義。¹」

民族主義為近代世界歷史帶來巨大的影響，特別是在近代中國，清末民初的知識分子們將以往存在許久，卻模糊不清的「中國」概念，一步步打造成完整而又具有煽動力的民族。如今，台灣在本土意識的崛起和中國外交打壓的背景，民族主義卻仍具一定影響力，許多台灣人在讀到晚清的一連串對外挫敗時，心裡仍會產生不小的漣漪，而中國在政府的大力推動下，影響更為巨大。

民族主義對近代中國的影響是如此巨大，而史學在此之中又扮演著如此重要的角色，吸引了筆者的高度興趣，晚清的知識分子是如何打造出如此鮮活和具有高度凝聚力的「中國人」形象？民族主義和中國近代史學的詳細關係又為何？此為本篇論文期待能釐清的兩個問題。

二、文獻回顧

民族主義是影響世界近代歷史的重要因素，因此，有許多著作在解釋民族主義與其對世界所造成的影響。有 Benedict Anderson 所著之《想像的共同體》，

¹ 梁啟超，《新民叢報》（北京：中華書局，2008 年），頁 25。

以印刷資本主義、語言等方面作為切入點，解釋民族主義的興起與之後不同民族主義的發展²。也有如杜贊奇之《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國近代史研究》對民族主義和中國近代史有深刻的研究，並且提出「民族」在傳統中國早已非陌生的概念³。

中國近代史學演變為中國近代史中的重點課題，許多致力於思想史的學者對於中國近代史學革新皆有著作。如彭明輝《晚清的經世史學》以樂理的獨特方式解釋史學的演變⁴。張豈之主編《中國近代史學學術史》對於理解中國近代史學演變史是一本容易上手的著作⁵。瞿林東主編《歷史時代嬗變的紀錄——中國近現代史學研究》，蒐集了許多篇不同作者闡述關於中國近代與現代史學發展的論文，給予讀者對於中國近代史學演變不同的方向思考⁶。

在打造中國近代民族主義時，當時的晚清知識分子還輔以許多符號象徵來進行更全面的推廣。楊瑞松《病夫、黃禍與睡獅增訂版——「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》對病夫、黃禍和睡獅三種不同的符號進行討論⁷。沈松僑的〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉則討論黃帝神話和炎黃世胄對中國民族主義的影響⁸。

貳、史學革新和中國民族主義的關係

在研究世界近三百年來的歷史中，民族主義一直是其中的重要課題。民族主義塑造出一個和其他人具有相當歧異度的共同體，而這種具有高度排他性的共同體則可再透過許多方法進一步鞏固內部的同質性，形成一種想像的共同體。而這種共同體，由於高度的同質性，儘管內部存在著普遍的不平等和剝削，但民族總是能被想像為一種深刻且平等的同志愛。而這種同志愛將趨使數以百萬計的人甘願為民族此一有限的想像，去屠殺或從容赴死⁹。

也正由於民族主義此種強大而無可避免的煽動力與動員力，這種全新的思

² Benedict Anderson 著，吳叡人譯，《想像的共同體》（台北：時報文化出版，2016年）。

³ 杜贊奇著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國近代史研究》（北京：社會科學文獻出版社，2003年）。

⁴ 彭明輝，《晚清的經世史學》（台北：麥田出版，2002年）。

⁵ 張豈之主編，《中國近代史學學術史》（北京：中國社會科學出版社，1996年）。

⁶ 瞿林東主編，《歷史時代嬗變的紀錄——中國近現代史學研究》（北京：北京師範大學出版社，2007年）。

⁷ 楊瑞松，《病夫、黃禍與睡獅增訂版——「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》（台北：政大出版社，2016年）。

⁸ 沈松僑，〈我以我血薦軒轅——黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》第28期（1997年12月），頁1-77。

⁹ 同註2，頁40-43。

潮，捲動了整個近代世界史的發展。十九世紀以來，整個世界幾乎沒有國家能逃離民族主義的浪潮，我們可以毫不誇張地說，民族主義便是近代史的代表。正如當時的人們無法匿於民族主義般，研究近代史的史學家們也無法跳脫出民族主義。

在這樣的時代背景下，十九、二十世紀的中國知識分子也無可避免的接受並且試圖打造屬於中國的民族主義，而其中更詳細的因素將會在下文進一步的討論。在歐洲陶鑄民族主義時，歷史一直是一項不可或缺的材料。共同的歷史代表著相同的記憶，藉由追隨先祖的血緣認同和歷史，可以更進一步將這種認同擴展至所有享有相同歷史的人們，鑄造出興榮與共的使命感，是形塑民族主義的利器。在中國，傳統的歷史史學提供了豐富的材料，但傳統史學是為了服務個人，為政權而活，這樣的歷史難以喚醒群體，甚至對民族主義的發展有一定程度的阻礙。因此，在戊戌年後，以梁啟超為首的中國知識分子開始了中國史學革新的發端，希望將中國的史學研究由研究帝王譜牒的「君史」改革為研究群體的「民史」。也因此，梁啟超等人所提倡的新史學價值標準，有非常大部分都是對舊史學價值的批評，並且大力提升以全民為本位的新史學標準¹⁰。藉由將史學研究對象由少數的個人轉換為群體，以塑造群眾共同記憶的方式，打造中國的民族主義。正如其在《新史學》中所言：「然則歷史所最當注意者，惟人羣之事，苟其事不關係人羣者，雖奇言異行，而必不足以入歷史之範圍也¹¹。」「疇昔史家，往往視歷史如人物傳者然。夫人物之關係於歷史固也。然所以關係者，亦謂其於一羣有影響云爾。所重者在一羣，非在一人也¹²。」

參、傳統史學與中國民族主義

一、緣起

傳統史學大抵專為政權服務，敘述對象也為讚頌統治者或是單一英雄人物，而記述多用列傳、實錄等形式，用以將敘述對象的功勞最大化，以現今角度來討論，不僅不夠嚴謹也不夠客觀。但不論傳統史學如何，中國畢竟是個有歷史傳承許久的國度，而這份特質更是可以直接用來塑造民族，梁啟超便曾直言：「其可以稱為歷史的人種者，不過黃白兩族而已」¹³。晚清的中國知識分子在經過科舉的制度下，確確實實享有一份共同的記憶，而中國歷史上一次次的

¹⁰ 同註 5，頁 77-78。

¹¹ 梁啟超，《新史學》，收入《中國歷史研究法—正補編·新史學合刊》（台北：里仁書局，2000年），頁 13。

¹² 同註 11，頁 13。

¹³ 同註 11，頁 17。

華夷之辯，代表中國傳統知識分子對於「民族」的構想並不陌生，為民族主義的傳播提供相當良好的背景。如芝加哥大學杜贊奇（Prasenjit Duara）認為：「無論是在印度歷史上還是在中國歷史上，人們都曾認同於不同的群體表述。這些認同一旦政治化，就成為類似於現在稱之為『民族身分認同』的東西¹⁴。」

正是由於傳統史學的貢獻，中國人，至少中國知識分子對於「民族」的概念絕對不陌生，晚清的中國知識分子也從傳統史學中擷取了許多用來創造中國民族主義的符號象徵，如「黃帝」便是其中的典型例子。先不論黃帝故事的真實性，黃帝的傳說無疑屬於中國傳統史學：書寫對象為個人、服務對象為統治者。但對於晚清的民族建構來說，這種大眾耳熟能詳，又被視為先祖的符號，卻是再適合不過了¹⁵。若重歸晚清的時代背景，運用史學推動民族建置時，必然得先運用中國傳統史學，而筆者認為晚清第一人便是著有《聖武記》和《海國圖志》的魏源。

二、魏源

以晚清學者的經史論而言，魏源是最具代表性的多面向學者。他將今文經公羊學派的經世思想融入史學，打破經史之間的藩籬，藉史以經世¹⁶。魏源喻史於經世的思想 and 當時大行其道的傳統考據學有所不同，這種思想的興起在學界有許多討論，但晚清的變局，尤其是鴉片戰爭，是經世思想在晚清竄升的一條重要引信。而《聖武記》是魏源出版《海國圖志》前的一本重要著作，兩書成書的年代大約在鴉片戰爭前後，其中的差異也可從中一窺鴉片戰爭對晚清知識分子的影響。

《聖武記》的內容主要敘述清初平定四夷的武功，目的是藉由清初聖王的偉大功績，用以振奮當時萎靡不振的朝廷風氣，提醒當時的王公大臣需要繼承清初聖王的雄心壯志。除此之外，魏源也敏銳的觀察到英國和俄國等西方勢力威脅進逼中國，因此魏源在書中分析英國之侵略活動，但在此書中，魏源仍將西方勢力視為中國歷史上的邊疆民族。而從《聖武記》著書的用意中，可以看出魏源所隱含的經世思想¹⁷。

不同於《聖武記》，《海國圖志》以認識西學為主要方向。鴉片戰爭，清政府和西方勢力在近代軍事上的第一次大規模交鋒，結局卻是以清政府的失敗作為結果。知己知彼方能百戰百勝，《海國圖志》大部分引用西人著述，而非中國人的角度，大力推廣中國認識「真實」的西方勢力，並且提出著名的「師夷長

¹⁴ 同註 3，頁 42。

¹⁵ 同註 8，頁 8-22。

¹⁶ 同註 4，頁 125-127。

¹⁷ 同註 4，頁 135-140。

技以制夷」論點¹⁸。而作為一本結合傳統史學和大量西人著作的書籍，《海國圖志》除了呈現當時的世界知識，更展現了魏源豐富的經世思想，是晚清知識分子離開學術界的象牙塔，直面社會的代表¹⁹。

《聖武記》和考據史學不同，有濃厚的政治性質，是為了整頓當時朝中的頹廢風氣而著，將史學和現實面結合。但正如徐松巍所言：「然而在他們為解決現實社會的迫切問題所開具的『藥方』中，大多是了無新意、陳舊過時的所謂先王之『良法美意』²⁰。」而《海國圖志》相較於《聖武記》儘管相對客觀多元，但仍然不符合梁啟超等人對「新史學」的界定。

但魏源他的筆卻從傳統史學體系中出現了新思想，也因此，學界有許多討論認為魏源代表的是中國傳統史學邁向近代史學的第一次變奏，梁啟超等人則是第二次。張豈之所編的《中國近代史學學術史》為這時代的史學家下了一段精闢的見解：認為這些史家以傳統史學的方法，直面清王朝政治狀況的癥結，有強烈的現實作用，但對歷史本質沒有全面的認識，甚至沒有注入新時代所帶來的新內容。並試圖提高名節觀念，將它轉化為愛國的民族精神，但卻是一種不可為而為之的主體意識²¹。

儘管如此，這些新思想源於社會的急迫性，而這些急迫性正是中國民族主義發展源頭之一，這些富有經世思想的傳統史學，對中國民族主義的塑造有極高的正面效應。

肆、打造中國民族

鴉片戰爭促使了如魏源般知識分子的覺醒，但在社會上仍未掀起足以締造中國民族的熱潮。甲午戰爭的戰敗，對清朝政府、社會或是學界投下了一顆震撼彈，結合 1896 年嚴復翻譯英國學者赫胥黎的《天演論》，達爾文《進化論》中所闡釋自然界中物種競爭的殘酷面貌投射在無數晚清知識分子的心中。《演化論》的競爭容易被結合到當時的社會情況，被西方新式帝國主義入侵卻毫無招架之力得孱弱中國，就如同在自然界中競爭失利，將消失於地球的物種。而面對「民族帝國主義」²²的入侵，此次競爭失敗，落敗的不只是國家滅亡，將是整

¹⁸ 同註 4，頁 140-142。

¹⁹ 同註 4，頁 193-199。

²⁰ 徐松巍，〈從「資治」的「救國」——關於 19 世紀史學經世致用思想變化之研究〉，收入註 6，頁 58。

²¹ 同註 5，頁 56-60。

²² 「民族帝國主義」為梁啟超在《新民叢報》所提出的概念。民族主義發達至極致後所形成，以經濟、宗教或是戰爭的方式尋求擴張權力和領地，來發洩民族主義所帶來，過於充實的內部實力。可見註 1，頁 25-26。

個民族的衰弱，更何況，在歷史上，已經有民族從曾經主導世界的地位跌落，遑論當時的中國？梁啟超在《新民叢報》中透漏了他的擔憂：「古之羅馬，尤今之羅馬，而拉丁民族何以墜其譽？或曰：『是在英雄。』然非無亞歷山大，何以馬基頓今已成灰塵；非無成吉思汗，而何以蒙古幾不飽殘喘²³？」

情況如此緊急，面對來勢洶洶的西方列強和日本崛起的威脅，單一英雄人物的領導似乎無法引導中國脫離此等困境。對於來自民族帝國主義的勢力，這些勢力並非由單一個人領導，而是由整個民族同心協力所創造出的巨大能量向外擴張，中國勢必也只能動員全體國民，靠群體的進步與強盛加以抗衡。

一、梁啟超的史學改革

民族主義的主要特徵之一為和不同於「我者」的「他者」之間所形成的高度歧異度，這種歧異度在凸顯不同民族間的差異之外，更重要的是能更進一步鞏固民族本身的凝聚力，這種凝聚力可以勾起民族中個人的心理情感，和民族社會中的普遍狂熱²⁴，為這「想像的共同體」增加排他性的同時，也強化了共同體內的熱情。而構成不同民族之間歧異度的主角為文化，擁有共同文化的一群人，分享著相同的歷史記憶、語言、甚至是膚色，使每個身在民族中的個人，對每個和他分享相同文化的人，都先入為主的產生一種同胞愛，這種透過排他性而形成的熱情，當擴大的層面足夠大時，便會逐漸形成一種民族認同²⁵。

民族主義的主要元素是文化差異，而構成文化間差異的主要元素為歷史，由此可見，歷史在打造一個民族中所佔的重要地位。面對陌生但又熟悉的民族概念，晚清的知識分子很敏銳的抓到了歷史在塑造民族之間所扮演的重要角色，梁啟超在《新史學》中便說：「史學者，學問之最博大而最切要者也。國民之明鏡也。愛國心之源泉也。今日歐洲民族主義所以發達，列國所以日進文明，史學之功居其半焉²⁶。」、「歷史者何，敘人種之發達與其競爭而已。舍人種則無歷史。和以故？歷史生於人群，而人之所以能群，蔽前於難焉有所結，於外焉歷史生於人群，而人之所以能群，必前於內焉有所結，於外焉有所排，是即種界之所由起也²⁷。」如前文所言，中國民族主義的發展有其時代背景所造成的急迫性，晚清知識分子提倡民族主義的最主要目的是為了救亡圖存，因此，梁啟超除了準確的理解史學在民族主義間的功用外，更進一步將民族主義的發達和國

²³ 同註 1，頁 22。

²⁴ 同註 7，頁 1-6。

²⁵ 同註 2，頁 115-129。

²⁶ 同註 11，頁 3。

²⁷ 同註 11，頁 16。

家的文明進步畫上等號。

雖然歷史在塑造民族是如此重要，但中國傳統史學的特性卻無法真正達成塑造民族主義的目的。中國傳統史學大多服膺統治者，然而民族的主體為大眾，中國的傳統史學，不論是盛讚某統治者的功績，或是對歷史的紀錄，離普羅大眾的日常生活太過遙遠，確實難以激起中國大眾的共鳴。即便是具有經世思想，受許多引領中國近代史學改革知識分子所推崇的魏源，在鴉片戰爭以前所著之《聖武記》，或是之後的《海國圖志》，終究無法帶給一般中國人民足夠的影響力。

面對外國勢力的逼近，民族主義必須被推動，而舊時代傳統史學的革新勢在必行。中國傳統史學革新以梁啟超為首，其所著之《新史學》為代表。《新史學》首先開宗明義的提出舊史學有「四蔽二病」，四蔽為對中國傳統史學關心對象和研究方法的批評，分別是：「知有朝廷而不知有國家」、「知有個人而不知有群體」、「知有陳跡而不知有今務」、「知有事實而不知有理想」；而二病則是對著作方法的批評，分別為「能鋪敘而不能別裁」、「能因襲而不能創作」²⁸。本文接下來將討論梁啟超在《新史學》以此四蔽二病所呼籲的史學革新。

（一）關心對象的轉變

史學革命為民族主義而起，因此，新史學首先要做的便是將史學家關注的對象由傳統的王侯將相轉為普羅大眾。對應梁啟超四蔽中的「知有朝廷而不知有國家」、「知有個人而不知有群體」。傳統的二十四史為帝王家譜，著重正統和帝王，對國家和群體所知甚少²⁹。在中國傳統史學上，建立的是為當代帝王所服務的朝廷，天下是為帝王世胄所有，而非全體國民所有。因此，中國傳統史學花費許多篇章在辯論正統，目的就是為了維護政權的正當性，著重在單一政權，而非國家，自然難以建立起民族的概念。梁啟超在《新史學》的〈論正統〉篇章中對中國傳統史學的這種概念做了更進一步的批評：辯論正統者認為天下不可一日無君，天無二日，民無二主。但仔細思考中國傳統史學對正統的定義，卻又漏洞百出且相互矛盾。相較於此，英、德、日本等君主立憲國，以憲法承認國家元首的正當性，全民服從憲法與國君，民眾公認，且紛爭較少。

除了將史學家的目光從單一政權擴大為國家外，梁啟超認為新史學的關心對象還必須是構成國家的普羅大眾。雖然歷史為英雄舞台，中西方的歷史也常以英雄為主軸，但除了英雄人物外，時代與英雄人物本身更是由群體所推動，史學家在關心英雄人物的同時，也必須關心其所處之時代意義及推動時代的廣大民眾。特定人物或許能做為一個時代的代表，但也絕對不能忽視背後的群眾

²⁸ 同註 11，頁 3-9。

²⁹ 同註 11，頁 5。

力量與時代影響。這樣的歷史敘述，能使讀者感受群眾的力量，對推行民族主義有極大的幫助³⁰。梁啟超在《新史學》〈史學之界說〉更直接說明：「歷史者，敘述人群進化之現象也³¹。」

（二）研究方法的改良

以史學塑造中國民族，除了將史學界的眼光正確的轉移到全體國民與國家本身外，尚必須改良中國傳統史學的研究方式，也是梁啟超剩下的二蔽所言。「知有陳跡而不知有今務」，指在傳統的中國史學中，史學家只將重點著重於已逝之人、事、物，卻忽略了歷史和現今社會的比較和結合。歷史是所有學科中最重視時間連續性的一門學科，現今人群所做的每一次決定都會影響到未來的發展，而現今社會所呈現的面貌也是由於過去歷史所造成。但中國傳統史學如記載一位位死人的紀念碑冊，沒有對當今社會的思考和比較，與社會現實相當脫節，自然也與無法與當今的國民生活互相對應³²。

「知有事實而不知有理想」則說明中國傳統史學忽略史學的因果關係。史學是重視連續性的學科，某個時代所呈現的社會風貌，和先前時代人群的決定與行動有絕對關係。剖析歷史事件時，除了盡力客觀呈現事件的原貌外，還必須思考其近因與遠因³³。

（三）寫作方式

四蔽之後而是二病，梁啟超二病所批評的主要是傳統中國史學的寫作方式。「能鋪敘而不能別裁」，梁啟超批評中國傳統史學主要為平鋪直敘，卻記敘了太多無用之事實。梁啟超舉英國人斯賓賽的「鄰家之貓」說法為例，批評中國傳統史學的絕大多數記事都屬於鄰家之貓，如某日地震、某日某大臣之死，雖然是事實，但其歷史價值卻微乎其微。但這類歷史價值低落的史料，卻是中國傳統史學的主體，使許多使出入史學之門的史學研究者面對廣大繁雜的資料，卻無從下手，首先是讀完這些冗長的史料需要耗費大量光陰，再者，即便讀通所有史料，但由於這些史料價值極低，對歷史學術素養的養成卻也微乎其微。這種平鋪直敘的歷史寫作方式，使中國的史學知識難以普及，而難以普及的史學，對群體的影響終究有限，也並非良史³⁴。

「能因襲而不能創作」，梁啟超接著批評中國傳統史學充斥者「述而不作」

³⁰ 同註 11，頁 5。

³¹ 同註 11，頁 12。

³² 同註 11，頁 5-6。

³³ 同註 11，頁 6-7。

³⁴ 同註 11，頁 7。

主義，而這種主義的盛行是接續著前面四蔽衍生而來。史學的創作與價值絕大多數來自於不同史學家透過自己獨到的目光，解釋歷史事件的成因後果，並且連結現實社會，甚至鑑往而知來。中國傳統史學不重視因果關係與和現實社會的連結，也因此，綜觀中國傳統史學發展千年的歷史，能真正具有創作精神，解釋歷史，在著作中展現歷史價值的史學著作少之又少，中國傳統史學最終將歷史解釋與史學的價值大大貶低³⁵。

二、符號象徵

不同的文化打造了今日多元的社會，而文化間的排他性則為民族的塑造帶來極大的影響。在塑造文化間的排他性時，除了以整理出一份共同享有的歷史記憶外，更具有煽動性的是創造出屬於民族的「符號」，透過符號的簡明性所帶來的直接感染力與煽動力，更能鞏固剛塑造出的民族。

晚清知識分子在塑造民族符號象徵時，大致上可以分為兩種來源：由中國長久歷史中所擷取所生的「本土符號」，和自近代西方勢力與中國交會後，所傳來的「外來符號」。兩種形象：一是代表神聖性與高貴性，用以標榜民族優越性的「高貴符號」，另一種則是透過貶低與羞辱，帶來一種恥辱卻有強烈凝聚力的「羞辱符號」，而這些羞辱符號通常具有比高貴符號還強烈的煽動力，悲壯的故事總能賺人熱淚，而悲慘的民族歷史則能使人們寄予情感的同時，更使人懼怕步入此後塵，激發出更強的愛國心，故二十世紀初的晚清學者大力引介亡國史，希望能警醒國民，並且激發愛國心與民族情感³⁶。

本文接下來將舉「病夫」此種符號象徵對中國民族主義的影響。

（一）病夫

病夫（Sick Man）身為典型的「外來羞辱符號」，在二十世紀初的中國民族建構中為極重要的角色，被許多中國人視為西方文明（包含日本）對當時孱弱中國的冷言嘲諷，直至百年後的今天，絕大多數接受過中國式教育的華人對這個詞彙仍然不陌生，在當時的影響力可見一斑。特別是 1972 年，香港電影《精武門》的出版，劇中日本人對中國人的蔑視激起了無數觀影人的仇恨與屈辱，而李小龍所扮演的陳真踢斷刻著「東亞病夫」匾額時，一洗當時中國人和觀眾的委屈。《精武門》電影的出現，為病夫此一羞辱符號具有高度煽動力的最好寫

³⁵ 同註 11，頁 7-8。

³⁶ 俞旦初，〈中國近代愛國主義的「亡國史鑑」初考〉，《世界歷史》第 1 期（1984 年），頁 23-31。

照。

據楊瑞松教授考證，病夫一詞為 1896 年 11 月，《時務報》〈中國實情〉翻譯上海《字林西報》中傳載的英國報紙，所創造的。就文本的脈絡來看，病夫是對當時清朝官僚系統腐敗的批評，甚至導致軍事、政治和改革上的失敗，實為一項來自英國輿論的善意批評。病夫一詞，在西方輿論界中是用來批評行政效率低落或是腐敗叢生的政府，也是鄂圖曼圖爾其帝國獲得「歐洲病夫」的理由，和國民間沒有直接關係³⁷。更甚者，「病夫」一詞在西方國際新聞上並不少見³⁸。

那麼，病夫這一詞會被轉換為外來羞辱符號的主要推手顯然不是西方媒體或輿論界，而是當時中國知識分子為了推行中國民族主義所鑄造的特殊符號。而楊瑞松教授認為梁啟超〈新民說〉的〈論尚武〉是第一篇將病夫和中國國民做緊密的聯繫，把病夫所批評的對象擴張到整個國民全體，直至民族。西方勢力的進逼和《天演論》的傳入，使中國知識分子面對的不只是亡國壓力，還有民族之間的競爭，亡國可以復，但衰弱的民族要重新強盛起來卻難的多。梁啟超將病夫的形象擴張到全體國民，希望讓所有中國人了解時局的危難外，更將激起更高的熱情，將此種洋溢的能量轉為進步的動力，令中國人躋身世界強民族之林³⁹。筆者認為，梁啟超的行為無疑是一種標籤化的行為，一旦標籤形成，除非整個民族強大至足以破壞此一標籤，這份標籤會持續存在。而其特殊之處為自我想像的標籤化，塑造出不只煽動力強，且時效持久的符號，更加凸顯民族與他者間的差異性。

病夫首先為一個外來符號，後被晚清知識分子發現，加以改造成外來羞辱符號，成為一種「西方勢力對中國人的歧視」象徵。作為一種外來羞辱符號，病夫成功的將原先僅限於中國知識分子的擔憂——《天演論》中所描述的物種競爭——帶到中國普羅大眾的想像，使中國人產生強烈的危機意識，並且甘願獻身至「中國人」此一民族中，為了同胞愛，可以犧牲並且貢獻自己。

伍、結語

民族主義是討論世界近代史時所必須考慮的重點，主要原因是其擁有

³⁷ 同註 7，頁 23-31。

³⁸ 西方媒體除了對外國事務用 Sick Man 來批評外，對國內也毫不留情，可見英國《衛報》“Britain is fast becoming the sick man of Europe’ – experts debate Brexit data”
（來源：<https://www.theguardian.com/business/2017/jul/24/britain-is-fast-becoming-the-sick-man-of-europe-experts-debate-brexit-data>，2017 年 12 月 16 日）

³⁹ 同註 7，頁 31-56。

其他主義或是思想所沒辦法帶來的強大動員能力。這種透過語言、血緣或是共同享有的歷史來化約的一個民族，把狂熱的同胞愛定義為高等的道德標準，讓所有處於民族內的個人有高度傾向為了民族而獻身，儘管個人不認識民族的全體成員，成員間甚至有所不平等和剝削，但都容易被民族主義帶來的同胞愛合理化，將民族內的仇隙降到最小，只為了與和自身文化不同的民族競爭。

在鴉片戰爭時，魏源等有識之士一改清代盛行的考據學風，將經世思想融入歷史著作中，和政治與社會的現實面做結合，期待將中國帶向另一個高峰，但如魏源這樣的有識之士在當時朝野不多，而魏源自始至終也沒有完全脫離中國傳統史學的限制。儘管魏源在他所處的時代所影響有限，但其著作對後世民族主義的推動影響甚大。

甲午戰爭的戰敗使晚清知識分子體認到中國的頹勢，隨之而來《天演論》的引進介紹了達爾文物種競爭的概念，面對清朝的衰退，結合社會達爾文主義的想法，晚清無數知識分子對亡國亡種有更深的恐懼。而民族主義的大旗便在這樣的時代背景下，由梁啟超等史學家所引導，在中國近代史展開。正如前文所提，民族主義代表著高度的動員力，梁啟超等人認為可以倚靠民族主義的高度動員力，成為推動「中國人」民族進步的動力，進而和世界上其他民族國家競爭，甚至一舉躋身世界強國之林。

在推動民族主義時，晚清的知識份子以歷史作為推動的工具之一。作為文化形塑的一部分，共同的歷史對於民族內部的凝聚力和民族間的排他性都非常有效。然而中國傳統史學和普羅大眾脫節，遠遠無法達成推動民族主義的效果，因此，梁啟超等人在推動民族主義時，第一步便是改革中國的傳統史學。筆者認為，中國傳統史學改革在西學的不斷引介下有其學術需求，但更多的是推動民族主義的政治需求。此外，佐以符號象徵，以更簡單，卻具有更高煽動性的符號象徵來增加民族主義的推廣速度與動員力。

參考文獻

一、專書

梁啟超，《中國歷史研究法—正補編·新史學合刊》（台北：里仁書局，2000年）。

梁啟超，《新民叢報》（北京：中華書局，2008年）。

張豈之主編，《中國近代史學學術史》（北京：中國社會科學出版社，1996年）。

彭明輝，《晚清的經世史學》（台北：麥田出版，2002年）。

楊瑞松，《病夫、黃禍與睡獅增訂版——「西方」視野的中國形象與近代中國國族論述想像》（台北：政大出版社，2016年）。

瞿林東主編，《歷史時代嬗變的記錄——中國近現代史學研究》（北京：北京師範大學出版社，2007年）。

杜贊奇著，王憲明譯，《從民族國家拯救歷史：民族主義話語與中國近代史研究》（北京：社會科學出版社，2003年）。

Benedict Anderson 著，吳叡人譯，《想像的共同體》（台北：時報文化出版企業，2016年）。

二、期刊、會議論文

俞旦初，〈中國近代愛國主義的「亡國史鑑」初考〉，《世界歷史》第1期（北京，1984年），頁23-31。

沈松橋，〈我以我血薦軒轅—黃帝神話與晚清的國族建構〉，《台灣社會研究季刊》，第28期（台北，1997年12月），頁1-77。

三、電子資源

“'Britain is fast becoming the sick man of Europe' – experts debate Brexit data”

（來源：<https://www.theguardian.com/business/2017/jul/24/britain-is-fast-becoming-the-sick-man-of-europe-experts-debate-brexit-data>，2017年12月16日）。

師評

本文結構完整，提問清晰且重要，並援引相關經典著作加以佐證，在學術論文上已粗具規模，也可印證進入大學後的學習歷程。文章初始對提問的由來與界定簡明扼要，濃縮成兩個重要問題：晚清知識分子如何打造「中國人」形象？民族主義和中國近代史學的詳細關係為何？令讀者迅速聚焦，殊為不易。研究回顧意識到重要先行研究者的成果，但對於這些作品與本文的關係，較偏重既有說法的援引，而少有批判性的修正，在後續論證時，亦有類似狀況。更大的問題是，有關史學革新的部分僅舉梁啟超一例，符號象徵也只舉「病夫」一詞，若能更加強說明梁啟超與「病夫」的特殊性與重要性，界定兩者在該波史學革新與符號象徵中的定位，才不枉於大量引用並以白話譯解梁氏著作與特別討論該詞的苦心。

陳百年先生學術論文獎 二十六、二十七屆得獎名單

【第二十六屆】

研究生組

- | | | | |
|-----|-----|-----|----------------------------------|
| 第二名 | 傳播博 | 王偉娜 | 東方主義視角下被放大的英雄——”阿拉伯的勞倫斯” |
| 第三名 | 中文博 | 黃月銀 | 青少年的身體與狂歡：楊德昌的《恐怖分子》與蔡明亮的《青少年哪吒》 |
| 佳作 | 中文博 | 張婉瑤 | 《詩經·魯頌》語言風格研究 |
| 佳作 | 歷史碩 | 曹依婷 | 國族、現代性與身體三敘事下的辮子與頭髮 |
| 佳作 | 民族博 | 邵磊 | 從漢語再看中世朝鮮語的齒音 |
| 佳作 | 宗教碩 | 徐頌贊 | 「漢語讚美詩」的生成：以中國基督教的本土化為視野 |

大學生組

- | | | | |
|-----|-----|-----|-------------------------------------|
| 第一名 | 哲學四 | 陳蒼雅 | 特殊義務如何可能？——從效益論與特殊義務論之爭論柏格及凱勒的特殊義務論 |
| 第二名 | 中文三 | 黃東凱 | 路易十四的饗宴：食物、展示與權力之交織 |
| 第三名 | 從缺 | | |
| 佳作 | 歷史一 | 林祐安 | 台灣玄天上帝形象研究 |

【第二十七屆】

研究生組

- | | | | |
|-----|-----|-----|---|
| 第一名 | 國發博 | 姚 祺 | Social Capital and the Resurgence of the Christian Denomination in Contemporary China |
| 第二名 | 宗教博 | 蔡至哲 | 我朝同於趙宋——朝鮮君臣的「宋代中國」認同分析 |
| 第三名 | 宗教碩 | 鄭乃綺 | 初期瑜伽行派諸識「相續說」與「俱轉說」之差異——以《瑜伽師地論》與《解深密經》為中心 |
| 佳 作 | 哲學碩 | 梁陳安 | 以「非認知」作為正因——佛教邏輯中的「訴諸無知論證」 |
| 佳 作 | 中文碩 | 鄭丹倫 | 王念孫〈漢廣〉「翹翹」釋義考辨 |

大學生組

- | | | | |
|-----|-----|-----|--|
| 第一名 | 從 缺 | | |
| 第二名 | 中文三 | 方獻儀 | 「知音」難尋--論如何從《文心雕龍·知音》「知文」、「知志」、「知人」至「知道」 |
| 第三名 | 歷史二 | 施奕丞 | 史學革新與打造中國民族 |
| 佳 作 | 歷史四 | 郭力中 | 略論宋明理學之核心傳承與儒家實踐性 |