

第七期 目錄

【第十七屆得獎作品】

大學生組

黃奕鳴

對劉知幾流變思想及其人事實踐的歷史考察003

陳可馨

試析王逸《楚辭章句》中的依經立義——以〈九歌〉為例027

研究生組

許瑞娟

論當今學者對儒家「內在超越」的詮釋..... 051

祁立峰

唐律賦「題韻」與「題義」的互文性研究..... 081

王鍾山

《精神現象學》的主要爭論與詮釋學閱讀進路的嘗試

The Main Controversies about Phenomenology of Spirit and the Attempt at
Hermeneutics Reading Approach 107

【第十八屆得獎作品】

大學生組

姚育松

中國未完成的現代化：共同體與公意的缺席……………133

莊祐端

屈原〈九章〉「直陳其事」的「賦」體風格—以〈惜誦〉、〈惜往日〉
為核心……………159

研究生組

佘佳燕

論唐君毅「理想人格」之闡釋……………181

李鎧揚

日治時期臺灣初等教育經費組成與變革……………201

林維紫

流動的節奏——以杜牧的七言絕句為中心探討……………241

侯嘉星

由鳥銃到抬槍——明清時期輕火器之發展與轉折……………261

陳百年先生學術論文獎論文集

第十七屆

大學生組



第十七屆(民國九十七年)大學生組
第一名

黃奕鳴
政治大學歷史系



得獎感言：

首先，感謝政大文學院提供這塊寶貴的學術論文發表園地，讓我們能夠擁有機會發表文章，並經由老師的審查，從中淬取自己成長的能量，亦是對自己學術興趣的鼓舞。

本篇論文的原型，乃是從「漢唐士人政治專題」的學期報告增修而成。在論文撰寫期間，深受王德權老師在觀點、歷史背景等方面的諸多啟發，在此相當感謝王老師每次不厭其煩地，願意給予我許多珍貴的意見。此外，也要謝謝系壘的諸多學長們，因為你們，我在球技、人品和研究領域，方能有可貴的學習模範，進而砥礪我繼續充實自己。最後，亦要感謝所有在寫作期間曾被我叨擾的同學們。

文章尚可能有許多不足或想法未竟成熟之處，希望日後能以此為基礎逐漸完善之。

對劉知幾流變思想及其人事實踐的 歷史考察

摘要

隋、唐兩代士人以科舉路途入仕，不復漢代以來的「天下之士」與「鄉里之士」並存，而與地方鄉里失連，進而產生士族中央化的過程。士人做為一個被賦予公共職權的行動者，原本應要背負地方本鄉的期待，構成他對地方社會的責任；然在唐代，只要透過科舉考試即可當官，士人不須對本鄉擔負責任，自身的品德人格，也不再是選才任官的標準，所以士人為仕，便不須為社會期待擔負相對應的行為責任。一旦官員道德淪喪，各項貪污、壓榨情況層出不窮，則社會的根本——農民階層便飽受欺壓，帝國的根本正一點一點被侵蝕。於是開元前後，士人開始討論「流變」的意涵，從重人事、權變、流變、天人分論等面向切入，希望重新形塑士人共同體的價值意識，與士人身為人臣應有的道德倫理本分，奠下日後中唐思想與文學運動朝向「士自身」來看待或尋求問題解決的基礎。而安史亂前帶動思想轉折的諸人物中，其中以劉知幾最為特殊。劉知幾身為舊士族出身者，又兼有史官之職責，按史學工作者的行動表現，往往深受時代之牽連，本文試以劉知幾為主體，觀察其對於「流變」的態度，輔以其仕宦交遊網絡，探究他們是否有構成一個學派與中唐新學風相接，釐清兩者之間的歷史脈絡，希冀為理解當時歷史情境提供一種可能的觀察視角。

關鍵詞：劉知幾、重人事、流變、時代性

一、前言

劉知幾（661-721），字子玄，唐徐州彭城（今江蘇徐州銅山縣）叢亭里人¹。唐睿宗景雲（710-712）年間，李隆基（即日後的唐玄宗）為東宮太子，劉知幾因名字與其同音，為避諱而改以字行世，故新舊《唐書》本傳皆作《劉子玄傳》²。生於唐高宗龍朔元年，卒於玄宗開元9年，享年61歲。細察其年譜背景，即可發現其出身仍屬舊士族³，待弱冠舉進士，乃正式開啓其仕途。其中劉知幾三入史館修史的經歷廣為人知，身後留下著作甚為豐富⁴，惜今多散佚，僅存《史通》仍留傳本。

過去的歷史研究對於劉知幾的定位，學者較關注其史官的身份上，同時著重探討其《史通》著作內的批判和實錄之史學精神⁵；然而回到唐代，劉知幾作為唐代官府之史官，在致力修纂史書的同時，筆下記載屬當時之史事，自然會對當代政治、社會變化多所注意。儘管身處史館中，但關懷多是以士人的眼光觀察社會現象後有感而發，從而表現歷史撰述中，不致因為身處宮廷而資訊封閉，與社會脫軌。從史學史的角度而言，史館自太宗時移隸門下省，由宰相監修以來，監修宰相的阿諛順從，秉筆史官的曲意奉承，漸成為當時的官修史風。武后臨朝以後，排除左右史預聞機密，並以親信的宰相來監修國史、實錄，初唐以來的館院制度徹底敗壞，「以史制君」和「實錄史學」的精神完全淪喪⁶。劉知幾目睹史館修史制度的混亂，始對現實的修史環境展開批

¹ 劉氏家於彭城，曾孫茂於西漢末葉始徙居於叢亭里。參見：傅振倫，《唐劉子玄先生知幾年譜》（臺北：台灣商務印書館，1966），30-31。

² 劉知幾原著，姚松、朱恒夫譯注，《史通內篇》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002），2。

³ 劉知幾曾撰《劉氏家史》15卷、《劉氏譜考》3卷，上推劉氏為陸終苗裔，彭城叢亭里諸劉，出自楚霸王囂（漢高祖8世孫）曾孫居巢侯般。參見：彭雅玲，《史通的歷史敘述理論》（臺北：文史哲出版社，1983），23。此外，依據張榮芳的研究，劉知幾出身自彭城劉氏彭城房一支，應算作舊士族，而非科舉制度實行後帶來的新興階層。如以毛漢光在其專文〈唐代統治階層社會變動〉中將唐代士族作六等級分類視為一量化基準，則彭城劉氏此一史官家族可以列為第二等級。張氏進一步指出，經由唐代史官家族的統計與等級排列，加上地理分布位置，可應證唐代史官實多出自山東士族。詳見：張榮芳，〈唐代史官入仕途徑、地域與交遊之分析〉，《大陸雜誌》，64.5(臺北：1982.05):19。

⁴ 劉知幾平生著作甚豐，與其他當時士人合著（預修）凡八種：《三教珠英》、《氏族系錄》、《高宗後修實錄》、《唐書》、《中宗實錄》、《則天大聖皇后實錄及文集》、《睿宗實錄》及《太上皇實錄》；獨自修撰者凡六種：《睿宗實錄》10卷、《劉氏家史》15卷、《劉氏譜考》3卷、《史通》20卷、《劉子玄集》30卷、《上皇實錄》5卷。參見：新唐書 劉子玄 3173。可對照：傅振倫，《劉知幾年譜》（臺北：台灣商務印書館，1968），33-34；159；163-164；彭雅玲，《史通的歷史敘述理論》（臺北：文史哲出版社，1993），29。

⁵ 程千帆的專書《史通箋記》，其旁徵博引，亦對劉知幾的學術脈絡與思想淵源之解釋多所闡發，是《史通》研究的重要著作。張三夕的專書《批判史學的批判——劉知幾及其史通的研究》，針對劉知幾史學思想的淵源與所處時代背景的關係，及劉知幾的批評史學，進行重點探討，並詳細考證《史通》的引用文獻。而彭雅玲的專書《史通的歷史敘述理論》則著墨於《史通》的歷史敘述理論與實踐面的體系建立，進而擴張對《史通》內部歷史敘述的理解脈絡在形式、內容、落實三層面的分析。林時民的《劉知幾史通之研究》一書則把劉知幾的《史通》當作個案分析，對它與唐代歷史思想的整體關連性多所探討；同時，亦從時間和體制面向，分析劉知幾在《史通》中對於史家才能、史識和技藝等的論述，從而探討《史通》之於後世的影響。

⁶ 彭雅玲，《史通的歷史敘述理論》，47。

判；另一方面又對太史公以降的史學傳統提出質疑，由這兩方面構築他對史學和史學工作的反省。追根究底，行動反省的根基應是來自於對現狀不滿後逐步產生的批判精神。

然而，這樣的說法並不能充分解釋：劉知幾的批判精神從何而來，抑或是當時環境中的何種學術氛圍，得以允許讓劉知幾的疑古、惑經等論述現於世，而不致有離經叛道的批評聲浪？另外，劉知幾針對修史現況的批評⁷，反映出兩種現實調性的崩壞——官修國史制度和人爲操守淪喪。如從史學史角度而言，官修史館的興衰，歷來已有諸多學者深刻論及，筆者在此不贅述。不過，初唐和盛唐肇因前朝選官制度改弦易張，制度與結構變遷下產生士人內在性質改變的狀況，卻較少爲史學史的研究者所注意。

史官本質上仍屬唐代官僚體系的一份子。作爲唐王朝重要基礎的士人，面對因隋廢鄉官、行科舉等制度面向的變動，帶來現實上的政治、社會難題，又伴隨科舉制在高宗、武后時期的擴大，導致政治、教育、社會風氣三方面交織成的權力架構日益糾纏。由於無法對制度進行修正，唐前期的有識之士乃從「肯定科舉制」的現實前提下，企圖重新形塑「士人合理性」的集體意識，藉由批判、自省（省諸身），肯定人的行爲價值（天人之分論）等觀念提出，輔以當時經史分途下崇實的學術氛圍，自開元前、經安史之亂、到永貞革新，逐步形構一種動態的思想變遷過程，唐代思想轉折始告出現。因此，中唐士人風氣的轉折，不僅是來自時代的呼喚（來自客觀現狀的刺激），更是因爲時代而賦予其活躍的舞台——一個包括主客觀因素孕育的環境。於是承前所述，筆者試以劉知幾作爲研究個案，本文擬針對個人與過去之間變與不變的命題引伸出的「經史分途」、「天人分論」與「質文遞變」三面向作爲討論主題，探討劉知幾對於流變的看法，從而瞭解此時唐代士人風氣的細節歷史圖像。同時以政治社會史的角度，觀察劉知幾及其相識友人能否形成一種「學術社群」，奠下士人群體的自覺意識之基礎，進而與唐代士人處境、社會現況、政治運作等面向相結合，反向推導回唐前期的整體結構變化，互爲對照，以期能建立更爲完整、全面的認識取徑。

⁷ 劉知幾在《史通》〈忤時篇〉中有提及史館制度的五大弊端，亦可對照：《新唐書》，卷132〈劉子玄傳〉，4520。『子玄答覆蕭至忠「五不可」一事』：

……古之國史，皆出一家，未聞藉功于眾。唯漢東觀集群儒，纂述無主，條章不建。今史司取士滋多，人自爲荀、袁，家自爲政、駿。每記一事，載一言，閣筆相視，含毫不斷，頭白可期，汗青無日。一不可。漢郡國計書上太史，副上丞相，後漢公卿所撰，先集公府，在上蘭臺，故史官載事爲廣。今史臣唯自詢采，二史不注起居，百家弗通行狀。二不可。史局深籍禁門，所以杜顏面，防請也。今作者如林，儻示褒貶，曾未絕口，而朝野咸知。……常人之情，不能無畏。三不可。古者史氏各有指歸，故司馬遷退處士，進姦雄；班固抑忠臣，飾主闕。今史官注記，類稟監脩，或須直辭，或當隱惡，十羊九牧，其令難行，四不可。今監者不肯指授，脩者又不肯遵奉，務相推避，以延歲月。五不可。……

二、經史分途⁸

(一)社會文化的時風

劉知幾生於唐高宗龍朔元年（661），死於唐玄宗開元 9 年（721），其一生歷經高宗、武后、中宗、睿宗、玄宗五朝，然而他大部分的時間是在武后統治下渡過，武后在位 21 年，但自武則天代高宗處理國政（高宗顯慶 5 年）時起，實際執政達 45 年⁹。意即為劉知幾出生之日約為武則天開始參政之時。因此，武則天時代氛圍，在現實層面上實為影響劉知幾言行思想的重要因子。

唐代確立科舉取士制度之後，科舉考試成為唐代知識份子的主要出路，其科目繁多，以進士科的出路最好、競爭也最多，故進士科成為知識分子重要的入仕途徑，導致社會上的教育風氣多以經書為主，家學之風也往往趨向於此。然而，在高宗、武周時代，政策上擴大科舉取士的名額，加上南朝文風的盛行，進士科乃有加試雜文之選¹⁰，於是文章辭采成為士人時風講究的重點，經學的地位便受到影響，日漸下降、衰退。在《舊唐書》卷 189〈儒學傳序〉中，一定程度地反映了儒學在此時不受重視的情況¹¹。

其中，「生徒不復以經學為意」正深刻提示當時社會政治風氣影響士人的關係。因應政策關係，經學既不再是士人入仕所需的知識資本，連帶地影響經學在社會上的學習風氣，因而有「學校隳廢」的現象。對照於劉知幾的幼年際遇，可以有明顯的支持證據。劉知幾幼時謝絕「父兄希望他能博覽《左傳》之經疏，以精通此經，有利於科考¹²」的建議，而其父兄對此——他希望擺脫經學束縛，而能廣覽群書、潛心史學的願望，也並未多加阻攔，這固然是基於對劉知幾喜近史的個性考量，但另一方面也應與學風的開放有關係¹³。日後劉知幾在《史通》中的〈疑古〉、〈惑經〉二篇表現出的

⁸ 本標題參考自遼耀東對於魏晉史學脫離史學而獨立的轉變所作之分析。遼氏認為劉知幾將經書納入史學範疇，如同歷史制度或典制的紀錄一般，考核其真偽，是受史學脫離經學轉變的影響所致。然而，筆者以為此雖為當時學術背景的重要解釋，但未必是全部，劉知幾確有承襲此思維脈絡；但行為層次上劉知幾提出「經史分目」，應有部分根源於其對於流變持理性、重人事的看法所致。所以他對於經書的定位，可以因應現狀而適以權變，不被過往成見束縛，相關概念可見二、三節之討論。之所以選用此標題，乃是因為想從大環境的經史分途走向，以討論在此氛圍之下劉知幾「經史分目」之說該如何去看待。

⁹ 高宗在位34年，前12年劉知幾尚未出生（永徽與顯慶年間），玄宗在位時間雖長，但劉知幾在開元9年即因貶謫在任內去世，而中宗、睿宗的在位時間不長，兩者共計8年。因此，武后時代和劉知幾的人生重疊最多。參見：張三夕，《批判史學的批判——劉知幾及其史通的研究》（臺北：文津出版社，1992），48。

¹⁰ 羅龍治，《進士科與唐代的文學社會》（臺北：國立臺灣大學歷史研究所碩士論文，1970），22-24。

¹¹ 參見：《舊唐書》，卷189〈儒學傳序〉，4942。

¹² 原文出自《史通》，卷10〈自敘篇〉：……父兄欲令薄觀義疏，精此一經。辭以獲麟已後，未見其事，乞且觀餘部，以廣異聞。

¹³ 張三夕，《批判史學的批判——劉知幾及其史通的研究》，53。

懷疑精神，應與此時社會風氣上儒教、經學的衰微有關，得以讓不受傳統經學所限的言論出現。

另外，受到武則天時代大量取士的政策影響，導致官員「濫用」的後果變成普遍的情形。「濫官」一詞一方面意味廣開仕途，使有才幹的寒士能獲得升遷的可能；另一方面，也膨脹了整體的行政官僚組織，使小人奸佞之士能有鑽營的機會。但是，武后大量取才實有其廣納英才的期望，儘管「濫升」盛行，但武后仍對其能有效管理，不致無法掌握。社會上亦產生與政策對應的情況，士族子弟或出身寒微之人多積極應試，以求取功名。於是兩相配合，便成：由於皇帝「薄於儒術」，加上「不吝官爵，取悅當時」，造成「生徒不復以經學為意」的情況；「儒道不舉」與文士「唯擇浮豔」正是取士之弊的一體兩面¹⁴。等到中宗復辟後，雖亟思改革進士科以文取士後造成的崇尚浮華之風，而有加試帖經之舉，仍無法遏止進士科的風行¹⁵。

綜觀唐代前期，統治階層上下君臣對文學的濃厚興趣，從唐太宗到武則天都表現出對宮廷文學的喜愛，比之南朝帝王而無不及，這對重文的世風起了推波助瀾的作用；然而，科舉制的考試標準自武后朝後轉偏向詩詞文賦，一些以詞科出身之士因此能擠身修史行列¹⁶。即便是日後的玄宗朝，張說和張九齡等人負責監修國史，但其人卻是以辭章聞名，而非史科及第的專業。如此情形，讓劉知幾有「傷當時載筆之士，其義不純」之嘆。

(二)經學辯論

儒學歷經魏晉以降玄學與佛學的衝擊，其面貌不免沾惹玄虛色彩，連帶影響經學的內容。開國之初，唐朝的學術版圖呈現儒、道、釋三家並立的態勢。為此，唐太宗鑑於魏晉因崇尚玄虛，清談誤國，加上佛道勢力擴大帶來的些許負面影響；又太宗本人宣示自己所好「堯舜之道，周孔之教」，因此太宗從「務實」治國的角度，重倡儒學來矯正過去玄學帶來的弊端，藉以引領國家步上正軌。唐太宗乃以經籍去聖久遠，文字多訛謬之由，為統一儒家經典，於貞觀 4 年（630）詔令顏師古，考訂五經，頒佈天下供學者傳習¹⁷。又認為儒學多門，章句繁雜，詔國子祭酒孔穎達與諸儒撰定《五經》義疏凡一百七十卷，名曰《五經正義》，供天下傳習¹⁸。

《五經正義》用訓詁儒家五經來統一了漢至南北朝以來的各家經學，作為官方規定的標準版本。要求人們必須遵守其解釋來闡釋儒家精義，使天下士民奉為圭臬¹⁹。

¹⁴ 柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，1995），110。

¹⁵ 張榮芳，〈唐代史官入仕途徑、地域與交遊之分析〉，《大陸雜誌》，64.5:12。

¹⁶ 高宗、武后時，史官多由文辭之士充任，如李義府、徐敬宗等人。詳參見：彭雅玲，〈史通的歷史敘述理論〉，57。

¹⁷ 孫小泉，〈論劉知幾的學術風格〉（山東：曲阜師範大學歷史研究所碩士論文，2004），7-8。

¹⁸ 《舊唐書》，卷189〈儒學傳上〉，4941-4942。

¹⁹ 吳建偉，〈劉知幾經學思想試探〉，《欽州師範高等專科學校學報》，18.32（廣西，2003.06）：24。

由此，官方核准讀本的五經文字及其注疏的統一，很大程度上將儒家經學統而為一，達到思想上的一統²⁰；然另一方面，卻也讓經學成為治國「學術統一」政策下的犧牲品，使經學研究逐步停滯。到了高宗、武后時期，整體社會氛圍受到統治者喜好轉向而有不同的面貌。故劉知幾的時代，青年學子要進展仕途的途徑是透過科舉，當時科舉考試的內容除了經書之外，當屬詩賦為重，經書的實質效用某種程度地降低。

然而，《五經正義》表面看似達到經學上的一統，內部卻充滿南學與北學的矛盾。隨著時風的轉變，經學的地位與作用下降的同時，這種內部矛盾便躍於檯面，重新進行調整。武后長安3年(703)，以王元感的經學批判為主軸，展開了自貞觀5年頒佈《五經正義》以來的最大一場經學辯論。此次經學辯論起因見下²¹：

王元感，少舉明經。……轉四門博士，仍直弘文館，元感此時雖年老，猶能燭下看書，通宵不寐。長安三年，表上其所撰尚書糾謬十卷，春秋振滯二十卷，禮記繩 三十卷，并所注孝經、史記稿草，請官給紙筆，寫上秘書閣。詔令弘文、崇賢兩館學士即成均博士詳其可否。

王元感在書中嘗試持前達之失，究先聖之旨，由此引發專守先儒章句的學士祝卿明、郭山暉、李憲等人的不滿，乃深譏其持摭舊義。此時，魏知古、徐堅、劉知幾、張思敬等人，基於雅好異聞，屢為元感申理其義，連表薦之，支持其論點。魏知古更稱其所撰的書為「信可謂五經之指南也。」

由此觀之，王元感對於《春秋》、《尚書》等經典重行解釋之舉，受到朝廷兩派士人的爭論，對其持異議者，多半是從經學傳統的立場而言，先儒章句為真，不容後人去懷疑；然而，劉知幾等人，卻雅好異聞，反而認同王元感的質疑之舉，重新賦予經學新的詮釋。雅好異聞只是表面之由，實質上是士人看待經學態度產生轉變的過渡樣貌，意即傳承至今的經學，不見得是唯一，而是可以被加以解釋、懷疑、考證。到了玄宗朝，開元7年(719)，議《孝經》鄭氏學非康成注，當以古文為主，《易》無子夏傳，《老子》書無河上公注，請存王弼學²²，乃與宰相宋璟，史學家司馬真辯論於朝廷。劉知幾黜河上公、升王弼的態度，係屬南學的傳統；又南學談玄²³，經學與老莊合流²⁴。

²⁰ 劉澤華、葛荃主編，張分田撰，《中國古代政治思想史》（天津：南開大學出版社，2005），368。

²¹ 參見：《舊唐書》，卷189〈儒學傳下〉「王元感傳」，4963。或是《唐會要》，卷77〈貢舉下：論經義〉，1662。

²² 事情經過詳見：《唐會要》，卷77〈貢舉下：論經義〉，1662-1667。同時，劉知幾的主張，可見其〈孝經老子注易傳議〉和〈重論孝經老子注議〉。兩文皆收錄於：《全唐文》，卷274劉子玄〈孝經老子注易傳議〉、〈重論孝經老子注議〉，1656-1657。

²³ 遼耀東認為：經學發展自魏晉以來有南北之分，而有「南人約簡，得其英華」，意指南人以玄治經；而北學深蕪，窮其枝葉，即北人治經用漢儒式的繁瑣考證。五經正義的出現，繼承南北的傳統，試圖消泯界線。但事實上卻是南北並存，以南治南以北治北，涇渭分明。直至發展到武韋之際，乃需要一次調整與轉變。參見：遼耀東，〈劉知幾的疑古與惑經〉，收錄於：遼耀東，《魏晉史學及其他》（臺北：東大，1998），101-102。

²⁴ 遼耀東，〈劉知幾史通與魏晉史學〉，收錄於：遼耀東，《魏晉史學的思想與社會基礎》（臺北，東大圖書，2000），324。

綜合此兩次辯論，劉知幾的態度受到時代風氣轉變的影響，從過去儒家傳統經學為主的立場思維，逐步在解釋和注釋的義理有了不同以往的想法，由是成為其在《史通》的〈疑古〉和〈惑經〉兩篇對〈春秋〉批判之發端。

(三)經史分目

羅彤華在其專文〈儒家思想與貞觀之治〉中曾提出，在傳統的儒學社會中，經學與史學是可匯通一體的。經為常道，史則準精義而發揮，但因能通貫古今，隨事而增，故其說服力與鑒戒作用較經書為廣²⁵。太宗朝以來「以史為鑒」的背景，延續至玄宗朝，但在經學日漸式微的情況下，士人重新尋找新的「儒學」，而其乃是利用史事「立言」作為基本的內涵，呈現出「以史為鑒」到「立言垂範」的變化趨勢²⁶。其具體反映在舊唐書內「儒史雜混」的現象，顯示了儒學的變遷，或者可以說是唐人逐漸發展出「以史代經」的觀念²⁷。就根本命題上來說，唐人對於經、史的分界，是定義在時間先後的不同。所以，劉知幾不但將《尚書》、《春秋》當作一切史書的源頭，更提出了「經猶日、史猶星」的說法²⁸。

《史通》〈敘事篇〉有如下表示²⁹：

夫史之稱美者，以敘事為先。夫史之稱美者，以敘事為先。至若書功過，記善惡，文而不麗，質而非野，使人味其滋旨……

此處劉知幾以史書之敘事不宜過於堆砌詞藻作為論點。然就當時現況而言，修史的專門人才——史官，時多所由詞科出身之人，文辭之士兼任，非原先的進士科出身之人擔任。「文而不麗，質而非野」，既是對修史工作專業要求的再次呼籲，或也可視為對時事的有感而發。然而，在史學逐步脫離經學的過程中，時間觀念的定義，是賦予經、史之所以不同的本質差異。

此外，史書的內容，主要是「書功過，記善惡」，力求「秉筆直書」，發揮勸懲的作用，劉知幾以《堯典》及「獲麟」分別代表《尚書》與《春秋》，認為兩書是後代史書述作的典範³⁰。繼起的《史記》、《漢書》和其他史書難以與其比擬，他們與經書只是在寫作時間上有先後的不同；而他們的共通點應該在於同樣具有「經世」的作用，可以照耀人間。基於此種觀念，因此劉知幾特別強調勸懲的功用，並且認為國史的修纂，須著眼在「實用」³¹。然而，更須注意的是，原先《尚書》與《春秋》在此之前

²⁵ 羅彤華，〈儒家思想與貞觀之治〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1982），102。

²⁶ 參見：柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉，111-113。

²⁷ 詳細討論可參見：柯金木，〈兩唐書儒學傳儒學雜混現象探析〉，《孔孟學報》，69（臺北，1985.03）：93-95。

²⁸ 柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉，114。

²⁹ 《史通》，卷6〈敘事篇〉，338-342。

³⁰ 參見：《史通釋評》，卷22〈敘事篇〉，144-145。

³¹ 柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉，115。

相傳為孔子所編，歷來備受尊崇，而列於經書之列；但劉知幾在此把《尚書》與《春秋》兩書從原本的經書之列，改歸屬至史書之目，將其恢復至史的位置上，經史地位的分別由此而生，故有「經史之目，於此分焉」之語。雖是真知灼見，但如此之舉卻正反映劉知幾看待過去與現在之態度之寫照，基於重視史書的實用功能，不被過去傳統觀念所侷限；另一方面，儒學衰微的時代氛圍，加上部分承襲魏晉以來史部獨立的觀念，致使劉知幾得以對經史地位加以界定，重新看待過去與現在之聯繫，以及身處現在與過去之間的時間脈絡下「人」的角色。

承上脈絡，劉知幾在談論「修國史之難³²」時，同樣提出「務實」的史觀，以求扭轉重文辭不重史才的時風；又從「經世」的論點出發，泯除經史之間的歧異，並借「以史經世」來對抗當時的朝廷生態³³。於是重人事，如不預於人事，不如刪除，便是從「經史分目」連帶延伸的「經世致用」觀念，輔以史鑒意識中「勸後、誠世」概念所採取的行動。日後，劉知幾友人吳兢在《貞觀政要》序中論及，基於對太宗懷有無上追崇，希望能以太宗作為施政的典範，於是「綴集所聞，參詳舊史，撮其指要，舉其宏綱，辭兼質文」，特別強調「義在獎懲」³⁴，獎善懲惡，於是史著逐漸取代經書的「人倫教化」功能，因為一旦「人倫之紀備矣，軍國之政存焉」³⁵。其中，更為強調「善始令終」，乃是針對怠於政事的玄宗而發³⁶。由此觀之，似可視作經史分目所掀起的後續漣漪。

三、天人分論

(一)結構、制度變動下的時風

欲瞭解唐前期天人之辯的成因，理應結合國家制度結構改變帶來的客觀環境變化和士人自我意識之覺醒來作討論，方能真正認識制度變化下個人行為意識的連帶轉變。

漢代察舉制和漢魏時期的九品中正制，儘管運行方式和名目或許有所差異；但就根本設計理念而言，兩者的本質係屬近似。因為在君民關係中，士的角色如要真正入仕，其必然要透過鄉里之力方能邁向中央。鄉里之議、品評，皆能反映士人在地方的行為評價；唯有人品才行兩方面皆備受肯定之時，才能順利透過鄉議或中正官品評等報請中央，由此士人才能從地方走向中央。因應此種取仕制度設計，士人即便掌握公共權力，並不代表自此能獨斷妄為；反之，當其返回地方時，身上所背負的公共責任，將迫使士人對於鄉里人民之需求多所注意。亦即政治權利轉化後的行政效能，不是傾

³² 《史通》，卷7〈曲筆篇〉

³³ 柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉，125-127。

³⁴ 《貞觀政要》（臺北：河洛圖書出版社，1975），〈吳兢自敘〉，29。

³⁵ 《貞觀政要》，〈吳兢自敘〉，29。

³⁶ 柯金木，〈唐人史鑒意識之探析〉，115-116；118。

向自利的獲取，而是朝向公利發展，公利前提下的利益是被社會與制度允許士人透過行為實踐來換取。個人的生活物質享受和精神食糧，正好與公共職責及養民之理念相結合，「天下之士」型態於焉而生。

然而，廢鄉官與科舉制的實行，卻導致士與其所屬鄉里的疏離。和過去不同的是，既然不須透過鄉議或地方品評，於是士人行為和人品之間不必然需要言行一致，地方上的公共職責也不必然與士人聯繫，為其所重視。當士人擁有權力之際，外在的入仕途徑已無法對其行為構成約束，內在的安民責任也不再成為必要考量，餘下僅存士人自身的學養能夠制衡其所作行為³⁷。士人群體的合理性和行為正當性，不免伴隨制度變遷導致國家官僚體系出現弊端，而日益侵蝕。此時，吏部雖集全國人事任命權於一身，但其銓選人數大增，對於才、行等要求淪於形式，無法有效選課人才；再者，唐前期官職競爭日劇，然官僚缺額無法無限擴增，為了順利獲得職位，彼此競逐失去鄉官制作為緩衝空間後的有限仕宦機會，貪贓賄賂等不法情事應運而生，在應考者和銓選者之間逐漸蔓延，形成一種龐大的共犯式利益交換結構³⁸。士人為求成仕無所不至³⁹，政爭的展開和進士科的擴大，乃進一步促使士風變質日益顯著⁴⁰。

於是，為求解決此種困境，思想上的歸因必先匡正，士風惡化的成因不是來自天綱行常的自然變化，而是人事運作的結果，是制度與結構變遷影響所致。開元前後士人思維從「天人合一」逐步轉向「天人分論」，進而有近似後來「天人之辯」的討論，反映出此時士人試圖解決制度變遷下的士人群體困境，人為角色不再只是襯托天意，而是具備自主獨特性，批判過去和重人事正是天人分論下的兩大側寫，也為日後中唐

³⁷ 制度變動帶來的問題，早在貞觀朝時太宗已有初步的認識，然而因為政治上並無產生嚴重影響，加上士人數量尚在可控制範圍，而未有修正之舉。於是，雖已為弊矣，而未甚成流，就連公卿輔弼亦不知覺。在《通典》，卷15〈選舉三：歷代制考績〉提及：

太宗謂吏部尚書杜如晦曰：「今吏部取人，獨舉其言辭刀筆，而不詳才行，或授職數年，然後罪彰，雖刑戮繼及，而人已弊矣。如之何？」對曰：「昔兩漢取人，必求於鄉閭選之，然後入官，是已稱漢為多士。今每歲選集，動踰數千人，厚貌飾辭，何可知也。選曹但校其階品而已。若掄才辨行，未見其術。」……太宗初知其微而未及更，因循至於永徽中，官紀已紊，迨麟德之後，不勝其弊。

武后時代，行「濫官」政策，雖有其制衡朝中不同集團士人勢力的政治考量，加上武后親自殿試以求控制，但濫升帶來量的擴大，質並無法呈正比上升，對於吏部的負擔更是有增無減。故當時有「車載」、「斗量」之語。加上日後神龍年間皇帝用「特敕斜封」，部分官員不經宰司，即可拜官，於是內外盈溢，居無靡署，時人謂之「三無坐處」。官員量增加上入仕途徑的改變，兩者交相循環之下，士人為求入仕，請託權貴求取功名；而在朝者引用權勢，形成正官與員外官之政爭，嚴重影響朝廷官員的綱紀。迨及安史亂後的中唐，乃成為中唐士人所須面臨的困境亟思解決。詳見：《通典》，卷15〈選舉三：歷代制考績〉，363-354。

³⁸ 王德權，〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，35（臺北，2006.06）：14-15。

³⁹ 天授三年，薛謙光便會上奏：「……今之舉人，有乖事實，鄉議決小人之筆，行修無長者之論，策第喧競於州府，祈恩不勝於拜伏……請 權貴，陳詩奏記，希咳唾之澤，摩頂至足，冀提攜之恩」。詳見：《通典》，卷17〈選舉五：雜議論中〉，410。由此可知，士人在現實入仕的政治考量下，士人的社會期望(品行出眾)與實際行動(請託權貴)出現極大的落差。

⁴⁰ 詳細討論參見：王德權，〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，35：19。

自省士風埋下基礎。

(二)天人關係走向天人分論的前夕

過去漢代提出「天不變，道亦不變」的思想，中國的國家與社會秩序一直高枕無憂地依托著那個井然有序的宇宙，擁有無庸置疑的合法性和合理性，人們把宇宙天地的運轉秩序與空間層次當作一種合理性的暗示和象徵，借以支持著對於統治階層的合法性，依循天道而立的禮法則負責維護此種秩序⁴¹。然而到了唐代，伴隨隋唐時期的儒學復興，儒學理論自身的改造逐漸在各種爭辯中推動，「天道自然」的思潮正是圍繞在儒學周遭的諸多討論之一⁴²，將天視作純粹自然的觀念逐漸成形。此時期朝中有部分學者從哲學或歷史的角度，對天人感應、讖緯符瑞進行批判和否定，使儒學逐步褪下兩漢經學的神秘色彩⁴³。整體來說，天的角色重新定位，和人為角色的被強調，便是此時天人分論的焦點。對於經典、災異等不再追尋傳統或陰陽五行之看法，而是據以理性，辨明事物的本質後，進而提出再認識或進一步的批判，以此來挑戰過去天人相應的框架。

初唐至開元時期，朝中政事君臣討論中亦有相關例子，試簡介如下。太宗朝時期，有感陰陽書近代以來訛偽、穿鑿、拘忌甚多，遂命呂才與學者十餘人重新削正，呂才多以典故「質正其理」。其中，論及喪葬時，他認為當朝喪書一術，即有百二十家，各說吉凶，拘而多忌。然而，根據其考察經典的結果⁴⁴：1.按照《禮記》和鄭玄注，可發現「國之大事，無過喪葬，必是義有吉凶，斯等豈得不用。今乃不問時之得失，唯論人事可否……若依葬書，多用乾艮二時，並是近半夜，此即文與禮違。」換言之，喪葬書之記載，雖有一定的理論依據，然而實踐的同時，仍須兼顧當代的時風和習俗。2.葬書記載：「富貴官品，皆由喪葬所致。」然而，按《孝經》和《易經》所記，人德與立身行道，才是攸關福祚是否能夠延續之關鍵，而非安葬吉凶能決定。3.人臣名位和墓葬，因為「卜葬一定，更不迴改；冢墓既定，曾不革易」，方知官爵名祿操之在人，不由安葬所致。綜合觀之，呂才在貞觀朝時即以經義重新檢覈陰陽學說，不為喪書禮儀和符讖迷信侷限，反能從人事所及的層面，肯定人事(品格、行道和自身努力)的重要性。

接著，高宗永徽 4 年 8 月 20 日，有隕石落於同州馮翊縣。高宗諮問于志寧該做何

⁴¹ 葛兆光，《中國思想史》，卷2，（上海：復旦大學出版社，2004），28-29。

⁴² 劉澤華、葛荃主編，張分田撰，《中國古代政治思想史》，368。

⁴³ 如前節討論「武后長安三年王元感引發的經學辯論」應可視作延續此學術氛圍而來。另有學者提出不同的見解，趙俊認為：貞觀時代，孔穎達的《五經正義》是採用江左流行的王弼，顯示初唐學者對於易學的鑽研頗深；然而張說對於此種說法是反對的，他認為上天無聲，得失在人。其天人思想傾向於重人事，而非天的恩惠，以人事和天道。追其原因，應與盛唐的文化氛圍相關，盛唐玄宗前期的太平盛世，唐代文人洋溢自信樂觀的精神，儒學入世思想濃厚。詳見：趙俊，〈中唐的天人關係論〉，24。但筆者以為，此種看法仍未充分說明思想轉折的社會層面意涵和其變革的完整歸因。

⁴⁴ 詳見：《舊唐書》，卷79〈呂才傳〉，2720-2725。

解⁴⁵？于志寧引《春秋》的記載，認為「自古災變，杳不可測，但恐物之自爾，未必關於人事。陛下發書誠懼，責躬自省，未必不為福矣。」在此展現「天道自然」的觀點。如同呂才的做法，先從經典記載尋相似案例作為先例，再推論出異象可能是天道自然循環過程，未必是人事所致。迨及中宗神龍年間，盧藏用認為「俗多拘忌，有乖至理」，乃作〈析滯論〉表達其事：「得喪興亡，並關人事，吉凶悔吝，無涉天時。……人事苟修，何往不濟。」然今世多「俗世遷訛，俗多微倖，競稱怪力，爭誦詭言。」又「附會前史，變異舊經，依託空文，以為徵據。⁴⁶」藏用認為今世習俗訛謬，迷信限制人們的行動。吉凶與興亡，實無關天時，而與人的實質行動有關；若人事趨向積極，又怎會讓事情不濟⁴⁷。

玄宗開元 4 年（716），山東發生蝗害，丞相姚崇力主以國家人力，派遣各道御史滅蝗，然此舉遭受汴州刺史倪若水的抵制。為此，引發朝中諸多討論⁴⁸。多數大臣反對姚崇除蝗之策。諫議大夫韓思復認為「蝗是天災，當修德以禳之」，不宜以人事干預天道。於此，一方面姚崇以「通變」為其策之內涵正名，反倒是其他大臣未能通權達變，拘泥於天事不可干預的舊有觀念；另一方面，則從國家管理的角度，指出「安民」以「避免流離」，為當前國家治理邁向穩定之所需，如放任蝗災繼續下去，事涉安民，對國家政局不利⁴⁹。最後，玄宗決議按崇策行之。⁵⁰整體而言，初唐起至開元之際，對於「天人關係」的態度，及天之於人事的關係，正逐步產生變化。

延續上述「天道自然」的概念討論，同樣歷經開元前後的劉知幾其近似主張天人分論的態度，並不如姚崇著痕在政事上，而是反映在其本身的史學精神和修史工作中。筆者擬從其著作《史通》來簡略探討劉知幾的天人分論之樣貌。其論述大致可從他對書志細目中的〈天文志〉、〈五行志〉之態度，略知一二。劉知幾嘗謂經傳史不該立〈天文志〉，其理由是：

夫兩曜百星，麗於玄象，非如九周萬國，廢置無恆。故海田可變，警緯無易。

古之天猶今之天也，今之天即古之天也，必欲刊之國史，施於何代不可也？⁵¹

知幾在此提示出，古今天文沒有變化，天文變化和人類社會變化比較起來，即顯微乎其微⁵²。如史書定要立志，他提出了以下看法：

竊以國史所書，宜述當時之事……既不預於人事，輒編之於策書，故曰刊之國

⁴⁵ 《舊唐書》，卷37〈五行志〉，1350。

⁴⁶ 《舊唐書》，卷94〈盧藏用傳〉，3001-3003。

⁴⁷ 王德權，〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，35:36。

⁴⁸ 《唐會要》，卷44〈螟蟻〉，924-925。

⁴⁹ 《舊唐書》，卷96〈姚崇傳〉，3023-3025。

⁵⁰ 王德權在此有更為深刻的討論，從政事結合思想轉變的角度，論及此事或許是開元前後思想界變化的開端。詳見：王德權，〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，35：37-38。

⁵¹ 《史通》，卷3〈書志篇〉，108-109。

⁵² 劉知幾原著，姚松、朱恒夫譯注，《史通內篇》，100-101。

史，施於何代不可也。⁵³

由此觀之，知幾認為國之史書，應記載當代之事，不用轉載重複記錄過去的天象；又，如不關切於人事，不需將其特地置入史書中。如要記載，只須記錄當時的天象，且為與人類活動有關的天象。所謂與人事有關，乃是指經由卜筮、徵兆應驗而對應出人事變化的天象。接續，他又論及：

夫災祥之作，以表吉凶。此理昭昭，不易誣也。然則麒麟鬥而日月蝕，鯨鯢死而彗星出，河變應於千年，山崩由於朽壤。又語曰：「太歲在酉，乞漿得酒；太歲在己，販妻鬻子。」則知吉凶遞代，如盈縮循環，此乃關諸天道，不復繫乎人事。⁵⁴

歷來常以天災或祥瑞作為人事福禍徵兆，但他並不贊同。這些吉凶的遞相替代，就有如月亮圓缺循環，與天道有關，屬自然變化，非關、無涉人事。此外，知幾更主張刪除〈五行志〉，其因在於〈五行志〉內多載「虛說」、「浮詞」、「言無準的」、「事涉虛妄」，如要記載，便不應追證前事，曲鑿附會。

洎漢興，儒者乃考《洪範》以釋陰陽……皆持此恆事，應彼咎徵，昊穹垂摘，厥罰安在？探蹟索隱，其來略者。

……安知事有不應於人，應而人失其事？何得苟有變而必知之其兆者哉！⁵⁵

此處論及漢代儒者考證《洪範》以驗證陰陽學說，並在《春秋》、《經傳集解》中尋找災異徵兆來驗證，但知幾對此並不贊同。他認為有些徵兆並不應驗人事，有些徵兆即便應驗了，人們卻不知道有過徵兆，因此徵兆和人事之間並不存在必然的對應關係？不過此種看法，並非完全否定有被驗證的災祥，但他之所以不否認，是由於很少或個例的偶合，亦即他否定的是陰陽五行學者所大量宣揚的原理⁵⁶。

……且身名並列，親疏自明，豈可進昧形骸，而遠求辰象！既天文有志，何不為人形志乎？⁵⁷

此處並非真切要成立〈人形志〉，而是知幾借題發揮，呼籲後人能從關注天象的讖緯轉向專注人事，因為此與自身個體關係最為密切。同時，他批判過去用陰陽五行學把異常的自然現象和天道——人事關係結合，主張每次災異的發生肇因於人間政事得失和善惡的反應之說法；並舉實例反駁，說明仍有壞兆頭但卻發生好事的情形，或是陰陽五行學對於災異的解說實為前後矛盾。

「天道自然」的思潮是一連續的動態過程，此處劉知幾對於天人思想的想法，放諸

⁵³ 《史通》，卷3〈書志篇〉，110-111。

⁵⁴ 《史通》，卷3〈書志篇〉，118-119。

⁵⁵ 《史通》，卷3〈書志篇〉，120-124。

⁵⁶ 總而論之，侯外廬指出，劉知幾對於災難持一種保留的態度。如：怪力亂神，宣尼不語，而事鬼求福，墨生所信。故聖人於其間，若存若亡而已。其中「若存若亡」或可代表劉知幾的態度。參見：侯外廬，《中國思想通史》，卷4上冊，（北京：人民出版社，1995），308。

⁵⁷ 《史通》，卷3〈書志篇〉，135-137。

唐前期至中唐的時代趨勢，正好落在中唐士風轉折天人之辯興起的前夕，可以此觀察日後柳宗元、韓愈等人天人思想的形成脈絡。

四、質文遞變

(一)文質論

初唐統治者基於國家管理需求乃希望士人能夠盡量遠離求玄之舉，藉由《五經正義》統一南北經學，形塑出一種共同的規範，避免思想的流離；同時輔以科舉制的考試取仕途徑，使士人透過文表達對於事物的理性和天地之道，藉此重新回歸人文的領域，避免身陷玄學之中。透過上古典籍典範的確立，在個人去理解經籍內容之時，便能瞭解和把握典籍的基本內容，使文能夠繼續承載天地之道。不過當統治者過於強調文在「科舉取士」過程中所發揮的作用，極易矯枉過正，一來影響儒學成為僵化、空疏之學，二來文藻詞賦的備受重視⁵⁸，如此過度傾斜之果，導致文風崇尚柔靡、綺麗之風，重文而輕質。

另一方面，彭雅玲指出文質的內涵對於劉知幾而言，有三種層次⁵⁹：第一層為文（文章或文學）和史（史學）兩大脈絡；在此之下的第二層，分為言（口頭語）和文（書面語或文字）；其下在各自分文、質兩個分支。其一，從形諸翰墨的文字來看⁶⁰：「文」指典雅的語言，「質」指世俗之語，其二，從語言或文字的雕飾程度來看⁶¹：「文」亦指文字的典雅，「質」則是文字的質樸。

(二)質文並重

劉知幾從文學流風中觀察質文變化的趨勢，從質文遞變到質文並重，反映劉知幾對於文質論的具體看法。《史通》卷1〈六家篇〉即明確點出：「古往今來，質文遞變，諸史之作，不恆厥體……⁶²」從過去到現在，崇尚質樸和講究文采的風氣遞相轉變，質文之間的關係相互調換主導地位，互為影響。如從言語的角度著手，隨著地點、民族等不同，在各朝代而有不同的詮釋，質文的角色要求也就因應時俗隨之不同，由此可以展現劉知幾質文遞變的態度。他說：

⁵⁸ 太宗時期受魏晉遺風影響，本人亦喜六朝的駢文文體。高宗時進士科加試雜文兩篇，到了武后當政之時，又行濫官和獎掖進士的政策。三朝以降，文章辭采日益為士人所重。

⁵⁹ 詳細討論，參見：彭雅玲，《史通的歷史敘述理論》，131。

⁶⁰ 「夫飾言者為文，編文者為句，句積而章立，章積而篇成。篇目既分，而一家之言備矣。」參見：《史通》卷6，〈敘事篇〉。

⁶¹ 「蓋樞機之發，榮辱之主，言之不文，行之不遠，則知飾詞專對，古之所重。」、「蓋楚漢世隔，事已成古。魏晉年近，言猶類今。已古者即謂之文，猶今者乃驚其質。」參見：《史通》卷6，〈言語篇〉。

⁶² 《史通》，卷1〈六家篇〉，1-2。

自唐、虞以下迄於周，是為《古文尚書》，然世猶淳質，文從簡略，求備諸體，固以闕如。……⁶³

夫上古之士，人為樸略，言語難曉，訓釋方通。是以尋理則事簡而意深，考文則詞艱而義釋。……逮漢、魏已降，周、隋而往，世皆尚文，時無專對。運籌畫策，字句於章表。獻可替否，總歸於筆札。⁶⁴

由此觀之，自上古到漢、魏之後，其中面臨文質的轉折，從重視質到崇尚文藻，質文地位出現轉折，到後周、隋、唐後，質文先後隨著統治者態度和結構面向的制度變遷，再有輪換之序。劉知幾對此注意到古往今來的質文變化，但針對未能隨時變通、反映現實的現狀，他對此提出質疑：

魏晉年近，言猶類今。已古者即謂其文，猶今者乃驚其質。夫天地長久，風俗無恆，後之視之，亦猶今之視昔。而作者皆怯其書今語，勇效其言，不其惑乎？……是春秋之俗，戰國之風，與兩儀而並存，經千載其如一，奚以今來古往質文之屢變者哉？

易言之，他認為天道自然下天地是永遠的，但風俗卻非恆久不變。然而，質文發生變化後，今人卻不能隨時變通，反而深怕在史書中寫出今日的语言，觀念限制了行動，豈不奇怪？

此外，劉知幾在《史通》的〈敘事篇〉、〈鑒識篇〉中便明確提示其對於質文的態度是「質文並重」，即「文而不麗，質而非野⁶⁵」、「辯而不華，質而不俚⁶⁶」，意思是要有文采而不豔麗，質樸而又不是粗野。如要進一步闡釋可從「文勝質則史⁶⁷」，又曰：「史之為務，必藉於文……而今之所作，有異於是。其立言也，或虛加練飾，輕事雕彩；或體兼賦頌，詞類俳優。文非文，史非史……⁶⁸」正是因為對於現狀有深刻體認，於是從文史角度作切入提出呼籲，文體對於史體的過於干涉無益於增進修史工作的專業性，反倒有「文非文，史非史」之感，由此引發對於現狀的批判和省思。質文遞變的想法，並不單純指稱史學而已，更多程度來自於整體環境架構變遷下，引發質文失序的失衡狀態。

劉知幾透過研究各朝代遞換之歷史脈絡，而注意到「質文遞變」的存在，基於這樣的脈絡，當下遭遇現實上的困境之時，他進而主張「質文並重」來試圖解決，從內在和外來來重塑士人在結構困境下的士風。

⁶³ 《史通》卷2，〈二體篇〉，41-42。

⁶⁴ 《史通》，卷6〈言語篇〉，304-307；307-309。

⁶⁵ 語出《論語·雍也》：「質勝文則野」。參見：《史通》，卷6〈敘事篇〉，338。

⁶⁶ 《史通》，卷7〈鑒識篇〉，430-432。

⁶⁷ 《史通》，卷6〈敘事篇〉，376。

⁶⁸ 從論語中的「文勝質則史」一言，劉知幾認為史書的撰述工作，必須借助文辭。自五經到三史之前，皆是透過文辭敘事。但是今之著述，和過去有別。過度講求文采的時風，造就了在文辭講究堆砌、修飾，不切實際地修飾和輕浮隨便地刻劃事情；又或者是史體夾雜詩賦、俳體，文不是文，史不像史。參見：《史通》，卷6〈敘事篇〉，376-377。

五、流變之風：現實與過去

延續天人自然的思維，區隔天人之間彼此的意義，從中肯定人作為行動者所展現的積極性，破除過往天道觀設下的種種限制⁶⁹，形塑出新的學風。從個體作出發點，天與人之間不是必然的垂直聯繫，我所處之現在（現實）與過去，兩個時間端點之間並非是固定不變的過程，變與不變間構成的流變，正是歷史趨勢下賦予此時士人之間的命題。基於現狀刺激，乃重視流變，重新省思目前困境下人事行為的可能性；於是強調人的現實處境，注重人事自為，現實態勢是人事運作下的結果，過去亦然⁷⁰。實質上，注重流變和重人事，兩者是互為表裡，相互影響。「流變」意識的養成，一方面從基模中重塑傳統以來的刻板觀念；另一方面，流變也賦予人事行動的動力，其根源於歷史脈絡中尋覓得出之個體行動者的合理性，並從流變轉至「權變」，權衡事理做出靈活且自主的選擇，不拘泥於傳統，提供行為者改革的依據，以撼動長久積累的固有傳統。再者，權變的思維允許士人針對官方制訂的典範作出批判。

劉知幾對於流變的看法，不僅反映在「質文遞變」上，更可從《史通》等著述批湊其流變之概念，與以此對歷史之詮釋。《史通》卷1〈六家篇〉中「然時移世異，體式不同⁷¹」、「樸散淳銷，時移世異⁷²」，皆是劉知幾以本身流變概念為基礎，考察各朝史書體例後，發現它們會時世移異變遷，並非是以固定體例貫徹今古的史書流品。於是，知幾在〈載言篇〉進一步闡發：流變之於史學理論的積極行動思考，便是根據時代的發展，隨時變異史書的編纂體例，不墨守成規，乃有「前史之所未安，後史之所宜革⁷³」之語。知幾以《史記》世家為例，認為漢代諸侯已與春秋戰國諸侯不一樣，司馬遷不應將其放入世家，此屬於不能因時而變的情況，於是有「雖名班爵胙土，而禮異人君，必編世家，實同列傳。而馬遷強加別錄，以類相從，雖得畫一之宜，詎識隨時之義？⁷⁴」之問。知幾在此從史家技藝和史體的技術層面，質疑司馬遷雖有通古今之變之志，但在史事撰述的安排上並未如其所言，照舊依循固有傳統的框架。

延續此思考脈絡，他在〈書志篇〉中將其先有「流變」的基本認知，後強調「重人事」的概念，表露無疑。他對〈天文志〉、〈藝文志〉抱持著「吉凶遞代，如盈縮循環，此乃關諸天道，不復繫乎人事⁷⁵」的基本態度，更發乎「安知事有不應於人，應

⁶⁹ 王德權，《李唐政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折》，《國立政治大學歷史學報》，26（臺北，2006.11）：6。

⁷⁰ 王德權，《李唐政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折》，6。

⁷¹ 《史通》，卷1〈六家篇〉，17。

⁷² 《史通》，卷1〈六家篇〉，38。

⁷³ 《史通》，卷2〈載言篇〉，58。

⁷⁴ 《史通》，卷2〈世家篇〉，74。

⁷⁵ 《史通》，卷3〈書志篇〉，118-119。

而人失其事？何得苟有變而必知之其兆者哉！⁷⁶」之疑？對於今人不知權變、墨守成規的態度，更提出具體批判，如，「若乃前事以往，後來追證，課彼虛脫，成此遊詞，多見其老生常談，徒煩翰墨者矣。⁷⁷」；應「覺其非，不遵舊例，而能「凡所記錄，多和事宜⁷⁸」、「作者記事，亦在相時⁷⁹」。

此外，〈因習篇〉則確實呼應劉知幾流變思想中「因俗、隨時」的理論根據。他認為歷史事件之性質是流動的、變動的，因此扮演記錄角色的歷史之言理應變化不拘，因時而變。如，「蓋聞三王各異體，五帝不同樂，故傳稱因俗，《易》貴隨時。……夫事有冒遷，而言無變革，此所謂膠柱而調瑟，刻船而求劍也。⁸⁰」同樣地，知幾在〈模擬篇〉中從模擬的兩種分類著手分析：一為「貌同而心異」，二為「貌異而心同」著手分析；換言之，即以「形似」、「神似」兩面向來探討「流變」對於模擬前人的影響。於是有「世異則事異，事異則備異」和「亦猶古今不同，勢使之然⁸¹」之語，來反斥「以先王之道持今世之人⁸²」的食古不化，應因異而異以求真。

劉知幾謂記事載言，當因時制宜，不應拘泥古史，如此「因時變通」之要旨，亦散見於其他論述中。如〈衣冠乘馬議〉曾曰：

自皇家撫運，嚴格隨時……，傳稱政宜因俗，禮貴緣情。殷輅周冕，規模不一；秦冠漢佩，用捨無恒。……事有不便，理資變通。⁸³

「隨時」、「變通」向來為劉知幾強調，但在史事之外，對於國家的禮法，劉知幾亦持如此之態度，一以貫之。在〈重論孝經老子注議〉便提及：『蓋孔父有曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。」⁸⁴』按此段話語之意，古今循環下因時變異，豈前者必是，而後者獨非乎？⁸⁵換言之，在古今不同時代之間，應因時制宜，通曉變通，方能取得適當。古者與今者，孰是孰非，無涉天時災異現象，而應回歸自現下所處的「人」，從肯定人事的角度，依據當下的政治、社會習俗做出積極地行動選擇，不用一味疑古，亦不用一味尊古。

⁷⁶ 《史通》，卷3〈書志篇〉，120-124。

⁷⁷ 《史通》，卷3〈書志篇〉，132。

⁷⁸ 《史通》，卷3〈書志篇〉，111。

⁷⁹ 《史通》，卷3〈書志篇〉，145-146。

⁸⁰ 《史通》，卷5〈因習篇〉，278。

⁸¹ 《史通》，卷9〈煩省篇〉，547-549。

⁸² 《史通》，卷8〈模擬篇〉，466-467。

⁸³ 參見：《全唐文》，卷274劉子玄〈衣冠乘馬議〉，1655-1656。

⁸⁴ 《全唐文》，卷274劉子玄〈重論孝經老子注議〉，1657。

⁸⁵ 傅振倫，《劉知幾年譜》，121。

六、人事行動下的學術社群？⁸⁶

劉知幾在其代表著作《史通》內，透過歷史考據，從邏輯推理對過往史書著述之技藝、體例、內容，提出「隨時」、「變異」、「質文並重」等主張，企圖修正過去的傳統。換言之，經由歷史考察確立時間觀念上的「流變」思維後，選才制度轉變帶來的政治困境，及「重人事」的概念搭配天人分論，以及經史分途的學術氛圍轉變，似乎給予其在行動層面上實踐積極性人事的空間。接著，筆者試從劉知幾的仕途經歷，觀察其在人事行動的思想實踐。

劉知幾在 30 歲之前，並未如而立之後認識徐堅、朱敬則等七人，推論其因可能是人處獲嘉，交際人脈自然不如長安豐富；其次，個性耿直但在仕途尚未遇到志同道合的朋友。因此，受到時政上士人多因競進受羅織之名而遭刑戮，加上政治上奏未獲皇帝採用的刺激，不順和避禍思想的結合，乃轉向消極的周身之道。進京前夕，如〈寒夜旅泊〉便是他在聖歷二年由獲嘉出仕京都路途寫下，詩中情境展現其對入京升官的不安情緒，因而在孤舟上多所躊躇、思鄉。入京認識徐堅等人後，在學問方面彼此相互砥礪、影響，如「史才三長說」便是知幾綜合友人觀點，定義史官其才、學、識。態度更受他們的品格影響，和先前截然不同。知幾在歷史精神方面能堅持舊志，不滿史館的弊端叢生和監修國史的曲訛承上，便請求暫罷史職；更直接在〈答蕭至忠論史書〉、《史通》〈忤時〉篇中明寫國史的五不可。這是怯進勇退時候的他，無法做到的。

接著，學術社群既是以個性、學術共識相吸引，他們有無在政治上產生實質效用呢？目前據史料所及，多半是個別針對不同時事，而有上疏或著論立說，少有直接在朝廷產生影響的記載。然而，他們在史書著撰流露「知變」、「直筆」等態度，和其看待時事的角度，皆透過史官身分或其他官職，發揮影響力⁸⁷，成為日後中唐士人思想轉折的前奏。以上大抵是從思想和文本的角度來作分析，再來是從個體作為士族的單

⁸⁶ 在此筆者想要說明一下為何選用「學術社群」作為標題？針對劉知幾和其道術相知的史學同伴，雷家驥認為他們論道講學的背景都在所謂的史館修注院，因而賦予了一個「館院學派」的名稱。其最大特徵乃是他們具有高度相同共識的史學精神，又先後合作編纂史書，共同在史館工作過，故從其工作地點，借代指稱他們，並以他們的史學意識作為中唐前後史學精神昂揚的具體象徵。詳見：雷家驥〈唐前期國史官修體例的演變——兼論館院學院的史學批評及其影響〉，《東吳文史學報》，7(台北，1989.03):1-36。然而，從文化理論的角度而言，學術社群代表的文化涵義，可以牽引出三組討論的議題：內容(content)、社會意涵(social implications)，和行動(action)、能動性(agency)與自我(self)。參見：Philip Smith著、林宗德譯，《文化理論的面貌》(臺北：韋伯文化，2004)，6。內容包括我們對於社群的文本該如何理解，理解的方式將會影響對文化運作的解讀。社會意涵則是，學術社群的文化如何對社會結構、社會生活產生影響。最後是自我、行動和能動性，從社群的個體了解開始，作為解讀其學行舉止的解釋背景，進而從文化與個人聯繫的社群能動性來瞭解社群有無可能成型。在此，筆者欲嘗試透過這種分析模式來觀察劉知幾在現實政治中的行動實踐，是否合乎其思想，及他和道術相知的同伴能否發揮群體的影響力。

⁸⁷ 如長安三年的魏元忠被昌忠、張易之構害，而有劉知幾和朱敬則的上奏；迨至開元年間，張說就此事問吳兢之時，吳兢不卸責於子女，反一肩扛起責任。並在張說要求他刪削數字時答曰：「若取人情，何名為直筆」。事情經過詳見：《唐會要》，卷64〈史館雜錄下〉，1305-1306。

位角色和社會產生的連帶角度，來看他們是否能在政治上發揮影響力。首先是劉知幾本人，其祖、從父和他自己三代皆出身進士科舉，更是以史傳家⁸⁸，成為各地域士族中少數以史相承者，另有義興蔣氏、洛陽獨孤氏、何東柳氏與華原令狐氏等。到了中唐時期，吳兢外孫蔣乂承其事，並與韓愈、李漢交好。李華以兄事元德秀，並與蕭穎士、劉迅相友好，在其著作「三賢論」中，便曾推崇三人。此外，劉迅當時與獨孤及齊名，而獨孤及提拔許多史官人才；蕭穎士則與韋述有知交之遇。由上可知，從祖輩劉胤之與令狐德棻、李百藥之交好，劉知幾和其相識七子，蔣乂和韓愈及李漢之關係，乃至劉迅與李華、獨孤及、蕭穎士等人的友好⁸⁹，逐漸形成史官背後士族與士族間的世交過程，進而在學術與政治勢力上產生效用⁹⁰。當時，修國史的史官在仕途上有其便利，又能保有社會聲望，同時透過學術社群到士族交往的勢力結合，形成了士族掌握政治、社會與學術資本的現象，形成「士人——士族——社會」的影響模式。

七、結論

初唐至盛唐時期，面對隋代以來制度和結構上的變遷，士人群體面臨內外壓力，和主客觀環境因素的影響，陷入困境而難以走出，於是中唐的有識之士談「流變」，強調士人身為人臣所應有的道德本分，應該謹守自己的價值觀，不要去欺壓百姓，或向上連結高官皇族，相互勾結謀私、貪污，而這正是盛唐繁榮底下的隱憂。士風的逐漸沈淪，漸漸造成官僚機構的腐化，上下交相逢迎、曲媚，官員追逐自身的利益，不去考量如何維持唐帝國整體社會的正常運作，日益威脅帝國的命脈。因此，士人階層乃開始講述士人應如何行動，從人事角度著重行動層面上仍應照顧到整體社會的需求，不能僅單純追求自己的財富利益和政治權力。

在中唐思想轉折之前，劉知幾作為舊士族出身的進士科士人，其「別天人」、「重人事」、「質文遞變」、「經史分目」等觀念，實為日後批判和自省士風的興起奠下基礎，開中唐以後疑經學風的先河。思想的轉變，一方面是隨儒學衰微的時代氛圍而起，社會受儒家束縛相對減輕，故允許「疑古責經」的思維出現；另一方面正是囿於當代政事和史學工作現況的問題而起。為此，從大方向「經史分目」的提出，使史學中獨立、客觀、批判的想法，能夠有一根源依據作為思想合理化，擺脫過往經籍的成規拘束。

⁸⁸ 最早擔任史官者是劉胤之，他與孫萬壽、李百藥是忘年之交。李百藥之父李德林是史學大家，欣賞劉胤之之才能，後來劉胤之在高宗永徽年間與令狐德棻、楊仁卿共同撰修國史。劉知幾是劉胤之的從父兒子，日後也是三入史館修史。之後，其兩子劉昉、劉鍊相繼擔任史官，劉秩雖未擔任史官，但亦撰有政典，成為日後杜佑通典所本。其孫劉敦儒亦擔任史官。詳見：張榮芳，〈唐代史官入仕途徑、地域與交遊之分析〉，《大陸雜誌》，64.5:21。

⁸⁹ 張榮芳，〈唐代史官入仕途徑、地域與交遊之分析〉，《大陸雜誌》，64.5:22。

⁹⁰ 史官本身即是官僚體系的其中一個環節，起居郎、舍人為專職史官，而兼職史官上自監修國史、下至史館史官、直史館，都有其本職事官，並置身於官僚體系的運作中。見張榮芳，〈唐代官僚體系中的史官〉，《食貨月刊》，11.6(臺北，1981.9):260。

再者，承襲天道自然思潮的討論，知幾脫離傳統天道觀的約束，在天人關係中重視人事的積極作為，從他對於〈天文志〉、〈五行志〉的看法，指出祥符與人事之間的關係並非全然應驗，乃以純粹自然的觀點看待吉福禍災的意義，認為應把它視作天道運行的自然現象，與人事無涉。此種近似後來天人之辨中天人分論的態度，既互為強化「重人事」的行為實踐，另一方面又構成流變的中心基礎，在現實與過去中明白界定變與不變，從質文遞變到質文並重，建構出「因俗、隨異」的觀點。

接續，將知幾和其道術相知的友人，即徐堅、朱敬則等七子的互動納入觀察的視野，可發現：他們除了在史學專業有共通點外，更在品行舉止互為影響，連帶使得知幾改變入京前只求避禍的周身態度，針對弊病叢生的史館修史，多加針砭批判，前後宛如判若二人。然在政事議論的實踐方面，自表陳四事後便無相關的記載，僅能從《史通》中其對歷史的態度略看端倪。同時，劉知幾談流變觀念也不僅是其個人創見，按朱敬則、元行沖和吳兢等人在舊唐書的記載，亦有從歷史考察中知曉「時變勢易」之理，由此闡發他們對當今時事和朝政的看法。然而，如要將此歸納成知幾和其友人確實有形成學術社群，並有其一定的思想體系，實過於牽強，還須尚待日後的深入驗證。再者，從內容層次而言，他們的確有著一定程度的共識和視野；但在社會的連帶關係上，並未明見他們的思想在當朝有擴張影響其他官僚，形成群體意識。同時，在能動性方面，彼此仕途際遇不同致使各自有著不同的人事行動實踐，似乎未有共同發聲、行動之舉。若輔以知幾和其友人的家族背景瞭解，可知他們具有部分的舊士族背景，但入仕是走進士科舉和推薦的途徑，和傳統的門閥士族不同。再者，以史官社交圈為主體，從前代到自己乃至下一代，逐漸形成世交友好的士人群體，並與韓愈、李華等中唐開創儒學運動或倡導自省風氣的士人產生連帶，使其不僅在思想上有其延續關係，在政治勢力方面亦有相承的關係。

綜而言之，以劉知幾為主體，向外擴張至徐、朱、吳、裴、元、劉、薛等人的個案研究中，可以發現：知幾等人對於「流變」的看法，並非僅為史學批判精神而發，而是處於士大夫階層的角度在審度古今後，對現世制度變動帶來的困境重新詮釋，形成一種新的視野。不過，這種視野的執行者和針對者，最終仍回到士大夫階層即觀察者本身；但在開元以前，這種現象仍僅是個案，未能成為普遍。追問其因，應是開元前期的士人並未遭受如安史之亂那般的強大外在壓力，所以沒有辦法變成學術社群的規模，亦不能建立面狀的社會網絡，只是個別士人產生自覺之聲。日後中唐儒學復興運動和自省風氣的產生，某種程度而言應與此時構成一種動態的先後連結。

徵引書目

(一)古籍

1. [唐] 杜佑，《通典》，北京：中華書局點校本，1988。
2. [唐] 蘇冕，《唐會要》，上海：上海古籍人民出版社，2006。
3. [唐] 劉知幾，《史通》，臺北：臺灣商務印書館，景印文淵閣四庫全書本，1973。
4. [五代] 劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局點校本，1975。
5. [宋] 歐陽修、宋祁，《新唐書》，臺北：鼎文書局點校本，1998。
6. [清] 董誥，《全唐文》，山西：山西教育出版，2002。
7. 《全唐文補編》，北京：中華書局，2005。
8. [清] 莆起龍，《史通釋評》，臺北：華世出版社，1975。
- 9.

(二)專書

1. 包弼德著，劉寧譯，《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001。
2. 呂思勉，《史通評》，臺北：臺灣商務印書館，1971。
3. 林時民，《劉知幾史通之研究》，臺北：文史哲出版社，1987。
4. 侯外廬，《中國思想通史》，卷4上冊，北京：人民出版社，1995。
5. 張三夕，《批判史學的批判——劉知幾及其史通研究》，臺北：文津出版社，1992。
6. 張振珮，《史通箋註》，貴州：貴州人民出版社，1985。
7. 許冠三，《劉知幾的實錄史學》，香港：香港中文大學出版社，1983。
8. 傅振倫，《史通作者劉知幾研究》，臺北：文星書店，1956。
9. 傅振倫，《唐劉子玄先生知幾年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1966。
10. 傅振倫，《劉知幾年譜》，上海：上海商務印書館，1934。
11. 彭雅玲，《史通的歷史敘述理論》，臺北：文史哲出版社，1983。
12. 程千帆，《史通箋注》，北京：中華書局出版，1986。
13. 程千帆、張暉等，《史通箋記拾遺》，南京：南京大學出版社，1986。
14. 遼耀東，《魏晉史學及其他》，臺北：東大圖書，1998。
15. 遼耀東，《魏晉史學的思想與社會基礎》，臺北：東大圖書，2000。
16. 葛兆光，《中國思想史》，卷2，上海：復旦大學出版社，2004。
17. 趙呂甫，《史通新校注》，重慶：重慶出版社，1990。
18. 劉知幾，《史通》，臺北：臺灣商務印書館，1983，景印文淵閣四庫全書本。
19. 劉知幾原著、姚松、朱恆夫譯注，《史通內篇》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002。
20. 劉知幾原著、姚松、朱恆夫譯注，《史通外篇》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002。
21. 劉澤華、葛荃主編，張分田撰，《中國古代政治思想史》，天津：南開大學出版社，2005。
22. 瞿林東，《中國史學史綱》，臺北：五南圖書出版公司，2002。
23. 瞿林東，《唐代史學論稿》，北京：北京師範大學出版社，1989。

(三)期刊論文

1. 王德權，〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，

- 35 (臺北, 2006.06): 1-48。
2. 王德權〈李華政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折〉, 26 (臺北, 2006.11): 1-28。
 3. 吳建偉,〈劉知幾經學思想試探〉,《欽州師範高等專科學校學報》, 18.2 (廣西, 2003.06): 24-26。
 4. 李紀祥,〈劉知幾的史體論與備體觀〉,《史學彙刊》, 17 (臺北, 1995.11): 93-130。
 5. 林時民,〈「史學三書」之比較研究——以史論為中心〉, 臺北: 國立臺灣師範大學歷史研究所博士論文, 1983。
 6. 林時民,〈紀昀與「史通削繁」——以史學批評為中心的探討〉,《臺灣師大歷史學報》, 30 (臺北, 2002.06): 57-58。
 7. 林時民,〈試論劉知幾的時間觀念及其歷史撰述論〉,《大陸雜誌》75.1(台北, 1987.7):10-27。
 8. 林時民,〈劉知幾「辨其指歸, 殫其體統」與司馬遷「究天人之際, 通古今之變, 成一家之言」之關係與比較試論〉,《興大歷史學報》, 13 (臺北: 2002.06): 1-23。
 9. 林時民,〈劉知幾及其史通〉, 臺北: 國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文, 1982。
 10. 林時民,〈劉知幾論史家技藝〉,《興大人文學報》, 33(下)(臺北, 2003.06): 681-698。
 11. 邱添生,〈劉知幾的史通與史學〉,《國立臺灣師範大學歷史學報》, 9 (臺北, 1981.05): 51-72。
 12. 柯金木,〈兩唐書儒學傳儒學雜混現象探析〉,《孔孟學報》, 69 (臺北, 1985.03): 91-113。
 13. 柯金木,〈劉知幾對於唐代史館修史的態度——兼論劉知幾的政治立場〉,《孔孟月刊》, 36.6 (臺北, 1997.02): 31-37。
 14. 孫小泉,〈論劉知幾的學術風格〉, 山東: 曲阜師範大學歷史研究所碩士論文, 2004。
 15. 張榮芳,〈唐代史官入仕途徑、地域與交遊之分析〉,《大陸雜誌》64.5(台北, 1982.5):10-27。
 16. 張榮芳,〈唐代官僚體系中的史官〉,《食貨月刊復刊》, 11.6(臺北, 1981.09): 260-285。
 17. 雷家驥,〈唐前期國史官修體制的演變——兼論館院學派的史學批評及其影響〉,《東吳文史學報》, 7 (臺北, 1989.03): 1-36。
 18. 稻葉一郎著、李甦平譯,〈中唐新儒學運動的一種考察——劉知幾的經書批判和啖、趙、陸氏的「春秋」學〉,《中國文哲研究通訊》, 11.2 (臺北, 2001.06): 1-17。
 19. 閻鴻中,〈義例、名教與實錄——劉知幾史學思想溯義〉,《臺大歷史學報》, 31 (臺北, 2003.06): 77-122。
 20. 簡敏芳,〈劉知幾史學思想之研究〉, 高雄: 國立高雄師範大學國文研究所碩士論文, 2002。
 21. 羅彤華,〈儒家思想與貞觀之治〉, 臺北: 國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文, 1982。

師評

這篇文章以劉知幾思想的發展，來探討唐代士風與世變的關係。儘管文字略嫌生澀、粗糙，但全文問題意識清楚，以小見大；在史料上，在前人的研究上，都廣為搜羅；分析上又能步步為營，中規中矩。整體來看，是篇不錯的論文。在大學部的史學論文中，成績名列前茅。

但仍然有些缺點必須指出，以作為作者更上層樓的參考。

頁 8，倒數行 4：正文中的敘述與註 12 中的引文毫不相干，應該改正。

頁 10，行 1：「……將儒家經學統而為一，達到思想上的一統；然另一方面，卻也讓經學成為治國『學術統一』政策下的犧牲品，使經學研究逐步停滯。」這裏的邏輯，顯然與文中談的另一事不合。頁 8，談到「在高宗、武周時代，……進士科乃有加試雜文之選（？），於是文章辭采成為士人時風講究的重點。」然則，經學研究之停滯，是因為「學術統一」；相反的，唐選士時於進士科特重文章辭采，卻並沒使得「文章辭采」成為犧牲品。天子重文，但在經學上使得經學研究停滯，在文學上則使得唐代文學大盛。這兩者的邏輯恰恰相反。作者似應交待為何有這樣的差別。

本文最主要的論旨：科舉取士，使得唐代士人與地方鄉里之間的關係斷開，士人也不再對本鄉擔負責任。而劉知幾的流變思想，正是在這種時代脈絡中，針對此一現象而產生的。在這關鍵的論點上，儘管作者也作了大概的交待，但總予人語焉不詳之感；思想與世變的關聯，其間的因果關係，並沒有足夠的分析。建議作者在這一方面，再作進一步的思考與研究。

學術研究本來不易。這裏作求全之論，是期待作者他日，能夠再接再厲，更進一步。

第十七屆(民國九十七年)大學生組
第二名

陳可馨
政治大學中文系



得獎感言：

能夠得獎真是出人意表，因為我始終懷疑自己不夠好。這真是一劑強心針，在我強烈懷疑自己的時候，使我有可以肯定自己的理由。

算是第一篇還是第二篇論文呢？大論發和陳百年先生學術論文獎的雙重煎熬，讓我分不清孰先孰後。不過對於經營一篇論文的困難和成就，我總算有了最粗淺的品嚐。我不會忘記我在大三下踏出了第一步，不論將來能走多遠，至少我已經有了開始。

我得特別感謝不厭其煩地指導我的廖棟樑老師，愚昧如我，同一個問題可能問了三次仍無法理解，故給老師添了好多好多的麻煩。本文乃自楚辭課堂報告改寫而得，故自上學期末老師便得耐住性子來教導我這小丫頭。上午七點四十五分，前往教室的途中便被我攔截問問題，真是不好意思了！

試析王逸《楚辭章句》中的依經立義——以〈九歌〉為例

一、前言

兩漢時期的文學理論，基本上乃被經學中心主義給籠罩。換言之，乃是屬於經學的文論。這種特別重視儒家經典的風尚，會使得其他原不屬於經學範圍的書籍，爲了得到君主的青睞以及讀者的愛戴，都得想方設法地向經書掛鉤，因而造成了依經立義此種解釋方式的出現。

王逸的《楚辭章句》，正是在這樣的時代背景之下寫作而得的書籍。故其將《楚辭》奉爲經典，並用「依經立義」的方式加以注解之。王逸對《楚辭》採用之「依經立義」的解釋方法，就是筆者欲探究的重點。本文將從依經立義的釋義開始，接著討論王逸採用這種解釋方式的原因。再來是闡述王逸如何把並非經典的《楚辭》，抬升到經的地位。最後也是最重要的，即是探究王逸依經立義的思想，在〈九歌〉各句注文中的具體展現。透過這樣的探究，以期對王逸依經立義的思想，有個概括而粗淺的認識。

二、依經立義釋義

依經立義的說法，是出自王逸在〈離騷後敘〉中所言他自己對於《楚辭》的理解爲何，¹而後更轉變成王逸注解楚辭的方式。但他雖然舉了

¹ 〈離騷·後敘〉：「夫《離騷》之文，依託《五經》以立義焉：『帝高陽之苗裔』，則『厥初生民，時惟姜嫄』也；『纫秋蘭以為佩』，則『將翱將翔，佩玉瓊瑤』也；『夕攬洲之宿莽』，則《易》『潛龍勿用』也；『馳玉虬而乘鸞』，則『時乘六龍以御天』也；『就重華而陳詞』，則《尚書》咎繇之謀謨也；『登崑崙而涉流沙』，則《禹貢》之敷土也。故智彌盛者其言博，才益多者其識遠。屈原之詞，誠博遠矣。」〔東漢〕王逸章句、〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》（臺北：大安出版社，2004年），頁71。這裡雖然說解的是〈離騷〉，但其實整部楚辭王逸都是用這樣的態度

實例來表達他的注解方式，卻未能做出較清楚的定義。何謂依經立義？王逸沒有給我們明確的答案。不過朱自清先生在《詩言志辨》一書中，卻有著可能的解說：「所謂『依《詩》取興』，當是依『思無邪』之旨而取喻。」²這句話點出王逸做注時實是抱持著與時人注解《詩經》相同的立場和心態來做處理，把文章當成是政治教化的一種工具，認為其中都具有倫理道德的義理存在，而不只是字面上的意思。故王逸用的是道德以及整體性的規範來看待《楚辭》，而不會把其中所表現的情感拘泥在屈子一人的私情之上。「王氏注可也受了『思無邪』一義的影響，自然也不免傳會之處……」³朱自清把王逸預先設立的解釋觀點標寫得非常明白，同時也略略點出了這樣的寫作方式可能會產生的流弊為何。

上面是就王逸基本的寫作態度而言，說明他依經立義的主要意念為何、而解釋時的著眼點又為何。而具體的注解方式，則是在「比興」上做開發。朱先生對此亦有說解：「照〈詩大序〉說，『風』是『風化』『風刺』的意思，《正義》云：『皆謂譬喻不斥言也。』那麼，比興有『風化』『風刺』的作用，不止於是修辭，而且是『譎諫』了。溫柔敦厚的詩教便指的這種作用。比興的纏夾在此，重要也在此。」⁴詩有六義，而「賦比興」是對寫作手法的說明。其中「比興」二者，尤為重要，因為之中寓有褒貶美刺的效用，能藉以奉勸君王，以達政治社會的功效。王逸就是用同樣的手法來注解楚辭，挖掘字句中比興的所在，並探究其所具有的美刺意味。王逸把《楚辭》中的場景與事物都與屈原自身情感、其懷念的君王做連結，就是其依經立義思想的一種表現。

從思無邪的角度來看待《楚辭》，並就其中必雜有比興、美刺的寫作手法來剖析《楚辭》，就是所謂王逸「依經立義」的注解方法，亦為「依託五經以立義。」⁵「依《詩》取興，引類譬喻」⁶這兩句話的確切說明。

在處理。

² 朱自清，《詩言志辨》（臺北：鼎淵文化，2001年），頁82。

³ 朱自清，《詩言志辨》，頁83。

⁴ 朱自清，《詩言志辨》，頁49-50。

⁵ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁71。

⁶ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁5。

三、依經立義的原因

之所以要以注疏經典的方式來解釋《楚辭》，乃因底下兩種原因：

(一)反對班固之言

王逸想依經立義，最重要的原因就是爲了要反駁班固所提出的見解。試看班固在〈離騷敘〉中對於《楚辭》所提出的批評：

今若屈原，露才揚己，競乎危國群小之間，以離讒賊。然責數懷王，怨惡椒、蘭、愁神苦思，強非其人，忿懣不容，沈江而死，亦貶絜狂狷景行之士。多稱昆侖冥婚宓妃虛無之語，皆非法度之政、經義所載。謂之兼《詩》風雅而與日月爭光，過矣。

班固認爲屈原不懂得收斂自己的光芒，甚或還對君王多所批評，最後更因忿懣而自沉於汨羅，這些都與詩教欲倡行的溫柔敦厚之旨相違背。因而班固認爲他是個貶絜狂狷之士，其所言並不合於經典，更不能與之爭光。

由此可見班固是就儒家的立場，把他認爲過於顯露的《楚辭》給剔除在外的。但王逸雖然和他持著同爲儒家的觀點，⁷卻有著截然不同的看法：

引此比彼，屈原之詞，優游婉順，寧以其君不智之故，欲提攜其耳乎！而論者以爲「露才揚己」、「怨刺其上」、「強非其人」，殆失厥中矣。⁸〈離騷後敘〉

⁷ 廖棟樑先生曾說：「王逸正是在班固所批評的行為方式上替屈原辯護，同樣也把屈騷納入既定的儒家文化秩序中來考察。在〈離騷經後敘〉裏，他便點明漢代百年來的《楚辭》研究，全都是在『恢廓道訓』、『深弘道義』的背景下進行的，而他的研究也要『稽之舊章，合之經傳』。」廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》（臺北：洪葉出版社，2004年），頁113。

⁸ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，〈離騷後敘〉，《楚辭補注》，頁70-71。

王逸不僅認為《楚辭》有著儒家經典的美德，更欲將之奉為經典，和其他儒家原有的經書並立。將《楚辭》拉到儒家的規範內來，是王逸做注時已事先訂立的基本立場；而反對班固之言，是他欲依經立義的最主要原因。

(二)政治社會風氣

除卻班固的批評之外，當時的社會風氣與政治形態也是促成王逸用此種方式做注的原因之一。

之所以政治力量會對書籍的注解方式造成影響，乃因漢代在經過之前的紛攘之後，已是一個大一統的國家，又有罷黜百家、獨尊儒術這樣明確的文教政策。這般獨尊的觀點會讓非儒學的書籍推廣不力，故促使王逸欲將《楚辭》向儒家脈絡靠攏、甚或將其地位提升至經的高度。關於這點，龔敏先生有過解釋：「整個兩漢的文化是建立在中央集權制下的，這個政權只允許一種能為他們服務的文化存在，這種文化便是治國之經術，其他文化要想被承認被重視，除非也進入這個經術系統。這個系統以周文化為基礎，用《詩》來注釋《騷》，顯然是想將《騷》融入周文化系統，這是以大一統的中央集權政治下的文化為背景的。」⁹依經立義的解說方式乃受時代影響這點，由此可見。

王逸看重《楚辭》，欲將之行於天下，所以只能隨眾，只能借用儒家之力來做為他的手段以達目的。將《楚辭》與經書並列的這樣作法，會有助於此書的傳播和流傳，故王逸選用依經立義的方式來注解《楚辭》。這樣的注釋方式，廖棟樑先生認為是一種類似於「前理解」的結構，是受當時文化因素所制約的。¹⁰不論是這種詮釋方式、或是對書籍價值高下評判的標準，都早已深植於人心，而不是憑空而來的。

⁹ 龔敏，〈以《詩》釋《騷》——論王逸《楚辭章句》注釋方式〉，《船山學刊》第4期(2004年)，頁123。

¹⁰ 廖棟樑：「在漫長的古代《楚辭》研究中，卻一再被納入儒家文化的價值模式。這種選擇不只是研究者個人意識的表現，更多是『社群』(community)的文化因素制約著的。自漢武帝『罷黜百家，獨尊儒術』以後，傳統文化乃是以儒家為主導，儒家文化的詮釋的走向和模式，自然決定著《楚辭》研究者的價值觀念和批評立場，有著類似於『前結構』的意義。」廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》，頁115。

四、將楚辭奉為經

王逸雖欲依經立義，但〈離騷〉的本質終究非經，兩者之間有著不可忽視的斷裂和隔閡存在。要使這個目的達成，王逸一定得消弭《楚辭》和其他經書之間的差異，才能將之拉抬到經的地位；並且進一步，才能依經以立《楚辭》之義。本節欲探討的，即是王逸所捻出的《楚辭》和群經共有的內涵，究竟包含了哪幾個項目：

(一)同出於儒家傳統

王逸在〈離騷後敘〉中，特意把《楚辭》這本書向儒家經典的學術脈絡靠攏，這樣不僅能反駁班固之言，也使王逸的立意能得到時間縱線上的背書和肯定，讓其欲將之立為經典的合理性增加：

昔者孔子叡聖明哲，天生不群，定經術，刪詩書，正禮樂，制作春秋，以為後王法。門人三千，罔不昭達。臨終之日，則大義乖而微言絕。其後周室衰微，戰國並爭，道德陵遲，譎詐萌生。於是揚、墨、鄒、孟、孫、韓之徒，各以所知著造傳記，或以述古，或以明世。而屈原履忠被譖，憂悲愁思，獨依詩人之義而作〈離騷〉，上以諷諫，下以自慰。遭時闇亂，不見省納，不勝憤懣，遂復作《九歌》以下凡二十五篇。¹¹〈離騷後敘〉

王逸不只是將屈原所寫的〈離騷〉納入儒家的體系以內，更認為它超越了諸子，而直接繼承了孔子之義。與孔子直接掛鉤的作法，使它不同於一般的書籍，徵聖者自然也就得尊〈離騷〉了。

(二)志的相合

龔敏先生是借〈離騷〉來舉例，認為其與群經之間實有著共同的寫

¹¹〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁68

作意圖：「因為屈原的人格及其遭遇以及〈離騷〉的文采及所體現的『志』使得〈離騷〉和經的差距已被抹平，〈離騷〉稱經是順理成章的。」¹²而〈九歌〉的內文雖然沒有可以揭示屈原經歷與遭遇的語句，但其中蘊含了屈子的心志這點，實與〈離騷〉相同，亦達到了經書所具有的言志、託志的標準，故就寫作的意圖來說，王逸在注解中一再提點屈原的心志，就是把《楚辭》拉至與經等高的手段之一。

(三)諷諫效用的相等

對王逸來說，《楚辭》中所寓有的諷諫意味，與群經是相等的。故他特別揀出這點，好把《楚辭》抬到經的地位：「離，別也。騷，愁也。經，徑也。言己放逐離別，中心愁思，猶依徑道，依風諫君也。」¹³既然具有同樣的內涵，那麼把《楚辭》抬升到經的地位，也就亦無不可了。郜積意先生也有著同樣的看法：「王逸的側重點並不在於說〈離騷〉是常典，可常用，而是認為〈離騷〉的精神內涵與經典的義理是一致的，按照王逸的看法，這一內涵即是諷諫精神。」¹⁴既然諷諫效用是把《楚辭》提升為經的一大關鍵，那麼王逸在注釋文本時大力發揚這個部份，也就不足為奇了。

(四)屈原的聖人形象

依據《文心雕龍·原道》曾說：「道沿聖以垂文。」¹⁵。經典之所以能成經典，乃因其為聖人所作。而聖人既是道在人間的血肉代表，這就決定了經典的價值是不可動搖。王逸若欲把《楚辭》抬升到經書的地位，那麼將屈原抬到聖人的地位，將會使其立論的根據更為穩固。試看中王逸對屈原高尚人格的描寫：

¹² 郜積意，〈王逸《楚辭》學：立場與方法〉，《求索》第三期(2002年)，頁123。

¹³ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，〈離騷敘〉，《楚辭補注》，頁2。

¹⁴ 郜積意，〈王逸《楚辭》學：立場與方法〉，《求索》第三期(2002年)，頁122。

¹⁵ 〔南朝·宋〕劉勰撰，羅立乾註譯，《新譯文心雕龍》(臺北：三民書局，2006年)，頁8。

且人臣之義，以忠正為高，以伏節為賢。故有危言以存國，殺身以成仁。是以伍子胥不恨於浮江，比干不悔於剖心，然後忠立而行成，榮顯而名著。若夫懷道以迷國，詳愚而不言，顛則不能扶，危則不能安，婉婉以順上，巡以避患，雖保黃耆，終壽百年，蓋志士之所恥，愚夫之所賤也。¹⁶〈離騷後敘〉

今若屈原，膺忠貞之質，體清潔之性，直若砥矢，言若丹青，進不隱其謀，退不顧其命，此誠絕世之行，俊彥之英也。而班固謂之「露才揚己」，「競於群小」之中，怨恨懷王，譏刺椒、蘭，苟欲求進，強非其人，不見容納，忿恚自沈，是虧其高明，而損其清潔者也。¹⁷〈離騷後敘〉

王逸先標舉出了他心目中理想的崇高人格樣態為何，並舉出先例，再寫明屈原的高尚以及可貴之處。關於此種作法的效用，廖棟樑先生有過解釋：「王逸『依託五經』的價值判斷，最主要的還是他對屈原人格給予合乎經義的經學闡釋，旨意在維護一個『以忠正為高，以伏節為賢』的屈原形象，並之以此反對班固不符合經義本位的批評。」¹⁸在反駁了班固的觀點之餘，也讓自己的立論基礎更為穩固了。而王逸欲標舉《楚辭》為經的意圖已然完備，接著下一步便是依注疏經典的方式來解說《楚辭》。

五、依經以立楚辭之義

王逸依解經典之意來注疏《楚辭》之義的意圖，在形式以及內容這兩方面都有所表現：

¹⁶ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁69-70。

¹⁷ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁69-70。

¹⁸ 廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》，頁117。

(一)形式

王逸在形式上依經典之義而做的處理，表現在：一、章句的體裁；二、序言的設置；三、引用《詩》、《易》的文句互注這三個方面：

1.章句的體裁

既然所欲注解的對象為經書，那麼自然得採用章句的體裁。章句，乃是「在對『經』『傳』注釋的同時兼闡發大義。」¹⁹即《文心雕龍·章句》中所說的：「章者，明也；句者，局也。局言者，聯字以分疆；明情者，總義以包體，區畛相異，而衢路交通矣。」²⁰兩者皆表明了章句形式的功能所在。章句「淵源於西漢經學，當時，經學人士為了能夠在政治上取得一席之地，都盡力表白自己的學說是最符合經書意指的。」²¹而王逸借用了這種解經之作才使用的形式，在提高了《楚辭》的價值之餘，還能去除章句在當時繁瑣的缺失，「把章句的訓詁與闡發大義結合起來，藉此來表明自己對屈原其人其文的看法與評價。」²²王逸使用章句的形式，可謂是非常成功的。

2.序言的設置

除了章句的形式之外，《楚辭章句》中所運用的大序、小序體例亦是挪用毛亨解詩的手法得來。廖棟樑先生對之有作解釋道：「採用《毛詩》大小序體例，大序為全書之綱，小序為一篇之旨，其用意顯然是抬高楚騷的地位，而此正是經書注釋體例的具體表現。」²³作法上承正統的經書，不僅是王逸依經立義的具體展現，讀者閱讀時也自然會受到外

¹⁹ 王德華，〈試論王逸《楚辭章句》“經學”闡釋的思想文化特徵〉，《中州學刊》第3期(2000年5月)，頁100。

²⁰ 〔南朝·宋〕劉勰撰，羅立乾註譯，《新譯文心雕龍》，頁8。

²¹ 郝積意，〈王逸《楚辭》學：立場與方法〉，《求索》第三期(2002年)，頁122。

²² 王德華，〈試論王逸《楚辭章句》“經學”闡釋的思想文化特徵〉，《中州學刊》第3期(2000年5月)，頁101。

²³ 廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》，頁116。

在形式的誘導，而自然形塑出《楚辭》乃是另一部經典的印象。

藉由巧妙的體裁選擇，王逸使《楚辭》和群經在外貌上有了合同之處，但他又巧妙地避開了其中的缺失²⁴，讓其欲新立為經的《楚辭》可以不步入前人的泥淖當中，但又享有同樣的尊榮待遇。

3. 引用《詩》、《易》文句互注

之所以稱為互注，乃因王逸已把《楚辭》提高到經的地位，故可借用其他至高的經典，來為《楚辭》作解說。雖然這樣的作法亦可視作王逸把《楚辭》抬升至經的地位所用的手段之一，但由於其仍表現在王逸所作的注文中，故仍就歸類為王逸依經以立《楚辭》之義的成果表現。

據筆者統計，在〈九歌〉中所徵引的經書，只有《詩》、《易》兩者，他經不見。而其中《詩》共計七條，《易》則是兩條。²⁵在百餘條的注解中只有不到十例，數目並不多。且其幾乎都是在對較為特定的名

²⁴ 郜積意有言：「章句學的發達與這一論戰有很大關係。為了在論戰中獲勝，只好旁徵博引，有時甚至墮入到繁瑣不堪的境地。因此，班固才會認為章句學“碎義逃難，便辭巧說，破壞形體”。」郜積意，〈王逸《楚辭》學：立場與方法〉，《求索》第三期（2002年），頁122。

²⁵ 引《詩》與引《易》的注文，今皆條列如下。引《詩》：1. 〈九歌·東皇太一〉：「瑤席兮玉璫」王逸注：「瑤，石之次玉者。《詩》云：報之以瓊瑤。璫，一作鎮。」2. 〈九歌·湘君〉：「聊逍遙兮容與」王逸注：「逍遙，遊戲也。《詩》曰：狐裘逍遙。言天時不再至，人年不再盛，己年既老矣，不遇於時，聊且逍遙而遊，容與而戲，以待天命之至也。」3. 〈九歌·大司命〉：「乘龍兮鞞鞞」王逸注：「鞞鞞，車聲。《詩》云有車鞞鞞也。」4. 〈九歌·大司命〉：「結桂枝兮延佇」王逸注：「延，長也。佇，立也。《詩》曰：佇立以泣。」5. 〈九歌·少司命〉：「晞女髮兮陽之阿」王逸注：「晞，乾也。《詩》曰：匪陽不晞。阿，曲隅，日所行也。言己願託司命，俱沐咸池，乾發陽阿，齋戒潔己，冀蒙天祐也。」6. 〈九歌·山鬼〉：「子慕予兮善窈窕」王逸注：「子，謂山鬼也。窈窕，好貌。《詩》曰：窈窕淑女。言山鬼之貌，既以姱麗，亦復慕我有善行好姿，故來見其容也。」7. 〈九歌·山鬼〉：「東風飄兮神靈雨」王逸注：「飄，風貌。《詩》曰：匪風飄兮。言東風飄然而起，則神靈應之而雨。以言陰陽通感，風雨相和。屈原自傷獨無和也。」引《易》：1. 〈九歌·東皇太一〉：「蕙肴蒸兮蘭藉」王逸注：「蕙肴，以蕙草蒸肉也。藉，所以藉飯食也。《易》曰「藉用白茅」也。蒸，一作烝。」2. 〈九歌·雲中君〉：「龍駕兮帝服」王逸注：「龍駕，言雲神駕龍也。故《易》曰：雲從龍。帝，謂五方之帝也。言天尊雲神，使之乘龍，兼衣青黃五采之色，與五帝同服也。」參考〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁77-121。

詞進行解釋時出現²⁶，不見得與《楚辭》所描繪的心境相合。這並不是王逸不貫徹其依經立義之解經法的緣故，而是其只把群經當作是工具書來看待，佐以瞭解《楚辭》之意罷了。對王逸來說，他更看重的是〈離騷〉中各文句和群經之言內部相和之處。兩者共同寄託的情感為何？所寓的美刺諷諭又為何？才是王逸真正欲探究的重點，也是我們應該關注的部份，而非徒以套用的方式來解釋而已。

(二)內容

抱持著把《楚辭》抬到經典的地位、以及依著《詩》的解說方式來解釋《楚辭》的想法，王逸作注的重點其實包含了三個面向：「第一，屈原懷忠貞之性，體清潔之質；第二、屈原傷君闇蔽，陳忠君之道，直言無隱，終罹小人讒賊；第三，屈原忠而放逐，中心愁思，而猶依道徑，以風諫君，卒不見納，委命自沉。」²⁷這是劉漢初先生據各篇章的序言所整理而得的結論，但若自各段注文中推衍，亦可得同樣的結論。以下將自：比興手法的運用、美刺意味的寄託、屈原忠貞但遭疏遠之憂這三方面來看王逸何以能依經以立楚辭之義：

1.比興手法的運用

比興作用與美刺手法，本來實有著密不可分的關係。²⁸但若將「比興」當作是譬喻以及托興來看的話²⁹，那麼所打的比方與所寄託的情懷可能不僅侷限在美刺的意圖上，故此處權將比興與美刺析分為二，分別

²⁶ 龔敏：「在解釋一般字詞時多引用《詩》與《易》，且以《詩》居多。這裡的字詞包括有鳥獸、草木、器物、地名、制度、禮俗、史事、典故等各個方面。」龔敏：〈以《詩》釋《騷》——論王逸《楚辭章句》注釋方式〉，《船山學刊》第4期(2004年)，頁121。

²⁷ 劉漢初，〈王逸《楚辭章句》的詮釋理念——兩漢以人論文批評觀的一個考察〉，《台北師院學報》第9期(1996年6月)，頁233。

²⁸ 朱自清先生說：「照〈詩大序〉說，『風』是『風化』『風刺』的意思，《正義》云：『皆謂譬喻不斥言也。』那麼，比興有『風化』『風刺』的作用，所謂『譬喻』，不止於是修辭，而且是『諷諫』了。溫柔敦厚的詩教便指的這種作用。比興的纏夾在此，重要也在此。」朱自清，《詩言志辨》，頁49-50。

²⁹ 「《毛詩正義》解「司農」語云：「『比者，比方於物。』『興者，託事於物。』」轉引自朱自清，《詩言志辨》，頁79。

探討。

比興手法的大量運用，乃王逸「依經以立楚辭之義」，所憑藉的最重要的手段。他在〈離騷敘〉中明確點出自己借用比興的寫作方式：

《離騷》之文，依《詩》取興，引類譬喻，故善鳥香草，以配忠貞；惡禽臭物，以比讒佞；靈脩美人，以媲於君；宓妃佚女，以譬賢臣；虯龍鸞鳳，以託君子；飄風雲霓，以為小人。³⁰

這裡雖然所言為〈離騷〉，但我想實可代表王逸對於所有屈子作品的理解方式。王逸發明這種注釋方法³¹的根基，乃是其認為在文中出現的香草、美人、禽物、自然景觀都應是屈原生命情調的表現和反應。故王逸注解《楚辭》在此著力，試圖找出文本中與屈原生命能連結的題材，再反投射回作者屈原的身上，來揣想屈子的心理狀態。姑且不論屈原寫作時是否具有託喻的意圖，在王逸的注文中確實具有許多明確點出以此喻彼的譬喻關係的注解：

〈湘君〉：「心不同兮媒勞」王逸注：「言婚姻所好，心意不同，則媒人疲勞，而無功也。屈原自喻行與君異，終不可合，亦疲勞而已也。」³²

依原來的文句來看，屈子所欲表現的只是湘君的嘆息而已。但王逸把屈原和君王比作夫婦的關係，再說他們之間因為不同心，因而媒人也無功用。雖然《楚辭》中有屈原將自己與楚王的關係比作夫妻的例證³³，但在〈九歌〉中卻難以見到。此處應是王逸所作的比興，而非視作屈原的原意。而託入屈子心志的，尚有以下文句：

³⁰ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁3。

³¹ 廖棟樑先生認為：「依《詩》評〈騷〉，並非王逸始倡，但如此具體落實〈離騷〉如何『依《詩》取興』，則是王逸的發明。」廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》，頁115。

³² 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁88-89。

³³ 游國恩曾經說過：「屈原《楚辭》中最重要的『比興』材料是『女人』，而這『女人』是象徵他自己，象徵他自己的遭遇好像一個見棄於男子的婦人。我們不必驚異，這象徵並非突然；在我國古代，臣子的地位與妻妾相同。」游國恩，〈楚辭女性中心說〉，《楚辭論文集》（臺北：九思出版社，1977年），頁192。

〈湘君〉：「鼂騁驚兮江臯」王逸注：「鼂，以喻盛明也。澤曲曰臯。言己願及鼂，明己年盛時，任重馳驅，以行道德也。」³⁴

「鼂」是「古朝夕字」，原「但以紀時，無所託喻。」而「騁驚兮江臯」僅是描繪「祭巫祀神之貌」。³⁵而王逸將之比擬作屈原自身的節操，謂其欲堅守品德之舉。此乃是將屈原心志納入文意中的解釋方式。其次尚有鎖定對象的比興法：

〈湘君〉：「將以遺兮下女」王逸注：「女，陰也。以喻臣，謂己之儔匹。言己願往芬芳絕異之洲，采取杜若，以與貞正之人，思與同志，終不變更也。」³⁶

下女，即「湘君侍女」。³⁷此句原只是描寫湘君採杜若草以贈其侍女，但王逸則把這個「女」當作是屈原的同伴：即正直而有操守之人。比興的用法明顯。在〈湘夫人〉中的情形與之類似。³⁸

王逸所使用的比興手段，在注文中最明顯的表現即是對象的鎖定。把人與人之間的相處限定在君臣關係上，並帶入道德的評判。前幾條只是把對象鎖定在某一類型的人身上，有時王逸更擴而充之，點出特定的指涉對象：

〈山鬼〉：「怨公子兮悵忘歸」王逸注：「公子，謂公子椒也。言己所以怨公子椒者，以其知己忠信，而不肯違，故我悵然失志而忘歸也。」³⁹

³⁴ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁90。

³⁵ 黃靈庚，《楚辭章句疏證》（北京：中華書局，2007年），頁825-826。

³⁶ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁90-91。

³⁷ 黃靈庚，《楚辭章句疏證》，頁832-833。

³⁸ 〈湘夫人〉：「搴汀洲兮杜若，將以遺兮遠者。」王逸注：「汀，平也。遠者，謂高賢隱士也。言己雖欲之九夷絕域之外，猶求高賢之士，平洲香草以遺之，與共修道德也。」（〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁97-98。）就如同「下女」不見得託喻求賢之意，此處的遠者亦不當牽合於君臣。（參考黃靈庚，《楚辭章句疏證》，頁832-833、869-870。）

³⁹ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁116。

把原來只欲表達親暱的山鬼的代稱⁴⁰：公子，直接比附為公子椒。王逸乃是用這種歷史主義式的情節，來證實或坐實《楚辭》中的意涵。這樣歷史化的比附方式，與毛氏解釋《詩經》的方式其實相同。王逸欲依經以立《楚辭》之義的企圖，在有了歷史人物的帶入後，顯得更為鮮明。且這種手法可與美刺效用相襯，以達到更強的功效。

「依《詩》取興，引類譬喻」⁴¹乃是王逸最重要的詮釋策略之一。這固然是順著屈原採用譬喻方式寫作的脈絡而來，但在注文中我們實可發現更多王逸自行衍伸的比興之意。⁴²而比興手段的採用常是為了達到美刺的功效，以下就接著探討文中所寓的美刺意圖。

2.美刺意味的寄託

就王逸來看，屈原寫作〈九歌〉，是具有寄悲託諷的意涵寓於其中的：「因為作〈九歌〉之曲，上陳事神之敬，下見己之冤結，託之以風諫。」⁴³故其在解釋語句時，就會往美刺的方向加以闡釋：

〈湘夫人〉：「洞庭波兮木葉下」王逸注：以言君政急則眾民愁，而賢者傷矣。或曰：屈原見秋風起而木葉墮，悲歲徂盡，年衰老也。」⁴⁴

此句本「即興之語，無所託喻。」乃為描寫景物而言。但王逸卻認為屈子是欲藉此諷諫君上施政不可操之過急。相類似的情形亦有：

〈山鬼〉：「風颯颯兮木蕭蕭。」王逸注：「言己在深山之中，遭

⁴⁰ 黃靈庚，《楚辭章句疏證》，頁964。

⁴¹ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁3。

⁴² 需要特別說明的是，屈原在〈九歌〉的文本之中，實已用了比興、譬喻的手法。如〈湘夫人〉中所言：「鳥萃兮蘋中，罾何為兮木上。」（〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁93。）就是用著比興的寫作方法來表達非得其所之意。這是「屈原」所設的比興譬喻，王逸注解時只是順著其意而解，而非王逸另設比喻。筆者此處所欲探討的「王逸用比興方式來達到『依經以立《楚辭》之義』的詮釋方式」，則避開屈原所設的比興這個部份。

⁴³ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁78。

⁴⁴ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁92-93。

雷電暴雨，猿狖號呼，風木搖動，以言恐懼失其所也。或曰：雷為諸侯，以興於君。雲雨冥昧，以興佞臣。猿猴善鳴，以興讒言。風以喻政，木以喻民。雷填填者，君妄怒也。雨冥冥者，群佞聚也。猿啾啾者，讒夫弄口也。風颯颯者，政煩擾也。木蕭蕭者，民驚駭也。」⁴⁵

王逸把對於景色的描寫，轉成對政治險惡環境的描摹。雖無明確指導君王應有何種舉措，但進諫的意味自在其中。王逸把每一個喻體與喻依都做了聯結，明確點出其中所含有的比興意味。美刺意圖常依附著比興手法而行，這裡是個明顯的例證。而王逸明確捻出有關屈子政治想法的文句，則表現在底下兩條：

〈湘夫人〉：「麋何食兮庭中，蛟何為兮水裔？」王逸注：「蛟，龍類也。麋當在山林，而在庭中，蛟當在深淵，而在水涯，以言小人宜在山野，而陞朝廷，賢者當居尊官，而為僕隸也。」⁴⁶

此句應當與「鳥萃兮蘋中，罇何為兮木上。」⁴⁷的解釋方法相同，只是不得其所之意的表現，而非寄有不當進用小人之意圖。

〈東君〉：「舉長矢兮射天狼」王逸注：「天狼，星名，以喻貪殘。日為王者，王者受命，必誅貪殘，故曰舉長矢，射貪狼，言君當誅惡也。」⁴⁸

射天狼當為對於東君英勇之姿的描寫，今將其與君王的形象相合，而解為屈原欲諷諫其君諸惡之意，乃王逸的擴充。

愚以為，屈原在寫作〈九歌〉時，並無特意寄託美刺、諷諭之意。若能在字裡行間找到一些可能的蛛絲馬跡，那麼應是屈子所秉持的忠貞之心的不經意流露。⁴⁹而王逸則在這個地方大加發揮，使得原來難以看

⁴⁵ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁117。

⁴⁶ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁93-94。

⁴⁷ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁93。

⁴⁸ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁109。

⁴⁹ 誠如魯瑞菁女士所言：「〈九歌〉的託諷寓義應在於其所營造出一種整體性氛圍，

出有寓意的句子，也變成了有寄託的語句。而到了洪興祖作補注時，更是把王逸的這種精神發揮得可謂淋漓盡致了。⁵⁰

3. 屈原忠貞但遭疏遠之憂

由於王逸對於屈原忠貞人格的建立，乃是其依託五經而立義的基礎，⁵¹故在解讀文本時描繪並建立屈原的形象，亦成爲依經以立《楚辭》之義的一種表現。⁵²對於屈原忠貞但遭疏遠之憂的描寫，將使王逸欲寄託的比興、美刺的意圖更加鮮明。

屈原忠貞的形象，在〈九歌〉中最主要的表現乃是對於楚王、楚國的眷戀。但縱有如許深情，他仍被楚王疏離，因而帶出了屈原對於己身遭遇所發出的感嘆。不過屈原並未因此而自暴自棄，反倒更加地潔身自愛。這幾個小主題，即是筆者欲探討的內容。⁵³

屈原對於己身之嘆，在〈九歌〉開篇的〈東皇太一〉中王逸就有點寫：

〈東皇太一〉：「君欣欣兮樂康。」王逸注：「自傷履行忠誠以事於君，不見信用而身放棄，遂以危殆也。」⁵⁴

〈東皇太一〉全篇都只著眼在修飾清潔、準備酒食以事奉神明之事上，

亦即其字裡行間若有若無地總是顯現出一種人與神、神與神追求等待、祈慕幽怨、生死契闊、會合無緣、傷心悲痛的情感與氣息，〈九歌〉這一主旋律是與屈原內心對楚王的複雜感情一致的，是與屈原對美好理想的不悔追求一致的……」魯瑞菁，〈論〈九歌〉中的香草〉，《靜宜人文學報》第13期(2000年9月)，頁117。

⁵⁰ 鄧思穎曾說：「王逸偏重按照字面上的情節解釋，又或者認為純粹是一種『見己之冤結』的意興。至於洪興祖則差不多句句扣緊『託之以諷諫』，在王逸的基礎上大加發揮忠君愛國說。」鄧思穎，〈徘徊太息煩勞憊憊——王逸、洪興祖「九歌」寄託說〉，《孔孟月刊》第29卷第6期，頁44。

⁵¹ 參考廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉，《文學研究的新進路：傳播與接受》，頁116-117。

⁵² 關於這點在本文的第四節中已做過討論。但前文只關注了王逸做注時的意圖為何，而未能對文本中有關的屈原形象進行探究。

⁵³ 由於對於楚王、楚國的眷戀、對於己身遭遇所發出的感嘆、潔身自愛三者彼此之間的關係交錯，故不另列標目，只做綜合討論。

⁵⁴ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁81。

王逸的注解在前面也都只是對器物或修潔行爲的說明，直至末句才回馬槍似地與屈原乃因被逐而自傷的心情掛鉤。姑且不論王逸是否「鑿空發揮」⁵⁵，使這種看似無可假借的作品，仍緊緊扣住屈子的忠誠心志，王逸有心「依經以立《楚辭》之義」的意圖在此至爲鮮明。而〈雲中君〉的情形亦與之相似，同爲先強調自身的清潔⁵⁶，最後再帶到屈原的心志上：

〈雲中君〉：「極勞心兮憫憫」王逸注：「或曰：君，謂懷王也。屈原陳序雲神，文義略訖，愁思復至，哀念懷王暗昧不明，則太息增歎，心每憫憫，而不能已也。」⁵⁷

此處除了寫出屈原對於己身遭遇之嘆外，亦帶有埋怨「晦暗不明」的君上之情。

蓋有關乎對於楚王的眷戀與屈原對己身遭遇之嘆的描寫，筆者認爲在〈湘君〉以及〈大司命〉兩篇文章中有最顯著的表現。⁵⁸ 試看屈原在〈大司命〉中發出的感嘆：

〈大司命〉：「不寢近兮愈疏」王逸注：「言履行忠信，從小至老，

⁵⁵ 劉漢初曾言：「《九歌》為祭神之詩，《湘君》、《湘夫人》、《河伯》、《山鬼》一類戀歌較易以男女愛慕之情引喻君臣之義，像這兩篇幾乎無從假借，王逸竟可如此鑿空發揮，把詮釋轉移到文字以外的另一個層面，這都由於詮釋者是透過作者的人格個性觀看作品，而作品本身則降為參考或印證作者的層次。」劉漢初，〈王逸《楚辭章句》的詮釋理念——兩漢以人論文批評觀的一個考察〉，《台北師院學報》第9期(1996年6月)，頁235。

⁵⁶ 〈雲中君〉：「華采衣兮若英。」王逸注：「言己將修饗祭以事雲神，乃使靈巫先浴蘭湯，沐香芷，衣五采，華衣飾以杜若之英，以自潔清也。」〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁82。

⁵⁷ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁84。

⁵⁸ 如「女嬋媛兮為余太息」一句，王逸就解為：「屈原思念楚國，……冀能感悟懷王使還己也。」（〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁87。）而「恩不甚兮輕絕」則釋作：「言己與君同姓共祖，無離絕之義也。」（〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁89。）後句王逸雖未明言這裡的「君」是指楚王，但實不可視作一般的指稱代詞草草略過。若王逸只是依文意直釋，那麼此處的君即是〈湘君〉所候之人。但若做此解，則身為凡人的屈原不可能與神靈同姓共祖。故王逸在此處乃是把「君」解為「懷王」的。這兩句都明確地寫出了屈原對於楚王的忠貞以及不能、也不願離棄的情感。

命將窮矣，而君猶疑之，不稍親近，而日以疏遠也。」⁵⁹

自己自始至終都是用堅貞無比地忠愍之心來對待君王，但仍被疏遠，無怪乎有甚切的怨與悲了。

而在〈湘君〉中對於「鳥刺兮屋上，水周希堂下。」⁶⁰的情形，屈子乃是「自傷與鳥獸魚鼈同為伍也。」⁶¹反面用了「鳥獸不可與同群」⁶²的概念，使屈原無人賞識的悲嘆更為深刻。

蓋之所以〈湘君〉和〈大司命〉中會較鮮明地表現出屈原忠貞但遭疏遠的憂慮，愚以為乃因湘君待其君的形象和屈原面對楚王的形象相似，具有類比的效用。而〈大司命〉雖掌管人間福禍，但對遇不遇之事仍無可奈何，可反面襯出屈原的悲劇性。

雖然屈原心中有著許多的悲嘆，但其仍舊修身自好，不因遭困厄而自甘墮落。王逸在注解中對於屈原品德的一再強調，實有助於讓他詮釋的意圖和內容能達到完美的統一。在〈大司命〉中，對於屈原潔身自好，不因困厄而改節的形象有清楚的描繪：

〈大司命〉：「將以遺兮離居」王逸注：「離居，謂隱者也。……明己行度如玉，不以苦樂易其志也。」⁶³

持花以贈隱士，就是標顯其持節不變的操行。⁶⁴

對高尚人格的描寫，就常與香草的意象搭配使用。屈原寫作時就採用了這種方式⁶⁵，而王逸注解《楚辭》時亦用了同樣的手法。⁶⁶此乃

⁵⁹ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁101。

⁶⁰ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁87。

⁶¹ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁90。此句乃是王逸的注文，而非〈湘君〉的正文。

⁶² 楊伯俊撰，《倫語譯注》（臺北：漢京文化事業，1987年），頁194。此處加強了屈原無可同群之人的悲慨，感嘆尤深。

⁶³ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁100-101

⁶⁴ 〈山鬼〉中的：「折芳馨兮遺所思。」（〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁114-115）實具有同樣的意味。

⁶⁵ 魯瑞菁女士曾說：「屈原『好修』的實踐原則是與其所耽溺的香草、香花世界密不可分，從〈離騷〉中處處可以看到，屈原十分愛用香草、香木、香花來裝扮身體，而且其周遭也是由眾多的香草、香木、香花所圍繞而成的芳香場域。」魯瑞菁，〈論〈九歌〉中的香草〉，《靜宜人文學報》第13期（2000年9月），頁107-108。

因欲：「在情感強烈要求內美與外美互滲、統一的深層反思下，形成一種將芬芳馥郁、艷彩美麗的香草(服飾)與堅貞自持、清潔高蹈的美德善質相互比擬的表現手法。」⁶⁷這點由以下的文句可以看出：

〈山鬼〉：「山中人兮芳杜若，飲石泉兮蔭松柏。」王逸注：「言己雖在山中無人之處，猶取杜若以為芬芳，飲石泉之水，蔭松柏之木，飲食居處動以香潔自修飾也。」⁶⁸

此句乃是把描述性的語言轉而和道德層面結合。「芳杜若」乃指「以杜若為芳香也。」⁶⁹原與道德無涉，而王逸則有心將兩者相合。

王逸在注中反覆點寫屈子潔身自愛的高貴形象，不僅加強了悲歎與美刺的效用，也使得他依經以立《楚辭》之義的意圖，有了文本上的憑依。

六、結語

相較於其他篇章來說，《九歌》因為本為祭祀所用的神曲，而後經過屈原的改寫而成，並非如〈離騷〉或〈九章〉等篇章乃是屈子原創性的作品，所以想從中看出屈原欲寄托的情感究竟為何，會較其他篇章來得困難。例如光是判定〈九歌〉各篇中敘事觀點為巫、或是屈原這點，就已屬不易。而屈原的心志既然難以判定，那麼要區辨出哪些是屈原所欲表達的本意，而哪些又是王逸揣想屈原的心志所做出的解讀，也會較其他的篇章來得困難。不過換個角度說，若連在難以確定作者寓意的〈九歌〉中都能找出王逸對於文本所加諸的衍伸之義，那麼在其餘屈子的心意較為明顯的篇章中，解讀出王逸獨特的注釋方式，也就不成問題了。

蓋自依經立義的釋義；到王逸之所以欲依經解《楚辭》的原因；

⁶⁶ 王逸在〈離騷敘〉中寫道：「〈離騷〉之文，依《詩》取興，引類譬喻，故善鳥香草，以配忠貞；惡禽臭物，以比讒佞。」〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁3。

⁶⁷ 魯瑞菁，〈論〈九歌〉中的香草〉，《靜宜人文學報》第13期(2000年9月)，頁121。

⁶⁸ 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，頁117。

⁶⁹ 黃靈庚，《楚辭章句疏證》，頁965。

再推到王逸如何消弭《楚辭》和他經之間的差距，而把《楚辭》奉為經；最後是王逸在注文中如何展現其依經以立《楚辭》之義的思想、文句中具體呈現了什麼樣的面貌。王逸在《楚辭章句》中所表現的他對於《楚辭》的態度、以及他解釋《楚辭》的方式，筆者已大概勾勒出了一個大概的樣貌。

最後我想要特別提出的是，王逸依經以立《楚辭》之義的作法，愚以為並非王逸不尊重文本的表現。雖然王逸有些文句的闡發實近於比附，但那亦是建立在他對於屈原高尚人格的欽佩、對其委婉諷諫之義的體察上。畢竟〈九歌〉雖是湘沅之地的祭祀神曲，但為之作改寫的屈原，不可避免地會在有意無意間帶入了自己的心情與對處境的慨歎。所以王逸採「以人論文」、⁷⁰「依經立義」的方式來解析《楚辭》，並非完全沒有道理的。

七、徵引書目

(一)專書

1. 〔東漢〕王逸章句，〔宋〕洪興祖補注，《楚辭補注》，臺北：大安出版社，2004年。
2. 〔南朝·宋〕劉勰撰、羅立乾註譯，《新譯文心雕龍》，臺北：三民書局，2006年。
3. 朱自清，《詩言志辨》，臺北：鼎淵文化，2001年。
4. 黃靈庚，《楚辭章句疏證》，北京：中華書局，2007年。
5. 楊伯俊撰，《論語譯注》，臺北：漢京文化事業，1987年。

⁷⁰參考劉漢初，〈王逸《楚辭章句》的詮釋理念——兩漢以人論文批評觀的一個考察〉，《台北師院學報》第9期(1996年6月)，頁223-240。

(二)單篇論文：

1.期刊論文：

1. 王德華，〈試論王逸《楚辭章句》“經學”闡釋的思想文化特徵〉，《中州學刊》第3期(2000年5月)，頁99-102。
2. 郜積意，〈王逸《楚辭》學:立場與方法〉，《求索》第三期(2002年)，頁122-124。
3. 鄧思穎，〈徘徊太息煩勞↑蟲↑蟲——王逸、洪興祖「九歌」寄託說〉，《孔孟月刊》第29卷第6期，頁42-46。
4. 魯瑞菁，〈論〈九歌〉中的香草〉，《靜宜人文學報》第13期(2000年9月)，頁107-139。
5. 劉漢初，〈王逸《楚辭章句》的詮釋理念——兩漢以人論文批評觀的一個考察〉，《台北師院學報》第9期(1996年6月)，頁223-240。
6. 龔敏，〈以《詩》釋《騷》——論王逸《楚辭章句》注釋方式〉，《船山學刊》第4期(2004年)，頁121-123。

2.論文集論文：

1. 廖棟樑，〈建構與定型——論儒家文化視野中屈原研究的詮釋策略〉《文學研究的新進路:傳播與接受》，臺北：洪葉出版社，2004年。
2. 游國恩，〈楚辭女性中心說〉，《楚辭論文集》，臺北：九思出版社，1977年。

師評

- 一、本論文主要在申論王逸所注之《楚辭章句》，受到當時經學章句訓詁的詮釋方式之影響，以〈九歌〉作為例子，說明王逸將《楚辭》奉為經典般的看待，以「依經立義」的態度進行訓解。作者進一步闡釋「依經立義」作為訓解的方法，其背後的主要目的與原因，以及其實質內涵與具體表現，整理前人之成果，作了詳要的疏理，也提出了中肯的見解。
- 二、論題掌握清楚，內容陳述符合題旨。
- 三、行文略顯生澀，語言運用尚可再加強。
- 四、過度仰賴前人成果，又特重單一前人論著。分點清楚，單元內容卻又顯得單薄。標題字體不協。

陳百年先生學術論文獎論文集

第十七屆
研究生組

第十七屆(民國九十七年)研究生組
第一名

許瑞娟

政治大學中文系博士班



得獎感言:

這篇文章是我第一次嘗試儒家思想的研究，能夠承蒙評審的青睞，對我來說意義非凡。感謝陳百年學術基金會及政大文學院舉辦此一學術論文獎，提供學子發表研究心得的園地。若文中存有疏失與不足，筆者當繼續修正與補足。

最後必須感謝林啓屏教授，願意在百忙之中閱讀我尚未成熟的意見，耐心協助我釐清一些糾葛的思緒，著實令我獲益匪淺，如果此論文有何值得稱許之處，都應歸功於老師的諄諄教誨，謹致上最真誠的謝意！

論當今學者對儒家「內在超越」的詮釋

一、前言

綜觀當代的儒家論述，發現「內在超越」、「既內在又超越」之類的說法，不斷出現在學者的著作中。有學者將西方文化歸為「外在超越」，以對比於儒家的「內在超越」；更有學者對儒家思想是否具「超越性」進行論辯¹，至今未能有統一說法，可見「內在超越」概念本身之複雜，涉及層面之廣。

當代新儒家為何重視「內在超越」，並將其標舉出來，其原因大致有三。其一，清末民初以來，西方文化、政治、哲學等各方面傳入中國，在西學東漸的衝擊下，中國思想家亟欲重新尋求中國傳統思想的定位，因而將中西哲學進行對比，企圖吸收西方哲學的長處。其二，國際學壇宗教對話的深入開展²。其三，澄清黑格爾以來西方人對中國文化的成見，以為中國文化中欠缺一種超越精神。³可以說，當代新儒家之強調「內在超越」，多受西學傳入的影響。

¹ 有關「內在超越」的正反意見之討論，可以李明輝與郝大維、安樂哲為代表，李明輝之見請參〈儒家思想中的內在性與超越性〉（收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年5月，頁129-148。）以及〈再論儒家思想中的「內在超越性」問題〉（該文發表於中央研究院第三屆「國際漢學會議」，2000年6月29-27日）二文。郝大維、安樂哲之見請參“*Thinking Through Confucius*”（1987），中譯本為何金俐譯：《通過孔子而思》（北京：北京大學出版社，2005年）以及“*Thinking from the Han: Self, Truth, and Transcendence in Chinese and Western Culture*”（1998），中譯本為施忠連譯：《漢哲學思維的文化探源》（南京：江蘇人民出版社，1999年）。

² 此說法是參考鄭家棟之說而來，請參氏著：《牟宗三》（臺北：東大圖書股份有限公司，2000年），頁127。

³ 此說法是參考李明輝之說而來，請參氏著：《當代儒學之自我轉化》，頁129-130。

至於「內在超越」此一概念或提法運用於中國思想研究方面，學者大多認為是牟宗三先生為最早。不過，在 1955 年由牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅四人共同發表的〈為中國文化敬告世界人士宣言〉中，已有類似想法：「……在中國，則由其文化來原之一本性，中國古代文化中，並無一獨立之宗教文化傳統，如希伯來者，亦無希伯來之祭司僧侶之組織之傳統，所以當然不能有西方那種制度的宗教。但是這一句話之涵義中，並不包含中國民族先天的缺乏宗教性的超越感情，或宗教精神，而只知重現實的倫理道德。這只當更由以證明中國民族之宗教性的超越感情，及宗教精神，因與其所重之倫理道德，同來原於一本之文化，而與其倫理道德之精神，遂合一而不可分。」⁴他們認為，中國人之祭天地祖宗之禮，其中包含宗教性的超越情感。只是此「宗教性的超越情感」，無法以西方宗教文化傳統視之，而應將此超越情感與倫理道德精神合而為一。由此看來，雖然中國文化中並無西方那種制度化的宗教，但不代表中國文化只重視倫理道德而缺乏超越性的宗教精神，而實際上中國文化中超越的宗教精神與內在的倫理道德是合一而不可分的，此謂之「既超越又內在」。換言之，中國的超越隱含內在性，兩者可並行不悖。

自從〈宣言〉之後，不少學者對儒家的「內在超越」進行研究，學界已有相當多的著作面世，舉其大者，如杜維明：〈超越而內在一儒家精神方向的特色〉、劉述先：〈論宗教的超越與內在〉、湯一介：〈論儒家哲學中的內在性與超越性問題〉、鄭家棟：〈「超越」與「內在超越」——牟宗三與康德之間〉、馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉等⁵，以

⁴ 此〈為中國文化敬告世界人士宣言〉收入唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊（臺北：臺灣學生書局，1975年），頁881。

⁵ 以上學者論文出處如下杜維明：〈超越而內在一儒家精神方向的特色〉，收入：氏著：《儒學第三期發展的前景問題》，臺北：聯經出版事業公司，1989年。劉

此為問題焦點的論文不少。

由於「內在超越」概念本身之複雜，涉及層面之廣，因而引起廣泛的討論。而本文之作，試圖在這眾多的相關研究中，分析當今學者對儒家「內在超越」的詮釋。本文雖以分析當今學者論述為主，但因不同學者常有類近的想法，易有重複論述之可能，故不以人物為劃分，而是將相關論述合而言之。文下之論述，將分四部份進行：1. 兩種超越的形態—「內在超越」與「外在超越」—兩種文明的對比。2. 「內在超越」與「天人合一」—「內在超越」與現實世界的實踐。3. 「內在超越」的宗教義與道德義—儒家思想的超越性與內在性。4. 存在—有限—超越—永恆生命的追尋。此外，值得說明的是，本文無意陷入「超越」一詞定義的纏訟，亦無意爭論「內在超越」與「外在超越」孰優孰劣，而是旨在藉由分析當今學者的詮釋，盼能析理儒家「內在超越」的意涵。

述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年3月。湯一介：〈論儒家哲學中的內在性與超越性問題〉，收入《季羨林教授八十華誕紀念論文集》，1991年5月。鄭家棟：〈“超越”與“內在超越”—牟宗三與康德之間〉，《中國社會科學》，2001年第4期。馮耀明：〈當代新儒家的「超越內在」說〉，收入鄭家棟，葉海煙主編：《新儒家評論·第1輯》，北京：中國廣播電視出版社，1994年6月。

二、兩種超越形態—「內在超越」與「外在超越」—兩種文明的對比

「超越」這一概念是從英文「Transcendent」而來，其基本的意義是指超出一定的範圍、界限。宗教的一個重要特徵是對超越的追求，而中西方宗教的「超越」形態又有所不同，如劉述先所言：

就西方神學的脈絡來說，一般以「一神論」思想屬外在超越說，而「泛神論」思想屬內在超越說。任何宗教信仰不能不涉及「神」、「人」、「世界」這三個重要的成分，其中神屬於超越層，人與世界屬於內在層。要了解究竟這兩個層次如何互相關連，乃產生了外在超越與內在超越兩種形態之差異。舉例說，猶太教、基督教與伊斯蘭信奉一神教，是屬於外在超越的形態。依據這一條思路，上帝創造世界萬物—當然也包括人在裡面—但不是世界的一部分。也就是說，創造者（Creator）超越於被創造世界萬物之外，乃是「純粹的超越」（Pure Transcendence）。世界萬物到處閃耀著神聖光輝，超越（神）即內在於世界之中，乃為一種內在超越的思想。東方的印度教、道家、禪乃至儒家天人合一的體證，也接近這樣的思想。⁶

此段文字有四點值得注意：1. 宗教信仰涉及「神」、「人」、「世界」這三個重要的成分，其中「神」屬超越層，而「人」與「世界」同屬內在層。2. 「內在超越」與「外在超越」兩種形態的差異，可說是「神」、「人」

⁶ 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年），頁172-173。

和「世界」兩個層次的互相關連。3. 在神學脈絡來說，「一神論」的猶太教、基督教、伊斯蘭教，屬於「外在超越」形態，而「泛神論」的印度教、禪、儒家、道家，屬於「內在超越」形態。4. 劉述先在此提出「純粹的超越」(Pure Transcendence)，意指上帝創造世界萬物，並且超越於被創造世界萬物之外；而超越(神)內在於世界之中，即是「內在超越」。

而劉述先在〈關於「超越內在」問題的省思〉一文中，亦有言：

基督教的上帝創造世界，並不是世界的一部分，故為「外在的超越」；儒家的天道為形而上，在此義下為超越，卻又流行於世間，故為「內在的超越」。⁷

文中談到的「超越」，即分「內在」與「外在」兩種。劉述先是根據基督教與儒家的思想特質，分為「外在的超越」與「內在的超越」，即將「超越」區分為兩種型態，其分野在於：造物者是否為世間一部份，或者說是對神或天道的看法。也就是說，基督教的上帝雖創造世界，但並不屬於世界的一部份，即超越於世界之上。而儒家的天道，就其創生天地萬物的方面來說，其超言絕象，是屬形而上層面，在此意義下，天道是超越的；但若就其創生萬物，又不離世間這一方面而言，又可說是內在的。也就是說，儒家的「天道」相當於萬物之源，無法以語言定限之，亦無特定形象，在此意義上為超越；但又為本體，人能夠體證之，在此意義上又為內在，這一點明顯與基督教之上帝不同。

由上可見，「內在超越」與「外在超越」此兩種形態，其實與東西文明傳統有關。19世紀初，黑格爾在《哲學史講演錄》中對孔子思想作出評論，認為孔子所宣揚的只是世俗的道德，而欠缺超越性、宗教性，

⁷ 詳細論述請參考劉述先：〈關於「超越內在」問題的省思〉(《當代》第96期，1994年4月)，頁146。

他又在《宗教哲學講義》中將中國宗教歸於最低層的「自然宗教」。黑格爾的這種看法對西方人造成深遠的影響，令他們普遍認為中國文化中欠缺超越的精神。⁸黑格爾對孔子思想缺乏思辨哲學一事與本文關係不大，暫不討論，但從黑格爾所言，可以看出：1. 「道德」是孔子思想非常突出的一點。2. 中國宗教與西方宗教的「天」有所不同，即中國的天不脫離現實世界，中國的超越與西方有所區別。

當然，面對黑格爾批評孔子思想（甚至中國思想）缺乏超越性的看法，中國學者自然不服。1958年，唐君毅、牟宗三等人發表〈為中國文化敬告世界人士宣言〉便駁斥這種看法。他們認為，雖然中國文化中並無西方那種制度化的宗教，但不代表中國文化只重視倫理道德而缺乏超越性的宗教精神，而實際上中國文化中超越的宗教精神與內在的倫理道德是合一而不可分的，此謂之「既超越又內在」。第二代新儒家學者當中，對「內在超越」這概念著墨最多的是牟宗三先生，亦引發出後來安樂哲、李明輝等人圍繞此一概念作出反覆辯論。可見西方式的超越說法不完全適用於描述中國哲學，故當代儒者提出兩種超越型態，以「內在超越」形容中國，而以「外在超越」形容西方。

余英時在論中西知識分子時，亦對中國「超越」的源頭提出看法，其言：

中國最早的想法是把人間秩序和道德價值歸源於「帝」或「天」，所謂「不知不識，順帝之則」，「天生烝民，有物有則」，都是這種觀念的表現。但是子產、孔子以後，「人」的份量重了，「天」的份量則相對的減輕了。但是孔子以下的思想家並沒有切斷人間

⁸ 此有關黑格爾對孔子思想的看法，是參考、整理李明輝之說而來，李明輝之見請參〈儒家思想中的內在性與超越性〉（收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》），頁129-130。

價值的超越性的源頭—天。孔子以「仁」為最高的道德意識，這個意識內在於人性，其源頭仍在於天，不過這個超越性的源頭不是一般語言能講得明白的。只有待每個人自己去體驗。⁹

在余英時的解釋中，所有價值都是具有超越源頭的，在這一點上東西方殊無二致，所不同者是超越與人世的關係。因為僅從價值具有超越的源頭一點而言，中、西文化在開始時似乎並無基本不同。但是若從超越源頭和人間世之間的關係著眼，則中西文化的差異極有可以注意者在。中國人對於此超越源頭只作肯定而不去窮究到底。這便是莊子所謂「六合之外，聖人存而不論」的態度。西方人的態度卻迥然兩樣，他們自始便要在這一方面「打破沙鍋問到底」。柏拉圖的「理型說」便是要展示這個價值之源的超越世界。¹⁰

此外，在民俗與宗教研究方面卓然有成的人類學家李亦園教授，也對中西方「內在超越」與「外在超越」有所論述，其言：

西方宗教認為人生來即有罪，所以人永遠不能完美，完美的境界只有上帝，人必須遵守上帝的規律、社會的法律才能成為較完美的人。這種用外在力量，追求人的昇華，我們稱為外在的超越。中國人認為人的本質是善的，所有的人都能變為完美的，所以我們的神都是人變的。關公、媽祖和王爺沒有一個不是人變的。人可以到達超越完美的境界，這種超越稱之為「內在的超越」。¹¹

⁹ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業公司，1987年3月），頁7-8。

¹⁰ 詳細論述請見余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁8-9。

¹¹ 李亦園：〈新世紀新文化學術高峰會議：問答篇〉，《聯合報》，1990年5月5日第15版。

由上文可見，李亦園是從促成人類超越的力量作分野：西方宗教以為完美的只有上帝，故人必須藉由外在力量，使自我昇華，所以是「外在超越」；而中國人多認為人的本質是善的，以為人能憑藉自己的力量到達超越完美的境界，所以是「內在超越」。

值得思考的是，東西方思想偏向「內在超越」或「外在超越」，可能受到哪些方面的影響，或者說，是哪些因素使得中國偏向「內在超越」，西方偏向「外在超越」？筆者試提出兩點作為思考：其一，東西方對「內在超越」與「外在超越」的說法，是否牽涉到各自對造物主看法的不同——基督教的上帝創造世界，並不是世界的一部分，而中國思想是道生萬物並流行於天地之間，如劉述先言：「而中國傳統相信，道流行在天地間，一方面『形而上者謂之道，形而下者謂之器』（《易·繫辭上》第十二章），另一方面，『器亦道，道亦器』（《二程全書》遺書第一、二先生語），道既是形而上，非一物可見，故超越；但道又必須通過器表現出來，故內在，這樣便是一種「內在超越」的型態。」¹²其二，東西方對「內在超越」與「外在超越」的說法，是否與其各自的思想、學術背景有關——中國哲學著重人的努力，尤其是儒家，以為人可憑藉自身努力不斷提昇自我，故在「超越」的說法上，自然偏向「內在超越」一路。

就西方學者來看，以為儒家之言「內在超越」有難解之處，但劉述先以為，西方之「外在超越」未必沒有理論上的困難，其言：「基督教的上帝表面上可以保持其純粹的超越性，其實不然。因為上帝要與人以及世界發生關連，就不能不進入內在的領域而受到這方面條件的拘限。」

¹² 此論述是參考劉述先：〈超越與內在問題再省思〉，收入劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年12月），頁14-15。

既然上帝往往要通過啓示給予人類指引，而被挑選來傳達上帝信息的先知又是內在於此世的人，他們也必須用人的語言才能傳達超越的信息，那就不能保持純粹的超越性了。」¹³表面上看來，一神論在立論上好像很容易了解，上帝是超越，世間是內在，兩者為兩端。上帝若真與世間無相同之處，則人如何能知神的旨意，世間如何可能對祂發生任何了解呢？「於是只有訴之於上帝的啓示，但是啓示的內容一旦以聖言表達，使用的便是世間可以了解的語言，則超越已經進入內在，即不可能是絕對的他在，因為那是絕對超越世間理解的。」¹⁴由此可見，若承認人能通上帝旨意，則超越已進入內在，而非純粹的超越了，這是談及超越所值得思考的。

總的來說，西方學者以為孔子思想缺乏思辨哲學，更談不上超越，但承認孔子有強烈的道德感。中國思想家不以為然，因此提出反駁，要證明儒家思想不只有道德意識，也是有思辨哲學的。也就是說，當代儒者要證明儒家思想有超越性，因此將此超越性與儒家思想中最突出、最重要的道德特質相結合，形成「內在超越」。而此超越性兼具內在道德與宗教超越，以別於西方的「外在超越」。由此可見，西方式超越的提法，不適用於形容儒家思想，因而新儒家提出「內在超越」，並以此形容儒家式的超越，而將西方式的超越歸為外在超越。

¹³ 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁 174。

¹⁴ 劉述先：〈關於「超越內在」問題的省思〉，《當代》第 96 期，頁 147。

三、「內在超越」與「天人合一」－「內在超越」與現實世界的實踐

從上一節的討論中，可知基督教的上帝超越於世界，而儒家的天道卻是內在於世界，也就是說，在儒家的世界觀中，現實世界與超越世界並不是斷裂或對抗的關係。儒家的宗教性融入於禮教之中，儒者的超越世界只有在人倫日用的現實世界中才能得到安頓，誠如余英時所說：

中國的超越世界與現實世界……是互相交涉，離中有合、合中有離的。而離或合的程式則又視個人而異。我們如果用『道』來代表理想的超越世界，把人倫日用來代表現實的人間世界，那麼『道』即在『人倫日用』之中，人倫日用也不能須臾離『道』的。

15

由上可見，中國雖然也發生了超越世界和現實世界的分化，但是這兩個世界卻不是完全隔絕的；超越世界的「道」和現實世界的「人倫日用」之間是一種不即不離的關係。因為中國思想家所強調的則是「即知即行」、「即動即靜」的思維，故往往能在「相反」中看見「相成」。

由此可見，儒家所言之倫常，不單是理論層面言之，還要在人世間實踐。因為儒學不只是一套脫離歷史脈絡與社會結構的理論而已，不必涉及實踐。因為儒家思想有一項顯著的特色，即是：它除了超越性之外，同時還具有內在性。當代的儒家學者常將儒家思想的這種特色稱為「超越而內在」或「內在超越性」，以與西方文化（尤其是宗教）中「超越而外在」或「外在超越性」底基本模式相對比。儒家思想之內在性表現於它與現實生活和現實世界之間的本質性聯繫中，因此，它不能只是一

¹⁵ 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 10。

套抽象的理論，而必須是一種實踐之學。¹⁶由此可見，儒家之言「超越」，不僅是在知識層面上言之，更重要的是，如何在現實世界的人倫日用中實踐。

除了在人倫日用外，儒家也要求在政治社會方面實踐，如杜維明所言：

儒家一直希望能夠在現實既有的社會政治結構中發揮轉化的功能。從這個角度說，它可能比較現實，它超越的理想性、終極關切，和其他宗教相比可能比較薄弱。更確切地說，它不是超越而外在，而是超越而內在。它不是打破既有制度完全從不同的角度再建立一套新的制度，就像基督教那樣，天國所代表的價值和世俗的價值截然不同，或是像佛教那樣，把最原始的、人與人相遇而組成的社會結構打破，再以廟宇為中心，重新構造一個理想世界。儒家正如我們前面所講的，它最高的道德理想是在人的基本情感和生物本能上建立起來的。因此，它對於社會原初的聯繫，比如家庭聯繫，採取了積極承認的態度，不僅不把它當作妨礙個人人格完成的禁錮，而且認為它是促使人格完成的真正現實基礎。¹⁷

杜維明指出，儒家的終極關切或理想性並不在現有的政治社會結構之外求其實現。此段文字有三個重點：1. 儒家希望能夠在現實既有的社會政治結構中發揮轉化的功能，盼能有效改善現實社會。就這點來說，與其

¹⁶ 李明輝：〈導論－當代儒學之自我轉化〉，收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》，頁 11-12。

¹⁷ 杜維明：〈超越而內在－儒家精神方向的特色〉，收入氏著：《儒學第三期發展的前景問題－大陸講學，問難和討論》（臺北：聯經出版事業公司，1989 年 3 月），頁 180。

他宗教相比，儒家求現實，相對的超越性較薄。2. 儒家承認人間價值，不似基督教之天國價值與世俗價值不同，或像佛教勸人出家。3. 儒家希望在人間求其實踐，即不脫離人世間求其超越，因此儒家之超越需結合實踐來說，如黃俊傑所言：「正因為儒者具有強烈的經世取向，他們改善現實世界的熾熱抱負與生死以之的奉獻精神，使他們的現實事業取得了宗教性的涵養。」¹⁸

此外，儒家內在超越與天人合一思想有可通之處，如杜維明所言：

既內在又超越，這是儒家思想的重要觀點。你越能深入自己內在的泉源，你就越能超越，這就是孟子所謂的「掘井及泉」。超越要扣緊其內在，其倫理必須拓展到形而上的超越層面才能最後完成。倫理最高的完成是「天人合一」，但它最高的「天」，一定要落實到具體的人倫世界。既要超越出來，又要深入進去，有這樣一個張力，中間的聯繫是不斷的。¹⁹

可見儒家所言的超越，需結合內在來說。此倫理應可意指道德，即人的道德上通於天，人行道德最後達到天人合德。也就是說，人間世界所言的道德，有其形上依據，表示天與人之間有聯繫而非斷裂的。中國思想之談天，不是純粹出於對「天」這一對象好奇而進行知識論述，更重要者，是希望透過對天的討論，來找出對人事有益者。換言之，中國思想家之談天，不僅是知識性的討論，非純粹理解天是什麼，更重要的是實用、實踐層面。因此，儒家之談「內在超越」亦非對超越者有濃厚的知識興趣，而是希望能達到實踐之效。

¹⁸ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》（臺北：財團法人喜馬拉雅研究發展基金會，2003年2月，修訂再版），頁119。

¹⁹ 杜維明：〈超越而內在－儒家精神方向的特色〉，收入氏著：《儒學第三期發展的前景問題－大陸講學，問難和討論》，頁188。

「儒家沒有在現世與他世之間劃下一道不可跨越的鴻溝，所體現的是一既內在又超越之旨。由這一條線索追溯下去，乃可以通過既尊重內在又尊重超越的兩行之理的體證，而找到安身立命之道。」²⁰劉述先肯定「仁」是既超越又內在的道，同時強調即使是在孟子至陽明的思想中，天與人之間也是有差距的，並非過分著重講天人的感通。可見儒家之談「超越」並非離開世界來說，而是要求在現實世界中求其實踐，亦即超越的天與人並非完全不可通，人是能夠體證天的。因此，「內在超越」須結合現實人生的實踐來說，也可說是一種「天人合一」。

四、「內在超越」的宗教義與道德義—儒家思想的超越

性與內在性

中國人的宗教精神強調內在性，這點向來少有爭議；但它是否也具有超越精神呢？這卻引起很大的爭論，黑格爾底觀點即是一例。按照〈宣言〉中的說法，中國人之宗教性的超越精神可從三方面看出來：1.中國過去有祭天地、祖先之禮，即表現一種宗教性的超越感情。2.在中國思想家所提出的「天人合德」、「天人合一」、「天人不二」、「天人同體」等說法中，「天」之意涵顯然超越現實的個體與人際關係。3.中國人底義理之學包含一種對仁義之價值及道之本身的信仰，而視仁義之價值超越個人生命之價值，以致在必要時，人可自覺地殺身成仁、捨生取義；這種信仰即是一種宗教的超越信仰。²¹由此可見，中國思想亦有超越精神。

在今日新儒家「內在超越」的相關研究中，學者多牟宗三之言為代

²⁰ 劉述先：〈「兩行之理」與安身立命〉，收入氏著：《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學生書局，1993年8月），頁226-227。

²¹ 相關說法請參閱唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊，頁881-884。而此三點中國人之宗教性的超越精神的說法，是引自李明輝之說而來，見氏著：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》，頁131-132。

表，其於《中國哲學的特質》中寫道：

天道高高在上，有超越的意義。天道貫注于人身之時，又內在于人而為人的性，這時天道又是內在的（Immanent）。因此，我們可以康德喜用的字眼，說天道一方面是超越的（Transcendent），另一方面又是內在的（Immanent與Transcendent是相反字）。天道既超越又內在，此時可謂兼具宗教與道德的意味，宗教重超越義，而道德重內在義。²²

此段文字為牟宗三談論到中國哲學特質時，於〈天命下貫而為「性」〉一講中，解釋天命下貫而為「性」此過程的涵義。此為論及儒家「內在超越」最常被引用的文字，其中指出幾點儒家「內在超越」的意涵：1. 天道不僅有超越義，也內在於人之性。2. 性的根源來自天道，言及「性與天道」一所謂「天道」的問題是個宇宙人生的「超越性」的問題，而所謂「性命」的問題則是一個宇宙人生的「內在性」的問題。3. 天與人的聯繫性。4. 此說法兼具宗教與道德的意味，即宗教重超越義，而道德重內在義一天道的超越義是借用西方的概念，即上帝是超越於人世一切，此為宗教層面；而天道又內在於人之性，符合儒家道德意義的，此為道德層面，故說天道既超越又內在。後學者據此將超越區分為「內在超越」與「外在超越」。不過，Immanent 與 Transcendent 在西方是相反字，而牟宗三將意義相反「超越」與「內在」合為「內在超越」，之後引起西方學者的疑問也就不足為奇了。

牟宗三以為孔子談論仁、智、聖的時候，必已具有一種內心的超越企向，或者說具有一種內在的超越鼓舞，這企向或鼓舞，就是他的對於

²² 牟宗三：《中國哲學的特質》（臺北：臺灣學生書局，1998年，再版九刷），頁30-31。

天命天道的契悟與虔敬。實在說來，孔子是以仁智與聖來遙契性與天道。²³所謂內在的遙契，即不再要求向上攀援天道，反把天道拉下來，收進自己內心，使天道內在化為自己的德性，把人的地位，通過參天地而為三的過程，與天地並列而為三位一體。故天命、天道觀念發展的歸屬，是主體意義的「誠」、「仁」觀念的同一化，由重客體性到重主體性，凸顯了「創造性自己」的創造原理、生化原理。²⁴由此可見，儒家之談超越，不像基督教式的向外求，而是要求返回人的內心，在心上作工夫，如牟宗三所言：

如孟子盡心章所云：「盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣」。盡怎樣的心？當然是道德的心；充分實現（盡）道德的心，才可了解天的創造性，證實天之為創造真幾義。盡心知性雖未能把握天命、天道的全幅奧秘，但至少可以證實並定住其道德涵義，證實並定住其為創造之真幾。並最低限度可以獲得一個管窺天道的通孔，通過一這個孔道至少可與天道取得一個默契。知天的「知」不是科學性的積極的知識（Positive knowledge），而是以盡心為根據的默契。²⁵

由此可見，儒家所言的實踐，最重要的必是發自內心體證天道，而後才能真正超越。在中國古代，由於特殊的文化背景，天道觀念在內在意義方面有輝煌的發展。孔子以前就有了性命與天道相貫通的思想傳統。孔子以仁、智、聖來遙契性與天道。「天道」既有人格神的意義，更是「生生不息」的「創生不已之真幾」。天命、天道可以說是「創造性本身」。

²³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 40。

²⁴ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 21-22。

²⁵ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 90-91。

「天道」是從客觀上講的，「性」是從主觀上講的。這個「性」是人的獨特處，是人之所以為人的本質，是人的本體，是創造性本身，而不是生物本能、生理結構，所以人應正視自己的精神生命，並與宇宙生命相融和、契接。

所以說，西方式的外在超越不適用於形容儒家，但不能因為儒家之言超越不合乎西方超越意涵，而否認中國有超越觀念，因為中國式的超越需結合內在層面來說。劉述先把基督宗教的神觀定為「純粹超越」(Pure transcendence)，意思是上帝創造世界，並不是世界的一部分。上帝有這種超越在世界以外的性格，的確是基督宗教傳統的信仰。²⁶而中國沒有像西方那種制度的宗教教會與宗教戰爭和政教分離，中華民族的宗教性的超越感情及宗教精神，與它所重視的倫理道德，乃至政治，是合一而不可分的。「天」的觀念在古代指有人格的上帝，古人對天的宗教信仰貫注於後來思想家關於人的思想中，成為天人合德、天人合一、天人不二、天人同體的觀念。儒家天人合一的思想，一方面使天由上徹下以內在於人，一方面使人由下升上而上通於天。氣節之士殺身成仁、捨生取義即含有宗教性的超越信仰。可以說，儒家義理之學、心性之學是打通人的生活之內外、上下、天人的樞紐。

因此，儒家之言「超越」，須結合內在來說，如唐君毅所言：「在中國思想中，於天德中開出地德，而天地並稱，實表示一極高之形上學與宗教的智慧。……故天一方不失其超越性，在人與萬物之上；一方亦內在於人與萬物之中，而宛在人與萬物之左右或之下。」²⁷杜維明亦言：

既內在又超越，這是儒家思想的重要觀點。你越能深入自己內在

²⁶ 劉述先：〈超越與內在問題再省思〉，收入劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，頁 14。

²⁷ 唐君毅：《中國文化之精神價值》（臺北，正中書局，1974 年 5 月），頁 380。

的泉源，你就越能超越，這就是孟子所謂的「掘井及泉」。超越要扣緊其內在，其倫理必須拓展到形而上的超越層面才能最後完成。²⁸

可見儒家所言的超越不離內在。此倫理應可意指道德，即人的道德上通於天，人行道德最後達到天人合德。也就是說，人間世界所言的道德，有其形上依據，表示天與人之間有聯繫而非斷裂的。杜維明強調，天道、本體不是實現一切善行的充分必要條件，內在的本源只是一個基礎、一個開端。人是上天的夥伴，是共同的創造者，人須通過自我發現、自我努力去共同實現這一創造的過程。這一解釋非常重要，可以避免近於推崇、神化天道，而忽視了人的主體努力的必要性。人固然有內在的善源，但是人必須去發現、去挖掘、去克服種種可能的負面障礙，才能不斷地發揮、發展這個善源。實現天的創造性的過程中，每個人都有無可推卸的責任。杜維明以為，德性之知雖然是道德主體與生俱來的、不假修為的自知之明、自我意識，但如果我們不進行反躬修己的學思工夫，道德主體所擁有的德性之知，最多只不過是始燃之火、始達之泉，如不加修持、發覺，最終必在日常生活中消亡殆盡。²⁹

此外，牟宗三在談及「無限智心」時曾言：

吾人依中國的傳統，把這神學仍還原於超越的存有論，此是依超越的、道德的無限智心而建立者，此名曰無執的存有論，亦曰道

²⁸ 杜維明：〈超越而內在—儒家精神方向的特色〉，收入氏著：《儒學第三期發展的前景問題—大陸講學，問難和討論》，頁 188。

²⁹ 杜維明：《東亞價值與多元現代性》（北京：中國社會科學出版社，2001 年 1 月），頁 59。

德的形上學。此中無限智心不被對象化，個體化而為人格神，但只是一超越的、普遍的道德本體（賅括天地萬物而言者）而可由人或一切理性存有而體現者。此無限智心之為超越的與人格神之為超越的不同，此後者是只超越而不內在的，但前者之為超越是既超越而又內在。分解地言之，它有絕對普遍性，越在每一人每一物之上，而又非感性經驗所能及，故為超越的；但它又為一切人物之體，故又為內在的。（有人以為既超越而又內在是矛盾，是鑿納不相入，此不足與語。）³⁰

牟宗三以為「無限智心」是既超越而又內在的，因為其不專屬於某一事、某一物，而是遍在萬物之上，亦非經驗所及，所以是超越的；但又遍在一切物之中，所以又是內在的。從「內在性」的角度說，一方面尋求超越的動力就內在於自身，一方面這種超越並不要求脫離現實的生活世界。從「超越性」的角度說，人所追求的人性轉化是一個純粹的理想，甚至是一個永遠不能達到的目標，因而能促使人們不斷努力。

由上可知，「超越」因素是界定「宗教」的一個重要的成分。但光只有這一方面還是不足夠的，舉凡宗教必有其「內在」（immanence）的方面，其重要性幾乎不下於宗教的超越祈禱的方面。一個宗教之所以為一個宗教決不只是個人心裡的一些想法或感受而已！它必內在到個人的生活乃至群體的生活之中。³¹宗教雖是有關「超越」的祈禱，但它的傳播卻不能不始於「內在」的當下。儘管它以終極關懷為主導，它的影響力卻遍及生命的每一領域之內。

那麼，儒家思想中的「超越性」和「內在性」指什麼，當然可以有

³⁰ 牟宗三：《圓善論》（台北：臺灣學生書局，1985年5月），頁340。

³¹ 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁161。

各種各樣的解釋，若據子貢所言：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」來看，所謂「內在性」應是指「人的本性」，即人之所以為人者的內在精神，如「仁」，如「神明」等等；所謂「超越性」應是指宇宙存在的根據或宇宙本體，即「存在之所以存在者」，如「天道」、「天理」、「太極」等等。而儒家哲學的「超越性」和「內在性」是統一的，或者說是在不斷論證著這兩者是統一的，這樣就形成了「內在的超越性」或「超越的內在性」的問題。「內在的超越性」或「超越的內在性」就成為儒家哲學「天人合一」的思想基礎，是儒家所追求的理想境界，也是儒家之所以為儒家的精神所在。³²

五、存在—有限—超越—永恆生命的追尋

儒家「內在超越」亦與存在問題有關，因為人的存在是有限的，故希望能追求永恆、無限，即超越世俗的定限，追尋永恆的生命。因為對生存的不安與焦慮，驅使人們思索「存在問題」。死去固然令人哀傷，存活未必是幸福的保證，此時若是政局更迭，更易使人惶惶不安。而在外在動盪與內在焦慮的雙重壓迫下，長於玄想的思想家，便進而對「人類存在問題」展開思索，藉以探求存在價值。存在是本質的體現，而某物之所以成為某物，本質更起了決定性的作用。凡存在之物皆有其本質，本質決定存在物之種類，使萬物具有自別於他物的特徵。本質存在於個體之中，人類亦不例外，因而，當人們對「存在問題」感到不安、懷疑時，自然會對自我「存在本質」展開探索，藉以了解人之所以為人的根本因素，觀察人與萬物之互動關係，並從中肯定人類存在價值，尋

³² 此段論述是整理湯一介之說而來，詳見氏著：〈論儒家思想中的超越性與內在性〉，收入杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》（臺北：正中書局，1997年7月），頁295。

求最佳生存方式。

現實經驗告訴我們，生命的極限更無法越過。死亡乃人生最痛苦的事實之一，面對它，掙扎和反抗都無濟於事。存在是實體；是自立體，有其在己存在的特性，然而存在是有限的實體，其自立性仍然脫離不了偶有性的圈限。時間的限制使人深深地體驗到存在的有限，因而惶恐不安。人們必須尋找每一剎那的意義，必須實現每一剎那的價值。然而只有在尋找到永恆時，每一剎那的意義才得以建立，每一剎那的價值才得以保留。

關於存在的有限及其超越，牟宗三曾言：

儒家並不以現實有限的人為本，而隔絕了天。他是重如何通過人的覺悟而體現天道。人通過覺悟而體現天道，是盡人之性。因人以創造性本身做為本體，故盡性就可知天。此即孟子所說：「盡其心者，知其性也，知其性，則知天矣」。這盡性知天的前程是無止境的。它是一直向那超越的天道之最高峰而趨。³³

人力有限，儒家並不是不知道。天道茫茫，天命難測，天意難知，這在孔孟的教義中意識得很清楚。但雖然如此，它還是要說盡性知天，要在盡性中體現天道。「孟子既說形色天性，又說盡心、知性、知天，可見通過踐行、知性一類的途徑，就可以上達於天。這是典型的中國式的內在的超越的思想，無須離開日用常行為去找宗教信仰的安慰。但有限之通於無限不可以滑轉成爲了取消有限無限之間的差距。儒家思想中命的觀念正是突出了生命的有限性，具體的生命之中常常有太多的無奈不是人力可以轉移的。」³⁴ 人的生命的終極來源是來自天，但既生而爲人就

³³ 牟宗三：《中國哲學的特質》，頁 136。

³⁴ 劉述先：《「兩行之理」與安身立命》，《理想與現實的糾結》（臺北：臺灣學

有了氣質的限定而有了命限。然而人還是可以就自己的秉賦，發揮自己的創造性，自覺以天為楷模，即所謂「正命」、「立命」。

人的主體性中雖有邁向無限完美的動力，但其中也有自我封閉的傾向，也因此超越的原則對於人性的終極實現而言是必要的。³⁵人是處在由有限走向無限的旅途之中。人的生命意義所賴以建立的基石，是由內在建立起來的。然而，人不能自我封限於自己的內在性，相反的，人性的本然傾向就是即內在而可超越，即有限而可無窮。如果把人生的遠景完全只建立在內在性上，也就否認了人性的超越性，而人性在其內在性中的自我封限，也就是無神論的根源。李震說：「把人生完全建立在內在性原則上圍歷否定任何超越原理的可能，最後必將走向無神主義的路子。」³⁶然而，一個真正留意自己內在動力的人，不能忽視人性可以即內在而超越的存在事實。³⁷

劉述先以為，想要具體落實超越的理想，需經過「坎限」的歷程，其云：

而超越的理想要具體落實，就不能不經歷一個「坎陷」的歷程，由無限的嚮往回歸到當下的肯定。而良知的坎陷乃不能不與見聞發生本質性的關連。超越與內在的兩行兼顧，使我有雙重的認同：我既認同於超越的道，也認同於當下的我。我是有限的，道是無限的。道的創造結穴於我，而我的創造使我復歸於道的無窮。是在超越到內在、內在到超越的回環之中，我找到了自己真

生書局，1993年8月），頁228-229。

³⁵ 沈清松：《對比、外推與交談》（臺北：五南圖書股份有限公司，2002年11月），頁538。

³⁶ 李震：《人與上帝》卷1（臺北：輔仁大學出版社，1986年6月），頁9。

³⁷ 沈清松：《對比、外推與交談》，頁538。

正的安身立命之所。³⁸

儒家強調，吾人接受與生俱來的種種現實上的限制，但又不委之於命，不把眼光局限在現實利害上，努力發揮自己的創造性，不計成敗，知其不可而為之，支撐的力量來自自我對於道的終極託付。如此，超越與內在、無限與有限、天與人、天地之性與氣質之性、道與器，都是有差別有張力的，兩者的統一不是絕對的同一。

人的存在是微小的，它是無數沙粒中的一粒。人的存在被拘限於此時此地，被圍困在種種關係之中，布這些限制正鉤畫出存在的方式。面對看命運的捉弄，面對首許多根本的問題，存在只有搖頭嘆息，無能為力。然而這一粒微不足道的沙，有它自己的內容和獨特的意義，不容代替。人的存在浮沉於微小和偉大之間，必須肯定自己的有限，否則將失落自己的真實面目，但也自覺到一股力量，迫使自己努力突破有限，衝向無限。

既然「超越」如此難以探求，人類為何還要苦苦求之？劉述先言：

事實上沒有人會否認世間充斥著眾多彼此矛盾衝突的現象，而這恰恰是人類追求宗教信仰背後的一個深刻的動機。故此基督教寄望於他世的天國；佛陀看到眾生之相殘而發心追求解脫道，孔孟的儒家思想乃產生於春秋、戰國之「據亂世」，所以公羊家才要格外顯出對於「昇平世」，乃至「太平世」的嚮往。也恰因為我們不甘心把泥足深陷於「內在」之中，才會努力去追求「超越」的信息與理想。對於信徒來說，把目光局限在眼前的現實是淺薄的，宗教信仰所嚮往的，恰好正是深一層的真實以及價值規範的

³⁸ 劉述先：〈「兩行之理」與安身立命〉，收入氏著：《理想與現實的糾結》，頁239。

根源。這樣，《易傳》的那些作者在善惡對峙的現實中看到了陰陽互補的關係而嚮往超越層面的生生而和諧……³⁹

可見人類追求超越的動機，是因為人世間有許多痛苦，亦有許多無法解決的問題與矛盾，人們常無力解決。在人世間無法達成之事，於是想藉由對宗教、超越的祈禱，來獲得自我的解脫。

而人如何實現與自然、社會以及自我身心內外之和諧而達到「超凡入聖」的境界，也就是說如何擺脫有限的自我限制而達到「天人合一」的境界呢？照中國傳統思想看，這就必須論證人的內在本質可以通於超越性的「天」，即由人的內在性的發揮可以達到與超越性的「天」的統一。歷代儒者經由對古聖先賢與道學傳統的祭祀等途徑，而創造個人生命的超越性內涵，其求道之志業並不訴諸外在神祇的庇佑，而是提升自己並使自己在時間序列中上承古聖先賢，這是一種「內在超越性」的宗教情操。⁴⁰

六、結語

綜合上述，可知儒家的「天」與「天道」既是超越的，卻又流行於世間，並未把超越與內在打成兩橛。基督教相信一個超越的人格神，失樂園之後的人有原罪，需要通過對耶穌基督的外力得到救贖，超世與俗世形成強烈的對比。傳統儒家體證的道在日用行常中實現。儒家相信無人格性的道，肯定性善，自己做修養工夫以變化氣質，體現天人合一的

³⁹ 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁 168。

⁴⁰ 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，頁 115。此外，余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入：氏著，《中國思想的現代詮釋》，全書各處均發揮這項論點。

境界。⁴¹也就是說，上帝創造世界萬物，並且超越於被創造世界萬物之外，是為「外在超越」；而儒家的天道，就其創生天地萬物的方面來說，其超言絕象，是屬形而上層面，在此意義下，天道是超越的；但若就其創生萬物，又不離世間這一方面而言，又可說是內在的，此即「內在超越」。

經由討論，可知各學者對於「超越」一詞的看法各有不同，而根據西方主流的定義，則「既超越又內在」的說法必不能成立。關鍵在於，新儒家學者使用此一詞時，是否依循西方主流的定義呢？若我們回顧此一論辯的起源，則可發現「既超越又內在」此一說法之被新儒家提出，主要是要反駁西方人士對中國文化缺乏超越性的批評。若新儒家學者不是依循批評者所使用的定義而作出反駁，則難有反駁之可言。再者，若他們真不承認批評者所提出的定義，則他們又為何從未曾明確的提出自己所認同的定義呢？

雖然「內在超越」是個永遠不會終結的議題，不過論者仍舊而「知其不可而為」，恰正是由孔子以來對於內在超越的信仰與祈嚮的一個十分重要的標誌。⁴²

⁴¹ 郭齊勇：〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，發表於 778 論文線上 (<http://qiqi8.cn/article/24/27/2006/2006100312416.html>)，2003 年 6 月 15 日。

⁴² 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，頁 177。

徵引書目

1. 牟宗三：《生命的學問》，臺北：三民書局，1970年，再版。
2. 牟宗三：《圓善論》，臺北：臺灣學生書局，1985年5月，頁340。
3. 牟宗三：《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1998年，再版九刷。
4. 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業公司，1987年3月。
5. 余英時：〈略論中西知識分子的源流與異同〉，收入辛華、任菁編：《內在超越之路—余英時新儒學論著輯要》，北京：中國廣播電視公司出版社，1992年5月。
6. 杜維明：〈超越而內在—儒家精神方向的特色〉，收入氏著：《儒學第三期發展的前景問題—大陸講學，問難和討論》，臺北：聯經出版事業公司，1989年3月。
7. 杜維明：《東亞價值與多元現代性》，北京：中國社會科學出版社，2001年1月。
8. 李震：《人與上帝》卷1，臺北：輔仁大學出版社，1986年6月。
9. 李亦園：〈新世紀新文化學術高峰會議：問答篇〉，《聯合報》，1990年5月5日第15版。
10. 李明輝：〈儒家思想中的內在性與超越性〉，收入：氏著：《當代儒學之自我轉化》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1994年5月。
11. 沈清松：《對比、外推與交談》，臺北：五南圖書股份有限公司，2002年11月。
12. 唐君毅：《中國文化之精神價值》，臺北，正中書局，1974年5月。
13. 唐君毅：《中華人文與當今世界》下冊，臺北：臺灣學生書局，1975年6月。

14. 張灝：〈儒家的超越意識與批判意識〉，收入杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》，臺北：正中書局，1997年7月。
15. 郭齊勇：〈當代新儒家對儒學宗教性問題的反思〉，發表於778 論文線上 (<http://qiqi8.cn/article/24/27/2006/2006100312416.html>)，2003年6月15日。
16. 黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，收入黃俊傑：《東亞儒學史的新視野》，臺北：財團法人喜馬拉雅研究發展基金會，2003年2月，修訂再版。
17. 湯一介：〈論儒家思想中的超越性與內在性〉，收入杜維明主編：《儒學發展的宏觀透視》，臺北：正中書局，1997年7月。
18. 劉述先：〈「兩行之理」與安身立命〉，收入氏著：《理想與現實的糾結》，臺北：臺灣學生書局，1993年8月。
19. 劉述先：〈關於「超越內在」問題的省思〉，《當代》第96期，1994年4月，頁146-149。
20. 劉述先：〈論宗教的超越與內在〉，收入：氏著：《儒家思想意涵之現代闡釋論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000年。
21. 劉述先：〈超越與內在問題再省思〉，收入劉述先、林月惠主編：《當代儒學與西方文化：宗教篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005年12月。
22. 鄭家棟：《牟宗三》，臺北：東大圖書股份有限公司，2000年4月。

師評

- 一、問題意識的掌握清楚，立論依據與理路適當。針對當代學者對儒家「內在超越」的詮釋進行嚴密的疏理，從內在超越與外在超越兩種形態作對比、內在超越與現實世界的實踐、儒家思想的超越性與內在性，以及理想生命的追尋等幾個面向，作周延的分析，能夠充份展現內在超越的實質蘊涵。
- 二、對當代具有代表性的學者之掌握恰當，對有關領域的學者有極高的熟悉度，因此探討主題的重要觀點，能夠得到精確的認識。
- 三、行文流暢通順，結構與段落分明，聯繫慎密，主題重點掌握明確，推論嚴謹。
- 四、當代學者對內在超越的認識，其共通性與分別性的部份，可以再加說明。

第十七屆(民國九十七年)研究生組
第二名

祁立峰

政治大學中文系博士班



得獎感言：

這是我第一次得到這個論文獎，其實我投稿了好幾次，印象中從碩士班一年級時就已經這樣做了呢！小時候許多童話或童謠總是勸我們說，成功或勝利的果實是留給誠實、勇敢、不輕言放棄的孩子。但那些童話倒沒跟我們解釋何謂「輕言」、還有何時才能放棄。然後呢，我們這些走斑馬線的孩子慢慢長大，在童話浪漫氛圍中挫折、跌倒、落淚，並且繼續相信秉持「永不放棄」還是可以抵達應許的彼岸，前仆後繼地。我記得電影《聽見天堂》中旁白的一句話，真正困難的並不是告訴孩子們如何努力，還是在他們原有東西被奪走後還能擁有希望。如果我們早已預示眼前的繁華盛景終將煙消雲散，早就知道某些果實不是為了給自己品嚐而結纍，你是否還能平心靜氣坦然以待呢。

我希望我可以。

唐律賦「題韻」與「題義」的 互文性研究

一、前言：來自於形式的問題意識

關於唐律賦的研究概況，我們可以從「中國文學史」與「賦史」兩個層面來看。首先是就文學發展史而言，簡宗梧先生在其〈律賦在唐代「典律化」之考察〉一文中曾提到：律賦在早期的教材或研究中，被貼以「形式僵化」、「內容空洞」、「桎梏性靈」¹等標籤；而在文學史或國學概要等參考書中，又往往與「唐賦」混為一談，稱「律賦是唐代的賦」或「唐以後變為律賦」²。換言之，就文學發展史的角度而言，律賦與唐賦容易混淆，但律賦也成為我們論及唐代文學必須一提的文類。

就賦史而言，馬積高曾經說明：前人之所以不重視唐賦，乃出於缺乏「文學發展」觀點。³但馬積高和葉幼明又認為：唐律賦與諷刺小賦相較，其實並非「唐賦精華」。⁴馬積高所謂的「發展的觀點」，乃根植於前人將漢賦視為賦體「正格」，而晉宋南朝賦以每況愈下，更遑論唐賦。⁵

¹ 簡宗梧先生，〈律賦在唐代「典律化」之考察〉（《逢甲人文社會學報》第一期，2000），1頁

² 簡宗梧先生認為：「文學史家對於律賦的抨擊總是不遺餘力，非但貼以『形式僵化』、『內容空洞』、『桎梏性靈』等標籤以便宣告其『不足與於著作之林』、『不足與於文學之列』」²，更視它的出現乃『標明賦體文學的衰變』，『墮落到不能自拔的地步』，〈律賦在唐代「典律化」之考察〉，1~2頁。該論徵引自國立編譯館主編《高級中學國學概要教科書》（台北：國立編譯館，1986~1995年）、袁濟喜《賦》（北京：人民文學出版社，1994年）、葛勤修《國學發凡》（台北：台灣中華書局，1974年），簡氏認為，諸論對律賦評價皆有偏頗。

³ 參見馬積高，《賦史》，252~255頁。

⁴ 根據簡宗梧先生的研究，認為馬積高與葉幼明雖然發現唐律賦受到忽視，但仍然「（對律賦）小心迴避。一方面惋惜人們『只看到唐賦以律賦為多，便輕易地把它否定了』，一方面則宣稱唐人的『諷刺小賦』才是締造唐賦輝煌成就的主因，是『唐賦的精華』，這使人不禁懷疑，難道只憑少數關懷民生的賦篇便能把唐賦推上高峰？」由此徵引，充分顯示出近代研究者對「律賦」的文學或美學價值，仍存有討論空間。參見簡宗梧先生〈律賦在唐代「典律化」之考察〉，15頁。

⁵ 如祝堯《古賦辨體》（收錄於王冠編《賦話廣聚》（北京：北京圖書館出版社，2006），265~267頁）中就提到：「三國六朝，一代工於一代，辭愈工，則情愈短而味愈淺，味愈淺，則體愈下。……徐庾繼出，又復隔句對。聯以駢四儷六，

這是距今稍早的研究概況。

即便文學史或賦史的研究中存在著對唐律賦的偏見，但研究者亦有反動。在兩岸學者詹杭倫與簡宗梧、游適宏等先生豐沛研究成果中，我們也發現律賦除了獨特的形式、「穿穴經史」、「歌功頌德」等創作意涵外，還可以從其他層面切入：如賦論的角度；「賦格」的角度；《賦譜》的意義；「典律化」的過程與成因；律賦與科舉的緊密關係；從科舉到政治權力場的細膩操作，以及盤根錯節的創作心態……⁶這都讓唐賦或律賦從過去平面的研究路徑中，逐漸獲得解放。

上述的研究趨勢，是本文寫作的背景。而本文其實討論的是一個相對較小，但亦常受到忽略的議題，亦即律賦的「題韻」與「題義」的關係。本文擬從「題韻」與「賦題」或「賦文」間的補述、關聯、延伸、聯想等關係著手，探討「聲律」與「意義」如何產生「互文」。本文上述的研究取徑中，兩岸學者已開始針對唐賦與律賦的各種可能性進行開挖：包括「形式面」的平仄、八股、偶對、以及格律發展史的考察；「內涵面」的典律、基因、或文類起源的考察等等。相對來說，關於「題韻」的作用，王芑孫「注題目」、「疏題義」的說法，乍看已經說得很明白。⁷但王芑孫「注題目」、「示程式」、「杜勦襲」的定義，祇能說明「題韻」在律賦發展史上的功能性；而「疏題義」也只是說明「題韻」基本的作用。但我們若以「互文性」⁸的理論來看，「題韻」本身就是文本的一部

簇事對偶，以為博物洽聞，有辭無情，義亡體失，此六朝之賦所益遠於古」。至於歷代，更每下愈況；李調元《賦話》也說：「(梁)章句益工，而氣味漸薄……」、「永明以後，風氣去魏晉已遠」、「齊梁人效之，琢句愈秀，結字愈新，而去古亦愈遠」，(亦收錄王冠《賦話彙編》)13頁。

⁶ 與律賦相關研究，又如：馬寶蓮之《唐律賦研究》(臺北：中國文化大學博士論文，1993)，所探討者為唐律賦名家名作之分期評騭；鄭健行《科學考試文體論稿》(臺北：臺灣書店，1998)收〈唐代律賦對科學考試的黏附與偏離〉說明了唐代律賦與科學考試的關係。至於尹占華《律賦論稿》(四川成都：巴蜀書社，2001)則是以「律賦與科舉」為主軸。

⁷ 王芑孫《讀賦卮言·官韻例》(收錄王冠編《賦話廣聚》，341~344頁)原文是說：「官韻之設，所以注題目之解，示程式之意，杜勦襲之門，非以困人而束縛之。……有以題為韻者，有以題為韻而增字者，有以題為韻而不限其何字及第幾韻者，有限字即以疏題義者，有與題義不相比附者，有不著題並不著字者……」、「以題為韻」或增減字者，較無討論之處。本文將重點放在「題韻」疏題義者與不相比附者上展開論述。

⁸ 「互文性」又稱為「文本間性」，由法國女性主義者、後結構主義者克麗絲蒂娃(Julia Kristiva)所提出。後有廣義、狹義之別。「互文性通常用來指兩個或兩

份，不容分割。故本文針對前人較少論及的：「題韻」與「賦題」的關係，展開論述。

「限韻」的目的，出於考試評判的快速與便利性，故我們須先明科舉制度的發展歷史。詹杭倫、鄭健行、傅璇琮都提到，律賦在唐代之所以受文士所重，乃基於科考需要，這是一制度面的動機。根據傅璇琮考察，進士科初只考「策文」，據《唐會要》：調露二年(681年)，在劉思立請奏下，加試雜文兩首。後根據《登科記考》說法，開元年間始以詩居其一、或賦居其一。而天寶之季，「雜文專用詩賦」，於是進士科遂為舉子所重。⁹

另外一次重大變革，是關於進士科三場試順位調換：即原本排在第二順位的雜文發展成為科考的第一關。這無疑牽動律賦創作的重要性：

唐進士三場試，每場定去留……而在前期，三場的次序是先帖經、次雜文，最後試策。如《唐六典·禮部》：「進士先帖經，然後試雜文及策……」《文獻通考》卷三十一李淑的奏議，也說天寶時的進士「試一大經，能通者試文賦，又通而後試策」。三場中把帖經列為首場，表明對儒家經典的尊重。¹⁰

而此次序其後產生變革，傅璇琮據柳冕與權德輿的書信：「進士初榜有之，帖落有之、策落有之、及第亦有之」¹¹，推測雜文與帖經的次序，

個以上文本間發生的互文關係。它包括：一，兩個具體或特殊文本之間的關係(稱為(transtextuality))；二，某一文本通過記憶、重復、修正，向其他文本產生的擴散性影響(稱為(intertextuality))。互文性研究今日已被諸多學科廣泛運用，意義自然更為複雜。按照陳永國的說法：「任何文本都是一種互文。在一個文本中，不同程度地以各種能夠辨認的形式存在其他文本。於是，從極端的意義來說，任何文本都是過去的引文的重新組織」。本文所使用的「互文性」並不是這樣廣義的「互文」，而偏向兩個文本之間的補充、解釋、運用或顛覆的關聯性。而我認為，律賦的「題韻」與「賦題」、「賦文」或「題旨」，其中就呈現一「互文性」的特色。相關論述請參見薩莫瓦約，《互文性研究》(天津：天津人民出版社，2003)，41頁；廖炳惠，《關鍵詞 200》(台北：麥田，2002)；陳永國〈互文性〉(收錄《外國文學》，2003)，<http://intermargins.net/intermargins/TCulturalWorkshop/culturestudy/theory/01.htm>。

⁹ 參見傅璇琮，《唐代科舉與文學》，171頁。

¹⁰ 參見傅璇琮，《唐代科舉與文學》，172頁。

¹¹ 柳冕〈答柳福州書〉，收錄董誥編《全唐文》，4993頁。

約在中唐對調。詹杭倫亦佐以牛希濟《貢士論》說法，說明在「場場定去留」的考試制度中，律賦於唐代政治權力場域中扮演的重要角色。¹²

至於帖經與雜文次序變動的原因，傅璇琮試圖解釋：

唐代進士考試之所以將詩賦列於首位，一方面固然受到社會上重視詩歌的影響，另一方面也因為進士試的詩賦都是律詩律賦，有格律聲韻可尋，對於考試官員來說，容易掌握一定的標準。¹³

因為律賦難作易改，對評審而言便於判斷優劣，於是受到作者的重視。這是另一種類型的「限制性美學」¹⁴。其實將「律賦」與審美立場分開，試圖專從科舉制度與限制性的角度來觀察者，歷代亦不乏有人：

自國初以來，試詩賦、帖經、時務策五道，中間或暫更改，旋即仍舊，蓋以成格可守，所取得人故也。¹⁵

唐進士重詩賦者，以策論唯剿舊文，帖經只抄義條，不若詩賦可以盡才，又世俗偷薄，上下交疑，此則按其聲病，可塞有司之職。雖之為文華少實，舍是益汗漫無所守耳。¹⁶

顯然，律賦文類的盛行歷史，是經由長期交涉、拉鋸與妥協下的結果。「文華少實」雖是律賦經常遭受的詬病，但策試律賦，既無蹈襲之虞，也避免有司授受之弊。在歷代一面倒反對律賦的聲浪中，這兩則記載，實可視為清代賦論家的先聲¹⁷。胡震亨「按其聲病，可塞有司之職」的

¹² 參見詹杭倫，《唐宋賦學研究》，頁。既然場場定去留，策賦而水準不夠者，也就沒有下一場測驗的機會。

¹³ 參見傅璇琮，《唐代科舉與文學》，173~174 頁。

¹⁴ 簡宗梧先生稱律賦為創作者「戴著手鐐腳銬起舞」的作品，可參見其《賦與駢文》（台北：台灣學生書局，1998），217 頁。所謂的「戴著手鐐腳銬起舞」，也就是前人所謂的「因難見巧」。關於「因難見巧」，王芑孫亦有談及：「唐二百餘年之作，所限官字任士子顛倒協之，其振次用者，十不得二焉……具知斯體非當時所貴，無因難見巧之說」（341 頁）。

¹⁵ 宋·王溥，《唐會要》（台北：世界書局，1961）卷 76，1381 頁。

¹⁶ 明·胡震亨，《唐音彙纂》（台北：木鐸，1982）卷 18，172 頁。

¹⁷ 據簡宗梧先生、游適宏〈清人選唐律賦之考察〉（《逢甲人文學報》第五期，2002）：「作品的評價往往因時而異；對於唐人的律賦，後世也有不同的毀譽褒貶。例如元、明兩代，唐人律賦備受詆斥；但在清代，唐人律賦卻甚受歡迎。

說法，與王芑孫認為「題韻」可以「注題目之解，釋程式之意，杜勦襲之門，非以困人而束縛之」¹⁸的看法，已相當近似。

雖簡宗梧先生舉王勃與李暉的賦篇，說明文人創作「限韻」的賦作，其實時間較科舉來得更早。¹⁹詹杭倫也替失落「題韻」的〈釋迦佛賦〉，找到「隨土圖相，明滅聞迹」的「題韻」。但不可否認的，律賦體制的確立與唐代律賦的興起、受重視，仍然與科舉關係密切。若此論成立，本文下面的推論就有兩層意涵：其一，如果創作者自行創作律賦作練習之用，或「自我表述」之用，那麼此時的「題韻」，可視為賦文本的一部份，視為可表達創作者創作意識的一個切入點。²⁰其二，如果此「題韻」非作者自訂，乃作者應試時由官方訂立的「官韻」，那麼此「官韻」某種程度就可以象徵當時普遍的政治社會氣氛或嚮往。²¹而無論如何，

造成此一懸殊差異的原因或許相當複雜，但有一個明顯的因素是：科舉要考或不考律賦……」（22 頁）簡宗梧先生論及的是唐律賦在清代頻繁入選本的主因，但我們可發現文學研究趨於外緣分析與美學分析之兩種趨向：考量科考規則、型態而所發之律賦論乃外緣分析；細讀文本、對其情志、題旨刺穿討論，屬美學分析。

¹⁸ 王芑孫《讀賦卮言》，341 頁。

¹⁹ 參見簡宗梧先生，〈律賦在唐代「典律化」的考察〉一文，曰：「上述（馬積高、鈴木虎雄、葉幼明）皆以「限韻」做為律賦成立的一項要件，甚至認為「限韻」乃基於科場防弊的需求而訂定。然而早在唐高宗永隆二年（681）詔令「進士試『雜文』兩首，識文律者，然後並令試策」之前，便已出現題目下有「限韻標註」的賦篇。例如卒於唐高宗上元二年（675）的王勃，其〈寒梧棲鳳賦〉以「孤清夜月」為韻，又如卒於唐高宗上元三年（676）的蔣王李暉（唐太宗之子），其〈五色卿雲賦〉以題為韻，這兩篇賦都與科舉無關，卻都在賦中限韻，可見限韻並不單純是考場的特殊設計」，2 頁。

²⁰ 舉例來說，白居易赴洛待科考前夕，曾作一篇摹景短賦〈洛川望晴〉，以「願拾青紫」為韻，這是用夏侯勝的典故。賦題〈洛川望晴〉、賦文主抒洛川之遼朗景緻。最末才以點明「題韻」：「院德採於芻蕘，終其時乎青紫」。這一篇賦，「賦題」與「題韻」乍看之下沒有關係，但考察內容，卻發現賦題、題韻、賦文三者緊密結合，層疊表述出創作者的「題旨」，即「考取功名」。「題韻」在此扮演「補述」的功能。這與賦題無關的「題韻」，充分表現出白居易的深層心理結構。且白居易利用「題韻」，對賦文本的背景、情緒、引申義，描繪出一微妙的心理狀態。此現象是擁有「題韻」的律賦特有的「互文結構」，也唯有透過互文性的考察，方得從「賦題」在「疏題義」與「不相比附」的功能性中，發覺原本隱藏於律賦文類內外的密碼。這些密碼是律賦「大文本」(mast-text)的一部份，也直接指向創作者最深層隱密的「創作心態」。

²¹ 在本文後文的舉例中，李程〈日五色賦〉以「日麗九華，聖符土德」為韻，此賦就被確定為李華應試所作。而「日麗九華聖符土德」也確實表現了某種政治局勢以及皇權的嚮往。根據簡宗梧先生的考察，此賦與柳宗元〈披沙揀金賦〉、

這個從形式而來的「題韻」議題，最後都將與創作心態或集體意識有關。

在實際討論中，本文根據王芑孫《讀賦卮言·官韻例》，根據律賦的「題韻」與「賦題」間的關係，將之分為兩類：「以疏題義」與「不相比附」。在本文脈絡中的「以疏題義」，大致上就是詹杭倫「解釋題目」的意思。但「不相比附」，除包括王芑孫語境中的「與題義無以比附」之外，也包含另一類「題韻」。此一類「題韻」與「賦題」在表層的意義雖無法馬上連結，卻與賦文或全賦的題旨之間，呈現引申、補述、對話的「互文性」特質。

至於文本與版本選用的部分，本文原本是準備以《全唐文》中保存的律賦為文本，進行全面的考察與分類。但因唐律賦篇數繁多，礙於篇幅，唯以「舉摘」之方法進行挑選。「舉摘」之文本，由簡宗梧先生篩選的唐律賦「典律」中出。²²至於「以題為韻」者，以及「以題為韻」再行增刪次第者，或「以平上去入為韻」的「題韻」，無論文義詮釋都較無討論價值，本文不針對此類「題韻」進行分析。為求閱讀便利，本文將四十五篇賦按照「題韻」分門別類，製表附於文末。

韓愈〈明水賦〉、劉禹錫〈平衡權賦〉、白行簡〈五色露〉等賦，據簡氏判斷或屬場屋之作。由此我們亦能某程度爬梳出當時的文人集體意識，請參見後文附表「是否為同韻題共作」一項（〈律賦在唐代「典律化」的考察〉，21~29頁）。²² 因囿於篇幅，本文僅能處理此處舉摘的幾篇賦作。另外關於「應試之作」尚可再分為命題者設定的「題韻」與應試者解題的「題韻」的問題，我以為一則就本文舉摘的賦作中，有同題韻者比例並不算高(6/45)，故仍以作者自訂「題韻」者賦作為本文主要分析的文本。二來同題韻賦是否就是場屋之作，尚有難以判定部分。故關於命題「題韻」及其可能代表的「集體意識」，本文僅提出此可能性並嘗試套用(可參見前註及附表)，或許未來可進而針對此「集體意識」與「官方心態」進行更細膩而全盤的析理。

二、「題韻」與「賦題」的表層關聯——「以疏題義」的賦作舉摘

(一)用以解釋賦題功能的「題韻」

根據簡宗梧先生〈唐律賦典律研究〉一計劃中，選唐律賦之典律作品共四十六篇。²³先扣除元稹〈郊天日五色祥雲賦〉「以題爲韻」一篇，再根據本文定立的分類原則，凡「題韻」扮演「疏題義」的功能：包括「題韻」解釋「題目」，或考察「題目」的典故，或典故的延伸者，佔本文考察的四十五篇賦中的十四篇。其中包括：王起〈庭燎賦〉、王起〈宣尼宅聞金石絲竹之聲賦〉、王起〈墨池賦〉、王槩〈珠塵賦〉、王槩〈芙蓉峰賦〉、白居易〈賦賦〉、浩虛舟〈盆池賦〉、黃滔〈漢宮人誦洞簫賦賦〉、賈餗〈太阿如秋水賦〉、賈餗〈莊周夢爲胡蝶賦〉、裴度〈鑄劍戟爲農器賦〉、鄭澗〈吹笛樓賦〉、盧肇〈天河賦〉、錢起〈晴皋鶴唳賦〉諸賦。下文針對十四篇賦作進行分析。²⁴

王起〈庭燎賦〉以「早設王庭、輝映葦辟」爲韻，用《詩經·小雅·庭燎》典故：「夜如何其？夜未央，庭燎之光。君子至止，鸞聲將將」²⁵。燎即火炬，簡宗梧先生認爲作者藉原詩君王之「宵衣旰食，勤於政務」，以爲「作者旨在說明，自己入朝侍君的親身感受，抒發的是自己對朝政的真實情感」²⁶。視而可識，這乃一篇歌功頌德之賦作。而何沛雄、簡宗梧先生皆提及，賦中的長偶對「遠而瞻之，謂焚裘之煙，昭儉於晉帝；迫而察之，似流屋之火，呈瑞於周王」用「殿前燒裘」與「流屋之

²³ 簡宗梧先生〈唐律賦典律研究〉此論文乃簡氏國科會計劃子計劃之一，本文徵引時乃根據簡氏個人網站「E 元 賦 史」(<http://knight.fcu.edu.tw/~twchien/037.htm>)。

²⁴ 爲避免附註繁多，此處於賦末附上《全唐文》卷數，除獨立引文外，後文引賦即不再贅述出處。王起〈庭燎賦〉(卷 632)、王起〈宣尼宅聞金石絲竹之聲賦〉(卷 632)、王起〈墨池賦〉(卷 632)、王槩〈珠塵賦〉(卷 770)、王槩〈芙蓉峰賦〉(卷 770)、白居易〈賦賦〉(卷 656)、浩虛舟〈盆池賦〉(卷 624)、黃滔〈漢宮人誦洞簫賦賦〉(卷 822)、賈餗〈太阿如秋水賦〉(卷 731)、賈餗〈莊周夢胡蝶賦〉(卷 731)、裴度〈鑄劍戟爲農器賦〉(卷 537)、鄭澗〈吹笛樓賦〉(卷 817)、盧肇〈天河賦〉(卷 768)、錢起〈晴皋鶴唳賦〉(卷 379)(歷代賦彙卷 128)，下文引諸賦依據是例。

²⁵ 阮元，《十三經注疏：詩經》(台北：藝文印書館，2003 再版)，374~375 頁。

²⁶ 參見簡宗梧先生〈唐律賦典律之研究〉，12~13 頁。

火」的典故。²⁷顯然所謂「早設王庭以輝映葦辟」，是對「庭燎」的解釋。這是一篇典型的：「注題目之解」的限韻設計。

至於〈宣尼宅聞金石絲竹之聲賦〉，言說的是魯恭王「欲廣其宮」而「壞孔壁」²⁸，聞弦歌之聲的典故。王起生動地將弦歌之聲轉化成金石絲竹、配予五音六律。題韻「聖德千祀，發於五音」，其功能在於解釋賦題。賦文中，王起更將音律與李唐建國以及推動儒學文化相結合。全賦用《莊子》、《論語》、《文心雕龍》諸典故，²⁹而題韻的「五音」、「六律」，在經學論述中又常與「五經」、「六藝」結合，故〈宣〉賦不僅曲終奏雅，直是通篇頌德，乃典型的策試練習作。至於〈墨池賦〉乃鋪衍晉張芝臨池學書，而池水盡歸墨色之故事，題韻「臨池學書，水變成墨」，全黏附賦題而成，較無疑義。

王棨的〈珠塵賦〉，借珠塵高潔形象託喻情志。「不逐軒車，不在京洛。與白駒競起，將野馬俱來」，乃賦家自況。至於題韻「輕細若塵風來遂起」，乃是對「賦題」的進一步詮釋。賦文開頭「丹海之濱，青珠似塵。蓋輕細以無滯，遂飛揚而有因。或煦或吹，自得霏微之象；乍明乍滅，誰分圓潔之真」，也可與「題韻」相呼應。青珠碧麗圓美，又不逐風隨波，堅貞高潔的描述，在賦題、賦韻、賦文三者中都足以窺得。至於〈芙蓉峰賦〉，賦文鋪疊芙蓉峰全景。從地理、歷史、時空、形勢諸面向進行鋪陳，將芙蓉峰與紫蓋、香鑪、熊耳、峨眉諸峰並論，頗有大賦遺風。至於題韻「峰勢孤異，前望似之」，是作者對芙蓉峰其名由來的想像。這與本文另一章節「作為賦題引申的『題韻』」有些類似。但依本文分類的觀點看來：「峰勢孤異」，前望似芙蓉，這還是在題目的語境下闡發的見解，可視作「題韻」與「賦題」的表層關聯。

²⁷ 「殿前燒裘」出自藝文類聚(台北：台灣商務印書館，1983)：「王隱《晉書》曰：世祖武皇帝，文帝太子也。……十一月，受禪于魏，有獻雉頭裘者。上曰：異服奇伎，典制所禁也，宜於殿前燒裘。上與羊祜張華謀伐吳，朝士莫知也」，888-245 頁

²⁸ 該典故可參見班固《漢書·藝文志》(台北：鼎文書局，1979)：「武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮。而得《古文尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》凡數十篇，皆古字也」，1706 頁。

²⁹ 根據簡宗梧先生〈唐律賦典律之研究〉一文的考察：「雖然句子不整齊，但是措辭典雅，並取熔經語，如「清泠始奏，異洞庭之載張」引自《莊子·天運》。「寂寞而來，非鈞天之可視。」取於《文心雕龍·樂府》。而「愔愔擊石，如荷蕢之初聞。」引自《論語·憲問》。又「杳杳揮絲，疑孺悲之來謁。」取自《論語·陽貨》。「噉如繹如」則見於《論語·八佾》，13 頁。

白居易〈賦賦〉較無問題。這篇寫作動機出於「讚美群臣奉敕而作」的論賦賦，既以班固〈兩都賦序〉中的「賦者古詩之流」³⁰為韻，開宗明義「賦者古詩之流也。始草創於荀宋，漸恢張於賈馬」，重新將賦文類放進「典墳」脈絡與先秦文學發展史中。「賦者古詩之流」過去曾是賦體為晉身「詩教」的方法論³¹，也是對「賦」最適切，最具普遍性的解釋。

浩虛舟〈盆池賦〉說的是賦家之自我表述。以達士閒居，陷陶器以為曲池的想像為題旨。納須彌於芥子、見渺小微物能察物外之趣，這是「達人」別富風情的閒賞美學、與細膩典雅的生命情志。題韻「積水盈器，如望深池」，基本上與賦首四句「達士無羈，居閒創奇。陷彼陶器，疏為曲池」意義相去不遠，皆在解釋「盆池」之想像由來。

至於黃滔〈漢宮人誦洞簫賦賦〉，徵引王褒〈洞簫賦〉清聲新韻，趨宮娥之爭相誦詠的典故。此賦李調元評曰「最多麗句，傳在人口」，以及「句調之新異，字法之尖穎，開後人多少法門」³²。黃滔此賦多用精工的對偶，穠麗的疊語，以及幽峭尖冷的數對，如「九重聖主」對「兩掖佳人」；「始喧喧而歷覽，旋一一以精通」；「十二瓊樓，不唱鸞歌於夜月」對「三千玉貌，皆吟鳳藻於春風」；「一千餘字之珠璣，不逢漢帝」對「三十六宮之牙齒，詎啓秦娥」，雖有奇字，不妨文義，確實開後代險字法門。值得一提的是賦題為「漢宮人誦洞簫賦」，賦文多描寫宮娥詠誦之情狀。以此來看，題韻「清韻獨新，宮娥諷誦」更接近賦題，但從題目看來，題韻仍扮演解釋賦題典故的功能，故歸於此。

賈餗〈太阿如秋水賦〉以「如彼秋水容色」為韻，「寶劍若秋水」，題義未明，以題韻補述；而賈餗〈莊周夢胡蝶賦〉以「昔者莊周夢為胡蝶」為韻，重申莊周夢蝶之典故。裴度〈鑄劍戟為農器賦〉開宗明義說：「皇帝嗣位之十三載，寰海鏡清，方隅砥平。驅域中盡歸力穡，示天下不復用兵」，故以「天下無事，務農息兵」為題。此題與賦文呼應，也

³⁰ 班固〈兩都賦序〉可參見蕭統《文選》(台北：藝文印書館，2003 再版)，1 頁。

³¹ 關於〈兩都賦序〉的詮釋，以及班固將賦放進「古詩之流」與「雅頌之亞，與三代同風」的心態，我認為是一種神聖性的建構，相關論述請參見拙著《六朝詩賦合流現象之新探》(台北：政治大學中國文學研究所碩士論文，2005)的第五章節，190~223 頁。

³² 李調元《賦話》，收錄王冠編，《賦話廣聚》第三冊，29 頁。

有解釋賦題的功能。鄭瀆〈吹笛樓賦〉，以「時平故事有吹笛樓」，也針對賦題作解。賦文中有「竟無六律，繼當時紫府之清音；空有一條，是往日翠華之來路」之聯對，已頗近長短句體。

而盧肇〈天河賦〉，以「天空色際寧見浮槎」為韻，據簡宗梧先生考察韻腳，是賦中最後未出現「天」韻的字，卻反而增加「大、賴、帶」等泰韻字，疑「天空」應為「大空」。³³「天河」乃銀河，據《博物志》有〈八月槎〉一篇，稱「天河與海通，八月有浮槎來」³⁴，此韻乃對天河進行典故之聯想與延伸，放入下一段「與賦題具有引申關係」的「題韻」，其實亦無不可。但本文以為是就此篇來說，題韻仍與賦題「天河」的聯想有關。而錢起〈晴皋鶴唳賦〉乃「禽鳥託志」傳統的詠物言志賦，以「警露清野高飛唳天」為韻。「警露清野」補述「晴皋」景緻，而「高飛唳天」加強描繪「鶴唳」的瀏亮悠揚。這當然是針對「賦題」所作的解釋與補述。

(二)與賦題有引申或對話關係的「題韻」

在典律作品中，賦題與韻題有密切聯繫或因果關係，但「題韻」不僅在解釋題目，卻扮演對「賦題」的引申對話關係，或補充典故的功能，佔全數四十五篇中的十五篇。³⁵

王維〈白鸚鵡賦〉以「容日上海孤飛色媚」為韻，但據簡宗梧先生考察其賦文僅用「海、日、孤、色、飛」五字為韻。³⁶據李調元《賦話》之說：「賦止五韻，首尾完善，不似脫簡」。王芑孫《讀賦卮言·官韻例》的後半部，提及關於限韻可存在的變化與轉圜空間：

³³ 參見簡宗梧先生，〈唐律賦典律之研究〉，39 頁。

³⁴ 引自張華《博物志》(台北：金楓出版社，1987)，115 頁。

³⁵ 王維〈白鸚鵡賦〉(卷 324)、白行簡〈五色露賦〉(卷 692)、宋言〈漁父辭劍賦〉(卷 762)、李君房〈海人獻文錦賦〉(卷 536)、李遠〈蟬蛻賦〉(卷 765)、林滋〈小雪賦〉(卷 766)、陳章〈風不鳴條賦〉(卷 948)、黃滔〈秋色賦〉(卷 822)、劉禹錫〈平權衡賦〉(卷 599)、蔣防〈姮娥奔月賦〉(卷 719)、鄭宗哲〈溫洛賦〉(卷 958)、薛逢〈天上種白榆賦〉(卷 766)、謝觀〈周公朝諸侯於明堂賦〉(卷 758)。

³⁶ 簡宗梧先生於〈唐賦與敦煌賦〉一文中檢索到：「其韻腳如下：海、彩、在(海韻)；日、室、畢、匹(質韻)；鋪、孤、隅、呼(虞模同用)；識、極、翼、息、飾、色(職韻)；依、歸、輝、微、衣、違、飛(微韻)。共用 5 韻 24 字」。簡宗梧先生亦提及這可能與同題限韻有關。〈白鸚鵡賦〉尚有有郝名遠與闕名二作，限韻相似。

有限字而所限之字作不完語者：……有任用韻者：……有限作依次用者：……有以題為韻而限作依次用者：……有不限用次而依次用者：……有限字甚難而遂假借押之者……有限字甚難而遂致不押者。³⁷

韻部雖定，但創作者仍可根據用韻難易，增加難度(依次用)或降低難度(假借或捨棄不押)。這是王芑孫從今日尚存的律中歸納出的法則。由此我們亦可發現：所謂的「題韻」，不僅扮演限定韻字的功能。隨律賦逐漸發展，八字成韻的風氣成形。而就形式來說，八字韻須平仄各半，且相間排序；就內容來說，八字韻在語意邏輯上，大多組織成一意義獨立的句子，此形式或內容都不容輕易更動。³⁸這也就是〈白鸚鵡賦〉雖僅用五韻，仍未更動題韻。就本文分類而言，「容日上海孤飛色媚」指的是賦題的「白鸚鵡」，但這此「題韻」並非祇在解釋「題目」。賦文隱寄《明皇雜錄》的「獻白鸚鵡」事³⁹，對於白鸚鵡依附皇家，淪為豢養珍品，對違反自然本性而感到惋惜。由此脈絡，再看「容日上海孤飛色媚」一句，不但與賦題存在著對話關係，也與賦文「儻見借羽翼，與遷鶯共飛」互文。翱翔天際，曠野孤飛，終究才是禽鳥的天性。

白行簡〈五色露賦〉以「率土康樂之應」為韻，這是一篇同題共作的「和韻賦」⁴⁰。題目定為一代表祥瑞天象的「五色露」，「題韻」則是一政躬康泰的氣氛，而賦文中從天象開始，寫到唐帝國的康樂祥和。「題目」與「題韻」各有發揮，相互呼應。而白居易〈荷珠賦〉也是類似的結構。「題韻」是「泣珠絲鮮瑩」五字，賦文中「若轉於掌，乃是江妃之珠；如凝於盤，遂成泉客之泣」可與題目、題韻分別呼應。「泣珠」

³⁷ 王芑孫《讀賦卮言》，344~345 頁。

³⁸ 王芑孫亦有舉例稱如〈炙稞賦〉以「才美潤身喻茲」為韻；〈刻漏賦〉以「協心理騁箭象」為韻等(344 頁)，此為「所限之字作不完語」。但基本上來說，其意義仍連貫可讀。

³⁹ 鄭處誨，《明皇雜錄·逸文》(北京：中華書局，1997)謂：「天寶中，嶺南獻白鸚鵡，養之宮中，歲久頗聰慧，洞曉言詞，上及貴妃皆呼雪衣女」，67 頁。

⁴⁰ 關於「和韻賦」，李立信有專文〈從「和賦」看賦的文類屬性〉(收錄《第三屆國際辭賦學學術研討會論文集》(台北：國立政治大學文學院，1996)，685-696 頁)，將「和賦」分為六種類別：「和意賦」、「和韻賦」、「奉和賦」、「賦題無和但賦序有和」、「以賦和詩」與「已不同賦題相和」。

有所典故，不等同於「荷珠」，乃是從荷珠引申而來。

宋言〈漁父辭劍賦〉用《史記·伍子胥列傳》中子胥解劍而漁父不受的典故，以「濟人之急取利誠非」。⁴¹此處的「題韻」並非直接點明典故，但作者顯然將此典故視為一普遍知識，並直接漁父不受之事，做出「取利誠非」的評價論斷。另外是李君房〈海人獻文錦賦〉，以「珍物時來，以應君德」為韻；而李遠〈蟬蛻賦〉以「變化從時，飛鳴有日」為韻，這兩「題韻」皆非純粹解釋「賦題」，更包含針對賦題進行引申、補述與對話。「獻文錦」以「應君德」，由蟬蛻可聯想到其形體的「完全變態」，經歷成蛹蛻殼，然後期許牠能夠「飛鳴有日」，這篇賦作也表達創作者借蟬的蛻變，寄託自身「皮不存而何有」、「願飛聲而不朽」的深度嚮望。

林滋〈小雪賦〉乃律賦名篇，李調元評為「體物最工，么么小題，卻能穿穴經史」⁴²。以「寒律變時因風有漸」為韻，與賦文中「當其寒氣初升，陰風始變」相呼應。題目「小雪」，「題韻」與賦文的重點卻不在「賦雪」，寫亭榭、砌典故，旁徵博引，踵事增華。從「賦文」或「題韻」中，我們發現林滋要在制式的雪景書寫之外，表達因為「節氣變遷無常」，興發「何不飲美酒」的玄學慨歎。而這樣對生命與永恆的感受，就不是題目「小雪」足以承載的範疇，必須藉著「題韻」達成表述的作用。

陳章〈風不鳴條賦〉以「天下和平則如此」為韻，明顯是針對題目所作的引申，不是單純解釋。黃滔〈秋色賦〉以潘岳為全賦的主人公，寫潘岳「驚素髮，感流年。抽綵筆，疊花牋」的過程，大概是替潘岳寫〈秋興賦〉，虛構一寫作動機。是賦最後以「坐客聞之」，「咸言此日之摘藻，更苦曩篇之秋興」作結。簡宗梧先生認為此賦「與前人比肩的意味濃厚」⁴³。而〈秋色賦〉以「雨作愁成然知興起」為韻，未見題名的「秋」、「色」二字，但秋雨、秋愁、秋興，無一不是悲秋情緒的產物。

⁴¹ 司馬遷《史記·伍子胥列傳》(台北：鼎文書局，1979)記載：「伍胥懼，乃與勝俱奔吳。到昭關，昭關欲執之。伍胥遂與勝獨身步走，幾不得脫。追者在後。至江，江上有一漁父乘船，知伍胥之急，乃渡伍胥。伍胥既渡，解其劍曰：『此劍直百金，以與父』。父曰：『楚國之法，得伍胥者賜粟五萬石，爵執珪，豈徒百金劍邪！』不受」，2173頁。

⁴² 李調元，《賦話》，41~42頁。

⁴³ 參見簡宗梧先生，〈唐律賦典律之研究〉，31頁。

韻題字字黏附，又字字珠璣，對話形式於是生成。

劉禹錫〈平權衡賦〉以「晝夜平分鈞銖取則」為韻。以「題韻」共賦者，尚有李宗和、陳佑。該賦主旨在說「君臣同體」應如「權衡合德」，才能使「宰準繩之在心，庶輕重之不惑」。這才是對「平權衡」這個题目的解釋。至於「晝夜平分鈞銖取則」，應當是對「權衡」這個概念的補充說明。與賦文「惟天垂象，惟聖作程。播二氣而是分晷度，立五則而在審權衡」的意義很接近。故「題韻」與「題義」的語境邏輯雖連貫，但卻非解釋關係，而多在對話或引申。

至於蔣防〈姮娥奔月賦〉以「一升天中，永棄塵俗」為韻。「一升天中」是嫦娥奔月的典故，而「永棄塵俗」是從奔月而延伸的情境想像；鄭宗哲〈溫洛賦〉以「天上何言，因物表聖」為韻。此賦根據緯書《易乾鑿度》「王者盛德之應，洛水先溫」⁴⁴而來。此賦「題韻」一方面對「溫洛」進行解釋，同時也表達出作者對這個讖驗預言的看法。正因「惟上天降厥瑞，瑞著於川。惟君人臨厥聖，聖通於天」，故「天上不言，藉災異或神蹟來「表聖」。薛逢〈天上種白榆賦〉以「垂陰天上，歷代不彫」為韻。「題韻」一方面解釋題目，二方面補充「白榆樹」的特質「歷代不凋」。賦文「披素葉而千霜不彫」，也在與「題韻」相互呼應。

謝觀〈周公朝諸侯於明堂賦〉，以「九垓向序，外方同心」為韻，全賦「蓋以周公攝政時國勢之盛，反襯晚唐國勢之衰」⁴⁵。所謂的「九垓向序」與「外方同心」，乃是出於對政治時局的映襯，此乃作者補償的寫作心態所致。由此看來，本章節所列舉的「題韻」與「題目」相互補述的賦作，與「題韻」用來解釋「題目」的賦作，彼此雖相近卻仍有區別。換言之，「題韻」可能扮演解釋题目的來歷、典故的功能，也可以扮演引申「題目」、補述「題旨」的功能，進而入乎其內，成為全賦「大文本」(mast-text)不可分割的一部份。下一章節，本文將討論「題韻」與「題目」的「深層關聯」。本文將以「題韻」與「題目」相差更遠的作品為例證，進行分類與推論。

⁴⁴ 根據《太平預覽》卷 62〈地部〉下曰：「《易乾鑿度》曰：『王者盛德之應，洛水先溫。九日乃寒，五日變為五色』」，425 頁。

⁴⁵ 參見簡宗梧先生，〈唐律賦「典律化」之研究〉，40 頁。

三、「題韻」與「賦題」的深層關聯——「不相比附」的賦作舉摘

(一)與賦題或賦文無關聯的「題韻」

王芑孫《讀賦卮言》談及一類「題韻」，其「有與題義不相比附者」。如丁春澤〈日觀賦〉即是一例。另外如〈鎮坐石獅子賦〉以「今日良宴會」爲韻，〈鸕蚌相持賦〉以「洛城風日」爲韻等，皆如此。⁴⁶而在本文所考察的唐律賦典律作品中，除丁春澤的〈日觀賦〉外，尚有王勃〈寒梧棲鳳賦〉，佔四十五篇中的兩篇。⁴⁷

王勃〈寒梧棲鳳賦〉以「孤清夜月」爲韻，諸家皆考察其應爲最早的限韻律賦。限韻之體制於初唐時尚不縝密，故「孤清夜月」與寒梧棲鳳，雖表面上或有關聯，但就賦題聯想、賦文書寫策略，與「孤清夜月」在聯繫上實相當牽強。故我們可以推測「孤清夜月」僅扮演限韻之部，與賦題、賦義或賦文關聯不大。賦首先開宗明義點出鳳之高翔，實有所圖：「鳳兮鳳兮，來何所圖。出應明主，言棲高梧」⁴⁸，然後放入禽鳥託志的書寫傳統中：

梧則嶧陽之珍木，鳳則丹穴之靈雛。理符有契，誰言則孤。遊必有方，哂南飛之驚鵲；音能中呂，嗟入夜之啼烏。況其靈光蕭散，節物淒清。疎葉半殞，高歌和鳴。之鳥也，將托其宿止；之人也，焉知乎此情。月照孤影，風傳暮聲。將振耀其五色，似簫韶之九成。九成則那，率舞而下。懷彼眾會，罔知淳化。雖璧沼可飲，更能適於醴泉。雖瓊林可棲，復相巡於竹樹。⁴⁹

賦文百轉千迴，模稜周折，最後才點出王勃的政治情懷：「若用之銜詔，冀宣命於軒階。若使之遊池，庶承恩於歲月」。希望此鸞鳳「擇木而俟處，卜居而後歇」。從全賦的宗旨，書寫策略，創作動機，我們實則無法與恬淡清幽的題韻「孤清夜月」產生聯想。這與白居易「晴川望洛」

⁴⁶ 參見王芑孫《讀賦卮言》，341頁。

⁴⁷ 丁春澤〈日觀賦〉(卷427)、王勃〈寒梧棲鳳賦〉(卷177)。

⁴⁸ 董誥編，《全唐文》(上海：古籍出版社，1990)卷177，1801頁。

⁴⁹ 董誥編，《全唐文》卷177，1801頁。

和「願拾青紫」的矛盾類似。如此的「題旨」與「題韻」，就在邏輯的韻頡中，達成作品獨特的創作意圖與美感。

至於丁春澤〈日觀賦〉，以「千載之統，平上去入」為韻，「平上去入」顯為湊足八字功用。賦文在臨摹日出的變化，以及對週遭景物遞嬗時的心靈轉折。我們若細究某些段落，如：

昔者帝王御宇，立極垂統。封禪及此成功，巡狩應其春仲。莫不登茲絕頂，遐燭大明。思煦嫗之義，窮造化之精。……方今一德無為，三光有象。動植昭泰，神祇胥饗。千巖瑞色，思效祉以爰升；萬壑春雲，欲入封而空上。⁵⁰

仍能從字裡行間，發現作者將旭日東昇，比喻成春秋正盛的皇權，這是律賦另一重要的文類功能：「歌功頌德」。「千載之統」一語雙關，一方面是長久普照天地的太陽，也在指涉光芒萬丈如日不落的大帝國。所以，雖然丁春澤這篇賦，用「四聲」湊足「八字」，但我們也不能認為，此賦就是一首「題韻」與「題義」「不相比附」的賦作。

(二)用以補述或副標題功能的「題韻」

在本文分類中，「題韻」與「題目」表面上關係甚遠，但其實「題韻」成為题目的補述；甚至扮演該篇賦的「副標題」。如此的賦作，經筆者分判，佔四十五篇典律賦中的十五篇。分別是：元稹〈觀兵部馬射賦〉、王損之〈飲馬投錢賦〉、王損之〈曙觀秋河賦〉、王槩〈曲江池賦〉、王槩〈沛父老留漢高祖賦〉、白敏中〈息夫人不言賦〉、李程〈日五色賦〉、李程〈金受礪賦〉、李遠〈題橋賦〉、周鍼〈登吳嶽賦〉、柳宗元〈披沙揀金賦〉、康僚〈漢武帝重見李夫人賦〉、黃滔〈館娃宮賦〉、韓愈〈明水賦〉、趙蕃〈月中桂樹賦〉等賦。⁵¹下文逐篇討論。

⁵⁰ 董誥編，《全唐文》卷 457，6472~6473 頁。

⁵¹ 元稹〈觀兵部馬射賦〉(卷 647)、王損之〈飲馬投錢賦〉(卷 481)、王損之〈曙觀秋河賦〉(卷 481)、王槩〈曲江池賦〉(卷 770)、王槩〈沛父老留漢高祖賦〉(卷 770)、白敏中〈息夫人不言賦〉(卷 739)、李程〈日五色賦〉(卷 632)、李程〈金受礪賦〉(卷)、李遠〈題橋賦〉(卷 765)、周鍼〈登吳嶽賦〉(卷 954)、柳宗元〈披沙揀金賦〉(卷 569)、康僚〈漢武帝重見李夫人賦〉(卷 757)、黃滔〈館娃宮賦〉

元稹〈觀兵部馬射賦〉鋪排的是兵部例行的「馬射」以便於選才的活動。據《南齊書·禮志》：「九月九日馬射，或云：秋，金之節，講武習射」⁵²；《通志·選舉》：「穿土爲墻，其長爲堞，綴皮爲兩鹿，歷置其上，名曰馬射」⁵³。足見「馬射」乃類似軍事演習以爬羅剔抉人才的例行公事，而從先秦之「射藝」演變而成，在唐代由兵部主持。就元稹全賦先鋪寫「眾君子皆注目而觀藝」，將馬射之受矚目度拉抬至顛峰，最後「客獨顧之而笑」曰：「我有筆陣與詞鋒，可以偃干戈而息戎旅」，曲終雅奏，將文藝功能推到武藝之上，彰顯重文輕武的宗旨。由此我們再看題韻「藝成而動，舉必有功」，於是發現，所謂的「藝成」指的是「射藝」，但也指真正能達成韜戈偃武效果的文藝功能。這樣的解釋或許有些迂迴，但無論如何，「藝成而動舉必有功」與「觀兵部馬射」之間，就不再是單純的注釋或典故解釋的關係，而是句義上的互爲因果。無疑地，「題韻」在此賦扮演補述功能。

王損之〈飲馬投錢賦〉用的是《三輔決錄》中，「項仲山飲馬輒投三錢」的典故。⁵⁴但王損之將重點放在鋪寫此事，踵事而成賦。賦文中除了摻入想像與虛構的史實，也將重點放在此典故與「求名」與否的辯證。如「滿腹而自資行道，墜錢而孰謂沽名」，「澄明水底，散亂馬前。乍似揀金之磧，何殊種玉之田」，「逐好利之徒，無辭俯拾；同貫珠之子，幾誤旁穿」等句。故是賦「題韻」爲「好善馳名協乎前志」，以作者自身的觀點，來重新詮釋這個典故，並放入作者自身的社會歷史脈絡中。至於王損之〈曙觀秋河賦〉以「寥天曉清、景曜昭晰」爲「題韻」，其實也頗具深義。「秋河」指的是秋夕銀河。但「題韻」不爲秋河作解釋，而直接引申「秋河」爲銀河，「曉清」、「昭晰」都描繪出秋夕天空晴朗昭明的景色，英淨流麗，可入賦文。此處「題韻」已不僅僅扮演限韻的功能，更作爲賦題的副標使用，用以補述題目或賦文的不足之處。

至於王棨兩篇賦，歸入本章節，較無疑義。〈曲江池賦〉以「城中人日同集池上」爲韻，既非解釋題名、也非延伸題義，而是作爲類似詩題後的副標甚至於小序，說明賦曲江之外緣環境與創作背景。「人日」

(卷 822)、韓愈〈明水賦〉(卷 547)、趙蕃〈月中桂樹賦〉(卷 722)。

⁵² 蕭子顯，《南齊書·禮志》(台北：鼎文書局，1979)，150 頁。

⁵³ 鄭樵，《通志·選舉》(台北：新興書局，1963)，937 頁。

⁵⁴ 其事可參見《藝文類聚》：「三輔決錄曰：安陵有項仲山，每飲馬渭水，常投三錢」，1617 頁。

乃元月七日，相傳人之所成日。⁵⁵從賦中「蘭亭之會」、「何必穆王，遠宴瑤臺之上」幾個典故，該賦當成於人日，地點在曲江池畔。創作者集聚一堂，酒酣耳熱，仰而賦詩，兼緬前賢蘭亭瑤臺的宴樂情境。而〈沛父老留漢高祖賦〉說的是劉邦還鄉事，以「願止前驅，得申深意」為韻。「題韻」與賦文呼應，又與題名呈因果關係。這是隱蔽於題目背後，更深層的補述，並非看到題目就可以聯想得到的，也不是單就「題韻」就可以表述完整的。必須將「題韻」、「賦題」與「賦文」三者合而觀之，才能掌握整篇賦旨。

白敏中〈息夫人不言賦〉，以「此人不言，其志安在」為韻。在賦題與題韻的設計上，其實與蔣防〈姮娥奔月賦〉（「一升天中，永棄塵俗」）的結構相似。兩篇賦都在記載一歷史事蹟，且藉由「題韻」解釋該歷史典故，並進而引申、補述。但本文認為〈息夫人不言賦〉應放在「深層關聯」的原因在於：題韻「此人不言，其志安在」，其實更帶有作者對息媯的批判，這是從賦題敘事或賦文的鋪陳脈絡中無法察覺的。賦文雖有「舌雖在而口不言，身未亡而心已死」、「觸類無言」、「含情不語」等句，祇是加強說明息夫人「無言」、「不語」的事實。唐人創作，常以息媯事為託喻辭，也有翻案之作出現。著名如「看花淚滿眼」或「至竟息亡緣底事」⁵⁶等，都對這段無言的愛情故事，增添辯證與反思。

另外就李程兩賦而言，〈日五色賦〉以「日麗九華，聖符土德」為韻，據《唐摭言》所云，這既是李程代表作，亦是應試之作。就意義上來看，「聖符土德」實已溢出「日五色」的範圍。但在唐律賦書寫習慣中，凡天象祥瑞，大概多收尾於歌功頌德。這當然只是一表層關聯。但有趣的是，既是應試之作，就勢必為當時普遍的社會價值，同時也是文人創作時的深層心理結構。如果我們拿「日五色」與「日麗九華，聖符土德」兩相對比，「日麗九華，聖符土德」更適合作為科舉的正題，以彰顯皇權的澤被。而〈金受礪賦〉以「聖無全功必資佐輔」。此賦的題義與題韻，據簡宗梧先生考察，出自於《尚書·說命》：「朝夕納誨，以輔台德。若金用汝作礪，若濟巨川，用汝作舟楫」⁵⁷。也就是說，「金受礪」與「聖無全功必資佐輔」形成一因果關係。聖王當「資佐輔」，一

⁵⁵ 根據《北齊書·魏收傳》（台北：鼎文書局，1979）：「稱俗云正月一日為雞，二日為狗，三日為豕，四日為羊，五日為牛，六日為馬，七日為人」，485頁。

⁵⁶ 「看花淚滿眼」為王維句，「至竟息亡緣底事」為杜牧句。

⁵⁷ 阮元，《十三經注疏：尚書》，139頁。

如「金須受礪」、「濟須舟楫」。「題韻」與其說是典故的解釋徵引，更扮演賦的真正主題。

接下來李遠〈題橋賦〉與周鍼〈登吳嶽賦〉兩賦，頗值得一提。〈題橋賦〉以「望在雲霄，居然有異」為韻；〈登吳嶽賦〉以「崇巒險固，永鎮西疆」為韻，看似與賦題關係皆薄弱。但我們根據賦韻再作考察，〈登吳嶽賦〉所描寫的「吳嶽」，地理位置位於隴州。唐代後期，帝國版圖中已從玉門關退守，而登吳嶽，其實就等於可遠眺唐帝國的「西疆」。⁵⁸故我們發現周鍼此賦，與宋玉〈高唐賦〉同工異曲。賦文鋪衍的是山川風貌，卻能依「題韻」昭彰「國族大義」。頗得〈兩都賦序〉中「宣德諷喻」的功能。至於〈題橋賦〉，據《華陽國志》：「(成都)城北十里有昇仙橋，有送客觀」。司馬相如入長安，題市門曰「不乘赤車駟馬，不過汝下也」⁵⁹。是賦根據的正是相如當年的壯志豪情所鋪衍而得。所謂「望在雲霄，居然有異」，也就是在引申此事。顯然，從「賦題」的「題橋」，到「賦文」描寫的司馬相如一生志業，再加上「題韻」所表述的「凌雲之志」，全篇賦作層層疊疊，模稜曲折，千迴百轉⁶⁰。而這正是賦家創作時，細膩繁複技巧的展現。

柳宗元〈披沙揀金賦〉，以「求寶之道同乎選才」為韻。顯然「披沙揀金」是一隱喻，而「求寶同於求才」才是賦篇的宗旨。全賦也確實說明選材的重要。簡宗梧先生論是賦就說：「賦中雖句句說淘金，卻句句影射選才」⁶¹。「題韻」於此扮演副標題的性質，補述題名未足，並示範此賦原義。而康僚〈漢武帝重見李夫人賦〉，以「神仙異術，變化通靈」為韻。此「題韻」其實是在對題目「漢武帝重見李夫人」作解釋，但解釋的方式較為迂迴。李夫人瀕死前拒見武帝，故武帝信方士言，「乃夜張燈設帷帳，令帝居他帳遙望，見好女如夫人」。顯然「神仙異術，變化通靈」雖對題目解釋，但更重要在補述的功能。漢武帝若能「重見李夫人」，必出於「異術」「通靈」所致。但這樣的「異術」終祇能使李夫人「生一夕之中」。逆天而行的後果，終將造就「殊不知事本憑虛」，

⁵⁸ 關於此論述，請參見簡宗梧先生，〈唐律賦典律之研究〉，33 頁。

⁵⁹ 司馬相如〈題市門〉，參見嚴可均《全漢文》，248 頁，此則後注曰「華陽國志：三蜀郡城北十里有昇仙橋，有送客觀。司馬相如初入長安，題市門」。

⁶⁰ 我們從賦文「原夫別騎留連，鄉心顧望」、「踴躍騰搏之勢，下視丹霄」、「終俟瓌姿之後至，覺始昭然」等押韻句，亦可與題韻呼應。

⁶¹ 參見簡宗梧先生，〈唐律賦典律之研究〉，36 頁。

功難責實。夜如何其夜已闌，悵飄然而復失」的悲劇結局。

黃滔〈館娃宮賦〉以「上驚空壕色施碧草」為韻。題目是吳宮舊址「館娃宮」，賦文借鋪寫吳王夫差，西施，與伍子胥的愛恨羅織恩怨糾葛，藉以諷諭時政。「題韻」卻在說「館娃」現址的荒蕪。就賦文用韻「往日層構，茲辰古壕」、「宜鑿丘墟於茂草」看來，賦題、賦文與題韻鼎立三足，文意互補。韓愈〈明水賦〉以「玄化無宰，至精感通」為韻。「題韻」與「明水」，與賦文「古者聖人之制祭祀也。必主忠敬，崇吉蠲。不貴其豐，乃或薦之以水」相呼應；趙蕃〈月中桂樹賦〉以「中秋夕望光彩扶疏」為韻。「題韻」實扮演著賦文的「序」或短題、副標的作用，替此賦的創作時間、情境進行補述。

由此看來，「題韻」與「賦文」、「賦題」有密切的關係，只是此關聯或顯或隱，或為同義、或為因果、或為補述、或為副標。換言之，「題韻」不僅是扮演王芑孫「注題目，釋程式，杜勦襲」的功能，也不僅為令創作者「因難見巧」、「制肘難書」。這或許是「限韻」的功能之一，但不應是全部。由前文討論，「題韻」實可與賦題、賦文歸為同一文本，並深入探究其設計的意義與創作心態。

四、結語：一個未竟的研究課題

(一)鮮少開挖的議題

律賦是唐代很重要的文類，但就研究質量看來，學者對唐律賦仍在起步階段。由於律賦的限制繁多：限韻、穿穴經史、內容不離歌功頌德……除了簡宗梧游適宏論其形式與典律化過程、詹杭倫以專家論、馬寶蓮以斷代論、鄭健行從科學角度討論之外……幾位大陸學者如曹明綱、汪小洋、趙俊波、余恕誠的唐律賦研究，尚停留在簡介，或語言押韻的問題上。⁶²唐律賦絕對是一有待開挖的研究課題。

本文所聚焦的「題韻」，過去祇被視為「注題目」或「杜勦襲」之用，用來為考試的公平性服務，但我以為這是不夠的。本文將「題韻」

⁶²曹明綱〈唐代律賦的形成、發展和程式特點〉(《學術研究》，1994)汪小洋〈論律賦的文學性〉(《江蘇廣播電視大學學報》，2003(1))，趙俊波〈窺陳編以盜竊——論唐代律賦語言雅正特點的形成〉(《社會科學研究》，2004(4))，余恕誠〈唐代律賦與詩歌在押韻方面的相互影響〉(《江淮論壇》，2003(4))。

視為「賦文本」的一部份，將之與「賦題」、「賦文」鼎足而觀。在實際討論時，本文也將「題韻」與「題義」⁶³的關係，分為「解釋題目」、「引申題目」、「與題名無關」、「深化的補述」四種。雖因礙於篇幅，本文僅就唐律賦「典律」進行論述。但此分類標準大抵完備，若有足夠時間、心力與篇幅，筆者以為《全唐文》中大部分「題韻」尚存的律賦，可按照此分類標準進行分判。

(二)「聲情說」外一章

古典詩學或文學賞析中，向來有所謂的「聲情說」⁶⁴。如果我們試著回到「聲情」的脈絡，檢視本文的論題，亦即賦文中既須以「題韻」，為押韻用字，那麼創作者在謀篇佈局時，自然須考量擁有該字或符合韻部的詞彙。那麼，即便不刻意經營，「賦文」與「賦旨」自然而然地會向「題韻」的聲律或情感面趨近。如以「題韻」與「題名」不相比附的王勃〈寒梧棲鳳賦〉來說，與韻部依附的段落如：「況其靈光蕭散，節物淒清。疎葉半殞，高歌和鳴」、「理符有契，誰言則孤。音能中呂，嗟入夜之啼鳥」等句，很自然與「孤清夜月」在意象上產生聯繫。

但這樣的分析，仍流於表層。〈寒梧棲鳳賦〉「若使之遊池，庶承恩於歲月」，王勃迴避了「鳳凰」與「月色」這樣表層的聯想關係，而改用「歲月」一詞協韻。此乃極其微妙的創作心態。創作者試圖在高度限制性的規範中，創造出更為艱澀、狹險的美學體驗。這正是簡宗梧先生「戴手鐐腳銬起舞」的另一章。在此「限制性美學」的規範下，在忽隱忽現的「互文遊戲」中，律賦的藝術性於是確立。

⁶³ 此處「題義」就包含了賦題、賦文與賦旨。

⁶⁴ 竺家寧於《語言風格與文學韻律》{台北：五南圖書，2005}一書中提及：「作家選用的韻，各有不同偏好，表達不同情感時，也往往考慮到『韻』的音響特性，而作適當的選擇……同一作品裡，情感的轉折變化，也經常會和「韻」的音效特性聯繫起來」。此即傳統「聲情說」的想法，至於本文對律賦的考察，其實是較聲情說來地更為鳥瞰的觀察。創作者如何被限韻所框架作品？這是傳統的問題；而創作者如何藉「題韻」引導作品的風格語言走向，這是本文想要詰問的。

(三)從形式體制到創作意識

從形式面的考察開始，我最後想要提出的是與文人心態、創作意識的息息相關的課題。從「題韻」、「題目」、「題旨」的考察過程，我們已發現許多巧妙互文的證據：「洛川望晴」與「拾清紫」；「遊吳獄」與「永鎮西疆」；「觀日」與帝國興衰……似乎「題韻」已可從導致唐律賦走向僵化、死板、了無新意的罪名中脫解，成為作者另類的托喻文本、另闢戰場的「自我表述」重要一環。更遑論若再加入科舉時命定「題韻」與「賦題」的應試賦，我們從此將可一窺當時主策者與創作者共相的「文人心態」；一類似「文化集體潛意識」的深度體現。更可從同題同韻下的每篇作品與用韻風格，考察創作者共同的、卻有包含細膩差異的創作意識。這都是本文力猶未逮，期許進而處理的論題。

前輩學者皆已言明：六朝文學乃一文學自覺的時代。而所謂「自覺」，通常被定義為文學創作面的「追求美感」自覺；或文章傳世的「追求不朽」自覺。近年學圈才開始套用時間、空間、身體、情境等文化觀點，試圖分析此「多元(multi-)自覺」。但我這篇文章並沒有太多的理論與議題，只視唐律賦為一「大文本」。而律賦的創作者，如何藉著此文類表述、想像、召喚或被召喚。面對具有空隙的文本所滲出的「自覺」，是在議題之外，引起我注意的一個新的面向。

五、參考書目

1.傳統文獻

- 東漢·班固，《漢書》，台北：鼎文書局，1979。
- 魏·范曄，《後漢書》，台北：鼎文書局，1979。
- 東晉·葛洪，《西京雜記》，台北：三民書局，1995。
- 梁·劉勰著、黃叔琳注，《文心雕龍注》，台北：世界書局，1984。
- 梁·蕭統，《文選》，台北：藝文印書館，2003再版。
- 明·沈德符，《萬曆野獲篇》，台北：新興，1983。
- 明·顧炎武，《日知錄》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 清·陳元龍，《御定歷代賦彙》，京都：中文出版社，1974。
- 清·董誥，《全唐文》，北京：中華書局，1983。
- 清·嚴可均，《全上古三代秦漢三國六朝文》，日本京都：中文出版社，1981。
- 清·李調元，《雨村賦話》，台北：廣文，1971。
- 清·許棐選，曹道衡箋注，《六朝文絜箋注》，上海：上海古籍出版社，1999。
- 王冠編，《賦話廣彙》，北京：北京圖書館，2006。

2.近人著作

- 王琳，《六朝辭賦史》，哈爾濱：黑龍江教育出版社，1998。
- 王夢鷗，《古典文學論探索》，台北：正中書局，1984。
- 王夢鷗，《傳統文學論衡》，台北：時報文化公司，1987。
- 何沛雄，《賦話六種》，香港：三聯書局，1982。
- 郭維森、許結，《中國辭賦發展史》，南京：江蘇教育出版社，1996。
- 簡宗梧，《漢賦史論》，台北：東大圖書公司，1993。
- 簡宗梧，〈賦體典律作品及其因子〉，收錄《逢甲人文社會學報》第六期，2002，1-28頁。
- 簡宗梧，〈賦與設辭對問關係之考察〉，收錄《逢甲人文學報》第十一期，2005，20-25頁。
- 簡宗梧，〈賦的可變基因與其突變〉，收錄《逢甲人文社會學報》第十二期，2006，6-20頁。
- 蒂費納·薩莫瓦約，《互文性研究》，天津：天津人民出版社，2006。

師評

- 一、作者肯定「題韻」具扮演補述的功能，與賦題具有互文性關係。著重於律賦作者如何以題韻與題義的黏附，表現出更深層的互文與補述的關係；同時也重視題韻作為文本的一部份，在實踐文類上的限制，以及示範題旨的實質內涵。研究主題內容具體，問題意識清楚明瞭。
- 二、對於題韻與題義主題之論述，結構嚴謹，立論周恰；熟知唐代的律賦，材料掌握詳實，具開創性與研究價值。
- 三、語文表達熟練，脈絡條理清晰，辭達意盡，可以視為良作。

第十七屆(民國九十七年)研究生組
第三名

王鍾山

政治大學哲學系博士班



得獎感言:

此篇論文原是為報考政治大學哲學系博士班而撰寫的研究計畫，但在原初更希望藉此計畫之撰寫而能為自己在碩士時代對黑格爾哲學問題的研究提出一些方法上的和進路取向上的總結，以彌補碩士論文的不足。眾所周知地，哲學研究的方法與取向往往是研究過程的最後結論，然而哲學研究——特別又是黑格爾哲學——又豈有輕易能完結的時候。無論如何，總是在人生的階段之中有必要對自己的過去給予一個句點，即便這個句點可能顯得過於急燥或輕率。基此，作為階段的結束，首先要感謝中原大學宗教研究所的陸敬忠教授令我一窺黑格爾哲學之堂奧，也謝謝評審老師們的鼓勵，使這篇不算成熟的論文能得到肯定。常有人問我為何孤注於黑格爾哲學作為研究對象？我想是他企圖對所有古典哲學問題提出一系統性的總結方案這樣的氣度深刻吸引我吧。因而，面對這樣巨大的系統性總結，我的這個對自己過去的總結將不會真正成為結束，而僅僅只將會是精神的開展路途中的一個停駐。

《精神現象學》的主要爭論與詮釋學 閱讀進路的嘗試

本文初撰於 2007 年三、四月間，適逢《精神現象學》正式出版兩百週年。兩百年來因著此書人類社會產生了巨大的動盪與發展，特別在此紀念之。

德國哲學家黑格爾(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770–1831)於 1807 年所出版之《精神現象學》(*Phänomenologie des Geistes*)¹於十九至二十世紀的當代歐陸哲學中所引發的效應歷史之巨大，乃眾所皆悉之事。不論是在知識論、社會理論、政治理論、法學、神學、精神分析等領域，我們都見到了許多精彩的創意性解讀。然而，關於此書於哲學史上的定位、於黑格爾哲學體系所扮演的角色乃至於此書本身之內在結構性，不單在此書之效應下所引起的創發之見中屬眾說紛云，就在「黑格爾學」的專家研究領域之內都極具爭議性。因著這些極具創意性的詮釋所散發出的巨大光芒，那些黑格爾哲學的原初問題或多或少地被蒙蔽了，那些造成了許許多多的創意性詮釋之所歸的**關於《精神現象學》的主要爭論**也逐漸被遺忘了，因而黑格爾哲學的真正遺產如今也似乎尚未真正地產生效應，甚至對黑格爾的再行創意詮解也都因此而變得所剩無幾。因而，筆者以為，在《精神現象學》出版兩百年後的今日，重新追溯黑格爾哲學的原始問題與傳統黑格爾學中對此書的主要爭論，應不僅僅只具有歷史的意義，更是讓古典的黑格爾哲學洞見能與現今社會產生

¹ 本文所使用的《精神現象學》之版本如下：*Phänomenologie des Geistes*, neu hrsg. von H.-F. Wessels u. H. Clairmont (Hamburg: Meiner, 1988)，以下簡稱 *PhG*。其中並參考下列譯本：英譯本，*Hegel's Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (London: Oxford University Press, 1977)；中譯本，《精神現象學》(全兩冊)，賀麟、王玖興譯(北京：商務印書館，1979²)。其餘黑格爾原典均使用「理論作品版」：G.W.F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden, Theorie-Werkausgabe* (Frankfurt/M: Suhrkamp, 1970)。其中，*Wissenschaft der Logik* 以 *WdL* 表示，*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* 以 *Enz* 表示，依此類推。

視域融合的可能性基礎。

在此一關懷之下，本文嘗試在與這些效應之見以及許多對該書之創發性詮釋保持適當距離之下，由黑格爾的哲學傳統爭論與黑格爾自身的哲學文本出發，從中描繪出《精神現象學》的主要爭論，並進一步借由《精神現象學》與黑格爾之哲學體系之整體定位及《精神現象學》本身之內部結構將此一爭論問題加以釐清，最後並由《精神現象學》之〈導論〉中嘗試尋找對此爭議問題之可能性的閱讀方案。因而，本文將會逐步展示：一、關於《精神現象學》的主要爭議；二、黑格爾之科學體系與《精神現象學》的角色概述；三、《精神現象學》的基本結構之解析；四、對於此爭議之詮釋學閱讀進路的嘗試。筆者期盼能透過此一展示追溯黑格爾哲學研究之關鍵性問題所在。

一、關於《精神現象學》的主要爭議

A. 《精神現象學》作為「體系」之導論？

早期的黑格爾學派研究者如 Karl Michelet, Karl Rosenkranz 與 Rudolf Haym 等人多半對《精神現象學》採取一種有所保留的態度，認為在晚期黑格爾的想法中，它不再具有原先的重要性(Pöggeler, 1973, pp. 173-174)。主要的原因在於，原先作為黑格爾「科學體系的第一部分」的《精神現象學》，在 1817 年出版的《哲學科學百科全書》(*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*) (即黑格爾「科學體系」之概覽，以下簡稱《百科全書》)時無緣由地消失了，而是於 1812 年於《邏輯科學》(*Wissenschaft der Logik*)的〈序言〉中公布、原訂為體系之「第二部分，包括邏輯學和哲學的兩種實在科學，即自然哲學與精神哲學」(*WdL I*, p.18)，且原先的第一部分完全由《邏輯科學》取代。

更明顯的理由是，黑格爾於 1831 年初修訂《邏輯科學》時，於上述引用之處多加了一個附註，說明《精神現象學》作為「科學體系的第一部分」的字樣將不再出現，且於 1831 年逝世之前修訂的《精神現象學》之〈前言〉(Vorrede)部分，乾脆地將原保留於此書中的這些字樣完全刪去(*PhG*, p. 21)。²這些證據顯示了：作為黑格爾之「科學體系」的導

² 需注意的是，這個本文引用的這個版本乃是依 1807 年初版之手稿的「歷

論的《精神現象學》³原先作為「科學體系」的一部分，但晚年的黑格爾卻不再認為它屬於「科學體系」之中。因而便進一步可以有這樣的一種想法，其以為黑格爾之「體系」乃一「絕對自我封閉的體系」：「哲學開端所採取的直接的觀點，必須在哲學體系發揮的過程裏，轉變成為終點，亦即成為最後的結論。……這樣一來，哲學就嚴然是一個自己返回到自己的圓圈，因而哲學便沒有與別的科學同樣意義的起點。」(Enz I, §17 p.62-3)因而，體系便不再需要一個「導論」。

在一個更為明確地段落之中，的確令人對於「可被視為懷疑之路」(PhG, p.61)的《精神現象學》產生這樣的聯想：

懷疑主義，可以作為徹底懷疑一切認識形式的否定性科學，也可以作為一個導言，以揭露那樣的假定的虛妄性。但是懷疑主義的導言，不僅是一種不令人愉快的工作，而且也是一段多餘的路程，……懷疑主義只能在經驗中去尋求有限的形式，而且只能接受這些形式作為給予的材料，而不能加以邏輯的推演。對於這種徹底的懷疑主義有其需要，猶如堅持科學的研究必須先有普遍的懷疑，或者完全不需任何前提。真正講來，在要求純粹思維的決心裏，這種需要實通過自由而達到完成了。(Enz I, §78 p.168)

似乎，「科學體系」不再需要一個「導論」。《精神現象學》僅只作為一

史批判版」，因而在此處保留這個其他版本所刪去的字樣，其下方的注腳處顯示了1831年黑格爾的修改。《精神現象學》的修訂工作黑格爾只進行了「前言」部分的三十多頁便隨即逝世，然而在有關此前言的引用，筆者仍依1807年此一未修訂的版本為主。

³ 「這個科學一般(Wissenschaft überhaupt)底形成，或知識底形成，即是這部作為科學體系的第一部分的《精神現象學》所闡述。……為了形成真正的知識，或者為了產生科學的要素(Element)，即其純粹的概念」(PhG, p.21)；「……它〔指「作為對象的正在顯象的知識底闡述」〕勿寧能夠由此一立足點(Standpunkte)〔指「那種自由的、在其所獨有之形態中運動的科學」〕被視為那種向著真實知識的自然意識之路；……意識於此路上所遍歷之型態底系列，更確切地乃是意識本身底教化成科學之實行史(die ausführliche Geschichte der Bildung des Bewußtseins selbst zu Wissenschaft)」(PhG, pp.60-61)，「作為對象的正在顯象的知識底闡述」即指《精神現象學》，「那種自由的、在其所獨有之形態中運動的科學」即指《邏輯科學》，參陸敬忠(p.155)；關於 ausführliche Geschichte 之譯為「實行史」而非「詳史」，同上(註82)。

不成熟時期的研究作品，一個黑格爾所自稱的「發現之旅」(Entdeckungsreise)。

因而，二十世紀初的學者Theodor Haering便主張：《精神現象學》原先僅僅只是爲了「教學的理由」而將體系中的一個環節——即精神哲學中的「意識」部分，於《百科全書》中被命名爲「現象學」，其包括了「意識」(Bewußtsein)、「自我意識」(Selbstbewußtsein)與「理性」三個部分，似恰與《精神現象學》一書之前半部相同——預先作了處理，而因爲成書時內外交迫的壓力不得不將原應屬於《百科全書》之「精神哲學」的歷史闡述的「客觀精神」(Objektiver Geist)與「絕對精神」(Absoluter Geist)段落硬是擴充了進去(Hyppolite, 1974, pp. 51-56)。⁴若再比較黑格爾於Nürnberg時期任中學校長而爲高中生所寫的《哲學綱要》(*Pilosophische Prodäeutik*)中，在「邏輯」之前作爲「知識導論」的部分似同於此三部分，因而便可斷定，《精神現象學》之中作爲科學之「導論」者僅此半部，而其他部分實屬於「精神哲學」中之「客觀精神」。整本書並未經一貫系統性地安排，以致後半部如此地雜亂，因而，黑格爾如同於《百科全書》之中將《邏輯科學》精簡地改寫爲「邏輯學」(即俗稱的「小邏輯」)一般，亦將《精神現象學》的主要部分改寫爲「現象學」，而其他部分便分散於「客觀精神」與「絕對精神」之中大幅修改(pp. 57-62)。然而，若是如此，此一主張——《精神現象學》實爲「科學體系」中的「現象學」——便與一開始的異議有所矛盾，即黑格爾於成熟時期認定《精神現象學》不再能作爲體系的一部分。

以上的討論顯示了《精神現象學》一書於黑格爾體系內的定位爭論：首先，黑格爾於晚期若明確地改變了他原來的觀點，那麼在什麼樣的意義之下他原先可主張《精神現象學》屬於「科學體系」之內？若它不再屬於「科學體系」，是否就意味著它不再具(黑格爾意義的)科學性(Wissenschaftlichkeit)？若是如此，黑格爾於《精神現象學》中宣稱「這條通往科學的道路自身〔指《精神現象學》〕已就是科學」又具有什麼樣的意義？第二，「科學體系」究竟是否需要一個「導論」？就算黑格爾於《百科全書》中表明「科學體系」不需要「導論」，然而，黑格爾

⁴ 而 Haym 亦有類似主張，參(Pöggeler, 1973, pp. 183-184)。關於此一由《精神現象學》之成書史而來的相關討論，當代德語學界已有豐厚的成果，參(Bubner, 1969; Kimmerle, 1967; Nicolin, 1967)。

於 1831 年修改的《邏輯科學》中都仍保留《精神現象學》作為其「導論」的地位：

在《精神現象學》中，我曾經從意識與對象的最初的直接對立開始直到絕對知識如此地對意識的這一前進運動加以表述。這條道路經過了**意識與對象的關係**的一切形式，而以**科學的概念**為其結果。所以這個概念（且不說它是在邏輯本身以內出現的），在這裏無需論證(Rechtfertigung)，因為它在它自身那里已經得到了論證；並且它不能是別的論證，而僅僅只作為它自己透過意識的那種發生(dieser Hervorbringung)，意識特有的形態全都消解於概念之中，如同消解於真理之中。(WdL I, p.42)

終究，黑格爾沒有整個放棄它，否則他之後也不會著手對之展開修訂。因而，我們可以再探問：究竟這樣的一種「導論」又具有什麼樣的意義？⁵第三，如此看來，作為「科學體系」的《精神現象學》似與《百科全書》中的「精神現象學」有所不同，那麼它們的差異究竟何在？

由於最後一個問題起源於上述提及的一種特定主張——即《精神現象學》之前半部實為《百科全書》中的「現象學」，因而現在我們可以對此一主張所產生的問題進行更進一步地闡述。

B. 《精神現象學》有理論性之斷裂？

上述的此一主張似乎認定，《精神現象學》並非一部條理分明且融貫一致的作品，而是由兩種內涵不同且未能予以連貫的部分——「主觀精神」中的「意識」部分與「客觀精神」乃至「絕對精神」——所任意拼湊而成的應付之作。然而，就算我們排除《精神現象學》與《百科全書》中的「精神哲學」有任何的相關之處⁶，這樣的主張似乎仍然有其他的理由可以對之支持。

⁵ 當然，可以附加追問的是，為何《百科全書》中會認為「科學體系」不需要導論？然而，這已經超乎《精神現象學》之外了。

⁶ 事實上，當代的黑格爾研究者多半已大致同意，作為「科學體系」導論的《精神現象學》與作為「科學體系」本身的《百科全書》之中的「精神哲學」，在其功能、目標、方法與其所具有的立足點，均大不相同。詳見後討論。

最主要的理由是，若概觀《精神現象學》全書，我們可發現這樣的差異：前半部所論述者，主要是屬於所謂「意識哲學」(Bewußtseinsphilosophie)的問題，然而後半部所論及者，卻涉及到許多具體的「歷史」問題。更進一步，原書之〈導論〉(Einleitung)前的扉頁及〈導論〉之中對此書所訂的標題乃是「意識經驗的科學」(Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein)(cf. *PhG*, p.68)⁷，而〈導論〉後半段所闡述的「實行之方法」(die Methode der Ausführung)也似乎圍繞著由康德(Kant)之「先驗哲學」(transzendente Philosophie)所影響的「意識哲學」的架構⁸，而似亦可以此架構貫通地閱讀前半部。然而後半部乃至於最後全書寫完後才書寫的〈前言〉，「意識哲學」的架構卻不見了，取而代之的是「歷史與實在哲學」(Geschichts- und Realphilosophie)的論述，且最後將全書又改訂名為「精神現象學」。⁹如此看來，此書似乎是由兩個不相干的論述組合——前半為「意識經驗的科學」，後半為「精神現象學」——而成，因而全書具有一嚴重的理論性斷裂。

順著上述的理由，似乎可以再基於其他論據而提出另外一種斷裂的版本：基於〈導論〉中的規定，《精神現象學》乃是闡述

那種向著真實知識的自然意識之路……這個自然意識將表明自身僅為知識底概念，或不是實在的知識。然而由於它勿寧直接地認為自身是實在的知識，因此這條道路對它而言便具有了否定的意義，而對它來說概念的實在化勿寧是它自身的虧損(Verlust)；因為它在這條道路上喪失了它的真理。因而，它可以被視為懷疑之路，或更本真地說，可被視為絕望之路……(*PhG* 60–61)

⁷ 原 1807 年版於〈前言〉與〈導論〉之間的扉頁仍保有此一標題，現今已證實其為裝訂工人所犯的錯誤，亦即，未於此處將原先黑格爾所訂的標題改換後一個標題。詳見，*PhG* (547–8)；另參，(Marx, 1971, p. 9)或(1975, p. x)。

⁸ 從〈導論〉第十段中有名的「意識命題」(Satz des Bewußtseins)：「這個東西〔指意識〕把某物從自身之中區別出來，同時在其上與它關聯」(*PhG*, p.64)之提出，似正表示黑格爾此部分之討論乃繼承由 Karl L. Reinhold 所提出，經費希特(Johann G. Fichte)與早期謝林(Friedrich Schelling)所深化之「意識哲學」的問題意識。對 Reinhold 的「意識哲學」的討論，參(Henrich & Pacini, 2003, pp. 127–129, esp. 131ff)，對其「意識命題」的介紹。

⁹ 此兩部分於十九世紀分別由 I. H. Fichte 及 Haym 所認定。見(W. Marx, 1971, pp. 9-10)或(1975, pp. x-xi)，亦可參(Nicolin, 1967)。

因而，作為「科學體系」的「導論」的工作一旦完成，也就是若我們進到了「真實知識」的領地，從而發現了作為邏輯運動開展的「概念」自身（而非什麼對象底概念，亦即概念實在化了），那麼，我們也會看到原先自以為擁有真理的「自然意識」的徹底絕望。於《精神現象學》之「自我意識」一章，似乎可同時看到這兩件事情：我們不但「伴隨著自我意識進入了真理的本土領地(das einheimische Reich der Wahrheit)之中」(PhG 120)，而且意識成功地發現了「精神底概念」應而站在一「轉捩點」(Wendungspunkt)(PhG 127)之上，而且自然意識的最後一個型態乃作為「不幸福的意識」(das unglückliche Bewußtsein)。因而，作為體系「導論」功能的「意識經驗的科學」已結束於「自我意識」一章，由此便可進入體系。而且上述提及的《精神現象學》的大綱分段問題似乎也加深了此一印象。¹⁰

首先，以上的討論顯示了《精神現象學》一書似有理論性斷裂的可能問題，然而斷裂之處卻也出現了兩種想法：或依《精神現象學》作為「懷疑之旅」之「導論」而可能斷於〈自我意識〉與〈理性〉之處，亦或依《精神現象學》與《百科全書》中之「現象學」之相似部分而可能斷於〈理性〉與〈精神〉之處。再者，似乎也並未能確定，是否前半部作為「意識經驗的科學」，而後半部為「精神現象學」，亦或是若全書未有斷裂，這本書該叫什麼題目。其三，設若有理論性的斷裂，似乎也不能確定那一部分可作為「體系」之導論。

筆者以為，這些問題的起源，乃是對於《精神現象學》於黑格爾「體系」中所起的功能與達成此一功能的方式的未能釐清所致。也就是說，其所扮演的「導論」作用是何種意義下的「導論」？「概念」（即黑格爾所謂的「科學的立足點」）如何能在《精神現象學》之中得到證成？這些問題促使我們進入更進一步的釐清與探討。

¹⁰ 以上的討論不意指任何一位特定的黑格爾詮釋者，然而晚近的一特殊詮釋進路似乎類似於此，即所謂的「先驗論證」(transcendental argument)進路：主要是 Robert B. Pippin，其主張黑格爾的體系乃對康德之「先驗統覺」之真正完成，而《精神現象學》乃是展示自我意識經驗中不可或缺的實在性的特徵（即其必要條件），亦即，一種極為寬泛意義下的「先驗論證」。參(Stern, 1993, p. 4)。關於對「先驗論證」詮釋進路之批判，參，史偉民(2006)。

二、黑格爾之科學體系與《精神現象學》的角色概述

就全幅的黑格爾哲學體系面貌觀之，特別是如今特別難以令人接受但仍需被考慮於其中的「自然哲學」，筆者讚同以下觀點：黑格爾的「思辨哲學」並非「康德、費希特所代表的那種有限自我的觀念論」，而是「以形上學的方式貫徹主體性哲學對它作體系的展開」的絕對主體論哲學，乃一「絕對的、神的主體性」哲學，在「純粹邏輯—存有論的以及存有神學的(reinen logisch-ontologischen und ontotheologischen)規定中是作為純粹主體性的絕對者的理論」(Düsing, 1990, pp. 33–34, 41)。¹¹因而，《邏輯科學》並不單純僅只是邏輯範疇的辯證演譯，同時它亦是絕對者主體性之辯證發展，一種「通過邏輯的發展逐步自發建立的、最終通過具體普遍性(konkrete Allgemeinheit)而實現的、思維的自我關涉」(pp. 40–48, 46 黑體為筆者所加)。¹²這一點，在《邏輯科學》中一開始便得到了清楚的界定：

因此，邏輯須要作為純粹理性的體系，作為純粹思維的王國來把握。這個王國即是真理，正如其〔指真理〕本身乃是毫無遮蔽(Hülle)，在己為己的那樣。人們因此可以說，這個內容就是上帝的展示(Darstellung)，展示出永恆本質中的上帝在創造自然〔指自然哲學〕和一個有限的精神〔指精神哲學〕之前是如何。(WdL I, p.44)¹³

¹¹ 也就是說，筆者並不認同自 Klaus Hartmann 以來的「非形上學」(non-metaphysical)之詮釋進路，因為這無法簡單地詮釋黑格爾於《邏輯科學》中所做的宣稱，更無法解釋黑格爾於其「自然哲學」中所設想者。

¹² 附帶一提的是，根據 Düsing，這個主體性的結構不但避免了後來仍為 Natorp，Rickert 與 Husserl 所一再討論的如何避免「循環定義」或「循環論證」的主體論問題——這個自費希特以來的異議(pp. 45-48)，且就連海德格「對近代哲學中表現為純理論、原則上無世界的主體思的的批評」亦沒有擊倒黑格爾早於 1803/04 年就已發展出的「具體主體性」(konkreter Subjektivität)的設想(p. 37)。

¹³ 連 Pippin 也如此表白，這個極為知名的宣稱令許多「非形上學」詮釋進路的學者「不清楚是否可以發明一種替代的解釋」。見(Pippin, 1989, p. 177)。關於黑格爾的絕對主體之為具體主體，另參 WdL II p.565–9。

當然，這裏所涉及的問題非常大。我們不能說黑格爾的絕對者是宗教崇拜中的對象，如此這個絕對者仍僅只是實體而非主體，然而它也不可能是人或人類主體際性之建構——諸如家庭、倫常、民族精神……甚而宗教(W. Marx, 1971, pp. 21ff., 27, 71–81, 1975, pp. 2, 8, 54-64)。但我們可以確定的是，這個絕對者的學說乃延續了亞里斯多德的 *Noûs* 學說，進一步將作為終極實體的 *no,hsij noh,sewj* 加以主體化(Cf. *WdL I*, 44ff.; Düsing, 1990, pp. 54–58; W. Marx, 1971, pp. 19–20; 1975, pp. xxii–xxiii)。

晚近的研究已經證實了，黑格爾於 1804/05 年間已跨出了其哲學關鍵發展的這最後一步(Henrich & Pacini, 2003, pp. 305, 312 或 2006, pp.407, 416)¹⁴——其最關鍵的特徵乃將傳統的「邏輯」與作為一般形上學的「存有論」以及特殊形上學的「神學」整合起來，作為自我認識與自我演繹的絕對主體，並以此為基礎開展出類比於傳統的「宇宙論」與「理性心理學」之另外兩門特殊形上學的「自然哲學」與「精神哲學」，而這就是黑格爾所謂的「科學體系」——，亦即，在其後不論是《精神現象學》乃至於《百科全書》或《法哲學》均乃屬此成熟思想之作。這就要讓我們去進一步地解釋，《精神現象學》於此一體系之中究竟具有什麼樣的地位，亦即，《精神現象學》如何可能是體系的「導論」。

早在 1801/02 年期間的Jena演講手稿之中，黑格爾便發展出兩種截然不同的體系：批判有限知性與有限範疇的「反思體系」(*systema reflectionis*)，以及發展概念機制以用來描述生命與道德現象的「理性體系」(*systema rationis*)(Henrich & Pacini, 2003, pp. 312–313; 2006, pp.

¹⁴ Henrich 認為在此之前黑格爾經歷了四個階段的哲學發展，因而稱此一成熟的體系為「第五哲學」(*fifth philosophy*)。這裏要附帶一提的是：筆者以為，Henrich 亦屬「非形上學」詮釋進路，且積極而言是一種「主體際性之觀念論」式的進路，縱使邏輯的自我意識結構具有「存有論」的基本面貌(2006, pp. 427–433)，然而最終談及主體性意志之具體相關結構，卻也只談到了「一個以完善體制尊重其公民自由的理性國家」(pp. 436ff.)。事實上，根據 Düsing 的考察，在 Jena 中期 03/04 年的體系構思之中，或許還將自我意識的最高發展視為其「沉沒於民族精神的實體之中」(1990, pp. 38–39)，然而 04/05 的體系綱要所展示的便已「超出把絕對者規定為在那裏屬於『客體性形上學』的實體，而達到把絕對者規定為『主體性形上學』中的『絕對精神』之自我認識與自我了解」(p. 40)。或許 Henrich 所談的「自由國家」與「民族精神的實體」仍有其結構上的不同，然而若僅如此，仍然難以面對黑格爾全幅之「體系」，特別是「自然哲學」之發展。

2416–2007)。也就是說，一種批判性的哲學與一種建設性的哲學。按筆者所知，在此時的反思體系乃是「邏輯學」，而理性體系乃是「形上學」，也就是說，在Jena前期，黑格爾將邏輯學與形上學視為需分開處理的學科。而在反思體系之中，不僅僅只是對有限範疇所存在的矛盾與不一致之論述，同樣也是對理性體系之中的理性範疇的初步而不完整的呈顯。也就是說，反思體系之否定足以作為理性體系的呈顯，亦即，邏輯乃作為形上學的「導論」。在之後的發展之中，儘管黑格爾漸漸將批判的反思體系從最後成形的體系之中排除，而反將「邏輯」視之為是體系之中者（亦即，「邏輯」就等同於「形上學」），然而反思體系最初具有的功能卻仍需被保留下來：必需要有導入體系的「導論」。因而反思體系就變成了「是反駁對於哲學的一切有限進路，而不僅是駁斥有限範疇或推理的原則。反思成為對已具有理論形式的哲學型態和意識的各個階段的分析。換句話說，反思……是對於該論述型態所預設的論述方式和意識立場的批判。這種批判研究（反思的體系）導出了思辨科學的證成」（Henrich & Pacini, 2003, p. 313, 2006, pp. 417-8；黑體筆者自加）。¹⁵這個功能即是由《精神現象學》來呈擔。

且讓我們再一次回顧前面引用過的《邏輯科學》之〈導論〉對《精神現象學》的清楚描述：《精神現象學》即是「從意識與對象的最初的直接對立開始直到絕對知識如此地對意識的這一前進運動加以表述。這條道路經過了意識與對象的關係的一切形式，而以科學的概念為其結果」。也就是說，作為「科學」或「邏輯」得以自我開展的立足點——亦即絕對者最初的自我意識——的「概念」(der Begriff)的自我呈顯，乃是《精神現象學》的最後結果。因而黑格爾認為，「概念」在那裏已得到了「論證」，而且這種論證「僅僅只作為它自己透過意識的那種發生(dieser Hervorbringung)，意識特有的形態全都消解於概念之中，如同消解於真理之中」(見前文)¹⁶。這就讓我們引發了疑問：意識之諸形態之消解如何能作為概念的發生？這個概念又可以如何發生？而以致於這種發生如何能作為一種「論證」？這些問題引發我們必需進一步地說明《精神現象學》之運動結構與層次結構。

¹⁵ 關於此一演變，亦可參(Bubner, 1997, pp. 33-42)。

¹⁶ 另外，「概念」乃科學的立足點，亦可參《精神現象學》之《序言》§12。

三、《精神現象學》基本結構之解析

A. 《精神現象學》之運動結構概述

《精神現象學》乃是一條道路的闡述(Darstellung)，在這條道路之上，被黑格爾稱之為「自然意識」以其特定的「型態」(Gestalt)與其特定對象——型態一定決定對象也便立刻被決定，或言，此對象乃特定意識的對象，意識將其區分又對之關聯，且均落在意識之內——的互動而所產生的運動之中造就了其所謂的「辯證性經驗」(dialektische Erfahrung)。在《精神現象學》〈導論〉之九至十五段對這個辯證性經驗有其基本的描述，在此只能如下簡介。意識會自行依其所以為在己的(an sich)對象對此一型態之知識做檢測，而此一對象便是這個檢測的判準。然而經此一自行檢測後卻會發現此其知識並不符合於其對象，因為對象並非真正在己者，而是意識自以為的在己者，雖此時意識尚不知。既然其知識並不符合，意識便會將其為己的(für es)知識加以修正或改變。然而，此特定型態的知識乃針對原初特定型態之對象而生，因而知識一旦改變，對象亦會伴隨著知識而改變。因而對意識而言便有了一個新的對象，這就是黑格爾所謂的經驗。不但如此，意識還認知到，前一個對象對它而言並不是在己的，而僅只是「為它的在己」(für es an sich)，至此，意識便過渡到下一個型態，而且將先前的對象包含在此一型態之內(PhG, pp. 63–68)。¹⁷

然而，這個「自然意識」究竟是什麼？或許我們會在近代哲學的影響之下，以為「自然意識」即是指著自康德、費希特以來所探究的「意識哲學」之下的先驗個體意識，然而若僅僅只是如此，我們將遭遇《精神現象學》可能具有理論性斷裂的可能。因為在閱讀〈理性〉章時，似乎黑格爾便不再指稱意識為一型態，甚至於〈精神〉章時，我們竟然還能看到「意識的諸型態」直接被「一個世界的諸型態」(Gestalten einer Welt)所取代。¹⁸因而，「自然意識」需被更為擴大些來理解為，凡一切具有此

¹⁷ 〈導論〉後半部所謂之「實行方法」的討論亦可參(Dove, 1993, pp. 17-25)。

¹⁸ 「精神就其乃**直接的真實**而言，乃是一個**民族的倫常生命**；此個體，乃作為一個世界。……但是，這些東西〔指型態〕乃不同於以往所通過的東西，因為它們均為實在的精神，本真的現實，因而一個世界的諸型態，取代了僅僅是意識的諸型態。」(PhG, p. 290)。

一基本意識運動結構的精神實體(*res cogitans*)，不論是個人、學科、家庭、民族、國家等，均屬自然意識的型態。¹⁹簡言之，「自然意識」更好地應理解為「顯象中的知識」(*das erscheinende Wissen*)或「精神的諸現象」(*die Phänomene des Geistes*)，因而這樣的意識結構也都是屬於「不實在意識的諸形式的整全性」(*die Vollständigkeit der Formen des nicht realen Bewußtseins*)之中(*PhG*, p.60, 62)。筆者認為，正是為了避免這個誤解，黑格爾才將書名由原先的「意識經驗的科學」改為「精神現象學」。

這個自然意識的運動結構又是如何能構成整個《精神現象學》的結構呢？從上述的意識運動結構之中，我們可以發現此運動具有一種「三元結構」(*triadische Struktur*)，即首先討論「對象」，而後返回「意識」對知識作修正，最後探討意識與對象之間的「關系統一體」。此即《精神現象學》中有名的三元運動：「在己—為它—為它的在己」(*an sich-für es-für es an sich*)。²⁰這個結構基本上是符應於整本書的結構：在A部分的「意識」聚焦於「對象」而且嘗試於對之直接地認識；在這個嘗試失敗後，B部分的「自我意識」中便返回其自身，嘗試認知它自己；而這兩種單面向的嘗試都失敗後，C部分（包含「理性」、「精神」、「宗教」、「絕對知識」）中黑格爾便嘗試更多地探究兩者之間的統一關係。而不僅在整本書的結構上我們可以發現此一三元運動，甚至在每一個部分與每一章之中都可以發現此結構：例如，「感性確定性」章中，開始乃嘗試於其對於對象的直接知識（即「這個」、「那個」）；在失敗後意識便返回自身而嘗試把握其認過程為一直接的認知者（即「此時」、「此刻」）；在此仍發現其為不真之後，意識則開始探究其整個直接性的認知過程（即「我指」或「意味」）。在「自我意識」中的「自我意識的獨立與依賴」一節之中也具有這樣的結構：從「承認」到「主奴關係」最後再到「勞動陶成」。縱然，要徹底在《精神現象學》中貫徹此一三元運動的

¹⁹ 關於「自然意識」，W. Marx 有一精彩的詮釋，見(W. Marx, 1971, pp. 21–25, 1975, pp. 1–6)。然而，筆者認為，他區分「自然意識」與「現象知識」並不是非常必要。

²⁰ 這種《精神現象學》的（不實在的）三元結構當然與當時的主體理論有關：即 Reinhold 有名的「主體—客體—關係」(*Subjekt-Objekt-Beziehung*)或被費希特與謝林後來所改變的對稱性的、然而卻是靜態的「主體—客體—統一體」(*Subjekt-Objekt-Einheit*)，而黑格爾又進一步將之動態化。這裏又是一個例子：黑格爾將對手的模型予以加強，然後導出其矛盾，對之批判。參(Düsing, 1990, p. 42)。

解讀是不切實際且沒有必要的，然而在一些新的史料與研究之下，我們逐漸發現似乎黑格爾的原初計畫是按著這種三元結構來進行的，甚至他開始時是如此希望能貫穿全書。²¹

然而，這個被黑格爾形容為「懷疑之路」或「絕望之路」的運動，該如何能證成科學的立足點呢？這些有限的、不實在的意識的諸型態如何能發展出絕對的、無限的主體呢？上述所談及的發生是如何可能呢？面對這樣的問題，我們必需要再進一步簡述《精神現象學》的層次結構。

B. 《精神現象學》之層次結構概述²²

這就是引發許多黑格爾學者為之爭論之處。歷來，許多學者便發現《精神現象學》的文本之中同時地具有許多不同的層次，而其中有兩個層次是最為基本的：其一，乃一個意識在其通向絕對知識之路的經驗的或現象的層次；其二，存在著一個結構性的後設論述層次，其乃發生於思辨哲學的或科學的層次。黑格爾對第一個層次稱之為「為意識(而言)」(für Bewußtsein)，第二個層次稱之為「為我們(而言)」(für uns)(Bisticas-Cocoves, 1998, p. 167)。例如，在〈導論〉§10段中便極為明顯：「……若首先對本質與真理之絕對規定加以回想其如何於意識之中出現……然而，我們由此之為著一個它者之存有中區分出在己之存有」(64，黑體為筆者所加)。正是在這個區分之下，§10-§11段可以進一步討論《精神現象學》之檢測所需的判準問題。

就第一個層次而言，可說整本《精神現象學》所描述的「正在呈顯中的知識」之懷疑與(限定性)否定皆佔有主要論述篇幅。然而，那個後設論述的層次，這個「為我們而言」的層次到底在《精神現象學》之中扮演什麼樣的角色，便歷來引起諸多的爭論了：這個「我們」是誰呢？

²¹ 例如，晚近的研究者 Johann H. Tiede 便證實了原初 C 部分中的 cc)宗教以及 dd)絕對知識，在原本當初的黑格爾計畫手稿之中是同一部分，標題為「作為知道自身是精神的精神」，而這個部分包括了下述三個部分：a.宗教、b.作為知識自身為自我意識的精神、以及 c.科學。見 *PhG* 附錄(pp. 536-7)。如此，不但整個 C 部分乃符合此一三元運動結構，而且也透露出黑格爾原初對《精神現象學》的終點或《邏輯科學》的立足點之設計乃其與「邏輯」結合的「神學形上學」。另，特別在「理性」章，此一結雖具有一反思，但仍屬明顯。參(Bisticas-Cocoves, 1998, pp. 165-166)。

²² 以下篇幅，筆者聚焦於《精神現象學》之〈導論〉。文中之引用特別加上段數。

是在傳統德國觀念論中，特別是費希特，的主張，相對於「自然意識」之外而進行觀念論的探究的「哲學家意識」？亦或是如當代現象學的進路，而對意識進行描述的第二序的「現象學者」？²³在此，筆者在有限的篇幅之下，只能直接地簡略陳述筆者自身的主張。

黑格爾明確地表示，這個「我們」在意識自身進行知識檢測時謹守分際地只對之「純粹地袖手旁觀」(das reine Zusehen)(§13, p. 65)，否則若「我們」參與在此一檢測之中，為意識提供此一檢測的判準，那麼就如〈導論〉§9-11 中黑格爾早已意識到的問題，黑格爾將犯上「蓋題的謬誤」(*petitio principii*)：「本質或判準猶若落於我們之處，而那個本應與之比較，並經此比較本應被判明者，便不必然會承認那個判準」 (§11, p. 64)。因而，筆者以為，這個「我們」並不如許多學者所主張的，直接就**已經是**「絕對者」，或是已經達到邏輯真理的人，而為了讓意識的運動得以貫徹並且使整個過程具有「必然性」，為了要確保黑格爾所言之「這條通往科學的道路本身就已是科學」 (§16, p. 68)乃言之無誤，因而對自然意識的運動有了「我們的附加」(unsere Zutat)：即「引導(leitet)意識的整個系列在其必然性之中」 (§15, p. 67)，或如〈序言〉所言，「指引(führen)個體從其未受教化的立足點進到知識裏」 (§28, p. 22)，因而為連結每一個階段「指引且引導完整的運動乃作為概念的完整運動」(W. Marx, 1993, p. 62；另參，1971, p. 107 或 1975, pp. 92ff)²⁴，「我們提供給意識的新階段一個立足點」(Bisticas-Cocoves, 1998, p. 167)。因為，這樣的引導者最終只會作為「領袖」(Führer)，其「宣稱其力量乃在於他的存有；然而不真實的知識亦訴諸於此，即它存在」 (§4, p. 60，黑體筆者自力加)，而自然意識就不見得要接受這個「我們」所提供的新的立足點，亦有權訴諸其存在而對之加以「抵抗」。²⁵

²³ 英語學界的研究者同時也是海德格著名的〈黑格爾的經驗概念〉一文的最早翻譯者 K. R. Dove，極其用功地將傳統以來對《精神現象學》裏的「我們」的詮釋—不論是歧出地創造性詮釋亦或是傳統爭論中的詮釋—加以整理並探究其根本立場(1970, pp. 25-35)。然而，筆者仍不能認同他在許多地方偏向 Kojév 與海德格的詮釋，但受限於篇幅，只能留待日後討論。

²⁴ 除了這一點以外，其餘他對「我們」的角色賦予我都完全同意。

²⁵ 這樣的一種詮釋基本上易與「非形上學式的主體際性觀念論」之詮釋進路糾纏不清，而其最主要的根據是黑格爾於〈自我意識〉章中的令人解的宣言：「以此，**精神**的概念……乃是那些東西〔指諸自我意識〕的統一體；**我**，即是**我們**，而**我們**，即是**我**(*Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*)」(*PhG*, p.127)。然而，

縱然，區分出這個層次屬於思辨哲學的層次乃是必要之事，然而是否需要付予這個「我們」這麼多的任務倒是可以再商確的事。這個「我們」，事實上，黑格爾也說得夠清楚了：「正在顯象的知識是我們的對象」（§10, p.64），「我們」即是精神之諸現象的研究者，「我們」也就只是閱讀《精神現象學》的**理想的讀者**！而上述那個對自然意識的「引導」(leitet)並非由「我們」所承擔，而就只是對那句話之前所描述的「情況」(Umstand)的對之引導：「這在此處如此呈現：由於，先前作為對象而出現者，對意識而言降至為關於他的知識，而在己者，成為了一種東西：即成為了為**意識而言的在己存有**，此即一種新的對象，據此也出現了一種意識的新型態，其乃某種有別於先前的不同本質者」（§15, p. 67）。也就是說，當自然意識認知到原先作為「在己者」僅僅只是「為它的在己」，僅僅只是「關於他〔指原先的對象〕的知識」，而且這個「在己者」同時又成為了「為意識而言的在己存有」，作為新的對象而出現時，意識的新型態便自然地過渡。而黑格爾要強調的乃是：這個新的型態的知識與其對象，包含著上一個型態的知識以及對象，因為「新的對象」乃先前的對象的「為意識而言的存有」，新的知識乃知道先前對象乃「為它的在己」。這就是黑格爾於《精神現象學》中有名的「限定性否定」(bestimmte Negation)的真義，如此而已。而此處再次的提出，乃是因為黑格爾隨後要更進一步強調：自然意識不但不知道這個包含，亦對「新對象的出現」(die Entstehung des neuen Gegendandes)有所不知，因為在此自然意識僅作為不實在的型態，而當新的對象一旦出現，意味著意識以一種新的型態來面對之，甚至因而我們可說自然意識不知道其型態的過渡，而僅僅只是又以一種新的型態來面對之，這就是自然意識的自然本性：它永遠地「為經驗自身所把捉」（§15, p. 68）。而只有我們閱讀者知道這一切的關連（卻非言我們要為之提供關連）。

以上的討論顯明了在《精神現象學》之中的確存在著黑格爾原始所規劃的結構與層次。然而，對於作為讀者的「我們」的任務卻尚有待進一步疏解，因而我們必需進一步地探問，那個黑格爾所謂的「我們的附

筆者要指明的是，這個後設的「我們」並不同於此處所言將於之後作為主體際性之實體的我們，而就算於〈理性〉與〈精神〉章中，這個後設的「我們」仍然在研究著那作為主體際性之實體的我們，而這個精神實體也並非作為主體的絕對精神。

加」又有什麼樣另外的意涵？而這個意涵如何能夠使作為體系導論的《精神現象學》本身能夠就已經是科學？而它與「科學體系」又是如何產生關連？

四、詮釋學閱讀進路的嘗試：閱讀者的任務

在《精神現象學》之中，黑格爾究竟賦予閱讀者什麼樣的任務在此僅將簡單的概述。黑格爾於〈導論〉第十二段中述及其有名的「觀念論式的符應真理觀」：「但我們若將對象的本質或在己者視為概念，且另一方面將對象理解為他〔指概念〕的對象，亦即，視他乃是為一個它者的……」（§12, p. 65）。這段文字向來令人費解，然若我們正確地將之理解為「我們」的後設層次，那麼我們將會發現這便是閱讀者真正任務的開端。

這裏的「對象」明顯地是對「我們」而言的，即作為「正在顯象的知識」的自然意識。對我們而言，他的知識與對象都落在他之內，亦已，「為它的」與「在己的」都屬於它自己。而「我們」將他的概念或知識——亦即所謂的「現象知識」——理解為「我們」的研究對象，「我們」所看到的那個自身瓦解自身的有限哲學型態。而意識的對象或在己者卻被我們視為「概念」，也就是說，作為意識對象的東西，實際上乃是一個「邏輯概念」，一個範疇。更進一步說，此一「在己者」，其內容被意識視之為對象，而我們卻把握了它的形式：「那個對我們而言所出現的東西的內容乃是為它〔指意識〕，而我們只把握了這個東西的形式，或它的純粹的出現(Entstehen)」（§15, p. 68）。在此需注意的是，對我們而言，這個東西是「純粹的出現」，這就是「我們」不應也不會是站在一個已經達到邏輯真理的哲人，而僅僅是伴隨著這個運動的認真的讀者。「我們」的真正任務，或曰我們真正的「附加行動」，就是在自然意識的每個型態之中發現這些邏輯概念之間的**必然性**的辯證發展(PhG, pp. 528-9)，而最後能辯證地導出並對之證成足以作為科學立足點的概念為這些範疇發展的統一結構。而這個結構，最後也就是自然意識的終點：其確定性等同於對象、現象等同於其本質的絕對知識。因而，與其說是自然意識在發展而成為絕對知識，不如說真正的發展，乃是在「我們」

這些閱讀者身上所思維到的範疇之間的關係的發展，「為它而言這個出現僅僅只作為對象，但對我們而言它同時亦作為運動及化成(Werden)」 (§16, p. 68)。而這同時也是《精神現象學》的主要任務。

我們若能了解此一任務，我們就可以進一步地說明《精神現象學》的科學性與「科學體系」的科學性有其不同：《精神現象學》中的邏輯的必然性，並非是直接呈顯於書本之中，而是對「我們」呈顯，在我們的「詮釋學經驗」中發生。因而乃是隱含的或遮詮的(implicit)，而非如「科學體系」一般地乃顯然的或表詮的(explicit)，因而它不能真正作為「科學體系」的一環。然而卻也因此，它作為「科學體系」的「導論」，作為其這種**隱含性的「終極理據」(Letztbegründung)**，便完全避免了循環論證的問題。

另外，設若仍然認為《精神現象學》有所斷裂，那麼這個斷裂將必需是邏輯範疇間之的辯證發展的斷裂。德國Hegel-Archiv的前主任Otto Pöggeler已經證實，黑格爾在撰寫《精神現象學》時乃是依據於其於1805/06年的《實在哲學》(*Realphilosophie*)手稿中的一個範疇體系，可分為六個部分：1)存有、2)關係、3)生命與認知、4)知道的知識、5)精神、以及6)精神的自我知識(Pöggeler, 1973, 222, 226)。²⁶雖然Pöggeler的此一證實有時令人誤以為要讀懂《精神現象學》乃必需先知道這個範疇體系，但至少他也間接證實了《精神現象學》的內在融貫一致性，回答了他自己先前提出的可能具有理論性斷裂的問題。然而，黑格爾畢竟是將這個在《精神現象學》底層的邏輯藏了起來，因而我們真正的問題仍有待於實際閱讀時進行探討。

²⁶ Cf. (Bisticas-Cocoves, 1998, pp. 167–168; Kainz, 1996, pp. 29-30).

參考書目

一、Hegel 的原典

A. 精神現象學

Phänomenologie des Geistes. Neu herausgegeben von Hans-Friedrich Wessels und Heinrich Clairmont. Hamburg: Felix Meiner, 1988.

Hegel's Phenomenology of Spirit. Translated by A.V. Miller. London: Oxford University Press, 1977.

《精神現象學》(上下卷)。賀麟、王玖興譯。北京：商務印書館，1979²。

B. 其他黑格爾原典

Werke in 20 Bänden (Theorie-Werkausgabe). Herausgegeben von E. Moldenhauer and K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

Science of Logic. Translated by A.V. Miller. London: Allen & Unwin 1969; repr. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1993.

The Encyclopaedia Logic. Translated by T. F. Geraets, W.A. Suchting and H.S. Harris. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1991.

《邏輯學》(上下卷)。楊一之譯。北京：商務印書館，1966-1976。

《小邏輯》。賀麟譯。北京：商務印書館，1980²。

《哲學科學全書綱要》。薛華譯。上海：上海人民出版社，2002。(此即 1817 年之《百科全書》第一版)

二、其他二手文獻(依 Author-Date System 排列)

Bisticas-Cocoves M. 1998. The Path of Reason in Hegel's Phenomenology of Spirit. In Köhler / Pöggeler 1998, 163-182.

Browning, G. K. ed. 1997. *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Reappraisal*. Amsterdam: Kluwer Press.

Bubner R. 1969. Problemgeschichte und Systematischer Sinn einer Phänomenologie. *Hegel-Studien* 5:129-159.

———. 1997. Hegel's Concept of Phenomenology. In Browning 1997, 31-35.

- . 2003. *The Innovations of Idealism*. Trans. Nicholas Walker. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dove, K. R. 1970. Hegel's Phenomenological Method. In *Stern* 1993, 3:17-38.
- Düsing, K. 1976. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien Beiheft 15. Bonn.
- . 1983. *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- . 1990. Endliche und absolute Subjektivität. Untersuchungen zu Hegels philosophischer Psychologie und zu ihrer spekulativen Grundlegung. In *Hegels Theorie des subjektiven Geistes in der "Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse."* Hrsg. L. Eley, 33-58. Stuttgart-Bad: Cannstatt.
- . 1993. Hegels Dialektik. Der dreifache Bruch mit dem traditionellen Denken. In *Philosophia perennis*. Hrsg. H.-D. Klein und J. Reikerstorfer, 126-138. Frankfurt/M.: usw.
- . 1993. Hegels "Phänomenologie" und die idealistische Geschichte des Selbstbewußtseins. *Hegel-Studien* 28:103-126.
- . 1998. Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie. In Köhler / Pöggeler 1998, 143-162.
- Fulda, H. F. 1975². *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*. Frankfurt/M: Klostermann.
- Fulda, H. F./ D. Henrich, hrsg. 1998. *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- Hartmann, K. 1972. Hegel: A Non-Metaphysical View. In *Hegel: A Collection of Critical Essays*, ed. A. MacIntyre, 101-124. New York: Anchor Books.
- Heinrichs, J. 1974. *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*. Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann.
- Henrich, D. 1971. *Hegel im Kontext*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- . 2003. *Between Kant and Hegel: Lectures on German Idealism*. Ed. David S. Pacini. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Horstmann, R. P. 1990. *Wahrheit aus dem Begriff*. Frankfurt/M: Anton Hain.

- Hyppolite, J. 1974. *Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Spirit*. Trans. S. Cherniak and J. Heckman. Evanston: Northwestern University Press.
- Inwood, M. 1983. *Hegel*. London: Routledge.
- Kainz H. P. 1996. *G. W. F. Hegel: The Philosophical System*. Athens, OH: Ohio University Press.
- Kimmerle H. 1967. Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften. *Hegel-Studien* 4:125-176.
- Köhler D./ O. Pöggeler. 1998. Einführung. In Köhler und Pöggeler 1998, 1-32.
- , hrsg. 1998. *G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes*. Berlin: Akademie Verlag.
- Marx W. 1971. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*. Frankfurt/M: Vittorio Klostermann.
- . 1975. *Hegel's Phenomenology of Spirit: Its Point and Purpose: A Commentary on the Preface and the Introduction*. Trans. Peter Heath. New York: Harper and Row.
- . 1979. Dialectic and the role of the Phenomenologist. In Stern 1993, 3:57-63.
- Nicolin F. 1967. Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neu aufgefundenen Original exemplars. *Hegel-Studien* 4:113-123
- Pinkard, T. 1994. *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pippin, R. B. 1989. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pöggeler, O. 1966. Die Komposition der Phänomenologie des Geistes. In Gadamer 1966, 37-74.
- . 1973. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg: Karl Alber.
- . 1998. Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes. In Köhler / Pöggeler 1998, 129-142.
- Solomon, R. 1983. *In the Spirit of Hegel*. Oxford: Oxford University Press.
- Stern, R., ed. 1993. *G. W. F. Hegel: Critical Assessments*. 4 vols. London: Routledge & Kegan Paul.
- . 2002. *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*.

London: Routledge.

Taylor, C. 1975. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.

史偉民 (2006) 〈《精神現象學》的先驗解讀〉。載於《國立政治大學哲學學報》16: 31-60.

陸敬忠 (2001) 〈手段乎？道路乎？黑格爾對方法式認識論之批判及新方法典範之革命：《精神現象學》「導論」部分之詮釋〉。載於《國立政治大學哲學學報》7: 127-180.

師評

這篇論文是文、史、哲三位評審者都一致認為難度最高的一篇論文，名列研究生組得獎作品第三名。此文的主題論述不僅有深度，勇於表現自身獨到的看法，同時也確實參考過相當多的專書、專輯研究文獻；而且討論黑格爾《精神現象學》的關鍵段落時，更能夠多直接引用原文字句用語，然後再對照相關譯本以及重要學者的評述與詮釋，以嘗試對文本給予適當的處理評定，確定出一合理的解讀方案。

題例方面，這篇論文也是很完整的，不但有中英文摘要，列舉的參考書目相當可觀，又分別在各處註腳當中實際對一些原有看法進行討論。但文字方面，文章應該可再加改善的空間仍很明顯，中文表達以及譯文對照之商榷兩者都是。整體的論述評斷間，又由於處理的是兩百年來爭論不休、褒貶評價不一，且相關重要詮釋一再轉變的一部艱深哲學經典著作，其間的張力與複雜程度似乎無法從很短一篇論文化解。而此文選擇的兩大問題，實即《精神現象學》中的科學體系成不成立的問題，如此切入方式過於龐大，因而面對主要的學者詮釋和評議間一則無從細論，再則，若其取捨間所需的論辨付諸闕如，即降低本文若干立論的可接受度。論文最後，第四節剛要點出所欲嘗試的方向，旋即宣告結束，亦有所不足，且文詞表達上未盡理想，此或許為時間及篇幅所限。

然而整體而言，作者確能表現相當程度的專業訓練，針對文本及其他歷史參考資料，也考核諸家諸論，撰述認真而努力，勾勒出一學術上繼續鑽研的具體範圍與可能進路，故假以時日，必可成就大器而值得獎勵。

陳百年先生學術論文獎論文集

第十八屆
大學生組

第十八屆(民國九十八年)大學生組
第三名

姚育松
政治大學政治系



得獎感言：

非常感謝評審給我的肯定，多虧了這個比賽，能夠讓我好好專注於學術的研究，這對於大學生來說，是難得的訓練與機會。我的論文對於問題的說明，採用比較冷門的角度來處理，而牽涉範圍也較廣泛，故此立論基礎較為薄弱，有些部分說明得不甚清楚，這是首先要澄清的。

然而有幸能夠得獎，可見評審們對於學生大膽研究的作為，是抱持肯定態度的，這對我來說實在是一大鼓勵，希望未來我能夠秉守大膽提問，小心求證的態度作研究。

再次感謝主辦單位與所有的工作人員。

中國未完成的現代化： 共同體及公意的缺席

一、摘要

本文問題意識為如何檢視中國的現代化。第一部份為確認現代國家角色是建立在憲政國家的基礎上，政府必須從共同體與公意（general will）中產生。第二部份說明了中國共產黨的政黨倫理是延續傳統的「內聖外王」思想，因此與現代國家角色完全不符，因為沒有共同體與公意的基礎。這種情況到了文革後，仍然沒有解決，造成了中國缺乏政權合法性與法律背後應有的價值基礎，而這將在第三部份中說明。

關鍵字：現代化、共同體、公意、內聖外王、政黨倫理

二、前言

現今，中國雖然已能夠在經濟領域裡大放異彩，但在民主人權領域裡仍然是多有需要改進之處。如今沒有人可以否認民主人權是衡量國家是否現代化的標準。當許多專家學者依此標準來衡量中國時，卻常得到悲觀結論，而中國共產黨則是以一套「中國特殊國情論」的說法來應對，基本上能夠認同民主人權的普世價值但卻不願將之當作一成不變的標準，認為必須適合中國的特殊環境¹。

中國的確有其傳統的問題，這是與其歷史文化不能分割的。這也是許多學者所持有的論點，他們解釋中國近代以來的現代化歷程，是一項要在短時間內從傳統直接跳躍現代的徹底改變，因此在檢視中國的現代化面貌時，不能忽略其變革所要歷經的艱鉅，以及與傳統因素

¹ 俞可平，〈民主是個好東西〉，人民網，2006年12月8日，
<http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/5224247.html>

的息息相關，中國革命是「傳統和創新的類似混合物」²來建立「用數目字管理」的體制³。

本文所關注的問題在於中國雖然已經建立一個現代化政府，但是在沒有民主制度及憲法保障的情況下，仍然是不能完成現代化的轉換。本文援引中國傳統歷史及文化因素來做出解釋，試圖回顧中國現代國家的建立過程，當從傳統跨越現代之時，直到如今仍然保留著過去儒家傳統的深層結構，也就是對於道德教化的強調。從中華人民共和國建國之始到文革結束之後，新中國歷經巨大變換，從過去的道德理想走出卻陷入不具道德的困境裡，所有的問題都在於不管是否強調道德，中國始終缺乏共同體及公意，因為不具有普選制及憲法來證明它們的存在。因此，當中共正試圖越加鞏固自己的執政地位時，其背後潛藏的危機也越來越大。現代中國目前仍然處於現代化的探索階段。本文先根據西方政治思想闡述現代國家的角色，再勾勒新中國的樣貌，以便相互對照，並舉出後毛時代的改變以及危機。

三、現代國家的角色

現代國家是從歐洲的專制主義發展而來，從16世紀到18世紀，許多歐洲國家因為王權伸張並脫離教會控制後，從而建立了擁有絕對主權而能支配全國資源的中央政府。現代國家以理性法制取代王權，讓國民的各種權利受憲法保障⁴。法治是黃仁宇所說的「數目字管理」之唯一可能條件，法律使信用能夠普遍建立，自由競爭與交換的市場機制及現代化的經濟成長才成為可能⁵。理性法制背後很根本的假定就是統治機構隱藏著腐化的邪惡，以及國民有不可侵犯的權利基礎。這一思考脈絡使得民主政府與資本主義密不可分，成為現代進程的主要旋

² 費正清 (John King Fairbank)，張理京譯、楊凡逸校，《美國與中國》(台北：左岸文化，2003年11月)，頁348-354

³ 黃仁宇，《中國大歷史》(台北市：聯經，1993年)，頁16

⁴ Christopher Pierson, *The Modern State* (New York: Routledge, 1996), 45-56

⁵ 黃仁宇，《資本主義與廿一世紀》(台北市：聯經，1991年)，頁32-33

律。

現代國家的角色可追溯到霍布斯（Thomas Hobbes）的名著《利維坦》（Leviathan），霍氏認為人民會相互立約而授權一個主權者（利維坦），他能夠對人民做出任何處置但人民卻不能對他的命令有任何抗拒。其絕對權力的合法性在於主權者是經由人民同意立約產生，因此便是人民的化身，邏輯上人民的化身是不能傷害人民本身的。霍氏論證了無政府的自然狀態必定是「人與人相互為戰」的，因此人才會相互立約，共同放棄自己權力並交予主權者來保護他們免於被彼此傷害或外敵的侵犯。這種行為是霍氏根據人會保護生命的天性及自然律而得出的結論⁶。故此個人並沒有不可侵犯的權利，只有國家擁有，因為人們已經為了安全而將其所有權利（除了生命權）犯棄了，沒有主權者的保護根本就不會有個人的權利⁷，個人因為國家所造成的損失，比起恢復到自然狀態，是無可避免的給付⁸。同時，國家的腐敗或瓦解在霍氏看來並非是主權者的行為有錯誤，而是制度的設計不良⁹。這暗示了不管主權者是議會或國王，他是一個只能從契約產生的人造人（artificial person），是所有人所集結的意志，是個法人而非自然人¹⁰。

霍氏所論證的主權者，只能從契約及授權關係中產生，是統一的意志，因此不管他是君王、全民議會或貴族議會，他的人格都不在於他的自然身份，而在於他的政治身分，只有這樣，主權不能分割及前後一致才具有邏輯，他不應是具有私心的個體，而是指向公共利益的統合體，是遵循自然律進行統治的，因為如果不這樣的話，在他還未成為不正義前，就已經瓦解而恢復到自然狀態了¹¹，自然律予人維護生命以及反抗不能保護其生命的主權者的權利，因此當國家腐敗至不能保護人們的生命時，人民便會寧願回復到自然狀態，主權者的存在理

⁶ Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Great Britain: Cambridge, 1991), 91-92

⁷ Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State*, 149

⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, Chap 19[94]- [95]

⁹ Ibid, Chap 29[167]

¹⁰ Ibid, Chap 17[87]-[88]

¹¹ Ibid, Chap 17[29]

由也就消失了。這正是現代國家所具備的非人性化及絕對理性的特質，權力無限的主權者是現代壟斷武力及立法的政府的影子、正當性來自於秩序的維護破除了君權神授的迷思，從理性推演到自然律而形成的契約關係使得國家頒佈的法律必須符合理性設計也就排除人性的混亂因素，從此法治精神成為國家的終極價值，「數目字的管理」也才能建立¹²。有了這樣的基礎，往後的思想家或反對或支持或補充霍氏的理論，都不能迴避主權者必須是萬能及法治的結論。

洛克（John Locke）比起霍氏更加強調法治及非人化。霍氏支持君主制但警告君主如果不是根據公共良知（public conscious）來行使權力便會導致國家瓦解，然而霍氏並不能解決國家會走向專制於現實中的這一根本問題。在洛克的論述裡，人類除了保護自己生命的權利外，還擁有執行自然律的審判權¹³，並將後者交予共同體以組成市民社會（civil society），從此排除了私人審判並建立對所有團體都一樣的常態性規則¹⁴。由於每個成員在社會所規定的法前都是平等的，就連政府的行政權力都要根據法律而行動，因此是不具其政府的私人意志及力量的，否則人民有權撤換他¹⁵。這雖然回應了霍布斯的問題，但還是無法解決。洛克聲稱每個人可以根據理性自覺地遵守自然法，因此可以和平共處於國家未產生前。但若如此，人民又為何要建立具有潛在危險的政府呢？洛克的回答是由於人們天生的劣性，使他們過於狂熱及偏袒，造成了自然狀態下的混亂狀態，因此「市民政府是正確的解藥」（Civil Government is the proper Remedy）¹⁶。然而政府的公共判斷又真能經常公平及正義地對待所有市民社會的成員嗎？洛克說多數人具有替少數者決定的權利因為一致的意見是不可能的，以及所有成員都有

¹² 黃仁宇，《資本主義與廿一世紀》，頁202-204

¹³ John Locke, *The Second Treatise of Government*, (New York: The Liberal Arts Press, 1952), Chap2 [7]-[9]

¹⁴ Ibid, Chap7[87]

¹⁵ Ibid, Chap13[151]-Chap13[154]

¹⁶ Ibid, Chap2 [13]

義務來服從共同體的任何裁決¹⁷。如果真是這樣的話，洛克論述裡的人民與霍布斯無有不同，他們都可能會是腐敗政府的受害者，差別只在於加害者是多數人或一個國王。

這一問題被盧梭的顛覆性論述解答了，那就是公意不可能錯誤以及時時以公共價值為依準¹⁸。盧梭認為自然律不外乎兩個原則，亦即自我完善(self-perfection)及同情(pity)，人要求自利也能諒解別人的自利¹⁹。基於自我完善，人類要求進步而發展文明，然而文明卻是導致人們不自由的原因，因為人有種種過分的需要以及相互競爭的心態，競爭導致支配，需要導致甘願受奴役。一言以蔽之，種種文明的人皆「人生而自由，但卻無往不在枷鎖之中²⁰」，可能就連霍布斯及洛克的國家裡的人民也是如此。雖說社會契約是經過人們同意的，但是誰能肯定經過社會契約而建立的國家一定會公正的呢？或許看似公正的法律只是富人所提出來讓窮人不侵犯他們財產的規則罷了，窮人爭取財富的行為反而被禁止了²¹，自然律讓人可以自我完善，國家經過契約建立後，反而違反了自然律，國家是不理性的。究其原因在於經過訂約後的人民不能自治而需要授權一個無法確定是否好壞的政府，故要擺脫困境，就要讓人民自治，方法為人民不止相互訂約，還要將自己所有的權利奉獻出來，全體組成一個公共人格，其意志為「公意」，他將所有人的意志包含其內，故此著眼的只能是所有人的利益，也就是公共利益，他也就不可能偏私、不可能不公正，他既是所有人的集合，故

¹⁷ Ibid, Chap8[95]-[97]

¹⁸ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by G.D.H. Cole, in *The social contract, and, Discourses ; translation (from the French) and introduction by G.D.H. Cole, revised and augmented by J.H. Brumfitt and John C. Hall*(London : Dent, 1973), Book II Chapter 3

¹⁹ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men*, translated by G.D.H. Cole, in *The social contract, and, Discourses ; translation (from the French) and introduction by G.D.H. Cole, revised and augmented by J.H. Brumfitt and John C. Hall*(London : Dent, 1973), Preface, (8),(9)

²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book I Chapter 1

²¹ Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men*, Preface, (30)-(33)

每個人也就等於公意²²，因此所建立的主權，既不是付託於人，也不是從共同體中的成員選出代表，而是主權等於全民，即「主權在民」。

主權包含兩個面向：力量與意志，意志體現於立法權，力量體現於行政權。盧梭因此區分了兩個概念，那就是國家與政府，在他看來，國家的主權歸屬於人民，而人民的意志產生出了法律，由於他們不能自我行使行政權，因此只好委託政府，而政府必須根據公意行動²³，也就是法律²⁴，當政府不根據公意行動時，則政府腐敗了。而公意呢？他是不會腐敗的，國家的瓦解在於人們的私心勝過公意，而非公意腐敗²⁵。

可見，盧梭創造了一個政府之上的主權，其意志就是法律，而意志的表現不經民主則不可能，因為公意等於全體人民，所以理想的政府在於經過全民集會選舉產生²⁶、法律由全民投票表決²⁷。盧梭的顛覆性正在於此，當「君權神授」的國家正當性讓位於人們可以經由理性認知的自然律之後，國家服從自然律卻並不是一個必然的關係，唯有公意的出現才能保證自然律的實行，並且唯有通過全民才能實現，這不啻等於將上帝頒佈自然律的權力交由全民。於是，一個民主法治的現代國家終於成形。現在讓我們來把霍布斯、洛克及盧梭的國家論連貫起來後，現代國家的角色，至少是這樣的：

1. 他的存在理由在於可以保護人民的前提下，得到人民的同意而產生
2. 因此他的職能包括所有可以保護人民但又不侵犯人民的權力，這就需要壟斷及支配所有的資源
3. 故此其正當性在於他是正義的以及有效能的²⁸

爲了實現正義以及效能，我們也就知道他的建構需要幾種條件：

²² Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book I Chapter 6

²³ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book III Chapter 1

²⁴ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book II Chapter 6

²⁵ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book III Chapter 2

²⁶ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book III Chapter 12

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, Book IV Chapter 2

²⁸ Christopher W. Morris, *An Essay on the Modern State*, 289

1. 其所有行爲必須是符合法治理性的，否則就不能符合公意
2. 具體的方法就是頒佈憲法，實施「憲政主義」
3. 爲了讓公意時時體現，民主所需要的公民權也就不能缺²⁹

公意只能在「全民」這一共同體上體現，對應於現實的話，只能指涉「市民社會」。市民社會是由「市民階級」(bourgeois)所組成的資本主義社會，在15世紀的時候，他們首先出現於歐洲。他們雖是平民，但隨著他們的財富增加，逐漸成爲國家中的主要力量，促成了光榮革命、法國大革命、美國獨立與德國統一³⁰。市民力量取代王權組成政府，但其生長基礎卻在於市民社會，藉由財富與選舉當上官員。可見政府是經由社會派生而出的組織，市民社會存於政府之前，市民社會的整體也就是全民，其意志即爲「公意」。雖然盧梭的社會具有高度的道德性並強調財富的平等，看似反資產階級，但其實他的目的卻在於如何使當時的擁有力量的市民階級擁有道德性，從而組成一個能夠調和私人利益及公共利益的共同體³¹。由此現代國家的角色也就清楚了，市民社會需要國家的保護，政府又是從市民社會中產生。

這裡有必要做些澄清，共同體的主體雖然是市民社會，但並不代表公意等於市民社會，公意的體現是要經過投票才能產生，市民社會內部的爭論也有可能導致公意被拋棄。因此市民社會也就擁有兩種面向，第一、他需要被保護免於政府違反公意；第二、他內部的爭論卻可能使他違反公意。根據這兩種面向也就產生了自由主義與社會主義³²。中國至今仍然沒有成熟的市民階級力量，所謂的新中國，真的完全符合了「現代國家」的條件了嗎？

²⁹ 這裡我參考Christopher Pierson舉出的現代國家的面向，但我所得出來的結論是根據盧梭的公意而產生。請參閱Christopher Pierson, *The Modern State*, 52-54

³⁰ 關於資產階級與國家革命之詳細內容，可參閱《資本主義與廿一世紀》的相關章節。

³¹ Allan Bloom, "Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism", in *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin and Nathan Tarcov(Chicago: The University Of Chicago, 1997), 146-147

³² Christopher Pierson, *The Modern State*, 67-68

四、中共的國家角色

中國共產黨的德治色彩是非常濃厚的，魏儀舉出中國的德治傳統是來自於內聖外王思想，在現代國家機器的作用下，過去的禮法倫理在現代變成了劉小楓所謂的「政黨倫理³³」，並由中共推行至全社會成爲主要的治理手段³⁴。因此首先需釐清兩個概念：一、何謂古代的內聖外王思想？二、何謂中共的政黨倫理？

中國古代的主要意識型態是儒家思想，而儒家認爲道德與政治是密不可分，互爲表裡的。儒家素以政治生活爲道德生活的延伸，所謂的政治理想便是人人道德的「大同」境界³⁵，故此政治功能便在於激發人的道德心，也就是「教化」，並由能夠自我修養的「君子」來負責，其使命便是「脩己以安百姓」³⁶。將道德與政治結合，就形成了儒學政治典範的「內聖外王」³⁷

余英時稱這種思想結構爲「內在超越」，即把人間秩序和道德價值的來源歸諸於自身。雖然「天」是中國傳統的超越性價值來源，然而「天」在儒家的思想裡是無法明說的，也只有透過人的自身體驗而求得。體驗的方法卻是可向內心求得，因爲天的道理早就藏在人性之中，所謂「知其性者則知天」³⁸。由於「大同」這種人人無私的社會狀態是很難成爲現實的，因此儒家必須提出一個既符合道德又能實現的人間秩序，那就是「禮」，也可稱做「倫常綱紀」。把國家制度等同於道德標準，這一變化出現於漢代的「獨尊儒術」，其主要目的是要把儒家思想做爲意識型態，因此便必須把儒家的道德原則對應於現世的人間秩

³³ 劉小楓，《現代性社會理論緒論》（香港：牛津大學出版社，1996年），頁155-156

³⁴ 魏儀，〈論當代中國的新德治〉，《戰略與管理》，2001年第2期。

³⁵ 「不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養，男有分，女有歸」，參閱《禮記》，禮運篇。

³⁶ 《論語》，憲問篇十四之四五

³⁷ 黃俊傑，〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，黃俊傑主編，《中國文化新論》（台北市：聯經，1981年），頁250。

³⁸ 余英時，從價值系統看中國文化的現代意義，余英時編，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，2004年），頁7-8

序及國家制度，這一需要也就促成了「儒學法家化」的運動，它「在制度層面將儒家道德倫理和大一統帝國的需求合一³⁹」，禮在此之前根據儒家的經典解釋是人要依循以矯正自己的道德秩序，在此之後則變成了國家及社會具有強制力的制度。從天道到禮的實現都包含在「內在超越」的結構當中，把超越世界的價值與現實世界的秩序合而為一，而關鍵就在於具有價值自覺的「人」⁴⁰能夠透過「內聖外王」而實現。

那麼何謂中共的政黨倫理呢？毛澤東在延安時期提出了「馬克思主義中國化」⁴¹的口號而創造「毛澤東思想」，從此成為中共的官方意識型態一直持續至文革結束⁴²。金觀濤認為毛澤東思想其實是馬列主義的儒家化，實質上是以道德為根本重新詮釋所謂的「無產階級革命」，從而將知識中心論的馬列主義改造成儒家的道德理想主義⁴³。因此，「無產階級」取代儒家的「仁」成為新時代的道德價值；「共產主義」取代「禮」成為人間秩序；「革命」取代「修己以安百姓」成為修身方法，毛澤東思想是新的「內聖外王」。既然是遵循著過去的道德理想傳統，中共的政黨倫理也就要處理兩種關係：一、人如何自覺道德價值，進行「修身」；二、人如何實現具有道德性的人間秩序，「以安百姓」。

共產主義是建立在辯證唯物論的基礎上而發展的，因此毛澤東亦把辯證唯物論作為其意識型態的基礎，可以說是新的「天道」。根據金觀濤的研究，中國式的辯證唯物論具有三種不同⁴⁴：第一、辯證唯物論指出事物的發展是由矛盾對立然後發生變化而來的，這是「內因論」。然而黑格爾所說的內因是矛盾雙方的關係，而毛澤東所說的內因卻是

³⁹ 金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源》（香港：中文大學出版社，2000年），頁26

⁴⁰ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁10-11

⁴¹ 高華，《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》（香港：中文大學出版社，2000）頁178~179

⁴² Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1968), 18-23

⁴³ 金觀濤，〈中國式社會主義和傳統——略論中國現代政治文化的形成和發展〉，金觀濤，劉青峰編，《毛澤東思想和儒學》（台北：風雲時代，2006年），頁28-31

⁴⁴ 金觀濤，〈〈矛盾論〉與天人合一〉，《毛澤東思想和儒學》，頁185~201

矛盾雙方的內部狀態。例如，兩軍隊戰的矛盾，在黑格爾指涉的是強弱關係，在毛澤東則指涉指揮是否正確，也就是說黑格爾的矛盾是客觀的條件，毛澤東的矛盾是主觀的操作；第二、黑格爾認為事物矛盾的變化並不是人所能預測，而是由「歷史的理性」推動的，而毛澤東卻說在事物的種種矛盾中，有一個主要矛盾可以決定事物本質的發展，只要改變主要矛盾，其他矛盾就能迎刃而解；第三、毛澤東認為矛盾擁有「個別」和「一般」兩種，並強調一般來自個別，普遍法則總是從個個特殊的經驗而產生，因此事物的矛盾就變成可以在現實世界出現的具體事物，而非唯物辯證法當中的一個概念而已。金觀濤指出，根據毛澤東對唯物辯證法的改造，便使得中共政黨倫理的超越世界的價值能夠透過人的自身努力而獲得。這是因為辯證唯物論既然是事物發展的規律，而這種規律根據毛澤東的「內因論」又是指事物的內部狀態，因此對應於個人時就變成了「道德」⁴⁵。而矛盾又是可以操作的，因此個人只要找到主要矛盾進行改變，就能推動事物的發展，對自己的思想作改造，這就使得「修身」成為可能。那麼，要如何修身呢？這就要從毛澤東的〈矛盾論〉來理解。

毛澤東認為，矛盾具有「同一性」及「鬥爭性」這兩種性質。同一性是指矛盾一定要有正反雙方同時存在才能夠成立，沒有正方，反方就不能夠成立，而正反雙方是會相互轉化的，毛澤東舉了一個例子，無產階級與封建地主階級的矛盾是統治者與被統治者的關係，但是當無產階級打敗封建地主階級的時候，就會變成統治者，這就叫相互轉化。鬥爭性是指矛盾雙方必定是相互對抗的，相互鬥爭的，這是不變的法則。由於矛盾具有同一性及鬥爭性，就會產生聯合及鬥爭這兩種階段，也就是說事物的本質是鬥爭的，然而由於還未到達某種階段故此鬥爭不會讓人看出具有發展性，等到階段成熟後所發生的鬥爭就會使事物發生本質的轉變，這就是「量變變質變」，毛澤東說「對立的統一是有條件的、暫時的、相對的，而對立的互相排除的鬥爭則是絕對

⁴⁵ 「矛盾即是運動，即是事物，即是過程，也即是思想」，參閱毛澤東，〈矛盾論〉

的」。故此，「鬥爭」就是個人推動事物發展的唯一方法，也是成就個人道德的「修身」方法，這在中共的術語裡叫做「革命」。革命變得不只是推翻統治階級，建立無產階級專政的行動，而且還是改造自己思想，使自己成為無產階級的方法，文革時的標語「狠鬥私字一閃念，靈魂深處鬧革命」正反映了這一概念。

但只有「修身」的方法是不夠的，政黨倫理必須讓人們相信毛澤東思想是可以「安百姓」的。辯證唯物論是馬列主義的信徒用來理解世界的方法，並根據獲得的知識來改造世界，這是一套關於「知與行」的客觀理論。金觀濤注意到了毛澤東對這一套理論作了結構性的改造，變成了道德式的知行關係⁴⁶。他說原來唯物論是主張所有的普遍理論都是來自於感性的認知及實踐，經過理性的作用而成為知識，其結構為「特殊實踐——普遍知識」。然而在延安時期毛澤東的政治地位受到國際派的理論家的威脅，因此他必須想辦法削弱他們的勢力，方法就是指出這些理論家是只懂得教條的「本本主義」，真正懂馬列主義的，是要把理論用於實踐上進行檢驗的。在〈實踐論〉中，毛澤東認為懂了書本上的知識還不算是真的知識，還要經過自己的再次實踐才算是真的知道，結構變成「特殊實踐——普遍認識——特殊實踐」。為什麼要把從實踐而來知識在一次放到實踐中去檢驗呢？這是因為毛澤東所認為的辯證唯物論不再只是用來獲得知識的，而是獲得道德的，只有道德是一定要經過實踐才能夠證明其存在的，這是把書本上的客觀知識等於道德言論。

根據這樣一套的知行關係，構成革命不只要懂得革命理論，還要參與革命，改造世界，於是「無產階級」取代「君子」成為道德理想人格。根據馬列主義，革命的目的就是無產階級專政，而無產階級在馬克思的經典裡指的是一種生產關係下的身份，然而在中共的政黨倫理裡，卻有一種「無產階級思想意識和道德品質的修養⁴⁷」的存在，馬克思的革命方法應該是無產階級奪取政權改變生產方式，過渡到沒

⁴⁶ 金觀濤，〈〈實踐論〉與馬列主義儒家化〉，《毛澤東思想和儒學》，頁171-184

⁴⁷ 劉少奇，〈論共產黨員的修養〉

有階級存在共產主義社會。然而在毛澤東思想裡則是人人把自己變成無產階級，就能實現共產主義天堂，這都是因為革命變成了修養道德，實現道德的行爲了。故此「安百姓」也就成爲可能了，因為毛澤東對知行關係建立了兩個假設：第一、因為道德行爲在邏輯上便是知行必定合一的，因為善人不可能作惡事，將馬列主義道德化後，一個具有無產階級思想的人也就必定會去參加革命，改造世界；第二、根據馬列主義，世界必定是朝「無產階級專政」的方向演進，既然無產階級是一種道德人格，那麼革命是否成功就不在於到底無產階級能不能戰勝非無產階級，而在於到底人有無可能成爲無產階級，這當然是可能的，因為決定是否爲無產階級的是思想而非生產關係，這樣無產階級專政就成爲必定可能的理想，因為只要人人或者多數人是無產階級就能夠成立了，所以訴求的還是儒家思想的「教化」。毛澤東在〈實踐論〉裡很準確地總結了這一概念：「所謂被改造的客觀世界，其中包括了一切反對改造的人們，他們的被改造，須要通過強迫的階段，然後才能進入自覺的階段。世界到了全人類都自覺地改造自己和改造世界的時候，那就是世界的共產主義時代」。

綜合以上對中共政黨倫理的說明後，我們可以發現到這還是一套「內在超越」的結構，所謂的共產主義革命其實是馬列主義版的「內聖外王」，既然新中國的意識型態是維持著儒家思想的結構，而進行內容上的變化，故此中共的國家角色也就與古代中國具有非常相似的同構性。表面上中共所建立的新中國是個非常現代化的國家，然而支持這個國家的建構條件卻非常的不同。首先，現代國家的所有行爲必須是符合法治理性的，否則就不能符合公意，這在前提上就需要具有一個先於國家的共同體，這就是「市民社會」，其成員的活動是能夠對國家造成壓力及控制⁴⁸。共產革命的政策是以擴大官僚機構來消滅民間社會⁴⁹，因此市民社會在現實上是不存在的，故公意也不能有存在的前

⁴⁸ Christopher Pierson, *The Modern State*, 68-69

⁴⁹ 金觀濤，劉青峰，《開放中的變遷——在論中國社會超穩定結構》，香港：香港中文大學，1993），頁413

提條件。

然而任何一個意識型態在理論上是必須要有一個代表主體的存在，否則就不能夠解釋自身的正當性從何而來，西方的現代化將主體從上帝轉換成公意在上文已有提及，這是歷經一個由聖入凡的「俗世化」過程，然而「內在超越」下的中國人本就把天道的來源歸諸自己，自然不需要歷經此轉換過程⁵⁰。這就造成一個奇特的現象，一方面理論上會有一個人民主體的存在，並且可以代表自然律以及賦予國家行為正當性；一方面，這樣的主體在現實世界中卻是可以不存在的。這其中的原因在於在中國文化裡，這個主體被道德化了，他不是活生生具有個人利益及權利的「市民」、「階級」或「公民」，而是理想化的道德主體，公意本是代表著集結眾人之利益的公共利益，但中國的道德主體「無產階級」卻代表不了任何利益，而無產階級本身是自己不能代表自己的，要由共產黨來領導，故此所謂的新中國是中共代表中共，而非政府代表人民。

由於正當性是建立在道德主體的基礎上，因此只要打著道德的名號，就能夠強迫人接受任何的國家行為，如果人們不接受就是不道德的。故此另外兩個現代國家的建構條件也不可能成立，憲法的貢獻在於提供國家行為的規範準則，但道德是抽象的，自然不能提供規範準則，因此「憲政主義」就不能成立。沒有憲法，公民權也就無法得到保障，個人也就不能因此來對國家進行控制與施壓，只能任由國家進行宰割。同時，政治又是道德的延伸，故此所有問題及解決方法都會歸咎於道德，由於根據〈矛盾論〉無產階級是是要不停的鬥爭才能夠成立，這就導致了永無止盡的階級鬥爭要繼續下去。這就是毛澤東所說的「階級鬥爭，一抓就靈」，凡是都是「政治掛帥」，只要激發了人民的道德情感，什麼問題都能解決，

對於階級鬥爭的強調，造成了群眾運動過火過左的悲劇，而這一追求道德的瘋狂，終於在文化大革命中來到了極端而終止。然而文革

⁵⁰ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，頁13-18

後的新中國，有任何改變嗎？

五、文革後新中國的改變與困境

毛澤東死後，文革也被宣告結束，鄧小平的崛起標誌著新時代的來臨，以及無產階級的道德理想被拋棄。鄧小平認為階級鬥爭根本不能解決問題，反而造成思想僵化，造成黨政不分、群眾盲從的現象，因此提出「實踐是檢驗真理的唯一標準」。在文革後的語境裡，「實踐」並不是一種道德行動，而是一種行動的結果，證明了階級鬥爭的錯誤，並以此來反對文革派的「兩個凡是」以及「無產階級專政下繼續革命」的理論⁵¹。同時，鄧小平認為相比於無產階級專政的道德理想世界，「發展才是硬道理」。

鄧小平幾乎是完全拋棄過去的道德教條，開始注意到了制度及規則的重要性，逐步地進行制度化的改革，在十二大修改黨章加進了「健全社會主義法制」的字眼，在1982年的憲法中，也明確規定「並且負有維護憲法尊嚴、保證憲法實施的職責」，此後展開的制度性自我制衡措施包括廢除「幹部終身制」、堅持「民主集中制」、成立「紀律委員會」、「循序漸進、按部就班」的升遷規律、以及黨政分開的決策模式等等⁵²，這些制度建設到了江澤民時期逐漸成熟。這種對規則及制度的重視導致法律的地位越來越被提升，其中的原因是因為經濟發展的需要⁵³以及體認到法律能夠防止自我腐化的趨勢⁵⁴。

然而，文革後的中國，仍然沒有辦法步入「憲政國家」，根本的原因在於沒有公意與共同體的基礎。中共將法律視為一種執政手段，所

⁵¹ 陳永發，《中國共產革命七十年》（台北：聯經，1998年），頁834~835、869

⁵² Xiaowei Zang, *Elite Dualism and Leadership Selection in China*(New York: Taylor & Francis, 2004), pp.27-33

⁵³ Zheng Yong Nian, "The Rule of Law vs the Rule of Law", in Wang Gengwu and Zheng Yongnian ed., *Reform, Legitimacy and Dilemmas*(Singapore: Singapore University, 2000), 161

⁵⁴ 莊垂生，〈黨的執政方式應走向法治化〉，《北京日報》，2002年4月29日

謂的「依法執政」其實是「以黨依法執政」(Rule of the Party by Law⁵⁵)，而非「以法治國」(rule of law)。中國不需經過選民投票而能修改憲法，因此憲法在法理上及事實上是不具備任何道德性及合法性的，在官方學者的論述裡，可看中共所強調的「依法執政」，其目的實為將「黨的主張國家化，黨的意志法律化，並以此約束和規範國家行政、司法機關的行為，實現黨的執政意圖⁵⁶」，故此中共所謂的「法治」在意義上也只能是「憲法和法律是黨領導人民制訂的，是黨的主張和人民意志相統一的體現，服從憲法和法律，也就是服從黨的領導⁵⁷」，這種將法律作為執政工具及缺乏合法性的行為正好揭示了一個現象，中共已從一個革命政黨轉變成一個執政黨，過去的革命意識轉移為如何維繫永久政權的執政意識，如今中共已變成赤裸裸的權力主義者，國家行為不再是為了一種道德目的進行，而是為了保持政權⁵⁸。這造成了新中國的兩大危機。

首先，雖然中共擁有強烈的危機感，不斷地強調環境的變化以及自身腐化的嚴重性是最終能夠讓黨失去政權的，然而對於危機的回應卻擁有過度的自信，亦即認為只要自己持續地做出改革，就能夠永久地掌握政權。江澤民在2001年時便提出了如何持續執政的「兩大歷史性課題」，即「不斷提高領導水準和執政水準，增強拒腐防變和抵禦風險的能力」⁵⁹，由此發展而出的措施為「加強執政能力建設及先進性建設」。這些措施都證明了中共正努力於讓自己擺脫古代王朝因腐化而滅亡的結局，然而儘管這些改革再怎麼深入，都不能掩蓋一個事實，那就是中共始終是維持黨一元化領導的政治結構。

⁵⁵ Zou Keyuan, *China's Legal Reform: Towards the Rule of Law*(The Netherlands :Martinus Nijhoff, 2006), 42

⁵⁶ 葛海彥，〈中共依法執政的路徑選擇〉，《中央社會主義學院學報》，第六期（2007年12月），頁87

⁵⁷ 同上，頁88

⁵⁸ 申明民，〈政治轉變中的中國共產黨〉，《二十一世紀》，網路版2005年5月號，<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0501006.htm>

⁵⁹ 石仲權，〈執政能力概念是怎樣提出的〉，南方網，2004年9月20日，<http://www.southcn.com/nflr/llzhuanti/zzn/zhizzl/200409270427.htm>

中共其實仍然延續過去內聖外王的政治幻想，認為政府可以透過修身而成聖，只要自己對自身不斷做出改革，就能夠永久執政，然而在沒有在野黨的挑戰、獨立的司法體系、定期的選舉制度、高於任何黨派的憲法，即便有種種的改革及措施都會因為缺乏外在限制的壓力下難以形成制裁力而流產，所有的制衡關係只能由黨的上級來對黨的下級進行制裁，但上級卻需要下級的支持，因此過度的執行不僅要使上級付出失去派系支持的政治成本，同時會造成集體抵制（法不責眾），在上級領導受到派系政治及共犯結構的影響下，任何中共對自身所訂定的限制都將因為影響上級自身的利益而無效⁶⁰，歸根究底制度能否發揮效用的關鍵還是在於上級領導的道德自覺。故此中共要不斷地發起思想教育運動來對黨員進行道德勸說，例如「講正氣」、「兩個務必」、「社會主義榮辱觀」，都在告誡黨員不要忘記失去政權的危機，必須自律及抵抗誘惑。

新中國的第二危機在於意識型態不具有道德上的正當性，不止降低了黨員道德自律的可能性，也增加人民對政權的質疑及挑戰。失去道德的正當性的原因有兩個：第一、在缺乏普選制度下，任何的國家行為都不具備民意的背書；第二、過去的道德理想隨著經濟改革已不存在。因此，文革後的中國只能對自己的合法性提出三個基礎：發展、發展的前提——穩定、以及國家統一⁶¹，檢視官方文件便會發現到其思考邏輯為：黨過去及現在的成就證明了黨能夠實現中華民族的偉大復興，故此黨便能夠代表人民的意志⁶²。

在毛澤東時代由於道德理想的信仰是普遍的，「人民」經過毛澤東

⁶⁰ 徐斯儉，〈「軟紀律約束」—中共強化監督之政改的內在限制〉，《中國大陸研究》，第50卷第2期，頁35-59

⁶¹ Wang Gungwu & Zheng Yongnian, "Introduction: Reform, Legitimacy, and Dilemmas", in Wang Gungwu and Zheng Yongnian ed., *Reform, Legitimacy and Dilemmas*, 3-6

⁶² 參見〈江澤民在慶祝中國共產黨成立八十周年大會上的講話（全文）〉，中國網，<http://english.hanban.edu.cn/ch-80years/zhongyao/9.htm>；〈中共成立85周年活動大會舉行胡錦濤發表重要講話〉，中安線上，2006年6月30日，<http://news.anhuinews.com/system/2006/06/30/001505505.shtml>

的改造後與「無產階級」是同義的，故此代表的是一不存在於現實的道德主體，而中共當時的確是以革命為目標，在當時的道德理想環境里，現實的人要向道德客體看齊，在每個人要自我定義為人民的時代裡，「中共代表人民」這一邏輯也就能成立。然而後毛時代這一道德主體已經消失了，中共所說的「人民」又不能夠透過民主選舉證明其存在，那麼中共所代表的也只是個「虛假公意」，是個只在意識型態的話語系統裡才存在的符號，是由中共自我定義並自我代表的想像。

儘管中共認為經濟成長能夠證明其所作所為是符合人民的利益，然而在缺乏授權關係的意義底下，政府之行爲是否遵照共同體的意志是無法證明的，因為共同體根本不存在。如果中共認為人民的利益可以由黨來決定的話，則根據又在哪呢？隨著改革開放逐漸深入，權力市場化、貧富差距的情況越益嚴重，歸根就底在於掌握國家資源的黨幹部與社會上的分利集團互相勾結，共謀共利，黨本身已經是個利益尋求者，又怎能公平地決定人民的利益，又怎能制訂公平的法律呢？「虛假公意」的另外一個面向便是「價值空虛」，黨與人民之間只能以利益導向進行結合，黨即便能夠利用意識型態的宣傳機器把種種的道德光環賦予自己，但仍然不能恢復毛澤東時代的道德之化身，因此新中國到處瀰漫著犬儒主義的氣氛。Borge Bakken發現中共官方意識形態不管有無得到信仰，已經變成一種紀律，是誰掌權誰就能頒佈的遊戲規則，人們遵守的理由只在於這能夠維持黨以及社會的團結與穩定，因此工具性更被突顯出來，它是赤裸裸地爲了進行控制黨員及人民而存在⁶³。在犬儒遊戲之中，政府與人民之間並不存在著相互信任的關係，這造成了「扮傻文化」和「謊言文化」從政治領域向其他領域延伸的現象，官方把人們當成傻子進行宣傳，人們則心裡有數不予揭露；當雙方相互欺騙之時，追求真實的勇氣也就普遍缺乏⁶⁴。表面富麗堂皇

⁶³ Borge Bakken, "Norms, Values and Cynical Games with Party Ideology," in Kjeld Erik Brodsgaard and Zheng Yongnian ed., *Bringing the Party Back in* (Eastern University, Singapore: Marshall Cavendish International, 2004), 42-45

⁶⁴ 徐賁，〈中國的新極權主義及其末世景象〉，《當代中國研究》，2005年第4期

的政權背後潛藏著多少不為人知的危險，人民對政權的失望及憤怒就像不知何時會決堤而出的洪流。這都是因為中共希冀利用經濟糖果來麻痺人們對政權的反抗，但沒有法治的資本主義的機制是不可能讓所有人都能夠滿足於糖果的分配；即便是民族主義能夠用來籠絡人心，但界定國族的又是什麼，中國是個多元民族國家，沒有價值進行支撐的話，一個能夠融合各民族的共同體也就不可能誕生。

六、 結論

由於中國不具有民主的制度性安排，因此共同體也就失去了現實存在的載體，「人民」及「人民利益」從而被壟斷意識型態的黨而界定，再加上黨只能依賴自我的制衡方式，故此抑止腐化的傾向也難以實現。過去的道德熱情前車可鑑，但問題不在於是否需要道德，而在於詮釋道德的主體是誰，價值的依據又是什麼。如果共同體能夠真實存在於現實，並且產生可以調和所有人利益並具有道德性的公意，則不管是什麼道德理想及道德價值，都將符合所有人的利益。

未來中國的改革之路，尋找公認的道德價值或者不具道德性的價值是首要因素，非如此政權不具正當性，人民也無法組成具有共同價值的共同體。第二步是確立共同體的存在，並且建立能夠證明社會契約及公意存在的制度，非如此「人民利益」永遠只是毫無意義的標語，永久執政也不可能因黨的自我立法而實現。新中國擁有現代政府的效能卻無正義，正如麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar)說的：「另一個標語德先生仍然在門口徘徊，除非將他請進來，中國人仍然是屬民，而非公民⁶⁵」。

⁶⁵ 羅德里克·麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar)，〈現代中國的政治與認同：關於中國道路的探索〉，門洪華譯，<http://www.carnegieendowment.org/programs/china/chinese/PDF/Political%20and%20Social%20Development/ModernChinaIdentity.pdf>

七、徵引書目

(一) 中日韓文

專書

- 金觀濤，劉青峰，《中國現代思想的起源》（香港：中文大學出版社，2000年）。
- 金觀濤，劉青峰，《開放中的變遷——在論中國社會超穩定結構》，香港：香港中文大學，1993）
- 高華，《紅太陽是怎樣升起的：延安整風運動的來龍去脈》（香港：中文大學出版社，2000）。
- 陳永發，《中國共產革命七十年》（台北：聯經，1998年）。
- 費正清（John King Fairbank），張理京譯、楊凡逸校，《美國與中國》（台北：左岸文化，2003年11月）。
- 黃仁宇，《中國大歷史》（台北市：聯經，1993年）。
- 黃仁宇，《資本主義與廿一世紀》（台北市：聯經，1991年）。
- 劉小楓，《現代性社會理論緒論》（香港：牛津大學出版社，1996年）。
- 劉少奇，《論共產黨員的修養》。
- 《論語》。
- 《禮記》。

期刊論文

- 徐斯儉，〈「軟紀律約束」—中共強化監督之政改的內在限制〉，《中國大陸研究》，第50卷第2期，頁35-59
- 徐賁，〈中國的新極權主義及其末世景象〉，《當代中國研究》，2005年第4期
- 葛海彥，〈中共依法執政的路徑選擇〉，《中央社會主義學院學報》，第六期（2007年12月）
- 魏儀，〈論當代中國的新德治〉，《戰略與管理》，2001年第2期。

論文

- 余英時，從價值系統看中國文化的現代意義，余英時編，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，2004年）。
- 金觀濤，〈中國式社會主義和傳統——略論中國現代政治文化的形成和發展〉，金觀濤，劉青峰編，《毛澤東思想和儒學》（台北：風雲時代，2006年）。
- 金觀濤，〈〈矛盾論〉與天人合一〉，金觀濤，劉青峰編，《毛澤東思想和儒學》（台北：風雲時代，2006年）。
- 黃俊傑，〈內聖與外王——儒學傳統中道德政治觀念的形成與發展〉，黃俊傑主編，

《中國文化新論》（台北市：聯經，1981年）。

報刊

莊垂生，〈黨的執政方式應走向法治化〉，《北京日報》，2002年4月29日

(二) 西文

專書

Allan Bloom, "Rousseau's Critique of Liberal Constitutionalism", in *The Legacy of Rousseau*, ed. Clifford Orwin and Nathan Tarcov(Chicago: The University Of Chicago, 1997).

Christopher Pierson, *The Modern State* (New York: Routledge, 1996).

Franz Schurmann, *Ideology and Organization in Communist China* (Berkeley: University of California Press, 1968).

Jean-Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and the Foundations of Inequality among Men*, translated by G.D.H. Cole, in *The social contract, and, Discourses ; translation (from the French) and introduction by G.D.H. Cole, revised and augmented by J.H. Brumfitt and John C. Hall*(London : Dent, 1973).

Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, translated by G.D.H. Cole, in *The social contract, and, Discourses ; translation (from the French) and introduction by G.D.H. Cole, revised and augmented by J.H. Brumfitt and John C. Hall*(London : Dent, 1973).

John Locke, *The Second Treatise of Government*, (New York: The Liberal Arts Press, 1952).

Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. Richard Tuck (Great Britain: Cambridge, 1991).

Xiaowei Zang, *Elite Dualism and Leadership Selection in China*(New York: Taylor & Francis, 2004).

Zou Keyuan, *China's Legal Reform: Towards the Rule of Law*(The Netherlands :Martinus Nijhoff, 2006).

論文

Borge Bakken, "Norms, Values and Cynical Games with Party Ideology," in Kjeld Erik Brodsgaard and Zheng Yongnian ed., *Bringing the Party Back in* (Eastern University, Singapore: Marshall Cavendish International, 2004) ,

Wang Gungwu & Zheng Yongnian, "Introduction: Reform, Legitimacy, and Dilemmas", in Wang Gengwu and Zheng Yongnian ed., *Reform, Legitimacy and Dilemmas*, 3-6

Zheng Yong Nian, "The Rule of Law vs the Rule of Law", in Wang Gengwu and Zheng Yongnian ed., *Reform, Legitimacy and Dilemmas*(Singapore: Singapore University,

2000)

(三) 網路資料

- 俞可平，〈民主是個好東西〉，人民網，2006年12月8日，
<http://theory.people.com.cn/GB/49150/49152/5224247.html>
- 申明民，〈政治轉變中的中國共產黨〉，《二十一世紀》，網路版2005年5月號，
<http://www.cuhk.edu.hk/ics/21c/supplem/essay/0501006.htm>
- 石仲權，〈執政能力概念是怎樣提出的〉，南方網，2004年9月20日，
<http://www.southcn.com/nflr/lzhuanti/znl/zhizzl/200409270427.htm>
- 羅德里克·麥克法夸爾(Roderick MacFarquhar)，〈現代中國的政治與認同：關於中國道路的探索〉，門洪華譯，
<http://www.carnegieendowment.org/programs/china/chinese/PDF/Political%20and%20Social%20Development/ModernChinaIdentity.pdf>
- 〈江澤民在慶祝中國共產黨成立八十周年大會上的講話（全文）〉，中國網，
<http://english.hanban.edu.cn/ch-80years/zhongyao/9.htm>；〈中共成立85周年活動大會舉行胡錦濤發表重要講話〉，中安線上，2006年6月30日，
<http://news.anhuinews.com/system/2006/06/30/001505505.shtml>

師評

以全文主旨而言，作者的企圖心甚偉，除了嘗試勾勒出現代中國國家政治背後所依據之「內聖外王」的傳統中國政治思想之外，更以西方現代民主政治的根本理念——國家共同體和公意——來指出中國共產政府缺乏政權合法性與正當性的原因。而就全文的論述來看，作者先從政治思想史的角度，逐步釐清西方現代化民主國家所立基的政治理念之發展過程和主要內涵，再分析中國共產黨之政治意識型態和治國手段的特性，藉之而最終指出中國共產政權未具西方現代化國家政治的基本質素。據之，綜觀而論，作者的思考方向清楚明確，並且致力於據理立論，是本篇論文最大的優點。

然而，全文論述仍有待進一步考量與修改。首先，本文論點的主要問題在於：作者的立論似予讀者一種以西方為中心之目的論的印象。但是人類文明的進程是否只有一條道路、一種發展形式呢？這種單線式的史觀是否屬於對現實的合理描述，還是出於作者主觀的建構？西方的「資本主義市場經濟—市民社會—民族國家」的建構是歷史性的；以全人類文明的角度觀之，也是其他文明所未有的特殊經驗。若單以西方的歷史經驗為判準，以帶著主觀價值判斷的形式展開分析，而不是以自身為認識之主體，將所理解的西方理論「相對化」，最終不過是延伸金觀濤之類傾向全面西化的學者之見解而已，至於是否能掌握未來中國發展之動向，值得懷疑。簡言之，本文主要表現在「應然面」的價值判斷上，相對地欠缺「實然面」的可能性之剖析。

其次，作者嘗試勾勒毛澤東的政治思想與傳統儒學之「內聖外王」和「知行合一」之德治政治理想二者之間的內在聯繫。但是，「傳統儒學」一詞的界定十分廣泛和複雜，對此概念之釐清必須涉及到有關先秦儒學、漢唐儒學或宋明理學等不同年代與思想內涵之間的傳承和轉化關係的分析與闡釋。而綜觀全文，作者對於「傳統儒學」一詞相應的時代範圍和思想的實質內容之理解卻太過籠統含糊，故而其針對毛澤東之政治思想的儒學背景之說明，即顯得立論可疑（比如：先秦儒學的仁政思想和漢代之後的「儒學法家化」之政治運作背後所依據的「德治」概念不可視為同一）。另外，作者亦不宜單憑金觀濤單方面的見解而論斷毛澤東之政治思想與傳統儒學的必然關連性，而應該再參考其他專業分析或論述，以求針對理論之全面性和客觀性的考量。

最後，全文論述的理論依據來源有二：西方現代化國家的政治理念和中國傳統儒學。雖然作者對二者之理論內涵的建構和發展多有著墨，但是就學理的理解而言，則一方面顯然不夠嚴密精準，另一方面於行文中也不斷出現前後論斷或概念內涵不一致、甚至相互矛盾的文字。比如對傳統儒學之天理觀的說明十分簡略粗糙，並未區分宋明理學和漢唐儒學對此概念的不同詮釋；又比如對於西方現代化政治理念和結構之演進的說明，並未精準分判「市民社會—國家共同體—公意—自由主義/極權主義或社會主義/資本主義」這些基本概念之間相互連結或對反的關係。

總括而言，本論文最大的缺失在於作者對於中、西方之政治思想的背景理論之掌握不夠精準和深入，並且太過倚賴單方面的專家見解，而使其論點不夠客觀和全面。儘管如此，作者於本篇論文中仍表現出優秀之獨立思考的能力和學術企圖心，十分值得鼓勵與嘉獎。

第十八屆(民國九十八年)大學生組
第三名

莊祐端
政治大學中文系



得獎感言：

屈原熾烈的情感至今仍慰貼著千萬讀者的心，我不敢確知我是否也曾被他給灼傷，可我心中常常湧出與他相同的詰問，遂令相離兩三千年的心靈不再那麼陌生，或許這是文學得以永恆不朽的原因之一。感謝棟樑老師的教導，令不成熟的思想有機會形諸文字；感謝他的批閱，讓鈍拙的敘述有更臻的精確完善可能。感謝政大的老師們以及很多很多給我鼓勵的人，到現在我仍覺得這是一場夢，然而這場夢卻足以令我編織更多的夢，並一步一步向夢的前方走去，如此堅定且坦然。

楚辭〈九章〉「直陳其事」的「賦」體風格——以〈惜誦〉、〈惜往日〉為核心

一、前言

《楚辭》以其文體型式之奧妙，辭采之華美、意象之豐富、設想之奇幻、情感之激越，不僅使屈原之形象躍然紙上，宛若眼前，並且穿越時空，為後代立下一文學書寫的典範，後人屢有模擬《楚辭》文體者，或以屈原際遇自比者，魏晉劉勰言《楚辭》：「衣被辭人，非一代也。」¹《楚辭》甚至在地域文化、宗教信仰上都留下豐富的寶藏。《楚辭》模擬作品眾多，蔚然成體，其中比興之物又成中國文學的象徵傳統，後人多從這些角度總括《楚辭》特色，然而假若「賦比興」是中國文學公認的基本書寫手法，那麼可以發現〈九章〉有一異於其他作品的特點，即過於集中於「直陳其事」的「賦」體，這是本文所要探討的主題。

在分析〈九章〉文本之前，本文先行連綴中國有關「賦」體定義的論述，因為探討的焦點為書寫手法，故詳論「賦比興」之「賦」，但為使〈九章〉的特色更加鮮明，故本文亦略論「騷體賦」之「賦」，整理當代學者認為「騷體賦」所具有之特徵。〈九章〉總共九篇，單篇論文實難以在有限的篇幅內將所有篇章一一分析，並逐篇申論，故以最顯現〈九章〉「直陳其事」的〈惜誦〉、〈惜往日〉為核心，旁及〈抽思〉等篇，用地毯式的搜索計算其「直陳其事」文句所佔之比例，證明〈九章〉的書寫方式確實不同〈離騷〉多用比興的手法。為避免量化的科學研究方法斷傷文學以精神美與藝術美為中心之價值，本文並無意從「直陳其事」的角度評論〈九章〉是否具備足以供人玩索之美感，但最後羅列歷代學者有關〈九章〉「直陳其事」手法的正反評論，說明從主觀的閱讀角度實可得出不同之結論。本文的核心仍在說明〈九章〉在書寫方法上展露的殊異風格。

¹ 語出劉勰《文心雕龍·辨騷》，洪興祖：《楚辭補注》，（台北：大安出版社，1995.6），P76。

二、以「賦」為名的書寫手法及文體

(一) 以「賦」為名的書寫手法

「賦」，為中國文學中重要之詞彙，其意義可概分為兩大面向，一為書寫手法，一為文體。本文將探討〈九章〉的風格，而非〈九章〉文體之分辨與歸類，本文所言「賦」體即為「直陳其事」的書寫手法，但顧及論述脈絡之完整性，故略論重要文獻中有關「賦」體之敘述。

「賦」與「比」、「興」並列，被後人視為作詩之基本方法，任何形式變化皆不脫此三義，三義成為衡量詩文藝術價值最根本的原則。詩經本無「賦、比、興」之敘述，言詩經之六義者始見〈毛詩序〉，然該文只詳述「風、雅、頌」之涵義，並未論及「賦、比、興」。此三義最早見於文獻，在《周禮》一書，鄭玄將「賦」註解為「賦之言鋪，直鋪陳今之政教善惡。」²可見「賦」在當時已被認為是直言其事的一種寫作手法，但鄭玄將此寫作手法視為一種表現政教功能的工具，可見漢代文人「依經立義」的詮釋立場，必將文學附會於政治教化功能，於是一切有關文學的創作目的、創作方法、作者情感皆被涵攝進此一框架之中。這裡的「賦」純為一種書寫方法，而非專指一種文體。

魏晉南北朝發生文學自覺的現象，不僅文人有意識地創作大量唯美取向的文學作品，專門的文學理論與批評更在前仆後繼洶湧誕生的作品中悄悄建立了。分辨及定義各文類外在型的文體論亦隨著文學理論的確立，被廣泛地討論與使用。這些文體論中，如陸機〈文賦〉有言：「賦體物而瀏亮」³指出「賦」即為敘述與鋪陳外在事物的形象，突顯物之特點，摯虞的〈文章流別論〉則為一篇專門探討文體論的文章，其中討論「賦」的部份如下：

賦者，敷陳之稱，古詩之流也。古之作詩者，發乎情，止乎禮義。情之發，因辭以形之；禮義之旨，須事以明之，故有賦焉，所以假象盡辭，敷陳其志。……《楚辭》之賦，賦之善也者。故揚子

² 語見鄭玄注《周禮》大師條，相關文獻轉引自郭紹虞：《中國歷代文學論著精選》中冊，（台北：華正書局，1990.3），P。

³ 李善注：「賦以陳事，故曰：『體物』……瀏亮，清明之稱也。」。

稱賦莫深於《離騷》……古詩之賦，以情意為主，以事類為佐。

本文提到一重點，即「賦」在傳統的「敷陳」之書寫特色之外，尚須以「假象盡辭，敷陳其志」來表彰說明禮義的道理，因此羅列諸事諸物，詳敘事之因果流程、物之外貌形色便成為賦的寫作方法，看似和托物喻志的興寄手法有相同之處，皆有描繪外在景物之要件，然而後者須經由一移情作用，方才透過象徵來表達情意，前者只是單純的陳述一包含自身情感與外界事物的客觀事實而已。此文另指出一重要觀點，散體賦大家揚雄視〈離騷〉為最能體現「賦」此一文類特色的作品，可見騷體賦和散體賦絕對有文學形式上的淵源與近親關係。

摯虞之後有關「賦」體之論述大抵相同，如鍾嶸分析「賦、比、興」：「文已盡而意有餘，興也，因物喻志，比也，直書其事，寓言寫物，賦也。」⁴他的觀點和摯虞幾乎如出一徹，「賦」除了直書其事還兼有寓言寫物的部份。宋代朱熹的論述則較為簡單明確：「直指其名直敘其事者，賦也。」⁵認為「賦」就是最單純直接的書寫方法，不假他物直接敘述。

（二）以「賦」為名的文學體裁

漢代時新興以「賦」為名的文體，此後中國文學即有以賦為名之創作型式。「賦」體的創作型式極為繁複多變，因此至近代迭有學者從不同角度替「賦」分類，根據東華大學中文系教授吳儀鳳的歸納，大概可分為「騷、散二分法」及「漢賦二系說」兩種分類路徑⁶。而流行最廣之分類法，大概要屬從徐復觀與葉慶炳先生提出的「騷體賦」和「散體賦」二系說⁷。

4 語出鍾嶸《詩品序》，轉引來源同注 1。

5 語出朱熹《朱子語類卷八〇》，轉引來源同注 1。

6 根據吳儀鳳：〈騷體賦、散體賦分類概念評析〉一文搜羅之資料，賦的分類方式有以描寫對象者、時代風格者、寫作本質者、形式體制者……等，可謂不一而足，主要論述有「騷、散二分法」及「漢賦二系說」一者，前者為「作品分類法」，後者為「文類生命史」的史學研究範疇，詳見該文 P210-211、P217。

7 徐復觀：〈西漢文學略論〉，轉引來源同注 5，p212。葉慶炳認為楚辭進入漢代後多為文人模擬，雖冠以

賦名，其實與楚辭體制無二，並無開創新體，故漢代騷體賦之特色無須具論。散文賦的特色，則可以用「體製宏偉，筆調誇張，用字艱深」三句盡之。相關論述可參見其《中國文學史》上冊，（台北：學生書局，1997），p53

「騷體賦」和「散體賦」在源流與外在形式上皆有顯著差異⁸，本文既然以〈九章〉為探討之文本，故需將「騷體賦」之定義作一說明，相關討論中以香港大學中文系教授何沛雄之論述較為具體，他認為「騷體賦」具有以下特點：

- 1、模擬和演化楚辭的句式
- 2、抒發憂國、傷時、失意情懷
- 3、援用多種比喻
- 4、篇末有「亂」或「訊」、「系」、「歌」、「重」⁹

某文體的特點之所以產生，說明此文體的文本普遍具備某些形式與內涵，形成一個較為均質的文類系統。因此根據何沛雄的觀察，「援用多種比喻」一項為「騷體賦」之特點，換言之，孕育「騷體賦」此一文體的《楚辭》，其中篇章多用比喻（比興）的特色應該更為鮮明。事實上，一般人皆以為《楚辭》篇章無不鋪綴聲光燦爛、浪漫生動的形象化語言，然而細考屈原作品，卻會發現此特點不見於〈九章〉之中，或可謂〈九章〉相較於〈離騷〉在書寫方法上相對更為直接單純，屈原作品的異質性遠比我們想像為高，而〈九章〉此一特點正是本文所要證明討論之處。

三、《九章》以「賦」體為主的篇章

8 如賈誼的「弔屈原賦」、「鵬鳥賦」等皆沿襲楚辭特色，被歸入騷體賦之類別中。散體賦重要作家揚雄定義賦體時亦依循「依經立義」的框架，有云：「或曰：賦可以諷乎？曰：諷乎！諷則已；不已，吾恐不免於勸也。」強調「賦」必須具備諷諫上位者之作用，這是從文體的現實功能來論，而不是立足於文體的形式，又言：「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫。」區分詩人辭人作品風格之差別，此處之「辭」自當指楚辭，「賦」可能專指文類之名，亦可能單純表示語言文字的風格，無論指涉之物為何，揚雄認為楚辭流露一種特性，在閱讀效果上較之詩經更加宏揚肆恣、波瀾壯闊。漢代學者雖著眼於文體的政教功能，然亦有指出文體形式者，班固引《詩·鄘風·定之方中傳》云：「不歌而誦謂之賦」，可見「賦」較之「詩」缺少了音樂性。

9 何沛雄：〈略論漢代騷體賦和散體賦的特點〉，（台北：政治大學中文系，1996），p599-581。

(一) 驚愕不解的〈惜誦〉

王逸《楚辭章句》將此篇置於〈九章〉之首，歷來學者咸認此篇如非屈原於懷王疏遠初期所作，即為屈原追憶被疏之初時的情境¹⁰，無論如何，〈惜誦〉充分展現在〈九章〉中的開篇意義。〈惜誦〉不僅就篇章次序而言有其重要性，相較於屈原其他篇什，〈惜誦〉在文體上呈現的特殊之處愈加清晰。文中大量使用直陳其事的「賦」體手法，不假其他物象興寄作者感懷，可說為屈原作品中最為直言懇切者，細察其全文，可見作者情感之激越，實已到達難以掩抑的地步。

依照王逸《楚辭章句》的四句一段之分段方法，〈惜誦〉共 88 句 22 段，從首句開始之後竟有 15 段的文句全部為「賦」體¹¹，其後雖雜有一二托物喻志的興寄手法，但全文總共計有 18 段，四分之三以上的篇幅為「賦」體，其比例之高在屈原作品中顯得格外突出。細察〈惜誦〉全文，幾乎只述一事，即作者迫切地向懷王乎告自己的赤膽忠心，因此分析此文難以從文意的流變入手，必須從敘述對象圍繞的三個中心，亦即「主述者」（臣）、「被傾訴者」（君）、「對照者」（小人）開始。其中三個敘述對象又以「被傾訴者」為核心，「主述者」次之，「對照者」再次之。〈惜誦〉直接提到「君」字之文句有：

- 1、竭忠誠以事君兮，反離群而贅疣。
- 2、忘佞媚以背眾兮，待明君其知之。
- 3、故相臣莫若君兮，所以證之不遠。
- 4、吾誼先君而後身兮，羌眾人之所仇。
- 5、專惟君而無他兮，又眾兆之所讎。

¹⁰ 文本產生的時間因為考證之所需，常常成為爭議的焦點。尤其屈原極度彰顯個人生命情調的作品風格，和他個人遭遇有著密不可分的關係，更使得創作歷程成為研究《楚辭》難以略過的一環，然而屈原生平在史籍中的記載曖昧不詳，造成現今詮釋屈原作品時的諸多疑難。〈惜誦〉可說是少數較能確定創作時空的作品，不過作品的生產過程實可分為「人生際遇時間」、「書寫時間」、「刊行時間」三大程序，當作者面臨情感的鉅變時，往往需要可長可短的時間平復、沉澱與反芻，這就造成「書寫時間」與「人生際遇時間」不一的情形，若作品完成之後遲遲不欲發表，則「書寫時間」和「刊行時間」又產生極度不一的現象。因此，就〈惜誦〉驚愕不解的情感言，在「人生際遇時間」上屬於被疏初期，但在「書寫時間」上卻有可能為流放既久，追憶被疏之時的作品。

¹¹ 可參見本文附件之〈惜誦〉表格分析。

- 6、疾親君而無他兮，有招禍之道也。
- 7、思君其莫我忠兮，忽忘身之賤貧。
- 8、事君而不貳兮，迷不知寵之門。
- 9、設張辟以娛君兮，願側身而無所。
- 10、欲高飛而遠集兮，君罔謂汝何之？¹²

1、2、3、4、5、6、9 條語意幾乎完全相同，皆直接陳述對君王絕無二心，忠誠事君乃人生第一且是唯一的要務，卻因此遭受小人排擠與陷害，最後招致禍端。7、10 條語意稍有不同，前者言自己思君可以忘記自己出生背景，後者則言事主乃人生道途，若去君亦將無路可走，大體而言皆以表露自己的赤誠為要旨，語氣迫切宛如向君主激動吶喊一般，「君」彷彿作為一個具有第二人稱性質的角色用以接受作者發自內心的吶喊。〈惜誦〉開篇先以數語藉求神以明志，其後即是上述所列之連續以「君」為敘述核心的段落。

〈惜誦〉後半段則以「主述者」自己為主要敘述對象，從「忠何罪以遇罰兮，亦非余心之所志」至「矯茲媚以私處兮，願曾思而遠身。」反覆使用相同的情緒詞彙，如「侘傺」、「鬱結」、「煩」、「怨」、「忸忸」等，敘述自己被群眾孤立、君王放逐的無助茫然，以及糾結在內心深處難以宣洩的鬱悶及悲傷，全然不假借其他事物來譬喻自己的情感，只用情緒詞彙陳述各種不同性質的負面情緒。從這些情緒用語中可見作者是充滿疑惑的，然而此番疑惑與其他篇章對於價值抉擇的疑惑猶有不同¹³，乃是作者忠貞不二卻遭逢突如其來之惡運，一種出於無比慌亂下的不解。

全篇除了字裡行間流露之不解疑惑外，尚有四句設問，其中更有三句是互相連綴而出¹⁴。作者連續拋出三道問題，三道問題分別指向互相

¹² 洪興祖：《楚辭補注》，（台北：大安出版社，1995.6），P172-183，其後關於〈惜誦〉原文皆出自此書。

¹³ 屈原作品中對於價值抉擇之疑惑俯拾皆是，最鮮明的例子為〈卜居〉和〈漁父〉二篇，前者為賢愚忠奸之抉擇，後者則是出世與入世之抉擇。如不論作者存疑之〈卜居〉、〈漁父〉，關於賢愚忠奸的價值掙扎，仍可見諸〈離騷〉乃至〈九章〉，可說是屈原作品的普遍命題。

¹⁴ 文學作品中出現連續的問句本不足為奇，然而在講求語言精緻化音樂化的文人韻文作品中，出現連續問句就相當不尋常，尤其問句的語義又多有重覆，應

關聯卻又不盡相同之方向抉擇，可知其乍臨自身際遇的劇烈變化時，心中不斷萌生的團團疑惑，有云：

懲於羹者而吹虀兮，何不變此志也？……眾駭遽以離心兮，又何以為此伴也？同極而異路兮，又何以為此援也？（屈原《九章·惜誦》）

被懷王疏遠之後，作者體悟國君昏庸乃至不辨賢愚忠奸，對他心靈造成的巨大痛苦，於是產生了是否該改變原則之疑惑。失寵後人情冷暖之變頓時浮現，作者面對另一個困境，產生是否該隨波逐流之感，但繼而想到另一個問題，那便是自身與群眾的價值各異，就算隨波逐流也不可能無視價值之間的差別。最後只能自問「欲高飛而遠集兮，君罔謂汝何之？」，作者反問自身面對困境究竟該何去何從，如果離開國君，則一身赤膽忠心、治國良才將無所用地，那麼存在意義亦將消亡。連環三問不僅顯現作者遭逢巨變時的不解納悶，而且更加說明作者心情之急切茫然。

綜觀〈惜誦〉全篇，前半段使用耿直懇切的語言呼告君主，表明赤誠之心跡，力辨忠臣小人之別，後半段則直言自己突然遭逢變故，充滿疑惑悲傷的心情，無不使用平鋪直敘之文字。因此〈惜誦〉全篇近乎全為賦體，且語義重覆，不厭其煩地陳列相同之文字句式。對照屈原其他篇章絢爛繁複的文學風景，可斷定絕非技巧之侷限造成〈惜誦〉之面貌，而在於作者創作時的情感狀態。當情感過於激切，即無法按捺壓抑，無法審慎思考如何藉由物象寄託情感，文字與情感的距離遂相對接近，故〈惜誦〉可說最能展現作者突然遭逢困境的當下情感樣貌。

（二）悲憤交加的〈惜往日〉

根據洪興祖之補注，此篇為「言己初見信任，楚國幾於治矣，而懷王不知君子小人之情狀……卒見放逐」¹⁵然而作者此番追憶，卻讓過往

該可省略。然而此處的連環問句卻特別加重〈惜往日〉一文的疑惑情感，可說是讓該文情感的性質更加強烈明確的關鍵之一。

¹⁵ 洪興祖：《楚辭補注》，（台北：大安出版社，1995.6），P222-229，其後關於〈惜往日〉原文皆出自此書。

（受君主重用、國家邁向光明的美好），和現今（遭君主冷落、讒人高張，國家步入衰亡）形成極端殘酷之對比，作者情感也因今昔對比愈受激盪，記憶的回溯乃成無情的諷刺，不斷對身心進行煎熬。慘遭放逐已成爲不可逆之事實，故〈惜往日〉不再傳達一種在荒野中茫然四顧、奔走呼號的惶恐形象，不再充滿急欲求解的疑惑感，而是向內心深處掏索挖掘，故雖然看似較爲沉澱，實則卻是極力壓抑悲哀與憤怒交雜之感。

〈惜往日〉全篇可分 18 段¹⁶，其中半數以上即爲單純的「賦」體手法。本篇在敘述觀點的部分集中於主述者自身遭遇，不若〈惜誦〉般尙對君主有所期待，並把君主作爲話語投訴者。〈惜往日〉全篇文句亦爲重覆相同涵義，作者回顧自身悲劇，以「讒」作爲悲劇之源頭。因此本文屢用「讒」字以說明身受其害，如：

心純龐而不泄兮，遭讒人而嫉之。
 信讒諛之溷濁兮，盛氣志而過之。
 弗省察而按實兮，聽讒人之虛辭。
 雖有西施之美容兮，讒妒入以自代。

小人之「讒」故可畏，影響朝政，迷惑君王，作者因此失寵被逐，失去往日的榮光，但君主不辨忠奸，亦誠爲可惡，故作者以「壅」責難其主，如「卒沒身而絕名兮，惜壅君之不昭。」、「不畢辭而赴淵兮，惜壅君之不識。」既痛斥君主昏聩，亦惋惜自己之不遇實乃君主之過也。「讒」與「壅」是造成作者身心蒙受巨大災難的主要原因，故也可視爲演出整篇〈惜往日〉的兩大要角。

全篇綜合觀之，前半段以回憶過往榮景起首，敘述自己對國家之功績，其後皆以反覆的語句，直接敘述自己不幸境遇的根本原因，未有興寄任何物象以抒情，也未使用任何譬喻，後半段方有「芳與澤其雜糅兮」之句比喻小人君子，並且引用古人事蹟狀擬自身遭遇。〈惜往日〉雖以「賦」體爲主，其敘述之物卻和〈惜誦〉略有不同。〈惜誦〉在呼告與詰問之外，以明白了當之文字直敘其「情」，亦及說明作者的情感狀態與性質；〈惜往日〉則直敘其「事」，從過往記憶乃至現今沉痛地指控小人的迫害，皆以明白曉暢的文句再三強調同一事實。

¹⁶ 可參見本文附件之〈惜往日〉表格分析。

（三）《九章》其他篇章

本文以〈惜誦〉、〈惜往日〉二篇為剖析解讀之核心，突顯〈九章〉以「直書其事」為主的書寫手法，實乃此二篇相對其他篇章更具有代表性，且敘述主題不盡不同，然而我們卻能從文意屢屢重複的文句察覺作者流露的不同情感，以及情緒強烈程度的差別，以此作為判別著作時空背景之依據。但我們不能忽略〈九章〉共有九篇，實不能單憑二文即作下「直書其事」為〈九章〉之特色的斷語，尚需納入其他篇章一同觀之。但本文不打算用逐篇逐句研判書寫手法的方式，而以該文要旨總領全文書寫綱領，略論其他篇章之概況，以避免因其具備相同特色，而導致本文不斷重覆相同論述。。

〈抽思〉言放逐後不知何去何從之茫然、心靈的搖盪無助，如「愁嘆苦神，靈遙思兮。路遠處幽，又無行媒兮。」¹⁷；〈哀郢〉則言去國之後眷戀故國鄉土之情，兼及流離江漢之事，如「背夏浦而西思兮，哀故都之日遠」¹⁸。〈抽思〉亦同〈惜誦〉以多種負面情緒詞的堆疊敘述自己的心情，〈哀郢〉則多敘述人事景物之流變，二文皆為「直言其事」之賦體，〈涉江〉描述放逐旅途中觀覽風物水土之情，並伴隨旅程之悲愁心思。〈悲回風〉則見作者之情感終至心灰意冷，對於未來全然不抱希望，屢屢言及懷沙投江之死志¹⁹。九篇之中獨〈懷沙〉、〈思美人〉興寄比喻之文句的比例較〈九章〉其他篇章為高，但亦非多用比喻之法²⁰；〈橘頌〉則本為托物喻志之文，故可當作特例。

¹⁷ 同注 11，P206。

¹⁸ 同注 11，P193。

¹⁹ 《九章》考其文意，兼及懷王、頃襄王二世，自屈原被懷王放乃至懷沙沉江，歷代學者多將興趣置於各篇創作之先後次序、時空背景等，〈橘頌〉置於首篇多無疑義，〈懷沙〉、〈悲回風〉何者為末則迭有爭論。清林雲銘、屈復皆採〈懷沙〉為絕筆之說，但考究二文，〈懷沙〉屢用物象興寄忠臣、佞人、壅君，狀江漢風物，語意紆緩而頓挫，〈悲回風〉則慷慨悲切，反覆直言希望已窮，死志益堅，三用彭則之事，其視死如歸之精神宛然眼前，單就書寫技巧與文中情感而言，似乎〈悲回風〉更可能為絕筆前之文。不同角度論篇章次序實有不同答案，眾說紛紜，莫衷一是，因此無必要強求一顛撲不破之最終解答，但從文本剖析作者情感與寫作技巧即可。

²⁰ 若較之楚辭其他篇章，如〈離騷〉和〈九歌〉等大量運用唯美、形象化的語言以抒情、敘事或論理，〈懷沙〉、〈思美人〉仍然使用大量質樸平易的語言來抒發作者感懷，前後兩者文句比例之差極為顯著。

四、歷代有關《九章》以「賦」爲主之論述

〈九章〉出現大量「直書其事」文句，此特色應十分突出，但歷代學者少從「賦、比、興」之寫作角度討論〈九章〉，至多討論因「賦」體的手法而導致的情感直露，或將焦點集中於〈九章〉重覆相同文句的外在樣貌，有人更以此爲病，如明人張京元在《刪注楚辭》有云：

原既放，時爲憤辭，先後集之，偶得九章，非有所取義也。語意重複，亦《離騷》之蛇足耳。²¹

在他看來〈九章〉爲作者心慌意亂時隨手塗抹之文字，未經藝術加工，實爲「粗糙」之蛇足。這是負面之評價，但針對「重覆」此一相同事實，另有人給予正面評價，例如朱熹在《楚辭集注卷四·九章》有云：

今考其詞，大抵多直致無潤色，而又其臨絕之音，以故顛倒重複，倔強疏鹵，由憤悶而極悲哀，讀之使人太息流涕而不能已。²²

朱熹點出〈九章〉直接流露作者情感，沒有任何藝術技巧的修飾與美化，但是其情感的真誠，卻能感動讀者。朱熹從作者創作立場申論之，不從書寫技巧之缺陷貧乏責難〈九章〉，因爲他知道當作者內心過於激動時，難以維持文字與情感之間的距離，故不若張京元從讀者立場的審美經驗批評〈九章〉。而「直致無潤色」之語本是單純陳述《九章》特色，並無正負價值的批判，但清人陳本禮卻不作如是看，他在《屈辭精義·九章》中針對朱熹之語提出反駁：

蓋《離騷》、《九歌》猶然比興體，《九章》則直賦其事，而淒音苦節，動天地而泣鬼神，豈尋常筆墨能測。朱子淺視《九章》，譏其直致無潤色。而不知其由蠶叢鳥道、巉巖絕壁而出，而耳邊但聞聲聲杜宇啼血於空山夜月間也。²³

²¹ 楊金鼎主編：《楚辭評論資料選》，（湖北：人民出版社，1985.5），P436。

²² 同注 16，P435。

²³ 同注 16，p444。

深入閱讀朱熹論〈九章〉之文意，可知陳本澧的批判實是無的放矢，但他這段文字卻從「賦、比、興」的角度論述屈原作品之特色，並認為「直賦其事」為〈九章〉書寫綱領，此正是造成〈九章〉之所以感動人心之故。陳本澧雖同朱熹讚賞〈九章〉震撼讀者心靈之效果，卻非基於作者創作立場的同情理解，乃純然欣賞〈九章〉書寫情感無所阻隔的特色。

張京元從重覆角度批評〈九章〉，林紓則特別欣賞〈九章〉之重覆，絲毫不覺〈九章〉文句累贅，可見審美品味的主觀性，導致截然不同的評價標準，若從單一角度賞析文本，往往流於武斷，限縮文本的詮釋空間。林紓在《春覺齋論文·流別論》有云：

其曰「莫之白」，曰「莫察」，曰「無路」，曰「莫無聞」，積沓而下，不外一意，胡以讀之不覺其沓？由積愫莫伸，悲憤中沸，口不擇言而發。……為沓乃愈見其情之真。²⁴

五、結論

本文以〈惜誦〉、〈惜往日〉為核心，並輔以〈九章〉其他篇章，用細密的爬梳方式分析〈九章〉的書寫手法，整理出「直陳其事」的「賦」體寫作特色。從〈惜誦〉、〈惜往日〉等篇，我們可以發現全文半數以上文句不假托興寄，直陳其事或直陳其情。屈原作品以〈離騷〉為代表，為後代文學創作立下香草美人等象徵傳統，除此之外亦不時流露遠遊飛升之思想，更是影響後代文學想像甚鉅。從文學史的流變而言，《楚辭》無疑扮演了一種淵源的角色，成為後人爭相模擬，甚至做為評論標準的依據。因此〈九章〉在《楚辭》中展露的殊異，亦可視為在文學史上的殊異，尤其當韻文皆被投以「比興」的期待時，〈九章〉更加呈現一種異於其他文學傳統的特性。

本文主旨在於強調〈九章〉相對於《楚辭》其他篇章屢屢使用比興手法，在風格上顯現的獨特之處，並未對〈九章〉此一寫作手法做任何評價，但從本文羅列的歷代文人評論中，可以看出〈九章〉的「直陳其

²⁴ 同注 16，P447。

事」自有其獲得肯定之必要。〈九章〉在藝術技巧上的貧乏是無須贅言之事實，然而這正直接反映創作者面臨滔天巨禍時的心靈，單從情感的渲染力來說，並不稍遜於其他篇章，且更能引起讀者悲憫同情共鳴。〈惜誦〉開篇有言：「惜誦以致愍兮，發憤以抒情。所作忠而言之兮，指蒼天以為正。」²⁵〈九章〉作為屈原既放之後的心情記事，不僅僅是〈離騷〉背後創作動機的隱性註解，更以其直接懇切之語，在中國文學史上展現另一種難以忽視的書寫特色。

六、 參考書目

（一）原典與專書

洪興祖：《楚辭補注》，（台北：大安出版社，1995.6）。

楊金鼎主編：《楚辭評論資料選》，（湖北：人民出版社，1985.5）。

簡宗梧：《賦與駢文》，（台北：台灣書店，1998）。

葉慶炳：《中國文學史》上冊，（台北：學生書局，1997）。

郭紹虞：《中國歷代文學論著精選》中冊，（台北：華正書局，1990.3）。

（二）單篇論文

何沛雄：〈略論漢代騷體賦和散體賦的特點〉，國立政治大學文學院編《第三屆國際辭賦

學學術研討會論文集》，（台北：政治大學，1996），p599-581。

徐復觀：〈西漢文學略論〉《中國文學論集》，（台北：台灣學生書局，1974），P350-384。

吳儀鳳：〈騷體賦、散體賦分類概念評析〉《東華人文學報》第五期，（花蓮：東華大學中文系，2003.7），p209-232。

廖棟樑：〈〈離騷〉者，〈小弁〉之怨--關於屈辭之「怨」的一種解讀〉《東華漢學》第三期，（花蓮：東華大學中文系，2005.5），p51-87。

²⁵ 同注 11。

七、 附件

(一)〈惜誦〉

惜誦以致愍兮，發憤以抒情。 所作忠而言之兮，指蒼天以為正。	直陳其情。
令五帝以枳中兮，戒六神與嚮服。 俾山川以備御兮，命咎繇使聽直。	直陳其情。
竭忠誠以事君兮，反離群而贅疣。 忘儂媚以背眾兮，待明君其知之。	直陳其情。
言與行其可跡兮，情與貌其不變。 故相臣莫若君兮，所以證之不遠。	直陳其情。
吾誼先君而後身兮，羌眾人之所仇。 專惟君而無他兮，又眾兆之所讎。	直陳其情。
壹心而不豫兮，羌不可保也。 疾親君而無他兮，有招禍之道也。	直陳其情。
思君其莫我忠兮，忽忘身之賤貧。 事君而不貳兮，迷不知寵之門。	直陳其情。
忠何罪以遇罰兮，亦非余心之所志。 行不群以巔越兮，又眾兆之所哈。	直陳其情。
紛逢尤以離謗兮，謗不可釋。 情沈抑而不達兮，又蔽而莫之白。	直陳其情。
心鬱邑余侘傺兮，又莫察余之中情。 固煩言不可結詒兮，願陳志而無路。	直陳其情。
退靜默而莫余知兮，進號呼又莫吾聞。 申侘傺之煩惑兮，中悶瞀之饨饨。	直陳其情。
昔余夢登天兮，魂中道而無杭。 吾使厲神占之兮，曰：「有志極而無旁。」	直陳其情。
「終危獨以離異兮，曰：「君可思而不可恃。 故眾口其鑠金兮，初若是而逢殆。」	直陳其情。
懲於羹者而吹壺兮，何不變此志也？ 欲釋階而登天兮，猶有曩之態也。	直陳其情。
眾駭遽以離心兮，又何以為此伴也？	直陳其情。

同極而異路兮，又何以爲此援也？	
晉申生之孝子兮，父信讒而不好。 行婞直而不豫兮，鯀功用而不就。」	以古人事蹟比喻自身處境。
吾聞作忠以造怨兮，忽謂之過言。 九折臂而成醫兮，吾至今而知其信然。	直陳其情。
矰弋機而在上兮，罟羅張而在下。 設張辟以娛君兮，願側身而無所。	以自然之物比喻君子小人、自身心境。
欲僵偃以干僭兮，恐重患而離尤。 欲高飛而遠集兮，君罔謂汝何之？	直陳其情。
欲橫奔而失路兮，堅志而不忍。 背膺牓以交痛兮，心鬱結而紆軫。	直陳其情。
擣木蘭以矯蕙兮，鑿申椒以爲糧。 播江離與滋菊兮，願春日以爲糗芳。	以自然之物比喻君子小人、自身心境。
恐情質之不信兮，故重著以自明。 矯茲媚以私處兮，願曾思而遠身。	以自然之物比喻君子操守。

(二)〈惜往日〉

惜往日之曾信兮，受命詔以昭詩。 奉先功以照下兮，明法度之嫌疑。	直陳其情
國富強而法立兮，屬貞臣而日媿。 秘密事之載心兮，雖過失猶弗治。	直陳其情
心純庖而不泄兮，遭讒人而嫉之。 君含怒而待臣兮，不清澈其然否。	直陳其情
蔽晦君之聰明兮，虛惑誤又以欺。 弗參驗以考實兮，遠遷臣而弗思。	直陳其情
信讒諛之溷濁兮，盛氣志而過之。 何貞臣之無罪兮，被離謗而見尤。	直陳其情
慚光景之誠信兮，身幽隱而備之。 臨沅湘之玄淵兮，遂自忍而沈流。	直陳其情
卒沒身而絕名兮，惜壅君之不昭。 君無度而弗察兮，使芳草爲藪幽。	直陳其情，末句以自然之物比喻君子小人。
焉舒情而抽信兮，恬死亡而不聊。	直陳其情

獨鄣壅而蔽隱兮，使貞臣為無由。	
聞百里之為虜兮，伊尹烹於庖廚。 呂望屠於朝歌兮，甯戚歌而飯牛。	以古人事蹟比喻自身遭遇及心境。
不逢湯武與桓繆兮，世孰雲而知之。 吳信讒而弗味兮，子胥死而後憂。	以古人事蹟比喻自身遭遇及心境。。
介子忠而立枯兮，文君寤而追求。 封介山而為之禁兮，報大德之優游。	以古人事蹟比喻自身遭遇及心境。。
思久故之親身兮，因縞素而哭之。 或忠信而死節兮，或訑謾而不疑。	直陳其情
弗省察而按實兮，聽讒人之虛辭。 芳與澤其雜糅兮，孰申旦而別之？	直陳其事，末二句以自然之物比喻君子小人。
何芳草之早殀兮，微霜降而下戒。 諒聰不明而蔽壅兮，使讒諛而日得。	首二句以自然之物比喻君子小人，末二句直陳其事。
自前世之嫉賢兮，謂蕙若其不可佩。 妒佳冶之芬芳兮，嫫母姣而自好。	以自然之物比喻君子小人。
雖有西施之美容兮，讒妒入以自代。 願陳情以白行兮，得罪過之不意。	直陳其情
情冤見之日明兮，如列宿之錯置。 乘騏驥而馳騁兮，無轡銜而自載；	以自然之物比喻自身心境。
乘汜汭以下流兮，無舟楫而自備。 背法度而心治兮，辟與此其無異。	以自然之物比喻自身心境。
寧溘死而流亡兮，恐禍殃之有再。 不畢辭而赴淵兮，惜壅君之不識。	直陳其情

師評

本文命題精要，針對屈原〈九章〉之「直陳其事」的「賦體風格」為考察關鍵以進行思辯論述，層次井然，成果具體，然因為作者對研究對象有相當強烈的企圖，因此在行文論述之際，不斷重複證明《楚辭》之賦體風格，並試圖為其價值下判斷，深願此一領域、此文體受到重視，甚至注意其殊異風格，在在顯示出價值的焦慮、論辨的可能侷限。全文優點在於顯題與聚焦的有效性，作者以關鍵字「君」(P.5-6)與「讒」(P.7)來統領「賦體」之手法及其情感底蘊，從而建構單單屬於《楚辭》之賦體風格。

然而就學術論學術，隨著證據展衍研究的學思歷程，仍宜心平氣和，客觀理性。茲提供若干觀察，以為參酌：

- 一、論文前半部分的企圖心，似在挑戰既有的主流價值，但這些觀點現在學界普遍的看法裡究竟如何服務於作者的「異質性」想像？其中的轉化對應，似乎缺乏更多的例證，也沒有加以細緻處理，殊為可惜。〈九章〉對應於整個抒情傳統中的賦體，如何被架構出其定位，似乎不是一些小小的例證可予以反撥，而是應放回整體文學、思想的普遍現象來理解。
- 二、同理，在P.170-171的「四、歷代有關〈九章〉以『賦』為主之論述」，本是論文開展很重要的部分，由〈九章〉文本內部證據轉而到「歷代」的解釋與評價，但是本文似乎只是羅列正反雙方面的意見，至於這些意見為什麼會如此解讀？這些解讀之間有沒有各自關懷的面向？除了二元對立以外，有沒有調合或更多元的可能？作為後代的研究者可以得出自己的什麼看法呢？「賦體風格」的評價歷代有所差異，就文學的發展狀況來看，其本身便處在一種書寫與文類跨越與固守的矛盾中，一方面接受作者之情感，或是另一方面針對其文藝美學進行反思。因此賦體風格之接受美學與文體分類之對話是否有層理上的對話意義？
- 三、因此，對賦體的書寫風格及此書寫風格與屈原接受史的

整體意涵如何交涉，是否可以結合文學作品與理論予以
全面關照，使二者可以有全面的理解？

陳百年先生學術論文獎論文集

第十八屆
研究生組

第十八屆(民國九十八年)研究生組
第一名

佘佳燕

政治大學中文所博士班



得獎感言:

身爲一名政大中文系的學生，我感激我們系上所有老師們辛勤的教導，特別是大學時代曾鼓勵我的陳芳明教授，以及陳逢源教授上學期在研究所開設四書學專題這門課，啓發我這篇論文的思考。

身爲一名政大文學院的學生，我也要感謝文學院設置這個獎項，提供我們自我磨練的機會。

身爲一名政大的學生，我當然更加感恩學校打造了這樣優質的學習環境，讓我們得以愉快地悠遊在學術的殿堂。謝謝！

論唐君毅「理想人格」之闡釋

摘要

唐君毅先生以存在主義哲學的對照與現代科學思潮的批判，作為心目中「理想人格」之表述，並由此闡發中國與西方理想人格之類型與異同的意義，此「理想人格」的思考與論述方式，頗能彰顯中國傳統思想與西方文化思潮接觸下，其獨特的時代視野及道德主體本位主義觀點。故本文嘗試以唐君毅「人格」之相關論述為研究對象，進一步探討唐君毅於「理想人格」之闡釋。本文第二節析論唐君毅對於「人格」之界義。第三節探討唐君毅對「理想人格」之闡述方式。第四節論唐君毅如何論中國與西方理想人格之類型與差異。第五節綜合上述研究提出結語。

一、前言

唐君毅曾在一場五四紀念日的演講中對學生說：「諸位若果自己尊重自己的生命的話，千萬不要學五四時期以來，若干刻薄文人，如吳虞、魯迅等，輕易侮辱自己生命的祖先，侮辱中國歷史上大家共同崇敬的人物，亦不要輕易貶低中國支歷史文化的價值，然後才配批評中國之歷史文化的缺點，而補其所不足。」¹此說不僅可與魯迅等人的想法作一對比，亦可與胡適的「成器」觀念作一參照。

胡適特別強調「成器」這個觀念，與傳統儒家強調「成德」的人格主義（personalism）產生了微妙區別。「成器」需要有知識與技能，知識技能不是孤立在生活之外的，而正是生活中可以應付環境的知識技能。胡適認為沒有科學工業的現代文化基礎，是無法發揚什麼文化的偉大精神。胡適以「人類的生活」和「人類的社會」為哲學關懷的最終對象，從而排拒了宗教性和形上性的冥想，他攻擊帶有禪佛內涵的宋明心性哲學，也不欣賞與心性哲學接近的西方康德一系列的哲思。²

透過胡適參照可知，唐君毅強調的是人內在主體價值的確立，即「理想人格」之朗現，與五四提倡新文化運動的吳虞、魯迅、胡適、周作人（此處尤指胡適、周作人的前期思想）諸君，引進西方思潮所持意見，不盡相同，當中並無高下，此乃立場不同，觀照層面亦不同之故，況且兩者亦不必然完全衝突。只是相較於五四諸君以引進西方文明的啓蒙之姿，強調西方文化中對於「物」的重視；唐君毅則自 1950 年代起以中國傳統文化中「理想人格」為闡述基礎，對五四新文化採取反思態度。如此以中國文化為根基的文化自覺乃當前中國社會一種重要思潮。「所謂文化自覺，就是將人們關於自然及社會的認識提高到文化的自我覺醒和自覺設計的高度來加以思考。」³唐君毅於當時西化思潮等同於現代化思潮普遍席捲世界之際，能保持文化自覺的視野觀照中西方文化，不僅

¹ 唐君毅：《中華人文與當今世界·附錄：五四紀念日談對海外中國青年之幾個希望》下冊，收入《唐君毅全集》卷八（臺北：臺灣學生書局，1978 年再版），頁 337-338。

² 周昌龍：《超越西潮：胡適與中國傳統》（臺北：臺灣學生書局，2001 年），頁 102-113。

³ 方光華：〈再論文化自覺與中國思想史研究〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第 35 卷第 3 期（2005 年 5 月），頁 52。

於中西方思想文化交流時不致自我矮化，在接受西方科學知識與流行的哲學見解時不致被眩惑，更重要的是凸顯其對中國傳統文化「理想人格」之闡釋，此乃本文探討宗旨。⁴

唐君毅先生以存在主義哲學的對照與現代科學思潮的批判，作為心目中「理想人格」之表述，並由此闡發中國與西方理想人格之類型與異同的意義。本文以為唐君毅於「理想人格」的思考與論述方式，頗能彰顯中國傳統思想與西方文化思潮接觸下，其獨特的時代視野及道德主體本位主義觀點。故本文嘗試以唐君毅「人格」之相關論述為研究對象，進一步探討唐君毅於「理想人格」之闡釋。本文第二節析論唐君毅對於「人格」之界義。第三節探討唐君毅對「理想人格」之闡述方式。第四節論唐君毅如何論中國與西方理想人格之類型與差異。第五節綜合上述研究提出結語。

二、唐君毅對「人格」之界義

唐君毅的父親唐迪風著有《孟子大義》，書中以「辨義利」、「道性善」、「息邪說」、「政教」、「守先待後」五個章節闡述孟子的思想要義。唐君毅於校後附記中提及其父志業之所存，蓋可以第五章末節之數語概之：

天地不生人與禽獸同，自必有人知其實有以異于禽獸。千載而上，有聞而知之、見而知之者；千載之下，自必有聞而知之、見而知之者。人心未死，此理長存，宇宙不曾限隔人，人亦能自

4 前人關於唐君毅「人格」的研究，陳妮昂嘗以唐先生「情理合一」的學問，視為唐君毅對人格美學的建構，以提出唐先生的人格美學，並以此人格美學作為中國美學中的一個典型代表。詳閱陳妮昂：《唐君毅「人格美學」之研究》（臺北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994年12月）。蕭振邦先生亦曾就「黑格爾美學」觀點，認為唐先生提出了一種形上系統，並分別從「道德理性」這一理論面，以及「人格發展」這一實際面闡明此系統。詳閱蕭振邦：〈系統美學建構之可能：以唐君毅美學思想為核心的考察〉，收入蔡仁厚等著，江日新主編：《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》（臺北：文津出版社，1997年），頁371。於此可知，前輩學者於唐君毅「人格學問」相關研究，除著重人格美呈顯時所結合的道德與藝術的美善境界外，亦有從黑格爾美學觀點試圖探討唐先生系統美學建構之可能。

限。豈必問夫道之行不行，學之傳不傳哉。⁵

從《孟子大義》的附記可知，唐君毅於其父志業之所存特別關注人與禽獸之別，強調「人而流為禽獸，聖人之所深懼也。」；「天地不生人與禽獸同，自必有人知其有以異於禽獸。」從思想傳統脈絡來看，唐迪風與唐君毅發揚了孟子重視「人」存在的精神價值，而唐君毅自身不少重要著作亦與「人」的學問密切相關。⁶

唐君毅談「人」學，實際上談的是「人格」的問題。中國原無「人格」一詞，它是在近代由日本傳來的西洋詞彙。相較於西方對「人格」的理解多意指人的稟性氣質，中國人則更偏向其道德品格而言。「人文由人格而生，此如繁枝茂葉之原於一一之種子。」⁷若能明白唐君毅對「理想人格」之理解，除能呈顯唐君毅「理想人格」闡釋之特點，研讀其著作更能深契唐君毅對於中國傳統文化論「人」或「人文」之課題；況且「道德價值、知識價值、審美價值以至信仰價值，都是因『人』而稱的人的價值。」⁸無論談人格或人文，兩者均密切相關，人文的呈顯需要個體人格的構成，個人人格的發皇亦表現於整體人文、人文精神上。唐君毅對於「人」的重視，於其思想體系具有不可或缺的重要位置。

何謂「人格」(personality)？不同學科對「人格」有不同的界義。哲學領域所說的人格大致包含三重涵義：1.個體性；一個人在對自己的意識中突出的、區別於他人的性格。2.為一個人所展示出來的經常性發生的基本的和一般的精神和行為模式。3.歸於一個人的精神和行為活動的總和。⁹心理社會學者則將「人格」定義為「源自個體內一致的行為模式與內在歷程」。一致的模式是指穩定而一致的人格；內在歷程包括了

⁵ 唐君毅：〈孟子大義重刊記及 先父行述〉，《孟子大義》(臺北：臺灣學生書局，1976年)，頁14。

⁶ 唐君毅與「人」的學問相關重要著作諸如：《人生之體驗》、《心物與人生》、《人文精神之重建》、《中國人文精神之發展》、《中華人文與當今世界》等。

⁷ 唐君毅：《人生之體驗續篇》收入《唐君毅全集》卷三(臺北：臺灣學生書局，1978年全集校訂版)，頁39。

⁸ 黃克劍：〈「花果飄零」的悲情與「靈根自植」的尋索——唐君毅文化思想探要〉，收入黃克劍、鍾小霖編：《唐君毅集》(北京：群言出版社，1993年)，頁35&45。

⁹ 【美】彼得·A. 安傑利斯 (Peter A. Angeles) 著，段德智等譯：《哲學辭典》(臺北：貓頭鷹出版社，1999年)，頁325。

所有的情緒、動機與認知等，發生在深層，但卻影響著我們的行為與感受。¹⁰

有別於西方哲學與心理社會學對於「人格」的解釋，唐君毅談「人格」具有強烈的價值涵義：

這種學問（人學）有其領域，但它不同於哲學，只能說它是心性之學。但又非心理學，而是人性的學問。從此學下去，就是古人所說成聖成賢的學問。通常也說它是完成人格的學問。¹¹

唐君毅談的「人格」，既非西方哲學意指有別他人的性格或精神與行為的總和，亦非心理社會學家從心理與社會層面說的，由外在行為表現出來的內在「人格」意義，而是從中國傳統聖賢之學而來的心性之義，是一種人性的學問與完成人格的學問。這種源於中國傳統聖賢之學底下的「人格」，強調自覺，看重的是人內在修養，其最後之成果，用唐君毅自己的話來說即「一心靈境界之體現，或一精神生活之成就。」¹²

人格完成之重要性又不僅僅是個人內在道德實踐的問題，它還涉及不忍學術文化命脈斷絕的歷史使命感。唐君毅有感於「中國過去大儒之歷盡艱難困苦，以保存學術文化之命脈，都不是只出於保個人人格尊嚴

¹⁰ 【美】伯格（Jerry M. Burger）著，林宗鴻譯：《人格心理學》（臺北：湯姆生國際出版公司，2006年三版），頁4-5。伯格談人格理論，分為六大人格理論取向：包括人格分析論、特質論、生物論、人本論、行為/社會學習論，以及認知論。雖然這種分類法不見得是最完美的，但是多數的人格理論大概都可以歸類於六大理論的其中之一。就某種角度而言，人格心理學的六大學派就像摸象的盲人一樣：每個學派都正確的辨認並檢驗出一種重要的人格向度。舉例而言，精神分析派的心理學家認為人類的潛意識對於行為類型問題的差異性有重要的影響。特質學派的心理學家則認為所有人都可以用某些特定的連續性人格向度來描述。支持生物學派的人則認為遺傳與生理機制是解釋人格差異的最大利器。相反的，人本學派認為個人的責任與自我接受感是造成人格差異的主要因素。至於行為/社會學習派則認為一致性的行為類型是習於個體所處環境的習慣。而認知學派則是以個體處理訊息方式的不同來解釋行為的差異。每一種說法都有相當的合理性與相容性。伯格認為我們若將六大學派加以整合，或許可以對人類的一致性行為類型形成一個較為周延而正確的描述。頁5-6。

¹¹ 唐君毅：《人生隨筆·人學》，收入《唐君毅全集》卷三（臺北：臺灣學生書局，1978年），頁38。

¹² 唐君毅：《哲學概論》上冊，收入《唐君毅全集》卷二十一（臺北：臺灣學生書局，1974年三版），頁23。

之一念，而皆是由於欲上通千古而守先，下通百世而待後之超越感情而生之力量。」¹³除要求個人加以實踐內在道德外，還提到以超越個人的形式表現於文化社會，這反映了「中國儒家論文化之一貫精神，即以一切文化皆本於人之心性，統於人之人格，亦為人之人格完成而有。」¹⁴唐君毅此說除連結人格與文化之關聯，顯然亦主要繼承了孔孟以來的人文思想。

孔子之教，於人文二字中，重「人」甚過於重表現在外禮樂之儀的「文」，人要先自覺人之所以為人之內心之德，禮樂之儀文才有附著之質地。孟子更進一步肯定了心性之善，並將心性貫通天道，加以樹立「人之心性的世界」之存在，答復墨子對儒家之攻擊，而重新說明儒家所重禮樂及家庭倫理之價值。¹⁵孟子言宋儒以理來貫通天與人，太極與人極，而人道人文，遂皆一一有形而上的究極的意義。宋明理學發展出一種「自覺能通貫到超人文境界之人文精神」¹⁶唐君毅對於「人格」之界義，遙契了孔孟與宋明理學道德實踐的主張。

最能彰顯唐君毅闡述「人格」的時代精神是對於每個人「人格」的重視。唐君毅要人「珍貴你獨一無二之人格」：

你生命之本質來自無始之始，終於無終之終，同時你如是之生命，是一亘古所未有，萬世之後，所不能再遇。……你之唯一無二，使你之存在有至高無上之價值。因宇宙不能莫有你，他莫有你；他將永無處彌補他的缺憾。宇宙莫有你，他將不是如是的宇宙，如是的宇宙，將不復存在。你要珍貴你唯一無二之人格，如是的宇宙，依賴你而存在。¹⁷

¹³ 唐君毅：《中國人文精神之發展》（臺北：臺灣學生書局，1974年再版），頁248。

¹⁴ 唐君毅：《文化意識與道德理性·自序二》收入《唐君毅全集》卷二十（臺北：臺灣學生書局，1980年四版），頁7。

¹⁵ 唐君毅：《中國人文精神之發展》收入《唐君毅全集》卷六（臺北：臺灣學生書局，1979年五版），頁17-18。

¹⁶ 唐君毅：《中國人文精神之發展》收入《唐君毅全集》卷六（臺北：臺灣學生書局，1979年五版），頁26-27。

¹⁷ 唐君毅：《人生之體驗·生活之肯定》收入《唐君毅全集》卷一（臺北：臺灣學生書局，1985年全集校訂版），頁52。

唐君毅強調每個人人格的獨特性與重要性，並將之提升到至高無上的位置，認為宇宙若少了你，「他將永無處彌補他的缺憾」，亦非「如是的宇宙」。這段引文也隱含著唐君毅遙契孟子對人主體性的發揚。「孟子思想中的人，在宇宙中並不是孤伶伶的存在，人的永恆回歸是人本質與宇宙本體的共通感應。這種對於人的概念，豐富了人的生命，使人的存在不再只是物理的存在而已，而是更存有一種『交感交流』的聯繫。」¹⁸孟子論人，最後推向和宇宙連接的無限性，但最終並未直指「你要珍貴你唯一無二之人格，如是的宇宙依賴你而存在。」相較之下，唐君毅則進一步闡述了唯一無二之人格的可貴，此說或受到西方近代以來對於人主體性的看重¹⁹，使人和宇宙成爲一種相對的依賴性存在。相較於先秦孔孟與宋明儒者之說，唐君毅論「人格」展現了其時代觀點的闡釋特徵。透過以上所述，當中亦不難察覺到唐君毅所稱的「人格」與中國傳統人性論中的心性義已有所區隔，並非孟子純粹性善的心性義，而是一種中性意義，此現象反映出唐君毅闡釋「人格」與西方文化所理解的「人格」開啓了對話，呈顯時代視野之闡釋意義。

三、唐君毅對「理想人格」之闡釋方式

何謂「理想之人格」？唐君毅藉陸象山一詩答曰：「仰首攀南斗，翻身倚北辰。舉頭天外望，無我這般人。」何謂「理想之人格之歸宿」？唐君毅又藉近人梁任公詩二句答曰：「世界無窮愿無盡，海天寥闊立多時。」²⁰從詩意來看，此乃自在自得，人格修養最高境界是一種出自人文卻超然物外，與人爲徒卻心靈自由之開闊感，不但以人文化成天下，更與天地合德。此詩亦暗合孟子論人格美的境界：「可欲之爲善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而

¹⁸ 黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，2006年修訂二版），頁84。

¹⁹ 關於此點，不難從唐君毅的一些論中西方人道論、價值論之意義的文章，以及探討中西人文精神的裡察覺出來，如《哲學概論·人道論、價值論》下冊，收入《唐君毅全集》卷二十二（臺北：臺灣學生書局，1985年全集校訂版），頁381-560。以及《人文精神之重建》一書亦對人類之人文精神多所著墨，收入《唐君毅全集》卷五（臺北：臺灣學生書局，1978年四版）。

²⁰ 唐君毅：《人生之體驗·自序》收入《唐君毅全集》卷一（臺北：臺灣學生書局，1985年全集校訂版），頁2-3。

不可知之謂神。」²¹。所謂「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」，當指善的不同進境，當中即包含美善一體的觀念²²，即善者必美，但美不盡然一定都包含善的概念，此乃中國傳統美學思想的特徵，唐君毅正是契悟此一特徵，以人格美凸顯此美善合一的概念，並用詩意的描述交融詩與思。

除以中國傳統「默會感知」的方式表述何謂「理想人格」外，最能展現唐君毅「理想人格」道德主體的本位主義闡釋觀點在於，唐君毅採取有別於中國傳統思想家不同的論述方式，透過西方存在主義的哲學思想與科學的參照，闡述「人真實存在性之喪失與化為抽象存在之危機」與「人生存自身之能立起」這些與人格相關議題：

依今之西方存在主義者之意，今日人類文化所遭遇之一大問題，即人之失其主體性、自由性與個體之真實存在性。這我們如姑撇開他們之哲學理論，來自淺近處說，他們所以感到此問題之現代社會文化背景，此可歸宿到現代社會文化之使人皆只成為一街上人。此所謂街上人者，即一買東西的人，賣東西的人，駕駛機器的人，……。這些地方的人都是以其一抽象任務而出現的人。亦是任何人可以加以代替，而於與之發生關係的他人無損，亦為與之發生關係之他人所可不加關心的人。……。然當人有意識或無意識的，由他人之看他為種種抽象人者，來反看他自己，則人即有意識或無意識的忘了、泯失了他自己的具體存在，而只成為四分五裂的抽象人，以存在於社會。²³

²¹ 孟子注疏解經卷第十四上，盡心章句下。見（清）阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，（臺北：藝文印書館，2007年），頁254。

²² 關於孟子「美善合一」的理論基礎，可參看劉昕嵐以「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美」這段話為中心，於孟子性善論的思考脈絡之下，疏通其中意蘊，探求孟子美善合一思想之勝義。詳見劉昕嵐：〈從「可欲之謂善」到「充實之謂美」——略論孟子的人格美思想〉，《哲學與文化》第24卷第9期（1997年9月），頁882-889。此外，關於「可欲之為善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。」亦有論者指出這六個層次是指善的不同發展層次。詳見楊澤波：《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），頁356。這些文章在探討孟子論道德人格美時，均留意到美善合一的概念。

²³ 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁103-104。此文原載於

和存在主義同樣關注於人如何「存在」的唐君毅，藉存在主義的說法指出，一旦人成為抽象人之後，「人可以對他人與自己，同無真實的感情，而一齊都當作一外在物來處理，只看其效用價值、工具價值。此即可轉成為虐人兼自虐的狂病。」²⁴雖然唐君毅以西方存在主義的哲學思想，點出現代人自身以及人類文化所面臨的困境；不過，按唐君毅之見「現代西方之存在主義之思想，其論述人生存在之性相，仍嫌在消極處說得多，積極說得少。在個人主體意識方面說得多，在客觀的文化目標說得少。」²⁵

唐君毅對存在主義的看法乃站在儒家思想立場上加以吸納與消化，這至少表現在三點上：第一，上述意見認為西方存在主義，在消極處，在個人主體意識方面說得多，於積極處與客觀文化目標說得少。所謂消極，可能是由於一來人被抽象化後，人的存在感不免顯得虛無。唐君毅從孔子人文思想與孟子心性論，以及「自覺能通貫到超人文境界之人文精神」的宋明理學主張出發，把握這些傳統思想的核心，欲喚醒中國人內在精神世界道德自覺之根源，讓人在現代社會裡不致於被抽象化，且能自立。此藉內在超越的方式，有別於存在主義因對生命產生虛無和荒謬感，而致力尋找上帝以外的救贖途徑。

第二，存在主義「拒絕歸屬於思想上任何一個派系，否認任何信仰團體（特別是對於各種體系）的充足性，將傳統哲學視為表面的、經院的和遠離生活的東西，而對它顯然不滿——這就是存在主義的核心。」²⁶存在主義哲學的著眼點在於人在社會中被宰制的不自由感，這點相較於孟子性善論從正面發揮人性光輝一面，與聖賢人格的修養在於正面積極肯定生命的價值，這兩個方向有所抵觸；復以中國傳統文化裡對於人的闡釋，鮮少以個人為思考單位，總是關注個人在倫理關係中扮演的角色。

1957年2月《民主評論》九卷四期。

²⁴ 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁105。

²⁵ 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁106。

²⁶ 【美】考夫曼（Walter Kaufmann, 1921-1980）編著；陳鼓應，孟祥森，劉崎譯：《存在主義哲學》二版（臺北：臺灣商務印書館，1993年），頁2。

第三，存在主義哲學的首要原理——「『存在先於本質』，相信由我們的感官經驗所獲得的事實開始，而以歸納和抽象繼續進行，是先於對本質和永恆真理的終極的直覺的知解的。」²⁷唐君毅對此並無太多著墨，僅取存在主義中人淪為抽象人的論點來申述「理想人格」之主題。「存在先於本質」這個命題，通常是意指：「任何一樣東西，除非它存在著，否則便不具任何性質，也不屬於任何類別。」²⁸質言之，在存在主義者看來，人根本就沒有本質；人是一個一個地、在不同瞬間的「存在」，人之所以成為人，乃因為他存在。²⁹然而，若按唐君毅遙契孔孟對於人本質的看法，認為「良知與當然之理」屬人之內在性³⁰，唐君毅的想法理應較接近「本質先於存在」之先驗原則。於此可說，唐君毅雖以西方存在主義哲學說明人類文化的危機，但於實際論述時，僅取當中「人真實存在性之喪失與化為抽象存在之危機」及「人生存自身之能立起」的觀點立論。

以上三點，不僅反映出唐君毅以存在主義思潮論「理想人格」受到的時代思潮觀點，同時亦展現其道德主體本位主義觀點。此外，透過唐君毅對照科學論「理想人格」亦能反映出其闡釋特點。

唐君毅指出我們要談真實的人性人格與價值理想之所在，只能在科學家本人之真實存在上去找，而不能在科學家之科學知識語言中去找，而科學家之人格，亦只為人格世界中之一員。真實存在的科學家之人格及其他人之人格與其各種文化活動，合以構成之人文歷史之世界，為包涵科學以上之更高的真實。只有在此真實中，乃有人類之真實的理想與價值之實現。³¹

在唐君毅看來「科學的態度，只是以人的理智，運用概念符號，依規則加以構造推演，以面對經驗的對象事物，從而說出其普遍性相，一般律則或共同之理，以預測對象事物之未來，以便加以控制之態度。」

²⁷ 【美】噶林（Marjorie Grene, 1910-）著，何欣譯：《存在主義導論》（臺北：水牛圖書公司，2006年三版），頁3。

²⁸ Copleston, *Contemporary Philosophy*, p126. 參閱陳鼓應編：《存在主義》（臺北：臺灣商務印書館，1971年增訂一版），頁9。

²⁹ 高宣揚主編：《存在主義》（臺北：遠流出版社，1993年），頁43。

³⁰ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，《唐君毅全集》卷四（臺北：臺灣學生書局，1981年三版），頁226。

³¹ 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁82-83。

³²面對現代科學席捲人類文化的巨浪，唐君毅並不一味稱頌科學帶來的種種文明與便利，反而遙契孟子對於人的想法，發揚人的主體價值，指出人不應完全依賴如科學此等外在的力量：

人生最重要之學，中國人解決中國問題之道，根本上仍在求我們之人生存自身之能立起。如人生存自身立不起，莫有科學能使之立起。此必待科學以上之人的學問。若人不能立起，則科學自身亦不能真有其應得之地位，以不斷向上進步。……如人不依於科學以上之學問，以直下時時處處求此人生存在人類社會之向上進步，而只等待一將來的科學之進步，來使人類社會進步。此等待本身，尤是一罪惡。因此等待，使人在當下無所事事，或難有所事，而無真實向上的精神貫注，而人類社會，遂只有日益向下沉淪。³³

「人貴在自立」，唐君毅認為科學之上之人的學問，才是人更應重視的學問所在。此處唐君毅確立了科學與人的主從關係，認為人不應只依賴科學將人類帶往進步的社會，而是應該回歸人自身真實向上的精神，讓自己得到超越的力量。

唐君毅藉由西方存在主義哲學思想與現代科學的參照，將論述聚焦於「人」，對於「人格」有著高度重視。簡單來講，如果說唐君毅以存在主義哲學的對照，是要人正視人存在的真實性問題；那麼，以科學的角度立論，則是為了凸顯事實經驗並非人生命的全部。前者主要是與西方文化比較參論下的時代觀點，後者則顯露更多道德主體本位主義之見解。要言之，人生在世，應當重視「人格」的自立。「人格」是每個「人」獨一無二之特質，人要自立，避免成爲心靈四分五裂抽象人，避免成爲被科學支配下的心靈空洞人，在唐君毅看來，首要方式即在於邁向「理想人格」之境。

四、唐君毅論中、西方「理想人格」之類型與差異

³² 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁78-79。

³³ 唐君毅：《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁120。

除了從存在主義與現代科學的參照闡述人存在的理想方式之外，唐君毅認為抵抗人被抽象化的方法之一在於：

中國現在社會處處缺少為人所崇敬的人物人格，而又不肯多去崇敬歷史上之人物人格。一般知識分子，尤習於以不肖之心去揣測人，以功利觀點去利用人，以庸俗的環境遺傳之決定論、變態心理、下意識中之慾望，社會之階級地位等，去解釋古今中外之人物人格之形成，以銷滅人對人物人格之崇敬心。³⁴

理想人格的確立與崇敬，是抵抗人被抽象化的方法之一，故往下追尋即可從唐君毅論中、西方「理想人格」之類型與異同中，深化其論「理想人格」之闡釋特點。

論中國人人格世界之前，唐君毅先論西洋之人格世界中一般人所崇敬之人物之精神，作為對照。主要分為五種類型³⁵：

一為社會事業家、發明家型，即如愛迪生、瓦特。二為西方學者型，如西方之大哲學家與大科學家。三為西方之文學家、藝術家型。此類型者，易於學者型，在不尚理智或理性，而宗尚情感與想像。四為西方之軍事家、政治家、社會改造家型。五為西方宗教人格型，能自覺自動願承擔苦痛與死亡患難並予以實踐者。此種宗教性之人格，乃直接求與一純粹之絕對精神存在相接觸。其生命之安頓，不在此世間，而在一超越之世界。此種人在西方人格世界中，恆居最高之位。

西方人格精神的表現在於人超越現實，一往直前之理想，而中國人人格精神多表現在著重現實的理想。唐君毅認為中西人格精神不同之故，頗難言。大抵在西方之文化歷史上，不數百年即有一新民族進入文明之舞臺。初進入文明之新民族，恆一方有較多之活力，表現更多之天真與率直，一方亦有更多之盲目的生命衝動，易於生執著。故其所表現之人格精神，更易顯為一往超越凡俗與現實而直前孤往之形態。然中國

³⁴ 《中華人文與當今世界·人的學問與人的存在》上冊，收入《唐君毅全集》卷七（臺北：臺灣學生書局，1978年再版），頁115。

³⁵ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，《唐君毅全集》卷四（臺北：臺灣學生書局，1981年三版），頁375-393。

民族，則或以文化歷史較久之故，如西方人之活力與天真率直，久為中國人所失。³⁶

針對中國人格世界之人格類型唐君毅擇其要者分為下列十一種³⁷：

一為有功德於民生日用之人物。二為學者。但中國學者的落腳點多在具體的人文世界，與道之如何表現於文物上，不似西方科學家之著重對分門別類之事物，分析研究其所以然之理。三為文學家藝術家。此類人格精神，恆不免與現實生活有脫節，而沈酣於一想像境、理想境，中西蓋無二致。然中西文學家藝術家精神不同之處在於，中國第一流之文學藝術家，皆自覺的了解最高之文學藝術為人格性情之流露，文學藝術之表現本身，為人生第二義以下之事；且中國文學家藝術家之人格之形成，多由自然與人文之薰陶，及內心之修養而形成，罕如西方文學家藝術家之由於不斷之精神奮鬥，自現實的陷阱超越拔起，以向上企慕而形成。四為儒將與聖君賢相。中國人所崇敬之軍事人物與政治人物，皆主要在德行，而非在其絕對堅強之抑制與偉大之才氣也。五為豪傑之士。六為俠義之士。七為氣節之士。八為高僧。九為隱逸與仙道。十為獨行人物。十一為中國儒家之聖賢者，持載人文世界與人格世界之人格。儒家精神，乃似現實而極超越，既超越而又歸於現實。如孔子之人格精神能狂能狷，而又持載人文世界、人格世界之全體之人格精神。

以上分類是否適切，並非本文討論目的，吾人只須明白上述各種類型人物人格之特徵，即達此處引述之用意。通過引文可知在唐君毅看來，中西對於「理想人格」之追求存在一最大歧異，同時亦最能凸顯唐君毅論「理想人格」所流露的時代視野與道德主體本位主義觀點。唐君毅提出西方宗教人格型，因能自覺自動願承擔苦痛與死亡患難並予以實踐，故此種人在西方人格世界中恆居最高之位，並認為高僧與隱逸之士與西方宗教性人物相當。在此之上，唐君毅認為孔子之人格精神能狂能狷，而又持載人文世界、人格世界之全體之人格精神。唐君毅還特地撰文解釋圓滿聖賢型的孔子人格精神與其他文化聖賢人格的不同。

唐君毅認為上帝雖有絕對忘我之精神，然對於人們而言，是救主，是先知，而不是與人們一樣的人；但是孔子卻說人人有仁性，意味此超

³⁶ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，《唐君毅全集》卷四（臺北：臺灣學生書局，1981年三版），頁395-396。

³⁷ 唐君毅：《中國文化之精神價值》，《唐君毅全集》卷四（臺北：臺灣學生書局，1981年三版），頁396-433。

越精神並非高高在上，而即在人人現成之心中。『仁遠乎哉，我欲仁，斯仁至矣。』這即是孔子之極高明而道中庸之智慧的無盡藏的核心。有此仁是仁，知此仁便是智。知此仁而自覺此仁之為我之性，則無論上帝之精神是否先為我所已體現，皆一念反求而可得。『道也者，不可須臾離也；可離，非道也。』上帝超越而不內在，天德與性德為二，則天人裂而離矣。」³⁸此說顯然將孔子置於無上地位，除凸顯對孔子人格的崇敬，與孟子對於聖人人格的想法亦略同。孟子亦曾將歷史上的聖人加以分類，歸納出四種典型，並各舉一人為代表：「伯夷，聖之清者也。伊尹，聖之任者。柳下惠，聖之和者。孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。」³⁹其中孟子最推崇的就是孔子。聖人或因心性不同，而有不同的聖賢典型，然聖之時者孔子「時行則行，時止則止」應對進退間的拿捏最為適切，此乃隨順安住，但又在內心堅持信念，並非消極面對生命的姿態。唐君毅對於孔子人格之評價及與西方聖人比較的評斷是否允當，見仁見智，吾人只須瞭解唐君毅此說正好凸顯中國人文精神之核心，相較於西方上帝超越而不內在，中國人文精神之可貴與特別正是「仁」存於人人內心，且「道不須與離也」之超越而又內在的核心價值。

唐君毅論述對比中西方人格典型時，處處展現出中國人格類型之獨特，雖有異於西方，然絕不等同於思想上的落後；甚至以中國人格世界無論哪種類型的格，均以品德崇高遠勝於成器、事功之說，明顯標舉出人格之珍貴。不過，唐君毅將孔子人格提升到至上無上的地位，視孔子為道德圓滿類型，或稱儒家思想將領導世界文化，亦向來備受爭議。從今日多元文化的觀點而言，顯然須調整此對立兩極之態度，尊重且包容世界各個民族文化。然而唐君毅何以如此推崇孔子？「歷代之尊孔契接孔子精神者，多是不得意的在野之人，而從民國以來所說孔子地位是由於政治力量所造成之論，是倒因為果的說法」⁴⁰這段敘述除能扣緊前言所說唐君毅乃站在對五四新文化反思與文化自覺的立場論「理想人格」之課題，更可彰顯其「時代視野」及「道德本位主義」觀點。

³⁸ 唐君毅：〈孔子與人格世界〉，收入《唐君毅全集》卷五（臺北：臺灣學生書局，1974年再版），頁232-233。

³⁹ 孟子注疏解經卷第十上，萬章章句下。見（清）阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，（臺北：藝文印書館，2007年），頁176。

⁴⁰ 唐君毅：〈孔子在歷史文化中的地位的形成〉，收入牟宗三、唐君毅等著《寂寞的新儒家》（臺北：鵝湖出版社，1992年），頁23。

五、結語

本文旨在彰顯唐君毅先生對「理想人格」之闡釋具有鮮明的時代視野與道德主體本位主義觀點。前言之後，第二節說明唐君毅對於「人格」之界義，是一種人性的學問與完成人格的學問，其最後之成果即「一心靈境界之體現，或一精神生活之成就。」第三節談唐君毅「理想人格」的闡述方式，除以中國傳統「默會感知」的方式表達「理想人格」外，唐君毅還透過西方存在主義的哲學思想與科學的參照，闡述與人格相關之議題。本文亦於當中提出若干「人格學問」闡釋上可再進一步深思處。基於唐君毅認為理想人格的確立與崇敬，是可抵抗人被抽象化的方法之一，故第四節從唐君毅歸納出的中、西方文化崇敬「理想人格」之類型，藉由唐君毅對中、西方「理想人格」之區隔，進一步論述其闡釋特點。經由本文的研究，可知唐君毅站在中國傳統文化立場上，特別重視「理想人格」之朗現，不僅繼承了中國傳統論述方式，還吸納了西方存在主義思潮特點，且分析了現代科學可能帶來的弊病，挺立中國傳統文化中對於「人學」的獨特觀點和闡釋，本文並由此闡釋唐先生看法上進一步值得留心處。

六、徵引及參考書目（按作者姓名筆畫排列）

（一） 古籍

（清）阮元校勘：《十三經注疏》第八冊，（臺北：藝文印書館，2007年）。

（二） 專書

牟宗三、唐君毅：《寂寞的新儒家》（臺北：鵝湖出版社，1992年）

李杜：《唐君毅先生的哲學》（臺北：臺灣學生書局，1983年再版）。

李明輝：《儒學與現代意識》（臺北：文津出版社，1991年）。

周昌龍：《超越西潮：胡適與中國傳統》（臺北：臺灣學生書局，2001年）。

唐迪風：《孟子大義》（臺北：臺灣學生書局，1976年）。

唐君毅全集編委會：《唐君毅全集》（臺北：臺灣學生書局，1991年校訂版）。

陳鼓應編：《存在主義》（臺北：臺灣商務印書館，1971年增訂一版）。

高宣揚主編：《存在主義》（臺北：遠流出版社，1993年）。

黃克劍、鍾小霖編：《唐君毅集》（北京：群言出版社，1993年）。

黃俊傑：《孟子》（臺北：東大圖書公司，2006年修訂二版）。

楊澤波：《孟子評傳》（南京：南京大學出版社，1998年）。

蔡仁厚等著，江日新主編：《「牟宗三哲學」與「唐君毅哲學」論》（臺北：文津出版社，1997年）。

【美】伯格（Jerry M. Burger）著，林宗鴻譯：《人格心理學》（臺北：湯姆生國際出版公司，2006年三版）。

【美】噶林（Marjorie Grene）著，何欣譯：《存在主義導論》（臺北：水牛圖書公司，2006年三版）。

【美】彼得·A. 安傑利斯（Peter A. Angeles）著，段德智等譯：《哲學辭典》（臺北：貓頭鷹出版社，1999年）。

【美】考夫曼（Walter Kaufmann）編著；陳鼓應，孟祥森，劉崎譯：《存在主義哲學》二版（臺北：臺灣商務印書館，1993年）。

(三) 期刊

方光華：〈再論文化自覺與中國思想史研究〉，《西北大學學報》（哲學社會科學版）第35卷第3期（2005年5月），頁52-55。

劉昕嵐：〈從「可欲之謂善」到「充實之謂美」——略論孟子的人格美思想〉，《哲學與文化》第24卷第9期（1997年9月），頁882-889。

(四) 學位論文

陳妮昂：《唐君毅「人格美學」之研究》（臺北：淡江大學中國文學研究所碩士論文，1994年12月）。

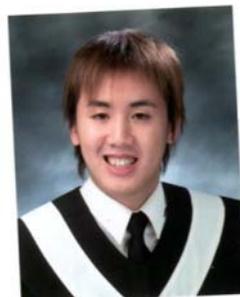
師評

- 一、對於問題意識的掌握清楚，論文結構暨立論的依據與理路明確適切。針對唐君毅先生的「理想人格」之詮釋進行嚴密的疏理，能夠充份展現探討的主體內容之實質蘊涵。
- 二、以唐君毅先生對於「人格」有關之論述作為研究對象，並對中國與西方理想人格類型與異同進行精要說明，進一步對唐氏之獨特的時代視野與道德主體本位觀點下的理想人格作了詳實探析。
- 三、對研究對象之內容掌握恰當，對有關議題亦有一定的熟悉度，故探析之主題內涵，能夠得到精確的認識與開展。
- 四、行文流暢通順，結構條理分明，論述聯繫性強，主題重點掌握明確，推論嚴謹，具有研究之價值。

第十八屆(民國九十八年)研究生組
第二名

李鎧揚

政治大學台史所碩士班



得獎感言：

首先，謝謝陳百年先生學術基金會提供我們學術創作的機會，也感謝匿名審查人對文章諸多寶貴意見，惠予斧正。日治時期臺灣教育史是當前臺灣史學界具有相當縱深的領域之一，而政治大學臺灣史研究所在既有史學基礎上，自創所以來便不斷強調各種學科的整合，希望透過經濟、教育與政治其他學科整合強化臺灣史研究領域，本篇即為這樣理念下的初步嘗試；利用歷史學史料，結合近代財政與教育學概念來探討殖民地初等教育與母國教育的差異。一直是所內師長與指導教授許佩賢對所念茲在茲的方法論。最後，還要謝謝師範大學吳文星與蔡錦堂老師所主持的臺灣教育史研究會，提供我發表論文與探究教育史的場域，謝謝在求學生活中幫助我的諸位師長與同學。

日治時期臺灣初等教育經費組成與變革

摘要

日治時期臺灣的初等教育，依據人種的不同分為小學校（日人）與公學校（臺灣人），這樣的設計也讓兩者的經費來源並不相同。日本統治初期因為地方行政單位並不完全，於本國由市町村設立的初等教育機構，在臺灣因為欠缺設置主體，以中央層級的總督府來設置。但在公學校經費方面，卻仿照本國小學校取自地方街庄，由臺灣街庄人民負擔；小學校經費則以總督府地方費來支付，呈現出設置者與經費負擔者不同的特徵。這樣的情形在 1920 年地方制度改正後有了改變，總督府在地方上劃分出州廳與市街庄兩個經費層級，並設置特別會計規劃新增的財源。改變原來原本由總督府負擔的方式，改由州廳來負擔中等教育機構的設置與初等教育教師費用，市街庄則負擔設置與維持費用。而新增的教育經費負擔層級，並未讓人數最多的公學校就學率大量提升，在地方改正後的前幾年，就學人數不增反減。州廳方面因為負擔過重，影響到增設新的公學校。地方僅能以增班解決就學人數增加的問題，無法有充足經費擴建校舍。進入十五年戰爭期後，在地方在委任事務過重與稅源減少下，教育費也受到其他支出項目排擠，讓教育經費比重持續下降。當時地方官員雖提出部分解決方式，仍無法解決增加教育支出比重卻下降的矛盾。

關鍵詞：教育費、初等教育、設置者負擔、公學校、小學校

一、前言

臺灣在 1895 年成爲日本屬地，展開有限度的近代教育。殖民地學者矢內原忠雄指出，與當時洲歐諸國的侵略相比，日本在觀念上雖是帝國主義國家，但在甲午戰爭前後資本卻相當缺乏；在臺灣領有後一定要依靠經營來累積國家資本，進而提升在世界地位。¹而這些方向的達成，都需要大量知識的配合，顯示出臺灣殖民地教育的重要性與急迫性。藉由近代化教育的實施，讓接受教育的臺灣人成爲貫徹殖民地統治的一環，日本的統治可以說兼具了「同化」與「近代化」雙重面向。²但近代教育的普及需要大量的經費支撐，也和國家教育財政發展息息相關。如何在母國利益爲最大前提下，發展出合適的殖民地教育，即是帝國主義國家的重要課題。本文將自日本領有臺灣的 1895 年爲起點，探討近代教育機構設立問題，並對於初等教育經費的運用與配置進行討論，探究日本殖民地教育財政的建立。

二、臺灣近代初等教育的設置

1. 初等教育機構的設立

日治時期臺灣教育，不但是日本對本土以外實施近代教育的初始，也帶有殖民地統治的特質。總督府除了將臺灣既有的書房收編爲輔助的教育機構，同時也嘗試設置近代教育機構。對於教育機構的設置，學務部長伊澤修二秉持「讓新的臺灣成爲日本一部分」的想法，延續其在日本教育訴求，希望能在臺灣實施無償教育。³認爲臺灣應該廣設以「公學

¹ 矢內原忠雄（著），周憲文（譯），《日本帝國主義下之臺灣》（臺北：海峽出版社，2002），頁 9-11

² 吳文星，〈日據時期臺灣教育史料及其研究之評介〉，《臺灣史田野研究通訊》第 26 期（1993 年 3 月），頁 48

³ 駒込武，〈領臺初期民における植民地教育方針の形成—儒教・教育敕語・日本語〉，收入於阿部洋（編），《戰前日本の植民地教育政策に関する総合的研究》（福岡：福岡縣立大学，1994），頁 299。日本在經過地方行政體改造後，雖提供

校」(Public School) 爲主的學校，而包含國語傳習所、師範教育與公學校在內的費用，皆由國庫支付。⁴這個想法的初步實踐，便是學務部在明治 28 年 10 月提出的「國語傳習所」。依據國語傳習所規則(府令 151 號)，由總督府直轄的國語傳習所分設甲乙二科，採取不徵收授業料(學費)方式；並給予部分學生伙食費與津貼作爲補助之用。⁵日後更於各國語傳習所開設分教場，作爲近代教育的一種語言教學與教育實驗機構。但隨著各地分教場數目與就學者增加，總督府開始對經費感到沉重，除教師費用外，總督府將部分分教場的經費由地方負擔，⁶伊澤修二的想法未能施行於臺灣。⁷

從分教場經費負擔的改變，我們可以看到總督府嘗試將設置經費交由地方負擔構想。國語傳習所雖然具備近代教育的課程與教室雛形，仍屬於臨時性機構，無法完整傳遞日本人在臺灣推行的近代教育，因而設立公學校來取代國語傳習所。總督府在明治 31 年 7 月公布「臺灣公學校令」(敕令 178 號)，成立以臺灣人爲主教育機構設置規則，並將設立經費的要件納入法規中。公學校以國語(日語)普及爲主的學校，學習近

日本小學校經費的法源與經費，但在實施上卻發生地方財政窘困的情形，許多學生不願就學。當時身爲國家教育社長的伊澤修二組織國立期成同盟，要求帝國議會立法給予小學校費國庫補助。本山幸彥(編)，《帝國議會と教育政策》(京都：思文閣，1981)，頁 169-173；故伊澤修二記念事業會編纂委員會(編)，《樂石伊澤修二先生》(東京：大空社，1988)，頁 167-169

⁴ 伊澤修二，〈臺灣公學校設置に関する意見〉，收入信濃教育會(編)，《伊澤修二選集》(長野：信濃教育會，1958)，頁 608-609。本資料由富田哲教授提供，特此致謝。日治時期臺灣所指稱之「國庫」，爲依據臺灣特別會計法所設立的特別會計經費，但因其性質仍屬於帝國會計的一環，受到帝國議會審查，因此仍爲國庫一部份。參見外務省條約局(編)，《日本統治下五十年の臺灣(「外地法制誌」第三部の三)》(東京：條約局法規課，1964)，頁 348

⁵ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》(臺北：南天書局，1995)，頁 169-179

⁶ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》，200-201

⁷ 日本本土有關國庫負擔的構想，自明治 5 年學制頒布後便不斷被提及，最初森有禮於〈學政要領〉中即曾提出由國稅補助教育經費的建議；但在學制頒布後一直到第一次小學校令發布前，初等教育經費一直以設置者(市町村)爲經費負擔主體爲主。這樣的情形雖在國庫補助教師費用後發生變化，但戰前日本初等教育經費本質上仍以「設置者負擔主義」爲主，但並未排除國庫與學費兩種支付經費的方式。相關討論參見井深雄二(著)，《近代日本教育費政策史》(東京：勁草書房，2007)，頁 404-405

代知識並非其目標；⁸也未規定臺灣人有就學的義務，地方上不強制設立公學校，而是在單一街庄或數個街庄得以負擔期經費情況下，得由知事廳長認可設立(第一條)。⁹地方街庄要保證提供足夠設置經費才能設立公學校，因為需自籌部分經費，公學校可以保有基本財產(第三條)；同時就學時也要繳納學費(第二條)。因為公學校無法滿足臺灣人就學人數，知事廳長必須透過核可制度限制設置公學校數量。總督府僅以地方費來負擔公學校教師費用(含薪資與旅費)。¹⁰受到由地方來籌措設置與營運費影響，其經費來源相當多元，包含延續清治時期的學租，地方人民寄附金(捐款)、各街庄社負擔協議費、牛墟稅、廟租等收入，多向當地人民徵收費用(民費)；¹¹在總督府只負擔部分公學校費用情形下，地方必須要找尋更多的財源，產生了定時或不定時的教育分攤費用。另一方面，公學校也向學生收取一定的學費作為學校的收入。這種分攤經費的對象很可能與該事業(學校)並無利害關係，該對象子女可能也並未就學，屬於半強迫負擔。¹²某種程度上已經具有由設置者(地方民眾)來負擔經費的特徵。而公學校自身也需要管理自身的財產，校長需在每學年開始前，依據「公學校資產管理規程標準」向辨務署長報告該校資產，其資產也無法移為其他用途。¹³臺灣公學校雖是普遍設置的教育機構，因為各街庄不一定有充足的設置與維持費，導致未就學者仍然佔了多數，臺灣人民很難得到充分的就學機會。總之，公學校經費的構成，可概分為總督府(地方費)、學費與地方街庄人民的捐款或協議費三部分；而一般性的維持經費，可以分為基本財產衍生的資金、捐款、學費與協議

⁸ 〈後藤長官の訓示〉，《臺灣教育會雜誌》第27號，頁2。而公學校既然並非為義務教育機構，自然也不是地方的必要事務。

⁹ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》，223。有關義務教育的探討，可參閱許佩賢(著)，《殖民地殖民地臺灣的近代學校》(臺北：遠流出版社，2006)，頁173-195

¹⁰ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》(臺北：南天書局，1995)，頁222

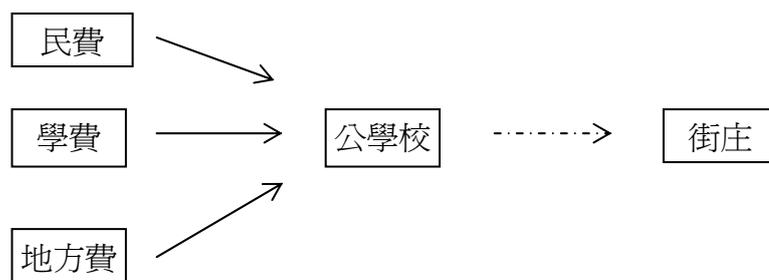
¹¹ 〈自三十一年十月至三十二年三月全島公學校經費調查表〉，《臺灣總督府公文類纂》明治32年4月，冊號4586，文號11，門號17

¹² 許佩賢(著)，《殖民地臺灣的近代學校》，頁75

¹³ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》，頁240-242

費。¹⁴在學校設置與否上，知事廳長擁有相當的權限。

圖一 公學校經費的負擔構造（1898-1920）



備註：公學校由民費（協議費、捐款、學租）、學費與總督府地方費組成，主要以日語普及為目標，其教育的成果是否能未地方帶來幫助並不明確，以虛線表示；地方費為依據臺灣地方稅規則所徵收的財源。

日人方面，明治 29 年（1896）4 月實施民政後，陸續有官員攜帶妻兒來臺。開始出現設置教育機構的需要。最初日人初等教育機構由私人設立，在臺北大稻埕建昌街設置私立日語學校與艋舺曹洞宗臺北國語學校，明治 29 年（1896）底就學人數約有兩百位。於在臺日人要求下，總督府沿用日本小學校令，於明治 30 年（1897）總督府發佈國語學校第四附屬規程（府令 28 號），在國語學校下設立以在臺日人為主的小學教育，包含小學科與補習科，¹⁵明治 31 年以官立的方式設置獨立的小學校，在小學校經費收入方面，依據明治 31 年「臺灣小學校授業料收納規程」（府令 75 號），臺灣小學校得向監護人收取學費。在日本本土，作為義務教育的小學校，自 1900 年以後已經不收取學費，說明了臺灣小學校與日本小學校的差異。¹⁶初期小學校設置的數目並不多，為了應付無法順利就

¹⁴ 〈公學校授業料〉，《漢文臺灣日日新報》明治 40 年 12 月 12 日，2 版

¹⁵ 臺灣教育會（編），《臺灣教育沿革誌》，頁 411

¹⁶ 日本在明治 19 年首次公布的小學校令中，已經明確規定監護人有讓子女就學的義務。而在明治 33 年（1900）改正小學校令中，已經確立不徵收學費的原則。對日人來說，義務教育就不應該徵收學費；換句話說，收學費的小學校就不是義務教育機構。有關戰前義務教育定義的探討，可參考平原春好，〈戰前日本に

讀的在臺日人，總督府在部分公學校設置「小學科」，讓日人就讀公學校。據總督府於明治 32 年（1899）底的一項統計，當時共有 169 位日人就讀於公學校，可以說明當時小學校缺乏情形，導致日童需就讀公學校。¹⁷。明治 36 年（1903）總督府以訓令第 123 號發佈「小學校教育特別施行規則」，讓就讀公學校日人所繳納的學費成爲該公學校的收入；一般小學校的學費則是作爲地方廳費的一部份。¹⁸小學校經費不足時也有籌募經費情形，但以在臺日人的捐款爲主。¹⁹

在明治 35 年的「臺灣小學校規則」(府令 24 號)中，明確規定小學校以提供在臺日人教育爲主。但在就學方面，臺灣小學校並非因爲學制上的不足，部分臺灣小學校欠缺高等科設置，難以銜接日本本土的教育，臺灣小學校很難說是完整的初等教育。其次，臺灣小學校並未明確強制監護人有讓學童就學的必要，雖然臺灣小學校學制與課程上雖源自於日本小學校，在臺日人可以自由選擇是否要讓子女接受教育，臺灣小學校在學制與就學義務上與日本小學校並不完全相同。²⁰有關臺灣小學校的設置經費，日本小學校令所規定的地方設置主體，在 1920 年以前因爲欠缺法源，並未具有公共團體資格，故採取官立的方式；另一個重要的是在臺日人在人數上遠遠低於臺灣人學童，地方上根本就不需要設置如此多的小學校。因此，臺灣小學校的經費悉由臺灣總督府特別會計費，並不需要依靠地方經費。明治 35 年（1902）之前，臺灣地方費支付的項目中，僅有一項「公學校」屬於教育支出。²¹明治 35 年（1902）依

おける就學義務》，《日本教育法學會年報》第 4 號(1975)，頁 172-180；

¹⁷ 「三十二年十二月末公學校及私立學校統計表」，《臺灣總督府公文類纂》，明治 32 年乙種永久保存，冊號 608，文號 10

¹⁸ 一般小學校的學費，因爲經費來自於地方費，其學費收入自然屬於地方費一部份，有時也會在明治 37 年的新竹廳，公學校中的特別小學科收入則是成爲廳費的一部份（新竹廳訓第 17 號）。李鎧揚，〈從教育經費看日治臺灣小學校設置（1897-1941）〉，《臺灣史學雜誌》第 5 期（2008 年 12 月），頁 34-35

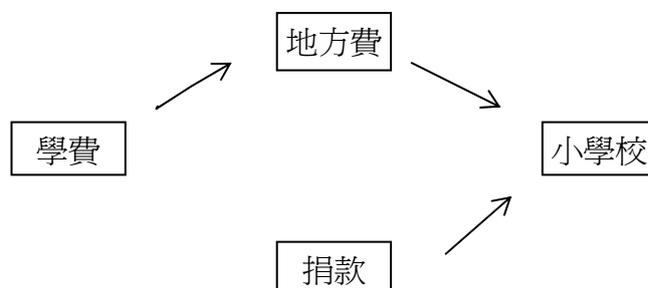
¹⁹ 〈小學義捐〉，《漢文臺灣日日新報》1907 年 7 月 16 日，

²⁰ 有關義務教育的探討，森田俊介在昭和 15 年的〈臺灣に於ける義務教育制度の将来〉中，也提到臺灣小學校的就學率，已經與實施義務教育制度的日本小學校無異，間接說明了臺灣小學校並非義務教育。參見森田俊介，〈臺灣に於ける義務教育制度の将来〉，《臺灣教育》第 455 號（1940 年 2 月），頁 5。

²¹ 臺灣總督府（編），《臺灣地方稅支辨支出科目》（臺北：臺灣總督府，1899），

據訓令第 86 號規定，臺灣地方稅支辦項目自 4 月起增列「小學校」項目，將小學校與師範學校經費改由地方費支出。²²臺灣小學校經費由特別會計教育費支出移轉到由地方費，間接將小學校經費由地方經費負擔。從負擔的經費來源中，可以知道小學校的維持經費較公學校穩定，因為不需要自籌經費，臺灣小學校也無需保有自己的財產，與地方的關係也較為疏遠。

圖二 臺灣小學校經費負擔構成(1902-1920)



從國語傳習所、公學校與小學校的設置，我們可以發現幾個日治初期臺灣教育機構的特色。對於臺灣領有後臺日人無法有效溝通，伊澤修二在「臺灣學事設施一覽」提出的解決之道，在於招募具有語言專長的講習員，並以建立日語和臺灣語初級傳授機構為當務之急；其次是建立永久教育性機構，如設立臺灣總督府國語學校、師範學校以及各種學校，全面提升教育水準。²³因此以國語傳習所作為國語(日語)推廣的臨時教育機構，基於伊澤修二的理念與設置急迫性，採取國庫負擔方式。而在眾多分教場設置後，因不堪負荷改為地方來籌措經費。這個措施在設置公學校時仍然沿用，讓地方民眾直接成為學校設置經費的負擔主體。反觀臺灣小學校的成立經費，從一開始的總督府官立型態，經費由臺灣

頁 7

²² 雖然小學校、公學校、師範學校經費三種學校均使用地方費，但公學校經費中由地方費支付者僅有教師費用，其餘經費為地方自籌，而小學校與師範學校經費則大多來自於地方稅。臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》，頁 426

²³ 伊澤修二君還曆祝賀會(編)，《樂石自傳—教界周遊前記》，頁 229-238

總督府特別會計的教育費項目支出，到明治 35 年改由地方費負擔。因為設置時，兩種學校都將學費作為學校收入的一部份，最初小學校與地方的經費關連便是建立學費上。直到明治 35 年由官費改為地方費負擔後才發生改變。從兩個初等教育機構，我們可以看出日治時期分離主義 (Separatism) 的實踐，依據人種差異，創造出不同的教育場域，使在臺日人在教育上擁有優勢，攸關兩者教育經費籌措的差異。兩種學校卻又都無可避免的直接或間接利用來自地方的經費，說明初等教育的建立要能夠充分利用地方的事實。

2. 初等教育的設置主體

從公學校與小學校設立中，我們可以了解臺日人的初等教育機構經費並不相同。在日本學制中，其教育機構各由不同經費負擔，一般而言，在日本本土的官立學校為國家設立，以高等教育為主經費也由國費負擔；公立學校則包含中等與初等教育，由府縣郡市町村為主。²⁴這在明治 11 年「日本教育令」草案第 17 章已經有規定，該法案中將學校分為官公私立三類學校，以官費設立者為官立學校，以公費設立者為公立學校，以私費設立者為私立學校；第 33 章同時也說明，公學費用由學區內人民負擔，其經費並非由中央負擔。²⁵臺灣公學校的經費除了教師薪資外，由街庄來負擔，這樣的設計類似於日本本土的小學校設置。²⁶臺灣小學校的經費則由總督府來籌措，不論在設置還是維持營運的穩定度都較公學校有利。臺灣初等教育機構到底是由誰來設置，亦或誰是教育機構的設置主體，將是以下討論的主題。

臺灣地方行政機構，自明治 28 年軍政時期實施地方官臨時官制，下設臺北、臺南與臺灣三縣與澎湖島廳，於縣之下又設置以國庫補助的行政機關街庄。實施民政後確立三縣一廳的規模。以後陸續經歷三縣三

²⁴ 木場貞長（著），《教育行政》（東京：金港堂，1902），頁 20-21

²⁵ 山住正己（校），《教育の体系》（東京：岩波書店，1990），頁 72-74

²⁶ 日本小學校的經費，由地方共團體町村來籌措。有關日本小學校經費來源可參閱李鎧揚，〈從教育經費看日治臺灣小學校設置(1897-1941)〉，《臺灣史學雜誌》第 6 期(2008 年 12 月)，頁 24-58

廳、三縣四廳、二十廳、十二廳的行政區劃分，因為地方官廳設置與權限都受限於臺灣總督府，具有中央集權的特徵，為官治行政時期。²⁷在日本行政法中，所謂「官治行政」指稱以敕令設置之官廳，並非以法律所設置的自治團體。由官吏所組成的官廳並無自主權，其法規命令為承國家統治者意思，受到上級官廳的指揮監督。²⁸而臺灣總督依據「臺灣總督府官制」規定，「受拓務大臣監督而統理臺灣諸般政務」；又在六三法體制下，除外交、軍政、貨幣等統一制度之外擁有廣泛的行政權，包含任命地方知事廳長與部分財政自主權，更擁有委任立法權，某種程度上比日本郡町村擁有更大的自主權。這讓總督得以相對自由選擇是否採取與內地相同的制度，使臺灣在統治初期具有「特別統治主義」的色彩。²⁹換言之，在當時行政機構底下，臺灣總督府雖屬於中央官廳所轄地方官廳，卻是特別制度下的行政官廳，無法以一般行政官廳法規規範。³⁰這樣的設計讓臺灣教育制度並不一定仿照日本教育制度，反而可能帶有因地制宜的色彩。

也因為異法域的特徵，很多方式與日本本土有部分的差異。我們從「教育營造物」的角度來看，依據當時教育行政學的見解，教育營造物範圍包含學校與博物館、美術館與圖書館的機構設置，其設置義務應屬於國家或地方公共團體；在明治 21 年日本市町村制度發布後，這些設施的設立責任在於是國家或郡市町村。³¹殖民地臺灣並未實施地方自治下，倘若有設置需要，在欠缺設置的主體國家或地方町村狀況下，僅能由總督府負擔。從教育營造物需由國家或公共團體來設置的角度來看，臺灣僅有總督府擁有類似公共團體的地位；除臺灣總督府以外，臺灣其他官廳並不具

²⁷外務省條約局(編)，《日本統治下五十年の臺灣(「外地法制誌」第三部の三)》(東京：條約局法規課，1964)，頁 186-189

²⁸清水澄(著)，《日本行政法》(東京：松華堂，1935)，頁 25-33、88-91

²⁹王泰升，〈日治時期臺灣特別法域之形成與內涵〉，收入氏(著)，《臺灣法律史的建立》(臺北：臺大法學院，1997)，頁 106-107；春山明哲(著)，《近代日本と臺灣》(東京：藤原書店，2008)，頁 157-162

³⁰織田萬(著)，《教育行政及行政法》(東京：富山房，1916)，頁 28-29

³¹織田萬(著)，《教育行政及行政法》，頁 143-148

備公共團體或法人資格，皆是總督府因應業務需要所設立的官廳，不具有獨立的財政權與教育權，在行政層面承上級機關命令辦事，總督府可說是唯一擁有設置教育機構的行政單位。³²

明治 31 年公學校令的設置規定中，知事廳長對公學校核可權是來自於臺灣公學校令的賦予，並非以總督的名義來核可(第 1 條)。但知事廳長為臺灣總督的部屬，臺灣總督府地方官官制中，知事屬於敕任官，廳長為奏任官，總督對其雖不具有任意懲處與任免權，但依法有權監督與指揮權限，也得以透過訓令發布各種委任事項。基於下級官廳承上級命令執行行政事務的原則，知事廳長必須奉命執行，當其執行總督委託事項時，該作為均以總督名義來執行；³³且地方官廳亦不具有公共團體資格，到底公學校是否能夠算是由總督透過委任知事廳長的方式核可設立，亦或是知事廳長的行政裁量，仍是模糊且值得討論之處。臺灣總督府與地方官廳屬於上下級機關的屬性。到了明治 40 年以律令第 1 號公布的「臺灣公學校令」，將公學校的設置核可權改由總督核定(第 1 條)，核可後由廳長來管理，兩者的角色地位明確化。在地方街庄的人民提出申請後，由知事廳長上呈給總督核可設置，³⁴我們便能夠確認公學校以總督府為設置主體的原則。在日本由町村取得公共團體資格後設立的初等教育機構，因為欠缺設置主體改由總督府來設立，其設置與維持費卻又透過地方來籌措，總督府僅負擔教師薪資；設置主體與經費主體並不一致，凸顯殖民地初等教育與本國教育的歧異性。³⁵臺灣小學校則是在經

³² 清水澄(著)，《日本行政法》(東京：松華堂，1935)，頁 25-33、88-91

³³ 瀨戶山兼斌(著)，《官公吏通義》(臺北：臺灣法制研究會，1934)，頁 141-143

³⁴ 條約局法規課編，《律令總覽：「外地法制誌」第三部の二》(東京：條約局法規課，1960)，頁 51

³⁵ 另一個可以看出當時臺灣總督府為主體的例子為教師退休金的實例，從「臺灣地方稅支辦ノ俸給ヲ受クル文官判任以上ノ學校職員退隱料及遺族扶助料ニ関する制」(明治 33 年法律 77 號)來理解，該法第二條提到有關府縣知事、廳長與文部大臣之職務，在臺灣由總督來施行。因此臺灣總督府作為當時臺灣唯一的公共團體，必須以地方費支付中等教育經費。相關條文請參閱臺灣總督府民政部(編)，《臺灣學事法規(上)》(臺北：臺灣總督府，1923)，收入於阿部洋(編)，《日本殖民地教育成策史料(臺灣編)第 8 卷》(東京：龍溪書舍，2007)，頁 226

費負擔上發生變化，由總督府特別會計改為地方費支出，其設置的主體（總督府）則未改變。³⁶

大正9年7月，臺灣總督府以律令第三、五、六號發佈臺灣州、市與街庄制，重劃臺灣地方制度。³⁷賦予地方州與市街庄公共團體的資格，當時對於公共團體的定義有三，首先是具有一定之地域與人構成，和單以人而構成者兩種，前者例如街庄，後者如埤圳組合；其次公共團體為公法人，為自己處理公眾事物之團體。³⁸地方團體的自治行政權擁有「組織權」、「保育權」與「財政權」。其中組織權部分，因為官派的首長(州長與市街庄長)而缺乏；保育行政權則涵蓋「固有事務」與「委任事務」。依照當時地方自治規定，地方事務可分為「固有事務」和「委任事務」。「固有事務」為法律所規定地方團體所應該具備的各種事務，³⁹固有事務包含公園、醫院、農業倉庫、葬儀所與墓地等營造物的建設與經營。委任事務則為街庄隨意事項，則是法律特別規定，委託給地方的事務，委任的事務，例如初等教育、戶籍、兵役等等，一但依法委任，就成為公共事務一環。⁴⁰包含高等小學校、公學校、中等程度各學校、幼稚園與青年訓練所等，必須符合公益事業。臺灣初等教育並非義務教育，因此屬於委任事務。地方制度改正很大一部份的原因，便是希望能夠讓初等教育由街庄支辦，中等教育由州來支辦，使總督府能夠專門負責高等教育。地方再取得人格的同時也給予財政權，讓州與街庄在支付保育行政權的各項措施時，由自己的財源負擔。街庄依照法令或依據當時官廳之命令所執行之事務經費，若未載於該特別會計預算中時郡守得以加之，郡守認為該經費不適當時也可以刪除，此為郡守的預算強制權。⁴¹

³⁶ 由總督府名義設置的情形，因為欠缺公共團體，在日治前期是一個普遍現象。

³⁷ 王泰升，〈日治時期臺灣特別法域之形成與內涵〉，頁136-137

³⁸ 戶島嘉吉(著)，李慶紅(譯)，〈漢譯街庄制要譯〉(基隆：櫻井出版部，1922)，頁5

³⁹ 原幹洲(著)《臺灣地方自治法制自治要求運動》(臺北：勤勞と富源社，1932)，頁42、46-47

⁴⁰ 蔡慧玉，〈日治臺灣街庄行政的編制與運作：街庄行政相關名詞之探討(1920-1945)〉，《臺灣史研究》，第3卷第2期(1996年12月)，頁135

⁴¹ 戶島嘉吉(著)，李慶紅(譯)，〈漢譯街庄制要譯〉，頁1、49

地方制度到了 1935 年後再次改正，賦予州、市與街庄法人格，地方廳則到昭和 12 年（1937）才取得公共團體資格。⁴²

表一 1920 年地方改正後行政機關變革

地方行政機構	法定地位	設置獨立會計	財產保有權	舉債權	協議會	首長產生方式	保育權
州	地方團體→法人	有	有	有	官選→ 半官半民	官派	有
廳	地方團體	有	有	有	官選	官派	有
郡	國家機關	無	無	無	無	官派	無
市	地方團體→法人	有	有	有	官選→ 半官半民	官派	有
街庄	地方團體→法人	有	有	有	官選→ 半官半民	官派	有

資料來源：《律令總覽》，頁 3-48。州、市與街庄於 1920 年被賦予地方團體資格，在 1935 年後第二次改正成為法人；而廳在 1937 年依據臺灣廳制賦予地方團體的地位。郡則在 1920 年改正前後都屬於國家派出機關，並未法人格化。地方改正詳細經過可參閱王泰升，〈日治時期臺灣特別法域之形成與內涵〉，136-141

地方制度最大的影響便是地方擁有一定程度的財政權，取得地方團體資格後得以設置特別會計，利用州費的附加稅(戶稅割、地租割)可以

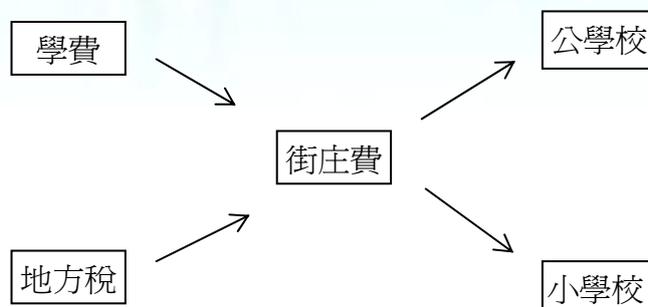
⁴² 〈臺灣廳制の要綱に就て〉，《臺灣地方行政》第 3 卷第 7 號（1937），頁 10-13

自籌財源，也可以有限度的設立小公學校。大正 11 年間以府令 65 號發布的「臺灣公立公學校規則」第 1 條規定，公學校得由市街庄或市街庄組合設立，沒有市街庄的地方則由州或廳地方費設立，端看其設置者主體與經費來源；而公學校的設立廢止，也由設立關係者來負責（主要為街庄長主導），設立核可權由總督或知事廳長下放到街庄長。這讓設置學校成為地方的一種議題，雖然街庄長在法制上擁有很大的決策權，但是透過協議會仍可給予建議，較容易傳達地方的意見。此外，新的初等學校設置規定雖讓初等教育機構的設置核可權回歸地方，但在規定第 4 條中仍然承認總督或州知事、廳長對公學校事物保有監督權。⁴³市街庄成為初等教育的設置主體，其維持費除了教師費由州費負擔外，便是來自於市街庄的財政收入，以該市街庄的特別會計來支付，初等教育的設置與經費主體趨向一致。地方不再強制利用協議費或是派捐等方式來向民眾收費，公學校與小學校一樣開始有穩定的經費來源，該校的各種收入（如學租或學費）則成為市街庄收入的一部份。⁴⁴但是地方並未排除捐款這個籌措經費管道。

⁴³ 另一個要注意的是，初等教育的設置權雖然回歸地方，但是設置核可權掌握在街庄長，並非為當地人民手上。而對於街庄的監督權，第一順位為郡守，第二順位為州知事，第三為總督。戶島嘉吉（著），李慶紅（譯），《漢譯街庄制要譯》，頁 49

⁴⁴ 在昭和 9 年的羅東街，當時地方有利用學費增加擴大街財源構想，說明學費已經被視為是一種當然的收入 參見〈授業料値上問題で 議場大に賑はふ、羅東街協議會〉，《臺灣日日新報》昭和 9 年 1 月 31 日，3 版

圖三 臺灣小公學校經費負擔來源(1921-1941)



從公學校的設置規定，從最初的知事廳長核可，到明治 40 年的總督核可；最後在大正 9 年後由街庄長設置，我們可以了解到初等教育在設置主體與經費都朝向回歸地方前進。大正 9 年（1920）以前由總督或知事廳長核可設置的方式是一種在地方制度欠缺下的妥協方式。

三、初等教育的經費的運用

1. 臺灣總督府的初等教育經費配置(1895-1920)

殖民地臺灣教育，除了課程依照殖民地統治的需要而設計，其外在型態基本上也要符合近代學校的設計。我們以臺灣公學校為例，一個完整的公學校應該要有最低限度的學級(班級)與教員，完整的校地、校舍、體操場地、設備用具與教師宿舍；提供實業課程的公學校還需要提供實習場地；其次，學校也要建構衛生設備。⁴⁵這些經費都必須由政府或地方人民負擔，不論各層級學校都需編列教育預算。教育經費也要配合特別會計制度的年度預決算時間，以支出中高等教育為主的臺灣總督府特別會計制度，從每年 4 月 1 日起至隔年 3 月 31 日結束，⁴⁶由教育主管機關編列預算，

⁴⁵ 久住榮一(著)，《改訂公學校管理法概要全》(臺北：新高堂，1935)收入阿部洋(編)，《日本殖民地教育政策史料集成(臺灣編)第2-3卷》(東京：龍溪書舍，2007)，頁 55-71

⁴⁶ 小川堅二(編)，《臺灣會計法規總覽》(臺北：臺南新報社，1925)，頁 9。年度預決算時間以特別會計下各教育經費為主。1920 年後臺灣州、市街庄制發布後，

教育經費便在該項定額內使用。⁴⁷ 而 1921 年起由於地方制度改正，地方教育經費必須配合臺灣州、市與街庄內的特別會計預算時間。⁴⁸

教育經費項目方面分為設置經費與維持經費，設置該教育機構的經費基本上由設置者負擔，設置學校的支出牽涉建造，一般由臨時費負擔，而維持費由經常費支出。臺北小學校在明治 32 年擴增校舍時，總督府以 9,000 圓購買了西門外購入 2,500 坪土地，有關建設與設置費便由臨時費支出。⁴⁹ 因為欠缺地方公共團體，同一個負擔主體可能利用不同的經費項目來支出不同層級的教育經費。初期教育費置於民政費下，1899 年臺灣總督府特別會計財將教育經費項目獨立編製預算。⁵⁰ 日治初等教育支出可分為兩部分，分別是特別會計教育項目（小學校）與地方費（公學校）項目。臺灣小學校經費最初由於官立學校的性質，除學費以外，所有經費由總督府負擔；臺灣公學校則是僅有教師費用由總督府利用地方費支付，兩者教育支出項目並不同。

總督府地方費為來自地方稅的收入，與國家課徵的國稅相對，總督府明治 31 年發佈「臺灣地方稅規則」向人民課徵地方稅。臺灣地方稅收入分為兩部分，首先是課徵「地租附加稅」、「家稅」、「營業稅」與「雜種稅」等四種項目地方稅。主要為對總督府特別會計中並未賦課的物件所徵的收入；二為來自總督府特別會計的補助金。⁵¹ 地方稅項目中的營業稅與雜種稅種類，由臺灣總督府規定（第一條）。同時在第 6 條中明定，將地方稅的用途明定在十種項目，分別為（1）辦務署費（2）街庄

初等教育機構則必須以依據該市街庄的特別會計預決算時間為主。

⁴⁷ 教育主管機關，在總督府方面初期為總務局學務課，明治 40 年後學務課改隸民政部內務局，明治 41 年改為學務部學務課；明治 44 年到大正 6 年間改為民政部學務部，大正 7 年實學務部改隸內務局，學務部又改回學務課，大正 10 年改為文教課，大正 13 年後改制為文教局。參見吳聰敏等(編)，《日本時代臺灣經濟統計文獻目錄》(臺北：吳聰敏出版，2004)，頁 70

⁴⁸ 以臺灣州制中規定為例，每年的會計年度需在四月以前呈送給總督核可。

⁴⁹ 〈臺北小學校沿革概要〉，《教育時論》，明治 34 年 7 月 5 日，收入阿部洋(編)，《近代日本のアジア教育認識・資料篇〔臺灣之部〕：明治後期教育雜誌所收中国・韓国・臺灣一第 30 卷(臺灣の部) 1》(東京：龍溪書舍，2004)，頁 169

⁵⁰ 總督府醫學校經費並未納入教育費項目中，一直採取獨立項目方式。

⁵¹ 矢內原忠雄(著)，周憲文(譯)，《日本帝國主義下之臺灣》，頁 80-83

社長役場費(3)警察費(4)土木費(5)教育費(6)衛生費(7)勸業費(8)救育費(9)廳舍營繕費(10)地方稅取扱費。⁵²臺灣地方稅規則發布後，地方行政組織也發生變化，在明治34年(1901)廢除既有的縣與辨務署制度，將全島分爲20廳，將地方稅委由各廳長徵收。此外，總督府劃分出三個地方費區，作爲課徵的「地方費區」，第一地方費區包含臺北廳、基隆廳在內的17個廳；第二地方費區包含恆春廳與臺東廳；第三費區爲澎湖廳。總督府徵收地方稅後，將地方稅轉撥給地方官廳作爲地方費使用。⁵³臺灣地方稅制訂目的，主要在輔助總督府特別會計，由於不需經過帝國議會審議，其稅收的一切款項均由總督自由裁量。而來自國庫的補助金，則帝國議會對其用途也無監督權限；一旦國庫補助金轉入地方稅收入，帝國議會就不再有監督權限。矢內原忠雄認爲，臺灣的地方稅制度，使總督一方面可不經帝國議會徵稅便可自由運用實行臺灣統治，擴張了總督的財政權，也對臺灣財政自主有相當助益。⁵⁴任職於總督府的殖民政策學者東鄉實，則視此種「伸縮自如」的地方稅爲特別會計的「安全瓣」。⁵⁵

有關總督府編列相關教育經費預算補助，如總督以特別會計下教育費的不足的理由，使用地方費來補助特別會計下的教育項目。便需符合特別會計法的規範由帝國議會審議。反之，若將教育經費移轉到地方費支出項目中，則擁有減輕總督府財源與不受審議的優點。地方費因爲不需受帝國議會審議，歲出入採取獨立項目方式，其教育費並未納入特別會計預決算中，也可以彌補特別會計經費的不足。當總督府某預算項目經費缺乏時，則在該項目編列「地方稅施行地地方費補足」，利用地方費來補其他預算不足。在地方費支出項目中則稱爲「國庫納金」，可任意支付各不足經費(含教育經費)。讓地方費與特別會計可以在需要且符

⁵² 條約局法規課編，《律令總覽：「外地法制誌」第三部の二》(東京：條約局法規課，1960)，頁48-49，以下簡稱《律令總覽》；臺灣總督府財務局(編)，《臺灣の稅制》(臺北：臺灣總督府財務局，1935)，頁188-189

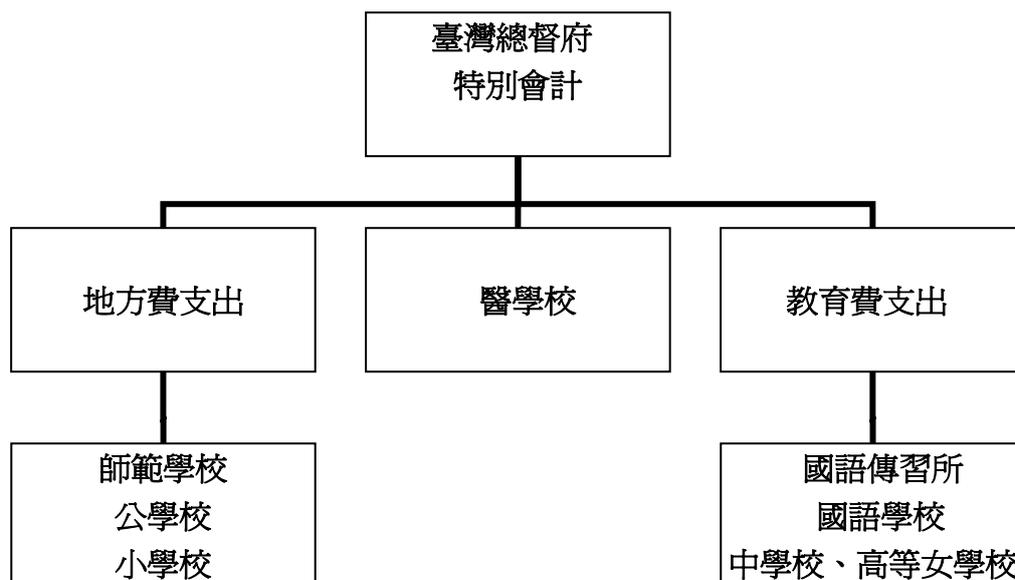
⁵³ 池田嘉，〈臺灣地方稅の沿革〉，《臺灣地方行政》第3卷12號，頁60-61

⁵⁴ 矢內原忠雄(著)，周憲文(譯)，《日本帝國主義下之臺灣》，頁80-83

⁵⁵ 東鄉實、佐藤四郎(著)，《臺灣殖民發達史》(臺北：成文出版社，1985)，頁379-382

合特別會計法規定下勻支，有利於總督府整體的經費運用，也展現出總督自由運用地方費的特質。

表二 日治初期教育經費支付方式(1898-1920)



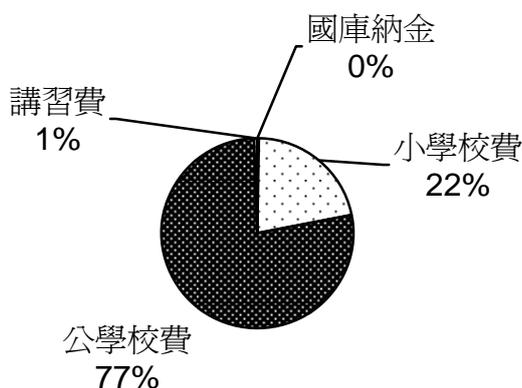
備註：師範學校教育成立初期經費由地方費負擔，裁撤後由總督府特別會計教育費負擔；而小學校成立初期由特別會計教育費負擔，明治 35 年起改為地方費負擔。公學校支出為教師薪資。

在地方費徵收穩定後，總督府開始將初等教育經費合一，明治 35 年將地方費支出項目增列小學校經費，地方費因此負擔了公學校教師費與小學校設置與維持經費，代表將初等教育經費回歸到由地方人民負擔的政策。⁵⁶而地方費中兩個初等教育系統負擔的經費不同，也反映兩者在依附地方經費上，公學校遠遠大於小學校。我們試以明治 41 年為例在地方教育支出中，有七成以上都是公學校的支出，且全都是公學校的人

⁵⁶ 師範學校曾經有一段時間經費由地方費負擔，但在裁撤僅存臺南師範學校後，經費回歸特別會計負擔。

事費用。小學校負擔只佔了兩成左右。這個現象也部分說明公學校經費一旦全由地方費負擔，將會排擠到小學校的經費，不符合殖民地統治需要。因此將公學校經費交由地方負擔，從總督府教育經費的角度來看是可以理解的。

圖三 地方教育費支出比重



資料來源：臺灣總督府官房統計課(編)，《臺灣總督府第十二統計書》，頁 797。

國庫納金約佔 0.33% 左右，由於數值過小無法顯示。

2. 地方制度改正與初等教育經費改變

1920 年的地方制度改正，總督府更明確劃分出新的教育經費負擔層級。包含屬於專門學校的醫學專門學校、高等商業學校、高等工業學校，以及高等學校。例外還有師範學校體系的臺北第一、第二師範學校，臺中、臺南師範學校，最後是昭和 3 年設立的臺北帝國大學與帝國大學附屬農林專門部，劃分由臺灣總督府特別會計教育費項目支付，原本需按照日本帝國大學特別會計規定編列預算的臺北帝國大學，也納入總督府特別會計中。⁵⁷除了全數負擔的高等教育機構，特別會計也負擔中學校、

⁵⁷ 依據日本帝國大學設置相關規定，帝國大學收入支出皆需納入帝國大學特別會計，由帝國議會審議。但是臺北帝國大學並未納入帝國大學特別會計中，而是納入臺灣總督府特別會計中。

高等女學校、實業學校教師薪資(不含約聘雇人員)。總督府特別會計在 1920 年後預算依舊需受帝國議會審議，特別會計在地方改正後以高等教育機構經費為主。州立學校有經費需求時，總督府也可以透過特別會計教育費補助州立學校經費。

1920 年地方制度改正後，總督府廢除原先的「臺灣地方稅規則」(大正 9 年律令第 3 號廢止)，將地方稅分為「州稅」與「市街庄稅」。州稅分為「地租附加稅」、「所得稅附加稅」、「戶稅」、「營業稅」與「雜種稅」，州稅得以依附在國稅上課徵附加稅，也有獨立稅種項目，如州稅中「營業稅」與「雜種稅」，便依總督規定。⁵⁸由於州與市街庄得保有部分財政權，因此州稅部分得以留在州內提供使用。關於街庄經費來源，街庄經費基本上依靠戶稅，徵收以「戶稅割」項目將大部分戶稅留在街庄中。如地租，繳納至國庫的稱為地租，繳納至州廳的為「地租附加稅」，留在街庄的則為「地租割」。⁵⁹街庄同州一般，依法保有財政權，街庄稅種類包含國稅附加稅、州稅之附加稅與另外增收的特別稅，屬於國稅附加稅的有地租割與第一種所得稅割；屬於州稅附加稅的有戶稅割、營業稅割與雜種稅割。⁶⁰在特別稅部分，依據昭和 12 年總督府所決議而成的「臺灣稅制整理大綱」，戶稅自昭和 14 年起由州廳轉移至街庄，成為市街庄特別稅，在此以前，街庄實際上並無特別稅項目，在昭和 14 年 4 月總督府更進一步規定將「戶稅割」視同戶稅。⁶¹市街庄稅中「戶稅」以納稅義務者的「資力」(生產額及資產狀況)決定，最多不超過戶稅總額的十分之四，有獨立生計者即使並未獨立一戶，也是賦課對象，屬於街庄特別稅，⁶²其他則是以附加方式課徵市街庄稅。街庄經費便是依靠附加

有關帝國大學設立相關規定參見織田萬(著)，《教育行政及行政法》，頁 323-325

⁵⁸ 臺灣總督府財務局(編)，《臺灣の稅制》，頁 229、270-271

⁵⁹ 蔡慧玉，〈保正、保甲書記、街庄役場一口述歷史(三)〉，頁 91

⁶⁰ 戶島嘉吉(著)，李慶紅(譯)，《漢譯街庄制要譯》，頁 43；臺南州(編)，《市街庄預算關係例規》，頁 25

⁶¹ 參見蔡慧玉，〈日治臺灣街庄行政的編制與運作：街庄行政相關名詞之探討(1920-1945)〉，頁 118-119

⁶² 蔡慧玉，〈日治臺灣街庄行政的編制與運作：街庄行政相關名詞之探討(1920-1945)〉，頁 120

稅作為歲入的重要來源，也是小公學校教育費重要的經費。

表三 1920 年地方改正後州稅與市街庄稅項目

州稅種類	市街庄稅	附加稅稅率
地租附加稅	地租割	地租 20%
所得稅附加稅	所得稅割	所得稅 2%
戶稅	戶稅割	-
營業稅	營業稅割	營業稅 30%
雜種稅	雜種稅割	雜種稅 30%

資料來源：臺灣總督府財務局（編），《臺灣の稅制》，頁 229、270-271。

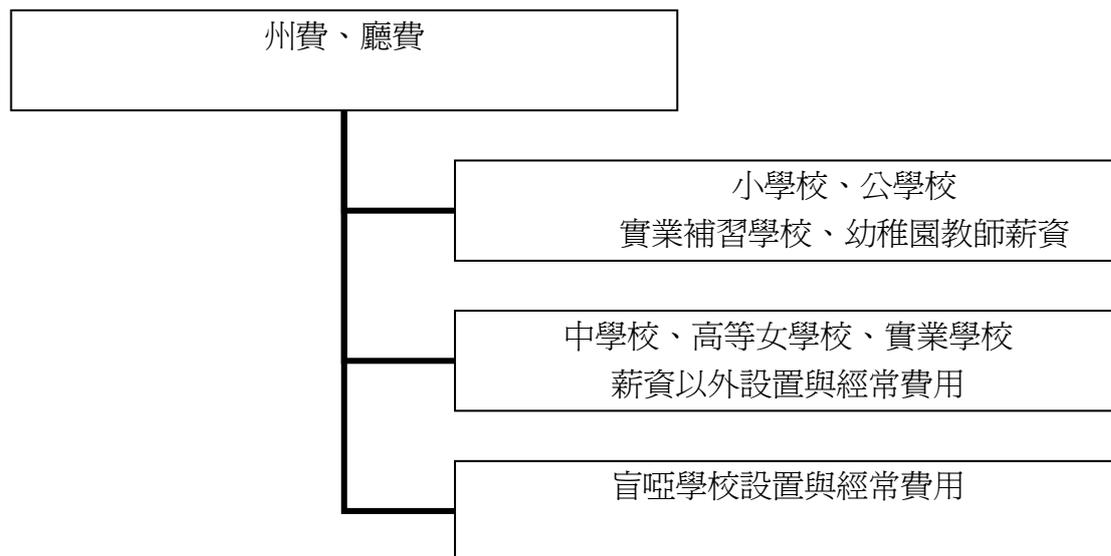
在成為地方公共團體後，地方實際負擔了所有初等教育經費。但是並非由單一層級來負擔，而是採取州與市街庄分別支付的方式。初等學校長屬於奏任官，其薪資由國庫(特別會計)支付。⁶³因為中等教育機構改為州立，因此州需要負擔中等教育機構(中學校)的設置與維持經費，包含屬於特殊教育的盲啞學校；以及市街庄小公學校、實業補習學校與幼稚園判任官以下教職員薪水(含本俸、加俸與賞與)。在市街庄欠缺教育經費時，州也會提供補助經費。值得注意的是廳並沒有成為公共團體，使臺東廳、花蓮港廳與澎湖廳並未有財政自主權，有關廳地方費的規定與使用，依據「臺灣廳地方費令」(大正 9 年律令第 4 號)收入支出仍由總督管理，廳的學校經費(廳內小公學校與對岸小公學校)支出由地方廳費來支付。⁶⁴直到 1937 年臺灣廳制實施後才成為地方公共團體，得以擁

⁶³ 中學校與高等女學校所聘用的囑託等人員，其薪資不由國庫負擔，由州費支出。

⁶⁴ 地方廳費支付項目中，有關對岸的日人與臺灣籍民的小公學校費用，也從廳地方費中支出，大正 14 年對岸小公學校支出總經費為 85,060 圓。參見臺灣總督府文教局(編)，《臺灣總督府學事第二十四年報》(臺北：臺灣總督府，1927)，頁 396

有財產與設置特別會計與預備金，但其自主程度仍遜於州，僅能設置官選為主的協議會。⁶⁵

表四 州廳負擔教育費支出（1921-1944）



資料來源：臺灣總督府文教局(編)，《臺灣總督府學事第三十四年報》，295-309。廳在 1937 年才取得公共團體資格。

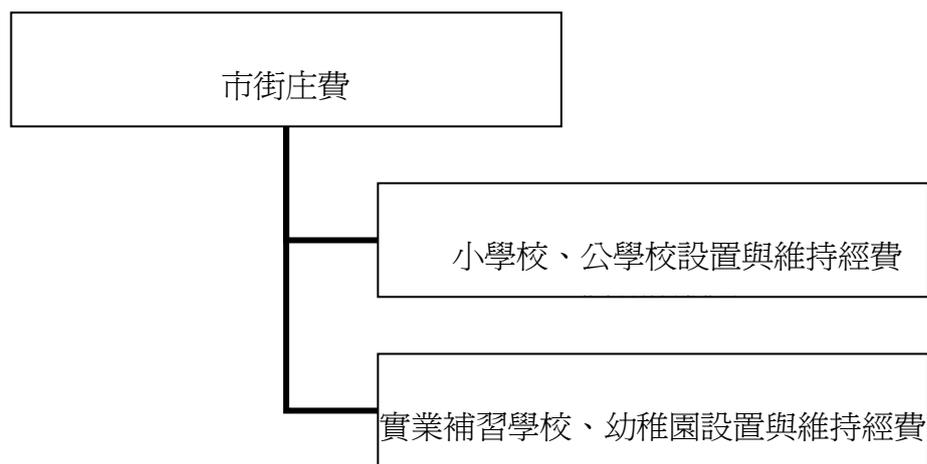
次一級教育費負擔層級為市街庄，市街庄得以透過州稅附加稅(地租割、所得稅割、營業稅割)的方式徵收地方經費(臺灣市、街庄制第 24 條)。市街庄透過州稅或廳地方費的附加稅來取得財源。因為以負擔初等教育設置與維持經費為主，在人數與校數上都是最多的層級，市街庄透過附加稅財源負擔當地小公學校的設置與維持經費，由市街庄特別會計來支付，需受到市街庄的認可。當教育經費發生不足時，也可以透過捐款、舉債、動用市街庄別特會計預備金，或是請求州費補助或透過捐款的方式來維持運作。⁶⁶除了小公學校外，部分市街庄也設有幼稚園與實業補

⁶⁵ 《律令總覽》，頁 15-21

⁶⁶ 並非所有市街庄都同時擁有小學校與公學校，我們以昭和 11 年的高雄州為

習學校或國語講習所。當地缺乏街庄時，初等教育機構也可以由州廳來設立。

表五 市街庄負擔教育費支出（1921-1944）



資料來源：臺灣總督府文教局(編)，《臺灣總督府學事第三十四年報》，295-309；小學校與公學校於 1941 依據國民教育令改制為國民學校，但其經費負擔來並未改變。

由總督府、州與市街庄負擔機制成立後，臺灣教育機構經費實際上已經接近於日本的國庫、府縣、町村負擔方式。這個機制主要是利用地方改正後，原本地方稅收入轉化成爲州稅與市街庄稅財源，分擔臺灣教育令發佈後增加的教育機構與各級學生。

3. 地方教育費的支出比重

地方教育經費的支出，在臺灣公學校令發佈後，開始有較爲準確的

例，其下 44 個街庄中，有 29 個街庄並無設置小學校或於公學校中設置小學科。高雄州(編)，《高雄州市街庄財政概況》(高雄：高雄州，1932)，頁 32-33

統計。⁶⁷地方費自明治 35 年新增小學校後，從 1897 年起一直到 1920 年為止逐年上升（附表一），教育費均有成長。而總督府特別會計的教育費支出則相對偏低，僅有百分之一左右。⁶⁸在總督府方面，大正 8 年(1919)臺灣教育令實施，許多新教育機構紛紛設立，包含國語學校於 1918 年增設臺南分校，在大正 8 年依據臺灣總督府師範學校官制(敕令 65 號)，原國語學校本校改為臺北師範學校，臺南分校改為臺南師範學校，在大正 12 年又新設臺中師範學校；⁶⁹工業教育方面，也成立以提供臺灣人就讀為主的嘉義農林學校、臺北工業學校與臺中商業學校；也在同年(1919)4 月設立屬於專門教育的臺北高等商業學校，皆由總督府特別會計支付。這些經費讓隔年(1920)總督府教育費支出經費來到歷年最多的 1.36% (1,292,607 圓)。⁷⁰原先以地方費支付的初等教育經費，也因為就學人數年年穩定增加而加重負擔，其就學人數自 1918 年起突破 10 萬人來到 111,814 人，⁷¹教育經費支出也來到 14.75%(附表一)，地方上也得以設置了二年制簡易實業學校(大正 8 年府令 48 號)。在特別會計與地方費上，教育負擔都來到已經來到歷年最高點，經費負擔增加讓總督府當局必須籌措更多的經費。⁷²地方制度改正後，因為新增財源收入，地方教育支出從 1920 年的 2,091,383 圓增加到 1921 年的 9,791,508 圓。地方教育總支出從 1920 年的 14.75% 增加到 1921 年的 38.24%(附表一與附表二)。⁷³總計到 1944 年底，特別會計教育費平均成長 2.5%，地方教育費平均成長 25%。

⁶⁷ 當時以地方費支出的公學校經費僅限於教師費。

⁶⁸ 當時總督府特別會計教育費項目中，並未包含醫學校的費用，採取分開計算方式。

⁶⁹ 臺灣教育會(編)，《臺灣教育沿革誌》，頁 628-629

⁷⁰ 參見附表一

⁷¹ 臺灣省行政長官公署(編)，《臺灣省五十一年來統計提要》，頁 1232

⁷² 當時總督田健治郎在大正 9 年 7 月 14 日的日記中，便有透過地方制度之改正，使地方成為公共團體，並將地方稅課徵權利(財政權)賦予地方，由地方來經營土木、衛生與初中等教育的構想。田健治郎(著)，吳文星、廣瀨順皓等(編)，《臺灣總督田健治郎日記(上)》(臺北：中央研究院臺灣史研究所籌備處，2001)，頁 381-382

⁷³ 地方教育費支出在 1920 年以前以地方費為主，1921 年起以州廳費與市街庄費為主。

地方公共團體中，州費因為必須負擔市街庄小公學校與實業補習學校等機構教師薪水以及州立學校的設置經費，支出比重最大(附表四)。同時州廳在市街庄或私人團體設立的學校教育經費短缺時，也必須要負擔補助的責任。舉例來說，由私人設立的長榮高等女學校，自大正 11 年起由於就學人數增加，本身經費又不符合高等女學校設立基本金 80,000 圓(僅 10,000 餘圓)，因此已經實施地方制度改正，轉向臺南州請求以州費補助學校營運；⁷⁴臺北州的靜修女子高等學校因為年度經費超出預算，同樣也向臺北州提出申請州費補助。⁷⁵州廳於必要時也需補助市街庄教育經費，昭和 12 年花蓮港廳轄下瑞穗庄長渡邊文吾鑒於該庄教育經費無法負擔當地支出，便向花蓮港廳長藤村寬太請求由廳費追加五所小公學校教育費預算額。⁷⁶都是地方學校向州廳請求教育經費補助的例子。這種要求經費補助的方式可能是一次性，也可能每年均有補助的需要，代表臺灣初等教育經費依舊會有不足的情形。因為加上為數眾多的小公學校教師費用，在州教育費支出，往往是最大的負擔。我們以昭和 5 年的高雄州地方教育支出來看，中等教育費用或其他教育費用反而支出較少，而初等教育支出高達九成，州的層級同樣支出相當龐大的初等教育費用。

⁷⁴〈私立長榮高等女學校ニ對シ州費補助認可指令案〉《臺灣總督府公文類纂》，冊號 10880，
文號 7

⁷⁵〈臺北市私立靜修女學校經費ニ對シ州費補助ノ件認可(指令第四二四〇號)〉，《臺灣總督府
公文類纂》昭和 15 年 3 月，冊號 10873，文號 30

⁷⁶該年廳已經取得地方公共團體資格，享有部分自主的財政權。〈瑞穗庄教育費廳費補助認可
案〉，《臺灣總督府公文類纂》昭和 13 年 2 月 2 日，冊號 10852，文號 6

表六 昭和5年(1930)高雄州教育費歲出預算

單位：圓

學校名稱	經費	佔高雄州教育費比例
高雄中學校	23,789	2.65%
高雄高等女學校	23,593	2.63%
屏東農業學校	29,982	3.34%
小公學校費	801,267	89.46%
學事諸費	16,951	1.8%

資料來源：高雄州（編），《高雄州第十統計摘要》（高雄：高雄州，1931），頁 441

如果再以昭和4年(1929)高雄州之下市街庄小公學校支付項目來討論，州內高等小學校與尋常小學校經費，僅占該州市街庄總預算約18%，相對該年公學校教育經費則高達75%，從街庄支出經費角度來看，公學校是最大負擔項目。小學校的入學學童許可因為掌握在市街庄長手中，仍維持了日人爲主的體系，因此支出並不多。

表七 昭和4年(1929)高雄州內市街庄小公學校支出項目 單位：圓

項目	經費	佔市街庄教育費比例
尋常高等小學校費	41,382	15.12%
尋常小學校費	6,546	2.39%
公學校費	207,224	75.72%
市街庄教育費總額	273,659	100%

資料來源：高雄州（編），《高雄州第十統計摘要》（高雄：高雄州，1931），頁 448

總之，教育負擔層級的增加，不但讓教育費支出因為稅源增加有了

成長，也部分解決 1920 年以前行政層級不足以支付臺灣教育令實施後教育經費可能發生不足的問題。新增的州費與市、街庄費兩個層級透過附加稅的徵收，發揮分攤教育費的功用。

從總督府與地方財政的支出中(附表二)，我們可以發現 1921 年起的地方教育費自 1921 年的 38.24% 下降至 1944 年的 31.57%，平均教育費支出約 35%。教育費呈現出逐年下降。但若將州廳與市街庄教育支出分開統計，卻發現地方州廳平均教育費支出佔了州費的 4 成(42.9%)，高於整體地方教育費的平均；而街庄教育支出經費雖然增加，但教育支出比重卻從 1921 的 35.912% (3,048,050) 稍稍降至 1944 年的 33.771%

(17,110,862)，平均支出佔了 31%；都市的教育支出下降最多，都市教育費支出從 1921 的 35.634% (894,186 圓) 逐年下降至 1944 年的 14.30% (4,947,010 圓)，平均支出佔了 17.05%。在兩個主要的地方層級中，州廳的教育支出相當大，在基層行政單位中街庄又大於市的負擔，且地方整體教育費呈現下降的趨勢。

市街庄教育支出的下降是否反映教育需求的減緩呢？昭和 4 年《臺灣民報》社論中，對當前公學校就學人數自大正 11 年的兩成八左右，經過 10 年也僅提升到三成左右，⁷⁷以及臺日雙方校數與就學人數不成比例的教育機會不均等種種感到不滿。⁷⁸這可以說明教育費層級的改革並未有效解決初等教育的就學問題。總督府方面並不是沒有注意這樣的問題，透過特別會計的經費來補助初等教育。在昭和 5 年時，該年原本由州費支出的實業補習教育費用，因為無法增加多於經費，總督府將州費負擔改為國庫補助，企圖已提升實業補習教育的學校數目，⁷⁹昭和 8 年 (1933) 的《臺灣日日新報》中報載，總督府文教局曾試圖編列五萬五千圓的初等教育費來補助作為義務教育實施的建設費用。⁸⁰這兩個案例

⁷⁷ 〈新學期將到 要望生活向上須謀普及教育〉，《臺灣民報》第 351 號，昭和 6 年 2 月 14 日

⁷⁸ 〈臺灣教育的機會不均等〉，《臺灣民報》第 265 號，昭和 4 年 6 月 16 日

⁷⁹ 〈州費實業補習教育將改為國庫補助〉，《漢文臺灣日日新報》昭和 5 年 6 月 15 日，4 版

⁸⁰ 〈本島義務教育の基礎を作る〉，《臺灣日日新報》昭和 8 年 9 月 17 日，2 版

都記載了總督府透過特別會計來補助地方的教育費，但似乎還不是慣例或明文規定。

對於市街庄教育支出下降，總督府地方理事官柴山峯登曾經在《臺灣地方行政》中撰文討論。文中提到因為學級的增加，州費必須負擔更多小公學校教師薪資，導致昭和 12 年臺中州將公立幼稚園改為以市街庄長私人名義設立的私立幼稚園，同時將保母津貼等費用由州費轉嫁給市街庄負擔，⁸¹增加了市街庄的負擔。這樣的做法讓幼稚園教育經費上從「應該」支出轉變為「得以」支出，導致幼稚園的經費欠缺穩定性，地方財政弱化的情形已經出現。⁸²而昭和 9 年的東石郡朴子街，同樣也發生原本州立的幼稚園因為經費被刪減而成爲街立幼稚園的情形。⁸³他進一步討論都市中的教育費(小公學校費)支出，從昭和 9 年到昭和 12 年(1937)爲止，臺灣五大都市即使部分教育支出(土木建設費)已經移轉至臨時費中，總體教育費也並沒有顯著成長，僅有彰化市與嘉義市的臨時教育費大幅增加。市街庄其他的項目支出已經排擠到教育費支出，導致都市無法在經常預算中編列新設小公學校的校舍，僅能以新增學級的方式去解決問題。另一個問題是教育預算編列的矛盾，他提到彰化市所提出的十五年財政計畫中，公學校就學率是逐年增加的，昭和 25 年時理論上會達到 100%。特別的是，在計畫書中的教育支出編列預算，不論在經常費或臨時費中卻是緩慢增加或是下降的，並未隨就學人數穩定成長，在就學與教育支出產生了矛盾，作者對此提出質疑。⁸⁴柴山峯登希望都市要能夠更合理(比如說節省不必要支出)且有效運用經費，才能改善教育支出減少的情形。這也爲附表四中的都市教育支出逐年下降提供一個答案。但是，既然市街庄擁有經費排擠的問題，臺中州卻又將幼稚園教育經費轉嫁給市街庄，這也說明州一樣無法提供更多教育支出。

⁸¹ 柴山峯登，〈都市財政と教育費の問題〉，《臺灣地方行政》第 3 卷第 7 號(昭和 12 年)，頁 21

⁸² 這樣的轉變顯示當市街庄長不願意以各種方式向州廳或地方人士籌措教育經費時，該幼稚園極有可能面臨倒閉的情形。

⁸³ 〈朴子街幼稚園 街立に決定〉，《臺灣日日新報》昭和 9 年 1 月 31 日，3 版

⁸⁴ 柴山峯登，〈都市財政と教育費の問題〉，頁 25-28

面對這種財政弱化的困擾，地方上也紛紛出現了要求國庫（特別會計）負擔的聲音。在大正 14 年（1925）《臺灣民報》的社論中談到臺灣人稅賦負擔相當重，期望總督府能將編入日本一般會計的砂糖消費稅爭取回歸特別會計項目來補助初等教育費。⁸⁵在昭和 12 年總督府營業稅由地方稅成移為國稅後，臺北州會議長藤田俱治郎曾在該年 1 月間，利用州制第 17 條賦予的權利，將會中討論事項做成意見書給總督小林躋造。內容大意是臺北州因為重要的營業稅財源由成為國稅導致財源收入減少，希望州內的小公學校費由國庫（特別會計）來支出。⁸⁶

除柴山峯登，在昭和 15 年時有人化名為遠山生，同樣於《臺灣地方行政》中討論教育與地方財政問題，將主軸放在義務教育施行與地方財政的關連性。文中認為，當前臺灣的地方財政受到對中國戰爭爆發的生產力擴充、軍事化與工業化、建築物興建等等措施影響，加上國家（總督府）給予地方委任的大小事項，已經讓地方財政陷入困難；他並指出，日本府縣的教育費歲計總體支出不過 23%，臺灣卻達到 34% 左右，一旦實施義務教育，對於地方財政是很大的影響，希望國庫能給予地方在校舍建築與教師費上補助。⁸⁷其次他提到有關稅制的改革，面對地方稅收的弱化，希望能擴大地方稅收基礎。他認為當前沒有空間新增稅源，但是可以利用三年多前由地方稅被改為國稅的營業稅，在正值教育費困難之際成為補助地方的一個財源。⁸⁸遠山生在文章的最後，認為委任事務負擔過大仍可能是一個較為困難處理的點，僅能透過中央與地方協調費用來解決。並重申義務教育與地方財政密不可分的連結。不論是柴山峯登或遠山生，對於當前地方財政都問題都表達了各自的看法。雖皆有提出解決方法，柴山希望透過經費節約緩解地方財政的方式過於空泛；而遠山生建議重新將營業稅財源回歸地方，對政府來說則是更為困難的決

⁸⁵ 〈論收回砂糖消費稅 宜充為義務教育費〉，《臺灣民報》第 61 號，大正 14 年 7 月 19 日；〈義務教育要從市街庄地起〉，《臺灣民報》第 225 號，昭和 4 年 4 月 7 日

⁸⁶ 〈一瀉千里に審議〉，《臺灣日日新報》昭和 12 年 1 月 24 日，1 版

⁸⁷ 遠山生，〈義務教育制度施行と地方財政問題〉，《臺灣地方行政》第 7 卷第 1 號（昭和 15 年），頁 38-39

⁸⁸ 遠山生，〈義務教育制度施行と地方財政問題〉，頁 40

定。兩者雖都點出一部分問題，但對於現實地方財政很難有實質幫助，因此不論是臺人或日人，都將初等教育費增加的財源聚焦在總督府財源上。以上的事件或討論，同樣都希望利用國稅來補助地方教育費。這個想法或許日本本土的法律案有關，帝國議會在大正 7 年(1918)通過法律第 18 號「市町村義務教育國庫負擔法」，該法將部分初等教育機構教師薪資交由國庫負擔（第一條），並得適地方情形增減補助（第二條）。在臺灣，因為特別會計的教育支出，不論在大正 9 年前後都低於地方教育費支出（附件一、二），因此希望臺灣能夠比照本土辦理。⁸⁹相較於地方教育的支出，我們從附表二可以看到，特別會計教育支出僅佔了總支出的 3% 左右，相較於地方的 35% 的支出，無怪乎許多人希望利用特別會計的經費來補助地方教育費。

教育經費（或是義務教育）與地方財政本來就可說是相輔相成的要件，前述地方教育費下降也反映在就學人數上。我們根據日治時期教育統計相關資料(表八)，大正 8 年（1919）年臺灣教育令實施前後，臺灣公學校的校數與就學人口的確有大幅增加，但 1924 年到 1928 年間，公學校數目卻僅較 1919 到 1923 年間多出 24 所，學生就學率微幅增長 0.9%，直到 1939 年後才又有另一波的學校增設；就學率直到 1934 年後才突破 4 成，這個情形反映了地方並無法大量設立公學校。在昭和 17 年（1942）時，報紙報導了各州爲了應付隔年實施的義務教育，全島共增設了 940 個學級（班級）。但是否有新設國民學校（1941 年起改制），還是僅能依靠增加班級來解決就學問題，我們依然無法從報導中得知。報導中記載，澎湖、花蓮港與臺東廳合計增加 50 個班級，臺北州一個州便增加 158 個班級。⁹⁰特別的是，臺北州在昭和 14 年就學率已經達到八

⁸⁹ 惟兩篇文章對於臺灣人的負擔有不同看法，遠山生認爲臺灣人的負擔較輕，《臺灣民報》社論卻認爲相當沈重。根據南滿鐵道株式會社臨時經濟調查會對各殖民地的調查，臺灣每戶的納稅負擔額度是高於朝鮮，低於日本本土、關東州、樺太與南洋。從日人的角度來看臺灣的賦稅的確是較輕，但是從臺灣人角度來看，臺灣與朝鮮相比賦稅又高於朝鮮。參見南滿洲鐵道株式會社臨時經濟調查委員會（編），《帝国ノ各殖民地ニ於ケル課稅狀況》（出版地不詳，南滿洲鐵道株式會社，1929），頁 211

⁹⁰ 〈義務教育制に萬全の備へ〉，《臺灣日日新報》昭和 17 年 3 月 26 日，2 版

成以上，於昭和 15 年便曾經領先全島的提出全州獎勵就學，⁹¹卻仍在昭和 17 年仍增設了 158 個班級，同時間的三個地方廳卻僅增設 50 個班級，各地的初等教育經費仍存在著不小的差異，這個增設班級的資訊無法確切告訴我們地方就學的實態。

最後，有關台灣教育令實施後的就學問題，在共學制度的實施雖然讓部分臺灣人進入小學校，但臺灣人要進入小學校就讀必須透過知事廳長向總督申請；而小學校以國語(日語)常用為主的認定標準也掌握在校長上；創造出一個可以隨時排除臺灣人就讀小學校的機制，也造成臺灣人就學率的不振。⁹²在 1920 年地方制度改正與 1922 年的教育令改正後的幾年間，臺灣人就學人數反而呈現了緩慢成長。這不單只是都市教育支出遲緩，可以說全島都有類似情形，特別是公學校的數目設置速度仍然無法滿足就學人口。真正就學機會並沒有被打開，市街庄反以其他支出項目為優先考量，地方教育經費並未隨教育令改正而隨之增加。單從教育經費增加無法看出教育差異。

⁹¹ 〈本島入學齡兒童の 皆入學を勵行 臺北市明日から受付開始〉，《臺灣日日新報》昭和 15 年 11 月 20 日，2 版

⁹² 李鎧揚，〈從教育經費看日治臺灣小學校設置（1897-1941）〉，頁 53

表八 歷年公學校數目與就學人數統計

時間	公學校 增設數目	每五年 公學校 增加指數	每五年 就學 增加人數	每五年 學生就學 增加指數	就學率
1899-1903	50	100	11,644	100	2.98%
1904-1908	66	132	143,80	123	4.64%
1909-1913	49	98	16,253	139	6.46%
1914-1918	128	256	48,853	419	11.73%
1919-1923	277	554	85,528	734	28.08%
1924-1928	24	48	3,147	27	29.07%
1929-1933	15	30	764,22	656	33.98%
1934-1938	26	52	164,953	1416	43.99%
1939-1943	112	224	260,379	2236	-

資料來源：臺灣省行政長官公署(編)，《臺灣省五十一年來統計提要》，頁 1231-1233 ；

公學校就學率參見臺灣教育研究會(編)，《臺灣學事年鑑(上)》(臺北：臺灣教育研究會，1934)，頁 79-81。1937-1938 年就學率包含原住民就學率。

1941 年起，臺灣依據國民學校令，全面改制為國民學校；並以實施義務教育為預期目標，但市街庄教育支出比重卻沒有逐年增加，反而逐年降低。在昭和 18 年(1943)於臺灣實施的義務教育，規定了市街庄長有義務在該區設置學校提供就學，凡是達到就學學齡的兒童均有就學機會。⁹³但是這個具有強制性的措施，也沒有讓市街庄的教育支出出現增加，1944 年市街庄的支出反而較 1943 年減少，即使法令的強制規定，也很難有效的提升教育支出。市街庄教育經費整體比重從 1921 年以後來看是逐漸下降的。

⁹³ 木原義行、佐藤源治(著)，《臺灣における國民學校の經營》(臺北：新高堂書店，1943)，收

入阿部洋(編)，《日本殖民地教育政策史料集成(臺灣編)第 26 卷》(東京：龍溪書舍，2007)，

頁 79，頁 150-154

四、結語

作為培育殖民地經營的各種人才，學校是最重要培育機構，殖民地的教育往往帶來比母國教育更強的經濟與政治利益。本文主要嘗試探討財政的建立與教育經費的支出方式，這樣的方式可以從不同的角度去重新認識初等教育。首先，殖民地臺灣因為欠缺教育機構設置的主體，在日治前期臺灣總督府實質上成為各教育機構的主體，而公學校因為數目與就學人數最多，總督府將設置經費交由地方來負擔，自身僅扮演負責教師薪資與管控學校數目人數的角色，這種設置者與經費負擔者不同的作法，可說是殖民地臺灣教育制度的一個特色。受到大正 8 年（1919）臺灣教育令實施的影響，在預期就學人數增加的情形下，總督府開始推動地方制度改正，透過新增的州與市街庄來分擔初等與中等教育機構的設置維持經費，將特別會計的教育支出限制在高等教育與中等教育師資上。

在行政方面，從明治 31 年的公學校令到明治 40 年的公學校令，確立了總督在教育行政上的優越地位，地方知事廳長的權力原則上來自於總督府賦予或委任。而學校設置的權利，也從最初的知事廳長核可，到了明治 40 年的總督核可，最後是地方制度改正後下放到地方街庄長認可。但透過各種限制入學的手段，仍可以維持一定的在臺日人優勢。這樣的情形在大正 9 年地方制度改正後出現了較大的彈性，小公學校的設置權下放到了市街庄，但因為牽涉到台灣人進入小學校就讀與興建更多學校種種問題，台灣人就學與否還是掌握在知事廳長或市街庄手上。

在財政方面，身為日本第一個外地特別會計制度，即使在六三法架構下，有關臺灣的教育支出預決算仍需要受到帝國議會審查。然而這部分的教育經費以中等以上的教育機構為主；初等教育機構的經費因為由地方費來支付，總督可以自由運用經費來控制初等教育機構數目，握有相當程度的自主權，這也確立了 1920 年以前的特別會計與地方費兩種教育經費支付方式。1920 年後地方取得財政自主權，但是地方財源無法完全支付教育費用，在有限的財源上，甚至還有將屬於地方稅的營業稅改為國稅的情形，造成地方財政弱化，都讓地方財政雪上加霜，開始要求總督府補助地方教育費。日人柴山峯登雖以都市為討論對象，將教育支

出並未增加的原因歸納在各項支出需求排擠教育預算的原因，但在臺灣的其他行政區域依舊有同樣的問題發生。這說明教育經費並未與和就學人數緊密配合，這樣的情形在臺灣教育令改正後仍未改善，從統計數字中我們可以發現臺灣公學校的校數和就學人數增長率在大正9年後的數年呈現了緩慢成長，在這段期間內，地方制度改正似乎並未帶來大量的就學人數，其目的只是在減緩總督府的教育負擔。而遠山生的文章則提供另一個教育費不振的可能性，便是在於中央（總督府）委任事務過多導致經費不足的可能，並企圖尋求解決的辦法。從教育經費增加上，地方財政改正的確也帶來了正面成效。但從另一個角度來看，1920年後州廳、市街庄的教育支出比重是逐年下降，公學校的數目與學級仍然不足，實質就學率緩慢成長。教育費的增加並未帶來公學校就學人數或就學率增加，地方上受到委任事務繁重與其他建設事業的影響，無法利用經費來設置新的教育機構，讓地方在增設學級以外很難找出新的解決方法。

最後，教育費逐年下降並不代表就學的需求減緩，反而還可能代表地方因為其他項目經費排擠到教育支出，連帶讓地方人民無法充分就學。教育經費的增加並不一定與就學增加人數劃上等號，有可能是其他教育機構的增加。我們必須要從實際支出的比重才能更清楚理解教育經費在日治時期的發展。對於市街庄教育經費的下降是否還有其他原因，則是需要進一步釐清的地方。

附表一 臺灣總督府歷年教育歲出決算（1899-1920） 單位：圓

時間	總督府歲出	教育費歲出	支出	地方稅	地方教育費	支出比
1896	10,696,869	-	-	-	-	-
1897	10,487,479	-	-	-	-	-
1898	10,661,967	-	-	626,546	46,725	7.46%
1899	16,323,549	159,857	0.98%	1,700,936	135,741	7.98%
1900	21,474,514	186,151	0.87%	3,076,799	201,369	6.54%
1901	19,363,756	216,610	1.12%	3,333,328	247,394	7.42%
1902	18,406,805	157,856	0.86%	3,785,990	288,334	7.62%
1903	19,109,279	155,732	0.82%	4,075,302	314,449	7.72%
1904	18,889,663	162,439	0.86%	4,243,006	293,814	6.92%
1905	20,442,939	149,495	0.73%	5,200,103	326,274	6.27%
1906	25,334,206	166,528	0.66%	4,940,334	345,569	6.99%
1907	27,709,752	206,802	0.75%	5,588,828	347,381	6.22%
1908	30,666,455	221,452	0.72%	6,781,515	395,302	5.83%
1909	30,189,383	249,382	0.83%	7,085,869	456,234	6.44%
1910	41,201,533	311,016	0.76%	5,278,115	597,156	11.31%
1911	43,621,251	328,684	0.75%	5,971,487	647,841	10.85%
1912	47,188,576	380,578	0.81%	6,348,100	778,583	12.26%
1913	44,473,781	417,718	0.94%	6,487,640	857,038	13.21%
1914	47,695,835	459,592	0.96%	8,318,213	963,451	11.58%
1915	38,249,707	511,904	1.34%	8,419,227	1,055,974	12.54%
1916	42,686,562	527,086	1.24%	8,589,569	1,182,321	13.76%
1917	46,166,558	564,477	1.22%	9,543,310	1,327,634	13.91%
1918	55,334,778	699,875	1.27%	12,227,794	1,550,951	12.68%
1919	72,323,138	868,403	1.20%	15,864,810	2,091,383	13.18%
1920	95,334,111	1,292,607	1.36%	8,537,402	1,258,957	14.75%
平均		1.00%			9.71%	

資料來源：《臺灣總督府統計書》（1896-1920）。本表總督府教育支出經費包含總督府醫學校、國語學校、師範學校等經費，在日治初期還包含部分初等教育機構費用。百分比採取四捨五入計算至小數點第二位。

附表二 臺灣總督府歷年教育歲出決算（1921-1944） 單位：圓

時間	臺灣總督府 歲出決算	教育費 歲出決算	比重	地方 歲出決算	教育 歲出決算	比重
1921	94,519,635	1,858,916	1.97%	25,602,514	9,791,508	38.24%
1922	96,346,516	2,004,931	2.08%	25,977,349	10,092,518	38.85%
1923	87,738,951	2,260,461	2.58%	24,630,805	9,761,562	39.63%
1924	86,861,846	2,401,769	2.77%	23,789,231	9,653,530	40.58%
1925	87,770,874	2,684,984	3.06%	25,041,819	9,780,876	39.06%
1926	91,940,598	2,980,633	3.24%	25,707,749	10,284,952	40.01%
1927	101,533,285	3,239,342	3.19%	27,903,985	10,313,822	36.96%
1928	109,109,280	4,308,570	3.95%	29,096,204	10,635,318	36.55%
1929	122,295,326	4,772,185	3.90%	31,789,880	10,958,093	34.47%
1930	109,970,882	4,789,323	4.36%	32,041,966	10,976,981	34.26%
1931	99,060,013	4,521,801	4.57%	32,930,290	11,206,168	34.03%
1932	97,240,295	4,290,306	4.41%	34,676,381	11,487,921	33.13%
1933	102,220,615	4,411,827	4.32%	37,386,534	12,058,328	32.25%
1934	112,176,683	4,441,972	3.96%	40,550,680	12,776,846	31.51%
1935	123,943,965	4,596,376	3.71%	51,199,008	13,477,971	26.33%
1936	133,938,988	4,854,487	3.62%	58,295,444	16,328,859	28.01%
1937	156,444,600	5,214,729	3.33%	65,852,542	20,312,043	30.85%
1938	183,406,723	6,321,275	3.45%	70,314,680	22,095,250	31.42%
1939	217,435,889	7,258,145	3.34%	69,197,801	22,275,413	32.19%
1940	262,907,564	8,892,195	3.38%	83,582,143	29,693,156	35.53%
1941	289,708,784	11,164,039	3.85%	100,612,979	34,305,060	34.10%
1942	372,723,224	12,845,980	3.45%	123,881,201	41,262,796	33.31%
1943	503,264,856	17,319,816	3.44%	141,776,723	48,821,906	34.44%
1944	606,998,748	15,865,671	2.61%	168,134,403	53,081,118	31.57%
平均		3.44%			34.47%	

資料來源：臺灣省行政長官公署(編)，《臺灣省五十一年來統計提要》，頁 986-987、1017。
臺灣地方稅規則於 1920 年後廢止，地方教育經費改依據臺灣州、市、街庄
制度徵收州、市、街庄費；教育費比重統計至小數點第二位。

附表三 1921 年後臺灣各層級教育支出比重

時間	總督府	州廳	市	街庄
1921	1.967%	40.048%	35.634%	35.91%
1922	2.081%	43.287%	23.033%	36.75%
1923	2.576%	49.404%	19.339%	30.80%
1924	2.765%	52.286%	17.466%	31.36%
1925	3.059%	50.572%	18.414%	29.54%
1926	3.242%	51.172%	17.743%	31.04%
1927	3.190%	49.829%	13.077%	28.64%
1928	3.949%	50.694%	13.964%	26.99%
1929	3.902%	47.777%	13.440%	25.41%
1930	4.355%	46.432%	15.453%	25.39%
1931	4.565%	45.398%	14.934%	27.59%
1932	4.412%	44.941%	14.468%	27.02%
1933	4.316%	41.640%	17.031%	27.24%
1934	3.960%	40.741%	16.873%	26.59%
1935	3.708%	32.349%	14.613%	23.49%
1936	3.624%	36.049%	14.149%	28.94%
1937	3.333%	36.879%	16.896%	31.84%
1938	3.447%	38.858%	17.250%	31.10%
1939	3.338%	39.646%	15.735%	31.10%
1940	3.382%	42.388%	17.160%	38.62%
1941	3.854%	41.618%	15.182%	37.88%
1942	3.447%	37.108%	16.056%	40.06%
1943	3.441%	33.180%	16.963%	36.97%
1944	2.614%	37.430%	14.304%	33.77%
平均	3.44%	42.91%	17.05%	31.00%

資料來源：臺灣省行政長官公署(編)，《臺灣省五十一年來統計提要》，頁 986-987、1017

各統計數字平均後之結果。

師評

初等教育是日據時期做為同化政策極為重要的管道，過去研究臺灣教育史的作品對於初等教育的內容已有相當豐富的研究，唯針對此一層級教育機構經費的籌措、運用及其所產生的影響等課題，除了許佩賢曾探討日據初期的教育經費之外，相關研究成果頗為稀少，是以本論文的選題有其重要性。本文作者運用總督府公文類纂、教育法令、統計書及時人論著，為此一課題提供了結構性的輪廓。從本文的剖析中，可以看到整個日據時期，初等教育經費皆仰賴地方經費的挹助，唯1920年以前，初等教育中之公學校經費來自民費、學費及地方費；小學校則外加了捐款。隨著1919-1920年臺灣教育令的公布及地方制度改正等制度性的調整，地方擁有較多的自籌經費權，形成教師人事費由州廳負擔，學校基本營運之維持費則由街庄承擔的模式。此一制度性的調整，雖使總體教育費逐年成長，但卻仍無法滿足臺灣人的就學需求。且從長期發展的角度來看，初等教育的實際支出在州廳市街庄的總支出比例反而逐年下降。是以終戰前推動的國民義務教育制度下，地方教育經費普遍呈現弱化現象。過去探究教育史的作品多半僅估算學齡兒童不斷增加的趨勢，本文則從經費角度指出，在學齡兒童就學率不斷成長的背後，可能是人均享有的教育經費反而下降的問題，這是本文相當重要的結論。雖然作者對於何以產生此一現象的討論，著墨較少，不過不妨礙本文的重要性。

文中有處數手民之誤，出版前宜修正。

1. 論文提要倒數第5行，「市街庄負擔『為』持經費」，應為「維」持經費
2. 頁206註8，《臺灣教育會雜誌》應標示版年月。
3. 頁207圖一備註第2行，「其教育成果是否能『未』地方帶來幫助」，應為「為」地方。
4. 頁207註14，《臺灣日日新報》應標示號次，以下所引該報資料均同樣需加註號次
5. 附表四之支出比重以小數點以下三位表之，或可統一標示兩位數。

第十八屆(民國九十八年)研究生組
第二名

林維紫

政治大學中文所碩士班



得獎感言：

首先，很謝謝「陳百年先生學術論文獎」給我這個投稿的機會，讓我能在此徬徨猶疑的學術生涯中，重新發現一株光明的小火苗。初悉得獎的瞬間，我正埋頭於第二份小論文的投稿製作中，在成堆的卷山裡，發覺自己蹣跚的影子，幾乎無法抓住任何清晰的文字，正覺得坐立難安時，一通電話卻在此時響起，它讓我得以從迷失目標的萬丈深淵中再度拔地而起，就像是獲得某種感召般，足以推動自己繼續努力，繼往開來。

此外，我也要感謝這篇論文的指導教授：王靖獻老師。王老師始終是慢條斯理、細心溫和的，總是習慣靜靜聽我把話說完，然後嘴角微微一揚，就提供了一個令人意想不到的答案，彷彿是深山中指點迷津的有道高僧，揭露了一個亙古長存的秘密，而我則是那隻幸運的迷途小羊，尋著老師指點的方向，亦步亦趨解開這個瑰麗的謎。「律詩似畫，絕句如水」，這句鏗鏘的音調，是我論文前進的終極標的，但在探索解答的過程裡，我也飽覽了眾多的文學圖景，並隨著文字的流動，一窺古典詩的奧妙殿堂。

因此我的心，始終是豐盈感動、雀躍萬分的。只能再次說聲謝謝！謝謝王靖獻老師，謝謝陳百年先生，也很謝謝主辦單位，一切盡在不言中。

流動的節奏—— 以杜牧的七言絕句為中心探討

摘要

過去的詩歌原來是可以歌唱的，直到近體詩的產生，才去掉音樂的伴奏，直接藉由文字來表達詩歌的音樂性與節奏美。而上承古代樂府歌謠的七言絕句，因為句法的安排，以及用字的方法，使其節奏和同為近體詩的七言律詩迥然不同。

七言絕句的節奏擁有豐富的音樂性，其節奏的流動感比七言律詩更為活躍，其中一個原因在於七言絕句的句法，善於將充滿意象描寫、語序不連的孤立句法置於整首詩歌的最前面，再用充滿敘述或評議的論斷句法在之後做一洩千里的奔騰抒發，這樣的句法排列能將之前濃重的情調或色澤化開，讓詩歌的節奏如同忽然擁有出路的積水，就會流動的特別順暢，這種流線型的節奏流動，在反覆對仗與反覆鋪排意象的七言律詩中較難產生，因為律詩的節奏往往是以迂迴反覆的流動感來做呈現，和絕句直線性的流動節奏迥然不同。

而另外一個可以影響詩歌節奏流動的因素就是字音，絕句受到過去樂府歌謠的影響，往往運用很多疊字和複字，來造成詩歌的時間性，將詩歌的進度或動向呈現在我們眼前，節奏因此充滿跳躍又遞進式的流動感；其中的疊字是運用相同音調與音節的自然延伸，與其相鄰之處做對比呼應，利用兩個樂音的重疊，來達到持續綿延、快速奔流的節奏效果；而複字的使用則類似音樂上的反覆結構，能讓詩意與詩歌節奏一波緊連著一波，連綿不盡、層遞不絕，並產生前後呼應連貫，流暢圓滑的節奏效果。然不管是疊字還是複字，在格律嚴謹的律詩中都不能自如且大量的運用，人工精心淬鍊出來的整齊節奏，和原始充滿音樂性的跳躍節奏，有了根本上的差別。

本論文因此選取「可與李白、王昌齡鼎足而三」，而又「累積前人成果……絕句的造詣，可以說是後繼無人、嘆為觀止」的杜牧七絕，來呈現絕句流動洋溢的節奏美，並分析比較其與杜牧七律的差別，從中一窺絕句的美學堂奧。

關鍵字：

線性流動、遞進(層遞)流動、流動節奏、絕句律動、論斷句法

流動的節奏—— 以杜牧的七言絕句爲中心探討

一、前言

早期的詩原來是可以歌唱的，直到近體詩的產生，才不再被之以管弦，只藉由吟誦的方式，來表達優美的聲律，這樣的近體詩，其句型必需具備節奏的作用，才能如同樂曲的節拍一樣，產生一定的時間間隔和音節重複，進而達到跌宕起伏的音樂效果。劉燕富曾說：「節奏，或稱『韻律』……是一種有規律，有次序又繼續不斷的活動……拿音樂來說，節奏是音的長短強弱定時起伏相諧相生的『流』，沒有這種『流』，音樂就不能引人動人……以詩來說，節奏是一種定期強勢法(Periodical emphasis)，也是字音在聲音關係上的排列。詩中表現節奏，最明顯的是格律與韻腳，有了這些，詩才能抑揚、婉轉，均衡流暢……¹」由此可知，節奏不僅可以表現出「心意的動向」，同時又是一種時間性的「流動心象藝術」²，故近體詩的格律就是一種推動節奏流動的技巧。

然而同屬近體詩的絕句和律詩，因爲句子的安排不一，用字的方法不同，所以呈現出來的節奏也大異其趣。其中七言絕句因爲篇幅短小，要在二十八字以內表達出最流暢的節奏和最完整的情意，就必須活用句法的排列，或是利用字中語音特別的個性，才能讓絕句在很短暫的吟誦過程中，產生音節跳躍流動，以及情意婉轉持續的深刻印象。

因此和律詩比起來，絕句在節奏上是比較輕快多變化的，也可以說，絕句的節奏必須要更輕快多變化，才能在只有四句的形式限制下，達到高度的音樂性。因此本文選擇「可與李白、王昌

¹ 參見劉燕富的〈詩與音樂〉《幼獅文藝》第 186 期，1969 年，頁 114。

² 參見葉維廉的《秩序的生長》〈時報出版社，1986 年〉，頁 121。

齡鼎足而三，³」而又「累積前人成果，逞才求心，銳意求變……絕句的造詣，可以說是後繼無人、嘆為觀止」⁴的杜牧七絕，來嘗試探討杜牧如何安排詩中的句法，以及選擇字音的呈現，以讓節奏達到直線性和遞進式的流動效果，並在分析絕句的流動節奏之後，再舉杜牧七言律詩的節奏加以比較，進一步釐清絕句和律詩在節奏流動上的部份差異。

二、試論「句法」造成的「節奏流動」

元人楊載曾在《詩法家數》中說：「絕句之法，要婉曲回環，刪繁就簡，句絕而意不絕，多以第三句為主，而第四句發之。有實接，有虛接，承接之間，開與合相關，反與正相依，順與逆相應，一呼一吸，宮商自諧。大抵起承二句固難，然不過平直敘起為佳，從容承之為是。至如宛轉變化功夫，全在第三句，若於此轉變得好，則第四句如順流之舟矣。」⁵楊載指出絕句以其短小之姿，而欲呈現順流之效，就應該在第三句轉折，才能造成一種起伏的情緒，並在結尾達到跌宕生姿、一洩千里的效果。然而絕句要如何在最關鍵的第三句做改變，以讓整首詩歌的節奏產生線性前進的流動感，這就有賴於「句法」⁶的操作和推動。

根據梅祖麟、高友工的說法，詩歌的句法可依詩句的語法構成，簡單分為孤立句法和論斷句法⁷。孤立句法的語法散漫，在單一詩句或兩詩句之間，都缺少明顯的語法連繫，此種句法以單一詩句為結構單位，上下句在語法和意義上，皆成獨立的平行存在，

³ 參見陳子展的《唐代文學史》〈上海書店，1991年〉，頁396。

⁴ 參見簡麗珍的《杜牧七言絕句析論》〈國立台灣大學，1996年〉，頁129。

⁵ 參見何文煥的《歷代詩話》〈中華書局，1981年〉，頁732。

⁶ 此處所指的句法是句子構造的規模，也可說是詩句在型態上的安排，意即單一詩句以及句與句之間字詞的組織構造，其作用有時和「韻」相似，而詩句的連接、字詞的安排，或是一句之中和上下兩句之間呈現的關係，都會影響詩歌的「語言節奏」，使其「音樂性」產生不同的改變。可參見趙美華的《杜牧七言絕句之研究》〈政治大學，2007年〉，頁69。

⁷ 參見梅祖麟、高友工的〈論唐詩的語法、用字與意象〉《中外文學》第1卷第10期，1973年，頁31~32。

近體詩中的對偶句型即為代表，例如杜牧〈柳長句〉的第三聯：「巫娥廟裡低含雨，宋玉宅前斜帶風」。類似這樣的孤立句法，可以突顯詩句中各別的意象，但其節奏行進也容易在個別意象的獨立下變得破碎，最終造成節奏的緩滯感，更有害於詩行節奏的自然流動⁸。

論斷句法和孤立句法則不同，根據梅祖麟、高友工的說法，他們將論斷句法定義為：「以流動持續且充滿因果關係的雙句為結構單位，相較於孤立句法是訴諸感官經驗的意象塑造，論斷句法則是訴諸知性理解的縱談議論，其語法緊湊、語序正常，一聯之間兩句詩的句意連貫，使得節奏趨於奔流順暢。⁹」例如杜牧〈宮人塚〉的最後一聯：「少年入內教歌舞，不識君王到老時」，它們皆有很明確的語法連繫，且下句的主詞正是承接上句而來，句子各部份的結構關係異常緊湊，這樣的句法帶有一種往前推進的流動力，能夠將讀者從上一句趕到下一句，詩歌因此產生一種直線前進的流動感¹⁰。

而七言絕句起源於西晉的民謠以及南朝的樂府歌行，雖然它的根源是多方面的，但總的來說應該都是歌謠¹¹。過去漢魏絕句並不十分成熟，創作數量也不多，因此寫作七言絕句的人，大部分都是學習過去的民謠，採用當時歌謠的比興手法，即前兩句用一到兩個比興或典故做一層；後兩句再得出中心主旨，所以從一開始，絕句的結構方法就是將「通篇重心凝聚在詩篇後半，其他材料則圍繞著這個重心做渲染鋪墊，烘雲托月式地突出這個焦點，其方法往往是用語序不連的意象並置來達到起興的效果，¹²」這邊

⁸ 參見簡麗珍的《杜牧七言絕句析論》〈國立台灣大學，1996年〉，頁43。

⁹ 參見梅祖麟、高友工的〈論唐詩的語法、用字與意象〉《中外文學》第1卷第10期，頁31~32、36~38；第12期，頁157~162。

¹⁰ 參見簡麗珍的《杜牧七言絕句析論》〈國立台灣大學，1996年〉，頁43、45、47。

¹¹ 有學者論證七言詩的形成與楚歌有直接關係，大多數的七言詩直到魏晉時代還只限於歌行。而應該可以確定的是，七言絕句是起源於西晉的民謠及南朝的樂府歌行，之後成形於南北朝，但它的大量寫作則是在唐朝以後，當時律詩已經形成，所以七言絕句的創作被歸屬於近體詩。詳細內容可參見赫萱的《從絕句看中國藝術的思維方式》〈四川大學，2002年〉，頁5~6。

¹² 參見赫萱的《從絕句看中國藝術的思維方式》〈四川大學，2002年〉，頁15。

所說的「語序不連的意象並置」就是指「孤立句法」，它們通常出現在絕句的一、二兩句，之後爲了避免詩歌變得單調破碎，作者於是在三、四句做出語法上的改動，從對舉並置、語序不連的意象描寫，「一轉而爲」敘述、發問等語序關係較強的論斷句法，更多呈現出詩人的主觀情緒，以達到生動的抒情議論，並使句子的節奏在迂迴再三後，直線性地往前流動起來。杜牧的七言絕句便有許多這樣的例子：

錦纜龍舟隋煬帝，平臺復道漢梁王。
遊人閒起前朝念，《折柳》孤吟斷殺腸。〈汴河懷古〉

閑吹玉殿昭華管，醉折梨園縹蒂花。
十年一夢歸人世，絳縷猶封繫臂紗。〈出宮人二首〉

千里鶯啼綠映紅，水村山郭酒旗風。
南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中。〈江南春〉

桃滿西園淑景催，幾多紅豔淺深開。
此花不逐溪流出，晉客無因入洞來。〈酬王秀才桃花園見寄〉

漢水橫衝蜀浪分，危樓點的拂孤雲。
六年仁政謳歌去，柳遠春隄處處聞。〈寄牛相公〉

青塚前頭隴水流，燕支山上暮雲秋。
蛾眉一墜窮泉路，夜夜孤魂月下愁。〈青塚〉

這些詩的首聯都是平行的孤立語法，尾聯則是句意連貫的論斷語法，首聯的孤立語法強調個別排列的意象，其節奏是短促緩滯的，不是流動的線條的風格，例如〈汴河懷古〉的前兩句，其節奏可以斷爲「錦纜龍舟、隋煬帝」、「平臺、復道、漢梁王」，兩句中沒有任何因果關係或語法關聯，只是藉著並排的意象起興，讓我們

在古物的氛圍中展開想像，但到了第三句風格突然轉變：「遊人閒起前朝念，《折柳》孤吟斷殺腸」，這樣的直述句前後關係緊密，遊人從第三句上承兩句的古事胸懷，並跨越到第四句的傷吟斷腸，節奏和意義都變得奔續流暢，並將前兩句含蓄隱約的意義予以點明，使讀者有微微一轉、豁然開朗的感覺，這樣的句法結構所造成的節奏效果具有抑揚頓挫、往前奔流的變化，從一、二句在斷斷續續的節奏中進行徘徊審視，到三、四句將情感做流線性的奔騰抒發，前後的差異就如同張淑香老師所說的：「節奏就突然改變，旋律也流暢明快起來，把前面濃厚的色澤與情調化開，就像漲滿的積水，突然有了出路，就會流動的特別順暢……至於在意義上，也隨著節奏把前面的濃重的情感做無限的延展，因為聲音的跌宕曳長疾轉也是一種情感的型態。¹³」因此，將論斷句法放在孤立句法之後，常常能使詩歌的節奏產生頓挫轉折，旋律因此更有奔騰流暢的驚人效果。

我們可以再舉杜牧最有名的一首詩〈江南春〉，〈江南春〉上聯使用九個色彩濃烈分明的意象，將節奏切割成一個一個小單位：「千里、鶯啼、綠映紅」、「水、村、山、郭、酒旗、風」，上下聯沒有前後的關係，剛好雙雙合併成爲一幅優美豐饒的江南好景，然下聯「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」，其節奏卻一氣呵成，絲毫不能斷裂，四百八十寺只能是南朝的四百八十寺，中間不可分割；而多少樓台煙雨中的多少也只能是前句的南朝四百八十寺，句句相連且環環相扣，正如梅祖麟和高友工所說的：「論斷句的尾聯奔行通常是以整個上句爲主詞，下句爲述詞；或是以整個上句爲問句，下句爲答句，¹⁴」這種形式的語法就可以把上句的節奏行進到下句，節奏的流暢感便能一以貫之，整首詩的意義也會在論斷句法中達到統一，如果沒有「南朝四百八十寺，多少樓台煙雨中」，我們又怎能體會出「千里鶯啼綠映紅，水村山郭酒旗風」這樣美好寧靜的風光背後，常常隱藏著許多人類的悔恨和憂愁呢？因此我們可以說，沒有論斷句法在詩的結尾做一個完整

¹³ 參見張淑香的《李義山詩析論》（藝文印書館，1974年），頁105。

¹⁴ 參見梅祖麟、高友工的〈論唐詩的語法、用字與意象〉《中外文學》第1卷第12期，1973年，頁159。

的收攝，整首詩歌的節奏以及情感就會在個別意象的營造下變得散漫而零碎，甚至居中徘徊而難有出路，無法產生一氣呵成的流線感受。

然而，律詩和絕句同為古典詩，那律詩是否也跟絕句一樣，大都採用「上聯為孤立語法，下聯為論斷語法」的寫作方式，以讓詩歌的節奏達到一洩千里的順暢流動呢？以下就舉兩首杜牧的七言律詩加以比較：

上吞巴、漢控瀟湘，怒似連山淨鏡光。
魏帝縫囊真戲劇，符堅投筆更荒唐。
千秋釣舸歌〈明月〉，萬里沙鷗弄夕陽。
范蠡清塵何寂寞，好風唯屬往來商。〈西江懷古〉

一謁征南最少年，虞卿雙壁截肪鮮。
歌謠千里春長暖，絲管高臺月正圓。
玉帳軍籌羅俊彥，絳帷環珮立神仙。
陸公餘德機、雲在，如我酬恩合執鞭。〈懷鐘陵舊遊四首〉
之一

一首詩歌的節奏之所以能產生強烈的線性流動感，在於節奏的前後對比異常鮮明，而前後對比的重點又必須落在上聯是斷拍，下聯是續拍，才能有一氣呵成的順暢感受，例如杜牧的〈青塚〉：「青塚、前頭、隴水流」、「燕支山上、暮、雲、秋」，「蛾眉一墜窮泉路，夜夜孤魂月下愁」，杜牧將上聯斷斷續續的節奏嘎然而止，並立刻在第三句接上一貫而下的論斷句法，讓節奏豁然開朗，往前奔流。然而律詩卻無法如此運作，第一個原因在於律詩的中間兩聯必須兩兩對仗，而對仗這種形式過於整齊的孤立句法，容易造成詩歌節奏的緩滯感與不流暢，因此律詩的節奏很容易停留在二、三聯迴旋。第二個原因則是語意的表現方式，絕句通常會在一、二句起興，在三、四句結尾，「而律詩因為篇幅的關係，常會以不同面向來作意義上的反覆鋪排，¹⁵」像〈西江懷古〉的呈現：

¹⁵ 參見赫萱的《從絕句看中國藝術的思維方式》〈四川大學，2002年〉，頁37。

首聯即描寫長江的地理位置和風光；頷聯則描寫長江一帶的古老往事；頸聯再重覆描寫長江一帶的活動美景，而這一切只是爲了鋪排歸隱長江的范蠡其人格是如何高潔，律詩像這樣不斷在一、二、三聯反覆塑造意象，很難帶給讀者線性的流動感受，因此律詩的節奏自然就和「以孤立語法平行描寫首聯，再用論斷句法縱貫抒發尾聯，使兩聯中間剛好成爲節奏流動分水嶺」的絕句迥然不同了。

三、試論「字音」造成的「節奏流動」

郎格曾說：「音樂是具有時間效果的藝術品，每一個音符的意義與價值是以前後的音符之間的關係來界定的。詩歌跟音樂在結構上頗爲類似，詩歌也是一種重『形式』的藝術；詩歌的語言也要藉語法，語音來界定每一個元素的意義。跟音樂一樣，詩歌利用語言結構的長短，繁簡的安排創造出它特有的『時間性』。¹⁶」再如葉維廉先生的見解：「詩的進度與動向亦具音樂構成的意義與特色，亦是一種『流動的』心象的藝術。我們在一首成功的詩中，由於情緒的複雜、強弱與濃淺，往往要活用句法的長短，段落的變化，或字中語音特別的個性……¹⁷」由以上兩段話可知，經由詩的語言所構成的音樂節奏形式，可以讓讀者進入詩意的進度、動向等種種境域，而失去音樂伴奏的七言絕句，則是依賴詩中字音的特別個性，才能夠擁有抑揚頓挫、流動洋溢的節奏美感。以下即針對杜牧的七言絕句，分析其中用字所產生的節奏音響，以現其遞進流動之美。

〈一〉「疊字」的運用

詩是一種講究用字精鍊的文學藝術之一，發展到了唐代，近體詩對於格律的要求更加嚴謹，一句或一章重複使用同一個字都是違律的，然而疊字的運用卻是漢語中最特殊、又最自然的現象，

¹⁶ 參見梅祖麟、高友工的〈論唐詩的語法、用字與意象〉《中外文學》第1卷第10期，1973年，頁35。

¹⁷ 參見葉維廉的《秩序的生長》〈時報出版社，1986年〉，頁121。

它利用相同音調與音節的自然延伸，與其相鄰之處做對比呼應，造成聲韻復沓悠揚的美感，再加上它是一種既雙聲又疊韻的用詞，兩個樂音的重疊，就能夠達到持續綿延而又快速奔流的節奏效果。因此過去的民間歌謠與樂府，都會利用大量的疊字，來增強詩歌流動洋溢的節奏感，而一開始就以學習歌謠樂府來完成的七言絕句，自然也會運用疊字來流暢其節奏，杜牧的七言絕句就靈活運用了許多疊字，構成了音調鏗鏘，節奏流動跳躍的特色，例如：

「娉娉」「嫋嫋」十三餘，豆蔻梢頭二月初。
春風十里揚州路，捲上珠簾總不如。〈贈別二首〉之一

「溶溶」「漾漾」白鷗飛，綠淨春深好染衣。
南去北來人自老，夕陽長送釣船歸。〈漢江〉

青山「隱隱」水「迢迢」，秋盡江南草木凋。
二十四橋明月夜，玉人何處教吹簫。〈寄揚州韓綽判官〉

離心「忽忽」復「悽悽」，雨晦傾瓶取醉泥。
可羨高僧共心語，一如攜稚往東西。〈醉後題僧院〉

杜牧在短短只有四句的絕句裡，一連用了兩次疊字，節奏的傳達又會比其他長詩在運用疊字時更為強烈明顯，〈贈別〉的開頭就藉著「娉娉嫋嫋」那跳躍又流動的節奏，順勢帶出一位十三餘歲的窈窕少女，也將詩歌的節奏往前推送，〈漢江〉開頭的「溶溶漾漾」亦然。此外，「娉娉嫋嫋十三餘」和「溶溶漾漾白鷗飛」兩句都是以平聲韻收尾的句子，其中的兩組疊字又由一組平聲和一組仄聲組合而成，造成了開頭是輕快的平仄聲互換，之後則回到一個拖長平聲的音調，節奏因此產生持續流動的音樂感。

而〈寄揚州韓綽判官〉和〈醉後題僧院〉則是用錯落排列的疊字造成層次感的節奏。像「青山隱隱水迢迢」的節奏就可以分成兩段，「青山隱隱」是第一段，節奏暫時停在壓抑低沉的仄聲字，

而後再用「水迢迢」的平聲將節奏進一步往前推送，造成先揚、後抑、再揚的聲調，也和下一句「秋盡江南」、「草木」、「凋」那先揚、後抑、再揚的聲調彼此呼應、層次推進；而「離心忽忽復悽悽」也是以「離心忽忽」做第一層聲音表現，再用「復」字停頓之前的悠長聲調，最後以平聲的「悽悽」接續「離心忽忽」作為結尾，以讓節奏達到「前進、後退、再前進」的流動效果。

在絕句這樣短小的詩篇中使用大量的疊字，能夠讓句子的節奏產生強烈的流動感，也就是推進的效果，從而增加整首詩歌的音樂性，再加上「疊字」通常都放在整首詩的最前面，不僅能在開頭就以鏗鏘的音調引起讀者的注意，也能扮演推動整首詩歌節奏的角色。同樣的，律詩也能運用這種方式來增強節奏的流動性，但大部分的律詩因為平仄用韻的嚴謹，幾乎不會在一句詩中使用兩次以上的疊字，所以在律詩裡，我們很難看到像絕句那樣利用疊字就能達到的跳躍流動感，下面就舉兩個杜牧的七言律詩為例子：

草色人心相與閒，是非名利有無間。
橋橫落照虹堪畫，樹鎖千門鳥自還。
芝蓋不來雲「杳杳」，仙舟何處水「潺潺」？
君王謙讓泥金事，蒼翠空高萬歲山。〈洛陽長句二首〉之一

一片宮牆當道危，行人為汝去「遲遲」。
篔簹苑裡秋風後，平樂館前斜日時。
錮黨豈能留漢鼎，清談空解識胡兒。
千燒萬戰坤靈死，「慘慘」終年鳥雀悲。〈故洛陽城有感〉

前一首律詩是在兩句中分別使用一次疊字，以符合律詩所要求「中間兩聯必須對仗」的規定，然而「雲杳杳」和「水潺潺」僅能形成對稱反覆的節奏感，很難呈現出「青山隱隱水迢迢」那種往前躍進的律動性；而後首〈故洛陽城有感〉則是將疊字分別放在第二句和最後一句，但律詩多達八句，因此這兩個疊字也很難在諸多字音中，達到像「離心忽忽復悽悽」那樣流動遞進的節奏感。

故在一句詩中連用兩次疊字，似乎是絕句用來增強詩歌律動的一種方式，加上絕句只有四句，只要有一行詩句能夠擁有流動跳躍的音節，整首詩歌的節奏感就會大為增強，其音樂性也會更加明顯耀眼。

〈二〉「複字」的運用

除了在同一句詩中運用兩次疊字以外，使用複字也能讓詩歌節奏的流動性大為增強，而且它的效果有時比疊字還要來的明顯，如果我們翻閱過去的民謠以及樂府詩歌，就會發現複字使用的次數比疊字還多，幾乎是讓語言充滿音樂性與節奏感的代表，它類似音樂上的反覆結構，能讓詩意一波緊連著一波，連綿不盡、層遞不絕，並產生前後呼應連貫，流暢圓滑的節奏效果，而且因為不是疊字，在一句或一聯中出現的距離遠了，頓挫的效果也隨著增強，其情感的流動與氣勢的奔騰，在反覆層遞的聲音中，得以被充分表現出來，這也正如林文月老師所說的：「隨著聲音的盤旋，詩意往往更能漸次翻新，層層湧出。¹⁸」以下我們就舉杜牧的七言絕句，來說明使用複字所造成的節奏感：

一夕小敷山下夢，水「如」環珮月「如」襟。〈沈下賢〉

行腳尋常到寺稀，「一」枝藜杖「一」禪衣。〈大夢上人自廬峰回〉

祇言旋老轉無「事」，欲到中年「事」更多。〈書懷〉

故里溪頭「松」柏雙，來時盡月倚「松」窗。〈將赴宣州題揚州禪智寺〉

似火「山」榴映小「山」，繁「中」能薄豔「中」閑。
一朵佳人玉釵上，祇疑燒卻翠雲鬟。〈山石榴〉

¹⁸ 參見林文月的《謝靈運及其詩》〈國立台灣大學文史叢刊，1966年〉，頁43。

省「事」卻因多「事」力，無「心」翻似有「心」來。
秋風郡閣殘花在，別後何人更一杯？〈送趙十二赴舉〉

共惜「流」年「留」不得，且環「流」水醉「流」杯。
無情紅艷年年盛，不恨凋零卻恨開。〈和嚴憚秀才落花〉

〈沈下賢〉和〈大夢上人自廬峰回〉兩首，都是屬於句中使用複字的寫法，〈沈下賢〉的「水如環珮月如襟」是一句盛讚前人的話，杜牧連用兩個「如」字，以達到疊加讚詞的崇敬感，「水如環珮」是第一層節奏，「月如襟」則是第二層，兩個「如」字將此句的節奏一斷一續地往前推進，同時也讓作者對沈下賢的欽慕層層湧出；而〈大夢上人自廬峰回〉的「一枝藜杖一禪衣」，也是在「一枝藜杖」的節奏上疊加一層「一禪衣」，以第一個「一」字爲基點，再以第二個「一」字讓詩的節奏往前流動，同時漸進、完整地形塑出一個僧人的形象。此外，這兩句詩都以平聲韻結尾，平聲韻是悠長延續的聲音，放在詩句的最後面，自然將之前流動遞進的節奏感，做了一次綿延的持續。

再來，〈書懷〉和〈將赴宣州〉兩首，是將複字的使用擴張到兩句詩內，有點類似過去的民謠和樂府，相同的字在一聯中出現的距離變遠，頓挫的效果自然加強，詩句的節奏便會一層一層往前推進，而節奏流動的範圍也會變大，例如〈書懷〉的「祇言旋老轉無事，欲到中年事更多」，兩個「事」字的距離變遠，其節奏流動的效果也擴張爲一整聯。「祇言旋老轉無事」在第一個「事」字的停頓下，成爲第一個節奏單位，被分隔開來的「欲到中年」則成爲另一個，而第二個「事」字在此時出現，就造成疊加的效果，還能層遞地帶出之後的節奏，從而使「事更多」在之前似斷似續的節奏下，遭到推進而流動起來。

然而說到最像民謠和樂府一類的節奏流動，還是要屬〈山石榴〉、〈送趙十二赴舉〉和〈和嚴憚秀才落花〉了，它們在一聯之中就用了兩次複字，流動層遞的節奏幾乎可以貫穿整首詩歌。〈山石榴〉的「似火山榴映小山，繁中能薄豔中閑」，是在跳躍的音節中讓節奏往前流動，因爲一句詩裡有相同的平聲字，因此位在中

間的仄聲字就會顯得特別突出，仄聲字於是扮演起跌宕節奏的角色，以讓之後重複出現的平聲字，能夠達到延續呼應的流動效果；而〈送趙十二赴舉〉的「省事卻因多事力，無心翻似有心來」也是如此，在經過「省事卻因多事力」這樣復沓流轉的節奏以後，再疊加上與其節奏相似的「無心翻似有心來」，使兩句之內的音樂性能夠層層遞增，達到強烈的流動起伏；最後的〈和嚴憚秀才落花〉，則用「流(留)」字當作詩句的停頓點，但也用它來呼應前後出現的「流(留)」字，我們會在遇到第一個「流(留)」時將這句詩的節奏斷裂，但又會在遇到下一個「流(留)」時將節奏續接起來，於是「流(留)」字就形成了詩句的流動起伏，並將詩歌的情意與節奏一併遞加推進。

黃永武先生曾指出，在詩經和古詩樂府中，都常利用重複的節奏來表現或加強各種情態，而屬於近體詩的絕句和律詩因為限於格律，使用的情形較少¹⁹，然杜牧的七言絕句卻利用了大量的疊字和複字，使詩歌的節奏變得復沓流轉，更深一層引領出作者流洩奔騰的情緒。另一方面，在杜牧的律詩中，偶爾可以找到使用疊字的作品，但是使用複字的作品幾乎是沒有的，律詩因為平仄格律的規定，失去了一些比較原始的、可以讓詩歌充滿音樂性的方法技巧，取而代之的是更為人工、整齊化的旋律規格，因此繼承並學習古代樂府的絕句，自然和人工精心淬鍊出來的律詩，在節奏的呈現上會有不盡相同的表現了。

四、結語

杜牧在七言絕句的創作上，具有承啓通變的貢獻，其接續前人既創的格局，在語言表現上也能銳意求新，故本文以杜牧的七言絕句為代表，探討絕句這個文體在節奏上的表現。

起源於西晉民謠和南朝樂府的絕句，在寫作上一直受到過去歌謠的影響，作者習慣採用歌謠的比興手法，將整篇重心凝聚在詩篇後半，其他材料則圍繞著重心做渲染，烘雲托月地突出這個

¹⁹ 參見黃永武的〈談詩的音響〉，《中國詩學設計篇》(巨流圖書公司，1976年)，頁195~201。

焦點，其方法是用對舉並置、語序不連的意象先作描寫，再轉而用敘述、發問等語序關係較強的論斷句法來作宣洩，使句子的節奏得以直線性的往前流動。

此外，杜牧的七言絕句也學習歌謠樂府，在一句之內運用多次疊字，造成節奏的跳躍流動，而且因為兩次疊字造成了強烈的音調，遂和其他字音產生對比，形成遞進的層次流動，再加上疊字往往位於整首詩的開頭，最後又以悠長持續的平聲收尾，於是能將詩歌的節奏往前推送，造成縈繞不絕的效果。而複字的使用也讓杜牧的七言絕句充滿高度的音樂性，它像音樂上的反覆結構，能讓節奏和詩意一波緊連著一波，連綿不絕的往前遞送，杜牧的有些詩歌甚至將複字的使用擴張到兩句詩內，從而使複字遞進的效果在範圍上更加擴大。

然而無論是一洩千里、直線前進的節奏流動，還是一波緊連著一波，充滿遞進式的節奏流動，都很難在七言律詩中產生。這是因為律詩的句法運用，長於做意象上的反覆鋪排，並要求對仗的工整，這樣精準整齊的格式，就無法像絕句一樣自由地使用疊字和複字，也缺少前段意象營造、後段縱貫抒發的流暢感，因此較難產生和絕句一樣遞進流動的節奏效果。然不管是絕句還是律詩，它們都屬於充滿節奏性的文學作品，只是因為句法使用的方式不一，格律聲調限制的嚴謹不同，在節奏的表現上才會產生差別。

參考書目(依作者姓名筆劃排列)

一、古籍

唐·杜牧著，張松輝注譯，陳全得校閱，《新譯杜牧詩文集》上·下冊〈三民書局，2002年〉

二、學位論文

徐錫國，《杜牧詩研究》〈東海大學，1984年〉

許惠華，《杜牧詩藝情境之研究》(南華大學，2003年)

趙美華，《杜牧七言絕句之研究》(國立政治大學，2007年)

赫萱，《從絕句看中國藝術的思維方式》〈四川大學，2002年〉

謝泉，《唐代七言絕句研究》〈武漢大學，2005年〉

簡麗珍，《杜牧七言絕句析論》(國立台灣大學，1996年)

三、期刊論文

陳秀雋，〈杜牧七絕詠史詩研究〉，《中二中學報》第7期，2004年

梅祖麟、高友工原著，黃宜範譯，〈論唐詩的語法、用字與意象〉，《中外文學》第1卷第10~12期，1973年

曹逢甫，〈四行的世界〉，《中外文學》第13卷第8期，1985年。

曾永義，〈影響詩詞曲節奏的要素〉，《中外文學》第4卷第8期，1976年

楊貴章，〈古漢詩英譯中動態美的再現——《宿建德江》四種英譯之比較研究〉，《湖南科技學院學報》第27卷第6期，2006年

劉燕富，〈詩與音樂〉《幼獅文藝》第186期，1969年

韓曉光，〈絕句中常見的句法形式〉，《國文天地》第15卷第2期，1999年

四、專書

- 王夫之，《清詩話》〈上海古籍出版社，1963年〉
朱光潛，《詩論》〈漢京文化事業有限公司，1982年〉
西脇順三郎著，杜國清譯，《詩學》〈田園出版社，1969年〉
何文煥，《歷代詩話》〈中華書局，1981年〉
陳子展，《唐代文學史》〈上海書店，1991年〉
陳本益，《漢語詩歌的節奏》〈文津出版社，1994年〉
張淑香，《李義山詩析論》〈藝文印書館，1974年〉
黃永武，《中國詩學設計篇》〈巨流圖書公司，1976年〉
黃永武，《字句鍛鍊法》〈台灣商務印書館，1995年〉
葉維廉，《秩序的生長》〈時報出版社，1986年〉
羅宗濤，《中國詩歌研究》〈中央文物供應社，1985年〉

師評

自從朱光潛《詩論》中用兩章的篇幅考察，揭示中國詩歌何以走上「律」的演化軌跡及其獨特成因，關於詩歌的音樂性議題，也就一直為學者所關心。大家論述的焦點集中於律詩上，至於也是屬於近體詩的絕句，其音樂性特徵為何？則較少論述，本篇論文的價值即在此處。文章分別通過句法、字音二項的分析，揭櫫絕句節奏的流動感，並且，與之律詩比較，說明絕句音樂性的特點。文章問題意識清楚，論述嚴謹，文筆流暢，這是一篇關於形式美學思考的好文章。

第十八屆(民國九十八年)研究生組
第三名

侯嘉星

政治大學中文所碩士班



得獎感言：

這篇文章原本是去年歷史系「明清時代物質文明與科技之關係」課程的學期報告，承蒙授課的客座教授 Benjamin A. Elman 先生在上課過程中不憚辛勞詳細引導，讓我學到很多東西。這一段師生緣分跨越了太平洋，更顯得彌足珍貴，能獲得這個獎項，感謝 Elman 教授的指導，也感謝「陳百年先生學術基金會」及評審老師給予我這個機會。當然也感謝去年一同上課的同學們，在學習過程中提供了很多寶貴的建議及幫助。

我對明清歷史一直很感興趣，雖然學位論文選定領域以民國史為主，然而對明清時代總有特別的心情，渴望多學一點東西。因為學識有限，此文不免有許多錯誤，也期盼各位先進不吝給予指正。

由鳥銃到抬槍—

明清時期輕火器之發展與轉折

摘要

16 世紀中葉鳥銃傳入中國，隨即在福建及廣東地方大量生產，迅速裝備到軍隊當中。此時西方技術對鳥銃製作的影響反倒不甚明顯。到了明末，因為戰爭的關係，使得中國火砲高度發展，特別是西方技術對重火器的影響，使中國成為世界上火砲技術最先進的地區。其後，17 至 18 世紀清政府對火器的嚴格管制，火藥、火繩均由工部管理，一定程度限制了火器的發展，到了 19 世紀中葉鴉片戰爭時，鳥銃依然是中國軍隊主要的輕火器。鳥銃使用 200 餘年，直到鴉片戰爭之後，清廷徵於傳統鳥銃射程、威力均不如此時的西方火槍，於是大量生產了抬槍，試圖改善輕火器火力與射程的問題。由鳥銃到抬槍，中國輕火器的發展經歷了不小的轉折，清政府一方面希圖進行軍備強化，一方面卻又苦於經費不足的窘境。綜觀鴉片戰爭之後二十年的歷史，清朝政府在軍備改良上的努力，開啟了一個軍事工業地方化的現象，此後延續到中華人民共和國成立之後，才基本上再度由中央政府控制軍事工業，以往研究甚少注意此方面的問題。

關鍵字：抬槍、鳥銃、火器、軍事史

一、前言

明清之際是中國與西方科學技術一波交流互動高潮，科學史學者焦點關注於耶穌會傳教士帶來的西方知識在中國如何被接受，雙方如何調適等等課題。舉凡天文、算學、地圖以及西式器具等等都是學者們討論的焦點，而火器製造、施放技術，一般認為更是掌握在西方人手中。但明清火砲史，是否真的就是西洋技術一枝獨秀？

本文主要目的在於關注中國在前近代時期輕火器這個較少被關注的課題。關於明清火器這個主題的研究已有許多成果，大多集中在明清火砲技術如何由耶穌會傳教士手中轉移至中國人手上。¹然而以往研究的焦點集中在火砲的技術、傳播、影響力等等方面，對於輕型火器—火槍的研究並未十分重視。²因此本文主要討論火槍技術，藉此觀察明清時代輕火器發展的規模。

16 世紀到 19 世紀初期，中國所使用輕火器的是鳥銃，使用 200 餘年，到了 19 世紀中期鴉片戰爭之後，清廷徵於傳統鳥銃射程、威力均不如此時的西方火槍，於是大量生產了抬槍，試圖改善輕火器火力與射程的問題。由抬槍為線索，可以發現清政府一方面希圖進行軍備強化，一方面卻又苦於經費不足的窘境，這是以往研究較少提及的。而鳥銃歷時 200 餘年竟未曾改良，則是清政府對火器嚴格的管制政策使然。因此本文以鳥銃到抬槍為線索，探討明清 300 年間火槍技術之傳入，政策管制所帶來的限制，以及嘗試再次改革所面臨的困境。

¹ 中文方面如黃一農所著的〈紅夷大砲與明清戰爭—以火繩測準技術之演變為例〉，《清華學報》新 26 卷第 1 期（1996.03）pp.30-70、〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火砲〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 67 本第 4 分（1996.12）pp.911-966、〈歐洲沉船與明末傳華的西洋大砲〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 75 本第 3 分（2004.09）pp.573-634 等論文；西文如 Kenneth Warren Chase, *Firearms: a global history to 1700*, Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2003.

² 這點或許跟當時火砲與火槍的界線並不十分明確有關。由於火器種類繁多，各種噸位都有。因此火砲像是大一號的火槍，而火槍同樣像是小一號的火砲。本文所討論的火槍定義，指的是由一人操作的單兵火器。

中國對於火器的運用是非常早的，且關於火槍對的戰術也發展的很早。在生產製作上屬於技術領先的區域。到了明清之際(1582-1700)耶穌會傳教士所帶來的歐洲科學對於火砲的製造技術產生一定的影響。³以當時中西雙方火砲的規模來看，在傳教士來華以前（1582）中式火砲大多在 1,000 斤（約 600 公斤）以下，這種千斤以下的火砲設計，歸因於當時中國戰略考量以及物質環境等。如同 Kenneth Warren Chase 在書中所強調的，當時中國最主要的對手是游牧民族，因此在火砲設計上需要考量到機動性，便於戰術上的運用，這種對游牧民族的戰略需求，也影響中國與中東地區的火砲發展。⁴另外在物質原料這一方面，受限於技術水平，許多火器是以銅鑄而非鐵鑄。⁵而 John F. Guilmartin 在 *Gunpowder and galleys* 一書中也指出銅砲比鐵砲要貴上 3 倍。⁶這一點也是中國火砲發展的限制。因此相較於西方的火砲，一般而言中國在明代前期的火砲沒有那麼巨大，千斤巨砲還是要等到明清之際才有較大發展。⁷

二、鳥銃的發展

但是輕型火器—火槍的製作技術是否如火砲一般，受到西方技術的影響而提升到新的層次呢？明代軍隊對火槍的使用有很長的歷史，明英宗時期（1436-1464）有火槍輪放以對付蒙古人的紀錄⁸：

蓋鎗率數層排列，前層既發，退居次層之後……前十一人放鎗，

³ 如黃一農在前述二篇文章所提出的，中國的火砲技術在當時由於中西文化交會，成為當時世界上火砲技術最先進的地區。

⁴ Kenneth Warren Chase, *Firearm: a global history to 1700*, pp197-210.

⁵ 李弘祺，〈中國的第二次銅器時代：為什麼中國早期的炮是用銅鑄的？〉，《臺大歷史學報》，第 36 期（2005.12）pp.1-34。

⁶ John F. Guilmartin, *Gunpowder and galleys*, London: New York: Cambridge University Press, 1974, p175.

⁷ 明代火砲尺寸可參考何汝賓《兵錄》，收錄於《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社出版發行，2000）。同時期西方火砲尺寸見 Thomas Arnold, *The Renaissance at War*, HarperTrade, 2006, p.38.

⁸ 《明英宗實錄》，pp.4040。

中十一人轉鎗，後十一人裝藥。隔一人放一鎗，先放六鎗，餘五鎗備敵進退。前放者即轉空鎗於中，中轉飽鎗於前，轉空鎗於後裝藥，更迭而放，次第而轉……如此則鎗不絕聲，對無堅陣。

這顯示至少在 15 世紀中葉，明軍已有對火槍裝備、戰術運用有相當瞭解。

明代最具代表性的火槍當推鳥銃，歷明清兩代始終大量用於軍隊裝備，例如戚繼光（1528-1588）在《練兵雜紀》（1571）當中的部隊安排運用大量鳥銃，步營一營兵 2,592 人，共有鳥銃 1,080 杆；馬營兵 2,592 人，共有鳥銃 432 杆、快槍 432 把、虎蹲砲 60 門；車營兵 3,109 人，共有鳥銃 512 杆、佛郎機 256 門、大將軍 1 門。⁹隆慶二年(1568)，戚繼光以都督同知總理薊州、昌平、保定三鎮練兵，這樣的營制安排為 16 世紀中葉明代軍隊組成的範例。

再就鳥銃的來源而言，其傳入中國與日本的種子島槍有密切的關係。日本慶長 11 年（1606），島津（しまづ, Shimazu）家大龍寺僧侶南浦文之所撰寫的《鐵砲記》，收錄於《南浦文集》，是少數公認可信度高的史料，依此記載判定洋槍傳來於天文 12 年（1543）。當時領主種子島時堯（たねがしま ときたか, Tanegashima Tojitaka）用黃金向葡萄牙商人換兩挺鐵砲，一挺由島上的鍛冶匠仿製，一挺由紀州（きしゅう）根來寺取得，帶回紀州仿製。¹⁰

至 1523-1567 年間，明朝東南地區長時間受到日本海盜侵擾，此一倭患問題也使明朝必須調整軍事組織以應付挑戰，此種情形下，中國人接受了鳥銃這種新式火槍，並大量仿製與運用。茅元儀（1594-1640）於天啓元年(1621)年刊行的《武備志》已提到¹¹：

此器中國原無傳，自倭夷始得之，此與各色火器不同，利能洞甲，

⁹ [明]戚繼光，《練兵雜紀》，四庫全書本，卷 1。

¹⁰ 南浦文之，《南浦文集》（出版地不詳，1608），中央研究院人文社會科學研究中心據琉球大學影印本影印。

¹¹ [明]茅元儀輯，《武備志》卷 124（台北：世華書局，1984）。

射能命中，猶可中金錢眼。不獨穿楊而已……故十發有八九中，及飛鳥之在林，皆可射落，因是得名。

因此，鳥銃在 1543 年由葡萄牙人傳入種子島之後，至晚到了 1571 年戚繼光督軍薊遼時已大量裝備，那麼不出 30 年中國工匠即已仿製、中國軍隊即已大量使用，則明人對火器接受程度及火器在明朝的重要性不言而喻。

另外唐順之（1507-1560）於嘉靖三十二年（1553）的倭患時期以兵部郎中督師浙江，對於江南軍務有一定程度接觸。唐順之在嘉靖中葉編輯完成《武編》十卷，大多記錄其軍旅所聞，《四庫全書總目提要》稱「是編雖紙上之談，亦多由閱歷而得，固未可概以書生之見目之矣」。唐氏該書已對鳥銃有所描述，最有趣的是一段關於鳥銃製造成本的報價記錄¹²：

鳥銃匠頭義士馬十四呈每銃一桿用福鐵二十斤價銀二錢，炭一百七十斤該價銀五錢一分，煉坯打版六工該工食銀一錢八分……以上每銃一桿用工料價銀二兩三錢一分。

同卷記載另一份報價「王直估定過每鳥銃一桿該用工料價銀三兩八錢三分」¹³，而《武編》當中另有「百足火龍車」裝備火炮、硬弩等戰具一輛價約 30 兩，「獨戰千里車」配火炮、全車包覆生皮，每輛價約 12 兩。¹⁴與戰車成本相比之下，造鳥銃的成本不可說不高。

鳥銃製造方法也相當繁複，《武備志》載¹⁵：

鳥銃所貴在于造時鍛鐵熟，兩筒相包，原孔甚小，用鋼鑽鑽之，一日鑽寸許，至底而止，一月鑽光者為上。

¹² [明]唐順之，《武編前集》，四庫全書本，卷 5。

¹³ [明]唐順之，《武編前集》，四庫全書本，卷 5。

¹⁴ [明]唐順之，《武編前集》，四庫全書本，卷 6。

¹⁵ [明]茅元儀輯，《武備志》卷 124。

與唐順之的記載對照，用人力最多的是「鑽銃心每桿七工該工食銀二錢一分」¹⁶，兩者相同。而宋應星（1587-1661）在《天工開物》（初刊於崇禎 10 年，1637 年）當中同樣有關於鳥銃製造的記載¹⁷：

凡鳥銃長約二尺，鐵管載藥，嵌盛木棍之中，以便手握。凡錘鳥銃，先以鐵挺一條大如箸者為冷骨，裹紅鐵錘成。先為三接，接口熾紅，竭力撞合。合後以四稜鋼錐如箸大者，透轉其中使極光淨，則發藥無阻滯。

由這些記錄可以看出明人對於鳥銃製造的方式，自 16 世紀中葉至 17 世紀初大體相同，反倒看不出耶穌會傳教士對於鳥銃製造的影響。

因此由鳥銃為例，一般認為明代西方傳教士掌握火器技術，以及明人被動接受西方火器的看法，顯然太過簡化問題。明朝對於鳥銃這種新式火器的接受與仿製，並未看出太多西方傳教士的影響，反而是中國與日本同樣依賴自身的冶金工匠進行仿製，最終並運用到軍事。而明代在鳥銃以前的火槍如三眼銃等器械，由於射程、威力不如鳥銃，逐漸退居第二線。

三、清朝前期的火器政策

黃一農指出，滿州人對於火器運用並非一無所知。相反的，明清之際的大戰，滿州對於學習運用火器顯得比明朝更加積極，同時明清的交鋒也培育提供最先進火砲表演舞台。¹⁸事實上，有清代一直不停斷地鑄造與更新火砲，例如雍正 5 年(1727)詔¹⁹：

¹⁶ [明]唐順之，《武編前集》，四庫全書本，卷 5。

¹⁷ [明]宋應星，《天工開物》卷下，佳兵第十六（臺北市：臺灣古籍，2004）。

¹⁸ 黃一農，〈紅夷大砲與皇太極創立的八旗漢軍〉，《歷史研究》2004 年第 4 期，pp.74-105。

¹⁹ 《欽定大清會典事例》卷 770，兵部·軍器，清光緒 26 年刊本。

各省每兵千名原設立威遠礮四位，子母礮六位，今除盛京、吉林、黑龍江三處子母礮百位照舊設立外，其餘直省子母礮盡行解部，別製衝擊便利之礮。總以兵千名設立礮十位之數為準。

自皇太極崇德 7 年年間至乾隆 13 年為止(1642-1748)一百餘年之間，有鑄砲紀錄可查者一共 19 次，扣除順治元年至康熙十三年(1644-1674)這一段長達 30 年的空白，則清代對於鑄砲約 3 至 4 年會有一次鑄砲紀錄，尤其在康熙 14 年至康熙 60 年(1675-1721)這一段時間最為集中，一共 13 次記錄，約每 2 至 3 年進行一次。到了乾隆 13 年(1748)之後鑄砲工作停頓，到嘉慶 5 年(1800)才又有鑄砲紀錄。²⁰

這些鑄砲資料顯示清代對於大砲鑄造並非停滯不前的，而是斷斷續續的製作火砲，進行軍備更新。其中幾次比較長時期的停頓值得進一步分析，如順治元年至康熙十三年(1644-1674)這一段時間清朝在立國階段，或許因內外部政治因素的緣故，還無暇兼顧鑄砲工作。而乾隆 14 年到嘉慶 4 年(1749-1799)這一段長達 50 年的空白，更是值得討論。同樣的，清代對於鳥銃的運用也相當重視，對於什麼樣的地區需要多少比例的鳥槍均有注意。如雍正 5 年(1727)詔²¹：

官兵所用軍需內鳥槍一項，能衝銳折堅，最為便利……應將腹內省分，每兵千名設鳥槍三百杆，沿邊沿海省分，每兵千名設鳥槍四百杆……又議准山東各省鎮協營……每兵百名分作十分，鳥槍五分、弓箭三分、藤牌一分、長槍一分。

雍正 6 年(1728)年議准「但地勢之險夷不同，軍器之利用個別，除騎射、鳥槍、礮位永遠畫一演習外」²²、乾隆 15 年(1750)議准「湖廣、武昌鎮……

²⁰ 《欽定大清會典事例》卷 894，工部·軍火，清光緒 26 年刊本。

²¹ 《欽定大清會典事例》卷 770，兵部·軍器，清光緒 26 年刊本。

²² 《欽定大清會典事例》卷 770，兵部·軍器，清光緒 26 年刊本。

地界川疆，水操弓箭技有難施，爲鳥槍極爲便利，照沿邊沿海省分例，每兵千名設鳥槍四百杆」²³，這些記錄一方面顯示清代對於鳥槍的運用重視，另一方面也顯示清政府對於火器管制嚴格採用定額控制，更顯示清代正在冷、熱兵器的混用階段。

一般來說，清代被認爲是中國火器發展一個停滯時期，尤其相較於西方科學的突飛猛進，對照之下的中國火器技術似乎更顯得寒酸。這種看法對於火器史發展是過於簡化問題，過份忽視清朝政府在取得、運用火器上的努力。不可否認的，清朝政府對於火器政策採取非常嚴格的管制措施，不准地方私造軍火，如康熙 54 年(1715)山西總兵金國正上疏請捐造 22 門子母礮，而朝廷答覆「子母礮係八旗火器，各省概造斷乎不可」²⁴。因此研究者認爲這種中央集權控制的政策，限制火器進步的幅度。然而茅海建同時也總結：「他們的種種作法，使得清朝的武器裝備尚未達到當時社會的技術和工藝已經達到的水平。」²⁵卻也顯示火器製造上政策的箝制大於技術瓶頸。

耶穌會傳教士對於火砲的製造、射擊測量技術方面確實有領先之處，因此在明清時期對於火砲大型化、火砲准測技術方面產生一定程度影響。中國在鍛冶技術方面也有部份瓶頸，如《天工開物》所言，「西洋諸國別有奇藥……故大砲西番有鍛成者，中國則惟事冶鑄也。」²⁶使得火砲輸入在明末科技交流史上佔有一定重要地位。然而據此明清時代認爲中國的火器不如西方，則忽略中國自身科技水平在輕火器製作上的影響。以鳥銃的例子來看，經由中國工匠的仿製改良，鳥銃迅速裝備到明代的部隊中，顯示中國技術已達到一定水平，而很大程度是延續自身的脈絡。清代的情形也如此，仔細檢視在火器運用的時代，又可以區分許多不同的高峰與低潮，不能一概而論的認爲清代火器發展停滯。順治元年至康熙十三年(1644-1674)以及乾隆 14 年到嘉慶 4 年(1749-1799)這兩段空白顯示清朝政府存在其他問題，值得進一步更細緻的考察。因

²³ 《欽定大清會典事例》卷 770，兵部·軍器，清光緒 26 年刊本。

²⁴ 《欽定大清會典事例》卷 770，兵部·軍器，清光緒 26 年刊本。

²⁵ 茅海建，《天朝的崩潰：鴉片戰爭再研究》(北京：三聯書店，2005)，pp.44-47。

²⁶ [明]宋應星，《天工開物》卷中，錘鍛第十。

此，明清時代的火砲火槍製造技術，有中國自身科技脈絡，有政策戰略需求的考量，這些複雜的問題宜再加關注。

四、鴉片戰爭與抬槍發展

鴉片戰爭(1840-1842)之後中國進入「三千年未有之變局」，暫且不論「近代化」從何時開始，至少在 1840 年之後，清朝政府將面臨和以往不同的國際競爭局勢。那麼中國如何對此種局面做出回應，是否故步自封、顛覆前進？還是有計畫的進行改變？由探索鴉片戰爭到太平國之際(1840-1850)這段大約十年的時間當中，清政府面在軍事技術上改變的嘗試與努力，可以看到中國輕火器發展之一轉折，而絕非單純的落後或保守可以解釋。

鴉片戰爭之後，魏源提出「師夷長技以制夷」的說法，主張對待中西衝突「未款之前，則宜以夷攻夷；既款之後，則宜師夷長技以制夷。夷之長技三：一戰艦、二火器、三養兵練兵之法。」²⁷認為學習西方船堅炮利與軍事制度是對付西方勢力的改革方法，於是要注重器物層面的改變。有趣的是道光 22 年（1842）上諭內閣提到²⁸：

上天降監，必加誅夷……至於將弁兵丁，動謂船堅炮利，兇焰難當。因而見賊倉皇，望風先潰。殊不知賊之深入，早已自蹈危機。果人人奮勇直前，有進無退，加以鄉民義勇，層層接應，則主客之勢既異，眾寡之數又殊，因地乘機，何難致勝？是逆夷之肆意猖獗，皆士氣不揚所致也。

道光皇帝認為鴉片戰爭是在於「士氣不揚」，這是一種「士氣論」論的主張，戰爭失利與船堅炮利並無關係。

道光的這段話被歷史學家廣泛引用，認為這證明中國在鴉片戰爭之

²⁷ 魏源，《海國圖志·籌海篇三》（湖南：岳麓書社，1998），頁 26-27。

²⁸ 《籌辦夷務始末（道光朝）》（台北：文海出版社，1970），頁 3879-3880。

後不思進取、排斥西化、以及妄尊自大。在晚近史學界「近代化範式」的思潮下，西化是進步的象徵，因此魏源是提倡近代化的先進人物，道光則是反對現代化的迂腐代表。然而清朝政府在鴉片戰爭之後真的未曾嘗試進行軍事改良？目前研究主要認為中國軍事近代化的改革，受到太平天國的影響比較大，太平天國戰爭使清朝認識到舊科技無法鎮壓國內叛亂，刺激並推動 1860 年自強運動的產生。但是對於鴉片戰爭結束至太平天國開始這一段時間（1840-1850），研究者關注的很少。²⁹

以目前資料看來，經歷鴉片戰爭之後，清朝政府確實企圖對於軍事技術進行改革，生產新式的武器以應付西方的挑戰，然而國內外對於戰爭失敗的解讀不同，同時財政問題嚴重，這種改革的成果因而受到限制。³⁰由晚清抬槍的製造換發，可以看出鴉片戰爭後清廷一個軍事科技改革上的嘗試。

抬槍（Jingall、Gingall、Wall Gun）指的是 2-4 人操作的槍械，非單兵操作的槍型火器均冠以抬槍之名。早期抬槍與鳥銃一樣是火繩槍的一種，抬槍是大型火繩槍（鳥銃是小型），比較接近歐洲槍械中的 Harquebus，屬於大型化的防守用槍械。因為其重量較大，須兩個以上的士兵操作。早期這種槍械在技術上仍然是火繩槍的一種，只是槍膛加長，重量增加，故比清軍標準裝備的鳥銃擁有更大威力。因為早期抬槍與鳥銃製造方法相去不遠，18 世紀末 19 世紀初中國的工匠已有能力製造。後期抬槍也有後膛撞針式步槍，根據光緒 31 年（1905）總辦江南製造局魏允編的《江南製造局記》當中所記載該局生產各槍異同表，有一款林明敦（Remington）邊針抬槍³¹：

²⁹ 目前二手史料對於 1840-1865 之間的研究比較缺乏，而大多關注於 1865-1880 之間的自強運動高峰。如 *The Cambridge history of China, 1800-1911*, New York: Cambridge University Press, 1978. Immanuel Hsi, *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, 1999. 這一類有代表性的通論著作對 1840-1865 年中國應變的措施大多無法詳述。

³⁰ James M. Polachek, *The inner Opium War*, Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies/Harvard University, 1992, pp.209-217.

³¹ 《江南製造局記》，光緒 31 年（1905）刊本，卷七。

林明敦邊針抬槍。口徑五分、藥膛徑七百四十三釐。射程一百碼起、一千碼止。全體長七尺七寸。身重二十九磅、藥重六錢、銅殼重二兩八錢、鉛子重六兩二錢、共重九兩六。

這種林明敦系列的槍是仿造美國Remington公司所生產的後膛槍，江南製造局仿製有林明敦邊針槍、林明敦中針槍、林明敦邊針抬槍，前二者分別重9磅3兩、9磅9兩，抬槍重29磅為前二者的三倍。該型抬槍同治年間陸續出產，到光緒21年（1895）還有一種小口徑毛瑟槍稱產為重型抬槍樣式，不過紀錄不明。³²

目前無法得知抬槍第一次出現在中國是什麼時候，故宮博物院館藏《軍機及宮中檔》最早出現抬槍奏摺是道光21年（1841）兼署湖北巡撫湖廣總督伍長華（1779-1839）所奏報，由外籌捐製造抬槍發各營演習的奏摺。在道光20年前後地方軍隊已配備抬槍，與鳥槍配合使用。如道光21年雙德（官職不詳）在北京附近的密雲縣練兵時奏報³³：

獨見擡槍不特雄猛便捷，間可致遠有準，實為營伍操防利器。但現在僅二十支，似覺較少……現已由京師招來鎗匠，預估用折鐵盤絲，加工細做，鎗桶長五尺五寸，擰淨鎗膛重二十餘觔（斤）……管打一百八十步有準，用榆木鞘做成，計長七尺五寸。每桿工價九兩二錢。

雙德製造80桿抬槍以供軍用，並奏請工部撥發相關火藥。由這份報告可以發現兩點有趣的事情：第一是清代在此時期容許地方關於製造火槍，但是火藥火繩、鉛子仍由中央控制，由工部內的火藥局掌管製造與存放，各地方駐軍有固定配額，如雙德此次添造80桿抬槍，一年需增加火藥11,325斤、鉛子750斤、火繩180丈，需由工部撥給。³⁴第二是

³² 《江南製造局記》，光緒31年（1905）刊本，卷七。

³³ 〈奏報籌辦加添抬鎗以利操防而資武備〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004690。

³⁴ 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事 附件：奏請飭工部

造火藥的工匠由京師聘來，這顯示在槍身的鍛冶技術上一般工匠即可完成，因為雙德並非什麼了不起的大官，不太可能獨佔專門技術的工匠。由這兩點可以發現，清朝政府在火器管理上的方針，是控制火藥製造保管，而一般民間已有製造抬槍的工匠存在。然而有關於鴉片戰爭前後中國在冶鐵、槍械製造上的技術，現階段研究所瞭解的還是很少。

抬槍的使用方式，雙德在另外一份奏折當中向皇帝報告他所設計的抬槍鳥槍輪流射擊的戰術，具體作法是抬槍隊排第一層，鳥槍隊排第二層，臨敵之際抬槍隊上前射擊三發，立刻退下；第二排鳥槍隊上前射擊三發，再度退下，如此連環射擊。道光朱批云：「擡槍打連環若遇對敵之際焉能槍槍下子？仍歸無用。汝只知崇尚空文，營中惡習漸染已深，朕不能訓斥汝無斷不能會悟也。」³⁵道光皇帝對臨敵戰陣並非一無所知，對於火繩槍戰時運用裝填上的困難也知之甚詳。由這份奏摺可以看出基本上擡槍與鳥槍是混合使用，編制數量上少於鳥槍（由於其造價較鳥槍高）。

鴉片戰爭之後沿海各省多少受到戰爭影響，需要補充軍備。道光 25 年（1845）時任盛京將軍的耆英（1790-1858）奉命鑄砲，重整軍備。他上奏說³⁶：

伏思鼓鑄大礮少則不敷分撥，多則工費浩繁，開工鼓鑄且恐稽延時日，難應急需。今奴才等率同協領恆升等再四熟商悉心籌議，查有抬槍成式長七尺五寸抬演試放頗能致遠……依式監造一百三十餘桿，約三月內可造成……較之鳩工鼓鑄大礮，不為價廉工省，且輕捷利便，可期得力。

明春一併給領火藥年終報銷》，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004762。

³⁵ 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004762。

³⁶ 〈添置擡槍；分存抬槍〉，中央研究院近代史研究所（藏），《道光朝籌辦夷務始末》檔號：01-01-004-02-014。

針對清朝此時的財政問題以及軍備需要，耆英提議製造介於鳥槍與火砲之間的重型火繩槍，作為過渡。此時耆英所造的這種抬槍需兩人操作，一人用肩膀固定，一人瞄準發射。由於抬槍型制繁多，大型化與重型化的發展方向使之成為火砲的替代品。

到了 1847 年時任兩廣總督的耆英為了解決製造抬槍經費的問題，發動廣東士紳捐款，一共募得 22,604 兩，參與捐款的士紳可以享有不少好處。例如捐款最多的廣東適用府經歷沈梁捐款 5,680 兩，耆英建議朝廷援照 1843 年廣東地方捐款屯田與建造砲台的案例，認為沈梁「接辦勸捐監工督造洵屬認真出力，請免補本班已知縣留粵補用」。其他捐款的監生則獲得「儘先選用」的推薦。³⁷

由目前奏摺來看，1847-1848 年之間奉旨製造抬槍的地方督府有兩廣總督耆英、陝甘總督布彥泰、寧夏將軍舒倫保、正白旗滿洲都統穆彰阿、鑲白旗蒙古副都統哈勒吉那、廣州將軍穆特恩、歸化城副都統兼署綏遠城將軍盛壘等，總共七件奏摺。³⁸這分名單顯示道光朝確實進行軍備工作，並非完全不注重軍事科技上的改良。

由相關奏摺可以看出在鴉片戰爭之後，清朝政府嘗試進行軍事改革，製造威力比較強的抬槍以取代鳥槍。道光皇帝 1847 年也下令製造抬槍以供軍用，上諭「朕思軍營器械，惟抬槍最為利用，必須預為籌備已被不虞。」³⁹姑且不論火繩槍式的抬槍在此時的性能如何，由《軍機及宮中檔》的資料可以看出在鴉片戰爭之後，清朝確實進行軍備改良，

³⁷ 〈奏報文豐等捐造抬槍並分撥各營備用情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：077987。

³⁸ 〈奏報製造抬槍全數完竣〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：080245、〈奏報製造抬槍完竣現在試驗合式並撥貯備用事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：080421、〈奏報遵旨派員督催趕緊鑄造抬鎗抬鎗情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：082151、〈奏捐造抬槍並鉛子各紳士姓名單〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：077973、〈奏報文豐等捐造抬槍並分撥各營備用情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：077987、〈奏報奉諭製造抬槍等事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：079630、〈奏報捐鑄抬鎗情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：075733。

³⁹ 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004762。

並非如一般所認為的毫無作為。

然而在 1808-1856 年之間，清政府面臨了嚴重的財政危機，大量的白銀外流，使得許多以白銀為計價單位的公共支出成本提高，進而限制此類支出。⁴⁰火器製造支出亦是以銀為計價單位，因此銀銅比價的改變，白銀價格上漲，導致了火器價格增長，這也是前述道光朝試圖進行軍備改良時所面臨的困境。

1840-1850 年前後，清朝政府確實進行了軍事改革的嘗試，製造抬槍取代鳥槍。到了 1850 年代太平天國興起，與之作戰的湘淮軍逐漸運用抬槍取代鳥槍。曾國藩在 1854 年制訂他的湘軍營制時，以營為基本單位，每營 500 人，當中有抬槍手 100 人、小槍手 100 人，劈山礮兩門 20 人，其餘為刀矛手。⁴¹此營制是湘軍規模還小的時候制訂的，其後湘軍規模逐漸壯大收入增加，咸豐 10 年（1860）後，湘軍與後繼的淮軍在火器運用上大幅成長。太平天國後期李鴻章認識到火器的優勢，1862 年在淮軍當中設置洋槍隊，使得淮軍成為當時中國的精銳部隊。⁴²

太平天國的失利，造成傳統軍事組織崩潰，清朝政府需要重新建立國家武力，同時也認清傳統軍備不足以鎮壓國內叛亂，這一點對清朝政府來說，刺激恐怕是更為深刻的。

五、結論

1850-1860 年之間，湘軍與太平軍作戰時雙軍都使用火器，此時槍砲有兩個來源，分別是自己生產與國外進口。由於資料不足，目前對於太平軍與湘軍再這一段時間當中自己生產火砲的細節還不是很清楚，但是雙方都有能力生產小槍、抬槍。目前僅知在太平軍部分，曾經在江蘇崑山製造火器，並請兩名英國人主持。清軍部分，咸豐 3 年（1853）湖

⁴⁰ Man-houng Lin, *China upside down: Currency, Society, and Ideologies, 1808-1856*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2006, pp.68-71.

⁴¹ 曾國藩，《曾文正公（國藩）全集》（台北：文海出版社，1974）雜著卷二〈營制〉，頁 17157-17158。

⁴² 王爾敏，《淮軍志》（台北：中國學術著作獎助委員會，1967），頁 92-95。

南巡撫駱秉章委託林則徐以前幕僚的黃冕製造大砲，湖南砲局成爲湘軍初期的軍火來源。1855-1856 年左右，湘軍取得武漢，湖北巡撫胡林翼成立武昌火藥局，作爲湘軍軍火供應中心。⁴³同時後膛槍在這個時候也逐漸出現，在中國稱爲洋槍，後來李鴻章的淮軍便因之成名。咸豐 10 年（1860）曾國藩在安慶設置內軍械所，網羅當時主要的火器製造人才，成立專責的研發機關，王爾敏認爲安慶的內軍械所是新式兵工業的發軔。⁴⁴這個安慶模式也被視爲是後來江南製造局的起源。⁴⁵

因此在 1850-1860 年之間，清朝與太平天國雙方均有軍火製造的基地，一定程度上支持交戰雙方的軍事行動。在道光以後，爲了籌辦軍備，在經費與工時的考量下改由各地方自行製造軍火，放棄了清代前期採取中央嚴格控制的方針，允許地方自籌軍備。此外，中央軍在戰爭中受到很大的損失，主要軍隊掌握在地方督撫手中。爲了支持各地的軍事行動，仰賴中央統一撥發軍火藥根本不可能，在實際需求下各地區性的軍事工廠紛紛出現，這也是自強運動期間各地製造局的濫觴。值得注意的是，此類製造廠自 1850 年中以來，實際權力掌握在地方督撫手上，參考後來自強運動各地的製造局，大多數是依照這種模式發展出來的。

以金陵製造局爲例，該局原先是同治 3 年（1864）李鴻章擔任江蘇巡撫時聘請馬格里（Macartney Halliday 1833-1906）在上海設立的炸彈局，1865 年簽到金陵改爲金陵製造局，專門產抬槍等輕型武器。⁴⁶馬格里與李鴻章關係密切，在太平天國時期兩人已通過戈登有接觸，後來李鴻章聘請馬格里擔任軍火製造的工作。馬格里主管金陵製造局十年，到光緒元年（1875）才因爲大炮炸裂事件去職。馬格里的案子可以看出，無論江南製造局還是金陵製造局，都是由李鴻章所成立策劃、人事由李氏決定、經費上並非由中央政府撥給、管理上也由李控制。這種各自爲政的混亂，使得研究自強運動期間各省製造局的概況有一定的困難。

⁴³ 王爾敏，《清季兵工業的興起》（台北：中央研究院近代史研究所 1963），頁 27-35。

⁴⁴ 王爾敏，《清季兵工業的興起》，頁 27-35。

⁴⁵ Mary Clabaugh Wrieth, *The Last Stand of Chinese Conservatism: the Tung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford University press, 1962, pp.211-212.

⁴⁶ 王爾敏，《清季兵工業的興起》，頁 105-107。

由抬槍為脈絡可見清朝政府在鴉片戰爭之後試圖以重型化的火槍彌補輕型鳥槍上的劣勢，考量射程、威力以及造價，抬槍成為 1840-1850 年之間清朝政府軍事改革的主要方式。因此清廷朝野並非全然排斥改革。到了 1850 年代的太平天國戰爭，交戰雙方在逐漸建立各自的軍火供應體系，各聘專業人員發展軍事科技。

1860 年代以後，隨著自強運動的開啓，中國軍事工業、軍事科技開始學習西方新式技術，成立新的製造工廠。然而這是一個由道光朝時代遍延續下來的，由各地區進行軍備的趨勢。由奏摺可以了解到，清朝的財政問題，使得清朝無力承擔全面的軍備改造。延續太平天國時期各地自行練軍籌餉的狀況，清朝政府在同治朝企圖重建中央軍隊的努力並未成功，經費問題仍然是關鍵。⁴⁷

由鳥銃到抬槍，中國輕火器的發展經歷了不小的轉折。16 世紀中葉鳥銃的傳入，在福建以及廣東地方大量生產，迅速裝備到軍隊當中。到了明末，因為戰爭的關係，使得中國火砲高度發展，成為世界上技術最先進的地區。隨後清政府對火器的嚴格管制，火藥、火繩均由工部管理，一定程度限制了火器的發展。因此到鴉片戰爭之際，16 世紀中葉的鳥銃依然是清軍主要的輕火器。

綜觀鴉片戰爭之後二十年的歷史，清朝政府在軍備改良上的努力，開啓了一個軍事工業地方化的現象，此後延續到中華人民共和國成立之後，才基本上再度由中央政府控制軍事工業。此處暫時不討論軍事科技之管理中央與地方孰優孰劣的問題，然而近百年軍工業歷史卻由道光朝的改革為先兆，這與一般認知道光朝廷排斥軍事改革的看法正好相反。目前對於道光朝的研究並不多，在自強運動各製造局概況也知道的很少。關於清代如何培養技術工匠、太平軍與湘軍的軍火技術人員如何養成、以及各製造局的人員問題，尚待進一步研究與探討。

⁴⁷ Mary Clabaugh Wrigth, *The Last Stand of Chinese Conservatism: the T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford University press, 1962, pp.204-205.

參考書目

一、史料

1. 《欽定大清會典事例》，清光緒 26 年刊本。
2. 《明英宗實錄》。
3. 《江南製造局記》，光緒 31 年刊本。
4. 《籌辦夷務始末（道光朝）》，臺北：文海出版社，1970 年。
5. 〈奏報籌辦加添抬鎗以利操防而資武備〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004690。
6. 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004762。
7. 〈添置擡槍；分存抬槍〉，中央研究院近代史研究所（藏），《道光朝籌辦夷務始末》檔號：01-01-004-02-014。
8. 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：405004762。
9. 〈奏報文豐等捐造抬槍並分撥各營備用情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：077987。
10. 〈奏報製造抬槍完竣現在試驗合式並撥貯備用事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：080421。
11. 〈奏報遵旨派員督催趕緊鑄造抬鎗抬礮情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：082151。
12. 〈奏捐造抬槍並鉛子各紳士姓名單〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：077973。
13. 〈奏報奉諭製造抬槍等事〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》檔號：079630。
14. 〈為遵旨妥議操演抬鎗鳥鎗長鎗互相保護章程恭摺覆奏事 附件：

- 奏請飭工部明春一併給領火藥年終報銷》，國立故宮博物院（藏），
《軍機及宮中檔》檔號：405004762。
15. 〈奏報捐鑄抬鎗情形〉，國立故宮博物院（藏），《軍機及宮中檔》
檔號：075733。
 16. [明]戚繼光，《練兵雜紀》，四庫全書本。
 17. [明]茅元儀輯，《武備志》，臺北：世華書局，1984年。
 18. [明]唐順之，《武編前集》，四庫全書本。
 19. [明]宋應星，《天工開物》，臺北：臺灣古籍出版社，2004年。
 20. [明]何汝賓《兵錄》，收錄於《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版
社出版，2000年。
 21. [清]魏源，《海國圖志》，湖南：岳麓書社，1998年。
 22. [清]曾國藩，《曾文正公（國藩）全集》，台北：文海出版社 1974
年。

二、專書

1. Immanuel Hsü, *The Rise of Modern China*, Oxford University Press, 1999.
2. James M. Polachek, *The inner Opium War*, Cambridge, Mass: Council on East Asian Studies/Harvard University, 1992.
3. John F. Guilmartin, *Gunpowder and galleys*, London : New York : Cambridge University Press, 1974.
4. Kenneth Warren Chase, *Firearms : a global history to 1700*, Cambridge, UK; New York, NY: Cambridge University Press, 2003.
5. Man-houung Lin, *China upside down: Currency, Society, and Ideologies, 1808-1856*, Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2006.
6. Mary Clabaugh Wrigth, *The Last Stand of Chinese Conservatism: the T'ung-Chih Restoration, 1862-1874*, Stanford University press, 1962.

7. *The Cambridge history of China, 1800-1911*, New York : Cambridge University Press, 1978.
8. Thomas Arnold, *The Renaissance at War*, HarperTrade, 2006
9. 王爾敏,《清季兵工業的興起》,台北:中央研究院近代史研究所 1963 年。
10. 王爾敏,《淮軍志》,臺北:中國學術著作獎助委員會,1967 年。
11. 茅海建,《天朝的崩潰:鴉片戰爭再研究》,北京:三聯書店,2005 年。

二、期刊論文

1. 黃一農,〈紅夷大砲與明清戰爭—以火繩測準技術之演變為例〉,《清華學報》新 26 卷第 1 期(1996.03) pp.30-70。
2. 黃一農,〈天主教徒孫元化與明末傳華的西洋火砲〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 67 本第 4 分(1996.12) pp.911-966。
3. 黃一農,〈歐洲沉船與明末傳華的西洋大砲〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 75 本第 3 分(2004.09) pp.573-634。
4. 黃一農,〈紅夷大砲與皇太極創立的八旗漢軍〉,《歷史研究》2004 年第 4 期, pp.74-105。
5. 李弘祺,〈中國的第二次銅器時代:爲什麼中國早期的炮是用銅鑄的?〉,《臺大歷史學報》,第 36 期(2005.12) pp.1-34。

師評

火炮的發展與近代世界新秩序的生成有極為密切的關係，近來不少研究均已指出，近代早期火繩槍的運用，為歐洲勢擴張極為重要的因素之一，甚且論者指出滿人因習得火炮技術，為明清之戰的重要分水嶺。本文的重點則將觀察時限拉長三百年，探究明清之際引入鳥銃技術，在清代為朝廷所重視，是以作者反對清代為中國火器發展史停滯期的說法，認為停滯之說只限於管制民間製造藥的政策面，而非技術面，且表現出中國火炮火槍的製造技術，有其自身科技文化的脈絡，以及政策戰略需求的考量。十九世紀以後清廷對於發展自製武器的歷程，論者多注意英法聯軍之後自強運動時期的兵工廠建設，對鴉片戰爭後至太平軍興期間，朝廷因應付內亂而大力推動型制較大威力較強抬槍的歷程，反少有人論及，此亦為作者證明清廷致力發展火炮技術的另一證據，以及本文重要對過去研究成果的補白。這是本文主要而有新意的論據。

陳百年先生學術論文獎 得獎名單【第十七屆】

一、大學生組：

- 第一名 歷史四 黃奕鳴 對劉知幾流變思想及其人事實踐的歷史考察
第二名 中文三 陳可馨 試析王逸《楚辭章句》中的依經立義——以〈九歌〉為例
第三名 從缺
佳 作 從缺

二、研究生組：

- 第一名 中文博一 許瑞娟 論當今學者對儒家「內在超越」的詮釋
第二名 中文博二 祁立峰 唐律賦「題韻」與「題義」的互文性研究
第三名 哲學博一 王鍾山 《精神現象學》的主要爭論與詮釋學閱讀進路的嘗試 The Main Controversies about Phenomenology of Spirit and the Attempt at Hermeneutics Reading Approach
佳 作 台文碩二 劉承欣 試析王詩琅的文學史書寫
佳 作 哲學碩二 林正昊 McDowell 對現代哲學的診斷與康德哲學的關係
佳 作 哲學碩三 陳鳴諍 論康德《純粹理性批判》中先驗方法論對理論理性的規定及其意含
佳 作 民族碩三 于嘉明 宗教認同與族群認同的互動與調適——以在台泰緬雲南籍穆斯林為例
佳 作 廣電碩二 萬年生 Susan Sontag 觀點省思災難新聞攝影與倫理——《蘋果日報》邵曉鈴車禍照個案

陳百年先生學術論文獎 得獎名單【第十八屆】

一、大學生組：(名次相同，依姓名筆劃排列)

- 第一名 從缺
第二名 從缺
第三名 政治四 姚育松 中國未完成的現代化：共同體與公意的缺席
中文三 莊祐端 屈原〈九章〉「直陳其事」的「賦」體風格
—以〈惜誦〉、〈惜往日〉為核心
佳 作 歷史四 林牧之 論「公」觀念的轉變與國家組織的擴大
—以戰國秦漢時期的發展為中心

二、研究生組：(名次相同，依姓名筆劃排列)

- 第一名 中文博二 佘佳燕 論唐君毅「理想人格」之闡釋
第二名 台史碩三 李鎧揚 日治時期臺灣初等教育經費組成與變革
中文碩二 林維紫 流動的節奏—以杜牧的七言絕句為中心探討
第三名 歷史碩二 侯嘉星 由鳥銃到抬槍——明清時期輕火器之發展與
轉折
佳 作 廣電碩一 朱介英 唐姿、宋采、清祭—由張大千仕女畫粉本透
視中國仕女畫三段論
佳 作 中文博二 林以衡 「購書」與「藏書」—日治時期臺灣文人張
純甫的文化記憶
佳 作 台文碩四 林淑慧 建構潛意識的內在空間：試論姚一葦劇作中
的「內在性」問題
佳 作 華語文教學博士學位學程一年級
張金蘭 「識寫分流」教學策略對外籍生漢字識寫能
力之影響—以非漢字圈零起點學生為主所做的
的調查
佳 作 中文博二 許瑞娟 論黃宗羲《孟子師說》中「性」與氣、心、
理之關係
佳 作 中文博六 曾秀萍 明修棧道，暗渡陳倉——男色小說〈潘文子
契合鴛鴦冢〉的敘事策略與性別意涵
佳 作 中文博一 謝秀卉 《山海經》被歸入「地理類」圖書之因探析

版權所有
翻印必究

中華民國九十九年六月出版

陳百年先生學術論文獎論文集 第七期

編輯者：國立政治大學文學院

發行者：陳百年先生學術基金會

台北市文山區指南路二段 64 號

電話：02-29387040

定價：150 元

GPN：4709902389

ISBN：978-986-02-3977-5

郵政劃撥：14908027