

第八期 目 錄

【第十九屆得獎作品】大學生組

盧啟聰

《詩傳綱領》與朱熹《詩》學思想..... 002

劉欣韋

荀子身體觀考察..... 026

曾令愉

「三昧」與「神韻」：論王士禎的詩學理論..... 046

【第十九屆得獎作品】研究生組

呂焜霖

今我來思：《詩經》中戰爭詩的回憶敘事..... 066

姚育松

《春秋繁露》的政治理念：調適道德意志和權威標準..... 088

邱偉雲

疾病圖譜、醫者想像、公共參與：試論《點石齋畫報》中民間宗教之文化展演..... 112

陳昱齊

1971年中華民國對聯合國代表權之因應策略..... 140

陳百年先生學術論文獎論文集

【第十九屆】

研究生組

第十九屆(民國九十九年)研究生組

第一名

呂焜霖

政治大學台灣文學研究所
博士班



得獎感言：

進入政大台文所學習，是另一段智識成長的開始。再多的話都不足以感謝台文所的師長與助教，對我的教導。特別感謝楊牧老師，在課堂上帶領我們讀詩經與英詩。每一周與老師共同上課，都是一次與詩的約會。感謝陳芳明老師為台文所投入的心力，讓我們這群學生有很好的學習環境。也要感謝范銘如老師在研究方法上，對我們的教導與鼓勵。

老師、同學、經典……這一切都讓我覺得，在政大台文所讀書是一種過癮。謝謝你們。

今我來思：《詩經》中戰爭詩的回憶敘事

摘要

《詩經》中的戰爭詩作，是如何透過記憶，組織情節以突顯詩的主題，並昇華其情感？在這篇文章中，我試圖以「回憶」的框架，討論詩經中的戰爭詩，辨明其中的敘事技巧與抒情來源。更確切地說，我想指明戰爭詩的敘事手法，藉以補捉戰爭詩的抒情特徵。因為戰爭詩的抒情特徵是通過回憶的敘事手法間接達成，詩人在回憶戰爭一事時，並不只是對當下之「我」的情感的強調，而是檢視，選擇過往的任一時刻，加以並置、重組，達成情感的一致，進而呈現詩旨。

關鍵字：詩經、戰爭詩、回憶、抒情、敘事

一、前言

《詩經》¹中的戰爭詩作，反應人民在征戰過程中的困頓，時人對戰爭的反思²。另一方面，這些作品也呈現詩人對於兵器的戒慎，對英主風範的推崇³。然而，當詩人寫下這些詩篇時，或隨軍已久、或解甲歸田，則詩人回想戰爭之前後的詩作，是如何透過記憶，組織情節以突顯詩的主題，並昇華其情感？在這篇文章中，我試圖以「回憶」的框架，討論詩經中的戰爭詩⁴，辨明其中的敘事技巧與抒情來源。

更確切地說，我想指明戰爭詩的敘事手法，藉以補捉戰爭詩的抒情特徵。因為戰爭詩的抒情特徵是通過回憶的敘事手法間接達成，詩人在回憶戰爭一事時，並不只是對當下之「我」的情感的強調，而是檢視，選擇過往的任一時刻，加以並置、重組，達成情感的一致，進而呈現詩旨。

在討論抒情詩時，我們較常注意詩篇內部各章的意象是如何強化現時(presence)之我的情感，然而，我們卻常忽略了詩人在敘事時遺留下的線索，特別是有關情節的組織調度，應也有其微言大義，值得深究。因此，本文將從外部敘事與內部敘事兩個層面⁵，討論戰爭詩之敘事情節，情感，如何經由敘事主體的介入而得到開展。經由這樣的討論，可以發現抒情詩中的回憶敘事，其功能與抒情詩的慣用的抒情手法相同，旨在強化「現時之我」的情感，也可以說，回憶敘事本身即具備了情感功能，益於抒情。

¹ 本文所引用的詩經版本是朱熹《詩集傳》，該版本為朱熹，《音釋詩集傳(埽葉山房藏板)》，(台北：學海出版社，2004。)另，為行文簡潔，以下引文僅標舉詩作名稱，不另註明出處。

² 參楊牧〈古者出師〉《隱喻與實現》(台北：洪範書店，2001)頁 231-244。

³ 參楊牧〈論一種英雄主義〉《文學知識》(台北：洪範書店，1986)頁 203-227。

⁴ 在此我所討論的戰爭詩，主要以征夫出征，返鄉所述為主。另外，因良人入伍，而獨居家園的思婦，其所思所感也是戰爭詩此一主題下，另一重要的抒情聲音。

⁵ 因為「回憶」此一動作，關涉內部想像與外在描繪兩個層面。詩人一方面透過內心的想像流動，補捉面對戰爭的感受，一方面也對戰爭之細節進行追憶。

二、抒情詩的一隅：抒情詩與回憶敘事的交融

在這一小節的討論中，我嘗試整理學者對抒情詩的討論，並說明抒情詩中的敘事成份，它所遇到的限制與功能，希望以此進行本文主題的討論：詩經中的戰爭詩，其回憶敘事在抒情詩脈絡下，是如何進行的，其特徵為何，又如何回歸到抒情的主調。

(一)抒情詩與敘事的結合

在”*The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*”中，對於抒情詩特徵的討論，可歸結出兩點。一、在形式上，抒情詩與音樂的淵源甚深，如 R. P. Blackmur 所說其詩意是由文字之音聲所構成，即音樂。(Words build into their poetic meaning by building into sound ...sound in composition: music.)二、其形式與內容的關係，則如 James Joyce 所說，是藝術家以想像的形式來呈現在他眼前的形象。(Lyrical poetry is “the form wherein the artist presents his image in immediate relation to himself”)Northrop Frye 則以為抒情詩是聲音與想像的內心模仿。(It is “an internal mimesis of sound and imagery”)⁶。這些討論也是我們所熟悉的抒情詩的要件，也是論者討論抒情詩時最常關注的部份。陳世驥先生即曾以此抒情特徵指出中國詩/文學的抒情傳統。

以字的音樂作組織和內心自白做意旨是抒情詩的兩大要素。中國抒情道統的發源，楚辭和詩經把那兩大要素結合起來，時而以形式見長，時而以內容顯現。(陳世驥：32-3)

⁶ Alex Preminger and T.V.B. Brogan, co-editors:*The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton University Press,1993.p462。

在西方的文學世界中，並非沒有抒情詩。陳世驥以為西方的文學傳統之所以偏向敘事作品，是因為在希臘文學的發展與相關討論中，過於強調敘事，因此其重點即在於敘事的安排、結構、劇情與人物的塑造。這一點與中國文學的創作傳統大不相同。中國古典詩學注重對抒情詩的討論，關注於詩的音質、情感的生發，以及在公私領域上的自我抒發。(陳世驥：35)

不過，陳世驥也點明：「古代兩種傳統在出發點上的不同並不會排除她們在日後交流中所呈現的同類物性。相感染性和親和性。(陳世驥：37)」厄爾·邁納(Miner, E.)則進一步指出抒情詩與敘事詩、戲劇之間雖各有所重，但其間亦非涇渭分明，甚至抒情詩能統合其它文類以為己用。邁納指出：「事實上，抒情詩使這兩者成為強化共時呈現這一基本抒情手段的方式，抒情詩使用其它文類，是為了使其更具抒情效果。」(厄爾·邁納：150)這樣的討論，引發了另一個問題：敘事作品的形構、技巧，畢竟與重視隱喻、意象的抒情詩不同，那麼抒情詩中的敘事、戲劇成份如何成為一種「強化共時呈現」的抒情手段？邁納以為抒情詩是透過：「簡潔」、「節奏」、「減少人物活動」等形式規範融攝戲劇與敘事作品，使之為成抒情詩下的陪襯文類。(厄爾·邁納：150-152)

邁納的觀察值得參考，特別是在討論詩經作品中的敘事成份時，我們必須歸引出其中的敘事特徵，以及它如何與抒情詩的主體相應。易言之，在討論詩經戰爭詩的回憶敘事時，因回憶此一心智活動的過程，潛在於心，如何開展或導引出回憶，成為問題。又因，我們所論者為抒情詩作，因此敘事內容的組織與詩之主旨的關係，也不能避之不談。

(二)抒情詩中的回憶敘事

邁納在討論抒情詩與敘事詩的差別時，指出兩者對於「時間」各

有不同的偏重，前者重視共時性 (presence)，後者強調歷時性 (continuance)。在他的討論中，詩人在寫作抒情詩時，是以重覆作為強化共時感受的手法⁷，而非開展情節之開始和沿續。(厄爾·邁納：129) 邁納以兩種敘述時態區分抒情詩與敘事文學，頗為有力，然而，涉及回憶的抒情詩作，其抒情手法則與敘事結合，使用了不同於重覆強化共時感受的抒情呼喚，而是透過對過去的敘事，在古往今來的對照之中突出了詩人的情感意向。

回憶是對過去之事的回顧。當抒情詩中的敘述者開始回憶，他雖是立於當下但也跨向過去。這是一種特殊的手法，因為詩人不只關照此刻的感受，更透過對過去的追想、描摩，以突顯情感在此往返中的落差。亦即，當抒情詩作的敘述時態不只關照當下，其抒情策略則與一般強調共時性的抒情詩不同，並非著重於意象的整合，而是透過今、昔之比，使詩作出現一種對立的結構⁸；又加上這種結構的安排是詩人所設，因此詩作所敘之事，也經過詩人裁剪，而與詩作情感一致；最後，詩人雖在時間軸線上的游移、回溯，但是其目的仍在於反應當下之我的情感。而本文所要討論的回憶敘事，便是想指出詩人如何安排詩作中的敘事內容，而此種安排如何與抒情詩慣用的表現手法相同，強化詩作的抒情成份。

對於處於回憶時刻的詩人而言，他/她所努力的正是從此時此刻重回「彼之當下」，同時並未忘卻「此之當下」，甚至其連翩構想即是自現在走向過去，並且重返。小雅〈采薇〉即是一個很好的例子，詩作前五章敘述著軍旅生活，戎馬倥傯的片段，然而敘事到了末章，卻出現時空跳接的情形：

⁷ 在邁納的討論中，所謂重覆的強調，即是在形式上的重章、對仗，或在修辭上使用象徵、比喻、隱喻、意象，達到強化的效果。他也指出有些學者以為中國詩學的隱喻不在詞語修辭中，其關鍵在於「景」與由景而生的「情」。(厄爾·邁納：129-136)

⁸ 高友工認為經驗的內在結構包含兩種對立，其一是「主觀」與「客體」的對立，另一是「現時」與「過去」的對立。(高友工：24)

昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。行道遲遲，載渴載飢。我心傷悲，莫知我哀。

雖然其敘事時態並不一致，但詩人藉由今昔之比，連貫，甚至強化詩作的情感。而這一章的內容與前五章所述，在整體的敘述時間上出現了斷裂，特別是詩人在第四章及第五章所講述仍是行軍所見，但其末章卻已將敘事時態拉回當下。如果我們將此一當下作為詩人的立足點，則其對過去行軍征戰記憶的剪輯呈現，從薇葉之成長到戰事的拉鋸，停滯，都是對「行道遲遲」的說明，突出了詩人現下的傷感之情。

有關〈采薇〉一詩的結構，朱熹對於該詩末章的看法是：這是詩人預言其自戰場來歸時的事件。朱熹的觀察，也是以「回憶」作為解釋，只是將「回憶」的過程複雜化，他假定了詩人的發言位置並未發生改變，同樣是以現役軍人身份發言，假想未來之我對於今日之我(們)的同情。然而，此說無法對「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。」此一句的時空切換，做出妥貼的解釋，特別是「今我來思」已經明確標示出我的位置，如何解為未來之我？

另一方面，如果直接假設詩人是站在歸家後回憶戰爭的發言位置，則該詩的今昔對比與情感抒發，將更調和，征夫之傷也更加突出。因為〈采薇〉一詩，除了在敘事時間上出現斷裂，在敘事指稱上也因為今昔之比，而有所不同。末章中的「我」出現了四次，此處的「我」所指涉的並非「我戍未定」、「我行不來」的「我軍」，而是歸家後正在進行回憶以及傷感的「我」。這樣的安排也有突顯「個我」情感的意含。假設末章所述，真如朱熹所說：「設為役人預自道其歸時之事，以見其勤勞之甚也。」則論者的著眼點並不在指明詩人運用今昔對比下所生發的情感，而在強調詩人的軍職身份與責任。如此一來，小雅〈采薇〉的內在自白，此一抒情特徵便在解釋中減弱了⁹。

⁹ 這部分的解釋，是就朱熹在此章腳注所作的討論。朱熹對於詩經的抒情特徵並非視而不見，因為他

(三)回憶敘事的抒情特質

在前一段說明中，筆者以小雅〈采薇〉為例，指出前五章皆是詩人主觀的回憶，它呈現了過去的幾個斷面。《釋名》曰：「憶，意也，恆在意中也。」¹⁰指出回憶一事，是一種想像的、內在性的心智活動，它甚至不需任何媒介。但是，詩作中的回憶，則是詩人藉由言語的形式傳達心聲的行為。因為文字的媒介，人們才能更深層的了解詩人的情感意向¹¹。心理學家巴特萊特(Frederic Bartlett)指出：

回憶並不是去將那些固定的、沒有生命的脆弱片段痕跡重新激發起來，它是一個想像的建構或重新建構，是我們對過去反應或經驗的整體態度，再加上一些凸出的情節，這些細節通常是以影像或語言形式出現。¹²

這些被回憶所記起、重構的情節，並非詩人眼前所見，而是過去的經驗，因此它並不像一般抒情詩作，以意象、隱喻等方式來強化詩人當下的情感，例如統合其所見之物與其感受，或是組織意象捕捉某種情感，即能完成。如莎士比亞(William Shakespeare 1564-1616)的〈愛立爾之歌 2〉(“Ariel's Song2”)，詩的敘述者「我」在花叢、鳥獸間遊蕩，其詩行動作頻頻，正是詩人希望透過這些動勢強化「我」之快樂。或像葉慈(W. B. Yeats 1865-1939)的作品〈象徵〉(“Symbols”)，透過

在自己的說明之外，也另外寫到：「程子曰：此皆極道其勞苦憂傷之情也。」

¹⁰ 參劉熙《釋名，釋言語第十二》收於《文津閣四庫全書·經部 小學類; 221》(台北：臺灣商務印書館，1983)，頁 402。

¹¹ 在宇文所安(Stephen Owen)對於中國文學中回憶主題的研究中，他認為詩人在寫下有關過去的事物時，存在著被後世記憶的渴望。他說：「當我們發現和紀念生活在過去的回憶者時，不難得出這樣的結論：通過回憶我們自己也成了回憶的對象，成了值得為後人記起的對象。」(宇文所安：26)筆者的討論，並不做這樣的延伸，而是聚焦於詩人在敘事安排上的構思，以及其中的感情歸向。宇文所安的討論，較為後設，更像是文學對於作者與讀者的回饋，不朽的許諾。

¹² 巴特萊特，李維譯《記憶：一個實驗的社會的心理學研究》(台北：桂冠圖書公司，1998)頁 311。

一座老鐘一把劍一群沒有目的地的人，此三種意象的聚集，並在不透明的敘述中共同營造了一種頹敗，消逝的氛圍。

回憶的作品，則有另一種通向抒情的特質：如高友工所指出的它是「主觀的」與「即時的」。高友工以為記憶、經驗，這種不連續的觀念能藉由「自我」(self)與「現在」(present)兩個定點得到統整。他表示：

因為在綜合的心理活動裡，一切經驗都是經過「自我」「現在」這兩個焦點過濾，正如透過三稜鏡的光；即使是他人的經驗，過去未來的現象；想像也都變之為此入此時的經驗。這種經驗可以說是主觀的(subjectivity)，即時的(immediacy)(高友工：14)

高友工亦指出經驗之重現，絕不可能是一種複製，必須有所剪裁，實屬創造性的活動。(高友工：11)

另外，值得討論的是，抒情詩中的回憶敘事，不一定只能強化詩作的情感主題，更可以透過詩人對敘事情節的安排、組織，而具有論述的功能。葉慈的〈亞當其懲〉(〈Adam's Curse〉)¹³也是一首帶有回憶色彩的詩作。詩人回憶起過去某日的一場對話，並藉此闡發「作詩與時間效率」的辯論。然而，詩之主題在最後兩個小節卻突然轉向，指涉「愛情的空乏」。這樣的轉折很容易讓人以為詩人離題了，認為這是一首純粹的情詩，詩作中的回憶，不過是一場失敗愛情的追蹤。不過，當我們重審詩題，卻又發現事實並非如此。葉慈從敘述一則關於詩的辯論，引申至感到愛情的困倦，都圍繞著亞當離開伊甸園的典故，並且主旨一貫的闡述著詩的難處。

亞當是上帝所造，此創生神話讓人連想到在西方世界中「詩」，

¹³ 見楊牧編譯《葉慈詩選》(台北：洪範書店，1997)頁 44-5。

在希臘文的原義即與「製作」相關¹⁴，因此亞當的受懲暗示了詩如要達到完美境界，勢必要歷經磨練，如同葉慈所記：我說：「自從亞當淪落之後 / 天下一切美好非大努力無以致之。」亞當之所以離開伊甸，是因為吃了能辨識善惡的果實，暗示他自此具有了與上帝一般的能力，然而其代價除了遭上帝驅逐，也失去永恆的生命，一切作為無異白工。

另一方面，亞當之所以遭受懲罰，也與他的愛情相關。詩人在詩末所提，即是以一種瞭然於心的慨嘆：「我要說你是美麗的而我正竭力 / 愛你以古老超越的愛；/那想來就是快樂，然而我們 / 竟已慟慟如那空洞的月亮」這一小節是詩的敘述者，延伸亞當自身的意志，揣摩亞當離開伊甸的心情，對愛情的懷疑。這種對愛情灰心的感慨，莫不是亞當的無奈寫照，畢竟他是因為愛情而離開永恆的居所，但是愛情卻避不了圓缺。我以為在這個結尾中，詩人也暗示隨著時間的遞嬗，他對於詩的執著投入，不免也感到困倦的傷感。因為詩人基於一種對信仰的執著，投入於詩藝的修持磨練，但是「詩」真能止於至善？

透過上述說明，筆者以為葉慈將亞當離開伊甸園的情節安插於詩篇之中，並以此為題，並非偶然。我們也可以假定葉慈組織了他個人的回憶，某段無法完成的感情，並且與亞當被逐的典故結合，將個人的回憶安插至一首論詩詩之中。因此，詩作中的「回憶」，並不是單純的對過去的追想，而是被詩人所剪裁、設定的一段敘事，而其功能，也就不只在於今昔對比下的情感對照，也能為詩的其他主題所服務。只是回到討論這首詩的起點，我們將會發現，因為片段回憶而起的情感，很容易使讀者忘路之遠近，忘記了詩作在情感之外的寫作主旨。

或許我們更可以此說明，詩作中的回憶敘事，與抒情詩慣用的寫作手法有著同樣的功能，能強化當下之我的情感。抒情詩中的回憶敘事，使得詩的結構有了今昔對照，在對過往的追憶中，因為這被檢選過的片斷描述，使得當下之我在想像中與過去之我重疊，也就是分居

¹⁴ 可參陳世驥於〈中國詩字之原始觀念試論〉的討論。見氏著《陳世驥文存》（台北：志文，1975）頁41。

兩個時空中的當下之我因為回憶而有了交集。「昔我往矣，楊柳依依。今我來思，雨雪霏霏。」之所以具有強烈的抒情特質，即是因為今日之我所召喚的過往，是曾在同一場景中的已不可回歸的我，而讓人不勝唏噓。在《世說新語》〈言語篇〉中，桓公於北征途中見到過去親植之柳，皆已十圍，不禁感嘆：「木猶如此，人何以堪。」也是因為憶起同一場景中的我，並以此記憶強化了當下之我的傷感¹⁵。因此，抒情詩中的回憶敘事，雖非以隱喻、意象的言語形式達到強化抒情的功能，但仍能以今昔對照的結構，融入抒情詩強調內向自白的特徵。

在前述的說明中，筆者歸結抒情詩中的回憶敘事，利用今昔對比的結構，達成抒情功能。但在這一層認識之下，我們仍應就抒情詩之回憶敘事的開展進行申論。也就是在了解抒情詩的敘事成分，其功能在於以今昔對比之結構增強敘述者之共時情感之後，我們應當依此認知，回頭省視詩人在抒情詩的創作中，如何調整回憶敘事的敘事向度。

三、內外交戰：戰爭詩的回憶理路

回憶是當下之我對過去經驗的再次經驗，而戰爭詩中的回憶，則將再經驗兩種層次的經驗，一是戰事本身，二是戰事之下的我之感受。前者屬於外部敘事，後者則可歸為內部敘事。另一方面，重啓回憶之我，勢必統整此一敘事，致力於前後情感的統一，昇華。

以下的討論將就回憶敘事本身的組織進行討論，因為它關涉詩人如何安排回憶，如何講述戰事，並且在這之中表達自己對於戰爭的想法。經此討論，才能更加掌握抒情詩人如何調度回憶敘事，以調和詩作本身的情感力量。

¹⁵ 庾信也依桓公的典故，做了〈枯樹賦〉。值得一提的是，庾信筆下：「昔年移柳，依依漢南，今看搖落，悽愴江潭。」明顯化用了小雅〈采薇〉末章的句型。

（一）戰事：後設的戰爭敘述

楊牧在〈論一種英雄主義〉中，已指出由於中國君王有著崇文避武的非西方式的英雄主義，且由於這種反戰態度，使得中國戰爭詩有意省略對於戰情的描寫。（楊牧 1986：206-12）筆者在此想更進一步說明，這種有意的省略戰事，反對戰爭的態度，除了反應在詩人利用今昔對比、此地與他方的對照結構，省略對戰情的敘述，（楊牧 1986：212）也表現在詩人回憶戰事之時，以正面歌頌武器，側寫軍容的方式，使讀者預知戰事的結果，簡略對戰爭經過的敘述。這也反應了回憶者對於戰爭的態度，也可以說這是回憶者（作者）對於戰爭的一種解釋，是立基於事後高度的看法。

秦風〈小戎〉是思婦對其良人的回憶。在她的敘述中，她回想良人出征時的裝備。她反覆描述戰車、戰馬、兵器的齊整，以示軍容壯大。

儻駟孔羣，公矛鋌錙，蒙伐有苑、虎韞鏤膺、交韞二弓、竹閉緄滕。言念君子、載寢載興，厭厭良人、秩秩德音。

此段敘述極力描述戰車、兵器之裝飾，像是金甲戰車，白金之矛，紋飾之盾等軍備。在這樣的正面敘述中，思婦所流露的情意，與周南〈卷耳〉中那位不斷登高飲酒傷懷的思婦不同，展現了對良人凱旋的信心與期待，因此詩末是以懷想良人佩玉發出的聲響作結，呼應了首章「言念君子，溫其如玉」的譬喻，且無哀嘆之音。

大雅〈常武〉同樣述及軍隊出發前的浩蕩聲勢。然而大雅〈常武〉的文字也因敘述者的身分為較有才具的歌者¹⁶，且敘述對象為整體軍容，

¹⁶ 陳世驥曾指出雅的作者相較於國風的作者，在技巧使用上是更富個人才具的歌者。見陳世驥〈原興：兼論中國文學特質〉《陳世驥文存》前引書，253。

而較秦風〈小戎〉來得厚重，也反應詩人對於戰事的態度，更加謹慎嚴肅。因此，詩人對於軍容壯盛的捕捉，便是透過多組譬喻句，以掌握出兵之前軍隊的肅穆氛圍，以及出兵之後的銳不可擋，而非對兵器武力的細部描繪，如第五章「王旅嘽嘽、如飛如翰、如江如漢、如山之苞、如川之流、緜緜翼翼、不測不克、濯征徐國。」是以自然之景物比喻王軍敏捷，盛大，沉穩，勇敢之勢。在這樣的敘述之後，詩人隨即在第六章中述及國軍凱旋歸來。此處同樣顯現敘事時序的中斷，詩人利用今昔對比的結構，省略對於戰鬥過程的敘寫。另一方面，詩人雖不言雙方交戰的場面，但從其講述軍隊出征之前的戒備心態，出征之後的果敢態度，已使讀者擁有充足的線索預知戰事的進行與後果。

從前面兩首詩作的敘事安排中，可知詩人透過對軍武的白描、譬喻，以強化讀者對於軍情的掌握。除此之外，在鄭風〈清人〉中則可以發現詩人對於鄭國軍隊的敘述，特別專注於戰事之前，除了省略戰情，對於戰爭後果也無任何描述，在在增強了讀者的懸念，對於戰事的慘烈有著強烈的暗示作用。該詩的敘事重點在作者以第三者的敘述角度，陳述鄭軍荒廢武功，以玩弄兵器為樂。在這以遊戲消遣為主的描述之上，一種危急的氣氛也隨之而來。從朱熹引述東萊呂氏所言：「不言已潰，而言將潰，其情深，其詞危矣。」可知此種回憶敘事雖不正面書寫戰情、戰果，藉著側寫軍人在戰前的嬉戲，即已暗示軍隊的不堪一擊。

同樣不述戰爭過程，不言戰爭後果，秦風〈無衣〉也因為這種專注於過去記憶的敘述，強化了讀者的懸念，只能自我揣度戰爭的過程與後果。而〈無衣〉中戰士的團結，更使得這場戰役顯得樂觀。

豈曰無衣，與子同袍。王于興師，脩我戈矛，與子同仇。
豈曰無衣，與子同澤。王于興師，脩我矛戟，與子偕作。

豈曰無衣，與子同裳。王于興師，脩我甲兵，與子偕行。

在〈無衣〉一詩中，敘述者與〈清人〉的敘述者採取近似的敘事模式，皆將焦點鎖定於戰爭進行之前。另外，我們從詩作重章的句式了解，此處敘事的內容已與抒情詩利用重覆強化自我情感的形式特徵結合，如此重覆，除了製造出音律規則外，也使〈無衣〉的敘述者不只是一個單純的旁觀者(如〈清人〉的作者)，因為敘事者「我」也積極且反覆地出現其中，願意為王師效命。

在討論詩作如何呈現戰爭回憶時，筆者以為戰爭詩的回憶敘事，基本上是一種後設的抒情作品，它解釋了詩人對於素材的全然掌握，而能對記憶進行調度、裁切、放大，並適時流露內在情感¹⁷。也可以說，在回憶性的詩文中出現的我之主體，其實是當下之我的代言者，其所流露的情感意向，也屬於當下之我。因此當詩人站在當下，意欲記下戰爭的故事時，他/她對於戰爭記憶(敘述素材)已經有所選擇，這是為什麼戰爭之經過能依照敘述者的意願而省略，甚至成為中國特有的文明態度，一種具反戰傾向的英雄主義；或是能單獨聚焦於征伐之前的軍容，而不記述戰爭的發生與結果。若再將前文討論過的抒情詩的特徵納入參照，則回憶正是提供詩人以語言加以發掘鍛鍊的礦區，而語言的一切作為無非為心志所服務。

(二)心顫：回憶的時空往返與當下覺知

戰爭中的回憶敘事，本身即是一個今昔重疊的視角，因此當敘述者開始回想過去，已屬於當下之我的內部敘事。然而，當詩人透過文字呈現過往的經驗，其所描繪卻是過去之我對於外在世界的觀察、感

¹⁷ 〈無衣〉中「我」之出現，與〈小戎〉中的「我」相同，即回憶活動中的「過去之我」，也是「當下之我」的情感化身。

受。爲了將這今昔重疊的視域加以區分，以拉鋸出經由記憶所開展出的特殊的時空想像，我們並不能單純地將回憶敘事列爲一種內向性的自我觀察，而應該特別強調這交錯往返的敘事時空本身的複雜性，以及回憶對於當下之我的啓示，影響。

在以下的討論中，筆者將就邶風〈擊鼓〉、魏風〈陟岵〉兩首詩作的時空調度，討論敘事者如何進行其回憶。這兩首作品皆呈現過去的經驗，值得探究的是：在回憶過去之時，詩人如何調動回憶，並強化詩人當下的情感。

在邶風〈擊鼓〉中，詩人正陷於離群落單的處境，朱熹更以爲詩人因此而有死亡之憂。在這首詩作中，詩人一開始即回憶自己一心求去，淪落至此的經過，至第四章以後，詩人進入更深層的記憶，他與新婦攜手偕老的誓約。這段陳述回應了第二章「不我以歸」之句，強化了首章「我獨南行」的孤單心境，以至於在第五章中，詩人號叫他終將毀棄與妻子的誓約。

我們不難發現第四章的記憶片段，是詩作最重要的情感來源；也更能發現詩人對於記憶的安排、調度，對於詩作情感的抒發，有著重要的影響。而且第四章的陳述仍是以敘事者「我」的角度發聲，回憶我與妻子之間曾有過的協定，不同魏風〈陟岵〉的敘事者以重章的方式假想了家人與他的思念對話。〈擊鼓〉中的敘事者是以邁納所說的「減少人物活動」的抒情詩符碼常規(厄爾·邁納：150-1)，完成他面對死亡時的回憶敘事。

除此之外，〈擊鼓〉第五章的敘事聲音也引起筆者好奇，因爲詩人想必是在回憶與妻子的誓約後，不禁失聲大喊。這樣的情感流露透了怎樣的敘事訊息？

與邶風〈擊鼓〉之情感相對應的，即是在家等待良人回歸的思婦。思婦的獨守家園與在外頭作戰孤單面對死亡恐懼的征夫，是戰爭詩中

最常見的一組人物¹⁸。王風〈君子于役〉雖然不算是回憶之作，但是我們同樣可以其抒情手法回應本節主題。在〈君子于役〉敘述者也是以減少人物活動的作法，只以自己的觀察抒發對征夫想念。敘述者在詩作中重複了牲畜依時而歸的敘述，以此加深對征夫未歸的感嘆。值得注意的是，思婦在詩末提及：「君子于役，苟無飢渴。」又改變了原先的消極態度，主動探問征夫是否平安。而這注定沒有任何回應的問句，則更加深了詩人的傷感，如朱熹所言：「此憂之深而思之切也。」

筆者在此討論這首作品，是想指出在一般的抒情詩中，其敘述本身只在於單一時態，它加強自身情感的方式，除了以意象、隱喻為比，還能透過問答的方式進行。因為問答能拉引出敘述者與感懷對象的距離，且加強敘事者對感懷對象的情感投射。屈原的〈天問〉則是最著名的以問答形式表現的抒情詩作，詩人不止叩問自然且反思歷史人事，以此鋪陳其鬱悶之情。

對話的形式出現於回憶敘事中時，還透露了敘事活動的進行模式：敘事者內在想像的今昔往返。回到〈擊鼓〉的討論，其末章的聲音，反應詩人心態的變化，正是當下之我往返過去時，突然回魂的反應¹⁹。這使我們更加清楚，回憶敘事的進行是依賴現時之我，在當下與過去之間一往一返的內在想像。朱熹便以為人類記憶的進行是藉由魂與魄的運作，他指出：「陰主藏受，陽主運用。凡能記憶，皆破之所藏受也，至於運用發出來是魂。這兩箇事物本不相離。」²⁰因此，〈擊鼓〉末章這一號叫，是敘述者在回憶與妻子的盟誓後，再度確認自己的流離現況，轉而流露心聲。

魏風〈陟岵〉所運用的對話形式，不只反應了敘事者的回憶活動，

¹⁸ 楊牧在〈古者出師〉一文裡，更以小雅〈出車〉中征人與思婦的對比，指明戰爭所造成的苦難，是由征夫與思婦共同承擔。參楊牧《隱喻與實現》前引書，頁 237。

¹⁹ 朱熹以為人的記憶能力是「魄」所為。朱熹指出：「人之能思慮計畫者，魂之為也；能記憶辨別者，魄之為也。」見黎靖德編，王星賢點校《朱子語類》（北京：中華書局，1986）頁 43。

²⁰ 見朱熹《朱子語類》，前引書，頁 2259。

並且更具想像力。詩人在登高之後，遙想家人，記起父母兄弟對他的臨別贈言。

陟彼岵兮、瞻望父兮。父曰嗟、予子行役、夙夜無已。上慎旃哉、猶來無止。

陟彼屺兮、瞻望母兮。母曰嗟、予季行役、夙夜無寐。上慎旃哉、猶來無棄。

陟彼岡兮、瞻望兄兮。兄曰嗟、予弟行役、夙夜必偕。上慎旃哉、猶來無死。

透過文字的架接，使得〈陟岵〉的作者將現下的思情，與過往的記憶相連，讓讀者彷彿看見詩人與其家人正進行著穿越時空的對話。這首詩作的今昔結構，透過父曰、母曰、兄曰而成立，加深了作者的傷懷。前文曾指出對話此一形式，能加強敘事者對其感懷對象的情感投射，此處筆者則要再進一步補充，這樣的時空對話，雖然強化了敘事者的情感，但這是因為對話的失效而完成。因為這是被現實所隔斷的內在想像，詩人必定察覺自身的艱難處境²¹。

該詩透過對話增強的情感，不只在於虛擬的對話，若再察看對話內容，將使詩人的傷懷得到更深層的情感支持。我們在對話中發現，詩人一再重覆家人恐其不歸，誠之謹慎的叮囑。在這首詩作中，死亡的威脅在詩人回憶過去時，不斷重現，如同〈擊鼓〉、〈小戎〉等觸及詩人內在情感的戰爭詩作，死亡不只意謂生命結束，也是記憶的終結，也是詩人在今昔時空的往返中，揮之不去的威脅。

回憶敘事，雖是由詩人所設，但是在這時空往返之中，敘事者的處境並未改變，除了更加清楚今日之我的定位。因為回憶是以過去之全對照今日之缺，反之亦可成立。而本文所論，戰爭詩中的回憶主體，

²¹ 這裡使人想起周夢蝶〈虛空的擁抱〉的句子：「向每一吋虛空/問驚鴻底歸處/虛空以東無語，虛空以西無語/虛空以南無語，虛空以北無語」詩人透過不成立的問答，強化了該詩敘述者的落寞情緒。

在今昔的時空舞台中往返，他/她所得到的回饋不多，只是戰爭帶來的死亡威脅，越加的鮮明。在這樣的時間感之下，回憶變得相當重要²²。

四、結語

米克·巴爾(Mieke Bal)在其《敘述學：敘事理論導論》中，曾指出「回憶」對於某些精神受創的人來說，是一種無法執行的活動，因為他們無法認知回憶的邏輯，也無法組織回憶成爲故事。(米克·巴爾：174)由此可知回憶此項活動，自有其運作的機制與邏輯。本文從回憶敘事的觀點，討論詩經中的戰爭詩作，自是想了解「回憶」如何在抒情詩中陳述，而不違背抒情詩的文類特徵。

「回憶」本身的特質，如高友工所說的其內部存有主體/客體，現在/過去兩組對立(高友工：24)，而且回憶、想像的運作，必是通過自我與現在兩個定點而發生(高友工：14)。因此，本文歸引《詩經》戰爭詩的回憶敘事時，我們便能從敘事者(當下之我)的立場，光照回憶敘事的運作，發現詩文所述的戰爭內容，皆已爲詩人揀選、裁切。其次，回憶運作時，當下之我(主體)與過去之我(客體)之間，又因回憶而重逢於詩文中，此種對立的並置，正是強化詩作抒情特徵的來源。

然而，戰爭詩中的「回憶」，其更深刻的情感根源來自於詩人對死亡的恐懼。「回憶」本身即是一種內向的、想像的活動，依靠文字此一媒介呈現。因此，我們不能忽略回憶所述、所記，早已流逝於無形；而戰爭，則意味著無法確定的未來，因此我們常在戰爭詩中聽見「歸」、「來」，是因爲詩人對生有著更強的欲望，而「回憶」能使詩人在今昔之間更加確知自己的位置，一種當下自我的覺知，那屬於

²² 筆者在注釋 11 中，曾表示宇文所安對於文學作品中追憶主題的討論，不是本文討論回憶的方式。筆者以爲宇文所安的討論較爲後設，更像是文學對於作者與讀者的回饋，不朽的許諾。但是，行筆至此，卻又不得不表示贊同。雖然我以爲《詩經》中的詩人並不存在對不朽的渴望，而是透過回憶，彷彿能夠遠離死亡威脅；透過回憶，使得當下之「我」對於當下的體認也更加深切。

對生的體悟，也是對死亡的惶恐。

最末，我想以柯律治(Samuel Taylor Coleridge)的〈武士墳〉中的詩句作結，因為這首詩的主題與本文所論戰爭詩的回憶敘事，多所重疊：追憶，時間以及抒情。這首詩的敘述者在尋找武士的墳墓，但他並未尋獲。詩人只有懷想一棵新栽的樺樹，如何經歷四季，但我們知道這也暗示了樹林早已不知幾度枯榮。最末詩人懷想武士的骨骸早已成灰，劍已鏽。詩通過時間的隱喻以及抑鬱混濁的尾韻，表達了對武士的敬慕之意。

「武士的枯骨已經變成一堆塵土，/而他的寶劍也鏽了—— /和他的靈魂作伴的，我相信，都是聖徒。」(楊牧 2007：203)

參考書目

專書

1. 厄爾·邁納(Miner, E.)著，王宇根、宋偉杰等譯：《比較詩學》，北京：中央編譯出版社，1998年。
2. 巴特萊特(Frederic Bartlett)著，李維譯：《記憶：一個實驗的社會的心理學研究》，台北：桂冠圖書公司，1998年。
3. 宇文所安(Stephen Owen)著，鄭學勤譯：《追憶：中國古典文學中的往事再現》，台北：聯經出版社，2006年。
4. 米克·巴爾(Mieke Bal)著，譚軍強譯：《敘述學：敘事理論導論》北京：中國社會科學出版社，2005年。
5. 朱熹：《音釋詩集傳(埽葉山房藏板)》，台北：學海出版社，2004年。
6. 高友工：《中國美典與文學研究論集》，台北：台大出版中心，2004年。
7. 陳世驥：《陳世驥文存》，台北：志文出版社，1975年。
8. 楊牧：《文學知識》，台北：洪範書店，1986年。
9. 楊牧：《隱喻與實現》，台北：洪範書店，2001年。
10. 楊牧編譯：《葉慈詩選》，台北：洪範書店，1997年。
11. 楊牧編譯：《英詩漢譯集》，台北：洪範書店，2007年。
12. 劉熙：《釋名，釋言語第十二》，《文津閣四庫全書·經部小學類；216》，台北：臺灣商務印書館，1983年。
13. 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》。北京：中華書局，1986年。
14. Alex Preminger and T.V.B. Brogan, co-editors: *The New Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*. Princeton University Press, 1993.

師評：

這篇論文提出「回憶敘事」的觀點，而就詩歌的敘事技巧，闡明其所涵具的抒情功能，頗有新意。文中先梳理前人有關「回憶敘事」的論說和創作實踐，由此建立「回憶敘事」的理論基礎，與相應的語言模式，以做為詮釋《詩經》「戰爭詩」的準據。而後轉入實際批評，就《詩經》「戰爭詩」的「今昔對比結構」以及詩人如何對戰事記憶進行選擇、重組、特寫、省略、重覆等敘事技巧，予以分析，由此彰明詩作所流露的深刻情意，詮釋頗見細膩。總體觀之，論述條理井然，文字通暢。在此文之前，泛論《詩經》或以《詩經》「戰爭詩」為題的學術論著不少，倘若作者能對這類論著的詮釋進路，稍加整理，歸結其間主要趨向，做成參照知識，用來對照自身觀點與前人之差異，則這篇論文的新意就會更加顯明。

第十九屆(民國九十九年)研究生組

第二名

姚育松

政治大學歷史學研究所
碩士班



得獎感言：

很感謝評審的青睞。本篇論文的題目已是陳腔濫調，本文目的在於試圖從某一思想與其時代現實的互動中，探討此思想家所意圖解決的問題為何，從而建立一個觀察該時代的精神特徵的路徑。這種研究方法並不罕見，然而本文立論與過去研究比較，仍有蠻大的差異，並不屬於主流的論述。「陳百年學術論文獎」對本文的肯定，的確實際貫徹了鼓勵學術後進的宗旨。謝謝。

《春秋繁露》的政治理念： 調適道德意志和權威標準

摘要

秦漢帝國體制建立後，法家和黃老作為指導思想都以失敗告終，原因在於不能使絕對性的權力結構能夠自我調節於如何適當地抽取社會上的自由資源，這成為以董仲舒為代表漢儒的問題意識。本文以《春秋繁露》為文本分析對象，認為董仲舒是想賦予儒家思想所倡導的道德意志於由法家思想所建立的權威標準上，並以如何調適兩者為論述脈絡，其內容可分成兩部分，第一為以《春秋》為範本來解釋當道德意志和權威標準發生衝突時所應當採取的原則，第二為如何利用陰陽五行學說來以「天」取代「道」作為模仿絕對性的對象，建構「天人合一」下，以道德自律為立國精神的帝國體制。

關鍵詞：董仲舒、《春秋繁露》、道德意志、權威標準

一、前言：董仲舒的問題意識來源

中國的帝國體制由秦始皇根據以韓非為代表的法家思想作為藍本來創制¹，然而帝國體制的「儒家意識型態²」，卻是由漢武帝的獨尊儒術之政策以及董仲舒的思想所確定³。本文目的在於以董仲舒的《春秋繁露》作為文本分析的對象，探討董仲舒是如何把儒家思想建構成一種能夠適用於由法家思想建構的體制，以及大一統需要的思想體系。

以董仲舒為代表的漢儒思想，深受陰陽五行學說影響，勞思光認為這是不循孔孟的「心性論」脈絡，並評價這為「儒學的沒落」⁴，本文基本認同此觀察，但目的不在於作哲學高度之評價，而是認為這正好反映了漢儒即要繼承先秦儒家思想，又要迎合當時政治環境的複雜現實。孔孟二聖身處於封建體制崩解的春秋戰國時期，其問題意識在於如何對當時逐漸崩解的「禮制」賦予人文精神的內涵，重新建構「周文」的正當性⁵。然而當時各國諸侯的目的在於攻伐兼併以自強，儒家反對攻伐的「仁政」，要求遵守宗法等級的「克己復禮」並不符合政治現實，反而是排除一切倫理，完全以富強為目的的法家思想獲得青睞⁶。然而法家思想能夠作為「得天下」的理論，卻不能作為「治天下」的理論，這就為以維持秩序作為問題意識的儒家獲得政治青睞創造了環境。

然而孔孟的「心性論」卻不能完全服務此需求。所謂的「心性論」是認為人具有與生俱來向善的自覺，也就是「性之四端」，由此發展出道德意志，從而規定政治的標準⁷。然而向善意志的極端化是反制度的，因為制度本身是不可能完全保障道德內涵的，最大的癥結在於在

¹ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（台北：三民，2008），頁 338-339。

² 金觀濤，劉青峰，《開放中的變遷》（香港：香港中文大學，1993），頁 28。

³ 沈剛伯，〈秦漢的儒〉，大陸雜誌社編輯委員會編，《大陸雜誌史學叢書》（台北市：大陸雜誌社編輯委員會，1970年），第三輯第二冊，頁 2-4。

⁴ 勞思光，《新編中國哲學史（二）》（台北：三民，2008），頁 21-28。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁 102-108。

⁶ 同上，頁 339-340。

⁷ 同上，頁 156-170。

位者不一定是有德者，故此孟子才言「君有大過則諫；反覆之而不聽，則易位⁸」，然而「大過」的判準為何，孟子卻不能明說，而「仁義」的標準為何，也很難界定。制度本身需要明確的規範以及向現實的妥協性，與道德意志的模糊性與純粹性具有本質上的衝突。《孟子》全篇無任何一句言及具體的制度為何，而是在反覆強調為仁為義的重要性。漢儒則不能如此，他們必須賦予道德內涵於帝國體制。然而帝國體制的本質為何呢？

艾森斯塔特（S.N. Eisenstadt）認為帝國體制的演生條件在於企圖用普遍化的權力，在低技術條件之下去管理日益分化的社會結構，而其成功因素在於能夠抽取及聚斂社會上可自由流動的資源——即不受先賦單位（世襲的部門，例如貴族、部落等）所束縛——來維持行政系統⁹。從春秋戰國開始，本來受諸侯宗族所控制的資源，逐漸因為社會分化的增加而自由流動，包括貴族世卿減少而游仕勢力增加、井田制的公田被廢而私田成為主要稅收來源、軍隊成員從貴族轉變到以農民為主、工商業從貴族御用轉變到民間自由營業、山澤禁地之解放、王官之學走入民間¹⁰。如果沒有統一的政治組織來控制，人與人對這些資源的爭奪將是失序的¹¹，而這就是「大一統」的帝國體制的產生原因。

然而在獨尊儒術前，帝國的指導思想，卻不能成功維持帝國的存續。建構帝國體制的法家思想，其政治理念在於利用政治權力，來盡可能地減少私人與增加君主對自由資源的使用，其立論基礎有三：第一、人無為善之可能，從父子、夫妻、主僕、君臣、群己此五種關係皆有利害計算而論證得出¹²，而且皆以利害計算為動機，故此普遍化權力因

⁸ 《孟子》，〈萬章下·第九章〉。

⁹ 閻步克譯，艾森斯塔特（S.N. Eisenstadt）著，《帝國的政治體系》（The Political System of Empires）（貴州：貴州人民出版社，1992年2月），頁15-19。

¹⁰ 參見錢穆，《國史大綱》（台北：台灣商務印書館，1984），頁56-65。

¹¹ 閻步克譯，艾森斯塔特（S.N. Eisenstadt）著，《帝國的政治體系》（The Political System of Empires），頁98-100。

¹² 賴炎元、傅武光，《新譯韓非子》（台北：三民，2007），頁24-29；《韓非子》，〈六反〉、〈備內〉、〈外儲說左〉、〈內儲說下〉。

而能夠用賞罰二柄來確立，而不用考慮道德倫理¹³；第二、既然一切皆以利害為考量，那麼具有普遍性的君國利益便超越任何私人利益¹⁴，因為私人利益需要國家來保障，故此韓非極力抨擊那些不為君國服務的勢力¹⁵以及不知為國家服務的心態¹⁶；第三、既然君國目的在於服務普遍性的利益，那麼國家制度，即「法」，也要具有普遍性，由此建構「道生法」的論證。「道」的哲學闡述第一人是老子，意義為一種超越經驗，也就是具有絕對性的存有，是「獨立不改，周行而不殆¹⁷」，故此老子認為主體應該模仿道的絕對性，也就是「無為」，即不落入相對性中，因為相對就意味著不完美¹⁸。這種模仿絕對性的脈絡，成為了建構帝國制度普遍權力之論證的重要思想材料，是「黃老道家」的發展基礎。然而老子目的在於超越經驗界，黃老之目的卻在於支配經驗界¹⁹，「歸本於黃老」的韓非故此在〈解老〉篇中，拋棄了「道」的存有性，解釋為統攝「理」的最終規律，然而規律必然產生於相對之經驗，各別規律是不能統攝於單一之「道」，故此判斷合不合「道」的根據，就是能否「成」，即「成效」，故曰「道者，萬物之所然也，萬理之所稽也。理者，成物之文也；道者，萬物之所以成也²⁰」²¹。

由此，「法」的普遍性與政治掌控自由資源的正當性建立了，但它是以功利導向而非道德內涵為依歸，也就埋藏了法家思想的巨大困結

¹³ 「明主知之，故不養恩愛之心而增威嚴之勢」。韓非子，〈六反〉；「人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用則禁令可立而治道具矣」，《韓非子》，〈八經〉。

¹⁴ 蕭公權，《中國政治思想史》（台北：聯經，2006），頁 247-249。

¹⁵ 「是故亂國之俗，其學者則稱先王之道，以籍仁義，盛容服而飾辯說，以疑當世之法而貳人主之心。其言古者，為設詐稱，借於外力，以成其私而遺社稷之利。其帶劍者，聚徒屬，立節操，以顯其名而犯五官之禁。其患御者，積於私門，盡貨賂而用重人之謁，退汗馬之勞。其商工之民，修治苦窳之器，聚弗靡之財，蓄積待時而侷農夫之利。此五者，邦之蠹也」，《韓非子》，〈五蠹〉。

¹⁶ 「今上急耕田墾草以厚民產也，而以上為酷；修刑重罰以為禁邪也，而以上為嚴；徵賦錢粟以實倉庫、且以救饑饉備軍旅也，而以上為貪；境內必知介，而無私解，并力疾鬥所以禽虜也，而以上為暴。此四者所以治安也，而民不知悅也」，《韓非子》，〈顯學〉。

¹⁷ 老子，《道德經》第二十五章。

¹⁸ 有關「無為」與「道」的絕對性在本文的論述，請參見勞思光，《中國哲學史（一）》，頁 227-234。

¹⁹ 張增田，《黃老治道及其實踐》（廣州：中山大學出版社，2005），頁 42-46。

²⁰ 《韓非子》，〈解老〉。

²¹ 王曉波，《道與法：法家思想和黃老哲學解析》（臺北市：臺大出版中心，2007）；李澤厚，《中國古代思想史論》（台北：三民，1996），頁 98-105。

之因子。因爲一旦統一之後，國家任務轉移，國家大量調動資源的正當性消失，在低技術條件之下，國家既不知發展經濟，又不知抽取資源之限度爲何，結果便是剝削過重，「仁義不施」而導致農民大叛亂了²²。漢代秦之後，深刻吸取了過度抽取資源將會導致秩序崩解的教訓，指導思想從韓非之黃老轉變到「清靜無爲」之黃老，目的在於盡可能地減少國家對自由資源的抽取，避免行政失誤²³，然而此放任政策又將增加社會分化的無秩序性，弱肉強食之下，大量農民成爲奴婢或亡命之徒，這些自由資源轉而累積在商賈與任俠手中，「皆以下收編戶之民，而上抗政府之尊嚴」²⁴。由此可知，法家之失敗在於過度抽取自由資源，「清靜無爲」之黃老之失敗在於無力管理社會分化，故此董仲舒的問題意識在於如何在兩極端之間取得調適，一方面他必須承認法家普遍化權力之結構，遵循模仿絕對性的立論基礎；一方面又須對絕對性的權力施予某種程度的制衡。

此問題之解決只能歸諸於賦予某種精神意涵於制度上，使得運作制度之成員具有自我控制的認知，因爲制度本身不能規範所有，也不能指向任何目的。中國人文精神的第一開創者是孔子，他所提出的精神意涵爲「仁」，基於人之自覺而產生的超越私欲之公心²⁵，是把價值根源歸諸於自我的內在，而非外在的超越力量（如上帝）的「內在超越」模式²⁶，而具體行爲就是「修身」，意即「純化自我向善的意志」²⁷。勞思光指出漢儒不循「心性論」，其實便指出了漢儒之主要問題意識非如何發展人之自覺良心，而爲如何將具有反制度傾向的道德意志與

²² 「超經濟性決定了它（秦朝）不僅無視經濟規律，而且多逆經濟規律而行；軍事官僚實體決定了它對社會財富的無止盡的貪欲和野蠻的掠奪行爲」，劉澤華，《中國的王權主義》（上海：上海人民出版社，2000），頁13。

²³ 閻步克，《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，1998），頁271-278。

²⁴ 錢穆，《國史大綱》，頁98-100。

²⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》，頁116-118。

²⁶ 余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》（台北：聯經，2004年），頁6-22。

²⁷ 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74-78。

制度進行調適，也就是《春秋繁露》所言的「救文以質²⁸」。既然帝國體制的立論基礎由法家建構，故此《春秋繁露》便無法全盤推翻，只能重新解釋，本文將以此說明《春秋繁露》的政治理念。

二、性有善端但未善

帝國體制之建立的第一個立論基礎是人無為善可能，《春秋繁露》把人性解釋為具有善之端，但未全善，由此既不排除了體制權威的正當性，又保留了道德意志的理論空間。在〈深察名號第卅五〉中，董仲舒首先強調「名生於真」，即名稱必須包含指涉對象的所有意涵，故認為孟子之「性善」是定義得不明確。他指出「性」，除了根據天有陰有陽的比附原則，肯定是有「貪仁二氣」，此外又有「教」和「聖賢」這兩種名詞的出現：因有「教」肯定了人性之善是不完全的，故此才需要王權的教化，故曰「今案其真質，而謂民性已善者，是失天意而去王任也」；因有「聖賢」肯定了人性之善有高有低，故善必是不完全的，故曰「與性，則多累而不精，自成功而無賢聖，此世長者之所誤出也」。

而人為何必有善端，這正是先秦儒家的立論基礎，孟子認為人總會因為「不忍人之心」而表現幫助他人的善舉，而這種善舉又是排除任何利益的，故曰「所以謂人皆有不忍人之心者：今人作見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心；非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉党朋友也，非惡其聲而然也²⁹」。由此證明了人有善之端，可分四種「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也³⁰」，人向善的方法在於不斷發揮這種自覺良知，即「擴而充之³¹」。由於過度強調自覺良知，便使人們為善的權威標準

²⁸ 董仲舒，《春秋繁露》，〈玉杯第二〉。

²⁹ 《孟子》，〈公孫醜上·第六章〉。

³⁰ 同上。

³¹ 同上。

便無立足之處，「禮」作為權威標準，是後天所認知到的對象，而「辭讓之心」是人之先天的良知，如果兩者發生衝突之時，又將取信於何呢？

故此，董仲舒就必須採取強調「化性起偽」的荀子之論述。荀子認為人性的本質具有慾望，慾望的發展必定導致人與人之間的衝突，故此需要「禮」這一權威標準來制約，故曰「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之³²」。人固然有良知，但也有慾望，兩者之混合才是人真正的「性」，人根據後天所認知到的對象來改造自己的本性，才是人通向善的管道，故曰「無性則偽之無所加，無偽則性不能自美³³」。孟子與荀子的立論不同牽涉到儒家思想的重大哲學問題，即道德意志與道德行為總不能圓滿結合，道德行為必須考慮到效果，例如「殺一人救萬人或殺萬人救一人」的問題，這就需要足夠的知識來辯識，而非單靠意志就能解決，故此荀子批評孟子是「略法先王而不知其統³⁴」。由此，荀子強調人不只內心要有善意，也要擁有足夠的智慧，即辨別事物物理分的「統類」，故曰「志安公，行安脩，知通統類：如是則可謂大儒矣³⁵」。而學習統類的對象，就是權威標準，故曰「故學者以聖王為師，案以聖王之制為法，法其法以求其統類，以務象效其人³⁶」。

由此，董仲舒認同了孟子之善之端，但更加重視荀子的立論，認為人性有貪有仁兩種行為，而貪的根源是人的慾望，即「情」，而仁的根源是禁制能力，即「心」，故曰「眾惡於內，弗使得發於外者，心也」、「謂性已善，奈其情何」。人之善如何落實到現實，不只需要自我內心的鬥爭，也需要依據權威標準來提升智慧，確保道德行為符

³² 《荀子》，〈禮論〉。

³³ 同上。

³⁴ 《荀子》，〈非十二子〉。

³⁵ 《荀子》，〈儒效〉。

³⁶ 《荀子》，〈解蔽〉。

合現實，故曰「性有善端，動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。此孟子之善。循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善。此聖人之善也」。由此，普遍化的權力也就具有正當性，只要其目的在於教化，故曰「王承天意，以成民之性為任者也」。同時除了要發揮道德意志外，人還要有足夠的智慧來確保道德行為有好的結果，故曰「仁而不智，則愛而不別也；智而不仁，則知而不為也。故仁者所以愛人類也，智者所以除其害也³⁷」。

然而荀子遺留之問題在於如何確認權威標準是正確的，因為既然權威標準是人文之產物，而人又無法靠自己的努力來為善，同時荀子認為權威標準是由聖王所創，但又認為需要「法後王³⁸」，權威標準既不是絕對，又不能現實中找到「聖王」，這便成為了其一大理論困結。此問題在《春秋繁露》之解決為「以春秋當新王」，也就是孔子受天命成為「新王」，他所著述的《春秋》，是權威標準的範本³⁹，這就使得權威標準之「改制」，以及其背後的「聖王」有所著落，其正當性來自於「天命」與《春秋》。有關「天命」之論述，當在下節探析，茲先說明《春秋》之立論為何。

漢代初期出現了以「六經」為範本，根據「微言大義」的原則，來作註釋和說明，將儒學改造為適合漢代帝國體制，也就是「大一統」思想的風氣⁴⁰，其中董仲舒以《春秋》的〈公羊傳〉為藍本來闡發其政治理念，是當時的學派大宗⁴¹。董仲舒透過《春秋》記載史實的褒貶用法，來論述哪一種行為是符合道德的，由此確立了道德意志與權威標準發生衝突時的原則。

第一、道德意志比起權威標準具有優先性，反映在〈玉杯第二〉，

³⁷ 董仲舒，《春秋繁露》，〈必仁且智第三十〉。

³⁸ 《荀子》，〈大略〉。

³⁹ 參見徐復觀，《兩漢思想史》（香港：香港中文大學，1975），頁 220-226。

⁴⁰ 張琦，〈略論今文經學在兩漢時期的發展演變〉，《高等教育與學術研究》（中國大陸），2008 年第 8 期，頁 201-205。

⁴¹ 張岱年，〈漢代的古文經學和今文經學〉，《學術月刊》（中國大陸），2006 年 4 月，頁 53-55。

以「《春秋》譏文公以喪取」爲例，認爲魯文公雖然在三年守喪後才結婚，但是他卻在守喪期間送聘金，可見他「今全無悼遠之志，反思念取事，是《春秋》之所甚疾也」。由此論述了儘管道德意志與權威體制必須相和，但是權威標準的目的在於教導人有善良的動機，「志爲質，物爲文。文著於質，質不居文，文安施質？質文兩備，然後其禮成」，故此如果發生衝突時，還是要以道德意志爲優先，「俱不能備而偏行之，寧有質而無文」。

第二、由於道德意志的純粹性面臨複雜的現實時，不可能總是完美地付諸於行動，即行爲不能完全符合道德標準，必須某程度地犧牲理想，只要不違背「愛人利人」的原則便行，由此引申「權」的概念。反映在〈玉英第四〉，指出「《春秋》有經禮，有變禮。爲如安性平心者，經禮也。至有於性，雖不安，於心，雖不平，於道，無以易之，此變禮也」。所謂的「變禮」，即「權」。能夠「權」的條件稱爲「在可以然之域」，如果「不在可以然之域，故雖死亡，終弗爲也」，其判准在於不違反根本性的道德意志，以及付諸於行動時不會造成傷害，故曰「諸侯在可以然之域者，謂之小德，小德出入可也。權譎也」、「故諸侯父子兄弟不宜立而立者，《春秋》視其國與宜立之君無以異也。此皆在可以然之域也」。

第三、權威標準的目的在於保障整體的秩序，道德意志源自於個人，個人從屬於整體的秩序，故此當道德意志與權威標準衝突時，如道德意志有利於整體秩序的成立則予以肯定，反之則以權威標準爲優先。反映在〈王道第六〉，指出整體秩序的基礎在於人人有其等級的義務，「《春秋》立義，天子祭天地，諸侯祭社稷，諸山川不在封內不祭」，有三種情況：

1. 個人之動機良善，但不遵其義務，則等於是對整體秩序構成威脅，故不予肯定，故曰「桓公存邢、衛、杞，不見《春秋》，內心予之，行法絕而不予，止亂之道也，非諸侯所當爲也」；

2. 如果不遵其義務，而又動機不良，即便有利於整體秩序，也不予肯定，故曰「桓公救中國，攘夷狄，卒服楚，晉文再致天子，皆止不誅，善其牧諸侯，奉獻天子而服周室，《春秋》予之爲伯，誅意不誅辭之謂也」；
3. 如果不遵其義務，但動機良善，而且有利於整體秩序，才予以肯定，故曰「魯隱之代桓立，祭仲之出忽立突，仇牧、孔父、荀息之死節，公子目夷不與楚國，此皆執權存國，行正世之義，守拳拳之心，《春秋》嘉氣義焉，故皆見之，複正之謂也」。

第四、權威標準與道德意志的目的都在於保障整體的秩序，這是超越個人得失的大成效，反映在〈俞序第十七〉中，借宋襄公之事，指出「不由其道而勝，不如由其道而敗，《春秋》貴之，將以變習俗而成王化也」。

總結而言，人有善端但未全善，故此需要權威標準來教化，而其範本爲《春秋》。根據《春秋》，道德意志優先於權威標準，但必須是在不傷害整體秩序的前提下，而整體秩序比起個人得失又更具有優先性。

三、象天所爲

帝國體制之建立的第二個立論基礎是模仿絕對性，由此普遍化並專制的權力才具有正當性，然而在法家「道生法」的功利主義底下，權力主體不知如何控制自己抽取資源的限度，董仲舒既不能破壞絕對性的權力基礎，亦必須防止權力主體的腐化，其方法爲將絕對性的模仿對象從功利主義之「道」轉變爲愛人利人之「天」，故此權威標準才得以與道德意志相結合，作爲範本的《春秋》，其正當性還是歸結於命令孔子著述的「天命」。在當時的思想環境下，多數學者並沒有把「天」純粹哲學化，一方面保留了原始信仰中「天」的人格神的意涵，也將「天」的自然規律的義涵混合在哲學思想中，加上學派與政治融

合的趨向，於是產生了企圖將萬事萬物，而不區分類別地都納入一個統一並相互聯繫的宇宙圖式中的學術風氣，其中董仲舒是集大成者，被記載為「始推陰陽，為儒者宗⁴²」，在《春秋繁露》中建構了一套將道德意志、權威標準與以陰陽五行為代表的宇宙法則比附在一起的宏大系統，即「天人感應」⁴³，其立論基礎有三第三、：

第一、天是萬物的創造者，其中人處在萬物的最高位階，這是因為人與天具有同構關係，即「為生不能為人，為人者天也。人之人本於天，天亦人之曾祖父也。人之形體，化天數而成；人之血氣，化天誌而仁；人之德行，化天理而義⁴⁴」。天對人如此厚愛，可見天賦予人某種使命，為了完成使命，天也就同時必然賦予某種能力，故曰「天地之精所以生物者，莫貴於人。人受命乎天也，故超然有以倚。物疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義⁴⁵」，「仁義」是為道德意志，上文已言人有善端但未善，所以需要權威標準，即根據《春秋》，而《春秋》又是根據天之法則，故曰「《春秋》之道，奉天而法古⁴⁶」，因此人就需要能夠認知天之法則的能力，即「參」，故曰「是故所取天地少者，旁折之；所取天地多者，正當之。此見人之絕於物而參天地⁴⁷」。

第二、董仲舒認為天創生萬物後，以及宇宙法則，是有目的，也就表示天具有某種意志，在儒家背景之下，董仲舒認為天的意志是道德的，即以「仁」的愛利為目的，故曰「天，仁也。天覆育萬物，既化而生之，有養而成之，事功無已，終而複始，凡舉歸之以奉人。察於天之意，無窮極之仁也。⁴⁸」，而天厚愛於人，人之使命自然也是為了愛人利人了，而故曰「人之受命於天也，取仁於天而仁也。王者亦常

⁴² 班固，《漢書》，〈五行志〉。

⁴³ 李澤厚，《中國古代思想史論》，頁 141-152。

⁴⁴ 董仲舒，《春秋繁露》，〈為人者天第四十一〉。

⁴⁵ 董仲舒，《春秋繁露》，〈人副天數第五十六〉。

⁴⁶ 董仲舒，《春秋繁露》，〈楚莊王第一〉。

⁴⁷ 董仲舒，《春秋繁露》，〈為人者天第四十一〉。

⁴⁸ 董仲舒，《春秋繁露》，〈王道通三第四十四〉。

以愛利天下爲意⁴⁹」。既然天是有意志性的，那麼當人不能完成其使命時，天也就會施予警告，由此災異論也就建立了，故曰「國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之；譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至⁵⁰」。

第三、上文已言人有善端但未全善，故此人人雖然具有天所賦予的能力，但卻不能充分發揮，故此就需要政治秩序來導引人們，因此絕對性的權力結構，是以愛人利人爲目的，由此本來作爲絕對權力主體的王，其正當性是來自於「天命」，需受到道德規範所約束，有約束必有懲罰，由此引申出「天命轉移」的立論，故曰「且天之生民，非爲王也，而天立王以爲民也。故其德足以安樂民者，天予之；其惡足以賊害民者，天奪之⁵¹」。

以上論述了董仲舒如何將「天」取代「道」來作爲絕對性的根據，其中模仿天又可分爲兩大範疇，天的仁心和天的法則，這也就成爲了權威標準的正當性基礎，並且賦予道德內涵於絕對性的權力結構，方法爲將天之法則的內容比附在政治秩序上，即「爲人君者，其法取象於天⁵²」。觀察任何事物的法則的必當是根據於其表象的，故此所謂的「取象」是取「天之構造」，即所謂的天之十端⁵³：「天爲一端，地爲一端，陰爲一端，陽爲一端，火爲一端，金爲一端，木爲一端，水爲一端，土爲一端，人爲一端，凡十端而畢，天之數也⁵⁴」，由於天人關係已在上文處理，依循本文探討董仲舒如何調和道德意志和權威標準之脈絡，以下分述天地、陰陽、五行之系統：

⁴⁹ 同上。

⁵⁰ 董仲舒，《春秋繁露》，〈必仁且智第三十〉。

⁵¹ 董仲舒，《春秋繁露》，〈堯舜不擅移湯武不專殺第廿五〉。

⁵² 董仲舒，《春秋繁露》，〈天地之行第七十八〉。

⁵³ 陳靜，〈黃老道家的隱退——從《淮南子》的「道論」看漢初的思想轉變〉
<http://philosophy.cass.cn/facu/chenjing/huanglao.htm>

⁵⁴ 董仲舒，《春秋繁露》，〈官製象天第廿四〉。

（一）陰陽系統

董仲舒認為宇宙萬物在天的神奇作用下，以陰陽兩氣作為質料，相互交感才能產生，故曰「獨陰不生，獨陽不生，陰陽與天地參然後生⁵⁵」。由此他推論出任何事物皆有陰陽兩面，並且依照「陽尊陰卑」的原則來比附人事，由此引申出政治秩序具有上下等級關係，政治行為具有德刑兩面。

上下等級是權威標準的必要因素，在道德意志的取向之下，上下之間是具有各自的道德目的和義務，由此將古代傳統的等級關係，即「君臣、父子、夫婦」的「三綱」，賦予了道德義涵⁵⁶。其中父子和夫婦根據親緣關係，彼此之間具有愛利之心是可以理解的，但是非親緣關係的君臣之間，基於道德意志的純粹性，其上下關係將會變得非常脆弱，故此孟子才把君臣視為相對的⁵⁷，但如此一來絕對性的權力結構便無法建立。為了調適權威標準和道德意志，董仲舒首先指出上下服從關係是必要的，因為人與人之間如果處於放任平等的狀態，必然是弱肉強食，相互爭奪，倒不如建立上下服從關係，使強者具有照顧弱者的義務，弱者得以擁有生長的空間，上下相安的整體秩序才能夠建立，故曰「今世棄其度製，而各從其欲。欲無所窮，而欲得自恣，其勢無極。大人病不足於上，而小民羸瘠於下，則富者愈貪利而不肯為義，貧者日犯禁而不可得止，是世之所以難治也⁵⁸」。

君臣之間的等級關係亦如此，如果沒有一個絕對的權力主體，那就只會出現相互爭奪的狀態，君臣是相互需要的，君主地位高于臣，只是因為君主作為絕對權力的主體，是整體秩序的最終擔當者，故曰「君人者，國之本也。夫為國，其化莫大於崇本，崇本則君化若神，不崇

⁵⁵ 董仲舒，《春秋繁露》，〈順命第七十一〉。

⁵⁶ 韋政通，《董仲舒》（臺北市：東大出版，1986），頁127-134。

⁵⁷ 「孟子告齊宣王曰：『君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎』，《孟子》，〈離婁下·第三章〉。

⁵⁸ 董仲舒，《春秋繁露》，〈度制第廿七〉。

本則君無以兼人。無以兼人，雖峻刑重誅，而民不從，是所謂驅國而棄之者也，患孰甚焉？⁵⁹」，然而在道德位階上，兩者是平等的，只不過政治任務不同，他將君主比作「心」，臣比作「身體」，心的功能在於指揮身體，身體的功能為聽從心來行動，因此君主的任務在於確保臣子能夠治理好國家，確保整體秩序不會崩解，臣的義務在於幫助君主治理國家，故曰「是故君臣之禮，若心之與體，心不可以不堅，君不可以不賢；體不可以不順，臣不可以不忠。心所以全者，體之力也；君所以安者，臣之功也⁶⁰」。

秩序的目的在於愛民利民，故此「德」當為應有之義，也就是教化和生養，然而空有道德意志並不能保障權威標準的運作，故此又必須「刑」來作為手段，雖然「刑」必然是會造成傷害，但其目的是為了整體秩序，故為「權」，故曰「陽為德，陰為刑。刑反德而順於德，亦權之類也。雖曰權，皆在權成⁶¹」，因此「德」比「刑」更加重要，故曰「故聖人多其愛而少其嚴，厚其德而簡其刑，以此配天」。

（二）天地系統

在法家思想中，大量地論述了君主如何用「術」來維持自己絕對性的優勢，而這也是必要的，因為君主一人對待多位臣子，是難以確保他們能夠妥善地完成任務，由此發展「無為」的君主南面之術，因為「有為」即有相對性，也就會產生弱點，便失去對全局的掌控能力，故曰「寂乎其無位而處，漻乎莫得其所。明君無為於上，群臣竦懼乎下⁶²」。目的為維持大一統帝國的絕對性的董仲舒，亦強調這一點，他認為君主要模仿「天」的絕對性，要維持絕對權力對秩序的擔當，故

⁵⁹ 董仲舒，《春秋繁露》，〈立元神第十九〉。

⁶⁰ 董仲舒，《春秋繁露》，〈天地之行第七十八〉。

⁶¹ 董仲舒，《春秋繁露》，〈陽尊陰卑第四十三〉。

⁶² 《韓非子》，〈主道〉。

曰「故爲人主者，以無爲爲道，以不私爲寶。立無爲之位而乘備具之官，足不自動而相者導進，口不自言而擯者贊辭，心不自慮而群臣效當，故莫見其爲之而功成矣。此人主所以法天之行也⁶³」；臣子要協助君主維持秩序的運作，故要模仿「地」的相對性，君主才能在處於相對位置的百官中挑選賢人，故曰「爲人臣者法地之道，暴其形，出其情以示人，高下、險易、堅要、剛柔、肥、美惡，累可就材也⁶⁴」。董仲舒眼裡的完美君主形象，除了具有仁心之外外，幾乎與韓非子如出一轍。

（三）五行系統

在強調道德意志下，董仲舒認爲君主與臣子有其不同的道德義務，君主的義務在於像天一樣去愛民利民，保證秩序的運作是以仁義爲目的；臣子的義務在於做好其在相對位置中的本分，其中五行的相生相剋，每一行有其獨立任務的性質，被董仲舒用來當作臣子的道德原則，可分兩部分。第一部份是要闡述臣子不能破壞絕對性的權力結構，安守自己的本分，土是五行的最貴者，又可類比爲「地」，故此地事天也是五行的重要道德原則，故曰「土居中央，爲之天潤。土者，天之股肱也」、「土者，五行之主也」、「是故聖人之行，莫貴於忠，土德之謂也」⁶⁵。

第二部份闡述五行就好像各致其能的百官一樣，「五行之隨，各如其序，五行之官，各致其能⁶⁶」。道德意志雖然是單一的動機，但是在付諸行動時，是可以根據不同的行爲方式和達成效果，來分成幾種不同的「德性」。百官有其各自的相對及多數的任務，爲了賦予道德內

⁶³ 董仲舒，《春秋繁露》，〈離合根第十八〉。

⁶⁴ 同上。

⁶⁵ 董仲舒，《春秋繁露》，〈五行之義第四十二〉。

⁶⁶ 同上。

涵於權威標準中，又要根據天之法則來建立正當性，於是董仲舒將五行比附成五種德性，即「五常」，又將政治任務分成五種範疇來與「五常」對應，由此調和了道德意志與權威標準，以下根據相生相剋的原則來分而述之：

相生原則⁶⁷：

根據相生原則，政治任務是爲了德性的付諸現實，故此相生是因爲甲政治任務不能完全治理好國家，故此引申出需要乙政治任務來補足，其中：

1. 木：德性爲「仁」，政治任務爲「司農」，也就是要本著愛人利人之心來發展能夠生養萬民的農事，故曰「親入南畝之中，觀民墾草發溜，耕種五谷，積蓄有余，家給人足，倉庫充實」。
2. 金：財富的增加產生社會的分化，因此需要政治部門來管理，故此政治任務爲「本朝」，又名「司馬」，德性爲「智」，也就是要能夠判斷治理的好壞，故曰「天下既寧以安君」。
3. 土：政治部門建立了，需要規範來保障秩序的運作，而維持的權力主體爲君主與百官，故此政治任務「君官」，又名「司營」，德性爲「信」，闡述德性內容時卻不論及君主，只論及百官，要「以厲主意」、「至忠厚信，以事其君」。
4. 金：秩序還需要武力爲保證，但是目的爲迫使人們服從規範，故此政治任務爲「大理司徒」，德性爲「義」，也就是要剛毅地來讓人們服從理分，要「質直剛毅」、「伐有罪，討不義」。
5. 水：運用武力要有執法者來保證公平性，故此政治任務爲「執法司寇」，德性爲「禮」，也就是執法是根據規範來判斷，要「斷獄屯屯，與眾共之，不敢自專」。整體秩序成功運作後，生養萬民的目的才能進行，故此又回歸到「仁」和「司農」。

⁶⁷ 以〈五行相生第五十八〉爲藍本。

相剋原則⁶⁸：

德性是一種能力，包含意志和效果兩面，當此能力沒有以付諸道德意志來作為目的時，便會造成此政治任務演生出惡果，需要援引另外一政治任務的資源和執行者來消滅，由此發展出相剋原則其中為何甲者需遠引乙者，幾乎完全是根據五行相剋的本義來附會，當不用解釋：

1. 木：「仁」本為愛人利人，其反面為利人以為利己，形成利益輸送下的勾結，「司農為奸，朋黨比周，以蔽主明」，以及是往壞的方向去利民，「不勸田事，博戲雞，走狗弄馬」，會造成「民叛」。
2. 火：「智」的反面是以小聰明來蠱惑君主，離間賢者，「司馬為讒，反言易辭以譖人，內離骨肉之親，外疏忠臣」。
3. 土：「信」本為盡忠職守，其反面為一味地順從主意，而不去進諫，「進主所善，以快主意，導主以邪，陷主不義」。此段比較能夠成功地附會相剋原則，認為主多行不義會民叛，民是務農者，故木勝土。
4. 金：「義」本為勇敢地運用武力來導正秩序，其反面為利用武力來滿足自己的私欲，「司徒為賊，內得於君，外驕軍士，專權擅勢，誅殺無罪，侵伐暴虐，攻戰妄取」。
5. 水：「禮」本為遵守規範，其反面為只有規範的表面，沒有內涵，「司寇為亂，足恭不謹，巧言令色，阿黨不平，慢令爭誅，誅殺無罪」。

由此可見，董仲舒利用五行系統說明了政治任務的目的為道德意志，而其效果要以道德意志來保障。此外，透過五行系統的論述，董仲舒也建立了屬於百官的道德原則與道德任務，比起法家，相對地提高了百官的地位。

⁶⁸ 以〈五行順逆第六十〉為藍本。

四、結論

本文梳理了《春秋繁露》中董仲舒是如何調和道德意志和權威標準的脈絡，其問題意識為將儒家思想的道德內涵來規範由法家所建立的絕對性權力結構，其中主要利用《春秋》來提供權威標準一個道德範本，利用陰陽五行來使絕對性權力結構以具有道德意志的「天」來作為模仿對象，建立了以道德意志為導向的政治秩序。在董仲舒的思想裡，權力結構的運作是以道德意志為前提和目的的，依此立論基礎，秩序的成立和維持的最重要因素，便是在此秩序下的人們有無道德自律，而非權力制衡，因為作為絕對性權力主體的君主，是不可能在此世中找到能夠制衡他的對象，唯一能夠警惕他的，是天所降下的災異，以及農民大叛亂。

董仲舒的政治理念在漢代之後繼續成為帝國體制的立國精神，其中以道德意志為秩序的目的，以道德自律為維持秩序的手段，權力主體的替換以農民叛亂、天命易姓為方式，歷經二千年不變。儘管他的政治理念頗受非言，既迷信又為專制王權所辯護，然而在當時的思想環境下，他既講道德意志，又講天人合一，其實是試圖在現世建立一個道德王國。

參考書目

史料

1. 老子，《道德經》第二十五章。
2. 《孟子》，〈公孫醜上·第六章〉。
3. 《孟子》，〈萬章下·第九章〉。
4. 《孟子》，〈離婁下·第三章〉。
5. 《荀子》，〈大略〉。
6. 《荀子》，〈非十二子〉。
7. 《荀子》，〈解蔽〉。
8. 《荀子》，〈儒效〉。
9. 《荀子》，〈禮論〉。
10. 班固，《漢書》，〈五行志〉。
11. 董仲舒，《春秋繁露》，〈人副天數第五十六〉。
12. 董仲舒，《春秋繁露》，〈五行之義第四十二〉。
13. 董仲舒，《春秋繁露》，〈五行相生第五十八〉。
14. 董仲舒，《春秋繁露》，〈五行順逆第六十〉。
15. 董仲舒，《春秋繁露》，〈天地之行第七十八〉。
16. 董仲舒，《春秋繁露》，〈天地之行第七十八〉。
17. 董仲舒，《春秋繁露》，〈王道第六〉。
18. 董仲舒，《春秋繁露》，〈王道通三第四十四〉。
19. 董仲舒，《春秋繁露》，〈必仁且智第三十〉。
20. 董仲舒，《春秋繁露》，〈必仁且智第三十〉。
21. 董仲舒，《春秋繁露》，〈玉杯第二〉。
22. 董仲舒，《春秋繁露》，〈玉英第四〉。
23. 董仲舒，《春秋繁露》，〈立元神第十九〉。
24. 董仲舒，《春秋繁露》，〈官製象天第廿四〉。

25. 董仲舒，《春秋繁露》，〈俞序第十七〉。
26. 董仲舒，《春秋繁露》，〈度制第廿七〉。
27. 董仲舒，《春秋繁露》，〈爲人者天第四十一〉。
28. 董仲舒，《春秋繁露》，〈爲人者天第四十一〉。
29. 董仲舒，《春秋繁露》，〈堯舜不擅移湯武不專殺第廿五〉。
30. 董仲舒，《春秋繁露》，〈陽尊陰卑第四十三〉。
31. 董仲舒，《春秋繁露》，〈順命第七十一〉。
32. 董仲舒，《春秋繁露》，〈楚莊王第一〉。
33. 董仲舒，《春秋繁露》，〈離合根第十八〉。
34. 《韓非子》，〈八經〉。
35. 《韓非子》，〈五蠹〉。
36. 《韓非子》，〈內儲說下〉。
37. 《韓非子》，〈六反〉。
38. 《韓非子》，〈主道〉。
39. 《韓非子》，〈外儲說左上〉。
40. 《韓非子》，〈備內〉。
41. 《韓非子》，〈解老〉。
42. 《韓非子》，〈顯學〉。

專書

1. 王曉波：《道與法：法家思想和黃老哲學解析》，臺北市：臺大出版中心，2007年。
2. 李澤厚：《中國古代思想史論》，台北：三民，1996年。
3. 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。
4. 金觀濤、劉青峰：《開放中的變遷》，香港：香港中文大學，1993年。

5. 韋政通：《董仲舒》，臺北市：東大出版，1986年。
6. 徐復觀：《兩漢思想史》，香港：香港中文大學，1975年。
7. 張增田：《黃老治道及其實踐》，廣州：中山大學出版社，2005年。
8. 錢穆：《國史大綱》，台北：台灣商務印書館，1984年。
9. 閻步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大學出版社，1998年。
10. 閻步克譯，艾森斯塔特（S.N. Eisenstadt）著：《帝國的政治體系》（The Political System of Empires），貴州：貴州人民出版社，1992年2月。
11. 勞思光：《新編中國哲學史（一）》，台北：三民，2008年。
12. 勞思光：《新編中國哲學史（二）》，台北：三民，2008年。
13. 劉澤華：《中國的王權主義》，上海：上海人民出版社，2000年。
14. 蕭公權：《中國政治思想史》，台北：聯經，2006年。
15. 賴炎元、傅武光：《新譯韓非子》，台北：三民，2007年。

期刊論文

1. 張岱年：〈漢代的古文經學和今文經學〉，《學術月刊》，中國大陸，2006年4月，頁201-205。
2. 張琦：〈略論今文經學在兩漢時期的發展演變〉，《高等教育與學術研究》，中國大陸，2008年第8期，頁53-55。

論文

1. 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》，台北：聯經，2004年。

2. 沈剛伯：〈秦漢的儒〉，大陸雜誌社編輯委員會編，《大陸雜誌史學叢書》，第三輯第二冊，台北市：大陸雜誌社編輯委員會，1970年。

網路資料

1. 陳靜：〈黃老道家的隱退——從《淮南子》的「道論」看漢初的思想轉變〉 <http://philosophy.cass.cn/facu/chenjing/huanglao.htm>

師評：

本文析論董仲舒的《春秋繁露》的政治思想。作者指出，秦漢帝國的基礎建立在絕對權力與法秩序之上，與儒家所強調的道德意志有所衝突，黃老的清靜無為也使社會管理乏力。為符合時代需求，漢代儒家如董仲舒者，乃重建論述，利用《春秋》為權威提供道德範本，利用陰陽五行建立天人合一的絕對秩序。本文問題意識明確，且論證完整，為舊典籍提出新詮釋，並與前行研究有所對話，全文篇幅不長，拳拳到肉，可謂精悍之作。

第十九屆(民國九十九年)研究生組

第二名

邱偉雲

政治大學中國文學系
博士班



得獎感言：

首先感謝陳百年先生學術基金會提供這個學術論文獎項，讓政大人文學科的研究生們多了一個可以自我肯定的舞台。其次感謝評審老師們對於偉雲論文的賞識，這份肯定將轉化為未來繼續戮力深入研究相關課題的動力。最後要感謝所有教導過偉雲的老師們，因為您們的悉心指導，才使偉雲擁有充足能量與多元視域，得以梳理出晚清《點石齋畫報》中紛呈的民間宗教文化展演過程，進而完成此篇論文，以故，謹以此榮耀，獻給偉雲最敬愛的老師們！

疾病圖譜、醫者想像、公共參與： 試論《點石齋畫報》中民間宗教之文化展演

摘要

本文主要討論的主題為晚清《點石齋畫報》中民間宗教圖像的文化展演，故研究範圍鎖定於《點石齋畫報》中「宗教類」圖像，以及其他相關的宗教研究。本文擬從三個主題來針對《點石齋畫報》中「宗教類」圖像進行探討，三個主題分別是「疾病圖譜」、「醫者想像」與「公共參與」，透過這三個角度來觀察晚清時人對於「宗教」的認知與態度為何？觀察時人的宗教記憶與傳統宗教有何繼承、發展、轉化之處，最後描繪出晚清《點石齋畫報》中「宗教類」畫報文化展演的三個面向，即為本文撰寫意義與價值所在。而企圖透過《點石齋畫報》中「宗教類」圖像的研究，建構晚清普羅大眾對於「宗教」的「信仰」與「懷疑」之交叉辯證結構，辨析「宗教」對於晚清時人之生命意義，即為本文未來發展前景所在。

關鍵詞：疾病圖譜、醫者想像、公共參與、點石齋畫報、民間宗教

一、前言

宗教乃是社會有機體中一個不可或缺的結構，因為宗教與人類緊密相關，雖然宗教所追求的乃是彼岸世界，但彼岸世界的想像建立與維持，卻是支持此岸世界的人們生存於世的一個重要支柱。宗教功能不僅止於個人而已，對於凝聚社會大眾的集體意識又有其功效，如宗教社會學家楊慶堃所言：

隆重的宗教儀式、列隊遊行、無數觀眾、午夜驅逐瘟疫病魔的隊伍，這一切都提醒著村民們整個社區正面臨著一場共同的危機，大家正採取集體行動以獲得救助。個人的安危與社區緊密地凝聚在一起，讓人們感覺到自己並不孤單，而是生活在社區這樣一個有秩序的群體中。¹

這裡就點出了宗教不僅能夠安頓個人身心，也能夠凝聚群體的向心力，讓參與宗教的人們能在宗教氛圍中感覺到與其他人具有一體感，進而加強自我個體對於集體性需求的滿足，並且強化自我對於群體的認同，這是宗教的「社會整合」²功能。因此宗教之於個人、國家乃至於社會，實具有無比之重要性，宗教實為人們理解一個社會文化展演的重要途徑。

本文主要乃欲透過觀看《點石齋畫報》³中民間宗教類別的圖像，

¹ 楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》（原文書名：Religion in Chinese Society）（上海：上海人民出版社，2006年），頁數97。

² 王曉朝言道：「宗教的整合功能主要通過宗教信仰來發揮。宗教信仰首先使接受了它的個人、群體、社會集團形成一個具有共同意識的宗教共同體並進而產生組織上的整合。在此基礎上，宗教信仰又能以其不同於世俗思想觀念的特點，在宗教共同體內喚起一種強烈的認同意識，從而增強和促進共同體內部的團結與一致。」參見氏著：《宗教學基礎十五講》（北京：北京大學出版社，2004年5月），頁數204。

³ 《點石齋畫報》對於研究晚清之際上海的社會、文化、風俗等具有很高的史料價值，前人對於《點石齋畫報》之歷史地位與價值多有論述，而且著重於《點石齋畫報》能夠如實的反應晚清之際上海時人之思想樣態，如李孝悌所言：「《點石齋畫報》的畫師可能和稍後的『鴛鴦蝴蝶派』作家一樣，

試圖還原時人對於民間宗教之想像，並且觀察當時宗教在社會上對於普羅大眾具有何種意義與重要性，又與「自我個體」和「社會有機體」間有哪些密切的聯繫，宗教對於時人有何影響，而當時人們是如何觀看與回應宗教？當時之民間宗教想像與傳統宗教記憶間有何繼承或是轉變，透過閱讀《點石齋畫報》中民間宗教類的圖像來還原當時人們的宗教想像，即為本文主要的研究目的。

關於《點石齋畫報》的研究，目前已有初步成果，前輩學者諸如陳平原⁴、李孝悌⁵、王爾敏⁶、卓聖格⁷、武田雅哉⁸等都已有豐碩研究成果，主要研究方向是將《點石齋畫報》之歷史地位予以還原，並且釐清《點石齋畫報》之發展脈絡以及如何與當時之社會進行互動，此乃《點石齋畫報》之研究背景。除此之外，亦有學者開始針對《點石齋畫報》

用他們一己的文化想像，——一種選擇性的、偏執的、不切實際的想像——為現代城市的讀者建構了一個可以寄遇、逃避其中的想像世界。但我毋寧更願意相信，這些文人、畫家所作的，只是將他們飽滿浸淫於其中的日常生活和現實生活，撮要整理，複製於畫作文字中。這個時候，畫報中的世界與居民生活的現實世界，其實是高度契合的。一份代表性的城市讀物，相當寫實地呈現一般民眾的文化想像與集體心態。」見李孝悌，〈上海近代城市文化中的傳統與現代（1880s-1930s）〉，《昨日到城市—近世中國的逸樂與宗教》（台北：聯經，2008），頁 329。而潘耀昌更點出了《點石齋畫報》即為當時民間現象的還原：「就《點石齋畫報》中時事新聞畫和社會風俗畫而言，該畫報是一部圖繪的中國近代史，具有強烈的民族意識和歷史價值。…畫報具有《聊齋》的性質。顯然《點石齋畫報》代表了早期的維新思想和市民階級的平民文化。」潘耀昌：〈從蘇州到上海，從「點石齋」到「飛影閣」-晚清畫家心態管窺〉，《新美術》2 期（1994 年），頁 68。從以上論述可知，透過《點石齋畫報》之閱讀與分析，有助於了解晚清之際上海地區的風俗文化，以及時人對於諸多議題的想像圖譜，此為《點石齋畫報》之研究價值所在。本文《點石齋畫報》之版本以上海大可堂復刻本為主，吳友如等繪：《點石齋畫報》（上海：大可堂，2001 年）。

⁴ 參見陳平原、夏曉虹編注：《點石齋畫報：圖像晚清》（山東：百花文藝出版社（第 1 版）2001 年）；陳平原：《左圖右史與西學東漸—晚清畫報研究》（香港：三聯（第 1 版），2008 年 10 月）。

⁵ 李孝悌：〈上海近代城市文化中的傳統與現代（1880s-1930s）〉，《從昨日到城市》，頁 313-363。

⁶ 王爾敏：〈中國近代知識普及化傳播之圖說形式—點石齋畫報例〉，收入氏著《明清社會文化生態》（台北：台灣商務印書館，1997），頁 227-295；王爾敏：〈《點石齋畫報》所展現之近代歷史脈絡〉，收入黃克武主編，《畫中有話：近代中國的視覺表述與文化構圖》（台北：中央研究院近代史研究所，2003），頁 1-25。

⁷ 卓聖格：〈點石齋畫報插畫之表現形式與技法研究〉，《國立台中商專學報》，第 30 期，1998 年 6 月；〈晚清石印畫報的形成與發展研究〉，《國立台中商專學報》，第 31 期，1999 年 6 月；〈從畫報說歷史—中國近代畫報的發展〉，《歷史月刊》，第 143 期，1999 年 12 月；〈攝影術對中國近代寫實繪畫影響之探討—以吳友如新聞畫為例〉，《現代美術學報》，第 3 期，2000 年 11 月。

⁸ 武田雅哉《飛翔吧！大清帝國——近代中國的幻想科學》（1989）、《清朝繪師吳友如公案》（1998）二書，即是從《點石齋畫報》出發，觀看畫報中的圖像，進而探索其背後的中國文化記憶展演，而第二書則是介紹《點石齋畫報》之畫師吳友如，透過武田教授的介紹，將使中國晚清畫報更廣為人知。而武田教授為文的清新平易風格，也吸引了更多讀者來閱讀畫報，參與畫報研究，此為武田教授對於晚清畫報貢獻所在。

中的圖像進行讀圖研究，藉由閱讀《點石齋畫報》來描繪出晚清上海地區的社會與文化展演，藉以深廣近現代之相關研究。⁹而本文即是在此脈絡下，擬從「宗教類」角度出發，挑選與宗教相關的議題予以讀圖並分析，冀能透過本研究，以深廣《點石齋畫報》之相關研究，並有助於我們理解晚清當時之對於宗教的記憶與想像，此為本文之預期結果。¹⁰

由於《點石齋畫報》乃屬民間性質的報紙，內容所收皆是民間新聞，輔以插圖，而畫報之出現正是為求一般百姓皆可讀懂，故而內容部分除了重要的國家時事外，即為一些日常鄉間新聞，因此與一般民眾日常生活密切相關的宗教類新聞便佔了極重要的地位，閱讀《點石齋畫報》可發現以「宗教類」為主題的新聞非常多，又因為當時上海正處於現代化的氛圍中，故而對於宗教迷信議題便會特別提出來予以批評，更加強化《點石齋畫報》出現宗教類議題的必要性，此為「宗教類」新聞占據多數的原因，而這也透顯出宗教與民間的不可切割性。由於《點石齋畫報》中「宗教類」新聞極多，本文礙於篇幅，即先挑選三幅具有特色之畫報來加以論述，往後可再進行其他「宗教類」畫報的讀圖分析，以完成晚清上海時人宗教記憶之圖譜建構。

⁹ 相關研究可參見陳平原：《左圖右史與西學東漸—晚清畫報研究》；郭常英：〈女性身體的解放——以《醒俗畫報》為中心探析清末民初的開女智〉，《亞洲研究》，53期，95年7月，頁125-147；吳億偉：〈《圖畫日報》「世界新劇」專欄之研究——以「舞臺圖像」為討論中心〉，《中國文學研究》，21期，94年12月，頁283-321；羅福惠，彭雷霆：〈形塑與變形：《點石齋畫報》中的日本圖像〉，《華中師範大學學報(人文社會科學版)》第47卷第3期(2008年5月)，頁79-83；張之傑：〈點石齋畫報「醫疫奇效」釋解〉，《中國科學史雜誌》，第29卷第1期，2008年，頁67-72。

¹⁰ 關於《點石齋畫報》中宗教性議題的相關研究，目前有劉怡伶：〈晚清傳媒視野中的佛教——以《點石齋畫報》觀察為例〉，第十四屆佛學論文聯合發表會，玄奘人文社會學院宗教學系主辦，92年8月20日；吳美鳳：〈從「點石齋畫報」看晚清時期的民間信仰意識〉，《國立歷史博物館館刊》，卷期11:2，90年2月，頁33-57。目前宗教類主題研究僅以上兩篇，故尚有極大空間可繼續深化相關議題。

二、 疾病的民間宗教圖譜

《點石齋畫報》中具有許多宗教性醫療圖像，從這些圖像當中，可呈現出晚清之際上海地區的宗教性疾病想像，以及宗教醫者認同，本文擬透過閱讀並分析《點石齋畫報》中的宗教醫療圖像，有助於我們還原當時「疾病」、「醫者」、「宗教」三者交互拼貼出的晚清宗教性醫療圖譜，此為本文書寫重點所在。

此幅畫報名稱為「土地趨瘟」（附錄一），報導的是常州東門土地廟的土地公像頭顱破裂，據廟方人士所言，此乃土地神為了保護當地百姓故而勇於對抗疫鬼，遭受到疫鬼的攻擊，因而頭顱破裂，而當地居民感念土地神的恩德，故而捐錢重新塑像。從這幅圖裡面，可以看出傳統對於「瘟疫」此一「疾病」的「宗教性想像」，即是一種「疫鬼記憶」¹¹。而這種「疫鬼」通常是由「瘟神」所帶領，這種「瘟神」¹²所領乃是玉皇大帝的玉旨來行瘟布疫，專門對於沒有積善功反而造惡行的區域進行布瘟之動作，以懲戒為惡的人，所以《點石齋畫報》中才說：「抑人心日壞，合罹此劫，劫數難逃耶！」直屬於玉帝的「瘟神」

¹¹ 關於中國之瘟疫，先秦之際即有記載，而所謂疫鬼，乃是來自於一種厲鬼信仰，即疫鬼之成員，皆為冤死、橫死、不得善終或是缺乏祭祀的鬼魂。這些鬼魂由於怨氣不散，所以會回到陽間洩憤，其手段就是施行瘟疫。此種厲鬼信仰自先秦之際即有，時至六朝興盛，在江南地區更建廟祭祀之，由此可知，瘟疫此種擴散性疾病，被以一種鬼神論的角度進行宗教性詮釋。有關疫鬼的相關研究，可參考林富士：〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入傅飛嵐、林富士編《遺跡崇拜與聖者崇拜》（台北：允晨，2000年），頁數163-204；林富士：《中國中古時期的宗教與醫療·中國中古時期的瘟疫與社會》（臺北：聯經，2008年），頁數3-28；關於道教中的瘟疫觀可參考李豐楙：〈行瘟與送疫—道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，漢學研究中心編，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1994年），頁數373-422。

¹² 關於「瘟疫」的神祇化，並且會將其視之為神格地位甚高的神祇，主要乃是因為傳統道教對於「瘟疫」有其宗教傳播上的必要性，故而對「瘟疫」進行「除罪化」的詮釋，道教認為瘟疫乃是由上天派遣五方鬼主率領眾多由厲鬼組成的「疫鬼」軍團，到處行瘟布疫，藉以懲治惡人，而使世界只留下崇信道教的「種民」，等待新世界的到來，故在道教的宗教邏輯中，「瘟神疫鬼」的行瘟布疫不僅不是一種「罪惡」，相對來說是一種「天罰」，由於「瘟疫天罰」乃天之所授予之使命，故「瘟神疫鬼」也就成了「天之使者」故在此宗教邏輯之下，「瘟神疫鬼」的神格地位必然會提高，因此「瘟疫」乃是道教行罰懲惡之最佳途徑，而也由於道教將「瘟疫」地位提高，視之為一種「天罰」，因此民間百姓才會有瘟神地位高過於土地神之傳統文化記憶，關於瘟神的相關研究，可參見李豐楙：〈《道藏》所收早期道教的瘟疫觀—以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》，3（1993），頁數417-454。

神格地位也較區域性的土地神來的大，故此幅圖中土地神藉由廟祝說出心聲，自己位卑職小，不敢對抗瘟神所帶領的疫鬼，但又不能眼看自己所保護的百姓遭受疫鬼的攻擊，即使明知勝算很小，土地神仍然欲以一己之力為村民驅除疫鬼。這裏顯示出土地神與地方百姓間的緊密關係，是一種緊密的締結關係，而土地神這種即使不敵疫鬼也要保護村民，雖千萬人吾往矣的精神，正是土地神會被廣泛信仰之因，因為土地神在中國人的傳統文化記憶中就像是我們的父母一般，即使子女做錯了，也會盡力的保護子女，故瘟神奉玉旨行瘟常州，必是因為常州人為惡，故而招致瘟神降臨，然而身為常州的父母神，豈能坐視不管，即使自己的子民做錯事，也不能端看子民受瘟疫之苦，故而挺身對抗瘟神所率疫鬼，這種保護子民的精神，正是土地神信仰會廣佈華人世界的原因，因為土地神乃是與人們，尤其是傳統農村最息息相關，最密切的神祇，故由此我們可以看見時人對於「瘟疫」的想像圖譜，乃是一種瘟神作祟的「宗教性疾病想像」。

其次，據本圖當中的圖像報導敘事文字所言：「天誠何心，刀兵之後，繼以疫癘，而世人多歸之於劫數」，這裏所謂的「劫數」，實乃自漢代以來，盛行於魏晉之「末世思想」¹³的文化記憶。因為在魏晉之時的道教經典中，不斷的強調所謂的「末世思想」，因為魏晉之際由於政局混亂，刀兵四起，疫病流行，死傷無數，使得中國陷入了一個「末世思想氛圍」中，道經中不斷提到，末世將至，徵兆就是戰爭，洪水，以及瘟疫，這些都是末世前兆，而在末世來到之際，或是瘟疫流行之時，不管善人惡人皆受其殃，道教為了解釋善人受殃之情形，故而有所謂「共業說」，提出人間的業乃是眾人所承擔，故而不論行善作惡，皆須受到「共業」的影響，除非能夠進行某些特定的儀式，如上清派提出存思、煉丹以修練成天仙，方能避過人間之末世，而靈

¹³ 關於道教末世思想，其內容為認為宇宙經過特定時間長度後即會敗壞而毀滅，必待滅世之後重新開創新世界，關於道教末世思想可參見小林正美：《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990年），頁數403-481。

寶派認為要虔心唸誦靈寶經，以及配戴靈寶護符，就能夠在末世劫數中逃過一難，而成爲新世界的「種民」。而這裏顯示出當世界充滿戰爭、瘟疫，百姓民不聊生之際，現實世界已無法讓人們寄託，無法安身立命時，追求彼岸世界的思想就會崛起，而這就是宗教與社會秩序的密切關係，協助政權進行「社會控制」¹⁴。當此岸的社會秩序瓦解，無法讓人們安置其中時，就會開始追尋彼岸的世界，而人們總是在得意的時候樂活於此岸，失意的時候期望彼岸，人們就不斷的在這「此岸之俗」與「彼岸之聖」中相互拉扯，在聖/俗中不斷的往返，而宗教之功能正是在此岸社會秩序瓦解時，提供人們另一種彼岸的社會秩序，如王曉朝所言：

宗教的一個重要功能就是對社會個體和群體進行心理調節，藉助於超人間的力量，為社會成員提供心理上的慰藉和安全感。¹⁵

宗教能夠使人們不至於在此世失意時失去信念，即使此岸秩序不可靠，不可信，終究還有個彼岸的無上秩序能夠讓我們依靠，中國社會就是在這樣的情況下綿延了五千年，這是宗教對於現實社會秩序穩定的功效所在。而六朝的末劫思想也深深的印刻在中國人的心中，故而本圖中才會談到世人多將「瘟疫」歸之於「劫數」與「共業」，由此可知，晚清時人對於「瘟疫」的「疾病圖譜」，仍是繼承自六朝以來即存在並銘記於人們心中的「末世記憶」，此爲第一幅圖中所呈現的第一重宗教文化展演。

¹⁴ 孫尚揚：「所謂社會控制就是社會對作為社會行爲主體的行爲的各個方面予以約束。」參見氏著：《宗教社會學》（北京：北京大學出版社，2001年），頁數87；王曉朝：「運用宗教手段來實現社會控制就是運用宗教信仰、感情、儀式、教義約束人們的行爲。」參見氏著：《宗教學基礎十五講》，頁數205。

¹⁵ 王曉朝著：《宗教學基礎十五講》，頁數207。

三、 道醫的儒家化想像

道士能以符水進行疾病醫療，此為中國人之集體文化記憶，以符水止血止痛¹⁶，都是道教常見的符咒療法。這樣的療法是否有用見仁見智，因此本處不擬討論符咒療法的根源與療效問題，而是將焦點關注於以符咒行醫的道醫形象，觀察晚清時對於所謂道醫的醫者想像，而當時的醫者想像與晚清之前的宗教性醫者想像有何繼承或轉化，即為本處欲討論之重心所在。

第二幅畫報名為「畫符去針」（附錄二），有民眾因故針斷在胸際處，一般醫生不敢醫治，故而找來一位符法高超的道士來醫病，但道士卻因為患者準備的錢不足而欲離去，後來有人捐錢滿足了道醫的要求，此道士方留下治病，而《點石齋畫報》對道士這種只愛錢卻不惜患者生命的作為，進行了文字的道德譴責。本文不擬討論道醫行為是否有錯，或評價《點石齋畫報》對道醫的道德譴責，而是欲對《點石齋畫報》為何對道醫進行道德譴責之原因進行傳統文化記憶的考察，思考為何要對道士進行道德性譴責，再對中國傳統醫者想像進行考述，冀能藉此還原時人對於醫者的想像圖譜為何，此為本處之重點所在。

道士具有醫者形象其來有自，從漢代太平道初創之際，即以醫療來做為其傳教之媒介，故而當時有所謂的「道醫」¹⁷之稱。然而世俗的醫療雖然是道教吸納信徒的最佳傳播媒介，但由於道教的終極關懷並不在此岸，而是希望能夠飛升成仙，故而修煉金丹大道才是重點，因此一般世俗疾病的醫療，乃是一個權宜性的傳教行為，其實道教中人看待一般世俗醫療，相較於修煉金丹而言是比較低層次的，如李建民所言：

¹⁶ 例如廟會武乩在操演鯊魚劍、刺球、穿舌血流不止時，便用符咒敕水塗抹藉以止血止痛。

¹⁷ 參見林富士：《中國中古時期的宗教與醫療·第三編 醫療傳教與道教醫學》，頁數 163-404。第三編中分別收錄有〈試論《太平經》的疾病觀念〉、〈中國早期道士的醫療活動及其醫術考釋：以漢魏晉南北朝時期的「傳記」資料為主的初步探討〉、〈中國早期道士的醫者形象：以《神仙傳》為主的初步探討〉等三篇論文，對於我們理解何謂「道醫」之內涵有所助益，可加以閱讀。

原始的道教團體與醫藥知識的關係相當密切。葛洪在《抱朴子·雜應》中說：「古之初為道者，莫不兼修醫術，以救近禍焉。」但道士養生講究的是神仙大藥。葛洪批評當時之醫，「醫多承襲世業，有名無實，但養虛聲，以圖財利。」道教中人看不起醫術世襲者流，醫學在道教養生系統中的位置並不高。¹⁸

由此可知「道醫」在一般百姓心中，由於可行神秘符法治病而有一定的社會地位，但在道教中人眼中卻是比較次等的術，並非大道。然而在中國，不論佛、道皆以醫療來作為該教法力無邊的顯化途徑，因此宗教人士嫻熟醫術似乎已成為中國人的集體記憶。不僅道士使用符咒療病，佛教及密教中亦有諸多專門用來醫病的經典，唸誦這些經典或是操作這些宗教儀軌，就能夠進行治療，如杜正勝所言：

佛教東傳也帶來類似祝由的療術，謂之「真言」、「密言」、或「咒」，有專治某種疾病的，如眼疾（《能淨一切眼疾病陀羅尼經》、《佛說咒目經》）、痔瘡（《佛說療痔病經》）、齒痛（《佛說咒齒經》），以及時氣病（《佛說咒時氣病經》）、小兒諸症（《佛說咒小兒經》、《囉口縛拏說救療小兒疾病經》）及一般疾病（《除一切疾病陀羅尼經》）（以上收入《大正藏》NO.1323-1330）

19

由上可知，不論是佛教或是道教都是以醫療作為宗教傳播的重要媒介，再觀察臺灣的馬偕醫院，當初馬偕神父亦是到山地部落以醫療的方式來傳教，而使大批的原住民信仰其宗教。從以上道教、佛教、基督宗教皆以醫療濟世來傳達其普救眾生之宗教情懷可知，醫療與宗教實在具有難以切割的臍帶關係。而宗教性的醫療，往往不是百姓的第一個

¹⁸ 李建民：〈導言〉，收入氏編：《生命與醫療》（北京：中國大百科全書出版社，2005年），頁數6。

¹⁹ 杜正勝：《從眉壽到長生-醫療文化與中國古代生命觀》（臺北市：三民，2005年），頁數34。

選擇，一般百姓患病仍會去看大夫，唯有難以治療的疾病才會進行「換醫」²⁰的動作，轉而求助於宗教性的醫療手段。²¹而宗教性醫療最常醫治的病即為「祟病」²²，而除了這種被鬼纏身的病外，其次是一般大夫難以治療的問題，就會求助於宗教性醫療，希望能以神仙的力量予以救治，而這種對於醫療的選擇順序，也顯示了人們對於宗教的需求順序，第一序總是積極的此岸，唯有等到此岸不再能夠依靠之後，才會想要追尋彼岸的力量。而如「畫符去針」這種延請道士來除針，也是因為世俗大夫無法醫治，故而人們束手無策，才會想到請道士藉由彼岸的力量來予以救助，而這種醫療選擇的模式，即是來自於上述所提到人們對於宗教之「最後依託性」的認同。而本幅畫報中之道士具有醫者形象，即是繼承自漢代太平道以降，道士皆具治病行為集體記憶之展現。

其次是關於醫者道德形象的文化記憶，此處對於道士因為患病者沒有籌措到應給的醫藥費，故而道士「忽然作色，拂袖欲行」一事提出了道德性批判。我們仔細分析一下中國之「醫病關係」²³，即能瞭解《點

²⁰ 關於所謂「換醫現象」是指病者不斷的更換醫生，然而這種病者換醫的心情可以理解，但對於換醫行為，仍有人提出糾正，如祝允明言醫者五難之中即有「良雖薦藥，服者他參，用而復疑，愈不專攻，敗乃分謗，五也。」即是指病人隨意換醫，而使醫者難以掌握病人的整體情況，這是醫者之難也。見祝允明：《祝氏文集》，卷 24，〈臥病頗究醫理略說其意三首·其二言古今世醫人各有五難〉，頁 13b。而關於病者「換醫現象」的歷史考察，可參見邱仲麟：〈醫生與病人-明代的醫病關係與醫療風習〉，收入李建民主編：《從醫療看中國史》（臺北市：聯經，2008 年 10 月），頁數 282-289。

²¹ 然而亦有學者經過考察，認為一般百姓生病之際乃是先看巫醫，病情惡化後才看一般世俗醫者，參見邱仲麟：〈醫生與病人-明代的醫病關係與醫療風習〉，收入李建民主編《從醫療看中國史》，頁數 294。本文認為這是由於該文閱讀預期所致，或由於文獻蒐集的限制，或由於城鄉空間的階級分佈不同，都可能導致這種結論，不過據目前一般情況而言，一般人有病仍是先看醫生，不能奏效才轉向求助宗教性醫療的，而邱仲麟之研究當可視為其所輯材料之個別狀況。

²² 關於「祟病」之內涵，據李建民之研究，大致具有幾種特性，其言道：「對祟病這一類極為特殊的疾病，正常或異常的定義也容易發生爭議的。它最少有三種可能性：一是醫學上認定不是異常，但社會/文化上認為是異常；二、社會/文化認定不是異常，但醫學上認為是異常；三、醫學和社會/文化的觀念上都認為是異常。如果我們從不同的角度去取材，祟病在不同的脈絡中可能呈現相反的面貌與評價。本文既然取材於傳統醫書，基本上是把祟病當作一種異常的生病經驗來處理。」參見李建民：《旅行者的史學：中國醫學史的旅行·第四章 祟病與「場所」》（臺北市：允晨文化，2009 年），頁數 176-177。

²³ 西方醫學史家 Henry E. Sigerist 言道：「每一個醫學行動，始終涉及兩類當事人-醫生和病人，或者更廣泛地說，是醫學團體和社會，醫學無非是這兩群人之間多方面的關係。」參見 H. Paul Chalfany、蔡勇美等合著：《醫學社會學》（上海：上海人民出版社，1987 年），頁數 67-83。關於醫病關係的

石齋畫報》之所以對道士提出批評的原因。這是因為中國人總是將「醫者」視為良心事業，既然為救人職業，當然心地要好，這是中國有「醫者父母心」之語出現的根源性思考。而在中國人的文化記憶中，醫者之來源有兩個主要方向，其一是所謂的「道醫」，第二種即是所謂的「儒醫」，而不管是道醫或儒醫，都應有著慈悲救濟世人的胸懷。身具宗教身份的道醫，為了傳教或是個人心性修持，必會廣開方便之門，以濟人為先；而身為兼濟天下的儒醫，更當秉持著儒家所謂「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼」的精神，因此在中國人的傳統文化記憶中，醫者形象是仁慈的，故而當面對道士因為收不到足夠醫藥費就作色而去，違反中國人傳統醫者想像之際，出現如《點石齋畫報》中所言：「吁，道士之術神矣，然不遂所欲，將坐視其死而不救，此豈尚有人心者哉。」這類的道德性批判也就不足為奇。然而中國人對於醫者形象的認同乃是有其轉變過程的，如李建民引謝觀之語所言：

謝觀曾說，中國醫學有「儒學比例」的特質。從對典籍的態度來看，中國醫學的確漸向儒家靠攏，而道家(或道教)日遠。宋代出現儒醫，宋代醫家何大任將醫經與六藝並列：「醫之學以七經為本，獨儒家之六藝也。」皆是明證。²⁴

由上可知自宋代以後，中國的醫者記憶便開始由「道醫」轉向「儒醫」²⁵，故而不論是醫者或病者，皆以儒家式的高道德標準來審視醫者的立身處事，如今我們記憶中的醫者形象，總是帶有儒生風采，即與上述

相關議題以及前人文獻探討部分，可參見邱仲麟：〈醫生與病人-明代的醫病關係與醫療風習〉，收入李建民主編《從醫療看中國史》，頁數 253-296。

²⁴ 李建民：〈導言〉，收入氏編：《生命與醫療》，頁數 7。

²⁵ 關於宋代之際，儒生轉業從醫，據前人研究乃是因為宋代科舉門檻太高所致，當儒生科舉失利故轉而從醫，這種由儒轉醫之情況，自宋代到元代，甚至到明代還維持著「棄儒從醫」這種風氣。關於宋代儒醫的相關議題可參見陳元朋：《兩宋的「尚醫士人」與「儒醫」--兼論其在金元的流變》（臺北：國立臺灣大學文學院，1997年），頁數 265-273。至於明代儒醫的發展狀況，可參見邱仲麟：〈儒醫、世醫與庸醫：明代典籍中對於醫者的評論〉，宣讀於漢學研究中心、中國明代研究學會主辦，「明人文集與明代研究」國際研討會（台北：漢學研究中心，2004.4.28-30），頁數 12-14。

醫者記憶由「道醫」轉向「儒醫」有關。換言之，醫者必需具有儒家濟世的情懷，而這種醫者與儒家倫理緊密連結的締結關係，實乃出現於宋代之後，這是有別於先秦之際醫者地位不高的一種「醫者形象躍升現象」。²⁶而中國傳統文化記憶中的醫者形象也自宋代以後，充滿著道德性、儒學化的想像，而這即是《點石齋畫報》之所以對道士提出道德性批判的文化記憶根源所在，來自於一種「醫者儒家化」的集體記憶，而這種集體記憶就在看到道士「忽然作色，拂袖欲行」之形象，與傳統儒醫形象有所衝突之際被召喚出來，此即《點石齋畫報》對道士進行道德性批判的原因所在，而從此處也可觀察到晚清時人對於醫者形象之認同，仍是沿襲著中國傳統之儒醫記憶，並未受到西方醫生概念的影響而有所變化，此為對於晚清之際醫者形象的一個考察。

四、宗教的公共性參與

自古宗教所象徵的就是彼岸世界，而是以一種出世的態度與此岸世界進行聖與俗的拉扯，但宗教仍然無法脫離於此岸世界，雖然在精神境界上可以透過禪定、靜坐、禱告等方式，使精神超脫世俗，但人身之軀體仍無法逃離於此岸世界中，即使是出世的宗教，也必然要面對與回應此岸的問題，故而宗教與社會秩序、公共利益等亦有多方的社會文化拼貼展演。此處即從《點石齋畫報》中與公共利益相關的宗教類畫報著手進行分析解釋，觀察在晚清之際，宗教是如何與此岸世界進行對話的。

本幅畫報名為「符術驅蠅」(附錄三)所展示的亦為一種宗教的「最

²⁶ 醫者形象在先秦之際地位其實並不崇高，如金仕起所言：「以古史為例，古代醫者自見載《左傳》伊始，雖一向以療疾救人為其主要職事，但在儒家學者眼中，他們是『執技以事上』(《禮記·王制》)的『方技』之人，身份不能上侔於一般士人；同時，他們和戰國以來『怪迂阿諛苟合』(《史記·封禪書》)的方士之徒又往往關係甚密，難分彼此，故古代史傳的相關記載多僅限於少數名醫之「異聞奇事」(《三國志·方技傳》「評」)，而於其他一般醫者之活動大體，則往往闕而不錄。」參見氏著：〈古代醫者的角色-兼論其身分與地位〉，收入李建民主編：《生命與醫療》，頁數 2-3。

終依託性」²⁷。此圖中，因為出現了莫名的烏蠅，而這樣的烏蠅造成了糧食的短缺，百姓進行人為的捕抓，但卻未有作用，此岸世界既然無法解決問題，便會想求助於彼岸世界，故而將烏蠅之出現以宗教邏輯加以詮釋，認為烏蠅乃是妖祟作亂，故而請本地城隍稟報天師，請天師進行除妖之工作，又請了法師來進行驅除烏蠅的工作，這裏可見百姓對於人世不能有所作為之事，皆寄託於宗教上，這裏可以看出當時之宗教想像實乃繼承自以往中國的宗教記憶圖譜。

傳統中對於人民危害最大的即是糧食的短缺，糧食的短缺時常是爆發戰爭的引爆點，故當烏蠅危害甚於蝗蟲之際，人民運用了所有可行的方法去驅趕烏蠅卻無成效之際，思及以宗教儀式來行驅除工作亦是理解，而法師在本圖中起壇作法，為的是驅除危害著大眾利益的公害：「烏蠅」，此種「公害」將危及所有的人，故請法師前來去除烏蠅公害，這裡即可看到宗教與公共性之間的相互對話。

而道教中公共集體思想的萌發，實來自於道教的「共業」思想，所謂「共業」是指「所有人們一同所承受的業」，而這種「共業」可以「瘟疫」來做說明，如「瘟疫」一來，善人、惡人皆難逃「瘟疫」的侵害，即是因為「瘟疫」乃是「共業」，而「共業」是所有人類應一起承擔的，如林富士所言：

道教將所有人類視為一個「生命共同體」，必須一起承受任何一個人的善惡所帶來的禍福。因此，即使一個行為端正、道德良善

²⁷ 即指民眾對於某個無法解決的問題，最終都會求助於宗教的協助。因為無法解決的問題背後代表著當事者對於此問題無計可施，喪失了力量，無法有所作為，然而人類的力量有限，然而什麼力量卻是無限，這是因為人的力量使可以掌握與預測及驗證，但神的力量則不可驗證，因此神具有不可驗證的力量來解決人們以此岸方法無法解決的問題，此即是柏格所謂的「宗教合理化的終極有效性根源」，彼得·柏格（Peter L. Berger）言道：「宗教合理化的效力可以從詢問世界建構的問題窺見一斑。……如何最能確保現在自虛無中創造的體制秩序未來能夠存續下去？這問題有個明顯的解答，就是依靠權力。但是即使我們假設所有權力工具都已有效運用，……還是會有合理化的問題，而且會因為滄海桑田以及新秩序的高度不確定性而更加緊迫。」彼得·柏格（Peter L. Berger）著，蕭羨一譯：《神聖的帷幕·宗教與世界維繫》（臺北市：商周出版：城邦文化發行，2003年），頁數46。柏格乃是立基於人的權力是會移轉的！而神的權力則不會！不會移轉或喪失的權力，即是秩序的終極性保證所在。

的人，也可能受他人連累而受到「惡報」，在瘟疫來時死於非命。

28

而之所以會有這種「共業」思想，實乃由於中國具有家長式、家族式思考的原因，例如先秦時有所謂的連坐，而後來王朝更有所謂的株連九族，這些都是中國傳統群體式文化記憶的根源，故而道教亦吸收中國這種家族群體式思惟而有「承負觀」²⁹，林富士說道：

道教所提出的終結疾病之策，則是強調要同時從個人、社會、國家、宇宙的「改善」入手。總之，在傳統中國社會，瘟疫大多被認為是人類全體必須共同「承負」之惡，沒有人是唯一的禍首，也沒有人能獨善其身，必須共同負起責任，才能消弭災禍。³⁰

正如上文所言，災難來時，是沒有人能夠逃過的，身處道教邏輯思惟中的信徒們，也都瞭解此道理，故而歷來只要有天災國難，道教總是會行祈福法會，藉以化解「共業」的發生，這就是道教的公共性思想。而這種思想與佛教個人式的因果是很不同的，如林富士所言：

根據佛教的說法，善人得惡報，是自己前世所作之惡的「遺殃」，惡人得善報，則是自己前世累積之功德的「餘蔭」。總之，佛教基本上並不主張所有人共負「責任」或分擔禍福，而是認為一切都是「自作自受」，只是因果的計算不能只顧「今世」。³¹

故知這種集體性的「共業」思惟，乃是在中國傳統家長式的思惟底下

²⁸ 參見林富士：《中國中古時期的宗教與醫療·中國中古時期的瘟疫與社會》，頁數 21。

²⁹ 道教承負思想如《太平經》中所言是指每個人的善惡報應，要前承五代，後負五代，前後十代共為一個承負週期，影響極大。關於承負思想的觀念可詳見范恩君：〈倫理視域中的道教「承負說」〉，《中國道教》，2，（2005 年），頁 38。

³⁰ 參見林富士：《中國中古時期的宗教與醫療·中國中古時期的瘟疫與社會》，頁數 24。

³¹ 參見林富士：《中國中古時期的宗教與醫療·中國中古時期的瘟疫與社會》，頁數 21。

發展出來的宗教性詮釋，而這裡亦顯示道教思想與儒家思想間彼此融攝與交互拼貼的思想展演，而這樣的共業思想，即是道教具有公共性思維的原因所在。如圖中所示，烏蠅危害糧食，將會造成社會秩序的崩解，因為一旦糧食短缺，將爆發人口問題，一旦爆發人口問題即會產生流民問題，故出現了飢荒則社會秩序必定難以維持，若是無法立即去除烏蠅，則民心勢必難以安定，故而宗教此時又成為穩定社會秩序的最佳力量。人們之所以會恐懼正是因為不知烏蠅為何？也不知應如何去除，在未知的狀況底下，人們總是會特別恐懼，因為缺乏一個解釋，當人們缺乏一個合理解釋，即會不具安全感，然而宗教卻總是能在此岸缺乏解釋之際合理的給予一個彼岸式的解釋，故請法師來行去除烏蠅之法術，暫且不管其是否有實際撲殺烏蠅的效果，但是其穩定人心，重新安定社會秩序的貢獻一定是有的，當法師在高台上進行法術儀式展演之際，底下的民眾在觀看的同時，也將危殆不安的心寄託於上面施法的法師身上，並且全然的相信經過法師的施法，烏蠅問題必將解決，這種力量即是宗教相較於政府強制力的穩定社會之柔性力量，而宗教就在這種柔性力量的展演之下，與剛性力量的政府形成維持社會秩序的兩大支柱，如王曉朝談到政權與宗教間的相互為用關係時言道：

統治者往往運用宗教來鞏固自己的統治秩序，實現其多層面的社會控制、利用宗教進行社會控制所達到的極至就是國教統治，宗教成為全民信仰，成為佔統治地位的官方意識形態，成為維護統治秩序的最大精神支柱。³²

由上可知，宗教與社會秩序維護之間的緊密關係。而宗教雖然因為許多事涉超驗的部分無法進行科學驗證而被質疑著，然而即使極度理性

³² 王曉朝著：《宗教學基礎十五講》，頁數 206。

化的西方社會也不能夠去除宗教，因為宗教並不只具有非理性的部分，在經驗世界中，宗教具有多重身份，不論是以宗教戒律或是道德勸說來穩定社會秩序，或是給予人們在失意之時的心靈寄託，這些都是此岸世界的政權所無法取代的部分，假如缺少宗教這一個向度，則光是理性世界，將難以維持人們的生存信念，而宗教之所以能夠具有維持社會秩序的力量，正是在於其「宗教邏輯」³³，任何此岸世界感覺不公平或是不可思議的事情，宗教皆能以彼岸世界的邏輯給予一個合理的解釋，故宗教之於世界具有不可或缺的重要性。此處法師驅除烏蠅的法術儀式，也在諸位法師的儀式性戲劇展演，以及鄉親們的觀看之下，重新交互安置了法師與百姓間驚恐無助的心，賜與他們能夠抵抗逆境的力量，這就是宗教功能之所在。而透過本圖也可以看出在晚清之際，宗教是具有公共性的，對於公共利益是有所貢獻的，此為《點石齋畫報》中所呈現出的宗教與公共性對話展演。

五、結論

本文透過三幅畫報中宗教類主題的閱讀與分析，形構出《點石齋畫報》中「疾病的宗教性圖譜」、「道醫的儒家化想像」以及「宗教的公共性參與」三個面向，藉此瞭解時人對於宗教的態度，以及與中國傳統之宗教觀有何繼承與轉化，此為本文之結果。透過本文之研究可以發現，時至晚清之際，中國人對於疾病仍然是以傳統的鬼神致病論來加以思考，故而才會認為所謂的瘟疫乃是由瘟神與疫鬼施放才會

³³ 此處所謂的宗教邏輯，乃指各宗教自成系統的一套解釋世界方式，而這套解釋世界的方法只適用於該宗教中的信仰者，對於世俗經驗世界以及其他宗教則無法理解。例如佛教所謂的「因果報應說」認為「善惡有報」，但經驗世界中時常出現善人不得善終，惡人卻常保富貴榮華的現象，這時佛教便進行了佛教式的宗教邏輯解釋，即以「不是不報，時候未到」來做解套，這種解釋世界的模式，即是其宗教邏輯，在非佛教之人的眼中，這套邏輯是非常不符合一般世俗認知的，會感覺是一種套套邏輯，因為不論是善人為善得惡或惡人為惡得善，佛教皆能以自己的一套宗教邏輯系統加以解釋，雖然非佛教人士無法理解，但這就是宗教高明之處，在各宗教的宗教邏輯之下，世界上的萬事萬物都可以進行解釋，這是此岸世界的經驗邏輯所不能完成的，也正因如此，宗教有其存在的必然性，即輔助此岸世界解釋其所不能解釋的事物，此即宗教邏輯之功能所在。

發生，這種非理性思惟下的鬼神致病論，在當時的中國仍然被繼承而蔓延著，這是對中國傳統疾病觀的一種承續性的文化展演。

其次討論到所謂道醫的儒家化想像，道士可以治病，自漢代太平道開始即有此形象，然而道醫亦需要有高道德標準，這卻非前有所承，故而本文梳理了中國對於醫者的觀念，觀察到對於醫者道德的高標準要求，應與自宋代之後科舉士人落榜後去擔任醫者有密切的關係，因為宋代之後出現了儒醫，時至元、明、清這樣的思惟亦未停歇，故而形成了中國人認為醫者必定要有父母心的一種集體記憶，而這種記憶，應為融合了儒醫形象之後的展現，故而《點石齋畫報》才會以道德批判性的角度來對道士進行批判，由此亦可描繪出中國人對於醫者形象的認同發展脈絡。

最後談到的是宗教與公共性的對話，藉由本圖之分析可知，當社會發生了天災之際，除了人為的補救措施之外，必不可少的一定是宗教的協助，不論是精神上的慰藉與寄託，或是實質上的一些術法協助，都是宗教對於此岸世界的功能與作用。而此處乃是從地區發生烏蠅作亂，會傷害秧苗，造成飢荒，故而請法師來作法除蠅，本文不擬對於此種作法是否理性來進行評述，而是針對宗教法師在社會公共利益方面亦有其助力來加以討論，換言之，這是一種出世宗教的公共性入世回應，藉此可看出宗教對於社會秩序的穩定有其不可或缺性，此為本處所欲強調的重點。

《點石齋畫報》所展演的是晚清之際傳媒對於中國的想像圖譜，而畫報中的內容都是當時人們的實際生活寫照，故而研究《點石齋畫報》有助於我們還原當時的社會樣貌，讓我們對於晚清之中國有更深一層的瞭解，正因為上海現代化的氛圍，故而《點石齋畫報》對於中國其他各地發生的宗教迷信事件都會加以報導並且進行迷信的譴責，這是時代文化氛圍所致，然而這樣的譴責其實對於我們研究宗教而言是比較不具意義的，因為以理性思維對迷信進行譴責其實並不合理，理性

思維與宗教信仰乃是兩種邏輯，沒必要將兩者強拉一起而進行價值判斷，而是應從中國傳統宗教思惟中，去觀察出宗教對於當時晚清社會的積極意義，才是我們研究《點石齋畫報》中宗教議題的終極關懷，而這也是本文之撰寫宗旨所在。最末，正如前言所述，《點石齋畫報》具有相當多的宗教類題材，然而目前研究尚少，故而希冀未來能夠將《點石齋畫報》中有關宗教類的議題進行全面性的研究，以完整的形構出《點石齋畫報》之宗教想像圖譜，此為本文之發展願景所在。

參考書目

畫報

1. 吳友如等繪：《點石齋畫報》，上海：大可堂，2001年。

專書（以作者姓氏筆劃排序）

1. 【日】小林正美：《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990年。
2. 【日】武田雅哉：《飛翔吧！大清帝國——近代中國的幻想科學》，臺北市：遠流，2008年11月。
3. H. Paul Chalfany、蔡勇美等合著：《醫學社會學》，上海：上海人民出版社，1987年。
4. 王曉朝：《宗教學基礎十五講》，北京：北京大學出版社，2004年5月。
5. 杜正勝：《從眉壽到長生-醫療文化與中國古代生命觀》，臺北市：三民，2005年。
6. 李建民：《旅行者的史學：中國醫學史的旅行》，臺北市：允晨文化，2009年。
7. 李建民編：《生命與醫療》，北京：中國大百科全書出版社，2005年。
8. 林富士：《中國中古時期的宗教與醫療》，臺北：聯經，2008年。
9. 孫尙揚：《宗教社會學》，北京：北京大學出版社，2001年。
10. 陳元朋：《兩宋的「尙醫士人」與「儒醫」--兼論其在金元的流變》，臺北：國立臺灣大學文學院，1997年。
11. 陳平原、夏曉虹編注：《點石齋畫報：圖像晚清》，山東：百花文藝出版社（第1版）2001年。

12. 陳平原：《左圖右史與西學東漸—晚清畫報研究》，香港：三聯（第1版），2008年10月。
13. 楊慶堃著，范麗珠譯：《中國社會中的宗教：宗教的現代社會功能及其歷史因素之研究》（原文書名：Religion in Chinese Society），上海：上海人民出版社，2006年。

期刊（以作者姓氏筆劃排序）

1. 王爾敏：〈《點石齋畫報》所展現之近代歷史脈絡〉，收入黃克武主編，《畫中有話：近代中國的視覺表述與文化構圖》，台北：中央研究院近代史研究所，2003年，頁1-25。
2. 王爾敏：〈中國近代知識普及化傳播之圖說形式—點石齋畫報例〉，收入氏著《明清社會文化生態》，台北：台灣商務印書館，1997年，頁227-295。
3. 吳美鳳：〈從「點石齋畫報」看晚清時期的民間信仰意識〉，《國立歷史博物館館刊》，卷期11:2，90年2月，頁33-57。
4. 吳億偉：〈《圖畫日報》「世界新劇」專欄之研究——以「舞臺圖像」為討論中心〉，《中國文學研究》，第21期，94年12月，頁283-321。
5. 李孝悌，《昨日到城市—近世中國的逸樂與宗教》，〈上海近代城市文化中的傳統與現代（1880s-1930s）〉，台北：聯經，2008年。
6. 李豐楙：〈《道藏》所收早期道教的瘟疫觀—以《女青鬼律》及《洞淵神咒經》系為主〉，《中央研究院中國文哲研究所集刊》，3，1993年，頁數417-454。
7. 李豐楙：〈行瘟與送疫—道教與民眾瘟疫觀的交流與分歧〉，《民間信仰與中國文化國際研討會論文集》（台北：漢學研究中心，1994年），頁數373-422。

8. 卓聖格：〈從畫報說歷史－中國近代畫報的發展〉，《歷史月刊》，第 143 期，1999 年 12 月，頁 94-103。
9. 卓聖格：〈晚清石印畫報的形成與發展研究〉，《國立台中商專學報》，第 31 期，1999 年 6 月，頁 387-408。
10. 卓聖格：〈點石齋畫報插畫之表現形式與技法研究〉，《國立台中商專學報》，第 30 期，1998 年 6 月，頁 73-91。
11. 卓聖格：〈攝影術對中國近代寫實繪畫影響之探討－以吳友如新聞畫為例〉，《現代美術學報》，第 3 期，2000 年 11 月，頁 109-131。
12. 林富士：〈中國六朝時期的蔣子文信仰〉，收入傅飛嵐、林富士編《遺跡崇拜與聖者崇拜》，台北：允晨，2000 年，頁數 163-204。
13. 金仕起：〈古代醫者的角色-兼論其身分與地位〉，收入李建民主編：《生命與醫療》，北京：中國大百科全書出版社，2005 年，頁 1-35。
14. 邱仲麟：〈醫生與病人-明代的醫病關係與醫療風習〉，收入李建民主編：《從醫療看中國史》，臺北市：聯經，2008 年 10 月。
15. 范恩君：〈倫理視域中的道教「承負說」〉，《中國道教》，2，（2005 年），頁 36-38。
16. 張之傑：〈點石齋畫報「醫疫奇效」釋解〉，《中國科學史雜誌》，第 29 卷第 1 期，2008 年，頁 67-72。
17. 郭常英：《亞洲研究》，〈女性身體的解放——以《醒俗畫報》為中心探析清末民初的開女智〉，第 53 期，95 年 7 月，頁 125-147。
18. 潘耀昌：〈從蘇州到上海，從「點石齋」到「飛影閣」-晚清畫家心態管窺〉，《新美術》，第 2 期，1994 年，頁 65-72。
19. 羅福惠，彭雷霆：《華中師範大學學報(人文社會科學版)》，〈形塑與變形：《點石齋畫報》中的日本圖像〉，第 47 卷第 3 期，2008 年 5 月，頁 79-83。

會議論文（以作者姓氏筆劃排序）

1. 邱仲麟：〈儒醫、世醫與庸醫：明代典籍中對於醫者的評論〉，宣讀於漢學研究中心、中國明代研究學會主辦，「明人文集與明代研究」國際研討會，台北：漢學研究中心，2004.4.28-30。
2. 劉怡伶：〈晚清傳媒視野中的佛教——以《點石齋畫報》觀察為例〉，第十四屆佛學論文聯合發表會，玄奘人文社會學院宗教學系主辦，92年8月20日。

網路資料

維基百科「集體記憶」詞條，網址：<http://zh.wikipedia.org/wiki/>，上網時間：97.05.28。

附錄一

【土地驅瘟】

常州東門土地廟，素來香火旺盛，近因瘟疫流行，前來燒香者更多。一天，人們忽見土地神像頭顱破碎，不知何故？廟中司祝說，前天土地神在夢中說有瘟神駕船兩艘入境，土地神欲驅除瘟神，無奈疫鬼猖狂恃眾，將土地神像頭打破。于是有人湊錢將土地神像修復。



點石齋版：邇來瘟疫流行蔓延江浙民間，死亡之速且多，為(漢 or 從)來所未有，號哭之聲，聞於四境。天誠何心，刀兵之後，繼以疫癘，而世人多歸之於劫數，神明廟食斯土，亦皆熟視無覩，束手不救，豈疫鬼橫行，神亦退避三舍耶！抑人心日壞，合罹此劫，劫數難逃耶。然例以為民禦災捍患之道，恐不若是乃他處不乏神靈顯赫，何竟？無所關而惟常洲東門之土地神，獨著靈又關該處土神香火鼎盛，素為士民所虔奉，近因人多患疫，呼籲神前者視昔尤眾，一日忽見土地頭顱破碎，莫明其故，詢諸廟中司祝，則言前日土地夢中相示，謂有瘟司船而只駛入境內，予位卑職小，不能擅作威福，亦未便裝作痴聾，意欲為民驅除，無如疫鬼猖狂，恃眾相擊，反致傷我額頭云云，好事者遂為斂錢，重塑神像，語雖無稽，姑妄言

之亦可見福德之神之盡心民事矣。

大可堂版：常州東門土地廟，素來香火旺盛，近因瘟疫流行，前來燒香者更多。一天，人們忽見土地神像頭顱破碎，不知何故？廟中司祝說，前天土地神在夢中說有瘟神駕船兩艘入境，土地神欲驅除瘟神，無奈疫鬼猖狂恃眾，將土地神像頭打破。於是有人湊錢將土地神修復。

附錄二



點石齋版：蘇垣有某道士者，素善辰州符術，惟非得重聘，不輕奏乎。今夏東白塔子巷有李某陡患急痧，被某待詔用針挑活，偶一不慎，致銀針遽斷於胸際，合家惶恐，急延某道士求活，道士索銀三十二元，方以術生，內李貧無以應，不得已募諸同巷富戶得洋二十四元，道士忽然作色，拂袖欲行，諸人共留之，更乞得某善士助洋八元，道士乃對病者振振有詞，未及半時，針即移置柱上，病亦若失。

吁，道士之術神矣，然不遂所欲，將坐視其死而不救，此豈尚有人心者哉。

大可堂版：蘇州某道士擅長畫符去病，但出價很高。今夏冬白塔子巷李某突患急痧症，某人用針挑治，不小心銀針在胸際處折斷。家屬急向某道士求治，某道要費三十二塊銀元。李家貧，無奈向鄰居募得銀元二十四枚，某道士拂袖欲去，大家苦勸，又有某善士捐助八枚銀元，某道士才對病人施術，不過半小時，針已移置柱上，病也好了。

附錄三



點石齋版：永嘉縣所轄各村鎮地方近有一種烏蠅貽害秧苗，甚於蝗蟲，蟲色黑質極細，飛必成雙，群聚稻葉寄嚙脂膏，農氏以手捕之，殊無仄，未聞有十八家雙嶼山等處，曾因蠅患，聯名赴縣，呈求牒請城隍一面申文天師府，務為驅除等，因最奇者，有七都江樣地方，竟因烏蠅為患，誦書招致平陽符術師公高搭九臺，屆期師公五六人須縛紅布短衣白褲，左手揮劍，右手執龍角，口中喃喃作咒，將方掉四角護以毛竹其人，盤旋而直至第九桌，即在桌上以兩手握竹，將九桌提起離地三尺許，三起三落，而桌不傾頽，人始徐徐而下，其術為此殊同兒戲，未

知於田禾有益否？

大可堂版：永嘉縣各村鎮近來出現一種黑色蒼蠅，對秧苗危害甚於蝗蟲，各地都想方設法驅除。最絕的是請符術師搭九臺高架，五人在上作法，其狀如同兒戲，不知是否對莊稼有益？

師評：

這篇論文旨在探討晚清民間對於「宗教」的認知與態度，而以《點石齋畫報》做為考察所據的主要史料，此一論述進路確有合理性。作者能對既有相關學術論著，擇要評述其觀點；並在此一學術研究背景下，說明自身所持論題的定位。由此可見，作者善與學術社群對話。文中雖然只擇取三幅醫病主題的畫報，但在論述上，往往能夠穿透表層的圖像，揭明其內在所蘊藏的宗教意涵，及其對傳統文化的沿承、轉化之處。因此所論不會流於浮淺，甚且能夠推導出具有普遍意義的宗教論題，值得嘉許。通篇語言流暢，結構完整。期勉作者能持續累積相關畫報圖像詮析的經驗，並就其間所涉諸多宗教論題，建構其交互作用之關係，以統整成為體系完密的知識，則學術價值將會更高。

第十九屆(民國九十九年)研究生組

第三名

陳昱齊

政治大學台灣史研究所
碩士班



得獎感言：

首先感謝陳百年學術論文獎對我的肯定，使身為研究所一年級的我對於未來的學術之路仍能抱有無限憧憬。其次，要感謝在這篇文章寫作過程中提供我協助的老師與同學們，若少了你們的鼓勵與支持，這篇文章很可能會久久處於「難產」的階段，也就無法趕上投稿的截止日期了。希望這次的得獎是自己奠定未來走向學術發展之路的重要基石，以此勉勵自己，再接再厲，期許明年還有機會再寫一次得獎感言！

1971 年中華民國對聯合國代表權之因應策略

摘 要

1971 年 10 月 25 日，聯合國大會通過第 2758 號決議案，驅逐蔣介石代表，並「恢復」中華人民共和國的中國代表權。中華民國雖然於決議案表決前即先宣布退會，但仍無法改變被逐出聯合國的事實。中華民國並在「退出」聯合國後，陸續失去聯合國附屬組織及其他國際組織的會員資格。也在一年不到的時間內，陸續與比利時、澳大利亞、日本等 17 國斷交。

本文透過外交部檔案、外交人員回憶錄與訪談等資料來探討 1971 年中華民國對聯合國代表權之因應策略，並將重點置於中華民國回應美日兩國所提「雙重代表權」案上的立場與態度上之轉變。關於中華民國失去聯合國代表權的原因，一般認為是當時政府「漢賊不兩立」的僵硬立場所致。而本文的研究指出，「漢賊不兩立」雖是當時政府的公開立場，也自始未曾公開改變，但在檯面下的外交斡旋則顯示出中華民國在代表權一事上並非毫無彈性：從力主續推重要問題案，並對雙重代表案持保留態度，到同意改提「變化的重要問題」，並從中尋求友邦支持「簡單的雙重代表」，反對「複雜的雙重代表」，輾轉退讓到請友邦支持「複雜的雙重代表」。這一連串的轉變，顯見當時政府並非未意識到事態之險峻，然而受制於「漢賊不兩立」的國策立場，使得中華民國在選定代表權因應戰略上處處自我制約而陷入舉棋不定、曖昧不明、立場不定的困境，在如此猶移的戰略決策過程下，各種拉票與投票的方案和努力終究功敗垂成。在「安理會席位＝中華民國生存的法律基礎」的最高指導原則下，終究陷於自設的框架中無法脫身，最終導致「賊立漢不立」的局面。

關鍵詞：聯合國中國代表權、雙重代表權、安理會席位、漢賊不兩立

一、前言

1971 年 10 月 25 日，聯合國大會通過第 2758 號決議案，驅逐蔣介石代表，並「恢復」中華人民共和國的中國代表權。¹中華民國雖然於決議案表決通過前即先宣布退會，但仍無法改變中華民國被逐出聯合國的事實，中華民國並在「退出」聯合國後陸續失去聯合國附屬組織及其他國際組織的會員資格。也在一年不到的時間內，陸續與比利時、澳大利亞、日本等 17 國斷交。²

在 1970 年的代表權保衛戰中，「排我納匪」案之贊成票數已首度超越反對票數（51：49），倘若該年的「重要問題」案未先通過的話，中華民國在聯合國的代表權就已經不保了。到了 1971 年，美國提出以「雙重代表權」代替過去的「重要問題」案，作為當年中國代表權的新策略，以因應國際間普遍支持中華人民共和國入聯的呼聲。希望在中華人民共和國入聯之際，利用「雙重代表權」的模式保住中華民國的會員資格。本文的目的即在探討 1971 年中華民國對聯合國代表權之因應策略，希望透過外交部檔案、³外交人員回憶錄與訪談等資料切入探討當時政府的因應之道，以及面對美日等國的「雙重代表權」提議，中華民國政府在態度及作法上的轉變。一般認為，中華民國代表權之所以會失去，與當時政府「漢賊不兩立」的思維有密切關係。而本文的研究指出，「漢賊不兩立」雖是當時政府的公開立場，也自始未曾

¹ 第 2758 號決議案全文如下：「回顧聯合國憲章的原則，考慮到，恢復中華人民共和國的合法權利對於維護聯合國憲章和聯合國組織根據憲章所必須從事的事業都是必不可少的，承認中華人民共和國政府的代表是中國在聯合國組織的唯一合法代表，中華人民共和國是安全理事會五個常任理事會之一，決定：恢復中華人民共和國的一切權利，承認她的政府的代表為中國在聯合國組織的唯一合法代表，並立即把蔣介石的代表從它在聯合國組織及其所屬一切機構中所非法佔據的席位上驅逐出去。」擷取自聯合國中文官方網站：（擷取時間：2010 年 4 月 2 日）
<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/326/20/IMG/NR032620.pdf?OpenElement>

² 中華民國外交部編，《外交部聲明及公報彙編》（台北：編者，1972）；中華民國外交部編，《外交部聲明及公報彙編》（台北：編者，1973）。

³ 本文所用之外交部檔案均為「國際組織司」的部分，現藏於中研院近史所檔案館。以下在註釋上不再另外說明，僅標示卷名、分類號、卷次號。

公開改變，但在檯面下的外交斡旋則顯示出中華民國在代表權一事上並非毫無彈性：從力主續推重要問題案，並對雙重代表案持保留態度，到同意改提「變化的重要問題」，並從中尋求友邦支持「簡單的雙重代表」，反對「複雜的雙重代表」，輾轉退讓到請友邦支持「複雜的雙重代表」。這一連串的轉變，顯見當時政府並非未意識到事態之險峻。但不論是簡單或是複雜的雙重代表案，中華民國在公開上始終堅持反對的立場。本文希望藉由對於代表權因應決策過程之分析，討論其轉折過程，並提出中華民國政府失去代表權的原因。

關於 1971 年中華民國對聯合國代表權之因應的研究，主要有蔡秉修的碩士論文《中華民國退出聯合國歷程之研究（1949-1971）》⁴與涂成吉的專書《中華民國在聯合國的最後日子：1971 年台北接受雙重代表權之始末》。⁵兩本著作的共同特點都是以相關外交檔案為論證的基礎。蔡秉修的碩論以極為豐富的中華民國及美國方面的檔案為基礎試圖「重建」中華民國退出聯合國之歷程，論文中的第四章與第五章兩章即是在處理 1971 年中華民國與美國兩國如何因應聯合國代表權。蔡秉修雖然蒐集了相當多的史料，但在行文上流於過程描述與史料整理，誠如論者所言本論文的缺點在於：「對於檔案的記載內容應如何解讀，以及整部作品的論述框架和問題意識何在，作者都未能深入的分析或提出創新見解。」⁶且該文對於一些關鍵性過程的轉折多未給予評價。本文在資料運用上並未能超越蔡文，但試圖就檔案所呈現出的訊息作進一步的解讀，而非只是停留在編年式（chronological）的紀錄整理。⁷而涂成吉的著作雖然在檔案運用上未如蔡秉修來得豐富，但實已掌握到關鍵的部份，對於當時中華民國在雙重代表權上立場之轉變已有大

⁴ 蔡秉修，《中華民國退出聯合國歷程之研究（1949-1971）》（桃園：中央大學歷史研究所碩士論文，2008）。

⁵ 涂成吉，《中華民國在聯合國的最後日子：1971 年台北接受雙重代表權之始末》（台北：秀威資訊，2008）。

⁶ 李福鐘，〈2008 年臺灣國際外交史暨早期史研究回顧〉，發表於「2008 年臺灣史的回顧與展望學術研討會」（2009 年 12 月 17 日至 18 日），頁 2。

⁷ 李福鐘，〈2008 年臺灣國際外交史暨早期史研究回顧〉，頁 2。

致的分析，但對於從不涉及安理會席次的「簡單雙重代表案」到最後接受將安理會席次讓與中華人民共和國的「複雜雙重代表案」，這中間的轉折則受限於作者所掌握的檔案而未能深入探討，而這中間的轉變過程實為導致最後雙重代表成敗的關鍵，故本文也將針對這一部份進行探究。

另外為了行文上的簡潔，本文在相關代表權提案的名稱上將使用英文縮寫，但在引述檔案內容時則依原檔案內容引述，不另縮寫。說明如下：

1. I.Q.(Important Question)：「重要問題案」：將「排我納匪」⁸均視為重要問題。亦即排除中華民國聯合國會員資格與中華人民共和國加入聯合國均需三分之二以上之支持才可通過。但此項提案是否為「重要問題」僅需二分之一的支持即可成立。
2. I.Q.V.(Important Question Variance)：「變化重要問題案」：僅「排除中華民國」為重要問題，且需三分之二以上之支持才可通過。在外交部檔案中有時稱 I.Q Variation (Important Question Formula Variation)、IQV。
3. A.R. (Albanian Resolution)：「排我納匪」案，即排除中華民國聯合國會員資格並使中華人民共和國加入聯合國並取得安理會席位。在外交部檔案中有時稱 AR、阿爾巴尼亞案或阿案。
4. D.R.S.(Simple Dual Representation)：指不涉及安理會席位變動的「雙重代表權」案，亦即中華民國與中華人民共和國並存於聯合國內，但仍由中華民國擔任安理會的常任理事國。在外交部檔案中有時稱 Simple D.R.、DRS、單純 D.R.、簡單 D.R.、單純雙重代表權案、簡單雙重代表權案。

⁸ 此為當時中華民國政府的官方稱法，在此沿用之。

5. D.R.C.(Complex Dual Representation)：指將安理會席位讓與中華人民共和國的「雙重代表權」案，而中華民國僅為普通會員國。在外交部檔案中有時稱 CDR、DRC、複 D.R.案、複雜 D.R.案、D.R. Complex，複雜雙重代表權案、複合雙重代表權案。

二、1971 年之前的中國代表權問題

1949 年 10 月 1 日，中華人民共和國在北京正式宣佈成立。11 月 15 日，中華人民共和國外交部長周恩來隨即致電聯合國秘書長賴伊（Trygve Lie）及大會主席羅慕洛（Carlos Romulo），要求聯合國取消「中國國民政府代表團」繼續代表中國人民參與聯合國的一切權利。⁹蘇聯代表隨後便在安理會提案否認中華民國在安理會的合法地位，但遭到否決。¹⁰1950 年 3 月 8 日，聯合國秘書長賴伊提出「聯合國代表權問題之相關法律」備忘錄，指出：代表權之歸屬應決定於該政府在該國領土內是否能掌握有效權威（effective authority）而為大部分人民習以為常所服從（habitually obeyed）。¹¹此即所謂「有效統治原則」，這對實質上並未統治中國大陸的中華民國政府而言自然不是滋味而大加反對，¹²而中華人民共和國則是表示歡迎。

1950 年 6 月 25 日，韓戰爆發，美國為確保有關韓戰之相關決議

⁹ 《人民日報》，1949 年 11 月 16 日，1 版。

¹⁰ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》（台北：國史館，2001），頁 9-14。

¹¹ 該備忘錄大意如下：「當前聯合國內會員國代表權問題的主要困難在於代表權問題已與會員國政府的承認問題牽扯一起。從實際觀點言，此項牽扯為不幸；從法律觀點言，為錯誤。正當的原則可比照憲章第四條而得之。第四條規定申請國必須確能並願意履行會員國的義務；會員國的義務惟有事實上擁有履行此項義務的權利的政府始能履行。一旦革命政府起而對抗現有政府自認為代表國家，應解決的問題為兩個政府中那一個事實上能運用該國資源、指揮該國人以盡會員國的義務。概括言之，問題為新政府在該國領土內是否能掌握有效權威（effective authority）而為大部分人民習以為常所服從（habitually obeyed）。果如此，即令個別會員國基於本國政策拒不承認該政府為合法政府，聯合國各機關理宜以集體行動予以在本組織代表該國的權利。」《中央日報》，1950 年 3 月 10 日，1 版；王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》，頁 20-21。

¹² 《中央日報》，1950 年 3 月 10 日，1 版；王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》，頁 19。

案能在安理會順利通過，自然不樂見中國代表權在此時有所變動。¹³8月1日，蘇聯代表再次在安理會提案要求「中國國民黨的代表」退出安理會，但在美國的反對下再次遭到否決。¹⁴

1950年9月19日，聯合國第五屆大會開議，針對中國代表權案共有四項提案，其中前三案為印度與蘇聯所提「排我納匪」案，第四案則為加拿大所提，要求大會設置一特別委員會來審議中國代表權的問題，而在該會做出決議前，仍由中華民國代表中國出席聯合國大會。¹⁵表決結果，僅加拿大所提議案獲得通過，是為聯合國大會第490(V)號決議案，並在同年12月12日由加拿大、印度、伊拉克等七國組成特別委員會。¹⁶然而該委員會並未對中國代表權做出任何決議。1951年11月13日，第六屆大會，泰國提出中國代表權的「緩議案」(moratorium)，要求延緩考慮任何關於排斥中華民國或接受中華人民共和國代表中國的提案，此案獲得通過，¹⁷成為日後九年「緩議案」策略的濫觴。

在接下來第七屆至第十五屆聯合國大會期間(1952年—1960年)，每當蘇聯代表提出「排我納匪」案時，美國就提「緩議案」因應，並提出優先表決其提案之動議，而此動議總是獲得通過，在「緩議案」表決通過後，蘇聯的提案自然就無須表決。不過必須注意的是，「緩議案」雖然年年通過，但是贊成與反對票數間的差距卻是逐年縮小，¹⁸到了1961年就不得不採取其他的策略。

¹³ Foreign Relations of the United States(FRUS), 1950, volume II, The United Nations; The Western Hemisphere,(Washington, DC: United States Government Printing Office, 1976), 251-252.

¹⁴ 《中央日報》，1950年8月3日，1版；王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》，頁21-22。

¹⁵ 《中央日報》，1950年9月21日，1版；王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》，頁27-29。

¹⁶ 張有溢，《中國代表權問題的演變始末》(台北：台灣大學政治學研究所碩士論文，1975)，頁34-35。

¹⁷ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編—中國代表權》，頁47-50。

¹⁸ 1952年為42:9；1956年為47:24；1959年為44:29；1960年為42:34。參見蔡秉修，〈聯合國中國代表權問題產生背景及初期發展〉，《史匯》，第12期(2008年9月)，頁148-149。

自 1961 年第十六屆大會開始，美國根據大會第 396(V)號決議¹⁹與聯合國憲章第 18 條第 2 項之規定，²⁰改採「重要問題」策略，亦即任何有關代表權爭執之議案應視為「重要問題」，必須要有出席會員國三分之二的同意才算通過。²¹不過「重要問題」案本身是程序問題，僅需簡單多數即可決定。「重要問題」案在 1961 年及 1965 年至 1970 年間都曾使用並獲得通過，²²也使接下來表決的「排我納匪」案的通過門檻提高為三分之二，雖然通過的門檻提高，使得這些年當中「排我納匪」案總因為未達三分之二支持而遭否決，但是贊成與反對票數間的差距卻是日益縮小，在 1965 年為 47 比 47 平手，到了 1970 年贊成的票數更首度超越反對票數（51：49），倘若該年的「重要問題」案表決未過的話，中華民國在聯合國的代表權就已經不保了。這樣的投票結果似乎也意味著下一年的表決將更加艱辛。在下一節當中，筆者將分階段地探討中華民國如何因應 1971 年的聯合國代表權案，尤其著重在美方提出雙重代表提議後，中華民國政府之因應策略。

三、雙重代表提議與中華民國之因應

（一）續推重要問題案，對雙重代表持保留態度

自 1970 年底至 1971 年 3 月，在近 4 個月的期間，美國與中華民

¹⁹ 「凡遇有主張有權代表某一會員國出席聯合國者非只一方，而該問題又成為聯合國爭執之點時，則此問題應依憲章宗旨原則及個別情形加以審議。」陳勝，《瞄準聯合國》（台北：新新聞，1995），頁 31。

²⁰ 「對於重要問題之決議應以到會及投票之會員國三分之二多數決定之。此項問題應包括：關於維持國際和平及安全之建議，安全理事會非常任理事國之選舉，經濟暨社會理事會理事國之選舉，依第八十六條第一項(寅)款所規定託管理事會理事國之選舉，對於新會員國加入聯合國之准許，會員國權利及特權之停止，會員國之除名，關於施行託管制度之問題，以及預算問題。」擷取自聯合國中文官方網站：<http://www.un.org/zh/documents/charter/chapter4.shtml>（擷取時間：2010 年 4 月 2 日）

²¹ 陳勝，《瞄準聯合國》，頁 30-33。

²² 1962 年與 1963 年並未使用重要問題案，1964 年則根本無中國代表權相關議案被提出。參見錢復，《錢復回憶錄（卷一）：外交風雲動》（台北：天下遠見，2005），頁 143。

國多次就聯合國中國代表權一事進行協商，但始終未能達成共識。²³1971年4月9日，國家安全顧問季辛吉（Henry Kissinger）在給尼克森（Richard Nixon）總統的備忘錄中提及，無論是採行舊有辦法或是新策略，美國都有必要派遣一位總統的私人代表至台灣與蔣中正親自商談代表權問題。而在備忘錄中，季辛吉根據國務院的報告指出，未來中國代表權應採用新方法來因應，在新辦法中應含有「雙重代表權」（Dual Representation, D.R.）與「修正的重要問題」（A Modified Important Question Resolution Limited to the Expulsion of Taiwan）兩項原則，²⁴後者即日後美方所提的「變化重要問題案」（Important Question Variance, I.Q.V.），將重要問題之範圍限縮在「排除中華民國」一項，中華人民共和國之入會則不在範圍內。

4月23日，尼克森私人代表墨菲（Robert Murphy）大使來台晤見蔣中正，提出用「雙重代表權」案代替「重要問題」案，作為今年聯合國代表權案之新策略。墨菲表示若仍採行過往方案，重要問題案將無法通過。墨菲並向蔣保證新方案中不會提及中華民國在安理會的席位。面對美國提出「雙重代表權」，此時中華民國立場可歸結為：若美方認為有必要採取新方案的話，該方案必須重申重要問題案之實質精神，並不能觸及中華民國在安理會的席位，在此前提下，中華民國願就新方案與美方進行磋商。關於安理會的席位，蔣表示得很清楚：「讓出中華民國在安理會的席位，會危害中華民國生存的法律基礎，這種屈辱的情況將與我方的國家榮譽與傳統相抵觸，因此完全無法接受。」²⁵這明確地點出擁有安理會席位是中華民國仍可聲稱代表全中國的唯一憑藉，故任何可能觸及中華民國安理會席位變動的提案自不可

²³ 蔡秉修，《中華民國退出聯合國歷程之研究（1949-1971）》，頁86-122。

²⁴ *FRUS*, 1969-1976, Volume V, United Nations, 1969-1972. (Washington, DC: United States Government Printing Office, 2004), 658.

²⁵ *FRUS*, 1969-1976, vol. V, United Nations, 1969-1972, p. 670. 原記錄如下：President Chiang stressed that yielding of the ROC's seat in the Security Council to the Peiping regime would undermine the legal foundation of the ROC's very existence. Such a humiliating situation would be against our national honor and tradition and would be, therefore, totally unacceptable.

能為中華民國所接受。雖然美國表示，若中華民國堅持今年在聯合國仍舊要採取以往模式，美國願意奉陪，²⁶但實際的局勢卻不容樂觀。

5月6日、7日，新任駐美大使沈劍虹赴美前順道經日本拜訪日本政界人士商討代表權案。5月7日上午，沈劍虹一行人與日本外務省官員會面。日本方面評估「重要問題」案將以47：58：22（贊成：反對；棄權）失敗；而不涉及安理會席位的「雙重代表權」案（Simple Dual Representation, D.R.S.）將以71：44：12通過；²⁷對於雙重代表案可能涉及安理會席位的變動，沈劍虹表示中華民國「絕無考慮餘地」、「斷難忍受」。當日方問道，中華民國方面不斷強調I.Q.之精神與效果，究竟具體方案為何？隨行的國際組織司司長翟因壽表示：I.Q.之原始目的係針對擊敗A.R.，故我方所重視的是I.Q.之精神與效果，而非其形式。日方則認為若要續推I.Q.，則需將「納匪」的部分排除，將重點置於「保我」，亦即I.Q.V.，日方表示雖未評估I.Q.V.之支持情形，但認為一定較原來的I.Q.為多。²⁸在會談過程中，日方也勸我方，雖不能放棄原則，但亦不能漠視事實，希望我方不要在友邦與中華人民共和國建交後即立刻與之斷交，以免自陷孤立，也盼我方能「忍辱負重」。沈劍虹則回應「中華民國政府非不正視事實，但有其最高原則，不能放棄。中華民國政府非不願忍辱負重。但忍辱亦有其限度。」²⁹同日下午，沈劍虹與日本外相愛知揆一會面時表示，關於美方所提的D.R.，因尚未見到具體內容，中華民國持「保留態度」，但若真有需要提出D.R.，亦須納入I.Q.之精神；對此說法，愛知外相隨即質疑：「D.R.本身是否亦即違反I.Q.之精神？」對此沈僅回答：「需視提案內容如何，

²⁶ *FRUS*, 1969-1976, vol. V, United Nations, 1969-1972, p. 669.原記錄如下：Mr. Nixon's position is that should the Republic of China insist upon using the old formula in the United Nations this fall, he would be prepared to go along.

²⁷ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁501-504。

²⁸ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁504-505。

²⁹ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁505。

再行檢討。」³⁰愛知外相也以日本退出國際聯盟的前例，勸我勿「負氣出走，以免成『國際孤兒』。」³¹沈則回覆：「吾人忍耐已久矣，但忍耐自有其限度，倘損及我方基本國策，當無法讓步。」³²翌日，國際組織司司長翟因壽與日本外務省國連局長西崛正弘會面。日方問及，若我方先以某種形式之 I.Q.擊退 A.R.時，我方是否會設法否決皆下來表決的 D.R.？或是說縱使 D.R.通過，我方也將退會？日方認為答案若是肯定的，那對為「保我」而努力的日方而言，將折損其在國際間的威信。對此，翟因壽僅表示回去請示後再答覆。³³

I.Q.之精神與效果在於阻止 A.R.之通過，以維持僅中華民國在聯合國代表中國的現狀；而 D.R.之目的在於使中華民國與中華人民共和國並存於聯合國內。因此，對主打 I.Q.的中華民國而言，D.R.自然違背其「維持現狀」的意願，然而無論是沈劍虹或翟因壽在面對日方有關 D.R.的質問時，卻都未明確表達反對的立場，由此可見，中華民國對不涉及安理會席位的雙重代表權之實質立場仍未做最終決定。³⁴

情勢之不利，中華民國的外交人員並非沒有察覺。5月19日，駐聯合國大使劉鐸回報與各國接觸的狀況，表示多數國家都認為若仍要續推 I.Q.，在措辭上必須有所修改，如紐西蘭代表認為排除會員國應以三分之二為之，但不應以重要問題阻止中華人民共和國入會（即主張改採 I.Q.V.）。³⁵5月25日，沈劍虹與澳洲駐美大使畢令索（James Plimsoll）見面時，畢令索也當面告知已無法阻止中華人民共和國入會，而中華

³⁰ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 507-508。

³¹ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 508。

³² 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 508。

³³ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 511。值得注意的是，在會談最後，翟因壽向日方代表表示：「……我自將以維持我方基本立場及符合我國家最高利益為主要準則，我固盼將來使用之方案能發生長遠之效果，使我在聯合國之地位趨於穩固，但我中國人向來主張從大處著眼，從遠處著想，故我對於代表權問題之因應，將絕不作任何「剜肉醫瘡」或「飲鴆止渴」之事。」（按：粗體為筆者所加）這似乎是在暗示說對於中華民國而言，所謂的「雙重代表」並非長久之計，但亦未完全排除接受「雙重代表」的可能性。

³⁴ 但就公開/表面上而言，中華民國對於任何形式之雙重代表提案自始自終均持反對立場。

³⁵ 外交部新編 135567 號，「中日美會商我代表權問題」，第 3 冊，（1971 年 4 月至 7 月），分類號 640，卷次號 90074。

民國在安理會席位也難以維持。勸我方能忍辱負重，萬勿憤而離去，即使只能保留聯大席位，亦不輕言退出以免自陷孤立。³⁶5月27日、28日，沈劍虹分別和美國副國務卿強森與國務卿羅傑斯（William P. Rogers）見面，兩人都強調若仍沿用過去的 I.Q.則必敗無疑。³⁷由以上可知，國際間早已傳達 I.Q.之不可行，也開始推銷「雙重代表權」。由於中華民國對於安理會席位相當堅持，因此美日一開始所提議的「雙重代表權」是不涉及安理會席位的 D.R.S.，但經過與各國洽詢之後，美日皆認為 D.R.S.難獲通過，必須是將安理會席位讓與中華人民共和國的「複雜雙重代表」案（Complex Dual Representation, D.R.C.）才有一搏的機會。

（二）改提變化重要問題案，同意簡單雙重代表

7月4日，外交部長周書楷向蔣中正呈報關於聯合國第二十六屆代表權之看法，當中雖然承認 I.Q.難再沿用，必須另提新案，但仍強調 I.Q.之精神與效果必須繼續維持；此外，雖然 D.R.S.與我方反對「兩個中國」之立場相違背，但若該案在策略運用上有助於擊敗 A.R.，則可勉強同意就其內容與運用技術與美日開誠相商，但任何方案均不能損及我安理會席位，否則我方絕無法忍受。但也認為 D.R.S.「前途亦非樂觀」。³⁸

對中華民國政府而言，並非接受「雙重代表」，「雙重代表」只是「策略運用」上的一環，且仍堅持就算必須改採「雙重代表案」，也絕不能觸及安理會席位。7月6日，美國駐日大使館傳回消息表示，日本外務省強烈建議採取以下措施：（1）提出僅「排除中華民國」為

³⁶ 外交部新編 135576 號，「中日美會商我代表權問題」，第 3 冊，（1971 年 4 月至 7 月），分類號 640，卷次號 90074。

³⁷ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 514-517。

³⁸ 外交部新編 201632 號，「第 26 屆聯合國大會因應我代表權總卷」（1971 年 7 月），分類號 640，卷次號 90030。

重要問題之 I.Q.V.；(2)再提出 D.R.S.，以納中華人民共和國入會。雖然日本建議提出的 D.R.為 D.R.S.，但也認為無法避免他國提出修正成為 D.R.C.，也相信一但 D.R.C.被提出，中華民國想保住其安理會席位是幾乎不可能。³⁹至此，美日等國都已明確告知中華民國若不將安理會席位讓與中華人民共和國，則雙重代表案難以通過，面對友邦的勸告，中華民國的立場依然不變。7月10日，周書楷與美國駐台大使馬康衛（Walter P. McConaughy）見面時表示，他奉最高當局的指示，嚴正表示蔣中正總統的立場：「中華民國在聯合國大會及安全理事會的席位不可分」。除了再次傳達堅決捍衛安理會席位的立場外，甚至還搬出甘乃迪總統（John F. Kennedy）時代的保證，即美方將用一切手段，包括動用否決權在內的方式以阻止中共入會，要求美方履行承諾。⁴⁰7月15日，阿爾巴尼亞等17國向聯合國提出「恢復中華人民共和國在聯合國之合法權利」一案，列為議程草案第101項。⁴¹7月19日，沈劍虹與羅傑斯見面，美方再度表示，以 I.Q.擊敗 A.R.是注定失敗，D.R.S.亦難通過。但倘若中華民國願意放棄安理會席位而僅作普通會員，美願盡力進行。⁴²沈劍虹將此訊息回報國內，並詢問高層是否願意犧牲安理會席位而僅作普通會員？⁴³但中華民國高層的決定仍是「峻拒美方最新之建議」。⁴⁴

雖然中華民國嚴拒讓出安理會席位，但美日等國仍繼續說服工作。7月23日，馬康衛與行政院副院長蔣經國會面，馬康衛告知 I.Q.、I.Q.V.、D.R.S.均無法通過，而目前各國輿論多支持 D.R.C.，此案可經努力而通過，若我方肯首，可不必公開聲明，美國可代為爭取所需之票數。馬

³⁹ 王景弘，《採訪歷史：從華府檔案看台灣》（台北：遠流，2000），頁345。

⁴⁰ 王景弘，《採訪歷史：從華府檔案看台灣》，頁347。

⁴¹ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁529-533。

⁴² 外交部新編425673-4號，「聯合國代表權案因應經過紀要」（1971年10月），分類號640，卷次號90038。

⁴³ 外交部新編135793號，「中日美會商我代表權問題」，第3冊，（1971年4月至7月），分類號640，卷次號90074。

⁴⁴ 外交部新編135810-11號，「中日美會商我代表權問題」，第3冊，（1971年4月至7月），分類號640，卷次號90074。

康衛亦表示，如果我方不退會，中共很可能不願入會，則一切照舊，當無問題。美方還認為當前安理會已不受重視，但聯合國之會籍則不然，因為其為獨立國家之象徵，故「是否保有安理會席位，以不若以往重要」，希望藉此勸中華民國放棄安理會席位，而以保留會籍為重點。蔣經國則再次表示要我放棄安理會席位等於是「自我否定」，此為政治問題，亦是「法統問題」，認為聯合國會籍與安理會席位應分開處理，對於 D.R.C.仍無法同意。⁴⁵同一天，日本駐聯合國常任代表小木曾也向劉鍇表示，唯有 D.R.C.才有可能通過，且若要就 D.R.C.向他國尋求支持，「勢須確告以我不堅持保留安理會席位始能獲得支持，否則恐有困難。」⁴⁶無論是否公開聲明放棄安理會席位，美日均表明唯有 D.R.C.才有可能保住代表權。面對此一情勢，中華民國的調整僅是同意改提 I.Q.V.，同意美日提出 D.R.S.，但仍反對 D.R.C.，若其他國家提議修正 D.R.S.為 D.R.C.，請美日勿連署及投票支持，中華民國對於任何形式之雙重代表案均必須公開反對。⁴⁷7月30日，羅傑斯與沈劍虹和劉鍇會面時，再次表明唯一能保全中華民國會籍的就是 D.R.C.，希望我方對此案至少予以「默認」。⁴⁸

8月2日，羅傑斯召開記者會正式發表美方處理中國代表權之立場，美國將支持中華人民共和國入會，反對排除中華民國，至於安理會席

⁴⁵ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁535-539。

⁴⁶ 外交部新編135831號，「中日美會商我代表權問題」，第3冊，（1971年4月至7月），分類號640，卷次號90074。

⁴⁷ 7月25日，總統府「宣傳外交綜合研究組」召集人嚴家淦擬定相關對策呈蔣中正，建議我方接受D.R.S，反對D.R.C。在給沈劍虹的電報中指示：（1）如為使「一半的重要問題案」得以通過而必須配以雙重代表案時，務期不涉及安理會席位；（2）若有其他國提雙重代表案之修正意見，將安理會席位讓與中共，盼美、日兩國勿參與連署；（3）我方對任何形式的雙重代表案，必須發言並投票反對。錢復在回憶錄中提及，蔣中正在核定時將「並投票」三字刪除。錢復，《錢復回憶錄（卷一）外交風雲動》，頁150-151。7月27日，周書楷電示沈劍虹與劉鍇，要兩人約見羅傑斯，表達我最新立場：同意放棄I.Q.，支持美提出I.Q.V.。以下請美方勿列入記錄：（1）倘各友邦，如美國、日本確認為有提出雙重代表案以擊敗阿案之必要，我可予以瞭解，惟切勿在案中提及我在安理會之常任理事席位。（2）倘其他國家擬對以修正案方式或單獨提案方式剝奪我在安理會之合法席位，務期請美日兩國切勿參加連署及勿投票支持。（3）我對任何方式之雙重代表案，均必須發言反對。王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁543。

⁴⁸ 外交部新編119841號，「第26屆聯合國大會與友邦官員會談」（1971年10月），分類號633，卷次號90054；王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁543-545。

位則交由聯合國會員來決定。⁴⁹8月6日，外交部召集駐亞太各國使節，傳達政府處理聯合國代表權之立場與作法，盼使節返任後全力推動。當天下午在陽明山舉行茶會，會中蔣宋美齡對各駐外使節表示：「處理外交事務，立場不能過於軟弱，『國有國格，人有人格』。」當時擔任北美司司長的錢復認為這段話意味著日後在工作上「不易有彈性了」。⁵⁰

8月11日，劉鐸電告國內各國態度，菲律賓、澳洲、紐西蘭、比利時等國主張提 D.R.C.，認為在 D.R.中提及將安理會席位讓與中華人民共和國，可使大家相信此係確有誠意尋求解決之提案。而目前美方決定仍就其現有提案與各國接洽，等若干國家連署後再正式提案。⁵¹8月17日，美國駐聯合國代表布希（George W. Bush）正式向大會提出「中國在聯合國代表權」案，並列為議程草案第105項。⁵²

（三）詢問複雜雙重代表

8月20日，周書楷以極密件通電各外館，有關代表權的「因應方案」及英文版「洽助要點」均已送達。周叮嚀在對友邦口頭解釋必須注意以下兩點：

（1）DR 案旨在阻止阿爾巴尼亞案之通過，以達保我之目的。故不論其型式為何，務請對方投票贊成，如有為難之處，可請其在會中解釋投票。我方對 DR 自不能贊成故將發言反對。至我為何投票，當視實際情勢決定。因我處境特殊，友邦對我就 DR 所持態度可不必介意。

⁴⁹ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁547-556。

⁵⁰ 錢復，《錢復回憶錄（卷一）外交風雲動》，頁152。

⁵¹ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁567-568。

⁵² 一個中國論述史料彙編編輯小組編，《一個中國論述史料彙編—史料文件（一）》（台北：國史館，2000），頁387-388；外交部國際司編，《中華民國出席聯合國大會第二十六屆常會代表團報告書》（台北：編者，1972），頁6。

（2）倘 DR 案規定以安理會我國席位讓匪，我自將反對。但目前僅可詢明友邦對該項規定將持何立場，請其坦誠相告。有疑問一定要請示外交部，千萬不可含混進洽。⁵³

從第（2）點來推測，第（1）點所說的 D.R.指的是 D.R.S.，至此，中華民國對於不涉及安理會席位的 D.R.S.不只是同意友邦提出，更請求友邦予以支持，但是這與美日的期望仍有很大差距，因為對於 D.R.C.，中華民國仍公開反對，但似乎也感受到情勢之危急，至少進入到「詢問」階段。就在同一天，美國副常任代表菲立蒲向劉鐸表示，D.R.S.迄今無任何一國願意連署，而據美方轉述日本調查，D.R.C.僅可以兩票之差勝出，而 D.R.S.則無法通過。⁵⁴

8月21日，美國大使館副館長來天惠（William Gleysteen）與錢復見面時表示，多數有意連署美國提案（D.R.S.）的國家都主張改採 D.R.C.。荷蘭、伊朗、突尼西亞及奈及利亞甚至提議應將保障「中華民國」的字詞改成「台灣」或「福爾摩薩」。會談中也提到我方應對「堅決助我者」多下功夫。⁵⁵對此，錢復僅表示將再與日本協商，也會對拉丁美洲與非洲國家加強洽助。來天惠最後表示美方深切瞭解我方立場，但同時其他國家之態度亦極明顯，此一問題必須儘快解決，否則「時不我與」。⁵⁶來天惠此說不禁令人感到困惑，既然是堅決幫助中華民國者，為何還要中華民國多下功夫？筆者認為來天惠所謂「堅決幫助中華民國」指的是這些國家堅決支持中華民國之「公開」立場，亦即「保我排匪」。然而現實是「排匪」已無可能，因此美方要我方勸這些國

⁵³ 外交部新編 125438-40 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

⁵⁴ 外交部新編 425612-3 號，「聯合國代表權案因應經過紀要」（1971 年 10 月），分類號 640，卷次號 90038。

⁵⁵ 被來天惠點名「堅決助我者」共 11 國，這 11 國在日後 I.Q.V. 之表決全數投贊成票；而 A.R. 則有 9 國反對，當中僅盧安達投贊成票，西班牙則棄權。王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 575-576、691-693。

⁵⁶ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 573-577。

家改變其「排匪」立場，專注在「保我」上，這樣才是真正在幫助中華民國。不過話說回來，之所以會造成此種情形，中華民國究竟是否主張「排匪」才是關鍵。來天惠的說法，也正是前述周書楷對外館指示中「我方對 DR 自不能贊成故將發言反對，但因我處境特殊，請友邦對我就 DR 所持態度可不必介意」的結果，這種「曖昧不清」的態度導致友邦根本弄不清中華民國的真正立場，不知道究竟要以何者為支持中華民國之依歸。

（四）不默許也不強力反對複雜雙重代表

9月8日，羅傑斯告知我方，美方確定提出 D.R.C。⁵⁷9月10日，錢復電示劉鍇，「我政府基於海內外中國人民之○○（按：無法辨識），必須有強烈之表示，我對 DRC 案現不擬向各國遊說請其反對 DRC，但實無法要求各國積極支持，倘友邦詢及我對該案態度時，則需請示後，始能答覆。」⁵⁸對於美方將改提 D.R.C.，周書楷於9月11日給各外館傳達最新指示：⁵⁹

（一）對於複合之雙重代表權案，因違反我最後立場，外交部將發表聲明反對，自不宜出面向駐在國政府洽請聯署或支持。故今後此一方面之工作，惟有由美澳諸國出面為之，我駐使自收到本電時起，應即停止就 DR 案向駐在國積極進洽（包括聯署與支持）以遲本部另有指示時為止……惟我駐使務須注意：對於美澳諸國就復 D.R.案對駐在國政府所進行之洽助工作，我一面不能表示業予默許，但另一方面亦宜避免表示過分堅決之反對或敵視，以免引起駐在國

⁵⁷ FRUS, 1969-1976, vol. V, United Nations, 1969-1972, pp. 805-807.

⁵⁸ 外交部新編 125486 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

⁵⁹ 外交部新編 125492-94 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

誤解而造成不利於我之結果。本部深知此一微妙情勢因應之艱困希望特別審慎。（按：本段粗體為筆者所加）（二）本部前頒因應方案及英文洽助要點中所列其他各項指示，包括選我為聯大副主席，支持 IQV 案，反對阿爾巴尼亞案，及支持留我方案優先程序等均照舊進行。（三）關於上述新情勢及緊急因應方針，我駐使如有意見希即電部，此電應作最高度密件處理。

對於D.R.C.，中華民國因不能對之表示「業予默許」，故仍將公開反對；但反對的態度又不可過於強烈，以免「引起駐在國誤解而造成不利於我之結果」。9月16日，周書楷會同劉鐸、沈劍虹、翟因壽、錢復與羅傑斯會面時，羅傑斯表示若干非洲及拉丁美洲國家因顧及中華民國之反對，而踟躕不前影響至大，希望我方能夠向友邦解釋，使其瞭解其所持立場其實對我是有害無益，也希望雙方共同就D.R.C.之通過努力，⁶⁰對此周書楷僅表示：「對其他友邦吾人最多祇能不積極促其反對，殊難公然勸促彼等支持」、⁶¹「安理會席位涉及我在聯合國基本地位，焉有自動勸人將我排除之理。最多只能於友邦來詢時，告以我本身必須反對新案。但倘彼等與美國咸認非如此不足以保我，即可自行斟酌如何投票。」⁶²從周書楷的回答可以看出，中華民國雖然已不再對D.R.C.採取敵視態度，但仍陷在「安理會席位＝中華民國生存的法律基礎」中無法動彈，這種思維回答了何以中華民國無法公開主動支持D.R.C.，而只能請友邦自行「斟酌如何投票」，這種曖昧的態度，對於在第一線爭取友邦支持的外交人員來說自是一大考驗；而羅傑斯所舉若干非洲及拉丁美洲國家因顧及中華民國之態度，故反對D.R.C.案，此質疑與8月21日來天惠與錢復會面時要我方對「堅決助我者」多下功夫

⁶⁰ 外交部新編201596-7號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。

⁶¹ 外交部新編201596號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。

⁶² 外交部新編201597號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。

可說是出自同樣的疑慮，即深怕中華民國的友邦將中華民國公開立場視為對其有利，進而反對D.R.C.，最終導致中華民國無法留在聯合國。對於美方此點疑慮，其實在9月11日外交部給外館的指示中也清楚表明，即前述「我一面不能表示業予默許，但另一方面亦宜避免表示過分堅決之反對或敵視，以免引起駐在國誤解而造成不利於我之結果」。然而如此「微妙」之態度恐難讓友邦確知中華民國的真正立場，自然難以再進一步幫助中華民國。對此，當時駐美代表沈劍虹在回憶錄中就寫道：⁶³

我不得不說，在必須當機立斷的時候，我外交當局卻顯得猶豫不決。……當友邦政府詢問我們，我們希望其代表如何投票時，我們不知道怎麼回答。結果，我們只能向他們說明我們的困境，要求他們根據本身的判斷投票。這使我們的許多友邦感到困惑。最後事實證明，這是我們失敗的原因，因為他們不知道我們到底希望他們做什麼。

9月17日，周書楷與布希代表會面時再次表示對於D.R.C.：⁶⁴

吾人無法主動向友邦進言支持目前之DRC案，蓋此案使吾人之處境至為困窘，但美方可向此等國家說明中華民國本身自不願支持DRC案，但如該案通過所需支持票不足時，中華民國對其友邦投贊成票使該案得獲通過，因而擊敗阿案之苦心當予諒解。如此等國家對以上說明有懷疑時，可逕向我代表團詢問。

從錢復的指示到周書楷的說法，都清楚地看出中華民國政府對於

⁶³ 沈劍虹，《使美八年紀要—沈劍虹回憶錄》（台北：聯經，1982），頁53-55。

⁶⁴ 外交部新編201554、57號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。

是否支持 D.R.C.案處於兩難（dilemma）的困境。「需請示後，始能答覆」與「如此等國家對以上說明有懷疑時，可逕向我代表團詢問」意味著中華民國一再錯失在第一時間爭取支持的先機。中華民國的友邦（甘比亞）也因為遲遲無法得知中華民國對於 D.R.C.之最後立場，而未能連署美方提案。對於友邦建議中華民國考慮接受 D.R.C.，我方的回應卻是「允即呈報政府」，並未能做出及時且明確的回覆，而仍是要友邦耐心等待。⁶⁵然而也有第一線外交人員對這樣的作法感到焦慮，縱使到後來外交部已訓令各外館爭取友邦支持 D.R.C.（詳後），但如中華民國駐利比亞大使館仍在 9 月 27 日發電聯合國代表團，表示「如利比亞詢我對美複合案雙重代表權案持何主張，似不能始終以正向政府請示一語搪塞，就應如何答覆乞即電示」⁶⁶可見第一線外交人員對於局勢之焦慮，也再次說明當時政府決策之遲緩。

（五）支持複雜雙重代表

9 月 21 日，聯合國第二十六屆大會正式開幕。9 月 22 日，美國正式向聯合國大會提出 I.Q.V.與 D.R.C.兩案，分別有 19 國與 17 國連署。兩案內容如下：⁶⁷

I.Q.V.：大會，覆決定聯合國憲章之規定，決定大會中任何提議，其結果將剝奪中華民國在聯合國之代表權者，為憲章第十八條所稱之重要問題。

D.R.C.：大會，察及自聯合國成立以來，中國已發生根本性之

⁶⁵ 外交部新編421844-47號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。此外也有友邦催促中華民國「將立場儘速轉告」，以使該國能決定投票策略。參外交部新編421729號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

⁶⁶ 外交部新編421532號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

⁶⁷ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 589-590。

變化，顧及現有之實際情況，察及自一九四五年以來中華民國一直為聯合國會員國而有代表權，相信中華人民共和國在聯合國應有代表權，覆按聯合國憲章第一條第四項規定，聯合國乃協調各國行動之中心，相信此一問題應參照上述考慮設法公平解決而不影響其中所牽涉之衝突主張之最後解決，

- 一、茲確認中華人民共和國有代表權，並建議應由其出席安理會席位，為五常任理事國之一；
- 二、確認中華民國繼續有代表權；
- 三、建議所有聯合國機關級專門機關於決定中國代表權問題時，計及本決議案之規定。

而在前一日（9/21），中華民國也告知各國⁶⁸使節我方的立場：⁶⁹

複合雙重代表案與我基本立場相悖，故非我願接受。但該案主要作用係在促成IQV以澈底擊敗阿案而達保我目的，固友邦為求保我而聯署或贊成該案我自充分了解，且友邦仍可於大會中以解釋投票方式釋明其基本立場，希即本此意洽請各友邦全力助我並電覆。

9月23日，美國所提I.Q.V.與D.R.C.兩案與阿爾巴尼亞等所提A.R.三案均排入大會的審查議程中。9月25日，外交部以極機密電報題為

⁶⁸ 黎巴嫩、薩爾瓦多、瓜地馬拉、巴拉圭。

⁶⁹ 外交部新編505278號，「聯合國大會第26屆來電」（1971年9月至1972年5月），分類號633，卷次號90023；外交部新編201540號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。英文為「As to the dual representation resolution proposed by the United States and some other countries, which now includes a reference to giving the security council seat to the Chinese Communist regime, the Government of Republic of China cannot itself subscribe to this proposal as it not only contrary to our national policy but also in conflict with the Charter of the United Nations. **However, if the Government of _____, in its own judgment should co-sponsor and/or support such a draft resolution as essential to the defeat of the so-called Albanian draft resolution and the safeguarding of the U.N membership of the Republic of China, it would have the full understanding of the Government of Republic of China.**」（按：粗體為筆者所加）

「希洽駐在國支持 DRC 案」的電文給各外館：⁷⁰

查 CDR 案與我基本立場相悖，故非我所願接受。但該案重要作用係在促成 IQV 案，藉以擊敗阿案而達保我之目的。又○（按：無法辨識）一 IQV 案通過而阿案及 CDR 案均遭否決之情況下，敵方極可能續提新案或透過證書委員會謀我。故友邦為求保我而贊成或聯署 CDR 案，我將不介意而予充分了解（按：本段粗體為筆者所加），且友邦仍可於大會中以解釋投票方式釋明其基本立場。鑒於駐在國對 DRC 案不擬支持或立場未定，希（1）-（3）執事⁷¹，（4）該館⁷²基於上述點力洽駐在國政府全力助我，以確保我在聯合國之地位。並儘速訓令其出席聯大代表團照辦。洽辦結果電部並分電常駐聯合國代表團轉呈部長。外交部。

這份指示雖題為「希洽駐在國支持 DRC 案」，但從內容來看，只是對於友邦贊成或聯署 D.R.C.案，採取「不介意而充分了解」的立場，仍看不出來有要友邦積極支持的意思，更重要的是，中華民國的基本立場仍是認為 D.R.C.與我「基本立場相悖」，故我方在公開立場上仍將反對 D.R.C.，⁷³但基於促成 I.Q.V.案之通過，同意就策略上請友邦予以支持。中華民國仍將主打 I.Q.V.案。外交部也於 9 月 27 日發電外館給與最新指示：爭取優先表決 I.Q.V 並使其順利通過，以阻擋 A.R.，接著使大會通過 D.R.C.以確認我代表權之維繫，但對於 D.R.C.之優先表決暫不提出。⁷⁴由以上決策指示可看出對於中華民國而言，仍強烈希

⁷⁰ 外交部新編201537-40號，「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。

⁷¹ 指剛果、巴拿馬與巴西。

⁷² 指沙烏地阿拉伯。

⁷³ 對於外界將支持美國所提D.R.C列入議程視為中華民國支持D.R.C，劉鐸在聯合國代表團的會議上即表示「宜加澄清」。由此可看出，雖然此時中華民國已經是支持D.R.C.，但就公開上而言仍堅守「漢賊不兩立」的國策。外交部新編212310號，「聯合國大會第26屆常會代表團團務會議及該團聯絡小組紀錄」（1971年9月至11月），分類號633，卷次號90020。

⁷⁴ 通電（急•機密）通字第379號，「聯合國大會第26屆常會」（1971年7月至10月），分類號

望藉由 I.Q.V. 以正面擊敗 A.R.，D.R.C. 雖請友邦支持，但仍非其優先考量的選項。

10月5日早上，美國宣布季辛吉將再次赴中國替明年尼克森中國之行預作準備。同日下午周書楷在大會發表演說，反對中華人民共和國入會。演說後隨即與羅傑斯見面並詢問美方態度，羅傑斯認為季辛吉此行有助於代表權案，因為此「足以證明美對貴國代表權之積極支持並未損及其與中共來往……當可使若干對中共持有恐懼態度之國家相信渠等投票支持美國提案並不致損害渠等與中共間之關係。」⁷⁵周書楷則表示不解宣布時機，認為會讓外界誤解美國的動機。會談中，美方提及部分非洲國家之態度，認為中華民國似乎並不樂見 D.R.C. 之通過，換言之，美方質疑中華民國仍在策動友邦反對 D.R.C.。對此，周書楷表示我方已向非洲友邦說明「我方不反對其投票支持 D.R.C.」，並請美方瞭解要我方主動請求友邦支持 D.R.C. 是一件極困窘的事，這就好像要自己投票叫自己下台一樣。⁷⁶

從9月25日外交部給各外館的指示到10月5日周書楷回應美方之質問，可以看出對中華民國而言，對友邦贊成或連署 D.R.C.，採取「不介意而充分了解」的立場，已是我方最後底線。至於公開上的反對乃是為了顧及最後一絲的「尊嚴」。換言之，「裡子」可以妥協，但「面子」不可不顧。但在勝負僅數票的表決中，「面子」因素卻將左右戰局。中華民國不願意公開支持 D.R.C.，也造成部分支持中華民國的國家有所保留，例如中華民國駐沙烏地阿拉伯大使王世明於9月29日發電駐聯合國代表團：「沙對支持 CDR 案已正式通知其代表團明確指示，惟以中華民國本身接受此案，並能確保其在聯合國席次為條件。」這也連帶影響沙國對於鄰近國家巴林與卡達之遊說。⁷⁷而美國駐

633，卷次號 90053。

⁷⁵ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 607。

⁷⁶ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 606-610。

⁷⁷ 外交部新編421541號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

波札那大使也曾多次向中華民國表示，希望我方明確宣示將安理會席次讓與對岸，亦即要中華民國公開支持 D.R.C.，如此將有利於美替我方爭取波札那之支持。惟我駐波札那大使卻要決策高層「迅賜電示」。⁷⁸此時已是 10 月 12 日，距離表決只剩兩個星期不到。此外日本也就其與烏干達洽談的結果建議中華民國逕向烏方高層表達「即使匪入會我亦不退出」以爭取支持，但我方仍稱「我難以正面做此表示」。⁷⁹從以上外館的回報可看出中華民國是否做公開宣示（支持 D.R.C.或絕不退會）確實影響部分國家的動向。

在 10 月 13 日大會總辯論結束後。外交部隨即以電報指示，四項緊急因應方針⁸⁰與七項求勝應採步驟；⁸¹並要求代表團加強聯絡小組的組織與集會。⁸²

10 月 18 日至 25 日，大會進行「中國代表權」之審議。25 日下午

⁷⁸ 外交部新編 421812 號，「聯合國大會第 26 屆常會代表團收電」（1971 年 9 月至 10 月），分類號 633，卷次號 90022。

⁷⁹ 外交部新編 421899 號，「聯合國大會第 26 屆常會代表團收電」（1971 年 9 月至 10 月），分類號 633，卷次號 90022。

⁸⁰ 分別為（1）竭盡全力主動求勝。（祛除一切失敗思想以堅我友雙方信心）（2）以美、日為主，澳、紐、菲、泰、西班牙等友邦（美案聯署國家自屬重要）為輔，與之聯合行動艱苦求勝。（3）大力加強本代表團之組織，指揮系統及對外聯絡工作，使其於今後數週中確能發揮充分之效能，以期於艱苦中求勝。（4）以馬拉加西、象牙海岸、上伏塔、尼日為重心，力求穩定並爭取非洲友邦票助。參外交部新編 125516 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

⁸¹ 分別為（1）主動聯合美、日等友邦加緊拉票。（2）有計畫地與找人在會中散言支助我方。（3）表決前數日，再與大會主席商討以程序辦法予我支助。（4）討論期間及表決之日，對會場聽眾作適當之重點安排，應使會場空氣不致全獲敵方控制而不免於形成一面倒之不利于我之局面。（5）表決之日務必防止友我代表缺席，且須注意對少數程度低落之代表團提供投票之技術協助。（例如事先印製小條教以如何投票，各案文號及名稱均簡明列載，書明對何案贊成，何案反對……）（6）會外宣傳工作尤須加緊進行，俾克與目前正在逐漸好轉之美國輿論相配合，以期造成一相當有利於我之空氣。所有宣傳資料均應力求簡明扼要中肯為主，且儘先寄達聯大各國代表（明確助匪反我者除外），以求進而及時影響各國代表之心理。（7）配合美國會之強有力行動，我朝野似宜隨即向美國政府及人民尤其尼克森總統本人（或稱白宮方面）作適當之嚴正表示，要求尼本人公開堅決表示決不容聯合國無理排除中華民國。（此項因涉及高層政治，容另專案研商）參外交部新編 125517-18 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

⁸² 外交部新編 125519-21 號，「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第 2 冊，（1971 年 8 月至 9 月），分類號 640，卷次號 90046。

結束辯論，接著進行續提新草案、總答辯與表決前解釋投票階段。⁸³之後阿爾及利亞依程序問題發言，要求優先表決 A.R.，而阿爾巴尼亞隨之附和；隨後美國提出正式動議要求將 I.Q.V.優先交付表決，並將此議優先表決，並以 61：53：15 通過。確定 I.Q.V.將優先表決，但在接下來的表決中，I.Q.V.卻以 55：59：15 遭否決。隨後美國提議將 A.R.分段表決，但仍以 51：61：16 遭否決。中華民國眼看所有能阻止 A.R.付諸表決的議事手段都無法奏效，代表團當然首席全權代表外交部長周書楷便依程序問題請求發言，發表退會聲明，隨即步出會場，轉至鄰近會議室舉行記者會。主席隨後將 A.R.交付表決，並以 76：35：17 獲得通過。⁸⁴

四、結語

1971年聯合國中國代表權一役可說是中華民國日後國際地位的分水嶺，中華民國政府當然十分重視此場戰役。時任北美司司長的錢復回憶當時開會狀況，「代表團同仁為爭取支持票，幾乎已到了廢寢忘食」。⁸⁵時任新聞局駐紐約辦事處主任也是代表團成員之一的陸以正也回憶「我國代表團在聯大開會期間，每晨九時必定舉行全體會議，周部長親自主持，檢討情勢，聽取各個團員與指定對象聯絡情形的報告，計算敵我雙方票數。四十幾位團員每人都有指定的聯絡對象，好似打籃球的『人盯人』戰術。」⁸⁶當時外交部長周書楷的兒子周亞特在〈周書楷談台灣「退出」聯合國的前前後後〉一文中也提到當年父親爲了保住代表權，「招待他國官員，常不得不借用華僑住宅以裝『門面』；為了拉選票不得不使出渾身解數，拿出追、釘、纏、磨的辦法……」⁸⁷

⁸³ 外交部國際司編，《中華民國出席聯合國大會第二十六屆常會代表團報告書》，頁53。

⁸⁴ 王正華編，《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，頁 688-698。

⁸⁵ 錢復，《錢復回憶錄（卷一）：外交風雲動》，頁 158。

⁸⁶ 陸以正，《微臣無力可回天：陸以正的外交生涯》（台北：天下遠見，2002 年），頁 192。

⁸⁷ 周亞特，〈周書楷談台灣「退出」聯合國的前前後後〉，《湖北文史資料》，期 1，2002，頁 50-53。

又如爲了爭取阿根廷的支持，連該國總統女兒的婚禮也必須致贈「貴重」禮品「以示好感」。⁸⁸甘比亞也趁我方爭取其支持之際，提出「軍援」要求。⁸⁹然而縱使第一線外交人員「廢寢忘食」、「人盯人」、「拿出追、釘、纏、磨的辦法」、「送禮」，使出渾身解數來固票、拉票、催票，也縱使政府在最後階段頒訂「緊急方針」與「求勝步驟」，但這些畢竟都只能算是「戰術」層次上的調整與運作，對於整體大局之影響絕不會比中華民國公開宣稱「願意放棄安理會席位」、「願意支持D.R.C.」來得大且關鍵。中華民國終究因爲在「戰略」（總體大方向/基本立場）上舉棋不定、立場不明而導致最終的失敗，雖然在最後攤牌階段，已要求友邦支持D.R.C.，但仍不願公開支持D.R.C.，甚至在尋求友邦支持D.R.C.時，高層特別叮嚀不得留下書面證據，⁹⁰顯示出中華民國政府縱使於最後表決前夕對於D.R.C.仍非百非百支持，如此的決策思維早已錯失動員爭取支持的關鍵時刻，也再再凸顯出中華民國政府在戰略上的擺盪與遲疑。而中華民國公開反對D.R.C.的立場，甚至還被支持A.R.、反對I.Q.V.的北歐國家所利用。⁹¹

關於「戰略」的猶疑與不明，前述提及當時駐美代表沈劍虹的回憶仍爲最具代表性的說法，再引一次如下：

我不得不說，在必須當機立斷的時候，我外交當局卻顯得猶豫不決。……當友邦政府詢問我們，我們希望其代表如何投票時，我們不知道怎麼回答。結果，我們只能向他們說明我們的困境，要

⁸⁸ 外交部新編421573號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

⁸⁹ 甘比亞的要求雖遭到中華民國的否決，但也反映出部分國家「藉機牟利」的心態。參外交部新編421846號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

⁹⁰ 通電（急•機密）通字第379號，「聯合國大會第26屆常會」（1971年7月至10月），分類號633，卷次號90053。外館在回報協助情形時也會特別回報「未用書面文件」，參外交部新編421805、421980號，「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。

⁹¹ 外交部新編212310號，「聯合國大會第26屆常會代表團團務會議及該團聯絡小組紀錄」（1971年9月至11月），分類號633，卷次號90020。北歐五國丹麥、芬蘭、挪威、瑞典、冰島在最後的表決中，對I.Q.V.均投反對票，對A.R.投贊成票。參外交部國際司編，《中華民國出席聯合國大會第二十六屆常會代表團報告書》，頁106、117。

求他們根據本身的判斷投票。這使我們的許多友邦感到困惑。最後事實證明，這是我們失敗的原因，因為他們不知道我們到底希望他們做什麼。⁹²

回顧整個1971年聯合國代表權之爭，可以看出中華民國政府基本上處於被動的位置，許多的因應措施或指示都是等到美日各國不斷勸說或施壓後才做成，而非因應局勢變動而採行的主動作為。對於局勢之變化中華民國不論是透過友邦的告知或是自己駐外人員的回報，其實都了然於心，但就是無法及時且準確地回應外界的挑戰，終至錯失爭取支持的黃金時間。在退會後數日（10/29），出席聯合國的代表團舉行檢討會議，會中薛毓麒大使提出四點失敗原因，其中第四點就是「今年上半年我面臨艱困之局面，如何應戰，舉棋不定，使友邦難於決策。」王世明大使也認為「國內決策遲遲未定」是失敗主因；程時敦顧問亦指出：「造成此次投票結果，原因非只一端，我處於被動地位，且因應時機較往年為遲，一度甚至無從決策」。⁹³

無法清楚表明對自己最有利的立場，可以說是中華民國失去代表權的最大關鍵。中華民國一方面希望保住聯合國的席位，另一方面卻仍對安理會席位「難以割捨」；一方面希望友邦支持 D.R.C.，但卻又公開聲明反對 D.R.C.，導致友邦無所適從；從力主續推重要問題案，並對雙重代表案持保留態度，到同意改提「變化的重要問題」，並從中尋求友邦支持「簡單的雙重代表」，反對「複雜的雙重代表」，輾轉退讓到請友邦支持「複雜的雙重代表」。這一連串的轉變，顯見當時政府並非未意識到事態之險峻。然而受制於「漢賊不兩立」的國策立場，使得中華民國在選定代表權因應戰略上處處自我制約而陷入舉棋不定、曖昧不明、立場不定的困境，在如此猶移的戰略決策過程下，

⁹² 沈劍虹，《使美八年紀要—沈劍虹回憶錄》，頁 53-55。

⁹³ 外交部新編212362、212365、212367號，「聯合國大會第26屆常會代表團團務會議及該團聯絡小組紀錄」（1971年9月至11月），分類號633，卷次號90020。

各種拉票與投票的方案和努力終歸無濟於事。在「安理會席位＝中華民國生存的法律基礎」的最高指導原則下，終究陷於自設的框架中無法脫身，⁹⁴最終導致「賊立漢不立」的局面。即使到了退出聯合國後，政府高層與黨政人員的發言中依然充滿濃濃的「漢賊不兩立」⁹⁵，其在國際上所造成之影響延續至今。

在未來的研究上，值得探究的是，當國際形勢已明白表示「漢賊不兩立」的運作空間已越來越小時，「漢賊不兩立」是否依然為中華民國外交政策的最高規臬？我們知道即使在退出聯合國後，中華民國依然在部分重要的國際組織中（如國際貨幣基金會⁹⁶、世界銀行⁹⁷等）保有會籍。探究中華民國政府在確保國際組織會籍上的努力，應是檢視「漢賊不兩立」思維是否延續的具體指標。換言之，面對新的國際局勢，中華民國是否採行有別於過去「寧為玉碎，不為瓦全」的新作法來擴展國際生存空間，亦或是仍試圖以「漢賊不兩立」來拖延並等待國際局勢的再次改變？

⁹⁴ 中華民國的領導階層中並非沒有人意識到這一點，如時任行政院秘書長的蔣彥士在 1971 年 7 月 22 日與馬康衛見面時表示，他主張中華民國政府即是失去安理會席位，也應留在聯合國，因為一旦「失去聯合國席位，很快就會導致失去聯合國附屬機構的席位，中華民國將被排出所有國際組織，而中共將獲益。但蔣彥士也指出關鍵性的問題，即這一切最終仍須蔣中正定奪。參王景弘，《採訪歷史：從華府檔案看台灣》，頁 353。

⁹⁵ 如 1971 年 10 月 28 日，國民黨召開第十屆中央評議委員會臨時會議，與會者一致認為政府本於「漢賊不兩立」之立場宣布退出聯合國之決定「絕對正確」，甚至認為「我國退出聯合國不但毫無遺憾，而且每年還可省下一筆龐大的經費。」參《中央日報》，1971 年 10 月 29 日，1、2 版。1972 年蔣介石在元旦書告中亦強調「中華民國與叛逆共匪，絕對是勢不兩立的！」參《中央日報》，1972 年 1 月 1 日，1 版。

⁹⁶ 中華民國於 1980 年 4 月 18 日，宣布退出國際貨幣基金會。有關退出該組織的簡單討論見薛化元，《戰後台灣歷史閱覽》（台北：五南，2010），頁 286-287。

⁹⁷ 世界銀行理事會議於 1980 年 5 月 15 日正式決議，由中華人民共和國取代中華民國成為世界銀行的會員國。參見薛化元主編，《台灣歷史年表：終戰篇Ⅲ（1979～1988）》（台北：業強，1992），頁 55-56。

參考書目

外交部檔案（中研院近史所藏）

1. 「聯合國大會第26屆常會代表團團務會議及該團聯絡小組紀錄」（1971年9月至11月），分類號633，卷次號90020。
2. 「聯合國大會第26屆常會代表團收電」（1971年9月至10月），分類號633，卷次號90022。
3. 「聯合國大會第26屆來電」(1971年9月至1972年5月)，分類號633，卷次號90023。
4. 「聯合國大會第26屆常會」（1971年7月至10月），分類號633，卷次號90053。
5. 「第26屆聯合國大會與友邦官員會談」(1971年10月)，分類號633，卷次號90054。
6. 「第26屆聯合國大會因應我代表權總卷」（1971年7月），分類號640，卷次號90030。
7. 「第26屆聯合國代表權問題」（1971年9月至10月），分類號640，卷次號90031。
8. 「聯合國代表權案因應經過紀要」（1971年10月），分類號640，卷次號90038。
9. 「聯合國大會中國代表權案因應策略」，第2冊，（1971年8月至9月），分類號640，卷次號90046。
10. 「中日美會商我代表權問題」，第3冊，（1971年4月至7月），分類號640，卷次號90074。

檔案彙編

1. 一個中國論述史料彙編編輯小組編：《一個中國論述史料彙編－史料文件（一）》，台北：國史館，2000年。
2. 中華民國外交部編：《外交部聲明及公報彙編》，台北：編者，1972年。
3. 中華民國外交部編：《外交部聲明及公報彙編》，台北：編者，1973年。
4. 王正華編：《中華民國與聯合國史料彙編（二）：中國代表權》，台北：國史館，2001年。
5. 外交部國際司編：《中華民國出席聯合國大會第二十六屆常會代表團報告書》，台北：編者，1972年。
6. Foreign Relations of the United States, 1950, volume II, The United Nations; The Western Hemisphere, Washington, DC : United States Government Printing Office ,1976
7. Foreign Relations of the United States,1969-1976,VolumeV, United Nations,1969-1972. Washington, DC : United States Government Printing Office ,2004 .

報紙

1. 《人民日報》
2. 《中央日報》

專書

1. 王景弘：《採訪歷史：從華府檔案看台灣》，台北：遠流，2000年。
2. 沈劍虹：《使美八年紀要－沈劍虹回憶錄》，台北：聯經，1982年。
3. 陳勝，〈《瞄準聯合國》〉，台北：新新聞，1995年。
4. 陸以正：《微臣無力可回天：陸以正的外交生涯》，台北：天下遠見，2002年。
5. 薛化元：《戰後台灣歷史閱覽》，台北：五南，2010年。
6. 薛化元主編：《台灣歷史年表：終戰篇Ⅲ（1979～1988）》，台北：業強，1992年。
7. 錢復：《錢復回憶錄（卷一）外交風雲動》，台北：天下遠見，2005年。

期刊、學位論文

1. 周亞特：〈周書楷談台灣「退出」聯合國的前前後後〉，《湖北文史資料》，期1，2002年，頁50-53。
2. 張有溢：《中國代表權問題的演變始末》，台北：台灣大學政治學研究所碩士論文，1975年。
3. 蔡秉修：〈聯合國中國代表權問題產生背景及初期發展〉，《史匯》，第12期，2008年9月，頁131-154。
4. 蔡秉修：《中華民國退出聯合國歷程之研究》，桃園：中央大學歷史學研究所碩士論文，2008年。
5. 涂成吉：《中華民國在聯合國的最後日子：1971年台北接受雙重代表權之始末》，台北：秀威資訊，2008年。

6. 李福鐘：〈2008年臺灣國際外交史暨早期史研究回顧〉，發表於「2008年臺灣史的回顧與展望學術研討會」（2009年12月17日至18日），頁1-10。

網站

1. 聯合國中文官方網站：

<http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/326/20/IMG/NR032620.pdf?OpenElement>

<http://www.un.org/zh/documents/charter/chapter4.shtml>

師評：

一、簡介：本文作者試圖針對1971年中華民國之所以喪失聯合國代表權此一重大的歷史事件的主流解釋觀點——也就是因當時政府固守「漢賊不兩立」的立場造成聯合國代表權的喪失——提出局部修正的觀點。作者此一局部修正的觀點係以中華民國外交部檔案以及相關外交人員的回憶錄與口述訪談等第一手史料為基礎，從當時政府關於聯合國代表權的「因應策略」此一議題切入，特別聚焦在當時政府如何回應美日兩國所提「雙重代表權」一案的立場與態度進行立論。

二、評語：

- (一) 本文的主要的優點，在於作者援用第一手史料作為論據，以局部挑戰重要議題的主流論述。
- (二) 本文另一個優點，在其論述的方式上以時間的發展為論述脈絡，貼緊國府在因應「雙重代表權」一案時所面臨的困境的論證，相當清晰地凸顯問題的癥結；顯然國府並未因「漢賊不兩立」的立場而限制其在戰術層次上展現較為彈性的因應方式。
- (三) 本文較顯不足的地方，在於針對當時逐漸展開的美中關係乃至新的國際外交環境如何影響聯合國其他會員國對中華民國的聯合國代表權的投票意向的討論上略顯模糊。

總言之，本篇論文有相當的可讀性，有助於讀者釐情此一重要主題內在複雜且具爭議性的意涵。