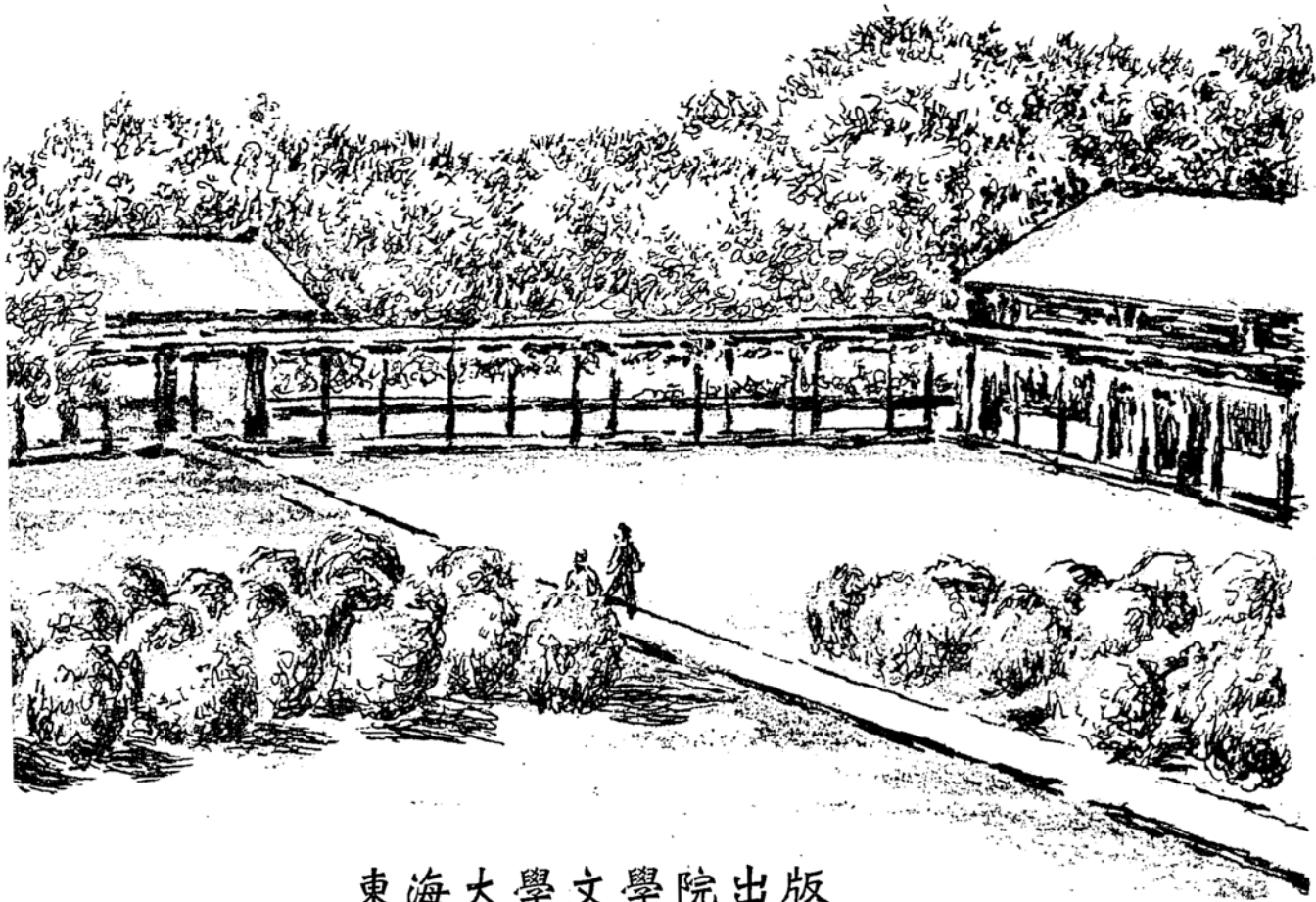


東海大學文學院學報

第四十一卷

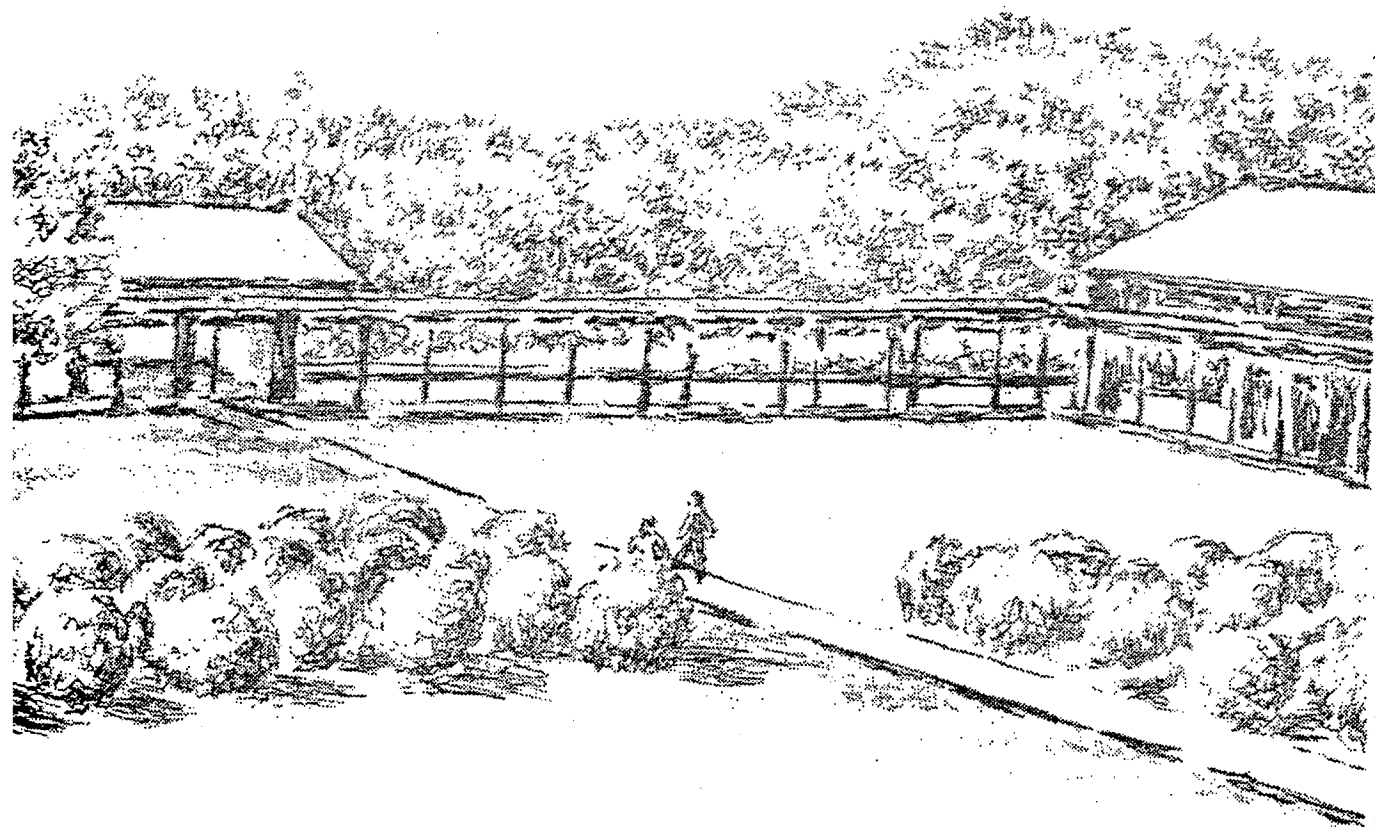


東海大學文學院出版

中華民國八十九年七月

東海大學文學院學報

第四十一卷



東海大學文學院出版

中華民國八十九年七月

東海大學文學院學報

Tunghai Journal of Humanities

第四十一卷

Volume 41

發行人 Publisher : 王 亢 沛 Wang, Kang-Pei

編輯委員會 Editorial Board

召集人 Chair : 李 立 信 Lee, Li-Shin

執行編輯 Editor in Chief : 吳 福 助 Wu, Fu-Chu

編輯委員 Editorial Board : 吳 凱 琳 Wu, Kai-Lin

林 載 爵 Lin, Tsai-Chueh

郭 宗 愷 Kuo, Psung-Kai

鄭 錦 倫 Kwong, Kam-Lun

許 莉 青 Hsu, Li-Ching

黃 淑 燕 Huang, Shu-Yan

助理編輯 Editorial Assistant : 劉 瑞 玲 Liu, Jui-Ling

楊 永 智 Yang, Yung-Chih

中華民國八十九年七月出版

Published in July, 2000

封面、封底繪圖：陳 瑞 洲

刊 名：清陳鴻壽書體 陳菽玲集字

出版者：私立東海大學 Published by Tunghai University

印刷者：冠倫資訊有限公司

東海大學文學院學報

第四十一卷

目 錄

〔論文〕

1. 西漢《春秋經》成爲五經之首之原由.....張端穗 1
2. 《莊子·外雜篇》中的養生思想.....劉榮賢 59
3. 從墨子「義利一元論」探討墨子社會正義觀.....吳進安 79
4. 陳肇興《陶村詩稿》的文學表現與詩史價值.....林翠鳳 115
5. 王力《漢語詩律學》古體用韻說商榷.....李立信 137
6. 量身打造：論線裝古籍「六合套」的製作.....謝鶯興 151
7. Myth and Ethnic Identity in Toni Morrison's
Song of Solomon.....張月珍 171
8. A Quantitative Analysis of Audiotaped and Written
Feedback Produced for Students' Writing and Students'
Perceptions of the Two Feedback Methods.....黃素月 199
9. 從文化哲學論現代教育的困境.....俞懿嫻 233
10. 實在論與實證論之間的對話.....苑舉正 263
11. 《萬葉集》中所見的「都(不)」、「曾(不)」
——從中國語史的角度探討.....北川修一 295

〔書評〕

1. 田靜《秦史研究論著目錄》評介.....陳文豪 315
2. 蔣益智旭《周易禪解》評介.....陳榮波 323
3. 汪毅夫《臺灣近代詩人在福建》評介.....黃美娥 329
4. 中國大陸本位的臺灣文學研究——劉登翰《臺灣文學隔海觀》
評介.....向麗頻 333
5. 日本文化的未來新方向——竹市明弘等編《日本文化21世紀》
評介.....林珠雪 345

〔人文教學〕

1. Stylistics and Literature in the Language Classroom:
Yesterday, Today and Tomorrow.....梁淑芳 349

西漢《春秋經》成爲五經之首之原由

張端穗*

提 要

《春秋經》爲何會在西漢時期成爲五經之首呢？關於這個問題，大多數學者認同的答案是：西漢時期以《春秋公羊傳》詮釋爲主的《春秋經》主張大一統，君尊臣卑等思想，符合了漢帝國體制建立的需要。本文作者也接受這樣的看法，但認爲應有更深一層的原因在。這個原因即爲國人自西周以來所蘊育的歷史意識。這種歷史意識認定歷史不僅是一時一地人事的記載，更是形而上的道的顯現。歷史知識由是具有普遍有效性，足爲後人借鏡。是以先秦諸子在提出己說時無不以歷史事實爲主要論據。這種論證方式愈來愈顯著，也愈來愈有理論上的自覺，顯示歷史在國人心目中的地位愈來愈高。這種歷史意識在漢初終於促使《春秋經》——孔子手著的歷史——自五經中脫穎而出，最後成爲五經之首。

關鍵詞：春秋經 歷史意識 董仲舒 春秋公羊傳

眾所周知，儒家學術成爲中國王朝正統思想始自漢武帝時。武帝建元元年（公元前140年），漢開始罷黜百家。建元五年（公元前136年）漢設置五經博士。所謂五經即《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》五部典籍。元朔五年（公元前124年），武帝又命五經博士設置弟子員，且規定弟子中經學優異者得以任官，經術由是成爲王朝取士的標準。儒家學術成爲正統思想的局面因此終於確定。^①但另一

*東海大學中文系副教授

①錢穆，《秦漢史》（台北：東大，民74年），頁74-84。

項眾所周知的事實是：武帝時同立學官的五經，彼此之間的地位並不相同。武帝王朝君臣最看重的經典是《春秋經》。譬如武帝本人就曾要求他的私臣嚴助報告施政時「具以《春秋》對，毋以蘇秦縱橫」。^②更明確地說，武帝朝君臣所看重的《春秋經》是以《公羊傳》詮釋為主的《春秋經》。因此嚴助的回答就是以《公羊傳》對《春秋經》記載的解釋為標準，自責沒有盡到人臣之職。^③武帝即位初期所拔擢的賢良之士公孫弘及董仲舒兩人都是精研《公羊春秋》的，公孫弘後來（元朔五年，公元前124年）還被任命為丞相。^④元朔六年（公元123年）武帝安排董仲舒與學習《穀梁春秋》的瑕丘江公辯論，結果丞相公孫弘裁定董仲舒獲勝。史載「於是上因尊公羊家，詔太子受《公羊春秋》，由是《公羊》大興」。^⑤《公羊春秋》因此成為漢朝最重要的一部經典，對漢代（特別是西漢）的政治有很大的影響。^⑥它可被稱作是漢帝國的立國大法。^⑦

《春秋經》為何能成為五經之首，成為漢帝國的立國大法呢？這個問題值得探討，答案也應不止一端。最直接的原因可能是：《春秋經》據傳為孔子所作，孔子是儒家學派的創始者，「獨尊儒術」就得首重《春秋》。^⑧這樣的說法有其道理，但忽略了《春秋經》的內容和漢所以要「獨尊儒術」緣由之間的關係，也即是《春秋經》的內容與漢帝國所面臨的現實問題之間的關係。漢帝國所要解決的現實問題是君主專制的帝國體制究當如維繫的問題。因而許多學者認為漢之所以推重《春秋經》的深一層理由是：《春秋經》（主要是《公羊春秋》）的內容一如主張大一統、君尊臣卑、尊王攘夷一符合了解決上述漢帝國問題的需要。這種解釋理據充分，近人多有深入的研究，不勞筆者重述。^⑨但我們可以繼續追問：是何因素促成武帝（

^②班固，《漢書》（台北：宏業，民61年），卷64上，〈嚴朱吾丘主父徐嚴終王賈傳〉，頁2789。

^③嚴助答：「《春秋》天王出居鄭，不能事母，故絕之。臣事君，猶子事父母也。臣助當伏誅。陛下不忍加誅，願奉三年計最。」（同上，頁2791）嚴助所引《春秋》即《公羊傳》釋經之文：「（僖公二十四年）天王出居鄭。王者無外，此其言出何？不能乎母也。」

^④同上，頁3615-3617。公孫弘是漢朝第一位以布衣身分被任命為丞相的。

^⑤同上，頁3617。

^⑥有關此一論題的研究，參見陳其泰，〈《春秋》與西漢社會生活〉一文，收於氏著，《史學與中國文化傳統》，（北京：書目文獻出版社，1992），頁125-140；又見劉德漢〈《春秋公羊傳》對西漢政治的影響〉，收於《書目季刊》，11卷1期（民66年6月），頁31-58。

^⑦關於《春秋經》在漢時地位，陳其泰說：「《春秋》在當時兼有最高理論權威和法律標準雙重作用，儼然是一部「聖經」。」前揭書，頁132。另外徐復觀先生認為董仲舒《春秋》學的目的在於使《春秋》成為大一統專制帝國的「憲章」。見氏著，《兩漢思想史》，卷2（台北：學生書局，民65年6月），頁357。

^⑧這是漢代今文經學家的看法，見湯志鈞等著，《西漢經學與政治》（上海古籍出版社，1994），頁75。

^⑨這方面的研究很多，最近的詳細分析，參閱〈《春秋公羊傳》的「大一統」政治思想〉一文，收於劉澤華主編，《中國政治思想史》（秦漢魏晉南北朝卷）（杭州：浙江人民出版社，1996），頁63-78。秦統一中

及其後)時期君臣「衷心相信」《公羊春秋》的內容確屬可靠有效,足以維繫漢帝國的長治久安?筆者認爲關鍵在於國人自先秦以來所培養的歷史意識。在此期國人的歷史意識中,歷史具有無與倫比的學術權威甚至宗教性權威。在此歷史意識的影響下,孔子所著的史書《春秋經》才能躍昇爲五經之首,成爲漢帝國的立國大法。

⑩

國不過十六年即告崩潰。漢繼秦再度統一天下,所面臨的最大問題即帝國如何維繫的問題。因此漢初士人心中都具有很強烈的現實意識。他們認爲任何思想值得採納,必須是確實能解決現實問題者。漢初士人持有這種心態已爲許多學者證實。譬如徐復觀說:「它(陸賈)《新語》成立的真正根據,是陸賈所身歷的現實政治興亡的經驗教訓;……他在本書中所提出的結論,是面對著秦漢興亡,親自觀察反省所得出的結論。換言之,他是以政治上的具體利害爲出發點,而不是以道理上的應當不應當爲出發點。」徐復觀前揭書,頁93。另外大陸學者任繼愈也有同樣的看法:「這些說法綜合起來,則正表明了賈誼思想的基本特點。那就是說,他的思想跟陸賈一樣,首先不是對某家思想的繼承,而是對現實的反映,和對歷史經驗的總結。他不同于尋章摘句,引經據典的陋儒,而是把現實情況作爲自己立論的根據。他的建議首先不是看符合不符合儒家的教條,而是著眼於如何解決面臨的問題」。見氏主編,《中國哲學發展史》, (秦漢), (北京:人民出版社,1985),頁43-144。

- ⑪ 這種看法並非筆者獨創,例如英國漢學家蒲立本(E.G. Pulleyblank)就曾說過類似的話:「太史所保存的記錄被視爲具有特殊的重要性,甚至神聖性。…太史的“實錄”具有類似宗教上的重要性。由此我們可以了解魯國的編年史《春秋》何以能成爲儒家經典之一。」見氏著,《史學傳統》(The Historiographical Tradition)一文,收於道森(Raymond Dawson)主編,《中國的遺產》(The legacy of China)(London: Oxford University Press, 1964),頁144-145,美國漢學家武茲生更明確的說明這種現象的產生原因:「像這種具有啓迪作用的前車之鑑,像這種意圖成爲解答古代中國思想核心問題—治國平天下的研究,學者及政治家當然莫不重視。就是因爲這個道理,歷史教訓及歷史典故才在中國哲學著作中占據那麼多的篇幅;就是因爲這個道理,像《春秋》那樣簡明的編年史及把過去細心半故事化重現的《左傳》所以能在中國經典中獲得如此崇高的地位。詩、禮,及宇宙的形而上結構等在學者的教育中都有其地位,因爲它們多少都與治國之術有關。但是只有歷史顯示過去曾經真正發生過的政治問題,問題是如何處的,並且處理的成功績效如何。因此它的地位應該放在第一。見氏著,《Early Chinese Literature》, (New York: Columbia University Press, 1962),頁20-21。譯文參照羅錦堂先生所譯《古代中國文學》(台北:華岡出版部,民58年),頁14,稍有改動。本文草成後,發現大陸留美學學者許鋼對這一問題有更進一步的解釋及史料證明,值得參看,見氏著,《詠史詩與中國泛歷史主義》, (台北:水牛,民86年),頁26-39。但許氏在說明中西歷史意識的不同時,引用了聖奧古斯丁(西元354-430年)的《上帝之城》(The City of God)作爲例證,以與中國西周以來所形成的人文主義歷史意識對比。這樣的比較恐不完全恰當。第一,兩者時間並不對應。第二,筆者認爲主要影響西方歷史意識發展是下文所述的希臘時期所產生的理性主義哲學傳統。在此傳統籠罩下(奧古斯丁本人也深受其影響),歷史的地位不易確立。因此在十八世紀以前,歷史編纂工作(歷史寫作)在西方文化中並不居於任何中心地位,歷史從未曾是正規教育的一部份。參見《大英百科全書》,1989年版第20卷《歷史研究》序言。而十八世紀末葉歷史主義的興起也正是針對這種理性主義的傳統的缺點而產生的。參見黃進興,《歷史主義與歷史理論》(台北:允晨,1992),頁17。此外,許氏使用了歷史主義(以及泛歷史主義)一辭描述國人對歷史的看法,並宣稱這一源自法國漢學家戴密微(P. Demieville 1894-1979)。現代有些學者似乎也贊同這一看法,如美國漢學家蒲安迪(Andrew H. Plaks)就曾說過:「任何對中國敘事文學本質所做的理論性探索,其先決條件是認識「史學」以及(某種特定意味下的)「歷史主義」在整體文化中所占有極度重要性。」見氏著,「Toward a Critical Theory of Chinese Narrative」,收於氏編,《中國敘事文:批評及理論文集》(Chinese Narrative: Critical and Theoretical Essays)(Princeton: Princeton University Press, 1977),頁311。值得注意的是,蒲安迪在使用歷史主義一辭時,加上了個但書:「in a certain sense.」。這個但書的確是必

(一)

中華民族最富歷史意識，這已是許多東西方史學家所公認的事實。¹¹中國史籍數量之多，舉世盡見。中國人所以注重歷史的最直接原因是：歷史顯示了古人行事成敗的軌跡。對中國人而言，個人（或團體）成敗繫於個人（或團體）道德的良窳，而歷史正所以記載這種個人（或團體）道德與現實成敗之間的因果關係。歷史因而具有提供鑒戒教訓，使後人不再重蹈覆轍的作用。這種歷史觀即是所謂的鑒戒史觀。¹²中國人具有強烈的鑒戒史觀是歷史寫作的動力，也是中國歷史記載持續不斷的主要原因。¹³

這種歷史意識的出現與中國獨有的人文主義的興起有關。中國人文主義不僅肯定人類本身在文明發展過程中扮演著積極的角色，並且強調這種角色的活動正是實現（或背離）絕對道德理想的過程，因而人生經驗有其價值，值得記載。這種出諸理性反省而非宗教禮儀的要求或現實需要的計慮所建立的歷史意識才是中國歷史記載的產生與綿延不斷的根本原因。¹⁴並非所有古代文明對人生都抱持這樣的看法，都產生了同樣的歷史意識。譬如深具超越意識的印度文明即根本不在意於歷史記載：

歷史寫作，甚至歷史意識（historical-mindedness），在亞洲大陸各地並非據有同樣重要地位。最明顯的例證是印度半島（中世紀回教勢力開始入侵以前的印度半島），島上的社群似乎對歷史不具有太多的興趣。有位現代印度歷史學家在提及“歷史寫作”時說：「它是古代印度文化發展最貧瘠的領域。神話文獻，往世書（Puranas）中當然包含了王朝世系的記

要的，因為在某種特殊意味中，「歷史主義」一詞反而不適用描述國人對歷史的看法。美國中國思想史大師史華茲（Benjamin Schwartz）說：「在西方「歷史」一辭源自希臘，但諷刺的是就某些特定的十九世紀及二十世紀的歷史觀而言，希臘歷史家與許多中國史家一樣是「非歷史的」（unhistorical）及「非歷史主義者」（unhistoricist）。」史華茲認為原因在於兩者都將歷史探索看作是人生教訓的來源，都將歷史比作是面鏡子，都「未將歷史看作是一段自給自主的歷史過程，有其自己的動力原則。」見氏著，"History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections"一文，收於 History and Theory, vol.35, Number4.(December 1996), p.25-26. 基於這項分析，筆者寧採用歷史意識而非歷史主義一辭。

¹¹美國漢學家蒲瑞查德(Earl H. Pritchard)曾云：「中國人沒有問題是所有民族最久最富歷史觀念的民族。」，見杜維運，《與西方史學家論中國史學》(台北：三民，民70年)，頁183所引。

¹²參見杜維運《中西古代史學比較》，頁22-23。

¹³英國漢學家蒲立本之語，同注10所引收錄蒲氏之文之書，頁146。

載，其中具有寫作政治史的初步材料。從印度中世紀留傳下來的幾本梵文文獻也記錄了某些君王的功蹟或某些地方性王朝的歷史，……（但）有系統地編年記載政治事件，特別是戰爭、征服、王朝承遞之類的政治事件，始於回教編年史家（的努力）。」¹⁵

西方人常自許最富歷史意識。¹⁶西方歷史意識的產生始於希臘。希臘史學家希羅多德(Herodotus, ca484-420B.C.)有西方史學之父之稱。他在《歷史》(Histories)一書中闡述他寫作的目的：

爲了使希臘人和異邦人的那些值得讚歎的豐功偉蹟不致失去它們的光彩，特別是爲了把他們發生紛爭的原因給記錄下來。¹⁷

他的寫史企圖固在記實，也在垂訓。而後修昔底德(Thucydides, ca460-400B.C.)在寫作《伯羅奔尼撒戰爭史》(The Peloponnesian War)把後者的意圖說得更明確：

我這部歷史著作很可能讀起來不引人入勝，因爲書中缺少虛構的故事。但如果那些想要清楚地了解過去所發生的事件和將來也會發生的類似的事件（因爲人性總是人性）的人，認爲我的著作還有一點益處的話，那麼我就心滿意足了。我著作不是只想迎合群眾一時的嗜好，而是想垂諸久遠的。¹⁸

儘管希臘兩位史家揭示了歷史有借鏡的作用，但在整個希臘時期中，歷史的價值一直未受到肯定，歷史的地位也不十分崇高。此現象由一位西方史學家的研究證實：

¹⁴關於中國古代人文主義的興起與歷史意識的產生之間的關係，參見杜維運《中西古代史學比較研究》，頁131；許綱，前揭書，頁26-30。

¹⁵David Morgan, "The Evolution of Two Asian Historiographical Traditions", 收於 Michael Bentley, ed. Companion to Historiography (London: Routledge, 1977), p.11。印度因之被認爲是諸大文明中最無歷史意識者。見李約瑟著，范庭賓譯《大滴定》（台北：柏米爾書店，1969），頁288。

¹⁶西方史學家盧克斯(John Lukacs)曾著《歷史意識》(historical Consciousness)一書，他認爲當今西方文法已普及全球，但「歷史意識仍然是西方的。」見杜維運《中西古代史學比較研究》，頁10。

¹⁷希羅多德《歷史》（北京：商務印書館，1959），頁167。

¹⁸修昔底德，《伯羅奔尼撒戰爭史》（北京：商務印書館，1978），頁17-18。希羅多德以及修昔底德的鑑戒史觀也深受希臘當時發展的人文主義的影響，肯定人類活動的價值。參見杜維運，前揭書，頁119；王晴佳，《西方的歷史觀念—從希臘到現代》（台北：允晨，民87年），頁33。

古希臘伯利克利斯(Pericles 495-429B.C.)時代的雄辯家與演說家, 要想打動聽眾們的心時, 就沿用該邦偉大的原則和理想, 或引述希臘神話中的諸神和英雄。但他們不訴諸對希臘歷史事件的回憶, 亦不喚起對歷史上名人之眷顧。這種現象的原因已經人指出, 乃是由於當時的希臘人沒有清晰的歷史事件與人物的觀念, 因而提及它們(或他們)時, 不會引起如提及古神話所會帶來想像及情感上的反應。¹⁹

此一事實則又與希臘思想界的反歷史傾向有關。希臘思想家認為歷史所探索的是人事, 而變化多端的人事不具有任何真實性, 也沒有根本價值, 因而不值得探索:

歷史似乎是根源於一個充滿野心和激情, 短暫且又虛幻的世界, 而哲學正要將人從這樣的世界中拯救出來。²⁰

哲學探索的對象是蘊藏在宇宙之中、支配宇宙並使宇宙具有形式和意義的絕對的神聖之理(Logos)。因之哲學與歷史兩者知識性質截然不同, 其間的區別即:

「真知」和我們所翻譯為「意見」的東西。意見是我們關於事實問題所具有的經驗性的專一知識, 它總是在變化著的。它是我們關於世界的不斷流變著的現實之不斷流變的認識, 因而它只在此時此地由它自己本身的延續

¹⁹Lionel Pearson, "Real and Conventional Personalities in Greek History," *Journal of the History of Ideas* XV(JAN.1954), 136-145. 筆者迄未能看到這篇文章。此處所述引自Burton Watson, 《司馬遷, 中國的太史公》(Ssu-ma Chi'en: Grand Historian of China)(New York: Columbia University Press, 1958), p. 137-138. 武茲生認為希臘歷史家本身就不如中國歷史家那樣注重歷史: 「在修昔底德的身上我們特別可以看出希臘人及中國人對歷史態度的不同。修昔底德談到古代希臘史時一再提及的只有一件事, 即波斯戰爭。雖然這場戰役發生的時間不過五十多年前, 但修昔底德說它是「古代」的事件。(卷3, 第4章, 頁201)。雅典在斯巴達的代表們開始演講時說: 「我們沒有必要提及遠古發生的事」(卷1, 第6章, 頁53)。當我們讀到這句話時, 我們就知道我們身處於一與司馬遷及其同胞完全不一樣的世界中。如果當時中國有駐斯巴達的使者在, 他們毫無疑問的會這樣開始他的演說: 「余聞之堯舜之時...」。在希臘神話的地位高於歷史, 中國的情況則相反, 歷史改造並取代了神話, 成了軼事的泉源, 讓說書人、小說家及劇作家自由汲取。」見W.G. Beasley & E.G. Pulleyblank, ed. *Historians of China and Japan* (Oxford University Press, 1961), p. 9. 有關中國古代神話歷史化的研究, 見謝選駿, 《空寂的神殿》。四川成都: 人民出版社, 1987。

²⁰Aunaldo Momigliano, "History and Biography" in Moses Finley, ed. *The Legacy of Greece: A New Appraisal* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 163. 本段文字引自杜維運, 前揭書, 頁16。田立希(Paul Tillich) 甚至把希臘的宇宙觀與印度的宇宙觀相比擬。見李約瑟, 前揭書, 頁289所引。希臘宇宙觀有二元論的基調, 見傅偉勳, 《西洋哲學史話》(台北: 三民, 民國57年), 頁81-82。

期內是有效的；並且它是瞬間的，沒有道理的，又不可能被證明。反之，真正的知識不僅是此時此地而且在任何地方都永遠是有效的，而且它根據可以證明的推理並且可能通過辯證批評的武器來找出錯誤和揚棄錯誤。^①

在希臘思想家的心目中，歷史所提供的知識只有可能性，而無必然性，因而只適合於政治人物及歷史家來探討，追求真知的哲學家不屑於此。^②總之，在希臘文化中：

希臘史學從不曾取代哲學或宗教，也從未被後二者全心接受。在希臘人的心目中，史學從未真正有確定的地位。^③

在中國古代文化中，歷史所享有的地位截然不同。歷史固然是政治人物教育的主要內容之一，^④歷史更是思想家探索的主要對象之一。大陸名史學家白壽彝就指出此一事實：

歷史知識是人類知識的一個寶庫。特別是政治家、教育家和思想家都離不開它。《詩》《書》中已透露了這樣的消息，孔子“述而不作，信而好古”，自稱“我非生而知之者，好古敏以求之者也。”墨子立言有三表，即有本之者，有原之者，有用之者。所謂本之，就是“本之于古者聖王之事。”孟子、荀子、韓非還有《呂氏春秋》，都引用了不少史事來論證自己的說法。^⑤

先秦思想家對歷史的注重更可由下述的現象證實：

^①柯林武德，《歷史的觀念》（北京：商務，1997），頁52。亞里斯多德因此認爲歷史的地位連詩都不如，後者多少還具有些普遍性，見傅偉勳，前揭書，頁154；W. T. Stace,《希臘哲學史》（台北，雙葉），頁266-268。

^②Karl Lowith, *Meaning in History* (Chicago: The university of Chicago Pr, 1949), p.5. 又見杜維運，前揭書，頁119-120。

^③引自杜維運，前揭書，頁18。有關希臘文化中歷史的地位論題，見該書頁15-18。

^④有關這一論題的研究，參見陳錦忠，《從先秦歷史教育看《春秋事語》的產生基礎》，收於國立中興大學歷史系主編，《第三屆史學史國際研討會論文集》（民國80年2月），頁119-135。相對於中國君臣對歷史的注重，希臘王朝的君臣對歷史是漠不關心的。柏拉圖及亞里斯多德的教育藍圖中，歷史不在其列。

^⑤白壽彝，《中國史學史》（上海：人民出版社，1986），頁323。

爲了宣揚自己的政治主張而取證于歷史，是諸子之學的一個共通特點。他們抱著不同的政治目的去尋求理想的歷史榜樣，申明歷史榜樣以張大其政治理想。例如孔子、墨子“俱道堯舜”，而取舍不同，皆自謂真堯舜（《韓非子·顯學》）。道家抬出了比堯舜更早的神農、黃帝，甚至說及“渾沌”。荀子指責他們是“呼先王以欺愚者”，而用大量史事論證其“法後王”即復“周道”之古的主張。法家斥稱道先王的儒墨“非愚即誣”，而主張“法後王”。雜家代表作《呂氏春秋》，“上觀上古，刪拾《春秋》，集六國時事”推成戒敗，以佐證見。爲了論說政治主張，而取舍（甚至包含虛構）歷史以證成其說，是諸子之學的共同傾向……。^{②6}

中國先秦思想家爲何樂於研究歷史，並以歷史作爲他們立論的佐據呢？一位現代哲學史家曾提出如下的解釋：

所以諸子百家雖有創見，而幾乎無不託於古，固爲必託於古，方能「見信」於人，所以古之蔽，在中國可謂異常普遍而且深入人心。^{②7}

這種「必託於古，方能見信於人」的心理固然可能源自崇古意識的作祟。但它其實源自另一種深層的信念：事實勝於雄辯，經過歷史證驗過的知識才是最可靠的。用比較哲學性的術語說，歷史（古）所提供的知識不是像希臘思想家所設想的偶然的意見，而是必然的真知。換言之，歷史所提供的知識是普遍有效的。因此經過歷史經驗證實的任何個人看法才能擺脫個人意見的嫌疑，才能躋身真理的行列而爲世人接納。這種信念的產生有其思想上的原因。中國思想家與他們的希臘同儕不同（與

^{②6} 尹達主編，《中國史學發展史》（河南：中州古籍出版社，1987），頁53-54。中國思想家喜歡利用歷史例證而非邏輯推理作爲立論的基礎，此一現象已爲許多西方學者注意。參見武茲生，前揭書，頁141；Herbert Butterfield, "Historiography", in Philip P. Weiner, ed. *Dictionary of the History of Ideas*. Vol. 2 (New York: Charles Scribner's Sons, 1973), p. 480. 對這種現象產生的原因，約翰基曾用社會發展的觀點加以詮釋。約翰基認爲中國古代思想家與古希臘思想家所處的社會環境不同。希臘是城邦社會，具有民主制度，個人意見的表達專用嚴格的邏輯推理加以證實。「中國哲學家並不像希臘哲學家一樣，可以和一群有相同地位權力的人討論政治情勢。他只能說服國君，才能將他的思想付諸實現。用民主的邏輯論證方法和專制君王討論問題是行不通的，但若採用一種完全不同的方法，即引用歷史教訓，則產生很大的效果。因此在中國歷史上，用歷史教訓來證明論點很早就比用邏輯論證流行。」引自李約瑟著，范有庭譯，《時間與東方人》一文，收於氏著，《大滴定》（台北：帕米爾，民73年），頁242。約翰基的說法也許言之成理，但社會背景與思想型態之間的關係不是必然的。並且他也未考慮到東西方歷史意識的不同。

^{②7} 陳大齊，《荀子學說》（台北：中國文化大學，1989），頁132。

印度的宗教思想家更截然相對），他們不認爲歷史只是變動不居（因而是混亂無章）的人事軌跡，歷史更是一種形而上力量運轉的過程。這種形而上的力量的內涵各家解釋不同，但它的確存在，而多以「道」一辭來概稱它。道就在歷史之中，歷史是道的呈現，這是國人共同的信念：

這裏涉及中國士人對歷史、宇宙、社會、道德之間的理解，大體而言，宇宙中存在著一種永恆的、自然的秩序，一種冥冥的力量支配著宇宙的運行，使之內部的所有成分安置在一個和諧的組合之中。這種力量稱之爲「道」。道是秩序與萬物的根源，是神聖的總體與唯一。社會是宇宙的組成部份，天人是合一的，天道即是人道。一個合乎「道」的社會是理想的社會。這種宇宙和人倫關係的理解，在中國傳統各派思想中是共同的。……既然「道」是統攝一切的，歷史自然是「道」的一種具體體現而已。²⁸

對希臘思想家而言，「道」(Logos) 是超越的；對中國思想家而言，道存在於形上世界之中，也存在於人世之內，形上世界與人世相連續，無有間斷，因之道是既超越又內在的。道內在於歷史之中，歷史所提供的知識就是普遍有效的「真知」。志在探索「真知」的思想家就不需（像柏拉圖一般）利用演繹推理才能達到他的目標，他只要（如孔子所爲）「信而好古」就能找到他的答案。²⁹

道內在於歷史之中，也即內在於人事之中。道的性質是道德的，關係人間秩序

²⁸顧昕，〈中國史學的意識型態化傳統：從道德主義的目的論到科學主義的歷史決定論〉，《當代》，第80期（1992年12月），頁65。顧昕的看法是就整個中國古代歷史時期而言，對先秦時期，這句話當然適用。只是在儒家思想尚未定於一尊的先秦時期，各家對這一形上力量的看法不同，後文有論述。有關這一論題，史華茲在“Trandcendence in Ancient China”一文中也曾略爲提及，見Daedalus: Journal of the American Academy of Arts and Sciences, vol.104. No.2 (Spring, 1975), p.60。其後史氏在“History in Chinese Culture: Some Comparative Reflections”一文中對這一論題的各方面內容有較詳細的分析。見註10書目出處。這個問題其實應屬批評歷史哲學(Critical Philosophy of History)的範疇。中國人對這問題的探討其實並不多見，也不深入。據余英時先生研究，中國批評歷史哲學之探討只有章學誠的《文史通義》一書可爲惟一代表。見氏著，〈章實齋與柯靈烏的歷史思想〉，收於《歷史與思想》（台北：聯經，民67年），頁172。章氏即明確認定：道在歷史中呈現。因此他在《文史通義》開頭即說：「六經皆史也。古人未著書；古人未嘗雜事而言理，六經皆先王之政典也。」（〈內篇一易教上〉）。因之故事的歷史就包含了道(理)。舍事以外無所謂道(與理)之發明（〈浙東學術〉）。參見余英時，〈章學誠的「六經皆史」說與「朱陸異同」論〉，收於杜維運編，〈中國史學論文選集〉第二冊，頁819-820。

²⁹史華茲，Trandcendence in Ancient China”，頁61。當然歷史不是認識道的惟一途徑。孔、孟及老莊中都有就心性修養以認識道的看法。

的安排。⑩歷史也因而是關係人間秩序的建立：從人事是非成敗的發展中呈現理想的社會模式。歷史因而不只是往事的記載，更是解決人生問題的寶典。在西方這類問題的解答是由哲學及(特別是)宗教代為解答的，在中國歷史擔負了這樣的任務。歷史因而具備了類似宗教的神聖性：

毫無疑問，歷史在中國文化中極受尊重，享有無與倫比的權威。……中國人認為歷史使得整個時間之流變得井然有序，因此具有教化人心的效果。現實人生中處處充滿矛盾、曖昧與混亂，但在歷史的透視鏡中，時時呈現「其惡可以誡世，其善可以示後」的實例(劉知幾的看法)。這種真象的釐清，其效果即使不足以真正拯救世人於罪惡的淵藪，也可大大地舒緩世人墮落的傾向。在一個基本方向在於關注塵俗人世的文明中，歷史不僅回答了起源與結局的問題—在其他文明中這些問題通常是由宗教提供答案，並且它所具有的道德影響力及咄咄逼人的真實性，獲致了與宗教經典相當的地位。因此歷史的權威可用諾索普、傅萊(Northrop Frye)借自布雷克(William Blake)的大法(Great Code)一辭加以界定。在布雷克，大法一辭指得是基督教的聖經，而傅萊則用它來描述西方文化傳統中的「神話性制約」。(mythological conditioning)⑪

歷史在中國文明發展中享有無與倫比的崇高地位。這種歷史意識促使先秦思想家(以及後代思想家)訴諸歷史作為論證自己觀點的論據。在先秦思想的發展過程中，我們可以發現這種論證方式常常出現，各家都有，並且程度上有日漸加重的趨勢。這種趨勢又反過來影響後人對歷史的重視。就在這種辯證的過程中，《春秋經》的地位也逐步提昇，最後經過漢代公羊學家的努力，《春秋經》終於躍登五經之首，成為漢代帝國的立國「大法」。關鍵最終是在於中國人的歷史意識。⑫

⑩先秦諸子思想中，最不包含道德內涵的可能是道家。道家反對儒家的倫理思想，特別是「克己復禮」的倫理思想。但我們可以發現，最推崇「自然」之道的是老子，在道德價值上還是有所取舍。他要我們「知其雄，守其雌，……知其白，守其黑，……知其榮，守其辱……。」(《老子》第28章)。莊子「不譴是非以於世俗處」似乎真正擺脫了道德價值的羈絆，但莊子的理想世界仍要在塵世中實現，因而莊子思想仍具道德內容及價值。

⑪Anthony C. Yu, "History, Fiction and the Reading of Chinese Narrative", Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews, vol.10 (1988), p13-14。

⑫中國人這樣看重歷史，是以先秦思想家往往訴諸歷史以為佐證。但為何他們又常「虛構」歷史來助成其說

(二)

中國人文主義的興起促成上述歷史意識的產生。殷周之際的歷史變化正是這種人文主義興起的契機，因而也是歷史意識萌發的背景。

商朝原是個素享上帝恩寵的大帝國，立國久遠，疆域廣大；但這樣的一個大帝國竟在一瞬間被它的西邊小附庸國周給推翻了。周人爲了建立他們統治商帝國版圖的正當性，對這樣的歷史大變局勢必要有所解釋。周人認爲一切都是天命在作祟。天(帝)本來是寵愛商朝君民的，但因商朝的末代君王紂暴虐無道，促使宇宙的最高主宰天(帝)收回了他的成命；另一方面周朝的開國君王卻勤政愛民，因而獲得了天(帝)命。這樣的解釋改變了人在宇宙中的地位。在此以前，人在獨斷的上帝的宰制下，只能無條件的秉承帝令從事；現在人可以透過自己的努力獲得天寵而改變自己的命運。雖然這種命運的改變的主宰權最終仍然操在天(帝)的手中，但人本身的努力卻是決定的因素之一。這就是中國的人文主義的內涵。周朝的領導者爲了加強這種解釋的可信性，以徹底說服商遺民，他們竟然沒有訴諸占卜結果而是訴諸了歷史事實以爲佐證。周人說夏、商兩個前朝的開國與覆亡都是依循同樣的理由與軌跡而依次發生。周人特別提醒商遺民：「惟爾知惟先人有冊有典，殷革夏命。」^⑩既然商人的史書本身就證明了這種說辭的存在，那麼殷遺民應無條件地接受周朝的統治

，顯得不是那麼尊重歷史。或許中國人心靈最底層所蘊藏的不是歷史意識而是道德意識。孟子就曾說過：「盡信書不如無書。」孟子是以道德意識來判斷史書的可靠與否。見〈盡心下〉第3章，另外美國漢學家蒲安迪(Andrew H. Plakes)認爲中國人心目中的真實(truth)比之西方哲學和邏輯裏的意義不同。中國人的真實包含實事意義上的真實，也包含人情意義上的真實。因之某些傳述在實事意義上被認爲不真實的，但只要是生活真正內在的真實，中國士人都樂於接納。參見氏著，《中國敘事學》(北京：北京大學出版社，1996)，頁31-32。

^⑩《尚書》〈多士〉。商周兩朝君王都知用占卜來探索天(帝)意。現在周人不用占卜來證明天命，反而利用歷史作爲證據，這的確是相當奇特的現象。筆者認爲這當然與殷周之際人文主義的興起有關，但主要還關與上述內在有機的宇宙觀有關。在這種宇宙觀中，道(宇宙秩序)是首要觀念。天帝至多是道的代理者，而非超越的發號施令者。由此逐漸發展出「上天之載，無聲無臭」(《詩經》〈大雅·文王〉)及「天不言」(《論語》〈陽貨〉，第17章)，以自然秩序或人間歷史來觀察天帝旨意的看法。「天不言」，天的旨意究當如何理解，就成了一個極其重要的問題。孟子以跡近宿命論的看法回答這一問題，是不足以解除時人心中的困惑與焦慮的。(《孟子》〈萬章上〉，第5章)。筆者認爲鄒衍的五德終始說會在戰國中期出現，就是要解答這個問題；而其所以大受當世君王的歡迎，也就是因爲它能回答這個問題。而後董仲舒所以接受這套說辭，將它再與《春秋經》結合，成爲《春秋經》成立的基礎，也是基於同樣的理由。相對而言，西方啓示宗教中的神祇多能直接對人說話。譬如基督教的上帝就透過說話來呈現祂的旨意。《舊約》〈出埃及記〉第19、20兩章上帝在西奈山對猶太子民親口頒佈十誡即是顯著的例子。有關中國內在有機宇宙觀與西方啓示宗教影響下的宇宙觀之比較，參見李約瑟著，范庭育譯，〈人間法與自然法〉，收於氏著，《大滴定》(台北：帕米爾，民73年)，頁298-329。

，也即是接受天命的安排。

這種訴諸歷史以爲天命佐證的論證方法建立了中國人歷史意識的基調：歷史是天道的具體顯現。我們要瞭解天道的旨意，歷史是最重要的管道之一。天道關係人間秩序的安排，因此歷史的教訓也關係人間秩序的建立。周人因此建立了歷史可爲借鏡的觀念：

我不可不監於有夏，亦不可不監於有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有歷年；我不敢知曰，不其延，惟不敬厥德，乃早墜厥命。……今王嗣受厥命，我亦惟茲二國命，嗣若功。³⁴

歷史是面鏡子的觀念遍布於西周文獻中。譬如《詩經·大雅文王》云：「殷之未喪師，克配上帝；宜鑒於殷，駿命不易。」鑲刻在青銅器上的銘文也表達了同樣的觀念。周代許多彝銘末尾都有「子子孫孫永寶用」的字眼，其用意在於希望後代子孫都能記住銘文中所敘述的歷史教訓。例如西周銘文字數最多的《毛公鼎》記載了周宣王對周初歷史以及君王統治術的反省而告誡毛公的話。毛公把這段話鑲刻在鼎上，結尾就是：「對揚天子皇休，用乍(作)尊鼎，子子孫孫永寶用。」³⁵毛公期望子孫記取這段歷史教訓的用意是很明顯的。

歷史是天道的具體呈現，人們要知道天道運行的規律以作爲自己行動時的依據，參照歷史就是方法之一。這種意識在非歷史著作的卜筮記錄《易經》中也可見到。《易經》的卜爻辭成於西周初期，是當時人著筮以后決定吉凶之辭。然而卦爻辭裡面卻記載了許多人物的事蹟，並且這些事蹟是可考證其原委的，例如：

喪羊於易，無悔。

烏焚其巢，旅人先哭後號咷，喪牛于易，凶。³⁶

這兩段記載經近人考證，都是與商王祖先亥有關的史事。《易經》的卦及爻本是宇宙變化各個階段的象徵。現在周人利用具體的史實說明這些抽象的宇宙變化的

³⁴ 《尚書》，〈召誥〉。

³⁵ 唐復年，《金文鑑賞》，（北京：燕山出版社，1991），頁266-268。

³⁶ 《易經》《大壯》六五爻辭；《旅》上九爻辭。

各個階段，這表示周人歷史意識的啓蒙，也證明了周人歷史意識的內涵：歷史不是一時一地的特殊現象，而是宇宙變化的具體呈現，具有永恆普遍的意義。因而歷史可作爲後人行事的借鏡。³⁷

因爲歷史具有這樣重要的價值與作用，因而西周君王在國聽政時，歷史也是參考意見之一：

天子聽政，使公卿至於列士獻詩、瞽獻曲、史獻書，……而後王斟酌焉，是以行事而不悖。³⁸

不僅如此，貴族子弟的教育也包含了歷史這一項目。《周禮·地官》師氏云：

掌國中失之事，以教國子弟。

鄭注云：「教之者，使誠舊事也。「中」，中禮者也；「失」，失禮者也。故書「中」爲「得」。杜子春云：「當爲得。記君得失，若《春秋》是也。」³⁹春秋中期的楚國賢臣申叔時把貴族子弟歷史教育的科目及目的——指出：

教之春秋，而爲之聳善而抑惡焉，以戒勸其心；教之世，而爲之昭明德而廢幽昏焉，以休懼其動；……教之令，使訪物官，……教之故志，使知廢興而戒懼焉；教之訓典，使知族類，行比義焉。⁴⁰

韋昭注曰：「以天時記人事，謂之春秋。……世，謂先王之世繫也。……令，謂先王之官法、時令也。……語，治國之善語。故志，謂所記前世成敗之書。訓典，五帝之書……。」⁴¹這些不同科目從廣義上言，都屬歷史的範疇。在整個貴族子弟的教育項目中，歷史占最大部份，而其目的都在培養治國的政治道德。由此可見歷史在貴族階層及知識階層心目中的重要性。春秋時期的大臣們在提供君王施政意見時，也往往引述古代聖王的事蹟作爲自己建議的有力論據。《左傳》一書提供了相當

³⁷有關周人歷史意識發展的情況，見晁福林，《西周時期史學的發展和特徵》，《史學史研究》，1995年第4期，頁11-19。晁先生說：「和夏商兩代相比，西周時期人們的歷史意識可謂空前增強。」

³⁸《國語·周語上》，（台北：九思，民67年），頁9-10。

³⁹《周禮注疏》（《十三經注疏本》），卷十四。（台北：藝文），頁212。

⁴⁰《國語·楚語上》，頁528。

⁴¹同上。

豐富的例證。④②

歷史在周朝文化中占有這麼重要的地位，因此當封建制度完全崩潰，諸子紛紛提出新的看法以重建人間秩序之時，歷史的地位仍然屹立不搖。如前所云，這些思想家在提出自己的看法之時，往往訴諸歷史以為佐證。孔子就是這些思想家的第一位。

孔子熱愛古代，極其著名。他自稱是個「信而好古」的人。在另一場合他又自認「我非生而知之者，好古敏以求之者也。」④③他的好古不只是知識性的，他的確「相信」古代的經驗是今人立身行事應該效法的對象：

古者言之不出，恥躬之不逮也。

古之學者為己。④④

在許多場合，他更明確指出那些模範事蹟的主人的真實身分，以增加可信度及說服力：

伯夷、叔齊，不念舊惡，怨是用希。

無為而治者，其舜也與？何為哉？恭己正南面而已矣。④⑤

孔子的理想治國方案也是汲取歷史經驗而成立的：

顏淵問為邦。子曰：行夏之時，乘殷之輅，服周之冕。

樂則韶舞，放鄭聲，遠佞人。鄭聲淫，佞人殆。④⑥

孔子這麼看重歷史並非出諸盲目的復古心理，而是經過理性反省的。他一生致力於恢復周文，其理由在於：

④②張光直明確指出這些例證所在及其主要內容，參見氏著，《美術、神話與祭祀》（台北：稻鄉，1993），頁89-90。

④③《論語·述而》，第1章，第20章。

④④《里仁》，第22章，《憲問》，第24章。

④⑤《公冶長》，第23章；《衛靈公》，第5章。

④⑥《衛靈公》，第11章。

周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周。④⑦

孔子從周是因爲周文內容豐盛(即典章制度完備)；但周文所以內容豐盛，又是因爲它參考了夏、商前二代的成果而產生的。這種反省又是充滿歷史意識的。孔子這麼看重歷史有更深一層的信念作後盾。對他而言，歷史不是偶然的陳跡，有其必然的道理及變化規律在內：

子張問：「十世可知也？」子曰：「殷因於夏禮，所損益，可知也。周因於殷禮，所損益，可知也。其或繼周者，雖百世，可知也。」④⑧

因爲歷史變化有其規律，因而今後十世的情形也可預知。孔子雖未明言三代損益的具體內容爲何，但他肯定歷史在變化中有其不變者存在，這一點是不容質疑的。歷史之中的不變者即是「道」。孔子思想中，道是最重要的概念之一。孔子曾說過：

朝聞道，夕死可矣。④⑨

道比生命更可貴，所以孔子要士人：

志於道，據於德，依於仁，遊於藝。⑤⑩

志於道的實踐途徑是：

君子食無求飽，居無求安。敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也已。⑤⑪

就有道而正焉的方法有二，一是效法當今的有德者，另一則是如上述效法古人。因此歷史的探討就是學道的主要途徑之一。對孔子而言，道就在歷史中呈現，特別是

④⑦ 《八佾》，第3章。

④⑧ 《爲政》，第23章。

④⑨ 《里仁》，第8章。

⑤⑩ 《述而》，第6章。

⑤⑪ 《學而》，第14章。

在三代及堯舜的歷史中呈現。依循三代或堯舜的遺跡而行的就是符合道。孔子說：

吾之於人也，誰毀誰譽？如有所譽者，其有所試矣。斯民也，三代之所以直道而行也。⁵²

歷史的變化所以具有規律，歷史所以蘊含著道的內容，最終的原因在於宇宙有一最高主宰者：天。前言孔子一生致力於周文的恢復，因為周文代表道德的價值。道德的價值最終源自於天。孔子說：

天生德於予，……。⁵³

因為天的干預，所以瀕臨滅亡的周文才可能延續下去：

子畏於匡。曰：文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？⁵⁴

歷史的變化有天的旨意在，所以十世之後的發展可以預知，所以孔子對歷史才會有如此的尊重與信賴。歷史的本質是「天道」的具現，歷史就代表了超越的絕對真理。訴諸歷史以為論據的看法也就最具說服力。因此據說孔子晚年著書立說時，他的作品不是一本哲學論著，而是一本史書—《春秋》。他仍然是訴諸歷史來建立自己思想的權威性。

戰國初年墨家思想興起。墨子針對周文及儒家思想的蔽端而提出他的思想。他的文章頗有理性推理的內容，但訴諸歷史以為論據的方法仍是他最常採用的方法之一。譬如儒者認為他們的思想承自周文，所以最有價值。墨子的反駁是：

且子(公孟子)法周而未法夏也，子之古，非古也。⁵⁵

⁵² 《衛靈公》，第25章。

⁵³ 《述而》，第23章。

⁵⁴ 《子罕》，第5章。

⁵⁵ 《墨子·公孟》。

墨子認爲他的思想繼承了夏禹之道，而夏比周更古，所以他的思想比繼周的儒家思想更有價值。他是以夏朝的權威來否定儒家思想。墨子崇古的程度的確超過孔子。墨子明確地肯定古代聖王的事蹟是判斷言論是否可靠的標準之一。

然則明辨此之說(主張有命之說)將奈何哉？子墨子言曰：「必立儀。言而無儀，譬猶運鈎之上而立朝夕者也，是非利害之辨不可得而知也，故言必有三表。」何謂三表？子墨子言曰：「有本之者，有原之者，有用之者。于何本之？上本之于古者聖王之事。……」⁵⁶

因此墨子在闡述他十大觀念：天志、明鬼、非命、兼愛、非攻、節用、節葬、非樂、尚賢、尚同時，無不儘可能地以古代聖王(或暴王)的事蹟爲論據，以證明這些觀念的合理。他不厭其煩地引用古代聖王(包括堯禹湯文武等)事蹟，固然令人覺得他博學多聞、理據充足，但次數之多也令人望之生畏。或許因他出身卑微，惟恐別人不能接受他這賤人的看法，所以他要一再提及古代聖王。譬如在〈尚賢中篇〉的前半段中墨子已滔滔不絕地利用實用主義的原則把尚賢的重要及方法闡述得非常清楚，並且也已一再指稱這些都是出自古代聖王的遺訓，之後他又加上一句：

且以尚賢爲政之本者，亦豈獨子墨子之言哉。此聖王之道、先王之書、距年之言也。⁵⁷

結果後半篇全是他再滔滔不絕引述的歷史例證。

墨子比孔子更崇古有其理由。墨子思想中的天比孔子的天更具宰制性。天是充滿意志與欲望的人格神，人間一切的吉凶禍福完全由天決定。歷史因而是天志審判人事的結果，更足以作爲後人的借鏡。《天志篇》完整地闡述了這一觀點。最有意思的是墨子在論證這一觀點的成立時，也即論證天(或鬼)的存在時，他並未訴諸任何個人的經驗以爲論據，他的證據來自歷史：

故昔三代聖王禹湯文王，欲以天之爲政於天子，明說天下之百姓，故莫不

⁵⁶ 《墨子》，〈明鬼上〉。

⁵⁷ 〈尚賢中〉。

犒牛羊，……以祭祀上帝鬼神，而求祈福於天。⁵⁸

連天(志)的存在都要靠歷史證明，歷史的重要自是不言而喻。在墨子思想中除了歷史之外，似乎沒有其他途徑可以知道超越的上天的意旨。歷史在墨子的體系中的地位真是無與倫比了。

戰國中期，諸子百家興起，他們紛紛互相攻訐，戰況更形激烈。大儒孟子也於此時出現，為捍衛儒家思想而奮鬥。孟子繼承了孔子思想中「仁」的觀念，探索人之所以可以成為仁人的內在根據，提出了有名的性善說。孟子認為人的內在有惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心，而此四端之心的存養、擴充就可以成就仁、義、禮、智四種德性。因此道德價值是源自於內在的。判斷善惡是非的標準就在我們的內心中。孟子引曾子的話說：「自反而縮(直)，雖千萬人吾往矣。」⁵⁹孟子即是根據這種天生的反省能力以為標準，批判他家學說，捍衛儒家立場。譬如墨家以古代聖王的事蹟為例證主張薄葬，孟子的反駁是：

蓋上世嘗有不葬其親者，其親死，則舉而委之於壑。他日過之，狐狸食之，蠅蚋姑嘬之；其顛有泚，睨而不視。夫泚也，非為人泚，中心達於面目。蓋歸反藁裡而掩之。掩之誠是也，則孝子仁人之掩其親，亦必有道矣。

60

孟子是以孝子的內心反應作為埋葬其親為有道的根據。但值得注意的是孟子仍然訴諸了古人的事例為證。孟子論證三年之喪之合理也是依循同樣的思路：

親喪，固所自盡也。曾子曰：「生，事之以禮，死葬之以禮，祭之以禮，可謂孝矣。」諸侯之禮，吾未之學也；雖然，吾嘗聞之矣。三年之喪，齊疏之服，飡粥之食，自天子達於庶人，三代共之。⁶¹

「三年之喪」本是為「盡於人心」而設計的，理據自足，但孟子最後還是引用了「

⁵⁸ 〈天志上〉。墨子未能建立個人與神祇溝通的管道，這是墨子不能成為真正宗教的原因之一。

⁵⁹ 《孟子·公孫丑上》，第2章。

⁶⁰ 《滕文公上》，第5章。

⁶¹ 同上，第2章。孟子也是利用歷史的權威證明他厚葬母親的合理。他說：「古之人皆用之，吾何為獨不然。」見《公孫丑下》，第7章。

三代共之」這項歷史經驗以爲其成立的理由。由此可知在孟子的思想中歷史仍具有相當權威的地位。孟子訴諸歷史權威最著名的例子大概就是他反駁別人指控他「好辯」的一段話了。孟子並未直接回應這項指控。他先大談人類歷史的發展過程——治一亂。人類在文明發展過程中，遭遇了不少災難，幸賴堯、舜、禹、周公、孔子這些聖人應世而出，挽回了人間的秩序。他滔滔不絕地描述這些聖人偉大的事蹟後，接著論及當前的危機：

聖王不作，諸侯放恣，處士橫議，楊朱墨翟之言盛天下。……楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。⑭

因此他爲了捍衛先聖之道，才起來批判楊墨的思想。他的目的也是爲了拯救人類。很明顯的，孟子所以引述這麼多前聖的事蹟正是要證明他自己的行爲不是世人眼中的「好辯」，而是效法聖人事蹟的義舉。他在結尾中語氣堅定的論斷：「能言距楊墨者，聖人之徒也。」⑮孟子這段話氣勢磅礴，他的確善於利用歷史權威來證明自己的觀點。我們同時可以相信歷史事蹟也是他過人自信的滋養源之一。下面一段話清楚地揭示這一事實。孟子說：

說大人，則藐之，勿視其巍巍然。……在彼者，皆我所不爲也，在我者，皆古之制也。我何畏彼哉！⑯

歷史是典範的來源，歷史也是信心建立的支柱，因此人們在道德實踐時，歷史知識的學習應該是不可或缺的項目。另一方面孟子似乎認定，個人(特別是君王)德性本身並不足以成事，還必須輔以歷史經驗的學習才能盡責：

今有仁心仁聞而民不被其澤，不可法於後世者，不行先王之道也。故曰徒善不足以爲政，徒法不能以自行。詩云：「不愆不忘，率由舊章。」遵先王之法而過者，未之有也。⑰

⑭ 同上，第9章。

⑮ 同上。

⑯ 《盡心下》，第34章。

⑰ 《離婁上》，第5章。張光直說：「(《孟子》)全書二百六十節，處處是孟子對君王的諫言，至少在五十八節中他引古人爲證。有十節提到堯，二十九節提到帝舜，……」見氏著，前揭書，頁90。

孟子心目中的先王主要是指堯舜，比起墨子所推崇的夏禹，以及孔子所戀慕的周公，歷史更久遠，因而更具權威。

先王之道所以應為我們效法的對象，除了歷史的因素外，最終原因當在於先王都是體知天道者。孟子認為人可以透過道德修養而證知天道。聖人是人倫之至，自然是天道的代言人。天道是透過聖人的事蹟而呈現的，因而歷史有其意義及價值。除此之外，聖人的出世及功業的成就亦完全由天決定的，在歷史中我們也可以看到天的宰制性力量。⁶⁵歷史鼓舞我們心志，歷史也令我們感傷。孟子鼓吹大丈夫的人格，獨立自主，富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，但對孟子而言歷史的影響卻是我們所不能也不應擺脫掉的。

歷史對人類有莫大的影響力另有史實可證。孟子在敘述歷代聖人的功績時曾提及「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」。他認為人間的秩序因為這部史書的出現而一度恢復。歷史審判的力量可與宗教相比。歷史的重要豈容忽視。而《春秋》應成為儒家經典之一的理由也因此浮現。

戰國的諸子百家中，儒墨兩家是顯學，但道法兩家的思想也有莫大的影響力。我們探索這兩家思想也可以發現他們也都具備了不同程度的歷史意識，都曾利用歷史來為自己的思想作證。

道家基本上反對人文，認為人類文明的發展是一切脫序現象的起源。因此人類歷史的變化對道家而言是不具正面意義與價值的。老子《道德經》八千言中不曾提及任何特定時空中的人與事應該就是這種心態作祟的結果。老子認為人應效法的對象是宇宙中永恆運行的「道」。他並且認為人可以經由去除人類經驗的方式體會神秘的道的存在而建立體道的生活型態。依此看法歷史對道家思想的建立及闡述應該毫無助益。但是《老子》書中還是有訴諸歷史權威的痕跡在。首先他以歷史發展的觀念證明道家思想的優越性：

故失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮。

夫禮者，忠信之薄而亂之首……。⁶⁷

⁶⁵ 人能體知天道的看法見《盡心上》第1章。關於歷史變化由天主宰這一命題，見《萬章上》第5、6章。孟子因此將天視為與命同義者，由歷史證明了命的存在。

⁶⁷ 《老子》，第38章。

這段話不僅是儒、墨兩家的價值觀念(仁、義、禮)與道家的道、德觀念的比較，也代表了人類歷史由道的世界退墮的階段。藉著歷史發展(退墮)的過程，老子證明了儒、墨兩家價值的次級性。在描述道家理想人格時，老子也賦予他一個「古代」的歷史身分，目的當在建立其權威：

古之善爲道者，微妙玄通，深不可識。

古之善爲道者，非以明民，將以愚之。⑧

在論及道的尊貴時，老子也要引述古代例證：

古之所以貴此道者何？不曰求以得，有罪以免邪？⑨

連有關理想世界(合於道運行規律的世界)的描述也頗具歷史色彩：

小國寡民，使有什伯人之器而不用；使民重死而不遠徙；……使民復結繩而用之。……⑩

結繩記事是人類文字發明以前的生活狀況。這意味合於道的世界曾在古代人類歷史中出現過。古代與道幾乎同義。歷史仍是道家價值成立的證據之一。

先秦道家第二位宗師應是莊子。莊子比老子更具超越精神，因而更不肯定人類歷史的意義與價值。⑪這由莊子在寓言中任意竄改前人史實來闡述他的理念這一點可以看出。因此莊子在批判儒、墨兩家思想時，主要是從認識論的角度著手。莊子認爲宇宙萬事萬物都在無止境地變化，無所謂固定的觀查者與被觀查者，因此也無所謂普遍有效的知識。這樣就否決了儒、墨兩家思想的絕對價值。莊子所嚮往的世界是「精神自由的王國」，他期盼人類心靈不受現實任何價值的束縛而逍遙自由，歷史當然包括在內。但在〈應帝王〉篇中，我們發現莊子似乎仍然逃不過歷史的束縛。他利用了有虞氏與泰氏兩人的事蹟來比較儒、道兩家的優劣：

⑧ 同上，第15章。

⑨ 同上，第62章。

⑩ 同上，第80章。老子思想因此頗具原始主義(primitivism)色彩。

⑪ 參閱 Yu, Ying-shin, "The philosophical breakthrough and the Chinese mind", 《哲學年刊》第3卷(74年6月), p. 151-184。

有虞氏不及泰氏，有虞氏，其猶藏仁以要人；亦得人矣，而未始出於非人。泰氏，其臥徐徐，其覺于于；……其知情信，其德甚真，而未始入於非人。

有虞氏就是舜，代表儒家，泰氏是太昊伏羲，代表道家。道家不僅在價值上比儒家高貴，在歷史上也比儒家古老。歷史也證明了道家思想的優越性。就連描述心齋工夫所能達到的境界及功效「夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」之時，莊子還不忘以歷史人物為證：「是萬物之化也，禹舜之所紐也，伏羲几蘧之所行終，而況散焉者乎」（〈人間世〉）莊子借助了禹、舜等人的聲望來抬高了心齋的身價。¹²

先秦法家中齊國的法家著作《管子》一書頗有黃老思想的色彩。〈形勢〉一篇勸諫君王施政要依循天道：

欲王天下而失天下之道，天下不可得而王也。得天之道，其事若自然，失天之道，雖立不安。其道既得，莫知為之。其功既成，莫知其釋之，藏之無形，天之道也。

但緊接在「法天道」之後的一段文字是：

疑今者，察之古；不知來者，視之往。萬事之生也，異趣而同歸，古今一也。

往古的歷史是無形天道的顯現，因而是人君施政所應參考的對象。¹³

三晉的法家則以儒家作為首要敵手。儒家主張禮治，反對法治；三晉法家剛好相反，他們主張嚴刑峻罰才是最有效的統治方法，因此極其鄙視禮教的功效。但是儒家的禮治思想承自周文，淵远流長，在戰國士人中仍然有很大的影響力。三晉法

¹² 筆者只引《莊子》內七篇的文字作為論據。《外雜篇》有更多與道家歷史意識相關的文獻。譬如〈繕性篇〉有相當長的一段人類文明退化的過程的描述。但因《外雜篇》文字作者身分不詳、年代不易斷定，故不列入討論。內篇有許多重言，重言中的事蹟多是虛構的，但人物卻是真有其人。莊子利用重言來闡釋思想，仍不免有訴諸歷史權威的嫌疑。

¹³ 《管子》·〈形勢〉《管子》為戰國齊國法家之作，見胡家聰，《管子新探》（北京：中國社會科學，1995），頁9-25。

家要求變法，勢必先要在理論上徹底否決儒家或其他家思想的價值。商鞅首先承擔了這個工作，他反駁那些堅持周禮(也即儒家思想)的秦國大臣們說：

三代不同禮而王，五霸不同法而霸。……前世不同教，何古之法？帝王不相復，何禮之循？伏羲神農教而不誅。黃帝、堯舜誅而不怒。及至文武，各當時而立法，因事而制禮。禮法以時而定，制令各順其宜。兵甲器備，各便其用。臣故曰：治世不一道，便國不法古。湯武之王也，不循古而興。殷夏之滅也，不易禮而亡。然則反古者未必可非，循禮者未足多也。^⑭

商鞅的議論很明顯地訴諸了歷史的權威。他首先肯定一項命題：歷史中無所謂的常道存在。他的意思是每個時代都有它不同的問題，解決問題、成功立業的方法也因之不同。歷史證明了這一事實，儒家所推崇的聖王事蹟都是例證，商鞅一一具名指出。商鞅的用意自然是要瓦解儒家思想的絕對權威，從而證明變法的正當。他的結論是歷史證明了變法的正當。他這番充滿歷史意識並且也是訴諸國人歷史意識的發言，理據充分，的確很能打動人心。史載秦孝公就此接受了商鞅的建議實行變法，開啓了中國歷史的新頁。其後趙武靈王的變法也是依據同樣的理論而實現的。可見商鞅的理論的確有其說服性。

在道法兩家的輪番攻擊之下，儒家思想的有效性似將不保。大儒荀子應時出現重建儒家思想的權威。他繼承孔子的思想認爲儒家的核心觀念是道。對於道，荀子賦予它新的意義：「道者，體常而盡變。」據此儒家的道一方面是永恆的原則，一方面卻又能涵蓋所有的變化，具有歷史意義。因此他肯定「道者，古今之正權也。」^⑮這樣的道在荀子思想中意指事物的統類原則。儒家聖人憑藉所培養的大清明之心就可掌握這樣的原則，因而也就可以應付所有的變化。依此儒家的思想就不再是過時的規條，聖人也不再是食古不化者；相反的儒家思想萬古常新，儒家聖人能隨時應變。荀子企圖用這樣的理論來化解法家的質疑，保住儒家思想的地位。這樣的理論並未強調歷史知識的重要，相反的甚至有幾分希臘人理性主義者所持超越歷史

^⑭《商君書》，〈更法〉。

^⑮《荀子》，〈解蔽〉；〈正名〉。荀子在〈非相〉中說：「夫妄人曰：『古今異情，其所以治亂者異道。』」如前所論，這正是法家商鞅等人的主張。荀子所以要提出有關道的新詮釋，正是要對付法家的攻擊，維護儒家的立場。

的傾向。^⑩因此他在闡述自己最主要的觀念，如天論、性惡、禮論時，主要的議論方法是理性分析及推理。他鮮少訴諸歷史之權威。在法家「反古」的歷史意識的攻擊之下，荀子似乎想徹底擺脫歷史的羈絆，為儒家思想的成立尋找超時空的形上根基。儘管如此，荀子思想仍然深受中國傳統宇宙觀及歷史意識的束縛。中國傳統宇宙觀認定道內在於世界之中，也即內在於人類歷史之中呈現。荀子因此告訴我們求道的最佳場域不是大自然界，而是古代聖王(特別是後王)的遺跡。他思考方向的轉移在〈解蔽〉一文中最可看出。〈解蔽〉前段凸顯了大清明之心的功效：可就宇宙直接探索其理。但在後半段中荀子對心的功能有了修正：

凡以知，人之性也，可以知，物之理也。以所以知人之性，求可以知物之理，而無所凝止之，則沒世窮年不能徧也。其所以貫理焉雖億萬，已不足以決萬物之變，與愚者若一。學，老身長子，而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。惡乎止之？曰：止諸至足。曷謂至足？曰：聖王。

荀子要我們以聖王為師。而在〈非相〉中他又進一步要求我們法後王：

聖王有百，吾孰法焉？故曰：文久而息，節族久而絕，守法數之有司極而褻。故曰：欲觀聖王之跡，則於其粲然者矣，後王是也。

這更是一種充滿歷史意識的看法——回應了商鞅「便國不法古」的挑戰。荀子因此在〈王制〉中強調：

道不過三代，法不貳後王。道過三代謂之蕩，法貳後王謂之不雅。^⑪

^⑩牟宗三先生認為荀子是理性主義者。見氏著，《名家與荀子》（台北：學生，民68年），頁199-204，特別是頁200。

^⑪杜維運說：「很明顯的荀子法後王而不法先王的主張，是基於歷史因素的。」見氏著，《中國史學史》（台北：三民，民82年），頁143。荀子基本上仍是理性主義者，在〈解蔽〉下文中，他又接著說：「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。」他又回到理性主義的陣營中去了。荀子其實還是相當重視歷史。他在晚年作品〈成相〉中就強調了歷史本身的價值：「觀往事，以自戒，治亂是非亦可識。」先秦儒家經典的傳授荀子有相當的功勞。《左氏春秋》的傳授荀子也有功焉。參見汪中，〈荀卿子通論〉一文。

歷史因此仍是求道必須訴諸的對象了。

荀子對儒家思想的重新詮釋似乎相當有效地化解了法家歷史思想的攻擊。三晉法家要徹底擊潰儒家，贏得戰國末年思想界的霸權，就必須採取新的對策。荀子的學生韓非子效法他老師的故計，重新詮釋了商鞅的歷史觀以否定儒家思想。韓非子明白指出人類歷史經歷過上古、中古、近世三個階段。這三個階段各有各的問題，又各有聖人針對時代問題提出適當的解答之法。如果在今天再採用古法解決新問題，必定會貽笑大方。因此他的結論是：

然則今有美堯、舜、湯、武、禹之道于當今之世者，必爲新聖笑矣。⑩

韓非試用歷史發展的觀念來否定儒家(也包括墨家)思想的意圖是很明顯了。對這樣的歷史變化的事實，韓非子提出的對應之道是：

聖人不期修古，不法常可，論世之事，因爲之備。⑪

韓非子認爲我們不應墨守陳規，也不要以爲有所謂的永遠有效的方法(常可)——這句話似乎是針對他老師說的，我們只能就時代的需要，提出適當的辦法。今天時代的特色是什麼呢？與古代有何不同呢？韓非子說：

上古競於道德，中世競於智謀，當今爭於氣力。⑫

道德是上古時代人們所重視的事，這意味儒家思想是上古的遺產。而今天人們致力的是氣力。最能建立氣力的當然非法家思想莫屬。韓非子由此建立了法家思想的有效性。韓非子不但利用歷史發展的觀念來辯論，他還舉了很多具體歷史例證說明這些歷史發展的實況，使得他們的理論更具說服力。關於上古、中古、近世三個階段的歷史發展，他明確指出各個階段的問題及解決問題的聖人名稱。上古的問題：一是野獸逼人，聖人是教人築巢而居的有巢氏；二是生食生病的問題，聖人是教人鑽

⑩《韓非子》〈五蠹〉。

⑪同上。

⑫同上。有關韓非子歷史思想的全幅內容，參見任繼愈，《中國哲學發展史·先秦篇》，（北京：人民出版社，1983），頁759-764。

燧取火的燧人氏。中古的問題是大水氾濫，聖人是治水的鯀、禹。近古之世的問題是桀紂暴亂，聖人是實行征伐的湯、武。對於食古不化的可笑，他又舉了守株待兔的宋人故事以為證明。對於上古、中世、當今三個時代的特色，韓非子也舉了周文王、徐偃王、禹、共工、子貢等人事蹟加以證明。像這樣利用歷史事實來否定他家思想、證明自家思想的作法遍布《韓非子》全書，已成為本書最顯著的特色。學者發現：

從《韓非子》全書看，據史論證的形式是重要的，在〈內外儲說〉、〈十過〉、〈說林〉、〈說難〉、〈難〉、〈五蠹〉、〈飾邪〉、〈奸劫弑臣〉、〈喻志〉等篇中，已有較原始的寓論斷于序事的表達形式，……〈十過〉篇是把所列舉的十種過錯先列出要目，再一條一條的用歷史事實來說明。〈內外儲說〉六篇的內容包括〈經〉和〈說〉兩部份：經，首先概括地指出所要說的事理，然后用「其說在某事、某事」的簡單詞句，接著約舉歷史故事以為證。說，是把經文中所舉的歷史故事逐一說明地加以敘說，有時還用「一曰」的體裁作補充敘說，或保存不同的異說。……⁸¹

〈十過篇〉列舉君王大臣十種過錯，而後各舉一歷史說明。〈說難〉單論人臣向君王進說的困難，韓非子列舉了鄭武公、守人、彌子瑕之事以證。在另一篇主題相同的〈難言〉篇中，韓非子從伊尹說湯一直講到范雎折脅於魏，前后列舉了歷史上十幾位仁愛忠良有道術之士因向君王進言而招致不幸的故事。〈奸劫弑臣〉篇中，韓非子為了說明「厲憐王」這句古諺的深刻道理，徵引了王子圍絞殺楚靈王、崔杼弑齊莊公、李兌餓殺趙主父、淖齒擢潛王之筋，縣之廟梁，宿昔而死等一系列悲慘的故事，充分證明那些被劫殺的君王的確可憐。

最足以說明韓非對史事的愛好的是書中出現的「說」類文字。《韓非子》書中有〈說林上〉、〈說林下〉、〈內儲說上〉、〈內儲說下〉、〈外儲說左上〉、〈外儲說左下〉、〈外儲說右上〉、〈外儲說右下〉八篇。這些篇題中的「說」字主要意指民間傳說及歷史故事等。〈說林〉因此就是傳說的林藪。〈說林〉上下篇共收集七十一則故事，據說是韓非子為了著書立說的需要而完成的。〈儲說〉就是積

⁸¹楊劍，〈《韓非子》據史論證和寓論斷於序事〉，《史學史研究》，1981年第4期，頁31。

聚傳說。〈儲說〉中的歷史故事都是配合篇旨而收集的。例如〈內儲說上〉的篇旨是「七術」，共收集了四十九段史事證明這個命題。〈內儲說下〉的篇旨是「六徵」，共收集了五十一則史事證明這個主題。〈儲說〉其他篇章也是廣徵史事爲證，數目不勝計算。由此可見韓非對歷史經驗的重視。⁸²

韓非子爲何這樣注重歷史經驗？這其實是時代精神的反映。戰國中期以後，歷史變動的幅度增大，速度也加遽。人們爲了求得借鏡，對行事成敗的因果探討更爲關心。因此除了原有的官修史書外，許多私人史著也相繼出現。戰國中葉有《鐸氏微》、《春秋事語》。戰國晚期有《虞氏春秋》、《紀年》、《世本》。另外還有《戰國策》、《戰國縱橫家書》、《大事記》等。⁸³這個時期「是我國歷史典籍獲得第一次大豐收的時期」。⁸⁴

《鐸氏微》和《虞氏春秋》是爲國君提供的歷史教本。《史記》〈十二諸侯年表序〉云：

鐸椒爲楚威王傅，爲王不能盡觀《春秋》，采取成敗，卒四十章，爲《鐸氏微》。趙孝成王時，其相虞卿上采《春秋》，下觀近世，亦著八篇，爲《虞氏春秋》。

《史記》〈虞卿列傳〉又云：

（虞卿）乃著書，上采《春秋》，下觀近世，曰……凡八篇，以刺譏國家得失，世傳之，曰《虞氏春秋》。

鐸椒、虞卿所采《春秋》實爲《左氏春秋》。⁸⁵《左氏春秋》記事頗有以成敗論英

⁸² 參見張子俠，〈韓非說史〉，《史學史研究》，1994年第3期，頁19-24。有關「說」體之起源參見周勤初，〈歷歷如貫珠的一種新文體—儲說〉，收於氏著，《韓非子札記》（江蘇：人民出版社，1980），p217-218。說體早期以說理文爲主，至韓非子時則以敘事爲主要內容，由此亦可見戰國時期歷史意識的發展。事實上，不僅說類文字內容如此，其他篇章也有類似現象。周氏分析《韓非子》〈亡徵〉篇，他的結論是：韓非子的法治理論有豐富的歷史經驗作爲基礎。見前揭書，頁101。另據陳蒲清統計，《韓非子》全書中有300多則寓言故事，對這些寓言故事的內容及藝術技巧有較詳盡的分析，見氏著，《中國古代寓言史》（湖南：教育出版社，1996），頁72-88。

⁸³ 參見杜維運，《中國史學史》第一冊，頁141。

⁸⁴ 參見尹達主編，《中國史學發展史》（中州古籍出版社，1987年），頁61-67。

⁸⁵ 楊伯峻，《春秋左傳注》，前言，頁37-38。

雄之功利色彩。所以戰國君臣多以該書所載史事作為治國之借鏡。

《春秋事語》是童蒙書，內容以「語」為主。《戰國策》、《戰國縱橫家書》主要記載縱橫家的言談，可說是策士們的教科書。《大事記》、《紀年》是編年史，《世本》是紀傳體史書的前身。這些史書的出現標誌著當時歷史的重要受到普遍的認可。韓非子深受這種時代精神的影響，因此他的政論著作廣泛收集了《左氏春秋》及其他史書中有關治國成敗道理的史事作為君王的借鏡。司馬遷在上引〈十二諸侯年表序〉的後文中就證實了這一點：

及如荀卿、孟子、公孫固、韓非之徒，各往往摭摭《春秋》之文以著書，不可勝記。

《史記》〈老莊申韓列傳〉說得更明確：

（非）悲廉直不容於邪枉之臣，觀往者得失之變，故作〈孤憤〉、〈五蠹〉、〈內外儲〉、〈說林〉、〈說難〉十餘萬言。

但是韓非子所以收集那麼多史事以為著書立說的根據似乎另有更深層的理由。韓非子認為宇宙之中潛藏著事物存在的根源與事物運行的規律，他稱之為道理。他因此認為人類一切的活動都應依道理而行：

夫緣道理以從事者無不能成。無不能成者，大能成天子之勢尊，而小易得卿相將軍之賞祿。^⑧

但是要君王接受這個看法，並從而依之而行，卻是不容易的。理由之一是君王往往妄自尊大，不信他人「意見」。遇到這種情形，韓非子的建議是：

有欲矜其智能，則為之舉異事之同類者，多為之地，使之資說於我，則佯不知也以資其智。^⑨

^⑧ 《韓非子》〈解老〉。

^⑨ 前揭書，〈說難〉。

據梁啓雄引《鶡冠子》曰：「理之所居謂之地。」^⑧「地」因此意指事理的依據。在此事理的依據即歷史。韓非子認爲要遊說君王接受道理，不要自己費心去闡說道理的內涵，只要多舉「道理的依據」一即史實一以爲例證，這樣君王自己獲得智慧，遊說者也不易招忌。韓非子建議利用史實來遊說君王主要是針對君王猜忌的心理而提出的，但他也暗示了一事實：史實是道理成立的依據。只有透過史實才能認識道理。韓非子對歷史的重視超過之前的任何一位思想家。他可以說是中國先秦中國歷史意識發展過程中的一個重要代表。

先秦歷史意識的發展在戰國末年達到頂峰。這個事實可由《呂氏春秋》這部書的創作得到證明。《呂氏春秋》是秦國宰相呂不韋在始皇八年(公元前239年)編成的一部鉅著。當時秦統一天下的趨勢已經完全明朗，^⑨統一之後的政局究當如何維繫已成爲一迫在眉睫的問題。呂不韋於是招集賓客游士，編成了《呂氏春秋》一書，作爲統一帝國的施政藍圖。

《呂氏春秋》全書共收集文章一百五十九篇，如果在加上十二紀的〈序意〉，則共有一百六十篇，真是一部鉅著。這一百六十篇文章融合了先秦經典及諸子百家中的主要思想，是先秦文化的總集合。呂不韋期望以此龐大的思想體系作爲秦統一天下後的施政綱領。

這一百六十篇文字內容豐富，篇名及題旨都大不相同，少數篇章純屬議論，其他絕大部份的文章都有一共同特色：題旨闡釋之餘，往往附加歷史事實以爲佐證；而且史實部份篇幅又往往超過理論部份的篇幅。譬如十二紀孟春紀中的〈貴公〉一篇，題旨簡短闡明之後，史實部份收集了周公告伯禽之語、孔子及老子對荆人遺弓之事的反應、管仲病危前向齊桓公推薦隰朋爲相之事以及桓公卒用豎刁爲相造成齊國內亂的史實等。這樣的內容安排在〈八覽〉及〈六論〉的文章中最爲明顯。因此徐復觀先生有這樣的觀察：

呂氏春秋十二紀，除紀首外，每紀安排有四篇文章；這四篇文章的前兩篇，以理論的陳述爲主，而以歷史故事爲理論的證明。但在第三第四篇，則

^⑧梁啓雄，《韓子淺解》，（北京：中華書局，1960）頁93。

^⑨公元前241年，趙、楚、魏、燕、韓五國聯軍共擊秦，爲呂不韋所敗。戰國時期的「合縱」運動自此完全瓦解，秦統一天下之勢已經底定。

歷史故事的成分比重加大。八覽、六論則幾乎是以歷史故事為主。⁹⁰

徐先生的結論是：「《荀子》、《呂氏春秋》等，則使抽象語言與具體事例，取得均衡的地位……。」⁹¹但大陸學者牟鍾鑒則認為《呂氏春秋》書中「事例多於理論。」⁹²整體而言，牟先生的看法當更接近事實。這個現象是先秦末期其他政論書，像《荀子》、《韓非子》中所不會見到的。理論需要大量史實作證。這反應一種心理：史實較理論更能說服人。這當是《呂氏春秋》作者群及呂不韋乃至當時大多數知識分子在歷史轉變之際所共有的心理。歷史意識在大變動之際加深了，歷史知識也是大變動之際人們安全感的泉源之一。

呂不韋及其賓客所以這麼重視歷史有更深的的原因。司馬遷描述《呂氏春秋》的成書經過及內容時說：

呂不韋乃使其賓客，人人著所聞，集論以為八覽、六論、十二紀，二十餘萬言，以為備天地古今萬物之事，號曰《呂氏春秋》。⁹³

《呂氏春秋》「備天地古今萬物之事」在《十二紀》的文章中最易看出。《十二紀》顧名思義即一年十二個月的紀事。《十二紀》每一紀的紀首是該月的月令，記述該月的季節、氣數、天象、物候、農事以及適當的政令等。每紀紀首之後又各有四篇文章，闡明君王依據每月的特性所應培養的德性及所應採取的施政項目，大量的歷史故事就接在這些規定之後出現，作為章旨的說明及論據。

呂不韋還特別寫了篇〈序意〉，闡述撰寫十二紀的動機：

蓋聞古之清世，是法天地。凡十二紀者，所以紀治亂存亡也，所以知壽夭吉凶也。上揆之天，下驗之地，中審之人，若此則是非不可無所遁矣。

94

⁹⁰徐復觀，《兩漢思想史》，卷三，頁5。

⁹¹同上。

⁹²牟鍾鑒，《〈呂氏春秋〉與〈淮南子〉思想研究》，頁15。陳蒲清說《呂氏春秋》全書共有三百個寓言及故事，前揭書，頁90。

⁹³《史記》，卷85，〈呂不韋列傳〉。

⁹⁴《呂氏春秋》，〈序意〉。

《呂氏春秋》所以要備天地古今萬物之事，其用意是要明瞭國家存亡、個人福禍的道理。呂不韋認爲關鍵在於「法天地」與否。天地頒布了這些道理的內容，月令就是天地之道的記載。歷史則是法天地與否成果的記載。天地提供的是非原則，歷史提供的是可不可的例證。因而閱讀《十二紀》，「是非可不可」就無所遁矣。注意在呂不韋的敘述中，天、地、人是並列的。這意味人事與天地之道是互相密切對應的。我們甚至可說是三位一體。呂不韋在《八覽》中《有始覽》的〈應同〉篇中引用了據傳是鄒衍「五德終始」遺說證明了這一看法：

凡帝王之將興也，天必先見祥乎下民。黃帝之時，天先見大螾大螻。黃帝曰：「土氣勝。」土氣勝，故其色尚黃，其事則土。及禹之時，……。⁹⁵

人間歷史「應同」天地之道。歷史就是天地之道的呈現與驗證。⁹⁶《呂氏春秋》應該是先秦第一部把歷史與天道之間的密切關係說的最明白的書了。呂不韋撰寫《呂氏春秋》的用意希望君王「法天地」。要君王明瞭天地之道的內容及法天地之道的效用，歷史是最可靠的媒介，甚至是最有效的媒介。這說明了《呂氏春秋》書中「事例多於理論」現象產生的原因。在《呂氏春秋》書中，歷史的分量及重量都超過前人所撰寫的書，這的確證明了中國歷史意識在此時發展到頂峰的事實。

《呂氏春秋》反應戰國末年歷史意識高漲這一事實可從本書的命名獲得更進一步的證實。學者們都同意《呂氏春秋》是呂不韋爲秦統一天下之後的政局所制定的施政綱領。有人稱贊它是「符合時代潮流的政論書」⁹⁷另有人稱它是「最完整的治國法典」。⁹⁸但令人疑惑甚至引起爭議的是呂不韋竟爲這部書取名爲《呂氏春秋》。《春秋》是先秦編年史書名。《呂氏春秋》雖然引用大量歷史故事，但並不具備編年形式，本質上又是政論書，如何配加上《春秋》的頭銜呢？⁹⁹上云司馬遷認爲

⁹⁵鄒衍的五德終始說在戰國中期之後廣受君王歡迎，這也證明當時歷史意識之濃厚，因爲五德終始說爲戰國歷史的發展指出一條方向。見《史記》〈孟子荀卿列傳〉。

⁹⁶《八覽》、《六論》的內容安排也與這個看法有關。見牟鍾鑒，前揭書，頁20-23。〈先識覽〉中提及：「凡國之亡也，有道者必先去，古今一也。」下文所舉有道者包括夏太史令終古、殷內史何攀、晉太史屠黍等。史官是有道者。歷史與道關係密，這是《呂氏春秋》的中心思想。

⁹⁷ 態鐵基，〈秦漢新道家略論稿〉，頁38。態鐵基說：「《呂氏春秋》確是一部爲新的統治者出謀獻策的政論書。」

⁹⁸ 牟鍾鑒，前揭書，頁23。

⁹⁹ 唐劉知幾就批評《呂氏春秋》本非史書，而冒稱《春秋》之名：「按儒者之說《春秋》也，以事繫日，以日繫月，言春以包夏，舉秋以兼冬，年有四時，故錯舉以爲所記之名也。苟如是，則晏子、虞卿、呂氏、

戰國時鐸椒、虞卿等為觀國家成敗得失，都曾採取《左氏春秋》的內容以著述。司馬遷在同段文字中也提到呂不韋著述《呂氏春秋》之事，言下之意是呂不韋的創作動機與手法與前兩人相同。《呂氏春秋》《六論·慎行論》中的〈求人〉一篇就有明確的內證：

身定、國安、天下治，必賢人。古之有天下也者七十一聖，觀於《春秋》，自魯隱公以至哀公十有二世，其所以失之，所以得之，其術一也；得賢人，國無不安，名無不榮；失賢人，國無不危，名無不辱。⑩

我們前引呂不韋在〈序意〉中所說的話，強調十二紀之作在於「紀治亂存亡、知壽夭吉凶。」不僅《十二紀》的作用如此、《八覽》、《六論》亦同。⑪呂不韋撰述《呂氏春秋》因而與《左氏春秋》乃至孔子所著的《春秋》有共同的意圖。我們可說呂不韋是倣效了《左氏春秋》乃至孔子所著的《春秋》的精神而著述。⑫因此儘管《呂氏春秋》本質上是本政論書，但呂不韋寧願為它取名為《呂氏春秋》。由此可見戰國末年歷史意識高漲的實況，而《呂氏春秋》也成為這個風潮的最顯明的代表。

《呂氏春秋》為呂不韋針對秦統一天下的政局而擬定的治國法典。在濃厚的戰國末期的歷史意識影響下，他為本書取名為《春秋》，表示這本書不僅是理論，亦兼有史實的成分。是理論與史實的綜合體。他或許認為這樣的一本書，符合時代的意見氣候，應可獲得《秦始皇帝》的採納。沒想到秦始皇帝獨好李斯、韓非的法家之學，再加上呂不韋在本書完成之後不久即因罪自殺，《呂氏春秋》的思想終究不會在秦國施行過。但《呂氏春秋》卻對漢代政治及思想造成了很大的影響。⑬其中之一，許多學者所不曾提及到，當是促成漢代歷史意識的繼續發展，因而促成漢儒

陸賈，其書本無年月，而亦謂之《春秋》，蓋有異於此者也。」見氏著，《史通·六家》。

⑩《呂氏春秋》〈求人篇〉。

⑪牟鍾鑒認為八覽《有始覽》中的。《應同》、《去尤》、《听言》、《謹听》、《務本》、《諭大》六篇論任賢順民為治國之本，其中心思想在于探究治亂、禍福之由來，以果求因，……。見氏著，前揭書，頁21。

⑫章學誠認為《呂氏春秋》《虞氏春秋》為倣孔子《春秋》之意而作，應列為《春秋》家，對劉知幾之批評頗不以為然。見氏著，《文史通義·校讎通義》，頁1048。日人松泉園云：愚謂此書，以春秋命名，恐非獨固十二紀者也，廣說事理，示以勸戒，故曰春秋。又見田鳳台，《呂氏春秋探微》（台北：學生，1975），頁65。

⑬徐復觀，《兩漢思想史》卷二，〈呂氏春秋及其對漢代學術與政治的影響〉，頁1-14。

對《春秋經》特別重視，成爲五經之首；另一方面，恐怕是大家更想不到的，當是促成「《春秋》爲漢立法」的觀念興起，及最終促成了《春秋經》成爲漢帝國的立國大法。¹⁰⁴

(三)

整個先秦歷史意識的發展不僅促使《春秋經》在戰國末年成爲五經之一，也爲漢代《春秋經》地位的繼續提昇提供了必要的條件。但《春秋經》能在漢朝成爲五經之首的局面仍是秦漢之際的一段歷史因緣所造成的。這段歷史因緣始自秦朝的迅速覆亡。秦自孝公變法之後，歷代君王都奉行不改，因此國力日強，到秦始皇帝時終於消滅群雄在公元前221年統一天下，建立了中國史上第一個中央集權的帝國。秦的成就的確是前所未有的。秦始皇因此似乎有意要與傳統完全絕裂。他自號始皇帝，並因儒生們的「尊古賤今」的心態，下令焚書（包括《詩》、《書》百家語及六國的史書）、坑儒。始皇自認如此秦帝國的偉業可傳之無窮，但不具歷史意識的秦朝卻在公元前206年崩潰了，秦的國祚只延續了15年。¹⁰⁵

漢朝繼秦再度統一天下之後，帝國體制究當如何維繫的問題就成了首要議題。漢初知識分子首先相繼探討秦覆亡的原因，以爲漢立國的借鏡，避免重蹈前車之覆。在此現實意識逼迫下，秦代一度遭到壓抑的歷史意識又告恢復。儒家思想的價值也因此段歷史機緣的出現開始凸顯，《春秋經》也逐漸從五經中脫穎而出，成爲五經之首。

就現存文獻記載，漢初首先促成這種趨勢發展的是陸賈。陸賈在天下大定之後

¹⁰⁴孔子作《春秋》爲後王立法的觀念最早見於《公羊傳》哀公十四年傳文：「(孔子)制春秋之義，以俟後聖。」一般認爲《公羊傳》內容成形於戰國中期以後。是否有此觀念在先，呂不韋因之爲他的著作一爲秦立法的著作一冠上《春秋》之名呢？元陳澧似持這種的看法：「呂不韋相秦十餘年，此時已有必得天下之勢，故大集群儒，損益先王之禮而作此書，名曰《春秋》，將欲爲一代興王之典禮也。……」見牟鍾鑒，前引書，頁122所載。我懷疑這種看法成立的可能。如果《春秋》爲後王立法的觀念先秦時即已流傳，荀子一自許繼承孔子遺志一就不應把《禮》的地位放在《春秋》之上，並且還批評《春秋》「約而不逮」。《公羊傳》寫定於漢景帝時，我懷疑是《呂氏春秋》的命名爲漢儒鼓吹《春秋》的重要性提供了靈感。漢儒因此強調《春秋》爲後聖立法，而此後聖就是漢朝君王。這樣不但促使漢代君王接納《春秋經》，並且也爲漢朝的統治建立了某種程度的正當性。

¹⁰⁵另一方面，秦始皇又要借鄒衍的五德終始說來證明秦統治的正當性。秦始皇宣稱秦代周是水德戰勝周所代表的火德：「以爲水德之始，剛毅戾深，事皆決於法，刻削毋仁恩和義，然後合水德之數。」秦國的行政因此「急法久者不赦」。見《史記》，卷6，《秦始皇本紀》。有意思是五德之說並未鞏固秦朝的統治，反而爲它帶來覆亡的命運。

，向劉邦推薦《詩》《書》的重要。高祖本不好儒，又自認「馬上得天下」，《詩》、《書》不足用。陸賈反駁說：

居馬上得之，寧可以馬上治之乎？且湯武逆取而順守之，文武並用，長久之術也。昔者吳王夫差智伯極武而亡，秦任刑法不變，卒滅趙氏。鄉使秦已并天下，行仁義，法先聖，陛下安得有之。¹⁰⁶

陸賈認為秦亡的主因在於「任刑法不變」。這個看法有事實可為佐證。秦末陳勝吳廣起事廣受到人民擁戴，其原因就在於他們「伐無道、誅暴秦」¹⁰⁷這是劉邦本人所熟知的。劉邦因此不得不要求陸賈說：「試為我著秦所以失天下，吾所以得之者何？及古成敗之因。」¹⁰⁸陸賈因而「粗述存亡之微」，著成《新語》一書，提供劉邦參考。

《新語》是部充滿歷史意識的著作。陸賈勸諫高祖「行仁義，法先聖」。在《新語》中他除了引用古代聖王湯武的事蹟為例證外，他還提出一個全新的歷史觀以證明儒家思想的有效。我們前面曾提及，法家哲人商鞅、韓非子利用歷史發展的觀念證明儒家思想之過時，以及法家思想之切世需要。現在輪到儒家利用同樣的方法來宣揚儒家思想的價值。在《新語》的第一篇〈道基〉中，陸賈首先說明整個宇宙的發展是由天、地、人三者的活動互相配合而完成的。人類以聖人（王）為代表。宇宙開闢之後，古代的聖人依據天地的道理，逐步解決人間物質及精神方面的問題，建立了人類的文明。這些聖人包括了先聖（指伏羲、神農、黃帝、后稷、禹、奚仲、皋陶）、中聖（指文王）、以及後聖（指孔子）。他們的事蹟構成了人類歷史的發展過程。在此過程中，三位聖人依次建立人倫、禮義以及五經六藝之道。禮義是法律不足以為治之後的產物：

民知畏法，而無禮義，於是中聖乃設辟雍庠序之教，以正上下之儀，明父子之禮，君臣之義……¹⁰⁹

¹⁰⁶ 《史記》，卷97，〈陸賈列傳〉。

¹⁰⁷ 前揭書，卷48，〈陳涉世家〉。這段話是陳縣中的三老豪傑們說的。

¹⁰⁸ 同注106。

¹⁰⁹ 《新語》，〈道基〉。

而五經六藝則是禮義不行之後的產品：

禮義不行，綱紀不立，後世衰廢，於是後聖乃定五經，明六藝，承天統地，窮事察微，原情立本，以緒人倫，宗諸天地，纂修篇章，垂諸來世，…
…以匡衰亂……。

陸賈的心意是漢承秦用法之蔽後，正應該接納中聖、後聖所制定的禮義及經藝作爲立國大法。他認爲人倫道德是國家存亡興衰的關鍵：

夫謀事不並仁義者後必敗，殖不固本而立高基者後必崩，故聖人防亂以經藝，工正曲以準繩。德盛者威廣，力盛者驕眾。齊桓公尚德以霸，秦二世尚刑而亡。

陸賈在《新語》中，除了提出齊桓公、秦二世這兩個例證外，還舉了相當多其他史事證明上述思想的有效。這些史事的例證遍布《新語》的所有篇章中。陸賈每奏一篇，據說「高帝未嘗不稱善，左右呼萬歲」^⑫經由這些史實爲證，儒家思想的重要及價值因此得以在漢初君臣（主要是由不學無術的豐沛子弟構成的）心中建立。

漢初君臣懷於秦帝國用刑而亡，不得不在先秦學術傳統（特別是儒家傳統）中尋求長治久安之策，但他們的現實意識（也是歷史意識）不允許他們做太浪漫或太理想的憧憬。任何復古的抉擇都必須真能解決現實問題。陸賈在《新語》中的第二篇文字〈術事〉開頭就強調這點：

善言古者合於今，能術遠者考之於近。

陸賈的話與上引《管子》之語截然相反，反映了兩個時期人們不同的心態：《管子

⑩同上。

⑪同上。

⑫同注⑩。

⑬漢武帝於元光元年的策問中也有類似的話：「蓋聞『善言天者，必有徵於人，善驗古者必有驗於今。』」可見漢人對現實的關注。陸賈現實意識之強甚至讓他說出這樣激烈的話：「故制事者因其則，服藥者因其良。書不必起於仲尼之門，藥不必出於扁鵲之方，合之者善，可以爲法，因世而權行。」《新語》，〈術事〉。

》認為往古是瞭解今天及未來的依據，陸賈則認為今天的情勢是我們擷取古人智慧的惟一基準。因此他在肯定五經六藝的價值之餘，立即指出其中最切合漢代需要的是具有史書性質的《春秋經》：

道近不必出於久遠，取其至要而有成。《春秋》上不及五帝，下不至三王，述齊桓、晉文之小善，魯之十二公，至今之為政，足以知成敗之效，何必於三王？¹¹⁴

陸賈所以特別推重《春秋經》，另一原因在於孔子作《春秋經》的用意是：

追治去世，以正來世。¹¹⁵

因此《春秋經》遍載後人可以借鏡的史事。陸賈學了許多例子證明，下面就是其中之一：

昔晉厲、齊莊、楚靈、宋襄秉大國之權，杖眾民之威，軍師橫出，陵轢諸侯，外驕敵國，內克百姓。鄰國之讎結於外，臣下之怨積於內。而欲建金石之功，繼不絕之世，豈不難哉？故宋襄死於泓水之戰，三君弑於臣子之手，皆輕用師而尚威力，以致於斯。故《春秋》重而書之，嗟歎而傷之。是三君皆強其盛而失國，急其刑而自賊，斯乃去事之戒，來事之師也。¹¹⁶

陸賈認為《春秋經》所以記載這四位君王的史事，不僅是因為他們德行有虧，更由於他們下場悲慘。言下之意，《春秋經》所關心的不僅是道德上的善惡是非，更關心善惡是非與現實成敗之間的關係。這證實《春秋經》不僅是本孔子為弟子們講述的政治倫理教科書，更是本關係國家存亡興衰的歷史書。《春秋經》因此才足成爲

¹¹⁴ 《新語》，〈術事〉。戴彥升陸子新語序：「本傳言時時前說稱《詩》、《書》，而本書多說《春秋》，穀梁微學，借以存焉。」見王利器，《新語校注》（北京：中華，1996），頁219引。陸賈在《新語》中特別注重《春秋經》，古人已察覺。陸賈深具歷史意識可由另一事實作證。他本人既是辯士，又是史家。他曾撰寫《楚漢春秋》一書，記載楚漢相爭的事蹟。司馬遷撰寫《史記》〈項羽本紀〉、〈高祖本紀〉多引陸賈之文。

¹¹⁵ 《新語》〈本行〉。

¹¹⁶ 前揭書，〈至德〉。

五經中最爲重要的一部。¹¹⁷

陸賈在《新語》中，一再引述《春秋經》對史事的批評，不但使《春秋經》的地位從五經六藝中提昇而出，也改變了先秦儒家對《春秋經》性質的看法—由政治倫理教科書變爲歷史書。這種改變是先秦以來歷史意識的發展，以及漢初歷史情勢兩者共同造成的結果。爲了說明這段變化的過程，先讓我們再回憶一下先秦時期士人對《春秋經》的看法。

先秦時期最早提及《春秋經》成書緣起及寫作意圖的是孟子。孟子說孔子身處於封建制度完全崩潰的春秋末期：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。¹¹⁸

孔子爲此憂慮，因而作了《春秋經》，其目的在使亂臣賊子有所顧忌。《春秋經》之所以會有這樣的效果，是因爲經文中有所謂的褒善貶惡的微言大義在：

王者之跡熄而《詩》亡，《詩》亡而後《春秋》作……其事則齊桓、晉文，其文其史，其義則丘竊取之矣。¹¹⁹

孔子褒貶善惡的標準在於正名思想所要建立的君臣（父子）之間的政治倫理關係。因此孔子著《春秋經》的最終意圖在於呈現他的政治倫理思想。《春秋經》與其說是本歷史書，無寧說是本政治倫理學的教科書，只不過它立論的材料取自春秋史罷了。¹²⁰這種看法從戰國中期一直流傳到秦漢之時。戰國末年的荀子提到各種經書的內容及性質時說：

¹¹⁷陸賈認爲《春秋經》關心是非善惡與成敗吉凶之間的因果關係，也可由下面話證實：「夫善道存於身，無遠而不至，惡行著於（己），（無近）而不去。周公躬行禮義，郊祀后稷，越裳奉貢重譯而臻，麟鳳草木緣化而應。殷紂無道，微子棄骨肉而亡。行善則鳥獸悅，行惡則臣子恐。是以明者可以致遠，鄙者可以（失）近，故《春秋》書衛侯之弟鱄出奔晉，書鱄絕骨肉之親，棄大夫之位，越先人之境，附他人之域，窮涉寒飢，織履而食，不明之效也。」見《明誠》篇。注意在本文中陸賈用了相當誇張的辭彙描述善惡是非的成效，已有天人感應的觀念在內。並且在結尾之處，陸賈用了「效」字說明《春秋經》記載衛侯之弟之事的緣由，凸顯了道德因果論的色彩。

¹¹⁸《孟子》〈滕文公〉下第九章。

¹¹⁹前揭書，〈雜婁〉下，第21章。

¹²⁰孔子的終極關懷不在現實的成敗，而在道德責任的完滿實踐。孔子的大弟子子路說：「君子之仕也，行其義也，道之不行已知之矣。」充分證明了這種態度。馬王堆《帛書易傳》·〈要〉篇引孔子話說：「贊而不達乎數，則其爲之巫。數而不達乎德，則其爲之史。…吾求其德而已，吾與史巫同塗而殊歸者也。君子德行焉求福…仁義焉求吉，…」也是例證。孔子作《春秋經》，旨在說明個人的道德責任爲何，不在解

故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；《禮》者，法之大分，類之綱紀也。……《禮》之敬文也，《樂》之中和也，《詩》、《書》之博也，《春秋》之微也，在天地之間畢矣。^⑫

荀子對《春秋》的強調是其微言大義，即孔子所主張的政治倫理思想。成書於秦漢之際的《莊子·天下篇》對諸經的評論更證實了這一觀點：

《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以遂行，……《樂》以道和，《易》以道陰陽，《春秋》以道名分。^⑬

漢武帝時成書的《淮南子》云：

六藝異科而皆同道。……刺譏辯議者，《春秋》之靡也。……《春秋》之失訾。^⑭

《春秋》的長處在於褒貶善惡（刺譏辯議），短處也在於是（訾）。《淮南子》注意《春秋經》的仍在它的名分思想。

另一方面，隨著戰國時期功利主義的抬頭，及歷史意識的發展，士人對《春秋經》的性質的看法有了改變。《左氏春秋》即以現實成敗評論歷史人物。最早認為孔子所作《春秋經》也具備這樣性質的，據說是孔子的弟子子夏。^⑮《韓非子》記載：

釋現實成敗之因。宋人多持此看法。例如朱子說：「《春秋》本是明道正誼之說，今人只較齊晉伯業優劣，反成謀利，大義都晦了。」見宋黎靖德編《朱子語類》，卷83。清末姚際恆也有春秋非所以紀成敗也的看法。見《古今偽書考》〈《管子》〉條。西方學者多持《春秋經》是部政治倫理教科書(a textbook of political ethics)的看法。見P. Van Der Loon. "The Ancient Chinese Chronicles and the growth of historical ideas", 收於W. G. Beasley & E.G. polleyblank ed., The Historians of China and Japan(Oxford University Press, 1961), p.26.

^⑫《荀子》〈勸學〉。

^⑬《莊子》〈天下篇〉。

^⑭《淮南子》〈泰族訓〉。《禮記經解》也有類似的話，顯示《春秋》的特色在於「明是非」。

^⑮因此也有人認為《左氏春秋》可能是子夏著的。衛聚賢，《十三經概論》（上海，開明，民24年），頁135-137。

患之可除，在子夏之說《春秋》也：「善恃勢者，蚤絕奸之萌。」

子夏曰：「春秋之記臣殺君，子殺父者，以十數矣，皆非一日之積，有漸而至矣。」……故子夏曰：「善恃勢者，蚤絕奸之萌。」¹²⁵

子夏說《春秋》，強調的是「恃勢者」「除患」的方法及例證。這樣《春秋經》就成了一部講授現實成敗因果的歷史書了。《管子》〈山權數〉說：「《春秋》者所以記成敗也。」¹²⁶這句話證實了上述看法的存在及流行。韓非接受了這種看法。呂不韋及其賓客亦然。《春秋》「明成敗得失」是戰國時期最流行的看法之一。《春秋經》所以受到廣泛的重視，想必也是基於此因。¹²⁷

漢初陸賈延續了這種《春秋》「明成敗得失」的看法，如前所述大談《春秋經》可以爲後世借鏡的例證。在漢初的意見氣候中，《春秋經》的這種特性一兼明是非（儒家政治倫理）與得失終於促成它成爲五經六藝中最重要的一部經書。

陸賈之後，繼續推動漢朝歷史意識發展的是文帝時的賈誼。賈誼思想的重心與陸賈一樣在於解決秦覆亡之後漢帝國的鞏固問題。對這個歷史問題，賈誼認爲只能在歷史經驗中去尋求答案。爲此賈誼撰寫了有名的〈過秦論〉三篇。賈誼對秦的覆亡有比陸賈更深入、更全面的探討。在此三篇文字中，賈誼認爲秦突然覆亡的主因在於統一天下之後「仁義不施，而攻守之勢異也。」時勢是決定成敗的主要因素。時勢不同所採取的策略就應不同。秦統治者正缺乏這種歷史智慧。賈誼認定如果秦統治者具備積極的歷史意識，以歷史爲借鑑，他們的功業就可與三王同樣長久：

借使秦王論上世之事，并殷、周之跡，以制御其政，後雖有淫驕之主，猶未有傾危之患也。故三王之建天下，名號顯美，功業長久。¹²⁸

相對的，先王所以功業長久，的確在於他們知道以歷史爲借鑑，採取了合理的治國

¹²⁵《韓非子》，〈外儲說右上〉。

¹²⁶筆者採取胡家驊的說法，認爲《管子》書中的《輕重篇》是戰國時的作品。見氏著，《管子新探》（北京：中國社評，1995）頁363-382。

¹²⁷韓非子在〈內儲說上〉〈外儲說左上〉記載了孔子解釋及撰寫《春秋經》經文的事。在韓非子的筆下，《春秋經》基本上是依成敗的因果關係而建立其褒貶的，韓非子所以注意《春秋經》必定是基於這樣的理由。

¹²⁸同上，〈過秦中〉。

方略：

故先王具終始之變，知存亡之由。是以牧民之道，務在安之而已矣。¹²⁹

秦與先王兩者命運的對比，正足以提醒統治者歷史知識的重要，因此〈過秦論〉下篇的結語說：

鄙諺曰：「前事不忘，後事之師也。」是以君子爲國，觀之上古，驗之當世，參之人事，察盛衰之理，審權勢之宜，去就有序，變化因時，故曠日長久而社稷安矣。¹³⁰

賈誼不但勸諫君王施政應以歷史作爲借鏡，他本人在提出施政建議時也一再強調他的看法有史實爲佐證。譬如在另一篇有名的上疏〈治安策〉中，賈誼就說：

臣謹稽之天地，驗之往古，稟之當時之務，日夜念此至孰也，雖使禹舜後生，爲陛下計，亡以易此。¹³¹

賈誼不僅在政論性的文章（標有「事勢」兩字者）中多引史實，《新語》一書中還有十八篇標有「連語」兩字的文章，其內容基本上是將古書中有關的歷史記載加以摘錄編輯成篇的。這些文章其中一篇就以《春秋》題名，明白顯示其內容全是歷史故事。這些故事的結尾都有簡明的評語，愛憎分明，其供給世人借鑑的意圖是很明顯的。此外，〈脩政語〉上下兩篇全是記載古代聖君賢相的治國言論。〈禮容語〉下篇全是春秋史事，說明禮容的重要。（上篇已佚，內容應該與下篇相似）。總之，歷史故事在《新書》中占有近半篇幅，這證明了賈誼（以及漢初士人）歷史意識的濃厚。

賈誼深具歷史意識，他與漢初其他知識份子一樣對秦的失敗作了深刻的反省。他認爲秦之失在於迷信暴力統治，不重人倫秩序。因此他與陸賈一樣極力主張以儒家所傳承的經藝作爲重建人倫道德的依據。賈誼對五經六藝的重要有更明確的說明

¹²⁹同上。

¹³⁰同上，〈過秦下〉。

¹³¹班固，《漢書》，〈賈誼傳〉。這段文字原出於《新書》〈數寧〉一篇結尾。

。賈誼認爲六藝是先王爲體現形而上的德的六理、六美而形成的。而此形而上的德又是源自神秘的道。因此六藝具有極其崇高、神聖的地位。先王就是利用這些經典教育人民培養仁、義、禮、智、信、樂六種德行。六藝內容各有所重，賈誼一一加以說明，其中《春秋經》的內容是記載六理、六美的史籍：

《春秋》者，此（六理、六美）之紀者也。……《春秋》者，守往事之合德之理與不合而紀其成敗，以爲來事之師法，故曰：「《春秋》者，此之紀者也。」¹³²

從賈誼的說明中，我們可以看出賈誼認定形而上的理關係現實的成敗。《春秋經》就是本記載這樣關係的書。《春秋經》兼明是非與得失的特性更明顯地呈現了出來。

《春秋經》兼明是非與得失。或許是爲了使《春秋經》的這方面的內容完全呈現，賈誼特別鑽研了《春秋左氏傳》，還爲它作了訓詁。《漢書·儒林傳》記載：

漢興，北平侯張蒼及梁太傅賈誼，……皆修《春秋左氏傳》，誼爲《左氏傳》訓詁，授趙人貫公，爲河間獻王博士；子長卿爲蕩陰令，授清河張禹長子。……¹³³

賈誼是漢初《春秋左氏傳》的大家，也可說是《春秋經》學的大家了。

賈誼是漢初《春秋經》學大家，但他並未像陸賈一樣特別推崇《春秋經》。他起初對六藝一視同仁，認爲各具特色，各有其作用，彼此不可或缺。但入仕文帝之朝後，他對六藝地位輕重的看法似有了改變。文帝時漢朝政治、社會兩方面均有極其嚴重的尊卑不分的現象，天子的統治權威有瀕臨瓦解的危機。賈誼對此現象深感憂慮，他因此極力提倡「禮治」。¹³⁴禮治的內容及重要成爲他後期著作中努力闡述的重心。六藝中《禮》的地位似乎特別凸出。但我們可以看到賈誼有關禮治的看法

¹³²《新書》，〈道德說〉。賈誼思想中這些觀念都以數字六組合而成，是受了秦代水德尚六的影響。因而是賈誼早年的思想，見王興國，《賈誼評傳》（南京大學出版社，1992），頁55。

¹³³《漢書》〈儒林傳〉。

¹³⁴賈誼對當時政治、社會兩方面「尊卑不分」的情勢的描述，見於他給文帝的「治安策」一文中，此文收於《漢書》〈賈誼傳〉內。有關賈誼禮治思想的探討，見徐復觀，《兩漢思想史》，卷2，頁139-152；及王興國，《賈誼評傳》（南京大學出版社，1992），頁81-109。

大部份是源自《春秋左氏傳》，甚至是源自《春秋經》。因此與其說他特別推崇「禮」，無寧說他仍在發揮《春秋經》的要義。清代汪中就曾說過：

其（指賈誼）所陳立諸侯王制度、教太子、敬大臣，皆先王之成法，周公舊典、仲尼之志。蓋《春秋》經世之學在焉。¹³⁵

因此我們可以論斷說在賈誼後期仕宦生涯中，《春秋經》反而是他心目中最重要的一部經典。總之，賈誼初期將六藝的地位提昇到反映宇宙本體的神聖地位，《春秋經》——為六藝之一的地位自然跟著水漲船高。他仕宦後，一再強調歷史知識的重要，一再呼籲朝廷正視時勢的危險，這都促使他更重視《春秋經》。《春秋經》成為五經之首的趨勢有了更進一步的發展。

除了賈誼的《新書》外，文帝時期的另一部作品更可反映歷史意識的深入人心。這部作品就是博士韓嬰的《韓詩外傳》。就書名而論，《韓詩外傳》應是部解說《詩經》的作品，但就內容而論，本書卻是部歷史故事集。《四庫總目提要》指出這點說：

其書雜引古事古語，證以詩詞，與經義不相比附，故曰《外傳》。……班固論三家之詩，稱其或取《春秋》，采雜說，咸非其本義，殆即指此類與！¹³⁶

《韓詩外傳》中《詩》辭與古事之間的關係，不是引事以明《詩》，而是引《詩》

¹³⁵汪中，《賈誼《新書》序》，收於《述學》中。本段文字引自王洲明等注，《賈誼集校注》，（北京：人民文學出版社，1996），頁506-507，持類似看法的還有劉毓崧。劉氏在《西漢兩大儒董子賈子經術孰優論》中說：「是二子之學於諸經固多所發明。而其學之最精者，尤在於《春秋》。…是二子之經術所學，本同而淵源於聖門，亦相符合。其微有不同者，特董子之經術優於體，賈子之經術優於用耳。」見前揭書，頁523。許氏以體用的觀念區別董、賈兩人之《春秋》經術之不同，固為卓見。但筆者認為兩人之不同實另有淵源。一則兩人所面對的政治局面不同。再者，賈誼對《春秋經》的理解主要是以《春秋左氏傳》為依據。《春秋左氏傳》言禮多就春秋時代封建制度為背景而立論，強調的是封建制度中的尊卑原則及在此體制中君臣的個人道德修養內容。至於在此體制中君臣的行為具體規範，乃至國家統治的正當性及權力轉移等問題，《春秋公羊傳》才有較詳盡的回答。《春秋公羊傳》於景帝初年寫完，賈誼無緣得見。董仲舒的思想即以《春秋公羊傳》為基礎而建立其系統。漢初思想的發展有其必然的趨勢。我們不宜論定董仲舒的思想優於賈誼的思想。我們可說他們各自針對漢初政治局勢的發展而提出了他們的看法。就當世而言，他們的看法都是最恰當的。

¹³⁶《四庫全書總目提要》卷17經部16詩類二末條。

以證事。換言之，事爲主，詩爲輔。這是相當奇特的現象。據近人考察，《韓詩外傳》敘述了兩百多個歷史人物的事跡，其寫作意圖不在解經，而在明是非得失，作爲世人借鑑之用。¹³⁷徐復觀先生認爲本書的風格基本上是承自孔子的《春秋》；藉史明義，以「加強對統治者的說服力。」¹³⁸韓嬰所以用「韓詩外傳」這一名稱或許有其特別考慮。漢初「傳」字可作解經的傳注解，也可作記載古史的傳記解。韓嬰或許認爲他的作品雖是以史爲主要內容，但其意旨仍在明是非得失，與《春秋經》意旨相同，也應被看作是經傳之類作品。因此他利用了具有歧義的「傳」字作爲他的書名。如果這個推測爲真，那麼更可見歷史在韓嬰心目中的重要性，更可反映漢初士人心靈中歷史意識之深。此外，據徐復觀先生考證，《韓詩外傳》中兩引《左傳》，兩引《公羊》，兩引《穀梁》，這顯示《春秋》三傳的留傳在漢初日漸普遍，《春秋經》的重要也逐漸廣泛地爲漢初士人所承認。¹³⁹

《春秋經》在漢朝正式受到官方重視始於景帝統治之時。景帝初年，傳習《公羊春秋》的胡毋生、董仲舒兩人俱被立爲博士，而胡毋生更將《公羊春秋》著於竹帛。¹⁴⁰由是學習《公羊春秋》的士人愈來愈多，《公羊春秋》的影響愈來愈大。我們探索西漢第一部大書《淮南子》的內容可以證實時人極其重視歷史，也十分看重《春秋經》。《淮南子》在景帝後期開始編撰。淮南王劉安編撰《淮南子》的意圖與呂不韋編撰《呂氏春秋》的意圖相同，也在於「向最高封建統治者貢獻治國之道」。劉安主張治國應以老莊道家思想爲基本原則。《淮南子》首篇文章就是〈原道訓〉，闡述「道」的內涵及其作用。但它與老莊反智傾向不同的是，劉安極其重視

¹³⁷魏達純，《韓詩外傳譯注》（東北師範大學出版社，1993年），頁2，又本書光緒乙亥望三益齋本所存舊序中，歛東六十七叟胡庶善心泉說：「而《外傳》專據人事，傳以《詩》辭，明得失之儀監。…」前引書，頁363。今人林耀澣認爲《韓詩外傳》表達韓嬰本人思想，藉史與詩以爲佐證。見氏著《西漢三家詩研究》，（天津，民85年），頁239-240。

¹³⁸徐復觀，《兩漢思想史》，卷3，頁1-6，特別是頁6。

¹³⁹同上，頁20。《韓詩外傳》引《春秋公羊傳》，一爲卷二「楚莊王圍宋」條，引自宣公十五年傳文；一爲卷六「楚莊公伐鄭」條，引自宣公十二年傳文。值得注意的是，對二段《公羊傳》傳文，《韓詩外傳》主要只引敘事部份，原文的褒貶大義；《韓詩外傳》則並未全引。這代表什麼意義呢？可能的原因是韓嬰本人對這些史實有不同的評價，所以他引傳文的評價文字。另一可能原因是《公羊傳》的定本尚未成形，所以韓嬰只知故事部份，褒貶大義部份則尚不得知。這個原因可能性似乎大些。景帝時成書的《淮南子》則大引《公羊傳》的褒貶部份。表示《公羊傳》已經寫定，且已有相當大的影響。《漢書》〈循吏傳〉載：「文翁，廬江舒人，少好學，通《春秋》…。」據劉汝霖《漢晉學術編年》考證，文翁當於文帝末年爲蜀郡守。是文帝時，《春秋經》已流傳甚廣。

¹⁴⁰徐彥《公羊解詁敘疏》引載宏《序》：「子夏傳于公羊高…至漢景帝時，壽乃與齊人胡毋子都著於竹帛。」

歷史驗證。譬如〈道應訓〉一文就記載了五十幾則故事（大部份是歷史故事）作為老子《道德經》中五十幾段話的論據。關於本篇的撰寫意圖，劉安有清楚的說明：

道應者，攬撮遂事之蹤，追觀往古之跡，察禍福利害之反，考驗乎老莊之術，而以合得失之勢者也。（〈要略〉）

形而上的老莊之道竟然完全要以歷史人事加以驗證。由此可見漢人歷史意識之濃厚了。需要再強調的是劉安的終極關懷是「得失之勢」，這又是西漢初年人們現實意識的反映了。

我們前面曾論及戰國時期的法家曾利用歷史發展的觀念證明法家思想的有效，而後漢初的陸賈也提出一套歷史發展的說辭證明儒家思想的有效，現在輪到道家提出他們的歷史觀證明道家思想的優越性。《淮南子》一書中，〈俶真訓〉、〈覽冥訓〉、〈本經訓〉中都有典型的道家歷史觀的敘述——人類的文明是一段退化的過程。以「俶真訓」為例，人類歷史的退化過程可分成五個階段。最古是混冥之世，人們生活於最純樸自在的狀態中，所以「仁義不布，而萬物蕃殖，……賞罰不施，而天下賓服」。接著是伏羲之世，人們智慧開始萌發，第三個階段是「神農、黃帝」之世，人們「嗜欲連于物，聰明誘于外，而性命失其得」。第五個階段是：

周室衰而王道廢，儒、墨乃始列道而議，分徒而頌。於是博學以疑聖，華誣以脅眾，弦歌鼓舞，緣飾詩書，以買名譽於天下。繁登降之禮，飾紱冕之服，聚眾不足以極其變，積財不足以贍其費。於是萬民乃始惴離跂，各欲行其知偽，以求鑿枘於世，而錯擇名利。是故百姓曼衍於淫荒之陂，而失其大宗之本。

人類文明固然有其漫長的歷史，但儒墨兩家的思想，作為末世的言論，卻有加速使人脫離正道的效果。儒、墨兩家的價值由此可以斷定。言下之意，道家思想才是「大宗之本」，才是最理想的救世之道。《淮南子》一再利用這樣歷史變化的觀念證明道家思想的優越性。如前所述，這是漢人歷史意識的反映。但另外值得注意的是，《淮南子》這樣激烈抨擊儒、墨兩家思想，可見當時儒（包括墨）家思想已受到普遍的重視。

《淮南子》十分注重歷史經驗。除了上引篇章外，〈覽冥訓〉、〈主術訓〉、〈齊俗訓〉、〈汜論訓〉、〈人間訓〉、〈修務訓〉、〈秦族訓〉等都是例證。劉安在《淮南子》一書的序言〈要略〉中對此現象有所說明：

凡作爲書論者，所以紀綱道德，經緯人事。上考之天，下揆之地，中通諸理。雖未能抽引玄妙之中才，繁然足以觀終始矣。總要舉凡，而語不剖判純樸，靡散大宗，懼爲人之惛惛然弗能知也。故多爲之辭，博爲之說，又恐人之離本就末也。故言道不言事，則無以與世浮沈；言事而不言道，則無以與化游息。故著二十篇，有〈原道〉……

《淮南子》以道家之道爲核心觀念。但言道不言事，道之微妙可行之處不易爲人理解；但言事不言道，又怕人們離本就末。道因事而顯，事依道而行。兩者是體用關係，彼此相輔相成，不可偏廢。^{④①}劉安的這段陳述代表了道家完全接納了國人的歷史意識，也再次驗證了漢人歷史意識高漲的事實。這段話可說是先秦以來國人歷史意識最完整的表述之一。

《淮南子》這麼肯定歷史經驗的重要，除了是漢人意識高漲的反映之外，也可說是迫於《春秋經》地位高漲的表現。《淮南子》的作者群中有部份是儒家者流。他們對儒家思想的價值之宣揚亦不遺餘力。所以《淮南子》一書也遍引了《詩》、《易》、《書》的文字。除此而外，又遍引三傳，而長於說《春秋》大義。譬如主術訓云：「春秋二百四十二年，亡國五十二，弑君三十六，採善阻惡，以成王道，論亦博矣。」這顯示《春秋經》的重要在景帝時已普遍爲士人認可接納，並且，關於《春秋經》的研究已相當深入。^{④②}對《淮南子》作者群中的道家者流而言，這構成相當大的壓力，他們竭力辨稱：

夫夏商之衰也，不變法而亡，三代之起也，不相襲而王。故法與時變，禮與俗化，衣服器械，各使其用；制度法令，各因其宜。故變古未可非，而循俗未足多也。百川異源，而皆歸於海；百家殊業，而皆務於治。王道缺

^{④①} 牟鍾鑒，《〈呂氏春秋〉與《淮南子》思想研究》，頁233-234。牟氏說：「它應用「道」與「事」這對範疇來分析歷史，標誌著人類對社會歷史的認識有所深化，……。」。

^{④②} 徐復觀，《兩漢思想史》，卷2，頁199-120。

而《詩》作；周室廢而義壞，而《春秋》作。《詩》、《春秋》，學之美者也，皆衰世之造也，儒者循之，以教導於世，豈若三代之盛哉？以《詩》、《春秋》為古之道而貴之，而有未作《詩》、《春秋》之時。夫道其缺也，不若道其全也。誦先王之《詩》、《書》，不若聞得其言；聞得其言，不若得其所言。得其所言者，言弗能言也。故道可道者，非常道也。（〈汜論訓〉）

對道家而言，不可道之道才是常道。但面對漢人歷史意識之高漲之局面，面對《詩》、《春秋》（具備歷史性質的作品）地位高漲的事實，《淮南子》的道家作者群（包括劉安）不得不如上所引，對道之內涵「多為之辭，博為之說」，以事證道。否則道家的道將無人聞問。《春秋經》，特別是《公羊春秋》對景帝朝廷具有相當大的影響力可從太子廢立的事獲得確證。漢景帝七年（公元前150年），竇太后有意立景帝的胞弟梁孝王（劉武）為皇位繼承人。當時雖有大臣以違反祖宗家法的理由極力反對，但因竇太后堅持，事情幾已成定局。最後大臣袁盎引用了《公羊春秋》有關宋宣公事蹟的記載及評論迫使竇太后放棄堅持。景帝的次子劉徹才得以被立為太子，是為武帝。這個牽涉到權力轉移的歷史機緣不但證實了《春秋經》在當時所具有的權威，也證實了《春秋經》的內容確與帝國體制的維繫息息相關，具有無比的重要性。這個歷史機緣是漢武帝接納《春秋經》為立國大法的關鍵之一。

145

《春秋經》之所以具有這樣大的影響力，景帝初年立為博士的胡毋生及董仲舒的功勞應該最大。胡毋生對《春秋經》的解說，現已不得其詳。¹⁴⁴董仲舒著作據漢

¹⁴³有關這一事件的記載見《漢書·竇嬰傳》、《史記·梁孝王世家》附褚少孫續補等文，並參見陳其泰《史學與中國文化傳統》，頁125-126的敘述。由此可見漢代初年的政治思想中，《禮》的地位必然要讓位給《春秋經》。禮只能建立尊卑的體制，而政權轉移、統治正當之類的問題，《春秋經》才有解答。這類問題更關係政權的穩定。何況《春秋經》的內容包含了《禮》的原則，而《禮》的內容卻不包含《春秋經》的原則。《春秋經》優於《禮》可想而知。

¹⁴⁴《史記·儒林傳》云：「胡毋生，齊人也。孝景時為博士，以老歸教授。齊之言《春秋》者，多受胡毋生。公孫弘亦頗受焉。」何休《春秋公羊傳解詁》序言云：「往昔略依胡毋生條例。」似胡毋生有《公羊條例》一書，然此事《史記》、《漢書》均不載。因此胡毋生著作的內容究竟為何，仍有爭議。徐復觀認為「以條例言著作，乃出現於西漢末期，非漢初所能有。」認為何休之言不可信。見氏著，《中國經學史的基礎》，頁180。大陸學者馬勇說：「可以認為，胡毋生的《公羊》學仍是對《春秋經》經文依據史事進行闡發和分析的學究或研究，尚未上升到抽象的哲學分析與議論。…」見氏著，《漢代春秋學研究》，頁55。據此則胡毋生的春秋學在漢初的影響相當有限。

書記載有百二十三篇，其中將近一半內容全是在探討《春秋經》的微言大義。司馬遷稱述董仲舒的努力說：

董仲舒終不治產業，以修學著書爲事。故漢興至於五世之間，唯董仲舒爲明於《春秋》，其傳公羊氏也。^{④5}

董仲舒的成就，連胡毋生的弟子公孫弘都不得不承認。公孫弘於武帝元朔五年被任命爲丞相。^{④6}元朔六年，武帝命令傳《穀梁》學的江公與董仲舒辯論。據史書記載：

丞相公孫弘本爲公羊學，比輯其議，卒用董生，於是上因尊公羊家，詔太子受公羊春秋，由是公羊大興。^{④7}

由此《春秋經》遂成爲五經之中最重要的一部。我們要探究其原因，必須先瞭解董仲舒《春秋》學的主要內容。

董仲舒曾開宗明義地指出《春秋經》政治倫理成立的根據：

《春秋》之道，奉天而法古。^{④8}

董仲舒描述《春秋經》奉天的具體方法之一是：

仲尼之作《春秋》也，上探天端，正王公之位。^{④9}

在董仲舒思想中，天地的端緒稱之爲元，元是天地萬物的根本。

因此《春秋經》在紀年時稱一年爲元年：

唯聖人能屬萬物於一，而繫之元也……是以《春秋》變一

^{④5}《史記》〈儒林傳〉。

^{④6}公孫弘對《春秋經》地位的提昇也有相當大的貢獻。《史記》〈儒林傳〉載：「及今上（武帝）即位，而公孫弘以《春秋》，白衣爲天子三公，封平津侯。天下之學士靡然向風矣。」

^{④7}《漢書》，〈儒林傳〉。

^{④8}《春秋繁露》，〈楚莊王〉。

^{④9}同上，〈俞序〉。

謂之元。元猶原也，其義隨天地終始也。¹⁵⁰

《春秋經》奉天的另一例證是依據天道的內容來批判人事。董仲舒思想中的天不僅是萬物源起的根本，也是道德法則產生的根源。天賦予人以善善惡惡的本性，使人能實踐仁義，並且具有羞恥之心。董仲舒因此認為：

《春秋》推天施而順人理，以至尊為不可加於至羞大辱，故獲者絕之；以至辱為亦不可以加於至尊大位，故雖失位，弗君也。……¹⁵¹

根據這樣天道的內容，董仲舒詮釋了《春秋經》貶抑齊頃公及逢丑父的理由。¹⁵²

《春秋經》奉天而作，天是道德法則產生的根源；因此《春秋經》的內容就是道德法則的呈現，董仲舒因而肯定「《春秋》，義之大者也」。¹⁵³《春秋》所規定的法度是「仁義法」¹⁵⁴這兒董仲舒訴諸了人們的超越意識及道德意識論證了《春秋經》的重要，並建立其權威。

《春秋》的道理不僅是奉天而立，也是法古的結晶。法古的對象是古代的聖王。因此《春秋經》的道理其實就是「先王的遺跡。」這兒董仲舒訴諸了國人自先秦以來所建立的歷史意識來肯定《春秋經》的價值。但董仲舒的詮釋不止於此。董仲舒認為先王之道之所以可貴另有更深一層的理由在：先王之道是宇宙永恆的常道。這是《春秋經》法古的進一步理由：

《春秋》之於世事也，善復古，譏易常，欲其法先王也。¹⁵⁵

先王之道所以代表宇宙永恆的常道，理由是先王之道源自天道，或先王法天而建立他們的道理。董仲舒在〈三代改制質文〉這篇文章就大談「三代法天」的詳細內容。因此法古其實就是法天、奉天。之所以有奉天、法古之不同關鍵在於各人資質不

¹⁵⁰同上，〈玉英〉。

¹⁵¹同上，〈竹林〉。

¹⁵²《春秋經》的道理為奉天而立，因此人們在立身處世（特別是君王施政）時也應奉天，法天。有關人君奉天、法天的研究，見蕭公權，〈中國政治思想史〉，頁316-320。

¹⁵³《春秋繁露》，〈楚莊王〉。

¹⁵⁴同上，〈仁義法〉。

¹⁵⁵同上，〈楚莊王〉。

同，效法的對象也因而不同；實質爲一樣的：

聖者法天，賢者法聖，此其大數也。¹⁵⁶

《春秋經》之所以可貴，固然在於它反映了天道的內容——即天頒佈給人間的政治倫理規範，但它真正迷人之處恐怕在於它記載了上天頒佈這些內容的方式。董仲舒思想中的天既是自然規律，也是活靈活現的人格神。祂有絕大的力量頒佈旨意，決定人事。但祂頒佈旨意的方式與西方啓示宗教中的上帝不同。後者透過話語直接將祂的旨意啓示給世人。中國的天，其特徵之一是不言（不說話）。董仲舒繼承了這一宗教傳統。天意的呈現除了自然規律這個管道外，另有其他方式——祥瑞與災異。天不僅頒佈道德律則，也親自監督道德律則在地上的執行。順從天意的就有獎賞，即祥瑞；違反天意的有懲罰，即災異。這就是人所熟知的「天人感應」思想。¹⁵⁷董仲舒認爲《春秋經》就是本記載天人感應事蹟的書：

故《春秋》之所譏，災害之所加也；《春秋》之所惡，怪異之所施也。¹⁵⁸

根據這樣的理論，歷史中的變化全是天意決定的。天意透過祂審判人事的結果來顯示祂所要頒佈的旨意的內容。換言之，天藉「明（人事）得失」來「正是非」。董仲舒認爲孔子相當明瞭天意的這種表達方式。《春秋經》之作就是要把天意的這樣表達方式呈現出來。董仲舒因此強調《春秋》「正是非」之餘更強調其「明得失」的功能。他認爲《春秋經》以「明得失」來「正是非」。¹⁵⁹我們前面討論過，先秦

¹⁵⁶同上。

¹⁵⁷《春秋繁露》中強調「天不言」的話有：「天不言，使人發其意。」（〈深察名號〉）；「天雖不言，其欲瞻足之意可見也。」（〈諸侯〉）；「聖人視天而行，…其羞淺末華而貴敦厚忠信也，欲合天之默然不言而功德成也。」（〈天容〉）；「天不言，而意以物。」（〈循天之道〉）。天不言，如何使人發其意？董仲舒的回答是〈循天之道〉中的話：「天不言，而意以物。」此物即鄒衍遺說所主張的陰陽五行說的變化。人君法天只要觀一年四季中陰陽五行的消長即可得知天意。此外，如前所述，《春秋》之道，奉天而法古。《春秋經》的內容也是天意的呈現，而且比陰陽五行變化所呈現的具體、更完備。因此《春秋經》的重要性不言而喻。

¹⁵⁸天人三策第二策。見《漢書》〈董仲舒傳〉，（台北：宏業書局，民61年），頁2514。

¹⁵⁹董仲舒說「《春秋》明得失」。「得失」兩字可能有二義：第一義的「得失」強調對錯的意思。例如〈楚莊王〉中的「《春秋》常於其嫌得者」一句，許多版本中「得」字作「德」。得德通用，「得」字意指行為本身合德與否。這樣的「得失」即與「是非」一辭意思相同。第二義的「得失」是關連結果而言，指結果的好壞。董仲舒認爲《春秋經》中「明得失」一語大部份用的是這一層意思。董仲舒於《春秋繁露》中

諸子著書立說常採取這樣論述方法，並且趨勢愈來愈明顯。換言之，對歷史的依賴愈來愈大。像韓非子就是其中最明顯的一個。他廣收歷史故事作為論據。但他所謂的歷史中包含相當多的傳說、寓言，可信度不夠，因而他的論證不免予人「自圓其說」的感覺；《呂氏春秋》廣收歷史故事以證成其說，並因此冠上史書之名，希望藉此化解人們上述的疑慮，他的作品可信度也許是高了些了，但畢竟不是真正的史書，因此書名仍不免招來「不倫不類」的譏評；《韓詩外傳》藉傳字的歧義讓史實與道理並列，史實能與道理的結合性較強。但它畢竟還只是傳注，權威仍然不足。現在，董子認為《春秋經》也是本以史實論證道理之書，但其性質與上面諸書全然不同。第一，它本身就是本純粹的編年史書，其中的記載又是真有其事。其次，真有其事的史事本身不僅呈現也（透過天意的干預）證成了是非道理。這樣《春秋經》中所呈現的道理，不僅具體明白，並且客觀有效。其說服力自然與前面諸書不同；其內容人們容易知曉並且樂於奉行。據說孔子本人就是依此道理而創作《春秋經》的。董仲舒引述孔子創作《春秋經》的意圖的話如下：

吾因其行事，而加乎王心焉，以為見之空言，不如行事博深切明。¹⁶⁰

董仲舒闡釋「見空言於行事可博深切明」的理由是：

春秋明得失，差貴賤，本之天王之所以失天下者，使諸侯得以大亂之說，而後引而反之，故曰博而明，深而切矣。¹⁶¹

司馬遷繼承董仲舒的看法，但引孔子的話略有不同：

我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。¹⁶²

孔廣森認為孔子這句話的意思是：

一再強調這一點：「《春秋》記天下之得失」（〈竹林〉），「孔子明得失」（〈王道〉、〈俞序〉），「《春秋》明得失」（〈重政〉）。其實在董仲舒的道德史觀中，行為的是非與結果的好壞有必然的關係。因此得失有這二方面的意思不足為怪。

¹⁶⁰ 《春秋繁露》，〈俞序〉。

¹⁶¹ 同上，〈重政〉。

¹⁶² 《史記》，〈太史公自序〉。

理不窮其變則不深，事不當其勢則不切。高論堯舜之道，而無成敗之效，則不著不明。故近取春秋，因亂世之事，季俗之情，漸裁以正道，庶賢者易動，不肖者易曉，亦致治太平之所由基也。¹⁶³

總之，透過歷史呈現及檢證的道理，才能給人多方面的印象：內容深刻、切合人事，並且真實可靠。這樣的道理才能爲人衷心接納，勉力奉行。上引孔子的話以及後人的分析可說是國人歷史意識最深刻、最完整、因而也是最成熟的展現。這樣的歷史意識固然是先秦長期發展的結果，更是漢初特殊歷史情勢所造就的。對董仲舒、司馬遷而言，孔子就是呼應了國人內心深處的這種歷史意識之需要而作《春秋經》。我們前面說過，漢初許多知識份子認定儒家經典所提倡的倫理道德應說是漢朝立國所需的。但若無《春秋經》史實以證明這些道理的有效一滿足了漢初君臣心中的歷史意識及現實意識的需要，他們（特別是漢代君王）會衷心接納儒家思想這件事恐仍在未定之天。《春秋經》對儒家思想成爲王朝官方之學貢獻最大。從這一事實來看，《春秋經》也應被看作是五經之首。

我們前面曾論及，《春秋經》本是部孔子呈現政治倫理的教科書，但可能是從孔子的第一代弟子—像子夏等開始，就有人把《春秋經》看作是本探討現實上的吉凶成敗的書。《韓非子》、《呂氏春秋》都持這樣的看法。漢初的士人像陸賈、賈誼更是明白地認同這一看法。現在董仲舒再藉孔子之口宣佈這本來就是他創作《春秋經》的意圖。那《春秋經》不僅「正是非」、更「明得失」應是不可否認的事實了。但《春秋經》意旨隱微也是個不爭的事實。荀子就曾對《春秋經》的這一缺失有所批評：「《春秋》約而不速。」¹⁶⁴因此如果只肯定《春秋經》明得失，卻不能明確指出其內容，《春秋經》在漢朝君臣心目中的地位仍不穩固，仍不能從五經中脫穎而出。漢初陸賈已舉出一些例證，未聞其詳。真正使得《春秋經》「正是非」以及「明得失」兩方面內容都大顯於世的是董仲舒。這是董仲舒成爲公羊學大師，博得司馬遷讚揚的最重要原因。董仲舒對自己的職責有相當的自覺：

《春秋》記天下之得失，而見所以然之故，甚幽而明，無傳而著，不可不

¹⁶³ 《春秋繁露校釋》，頁287引。

¹⁶⁴ 《荀子》〈勸學〉。這也是戰國時有《韓氏微》、《張氏微》、《虞氏微傳》這樣書名的書出現的原因。

察也。夫泰山之爲大，弗察弗見，而況微眇者乎！故按《春秋》而適往事，窮其端而視其故，……¹⁶⁵

《春秋繁露》中有相當多的篇章內容是在探討古人行事成敗的原因。他在上面一段引文之後即舉了齊頃公的事蹟作爲例證：

齊頃公親齊桓公之孫，國固廣大，而地勢便利矣，又得霸主之餘尊，而志加於諸侯，以此之故，難使會同，而易使驕奢，即位九年，未嘗肯一與會同之事，有怒魯衛之志，而不從諸侯于清丘斷道，春往伐魯，入其北郊，顧返伐衛，敗之新築；當是時也，方乘勝而志廣，大國往聘，慢而弗敬其使者，晉魯俱怒，內悉其眾，外得黨與衛曹、四國相輔，大困之鞍，獲齊頃公，斬逢丑父。深本頃公之所以大辱身，幾亡國，爲天下笑，其端乃從懾魯勝衛起；伐魯，魯不敢出；擊衛，大敗之，因得氣而無敵國，以興患也。故曰得志有喜，不可不戒。此其效也。¹⁶⁶

這段話分析了齊頃公因出身不凡而促使他驕奢的原因，並敘述了他驕奢的情況以及最後羞辱的下場。董仲舒總結事變發生的端緒，並提出因這段史實而證立的《春秋經》政治倫理思想。注意結尾的「效」字，這說明春秋之道的確有效。

對照《春秋經》文來看，我們更可以瞭解董仲舒的貢獻。《春秋經》有關這段史實的記載只有下列寥寥數條：

宣公十二年冬十有二月，魯人、宋人、衛人、曹人同盟於清丘。

宣公十三年春，齊師伐衛。

宣公十七年夏六月己未，公會晉侯、衛侯、曹伯、邾婁子同盟於斷道。

宣公十八年春晉侯、衛世子臧伐齊。

成公二年春齊侯伐我北鄙。夏四月丙戌，衛孫良夫帥師及齊師戰于新築，衛師敗績。六月癸酉，季孫行文……帥師會晉郤克、衛孫良夫、曹公子乎及齊侯戰於鞍，齊師敗績。

¹⁶⁵ 《春秋繁露》，〈竹林〉。

¹⁶⁶ 同注⁶¹。

經文只是條列事跡，彼此之間的因果關係不明，所要呈現的道德教訓自然也不清楚。無怪乎王安石要批評它爲「斷爛朝報」。經過董仲舒的分析論述，孔子記載這些事件的微言大義完全凸現。《春秋經》藉「明得失」以「正是非」的性質也獲得證實。¹⁶⁷董仲舒舉了齊頃公的事蹟說明了《春秋經》明「失」的一面，接著董仲舒又舉同一個人的事蹟說明《春秋經》明「得」的一面：

自是之後，頃公恐懼，不聽聲樂，不飲酒食肉，內愛百姓，問疾弔喪，外敬諸侯，從會與盟，卒終其身，家國安寧。是福之本生於憂，而禍起於喜也。¹⁶⁸

關於這段論述，《春秋經》的記載依然簡略不詳、幽微不顯：

成公二年秋七月齊侯使國佐如師。己酉，及國佐盟于袁婁。

成公二年冬十有一月丙申，公及楚人、秦人……齊人、曹人……盟于蜀。

成公五年十有二月己丑，公會晉侯、齊侯……同盟於蟲牢。

成公七年秋公會晉侯、齊侯……杞伯救鄭。八月戊辰，同盟於馬陵。

成公九年春王正月公會晉侯、齊侯……同盟于蒲。冬十有一月，葬齊頃公。

。

經過董仲舒的闡釋分析，因果關係分明，頃公事蹟又成爲《春秋經》道德教訓的驗證。¹⁶⁹最後董仲舒引用了老子「禍福相倚」的看法作爲齊頃公一生行事的寫照。¹⁷⁰言下之意，《春秋經》所明得失關係人生的禍福遭遇。他的感嘆「嗚呼，物之所由來，其於人切近，可不省耶！」，自然能聳動人心，促使人們接納《春秋經》的教

¹⁶⁷董仲舒的分析優於《公羊傳》。《公羊傳》只在成公二年秋七月的經文之後提及鞍之戰的源起以及齊侯戰敗的原因—齊侯之母蕭同叔子對晉國使者十分無禮，晉國使者懷恨在心，於是發動對齊之戰。《公羊傳》的解釋在經文中找不到根據。相對的，董仲舒的解釋涵蓋多條經文記事，比較周延，也比較有說服力。

¹⁶⁸同注^①。

¹⁶⁹記得我們前面曾提及《春秋經》對齊頃公的批評。當時董仲舒是利用天道的內容爲標準來解釋《春秋經》貶抑齊頃公的理由。在那段分析中，董仲舒證明了《春秋》奉天而正是非。

¹⁷⁰這證明董仲舒也受到黃老思想的影響。值得再分析的是：黃老思想相當注重得失的因果問題。漢初流行的《黃帝四經》中的第一經《經法》的首句就作：「道生法。法者，引得失以繩，而明曲直者也。」黃老學派認爲道所產生的法是衡量是非得失的準繩。黃老學派極其關注人間的吉凶禍福。《春秋經》要與《黃帝四經》爭地盤，只「正是非」而不「明得失」是不足吸引人的。在此意見氣候的影響下，漢初士人一定要特別強調《春秋經》「明得失」這一面。董仲舒在這方面的努力最有貢獻。

誨。

孔子著《春秋經》，以史明義，不僅深切著明，還有更深的緣由及意圖。董仲舒解釋說：

有非力之所能致而自至者，西狩獲麟，受命之符是也，然後託乎《春秋》正不正之間，而明改制之義，一統乎天子，而加憂於天下之憂也，務除天下之所患，而欲以上通五常，下極三王，以通百王之道而隨天之終始，博得失之效，而考命象之爲，極理以盡情性之宜，則天容遂矣。^{①①}

《春秋經》應天命而作，當一王之新法。《春秋經》致力於除天下之患，希望貫通五帝三王以及百王之道，這是董仲舒對《春秋經》奉天法古原則更進一步的闡釋。茲不贅述。這些闡釋對《春秋經》地位的提昇自有助益，也不待詳證。董仲舒強調《春秋經》「務除天下之所患……博得失之效。」爲此他必須臚列更多例證。《春秋經》對鄭襄公、鄭悼公都有貶抑之辭。董仲舒認爲這是因爲這兩位君王各有不義之舉。他不僅詳述了這兩人不義之舉的具體內容，並指出其悲慘的結局「楚與中國，俠而擊之，鄭罷敝危亡，終身愁辜。」董仲舒最後下結論說：

吾本其端，無義而敗，由輕心然。孔子曰：「道千乘之國，敬事而信。」知其爲得失之大也，故敬而慎之。今鄭伯既無子恩，又不熟計，一舉兵不當，被患不窮，自取之也。是以生不得稱子，去其義也；死不得書葬，見其窮也。曰：有國者視此，行身不放義，興事不審時，其禍如此也。^{①②}

董仲舒又具體展示了「《春秋》明得失」的內容。而此內容再一次驗證了《春秋經》所提供的教訓的有效。董仲舒最後對人君恐嚇意味十足的勸諫也就顯得理直氣壯，不由得人君不接納了。董仲舒認爲《春秋經》所以明得失，就是要給提供後人借鏡的教訓。他特別指明這一點：

古之人有言曰：「不知來，視諸往。」今《春秋》之爲學也，道往而明來者也。然而其辭體天之微，效難知也，弗能察，寂若無，能察之，無物不

①①《春秋繁露》，〈符瑞〉。

①②同上，〈竹林〉。

在。①73

董仲舒本人「親見四世之事」，①74他經歷過漢初政治局面維持穩定的艱辛過程。他知道帝國的長治久安必須要有一套完整而有效的理論與法度作爲立國的基礎。他認爲這套理論與法度可從《春秋經》中獲得。因爲《春秋經》記載前世成敗興亡的緣由。這是他苦心積慮闡釋《春秋》之微的根本動機：

故吾按《春秋》而觀成敗，乃切情愔於前世之興亡也。①75

他的努力，成績十分驚人。我們只要舉〈王道〉篇中的一小段即可看出：

《春秋》明此存亡道可觀也。觀乎蒲社，知驕溢之罰；觀乎許田，知諸侯不得專封；觀乎齊桓、晉文、宋襄、楚莊，知任賢奉上之功；觀乎魯隱、祭仲、叔武、孔父、荀息、仇牧、吳季子、公子目夷，知忠臣之效；觀乎楚公子比，知臣子之道，效死之義；觀乎路子，知無輔自詛之敗；觀乎“公在楚”，知臣子之恩；觀乎“漏言”，知忠道之絕；觀乎“獻六羽”，知上下之差；觀乎宋伯姬，知貞婦之信；觀乎吳王夫差，知強陵弱；觀乎晉獻公，知逆理近色之過；觀乎楚昭王之伐蔡，知無義之反；觀乎晉厲之妄殺無罪，知行暴之報；觀乎陳佗、宋閔，知嫉淫之過；觀乎虞公、“梁亡”，知貪財枉法之窮；觀乎楚靈，知苦民之壞；觀乎魯庄之起台，知驕奢淫泆之失；觀乎衛侯朔，知不即召之罪；觀乎執凡伯，知犯上之法；觀乎晉卻缺之伐邾婁，知臣下作福之誅；觀乎公子翬，知臣窺君之意；觀乎世卿，知移權之敗。①76

《春秋經》記載了那麼多可供我們「觀」以及「知」施政得失的史實，《春秋經》

①73 同上，〈精華〉。

①74 《漢書》，〈匈奴傳〉贊。

①75 《春秋繁露》，〈精華〉。

①76 同上，〈王道〉。《春秋繁露》其他篇章並未記載關於這些人物行事得失的具體分析。董仲舒是公羊學大師，他一生主要的活動是教誨弟子。我們相信在日常的教誨中，這些內容應該包括在內。董仲舒的作品亡佚甚多，許慎《五經異議》中載有《公羊董氏說》一書，現已佚。這本書中應可找到更多董仲舒闡釋「《春秋》明得失」的例證。這些例證應是兩漢人所熟知的。

也就提供了那麼多客觀有效的治國教訓。《春秋經》簡直就是本政治倫理思想的百科全書，因此董仲舒盛贊《春秋經》的內容說：

《春秋》論十二世之事，人道浹而王道備。¹⁷⁷

董仲舒似乎深怕世人還不明瞭《春秋經》的重要，在據說可能是《春秋繁露》一書的序言〈俞序〉中，引用了孔子弟子們的警告與勸誡：

故子貢、閔子、公肩子言其切而為國家資也。其為切而至于殺君亡國，奔走不得保社稷。其所以然，是皆不明于道，不覽于《春秋》也。故衛子夏言：“有國家者不可不學《春秋》，不學《春秋》則無以見前後旁側之危，則不知國之大柄，君之重任也。故或脅窮失國，擒殺于位，一朝至爾。苟能述《春秋》之法，致行其道，豈徒除禍哉！乃堯、舜之德也。”¹⁷⁸

董仲舒稱贊《春秋經》的重要，真可以說是無以復加了。而後他的弟子司馬遷繼承師說，總結《春秋經》的內容及重要性如下：

夫《春秋》，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。《易》著天地陰陽四時五行，故長于變；《禮》經紀人倫，故長于行；《書》記先王之事，故長于政；《詩》記山川溪谷禽獸草木牝牡雌雄，故長于風；《樂》樂所以立，故長于和；《春秋》辨是非，故長于治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。撥亂世反之正，莫近于《春秋》。《春秋》文成數萬，其指數千。萬物之散聚皆在《春秋》。《春秋》之中，弑君三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者不可勝數。察其所以，皆失其本已。故《易》曰‘失之毫釐，差以千里’。故曰‘臣弑君，子弑父，非一旦一夕之故也，其漸久矣’。故有國者不可以不知《春秋》，前有讒而弗見

¹⁷⁷同上，〈玉杯〉。

¹⁷⁸同上，〈俞序〉。

，後有賊而不知；爲人臣者不可以不知《春秋》，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。爲人君父而不通于《春秋》之義者，必蒙首惡之名；爲人臣子而不通于《春秋》之義者，必陷篡弑之誅，死罪之名。其實皆以爲善，爲之不知其義，被之空言而不敢辭。夫不通禮義之旨，至于君不君，臣不臣，父不父，子不子。夫君不君則犯，臣不臣則誅，父不父則無道，子不子則不孝。此四行者，天下之大過也。以天下之大過予之，則受而弗敢辭。故《春秋》者，禮義之大宗也。¹⁷⁹

大史家司馬遷的話不但肯定了《春秋經》的重要，也證實了《春秋經》從五經之中脫穎而出的事實。《春秋經》在武帝時終於成爲漢帝國的立國大法。無論朝政大事、重大刑案以及邊境問題的解決都以《春秋經》作爲理論依據。¹⁸⁰一本像《春秋經》這麼簡明的編年史書，居然會成爲漢帝國的憲法，這恐怕是世界古老文明史中最奇特的現象了。我們要追溯其原因，中國人深富歷史意識這一事實不是最主要的原因，也應是其中之一了。

¹⁷⁹《史記》，〈太史公自序〉。

¹⁸⁰陳其泰，前揭書，頁125-139。

Why did "The Spring and Autumn Annals" enjoy the dominant voice among the Five classics in the Western Han?

Tuan-sui Chang*

Abstract

Why did the Spring and Autumn Annals become the dominant scripture in the Western Han? One of the main reasons is, agreed by most scholars, that the sacred work, supposedly composed by Confucius himself, proposed some principles favored by the emperors, such as the unification of the empire, the emperor's superiority to his ministers. The author accepts this judgement, but would like to propose another, even deeper, reason for the fact. The reason is the development of the historical consciousness in the ancient China. Since the very beginning of Chinese history, Chinese have thought that history is the embodiment of the Tao, therefore, history is the reservoir of truth. This view explains why almost all Chinese thinkers during the ancient time argued not by logic but by historical precedents. This view also explains why the Spring and Autumn Annals, a history in itself, therefore a reservoir of truth, enjoyed the dominant voice in the Western Han.

Key words: the Spring and Autumn Annals, Tung chung-shu, historical consciousness.

*Associate Professor, Department of Chinese Literature, Tunghai University

《莊子·外雜篇》中的養生思想

劉榮賢*

提 要

本文在於探討《莊子·外雜篇》中所表現出來的戰國時代的養生思想。本文由《內篇》與《外雜篇》中之養生思想一主「心」，一主「形」之不同為開端，闡發莊子以下中國養生思想逐漸走向近於陰陽家以一己生命與天地氣化合一的思維方向，此時之養生思想已改以「形」、「精」等觀念為主題。而此一脈絡乃是戰國思想由「心之自覺」朝向「物性開發」之發展方向之反映。最後本文將養生思想歸結為戰國後期「君道」思想的一部份，認為其與黃老思想之發展有密切之關係。《外雜篇》本非出於一人一時一地之作。然因今日吾人尚無法分別其中各篇之確實著作年代，以及其與當代各家思想脈絡間之關係。然而其至少是莊子之後道家思想後續發展所產生之材料，在時代上屬於莊子之後的戰國後期及秦漢之間，基本上仍有代表某一學術史發展階段之整體性意義，因此本文暫以《外雜篇》為一整體，以做為研究之對象。

關鍵詞：莊子 莊子外雜篇 道家思想 氣 養生 神 養形
貴身

* 靜宜大學中文系副教授

一、前言—養生思想之起源與道家之關係

中國先秦時代「養生」一辭最早見於《莊子·養生主》中「吾聞庖丁之言、得養生焉」之語。然《內篇》中的「養生」觀念，與《外雜篇》中的養生觀念在方向上已有不同。《內篇》基本上代表莊子本人之思想，而《外雜篇》則是莊子之後之道家思想之發展，及基於天道思想之下諸家思想融合後所產生的材料。^①莊子之年代約在戰國之中期稍後，莊子略晚於孟子。孟莊之後，戰國學術由於百家之言逐漸多元化，加上天道觀念之興起，各家思想在大格局之思維之下相互激盪與融合，促成了學術之蓬勃發展。事實上真正戰國思想之高峰是在戰國時代之後期。

此一時期由於陰陽氣化之思想發展已更加成熟，道家的「養生」思維與陰陽氣化之觀念結合，促使養生思想開始朝向「身」、「形」之觀念發展。這與處在氣化思想形成之早期時代(約戰國中期)之莊子，其養生之義重在代表一生命情態之「全德之神」，而並不重視「身形之養」者實有不同。本文即以《內篇》與《外雜篇》為戰國中後期不同之學術思想發展階段之觀念為基礎，探討《外雜篇》中由《內篇》重「神」轉而逐漸開展出「尊身」、「養形」之養生思想，藉以確定《莊子·外雜篇》在先秦時代開出「身」、「形」思維之養生觀念在中國思想史上的意義和地位。

「養生」觀念本身基本上是一種身體思維，這種身體思維起源於中國人將人生界擴大至宇宙自然界之後，在一己之生命置身於廣大之宇宙中時，所產生的與天地氣化合流之生命情態。道家思想產生之前的周代文化與儒家思想時期，中國人之思維方向依於封建禮樂之精神，基本上定位在人與人之間的倫理關係，此一關係建立在人類天性中之血緣親情，即五倫中最根本的「父子」一倫，其餘之人倫則是以父子關係為基準按其親疏遠近之關係而擴展引申出來。父子之倫本質上是一種基於「同體」之「感應」與「合一」。此乃是來自於一天性之自然，只須要「呈現」，^②

① 《莊子》於西漢初年成書時已有《內篇》與《外雜篇》之分別。唐陸德明於《經典釋文·莊子音義序》中曰「《內篇》眾家皆同」，《外雜篇》則「注者以意去取」。見《經典釋文》(上海：上海古籍出版社，1985年10月，頁65-67)。另明末王船山於《莊子解》之〈外、雜篇序〉中亦主張《內篇》與《外雜篇》為不同的學術階段。該書收入《船山遺書全集》第18冊(臺北：自由出版社，1972年11月，頁10119、10287)可分別參看。

② 孟子謂之「擴充」。

並不須要「反觀」。

然而道家之生命情態則有不同，道家跨越出家庭中的人倫關係，而強調人與天地萬物之合一，此「合一」基本上亦可謂是「同體」，即人與天地氣化之同體。然而將「人」之生命提升，而與天地萬物打成一片，則其所面對者已不止是「人」，而已包括自然界之「物」，「人」與「物」交融之世界在道家思想之觀念中其實是以「物」之面貌存在的。代表「人」與「人」之倫理關係之「父子血緣」是基於一血脈同體之自然，然「人」與「物」則無此體會。因此道家之聖人在將宇宙自然界納入一己之生命內容中時，必須先有一「提升」，此一「提升」本質上是一種「反觀」與「抽離」。「反觀」乃是欲將萬物納入一生命內容之中而為一之時，以一己之生命為主體，而對其所產生之確認與觀照，而「抽離」則是由人與人之間跨越至「人」與「物」為一之生命層次之跳躍。然「反觀」與「抽離」並非欲與「萬物」對立，相反的，只有透過「反觀」與「抽離」，人之生命存在才能「提升」而與天地萬物「合流」。換言之，必須將人「轉換」成為一與「物」相對應之主體，才能將「物」納入「人」的存在世界之中，因此「人」才能和「萬物」為一。否則，「人」和「物」基本上可以是兩個不相應的世界，道家產生之前的孔子時代之儒家對宇宙自然界之所謂「存而不論」之觀念正是此一思維。此即是儒家與道家之思維在本質層次上之區別。

儒家思想之主軸在「仁」與「義」，其範疇在人與人之關係；而道家則在於「德」與「知」，範疇則在人與物之關係。「仁」之本質在於「同體」，而「知」之本質則在於「慧觀」。二者雖然皆可以導引出「物我為一」之結果，然而在觀念本質上一是「投入」，一是「抽離」；一是「性動」，一是「觀照」，二者仍有其分別。

養生思想基本上是建立在「人」與「物」之關係上的思維。因此，養生之觀念乃是起源於先秦道家將人生界擴大至宇宙自然界，而強調人有可以與天地萬物合流之生命情態之時，當然它也是以先秦時代「氣」與「陰陽」觀念之發展為基礎的。

二、《外雜篇》與《內篇》養生之重點在「形」與「神」之不同

《外雜篇》的養生觀念和莊子的養生觀念因時代之差異已有不同，其關鍵在於「形」之一義。莊子之所謂「養生」事實上即是其生命境界與情態之展現，莊子之所謂「逍遙」，基礎在「齊物」。齊物之義雖是主張任「氣」而不任「心」，然其所欲成就者為一生命之內容，其實是在「心」而不在「氣」。因此莊子之養生思想有一重要之意義，即是莊子從來不將生命內容之主體性置於「形」之一義上。在《內篇》之材料中，與「形」對稱者常是「心」。

- 形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎！
- 其形化，其心與之然，可不謂大哀乎！（以上齊物論）
- 形莫若就，心莫若和。（人間世）
- 固有不言之教，無形而心成者也。（德充符）
- 且彼有駭形而無損心，有旦宅而無情死。（大宗師）
- 是於聖人也，胥易技係，勞形怵心者也。（應帝王）

《內篇》之材料中將「形」和「心」對稱，其中存有一揚「心」而貶「形」之意，教人忘「形」以遊「心」。莊子並不看重「形」。《德充符》曰：

丘也嘗使於楚矣，適見豚子食於其死母者，少焉眴若皆棄之而走。不見己焉爾，不得類焉爾。所愛其母者，非愛其形也，愛使其形者也。

「形」與「使形者」對稱，莊子正是在於強調「使形者」較「形」為可愛。另《大宗師》又曰：

- 特犯人之形而猶喜之。若人之形者，萬化而未始有極也，其為樂可勝計邪！
- 今一犯人之形，而曰人耳人耳，夫造化者必以為不祥之人。

莊子所謂「善吾生者，乃所以善吾死也」，正是強調人不應執著於氣化之形體。而〈德充符〉一篇之中莊子所描述之聖德之人，其容貌大抵皆是醜陋不堪。在莊子之意，「形」亦是在吾人之生命之中所必須解構者，人唯有忘卻形體，才能融入宇宙天地之大化之中。〈大宗師〉中莊子描述「坐忘」之境界為「墮肢體，黜聰明，離形去智，同於大通」。則不但形體須捨，甚至心智亦不可得。

吾人若再從〈養生主〉中「庖丁解牛」之寓言來看，則莊子之所謂「養生」其實是一種打落相對世界之形體及心知之認識作用，而融入絕對世界之一氣生化之中之生命境界。因此形體之存廢，在莊子之生命內容中，根本不措於懷。莊子生命境界之重點其實在「神」之一義，「神」指生命全體與天地萬物之合一，不但超越「形體」，同時也超越「心知」。因此有形生命之長短壽夭，應一概歸之於大化。〈莊子·內篇〉雖未在文字上明言，然吾人可以斷言：以人為之力愛養肉身，企圖延長有形生命住世之壽命，在莊子看來，其本身即是一違反自然之事。

三、《外雜篇》中養生思想產生的時代意義

上文曾提及，「養生」之觀念起源於道家將中國人之思維擴大至宇宙自然界之後的戰國時代。在此一思想發展之時代背景中，其最重要之意義在於當代「物性」之開發與興盛。春秋戰國以來，中國人「氣」之觀念隨著歷史的進程而逐漸發展，配合了當時社會規模之變動與擴大，使得中國人開始不得不注意到其生活與生命之環境。

莊子之養生觀念，雖然就其思想之內在結構而言，是建立在「氣」之觀念之基礎上；然而莊子之生命情態依然歸結在一無待逍遙之「心」，而非是氣化所結構之「生命形體」，此一觀念與其後在《外雜篇》中所出現的以「養形」為內容之養生思想並不相同。

此一現象可以解釋為：《外雜篇》之時代中國社會中之物性流動較之莊子時代已更加繁盛。莊子時代中國人「氣」之思維之發展只能使人注意到環境與空間觀念之延伸和擴大，雖然在此一環境空間之擴延中，人也可以有將一己之身投入於宇宙大化中之生命情態。然而基本上「天」、「人」只是一種「異質的和諧」，生命境界之本質依然是「心」而不是「物」。這代表莊子時代，「心」對於「物」依然有較強之主宰力。

然而戰國時代物質文明之發展一日千里，物性之擴展必然會逐漸「侵犯」到「

心」之領域，所謂「侵犯」之意義其實就是「同化」。人類在面對廣大的物性環境對象而投入其中時，當然會有「一體」之感覺，此一覺知開始時是以「心」為主體而對環境之「物」加以包涵，以成就一整體之生命內容。然而當物性之力逐漸加強時，生命內容也會逐漸「物化」；此時反而是生命溶入於氣化之中，而逐漸產生「同質性」。此時之所謂「天人合一」，其重點也將由「心」而逐漸向「物」之方向轉換。此正是「身」、「形」等觀念逐漸取代原來之「心」而成為生命內容的新思維主軸的時代背景。

因此，若說得更精確些，中國先秦時代之養生觀念，事實上是從「氣」之思維發展中所引發的「自體生命」與其所植根之「環境」之「同質性」之發現而開始的。然而若就此一角度觀之，則《內篇》與《外雜篇》同樣都可以被解釋為「主觀生命」與「客觀環境」之合一，^③則其二者之差異何在？何以本文之研究只斷限在《外雜篇》之範圍？莊子在《內篇》中之所謂「養生」，展現出來的是一「乘物以遊心」之生命境界。「心」能乘「物」，則此「心」可以不與「物」相摩而「游乎天地之一氣」。「心」與「物」只是一種「同步運作」之功能。《內篇》中從未開發出「心與物同質」之觀念，此是其與《外雜篇》最重要的不同。而《外雜篇》之所以開出「養形」、「尊身」及「重生」之觀念，正是由於當時先秦「陰陽氣化」之思想已經發展至注意到「主觀生命」與「客觀天地」之「同質性」思維之地步。

由於體認到身體生命與外在環境之「同質性」，吾人有限之肉身生命才可能透過和天地一氣之同質感應與流通，而達到生命在「時間」與「空間」上之擴延。因此養生觀念和戰國中後期以來中國人世界及空間觀念之擴大有必然之關係。

環境觀念之擴大相對的會使人之存在顯得渺小，因此對人之生命存在自然產生壓迫感。然而宇宙之間任何不均衡之二元對立發展到某一臨界點之後，似乎都會有一種反向發展之抗力，因此「壓迫」與「懸殊」也必然激起反作用力，而產生企圖朝向「均平」與「和諧」之逆向發展。此時常會刺激弱勢之一方尋求並凸顯和強大對方之交集中之同質性，而藉由此一同質性之凸顯與對方產生「統合」。一旦統合，則所謂「壓迫」自然就會消失，同時也就無所謂「渺小」。因此，「物性」對「人」所產生之「壓迫」感，其實反而正是促成「人」融入於「天地」之間，而成就天人合一發展之催動力。中國先秦時代社會與物質文明之發展之所以刺激養生思想

^③即所謂「天地與我為一，萬物與我並生」。

之興起，此或許可為其解釋之原因。因為養生之觀念正是建立在身體生命與宇宙天地之「一體性」與「同質性」之關係之上。

四、《外雜篇》養生思想中「形」之意義與地位

《內篇》中不重「形」，可以由其思想結構的另一方面印證，此即是《內篇》中莊子亦不重視「精」之觀念。「精」字在《莊子·內七篇》中只出現過兩次，其中有意義者只有《德充符篇》中之「外乎子之神，勞乎子之精」。由《內篇》之整體思想看來，莊子對「精」字之義並未加以發揮，可能根本只是承襲傳統之舊義而已。^④

《老子》書中提及「精」字者有二章。第五十五章「骨弱筋柔而握固，未知牝牡之合而全作，精之至也」，其「精」字指構成吾人生命之純粹物質之所謂「精氣」。另外第二十一章形容「道之為物」時曰「窈兮冥兮，其中有精，其精甚真，其中有信」，此處「精」字意義較為模糊，然應該也可以解釋為構成萬物之純粹物質。如此則《老子》書兩處提及「精」字，一指人，一指天，而天與人之通合正在於純粹之精氣。此一觀念在老莊之時代已經存在，只是似乎沒有受到太大的重視。

「精」字一義雖然在《老子》書及《莊子·內篇》中未受重視，然而此一觀念其實是進入《外雜篇》思想階段之後「養生」觀念發展之關鍵。上文曾提及《莊子·外雜篇》以下養生觀念發展之重點在於「形」之觀念逐漸被注意，而論「形」即是由論「精」而來。「形」、「精」連言在《外雜篇》之材料中已屢屢可見：

- 形勞而不休則敝，精用而不已則勞。(刻意)
- 棄事則形不勞，遺生則精不虧。夫形全精復，與天為一。天地者，萬物之父母也，合則成體，散則成始。形精不虧，是謂能移；精而又精，反以相天。(達生)
- 夫昭昭生於冥冥，有倫生於無形，精神生於道，形本生於精，而萬物以形相生。(知北遊)

^④請參閱拙著〈從老莊之異論二者於先秦為不同的學術源流〉一文〈老子論精〉部分，《東海大學中文學報》第12期(1998年12月)，頁89。

其中〈知北遊〉之「形本生於精」一語對「形」與「精」之關係表達得最為明白，「形」與「精」似乎是層次上較為接近的兩個觀念。「形全」則「精復」，可以「與天為一」；「形精不虧」，是謂「能移」，「能移」指與天地俱化。「精」實際上是「形」與「天」、「道」等較高之觀念連接之橋樑。而透過「精」之觀念之溝通，「形」乃與「神」之觀念連結。

「形」與「神」觀念之連結，正是「形」之所以能凸顯其「養生」之內容意義之關鍵。〈在宥篇〉曰：

廣成子南首而臥，黃帝順下風膝行而進，再拜稽首而問曰：聞吾子達於至道，敢問治身奈何而可以長久？

廣成子蹶然而起，曰：善哉問乎！來！吾語女至道。至道之精，窈窈冥冥；至道之極，昏昏默默。無視無聽，抱神以靜，形將自正。必靜必清，無勞女形，無搖女精，乃可以長生。目無所見，耳無所聞，心無所知，女神將守形，形乃長生。……我守其一以處其和，故我修身千二百歲矣，吾形未嘗衰。

黃帝所問之「治身」即是養生，而廣成子則答以「抱神以靜，形將自正」、「女神將守形，形乃長生」。「精氣」是構成「形體」之純粹物質，而人之精氣之清通無礙即是「神」，即是氣之「一」與「和」。依上文看來，「神」、「精」、「形」似乎是基於一氣生化的三個層次之思維，通過「精」之觀念之連結，「形」與「神」乃產生結構上之關係。因此「抱神以靜，形將自正」及「女神將守形，形乃長生」等語，實代表「形」字已被賦與天道之意義，〈天地篇〉曰：「形非道不生」亦是此義。然最能表現「形」在整個天地氣化過程中之階段意義者，則莫過於同出於〈天地篇〉的另外一段文字：

泰初有無，無有無名；一之所起，有一而未形。物得以生，謂之德；未形者有分，且然無間，謂之命；留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性。

此段文字將「泰初」、「德」、「命」、「形」、「性」等觀念各賦與其在氣化過程中之階段性意義。其中有一值得注意之處，即是在每一階段之定義中幾乎皆以「

形」字貫穿，如「有一而未形」、「未形者有分」、「物成生理謂之形」、「形體保神」，可見作者十分強調「形」之一義在整個天地氣化過程中之意義，甚至是以「形」做為解釋天地氣化階段過程之基準。而其中最值得注意之處，在「留動而生物，物成生理，謂之形；形體保神，各有儀則，謂之性」數語。「形」之所以涵有天道之意義，乃因其在生成之時即含藏有氣化生生之「理」，「形」之所以能和天地氣化相感通，關鍵亦在於同涵此「理」。「理」代表存在之軌則，而存在生生不息，則轉而成神化不測之義。因此就客觀義而言是「理」，就主觀義而言則是「神」。^⑤而「形」基於氣化之理所涵之「神」，因氣化形體之各自不同而亦有異，因此各有儀則，此即謂之「性」。

由此可知，「神」之所以能表現在「形」之上，實際上是透過「性」；而「養形」之所以可以達到養生之效果，其本質上亦是以「養性」為內容。^⑥以「形」為「生理」，而以「保神」釋「性」，並以之與「命」、「德」及「泰初」等連結成天地一氣徹上徹下之大化歷程，而以「養形性」為養生思想之主體，此是《外雜篇》中養生觀念之基本理論結構。

五、《外雜篇》養生思想中「心」與「物」關係之轉變

上引〈在宥篇〉廣成子與黃帝問答一段，將天地一氣之化分為「道」、「神」、「精」、「形」等階段；而〈天地篇〉「泰初有無，無有無形」一段則分為「泰初」、「德」、「命」、「形」、「性」等階段。另〈天地篇〉「子貢南遊於楚」一段曰「執道者德全，德全者形全，形全者神全」，則分為「道」、「德」、「神」、「形」等階段。由《外雜篇》中這些統觀天地氣化歷程之材料看來，其中有一共同點：即是皆有「形」之階段觀念，但卻都不提「心」之地位。「心」之地位在《外雜篇》之材料中似乎已被涵有「身」、「生」等意義之「形」義所取代。

這種現象是否代表在《外雜篇》之時代，「心」之觀念在思想史上之地位已經因為「養生」、「養形」等身體思維之發展而受到排擠以致萎縮？其實不然。前文曾述及：在宇宙氣化之二元對立與摩盪中，當其中一方因過度強大而對另一方產生

^⑤「神」與「理」在宋明理學中是相通的兩個觀念。就客觀而言常用「理」，就主觀而言則常用「神」；就人生論而言用「理」，就宇宙論而言則多用「神」。張橫渠之理學重點在於宇宙天道體系之建立，故喜言「神」義；二程之理學則轉而重人生論，故多言「理」。即是一例。

^⑥〈徐無鬼篇〉以「馳其形性」喻人逐物而不反。亦是「形」、「性」連言。

壓迫時，勢弱之一方自救之方法即是尋找與對方之間的「同質性」，加以擴大以造成二者之統合，來消彌彼此之對立與壓力。此一理論運用於戰國後期中國養生思想發展後之「心」「物」關係時，其結果即是原本與「物」對立之「心」之地位由「身」或「形」加以取代，^⑦因此而「心」之內容反而與「物」逐漸合一。因此就此一角度而言，「心」之內容意義其實反而是擴大了，擴大到與天地一氣之化等同其「大」之地位。「心」既已和「氣」統合為一，因此在表述宇宙天地氣化之進程中，「心」反而因為失去了其階段性之意義而被省略。

就中國思想史之歷程看來，心物問題之發展有幾個階段：早期儒家思想將重心置於人與人之間之倫理關係，對宇宙自然界之物，抱持「存而不論」之態度。此時人類社會之事物一切由「心」決定，因此聖人內在自覺之方向成為人類社會價值體系建立時的唯一依據。爾後墨家因倡「兼愛」之義，欲求天地一體之論證，於是逐漸注意到「物類」。之後道家又興起，將物性世界納入人之生命領域之中。老子滌除玄覽，觀萬物之各復其根，企圖法天道以行人事；而莊子則依乎天理，乘物以遊心。老莊雖因循萬物，一為有我，一為無我，^⑧然「心」仍為「物」之主。「心」為「物」之主，其實表示「心」與「物」二者乃是處於一相對之狀態之下。然迨至《外雜篇》所代表的戰國後期以迄秦漢之間養生思想發展之時期，由於「心」與「物」之統合與同化，「心」之內容意義才真正有突破性之發展。莊子只是用「心」來涵容「物」，所謂「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」，只是要祛除心在涵容物之時之障礙，並非真正欲去「心」而任「物」；而《外雜篇》則將「心」與「物」直接統合。吾人可謂中國思想史上「心物合一」觀念之真正確立乃是在戰國後期以迄秦漢之間之《莊子·外雜篇》時代，而此一思想演進之關鍵，則在於「形」、「身」等觀念之提出。

六、《外雜篇》中「以物養形」觀念的兩種思維

論「養形」必然不能不論及「形」與「物」之關係。〈達生篇〉開始即曰：

^⑦原本代表生命意義之「心」改由代表氣質意義之「形」來取代，正是表示宇宙天地與有情生命統合於其交集的同質性之上。

^⑧關於老莊之「有我」與「無我」之問題，請參閱拙著〈從老莊之異論二者於先秦為不同的學術源流〉一文「老莊論德之不同」部份。《東海中文學報》第12期(1998年12月)，頁85-86。

達生之情者，不務生之所無以爲；達命之情者，不務知(疑作命)之所無奈何。養形必先之以物，物有餘而形不養者有之矣；有生必先無離形，形不離而生亡者有之矣。生之來不能卻，其去不能止。悲夫！世之人以爲養形足以存生，而養形果不足以存生，則世奚足爲哉！雖不足爲而不可不爲者，其爲不免矣。

「養形必先之以物」，可見「物」有養「形」之功能；然而「物有餘而形不養者有之矣」，則有「物」亦未必能養「形」，甚至可能害「形」。於是在《莊子·外雜篇》之材料中對「以物養形」之觀念乃產生兩種思維。

首先是「備物以將形」，此即是上文所謂「養形必先之以物」之觀念。〈庚桑楚篇〉曰：

備物以將形，藏不虞以生心，敬中以達彼，若是而萬惡至者，皆天也，而非人也。

《釋文》：「備，具也」。具備萬物以將順吾形，此是人力必須作爲者；若如此而仍遭受患害，則歸之於天。可見「物」至少有可以養形之功能，只是不能保證「形」之必養而已。

然而「物」亦足以傷「形」，〈至樂篇〉曰：

夫天下之所尊者，富貴壽善也；所樂者，身安、厚味、美服、好色、音聲也；所下者，貧賤天惡也；所苦者，口不得厚味，形不得美服，目不得好色，耳不得音聲；若不得者，則大憂以懼，其爲形也亦愚哉！

物既足以養形，又足以傷形，則必善用物，乃可以養吾形。〈達生篇〉曰：

田開之見周威公。威公曰：吾聞祝腎學生，吾子與祝腎游，亦何聞焉？

……

開之曰：聞之夫子曰：善養生者，若牧羊然，視其後者而鞭之。

威公曰：何謂也？

田開之曰：魯有單豹者，巖居而水飲，不與民共利，行年七十而猷有嬰兒之色；不幸遇餓虎，餓虎殺而食之。有張毅者，高門縣薄，無不走也，行年四十而有內熱之病以死。豹養其內而虎食其外，毅養其外而病攻其內。此二子者，皆不鞭其後者也。

仲尼曰：無入而藏，無出而陽，柴立其中央。三者若得，其名必極。夫畏途者，十殺一人，則父子兄弟相戒也，必盛卒徒而後敢出焉，不亦知乎！人之所取畏者，衽席之上，飲食之間；而不知爲之戒者，過也。

單豹隱於山林之間，巖居而水飲，不與民共利。遠離人類文明之害，親近自然，清心寡欲。因此行年七十而猶有嬰兒之色，可謂善養其「形」者。然正因其遠離人群，未注意到山林自然中所隱藏的危險，而遭餓虎所殺。單豹之死，乃是因其未注意到文明世界事實上也可以消除來自自然世界中之患害，也有足以養其「形」者。偏於自然，卻死於自然，故曰「豹養其內而虎食其外」。而張毅則與單豹相反，夤緣奔走，熱中名利，傷身損形，因此行年不過四十即因內熱之病而死。其死乃是不知親近自然以養生，卻以物傷形而死於文明，故曰「毅養其外而病攻其內」。

因此仲尼提出「柴立其中央」之觀念。所謂「視其後者而鞭之」，即是捨二邊而取中道之義，即是在「物」與「形」之相互影響中取得均衡，亦即是在「自然」與「文明」之間取得一平衡點。吾人之「身形」固然是出於天地氣化之自然，然養形則未必完全只能依於自然；人類社會文明之演進同樣可以提供吾人養生之憑藉，否則養生豈非純粹只是原始人類之專利而已！「衽席之上，飲食之間」，所以爲吾人所深戒者，正是此義。

其實「自然」與「人爲」之雜揉，其本質乃是一「存在」，其本身仍可謂是一「自然」。而養生思想中「物」與「形」之均衡之所依存者，即是此一「存在之自然」。既是存在之自然，則莫若「緣」。故〈山木篇〉曰：

汝戒之哉！形莫若緣，情莫若率。緣則不離，率則不勞；不離不勞，則不求文以待形；不求文以待形，固不待物。

「養形必先之以物」，此事固屬於人爲，然亦可視之爲一自然，此即是「形莫若緣」。「緣形」之與「率情」皆是付之於「自然」，付之於「自然」，則於「物」既

「不離」亦「不勞」，而養形之所謂「待物」者，亦可謂之「不待物」了。

七、《外雜篇》中近於楊朱的貴己尊生思想

莊子思想之外，吾人若觀察戰國時代之百家思想，可以發現有一支思想已將生命內容之重點置於「形體」一義，此即是楊朱之思想。楊朱思想已見於《孟子》書中。孟子曾曰「楊朱墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨」（滕文公篇）。孟子為戰國中期人，略早於莊子。而孟子之時，楊朱之思想已盛行，則楊朱應不晚於莊子。然楊朱之書不傳，後人欲研究其人之思想只能根據當代或其後之文獻材料中提及楊朱之部分。漢初以前之文獻論及楊朱者大略有以下數則：

- 楊子取為我，拔一毛而利天下，不為也。《孟子·盡心篇》
- 陽生貴己。《呂氏春秋·不二篇》
- 全生保真，不以物累形，楊子之所立也。《淮南子·汜論訓》

「拔一毛而利天下，不為也」其義是指：以天下與之，而只易其一毛，尚且不為。因為天下雖重，乃身外之物，而一毛雖輕，卻是吾身之物。此正是「貴己」之義，而貴「己」則落實於重「身」與「形」。

《外雜篇》中雖多有重「形」之養生思想，然特別強調「完身養生」之觀念者，則以〈讓王篇〉最具代表性。〈讓王篇〉中雖未直接提到楊朱，然應可視為楊朱「養形」、「重身」思想之流衍，同時也代表了《外雜篇》中在此一方向之思維。此處即以〈讓王篇〉之內容為主加以論述。

《讓王篇》中「堯以天下讓許由」、「堯讓天下於子州支伯」、「舜以天下讓善卷」及「舜以天下讓其友石戶之農」等段，文意大致相同，不外強調不以天下害其生。另外「大王亶父居邠，狄人攻之」一段則表達了更清楚之觀念，其曰：

大王亶父曰：與人之兄居而殺其弟，與人之父居而殺其子，吾不忍也。子皆勉居矣！為吾臣與為狄人臣奚以異。且吾聞之，不以所用養害所養。因杖策而去之，民相連而從之，遂成國於岐山之下。夫大王亶父，可謂能尊生矣。能尊生者，雖富貴不以養傷身，雖貧賤不以利累形。今世之人居高官尊爵者，皆重失之，見利輕亡其身，豈不惑哉！

強調「尊生」，又以「利」、「身」連言，此應即是楊朱之思想。楊朱之思想正在於「不以所用養害所養」，因此嚴於身內與身外之分別。此一觀念和《老子》第十三章「故貴以身爲天下，若可寄天下。愛以身爲天下，若可託天下」者可謂十分類似。《老子》雖曰「吾所以有大患者，爲吾有身。及吾無身，吾有何患」（同上），然其所以能免於「貴大患若身」者，則反在於「貴身」及「愛身」。今本《老子》五千言之寫定雖較晚出，然其先有一段文本流傳之時間，因此此一「貴身」思想之起源應頗早，而楊朱思想可能正是此一思潮之重鎮。

因此，吾人可以認爲《莊子·外雜篇》中「重形尊身」之養生思想，其源乃來自於老子和楊朱，而非來自於莊子本身。這顯示《莊子·外雜篇》中之思想並非完全只源自於《內篇》。

〈讓王篇〉中之文字表現重「形」之思想者，有一段頗具代表性：

韓魏相與爭侵地，子華子見昭僖侯，昭僖侯有憂色。子華子曰：今使天下書銘於君之前，書之言曰：左手攫之則右手廢，右手攫之則左手廢，然而攫之者必有天下。君能攫之乎？

昭僖侯曰：寡人不攫也。

子華子曰：甚善！自是觀之，兩臂重於天下也，身亦重於兩臂。韓之輕於天下亦遠矣，今之所爭者，其輕於韓又遠。君固愁身傷生以憂戚不得也。

僖侯曰：善哉！教寡人者眾矣，未嘗得聞此言也。子華子可謂知輕重矣。

將「所爭之地」、「韓國」、「天下」、「兩臂」及「身」等觀念排列，而以「輕重」之標準加以衡量，則「兩臂重於天下」之結論立刻凸顯出來。而其之所以能得出此一結論，乃是因爲在「並列」中最容易「等觀」，而在「等觀」之中事實上已經透過自我反思而預設一做爲基準點之「觀察主體」之存在，此一觀察主體即是「一己之身」。而主體與對象之間因觀察所得出之「關係」，更是此一「觀察主體」對「觀察對象」加以判斷之基礎。吾人在對「兩臂」與「天下」孰輕孰重之觀察中，之所以立刻得出「兩臂重於天下」之結論，乃是因爲做爲觀察主體之「一己之身」與「兩臂」之關係爲一體，而與「天下」之關係則非之緣故。而以「一己之身」

爲主軸，依其「關係」對天地萬物間之利害條件做「等量觀察」，從而判斷其取捨之標準，以做爲養生之根據，此正是「貴己」思想之本質。

上引子華子對昭僖侯之言中有「身亦重於兩臂」一語，可見「兩臂」與「身體」仍有分別，此即是所謂「身」與「生」之分別；此時「身」指「兩臂」，而「生」反而指與兩臂對待之「身」。然而有時「身」與「生」則不加分別，其原因在於「生命」之存在本來即是基於「身體」之思維。故〈讓王篇〉曰「完身養生」，「身」乃成爲「生命」之本質與具體之內容，同時亦成爲生命意義擴充之起點。〈讓王篇〉「魯君聞顏闔得道之人也」一段曰：

道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也。

「身」爲道之真，而爲「國家」以至「天下」之本，而帝王之功反成爲聖人之「餘事」。由此可見，「貴己」思想之本質，其實不止是「拔一毛以利天下，不爲也」一語所表現的將一己之身與天下區隔以求保身免害之義而已，而是更進一步的有以一身治天下之內涵。若就此義而言，則「貴己重身」之觀念與〈莊子·逍遙遊篇〉「堯讓天下於許由」一段所揭示之「夫子立而天下治」之觀念其實並無不同。近代有人主張「楊朱即莊周」，^⑨雖未必能完全爲學術界所接受，然而若謂其二者之思想間存在有某一程度上的同質性，則似乎是可以被接受的。

「貴己」之觀念來自「重身」，然「重身」與「殉物」有何不同？其不同之關鍵在於「重身」之方法正在於「忘身」，〈讓王篇〉曰：

曾子居衛，緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉襟而肘見，納履而踵決。曳屣而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。

^⑨見陳冠學先生《莊子新注》一書中〈莊子的傳記〉部份，（臺北：東大圖書公司，1989年9月重印初版，頁12-16）。及《莊子新傳—莊周即楊朱定論》（高雄：三信出版社，1976年）。據陳氏稱其說始於日人本城問亭及久保天隨二氏。

「忘形」者必然是因為其生命內容中另有嚮往，故曰「養志者忘形」，此已超出一般所謂貴己養形之觀念。而又曰「致道者忘心」，則已完全是莊子離形去知之無待逍遙之義。〈讓王篇〉由「貴己重生」之「養形」觀念推而至於「忘形」，再推而至於「忘心」，其思想已有超越於楊朱者，其實這應該是楊朱和莊子思想之統合。

八、《外雜篇》中之養生觀念是戰國後期君道思想的一部份

《外雜篇》中之養生思想固然可以依思想史之立場，將其視為先秦時代老莊及陰陽氣化思想發展之延續；然其發展之時代正處於戰國之後期，則其在政治上之意義亦值得注意，此即是其與「君道」思想之時代性關聯。戰國中後期之後，中國百家子學因當代政治演變情勢之影響，而傾向於君道思想之發揚，幾乎所有思想之內容都結穴於此一問題之上，養生思想當然也不例外。

《外雜篇》中論及養生或養形思想時，常以「王者」為基準和依歸。〈刻意篇〉曰：

眾人重利，廉士重名，賢人尚志，聖人貴精

「貴精」即是養生，而「聖人」其實就是王者。〈天地篇〉又曰：

故形非道不生，生非德不明。存形窮生，立德明道，非王德者邪！

更是明白提出養生與「王德」之關係。另外〈在宥篇〉黃帝與廣成子問答，廣成子答以「抱神以靜，形將自正」、「神將守形，形乃長生」，而黃帝之問在於「欲以至道之精，以養民人，以遂群生」，正是王者之政治關懷，由此皆可見養生思想與君道之關係。

〈讓王篇〉中「不以天下害其生」、「唯無以天下為者，可以託天下」之重生觀念，其實也是君道觀念之一部份。〈讓王篇〉將「不以天下易生」之人塑造成一理想之王者形象，表示此一「重生」之生命內涵正是其之所以能成就為理想聖王之條件。

「重生」之生命內涵何以能成為理想聖王之條件？其關鍵則在於上文所引〈在

宥〉、〈天地〉等文字中所開顯之「形全則神全」之觀念。春秋戰國以來社會物性文明之發達，造成對生命存在之「心」之壓力，進而反刺激「心」之擴大而與「物」合流，因而造成養形、養生思想之發展。此一套思想之創發固然是來自於戰國時代之士階層，然此一思潮發生之原始動機，則實際上是針對當代中國之統治者。由於當代對有效統治之實際需求，面對社會龐大的物性系統，對統合萬物於一身，遂行物力之運作，以達到富國強兵要求之迫切性，實無有過於帝王者。戰國時代各國之政治體制，以今日之觀點看來，無疑的皆是絕對的集權主義。法家思想中「勢」之觀念完全以「君」為中心，而「法」、「術」之觀念與作為成為成就「君勢」的兩種手段。此種將天下之物歸於一人之身之趨勢，其實正是「養生」思想發生之溫床。

因此代表統治者之「聖人」，其內在之德最重要之條件，即是在於涵容萬物於一己之身心之中。而欲達成此一境界，自然須有修養之工夫。此即是「德」，故〈天地篇〉曰：

執道者德全，德全者形全，形全者神全，神全者，聖人之道也。

「德全」是「形全者神全」之條件，「形全」代表一身能與「物」不隔，而「神全」則代表生命能與天地之氣化打成一片，此即是「聖人之道」。此時聖人之生命內容在《外雜篇》中常以「精神」二字表述。〈天地篇〉、〈天運篇〉及〈刻意篇〉等所描述的代表帝王之「天德」，即是以「精神」二字為本，此是養生思想與君道觀念結合之最高境界。〈刻意篇〉所言者尤具代表性：

精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。

「精神四達並流，無所不極，上際於天，下蟠於地」代表聖人與天地氣化為一，一身涵容天地萬物之義；而其外現之功用則是「化育萬物」之君道。「同帝」之「帝」，可指帝王，亦可指天地之一氣，因其義本是此二者之結合。

然聖人之所以能具備此一「同帝」之境界，其根本條件在於「治身」、「養形」之工夫。換言之，與天地為一之玄冥，仍須植根在基於「身形」之生命內容之上

，身體境界之轉化與提升才是「君之天德」所以能成立之基礎。〈讓王篇〉中「魯君聞顏闔得道之人也」一段中有一小段文字：

故曰：道之真以治身，其緒餘以爲國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也。（已見前引）

此義從表面上看來似乎是將政治施爲納入於養生思想之範圍之內，然如果就中國先秦時代子學思想之整體內容觀之，其實是代表養生思想乃是戰國中後期君道思想的一部份。而養生思想和君道思想之結合正是當時「黃老」道家思想內容發展之樣貌。於此亦可見《莊子·外雜篇》中對《內篇》思想之引申常朝向黃老之思維方向演進，此即是戰國後期中國所謂「道家」思想發展之走向。

九、結 論

上來所言，本文主要在於論述《莊子》書中之養生思想，由《內篇》中莊子重「神」、「遊」之觀念進入《外雜篇》之階段後，轉而折入於以「身」、「形」爲重點的養生觀念。而開出了以下陸續發展出來的中國的養生思想。中國思想史上一系列的養生思想事實上主要是以「身」、「形」之思維爲主體的。中國的養生思想是爾後形成道教神仙思想的一重要內容，而道教中不論「丹鼎派」或「符籙派」之修煉，其基礎皆不離於對「身形」之思維。因此，《莊子》書中之《外雜篇》由《內篇》重一逍遙神遊之生命情態，轉而開發出以「養形」、「尊身」爲主之身體思維，無疑的是中國養生思想史上早期發展的一重要階段。¹⁰而這同時也是整部《莊子》書由《內篇》到《外雜篇》，配合戰國時代中國社會物質文明之猛進，而由內在之「生命情態」逐漸朝向外在的「物性」發展的思維方向。

《外雜篇》並非莊子之作，甚至亦非莊子思想，《外雜篇》中基於「身形」之養生思想只是老、莊思想之後，中國陰陽氣化思想在「身體思維」此一主題上之發展。而在此一發展過程之中，「精」之一義對《外雜篇》中發展出來的以「形」爲基礎的養生思想有舉足輕重之意義。然而在《莊子》書《內篇》之思想結構中，「精」並不是一個被重視的觀念。《內篇》與《外雜篇》中對「生命」之思維，雖然

¹⁰ 《呂氏春秋》中亦有養生思想，其書成於秦統一前後，《外雜篇》爲戰國後期以迄漢初之材料，與《呂氏春秋》約略互有先後。《淮南子》中的養生思想則應該已晚於《外雜篇》。

皆可被稱為「養生思想」，然其思維方向其實有本質性的不同。由此觀之，《外雜篇》中的養生思想在思維的主體上並不是直接由《內篇》中引申而繼續發展出來，而應該是更廣義的為先秦以來中國「氣化」觀念通過老、莊思想後之流衍。

Life-Nurturing thoughts in Outer-Miscellaneous Chapters of Chuang-tzu

Jung-Hsien Liu*

Abstract

This article is on the research of life-nurturing thoughts(養生思想) in the Outer-Miscellaneous chapters(外雜篇) of Chuang-tzu. In book of Chuang-tzu, the key point of life-nurturing thoughts transferred from spirits(神) in Inner chapters(內篇) to body and flesh(身形) in Outer-Miscellaneous chapters. It means that the life-nurturing thoughts gradually blend with the school of Yin-Yang(陰陽家), and turned toward the outward matter thinking from the previous inward mind thinking.

This research was made to explore the dimensions of this topic in Outer-Miscellaneous chapters of Chuang-tzu. This research finally makes a conclusion that the life-nurturing thoughts was a important point of King-leadership theory(君道思想) originated in Legalism(法家) and Huang-lao(黃老) in pre-Ch'in(先秦) period.

Key words : Chuang-tzu (莊子), Outer-Miscellaneous chapters(外雜篇),
Taoism (道家), Life-nurturing thoughts (養生思想),
Spirits (神), Body (身·形), Ch'i (氣)

*Associate Professor, Department of Chinese Literature, Providence University

從墨子「義利一元論」探討墨子社會正義觀

吳進安*

提 要

墨家是先秦時期百家爭鳴年代中，與儒家並稱「顯學」分庭抗禮之學派，墨子基於悲天憫人之心，不忍民生疾苦，提出「十務」之主張，以作為社會重建之具體實踐方向，並作為回復人間秩序之理型。「十務」包括了兼愛、非攻、尚賢、尚同、節用、節葬、非樂、非命、天志與明鬼等諸觀念，因其強烈的人道主義色彩，細探其思想根基及理論推演，實有其哲學基礎為依據，其理論基礎為「義利一元論」，墨子亦以此論點作為重建人間社會之秩序與道德價值之入門，將人之自利心透過社會機制之轉換，提升至以社會為本位之價值取向——「公利與公義」，而實現社會正義。

「義利一元論」為墨子哲學之特質，墨子主張義即是利，講求義利合一，因此，本文之撰寫首先是探討「義利一元論」之概念，並加以分析申論，試以「義為人我互動之內在道德基礎」、「義之價值典範為人人必須之法儀」、「利為實現社會公義之外在事功」、「從「義利一元」建構社會意識的平等化與制度化」四論點，來作為墨子「義利一元論」之內涵。確立此論點後，進而探討墨家社會哲學所關切之處，亦即是如何實現「社會公利與正義」之社會，乃成為墨子必須探討及提出的問題，墨子對於實現社會正義之途徑，捨形上之討論，直指社會現實機制之批判，提出非攻、節用、節葬、非樂等四論。其論點與「義利一元論」

* 國立雲林科技大學人文科學學院副教授兼學務長。

互通，就社會正義之觀點而言有其哲學依據，建構內在關聯性；就「義利一元論」而言，非攻、節用、節葬與非樂則為外在表現方式及可能途徑，可為執政者所遵循，並以此建立公平與正義二元價值並備之社會。

關鍵詞：義利一元論 社會正義 非攻 節用 節葬 非樂

一、緒言

墨子姓墨，名翟，春秋時魯國人。他的生活年代，大約在周敬王三十一年（西元前四八九年）左右，卒於周威烈王二十至二十三年。^①墨子所創立之墨家在先秦時期，與其他諸家為後世稱之為九流十家，其哲學思想亦對當時社會造成影響，與儒家並稱「顯學」，為後來之研究者所重視，從下列所述之引文，或可看出墨子及其思想之評價。

《淮南王》書云：「孔丘墨翟修先聖之術，通大藝之論。」

《莊子·天下篇》：「墨子真天下之好也，將求之不得也，雖枯槁不舍也。才士也夫！」

《孟子·盡心篇下》：「墨子兼愛，摩頂放踵利天下，為之。」

《韓非子·顯學篇》：「世之顯學，儒墨也。儒之所至。孔丘也；墨之所至，墨翟也。」

上述的這些引文說明墨子提倡兼愛的觀念，並以己身躬行實踐利天下而為之，而能與儒家分庭抗禮。若以《淮南子·要略訓》認為墨子思想源自儒家之觀念來評析，即可看出墨子之哲學泰半由儒家而來，觀墨子之言亦可證明此點，《淮南子》云：「墨子學儒者之業，受孔子之術，以為其禮煩擾而不悅，厚葬靡財而貧民，久服傷生而害事，故背周道而用夏政。」如果順此邏輯思考下去，學儒者之業而後批判儒家，必然會引來儒家的反擊，因此雖有孟子讚美墨子之語，但是孟子亦大力批判墨子之言行，這即是在〈滕文公下〉的批判。

^①梁啟超認為墨子生於周定王初年，約當孔子卒後十餘年；墨子卒於周安王中葉，約當孟子生前十餘年。見梁啟超，《墨子學案》，1985，台北市，台灣中華書局，頁79。但是，錢穆在「墨子生卒考」中認為，墨子之生，至遲在元王之世，不出孔子卒後十年。其卒當在安王十年左右，不出孟子生前十年。較梁啟超之考證移前十年。見錢穆，《墨子生卒考》，《先秦諸子繫年》，1986，台北，東大圖書公司，頁89。

聖王不作，諸侯放恣，處士橫義，楊朱、墨翟之言盈天下；天下之言，不歸楊，則歸墨。楊氏爲我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也；無父無君是禽獸也。……楊墨之道不息，孔子之道不著，是邪說誣民，充塞仁義也。仁義充塞，則率獸食人，人將相食。吾爲此懼，閑先聖之道，距楊墨，放淫辭，邪說者不得作。

從文化及歷史的角度而言，先秦諸家學派之立論及解決之道容或有所差異與不同，但就如何面對此一共同苦難之認知應是一致的，這即是「生命存在之價值爲何？」「人間的秩序重建與社會正義如何實現」的課題。生命存在之價值是從主觀面切入，探討的是我人存在的意義，主體我如何開發，又如何能自我實現之問題。但是「人間的秩序重建與社會正義如何實現」，則是碰觸到客觀的事實層面，我人除了擁有主觀的道德心靈之外，如何建立起正義、公平的社會秩序確屬不易。先秦諸子之學是從客觀的事實經驗上歸納及推演而來，它也正反映出實存世界的現況，因爲周文的崩解，戰爭與死亡，導致人的尊嚴喪失，哲人們基於理性的思維，嚴肅地探討人的價值意義與存在尊嚴，儒家和墨家便是從變動的環境中破繭而出，從根本上思考這本源的命題，他們的苦心與智慧，稱之爲「悲天憫人」實爲允當。

論及「社會正義」之理念及理想如何實現之問題，則「義」與「利」的觀念該當首先被提出討論。儒家對「義」與「利」之觀念可說是清楚而明晰，《論語·里仁篇》曰：「君子喻於義，小人喻於利。」很清楚的把義和利作了一個最佳的詮釋及道德判斷，「君子」與「小人」是道德實踐的不同層級，並且帶有絕對衝突的意涵。當我們從儒家的義利觀轉至墨子的義利觀時，不免會有凸兀之感及爲何有如此差異之見解，因爲墨子對於義與利是看成一元的系統是一體的兩面，而非對立與衝突的二元系統，這確爲號稱習儒者之業，授儒者之術者所不能接受的轉折，因此學者對儒墨之評述亦有差異。^②墨子就其作爲先秦諸家學派之一，其欲撥亂返治之心，與其他諸學派是相同的，摩頂放踵利天下之偉大胸襟與作風，確又與他人迥異，其所關注的社會不公、不義確又是社會既存之事實與病痛，基於悲天憫人之心挺身

^②方東美：《中國人的人生觀》，馮滄祥譯，1982，台北，幼獅文化事業公司，頁167~186。於〈附錄：中國之道德理想〉一文中，方東美先生認爲墨子之人格品質爲一極端功利主義者，更特別注重經濟價值，使能成爲一完全之經濟人，不能上進以取其全善之意義，而以功利衡量一切真善美之價值。

而出，雖千萬人吾往矣的偉大氣魄，確屬道德實踐之另一典範。

二、「義利一元論」探析

墨家對於「義」的重視，絕不低於儒家，墨子把「義」放在高於一切的位置，在〈公孟篇〉墨子曰：「夫義，天下之大器也。」在〈貴義篇〉墨子曰：「天下莫貴於義。」在〈天志上〉篇墨子曰：「天欲義而惡不義。」在〈尚賢上篇〉墨子曰：「是故古者聖王之爲政也，言曰不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近。」這證明爲政者必以義行事，以義判定賞罰、富貴及親疏。在〈天志上〉篇墨子更提出義的絕對標準：「有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧。」這樣的理念，對於生與死如此嚴肅的人生命題是以義作爲唯一的權衡標準，其主張實令人動容，更遑論等而下之的富與貧的問題，因此「義」即成爲公正與公道的社會之評斷標準。確立義的地位後，由義而發現了利，指出爲義即可獲利，在〈耕柱篇〉即有明確的引申：「今用我爲政於國家，人民必衆，刑政必治，社稷必安。所爲貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰義天下之良寶也。」

墨子所欲建立的新論點，顯然是對現存環境的失望與不滿，進而提出他的反省與批判，這個新論點即是提出一個新的價值觀爲統治者所接受爲衆人所信仰，他並期望能放諸四海皆準，以作爲重建人間社會的秩序和道德價值時的指導原則，達成人我關係的和諧和公義社會的建立，這也是他栖栖皇皇、席不暇暖，摩頂放踵傳道諸侯的原因。

墨子在他的各種主張中，企圖爲人間秩序與道德價值的重建，找到一個哲學基礎，以作爲規範人與他人之間共同根基，依此根基逐步展開重建人類社會的價值。就事實而言，禮壞樂崩是當時的社會事實，而人又是禮樂的制定者與執行者，儒家以禮樂建構人間的秩序與道德實踐，卻無法解釋爲何社會之現實會是如此。墨子基於對人自身意義及對傳統哲學的反省，人的有限性及其限制是無法改變的現實，因此另闢途徑，重新找回連接〈詩〉、〈書〉經時期的「天」思想，創造「天志」的概念，以「天志」作爲人間秩序和道德價值的根源。因此從哲學思想的淵源來看，「天志」是義利一元論的形上基礎，亦是人間秩序與社會道德的終極根源，墨子引用〈尚書〉二十九則，來說明天是意志之天，是主宰之天，更是人間秩序和道德價值之所由，這是墨子哲學與其他諸子最大的不同處。確立「天志」是人間道德的

最高準繩與根源後，人間的社會秩序與正義才能獲得安頓，在〈天志上〉篇，墨子即如此的表示。

我有天志，譬若輪人之有規，匠人之有矩。輪匠執規矩，以度天下之方員，曰中者是也，不中者非也。今天下之士君子之書不可勝載，言語不可盡計。上說諸侯，下說列士，其於仁義則大相遠也。何以知之？曰：「我得天下之明法以度之。」

從此段引文看來，墨子把「天志」定義為規矩是法儀，此規矩是絕對的標準，是天下的明法，也是衡量人間秩序與社會道德的法儀，因此「順天之意」即是實現天之所欲，「天之所欲」為何？即是義，一個公平與公義的社會。墨子的想法是把人間秩序的重建原則歸於天志，人的所作所為皆來自於此一超越的源頭，沒有肯定此一超越的根源，則現實社會的種種規範將頓失依據。著者在《墨子「義利一元論」探折》一文中曾對「天志」的觀念提出下列看法：^⑤

1. 「天志」為一切價值美善德政之根源。
2. 天為宇宙萬物之創造者。
3. 天能賞善罰惡。
4. 天為貴且知，且為萬事萬物之法儀。
5. 就政治權威之終極關懷而言，天是政治的最高統治者。

確立了「天志」作為墨子哲學及其應用之論的價值根源之後，對於「義利一元論」之內涵，吾人將以如下四段論點予以敘述：

（一）義為人我互動的內在道德基礎

從天志的觀念中，我們瞭解統治者的權威是來自於天，君王是要去實行天志所規定的一切，而天志價值的具體化，端看君王是否實行（十務），如能實踐十務才能愛民、保民、利民、也才能獲得天之垂愛和獎賞，在墨子書中，他特別提到這種事實，試舉二例說明。首先在〈天志中〉篇，他說：

天之將何欲何憎？曰：天之意，不欲大國之攻小國也，大家之亂小家也，

^⑤吳進安：〈墨子「義利一元」論探折〉，《科技學刊》第7卷第4期，1998，國立雲林科技大學，頁421～432。

強之暴寡，詐之謀愚，貴之傲賤，此天之所不欲也。不止此而已，欲人之有力相營，有道相教，有財相分也。又欲上之強聽治也，下之強從事也，上強聽治，則國家治矣，下強從事，則財用足矣。

其次，在〈法儀〉篇，是以古之聖王與暴王作為對比：

昔之聖王禹湯文武，兼愛天下之百姓，率以尊天事鬼，其利人多，故天福之，使立為天子，天下諸侯，皆賓事之。暴王桀紂幽厲，兼惡天下之百姓，率以詬天侮鬼，其賊人多，故天禍之。使遂失其國家，身死為僂於天下，後世子孫毀之，至今不息。

同樣的例證亦在〈天志下〉篇出現，「天以為從其所愛而愛之，從其所利而利之，名之曰聖人，反之，則為暴王」。這些歷史上曾出現過之例子，且為中下階層深有同感者之事例，墨子不斷的加以提出，並且還特別強調人當「戒之慎之，為天之所欲，而去天之所惡。」^④因為人若有罪，天能明察幽微，得罪於天，將無所逃矣。而能實現天志之意，化為行動予以實踐，以移風易俗者，落在互為主體的人我身上，上至君王，下至販夫走卒，彼等容或出身不同、階級不同，但在道德實踐的進路上卻是一致。落在人倫秩序中的價值為何，墨子認為是「義」。天所賞者，純為愛人利人，天所罰者是惡人賊人，而愛人利人即是義，惡人賊人即為不義，亦即是墨子所主張的：「賞義而罰不義」，故義之價值顯用即為「賞義而罰不義」，正也可以看出墨子特別強調的「以義為本質，以義正天下」之概念。

1. 義何以能成為人我互動的內在道德基礎

研究先秦各家學說，經常可以發現儒墨二家在某些觀念上的解釋各異，「義與利」便是著名之例，但二者竟有南轅北轍之差異。以儒家的理解而言，如《論語》曰：「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比。」〈里仁篇〉，再如「君子義以為上」〈陽貨篇〉。〈中庸〉所言「義者，宜也。」因理解不同，哲學史上的「義利之辯」，儒、墨二家便有差異頗大的解讀。甚至把義當作人格理型的劃分標準，如「君子喻於義，小人喻於利」之類的說法，自此而後，義與利的觀念，就儒

^④ 〈墨子、天志下〉。

家而言定於一說而無二論。但從「歷史的另一傳承」（徐復觀先生語）的觀點來說，墨子把人與人相互的處世原則，擴而大之，個人與團體間的彼此互動關係之原則，稱之為「義」，而在其書中亦有「貴義」之論，來闡明義之道理與價值，因此他在此篇第一句話即是「萬事莫貴於義」，直接說明義的優先性。因為人類生活的混亂，人與人之間毫無信義可言，社會秩序崩潰，舊制的道德規範與行為標準被否定，利害衝突緊跟而來，人人自利以虧他人，甚至是整個倫理體系被摧毀，因此墨子轉而提出「興天下之利，除天下之害」的目的說，來重新彌補已被摧毀殆盡的社會價值，但是人我的疏離，卻是一個非常嚴重的問題，要不然墨子亦不會大聲疾呼兼愛和非攻。所以如何建立起人我彼此溝通與和諧關係的實存環境，這便是墨子首先要面對的問題，也就是在人的道德心靈層面是否存在著彼此互為主體的認知，換言之即「人之所以為人」的基本價值所在，以唐端正先生之看法，可看出墨子在這方面的努力。

墨子在注重人道（人事的努力）一點上，比孔子進了一步。墨子不接受那天命的限制，他懷抱著莫大的信心和野心，要憑著人事的努力，使外在的事功在客觀世界上建立起來。⑤

從此段引文來看：墨子在人道上的努力，即是假設人的道德心已被湮沒，只存在著自利心，而儒家又不強調天的意志之意義，只從擴充人的道德自覺（仁）著手，去解決社會的嚴重問題，墨子認為這是不夠的，還須輔之以社會公義。對於「義」的理解與詮釋，從文獻上來看，有幾位著名的哲學前輩，分別提出他們的看法，茲列舉如下：

①唐君毅先生在《中國哲學原論、原道卷一》書中，曾清楚的剖析他研究墨子哲學後的思辨結果。他首先認為墨學的宗旨在由愛、天志所衍出的「理智心」，後來發現有一大轉折，也是他個人學術研究上的新發現。其文如下：

後忽念墨子之根本義理觀念，或即在其所謂「義」，乃遍查墨子之書，見

⑤唐端正：〈論先秦諸子天人關係思想之發展〉，《先秦諸子論叢》，1981，台北，東大圖書公司，頁71～72。

其除有貴義之專篇首言「萬事尊貴於義」，耕柱篇巫馬子謂墨子曰：「子之爲義也……子爲之有狂疾」，魯問篇載「吳慮謂子墨子曰義耳義耳，焉用言之哉」等外；其兼愛、尚同、天志、明鬼、節用、非攻、節葬諸篇、無不本「義」以立論。貴義篇又謂「爲義而不能必，無排其道，譬若匠人之斲而不能，無排其繩」。則義之爲道，亦如匠人之繩也，故更言義即聖王之道，則墨子之學以義道之本甚明。^⑥

唐君毅先生原先對墨子所主張的「義」，解釋爲「其原於一理智心或知識心，以普遍化此「愛」，並求此愛之必有其效果上之「利」以成。」^⑦後來他研究發現：墨子之說義，又在理論上原有由儒家所說之義，而轉出之可能。同時，他指出：墨家之言義道，有不及儒家之廣大之處，然亦自有其精彩，而不可廢。唐先生說：「墨子之所謂義以古語釋之，即「天下之公義」，以今語釋之，即一客觀普遍之義道，而不必兼自覺其本在內心之仁者。」^⑧因此，他以對照的方式，認爲墨子乃重在以義說仁。

②陳問梅教授在其所著《墨學之省察》一書中，認爲墨子提出了這一個義，「的確是一種爲現實世界建體、立極的工作。……義是超越世界與現實世界交接的一個實體，或即天與人交接的一個實體，它源於超越的天，更落實於現實世界而爲人之體或極。故在墨子：天之所以爲天的，只在這一個義；人之所以爲人的，亦只在這一義。以義溝通天、人，而用以拯救天下。」^⑨

義可否成爲人我互動之內在道德原則？墨子在〈貴義〉篇，針對「義」的價值，他肯定的說：「從事於義，必爲聖人。」^⑩而「義」是否具有放諸四海皆準的普遍性，而能爲人之行爲典範及依循。墨子特別在〈貴義〉篇舉了一個例子來加以說明：

子墨子曰：世俗之君子，視義士不若負粟者。今有人於此，負粟身於路側，欲起而不能，君子見之，無長少貴賤，必起之。何故也？曰：義也。

⑥唐君毅：《中國哲學原論，原道篇卷一》，1986，台北，學生書局，頁156~157。

⑦唐君毅：前揭書，頁156。

⑧唐君毅：前揭書，頁158。

⑨陳問梅：《墨學之省察》，1988，台北，學生書局，頁272。

⑩《墨子·貴義》。

以此例來說，義是人之所以為人的根本，是該當所為而不須考慮其他條件，義具有普遍性，和彼此不分貴賤之情操的認知，此義貫通人我，其價值不容否認，因為人無分長幼貴賤皆能採取具體行動，「欲起而不能」雖只是一個狀況，一個情境，但人之義心使然，君子見之即為，此動力即是義，毫無人為造作，這便是義的價值效用。在〈天志上〉篇，它更肯定的說；「天下有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧，有義則治，無義則亂。」此言義即是該做該為之事絕不懷疑，義具有規範性及強制性，它不僅要求個人服從，並且放諸四海皆準，是故從天志下降至義的道德實踐，落在人身上的行為顯現實不應有人我不同，皆是一貫性的原則。項退結教授言：

墨子的義既來自天，所以墨子主張欲為義者不可不順天之意，而兼愛天下之人，才是順天之意。墨子所云的義也包括博愛，因此和孔孟的義並不完全一致。但基本上都肯定做應做的正當的事就是義。⑩

吾人除引述幾位哲學界前輩之論點外，仍須回到墨子的思想世界，來深入探求「義」之真正內涵，並且論證為何義可以成為人我互動的內在道德基礎。吾人認為這個命題之所以可以成立，依墨子哲學的思維邏輯來說，必先找到一個可以作為人我共同接受的標準，才不會形成南轅北轍，因此依墨子的主張第一個前提便是「人人皆需法天」，作為人我立言的假說與實踐行動的標準。

(1)人人皆需法天，天欲人相愛、相利，以成就「普遍性」與「平等性」的價值。

墨子首先是建立一個人間社會的標準，要求每個人遵守，這個「標準」或「法度」小至個人作為，大至治國、平天下等作為，皆不能離開此範疇，這個標準即是「法天」，以天的欲與「不欲」來作為參考的權衡。其次是天之所欲及所不欲究竟為何？墨子即提出天欲人相愛、相利，不欲人之相惡、相賊，欲人有義而惡不義，人人皆應共同遵守，此中即蘊涵著「普遍性」與「平等性」的價值。茲引述四段原典如下：

天下之從事者，不可以無法儀；無法儀而其事能成者無有也。雖至士之為

⑩項退結：《中國古代思想與多瑪斯的正義觀》，1993，中國哲學在中國歷史的回顧與發展研討會論文。

將相者，皆有法。雖至百工從事者，亦皆有法：百工爲方以矩，爲圓以規，直以繩，正以縣，衡以水；無巧工不巧工，皆以五者爲法。巧者能中之，不巧者雖不能中，放依以從事；猶逾己。故百工從事，皆有法所度。今大者治天下，其次治大國，而無法所度；此不若百工辯也。〈法儀〉

然則奚爲治法而可？故曰：莫若「法天」。天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰；故聖王法之。既以天爲法，動作有爲，必度於天；天之所欲則爲之，天所不欲則止。〈法儀〉

然而天何欲何惡者也？天必欲人之相愛、相利，而不欲人之相惡、相賊也。奚以知天之欲人之相愛、相利，而不欲人之相惡、相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。奚以知天兼而愛之，兼而利之也？以其兼而有之，兼而食之也。〈法儀〉

然則天亦何欲何惡？天欲義而惡不義。然則率天下之百姓以從事於義，則我乃爲天之所欲也；我爲天之所欲，天亦爲我所欲。然則我何欲何惡？我欲福祿而惡禍祟；若我不爲天之所欲，然則我率天下之百姓以從事於禍祟中也。然則何以知天之欲義而惡不義？曰：天下有義則生，無義則死；有義則富，無義則貧；有義則治，無義則亂。然則天欲其生而惡其死，欲其富而惡其貧，欲其治而惡其亂；此我所以知天欲義而惡不義也。〈天志上〉

從上述四段引文可予歸結出治理天下必須要先建立符合全民需求與共同規範的標準，透過天的無私無我，如：天之行廣而無私，施厚而不德等德性，不爲桀存，不爲紂亡，這即是人所應共同建立並遵守的規範。其次，再從我人的欲求方面反溯思考，我欲福、祿、治、富，而不欲禍、祟、亂、貧，這是極其自然而正常的事，人人皆知如此而毫無不同，這亦是嚴靈峰教授所稱的：「我之「法天」，完全是「爲己張本」」¹²的意思。依墨子哲學的理論推演，這個普遍性的命題是放諸四海皆

¹²嚴靈峰：《墨子簡編》，1995，台北，台灣商務印書館，頁27。

準，並且要為每個人所共同信崇，而在人間除了接受共同的「天志」信念外，人與人的互動關係又是如何？這便是墨子哲學必須予以突破的地方，亦即是人我如何能有內在的關聯性？吾人仍依墨子原典予以探析。

(2)從「兼相愛、交相利」導出「兼」、「愛」、「義」、「利」為人人所應有之共同特質

在〈兼愛〉下篇，墨子引《周詩》說：「王道蕩蕩，不偏不黨，王道平平，不黨不偏；其直若矢，其易若底；君子之所履，小人之所視。」由此看出墨子之「兼相愛，交相利」這個命題是要實現人我之間的「公平」。墨子並沒有迴避或捨棄人的自私問題，這是他的思想中最為可貴與特殊之處，他要人正視這種自利心的後果。因人有「自私」故「自愛」，因此會有「自愛」而不「愛人」的舉動，其結果是「虧人以自利」。但「自私」又很難捨去，事實上也無可避免，只有把人的心轉化而成「兼相愛、交相利」，這是墨子所提出的解決之道。在此，引述嚴靈峰教授對墨子的評價：

墨子對於自然的天道的「公平」，不能滿足，因此他尋求一種新的出路：由人類自己在互相限制之中找到「公平」的原則；「兼相愛」、「交相利」之說便完全建立於此。因此，我們可以說：墨子的「兼愛」學說，是植基於人類實際生活「互惠」、「互利」；並非從「天理」和「良心」出發。^⑬

這也就是看墨家，是不能一廂情願地以儒家的觀點來予以切入，或用儒家對於「人性」、「天理」、「良心」之論點予以批判。瞭解此點以後方能對「內在的關聯性」有所把握。如無此內在道德基礎的共知與共識，則人仍然回歸到自私自利之境。

在〈非儒〉篇說：「夫一道術學業者，仁義也。大以治人，小以任官，遠施周編，近以修身，不義不處，非理不行，務興天下之利，曲直周旋，不利則止，此君子之道也。」在〈天志〉篇說：「聚天下之美名而加之焉，曰此仁也，義也。」墨子亦以「仁義」為「德」，並以此勉人身體力行。下引原典來加以參考：

⑬同註⑫，頁55。

- ①「兼」，經上：「體，分於兼也。」這是說：體，是由兼分出，又經說上：「體，二之一。」換言之，體，乃為兼之二分之一；則兼為體之倍。
- ②「愛」，經上：「仁，體愛也。」則仁，乃愛之一體。
- ③「義」，經上：「義，利也。」是「義」與「利」互為表裡。
- ④「利」，經上：「利，所得而喜也。」又：「孝，利親也。」

在〈耕柱〉篇，墨子將「義」喻為「天下之良寶」，在〈尚賢上〉即對「義」之重要性特予說明：

是故古者聖王之為政也，不義不富，不義不貴，不義不親，不義不近，是以國之富貴人聞之，皆退而謀曰：始我所恃者，富貴也，今上舉義不避貧賤，然則我不可不為義。親者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者親也，今上舉義不避疏，然則我不可不為義。近者聞之，亦退而謀曰：始我所恃者近也，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。遠者聞之，亦退而謀曰：始我以遠為無恃，今上舉義不避遠，然則我不可不為義。遠至遠鄙郊外之臣，門庭庶子，國中之眾，四鄙之萌人，聞之皆競為義。

天下有義則生，無義則死，有義則富，無義則貧，有義則治，無義則亂。
〈天志上〉

「義」關係的層面至深且廣，包括可不可以服人，可以使之富貴親近，亦關係到天下人之生死治亂、貧富善政與暴政等，不可不予慎重，而人要選擇的絕對不是背離可以達成人我互利互義的大道，如果要能達到天下大治，則人人必以「義利」為前提，成為共知共識之事實，才能創造出社會的大利，因此從「兼愛」及「義利」為出發，人人皆應有此自反自覺，則義不僅是天志的化身，更是人我互動的內在道德前提與基礎。墨子以「義」為人我所必須共同追求的價值，因此「不義」與「不仁」之事絕非我人之所當為，人人既以「義」、「仁」為共同規約，則「愛」與「義」、「利」互為表裡，人若無「仁」、無「愛」亦無法達於「義」，人若不「愛人」又怎能成全「自愛」，因此克服人的自利心（自私），便要另外提出藥

方，除了是要把天志從高遠的位置拉到現實社會人我之間以作為共同約束和遵守的原則之外，還需在人與他人之間仍有一可以互相感應溝通的橋樑，因此「以利說義」，「以義釋利」來說服人群接受此種論點，如此才是表現人願意在公平性的原則下實現天志的理念，再看「兼愛」的意涵「夫愛人者，人必從而愛之；利人者，人必從而利之；惡人者，人必從而惡之；害人者，人必從而害之。」每個人如果願意以此大義為原則，則「義利合一」的社會當可實現，這是墨子迫切的渴望。

(二) 義之價值典範為人人必須之法儀

以墨子之思維邏輯而言，它以天之意志來要求人不可做不義的事，其道德勸諭的主張與行為典範之實踐有其根本上之依據，因此以天志為依據和判準人之是非與行為對錯，義也就是天志的化身，互為主體之你我，則必須回歸到超越之天即天志之範疇，若人行義則天下即能不亂，人人心中存在著「義」之典範及約束，才能彰顯義之超越性與普遍性。能行義者在人，因此實行十務即是行義，行義即是法天，人行為有其依據，依天志之義而行，則義即具有普遍性，義即成為社會人我主體之價值，由最下層之庶民以至天子而達於天便成為同一體系，義串起天、人之間的內在的溝通與外在的互動。因此墨子對「義」之強調及重視，便成為其思想特色之一，吾人試且歸納出其義之思維推演如下：

1. 義之依據：天志或天意。
2. 本質：兼相愛，交相利。
3. 行義之具體事例：以「三表法」（有本之者，有原之者、有用者）來說明歷史上之聖王與暴王之例，並用此例闡明義之效用及賞罰。
4. 行義之具體事蹟：
 - (1) 天賞之以天德，人若實踐天德，上利乎天，中利乎鬼，下利乎人。
 - (2) 人行義，天賞之有天下。
 - (3) 書於竹帛，鏤於金石，琢於槃盂，傳於後世子孫。
 - (4) 天下美名加以其上，仁也，義也。^⑭

義的道德原則，透過天志之絕對令式及指導，使得人在行為表現中能充分體現天志之價值，當吾人深入思考墨子所言：「天下有義則生，無義則死，天欲其生，而惡其死。」^⑮即可看出「義」即是天的好生之德與造化之功。因此，吾人認為「

^⑭ 吳道安：《孔子之仁與墨子兼愛比較研究》，1993，台北，文史哲出版社，頁70。

^⑮ 《墨子·天志上》。

義」本是墨子從天志觀念中直接引伸出來的一個道德觀念，「義」不僅是法儀，而且還規範了社會的各個身份階層，在道德實踐上的一致性，並且是人我互動互利的內在基礎，義既是人之所當行，並且是人人所應行，而人又怎麼知道何者當行，何者不當行，其判準何在？墨子哲學中的「法天」即是答案，行天之言，為天之義，即是人之正途。俗云：「人同此心，心同此理」，動機起念處化約為義，化約為理，此義此理不從主體思辯入手，因若從主體思辯則違反墨子義理原則，主體思辯之矛盾為自利心掌控個體心靈，無從開出社會公義，益加證明人間的災難來自自利心之驅使，唯有尋找超越主體的客觀且外在的權威再造社會價值，故須法天。因此一切人間之既存制度及對象均不可法，自王公大人以迄天子，皆不可法，墨子言：「莫若法天」，法天即將客觀存在的典範之理，直接引入吾心為人所認知、所接受，人同此理是指透過此一客觀存在的「義理」及「原則」，普化而成共同的倫理基礎，人之生命方能有所安頓，社會所面臨的現實苦痛方能徹底解決，否則所有的人為造作或道德說教皆屬緩不濟急，無助於解決社會之問題。只有法「天」之義，「義理」直接落於吾人行為上，人人把握天志之義理，依義而思，依道而行，依理而言，此社會方有可能轉變，以達成墨子兼愛非攻的和平世界早日到來。因此將「義」擴為天下之公理及價值規範，同步實踐起而力行，墨子身先士卒，赴火蹈刃，而弟子又能追隨其後，在墨子書中歷歷可數。

墨子對「天」的尊崇是其哲學的一大特色，因為「天之行廣而無私，其施厚而不德，其明久而不衰，故聖王法之」，^⑩因此人間社會一切的倫理道德，動作有為等皆度於天、法於天。李紹崑教授將此內容稱之為「客觀的倫理觀」，^⑪此「客觀的倫理觀」即以法天為基礎，他歸納出天之三種特性；即廣泛性、深厚性、和持久性，墨子的倫理原則都以這三種特性為基礎，一切的倫理及價值規範，皆從「天志」演繹承襲而來，從肯定「法天」之效果面而言，把「天之理」轉化為義，為人倫世界之價值，為人人所共同接受及實踐的標準，義不僅是客觀之理，更是成為動機及行為的準則，由內化而內在，構成人我互動的內在道德基礎。

(三) 利為實現社會公義的外在事功

墨子以舍我其誰的勇氣，向統治者提出他的主張，或許因為他出身之卑賤，站

^⑩ 《墨子·法儀》。

^⑪ 見李紹崑：〈墨子思想〉，《中國哲學辭典大全》，韋政通主編，1983，台北，牧童出版社，頁790。

在平民立場的他，以極平凡及平實的主張而能與儒家分庭抗禮，少了士大夫文勝於質之詞語，直指人心之貪婪，言人所不敢言，嚴正剖析「自利心」之弊，在思想上及行動上，他都做了表率。〈法儀〉篇中，他剖析人在現實世界應有的作為：

既以天爲法，動作有爲，必度於天；天之所欲則爲之，天之所不欲則止。然則天何欲何惡者也？天必欲人之相愛相利，而不欲人之相惡相賊也。奚以知天之欲人相愛相利，而不欲人之相惡相賊也？以其兼而愛之，兼而利之也。

墨子以天之所欲所惡爲其評判行爲對錯之準據，天之欲者爲利，天之惡者爲害，重建價值取向時人該當效法天，兼而愛之，兼而利之，最後是兼而有之。在〈貴義〉篇他說：「凡言凡動，利於天鬼百姓者，爲之；凡言凡動，害於天鬼百姓者，舍之。凡言凡動，合於三代聖王堯舜禹湯文武者，爲之；凡言凡動，合於三代暴王桀紂幽厲，舍之。」「利」字成爲墨學在現實世界，人我和諧的共同條件，因著彼此的互利與互不傷害對方爲前提，墨子把「利」之內涵發揮到極致。從文獻上「利」字之涵意，蘊涵墨子試圖告訴當時之統治者與人民，人間的美好世界是可待追求的，是有可能實現的，在〈兼愛〉篇他說：「仁人之所以爲事者，必興天下之利，除去天下之害，以此爲事者也。」「夫愛人者，人必從而愛之，利人者，人必從而利之。」「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害。今吾本原兼之所生，天下之大利者也，吾本原別之所生，天下之大害者也。」以上所述已可大概看出他思想中的著眼處，即一切是站在大公無私，爲天下蒼生請命之立場，透過人與人彼此的兼愛，才能創造並擁有大利。在其他篇章，對「利」之重視亦復如此。今吾人定義：利爲實現社會公義的外在事功，其思維過程及探究如下。

1. 利爲社會公利，且爲義之化身

把義與利並舉並且合爲一說，以指陳義利之價值，此種「義利一元」的觀點獨墨子敢言。在《墨經》中的解釋引述如下：

經上：義，利也。

說：義，志以天下爲芬，而能利之，不必用。

墨家以利說義，義利一元之說，顯示墨子正視人間社會之現實條件及道德實踐之入門，他以社會公利取代人們私利之觀念。從義的實踐面而言，即在尋找人人皆可接受之利，此利即為社會公利，不偏一己之私利。對於經說上之語，梁啓超認為：「此經直以利訓義，是墨家根本精神。」¹⁸一語點出其關鍵處，王冬珍教授在其所著《墨學新探》認為：

按墨子書恒言「兼相愛，交相利。」兼相愛，仁也。交相利，義也。義者，志以天下為己分，乃能利之，而不以酬報為鵠，若必求酬報，因欲用之而利之，則利非出真心，而以利為餌也。¹⁹

故利之提出是基於社會之公義，人若能實踐此道德，則此利即非一己私利，亦惟人拋棄相對條件之對待與交換，利之道德價值才能彰顯，由此可看出，利有二種，一為自私自利，二為公利，通觀墨子書上所言，他強烈地指出人之自私自利心的種種弊病，而主張建立為天下人謀功利與正義的社會，此處即可看出利即為義之化身，行義見利，人人互利，則義之價值顯現，社會公利即可成人人謹守與追求之社會正義。就道德使命感而言，不得不佩服墨子有此見識與胸襟，直斥人之自利心，為紛擾之社會尋覓良方。

推而廣之，墨子在〈魯問篇〉中所提出的「十務」，除了是要達成撥亂反治之目的外，更以實踐十務而能興天下之利，除天下之害，故以十務為用，力言尊天事鬼、尚賢尚同、節用節葬、非樂非命，兼愛非攻等積極作為來挽救人世之混亂與周文之弊，故主張興天下之利造福百姓為首要。此點雖有荀子在〈非十二子篇〉所批評「上功用、大儉約而僂等差」，〈解蔽篇〉批評墨子「蔽於用而不知文」等語，但實無損於其主張「社會公利」之價值與追求正義之理念，由義之具體化入手，人應拋棄自私自利及損人利己之心，而共同接受社會之正義與公利。

2. 利從何而起？

利當先言兼愛，有愛方有利，人之心靈無愛之動機，則社會公利無由表現。梁啓超對「愛」解釋為：「愛也者，出於天賦本性之同然，凡人類所莫能外者也。」

¹⁸ 梁啓超：《墨經校釋》，1968，台北，台灣中華書局，頁6。

¹⁹ 王冬珍：《墨子新探》，1989，台北，世界書局，頁371。

⑩ 人群社會之「利」其所由產生，是來自於彼此的兼愛方能創造「利」，故有「兼相愛，交相利」之語。無愛則無利，墨子在〈兼愛〉上篇，開宗明義即指出是人類的不相愛，方有社會處處可見如下之現象，如戰爭、篡奪、乖逆、盜竊及詐欺無時無刻不在發生，從〈兼愛〉篇之敘述可看出其端倪。

聖人以治天下爲事者也，必知亂之所自起，焉能治之，不知亂之所自起，則不能治。……當察亂何自起，起不相愛。臣子之不孝君父。所謂亂也。子自愛而不愛父，故虧父而自利。弟自愛，而不愛兄，故虧兄而自利。臣自愛，不愛君，故虧君而自利，此所謂亂也。雖父之不慈子，兄之不慈弟，君之不慈臣，此亦天下之所謂亂也。父自愛也，不愛子，故虧子而自利，兄自愛也，不愛弟，故虧弟而自利，君自愛也，不愛臣，故虧臣而自利，是何也？皆起不相愛。

墨子在此篇中，不厭其煩地，巨細靡遺地分析人間社會秩序之解體及倫理價值之崩潰，究其原因是起不相愛，人們不相愛的原因又是來自「別愛」，別愛即非兼愛，是自私自利之愛，虧他人之愛，那如何改變此事實呢？他直接以兼愛互利來要求改變人我的應對與互動，則君臣的關係可爲惠忠，父子關係可爲慈孝，兄友相愛可爲和調，天下人皆相愛則天下之禍篡怨恨可使毋起，以愛相生，這是何等偉大之道德情操及呼籲。人透過彼此平等及相互的關懷，在五倫的人際關係結構中，用愛來化解各個階層的衝突，用兼愛來維持社會秩序之不二法門，在墨子〈兼愛篇〉中，讓我們又發現另一寶藏，他對「慈」的重視，以慈來貫通你我的彼此之心靈世界，因此「慈」的表現，化解了許多的衝突與矛盾，因爲「慈」是「愛」的化身，社會如果無心、無慈、無愛，社會之亂即四處紛起。從〈兼愛篇〉之上中下三篇中，墨子率直地說明其理念，因爲人與人彼此的不相愛，互虧對方，所產生的結果即是賊他人而利己身，墨子的救世之方即強烈主張「兼愛」，兼愛是不分階級、身份，是發自內心的動力，視對方爲一主體，視對方爲目的，而非僅是個人成功之踏腳石或工具，它是無私無我的全德，是社會倫理關係的凝著劑，要改變社會的混亂與文化的失調，必須人人發現並保有兼愛之心。墨子在〈兼愛下〉篇曰：「子墨子曰：

⑩ 梁啟超：《子墨子學說》，1981，台北，台灣中華書局，頁30。

非人者必有以易之，若非人而無以易之，譬之猶以水救火也。」如何易之？墨子在〈兼愛中〉篇所言的以兼愛來取代別愛：

凡天下禍篡怨恨，其所以起者，以不相愛生之，是以行者非之，既以非之，所以易之。子墨子言曰，以兼相愛交相利之法易之。然則兼相愛交相利之法，將奈何哉。子墨子言，視人之國若視其國，視人之家，若視其家，視人之身，若視其身。是故諸侯相愛，則不野戰，家主相愛，則不相篡，人與人相愛，則不相賊，君臣相愛，則惠忠，父子相愛，則慈孝，兄弟相愛，則和調，天下之人皆相愛，強不執弱，眾不劫寡，富不侮貧，貴不敖賤，詐不欺愚，凡天下禍篡怨恨，可使毋起者，以相愛生也。是以仁者譽之。

依墨子之理論推演與歷史事實之陳述（如晉文公、楚靈王、越王句踐等），墨子進而提出他的結論：「夫愛人者，人亦從而愛之，利人者，人亦從而利之，惡人者人亦從而惡之，害人者，人亦從而害之。」²¹因此，人我之間無愛即無利可言，透過人之愛心，愛為動力，化解人我之間的矛盾，消除人際間的隔閡，透過愛把倫理關係推向穩定的建構，人間秩序之重建亦由此而獲得安排，此乃聖王之法，又為天下之治道，墨子直言，無兼愛則無任何事功可言，亦無利可言。

故兼者聖王之道，王公大人之所以安也。萬民衣食之所以足也，故君子莫若審兼而務行之。²²

透過兼愛，使得人我之界線與隔閡不再存在，如果仍然存在著親疏之分，等差之愛，墨子即批評為「別愛」，因此兼愛方能產生公共之利，全體之利。「別愛」無法達成天下之利，墨子要人拋棄自私自利的心，共同建立社會之責任心，其道德勇氣實值可佩，尤其是他登高一呼，以身作則，冀圖為混沌之世，另開光明之窗，「義利一元」的觀念中，讓我們看到在他的學說中二者並不是互相衝突的，而且還可開出另一價值取向，而為人間之法。

²¹ 《墨子·兼愛中》。

²² 《墨子·兼愛下》。

(四)從「義利一元」建構社會意識的平等化與制度化

墨子在道德哲學上對義利觀念的認知，及在人格理型上的實踐典範，使他獨樹一格，正如孟子所說的墨子「摩頂放踵」之評價，愈感其道德實踐層面的價值。從「義利一元」之論點來說，義與利擺在同樣的位置，主張以「兼」、「利」為義，所謂「上利乎天、中利乎鬼、下利乎人，三利無所不利，是謂天得。」〈天志下〉導出「義、利也」的結論，這種觀點即有學者稱之為「道德功利主義」，²³並且認為此種思想影響知識份子的價值取向，墨子這種以義為利的價值取向，義利一統，對於理想與現實有較持平的看法，不會偏於道德的高空與教條，而其義之基礎，則是來自天志的指引，於追求私利之時，更要維護社會公共之利益，這確實是一種「哲學的突破」(philosophical breakthrough)，將「自利心」轉化而成「公利心」，雖然沒有進一步向下開出外在形式之規範與限制，如同今日社會的法治制度，但實又蘊含公民社會意識普遍化與社會機制制度化的概念，他對於俗世生活的價值觀採取務實的態度，主要原因是墨家生活於相對的世界裡為小人物代言，從生活世界出發，尋找人倫之弊與社會之病，從外在的經驗上及天志權威二方面解決人心之安頓，因此義利一元絕非是境界的體驗，或是偏於玄妙思辯，而是內在理則與外在經驗的法則之合一，是人與他人互動的原則與對待，以此原則構成社會進步，因此才會有天下大利之實現及追求。

從「義利一元」論亦可看出它在當代社會仍有不同的價值，在公民社會中，進一步實現此價值取向，使得「社會公利」能成為自我實現過程中的理性約束，人的道德理性告訴我們，自利心僅是人性初發之弊，藉由陶成及培養，融入另一團體意識，人會隨著此價值脈動而作自我修正，道德之理念更能深入淺出指點迷津。在墨子身上，吾人看出其對生命之熱誠，對人間秩序重整的認知與奉獻，對撥亂反正的執著和繼承傳統卻又能開出處世之智慧，「義利一元」說雖未能形成中國哲學道德人格理型之主流，但能繼承傳統跳出傳統，另創他類思考。尤其是在今日社會面對工業文明所帶來的道德失落及無力感之際，接納人性發展之過程，鼓勵人拋棄自利心以開出公利心，而能開出不高談道德之絕對性，務實地來點醒人心之共同歸向與社會群體利益，是更高一層的存在理念，實有其值得借鏡及啟發之處。

²³陳俊民：〈中國知識份子的功利意識〉，《中國哲學研究論集》，1994，台北，台灣商務印書館，頁237～242。

三、實現社會正義之社會機制

墨子重建人間秩序的原則既經確立，往下開出的路線便是實踐一途，因此若僅停留在形上領域而不能轉化成爲事業開發，則學理僅是理想而已，因此必須導出社會機制的運轉與流行，墨子確爲實踐之典範。今吾人特別將「社會機制」單獨列出，其意義乃是墨子反省周文之崩解，儒家所主張的禮樂教化顯然無力改變弱肉強食的局面，墨子的年代晚於孔子，墨子所看到的人性沈淪和社會制度的解體已經是一個沈重難治的病症，一旦舊有的制度無以回生，必以非常手段取而代之，此中包括生產制度、經濟制度、消費制度乃至整體的社會制度必以重新安排。社會是一個活的有機體，如果能從有機的觀念入手，爲社會注入活水源頭，活化瀕臨死亡的社會機制，拯救蒼生，這應是哲學家的不二使命，也正是古道熱腸，摩頂放踵的墨子的一貫表現方式。墨子的「十務」正是社會重建的入門，也是建立新的有機社會的嘗試，一個嶄新制度的擘畫者，墨子在先秦時代有其歷史地位。毋怪乎在《呂氏春秋》中，將墨子與孔子稱爲「二士」，「無爵位以顯人，無賞祿以利人，舉天下之顯榮者，必稱此二士也。皆死久矣，從屬彌豐，充滿天下。」²⁴因此，項退結教授將墨子譽之爲「維護道統」²⁵的代表，既與孔子並稱二士，面對崩解的社會制度如何能予重建，以尋回人間淨土，墨子除了以「義利一元論」來作爲道德原則之外，要建立社會正義的途徑必當透過「十務」以行，而其中在「社會機制」的建立上，務實可行的便是從「非攻」、「節用」、「節葬」、與「非樂」四方面予以主張。墨子的企圖是透過「義利一元論」作爲社會價值分配的法則，使得在以兼愛爲內在動力之前提下，透過經濟面的功能，能從最簡單的「有力者疾以助人，有財者勉以分人，有道者勸以救人。」若此，則飢者得食，寒者得衣，亂者得治，若飢則得食，寒則得衣，亂則得治，此安生生。」²⁶之實現，以迄天下國家政治尚賢尚同之目標。

（一）非攻

墨子提出兼愛的觀念，勸人力除因自利所產生的自利心，由於自利心之弊，各

²⁴ 《呂氏春秋·當染篇》，卷二，頁16~17。

²⁵ 項退結：《人之哲學》，1982，台北，中央文物供應社，頁142。

²⁶ 《墨子·尚賢下》。

種倫理常規乃遭受摧殘，是故聖人必須於人倫之問題上倡言相互義務性的愛，此愛並且是普遍性的存在，愛存在著相互的義務性與普遍性，方能阻止產生人倫之惡的亂因。由此理念發展下來，便是人倫之惡的最大亂因——戰爭必須予以批判，侵占他人之國土殺害人民的行為必須予以譴責，戰爭既是人倫之惡，墨子乃有「非攻」理念的提出，所以墨子的論證前提很清楚，在違反正義與公平的社會機制上，戰爭行為必須給予譴責及批判，「非攻」是實現社會正義的第一件大事。

墨子「非攻」的主張，見於其〈非攻〉上、中、下三篇，理論及論證的完整性以下篇見長，日籍學者宇野精一主編《中國思想》，渡邊卓所撰之〈墨家思想〉一文中對〈非攻〉三篇曾有簡潔的剖析，^①墨子首先拿日常發生的犯罪案例，以竊盜侵害他人以自利、強盜謀財害命，世人即認為彼之心地不仁，立即批判其行為不義；但是論到大國侵略小國，世之知識份子反而不予譴責，甚至形容為「正義之戰」，這是否符合公平與正義？其次，在〈非攻中〉篇，墨子論述的重點放在戰爭違背「兼相愛交相利」的原則與最大利益，戰爭所帶來的對生命的殘害遠甚一切。在〈非攻下〉篇，墨子強調的是侵略違反正義也違背利益。墨子質問統治者不仁以百姓為芻狗，而知識份子卻又不能判別正義是非。在〈非攻上〉篇，墨子說：「苟虧人愈多，其不仁慈甚，罪益厚。當此天下之君子皆知而非之，謂之不義。今至大為攻國，則弗知非，從而譽之，謂之義。此可謂知義與不義之別乎？」這正足以說明道德判斷應有其一致性，方能實現社會正義。此問題正點出當時知識份子對「社會正義」的嚴肅命題，是存在著不同的認知與判斷，余雄教授即指出它的謬誤，茲引述如下：

普通所謂道德，不能應用于國與國之間。國際間之行為，不受一般道德的制裁。至如階級道德，則不能應于階級與階級之間，對於同一階級之人所應遵守之行為規律，對於不同階級之人，便可不遵守之。墨子深以此類情形為不然，而以為一般道德規律應以人民全體為應用範圍。墨子此說，在二千年後之今日，固仍為不易實現之理想，然而實為人類應努力以求的最高理想。^②

依墨子哲學理論推衍，實現社會正義的積極方法即在於停止征戰攻伐，所以他

^①宇野精一主編，林茂松譯：《中國思想（三）》，1977，台北，幼獅文化事業公司，頁8~10。

^②余雄：《中國哲學概論》，1977，台北，源成文化圖書供應社，頁569。

要批判戰爭是不利於天下國家與人民百姓，因為戰爭的結果是「飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息」（〈非樂〉）之外，更嚴重者是生命的流離失所，無所安頓，這不僅是「大不義」之事，而且是違背了「天下大利」。〈非攻下〉篇指出：「今天下之所譽義者，其說將何哉？爲其上中天之利，而中中鬼之利，而下中人之利。」戰爭是違反了三利而成不利天、不利鬼與不利人，如此即是天下的大不義。〈非攻下〉篇反映了這樣的觀念：

意將以爲利天乎！夫取天之人，以攻天之邑，此刺殺天民，剝振神之位，傾覆社稷，攘殺其犧牲，則此上不中天之利矣！意將以爲利鬼乎！夫殺之人，滅鬼神之主，廢滅先王，賊虐萬民，百姓離散，則此中不中鬼之利矣！意將以爲利人乎！夫殺之人爲利人也博（薄）矣，又計其費，此爲周生之本，竭天下百姓之財用，不可勝數也，則此下不中人之利矣！

在墨子書中，對於止戰之方，墨子以自身爲例，著名的幾個例子，如〈公輸〉篇的「止楚攻宋」，〈魯問篇〉的「止齊攻魯」、「止魯陽文君攻鄭」，等事蹟皆爲墨子非攻之著名事例。反對戰爭正也是反應了受盡若難的中下階層人民，期待「社會正義」的實現。

（二）節用、節葬與非樂

〈魯問〉篇中，墨子提出建構一個公平與正義的社會的價值典範，他說：

凡入國，必擇務而從事焉。國家昏亂，則語之尚賢，尚同。國家貧，則語之節用、節葬。國家熹音湛湏，則語之非樂、非命。國家淫僻無亂，則語之兼愛、非攻。故曰擇務而從事焉。

由此段話看來，墨子是從「國家人民的大利」的立場，提出他建構社會正義的機制運轉，亦即是造成社會不公的舊有機制與文化，應當予以徹底的揚棄與改良，舊有的社會機制是貴族政治的產物，站在「賤民」的立場，這些機制是違背公平與正義，與重新建構的理想社會是互不相容的。戰爭是造成人間浩劫的主因，所以他要「非攻」，但是僅提「非攻」並不能有效達成社會的公平與正義，於是在先決前提上，要滿足「飢者得食，寒者得衣，勞者得息」的平民社會基本需求，人民如能

獲得溫飽則社會的正義才得彰顯，因為這是為人的基本需求。墨子提出一破一立，一破者即改變貴族政治的上層浮華奢靡生活文化，一立者即倡議非攻的價值典範，因此「節用、節葬、非樂」三者皆屬「破」之範疇，如此或有可能實現「國家之治，人民之眾，刑政之治」（〈尚賢上〉）的目的。

1. 節用

墨子從支持下層民眾及社會弱者的角度出發，對現實社會弱肉強食提出批判與反對，要重建社會的價值觀，必當以「義利一元」之論轉化社會機制，因此在轉化社會機制的運作上，即是要追求並實現「社會大利」，這是全民大利而非少數人之小利，並且是兼利天下之利，也是交相利之利。因此，節用，節葬首光即對當時王公大人之奢侈之風進行批判，必先以「節用」為師，戒除浪費之習，方能增加國家天下大利。〈節用上〉篇開宗明義曰：

聖人爲政一國，一國可倍也；大之爲政天下，天下可倍也，其倍之非外取地也，因其國去其無用之費，足以倍之。

統治者能去無用之費，則國力當可倍之，亦無須由外取地，侵占他人利益。而適用與浪費之標準及分際何在？墨子提出三個標準來作為衡量與判準的依據：「凡足以奉給民用則止。」、「諸加費不加于民利者聖王弗爲。」（前二者見〈節用中〉篇），另一為「凡費財勞力，不加利者不爲也。」（〈辭過〉），統治者與天下蒼生百姓共秉此節約原則，風行草偃之效可期，墨子鼓勵統治者治天下之智慧，他說：「故節於身，誨於民，是以天下之民，可得而治。」（〈辭過〉）。

墨子在〈辭過〉、〈節用〉諸篇中，對於節用之原因已如上所述，而節用之道為何？墨子亦甚表關心，其具體作為有如下五種：²⁹

(1) 節宮室：聖王作為宮室，僅在於「便於生，不以爲觀樂也。」若節宮室，則「天下之民可得而治，財用可得而足。」

(2) 節衣服：聖人之爲衣服，「適身體、和肌膚」而已，非榮耳目而觀愚民。然而今之君主則主張「觀好」，其結果則爲「民淫僻而難治，其君奢侈而難諫。」，天下亂。

²⁹ 吳進安：《孔子之仁與墨子兼愛比較研究》，1983，台北，文史哲出版社，頁113~114。

(3)節飲食：古聖王之爲飲食，僅在「增氣、充虛、疆體、適腹」而已，若反其道而行，則富貴者奢侈，孤寡者凍餒，雖欲無亂，不可得也。

(4)節舟車：古聖王爲舟車是在「便民」；舟車只求「全、固、輕、利，可以任重道遠，其爲用財少而爲利多，是以民樂利之。」但今之君主，則是「必厚作斂於百姓以飾舟車，飾車以文采，飾舟以刻鏤」，如此則民飢寒，而國亂。

(5)節蓄私：墨子認爲「上世至聖，必蓄私不以傷行，故民無怨，宮無拘女，故天下無寡夫。」若蓄私則「天下之男多寡而無妻，女多拘無夫，男女失時，故民少。」因此蓄私必予節制。

上述這五個作法正是針對統治階層而來，其意謂不能與人民同甘共苦者絕非聖人之徒，其消極面固是勸諭節制浪費，但其積極面則在彰顯社會正義，去統治者之小利，而成就社會之大利。即如陳問梅教授之見解，亦點出節用之兩重意義，引述如下：

節用一觀念既有其消極的節約成份，又有其積極的生產成份，所以當這一觀念轉落於現實之用上時，王公大人一方面必須去奢、崇儉或即去無用之費；另一方面，又須盡力設法使人民都能去奢、崇儉與增加生產，則必可以倍國或倍天下。^⑩

2. 節葬

墨子在〈節葬下〉篇的開始，即批判厚葬久喪的意義，並且質問此種禮儀是否符合先王之法？〈節葬下〉篇說明如下：

今逮至昔者三代聖王既沒，天下失義，後世之君子或以厚葬久喪，此爲仁也義也，孝子之事也，或以厚葬久喪，以爲非仁義，非孝子之事也。曰：二子者，言則相非，行即相反。皆曰：吾上祖述堯舜禹湯文武之道者也，而言即相非，行即相反，於此後世之君子，皆疑惑乎！……然則始嘗傳而爲政乎國家萬民而觀之，計厚葬久喪，奚當時此三利者，我意若使法其言，用其謀，厚葬久喪實可以富貧眾寡定危治亂乎！此仁也義也，孝子之事

^⑩陳問梅：《墨學之省察》，1988，台北，學生書局，頁255。

也。……

在此處，墨子評斷一種制度的好壞與否，有無存在之價值，端看這個制度能否達成「富貧、弑寡、定危理亂」的目的，顯然厚葬久喪並未能符合及滿足上述三個目的，因此該予批判，更何況厚葬久喪之結果，呈現的是「使面目陷，顏色黧黑，耳目不聰明，手足不強勁，不可用也。」（〈節葬下〉），「今唯無以厚葬久喪者為政，國家必貧，人民必寡，刑政必亂，若法若言，行若道，使為上者行此，則不能聽治，使為下者行此，則不能從事，上不聽治，刑政必亂，下不從事，衣食之財必不足。」（〈節葬下〉）。在〈公孟〉篇中他直言「厚葬久喪，重為棺，多為衣衾，送死若徒，三年哭泣，扶後起，杖後行，耳無聞，目無見，此足以喪天下。」固屬非儒之言，但其警語無非是提醒儒家重新審視厚葬久喪之弊，除了是對個人、社會造成生活上的影響之外，更重要的是無法契合天下之利。

其次，再從〈大取〉篇之言，或更能深入瞭解以「兼」為出發點的墨子，對於「兼」字的重視。

智（同知）親之一利，未為孝也。亦不至於不智（同知）不為己之利於親也。

以臧（說文：葬，臧也。）為其親也，而愛之，非愛其親也；以臧為其親也；而利之，非利其親也。

學者王冬珍教授釋其文為「僅知事己親之一利，未能兼利人之親，不得謂孝，亦即不惟事利己之親，必及於利人之親，乃可謂之孝。然亦不至於不知不為己之利於親，知不為己，則利於人者大，利於人者大，即兼利也。」^①因此，總結墨子節葬之主張，固為批評社會習俗之敗壞，仁義之道的被曲解，舍本而逐末，聖人之道湮沒不彰，究其本義，厚葬久喪純屬自私之利，若法天則應取天下大利，若習聖人之道，則當以節葬行之，輔以愛利天下萬民為是，聖人不為之事，乃於死者無益，於生者有害之事，仁義之道的判準，端以是否符合「富貧、弑寡、治亂」三者為準。

3. 非樂

^①王冬珍：《墨學新探》，1989，台北，世界書局，頁193。

禮樂教化一向是儒家所標榜的文化內涵與人心改造的起點，以孔子為例，《論語》所提出的「人而不仁，如禮何！人而不仁，如樂何！」一語道出由仁心之動機起念處，轉而為外在禮樂的薰陶與形塑，人格的養成經由此道最是中庸。墨子反其道而行，標榜「非樂」，確有令人時空錯置之感，因為二人俱道堯舜，墨子又曾習儒家之學，何以結果如此南轅北轍？墨子對此，提出辯解：

子墨子所以非樂也，非以大鐘鳴鼓琴瑟箏竽聲，以為不樂也；非以刻鏤文章之色，以為不美也；非芻豢煎炙之味，以為不甘也，非以高台厚榭邃宇之居，以為不安也。雖身知其安也，口知其甘也，目知其美也，耳知其樂也；然上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利。^⑳

以墨子評斷事物的標準來看，「上考之不中聖王之事，下度之不中萬民之利」，因此「非樂」。當我們從《莊子·天下》篇對墨子的批評「以自苦為極」的角度來看非樂，便能進一步明白他所說的「樂逾繁，治逾寡」的意思，因此學者對此段主張的評價也就較傾向於負面，如胡適批評「這種觀念固是一種狹義的功用主義的流弊」，^㉑蔡仁厚教授批評「以墨子那種質樸乾枯而乏潤澤的生命氣質，是無法瞭解聖人樂教（或說禮樂之教）之價值的。」^㉒回到墨子批評事物的另一標準，「下度之不中萬民之利」的層次來思考，為樂有如下之弊：^㉓

- (1) 為樂浪費民財。
- (2) 為樂不足禁暴止亂於事無補。
- (3) 為樂浪費民力，妨害生產。
- (4) 與人為樂，荒廢時日。
- (5) 多養樂土，消耗財用。
- (6) 為樂，荒廢眾人之「分事」。

如此一來，他所反對者並非「樂」本身，再加上墨子本身所呈現的「自苦」特

⑳ 《墨子·非樂上》。

㉑ 胡適：《中國古代哲學史》，1986，台北，遠流出版公司，頁151。

㉒ 蔡仁厚：《墨家哲學》，1983，台北，東大圖書公司，頁42。

㉓ 同注⑳，頁112。

質，使得「樂」本身之意義及樂在儒家的意義，他並沒深入探究，僅就流弊部份加以批評，這固然與其實效主義之論有關，但若從賤民身份出發，何嘗不是對貴族社會所強調的文化質素提出抗議及反省。

（三）社會機制運作的鞏固—尚同

如何將一個混亂失序的社會，在很短的時間內導入正軌，非常時期應有非常手段，墨子固然在生產、消費、分配等方面設下了種種的規範與制度，如節用、節葬、非樂與非攻等，但是如無一個系統化、效率化的政府組織出現，則種種的擘畫及努力可能在無強而有力的支持下化成泡影。保障墨子所規畫的制度得以長存，人民信服的方法，墨子提出「尚同」的主張，因為墨子發現天下禍亂之源是來自一人一義，因此他認為如果有了「天下同一之義」，即可消弭一切禍亂。為什麼大家無法有一共同的認知呢？他認為是無政長，換言之即是缺乏有效的統治與管理，亦即是無領袖之領導，因此保障社會機制之運作必須靠賢良聖智之人為正長，方能一同天下之義，自天子以至庶民，層層的制度建立，輔之以三公、國君、將軍、大夫、鄉里之長，如此由上而下一條鞭式的管理建立，方能達到「一同天下之義，使之上同於天子」的目的。這的確是一個很特殊的主張，不少學者稱此制度為「民主集權」^①的制度。吾人認為「尚同」是保障墨子所提出的社會新機制得以實現的重要因子，這也是全民普遍意志之建立，墨子認為該用什麼方法來加以貫徹，他提出三個重要的方法，一為「唯賢方得為正長」、其次「一同天下之義」，三為「級級上同」。這是墨子「尚同」思想的特殊之處。

從尚同之法的外在形式來看，尚同的效能，建立在「唯賢方得為正長」、「一同天下之義」與「級級上同」這三個重要建構上，被立為正長者必須是賢能之士，透過一同與上同之實踐，綱舉而目張，政治制度方得建立，新的政治氣象才有眉目，這是墨子針對這樣的制度，於外在之形式首先確立的。但是墨子並非只是流於個人主觀式的偏好，在他的思想中，上下之間仍然存在著一個內在的互動法則，透過這個內在法則的運作，使得上下之間成為一種良性的互動，這些賢可者，被立為天子、三公、諸侯、國君、鄉長、里長等不同的職位與角色，人民與這些賢且能者的互動至為重要，如果上下互動溝通不良，則難免抵銷尚同政治之實效，因此上下之間的對應理則便成為一種內在穩定的規律，不能輕忽。在〈尚同上〉篇，墨子說：

^①如嚴靈峰、周長耀等將尚同稱之為「民主集權」的度。馮友蘭稱「尚同」為政治的制裁。

正長既已具，天子發政於天下百姓，言曰：聞善而不善，皆以告其上。上之所是，必皆是之，所非，必皆非之。上有過則規諫之，下有善則傍薦之。上同而不下比者，此上之所賞，而下之所譽也。意若聞善而不善，不以告其上。上之所是弗能是，上之所非弗能非。上有過弗規諫，下有善不傍薦。下比不能上同者，此上之所罰，而百姓所毀也。上以此為賞罰，甚明察以審信。

這個「尚同」制度，提示吾人：上下情通，可濟事成功，賞罰必中，人民服從，或許從「尚同」中看出墨子對治亂的迫切感，有無可能流於專制獨斷之弊，但墨子更積極鼓勵統治者對人民要疾愛，方能使之，致信而持之的態度，應是其悲天憫人之人道關懷。

四、義利一元論之價值評斷及社會正義如何可能

(一) 仁愛義利的新思維

「兼愛」是墨子的道德理想，他秉此理想，持「天志」之說，其根本目的是為了救天下蒼生，治天下於正軌，力挽狂瀾，為人之所不敢為，故有「真天下之好」的美譽，於是他找到了社會的病根，這個病根是人的不相愛，只視我自己的存在而無視於他人的存在，這顯然是造成「人不為己，天誅地滅」的惡性循環，墨子點醒人與人彼此皆是社會的動物，人不能離群獨居，因此必須將不相愛之心徹底揚棄，方有人間淨土。即如孫中原教授所言：

墨子把社會混亂的根源歸結為人與人之間的不相愛，主張不遺餘力宣傳“兼愛”，以代替流行的“偏愛”弊端，使社會由亂到治。這雖然未必是抓住了社會混亂的最深層次的原因，但至少是道出了人與人關係上所普遍存在的流弊，意識到道德的巨大社會作用。^①

墨子這種苦心不能以空想或流於空泛予以貶抑，當我們思考統治者不能從事道

^①孫中原：《墨者的智慧》，1995，北京，新華書店，頁195。

德實踐之時，人民的痛苦與苦難，統治者怎能感同身受，既無感同身受之切膚之痛，必以照顧自己利益為先，那是自私之愛，是自利的行為，墨子說這絕不是仁人之所當為，他常說的道德事業即是「仁人之事者，必務求興天下之利，除天下之害」，因此為天下興利除害，是墨子仁義道德的具體內容和標準，也是墨子及其門徒生活的目的及努力的目標。以此標準而言，就必須跳脫以個人本位的思考，進入社會本位，當人失去了這份同情共感的體貼與感受，對於他人苦難視而不見，這豈是仁人之所當為？墨子對此問題的改善，要求不是很高，在〈非樂〉篇他主張：「民有三患，飢者不得食，寒者不得衣，勞者不得息。三者民之巨患也。」因此仁人之所應做之事是「有力者應以助人，有財者勉以分人，有道者勸以教人」，如此才能使得「飢者得食，寒者得衣，亂者得治。」這個希望純粹是基於在平民階層出發的立論，亦無高調，只要統治者或他人能予改變所忽略的另一層面，則社會大利之實現即有可能。在此，我們看到墨子務實的眼光，悲天憫人的胸襟，民胞物與的精神，再加上他實踐力行，到處奔走宣揚，實不能以個體角度、狹隘的眼光視之。

因此，當以兼愛、仁義與物質利益相結合所產生的「義利一元」說出現時，在《經說下》即明白提出這樣的看法：「仁，愛也。義，利也」，有愛必然有利，〈大取〉說：「有愛而先利，乃客之言也」，更何況墨子並沒有排斥自愛，在〈大取〉篇他說：「愛人不外己，己在所愛之中。己在所愛，愛加于己。倫列之：愛己，愛人也。」以這樣的命題主張及墨子事蹟來說，墨子的道德情操絕非僅以自愛為滿足，而是必須兼善天下的作為，而他的作為又很明顯的為天下弱勢者代言，誠屬發自內心，最為根本的道德語言及心聲。

（二）「義利一元」開出人我之間的相互補足與肯定

墨子在〈耕柱〉篇說：「今用義為政於國家，人民必眾，刑政必治，社稷必安。所為貴良寶者，可以利民也，而義可以利人，故曰義天下之良寶也」，在〈非攻下〉他說：「故古之知者為天下度也，必慎慮其義，而後為之行。是以動則不疑，遠邇咸行其所欲，而順天鬼百姓之利，則知者之道也。」墨子告訴我們為義即可獲利，因為義是從天志而來，是公義而非私義，如果義不是公義，則將如墨子在〈尚同〉篇所說的情形，一人一義，二人二義，十人十義，最後的結果為「是以人是其義，以非人之義，故交相非也」，而不是交相利。吾人亦明白墨子也從來不諱言利，但是他所說的「利」，絕對是義的化身，愛人必須利人，能愛人即能利人，它不僅是主觀的情感與倫常，更是實踐義的具體行動。因此，在墨子的思想與行動中，

墨子所給予追隨者的信念不是唯利是圖，而是唯利是愛的舉動，而是「愛人利人」的互利，是公利，是利他的道德實踐，唯有通過人與人彼此間的互助互利，才會有保障自利及公利的實現，個人利益獲得保障，而社會利益也被眾人所共同遵守及肯定，如此，自我生命有著落和立足，全體生命亦當隨著每個人的自我肯定而得到最適的安頓。

「人我的相互補足」確實是一個不易解決的問題，不僅涉及人性，也是一個文化的問題，我們一方面要尊重每個個體，但尊重個個體又往往被當作是自私自利的藉口。墨子在他的其它著作中，一直提到的觀念是「古者聖人」，他也經常舉「三代聖王」之例來說明非不能也是不為也。如果儒家所說的「人人皆可以為堯舜」，說明人的可塑性及可完美性，那墨子的「尚賢」說，又何嘗不是再提示吾人：人是有無限發展的可能及可完美性。孟子固有「人禽之辨」的說法，但墨子鼓勵人該當分辨「古者聖王與暴王」之不同。從「義利合一」的論點來看，如果人能自反自覺是一主體，進而發現他人亦是一主體的存在，將心比心，以理同心，知道自己的有限，也明白他人的有限及不完美，在兼顧以社會為本位的意識之下，以兼愛為方法走出人我的有限格局，透過重新反省，結合社會的進化，可否為重建倫理價值社會，重視「以有餘補不足」的契機。

(三)從公利與公義開出公民意識的文化

公民意識的觀念是中國文化中欠缺的質素，古語：「各人自掃門前雪，莫管他人瓦上霜」的觀念根深蒂固，尤其是在傳統文化中的五倫僅僅建構在一個狹窄的範疇中，「群己倫理」的觀念與制度在二千年來並未建立，於是「人情之國與差序格局」的特色表露無遺，於是人與人關係的建立是依據彼此人情的情面，即如黃光國教授所說的人我互動即呈現三種模式：「(1)家人：親情與需求法則。(2)外人：冷漠與公平法則。(3)熟人：人情與人情法則。」³⁸這樣的認知與處世構成了傳統文化的單一面，但卻讓我們看不到屬於全體存有者的共同關切的生活面文化，於是在人我疏離的情境下，發展不出以溝通為道德，以社會多數人利益為考量的社會意識，也無法在心中培養起公大無私，不能以私害公的觀念及個體與群體的協調，現代化國家與政治所需的公民意識很難建立。對於義與利的看法，對「利」的認知較傾向於

³⁸黃光國：〈中國人的人際關係〉，《中國人：觀念與行為》，文崇一、蕭新煌主編，1992，台北，巨流圖書公司，頁43~69。

負面的看法，永遠無法與義相提並論，但每個人又是如此的自利，因此理想與現實脫節。

哲學是文化的醫生，中國的哲學在儒家思想中，曾經大放異彩，「內聖」和「外王」帶給文明一個新的希望，但是如果不能從中開發出一個新的文化意識，文明可能仍然停留在「自我意識」為核心的導向，自我意識無法完整的表達對自身的權利與義務的自覺，所以不能構成一個完整的意義，即如余英時教授所說的「內傾的文化」是中國文化的特色，講求「內聖」的文化固然是要「返求諸己」而向內探求，向內探求是個體對至善的要求與追尋，「外王」則是向外的探求，是對於政治至善的要求，二者應為合一而不可偏廢。中國傳統哲學所開發出來的智慧是確立一種由自身本性出發，然後再向人性返本歸真的模式，但是一旦忽略向外探求的精神，則人人所要求並獲保障的「社會秩序合理性及個體權利的追求」便會成為失落的一端。亦即是如果忽略了「社會秩序合理性」的存在必要性，則墨子所說的「一人一義」、「十人十義」的社會將再出現，「社會秩序的合理性」是要求社會的公義，何者該予限制，何者應予保障亦即是一個講求平等原則的公義社會是文化發展或社會機制運作的目標。其次「個體權利的追求」不能絕對僅是西方社會的產物，或是中國文化向來忽視的一個觀念，本質上所指的個體是指每個活生生、有血有肉、有感情、有理性的個人，無論其為治人或是治於人，是社會菁英或平民大眾，每個人皆應是知識、價值與權利的主體，「互為主體」的觀念建基於平等的價值，一個公義社會的形成，必予重視的這兩項內涵是值得加以反省思考的。近代社會的公民意識是大家共同遵守社會客觀並且相互同意的規範，在公義的原則下，冀求達成自我的實現。每個公民有其發展與表現的自我目標，這個自我的目標與社會的公義價值規範是彼此相容而不衝突的。

以儒家倫理觀所發展出來的「差序格局」理念，是以個人為基礎，以家族為主幹，固有其人性論上的必然發展步驟與客觀事實，但確也不能不指出這正是中國人的生活文化中，重人情味而少公德心的倫理文化，一個只強調「私」、「個人」、「感情」、「關係」的文化，充其量僅止於家族倫理的範圍，而無法提昇至公義的道德社會，一個大公無私的社會，即是符合「義」的典範的社會；尤其是強調人是理性主體的社會，我們無法只限制在家族和朋友的關係上，五倫的倫常固有其文化上的必需性，但是走向現代國家，墨子的公利與公義觀念確屬難得，此時建立人我共識的途徑，即是發掘社會的公民意識，把「義」與「利」作一有意義的聯結，在

社會上建立起權力分配的原則，公義社會的內涵解釋，公共利益的可確定性，如此藉著公民意識的觀念，不否定人的自我利益觀念，既滿足自我私利之營求，而又不破壞公平與正義的社會之實現。

五、結語

墨子處在時代巨變的先秦環境中，有勇氣挺身而出，提出「義利一元」的論點，並以自己微小的力量與努力，發出正義的聲音，並且以積極正面的態度，指點人性另一遭受蒙蔽之層面，尋找建構社會的正義，其勇氣實令人折服。這與西方哲學的啓蒙之地希臘哲學的巨匠柏拉圖(Plato, 西元前427~347)在《理想國》(The Republic)討論「什麼是正義」的命題似有異曲同工之妙。在希臘哲學中，所謂正義就是道德上對的行為，到底道德與利益有沒有衝突，柏拉圖指出這兩者並無衝突。著者無意於此作有關墨子之「社會正義」與柏拉圖「理想國」之比較，唯或可參酌柏氏之說看出是否可由「社會正義」所建構的「理想社會」，反思中國哲學中關懷人生追尋理想境地的真諦。柏氏的《理想國》觀念，其簡要內容為：「柏拉圖相信，人類的理智只要能發展到某種程度—亦即兼具各種「理性」精神，「共和國」不是不可企及的空談。他所謂的理性精神，當然包括人對宇宙、對精神、對社會、對彼此，乃至於對自己的態度。以理性、秩序與美德為架構基礎的社會，當然需要完整的制度規劃折衝，所以柏拉圖發展出層分三級的一套階級體制，並為各階級籌謀職責與義務責任。」³⁹依柏拉圖在道德哲學方面的見解，他認為：追求真、善、美的理型世界，也就是靈魂先前存在的世界，當是一個人生活於世的努力方向與目標。就此論點而言，近於「終極關懷」(ultimate concern)之概念。柏拉圖在《理想國》裡，把德行作了四種分類，分別是智慧、節制、勇敢與正義。⁴⁰人要具備這四種德行，才是幸福快樂之人。而實踐「理想國」的各種方法中，以「正義」的概念為最基層，「正義」的啓發要通過「教育」。⁴¹墨子所追求的社會正義及其所建構的「尙同」制度，是否可成爲一理想的國度(或稱烏托邦)可能是另一研究的

³⁹李爽學：《追尋烏托邦的履痕—西洋上古文史裏的烏托邦思想》，1991，當代第61期，頁40。

⁴⁰劉仲容等編著，《西洋哲學史》，1999，台北，國立空中大學，頁51。

⁴¹柏拉圖的「理想國」或稱「共和國」，在希臘原文為「民法」，此書共分10卷，在「成熟期」中是以第3卷到第10卷，第1卷則在早期思想的「特拉西馬可士」Thrasymachos對話錄中。依鄒昆如教授的解釋，「理想國」的目的是要把「生」的對話錄中提出的「愛」，以及「死」的對話錄中舉出的靈魂「不死」的主要概念，化成信念而付諸實行，而且實行到國家政治中。請參閱鄒昆如，《西洋哲學史》，1971，台北，正中書局，頁85~143。

課題，但對照起柏拉圖在「理想國」中所主張的「理性精神」，中國先秦哲人所高舉的「道德理想主義」，就其價值意涵而言，無不是提示人們經由努力當可實現社會正義的烏托邦；而墨子更以實際行動來表達追求一種理想國度的渴望。墨子所建構的「尚同」制度，正可以說明一個高度理性與道德的組織（國家）一定要實現正義的理念，才能保持永恆，國家一定要與正義的精神一致，這才是建立理想國度的起點。墨子在〈尚同〉篇即指出，在未有國家之前的社會是自然狀態，一人一義，十人十義，莫衷一是，如無有效之法的規範及可共同接受的原則，社會的公平與正義將蕩然無存。其原文曰：

古者民始生，未有刑政之時，蓋其語人異義。是以一人則一義，二人則二義，十人則十義。其人茲眾，其所謂義者亦茲眾。是以人是其義，以非人之義，故交相非也。是以內者父子兄弟作怨惡，離散不能相和合。天下之百姓，皆以水火毒藥相虧害，至有餘力，不能以相勞；腐苒餘財，不以相分；隱匿良道，不以相教。天下之亂，若禽獸然。

這種混亂的情況，正足以說明二件事，一是必須對「義」作界定，到底「義」的本質為何？另一是既然一人一義，以己義非他人之義，那麼什麼是眾人可接受的「義」，這即是墨子立論的特色，也是他延伸此觀念建構社會正義的起點。其實儒家的荀子也不約而同的想到這種情形，荀子曰：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界則爭，爭則亂，亂則窮，先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」^⑫可見儒家的荀子亦發現給予「養人之欲，給人之求」是解決問題的方法，如能作一合理的安排，社會的秩序才能步上正軌，而人「生而有欲」之問題不能漠視它，而是正視它，但若要滿足人之欲求，有一共同認可且願遵守的原理原則不僅是理論上之應然，更為事實上之必然。只有形成道德規範與社會客觀形式的權威，成為社會大眾上自王公貴族，下至販夫走卒所共同遵守，方能打破混亂導入正軌，但此問題確為一巨大的文化問題，或可於其他著作中再予論述。但墨子提出以義含利，以利釋義，義利一元之說，以此為基礎所關懷者為社會上弱勢族群，這亦是墨子站在平民立場發言的原因，並且作為道德實踐與追求社會正

⑫ 《荀子·禮論篇》。

義的起點，墨子對於「義」與「利」認為應擺在同樣位置之認知，主張以「兼」、「利」為義，從「上利乎天、中利乎鬼、下利乎人，三利無所不利，是謂天得。」〈天志下〉，導出「義、利也」的結論，固有學者將此論點稱之為「道德功利主義」，並且影響知識份子的價值取向。^⑬但由此亦可看出墨子對於「人生應然」與「人生實然」兩問題所秉持的持平心態，對於建構社會正義的社會，他鼓勵人類後天的一切努力，積極樂觀永不放棄的態度，對於強凌弱，眾暴寡，兼併，篡奪之事，他迎頭痛擊，可說是十足的「雖千萬人吾往矣」的精神表現。

^⑬陳俊民：〈中國知識份子的功利意識〉，《中國哲學研究論集》，1994，台北，台灣商務印書館，頁237～242。

Motzu's Approaches to Social Justice based on the Unity of Yi-Li

Chin-An Wu*

Abstract

Mo Tzu (Mo Ti) is one of the great Chinese philosophers in the ancient period of Warring States. He strongly advocated "universal Love" (Chien-ai) in the Mohist moral philosophy, which shares the equivalent position with Confucianism in Chinese philosophy. Mohist philosophy purported to reveal the meaning of "Ten duties" which emphasized the practice of moral themes. Mo Tzu dedicated the unity and the relationship of righteousness (Yi, 義) and profit (Li, 利). This Monism concept dominated his life and thoughts, even established the society of justice.

This paper systematically approached Mo Tzu's ideologies from his theories regarding righteousness and profit. Mohist four major theories were discussed to further explain the contents of Yi-Li unity, the concerns the his philosophy, and the practices of social common profit and justice. At the end, this paper discussed the establishment of ideal society with the dual value system of fairness and justice.

Keywords : unity of Yi(righteousness) and Li(profit), social justice, anti-war, reducing expense, reducing funeral

*Associate professor, College of Humanity and Science Dean, Students' Affairs Office National Yunlin University of Science and Technology

陳肇興《陶村詩稿》的文學表現與詩史價值

林翠鳳*

提要

陳肇興（1831～1876之後）是清代彰化本土詩人的最早代表，其傳世的唯一一部作品《陶村詩稿》，亦為現存清代彰化最早的一部詩人別集，並以其「載案詩史」之譽稱美詩壇。陳肇興及其作品著實代表了清代中期臺灣本土文人的養成與其成就，其文學表現因此格外引人注目。本文即針對《陶村詩稿》一書，期望透過作品考索的方式，就外在形式、寫作題材、內在風格、詩壇稱譽等方面，在不同方向提顯其作品表現，從而彰顯作者書寫之心意，及其作品價值之所在。

關鍵詞：陳肇興 《陶村詩稿》 清代 詩

一、前言

陳肇興，字伯康，號陶村，臺灣彰化人。生於清道光11年（1831），卒年不詳，大約在光緒四年（1878）或之後。祖籍福建漳州，自其先祖早已定居彰化（今彰化市）。咸豐三年（1853）考上秀才，咸豐九年（1859）高中舉人。曾出版《陶村詩稿》一書，享譽詩壇，是清代中期中臺灣著名的本土詩人。

早年陳肇興就讀白沙書院時，即以詩名見稱，為白沙書院五傑之一，^①所謂「

* 國立臺中技術學院共同科專任副教授，東海大學中文系兼任副教授。

① 白沙書院五傑是指陳肇興、曾惟精、蔡德芳、陳捷魁、廖景瀛。見連橫《臺灣通史·陳肇興列傳》，第925頁。

2. 與韋鏡秋上舍話舊，即次其即事原韻	與韋鏡秋上舍話舊	卷二頁13
3. 齒痛戲用袁簡齋拔齒原韻柬石莊	齒痛	卷二頁18
4. 大墩與廖滄洲茂才夜話即疊原韻奉答	大墩與廖滄洲茂才夜話	卷三頁32
5. 連日風雨，戲用三講全韻調滄洲	連日風雨	卷三頁33
6. 在揀連日淫潦欲歸不得忽逢晴霽喜而有作	在揀連日淫潦欲歸不得	卷三頁34
7. 九日同諸友烏石山登高用十研老人韻二首	九日同諸友烏石山登高	卷四頁57
8. 由港口放洋望海上諸嶼尋臺山來脈處放歌	由港口放洋望海上諸嶼	卷四頁61
9. 前從軍行做杜前出塞體九首	前從軍行	卷六頁81
10. 後從軍行做杜後出塞體五首	後從軍行	卷六頁83
11. 北投埔義士林錫爵招同林文翰舍人邱石莊簡榮卿孝廉洪玉崑明經及各巨姓頭人宴集倚南軒計議防亂事宜即席賦贈	北投埔計議防亂事宜	卷七頁87
12. 三月十六日奉憲命往南北投聯莊遇亂避居牛牯嶺即事述懷	奉憲命往南北投聯莊遇亂	卷七頁90
13. 端午飲家與三茂才舍中聞大軍登岸口占示喜	端午飲家與三茂才舍中	卷七頁96
14. 七月望後謀刺逆首不中幾罹飛禍口占記事	七月望後謀刺逆首不中	卷七頁104
15. 自許厝寮避賊至集集內山次少陵「北征」韻	自許厝寮避賊至集集內山	卷七頁105
16. 九月十七日聞斗六失陷總戎殉節感賦二十韻	斗六失陷總戎殉節	卷七頁112
17. 葭月二十六日喜晤石莊兼話大甲官軍捷信	喜晤石莊兼話官軍捷信	卷七頁116
18. 花朝喜聞官軍羅山大捷嘉園以解	花朝喜聞官軍羅山大捷	卷八頁123
19. 祭旗後一日六保背約縱匪反噬燬陷義莊無數獨山頂一帶尚守前盟予一家四散幾遭闖門之禍在重圍中瀝血成詠	祭旗後一日六保背約	卷八頁124
20. 六月十八日大戰濁水擒賊帥一名斬首百級	大戰濁水	卷八頁128
21. 二十一日收復南投街連日大捷重圍以解	收復南投街	卷八頁128
22. 七月二十二日攻克集集斬首百餘級	攻克集集	卷八頁129
23. 再克集集俘斬二百餘級溪水為赤	再克集集	卷八頁131
24. 感事述懷五排百韻寄家雪洲兼鹿港香鄰諸友	感事述懷五排百韻	卷八頁132
25. 自水沙連由鯉魚尾穿山至斗六門	自水沙連穿山至斗六門	卷八頁135
26. 自林圯埔進師與官軍會約由溪州底攻克斗六逆巢越日襲取東埔蚋等處俘獲逆徒十三人作歌紀事	自林圯埔進師俘獲逆徒	卷八頁136

統計《陶村詩稿》全書題目字數超過十字以上者，共三十四首作品，佔全書將近三分之一的比例，比例頗高。並且絕大部分集中在卷七、卷八，這與詩人遭遇戴潮春事件後，詩風更加趨向寫實的表現，應有密切的關係。

無論詩或文，題目的功能在於能由精簡的文字中，顯現作品最精要的主旨。如果題目過長，則可能表示作者對於詩文內容性質的掌握有所欠缺。綜觀陳肇興諸長詩題，其實要將其文字精簡，皆非不可。陳肇興以其擅長詩歌寫作稱名，應當不可能不知。因此，其長題之作，就有可能是有意為之的了。例如：〈羅山聞警，問道斗六門入水沙連途中口占〉詩中已言「一箭路穿牛觸口，千盤身入水沙連」表示其路程行徑，雖未指出途經斗六門，然此詩主在寫景，是否特別說出問道斗六門，並不具有太大的影響。只是藉由題目中透露的路線，的確也能對讀者的欣賞與聯想有所增益。

長詩題雖然在稱說上較為不便，然而卻能對書寫內容的背景，提供概括的瞭解，在某些程度上，有助於欣賞詩歌的內涵。《陶村詩稿》中的長詩題，事實上是具有著詩序說明、交代的作用。就另一個角度而言，這未嘗不是顯現出了詩人篤實不虛華的寫作特色。例如：〈北投埔義士林錫爵招同林文翰舍人、邱石莊、簡榮卿孝廉、洪玉崑明經，及各巨姓頭人宴集倚南軒，計議防亂事宜，即席賦贈〉一詩中所提及參與的人士名姓，便是以詩歌形式所不容易完全表達清楚的。此一詩題的主要作用，或許正是在補足詩歌的不足，以散行文體據實交代詩歌詩言志之外的背景事實。

雖然《陶村詩稿》書中之長題甚多，但若置諸其當時而言，則或許只是反映了詩人寫作的一般現象。即以與陳肇興同時代、一起參與抵抗戴潮春事件的竹塹才子林占梅（1821~1868）之《潛園琴餘草》而言，其詩題在20字以上者，比比皆是；多達40字以上者，屢見不鮮，如〈夏初以來，四境不靖，園中花事就蕪，屈殘臘始報安堵。爰修小園，招諸韻士雅集，各有佳作，予忝主位，乃強顏續成五排一首〉的48字；甚至有60字以上者，如〈廈門楊石松（元華）司馬，六藝、星數，無不淵精。頃遊嵌城耳余名，雅蒙愛慕，第欲之官嶺表，行期既促一見未由切，托鄭培之二尹致意，情詞殷渥，深足銘感，作詩寄懷〉七律一題即長達63字。較諸陶村，可謂有過之而無不及。

此外，較陳肇興稍早的竹塹鄭用錫（1788~1858），其《北郭園詩鈔》亦多長題，如〈司馬薛耘廬（志量）、李信齋（慎彝）、曹懷樸、曹馥堂四公遺愛在民，

余捐金奉粟主與婁秋槎司馬（雲）同祀於書院敬業堂，詩以誌之）即達49字；稍晚的霧峰林癡仙《無悶草堂詩存》也有〈頌臣謝丈留鬚，余戲贈兩絕，有「長鬚國裡如求婿，跨鳳乘龍屬此髯」之句。後余弟烈堂果贈一姬，喜拙詩竟成佳讖。因次前韻，再賦二章，以博妝臺雙笑〉一詩達58字；尤有甚者，府城施士洁更有詩題長達百字以上之作三首，其中最長者多至165字，此即〈世宙陵夷，子衿佻達，抱道之士，愀然憂之。王子少濤秉資獨粹，績學彌劬，庸中佼佼，百不一遇。與予同里，夙不謀面。頃遊鷺門，恨相知晚。是固恂恂儒者，而又有志於為詩者也。鷺門旭瀛書院，學子薈焉，少濤實司訓導。暇輒文酒過從，出示「賞青廬」、「泊寄樓」諸吟草，予矚定。邇復自署「曾經滄海」一圖，廣徵海內外名流鉅子題詠，兼及書畫，仿為百衲之製。予維少濤年少美才，應求之雅，環球咫尺；斯圖特囁矢耳。爰志四絕，為異日券〉一詩。其詩題之長，已宛若一篇短文。

清代中晚期諸如此類之作家作品相當多，故而放在大時代的環境中來看，陳肇興詩歌中所表現的長詩題，則可說是詩壇寫作習尚的一種表徵了。

2. 七言律詩及長篇歌行佔多數

就律詩、絕句相比較，依據統計，《陶村詩稿》全書之中的絕句作品共有80首，其餘則若非律詩即為歌行，篇幅都比絕句長，是絕句作品的四倍弱，比例相差甚大。若以五言、七言相比較，五言作品共119首，七言作品則有257首，差距亦達二倍強。總體而言，《陶村詩稿》中以五言絕句的使用次數最少，總計只有〈村館雜興〉、〈蔡杏垣山水畫冊〉二題共八首。可見七言、長篇歌行是陳肇興表現的主要形式，而這也同樣是一般文人創作詩歌所常見的趨向。

一般而言，絕句之作貴在凝練，而較長的篇幅則常能容納更多的發揮，不論是敘事、抒情、言志，往往能將內容說得更詳盡，其意旨也較能發揮得淋漓盡致，是作者才氣暢旺的表徵。陳肇興善於運用長篇，更有助於其揮灑旺盛的氣勢，以及事件的觀察，亦足見其才學之豐沛。

舉例而言，陳肇興以絕句的形式歌詠鄭克塽之妻陳烈婦，作〈陳烈婦鄭氏輓詩〉三首。透過精練的詞語，簡潔地集中表現其夫妻情深，對於歷史背景的諸般細節，盡與割捨不論，節奏明快，淒美愁絕。而同樣是歌頌殉夫之烈婦，陳肇興在其軼詩〈題烈婦張沈氏殉節事（古體九解）〉^⑦中，即以古體歌行的形式詠讚烈婦張沈

^⑦見倪贊元《雲林採訪冊》，《臺灣文獻叢刊》第37種。

氏悲酸感人的事蹟。在長篇歌詩中由三言、五言以至七言，再至十三言一句的變化，其往復起伏之節奏、抑揚頓挫之音韻，將主人翁曲折纏綿、生死相許的情懷表現得淋漓盡致，十分動人心弦。絕句與歌行體所呈現出來的內容多寡不同，效果各有其趣。而《陶村詩稿》中頗為多見的歌行體，也正表現了陳肇興奔放而豐足的寫作情愫。

3. 聯章組詩數量多

陳肇興以長篇歌行為詩，十足表現其酣暢才情。此外亦喜用聯章組詩，在看似首首獨立的作品中，分別以不同角度來觀察事物，而內在卻又關關相連，能夠呈現較為全面的關懷與體會，這其實也可說是另外一種型式的長篇歌行。聯章組詩在《陶村詩稿》中所佔的份量十分可觀，在全書208題464首作品中，聯章組詩合計達79題328首，佔總數的70.69%，聯章組詩實可說是陳肇興詩歌寫作的主力形式。

《陶村詩稿》諸聯章組詩中以2首為一聯章的型態最多，而最大型的聯章詩則首推〈感事述懷，集杜二十首（并序）〉。藉由杜詩的摘句綴集，表現遭逢喪亂的感慨與哀痛。二十首五言律詩的貫串而下，將古今同怨、家國憤恨的心情，無可抑止地宣洩而出；尤有甚者，是作者對於杜甫詩歌作品的熟悉，及其摘句運用的靈巧，更加令人讚嘆。再有作於咸豐九年（1859）的〈赤嵌竹枝詞〉十五首，記錄陳肇興當年南下府城時的見聞。其筆下記述此地特有的風土、民情，既緬懷先人的文風，也歌詠男女之間的情懷，從十五個角度，多方面地描寫赤嵌一地的特有風貌。在質樸不失雅致的筆觸中，透顯出臺灣本土風情的可愛。〈消夏雜詩〉則以七言絕句創作，十四首形式短小的詩歌彷彿十四張攝影佳作般，將亂世中偷閒的山居生活，呈現不同切面的觀察與體會。

（二）題材上

《陶村詩稿》中展現了多樣化的題材，歸納之約有以下諸端：

1. 民生關懷

陳肇興作品中，民生觀察是題材上的一大主體。他對時人時事的敘述，呈現了對時代人群特性的體會。他以其詩筆記錄了當時的經歷與省思，也表述了清代咸、同年間中臺灣為主的百姓所共同經驗的生活內容。他抱持著「先人之憂後人樂，我輩所存本如此」（〈玉潭莊與黃實卿明經夜話〉）的理念，以儒家精神保持著對庶民百姓的高度關注。民眾喜樂哀怒的經驗，在陳肇興筆下得到了側面的描寫。

《陶村詩稿》中詠時人時事的詩歌遠多於詠古人古事，顯現其留意於周遭人事

的取向。〈大水行〉、〈磺溪三高士詩〉、〈殉難三烈詩〉、〈題烈婦張沈氏殉節事〉等，皆以詠賢的角度，推崇的口吻，雕塑出臺灣人民的高尚形象；〈遊龍目井感賦百韻〉、〈揀中感事〉、〈械鬥竹枝詞〉則為臺地民眾所遭遇的悲苦經歷，提出悲憤與控訴；自己親身經驗的社會不安，則在〈羅山間警〉、〈感事〉、〈與韋鏡秋上舍話舊〉中如實地寫下；至於曾被清人讚譽的臺勇，則在其〈前從軍行〉、〈後從軍行〉筆下，悲憫地長篇著墨於參與弭平太平天國眾士卒的勞苦。在《陶村詩稿》中，陳肇興平實而關懷的態度，體貼而令人感動的心靈，使民生關懷成為其詩歌寫作的重要主題。

2. 農村觀察

詩人民生關懷中獨出一幟的殆屬農村詩歌一類。清代臺灣以農墾為百姓主要生活型態，陳肇興亦屬耕讀之家的子弟，《陶村詩稿》中便有許多的篇幅以農家生活片段為題材，集中地表現詩人對土地及民間情態的具體觀察。〈春田四詠〉、〈秋田四詠〉二組詩最足以為其代表作品，詩歌中細膩地描繪出農家四時勤耕的辛勞，潔淨的文筆中顯露出農家儉樸明朗的篤實生活；在〈揀中大風雨歌〉中表達同情農民飽受颱風摧殘，卻仍要面對惡吏催租的不忍與不滿；〈肚山道中即景〉、〈初夏郊行〉、〈稻花〉則輕快地彩繪出農鄉田野的怡人風光；〈齋前觀穫〉、〈賴氏莊〉也同樣寫下中臺灣農村鄉居生活的閒雅風情；〈王田〉則在書寫鄉野清冷生活的形貌下，含蓄地指控亂世的擾民、他歌詠名物，〈檳榔〉刻畫其曼妙形貌，也同時展現原住民採探的景象，〈人面竹〉、〈佛手柑〉、〈釋迦頭〉極寫果實與眾不同的外型，展現臺灣特產的豐富多樣……諸如此類的作品很多，高度呈現出清代彰化農村的生活實景、鄉野風光、名物特產、農民悲喜、耕讀體會。陳肇興允稱為是一位傑出的農村詩人。

3. 風土紀遊

他記遊，在詩中歌詠了臺地許多美好山川的風光景物。陳肇興家居八卦山下，八卦山之歌詠因此最多，〈待人坑〉、〈冬日慢興〉、〈清明同友人由八卦山〉、〈亂後初歸里中〉……等皆是，八卦山的四季風情都與詩人的歡喜悲愁緊緊相繫；他參觀名勝，在〈登赤嵌城〉、〈法華寺〉中緬懷前人，在〈虎山巖〉、〈鰲栖觀音院〉、〈清水巖〉中發古剝幽情；他翻山渡水，寫下〈牛相觸〉、〈烏日渡〉、〈濁水溪〉、〈水沙連紀遊〉、〈登洪家天玉樓望火炎山諸峰〉描繪當日風光，以百年後的今日觀之，益發感慨滄海桑田之變化……陳肇興雖不以寫景為重，然而卻

能以平實的態度擷取樸實的觀察，展揚蓬萊仙島之美，表現本土在地子民的有情眼光。

他更藉著四處遊訪，觀察臺灣各地的風土民情。如：在臺南赤嵌，〈赤嵌竹枝詞〉中一一觀察南臺灣的景致、物產、民俗、歷史、民情；在彰化半線，〈番社過年歌〉中難得地記錄下番社過年時奔放歌飲的盛況，對逐漸淒涼衰退的弱勢，寄予深沈的同情；在南投名間，〈虎子山歌〉中聽聞陳氏豪族的興衰史，從而警悟世人引以為戒；在嘉義諸羅，〈西螺曉發〉、〈諸羅道中〉、〈茅港尾〉等詩中點顯臺地不同區域的獨特風物；在海邊，〈海中捕魚歌〉生動描寫漁夫捕魚販賣的歷程；在鹿港，〈到鹿津觀水陸清醮普度〉不僅寫下普度競富的豪華盛況，更針對奢靡浪費的不良習俗，痛下批評與建議；在龍井，〈遊龍目井感賦百韻〉回溯此地漳泉械鬥的歷史發展，慷慨歌詩，寄語有司；在臺中，〈葫蘆墩〉、〈肚山漫興〉呈現械鬥民變所帶來的流離失所……凡此種種，都足以見出陳肇興心繫黎民的悲憫情懷，汨汨流現。

4. 戴案記實

《陶村詩稿》中最具整體性的詩篇，首推《咄咄吟》。詩人以其敏銳的眼光，切中時代的脈動。詩集中的作品則與時推移，記錄下中臺灣民變歷程中點點滴滴的感動與見聞。〈奉憲命往南北投聯莊〉、〈自許厝寮避賊至集集內山〉、〈感事述懷五排百韻〉等詩娓娓道來逃難的艱困，讀之令人感同身受；在〈大戰濁水〉、〈攻克集集〉、〈再克集集〉中屍橫遍野的景象，戰爭的恐怖使人心悸；在〈秋雁臣司馬殉節大墩〉、〈斗六失陷總戎殉節〉、〈殉難三烈詩〉、〈羅山兩男子行〉等詩中，標榜官兵百姓的忠孝節義，具體塑造了臺灣人堅毅高貴的精神形象；〈北投捕計議防亂事宜〉、〈七月望後謀刺逆首不中〉、〈祭旗日示諸同志〉、〈自水沙連由鯉魚尾穿山至斗六門〉等詩忠實載記著詩人投筆從戎的艱困歷程。戴潮春事件引起的動盪，是當時代許多臺灣人共同的經驗，《咄咄吟》二卷便彷彿是一部戴案興衰簡史。

5. 題畫賦詩

陳肇興工詩善畫，曾自言「點墨研朱手不停，小窗閒坐讀黃庭」（〈春興〉之二），詩畫一家的文人形象已然鮮活托出。而詩人對於繪畫，也自有其獨到的見解，〈書齋偶興〉之二最可為其代表：

舔筆和鉛學點鴉，年年塗抹作生涯。揮毫直掃千人陣，握管俄開五色花。
漫道時文非載道，須知小技亦名家。諸君莫但貪坊樣，平淡由來爛似霞。

陳肇興雖未以繪畫稱名，然其經年作畫賞畫，已可由詩中得知。詩集中的題畫詩數量雖不多，亦可自成一格。《陶村詩稿》中所作題畫詩計有：〈謝太傅東山士女圖〉、〈陶彭澤東籬采菊圖〉、〈白司馬潯陽送客圖〉、〈蘇學士南海笠屐圖〉、〈題楊妃出浴圖〉、〈線社煙雨圖〉、〈蔡杏垣山水畫冊〉、〈沈南蘋雙鳧蓮花畫〉，共8題18首詩。

有趣的是，前四題俱以古詩出之，後四題俱以絕句出之；且唯有〈蔡杏垣山水畫冊〉以五言，其餘皆以七言寫作。在這些詩作中，陳肇興或詠賢寄興，如〈謝太傅東山士女圖〉、〈陶彭澤東籬采菊圖〉、〈白司馬潯陽送客圖〉、〈蘇學士南海笠屐圖〉四作，直可謂為心懷別寄之成套詩歌，既題詩以顯揚畫中旨趣，更藉詩言一灑胸腹逸興；或歌詠山水，如〈線社煙雨圖〉、〈蔡杏垣山水畫冊〉、〈沈南蘋雙鳧蓮花畫〉之作，小小絕句中，淡筆掃出畫境，讀詩如見其畫，樸實中不失清靈；或描摹鋪敘，如〈題楊妃出浴圖〉極寫楊貴妃嬌媚專寵，對其在安史亂中的香消玉殞，既憫且諷。

從各個題畫詩作品中也似乎可以與「平淡由來爛似霞」一語相互呼應，顯現詩人欣賞畫作主要以其內涵與意境為取向，而不以色彩或技巧為勝。這樣的欣賞角度，與其詩歌作品中所展現的寫實手法及富於想像，其實是相接近的。

（三）風格上

詩人陳肇興著重關切社會現實，詩歌中所呈現出來的風格因而也以寫實色彩為基調，所謂「貴寫實，尚平易」^⑧者也。此外，櫟社詩人林耀亭曾讚賞陳肇興的詩歌道：

讀其遺著數篇，愛其質不過樸，麗不傷雅，洵足以光揚緝熙，昭章元妙。

⑨

⑧ 見楊珠浦〈陶村詩稿、楊記〉，載《臺灣文獻叢刊》本《陶村詩稿》第5頁。

⑨ 見林耀亭〈林序〉，載《臺灣文獻叢刊》本《陶村詩稿》第1頁。

林耀亭之言便指出了陶村詩歌質樸、雅麗的風格特色，實具卓見。

唯其四百多首詩作之風格並不限於一端，若加以細究，則可見詩集中因著書寫主題的不同，其風格也往往隨之變化。甚至以戴潮春事件的發生對詩人產生的巨大影響而言，可據以區分為前期與後期：前期作品風格多樣，時而壯闊，時而奇譎，時而雅麗；後期作品則轉而趨向寫實沈鬱，質樸簡重，生活經歷的衝擊，在作品中留下了最清晰的軌跡。茲分述如下：

1. 壯闊豪邁

陳肇興擅長運用長篇律詩歌行創作，不僅提供詩人馳騁才情的有利體式，作品壯闊豪邁的氣勢也往往油然而生。〈登赤嵌城〉雖僅是八句的律詩，卻也寫得雄邁昂然：

崢嶸山勢接蒼穹，俯瞰茫茫大海中。此日萬家登版籍，當年三度據梟雄。
雲生蜃氣連城白，日照龍鱗滿郭紅。目極中原天萬里，乘槎我欲借長風。
(之一)

詩中極目遠眺，含藏山海，歷貫古今，天地人我往復鉤連，既瞻望龍山來脈伏沒於長海，又遠思鄭氏叱吒風雲的當年，壯闊的景象、豪邁的氣勢，自破題而直貫全詩。

〈由港口放洋，望海上諸嶼〉是陳肇興自福建返臺時所見臺海諸山的景象，詩人寫來尤其令人驚嘆，他如此描寫道：

鼓山如龍忽昂首，兜之不住復東走。走到滄海路已窮，翻身跳入馮夷宮。
之而鱗爪藏不得，散作海上青芙蓉。……
掀碇轉柁飛如龍，倏時已過山千重。回頭卻顧船來處，天半屹立千高峰。
鸞鳳翱翔以下瞰，龍虎籠篔而上衝。黃牛白犬距其左，龜形鯨狀肩相從。
既連復斷橫復縱，如迎如送如拱揖，為獅為象為孩童。紛紛到眼不暇給，
誰復一一比擬工形容。我疑大海中有巨鰲足，首戴屨鼎作山嶽；又疑巨靈
伸左手，下捉蛟螭露筋肘。

臺境山海在陳肇興的筆下，宛若巨龍伏竄滄冥，神物奔飛六合一般，竟顯得如此雄

奇豪邁！陳肇興藉由豐富的想像、生動的比喻、大膽的構思，讓東瀛山海的險絕蒼茫，格外地富有瀟灑的氣勢。略顯參差的句型變化，更適度地增添節奏上頓挫跌宕的美感。

2. 想像奇譎

陳肇興之富於想像，堪稱其特色。〈米元章墨蹟歌，爲張明經作〉以七言詩句描繪米芾真跡：

盈筴滿幅勢槎拳，字字精神何抖擻！鋒銛微露姿致生，出入二王變歐、柳。
。譬如老將練奇兵，長戈短弩屹相受。又如獅子搏狐兔，毛爪森張聲怒吼。
。

雄勁的筆觸，誇張的形容，將米芾真跡的抖擻精神，銳利而張揚地傾洩而出，氣勢非凡；並且同時也將陳肇興初見真跡的無比讚嘆與推崇，在豐沛的氣勢中表露無遺。

〈火炎行〉則描繪祝融肆虐的恐怖：

戎粧文武帶兵來，奔前直與火鬥刀。鏖戰祝融夜合圍，火鴉一出軍皆北。
蚩尤天霧昏蔽天，咫尺人面不相識。光焰萬丈射星斗，頃刻半空飛霹靂。

這段文字爲大火蔓延，眾人搶救的情景，作出了形象化的描寫。有如天兵天將齊來，展開了一場刀光劍影繽紛的戰役一般。詩中文字透過詩人的合理想像，迸發了力與美的雙重藝術色彩。

除了對具體事物能活潑聯想外，對於無狀可言者，陳肇興也能予以超乎想像的形容，這尤其能彰顯詩人敏銳活絡的心思。例如〈赤嵌懷古歌〉如此描寫鄭成功出生時的氣勢：

夜半天風吹海立，鯨魚上岸蛟魚泣。金鼓千聲動地來，戈船百道乘潮入。
將軍落地便驚人，救火奔波走四鄰。

從起始驚天動地的異象，襯托出鄭成功的巨人形象，爲英雄人物塑造了符合其身份與眾人期待的氣勢。

〈董逃行〉則以樂府歌行的體式，極寫戴案帶來的恐怖，並力書殺敵報國的悲憤：

我欲問天天不語，妖星十丈橫牛女。天狗墮地夜叉舞，昔日龍虎今魚鼠。
走上空山泣風雨，大叫雷公來作主。豐隆不應奈何許，前頭熊羆後狨兔。
白晝磨牙嚼行旅，誰其殺之吾與汝，上書九重報天子。

全詩瀰漫著〈離騷〉式的、上天入地的詭譎想像，奔放的氣息中但見神鬼妖魅亂舞，異靈猛獸狂肆，詩人堆壘了眾多奇詭的意象，將心中抽象的感受具體而直接地呈現。濃厚的魔域氣氛，使讀者彷彿親歷了危險肅殺的時空。

3. 清雅質樸

在書寫民家生活方面，陶村之詩筆則顯出純真樂賞，誠樸悲憫的風範。以一個農村詩人而言，陳肇興運用以律詩、絕句為多的體式，很適切地傳達了農村恬靜的氣息與勞動的勤奮，展現清代咸、同年間中臺灣農耕生活的情味。〈齋前觀穫〉實可為其顯著代表：

幾番煙雨一朝晴，破曉連枷粟有聲。天與書生知稼穡，日看野叟擁坵京。
提籠稚子拾餘穗，持帚村姬曬濕杭。好繪幽風圖一幅，他年留待答昇平。

這昇平豐收的歡愉，和樂勤勞的欣慰，在清雅的文字中從容流現，別具一番情趣，恰是臺灣農村景觀的縮影，也是令人嚮往珍惜的太平時光。

同樣的桃源之美，詩人於〈賴氏莊〉中再度好生描畫一番，且看其詩曰：

摘果穿花徑，隨流到稻阡。鳥衝雲外路，魚樂水中天。撫養皆佳趣，行藏愧少年。隔籬有野叟，呼飲夕陽邊。（之二）

雨過仍雷電，風來半晦明。金瓜供客饌，銀鯽入廚羹。酒後偏工睡，人前欲息爭。狂吟聊過日，安坐待時平。（之五）

組詩中透過金瓜銀鯽、鳥衝魚樂的用心對偶，將農家繽紛天然的多采多姿，跳現在讀者眼前；藉由工睡息爭、野叟夕陽的人事比襯，趣味地點顯農家樸實無機的純樸可喜。林耀亭所謂「質不過樸，麗不傷雅」，於此得到了最佳印證。

即使在戴案烽火蔓延，陳肇興避居山野的時候，大自然動人的美景與戰時平靜的山居生活，也令詩人不禁在苦中得閒時，賦詩寫下雅靜賞心的一面。〈消夏雜詩〉可說是此一時期最典型的作品：

門前溪水綠漫漫，小坐垂綸意自寬。靜寂不知魚餌上，一雙蝴蝶立漁竿。

(之四)

排闥山光四望青，登臨只隔一漁汀。偶攜鴉嘴鋤雲去，斲得千年老伏苓。

(之五)

山田青綠水田黃，看慣人家刈稻忙。烏雀也知禾黍熟，誰呼飛下野人場。

(之九)

蒼籐碧樹綠交加，乳燕雙飛日影斜。一陣晚風香不斷，檳榔破孕欲開花。

(之十四)

諸如此類質樸自然的文字，從容閒雅的氣態，若不深究，委實聞不著一絲硝煙味。民變的殺戮、詩人生活的艱辛，已完全摒除在詩歌清麗愜意的情致之外了。陳肇興樸實地書寫著山野獨有的秀麗風光，歡喜地品味著夏日活躍的事物，形成香甜雅麗的氛圍，引人遐思，好不羨慕。這樣清麗質樸的風格，與陳肇興長篇歌行的奇詭奔放，實在是迥異其趣。

4. 真情寫實

民衆生活的如實描寫，是陶村詩的精彩處之一。他寫農家生活傳真寫景，使人歷歷在，〈春田四詠〉、〈秋田四詠〉允為代表之作。陳肇興擅長以繽紛的地方名物，具體呈現真實的觀察，例如：

落花又滿東西路，流水無分上下田。輾轆蔗車連夜響，丁東秧鼓接哇喧。

(〈暮春書懷〉之一)

幾番煙雨一朝晴，破曉連枷粟有聲。……提籠稚子拾餘穗，持帚村姬曬濕杭。(〈齋前觀穫〉)

詩中的「蔗車」、「秧鼓」、「拾穗」、「曬杭」無一不是臺灣農家熟悉的景象，令人讀來倍感親切。

寫械鬥之烈，亦以寫實的風格傳達兇暴粗野的情景，生動如在目前，格外駭人聽聞，〈遊龍目井感賦百韻〉一詩最爲可觀：

黠吏若狻猊，健役如虎貌。道逢剽劫賊，搖手謝不知。肩輿下蔀屋，凜凜生威儀。從行六七人，沿路索朱提。……一人構其釁，千百持械隨。甥舅爲仇敵，鄉里相爛糜。村莊縱燎火，田園罷耘耜。

戴潮春事件發生之後，陳肇興「日則奮練民番，援官軍、誅叛逆；夜則秉筆賦詩，追悼陣亡將士，語多忠誠壯烈」，^⑩以此勉力而爲的精神，一筆一筆地爲爭戰見聞留下最及時而真確的紀錄，其寫實主義的風格也在此時發揮得最淋漓盡致。寫實風格著重寫「真」，真實的遭遇、真實的事件、真實的人物、真實的情感、真實的環境……，沒有憑空臆想，也沒有虛幻捏造。〈城破，喜二弟挈家眷至〉寫下戴潮春黨攻破彰化城時，骨肉至親散而復合的驚惶與歡喜：

出郭才三日，思家抵一年。無人問消息，何處脫烽煙。握手驚初定，聞言淚未漣。聯床對燈火，破屋話纏綿。（之二）

全詩無甚雕琢，字字敲自心坎，著急、擔憂、驚喜、珍惜的心境變化，牽動著讀者的情緒也隨同起伏。喜樂哀愁，毫不矯造，自然流露，無所掩飾，這最真的感情，不是非常純粹可愛嗎？感情以如此寫實的作風來表現，格外動人心弦。

再如〈感事述懷五排百韻〉，全文除稱美雪洲及香鄰諸友，並對未來寄予希望之外，尤其是陳肇興於詩中回顧了戴案期間流離顛沛的情形，他說：

此際萑苻盛，全家子女驚。出門長惘惘，挈眷復怍怍。路逐羊腸轉，裝教馬革盛。提攜數書卷，跋涉萬山程。母老呼輿載，兒啼掩口緘。燒空烽焰亂，裂石火雷轟。似狗家初破，如魚鼎欲烹。命真微比虱，用幸免爲牲。邂逅詢宗族，蒼黃就父兄。卸肩行李寄，入夢鼓鼙驚。……冷淡山藷飯，鹹酸藜藿羹。米餐紅粒稻，瓜摘綠匏棚。打熟鄰貽棗，嘗新野送櫻。……日日防追捕，村村布網絃。憂來頻祝死，逃去慣藏名。乍過東西武（原註

^⑩見楊珠浦〈陳肇興先生略傳〉，載《臺灣文獻叢刊》本《陶村詩稿》第3頁。

：地名），旋登大小坪（原註：山名）。角中鬥蠻觸，意外值蛟鯨（原註：去歲許厝寮大水，全家幾抱陽侯之厄）。八口悲爲鯨，三春怕聽鯨。

關於妻子女兒的驚恐、逃難的歷程、衣食的粗簡、生活的艱辛等，都詳實的敘述，宛如一部濃縮的家族逃難史，使人讀之感到深切真實，歷歷在目，這便是寫實的作風了。

戴案期間的諸多戰役，陳肇興藉由寫實的筆，記錄切身的經驗，六堡合約舉事、攻克集集、自林圯埔進師……等都在詩集中再一次活生生地上演，例如：

坦臂呼來近萬人，誰知一敗等灰塵。爭功不少熊羆將，懸賞偏求蟻虱臣。
且喜妻賢能誓死，卻緣母在未捐身。潸然獨步空山裡，無食無眠已浹旬。
（〈祭旗後一日〉之三）

昨朝攻濁水，此日入蠻鄉。俗自分番漢，山猶踞虎狼。驚呼千戶亂，殺戮一時忙。語及蒼生際，前溪鬼泣瘡。（〈攻克集集〉）

夜半錐牛召鄉里，雞鳴蓐食千人起。搖旗撞鼓入蠻鄉，伐竹編橋渡濁水。
長驅轉戰若無人，逐北追亡若捕豕。殺氣朝橫獅子頭，降旛夜豎鯉魚尾。
（〈自林圯埔進師俘獲逆徒〉）

詩人的遭遇、經歷的見聞、進行的路徑……在淺顯明瞭，樸素無華的文字中，一一道來，塑造了穩重厚實的風格，無形中也增加了作品強大的說服力。真情的告白，寫實的筆觸，陳肇興以樸拙的白描震撼了後代讀者的心靈。

《陶村詩稿》中描述的景象，其實也是當時多數民衆的生活經歷，陳肇興無疑地真實反映出了時代的風貌，讓他的詩篇與社會大眾的共同經驗結合在一起，而賦予作品更強烈的時代氣息。

三、詩史之譽

（一）「咄咄」釋名

《陶村詩稿》原刊本於卷七、卷八特獨立名之曰《咄咄吟》。卷七、卷八所錄乃同治元年至二年間詩作，亦爲戴潮春事件期間之記錄。將此二卷加之以別名，顯然獨具深義。

「咄咄」一詞有感嘆、呵叱之意，陳肇興於卷七、卷八中皆言其於戴案期間身家經歷諸事，「咄咄」一詞乃是對戴潮春事件所引起的紛擾表示強烈憤慨，而有呵叱感嘆之慨，故特為標立《咄咄吟》名目，以凸顯深意。這也是卷七、卷八有別於《陶村詩稿》卷一至卷六之獨特處。

此外，「咄咄」一詞在《陶村詩稿》諸詩中也曾多次出現，包括：「書空咄咄只心知」（〈揀中感事〉）、「咄咄西河叟」（〈雜詩〉）、「咄咄緣何事」（〈春日有感〉）、「問天咄咄首頻搔」（〈種菜〉）、「咄咄書殷浩」（〈感事述懷五排百韻〉）等詩句。

另外，「愁坐正書空」（〈感事述懷，集杜二十首（並序）〉之十）、「書空不問天」（〈臘月〉），其中「書空」一詞，當可視為「書空咄咄」一語之簡縮，其內在亦含有「咄咄」感嘆呵叱之意味，或可一併同視。

「咄咄」一詞在《陶村詩稿》中出現共五次，若與「書空」出現二次合併計算，便共有七次。其中卷七出現次數最多，共達三次，卷六二次，而卷一至卷五皆無。這樣的統計似乎粗略，然而或許也可由此可見出：當世局愈顯混亂黯淡之時，詩人內心的慨嘆愈加頻繁，激憤也愈加強烈，故而感事之時，有感之作，便不自覺地使用同一詞彙，流露其內在憂國憂民的情懷。戴潮春事件帶給詩人的生活體驗與內心衝擊，恐怕是前所未有的遭遇。因此而發之於文字，則成就詩作的情感與內涵之深沉，已絕非咸豐年間事件發生之前諸作所可互相比擬。那麼其別立一目，題名曰《咄咄吟》，無非是詩人一種自覺性的表現，對此一時代寄予深切的感慨。尤其《咄咄吟》第一首詩〈春日有感〉的首句即是「咄咄緣何事，傷心獨倚欄」，詩人對「咄咄」一詞，當具深意才是。

（二）戴案詩史

《陶村詩稿》之作，為陳肇興贏得為清代臺灣戴潮春事件寫下一頁「詩史」的美譽。首先提出類似「詩史」之譽者，當屬清代分巡臺澎兵備道陳懋烈。^①陳懋烈

^①陳懋烈，號芎亭，湖北蘄州人，道光十四年甲午（1834）舉人，同治二年六月任分巡臺澎兵備道，臺灣地區存其匾額有四，分別為：

- 同治三年嘉平月（即12月）臺南市中區大天后宮「海天福曜」匾額一方。
- 同治三年嘉平月（即12月）臺南市北區興濟宮「大德日生」匾額一方。
- 同治三年嘉平月臺南市北區觀音亭「慈雲普蔭」匾額一方。
- 同治五年榴月（即五月）彰化縣鹿港鎮城隍廟「民具爾瞻」匾額一方。

見《臺灣省通志稿》卷七〈人物志〉，第15526頁；另鄭喜夫、莊世宗編：《光復以前臺灣匾額輯錄》，第428、429、443頁。

爲《陶村詩稿》作〈題詞〉三首：

一卷新詩百感生，經年避寇賦長征。壯懷不作偷安計，又向桃源起義兵。

(之一)

數載書生戎馬間，杜陵史筆紀瀛寰。采風若選「東征集」，咄咄吟中見一斑。(之二)

浣花溪畔少陵祠，絕代詩才赴亂離。誰料千年才更出，有人繼和「北征詩」。(之三)

從〈題詞〉中可以明顯見出陳懋烈十分讚賞陳肇興書生戎馬的行動，並能化之爲詩，爲離亂時代紀實。尤其《咄咄吟》寫下了陳肇興在戴潮春事件期間的親身見聞，陳懋烈認爲足可媲美「杜陵史筆」爲唐代安史之亂所記下的點滴感受，兩者皆爲詩人當代之見證。千年前杜甫於顛沛之中寫下的〈北征〉詩，千年之後的陳肇興也在流離之間次韻譜下〈自許厓寮避賊至集集內山次少陵北征韻〉之作。兩人在時代背景、心路歷程上十分近似，詩歌作品上也有意相承，將陳肇興比擬爲上追唐代杜甫的後繼者，陳懋烈實在是已直接指出《陶村詩稿》的重要價值之所在，也同時藉此表達了對陳肇興志行與作品的無比推崇。

杜甫史詩之作，冠絕古今，號稱「詩史」，陳懋烈雖未直接冠以「詩史」之名，然而言下之意亦無非類此。後世言及陳肇興及其作品者，亦往往認同陳懋烈的看法。

再次，爲陳肇興之門人吳德功。吳德功〈陶村詩稿序〉有言：「其詩胎息於少陵。蓋少陵因安、史之亂避地西蜀，以時事賦詩，寫其忠愛之慨，人稱「詩史」；陶村之作，類此者極多。」吳德功之文與陳懋烈之詞，二人意見頗有所見略同之妙。唯吳德功更進一步地指出陶村詩作胎承於子美的關係，明白地指出兩者在文學寫作上的脈絡。

再後，民國賴熾昌等主修編纂之《彰化縣志稿》〈文化志、藝文篇〉介紹陳肇興事蹟、作品，言其「中多述海澨山隘間忠義之事蹟，可歌可泣，亦可稱爲戴案之詩史」，¹²在陳懋烈與吳德功詩文中尙以「繼和「北征」詩、「類此者極多」之語

¹² 見賴熾昌等主修《彰化縣志稿》卷九〈文化志藝文篇〉，第1444頁。另，該傳文中所稱「著有《陶村詩稿》八卷及《咄咄吟》一卷」有誤。當修正爲「著有《陶村詩稿》八卷，內含《咄咄吟》二卷」才是。

，將陳肇興比擬為杜陵詩史，在此則直以「戴案之詩史」稱之，這是文獻中第一次出現以「戴案詩史」稱譽之記錄。則陳肇興為臺灣戴潮春事件寫下一頁「詩史」之譽至此可謂明確。《彰化市志》〈人物〉篇言其「可稱為戴萬生之詩史」，則當是沿襲自《彰化縣志稿》之說。¹³

《陶村詩稿》最大的特色，正是以陳肇興的「絕代詩才」賦詩寫下「亂離」的時代側影，透過親身的體驗，見證長年飽受械鬥民亂之苦的清代咸豐、同治年間的中臺灣。而《咄咄吟》的完成，為臺灣民變史留下了彌足珍貴的史料文學。陳懋烈將此數年間「書生戎馬」的陳肇興譽為「杜陵史筆」，且將其所作《咄咄吟》擬之為《東征集》。《東征集》乃清康熙晚期藍鼎元之作，內中記朱一貴事件時親與運籌之軍旅文書，藍氏雖謙言：「讀《東征記》一集……未知果有小補於臺灣否也？」¹⁴實則正如王者輔〈序〉中所言：

是書成於戎馬倥傯，事機呼吸之餘，而整暇從容，有古人誓令遺意；且能使東寧山川形勢瞭如指掌，不必身親其地，而歷歷如在目前；又言皆有用，非徒為無益之虛談也。¹⁵

陳肇興與《咄咄吟》之作，雖不必盡如《東征集》，然而其書「成於戎馬倥傯」之際，文字生動使人「歷歷如在目前」；尤其記人述事，大利後人察考，俾留青史，「非徒無益之虛談」，凡此數項，皆不遑多讓。莫怪乎其門人吳德功為〈陶村詩稿序〉時直言其詩集「名曰《東征集》」，¹⁶則《陶村詩稿》為戴潮春事件留下一頁詩史，實在是一項重大貢獻。

四、結語

陳肇興的文學成就是多方面的，一部《陶村詩稿》的詩作數量雖不可謂多，然其表現深刻雋永，擲地有聲，具體展露了作者的詩學造詣與社會關懷的成果。這是清代中葉彰化本土詩人崛起的最佳例證。

¹³ 見《彰化市志》下冊764頁。

¹⁴ 見藍鼎元：《東征集、自序》，第5頁。

¹⁵ 見藍鼎元：《東征集》王者輔〈序〉，第2頁。

¹⁶ 原刊《臺灣詩薈》第二號，見連橫：《臺灣詩薈雜文鈔》第2頁。

陳肇興《陶村詩稿》的文學成就光彩而煥發。陶村詩歌以其對鄉土民人與家國之鍾愛為內在基底，發之於外，而能有細膩的觀察、悲憫的體會，所以山水因之有情，黎民因之可敬，俯仰皆可入詩，悲喜俱顯血肉。飽滿的胸廓使詩人習於運用律體與長篇，以充分抒發所思所見；深沈的體驗凝斂了詩歌著筆的題材內涵，濃縮了詩人小我與時代大我於一爐；活潑的感動幻化出詩歌多變而動人的風格，表露出陶村天縱的才情，也使讀者品味再三，不能掩卷；以詩記史的努力，尤其使其作品價值超越於文學之外，而兼具有史學文獻的功能，為陶村博得「戴案詩史」之譽，稱美詩壇。

在明鄭（1662～1683）先民屢歷艱辛，渡臺移墾近二百年後；在彰化自雍正元年（1723）設縣，普施文教約百多年後，陳肇興《陶村詩稿》的成熟出現，無疑地顯示了本土文人開花結果的璀璨成就。臺灣詩壇逐漸不再為遊宦詩人專美，即使是被清廷視為邊陲的臺灣，也已慢慢地走出屬於自我的風範。陳肇興以在地人的感情書寫在地的鄉土生活，便顯得格外地具有深遠而令人驕傲的意義了。

參考書目

一、陳肇興著《陶村詩稿》版本。

1. 《陶村詩稿》，《臺灣文獻叢刊》第144種，臺北，臺灣銀行經濟研究室編，1962年。
2. 鄭喜夫校訂：《陶村詩集全集》，南投，臺灣省文獻會，1978年6月。

二、臺灣銀行經濟研究室編，《臺灣文獻叢刊》，臺北，臺灣銀行經濟研究室編，1962年。

1. 藍鼎元：《東征集》，《臺灣文獻叢刊》第12種。
2. 倪贊元：《雲林采訪冊》，《臺灣文獻叢刊》第37種。
3. 連橫：《臺灣通史》，《臺灣文獻叢刊》第128種。
4. 連橫：《臺灣詩薈雜文鈔》，《臺灣文獻叢刊》第224種。

三、其他文獻

1. 《臺灣省通志稿》，南投，臺灣省文獻會，1954。
2. 賴熾昌等主修：《彰化縣志稿》卷九〈文化志藝文篇〉，臺北，成文出版社，1983年3月，臺一版。
2. 鄭喜夫、莊世宗編：《光復以前臺灣匾額輯錄》，南投，臺灣省文獻會，1988年。
3. 國立彰化師範大學地理系：《彰化市志》，彰化，彰化市政府，1997年8月。

**Jaw-Shin Chern 《Taur-tsuen scripts of poems》 ---
the appearance of literature
and the value of poet-historian**

Tsui-Feng Lin*

Abstract

Jaw-Shin Chern (1831-1876?) is the earliest figure of the local poet in Changhua of Ching Dynasty .The sole literary works enact he passes on to the world --- 《Taur-tsuen scripts of poems》 --- is also the earliest anthology remaining . He is held in high repute for his poet-historian in this works among the circle of poets . Jaw-Shin Chern and his works , in reality , stand for the cultivation and achievement of the local scholars of Taiwan in the middle of Ching Dynasty . Therefore , his literary performance is worthy of particular attention . This thesis aims to research the forms , the topics of writing , inner styles , and the value of 《Taur-tsuen scripts of poems》 , to demonstrate the characteristics of his works , and to apprehend his intention in writing the works and the value of the anthology.

Key words : Jaw-Shin Chern, 《Taur-tsuen scripts of poems》 ,
Ching Dynasty, poems

* Associate professor in Department of General Education of National Taichung Institute of Technology , serve concurrently as a associate professor in Department of Chinese Literature of Tunghai University

王力《漢語詩律學》古體用韻說商榷

李立信*

提 要

王力先生的《漢語詩律學》是近三、四十年來，有關中國古典詩歌格律方面最受矚目的一本鉅著，此書於近代詩律學界自有崇高之地位；但是不可諱言的，此書亦存在著不少可商榷處，本人去年即針對王書之可商榷處先後撰成〈王力漢語詩律學商榷〉、〈近體詩「首句借鄰韻說」商榷〉等文。

而王書論及古體詩之用韻，亦多與唐宋人之實際用韻頗有距離。他認為唐人古風以用本韻為常（且規規矩矩依照韻書）；至於古風通韻，他認為完全是唐人「謬誤的仿古」的結果，而且既承認古風亦可以通韻，卻又將一部分通韻的例子視為「出韻」十分矛盾。

本文試圖說明，唐人近體用韻之所以要遵循韻書，完全是因為受到科舉考試的影響，但古風不在唐人考試科目範圍內，所以它不可能像近體用韻有那麼嚴格的限制，且姑以最嚴於詩律的杜詩為例，從杜甫古風的用韻情形，大概可以看出唐人古風用韻的縮影，也可以看出王書主張的偏失。

關鍵詞：王力 漢語詩律學 古體用韻

*東海大學中文系教授兼文學院院長

一、緒言

王力先生的《漢語詩律學》是近三、四十年來，有關中國古典詩歌格律方面最受矚目的一本鉅著。在台灣所有學習古典詩律的人，幾乎沒有不受王氏此書影響的。這本在學術界十分暢銷的書，三、四十年來居然看不到一篇書評，誠然是令人十分遺憾的。

中正大學去年五月舉辦「隋唐五代文學研討會」，本人於會中發表〈王力漢語詩律學商榷〉一文，於王書得失頗有討論。同年十二月，成功大學舉辦「第四屆唐代文化學術研討會」，本人又發表了〈近體詩「首句借鄰韻說」商榷〉一文，亦係針對王氏書中論及近體用韻的討論；本文乃針對王氏對古體用韻諸說加以探討，期對王氏於古典詩歌用韻諸說能有一較為全面之瞭解。

二、王氏古體用韻說

關於王書中論近體詩的用韻，本人於〈近體詩「首句借鄰韻說」商榷〉一文中已討論過了，至於王書談到古體詩的用韻，分成第四、五、六三節討論，第四節討論「本韻」，第五節論「通韻」，第六節論「轉韻」。

第六節論轉韻部分，似無太多討論空間，也非本文討論範圍。本文主要討論的是第四、第五兩節。依王氏這兩節的說法，古體詩有「本韻」及「通韻」兩種押韻方式。王書云：

……平韻的古風，當其押本韻的時候，所依照的韻部，和近體詩完全相同，嚴格的時候可真嚴格，連險韻也不讓它出韻。^①

同書頁三二二又云：

仄韻古風如果係用本韻，仍舊是以《唐韻》或《廣韻》為標準，並且依照同用規矩，也就等於以後代的平水韻為標準。

① 見王書頁316。解嚴以前，台灣有多家出版社曾出版王書，但都不是用王書原名，往往改為《詩、詞、曲作法欣賞研究》或《詩、詞、曲作法》等名，作者也往往改為「王子武」或無名氏，頁碼與原書完全相同。解嚴以前，出版社這種處理方式是可以理解的；但解嚴以後，似乎還沒有看到台灣有那個出版社為王書及作者作過正名的工作，這就令人感到十分遺憾了。

王氏認為，當古體詩用本韻時，所依照的韻部，和近體詩完全相同。而當近體詩用「通韻」時，則可分為：②

- (一)偶然出韻：如常建〈白龍窟汎舟寄天台學道者〉九「月」韻一「物」韻。
- (二)主從通韻：如儲光羲〈采蓮詞〉四「虞」韻、二「魚」韻。
- (三)等立通韻：如王維〈戲贈張五弟諲〉四「阮」韻、五「銑」韻。
- (四)如果三個韻以上相通，則可兼有兩三種情形，如同時兼具(一)、(三)種情形。杜甫〈兩當縣吳十侍御江上宅〉即陌、錫、職通韻，兼具(一)、(三)種情形。

依王氏的論點，古體用韻可分為用「本韻」和「通韻」，論到用本韻，王氏於書中頁三一六至三二二，也確實舉了一些例子，證明唐人古體確有用本韻者，所以他得出的結論是：

古風之用本韻，顯然是規規矩矩地依照韻書。

至於用「通韻」，他認為：③

古韻和唐韻不同，這是語音的實際演變，唐朝的詩人不明此理，以為古今的韻部是一樣，於是誤會古人某字與某字押韻為鄰韻通押，而他們也想模仿古人用起通韻來……我們不敢斷定每一個詩人都是這樣的心理，但是，古體詩通韻的風氣一定是由此而起。

依王氏之見，唐人古體用韻似以用「本韻」為常，「通韻」基本上是仿古心理引起，所以緊接著又說：

近體詩裏用韻是那樣嚴格，古風裏卻容許有通韻，若不是以古人的先例為護符，決不能避免人家的批評。然而，事實上這是謬誤的仿古。

至此，我們似可明確的認定，王氏對唐人古風裏用「通韻」是極不以為然的。他認

②同註①，頁334。

③同註①，頁331。

爲那是「多此一舉」，^④所以他以爲唐人古風仍以用「本韻」爲常。所以「通韻」的古風在一首詩中，除非相通的兩個或兩個以上的韻，數目都相差不多，王氏才承認他們是通韻，否則，如果通韻的比例太過懸殊，王氏都認定此一少數韻是出韻。王書中自頁三三五至三三六，共舉六例，分別爲：常建〈白龍窟汎舟寄天台學道者〉、孟浩然〈初春漢中漾舟〉、杜甫〈早發〉、儲光羲〈望幸亭〉、陶翰〈送朱大出關〉、王昌齡〈觀江淮名勝圖〉。以上諸例，因各例中均只有一個韻腳通用，王氏遂將這六首詩視爲「出韻」。綜合以上王氏對古風用韻的觀點來看，約可歸納出以下三點：

- (一)古風用韻，以用本韻爲常，且依照的韻部和近體詩完全相同。
- (二)一首古風的韻腳，如只用了一個鄰韻，就算是出韻。如果用了兩個以上的鄰韻，則可視爲通韻。
- (三)古風通韻，基本上是一種謬誤的仿古，是多此一舉的。

三、古風用韻的歷史考察

唐高宗時，士子因爲無法熟記苛細的韻字，因而向高宗的宰相許敬宗陳情，希望考試時能將鄰韻並用。許敬宗於是奏請高宗定奪，^⑤高宗有無准奏，不得而知，但從《文苑英華》所收唐人省試詩觀之，高宗顯然批准了，因《文苑英華》所收的唐人試律，用韻之寬，遠非《切韻》、《唐韻》之韻目可限，甚至比平水韻還要寬。^⑥由士子陳情及許敬宗奏請鄰韻並用這件事情來看，它說明了一個現象，即唐人試律之用韻是受到規範的。因爲考試必須要有一個共同的標準，才能有所取捨。如果沒有標準，如何定出甲、乙，考生必須遵守用韻規範，才有金榜題名的可能，如果不遵守用韻規則，大概就只好到終南山隱居了。新興的近體，既名爲律詩，一則自然是「一如法律，嚴不可犯」，^⑦再則唐人進士科試雜文（即試律一首，律賦一

^④同註^③。

^⑤見封演《封氏聞見記》卷二，商務印書館，叢書集成本。其文曰：「隋朝陸法言與顏魏諸公定南北音撰爲《切韻》，凡一萬二千一百五十八字，以爲文楷式，而先、仙、刪、山之類，分爲別韻，屬文之士，共苦其苛細。國初，許敬宗等詳議，以其韻窄，奏合而用之，法言所謂欲廣文路，自可清濁皆通者也。」

^⑥如《文苑英華》卷一八〇所載裴度〈中和節詔賜公卿尺〉即東、冬通韻，無名氏〈華清宮望幸〉亦東、冬通韻。徐敏《圓蓋水鏡》則庚、青通韻等是。

^⑦錢木庵《唐音審體》謂：「律詩始自初唐，沈、宋，其格始備。律者，六律也，謂其聲之協律也。如用兵之紀律，嚴不可犯。」

篇)，而試律及律賦都需要押韻，爲求標準一致，以韻書之本韻爲準，成爲了考生必須共同遵守的必然規律。所以考試時固然必須嚴守本韻，即使不是考試時所寫的律詩，也因「考試領導流行」而一以本韻爲準，所以限用「本韻」，正是律詩用韻的規律。這才是近體詩用韻必須以韻書爲準的主要原因。

不過話說回來，古體詩一則不在唐人考試科目範圍內，所以它不可能像近體用韻那麼嚴，是可以理解的；再則，在韻書出現之前，古體詩早就存在了，如果古體詩的用韻必須像近體一樣遵守韻書的規範，那麼，在韻書尚未出現之前，古體詩的用韻，又當以什麼爲準呢？先秦兩漢雖然沒有韻書，但此時詩、賦，篇篇用韻。它們又是如何押韻的呢？

早期的韻書，尤其是《切韻》，一再標榜合於「古今通塞，南北是非」，無疑說明了古今用韻顯有不同，南北用韻也必有差異。既然如此，則唐人古風用韻與唐以前的古風用韻可能不同；同是唐朝，南方人用韻與北方人用韻也必有差異。所以歷來詩人寫作古體詩，一以方音、口耳爲依歸，韻書雖然一再標榜「古今通塞，南北是非」，可是它和任何一地的口耳都無法一致，自然派不上用場。退一步說，就算唐人古體受到近體用韻必嚴守韻書規定之影響，部分詩人也必不甘於接受從口耳爲準的自然，轉而爲以韻書爲準之束縛，這是極明白不過的道理。近體固受考試之約束，不得不然；但古體完全與考試無關，所以可以完全不受韻書約束。先秦、兩漢都沒有韻書，但先秦、兩漢的詩、賦通通都押韻，可見這時用韻的惟一依據，就是以口耳爲準，這是不爭的事實。魏晉南北朝聲韻之學漸興，但也沒有必須依某一標準以爲押韻之說，可見古體詩之用韻，向來都是以口耳爲準，從來都沒有任何約束，所以羅大經在《鶴林玉露》卷六中云：

……楊誠齋云：「今之禮部韻，乃是限制士子程文不許出韻，因難見其工耳。至於吟詠情性，當以國風、離騷爲法，又奚禮部韻拘哉？」魏鶴仙亦云：「除科舉之外，閒常之詩，不必一一以韻爲較，況今所較者，特禮部韻耳。」

楊萬里是南宋四大家之一，最重詩法，魏鶴仙亦宋詩名家，他們都認爲，吟詠情性，非科舉之詩，「不必一一以韻爲較」、「當以國風、離騷爲法」，又奚禮部韻拘哉？按楊、魏二人說法，除科舉應試之作外，其他吟詠情性，無論古、律，一概不

必拘於韻書。古體用韻不僅不受韻書本韻所限，甚至可以上去通押，可以平仄通押。如《苕溪漁隱》曰：

《學林新編》謂字有通作他聲押韻者，泛引詩及《文選》古詩爲證。殊不知《蔡寬夫詩話》嘗云：「秦漢以前，字書未備，既多假借，而音無反切，平仄皆通用。自齊梁後，既拘以四聲，又限以音韻，故士率以偶麗，聲調爲工。」然則字通作他聲押韻，於古詩則可，若於律詩，誠不當如此。

⑧

可見上去通押，平仄通押，於古詩中固可用之，六朝詩亦不乏此類用法。

從詩歌發展史的角度來看，近體是唐代新興的一種詩體，而且又「一如法律，嚴不可犯」，後來更成爲考試科目之一，所以有關近體的規律，愈加嚴格。在唐代，拒絕聯考的小子，實在沒幾個人，絕大部分讀書人都要透過科舉進入官場，所以人人嚴守近體規律，即使不是考試的作品，也一體遵行；因爲即使已經通過科舉考試進入了官場，友朋之間也經常以詩唱和，君臣之間也經常有應詔、奉和之作，所以，嚴守近體的規律，尤其是用本韻的規定，是有其必要的。唐人頗重近體，於今《全唐詩》中，近體與古體的比例約爲七比三，則唐人寫作的近體遠較古體爲多。由於近體用韻規範頗嚴，唐人在寫作古體時，也在不知不覺的情形下用了本韻，這種情形，當然也是有的；甚至有些唐人基本上對古、近體詩的用韻背景，沒有太多的了解，以致於刻意將近體用韻的標準，移置於古體上去，也在所不免。所以我們確實可以看到許多唐人的古體詩遵用近體的本韻。

可是對古、近體詩的歷史用韻背景認識較爲深切的唐代作家，自然會將古、近體詩的用韻標準分開；甚至有些唐代詩人仰慕前代作家，因而模擬、學習前代作家的作品，這當然也包括了用韻上的模仿，因而通韻就成了部分唐人古體用韻的標準了。

唐人近體詩，有嚴格的平仄限制，必須按譜寫作，不可出律，但古體在近體之前，根本沒有平仄的觀念，更談不上平仄譜了，可是部分唐人寫作古體詩時，常不

⑧胡仔《苕溪漁隱叢話》後集卷十八。

自覺的出現了許多「律句」；⑨當然，也有一部分唐詩人寫作古體詩時，深切的了解到古體和近體的不同，因而刻意避免在古體詩中出現規律句，⑩所以就平仄聲律來說，唐人古體詩，實有兩種，前者自然是受近體影響較深的古體，而後者則是一仍古體本來面目的古體。對唐人而言，這兩種古體，沒有優、劣上的分別，只有新舊觀點上的差異，甚至在一位詩人的作品中，往往可以看到這兩種作品的並存。

這是從聲律方面來看，其實從韻律方面來看，又何嘗不可以分成這兩種古體呢？前面提到邊用本韻的古體，當然是受近體影響較深的一種；至於用通韻的古體，自然就是保有古體本來面目的一種。

所以從詩歌發展史的立場來說，唐人的古體應至少分為兩種，一種是受近體影響較大者，一是保有古體本來面目者。這兩種古體，無論從聲律或韻律來看，都有明顯的不同。

四、王說商榷

從前面的討論可以知道，唐以前古體詩的用韻，一以口耳為準，沒有任何約束，當時也看不到任何討論或介紹古體詩用韻的資料；唐以後，明、清詩人雖偶有論及古詩用韻之說，但也並不多見。所以純從理論上來看，很難看出唐人古風是根據什麼押韻的，但從唐人詩中實際用韻的情形來看，卻可以清楚的知道，唐人古風押韻的標準為何。

事實上，我們之所以知道唐人古風押韻的情形，全是從唐人實際作品歸納而得，但王氏論古風用韻，卻是先有一套理論，然後根據理論去找例證，所以凡是不合他的理論，統統視為謬誤，殊不知在韻書出現之前，古風用韻一以口耳為準，即使韻書出現後，古風也沒有必須用「本韻」的理由。

⑨五言的平仄組合，約為二的五次方，計三十二組，其中有十六組二、四字同平仄，是為「古句」；另十六組二、四字不同平仄，是為「律句」。在唐人近體出現之前（除永明體、齊梁體外），一般古體詩，基本上是完全沒有平仄的刻意安排的，因而在作品中出現「古句」和「律句」的比例應為各50%。漢代古詩十九首合計，古句和律句的比例，就是48：52，和各50%極為相近。但部分唐人寫的古體詩，尤其到中唐以後的元和體、長慶體，律句幾乎都佔了百分之六十左右，比例明顯偏高。元和、長慶以前，也有類似的作品，如常建〈空靈山應田叟〉，孟浩然〈奉先張明府休沐還鄉海亭宴集〉、〈入峽寄弟〉，李頎〈東京寄萬楚〉，杜甫〈陪章留後惠義寺錢嘉州崔都督赴州〉、〈橋陵詩三十韻因呈縣內諸官〉等作，古、律句的比例大概都是三與七之比，律句明顯刻意偏高。

⑩與註⑨情形正相反。如崔顥〈贈輕車〉，柳宗元〈讀書〉，儲光義〈田家雜興八首之二〉等，則古句明顯偏高，古、律之比例大約是七比三。與註⑨諸例正好相反。

試以杜甫古風用韻為例，多少可以看出唐人古風用韻的大致情形。以下僅將杜甫古風詩韻分為陰聲韻(舉平以賅上去)，陽聲韻(舉平以賅上去)及入聲韻三大類，各舉若干詩例，加以觀察：

押韻別	詩 題	句 數	合 用 韻 目
陰聲韻	△戲贈友三首之一 △喜晴 △詠懷二首之一 △夏日歎 △水檻 △塞廬子 △雨二首之一 △贈李白 △雨 △病柏	八 二十八 三十二 二十 十六 二十二 二十二 二十二 二十 二十	魚虞 佳麻 支微齊 齊佳灰 支微 紙尾 語夔 巧皓 紙寘未 泰卦隊賄
陽聲韻	△義鵲行 △彭衙行 △同元使君春陵行 △牽牛織女 △早發 △晚登瀼上堂 △贈鄭十八賁 △病後過王倚飲贈歌	三十六 四十六 四十四 三十六 二十四 二十四 二十八 二十八 三十	元寒刪先 真文元寒刪先 庚青 東冬 敬徑 董腫 軫吻 願諫霰
入聲韻	△自京赴奉先縣詠懷五百字 △喜雨 △畫鵲行 △南池 △兩當縣吳十侍御江上宅 △青陽峽 △故司徒李光弼	一百 十六 二十 三十六 三十六 二十 四十	屑月曷質物黠 屑月 月物質 屋沃職 陌錫職 藥覺 葉洽

以上詩例，為杜甫古體一韻到底詩中通韻的部分例子，這些詩歌，長則百句，短亦有八句者，無論篇幅長短皆用通韻。這種通韻的情形，不限於一韻到底的詩歌；換韻的古體，即使二句一換，或四句一換的詩中，亦往往使用通韻。如：

押韻別	詩 題	句 數	合 用 韻 目
陰聲韻	△石壕吏 △白絲行 △柵樹爲風雨所拔歎 △石犀形	四 八 四 四	支微 語寔 寔未 霽卦
陽聲韻	△石壕吏 △奉先劉少府新畫山水 障歌 △韋諷錄事宅觀曹將軍 畫馬歌 △負薪行 △王兵馬使二角鷹 △兵車行	四 六 四 四 四 二	元真文 元寒先 阮震 梗迥 董腫 問願
入聲韻	△桃竹杖引贈章留後 △徐卿二子歌 △題壁畫馬歌 △韋諷錄事宅觀曹將軍 畫馬歌	六 二 四 四	沃職屋 屑月 陌錫 葉錫陌

由上表可知，如〈兵馬行〉、〈徐卿二子歌〉有兩句——換韻者，而兩句亦用通韻。杜甫可謂唐代詩人中最重詩律的作家之一，不僅百句的長篇，每每通韻，即使二句、四句的短章，也一樣通韻，可知杜甫古風通韻之普遍；也可知唐人古風用韻，在可通韻範圍內，似無任何限制。所謂可通韻範圍，根據杜甫及其他唐人通韻的作品加以歸納，大致可得出這樣的結果：①

韻別 \ 尾韻	ng ¹	n	ng ²	m
陽聲韻	東冬江 (舉平以駭上去)	真文元寒刪先	陽庚青蒸	侵覃儉咸
	k ¹	t	k ²	p
入聲韻	屋沃覺	質物月曷黠屑	藥陌錫職	緝合葉洽

①平水韻雖後出於唐，但基本上是根據唐韻歸併而成。事實上，將唐韻205韻(已失傳，唯與宋人廣韻無大差別)可通之韻目加以歸併，即成106韻的平水韻。唐人古風通韻，基本上略近似於唐韻中可通用者，甚或更寬。是以唐時雖無平水韻，但本文討論唐人古風用韻，大抵依平水韻，當與其時古風用韻相去不遠。是以下表基本上依平水韻爲準。

陽聲韻與入聲韻皆有尾音，只要尾音相同，在古風皆可視為通韻，唯陽聲韻韻的ng¹類中東冬為一類，不與江韻通，但江韻與ng²的陽韻往往通用，或陽韻獨用，庚、青、蒸通用，而ng¹與ng²除江、陽韻外，其餘各韻皆不可相通；但入聲韻的K¹和K²似皆可通；陽聲韻m尾的侵與覃、
、咸似分為兩組，不甚相通；入聲韻的P尾大抵分為緝合與葉洽兩組。中唐以後入聲的K、T二尾似已可通，至宋人詩詞則K、T、P可視為一韻用之，只要是入聲韻，即可視同一韻無別。¹²

至於陰聲韻，因為只有主要元音沒有尾音，無法整理出一個表格，但大體上可分為幾組：

- (一)支、微完全可通，且與齊、佳、灰部分通韻，如杜甫〈詠懷二首之一〉。
- (二)魚、虞可通，如儲光羲〈田家雜興其二〉。
- (三)齊、佳、灰大抵可通，如韋應物〈雜詩〉。
- (四)蕭、肴、豪大抵可通，如杜甫〈贈李白〉二首之一。

事實上，從王書頁三三五到頁三四七，所學的全部都是通韻詩例，短則十二句，長則一百句，甚至於像李白〈春思〉八句四韻，前三韻押四支韻，後一韻押五微韻；又如岑參〈走馬川行奉送封大夫出師西征〉三句一換韻，其中「肥」、「飛」、「師」一解中，前二韻為五微，後一韻為四支，亦都係在極短章中通韻。足見通韻實為唐人極常見的一種古風用韻方式。這種用韻方式，正是前文所謂「保存古體本來面目的一種」，是古風的正宗。可見唐人古風通韻，絕不是一種謬誤的仿古，更不會多此一舉。說得具體一點，只有部分唐人的古風才會限用本韻，唐以前的古風，完全沒有「本韻」的觀念，這種明顯受到近體影響的古風，當然較通韻的古風後出，古風的韻味也不夠純正。可是在唐朝，這種古風為數確實不少，它和通韻的古風是並存的。

再者，王書將許多通韻的古風，一概視為出韻，如：

- (一)常建〈白龍窟汎舟寄天台學道者〉全詩二十句，十個韻腳中，凡九「月」韻，一「物」韻。
- (二)孟浩然〈初春漢中漾舟〉全詩十二句，六個韻腳中，凡五「沃」韻，一「

¹²如東坡〈過宜賓見夷中亂山〉、〈鄧忠臣母周氏挽詞〉、〈蒜山松林中可卜居余欲僦其地，地屬金山，故作此詩與金山元長老〉、〈別子由三首之一〉。後山〈規禪停雲齋〉、〈罷無咎畫山水扇〉、〈大風〉。張炎〈數花風〉「別義與諸友」、〈台城路〉「翠屏缺處添奇觀」、〈紅情〉「無違春色」、華胥引「溫泉浴罷」等均係K、T、P混押，即全部入聲韻視為一韻用之。

屋」韻。

(三)杜甫〈早發〉全詩二十四句，十二個韻腳中，凡十一「敬」韻，一「徑」韻。

(四)儲光羲〈望幸亭〉全詩十六句，八個韻腳中，凡七「支」韻，一「微」韻。

(五)陶翰〈送朱大出關〉全詩十四句，七個韻腳中，凡六「寘」韻，一「未」韻。

(六)王昌齡〈觀江淮名勝圖〉全詩二十二句，十一個韻腳中，凡十「嘯」韻，一「效」韻。

這些詩王書一概視爲出韻，個人甚難苟同。王書中雖甚反對古風通韻，但王氏也承認唐人古風通韻的事實，王氏也確認唐人古風有用本韻及通韻兩種用韻方式，但例一常建詩用九「月」，一「物」韻，俱爲入聲韻收T尾者，本可通韻。同書頁三四六杜甫〈留花門〉亦「月」、「物」合用，王氏視爲通韻，而常建此詩亦「月」、「物」同用，王氏卻視爲出韻。他如杜甫〈早發〉、孟浩然〈初春漢中漾舟〉、儲光羲〈望幸亭〉、陶翰〈送朱大出關〉、王昌齡〈觀江淮名勝圖〉，王氏皆以爲出韻，而杜甫〈客堂〉，王昌齡〈綏氏尉沈興宗置酒南谿留贈〉等，與前面幾首用韻完全相同，但王書卻視爲通韻，王氏的思維邏輯，似與常人不同，這樣的觀點，大概很難獲得大家的認同吧。

五、結 論

王書論古體詩的用韻，之所以會和我們的觀點有那麼大的差異，主要原因有二，一爲王氏未從古體詩的發展史出發，以致未能將古體詩分爲傳統純正古體與受近體影響之古體兩類來分別觀察，而以第二類的標準，去否定前一類；認爲第一類是謬誤的仿古，多此一舉。第二個原因純粹是邏輯觀念上的問題。

由於這兩個原因，致使王書對古體詩用韻的討論產生了偏差。在此我們要再次強調，古體詩到了唐朝，在用韻方面，實已發展出兩種不同的形式。

其一是延續兩漢六朝以來的用韻方式，一以口耳爲準，但由於魏晉以來韻書的出現，多少產生了一些規範作用，因而形成了相當寬泛的通韻；其二是受近體限用本韻的影響，因而沿用近體的本韻。所以唐代的古體詩，其實是以用通韻的古體較

爲純正，限用本韻的古體反而是受了近體影響而後產生的一種用韻方式，與王氏的論點，似正相反。

其次，一首詩中，只要有一個韻和他韻相通即是通韻，和其他通韻詩完全相同，絕不可視爲出韻。王氏視這一類押韻方式爲出韻，實在是完全沒道理的。

The Rules on the Using of Rhymes in Gu-Ti Poems —Wong Li's "Han Yu Shi Lu Xue" Reconsidered

Li-Shin Lee*

Wong Li stresses in his "Han Yu Shi Lu Xue" (The Prosody of the Chinese Pomes) that the rules on the using of rhymes in Gu-ti poems are as strict as on Jing-ti poems. The substitution of one rhyme for another identical rhyme is out of question. However, one may find the exchange of identical rhymes in Gu-Ti poems in Tang Dynasty.

It was impossible to set strict rules on the using of rhymes in Gu-Ti poems before Sue Dynasty when there were no such works called "Rhyme Books". It was only when rhyme books were available and in order to meet the demand of Ke Ju Kao Shi (Examination System) that strict rules on the using of rhymes in poems had been set down and followed. Therefore one may reasonably dispute Mr. Wong's conclusion on this issue.

Keywords : Chinese Prosody, Rhymes for Old Form Poems

* Dean of College of Arts, Professor, Department of Chinese Literature, Tanghai University

量身打造：論線裝古籍「六合套」的製作

謝鶯興

提 要

線裝古籍的維護，是圖書館界所用心之處，但大都集中在談論古籍保存環境的必要性，防止古籍紙張酸化與變質，黴菌與蟲害的防患及古籍的修復等。對於盛裝古籍兼具保護作用的「函套」僅介紹其形式，未涉及它的製作方式、過程與注意事項。本文即藉由在東海大學圖書館特藏組從事「函套」製作的實務經驗，從製作「函套」所需的材料與工具談起，並敘述「函套」在量身訂製的過程：裁剪上，注意「函套」各部位的尺寸不同；連接組合時，注意摺合空間的預留，避免不合身；表面的貼合，留意「函套」的美觀與貼合度等。希望經由文字的記載，留下相關資料，聊盡「承先代餘緒，傳文化資產」之心。

關鍵詞：六合套、函套、古籍維護

一、前言

東海大學於創校籌備時期，即大力蒐購流落市面的線裝古籍，^①至1954年時，

*東海大學圖書館特藏組組員

①1953年10月2日成立東海大學董事會，分設幾種委員會負責籌備事宜，圖書設備委員會由安迪生任召集人，與曾寶孫、狄卜賽、高天成、黃彰輝等為委員，並聘毛子水、屈萬里、孔德成等先生為顧問。東海大學董事會第五次會議（1954.02.17舉行）議決：1.由提名委員會洽聘兼任圖書管理員一人協助抗立武與曾寶孫兩位先生辦理採購中文書籍；2.請聯合董事會即撥美金三千元，以備收購中文書籍之用，同時立即進行

所購得的中文重要圖書，即已超過一萬餘冊^②（包括姜文錦在香港、駐日公使張伯謹在日本、聯董會在美國，三地分別採購所得），姜文錦在〈圖書編目計劃〉^③提出：

所有線裝書，應一律添製膠質書套，或布質書套，俾便插架及保存。平均每四冊為一套，每套估計需臺幣20元，暫以一千五百個書套計算，約需臺幣三萬元。

已有製作書套，俾使插架及保存的構想。雖然遲至1963年才得以實際進行製作。^④

1972年朱書焱進行曬書、去霉及殺蟲的工作。^⑤1974年2月將線裝書由地下室移至二樓典藏，^⑥1985年4月新館啓用，將線裝書安置在四樓，並分善本、清版及普通本三種，分室典藏。1999年9月21日地震之後，並將三室的隔間打通，統一集中一室典藏。迄今，東海館藏線裝古籍，已達五萬七千餘冊。對於這些館藏的線裝古籍，除了裝置空調設備，使儲存的环境保存在一定的溫度與濕度外，並陸續進行殺蟲與防黴、破損書籍的裱褙與裝幀等的維護。這些都是屬於古籍維護的範圍，也是先進們用心之所在。

函套是便於線裝古籍的存取及保存，但所需經費不菲（1954年時每套就要臺幣

採購。董事會第六次會議（1954.03.13舉行）議決通過抗立武先生所提：「在（香）港採購華文書籍價目」，請聯合董事會增撥書款，以美金五千元為範圍，授權圖書委員會華文小組進行洽購。在董事會第七次會議（1954.05.08舉行），1.曾寶蓀先生報告：華文小組已與姜文錦先生接洽協助採購事宜。2.議決通過：請聯合董事會再撥美金五千元，備購中文書籍之用。詳見謝鶯興彙編《東海大學圖書館日誌初稿--籌備期至六十年之部（增訂本）》（1999年8月印製）「民國43年」頁1至3。

②同註①。關於中文重要圖書一萬餘冊的數目，姜文錦「有關圖書館預算等提案三項」簽並未詳細記載。但在計算函套數量時，曾說：「平均每四冊為一套，每套估計需台幣廿元，暫以一千五百個書套計算……」（頁6），至少當時線裝古籍已有6000冊以上。1957年8月校長交接時，《圖書館移交清冊》關於「線裝古籍清冊」，即有21265冊（頁55-68）。1960年12月《私立東海大學圖書館中文古籍簡明目錄》所載書目，比1957年的《移交清冊》多出近800種（頁108-146），而1968年8月《私立東海大學善本書目》所收未見於1960年的《中文古籍簡明目錄》也有39種（頁232-238），1971年6月《私立東海大學普通本線裝書目》收錄，比1960年的種類，又多596種（頁263-288）。至1999年12月止，已達57000冊以上，但完整的館藏線裝書目，尚無暇重新加以彙編，目前僅完成《館藏善本書簡明目錄新編·經部》（謝鶯興編訂，1995年）及《館藏天樞贈書·基督教文獻書目》（謝鶯興編訂，1996年）兩種。

③同註①，頁6。

④1999年6月23日，前副館長胡家源先生針對姜文錦先生的文件記載，就其記憶所及，函套的製作是他任採編主任（胡先生於1963年接長採編主任）時，藉由哈佛燕京社的經費補助逐年發包製作。

⑤朱書焱先生當時是東海大學中文系三年級學生，擔任圖書館整理古籍的工讀生。詳見謝鶯興編《朱書焱先生年表》頁43至44〈致周聯華董事長函〉（1998年9月印製）。

⑥見《東海簡訊》214期，1974年2月13日。

20元)。因此，自1979年戴君仁捐贈2241冊線裝古籍以來，至方師鐸、徐復觀、周法高、李田意、白尚忠、張學良等陸續所捐贈大批線裝書，無函套者，皆缺乏財力持續訂製，以為維護之用。

由於李田意贈送的線裝書，缺函套者僅三十餘部，因此筆者就在館內自行製作函套，以收藏該批書籍，略表圖書館維護線裝古籍的心意，^⑦並將個人的製作經驗與心得記錄下來，^⑧提供有志於古籍維護或有意瞭解函套製作的同好參考。

當準備將個人經驗與心得記述下來時，曾試著翻閱有關古籍維護的文獻，以為函套製作的參考。發現對於古籍維護的探討，大都集中在談論古籍保存環境的必要性，如何防止古籍紙張酸化與變質的方法，黴菌與蟲害的防止及清除，^⑨以及古籍的修復^⑩等問題的探討。其中對於古籍破損的修補與裝幀，中國圖書館學會曾開辦「古籍鑑定與維護研習會」，「目的在訓練古籍鑑定及維護的人才，所以課程的安排以講授版本鑑別的方法及紙張修裱的技術及實務為主」。^⑪至於用來盛裝古籍並

⑦ 函套製作所用的材料，是由圖書館吳宗軒先生、林靖文、中文系校友郭夢華與董恕明三位小姐提供。

⑧ 有關「函套」製作的分解動作，係由吳宗軒先生協助拍攝。

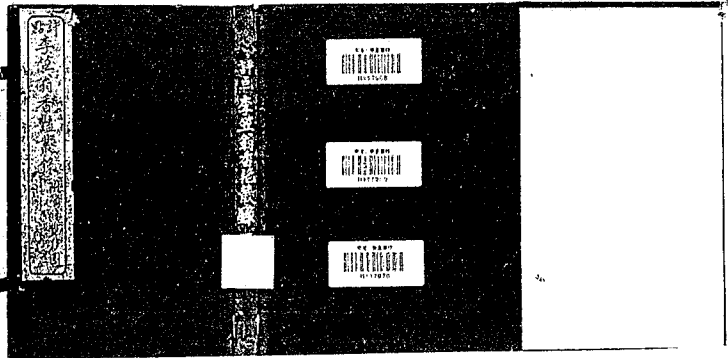
⑨ 據「中文圖書資訊學文獻摘要資料庫」收錄，古籍維護的相關文獻不少，如：1. 汪華明撰〈黴菌微生物對圖書的危害及其防治〉（《福建省圖書館學會通訊》4期，頁53-56，1981.02）、〈試論黴菌微生物對圖書的危害及其防治〉（《貴州學刊》4期，頁21--23，1981.12）、〈圖書害蟲和黴菌的主要種類與綜合防治〉（《吉林省圖書館學會會刊》6期，頁24--26，1981.12）、〈紙張脫酸〉（《河南圖書館季刊》2期，頁49-52，1982.06）、〈遠紅外輻照殺蟲保護圖書初探〉（《廣東圖書館學刊》1期，頁20-22,24，1984.03）以及〈圖書消毒防霉法初探〉（《四川圖書館學報》3期，頁29-31,35，1987.07）；2. 李清志撰〈善本圖書的保管方法〉（《教育資料科學月刊》17卷1期，頁15-17，1980.03）；3. 盛美雲撰〈圖書維護之紙質酸化及保存環境問題之研究〉（台北漢美圖書有限公司1991.10初版）；4. 洪王徽撰〈台灣地區中文善本圖書蟲害防治之研究〉（台北漢美圖書有限公司1991.10初版）；5. 張國東撰〈圖書館蟲害與防治〉（《國立中央圖書館台灣分館館訊》4期，頁20-23，1991.04）；6. 林登瓚撰〈善本古籍蟲害與燻蒸方法〉（《書苑季刊》19期，頁69-74，1994.01）等。其中以汪明華先生用功最深。

⑩ 從探討如何防止紙張酸化與變質，到黴菌與蟲害的防止及清除，進而歸納出線裝古籍的保存環境，是維護的一種作法。古籍的修復，則是將已經破損的書籍儘量恢復舊貌，或保持堪用狀態，以供翻閱之用，這是搶救文獻的另一種方式，國家圖書館的呂起森先生即是典型人物。至於如何修復的相關的文獻，如：1. 汪華明撰〈破損圖書的修復〉（《河南圖書館季刊》4期，頁30-32，1981.12）；2. 吳哲夫與林茂生合撰〈善本古籍保管維護及其修護方法〉（《古籍鑑定與維護研究會專集》，頁311-340，1985.09出版）；3. 楊時榮撰〈圖書維護學〉（台北南天書局，1991.05初版）、〈巧手善醫化朽返原：簡介本館圖書修補裝訂之技法〉（《國立中央圖書館臺灣分館館訊》8期，頁29-34，1992.04）、〈圖書維護作業研究〉（台北南天書局，1993.11初版）、〈揚榭法在圖書修補上的應用〉（《國立中央圖書館臺灣分館館刊》3卷2期，頁58-66，1996.12）；4. 薛理桂撰〈圖書資料維護--承先代餘緒，傳文化資產〉（《國立中央圖書館臺灣分館館刊》7期，頁7-12，1992.01）等。其中以楊時榮先生在圖書維護方面用功最深。

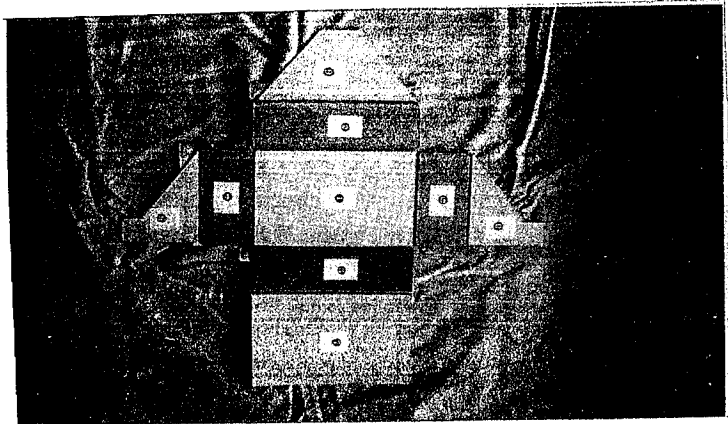
⑪ 昌彼得先生於是書〈序〉之言，見頁1。

兼具保護作用的古籍外衣--「函套」，則僅介紹其形式及簡單的說明，¹²並未詳細地記載它的製作過程及注意事項，相較於討論修補與裝幀的文獻，似有天壤之別。這或許因匠作之藝，被認為不登大雅之堂的緣故吧？

就線裝古籍的函套形式說，分：函、夾板及木匣三種。函依其包裹的方式（上下兩端露與不露），分：四合套（見圖一）、六合套（見圖二）兩種。六合套依其開函處之形式，分：月牙套及雲頭套兩種。這些函套的製作方法、所需的材料與工具，略有差異。從所用的質料來說，以木板做成的，稱為木匣、夾板；用硬紙與布做成的，即是函，俗稱書套。本文僅談「函套」中「六合套」的製作。



圖一：四合套攤開圖



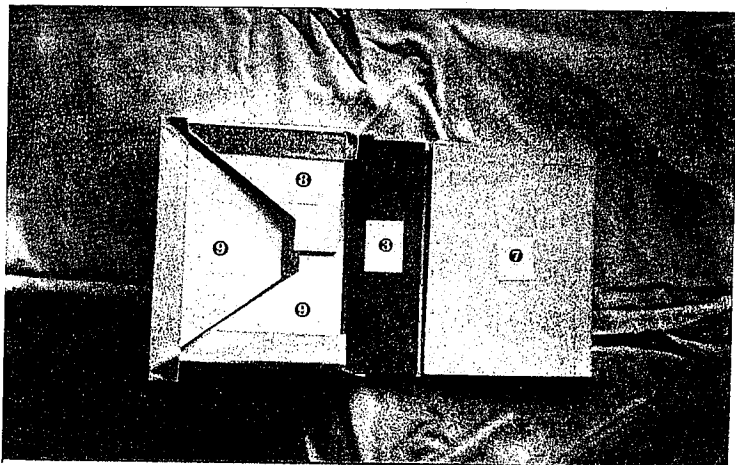
圖二：六合套攤開圖

所謂「工欲善其事，必先利其器」，本文先列出製作六合套所要用的材料與工具，再說明六合套製作的過程。關於製作的過程，其中有一部份是根據筆者手上所擁有的材料，做了權宜的變通處理，讀者可自行篩選參考。

¹²如：1. 潘美月《華夏之美：圖書》〈附錄：護書的函套〉，頁180-181（幼獅文化事業公司，1986.06初版）；2. 國立中央圖書館特藏組編《國立中央圖書館特藏選錄》〈附錄：各式護書函套〉，頁126-137（國立中央圖書館，1986.07初版）；3. 王達弗撰〈古籍的裝幀和插圖藝術〉（《漢聲雜誌·民間文化剪貼》50期，頁26-40，1993.02）等三位先生都涉及。

二、製作「六合套」所需要的材料

一般典藏古籍善本書者，除了用檜木或楠木做成的「木匣」來保護外，大都採用「六合套」的形式。所謂的「六合套」，就是將書的四週和上下兩端都包裹起來，使不露於外，用來防止書籍在存取時受到磨擦或污損。比較講究或精緻的「六合套」，外層則是敷上綾錦，並在開函的地方，挖成雲形、環式或月牙式，使開合處更為



圖三：六合套摺合圖

緊密。受限於財力與技術，論「六合套」的製作，僅取最簡單型的(見圖三)。

製作六合套的材料，包括：厚紙板、牛皮紙與樹脂三種。這裡的厚紙板，是指灰紙板，一名馬糞紙，有單層、雙層及三層等幾種厚度。

(一)厚紙板

厚紙板是六合套的主體。單層的厚紙板，因厚度只有0.1公分，承受力明顯地不足，因此，筆者曾將單層的兩張，貼合成一片(厚度就有0.2公分)；也曾將雙層厚紙板上，再加上一層舊卷宗夾，來增加厚度(介於0.2與0.3公分間)，但這兩種都比較容易變型；直到郭夢華校友提供了三層的厚紙板，才發現還是以三層(厚度達0.3公分)的最為適用，也不容易變型。

(二)牛皮紙

牛皮紙是用來連接(即組合，然一般工廠在將各個零件組合成一件完整物品的過程，稱為「組立」)六合套的各個部份(六合套在未接合之前，是分成九塊，詳見「六合套的製作過程」及圖二)，並作為內、外兩面表皮貼合之用。

連接六合套的各個部份選用牛皮紙的原因，是在存取該書時，函套需開開合合的，必需考慮到連接紙張的韌性與強度，也就是它的耐用性。而牛皮紙是比較適合的。但是它的磅數，與它的厚度及強度有關。一般文具店所賣的，最少分成兩種磅

數：較厚的一種，因其厚度較硬，在摺合時不易貼服，不適合作為連接之用，反倒是適合作為書的封面；郭夢華校友也提供了另種磅數更大的牛皮紙，就強度與韌性而言，都比文具店發售的還要好，更適合作封面。在考慮成本與服貼性的原則下，該批用完之後，就不考慮到何處去採購這種磅數的紙張了。就製作六合套所用的牛皮紙來說，以100磅至120磅間，不論在成本，或是在韌性、強度與服貼性上，都是比較適用的。

(三)樹脂

樹脂俗稱白膠，是屬於化學合成的黏著劑，就個人經驗所及，分貼合木材、塑膠皮及號稱任何東西都可黏著的（此說不可信）三種。其中以專門黏貼木材的最為便宜，黏貼塑膠皮的最為昂貴（黏貼木材與黏貼塑膠皮的樹脂二者的差異在：黏貼木材的樹脂，若置於空氣中時間稍久，使用會較為黏稠，在塗抹時不易展開，此時就可以加一些水並予以攪拌均勻即可；而貼合塑膠皮用的樹脂，如果覺得太過黏稠時，就必需加入類似甲苯類的溶劑，才能完全地溶入樹脂中得以攪拌均勻使用）。

何以不使用古籍修補所用的漿糊呢？楊時榮列舉前人治糊的方法¹³--配料的方法與製作的方式，根據這些文獻記載，知道這些漿糊製作頗費時日，同時也考慮到古籍在修裱時所用的漿糊，調製時的黏性不能太強，以免日後需重修裱造成二次傷害。但製作函套所需的黏劑，並不考慮日後修補的問題，主要還是考慮它的黏性，¹⁴及取得的方便與否而已（因樹脂是價廉物美）。

樹脂這種黏著劑，乾了之後，呈現透明狀，經過一段時間後，不知是否會滲出化學物質，¹⁵使收藏在函套內的古籍受到傷害？尚待有心人士深入地研究分析。基本上，任何化學製品，經過長時間的接觸，對於古籍多少都會造成傷害的，但希望它的傷害是最輕的。

¹³楊時榮《圖書維護作業研究》第四章〈中式圖書裝潢〉頁133《元秘書監志》卷六：「裱褙匠焦慶安計料到裱褙書籍物色，內有打面糊物料，為黃蜡、明膠、白蠟、白芨、皂角、茅香各一錢，白面五錢，硬地半斤，木炭二兩」，僅有配方缺製作步驟。在頁135-136列出：《觀賞錄下長物志》卷五、《觀賞錄上燕閒清賞箋》、《裝潢志》、《賞延素心錄》、《論名價品第》、《明馮夢楨快雪堂漫錄》、《博物志》及未著錄出處的作法共八種。這些方法製作費時。

¹⁴同上，頁133，楊時榮先生提及：「國立故宮博物院重裱古畫，所採用漿糊均為特製化學漿糊，是以樹脂提煉為粘劑，粘性極強」，所需經費不菲，亦不考慮使用。

¹⁵邱智新〈裝訂時各種膠類選擇因素之研究〉（《世新印刷學報》3期，頁133-147，1997.04），並未針對樹脂的化學物質作深入的分析。

三、「六合套」製作所需的工具

至於「六合套」製作所需要的工具，最少應準備有：工作桌、美工刀、削鉛筆刀、裁紙墊板、尺、刷子（滾輪）、竹片（可用衛生筷替代）等幾種。

（一）工作桌

桌面最少要有全開的厚紙板的面積大小，以使用來裁剪紙板、牛皮紙，連接（組合）紙板以及貼合牛皮紙。

（二）美工刀與削鉛筆刀

這兩種刀的用途不同：美工刀用來裁厚紙板與大張牛皮紙，削鉛筆刀則用來裁小張牛皮紙，以及在連接（組合）時，用來刮平牛皮紙與厚紙板間的接合。

（三）裁紙墊板

此種墊板是一種橡膠製品，鋪在工作桌上，裁剪厚紙板或牛皮紙時，不會傷到桌面，加上它的正面有格狀尺寸，也可作為量取物件的大小之用。

（四）尺

最好準備兩隻尺，其中一隻的長度至少要到45公分，用來量取面積較大的線裝古籍（紙板及牛皮紙）；另一隻尺的長度，則在15至30公分間就可以了，這種大小的尺，可用來測量尺寸較小的物件，也可以拿來當作貼合牛皮紙時的刮平工具。

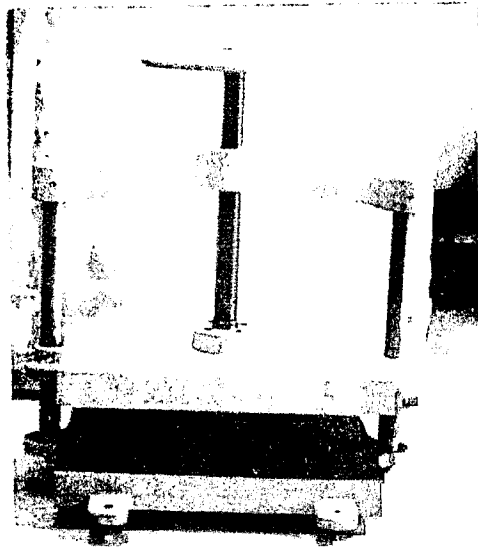
（五）刷子（滾輪）與竹片（或衛生筷）

刷子與竹片都是用來塗抹樹脂的。但刷子（大小以適用為主，亦可用廢棄的牙刷替代。滾輪，是指油漆牆壁時所用的工具，圓長條狀的橡膠製品）是用在塗抹面積較大的，例如在貼合「六合套」的內、外兩面的牛皮紙時；而竹片（或衛生筷）是用在塗抹面積較小的（當然也可以用刷子），例如在接合「六合套」各部位時。

在裁剪厚紙板時，通常是先裁面積較大的，再裁面積較小的（因為如果尺寸計算錯誤或剩下的尺寸不能用在較大的，還可以裁成較小的，而小的是不能裁成大的）。由於古籍的冊數、尺寸都不一致，因此每張紙板裁到最後，總會有尺寸不符的零星片段出現。這種剩材（指尺寸不符的），可以裁成更小的尺寸（如袖珍本，或其它部位。若裁成較小的尺寸，有時會覺得浪費；若暫時保留，又恐堆積日久，最後還是遭到丟棄的命運）。或是將這些剩材拼湊起來，面積比所要的尺寸大些（預留可以裁剪修正的空間），再找張白紙板，塗上樹脂，上面放置一些比這片紙板略大一些的平板重物（上下先放兩片木心板，再在上層的木心板上，放置重物，這種

方法的效果更好；或利用16開大的精裝書，約十冊也可以），放置一段時間後（最少需壓置四小時，使樹脂凝固，結合的效果較好），就可以使用了。但是這種拼湊再加工的紙板，厚度會比原來的稍厚一些，製作時要留意預留空間。

如果考慮到這種拼湊貼合的黏著性與效率，就可以利用壓臺機（見圖四）。壓臺機的用途很大，一般平面貼合、物體加壓使平坦或成型時，像木器加工（如現有的木板厚度不夠，必需將幾片不同大小的木板貼合成一定的厚度時，不論是利用哪種黏劑使接著成型後，再置於壓臺機內平壓至少二十四小時，效果最好）、紙器製作、豆腐加工（如製作豆腐時瀝出水分）、書籍修補裝訂等，都會用到。如吳哲夫、林茂生〈善本古籍保管維護及修裱方法的概說〉就提到壓臺機是「壓實書頁的機器。修裱後膨脹不平的書葉，經過此機器壓實，書葉就能平整堅實」。因為「書籍經過修補以後，書葉會發鬆膨脹不平。特別是襯紙的書葉，必須經受一定的壓力才能恢復堅實平整」。可見壓臺機在書籍修補裝訂上，有著一定的作用。由於現代工業大都強調自動化，以節省人力，因此，這種舊式的工具，現在難以購得。筆者曾走訪臺中縣市幾處機械製造廠及中古機械販賣店，都未能尋獲適用的成品--或是利用油壓控制（如印刷廠使用的，體積過大），或是接受訂製（如圖示的螺旋狀加壓，可依所需尺寸訂購），但二者價格不菲。



圖四：壓臺機（取自《古籍鑑定與維護研習專集》）

四、「六合套」的製作過程

「六合套」，雖然是將書的四週及上下包裹起來，使不露於外，那麼從上、下、左、右、前、後六面來算，就應該是總共六片；但事實上，卻是分成九個片段。原因是考慮到「六合套」在摺疊時，必需固定起來，不致於發生掀開時，部份暴露在外，蒙受灰塵或光線的傷害，也可以防止古籍在存取時，因為「六合套」的鬆動，發生散落地面，而造成損傷。因此，必需有兩片是重疊存在的，才能在接合固定時，有著力點。同時，這兩片之中，貼近書面的一片(即內層)，必需切割成三小片，分別與其他三面連接，以便在摺疊「六合套」及存取古籍時，不至於因為前、後、左、右的虛空不固定，發生書籍滑動或掉落的情形。這就是名為「六合」，實有九片的原因。

由於六合套的製作過程，包含了裁剪、接合、表面的貼合三個步驟，因此也從這三方面做簡單的說明。

(一) 裁剪

這裡的裁剪，是指利用美工刀將厚紙板裁成所需要的尺寸大小。不論厚紙板的面積多大，總是要以適用為主，而這種裁剪的動作，將決定這個六合套是不是合身。書籍的形式，看起來雖然是四四方方的，但因裁剪的關係，不能百分之百形成直角，所以在裁剪厚紙板時，也會出現到底是以原書為模具？還是根據書的尺寸來量製的問題？

這兩者間的分別是：以原書為模具時，除了在劃線時可能會傷害到書外，書在劃線時放置方向，必需做記號(因為在裁剪時，書不能完全直角，可能出現平行四邊形或梯形等形狀)，避免連接(組合)時因位置錯放，使得六合套在成型之後，產生不合身的情形。

如果根據書的尺寸來裁剪，就要先取一邊為基準，而這個基準是要裁成直角的。雖然紙板可以裁成直角，但書不是真正的直角，因此，所裁成的紙板，可能出現兩頭的長度不一(即梯形的形狀)，雖然不需特別地做標記，書籍在存取也不會有不合身的現象，但整個六合套在摺合上架時，可能就會有不能平放的情況。

六合套既然是經由九片組合而成，因此分：(一)底；(二)面一(指函套最上層)；(三)面二(指介於面一與書的封面中間，貼近書的封面，還要裁成三個片段的部

位)；(四)左右(指天頭與地腳)；(五)前後(指書口與書脊)等五個部份。¹⁶這五個部位，分別有五種大小不同的尺寸。

爲了便於說明，以中央研究院歷史語言研究所在1959年出版的王叔岷《**斟讎學**》爲例，該書長26.7公分，寬15.6公分，自然厚度爲3.0公分(指該書於平放時，上方未放置任何物品，所呈現的高度，如果在壓平之後，其厚度則僅2.7公分)。可以用「26.7×15.6×3.0」來表示。現依底、面一、面二、左右、前後等五個部位的次序，敘述於下：

1. 底

「底」的部位，是六合套基準點。這個基準點量取之後，面一與面二，是根據它的長、寬來加長或減短；左右與前後，也是依據它的長或寬來量取它們需要的長度。

「底」所需的長度與寬度，基本上是根據它實際的長與寬，各加0.2或0.3公分就可以(爲敘述方便，以下所提到的需要尺寸，全部都是以加0.3公分計算)。照這種方式計算，《**斟讎學**》六合套的「底」，長是27.0(26.7+0.3)公分，寬15.9(15.6+0.3)公分(即27.0×15.9)。

如果「底」的長、寬與實際的長、寬相等，當書不是直角時，或是連接(組合)稍有不慎，六合套可能就會太小而不能用；如果所加的尺寸越過0.3公分以上，在1.0公分以下，也不是說不可以，只是留下的活動空間太大，書在存取時造成的磨損機會也就跟著增大了；如果是超過了1.0公分以上，那就不需談「量身訂製」了，乾脆就劃一尺寸，再在六合套的內部塞些東西，以防止滑動，也就可以了。

2. 面一

「面一」既是六合套的最上層，在六合套摺合起來時，它理所當然地要與六合套的前後左右切齊。

因此，「面一」的長度與寬度，必需根據已裁下的「底」的長度與寬度(這種長、寬都加0.3公分之後再裁下來的「底」，就簡稱「底」)，再加上所使用的紙板

¹⁶關於六合套各部位的名稱，蕭振業、丁瑜合撰《中國古籍裝訂修補技術》(北京書目文獻出版社，1980.01)圖九「四合套(月牙套)」，以圖示的方式分別以「蓋」、「底」、「舌頭」、「前牆」、「後牆」、「堵頭」、「舌頭」爲名，除「底」與筆者所指相同外，其餘「蓋」即筆者所謂「面一」，「舌頭」即筆者之「面二」，「前後牆」即筆者之「前後」，「堵頭」即筆者之「左右」。承蒙文化大學史學系教授陳文豪先生惠示此一訊息，並將是書借予筆者閱讀，在此謹表謝意。

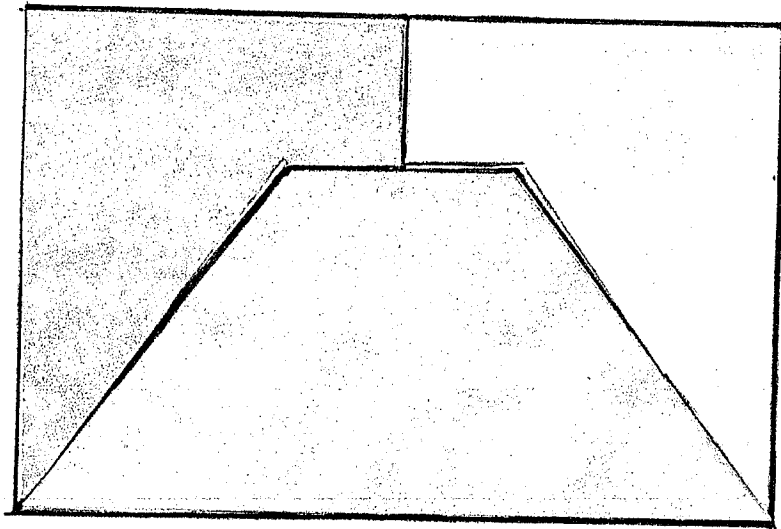
的張數與厚度。函套的左右各有一張，前後也各有一片，所以「底」的長寬都要各加上兩張紙板的厚度（為敘述方便，以下所提的紙板厚度，一律以0.3公分計算）。照這種計算法，《斲齋學》六合套的「面一」，長是27.6(27.0+0.3×2)公分，寬是16.5(15.9+0.3×2)公分(即27.6×16.5)。

3. 面二

「面二」是貼近書的封面部份，它所在的位置，是夾在「面一」與「左右」、「前後」之間。因此，它的尺寸，就不能超過「底」的大小；同時，「面二」還要切割成三片，再分別與函套的左右及前(如果書口部分是前的話)連接，考慮到連接(組合)時的精確度，它的尺寸就需比「底」還小一些。

因此，「面二」的長度與寬度，要比「底」的長度與寬度，各減少0.4或0.5公分。照這種算法，《斲齋學》六合套的「面二」，長是26.6或26.5(27.0-0.4或0.5)公分，寬是15.5或15.4(15.9-0.4或0.5)公分(即26.6×15.5)。

然而「面二」還需分割成三片，這三片的大小比例，還沒有詳細計算。個人的作法是：就它的寬度來說，靠書脊(書背)的部份，保留3.0至4.5公分的寬度(此依書的大小而有不同)；再將它的長度劃條中線，再從靠書脊(書背)的中線，與靠書口的兩個角，各劃一條對角線(見圖五)。切割時，在書脊(書背)保留3.0至4.5公分寬度的部份，依中線裁開；在剩下的部份，則依對角線裁開，至於原先保留3.0至4.5公分寬度的對角線，則保留不裁剪；再將原先已保留3.0至4.5公分寬度的對角線內，與書口或書脊(書背)平行的線段裁開。如此一來，就形成三個片段了。



圖五：裁剪示意

4. 左右

「左右」既然是指書的「天頭與地腳」兩端，它的寬度就與書的厚度有關，就不能小於書的厚度；而它的長度就與書的寬度有關，考慮到與「面一」的切齊，其長度不能大於「面一」，又不能小於「面二」。從六合套的成品看，與「底」的寬度尺寸一致，是最密合的。

因此，「左右」的長度，就是取「底」的寬度；而它的寬度，則取該書的自然厚度。照這種算法，《駘讎學》六合套的「左右」長度是15.9公分，寬度是3.0公分（即 15.9×3.0 ）。

5. 前後

「前後」既然是書的「書口與書脊（書背）」兩端，它的寬度也與書的厚度有關，也不能小於書的厚度；它的長度與書的長度有關，考慮與「面一」的切齊情況，長度也不能大於「面一」，也不能小於「面二」。就六合套的成品看，長度與「面一」的長度尺寸一致，是最密合的。

因此，「前後」的長度，就依已裁好的「面一」的長度，而它的寬度，也取該書的自然厚度（與「左右」的寬度相同）。照這種算法，《駘讎學》六合套的「前後」長度為27.6公分，寬度為3.0公分（即 27.6×3.0 ）。

當厚紙板裁剪成上述的五種部位，九個片段後，就要考慮如何連接（組合）的問題。連接（組合）所要用的材料，基本上是使用牛皮紙（磅數在100--120磅左右），裁成長條狀。它所需要的長度，只要比「面一」的長度（或寬度），長個一公分左右就可以；而它的寬度，就必需依書的厚度做彈性的處理。整個六合套內外兩面，共需十六條。

原則上，與紙板接合處的寬度，保持1.0至1.5公分即可，但要預留紙板的厚度，以便在六合套摺合時，有足夠的空間，使形成直角狀。也就是說，長條牛皮紙的寬度，最少要 $2.3(1.0 \times 2 + 0.3)$ 至 $3.3(1.5 \times 2 + 0.3)$ 公分。

但《駘讎學》的厚度只有3.0公分，就可以做彈性的處理，將紙條的寬度加大，與紙板接合處的寬度仍保持在1.0至1.5公分，同時也預留兩片紙板的厚度，它的寬度最少就要 $5.6(1.0 \times 2 + 3.0 + 0.3 \times 2)$ 公分到 $6.6(1.5 \times 2 + 3.0 + 0.3 \times 2)$ 公分。因此，《駘讎學》六合套所要的牛皮紙條，長度有兩種（寬取5.6公分為例）：一是 $28.6(27.6 + 1.0)$ 公分，一是 $17.5(16.5 + 1.0)$ 公分。即 28.6×5.6 與 17.5×5.6 兩種尺寸，各四條。當然，寬度若取2.3公分或3.3公分的，就各需八條。

(二) 連接

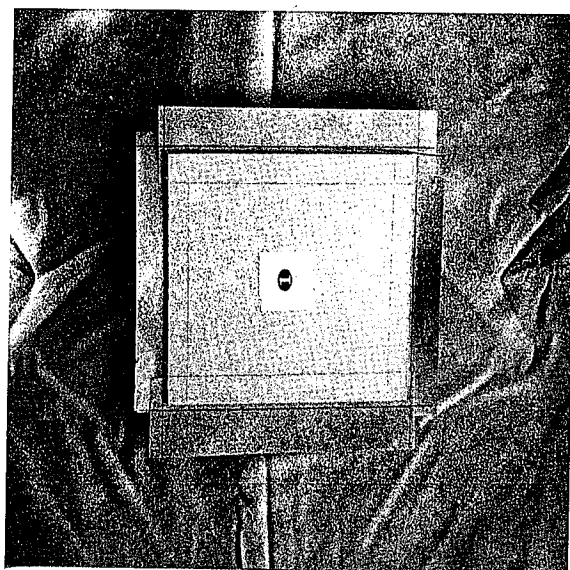
所謂的「連接」，就是將裁剪成五大部份，九個片段的紙板，藉由牛皮紙與樹脂兩種材料的牽引，連接(組合)成爲一體。

如果考慮到要控制(固定)紙板與牛皮紙的接合範圍(面積)，也就是：樹脂到底塗到哪裏才足夠？在貼合時，牛皮紙到底要貼到什麼地方，才不會貼得太過或貼得太少？那就可以先裁出一塊長約30公分，寬約1.0至1.5公分的紙板(木條或夾板也可以)，厚度最好和所使用的厚紙板相同(因爲它的功用是用來劃線，使預留下來的空間大小一致，以下就簡稱「劃線板」)。利用「劃線板」的寬度(指平放)，將所要連接(組合)的每個片段劃線做記號，作法是：與各片需要連接的邊，讓它們切齊，然後再劃線(如圖六)。劃完之後，就可以進行連接(組合)的工作了。

函套的連接(組合)，是由「底」開始，再到「左右」「前後」，再到「面二」「面一」，它的步驟如下：

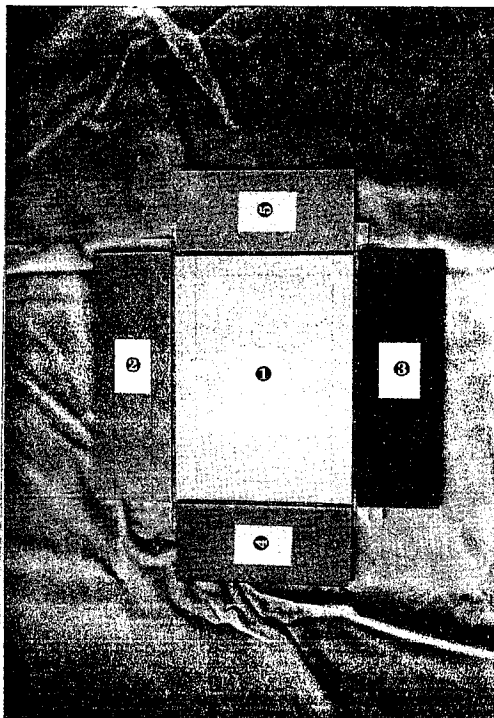
1. 將長短不同的兩種牛皮紙條，依照它的長度，貼到「底」四週劃了與「劃線板」一樣寬度的長線部份，儘量不要超出界線(見圖六)。

2. 利用「劃線板」的厚度(即將「劃線板」豎起)，靠緊「底」的四週，劃條長線。在這條長線與「底」各邊的距離，是要留下來的，它是用來連接(組合)成六合套後，摺合時有成直角的空间(見圖六)。



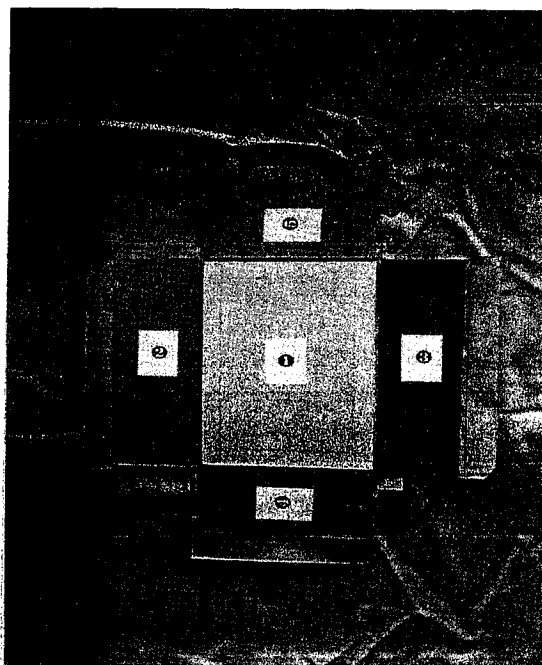
圖六：底部的連接與劃線

3. 將「左右」與「前後」的板片，分別貼在「底」四週的牛皮紙上，絕對不能超越上面已劃好的長線(指步驟 2)，否則在六合套摺合時，就不能夠形成直角，而影響到與「面一」的切齊(見圖七)。



圖七：「底」和「左右」「前後」的連接

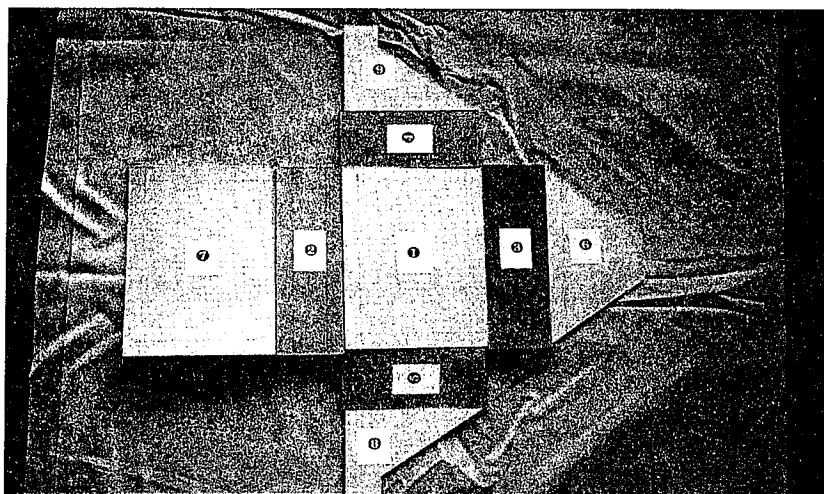
4. 將長短不同的兩種牛皮紙條，依照它的長度，貼到「左右」與「前後」板片的另邊，此四邊已劃了與「劃線板」一樣寬度的長線部份，儘量不要超出界線(見圖八)。



圖八：左右前後的連接與劃線

5. 再利用「劃線板」的厚度(將「劃線板」豎起)，靠緊「左右」「前後」的邊，各自劃條長線。而這條長線與「左右」「前後」等各邊的距離，也是要保留下來的，作為六合套摺合時，形成直角的空間。在這個步驟中，特別要注意到連接「面一」的一邊，所要保留的距離，最好是「劃線板」厚度的1.5倍至2.0倍，以便「面一」在摺合時，能呈現直角(見圖八)。

6. 將「面二」所裁成的三個板片與「面一」，分別貼在「左右」「前後」的另邊，當然也不能超出「步驟4」所劃的長線。在這個步驟中，同時也要注意各片相對的位置，免得發生需要重貼的狀況。如「步驟4」所說，預留「劃線板」厚度的1.5-2.0倍距離的一邊，是用來連接「面一」。此外，連接「左右」兩邊的板片，也要注意到左右兩邊是對稱的，方向不要顛倒，否則無法摺合起來的(見圖九)。



圖九：六合套連接成型

在上述的六個步驟中，也要注意板片與板片兩端的切齊問題。這裡的「切齊」是指長度相同的，成一條直線；長度不同的，兩端留下的距離相等。這樣的話，六合套摺合時才能密合。

(三) 表面的貼合

所謂「表面的貼合」，指的是：將已連接(組合)完成的六合套的正、反(內、外)兩面，貼上牛皮紙，一方面可以遮住紙板的顏色與連接(組合)的痕跡，具有美化的效果；一方面是利用這上下兩張牛皮紙的強度與韌性，強化連接(組合)

時所用的牛皮紙條的耐用性，保持六合套的使用壽命。

如果考慮到六合套的美觀與整體性，用來貼在六合套正、反（內、外）兩面的牛皮紙，它的面積要比這個六合套大，換句話說，各邊的長度最少要多出1.0--2.0公分。這些多出來的長度，是有它的作用的：

1. 在貼合時容易控制牛皮紙的放置問題，比較不會發生在貼合時，因稍為的疏忽，它的週邊就因紙張所預留的空間不足（變成紙張太小），而留下殘缺待補。

2. 所多出來的牛皮紙，可以用來將六合套的厚度部份（即平放時所看到的邊），完整地包裹起來，不致於露出紙板的顏色。

3. 將多出來的牛皮紙，包到六合套的另一面，這樣的話，牛皮紙與紙板的貼合度更高，它的邊緣部份，更不會有脫落、捲角或掀開的情形發生。牛皮紙的貼合之後，還需將多餘的紙裁掉（即裁邊），如果正、反（內、外）兩面同時貼合的話，裁邊工作的進行，就顯得不順暢；如果是依照上述的做法，那就只能先貼一面，並做折邊的工作。至於到底要選哪一面先做？或許可以考慮：由於先貼好的那一面，在進行另一面的貼合時，比較容易受到污損，而六合套的外表，儘量要保持整潔乾淨。

五、函套製作與保存的注意事項

「函套」的目的，既然是用來保護古籍，使書籍不輕易地受到磨損或污染，當然不能因為替它穿上外衣之後，反而使它受到更大的傷害。針對這個觀念，就要瞭解傳統線裝古籍的防護措施，除了製作「函套」以裝盛、保護之外，更要注意到損壞書籍的幾個殺手：火災、水災、溫度、濕度、光線、黴菌、蟲鼠、空氣中的污染物及人為因素（含使用不當、過度翻閱、汗水、口水等）等等。這些傷害，有部份是可以事先預防或減輕到最低的。

就製作「函套」而言，使用的質料，不論是木板或紙板，也都畏懼類似上述損壞書籍的這些殺手的傷害。所以在製作「木匣」時，要注意到木材的濕度、防蟲性與是否會滲油。使用「夾板」時，除了與「木匣」相似的問題外，還要留意到所用的布帶或繩子的防蟲性與是否會褪色。

至於「書套」與「紙匣」兩種，基本上是以紙板為主要結構體，「書套」因需利用漿糊將布與紙板結合為一體，因而成為蟲鼠與黴菌的最愛；又紙板本身的密度、原料成分等因素，需注意到它的吸水性與含水性；尤其是以「六合套」的形式，

將書的四週全部包裹起來，通風情況較差；若含水性強時，濕度相對的偏高，通風不良，溫度當然增高，加上布與漿糊等質料的不利條件，書將更輕易地發黴或長蛀蟲，反而加速書籍的毀損。

臺灣地處亞熱帶，原本就比較炎熱與潮濕，這種氣候條件，非常適合黴菌與書蟲的生長和繁殖；對線裝古籍的保存，原本就很不容易了，若再替它穿上外衣--函套之後，更要小心地加以維護，避免遭受更大的傷害。有效地控制溫度與濕度，則是基本的保護方法之一。

古籍的維護也是如此，沒有函套可安置的書籍，只能平放在書架，因此其上下兩冊，容易受到污損；又因其平放，在典藏或檢索時，只能利用到書根所標示的書名與卷數，查閱時頗為不便；存取之時，也因無外物可與書架隔離，容易產生磨擦而損傷。

利用函套存放書籍，因其背面可寫上書名與索書號，使得典藏與檢索皆為便利，透過函套的隔離，書籍不易因污染與磨擦而造成損傷；但是，函套內部則有空氣流通不良的現象，因此，製作函套的紙板和木板的含水性與滲油性，紙板、木板、漿糊的防蟲性等因素，若不考慮防患的方法，那麼所造成的傷害，遠大於沒有函套的保護。

六、小結

線裝古籍的維護工作，僅在「承先代餘緒，傳文化資產」，^{①⑦}或許陳義過高，有自我標榜之嫌。但是，對於線裝古籍的維護(與整理)，是圖書館界所能用心的地方，也是一種文化資產的維護行為。如：1967年，「中央研究院中美人文社會科學合作委員會，議定就臺灣各文教及學術機關所藏中文人文及社會科書刊，編為聯合目錄，並委請國立中央圖書館主其事。以茲事浩大，非短期可就；爰決定第一年先編印善本聯合目錄」，並決定「繼善本聯合目錄者，為各機關所藏線裝本普通圖書目錄」。^{①⑧}不論是「善本聯合目錄」或「線裝本普通圖書目錄」（正式書名題「普通本線裝書目」），都以「臺灣公藏」為名，這種合作的案例，即呈現當時臺灣地區圖書界對於文化資產整理的一分心力。因此，賡續前人的心志，對圖書館所典藏

^{①⑦}套用薛理桂撰〈圖書資料維護--承先代餘緒，傳文化資產〉用語，同註③。

^{①⑧}引《中央研究院歷史語言研究所善本書目》〈識語〉，中央研究院歷史語言研究所編印，1968年6月初版。

的線裝古籍，能略盡自己的心力，來加以維護，是有幸在典藏線裝古籍單位服務者的心願，也是筆者所樂於盡力去做的事。

回顧東海大學在創辦初期，就提撥了大筆經費，致力於古籍的保存維護--「俾便插架及保存」(姜文錦語)，製作了大量的函套來以保護它，有識之士曾引為美談。可惜這些資料未留存下來，亦未見函套製作的相關文獻(姜文錦「有關圖書預算等提案」，可說是目前惟一可見，且正式提出製作函套以保護線裝古籍的文件)。使得筆者在蒐輯相關資料時，頗有「文獻不足」的感慨。因此，願意藉著這個機會，將完整的製作過程，加上個人工作經驗，透過文字的敘述，留下記錄。雖然是「野人獻曝」，也願在線裝古籍的維護上，聊獻薄力。

參考書目

1. 李清志撰，〈善本圖書的保管方法〉，《教育資料科學月刊》第17卷第1期，1970年3月。
2. 蕭振棠、丁瑜編著，《中國古籍裝訂修補技術》，北京書目文獻出版社，1980年1月一版。
3. 吳哲夫、林茂生合撰，〈善本古籍保管維護及其修護方法〉，《古籍鑑定與維護研究會專集》，中國圖書館學會，1985年9月初版。
4. 潘美月撰，《圖書》，台北，幼獅文化事業公司，1986年6月初版。
5. 國立中央圖書館編，《國立中央圖書館特藏選錄》，1986年7月初版。
6. 張圍東撰，〈圖書館蟲害與防治〉，《國立中央圖書館台灣分館館訊》第4期，1991年4月。
7. 楊時榮撰，《圖書維護學》，台北，南天書局，1991年5月初版。
8. 盛美雲撰，《圖書維護之紙質酸化及保存環境問題之研究》，台北，漢美圖書公司，1991年10月初版。
9. 洪王徽恢撰，《台灣地區中文善本圖書蟲害防治之研究》，台北，漢美圖書公司，1991年10月初版。
10. 薛理桂撰，〈圖書資料維護--承先代餘緒，傳文化資產〉，《國立中央圖書館台灣分館館刊》第3卷2期，1992年1月。
11. 楊時榮撰，〈巧手善醫化朽返原：簡介本館圖書補裝訂之技法〉，《國立中央圖書館台灣分館館訊》第8期，1992年4月。
12. 王達弗撰，〈古籍裝幀和插圖藝術〉，《漢聲雜誌(民間文化剪貼)》第50期，1993年2月。
13. 楊時榮撰，《圖書維護作業研究》，台北，南天書局，1993年11月初版。
14. 林登讚撰，〈善本古籍蟲害與燻蒸方法〉，《書苑季刊》第19期，1994年1月。
15. 邱智新撰，〈裝訂時各種膠類撰擇因素之研究〉，《世新印刷學報》第3期，1997年4月。
16. 謝鶯興編，《朱書焱先生年表》，東海大學圖書館特藏組，1998年9月。
17. 謝鶯興編，《東海大學圖書館日誌初稿--籌備期至六十年之部(增訂本)》，東海大學圖書館特藏組，1999年8月。

How to Making the Six-piece Coat for the Thread Binding Antique Books

Ing-Shing Shie*

Abstract

The librarians have been devoting themselves to the preservation and conservation of the thread binding antique books for years. However, most pay their attentions to maintaining the environment, preventing the papers from acidification as well as degeneration, and taking precautions against fungus as well as worm damage. With regard to the "coat" which offers the protective function to the thread binding antique book, they usually concern about its outward appearance only. Seldom are they involved themselves in the methods of production, its process, and the items should be especially paid attention to. This article is, therefore, presenting author's actual experience in making the "coats" for the thread binding antique books at Tunghai University Library Special Collection Division. It introduces the materials needed, and the process in details. Hopefully through the author's experience, all related data could be reserved by means of the written words to succeed the cultural property.

Keywords : coat, thread binding antique books

* Tunghai University Library Special Collection Division librarian

Myth and Ethnic Identity in Toni Morrison's *Song of Solomon*

Chang Yueh-Chen

Abstract

Myths, folktales, storytelling have been widely deployed in Toni Morrison's novel to highlight the specificity of African-American cultures. Morrison's *Song of Solomon*, while portraying her male protagonist's search for identity, presents the residual of African culture in diaspora (Wilentz xxix). However, through the re-articulation of ethnic past and reenvisioning of the mythical traditions of African-American culture, Morrison refrains from romanticizing the past. This paper will focus on Morrison's *Song of Solomon* to illustrate, on the one hand, the diasporic aspect of ethnic writing, and to demonstrate the problematics of the essentialist construction of fixed, pure identity. It intends to show that for new generation of urban middle-class African-Americans, the search for cultural legacy is possibly, as Hall indicates, "mediated and transformed by memory, fantasy, and desire" (30). What have been discovered from this search is not a affirmation of a pure African culture or a fixed ethnic identity, but a realization that there is the fusion of Native-American, African-American and Euro-American cultures and mixed lineage in African-American cultures.

* Chang Gung University Center for General Education, Assistant Professor

Key words: myth, ethnic identity, diaspora, search
for cultural and ancestral legacy

Myth and Ethnic Identity in Toni Morrison's
Song of Solomon

Some of those Africans they brought over here as slaves could fly. A lot of them flew back to Africa. The one around here who did was this same Solomon, or Shalimar…… He has a slew of children, all over the place. You may have noticed that everybody around here claims kin to him.

---Toni Morrison, *Song of Solomon* 322.

Gay Wilentz, in her *Binding Cultures: Black Women Writers in Africa and the Diaspora* (1992), observes that "in presenting the dialectics of residual African-based culture and constantly emerging African-American society, authors Walker, Morrison, and Marshall (re)define their culture in broad diasporal strokes, uncovering aspects of their communal heritage veiled by hegemonic dominant discourse" (xxix). Wilentz's observation on Morrison is well put because like Alice Walker and Paule Marshall, Toni Morrison is also concerned with the diasporic African culture in American society. Her background as a wife of a Jamaican architect perhaps influences her outlook on the Africans in diaspora (Coser 3), but it is, as Morrison herself puts it, her imagination and perception that inspire her to reflect on the connection between African and African-American cultures. ❶ In sequences of novels, Morrison not only reveals her profound thoughts on

❶ See "Interview with Christina Davis" (1986) in *Conversation with Toni Morrison*, ed. Danille Taylor-Guthrie (Jackson: UP of Mississippi, 1994) 225.

the aftermath of slavery legacy, but manages to show the residue of African culture in the delineation of African-American communities.

As an African-American writer, Morrison, on the surface, seems to be concerned more about the racial relations between African Americans and the mainstream society than her connection with Africa, since she never forgets to remind the mainstream of the presence and contribution of African-Americans in American culture, society and history. Her efforts to enhance the visibility of African-Americans in the "racialized" American society are clearly shown in her critical essays collected in *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination* (1992), where she problematizes the category of whiteness/blackness in American literary history and imagination. ② At the heart of Morrison's critique is her deep uneasiness for the demarcation or segregation of black/white as related to absence/presence. To Morrison, race really implies or entails some "unspeakable things unspoken." Like other African-American critics and writers--Ralph Ellison, W.E.B. Du Bois, for instance-- Morrison yearns to arouse people's attention to the shaping effects of Black presence in American heritage (Wonham 1-3). For all of this, Morrison's attempt to reconnect Africa and her people in diaspora is by no means less zealous than Marshall's. ③ The point is she is not so simple-minded as to believe that an essentialist or transcendental Africa exists for Black Americans to identify with. As she told Christina Davis in an interview:

② Morrison has ever written, "It has occurred to me that the very manner by which American literature distinguishes itself as a coherent entity exists because of this unsettled and unsettling population [African and African Americans]. Just as the formation of the nation necessitated coded language and purposeful restriction to deal with the racial disingenuousness and moral frailty at its heart, so too did the literature, whose founding characteristics extend into the twentieth century, reproduce the necessity for codes and restriction. Through significant and underscored omissions, startling contradictions, heavily nuance conflicts, through the way writers peopled their work with the signs and bodies of this presence--one can see that a real or fabricated Africanist presence was crucial to their sense of Americanness." See Valerie Smith, "Introduction," *New essays on Song of Solomon*, Valerie Smith (Cambridge: Cambridge UP, 1995) 5.

③ The diasporic character of Paule Marshall's novel is well acknowledged. See Abnea P.A. Busia, "What Is Your Nations?" *Changing Our Own Words*, ed. Cheryl A. Wall (New Brunswick: Rutgers UP, 1989): 196-211.

You know, it was easy for Black Africans, Afro-Americans -- some of them -- to think about Africa almost the way the conquistadors thought about it, or as one big continent full of everybody in their neighborhood, instead of very distinct, very different, very specific, very widely divergent people and what connected them perhaps was their skins, but not really that. So that the enormous differences are more interesting to me than the similarities because it's too easy to get into the trap of the monolithic black person, you know, the classic, 'uni' person. (229, italics original)

Morrison's insightful remark about the diversities of African people and cultures reveals her recognition of complicated issues involved when we talk about linkages and divergence between African mother culture and African American diaspora culture. Hence she is able to enlarge her vision, concentrating both on the inter-ethnic (or inter-racial) relations between black and white in the States, and on "transnational" connection that African Americans maintain with the Africa.

Although Morrison, different from Walker and Marshall, rarely portrays explicitly any scenes or episodes of journeying back to Africa in her novels, she, however, dexterously appropriates an enormous number of African cultural signs and artifacts in her novels. From her first novel, *The Bluest Eye* (1972), to her highly acclaimed *Beloved* (1987), Morrison scatters here and there mythical or cultural references to African culture in the diaspora. *Song of Solomon* (1977) ends with Solomon's flight to Africa, making allusions to the mythical ancestor of African-Americans. *Beloved* opens with a tribute to the deaths of transported African slaves on the slave ships, showing the aftermath of slavery. And it is in *Tar Baby* (1981) that Morrison moves the setting of the novel to a small Caribbean island, portraying the loss of a European-educated migrant black in a neocolonial world. In *Jazz* (1992) migration along with urbanization stands out as the central motif.

African-American and African literary scholars have manifested strong interest in finding out the connection, affinities and continuum between

Morrison and African writers in terms of African tradition, heritage and cultural discourses.⁴ Of course, Morrison's works are, as well acknowledged, rooted in the African cultural tradition and the African American experience. Actually Morrison has seriously taken it as her mission to instruct younger African-American generations to recognize their ancestral past and affirm their cultural identity, so she never relinquishes her responsibilities to glorify the "sacred text" (Heyman 301) of their African heritage.

However, in order to resist the cultural domination of the Euro-American society, Morrison wisely and widely appropriates African myths, African American folklores, and even Euro-American biblical allusions. This is because Morrison, as Craig H. Werner suggests, fully apprehends that myth functions "both as a tool of Euro-American power and as a reservoir of historical knowledge capable of resisting that power" (153). Nevertheless, Morrison not only glorifies and echoes those myths but revises them.⁵ And it is in the glorification and "excavation" of African myths and African-American folklores that Morrison entices the younger generation to see and realizes the beauty of their repressed culture; it is also in rewriting the myths of Euro-American tradition that Morrison creates what Werner calls "counter-myth".⁶

⁴Gay Wilentz, for instance, attempts to discover how African cultural values and personal history are transmitted from one generation to another in the domains of African and African-American "matrifocal" societal structure. For detailed analysis in this aspect, see Wilentz, *Binding Cultures: Black Women Writers in Africa and the Diaspora* (Bloomington: Indiana UP, 1992) xi-xiv; Carol Boyce Davies, however, deconstructs African female subjectivities from the perspective of migration theory; she explores the manifestation and embodiment of mobility and resistance in Black women's writing in the United States, arguing that identity is in flux; see her *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject* (London and New York: Routledge, 1994) 130-150.

⁵Critics have acknowledged and studied how Morrison revises the mythical tradition. See Craig H. Werner, "The Briar Patch as Modernist Myth," 150-156; Marilyn Sanders Mobley, *Folk Roots and Mythic Wings in Sarah Orne Jewett and Toni Morrison: the Cultural Function of Narrative* (Baton Rouge and London: Louisiana State UP, 1991) 1-26.

⁶According to Werner, "counter-myth" is the strategy Afro-American writers employ to enter into the dominant discourse. On the surface, they appear to endorse Euro-American myths, for instance, their racial myths about the blacks, but actually in manipulating Euro-American myths "of Afro-American character and/or universal literature" they seek to subvert those myths. The best example of this employment of counter-myth is Ralph Ellison's *Invisible Man*. See Werner, "The Briar Patch as Modernist Myth," 153.

Of all the novels, one of the most obvious mythical revisions Morrison demonstrates is her rewriting of flying myths in *Song of Solomon*. There Morrison seemingly makes the archetypal motifs of flight and quest the focuses of her novel; nevertheless, Morrison does not follow the traditional Euro-American modes of narrative; instead, she makes black folktales, African legends and African values the distinctive elements of the novel. In her skillful juxtapositions of the vernacular myths of the flying African and the Native American "bird" clan with the classical myths of Icarus and Daedalus, Morrison overrides the Euro-American mythical tradition. Besides, her constant allusion to the Christian biblical stories in "naming" her characters (Hagar, Pilate, for instance) is not only ironic in design but subversive in intent. Hence in her brilliant dramatization and reconstructions of myths, Morrison depicts the desire (for love, for freedom), anguish, and loss of her characters who are entrapped in the intersection of the modern and the folk, the presence and the past, the real and the fiction (Moblely 18).

To Morrison, the use of mythopoesis, folkloric tales in fragmentary storytelling form seem to serve well at the site of memory. This is because the construction of mythical patterns and the insertion of storytelling skills into the fiction serves for her functional writing strategies to sustain, to restore in a sense the collective memories of the African-American people whose narrative power, in her view, has diminished with the loss of African-American music and oral tradition. In her famous essay, "Rootedness: The Ancestor as Foundation," Morrison laments, on the one hand, the loss of oral tradition and emphasizes, on the other hand, the significance of ancestral figure to the black community and history.

Song of Solomon, which opens with the surrealist flight of the insurance agent, Mr. Smith, and ends with the flight of Milkman Dead, is resonant with the myth of the flying man. With the weave of the flying myth, the novel also has the political context inscribed into the personal histories, spanning the history of black Americans from slavery to Reconstruction to the 1960s. Underlying this socio-political history is the recurrent motif of flying. ⑦ The flying stories of Milkman's African-

⑦ Critics have focused on the study of myth in Morrison's novels. See for instance, Jacqueline

born great-grandfather, Solomon(Sahimar, Sugarman) constitutes the core of the novel. Solomon, who was a slave, was said to have liberated himself from slavery by flying back to Africa. Hence this act of flight, which metaphorically suggests runaway, escape, freedom and liberation, is resonant with rich meanings for African-Americans who have, for centuries, been struggling for survival and liberation from Euro-American domination.

Flying in the modern African-American community of the 1960s, however, has a new meaning. Unlike Solomon's flight for freedom, Mr. Smith's flight is suicidal, because his leap in public is to fly away from the stifling insurance business and to conceal his membership of the Seven Days, a black political group organized to kill the whites. To conceal his attempt of self-destruction and to impress people of his heroism, Robert Smith utilizes the act of legendary flying Solomon as his disguise. In setting the supposedly sublime and "mythical flight" of Robert Smith against the busy but trivial "modern" city life, Morrison exposes the absurdity, incongruity and tragedy of Solomon-like flight. ③ In this sense, Milkman's flight in the end is also fairly ambiguous. He may be, as critics suggest, a reincarnation of his great-grandfather, reproducing the history, or his attempt is suicidal, too.

It seems that in Morrison's novel the presence of myth and folk practices, as Valerie Smith points out, "never offers and escape from the sociopolitical conditions that have shaped the lives of African Americans" (6), but it is "cultural, dislocation, migration, an urbanization" that

de Weever, *Mythmaking and Metaphor in Black Women's Fiction*(London: Macmillan, 1992); Patrick Bryce Bjork, *The Novels of Toni Morrison: The Search for Self and Place Within the Community*(New York: Peter Lang, 1992); for detailed analysis of flying motif in *Song of Solomon*, refer to Peter Bruck, "Returning to One's Roots: The Motif of Search and Flying in Toni Morrison's *Song of Solomon*," *The Afro-American Novel Since 1960*, ed. Peter Bruck and Wolfgang Karrer (Amsterdam: Gruner, 1982), 289-305; also Leslie Harris, "Myth as Structure in Toni Morrison's *Song of Solomon*," *MELUS*7.3(1980): 69-76; Dorothy H. Lee, "*Song of Solomon* To Ride the Air," *Black American Literature Forum*16(1982):64-70.

③Although Toni Morrison insists that the supernatural and magic such as ghost and flying man are the striking features that characterize African American cultures, I'll consider that the parallelism here ironically discloses the incongruity of modern philosophy of life. Critics have talked a great deal about Morrison's use of supernatural elements in her novels, see Wendy Harding & Jacky Martin, *A World of Difference* (Westport, Connecticut: Greenwood P, 1994) 120-27.

"provide the inescapable context within which her explorations of the African American past are located" (6). In other words, the internal migrations and historical displacement of the black people are the focuses of Morrison's concern. The recuperation of myth is only a strategy for Morrison to reinscribe the past into the present, to represent the classical myth in the contemporary condition.

Critics almost reach a consensus that Morrison's *Song of Solomon* is mainly concerned with the genealogical search of a black male for cultural legacy and self-identity (Fabre 105-14; Bruck 289-305). It is the novel in which archetypal heroic figure learns to see the future through discovering the past. ㊟ Of course, in Milkman's case, developing the sense of history is inseparable from his discovery of self, but the novel is not as simple as that because Morrison creates a world full of twists and turns, and contradictions. Milkman's quest, as critics observe well, is "caught in the ambiguities" (Fabre 107), because the search is neither chronological nor linear, neither highly motivated, nor self-propelled; it is, instead, a quest journey full of ironies and turnabouts. The ambiguous ending of the novel, above all, "questions the validity of both [Milkman's] means of achieving his goal and the search itself," as Richard Heyman suggests (381).

The novel, though ostensibly structured on archetypal patterns of heroic quest, is ambiguous and controversial in that Morrison seems to have deliberately created an open text by turning Milkman into an "antihero," who goes through a process of constructing and deconstructing reality (Hardy & Martin 120-1; Heyman, 381-2). Leading a way of life proven, ultimately, to be both constructive and deconstructive to himself and others, Milkman actually oscillates between a folkish, mythical world represented by Pilate and his kin in the South, and a capitalist world represented by his father, Macon Dead. Milkman's journey into the South helps him construct his disoriented self through a realization that he needs to identify with and to commit himself to his people as well as his

㊟Susan Willis, for instance, says: "Milkman comes to realize that only by knowing the past can he hope to have a future." See Willis, "Histories, Communities, and Sometimes Utopia," *Specifying: Black Women Writing and the American Experience* (London: Routledge, 1987) 93.

indigenous culture, but the journey also brings in the death of Pilate, a cultural bearer and representative of African griot. Pilate's death is surprising and astounding to readers who might think a peaceful and happy reunion with ancestors is an indication of recognition of ancestral roots.

The designs of contradictoriness, which render the text open, seem to reveal Morrison's ambivalence towards the conflictual world in which the city-bred African-American males are snared. The dualities of individualism versus community; capitalism versus pastoralism; patriarchy versus matriarchy; materialism versus spiritualism are detectable in her fictional world; yet the world Morrison constructs is not so clear-cut. Conversely, the world is so ambiguous that it holds, as Smith says, "multiple connections and tensions that bind these ostensible opposition within the lives of individuals and communities" (13).

I

Song of Solomon is Morrison's most explicit and astute critique of Western individualism, materialism and capitalism (Hardy & Martin, 120; Willis, 3-25). On several occasions, Morrison discloses her discontent with the blacks who are entirely weighed down by Western values of material success and economic affluence. In an interview with Davis, Morrison observes that the twentieth-century city-bred African-American youths are confronted with the choice of whether to "join the twentieth century with all its terror" or to "live in some mythological world in private" (232). But whether the urbanized African-American youths can escape from the enthrallment of hegemonic values and withdraw into their folkish, mythological world remains unknown. Snared in the tangle of twentieth-century ideologies, African-American youths indeed have hard time negotiating between or among conflicting values they encounter.

To Morrison, the lives of the Dead family in *Song of Solomon* are exemplary of this surrender to the white middle-class values and hierarchical ideology of capitalist culture. The Dead family, just as their surname suggests, have no real sense of past and do not show any interest in human connection. Of course in the novel, Macon Dead's lack of interest in ancestral knowledge or lineage has been treated

sympathetically by Morrison as the result of misnaming and dispossession by the dominant white people. Macon Dead's seemingly unpardonable coolness is shown as the survival strategy of African-Americans who are turned into victims by histories. For African-Americans, slavery had deprived them of education and the power to comprehend the world through written language; migrancy, furthermore, as Iain Chamber once notes, compels one to "encounter the languages of powerlessness and the potential of intimations of heterotopic futures"(6).

To African-Americans, the act of naming, misnaming and unnamng carries ultimate significance to African-Americans. ⑩ Macon Dead, for example, is rendered powerless in affirming his own identity due to external constraints. Macon Dead inherits his name from his illiterate father who is given the surname, Dead, by a thoughtless Yankee in the Union Army. The families agree to carry this surname and pass it on to their offspring because in so doing they might erase their past as slaves.

This loss of one's familial identity is aggravated by the loss of cultural identity. The multiple losses are clearly manifested in Macon Dead's inability to resist against the capitalist ideology of the Euro-American society; he internalizes the white value of upward mobility after he moves to the North, believing that owning property is a avenue to win back dignity for his deceased father. As a child, Macon Dead witnesses the murder of his father by the greedy white men who take away their land by tricking his illiterate father to sign a document. Macon Dead and his sister Pilate are expelled from their property as runaways. The aching experience of being "put outdoors" breeds in him a hunger for property, for ownership. He becomes acquisitive, possessive and accumulative; hence, his wife, his daughters and son are his possessions to display his social status. The car ride which he always takes on Sunday afternoons with his family is daily ritual to show off his power as a prestigious black.

Lost and engulfed in the capitalist ideology, Macon Dead has to establish his new identity as a prestigious black businessman in countering

⑩For detailed analysis of this subject, refer to Marianne Hirsch, "Knowing Their Names: Toni Morrison's Song of Solomon," *New Essays on Song of Solomon*69-92.

macro socioeconomic society. However in the micro society of African-American community, Macon Dead tries to maintain his subjectivity and authority as an African-American father who has complete control over his family. Hence despite his admiration for the Euro-American values of progressiveness and despite his renunciation of his sister Pilate, Macon Dead finds it hard to renounce his cultural identity, for he clearly understands the attraction of Pilate's culture to himself and to Milkman although he reiterates that Pilate cannot teach anything to Milkman. It is after being challenged by Milkman to tell familial past stories which have been repressed in his memories that Macon Dead retrieves his lost identity as the son of a slave.

To Morrison, Macon Dead's yield to white capitalist values reflects the repercussion of African-American migration to the urbanized inner city. To African-Americans, the migration to the north constitutes one of the most important historical events in their local history. Between 1930s and 1950s a large number of blacks moved from the rural South to the urban North to seek job opportunities; they left their cultural roots behind in the South. In order to move upward on the social ladder of success, they submitted themselves to white capitalist ideas that only material accumulation could guarantee them with a prosperous well-being. Their obsession with materialism gradually estranged them from their cultural values that emphasized spiritualism and communalism. Morrison keenly acknowledges the impact of migration on the African Americans; she knows that for African-Americans generational migrations from Africa has brought in the loss of cultural knowledge to a certain degree. Such a sense of loss is further exacerbated by the internal migration that takes place in the United States. ⑩ Song of Solomon shows the adverse impact of incessant materialist pursuits on middle-class African-Americans like the

⑩Historically, a great black migration from the South to the urban North began during the First World War. Migration is a recurrent motif in Toni Morrison's novels. From *The Bluest Eye* to *Jazz*, Morrison deals with the loss and maladjustment of black figures in the North. Morrison's lament for the cultural dislocation of her people is demonstrated in her sad remarks about her people: "Now my people, we 'peasants,' have come to the city, that is to say, we live with its values. It's confusing....My people are being devoured." See Moblely, *Folk Roots and Mythic Wings* 23.

Dead's family; at the same time, it reveals the woe of the black people who are compelled to abdicate their real familial identity in the period of slavery.

In *Song of Solomon*, Morrison writes out the displacement and the "unhomely lives"(9) that African-Americans experience in slavery and racism. In African-American history, the imposition of slavery and the (in) voluntary black migration indeed change the destiny of black people at different times of history. The experience of being "exiled" from one's "homeland" or "village" is deeply linked with the painful experience of dispossession and dislocation - of losing land and losing geographical sense of where one is located. Once being deprived of land, the depropertied and displaced African-Americans lose their direction of life. Macon Dead, for instance, lost not only his direction of life but his self after being rendered homeless by the white intruder/colonizer, who not only killed his father, Jake, but took over his land.

Land, to Jake or to African-Americans, means the property which should be passed on to the next generation. To Macon Dead, the loan or the farm his father owned was the site of his childhood memory: "the well, the apple orchard, President Lincoln; her foal, Mary Todd; Ulysses S. Grant, their cow; General Lee, their hog. That was the way he knew what history he remembered. His father couldn't read, couldn't write; knew only what he saw and heard tell of. But he had etched in Macon's mind certain historical figures, and as a boy in school, Macon thought of the personalities of his horse, his hog, when he read about these people"(52). Of course, ironically speaking, remembrance of his local place is entangled with his memory of white historic figures - the memory of which is ideologically imposed on him through the dominant system of education.

In African-American history, "migration for women," as Hazel Carby states, "often meant being behind" (751). Whereas for African-American men, migration to the North implies "escape/flight/movement" (Davies 134), to African-American women mobility entails hardship. In the novel, migration for Pilate means not only being deserted but being disavowed. Because of her unnatural physicality (that is, her lack of navel), Pilate faces the challenges from her community about her identity as a normal black female.

Like her brother, Pilate has been living in a sense of rootlessness, always searching for a place of belonging after her father dies. The rocks she carries as a remembrance of a place to which she has been are indicators of her nomadic life and incessant search. Having been working with the migrant roots workers for three years, Pilate moves from here to there with a hope to find the hometown of her mother in Virginia, but in vain.

But regardless of this physical dislocation, Pilate however tries to maintain a strong sense of who she is and where she is from by keeping such memorable emblems as a geography book and an earring box with her name. This way of retaining her subjectivity in "mobility" differentiates her from her brother, Macon Dead, who is submitted to white values after moving to the North. Pilate does not assimilate herself into the mainstream society in order to "make herself at home"; instead, she maintains a sense of history and continuity by preserving her inheritance.

In a certain sense, Pilate, a migrant from the South, is a "stranger" in the urbanized Northern town. ⑫ Connected neither to the white nor to the black community, Pilate, who lives on the border of the community, is not welcomed by the black community because of her physical eccentricity. Like Sula in *Sula*, she is a pariah to the community. Expelled to the outskirts of the community, Pilate is a liminal figure in the black community. However, it is her border living that sustains her individuality and it is her presence as a "stranger" to her brother and community that poses a threat to the "uncreated conscience" of her brother. Her presence is a reminder that the Macons are from Africa. Just as Macon Dead once told Milkman: "If you ever have a doubt we from Africa, look at Pilate. She look just like Papa and he looked like all the pictures you ever see of Africans. A Pennsylvania African. Acted like one too" (*Song of Solomon* 54). Ethnicity, as scholars indicate, marks acquired sense of one's belonging to a particular group as a result of cultural affinities (De

⑫ Farah Jasmine Griffin, *Who Set You Flowing?: The African American Migration Narrative* (New York: Oxford UP, 1994) 294; Iain Chambers, *Migrancy, Culture, Identity* (London and New York: Routledge, 1994) 6. According to Chamber, a stranger, "cut off from the homelands of tradition, experiencing a constantly challenged identity," is "perpetually required to make herself at home in an interminable discussion between a scattered historical inheritance and a heterogeneous present" (6).

Vos 14). Macon Dead's remark arouses Milkman's self-awareness of being a descendant of an African.

It is well acknowledged that Pilate's presence in the novel is of utmost significance mainly because she displays the residue of African culture in American society. ⑬ A herbalist and conjure woman, Pilate fills her world with cultural signs and artifacts. Her food, midwifery, music, clothes show the legacy of ancestry. Unlike other African-American women Morrison portrays in her novels -- Pauline in *The Bluest Eyes*, for instance -- Pilate is not affected by Euro-American standards of physical beauty. Wearing long dresses with unlaced brogans, knitted hats, and keeping herself clean but unkempt, Pilate does not estrange herself from people because of her own physical idiosyncrasies. Although repudiated and excluded by her community, especially by her brother, Pilate still acts as a sage who offers help to those who are in need; for she helps Ruth, Milkman's mother, to conceive him by giving her "some green-gray grassy-looking stuff" to put in her husband's food.

A griot, Pilate transmits the cultural knowledge and generates in the younger generation a sense of communal bond and cohesion. In the novel, storytelling and the blues songs are drawn upon to articulate the experiences and history of the African-Americans in collectivity. The song Pilate sings tells the stories about African-Americans who escaped slavery by flying back to Africa. However, what it reveals more sadly is the yearning of a woman who, in resistance to the destiny of being abandoned, beg "Sugarman", her husband, to stay. The song stirs Milkman's and Guitar's nostalgic feelings and romantic aspirations for a remote world, though both of them may not have exact ideas about the meanings of the song when Pilate sings:

O Sugarman don't leave me here

Cotton balls to choke me

⑬For Pilate's significant role in the novel, refer to Joseph T. Skerrett, Jr. "Recitation to the Griot: Storytelling and Learning in Toni Morrison's *Song of Solomon*," *Cojuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition*, eds. Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers (Bloomington: Indiana UP, 1985) 192-202, and also Wilentz, 28.

O Sugarman don't leave me here

Buckra's arms to yoke...

Sugarman done fly away

Sugarman done gone

Sugarman cut across the sky

Sugarman gone home. (49)

If songs, as African-American cultural critics like Houston Baker insist, reveal the soul of the people, songs of course appeal to the primordial sentiments of the ethnic members and boost their ethnic consciousness. Yet that sentiment, Morrison seems to be aware of, might be rekindled, but the sense of ethnic identity should be constructed in the cognitive process of knowing the history and culture of one's ethnicity.

To Morrison a society that values progress and pragmatism makes people lose their imagination, the ability to put stories into forms. Milkman's life is dull, and uninteresting because he is not able to believe in the magic of myths and because he is not attracted by stories. "When the little boy discovered - that only birds and airplanes could fly - he lost all interest in himself. To have to live without that single gift saddened him and left his imagination so bereft that he appeared dull" (*Song of Solomon* 9). When he, in the North, listened to the stories of his father, aunt, friend and mother, Milkman only felt that stories about his familial history sounded unreal, fragmentary and fictional. But when placed in the site of his relations, Milkman got the chance to impose coherence on the fragmentary stories he heard before; the stories told by the man in the South prompted him to see the implicated credibility and authenticity of his familial past:

Milkman felt a glow listening to a story home from this man that he'd heard many times before but only half listened to. Or maybe it was being there in the place where it happened that made it seem so real. Hearing Pilate talk about caves and woods and earrings on Darling Street, or his father talk about cooking wild turkey over the automobile noise of Not Doctor Street, seemed exotic something from

another world and age, and maybe not even true. Here in the parsonage, sitting in a cane-bottomed chair near an upright piano and drinking homemade whisky poured from a mayonnaise jar, it was real.(231)

Accordingly, Milkman's "journey back", like any kind of return to the ancestral grounds, is a "homing" passage. It is because the South in Morrison's novel has its positive meaning. It is, as Farah Jasmine Griffin suggests, "a site of African-history and culture"; "a site of racial redemption and identity"; "a place of cultural origin" and "home of the ancestors" (11)

Indeed, in this second part of the novel the Southern rural African-American folk culture is represented clearly "by a heightening of natural perception, a richness of symbolism, and the supernatural presence of natural and ancestral spirits" (Krumholz 569). But if the recovery of cultural roots is, as Hall suggests, "mediated and transformed by memory, fantasy and desire" ("New Ethnicities" 443), Milkman's return to his native culture is, metaphorically speaking, a journey tinted with desire, fantasy and memory. When Milkman embarks on his journey into the South, he is literally activated by greed for the gold, which is said to be left in the cave. In other words, his journey to the South is triggered by his desire to seek material goods, and in this sense he is no different from the acquisitive Euro-American merchants who expolre Africa out of avarice.

But in another sense, Milkman's search for the gold is also a re-activation of migratory journey which his black forebears had before. At the age of thirty-one, Milkman, under the command of his father, starts a journey of search for the gold left at the Hunting Cave. Ironically, Milkman's journey parallels Pilate's in youth, though both journeys suggest different ideas and destination in mind, geographical journey from Detroit, Michigan, to Danville, Pennsylvania, and finally to Shalimar, Virginia leads Milkman into the historical places where his father grew up and his grandfather was born. Geographical search turns out to be a genealogical journey. The journey from the present to the past, from the city to the country gradually lifts him off the sense of boredom and alienation which he experiences in the northern urban culture, giving him the sense of certainty that he experiences in Pilate's house.

But it is in the song and the stories he hears on the way of his journey that Milkman gains redemption and identity. After watching children outstretching their arms to play flying game, Milkman realizes how he has been cut off from his native culture since a kid simply because of his middle-class status. Listening to the singing of the popular rhyme, Milkman recalls Pilate's song and realizes the similarities, connections and identities between two songs. The song revives his memories, driving him to examine his past relationship with people, especially the female figures like Ruth, Hagar or Corinthian; he starts to feel ashamed of his indifference to their suffering.

With the guidance of several female informants or storytellers, Milkman comes to realize his personal responsibility through an understanding of the collective history of his people. From Circe, a mythical, timeless healer and deliverer who saved Pilate and Macon Dead after their father was killed, he learns the story of Jake, his grandfather and his mixedblood Indian grandmother, Sing Byrds. From Susan Byrds, the sister of Milkman's grandmother, Milkman learns the tragic stories of his ancestors who are afflicted by slavery and intermarriage. African-born slave, Solomon, flew back to Africa, leaving his wife, Tyna, and twenty-one children behind. The sense of being deserted left Ryna desperate; Tina went insane when she found that she was not able to cope with the situation of living without man and with the prospect of rearing children alone. The only son of Solomon, Jake, was saved and raised by Heddy Byrds, the Indian woman, and later married the Indian woman, Sing Byrds, Pilate's mother, Milkman's grandmother.

In a process of unraveling the riddle of his familial history and decoding the meaning of the song, Milkman discovers the fusion of Native American, African-American and Euro-American cultures. He also discovers that the mixture of Indian names such as Sing Byrds with American-sounding name - Singing Bird - is aimed to disguise the real identity of the Indianness (*Song of Solomon* 303-4).

From an ignorance of what "links" means to an acknowledgement of his connection with others, Milkman becomes more compassionate than before. But Milkman's transformation comes only after he divests himself of the

material decorations on his body. In his geographical home, Shalimar, Virginia, Milkman undergoes the important initiatory rite through hunting in the dark Blue Ridge Mountains. In that symbolic journey, Milkman gradually discards the possession which the urban culture endorses, reaching a sense of unity with nature and the culture of the South. It is this act of discarding material goods that frees him from dominant capitalist society, urging him to recognize an alternative way of living.

To Milkman, or to Morrison, Shalimar, Virginia, appears to be an all black community, but actually not quite so. It is a world of neither gender difference nor color difference because intermarriage, as Morrison implies, seems to have leveled the differences, making all the same. As Milkman ponders: "There must be a lot of intermarriage in this place, he thought. All the women looked alike, and except some light-skinned redheaded men..... the men looked very much like the women. Visitors to Shalimar must be rare, and new blood that settled here nonexistent" (*Song of Solomon* 263). It is apparent that the Solomons community which Milkman discovers represents a utopian world in which the Manichean opposition of black/white, man/woman is blurred; there goes no asymmetry, contestation or disparity, but equality and harmony.

Milkman returns to Michigan with a new identity, a new knowledge about his legacy and a new perception of the African-Americans in American society, both in the North and in the South. It is likely that Milkman finally sees the significance of the past in his personal history. But the name of his African-born ancestor -- "Solomon" -- can by no means be assumed as "a transcendent signified of the black rural Southern folk" (Heyman 389). Nor can it be taken for granted as the beginning of his ancestral identity, because the African origin his great-grandfather stands for has been mediated by the experience of slavery and ethnic interaction. Thus if Milkman's final attempt to fly is a symbolic act to mirror his great-grandfather in flying back to Africa to recover his pure identity, Milkman's attempted flight to affirm that original, pure, unmediated African culture or existence in his fantasy or memory may be disappointing to him. For the fantasized Africa without mediation is no longer existent. Just as Hall points out in "Cultural Identity and Diaspora," the so-called original "Africa" has been transformed by "four hundred years of

displacement, dismemberment, transportation" so whether the African presence can be taken as a signified origin of the identities of African diaspora is doubtful (221).

II

Song of Solomon reveals Morrison's sophisticated reflections on the relations between African-Americans and Africa. At the same time, it also displays Morrison's observation on the intricate relations between the black and the white in the domestic America. In her presentation of this subtle ethnic relation, Morrison, however, does not accentuate on the racial tension which exists in history. Of course, Morrison does show extremely sympathetic concern for the unspeakable misery which agonizing racism imposes on the African-Americans in history. But in her portrayal of the interaction between the black and the white, Morrison still expresses her disapproval of the revengeful sentiments the African-Americans harbor to the white. The oppositional stance the Seven Days take against the dominant society, for instance, appears disastrous. To Morrison, the Seven Days are the representatives of violent separatists who live in the shadow of white supremacy, unable to (or unwilling to) heal, recover or liberate themselves from the traumatic memories of white oppression, so they project their hatred and hostility to all whites. Tied down by this hatred, the members of the Seven Days can never "fly away on their own way" or "insure" a beneficial "mutual life" for themselves or for others.

As opposed to the members of the Seven Days, Pilate manifests humanitarian love for any individual regardless of his/her race. Under the guidance of the spirits of her deceased father, Pilate believes that she can appease the ghost of the murdered white by carrying his bones. Whatever motives this carrying of "white" bones may imply, Pilate's act represents her acknowledgement of the presence and influence of the "other" race in her life; it also shows her respect for the deceased. Just as Linden Peach puts it, "it does not matter whether the bones are of [Pilate's] husband.....or of a murdered white man.....or of her father. The bones are a symbol of an obligation to a past event and to relationship"

(74).

It is indeed this human relationship that Pilate highly treasures in her life whether it's the relations with the black or the white. In fact, Pilate's lack of navel, the main reason for which she is expelled from her community, precipitates her ambiguous connection with her ethnic group. On the one hand, she is the symbol of priestess, and the transmitter of cultural knowledge -- i.e. the bearer of her ethnic culture, but, on the other hand, her mythical lack of navel symbolizes her distance or separation from matrilineage.^⑭ Unlike politically militant Guitar or the Seven Days, Pilate is not so political or essentialist as to oppose her culture against that of the white; rather, she directs her attention to her own self-sufficient, micro-communal world, because only in so doing can she define her self and make fluid the reality she is creating (Lubiano 112).

Pilate's singing on the day when Robert Smith takes his flight is especially intriguing. On the one hand, her singing, "O Sugarman done fly away/Sugarman done gone/Sugarman cut across the sky/Sugarman gone home" provides the background for legendary Solomon's leap; the singing, on the other hand, expresses a female perspective and desire to stop the black man from escaping from their familial responsibility while selfishly seeking personal independence. The singing is also a reminder that tragedy should not be repeated by itself, that modern black men should figure out a way to reinvent themselves rather than replicate the past in the present.^⑮ It is on the day when Robert Smith makes Solomon leap that Milkman is delivered with the aid of Pilate. With the juxtaposition of birth and death, the modern and the mythic, Morrison highlights the significant birth of a new being like Milkman.

Critics tend to glamorize the role Pilate plays. It is indeed true that Pilate is a stout ancestral figure that Morrison highly admires and

^⑭An interesting clue of this separation from matrilineage may be suggested in Pilate's failure to locate the homeplace of her mother even when she travelled to Virginia.

^⑮For further discussion about black man's flight from familial responsibility as opposed to black woman's reinvention of self, refer to Linda Krumholz, "Dead Teachers: Rituals of Manhood and Rituals of Reading in Song of Solomon," *Modern Fiction Studies* 39.3&4 (Fall/Winter 1993): 555-6.43

intends to elevate; however, Pilate also has her limitations and blindness. One of the mistakes she commits is that she fails to figure out the fact that the sack of bones she carries with her is the bone of her dead father and that "sing" is the name of her mother. She, however, needs the assistance of younger generation, Milkman, for instance, to find out the truth and reality about her ancestral identity.

In *Song of Solomon*, Milkman, Guitar, Hagar, First Corinthians might be regarded as representatives of what Hall terms emergent new ethnicities. Because they oscillate between the dominant white culture and the ghettoized native cult, they maintain rather contradictory and ambivalent attitudes toward these two cultures. Since their identifications with either the dominant or the native culture are rather weak, they keep a spiritually deprived life. Even if the female figure like Hagar, Pilate's daughter, is immersed in an entirely ethnic world with a strong trace of cultural heritage, she still feels discontented and lost. One of her weaknesses is that she does not know how to strike a balance between the dominant and the native cultures. As Ruth observes: "there was something truly askew in this girl. That here was the wilderness of Southside. Not the poverty or dirt or noise, not just extreme unregulated passion where even love found its ways with an ice pick, but the absence of control" (*Song of Solomon* 139). As a result, because of her lack of self-control and because of her inability to deal with (or resist against) the dominant Euro-American values of female beauty and heterosexual love, Hagar has to kill herself to escape from the disrupting reality.

Males like Milkman Dead and Guitar Brians also exemplify modern black youths caught in a tangle of conflicting values. Milkman lives in the state of uncertainty, because he is both induced by his father's admonition on the value of material possession and attracted by his aunt's idyllic life of material deprivation. For Milkman, a not so mature man, not knowing how to handle the situation tactfully, pretension of indifference becomes a survival and negotiating strategy; he disguises his sense of instability within the confine of his own world, showing no concern for communal relationships. Guitar's contradictions, however, are exhibited in his ambivalence towards white system of values and his separatist temperament. In contrast to Milkman's seeming indifference, Guitar is an ardent

supporter of "Black Nationalism," highly appreciating the folk values of his ethnic group. Actually, it is Guitar who leads Milkman into the idyllic world of Pilate; but Guitar is also a militant "racist," harboring deep resentment against the whites and bearing the strongest "race" consciousness. Like Macon Dead, Guitar also represses his "unspeakable" pain of witnessing the death of his father. A migrant from the South, too, Guitar represses his memory of his familial past, considering "eye-for-eye" as the ultimate goal in his confrontation with the whites. A member of the Seven Days, Guitar buries his self in a violent and radical resistance against the white society. In his view, it is the pervasive white control that makes the blacks keep a stifling life. As he told Milkman: "White men want us dead or quiet -- which is the same thing as dead They want us, you know, 'universal', human, 'no race consciousness'" (Song of Solomon 222)

Guitar's obstinate adherence to fixed polarity of good versus evil, white versus black, induces him to make very big blunders in his life. In the end, he kills not only those white people he hates, but his loved friend and the spiritual mentor of his community. Overwhelmed and obsessed by an exclusively restrictive concept of his ethnicity or definition of "African-Americanness," Guitar fails to realize the inadequacy or problematics of such essentialist conception of ethnic identity.

Unlike Milkman, who finally comes to construct his sense of ethnicity and self through deciphering the history reinscribed in songs, Guitar gives himself to irrational racial sentiments. Whereas Milkman in the end realizes the significance of reciprocity and human relations after having love with Sweet, Guitar is driven mad by his suspicion about human bond and friendship. It is his disbelief in the mutual love that kills Guitar Brians himself and his "beloved." It is also his inability to recognize the fluidity of human relations that drives him to the extremity. Thus in the novel what Morrison indicates is, as Gay Wilentz remarks, "the dead-end of both the mainstream assimilation and radical separatism"(86).

III

Song of Solomon skillfully utilizes a universal mythic pattern of

quest, ceremony and ritual to demonstrate the universal desire for liberation, yet Morrison does not stop at celebrating the universality; instead, in her revision of the myth she foregrounds the particularities of African-American culture and history; she reinscribes the contemporary desire of African-Americans for flight and libations from oppression into the classical, archetypal search pattern. She reveals the predicament of the "unhomely" African-Americans in the slavery and internal migration periods; simultaneously, she writes out the dilemma of urbanized African-Americans.

Morrison fully recognizes the dilemma she encounters as an African-American writer in America. On the one hand, she is keenly aware that it is difficult for the African-Americans to cut out umbilical cord from their African mother; on the other hand, they can not reduce their "Americanness." As she says: "So much of what is true about Afro-Americans is not only the African but the American -- we are very much that are and trying to separate those things out can be very difficult, if you want to separate them out. We are a brand new human being in this country" (Davis, 225; italics mine).

It seems that what Morrison is extremely concerned with is to seek out a survival strategy for "brand new" African-Americans living in the culturally dominant Euro-American society. However, Morrison advocates neither assimilation into nor separation from the mainstream society although there are implicit and explicit comments on mainstream values. Morrison does not seek recourse in Afrocentric celebration of cultural or racial purity for African-Americans, either. Conversely, she seems to acknowledge the fusion of Native American, African-American and Euro-American cultures and mixed lineage in African-American cultures, and she manages to demonstrate that fusion in her novel. Through the unveling of Pilate's Indian matrilineage, Morrison undermines the Afrocentric belief in cultural and racial purity. Moreover, she refuses to confirm the absolute or transcendent presence of the African ancestry or tradition although Pilate seems to represent that ancestral figure. Of course, through the delineation of Pilate's lifestyle and character, Morrison provides both African-Americans and non-Americans with an alternative

vision of the world.

If the bird which appears at the end of the novel symbolizes the maternal ancestor of Pilate -- Sing Byrds, the coming of the bird to take away Pilate's earring (which bears witness to her identity as Pilate Dead) after she dies suggests not only Pilate's reunification with her Indian mother but Morrison's acknowledgement of Native-American presence in African-American history. As Milkman comments, what Pilate achieves is her power to fly even "without ever leaving the ground" (*Song of Solomon* 340). Pilate is indeed spiritually free in terms of her relation with her African culture. But her death seems to announce the demise of a pure African culture. Pilate's song must be passed on but in a different new male voice, the voice of a new generation, who acknowledges the fusion of cultures and ethnicities.

Works Cited

- Bjork, Patrick Bryce. *The Novels of Toni Morrison: The Search for Self and Place Within the Community*. New York: Peter Lang, 1992.
- Bruck, Peter. "Returning to One's Roots: The Motif of Searching and Flying in Toni Morrison's *Song of Solomon*." *The Afro-American Novel Since 1960*. Ed. Peter Bruck and Wolfgang Karrer. Amsterdam: Gruner, 1982. 289-305.
- Busia, Abena P. "What Is Your Nations? Reconnecting Africa and Her Diaspora through Paule Marshall's *Praisesong for the Widow*." *Changing Our Own Words: Essays on Criticism, Theory and Writing by Black Women*. Ed. Cheryl A. Wall. 196-211.
- Chambers, Iain. *Migrancy, Culture, Identity*. London and New York: Routledge, 1994.
- Coser, Stelamaris. *Bridging the Americas: The Literature of Paule Marshall, Toni Morrison and Gayl Jones*. Philadelphia: Temple UP, 1994.
- Davies, Carole Boyce. *Black Women, Writing and Identity: Migrations of the Subject*. New York: Routledge, 1994.
- Davis, Christina. "An Interview with Toni Morrison." *1986. Conversations with Toni Morrison*. Ed. Danille Taylor-Guthrie. Jackson: UP of Mississippi, 1994. 223-233.
- De Weever, Jacqueline. *Mythmaking and Metaphor in Black Women's Fiction*. London: Macmilian, 1992.
- Fabre, Genevieve. "Genealogical Archaeology or the Quest for Legacy in Toni Morrison's *Song of Solomon*." *Critical Essays on Toni Morrison*. Ed. Nellie Y. McKay. Boston, Mass.: G.K. Hall & Co., 1988. 105-113.
- Griffin, Farah Jasmine. "*Who Set You Flowing*": *The African-American Migration Narrative*. New York: Oxford, 1994.
- Hall, Stuart. "New Ethnicities." *Stuart Hall: Critical Dialogues in*

- Cultural Studies*. Ed. David Morley and Kuan-Hsing Chen. London: Routledge, 1996. 441-449.
- . "Cultural Identity and Diaspora." *Identity, Community, Culture, Difference*. Ed. Jonathan Rutherford. London: Lawrence & Wishart, 1990. 222-37.
- Harding, Wendy & Jacky Martin. *A World of Difference: An Inter-Cultural Study of Toni Morrison's Novels*. Westport, Connecticut and London: Greenwood P, 1994.
- Hayman, Richard. "Universalization and Its Discontents: Morrison's *Song of Solomon*--A (W)hol(e)ly Black Text." *African American Review* 29.3 (1995): 381-392.
- Lee, Dorothy H. "*Song of Solomon*: To Ride the Air." *Black American Literatur Forum* 16(1982): 64-70.
- Lubiano, Wahneema. "Postmodernist Rag: Political Identity and the Vernacular in *Song of Solomon*." *New Essays on Song of Solomon*. Ed. Valerie Smith. Cambridge: Cambridge UP, 1995. 93-116.
- Marshall, Paule. *Praisesong for the Widow*. New York: G.P.Gutnam's Sons, 1983.
- Mobley, Marilyn Sanders. *Folk Roots and Mythic Wings in Sarah Orne Jewett and Toni Morrison: The Cultural Function of Narrative*. Baton Rouge and London: Louisiana State UP, 1991.
- Morrison, Toni. *Beloved*. New York: Knopf, 1987.
- . *The Bluest Eye*. 1970. New York: Washington Square, 1972.
- . *Song of Solomon*. 1977. New York: Signet, 1988.
- . *Sula*. 1973. New York: MAL, 1987.
- . *Tar Baby*. New York: Alfred A. Knopf, 1981; Signet, 1983.
- . *Jazz*. New York: Alfred A. Knopf, 1992.
- . *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge, MA: Harvard UP, 1992.
- . "Rootedness: The Ancestor as Foundation." *Black Women Writers*

- (1950-1980): *A Critical Evaluation*. Ed. Mari Evans. New York: Doubleday, Anchor Books, 1984. 339-345.
- . "Unspeakable Things Unspoken: The Afro-American Presence in American Literature." *Criticism and the Colored Line: Desegregating American Literary Studies*. Ed. Henry B. Wonham. New Brunswick, New Jersey: Rutgers UP, 1994. 16-29.
- Peach, Linden. *Toni Morrison*. New York: St. Martin's P, 1995.
- Skerrett, Joseph t., Jr. "Recitation to the Griot: Storytelling and Learning in Toni Morrison's *Song of Solomon*." *Conjuring: Black Women, Fiction, and Literary Tradition*. Eds. Marjorie Pryse and Hortense J. Spillers. Bloomington: Indiana UP, 1985. 192-202.
- Smith, Valerie. Introduction. *New Essays on Song of Solomon*. Ed. Valerie Smith. New York: Cambridge UP, 1995. 1-18.
- Wilentz, Gay. *Binding Cultures: Black Women Writers in Africa and the Diaspora*. Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 1992.
- Willis, Susan. "Histories, Communities, and Sometimes Utopia." *Specifying: Black Women Writing the American Experience*. London: Routledge. 1987. 3-25.

《所羅門之歌》中的神話與族裔屬性

張月珍*

提 要

莫莉生小說喜運用神話、傳說及說故事的質素，來突顯非裔美國文化的特殊性。其小說《所羅門之歌》在刻劃男性角色追尋身份的過程中，同時呈現殘留、離散的非洲文化(Wilentz xxix)。然而，在重述其族裔的過去，及重現非裔美國文化的神話傳統時，莫莉生並未將過去浪漫化。本文探討莫莉生小說《所羅門之歌》中所呈現的離散文化面向，將建構純粹固定屬性之本質取向問題化，以指證說明對在都會成長，屬中產階級，新一代的非裔美國青年，其身份及文化屬性的追尋可能因為「記憶，幻想，欲望所中介及轉換」。從此追尋中，所發現的並非肯定純粹的非洲文化，或固定的族裔屬性，而是認知到非裔美國文化中所攙揉的印第安文化及歐美文化。

關鍵詞：神話 族裔屬性 離散性 祖先文化資產的追尋

*長庚大學通識中心助理教授

A Quantitative Analysis of Audiotaped and Written Feedback Produced for Students' Writing and Students' Perceptions of the Two Feedback Methods

Abstract

Some university EFL composition teachers in Taiwan have experimented with audiotaping their commentary on students' writing to help students revise. However, there has been very little research on how effective this method is for Chinese students. Therefore, a study was designed to shed light on this issue by comparing audiotaped feedback (ATF) with traditional written feedback (WF). In this study, the researcher focused on the ATF and WF provided by herself for the 23 English major students in her sophomore composition class (a two-semester course) at Tunghai University. The feedback that the researcher had provided for the fifth and sixth writing assignments was later collected back from students for analysis. The feedback for the former was provided by using WF only, while the feedback for the latter was provided by using a combined method, i.e., both ATF and WF. The time spent on the feedback for each essay had been noted when the feedback was originally written/recorded. At the end of the academic year, the students were also asked to fill out a questionnaire to report their perceptions of the two types of feedback. The research questions were: (1) How effective is the combined method and the ATF method as compared with the WF-only method in

terms of the quantity of feedback? (2) What are students' opinions about and attitudes toward ATF and WF as feedback methods? To support the findings from this study, many examples of these two types of feedback were contrasted to show their differences.

The results showed that both the combined and ATF methods were much more efficient than the WF-only method in terms of the quantity of feedback. In addition, the students viewed ATF more positively than WF and also preferred the former. Findings from this study argue strongly for the use of ATF over WF.

Keywords: Writing instruction, second language writing instruction, teacher feedback.

Introduction

What is the best way to respond to students' writing? Many composition teachers and researchers have been asking this question for a long time. Since teachers often spend a tremendous amount of time reading and responding to students' writing, information about the most effective method of providing feedback is valuable. Some EFL teachers in Taiwan have experimented with audiotaping their comments for students' writing and achieved positive results. However, there has been very little empirical research on the commentary provided in this way. In order to shed light on the effectiveness of audiotaped feedback (hereafter referred to as ATF), there is a need to compare it with traditional written feedback (hereafter referred to as WF). A study was designed in which the teacher alternated two methods of responding, one using a combined method (hereafter referred to as CM), i.e., ATF and WF, and the other using WF only (hereafter

referred to as WFO). By comparing the feedback produced through these two methods and students' perceptions of both methods, the researcher wished to examine the differences between ATF and WF.

The research questions of this study are as follows:

1. How effective is CM as well as ATF as compared with WFO in terms of the quantity of feedback?
2. What are students' opinions about and attitudes toward ATF and WF as ways to provide feedback?

Review of the Literature

ATF has been used since the early 1960s. Unfortunately, little empirical research has been conducted about it. The existing literature deals mainly with an L1 context and much of it provides testimonies made by instructors who used this feedback to explain how they used it and why (Hunt, 1975; Hunt, 1989; Hyland, 1990; Klammer, 1973; Moxley, 1989). Only a few studies were based on empirical data.

A few researchers have investigated the effectiveness of ATF in improving students' writing performance. Pearce and Ackley's four-year study (1995), which involved 470 subjects enrolled in business writing classes, reported an experiment involving a combination of ATF and WF. It was found that such a method led to improvement in students' motivation, the quality of feedback, and a 7.9% increase in students' grades, when compared to the grades they received when the teacher used WF. Hurst (1975) also showed that ATF improved students' report writing and that students receiving ATF achieved better grades than those receiving WF. Logan et al. (1976) found that the quality of students' written responses to dental exams improved when ATF was given, and that students receiving ATF performed better than those receiving WF. Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) studied students in a distance learning program at a

university in the Netherlands and they also reported that the quality of students' writing significantly increased after ATF was adopted.

Other researchers have looked at the difference in the amount of speech produced by ATF and WF. Pearce and Ackley (1995) found that the method of combining ATF and WF allowed the teachers to produce approximately twice as much feedback as the WF-only method. ATF was also faster. On average, it took 2.6 minutes to tape and 3.1 minutes to write comments per page after having read a paper one time. Clark (1981) used ATF when grading business and technical reports written by college undergraduates. He also found that ATF offered the advantage of speed. In addition, Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) reported that the amount of feedback produced on tape was significantly greater than that produced on paper--1.7 times greater--while the amount of time spent on the former was similar to that spent on the latter: 53 minutes per student with ATF and 49 with WF. Cryer and Kaikumba (1987) interviewed givers and receivers of ATF by asking them to compare this method with WF. Givers reported that the former saved time not only in recording comments but also in advising students to revise later (since students would understand the comments better and therefore would not ask many questions)

Regarding the quality of ATF, Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) claimed that students in a distance learning program who received ATF felt that ATF was complete and clear, while those receiving WF felt that WF was only "adequate." According to Cryer and Kaikumba (1987), givers of ATF felt that ATF provided richer feedback because the giver's intonation can be varied (thus criticism could be softened and encouragement could be made to sound sincere). Receivers of ATF felt that ATF provided better quality and comments which were less cryptic than WF. Berner et al. (1996) reported that all the teachers and most of the students considered ATF as having many advantages over the

traditional WF. For example, ATF provided a higher level of detail, specificity, and spontaneity, and it also made students more aware of the audience. According to Pearce and Ackley (1995), students reported that they would choose ATF over WF because they believed that the former would allow them to understand the teacher better. Logan et al. (1976) claimed that students found ATF to be more informative, complete, and understandable. Carson and McTasney's (1978) undergraduate students said that ATF was more complete and intelligible. Clark (1981) found that ATF had the advantage of inflection and that he was better able to explain major structural problems on tape than in writing for college undergraduates learning to write business and technical reports. ATF also allowed him to make more detailed suggestions about how to improve the content of a report and to correct misspellings and explain rules about style, grammar, and punctuation. Yarbrow and Angevine (1982) showed that 87% of the university students in freshman composition classes felt that ATF was more effective than WF. Also 90% of them felt that they better understood the teacher's taped comments. Sommers (1989) also showed that ATF was more detailed, allowing instructors to clarify their ideas more effectively.

Some studies examined how students relate to ATF on the affective level. According to Carson and McTasney (1978), Kirschner, van den Brink, and Meester (1991), and Logan et al. (1976), students found ATF to be more personal than WF. Yarbrow and Angevine (1982) also reported that students felt they received more personal attention from the instructor and became more aware of how much time was spent evaluating each paper by using ATF. Clark's (1981) students in business and technical classes and Moore's (1997a, 1997b) college undergraduates in report writing classes liked ATF more than WF. According to Kirschner, van den Brink, and Meester (1991), students receiving ATF on their essays responded more

positively than those receiving WF. They felt ATF was more enjoyable. Cryer and Kaikumba's study (1987) reported that receivers of ATF felt more motivated to work on their writing because they could hear the teacher's voice on the tape. They also felt a higher motivation to begin revising right after receiving ATF because the feedback was more extended and the advice was more detailed. Yarbrow and Angevine (1982) showed that 73% of the students felt more motivated to revise with ATF. In general, the students felt that listening to tapes was more enjoyable than reading WF. In addition, the two instructors involved in this study said that the students responded well to ATF and showed an increased interest in the class. The students also claimed that ATF gave a sense of security because it could be replayed as many times as necessary and it also provided a sense of relationship with the instructor. Coleman (1972) also found that 9th-graders in English classes who received ATF regarded composition writing more favorably than did students who received WF.

Another advantage has also been reported. Sommers (1989) claimed that ATF provided instructors with a means of conducting individualized instruction and by using such a method the instructors were able to serve as role models for students to emulate in peer response sessions.

However, these same studies also reported findings which were less positive about ATF. Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) and Yarbrow and Angevine (1982) found that there was no difference in the writing performance of students who received ATF and those who received WF. Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) showed that the amount of time spent in supplying these two types of feedback differed minimally (ATF=53 minutes per student, WF=49 minutes), with the main difference lying in the amount of time spent in preparation. According to Yarbrow and Angevine (1982), instructors actually felt that it took more time to provide ATF. In addition, Clark (1981) found that it took time to

learn to tape comments effectively. He felt that the benefit of ATF was not as great as some researchers have claimed because it was still necessary for the teacher to mark stylistic, grammatical, and spelling mistakes by hand on the written reports. Cryer and Kaikumba (1987) reported another disadvantage: givers of ATF felt that the lack of a written record for later reference was a drawback and that it might also be difficult for students to skip part of the commentary and listen to the parts they would like to hear.

In the L2 context, so far, there has been little research on ATF. To the best of the researcher's knowledge, only one study conducted by the researcher herself has dealt with ATF, a case study on one of her students. The findings showed that both the combined method and ATF method were much more effective than the WF-only method in terms of the quantity of feedback, and that the ATF method encouraged the teacher to discuss writing problems more thoroughly. However, since this study was based on only one student, it is difficult to generalize the findings to a larger population. Therefore, still little is presently known about how effective ATF is for L2 learners. Therefore, there is a need to research this topic.

Methods

This study was part of a larger study conducted by the researcher during the 1999 academic year which examined the effectiveness of using ATF to help her EFL university students revise.

Participants

The teacher in this study, also the researcher, has had four years of experience in teaching university-level EFL writing. She started using ATF at Tunghai University in the 1996 academic year and has been using it ever since. The students in this study were the 23 sophomores in her

composition class in the Department of Foreign Languages and Literature at Tunghai University in Taiwan. These students already received six years of general language skills training in secondary schools, and they had also taken a composition course designed for freshmen before they entered the researcher's class.

Instructional procedures

The students were required to write four essays in the first semester, and three in the second. The types of writing undertaken were mostly expositions. The researcher adopted the process approach to teaching writing and often asked students to collaborate with one another during the prewriting and revising stages, by having them conduct small-group or whole-class prewriting discussions and small-group peer response sessions. She also provided feedback on students' writing in the form of WF, ATF, and occasional individual conferences. In order to study the effectiveness of the ATF method, she alternated her response methods by using ATF in essays 3, 4, and 6 and WF in essays 1, 2, 5, and 7. However, even though she mainly used ATF when responding to the former set of essays, she also used WF to a certain extent for writing problems which could be more easily dealt with by using such a method. Most of these writing problems concerned language errors. In other words, she sometimes added, deleted, or substituted a few words on paper to address these language problems. Therefore, it can be said that when responding to essays 3, 4, and 6, the researcher actually used a combined method. When responding to the other essays, the researcher used WF only.

The following procedures were followed for the combined method:

1. The researcher had a cassette tape for each student. She recorded her comments on the tapes and gave them to students to listen to at home. After the students finished listening to the tapes, they returned them to the researcher.

2. Before the researcher began to record comments for a particular student, she read the essay from beginning to end once to gain an idea of the overall content and structure of the essay. This was done so as not to misunderstand the student's purpose or plan for writing. This step was important because a wrong comment would require a lot of work to rewind the tape to the correct spot and then record a revised comment. As the researcher read the essay, she marked the sections she wanted to comment on by numbering them consecutively. Then she started to record comments on the tape. On the tape, whenever she commented on a writing issue, she mentioned the corresponding number in order to help the student locate it on the paper.

3. Although ATF was the main format for responding, the researcher still used some WF. This was used to address problems concerning language correctness (e.g., style, grammar, vocabulary, word usage, spelling, and punctuation). In terms of quantity, these corrections consisted of a relatively small portion of the total feedback provided.

4. As a general principle for responding to writing, the researcher always included positive comments among her comments on students' writing, in order to encourage students to make a good effort in writing. In addition, she avoided focusing too much on micro-level issues, e.g., word usage, vocabulary, grammar, or punctuation. She believes that when responding to first drafts, the instructor should pay a great deal of attention to macro-level issues concerning content (e.g., development of ideas, originality of ideas, soundness of argument), overall structure of the essay, organization of ideas within each paragraph, paragraphing, tone, style, etc. She always encourages her students to save most of the micro-level editing work for the final draft. She believes that a focus on language errors in early drafts should be avoided because it would direct students' attention to language and therefore cause them to neglect macro-level problems.

5. A handheld cassette recorder was used to record comments since it was light and the researcher could hold it very close to her mouth; in this way her voice could easily cover up background noises. The recorder's portability also allowed her to walk around when necessary.

Data Collection Procedures

Only the feedback the researcher provided for the 5th assignment, a cause-and-effect essay, and the 6th writing assignment, an argumentation essay, were analyzed in this study. The feedback for essay 5 was provided by using the WFO method while the feedback for essay 6 was provided by using the CM method. The ATF was transcribed and analyzed together with the WF. The researcher kept a record of the amount of time she spent on the initial reading of each essay. When the CM method was used, this initial reading activity included reading the essay once, numbering the writing issues she wanted to address on tape, and writing some comments (mostly language corrections) on paper. When the WFO method was used, this activity included an initial reading of the draft, and then the researcher proceeded to write her comments on paper. The researcher also recorded how much time she spent on the recording of her comments on tape (when using ATF) and on paper (when using WFO).

Analysis of the data was conducted under the assumption that the researcher's proficiency levels as exhibited in her ATF and WF were equivalent and therefore not a confounding variable. A native speaker who has a Ph.D. in an area related to language teaching was asked to examine the two types of feedback provided for the students and he believed that the researcher was equally proficient in her ATF and WF and that the students should be able to understand both very well.

Results and Discussion

The results and discussion are presented in the following section

according to the order of the research questions:

Quantity of Feedback Produced through ATF and WF

Table 1 shows the amount of time taken to provide feedback through the CM and WFO methods, as well as the quantity of feedback produced through each method.

Table 1: Average Amounts of Time Required to Provide Feedback through CM and WFO Methods and Quantity of Feedback Produced

	Essay 5 (WFO)	Essay 6 (CM)
Initial reading+marking paper+WF (average)	NA	18.8 minutes
Initial reading (average)	5.8 minutes	NA
Recording comments on tape (average)	NA	19.6 minutes
Recording comments on paper (average)	25.9 minutes	NA
<u>Total time required per paper (average)</u>	31.7 minutes	38.4 minutes
Total feedback produced for 23 essays	4,757 words	54,258 words (ATF=53,706, WF=552)
Average amount of feedback per paper	206.8 words	2,359.0 words
Average amount of feedback per minute per paper	6.5 words	61.4 words

The CM method apparently was more efficient than WFO, since the former produced an average of 61.4 words per minute for each paper and the latter produced only 6.5, indicating that ATF produced 9.4 times more feedback per minute. Apparently, as far as quantity is concerned, the CM method was a more efficient way of responding to writing. (Here "efficiency" is defined as the quantity of feedback produced in a period of time. Quantity of feedback is an important consideration since many students fail to understand what their teachers say because their teachers did not give

extended explanations of writing problems.) This finding supported Pearce and Ackley's (1995) study, which found that the CM method allowed the teachers to produce approximately twice as much feedback as the WFO method. In Pearce and Ackley's study, on average it took 2.6 minutes to tape and 3.1 minutes to write comments per page after having read a paper one time. In comparison, the researcher's ATF was even more efficient than what Pearce and Ackley showed.

An additional analysis was made by singling out the ATF provided in the CM context. It was found that the teacher produced an average of 2,335 words per essay in 38.4 minutes, which means 60.8 words per minute (total of ATF for 23 essays=53,706 words). On the other hand, through WFO, the teacher produced only 24 words for an essay in 31.4 minutes, which means 6.5 words per minute. This means that the actual production of ATF was 9.2 times faster than that of WF. When both the time for the initial reading and preparation and the time for making comments are considered together, ATF was obviously much more effective than WF in terms of quantity. This finding confirmed results from studies by Clark (1981), Cryer and Kaikumba (1987), and Kirschner, van den Brink, and Meester (1991). Kirschner, van den Brink, and Meester (1991) reported that the amount of feedback produced on tape was 1.7 times greater than that produced on paper, even though the time spent did not differ much: 53 minutes per student with ATF versus 49 minutes per student with WF.

Examples of Feedback Produced through the ATF and WF Methods

In the larger study, of which the present study is a part, in order to examine the quality of the feedback produced through ATF and WF, the feedback was quantified according to the number of writing problems addressed. A writing problem is defined as an element in a piece of writing which has a negative impact on the quality of the writing. It can be any problem with the content, structure, organization, coherence, logic, clarity, style, tone, word usage, grammar, spelling, or

punctuation. For example, a writing problem can center around a macro-level issue, such as the appropriateness of a writing topic or the overall structure or organization of an essay, or it can involve a micro-level issue such as the misuse of a word or a grammar point. To determine whether the researcher's ATF and WF were different qualitatively, the writing problems addressed were divided into the following six categories:

1. Responses to content. These address ideas expressed in the writing and usually evaluate the validity, development, and focus of these ideas.
2. Responses to structure and organization. These discuss structure (e.g., what the basic elements of an essay should be, the appropriate lengths of these elements, what an introduction consists of) and organization (e.g., where certain ideas should be placed).
3. Responses to logic and coherence. These address whether the ideas expressed are logical or consistent with other segments of the text.
4. Responses to clarity. These deal with whether the ideas expressed are understandable.
5. Responses to style and tone. These concern the adoption of certain rhetorical devices (e.g., anecdotes) or manners of expression (e.g., tone, voice, linguistic manipulation) to achieve certain effects.
6. Responses to errors in linguistic form. These concern grammar, word usage, vocabulary, spelling, or punctuation. Quite often they are in the form of corrections.

The researcher performed a substantial discourse analysis (which involved a complex coding system) of ATF and WF based on the categorization system mentioned above. However, in the following, due to a limit on the length of this paper, the researcher will not present her detailed analysis. Instead, she will present only two examples of each of the above six kinds of comments to show the qualitative differences

between ATF and WF:

1. Responses to content

Alice's 6th essay (argumentation) was about whether ability grouping in school is a good practice. On a content issue, the teacher made a long CM comment which consisted of 122 words. The teacher not only explained why Alice should discuss how students who failed in the schools became social security problems, but she also made a suggestion about what Alice could write in her revision. This comment is as follows:

And No. 20. "They will influence social security directly or indirectly." Now, can you tell me HOW? It seems that this is a major idea in your writing- I mean in this paragraph. So you should tell the reader HOW these students who have been given up would influence social security. Maybe you could try saying something like "They may break school rules in order to get attention and to have fun in their lives, since they cannot have fun in their classes. So, they may steal things, they may rob people, and in this way they get into a lot of discipline problems, and this may cause some social security problems."
OK? Yeah, explain a little bit more here. All right.

The following is a WF comment the researcher wrote on Alice's 5th essay (cause and effect), which was about why some modern people don't want children. In this comment, the teacher encouraged Alice to elaborate on one of the causes that lead people to not want children. This comment contained only 11 words, and it did not point out a direction for Alice to follow in revising:

Can you elaborate on this, since this is a cause-and-effect paper?

The ATF comment presented above was obviously much more elaborate than the WF one. It is likely that Alice might find the former more useful in helping her understand her problem and also revise. The two examples given above are quite typical of the comments the teacher made

in the ATF and WF contexts. The teacher seemed to give more detailed comments on the students' content in the former context.

2. Responses to structure and organization

Kate wrote her 6th essay arguing that betel nuts should be banned in Taiwan. One of the paragraphs discussed the negative consequences of betel nut chewing: corruption of our social mores and the soiling of the environment. The teacher recorded a comment about a structural problem: Kate had two major ideas in a paragraph.

There's a problem with this paragraph. OK. You are talking about two things. Number 1, you are talking about these sexy women selling betel nuts. OK. You are saying that this is a bad thing, a bad element in our culture. And then the second half of the paragraph, you are saying betel nut juice makes many public places really dirty. OK. Now, this is unrelated to the 檳榔 [betel nut] culture, OK? Therefore, I am thinking maybe you could separate this paragraph into two paragraphs, you know, with each one focusing on one of the two things you discuss.

The following is a WF comment on Helen's 5th essay on why students cut classes. Helen had a problem very similar to the one mentioned above, i.e., she included more than one main idea in a single paragraph. In this paragraph, she mentioned three causes of why some students skipped classes:

How many causes do you want to discuss here? Sickness, family occasions, your own activities? It would be better if you focus on one factor in each paragraph.

In this WF comment, the teacher mentioned that there were three separate causes. However, the comment was quite brief, nor did it explain why sickness, family occasions, and a person's activities should be considered as three separate causes. Since it is very time-

consuming to write comments down, it is not surprising that in the WF context, the teacher responded by making comments which were a lot shorter than those in the ATF context.

3. Responses to logic and coherence

In Alexander's 6th essay, he argued against parents' practice of making their children take a lot of lessons outside of school. In his conclusion, he mentioned one of his major arguments but failed to refer back to the others. The teacher reminded him about this coherence problem:

And then No. 24. OK. You tried to summarize one of your arguments. You said in your third sentence, this line, you said, "After all, winning in the beginning doesn't mean winning in the whole life." OK. You mentioned one reason. And then, the next sentence, you said, "based on these reasons." I- What are the other reasons? You did not mention them in your conclusion. So, I can see that there is some kind of inconsistency in what you said in these two sentences. OK.

The following is a comment of a very similar nature. In the conclusion of Alice's 5th essay about what causes modern people to give up having children, Alice made the mistake of introducing a new idea, the consequence of not having children, which she did not mention in the body of the paper. Yet, this comment is much shorter than the previous ATF comment:

Your conclusion does not seem to connect with your main ideas. In the body of your paper, you did not talk about the consequence of not having children!

The above two examples were not unique cases. There were many other comments which showed that in general ATF comments were more detailed than WF ones.

4. Responses to clarity

In her 6th essay, Sherry argued that prostitution should be legalized. In one of her sentences, she used the pronoun "they" without making it clear about what this pronoun referred to. The teacher recorded a comment that explained in detail what "they" could possibly refer to in this context and why it was confusing to the reader:

You said, "They are under the control." Now, who does "they" refer to? Because in the sentence you have "customers," which is a plural form. You have "illegal prostitutes." This is a plural form. So, I don't know what "they" refers to. "They" could refer to "customers," and "they" could refer to "illegal prostitutes" also. OK. So, this is very confusing here.

In her 5th essay about why students cut classes, Helen had a very similar problem. The teacher wrote that there was confusion about what "they" referred to, but the teacher did not point out all the words that "they" could refer to. Therefore, it might be hard for Helen to figure out why a problem existed. The comment is as follows:

What does "they" refer to?

Since there was a difference in the degree of thoroughness exhibited in the above two comments, it is very possible that the ATF comment above can lead the students to a better understanding of their problems.

5. Responses to style and tone

In Cherry's 6th essay, she argued that elementary and secondary schools should require their students to wear uniforms as a security measure. The teacher recorded a comment about the repetitiousness in how Cherry tried to make her point:

No. 7. You said "enhance and pay attention to school's security." "加強和注意." Well, actually these two are the same thing. If you enhance security, that means you pay

attention to security. So, you don't need to say the same thing twice. OK.

In her 5th essay, Mary talked about what caused her to be overweight. She mentioned that having a boyfriend would encourage a girl to lose weight. Like Cherry, Mary also made a mistake by stating the same idea twice. The relevant portion of the text is given:

"I agree with that as well. Having a boyfriend always could change a girl's both appearance and attitude. Being involving in love, a girl would try her best to get rid of her shortcomings, including losing weight. I also have this point of view."

Repetitious!

In the ATF comment, the researcher explained to Cherry clearly why her writing was repetitious, but in the WF comment, the researcher only wrote "Repetitious," to indicate to Mary that there was a problem. These two examples were among the many comments which showed that ATF was more thorough.

6. Responses to errors in linguistic form

The teacher recorded a comment about a wording problem on Alice's 6th essay about ability grouping. In this comment, the teacher told Alice why she should have used the word "similar" rather than "nearly" by explaining the difference between these two words:

And then No. 3. When you say "reach a nearly level"- I don't know what you mean. You mean "相似的水平"? "Nearly-" "Nearly" is an adverb. So, you cannot use it as an adjective. Here, I think you need an adjective- like "Their academic performances are at a very similar level," or something like that.

The following are several examples of the teacher's responses to the language errors in Alice's 5th essay. With the exception of the

first error (concerning "angles"), the teacher simply crossed out the mistakes and wrote corrections without explaining the nature of the mistakes. (In the following excerpt, the teacher's comments and corrections are italicized and bolded.)

We often say that children are angles who are ~~assigned~~ by God. Children play vital
spelling *sent* a
role in a family indeed; they bring happiness and hope to the family. However, today in
many young couple's minds, children mean a big trouble. They don't want them. That is
because modern couples are not willing to spend their time ~~taking care of them and money~~
or
~~for all expenses.~~
on their children

The examples above show that the teacher often both explained language errors and provided suggestions for revision when she used a taperecorder. In contrast, when using WF, she had a strong tendency to correct language mistakes without telling the students what was wrong. This is understandable because it is very time-consuming to write down explanations for errors in grammar, wording, mechanics, etc..

In summary, the examples shown above suggest that the ATF context seemed to have induced the teacher to give more explanations for writing problems and make more suggestions for revision than the WF context. This finding corroborated those of Clark (1981) and Sommers (1989). According to Clark, ATF allowed him to explain major structural problems more, to make fuller suggestions on content, and to explain in more detail rules about style, grammar, and punctuation.

Students' Opinions about and attitudes toward ATF and WF

At the end of the course, the students were asked to fill out a

questionnaire in Chinese to indicate their feelings about ATF and WF. The students' responses are discussed in the following. When the responses on the questionnaire are presented, they are bracketed ([]) to show that they are the researcher's translations.

Effectiveness of the teacher's comments

The students were asked three questions regarding the effectiveness of the teacher's ATF and WF comments, as follows:

1. I think audio-taped feedback is better than written feedback in terms of the validity of comments.

2. 1. I think audio-taped feedback is better than written feedback in terms of the clarity of comments.

3. 1. I think audio-taped feedback is better than written feedback in terms of the thoroughness of comments.

The students' responses are presented in Table 2, as follows:

Table 2: Students' Feelings about Effectiveness of ATF and WF

	Strongly agree	Agree	Not sure or no comments	Disagree	Strongly disagree
Statement 1	21.7%	60.9%	17.4%	0%	0%
Statement 2	52.2%	39.1%	8.7%	0%	0%
Statement 3	56.5%	34.8%	8.7%	0%	0%

If the "strongly agree" and "agree" categories are combined, it can be seen that the students' responses to ATF were very positive, with 82.6%, 91.3%, and 91.3% of the students either strongly agreeing or agreeing that ATF was superior to WF in terms of the validity, clarity, and thoroughness of comments, respectively. Therefore, it can be concluded that the students considered ATF as a much more effective way of responding to students' writing.

Amount of time needed to read or listen to the teacher's comments

The students were asked: Did it take more time to read the

teacher's comments or listen to the teacher's comments? Nineteen out of the 23 students (83%) said that ATF took longer, while four (17.4%) said the opposite. Some students also indicated on the questionnaire the reasons why they thought so. Two main reasons were mentioned. Three students said that ATF took longer because they had to rewind the tape and listen to it many times. One student said it was because he had to take notes while listening. As to the reason why some students thought WF took longer, only one reason was mentioned: the teacher's handwriting was hard to read and therefore WF took longer. In summary, the majority of the students believed that it took more time to listen to comments than to read comments.

Amount of time required to revise according to ATF and WF

The students were asked: Which method caused you to spend more time on revision? Eighteen of the 23 students (78%) reported that ATF caused them to spend more time revising. As to the reason, two students mentioned that this type of feedback pointed out more problems than WF, and therefore they spent more time solving these problems. Another student reported that she felt obligated to take her revision seriously because ATF made her sense that the teacher was working very hard to facilitate her revision. However, one student (4%) said the opposite: WF caused her to take more time. Two other students (9%) claimed that the format of the feedback did not make any difference. One student (4%) indicated that she had no idea which format led her to spend more time on revising. Overall, most of the students believed that they spent more time revising if they received ATF. One student (4%) claimed that it was the type of writing problem that determined the amount of time spent on revision, and that the format of the feedback was not a factor. Elaine was the student who made this comment, and this is what she said:

[It depends on the types of writing problems I have. Some problems, such as those related to grammar and word usage, are easier to solve, and therefore less time is taken. Other problems require large-scale revision, such as problems related to the overall structure and organization of the essay, and they will take more time.]

Quality of revisions made according to ATF or WF

Regarding the quality of revisions, the students were asked: Which method helped you to revise more effectively? Sixteen out of the 23 students (70%) said that ATF produced better revision. One major reason was raised by three students: ATF allowed the teacher to make commentary which was more valid and comprehensible than WF and therefore led to better revisions. Two of these three students said that since ATF led them to spend more time revising, the quality of their revisions was certainly better. Another student indicated that ATF led him to look at his content holistically, which he believed was helpful for his revision. However, two students (9%) said that WF produced better results. Two other students (9%) reported that both types of feedback should be used because both had their merits. One of these two students said that she liked ATF because it allowed her to reach a better understanding of her problems, but she also liked WF because it allowed her more autonomy in revising. The researcher speculated that this student probably felt so because the teacher usually said less in WF comments and therefore the student felt less pressure to do what the teacher suggested. However, three students (13%) claimed that the format of feedback did not make any difference.

Students' preference for ATF or WF

The students were asked: Which method did you prefer? Nineteen of the 23 students (83%) said they preferred ATF. Vicky explained why she preferred ATF: "[The teacher explains problems clearly, and I am able to

take notes of the nature of my problems by using a method I am familiar with. And so it is very easy for me to solve my writing problems.] " However, three students (13%) said that they preferred WF. John was one of them, and he said, "[I preferred reading comments, because, first, there was no need to fuss with a taperecorder, and, second, the teacher can easily draw lines on the paper to connect words or segments of my writing that should be contrasted with each other or examined together. That is, the student will be able to know which parts should be revised.] " On the other hand, one student (4%) , Jane, said she liked both. Jane indicated, "[I think we should have both types of feedback. The teacher can deal with simple errors, such as those related to grammar, by writing down the corrections. The teacher can save ATF for explaining problems in the structure and organization of an essay, which are more complicated." In general, the majority of the students preferred ATF. This result supported the finding of Clark (1981) and Moore (1997a, 1997b).

Students' perceptions of their relationship with the teacher in the ATF and WF contexts

The students were asked this question: Did the method of feedback make you feel differently about your teacher? Since this is an open-ended question, not all the students talked about their feelings about both ATF and WF. Twenty-one students revealed their feelings about ATF, and their responses are presented as follows:

1. The teacher seemed more approachable in the ATF context.

Sixteen out of the 23 students in the class (70%) reported that the teacher appeared more approachable on the tape. Six of these 16 said that they felt as if they were talking to the teacher in person. For example, Francis said, "[I think ATF made me feel closer to the teacher. It is like the teacher was there discussing my writing problems with me.] " One of the students even said that ATF was a

very humane way of interacting with students. This finding is very similar to the findings of Carson and McTasney (1978), Kirschner, van den Brink, and Meester (1991), Logan et al. (1976), and Yarbrow and Angevine (1982). For example, Yarbrow and Angevine's students felt that ATF allowed them to obtain more personal attention from their instructor.

2. ATF made students feel the teacher's caring attitude toward their writing.

Two out of the 23 students (9%) indicated that ATF made them feel that the teacher cared about their writing and that the teacher was not picky about what they wrote.

3. ATF made student-teacher interaction more informal, lively, and interesting.

Three out of the 23 students (13%) mentioned that ATF made their interaction with the teacher more informal, lively, and therefore more interesting. This finding confirmed Kirschner, van den Brink, and Meester (1991), whose students said that ATF was more enjoyable.

Regarding how the students felt about their interaction with the teacher in the WF context, only three out of the 23 students (13%) reported their feelings. These three students said that in the WF context the interaction was more formal and serious, and thus less lively. In fact, one student said that the atmosphere was stiff and that there was no real interaction between the teacher and the students. Only one student, Dorothy, reported that she did not sense any difference between the two contexts.

In summary, all the comments the students made about their relationship with the teacher in the ATF context were positive, while almost all the comments the students made about the WF context were negative. Therefore, the students seemed to feel more positively about the way their teacher interacted with them in the former context.

Advantages and disadvantages of ATF

The students were asked: Besides what you said above, what else can you say about the advantages and disadvantages of ATF and WF? The following advantages were mentioned about ATF:

1. ATF is more helpful than WF in helping students understand writing problems.

Twenty-two of the 23 students (96%) mentioned that ATF was more useful in helping students understand their writing problems than WF. Five of these 22 students said that the teacher tended to give more comments and also comments of a more detailed nature when using ATF. For example, Charles said that through ATF he had a better sense of how the teacher felt about his paper: (At the end of the comment, Charles even praised the teacher for the great work she did.)

[When I listen to the tape, I can tell how happy or unhappy the teacher is with my essay. A cold tone means that she thinks I wrote a lousy paper and that I should rewrite it. An angry tone means that my essay is horrible and that I did not pay attention to what she said in class. An encouraging tone means that overall the essay is fine and that I just need minor revisions.] Wonderful--> You did a great job!

Findings similar to what is mentioned above have been reported by Berner et al. (1996), Carson and McTasney (1978), Clark (1981), Cryer and Kaikumba (1987), Kirschner, van den Brink, and Meester (1991), Logan et al. (1976), Pearce and Ackley (1995), Sommers (1989), and Yarbrow and Angevine (1982).

2. ATF comments can be listened to many times.

Two students (9%) mentioned the advantage of being able to listen to the comments many times. This result supported the finding of Yarbrow and Angevine (1982), who claimed that their students felt a sense of security because they were able to play the tapes as many

times as necessary.

3. ATF motivated students to understand their writing problems and revise.

Two students (9%) reported that ATF motivated them to understand the nature of their problems more than WF and that ATF also led them to revise more. This finding supported studies by Cryer and Kaikumba (1987), Pearce and Ackley (1995), and Yarbrow and Angevine (1982), who found that ATF improved L1 students' motivation to write and revise.

4. ATF allowed students to listen to comments and revise simultaneously.

One student (4%) said she appreciated being able to listen and revise at the same time.

5. ATF forced students to listen to comments attentively.

One student (4%) said that ATF forced her to pay close attention to what the teacher was saying because if she missed something, she would have to rewind the tape, which was troublesome.

6. Students could develop listening skills by listening to the teacher's comments.

One student (4%) mentioned that she benefited from ATF because it helped her develop listening skills.

However, some students also mentioned the disadvantages of ATF:

1. There were technical problems with using ATF.

Eleven out of the 23 students (48%) mentioned technical problems. Five of these 11 students mentioned background noises as well as the low volume of the teacher's voice when the batteries used for recording were low. Four students mentioned that it was troublesome to have to rewind the tape if they missed some of the comments. One student complained about not being able to find on the tape the beginning of the commentary for the essay he wanted to work on. (For the purpose of doing research, the teacher put all the feedback she provided for essays 3, 4, 6 on the same tape according to the order of the essays, and therefore it would take the student some time to find the segment

for a particular piece of writing.) Two students simply said that it was troublesome to have to use a tapeplayer to listen to the teacher's comments.

2. Occasionally the teacher failed to discuss writing problems clearly enough for students.

Two of the 23 students (9%) mentioned that sometimes the teacher did not discuss writing problems thoroughly enough, even though ATF comments were in general more detailed than WF ones.

3. The students might forget what the teacher said because she explained things too clearly.

Two of the 23 students (9%) said that the students might not remember very well what the teacher said, ironically, because she explained things almost too clearly on the tape and thus the students did not have to think, which prevented the commentary from registering in their heads.

4. Sometimes students were unable to understand words the teacher used.

One student (4%) mentioned that she occasionally failed to understand some of the words used by the teacher.

Advantages and disadvantages of WF

Even though overall the students felt more positive about ATF than about WF, some students did report some advantages of the latter, as follows:

1. There was no need to use a tapeplayer.

This was mentioned by three of the 23 students (13%). They felt that it was more convenient to see the comments on paper.

2. Written comments were clear.

Three students (13%) reported that they found it easy to understand the teacher's written comments. However, one of these three students said that this was true only if the problems involved were language errors.

3. WF made students more aware of their writing problems than ATF.

Two students (9%) mentioned that since WF provided less information for the students to understand their writing problems and to figure out ways to revise, the students were forced to do their own thinking, and thus came to a better understanding of the nature of their writing problems and their writing processes. For example, Alice said,

Reading comments: I can think about my problems again and again,
and therefore I have a deeper impression of
the problems I have.

Listening to comments: Since the teacher's ATF comments are more
detailed, the mistakes I made do not
register in my head.

However, some disadvantages were mentioned by the students too:

1. WF was less thorough and therefore less useful in helping students understand writing problems than ATF.

Fourteen students (61%) reported that written comments tended to be less thorough in the discussion of writing problems, and therefore were less helpful. One student said that written comments were sometimes too general to be helpful. Another student, Mary, complained that sometimes written comments failed to offer explanations of the nature of writing problems. She reported, "[Sometimes when my writing is not clear, the teacher only put down one word, 'meaning,' to indicate her confusion about what I mean. In such a case, I can not figure out where the problem is and how I can revise.]" Three students indicated that they sometimes misunderstood the comments. For example, Elaine said, "[A written comment can only point out the fact that there is a problem somewhere, but it does not explain the nature of the problem very clearly or provide a suggestion for revision. Therefore, sometimes I do not understand what the teacher wants.]" Three other students (13%) said that they sometimes failed to clarify their

misunderstandings with the teacher, either because they did not bother to ask questions or because they did not have the opportunities to do so.

2. Students might have difficulty in reading the teacher's handwriting.

Two of the 23 students (9%) said they sometimes had problems reading the teacher's handwriting, and for some reason they also failed to ask the teacher for help.

3. Some students might lack the motivation to read the teacher's written comments.

Interestingly, one student (4%) said that he was sometimes too lazy to read the teacher's written comments, but that this never happened with ATF, because all he needed to do was to listen passively and no efforts were needed.

The above findings showed that ATF was perceived by the students as a more desirable way of responding to writing. The students not only believed that ATF has higher quality than WF, but they also said that they spent more time absorbing the teacher's ATF comments and making revisions in response. On the affective level, the students also liked ATF better and felt closer to the teacher when such a method was used. The advantages and disadvantages of ATF and WF reported by the students also suggested that the former method was a more effective way of communicating with the students. Such findings are consistent with past research about L1 learners' opinions about and attitudes towards ATF. It seems that there is no great difference between L1 and L2 students' perceptions of ATF and WF as feedback methods.

Conclusions and Implications

It is hoped that findings from this study will help EFL researchers and teachers understand ATF and WF and to identify areas worthy of further investigation.

Conclusions

The following conclusions can be drawn from this study:

1. The CM method obviously was much more efficient than the WFO method. For each paper, an average of 61.4 words were produced per minute through CM, while only 6.5 words were produced through WFO. That is, the former produced 9.4 times more feedback per minute.

When ATF was singled out and compared with WF, the former was also more efficient in terms of the quantity of feedback. The actual production of ATF was 60.8 words per minute per essay while that of WF was only 6.5. In other words, it required 9.2 times more time to put WF down on paper than to record ATF on tape after the essay had been read once. ATF was more efficient than WF when the quantity of feedback is considered.

2. The responses from the questionnaire show that the students believed that ATF produced feedback of a higher quality than WF. According to the students, it took them more time to process ATF, but the quality of their revisions was better. Overall, the students preferred ATF and also believed that their relationship with the teacher was better in the ATF context than in the WF one. In addition, according to the students, the overwhelming advantage of ATF was that it provided feedback of a higher quality than WF, while the major disadvantage was technical problems which interfered with the students' comprehension of the teacher's feedback: background noises on the tapes and the low volume of the teacher's voice (due to low batteries). However, the advantages still outweighed the disadvantages, since the majority of the students overall preferred ATF to WF. On the other hand, the major advantage of WF was that the students could access the teacher's comments at any time in any place without a tapeplayer, but the major disadvantage was

that the quality of WF was lower than that of ATF. Overall, the students still viewed ATF more positively than WF.

Even though a complete discourse analysis is not presented here, the examples of ATF and WF given in this paper should give a glimpse of the quality of the teacher's comments. When using ATF, the teacher seemed to discuss writing problems more thoroughly than when using WF, in terms of the level of detail in which the teacher explained the nature of writing problems and suggested revision. This statement could apply to comments of any kind, i.e., comments concerning content, structure, organization, coherence, logic, clarity, style, tone, word usage, grammar, spelling, or punctuation.

Implications

A few implications for teaching can be drawn from this study. This study showed that, in terms of the quantity of feedback, the CM method was superior to the traditional WFO method as a way to respond to EFL student writing. ATF was also superior to WF in terms of the quantity of feedback. Therefore, EFL teachers are encouraged to use this method to save time. However, these teachers should make sure that no technical problems interfere with students' retrieval of information on tapes. That is, background noises must be kept low and the volume of the sound has to be high enough for easy listening. Since one student in this study complained about difficulty in finding the beginning of the commentary for the piece of writing he wanted to work on, teachers could record comments at the beginning of a tape for every assignment (which means teachers will erase their comments for the previous essay each time they record).

This study has its limitations. In the assessment of any teaching method, students' feelings and opinions about it are important.

Therefore, in this paper in the investigation of the effectiveness of ATF and WF, the researcher looked into students' perceptions of these two methods. However, the researcher is aware that students' responses can be considered as only one of the indicators of the effectiveness of the two methods. Other indicators should be explored also, such as the quality of the revisions made by the students in response to feedback. However, since there is a limit on the length of this paper, the students' revision performances will be discussed in another paper. In addition, since only the feedback provided for two writing assignments was examined, the generalizability of the findings was compromised to a certain extent. Also, since the types of writing assignments may also play a role in the nature of a teacher's feedback, future researchers could include a larger variety of writing assignments (e.g., definition, comparison and contrast, process). In addition, since the teacher was also the researcher, her attitudes toward the two types of feedback might have had an effect on the way she produced feedback. That is, she might have preferred ATF and made more efforts in producing quality feedback when using ATF. Therefore, readers of this paper should keep this in mind. Furthermore, in order to obtain a clearer picture of the effectiveness of audiotaped teacher feedback, the revisions made by EFL students in response to ATF should be examined to see if students are able to revise successfully with the help of this kind of feedback.

(The researcher is presently analyzing revisions made by the students in this study in response to ATF, and the results will be presented in another paper.) Researchers may also examine what types of ATF feedback lead to effective revisions more often than others (e.g., feedback on various aspects of writing, such as content, organization, logic, grammar, word usage, etc.). Findings from studies on these issues should be valuable to EFL composition researchers and teachers.

Acknowledgment:

This study was funded by the National Science Council of Taiwan
(project number: NSC 89-2411-H-029-001).

Works Cited

- Berner, A., Boswell, W., & Kahan, N. (1996). Using the tape recorder to respond to student writers. In G. Rijlaarsdam, H. van der Bergh, & M. Couzijn (Eds.), *Effective teaching and learning of writing* (pp. 339-357). Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Carson, D. L., & McTasney, J. B. (1978). Grading technical reports with the cassette tape recorder: The results of a test program at the United States Air Force Academy. In J. R. Gould (Ed.). *Directions in Technical Writing and Communication*. Baywood Publishing Co.
- Clark, T. D. (1981). *Cassette tapes: An answer to the grading dilemma*. *The American Business Communication Association Bulletin*, 44(2), 40-41.
- Coleman, V. B. (1972). A comparison between the relative effectiveness of marginal-interlinear-terminal commentary and of audio-taped commentary in responding to English compositions. (ERIC Document Reproduction Service No. 080981)
- Cryer, P., & Kaikumba, N. (1987). Audio-cassette tape as a means of giving feedback on written work. *Assessment and Evaluation in Higher Education*, 12, 148-153.
- Huang, S. Y. (1999). The nature of an EFL teacher's audiotaped and written feedback on student writing: A case study. *Tunghai Journal*, 40 (1), 131-172.
- Hunt, A. J. (1989). Taped comments and student writing. *Teaching English in a Two-Year College*, 4, 269-273.
- Hunt, R. A. (1975). Technological gift-horse: Some reflections on the teeth of cassette-marking. *College English*, 36, 581-585.
- Hurst, C. J. (1975). Cassette grading improves student report writing. *Engineering Education*, 65, 429-430.
- Hyland, K. (1990). Providing productive feedback. *ELT Journal*, 44,

279-285.

- Kirschner, P. A., van den Brink, H., & Meester, M. (1991). Audiotape feedback for essays in distance education. *Innovative Higher Education*, 15, 185-195.
- Klammer, E. (1973). Cassettes in the classroom. *College English*, 35, 179-180.
- Logan, H. L., Logan, N. S., Fuller, J. L., & Denehy, G. E. (1976). The role of audiotape cassette in providing student feedback. *Educational Technology*, 16(12), 38-39.
- Moore, G. E. (1997a). Individualizing instructional feedback: A comparison of feedback modes in university classes. West Lafayette, IN: Purdue University. (ERIC Document Reproduction Service No. 152 319).
- Moore, G. E. (1997b). Providing instructional feedback to students in education classes. West Lafayette, IN: Purdue University. (ERIC Document Reproduction Service No. 173 309).
- Moxley, J. M. (1989). Responding to student writing: Goals, methods, alternatives. *Freshman English News*, 17(spring, 1989), 3-11.
- Pearce, C. G. & Ackley, R. J. (1995). Audiotaped feedback in business writing: An exploratory study. *Business Communication Quarterly*, 58(3), 31-34.
- Sommers, N. (1980). Revision strategies of student writers and experienced adult writers. *College Composition and Communication*, 31(4), 378-388.
- Sommers, J. (1989). The effects of tape-recorded commentary on student revision: A case study. *Journal of Teaching Writing*, 8, 49-75.
- Yarbro, R. & Angevine, B. (1982). A comparison of traditional and cassette tape English composition grading methods. *Research in the Teaching of English*, 16, 394-396.

從文化哲學論現代教育的困境

俞懿嫻*

提 要

隨著廿一世紀的逼近，現代文明將進入另一個歷史的里程碑，在下一個世紀會展現何種風貌？可以預期的是科技的持續進步、以資本主義經貿體系為骨幹的全球化(globalization)趨勢、社會民主化與科層體制化，以及大眾思維與行動的後現代化(postmodernized)，仍將是文明的主流，然而因此衍生的「現代文明病」也將無可避免的持續惡化。從文化哲學的立場看來，首先科學的目的原在認識自然真理，但是以科學為基礎而發展的科技卻以控制自然、征服自然為目的。科學真理的規準是「事實」(matters of fact)，科技成敗的標準是「功效」(efficiency)，歷史人文、道德價值全然不在科技的考量之內，造成廿世紀最嚴重的文明病：歷史人文思維的凋零式微，以及人類對自然的恣意破壞。其次以跨國企業、國際貿易傳播消費文化為主軸的全球化運動，造成各民族固有文化的式微，同時染上資本主義的文明病：個人主義、拜金主義、享樂主義，以及因而衍生的各種個人與群體的心理病態。其三，民主社會強調多元、容忍，同時造成價值中立或混淆，加以科層體制化的現代生活，使個人或群體成為制度機器中的一環，正如馬克斯韋伯(Max Weber)所形容的現代人生活在「鐵籠」之中。最後「後現代」思潮(postmodernism)過分地強調人性之中非理性和潛意識的部份，否定傳統的自然理性，質疑科技的工具理性，成為否定一切觀念、理想、價值、意

* 東海大學哲學系副教授

義的虛無主義。在這樣後現代文化的氛圍裡，教育究竟能發揮什麼功能？產生何種文明機制？要回答這個問題，首先要了解教育是什麼，教育與文化的關係。本文試圖從文化哲學的立場，經由對文化科學與文化哲學的區別，闡明教育即文化的真諦，分析現代思潮與現代化造成的教育困境，主要的目的不在提供特定的答案，而在提供現代教育家一個另類思考的角度。

關鍵詞：教育哲學 教育改革 文化哲學 現代化 人文主義

隨著廿一世紀的逼近，現代文明將進入另一個歷史的里程碑，在下一個世紀會展現何種風貌？可以預期的是科技的持續進步、以資本主義經貿體系為骨幹的全球化(globalization)趨勢、社會民主化與科層體制化，以及大眾思維與行動的後現代化(postmodernized)，仍將是文明的主流，然而因此衍生的「現代文明病」也將無可避免的持續惡化。首先科學的目的原在認識自然真理，但是以科學為基礎而發展的科技卻以控制自然、征服自然為目的。科學真理的規準是「事實」(matters of fact)，科技成敗的標準是「功效」(efficiency)，歷史人文、道德價值全然不在科技的考量之內，造成廿世紀最嚴重的文明病：歷史人文思維的凋零式微，以及人類對自然的恣意破壞。其次以跨國企業、國際貿易傳播消費文化為主軸的全球化運動，表面上宣揚的是無國界的現代經濟生活，實質上是西方文明藉著資本主義制度對世界其他文化的深層入侵。稍微誇大地說，經濟的全球化運動是以資本主義的「消費文化殖民」，取代十九世紀西方對非西方世界的「武力殖民」。其結果造成各民族固有文化的式微，同時染上資本主義的文明病：個人主義、拜金主義、享樂主義，以及因而衍生的各種個人與群體的心理病態。其三，民主制度的基礎是「數量」，以選票取代子彈，公共政策的制訂以「量化」的民意為依據。然而「多數」的意見不等於「好」的意見，操縱「數量」的力量無法保證其「質量」。政黨政治以競爭對立為本質，執政在野黨派或相互攻訐，或坐地分贓，往往以私害公。而民主社會強調多元、容忍，也不免姑息養奸、混淆是非。以資本主義經濟為基礎的民主社會也是鼓勵大眾消費的「從眾社會」(herd society)，在群眾生活中喪失自我的人，往往盲目地追逐時潮，隨著流行風尚亦步亦趨。科層體制以機械性的例行公事規格化了(standardized)現代人的日常生活，更嚴格的使個人或群體成為制度

機器中的一環，喪失真實人生意義與目的的價值感。最後「後現代」思潮 (post-modernism) 原出於對「現代」思潮(modernism)的反動，然而過分地強調人性之中非理性和潛意識的部份，否定傳統的自然理性，質疑科技的工具理性，終而使它淪為否定一切觀念、理想、價值、意義的虛無主義。在這樣後現代文化的氛圍裡，教育究竟能發揮什麼功能？產生何種文明機制？要回答這個問題，首先要了解教育是什麼，教育與文化的關係。本文試圖從文化哲學的立場探討這個議題，主要的目的不在提供特定的答案，而在提供現代教育家一個另類思考的角度。

一、文化科學與文化哲學

「文化」一詞，相對於「自然」、「野蠻」、「草昧」，廣義的是指人類自草昧步入文明，為了適應物質與精神生活需要，在自然環境之上，所創造的人為環境；如器物製作、物質利用、家庭親族、人群社會、政治法律、典章制度、經濟貿易、軍事戰爭、風俗習慣、生活方式、道德宗教、工藝藝術、語言思想、科學知識、價值信念等等之總和。也就是說為了滿足人類基本的生理需求，情感的心理與社會需求，以及超越的精神需求，「文化」至少包含一民族在器物製作上、社群組織上、與精神創造上等三層面的表現。這項定義大致符合現代西方文化科學家--人類學家與社會學家的構想。^①不過這樣的「文化」概念含天蓋地，容易使人將文化物（器物藝品）、社會組織、行為模式、風俗習慣也看做是「文化」，因而模糊了「文化」的根本意涵。例如美國人類學家庫柏(A. L. Kroeber) 雖然認為「文化」是人類存在的最高層次 (the highest level)，關乎價值與意義的認知，卻也主張「文化」現象必須預設「社會」的存在，「社會」又必須預設「個人」(persons) 的存在。個人有生理、心理兩種存在層次，因此可說人類存在基本上有四層次：即生理

^①「文化」一詞最早的定義，見於一八七一年英國人類學家泰勒 (Edward Burnett Tylor) 所著《原始文化》(Primitive Culture) 一書：「文化包括人之所以為社會成員而具備的知識、信念、藝能、道德、法律、風俗、以及其他各種能力與習慣的總和之謂。」泰勒的這項定義，較側重「文化」是人類獨具的能力。其後的人類學家與社會學家，則強調「文化」是有組織的社會行為造成的人為環境。如馬林諾夫斯基 (Bronislaw Malinowski) 將「文化」界定為：「涵蓋器物運用、貨品消費、不同社群組織的典章制度、人類理念與藝能、信仰與生活習慣的總和。……文化的理論必須建立在生物事實的基礎之上。……為求生存，藉著所有人類的創作，以及製作欣賞的能力，人創造了次級的環境 (secondary environment)。」參見 Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture* (New York: University Of North Carolina Press, 1944).

的 (the somatic)、心理的 (the psychic)、社會的 (the social)，以及文化的 (the cultural)，而後者往往為前者所限制、所決定。^②這種以下層結構決定上層結構的唯物思想，以及孔德(Auguste Comte 1798-1857) 的實證主義(Positivism) 認為人類文明根據科學知識的發展，呈直線前進的趨勢，從原始神話階段、形上神學的階段，最後進步到科學實証的階段，正是文化科學的理論基礎。於是人類學家與社會學家或根據人類使用器物不同，將人類文化區分為舊石器、新石器、陶器、青銅器、鐵器等時代，或根據不同民族經濟生活方式，將文化區分為採集、漁獵、游牧、農業、乃至工商業等等。而文化人類學家則根據原始部落族群的行為模式，界定文化，認為文化不過是社會組織性的行為 (organized behavior)而已。^③

這些科學的文化概念，往往以某些具體可見的現象，如物質器物、經濟活動、習俗行為，概括文化的全面。他們不但不承認具體物事的背後還有精神的作用，反而將人的精神活動歸屬於物質的、生物的或社會的原理之下。文化科學可說有兩項缺陷：一是一方面雖然承認「文化」是人類所獨具的現象，但另一方面卻又以一般的自然科學原理解釋之（將人看作是自然的物種，將「文化」視為人類與一般生物一致、本能地適應自然環境的方式）；二是一方面既承認文化關乎價值意義，但另一方面卻否定人類創造價值意義的精神功能（如將「文化」視為有組織的社會行為，完全無視那支配、決定行為的精神力量）。

事實上「文化」既然是人類獨有的現象，一定和「人性」或「人道」(humanity) 有不可或分的關係。在森羅萬象之中，唯有人具備天賦的心知情意、想像創造等能力與各種潛力，能假借具體的物質與材及抽象符號表徵以建構文明世界。德國文化哲學家卡西勒 (Ernst Cassirer) 在《論人》(On Man)一書中指出，人類適應自然環境的方式不同於其他生物；一般生物接受外在環境刺激，據以形成一接受系統(receptor system)，同時做出反應，據以形成一反應系統(effector system)，這兩種系統達於均衡共生狀態，便形成生物的功能圈 (functional circle)，是物種得以並行不悖、繁衍滋榮的關鍵。人類則在接受系統與反應系統之外，另立象徵系統 (symbolic system)，以使用符號象徵、創造文明的方式以適應自然。人類

^②A. L. Kroeber, *The Nature of Culture* (Chicago: The University of Chicago Press, 1952), p.199f.

^③如美國文化人類學家班迪迪 (Ruth Benedict) 把文化研究看做是「風俗習慣的科學」(science of custom)，亦即不同族群的人們從上代習得的有組織的行為，參見Ruth Benedict, *Patterns of Culture* (Boston: Houghton Mifflin Co., 1934).

自從身為「使用符號象徵的動物」(animal symbolicum)起，便不再生活在自然世界裡，而生活在象徵世界(a symbolic universe)之中，語言、宗教、藝術、神話這些象徵世界的具體構成，正是人類精神活動的表徵。^④因此嚴格的來說，「文化」，尤其是「高度的文化」(high culture)，應指一民族通過長久歷史累積、創造的人文價值與理想，足以反映人之所以為人、以及人之為精神存有的最高成就。基於這點，卡西勒對「文化」一詞所作了界定：「所有不同形式文化的主要目的，均在建立一個思想與情感的感通世界(a common world of thought and feeling)，一個超乎個人夢想、隨性所適的人道世界(a world of humanity)」，^⑤而「文化」正是這「人道世界」。「人道」不止源於人的個別性(individuality)，不止取決於個人的內在價值(intrinsic value)；更出於人的社會性(sociality)，取決於超乎個人的集體智慧與創造。「文化」的這項深層含義，不是文化科學家(人類學家或社會學家)端憑經驗歸納的方法、總括人群活動的現象可以取得的。唯有透過哲學的智慧，站在肯定人文價值的立場，從人類文化作業--舉凡宗教、藝術、文學、歷史、哲學、知識等等--最高的成就之中，去把握「人道」的意義，才能展現「文化」的本質。

二、教育即文化

「文化」與「教育」原本就有密不可分的關係；可以說人類自有「文化」以來，就有「教育」的活動。在生物界隨時可見小鳥向父母學飛，肉食動物向父母學習如何獵食，學習、教導原是生物界普遍可見的現象。但是不能因此認為動物間上一代與下一代有「教育」的關係；正如不能因為動物也能利用自然材質，銜草作巢、堆土成窠，就說動物也有「器物文明」。「教育」與「文化」都是人類所獨具的現象，德國哲學家耶格(W. Jaeger)就主張只有人類的發展超過生物本能的階段，才有「教育」的發生。教育的功能在保存、傳遞人類社群生理與心理的特質，尤其是人類在精神以及社會性上的特質---理性以及有意識的意志(conscious will)。人類唯有善用這些精神力量，才能突破生物條件的限制，自由發展，以別於禽獸。精

^④卡西勒的理論衍伸自生物學家烏科爾(Johannes von Uexkull)的生物學原理。Ernst Cassirer, *An Essay on Man* (New Haven: Yale University Press, 1944), pp. 23-26.

^⑤Ernst Cassirer, *Symbol, Myth, and Culture*, ed. D. P. Verene (New Haven: Yale University, 1979), pp. 72-73.

神的力量使人能不斷向內心世界與外在自然學習，進而創造最合適人類的生活環境。而教育正在激發、指導這精神力量，使其達到最高境界。因此教育可說是一種社群的功能 (a function of the community)，耶格說：

社群的特質可見於它的成員，而社群持續影響個體形成特質的力量，正可見於它根據自己的形象努力地教育新的下一代。每個社會的結構都建立在社群的成文法或不成文法上，藉以結合社群的成員。因此教育在每個人類社群裡，不管小至家庭，社會階級，工作團體，大至種族國家，都是對標準典範(a standard)主動知覺的直接表現。⑥

耶格認為這標準典範正是教育理想 (educational ideals)，也是全面指導人生的價值。這類價值乃出於古代文化的成就，中國的儒家、古代希羅的文化理想、猶太宗教，都可以作為代表。

根據耶格的說法，文化是不同社群所創造的價值系統——彰顯人道的價值系統，而教育則是傳遞這價值系統的方式。「文化」與「教育」之間的這層關係，也可從字源學 (etymology) 得到佐證。「文化」一詞原為西文culture的譯文，衍生自拉丁文cultura, cultus，本意用犁溝耕鬆土，以利作物栽培，引申之為培養助長個人心靈之發展。比拉丁文 cultura更古老的希臘文Paideia以及現代德文Bildung也可以佐證這項關係。Paideia原意是「人的教育」(education of man)，引申義為「文化」。因為古希臘人認為，唯有透過文化陶冶、德智雙修，才能使人有別於禽獸，得到真正的自由。希臘人所提供的文化價值，包括神聖的律法、人類的尊嚴、思辨的理性、高貴的榮譽、欲望的節制、和諧的美感等等，不僅見於古希臘人的史詩、悲劇、哲學理論、歷史、宗教信仰等成就之中，也見於他們在政治、體育、音樂、工藝、建築、雕刻等藝術方面的表現。希臘的文化理想在文藝復興之後，深深影響歐洲諸國，德文的Bildung正是本著這理想而來。Bildung (衍生自Bild，建築、圖形之意) 原指自然形貌 (natural shape)，事物的外貌，這與現代 Bildung 的涵義頗有距離。現代的Bildung與文化的觀念關係密切，意指發展培養(cultiva-


⑥Werner Jaeger, "Introduction," in *Paideia: The Ideals of Greek Culture*, Vol. I, tr. Gilbert Highet (Oxford: Basil Blackwell, 1954).

tion) 天賦才能，尤其是指人類內在精神的涵養，包括理性的認知、道德的情感、堅忍的意志、美感的品味等構成健全人格的要素。^⑦Bildung的這些涵義是經過長期發展而來，德哲康德 (I. Kant 1724-1804)最早提出發展個人與生俱來的天賦才能，是人對自己的義務的構想。不過他只提到culture是這樣涵養個人才能、使個人得到自由的活動，並沒有使用Bildung一詞。隨後黑格爾(G. W. F. Hegel 1770-1831) 則明白提出康德所謂對自己的義務是自我教育(Sichbilden)，而洪保爾特(Wilhelm von Humboldt 1767-1835) 進而區分Kultur 和Bildung 的不同：「在我們的語言裡，Bildung 一詞意指更崇高、更內向的心靈態度，從智德兼修發展出情理和諧的人格。」這時Bildung一詞有更為強烈的精神涵義，不完全同於只是發展天賦才能的Kultur。^⑧如此「文化」預設了「教育」，而「教育」也預設了「文化」，同時兩者又都建立在「人道」的基礎之上。沒有「教育」的歷程將前輩的經驗傳遞給後輩，「文化」無法薪火相傳，繁衍更新；沒有「文化」提供獨特的社會人群經驗，「教育」失去傳授的實質內容，也就沒有「教育」可言。而「人」創造了「文化」，「教育」則造就了「人」。「文化」是人創造建立的人道世界，人文環境，個人不經「文化」的洗禮，不接受教育便無法成其為人。反之，唯有人能特立於天地之間作為精神存有，獨具「文化」與「教育」功能。如此，由「文化」提供人文理想，由「教育」提供方法途徑，終於使個人得以實現人之所以為人的根本價值，於此可見「文化」、「教育」與「人道」三者相輔相成，不可須臾或離。

這裡值得注意的是：就如人性有共通之處--所謂「心之所同然」，也有殊別之處--所謂「海畔有逐臭之夫」，「文化」與「教育」也是這樣。不同民族發展出各具特徵的文化，也有不同的教育理念與措施。不過異中有同，當文化發展達到極高程度的時候，各文化必能提供最高的人道精神與理想，作為教育的張本。根據這個原則，中國古代與西方傳統有關「文化」與「教育」的理念，頗有相通之處。「文化」一詞原是譯名，中國古代典籍之中與西方傳統「文化」概念相當的語詞，是「文」或者是「人文化成」。如春秋時代，孔子在遭匡人圍困時曾自許道：「文王既

^⑦嘉德馬(Hans-Georg Gadamer)認為現代Bildung的意義，是根據哲學家赫德(J. G. von Herder 1744-1803)所作的定義：「完成人道」(reaching up to humanity)。參見Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (London: Sheed & Ward, 1975), p.11.

^⑧同上註，頁十之十二。此外，嘉德馬提及Bildung一詞的產生，得自神秘的古代宗教傳統：神根據自身的形象塑造人的靈魂，人也因之涵養自身。這裡Bildung有影像 (image)、形貌 (form) 之意。

沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」（《論語》〈子罕〉）這裡孔子所說的「文」（甲文象兩文交錯之形，本意為錯畫，引申義為文飾、秩序、典章、儀度），是指「周文」，也就是周文化。孔子總述整理三代的文獻典章制度，對於周公制禮作樂所創制的禮樂文化，最為欽服，所以孔子說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語》〈八佾〉）並且時時以「復東周」為念，也就是想恢復周公所創制的禮樂文化。

事實上禮樂的作用遍及周文化的所有層面，孔子曾說：

道德仁義非禮不成；教訓正俗非禮不備；紛爭辨訟非禮不決；君臣上下、父子兄弟非禮不定；宦學事師非禮不親；班朝治軍、蒞官行法，非禮威嚴不行；禱祠祭祀供給鬼神，非禮不誠不莊；是以君子恭敬撙節，退讓以明禮。⑨

可見小至個人道德修養，言行舉止、大至風俗律法、社會人倫、政治軍事、宗教儀節，無一不在「禮」規範的範圍之內。而「樂」，除了配合「禮」的施行，更直接訴諸人的自然情感，直覺感受，要比禮更能引導人的情緒，變化人的氣質。茲舉《禮記》〈樂記〉一節以明之：

大樂與天地同和，大禮與天地同節。樂者為同，禮者為異。同則相親，異則相敬。禮義立，則貴賤等矣。樂文同，則上下和矣。樂由中出，禮自外作。夫民有血氣心知之情，而無喜怒哀樂之常，應感物而動，然後心術形焉。是故志微礪殺之音作，而民思憂；暉諧慢易繁文簡節之音作，而民康樂；粗厲猛起奮末廣賁之音作，而民剛毅；廉直勁正莊誠之音作，而民肅敬；寬裕肉好順成和動之音作，而民慈愛；流辟邪散狄成滌濫之音作，而民淫亂。⑩

這充分說明古賢確認人與生具有心知情意、喜怒哀樂種種心理作用，而「樂」可直接由內感動人心，「禮」可從外規範人的行為。在理想狀態下，透過禮樂的涵養教化，個人與社群都得以享受和諧美善的文化生活。禮樂文化的價值不在繁文縟節（

⑨參見《禮記》〈曲禮〉。

⑩有關禮樂之教的要旨，儒家經典多有討論。主要可參考《論語》、《禮記》、《荀子》、《孟子》等。

Ritualism or Formalism), 而在人道精神(Humanism)。所以孔子說：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鐘鼓云乎哉？」（《論語》〈陽貨〉）又說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語》〈八佾〉）正在說明禮樂文化貴在顯現人所嚮往的內在精神價值，而不在表面的器物儀節。

另一個足以說明中國古代的「文化」理念的思想，就是易經賁卦（離下艮上）。象辭提到的「人文化成」，象傳上說：

柔來而文剛，故亨，分剛上而文柔，故小利有攸往，天文也。文明以止，人文也。觀乎天文，以察時變，觀乎人文，以化成天下。

自然之道，剛柔相濟，陰陽互補，瞭解這個道理，可知四時變化、自然法則。至於創造人文價值，啓蒙人智，教化人心，是乃人道法則。瞭解這個道理，就可透過教化的力量，使人人為善。

總結以上所說，本諸人道，施行教化，乃是「文化」的真諦。而這「人道」是指超乎生理、心理、社會律則的精神作用，是人性之中追求崇高美善的部份。中國古賢對人道的觀念多所發揮：在儒家有仁義禮智、孝悌忠信的德目；道家的無為不有、去私去欲、儉慈以愛，也是理想的道德；墨家的兼愛尚同，是人倫大愛之極至。在中國悠久的歷史傳統中，這些人道理念漸次成為文化理念，同時也成為指導中國傳統教育活動的準則。

站在文化哲學的立場，「文化」是人道價值、人文理想的綜合表現，而「教育」則是個人與社群受到文化陶冶的歷程。「教育即文化」("To be educated is to become civilized.")，教育的目的原在實現人道，完成人格。為了達成這項目的，必須透過「文化」的浸潤洗禮，使受教者在心知情意、思慮云為各方面得到全面的發展，深切體會各種觀念、理想、價值、意義。正如康德曾指出，「人性」靠教育塑成，人唯有受教育、浸潤於「文化」之中才能成其為人。就個人而言，唯有學習經過歷史長期累積而成的集體智慧與經驗，個人才能充分發揮天賦才能，如偉大的音樂家必先習樂，偉大的畫家必先習畫……。就群體而言，唯有教育文化的代代相傳，「人性」才能日益進步，日趨完善。^①中國古哲更明白指出，人獸之別的關

① I. Kant, *Education* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1960).

鍵就在教育與文化。所謂「人之異於禽獸者幾希」，孟子滕文公篇稱：「飽食、暖衣、逸居而無教，則近於禽獸。」禮記曲禮有謂：「鸚鵡能言，不離飛鳥，猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？……是故聖人作，為禮以教人，使人而有禮，知自別於禽獸。」「知自別於禽獸」正是出諸強烈的「人的意識」(human conscious) 與人文信念；肯定人獸有別：人除了有與動物相似的生理、心理、社會需求之外，還是精神存有、道德存有、價值存有。

明確的人類意識必出於人對自己身而為人的認識，也就是人的「自我知識」(self-knowledge)。「什麼是人？」(What is man?)，對這一嚴肅課題的回答正是人對自我認識探究的開始。卡西勒認為「自我認識」是哲學研究的首要工作，在西方早自蘇格拉底(Socrates 460-399 B.C.)起，這個問題就成為哲學的核心議題。在柏拉圖語錄中的蘇格拉底提醒世人重視德爾菲(Delphi)神廟勒石格言：「認識自己」(Know thyself.)，這「自己」(self)不是生理的、心理的、有社會地位身份權勢、健康財富的自己，也不是有聰明才智、特殊藝能的自己，而是超乎任何外在條件、不被任何變遷因素所決定、能作理性判斷、自作主宰的自己。^⑫要認識這理性的自己，道德的自己必需透過深切的反省，反省人之所以為人的本質，人之所以異於禽獸的「幾希」。正如蘇格拉底(Socrates 460-399)在柏拉圖(Plato 428-348)的語錄所說：「沒有經過檢查的人生是不值得活的」，^⑬不曾反覆檢查自己人生的人也就是沒有自省能力的人。這樣的人不能體認人在自然界獨特的地位，更不能認知人作為道德存有、精神存有的價值。所謂「不為君子，即為禽獸」，不能自知難免墮落至禽獸不如的罪惡淵藪。

三、文化的教育功能

從文化哲學的觀點出發，「文化」之於個人在反映其教育品質、人格品質(personal quality)。受到良好文化陶冶的人，不但能充分發揮天賦潛能，同時也富有良好的生活習慣、豐富的理性知識、道德情感，高雅的審美判斷能力，以及高尚的品格與人道精神。就社會群體、國家民族而言，「文化」正是群體精神生命之所繫。傳宗接代只能延續族群的物種生命(the life of a species)，唯有文化的傳

^⑫Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 1-9.

^⑬Plato, *Apology*, 38A.

承，才能賡續族群的集體智慧、精神、情感與創造力。而喪失「文化」的族群，有如喪失了精神的個體，不過是行屍走肉罷了。

文化在實際教育活動上的作用，原無場所的限制。家庭與社會本來就是實施教育最自然的場所，在這些地方展開的文化活動最能發揮潛移默化、深入人心的效果。以中國傳統教育為例，重視教育與文化的家庭，往往標榜家風，家乘，重視家教。古代有許多家族以詩書傳家，子孫代代繁榮興盛，家族歷史的綿延甚而比一個王朝還要久遠。這時家庭不只是傳宗接代、經營經濟生活的基本社會單位，也是實施文化教育的首要場所。其次社會的風氣習俗，也是左右文化教育實施的重要力量，風俗厚薄可以決定文化的興衰與文化教育的成敗。徵諸歷史，無論中外，凡文化昌盛的時代，社會必普遍重視文化。古希臘的公民以欣賞一齣偉大的悲劇比賺錢營利更為重要；在中國盛唐，一時之間有兩千多名詩人寫下至少十萬首傳唱千古的詩（見全唐詩）。至於有組織、正式教育場所的學校，在中西歷史上不僅是學術機構，更是文化重鎮。中國古代除了政府設立的庠序學校作為設教的場所，私人講學風氣興盛，一家一派之言往往主導一時思想風潮。在西方自柏拉圖設立學園（Academy）以來，無論是中世紀的修道院、古大學或是現代大學，均成為文明的核心、理智活動的基地，其餘各級學校也以傳授文明知識為主要任務。綜合言之，在一民族文化興盛繁榮之際，其中家庭、社會、學校自能充分的發揮教育功能，進而創造更燦爛的文化；反之文化蕭條式微之時，家庭、社會、學校也就無法發揮教育功能，徒然受制於不良的社會風氣、時勢潮流，文化的發展也就日趨下流。

理想文化的教育至少包含二層面：一是文化意識或文化感的培養：包括傳統道德、民族精神、人道信念、美感判斷與品味的培成；二是文化與材的教授：包括文學詩歌、文明歷史、音樂舞蹈、繪畫書法、雕刻建築等等具體文化材與文化物的教授與學習。前者是後者的基礎，後者是前者的實現。自我意識是個人人格發展的首要特徵。而個人基於本能的自利自愛，容易以自我為中心，重視自我利益，屢足自我欲望，厭惡團體紀律，反抗師長權威。這樣的自我意識是個別意識（conscious of individual self）。不當的伸張自我意識，易使青少年陷於自我中心（egoism），自私自利，乃至違法犯紀，鑄成大錯。文化意識則是一種普遍意識（conscious of universals）。如果在學生發展自我意識的同時，施予適切的文化教育，使學生認識「小我」之外還有「大我」，「個體」之外還有「群體」，現世現地的生活之外還有古往今來。如此培養受教者的文化意識，擴大他的人生視野，當有助於受教

者理性的發展，情意的涵養，以及精神的提昇。將自我意識建立在文化意識之上的個人，必能超越自我心理的侷限，運用普遍觀念、理性能力，調節情感與欲望，建立完整的人格。

文化意識的培成有賴深刻真切的文化認知。成功的文化教育能使學生明瞭「文化」與「人道」之間的關係；透過對傳統道德、人道理念的教導，使學生瞭解「文化人」的高貴尊嚴，沒有文化的人野蠻卑俗。文化的教育如果不是高談闊論，空洞的教條灌輸，必當傳授學生以具體的民族文化歷史，語文、詩歌、音樂、繪畫、書法、戲劇、禮儀習慣中符合「人道」的內容，以及其他高尚的文化材與精緻的文化物，使學生從親身體驗、進而參與文化創造的活動，得到真實的文化經驗。須知沒有身體力行，不但無法養成學生的文化意識，也無法使學生有正確的文化認知。比如要培養學生認識中國音樂，最好的辦法就是教學生演奏一項中國樂器。有了正確的文化認知，才能進而培養學生的審美能力，漸次提昇他的欣賞品味。

過去三四十年來，雖然法令規定周詳，我國的各級學校主要課程也不離文化教育的範圍，不過文化教育的實施，卻因升學主義、內容貧乏偏頗、班級統一教學等缺失，無法提供學生正確完整的文化認知，也就無法充分達到培養學生的文化意識、涵養學生情意的功能。首先在升學主義的影響之下，文化教育內容與升學有關的科目，如國文、歷史、公民等，成為制式學習的對象。課程內容雜亂零碎，各科之間不相連屬，使學生為求應付考試，只知死記精背有限的教材。如此學生或許取得部份零碎的文化知識——考試之後隨即遺忘，卻無法產生正確的文化認知。至於與涵養情意、審美能力關係最為密切的音樂和美術等科目，因為不是考試科目，普遍不受重視。其次文史方面，甚而三民主義，多以二手閱讀為主，無法培養學生直接閱讀原典的能力。基本上中國重要典籍均以文言文著成，而中等學校的語文教材以白話文為主，致使大多數的學生在高中畢業以前，不會有系統的讀過重要的古代典籍。三民主義教材多以學者解說取代國父原著，不僅越俎代庖，使學生無法把握國父學說真義，更流於瑣碎教條，易使學生產生刻板印象。至於美術與音樂等與文化藝術創作關係最為密切的科目，也以西方美術音樂教授為主，對於中國傳統音樂與美術的教學，極其薄弱，更遑論使學生參與文化創造的活動了。最後也是最嚴重的問題，大班級的統一教學無法適應個別學生的學習興趣、需要、能力，以及學習速度的快慢。對於原本缺乏文化刺激與經驗的學生而言，相關課程要求過於艱深，無法與他們的實際生活經驗相結合，也不能引發他們的學習興趣與動機。對於有特殊

文化才能潛力或興趣的學生而言，相關課程又過於簡單、膚淺，無法滿足他們的學習欲求。須知單一的課程本來就無法應付來自社會各階層、氣質才性各異的學生的需求。

雖然有上述諸多缺失，當前學校文化的教育之所以無法發揮功效，卻出於家庭與社會整體的文化失調。「文化」有安定族群生活、凝聚族群感情、促進族群認同、以及延續族群生命的功能。受到社會急劇變遷的影響，傳統文化喪失了上述功能，就會產生失調的現象。五十餘年來自由中國的台灣地區，急速地由民風淳樸的農業社會轉型為唯利是尙的工商業社會，這快速「現代化」的歷程，留給傳統文化極其狹窄的空間。隨著傳統文化日漸式微，社會人心日益澆漓，學校教育「逆勢而為」，自然事倍而功半。

一個民族的文化如果從來沒有受到外來文化的刺激、影響與挑戰，那麼必然會閉鎖孤立，僵滯不前。中華文化之所以能歷經五千多年的演變，融合數以萬計的族群（如《尚書》〈堯典〉所謂「協和萬邦」），寬大地包容來自印度的佛教文化，來自北方的蒙古文化，來自東北的滿州文化，來自阿拉伯的回教文化……等等，就是因為中華文化能容受外來文化的刺激與挑戰，並且予以寬大的和適當的回應。然而如果外來文化的挑戰過於劇烈，對該民族與文化造成嚴重的傷害，則將導致「文化驚嚇」(cultural shock)。就好像人受到過度驚嚇時，會手足無措，不知如何是好，「文化驚嚇」也會使得該民族喪失自信，無法因應變局，乃至拋棄固有文化，造成嚴重的「文化倒退」(cultural setback)以及「文化解體」(cultural disintegration)。徵諸中國近一百六十餘年來的歷史，正是如此。從鴉片戰爭之後，西方文化挾洋槍利砲，大舉入侵。滿清顛覆，不能應付變局，只得割地賠款，從此內憂外患頻仍，國無寧日。這段近代史不但血淚斑斑，令人不忍卒睹，更嚴重的挫傷了國人的民族自信心與創造力。面臨亡國滅種之禍，中國人不再相信固有文化，求助於西方的民主與科學，無條件的追求「現代化」(modernization)，乃至盲目的接受外國意識型態，瘋狂地實施「共產化」(communization)。對於這樣的文化傷痛，至今仍然沒有止痛療傷的妙方。

四、現代反人道思潮

如果以十二小時的時鐘比配人類的文明歷史，「現代」(modern/modernity/

modernism)，¹⁴西方的「現代化」則出現在最後的五分鐘。十五世紀發現新大陸、十六世紀文藝復興 (Renaissance) 是西方現代化的先聲。十七世紀科學興起，現代化正式起步。隨之而來的是宗教改革 (the Reformation)、民族國家的興起，十八世紀(史稱「理性時代」Age of Reason) 的啓蒙運動 (the Enlightenment)、美國獨立革命、法國大革命，以及十九世紀英國的工業革命 (史稱「進步與工業化時代」Age of Progress and Industrialization)、資本主義、帝國主義、殖民主義的興起，乃至二十世紀對資本主義的反動--共產主義革命。總之西方的「現代化」，不論是歷史的必然還是偶然，歷經了至少四百年對西方傳統文化的全面革命：從知識、宗教、政治，到經濟、生產工具、社會關係，終於造成西方社會前所未有的變局與衝擊，同時也改變了全世界。

首先西方傳統的理性觀---無論是亞里士多德 (Aristotle 384-324 B. C.) 以之為人類本質的「自然理性」，或是中世紀以之為上帝烙印的「神聖理性」，在現代哲學之父笛卡兒 (Rene Descartes 1596-1649) 追求清晰明確概念的思想標準下，均轉化成「數學理性」或「科學理性」。笛卡兒以普遍懷疑 (universal doubt) 為方法，確定無可置疑的「我思」 (ego cogito) 為自明之理 (self-evident truths)。「我思」涵蓋所有的意識內容，是心靈實體的特徵。「我思」雖然涵蓋所有的意識活動，卻以認知為其主要功能；正確的「我思」，需遵守思維方法 (分析、綜合、推論、發現等等) 以進行之，其中推理活動 (reasoning) 純屬認知的層面，不含道德判斷與價值評估。善惡美醜等價值判斷則有賴於意識活動中的意志

¹⁴ 「現代」(modern)一詞的字源是拉丁文moderni，衍生自副詞「最近」(modo)，最早出現於西元第五世紀末至第六世紀，與「古代」(antiqui)一詞相對。羅馬史學家卡西歐德(Cassiodorus)曾用這個字說道：「在這“新”時代裏的“古”羅馬道德與實踐……」，根據這裏的上下文，「現代」一詞並沒有和「古代」對立，而是指把古代的智慧與實踐「轉譯」(translating)成新的文脈絡。隨後「現代」一詞被用以指稱「基督化的歐洲」(Christian Europe)，以有別於之前的異教古文明。等到十四世紀文藝復興的時代，佩脫拉克(Petrarch)曾將西方歷史區分為中世紀的「古代」與當時的「現代」。這時他以「現代」一詞表示從黑暗的沈睡中清醒過來；「現代」不在與「古代」對立，反而是藉著對古希臘文化的重新發現，文明的復活再生，將人文主義從中世紀黑暗的宗教信仰中喚醒。要到十七世紀之後，「現代」一詞才確定產生與「古代」不相容的意思：以自然是被主宰的對象，而不是沈思冥想的對象；使自然數學化、物質化，反對最終因的解釋；認為知識的目的在追求健康、快樂、免於痛苦，而不是智慧；認為自由不受限制地追求科學知識可帶來極大的社會利益，而不正義的來源是資源的稀少，這問題可由社會與政治機制不斷的進步來解決。參見Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem On the Dissatisfactions of European High Culture* (Cambridge, Mass-achusetts: Basil Blackwell, Inc., 1991), pp. 17-20. 原則上“modern”應譯作「現代」，“modernity”譯作「現代性」，“modernism”譯作「現代主義」，不過這三個語詞經常糾纏在一起，有時並沒有明顯的區分。

(will)與欲望 (desire)來決定，屬於非認知的層面。^⑮如此嚴格的區分認知與非認知的活動，更凸顯笛卡兒以理性(或推論)屬科學認知導向活動態度。在肯定個人理性之餘，笛卡兒進而發展出「普遍數學」(Universal Mathematics)的構想，認為所有人類知識均應以數學為典範，以求精準無誤。這項主張影響了追隨其後的理性主義者如斯賓諾沙(Benedictus De Spinoza 1632-1677)與萊布尼茲 (Gottfried Wilhelm von Leibniz 1646-1716)。其中斯賓諾沙認為數學，尤其是幾何學之所以為最精準的知識，在於幾何學是由普遍命題構成的系統知識，並能以邏輯演證的形式表述出來。他的主要著作《倫理學》(Ethics)即模仿幾何學的形式，從他認為的簡單清晰明確的觀念(clear and distinct ideas)---即定義、少數的自明之理---即公設(axioms)，演證地導出構成形上學的普遍命題，進而建立倫理學的體系。^⑯依照斯賓諾沙的這項作法，人類的道德律則似乎也可化約為數學系統。笛卡兒與斯賓諾沙這類數學的化約主義 (mathematical reductionism)，為日後各種科學的化約主義 (scientific reductionism)埋下根苗。卡西勒因而稱此輩理性主義者以「數學理性」為人的本質，是聯繫人與自然世界的臍帶，也是人認識宇宙與道德秩序的鎖鑰。^⑰於是十七世紀之後，理性逐漸成為人的思維、認知、推理、計算功能，取得精準科學知識的「工具」，至於以之作為本質條件的概念，則日趨模糊。笛卡兒對「理性」意義的轉化影響深遠，直至十九世紀末至廿世紀初，德國社會學家韋伯 (Max Weber 1864-1920) 仍以「工具理性」(instrumental rationality) 為現代化文化的特徵。^⑱在這科學興起的初期，唯有巴斯卡(Blaise Pascal 1623-1662) 獨排眾議，肯定人為精神存有，人的心靈的秩序異於邏輯的秩序，反對以幾何學形式表述道德律則。巴斯卡認為人之所以為人，不在於對外在世界的知識，而在於

^⑮ 參見Descartes, "Meditations on First Philosophy," "Rules for the Direction of the Mind," "A Discourse on Method," in ed. Margaret D. Wilson, *The Essential Descartes*, trs. Elizabeth S. Haldane and G. R. T. Ross. (New York: The New American Library, Inc., 1969), pp.35-153。

^⑯ 參見Spinoza, *On the Improvement of the Understanding The Ethics Correspondence*, R. H. M. Elwes tr. (New York: Dover Publications, Inc., 1955)。

^⑰ Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 15-16.

^⑱ 韋伯原本從事經濟歷史的研究，卻因對西方「現代化」經濟、社會與宗教分析，成為當代極具影響力的社會學家。他認為建立在科學與技術基礎之上的現代西方工業化資本主義(industrial capitalism)，是人類文明全面「理性化」的過程。現代文明的全面理性化可見於理性的、系統化的專門知識、由受過訓練的專家擔任官僚體制的職務、由法理程序成立的政府組織根據理性立法進行施政、理性化的經濟活動，包括對票券市場的理性評估、自由勞力的理性組織、由市場力量決定獲利機會、中產階級興起、理性化的經濟行政與立法、乃至於社會福利的法理制度等等。韋伯對「理性」的描述，實將理性視為算計的工具，故可

對內在自我的知識。①⑨

與笛卡兒同為開啓現代之門的英國經驗論者培根 (Francis Bacon 1561-1626)，則肯定新科學的經驗層面，提倡歸納法與實驗方法，以之為擴展知識的新工具 (new organ)。培根不僅要破除妨礙吾人認知的偶像，更將蘇格拉底的格言「知識即道德」("Knowledge is virtue") 改為「知識即權力」("Knowledge is power")，^{②⑩}自此奠定了西方四百多年自然知識的霸權地位。培根之後，唯物論者霍布斯(Thomas Hobbes 1588-1679)緊緊跟隨。在新科學的影響下，霍布斯接受了機械唯物論 (mechanical materialism)，認為人類的知識首要在瞭解事物的因果關係，而所有存在的事物均為運動的物體，小自細微粒子，大至社會人群；可見的如外在物體，不可見的如心理情緒，均依隨相同的運動原理。而有關事物的知識，或由因推果，或由果導因，均取決於機械因果的鐵則。^{②⑪}不僅霍布斯的科學唯物論、機械論、因果決定論、物理論 (physicalism) 以及化約論成為現代文化思潮的標幟，他的政府起源論 (the origin of government)、社會契約論更成為現代政府組織與公民社會的理論依據。霍布斯認為人類處於自然狀態時，原是孤獨自立的個體 (individual)；自亞里士多德以來西方學者一向認為人類與生俱有社會性，霍布斯卻主張人類原本具有個別性 (individuality)，社會性則是後天的產物。^{②⑫}霍布斯的這項學說，後來在盧梭 (Jean-Jacques Rousseau 1712-1778) 的〈論人類不平等之起源〉("Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men") 一文中得到充分的發揮，^{②⑬}此後「個人主義」 (individualism) 便成為現代文明的基調。

稱之為「工具理性」(Zweckrationalität)。Max Weber, "The Origins of Industrial Capitalism in Europe," in de. W. G. Runciman, *Weber Selection in Translation*, Eric Matthews tr. (London: Cambridge University Press, 1978), pp.331-340; Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, tr. Talcott Parsons (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), pp.23-26.

^{②⑩} 發現氣體壓力原理的巴斯卡與笛卡兒同為極具貢獻的數學家，不同於笛卡兒的是巴斯卡是較為虔敬的天主教徒。參見Pascal, *Pensees*, tr. A. J. Krailsheimer (New York: Penguin Books, 1966)

; Ernst Cassirer, *An Essay on Man*, pp. 10-13.

^{②⑪} 蘇格拉底認為凡人行善必先知善，知善必能行善，罪惡出於無知，因而主張「知德合一」，知識即道德。培根則認為知識即對自然法則的掌握，科學知識的研究不僅具有理論價值，且具有實際應用的價值；科學知識與技術合作，戡天役物，改善人類生活，故實為一種「權力」，培根因而說知識與人類的權力是同一回事。

^{②⑫} Thomas Hobbes, *Leivathan* (New York: Penguin Books, 1968).

^{②⑬} 霍布斯認為人在自然狀態之下，為求自我保存，往往自私自利，損人利己。自然狀態實為人人爭鬥 (all against all) 的戰爭狀態。Thomas Hobbes, *Leivathan*.

^{②⑭} 盧梭在該文中與霍布斯一致認為人生而孤獨，在自然狀態之下，原來自由平等，唯他不贊同霍布斯「人性本惡」的主張，認為人生而具有同情心，除了追求自我保存之外，也能幫助他人，自然狀態是人人自由、

在現代科學推波助瀾之下，其後「科學主義」(scientism)、「化約主義」---如孔德的實證主義、「唯物主義」---如達爾文(Charles Darwin 1809-1882)的演化論(Evolution Theory)與馬克思(Karl Marx 1818-1883)的歷史唯物論(Historical Materialism)、以及「個人主義」---如彌爾(John Stuart Mill 1806-1873)的功利主義(Utilitarianism)與尼采(Friedrich Nietzsche 1844-1900)叛逆的「虛無主義」(nihilism)和「意志哲學」--排山倒海而來，將傳統的人性觀、宗教與道德信念，摧枯拉朽地毀壞殆盡。以下簡要說明之。

孔德以自然科學為典範，以自然科學研究的方法：觀察、實驗、量化、預測、控制等為唯一求取真知的方法，接受機械因果法則，認為凡是不能以感官經驗檢證的概念與命題，都不具有認知意義。站在實證主義的立場，他否定了大多數形上學的知識，認為宗教、神學與形上學是人類知識沒有達到「實證階段」前的早期發展。孔德同時將所有人類知識建立在數學知識之上，認為數學是所有真理的基礎。由此衍伸，幾何學的真理預設了數學、物理的真理預設了幾何學、化學的真理預設了物理學、生物學的真理預設了化學，最後社會學或社會科學的真理預設了生物學。而有關「人」的研究，則歸屬社會學--研究社會現象規律的科學。²⁴將「人」的研究建立在社會科學方法與數字之上，嚴重窄化我們對於人性的認識；迄今「行為主義」、「認知科學」對於人類研究採取的方法，仍不脫孔德科學主義與化約主義的謬執。

達爾文於一八五九年出版《物種原始》(*On the Origin of Species*)一書，提出「演化論」(Evolution Theory)，其後於一八七一年出版《人的演化》(*The Descent of Man*)，就物種演化的觀點，說明人類的起源。達爾文認為人類是自然物種之一，與猴子共祖，也遵守「物競天擇，適者生存」的演化法則。自然環境、地理條件、生物法則是決定物種變異的因素，歷史文化不過是人類適應自然的本能的衍伸。演化論的假說排除人類起源目的論以及宗教神聖的解釋，可說是唯物主義的極至表現。²⁵對西方人而言，達爾文的演化論使人在自然界的地位，陡然由上帝的

平等、博愛的狀態。參見Jean-Jacques Rousseau, "Discourse on the Origin and Foundations of Inequality Among Men" in *The First and Second Discourses On the Social Contract*, ed. Roger D. Masters, tr. Judith R. Masters (Dartmouth: St. Martin's Press, Inc., 1964).

²⁴參見John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism* (Ann Arbor: The Michigan University Press, 1973).

²⁵參見Peter J. Bowler, *Evolution The History of an Idea* (Berkeley: University of California Press, 1984), p. 3 ff

神聖造物降為圓顛方趾的靈長類，而自達爾文之後，「人類」更成為科學研究的客觀對象。只不過這類人類學家、古生物學家所孜孜不倦研究的是「地質學的人」、「古生物學的人」，不是「文化人」。

稍早於達爾文發表《物種原始》一書，馬克思與恩格斯於一八四七年發表「共產主義宣言」(*Communist Manifesto*)，鼓吹世界革命、無產階級專政、廢除私有財產制度、建立共產社會。「共產主義宣言」的理論基礎則是馬克斯的歷史唯物論；人類的本質是勞動(labor)，人類社會發展建立在物質條件、生產工具以及經濟結構之上，政治與經濟因素決定人類的意識與思想。²⁶馬克斯的學說原針對資本主義的弊病而發：在資本主義社會，根據自由市場經濟法則，個人的勞動產出成為商品(commodities)，在資本家不斷累積資本、剝削個人勞動產出的剩餘價值的情況下，勞動生產成為「異化」(alienation)的過程，也就是說個人勞動產出越多，個人越是成為資本家剝削的對象，越是受到價值法則(the law of value)決定的商品，越是「物化」(objectified)。勞動應當是個人有意識的、自由的活動，是人存在的本質，為了使人能真正的自我實現，馬克思因而認為有必要從根拔除資本主義。純就理論而言，馬克思的學說從「事實」(「經濟的事實」)出發，以人類本質僅僅是勞動，未免太偏頗狹隘。且不論傳統哲學家向以理性當作是人類的本質，席勒(Friedrich von Schiller 1759-1805)也曾以「遊戲」(play)作為人類的本質，²⁷任何「勞動的產出」之所以有價值，不僅在於有「使用價值」(use-value)、「交換價值」(exchange value)，²⁸更在於有「創造價值」(creative value)。所有的人造物都是一種創造，一種綜合手腦心物作用的創造。使用與交換的價值有限，

²⁶參見Karl Marx, *Karl Marx Selected Writings in Sociology & Social Philosophy*, eds. T. B. Bottomore and Maximilien Rubel T. B. Bottomore (New York: McGraw-Hill Book Company, 1964).

²⁷席勒認為人的感覺天性(sensuous nature)與生理條件，使得人產生接受變遷物質的「感覺的衝動」(sensuous drive)，而人的理性天性(rational nature)與絕對存在，使得人產生追求永恆法則的「形式的衝動」(formal drive)。除此之外還有另一種協調兩者的第三種衝動，出於文化的涵養，能使得前兩種衝動各自適當發展，這就是「遊戲的衝動」(play-drive)。「感覺的衝動」以時間為內容，其對象不斷在變化之中，以概念表達之，可稱為生命(life)。「形式的衝動」排除時間因素，以永恆不變的觀念為對象，以概念表達之，可稱為形式(form)。「遊戲的衝動」則在時間之中追求超時間的對象，調和變化與絕對的存在，以概念表達之，可稱為生命的形式(living form)，意指所有具有美感性質的現象，也就是美(beauty)。「遊戲」正好與「勞動」相對，特舉席勒的學說以說明人類的本質不只是一端。參見席勒的《鄉村書簡》，第十一書至第十四書。

²⁸參見Herbert Marcuse, *Reason and Revolution* (Boston: Beacon Press, 1960), pp. 287-295.

創造的價值無窮。因此馬克思把創造看作是勞動，把勞動所得看成是商品，既是過度的簡化，也是一種扭曲。至於資本家累聚資本，投資生產，不僅要冒投資的風險，也要運用頭腦經營、管理、設計，工人根據資本家的要求從事生產，也就不是單純的個人勞動。說資本家剝削勞動者的剩餘價值，是將相當複雜的經濟活動過度簡化的結果。馬克思學說的另一項特質，也就是「唯物辯證」(materialistic dialectic)。唯物辯證狹隘地預設經濟與社會條件決定人類的意識，以及肯定與否定的二元邏輯。辯證的思維模式使得馬克斯認為所有事物與世界的本質是對立、矛盾、與對自身的否定。事實上相反事實的存在是一種「相反」(contrary)，不是「矛盾」(co-ntradiction)，而相反對立的事實之間有許多中介(intermediary)的事實，不能非彼即此地作簡單的二分。然而受馬克思謬說的影響，原來從人道主義出發的共產主義，成為滅絕人性的集體主義(totalitarianism)，打倒資產階級後「專政」的「無產階級」，成為壟斷一切政經資源、絕對獨裁的「新階級」。二十世紀的世界共產主義革命帶給人類的禍患，至今餘殃未熄；因而造成對人性嚴重的扭曲與斷傷，也是人類歷史前所未有的。

彌爾的功利主義原在追求個人最大的福祉與自由，²⁹多元發展的空間。在〈論自由〉("On Liberty")一文中，他認為功利主義在提供個人自我發展的最大自由，「功利」(utility)就其最廣義而言，即建立在個人之為不斷進步存有(a progressive being)的長久利益之上。根據這項原則，彌爾力倡思想自由、言論自由、出版自由，批評任何束縛個人的宗教禁欲思想、政府與傳統的權威、社會風俗習慣、陳議過高的道德理想，「自由」與「個人」在他看來就是絕對的價值；「自由」，尤其是「公民自由」是個人發展的最大保障，而每個個人對其全部身心均有完全的主權(sovcreignty)。「自由」唯一的界限是「不侵害他人」，然而什麼是「侵害」？在民主法治社會中，只有交給司法來決定。彌爾的構想無疑的提供現代民主法治社會以重要的理論基礎，追求自由、人權、法治是現代人的「天賦權利」；然而少有人省察到彌爾乃至所有個人主義學說中所謂的「個人」，純屬抽象理論，現實世界中並不存在。每個個人不僅為對自身擁有所有主權的個體，也是誕生在特定家庭、社會、文化環境中的一份子。離開社會文化環境，個人便不成其為個人。此外

²⁹ 參見 John Stuart Mill, ed. *Utilitarianism*, Mary Warnock (Glasgow: William Collins Sons & Co. Ltd, 1962), p. 20.

，自由既然需要以「不侵犯他人之自由」為界限，便僅具消極價值，不具有積極絕對之價值。^⑩同時如果一切人群關係均賴法治來維持約束，而不顧及道德人情，那麼只有有罪、無罪的個人，守法、不守法的個人，沒有道德人格差異的個人，也就沒有君子與小人、好人與壞人的區別。

馬克思從社會、經濟層面對現代社會提出批判，尼采則從文化層面質疑「現代性」(modernity)帶來的「從眾社會」(herd society)、理性進步的假象、與以虛矯的高級價值(high values)否定一切價值(devalue)的「虛無主義」。^⑪現代社會以經濟掛帥、大眾消費主導了公眾的品味與價值判斷，人們生活在頌揚自由、平等、容忍價值的自我欺騙之中，在既無意義也無目的大眾文化裡隨波逐流。「現代性」是我們的病灶所在，苟安的和平、懦弱的妥協與唯唯諾諾正是病徵。^⑫尼采認為這「現代性」的病根正植基於傳統道德與基督宗教，基督宗教宣揚弱者的道德（禁欲、忍耐、順從），民主社會強調多數平等，都在束縛人與生具有的本能生命，使人不得實現其真實存在。人生而具有權力意志(will to power)，如果要追求真實的內在世界，個人必須超越傳統價值(transvalue)，以成為「人上人」(overman)為目的。^⑬尼采宣稱基督宗教、傳統道德以及現代文明是虛無主義的肇因，事實上他只說對了一半。現代文明建立在追求「自然事實」的基礎上，當然對傳統道德、宗教價值造成嚴重的打擊，不過尼采視傳統道德與基督宗教如寇讎的作法，只是雪上加霜、火上加油。受到尼采思想的刺激，心靈空虛的現代人，否定一切意義、目

^⑩事實上彌爾的自由概念來自英國經驗論的傳統，霍布斯即曾根據人性趨樂避苦以及自我保存的本能，否定了傳統的「自由意志」概念，認為只有「自由的人」，即不受外力脅迫束縛、行動自由的人，沒有「自由意志」，意志受到趨樂避苦本能的決定，無所謂自由或不自由可言。以此，自由宜有內在自由（精神自由）與外在自由（政治自由）的區分。傳統西方哲學，從蘇格拉底起，即主張「理性」能發揮「自作主宰」(self-mastery)的功能，使人免於情慾、無知的奴役，得到真正的內在自由。其後亞里士多德認為人可以自願為善，也可以自願為惡，人有選擇作與不作的自由。而實踐智慧正在使人根據最高的善選擇適當的手段，達成個人自我實現的目的。其後理性主義哲學家如斯賓諾沙、黑格爾等，多遵此傳統，主張發揮理性功能是人取得精神自由的不二法門。

^⑪尼采使用虛無主義一辭，頗為含糊矛盾；一方面他以虛無主義貶抑基督教和基督教的價值，另一方面他也自認為是個虛無主義者。在尼采看來基督教與佛教是兩大虛無主義運動，基督教的道德充滿自我欺騙、偽善，否定自然人性，以高度價值否定一切價值，對價值、意義、可欲性(desirability)的極端排斥，就是虛無主義。Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, ed. Walter Kaufmann, trs. Walter Kaufmann and R. K. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968), p.85 ff.

^⑫Friedrich Wilhelm Nietzsche, *The Antichrist*, in *The Portable Nietzsche* ed. Walter Kaufmann (New York: The Viking Press, 1954), p. 569.

^⑬Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, p. 519.

的、價值、理想，盲目地追求身體本能的滿足，淪為徹底的虛無主義者。尼采偏激叛逆的思想，成為「後現代主義」(Postmodernism) 思潮的主流。³⁴在他宣布「基督教的終結」(the end of Christianity)、「上帝死亡」(God is dead.) 之後，海德格接著宣稱「哲學的終結」(the end of philosophy)，梵提磨 (Gianni Vattimo)、李歐塔(Jean-Francois Lyotard)、哈伯馬斯 (Jurgen Habermas) 也紛紛提出「人的終結」(the end of man)、「歷史的終結」(the end of history)、「理性的終結」(the end of reason)、「現代的終結」(the end of modernity)等等說辭。加之德瑞達 (Jacques Derrida) 語言意義的「解構論」(deconstructionism)、福科 (Michel Foucault)的「知識系譜學」(genealogy of knowledge)、「性史」(history of sexuality) 等等悖謬的學說，使後現代主義遂瀰漫著全盤否定西方傳統價值、宗教信仰、歷史文化、人格理性的煙硝氣氛。³⁵「後現代主義」繼「現代主義」而起，又引發另一波「泯滅人性」(dehumanization)的運動。西方的個人主義發展至乎其極，自然成為否定一切觀念、理想、價值、意義、宗教、歷史、藝術，乃至人性的普遍虛無主義。二十世紀以來，西方社會一直受困於價值多元主義、相對主義、實用主義以及虛無主義，遠離人道價值、人文理想，這難道是西方人無可逃脫的宿命嗎？

五、現代化的危機

說來西方的「現代化」確實創造了人類有史以來最為富足繁榮的科技文明，以及資本社會經濟，成為所有非西方民族國家競相模仿的對象。根據韋伯的說法，西方的現代化建立在科學技術的基礎之上，是人類文明全面「理性化」的過程；可以說當代西方工業化資本主義的發展，具有普遍歷史 (universal history) 的意義-

³⁴哈伯馬斯 (Jurgen Habermas) 就認為尼采代表「後現代性的入口」(the entry into post-modern-ity)，因為他否定了修正過的理性概念，揚棄了啓蒙運動的邏輯。皮拼(R. B. Pippin) 解釋哈伯馬斯的意思說：這是指尼采與黑格爾以及其他早期批評「現代性」的思想家不同：後者看出來「現代性在理智上缺乏自我瞭解，社會與經濟的現代化會帶來嚴重的災難，但是他們不願意把嬰兒和洗澡水一起倒掉，他們希望認識「現代性」的問題有助於修正「現代性」的計畫，前者卻認為必須連嬰兒一起倒掉，以促成社會與政治的整合、公共生活與私人道德的協調。參見J. Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, tr. Lawrence (Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1987), p. 85; Robert B. Pippin, *Modernism as a Philosophical Problem*, pp. 83-84.

³⁵參見Gianni Vattimo, *The End of Modernity*, tr. Jon R. Snyder (Cambridge: Polity Press, 1988).

--換言之，非西方民族國家均爭相模仿西方，追求「現代化」，是世界歷史必然的趣向；對非西方民族國家而言，「現代化」也就是「西化」(westernization)。然而隨著「現代化」而來的反傳統思潮，卻也毫不容情的腐蝕了各民族國家本有的人道理想與文化信念。而「現代化」歷程本身，也有其難以克服的困難。

根據韋伯對「現代化」所作的社會分析，他認為「現代化」是「資本化」、「工業化」、「科技化」、「法理化」、「科層體制化」(bureaucratization)；而「理性化」(rationalization)則是前述一切的基礎。獲取利得，多多益善是任何時代社群人心之所共趨的目標，然而唯有現代理性化的資本主義，能有計畫的、有紀律的組織自由勞力，有計畫的、有規律地投資獲利。現代資本主義理性化的另一基石，即為對科學知識的技術應用。現代科學提供的各種技術，使得有組織的經濟活動成為可能。同時理性化的法律結構與行政組織，提供穩定的法治系統、政府行政以及經濟活動的各項規則，使得沒有特權的個人亦得自由從事投資獲利的活動。㉞誠如韋伯所說，「現代化」的首要特徵即為「工業化」與「資本化」。「工業化」與「資本化」使人從農業勞作中解脫，生產力大增，大大的增加人的財富、享樂，豐富人類的物質生活。同時「現代化」既是「理性化」，此理性雖是工具理性，卻能使人免於無知迷信，不再受制於宗教神權；從而衍生「世俗化」(secularization)，使人打倒傳統權威，充分享有追求現世快樂的自由。「現代化」也是「科層體制化」，使人打倒特權，以法理程序取代親族人情關係。「法治化」則使人們生活在規律的、有效率的法治社會之中，法律之前，人人平等，使得社群生活穩定而和諧，經濟活動受到適當的法律保障，人人可以投資獲利。

然而「現代化」也帶給人類無比的危機。首先「工業化」必然造成自然環境的污染與過度開發，地球的生態：海洋、森林、湖泊、河川、濕地、土壤、地下水、空氣無一不因此受到嚴重的破壞，直接造成自然物種大量滅絕，間接造成人類生活品質的惡化，這都出於世界各國加速工業化的結果。近年來的溫室效應、臭氧層破裂與聖嬰現象(El Nino)更影響全球氣候，造成乾旱、酷寒、酷熱、洪水、颶風等自然災害，致使全球氣溫上升、南北極永凍層冰解。各國為了不斷追求經濟成長，仍無法克制對自然的破壞，減少工業污染。全球自然環境惡化的問題，只有日益嚴

㉞Max Weber, "The Origins of Industrial Capitalism in Europe," in *Weber Selection in Translation* pp. 331-340.

重。其次「工業化」導致都市人口集中，破壞原有社群組織，影響家庭地位。傳統社會以家庭、家族為單位，高度工業化的社會則以工作的個人為單位。於是造成個人享樂主義盛行，家庭生活瓦解，進而導致人際關係疏離，心理病態、家庭暴力、社會犯罪日益增加。與「工業化」手牽手的「資本化」使得現代人以追求個人財富為唯一的價值，拜金主義、功利主義盛行，使現代化的社會成為遠離人文傳統的消費市場、娛樂天地。社會風氣崇尚奢華浪費，人心糜爛，精神空虛，怪異宗教、靈異迷信詐財騙命之事層出不窮，大眾傳播、資訊媒體爭相渲染色情暴力、社會病態，無視傳播媒體的社會教育功能與公眾責任。「資本化」造成財富集中，貧者愈貧、富者愈富的社會結構，早在十九世紀就刺激了馬克思主義的產生。至於「理性化」---「理性工具化」、「世俗化」、「科層體制化」均以科學方法與科學知識為唯一可靠的依據，排除道德、理想、價值、意義的考量，導致科學主義盛行，使人類文明日趨於「泯滅人性」的險境。是以西方在經過三百年蓬勃的現代化運動之後，在二十世紀並沒有安享成果，反而引發了在歐洲的兩次世界大戰、世界各地的共產革命，而亞洲第一個現代化的國家日本，也假借科技進步發動慘無人道的侵略戰爭，導致戰後的中國關進了共產鐵幕。二次大戰期間，人類製造並使用了核子武器，這是在人類史上首度發展出自我毀滅的能力，目前雖然僅有少數霸權擁有核子武器，恐怖平衡的結果，使得人類不敢輕啓戰端，但是區域衝突、宗教種族衝突、各類恐怖主義仍無日無之。值此在二十世紀的末葉，蘇俄共產主義雖已覆亡，其所帶動的共產革命已於本世紀內在中國及其他地區，掠奪了數以億計的人命，發動無數殘酷恐怖的階級鬥爭。至今倖存的共產國家仍在維持極權統治，包括中國大陸在內。西方「現代化」所產生的這些「副產品」，想來能不令人毛骨悚然！

六、現代教育的困境

要瞭解現代教育的困境，必須先瞭解現代文明的困境。前述「現代化」所引發的文明危機，早在韋伯當時也已有所警覺。在《新教倫理與資本主義精神》一書中，韋伯分析人們生活在現代經濟秩序架構下，必須機械地日復一日勞動工作，賺取金錢以滿足現世欲望，這賺取酬勞、謀生消費的例行工作，成為現代人的囚籠，韋伯說：

沒有人知道誰將來會生活在囚籠之中，或者在這驚人的進步發展之下，是否有新的先知會出現，或者傳統觀念與理想會再次獲得重生，或者機械式僵化的生活，能被自發的重視自我價值所軟化。在這文化發展的最後階段，或許可以這麼說：「這些沒有靈魂的專家，沒有心靈的感覺者；這些不實的虛無主義者，自以為他們已到了從所未有的文明境界。」^①

在工具理性影響下的社會生活，涵蓋了經濟結構、法律、官僚體制，甚至藝術活動；不但無法實現十八世紀以來人類追求的普遍自由，反而使人受制於僵硬體制製作出來的囚籠。^②韋伯的觀察僅止著眼於現代社會結構、經濟組織，實則現代文明的困境更有大於此者，自十七世紀科學興起以來種種反人道、反文化的偏執思想：「科學主義」、「化約主義」、「唯物主義」、「功利主義」、「個人主義」，乃至「虛無主義」才是現代人的魔魘。

西方許多有志之士認為這樣以科技、經融掛帥的文明走向，事實上是「不文明」的 (uncivilized)，這一項人類的精神文明與物質文明極端不平衡的發展，終將釀成人類的大禍。史懷茲 (Albert Schweitzer) 在第一次世界大戰後於其名著《文明與倫理學》(Civilization and Ethics) 一書中坦率的指出：「我研究的主題是西方世界觀的悲劇，……我們的文明正面臨嚴重的危機，大多數的人以為這危機是戰爭造成的，事實上大謬不然。戰爭以及與之有關的所有一切，只不過是我們「不文明」(uncivilization) 的表徵而已。」史懷茲認為這「不文明」正是物質文明與精神文明發展不平衡，乃至物質力量凌駕精神力量之上的結果。^③西方學者對於「現代化」所作的貢獻，猶採取保留的看法，反觀多數當代中國學者與政客對「現代化」----即「西化」----卻無比崇拜，無視於「現代化」帶來的病態與副作用。喪失民族自信心，也喪失自己的傳統文化，使得中國近一百五十餘年來不但不會解決自身所遭遇的問題，同時也全盤接收西方現代文明所產生的病態與惡果。因此

^①Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, p. 182.

^②參見 Max Weber, "The Origins of Industrial Capitalism in Europe," in *Weber Selection in Translation*, pp. 331-340; Richard J. Berstein, "Introduction," in ed. R. J. Berstein, *Habermas and Modernity* (Cambridge :Polity Press, 1986), p. 5.

^③Adrienne Koch, "Toward an Understanding of the Present Crisis," in ed. A. Koch, *Philosophy for a Time of Crisis* (New York: E. P. Dutton & Co., Inc., 1959), p. 20.

當前我國文化所面臨的挑戰，不只是外來文化的衝擊，更因為缺乏民族共識，以致拋棄優良傳統文化，終導致中國文化的斷層與危殆。現代的中國人大多沒有能力創作傳統的詩、書、歌、畫，也沒有能力體驗中國傳統文化之美。進而言之，當前教育所面對的危機，不只是固有文化的斷層，並且因為受到西方現代文明的誤導，接受以「科學主義」、「化約主義」、「唯物主義」、「功利主義」、「個人主義」，乃至「虛無主義」為預設的各種偏頗的、反人文、反教育的教育理論，使教育陷於喪失功能的困境。

總結以上所說，現代教育的困境正是現代「不文明」所造成的。在廿一迫近的前夕，可以想像未來的教育環境電腦網路(internet)將超越教室黑板，流行風尚超越師長權威，圖像符號(Icons)超越思想文化，學生的「次級文化」則成為現代「從眾社會」的一大表徵。從文化哲學的觀點，根據上述省思，可以想見廿一世紀仍將面臨嚴重的教育問題，茲舉其中犖犖大者有四：

(一)喪失人的認同(Human Identity)：教育是發展人性、完成人格的活動，有關於「人是什麼？」，這中西文明歷史文獻中有無數確切答案的問題，在現代反人道思潮的影響之下，已日趨模糊，喪失意義。由於生物科技的突飛猛進，廿世紀末科學家已發展出複製哺乳動物的技術，複製人的製造指日可待。預計二〇〇三年時，科學家將解讀出所有人類的基因（人類有十萬個基因，由DNA中三十億個化學組合所構成），藉以掌握人類所有的生物機制。在生物學家看來，人類的基因與其他靈長類只有百分之二的差異，人獸之別實在有限。對認知科學家來說，以電腦模擬人腦，能以更精確的方式說明人腦不過是一部有生化反應的機器。凡此種種延續了十七世紀以降科學唯物論的觀點，使現代人進一步的喪失「人的意識」，失去「人的認同」。

(二)喪失價值感(Sense of Value)：教育是價值導向(value-orientated)的活動，施教者希望透過教育使得受教者「變得更好」，這「好」就是價值。教育不同於知識技能的傳授、訓練、灌輸，就在於以受教者身心整體的健全發展為目的，此外別無目的。然而什麼是「健全的發展」？則有賴於價值評量與判斷。價值與價值感是教育活動的核心，應是無可置疑的。前述各種現代反人道的思潮大多以「事實」為立論依據，而我們無法從「事實」導引出「價值」來，使得現代人要不是根本否定普遍客觀的價值，就是把事實本身的存在當作是價值。喪失價值感的結果，使得教育失去獨特的本質，淪為現代社會公共服務機器的一環。

(三)智德教育失衡(Character-education Unbalanced)：培養智德兼修、學行皆備的「好學生」，向為中西傳統教育的共同目的。然而科技文明是人類理智的重大成就，「知識就是權力」的觀念深植現代人的心中。處於這知識爆炸的時代，分門別類、日益精專的知識自然成為教育的主題重點。重視智育、輕忽德育的結果，使得受教者成為狹隘知識領域的專家，既缺乏廣博的人文陶冶，也缺乏均衡發展的人格。智德教育的失衡，正是現代教育的一大弊端。

(四)缺乏歷史連續性(Historical Continuity)：前述三點，事實上正是由於現代文明缺乏歷史感、喪失歷史連續性所造成。文明就是歷史，歷史是過去人類經驗的累積，在其中我們可以發現「人的認同」、教育理想、人文價值、生命意義與人生目的。現代文明逐新求異，不重視人文歷史，使學生以為自己總是生活在沒有過去的現在，以及不斷進步的未來，以致個人的經驗無法與淵遠流長的歷史經驗結合。就這點葛蘭吉(Joseph Grange)說得好：「過去的存在(the "was" of the past)提供了現在的應該(an "ought" in the present)，這是個人、社會與文化層次的內在關係論(doctrine of internal relations)。」^⑩「當現在能適切的結合過去，其中便充滿一種深度(depth)、穩定(stability)與重要性的感覺，而這正是它對價值的定位。」^⑩葛蘭吉認為對於人類過去歷史經驗重要性(the importance of the past)的體悟，正是價值感的來源，這與中國古代「以史為鑑」的理念不謀而合。只是將歷史看成是社會經濟的歷史、政治的歷史、戰爭的歷史、物種的歷史的現代人，豈能體會人文歷史的價值？

七、正視文化的教育

教育除了正式的學校教育之外，還包括家庭與社會教育。不論何種形式的教育，都傳統上都深受文化力量的影響，彼此環環相扣，為各民族傳遞文化、繁衍文化、創造文化，成為重要的文化機制。對現代社會而言，「教育」卻成為「科層體制化」之下的一項設施，與醫療、交通、經融等民生設施一般，「教育」一辭幾乎成為「正式教育」、「學校教育」的同義語，是提供政府培養國民、社會選擇分化人

^⑩哲學上內在關係論是指事物之間有必然、不可或缺的關係，這裡是指個人、社會與文化彼此間有著整體有機的關聯(organic relation)，不可或分。Joseph Grange, "Deconstruction and the philosophy of Culture," in *Process Studies*, Center for Process Studies at the School of Theology at Claremont Published, Vol. 17, No.3, (Fall 1988), p. 141.

才、家庭為子弟爭取學歷文憑的場所，而忘記了「教育即文化」，文化與教育應建立在人道的基礎之上。而中西文明曾經共同享有的教育理念，已隨著傳統文化的式微而蕩然無存。然而如果不能適切的結合傳統與現代的經驗，將使得現代人生活在貧乏膚淺的「文化真空」之中，失去人存在最重要的價值。

德國文化學者斯賓格勒 (O. Spengler) 在「西方的沒落」(Decline of the West)一書中以「生物有機體」(organism)比擬「文化」。正如生物有生長老死，文化也有興衰成毀。所有與文化有關的民族、語言、時代、戰爭、觀念、國家、神祇、藝術、工藝、知識、法律、經濟型態、事件、偉人、史蹟等等，都是文化可見的形式、文化的象徵。這些文化物隨著文化的興衰而有榮枯，自有其一定的規律。大致而言，文化生於偉人靈魂覺醒之時，而亡於瓜熟蒂落、窮盡一切文化形式之際，這也許是天理循環的道理。斯氏因而認為中國文化早熟，故宜早衰亡，而西方文化的沒落也是無可逃脫的宿命。^④徵諸二十世紀，在「現代主義」、「後現代主義」一波又一波的反人道、反文化、反教育的社會運動中，中西傳統文化確實已經式微。值此之際，學校教育的力量顯得尤其薄弱。現代學校教師處於制式教育環境之中，面對缺乏人文意識又深受流行趨勢影響的青少年，不但無法落實文化的教育，更經常遭遇學生不受教的挫折，進而產生倦怠與無力感。然而每當社會出現行為偏差的個人(如暴力罪犯、精神病、或問題青少年等)或者集體病態的現象(如色情、賭博、家庭暴力、宗教狂熱詐欺等)，人們又往往歸咎於「教育」的失敗。殊不知此之所謂「教育的失敗」實出於民族文化的式微、人道的毀棄，這樣的責任不是學校教育所能承擔的。

也許我們不該像斯氏那麼悲觀，相信文化必趨死亡的宿命，但是無可否認的中華文化乃至世界文化均已面臨生死存亡的關頭。身為中國人，我們對中華文化的未來與發展，尤感關切。在即將邁入廿一世紀之前，我們應該反省在廿世紀中國人為應付西方強權挑戰時曾經走過錯誤的路。如果我們不能恢復民族自信心，為創造世界新文化貢獻中國古老的民族智慧與經驗，恐怕廿一世紀的世界文明終將為西方各種「泯滅人性」的邪說與惡行所吞沒。

^④Oswald Spengler, *The Decline of the West*, ed. Helmut Werner, tr. C. F. Atkinson (U. S. A.: Alfred A. Knopf, Inc., 1962), pp.71-72.

八、結語

教育既是社會文化的一環，就擺脫不了社會文化的潮流趨勢。近來國內教育改革之聲甚囂塵上，但所重視的不外乎行政主管的教育鬆綁，校園的自治與民主，卻少有就教育本質、教育目的、教育理想進行檢討反省。然而目前教育真正的問題，就在於現代文化無法發揮教育的功能，現代教育無法創造或傳承傳統文化。而傳統文化也迫切需要「適當的轉譯」，以融入現代人的生活經驗之中。如果國人能切實認知教育與文化之間的重要性，正視文化的教育，藉以澄清教育的本質、確定教育的目的、指引的教育理想，庶幾可作為教育改革的契機。

On the Predicaments of Modern Education —from the Standpoint of the Philosophy of Culture

Yih-hsien Yu*

Abstract

As the new millennium is approaching, it may remind some reflective mind of pondering on what will be the mantle assumed by human civilization in the next century. With little doubt, science and technology, the movement of globalization which has capitalistic economic system as its backbone, the democratic and bureaucratized society, and the strong appeal for a secularized and postmodernized popular culture which have been defined the twentieth century will remain the major themes in the century to come. However, the perversity of modern civilization will thereby go unrestrained as an unavoidable consequence of the above-mentioned cultural tendencies.

This pessimistic statement is made from a classical outlook based on the philosophy of culture under the following considerations. First of all, natural science began as a theoretical pursuit of objective truth and pure understanding of nature, whereas the development of technology founded on scientific knowledge has set its goal to control, to conquer and eventually to exploit the nature. Neither the "matters of fact" as the justification of scientific truth nor "efficiency" as the criterion of judging the value of the application of a technology has much to do with human values and humanity which exemplify themselves in the development of the history of ideas/ideals. In the rigid discourse of science and

*Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

technology there is scarcely any room for humanistic or ethical considerations. Consequently the most devastating thing for the main culture of twentieth century was that some important human traditions, especially the ideals of humanity, morality and high culture are all languished under the sway of science and technology. Secondly, the gaining power movement of globalization that took on the form of international commerce and multinational business has been trading a superficial and popular consumers' culture. Along with it, the individualism, fetishism, and hedonism prevail which contribute greatly to the mental disorder and corruption of modern man. Thirdly, the democratic society taking pluralism, tolerance (many a time connivance), and liberty as its keynote, has made values of all kinds neutralized and thereby dismissed as subjective preference. Also routinized daily life of modern man in a bureaucratized society makes him a part of societal mechanism described by Max Weber an "iron cage" that encases "specialists without spirit" and " sensualists without heart." All this makes modern life a purposeless and meaningless bagatelle. Finally, by over-emphasizing the function of the irrational part of human nature postmodernism has denied the traditional idea of natural reason, questioned the instrumental reason which engineers the development of technology, and eventually turned into nihilism by an overall negation of ideal, meaning and value enshrined in human tradition.

With such an anti-humanistic atmosphere, what one can expect from education to play a role in the postmodern culture? What would be the civil function of education? To answer these questions we must at first make clear what is education? What is the relation between culture and education? This paper is an attempt to discuss these issues from a classic outlook of the philosophy of culture to define the essence of education by distinguishing a philosophy of culture from a science of culture. It intends to examine the predicaments of modern education by exploring the anti-humanistic as well as anti-educational elements in modern civilization.

Key words: philosophy of education, philosophy of culture, modernization, humanism, educational reform

實在論與實證論之間的對話

苑舉正*

提 要

在科學哲學的範圍之中，有關「實在論」或是有關「實證論」的討論，已經逐漸發展成爲兩個主要的題目。本文的目的，一方面在於闡述在這個發展的過程中，「實在論」與「實證論」之間的互動關係，另一方面在於凸顯在這個互動關係之中，所浮現的爭議焦點。因此，雖然本文在科學哲學與科學史中，選擇了幾位代表性人物爲論述的對象，但本文的重心並非「歷史性的」，而是「議題性的」。我們企圖說明在科學實踐中所發展出來的「實在論」與迴拒形上學傳統的「實證論」之間所引發的議題，其中包含對於「實在」、「真理」、「理論實體」、「經驗中的所予」、「觀察性」、「經驗適當性」議題。透過對這些議題的探討，我們在結論中強調，對於「科學是否爲真？」這個問題，「實在論」與「實證論」，應當被視爲兩種不同的「表述方式」；它們之間的真假與對錯，並沒有一個客觀的評斷。

關鍵詞：實在論 實證論 素樸實在論 科學實在論 建構經驗論

* 東海大學哲學系副教授

一、前言

在科學哲學的範圍之中，有關「實在論」(realism)與有關「實證論」(positivism)的討論，已經成為兩個主要的題目。^①對我個人而言，這是科學哲學在發展的過程之中，所出現的「進步現象」。這個「現象」的出現，與當代科學哲學的發展息息相關。科學哲學在當代的發展初期，可以說，基本上是以「邏輯實證論」為主的科學哲學。在這個時期中，邏輯實證論者對於有關「實在論」的討論，一直是以拒絕形上學的態度為主，認為所有有關「實在」的討論，均為「無意義」的論述(Schlick, 1933; Stance, 1934)。這種以「實證論」為主要論述內容的「科學哲學」，到了六〇年代，因為孔恩(T. Kuhn)與費耶若本(P. Feyerabend)從科學史的角度質疑當道的「實證論」，並受到普遍重視的緣故，^②所以科學哲學家重新注意理論在科學發展中所扮演的重要性，與形上問題的不可迴避性(Kuhn, 1962; Feyerabend, 1962, 1964)。^③在「歷史學派」加入科學哲學的討論中，或是說的更明確些，在「不可共量性」概念(the idea of incommensurability)在科學哲學中被提出之後(Kuhn, 1962; Feyerabend, 1962)，有人認為在科學哲學中，針鋒相

①我在此如是說的緣故，是因為在八〇年代與九〇年代所出版的「科學哲學」教科書中，都已經將「科學理論」與「實在」之間的關係，作為一個討論的重點(請參閱I. Hacking的Representing and Intervening (Cambridge: Cambridge University Press, 1980)與R. Boyd (ed.)的Philosophy of Science (Cambridge: The MIT Press, 1991)。在看到科學哲學晚近發展的同時，我們會發現非常有趣的一點是，自維也納移居美國的「維也納學派」成員，也是「邏輯實證論」者的H. Feigl於1957年所編的「科學哲學讀本」(Readings in the Philosophy of Science, New York: Appleton-century-crofts)中，則根本就沒有「實在論」方面的討論，這一點，充分表現出，科學哲學在發展上所呈現出來的變化，而我認為這是「進步」。

②有關孔恩與費耶若本等科學哲學家從科學史的研究，影響科學哲學發展這一部份，請參閱傅大為，〈科學的哲學發展史中的孔恩〉，《異時空裡的知識追逐》(台北：東大，1992)，頁271-303。傅文中對於引科學史入科學哲學論述的背景有深入的介紹，並說明這在科學哲學發展中，是強調科學史的科哲對強調邏輯系統的科哲之「挑戰」(亦請參閱，莊文瑞，〈當代科學哲學的轉向〉《當代》，10，頁26-36)。我在此則因本文論旨，不針對「歷史主義」與「邏輯主義」之間的差別，而針對如「實在論」這種「形上因素」的議題，來論述本文所欲處理的主題。

③在此必須說明的是，有關費耶若本與「實在論」之間的關係，單從其文章的題目(Feyerabend, 1964)中，即可明顯地看出來，所以無需多作說明。在本文中，我們並不處理費耶若本的實在論，原因在於費氏的「實在論」深具「相對主義」的色彩，其立場並不若本文所論的McMullin那般典型，足以藉其例說明「實在論」立場的核心思想(當然，我同時也必須承認，這也是在選擇之下所做出來的結果)。另外，有關孔恩的立場，則又有所不同。因為他不但批判了「實證論」，也對「實在論」的內容，作了修正。孔恩在其書(Kuhn, 1970)的〈後記〉中，特別提到他對於「實在」所抱持的立場，他說：「認為「理論的本體」與「自然的對象」，有完全對應的概念，對他而言是虛幻的(Kuhn, 1970, 206)」。但是在提出這一點的同時，他為「實在論」的發展提出一個新的出路，就是他在其書中所提到的「典範」概念，對於遵循「典範」而

對的立場不再是「實在論」與「實證論」二者，而因為理論與理論之間的「不可共量性」，出現「相對主義」的第三種立場(Nola, 1988)。我曾經撰文說明，「相對主義」實際上可以被視為，是「實在論」中的一種(苑舉正, 1999)。^④因此，我在本文之中，依然以「實在論」與「實證論」二者作為討論的主題。

在討論本文中所擬處理的兩個主題之前，我們必須指出，因為有關這兩個主題在科學哲學中的討論可以說是「汗牛充棟」的緣故，所以在此必須先將我們所關心的重點作一個說明，好讓讀者瞭解在本文之中所欲釐清的問題。^⑤首先，我並不企圖在已經被提出的各式各樣的「實在論」與「實證論」之外，另提新的理念，而我所企圖作的，主要是一個「發展性的」說明。我企圖將目前被討論的「實在論」與「實證論」的內容以及它們的分類，作一個著重發展過程的說明，也希望藉此說明解釋這兩個主題所具備的意義。其次，在說明意義的同時，我們並不企圖建構一個完整的歷史圖象；這個企圖遠超過我們所能夠處理的範圍。我們只能在這兩個議題中，選擇幾位具有代表性的哲學家及其思想作為探討的對象，並希望能夠在這個探討的過程中，釐清它們之間的相同與相異之處。

我們在以下的篇幅之中，首先針對「實在論」與「實證論」之間的差別，以及問題的起源，用科學史的例子作一個說明。然後我們將以有關「實在論」與「實證論」之間的分類，透過它們理念發展進程，強調這些分類所表達的，是它們在不同階段與在不同因素之影響下所生成的結果。最後，我們要提出一個結論，認為「實在論」與「實證論」不同階段的發展，表現出它們兩者之間的差別，不是「對與錯」之間的差別，而是對於知識所採取的「認知態度」上的差別。我們先從「實在論

從事科學工作的人而言，無異於是一個立基於一個理論，或是一群理論上的「實在」。在這一點上，McMullin認為，孔恩的哲學，在提昇人們注意「實在論」議題上，最大的貢獻，是打破原先在「邏輯實證論」架構之下，以「觀察」為基礎的觀點，讓人也注意到，科學的實踐中，不單是「觀察」，「理論」也扮演了極為關鍵的角色。而這一點，卻也使人重新想到理論所具有的本體內容(ontological contents)(McMullin, 1981: 9)。

^④Putnam 就直稱，這種強調理論與理論之間，會有「不可共量性」的科學哲學家，其立場為「新實證論觀點」(neo-positivistic views)(Putnam, 1982: 7-8)。

^⑤雖然有關「實在論」與「反實在論」的資料非常多，但在R. Boyd (1995)文中，針對相關的論述，整理出來一個表列式的說明(p. 196)；它對於本議題的全面性理解，具有相當的助益。在這份說明中，「實在論」與「反實在論」的立場都因為發展的過程，而出現各式不同的定義。這些不同定義的理解，相對於本文僅針對幾個的「實在論」與「實證論」代表而言，實有對背景知識補強的功用。另外A. Fine(1998)中，說明相關議題的發展並列舉幾份比較具有代表性的參考資料如：Cartwright, 1983; Fine, 1986; Leplin, 1984; Putnam, 1981; Smart, 1963等，均有助於相關議題之理解。

」在歷史中的發展談起。

二、科學實踐中的實在論

在科學哲學中，「實在論」之所以會成爲一個問題的原因，簡言之，就是科學理論中所牽涉的「不可觀察性」(unobservability)。這句話是什麼意思呢？它的意思是說，無法被「感官」(sense perceptions)直接觀察到的「理論實體」(theoretical entities)，它們的「存在」不能像「可觀察的」(observable)事物那般，在我們的日常習慣中擁有「被確定的」基礎。換言之，諸如現代科學理論中所指涉的「原子」、「電子」、「核子」、「夸克」、「DNA」等，都是在沒有儀器與理論假設支持的情形下，不能夠被感官直接察覺到的科學實體。那麼，當我們聽芝加哥大學的「費米實驗室」(the Fermi Laboratory)的科學家們，宣稱他們發現「頂夸克」(the top quark)時，他們所發現的是什麼呢？當然，這個問題的答案，絕不會是一張放大的「頂夸克」照片。通常，它的「存在」會是一連串理論假設被複雜的儀器與數學方程式所證明的結果。現在「實在論」在科學哲學中所引發的問題是，我們應不應當接受這樣（由儀器與數學所證明的）「存在」？

這一個問題引發許多爭議。有的人會堅持強調，雖然我們不能在感官的基礎上，直接觀察「頂夸克」，但是我們能夠肯定它存在，是「粒子物理學」(the particle physics)發揮其「解釋」功能的結果，否則這一個理論不會是如此幸運地「解釋」自然中的物理規律；它必然與「自然的結構」有對應的關係(McMullin, 1993)。^⑥但是，也有人認爲，即使科學理論非常成功地解釋了自然現象，這也無法使我們擁有足夠的證據宣稱：1) 理論實體（如夸克）(Mach, 1883)；2) 整個理論（如粒子物理學）(Van Fraassen, 1980)是「真」的。這些爭議，都是我們在以下篇幅中，會作進一步說明的地方，目前我們先從科學發展的角度來看，「實在論」是如何成爲一個議題的。

「實在論」存在的時間長久，可以說是與科學發展同步的。從古希臘起，我們只要想到亞理斯多德以「同心圓」爲基本模式，所發展的宇宙論，經過中世紀，一直到十七世紀，讓許多人相這是一個「真正」描述天體的理論時，我們就會感受到

^⑥我在此引用McMullin的文章中所指的例子與「頂夸克」的發現無關，我所指的是，在理論能夠發揮「解釋」功能的情況之下，所堅持的「實在論」立場。

「實在論」在科學發展上所扮演的角色(Nola, 1988)。這種「角色」，在今天也並沒有發生太大的轉變。科技發達的現代社會中，沒有人會否認，「科學的應用」在我們的日常生活裡，所扮演的「成功」角色。同時，因為這「應用」上的成功，對於很多人而言，這代表科學「真正地」告訴我們，它所企圖解釋的對象（「實在」(reality)），就是如同理論所告訴我們的那般。否則，科學不會如此準確地解釋、預測、甚至控制自然現象。因此，我們必須接受，當收音機打開時，我們就可以聽到音樂的這一個「事實」。但是，我們必須問的問題是，接受這一件「事實」是不是就表示，我們同時也必須接受，收音機中的組件，將接收到的「電磁波」轉換成線路中的「電子」，再轉換成爲「音樂」，也同樣是一件「事實」嗎？答案如果是肯定的，那麼，這種態度不單是接受「電磁波」與「電子」的存在，也承認科學理論與「實在」之間的關係是「對應的關係」；換而言之，科學確實反映了「實在」，也因此它能夠廣泛地被應用。我們稱這種態度爲「素樸的」實在論 (naive realism)。這是「實在論」最直接的表達方式，但這種表達方式是有問題的。

我們提出這個問題的目的，是懷疑科學與「實在」之間的對應關係。換而言之，即使科學的應用非常成功，我們依然不可以因此而斷定，「科學理論模式」就是「實在的本質」，因爲我們並沒有充足的理由去證明，科學理論所解釋的就是「實在」。但是，我們在此必須問，肯定「電磁波」與「電子」存在的依據是什麼？如果「應用上的成功」就足以被當成是「真實存在」的標準，那麼在科學史中，已經有太多的例子，讓我們不得不對這一點提出質疑。二世紀天文學家托勒密(Ptolemy)的天文系統，不但「準確地」預測行星的位置，還反映了行星運行的規則，同時，也因爲這些實用上的「成功」，使得這一個天文系統，在西方爲人所延用了一千年以上！（Kuhn, 1957: 66-73; Marks, 1983: 9-17）今天，因爲科學的發展，我們知道托勒密的天文系統，無論它曾經以多麼準確的方式預測行星的位置，它以地球爲宇宙中心的理論，是錯誤的。但是，在這一個例子中，出現了許多問題，它們使得科學理論與實在之間的關係，顯得更爲複雜。當我們看托勒密的天文系統時，我們或許會認爲這是一個落伍「古典科學」的實例，因爲「地中論」(the geocentric theory)是一個錯誤的假設，而「日中論」(the heliocentric theory)才是一個正確的理論。就一個「素樸的」實在論而言，這兩種理論之間，沒有差別；都是以「理論」與「實在」之間的「對應關係」，來理解科學。可是，在這兩種理論之間，「可觀察的因素」與「不可觀察的因素」卻使得這兩個理論非常不同。

從「理論與實在之間的對應關係」而言，這兩個理論（托勒密的「地中論」與哥白尼的「日中論」）相同，都是以「理論模式」，來呈現「天體」。不但如此，這兩種理論在不同的時空條件之下，都被認為是「真」的。但是，被當成「真」的意義，在經驗觀察的基礎上卻表現出它們之間的不同。就「經驗觀察」作為一個基礎而言，以亞里斯多德天文學系統為代表的「地中論」確實予人以比較接近「事實」的感覺，因為我們在日常生活中，無法感覺地球的運動，但卻可以很輕易地看到太陽與月亮的運動。我們不難理解，在這樣的經驗基礎之上，「地中論」逐漸在古希臘的天文學傳統之中發展。可是，一個理論僅能「解釋」宇宙，尚不足以被視為「真」；它必須也能夠用來預測天體運行的規則。換言之，這個理論必須能夠同時解釋與預測它與天體運行之間的關係。這個「解釋」，表現了理論的內容，但「預測」的部分（也就是這個理論的「應用」）卻追求在感官的基礎上被證實。托勒密的天文系統就是一個強調「預測準確性」高過「理論解釋性」的例子。事實上，他所作的，是將理論的「解釋」與「預測」這兩部分區分開來，導致他一方面堅持地球為宇宙的中心，而在另一方面不斷的修正理論以求達到預測的準確性。為了達到「預測準確性」的目的，托勒密依照感官所觀察的結果，修正原先亞里斯多德理論中的「同心圓型」軌道，而提出「周轉圓系統」（the epicycle-deferent system），用來「化解」行星運行所出現的逆轉（the retrograde motion）現象。^⑦長年的修正，終於造成托勒密的理論徒具形式，而以準確預測星體運行為真正的目的。有趣的是，這一個修正理論以求能夠符合天象觀察的努力，卻讓堅信理論與「實在」之間有對應關係的「實在論者」哥白尼感到荒謬；他認為天體不可能依照一個如此複雜的方式在運轉。孔恩就曾說：「我們不難想像，哥白尼會認為托勒密的系統，是多麼的怪異。（Kuhn, 1957:70）」^⑧

^⑦這裡所提到的「行星逆轉」（the retrograde motion of planets）所指的是以在地球位置觀察天象所得的結果。原因是，當我們在地球上看到行星運行時，我們會看到實際上環繞太陽的行星，因為環繞速度與地球環繞太陽速度不同的緣故，所以我們所觀察到的行星運行，有時候會出現「逆轉」的現象，這一件在今日被視為普通的天象，卻為西方天文學的發展出現極大的麻煩，因為以「同心圓」為宇宙論的古典天文系統，強調天文的完美性，但是問題是，如果掌握了「同心圓」的完美，預測天體位置的推算就不可能會準確，所以托勒密基於準確預測天象的原則，依照觀察的天體運行，提出準確預測的假設，但是，這些假設也同時完全破壞了原先亞里斯多德理論中所帶有的「完美性」（Kuhn, 1957:50-64）。請參閱附錄中的示意圖。

^⑧我們基於這一段對於本文論點的重要與相關性，所以在此將原文列出：“……it's not hard to imagine how Copernicus might have considered this aspects of Ptolemaic astronomy monstrous.”

我們必須問，哥白尼是基於什麼樣的理由，因而認為天體的結構不會是如托勒密理論所修正的那般（每一個行星，除了繞地球運轉之外，也依照地球與太陽中間某點為圓心在運轉），而應當是一個簡單而且有次序的同心圓系統？這一點是非常有意義的，因為哥白尼本人也一樣是在有限的經驗基礎上，卻做出與前人不同的判斷。他不但對於理論的「簡單秩序」有信心，他甚至無法在「觀察」的基礎上，接受一個完全以滿足「預測準確性」所設計的理论。這裡出現一個與「實在論」有關的議題，哥白尼堅信，「宇宙的實在」應當被一個簡單明瞭的理论所展現，而非是一個經常因為追求「預測準確性」而需要被修正的理论模式。孔恩直指這一點，並認為在「科學革命」的過程中，哥白尼這種不為追求滿足經驗的精神深具意義。他甚至從科學史的角度，說明托勒密系統在預測行星位置的成果上，不但不差於哥白尼系統，反而還較好。⁹但是，這個在「經驗」上的成果，並不能完全阻止哥氏，不去設想一個更為簡單與和諧的系統。孔恩認為這其中的原因，必然與哥氏所抱持的「美學信念」(aesthetic beliefs)有所關連(Kuhn, 1957: 179)。¹⁰

對於孔恩所提出來的這個解釋，McMullin提出反對的意見。他認為，哥氏之所以能夠「突破」經驗上的限制，而在「觀察」之外另設計理论，正是凸顯「實在論」在科學發展中，所發揮的具體成就(McMullin, 1993: 70-6)。他認為，並不是「美學信念」促使哥氏反對托勒密系統，而是哥氏覺得，托勒密的「周轉圓系統」中的許多理论假設，根本都是為了要讓理论在應用的過程中，準確計算行星位置所作的「特置假設」(ad hoc hypothesis)。這些假設，最多也僅是一種「描述」自然規律的「工具」。但是，如果要「解釋」自然現象，那就不單是「準確的預測」能夠滿足的。要求「解釋」天體，則必須能夠在「實在論」的基礎上，「展示」(demonstrate)天體的面貌，以求能夠以更為有效的方式，說服那些「工具主義者」。這是為什麼，哥白尼、伽利略、刻普勒以及在十六與十七世紀時，其他支持「日中論」的科學家們，即使在拿不出證據的情形下，依然堅信地球確實是繞著太陽在轉的。McMullin認為沒有立足於「實在論」，是無法做出這樣的堅持的。同樣的，

⁹因為行星並非如哥氏所想，依圓形軌道運行，而是依橢圓形軌道運行，但就橢圓形軌道此點而言，托勒密系統則反而更具計算上的準確性，原因是他所用的「周轉圓系統」，是一個依照觀察隨時作修正的系統，自然也不受圓形或橢圓形軌道的影響了。

¹⁰日後，孔恩在《科學革命的結構》一書中，明顯地將這個例子作為一個證據，說明一個新的「科學典範」在形成之初，是沒有任何在經驗層次上，可以被證實的證據，而所擁有的都是類似於在此所談到的「美學的信念」(Kuhn, 1962)。

正是因為歷史告訴我們，哥氏「日中論」是在一個沒有「直接觀察」支持下所做的假設，所以我們可以說，他們的「實在論」雖然不再像亞理斯多德的系統那般，建立在「可觀察的因素」之上，但卻肯定了「理論」與「實在」之間的對應關係。

三、實證論對「素樸」實在論的批判

從以上這一個科學史的例子中，我們可以發現在科學發展中，視「理論結構」與「實在本質」之間擁有直接對應關係的觀念，佔有相當重要的地位。McMullin就針對這一點指出，「實在論」對於科學的助益非從科學史的角度，無法全面瞭解(McMullin, 1993: 75)。如果僅就「預測」的準確性來評鑑是否接受一個理論的話，那麼確實會有兩種在預測上，相同準確的理論受到相同的評價。但是，從「科學史」的角度，我們發現在「實在論」引導之下，理論與理論之間的比較就完全不同了。一個既準確，¹¹又簡單的理論，相較於另一個雖然一樣準確，但是非常複雜的理論，是容易被接受的，而這也就是哥氏理論終獲肯定的主要原因。

我們在此，並不擬對於「實在論」在科學史中所扮演的角色作更進一步的判斷。我們只想說，當哥白尼與伽利略認為，「應當是地球繞行太陽，而不是太陽繞行地球」時，他們表現出我們在前面所談到的「素樸實在論」，也就是一種認定「理論」與「實在」之間，有直接對應關係的立場；當然，就論及「理論」與「實在」之間的關係這一點而言，這是一種形上學立場(metaphysical position)。長期以來，這一種立場，一直是科學發展中，最具代表性的。正是因為這個立場的緣故，所以在「實證論」出現以及其後的發展中，一直是以「反對形上學」作為其理念之基礎。我們在接下來的篇幅之中，企圖說明在「實證論」的發展與轉變中，這一個「基礎」自從休謨(D. Hume)，歷經孔德(A. Comte)、馬赫(E. Mach)、邏輯實證論的石里克(M. Schlick)以及當代的「新實證論者」B. Van Fraassen，都沒有改變過。¹²

¹¹ 哥氏理論在預測天文的準確性上，一直要到刻普勒發現行星是依照「橢圓形軌道」運轉才大幅度的提高，在此之前，哥氏本人一樣利用「圓轉圈」來「改善」一些預測不準確的地方。這也是為什麼McMullin認為「歷史因素」有助於我們發現「實在論」在科學發展中所扮演的角色，因為在「經驗基礎」依然付之闕如的時候，哥白尼與伽利略等人即已堅持「日中論」的正確性，所依靠的不是「超經驗價值」(super-empirical values)(如理論應當對應於一個圓融的(coherent)實在)，又是什麼呢？

¹² 這是I. Hacking所提出來的觀點(Hacking, 1980: 41-5)。其中值得更進一步說明的有兩點：一是，「實證論」這個名詞在休謨時並不存在（此名詞為孔德率先提出），但是這並不阻礙休謨的理念可以被歸為「實證論」的事實，尤其是休謨在A Treatise of Human Nature (1839)中，所提出的「反因果論」就是一

現在要檢視的，是傳統中的「實證論」，如何基於「反形上學的立場」，批判了「素樸實在論」。我們在此所提到的「實證論」，是一個廣義定義下的「實證論」；它包含了孔德的「實證論」，以及二十世紀前期所流行的「邏輯實證論」。我們承認，這一個定義下的「實證論」在科學哲學中被應用的情形並不普遍，但若單就「反形上學」的立場而言，我們認為這個定義有助於本文在分類與理解上的需要。

孔德是提出「實證論」這個名詞的人。之後，這個名詞一直演變到今天的發展，似乎予人一種感覺，「實證論」所強調的內容，是反對「歷史傳統的」。但是，這卻正好與孔德的「實證論」相反，因為他所提出來的「實證論」實際上，與其說是一種科學方法論，倒不如說是他「歷史哲學」中的一部份。這是因為孔德在他的《實證哲學課程》(Cours de Philosophie Positive, Paris, 1830)裡，基於十九世紀科學進步與快速發展的影響下，認為「實證論」是人類在知識成長過程中，繼「神學階段」與「形上學階段」之後，第三個，也是最後一個階段。只有在第三個階段，也就是「實證階段」裡，我們開始注意，知識的解釋功能並不是憑藉意義不明確的名詞來作解釋，而是「描述」現象與現象之間的關係。對於孔德而言，這種「描述」正是在科學實踐中所作的事情。「實證科學」使得命題(propositions)的真假能夠獲得清楚的判斷(是否真實地對應於現象與現象之間的關係)。因只有在這個條件能夠被滿足時(命題可以被判斷為真假)，我們才能說某一命題是屬於「實證科學」的範圍之中。對於孔德而言，科學所做的事情就是描述現象與現象之間的關係，然後再將這個關係「化約」成為自然法則(natural laws)。在「法則」的基礎上，我們因而可以「預測」現象之間的關係，並也藉此法則，判斷命題的真假。

傳統中，許多人並不認為孔德式的實證論與邏輯實證論二者之間有什麼必然的關連，甚至連邏輯實證論者都為了區別於從前的「實證論」，而自稱為「邏輯經驗論」(logical empiricism)(Passmore, 1966: 370)。¹³此其中最主要的原因，莫過於邏輯實證論者認為他們的立場，是「邏輯的」，而實證論的立場，並不符合邏輯

種「反形上學立場」的論述。二是，「實證論」包含許多立場(例如，「反因果論」、「觀察基礎論」、「反解釋論」、「反理論體存在」等，都可以被當成是，因為反對「實在論」的「形上學立場」所衍生出來的論述，也因為這個緣故，所以我們在本文中，將「實證論」對於「實在論」的批判，集中在「反形上學」這一點。

¹³促成「維也納學派」成型的靈魂人物，石里克就認為「邏輯實證論」這個名詞不甚恰當，因而暱稱之為「一致經驗論」(consistent empiricism)，當然，我們不難想像，在此所謂的「一致」，所指的必然是「邏輯上的一致性」。

。關鍵就在於，雖然所有的「實證論者」都反對討論「形上概念」，但以石里克為主要代表的「邏輯實證論」則認為，當孔德將傳統的「形上概念」摒棄於「實證知識」之外時，事實上，這些概念並不是謬誤，因為只要我們不知道它們的內容中究竟包含些什麼之前，我們並無從對其的真假以及正確與錯誤作任何形式的判斷。但是，任何有關於說明「形上概念」的企圖，都因為其內容之不可知，而顯得毫無意義(Schlick, 1933:40)。雖然，石里克作了這個有關「邏輯實證論」不同於傳統「實證論」的宣稱，但我們認為，這兩者之間，並不真正可以作一個截然的區分。原因是，身為「邏輯實證論」前驅者的馬赫，他的立場是前所述這兩種「實證論」的連接人。我們因而可以從孔德與馬赫理念的相關連性，看出「實證論」立場的連續性發展。

許多人在論及「實證論」的時候，把英國的經驗論傳統視之為思想與觀念的起源，就這一點而言，馬赫也不例外。¹⁴馬赫的經驗論，也同樣地受到以休謨與柏克萊(G. Berkeley)(Schlick, 1933: 39)為主的經驗論的影響。但是，在提到這一點的同時，我們也必須注意，馬赫在作為一個實證論者的同時，他並非單純地延續了英國經驗論的傳統。實際上，就延續十九世紀以孔德為主的實證論而言，我們不難發現馬赫與孔德在有關哲學之中所應包含內容的議題上，卻擁有更多的相似之處。¹⁵我們在此針對他們相似之處提出兩點：一是，針對「理論基礎」的。二是，針對「理論實體」(理論中所指涉的實體(theoretical entities))的。

首先，在「理論基礎」方面，他們都在「感官經驗」(孔德指的是感官所能察覺到的「現象」，而馬赫所指的是「所予」(given))的基礎上談「實證知識」，而他們兩人的思想，卻不因此而建立以「感官經驗」為基礎的哲學系統。這種態度的確是不同於休謨的經驗懷疑論，因為孔德與馬赫並不僅僅是要懷疑經驗所表示的現象的本質，而是要全面地回拒類似的問題，因為這些問題是屬於形上學本質的，卻不是哲學中所應當回答的問題。

¹⁴這是P. Petzoldt在馬赫的The Science of Mechanics的德文本第八版(1921)中所附的一篇名為"Das Verhältnis der Machschen Gedankwelt zur Relativitätstheorie"(馬赫的思維世界與相對論的關係的文章中)(頁490-4)所提到的有關馬赫的哲學起源。

¹⁵這是洪謙提出來的觀點。實際上，洪謙對於Petzoldt的論點所抱持的是一個反對的立場，他認為在哲學上，影響馬赫思想最重要的人物應當算是孔德，尤其是他實證思想中，不談形上學的問題，而以經驗，或洪謙所稱的「所予」(given)，才認為是科學或哲學研究的對象的這種觀點。請參閱洪謙，同上引，頁167-8。

其次，在有關否定理論實體的「存在」上，孔德的立場，是把所有不能被直接觀察到的理論實體，都當成是幫助我們「描述」現象與現象之間關係的「假設」，當這些「假設」增加時，它們的價值也逐步脫離「實證科學」的範圍 (Hacking, 1983:48-9)。馬赫的立場在這一點上與孔德非常類似。首先，他認為，科學中所用的理論，或是這些理論中所假設的實體，與「實在」並沒有什麼關係，而只是一個「符合經濟原則」(in conformity of the principle of economy)思想的「產物」(Mach, 1896: 25)。馬赫之所以用一個比較屬於「通俗」的字眼，如「符合經濟原則」這種概念來說明理論在科學之中所呈現的功能，主要是強調，在對事實的認定中，「感覺」是最直接與最有效的方式。同時，「感覺」在科學中的功能最具實驗性，因為它們能夠對事物的認知保持最大的彈性，也會依環境的改變，因而產生不同的判斷。但是，感覺在科學中發揮其具有彈性功能的主要目的，並不是要將感覺所產生的結果當成爲「真實」，而是要被當成一種以更有效的方法，以確定「現象」與「現象」之間關係的工具。同時，基於理論在科學的發展中所扮演的「工具角色」的功能，所以當理論的假設與感覺發生衝突的時候，是理論而不是感覺，必須被拒絕。

有關在感覺基礎上，孔德與馬赫均以拒絕承認重要理論（例如牛頓理論與原子論）的基本假設爲真，作爲其堅持「實證論」立場的表現(Hacking, 1983:48-9)。有關這一方面，馬赫反對理論實體的態度，頗爲引人注目(Holton, 1970:175)，尤其是他反對牛頓理論中的「絕對時間」、「絕對空間」與「絕對運動」等概念。當牛頓理論已經獲得證實，並且在應用與預測等方面上已經發揮極大的功用時，馬赫在他的名著《力學科學》中，表明反對牛頓理論中諸如「絕對時間」、「絕對空間」與「絕對運動」等基礎概念。馬赫以我們在日常生活之中的經驗爲說明的依據，認爲任何的時間概念都是相對的；它們相對於我們在日常經驗中所能夠體會到其他事物而「發生」。在經歷這些「事物發生」過程之中，我們才能夠體驗出時間的概念，因而只有「相對的時間」而沒有「絕對的時間」。馬赫說：

「運動」只有在相對於其他運動時，才能夠被稱之爲「運動」，而問到「運動」的本身，這是一個無意義的問題。正如同當我們說到「絕對時間」（如果我們所談的這個概念與任何周遭可感覺到的改變無關）這一個概念時，如果它無法與任何其他「運動」相比較的話，那麼我們說，這個概念

不具有任何實質的與科學的價值，而且也沒有人有能力能夠說出任何有關它的內容，因為這只是一個無用的形上概念(Mach, 1883: 166)。

從以上這一段話之中，我們可以對於馬赫因為反對「實在論」而反對「形上概念」的立場，有了一個清楚的輪廓。現在我們必須指出，在什麼樣的角度之下，我們可以說，馬赫在孔德的「實證論」與「邏輯實證論」之間，扮演一個「中間人」的角色呢？在前面，我們已經談過孔德與馬赫之間的關係，我們接下來，就看馬赫與「邏輯實證論」（以石里克為代表）之間的相同與相異的地方。¹⁶我們認為，馬赫在「理論基礎」方面，與「邏輯實證論」擁有相似的立場，而在對於「理論實體」方面，我們必須說，馬赫的立場與他們，是不一樣的。

首先，我們從「理論基礎」的角度，來檢視馬赫與「邏輯實證論」相似的地方。石里克認為實證論的基本立場只有一點，就是「反形上學」(Schlick, 1932: 38)。更進一步說，任何形式的實證論，都一直會強調實證的對象所指的，就是在感官經驗中所被給予的內容（我們簡稱這個內容為「所予」(given)）。表面上，我們或許會認為，自孔德以降，所有的實證論者都抱持著相同的立場。但是，石里克確認為，這表面上的看法，卻使我們忽視了許多嚴重的錯誤，導致許多「實證論者」將自己的立場引入一個矛盾的困境之中。石里克認為，許多「實證論者」在反對形上學概念的同時，誤以為形上學在這裡所指的，是傳統在實在之上或之外所用來解釋實在為何的超越理念(transcendental ideas of reality)。同時，因為他們反對這些超越理念，所以認為只有在經驗中能夠被證實的「所予」才是真的(Schlick, 1932: 39)。對於石里克而言，這種認為只有「所予」才為真的觀點，事實上所犯的「形上錯誤」與接受形上觀念所犯的錯誤可說是無分軒輊。因為在實證論中，

¹⁶我不否認以石里克作為邏輯實證論的代表，是一個選擇的結果。石里克，作為邏輯實證論這個在二十世紀前期如此廣泛與重要的哲學運動中的一份子，在本文中被當作「代表」，確有其武斷之處，但是根據最近重新檢視邏輯實證論的一些研究而論，往常對於邏輯實證論所抱持的「典型印象」中，有許多的誤解。在這些誤解中，最為主要的部分，就是有關邏輯實證論與所謂的「知識基礎論」(epist-omological foundationalism)之間的密切關係。但是，在這些晚近的研究之中，已經有越來越多的資料顯示，事實上，如紐拉特(O. Neurath)、卡爾那普(R. Carnap)等在邏輯實證論發展初期即已扮演重要角色的成員，他們的哲學思想中其實包含許多不同於「基礎論」，而更相似於所謂的「知識融貫論」(epistemological coherentism)觀念(Cirera, 1994; Giere & Richardson, 1996; Oberdan, 1993; Uebel, 1991 Uebel, 1992)。在這些研究所顯示的內容中，我們卻不難發現，石里克在邏輯實證論確實佔有一個比較特殊的地位，而且這個地位與一般對於邏輯實證論所抱持的典型印象相關，尤其在「知識基礎論」的認定上(Oberdan, 1998)。我們基於上述這些理由，認為石里克在本文分的脈絡裡，深具代表邏輯實證論的意義。

是不談本身即是歸屬於形上問題中的「真假問題」。在這一個問題上，石里克特別提到，馬赫與從前的「實證論者」不同。他雖然一樣認為「所予」，是作為科學實踐中，發掘現象與現象之間關係的理論基礎，但是他卻並不因此而認為，「所予」可以因其功能，而被當成是意識中的內容(the content of consciousness)。正好相反，對於馬赫而言，「所予」在意識中，生成為「內容」的可能性，正是必須完全從哲學中排除出去的工作(Schlick, 1932: 39)。這是石里克認為馬赫不同於傳統「實證論者」的地方，因為以「經驗論」為主的傳統中，所發展出來的「實證論」，一直認為科學理論的基礎，就是經驗中的「所予」，也因此而認為，「真正的」基礎，就是「所予」。對於馬赫而言，經驗中的「所予」，在知識的發展上，其所表現的功能與「工具」無異，但是因為「所予」的內容，不斷受到外在環境的改變，因而發生經驗感應的變化，所以它們僅具有「暫時的意義」，而不具「固定的意義」。科學的主要工作，就是在充分應用與瞭解「所予」在「被用」的可能性，而不應被當成建構科學理論的「基礎」(Mach, 1896: 18)。¹⁷對於這一點，石里克認為，馬赫為「實證論」的邏輯嚴整性上，指出了一條明路，同時在這個基礎上，以「維也納學派」為主所發展出來的「邏輯實證論」才可以說是一種哲學的「進步」。

石里克延續馬赫的觀點，認為「所予」在作為對外在事物的認知標準的同時，並不是因此讓我們在「所予」的基礎上，做出分辨真假的判斷（這是回到原先錯誤的老路）。石里克強調，在「所予」上，我們所有能夠作的是有無意義的判斷，而不是真假的判斷。那麼，「意義」所指的又為何呢？對於這一個問題，石里克並不諱言真假，但他認為「真假問題」可以全然地被「意義問題」所取代。同時，最重要的是不論及「真假問題」與「實在」之間的關係。「意義」則完全是表現在「所予」的基礎上，因為「所予」是完全可以充分被理解的，所以一個命題(proposition)，只要所有構成該命題的詞彙所表達的「意義」，完全可以在「所予」的基礎之上，給予立即而且明快的「證實」的話，那麼這一個關係已經可以取代原先真假的問題，也不會牽涉到形上學的問題。石里克認為在這種情形下，我們不單單可以

¹⁷我們在此所談到的內容，主要是針對Mach的《感覺的分析》所做的說明。同時，馬赫在談到經驗的時候，所用的概念是「要素」(elements)，而不是「所予」。但是，這並不真正影響我們在此所欲表達的立場，因為「要素」對於Mach而言，所指的，是感官意識與外在環境互動過程之中，導致經驗發生的「因素」，而我們所談的「所予」，則是這個互動過程，所生成的「結果」。雖然在此所用的名詞不同，但是它們所指的卻是一樣的概念。

知道在什麼條件中，我們可以判斷一個命題是否為有意義的命題，而且我們也可以因此在一個堅實的基礎上，對於一個命題是否為真的問題，也有了最好的回答（Schlick, 1932:41）。

但是，在「理論實體」上，石里克的立場卻與馬赫的立場非常不同。馬赫否定任何理論實體，認為它們至多只能夠被當成是「假設」，而不具有任何「意義」，而石里克卻將「所予的意義」延伸至有關「理論實體」的討論上。對於石里克而言，全面否定「理論實體」的意義，是非常不正確的，因為這樣一來，等於是否定科學知識成長過程之中，非常關鍵的一部份。馬赫的問題在於，他不接受「日常語言」中的明確性，反而認為所有的「科學語言」都缺乏這種明確性。事實上，「日常語言」中的對象，例如樹、花、草、動物、等，非常容易被確認，然而科學語言中的實體，例如原子、電子、核子等，卻無法若前者那般明確。在這個差別之下，石里克認為，如果我們可以對於「日常語言」中的認知對象做正確的判斷，就等於我們必須接受「日常語言」中的「實在」；接受它不但不會造成任何形式的哲學困擾，反而是我們因而能夠確切了解科學實體所具意義的唯一方法。因為我們知道日常語言中，外在實體存在的意義與我們知道科學語言中的理論實體意義的基礎是完全一樣的（Schlick, 1932: 50）。

石里克的意思是，我們的確可以知道科學理論中所假設的實體的意義。即使這些實體的意義無法被經驗直接證實，但只要這些實體依照理論所設計的規律重複出現，那麼這個「依照規律重複出現」的事實，卻是在經驗之中可以被確證的。同時，我們可以依此規律而做預測，並且對於預測的準確性提出驗證的可能性。正是因為這個可以被驗證的可能性，石里克認為，諸如電子、原子、核子等理論實體，其實就它們是否能夠被認知的可能性而言，它們實際上與外在世界沒有本質上的不同。唯一不同的地方在於，外在世界的內容可以直接在經驗的基礎上獲得證實，而理論實體的內容卻無法獲得這樣的經驗證實。根據石里克的觀點，這個差別並不真正導致理論實體無法成為經驗知識的內容，因為重點並不在於將經驗所得的「感覺」當成唯一「真實存在的」知識內容，而是以在經驗之中所表現出的「所予」當成是判斷一個科學命題是否有意義的標準。

四、科學實在論對實證論的回應

在前面有關「實證論」反對理論與「實在」的對應關係上，我們可以從孔德式的「實證論」，一直到「邏輯實證論」的過程中發現，即使在完全反對任何「形上概念」的「實證論」中，「理論」與「實在」之間的關係卻一直以不同的方式出現（苑舉正，1999）。換而言之，如果完全以看待「工具」的方式，來看待理論或是「理論實體」的話，那麼會讓人產生一種感覺，認為科學發展的過程，是一部「幸運的」歷史，因為在不知為真或為假的情況之下，科學知識（尤其是理論），已經創造無數的具體成果。它們不但改變了我們原有的生活型態，也徹底地引導人類走上一條「不歸路」。如果這一切改變生活的「事實」，都是建立在「無法辨別真假的」科學理論之上，那麼這的確會讓人感到荒謬。畢竟我們在前面說過，所有實際從事科學實踐與生活在科學社會之中的人，不會「跳離」他所生活的「世界」，然後開始懷疑他所生活於其中的「世界」可能不是真的。「實證論」會不會只是一種「哲學立場」，它雖然挑戰了「理論」與「實在」之間的對應關係，但是它並不因此而真正讓人懷疑科學的成果呢？

在科學與日的進步與發展中，堅持「實在論」的學者也逐漸理解，否定科學與「實在」之間的對應關係，並不完全是一種懷疑主義的表現，它的立場之中，也包含很重要的知識論意義（如「實在」內容之不可知），甚至也包含了倫理意義（如科學是不是唯一的「真理」？）等有重要意義的觀點，因此，「實在論者」在經歷了「邏輯實證論」的挑戰之後，已經認識到，「實在論」的立場，必須作某種程度的修正，以求能夠達到說明，科學成就並不單在於它代表了「實在」中的規律性，而更重要的是因為它「描述」了「實在」的結構。在諸多的「實在論者」中，我們擬以E. McMullin為主要代表。McMullin認為「科學實在論」的基本立場都相當類似；它們基本上都不再堅持理論與「實在」之間的對應關係，而改以科學成就的「實用的」(pragmatic)角度(McMullin, 1981:35)，說明為什麼他們的立場是「科學的」，「實在論」(McMullin, 1981:16)。

對於McMullin而言，「科學實在論」的基礎在於科學史，而他所談的科學史中，不單包含了所有「科學的實踐」，也包含「多種科學的發展」。根據McMullin的說法，「科學實在論」的立場是：「以「世界結構」與「理論實體」之間的「對應關係」，作為解釋科學長期以來的所締造的成就與成功」(McMullin, 1981: 25)。

它的內容，簡言之，就是：「因為這些成就，所以我們有足夠的理由相信，「理論實體」與理論所指涉的「結構」，真正存在」(McMullin, 1981: 26)。我們必須說，這是一個非常強的「形上立場」，因為它在許多方面都已經牽涉到「理論與實在之間的對應關係」。當然，McMullin也注意到這個立場是否過於強烈的地方，所以他又提出四個解釋：一、他所指涉的科學理論必須在長期締造應用上的成功；二、該理論在提供解釋方面的成果，是我們相信它的理由；三、我們相信這個理論所勾畫的結構，與真實世界的結構類似；四、對於理論所指涉的實體，我們不作任何特定的「存在訴求」(McMullin, 1981: 26)。有關這四點，McMullin自己也承認，有許多地方，他所用的字彙上，均呈現曖昧不明的地方，但是他也強調，這是無法釐清的地方。他似乎予人以一種印象，認為「科學實在論」中，包含某種程度的曖昧性是適當的(McMullin, 1981: 26)。我們可以看出來，這裡所提的「曖昧性」，正是McMullin對於一個過強的「實在論」立場所做的保留。

McMullin與早期「素樸實在論」立場有所不同。但是，他依然是一個實在論者的原因，在於他認為科學知識發展的過程，已為「科學實在論」的立場，提供一個絕佳的基礎。在這個基礎上，我們可以因此而確信，科學理論與它們所勾畫的結構，都與實際的世界結構之間，有對應的關係。他說：

在過去的兩個世紀中，科學已經進步地發現一個「結構」。科學家們透過設計模擬世界底層的「結構模型」，來解釋它們所觀察到的世界特徵。這個「結構模型」因果式地解釋被觀察的現象，然後這個模型提供與現象相似的情況，並藉此來說明它的「解釋力」。這就是標準的「結構解釋」，也就是，十八以及十九世紀時，自然科學中的地質學與化學，最初發揮它們的「解釋力」時，所用的方式(McMullin, 1981: 26)。

此段文字之中，McMullin非常強調「理論模型」與「觀察現象」之間的「辯證關係」(the dialectical relationship)(Boyd, 1983: 208)。在這個辯證關係中，「理論模式」一直不斷地引發科學家，透過實驗、預測、檢驗、蒐集等手段，得到新的結果，然後又在這些結果的基礎上，繼續設計新的理論模式，並因而企圖發現新的結果，作為爾後設計新的理論之需。如此週而復始，就構成了科學實際發展的過程。在這個過程中，最重要的問題其實並不是，理論與「實在」之間是否有「

對應關係」，而是在現有的理論模式之中，如何達到最有效的結果以及發現最好的事實。我們很明顯地可以看得出來，這些都是非常「實用的」問題，至於我們在此所關心的「實在」問題，它相較於這些「實用」問題下，顯得僅是一個「哲學問題」。雖然我們不能說「哲學問題」不重要，但是我們必須說，在科學的實踐中，大多數科學家所採行的態度都是非常自然的，如果過渡強調類似有關「實在論」方面的問題時，在科學家的眼中，這只是對於工作的妨礙，而非幫助 (McMullin, 1981: 17)。這或許也是為什麼，McMullin認為有關「科學實在論」定義方面，我們必須保持某種程度的曖昧，因為實踐過程中，有許多認知的過程，並不是可以說的非常清楚的。

我們現在必須問的問題是，在科學實踐的過程中，認知是以什麼方式進行的呢？McMullin認為，在長期受到「實證論」的影響之下，許多人一直認為科學的發展延續傳統模式，以觀察、歸納與演繹為主。在傳統模式之下，科學知識的建構中，唯一能夠依賴的就是經驗，它不但是認知的基礎，也是我們所僅有的。但是，經驗在作為認知基礎的同時，無法藉由其他的認知方式，確認經驗的「真實性」，又無法以經驗本身來確認經驗的真實性，所以「實證論」一直認為，在經驗中，所有論及「真假」的問題，都是「形上謬誤」發生的結果。在此，McMullin卻針對傳統的認知模式提出根本的質疑。他坦承，在受到美國實用主義者皮爾斯(Ch. Peirce)的影響之下，在科學實踐中，一個理論假設被接受為真的前提，在於這個假設在日後所展現的成功程度。而我們在面對這個理論假設時，只能先採取「嚐試性接受的」態度。McMullin稱這種先接受理論假設，然後再以該理論爾後發展，作為是否相信該理論為真的方法為「逆推」(retroduction)，¹⁸同時，他也認為，「逆推法」確實是科學發展過程中，主要被應用的方法，而不是傳統中的「歸納法」或「演繹法」。

在我們介紹過「逆推法」之後，現在很關鍵的問題是，在一個成功的「逆推」之後，真的會導致科學家相信，「結構模式」中所指涉的「理論實體」真實存在嗎

¹⁸我們在前面說過，「逆推法」是McMullin在受到皮爾斯的影響下，所發展出來的科學方法。但是，我們必須說明的是，皮爾斯比較常用字，不是'retroduction'這個字，而是'abduction'這個字。根據J. Buchler所編的Philosophical Writings of Peirce中顯示，'retroduction'與'abduction'這兩個字，在皮爾斯的文集中，是當成同義字再使用。有關'abduction'的內容，請參考Ch. Peirce, "Abduction and Induction" in Philosophical Writings of Peirce (New York: The Dover Publications, 1955), pp. 150-156。

？McMullin說，實際從事科學實踐的科學家，都會對於這個問題，給予一個肯定的答案。他們會認為天文學中的「銀河」、物理學中得「粒子」、遺傳學中的「基因」等，都是真實存在的，因為，肯定這些「理論實體」真實存在的過程，與早期伽利略認為，望遠鏡中所顯示的月亮，上面有山有海一樣真實。重點並不在於山與海是可以被觀察的，而其他的「理論實體」是不可以被觀察的；重點在於，所有科學家在從事科學實踐的同時，他們都會將自己所假設的「理論實體」（無論是可觀察的，或是不可觀察的）當成是真的。否則，說這些「理論實體」僅是方便我們的「工具」時，不是一件非常違背常理的論述嗎？這就正好像一位非常執著的科學家，當他遇到挫折或瓶頸的時候，他不會輕易地將他所使用的理論放棄一樣；他對於這個理論必然具有一定的「信心」與「許諾」(commitment)。同時，McMullin也特別強調，科學家對於一個理論的執著，所產生的信心，絕不僅止於這個理論是否能夠提出準確的預測而已。他會在意他所依附的理論本身，是否具有任何實質的意義。他會期待，理論能夠進一步解釋現象與對應到世界的「內在結構」(McMullin, 1981: 29)。也正是因為這一個「期待」，所以我們在一開始就引科學史中的例子，說明科學實踐中很關鍵的一點是，幾乎所有的科學家都會以極為自然的態度，採用「實在論」的態度來面對他們的問題。也是因為這個緣故，縱使能夠維持準確的預測，托勒密的理論也終不免為哥白尼理論所取代。另外一點是，在這個取代過中，「逆推」扮演非常關鍵的角色。如果不是在沒有「經驗」支持的情況之下，先讓「哥氏理論」有一個發展機會的話，那麼「托氏理論」就沒有被挑戰的可能性。當「哥氏理論」獲得「成功」以後，這個成功的理論，也並不會因此而成為一個新的「權威」，阻礙其他理論被接受的可能性。基於這些理由，McMullin認為，科學之所以能夠發展至今天這種成就，主要的原因就是「實在論」在「逆推法」應用過程中，發揮實效的緣故。

McMullin還認為，科學家在應用「逆推法」接受科學理論的同時，真正支持他們信心的，是科學發展中連續不斷的成就。就這一點（科學家對於其所認同的理論有信心）而言，我們會覺得，McMullin與孔恩立場的確是相當類似的，但接下來，兩人之間的差別卻非常大。若是就「實在論」的角度而言，孔恩時常被當成是一個「反實在論者」(Boyd, 1983: 202-7; 苑舉正, 1998: 188-9)，原因是，孔恩雖然在他的名著（《科學革命的結構》）中，將「理論」在科學實踐所生成的關鍵意義引入討論的主題中，而不完全以經驗作為科學發展的基礎的同時，他卻不因此而認

為，「理論」有可能以任何方式，與所謂的「實在」之間有對應的關係(Kuhn, 1970: 206)。很明顯地，當McMullin強調科學發展的基礎在於這個「對應關係」時，孔恩則認為科學發展的基礎，在於以「理論」為主體，而不斷以「科學革命」，作為區隔的「階段性發展」，並沒有所謂的「連續性發展」。對於這樣的觀點，McMullin自然是採取反對態度。他指出，儘管孔恩的理論中所提的「科學革命」包含各個學科（如物理學、化學、光學、生物學等等），但依照歷史而言，只有「物理學」的發展，為一個適當的例子。其他學科，雖然同樣歷經許多不同的理論，但這些理論在環繞相類似的主題上所創造出來的成果，基本上依然是連續性的。

McMullin認為，單從「物理學」史來看理論與理論之間的區隔，我們不得不承認，往往在理論與理論之間改變幅度之大，已經到了無法從先前理論的角度來理解後一個理論中所指涉「理論實體」的意義。例如，牛頓的「萬有引力論」與愛因斯坦「相對論」之間的「時間」觀念，就有如孔恩所說的「不可共量的」差別。但是，對於McMullin而言，這僅是科學發展中，諸多學科中比較特殊的例子。事實上，在其他類科學中（例如「地質學」、「細胞生物學」、「分子化學」等），科學知識發展過程中，一直都是呈現累積的狀態，即使有時這些學科也都會經歷一些不同理論之間的爭議，但這些爭議都不至於真正影響科學家社群對於「知識」的基本認同。因此，McMullin指出，孔恩的理論只適用於科學中的「少數特例」，而科學中的絕大多數的例子，都是依照「逆推」的原則在進行，同時，正是因為這些「逆推」原則的應用成功，因此，「科學實在論」不僅具體地反應在我們所居住的世界中，也符合我們用來調查研究這個世界的感覺經驗(McMullin, 1981: 29)。

五、「新」實證論的批判

當我們看到McMullin以強調「科學實踐」中的「實用性」，來支持「科學實在論」時，我們發現這的確是一個不同於以往的「實在論」立場。與前面所謂的「素樸實在論」相較之下，最大的不同在於，它一方面依然堅持理論與「實在」之間的「形上對應關係」，而在另一方面也堅持，這個「形上關係」非放在實際的歷史脈絡中，無法得以理解。現在，我們必須問的問題是，在歷史脈絡中檢視科學發展的結果，是不是真正平息了「實證論」對於「實在論」所堅持的「形上立場」所引發的問題呢？答案依舊是否定的。在這一方面，最足以代表「反實在論」的人，應當

首推 B. Van Fraassen，¹⁹他對於「實在論」與「實證論」之間的爭議，引發了新的一環討論，雖然他依舊參酌了許多有關科學史中的內容(Van Fraassen, 1984)，但是卻也將這一個議題從強調科學實踐的面向，引回至哲學（尤其是知識論）面向的討論中。

將Van Fraassen的立場歸類於「實證論」，並不是他本人的立場。這是 Hacking所做的分類，而他本人則是以「建構經驗論」(constructive empiricism)來稱呼自己的立場(Van Fraassen, 1980: 6)。但是這並不表示，Hacking的分類，有任何不當之處，因為，在本文所探討的範圍中，「經驗論」與「實證論」幾乎可以說是同義字，另外，Van Fraassen的立場（例如在反對解釋理論與反對形上學立場上）依然是比較偏向「實證論」的傳統(Hacking, 1983: 41-57)。但是，在將Van Fraassen歸類於「實證論」傳統中的同時，我們也必須注意到，在非常關鍵的地方上，他的立場與「邏輯實證論」非常不同。我們在以下的篇幅中，企圖將這個立場放在「邏輯實證論」與「科學實在論」之間，並藉著Van Fraassen對於這兩種立場的批判，說明他的「反科學實在論」立場。

1. Van Fraassen對於邏輯實證論的批判

我們在前面論及「邏輯實證論」的時候，發現石里克雖然反對任何型式的形上概念，但他依然堅持日常語言中所引用的經驗可以作為「證實」理論的標準。所以，理論必須在與日常語言中的經驗有所關連的情況之下，我們才可以說，這個理論是「科學性」的理論。這個觀點在「邏輯實證論」的發展中，一直是該學派的中心思想，只是在卡爾那普(R. Carnap)的努力之下，這個理念已經轉變成為「觀察語言」(observation language)與「理論語言」(theoretical language)之間的差別。同時，與石里克類似的，是「理論語言」必須能夠在理論模式設計的過程中，可以被「觀察語言」證實才有被接受為科學的可能，否則任何無法被「觀察語言」證實的「奇言怪論」，都有可能被視為科學的話，那麼科學不是與一般的意見沒有任何本質上的區別嗎 (Carnap, 1956)？

卡爾那普在此所提的，有關「觀察語言」與「理論語言」之間的差別，在科學哲學的發展中，成為一個很重要的分別。VanFraassen認為，這個分別是一個錯誤

¹⁹將Van Fraassen 當成是「新實證論」代表人，並且對於「實在論」立場提出批判的主要發言人有關的資料非常多，我們在此僅舉二例。一是，Hacking, 1980: 50-3；另一是，Worrall, 1994。

。原因是，它並沒有更進一步區分，「理論」與「觀察」所應用的對象。只有概念是「理論的」，而理論中所牽涉的「理論實體」，則應當是屬於「可觀察的」議題。因此，在討論有關「理論實體」是否為真時，沒有「理論」與「觀察」之間的區別，而只有「理論實體」，是「可觀察的」(observable)，或是「不可觀察的」(non-observable)。在做這個區分的同時，Van Fraassen提出兩點說明：第一，「可觀察的」與「觀察到的」(observed)，是很不同的，因為前者表示某一事物在理論的設計中，或是言詞的表達上，有「可觀察的」或是「不可觀察的」可能性，但是，後者所指的是，應用感官或是透過延伸感官能力的儀器作觀察。Van Fraassen舉了一個例子作這一點的說明。他認為，「天馬行空」中的「天馬」是「觀察不到的」，但正因為幾乎每個人都知道它是「觀察不到的」，卻也正好說明，「天馬」是「可觀察的」，而數字「17」，卻是「不可觀察的」(Van Fraassen, 1980:15)。這個例子說明了，「理論實體」所面對的只有「可觀察的」與「不可觀察的」兩種，而不在「理論」與「觀察」上作區別。第二，當我們作觀察時，我們往往沒有注意到「觀察」(observing)與「觀察那個」(observing that)之間的不同。「觀察」可以是一件單純「觀察」周遭事物的行為，例如，未曾接觸現代文明的人，觀察我的電腦。他會產生一些觀察的行為，但是這個行為與我「觀察那台電腦」，有很不同的差別。前者在不知「電腦」為何的情形下所做的觀察，與我們觀察一台電腦的意義完全不同，差別就在於我們對背景知識的了解。因為「背景知識」的緣故，所以「我們」在談論電腦時，會做出許多論述，其中大多是正確的，但是也有時，因為背景知識的不足，我們會說出一些錯誤的論述。重點是，在「背景知識」的影響下，每一句論述，都會有對錯，或是真假的判斷。

Van Fraassen認為，「邏輯實證論」的錯誤在於忽略了，每一個理論本身即構成一個背景知識，它所指涉的「理論實體」，不但可以被分為「可觀察的」與「不可觀察的」兩種，同時，這個理論在設計與語意的表達上，足以決定「理論實體」的真假問題。因此，Van Fraassen認為，當理論說，「電子」是真的，我們只要透過理論的程序，證明「電子」在什麼條件發揮應有的功能時，以致於它處在一種「可觀察的」狀態中，當「被觀察到」時，它就是真的。這與「邏輯實證論」所採的立場，也就是在「觀察」基礎上，決定「理論」的價值，非常不同。

2. Van Fraassen對於科學實在論的批判

Van Fraassen在批評「邏輯實證論」之後，馬上強調，這些「可觀察的」，甚

至「真」的「理論實體」，與它們的「存在」之間，沒有任何邏輯上的關係 (Van Fraassen, 1980: 18)。很明顯地，從這一句話中，我們可以清楚底感受到 Van Fraassen對於「科學實在論」所抱持的反對態度。對於Van Fraassen而言，「科學實在論」的定義如下：

科學，透過理論，以提供我們對世界的真實敘述為目的；同時，接受一個科學理論，就包含相信這個理論為真 (Van Fraassen, 1980: 8)。

這個定義中，前一句話，強調科學的目的在於為我們提供有關自然世界的「真實圖象」，因此我們在科學發展的過程中，是「發現」自然的規律，而不是「發明」自然的規律。這個目的的達成，所指的就是科學在近幾百年來，所發揮的成就。同時，正是因為這個成就，所以，「實在論者」相信，科學確實與自然世界之間擁有對應關係。在這個定義之中的第二句話，則是第一句話所導出來的結果。在此，Van Fraassen認為，在第二句話中，有兩個地方在作為第一句話的結果上有問題：一是，「接受」(accept)與「相信」(believe)之間並沒有做出區分，而逕自把它們兩者，當成是處於相互包含的關係。二是，我們在所接受的理論中，只能擁有該理論在「經驗上的適當性」(empirical adequacy)，而無法擁有「真實的存在」(real existence)。這兩者之間，是相互關連的。只要說明「接受」一個理論，並不包含這個理論為「真」，這就表示，我們所接受的理論，只具有「經驗上的適當性」，而不是「真實的存在」。我們只要回顧到前面談到的「科學實在論」，就可以對於這一個問題，有一個清楚的理解。

我們在上一節中，曾經說到，McMullin所強調的「逆推」在科學家從事科學實踐時，所發揮的影響力。他也提到在「接受」一個理論為真時，某位科學家對於這個理論，擁有信心，也擁有「許諾」(commitment)，並且期待，有朝一日，這個被接受的理論，有可能成為一個創造豐富結果的理論。Van Fraassen在這個問題上，提到了幾乎與McMullin完全一樣的話。首先，他也強調科學實踐中的「實用性」，認為，在某一科學家接受某一理論時，他必然不僅僅接受該理論，也對它充滿了「信心」與「許諾」，但是，不論這些「信心」與「許諾」建立在什麼理由之上，它們都與「真實的存在」無關。當McMullin認為，科學發展歷經幾個世紀的成功，足以令我們相信，我們原先深具「信心」與「許諾」的科學理論，在締造出成就時，

它「必然」因長時期的證明而為「真」。但是，Van Fraassen則否定這一點，他認為，因為沒有一個理論，可以說是「完全理論」(complete theory)，所以當我們接受一個理論時，我們所保有的，是對於這個理論的「許諾」，而不是相信這個理論為真(Van Fraassen, 1980: 13)。重點是，因為「許諾」較諸「信念」強烈的多，所以當我們說，某科學家對於某理論有「許諾」時，該理論是否為真的問題，對他而言，則根本不存在，而他事實上在面對「理論實體」中所做的，是在經驗上適當與否的判斷。

基於以上這一段說明，Van Fraassen提出他的「反實在論」的定義：科學以提供經驗上適當的理論為目的；接受一個理論的意義，等於說是，相信這是一個在經驗上適當的理論(Van Fraassen, 1980: 12)。我們在此可以看出來，Van Fraassen的立場是將「理論」與「理論實體」之間，作一個嚴格的區分。對於他而言，在理論作為「背景知識」的情況下，根據理論的設計而接受「理論實體」為真，在經驗上是適當的。但是，若要因此而接受「整個理論」為真，則超越了我們所能夠作判斷的範圍了。

六、結論

在本文中，我們從「實在論」與「實證論」之間的相互回應，甚至相互批判的角度，檢視了這兩種針對科學發展，所提出的不同觀點。雖然我們不能在有限的範圍中，作更為全面的論述，但是，在本文所處理的範圍中，我們已經看到「實在論」與「實證論」之間的「對話」，所產生的一個結果：雖然二者之間依然在許多關鍵的地方上對立，但隨著彼此之間的回應與批判，它們共同所用的理念，諸如引徵科學史、強調科學實踐、應用「實用性原則」等，卻因為科學哲學的發展而逐漸增加。因此，我們可以說，「實在論」與「實證論」之間，引用了許多相同的概念來表述一個對立的立場。在此，我們認為，他們的對立，不但牽涉到他們之間對於「理論」與「實在」之間關係的認知差距，也非常明確地反映出他們之間對於知識所抱持的普遍態度。雙方都承認，科學在應用上的成功，不但是是一件不爭的事實，而這也是為什麼科學引發這麼多關懷與注意的原因。對於「實在論」者而言，這種「成功」堪足視作科學為「真」的基礎，然而對於這一點，「實證論」者卻認為，「科學成功」與「科學為真」之間尚有一道無法逾越的鴻溝；我們只能在理論的範圍之內，透過感官的認知，掌握這個世界所顯現的規律性。可是，在理論、感官與規

律之外，「實證論」者卻無法對於類似「科學是否為真？」這種問題，提出一個結論。

面對「實在論」者與「實證論」者之間所顯現出來的差別，我們應當於其中作一個綜合式的判斷呢？或是承認這個「差別」，是不同的「表述方式」呢？對於這兩個問題，我們已經在行文的過程中，一再強調「實在論」與「實證論」兩者在長時間的發展中，已經從不同的角度，表現出許多類似的觀點。這些觀點不但使得它們之間的立場接近，也擴大了它們之間溝通的機會，但若是強欲就「科學理論是否為真？」這個基本問題，提出一個能夠滿足雙方的答案，則是困難的。原因並不是有誰堅持立場，或是不願妥協，而是這個「基本問題」的本質。就表面而言，我們確實可以用「是」或「否」這種簡單方式來回答這個「基本問題」，然而實際上，類似認定某一事物為真與否的問題，其所牽涉的內容則不僅是「客觀的證據」，也包含「主觀的許諾」。在哲學的論證之中，不同的人或許可以依照不同的背景，提出強而有力的論證，但這些論證是否真的有效，則因為牽涉到個人的緣故，則是一種「認知態度」的問題。依照我們日常經驗顯示，無論是否在科學的範疇中，我們必須承認，人與人之間在「認知態度」上所表現的差異，是非常難以融合的。這個「困難」似乎也正好說明，「實在論」與「實證論」之間的對話，雖然確實有助於彼此之間的相互理解，但它們彼此之間的差距卻並不容易拉近。

參考書目

- Boyd, R.
1983 "On the Current Status of Scientific Realism", *The Philosophy of Science*, R. Boyd, P. Gasper, and J. Trout (eds.). Cambridge: The MIT Press, pp. 195-222.
- Carnap, R.
1956 "The Methodological Character of Theoretical Concepts", in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science (I)*, H. Feigl & M. Scriven (eds.), pp. 38-76.
- Cartwright, N.
1983 *How the Laws of Physics Lie*, New York: Clarendon Press.
- Cirera, R.
1994 *Carnap and the Vienna Circle*. Amsterdam/Atlanta: GA. Rodopi.
- Feyerabend, P.
1962 "Explanation, Reduction and Empiricism" in *Minnesota Studies in the Philosophy of Science (3)*, pp. 28-97.
1964 "Realism and Instrumentalism" in *The Critical Approach to Science and Philosophy*, M. Bunge (eds.), New York: Free Press, pp. 280-308.
- Fine, A.
1986 *The Shaky Game: Einstein, Realism and the Quantum Theory*, Chicago, IL: University of Chicago Press.
1998 "Scientific Realism and Antirealism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, pp. 581-584
- Giere, R. & Richardson, A. (eds.)
1996 *Origins of Logical Empiricism*. Minneapolis: University of Minnesota Press. Hacking, I.
1980 *Representing and Intervening*. Cambridge: Cambridge University Press. Holton, G.

- 1970 "Mach, Einstein, and the Search for Reality" in Boston Studies in the Philosophy of Science, 6.
- Kant, I,
1933 Critique of Pure Reason. Trans. by Norman K. Smith. London: MacMillan.
- Kuhn, T.
1957 The Copernican Revolution. Cambridge: Harvard University Press.
1970 The Structure of Scientific Revolution. The 2nd Edition. Chicago: The University of Chicago press.
- Leplin, J. (ed.)
1984 Scientific Realism, Berkeley, CA: University of California Press.
- Mach, E.
1883 "Newton's Views of Time, Space, and Motion" from The Science of Mechanics. T. McCormack (trans.) in 1942. Chicago: The Open Court Publishing Company.
1896 The Analysis of Sensation, C. Williams (trans.). Chicago: The Open Court Publishing Company.
- Marks, J,
1983 Science and the Making of the Modern World. London: Heinemann.
- McMullin, E.
1981 "A Case for Scientific Realism" in Scientific Realism, J. Leplin (ed.). Berkeley: University of California Press, pp. 8-40.
1993 "Rationality and Paradigm Change in Science" in World Change. P. Horwich (ed.). Cambridge: The MIT Press, pp. 55-78.
- Nola, R.
1988 "Some Issues Concerning Relativism and Realism in Science" in Relativism and Realism in Science. R. Nola (ed.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Oberdan, T.
1993 Protocols, Truth, Convention. Amsterdam/Atlanta GA: Rodopi.

- 1998 "The Vienna's Anti-Foundationalism" in *British Journal for the Philosophy of Science*. 49 (1998), pp. 297-308.
- Passmore, J.
- 1966 *A Hundred Years of Philosophy*. The 2nd. Edition. London: Duckworth.
- Putnam, H.
- 1981 *Reason, Truth and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- 1982 "Three Kinds of Scientific Realism" in *Philosophical Quarterly* (32), pp.195-200.
- Schlick, M.
- 1932 "Positivism and realism" in *Philosophy of Science*, R. Boyd (eds.). Cambridge: The MIT Press, pp. 37-55.
- Smart, J.
- 1963 *Philosophy and Scientific Realism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Stance, W.
- 1934 "The Refutation of Realism" in *Readings in Philosophical Analysis*, H. Feigl (eds.), New York: Appleton-century-crofts, pp. 364-372.
- Uebel, T.
- 1991 *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle*. Dordrecht: Kluwer.
- 1992 *Overcoming Logical Positivism from Within*, Amsterdam/Atlanta, GA: Rodopi.
- Van Fraassen, B.
- 1980 *The Scientific Image*. Oxford: Clarendon Press.
- 1984 "To save the Phenomena", in *Scientific Realism*, J. Leplin (ed.). Berkeley: University of California Press, pp. 250-259.
- 1985 "Empiricism in the Philosophy of Science", in *Images of Science*, P. Churchland & C. Hooker (eds.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Worrall, J.
- 1994 "The Problem of Scientific Ontology" in *The Ontology of Science*. J.

Worrall (ed.) Aldershot: Dartmouth.

洪謙

1991 《邏輯經驗論論文集》，台北：遠流出版社。

傅大為

1992 〈科學的哲學發展史中的孔恩〉，《異時空裡的知識追逐》，台北：東大圖書公司，頁271-303。

莊文瑞

1987，〈當代科學哲學的轉向〉，《當代》，10，頁26-36。

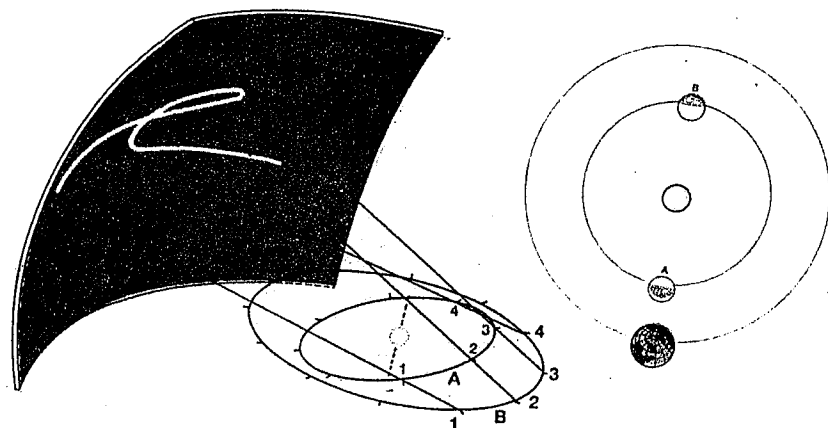
苑舉正

1998，〈典範社會學的限制〉，《台灣社會學研究》，第2期，頁173-200。

1999，〈邏輯實證論中的實在論發展〉，《台灣哲學研究》，第2期，頁229-262。

附錄

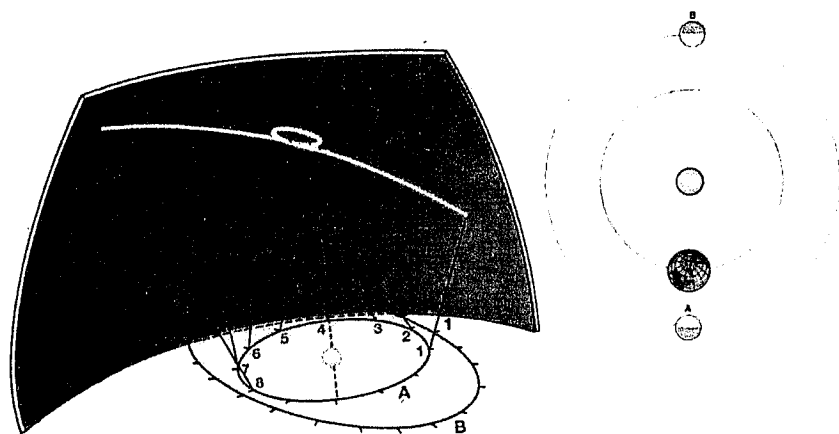
行星逆行(the retrograde motion of planets)是指人在地球上以肉眼觀察「五大行星」(水星、金星、火星、木星與土星)運行的結果。在以下的兩份「示意圖」(圖一針對在地球繞行太陽軌道之內行星的「逆行」現象;圖二針對在地球繞行太陽軌道之外行星的「逆行」現象)中顯示,因為行星繞行太陽而非地球的緣故,所以從地球觀察行星運行的行徑,就會出現「逆行」的現象。在這兩份圖中,我們除了可以看到行星運行的「前進」與「後退」之外,也可以看到行星運行中有「疾行」(快速運行)與「徐行」(緩速運行)。有趣的是,這種行星在運行中所出現的「特徵」,在中國天文學史中早有詳盡的記載,並且將「逆行」、「疾行」、「徐行」等等,視之為「天象」,而絲毫不覺得有什麼特殊的困難需要加以解決。然而,在西方天文學史上,這些行星運行的「特徵」卻與以「同心圓」為主體的「亞理斯多德宇宙論系統」所欲展現的「實在」,有很大的差別。我們在文本中說過,這個「差別」在西方天文學史中對於如哥白尼的天文學家構成困擾。這個存在於東西天文學上的「認知差別」,可以被視之為因「實在論」影響下所產生的「不同結果」。



行星逆行示意圖(一)

在本圖中,右邊圖中顯示,此圖針對介於地球繞行太陽軌道中的行星。左邊圖則顯示,因為在地球上所觀察的行星運行繞行太陽的緣故,所以在地球上所觀察的結果,不但出現了「逆行」的現象,也因為在地球上觀察行

星運行「斜視」的結果，所以原先在地球軌道中所選的等距的四個點 (B1, B2, B3, B4) 卻在行星運行上，反應在天空中的「觀察結果」(A1, A2, A3, A4) 出現不等距的情形。而這不等距的情形，也就構成觀察結果中，行星運行「快速」與「緩慢」的主因。



行星逆行示意圖(二)

此圖亦同。右邊圖中顯示，此圖針對介於地球繞行太陽軌道之外的行星。在地球軌道等距點 (A1, A2, A3, A4, A5, A6, A7, A8) 因觀察相對應的行星點 (B1, B2, B3, B4, B5, B6, B7, B8) 而出現「逆行」、「疾行」與「徐行」等「現象」。

致謝：本文初稿發表於國立清華大學哲學研究所所舉辦之「科學哲學與科學史學術研討會」，1998年9月12日，新竹。筆者感謝林正弘、郭博文、莊文瑞、謝世民等教授在會中對於初稿所提的寶貴意見，並經斟酌已將這些意見內容納入本文修正版中。

另外，作者也對《東海學報》兩位匿名審查人之指正與建議一併致上最誠摯的謝意。

The Dialogue between Realism and Positivism

Jeu-Jenq Yuann*

Abstract

In the field of the Philosophy of Science, the debates between realism and positivism develop into major concerns. This article intends to expose the nature of this development and address the issues arising from it. Thus, even though we have selected several figures representing this development, the core of this exposition is not therefore 'historical', but 'thematic'. We attempt to illustrate the themes developed from realism of scientific practice and the anti-metaphysical positivism. These themes include that of 'reality', 'truth', 'theoretical entities', 'the given of experiences', 'observations', 'the empirical adequacy', etc. Through analyzing these themes, we conclude that, with regard to the question 'Is science true?', realism and positivism should be considered two modes of description which cannot be compared on the basis of objective criteria.

Key Words: Realism, Positivism, Naive Realism, Scientific Realism,
Constructive Empiricism

*Associate Professor, Department of Philosophy, Tunghai University

『万葉集』に見える「都（不）」「曾（不）」

——中国語史の角度から

北川修一*

摘 要

拙稿は『万葉集』漢字原文に用いられる「都（不）」と「曾（不）」が上代日本語で「かつて」或いは「さね」と訓み得ることについて、中国語史の角度から述べたものである。

また、この他「かつて」（3字）、「さね」（2字）を『万葉集』韻文の字数によって訓み分けることの適否を、漢字による日本語表記の規則の面からも愚見を述べた。

キーワード：「都（不）」「曾（不）」「かつて」「さね」中国語史

一、はじめに

拙稿で扱うのは「都（不）」「曾（不）」¹という二つの漢字表記であるが、以下に述べるが「かつて」と「さね」と訓むかで異説はあるものの²、一般的には歌の字数に合わせて

*東海大学日本語文学系講師

¹ 拙稿で「都（不）」「曾（不）」と表記した場合、「不」は必ずしも「不」に限らず、「無」などの他の否定詞も含む。『万葉集』において「不」と「無」がどのように訓まれているかも検討することはできるが、拙稿は「都」「曾」を中心に扱うのであり、これらが「不」であるか「無」であるかに因って、意味、用法に差違は見られないのでこの問題に関しては敢えて言及しない。ただし拙稿では『万葉集』に用いられる「都」「曾」が必ず否定詞と共に用いられるという特徴を明確にするため単に「都」「曾」とするのではなく、「都（不）」「曾（不）」と表記した。この場合「不」は広く否定詞を代表する表記であると考えていただきたい。

² 『日本書紀』にも「曾（不）」は幾つか見られるが、その中に「いむさきに」「いさむきに」「いむさき」「いにさき」などと訓まれる例がある。これは「他に所見の極めて稀なもの、あるいは、他例の

訓み分け、字余りにならないように訓むことがほとんどの注釈書で採られている。また何故「都」「曾」が「かつて」或いは「さね」と訓まれるかについても既に研究があるが、拙稿では中国語史の角度から、「都」「曾」の用例を検討し、『万葉集』で「都(不)」「曾(不)」が用いられる意味を考えて見たい。尚、底本は寛永版本を底本とする『新版新稿萬葉集』とし、訓、解釈については小島憲之氏らによる『万葉集』も参考にした。

拙稿で述べる内容は具体的には次の2節で『万葉集』に見られる「都(不)」「曾(不)」の用例を確認し、3節で「都(不)」「曾(不)」に対する諸氏の研究を概括し、残された問題が漢文の時代的な変遷と関連する部分であることを述べる。次に4節で中国文献における「都」、5節で中国文献における「曾」の変遷、時代的な差違について述べ、更に6節では4節、5節で得られた結果が、『万葉集』の「都(不)」「曾(不)」とどのように関連し、また反映しているのか、拙稿で扱う中心的問題について結論を述べた。又最終の7節では、拙稿で扱う中心的な問題ではないが、「余論」として、「都(不)」「曾(不)」の「かつて」「さね」の訓み分けについて(訓み分けについては「3、これまでの研究」を参照していただきたい)、中国語の文字による日本語の表記の規則性という点から私見を述べた。

二、『万葉集』での用例

まずは「都(不)」「曾(不)」が『万葉集』でどのように用いられているのか、用例を見ておくことにする。

「都(不)」

娘子部四	笑澤二生流	花勝見	都毛不知	恋裳摺香聞(675)
をみなへし	左紀澤に生ふ	花かつみ	かつても知らぬ	恋もするかも

見出し得ないもの(大野晋)の一つである。『大言海』には「いむさき」は「往(い)にし前(さ)き」の音便であるとするが、大坪平治(1992)はこれが奈良時代の古語であるかどうかは疑わしいとする。『大言海』の説によれば「いむさき」は昔を表していること、それに対し『日本書紀』では「曾+肯定」、「曾+否定」とともに区別なく「いむさき」と訓まれているが(つまり区別せず昔の意味に解していること)、上代の『万葉集』では以下、本論で述べるようにしっかり「曾」の意義が把握されており、混用、誤解がされていないため、筆者もこれは上代語ではないと考える。「曾」の古訓は他に幾つかあるが、次節に挙げた諸氏の研究を参考していただきたい。

天地之 神尾母吾者 禱而寸 恋云物者 都不止来 (3308)

天地の 神をも我は 祈りてき 恋てふものは さね止まずけり

二例の「都(不)」のうち、675は「かつて」と訓まれるが、3308は字数の関係で「さね」と訓まれている。

「曾(不)」

常者曾 不念物乎 此月之 過匿卷 惜夕香裳 (1069)

常はさね 思わぬものを この月の 過ぎ隠らまく 惜しき夕かも

木高者 曾木不殖 霍公鳥 来鳴令響而 恋令益 (1946)

木高は かつて木植えじ 霍公鳥 来鳴き響めて 恋益らしむ

若海之 奥爾生有 繩乘乃 名者曾不告 恋者雖死 (3080)

わたつみの 沖に生ひたる 繩苔の 名はさね告らじ 恋は死ぬとも

味飯乎 水爾醸成 吾待之 代者曾無 直爾之不有者 (3810)

味飯を 水に醸みなし 我が待ちし 代はさねなし 直にしあらねば

四例のうち「かつて」と訓むのは1946のみで、その他の1069、3080、3810は「さね」とされている。

「かつて」は現代では経験、過去を表す副詞として用いられているが、上代においては陳述副詞として否定と呼応し、否定の意味を強調する役割を果たす。上代において否定を強調する意味であったものが、なぜ経験、過去を表すに至ったかについては、中国語の大きく関与するところであるが、この点については既に明確に述べられているので、次の「3、これまでの研究」でまとめておいた。

「さね」は現代では用いられないようであるが、もともとは、例えば菅原道真、源実朝など歴史上の人物の名前にしばしば見られるように、「真」「実」などの古訓に見られ、「真実」を意味するものであった。それが、「本当に」という意味から、否定と呼応して用いられる場合は、やはり「かつて」と同じように否定の意味を強調する作用をもつ。

三、これまでの研究

これまでに注釈の他に、「都(不)」「曾(不)」のどちらかあるいは両方に言及しているものに山田孝雄(1935)、池田併治(1935)、佐竹昭広(1951)、門前正彦(1964)、大坪併治(1992)³、山口佳紀(1989)、李継国(1994)などの研究があり、『万葉集』の他にも日本の漢文資料、中国文献、広い時代に渡る訓点資料等を用い、「都(不)」「曾(不)」についてかなりの部分が明らかになっている。ここでは諸氏が「都(不)」「曾(不)」をどのように扱い、解釈しているかを述べ、残された問題はどこにあるかを明らかにしたい。

まず、管見の限りで最も早くこの語について検討しているのは、山田孝雄(1935)池田併治(1935)である。山田孝雄(1935)では昔を表すのに用いられる「かつて」という言葉はいわゆる訓読によってもたらされた語法であると述べる。『万葉集』「紀記」その他中国文献でも、「曾」は多く否定詞を伴い、昔の意味を持たず、寧ろ陳述副詞であることを指摘する。漢文の「曾」の字の陳述副詞として否定を強調する用法に上代日本語の陳述副詞「かつて」の訓を与えていたが、後に漢文の「曾」のもう一つの昔を表す用法にまで「かつて」の訓みを与えてしまった。それによって、陳述副詞としての用法しかなかったはずの上代日本語「かつて」に、いつの頃か昔の意味が増えたものであるとの説明をされた。また同氏は『万葉集』を資料に用いたに過ぎず、『万葉集』の「かつて」が訓読語であるとはいつておられない。

池田併治(1935)では、直接『万葉集』について述べられ、「決して」「全く」と解釈されている「かつて」の表記に、なぜ一般的には同義とは思われにくい「曾」と「都」が用いられているのかについて検討されている。同氏も『万葉集』の「曾」と「都」が必ず否定詞と共に用いられていることに注目され、『古事記』『日本書紀』その他日本、中国の文献を広く調査し、否定詞と共に用いられる場合、「曾」「都」は意味が近く、両者を同一の上代語「かつて」で訓めることを述べられている。

佐竹昭広(1951)では、池田併治(1935)の説をふまえ、幾つかの「曾」「都」を「かつて」と読んだ場合、字余りになるため、その場合これを『万葉集』でも否定詞と呼応して用いられる「さね」と読むべきであるとの説を出された。以降の注釈はほとんど

³筆者が用いた大坪併治氏の論文は1992年版で著作集に治められた改訂版であるが、それ以前に既に出版され、山口佳紀(1989)でも言及されているが、筆者はその版をまだ見ていない。ただ、本論では諸説の出自順により、山口佳紀(1989)の前に述べることにする。

この説に基づいている。

門前正彦(1964)では訓点資料により、現在行われている訓読、例えば平楽堂書店『釈妙法蓮華經並開結』では「未曾有」を「みぞう」と音読するのを除いては全て「かつて」と訓むのに対し(挙げられた例文は「未曾」が二例、単独で用いられたのが八例、「曾(不)」は挙げられていない)、平安時代初期の『法華經』訓点本では「かつて」と読む例も数例見られるが、多くは「曾し」とあり、恐らく「むかし」と訓まれており、更に他の平安初期の訓点資料の「曾(不)」が「かつて」と訓まれているように、「曾」「未曾」は多く「むかし」と訓まれていたのに対し、「曾(不)」は「かつて」と、訓み分けが行われていたことを指摘されている。しかし後には、「加点者の翻訳態度に変化」がおこり、「意識的な訓から形式的な訓」に変化し、あらゆる「曾」を「かつて」と訓んでしまったといわれ、結果的に山田孝雄(1935)の説を補強している。

大坪併治(1992)は池田併治(1935)に基づき再考されたものであるが、その後に発表された佐竹昭広(1951)の「かつて」「さね」読み分けの説について、「氏の明快な推論にも拘わらず、「都、曾」をサネと読んだ実例が、奈良時代の文献になく、また、平安初期の点本にも全く見出されない」ことから、「暫くサネは保留させて頂かうかと思う」と言われる。更に「かつて」が使用された時期について、「平安時代の仮名文には、絶えてその例を見ない。口語としては早く亡んだ古語を、ひとり訓点語が使い続けたのである」と言われる。

山口佳紀(1989)では『万葉集』で訓読語といわれる幾つかの語のその適否を検討されている。大坪併治(1992)の平安時代には漢文訓読に多用されるが、和文には普通用いられないという指摘を受けながらも、上代『万葉集』では作者、歌の内容から見て、特殊な文体的性格はまだ帯びていないことを述べておられる。

梁継国(1994)では日本の研究者は「都」と「曾」を同じく「かつて」「さね」と理解しているが、「都」は「全部」「余すところ無く」という意味を表し、「曾」は過去を表す意味と、「意外」を表す意味の2義を持ち、それが『万葉集』に用いられた場合でも区別され、「曾」による表記の「かつて」には過去を表すものも含んでいのにに対し(3080など)、両者を同じく「かつて」と訓んでしまったことにより、「都」「曾」の意義の差違を消し去ってしまったと言う。

山田孝雄(1935)や門前正彦(1964)でいう「訓読」の作用が、「曾(不)」=「かつて」、「曾」「(未)曾」=「むかし」であったものが、「意識的な訓から形式的な訓」に変化したために、「曾(不)」「曾」「(未)曾」=「かつて」と訓が合流し

てしまうことにより、「かつて」＝「むかし」という意味が生じてしまったという影響関係を述べているのに対し、山口佳紀（1989）ではそれが漢文訓読にのみ専ら用いられるものであるかどうかという文体的特徴を指摘するものであり、同じく「訓読」という材料について述べながらも視点は異なるものである。

また池田併治（1935）、梁継国（1994）で提示された問題は、結論は筆者とは同じではないが、『万葉集』で「曾」「都」の二文字がどのように扱われ、どのような性質を持つものであるかを中心に論じられた先行研究である。

以上、見たようにこれまでの多くの研究により、漢文の「曾（不）」と「都（不）」と上代日本語の「かつて」の関係、及び「かつて」の語史的問題については詳細に述べられており、寧ろ多くの資料や見方を知り得た。しかし、これまでの研究では漢文における「曾」という語の用法が必ずしも的確に述べられておらず、誤解もあるようであるし、また不定詞を後に従えたときの「曾」と「都」がどのような関係であるのか、さらには現代中国語や漢文では「都」は必ずしも否定副詞と共に用いるわけではないが、日本の上代の漢字、漢文資料では必ず「都（不）」のように用いていることなど、幾つかの問題が挙げられる。これらは全て漢文の文法の変遷（中国語学から見れば中国語史、特に中国語文法史）に関わる問題であるが、これについて次に愚見を述べて見たい。

また最終章では以上の他に「かつて」「さね」の訓み分けについても私見を述べる。

四、中国語史における「曾（不）」について

これまで、既に「曾」には三つの用法、つまり単独で動詞の前に置かれる「曾」、否定詞の後に置かれる「未曾」、否定詞の前に置かれる「曾（不）」などがあることが指摘されている。しかし、これらの時代的な差違などについてはっきりと区別していないため、各研究で挙げられる例文に分類の混乱や、誤解が含まれるようである。例えば「曾」の用法で肯定に用いられた「曾」と「未曾」のように用いられた「曾」が、「曾（不）」の「曾」とのような違いがあるものであるのかなどである。よって先ず「曾」という文字が先秦から『万葉集』に反映しうる唐代までの間にどのように用いられているのか、その変遷を描写してみたい。

先ず、先秦の代表的な文献として『論語』『孟子』を挙げたい。『論語』『孟子』は後の中国語古典文章語（日本でいう漢文）の基礎となった文法であり、これを魯方言とよぶことがある。

曾是以為孝乎？（『論語』）⁴

曾謂泰山不如林放乎？（『論語』）

曾不知以食牛干秦穆公之為汗也？（『孟子』）

爾何曾比予於管仲？（『孟子』）

魯方言『論語』『孟子』には昔を表す「曾」は見られず、多くは「曾(不)」「曾…乎」「何曾」などの形で、否定の強調や反語などを表している。否定の強調に用いられる場合も、反語を表す場合も、基本的には同一の語気、或いは同一の語気から派生したもので、本来は意外を表したものであろう⁵。

また実はこれは『論語』『孟子』よりも前の『詩経』にも「誰謂河広、曾不容刀」（「衛風・河広」）などの例が見られる⁶。『説文解字注』に、「益“曾”字古訓“乃”，子登切。後世用為“曾經”之義，読才登切。此今義今音、非古義古音也」とあり、太田辰夫（1964）でも、「「曾」はややおくれては「嘗」の意味に用いることが多いが、論語では時間副詞としてはもちいられないようである」と述べられる。しかしこの時代差については見落とされがちで、「曾」が昔を表すことが当然のように扱われているが、このような反語や否定に用いられ意外を表す用法の「曾」こそが「曾」の副詞としてのより古い用法である。先秦では昔を表すのに「嘗」が用いられているのであるが、六朝ごろから多く「曾」が昔の意味で多く用いられるようになり⁷、『広韻』などにも「曾、經也」というような注があり、後の書面語としても「曾」が当たり前に用いられるため、このような誤解が生じたのではないかと思われる⁸。

なお、漢代については、多くの資料に当たってはいないが、前出の『孟子』の例「爾何

⁴例文は太田辰夫（1984）に基づく。山田孝雄（1935）ではこれを昔を表す例として挙げている（朱子の『集注』による解釈か）。

⁵太田辰夫（1964）では「話し手の考えと相違していることをあらわす」とする。他に『古代漢語虚詞詞典』など。この意外を表す解釈は、現代中国語で「乃」「竟」と訳され、現代中国で出版される辞書に広く採られているものである。注6、注12、注13等も参照。

⁶向熹（1986）では『詩経』の例について、「表示加強語気、可訳為“乃”、“竟”、“竟然”、“簡直”」と解している。「“乃”、“竟”、“竟然”」などは意外な語気を表す。

⁷先秦諸子などにも数例みられるが、用例が多くないこと、いずれも言語年代が確定できず、確実な資料とは言えない。

⁸「曾」が過去を表すようになったのは筆者は「嘗」の仮借ではないかと考える。そのためにももとは「zeng（第1声）」しかなかった「曾」字に「ceng（第2声）」という音がもたらされたのではないか。

會比予於管仲？」について、漢代の口語を反映しているといわれる趙岐注⁹では「何乃」と注されている。「何會」という形の意外、反語の語気を表す用法は廃れつつあり、漢代には同じく意外を表す「乃」によってとって変わられる傾向があったことを思わせる。

六朝時代になると、「會」は昔を表すようになるが、否定の強調の用法はなおも用いられている。六朝の文献で特に会話部分に多く当時の口語を反映しているといわれる『世説新語』や、六朝に限定することはできないが、諸子とはいえども先秦成立ではなく、言語的にも六朝の表現が散見する『列子』には「會（不）」が幾つか見られる¹⁰。

先生會不悔乎、而行歌拾穗？（『列子』）

先生既来、會不廢棄乎？（『列子』）

以殘年余力、會不能毀山之一毛、其如土石何？。（『列子』）

汝心之固、固不可微、會不若孀弱子。（『列子』）

『列子』には「會」が肯定型に用いられ反語を表す例や昔を表す例は見られず、「會（不）」のみが合計6例見られる。「會（不）」は文末に「乎」を持つ例が2例、また文中に疑問を表す「何」を持つ例が2例¹¹、その他が2例である。「會」は先秦の用例では否定の強調に用いられたとき、反語に用いられたとき、共に意外な語気を表すものであったが、『列子』になると反語や疑問に多く用いられているものの、「會」が肯定に用いられ「會」単独で反語の語気を表す例は見られないことから、意外の意味は完全には失われていないが、単に否定を強調する方向に傾いているのではないかと思われ、この傾向は『世説新語』で顕著となる。

會不慮獄吏之為貴乎？（『世説新語』）

王長史病篤。寢臥燈下、輒塵尾視之、嘆曰：“如此人會不得四十。”（『世説新語』）

謝會無愧色、斂笏對曰；‘樂彥輔有言、豈以五男易一女。’（『世説新語』）

後宣武漂州与簡文集、友亦予焉、共道蜀中事、亦有所遺忘、友皆名列、會無錯漏。（『世

⁹ 趙岐注の漢文の語法の歴史的な特色については太田辰夫（1988）等を参照。

¹⁰ 言語の特色を論じたものに、楊伯峻（1956）「列子著述年代考」（今『列子集釈』中華書局に収める）、朱守亮（1962）「列子辨偽」『台湾省立師範大学国文研究所集刊』などがある。また『列子集釈』の「付録三、辨偽文字輯略」も参照。

¹¹ 『列子』の用例は「會…何…」であり、趙岐注の「何會」とは異なる。

説新語』)

『世説新語』では、「曾(不)」は合計7例見られ、「乎」と共に用い反語、疑問を表すのは1例で、他は平叙文に用いられている。従来、陳述副詞としての「曾」は時代を問わず意外を表すものであると言われてきたのであるが¹²、『世説新語』の時代になって「曾(不)」が必ずしも反語を表すことがなくなったということは、「曾」の意外を表す語気が弱くなり、ただ単に否定を強調する用法に移行しつつあることが言えるのではなかろうか¹³。意外を表す語気とは、太田辰夫(1964)で言うように、「話し手の考えと相違していることをあらわす」ものであるが、例えば『世説新語』の上の例を見ても、例えば「如此人曾不得四十」等は、「これほどの人間が、四十まで生きられんとは」¹⁴と意外の意味が比較的明確に確認できるのに対し、他の「曾無錯漏」「謝曾無愧色」等はそれぞれ「少しも誤りや漏れが無かった」「謝は少しも驚いたそぶりを見せず」¹⁵と訳されているように、必ずしも「話し手の考え」が想起され、それと相違しているという状況には用いられていないのである。このように、先秦では反語に多く用いられ、意外を表した「曾」は、時代が下るにつれて、形式的にも反語に用いられる例が少なくなり、否定の強調に用いられる例が多くなること、意味的にも、意外から単なる否定の強調へと移行し、「曾」がこの時期に変化を起こしたことが伺える。

このほかにも六朝時期の有名な文章にはこの「曾(不)」が見られる。

既醉而退、曾不留情去留。(「五柳先生伝」)

快然自足、曾不知老之将至。(「蘭亭序」)¹⁶

次の唐代になると口語資料『敦煌變文集』では、「曾(不)」はわずかに一例見られる

¹² 張永言(1992)では『世説新語』の例につき、「加強否定語気、可訳為“乃”“竟”“簡直”」と解釈している。

¹³ ちなみに『古漢語常用字字典』では、時代を分かつ意外の語気を解釈に加えず、「副詞。用來加強語気、常与“不”連用、可翻為“連……都……”」と解している。

¹⁴ 日本語訳は目加田誠(1975)による。

¹⁵ 注14と同じ。

¹⁶ 「蘭亭序」は屢々『万葉集』への影響がいわれるが、この「曾(不)」については『書道全集』の内藤乾吉氏の解説によれば、それぞれの拓本ではあるものとなないものがあり、あるものでも「曾」は全て「僧」の字になっており、小さく「不」の右肩に書かれているが、「僧」は実際には梁朝の舎人徐僧權の押縫であり、これを「曾」と解するのは蘇東坡(「書模本蘭亭後」)によるといわれる。六朝の資料とは見なせないようである。

のみである。

其時回鶻及吐渾居住在彼、頻来抄劫伊州、俘虜人物、侵奪畜牧、曾無暫安。（『敦煌變文集』）

唐代に『敦煌變文集』以外では「曾（不）」は幾つか見られるが、これらをすべて口語の反映と考えることはできず、文言語法として定着しだした可能性のある例も含まれているであろう。此処には一般的に何らかの形で口語が反映していると言われる文献から例を挙げる。

今我何功德、曾不事農桑。（『白居易集・觀刈麥』）¹⁷

唐姜晦為吏部侍郎、眼不識字、手不解書、濫掌銓衡、曾無限極。（『朝野僉載・卷四』）
生自侍守郡多年、曾無敗政、流言怨悖、郁郁不樂。（『唐人小説・南柯太守伝』）

また唐代以降に陳述副詞の「曾」が衰退していった傍証として、唐代以降の辞書や注釈に、否定の強調、或いは反語といった意義を無視している解釈、例えば「曾、則也」などや、朱子『集注』でも『論語』の例に昔を表す解釈を与えているなどが見えることである¹⁸。

以上、先秦から唐代にかけて「曾」の用法の変遷を見た。先秦では反語、疑問の強調に用いられていたが、六朝になると恐らくは別の起源により昔を表す「曾」が現れた。それを別にすれば、肯定形に用いられ反語を表す用法は見られなくなり、ほとんど「不」など不定詞と共に用いられる。また同時に意外を表す意味から否定の強調のみを表す語に変化した。そして唐代になると「曾（不）」は次第に衰微していく傾向が見られる。「曾（不）」は六朝に特徴的な用法を持つと言えよう。

五、中国語史における「都（不）」について

¹⁷ この三例は『古代漢語虚詞詞典』から引用した。

¹⁸ この点については大坪併治（1992）でも既に中国の伝統的な辞書の「曾、乃也」「曾、尚也」という解説を挙げ「われわれにはただ否定を強めるために置かれていると思われる」と述べられている。但し「曾、乃也」については、さきに述べた『孟子』趙岐注でもそうであるが、「乃」は単純な接続詞ではなく、意外を表す副詞の用法もあり、失当とは言えない。

副詞として用いられる「都」は現代中国語でも多く見られ、そのため梁継国(1994)でも『万葉集』の例について「“都”的基本意思是表示全部、所有、毫不遺漏地等；用於肯定句型時，表示全面的肯定，用於否定句型時，則表示全面否定，但“都”字本身不能左右或確定句子的肯定與否定（“都”の基本的な意味は全部、あらゆる、毫も漏らすことなくという意味であるが、肯定文に用いた場合には全面的な肯定を表し、否定文に用いたときは全面的な否定を表す。しかし、“都”自身は肯定或いは否定を左右したり確定したりすることはできない）」というような説明が見られる。これは恐らくは1000年の後の現代中国語から見た解釈であり採ることはできないが、また『広韻』に「都、凡也」、『漢書・西域伝上』に「都、猶総也」というような注があるため、山田孝雄(1935)でも「これがかつて」といふはまさしく仮借にして「都」の字には否定的の陳述を要すべき無き筈なりとす。」という説明もある。しかし「都」という字の用法は古今一貫しているわけではなく、その用法に時代的な差違が見られる。

この副詞としての「都」が最も早く見られるのは漢代である。

置平準於京師、都受天下委輸。（『漢書・食貨志』）

僮僕都尉由此罷、匈奴益弱、不得近西域。（『漢書・西域伝』）

所作功德都勸助之。（『道行般若経』）¹⁹

これら漢代の用例を見た限りでは、どれも否定と用いているわけではなく、まさに『漢書・西域伝』の顔師古注に「都、猶総也、言統護南北之道」とあるように、「都」の字には否定的の陳述を要すべき無き筈なり」ということができる。

しかし六朝になると副詞「都」の例が大きく増加し、否定詞と用いているものかなり増えてくる。六朝でもそれぞれ時代により、否定と共に用いられる割合が異なるようである。遇笑容、曹広順(1998)によれば、三国時期(220—265)の『撰集百喻経』では、出現総数11に対して、否定の強調は4、『旧雑譬喻経』では出現総数3に対して、否定の強調は1、『生経』では出現総数5に対して、否定の強調は2というような、否定と肯定は大凡半々であるとの結果である。それに対して、南朝宋朝(420—479)の『世説新語』では出現総数34例のうち、否定の強調は29例にも登っている。実際の文章の中で肯定文と否定文は半々ではあり得ないので、三国時期に既に半々に用いられてい

¹⁹ 東漢漢訳仏典の「都」の例は陳宝勤(1997)に多く挙げられている。

たことは、否定を強調する傾向が強かったとも言えるのであるが、それが『世説新語』の南朝宋朝に至り、更に顕著な結果を見せることとなった。

始発講、坐裁半、僧彌便云：“都已曉。”（『世説新語』）

袁宏始作東征賦、都不道陶公。（『世説新語』）

東亭問法岡道人曰：“弟子都未解、阿弥那得已解、所得云何？”（『世説新語』）

この後、唐代の『敦煌變文集』では更に否定の強調という傾向が強まり、肯定に用いられる「都」は極例外的な例である。

そして唐代では分業とも言えるような現象も見られる。この時代「都」の他に「都来」²⁰という語も見られ、この2つにより分業が行われるようになるようである。²¹

応是院内搜集、寺内都無一物。（『敦煌變文集』）

如来乞食巡三匝、都来檀越不開門。（『敦煌變文集』）

「都」は専ら否定詞と共に用い、否定を強調する作用を持つのに対し、「都来」は必ずしも否定詞とは共に用いず、全てという総括を表す意味を持つ。この差違は次のような例を通して分かる。

眼暗都不識人、耳聾数次叫問、都没応挨。（『敦煌變文集』）

此老都来不将去、必定流传与後生。（『敦煌變文集』）

「都（不）」は「全く…ではない」という意味で、必ずしも数量は意識されていないのに対し、「都来（不）」は「すべて…ではない」というような意味で数量を否定しているの

²⁰ 「都来」はその元であると思われる「都廬」が既に漢代に見られる。松尾良樹（1988）を参照。江藍生（1996）では「都廬」は「嵌[1]分音詞」であり、「都来」の「来」は副詞語尾であり、両者の構造は異なるとしているが、『敦煌變文集』では本来、方向動詞「来」で有るはずの部分に「羅」が用いられているなどの例が見られ、恐らくもともと「都廬」で有ったものが、唐代になり副詞語尾としてより一般的な「来」の表記を借りて用いたものであろうと思われる。なお、「嵌[1]分音詞」とは伝統的に言う半切語で、江戸時代の『碧巖録方語解』にも「半切語ナリ都廬ノ反都也廬字ニ意義ナシ」とある。

²¹ 唐代でも詩などには幾つか肯定型に用いられた「都」が見られ、この分業は完全な物ではないようである。

である。

このように、漢代及び現代では「都」は必ずしも否定副詞と関係のない用法が多いのであるが、『万葉集』や日本上代漢文文献を読む際に注意しなくてはならない六朝、唐代では圧倒的に「都」は否定詞と共に用いている例が多いのである。大坪併治(1992)が「漢文では肯定にも否定にも用いられる「都」が、奈良時代の文献で否定に限られているというのは、注目すべき現象である」と指摘するように日本の漢字漢文資料で「都」が否定と共に用いられる場合が多いのは²²、それが同時代として六朝、唐代の用法を反映しているからにはほかならないと考える。

六、おわりに

「都(不)」が中国の口語であることは、日本上代文献研究の中でも知られており、『万葉集』や『日本書紀』の注にもよく述べられている。しかし「曾(不)」については、「曾」が「かつて」と読まれており、現代の漢文訓読でも「曾」を「かつて」と読むことは一般的である(『万葉集』での「かつて」と現代の訓読での「かつて」が異なるものであることは先に述べた通りである)ことも影響するかも知れないが、口語であるとの時代的な指摘はない。もちろん注という限られたスペースで説明を加えるには、ある程度特殊な語彙に限ってのみ「口語」と説明するのは仕方がないということもあろう。

先秦の文章は、現代の中国語と大きく異なるため、口頭語であるか、それとも今の電報のように大きく簡略化された、口頭語と乖離した書面語であるかは、これまでいろいろな考え方があったが、現在では、口頭語をもとにした書面語(もちろん当時の口頭語と書面語の差違は、現代の口頭語と書面語の差違よりも大きく隔たるものであることは想像されるのであるが)であるとの考え方が一般的である。しかし、日本の漢字文献の注釈で「中国の口語」とは、現代中国語に残存している語彙に限らないのはもちろんであるが、先秦の口語ではありえない。「口語」と注釈するのは『万葉集』や『日本書紀』と同時代の中国の「口語」、「六朝、唐代の口語」である。「口語」というと、多くはその時代に新しく生まれた新興語法、語彙を指すことが多いのは当然で、先秦にすでに用いられる「我」という言葉が、六朝、唐代に見られたとしても一般的にはわざわざ取り立てて注意はしな

²² 大坪併治(1992)では、その理由を「我が国における特殊な用字法であり、訓読を前提としたものとするべきであろう」と述べる。

い。しかし「曾」については、先秦から唐代に至るまで、用法の推移、用例の寡多などの差違が大きく、「曾」が否定と共に用いられていること、「都」と同じく訓み得ることなど幾つかの点から見ても、先秦から既に用いられている語ではあるといえども、『万葉集』を初め日本上代文献に用いられる用法は、六朝の中国語を反映していると言うことができ、その意味で、用字の意味を考えると、新興語彙ではなくとも「口語」と注する価値のあるものであると考える。

また「曾」は多くの辞書で意外を表すと説明されているが、「都」は意外を表すとは限らず、『万葉集』に同じく用いられる「曾」と「都」に若干のズレを認めなければならぬいかとも考えたが、やや細かに「曾」の変遷をたどると、確かに反語や否定の強調ともに用いられていた先秦の用例では意外を表すが、六朝の『世説新語』になると必ずしも反語を表してはいない。逆に六朝の『世説新語』の用例の現象によってのみ「曾」の語気を求めようとするとき、意外を表すという語気は見いだせず、単に否定の強調といえるのみである。

また「都(不)」「曾(不)」の比率を『列子』『世説新語』『敦煌変文集』などにより確かめると、以下のようなになる。

	「曾(不)」	「都(不)」
『列子』	六	二
『世説新語』	七	三七
『敦煌変文集』	一	二十

唐代の否定の強調の表現にはこのほか、「更(不)」「並(不)」「了(不)」などもあるため、「曾(不)」と「都(不)」のみが全くの同義語であり、「曾(不)」は「都(不)」に取って代わられたとまでは断言できないが、少なくとも、極めて類似した表現のうち、「曾(不)」は劣性で消滅しつつあり、「都(不)」は新興語法として範囲を広げつつあるとは言えよう。そしてこの現象は、必ずしも口頭によって口語語彙が日本にもたらされたとは思わないが、少なくとも『万葉集』に用いられている中国口語表現がどのようなものであるかを考える手がかりにはなるのではないであろうか。『万葉集』に見られる口語表現がどのようなものであるか、全体については今後詳細な調査が必要であろう。ここでは「都(不)」「曾(不)」をもとに、『万葉集』に見える用例は多くはないが、ここから見られる結果を述べておきたい。『万葉集』には「曾(不)」が4例、「都(不)」が

2例のみである。これらを実際の口頭から知り得たか、書面によって知り得たかは論ずることはできないが、これを中国の用例の変遷と照らし合わせると、唐代には既に「曾(不)」は幾つかの資料に見られるが、既に否定の強調としては「都(不)」等他の表現に取って替わられる傾向が見られ、また逆に例えば『世説新語』などを見た場合、数量的には「曾(不)」が「都(不)」よりも多いわけではないが、上に挙げた『列子』『世説新語』『敦煌變文集』の数量の変化を見ると、劣性にはあるが、消滅してはいないようである。このことから「都(不)」「曾(不)」の二つが『万葉集』で共に用いられているということは、唐代と言うよりも、むしろ六朝の用法を反映していると言えるのではないかと思われる。『万葉集』には、他に「好去」「好在」など六朝には見られない口語語彙も見られるのであるが、これらは初唐『遊仙窟』などで既に確認されている。そしてこれは文学史で、例えば漢詩集『懷風藻』には五言詩が多く、作風も六朝、初唐を模していると言われるなど、上代文学一般に六朝、初唐が大きく影響しているという事実にも符合している。『万葉集』に見える口語語彙も六朝、初唐を中心に、更に厳密な時代を考えることができるのではないだろうか。

また、梁継国(1994)で「古人有區別地使用兩個字，就說明二者存有一定的差違，後人把它們都訓為“かつて”，結果是抹殺了這種區別和差異。(古人はこの2つの文字を分けて使っており、この2つには一定の差違があったのだが、後の人がこれらを皆“かつて”と訓んでしまったため、結果として區別や差違を消し去ることになってしまった)」言われるが、筆者はそのような両者の違いに価値があるのではなく、ある時期の中国語の同義語を、万葉人が同義語として認識していたことに価値があると考える。

七、余論

拙稿の中心的な目的は「都(不)」と「曾(不)」に対する「かつて」「さね」両訓の当否を問うものではないが、漢文との関連から、愚見を述べておきたい。本論で述べたように門前正彦(1964)では「かつて」の意味の変遷の原因として、翻訳の態度に漢文の意味を尊重する「意識的な訓」から、漢文の語彙と日本語の語彙の組み合わせを基本とする「形式的な訓」への変化が指摘される。「形式的な訓」を「かつて」の例のように或る意味で誤りを含むものと位置づけると、理論上「意識的な訓」を更に「随時的な意識の訓」と「固定的な意識の訓」と分けることができると考える。「随意的な意識の訓」とは漢文の語彙に意味が合えばどの日本語の語彙を組み合わせてもいいものであり、「固定的

な意識の訓」は漢文の語彙にある決まった日本語の語彙しか当てはめられないが、「形式的な訓」のような誤りは含まないものである。「随時的な意識の訓」は日本人が中国の漢文を読む際、メモのような形で記す場合は、訳である訓が幾つ存在しても問題はないであろうし、一層正確な理解も可能であろう。

また、もちろん『万葉集』で、正訓に限っても、漢字一字が多く訓に用いられている。しかし、例えば「去」が「さる」「いく」「ぬ」などと訓まれるのは、漢字自身の多義語によるもので、漢文においても「去」は「離れる」意味や「行く」意味や完了に近い意味を持っており、その多義語を反映した訓であると考えられるし、これらは文脈によってどれを選ぶのが可能なものである。拙稿で扱った「曾」がもともと漢文で陳述副詞として用いられるときは「かつて」、時間副詞として用いられるときは「むかし」などと訓まれていたのも同じである。これに対して、「曾」「都」を「かつて」と訓むか、「さね」と訓むかは、「かつて」と「さね」は類義語であるので「去」に多くの訓を与えるのと異なるもので、これは文脈よっては訓み分けができない。

或る一つの漢字に類義語の日本語が多数考えられ、漢字表記の日本語の復元ということ考えた場合、上代人自身にとってすら非常に繁雑でその判断基準が非常に曖昧な作業になるのではないか。もちろん読者の理解には間違いはないであろうが、日本語の表現としては不完全なものであることに違いはない。『万葉集』の「かつて」「さね」については漢字に与えられた二つの選択肢から選択する基準は字余りになるかどうかであるが、上代の和歌にまったく字余りというものがなければ、これも確かな根拠ともなろうが、実際にはそうではない。また仮に韻文である『万葉集』での「都(不)」「曾(不)」に限ってはこのように「かつて」「さね」と訓み分けできたとしても、字数に制限のない散文にはこのような区別は持ち込むことは不可能であろう。このような、漢字による日本語表記の条件と、大坪併治(1992)の言われる「「都、曾」をサネと読んだ実例が、奈良時代の文献になく、また、平安初期の点本にも全く見出されない」ことを考え合わせると、筆者も大坪氏のように「かつて」のみを採用する説に傾かざるをえない。

参考文献

(日本語文献、中国語文献は区別して画数順に配列した)

(日本語文献)

- 小島憲之等 1971『万葉集』小学館
- 大坪併治 1992「「都」と「曾」」『改訂訓点語の研究(上)』風間書房(1935年氏(池田併治)の論文の後、その後の諸氏の研究を受けて、補足改稿したものである)
- 大野晋 1995『日本書紀』(五)解説の「三、訓読」岩波文庫(初出不明)
- 山口佳紀 1989「万葉集の用語と上代漢文訓読語——副詞についての考察——」『論集上代文学』17
- 山田孝雄 1935『漢文の訓読によりて伝えられたる語法』宝文館(筆者は昭和28年度重版発行版を用いた)
- 太田辰夫 1964『古典中国語文法』(筆者は1987年改訂版を用いた。)
- 太田辰夫 1988『中国語史通考』「上古漢語略説」白帝社(初出不明、筆者は1999年普及版を用いた)
- 目加田誠 1975『世説新語』明治書院(中巻は1976年、下巻は1978年出版)
- 池田併治 1935「都・曾訓義考——特に「カツテ」と読む場合について——」『国語・国文』
- 佐竹昭広 1951「さね・かつて考——万葉語彙——」『国語・国文』
- 松尾良樹 1998「漢代訳経と口語——訳経による口語史・試探」『禅文化研究所紀要』15
- 門前正彦 1964「漢文訓読史上の一問題(六)——「曾」字の訓について——」『訓点語と訓点資料』
- 高橋清 1959『世説新語索引』広島大学文学部中国文学研究室
- 澤瀉久孝、佐伯梅友 1983『新版新校万葉集』創元社(初版は昭和24年)

(中国語文献)

- 中国社会科学院語言研究所 古代漢語研究室 1999 『古代漢語虚詞詞典』商務印書館
- 王重民 1957『敦煌變文集』(筆者は台湾世界書局影印本を用いた)
- 江藍生 1992「《遊仙窟》漫筆」『開篇』

- 向熹 1986『詩經詞典』四川人民出版社（筆者は1997年修訂版を用いた）
- 李宗江 1998「漢語総括副詞の来源和演變」『漢語史研究集刊』1（上）
- 俞敏 1993『虚詞話林』黒龍江人民文学出版社
- 陳宝勤 1997「東漢仏教和《世説新語》中“都”的用法」『語言研究論叢』7
- 張永言 1992『世説新語辞典』四川人民出版社
- 張萬起 1993『世説新語詞典』商務印書館（筆者は1992年第2刷を用いた）
- 梁繼国 1994『万葉和歌新探』蘇州大学出版社
- 遇笑容、曹広順 1998「《六度集經》中的副詞“都”」（中文）『Cahiers de Linguistique-Asie Orientale』フランス
- 楊伯峻 1979『列子集釈』中華書局

淺論《萬葉集》中所見的「都(不)」 「曾(不)」

北川修一

中文摘要

拙稿從中國語史的角度來討論《萬葉集》中，漢字原文「都(不)」 「曾(不)」可釋為上代日本語「katsute」 「sane」的問題。

其次，「katsute」(三字) 「sane」(二字)，根據《萬葉集》韻文的字數而分別被採用的問題是否合適？本人也從漢字的日本語表記的規則是作分析。

關鍵詞：「都(不)」 「曾(不)」 「katsute」 「sane」中國語史

田靜《秦史研究論著目錄》評介

陳文豪*

書名：《秦史研究論著目錄》

編者：田靜

出版者：陝西人民教育出版社

出版時間：1999年7月，第1版

由於秦立國僻處西陲，在文化的發展上，較東方各國遲滯，再益以統一後國祚短促，以致史料散佚，故以往研究秦史及秦文化的學者，普遍都有一個共識，即苦於資料短缺。但這一現象在20世紀的70年代以後逐漸改變，主要是秦始皇兵馬俑、秦簡及大量考古資料的出土，提供了更寬廣的思考空間，開拓了研究的視野，其中引人矚目者首推秦始皇兵馬俑及睡虎地秦簡，所以有眾多的研究成果出現。

這些研究成果，散見各地出版專著及各種期刊雜誌，在查考引用上頗為不便，因此必須仰賴工具書提供指引。至於與秦史及秦文化研究有關的工具書，有專題性的，如〈睡虎地秦簡文獻類目〉；①有通史性的，如《戰國秦漢史論文索引》、②戰國秦漢史論著索引續編》③有區域性的，如《陝西考古學文獻目錄（1980～1983年）》④等，這些工具書受限於不同的體制旨趣，在運用上仍有其局限性。1999年8月筆者赴陝西臨潼參加秦始皇兵馬俑博物館主辦的「秦俑學第五屆學術討論會」

* 中國文化大學史學系副教授

① 吳福助編，載《中華文化學報》，創刊號，頁225-292。

② 張傳璽、胡志宏、陳柯雲、劉華祝編，北京：北京大學出版社，1983年3月，第1版第1次印刷，478頁。

③ 張傳璽主編，北京：北京大學出版社，1992年11月，第1版第1次印刷，826頁。

④ 禡振西、桑紹華編，西安：陝西省考古學會、陝西省考古研究所，1984年8月出版，202頁。

，見大會贈書中，有田靜女史所編《秦史研究論著目錄》一書，頗為欣喜，並在隨後的旅途中加以披覽。讀後個人有些看法，特於此提出與田靜女史及讀者討論。

一、本書的優點

1. 分類靈活

本書，共分成「專著」及「論文」兩部分，專著部分分為11大類，第11類〈考古與文物〉再分成：「考古、文物綜述」、「簡牘、帛書」、「璽印、文字」、「秦陵、秦俑」4個小類；論文部分分為18大類，除〈通論〉、〈軍事〉、〈民族〉、〈諸子、學術〉、〈楚漢戰爭和農民起義〉、〈中外關係〉、〈科學技術〉、〈宗教〉、〈歷史文獻〉等9類外，其餘各類均有小類的畫分，有些小類，例如：〈經濟和財政〉類中的「農業」，再分成「土地制度和農業政策」、「水利、河渠」、「畜牧業、林業、漁業」等三個細目，而〈考古與文物〉的分類更細，該類不僅分成6個小類，在某些小類下有細目，細目下再分項，例如：第5個小類「簡牘」，先分成16個細目，在「經濟」細目下又分「經濟概述」、「農牧業」、「土地制度」、「賦役」等四項；「地理」細目則分為「地理概述」及「交通、郵傳」兩項。又某些大類，例如：〈人物傳記〉類在「專著」中並不分細目，但在「論文」卻分成9個小類。同時有些大類，例如：〈語言、文學〉類，僅見諸「論文」之部。顯見編者係依實際材料的多寡而進行分類，充分展現分類的靈活。

2. 類名恰當

本書分為上、下兩篇，上篇稱之為「專著」，下篇稱之曰「論文」。在類名的稱呼上非常妥當。一般工具書及學術著作所收錄的「參考書目」的分類往往將書籍部分稱為「專書」或「書籍之部」，而「專著」一詞，既說明該書是書籍，又表明是學術著作，概括面較廣。論文方面，一般多稱之為「期刊論文」，但論文除期刊論文外，尚有個人文集中所收的論文、學術會議論文、報紙論文等，以「論文」稱之可以包括全部。因此本書「專著」、「論文」的類名，應可以為今後中文學術界統一使用。

3. 集大成的工具書

本書所收論著內容，上限自秦人的傳說時代，下迄西元前206年秦亡；所收目錄的範圍為1990年至1999年4月，並兼收5、6月資料。編者徵引參考的相關目錄高達34種，幾乎已將目前有關書籍及資料全面加以重新匯編。因此本書是目前所知秦史及秦文化研究目錄中，最新且研究類目較詳備的一本集大成之作，為研究秦史、

秦文化及秦漢史學者們案頭應備的參考工具書。

二、待商榷之處

本書雖具上述諸多優點，唯不容否認仍和一般工具書一樣，有一些值得商榷的地方。茲從體例、訛誤、闕漏三方面論之。

1. 關於體例的問題

(1) 有關〈說明〉的問題

任何工具書，為使讀者明瞭編輯體例及使用方法，因此在書前一般都會有〈凡例〉。本書雖亦有此目，但編者卻稱之為「說明」，與一般的稱法不同，或可考慮從俗。又其第一條稱本書所收的論著「上限起自秦人的傳說時代」，時限模糊不清，「秦人的傳說時代」一詞，具體的時間為何並未明確指出。同時第三條云：「本目錄所收文獻，以公開發行的報刊為主，兼收部分論文集、輯刊等資料。部分內部資料也擇要選入。」似乎將「文獻」定義為「論文」，不僅與「文獻」一詞的原始定義不同，也與本書的體例不符，因本書所收內容除「論文」外，尚包括「專著」。^⑤「凡例」的寫作，措辭務求嚴謹周密，本書〈說明〉應考慮重加增補改寫。

(2) 分類不嚴謹

例如：在頁14，蔣若是撰《秦漢錢幣研究》及蔣氏所編《中國錢幣大辭典·秦漢卷》等二本專著列在第三大類〈經濟〉中；頁41，王名元著《先秦貨幣史》及頁43，錢劍夫著《秦漢貨幣史稿》則收在第十一大類〈考古與文物〉中的第一小類「考古、文物綜述」。同樣是有關貨幣史的著作，卻分屬二類，分類的標準為何？在〈說明〉中並未述及。同時錢著雖徵引部分考古資料，但全書論述所據仍以文獻為主，列在「考古與文物」中顯然不當。倒是蔣若是長期從事考古工作，^⑥《秦漢錢幣研究》一書為其研究秦漢錢幣論文的結集，多數是據考古所得材料進行撰寫的，或可考慮列入「考古與文物」類中。

又頁8，田昌五、臧知非合著《周秦社會結構研究》，為研究社會結構的巨著，卻收在〈歷史概述〉類中，於第四類〈社會〉中則未見。類此尚多，茲不再贅舉。

^⑤ 《秦漢錢幣研究·出版說明》（北京：中華書局，1997年4月，第1版第1次印刷）云：「蔣若是先生是我國老一代的考古學家，早在50年代主持洛陽燒溝漢墓的發掘，就提出了漢代五銖錢分期斷代標準。如今這個標準已為考古界和錢幣界所接受，甚至成為考古發掘中對墓葬斷代的標尺。蔣先生自50年代以來，一直孜孜不倦地對秦漢錢幣進行更加深入的研究，本書就是這些研究成果的結集。」

(3) 外文論著宜另立一類或刪除

編者在〈說明〉中云：「譯著和譯文，先列原著作，後列譯者。」唯並未指出是否收入外文相關論著。查在「專著」及「論文」部分，均見收錄少部分外文論著，其中以日文者居多，茲各舉二例說明之。例如：

頁10 秦漢法制史的研究 大庭脩 創文社1982年出版^⑥

頁28 秦漢思想研究文獻目錄 坂田祥伸 臺北木鐸出版社1981年出版^⑦

頁575 戰國秦漢簡牘文字的變遷 江村治樹 《東方學報》(京都)55冊，
1981年出版^⑧

頁579 關於睡虎地秦簡《日書》中病因論和鬼神的關係 工藤元男(日)
《東方學》88期，1994年出版^⑨

將這些日文論著加以收錄，固可提供吾人參考，但編者既未於〈說明〉中說明是否欲收錄外文原著，且所收錄者僅是彼邦研究論著一小部分，並非全豹，不如另立一類，或將之刪除，暫不收錄，俟來日得暇再另編一本《外文秦史研究論著目錄》，當更適宜。

(4) 關於「互見法」的問題

「互見法」是編輯工具書常用的法則，即將同一條目分別編入不同類，以避免闕漏或分類不當。本書也有部分條目採用此法。例如：

頁191及565，各有三則與《尉繚子》有關條目，分別是：

銀雀山簡本《尉繚子》釋文(附校注) 銀雀山漢墓竹簡整理小組 《文物》
1977年2期

《尉繚子》初探 何法周 《文物》1977年2期

銀雀山簡本《尉繚子》釋文(附校注) 銀雀山漢墓竹簡整理小組 《文物》
1977年3期

可是有關《尉繚子》的條目，除此三則分刊在〈軍事〉及〈簡牘〉類中的「軍事」類外，如果要翻檢《尉繚子》的研究成果，只能在〈軍事〉類中找，〈人物〉

^⑥按：該書名原文為，《秦漢法制史的研究》。

^⑦按：作者應為坂出祥伸，該書由關西大學，於1978年4月25日出版。

^⑧按：該文原題為：〈戰國·秦漢簡牘文字の變遷〉；55冊，應作53冊。

^⑨按：該文原題為：〈睡虎地秦簡「日書」における病因論と鬼神關係について〉。

類中並未收錄。可見採用「互見法」的標準不一。

(5)分類不夠詳密

本書在分類上雖有靈活的優點，但相對地也呈現若干不夠詳密的缺失。例如：在「論文」部分的第十五〈人物傳記〉中，分成「合傳」、「秦始皇」、「商鞅與《商君書》」、「韓非與《韓非子》」、「呂不韋與《呂氏春秋》」、「李斯」、「徐福」、「項羽」、「其他人物」九小類，綱舉目張，頗便學者翻檢。可是在「專著」部分的第八大類〈諸子〉及第十大類〈人物傳記〉、「論文」部分的第八類〈諸子、學術〉，卻未見有小類或細目的區別。誠如前言，作者可能係依材料的多寡來分類，此類條目較少，故認為可不用再作分類。但作為工具書，應站在讀者的立場來考量，使讀者在最短的時間內獲得他所要的資訊，如今若欲在專著〈諸子〉類中查閱有關《商君書》研究的著作，必須從第19頁翻至第26頁，才能全盤瞭解，反之欲查有關《韓非子》的研究概況亦然，在時間上甚為不經濟。因此進一步的小類或細目的劃分，是相當必要的。

2. 訛誤

編輯目錄工具書，收集相關研究論著非常不容易，且非個人獨力所能兼顧，因此必須藉助參考他人已編輯完成的相關目錄。但如他人抄錄錯誤，或者在編輯出版過程中，校對未精，以致在其書中出現訛誤，而再次據以編輯，於焉不察，就會以訛傳訛。另外一個造成訛誤的原因為手民之誤，這是任何一本著作都無法避免的，不能苛責編者。這兩類例子在本書亦存在，因一時難以判斷這些錯誤屬那一類，僅綜合舉數例說明之：

頁10 軍功爵制研究 朱紹侯 上海人民出版社1980年

按：朱紹侯有關軍功爵研究的著作有二本，1980年4月出版者，稱《軍功爵制試探》。另一本《軍功爵制研究》於1990年1月出版，《軍功爵制試探》為該書上篇的主要內容。^⑩

頁10 秦漢封國食邑賜爵表 柳春藩 遼寧人民出版社1984年出版

按：書名應作《秦漢封國食邑賜爵制度》。

^⑩ 《軍功爵制試探》的內容為：一、春秋時期軍功爵制的產生；二、戰國時期軍功爵制的確立；三、秦代二十級軍功爵制的演變；四、西漢初期對二十級軍功爵制的因襲和改革；五、西漢中晚期軍功爵制的輕濫；六、東漢軍功爵制的衰亡；結語及後記。收入《軍功爵制研究》時，刪去後記，將結語改為綜論，並加上二篇附錄〈秦漢非軍功賜爵詔令及說明〉、〈關於賜爵制的級別計算問題〉，合為上篇。

頁12 中國會計史稿·秦漢時期的會計 郭道揚 中國財政經濟出版社
1982年出版

按：〈秦漢時期的會計〉，為《中國會計史稿》一書的第四章，就本書的編輯體例而言，列出《中國會計史稿》即可，再於其下用圓括弧夾註：(秦漢時期的會計制度)。會出現此現象，推測係據其他目錄抄錄所致。

此外，個別錯別字未校出者尚有很多。例如：頁40，「千古一帝一秦始皇嬴政」之「嬴」字當作「贏」為是；頁62，「與嚴歸田教授論秦漢君吏制度書」之「君吏」應為「郡吏」；頁79，「魏啓朋」、頁87「魏啓明」，「朋」、「明」應作「鵬」。凡此不勝枚舉，不再贅言。

3. 闕漏

論著的出版與發表，散見各地及各種期刊，收集非易，因此闕漏在所難免。其成因，或為編者未曾寓目者，或為編者一時疏失者，殆均有之。「論文」部分由於數量較多，無法一一詳舉，於此僅就「專著」或與「專著」有關者，舉數例說明之。

①例如：

馬怡、唐宗瑜：《秦漢賦役資料輯錄》 山西經濟出版社 1990年4月出版

王迺棕、張華、鄭振華：《先秦兩漢經濟思想史》 海洋出版社 1991年
12月出版

任乃強校注：《華陽國志校補圖注》 上海古籍出版社 1987年10月出版

王學理、尚志儒、呼林貴等著：《秦物質文化史》 三秦出版社 1994
年6月出版

這些書編者可能未曾寓目，將來可在專著〈經濟〉、〈地理〉、〈文化〉等類中補入。

頁157，有：

從秦簡看秦帝國商品貨幣關係發展狀況 吳榮曾 《先秦兩漢史研究》中華書局1995年版

但在「專著」中，《先秦兩漢史研究》並未見收錄。

①以在中國大陸出版者為例，臺灣出版者暫不舉出。

又《從古銅車馬到現代科學技術—陝西省科學技術史學會論文集》^⑫中，有四篇與秦史有關論文，分別是：

秦陵出土的銅兵器和銅車馬的製造工藝	袁仲一	程學華
秦俑的造型和焙燒技術初探	劉占成	
秦代科技珍聞	王學理	
秦始皇陵出土青銅安車的焊接技術	華自圭	樊培麗

袁仲一、華自圭二文條目，在《目錄》頁648可查到，劉占成文見頁600。王學理之文，在頁308亦收錄，但所收錄者，係其刊在《文博》1986年2、3期的增補文，^⑬並非上述之文。按：編者於「說明」中指出：「凡同一論文多處刊載者，一併收錄，以便查閱。」依此原則王氏刊於《陝西省科學技術史學會論文集》者亦應收入，何況既已收錄其他三篇，卻獨未收錄王文，此處顯係遺漏。

三、對本書的建議

對本書，除上述淺見外，最後還有一些小小的建議，提供編者及關心秦史、秦文化研究者參考。

1. 繼續擴大編輯，出版二篇、三篇

上文論及可再編一本《外文秦史研究論著目錄》，如此可作為二篇。同時，自漢初起，即有有關秦史評論的文章言論出現，可考慮將歷代文集、隨筆、雜著中相關條目編成一冊，^⑭作為三篇。^⑮如此並可解決一些編輯體例上的困擾。

2. 增加索引與編碼

工具書係供人查考為主，應以提供最便捷的查考方式為編纂方針，所以大部分的工具書，都附有索引。本書所收條目很多，且又按出版時間排序，欲查同一作者

^⑫在「專著」之部，頁53，收錄本書，書名稱《從古銅車馬到現代科學技術》，略去副標題《陝西省科學技術史學會論文集》。在「論文」之部，則將書名《從古銅車馬到現代科學技術》省略，只列出副標題《陝西省科學技術史學會論文集》。

^⑬原作「《文博》1988年2、3期」，誤。王氏此文原只討論「十二萬斤重的銅人——銷鋒鑄錄」、「古今中外罕有其匹的乘庫——以水銀為百川江河大海」、「一種觸發性的武器——始皇陵中的“暗弩”」、「最早的一幅山河模型——上具天文，下具地理」等四項，後增加「具有特異功能的門——阿房宮的“磁石門”」、「金屬表面的不鏽法——“絡鹽氧化處理”及「最早的永動機”嘗試——“相機灌輸”」等三項，並在文詞上作修飾增補。

^⑭業師馬先醒教授所編《漢史文獻類目》（臺北：簡牘社，1976年6月出版），即分成近代期刊論文之部；歷代文集、隨筆、雜著之部；書籍之部。可供參考。

^⑮歷代文集、隨筆、雜著之部若能編成，亦可為將來編《秦史研究資料彙編》作準備。張文立：《咏秦詩》（西安：陝西教育出版社，1994年7月，第1版第1次印刷），即為資料彙編的編輯提供了很好的範例。

的相關論著，須逐一翻檢，頗不便，將來如再版，可考慮增加「作者索引」。此外為方便編輯工作及讀者檢索，可在每一條目之前給予一個編碼。又全書中出版項下出版年月後面的「出版」兩字應全部刪除。

3. 將《目錄》上網

網路資訊和學術研究相結合，已是無法避免的新趨勢。因此許多工具書紛紛上網供人查詢，例如：中央研究院歷史語言研究所所編的《漢畫論文目錄》、^⑩陳麗桂主編《兩漢諸子研究論著目錄·1912~1996》。^⑪秦始皇兵馬俑博物館有一個網站，其網址為<http://www.bmy.com.cn>，該網站的內容有大事表、博物館導覽、秦始皇帝陵、秦俑坑概況、秦銅車馬、典型文物、服務項目、館慶新聞發佈、秦俑館博物館20週年館慶舉辦活動內容等，均為一般性展覽介紹，為廣大觀眾服務者。鄙見認為宜將本書上網，提供學術界同行查詢，亦可將其他與秦史、秦文化研究有關的資訊活動在網上刊登，擴大網站內容，促進學術交流，提昇研究風氣，如此一舉數得矣。

「工欲善其事，必先利其器」，在學術研究的歷程中，欲事半功倍，必須善於運用各種輔助工具，工具書即為其一。但是編纂工具書，費時費力，吃力不討好，故願花費心血編纂工具書的人並不多。田靜女史不辭辛勞，編成本書，提供學界參考，其精神與用心值得欽敬，即使有些微瑕，究竟瑕不掩瑜，不應苛求。上述所言，僅是個人閱讀本書後的一些淺見，目的在提供日後增補時參考。

(本文撰寫期間，承吳福助老師提供寶貴意見，僅表謝意。)

^⑩該目錄在中央研究院歷史語言研究所文物圖象研究室中可查到，其網址為：

<http://saturn.ihp.sinica.edu.tw/~wenwu/search.htm>。

^⑪該書為臺北：漢學研究中心，1998年出版。現可在國家圖書館漢學研究中心資訊網上查到，其網址為：

<http://www.ncl.edu.tw/n2Fram.htm>。

蕩益智旭《周易禪解》評介

陳榮波*

一、前言

《周易》是一門安身立命之學。易道廣大悉備，貫三才而通之。此部經典以研幾爲旨歸，含蓋乾坤，一切具足。它勸勉吾人做人時時要進德修業，忠信待人，做事處處謹言慎行，防患未然，才能化險貞勝，無往不利。

蕩益才氣橫溢，文才八斗，融通佛家八大宗之學（賢首、天台、禪、淨、密、律、法相、空宗）爲明末四大佛學大師之一，^①生於明末神宗萬曆二十七年（西元一五九九），卒於清順治十二年（西元一六五五），享年五十七歲。

他於四十三歲時，花費四年時間專心撰述，完成《周易禪解》大作。此書分爲十卷，^②卷一詮釋乾坤兩卦，卷二詮釋屯、蒙、需、訟、師、比、小畜、履等《周易》上經八卦內容，卷三闡釋泰、否、同人、大有、謙、豫、隨、蠱、臨、觀等《周易》上經十卦內容，卷四論噬嗑、賁、剝、復、无妄、大畜、頤、大過、坎、離等上經十卦內容，卷五論述下經咸、恒、遯、大壯、晉、明夷、家人、睽、蹇、解、損、益等十二卦內容，卷六詮釋下經夬、姤、萃、升、困、井、革、鼎、震、艮、漸、歸妹、等十二卦要義，卷七解釋下經豐、旅、巽、兌、渙、節、中孚、小過、既濟、未濟等十卦義理，卷八只論〈繫辭上傳〉要義，卷九論及〈繫辭下傳〉、〈說卦傳〉、〈序卦傳〉、〈雜卦傳〉等內容，卷十概說「河圖說」、「洛書說」

*東海大學哲學系副教授兼系主任

①明末佛學四大師爲蓮池（1535-1615）、紫柏真可（1543-1603）、憨山德清（1546-1623）、蕩益智旭（1599-1655）。參閱潘桂明著《中國禪宗思想歷程》頁552至568，北京，今日中國出版社，1992年11月，第1版。

②採用台北，新文豐出版的蕩益智旭《周易禪解》，民國68年10月初版。

、「伏羲八卦次序說」、「伏羲八卦方位說」、「六十四卦次序說」、「六十四卦方位說」、「文王八卦次序說」、「文王八卦方位說」等內容。此書文筆流暢，辭藻平實，文章內在結構嚴謹，義理詮釋清晰。研讀它時，心中充滿智慧的喜悅，躍然於書卷之上，扣人心弦，美不勝收。蕩益學識淵博，貫通內外之學，撰寫《周易禪解》可堪稱為中國哲學重要佛儒會通之經典名著。此書吸納並融和《周易》和禪學兩者思想精華，確是難得之作，值得大家去加以研究。因為禪學是一門最精深的心靈修養之學—「明心見性」之學，同時《周易》也可說是智慧圓融的人生經世致用之學。吾人細讀品嘗蕩益此一大作的精髓就能擁有了智德兼備的心靈饗宴，快樂無比。

二、蕩益智旭《周易禪解》思想精義

蕩益大師用禪理詮釋易道，內容精湛，分三點敘述於后：

（一）《周易》六十四卦以乾坤兩卦為其樞紐核心

《周易》一書的內在思想之開展是由太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，再由八卦重衍為六十四卦三百八十四爻，其中所謂「兩儀」是指陰和陽而言的。太極為無形之根源，而陰陽為有形之氣，而天地萬物是由陰陽之氣產生的。蕩益認為六十四卦是以乾、坤兩卦為主幹而演變出來的。乾卦表示陽之太和，而坤卦表示陰之太和。他說「易書不出乾坤，乾坤各有動靜，動靜无非法界，故得大生廣生而配於天地。」^③乾坤兩卦為易之樞紐，兩者不可分離，為一體之兩面，如過柔，則為靡；反之，過剛，則為愎。從動來看，乾可表示陽；從靜來看，坤表示陰。進一步地說，動極而生靜，靜極而生動，這也就是說「陽極而生陰」，「陰極而生陽」的意思。陰陽互為其根，互變互通，相輔相生。因此，吾人要好好地掌握乾坤兩卦變通之道理，即可掌控易書之要理了。

（二）《易》為無住之理，具足一切，充塞於天地之間，生化萬物

《周易》的形上之道為無體無方，無所不在，涵蓋一切，為一切事物生生之本源，稱之為「太極」，而蕩益大師特稱它為金剛心。因為人之清淨心與天地之理相應相通。清淨心是太極，而天地間每一事物也是太極，彼此相攝相入，融和無間無礙。蕩益認為八卦皆是清淨心之妙用。人心如有邪念妄計會生苦果。唯有用金剛般

^③同^②頁481。

的智慧清明心才能生慧，了脫生死。這是蕩益以太極之易體與禪學清淨心會通的妙通之神會處。

（三）明心修性，成佛見性

蕩益認為人須從性中起修，修行合性，見性證果。何謂「性」？何謂「修」？「性」是指真常佛性而言，「修」指修德行而言。蕩益說「德行者體乾坤之道而修定慧，由定慧而徹具自心之易理矣。」^④德行是體現乾坤之道的實際修行工夫，其中以忠信為修德入道之樞要。因此，人能居敬行忠信，必能從性中起修，起修合性，深明性修不二之理，見性證果。

三、蕩益《周易禪解》思想特色

《周易禪解》一書所具有的思想特色有四點，分述如下：

（一）非常重視「慎獨」工夫

蕩益云：「禪要悟，要想禪悟，就要慎（慎獨）魔由主人起。止在聖人一反掌間。致悔之由，止在一動，處亢之術，止在一悔。亂生於所忽，患伏於未然。」^⑤在上文中所謂「魔由主人起」是說人之煩惱痛苦是由個人我執所生起。人要慎重戒懼警惕，才能趨吉避凶。

（二）掌握變通之契機

變通之道涵蓋一切乾坤之道。變通以時措之宜為其義。《周易》六十四卦以變通為軸。真正的變通者能在空間上表現出對待和諧，上下內外統一，無死局，又在時間上表現妙用流行暢通，無死法。蕩益以變通來彰顯互具互融之十法界。如果人不知變通，則事事必凶無益。

（三）提出九卦（履、謙、復、恒、損、益、困、井、巽）之新解

蕩益詮釋九卦新義如下：(1)履卦：所謂「履」即是真正地發揮菩提心，唯有發菩提心，才能履踐德業。(2)謙卦：蕩益用止（破邪）中有觀（顯正）來詮釋謙卦，其用意在於表現善巧安心以彰顯「裒多益寡」之事事平等無礙觀。(3)復卦：蕩益認為復卦具有「破我執、破法偏」之功能。唯有知過能改，復性修德；才是生定慧之門。(4)恒卦：蕩益用「識通塞，能動能入」來詮釋恒卦。他認為個人能「志壹而氣

④同⑤頁515。

⑤同④頁64。

動」，才有資格力行君子之道，反之「氣壹而志動」便是小人哉！(5)損卦：瀉益用三十七道品來詮釋損卦，唯有力行三十七道品，才是根除迷惑之不二法門。(6)益卦：瀉益用「對治助聞成善事」來詮釋益卦，日行一善，行菩薩道，助人助己。(7)困卦：此卦在於闡述人之忍辱工夫。(8)井卦：瀉益用「誠心安忍」來培養人之忍讓謙卑美德。(9)巽卦：巽為風。瀉益用「君子之德風」來潛移默化人性之純正。

(四) 用定慧詮釋乾坤，確能正本清源

瀉益用乾坤貫串《周易》六十四卦，並特用禪學「定慧」來詮釋乾坤之義理，乾為剛健之義，用「慧」來彰現乾道化生萬物之不已，又用「定」來表彰坤道覆載萬物之動心忍性的包容力與耐力。因此，乾道是妙慧之運用，坤道是妙定之用，兩者合而為一，靈活運用，其功德無量，否則，必為煩惱塵流所覆，萬劫不生了。

四、瀉益智旭《周易禪解》評介

本人研讀瀉益《周易禪解》一書之後，其書中三昧與內在意涵評介如下：

(一) 瀉益以靈動之菩提心來掌握《周易》變化之道，使人的金剛菩提心與宇宙大自然相應合一，達到天人合一、萬物一體的心靈修養境界。這種詮釋易理方式能夠真正體現天地之心，使天地人三才道通為一。

(二) 《周易》是以和為貴，彰顯陰陽之和道。瀉益特重乾坤兩卦來詮釋《周易》變化之道，認為乾卦為陽之大和，坤卦為陰之大和，其中陰陽之符示意義可在形而下的現象事物上面展現其無限神韻之功能。例如一草一木、一石一瓦、一筆一畫等事物，在其方圓、潛顯、起伏、上下、伸縮、向背、枯潤、濃淡、黑白等等變化無一不是《周易》陰陽消息盈虧互協互動的無礙妙用。

(三) 瀉益以禪心詮釋廣大悉備之易道，能使易學靈活運用，活現精堪智慧實際地周普於天地萬物日常之中，確是人生一大福報與甘霖，利霑眾生，法喜充滿，快樂無窮。因此，吾人研讀此書在於體悟心通道流的心靈意境。如果真能確實力行，則萬法無滯，事事稱心，逢凶化吉，處處吉利。這是本人研讀瀉益大作之內心表白與看法。至於研讀此書的缺點就在於瀉益沿用很多佛學名相，易於徒增閱讀的困難度。為此，吾人只須加以專精瞭解佛學各種名相之正當涵義，就能登堂入室，見宗廟之美妙了。

五、結語

人的一切表現離不開十法界，在十法界中變動不拘，界界互具，法法互融，事事不離法界。每一個人要掌握乾坤兩卦的變通之道，從清淨不可思議之心體起修合性，從定慧互融不二的實際運用中，處處逢源，吉利貞祥。蕩益大師易學之可貴在於運用金剛心來彰顯萬法之運行無滯，脫離生死流轉，而明心見性。因此，我們研究易學應該要能夠體驗此書無言之妙理，以盡有言之道。蕩益大師《周易禪解》是佛儒會通最佳的一部經典之作，對後世禪教合、融歸淨土的發展具有很大的影響力。⑥總之，它凸顯出佛陀的悲智雙運的大慈大悲之廣闊胸襟，值得吾人去鑽研與力行吧！讓中國學術思想經過不同的對話與交融，使中國文化更加圓融與豐富，提昇人的生命價值與生活充實感。這是人類最慶幸與欣慰之快事。

⑥同①頁564，潘桂明先生云：「清以後台家（天台家）講教，大多依據智旭的有關論疏，形成禪觀、經教、戒律歸入淨土的「靈峰派」，一直延續至近現代。」

汪毅夫《臺灣近代詩人在福建》評介

黃美娥*

書名：《臺灣近代詩人在福建》
作者：汪毅夫
出版者：臺北，幼獅文化事業公司
出版時間：1998年4月

汪毅夫是目前中國大陸從事臺灣古典文學研究的重要學者，現任福建社會科學院臺灣研究所研究員，自1988年涉足本領域後，迄今所撰寫的論文與專著成果豐碩，而本書係由中華發展基金管理委員會贊助，1998年4月於臺北幼獅文化事業公司發行出版，是汪氏在臺刊行的第一本著作，也是目前所見大陸地區在臺出版的唯一一本有關臺灣古典文學研究的專著。

本書內容旨在論述1895年至1923年間臺灣詩人在福建活動的種種情形：由於乙未割臺的關係，臺灣詩人施士洁、許南英、汪春源、陳濬芝、陳登元、陳朝龍、鄭鵬雲、鄭養齋、黃宗鼎、林爾嘉、連雅堂……等，先後離臺內渡，歸籍或寄籍福建各地；而當時在大陸任職的進士蔡德芳、李清琦、陳望曾和歸返廣東定居的丘逢甲，1895年後也在福建活動；另外，尚有留居臺灣或內渡後隨即返回臺灣的王松、羅秀惠、連城璧等，在1895年後，也先後參加了臺灣內渡詩人在福建的文學活動。因此，1895年後的福建，成為臺籍文人薈萃的重地，其相關事蹟自然可觀且值得加以深究。至於，文中所論時間下限定為1923年的原因，一則因為汪氏認為1923年是臺灣近代文學史的下限，二則乃因1895年後離臺內渡的臺灣詩人在1923年後多已棄世

*靜宜大學中文系副教授

，少數尚健在者如黃宗鼎等，則已不在福建，故本年以後的活動便無庸再作追溯。全書內容共分十八個單元，以乙未割臺為論述的開端與主軸，依序介紹上列臺灣近代文人跨越世紀、橫渡海峽，流寓福建各地後所留下的事蹟、文章與詩篇，書稿完成是在1995年，恰是臺灣割讓之恥的百年，因此書中特重愛國精神的頌揚，對於近代臺灣詩人恥為異族之民，奮然作蹈海之舉的群像有精彩的刻畫。

由於本書所撰寫的是1895年後臺灣文人離臺內渡後在福建的活動概況，作者以其地利之便，得以發現若干過去臺灣學界所未知之事，因此具有「可補志乘缺失」的價值(此亦汪氏於本書〈引言〉中所自許者)，故藉由本書可以掌握若干臺灣近代文人去臺後的動態與心境。例如許南英、汪春源內渡後尋根歸籍的艱辛經過，丘逢甲在閩西的相關事蹟，內渡文人施士洁等在福建唱酬相和的情形，鄭鵬雲編纂《師友風義錄》為近代臺灣文學留下寶貴文獻的功勞……等；以及閩臺文人同為新竹孝女鄭慧脩撰作哀輓，更說明了割臺之後，內渡文人與在臺文人彼此仍有往來的事實。其次，書中對於唐景崧幕府、林時甫幕府以及林爾嘉菽莊吟社吟友的交往概況，著墨頗多，有利吾人建構臺灣近代文人間的交遊網絡，亦值得重視。

另外，本書在書寫上，也具有若干特點：其一，由於汪氏祖籍臺灣省臺南市，曾祖父是臺灣最後一位進士汪春源，特殊的出身背景，使汪氏對臺灣有頗深的情感，因此字裡行間流露出其對臺灣這塊土地的關懷，而其筆下出現的各個臺灣近代文人事蹟，無寧就是其曾祖父和他那個時代的人的故事，於是在書寫這段文學歷史時，作者彷彿穿越時空進入了汪春源的生命世界，汪氏父子與知交故友的相關事蹟相繼再現於本書中，這種寫作方式，在一般的學術論著中較為少見。其二，為了顯豁兩岸密不可分的關係，汪氏不僅在本書〈後記〉中表達期盼兩岸統一的願望，書中更藉由尋根、抗日保臺、閩臺關聯、兩岸親情……等課題展開論述，此由其各單元精心製作的標題「百年之願兩岸情，為補示兒一首詩」、「宿寇門庭談島事，榕江舊友盡淚顏」、「同輩儒衣皆左衽，不堪回首舊臺灣」、「回首斐亭鐘嗣響，銅鉢敲詩海盡頭」、「天與連生著作才，願已睽違志不灰」……得見一斑，作者創作的意識與用心明顯可知。其三，本書雖然從學術領域出發，但其撰寫方式側重鋪陳敘述，且未使用註釋配合說明，與一般純粹性學術著作略有差異，這種書寫方式，可能係為達到如劉登翰在書前出版緣起所說：「我們的初衷不是編輯一套純粹的學術性著作，雖然作者都是術有專攻的學者，我們只是希望從這些學者各自專長的領域出發，以較為通俗、生動的文字，將他們各自領域的研究成果，介紹給廣大的讀者

。我們希望它能成爲一套有學術內涵和價值的、通俗性的讀物。」所致，不過卻也使學界欲借重此書的研究所得時，有所不便與不備。

至於本書最令人激賞之處，在於：其一，研究面向上能夠有所突破。相較於中國大陸從事臺灣古典文學研究者多偏於單家作品研究的趨向而言，汪氏此書嘗試以福建此一區域爲研究空間，並選擇適宜的歷史世變時間爲切入點，對於臺灣近代文人在乙未割臺下的反應做一鳥瞰式的探討，兼顧了時空背景的研究方法，比諸同時期其他大陸學者已取得較可觀的研究成果。其二，若干新文獻的出土，有助解決臺灣文學史上的迷津。爲了勾勒這段不曾見載於志乘的事蹟，汪氏曾在福州、莆田、泉州、安溪、石獅、漳浦、龍海甚至北京……等地實際從事田野調查與口碑採錄的工作，因此得以挖掘出若干重要文獻史料，例如在福建安溪經嶺鄉陳濬芝故宅發現陳氏的神主牌位以考證陳氏的生卒年，糾正了過去相關記載的謬誤；利用郭曾墀等人聯合署名的〈家慈林太夫人六十有九壽辰徵詩啓〉、〈家慈林太恭人七秩壽辰徵詩文啓〉原件，掌握光緒年間擔任「幫辦臺灣撫墾大臣」林時甫幕友的流寓文人郭咸熙其家世背景及在臺經歷；另外，作者也透過王元穉後人王學廣等人所撰之〈哀啓〉爬梳了王氏在臺協助臺灣道劉璈辦理文案及擔任各項教職的確切時間……等。其三，汪氏爲學精細，長於考證的治學態度與方法，值得學習。即以前述新竹詩人陳濬芝爲例，汪氏雖已發現陳氏的神主牌位，其上已然清楚記載生卒年，但汪氏仍以施士洁〈輓陳紉石貢士〉、〈寄答陳槐庭代柬〉、〈重九別毓臣〉諸詩爲佐證，以獲得確切無誤的答案；又如利用淡水士子黃宗鼎中學時所填齒錄內容提及歲試入泮的受知師爲陳展堂，而後查考陳氏在臺任職臺灣提學道是在清光緒十三年，因而推知黃氏入泮的真正時間……等。

作爲中國大陸在臺發刊的第一本臺灣古典文學研究專著，本書確有可供參考之價值，值得推介，但爲求更臻完備，筆者願意提出幾點可再斟酌的意見：例如在寫作上，通書雖有一主題貫串，但因書中每一單元的文章是獨立書寫的，因此前後內容或有重複，尤以1895年康有爲所發起的「公車上書」事件爲最；其次，汪氏治學喜從文學外圍研究，又長於考證，因此文中往往推理論證過程的篇幅較長，剖析文學文本的藝術美感較少，且又囿於書中所要強烈凸顯的臺人抗日意識、閩臺文人同聲共氣的現象，因此更易出現論述焦點有所輕重的偏置情形。另外，可能侷限於部分臺灣文獻資料取得不易，書中存有些許錯誤，例如陳朝龍著作爲《十癖齋詩文集

》，而非《癖齋詩文集》（頁83）；鄭伯璵（汪氏誤記為「嶼」）真正歸返臺灣的時間不在1915年（頁86），而係1919年；鄭鵬雲並未視日人的「紳章」為糞土（頁95），其在1897年4月授配紳章，同年11月新竹廳囑託文書事務，又與曾逢辰共同編輯《新竹縣志》，而無法參與福州秋闈，非因受日人阻撓而不得渡海參加鄉試（頁96）；鄭鵬雲與鄭養齋二人僅屬同姓之誼，並非兄弟（頁97）、鄭香谷是鄭伯端的祖父而非伯父（頁140）；又如作者評述唐景崧所設「斐亭吟社」在臺灣文學史上開創了三項紀錄，即「臺灣建省初期最早創立的詩社；臺灣文學史上第一個由來臺遊宦的的外省籍詩人和臺灣省籍詩人結合而成的詩社；臺灣文學史上第一個以詩鐘創作為號召的詩社」（頁130），筆者以為所論部分仍有待商榷。蓋「斐亭吟社」創於光緒十五年，而在此之前如新竹之「竹梅吟社」已於光緒十二年成立，而道、咸之際存在的「竹城吟社」與「潛園吟社」更早已是由來臺遊宦的的外省籍詩人和臺灣省籍詩人結合而成的詩社。再者，由於本書打字編輯時，因繁、簡體字的轉換，以及校對的可能疏失，致使書中部分文人名字與本地寫法不同，如施士洁（書中作「施士潔」）、陳濬芝（書中作「陳浚芝」）、王元穉（書中作「王元稚」）……等，宜加留意。

總之，在汪氏的用心陳述下，《臺灣近代詩人在福建》一書，的確讓我們對臺灣近代詩人在離臺內渡後的行徑與心境，有了一番清楚的掌握與體會，進而得以通盤瞭解這些文人的完整生平梗概，此書之價值自不待言。而從中，吾人又發現，此書之長，正在於汪氏能挖掘福建等地所藏文獻史料以成書；相對地，其文之瑕類，也正是因為無緣一睹若干保存於臺灣本地之文獻及研究成果所致。因此，面對未來，更讓我們警覺到兩岸從事臺灣古典文學研究時，相關資料、作品、訊息未獲確切整理與挖掘，將可能導致研究成果的疏漏不足，日後唯有期待更多的交流與互助，共同尋覓散佚的文學史料，才能提升研究水準，避免研究成果阻滯不前。

中國大陸本位的臺灣文學研究 ——劉登翰《臺灣文學隔海觀》評介

向麗頻*

書名：臺灣文學隔海觀--文學香火的傳承與變異

作者：劉登翰

出版者：台北市，風雲時代出版公司^①

出版時間：1995年

頁數：360頁

中國大陸臺灣文學研究的起步，始於1979年葉劍英在中共全國人大常委會發表《告臺灣同胞書》，政策鬆動使得臺灣文學的介紹和研究得以進行。同年，臺灣作家白先勇作品《永遠的尹雪豔》首次在大陸的雜誌上刊載，1982年6月第一屆臺灣香港文學研討會在廣州暨南大學召開，這象徵臺灣文學作品能夠被公開的閱讀，學者也能進行學術層次的公開發表與討論。

本書的作者劉登翰，就是在這樣的時代背景下步上臺灣文學研究之路。這本《臺灣文學隔海觀》輯入作者關於臺灣文學研究論文共二十一篇，包括1982年第一篇臺灣文學專論到1991年的研究成果。在個人的研究史上，可代表作者於臺灣文學研文領域第一個十年的成績。

* 文藻外國語文學院講師

① 風雲時代出版公司已結束營業，本書已成絕版書，若運氣佳或許可在其他書肆購得。另外，劉登翰有1994年由福州海峽文藝出版社出版的《文學薪火的傳承與變異—臺灣文學論集》一書，是《臺灣文學隔海觀》的大陸版本，內容幾乎全同。

在進一步論述之前，謹將《臺灣文學隔海觀》各篇章列表如下，以供參考：

	題 目	完 成 年 月
第一輯	文學的母體淵源和歷史的特殊際遇 ——綜論之一：臺灣文學在中國文學中的位置和意義	1990年6月
	原住民文化、中原文化和外來文化 ——綜論之二：臺灣文學發展的文化基因和外來影響	1990年6月
	中國情結和臺灣意識 ——綜論之三：臺灣文學的歷史情結	1990年6月
	傳統、現代和鄉土 ——綜論之四：臺灣文學思潮的更迭和互補	1990年6月
	文化的「轉型」和文學的多元構成 ——綜論之五：臺灣文學的當代走向	1990年6月
	現實制約和審美超越的統一 ——綜論之六：臺灣文學的歷史分期和文學史的編寫	1990年6月
第二輯	論臺灣移民社會的形成對臺灣文學性格的影響	1990年11月
	特殊心態的呈示和文學經驗的互補 ——從當代中國文學的整體格局看臺灣文學	1986年8月
	臺灣鄉土文學論爭再評識	1988年11月
	臺灣經濟轉型期的鄉土眷戀和都市批判 ——黃春明小說創作一面觀	1983年8月
	政治的失落和心靈的失落 ——從小說《謫仙記》看電影《最後的貴族》	1989年11月
	在兩種文化的衝撞之中 ——施叔青創作的個案剖析	1985年8月
	向時間的歷史深度延伸 ——讀李錫奇的現代畫新作《遠古的記憶》	1991年6月
	也談臺灣文學的歷史分期 ——兼與汪景壽等先生商榷	1990年10月
	大陸臺灣文學研究十年	1989年2月
第三輯	論臺灣的「現代詩」運動 ——一個粗略的史的考察	1991年10月 ◎本文實際為作者於1982年開始接觸臺灣文學之後完成的第一篇論文，收入1983年編訖，1987年出版的《臺灣現代詩選》，此為最新修訂本

題	目	完 成 年 月
臺灣詩人十八家論札 ——紀弦論、楊喚論、方思論、鄭愁予論、賈子豪論、 鍾鼎文論、余光中論、周夢蝶論、羅門論、楊牧論、 羊令野論、彭邦楨論、洛夫論、痲弦論 張默論、 會論、管管論、葉維廉論		1990年4月
《晚景》論紀弦		1989年
歷史，多姿的向我們走來		1989年
在重建傳統中走向世界 ——漫談大陸新詩潮和臺灣現代詩運動		1984年6月
臺灣的兒童詩創作		1983年10月
後記		1992年歲末訪臺前夕

由上表目錄可知本書的內容大致分為三部份，第一部份六篇是作者為1991年大陸出版的《臺灣文學史》^②所寫的總論。第二部份九篇看不出一致的主題傾向，甚至評論了小說、電影和畫作等不同性質的文藝類型，這部份較值得注意的是最後兩篇，討論臺灣文學的歷史分期問題和大陸臺灣文學研究十年的概況，前者在今日臺灣文學、學術界，仍沒辦法達成共識，而後者可幫助我們瞭解大陸臺灣文學研究的始末和成績。第三部份六篇是作者對臺灣現代詩的研究論述，劉登翰先生的學術專業領域是大陸當代文學和當代詩歌史，因此對臺灣當代詩人、作品付出較多的關注。

中國大陸在八十年代末的臺灣文學研究進程，是有不少文學史或類文學史問世，例如1986年莊明宣、黃重添等合著的《臺灣新文學概觀》，同年出版的王晉民的《臺灣當代文學》等，都是類文學史的專著，而正式標明「文學史」的是1987年出版，由白少帆等主編，聯合大陸二十二位專家集體撰寫的《現代臺灣文學史》。但是，這些都是著眼於臺灣新文學發展的整理與研究，真正綜合臺灣傳統文學、新文學，甚至包括原住民文學的論述，是劉登翰參與編撰的這部《臺灣文學史》，這是大陸集合十六位學者合作完成的第一部臺灣文學全史。劉登翰客氣地說這是一部為了幫助大陸讀者了解他們尚屬陌生的文學狀況而編寫的文學史：

②劉登翰：《臺灣文學史》，福州，海峽文藝出版社，1991年6月。

它所作的只是對於龐雜的文學史料和現象進行初步的梳理和描述，對在各個歷史時期活動的作家予以初步的定位，從而為今後的研究提供一個整體觀照的視野和深入的基礎。這其實只是對文學發展概貌的一次初步的整理。(頁68)

雖然他說這是一本「不成熟」、「未準備妥當」的著作，但是這卻是兩岸至目前為止堪稱規模最宏大、資料最豐富(共上、下兩巨冊1592頁)的臺灣文學全史。從劉登翰的〈臺灣文學史總論〉中，我們看到作者具有超強的歸納能力，將臺灣文學發展中的幾大特點掌握得相當精準。例如論述影響臺灣文學的文化內涵為原住民文化、中原文化和外來文化(主要為日本和西方文化)；評析臺灣文學發展的三大思潮：傳統、鄉土和現代；辨明臺灣文學歷史上糾纏不清的中國情結和臺灣意識，是造成臺灣文學中的「移民」、「遺民」色彩，漂泊和疏離情調，以及現實主義傳統和抗爭精神的主要原因等等。反映出作者擅於概括性的總結，令人對於臺灣文學發展的大脈絡一目瞭然。

然而在讀完本書之後，生為臺灣讀者印象最深刻的卻是貫穿全書建立在中國大陸本位意識形態上的文學史觀。雖然劉登翰也意識到面對臺灣文學必須避免政治的干擾，在預示中國大陸未來臺灣文學研究方向時說：「從政治本位向文學本體轉移。……建立一種超越意識形態界限的對文學自身獨立人文價值的研究。」但是隨即他又說：「臺灣文學作為中華民族寶貴的文化財富不可割捨的一部分，首先是它自身價值的存在，而不僅僅是它所映射的政治意義的體現。即使在目前的政治現實下，它作為聯結疏離的海峽兩岸的文化紐帶，將起著促進祖國統一的作用，但這一作用也必須建立在對它的獨立人文價值的實事求是評價研究之中，才能真正發揮。」(頁188)從這一段話我們可以看出即使承認臺灣文學的特殊性，臺灣文學研究仍然背負著：「應當有利於國家統一」的政治前提。作者從兩岸過去密切的地緣、血緣和史緣關係出發，認為：「臺灣自古就成為中國的一部份，而且也使臺灣的文化，完全納入中華民族的文化圈中。」(頁6)「從根本上來說，臺灣社會是中國社會的一部份，臺灣本土文化是中國文化的一個亞文化類型。」(頁24)論文中一再重申地是這樣的主張：「臺灣同胞是中國人，海峽兩岸有著共同的血緣和文化；臺灣是中國領土的一部份，不容獨立於中國之外。」(頁26)這些都顯示出學術研究仍然無法

擺脫政治意識形態的制約。

在這種立場下，作者在〈臺灣文學史總論〉開宗明義為臺灣文學定位：

把臺灣文學放在中國文學的整體格局中，並在與大陸文學發展狀況的相對照中進行描述和評析。臺灣文學是中國文學的一部份，是在中國歷史大背景下局部地區的特殊際遇所形成的一個有特色的文學支流。（頁68）

說臺灣文學是「中國文學的一部份」、「中國文學的支流」、「一個省區文學」，這是他們認識和評價臺灣文學的基本前提。本書帶著大中國霸權心態來衡量臺灣文學，因此產生許多盲點與偏差，筆者歸納成以下數點論析之：

一、臺灣文學史分期問題

既然臺灣文學被「收編」為中國文學的一部份，那麼作者也不諱言「為取得與中國文學史的一致」，將臺灣文學史劃分為古代（遠古—1840年鴉片戰爭爆發）、近代1840年至1922年臺灣新文學運動發軔）、（現代1922年至1945年臺灣光復）、當代（1945年至1980年代）四大階段。根據作者〈也談臺灣文學的歷史分期—兼與汪景壽等先生商榷〉一文，得知臺灣文學的分期問題曾引起大陸學者的討論，劉登翰提出諸家意見分歧主要集中在臺灣文學的當代階段。劉氏並不贊成以「竹節式」，^⑤即十年一個時期截然劃分的方式，他主張1945年至1949年是臺灣當代文學的過渡或前奏，之後分成三個階段：

1. 文學的極端政治化和非政治化傾向的抵制時期。

2. 從五〇年代中後期到整個六、七〇年代，是傳統思潮與現代思潮、民族文化與外來文化衝突、對峙、轉化和互補的時期。

3. 進入八〇年代以後，隨著臺灣多元化的政治、經濟格局的形成、在鄉土文學論爭的塵埃落定之後，表面化的對立情緒逐漸淡去，臺灣文學呈現出多元並存的繁複結構。

劉氏的分法主要以文學事件發生的進程為主軸，並不受年代斷限影響，這頗符合文學本位的思考，相信能令多數人接受。

^⑤「竹節式」用語可能來自古繼堂。大陸學者編撰的數本臺灣新文學史大多沿用此一分期模式，例如黃重添《臺灣新文學概觀》、王晉民《當代臺灣文學》、白少帆《現代臺灣文學史》等。（參考劉登翰〈也談臺灣文學的歷史分期—兼與汪景壽等先生商榷〉，頁164。）

其實臺灣文學分期真正的困難應在傳統文學時期，因為現、當代部份已有不少學者進行研究討論，但是明鄭以來三百餘年的傳統文學部份過去卻少有人進行整體性的研究，一些史料還有待爬梳整理，在深入的個案研究還沒有累積到足夠的成績之前，這長達三百年的文學歷史要如何分才恰當？還有待眾人們的努力鑽研。但是將臺灣古代文學以1840年的鴉片戰爭做為分水嶺，只為配合中國文學史的習慣，枉顧臺灣文學的真實發展，不正預示了臺灣文學「附庸」的地位與被枉曲宰割的命運。

二、偏頗的敘述觀點

作者一再強調：「毫無疑問，臺灣文學是中國文學的一個組成部份。這一為海峽兩岸所共識的命題。」(頁3-4)並舉張我軍為例說：「臺灣文學乃中國文學的一支流。」(〈請合力拆下這座敗草叢中的破舊殿堂〉)，葉石濤說：「它乃是屬於漢民族文化的一個支流。」(〈臺灣鄉土文學史導論〉)，陳映真提出臺灣文學即「在臺灣的中國文學」，「是中國文學的一個支脈」等(頁9)。臺灣文學的定位問題，臺灣島內向來有不同的聲音，選擇這三位來替大中國原則背書，實在太一廂情願，彷彿臺灣作家學者只有這三位。況且，其中的葉石濤先生近年來更是以闡揚臺灣文學的自主性著名。^④這種只選擇有利於己的素材和解釋觀點，「削足適履」式的研究方式，實令人不敢苟同。

另外，中國文化沙文心態在如下的評論中更表露無遺：「鄉土文學興起之因，是爲了與西方異質文化抗衡與抵禦。」(頁20)「異質文化的進入，是強加於臺灣的，結果造成臺灣傳統文化的破壞，使臺灣文學發展遭遇許多挫折。」(頁22)「臺灣文學跌宕坎坷因其接受異質文化的變革。」(頁23)用民族、文化對立論來詮釋文學發展，因而出現如此失衡的評論：只要是來自日本或西方，就是反抗的(例如日治時期反帝國主義侵略抗爭精神的發揚)、病態的(例如西方性和暴力文學的侵入)，而來自「祖國」的影響，就是進步的、健康的。例如論及臺灣新文學的發展「是在殖民主義強制同化與反同化的複雜文化鬥爭背景上發生的」(頁88)，並且認爲臺灣

^④葉石濤曾言：「扎根於臺灣的土地和人民的文學是臺灣文學的這個觀念，樹立了臺灣文學是獨立自主的文學。……臺灣文學是世界文學的一環，它直接跟整個世界人類的文學活動亦步亦趨地向前走。臺灣和中國是兩個不同的國家，制度不同、生活觀念不同、歷史境遇和文化內容迥然相異，中國文學對臺灣人而言，是和日本文學或歐美文學一樣的外國文學。」(參見〈戰後臺灣文學的自主意識〉，《臺灣文學入門》高雄市：春暉雜誌社，1997年6月，頁8-10。)

新文學產生的直接導火線是張我軍，火種來自「五四」傳統，忽視透過日本傳引世界思潮的影響。臺灣文學中關懷民瘼的寫實精神，也被認為是來自中國固有的憂患意識和社會使命感的人文傳統。這種「只見著別人眼中的釘，看不見自己肉中刺」的論點，實在教人無法信服。事實上，臺灣文學發展過程中，來自自己人的打壓和阻撓，並不會比異質文化小，臺灣文學今日能呈現如此豐富多采的面貌，外國文學和西方思潮的滋養是不容忽視的關鍵。

再者，偏頗的研究態度更表現在選擇主題上，其一，作者站在反面化、民族團結立場，稱揚臺灣文學鄉土小說的反帝、反封建精神，卻基於「統一」前提，對具有臺灣本土意識^⑤的詩人(例如「笠」詩社作家們)則絕口不提，所選臺灣詩人十八家，完全不見本土詩人蹤影。其二，對於表現流亡與放逐特色的留學生文學，則給予高度的同情，因其背後隱藏的是對祖國的眷戀，之所以無根和蒼白，是政治現實造成的，是因為國民黨的反共八股及國共不兩立時代背景影響。其三，歌頌鄉愁文學，及現代詩中特別取材於中國傳統古典的主題，例如化用以屈原、李白等為代表的傳統人文精神及作品(參考〈歷史，多姿地向我們走來〉)，更印證了兩岸具有共同的民族記憶，是血脈相承的民族。本書副標題所立「文學香火的傳承與變異」，但衡諸作者所研究的專題，倒是宏揚「傳承」的時候多，探討「變異」的聲音則黯啞不清。

三、充沛的民族主義情緒

大陸學者的研究論點相當重視民族情感的發揚，所有詮釋觀點無不朝著「團結民族情感，促進統一大業為依歸。」基於此，作者可以這樣來概述臺灣文學史上兩次重要的鄉土文學運動：「日據時期喊出「鄉土文學」是為了反帝、反封建，其實質內涵是「民族」的；七十年代末的「鄉土文學」是對抗西化的，臺灣社會受到西方物質文明，加上政治的禁錮，迫使文人走向內心。」「因為當時(日治時期)的政治情況不能講「民族」，只好講「鄉土」。而這個「鄉土」是臺灣，其背後的實質也是「中國」。」「日據時期「鄉土文學」口號的提出，從賴和到吳濁流一系列民族意識強烈作品的產生，都鮮明地表現了這一時期「中國情結」與「臺灣情結」在

^⑤吳潛誠〈臺灣在地詩人的本土意識及其政治涵義〉說：「臺灣詩人的本土意識未必等同於分離意識，但無可否認，含有不同程度的反對(與中國大陸)統一的傾向。」或許因為這樣，這批帶有「臺獨」色彩的文學作品，可能被視為毒草，無法在大陸出版。(鄭明圳編：《當代臺灣政治文學論》，臺北，時報文化事業公司，1994年，頁404。)

民族文化層面上兩「結」同質的特點。」(頁29)「七十年代臺灣鄉土文學論爭中出現的文學思潮向傳統的重認，是對五十、六十年代臺灣文學「西化」的反撥，所針對的也是「西化」中背棄傳統和脫離現實的兩大弊端，……所謂「傳統」，除了語言、形式等比較明顯的民族因素外，還包含五四以來新文學關懷人生、參予現實的積極精神。」(頁103)簡單地說，臺灣鄉土文學的提倡是爲了抵抗異質文化的入侵，而「回歸」的對象是「中國」，「回歸」的實際內涵是中國傳統文化，即指中國人文傳統中的憂患意識和社會使命感而言。

這實在是簡化了臺灣鄉土文學運動的複雜面相，就以一九七六～一九七七年爆發的「鄉土文學論爭」來說，對於「鄉土」的詮釋，就有「中國立場V.S.臺灣立場」、「官方立場V.S.人民論述」等錯綜複雜、相互矛盾又相互交疊的意識形態對立論述。⑥所謂的「鄉土」究竟是指強調臺灣自主意識的鄉土，還是具有以中國爲取向的民族主義性質？至今仍無定論，但是終究不能否認臺灣文學中這股追求「自主性」和「本土化」的聲音。作者將以臺灣爲著眼點的「本位論述」，說成是「某些別有用心的人，借口「本土化」鼓吹「臺灣民族獨立論」和「文化獨立論」，使「本土化」成爲「臺獨」的一面理論旗幟和文化基礎。」(頁170)「給臺灣文學「本土化」的討論，投下某種政治陰影，妨害著臺灣文學的健康發展。」(頁36)「關於「中國情結」和「臺灣意識」的問題，……通過討論以進一步弄清它們的實質，擺正它們的關係，本來是有益的。但必須有一個前提，應當有利於國家的統一和文學的發展，而不能爲製造民族分裂尋找借口。」(頁33)諸如此類，將文學研究規範在「統一」的大前提之下，研究臺灣文學負有如此「偉大」的政治任務和期許，真不知作者如何保持客觀？達到自己所說的文學本位的研究目標呢？如果追求「自主性」和「本土化」是臺灣文學中重要的一章，學術研究應正視這樣的事實，不能故意曲解或忽視這真實的存在，而編造一個「大陸同胞」較能接受的答案。

四、馬克思唯物主義研究視角

⑥參考向陽〈打開意識形態地圖--回看戰後臺灣文學傳播的媒介運作〉：「『人民論述』的基本論點，以葉石濤與陳映真等爲代表；『官方論述』的基本論點，以彭歌與尹雪曼等爲代表。…『臺灣立場』的基本論點，以葉石濤等爲代表；『中國立場』的基本論點，以陳映真等爲代表。…在七十年代鬧得鼓鑼喧天的「鄉土文學論戰」，其實正是宰制者與反宰制者、官方論述與人民論述之間一個徹底決裂的意識形態戰爭。而其中被官方論述者隱約「暗喻」的「鄉土文學」，則被形容爲中國共產黨「工農兵文學」的同義詞。…『人民論述』的鄉土文學陣營也不是全然同一的。其中的「異化」，來自於民族取向的「中國立場」，與來自於土地取向的「臺灣立場」的論述對立。」(鄭明燦編：《當代臺灣政治文學論》，頁88-90。)

在研究方法上，劉登翰所採用的是大陸學者擅長的馬克思唯物主義觀察角度。他說：「我們力求在整個編寫過程中，貫穿歷史唯物主義和辯證唯物主義的觀點。……從社會政治、經濟、文化的考察入手，辨析其對文學發展的影響，是唯物史觀剖析文學的重要方法。」(頁68)雖然在書中，他同時也批評了當時的學風：

從年齡層次看，最初涉入這一領域(筆者按：臺灣文學研究)的學者大都已進入中年或壯年。他們做為一個研究者成長的文化背景和知識結構，都伴隨五、六十年代成長起來的中年一代知識分子的長處與不足。這一特點不可避免地要反映在他們最初的研究中，表現出長於社會、政治、經濟、文化形態入手去剖析文學的諸種形相；而在對文學自身審美特徵和規律的闡釋與探尋上，則稍有欠缺。(頁161)

作者已經認知到，僅從社會背景探索文學發展是不足的，同時應注意到文學自身的審美規律。「辯證地將二者統一起來，探索文學在社會客觀規律和自身審美規律相互作用的制約與超越下的整體發展態勢，以便做出比較合乎實際的概括和描述。」(頁69)但是綜觀全書，當作者實際評析作家作品時，仍是從社會主義角度切入，鮮少針對作品的藝術性評論。

馬克思主義文學批評認為文學史的定律根源，是看那從事創作的個人如何就當時的形勢，回應當時的文學情況，而這形勢決定於生產模式和個人的社會階級地位。左翼學者受唯物史觀影響，推論影響文學發展的因素，總是側重經濟關係和階級矛盾，這將影響評論者對作家作品的定位。作者對黃春明小說的評價，就是個典型的例子：

作為一個社會意識十分強烈的臺灣作家，黃春明的創作所達到的思想、藝術成就，都是極其可貴的。當然，如果再作進一步要求，我們仍感到某些不足。作者對臺灣資本主義經濟持一種批判的態度，這是難得的；但這種批判很少接觸到它的階級實質。(頁123)

回到純樸的農村去，這是小說《看海的日子》的主題。從農村賣到城鎮墜入煙花的妓女白梅，在備受凌辱之後，覺悟著需要有一個兒子在自我感覺上來恢復自己做人的「尊嚴」。於是她選中一個壯健的漁民懷下一

個兒子。在充滿歧視的茫茫人海中回到自己僻遠而純樸的故鄉。這個未經資本主義污染的農村，果然給他以撫慰，讓她把兒子生下來，並給她以尊重。這當然是作者的一廂情願。殊不知吞噬白梅尊嚴的是一個包括農村在內的龐大的經濟結構，和建築在這上面的思想體系，連同那些封建宗法觀念。(頁123)

作為一個民族意識十分強烈的作家，黃春明已經得到讀者的廣泛承認；而作為一個社會批判型的作者，我們當然還有所期待。(頁124)

黃春明著名小說《兒子的大玩偶》、《青蕃公的故事》、《溺死一隻老貓》、《看海的日子》等，描寫臺灣六〇年代社會經濟由農業社會轉向工業化社會，許多追不上時代巨輪的市井小民，生活得既卑微又無助。黃春明以寫實的筆法描寫他生活週遭的小人物，為中下階層貧苦的人民發聲，曾被鄉土文學反對派扣上「工農兵文學」大帽子，正巧符臺大陸人的脾胃——農村是美好的生活形態，都市和資本主義者是罪惡的製造者。這類控訴農工等被剝削階層的作家向來擁有較高的文學地位。劉登翰用幾組對立的模式：農村與都市，農工階層與資本家的衝突，來解讀黃春明作品，是很典型的馬克思唯物主義文學批評的運用。黃春明或許對這些小人物的悲苦和辛酸充滿了人道的同情，但是不是一個反對美日等外資侵入「民族意識強烈」的作家，則有待商榷，筆者認為或許黃春明較願意承認自己是「社會批判型」作家吧！

身為大陸學者研究臺灣文學，無疑必須面對許多不可能的任務，劉登翰說：

缺乏在此生活的社會經濟，只能是「隔岸觀花」，對彼岸文學的社會生成環境尚缺親身體驗，資料也不完備的情況下，僅憑十年的「隔岸觀花」，尚不能說已完全具備了編寫臺灣文學史的條件。……它反映出社會對自己尚屬陌生的文學狀況，急需一種概括性了解的要求。(頁162-163)

史料的掌握是一大問題，但是最大的困難還是在如何擺脫意識形態的困囿。雖然作者深知學術研究的客觀與侷限性，也想擺脫意識形態的障蔽，最後還是脫離不了政治的干擾，使得論文處處顯出矛盾。文學研究既然不可能達到純粹的客觀化，就應

互相尊重包容，可從不同角度詮釋^⑦，我們反對的不是不能從大陸本位、馬克思主義觀點思考，事實上臺灣島內也是眾聲喧嘩百家爭鳴，但是，若以任何一個不容質疑的觀念加以堅持，不可辯論，倒近似政策的宣揚，不能算是學術的範式了。

劉著所持的基本原則，一如書題臺灣文學「隔海觀」，充斥著彼岸的詮釋觀點：堅持唯物史觀和促進統一的偉大理想。又如副標題所示，作者想追究的是臺灣不僅是傳承自大陸的母體文化，由此類推，文學傳承也是由此渡洋而來。以民族血脈的關係來看臺灣文學的大陸特色，例如論新文學運動傳自五四；因政治隔離而產生的鄉愁主題，鄉土文學愛國反帝的抗爭主題等，都是這一思想脈絡所延伸出來的結論。中國大陸本位的臺灣文學史觀如氣味強烈的揮發性溶濟，掩卷之後，仍覺撲面而來，由此可看出彼岸對於臺灣文學定位及觀念的差距，猶如波濤洶湧的臺灣海峽，隔著汪洋豈能看清楚臺灣文學的真面目，筆者認為應試著用本地人的觀點和感受來理解和詮釋臺灣文學。這本書其實讓我們看到了兩岸臺灣文學研究溝通與交流的鴻溝，另外，本書給人最大的省思或許是：有識的臺灣文學研究者怎能不奮起！如果文學史研究是一場相異立場的詮釋競賽，我們可不能在這一關鍵的一刻做了昏睡的兔子。

⑦游喚說：「臺灣文學史應該是完全開放的、民主的、多元性的，容許各種理論的建構。譬如用三民主義建構臺灣文學史，也可以用馬克斯理論建構，甚至宗教觀點的建構，乃至完全用「新批評」手法的建構。……我個人就很想寫一部從「接受美學」、「讀者反應理論」的角度出發之臺灣文學史。」（〈臺灣文學史怎麼寫〉，《文訊》第122號，臺北，文訊雜誌社，1995年12月，頁63。）

日本文化的未來新方向 --竹市明弘 等編《日本文化21世紀》評介

林珠雪*

書名：《日本文化21世紀》
作者：竹市明弘、小橋澄治、笠谷和比古 等編
出版社：勁草書房
出版時間：1999年7月第1版
頁數：272頁

臺灣近年來以青少年族群為中心颯起了所謂的「哈日風」。姑且不論其成因為何，或是否會再一次被文化殖民等國家層次的問題。此一潮流可能帶來的影響，以及它的後續反應才是我們更須予以注意與擔憂的課題。

日本在明治維新之後就相當地崇洋，在二次大戰後對美國更是完全地追隨（當然不可否認其有某些客觀上不得已的政治因素），即使是今日在許多方面依然可看到他們對於歐美的憧憬和歐美文化在其文化及社會上所遺留的痕跡。而就像瘟疫一樣，某些問題也從美國蔓延到了日本甚至臺灣。日本青少年問題，諸如「學級破壞」（是近年來日本一嚴重的教育與社會問題。由於學生的喧鬧與失序，使老師無法上課，甚至必須解散班級）、青少年犯罪殺人、性侵犯問題等。其嚴重性已到了令人咋舌，甚至是引起教育危機的程度。當然關於這些問題的背後因素，學者專家亦是各說各話，各有論點，但其中相當大的共識在於媒體（各式媒體，電視，漫畫等）的泛濫問題。這些媒體的存在雖然提供了他們便利的資訊但卻減少了人與人之間的接觸，他們對於人的「痛」不能理解，不能感受。於是，可以輕鬆地殺人，可以

* 東海大學日文系副教授兼主任

不用顧及別人地做他們愛做的事。這些西洋文明征服自然的產物，再加上人爲本位的思考模式，就創造了群極爲「聰明」但缺乏「人性」的下一代，並且隨著文明的傳播，將疫情一站站地擴散開來。近年來由於此種社會病態現象的層出不窮，掀起了未來文化之走向的探討熱潮。

《日本文化21世紀》是探討21世紀之日本的一系列講座中的一部分，本書的主要目的是站在日本人本身的角度，希望對自己的歷史、文化環境有一自覺性的認識，並能爲日本人之未來新文化、社會提供一知識架構。此書由多位專家共同執筆集撰而成，共分三大部分。第一部分是探討日本文化的根本問題，第二部分則針對日本的傳統精神文化（諸如：茶道與花道之美，庭園文化，日本思想等）提供一礎認識與見解。第三部分是展望21世紀的日本文化。

關於第一部分的文化根本問題之探討，本書從四個觀點初入。第一，日本是否有屬於自己的固有文化及「何謂日本固有文化」。綜合多篇論文，基本上都強調日本有極爲特殊的文化特質，即日本在吸收外來文化時，基本上都是在固有文化的基點上，添加外來文化來豐富其本國的文化色彩。即使是與其文化特質相當不同的文化依然能並行而不悖。而徹底的模仿與吸收正可顯示其無私、寬容的文化性格。本書除了強調日本固有文化對於外來文化的柔軟性外，亦從基層信仰、宗教、古代詩歌、文學、建築美學的角度來解析其截然不同於其他文化的質樸與自然。第二，以比較的觀點來看自古以來即對日本文化之形成影響甚巨的中國文化與日本文化的關係，藉此突出日本文化的特殊性。此部分就老莊思想在日本的發展，及日本女皇與中國女帝的比較，突顯日本在文化思想上重視自然、無爲的特點及其重視天皇傳承的傳統政治文化之特點。第三，探討日本中世文化的意義。日本中世〈鎌倉、室町、戰國〉時期約爲中國的宋、元、明時期，此時中國的理學、禪學對日本的文化影響甚大。鎌倉幕府揭開了武士執政的序幕，從此綿延了近七百年的武士政權，其中蘊釀成型的武士文化在日本文化上有舉足輕重的地位。中世時期不僅是武士文化的萌芽期，亦是我們所熟悉的日本傳統文化的代表〈茶道、日本書院建築、日本料理等〉之成型期。此章以鎌倉佛教、神道、和茶道之形成過程爲中心，闡述中世文化的意義。第四，從近也以至近代的教育、政治、經濟來看，其中已有近代化的內涵與動力存在。因此，日本近代化的成功並不能只歸功於歐化，主要是來自從歷史中內蘊的動力。要強調的是，此一驅動力令其以獨特的腳步完成近代化，成功地展現現代的日本風貌。此一成功的歷程，對於同屬非歐美文化圈的亞洲各國而言，有其

重要的示範意義。第一部份是本書之重點所在，依歷史的流程，從古代文化到中世文化乃至近世、近代以重點式的串連，來強調日本固有文化的特質，及傳統文化之形成過程。即以縱系的歷史流程之剖析來呈現其文化中不變的特質。

第二部份有關日本各種精神文化之敘述，除了提供學習日本歷史、文化環境的基礎知識外，也闡述這些基本思想與知識，並不能單止於知識上的獲得，而是須透過身體力行才可心領神會的一門知識。相對於第一部份的縱切面，此部分是以橫切面的方式，藉由思想、日本語教育、工藝、服飾、建築、茶道、花道、庭園景觀等各自獨立的敘述，來印證第一部份中所闡述的日本固有文化兼容並蓄的文化性格，及當中所共有的質樸、與自然共生的精神文化之美。由於此種美的感受是建立在與自然親近、心傳的交流之中。因此，無法單以知識層面的認識來理解它。

、第三部份主要是闡明日本傳統文化具有糾正近代化弊病的功能。本章以現代企業為例，認為相對於歐美的企業，具有日本傳統精神的日本企業並不是講求效率與均質化，而是將每一產品當成作品一般講求責任與創意，自然能產生愈質的產品。並主張在地球資源被現代科技強烈戕害之下的今天，更應探討日本傳統文化與自然的關係，以日本傳統文化珍視自然的態度來重新審視現代科技之問題所在、並以內省的角度來開闢現代科技的新道路。

探討有關日本文化的書籍可謂汗牛充棟，多得不勝枚舉。從日本文化史到傳統文化之各個細項的介紹與研究（如歌舞伎、能劇、茶道、花道、劍道、庭園美學等等）。日本文化史方面較知名的，如1956年曾與當時文部省因高中日本史科書之檢定問題有過訴訟案件的歷史學家永三郎（1976年其書出版名為《檢定不合格日本史》），其《日本文化史》（1982年，岩波書店）從古代到近世一氣呵成，是為經典之作，而其近著《日本家見日本文化》（1997年，雄山閣）則以橫切面的角度日本文化中的某些問題進行探討。另，內藤湖南亦以其獨特的觀點寫成《日本文化史研究》（1976年，講談社）並受到廣泛的議論與探討。鈴木大拙的《禪與日本文化》（1940年，岩波書店）是以英文寫成，由北山桃雄譯為日文，是最為人所熟知的探討日本文化巨著，以禪在日本美術、武士、劍道、儒教、茶道、俳句裡所扮演的角色來看日本文化的特色。其中的許多看法與論點到現在依然廣被引用。此外，集合日本國內有關日本文化之學者專家，如：江上波夫、梅原猛、上山春平、中根千枝等之天城研討會的論文集《日本文化明暗》（1996年，小學館）則多以對談的方式深入探討血統與文化的關係。其他，如傳統文化研究會《日本人傳統文化》（1995

年，出版）之類的書籍則以介紹日本傳統文化為主軸，內容廣泛但不深入是較通論性的書籍。相較於以上之各類書籍，本書在學術上的定位不如家永三郎、鈴木大拙、內藤湖南般有立一家之言的言論，而是較類似於《日本文化明暗》，是綜合各家之說而成，但相對於《日本文化明暗》之對談方式，本書是以各專家的論文來加以連貫，而內容更廣泛，含括了整個日本文化史的縱切面與橫切面之文化特質及未來的文化走向。

本書雖由多位學者的論文彙集而成，但由於經過詳盡的規劃，其主題內容始終連貫，並清晰地呈現於每一章節，能讓者清楚掌握要旨。只是，本書雖極為強調日本固有文化之本有特質，但從古代到近世在日本傳統文化的形成過程當中，中國文化的參與是其不可忽視的一環。究竟，日本的文化本質與中國之文化本質上有何根本的差異，在本書的日本文化與中國文化的比較一章中，不但未有清楚的比較與澄清，反而帶來了模糊焦點的反效果。另外，由於內容細項過多（如，第二部份的內容即過於繁瑣），許多論點不易深入。因此，若能將某些細項刪減，做更重要性的深入論證，並加強與中國文化之間的比較，本書當呈現得更為完美。

今天在臺灣所掀起的「哈日風」，並無關乎其文化本質的認識或傳統文化的吸引，僅是一時髦的流行看板而已。但在國際化急速進展的今天，我們該如何來面對一個多元化的社會，及一味追求流行與盲從可能衍生的問題。我們是否也該自問「臺灣是否有屬於自己的固有文化」，我們的傳統精神是什麼。並思考臺灣文化如何走向21世紀。

Stylistics and Literature in the Language Classroom: Yesterday, Today and Tomorrow

Liang, Shu-fang*
(梁淑芳)

For a long time, literature, which once played a prominent role in language study, has been excluded from EFL/ESL language syllabus. If English teachers should try to teach any kind of literature, the learners, more often than not, would utter a "collective groan" (Paul Simpson's term). In Taiwan, for instance, almost all of the students at college level have to take freshman English which comprises components in both language and literature. They find, in general, the subjects of literature rather complex and challenging, the methods technical and the textbooks unfriendly. Under such circumstances, some even doubt the wisdom of studying English, the target language.

Even though literature teaching and language teaching have the language, English, as their common denominator, they are traditionally considered to be rather different fields. Literature is regarded as an imaginative domain in which language is rich and multi-layered. It involves a special, or unusual, use of language. In this way, then, teaching literature is helping students figure out the multiple meanings

*Fooyin Institute of Technology (輔英技術學院副教授)

in a text. On the other hand, language teaching is generally supposed to lay emphasis on the communicative aspect. It is intended to provide activities which can help integrate four skills of language teaching: listening, speaking, reading and writing. With the current focus in EFL/ESL on meeting the particular academic and professional needs of students, it poses to question "Is it necessary to include literature in the curriculum?"

Over the past few decades there have been a lot of discussions focused on the value of utilizing any kind of literature written in English as part of an EFL/ESL syllabus. Although in the sixties and seventies there was a distinct reaction against the use of any literary English at all in the classroom, there were still some scholars fighting for using literature in the language classroom. The common arguments against using literature are as follows. First, due to its structure complexity and unique use of language, literature does little good in achieving the linguistic goal. Second, since a literary work is usually an artificial and/or fictional account of the everyday life occurrence, it can hardly help language learners accomplish their academic and/or occupational goals. Third, the unfamiliar, cultural perspective which literary work presents will turn out to be Greek to learners and impede their motivation toward language learning. Charles Blatchford (1972) points out that the study of literature is luxurious, for it can't work out effectively within a limited time. Marckwardt (1978) and Blatchford (1972) both wonder if literature shares any footing in basic or intermediate level of language curriculum. Back in 1960, however, Roman Jakobson's remark was by and large viewed as a landmark of linguistic and literary studies for its eclectic viewpoint:

If there are some critics who still doubt the competence of linguistics to embrace the field of poetics, I privately believe

that the poetic incompetence of some bigoted linguists has been mistaken for an inadequacy of the linguistic science itself. All of us here, however, definitely realize that a linguist deaf to the poetic function of language and a literary scholar indifferent to linguistic problems and unconvertant with linguistic methods are equally flagrant anachronism.

(Jackson 1960)

During the intervening years most linguists and literary critics refused to heed or listen to Jakobson's call since the relationship between these two fields has been debatable and fraught with all kinds of theoretical and practical difficulties. His call, nevertheless, facilitates the melting of the two disciplines and makes possible the further development of stylistics.

Since then, more and more scholars have come to reach a certain consensus that literature does play its important role in language curriculum in one way or another. In summarizing the aims of literature in EFL/ESL classroom, Povey (1972) argues that "literature will increase all language skills because literature will extend linguistic knowledge by giving evidence of extensive and subtle vocabulary usage, and complex and exact syntax." The arguments — pedagogical, linguistic, humanistic, and cultural — in favor of using literature in EFL/ESL class have been convincingly proposed (for example, Arthur 1968; Brumfit & Carter 1986; Gajdusek 1988; Mardwardt 1978; Marquardt 1967, 1968; McConochie 1985; McKay 1982; Oster 1985; Povey 1967, 1979; Spack 1985; Widdowson 1975, 1982, 1984). In addition, the study of literature may also promote learners' own creativity (Frye 1964; Gardner and Landert 1972) and motivate them to become life-long learners (McKay 1982). If teachers can carefully select their teaching materials, make them suitable for the learners' language level and appealing to the interest of them,

then literature will be an ideal vehicle to facilitate them to become linguistically and aesthetically competent readers.

The above-mentioned scholars in general share the objective of promoting learners' awareness of the English language structure which gives rise to "stylistics", one kind of linguistic criticism. In the pioneer years of linguistics, the 1960s, the advocates of the approach took the more or less orthodox line about literary communication, conforming to the conventional literary criticism of the time. They assumed that the author shapes the language of his/her work, chooses patterns of syntax, of vocabulary, meter, metaphors, sound symbolism, etc., and that those patterns exist in the work as real structures which can be described by the critic, whether in the linguistic field or in any school of literary criticism.

Textual structure consists of language patterns which are "in the text", objectively there and empirically describable. The modest, elementary claim of stylisticians is that the discipline, founded on the efficient methods of linguistics, can provide a solid, unambiguous and illuminating account of a literary text, a good basis for criticism; i.e. there are objective structures of language in literary texts and such structures provide learners with an important analytic tool. G.N. Leech and M.H. Short suggest that "[L]iterary stylistics has, implicitly or explicitly, the goal of explaining the relation between language and artistic function. The motivating questions are not so much as what, as why and how." Language serves a particular artistic function.

Donald Carter and Paul Simpson (1989) highlight the major movements in the field of stylistics in accordance with three collections of essays which were published respectively at the beginning of the previous three decades from 1960 to 1981: *Style in Language* (1960) edited by T. Sebeok, *Linguistics and Literary Style* (1970) edited by Donald Freeman, and *Linguistics for Students of Literature* (1981) edited by Elizabeth

Traugott and Mary Louise Pratt.

In the 1960's the newly developed field of stylistics was dominated by various attempts to define style and categorize various styles. In such a process of defining its own epistemologies and methodologies, the eclectic, interdisciplinary field of research was at the interface with both literary criticism and linguistics. The dominant critical paradigm at that time was New Criticism, which endeavored to direct the attention of teachers, students, critics, and readers to such essential matters as, say, the structure, style, and tone in a literary work of art. Such critics called for an end to a concern with matters outside a literary work itself - for example, the life of an author, the history of his or her times, or the social and economic implications of the literary work. The specialized linguistic investigations of stylistic approach were without doubt devoted mainly to syntax and phonology, especially metrics, and sound patterning in poetry. In addition, the psychological properties of style, particularly in terms of readers' response to style and of style as a psycholinguistic and cognitive phenomenon, were also at the core of the attention then. The dominant influence in linguistics at this stage was Noam Chomsky-related theory: transformational grammar and generative phonology, for instance. Within this period "[a] writer's style was thus described in terms of the particular transformational opinions selected by the writer from the underlying base"(Carter and Simpson 1989).

Stylistics, a discipline which will necessarily be dependent on the field of linguistics, saw the increasing influence of "functionalism" in linguistics (systemic-functional linguistics) in the 1970's (Halliday 1978). In contrast with formalism which is associated with Chomsky, functionalism believes that both the language and the forms are determined by the uses or functions which they serve. For the formalists, a language system, that is, the forms of language, is defined by its use

and function. Formalism undoubtedly inclines to deal with cognitive explanations of language and to explore the genetically pre-programmed brain.

Influenced by functionalism and sociolinguistics, papers published in 1981 were more pedagogically-oriented and tended to discuss problems from speech act theory to text linguistics through the stylistic point of view (Traugott and Pratt 1980; Carter and Paul 1989). They were socially based investigation of the language in literary works.

During the 1980's the field of literature teaching in EFL/ESL classrooms was full of vitality. Various related publications together with conferences devoted to the interface of language and literature teaching were common. According to Ronald Carter and John McRae (1996), since the mid-1980's — with the publication of McRae and Boardman's *Reading Between the Lines* (1984) — language-based approaches have become more distinctive and definitive in their own right.

To investigate language and literature studies, stylistics offered approaches to the literary text, which are accessible to a wider range of students, from lower to upper intermediate levels. The language-based approaches they provided are "student-centered, activity-based and process-oriented." However, the approaches are selected by teachers in order to support the development of the class activities (Carter and McRae 1996).

Under the influence of works in pragmatics, discourse analysis and text linguistics, stylistics moved towards discourse stylistics during the last few years of the 1980's. In fact, the stylistics enhanced its own field by increasingly sophisticated means of discussing both longer stretches of a text and longer texts.

Among a great number of advantages of stylistics, H. G. Widdowson (1975) articulately maintains that the major advantage of stylistics is to provide a sound basis for analysis and to make such a process

retrievable. In other words, one can not only examine the step one takes but also can show others how one has gained a particular interpretation. However, the overconfidence of some scholars leads to several negative effects in stylistics for teaching literature in the language classroom. The most serious one is the one-dimensional interpretation, which is unable to appreciate the information beyond the text, excludes other genres except poetry and short stories, and reduces all texts to an ahistorical level of language (Carter and McRae 1989).

Having worked at the interface of language and literature for decades, stylistics has become even more influential in the teaching of literature and will continue to be so in the days to come. It challenges a single literary canon in contemporary literary theory. In *Practical Stylistics: An Approach to Poetry* (1992), Widdowson adopts an approach named "Practical Stylistics" to demonstrate pedagogic practice on poetry, to defy the fallacy of New Criticism and to advocate the authoritative reader. He not only demystifies the authority of the text but advocates the reader's own authority. During the process of exploration of meaning, the reader plays his or her role as an "animator" instead of "interpreter," because such a process requires "special expertise" rather than personal reaction. To provide an "exegesis" in the reading of signs and the assigning of significance, he or she should not be "socialized" as a member of the "interpretative community" but as a respectable individual.

Literature to stylists is, on the other hand, more than conventional chronological line of great works, including those texts excluded from the common anthology, such as works written by women and different ethnic groups or writers in different parts of the world. Besides, McRae considers that the texts which use language in a literary way all deserve analysis and interpretation. He has significantly termed such literature with a small "l" (McRae 1991; McCarthy and Carter 1994; Carter 1995; Carter and McRae 1996). In this way, advertisements,

commercials, jokes, puns, newspapers, headlines, chants, and so on are all literature. The language in such texts displays the activities and information in our everyday life as well as creative patterns. There is also rhetoric available for critical scrutiny. With the help of discourse analysis, non-canonical texts will be regarded as valuable authentic materials for the personal involvement and cultural as well as language enrichment. They are highly recommended by most language teachers to be applied to the classroom use, especially in EFL/ESL syllabus.

References

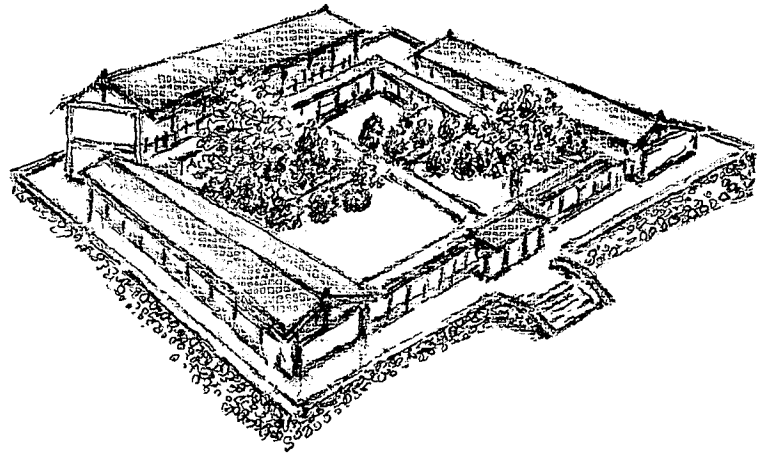
- Arthur, Bradford. 1968. Reading literature and learning a second language. *Language Learning* 18(3-4) 199-210.
- Brumfit, C.J., and R. A. Carter. 1986. *Literature and Language Teaching*. Oxford: Oxford University Press.
- Carter, Ronald. 1989. *Language, Discourse and Literature: An Introductory Reader in Discourse Stylistics*. London: Unwin Hyman.
- Carter, Ronald, and J. McRae. (eds.) 1996. *Language, Literature and the Learner: Creative Classroom Practice*. London: Longman.
- Carter, Ronald, and Paul Simpson. (eds.) 1989. *Language, Discourse and Literature*. London: Unwin Hyman.
- Collie, Joanne and Stephen Slater. 1997. *Literature in the Language Classroom: A Resource Book of Ideas and Activities*. New York: Cambridge University Press.
- Fowler, Roger. 1996. *Linguistic Criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Freeman, D. C. (ed.) 1970. *Linguistics and Literary Style*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Gajdusek, L. 1988. Toward wider use of literature in ESL: Why and how. *TESOL Quarterly* 22, 227-257.
- Halliday, M. A. K. 1978. *Language as Social Semiotic*. London: Edward Arnold.
- Hill, Jennifer. 1990. *Using Literature in Language Teaching*. London and Basingstoke: Modern English Publications.
- Jakobson, R. 1960. "Linguistics and Poetics," in T. Sebeok (Ed.), *Style in Language*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology Press. 350-77.
- Lazar, G. 1993. *Literature and Language Teaching: A Guide for Teachers and Trainers*. New York: Cambridge University Press.

- Leech, G. N. and M. H. Short. 1990. *Style in Fiction: A Linguistic Introduction to English Fictional Prose*. London and New York: Longman.
- Marckwardt, A. H. 1978. *The Place of Literature in the Teaching of English as Second Language*. Honolulu: University Press of Hawaii.
- Marquardt, W.F. 1967. Literature and cross-cultural communication in the course of in English for international students. *The Florida Foreign Language Reporter*, 5(2), 9-10.
- Marquardt, W.F. 1968. Literature and cross-cultural communication. *English Teaching Forum* 17(4) 6-12.
- McConochie, J. 1985. "Musing on the lamp-flame": Teaching a narrative poem in a college-level ESOL class. *TESOL Quarterly*, 19, 125-136.
- McKay, S. 1982. Literature in the ESL classroom. *TESOL Quarterly* 16(4) 529-536.
- McRae, J., and R. Carter. 1994. *Language as Discourse: Perspectives for Language Teaching*. London: Longman.
- McRae, J. 1991. *Literature with a Small l*. Basingstoke: MEP/Macmillan.
- McRae, J., and R. Boardman. 1984. *Reading Between the Lines*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Oster, J. 1985. The ESL composition course and the idea of a university. *CollegeEnglish* 47, 66-76.
- Povey, John F. 1969. Literature in TESL programs: The language and the culture. *TESOL Quarterly* 1(2) 40-46; reprinted in H. Allen and R. Campbell (Ed.), *Teaching English as a Second Language*. New York, McGraw-Hill, 1972.
- Povey, J. 1979. The teaching of literature in advanced ESL classes. In M. Celce-Murcia & L. McIntish (Eds.), *Teaching English as a Second or Foreign Language*. Rowley, MA: Newbury House, 162-186.

- Rosenblatt, L. 1978. *The Reader, the Text, the Poem*. Carbondale, Illinois: Southern Illinois University Press.
- Spack, R. 1985. Literature, reading, writing, and the ESL student. *TESOL Quarterly*, 19, 703-725.
- Traugott, E., and M. L. Pratt. 1980. *Linguistics for Students of Literature*. New York: Harcourt Brace Jovanovich.
- Widdowson, H.G. 1975. *Stylistics and the Teaching of Literature*. London: Longman.
- Widdowson, H.G. 1978. *Teaching Language as Communication*. Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson, H.G. 1982. The use of literature. In Mary Hines and William Rutherford (Eds.), *On TESOL '81*. Washington, D.C.: TESOL, 203-214.
- Widdowson, H. G. 1984. *Explorations in Applied Linguistics 2*. Oxford: Oxford University Press.
- Widdowson, H. G. 1992. *Practical Stylistics: An Approach to Poetry*. Oxford: Oxford University Press.

Tunghai Journal of Humanities

Volume 41



*College of Arts
Tunghai University
July 2000*