

ISSN 2075-0404

東吳中文線上學術論文

第七期

中華民國九十八年九月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.7

September 2009



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第七期

中華民國九十八年九月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.7

September 2009

發行人 黃鎮台

Publisher: Huang, Chen-tai

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：林伯謙（召集人・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Lin, Po-chien

陳松雄（東吳大學教授）

Chen, Sung-hsiung

蘇淑芬（東吳大學教授）

Su, Shu-fen

侯淑娟（東吳大學副教授）

Hou, Shu-chuan

陳慷玲（東吳大學助理教授）

Chen, Kang-ling

涂美雲（東吳大學助理教授）

Tu, Mei-yun

許清雲（東吳大學教授）

Hsu, Ching-yun

鄭明嫻（東吳大學教授）

Cheng, Ming-li

林宜陵（東吳大學助理教授）

Lin, Yi-ling

鍾正道（東吳大學助理教授）

Chung, Cheng-tao

執行編輯：曾甲一助教

EXECUTIVE EDITOR: Tseng, Chia-yi

東吳大學出版

臺灣 11102 臺北市士林區臨溪路 70 號

Published by Soochow University, No. 70,

Lin-hsi Road, Shin Lin, Taipei, 11102

Taiwan, Republic of China

東吳中文線上學術論文

第七期

中華民國九十八年九月

目 錄

【教師論文】

詞學研究方法和文學理論的思考

——以胡適劉若愚為例……………李金星……1

【博碩士生論文】

試論張金吾《愛日精廬藏書志》及其著錄版本之特色

……………詹曉惠……31

臺灣婚俗「回門」儀式淵源探微

……………黃小蓁……45

噶瑪蘭族的遷徙傳說試探

……………游蕙菁……67

詞學研究方法和文學理論的思考 ——以胡適劉若愚為例

李金星*

提 要

科學學術研究非常重視方法學的選擇與運用，因為研究方法的選擇與運用可以決定學術研究的價值與成敗。筆者想要針對胡適與劉若愚二人有關詞學研究方法與文學理論的文獻作內部的分析，並且要進一步從歷史、社會的角度，探討胡適、王國維、朱光潛、劉若愚這些現代學者之間的學術歷史關係。因此本論文的内容將分為以下三部分：一、討論集中一個詞調的研究方法。二、分別針對胡適與劉若愚二人的詞學方法作詳細具體的分析說明，並結合二人的文學理論作比較整體性的研究。在胡適與劉若愚二人之間，王國維與朱光潛的詞學研究方法與境界理論也發生密切的影響與聯繫，因此採取歷史的方法一起加以討論。這樣的研究，一方面可以理解研究方法與文學理論之間橫向的結構關係，一方面也可以深入把握前後發展縱向的歷史關係。三、提出研究的幾點心得：(1) 現代學術方法的形成建立；(2) 中國文學理論的繼承發展；(3) 東西文學理論的綜合匯通；(4) 理論與實踐的相互印證；(5) 文學鑑賞與研究的理想境界。期望本研究結果對文學研究領域有所貢獻。

關鍵詞：研究方法、文學理論、境界理論、中西文學理論匯通

* 現任東海大學中國文學系專任副教授



一、前言

韋勒克（Rene Wellek，1903—1995）和華倫（Austin Warren，1899—1986）合著的《文學理論》（Theory of Literature）是二十世紀享有大名的文學理論專著，該書緒論韋勒克開宗明義即指出學術研究要注重客觀性、系統化、和方法學的原則。它的中文譯本有個副標題叫做〈文學研究的方法論〉，指明文學方法學和文學理論兩者之間有密切的關係¹。筆者在文學理論的教學研究過程中，對文學理論與文學方法兩者之間的關係頗費心力加以注意；在研究中國現代文學，翻檢文獻資料時，發現胡適（1891—1962）的文學主張非常重視治學的方法，特別強調杜威（John Dewey，1859—1952）實驗主義的科學方法。在《胡適留學日記》、《胡適文存》²裡面保留了青年胡適的學術心路歷程。這些資料明顯流露一些中國傳統學術的痕跡，也可以幫助理解傳統學術現代化在現代早期學者身上生成發展的脈絡，對於文學理論和文學方法的互相關聯性也能獲得更深切的認識。治中國傳統詩詞文學，素有名望的美籍華裔學者劉若愚（1926—1987）的《中國詩學》、《北宋六大詞家》及《中國文學理論》³等著作中，不僅有較進步而全面的詞學理論和方法，更可以看到中西文論綜合匯通的成績。因此根據胡適、劉若愚二人相關的文獻為基礎，並參酌現代學者的研究成果，特別對胡適以及劉若愚二人的詞學方法與文學理論略作爬梳整理，除了可以深入體會詞學研究的現代意義和成果之外，也可以對文學理論及文學的歷史發展有更深刻的認識。

本論文的研究方法，擬試從詞學方法與文學理論二方面下手，針對胡適與劉若愚探討有關詞學理論與方法的文獻作內部的分析，以及自胡適、王國維（1877—1927）、朱光潛（1897—1986）及劉若愚等現代學者的文學理論與方法做歷史性的關聯研究。在內容方面大略分為三部分：一、逐調分讀研究方法的提出：說明專家學者逐調分讀法的主張；二、胡適與劉若愚的詞學研究方法和文學理論：對胡適與劉若愚二人詞學的研究與文學理論作具體實例的分析說明，並深入一層分析其方法的來源、有關的理論內容與歷史關係；三、結語：綜合歸納本文的研究內容，提出一些文學研究方法和文學理論的心得和建議。

¹ 韋勒克、華倫著、王夢鷗、許國衡譯：《文學論》（臺北：志文出版社，1976），頁19。

² 胡適：《胡適留學日記》（安徽：安徽教育出版社，1999）。《胡適文存》（臺北：洛陽圖書公司，不著年月）。

³ 劉若愚早期有關文學理論的著作，有《中國詩學》（芝加哥大學出版社，1962。杜國清譯，臺北：幼獅，1977）；《中國文學理論》（芝加哥大學出版社，1975。杜國清譯，臺北：聯經，1981）。有關傳統詩詞文學的研究，有《中國的俠》（芝加哥大學出版社，1967。周清霖，唐發鏡譯，上海：三聯，1991）；《李商隱的詩歌研究》（芝加哥大學出版社，1969。尚未有譯本出版）；《北宋六大詞家》（普林斯頓大學出版社，1974。王貴苓譯，臺北：幼獅，1986）等共五種。

二、逐調分讀研究方法的提出

《胡適留學日記》對胡適早年在美國留學時期（1910—1917）有關生活與讀書心得有詳細完整的記錄。其中 1915 年在康南耳大學的〈讀詞偶得〉說：

年來閱歷所得，以為讀詞須用逐調分讀之法。每調選讀若干首，一調讀畢，然後再讀他調。每讀一調，須以同調各首互校，玩其變化無窮儀態萬方之旨，然後不至為調所拘，流入死板一格⁴。

提出讀詞首先要運用逐調分讀之法，也就是對每一個詞調的眾多作品集中閱讀研究，經由比較、歸納，以掌握每調文字、內容的變化與要旨。要如此才能體會儀態萬方、變化無窮的作品風格，不至於為格調所拘，流入僵硬死板的毛病。這是胡適早年研究詞提出的方法，也是後來他研究詞、編定詞選的基礎⁵。

詞的研究專家夏承燾（1900—1986）說：

我們在現研究詞調，只有拿《詞律》、《詞譜》等書作基礎，仔細揣摩它的聲情。大概可有幾種方法：一，從聲、韻方面探索，這包括聲字平拗和韻腳疏密等等；二，從形式結構方面探索，包括分片的比勘和章句的安排等等；三，排比前人許多同調的作品，看他們用這個調子寫哪種感情的最多，怎樣寫得最好⁶。

認為研究詞調和揣摩聲情有密切關係，《詞律》、《詞譜》是研究詞調的基礎著作，根據《詞律》、《詞譜》在比較分析相同詞調的作品時，要特別強調詞調的基本成分：包括聲韻方面的字聲平仄和韻腳疏密；以及形式結構方面的分片比勘和章句安排也要深入的探討，以便更深入了解作品的情感內容和藝術風格。

同樣專精詞學的龍沐勛（1902—1966）也說：

吾人欲確定某一曲調之為喜為悲，為婉轉纏綿，亦為激昂慷慨，果將以何為標準乎？曰：是當取號稱知音識曲之作家，將一曲調之最初作品，凡句度之參差，語調之疾徐輕重，協韻之疏密清濁，一一加以精密研究，推求其複雜關係，從文字

⁴ 胡適《胡適留學日記（下）》（安徽：安徽教育出版社，1999），頁 152。

⁵ 胡適對於詞的研究發表有〈詞的起源〉、〈詞選自序〉、《詞選》等著作。〈詞的起源〉《胡適文存》（臺北：洛陽圖書公司，不著年月），第三集，卷七，頁 637-650。〈詞選自序〉，同上，頁 630-636。《詞選》（上海：商務印書館，1927）。臺灣修訂版改名稱作《胡適選注的詞選》，（臺北：遠流出版社，1994）。2007 年北京中華書局根據各種舊版整理出校訂版。

⁶ 夏承燾：〈填詞怎樣選調〉，《夏承燾集第二冊，唐宋詞欣賞》（浙江：古籍出版社，不著年月），頁 723-725。《詞律》二十卷，清萬樹根據古人詞作分類考訂而成，收集唐、宋、金、元詞牌六百六十調，一千一百八十體。在平仄、音律、句法上糾正補充《嘯餘譜》傳統詞律，是詞律方面的主要工具書。《欽定詞譜》四十卷，康熙年間王奕清等奉旨編寫，係根據萬樹《詞律》增訂補充而成，共收八百二十六調，二千三百零六體。



《東吳中文線上學術論文》第七期

上領會其聲情。然後，羅列同一曲調之詞，加以推比歸納，則其間或合或否，不難一目瞭然⁷。

他特別強調要深刻確定一種曲調的悲喜、婉轉纏綿，以及激昂、慷慨的藝術風格，必須在句度、語調、協韻等方面領會聲情。同時主張在集中研究同調眾多作品之前，要選擇研究知音識曲專家的作品，而且是最初作品，注重每一詞調的音律要領及最初作品的性質，更要體會作品之間推比歸納方法的運用。

市面上一般指導詞的欣賞與寫作的書，也提出類似的說法：

我們這裡所要說的誦讀作品，和一般誦讀作品多少有點不同。我們除了要選擇優美的作品來誦讀之外，我們還要選擇用同一詞牌寫的作品，因為必須如此，對詞的寫作上才有幫助，尤其對詞牌的“悟入”上，才有顯著的效果。例如我們填一首〈鷓鴣天〉就要一口氣選幾十首〈鷓鴣天〉來誦讀，讀熟了這幾十首〈鷓鴣天〉之後，〈鷓鴣天〉的聲韻、句式，便會在不知不覺中和我們的意識溶合，這樣當我們手填一首〈鷓鴣天〉的時候，就不會受到詞譜的限制，和限於一個字一個字勉強縫合的困境。……所以填一首詞之先，搜集同一詞譜的作品來誦讀，這是非常重要的⁸。

這段話在講作詞的方法，講一首詞的誕生，要先專門誦讀作品。這個誦讀方法和胡適所說閱讀或研究詞的方法是一樣的講求要同調多首集中閱讀。詞的作品和一般文學作品不同，因為詞的文體特徵是一種長短句的詩，和五七言體絕句律詩有不同的音韻，所以產生不同的誦讀方法。並特別指出，在詞牌的悟入要有特別的修養，如此在聲韻、句式方面，可以造成和“意識溶合”，產生形式內容渾成一體的精神，表現作者主體的特性，避免不受詞譜限制的困境。

無論是海外留學的青年學者，還是對詞的創作或詞學研究享有大名的專家，對於詞的研究或寫作，可以說是異口同聲的強調要針對同一詞調的作品作集中深入的研究。這是一種掌握詞的文學藝術特徵、強調詞獨具的文學類型，充分顯現現代學術研究精神，專精一種詞調深入體會研究的方法。它和一般選本或依作品類別、或按時代前後，選錄作家少數各體代表作品提供的閱讀方法、以追求廣博見識、多元修養的目標是不同的⁹。

中國文學研究由傳統向現代的轉化，除了思想觀念的轉變、史料的發現以外，研究方法的運用也是學術界相當注重的事。無論是清末以來的梁啟超（1873—1929）、王國維（1881—1936），或是民國初年啟蒙運動時期的魯迅（1877—1927）、胡適等，在文學研究上有特殊成就的學者，都受外來新思想觀念和科學方法的影響，他們也都一致的主張以科學方法整理國故。王國維提出古史研究應用地下資料和典籍互相參證的“二重證據法”，對學術研究有突破性的成就。陳寅恪（1890—1969）評論王國維的學術成就說“其

⁷ 龍沐勛：〈詞學研究的商榷〉，《詞學季刊》（臺北：學生書局，1967年影印本），一卷，四號，頁5。

⁸ 本社編輯部《詞的欣賞與寫作》（臺北：莊嚴出版社，1981），頁91-92。

⁹ 依作品類別編排，如南宋書坊編《草堂詩餘》。按時代前後編選，如朱彊村《宋詞三百首》。

學術內容和治學方法殆可舉三目以概括之者：一曰取地下之實物與紙上之遺文互相釋證；二曰取異族之故書與吾國之舊籍互相補正；三曰取外來之觀念與固有之材料互相參證”¹⁰。在為陳垣〈敦煌劫餘錄〉作序時陳寅恪更說“一時代之學術，必有其新材料與新問題。取用此材料，以研求問題，則為此時代學術之新潮流”¹¹。王國維的《宋元戲曲史》、〈紅樓夢評論〉、魯迅的《中國小說史略》、梁啟超的《清代學術概論》，以及胡適的《白話文學史》、《中國哲學史大綱》、陳寅恪的《元白詩箋證稿》等著作都是運用新方法、新材料解決新問題而成功，並為大家熟悉的例子¹²。

傳統的詞譜、詞律，歸納詞的音律形式，標舉基本的詞調格式，及一些因不同作家的創意發展產生的變例。這些書對於詞的平仄聲調、用韻疏密及節段分片、章句安排有所說明，它的方法是科學的、進步的，頗合乎文學類型學區別文學的不同類型，強調文類藝術特徵的研究方法，對促進詞體的研究有實際的幫助。只是較缺乏對語言句法結構及作品意境風格深入的分析和整體的討論，運用說明的方式也是一種較呆板單調文體形態的呈現，不能彰顯現代學術性分析性論文的方式。胡適、夏承燾、龍沐勛等人對詞的鑑賞或研究，主張專門就同一詞調的作品作集中科學的研究，在聲韻方面分析平仄聲調、用韻疏密，在結構方面注重節段分片、章句安排，並連結作品的內容情意以及藝術風格，作整體的掌握。這個方法不僅較傳統依內容類別、或依時代編輯的作品選本有不同特色，和詞譜、詞律傳統詞體形式的專書比較，確實是一種新穎的進步的研究方法，對現代詞學的學術研究，也有較明顯而具體的貢獻。

三、胡適、劉若愚的詞學研究方法和文學理論

（一）胡適詞學研究方法和文學理論

胡適對於詞的研究除了提出逐調分讀基本原則的方法，他還更進一步舉辛棄疾〈水調歌頭〉三十五闋為例，作具體落實的說明¹³。為了行文討論的方便，例句只取一例，整理節錄其內容於下：

（〈水調歌頭〉）此調凡八韻：

一. 第一韻與第四韻、第八韻，皆十字兩截，或排或不排。

（一）.排者：

¹⁰ 陳寅恪：〈王靜庵先生遺書序〉，《陳寅恪先生文集之三·金明館叢稿二編·隋唐制度淵源略論稿》（臺北：里仁書局，1982），頁219-220。

¹¹ 陳寅恪：〈陳垣敦煌劫餘錄序〉，《金明館叢稿二編》（臺北：里仁書局，1982），頁236-237。

¹² 王國維：《宋元戲曲史》（臺北：藝文出版社，1974）；魯迅：《中國小說史略》（臺北：明倫出版社，1969）；梁啟超：《清代學術概論》（臺北：中華書局，1954）；胡適：《白話文學史》（臺北：遠流出版社，1994）、《中國哲學史大綱》（臺北：商務印書館，1927）；陳寅恪：《元白詩箋證稿》（臺北：明倫出版社，1970）。

¹³ 胡適：《胡適留學日記（下）〈讀詞偶得〉》（安徽：安徽教育出版社，1999），頁152-156。



《東吳中文線上學術論文》第七期

文字起騷雅，刀劍化新蠶。

(二) .不排者：

落日寒塵起，胡馬獵清秋。

二. 第二韻與第六韻十一字，或上六或下五，或上四而下七。

(一) .上六下五：

何人為我楚舞，聽我楚狂聲。

(二) .上四下七：

平生丘壑，歲晚也作稻梁謀。

三. 第三韻與第七韻皆十七字，分三截：首六字，次六字，又次五字。

(一) .三截一字不斷者：

凡我同盟鷗鷺，今日既盟之後，來往莫相猜。

(二) .一二兩截兩讀相排，而以下截收者：

襟以瀟湘桂嶺，帶以洞庭青草；紫蓋屹東南。

(三) .上兩截為對峙語詞，而以下五字為之止詞 (object)：

都把軒窗寫遍，更使兒童誦得，歸去來兮辭。

(四) .首截敘一事，而次兩截合敘一事：

莫住君門萬里。但使民歌五袴，歸詔鳳凰銜。

(五) .首截總起，而下兩截分敘兩事：

卻怪青山能巧：政爾橫看成嶺，轉面已成峯。

四. 第五韻九字分三截：

(一) .九字一氣者：

為公飲須一日三百杯。

(二) .九字分三伉讀：

喚雙成，歌弄玉，解綠華。

(三) .上三字起，下六字分兩伉讀：

斷吾生，左持蟹，右持杯。

(四) .上六字分兩住頓，而下三字收之：

短燈檠，長劍缺：欲生苔。

胡適對詞的研究方法：一是先依聲韻觀念，將〈水調歌頭〉全詞按韻分為八節（所謂的八韻）；二是再逐一對每韻節分析其句法結構：或為五五句式；或為六五句式；或為六六五句式……；三是如屬同一句式，再按語意及句法細部關係，分析句子的內部語言組合。以第五韻的九字句為例，即有四種語言組合方式：有九字連貫一氣，如“為公飲須一日三百杯”；有九字分三伉讀，如“喚雙成，歌弄玉，解綠華。”；有上三字起，下六字分兩伉讀，如“斷吾生，左持蟹，右持杯。”；又有上六字分兩住頓，而下三字收束，如“短燈檠，長劍缺：欲生苔。”。透過詞的語法分析，讓作品的語言與情意、內容、



風格作更密切的結合。這個方法基本上屬於詩歌語言的句法分析。對辛棄疾〈水調歌頭〉三十五闋，屬於一人一調多首作品可以作深入的把握，對於多人一調的眾多作品也可以用同樣的研究方法。這種以語言學知識為基礎，強調語言形式分析的研究方法，和詞藝術上的音律特徵，是一種音樂的文學，長短句的詩歌，以及因此特徵而成的藝術風格有密切關係，這可以說是富有現代語言形式分析特色的詞學研究方法。王國維的研究《紅樓夢》，打破傳統索隱派的舊方法，引用西方叔本華（Arthur Schopenhauer 1788—1860）藝術觀念、悲劇理論作為評論依據，對《紅樓夢》提出新見解，備受學術界肯定¹⁴。胡適詞的逐調分讀研究方法，對於傳統詞學在詞譜、詞律方面的研究既有繼承又有新的突破，樹立了現代的研究水準與成績。它的價值和王國維〈紅樓夢評論〉奠定中國現代學術研究新方法、新方向的作用有相似的價值。

胡適一生的學術研究，用力最深影響最大的就是所謂的“科學方法”。他的〈清代學者的治學方法〉（1921）、〈國學季刊發刊宣言〉（1923）、〈治學的方法與材料〉（1928）、〈介紹我自己的思想〉（1930）¹⁵、以及其他談文學革命運動、小說考證、中國禪宗史以及水經注研究的文章，都強調要用杜威先生實驗主義的哲學方法，也就是歷史的方法、實驗的方法¹⁶。余英時以為胡適自始至終把實驗主義看作一種科學方法。“胡適思想有一種非常明顯的化約論的傾向，他把一切學術思想以至整個文化都化約為方法¹⁷。”對於科學方法的強調，固然是中國現代化的現實需要，也來自於胡適個人受中國乾嘉考證學、杜威實驗主義的影響。就是馬建忠（1845—1900）《馬氏文通》出版的刺激¹⁸，西方索緒爾語言學研究方法及俄國形式主義語言學派¹⁹在本世紀初的學風感染，也有很大

¹⁴ 王國維：〈紅樓夢評論〉，1904年連載於《教育世界》雜誌第8、9、10、12、13期，次年收入《靜庵文集》。葉嘉瑩以為“靜安先生此文在中國文學批評史上實在乃是一部開山創始之作”，“在中國文學批評拓新的途徑上佔有不朽的地位”。見《王國維及其文學批評》（臺北：源流，1982），頁176。

¹⁵ 〈治學的方法與材料〉，《胡適文存》（臺北：洛陽），第三集，卷二，頁109-122。〈介紹我自己的思想〉，《胡適文存》，第四集，卷四，頁607-624。〈國學季刊發刊宣言〉，《胡適文存》，第二集，卷一，頁1-18。〈清代學者的治學方法〉，《胡適文存》第一集，卷二，頁358-412。

¹⁶ 胡適〈杜威先生與中國〉說：“杜威先生只給我們一個哲學方法，使我們用這個方法去解決我們自己的特別問題，他的方法，總名叫做「實驗主義」，分開來可做兩說：一、歷史的方法，二、實驗的方法。”《胡適文選》的二十二篇文章分為五組，第一組六篇泛論思想的方法，第五組四篇，代表胡適對於整理國故問題的態度與方法，見〈介紹我自己的思想〉。以上二文分見《胡適文存》第一集，卷二，頁380-382，以及第四集，卷二，頁607-624。

¹⁷ 余英時：《近代中國思想史上的胡適》（臺北：聯經，1987），頁49。

¹⁸ 〈馬氏文通〉是我國第一部用現代語言學理論研究中國文法的著作，在我國語言學史上具有劃時代的意義。該書寫於1898年。胡適〈詩三百篇言字解〉說：“此為以新文法讀吾國舊籍之起點。……馬眉叔以畢生精力著文通，引據經史，極博而精，以證中國未嘗無文法。而馬氏早世，其書雖行世，而讀之者絕鮮。此千古絕作，遂無嗣音。其事滋可哀嘆。……今日吾國青年之通曉歐西文法者，能以西方文法施諸吾國古籍，審思明辨，以成一成文之法，俾後之學者能以文法讀書，以文法作文，則神州之古學有昌大之一日。”以西方文法研究古籍，以文法讀書，期待中國古學昌大，顯示胡適獨特的眼光和見解。見《胡適文存》第一集，卷二，頁239-242。又留美時期，胡適曾在中國學生會提出四條古文教授法。第一條：注重講解古書，第二條：主張字源學，第三條：講求文法，第四條：講標點符號的重要。胡適稱“第三條講求文法是崇拜《馬氏文通》的結果，也是我學習英文經驗的教訓。”見〈逼上梁山〉，《中國新文學大系·建設理論集》（臺北：業強，1990），頁6。

¹⁹ 索緒爾（Ferdinand de Saussure）（1857-1913），是現代語言學的創始人。1878年發表《論印歐系語言元



的可能。

〈讀詞偶得〉發表四年以前的 1911 年，胡適有〈詩三百言字解〉一文分析《詩經》言字語法與語義。〈讀詞偶得〉發表以後，在 1916 年，有〈爾汝篇〉、〈吾我篇〉等文皆利用語言文字的分析方法做傳統文學的研究。這也是胡適早年學術研究偏於傳統考證學的一個主要特色²⁰。1919 年對新詩的嘗試寫作時期，胡適發表了〈談新詩〉。在這篇研究新詩，屬於新詩理論的重要論文裡面，主張新詩的音節，也許可以不要平仄，不要押韻，但要特別注意新詩詩句中的頓。他說：“詩的音節全靠兩個重要分子：一是語氣的自然節奏，二是每句內部所用字的自然和諧。至於句末的韻腳，句中的平仄，都是不重要的事。語氣自然，用字和諧，就是句末無韻也不要緊”²¹。胡適認為新詩大多數的趨勢，朝著“自然的音節”的方向走。而所謂“自然的音節”可以分為節和音兩層來說。節就是詩句裡面的頓挫段落，音就是詩的聲調。用內部詞句的組織來幫助音節，故讀時不覺得是無韻詩。他的結論是：新詩“內部的組織——層次，條理，排比，章法，句法，乃是音節最重要的方法”。胡適的主張帶領一代風氣，宣示了詩歌文體形式的創造。

〈讀詞偶得〉與〈談新詩〉二篇文章發表的時間相近²²，也都強調從語句分析、注重頓在詩句中造成的韻律效果，具有前後一貫的詩學主張和研究精神。這可能是中國現代詩歌形式主義研究最早的示範，充分顯示胡適作為學術思想領導者的地位。詩歌研究（包含詞學研究）採取語言形式的分析方法，可以從語法結構下手，也可以從語音要素及修辭技巧，甚至美學風格等方面掌握；在這些方面的研究，西方形式主義文學批評提供了我們許多可貴經驗。胡適在〈讀詞偶得〉這篇短簡的讀書筆記中提出集中在語法結構方面的研究心得，表現獨特的眼光與價值。在現代學術研究上，這個成果雖然只是一小步，但卻是堅定的一步，也是方向正確的一步。對未來進步的學術研究開啟了一條可以走的大路。

必須特別提出的，胡適的文學觀念並非只偏向形式的一面，他反對無病呻吟，文勝質的毛病，主張對文學的內容形式兩者同時並重。在 1916 年 4 月 17 日，胡適即以為：

吾國文學大病有三：一曰無病而呻；二曰模仿古人；三曰言之無物。……陳三立、鄭孝胥，皆言之無物者也。文勝之敝，至於此極，文學之衰，此其總因矣²³。

同年 10 月在〈寄陳獨秀〉書信中，更進一步以“文勝質”一語指稱舊文學的毛病。他說：

音的原始系統》，注重方法問題的整體性。1906-1917 的講課內容，後來由學生編成《普通語言學教程》，於 1967 年出版，獲得很大名望與深遠影響。俄國形式主義在 1916 年列寧格勒“詩語言研究會”成立後出現。主要目標之一是文學的科學性研究。宣稱“文學性”才是文學的科學研究對象。也主張新形式製造新內容，而內容是受制於形式的看法。詳細主張見佛克馬（Douwe Fokkema）、蟻布思（Elrud Ibsch）《二十世紀文學理論》（香港，中文大學出版，1985），第二章〈俄國形式主義學理論〉，頁 9-42。

²⁰ 〈詩三百言字解〉，《胡適文存》，第一集，卷二，頁 239-242。〈爾汝篇〉，《胡適文存》，第一集，卷二，頁 248-253。〈吾我篇〉，《胡適文存》第一集，卷二，頁 248-253。

²¹ 〈談新詩〉，《胡適文存》，第一集，卷一，頁 164-186。

²² 〈讀詞偶得〉作於 1915 年，〈談新詩〉作於 1919 年，前後相距四年，正是新文學運動的初期，胡適主張白話文，寫作《嘗試集》白話詩的時期。

²³ 〈吾國文學三大病〉，《胡適留學日記（下）》（安徽：安徽教育出版社，1999），卷十二，頁 306。



詞學研究方法和文學理論的思考——以胡適劉若愚為例

綜觀文學墮落之因，蓋可以“文勝質”一語包之。文勝質者，有形式而無精神，貌似而神虧之謂也。欲救此文勝質之弊，當注重言中之意，文中之質，軀殼內之精神。古人云：“言之不文，行之不遠。”應之曰：若言之無物，又何用文為乎²⁴？

他要求注重言中之意，文中之質，軀殼內之精神，以拯救有形式而無精神的毛病，非常清楚的強調作品內容精神的重要。他又認為談文學革命，要從八事入手。這八事就是：一、不用典；二、不用陳套語；三、不講對仗；四、不避俗字；五、須講求文法之結構；六、不做無病之呻吟；七、不模仿古人；八、須言之有物。他並把一到五等五事劃歸為形式上之革命，而把六、七、八等三事劃歸為精神上之革命。而一些懷有特殊立場，不免於偏見、成見的人在批評胡適文學革命的主張和成績時，卻只注重形式層面，而不提胡適對內容思想的強調，一味的對胡適進行攻擊和誣蔑，這不是昧於事實的胡說嗎？畢竟，事實最為雄辯。

在 1917 年的〈文學改良芻議〉中，胡適經過深思熟慮後，對他的主張做了更深入的分析與說明，他把“須言之有物”一條移到八事的第一條，說：

一曰須言之有物：

吾所謂“物”，約有二事：

- (一) .情感。 情感者，文學之靈魂。文學而無情感，如人之無魂，木偶而已，行尸走肉而已。
- (二) .思想。 吾所謂思想，蓋兼見地、識力、理想三者而言之。文學如無此二物，便如無靈魂無腦筋之美人，雖有濃密富厚之外觀，抑亦末已。近世文人沾沾於聲調字句之間，既無高遠之思想，又無真摯之情感，文學之衰微，此其大因矣。此文勝之害，所謂言之無物者是也。欲救此弊，宜以質救文。質者何？情與思二者而已²⁵。

文學要注重內容精神，要言之有物，這個“物”，就是情感與思想。要有高遠的思想和真摯的感情，纔是救文勝之弊的最好方法。在討論“七曰不講對仗”一事時，他更批評文勝之極的駢文和律詩。他說：

至於後世文學末流，言之無物，乃以文勝；文勝之極，而駢文律詩興焉，而長律

²⁴ 〈寄陳獨秀〉，《胡適文存》（臺北：洛陽圖書公司，不著年月），第一集，卷一，頁 3。1933 年《四十自述》裡面，〈逼上梁山〉一章，胡適又把這個問題做了重新說明：今日文學大病在於徒有形式而無精神，徒有文而無質，徒有鏗鏘之韻，貌似之辭而已。今欲救此文勝之弊，宜從三事入手：第一須言之有物，第二須講文法，第三當用“文之文字”時，不可避之。三者皆以質救文勝之弊也。又說：這時候，我已彷彿認識了中國文學問題的性質，我認清了這問題在於“有文而無質”。〈逼上梁山〉，《中國新文學大系·建設理論集》（臺北：業強，1990），頁 85。

²⁵ 〈文學改良芻議〉，《胡適文存》第一集，卷一，頁 5-6。



興焉²⁶。

在與錢玄同討論《水滸傳》、《紅樓夢》、《儒林外史》、《官場現形記》、《孽海花》、《二十年目睹之怪現狀》六大有價值的小說時，更強調內容與結構的相輔相生、相得益彰。他說：

適以為論文學者固當注重內容，然亦不當忽略其文學的結構。結構不能離內容而存在，然內容得美好的結構乃益可貴²⁷。

事實上，胡適的文學見解相當進步，且富有包容性。在〈什麼是文學〉²⁸一文裡面，他做了簡單清楚的表白。他為文學下的定義是“語言文字都是人類達意表情的工具，達意達的好，表情表的妙，便是文學。”怎樣才是好與妙呢？胡適以為“文學有三個要件：第一要明白清楚，第二要有力能動人，第三要美。”明白清楚又叫做懂得性，有力動人又叫做逼人性，“美就是懂得性與逼人性二者加起來必然發生的結果。”從上面這些意見看得出來，胡適強調的是文學美的觀念。在〈談新詩〉一文中談新詩的方法，他主張“詩須要用具體的做法，不可用抽象的說法。以為凡是好詩，都是具體的，越有詩意詩味。凡是好詩，都能使我們腦子裡發出一種——或許多種——明顯逼人的影像，這便是詩的具體性。”他並把逼人的影像分為眼睛裡起的影像；聽官裡的明瞭感覺；引起讀者渾身感覺；以及抽象材料，格外應用具體的寫法等幾方面加以說明²⁹。具體方法、逼人性是和詩歌意象理論有關的另外一種說法；至於詩意詩味，強調的就是詩的意味、詩的情趣，這是屬於詩的美感的概念。這種詩的美感觀念，後來胡適編《詞選》，在詞人小傳中對詞人做批評的時候，基本上就綜合的以風格或意境做為批評的觀念和標準，偶爾使用境界一詞³⁰。

綜合整理上述說明，胡適的文學理論體系約略如下：

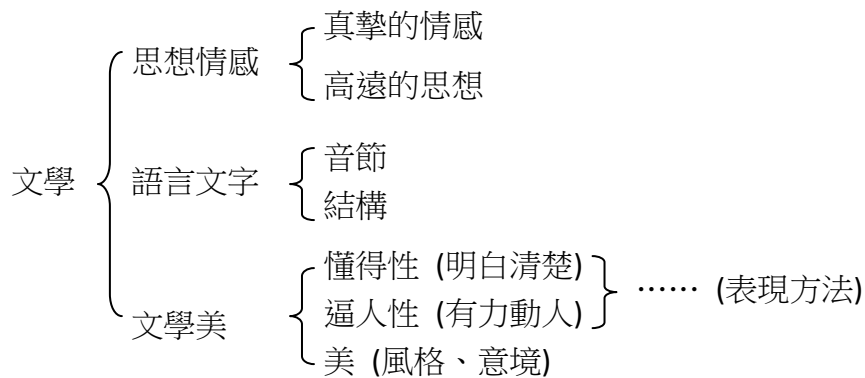
²⁶ 同上注，頁 15。

²⁷ 〈再寄陳獨秀答錢玄同〉，《胡適文存》第一集，卷一，頁 37-40。

²⁸ 《胡適文存》第一集，卷一，頁 215-218。

²⁹ 同上注，頁 164- 186。

³⁰ 胡適《詞選》，1927 年商務印書館出版。胡適的選詞標準，偏重白話詞以外，也強調詞的意境與情感等美感因素。本文探討胡適詞的研究方法，特別集中突顯胡適的形式分析方法以及價值。對於詞的意境與情感等美感因素的研究，胡適以為：晏殊的詞閑雅富麗之中帶著一種悽婉的意味，風格自高。柳永的詞纏綿細膩，但風格不高。秦觀詞的意境，稍勝於柳詞。周邦彥詞的風格高，遠非柳詞所能比。蘇、柳的詞，風格不同。蘇軾詞往往有新意境，所以能創立一種新風格。這種風格既非細膩，又非悽怨，乃是悲壯與飄逸，這種風格乃是學問與人格結成的。以上批評內容，見《詞選》（北京：中華書局，2007），頁 51、頁 80、頁 111、頁 137、頁 92。



不論研究的對象是詩詞或是小說，還是在探討文學革命的問題上面，胡適的基本觀念總是全面的注重文學作品的內容與形式兩個方面的思考。受到討論對象或實際行文的需要與限制，有時或者不免偏重在內容思想、情感的探討，有時則集中在形式方面的音節或結構的討論，他都能夠表現進步的科學精神以及專業研究的水準，開啟新時代的風氣，成為現代學術史上一位重要的學者。

(二) 劉若愚詞學研究方法和文學理論

旅美學界劉若愚以研究傳統中國詩詞文學著名，在《北宋六大詞家》裡面提出他的研究分析方法，他說：

基本上我認為詩是對世界及語文的雙重探索。“世界”是指實存的外界和內心經驗的融合，而世界的探索是指詩人對自然界和他所存身的人的世界的鑽研，以及對自己內心的探究。至於“語文”的探索，那是指詩人的繼續不斷的努力，以複雜的文辭結構，去體現他所探討的世界，同時把它用以寫詩的那種語文的潛在詩意表達能力，實現出來。

一首詩的世界和主題不是一回事，因為詩的主題是抽象而廣泛的，但詩的世界卻是主題的具體化及獨特化。在研究每位詞人對詩文的探索時，將著重於形成不同詞的風格的各種因素。例如用辭、造句、意象、典故、音律等³¹。

劉若愚的研究方法，強調對世界的以及對詩文的雙重探索，作為分析品評詩文作品的原則，在研究關注的層面上較為全面而完整。對胡適〈讀詞偶得〉偏重語言形式語法結構的方法做了修正與調整。《北宋六大詞家》實際探討北宋詞壇重要的六位大家，即晏殊、歐陽修、柳永、秦觀、蘇軾和周邦彥的詞學成就。他選各家代表作品，一方面探討詞人作品裡面的世界（境界）；一方面就其文字、句法、聲韻、格律、意象做精細的研究。下文擬在六位作家之中選取三位為例證，約佔全書半數的份量，具有足夠的代表性，可以了解劉若愚的研究精神；集中在北宋前期三家，也可以較清楚了解文學史發展階段性

³¹ 劉若愚：Major Lyricists of the Northern Sung, Princeton, Princeton University Press, 1974。王貴苓譯：《北宋六大詞家》（臺北：幼獅文化公司，1986），前言，頁 4-5。



《東吳中文線上學術論文》第七期

的特色。茲就《北宋六大詞家》的晏殊（991—1055）、歐陽修（1007—1072）及柳永（987—1053）三家為例，具體說明劉若愚研究方法：

晏殊〈浣溪沙〉原文：	聲韻譜：
一曲新詞酒一杯	± + - - / ± + - A
去年天氣舊亭臺	± - 干 + / + - - A
夕陽西下幾時迴	干 - ± + / + - - A
無可奈何花落去	干 + ± - / - + + ○
似曾相識燕歸來	± - 干 + / + - - A
小園香徑獨徘徊	干 - ± + / + - - A

32

劉若愚首先引述晏殊〈浣溪沙〉原文並作了聲韻譜，然後分析說明晏殊詞平仄聲韻的特色：“聲韻的特色方面用了遇部、御部、麌部三種韻通協；平仄的特色方面，第四行和第五行的末一字，屬上聲韻，而其他韻腳皆為去聲”。評釋部分對作品內容思想認為：“這首詞刻劃出一個有限而親切的小天地。起首二句寫賞心悅目的景物，作者自己也受到感染而心情愉快，……因為眼前的景物潛伏著矛盾的現實：天氣與亭臺和去年一樣，然而一年已逝，也就不可能和去年相同。……「幾時迴」加強了逝去時日不復返的事實。……下半首第一句暗示了，花的落去，象徵著春天和青春的消逝，作者用「無可奈何」表達了對時間逝去的無能為力。不過再下一行，由於去年燕子的歸來，又閃耀出一線希望。這兩句詞各自揭露了兩相衝突的情感——下半段的首句以落花象徵生命的逝去，興起惋惜和哀傷之情，第二句由回到燕巢的燕子，使過去延展到眼前，至少塑造了永恆的幻象，又提供了慰藉。……猶豫不決的情緒保留在最後一行，「徘徊」二字的疊韻增強了走來走去的意象，加以字聲的重複，合起來充分表現了詩中人充滿矛盾的心情³³。”

歐陽修〈生查子〉原文：	聲韻譜：
去年元夜時	± + / + - - ○
花市燈如晝	干 + / - - + a
月到柳梢頭	干 + / + - - ○
人約黃昏後	干 + / ± - + a

³² 對每首詞例，劉若愚作如下幾點說明：中文原文每句各佔一行，不用標點符號。視需要而加入注釋，詞調平仄及用韻圖譜。平仄圖譜，用「-」表示平聲，用「+」表示仄聲，用「干」表示應做平聲，但可以通用仄聲，「±」表示應該用仄聲，但可通用平聲。用「/」表示停頓處。用大寫字母（A）表示平聲韻，小寫字母（a）表示仄聲韻。《北宋六大詞家》（臺北：幼獅文化公司，1986），頁 7-8、頁 12。

³³ 劉若愚：《北宋六大詞家》，頁 16-18。



今年元夜時	± + / + - - ○
月與燈依舊	± + / - - + a
不見去年人	± 𠄎 / + 𠄎 - ○
淚滿春衫袖	+ + / - - + a

對歐陽修的研究，也是在引述歐陽修〈生查子〉原文，以及作了聲韻譜之後。對聲韻的特殊安排再作了說明：“歐陽修這首〈生查子〉有數處與詞譜不合：歐詞上半首第一行作+ - /- + -，歐詞下半首第一行作- - /- + -。歐詞下半首第二行的節奏是：+ + - /- +，不是+ + / - - +，這也說明了詞譜的音律是怎樣的受到詞句意義的節奏的影響而被修改。”在評釋部份，對作品的內容世界及文字結構，他認為：“這首詞修辭的簡約使人嘆為觀止。他簡單的結構主要基於重複和對比，極為有效的描寫出充滿情意和哀嘆的小小世界。去年今年人的情況的全然不同，徹底的對照著過去和現在客觀環境的全然一樣，完全一樣的背景。……下半首第一句僅一字不同的重複著上半首的第一句，同時下半首的第二句在意義上綜合著上半首的第二句和第三兩句，下半首第二句又用了首句的「去年」二字，而最後一行，在以上每一行詩句的安排準備之後，把全詩帶到了感情的顛峰³⁴。”

綜合歸納劉若愚對詞的文本分析，可以看出在聲韻的分析方面，劉若愚強調晏殊〈浣溪沙〉裡面韻部的選擇變化和聲調平仄的安排，合乎一般規格。歐陽修〈生查子〉的音律節奏和詞譜的規格不同，表現作家個人的風格以及對格律的創造。他對〈浣溪沙〉的內容探討，提出以下幾個特點：一、描寫許多外在的景物。這些景物包含新詞、美酒、天氣、亭臺、夕陽，還有小園香徑，以及落花與歸燕，他們造成生動寫實的環境；也因為景物或景物之間潛藏著個別豐富的涵意和矛盾的現實，暗示了複雜隱微的感情。二、強調時間的存在與流逝。通過去年、舊時、夕陽西下、幾時迴等概念，交代時間的存在與變化，以及聯帶感染產生的相關心情。在時光的無窮與變遷之中，暗示物是人非，人生無常；在小園香徑的空間之下，突顯獨立寂寞詩人的感傷。三、情景交融物我合一的境界。無可奈何及似曾相似的語詞運用、事物的新與舊及花鳥的去與來之間的對比之下，表示了人生悽婉徘徊的境界。對於歐陽修〈生查子〉的評論提出了：一、修辭簡約，流露口語的流暢自然。有元夜時、今年、去年、黃昏後、柳梢頭等的時間與景物的描寫。二、結構的重複與對比。在時間方面有去年的重複出現，與今年互相對照。元夜時的花燈與月景作為時空背景也重複出現。除了景物與人的對照之外，也有人群與個人的對照，人生淒涼寂寞的本質，因此蘊積而生。三、情感的含蓄，有餘不盡。作品的結尾在重複與對照的情境之下，併發出淚滿春衫袖的強烈感傷。

劉若愚的批評方法條理清楚，有三個重點：首先從北宋眾多作家中選出六大代表作家作為研究對象，其次舉出一些作品例子作文本的分析，說明作家的特殊風格，最後再作整體的藝術評價。除了實際作品的分析表現批評家的批評性格特性之外，對於作家作

³⁴ 《北宋六大詞家》，頁 34-37。



《東吳中文線上學術論文》第七期

品的選擇也表現了劉若愚的詞學觀點，如果再和其他詞的選本，如胡適的《詞選》做比較，更能看出兩者詞學觀念的差別。在晏殊的研究，選擇討論了〈浣溪沙〉（一曲新詞酒一杯）、〈鵲踏枝〉（檻菊愁煙蘭泣露）、〈清平樂〉（金風細細），及〈踏莎行〉（小徑紅稀）四首詞；在歐陽修的研究，選擇了〈踏莎行〉（雨霽風光）、〈生查子〉（去年元夜時）、〈蝶戀花〉（獨倚危樓風細細）、又（庭院深深深幾許）及〈浪淘沙〉（今日北地遊）五首詞；討論柳永的作品包含了〈雨霖鈴〉（寒蟬淒切）、〈八聲甘州〉（對瀟瀟暮雨灑江天）、〈夜半樂〉（凍雲黯淡天氣）、〈迎新春〉（嶰管變青律），及〈菊花新〉（欲掩香幃論繡綉）五篇。劉若愚在整體評論時歸納晏殊詞的特點：一、大多數的詞，描寫個人退隱的世界，詞中的外在環境秀雅，內在的心情嬌柔而風流蘊藉。二、文字風格方面，語詞優美不纖弱，高雅不造作，大部分的語句精鍊。三、造句方面，和通俗的古文相近。四、充滿了意象的運用。這些意象多數是自然界陰柔的事物，如花、樹、鳥、露、山；或是日常生活的亭、院、簾、幕等。最好的意象，是那些把自然外物和人的情感相摻合的複合意象。五、晏殊詞的境界是以閒雅而纖美的造句，表達豐富的情操與敏感。對歐陽修詞的整體評價是：一、大體上和晏殊的詞風格相似，但對不同的外界有較多的探索。二、詞藻方面、造句方面、詞調和意象的使用，大抵和晏殊相似，差異不大。至於對柳永的整體評價，則有以下幾點結論：一、柳永詞的世界，環繞三個主題：無家的流浪、男女的歡愛及都市生活，顯示情感的寫實主義。二、柳永的文字探索方面，成就相當可觀。對造句、韻律及詞律方面都有改革。大量的使用口語表達情感，並將口語成功織入傳統的詞藻。三、意象的運用，常憑藉視覺的吸引，以及數種單純印象的累積效果。常用的單純意象包含三類，分別是大自然意象、家庭生活意象，及美貌婦女意象。四、柳永詞相對仗的句子，時常由一個一字逗引導。一字逗作為一句詞的詞首，為柳永所創，是他對詞調句式的貢獻之一。五、句子結構方面，串聯句使用很多，有三百多處，影響句法及節奏，造成流動及委婉效果。六、創用新調填詞，尤其是長調。在二百一首詞中，用了一百四十九個詞牌，其中一百二十二個屬於慢詞，是慢詞的倡導者³⁵。綜合上面對晏殊、歐陽修及柳永的作品實際批評來看，劉若愚的批評觀念、批評方法以及批評的寫作形式，呈現一個客觀嚴謹而有規律的模式。

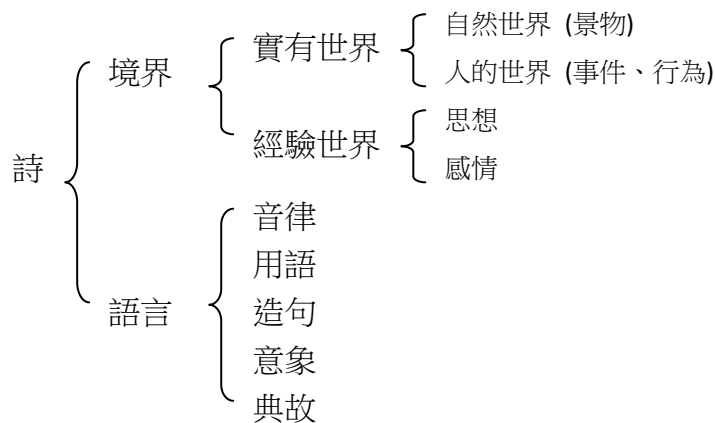
杜國清翻譯《中國詩學》成中文時，將書中的“world”譯為“境界”，而不譯為“世界”，顯然和王貴苓譯《北宋六大詞家》的用法不同³⁶。可知世界有時又叫做境界，是可以互相通用的概念。在發表《北宋六大詞家》的十二年前，劉若愚在《中國詩學》中即提出做為境界與語言之雙重探索的詩的理論。原始文獻有歷史意義，解說也較為詳細，可以拿來參考。劉若愚認為，“詩是不同的境界和語言的探索”。所謂境界的探索，他定義為：

³⁵ 劉若愚對晏殊、歐陽修及柳永詞的批評，見《北宋六大詞家》，頁 26-32，頁 45-50，頁 52-95。

³⁶ 見《中國詩學》譯者後記的說明，《中國詩學》，頁 275。旅美學高友工以為，“人往往喜以‘世界’(world)一詞譯‘境界’兩字，但我卻愛取柯勒(Jonathan Culler)所用的內境(inscape)一詞，因為此時的‘境界’並不是泛泛之‘境’，而是情景交融的階段，而且可以進一步反映一種價值。用柯勒的話來說是‘在意義激悟的瞬間，形式呈現為整體，表層表現深層。’”可以作為境界涵意的一個參照。高友工〈文學研究的美學問題〉，李正治，《政府遷臺以來文學研究理論及方法之探索》（臺灣：學生書局，1988），頁 157。



“生命之外面與內面的綜合；前者不只包括自然的事物和景象，而且也包括事件和行為，後者不只包括感情，而且包括思想的記憶、感覺、幻想。換句話說，詩中的‘境界’，同時是詩人對外界環境的反映，也是其整個意識的表現。因為一首詩並不是過去經驗死板記錄，而是把過去經驗與寫詩或讀詩的現在體驗融合起來的一種活的過程。”所謂語言的探索，就是在這一個活的過程中，“詩人尋求適當的字句、適當的聲調格律和意象次序以表現那種經驗³⁷。”在上述基礎上，劉若愚建立自己的兩個評詩標準：一是這首詩是否探索它獨有的境界；二是在語言的使用上，他是否開創新的局面。《北宋六大詞家》對於詞家詞作的研究，既有境界的探索又有語言的探索，兩者之間不是彼此孤立，而是表現了有機的聯繫，形成一個整體。《中國詩學》（1962）及《北宋六大詞家》（1974）二書的主張前後雖然相隔十二年，中間還有〈中國式的詩論試探〉、《李商隱的詩歌研究》的闡釋運用，但彼此之間確有內在的一慣性思維。總結來看，在1974年以前，包含《中國詩學》、《李商隱的詩歌研究》以及《北宋六大詞家》等書的研究，表現的詩學理論體系如下：



後來，在《中國文學理論》（1975）一書中，劉若愚對中西文學理論有著較為擴大和深入的闡發。他參考亞伯拉姆斯（M.H.Abrams, 1912—）鏡與燈（The Mirror and The Lamp）的宇宙、藝術家、作品、鑑賞者四要素，以及模仿理論、表現理論、客觀理論、實用理論四理論的觀念，並融匯了中國傳統的文學理論，發展成為形上理論、決定理論、表現理論、技巧理論、審美理論和實用理論的文學理論體系³⁸。在1977年，劉若愚又寫

³⁷ 劉若愚：《中國詩學》下篇，朝向一個綜合的理論，第一章，〈做為境界和語言之探索的詩〉，頁137-150。（臺北：幼獅，1962）。《中國詩學》是劉若愚詩學理論的基礎。全書分為三篇。上篇“作為詩之表現媒介的中文”是向西方讀者介紹中國的語言文字在詩歌創作、分析與鑑賞的功用與特色。中篇：“中國的傳統詩觀，是對中國古代各派批評家的詩學觀念加以梳理檢討”，將中國傳統詩學理論歸納成四種頗具代表性的詩學觀念：（一）道學主義詩觀，（二）個性主義詩觀，（三）技巧主義詩觀，（四）妙悟主義詩觀，並加以分別闡釋。下篇：“朝向一個綜合的理論”，是作者在綜合中西詩觀的基礎上，建構自己的詩學觀念和評詩方法。

³⁸ 劉若愚：《中國文學理論》（臺北：聯經出版社，1981），頁12-13。〈北宋六大詞家〉在建立明確簡要的理論之後，做了深入詳細的作品藝術分析，包含了作品世界與作品語言兩方面。《中國文學理論》主要在文學理論方面的建構，它的成功並且讓學界肯定的地方，很大的原因在於劉若愚有豐富深刻的實際批評



《東吳中文線上學術論文》第七期

了〈中西文學理論綜合初探〉，積極探討融合匯通中西文學理論的問題，他說：

在《中國詩學》中，我略述了做為境界與語言之雙重探索的詩的理論。……後來我在〈中國的詩論試探〉這篇論文中，對這個理論稍加澄清和發展。……在《中國文學理論》的導言中，我表明我的目的之一是“為中西批評觀點之綜合鋪出比向來的更為適當的途徑，以便為中國文學的實際批評提供一個妥當的基礎”。現在我想進一步完成這個目的，試圖將中國（尤其是形上學觀的）與西方（尤其是現象學論的）的文學理論的要素綜合起來³⁹。

劉若愚對文學觀念的研究，從《中國詩學》、〈中國式的詩論試探〉、《中國文學理論》、〈中國文學理論綜合初探〉一路而來的歷史發展做了清楚的說明。在長久的文學理論研究、實踐與思考之後，他又參酌援引存在主義、現象學的文學理論，對原有《中國詩學》以來的理論做了補充與發展，內容表現更為清楚，體系也顯得更為完整。劉若愚表明他的研究目的有兩個：一是中西批評觀點的綜合；二是為中國文學的實際批評提供妥當的基礎。劉若愚提供的理論內容是功用主義與結構主義的結合，亦即認為文學是一種藝術以及文學是語言寫成的；換句話說，文學可以定義為藝術功用與語言結構的交互搭配。對於文學的藝術功用與語言結構的涵意，劉若愚說：

什麼是文學的主要藝術功用？這點我認為是雙重的：第一，（在作者方面）通過創造想像的境界而擴大現實，（在讀者方面）由再創造想像的境界而擴大現實；第二，作者與讀者雙方對創造衝動的滿足。

關於用語方面，我試想提出兩點：首先，英格登（Roman Ingarden）將文藝作品的結構敘述為層疊結構，含有四層：一層是語言的聲調形成；一層是意義的單位（或字句的意義）；一層是表現出的對象（或者，由事態、意圖的字句關係所表現的對象），另一層是組織化的樣態（或者，這些對象在作品中呈現的樣態）。其次，在我看來，“表現出的對象”和“組織化的樣態”並不屬於作品的字句結構，而是屬於從這種結構中呈現出來的創境⁴⁰。

劉若愚參考亞伯拉姆斯的理論觀念之後，又接受英格登的文學結構理論，並提出他自己的看法：認為文學作品的結構不是靜態的，而是動態的；文學結構四個層次之間是互相作用的，可以叫做文學的四個要素。四個層次中“表現的對象”和“組織化的樣態”，不屬於字句結構，而是屬於以字句結構為基礎呈現出來的創境。在談到文學的藝術功用的概念時，劉若愚引述亞伯拉姆斯文學四個要素：亦即世界、作家、作品以及讀者的理論，

分析，作為他的理論基礎。兩書的出版幾乎是同時的，因為只相差一年時間。具體的說，劉若愚詞學理論和《中國文學理論》的形上理論、表現理論、技巧理論、審美理論有較直接密切的關聯。

³⁹ 〈中西文學理論綜合初探〉，《中國文學理論》（臺北：聯經，1981），附錄，頁296-330。

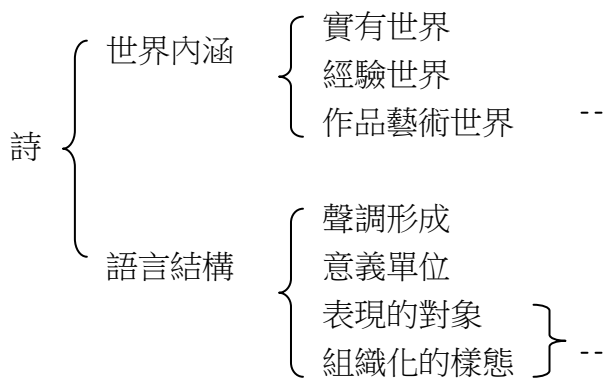
⁴⁰ 同上注。羅曼·英格登（Roman Ingarden, 1893-1970），波蘭哲學家、文學理論家。陳燕谷等譯有他的《對文學的藝術作品的認識》（臺北：商鼎文化出版社，1991年）。



說明作者的創造能力，在創造出一個境界，他說：

“世界”是指“實在的”或時空的世界，包含自然世界與每個人所生存的人類社會或文化世界。外界與自我交互作用構成每一個人的經驗世界或生存世界。在創造的過程中，作者探索他本身的“生存世界”，以及在他的想像中的其他的、可能的世界，而從這種探索中他創造出一個境界，即是以字句結構表現出來的⁴¹。

創境存在於作家意識之中，它根據經驗世界，透過想像能力與字句結構的運用呈現出來。它不存在於現實世界中，它是現實世界的擴展。劉若愚文學理論根據的知識基礎在於引進了西方的進步觀念，特別是亞伯拉姆斯、英格登等人的現象學的文學理論，注重文學理論的系統化結構及整體性的觀念。在劉若愚的文學觀念中有三個世界：一是實在的世界（包含自然世界、文化世界），二是經驗的世界（生存世界），三是創造的境界。他另外加以澄清，在 1977 以前的著作中用世界（world）這個詞是指詩人內在經驗與外在現實的融合，1977 年寫《中國文學理論綜合初探》時注意到作家本身的“生存世界”與他在作品中所創造的境界不是同一的。前者是第二世界與第一世界的融合問題，較偏向反映理論；後者是第二世界與第三世界的關係與區別，比較強調藝術的表現理論。劉若愚關懷的重心，由外部實在的世界轉移到藝術的世界，創造的境界。接受了存在主義、現象學美學觀念的影響，劉若愚修正了他的文學觀念，產生更為完整的結構體系。〈中國文學理論綜合初探〉的詩學理論，可以表述如下：



劉若愚除了借鑑西方文學理論知識，也繼承中國傳統的境界理論。境界理論在中國詩學歷史上有悠久傳統，近代以來王國維、朱光潛對境界理論有著較專門深入的研究。王國維《人間詞話》的理論核心和批評首要標準就是境界論。他並發展出造境與寫境、有我之境與無我之境、境界有大小之別……等等相關議題，因而形成一個理論系統。王國維說：“文學之事，其內足以摠己，其外足以感人者，意與境二者而已。上焉者意與境渾，其次或以境勝，或以意勝，苟缺其一，不足以言文學⁴²。”“滄浪所謂興趣、阮亭

⁴¹ 同上注。

⁴² 王國維：〈人間詞乙稿序〉，陳良運：《中國歷代詞論選》（百花洲文藝出版社，1998），頁 748。



所謂神韻，猶不過道其面目，不若鄙人掄出境界二字為探其本也。”“詞以境界為最上。有境界則自成高格，自有名句。”“境非獨謂景物也，喜怒哀樂亦人心中之一境界。故能寫真景物真感情者謂之有境界，否則謂之無境界⁴³。”王國維認為境界是一切文學的本質所在，也是詞學理論的核心基礎。意與境是文學的基本要素。意、境兩者的結合可以分為意境渾合、以境勝，以及以意勝三種型態。詞以境界為最上最高。有境界自然有最高的風格、格調。什麼叫做有境界？就是要能寫真景物、真感情才叫做有境界。王國維的主張精簡扼要，但欠缺詳細說明。對王國維詞學理論有深入透徹研究的專家，如葉嘉瑩、佛雛等人分別提出對境界理論的深刻解說。葉嘉瑩以為境界著重於感受的特質，兼指外在之感受與內在之感受；可以為外在之景物，也可以為內在之情感；可為耳目所聞所見之真實的境界，亦可為浮現於意識中之虛構世界。境界除景物外實兼指情意而言。境界有二個條件，一是真，二是能寫。真字的理解極為重要，它並非僅外在景物或情事實際存在的真，而是指作者由此外在景物或情事所得的一種發自內心的真切感受。所謂能寫，是指真切感受以後，能用文字將之真切表達呈現出來。簡單說，境界的涵義著重在作者對其所寫之事物能具有真切深刻的感受及生動具體的表達能力，方可謂之為有境界⁴⁴。佛雛以為：“王國維所給予的回答都是反覆強調景物與感情的高度客觀性。‘以個象代表其物之全體’，或者充分體現其物之內在‘神理’與‘魂’者，謂之真景物；從‘一己之感情’中可以深窺‘人類之感情’的某一側面者，謂之真感情⁴⁵。”簡單說，詩人對自然人生要有真切的感動，也要能夠將心中的感動，真切的表現出來。詩人將心中感受鮮明真切表達的能力，除了《人間詞話》第六則“能寫真景物、真感情者，謂之有境界。否則謂之無境界。”以外，王國維一再討論到詩人的表達能力：《人間詞話》第六十則說：“詩人對宇宙人生，須入乎其內，又須出乎其外。入乎其內，故能寫之。出乎其外，故能觀之。入乎其內，故有生氣。出乎其外，故有高致⁴⁶。”《人間詞話附錄》第十六則說：“境界有二：有詩人之境界，有常人之境界。詩人之境界，唯詩人能感之而能寫之，故讀其詩者，亦高舉遠慕，有遺世之意⁴⁷。”《人間詞話》第三則論寫有我之境與無我之境，第二則論造境與寫境，第五則論自然中之物寫於文學美術中，第四十一則、三十九則論隔與不隔，都使用了“寫”這個字。王國維一再用“能寫”與“寫”強調詩人的語言表現能力，可見這是《人間詞話》境界說的一個重要論點。詩人要能夠感受到宇宙人生以及境界，也要能夠表達出所感受到的境界。能感受境界是能表達境界的一個前提，能感受境界與能表達境界兩者兼具才能算是詩人。劉若愚繼承了他的說法，改稱語言表現能力為語言結構，對感情與景物則稱為境界（或世界）⁴⁸。王國維《人間詞話》建立的詩學理論體系

⁴³ 施議對：《人間詞話譯注》（臺北：貫雅，1991），第九則、第一則、第三則，分別見頁 30、頁 1、頁 4。

⁴⁴ 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》（臺北：源流出版社，1982），第三章〈人間詞話中批評之理論與實踐〉，頁 216、頁 334、頁 237、頁 234。

⁴⁵ 佛雛：《王國維詩學研究》（北京：北京大學出版社，2000），頁 236。

⁴⁶ 施議對：《人間詞話譯注》（臺北：貫雅，1991），頁 183。

⁴⁷ 同上注，頁 373。

⁴⁸ 第三則：古人為詞，寫有我之境者多，然未始不能寫無我之境，此在豪傑之士，能自樹立耳。第二則：有造境，有寫境。此理論與實際二派之所由分。然二者頗難分別，因大詩人所造之境，必合乎自然，所

如下：

}	境界	景物 ----- (作品表現的對象)
		感情 ----- (作品表現的對象)
		真 ----- (真切深刻的感受)
		能寫 ----- (語言文字的表現)

朱光潛《詩論》是中國現代美學理論的代表作，也是中國現代詩學體系建構的里程碑。該書第三章，詩的境界——情感與意象，第四章，論表現——情感思想和語言文字的關係，是朱光潛關於藝術本質理論最根本的看法。他把詩的要素概括為三種：情趣、意象和聲音。主張詩以情趣為主，情趣見於聲音，寓於意象。朱光潛以為，像一般藝術，詩是人生世相的返照。詩對於人生世相必有取舍，有剪裁，有取舍剪裁，就必有創造，必有作者的性格和情趣的浸潤滲透。每首詩都自成一個境界。詩的境界是理想世界，是從時間與空間中執著一微點而加以永恆化與普遍化。詩的境界在剎那中見終古，在微塵中顯大千，在有限中寓無限，在具體事物中涵抽象概念。無論是欣賞或是創造，都必須見到一種詩的境界。這裡“見”字最要緊。要產生詩的境界，“見”必須具備兩個重要條件：第一，詩的“見”必為直覺。一個境界如果不能在直覺中成為一個獨立自足的意象，那就還沒有完整的形相，就還不成為詩的境界。第二，詩所見意象必恰能表現一種情趣。見為見者的主動，都含有創造性。情景相生而且契合無間，情恰能稱景，景也恰能傳情，這便是詩的境界。每首詩都必有情趣和意象兩個要素。情趣簡稱為情，意象即是景⁴⁹。又說：“意境為情趣意象的契合融貫，但是只有意境仍不能成為詩，詩必須將蘊藉於心中的意境表達於語言文字，使一般人可以聽到看到懂到⁵⁰。”朱光潛為詩下定義說：“詩是具有音律的純文學”認為散文的功用偏於敘事說理，詩的功用偏於抒情遣興。事理直截了當一往無餘，情趣則低徊往復纏綿不盡。事理可以專從文後的意義上領會，情趣必從文字的聲音上體驗⁵¹。整合朱光潛《詩論》的觀念，他的詩學理論體系如下：

寫之境，亦必鄰於理想故也。第五則：自然中之物，互相關係，互相限制。然其寫之於文學及美術中也，必遺其關係限制之處。第四十一則：論寫情如此，方為不隔；寫景如此，方為不隔。第三十九則：白石寫景之作如霧裡看花，終隔一成，梅溪、夢窗諸家寫景之病，皆在一隔字。原文分別見於施議對《人間詞話譯注》，頁 11、頁 7、頁 18、頁 130、頁 122。

⁴⁹ 朱光潛：〈詩的境界——情趣與意象〉，《詩論》（臺北：正中書局，1972），第三章，頁 45-52。《詩論》，從 1943 年國民圖書公司出版，經 1948 年正中書局增訂版，到 1982 年有臺灣洪範版，及 1984 年北京三聯版。

⁵⁰ 朱光潛：〈論表現——情感思想和語言文字的關係〉，《詩論》（臺北：正中書局，1972），第四章，頁 70。

⁵¹ 同上注，〈詩與散文〉，頁 91-108。



境界	{	意象	-----	(景)
		情趣	-----	(情)
		語言文字	-----	(聲音)

朱光潛把情、景兩要素運用心理學、美學知識衍生為情趣與意象兩個專門術語並形成他的境界理論；朱光潛說：“從前詩話家常拈出一兩個字來稱呼詩的這種獨立自足的小天地。……王靜安標舉‘境界’二字，似較概括，這裡就採用它⁵²。”朱光潛境界理論和王國維境界理論有著直接而密切的關係，表示得非常清楚。劉若愚在理論著作《中國詩學》、《李商隱的詩歌研究》以及實際的作品批評《北宋六大詞家》等著作中，一方面發揮他的觀點，一方面又融匯英美新批評的理論，完成了他的詩學理論，特別是建立詩學的意象理論。從王國維的《人間詞話》，經由朱光潛的《詩論》發展到劉若愚的《中國詩學》，可以看出王國維、朱光潛、劉若愚詩學理論的歷史繼承和變化創造的脈絡。劉若愚的詩學理論，繼承延續王國維、朱光潛的詩學思想理論，發展並引申形成一個現代中國詩學的傳統。

四、結 語

綜合以上的討論說明，可以獲得以下幾點心得：

(一) 現代學術方法的形成建立

胡適對傳統詩詞與文學歷史有清楚的認識，提出研讀詞要用逐調分讀法的主張，把詞當作一門現代科學學術。在研究方法上，先從詞的文體特質著眼，在分別不同的詞調之後，專心集中對一種詞調的眾多作品做分析研究。對一首詞每一個節段的語句，按照不同語法結構的特徵，歸納成幾種不同的類型，比較彼此的異同，採取語言句法形式的分析。藉此可以增進了解詞的不同語意內涵、相關的平仄聲調變化，以及藝術風格的特色。這種援引語言語法的知識，強調文學作品的語言形式分析，具備了現代學術研究的基本形態，不僅突破傳統研究上的一些窠臼和缺點，又能和二十世紀國際進步語言學、文學研究的學術潮流接軌，具體真實的奠定了傳統學術研究向現代轉化的深厚基礎，初步形成現代學術研究的科學精神。後來寫作《國語文學史》、《白話文學史》，編定《詞選》，表現的觀念和方法，開創了新的研究方向，影響新的學術風氣，真不愧是現代學術思想領航的導師。

劉若愚長期在海外教導歐美人士中國傳統詩詞文學，蜚深國際，對中國與西方文學

⁵² 《詩論》（臺北：正中書局，1972），頁 46。

理論有深刻體認，提出較為整體性和進步的研究理論與方法。先後完成《中國詩學》、《李商隱的詩歌研究》、《北宋六大詞家》及《中國文學理論》等專著，和其他相關研究論文。主張境界與語言雙重探索的詩學理論，既注重語言結構的探索，又強調境界內涵的探索，結合上述兩方面的探索，形成一個對文學作品有機整體的觀念。它分析作品的聲調、用語、造句、意象、典故；也探討作品內在的生活經驗與思想情感。在語言結構方面看出修詞簡約生動、語句結構重複和對比的技巧、文字風格精練，充滿意象的運用等特色；在世界內容方面也發現作品表現內在心情嬌柔而風流蘊藉、充滿情意、文句與結構的效果造成篇末達到感情巔峰表現。這種語言結構與境界內涵的雙層探索，不僅注重語言美感也掌握了藝術精神。他建立了文學研究理論上與方法上的標準規範，讓文學研究呈現較為完美理想的境地。

（二） 中國文學理論的繼承發展

二十世紀初期，王國維及胡適提出較進步的詩學觀念，對現代的中國文學研究奠定良好的基礎。王國維把詞當作是一種純粹的藝術，尊重詞的獨立價值與地位，注重作家創作的悲劇意識，以及作品表現的心理特質，並且形成境界理論的一種體系。胡適在詞學的研究上面，強調白話文學為中國文學的正宗，詞又是白話文學發展中的重要類型；民間文學是新文學的來源，也是文人文學的基礎，而詞來自於民間，是後來文人詞作的根源；對於詞的歷史見解，提出了歌者之詞、詩人之詞、詞匠之詞的新認識與研究框架⁵³，樹立詞學研究的標竿。對於詞的語言形式採用科學的分析方法，引導研究的新方向，對文學研究也很有貢獻，可惜沒有受到一般研究者應有的重視，在應用語言學知識做文學研究的流行時代，很值得深思與注重。四十年代的朱光潛提出情趣、意象與聲韻的詩學觀念。引用西方哲學、美學與心理學的相關知識，對於聲韻、意象與情趣做了非常細微通透的研究與說明，將這些藝術要素組織結構形成一個完整的系統，彌補了單從語言文字分析文學的缺點，也修正提升境界理論的疏漏與水準。由於《詩論》這樣一種思考精細、結構周密的詩學理論，朱光潛被認為是以科學方法建立詩學的第一人⁵⁴。劉若愚在六、七十年代提出的詩學理論繼承王國維、胡適與朱光潛已有的學說基礎，進而強調文學審美的藝術創造境界，學說體系更為客觀嚴謹，博得東西學人的一致肯定。

如果像肯定亞伯拉姆斯主張的藝術的四個要素，和英格登主張的四個文學層疊結構方式一樣，我們可以把文學理論分為藝術情感、語言結構、表現方法與審美風格四個面向，並藉這個觀念來討論比較王國維、胡適、朱光潛與劉若愚的文學理論主張。在藝術情感方面：王國維用感情或單用一個情字；胡適談真實的情感與高遠的思想；朱光潛強調的是情趣；劉若愚則以世界內涵為主，並分為實在世界、經驗世界與創造世界三個部分。在語言結構方面：王國維談能寫與寫；胡適談音節與結構；朱光潛指出了音律的要素；劉若愚先討論音律、用語、造句、典故，後來修改為聲調形成與意義單位。在表現

⁵³ 胡明：〈一百年來的詞學研究：詮釋與思考〉，《文學遺產》（1998，第二期），頁16-29。

⁵⁴ 宛小平：《朱光潛論》（安徽：安徽大學出版社，1996），頁145。



《東吳中文線上學術論文》第七期

方法方面：王國維談真景物、真感情；胡適談具體的方法；朱光潛提出意象的觀念和術語；劉若愚形成意象理論加以發揮運用。在審美風格方面：王國維追求藝術的真；胡適談藝術的美；朱光潛提出美感的境界；劉若愚探索創造的境界、境界氣氛。這些理論批評用語雖然彼此互有出入，但在文學觀念上大抵近似，隱然形成一個互相包容的大體系。經過分析對照可以清楚理解境界理論的內涵，也可以認識到有一個批評的用語—境界，被接受做為共同術語。為了方便明確掌握境界理論，茲將以上王國維、胡適、朱光潛與劉若愚四人文學理論觀念簡化為如下表格：

文學境界理論傳統的對照表

作者 境界要素	王國維	胡適	朱光潛	劉若愚
藝術情感	感情（情）	真實的情感 高遠的思想	情趣	經驗世界
語言結構	能寫 寫	音節 結構	音律	先：音律、用語、 造句、典故 後：聲調形成 意義單位
表現方法	真景物 真感情	具體的方法	意象	意象
審美風格	藝術的真	藝術的美 （風格、意境）	美感	創造的境界 境界氣氛

胡適、王國維的主張表現二十世紀初期中國文學理論的特質，有了基本理論綱要與略具系統規模的雛型；到了四十年代以後，一直到六、七十年代，朱光潛與劉若愚提出的文學理論，內容較為詳細豐富，系統也較為嚴謹周密，特別是劉若愚對理論的闡釋與運用表現的純熟而完整，顯示文學理論成熟時期的特徵。

（三）東西文學理論的綜合匯通

東西文學理論交會時要能夠融合匯通。五四時期新思潮流行，各家說法不一，胡適提出了比較周全的看法。他以為新思潮的精神是一種評判的態度，新思潮的兩個手段是研究問題與輸入學理，對傳統的態度要用科學方法做整理的功夫，新思潮的目的是再造文明⁵⁵。除了政治、社會、文化的思潮以外，在研究東西文學理論的問題時，同樣的要妥當處理整理國故與輸入學理之間的關係，以便達到融合匯通成為一種新文明、新理論的結果。

朱光潛的《詩論》試圖用西方詩的音律來解釋中國古典詩歌，用中國詩論來印證西方詩論。劉若愚研究中國文學理論也希望綜合中西批評觀點，造成一個比向來的文學理

⁵⁵ 胡適：〈新思潮的意義〉，《胡適文存》（臺北：洛陽圖書公司，不著年月），第一集，卷四，頁 727-730。



詞學研究方法和文學理論的思考——以胡適劉若愚為例

論更為適當的途徑。王國維、胡適、朱光潛與劉若愚四人文學理論觀念，經由不斷的選擇、吸收、融合東西方知識理論的過程，有如蜜蜂採花釀蜜一樣，最後完成一種新思潮、新理論、新方法，為中國文學理論的現代化提供很大的貢獻。這些前輩學人的苦心努力與學術成就令人敬佩。

在東西文學理論的綜合匯通時，要注意統一的整體性這個重要原則。黑格爾（Hegel, 1770—1831）在《美學》一書中，有整體性研究方法的主張。對美和藝術的科學研究方法提出三種方式：（1）經驗作為研究的出發點，（2）觀念做為研究的出發點，（3）經驗觀點和理念觀點的統一。認為第一個方式是從主觀現存的個別作品出發，第二個方式是完全運用理論思考的方式，第三個方式則是形而上的普遍性和現實事物的象徵性的統一，也是上述第一、第二兩個對立面的統一。只有這種完整的概念，才能導向實體性的必然的，和統攝整體的原則⁵⁶。他說：

遇見一件藝術作品，我們首先見到的是它的直接呈現給我們的東西，然後再追究它的意蘊或內容。前一個因素——即外在的因素——對於我之所以有價值，並非由於它所直接呈現的；我們假定它裡面有一種內在的東西，即一種意蘊，一種灌注生氣於外在形式的意蘊。……藝術品應該具有意蘊。……顯現出一種內在生氣、情感靈魂、風骨和精神；這就是我們所說的藝術作品的意蘊⁵⁷。

朱光潛對黑格爾《美學》做了很完美的翻譯，也有很深入淺出的闡釋，他以為：意蘊意思是指：“有所指”或“含有用意”的東西，近於漢語：“言之有物”的物。黑格爾在《美學》本書中，通常把它叫做內容。黑格爾用希爾特（Hirt, 1759—1839）的特性說和歌德（Goethe, 1749—1832）的意蘊說，來印證他自己的“美是理念的感性顯現”說，理念就是內容；感性顯現就是直接呈現於感覺的外在形狀，就是表現方式。這兩方面——理性的和感性的統一，才能見出美⁵⁸。黑格爾又說：

藝術的內容就是理念，藝術的形式就是訴諸感官的形象。藝術要把這兩方面調和成為一種自由的統一的整體⁵⁹。

朱光潛因此解釋：黑格爾在這一節提出他的藝術美的基本觀點。一、內容（理念）決定形式（顯現的形象）。二、只有本身真實的內容表現於適合內容的真實形式，才能達到藝術美⁶⁰。體會藝術美的兩個基本觀點之外，研究藝術美還必須確實把握的一個基本原則，這個基本原則就是：“藝術要把理念與形象這兩方面調和成為一種自由的統一的整體”，就是“完整的概念”、“整體性的原則”。我們對胡適主張文學要明白清楚、有力動人，和美的三個要件；劉若愚主張“詩是不同境界與語言的探索”；黑格爾強調“美是理念的

⁵⁶ 黑格爾著，朱孟實譯：〈緒論：二.美和藝術的科學研究方式〉，《美學》（臺北，里仁，1983），頁 29。

⁵⁷ 同上注，頁 25-26。

⁵⁸ 同上注。

⁵⁹ 黑格爾著，朱孟實譯：〈緒論，四.題材的劃分〉，《美學》（臺北：里仁，1983），頁 94。

⁶⁰ 同上注，頁 119。



《東吳中文線上學術論文》第七期

感性顯現”這些觀念，可以進一步做綜合比較。不論是胡適的思想與情感，劉若愚的世界或境界，還是黑格爾的理念，或是一般通常講的內容，指的就是構成作品內在諸要素的生活、情感、思想的總合。而胡適的語言文字，劉若愚的語文，黑格爾的顯現的形象，還是一般通常的形式，指的就是作品內在諸要素表現出來的外在形態，包含體裁、語言、結構等的組合。這種二元論的思維方式，最終目標必須要形成一個統一有機的整體。因為沒有內容就沒有形式；沒有形式，內容也無從表現。內容和形式，思想和藝術，事實上是互相依賴，彼此連結在一起的。藝術創作總是先有了作品的內容才去尋求一定的藝術表現，可以說內容決定了形式。不過，形式為內容服務之時，形式同時也對內容產生了制約作用。必須要有恰當、完美的形式，才能夠準確的，充分的表現內容。在研究方法上，分析與綜合要同時兼顧，纔不會顧此失彼。在科學研究時，整體思維的心理習慣，和把握整體性的原則是非常必要的。

（四） 理論與實踐的互相印證

理論通常比較抽象深奧，必須具體落實加以實踐，才能顯示作用。換句話說，理論與實踐必須互相印證。王國維《人間詞話》的內容有基本境界理論的說明，也有五代、北宋、南宋詞的歷史以及專門作家的作品批評，表現了理論與實踐的綜合運用。因為採用中國傳統詞話形式和摘句批評的方式，表現了直覺精神和簡約特色。如：“蕙葭一篇，最得風人深致。晏同叔之‘昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路’意頗近之，但一灑落，一悲壯耳。”又如“我瞻四方，蹙蹙靡所騁”，詩人之憂生也，‘昨夜西風凋碧樹，獨上高樓，望盡天涯路’似之⁶¹。”指出晏殊《蝶戀花》和《秦風·蕙葭》同樣有風人之致，但晏殊詞較傾向悲壯風格；又指出它和《小雅·節南山》第七章的詩人憂生情懷相似。胡適在逐調研究法的實際分析批評之後，發表了〈詞的起源〉、《詞選》、〈晚唐至南宋的白話詞〉等相關的文章。除了表現他的詩學觀念之外，也有實際的詞作研究與批評。胡適《詞選》共選了三十九家三百五十一首詞，晏殊詞選了十一首，表現胡適的詞學見解。這十一首詞之中，有〈清平樂〉（金風細細），及〈踏莎行〉（小徑紅稀）兩首詞，後來也出現在劉若愚分析晏殊的四首代表作品之中。《詞選》的詞人小傳部分，胡適對晏殊的評論是：“他的詩接近李商隱、楊億一派，以工巧穠麗為主。他的詞雖受詩的影響，然閑雅富麗之中，帶有一種淒婉的意味，風格自高。”強調語言的閑雅富麗和風格有淒婉意味。對劉克莊詞的批評說：“辛棄疾、陸游這一派的長處在於有情感，有話說；能謀篇，能造句；篇章皆有層次條理，造語必求新鮮有力⁶²。”看出胡適批評的實踐也強調情感、謀篇的觀念，注重篇章的層次條理和造語的新鮮有力的要求。朱光潛《詩論》的理論說明之中，往往引用相關的詩作為例子，印證他的詩學理論，很少引用詞做為例證。劉若愚一方面結合西方與中國傳統的詩學理論，建立起自己的詩學觀念，一方面把

⁶¹ 王國維對晏殊詞的兩段評論，分別見施議對，《人間詞話譯注》（臺北：貫雅出版社，1991），頁 79、頁 81。

⁶² 胡適對晏殊及劉克莊詞的評論，分別見《詞選》（北京：中華書局，2007），頁 51、頁 283。



理論聯繫實踐，把詩學觀念落實到對中國傳統文學作品的解說之中。他陸續形成三部有關作家作品分析研究的著作：《李商隱的詩歌研究》（1969）、《北宋六大詞家》（1974）、和《中國文學的藝術精華》（1979）⁶³用來印證他的詩觀和批評方法。《李商隱的詩歌研究》以詩歌為研究對象；《北宋六大詞家》研究的對象轉換到北宋六大詞家的詞作；《中國文學的藝術精華》研究對象擴大包含古典詩歌、古典散文、古典小說、古典戲劇以及現當代文學。研究實踐關涉的層面逐漸擴大，批評手法也愈見圓熟。《北宋六大詞家》是劉若愚繼《李商隱的詩歌研究》之後的另一部中國傳統詩詞研究的著作，他運用傳統中國文學批評方法，就詞的文字、句法、音律分析鑑賞，同時也運用了西方批評觀念和術語——意象以及英美新批評來探討一首詞的世界。這正好是他的詩學理論的實際應用和驗證的範例，也是運用英美新批評做為文學批評很好的例證。單就晏殊的詞學分析個案，比較王國維、胡適、劉若愚三人的評論文字與內容，即可清楚理解理論與實踐互相印證與發展的一斑。

（五）文學鑑賞與研究的理想境界

胡適與劉若愚二人及王國維與朱光潛等人的文學理論和方法，無論是純理論的解說、或是實際的作品分析，能夠將兩者之間做綜合運用，都是屬於專業精神濃厚的學術研究。這些專業的文學研究方法和理論，和一般常人欣賞藝術的方法通常集中在內容方面是不一樣的。宗白華說：

所謂常人，是指那天真樸素，沒有受過藝術教育與理論，卻也沒有文藝上任何主義及學說的成見的普通人。……常人在藝術上欣賞底“形式”和“對象”方面都表示一種特殊的立場和範圍。這是值得注意而且很有趣的。藝術欣賞過程中，常人在欣賞方面是“不反省地”“無批評地”，這就是說他在欣賞時不了解不注意藝術品之為藝術的特殊性。他偏向於藝術所表現的內容，境界與故事，生命的事蹟，而不甚了解那創造的表現的“形式”。常人所能了解及愛好的藝術，是那接觸到他生活體驗範圍以內的生命表現。……他們的興趣與感動都在活潑強烈的生命，尤其是切近自己生命內容的⁶⁴。

常人欣賞文藝有特殊的立場和趣味，比較偏重生活體驗範圍以內的生命表現，也就是比較偏重於藝術所表現的內容，較不注意藝術品之為藝術的特殊性，較疏忽藝術形式的特性。詩人對藝術的立場和趣味固然和常人不同，就是詩人在從事創作的時候也表現彼此不同的立場和心境。詩的境界是由創造來的，詩的境界是情景的契合，宇宙間既無絕對的情趣，亦無絕對的景象。一片自然風景就是一種心情。景是個人性格和情趣的返照，情趣不同則景象雖似同而實不同。朱光潛以為陶潛的“悠然見南山”，杜甫的“造化鍾神

⁶³ 對劉若愚有關文學理論及傳統詩詞的研究著作，詹杭倫：《劉若愚融合中西詩學之路》（北京：北京出版社，2005），有全面的介紹分析。

⁶⁴ 宗白華：〈常人欣賞文藝的形式〉，《美從何處尋》（臺北：元山書局，1985），頁 220-225。



《東吳中文線上學術論文》第七期

秀，陰陽割昏曉”，李白的“相看兩不厭，唯有敬亭山”，辛棄疾的“我見青山多嫵媚，青山見我應如是”以及姜夔的“數峯清苦，商略黃昏雨”，他們都見到山的美。在表面意象（景）雖似都是山，在實際上卻因所貫注的情趣不同，各自形成一種境界。可以說每個詩人所見到的都是他自己所創造的，也因此形成不同的藝術風格。物的意蘊深淺，與個人的性分情趣深淺成正比，深人所見於物亦深，淺人所見於物者亦淺。詩人與常人的分別就在他們見物的深淺有別，他們創造了不同的境界。同是一個世界，對於詩人常呈現新鮮有趣的境界，對於常人則永遠是那麼一個平凡乏味的混亂體⁶⁵。無論創造或鑑賞，詩人之間創造境界能力的差別，和詩人與常人之間創造境界的差別，都是研究文學理論時值得關懷和探討的問題。除了朱光潛、宗白華以外，劉若愚的研究文學理論，也從作者觀點以及讀者觀點討論境界的創造與再創造問題⁶⁶。藝術品之為藝術的特殊性，俄國形式主義者叫做“藝術性”或“文學性”。以文學藝術為專業的人，在討論欣賞文學藝術的時候，除了有常人的習性和能力能夠感受作品活潑強烈的生命內容、美感境界之外，更應該對藝術品之為藝術的特殊性，也就是所謂的“藝術性”、“文學性”，要深入而適當的體悟。對藝術作品內容與形式兩方面應該而且必要同時體會和掌握，形成一個對藝術作品的藝術性作整體性的思考與研究，才算是具有專業的素養，才配稱為文學研究的專業學者。

⁶⁵ 朱光潛：《詩論》（臺北：正中，1972），頁 51-52。

⁶⁶ 劉若愚：《中國文學理論》，頁 299-330。



引用書目 (依作者姓氏筆劃多寡排序)

1. 王國維：《人間詞話》，臺北：大方書局，1973。
2. 王國維：《宋元戲曲史》，臺北：藝文出版社，1974。
3. 王奕清：《御定詞譜》，臺北：臺灣商務印書館，1978。
4. 朱光潛：《詩論》，臺北：正中書局，1972。
5. 朱彊村輯，唐圭璋箋注：《宋詞三百首箋注》，臺北：漢京文化公司，1980。
6. 佛雛：《王國維詩學研究》，北京：北京大學出版社，2000。
7. 宛小平：《朱光潛論》，安徽：安徽大學出版社，1996。
8. 宗白華：《美從何處尋》，臺北：元山書局，1985。
9. 胡適：《胡適留學日記》，安徽：安徽教育出版社，1999。
10. 胡適：《胡適文存》，臺北：洛陽圖書公司，不著年月。
11. 胡適：《胡適選注的詞選》，臺北：遠流出版社，1994。
12. 胡適：《詞選》，北京：中華書局，2007。
13. 胡適：《白話文學史》，臺北：遠流出版社，1994。
14. 胡適：《中國哲學史大綱》，臺北：商務印書館，1927。
15. 胡適：《中國新文學大系·建設理論集》，臺北：業強，1990。
16. 胡明：〈一百年來的詞學研究：詮釋與思考〉，《文學遺產》(1998, 第二期)，頁 16-29。
17. 馬建忠：《馬氏文通》，上海：教育出版社，1986。
18. 夏承燾：《夏承燾集》，浙江：古籍出版社，不著年月。
19. 高友工：〈文學研究的美學問題〉，李正治：《政府遷臺以來文學研究理論及方法之探索》(臺灣：學生書局，1988)，頁 137-220。
20. 梁啟超：《清代學術概論》，臺北：中華書局，1954。
21. 陳良運：《中國歷代詞論選》，江西：百花洲文藝出版社，1998。
22. 陳寅恪：《元白詩箋證稿》，臺北：明倫出版社，1970。
23. 陳寅恪：《陳寅恪先生文集》，臺北：里仁書局，1982。
24. 程端麒：《精選名儒草堂詩餘》，遼寧：遼寧教育出版社，2003。
25. 萬樹：《詞律》，臺北：臺灣商務印書館，1983。
26. 葉嘉瑩：《王國維及其文學批評》，臺北：源流，1982。
27. 詹杭倫：《劉若愚融合中西詩學之路》，北京：北京出版社，2005。
28. 魯迅：《中國小說史略》，臺北：明倫出版社，1969。
29. 劉若愚著，杜國清譯：《中國詩學》，臺北：幼獅，1977。
30. 劉若愚著，杜國清譯：《中國文學理論》，臺北：聯經，1981。
31. 劉若愚著，王貴苓譯：《北宋六大詞家》，臺北：幼獅，1986。
32. 龍沐勛：《詞學季刊》，臺北：學生書局，1967年。
33. 佛克馬 (Douwe Fokkema)、蟻布思 (Elrud Ibsch)，袁鶴翔、鄭樹森等譯：《二十世紀文學理論》，香港：中文大學出版，1985。
34. 韋勒克 (Rene Wellek)、華倫 (Austin Warren) 著，王夢鷗、許國衡譯：《文學論》，臺北：志文出版社，1976。
35. 黑格爾 (G.W.F.Hegel) 著，朱孟實譯：《美學》，臺北，里仁，1983。
36. 羅曼·英格登 (Roman Ingarden)，陳燕谷等譯：《對文學的藝術作品的認識》，臺北：



《東吳中文線上學術論文》第七期

商鼎文化出版社，1991年。

37. 艾布拉姆斯(M.H.Abrams)著，鄺稚牛等譯：《鏡與燈：浪漫主義文論及批評傳統》，北京：北京大學出版社，2004。

(附：承蒙兩位審查先生賜與卓見，提供論文修正的參考，筆者非常感謝。)



Lyrics Research Methodology and Literary Theory: Using Hu Shih and James J.Y. Liu as an Example

Li, Chin-hsing

Abstract

The choice and application of methodology may decide the value and success of an academic research, therefore, scientific academic research places much importance on the choice and application of methodology. This research will conduct internal analysis on Hu Shih (胡適) and James J.Y. Liu's (劉若愚) literature concerning lyric research methodology and literary theory; also, from historical and social perspectives, further discuss the historical academic relations between modern scholars such as Hu Shih, Wang Guowei (王國維), Zhu Huangqian (朱光潛), and James J.Y. Liu. The contents of this research will be as in the following three parts: 1) Discuss methodology for each lyric tone; 2) Analyze and explain specifically the lyric research methodologies of Hu Shih and James J.Y. Liu, then integrate the two said scholars' research methodology to conduct a more comprehensive research. During the period of time between Hu and Liu's theory, Wang Guowei and Zhu Guangqian's methodology and "Created World Theory" are also found to be closely related, therefore, the connection between the different periods of theory will be included in the discussion. The research will help to better understand the synchronic structural relation and diachronic historical relation between research methodology and literary theory; 3) Research conclusion: a. the creation and establishment of modern academic methodology; b. inheritance and development of Chinese literary theory development; c. synthesis of Chinese



and Western theory of literature; d. mutual proof between theory and practice; e. ideal state for literary appreciation and research. This research is conducted in hope of contributing to the literary research field.

Keywords : Research methodology, Literary theory, Created world theory, Synthesis of Chinese and Western theory of literature.

試論張金吾《愛日精廬藏書志》及其 著錄版本之特色

詹曉惠*

提 要

清代中葉的江蘇常熟張金吾「愛日精廬」藏書，承上啟下，影響近代藏書甚鉅。而《愛日精廬藏書志》的著錄版本體例，更對後代的藏書家、版本著錄等方面，有著深遠的影響。

關鍵詞：張金吾、愛日精廬藏書志

* 東吳大學中國文學系研究所碩士生



一、前言

中國古代藏書系統可分為官府藏書、私家藏書、寺觀藏書以及書院藏書四種。各個藏書系統的發展又與時代的經濟、文化與政治背景息息相關。¹春秋戰國時期，百家爭鳴，學術下移至民間，民間讀書風氣日盛，相對的也讓藏書風氣日益興盛。尤其在明清時代，循著歷代先民的痕跡，促使私人藏書、刻書的發展達到巔峰，演變出以地理環境為網絡的私家藏書系統。

江蘇常熟自古就是經濟繁榮，人文薈萃之地。對於藏書、刻書，以文獻貢獻於社會的方式，使得常熟藏書家的名聲響亮。如明末清初有毛晉「汲古閣」，藏書八萬卷，以抄本及刻印書籍聞名；錢謙益的「絳雲樓」，以藏有宋元刻本聞名。²除此之外，另還有錢曾「述古堂」、孫從添「上善堂」等大家，一時蔚為風尚，影響甚鉅。到清朝中葉，出現以張金吾「愛日精廬」為代表的張氏藏書、刻書世家。所藏善本書目眾多，藏書方法與著錄方式影響後世甚深。今以生平傳略、愛日精廬藏書，以及著錄版本特色為主，依序探討。

二、生平傳略

張金吾（1787—1829），字慎旃，小字五十，號月霄，江蘇常熟人。生於乾隆五十二（1787）年八月初七，卒於道光九年（1829），年僅四十三。由於父親早逝，由叔父撫養成人。金吾少時讀書刻苦，但屢試不中，遂放棄科舉，一心致力於收藏、編纂圖書。³

張金吾祖父張仁濟（1717—1791），字敬堂，又字傅霖，有藏書閣「照曠閣」為其藏書處。藏書萬卷，多為宋、元刻本。張金吾父親張光基（1738—1799），字南友，號心萱。好學嗜古，繼承其父照曠閣藏書，繼續收藏，得以擴充，所藏多宋元舊刻。

張光基老年得子，去世時，張金吾只有十三歲，由叔叔張海鵬撫養成人。張海鵬（1775—1816），字若云，號子瑜，為張仁濟的次子。海鵬出身藏書世家，嗜藏書，尤其喜歡刻書，是嘉慶年間著名的刻書家，刻有《學津討原》⁴、《墨海金壺》⁵以及《借月山房匯鈔》⁶等作品，對學術的流傳，書籍的傳抄有很大的貢獻。⁷而「傳望樓」和「借月山房」

¹ 蕭東發：〈中國古代的官府藏書與私家藏書〉，《圖書與資訊學刊》第32期（2000年2月），頁45-54。

² 傅璇琮、謝灼華：《中國藏書通史》（寧波：寧波出版社，2001年2月），頁875。

³ 鄭偉章：《文獻家通考》（北京：中華書局，1999年6月），頁728。

⁴ 《學津討原》二十集，收入經史子集各類書一百七十餘種，一千四百一十卷。海鵬購毛晉汲古閣所刻《津逮秘書》十五集，加以汰減增益，刊為《學津討原》，洪亮吉、勞樹棠等為之撰序，海鵬有自序。

⁵ 《墨海金壺》一百六十冊，收入經史子集各書一百一十五種，七百餘卷。是書所輯皆為有關經史實學、名家論著，而傳本將絕者。

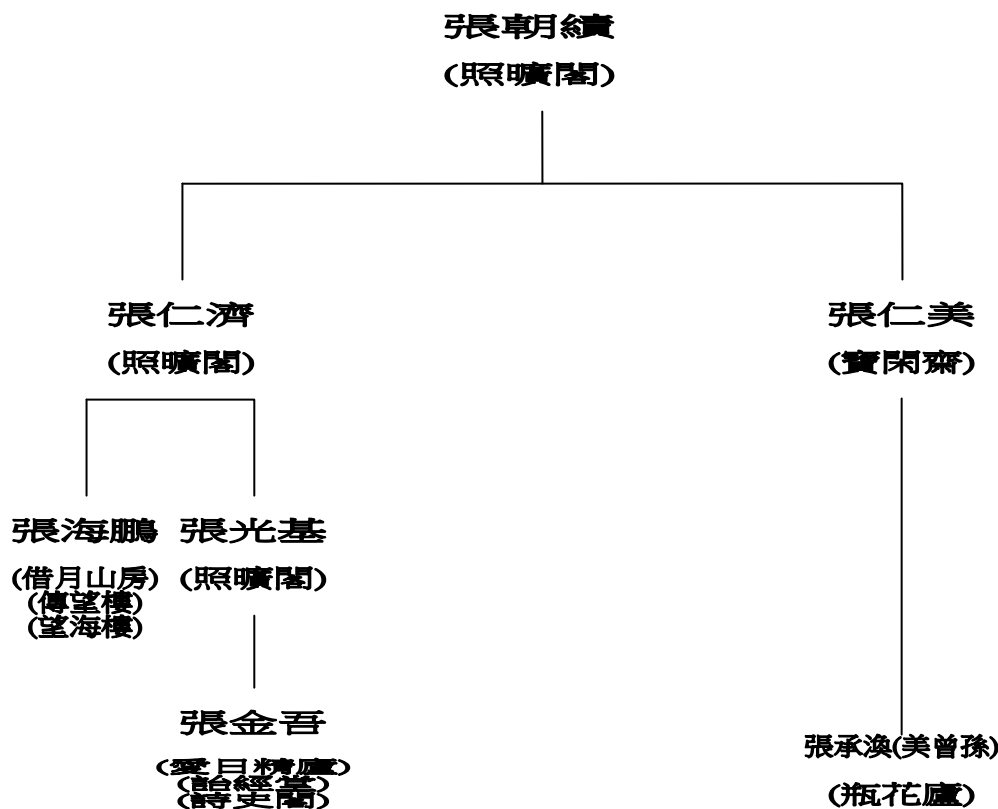
⁶ 《借月山房匯鈔》十六集，十三函，一百零二冊，收入一百三十五種。是書專收清代學者撰述，價值甚



試論張金吾《愛日精廬藏書志》及其著錄版本之特色

為其藏書、刻書之處，藏書豐富；張金吾在其撫養之下，深受海鵬影響，奠定後來「愛日精廬」的基礎。

張氏一家藏書甚豐，其關係與藏書樓概況列表如下：



關係	人物	所屬藏書樓名
	張朝績，字亦中，號東岩	照曠閣
績長子	張仁美，字遷里 ⁸	寶閑齋
績次子	張仁濟，字敬堂	照曠閣
濟長子	張光基，字南友、心萱	照曠閣
濟次子	張海鵬，字若云，號子瑜	借月山房、傳望樓、望海樓
光基子	張金吾，字慎旃，號月霄	愛日精廬、詒經堂、詩史閣
美曾孫	張承煥，更名豐玉，字子謙 ⁹	瓶花廬

張金吾十三歲喪父，十六歲喪母，由叔父張海鵬收養，受叔父影響很深。曾言：「叔

高。

⁷ 鄭偉章：《文獻家通考（中）》（北京：中華書局，1999年），頁518-521。

⁸ 張仁美，字遷里，號靜谷，張金吾之伯祖。生於康熙45年6月16日，卒於乾隆37年6月12日，終年67歲。博學工文，平居無他玩好，唯愛藏書。藏書處曰寶閑齋，藏書達四萬餘卷。

⁹ 張承煥，生卒年未詳。有藏書處為瓶花廬。



《東吳中文線上學術論文》第七期

父擾之如子，以教以養，且為經理田產，俾得盡心力學，時時以讀書敦本，無墜家聲為勛。金吾之稍克成立，叔父之教也。」¹⁰其拜黃廷鑑¹¹為師，刻苦好學，在藏書和目錄學方面成績卓著。與陳揆¹²交遊，兩人志趣相投。張金吾鍾情經籍，兼愛宋、元人集；陳揆則專於史志，兩人都全力收書、藏書，互相研討圖書，互通有無。張金吾還喜歡抄書，用抄本擴充收藏，所收圖書中，抄本佔很大的比例。¹³

在收藏方面，張金吾有值得稱頌的兩點，第一，認為藏書就是要讀書。《愛日精廬藏書志·序》：

人有愚智賢不肖之異者，無他，學不學之所致也。然欲致力於學者，必先讀書；欲讀書者，必先藏書。藏書者，誦讀之資，而學問之本也。……竊嘗論之，藏書而不知讀書，由弗藏也。讀書而不精覃思，隨性分所近，成專門絕業，猶弗讀也。

14

張氏認為，藏書就是要讀書，如果藏了而不讀，那倒不如不藏。這是很值得嘉許的一點。另外一點就是收藏但不祕藏，一定拿出來分享。主張把書借給人閱讀，以便書籍能夠流傳後世，學問得以傳承後代。

晚年，家境貧困，藏書被姪子張承渙強取豪奪而去，氣憤之極，第二年就在窮困鬱悶中死去。其著作除《愛日精廬藏書志》外，還有《詒經堂續經解》¹⁵、《資治通鑑長編》、《金文最》等書。

三、「愛日精廬」藏書

（一）名稱緣由

「愛日精廬」是取自曾子「愛日以學」之義¹⁶，而實際上張金吾的藏書樓稱為「詒

¹⁰ 鄭偉章：《文獻家通考》（北京：中華書局，1999年），頁728。

¹¹ 黃廷鑑，字琴六，號拙經居士、拙經老人、拙經叟、拙經逸叟、琴溪拙叟，常熟人，生於乾隆27年（1762年），卒於道光20年以後。見王珠美：《清代藏書家張金吾研究》（臺灣大學圖書館學系碩士論文，民77年），頁42頁。

¹² 陳揆，字子準，江蘇常熟人，生卒年不詳，其幼年身體羸弱，而敏慧過人，能默識強記。年20，補常熟諸生，省試時，操筆立就對策數千言，以踰格被斥，於是絕意進取，篤志儲書。見王珠美：《清代藏書家張金吾研究》（臺灣大學圖書館學系碩士論文，民77年），頁42頁。

¹³ 見任繼愈：《中國藏書樓》（遼寧：人民出版社，2001年），頁1522。據瞿冕良《常熟先哲藏書考略》著錄，張金吾愛日精廬所抄圖書就有60多種，1100多卷，且均為唐、宋、元善本。

¹⁴ 張金吾：《愛日精廬藏書志·序》（文史哲出版社，民71年），頁3-4。

¹⁵ 《詒經堂續經解》一千四百三十六卷。清初，納蘭性德《通志堂經解》集儒家解經說經之書，但宋元來諸家經說，放失尚多，於是專門搜聚網羅宋元說經之書，成此巨編，以續《通志堂經解》。

¹⁶ 見任繼愈：《中國藏書樓》（遼寧：人民出版社，2001年1月），頁1522。而又另有一說，據劉兆祐：《認識古籍版刻與藏書家》（臺北：臺灣書店，民國86年6月，頁259-264）所言，「愛日」出自漢代著名學者揚雄的《法言》。《法言·孝至篇》：「事父母自知不足者，其舜乎！不可得而久者，事親之謂也。孝子

經堂」，「愛日精廬」是詒經堂的一部分。詒經堂是張氏藏書樓的總名稱，而愛日精廬則為張金吾讀書、寫作、收藏先輩著作的重要圖書之所。詒經堂還包括有詩史閣、青藜仙館等藏書處。由於愛日精廬是其讀書、寫作的常居之處，所以外人便常稱他藏書之處為「愛日精廬」。

(二) 背景

張金吾的編目活動始於嘉慶二十三年（1818），此時期藏書已有七、八萬。在這一年夏天，趁曬書的機會，把圖書羅列於堂，依四庫分類，編書目二十卷，名為《愛日精廬書目》。

嘉慶二十五年（1820），又在二十卷的基礎上，選擇宋、元舊刊等世所少見的傳本，另為一編，略附題解，以致流別，名之曰《愛日精廬藏書志》。到道光三年（1823），張金吾藏書已增至十萬餘卷，他又重新編書目，不僅為每書撰寫提要，還附入原書序跋，編成三十六卷，仍名為《愛日精廬藏書志》。道光六年，又編成《愛日精廬藏書續志》四卷；道光七年（1827），《愛日精廬藏書志》三十六卷與《愛日精廬藏書續志》四卷刊本成書，一函十冊，收錄宋、元舊槧及世人鮮見版本近八百種。

(三) 藏書印

張金吾藏書印多以其名與藏書樓名稱為印，少兼有因版本不同而刻的印章註明。在其藏書印中，多以其姓名、別號為印，如圖 1、圖 6、圖 7；其次，多是以藏書樓的室名為印，如圖 2 之「愛日精廬藏書」，或如圖 3 之「詒經堂張氏珍藏」。較為特別的是圖 4 以及圖 5 的藏書印，特別用在善本書與元本的珍藏，顯示其對藏書分類以及藏書著重的不同。其藏書印如下：

1.張金吾藏



2.愛日精廬藏書



3.詒經堂張氏珍藏



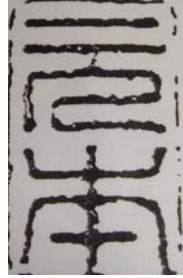
愛日。」張金吾父親早逝，對父親懷念日深，故取之為「愛日精廬」。



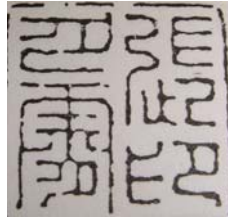
4.祕冊（善本書用印）



5.元本



6.張月霄印



7.月霄



四、《愛日精廬藏書志》現藏版本情形

據《清代藏書家張金吾研究》中歸納，《愛日精廬藏書志》版本之類別以抄本最多，凡四百七十六種，佔總數百分之五十九點五；其次為刊本，凡二百七十種，佔總數百分之三三點七五；影寫本凡四十二種，佔總數百分之五點二五；明活字本凡十一種，佔總數百分之一點三八¹⁷。而就今日來看，《愛日精廬藏書志》現存版本不多，主要以張金吾刻印愛日精廬印本¹⁸及光緒十三年吳縣徐氏靈芬閣本¹⁹為主，各主要圖書館藏如下²⁰：

地點	卷數	版本	藏書地
臺灣	愛日精廬藏書志三十六卷	清光緒十三年吳縣徐氏靈芬閣活字本	東海大學 史語所
大陸	愛日精廬藏書志四卷	清張金吾藏並撰，清嘉慶二十五年，張氏愛日精廬活字本	北平圖書館 天津圖書館
香港	愛日精廬藏書志三十六卷，續志四卷，九冊	清道光六年（1826）昭文張氏刻本	香港中山圖書館 香港大學

¹⁷ 見王珠美：《清代藏書家張金吾研究》（臺灣大學圖書館學系碩士論文，民 77 年），頁 103 頁。

¹⁸ 道光三年《愛日精廬藏書志》三十六卷編成後，金吾隨即付刊，道光六年另編《續志》四卷，並以付梓，而於道光七年竣事。見王珠美：《清代藏書家張金吾研究》（臺灣大學圖書館學系碩士論文，民 77 年），頁 195 頁。

¹⁹ 此本首葉有武進費念慈題之「愛日經廬藏書志卅六卷續志四卷」，並有「光緒十三季六月吳縣靈芬閣徐氏用集字版校印」牌記兩行。卷首亦有顧序及金吾兩序，其凡例及三十六卷四十二類之目錄並與愛日經廬家刻本同。見王珠美：《清代藏書家張金吾研究》（臺灣大學圖書館學系碩士論文，民 77 年），頁 196 頁。

²⁰ 以上藏書資料參考《臺灣公藏善本書目》、《臺灣公藏普通本線裝書目書名索引》、《中國古籍善本書目·史部》、《香港所藏古籍書目》、《靜嘉堂文庫漢籍分類目錄》、《美國國會圖書館藏中國善本書目》等。



日本	愛日精廬藏書志三十六卷，續志四卷	寫本 清道光刊本	靜嘉堂
----	------------------	-------------	-----

今所用之版本為文史哲出版社依道光七年（1827）張氏家刻本的影刊本，出版《愛日精廬藏書志》三十六卷，以及續志四卷，於民國七十一年三月出版。²¹

五、版本目錄著錄特色

愛日精廬藏書多到八萬餘卷，收錄宋、元舊本，明刻精本，以及舊鈔、精鈔、精校等部份。其中經部一百三十四部，續編十二部；史部一百七十八部，續編十二部；子部一百三十一部，續編八部；集部二百七十二部，續編二十六部，總共收善本七百七十三部。²²其書前有凡例，版本目錄著錄特色可從凡例上窺之一二，其凡例如下：

- 一、是編所載，止取宋、元舊槧及鈔帙之有關實學而世鮮傳本者，其習見之書，概不登載。若明以後，諸書時代既近，搜羅較易，擇其尤秘者，間錄數種，餘俱從略。
- 二、是編義取闡明經訓，考證古今，故經史兩門所錄較備。若別集一類，古人精神所寄要，皆卓然可傳，故亦兼收並采，不名一格。至若藝術譜錄、九流小說，以及二氏之書，擇其稍古而近理者，略存數種，以備一家。蓋編錄遺書當以窮經研史為主，不以百氏雜學為重也。
- 三、我朝文治休明，典籍大備。伏讀欽定四庫全書總目，考核源流，折衷至當，草茅愚賤，何敢復贊一詞。其或書出較後，未經採入四庫者，仿晁陳兩家例略，附解題以識流別。至若醫家一類，金吾素未究心，不敢妄為之說。
- 四、自來書目無載序跋者，有之自馬氏經籍考始。是編略仿其體，諸書序跋凡世有刊本，暨作者有專集行世，其序其跋載于集中者，以及經部之見于經義考、小學考；唐文之見于全唐文者，不更錄入外，餘皆備載全文，俾一書原委，燦然可考。
- 五、所載序跋斷自元止，惟《真西山集》載十世祖，端巖公及莆陽黃鞏兩序；《水利芻言》載十一世從祖果齋公一序，以先世手澤變例錄之。至先輩時賢手迹題識、校讎歲月、藏弄姓名，皆古書源流所係，悉為登錄，不在此例。
- 六、先輩時賢手跋以「某氏手跋曰」五字冠之。
- 七、所載序跋，鈔帙居多，轉輾傳寫，類多舛誤，是編所錄凡無別本可據者，雖

²¹ 參見喬衍禧：《愛日精廬藏書志·敘錄》（文史哲出版社，民71年），頁1-6。

²² 參見喬衍禧：《愛日精廬藏書志·敘錄》（文史哲出版社，民71年），頁1-6。



《東吳中文線上學術論文》第七期

顯然謬誤，一仍其舊，不敢以一知半解，妄下雌黃也。

八、標題依原書舊式，所增時代及撰著等字，以陰文別之。

九、一書而兩本俱勝者，仿遂初堂書目例並存之。²³

以上九點為《愛日精廬藏書志》的凡例，其中或言收書原則，或言收書方向，或言版本註記方式等等。今從凡例並加以閱讀，歸納《愛日精廬藏書志》版本目錄著錄特色如下：

（一）收錄善本珍籍為主

其收書以善本珍籍為主，著錄大批宋、元舊槧、舊寫本，以及校本書，對版本研究頗具價值。在《愛日精廬藏書志·序》中有言：

……著錄貴乎秘，秘集不盡可珍。槧本貴乎宋，宋不盡可寶，要在乎審擇之而已。夫所謂審擇之者何也？宋、元舊槧有關經史實學，而世鮮傳本者，上也。書雖習見，或宋、元刊本，或舊寫本，或前賢手校本，可與今本考證異同者，次也。書不經見，而出于近時傳寫者，又其次也。而要以有裨學術治道者為之斷，此金吾別擇之旨，不無少異于諸家者也。……²⁴

張氏認為，宋、元舊槧有關經史實學，而傳世鮮少的本子尤為上品；其次乃宋、元刊本、舊寫本等；而出於近時者，則較為下品。所以在愛日精廬的收藏書籍中，尤以宋元刊本以及各朝代的善本書為多。

（二）以經史研究為重

張氏以有助於學術研究的書才收錄，如果無關，則予以棄之，此為其選擇版本收藏的一個重要指標。在凡例第二條中可了解，「以窮經研史為主，不以百氏雜學為重。」在書中，尤其不重藝術譜錄、九流小說之類的書籍。其中僅收集藝術譜錄類四部，小說類十三部，以及諸子類不等之圖書，在書志中所佔的比率僅有百分之十八，可見其所佔份量之少。

（三）彙錄古人序跋

元馬端臨《文獻通考·經籍考》，開了附載原書序跋的體例，使書目辨析源流。而《愛日精廬藏書志》沿襲此長處，彙錄序跋，對於辨章學術，鑑別版本，提供很大的價值。

番易仲公李先生文集三十卷 明永樂刊本 季滄葦藏書

……鄱陽先生李仲公蚤歲聞道，其學得聖人傳心之精微，與祝蕃遠、舒元易、

²³ 張金吾：《愛日精廬藏書志·凡例》（文史哲出版社，民71年），頁7-9。

²⁴ 張金吾：《愛日金吾藏書志·序》（文史哲出版社，民71年），頁1-6。



試論張金吾《愛日精廬藏書志》及其著錄版本之特色

吳尊光三君子遊，並生其時，志同而行合，人號江東四先生云。先生之道，吾不得而知也，渾渾乎千古之在吾前也；浩浩乎萬古之存吾後也。而先生以一心貫之，吳文正所謂陸子之學，……洪武癸丑諸生宜黃涂幾謹序。徐旭序，永樂三年。王和序，同上。鄒濟序，同上。²⁵

又

貢禮部玩齋集十卷拾遺一卷 舊抄本 宋氏賓王手校

……水教忠報德禪寺之碑曰，寺舊有兩大桂茂甚，宋廬陵下闕，宋賓王從活字本校補四十一字，曰麟公住山，日嘗製其花為香，以遺誠齋楊公，公答以五詩……沈姓刊版序，天順癸未。

先輩論詩謂必窮者而後工，蓋本韓子語以窮者有專攻之伎，精治之力，其極諸思慮者不工不止，如老杜所謂癡耽佳句，語必驚人者是也……至正十九年秋，九月九日，會稽楊維禎序。……²⁶

由上二例可看出，張氏對於序跋的附錄有所考訂，將序跋完整列出，相同者，只附第一篇，後皆以同上表示之；若各序跋有異，則分別列出，非常詳細，讓後人得以窺見原書序跋之面貌。

（四）附錄題識解題，加強指導學術研究之功

自宋晁公武《郡齋讀書志》開始，有了解題的傳統，讓書目加強了指導學術研究的功能。如：

皇元風雅三十卷 元刊本

元蔣易編。始劉夢吉，終陳梓卿，凡一百五十五家。中如熊勿軒，係宋人；元遺山係金人，列之元代，未免不倫；若文文山、謝疊山，則誓死不屈，大義凜然，乃亦一體編入，更為失於限斷。然元人無專集者，藉此得略見梗概，未可以其體例不善而廢之也。焦氏經籍志、傳是樓書目俱著錄；文淵閣書目有皇元風雅四冊殘缺，疑即此書。²⁷

又

陽春集一卷 抄本 從錢塘何氏藏本傳錄

南唐馮延巳撰。延巳工詩，尤善樂府，每賓朋宴集，則自製新詞，被之絃管，積久成帙。後經兵革散失殆盡，……故錄存之。焦氏經籍志著錄，直齋書錄解

²⁵ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁1226-1228。

²⁶ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁1235-1254。

²⁷ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁1376-1377。



《東吳中文線上學術論文》第七期

題做陽春錄。云有高郵崔公度題後，今本不載，未知陳氏所見即此本否。²⁸

張氏題識書之源流，將一書之來源、變革交代清楚，並提出自己的心得、見解，如《皇元風雅》一書，就將其作者、始末詳細記錄，並提出自己對於其中作者的朝代、來歷的疑問，作一考究；又如《陽春集》，雖然資料來源不足，未能夠考就所藏之本是否就是陳振孫所見之本，仍然會詳細記載，提供豐富訊息，足以提供後人參考。

（五）以陰文別版本，增補原書不足

在書中有一特別處，即張氏將原書之舊式、所增時代及撰著等字，以陰文別之，增補原書之不足。²⁹如：

宋學士續文粹十卷附錄一卷 明建文刊本

明宋濂撰樓璉序題歲在辛己蓋建文三年辛己也。……³⁰

又

周易九卷略例一卷 毛式影寫宋相臺岳氏本

魏王弼注繫辭以下晉韓康伯注略例魏王弼撰唐四門助教……³¹

張氏在記載版本之時，見未詳細註明朝代、作者、以及相關資料者，能夠以陰文加以補錄。例如《宋學士續文粹》一條，原無記載作者，而張氏加以補入作者為明代宋濂；又《周易》一條，原書對於王弼年代，韓康伯所注範圍等處沒有詳細載明，而張氏一一用陰文加以增補，以便利於考證，並補充相關資料。

（六）兩本俱勝，兼容並收

張氏仿尤袤《遂初堂書目》，若出現有兩版本皆勝者，則兩本都刊，足以比較，其例如下：

儀禮圖十七卷儀禮旁通圖一卷 宋十行本

宋楊復撰，朱子乞修三禮奏劄，賈公彥儀禮疏序。

儀禮圖十七卷儀禮旁通圖一卷 元刊本

宋楊復撰，缺卷十四，至末抄補楊氏自序，後有崇化余志安刊于勤有堂木印。

²⁸ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民 71 年），頁 1417-1418。

²⁹ 為保留原書之陰文特色，此處舉例引文，不加新式標點符號。

³⁰ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民 71 年），頁 1524。

³¹ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民 71 年），頁 19。



朱子乞修三禮奏劄。自序。³²

又

後漢書一百二十卷 北宋刊本

宋范曄撰，唐章懷太子賢注，志三十卷，晉司馬彪撰，梁劉昭注補。是書紙質瑩潔，紙背有濟道兩字朱印，字畫清朗，桓字構字，俱不缺筆。板心有注大德九年、元統二年補刊者。蓋北宋刊版，元代補修之本也。每葉二十行，行十九字，注二十五字，……³³

後漢書一百二十卷 宋刊元修本

宋范曄撰，唐章懷太子賢注，志三十卷，晉司馬彪撰，梁劉昭注補。款式與前漢書同，蓋同時刊版、同時補修之本也。……³⁴

張氏見若有兩本皆勝者，則兩本都取，並列在書志中，如《儀禮圖》的宋十行本與元刊本，即記載兩本不同之處，並且能夠說明元刊本尚有缺卷之處；而《後漢書》一條，張氏也鉅細靡遺的將兩版本之不同處，詳加說明，包括版式、行數、字數等等，皆能一一臚列，交代清楚，足以比較異同與殘缺情形等等。

（七）著錄版式，以鑑別版本

史記殘本七十六卷 元刊本

宋裴駟集解，唐司馬貞索隱，張守節正義。存本紀四至六，表一至四、七至十，書一至八，世家八至十二，列傳二十九至七十，凡七十六卷。十二諸侯年表後有木印，云安成郡彭寅翁鼎新刊行，不著年月，驗其版式，蓋元刊本也。舊本史記載正義者絕少，此本有正義，差可貴也。³⁵

又

三國志殘本二十二卷 北宋刊本

晉陳壽撰，存魏志七至九，二十五至三十；蜀志九至十五；吳志四、五、十二至十五，凡二十二卷，每葉二十六行，行二十五字。³⁶

周禮句解十二卷 明初刊本 吳方山藏書

宋魯齋朱申周翰撰，卷末有題識云，姑蘇吳岫家藏，卷首有葉石君印記。³⁷

³² 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁128-129。

³³ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁261。

³⁴ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁261-262。

³⁵ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁259-260。

³⁶ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁265。

³⁷ 張金吾：《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁115。



《東吳中文線上學術論文》第七期

張氏以版式，包括每葉行數，每行字數，紙墨（如頁七《後漢書》之例）、藏書印記等方面，多方細心考察，鑑別版本。

（八）說明藏書來源

在收藏圖書的同時，張氏不僅能夠考訂書之版本，也能夠將收書來源詳加註明，以考訂書籍之流傳。

沖虛至德真經八卷 元刊本 季滄葦藏書

晉張湛處度注 自序³⁸

又

雁門集八卷 元刊本 汲古閣藏書

元代郡薩都刺天錫撰，卷首有毛子晉印記，干文傳序，至正丁丑。³⁹

張氏除了著錄書名、作者、卷數、序跋，以及相關版式之外，也會附上收錄書目的來源。如《沖虛至德真經》，即載明由季滄葦藏書而來；《雁門集》即載明由汲古閣藏書而來。說明載書的來由，可考見一書的傳承經過。

六、結 語

《愛日精廬藏書志》上承《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》以及《文獻通考》等；下開楊紹和《楹書隅錄》、陸心源《皕宋樓藏書志》等藏書志體例，可說是承先啟後，繼往開來。

不管是著錄卷數、版本、序跋、題識等，別擇嚴謹，不遺不濫，體例精審。尤其內容豐富，收書眾多，書志完成後，經歷鴉片戰爭、太平天國等戰亂，善本書資料有賴此書得以保存。阮元〈虞山張氏詒經堂記〉言：「張氏金吾，世傳家學，代有藏書，不但多至八萬餘卷，且撰書至二百餘卷，刻書至千數百卷。古人實賴此與後人接，後人亦賴此及見古人也。」⁴⁰對於張金吾以及《愛日精廬藏書志》的價值，在此明矣。

³⁸張金吾《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁845。

³⁹張金吾《愛日金吾藏書志》（文史哲出版社，民71年），頁1266-1267。

⁴⁰喬衍琯《愛日金吾藏書志·敘錄》（文史哲出版社，民71年），頁1-6。



參考書目

(一) 專書

- 愛日精廬藏書志 張金吾撰 臺北：文史哲出版社 民國 71 年 3 月
中國藏書家考略 楊立誠、金步瀛編 臺北：文海出版社 民國 60 年 10 月
古籍版刻與藏書家 劉兆祐著 臺北：臺灣書店印行 民國 86 年 6 月
文獻家通考 鄭偉章著 北京：中華書局 1999 年 6 月
校讎廣義（版本編） 程千帆、徐有富著 濟南：齊魯書社 1999 年 12 月
明清著名藏書家藏書印 林申清編 北京：新華書店 2000 年 10 月
中國私家藏書史 范鳳書著 鄭州：大象出版社 2001 年 7 月
中國藏書通史 傅璇琮、謝灼華編 寧波：寧波出版社 2001 年 2 月
中國藏書樓 任繼愈編 遼寧：人民出版社 2001 年 1 月
書樓尋踪 韋力著 石家庄：河北人民出版社 2004 年 12 月

(二) 學位論文

- 清代藏書家張金吾研究 王珠美著 國立臺灣大學圖書館學研究所碩士論文 1988 年 7 月 11 日

(三) 期刊論文

- 中國古代的官府藏書與私家藏書 蕭東發著 圖書與資訊學刊 2000 年 2 月第 32 期



Try to research in Zhang-Jin-Wu's the writing of the Ai-Ri-Jing-Lu and his feature of Arrangement edition

Chan, Hsiao-hui

Abstract

In the middle of Ging-Dynasty , the collection of books in Ai-Ri-Jing-Lu by Chang-Shou , Jiang-Su Zhang-Jin-Wu has very great influence. And the way arrangement edition in Ai-Ri-Jing-Lu , also has very great influence in edition 、 bibliography etc the later period.

Keyword : Zhang-Jin-Wu 、 Ai-Ri-Jing-Lu

臺灣婚俗「回門」儀式淵源探微

黃小蓁*

提 要

本文主要探究臺灣婚後禮「回門」儀式之內涵及根源。文中先就清代修治臺灣《方志》，日治時期及近代載錄臺灣婚俗之書作一考察，明臺灣婚俗有「回門」儀式，且往往視「回門」即為「歸寧」。繼而就臺灣歷史發展脈絡，探究本地風俗之源，知臺灣婚喪禮節多源自閩粵，與中國文化傳統一脈相承，且尤受文公《家禮》所影響。而就本文欲探究之「回門」儀式的根源發展看來，此儀式見載於文公《家禮》，然歷代循之不廢的《儀禮》婚儀不見，且經籍史傳所載之「歸寧」禮亦不同於「回門」。職是則明，今謂「回門」即「歸寧」者，誠與歷代經籍史傳所載不同；且觀歷代載禮之書，則自《家禮》始錄有「回門」之儀，自明代首見於官方禮書之中；至清，則有「回門」、「歸寧」二者混用情形。總而觀之，有以為「回門」初始乃為民間習俗，至明代則有久俗成禮之跡。

關鍵詞：臺灣婚俗、回門、歸寧、反馬

* 國立高雄師範大學國文學系研究所碩士生



一、前言

本文主要探究臺灣婚後禮「回門」儀式之內涵及根源；前賢類此之研究，有彭美玲〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，其就丁世良等編《中國地方志民俗資料彙編》六冊著手，分類「嫁女歸寧」三種，以清代至民國等各地地方志所錄為證，並列而談「新婚歸寧」、「歲時歸寧」、「因事歸寧」三者具體實行之內容、準則與規律。其中雖稍及「經傳史籍所見」，然猶未能建立歷史脈絡，對於「歸寧」一詞古今意義之轉，亦未能著墨，殊為可惜。¹故筆者希望以臺灣習俗作為立準點，推原宋明，再探兩漢、先秦，以得「回門」儀式之源，亦辨「歸寧」義之古今轉變。

所謂「回門」者，即指新婚夫妻相偕，回女家省親之事。又稱「歸寧」，或作「做客」、「轉外家」、「雙人返」、「旋家」等。²

據日本領台時期，紀錄臺灣習俗之《臺灣舊慣習俗信仰》一書所談，回門之日，多在婚後的第十二天，但也有婚後第三天或第六天之說。³當天，新人會於上午出發，趕到娘家吃午飯；且因俗諺云：「暗摸摸生查哺」，故往往亦於當晚趕回婆家。新郎至女家後，會分別贈送岳祖父母、岳父母、舅子、姨妹、與姪輩等人紅包，錢數多少則由每個人身份而不同。但通常岳祖父母、岳父母等會立刻加倍贈還女婿，舅子、姨妹等也會按原額贈還。⁴女家則於此日正式將女婿介紹給全體族人認識，並開筵設席款待女婿及親友。而當新婦要回婆家時，女家亦會讓新婦帶著「毛路雞」（領路雞）、甘蔗兩根、香蕉、果子及一些土產回去，以象徵生子，或祝福新人白首偕老等。⁵

¹ 整理自彭美玲撰：〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，臺北：《臺大中文學報》第 14 期（2001 年 5 月）頁 173-177、179-219。另有《漢語大詞典》載「歸寧」義有四類，一指已嫁女子回娘家看望父母，二指婦人為夫家遺棄，永歸母家，三者男子歸省父母，四指諸侯朝覲之後返國安邦。見《漢語大詞典》（上海：漢語大詞典出版社，2001 年），頁 377。然筆者於此僅追溯臺俗「回門」，即婚後婿見婦之父母儀式之淵源，故不就後二者加以論說。

² 根據劉還月等著：《臺灣島民的生命禮俗》（臺北：常民文化出版社，2003 年），頁 202 以及鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯：《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文出版社，1978 年），頁 218。其中又因此為新人婚後第一次回女家，故又可稱「頭轉客」。

³ 根據臺灣省文獻會於民國六十一年（1972 年）在嘉義新港鄉的採訪，則有耆老指出「返外家」應在婚後的第六天或第十二天；而《臺灣民俗》則載為婚後第三日、第十二日或一個月。另外，二零零三年出版之《臺灣島民的生命禮俗》所載，同樣有婚後第三天或第十二天之說。見前註，亦見吳瀛濤撰：《臺灣民俗》（臺北：臺灣時代書局，1977 年），頁 139。

⁴ 整理自高賢治、馮作民編譯：《臺灣舊慣習俗信仰》，頁 218。另外，吳瀛濤於《臺灣民俗》亦有相關記載，以為夫妻偕至女家做客時，隨帶餅菓類為「攜手」禮品。女家設宴待之，而請親朋作陪。新郎以紅包贈女家父母老幼，女家又以增倍額數回贈新郎。其回男家……，須至日暮時頃始回。見氏著：《臺灣民俗》，頁 139-140。

⁵ 同前註，頁 218-219。所謂「毛路雞」，有作「帶路雞」，通常是兩對小雞，但也有四對、六對等說法；俗信將這些小雞放在新床底下，察看先從床底下跑出來的是公雞還是母雞，以此預測新娘頭胎是生男孩是生女。亦有一說，以為雞有帶路的意思，加上與「家」同音，便意味著希望能常帶新人回外家，讓男女兩方相互往來，以保持良好姻親關係。見劉還月等著：《臺灣島民的生命禮俗》，頁 202。

察康熙年間修撰之《臺灣府志》、《鳳山縣志》、《臺灣縣志》及重修於乾隆年間之《重修臺灣府志》（乾隆十年）、《重修臺灣縣志》（乾隆十四年）、《重修鳳山縣志》（乾隆二十七年）等方志，⁶見《重修鳳山縣志》載：

旋車，或五日或七日，必待婦翁之請。婿及女至，謁先祖，奉贄於外父母，受而別具儀物答之。宴婿於外、女於內，酒數巡起，婦翁送席婿家答前貺，婿、女俱辭歸。⁷

亦有次日再請，因設帷帳館婿及女。⁸

於「婦見舅姑」、「廟見」後五日或七日⁹，有所謂「旋車」，即待婦之父母請，婿即偕婦執贄禮往謁，而婦之父母於當日或次日設宴款待，以告親友；儀式實同今之「回門」。而觀《重修臺灣府志》記曰：

四日或七日，外父母請婿及女，名曰：「旋家」；外家親屬，婿各備贄儀，惟外弟納之。飲畢，婿偕新婦同歸。五日，外家再請諸親相陪，名曰：「會親」；女先往，婿近午始至。飲畢，婿回，女留三日後始回。¹⁰

名為「旋家」，實同指新婚夫婦相偕拜見新婦父母（外家）之事；相同儀式亦見於《重修臺灣縣志》¹¹及《福建通志·臺灣府》¹²。

然《重修臺灣府志》、《重修臺灣縣志》、《福建通志·臺灣府》所載，與上文《重修鳳山縣志》有別：一則在乎後者言新婚夫婦返外家，於當日或次日宴請諸親完畢，婿偕婦歸，即為整個婚儀作結；然前者例行「回門」後，隔日新婦父母宴客，新婚夫婦須再分別前往，宴畢猶須分別返家。二則以《重修鳳山縣志》載回門儀式行於「婦見舅姑」（或「廟見」）後，而前者所記，則行於「舅子探房」後，見下表所示：

⁶ 其中，察陳捷先於《清代臺灣方志研究》文中指出，臺灣方志撰作始自清代康熙年間。見氏著：《清代臺灣方志研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年），頁15。故文中所參照之方志皆屬清代修纂。

⁷ [清]王瑛曾編纂、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修鳳山縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2006年），頁108-109。其中《重修鳳山縣制》又錄及：「厥明而廟見，彌月而旋車」之說，即婚後一月回門之說，實同註3《臺灣民俗》所載。

⁸ [清]王瑛曾編纂：《重修鳳山縣志》，頁109。

⁹ 日據時期所載回門之儀乃「舅子探房」後，觀《通志》、《府志》、《縣志》亦皆有「舅子探房」儀式。惟《重修鳳山縣志》：「儀節殺於內地」，婦見舅姑後，於五或七日旋家（車），未有餽房（探房）之事；而所謂「殺於內地」，即較以大陸慣習為減省。

¹⁰ [清]范咸等纂修、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修臺灣府志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005年），頁532。

¹¹ [清]王必昌總輯、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005年），頁535-536。

¹² 見《福建通志·風俗·臺灣府》（臺北：華文書局股份有限公司，1968年），頁1183。此本乃同志十年重刊本影印，該書於乾隆二年始纂輯成書，繼修於乾隆三十三年，於道光九年重纂。



方志	婚後禮			未明
重修鳳山縣志 (乾隆二十七年)	婦見舅姑 或廟見	舅子探房， 即餽房 (減省)	旋車 (婚禮結束)	
重修臺灣府志 (乾隆十年) 重修臺灣縣志 (乾隆十四年) 福建通志·臺灣 府 (道光九年重纂)	婦見舅姑 或廟見	舅子探房， 即餽房	旋家	會親 (婚禮結束)

「會親」之儀，亦似「回門」，蓋以時地相異而禮有隆殺。而《重修鳳山縣志》言及：「儀節殺於內地」，婦見舅姑後，於五或七日旋家（車），未經餽房之事，較以往慣習減省；蓋以《重修鳳山縣志》晚出，而儀有減殺遂不錄，然見道光九年重纂之《福建通志》又行「舅子探房」儀式，而日領台時期所載回門之儀亦在「舅子探房」後，其中原因或待後賢明察。惟回門儀式普及於臺灣漢族文化之中¹³，洵是不容抹滅之實。

二、「回門」儀式之淵源

（一）臺灣「回門」風俗來源探析

根據嘉慶十六年（1811）統計，臺灣地區人口約達兩百萬人，其中有百分之八十以上是福建籍人。¹⁴一九二六年，日據政府對臺灣漢族祖籍之調查，祖籍福建省依然佔有

¹³ 清代纂錄臺灣方志，對「風俗」的討論，主要採錄漢民族舊俗慣習，而對於臺灣原住民之風土民情，則多以附錄方式、或別為一章說明。而筆者於此所討論亦僅就臺灣漢族文化而言。

¹⁴ 見何綿山著：《閩臺區域文化》（廈門：廈門大學出版社，2004年），頁39。另外，方寶璋、方寶川於《閩臺文化志》亦言及，自魏晉開始，中原移民源源不絕遷徙東南地區，尤以南宋至明清時期，該地區人口遽增，已出現地狹人稠的現象。人口大增的壓力迫使該地居民開始向四方遷徙，但至清代時期，東南地區也漸為飽和，移民臺灣或海外，遂成了謀生的唯一途徑。而臺灣地區，於時先有荷蘭殖民，後有鄭氏政府之經營，亦皆極力招徠福建居民至臺墾荒。因此，明清時期臺灣漢族人口便急遽增加。見氏著：《閩臺文化志》（上海：上海人民出版社，1998年），頁62-103。另外亦可參考蘇嘉宏撰：《我們都是外省人：大陸移民渡海來臺四百年》（臺北：臺灣東華書局股份有限公司，2008年），頁63-109，其論述在清朝領臺、日據領臺、至國民政府理臺等時，由於相關政策之行，引起幾波移民潮，影響臺灣社會人口結構。



人口總數百分之八十三點一。¹⁵另於《閩台區域文化》探討臺灣閩南移民，計有：「泉州籍約佔百分之四十四點八，漳州籍約百分之三十五點一，汀州、龍巖、福州等籍約佔百分之三點二，餘者乃為他省移民」¹⁶，足見閩南人確實占臺灣移民人口絕大多數。而陳正祥於《中國歷史文化地理·臺灣的地名—文化層分明》一文，就臺灣地區對大陸地名之移植加以分析歸納，則得臺灣漢族移民，以泉州府佔最多數，次以漳州府，嘉應州（梅縣）則又次之，而惠州、潮州者亦不乏，是明臺灣人口大多來自閩粵二省，尤以閩南、粵東為多，且臺灣文化實可視為閩南與粵東文化的延長。¹⁷再察《福建通志·風俗》言「臺灣府」：

臺陽僻在海外，曠野平原，明末閩人視為甌脫。自鄭氏挈內地數萬人以來，閩之漳泉、粵之湖、惠，相攜負來，率參錯寄居，故風尚略同內郡。¹⁸

漳泉子弟，視為樂土，相率而往者，歲數千人。¹⁹

職是，欲尋臺灣風俗源頭，乃應溯自閩粵文化。故筆者以福建、廣東二地《通志》、《中國地方志民俗彙編》所載²⁰加以審視，將其中「回門」儀式或相類之記載，表列於後²¹。

由附錄一表格，首先可得福建福州府、漳州府、汀州府、廣東潮州府及其屬縣「饒平」、「大埔」等為臺灣主要漢族移民之原鄉，皆有「回門」儀節，或稱為「旋馬」、「轉馬」，或稱「回鸞」，或作「上門」，亦有同臺灣稱「回門」者，如大埔縣；該儀式往往於廟見禮畢後三日、七日、十二日、或彌月，或三月執行：

福建省	婚後禮			未明
福州府	見舅姑，三日 謁家廟，以次及 其家眾。	父母家來 餉食， 謂之饌女。	三日後， 女偕壻省父母，謂 之「回鸞」，	五月歸寧， 謂之 「取夏衣」。

¹⁵ 蘇嘉宏撰：《我們都是外省人：大陸移民渡海來臺四百年》，頁 107。

¹⁶ 見何綿山著：《閩臺區域文化》，頁 17-18。

¹⁷ 其認為漢族移民喜將故鄉地名移植至新居之地，如：臺灣地名中以泉州為名者有九，而以泉州支系「安溪」、「同安」、「三邑」等為名者亦多；漳州府系則以「海澄」、「長泰」、「龍溪」、「詔安」、「平和」、「東山」為多；惠州則以「陸豐」、「海豐」為主；潮州，則以「饒平」、「大埔」、「南澳」、「惠來」居多。另外，書中有〈臺灣漢族移民之原籍分佈〉圖，更可詳見閩粵移臺之分佈。整理自陳正祥：《中國歷史文化地理·上冊》（臺北：南天書局有限公司，1995 年），頁 330-333。

¹⁸ 《福建通志》，頁 1182。

¹⁹ 同前註。

²⁰ 以下資料主要根據《福建通志》、《廣東通志》（臺北：華文書局股份有限公司，1968 年）及丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編》（北京：書目文獻出版社，1991 年）。其中《福建通志》版本可參見註 11，所錄大抵為有清一代地方風俗。而《廣東通志》乃取道光二年，阮元等人奏請續修纂輯而成之者。而《中國地方志民俗資料彙編》則載清代至民國地方風俗，於後簡稱為《彙編》。

²¹ 見附錄一列表。



			又謂之「轉馬」	
漳州府	越日，父母 持湯餅娛房。	三日後廟見	旋馬乃執婦事	
汀州府	越三日， 新婦廟見， 拜舅姑 及家長畢		女家即邀 壻女歸， 並邀壻之父， 次日邀壻之母， 皆專席致敬。	
廣東省	婚後禮			歲時歸寧
潮州府 大埔縣			三個月後， 新婦行回門禮， 備禮歸寧。	新歲，婿偕 新婦歸寧， 謂之 「上門」。
潮州府 饒平縣	婦見舅姑， 見祠堂。		婿見婦之 父母	

儀式內涵大抵與與臺灣府縣等地記載相仿，惟回門日期各地制宜。然福州府有謂「五月歸寧」，言「取夏衣」；文獻缺漏，同上文《重修臺灣府志》、《重修臺灣縣志》、《福建通志·臺灣府》所謂「會親」者，蓋以時地相異而禮有隆殺。

另觀〈大埔縣志〉載及：「三個月後，新婦行回門禮，備禮歸寧」，而文中又取《高陂區禮俗紀略》記此地舊俗，有七日、十二日回門歸寧之說，²²於此皆錄之以求備。

再審其他府州縣志紀錄，除恩平縣不行逾月回門，僅「女父母按節致饋問視而已」，餘者大抵皆有「回門」之儀。惟回門之日及婿婦同歸與否，仍有差異；如有訂於來年正月者（清遠縣），亦有婿拜外舅姑，不與婦同行，或回門禮畢，婿先歸家，婦逾四月而反，或晚至某日始反，前者如清遠縣，後者則如潮陽縣、赤溪縣。

有《閩臺文化交融史》云：

婚後若干天的活動閩臺民間也大體相同，在廈門等閩南地區，……婦家使其弟若姪以物愧問，曰「探房」；四日反焉，曰「回禮」；漳州地區也有結婚：「三日後廟見，以次拜公姑、伯叔、孀母……是日外弟來，名曰「探房」，午宴新婦及外弟。……四日或七日，外父母請婿及女，名曰「旋家」；外加親家，婿各備贄儀，惟外弟納之。飲畢，婿偕婦同歸。

知臺灣地區對閩南風俗之承襲，亦從廣東《通志》、方志知臺灣風俗亦移植粵東，實如

²² 見《彙編》，頁 748、752。



《重修臺灣縣志》於「風俗」一節所直言：「民非土著，大抵漳、泉、惠、潮之人居多；故習尚與內地無甚異。」²³

再者，《通志》記「漳州府」風俗云：「郡自朱子作牧，敦以詩書，澤以禮讓，冠婚喪祭一裁以正其時」²⁴，而佔臺灣移民祖籍比例最大之「泉州府」，《通志》亦載：

（泉州府）俗尚敦樸，自昔已然。吉凶儀節多依朱子《家禮》。²⁵

於「泉州府同安縣」言：「同安自朱子簿邑以來，禮義風行，習俗淳厚」²⁶；於「龍巖州」²⁷也云：

文公治郡，輯《家禮》以導民，又時榜諭於巖邑，風俗一新。布衣倡明道學，而士多勵行。林瑜王源遵行《家禮》……婚喪葬祭之禮，儘有可觀。²⁸

民多務本，鮮事末作，婚喪葬祭倣依《家禮》。²⁹

而《廣東通志》亦載：

縉紳尚氣節，重禮讓。士恥奔競，重儒雅，冠婚喪祭衣冠之族，多行家禮，婦女罕出閨閣。³⁰

俗尚門第，矜氣節，民間冠昏喪祭多循朱子《家禮》，閨門嚴整，婦翁嫂叔非歲時慶賀，不相見。³¹

再者，作為廣東潮州府屬縣之「惠來」，其方志亦述及：「冠、婚、喪、祭，故家右族遵用朱考亭《家禮》」³²。職是則明，閩粵婚姻儀節多遵朱子《家禮》；而民非土著，以漳、泉、惠、潮移民居多的臺灣，實無不受此影響。

職是，遂考文公《家禮》「昏禮」之儀，其中乃先行「議昏」，「使媒氏往來通言，俟女氏許之」，次而「納采」，再次「納幣」，爾後「主人告於祠堂，遂醮其子，而命之迎」，即是「親迎」，後有「婦見舅姑」及「三日廟見」禮，最終則為「婿見婦之父母」儀，³³其云：

²³ 〔清〕王必昌總輯：《重修臺灣縣志》，頁 532。

²⁴ 《福建通志》，頁 1147。

²⁵ 《福建通志》，頁 1137。

²⁶ 《福建通志》，頁 1139。

²⁷ 同安縣、龍巖縣皆是臺灣漢族主要原鄉。

²⁸ 《福建通志》，頁 1191。

²⁹ 《福建通志》，頁 1192。

³⁰ 《廣東通志》，頁 1609。

³¹ 《廣東通志》，頁 1610。

³² 見《彙編》，頁 783。陳正祥於《中國歷史文化地理·上冊》考臺灣移植「惠來」縣名者，有臺中市西屯區的惠來厝等，則見其亦為臺灣移民來源。

³³ 前括號所引皆出自〔宋〕朱熹著、朱傑人等編：《朱子全書·第柒冊》（上海：上海古籍出版社），頁 895-901。



《東吳中文線上學術論文》第七期

明日，婿往見婦之父母，次見婦黨諸親，婦家禮婿如常儀。³⁴

而「婿往見婦之父母」句下有注曰：

入見婦母，……立於門內，婿拜於門外，皆有幣。婦父非宗子，即先見宗子夫婦，不用幣如上儀，然後見婦之父母。³⁵

又「如常儀」下亦有注云：

親迎之夕，不當見婦母及諸親及設酒饌，以婦未見舅姑故也。³⁶

相較於方志、風俗記載等回門禮，可見其相同之處，如「用幣」，前文載婿至岳家當發紅包予親屬，而此處亦見。再者，反視末句下注，則以為婦見舅姑，自始「成婦」，婿則當見婦母諸親，則有「成婿」之義。另外，女家設酒筵以款待之，亦同於閩、粵、臺之風俗也。

然再觀朱子於禮學另一著作《儀禮經傳通解》，《四庫全書總目》以為該書「以《儀禮》為經，而取禮記及諸經史雜書所載，有及於禮者，皆以附於本經之下」，³⁷全書「不異古禮之梗概」，乃「存先聖之遺志」，³⁸實有別於打破「禮不下庶人」³⁹，自宋始流行於民間⁴⁰、於明則更頒以作庶人言行規範之「文公《家禮》」⁴¹。而察《儀禮經傳通解》有「婿見婦之父母補記」一節，闡述《儀禮》所談：「若不親迎，則婦入三月，然後婿見」⁴²，與《家禮》載「親迎」禮，又有「婿見婦父母」之儀有所不同：

³⁴ (宋)朱熹撰、朱傑人等編：《朱子全書·第七冊》，頁901。

³⁵ 同前註，頁900。其中有所謂「宗子」、「宗子夫婦」者，乃因朱子《家禮》建基於宗法制度上，以封建宗法理念為其核心，且有「所謂非嫡長子不敢祭其父」之說，既是。

³⁶ (宋)朱熹著、朱傑人等編：《朱子全書·第七冊》，頁901。

³⁷ 見〔清〕紀昀著：《四庫全書總目》(臺北：藝文印書館，2004年)，頁466。

³⁸ 同前註，頁467。前引者同此。

³⁹ 見《禮記·曲禮》。於《家禮·點校說明》有以為，朱子《家禮》之作，實為與釋道抗衡，故打破「禮不下庶人」之原則，將原屬上層社會的儒家禮儀世俗化、平民化，以求推廣民間，且以為司馬光《書禮》一書為家禮的世俗化開先河，然以其僅對古禮加以刪削，難以通行閭里，不若《家禮》之簡潔易行。職是則明，明朱子《家禮》，已然是「庶人之禮」，有別於《儀禮經傳通解》所載之「貴族之禮」。見《朱子全書·第七冊》，頁857。

⁴⁰ 《四庫全書總目》，以為《家禮》「自宋以來遵而用之」，至「元明流俗沿用」。見氏著：《四庫全書總目》，頁469、470。其中紀昀考以《家禮》實非朱子之作，乃後賢偽託其作。但此處筆者僅取普行於宋明元之通俗說法，作「朱子《家禮》」。

⁴¹ 《明大會典》於「庶人納婦」一章云：「洪武元年，令凡民間嫁娶，並依朱文公《家禮》行」。見〔明〕李東陽纂、〔明〕申時行重修：《明大會典(二)》(臺北：文海出版社有限公司，1984年)，頁1146。

⁴² (宋)朱熹撰、(宋)黃幹續、(宋)楊復重修：《儀禮經傳通解》，(臺北：臺北商務印書館，1983)，卷2。

書名	婚禮	婚後禮	
文公《家禮》	主人告於祠堂， 遂醮其子，而命之迎。 (即是「親迎」)	婦見舅姑 三日廟見	婿見婦之父母
《儀禮經傳通解· 壻見婦之父母記補》	不「親迎」		婦入三月， 然後壻見。

是故，於下節先觀《儀禮》所載，再顧歷代經傳史籍所載，而終較其傳統禮儀與世俗慣習之別異。

(二) 先秦經傳回門儀之考察

1、壻見

觀《儀禮·士昏禮》載「士」階級之昏姻禮儀，其中「請期」而後乃有「期初昏，陳三鼎於寢門外」⁴³等以為「將親迎」而「陳器饌」事，爾後有：

主人爵弁，纁裳緇袖。從者畢玄端。乘墨車。從車二乘。執燭前馬。⁴⁴

壻御婦車，授綏，姆辭不受。婦乘以几。姆加景。乃驅，御者代。壻乘其車，先俟于門外。⁴⁵

即賈公彥於疏所言：「論壻親迎之節」⁴⁶；而婚禮最終儀式則為：

舅饗送者以一獻之禮，酬以束錦。姑饗婦人送者，酬以束錦。若異邦，則贈丈夫送者以束錦。⁴⁷

即舅、姑依常饗送「送婦者」，即有司及弟子妻妾。然再觀《儀禮》載「若舅姑沒」，則昏禮終於「壻饗婦送者丈夫、婦人，如舅姑饗禮」，⁴⁸亦無述及「壻見」禮。惟見諸〈記〉，⁴⁹載「不親迎」始有「壻見」禮：

⁴³ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》（臺北：藝文印書館，2001年），頁42。

⁴⁴ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁43。鄭注：「主人，壻也。」

⁴⁵ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁50。

⁴⁶ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁44。

⁴⁷ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁55。

⁴⁸ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁60。

⁴⁹ 賈疏以為：「凡言記者，皆經不備者也。」



《東吳中文線上學術論文》第七期

若不親迎，則婦入三月，然後壻見，曰：「某以得為外昏姻，請覲。」主人對曰：「某以得為外昏姻之數，某之子未得濯漑於祭祀，是以未敢見。今吾子辱，請吾子之就宮，某將走見。」對曰：「某以非他故，故不足以辱命。請終賜見。」……壻立於門外，東面。……主人請醴及揖讓入醴，以一獻之禮，主婦薦，奠酬，無幣。⁵⁰

鄭玄注云：「主人，即女父也」，賈公彥疏曰：

上已言親迎，自此已下至篇末，論壻不親迎，過三月及壻往見婦父母事也。必亦待三月者，亦如三月婦廟見，一時天氣變婦道成，故見外舅姑。⁵¹

始知後世奉行不悖之《儀禮》一書，雖錄有「壻見」一事，然猶是「非常之禮」；以為未能親迎，才行婿見之儀，是不同於今日「回門」作常禮儀式。

2、反馬

顧《左傳·宣公五年》載：

秋九月，齊高固來逆女，自為也，故書曰：「逆叔姬」，即自逆也。冬，來反馬。⁵²

杜預注曰：

禮送女，留其送馬。謙不敢自安，三月廟見，遣使反馬，高固遂與叔姬俱寧，故經傳見以是譏。⁵³

孔穎達疏云：

正義曰：「禮送女適於夫氏，留其所送之馬，謙不敢自安於夫，若被出棄則將乘之以歸，故留之也。至三月廟見，夫婦之情既固，則夫家遣使反其所留之馬，以示與之偕老，不復歸也。」法當遣使，不合親行。高固因叔姬歸寧，遂親自反馬與之俱來。⁵⁴

闡明先秦婚禮既有「親迎」，又有所謂「反馬」，不若《儀禮》所載為非常儀。

細觀「反馬」者，即嫁女之時，女家為新婦準備車馬隨新婦送到男家；婚禮過後車馬仍留在原處，當女子未能適應之時，或遭受出棄，則乘此返家，若於三月廟見之後，無事，則新郎應使人遣馬返女家，以示二人將白首偕老，而新婦不復歸家。其中經、傳

⁵⁰ [清]阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》，頁 65。

⁵¹ 同前註。

⁵² 見（清）阮元校勘：《十三經注疏—左傳》（臺北市：藝文印書館，2001年），頁 376。

⁵³ （清）阮元校勘：《十三經注疏—左傳》，頁 376，見杜預注。

⁵⁴ （清）阮元校勘：《十三經注疏—左傳》，頁 376，見孔疏。



所譏：在於「反馬」儀式，不當新郎親為，推之後代，蓋同「回門」儀式之行，新郎往往不與新婦同行。

由是亦可得知「反馬」儀式猶如「回門」，有成壻、成婦之意，且婚禮儀式亦於此告終。

然《左傳》此說，有「何休據之作《膏肓》以難左氏，言禮無反馬之法」，以為：「儀禮，昏禮者，士之禮也。其禮無反馬」⁵⁵；但見《五禮通考》有秦蕙田案：「昏禮之見於經者，惟《儀禮·士昏禮》，由士而上則為天子諸侯大夫，下則為庶人，而其禮不載，蓋闕如矣」⁵⁶，而高固乃為大夫，故有鄭玄於《箴膏肓》駁之：

箴之曰：……〈士昏禮〉云：「主人爵弁、纁裳、緇袍，乘墨車、從車二乘，婦車亦如之。」此婦車出於夫家則士妻，始嫁乘夫家之車也。詩〈鵲巢〉云：「之子于歸，百兩御之」又云：「之子于歸，百兩將之」，將，送也。國君之禮，夫人始嫁自乘其家之車也，則天子諸侯嫁女留其乘車可知也，高固大夫也，來反馬，則大赤亦留其車也。禮雖散亡，以詩之義論之，大夫以上，其嫁皆有留車反馬之禮。⁵⁷

以〈士昏禮〉與《詩經·鵲巢》之文相證，以為大夫以上皆有留車反馬之禮：再者《春秋》之文載「天子不親迎」之事，如「桓公八年，冬，祭公來，遂逆王后於紀」⁵⁸，知王后于歸乃自乘車馬而來，自是又一證也。

3、歸寧

另觀《五禮通考》言「大夫昏」，談及《胡傳》文：「禮，女子有行遠父母者，歲一歸甯」⁵⁹，筆者以為此「歸寧」義，不同於「回門」。察《春秋左傳正義》傳「莊公二十七年」，「冬杞伯姬來」，曰：

歸寧也。凡諸侯之女，歸寧曰來；出曰來歸。夫人歸寧曰如某，出曰歸于某。⁶⁰

有杜預注「歸寧」云：「寧問父母安否」，而此文末有孔穎達疏曰：

歸寧者，女子既嫁，有時而歸問父母之寧否。父母沒則使卿歸問兄弟也。出者，謂犯七出而見絕者也。歸者，有所往之稱，來者，有所反之言。故嫁謂之歸，而

⁵⁵ (清)阮元校勘：《十三經注疏—左傳》，頁 376，見孔疏。

⁵⁶ 見〔清〕秦蕙田撰：《五禮通考》，頁 9265。

⁵⁷ 鄭玄著：《箴膏肓、起廢疾、發墨守、禮記偶箋（合刊）》（臺北：廣文書局有限公司，1988年），頁 3。其中「婿之義」者，孔穎達疏中作「壻」，鄭玄刊本作「婿」，從後者。

⁵⁸ 《春秋》此載，傳言：「禮也」。又有秦蕙田案：「天子不親迎，此疏最捷」，以為先秦時代，天子不親迎，諸侯非有故則必親迎，大夫及士亦必親迎。見《五禮通考》，頁 9183-9184。另外，諸侯、大夫親迎之事，則可參考《五禮通考》，頁 9203-9205、9211-9213。

⁵⁹ 秦蕙田撰：《五禮通考》，頁 9213。

⁶⁰ 見〔清〕阮元校勘：《十三經注疏—左傳》（臺北：藝文印書館，2001年），頁 175。



《東吳中文線上學術論文》第七期

寧謂之來；見絕而出，則以來歸為辭，來而不反也。如某者，非終安之稱，歸于某者，亦不反之辭。⁶¹

又言：

此杞伯姬歸寧也。宣十六年，鄭伯姬來歸，出也。文九年，夫人姜氏如齊，歸寧也。魯之夫人無被出者。文十八年，夫人姜氏歸于齊，雖子死自去，歸而不反，亦「出」之類，故與出同文。⁶²

明如《春秋集傳纂例》：「歸字其義，亦非一」，而此載「歸寧」義，實指「有時歸寧」。清江永《禮書綱目·冠昏記》釋「凡諸侯之女歸寧曰來，夫人歸寧曰如某」亦言及〈莊公二十七年〉事，以為《詩經》「言告師氏」、「泉水衛女」，皆作詩以自見—「嫁於諸侯，父母終思，歸寧而不得」遂抒之為詩；而「秦嬴歸於楚，楚司馬子庚聘于秦」，為夫人寧禮等事，亦屬「有時歸寧」。⁶³然《春秋公羊傳注疏》云：「冬，杞伯來，其言來何？直來曰來」⁶⁴，有何休注：

直來，無事而來也。諸侯夫人尊重，既嫁非有大故，不得反。唯自大夫妻，雖無事，歲一歸寧。⁶⁵

則明「歸寧」者，作「有時歸寧」，亦作「歲一歸寧」，惟對象不同而已。⁶⁶但其義確實不同於「回門」，即「反馬」，專指婚後禮儀，也非閩、粵地方志、臺灣方志以「歸寧」視同「回門」者。

是知古書所載「婿見」、「反馬」、「歸寧」，蓋有三義，表列如下：

儀式名	主要文獻	原文 / 形式	意涵
回門	方志、文公家禮	有親迎。婦見舅姑或廟見後，夫偕婦或各自返外家。	婚後禮，常禮

⁶¹ 同前註。

⁶² 同前註，頁 175-176。

⁶³ [清]江永撰：《禮書綱目》（臺北：臺聯國風出版社、中文出版社，1974年），頁 115、116。其中「泉水衛女」，即指《詩經·泉水》，舉「言告師氏」則出自〈周南·葛覃〉，後者有楊連民、馬曉雪撰〈「歸寧父母」與「歸寧」制度考略〉以為毛詩傳注非也，當如清代陳奂、馬端辰所謂：「歸，女子出嫁也，寧，安也。歸寧者即女子出嫁以安父母之心也」。筆者以為雖朱子《詩集傳》、姚濟恆《詩經通論》等多作歸寧省親義，然清人所論亦頗通也。見楊連民、馬曉雪撰：〈「歸寧父母」與「歸寧」制度考略〉，聊成：《聊成大學學報（社會科學版）》第 6 期，2003 年 6 月，頁 15。

⁶⁴ [清]阮元校勘：《十三經注疏—公羊傳》（臺北：藝文印書館，2001 年），頁 105。

⁶⁵ 同前註。

⁶⁶ 《春秋大事表》〈嘉禮表卷十九〉載：「冬，杞伯姬來」，有張氏洽曰：「志其來往之數，非歲一歸寧之義，所以厚男女之別也」，以為此乃「有時歸寧」。且《春秋》筆法，以其中有違禮處，始書之。見 [清]顧棟高輯、吳樹平、李解民點校：《春秋大事表（二）》（北京：中華書局，1993 年），頁 1645-1646。



婿見	《儀禮》 經、鄭注、孔疏	若不親迎，則婦入三月， 然後婿見	婚後禮，非常禮
反馬	《左傳· 宣公五年》 經、杜注、孔疏	秋九月，齊高固來逆女……。 冬，來反馬。	婚後禮，常禮
歸寧	《左傳· 莊公二十七年》	冬杞伯姬來。歸寧也。 凡諸侯之女，歸寧曰來； 出曰來歸。夫人歸寧曰如某， 出曰歸于某。	常禮， 不屬婚後禮。 有事歸寧 (諸侯夫人) 或歲一歸寧。 寧問父母安否。

知「反馬」者，與今所謂「回門」意同，皆屬婚後禮，屬婚禮最終儀式，而有成婿、成婦之義。且先秦經籍所載「歸寧」、「反馬」實相為異。而下文則欲審視歷代史傳載及「歸寧」、「回門」等詞者，更探其中異同。

(三) 歷朝史傳回門儀考察

《五禮通考》云：「周禮士昏禮備見於《儀禮》之經，後代循而行之不廢。」⁶⁷，明歷代婚姻禮俗多本《儀禮》「六禮」而行。⁶⁸而秦蕙田又云：「皇帝大昏至晉始具六禮，亦緣士禮推之也。」然雖「禮重親迎」，但自先秦至漢猶有「天子不親迎」禮。⁶⁹再者，《五禮通考》於漢亦談及《通志》載後漢鄭眾〈百官六禮辭〉乃「大略因於周制」，於南朝則指《宋書》所載「皇太子納妃六禮文與納后不異」，亦言及《後齊》聘禮，亦為《儀禮》六禮，然禮之物不用雁而用羊也，且自皇子、王以下至於九品皆如此，而庶人則減其半而行之。於隋，則採《禮儀志》所載，亦同六禮，然其中請期則稱「告期」，另有《隋志·禮儀志》載錄當時皇后「歸寧」車服儀文。至唐依舊為六儀，則「納徵」替以「納成」；而士庶者則併問名於納采，並請期於納成。及宋則有朱子《家禮》為行，始有「婿見婦之父母」禮。於明則載《明史·禮志》所載，天子納后昏儀有六，皇太子亦是。然親王昏禮則錄有婚後「王與妃，至妃家」事。⁷⁰此亦見於明《禮部志稿》，「回

⁶⁷ 《五禮通考》，頁 9146。

⁶⁸ 即婚前禮：納采、問名、納吉、納徵、請期、親迎六儀。

⁶⁹ 其中有《漢書·帝紀》載漢平帝平元年，亦有文指遣太尉、太保行事，是明此儀不可行於天子也。〔漢〕班固編撰：《漢書》（臺北：新陸書局，1964年），頁 114。

⁷⁰ 整理自〔清〕秦蕙田撰：《五禮通考》。



《東吳中文線上學術論文》第七期

門」一章；而於前文已言及，明政府頒佈庶人娶婦行以文公《家禮》，此於《禮部志稿》「庶人納婦」文，便有「壻見婦之父」儀。⁷¹

及清，《清史稿校註》論及皇子婚儀，亦明確錄有婚後回門禮：

翌日，皇子、福晉夙興，朝見帝、后。……越九日，歸寧。已宴，偕還，不踰午。
(皇子婚儀)⁷²

此「回門」禮作「歸寧」云。然其中「公主下嫁儀」，則又回歸「歸寧」本義，作「歲一歸寧」：

成婚九日，歸宮謝恩。……同治時，定公主歸寧，免額駙內右門行禮。(公主下嫁儀)⁷³

可知清漸混「回門」「歸寧」二者而談。又有《四庫全書總目》提《詩說三卷》之要，直以視「反馬」為「歸寧」：

考歸甯文，見《左傳》，於禮經必有所承，何休注《公羊傳》稱：「諸侯夫人尊重，既嫁，非有大故，不得反。惟士大夫妻雖無事，歲一歸甯」，此文當必有所受。曲禮曰：「女子許嫁，纓，非有大故，不入其門，姑姐妹女子已嫁而反，兄弟弗與同席而坐，弗與同器而食。」其文承上許嫁而言，則已嫁而反，是即歸甯之明證，不得曰：「禮無文矣」。⁷⁴

綜合以上文獻資料，可知宋文公《家禮》，始有「壻見父母儀」，見於禮書之上。而就《史記》、《後漢書》、《晉書》、《魏書》、《隋書》、《舊唐書》、《新唐書》等加以考核，則其中「歸寧」，仍多取「有時歸寧」義。至清代有「回門」、「歸寧」二詞混用情形。

而於《福建通志》之中，仍見「福州府志」載：

三日後，女偕壻省父母，謂之「回鸞」，又謂之「轉馬」；五月歸寧，謂之「取夏衣」。⁷⁵

⁷¹ [明] 俞汝輯等編撰、[明] 林堯俞等纂修：《禮部志稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），知明代於禮書已明確載皇室有「回門」之儀，且其頒文公《家禮》為庶人依行，故庶人之間亦屢行「回門」之禮。

⁷² 趙爾巽等撰、國史館清史稿校註審查委員會審定：《清史稿校註（四）》（臺北：國史館，1986年），頁2816。

⁷³ 《清史稿校註（四）》，頁2817。

⁷⁴ [清] 紀昀著：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，2004年），頁363。所謂士大夫妻歲一歸寧者，亦見於[清] 顧棟高輯、吳樹平、李解民點校：《春秋大事表（二）》（北京：中華書局，1993年），頁1645-1646，有《嘉禮表卷十九》：「冬，杞伯姬來。」有《左傳》曰：「歸寧也。歸寧曰來，出曰來歸。」趙氏匡曰：「非禮而來，故書耳。」張氏洽曰：「志其來往之數，非歲一歸寧之義，所以厚男女之別也。」然此歸寧之義，應是如同《詩經·葛覃》毛傳所謂：「寧，安也，父母在，則有時歸寧耳。」筆者對紀昀此所舉有異議也。

⁷⁵ 《福建通志》，頁1119。

又有〈大埔縣志〉除「三月歸寧」之外，有：「新歲，婿偕新婦歸寧，謂之『上門』」⁷⁶，〈高陂區禮俗紀略〉亦記其舊俗：

七日或十二日，男家備禮送新婦歸寧。三宿而返。及至年節亦需備酒禮，菜盛送至女家，謂之「送年送節」。及新正，夫婦偕往岳家拜年，謂之「轉門」。一二日，夫婦偕歸。越日婦復歸寧。⁷⁷

廣東〈清遠縣志·禮儀民俗〉亦分明二者：

娶之明日拜舅姑，行廟見禮。來年正月初旬，女家接婿至門。婿至，拜見外舅姑，不與婦同行。⁷⁸

該文下載《光緒志》云：「粵尚燒豬，而婚嫁之回門尤甚。女家需此饋親友，以表貞耳。」⁷⁹後則又載《附城訪冊》文，云：

三朝歸寧，謂之「回門」。匝月及年節復于歸，謂之「擔茶」。⁸⁰

明其中猶保留先秦「歸寧」之義，然後代載婚姻禮儀之文大多已呈現「歸寧」與「回門」二詞混同現象。

三、結 論

觀臺灣婚俗有回門儀式，又作「歸寧」，乃用以「成婿之義」，亦表女子孝心。而本文則考此儀式之淵源，以為臺灣人口多為漢族移民，故其風俗亦有所承，故耙梳作為臺灣移民人口最大宗之閩、粵二地方志，即明此閩、粵、臺禮儀文化多沿行文公《家禮》。然文公《家禮》雖流行於宋明清三代，然其中所載實與貴族禮儀有別。故又溯經籍史傳所云，則得後世流行不廢之《儀禮》儀文，雖有「若不親迎，則壻見」儀，但非《家禮》所載「壻見婦之父母」禮。

而顧《左傳》載及反馬之禮，有鄭玄《箴膏肓》以《儀禮·士昏禮》、〈鵲巢〉相為證，言：「留車，妻之道，反馬，婿之義」，則知其義實同於今日所行之「回門」禮，且得此儀乃源自古之「留車反馬」義，然當時禮書並不載。

後再觀《左傳》及《公羊傳》文，則見今同於「回門」之「歸寧」，於先秦之時並非指婚後壻見婦之父母儀節，乃為諸侯夫人「有時歸寧」，或大夫妻「歲一歸寧」，即女子出嫁遠行之後，因故歸省父母或每歲省親之事，故二者實有所別。於下稍將二者異同

⁷⁶ 《彙編》，頁 749。其中潮州府大埔縣所謂「上門」與潮州府所謂「上門」實非同一也。

⁷⁷ 《彙編》，頁 752-753。

⁷⁸ 《彙編》，頁 717。

⁷⁹ 《彙編》，頁 717。

⁸⁰ 《彙編》，頁 718。



以表列之：

儀式名	內涵	備註
回門（反馬）	昏禮留車反馬之儀	常禮，屬婚後禮儀。
歸寧（來、如某）	乃指女子遠嫁，歸省父母	常禮，不屬婚姻禮儀。

爾後再就《五禮通考》所載，旁及他者，尋二者混用情形之脈絡；知先秦以後載禮之書或史書誌禮者，不書回門儀式；且始載於宋代文公《家禮》，至明代則首見於官方禮書。

而「歸寧」之義見於歷代《史書》多維持「有時歸寧」之義；自清代官方禮書，則可見有混同情形，而清代方志，亦多等視回門與歸寧二儀；然亦有保留古義，分明二者之處，如福建福州府、大埔縣及廣東清遠縣則皆存有「歸寧」古義。

由上述所言，知「回門」儀式，見於史傳、《詩經》等書，但先秦至唐禮書不載，雖宋代有朱子《家禮》載錄，然該書已融合庶人之俗；故筆者以為此儀本為民間習俗，至明代始錄於官方禮書之中，乃是久俗成禮之例。



附錄一：〈閩粵《通志》、《彙編》所載「回門」儀式列表〉

地方	儀式記錄	頁數
福建省		
福州府	合卺次日，贅見舅姑，三日謁家廟以次及其家眾；父母家來餉食，謂之餽女。 <u>三日後，女偕壻省父母，謂之「回鸞」，又謂之「轉馬」</u> ；五月歸寧，謂之「取夏衣」。	《通志》 1118-1119
漳州府	越日，父母持湯餅娛房， <u>三日後廟見畢，旋馬乃執婦事。</u>	《通志》1147
汀州府	<u>越三日</u> ，新婦廟見，拜舅姑及家長畢， <u>女家即邀壻女歸，並邀壻之父，次日邀壻之母，皆專席致敬。</u>	《通志》1170
福寧府	婦見於舅姑及族戚，徧拜之日，序倫以女紅獻尊長，姻婭有差，曰「上賀」。三日女家來餉食，曰「娛女」。又二日，女偕壻省父母，曰「回門」， <u>即古「反馬」意。</u>	《通志》1177
廣東省		
花縣	逾月，擇吉，婿偕婦往謁外家父母，謂之「回門」。 (清光緒十六年刊本、民國十三年本)	《彙編》685
番禺縣	彌月，婿偕婦往謁其父母，謂之「回門」。 (清同治十年刊本)	《彙編》698
曲江縣	滿月回門。今則城裡以三日，鄉間以七日回門矣。 (清光緒元年刊本)	《彙編》703
清遠縣	娶之明日，行廟見禮。來年正月初旬，女家接婿至門。婿至，拜見外舅姑，不與婦同行。 (民國二十六年本)	《彙編》717
	有《附城訪冊》：三朝歸寧，謂之「回門」。匝月及年節復于歸，謂之「擔茶」。至生子女滿月，外家送以雞酒、衣帽、手釧者，曰：「探更」，又曰：「送更」。	《彙編》718
東莞縣	彌月，婿偕婦往謁其父母，謂之「回門」。 (民國十六年本)	《彙編》739
潮州府 大埔縣	<u>三個月後</u> ，新婦行回門禮，備禮歸寧。 又載：新歲，婿偕新婦歸寧，謂之「上門」。 (民國新修，民國三十二年本)	《彙編》 748-749
	後有高陂訪員張文華《高陂區禮俗紀略》載該區舊時禮俗：及至 <u>七日或十二日</u> ， <u>男家備禮送新婦歸寧</u> 。三宿而返。及至年節亦需備酒禮， <u>乘盛送至女家，謂之「送年送節」</u> 。及 <u>新正</u> ，夫婦偕往岳家拜年，謂之「轉門」。一二日，夫婦偕	《彙編》 752-753



《東吳中文線上學術論文》第七期

	歸。越日婦復歸寧。月半前岳母送女歸家，設筵以待，婿揖岳母上坐，謂之「安席」(岳母必賞以銀)。及歸，婿送岳母遮子于途，岳母以銀元及帶子賞之。至是而新郎新娘應作之事，告一段落矣。	
長樂縣	次年，婿偕婦拜婦家尊屬，贄以牲酒，謂之「轉門」。 (民國間鉛印本)	《彙編》764
興寧縣	有逾月回門者，有元旦回門者。婿抵婦家謁祖，婦家遍請親友以陪，預飲者以次報飲。或三日，或九日乃歸。 (民國十八年本)	《彙編》766
潮州府	大抵仿古者六禮而行。成婚後次日廟見， <u>七日或一月婦必歸寧</u> ，與婿偕往，謂之「上門」。 (清光緒十九年重刻乾隆四十年本)	《彙編》768
潮州府 饒平縣	及娶，親迎，奠雁與婦見舅姑，見祠堂及 <u>婿見婦之父母</u> ，俱如儀。(清光緒九年增刻本)	《彙編》777
潮陽縣	大抵仿古者六禮而行，惟親迎則從省。……逾四月，新婦始歸寧焉。(清光緒十年刻本)	《彙編》782
普寧縣	(歲時民俗—正月) 女出嫁者皆于初二日歸拜其父母。(清乾隆十年刻本)	《彙編》787
南海縣	彌月，婿偕婦往見其父母，謂之「回門」。 (清同治八年刻本)	《彙編》790
龍山縣	娶婦後三日，婿偕婦俎于女之父母，謂之「餽食」。 (民國十九年刻本)	《彙編》799
高明縣	三日後歸寧，曰「回面」。(清光緒二十年刻本)	《彙編》809
赤溪縣	婚期越三日或七日，女族父母暨諸親屬備物群往婿家省候，謂之「邏七廟」。歸寧必在明年歲首初二日，必與婿偕，名曰「回門」。謁岳父母，贄禮必極豐腆，謂之「完倍」，而岳于是日亦設筵款宴。宴畢，婿先歸，女則必待初十而始歸也。(民國十五年刻本)	《彙編》817
恩平縣	昔有逾月回門禮，今不行。惟女父母按節致饋問視而已。 (清道光五年刻本)	《彙編》824
陽江縣	既至婿家，三朝歸寧，及里門亦哭，匝月復歸。 (民國十四年本)	《彙編》841
東安縣	婿與女隨拜岳家，謂之「回門」。 (民國二十五年本)	《彙編》870
羅定	婿偕婦往謁其父母， <u>粵中多以三日或彌月</u> ，謂之「回門」。	《彙編》872



	(民國二十四年本)	
德慶州	月餘，婿偕婦往拜婦父母及尊屬，以羊酒、鵝酒為贄，外族以金帛酬之，謂之「回門」。(光緒二十五年刻本)	《彙編》880
封川縣	一月內，諏吉日婿偕婦拜婦家尊屬，贄以牲酒，曰「拜門」。(民國二十四年本)	《彙編》883



參考書目

一、專書

- 〔漢〕班固編撰：《漢書》（臺北：新陸書局，1964年）。
- 〔清〕阮元修，〔清〕陳昌齊、劉彬華等纂：《廣東通志》（臺北：華文書局股份有限公司，1968年）。
- 〔清〕陳壽祺等撰：《福建通志》（臺北：華文書局股份有限公司，1968年）。
- 〔清〕秦蕙田撰：《五禮通考》（臺北：新興書局，1970年）。
- 〔清〕江永撰：《禮書綱目》（臺北：台聯國風出版社、中文出版社，1974年）。
- 吳瀛濤撰：《台灣民俗》（臺北：眾文圖書公司，1977年）。
- 〔日〕鈴木清一郎著，高賢治、馮作民編譯：《臺灣舊慣習俗信仰》（臺北：眾文出版社，1978年）。
- （宋）朱熹撰、（宋）黃幹續、（宋）楊復重修：《儀禮經傳通解》（臺北：臺北商務印書館，1983）。
- 〔明〕俞汝輯等編撰、〔明〕林堯俞等纂修：《禮部志稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983年）。
- 〔明〕李東陽纂、〔明〕申時行重修：《明大會典（二）》（臺北：文海出版社有限公司，1984年）。
- 趙爾巽等撰、國史館清史稿校註審查委員會審定：《清史稿校註（四）》（臺北：國史館，1986年）。
- 〔漢〕鄭玄著：《箴膏肓》（臺北：廣文書局有限公司，1988年）。
- 丁世良、趙放主編：《中國地方志民俗資料彙編·中南卷》（北京：書目文獻出版社，1991年）。
- 〔清〕顧棟高輯、吳樹平、李解民點校：《春秋大事表（二）》（北京：中華書局，1993年）。
- 陳正祥著：《中國歷史文化地理·上冊》（臺北：南天書局有限公司，1995年）。何綿山撰：《閩文化概論》（北京：北京大學出版社，1996年）。
- 陳捷先撰：《清代臺灣方志研究》（臺北：臺灣學生書局，1996年）。
- 林仁川、黃福才撰：《閩台文化交融史》（福州：福州教育出版社，1997年）。
- 寧可主編，方寶璋、方寶川撰：《閩台文化志》（上海：上海人民出版社，1998年）。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏—左傳》（臺北：藝文印書館，2001年）。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏—儀禮》（臺北：藝文印書館，2001年）。
- 〔清〕阮元校勘：《十三經注疏—公羊傳》（臺北：藝文印書館，2001年）。
- 〔宋〕朱熹著、朱傑人等編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002年）。
- 劉還月等著：《臺灣島民的生命禮俗》（臺北：常民文化出版社，2003年）。



- 方寶璋著：《閩台民間習俗》（福州：福建人民出版社，2003年）。
- 〔清〕紀昀著：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，2004年）。
- 何綿山著：《閩台區域文化》（廈門：廈門大學出版社，2004年）。
- 徐杰舜主編、周耀明著：《漢族風俗史·第四卷·明代·清代前期漢族風俗》（上海：學林出版社，2004年）。
- 〔清〕紀昀著：《四庫全書總目》（台北：藝文印書館，2004年）。
- 〔清〕范咸等纂修、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修臺灣府志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005年）。
- 〔清〕王必昌總輯、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修臺灣縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2005年）。
- 〔清〕王瑛曾編纂、臺灣史料集成編輯委員會編：《重修鳳山縣志》（臺北：行政院文化建設委員會、遠流出版事業股份有限公司，2006年）。
- 蘇嘉宏撰：《我們都是外省人：大陸移民渡海來臺四百年》（臺北：臺灣東華書局股份有限公司，2008年）。

二、期刊論文

- 彭美玲撰：〈傳統習俗中的嫁女歸寧〉，臺北：《臺大中文學報》第14期（2001年5月），頁173-177、179-219。
- 楊連民、馬曉雪撰：〈“歸寧父母”與“歸寧”制度考略〉，聊成：《聊成大學學報（社會科學版）》第6期（2003年6月），頁13-18、26。



Research on the Origin of the ritual“returning home”of Marital Customs (回門) in Taiwan

Huang, Hsiao-chen

Abstract

The main purpose of the article is to research on the contents and origin of the ritual“returning home”of Marital Customs (回門) in Taiwan. First of all, I observed and studied the records of Local Histories during the period of the Ching Dynasty, Japanese occupation and the Republic of China, and the ritual “returning home” of Marital Customs almost prevails in Taiwan, being regarded as the Married Women's Birth Family Visit. Furthermore, the customs of Taiwan was in succession to the Yellow River culture and affected deeply by the Wen Gong Household Rituals (文公家禮). But the ritual was just recorded by the Wen Gong Household Rituals and not found in Decorum Ritual (儀禮). The ritual“Returning Home”of Marital Customs is rather different from Married Women's Birth Family Visit among the classics, nationality histories and biographies. As a result, the meanings of the two words were not the same in early days. Above all, the ritual was written by the Wen Gong Household Rituals first and was recorded in official ritual book since the Ming Dynasty. In addition, the ritual was mixed with the practice “Married Women's Birth Family Visit” since the Ching Dynasty. In a word, I think the ritual “returning home” of Marital Customs is just a folk custom in earlier time, and becomes an official ritual in the Ming Dynasty.

Keyword: Marriage Custom, the ritual“returning home”of Marital Customs (回門), Married Women's Birth Family Visit (歸寧), Fan Ma (反馬)

噶瑪蘭族的遷徙傳說試探

游蕙菁*

提 要

積極努力於噶瑪蘭復興運動的偕爸爸—偕萬來先生，於 2008 年 12 月因病辭世。他畢生致力於噶瑪蘭族的正名，及尋根宜蘭、找尋噶瑪蘭族後裔，發揚噶瑪蘭族文化為志業。2006 年 12 月，筆者到新社和偕萬來先生作了一次簡單的訪談，他侃侃而談自己一生的努力過程，藉豐濱鄉任公務之職，找尋姓偕的噶瑪蘭族後裔，並闡述關於目前噶瑪蘭族的近代歷史及文化現況。

印在耆老腦海中的幾乎沒有充滿浪漫瑰麗之思的神話，大部分的印象都是耆老們的爺爺為何從宜蘭被迫遷徙至花蓮新社的真實史事。偕爸爸藉著尋根之旅，探查自己的根；而筆者則試圖著墨在神話的部分，從傳說中探尋噶瑪蘭族的始祖起源，如何從海外來到宜蘭，再一步一步的遠離蘭陽平原。他們種下的根，究竟是開枝散葉，還是從此式微？筆者試圖從族人的遷徙足跡裡，尋找曾經在這塊土地上發光發熱的蹤影，從遷徙的傳說裡，尋族人的根。

因噶瑪蘭族的遷徙傳說，和其歷史息息相關，故本文從歷史裡看族人的遷徙，對應到族人的傳說，探析其口傳故事的特色，和曾留在這塊土地上努力的痕跡。

關鍵詞：原住民、平埔族、噶瑪蘭族、遷徙傳說

* 東吳大學中國文學系研究所碩士生



一、前言

噶瑪蘭 (kavanan)，原為蘭陽平原的舊稱——蛤仔難。1810 年 (嘉慶十五年) 時，清朝將之納入版圖，認為「蛤仔難」的名稱不雅，隨變更為「噶瑪蘭」。後來稱這片平原上的原住民族 (平埔族) 為噶瑪蘭族。根據噶瑪蘭人代代相傳的故事，他們堅信祖先來自海上，而且應該是從南洋遠道而來。從眾多歷史學者的考証中可知，至少在四百多年前，噶瑪蘭族人已定居在蘭陽平原上。在日治時期以前，有「噶瑪蘭三十六社」之稱。1896 年，日本學者伊能嘉矩承接清代社名脈絡，至蘭陽平原進行田野調查，從他的手稿可知當時的噶瑪蘭不只有三十六社，實際可多達四十多社，¹當時興盛的狀況可見一斑。從現今可以找到的零星部落中可發現，他們多居住在海階、海灣或靠海的平原。目前許多村落的舊地名 (大部分地區仍沿用舊地名，或縣民在生活中仍如是稱呼)，都是當時番社的名稱，如五結鄉的「利澤簡」、「流流」，冬山鄉的「珍珠里簡」、「武淵」；縣民稱三星鄉為「吧哩沙」。後來，漢人逐漸進入東部開發，吳沙即為開墾先驅，也在此時，噶瑪蘭族人受到漢人的欺騙、脅迫，慢慢的失去土地。有些族人零星的散落在蘭陽平原，一部份的人遷居至現今的花蓮縣豐濱鄉新社村，這裡的居民約有 80%~90% 都是噶瑪蘭族人。居住於蘭陽平原上的噶瑪蘭人後裔，經過漢化和通婚，如今已盡失其傳統原貌，多半後裔也不知其有噶瑪蘭血統。噶瑪蘭語在蘭陽平原上也幾乎消失殆盡，大多說著流利的閩南語。筆者從小在蘭陽平原生長，只知「噶瑪蘭」為地名，從不知有噶瑪蘭人、噶瑪蘭語，更遑論其文化、傳統為何？但也在撰寫論文、發掘資料時，無意中在一次家族聚會、掃墓之時，從家族長輩口中得知，自己的外曾祖母就是武淵番社的噶瑪蘭族人。筆者認為，當時的平埔族漢化已深，無意間，未曾談及自己的血統；或許怕被取笑為「番」，有意的，也避談自己的身份。

在拜讀許多歷史考古學家的學術研究和紀錄之後，幸運的訪問到一位居住在花蓮縣豐濱鄉新社村，努力復興噶瑪蘭族，使成為原住民第十一族的偕萬來長老。在前往偕長老家的漫長車程上，邂逅了三位兩名噶瑪蘭老太太和一民中年婦女，他們以流利的噶瑪蘭語交談著，打破筆者原本以為噶瑪蘭族語言已幾乎消逝殆盡的迷思。日本學者土田滋、清水純等來臺田野調查時，寄住在偕長老家好一陣子。受到日本學者和臺灣語言學者李壬癸的影響，使得偕長老對釐清自己的身世、歷史，保留語言、文化、傳統等，有了很多衝擊。偕長老年輕時在鄉公所的兵役科工作，利用公務之便，到處尋訪「偕」姓後裔，這是馬偕牧師至蘭陽平原傳道時授予的姓氏，故凡「偕」姓者，皆其「房頭親」。

¹ 根據伊能嘉矩在 1896 年的實地調查所言：「在宜蘭平原裡住著已經歸化的平埔蕃三十六社，居地與移墾其地的漢人部落接近。歸化蕃一般稱三十六社，但有些蕃社分為幾個小社，所以實際上平埔蕃社多至四十社。」1898 年，伊能列表統計各社人口與頭目姓名，發現已經增加到四十五社。蕃社數增加的原因，不是因為人口增加，而是漢人侵佔他們的土地，使蕃社分散的結果。參考伊能嘉矩：《平埔族調查旅行》(臺北：遠流出版社，2006 年 8 月)，頁 172、217、218。



因腎病提早退休後，更將後半生的時間、精力，都奉獻給噶瑪蘭族，設立「噶瑪蘭協進會」，以復興為其志願。看到偕長老拖著每週要洗腎三次的身子，努力完成理想，持續的做文化傳承的工作，編母語教科書、實地教學……讓筆者由衷感動與敬佩。²身為噶瑪蘭族後裔的一份子，似乎也肩負了些責任。本文將討論噶瑪蘭族現存的口傳故事，以1985年清水純所做的田野調查、文獻資料為本，及筆者在花蓮縣豐濱鄉新社村、2007年12月17日～12月23日在國立傳統藝術中心所舉行的「噶瑪蘭週」中，所採錄的故事作一比對，將族源傳說作一分析，希冀能以一己之力，為噶瑪蘭的文學文化略盡棉薄之意，也是筆者自己的尋根之旅。

二、噶瑪蘭族現今概況

（一）歷史簡述

噶瑪蘭族從何時進入蘭陽平原，已不可考。近幾年，考古學者在宜蘭縣的「淇武蘭³遺址」中發掘出土了許多遺物，數量最多、最常被噶瑪蘭人使用、存續時間也最久的是「幾何印紋陶罐」。從這些器物上，大概可以探知蘭陽平原上祖先們的活動遺跡。

1300～800年前，最初來到淇武蘭居住的人們使用各種陶罐、陶瓶和陶鉢以及鐵刀、石錘、磨刀等等，埋葬時蓋上石板和大型石塊，陪葬品有玻璃珠、玻璃玦等，到了700前後，可能因為氣候過於濕冷而遷移離開，使得人數變少。600年前後，又漸漸有愈來愈多的人來到此地居住，並繁衍興盛直至近代。他們打獵、採貝、耕種、住杆欄屋、行屈肢葬，自製陶罐數量大且一致性高，還作木碗、木盤、木杓、木槳等器物，他們在木板和骨角上雕刻，除了進口陶瓷器、銅錢、玻璃珠、瑪瑙珠等等大量舶來品之外，還趕上抽煙斗的世界流行風，各類生活器物十分精彩豐富。200～100年前因為數以萬計的漢人大量進入蘭陽平原，粗糙堅硬的硬陶、瓷器日漸成為主要的生活器具，影響所及，百多年前這兒也出現用棺材下葬的埋葬方式。⁴

從出土的器物推知，至少在一千多年前，蘭陽平原上已有人類活動的遺跡，大約在六百多年前，遷移至此的人才漸漸增加。根據史料的記載，1648年，距今358年前荷蘭所進行的戶口調查，居住在蘭陽平原的噶瑪蘭族人口將近一萬人。其中擁有160戶840人的淇武蘭正是當時噶瑪蘭規模最大、人口最多的一社，也是臺灣中北部最大的原住民聚

² 以上為筆者實地訪錄當事人之內容。講述人：偕萬來（男，75歲，噶瑪蘭人），採錄整理：游蕙菁。採錄地點：花蓮縣豐濱鄉新社村（噶瑪蘭協進會），採錄時間：2007年12月4日。

³ 「淇武蘭」位於今日宜蘭縣礁溪鄉淇武蘭河和武暖河的交會處。

⁴ 錄自邱水金、李貞瑩：《淇樂陶陶——淇武蘭陶罐圖說》（宜蘭：蘭陽文教基金會，2006年6月），頁10。



落。⁵

宜蘭縣境內族群包括好幾種不同的來源，除了噶瑪蘭族之外，尚有哆囉美遠、猴猴族、泰雅族等。當時最為強勢的噶瑪蘭族同化了附近的弱勢民族，從語言學家的研究和記錄中，可以探知先人的足跡。根據李壬癸的推斷，這些不同的族群遷入蘭陽平原的先後次序和年代如下：

1. 噶瑪蘭族：大約一千年前
2. 哆囉美遠社：大約四百年前
3. 猴猴族：大約三百年前
4. 泰雅族：分兩批，第一批大約在二百四十年前，第二批大約在一百七十年前。
5. 漢族：在兩百年前
6. 西部平埔族：在一百九十二年前⁶

由此可知，最早進入蘭陽平原開墾的先民是噶瑪蘭族，從語言的角度來看，實屬南島語系，當從南洋遷徙而來。曾經鼎盛一時，而使其他族群——哆囉美遠、猴猴族等同化。17世紀以後，興盛的狀況，從西班牙人和荷蘭人文獻中可見一斑。在西班牙人的文獻裡，至少有二十五個噶瑪蘭族部落；而在荷蘭的紀錄中，臣服的部落有三十九個，與之對立的有六個。由此可知，當時的部落已多達四十五個。18世紀，清乾隆二十一年至三十年間有「三十六社」的社名。後來稱噶瑪蘭三十六社，即從此出。此時，蘭陽平原上最為活躍的即為噶瑪蘭族。但在1796年，吳沙率二百多名漢人入蘭陽開墾以後，便開始改變了這個狀況⁷。

乾隆年間，陸陸續續有許多漢人從水路、陸路欲進入蘭陽地區開墾，仍不敵「猛如虎」的噶瑪蘭族。直到1796年，吳沙以替噶瑪蘭人擊退海盜與治病為由，取得信任，另一方面到淡水廳取得合法開墾的執照，加上墾民的組織化⁸，漢人很快的逐漸佔領蘭陽平原。

清嘉慶元年，西元一七九六年漢人吳沙從臺北率眾二千餘人，進入蘭陽平原，開始漢人拓殖的歷史。開墾初期，由於漢人大量侵佔噶瑪蘭人的土地，引發兩族的激烈衝突，最後移民人數不斷增多的漢人，終究壓迫了噶瑪蘭人的生活空間。⁹

噶瑪蘭族人也曾試圖抵抗，但終究敵不過外族的入侵。

⁵ 同上註，頁12。

⁶ 錄自李壬癸：《宜蘭縣南島民族與語言》（宜蘭：宜蘭縣政府，1996年10月），頁2-3。

⁷ 參考陳淑華：《噶瑪蘭族·噶瑪蘭族相關歷史年表》（宜蘭：蘭陽博物館，2006年10月），頁132-133。

⁸ 1802年，1816個漢人分成九隊進佔蘭陽平原，拓墾至今宜蘭、員山一帶，甚至入侵今壯圍一帶的噶瑪蘭村落。1804年，一千多名西部平埔族在潘賢文的帶領下，為了尋求新天地也來到宜蘭。錄自陳淑華：《噶瑪蘭族》（宜蘭：蘭陽博物館，2006年10月），頁63-66。

⁹ 阮昌銳：〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉，收錄《臺灣文獻》第二十卷第一期，1969年，頁7。



眼看著生存空間越來越小，他們不得不在 1810 年（嘉慶十五年）趁著總督方維甸來臺停留艋舺的期間，呈送戶口清冊，表明他們願意遵制薙髮，請求將蘭陽平原入管轄，讓他們不必再受這些外來者的欺凌。¹⁰

清朝官員在宜蘭建置之初，曾特地設定保留地，但相反的，這些土地不再為族人私有，而全收歸國有。1821 年，清廷實施「加留餘埔」，即「保留地」政策，「加留餘埔」之外廣大的無主土地才分配給漢人開墾。但漢人常趁黑夜挪移界碑，或置動物死屍於土地上，讓噶瑪蘭人自行放棄。¹¹關於其中的恩怨，至今尚流傳於噶瑪蘭族耆老口中，花蓮新社村的長老朱阿菊、潘烏吉、偕萬來等人，都曾言及其祖父輩從宜蘭遷徙至花蓮的故事，莫不脫離受漢人詐欺之事。

1840 年左右，噶瑪蘭族人因受漢人脅迫，開始南遷北移。溪北¹²往頭城以北，溪南則遷往南方澳與奇萊平原一帶，1862 年以後，也有往西前往叭哩沙平原（今三星地區）至此以後，族人為了生存，必須漢人共處，衣著、飲食、使用錢幣等，加上通婚，逐漸漢化。1878 年，抗清爆發「加禮宛事件」，被迫遷往花東縱谷與東海岸。至此以後，留在蘭陽平原的噶瑪蘭族與當地漢人通婚，不願屈服者往南遷移。

加禮宛事件到底如何引起的？過去的說法是漢商陳文禮欲侵墾加禮宛人的土地而引起的。不過，近年來學者從清代各種不同的官方文獻中，看到的關鍵人物卻是曾被封為五品軍功的陳輝煌。在漢人的蘭陽開拓史上，陳輝煌有著不可磨滅的地位。同治十三年，在蘭陽平原開發飽和的狀態下，陳輝煌藉參加羅大春主持的北路開墾工程，希望進一步獲得開發後山的機會。當時花蓮的加禮宛人也曾到大南澳謁見羅大春，希望清廷能以「已墾田園」的名目發給土地執照。於是雙方對土地都有需求的狀況下，衝突產生了。最後，淪為弱勢加禮宛人只好起而反抗，終於導致加禮宛事件的發生。¹³

加禮宛事件的爆發，是促成噶瑪蘭族大量遷徙的重要因素，敵不過弱肉強食的法則，噶瑪蘭族不再生存於「噶瑪蘭」的土地上。從一千年前初來蘭陽平原，至兩百年前吳沙等漢族前來開墾的數百年間，噶瑪蘭族在這塊土地上過著樂天的生活，依著河川、溪畔、海洋捕撈海鮮、種植稻米耕作、發展出高水準的手工藝——香蕉衣織布等，但也隨著漢人的拓墾，通婚、漢化的狀況下，噶瑪蘭族的足跡和文化，幾乎劃上句點。

（二）人口與分佈

截至 2004 年 12 月 31 日，官方認定噶瑪蘭族人口約有 805 人。2002 年噶瑪蘭族

¹⁰ 錄自陳淑華：《噶瑪蘭族》（宜蘭：蘭陽博物館，2006 年 10 月），頁 66。

¹¹ 同上註，頁 77。

¹² 蘭陽平原的開發，至今仍以「蘭陽溪」界分南北，因溪水混濁，昔日有「濁水溪」之稱。「溪北」即今宜蘭市以北、包含員山鄉、壯圍鄉、礁溪鄉、頭城鎮等。「溪南」即今羅東鎮以南，包括五結鄉、冬山鄉、三星鄉、大同鄉蘇澳鎮、南澳鄉等。

¹³ 錄自陳淑華：《噶瑪蘭族》（宜蘭：蘭陽博物館，2006 年 10 月），頁 91。



復名推動小組的調查，自我認定其族人約有 1705 人。¹⁴目前噶瑪蘭族的人口分佈主要集中在花蓮縣新城鄉嘉里村、豐濱鄉磯崎村、新社村、豐濱村、港口村、靜浦村；臺東縣長濱鄉樟原村、三間村、長濱村、忠勇村、竹湖村、寧埔村。

目前居住在花蓮新社的噶瑪蘭族，是唯一能言噶瑪蘭語和保存最多噶瑪蘭習俗和文化的村落，但在噶瑪蘭族尚未復名之前，由於和阿美族混居，於是都以「阿美族」登記原住民身份，至復名後才回復。也有為了漢人身份買菸可減稅等便利，而放棄原住民身份者，再也無法回復原住民身份，如現今新社村副頭目李文盛。

受通婚和移居的關係，噶瑪蘭族的人口不斷的減少，據統計，目前蘭陽平原上的居民約有 80% 有噶瑪蘭族血統，但大多不自知，或者早年受漢人歧視影響，多不與後代言明。再者，自閩南而來的開墾者，多為單身男子，迎娶當地噶瑪蘭族女子通婚後，以漢姓漢名為主，融入漢族的父系社會，也就是「有唐山公，無唐山嬖」這一句閩南俗諺的由來。

於是，在從前不願意交代子孫自己有噶瑪蘭族血統，和不斷通婚之後，噶瑪蘭族正面臨式微和滅族的厄運。加上語言、文化，傳統手工藝（香蕉衣織布、籐編）等，在新社村的族人努力之下，偶有展出的機會，但僅靠幾位耆老奔走，傳統的語言、工藝、文物，只能以「演出」的方式呈現，禁不住時代的潮流，逐漸成為歷史的一頁。

三、遷徙活動

關於噶瑪蘭族的遷徙活動，從現存史料文獻以及採錄之口述材料來看，筆者認為可以分成三期：第一期是從海外（南島）遷徙來臺，也就是噶瑪蘭族的族源傳說；第二期是來臺後，兄弟姊妹分地或爭地，定居蘭陽平原者為噶瑪蘭族，定居山上者，為太魯閣族或泰雅族（傳說多以太魯閣族為主）；第三期是受漢人欺壓，不得已從蘭陽平原遷徙至今花蓮、臺東等地。

（一）第一期遷徙活動——自南島遷徙來臺

1. 文獻記載

在大部分的噶瑪蘭族村落裡都流傳著「祖先從海上來」的傳說。根據日本學者伊能嘉矩的實查（抵美社頭目振金聲口述）：

我們的祖先名字叫阿蚊（Avan），原來從馬利利安（Mariryan）地方乘船，航行到臺灣北部海岸登陸（有的人說是在淡水登陸），然後來到宜蘭這個地方，當時的地名叫做蛤仔難（Kavanan）。我們不知道 Mariryan 是什麼地方，相傳是位於東方

¹⁴ 參考陳彥亘編：《噶瑪蘭族》（國立臺灣史前文化博物館、臺灣原住民數位博物館計畫，2004 年 12 月），頁 1。（未出版）



海外的地方。來臺灣的年代現在幾乎沒有辦法知道，但確實是屬於遠古的時候。我們這一族來到宜蘭地方時，還沒有漢人，但已經有山蕃占居平地，所以我們只在海岸地方居住。喝醉的時候，我們這一族常常和先住的另一族發生戰爭，最後兩族開戰了，幸而我們這一族打勝仗，占領了平地，而先住的另一族，就退到山中居住，因此我們這一族叫做 Kuvorawan，意思是「平地人」；而退居於山中的先住者，就叫著 Pusoram，是「山上人」的意思。這是數百年前所發生的事了！¹⁵

宮本延人的採錄：

古時候有個叫 Irok 的人乘獨木舟從 Botol 漂流到 Karolan 來，之後就定居此地，但是他不喜歡耕作，只去山上做掛羅網捕獸類的事。不得不開墾的時候就拿繩子來掛在所需要的土地上，就立刻所有的樹木全部倒下地上。這樣把這塊地做田地。¹⁶

「Irok」是相當常見的噶瑪蘭族男性名字，而「Karolan」即是今日所言「Kavalan」的相近拼音，即「噶瑪蘭」（蘭陽平原）。這則故事的情節簡單，僅敘述祖先從外地乘船漂流至噶瑪蘭。簡單的敘述中也呈現了神話色彩：Irok 不得不開墾時，拿繩子圍掛，而樹木全數倒下變成田地。蘭陽平原多雨，土壤肥沃，在未開墾之前，確是一片鬱鬱的森林，要砍伐森林變做耕地的辛勞，在幻想中添加神奇的色彩。

馬淵東——在花蓮新社採錄陳藩氏阿未那交的口述，並於 1931 年發表在《南方土俗》：

古時候，Sunasai 裡有一位叫做 Kuzuzangan 的男子，她的妻子叫 Kunasayan，這兩人是噶瑪蘭族的祖先，他們生了 Tyabango、Takid—zaya、Tironokadi 三個兒子。因為 Sunasai 的耕地不足，三人商量遷往他處，各自打造了船，一起出發了。不久，三人的船到達了 Takiris，但是因為耕地狹小，Tyabango 和 Tironokadi 繼續北上至宜蘭平原，他們的子孫就成為噶瑪蘭族。Takid—zaya 留在 Takiris，子孫成了太魯閣族。¹⁷

日本學者清水純也曾採錄過關於祖先漂流來臺的故事，筆者整理如下：

根據老年人的說法，我們原先住在菲律賓的 sunasai，因為人太多了，所以乘船捕魚去。有四個男人去捕魚，被一陣風一直吹走，來到現在的臺灣，看到這塊土地很好，有很多牡蠣、貝類，是居住的好地方，就搬來這裡定居。來這裡的事，被

¹⁵ 錄自伊能嘉矩：《平埔族調查旅行》（臺北：源流出版社，2006 年 8 月），頁 200。

¹⁶ 錄自尹建中：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：臺大人類學系印行，1994 年 4 月），頁 52。

¹⁷ 錄自清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》（臺北：南天書局，1998 年 3 月），頁 70。



其他人知道了，接著就有夫妻、父親、母親……所有人都搬來這裡。¹⁸

以上幾則採錄的故事，雖然不盡相同，但從整體結構上來看，都直指「祖先從海上來」。除此之外，在目前已採錄的故事中，並無其他說詞。在其他原住民的傳說故事裡，往往都有竹節生人、石生人的故事，而此類故事卻不見於噶瑪蘭族，是具有相當特殊性的。

2. 近人口述

筆者於花蓮縣豐濱鄉新社村所採錄到的：「我們的祖先原來居住在南洋的某小島上，可能是現在的帛琉附近，以打鳥為生。後來人數越來越多，食物逐漸不夠，於是要年輕人，乘船去找尋新的陸地。這些年輕人，以草編織成筏，乘著船筏來到了現在的宜蘭，也就是我們的祖先。」¹⁹

歷來研究臺灣原住民的來歷的學者，從語言角度切入研究的結果，將之歸納為「南島語系」，與噶瑪蘭族傳說「祖先從南洋而來」的說法，不謀而合。而在阿美族的遷徙傳說中，也記載著有關於噶瑪蘭族的遷徙活動：

太古，女神 lohge 創造了一對男女，他們兩位降生到紅頭嶼，後來又渡海至火燒島。在那裡育兒生女，有些人往北方去了，成為西洋人的祖先；有些由火燒島前往猴仔山，並在亞拉帕乃定居下來便成為阿美人的祖先；其中一部分人，沿著海岸線北上，前往大港口；其中的一部分叫 sungrayn 便成為噶瑪蘭族的祖先；有些由亞拉帕乃北上，成為加禮宛社的祖先。²⁰

事實上，在臺灣北部、東北部、東部幾個原住民族的傳說中，都有提到發音相似的「sunasai」；阿美族稱之為 sanasai 或 sanayasai，卑南族稱之 sanasan，臺北的族群有稱之為 sanasai、sansi 等，詹素娟將之歸納為「Sanasai 傳說圈」²¹其故事內容的基調為：1. 因家鄉生存不易，故離開其南方島嶼，而其原鄉即是「Sanasai」。有些傳說認為是菲律賓賓一帶，如今尚不可考。2. 移動過程中的第一站為「Sanasai」，再繼續移動到可以住下的地方。阿美族人認為即是火燒島（綠島）、紅頭嶼（蘭嶼）。²²根據「Sanasai 傳說圈」的研究觀點，和以上數則遷徙故事的動向，噶瑪蘭族從南方逐漸遷徙而來的說法是不謀而合的，而且，不僅只是噶瑪蘭族，馬賽、哆囉美遠、猴猴、阿美各族都涵蓋在這個傳

¹⁸ 講述人：朱吐文（女，年齡未載，噶瑪蘭人），採錄者：清水純。採錄地點：花蓮縣豐濱鄉，採錄時間：1985年9月2日。文字整理：游蕙菁。參閱清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》（臺北：南天書局，1998年3月），頁264-280。

¹⁹ 講述人：偕萬來（男，75歲，噶瑪蘭人），採錄整理：游蕙菁。採錄地點：花蓮縣豐濱鄉新社村（噶瑪蘭協進會），採錄時間：2007年12月4日。

²⁰ 達西烏拉彎·畢馬：《阿美族神話與傳說》（臺北：晨星出版，2003年9月），頁58。

²¹ 參考詹素娟：〈Sanasai 傳說圈的族群歷史圖像〉，《平埔族群的區域研究論文集》（臺灣省文獻委員會出版，1998年4月），頁29-59。

²² 同上註，頁37。



說圈底下。

(二) 第二期遷徙活動——兄妹分地

1. 文獻記載

在爭地的傳說故事裡，多是兄弟姊妹的身份，但人數不一定，有兄妹二人、兄二人妹一人、男二人女二人、兄弟姊妹三人、兄弟三人，也有第三人的性別不詳者，茲錄數則故事如下：

宮本延人所錄：

有兄妹二人，來自宜蘭方面，哥哥叫 Tolinun kawa，妹妹叫 Abaskawa。有一天，妹妹外出找水源，而發現了一個池塘。她想可以在這裡開闢水田，因此把自己的圍裙埋在池塘邊，又把草打了個結以為標記。回家後，她向哥哥提起發現了池塘的事，並說以結草表示是自己發現的標幟。哥哥聽了之後，急忙趕到現場，也看到了池塘邊打結的地方。貪心的哥哥以蕃刀將打結的草割掉並丟棄。然後回家告訴妹妹，他找到了池塘，但是並沒有妹妹所說的證據——打結的草，所以主張那個池塘是自己先發現的。妹妹不接受哥哥的說法，要哥哥一起去池塘邊看另一個證據——埋在土裡的圍裙。兩人來到池塘邊，果然挖出了圍裙，因此妹妹贏得了這個池塘。兄妹從此不和，妹妹終於入山成了太魯閣蕃。這個舊恨致使太魯閣蕃獵取加禮宛的人頭。²³

而馬淵東一所錄：「三兄弟自南島而來，Tyabango 和 Tironokadi 繼續北上至宜蘭平原，他們的子孫就成為噶瑪蘭族。Takid—zaya 留在 Takiris，子孫成了太魯閣族」。另一則傳說中指出，Kazazayan 和 Kanasayan 夫婦育有三子，因覺得綠島太小，便造船讓三個兒子離島去尋地。這裡明白指出祖先從「綠島」而來，因土地狹小，故向外發展。第一站來到 Takiris，因耕地太小，只有次子留下，日後成為太魯閣族的祖先。長子和夭兒繼續前行到了宜蘭平原，而繁衍了今日的噶瑪蘭族。²⁴故事情節中沒有爭奪的事由，只因耕地太小，而有分地之說，相同的地方是：一部份成為噶瑪蘭族，另一部份成為太魯閣族。

2. 近人口述

清水純在 1985 年時，採錄數則關於兄妹爭地的故事，其情節大致相同，以下摘錄一則最普遍的說法：

從前，世上剛有人類時，居住的島沈沒了，水不斷的湧上來，人類都滅亡了。只有 Abaskwa 和 Tilunukwa 兩兄妹存活。哥哥 Tilunukwa 提議做一艘船，隨風而去，

²³ 尹建中：《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：臺大人類學印行，1994 年 4 月），頁 43-44。

²⁴ 參考吳榮順：《噶瑪蘭族之歌》（臺北：風潮有聲，1998 年 11 月），頁 10。



《東吳中文線上學術論文》第七期

任意漂流。他們以樹木造船，在海上飄阿飄，被風吹著往北走，著陸的地方，據說就是宜蘭。兄妹兩到了宜蘭，看到土地寬廣，決定就此定居。

這片地雜草叢生，茅草遍野，兄妹兩人撥開草叢進去，決定在此開墾水田。哥哥 Tilunukwa 帶有蕃刀，便開始砍柴據地。妹妹 Abaskwa 用茅草尖打結做成的 pul 圍起自己的土地來。雖是如此協議，但哥哥眼見妹妹的土地好大，自己的很小，於是連妹妹的 pul 也砍了。兄妹兩人爭吵了，妹妹不願意再和哥哥同住，並且決定搬到山上。Tilunukwa 便在山下墾關水田，Abaskwa 在山上種植蕃薯。……後來兄妹協議：將來孩子長大後，一見面就互相砍殺，不必顧及兄妹之情。²⁵

據筆者所採錄，新社村女巫朱阿比所言，與清水純採錄相仿：兄妹二人來臺循耕地，兄侵佔妹妹的領土，妹妹憤而棄之，此後定居山上成為太魯閣族，哥哥居住蘭陽平原而為噶瑪蘭族。因有結怨在先，故兩族約定後代相見互獵首級。²⁶

兄妹之間土地之爭的情節，為噶瑪蘭族異於其他種族的特有母題，除了馬淵東一所錄三兄弟分地的故事之外，其餘的故事，其情節大概可彙整為：兄妹兩人渡海來臺尋找耕地，但是哥哥奪取了妹妹先佔領的土地而引發糾紛。妹妹一怒之下，入山成為太魯閣族或泰雅族的祖先，哥哥則留在平地成為噶瑪蘭族的祖先。日後兄妹的後裔相見，便相互戕首，不顧情面。

兄妹爭地之說，在噶瑪蘭族裡流傳盛廣，日本學者在採錄傳說時，都會記載此事，但反觀太魯閣族的傳說，尚無此記錄。或者故事已亡佚，或者真有爭地之事，但不可確知爭地者之來源或族別。若以鄰近之地域觀之，蘭陽平原附近的高山族，可推探者為泰雅族，而在泰雅族的遷移傳說，卻有情節雷同的故事。陳千武所譯述的「祖先分離」：

古早，祖先的人口增加，便有了分離。分成我們阿泰雅的祖先和平地人的祖先。我們阿泰雅的祖先向平地人的祖先說：「我們來分離吧！你到平地去，我們留在山裡。」又說：「我們要分離，應該把人數平分。」便召集大家來，數人數，數到一半，平地人的祖先說：「好了，你們大家大聲喊喊看。」

卻說，阿泰雅這邊的人大聲喊，竹葉就沙沙沙沙丟落下來。阿泰雅說：「現在換你們喊吧！」平地人就喊了，可是竹葉一點也不動；平地人的祖先說：「我們的人少，大聲喊，竹葉都不動，補足給我們人數吧，你們留在山裡的阿泰雅太多。」

阿泰雅把人數補充給平地人，平地人便說：「我們再喊一次看看！」於是平地人這邊喊了，竹葉就沙沙沙沙丟下來。再換阿泰雅人喊了，竹葉一點也不動。阿泰

²⁵ 講述人：朱烏吉（女，噶瑪蘭人），採錄者：清水純。採錄地點：花蓮縣豐濱鄉，採錄時間：1985年9月2日。文字整理：游蕙菁。參閱清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》（臺北：南天書局，1998年3月），頁165-200。

²⁶ 講述人：朱阿比（女，81歲，噶瑪蘭人），採錄整理：游蕙菁。採錄地點：宜蘭縣國立傳統藝術中心，採錄時間：2007年12月22日。



雅這邊的人數減少了，平地人卻多起來了。阿泰雅說：「你們藏了人數，應該補給我們。」

可是，平地人的祖先說：「不要補給你們！」便一直向平地逃去。……我們阿泰雅和平地人會互相殘殺，就是從這個時候開始的。……²⁷

劉秀美在宜蘭大同鄉所採錄的「出草砍平地人的由來」：

以前人類是由石頭迸出來的，一個男的、一個女的，因為沒有其他的人，因此他們兩個就在一起生了小孩。

後來小孩越來越多，其中有一個哥哥是後來平地人的祖先，就說人太多了，大家要分散居住。他騙年紀較小的說你們比較會生存，就留在山上，我們到山下去生活。被騙的留在山上成為原住民，人數也越來越少。因此，後來他們就出草去砍平地人的頭。²⁸

《泰雅族神話與傳說》中〈遷徙口傳文學〉記載：

古代我們的祖先居住在 pin sbkan，人口漸多後，感到地域狹隘，其重要人物互相商量，決定將人數分為兩半，一半仍舊留在山地，一半下至平地居住。但因人數眾多，不堪計算之煩，而約定留住山地者登上甲山，下至平地者登上乙山，雙方互相發出喊聲，依其聲音之大小來判斷人數之多寡。如此雙方分別登上兩山後，登上甲山的那群先喊，大家依約發出喊聲，因而其聲很大。其次登上乙山的那群發出喊聲，該群的首領較狡猾，命屬於該群人數的一半，隱藏在山後，不發出喊聲來，因此其聲很小。於是認為甲山這群比乙山那群人數多，而分一些人給乙山那群。然後兩群再發出喊聲，這次乙山這群因全部發出喊聲，所以其聲很大，震動山野。甲山的首領等人始知被乙山首領所騙，而要求歸還他的人，但乙山首領不肯，而與甲山首領約定：「將來留住山地者之間發生爭議不能判定其曲直時，可以對我們這群人獵頭來決定是非。我們對此將永遠不提出異議。」然後率領該群人下到平地。當時留在山地者即我們 tayal 族的祖先，而下到平地者為「mkhmajun」（「khmay」是由「眾多」之詞而來），不清楚「mkhmajun」現在在何處，可能是平埔群的一部分。或說下到平地的為「plmukan」即支那人的祖先。²⁹

從以上述則故事看來，爭地的方式、情節，略有不同，噶瑪蘭族以妹妹圍地的記號被哥哥破壞而心生怨恨；泰雅族的傳說則是因人口眾多，在分配人口開墾時，因一方首領的狡詐獲得多數人口而產生嫌隙。其中可歸納三處相同點：

²⁷ 達西烏拉彎·畢馬：《泰雅族神話與傳說》（臺北：晨星出版，2002年7月），頁336-337。

²⁸ 劉秀美：《臺灣宜蘭大同鄉泰雅族口傳故事》（臺北：中國口傳文學學會，2007年10月），頁39。

²⁹ 達西烏拉彎·畢馬：《泰雅族神話與傳說》（臺北：晨星出版，2002年7月），頁335-336。



《東吳中文線上學術論文》第七期

1. 皆有提到「山上」和「平地」。噶瑪蘭族因土地不均的緣故獵首，泰雅族則因人口不均而獵首。泰雅族人原先居住於山上，因人口眾多，必須分配人口至山下。而噶瑪蘭族卻因平地的土地分配不均，妹妹一氣而遠走山上。這也顯示出平埔族和高山族的原居地不同。
2. 都因爭地不均而有獵頭之習。這其中都含有復仇的意味，和出草的原因之一相符，也在復仇而獵首時，展現其勇猛之氣概。
3. 兩族皆有獵頭之習，卻都一樣達成協議：此後被獵者不得有異議。表示：彼此都贊同獵首之事，也反應原住民對獵首的贊同與認可。

臺灣原住民族關於出草、獵人頭的傳說和故事各地皆有，原因多為武勇的表現，但在傳說故事中顯示為了「爭奪土地」而有出草之習，唯泰雅族和噶瑪蘭族。噶瑪蘭族的故事中，因兄妹分地不均而起爭執，妹妹於是入山另覓土地；而泰雅族則是因為人口過剩，於是分派人口到平地去。故事有同有異，恰巧在東北角一處有此一說，為獵首之事下其註腳。

除了臺灣地區的原住民族有獵首之習外，凌純聲在《中國邊疆民族與環太平洋文化》一書中〈國殤禮魂與馘首祭梟〉提及：中國境內的雲南西南的卡瓦族、獠越族，四川野卡族，臺耶克人（馬來人），臺灣高山族等，都存有獵首之習，並且調查卡瓦族及阿美族指出：

他們戰爭與獵首不分。部落之間為了爭地、劫掠，或復仇等原因，引起戰爭而獵首有時為要得頭以祭穀神或田神，或為酋長之喪必得一人頭祭之，因獵首而引起戰爭。他們相信祀神祭鬼，人頭是最重要的犧牲祭品。³⁰

環太平洋的一區的原住民族大都有獵首、出草之習，多為「爭地、劫掠、復仇」等相似原因，或者與其來源有關。許多學者致力於「南島民族的起源」，關於起源地有幾種說法：1. 中國大陸 2. 中太平洋麥可羅尼西亞地區 3. 新幾內亞 4. 中南半島 5. 臺灣。³¹根據李壬癸以語言學的角度考證：「臺灣土著民族，包括所有的高山族和平埔族，都屬於南島民族」³²。林媽利醫師〈從 DNA 的研究看臺灣原住民的來源〉一文中指出：馬偕醫院輸血醫學研究室，在 1990 年開始研究臺灣九族高山原住民及兩族平埔族（邵族、巴宰族）原住民的紅血球血型及血型相關 DNA 的研究，發現臺灣原住民的血緣關係和大洋洲（毛利人、新幾內亞高地人）、澳洲原住民、菲律賓巴丹島上的 Ivatans 很相近，這和

³⁰ 錄自凌純聲：《中國邊疆民族與環太平洋文化》上冊（臺北：聯經出版社，1979年7月），頁618。

³¹ 參考李壬癸：〈臺灣南島民族的遷移歷史〉，《臺灣史田野研究通訊》22期（1992年3月），頁24。

³² 「南島民族遍佈於太平洋和印度洋的中的島嶼以及東南亞的兩個半島（中南半島和馬來半島），北至臺灣，南至紐西蘭，東至南美洲以西的復活島，西至非洲東岸的馬達加斯加島，中間包括菲律賓、印尼、馬來等地，總人口約兩億。」錄自李壬癸：〈從歷史語言學家構擬的同源詞看南島民族的史前文化〉，《大陸雜誌》第83卷第6期（1991年12月），頁252。



文化人類學家所見相同。³³從以上各個觀點及考證，足以證明：噶瑪蘭族確為南島民族，北上遷徙而來的。

(三) 第三期遷徙活動——漢人逼迫

1. 文獻記載

從吳沙開蘭（西元 1796 年）以後的五、六十年間，漢人以各種方法詐騙、逼迫噶瑪蘭族人讓出土地，或者南遷，或者往山邊遷徙，逐漸遠離濱海一帶肥沃的土壤。1878 年爆發「加禮宛事件」，此後，加禮宛人大約只有三分之一的人留下來，大片的土地被官府買去，分給漢人開墾；其餘三分之二的人，只好被迫遷往花東縱谷和東海岸。³⁴於是，今日保存噶瑪蘭原始風貌最齊全者，即在東海岸的新社村。關於當時平埔番的生活風俗，從陳淑均所著的《噶瑪蘭廳志》中記載時人對「喪葬」一事的處理，及對「死亡」的觀感：

番死曰「馬歹」，華言衰也，死不棺殮，眾番幫同掘葬。如農忙時，即用雙木架水側，懸裹其上，以令自潰，指其地曰「馬鄰」，猶華言「不利市」也，從此該社徑行不由其地。番婦持喪，被髮、不飾珠寶，視新月生魄，則除。若暴死者，如遇戕害或溺於水之類，則通社延請北投（番道士），群哭水濱，念咒施法，拍腿攘逐。既畢，眾番泅水潛歸，終不敢再經其地。番無借貸之資，亦無養老之禮，有病危者，則搭一茅蓋於四無人跡之區，將其服食家具移置於此，過三、五日或遙遙於宅外呼之，有應，則就之而扶起，否則老於是鄉，無或敢而問之者。如遇打牲、出草，為人戕害，身首不全，社中概將其家器散盡，謂此人不良，不復更居其室。³⁵

噶瑪蘭族人將「死亡」視為極不吉利之事，生病之人僅能靠女巫「去煞治」治病；病危者，則在無人之處搭一茅屋讓他自處。而「死屍」所在之處，便認為「不潔」，不再經過此地，即使是自己的耕地，也往往放棄不再耕作。漢人常利用這個特點，在其土地上置放貓狗死屍，使噶瑪蘭人自動放棄領土。不僅是漢人的巧取豪奪，即使是清朝政府，也常因語言溝通不良，或鄙視番民，而給予相當不平的待遇。

陳淑華在《噶瑪蘭族》一書中提及，關於噶瑪蘭族人逐步失去土地的過程，其敘述如下：

基於西部經營過程中，原住民的土地大量流失於漢人手中的經驗，清朝官員在宜

³³ 參考林媽利：〈從 DNA 的研究看臺灣原住民的來源〉，《語言暨語言學》第 2 卷第 1 期（2001 年 1 月），頁 242-243。

³⁴ 參考陳淑華：《噶瑪蘭族》（宜蘭：蘭陽博物館，2006 年 10 月），頁 93。

³⁵ 陳淑均：《噶瑪蘭廳志》卷五下〈風俗〉下（行政院文化建設委員會、臺北：遠流出版社，2006 年 6 月），頁 309。



《東吳中文線上學術論文》第七期

蘭建置之初，擔心噶瑪蘭族也會步西部原住民的後塵，曾特別為可能被漢人包圍住而失去生活空間的他們設定保留地。不過，一旦國家的力量介入，上千年來，噶瑪蘭族自由騁馳的土地就不再屬於他們所有，全收歸國有。³⁶

國家有權對這些土地進行重新分配，所謂「保留地」也不過是國家分配下來的土地。況且清政府執行政策不力，最後這些「保留地」還是難逃漢人的覬覦。

1810年（嘉慶十五年）楊廷理為宜蘭的入籍，先行進行入平原調查當時土地的狀況，當時溪北漢人開發的腳步幾乎已緊臨噶瑪蘭族村落，大片墾成的土地經過官府報備並納稅的程序，早為漢人合法擁有。在不可能從漢人手中取得土地，又無法從噶瑪蘭族村落附近找到可劃為保留地的土地狀況下，清朝官員只能將保留地寄望於海岸線上，那些沒有與噶瑪蘭族村落毗連的沙埔地。

至於溪南地區，楊廷理入蘭調查時，漢人的開墾才要開始，於是他們每個噶瑪蘭村社的周邊，劃出一塊土地作為保留地……即所謂「加留餘埔」。「加留餘埔」之外廣大的「無主土地」才分配給漢人開墾，讓漢人成為土地的合法主人。……至於「加留餘埔」則考慮當時的噶瑪蘭族還未具備招佃的能力，由官府代為招漢佃承耕，並發給執照。

在擔心噶瑪蘭族的土地可能大量流失的狀況下，官方雖然提出了「加留餘埔」的保護措施，但「餘埔」大多緊臨漢人耕地，漢人常趁著黑夜挪移界碑，侵佔噶瑪蘭族的土地。有時更利用噶瑪蘭族認為土地一定要乾淨無染的習慣，在土地上拉屎或放置死貓、死狗等不潔物，讓噶瑪蘭族自行放棄該地。宜蘭俗諺：「不是番仔田，給你勸併哩」，這句比喻自己不笨，沒有那麼好欺負的話，正源於漢人常欺負純樸老實的噶瑪蘭族，將其土地併吞的歷史。³⁷

道光十五年，擔任噶瑪蘭通判的柯培元曾寫了一首「熟番歌」，即是當時族人受侮的記載：

人畏生番猛如虎，人欺熟番賤如土。強者畏之弱者欺，無乃人心太不古。熟番歸化勤躬耕，山田一甲唐人爭。唐人爭去餓且死，翻悔不如從前生。竊聞城中有父母，走向城中崩厥首。啁啾鳥語無人通，言不分明畫以手。訴未終，官若聾，竊視堂上有怒容。堂上怒，呼杖具，杖畢垂頭聽官諭。嗟爾蕃，汝何言？爾與唐人吾子孫，讓耕讓畔胡弗遵？吁嗟乎！生番殺人漢人誘，熟番翻被唐人醜，為民父母者慮其後！³⁸

³⁶ 陳淑華：《噶瑪蘭族》（宜蘭：蘭陽博物館，2006年10月），頁75、77。

³⁷ 同上註，頁77-78。

³⁸ 陳淑均：《噶瑪蘭廳志》卷八〈雜識〉下，（行政院文化建設委員會、臺北：遠流出版社，2006年6月），頁484。



2. 近人口述

清水純採錄「受漢人欺騙而失去土地」的故事中，講述者都會提到噶瑪蘭人的「愚笨」、「被欺騙」，和漢人（或說「臺灣人」）聰明、狡詐：

這是頭腦簡單的噶瑪蘭族人被本島人騙的故事。無論什麼事，都被本島人騙。他們臺灣人聰明，老是欺負噶瑪蘭族人。不管什麼事，都把責任推到我們頭上。連雞，自己殺了雞，卻放在噶瑪蘭族人家附近，還故意假裝找雞。

「你們有沒有抓了雞啊？」問噶瑪蘭族人。

「沒有啊！我們沒有看見。」

「我的雞怎麼會不見了呢？」臺灣人說。

「我沒看到，我們的雞還在這兒呢。」

那個本島人故意假裝尋找。

「不就是在這兒嗎！你們殺了雞，然後藏在你們家隔壁的草叢裡。」臺灣人說。

他們就是這樣欺侮人。然後，「到長老那裡評評理」他們說。

把那名噶瑪蘭族人帶走，以殺雞的罪名誣賴他，要他賠償。

噶瑪蘭族愚笨的地方就是這點，不光是雞，貓啊，什麼東西都是如此。

他們就是這樣愚笨。

「這樣可不行！」噶瑪蘭族人說；「還是走為上策！」他們說。

開始逃跑了，他們一個個地，逃到這邊的加禮宛（kaliwan）、花蓮港。

這就是愚笨的噶瑪蘭族人的故事。³⁹

這則以牲畜走失的事件，甚至可以說是漢人故事設下的圈套，目的在於侵佔族人的財物，乃至於土地。生動的對話陳述，歷歷在目的呈現當時的狀況。無計可施的族人，只好遠走他鄉，另闢一處桃花源地。另一則「以動物死屍污染田地」的故事更普遍的流傳於族人口中：

Abasuzaya 她們成為太魯閣族，到這裡每個村落砍人頭，而哥哥 Abanguzaya 也是一樣。Abanguzaya 他們的人口日益增多，那時荷蘭人入侵宜蘭，噶瑪蘭族人將他們殺死在宜蘭的沙灘上，並取走他們的東西，據為己有。後來 Abanguzaya 的子孫人數增多，稱為三十六番社。這時臺灣人來了，而臺灣人什麼也不做，他們人多，就發生戰爭。Abanguzaya 的子孫變老實了，輸了戰爭，臺灣人就漸漸增多了。雖然本來全都是噶瑪蘭族人的水田，但是搬來的臺灣人很聰明，利用噶瑪蘭人的迷信，殺了自己的狗，將死屍置於田渠的最上方。噶瑪蘭人見到狗的死屍，認為在這裡耕作不太好，便放棄了這塊水田，因此被臺灣人搶走了。後來也有相同的事情，殺了貓，放在田渠上游，族人因為迷信，就不耕種。或是把雞屍放在其他人的土地上，於是使族人移居到南方，移到這裡的花蓮港，或是往南遷移，多數

³⁹ 清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》（臺北：南天書局，1998年3月）頁296-299。



《東吳中文線上學術論文》第七期

仍留在宜蘭，未移居者與臺灣人結婚，未與臺灣人結婚者遷至南方，到花蓮的加禮宛村，噶瑪蘭族人就此分散。來到花蓮港，其他人更往南移到加走灣，長期以往，最後遷到了三間屋。⁴⁰

據筆者採錄，女巫潘烏吉，長老朱阿菊表示，她們都是祖父那一輩從蘭陽平原遷居至新社村。關於遷居至新社村的理由和長老偕萬來一樣，都談論到土地被漢人所騙而失去的故事。

當時漢人遷移蘭陽平原，起初都是唐山公（男性），於是利用和噶瑪蘭人通婚的方法，進而欺騙及佔領土地。另外，漢人還將死貓、死狗置於田中，然後故意將田水流入噶瑪蘭人的田地裡，被此田水流經之地，噶瑪蘭人視為「不潔之地」，於是紛紛放棄土地，以免招來厄運，而漢人正好坐享其地。⁴¹

從以上幾則故事中發現，講述者談論到漢人時，一定極力強調自己的「愚笨」，也強調漢人的巧詐，在故事陳述之末，又透露出無可奈何。綜觀以上幾則故事，可以歸納出漢人詐欺的幾個手法：

1. 以動物死屍置放噶瑪蘭族人的田地，使之認為不潔而自動放棄該土地。
2. 漢人移動與噶瑪蘭族之土地分界標誌，逐漸佔領。
3. 清代官員藉各種名目要求繳交額外費用。漢人本為佃農身份，後以各種名目，迫使噶瑪蘭族賣田，而漢人變成為地主。

在《認識平埔族群的第 N 種方法》一書中，提到關於噶瑪蘭人遷徙的六個原因：

- 漢人無所不用其極地騙取土地。
- 平埔族人經濟力薄弱，無法與漢人競爭。
- 土地界線不清，土地政策形同虛設終致平埔族人喪失土地。
- 徭役繁重，平埔族人無法耕種，導致土地流失。
- 價值觀不同，使得平埔族人無法與漢人競爭。
- 漢人利用婚姻關係取得土地。⁴²

18 世紀時荷蘭人、西班牙人從海上來，欲入侵蘭陽平原，但卻不敵噶瑪蘭人的驍勇善戰；而天性質樸純真的噶瑪蘭人，始終無法招架漢族的機智巧詐。

⁴⁰ 講述人：陳功吉，採錄者：清水純。採錄地點：花蓮縣豐濱鄉，採錄時間：1985 年 10 月 20 日。文字整理：游蕙菁。參閱清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》（臺北：南天書局，1998 年 3 月），頁 334-344。

⁴¹ 錄自梁文祥採錄偕萬來之訪談，見梁文祥：《花蓮海神信仰及傳說故事——以大陳人、阿美族人、噶瑪蘭人為例》（花蓮教育大學民間文學研究所碩士論文，2005 年），頁 87-88。

⁴² 劉還月、李易蓉：《認識平埔族群的第 N 種方法》（臺北：原民文化，2001 年 5 月），頁 27-31。



噶瑪蘭族係母系社會，家產由女兒繼承。唐山公來到宜蘭開墾，娶當地番社女子為妻者不在少數。筆者的外曾祖母即武淵地區（今羅東鎮近郊）番社之噶瑪蘭族女子—劉金，與漢人通婚的例子。嫁入漢人家庭後，遵循漢族習慣，也避諱番人身份而不對外多加言論。

3. 音樂紀錄

在歌曲方面，也流露出族人不得不遷徙的哀愁。最早的紀錄來自於：昭和 11 年（1936），臺北帝國大學語言學研究所的淺井惠倫為首製成的「番曲唱片」中，收錄了噶瑪蘭語的始祖傳說，以下是這個傳說的概要：

番曲唱片所收：「加禮苑族的歷史」

- 噶瑪蘭的祖先住在島上。
- 因為土地狹窄，一部份的人決定搭乘五條船遷居。
- 漂流至臺北附近而定居。臺灣人也來到此，和噶瑪蘭族人混居。
- 漸漸的受到臺灣人的欺負，土地也為還債而讓渡了。
- 因此繼續遷移，在花蓮附近定居。
- 但是又受到泰雅族的攻擊，噶瑪蘭族就變得零零散散了。⁴³

這些音樂僅剩下文字的紀錄。現存的噶瑪族歌謠傳唱，大部分都收錄在風潮有聲出版的「花蓮縣新社—噶瑪蘭族之歌」唱片中，據偕萬來所述：為了復名運動，他才開始向村裡的老阿嬤蒐集歌謠，但大部分都只能唱出一兩句，內容多是抒發噶瑪蘭族人流離顛沛的心境，曲調淒愴，陳述漢人如何脅迫，使得他們不得已離該祖居地，向外遷移。他拼湊這些字句，自己重新編詞曲（或用阿美族傳統音樂之曲調）。如「懷念故鄉」一曲，即用噶瑪蘭傳統曲調，偕萬來自己作詞（以下為中文翻譯）：

咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭，咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭。被驅趕而遷移到花蓮。為生活種田、捕魚和打獵，噶瑪蘭的人逍遙又快樂。

咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭，咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭。被驅趕而遷移到新社。為生活種田、捕魚和打獵，噶瑪蘭的人逍遙又快樂。

咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭，咱們噶瑪蘭從前都住在宜蘭。被驅趕而遷移到南方

⁴³ 1936 年，日本學者淺井惠倫至宜蘭地區採錄當地哆囉美遠、猴猴族、噶瑪蘭族等語言，直至淺井離開人世（卒於 1969 年），都未曾公布過這些田野語料。他死後十多年，日本學者土田滋等，及臺灣學者李壬癸陸續取得資料。清水純為土田滋之學生，繼承土田滋來臺做噶瑪蘭族田野調查。而以上資料轉錄自清水純：《噶瑪蘭族神話傳說集》，（臺北：南天書局，1998 年 3 月），頁 67。



(臺東)。為生活種田、捕魚和打獵，噶瑪蘭的人逍遙又快樂。⁴⁴

歌詞裡簡單提到因「被驅趕到花蓮、新社、臺東」，並沒有仇視和太多的怨恨，一來畢竟事過境遷，二來為了生活，他們繼續樂天的工作，營造自己的桃花源，所以他們既逍遙又快樂。

這些音樂的流傳，有賴於女巫朱阿比女士、潘烏吉女士等人的傳唱，偕萬來先生的收集保存，在平埔文化幾乎消失殆盡的今日，還能使這些寶貴的樂舞及文化重新展現。

第一期和第三期的故事，如史實般的陳述事件，多不帶濃郁色彩。第二期的爭地之說故事結構完整，情節較為豐富：兄妹間的鬥智，和結下生生世世仇恨—世代獵首。受漢人詐取土地的事件，史實般的流傳下來，而今舊名「噶瑪蘭」的蘭陽平原上，再難見到噶瑪蘭族人的蹤影。在時光的流逝中，噶瑪蘭族的血液和福建漳州府的閩人相結合，成為今日的「宜蘭人」。

四、結 語

綜觀上述的「傳說」，我們很難看到瑰麗的色彩與想像，每一件「傳說」，不論是史料或今人口述，都像史實般的陳述，沒有太多的加油添醋，沒有著上五顏六色的顏料。筆者在採錄之時，耆老們的敘述也如街坊鄰居談論著自己過往的、或者聽聞而來的真實事件，沒有人加上自己的想像，僅是平鋪直述的訴說一個事件，唯無奈的是：這些文化、語言將隨著他們的老去而帶進棺材。新社村的最資深的老女巫朱阿比女士，逞強參加 2007 年 12 月國立傳統藝術中心舉辦的噶瑪蘭週，也預言式告訴大家，這將是他最後一趟「尋根之旅」。那一週裡，她向我透露了許多無奈：她不知道這些傳統的祭儀、手工藝、樂舞還會有受人重視的一天，很可惜的是她沒有跟自己的母親和奶奶（阿比的母親和祖母都是女巫）學全。我問她怎麼能記得這麼多的東西？她說：「我也不知道為什麼我記得，只知道有時候在夢中我的媽媽會來告訴我，要怎麼進行這些儀式。或者，有些傳統的歌謠，在夢裡莫名的唱起。現存的文化、祭儀、語言、香蕉衣織布，都是因為我記得，所以傳承的下去，可是我老了……」2007 年 12 月 23 日，在南澳火車站前，送族人回家。阿比阿嬤緊握著我的手，燦爛溫暖的笑著要我一定去拜訪他。據說一回到花蓮新社，阿比阿嬤就因風寒和胃潰瘍入院，再見到她，已經在加護病房內插管，於 2008 年 3 月時病逝。

⁴⁴ 這首「懷念故鄉」，曲調原來就是宜蘭地區噶瑪蘭人的傳統民歌，但在 1883 年至 1888 年間，時在蘭陽平原傳教的加拿大籍牧師馬偕博士，為了適應當地噶瑪蘭人對福音的認識，便將這首民歌曲調收錄在「聖詩集」當中，後來駱維道博士加以配上四部和聲，而成為臺語聖詩的第 63 頁的聖歌「真主上帝造天地」。1989 年新社噶瑪蘭族人為了參加第二次返鄉尋根活動，偕萬來長老就將這首屬於噶瑪蘭的傳統民歌，把歌詞重新加以改編成描述過去族人傳統生活的噶瑪蘭語來唱，這就是現今族人經常朗朗上口的懷念（Kasianem）。錄自吳榮順：《花蓮縣新社——噶瑪蘭族之歌》（臺北：風潮有聲出版，1998 年 11 月），頁 43-45。



對於耆老們的感嘆，我除了傾聽和紀錄，似是愛莫能助。當我高歌著噶瑪蘭傳統歌謠時，他們會心的笑容，透露著他們感動和溫暖。

遷徙的傳說，加上語言學家的研究，可以確認的是他們的確從南島而來，確切的指出其「族源」；兄妹分地而馘首的說法，為出草做了一個詮釋，也為「山裡的人」從哪裡來而來，給了答案；受漢人的欺侮終至離鄉出走，找尋自己的桃花源地。至今，百年前的恩怨，也隨著時光流逝。他們的故事就像是他們的個性，質樸、單純，我想，這就是這些故事如史實般的原因吧！這些史實般的故事雖然質樸沒有色彩，但在歷史的追溯上，卻有莫大的助益。



參考書目

一、專書

- 《中國邊疆民族與環太平洋文化》上冊 凌純聲 臺北：聯經出版社 1979年7月
- 《花蓮縣母語教材系列—噶瑪蘭讀本》 花蓮縣政府 1985年8月
- 《蘭陽的歷史與風土》 徐惠隆 臺北：臺原出版社 1993年8月
- 《歷史中的平埔族特展》 山海文化雜誌社編 順益臺灣原住民博物館 1995年
- 《宜蘭縣南島民族與語言》 李壬癸 宜蘭縣政府出版 1996年10月
- 《尋訪臺灣平埔族》 劉還月 臺北：常民文化出版社 1997年4月
- 《平埔族群的區域研究論文集》 劉益昌、潘英海 南投：臺灣省文獻委員會出版 1998年4月
- 《走過蘭陽歲月》 徐惠隆 臺北：常民文化出版社 1998年11月
- 《伊能嘉矩收藏臺灣原住民影像》 日本順益臺灣原住民研究會編著 臺北：南天書局 1999年3月
- 《臺灣原住民的母語傳說》 陳千武譯述 臺北：臺原出版社 1999年5月
- 《噶瑪蘭族—永不磨滅的尊嚴與記憶》 木技·籠爻（潘朝成） 臺北：常民文化出版社 1999年10月
- 《臺灣平埔族傳說》 陳千武 臺北：臺原出版社 2001年2月
- 《平埔族的分布與人口》 林修澈 行政院原住民族委員會 2001年
- 《認識平埔族群的第N種方法》 劉還月、李易蓉 臺北：原民文化 2001年5月
- 《泰雅族神話與傳說》 達西烏拉彎·畢馬 臺北：晨星出版社 2002年7月
- 《原住民神話—故事全集3》 林道生 臺北：漢藝色研 2002年12月
- 《噶瑪蘭族的人口與分布》 林修澈 行政院原住民族委員會 2003年3月
- 《阿美族神話與傳說》 達西烏拉彎·畢馬 臺北：晨星出版社 2003年9月
- 《原住民神話—故事全集5》 林道生 臺北：漢藝色研 2004年10月
- 《老宜蘭的腳印》 吳敏顯 宜蘭：宜蘭縣文化局 2005年
- 《重塑臺灣平埔族圖像》 陳柔森 臺北：原民文化 2005年5月
- 《淇樂陶陶—淇武蘭陶罐圖說》 邱水金、李貞瑩 宜蘭：蘭陽文教基金會，2006年6月
- 《平埔族行調查》 伊能嘉矩 臺北：遠流出版社 2006年8月
- 《噶瑪蘭族》 陳淑華 宜蘭：蘭陽博物館 2006年10月
- 《噶瑪蘭廳志》 陳淑均總纂 行政院委員會、臺北：遠流出版社 2006年12月
- 《噶瑪蘭志略》 柯培元 行政院委員會、臺北：遠流出版社 2006年12月



二、學位論文

《偕萬來生命史與 Kavalan 文化復振》 劉文桂 花蓮市：國立花蓮師範學院多元文化教育研究所 碩士論文 2002 年

《花蓮海神信仰及傳說故事—以大陳人、阿美族人、噶瑪蘭人為例》 梁文祥 花蓮教育大學 民間文學研究所 碩士論文 2005 年

三、期刊論文

〈蘭陽平原上的噶瑪蘭族〉 阮昌銳 《臺灣文獻》 1966 年 3 月 第 17 卷第 1 期

〈宜蘭地區漢化的噶瑪蘭族初步調查〉 阮昌銳 《臺灣文獻》 1969 年 3 月 第 20 卷第 1 期

〈從歷史語言學家構擬的同源詞看南島民族的史前文化〉 李壬癸 《大陸雜誌》 1991 年第 83 卷第 6 期

〈臺灣南島民族的遷移歷史〉 李壬癸 《中研院臺灣史田野研究通訊》 1992 年 22 期

〈十九世紀上半期的宜蘭〉 許倬雲 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 1 月 5 期

〈由「茹毛飲水」到「烹調飲食」—十九世紀上半期漢人眼中的噶瑪蘭人〉 陳偉智
《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈阮是 Kavalan〉 潘寶珠 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈武歹·龜劉的故事〉 周家安 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈偕萬來先生自述〉 李忠賢整理 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈噶瑪蘭人相關歷史年表〉 陳進傳、周家安 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈禮失求諸野—噶瑪蘭人文物調查計畫〉 邱水金 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈有關噶瑪蘭族之研究書目〉 詹素娟 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈噶瑪蘭族〉 清水純 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈噶瑪蘭族人〉 詹素娟 《宜蘭文獻雜誌》 1993 年 11 月 6 期

〈宜蘭平原噶瑪蘭族之分布、來源與遷徙：以哆囉美遠社、猴猴社為中心之研究〉 詹素娟
《平埔研究論文集》 1995 年 6 月

〈噶瑪蘭人和哆囉美遠族的傳說故事〉 清水純 《宜蘭文獻雜誌》 1997 年 5 月 27 期

〈有加有留—清代噶瑪蘭的族群土地政策〉 詹素娟 《平埔族群與臺灣歷史文化》 論文集 2001 年

〈太魯閣族的出草〉 連載之二 林道生 《東海岸評論》 第 206 期 2006 年 6 月



四、有聲書系列

《花蓮縣新社—噶瑪蘭族之歌》 吳榮順 臺北：風潮有聲出版 1998年11月

五、未刊行

《臺灣山胞各族傳統神話故事與傳說文獻編纂研究》 尹建中 臺北：臺大人類學系印行 1994年4月

《噶瑪蘭族》 陳彥亘編著 國立臺灣史前文化博物館 臺灣原住民數位博物館計畫 2004年12月

A Pilot Study on The Migration Legend of Kavalan

Yu, Huei-jing

Abstract

The father of Kavalan renaissance, Jie Wan Lai, passed away from illness in December, 2008. He devoted to rectifying on Kavalan, seeking out the Kavalan descendant in Yi-Lan, and enhancing Kavalanese (Kavalan's) culture. In December, 2006 Dr. Kai spoke with fever and assurance on the process of his efforts all his life. Being in a public position, he sought the progeny, history, and culture of Kavalan in modern times.

There were no romantic legend in the grand old man. Most impression was on the real history, how and why grandpa did forced to migrate from Yi-Lan to Hualien. By the journey on Jie Wan Lai's finding root, the study focused on the legend. In the beginning is to find out the early ancestor of Kavalan. Then, how did they arrive at Yi-Lan? Finally, they left Plain Lan-Yong step by step. Were these origins branches and leaves or withered? The study is the pilot on tracing to Kavalan's migration trace and to find the glory which had been existed, and to find the original root from the legend.

Because the Kavalan's migration legend is related to history, the study explores the legend on the hard working characters in the land.

Keyword : aborigines, Pepo, Kavalan, migration legend



東吳大學
Soochow University

《中文標算》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第七期

東吳中文線上學術論文

第七期

編輯者／東吳中文線上學術論文編輯委員會

發行者／東吳大學教務處教務行政組

臺北市士林區臨溪路 70 號

電話：(02) 2881-9471 轉 6074

中華民國九十八年九月出版

ISSN 2075-0404

Soochow Journal of Chinese literature online

No.7

CONTENTS

September 2009

- Lyrics Research Methodology and Literary Theory:
Using Hu Shih and James J.Y. Liu as an Example
.....Li, Chin-hsing.....1
- Try to research in Zhang-Jin-Wu's the writing of the Ai-Ri-Jing-Lu and his
feature of Arrangement edition
..... Chan, Hsiao-hui.....31
- Research on the Origin of the ritual“returning home”of Marital Customs (回
門) in Taiwan
..... Huang, Hsiao-chen.....45
- A Pilot Study on The Migration Legend of Kavalan
.....Yu, Huei-jing.....67

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China