

ISSN 2075-0404

東吳中文線上學術論文

第八期

中華民國九十八年十二月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.8

December 2009



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第八期

中華民國九十八年十二月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.8

December 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

第八期

中華民國九十八年十二月

目 錄

【博碩士生論文】

- 成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心
.....周豐富.....1
- 《薑齋詩話》論陶謝詩析義
.....謝念驊.....25
- 日據時代臺灣殖民法律的內化與反思
——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究
.....周麗卿.....39
- 試析蘭嶼達悟族創生神話的思維
.....趙元貞.....59

成玄英重玄思想的建立

——以《老子義疏》第一章為中心

周 豐 富*

提 要

道是「虛通之理境」，此理境「妙絕希夷，理窮恍惚」，是「不可以言象求，不可以心慮知」的。然聖人為使人們契解道，因此透過「以理論道」的方式，寄言以詮理，垂跡以顯教。理教的提出，使得原本抽象的道，可以被詮解和認識。而「無名」、「有名」之道的本跡體用的提出，即是對道的分解的說明。無名顯道之虛無之本體，有名顯道通生之跡用，如此一來，道之生物之能、成物之功得以顯見，萬物之存在亦得以說明。

萬物既是從道而生，稟有來自於道之德智、正性，因此說「境能發智」。物雖稟有德智，然而落在具體的生活中，卻有「常無以觀其妙」與「常有以觀其徼」的不同。其原因在於道物之間存在著「不一不異」、「而一而異」的關係。「不異」、「而一」保證了物歸於道的可能，「不一」、「而異」則顯見物背離於道的可能，其中關鍵在於物有「迷」、「悟」的不同。物若能「悟」，則回歸於道；物若生「迷」，則背離於道。如何讓物起「悟」而回歸於道，則有賴於修養工夫。「重玄」理論的提出，便是為了使物可透過修養工夫以回歸（勉獲）於道，亦即使「智能勉境」，終而達到「境智相會」的重玄境域。

關鍵詞：成玄英、境智、理教、本跡、重玄

* 國立中央大學中國文學系研究所博士生



一、前言

成玄英，唐初道士，主要著作有《老子開題序訣》、《老子義疏》、《周易流演》、《度人經注》、《莊子疏》、《九天生神章經注》¹。其中和《老子》有關的是《老子開題序訣》、《老子義疏》二書。《老子開題序訣》（以下簡稱《開題》）是對老子其人其書的討論，而《老子義疏》（以下簡稱《義疏》）則是對《老子》一書所作的註解。

《老子義疏》著述體例，在每一章之前，皆有一段文字，前半部敘述該章與前章之間的次第關係及全章之「章旨」，後半部再把原文分為若干「科段」²，並略述各段落之大要。另外，而在第一章及第三十八章的「章旨」前另有一段文字，分別說明《道經》（一至三十七章）及《德經》（三十八至八十一章）的綱要。其中第一章《道經》綱要前又先以一段文字總括《道德經》一書的宗旨，說明了「道」、「德」的涵義，以及「道」、「德」二者之間的關係。這樣的義疏方式，使《老子》一書形成一由全經而上下經，由上下經而章，由章而科段的結構緊密之體系³。

在第一章總述全經宗旨時，成玄英認為「道」是「虛無之理境」⁴（頁三七五），「德」是「至忘之妙智」，而「境能發智，智能勉境，境智相會，故稱道德」，《老子》一書主要的內容便是在說明「道德」的含義及其相關課題，所以經名題稱為《道德》（經）。因此，《道德經》一書的核心在於說明道之理境與德之妙智，以及道如何發智，智如何勉境，和如何做到「境智相會」的問題。而其歸結，則在於重玄理論的提出。本文即順著《老子義疏》第一章的內容，及《老子開題序訣》中有關「道德」的說明，探討成氏如何建立其重玄理論。

二、「道德」、「境智」義

如前所述，第一章「章旨」前面的文字，可以說是成玄英對《道德經》一書所作的一綜括的說明，包括了「道」、「德」的涵義，以及「道」、「德」二者之間的關係。透過

¹ 參強昱：《從魏晉玄學到初唐重玄學》（上海：上海文化，2002年），頁209-212之考證。

² 此段文字名稱為何，學術界目前並無一律。此處把前半部的文字稱為「章旨」，後半部的文字稱為「科段」。稱為「科段」蓋取諸顏師古《玄言新記明老部》，該書卷一云：「尋晉宋之前，講者舊無科段，自齊梁以後，競為穿鑿，此無益能藝而有妨聽覽。」《中華道藏》第九冊（北京：華夏出版社，2004年1月），頁223。顏氏此處明顯批評「科段」之無益，至於「科段」有無之得失，則非本文所詳。

³ 盧國龍《中國重玄學》認為此一注疏型式之淵源，乃「南朝宋文明等人受佛教論疏序經品目影響而創立的道教義疏學。」（北京：人民中國出版社，1993年8月），頁239-240。周雅清《成玄英思想研究》則認為是受到佛教「義疏」之解經方式的影響。（臺北：新文豐出版公司，2003年9月），頁55-57。筆者認為二者之說皆可成立，宋文明等人之解經方式，已受佛教影響，成玄英承前流之緒，再勘參考隋唐時期的佛教義疏形式，而加以改造，乃成今日《老子義疏》之面貌。

⁴ 成書原佚，本文所引為蒙文通《輯校成玄英道德經義疏》，收於《道書輯校十種》（成都：巴蜀書社，2001年8月）。除蒙本外，本文亦參校以嚴靈峰《輯道德經開題序訣義疏》，其間若有不同之處，則隨文提出。



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

這段文字，我們可以了解成玄英對《老子》一書的總體看法。「章旨」云：

道是虛無之理境，德是志忘之妙智⁵；境能發智，智能尅境，境智相會，故稱道德。其委曲玄旨，具在開題義中。（第一章「章旨」，頁三七五）

道是「虛無之理境」，此理境能發用為人身上之妙智，並啟發此妙智，故云「境能發智」。德是「至忘之妙智」，人透過此妙智能尅獲於道之理境，故云「智能尅境」。智能尅境，則德合於道，故云：「境智相會，故稱道德。」參照二十四章「同於德者，德得之。」《疏》云：「道是德之體，德是道之用，就體言道，就用言德，故有二文也。」成氏也以體用的關係來說明道德。「道是虛無之理境」，此從體上說道，道「從體起用⁶」，內在於萬物之中而表現為萬物的德智，故云「境能發智」。「德是志忘之妙智」，此從用上來說德，而用能見體，萬物可透過此內在的德智尅獲於道，故云「智能尅境」。關於道德之間的關係，在《開題》有比較詳細的說明：

後顯所說正法，又開為五：第一道德，第二釋經，第三宗體，第四文數，第五章卷。

第一，道德者，道是圓通之妙境，德是至忘之聖智，非境無以導智，非智無以照境，境智相會，故稱道德。然境智智境不一不異，而異而一。故《西昇》云：「道德混沌，玄妙同也。」且自來解道，亟有不同，今泛舉大綱，義開五別：第一依訓釋。第二依義釋。第三待對釋。第四所表釋。第五無方釋。⁷（頁五四八）

《開題》首先敘述了老子的名氏、法體、時節、方所等，然後接著說明老子所說的「正法」，「正法」第一項即是關於「道德」義的說明。上述引文前面的「第一」（即正法的第一部分）是對「道」、「德」先作一總體的說明（以下簡稱總釋），之後的第一到第五則是分釋「道」、「德」所具有的各项含義。在總釋方面，對照前引《開題》的說法，德的意義差別不大，道的意義則略有差別。「章旨」稱：「道是虛無之理境」，偏向道體上的說明；《開題》言：「道是圓通之妙境」，則偏向道用（通物）的說明。因此第一章「道可道」《疏》即總此二種說法稱：「道以虛通為義」，偏該體與用，後文「依義釋」言「道以虛通為義」；六十二章「道者萬物之奧」《疏》云：「道者，虛通之妙理」（頁五〇二），也是同樣的說法。

和第一章「章旨」一樣，成氏在說明「道」、「德」二字的含義之後，接著提出兩者之間的關連。若無道之理境，則無法啟發引導此妙智，因此說「非境無以導智」；若無德之妙智，則無法尅獲照見道之理境，因此說「非智無以照境」。「章旨」強調道德兩者

⁵ 「志忘之妙智」句《開題》作「至忘之妙智」，義較可通。「至忘」即忘之至極，若作「志忘」則其義不明，當是涉音同而訛。《莊子·養生主》疏亦作「至忘之妙智」。郭慶藩：《莊子集釋》上冊（臺北：群玉堂出版公司，民國80年10月），頁123。此下引及此文，皆改為「至忘」。

⁶ 三十七章「道常無為，而無不為」疏：「凝常之道，寂爾無為，從體起用，應物施化，故曰而無不為。」

⁷ 本文引用的是蒙默所輯校之敦煌寫本成玄英《老子道德經義疏開題》，收於蒙文通《道書輯校十種》（同註4），頁548-550。



《東吳中文線上學術論文》第八期

正面的關連，《開題》則比較強調反向的連繫和彼此之間的依存關係。而總結兩者的關係便是：「境智智境不一不異，而異而一。」

境智何以言不一又不異，而異又而一？人之妙智由道之理境而發，此妙智若能照見道之理境，則與道為一，此時境智「不異」、「而一」。若是此妙智不能照見道之理境，則境智「不一」、「而異」。至於此妙智何以有能否照見理境的差別，留待後文再予詳說。正因為境智有不一不異的問題，所以必須有相應的修養工夫，以使境智相會，而成氏重玄理論的提出，正是為了解決這個問題。

《開題》接著提出了道德的五種解釋，對道德涵義的作更詳細的說明。為便於參照，此處將《開題》所列的五種說法分別列出。

第一，依訓釋者，道，無也；德，有也。故輔嗣云：道，無（《廣聖義序》作王輔嗣云：「道者無之謂也。」）。又解云：道，道也；德，德也。今明道之為名，窮理盡性，不可復加，故非訓釋之所能盡，直置道以道為義，義自多合，不繁曲碎，更為他解，故宣尼《易》須、晉二卦云：須，須也。晉，晉也。（《開題》，頁五四九）

第四，所表釋者，道以不道為義，德以不德為義，所以說道以彰於不道，所以說德以表於不德。故《經》云：「上德不德，是以有德。」莊云：「不言之辯，不道之道，若有能此之謂天府。」嚴君平云：「不道之道，不德之德，正之無也（《雲笈七籤》引作「政之元也」）。」是知說道說德，以表於不道不德也。（《開題》，頁五四九）

其中第一依訓釋，提出前人的二種說法後，成氏總結認為道德涵義，「窮理盡性，不可復加」、「非訓釋之所能盡」，若強予說明，反致委曲瑣碎，如王弼之以「無」訓「道」。因此，不如直接以「道，道也；德，德也。」來直釋「道德」的意義，反而簡潔明白，而且合於「道」之本意。如孔子直接以「須，須也。晉，晉也。」解釋須、晉二卦的含義。第四所表釋，則從反面的角度提出「道以不道為義，德以不德為義」的說法，以彰顯道德之以不道為道的「不道之道」，以不德為德的「不德之德」的特性。此二種解釋，並未對道德提出內涵意義的說法。

第二，依義釋者，道以虛通為義，德以尅獲受名。為道能通物，物能得道故也。篤論道物，亦不一不異。故《經》云：「道之為物，唯恍惚唯（此二字誤倒）。」又莊云：「言而足則終日言而盡道，言而不足則終日言而盡物也。」（《開題》，頁五四九）

第二依義釋可說是對總釋的進一步說明，強調道的「通」的功能，並把道德的涵義擴展到「道物」的關係上。「道能通物」，通物的結果即顯現為物的德智，亦即道內在於物之中，表現為物之德智。物稟有此德智，而能尅獲於道，故稱「物能得道」。因此，「道能通物」即前「章旨」所云「境能發智」，「物能得道」即「智能尅境」。而前云「境智



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

智境不一不異，而異而一」，此云「篤論道物，亦不一不異」，也是同樣的意思。茲將道德與境智、道物關係整理如下表。

	境（道）	智（德）	道	物
兩者關係	境能發智	智能勅境	道能通物	物能得道
	非境無以導智	非智無以照境		
	非道無以通德	非德無以顯道		
兩者同異	智智境不一不異，而異而一		篤論道物，亦不一不異	

第三，對待釋者，道以德為義，德以道為義，非道無以通德，非德無以顯道故也。又解云：道以物為義，德以喪為義，皆相顯對（「對」上疑奪「待」字）故也。（《開題》，頁五四九）

第三對待釋則順著第二依義釋的說明，強調道德之間緊密的互顯和依存之關係。物有德，是因為「道能通物」，因此說「非道無以通德」，失去了道，德便失去其所以為德之依據。反之，因為「物能得道」，能以德智照見道之妙境，因此說「非德無以顯道」，失去了德，道便無法彰顯道之存在及其通物之義⁸。道和德之間，存在著互為對顯，互為依存的關係。第三釋可以說是「總釋」：「非境無以導智，非智無以照境」的另一種說法。也是順著第二釋的「道能通物，物能得道」的補充說明。

第五，無方釋者，耶（疑當作邪）教正言，悉應自然，稊稗凡（「瓦」字之誤）甃，無非至道，所以道無不在，所在皆通，隨物方圓，曾無執滯，故莊云：「夫道未始有對。」言未始有常也。（《開題》，頁五四九）

第五無方釋則再次強調道通物的特性，意在說明道與物之間圓通無礙，不可執滯。可說是第二釋「篤論道物，亦不一不異」的進一步闡發。

從上面的說明我們可以發現，成玄英以「境」「智」來說明道德，是扣緊「道」「物」的關係來說。而其中的關鍵在：道能「通物」、「導智」，物能「得道」、「通境」。因此，「道」是什麼，「道」如何通物，「道」「物」之間關係為何，物又如何以其「德智」得道，這些問題就是成玄英在詮解《道德經》時所必須面臨的課題，而「無名」之「道本」與「有名」之「道跡」之雙重分解，「無欲」、「有欲」二觀的區別，以及「重玄」理論的提出，即是成玄英對上述問題的回應。本文即試從《道德經義疏》第一章的疏文為中心，以展開成玄英的重玄學說。

⁸ 顏師古《玄言新記明老部》卷一云：「道者，通物者也。今題稱道，對德以立名，道是真境之理，德是至人之智……所以有道而無德，無以見其通；有德而無道，無以表其德。欲明道德相資，則境智明會。」《中華道藏》第九冊（北京：華夏出版社，2004年1月），頁223。此段文字之含義和成《疏》十分相近。從這裡我們可以看出，以境、智來說明道德，在唐初時已是流行的說法，至於其源流，則非本文所討論之列。



三、略標理教——道論與理教義

成氏以「虛通之理境」來總括道之含義，因此怎樣解釋道之「虛通」的涵義，而吾人又如何認識此「虛通之理境」，必須有以說明。成氏即透過《老子》首章「道可道，非常道。名可名，非常名。」之疏解，來說明道的含義，以及道是否可以被認識的問題。

(一) 道論：

第一章「道可道，非常道。」《疏》云：

第一，略標理教（科段）

道以虛通為義，常以湛寂得名，所謂無極大道，是眾生之正性也。而言可道者，即是名言，謂可稱之法也。雖復稱可道，宜隨機愜當，而有聲有說，非真常凝寂之道也。常道者，不可以名言辯，不可以心慮知，妙絕希夷，理窮恍惚，故知言象之表，方契凝常真寂之道。可道可說者，非常道也。（第一章「道可道，非常道。」疏文，頁三七五、三七六）

「科段」云「略標理教」，可知成氏認為這兩段文字主要談的是「理」、「教」的問題，包括了「道可道，非常道」以及「名可名，非常名」兩段疏文，上述引文是第一段。成氏在這段《疏》文裡說明了兩個問題。一、道是什麼。此牽涉到如何界定「道」的定義。二、常道和可道的分別。此則涉及道是否可以被認識的問題。

1. 道的含義：道以虛通為義

首先說明道是什麼。從「道以虛通為義」來看，成氏對道的定義有二：一是虛，一是通。「通」的意義，從前引「道能通物，物能得道」來看，「通」是就道通於物而言，道通於物為「眾生之正性」。道是眾生之正性意味著道內在於眾生之中，是萬物存在的根據。至於道如何通於物，將在後文說明。至於「虛」的意義，成氏則以「不可以名言辯，不可以心慮知，妙絕希夷，理窮恍惚」說明⁹。道之所以「不可以名言辯，不可以

⁹ 在嚴靈峰所輯的《輯道德經開題序訣義疏》於「眾生之正性」句下另有一段文字為蒙文通輯本未取：「夫道者何也？虛無之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大無外，其微無內，浩曠無端，杳冥無對，至幽靡察而大明垂光，至靜無心而品物有方，混漠無形，寂寥無聲。萬象以之生，五音以之成，生者有極，成者心虧，生生成成，今古不移，此之謂道者也……包億萬之天而不為大，貫秋毫之末而不為小，先虛無而不為始，後天地而不為終，昇積陽而不為明，淪重陰而不為晦。」嚴靈峰：《經子叢著》第六冊（臺北：國立編譯館，民國 72 年 5 月），頁 295。此段文字說明道是：虛無之所繫、造化的根本、神明的本源、天地的源頭，超越空間和時間，而且沒有一般物質的明暗、五色、宮商、形質等屬性，似可為成氏對道的定義，亦足以表明道之「虛」的特性。然此段文字蒙本未收，並在〈校記〉中言「顧本無之，文義亦不相屬，殆為《開題》中文，強公取附此疏耳。」《道書輯校十種》（同註 4），頁 539。蒙氏後來於〈坐忘論考〉一文中修正此說，謂：「《道德真經玄德纂疏》中道可道章所引成玄英疏中竄入五百餘言，首尾皆為《玄綱論》。」《蒙文通文集》第一卷《古學甄微》（成都：巴蜀書社，1987 年 7 月），頁 361。因此，本文不取此段文字為道之含義的說明。



心慮知」，是因為道「妙絕希夷，理窮恍惚」，此涉及道是否「可道」的問題，留併後文再談。因此，道之「虛」的含義主要在「妙絕希夷，理窮恍惚」二句。此處先說「妙絕希夷」，次言「理窮恍惚」。

(1) 妙絕希夷

「希夷」是《老子》十四章文，成氏疏此文云：

夷，平也。言至道微妙，體非五色，不可以眼識求，故視之不見。若其有色，色則參差，只為無色，故夷然平等也。（「視之不見名曰夷」疏文，頁四〇二）

希，簡少也。體非宮商，不可以耳根聽，故曰希也。（「聽之不聞名曰希」疏文，頁四〇二）

搏，觸也。微，妙也。言體非形質，不可搏觸而得，故曰：微也。又臧公《三一解》曰：夫言希、夷、微者，謂精、神、氣也。精者靈智之名，神者不測之用，氣者形相之目。總此三法，為一聖人。不見是精，不聞是神，不得是氣，既不見、不聞、不得，即應云無色、無聲、無形，何為乃言希、夷、微耶？明至道雖言無色，不遂絕無，若絕無者，遂同太虛，即成斷見。今明不色而色、不聲而聲、不形而形，故云夷、希、微也。所謂三一者也。（「搏之不得名曰微」疏，頁四〇二）

道之體非五色、非宮商、非形質，因此不可以眼識求，不可以耳根聽，不可以搏觸得。道雖不可見、不可聞、不可得，卻又不是「無色、無聲、無形」，若言無色、無聲、無形，則成絕對之無，「遂同太虛」，就落入了斷見，所以「名可名，非常名」《疏》云「非無非有，不斷不常」。道「不色而色、不聲而聲、不形而形」，超越一般物質形色等屬性之限定¹⁰，老子名之為希夷微，成氏簡稱曰「希夷」。

(2) 理窮恍惚

道體妙絕希夷，這樣的道似有非有，似無非無，又名之曰「恍惚」。成《疏》云：

第四，明體非色聲，而無方應物。（科段）

狀貌形象¹¹，妙本希夷，故稱無狀無物。跡能生化，故云之狀之象。（十四章「是無狀之狀，無物之象。」疏文，頁四〇三）

惚恍，不定貌也。妙本非有，應跡非無，非有非無，而無而有，有無不定，故言惚恍。（十四章「是謂惚恍」疏文，頁四〇四）

¹⁰ 同章「迎不見其首隨不見其後。」疏文云：「明道非古無始也。明道非今無終也。」（頁404）四章「吾不知誰子，象帝之先。」疏文云：「先虛無而不為始，後天地而不為終」、「至道幽玄，寂寥恍惚，不生不滅，不先不後。」（頁385）亦皆表明道亦超越時間上的先後、終始、生滅等屬性。

¹¹ 此句嚴本作：「貌象形。妙本希夷，故稱無狀無物。亦能生化，故云狀之象。」嚴靈峰：《經子叢著》第六冊（臺北：國立編譯館，民國72年5月），頁349。據嚴本，則蒙本「狀貌形象」當為「狀，貌。象，形。」



《東吳中文線上學術論文》第八期

言至道之為物也，不有而有，雖有不有，不無而無，雖無不無，有無不定，故言恍惚。……（二十一章「道之為物，惟恍惟惚。」疏文，頁四一七）

就其體之「妙本希夷」，既無狀亦無象，因此稱為「妙本非有」；就其用之「跡能生化」，則似有狀、似有象，因此稱為「應跡非無」。道之妙本非有，道之應跡非無，既非有又非無，既似無而又似有，因此說「非有非無，而無而有。」「有」是「不有而有」，因此說「雖有不有」；「無」是「不無而無」，因此說「雖無不無」。此一有非定有、無非虛無的道，超越有無¹²，故云「有無不定」，而名之為「恍惚」。

從上述說明可知，道一方面：「不色而色、不聲而聲、不形而形」，超越一般物質形色等屬性之限定，而稱曰「希夷」，然而道並不就是「希夷」，因此說「妙絕希夷」。道一方面又：「非有非無，而無而有，有無不定」，超越有無，而名之曰「惚恍」。然「惚恍」亦未足以盡「道」之體相，因此說「理窮惚恍」。這樣的道，成氏以「虛」來代表。道以「虛」為體，所呈現出來的是「虛無之理境」；道以「通」為用，通於物為「眾生之正性」，而此正性顯現於萬物之中，即為物之德智，所以說「境能發智」。萬物依此正性德智回歸於道，所以說「智能尅境」。此正呼應前述之道德義。

虛通之道「妙絕希夷，理窮惚恍」，這樣的道是否能為吾人所認識呢？以下即轉入「常道」與「可道」的區別。

2. 道的認識問題：可道與常道

虛通之道「妙絕希夷，理窮惚恍」，因此不是可以用名言來辨識，也無法以思慮辨知，故云：「不可以名言辯，不可以心慮知」。成氏在很多地方都提到類似的說法。如：

至道妙本，幽隱窈冥，非形器之所測量，豈名言之能詮辯也。（四十一章「道隱無名」《疏》文，頁四六一）

虛通之理，常湛然凝然，非聲非色，無名無字，寂然獨立，超四句之端，恍惚希夷，離百非之外，豈得以言象求，安可以心智測。故下文云天地始。又云吾不知其名也。（三十二章「道常無名」《疏》文，頁四四〇）

「常道」，「非形器之所測量」、「非聲非色，無名無字」，「寂然獨立，超四句，離百非¹³」，因此不是世間名言可以詮解分辨的，故不可以言象求，不可以心智測。「可道」則是名言，是「可稱之法」，是對常道「隨機愜當」的「有聲有說」。既有言象聲說，則已脫離常道不可以名言辯，不可以心慮知的本質，因此說「可道可說者，非常道也。」常道超出言象所能詮解的範圍之外，必須超越於言象聲說，才可以契及於道，故云：「故知言

¹² 此一論說方式，實乃成疏的語言特色，可參閱：周雅清《成玄英思想》第三章〈思維方式及其疏解語言詮表上的特色〉一文，（新文豐出版公司，2003年9月，頁108-116）。周文甚詳，此不贅述。

¹³ 觀於「四句」、「百非」原是屬於佛教的中觀思想，可參考周雅清《成玄英思想研究》（臺北：新文豐出版公司，2003年初版，頁148-151），以及鄭燦山〈唐道士成玄英的重玄思想與道佛融通——以其老子疏為討論核心〉，《臺北大學中文學報》創刊號2006，頁157-159），此不贅述。



象之表，方契凝常真寂之道。」

道既可道非常道，那麼我們要如何來認識道、把握道，此即轉入下文「可名」「常名」之辯。

(二) 理教義：名可名，非常名

道體「妙絕希夷，理窮恍惚」，是「不可以名言辯，不可以心慮知」的，故成氏云「可道可說者，非常道也」。常道超於言象，必須突破言象本身所帶來的限制，才能契於常道，因此說「故知言象之表，方契凝常真寂之道。」從這裡可以發現，成玄英反對的不是言象，而是不可滯著於言象，反執言象以為道。言象是工具或手段，而不是目的。況且，聖人為立教的需求，亦不得不有言說，以寄言詮理、垂跡顯教。第一章「名可名，非常名。」《疏》云：

名者，教也。前言可道，盛明於理，今言可名，次顯於教。真理既絕於言象，至教亦超於聲說，理既常道不可道，教亦可名非常名，欲明理教教理不一不異也。然至道深玄，不可涯量，非無非有，不斷不常；而義有抑揚，教存漸頓，所以立常以破可，故言可道非常道。至論造極處無可無不可，亦非常非不常，故《玉京經》云：無可無不可，思與希微通。(頁三七六)

此段文字為「略標理教」的第二段，順著上一段的脈絡，展開對於「理教」的說明。

道體虛無，「妙絕希夷，理窮恍惚」，因為妙絕希夷，所以「至道深玄，不可涯量」；理窮恍惚，所以「非無非有，不斷不常」。然而這樣的「道」太過抽象，只能靠整體的契悟，而無法作分解的展示。這樣子的道對一般人而言，難於認識與把握；再加上成玄英本身是一道教徒，基於宗教徒的立場，必須有教義、教化等「隨機愜當」的「有聲有說」。這些有聲有說便表現為內容上的「義有抑揚」和形式上的「教存漸頓」，成氏便把而這樣對「道」有聲有說出來的「可道」稱為「理」，「可名」稱為「教」，因此說「前言可道，盛明於理。今言可名，次顯於教」。「可道」是為了明「理」，「可名」是為了顯「教」。「理」、「教」範疇的提出，等於間接把道從超於言象的絕對抽象中釋放出來，使道成為可以被言說、被認識的對象，亦即可以「寄言詮理」、「垂跡顯教」。成氏云：

因無名以立有名，寄有名以明無名，方欲引導群迷，令其悟解也。(三十二章「始制有名，名亦既有。」疏文，頁四四一)

道無稱謂，降跡立名，意在引物向方，歸根反本，既知寄言詮理，應須止名求實，不可滯執筌蹄，失於魚兔。(三十二章「夫亦將知止」疏文，頁四四一)

「道無稱謂」，既非聲非色，又無名無字，因此必須有適當的途徑以引導人們去悟解道，是以聖人「因無名立有名，寄有名以明無名」(此二句詳下文)，「有名」則有名稱有言象，而可以「寄言」。當「不可以名言辯，不可以心慮知」的道可以加以「寄言」，可以分解的展示，而不再是絕對的抽象時，人們便可以透過此「寄言」去認識和把握存在於



《東吳中文線上學術論文》第八期

道中的「理」，進而「歸根反本」以契悟道。如此一來，道便有聲有說而可加以宣說，亦即可以「垂跡顯教」。成氏云：「名者能正名百物、垂跡顯教也。（四十七章「不見而名」《疏》文，頁四七二）」降跡立名則有名有稱，可以正名千差別別的事物，聖人便可因此有名之垂跡而加以聲說，以顯豁其教理，進而引導人們「轉凡成聖」。成《疏》云：

舟輿，謂三乘教法也。舟在於水，能濟渡，喻教能舟航萬物、度於生死海也。故《西昇經》云：久曠生死海，隔絕貪愛流。輿處於陸，能輪轉，喻教能轉凡成聖也。得理忘言，故能遣教而不用也。（第八十章「雖有舟輿，無所乘之。」疏文，頁五三二、五三三）

成氏在此以舟楫之濟渡和車輿之輪轉的來比喻教法可以「舟航萬物」、「轉凡成聖」，即前「引物向方，歸根反本」之意。

基於上述的說明可知：道「可道」是為了便於「寄言詮理」以明「理」，名「可名」是為了可以「垂跡顯教」以顯「教」。因此，「理」是對常道的可道，「教」則是以「理」的分解展示作為宣說的內容¹⁴。理是教的內容，教是理的形式（宣說），其目的都是為了引導人們歸根反本以認識道、悟解道。理教二者可以說是相同的，故云「理教教理不一不異」¹⁵。然而理是「寄言」，教是「垂跡」，其目的仍在於由此而契向不可言說的「常道」。因此在「理詮」、「教顯」之後，便應超絕於言象聲說，不可執此「寄言」為理、「垂跡」為教，否則便為言、跡所局限，而無法真正契向「常道」。因此說「真理既絕於言象，至教亦超於聲說，理既常道不可道，教亦可名非常名」。理所寄言詮解的原是「不可以名言辯，不可以心慮知」的「道」，因此「真理」到最後必然要超絕於言象。而「教」所要宣說化導的真理之道既超絕於言象，因此「至教」到究竟處，亦須超越於聲說，不可執著於教相。成氏在此以「真理」以別於有言有象之「理」，以「至教」以別於有聲有說之「教」，便是為了提醒人們，不可執著於寄言垂跡的言象聲說，而誤以為便是理，便是教。理教最終必須超於言象聲說，此時理才是「真理」，教才是「至教」。成氏云：

希，簡少也。希言猶忘言也。自然者，重玄之極道也。欲明至道絕言，言即乖理，唯當忘言遣教，適可契會虛玄也。（二十三章「希言自然」疏文，頁四二一）

有為躁競，執教生迷，既而為行同於失理之人，所以不能虛心冥會，而言道失者，猶失道也。故《西昇經》云：宿世不學問，今復與失鄰也。（同前章「同於失者，道失之。」疏文，頁四二三）

不能忘言而執言求理，雖名信道，於理未足，所以執言滯教，未達真源，故於重

¹⁴ 《莊子集釋·齊物論疏》：「理出有言之教」，同註 5，頁 81。《莊子集釋·大宗師疏》：「理能生教」，同註 5，頁 256。

¹⁵ 在這裡可用《道教義樞·理教義第二十六》裡的一段文字作為補充說明：「理是旨趣為義，教是化導為義。」王宗昱：《道教義樞研究》（上海：上海文化出版社，2001 年 1 月），頁 342。理是對道的旨趣的發明論說，而教則是以此論說作為化導學人根據。



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

玄之境，有不信之心也。(同前章「信不足，有不信。」疏文，頁四二三)

真理既絕於言象，至教亦超於聲說，若執於言象聲說，則無法契會至道，因此說「至道絕言，言即乖理」，應當「忘言遣教」，才可以「契會虛玄」。如果「不能忘言而執言求理」，則執於言象聲說，反而「執言滯教，未達真源」。

成氏又以《莊子》筌蹄之喻來說明常道與可道、常名與可名之區別：

筌蹄既忘，妙理斯得，止名會實，故無危殆。(三十二章「知止不殆」疏文，頁四四一)

寄言垂跡之言象聲說只是「筌蹄」，而「筌者所以在魚，蹄者所以在兔」，寄言詮理之後，便應止於「可道」、「可名」之名，而求「常道」、「常名」之實，不可執滯於言象聲說之筌蹄，而失去魚兔（本節前引文）。言象聲說之筌蹄既忘，便可「止名會實」，契於妙理。筌蹄只是工具或手段，而魚兔才是目的。成玄英一方面強調了語言有其限制，一方面也認為語言有作為「寄言詮理」上的工具意義。而真理和至教必須超絕於言象聲說，才能真正契會。此時理是真理，是「常道不可道」；教是至教，亦「可名非常名」。

理由可道返歸不可道，這時的「真理」便是常道；教由可名返歸常名，「至教」亦是常道，故云「至論造極處無可無不可，亦非常非不常。」此時道、理、教三者名異而實同，至教聲說的是真理，真理是展示的是常道，甚至最後連可與不可、常與不常都要遣除掉。

從上面的說明可知「理」「教」範疇的提出，一方面保住了道的整體性，一方面亦使「道」成為可以被言象聲說的對象¹⁶。如此一來，道不再是絕對的抽象，而暫時落下來，與人世間具體之事物相關聯。二十三章《疏》云：

從，隨順也。事，世物也。言至德之人即事即理，即道即物，故隨順世事，而恒自虛通，此猶是孔德唯道是從之義。道得之者，只為即事即理，所以境智兩冥、能所相會，道得之，猶得道也。(「故從事而道者，道得之。」疏文，頁四二二)

道既是常道，德即是上德。體教忘言，為行於上德，上德亦自然符應而相會也。道是德之體，德是道之用，就體言道，就用言德，故有二文也。(「同於德者，德得之。」疏文，頁四二二)

第四，正結執教之失。(科段)

¹⁶ 朱廣之《疑夷夏論諮顧道士》：「論云：『佛經繁而顯。道經簡而幽。幽則妙門難見。顯則正路易遵。遵正則歸塗不迷。見妙則百慮咸得。』疑曰：『簡則易從云何難見。繁則難理豈得易遵。遵正則歸塗不迷。可以階道之極。雖非幽簡自然玄造。何假難明之術。代茲易曉之路哉。』」《大正藏》第五十二冊，（臺北：新文豐出版公司，1983年），頁44。所謂「論云」，指的是顧歡的《夷夏論》。顧歡《論》意原為道經之辭說簡約明而義旨幽玄，佛經的則辭說繁多而義旨易顯，卻反被對手批評為：道經「難明」而不「易曉」。道門人士在面對佛教徒類似的詰難時，必思有以回應。成玄英通過以理論道，使道顯得具體化，或許也和釋徒的詰難有關。



《東吳中文線上學術論文》第八期

有為躁競，執教生迷，既而為行同於失理之人，所以不能虛心冥會，而言道失者，猶失道也。故《西昇經》云：宿世不學問，今復與失鄰也。（「同於失者，道失之。」疏文，頁四二三）

道中有理，理中含道，因此「至德之人」（即體道的聖人）既能體道，自能會理，因此可以即事即理，亦即可以透過道去掌握存在於事物中的理，雖隨順於世事，而不妨礙心靈的虛懷任物與圓通不滯。一般人亦可從事物存在中的理以契悟道，故云「只為即事即理，所以境智兩冥、能所相會，道得之，猶得道也」。因此，在事理上說「即事即理」，在道物上說「即道即物」。事與物對，理與道對，理即事物中所含的道，道亦顯現於事物中而有理。因此，執教生迷則「失理」，失理則「失道」，理與道在成《疏》的很多地方都被等同了起來，可以說：道即是理，理即是道¹⁷。理是道的具體化¹⁸，是道在事物上的客觀呈現，使道呈現出客觀的條理性和法則性，而可以被詮解和認識。

「以理論道」可以說是成玄英學說的特色¹⁹，聖人透過理以詮解道，一般人則透過理以契解道，理的提出，使道可以被詮解和認識，豐富了道的意含。六十五章「然後乃至大順」疏文云：「順有兩種：一順於理，二順於俗。順理則契於妙本，順俗則同塵降跡。」（頁五一〇）順於理乃即事物之理，以得理中之道，故云「契於妙本」。順於俗則以所契於妙本之理，寄言詮理、垂跡顯教，為聖人之教化，故云「同塵降跡」。理是「教義」，教是「教化」，有教義、有教化，使得道教之「道」不再是絕對的抽象，不再是「難明之術」，此實有助於道教教義理論化的貢獻。

四、本跡義——道的雙重性與道之生物

聖人為使人們可以契解道，因此寄言以詮理，垂跡以顯教。「無名」、「有名」的雙重區分，即是對不可名的「道」的一種分解的說法。第一章「無名，天地始。有名，萬物母。」《疏》云：

第二，泛明本跡。（科段）

始，本也。虛無至道，陶甄萬物，二儀三景，何莫由斯，故指此無名，為物之本。道本無名，是知不可言說明矣。（「無名，天地始；」《疏》文，頁三七六）

¹⁷ 陳鼓應先生云：「一方面成玄英不再將「理」隸屬為「道」的形下體現，而是作為本體論範疇時，直接將理等同於道，二者同為最高本體論範疇。」陳先生並以「變文同義」的關係，舉出多條例證。陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，臺大文史哲學報第六十期（2004年5月），頁15-16。

¹⁸ 李大華云：「論理的過程就是道的具體化過程。通過論理，使遊離的道落實下來。」〈重玄學說的論理傾向〉，《道家文化研究》第十九輯（北京：三聯書店，2002年6月），頁117-118。

¹⁹ 陳鼓應認為：「魏晉以前理的概念基本上依循著《莊子》宇宙論範疇的進路，到唐代成玄英始將之提昇為本體論最高範疇。」陳鼓應：〈「理」範疇理論模式的道家詮釋〉，臺大文史哲學報第六十期（2004年5月），頁62。



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

有名，跡也。重玄之道，本自無名，從本降跡，稱謂斯起。所以聖人因無名立有名，寄有名詮無名者，方欲子育眾生，令其歸本，慈悲鞠養，有同母儀。（「有名，萬物母。」《疏》文，頁三七六）

「科段」云「泛明本跡」，談的是關於道的本跡問題。此部分亦分二段：第一段講無名之道本，第二段講有名之道跡。

前云「始，本也」，則「母，跡也」。後云「有名，跡也」，則「無名，本也」。無名天地始是道之本，有名萬物母是道之跡。道之本虛無，無名無相不可言狀。此無名之道本「從本降跡」，可以陶甄化育天地萬物。道從本降跡之後，才有名有稱，「稱謂斯起」，聖人即因此道之「跡」以立「有名」，並由此以詮「無名」。因此，無名的道本和有名的道跡都是就同一的道而言。道之本跡的區分，乃是聖人為了「寄言詮理」，以子育眾生，並示其歸本之方，因此「因無名以立有名，寄有名詮無名」。

此處尚有二問題必須說明：一、無名顯道之本，有名顯道之跡，無名與有名俱指道說，本跡的區分顯示出道之雙重性，此必須說明。二、虛無至道如何生萬物，亦須有以說明。

（一）本跡義：道的雙重性

道本與道跡的區分顯示出道之雙重性。如此區分，一方面是聖人為了寄言詮理，提供人們一個認識道的途徑，並此由「歸根反本」以悟解道。一方面亦藉以辨明道的虛無之體與通生之用，以顯出道的生物之能、成物之功。成氏云：

第一，顯道之體狀，妙絕形聲。（二十五章科段）

有物者道也。道非有而有，非物而物，混沌不分，而能生成庶品。亦明不混而混，雖混而成，不成而成，雖成而混，即此混成之道，在天地先生，還是不先先、不生生之義也。故莊子云：神鬼神帝，生天生地。又云：在天地之先而不為老。（二十五章「有物混成，先天地生。」疏文，頁四二五）

寂，無聲也。寥，無形也。獨立，無待對也。不改，無遷變也。言道體窈冥，形聲斯絕，既無因待，亦不改變，此乃獨獨，非待獨也。（二十五章「寂寥，獨立不改。」疏文，頁四二五）

道世不在，名曰周行，所在皆通，故無危殆。開化陰陽，安立天地，亭毒群品，子育含靈，生之畜之，故可為母。（二十五章「周行不殆，可為天地母。」疏文，頁四二五、四二六）

第二，明本無稱謂，降跡立名。（科段）

道本無名，不可以智知道名，即初章云無名天地始也。取其有通生之德，故字之曰道，即初章云有名萬物母也。（二十五章「吾不知其名，字之曰道。」疏文，



此處疏文可與前面曾提到「妙本希夷，故稱無狀無物。跡能生化，故云之狀之象」、「妙本非有，應跡非無，非有非無，而無而有，有無不定，故言惚恍」合看。妙本即道之本，應跡即道之跡。妙本非有，應跡非無，故此處云：「非有而有，非物而物，混沌不分。」前名之曰「恍惚」，此則稱為「混成」。此是總持的說道的混沌不分，若進一步分解的說，則此一混成無分的道一方面無形無聲，無待對無變遷（獨立而不改）；一方面又所在皆通，可以「開化陰陽，安立天地，亭毒群品，子育含靈，生之畜之」（周行而不殆）。因此，就其無名無形的特性而言，稱之為「無名天地始」，此顯道之虛無之體，亦即顯道之「無名」的特性。就其生成庶品的特性而言，稱之為有名萬物母，此顯道之通生之用，亦即顯出道的「有名」的特性。因此，無名可以稱作是道的體，有名是道的用²⁰。道體是道之本，故稱道本；道用則是「從本降跡」，是道之跡，故稱道跡。道之本體虛無（妙本希夷），又可稱之為「虛」；道之跡用能通生萬物（跡能生化），又可稱之為「通」。因此無名有名之道的本跡體用的說法，都是對同一不可言說的道的言說，此即顯示出道的雙重特性。如此一來，道之生物之能、成物之功得以顯見，萬物之存在亦得以說明。

（二）道之生物

道之妙本希夷，無狀無物；道之跡用卻可以生成庶品。然則「混沌不分」之道如何生有形之萬物，亦即：道是如何生物？五十二章《疏》云：

始，道本也。母，道跡也。夫玄道妙本，大智慧源，超絕名言，離諸色象，天下萬物，皆從此生。今汎言天下者，欲令行人識根知本。故上經云：無名天地始也。以為母者，言從本降跡，導引蒼生，長之育之，如母愛子。故上經云：有名萬物母。（「天下有始，以為天下母。」疏文，頁四八一）

夫本能生跡，跡能生物也。既（得）知道大慈能引接凡庶者，即是我母，即知我身，即是道子，從道而生故也。經云：虛無自然，是真父母。（「既得其母，以知其子。」疏文，頁四八一）

始是道本，超絕名言，離諸色象；母是道跡，天下萬物，皆從此生。道從本降跡，道本生道跡，道跡生萬物，其關係如下：

（道）本→（道）跡→物

然則道跡如何生成萬物？這個能生物的道跡依成《疏》而言，似乎即是「元氣」。四十二章《疏》云：

²⁰ 疏文云：「取其有通生之德，故字之曰道，即初章云有名萬物母也。」此處「字之曰道」的「道」指的是有通生之德的道用，觀下文云：「體無涯際，故名為大，不大為大，故稱為強。夫名以召體，字以表德，道即是用，大即是體，故名大而字道也。」（二十五章「強為之名曰大」疏文，頁四二六）可知「大」指的是虛無而無涯際的道體，「道」指的是通生之德的道用。



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

一，元氣也。二，陰陽也。三，天地人也。萬物，一切有識無情也。言至道妙本，體絕形名，從本降跡，肇生元氣。又從元氣，變生陰陽。於是陽氣清浮升而為天，陰氣沉濁降而為地。二氣昇降，和氣為人。□有三才，次生萬物，欲明道能善貸，次第列之。（「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」《疏》文，頁四六二）

依成《疏》文意：道從本降跡，肇生元氣，再透過元氣變生出陰陽二氣，陽氣清輕浮於上為天，陰氣滯濁沉於下為地，二氣昇降，而後生出人與萬物。因此，天地萬物的生成主要是透過元氣的作用而產生，萬物可以說是元氣所生。再對照前引文「本能生跡，跡能生物」的說法，則此「跡能生物」的「跡」應是元氣。然則，從「從本降跡」，「肇生元氣」這兩句話裡，並無法確定「跡」就是元氣，必須辨明這兩句話是對等關係還是先後關係：若為對等的關係，則從本降跡之跡即是元氣；若為先後的關係，則變成道從本降跡之後，再由此道跡生出元氣。四十章「天下之物生於有，有生於無。」《疏》云：

有其應道，所謂元一之氣也。無為妙本，所謂冥寂之地也²¹。言天地萬物，皆從應道有法而生。即此應道，從妙本而起，元乎妙本，即至無也。（頁四五八）

「有」是「應道」，是元一之氣；「無」為「妙本」，妙本希夷，體絕形名，故云「冥寂之地」。此處的「應道」即前云「妙本非有，應跡非無」的「應跡」。「妙本」與「應道」，可說是無名之道本與有名之道跡的另一種說法。「應道」既是「元一之氣」，「天地萬物，皆從應道有法而生」，便可以解釋為：天地萬物從元一之氣（應道）而生。而此應道（元一之氣）乃是從妙本而來，故云「即此應道，從妙本而起」。因此，前面的「從本降跡」便可解釋為：從妙本降生應道（應跡、元一之氣）。溯其源稱之為「即此應道，從妙本而起」，衍其流則曰「從本降跡」。因此，「從本降跡」與「肇生元氣」應為平行的關係，亦即從本所降之跡即是肇生的元氣。再由元氣變生分為陰陽二氣，在陰陽二氣昇降過程裡，和氣而為人及萬物。

「無名天地始」的道本，從本降跡，肇生元氣，而生萬物，此一過程再予簡化，便成為道生萬物。萬物從道而生，萬物即是道之子，道與萬物之間是生成者與被生成者的關係，因此說：「即知我身，即是道子，從道而生故也。」其關係如下：

道（物之母）→物（道之子）

從上面的說明，可見成氏仍受到道教傳統的元氣論的影響，以「氣」來解釋天地萬物的生成。然而，一方面成氏又提出「本能攝末」此一含有本體論意味的說法，在宇宙生成論之外，為萬物的存在提供另一種解釋。成氏云：

既知我是道子，應須歸復守其母也。但能歸根守母，體道會真，跡雖有沒有存，而本無危無殆，何者？夫道能生物，道即是本，物從道生，物即是末，而本能攝

²¹ 此句蒙本原作「有，應道也，所謂元一之氣也。元一妙本，所謂冥寂之地也。」嚴本以「有其應道」釋「有」，「無為妙本」釋「無」，對照之下，嚴本句義似較為通暢，故此處疏文以嚴本為主。



《東吳中文線上學術論文》第八期

末，所以須歸，母能生子，所以須守。守母則久視長存，歸本則沒身不殆，故勸之也。《西昇經》云：常能養母，身乃長久。（五十二章「既知其子，復守其母，沒身不殆。」疏文，頁四八一）

本能生跡，跡能生物，因此道是物（我）之母，物是道之子，歸根守母則可體道會真。此處言「歸根守母」，根與母並提，則「母」不是道本、道跡的「始」、「母」之母，而是等同於道生物的道。此時母兼攝始義²²，同時有「道本」、「道跡」的特性。

道之生物由本生跡，跡生物簡化為母生子，氣的作用被淡化，然「母子」的說法猶有生成論的意味。下文云：「夫道能生物，道即是本，物從道生，物即是末，而本能攝末，所以須歸，母能生子，所以須守」，則以「本能攝末」與「母能生子」並釋「道能生物」之義。「本能攝末」的提出，使道之生物由元氣生成論轉向本體論。因此，在成氏的思想體系裡，道之生物存在「母能生子」與「本能攝末」兩種說法，而守母和歸本便成為復歸於道的兩種途徑。一、從本能攝末的本體論角度而言，道是萬物之本，內在於萬物之中，為「眾生之正性」，因此說「一切眾生皆稟自然正性」²³，「歸本」即是「復彼自然之性」²⁴，復此正性即可復歸於道。由「歸本」到「復性」則由本體論引向心性論的發展。二、從母能生子的元氣生成論角度而言，成氏在說明道生萬物的過程中，加入了「氣」的作用，人是由陰陽二氣升降所產生之和氣而為人，因此，如何使人身中的氣保持在「和氣」的狀態，甚而更進一步回歸到原始純粹的「元氣」，進而復歸於道，亦成為「歸本」過程中，另一項課題。綜觀《義疏》一書，成氏一方面強調復性的重要，一方面也重視「煉氣」工夫²⁵，此一特性，亦為後世內丹學的發展，提供一個方向。

此處有一問題須說明。無名之道本與有名之道跡原是就同一混沌不分的道體而言，因其體用的分別有本跡之分，本與跡屬同層同質。如今言本（道本）能生跡（道跡），則本與跡變成一宇宙生成論下的說法，本與跡反為異層異質。兩種詮釋使得成氏的理論體係顯得混淆。然而氣的觀念的提出，一方面有助於成氏說明宇宙萬物生成的過程，並用以解釋道物之間不一不異的問題；一方面亦有助於傳統道教有關「氣論」的銜接，《義疏》及《開題》中有關「三一」的論述，即與「氣」有關。

²² 牟宗三先生云：「此是以始為母，將母收于始，始母混一，而取重母義。」《才性與玄理》（臺北：學生書局，民國 78 年 10 月），頁 130 至 131。又，成氏此疏文頗費曲折，除了其本身未對「本跡」「母子」「本末」等範疇未予以明確之界定外，主要原因在於《道德經》經文本身亦不甚顯豁。牟宗三先生於於有詳細的說明（前揭書頁 130-132）

²³ 六十四章「以輔萬物之自然而不敢為」疏文，頁 508。

²⁴ 同註 23。

²⁵ 羅翊倫認為：「如何將道性安置在元氣當中，繼而強調道性修為是長生不老的最終途徑，即成為隋唐初年道教學者的主要課題。」《從郭象成玄英思想探究玄學重玄學思想的轉折與演變》（臺北：中國文化大學哲學研究所博士論文，94 年），頁 241。成氏「復性」和「煉氣」兩種修養方式並提，可能和羅先生所言有關。



五、顯二觀不同——有欲無欲的道物觀

萬物從道而生，萬物的行為應該是要合於道的。但落在物的具體生活裡考察，卻有「無欲以觀其妙」與「有欲以觀其微」的不同。《義疏》云：

第三，顯二觀不同。(科段)

妙，精微也。觀，照察己身也。言人常能無欲無為、至虛至靜者，即能近鑒己身之妙道，遠鑒至理之精微也。(第一章「常無欲以觀其妙」疏文，頁三七六、三七七)

微，歸也。欲，情染也，所境也。言人不能無為恬澹，觀妙守真，而妄起貪求、肆情染滯者，適見世境之有，未體即有之空，所以不察妙理之精微，唯觀死生之歸趣也。(第一章「常有欲以觀其微」疏文，頁三七七)

兩，謂無欲、有欲二觀也。同出，謂同出一道也。異名者，微妙別也。原夫所觀之境唯一，能觀之智有殊，二觀既其不同，微妙所以名異。(第一章「此兩者同出而異名」疏文，頁三七七)

「欲」是「情染」、「所境」，是指對塵世一切所見之境的貪求攀緣、妄染。「觀」是人照察己身的方式。人在照察己身之時，若能無欲無為、至虛至靜，則可不被所境沾染，此時可照鑒至道妙理，而歸於道。反之，若妄起貪求、肆情染滯，則為外境所染著，不能照鑒至道之精微妙理。然則，眾生同出於道，同稟道之正性，皆有得自於道之德智，因此說「同出一道」。既云「同出一道」，何以有觀其微（不察精微妙理）與觀其妙（鑒察精微妙理）二觀之不同。換言之，「所觀之境唯一」，何以「能觀之智有殊」。成玄英以「道物」的關係來說明：

言至道之為物也，不有而有，雖有不有，不無而無，雖無不無，有無不定，故言恍惚。所以言物者，欲明道不離物，物不離道，道外無物，物外無道，用即道物，體即物道。亦明悟即物道，迷即道物。道物不一不異，而異而一，不一而一，而物而道，一而不一，非道非物，非物故一不一，而物故不一一也。(二十一章「道之為物，惟恍惟惚。」疏文，頁四一七、四一八)

「道能通物」、「境能發智」，道即內在於萬物之中，顯現為萬物之德智或正性，因此說「道不離物」。「物能得道」、「智能勉境」，物稟道之德智以成其性，道可以說是萬物存在的根據，因此說「物不離道」。道不離物，無「物」則不能彰顯道的存在，故云「物外無道」；物不離道，無「道」則物失其存在的依據，故云「道外無物」。此即前《開題》所云「非境無以導智，非智無以勉境」、「非道無以通德，非德無以顯道」之意。道與物之間互相依存，又互為對顯。強調兩者之間依存的關係，則曰「道不離物，物不離道」；



《東吳中文線上學術論文》第八期

強調兩者對顯，則曰「道外無物，物外無道」。

道物之間除互為依存對顯外，也存在著「體用」的關係。道通於物，則即體起用，故稱「用即道物」。物歸於道，則即用見體，故稱「體即物道」。體用是本體論的課題，成氏進一步把「悟」、「迷」的概念帶入道物關係的說明，使道物之間的關係由本體論轉向修養論。

「境能發智，智能勉境」，物秉有德智，若能依此智德而生「悟」，則物不只是物，而能勉獲於道，此時物歸於道，故云「悟即物道」，道物之間的關係是「不異」、「而一」。反之，物若生「迷」，停留在物的層次，不能復歸於道，則物只是物，故云「迷即道物」，此時道物之間的關係是「不一」、「而異」。物既可因「悟」而與合於道，又可因「迷」而喪道乖真，因此道物之間可說是「不一不異，而異而一」。物若能修過修養工夫以悟道，便能從道物之間的「不一」「而異」，歸向「不異」、「而一」，此時「境智相會」，道與物之間「不一而一，而物而道」，因此說「不一一」。反之，物若迷道乖真，則道物之間的從「不異」、「而一」，落向「而異」、「不一」，此時道與物之間「一而不一，非物非道」，因此說「不一一」。第二節的圖表便可擴充為下表：

	境（道）	智（德）	道	物
兩者關係	境能發智	智能勉境	道能通物 （用即道物）	物能得道 （體即物道）
	非境無以導智	非智無以照境	道外無物	物外無道
	非道無以通德	非德無以顯道	道不離物	物不離道
兩者同異	境智智境不一不異，而異而一		篤論道物，亦不一不異	

總上而言，「道不離物，物不離道，道外無物，物外無道」是從道與物之間互為依存對顯來談兩者之間的關係。「用即道物，體即物道」是從本體論的角度來談道物。「悟即物道，迷即道物」則從修養的角度來談道物。不論從體用的角度或修養論的角度，道物之間都存在著「不一不異，而異而一」的關係，其中的關鍵在於「物」有「迷」、「悟」的不同。然則何以有此不同？此可從兩方面說：一、從本體論的角度而言：道屬於形而上，物屬於形而下，形而上的道落下到形而下的物，物若停留在物的層次（迷），則不能「即用見體」（悟），便可能背離於道，無法回到形而上的道，此時的物是「非物非道」。若能從形而下的物復歸於形而上的道，此時的物是「而物而道」。二、從元氣論的觀點來看，道從本降跡，肇生元氣，而生萬物。萬物從元氣而生，然而在陰陽二氣升降以成和氣的過程中，不免有所駁雜，而和原本的純粹的元氣有了不同。物若能克服此駁雜之



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

氣（悟）帶來的負面影響，則可回歸於道；反之，若順此駁雜之氣（迷），則停留在物的層次而無法回歸於道。

道物不異、而一的說法提供了物有回歸於道的可能，道物不一、而異，則顯示物有背離於道的可能。這樣的關係落在人的具體生活中，便產生「無欲以觀其妙」與「有欲以觀其微」的差別，亦即本節開頭所言的「所觀之境唯一，能觀之智有殊」。而其關鍵則在物有「悟」或「迷」的不同。如何讓物能「悟」，而復歸於道，此則有賴於修養工夫的提出。重玄方法的提出，便是為了讓物能從道物之「不一」、「而異」，返回到「而一」、「不異」。

六、會重玄之致——重玄理論的提出

萬物同出一道，卻有「無欲以觀其妙」、「有欲以觀其微」的不同，而導致有回歸於道與背離與道的不同。重玄理論的提出，便是為了解決這個問題。成氏云：

第四，會重玄之致。（科段）

玄者深遠之義，亦是不滯之名。有無二心，微妙兩觀，源乎一道，同出異名，異名一道，謂之深遠。深遠之玄，理歸無滯，既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄。（第一章「同謂之玄」疏文，頁三七七）

有欲之人，唯滯於有，無欲之士，又滯於無，故說一玄，以遣雙執，又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣之又遣，故曰玄之又玄。（第一章「玄之又玄」疏文，頁三七七）

成氏以「深遠」、「不滯」釋「玄」。人之「照察己身」，有「有欲」、「無欲」二種方式，故有觀其妙與觀其微兩種觀法。不論是常無欲以觀其妙或常有欲以觀其微，此能觀之智皆秉於道，故云「源乎一道」。同出一道而有微妙之別，因此顯其「深遠」。而此「深遠」之玄的要旨即在於「不滯」。成氏認為：有欲之人「常有欲觀其微」，因此「唯滯於有」；無欲之人「常無欲觀其妙」，卻「又滯於無」，二者或滯於有，或滯於無，謂之雙執（執有、執無）或二偏（偏有、偏無）。不論滯於有或滯於無，差別只在執滯的對象不同，然皆有「所執」。因此先以一玄遣雙執，則不執滯於有亦不執滯於無，謂之「不滯於滯」，此「不滯於滯」又稱一中之玄、一中、一中之道。「所執」既破，但猶有「能執」之心，而滯於此「不滯於滯」，因此再以又玄（重玄）遣此「不滯於滯」，則「能執」亦無，此謂「不滯於不滯」。一玄遣雙執以破所執，又玄破能執，故遣之又遣，而謂「玄之又玄」。成玄英又以佛家藥病之喻為例：

妙，要妙也。門，法門也。前以一中之玄，遣二偏之執，二偏之病既除，一中之藥還遣，唯藥與病一時俱消，此乃妙極精微、窮理盡性，豈獨羣聖之戶牖，抑亦



《東吳中文線上學術論文》第八期

眾妙之法門。(第一章「眾妙之門」疏文，頁三七八)

「滯有」偏於有，「滯無」偏於無，二者是病，故以一中之玄遣二偏之病。二偏之病既除，一中之藥便可遣。藥為除病，病除而藥遣，則病與藥俱除。

總上而言，成氏之重玄理論便可整理為下表：

	遣的對象	遣的結果
玄	遣有 遣無	得一中之玄（不滯於滯）
重玄	遣一中之玄	得重玄（不滯於不滯）

重玄的具體運用，此處以三十七章的《疏》文做一舉例。

作，起修也。樸，道也。言眾生初從化起修者，必有心欲於果報也。既起斯欲，即須以無名樸素之道安鎮其心，令不染有，此以空遣有（1a）也。（「化而欲作，吾將鎮之以無名之樸。」《疏》文，頁四四九）

非但不得欲於有法，亦不得欲於此無名之樸也。前以無遣有，此則以有遣無（1b），有無雙離，一中道（1c）也。（「無名之樸，亦將不欲。」《疏》文，頁四五〇）

靜，息也。前以無名遣有，次以不欲遣無。有無既遣，不欲還息，不欲既除，一中斯泯（2a）。此則遣之又遣，玄之又玄（2b），所謂探幽索隱、窮理盡性者也。既而一切諸法無非正真，稊稗瓦甃，悉皆至道。故云天下自正。此一句結眾妙之門也。（「不欲以靜，天下自正。」《疏》文，頁四五〇）

1a：「有心欲於果報」則有欲，故以「無名素樸之道」鎮之，此「遣有」。

1b：「亦不得欲於此無名之樸」，此「遣無」。

1c：遣有遣無，則「有無雙離，一中道也。」

2a：「不欲既除，一中斯泯」：雖得一中之道，然猶不可以執此一中之道，必須連此一中之道也泯去，才是至道。

2b：「遣之又遣，玄之又玄。」則窮理盡性，為眾妙之門。

配合前表，即成下表：

	遣的對象	遣的結果
玄	遣有→以空（無）遣有（1a） 遣無→以有遣無（1b）	得一中之玄→有無雙離，一中道（1c）
重玄	遣一中之玄→一中斯泯	得重玄→遣之又遣，玄之又玄（2b）

從前面的敘述中可知，「一中之道」和「重玄之道」是有差別的，重玄之道在層次上是比一中之道更高。然而在成氏在《疏》文中有時又常言要持守一中之道，如：



成玄英重玄思想的建立——以《老子義疏》第一章為中心

多聞，博瞻也。數窮，多言也。博學多言，唯益世智，既不體道，理歸於窮。中，一道也，多聞適足有為，守中即長生久視。以此格量，故不如守中也。故莊子云：文滅質，博溺心。又陽朱云：鄰人以多歧亡羊，學者以多方喪道也。（第四章「多聞數窮，不如守中。」疏文，頁三八七）

第一，略標道果，令物起修。（科段）

致，得也。虛極，道果也。篤，中也。言人欲得虛玄極妙之果者，須靜心守一中之道，則可得也。（十六章「致虛極，守篤靜。」《疏》文，頁四〇七）

前面明顯主張「一中之道」應須遣去，此處卻說要「不如守中」、「守一中之道」，似有矛盾之處。推尋其緣由，實乃修行次第上有所不同。成氏在第二段引文的「科段」云：「略標道果，令物起修」，正好說明一中之道是修道的初階，是初修道者必須到達的境地。而聖人也以此一中之道為天下修學的楷模。二十二章《疏》云：

言聖人持此一中之道，軌範群生，故為天下修學之楷模也。（二十二章「是以聖人抱一為天下式」《疏》文，頁四二〇）

因此「一中之道」乃是修道之人（群生）入道的初階，聖人亦以此軌範群生，做為宣教的最初法門。

從上面說明可知，雙遣以得一中是學人修道的初階，而重玄才是得道的境界。亦即：雙遣是契向道的過程，而重玄則是與道冥一。雙遣二偏以契重玄，具體的來說即是做到「外無可欲之境，內無能欲之心」，成氏云：

聖人治，同前釋。既外無可欲之境，內無能欲之心，心境兩忘，故即心無心也，前既境幻，後又心虛也。（第三章「聖人治：虛其心」疏文，頁三八二）

「外無可欲之境」，則無「所執」，「內無能欲之心」則無「能執」，無所執亦無能執謂之「心境兩忘」，亦即成氏所謂的「能所兩忘，境智雙遣」²⁶、「根塵兩空，境智雙寂」²⁷，雙遣、雙寂的即是「所執」的可欲之境，和「能執」的能欲之心。雙遣所執之境和能執之心之後，便能達到「境智相會」的境地。此時「境」不再是外在的可欲之境，而是「虛之無之理境」；「智」也非內在的「能欲之心」，而是「至忘之妙智」。以此「至忘之妙智」照見「虛無之理境」，因此說「以智照境」、「境智相會」。能做到這樣境地的人，成氏稱之為「窮理盡性」（前引第一章「眾妙之門」疏文）。此時所窮的理是「虛通之妙理」，所盡的性是「眾生之正性」。成氏對《老子》第一章的註解，便是以「窮理盡性」做為總結。

至於如何從「境智雙遣」到「境智相會」，以契「窮理盡性」的重玄妙境，則須有更具體的修養工夫之說明，限於篇幅，筆者將另寫一文，以詳細說明。

²⁶ 七十一章「是以聖人不病」疏文，頁 520。

²⁷ 六十三章「味無味」疏文，頁 504。



七、餘論

道是「虛通之理境」，此理境「妙絕希夷，理窮恍惚」，是「不可以言象求，不可以心慮知」的。然聖人為使人們契解道，因此透過「以理論道」的方式，寄言以詮理，垂跡以顯教。理教的提出，使得原本抽象的道，可以被詮解和認識。而「無名」、「有名」之道的本跡體用的提出，即是對道的分解的說明。無名顯道之虛無之本體，有名顯道通生之跡用，如此一來，道之生物之能、成物之功得以顯見，萬物之存在亦得以說明。

萬物既是從道而生，稟有來自於道之德智、正性，因此說「境能發智」。物雖稟有德智，然而落在具體的生活中，卻有「常無以觀其妙」與「常有以觀其徼」的不同。其原因在於道物之間存在著「不一不異」、「而一而異」的關係。「不異」、「而一」保證了物歸於道的可能，「不一」、「而異」則顯見物背離於道的可能，其中關鍵在於物有「迷」、「悟」的不同。物若能「悟」，則回歸於道；物若生「迷」，則背離於道。如何讓物起「悟」而回歸於道，則有賴於修養工夫。「重玄」理論的提出，便是為了使物可透過修養工夫以回歸（勉獲）於道，亦即使「智能勉境」，終而達到「境智相會」的重玄境域。

綜觀成氏《老子義疏》第一章疏文，實是對其所述全經經旨：「境能發智，智能勉境，境智相會，故稱道德」所作的切要說明。「第一，略標理教」揭示出一條認識道的途徑，「第二，泛明本跡」解釋了何以「境能發智」的問題，「第三，顯二觀不同」是對萬物存在處境的說明，「第四，會重玄之致」則是對如何做到「智能勉境」所作的說明。由「境能發智」到「智能勉境」，逐步建立其重玄思想，形成一套完整的思想體系。其重玄思想，在第一章《疏》文，實已展露無遺。



The Construction of Cheng Xuanying's Twofold Mystery Thoughts: Centered on the First Chapter of Lao Zhi Yi Shu

Abstract

The Way is an elusive and illuminating realm of li (principle), one that is extremely illusive and exhausting the principle to the utmost on the one hand, while, on the other hand, unreachable by words and forms, and incomprehensible through heart and mind. In order to make the Way understood, the wise discuss the Way through interpreting and manifesting principle in words and traces. The revelation of principle makes the abstract Way interpretable and acknowledgeable. The proposition of the object and utility of the indefinable and definable Way is an explication for the decomposed Way. The indefinable reveals the illusive object of the Way, while the definable manifests the universal utility of the Way. Doing so not only expresses the productive capability and performance of the Way, but also explains the existence of everything.

Since everything comes from the Way and, therefore, leads to the intellectual virtue and integral nature, it is said that principle environment is able to breed wisdom. That said, there is a difference in real life as those with desires cannot read the nuance while those without desires catch the fine lines. The difference comes from relations between the Way and things—relations that are different yet the same, unified yet diversified. The sameness and unity ensure that things can rejoin the Way, and the difference and diversity manifest the potential for things to break away from the Way. The key lies in whether things possess the ability to come to senses. Things rejoin the Way if they come to senses, while breaking away from the Way if things go the other way. How to make things come to senses and rejoin the Way calls for the capability of cultivation. And the proposition of the Twofold Mystery answers such calling to cultivate wisdom that catches principle, thereby ultimately reaching the twofold mysterious arena in which principle meets together with wisdom.



Keywords: Xuanying Cheng, principle environment and wisdom, principle religion, object and utility, Twofold Mystery

《薑齋詩話》論陶謝詩析義

謝念驊*

提 要

王夫之為明末清初著名的思想家與哲學家，對於詩體創作也有獨到見解，撰有《薑齋詩話》一書說明作詩及評詩原則。《薑齋詩話》書中對於陶淵明及謝靈運詩作多所著墨及評議，故筆者針對此部份作一比較歸納及分析，歸結出王夫之評析陶詩有四大要點，即以為陶詩足以和《詩經》韻味相比擬、情景相融為詩作的必備條件、言情詩應以一時一事為限、習陶詩者應免於「衲子」之弊等。而其論謝詩亦有四大要點，即謝詩得其情景相生之要點、詩韻往復猶存、以意為主，能得意中之神理、能不囿於起承轉收之法等。筆者析論《薑齋詩話》內文，得陶謝詩與王夫之詩論中「情景相生」、「以意為主」的理論有所切合，故王夫之給予陶謝詩較高的評價。

關鍵詞：薑齋詩話、王夫之、陶謝詩

* 東吳大學中國文學系研究所碩士生



一、前言

王夫之為明末清初著名的思想家與哲學家，對於詩體創作也有獨到見解，撰有《薑齋詩話》一書說明其作詩及評詩原則。而王夫之在《薑齋詩話》¹中曾兩度以「池塘生春草」舉例說明作詩理論，引發筆者興趣，進一步探究，「池塘生春草」一句出自謝靈運〈登池上樓〉一詩。其中又引用多首陶潛詩句，如〈擬古九首之七〉的句子「日暮天無雲，春風散微和」等等作為論述。筆者以為可據此探析王夫之對於陶謝詩的看法，故蒐羅《薑齋詩話》中評論陶、謝二人的意見，希望能據此探究王夫之對陶謝詩的看法。

二、《薑齋詩話》論陶淵明詩

王夫之在《薑齋詩話》中提及陶淵明詩有四項論述，分點析義如下。

（一）以為陶詩足以和《詩經》韻味相比擬

王夫之崇尚《詩經》中用語平淡，而情意深遠的詩句。在《薑齋詩話》卷上第二項中說：「『詩可以興，可以觀，可以群，可以怨。』盡矣。辨漢、魏、唐、宋之雅俗得失以此，讀《三百篇》者必也。（頁3）」認為《論語·陽貨》中評論詩可以興、觀、群、怨的特點，可以此為標準，辨別漢、魏、唐、宋詩的雅俗得失。並在下一項論述中提出：

「采采芣苢」，意在言先，亦在言後，從容涵泳，自然生其氣象。即五言中，〈十九首〉猶有得此意者。陶令差能彷彿，下此絕矣。「採菊東籬下，悠然見南山」²，「眾鳥欣有託，吾亦愛吾廬」³，非韋應物「兵衛森畫戟，燕寢凝清香」所得而問津也。（《薑齋詩話》卷上第三項，頁4）

「采采芣苢」一句出自《詩經·芣苢》：「采采芣苢，薄言采之。采采芣苢，薄言有之。采采芣苢，薄言掇之。采采芣苢，薄言捋之。采采芣苢，薄言撝之。采采芣苢，薄言漙之。」

¹ [明]王夫之撰：《薑齋詩話》，[清]丁福保編《清詩話》（臺北：明倫出版社，1971年）。以下引用自《薑齋詩話》之內文，則於引文後加括號標明頁碼，不另行加注。

² 詩句出自陶淵明〈飲酒詩二十首〉，原詩為：「結廬在人境，而無車馬喧。問君何能爾，心遠地自偏。採菊東籬下，悠然見南山。山氣日夕佳，飛鳥相與還。此中有真意，欲辨已忘言。」[晉]陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，（上海：上海古籍出版社，1999年）頁219、220。

³ 詩句出自陶淵明〈讀山海經十三首之一〉，原詩為：「孟夏草木長，繞屋樹扶疏。眾鳥欣有託，吾亦愛吾廬。既耕亦已種，時還讀我書。窮巷隔深轍，頗迴故人車。歡然酌春酒，摘我園中蔬。微雨從東來，好風與之俱。泛覽周王傳，流觀山海圖。俯仰終宇宙，不樂復何如。」《陶淵明集校箋》，頁334、335。



之。」⁴是古代婦女在採集野生植物芣苢時所哼唱的歌謠，由簡單的詩句中反應了採集時勞動的過程，和婦女們在勞動時藉歌謠所表達出的愉悅情感。王夫之認為這首歌謠在平淡自然的語言中，表達出閒適從容的氣象，在五言詩中，漢代的〈古詩十九首〉尚能表現這種特質。再者，陶淵明詩境中亦能有所比擬，之後便沒有這樣的作品了。

上古《詩經》中的口語歌謠和漢代的〈古詩十九首〉，都是源自於民間傳唱採集而來的詩句，後經文人潤飾而成。詩句雖經過修飾，但語句間保存的情感大致不變，故仍能保有王夫之所言「從容涵泳，自然生其氣象」的氣度。至魏晉南北朝時，駢體文盛行，詩人對於詩句極盡刻劃雕琢，惟獨陶淵明仍試圖創作平淡自然的詩句，故王夫之說：「陶令差能彷彿，下此絕矣。」陶詩與《詩經》、〈古詩十九首〉相較，其間「差能彷彿」的原因，恐怕是集體創作與個人創作的差異有別的關係。因為集體創作能表達出多數人民的情感，其詩句的渲染力也較為強勁；而陶淵明詩作雖然力求語言樸實自然，但囿限於個人創作在情感呈現上較為狹隘，無法取得多數民眾的共鳴，詩句渲染力自然較為減弱，故王夫之以「差能彷彿」評論之。

之後又提及唐代韋應物的詩句「兵衛森畫戟，燕寢凝清香。」，出自〈郡齋雨中與諸文士燕集〉⁵一詩。韋應物詩作中的山水田園詩受到後人的重視，常以「陶韋」或「王孟韋柳」並稱，將其歸入山水田園詩派。然而王夫之並不認為韋應物的山水田園詩能夠承繼自《詩經》以來「從容涵泳，自然生氣象」的韻味，也許是受到時代風氣變遷的影響，使後代的詩人雖心嚮往其境界，也極力效法，但其間的情感已有所改變，不能與上古時代的純樸民心相提並論了。

（二）情景相融為詩作的必備條件

王夫之在《薑齋詩話》卷下第十四項中說：「情、景名為二，而實不可離。（頁11）」又於卷下第十七項中說：「夫景以情合，情以景生，初不相離，唯意所適。（頁11）」由此可知王夫之對於詩作必須達到情景交融的要求十分重視，於是他在卷下第四項中先言明：

「池塘生春草」、「蝴蝶飛南園」、「明月照積雪」皆心中目中與相融浹，一出語時，即得珠圓玉潤；要亦各視其所懷來，則與景相迎者也。「日暮天無雲，春風散微和」，想見陶令當時胸次，豈夾雜鉛汞人能作此語？程子謂見濂溪一月，坐春風中。非程子不能知濂溪如此，非陶令不能自知如此也。（頁8）

由「心中目中與相融浹」，進而達到「一出語時，即得珠圓玉潤」的效果，故知情景交

⁴ 國立編譯館主編：《十三經注疏分段標點》，（臺北：新文豐出版社，2001年）頁104-106。

⁵ 原詩為：「兵衛森畫戟，燕寢凝清香；海上風雨至，逍遙池閣涼。煩疴近消散，嘉賓復滿堂；自慚居處崇，未睹斯民康。理會是非遣，性達形迹忘；鮮肥屬時禁，蔬果幸見嘗。俯飲一杯酒，仰聆金玉章；神歡體自輕，意欲凌風翔。吳中盛文史，群彥今汪洋；方知大藩地，豈曰財賦強？」辛農重編：《唐詩三百首》，（臺中市：地球出版社，1999年），頁846、847。



《東吳中文線上學術論文》第八期

融在詩句情感表達上的重要地位。其後舉陶淵明〈擬古九首之七〉一詩為例，原詩為：「日暮天無雲，春風扇微和。佳人美清夜，達曙酣且歌。歌竟長太息，持此感人多。皎皎雲間月，灼灼葉中華。豈無一時好，不久當如何。」⁶此詩以〈擬古〉為題，古注以為「追悼會稽王道子之誤國」，而邱嘉穗在《東山草堂陶詩箋》卷四中說：「此詩微諷宴樂逸遊之不可。」⁷王夫之則言及：「想見陶令當時胸次，豈夾雜鉛汞人能此語？」大大稱讚陶淵明因心胸坦蕩，見日暮春風之景，能夠心領神會，造出「珠圓玉潤」的詩句效果。正如程顥見周敦頤後讚譽如坐春風一般，若非陶淵明本身擁有坦蕩的胸襟，就不能領悟出「豈無一時好，不久當如何」這樣的境界。

（三）言情詩體應以一時一事為限

王夫之在《薑齋詩話》卷下第八項說：

一詩止於一時一事，自〈十九首〉至陶、謝皆然。「夔府孤城落日斜」，繼以「月映荻花」，亦自日斜至月出，詩乃成耳。若杜陵長篇，有歷數月日事者，合為一章，《大雅》有此體。後唯〈焦仲卿〉、〈木蘭〉二詩為然。要以從旁追敘，非言情之章也。為歌行則合，五言固不宜爾。（頁9）

明確指出詩作內容應以一時一事為限，如漢代的〈古詩十九首〉和陶淵明、謝靈運詩作皆謹守此規範。繼而舉出杜甫〈秋興八首之二〉一詩為證，〈秋興〉原詩為：「夔府孤城落日斜，每依北斗望京華。聽猿實下三聲淚。奉使虛隨八月槎。畫省香爐違伏枕，山樓粉堞隱悲笳。請看石上藤蘿月，已映洲前蘆荻花。」⁸詩作描寫時間由日落到月出，陳述內容則為感慨不遇之作，正符合王夫之所言「一詩止於一時一事」的寫作標準。

而杜甫有合數月、多事為一詩者，正如《詩經·大雅》、古詩〈孔雀東南飛〉和〈木蘭詩〉一樣，因為不是以言情為詩作主軸，故可不囿於一時一事的規範，但此種體例只適合當作歌謠傳唱，而不應視為正統的五言詩體。

（四）習陶詩者，應避免淪為「衲子」之弊

王夫之對於文人之間別立門派持反對意見，在《薑齋詩話》卷下第二十九項中說：「一解奕者，以誨人奕為遊資。後遇一高手，與對奕，至十數子，輒揶揄之曰：『此教師基耳！』詩文立門庭，使人學己，人一學即似者，自詡為『大家』，為『才子』，亦藝苑教師而已。……立門庭與依傍門庭者，皆逐隊者也。（頁15）」王夫之認為文人在詩文創作方面以門庭自居，只會淪為相互模仿抄襲的下場，其後又有多項論述門庭的弊病。在《薑齋詩話》卷下第四十五項中提及陶詩：

門庭之外，更有數種惡詩：有似婦人者，有似衲子者，有似鄉塾師者，有似游食

⁶ [晉]陶潛著，龔斌校箋：《陶淵明集校箋》，頁284。

⁷ 以上二說參考《陶淵明集校箋》「集說」一項，頁284。

⁸ [唐]杜甫撰、[清]仇兆鰲註：《杜詩詳註》，（臺北市：廣文書局，1962年）第五冊，頁1886。



《薑齋詩話》論陶謝詩析義

客者。婦人、衲子，非無小慧；塾師、遊客，亦侈高談。但其識量不出針線蔬筍，數米量鹽，抽豐告貸之中；古今上下哀樂，了不相關，即令揣度言之，亦粵人詠雪，但言白冷而已。然此數者，亦有所自來，以為依據：似婦人者，仿《國風》而失其不淫之度。晉、宋以後，柔曼移於壯夫；近則王辰玉、譚友夏中之。似衲子者，其源自東晉來。鍾嶸謂陶令為隱逸詩人之宗，亦以其量不弘而氣不勝，下此者可知已。自是而賈島固其本色；陳無己刻意冥搜，止墮齷齪窠臼；近則鍾伯敬通身陷入；陳仲醇縱饒綺語，亦宋初九僧之流亞耳。似塾師、遊客者，《衛風》、《北門》實為作俑。彼所謂「政散民流，誣上行私而不可止」者，夫子錄之，以著衛為狄滅之因耳。陶公「饑來驅我去」，誤墮其中。杜陵不審，鼓其餘波。嗣後啼饑號寒，望門求索之子，奉為羔雉，至陳昂、宋登春而丑穢極矣。學詩者，一染此數家之習，白練受污，終不可復白，尚戒之哉！（頁 20、21）

王夫之批評門庭之外，尚有似婦人、似衲子、似鄉塾師和似游食客，這四種不好的惡詩。其中「衲子詩」的衲子意指出家人，王夫之所謂「似衲子者，其源自東晉來。鍾嶸謂陶令為隱逸詩人之宗，亦以其量不弘而氣不勝，下此者可知已。」陶詩的優點是清新自然，但在取材和氣度上顯得較為侷促狹隘，只拘泥於日常瑣事。而王夫之所言的「衲子詩」一體，正是指後人只顧學習陶詩恬靜的意境，則易將瑣事拼湊成詩，無法表現出詩作的宏偉和氣勢。語似平淡然其意不彰，顧此而失彼，正如出家人生活的平淡而了無新意，王夫之認為是效法陶詩的一大弊病。

三、《薑齋詩話》論謝靈運詩

王夫之對於謝靈運的詩作相當讚賞，曾在《薑齋詩話》卷上第二項中說：「人情之遊也無涯，而各以其情遇，斯所貴於有詩。是故延年不如康樂，而宋、唐之所繇升也。」（頁 3、4）顏延年詩作雖與謝靈運齊名，然過於刻劃錮鏤，在詩句的情感表達上不及謝靈運自然，故王夫之認為謝詩較顏詩為佳。以下分點細述王夫之對謝靈運詩作的看法。

（一）謝詩得其情景相生之要點

王夫之於《薑齋詩話》中提及：

知「池塘生春草」、「蝴蝶飛南園」之妙，則知「楊柳依依」、「零雨其濛」之聖於詩；司空表聖所謂「規以象外，得之圓中」者也。（頁 5、6）

「池塘生春草」出自謝靈運〈登池上樓〉⁹一詩，書寫受貶謫後久病登樓，見春景而生

⁹ 原詩為：「潛軋媚幽姿，飛鴻響遠音。薄霄愧雲浮，棲川怍淵沉。進德智所拙，退耕力不任。徇祿反窮海，臥疴對空林。〔衾枕昧節候，褰開暫窺臨。〕傾耳聆波瀾，舉目眺嶮嶽。初景革緒風，新陽改故陰。」



思鄉之情的情緒，其中「池塘生春草，園柳變鳴禽」正是謝靈運用來描寫初春景色的佳句。而「蝴蝶飛南園」出自晉代張協所作〈雜詩十首之八〉¹⁰，同樣以觸景生情的手法，表達了濃厚的思鄉之情。王夫之非常喜歡這兩句詩，在《薑齋詩話》卷下第四項中也曾提及：「『池塘生春草』、『蝴蝶飛南園』、『明月照積雪』皆心中目中與相融浹，一出語時，即得珠圓玉潤；要亦各視其所懷來，則與景相迎者也。（頁8）」這兩首詩觸景生情、情景相生的寫作手法，正是王夫之所強調的，惟有情中有景、景中有情，才能傳達濃厚的情感，深刻地打動人心。

而王夫之將此二詩與「楊柳依依」、「零雨其濛」相較，「楊柳依依」一句出自《詩經·采薇》，而「零雨其濛」一句出自《詩經·東山》。針對〈采薇〉一詩，王夫之在《薑齋詩話》卷上第四項曾說：「『昔我往矣，楊柳依依；今我來思，雨雪霏霏。』以樂景寫哀，以哀景寫樂，一倍增其哀樂。」在《詩廣傳·論東山二》中則說：「有識之心而推諸物者焉，有不謀之物相值而生其心者焉。知斯二者，可與言情矣。天地之際，新故之迹，榮落之觀，流止之幾，欣厭之色，形於谷身以外者，化也；生於吾身以內者，心也；相值而相取，一俯一仰之際，幾與為通，而渟然興矣。『有敦瓜苦，蒸在栗薪。自我不見，於今三年。』俯仰之間，幾必通也，天化人心之所為紹也。」¹¹由此可見，王夫之盛讚此二詩不但做到以情配景、以景輔情，並且達到了情景交融的境界，故言其「聖於詩」。

而後引用《二十四詩品》中的論雄渾的句子來評論這些詩作。在《二十四詩品》中論「雄渾」的全文為：「大用外腴，真體內充，反虛入渾，積健為雄。具備萬物，橫絕太空，荒荒油雲，寥寥長風。超以象外，得其環中，持之匪強，來之無窮。」¹²謝靈運所作〈登池上樓〉、張協所作〈雜詩十首之八〉和《詩經》中的〈采薇〉、〈東山〉諸篇，其內文雖非氣勢雄渾之作，但究其文意，的確做到了超脫實景之外，而將情感和情神層面更加提昇的效果，故王夫之讚譽之。

（二）謝詩韻味往復猶存

王夫之在《薑齋詩話》卷上第十四項評論謝靈運詩：

謝靈運一意迴旋往復，以盡思理，吟之使人卞躁之意消。〈小宛〉抑不僅此，情相若，理尤居勝也。王敬美（王世懋）謂：「詩有妙悟，非關理也。」非理抑將何悟？（頁6）

池塘生春草，園柳變鳴禽。祁祁傷幽歌，萋萋感楚吟。索居易永久，離群難處心。持操豈獨古，無悶徵在今。」顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，（臺北：里仁書局，2004年），頁95。

¹⁰ 原詩為：「述職投邊城，羈束戎旅間。下車如昨日，望舒四五圓。借問此何時，胡蝶飛南園。流波戀舊浦，行雲思故山。聞越衣文蛇，胡馬願度燕。風土安所習，由來有固然。」遼欽立編《：先秦漢魏南北朝詩》，（北京市：中華書局，西元1998年）上冊，頁746、747。

¹¹ [明]王夫之撰：《詩廣傳》，《船山全書》，（長沙：嶽麓書社，1998年）第三冊頁383、384。

¹² 張少康撰：《司空圖及其詩論研究》（北京：學苑出版社，2005年）頁87。此書作「超以象外，得其環中」，雖和《薑齋詩話》所載之「規以象外，得之圓中」字句略有出入，但以文意看來，王夫之應是參照《二十四詩品》，字句或許是憑印象撰寫而略有出入。



王夫之認為謝靈運詩作意境深厚，吟詠後可令人忘卻煩躁，盡思詩中之理趣，其詩韻猶存，令人往復欣賞不已。而王夫之在《詩廣傳·論小宛一》中說：「為〈小宛〉者，悼岸獄之不免，庶幾寡過而以令終乎！……天自有其寶命，吾自有其恆化，無可為而無不可為：所愛非死，而不以死為息肩之日；道無所不盈，耳目心思無乎其不可用。……如〈小宛〉者，而後君子作聖之功得矣，不僅以寡過而免於禍也。」¹³並在《詩廣傳·論小宛二》中說：「君子之於天下也，猶川之於水也，無乎不受也，不拒其濁而恃有以澄之也。是故安命不如知義，樂天不如盡性。故曰：為〈小宛〉者，作聖之功也。」¹⁴王夫之高度讚美〈小宛〉一詩，並且認為此詩「情相若，理尤居勝也。」，與前文言謝靈運詩「以盡思理」對照看來，王夫之很強調詩必具有「理」。無論是言情或寫景之詩，必具有相當的理趣，否則容易流於空洞乏味，故言：「非理抑將何悟？」

（三）詩以意為主，謝詩能得意中之神理

王夫之認為作詩應注重文意的表現，在《薑齋詩話》卷下第二項說：「無論詩歌與長行文字，俱以意為主。意猶帥也。無帥之兵，謂之烏合。」（頁 8）故在卷下第三項中說：

把定一題、一人、一事、一物，於其上求形模，求比似，求詞采，求故實；如鈍斧子劈櫟柞，皮屑紛霏，何嘗動得一絲紋理？以意為主，勢次之。勢者，意中之神理也。唯謝康樂為能取勢，宛轉屈伸，以求盡其意，意已盡則止，殆無剩語；天矯連蜷，煙雲繚繞，乃真龍，非畫龍也。（頁 8）

如果只是持著一詩一主題的作法，以此為骨幹，再追求字句上的詞采、典故和比擬的用法，王夫之以為此不過是畫龍，未得詩作的精髓所在。真正作好詩的方法應該要著重在文意，並且能精確掌握詩句的氣勢。以意為主，以勢為輔，詞句成為展現文意的工具，就不會有過多的冗言贅語，王夫之以為如此的詩句，才足以稱為真龍，而謝靈運的詩作正能達到這樣的效果。

（四）謝詩能不囿於起承轉收之法

在《薑齋詩話》卷下第十八項，王夫之說：

起承轉收，一法也。試取初盛唐律驗之，誰必株求此法者？法莫要於成章；立此四法，則不成章矣。且道「盧家少婦」¹⁵一詩作何解？是何章法？又如「火樹

¹³ 收錄於〔明〕王夫之撰：《船山全書》，頁 414。

¹⁴ 收錄於〔明〕王夫之撰：《船山全書》頁 415。

¹⁵ 「盧家少婦」一句出自〔梁〕武帝所撰〈河中之水歌〉，原詩為：「河中之水向東流，洛陽女兒名莫愁。莫愁十三能織綺，十四採桑南陌頭，十五嫁為盧郎婦，十六生兒字阿侯。盧家蘭室桂為梁，中有鬱金蘇合香。頭上金釵十二行，足下絲履五文章。珊瑚掛鏡爛生光，平頭奴子擎履箱。人生富貴何所望，恨不早嫁東家王。」參考〔宋〕郭茂倩編：《樂府詩集》（北京：中華書局，1998年）第四冊，頁 1204。



《東吳中文線上學術論文》第八期

銀花合」¹⁶，渾然一氣；「亦知戍不返」¹⁷，曲折無端。其他或平鋪六句，以二語括之；或六七句意已無餘，末句用飛日法颺開，義趣超遠：起不必起，收不必收，乃使生氣靈通，成章而達。至若「故國平居有所思」¹⁸，「有所」二字，虛籠喝起，以下曲江、蓬萊、昆明、紫閣，皆所思想者，此自大雅來；謝客五言長篇用為章法；杜更藏鋒不露，搏合無垠：何起何收，何承何轉？陋人之法，烏足展騏驎之足哉？近世唯楊用修（楊慎）辨之甚悉。用修工於幃法，唯其能破陋人之法也。（頁 12）

寫作詩文時，一般人常以起、承、轉、合為文意轉折的四大要點，然而王夫之卻不認同這種作法，他說：「法莫要於成章；立此四法，則不成章矣。」以起、承、轉、合四法寫作文章，常會流於過於重視寫作型式，反而容易阻礙文意連貫的流暢。並列舉了〈河中之水歌〉、〈正月十五夜〉和〈擣衣〉三詩，說明不以起、承、轉、合之法寫作，仍能創作出好詩的例子。

其後他舉杜甫的〈秋興八首之四〉中的「故國平居有所思」一句，認為末句的「有所」二字用得極佳，由此將看似各自獨立的事件，在作者的思念之情下串連起來，此即能另創新法的佳篇。而王夫之認為「謝客五言長篇用為章法」，謝客即謝靈運，僅言五言長篇，雖不知其所指為何篇詩作，但王夫之對於謝靈運寫作五言長篇的工力卻是相當肯定的，甚而說出「陋人之法，烏足展騏驎之足哉？」更加展現出他對於謝靈運和杜甫的賞識之情。

四、王夫之對陶謝詩的評論比較

（一）王夫之評陶謝詩的共同優點

王夫之在《薑齋詩話》中評議陶謝詩，曾將兩者詩作共同論述，總計有三項評論，分別敘述於後。

其一為卷下第四項，王夫之說：「『池塘生春草』、『胡蝶飛南園』、『明月照積雪』，皆心中目中與相融浹，一出語時，即得珠圓玉潤；要亦各視其所懷來，而與景相迎者也。『日暮天無雲，春風散微和』，想見陶令當時胸次，豈夾雜鉛汞人能作此語？程子謂見濂溪一月，坐春風中。非程子不能知濂溪如此，非陶令不能自知如此

¹⁶ 「火樹銀花合」一句出自〔唐〕蘇味道撰〈正月十五夜〉一詩，原詩為：「火樹銀花合，星橋鐵鎖開。暗塵隨馬去，明月逐人來。游伎皆穠李，行歌盡落梅。金吾不禁夜，玉漏莫相催。」喻朝剛主編：《全唐詩廣選新注集評》，（瀋陽：遼寧人民出版社，1994年）頁 281。

¹⁷ 「亦知戍不返」一句出自杜甫〈擣衣〉一詩，原詩為：「亦知戍不返，秋至拭清砧。已近苦寒月，況經長別心。寧辭擣衣倦，一寄塞垣深。用盡閨中力，君聽空外音。」楊倫編：《杜詩鏡銓》，（臺北：藝文印書館，1998年），頁 448。

¹⁸ 「故國平居有所思」一句出自杜甫撰〈秋興八首之四〉，原詩為：「聞道長安似弈棋，百年世事階勝悲。王侯第宅皆新主，文武衣冠異昔時。直北關山金鼓振，征西軍馬羽書遲。魚龍寂寞秋江冷，故國平居有所思。」清聖祖御製：《全唐詩》，（臺北：明倫出版社，1971年）第四冊，頁 2509、1510。



也。」(頁8)王夫之將謝靈運的〈登池上樓〉和〈歲暮〉詩句與陶淵明的〈擬古九首之七〉中的句子相比,整體來說,王夫之認為謝詩與陶詩都有掌握到情景相融的要點,而特別將陶詩與程子、濂溪相較,或許是認為陶詩在情景相融的效果上略勝一疇。

其二為卷下第八項:「一詩止於一事,自〈十九首〉至陶、謝皆然。『夔府孤城落日斜』,繼以『月映荻花』,亦自日斜至月出,詩乃成耳。若杜陵長篇,有歷數月日事者,合為一章,〈大雅〉有此體。後唯〈焦仲卿〉、〈木蘭〉二詩為然。要以從旁追敘,非言情之章也。為歌行則合,五言固不宜爾。」(頁9)王夫之認為陶詩與謝詩都能遵循「一詩止於一事」的原則,故能使詩作不拖泥帶水,確切表達出作者所欲訴諸詩作的情感。

其三為卷下第三十項:「建立門庭,自建安始。曹子建鋪排整飾,立階級以賺人升堂,用此致諸趨赴之客,容易成名,伸紙揮毫,雷同一律。子桓精思逸韻,以絕人攀躋,故人不樂從,反為所掩。子建以是壓倒阿兄,奪其名譽。實則子恒天才駿發,豈子建所能壓倒耶?故嗣是而興者,如郭景純、阮嗣宗、謝客、陶公,乃至左太沖、張景陽,皆不屑染指建安之羹助,視子建蔑如矣。」(頁15)王夫之反對文人以門庭自居,並認為曹植正是建立門庭的始作俑者,而曹丕雖然身懷文采,卻因不善於與人交際,得不到其他文人的賞識,才會造成「子建以是壓倒阿兄,奪其名譽。」的結果。因此,郭璞、阮籍、謝靈運、陶潛、左思、張協等魏晉時代的文人,能夠理解當時的狀況,所以對於曹植較為輕視,這是王夫之的看法。

(二) 王夫之評陶謝詩的個別特色

1. 陶淵明詩作特色

王夫之在《薑齋詩話》中個別論述陶詩的評論有二。首先是卷上第三項,他說:「『采采芣苢』,意在言先,亦在言後,從容涵泳,自然生其氣象。即五言中,〈十九首〉猶有得此意者。陶令差能彷彿,下此絕矣。」(頁4)王夫之肯定了陶詩能藉由平淡自然的語句,塑造出富有氣度的詩境,正是自上古的《詩經》及漢代的〈古詩十九首〉之後,能夠承襲前人詩作精髓,繼往而絕後的不二人選。王夫之非常喜歡《詩經》,不僅撰寫《詩經稗疏》考證《詩經》字句疑義,還寫作《詩廣傳》來書寫自己閱讀《詩經》的心得。王夫之肯定了陶詩能不受當代駢麗詩體的影響,繼承《詩經》以來「自然生其氣象」的獨特風格。

再者為卷下第四十五項,王夫之說:「門庭之外,更有數種惡詩:有似婦人者,有似衲子者,有似鄉塾師者,有似游食者。婦人、衲子,非無小慧;塾師、游客,亦侈高談。……似衲子者,其源自東晉來。鍾嶸謂陶令為隱逸詩人之宗,亦以其量不弘而氣不勝,下此者可知已。……似塾師、游客者,〈衛風·北門〉實為作俑。彼所謂『政散民流,誣上行私而不可止』者,夫子錄之,以著衛為狄滅之因耳。陶公『飢來驅我去』,誤墮其中。」(頁20、21)王夫之提出門庭之外的四種惡詩,包括似婦



《東吳中文線上學術論文》第八期

人者、似衲子者、似鄉塾師者和似游食者。而與陶詩有關聯的是似衲子者的詩作，王夫之認為後人仿作陶詩，僅得皮毛而未能得其深意，故以「量不弘而氣不勝」為特色，實非陶詩本色。王夫之並認為陶淵明的〈乞食〉一詩，誤入了似塾師、游客之流的弊病。

2. 謝靈運詩作特色

王夫之在《薑齋詩話》中個別論述謝詩的評論有二。其一為卷上第十四項：「謝靈運一意回旋往復，以盡思理，吟之使人下躁之意消。〈小宛〉不僅此，情相若，理尤居勝也。王敬美謂：『詩有妙悟，非關理也。』非理抑將何悟？」（頁 6）評論了謝靈運詩作能掌握詩中理趣，而詩句恬淡耐讀，讀之使人煩躁意消，並能體會文意回旋往復之妙處，可說是王夫之給予謝靈運詩作的極高評價。

其次為卷下第十八項：「起承轉收，一法也。試取初盛唐律驗之，誰必株守此法者？法莫要成章；立此四法，則不成章矣。……至若『故國平居有所思』，『有所』二字，虛籠喝起，以下曲江、蓬萊、昆明、紫閣，皆所思想者，此自〈大雅〉來，謝客五言長篇用為章法；杜更藏鋒不露，摶合無垠；何起何收，何承何轉？陋人之法，烏足展騏驎之足哉？」（頁 12）王夫之並在卷下第十九項說：「起承轉收以論詩，用教幕客作應酬或可，其或可者，八句自為一首尾也。塾師乃以此作經義法，一篇之中，四起四收，非蝸蟲相銜成青竹蛇而何？兩間萬物之生，無有軌下出頭，枝末生根之理。不謂之不通，其可得乎？」（頁 12）王夫之認為詩文囿限於起承轉收，乃是塾師教作應酬之詩的用法，對此不以為然。而謝靈運能夠超脫此法，文意流暢不拘於格式，正是具有大展騏驎之足的氣勢。

（三）陶謝詩與王夫之的詩話理論

王夫之在《薑齋詩話》中評論陶、謝詩，多半抱持肯定的態度，其原因或許是陶、謝詩與王夫之主張的詩話理論有關，試析如下。

1. 王夫之主張「情景相生」與陶謝詩

王夫之在《薑齋詩話》中多次提及「情景相生」的作詩理論，在卷下第十四項中明言：「情、景名為二，而實不可離。神於詩者，妙合無垠。巧者則有情中景，景中情。」（頁 11）在卷下第二十七項中也說：「含情而能達，會景而生心，體物而得神，則自有靈通之句，參化工之妙。」（頁 14）由此可見王夫之對詩作必達到情景相生的要求。

而王夫之在卷下第四項說：「『池塘生春草』、『胡蝶飛南園』、『明月照積雪』皆心中目中與相融浹，一出語時，即得珠圓玉潤；要亦各視其所懷來，而與景相迎者也。『日暮天無雲，春風散微和』，想見陶令當時胸次，豈雜鉛汞人能作此語？」（頁



8) 提及謝靈運的〈登池上樓〉、〈歲暮〉二詩及陶淵明的〈擬古〉一詩，認為其達到「心中目中與相融浹」，正是王夫之提倡「情景相生」的詩作理論。

2. 王夫之主張「以意為主」與陶謝詩

王夫之主張詩作以意為主，而不應過份刻劃詩句，以免流於空洞。在《薑齋詩話》卷下第二項明言：「無論詩歌與長行文字，俱以意為主。意猶帥也。無帥之兵，謂之烏合。」（頁8）這個理論在謝靈運詩作中較能表現出來，在卷下第三項中說：「以意為主，勢次之。勢者，意中之神理也。唯謝康樂為能取勢，宛轉屈伸，以求盡其意，意已盡則止，殆無剩語；夭矯連蜷，煙雲繚繞，乃真龍，非畫龍也。」（頁8）王夫之稱讚謝靈運詩作不儘能得其意，更能得其勢，故以「真龍」一詞讚譽他。

而陶詩方面，王夫之在卷上第三項中說：「『采采芣苢』，意在言先，亦在言後，從容涵泳，自然生其氣象。即五言中，〈十九首〉猶有得此意者。陶令差能彷彿，下此絕矣。」（頁4）主要雖是論及陶詩頗得古詩自然生其氣象的意蘊，也間接反映出陶詩能得詩中之真意的技巧所在。

五、結語

王夫之評析陶詩的論述大略可分四點，分別是以為陶詩足以和《詩經》韻味相比擬、情景相融為詩作的必備條件、言情詩體應以一時一事為限和習陶詩者應免於「衲子」之弊。在評析謝詩方面亦分有四大要點，即得其情景相生之要點、詩韻往復猶存、詩以意為主，謝詩能得意中之神理、能不囿於起承轉收之法。

由其內文析論看來，王夫之對《詩經》及前人詩作頗有研究，對陶謝詩亦有獨到見解，故其撰作《薑齋詩話》一書，反映出其作詩理論及詩評見解。本文以「《薑齋詩話》論陶謝詩析義」為題，分析《薑齋詩話》中評議陶詩、謝詩的論點，並將其論點與王夫之主張的詩話理論作一比較，發現陶詩及謝詩的詩作特質，和王夫之主張的詩話理論有切合之處，故王夫之給予陶謝詩較高的評價。



參考書目(依出版先後順序排列)

1. 〔唐〕杜甫撰、〔清〕仇兆鰲註：《杜詩詳註》，臺北：廣文書局，1962年。
2. 丁福保編：《清詩話》，臺北：明倫出版社，1971年。
3. 〔清〕清聖祖御製：《全唐詩》，臺北：明倫出版社，1971年。
4. 喻朝剛編：《全唐詩廣選新注集評》，瀋陽：遼寧人民出版社，1994年。
5. 〔明〕王夫之撰：《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1998年。
6. 楊倫編：《杜詩鏡銓》，臺北：藝文印書館，1998年。
7. 〔宋〕郭茂倩編：《樂府詩集》，北京：中華書局，1998年。
8. 遼欽立編：《先秦漢魏南北朝詩》，北京：中華書局，1998年。
9. 辛農重編：《唐詩三百首》，臺中：地球出版社，1999年。
10. 〔晉〕陶潛著、龔斌校箋：《陶淵明集校》，上海：上海古籍出版社，1999年。
11. 國立編譯館主編：《十三經注疏分段標點》，臺北市：新文豐，2001年。
12. 顧紹柏校注：《謝靈運集校注》，臺北：里仁書局，2004年。
13. 張少康撰：《司空圖及其詩論研究》，北京：學苑出版社，2005年。



“Zhang-Zhai theory of poetry”

Abstract

Wang Fu-Zhi is a well-known thinker and philosopher during late Ming dynasty and early Ching dynasty. He also has original view towards poetry and has published “Zhang-Zhai theory of poetry”-a book that illustrates the principles of writing and commenting on poetry.

In “Zhang-Zhai theory of poetry”, Wang criticizes the poems of Tao Yuan-ming and Xie Ling-yun. I try to focus on Wang's criticism to generalize and analyze it. To conclude that there are 4 essentials in Wang's criticism on Tao's poems. There are also 4 essentials in Xie's poems too. During the process of analyzing the content of “Zhang-Zhai theory of poetry” that I had such conclusion. To sum up, the objects of Tao's and Xie's poems fit in with Wang's theory. Consequently, Wang highly value Tao's and Xie's poems.

Key words: Wang Fu-Zhi, Tao Yuan-ming and Xie Ling-yun's poetry



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》第八期

日據時代臺灣殖民法律的內化與反思 ——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

周麗卿*

提 要

作為臺灣戰後戒嚴抗日文本：鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》，不但同樣書寫於七十年代，為日據本土抗爭歷史發聲的創作精神也並無二致。其中所描繪的農民運動，皆以中壢事件為創作藍本，表現農民運動從武裝抗日到法理抗爭模式的轉變。但在「同」中卻存在明顯的「異」，尤其是對日人法律的認知，所流露的傾向與態度的不同，正是本文欲深入探究之處。本文擬先從殖民地的法律本質著手，探討日本法律實施於母國與殖民地的差異，其次，集中討論兩本文本所表現的法律現代性／殖民現代性的差異，再進一步回溯作家世代的差異，與抵殖民文本的書寫策略，特別分析鍾肇政作為皇民化世代所接受的意識形態洗禮，在抗日文本的敘述脈絡下，筆端不自覺地呈現對日本精神的親和，所呈現的主體分裂情況。並藉由這兩本抗日文本法律觀的比較，透過作家成長背景、世代差異以及時代背景、文壇角度等多層次的分析，目的在於提出臺灣主體性內涵的叩問與可能的多元詮釋。

關鍵詞：鍾肇政、李喬、法理抗爭、臺灣主體性、日本精神、農民運動

* 國立清華大學中國文學系研究所博士生



一、問題意識：從電影海角七號的日本記憶談起

剛邁入二十一世紀的臺灣，在日人小林善紀《臺灣論：新傲骨精神》¹對李登輝日本精神的稱讚在臺灣社會掀起一波不小的漣漪，批判與贊成的聲浪各據一方，卻也讓臺灣人了解事實上可能存在一股對日本殖民的不同記憶與梳理方式。而今 2008 年許多臺灣人的全民運動是在電影「海角七號」的觀看中，透過日據末期日本老師寫給他的情人一捆塵封已久的情書，串聯起臺灣人對於日據時代不同於以往悲情印象的抒情記憶，而此記憶是被高度認同因而深深打動觀眾的心靈。從電影呈現的日本抒情記憶，我們可以發現的確可能有一種不同的觀看日本記憶的方式，存在於成長於日據時代末期的老一輩人中，並且日本殖民的經驗也仍在某方面深深影響臺灣人民的日常生活，即使時距日據時代已然六十多年。因此歷史經驗的多重敘事的確存在可能截然不同的詮釋角度，那麼我們再回到描述過去日據時期殖民經驗的文本，作家表現的歧異其實更有可能更貼進當時歷史的多元面貌（不管是作品的歷史或作家寫作背景的歷史），而筆者即嘗試從以上的思考出發揀擇同樣描述同一歷史事件（中壢事件）的文本，卻表現出對日據時期殖民法律認知與態度的差異，並進一步分析此一差異形成的多元因素。

關於日據時期殖民法律的批判，早在日據時期賴和的短篇小說〈一桿「秤仔」〉²，我們已看到市井小民秦得參在日本警察執法的暴虐欺凌下，最後終於忍無可忍，與日警同歸於盡，宣揚了臺灣人民不屈的反抗意志和奮鬥精神。其後，作為六、七十年代的臺灣大河小說代表作家，鍾肇政（1925—）與李喬（1934—）皆試圖從既往的歷史，重新再現有別於官方正統³的民間日據史⁴。因此寫作於臺灣戰後戒嚴的抗日文本：鍾肇政的《臺灣人三部曲》之二《滄溟行》⁵與李喬《寒夜三部曲》之二《荒村》⁶，皆是呈現二、三十年代的臺灣人民如何以現代化的法律與日本殖民者抗爭，表現農民運動從武裝抗日到法理抗爭模式的轉變。同樣的時代背景，相近的抗日運動形式，但鍾肇政與李喬筆下所呈現的對日治時期法律制度的認知，卻鮮明地流露不同的傾向與態度。

在未深入到《滄溟行》和《荒村》文本本身時，我們有必要先回顧一下學界對於《滄溟行》的研究與理解。就目前筆者所搜集到的資料觀察，發表於 1981 年 5 月林瑞明〈人間的條件——論鍾肇政的《滄溟行》〉，跳脫出早期評論的窠臼（即是將《滄溟行》的抗日行為定位為「祖國意識」），指出《滄溟行》是戰後表現日據時期農民運動的傑出作品，又能巧妙的將現實投影於小說中，表現當時臺灣時值保釣運動、退出聯合國、美國中共

¹ 小林善紀著，賴青松、蕭志強譯，《臺灣論：新傲骨精神》（臺北：前衛，2001 年）。

² 本篇小說原載於一九二六年的《臺灣民報》上。

³ 指國府來臺後，國民黨執政時期的官方歷史，最具體的表現於國高中歷史教科書的書寫上。

⁴ 相較於官方日據臺灣史強調臺人被殖民的歷史，此兩本小說強調的正是臺灣人的抗日史。

⁵ 《滄溟行》最早完整的版本刊行於臺北：七燈出版社，1976 年。

⁶ 《荒村》最早的版本為臺北：遠景出版社，1981 年。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

發表上海公報、日本搶先與我斷交之後所呈現的臺灣社會激烈變化的時代風雲。⁷林瑞明此篇論文的重要貢獻在於將作品寫作背景與作品內容的聯結作一深入觀察與映照，也將戰後臺灣文學作家作品與時代的互動的有機處理作了最好的詮釋，也提供筆者在本文第五小節「作為戒嚴時代的後殖民文本」的思考啟發。另外，錢鴻鈞〈《滄溟行》與法理抗爭——論鍾肇政的創作意識〉⁸從法理抗爭的主軸，鋪陳鍾肇政的作家意識必須透過臺灣人的主體意識、反國民黨統治、日本精神、純潔的愛與奮鬥人生此四點才能綜合說明，尤其是法理抗爭的思考主軸，亦直接啟發筆者對於《滄溟行》與《荒村》的比較研究。但是筆者於此文可以再提出深入思考的是：皇民世代作家所受日本教育影響有其時代因素，不容否認，因而我們可以再深入追問，此種皇民教化與規訓（日本精神）所產生的心的改造工程，是如何表現在作家的創作意識與文本呈現？也就是說，所謂意識的呈現是一種幽微而無法具體量化的過程，描述如何可能？本文即試圖在前人的研究基礎上，透過與《滄溟行》作為參照系對照的《荒村》（同以中壢事件為創作藍本，表現農民運動從武裝抗日到法理抗爭模式的轉變），在「同」中卻存在明顯的「異」，尤其是對日本法律認知差異表現的具體分析，嘗試說明兩種回應臺灣殖民法律的不同方式。本文除了集中討論兩者的差異外，並且試圖分析造成這差異的內在根源。此外，更進一步的問題在於分析鍾肇政對於日治時期法律的認知與態度，其內在意識除了皇民化世代的作家意識形態因素，亦包含當時的殖民體制與思想建構的複雜因素。甚者，鍾肇政成書於九十年代解嚴後的作品《怒濤》亦促使我們重新去思考戒嚴時期《滄溟行》作為抗日史的時代意涵，並且進一步地去思考鍾肇政與李喬如何提出他們對於臺灣主體性的看法。為釐清本源，以下筆者將先從日治臺灣時期的日本法律溯源談起。

二、殖民地臺灣的日本法律溯源

日治臺灣時期的法律本質到底為何？首先在 1896 年 3 月 30 日，日本政府發佈「法律第六十三號」（簡稱「六三法」⁹），採委任立法制度，臺灣總督為臺灣最高長官，於管轄區內得公佈具有法律效力之命令，並擁有人事任免權、法院管轄權以及臺灣陸海空軍統率權，奠定了臺灣總督絕對權力的法律基礎。諷刺的是，同年八月二十日《臺灣新報》的記事「臺民必讀」中說明了臺灣住民國籍的選擇，「本島土民有願為日本之臣民，

⁷ 林瑞明，〈人間的條件——論鍾肇政的《滄溟行》〉，《臺灣文學的本土觀察》（臺北：允晨文化，1996 年），頁 125。

⁸ 錢鴻鈞，〈《滄溟行》與法理抗爭——論鍾肇政的創作意識〉，《大河之歌：鍾肇政文學國際學術會議論文集》，陳萬益主編，清華大學臺灣文研究所編輯（桃園市：桃園縣文化局，2003 年）。

⁹ 湯子炳《臺灣史綱》對於六三法激起的民怨，作一番溯源：「日治維新後，日本代議制樹立成一現代君主立憲國家，日人之身體與財產，自有充分保障，並得與聞政治，然據臺後，聲言此種憲法，不通用於殖民地之臺灣，而代以日本法律第六十三號之規定，世所謂『六三法』是也。其賦於臺灣總督最大威權，即總督得經敕准或於緊急必要時，不經敕准公布命令—即律令以代替法律，換言之，總督之言即法律……」（臺北：海峽學術，2004 年）。



《東吳中文線上學術論文》第八期

而日本政府自必推恩擴德，一視同仁與本邦¹⁰。然而，基本上，「六三法」的存在本質上已否定了「一視同仁」的可能性，因為該法是日本帝國在其殖民地臺灣所實施的特別法律，而與日本內地所實施的《大日本帝國憲法》不同（1889年公佈），臺灣實則排除在日本帝國憲法體制之外。陳培豐即指出：「國體與臺灣統治的矛盾和破綻，是日本政府在理念、精神上企圖用擬血緣國家制原理來包攝異民族，但在實際運作上又一直把臺灣當做日本的異域而挑除在『一視同仁』之實施範疇外¹¹」。事實上，此「一視同仁」是為消除臺灣殖民地形象，以及運用各種說法與邏輯，將臺灣人解釋成大和民族，以掩蓋其管轄（統治）異民族的事實。¹²

並且，我們可以再舉一證據，刊行於1911年日本第一本百科事典《日本百科大辭典》第一卷所記載有關殖民地的項目，如「殖民地大都是文化程度低落的原住民所先住的地區，所以縱使母國勢力尚未壯大，也不能讓殖民地的原住民在一視同仁下，享受與移住者完全同一的權利或以同一制度來統轄統治¹³。」事實上，「殖民地」一詞本身即隱含（日本）自我／（殖民地）他者的相對立概念，本身即是對「一視同仁」的否定。因此，第一個階段（1895—1922）從始政一直到法三號開始實施，臺灣的法律充分的顯露「殖民地法」的性格，不但依循西方強權在殖民統治所發展的法律規則，並移植適合殖民地統治的日本法律，也不論在日本內地是否業已廢除。到第二階段（1923—1945）以日本內地法為主的時期，也因1919年日本對朝鮮三一獨立運動的殘暴鎮壓，使日本自由主義者強烈主張應基於「同化」的殖民政策，改革殖民地政府，與日本內地同步革新。然而這種同化政策的本質，是把被殖民民族視為「劣等」，日本自由主義者對「個人」的尊重，並沒有延伸到對其他「民族」的尊重。因此，1922年實施的法三號並沒有大幅改變原有的立法制度，臺灣總督府仍握有極大權力來決定臺灣法律的具體內容，即使日本帝國議會承諾將內地法律施行於臺灣，但依官方的說法，這必須依「（臺灣）人民的文化程度」而定¹⁴。陳培豐在論文中也透過縝密的論證剖析，指出日本統治下的臺灣「同化」政策基本上是一種統治的意識形態，是「統治者試圖用『同化』作為道具來掩蔽在臺灣實施不平等待遇以及管轄異民族之事實」¹⁵。因此，發端於1921年到1934年，臺灣知識份子向日本帝國議會提出的15次有關臺灣議會設置的請願，目的即在於要求設立一個由臺灣人與日本人選出的代議士所組成的「臺灣議會」，而不僅僅是由總督府決定，然而法三號已經嚴格限制得以律令為臺灣地域特別立法的範圍，因此這項要求，也

¹⁰ 〈臺民必讀〉，《臺灣新報》，明治29年8月20日。

¹¹ 陳培豐，〈重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策——以日本的近代思想史為座標〉，《日治時期的語言·文學·「同化」》（成大臺文系，2004年），頁34。

¹² 陳培豐，〈「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同〉，（臺北：麥田，2006年），頁61。

¹³ 《日本百科大辭典 第一卷》三省堂，1911年。轉引自陳培豐，〈重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策——以日本的近代思想史為座標〉，頁36。

¹⁴ 本段日本對殖民地臺灣的法律分期、內涵與議會設置運動，筆者係依據王泰升，《臺灣日治時期的法律改革》（臺北：聯經，1999年），頁85-119。

¹⁵ 陳培豐，〈重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策——以日本的近代思想史為座標〉，《日治時期的語言·文學·「同化」》，頁42。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

僅僅是希望臺灣人在日本帝國的主權下，享有一點點的殖民地自治。

從以上的例證看來，殖民地臺灣所實施的日本法律，基本上即立足於不平等的基礎上，然而何以呈現二、三十年代農民運動以法理抗爭模式的兩本小說：鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》對於日本殖民統治者的法律體現不同的認知與傾向，接下來我們將直接先進入文本本身，仔細分析兩者的不同。

三、現代性與殖民性——小說文本的日本法律觀差異

在《臺灣人三部曲》之前，鍾肇政已創作《濁流三部曲》，但它只描述日據末期到光復初期的短暫時段，因此《臺灣人三部曲》從日據初期綿亙至大戰末期，是鍾肇政最富盛名也是倍受肯定的大河小說。其中《滄溟行》是《臺灣人三部曲》之二，在鍾肇政眾多的作品中「獨具政治性」，也是戰後表現日據時期農民運動的傑出作品。¹⁶雖然《滄溟行》在三部曲中創作的時間最晚，但在內容上是承接第一部《沉淪》陸家先祖渡海來臺的墾荒歷史，與馬關條約後割讓日本的英勇抵抗事蹟而來。《滄溟行》可以說是陸家第五代子孫陸維樑的成長故事，從一個體制內尋求成就的年輕人，赫然發現他本身（作為一個臺灣人），本來就不屬於這體制下的一員，在幻滅中回到故鄉，深刻地了解鄉里農人被嚴重剝削的悲慘情況，與他戀愛、前途受阻，這總總的根源乃源自於臺灣人身為被殖民者的悲哀，但如何化解這悲哀呢？是仿效前輩拋頭顱、灑熱血的英勇抗暴行動嗎？

然而當時日本已殖民臺灣二、三十年，武力的抗暴既不可行，一方面也因受日本統治的影響，法律制度的觀念已紮根，因此二十年代，據法理抗爭的農民運動與先前如噍吧年等武裝抗日行動，形式已有所不同。然而農民運動的產生是在什麼樣的社會情境下產生呢？也就是說向來被認為最溫和的農民何以被迫站至前線，為他們的生存權作一番抗爭？

原來從大正 12 年（1923 年）起，臺灣總督府為了「行政整理」，使退職官吏永久住在本島，開始辦理所謂「官有地拂下」，即是將未登記的開墾地收為官有地，下放給退職官吏。在《滄溟行》中，維樑從臺北回到故鄉，了解到阿四叔等一群農人，因為「官有地拂下」，先前開墾出來的田園——即所謂的無斷開墾地，被收為官有，地主變成了「日本拓殖會社」，從此背上了永不能卸下的包袱——田租，再加上肥料價格不合理，一旦遇上荒年，更是難以維生。尤其是阿四叔這一家，一直陷在日益增加的債務中無法自拔，也是文本背景新竹州赤牛埔、淮仔埔、梅壠等一帶佃戶所面臨的共同窘境。這些佃戶無力償還如滾雪球般的債務，然而會社一狀告到法院，眼見當季收成的茶穀即將被查封，無告的農民更是雪上加霜。在文本中，敘述者透過維樑的視角讓我們看到日據時代臺灣農民被殖民者壓迫的慘狀，也透過主人翁維樑的行動，喚醒農民不單只是被動的

¹⁶ 林瑞明，〈人間的條件——論鍾肇政的《滄溟行》〉，頁 136。



《東吳中文線上學術論文》第八期

忍受命運，對於人為的壓迫、欺詐與剝削，更要勇敢地站起來，爭取自己應有的基本權利，然而前輩武力抗暴的手段既不可行，法理抗爭便作為反抗殖民主惡性剝削的重要手段。

當時，維樑先教導這些佃戶將收成好的茶穀藏好，不料會社告上法院，與日人抗爭經驗豐富的黃石順教導他帶領大批農民，憑藉著一個「理」字，絕不能動粗，堂堂正正的去跟他們理論。一群農民就在維樑的熱誠號召下，浩浩蕩蕩地前往郡役所。維樑企圖向郡守陳情，為農民所受的不公平待遇進行法理的抗爭，接見他的警部補佐倉先生，起初姑念他年輕，『國語』講得好，相信他是臨時被拉來幫他們說話，所以不予追究。然而維樑極力陳情，佐倉先生也不耐煩，下令巡查把他關起來，維樑也因鼓動農民而被拘留，痛打一頓。在看守所的夜晚，維樑輾轉難眠，這時他心中不斷詢問自己如此做的意義何在？文本中接下來有一小段他個人的內心獨白：「是的，我沒有錯。我們必須爭取，否則永遠受剝削，受壓制，在貧困裏打滾，不得超生¹⁷」（《滄溟行》，下卷，頁 748）。我們可以充分了解到，《滄溟行》作為一個抗日文本，所表現的殖民地人民所受的苦痛，根植於被殖民者受殖民主欺凌的無奈與悲哀。然而，值得注意的是，在文本字裏行間，卻也隱約透露法理抗爭，在日治時代是可以作為抗爭的一種形式，植因於日本帝國對於法律實施的嚴謹性。因此，當時黃石順¹⁸可以依法將維樑帶回，而且還可以順道調侃一下巡察有無認真讀法律條文，他對維樑說：

「你是受檢束的，照規定是不得超過翌日的日沒時。行政執行法裏有明文規定」黃石順回頭看了一眼年輕巡查補說：「野坂先生，你說是不是？」

「我怎麼知道。」

「你不知道？那可不成啦。野坂先生，你不好好用功，升不了巡查的。」（《滄溟行》，下卷，頁 755）

黃石順可以自信地引用法律規定，而且巡察也必須遵守法律，縱使千般不願，仍必需把維樑放回去，在行文間流露出對日本法律嚴謹性的肯定，而此正來自於明治維新後，日本法律積極推動西方化的成果。¹⁹並且針對郡所發佈的新聞，把維樑與赤牛埔等地的農民聯合請願，塑造成一群暴民湧進郡役所，幸虧黃石順急中生智，反將日本官方一軍。在文本中黃石順舌燦蓮花的口才，與佐倉先生一來一往的對話，令讀者拍案叫絕，人物形象與對話神態躍然紙上。原來黃石順正是藉此新聞的污名化，要求佐倉先生正式准許他到外頭做街頭演說以還他清白，因為「根據大日本帝國憲法，人民有言論自由」（《滄

¹⁷ 本文關於《滄溟行》小說正文的討論係採用《鍾肇政全集》3-4 卷，《臺灣人三部曲》上、下卷（桃園市：桃園縣文化局，1999 年），以下小說正文的引用只標明上下卷及頁數，謹此說明。

¹⁸ 在《滄溟行》文本中後半部也提到，黃石順之所以可以面對那麼多的大小警察，能夠毫無畏懼地據理力爭，在於他精通法律條文，日本人用以壓制臺灣人的執行法或刑法令，他無一不熟諳。頁 283。

¹⁹ 王泰升指出：日本明治政府花了將近三十年，藉由新法典的編纂，以及新法實施的基礎性工程之奠定，才將國家制定法，從原先的傳統中國法系，轉向近代歐陸法系，詳細討論可參見《臺灣日治時期的法律改革》，頁 44-52。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

溟行》，下卷，頁 795），把佐倉先生氣得兩竅生煙，又無法不允許。

另外一個明顯的例子出現在日本會社強行要求農民納租不成，於是最後請出法院派人查封田地，維樑只好夥同村民，設計成一堵堵人牆，試圖阻擋巡查的進行。這時，協助查封的年輕巡查氣不過，突然拔出佩刀，我們看到鍾肇政筆下的抗爭者如何回應：這時維樑冷靜地對他說：「你居然敢拔刀啊。你當然知道那是多麼嚴重的事，是違反禁令的啊。或者要我告訴你是哪一條法令？」（《滄溟行》，下卷，頁 832）最後，在眾人咆哮的怒吼聲中，那位巡查悻悻地把刀收進鞘裏，農民還很興奮地說：「那個巡案拔了刀，我們一告，他的頭就會掉的。」（《滄溟行》，下卷，頁 833）不管多麼氣憤，日本巡查終究不能也不會違抗法令，農民的回應也顯示了一般人民對日本法律的信任。

對於這段日警拔刀的描述，鍾肇政在《臺灣文學十講》，對此事作了回顧，他說：

所以那一次中壢事件發生的時候，日本官方中壢郡役警察課（今中壢分局）抓了很多人。聽說現場正在發生衝突的時候，日本人把佩劍拔出來。通常日本警察腰邊佩著一把劍，除非警匪槍戰那樣嚴重的事態發生，那個劍是不許拔的，那劍是要嚇唬百姓用的。不光是臺灣的警察佩劍，日本本土的警察一樣是佩劍的，穿那種制服，腰間佩一把金閃閃的劍，也可以說是當裝飾用，不過主要是要嚇百姓的。有一個警察在衝突當中把劍拔出來，他就變成犯了錯誤了，聽說那個警察後來被革職。這些我們看起來不算什麼，問題是很多農民那時候被抓起來，我有一部作品以七十年前的中壢事件為背景寫下來的，那就是《臺灣人三部曲》的第二部《滄溟行》。²⁰（劃線為筆者所加）

對於日警除非在警匪槍戰的嚴重情況，絕不能拔刀或拔劍的執法嚴謹性，在鍾肇政的回憶或《怒濤》²¹中的描寫，可以看出鍾肇政不經意流露出對日本法律及執法者的信任。

我們可以發覺，在《滄溟行》以法理抗爭的敘述脈絡中，不經意地流露出日警執法嚴謹性為隱伏的線索；然而，在另一部與《臺灣人三部曲》同樣是描述從清末到日據末期臺灣農民奮鬥與抗爭的大河小說《寒夜三部曲》中，李喬在第二部《荒村》對日本領臺的警察制度作一番銳利的批判——原來在領臺之初，警察制度原來是為了平定土匪而建立的，後來為了統治的需要，臺灣總督府的政治走上警察政治之途，從此警察在臺灣歷史上，一直扮演權力化身的形象²²。並且針對日警佩劍，《荒村》文本中卻戲謔地稱為「油抽仔」²³，具有調侃、羞辱的意味，與鍾肇政筆下的日警形象顯然有別。根據李喬的自述，《寒夜三部曲》的創作意識來自於撰寫《結義西來庵》過程，查訪余清芳等烈

²⁰ 鍾肇政，《臺灣文學十講》（臺北：前衛，2000年），頁 94。

²¹ 在《怒濤》對於日警亦有一番描述：「人們清楚記得日本時代，日本警察是佩劍的，但那只是一種裝飾——人們心中知道那是威嚇的成分居多，非到執行戰鬥任務便不許拔刀，例如什麼『征蕃』、『討伐』之類。」（臺北：草根出版社，1997年），頁 262。

²² 李喬，《寒夜三部曲》之第二部：《荒村》（臺北：遠景，1981年），頁 220。

²³ 李喬在小說旁的附註加上說明：「巡查的佩劍，外形頗似從煤油桶抽吸煤油引進瓶子的『油抽仔』，故謔稱之；有調侃，羞辱的意味，乙種巡查不得佩劍。」《荒村》，頁 145。



《東吳中文線上學術論文》第八期

士事蹟所受的感動²⁴，也是李喬認為生平最重要的小說創作²⁵。其中《荒村》三十餘萬字中的十八萬字更是李喬在「美麗島大審」期間，夜以繼日苦寫而成²⁶，是李喬寫得最艱苦的一部，也是李喬自認為「最多疑案的一部」。²⁷

《寒夜三部曲》從第一部《寒夜》²⁸起，作者帶領讀者走進拓荒者彭阿強一家人，加上隘勇劉阿漢等人，來到蕃仔林坎坷的拓荒者命運。在《寒夜三部曲》中為土地生存權抗爭的敘述主軸，從《寒夜》彭阿強咬死大墾戶葉阿添最後自殺的慘劇，也因辛苦開墾的荒地，沒有清朝官廳的合法執照，蕃仔林的耕種者一夕之間淪為佃戶，赤裸裸地呈現土地開發者的悲憤。然而，我們必須詢問的是：為何真正的開發者卻沒有擁有土地的所有權？這樣的詢問一直來到日本殖民地法律的施行，是咬死另一個葉阿添嗎？還是尋求一制度內的解決，如果體制內的法理抗爭不能合理解決，那麼體制外的手段將會是什麼，這是《荒村》這本小說中試圖為我們鋪陳的二、三十年代臺灣社會的樣貌。

在第二部《荒村》開始時，五十多歲的劉阿漢也已在蕃仔林開墾了近四十年。劉阿漢與南勢許多戶人家與官府進行抗爭，也是因為南勢人家的山園被列為「退職官員拂下的土地」。²⁹當劉阿漢被列為統治者的反抗份子時，他不禁啞然失笑，其實他「不覺得向來自己是為異族統治，祇是為生活，為生存，……這是必需的必然³⁰」（《荒村》，頁 12）。此時庄長夥同日本退職官吏前來巡視他們的土地，對著劉阿漢等人大聲呵斥，並且說按照日本法律，這些土地已不是他們所有。劉阿漢對於他們用血汗開墾出來的土地，反而不能擁有土地的所有權，發出深切的質問：「法律，也要合天理人情。法律不是保護強盜惡霸的……」（《荒村》，頁 151）從生存的本能到對日本法律的抗拒，從劉阿漢身上看到臺灣庶民對殖民統治法律意識的初步萌芽。

大正十二年的治警事件，被拘捕六十餘人，在劉阿漢的心湖蕩起隱隱波紋，使他領悟到：「以文化的、社會的、經濟的、藉合法的手段從事改善臺灣人的境況，是今後唯一可行的辦法。」（《荒村》，頁 133）劉阿漢的反日經歷，早深獲文化協會³¹幹部郭秋揚

²⁴ 李喬，〈我的文學行程與文化思考〉，《臺灣文學造型——李喬文學評論》（高雄：派色文化，1992年），頁 344。

²⁵ 李喬，《寒夜三部曲》之第一部《寒夜·序》（臺北：遠景，1981年），頁 1。

²⁶ 李喬，〈我的文學行程與文化思考〉，頁 344。

²⁷ 李喬，《寒夜·序》，頁 2。

²⁸ 《寒夜》的情節大要：時間是在清朝年間，彭阿強與許多墾荒者懷抱單純的夢想，以血汗開發荒地，不料當握有「給墾執照」的大墾戶出現時，他只能降為佃農，於是到更遠的深山去開墾。

²⁹ 也就是《滄溟行》中所說的「官有地拂下」，《荒村》文本敘述中，特別指出此段政策的因由，原來是大正十三年新上任的臺灣總督伊澤多喜男因上任的發言：「統治不以十五萬之日本人為對象，而應以三百六十萬臺灣人為對象；且臺人一向默默無言故當政者必須於無聲處聽取，在無形中審視……」被曲解，被誣以袒護臺人而排斥日人，因此不得不委曲求全一掠奪臺人的權利，甚至生活根基以討好日人。（臺北：遠景，1981年），頁 144。

³⁰ 以下《荒村》的正文引用，皆援引自 1981 年遠景出版社之版本，將只標明頁數，謹此說明。

³¹ 第一次世界大戰後，許多在東京留學的臺灣舊士紳階層的子弟，聯絡大陸來日的留學生或朝鮮的革合青年共同組織結社，傾向於臺灣的民族自決運動。於是 1921 年民族主義文化啟蒙的大本營「臺灣文化協會」宣告成立，採用漸進、迂迴的方式，以便灌輸民眾以民族精神，打破迷信和陋習，改革臺灣社會以造就擁有新知識，有近代性格的民眾。葉石濤，《臺灣文學史綱》（高雄：春暉，2000年），頁 20。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

的讚揚，力邀他正式進入組織活動，然而後來文化協會的轉變，使他心生疑惑。我們可以發覺，在以農民運動為主軸的抗爭敘述中，《滄溟行》文本的描述傾向於文化協會未分流前，以街頭演講、啟迪農民為主的法理抗爭³²；而李喬在《荒村》的描寫，則進一步地闡述了農民運動的分歧，文化協會分化為右派主張增進臺灣資本家以與日人對抗，及左派路線的階級鬥爭。其中劉阿漢三子明鼎，正是具體展現文化協會逐漸左傾的歷史演變。從劉阿漢到劉明鼎，象徵臺灣反抗殖民統治的薪火相傳。在《荒村》前半部，我們已經看到臺灣庶民法律意識的萌芽，來到明鼎，對於法律本質的思考更為深入。

作為劉阿漢之子，明鼎向來敬仰父親作為一個窮山老農，卻大半輩子為這塊土地與苦難人民奔波，甚至數度進出監獄，因此看到父親衰老的形象，使他萌生代替父親的心願。明鼎本來當個糖廠小小的給仕，在某一日值夜時，突然聽到拘留室人聲嘈雜，原來是大湖郡一帶，因為主佃之間，為了提高佃租問題，形成劍拔弩張的局面。尤其是「立入禁止」和「立毛差押」（《荒村》，頁 190），都是經殖民政府主法，卻是置佃農於死命的絞翦。在《滄溟行》中，阿四叔等農人因繳不租佃租，日本拓殖會社沒收稻穀不成，進行查封，也是援引此項法律³³。當時明鼎的大哥也牽連在內，遭到殘酷的鞭打。這件事在明鼎心中衝擊甚大，使他毅然決然地辭職，後來經由郭秋揚介紹下前往中部工作。

當時正值二林發生蔗農與林本源製糖會社的對峙，在郭秋揚等人的引導下，明鼎從事佃農組合、農民運動之事，後來事發被捕。我們看到李喬對二林蔗農的抗爭事件，雖然同樣描繪了日警殘暴的一面，但作家描述事件的視角卻截然不同。當時，明鼎一行一百多人被抓進二林分室，為首的李應章醫師不滿土橋主任僅因是文化協會的幹部便橫加逮補，他氣憤地說：「汝犯法，俺要告汝！」（《荒村》，頁 257）。土橋主任對於這樣的威脅不但不以為意，反而語帶戲謔地說：「呵呵！俺說合法就是合法——法律，俺們訂的，俺解釋的，呵呵！省一省嘎宜！那開累巴，請汝也試試本分室訥體刑啁！哇哈哈！」（《荒村》，頁 257）原來法律的依據是訴諸執法者的解釋，人民不得有任何置喙的餘地。警部的分室主任尚且如此，與人民在第一線上直接面對的巡查又是如何？也是嫌犯的明鼎在警役所親眼目睹慘無人道的刑求經過，其中一位嫌犯被刑求逼供至無法忍受，他說：「我全，全招啦，我都有，什麼都有——放下我，我要照法律來，來判決，我願判判刑，坐牢……」（《荒村》，頁 260）一旁的小野巡查冷笑說道：「法律嘎？這就是法律的執行煞！」（《荒村》，頁 261）這時的明鼎看到被刑求的嫌犯噴出一叢血雨，不禁身子墜下，這時接下來是一段他個人的內心獨白：

³² 林瑞明也指出：鍾肇政在《滄溟行》也花了一番心血談到了製糖會社與農民的糾紛，也追溯了明治時代的林野調查，但最後肇政選擇了明不經傳赤牛埔扣押稻米的事件來呈現《滄溟行》的主題，是為了處理上的方便，因為寫作二林事件或竹林事件，勢必需要更大的場景，而且農民運動的起始極為單純，後來的演變，性質就十分複雜了，而這才是展現時代脈動的重點所在，《滄溟行》談是談到了，但也輕易的避開了。林瑞明，〈人間的條件——論鍾肇政的《滄溟行》〉，《臺灣文學的本土觀察》（臺北：允晨文化，1996年），頁 137。

³³ 在《滄溟行》中，維樑協同新竹州的農民前往郡役所抗議，並無結果，後來拓殖會社把訴狀呈上法院，申請的就是「立毛假扣押」，即查封稻子，不准種植者進入田裏。（頁 824）這與《荒村》提及的「立入禁止」和「立毛差押」合起來就是「立毛假扣押」。



《東吳中文線上學術論文》第八期

是的，統治者的手段就是這樣。統治者的心術就是這樣。難道蔗農們合理的求生行動是犯「法」的嗎？這樣就是暴動暴亂嗎？縱然，又是誰造成的呢？統治者永遠忘不了提醒被統治者要「守法」，要「法治」。然而，法律的訂定與解釋都被統治者作只有利於自己方便的解釋時怎麼辦？（《荒村》，頁 261）（劃線部分為筆者所加）

我們可以看出明鼎已經發覺法律的階級性問題，因此他直接回到法律的本質性去思考，他記得在郭秋揚先生的藏書裏，有過對法律這樣的說明：

法律，一方面必須在該法律有效範圍內，人人遵守，包括統治者；另一方面，更重要的，法律必須是公意的表示，就是共同所承認的。這就是法律本身的程序。（《荒村》，頁 261）

同樣是描述二、三十年代的農民抗爭運動，鍾肇政與李喬筆下如何認知日本殖民統治者的法律觀點的傾向顯然有別，這其中到底問題出在哪裏？我們仍然需回到「法律」本身作一思考。為了更有效解決這個問題，筆者將援引韋伯的概念，作一釐清與說明。韋伯 Max Weber（1864—1920）在其著作《支配的類型》一書中，他將支配定義為：「一群人會服從某些特定的（或所有的）命令的可能性。」然而作為支配的基礎「單靠習慣、個人利害、純感情或理想等動機來結合仍不夠堅實。除了這些之外，通常還需要另一個因素，那就是正當性的信念³⁴」。接下來韋伯將「正當性支配」分為三個純粹類型，對正當性的主張是否妥當，必需建立於理性、傳統、卡理斯瑪的基礎³⁵，其中理性的基礎——法制型支配在於下列幾個互相依存的想法，能被接受為妥當：

- 1.任何一個法律規範都可以根據目的理性或價值理性（或兩者並立）的基礎，經由協議或強制的手段來建立，並且至少可以要求該組織的成員對它服從。……
- 2.任何法律體系基本上都是由一些抽象規則依首尾一貫的系統所構成。……
- 3.典型的支配者，即「上級」，自身也得服從一套無私的法令和程序。……
- 4.服從支配的人是以組織的「成員」的身份而服從的，他服從的，也只是該組織的「法律」。……
- 5.與以上第三點相應一致的是，組織的成員之所以服從一個支配者，並非服從他

³⁴ Max Weber 韋伯（1864—1920），第一篇〈正當性的基礎〉《支配的類型：韋伯選集》Ⅲ，康樂等編譯（臺北：遠流，2001年），頁 1-3。韋伯對於支配問題的研究相較於一般政治社會學的取徑有著更深入的關點，因為韋伯關心的問題在於不同類型的支配與管理，對於一個社會的實質影響，因此他的支配類型研究是與宗教、法律與經濟史連貫而成的完整譜系。而本文所研究的殖民法律正可從韋伯的支配類型切入，將「法律」的多層次涵義進行分析比較，透過細緻的文本分析凸顯鍾肇政與李喬筆下殖民法律之不同。

³⁵ 理性的基礎——確信法令、規章必須合於法律，以及行使支配者在這些法律規定之下有發號施令之權利（法制型支配）；傳統的基礎——確信淵源悠久的傳統之神聖性，及根據傳統行使支配者的正當性。（傳統型支配）；卡理斯瑪的（charisma）基礎——對個人、及他所啓示或制定的道德規範或社會秩序的超凡、神聖性、英雄或非凡特質的獻身和效忠。《支配的類型：韋伯選集》Ⅲ，頁 7。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

個人，而是服從一個無私的秩序。……³⁶（劃線為筆者所加）

基本上我們發現，根據韋伯的說法，鍾肇政與李喬在第 1 與第 3 點就出現了分歧，在《荒村》的明鼎之口，他所質疑的正是此法律規範是由日本殖民者單方面強制制定與解釋，因此從大正十年（1921 年）發起的一連串臺灣議會設置運動，第一次由在東京的臺灣留學生與林獻堂等人發起，以及 1923 年由蔣渭水等人所組織的臺灣議會期成同盟會，亦即將此法律的制定權、解釋權能將臺灣人的民意納入，而非日本政府單向的解釋權。在文本中，這些手無寸鐵的農民（如劉阿漢等人）從一開始單純地捍衛土地與自身的生存權，到農民組合運動的抗爭者（如劉明鼎等人）後來了解到的本應是無私的法律背後卻是殖民統治者／受殖者的階級差別。

然而，鍾肇政所欣賞的日人執法嚴謹，基本上是從法律的普世價值——公平、公正且具有正義原則而來。而法律的觀念，正是與傳統型支配截然不同的現代性理念：與日本性所代表的進步、文明相結合，我們可以從《滄溟行》中所描述的時間觀相結合：「火車的氣笛聲傳過來。正是二點三十七分，一分也不差。」（上卷，頁 577）標準化的時間與執法的標準化程序相結合，構成小說中將法律的精神與日本現代性相結合。³⁷

其次，我們必須進一步追問的是：為什麼《滄溟行》中的阿四叔等一幫茶農及《荒村》中的南勢農民、二林蔗農必須為自己的土地與生存權起而抗爭？法律應是保護人民的良法，使人民免於受不合理制度的剝削、宰制，一旦法律只是為統治階級服務，法令本身並非無私，而具有階級性，支配者（統治階級）即已失去「正當性」的要求，衍伸成一種制度性暴力，這也正是明鼎從郭秋揚的藏書裏對法律的領會。因此，從法律作為意識形態的國家機器之一³⁸來理解，我們就可以理解法律是日本殖民者作為意識形態的國家機器，將日本統治階級的意識形態加以包裹，藉由法令條文的制定，不斷生產受殖者的順從態度，否則即加以處罰，在日本官府／臺灣人民的階級位差與土地的關係，形成一個剝削關係的鏈環，而法律即成為殖民主宰制的最佳利器。然而，另一方面，日本殖民者也藉此法律所代表的正義、公平性，將人民認同體制的心理不斷再生產出來，形成有利宰制的意識形態國家霸權。並且，日本面對臺灣所頒布的法律，本身即包含了西方近代法學思想、帝國主義的經濟觀點，與傳統中國法律觀的融合。因此，戰前即擔任小學教師的鍾肇政從知識份子的視角，側重西方近代法學思想；而從土地出發、爭取土地生存權的庶民視角的李喬，側重帝國主義的經濟觀點，兩者對於日本法律的觀點，自然體會不同。這樣觀點的差異是如何產生的呢？我們可以發覺，成長於皇民化世代的鍾肇政與稍晚一個世代的李喬，雖然他們念茲在茲為臺灣人民發聲，《臺灣人三部曲》³⁹與

³⁶ 第 1 至第 5 點，《支配的類型：韋伯選集》Ⅲ，頁 11-13。

³⁷ 錢鴻鈞，〈《滄溟行》與法理抗爭——論鍾肇政的創作意識〉，頁 87。

³⁸ 在 Althusser〈意識形態和意識形態的國家機器〉這篇文章裏，Althusser 認為舉凡：宗教、教育、家庭、法律、政治、工會、傳播、文化均屬於意識形態的國家機器，以意識形態的方式來產生作用，與鎮壓性的國家機器，以暴力方式來產生作用有別。《列寧和哲學》，杜章智譯（臺北：遠流，1990 年），頁 164-165。

³⁹ 創作時間由 1964—1976。



《寒夜三部曲》⁴⁰可以說是接力式創作，但作品所表現出來的觀點差異，我們必須回到作家成長的時代背景，去梳理其中的脈絡的差異，才能進一步了解鍾肇政所表現對日本法律的親和，其實與他作為皇民化世代的一份子密不可分。

四、 世代差異：皇民化世代的記憶與認同

《滄溟行》與《荒村》所描繪的農民抗爭，大致皆以中壢事件為藍本，值得注意的是，鍾肇政以中壢事件為藍本的赤牛埔事件，在李喬筆下的二林事件，以及後來由簡吉、黃石順主導，明鼎未直接參與的農民組合運動——第一次中壢事件，呈現的日本殖民者對受殖者抗爭過程的描繪，也令人詫異彼此的不同。

二林事件上文已闡述，在《荒村》所描繪的第一次中壢事件，一開始郡守對前來請願的黃石順與農民不但疾言厲色，隔天六百名警察部隊迅速開到現場，除了荷槍實彈外，還運來了兩架老式機槍，統治者決心以剿殺「土匪」的方式對待人民。這時簡吉想出了方法——向帝國會議請願，趙港馬上反駁：「什麼抗議，請願都沒有用！」（《荒村》，頁 351）原來，早在二林事件時，他已赴日向日本帝國議會請願，結果都是枉然。後來事件後續的發展以武裝警察出現，對空鳴槍，逮捕八十三人。（《荒村》，頁 355）我們再將此段描述與前述《滄溟行》的維樑帶領農民進行過程，作一番比對，日警在中壢事件所扮演的形象，對農民抗爭的鎮壓情形，以及民眾對日本法律的認知，若未藉由作家後來的自述，我們簡直難以相信這兩本小說的時空背景幾乎如出一轍。那麼，要釐清這個問題，已非作家個人的獨特觀點可以解決，進一步我們必須回到作家的成長世代，去比較成長於皇民化世代的戰後第一代作家鍾肇政，與戰後第二代作家的李喬，如何描繪他們筆下的二、三十年代農民抗爭運動，所呈現的世代差異，而這必須由法律與殖民體制的連帶性談起。

首先，法律究竟是在整個殖民體制中占有什麼樣的位置與效用，使得鍾肇政作為皇民世代的作家，其筆下的知識分子與農民，充滿了對日本法律的高度信任，在這裏我們可以透過 Gramsci（葛蘭西）的意識形態的形構來理解這個過程。他認為：「各個主體不是原初地給定的，而總是透過那被社會性地決定的意識形態領域，由意識形態所生產出來的……⁴¹」。那麼當時的意識形態究竟為何？這個問題又可以區分為兩個層次來談：第一，當時日本官方所生產出來的意識形態是什麼？也就是說，如何透過文化及其他傳播方式，傳達殖民主的價值觀與世界觀，成為整個社會的「常識」，使得統治者擁有來自下層的某種程度的自願性認同，而不必完全仰賴鎮壓性統治，藉以賦予統治權力的「正當性」。

其次，回到作家本身，作為皇民世代的作家鍾肇政是否也無意識地接受官方意識形態的洗禮？Althusser 對於文化霸權的重要性曾作了如此說明：「任何一個階級若不同時

⁴⁰ 創作時間由 1977—1981。

⁴¹ Chantal Mouffe，〈葛蘭西的霸權和意識形態論〉張榮哲譯，《島嶼邊緣》1 卷 1 期，1991 年，頁 74。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

對意識形態的國家機器並在其中行使其文化霸權，就不能長時期掌握國家權力⁴²」。那麼皇民世代作家的記憶是如何被形塑，可以從當時的教育政策得到一些理解。事實上，從大正以後，日本政府曾經調整國語「同化」政策，將習得日本精神也列入實現「一視同仁」的條件中，同時也開始調整國語教科書中的內容教材，縮小國語教科書中有關近代文明的比重；轉而增加以日本精神、道德、思想為趣旨的內容教材的分量。⁴³因此，日本殖民主的文化霸權的國家機器運作，關於日本性（精神）＝現代性＝進步性，在皇民世代的作家於其青少年時期，即不著痕跡地烙下深刻的思想痕跡，是可以被理解的。我們也可以從戰後鍾肇政的《怒濤》找出一些線索，我們發現在小說文本中一再出現的「日本精神」——「他們（按：指日本人）能夠在這種精神下，吸收、容納現代思想、現代化，而表現出來的行動，就是守法、團結、潔白，痛恨不公不義」⁴⁴（劃線為筆者所加）。而作為稍晚一個世代作家的李喬，由於父親投身於抗日運動，李喬與母親只能在蕃仔林過著清貧的佃農生活，童年的愁苦回憶使得李喬對於人與土地的連帶產生了深刻的認同。⁴⁵因而李喬在《荒村》中對於抗日史實，多藉由引用史料或採訪耆老口述歷史的方式進行⁴⁶，也摻雜了作家的世代記憶，也因此成長於五十年代的李喬所書寫二、三十年代農民運動的歷史記憶，自然與皇民化世代的鍾肇政筆下的歷史書寫，展現不同的風貌。

從以上的比較，我們可以得知李喬在《荒村》中從法律的本質、階級對立，看出日本殖民者法律背後的殖民剝削性格，已然失去支配的正當性。另外，在鍾肇政《滄溟行》中，作為一個抗日文本，抵抗被殖民的主題是很明確的，但文本脈絡所流露出一不自覺地認同日本法律，我們也可以從另一個方向來思考：法律背後代表的意識形態建構所形成的日本帝國的文化霸權，與「現代性」接軌，我們看到知識分子已被納入現代化與殖民化的雙重軌道中，卻沒有看到殖民者現代化的假面——法律扮演意識形態國家機器的工具，不斷生產受殖者順從的態度，以遂其剝削的目的。因此，透過這樣的比較，《荒村》、《滄溟行》作為呈現二、三十年代農民運動以法理抗爭的小說，傾向與視角雖然不同，其實正是呈現日本法律的雙重性，但其作為有利宰制的意識形態國家霸權的機器則是一致的。

五、 作為戒嚴時代的後殖民文本

李喬的《寒夜三部曲》藉由開發史去詢問臺灣人的主體性，從土地與人民的聯結，重新書寫自吳濁流《亞細亞的孤兒》以來的孤兒情結，他說：

⁴² Louis Althusser,〈意識形態和意識形態的國家機器〉，《列寧和哲學》，杜章智（譯）（臺北：遠流，1990年），頁167。

⁴³ 陳培豐，〈走向一視同仁的日本民族之「道」——「同化」政策脈絡中皇民文學的界線〉，《日治時期的語言·文學·「同化」》（成大臺文系，2004年），頁281。

⁴⁴ 鍾肇政，《怒濤》（臺北：草根出版社，1997年），頁100。

⁴⁵ 岡崎郁子，〈臺灣文學的香火——李喬〉（上），江上譯，《臺灣文藝》（總號110期，1998年），頁138。

⁴⁶ 《荒村》，頁522。



《東吳中文線上學術論文》第八期

……我從來不覺得自己是孤兒，我有安身立命的大地，怎麼會是孤兒呢？……既然生長在一個地方，就該好好愛這地方，有什麼孤兒可言呢？你愛這地方，這地方就是你的母親……⁴⁷

而風雨飄搖的七十年代，國際局勢的劇烈變動，促使臺灣人把目光拉回這塊生存的土地。《寒夜三部曲》透過農民與土地深厚的情感鏈結，以及反抗殖民統治的刻劃，而正好呼應這股尋根的熱潮。因此王淑雯指出《寒夜三部曲》作品的意義在於：「指引出臺灣人作為一個族群所能共享的認同符徵——那就是臺灣這塊土地⁴⁸」。

同樣地，鍾肇政在六、七十年代坎坷完成的《臺灣人三部曲》也表達臺灣大河小說所深具的臺灣意識。尤其是《滄溟行》寫作於 1973、1974 年間⁴⁹，正是與李喬《寒夜三部曲》創作年代相同，保釣運動、退出聯合國、日本與我斷交之時，因此在這樣複雜詭譎的時代環境，無疑地影響作家創作的思維，從日據農民運動回溯，探索本土文化與抗爭精神。彭瑞金就認為《滄溟行》中抗日經驗的描寫為表現殖民地傷痕經驗，肯定鍾肇政「勇敢、肯定地面對創傷，不僅幫助鍾肇政突破緊抱歷史亡靈不放的譏刺，而且助長他把這段往事賦予積極的歷史意識，擴大到族群的前程、命運來觀照，進而成為民族的史詩⁵⁰」。也正是肯定鍾老在小說中並非只是單純表現受害者的經驗，而是找尋這塊土地人民憂苦面貌裏的堅毅力量。因此我們可以發現在小說中所表現的調子令人感覺積極、樂觀、昂揚，充分表現臺灣人民不畏艱難的主體精神。

因此，除了上一節所陳述的作家不同書寫風貌，是來自於作家不同的世代差異外，我們仍需注意一個問題，這兩本小說既非日據殖民時期的抗日小說，而是創作發表於戰後戒嚴時代，也就是進一步詢問：這樣的抗日文本置身於當時的文壇與時代背景，是否賦予獨特意義，這將是我們更深一層正確解讀文本的重要關鍵。在當時反共戰鬥文藝沸沸揚揚的年代，臺籍作家一方面必須以此日據題材才能加入反共文藝陣營，更重要的是藉此梳理日據時期殖民經驗，描繪他們心目中真正的日據抗爭史。然而如同楊照所說的：臺灣的「大河小說」，如《臺灣人三部曲》、《寒夜三部曲》等，還背負兩項沉重的擔子：「第一是官方所營造的歷史版本距離真正的事實太遠，然而又有充分的政治權力在背後，確保這個版本必須被視為真理、不得質疑、不得違逆。」另一個沉重包袱是：「社會上的閱讀大眾對臺灣歷史常識太過缺乏……⁵¹」所以小說家必須解釋社會大事的來龍去脈，造成文本敘述語氣的支離破碎。因此我們再回過頭來解析文本本身，它的複雜度已遠非世代差異所能涵蓋。

⁴⁷ 高天生《臺灣小說與小說家》（臺北：前衛出版社，1985年），頁39-50。

⁴⁸ 王淑雯，《大河小說與族群認同——以《臺灣人三部曲》、《寒夜三部曲》、《浪淘沙》為焦點的分析》（臺灣大學社會學研究所碩士論文，1994年），頁21。

⁴⁹ 鍾肇政於《臺灣人三部曲》〈後記〉中提到：「第二部《滄溟行》於民國六十四年春起筆，並於中央日報副刊連載，次年由七燈出版社印行。鍾肇政，《臺灣人三部曲》（臺北：遠景，1993年），頁1111。

⁵⁰ 李喬，〈傳燈者——鍾肇政〉，《中華現代文學大系》（評論卷《壹》）（臺北：九歌出版社，1989年），頁76。

⁵¹ 楊照，〈歷史大河中的悲情——論臺灣的「大河小說」〉，《文學、社會與歷史想像——戰後文學史散論》（臺北：聯合文學，1995年），頁104。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

作為皇民化世代的作家，鍾肇政《滄溟行》或其後的《插天山之歌》所描繪的桂木警部形象，所隱約流露對日本現代性的肯定，在抗日史的敘述脈絡，隱含的曖昧空間，或許用皇民化世代作家（如上文所述）可以解釋，但當我們讀到鍾肇政九十年代的作品《怒濤》，以對國府來臺的血淚控訴為主軸，日本精神卻成為抵國府精神利器⁵²。因此從《臺灣人三部曲》一直到《怒濤》，《臺灣人三部曲》的抗日意涵在戒嚴時期創作、艱難出版⁵³的情況下，在當時文壇作為一後殖民文本，便具有獨特意義。評論者錢鴻鈞便認為：

我們發現鍾肇政心中所念念不忘的首要目的為建立臺灣人的形象，與批判國民黨的統治。所用的題材在戒嚴時代當然只能是抗日而已。而其精神來自於日本教育，也就是日本精神。⁵⁴（劃線為筆者所加）

錢鴻鈞此篇論文的貢獻在於提出皇民世代作家隱含「日本精神」的思考理路，在過去「去殖民」的殖民創傷文本疏理，泰半將日本殖民經驗傾向為負面的詮釋中，錢氏直陳皇民世代作家思想的內面性，無疑是饒富時代意義的，尤其是近來電影「海角七號」風靡全臺，無疑是作了最佳的註腳。但是，筆者於本文想提出的進一步思考在於：倘若直接將鍾肇政創作文本的精神直接來自於日本精神，以批判國民黨的統治，是否能正確理解鍾肇政的創作意識、世代觀點與時代背景交錯而生的文本意涵？

的確，當我們再回到《滄溟行》對於文本的詮釋，《怒濤》提供了我們重新看待《滄溟行》時代視角，而《滄溟行》便有了後殖民文本的抵抗意涵，作為被戒嚴體制壓抑的歷史記憶，正是藉由日本殖民統治尚能進行法理抗爭⁵⁵，以凸顯國府的蠻橫無理。然而，《滄溟行》作為抗日史的意涵是殆無疑問的，但倘若將創作於七十年代的《滄溟行》與九十年代的《怒濤》並置，直陳小說文本的精神是來自日本精神，這其中尚值得商榷，亦欠缺細緻的辯證。

由以上的論述，我們可以知道：皇民化世代的意識形態洗禮很自然地表現在鍾肇政的創作中，以及法律和標準化的時間所代表的殖民現代性，使他一方面寫抗日，但又顯

⁵² 在《怒濤》中，主角之一的志駿進一步地思索這些人之所以喜歡叨念「日本精神」這四個字的原因，在於「日本人走後代之而來的那些人，相較之下太惡劣太差勁。出自一種失望，也發自一種鄙視，所以才會把這四個字口頭禪般地掛在嘴邊的。也許也含有對離去者的懷念，但分明更多的是對新來者的怨恨與鄙夷。」，頁 297。

⁵³ 1964、1965 年間，鍾肇政開始《臺灣人三部曲》的創作，一開始第一部《臺灣人》已經有三萬多字，投稿至《公論報》，因為《公論報》垮掉停刊，復刊後發行的試刊，第一天就被命令停止，原因就是《臺灣人》這個連載，《臺灣人》的稿子也被警備總部扣住，好不容易才要回來。後來，《臺灣日報》向鍾肇政邀稿，為提防歷史重演，於是把題目改為〈臺灣人三部曲第一部沈淪〉，後來第二部《滄溟行》、第三部《插天山之歌》順利寫完。鍾肇政，《演講集》，《鍾肇政全集》第 30 卷（桃園：桃園縣文化局，2002 年），頁 181-183。

⁵⁴ 錢鴻鈞，〈《滄溟行》與法理抗爭——論鍾肇政的創作意識〉，《大河之歌：鍾肇政文學國際學術會議論文集》，陳萬益主編，清華大學臺灣文研究所編輯（桃園市：桃園縣文化局，2003 年），頁 72。

⁵⁵ 最明顯的例子，上文已提過，黃石順可以引日本的憲法中的言論自由，來迫使日本警察讓步：「我正式請求准許我到外頭做街頭演說。根據大日本帝國憲法，人民有言論的自由，我相信行政主任不會不准的。」見《滄溟行》，下卷，頁 795。相較國府來臺的言論自由，不可同日而語。



示出他對所抗之日的親合性。而再回到《滄溟行》的文本檢視，敘述者是通過主角維樑的視點調節，我們可以得知整個法理抗爭活動的原因及進行過程，但作者內蘊的皇民化意識形態的洗禮與對殖民現代性的認同，使創作逸出筆端，造成作者/敘述者矛盾的主體分裂情況。因此從《滄溟行》文本所呈現的主體分裂，我們得以進一步去思考臺灣的主體性的真正內涵為何？首先，是否有一純粹或本質性的臺灣主體性？其次，在本文的討論脈絡中，體現在鍾肇政的小說文本所呈現對日本精神的親和，使我們不得不進一步詢問：倘若去除了這段殖民歷史記憶所涵攝的日本性的臺灣性會是什麼？因此，接下來筆者將討論有關鍾肇政與李喬作品中所反映出來的臺灣主體性的問題。

六、結語：臺灣主體性的思索

本文集中闡論的兩本小說：鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》⁵⁶，作為日據農民以法理抗爭歷史記憶的再梳理，雖然同樣皆植基於臺灣歷史經驗的獨特性所發展出來的抗日文本，強調認同臺灣土地、歷史與人民的在地生活演繹，然而由於作家的成長背景、世代差異等不同，使得作家所書寫的農民運動歷史記憶，其中展現的分殊與差異，正是本文企圖藉由兩本小說集中比較日據時期法律觀的差異，進一步提出臺灣主體性內涵的叩問。

從上文的討論，我們可以得知李喬在《荒村》中從法律的本質、階級對立，看出日本殖民者法律背後的殖民剝削性格，日本法律正是「殖民性」的一部分。然而，在鍾肇政《滄溟行》中，日本法律作為帝國文化霸權與國家意識形態的一部分，以及法律本身所代表的現代性相結合，進入到皇民化世代的意識形態洗禮中，使得文本在抗日的敘述脈絡下亦肯定日本性作為現代性的意涵。因此我們可以發覺鍾肇政從知識分子的視角去梳理這段殖民歷史記憶，抗日文本所呈現的臺灣被殖民的歷史悲歌是殆無疑問的，然而此殖民性卻又隱含對日本精神的親和，使得文本的創作逸出筆端，造成作者/敘述者矛盾的主體分裂情況。也就是說：從以上的分析，我們可以得出在鍾肇政在創作中不自覺所形成的主體分裂，也正是隱含了對日本性（精神）的親合，亦是日據時代以來臺灣人民主體建構的要素之一。

對於這段日本殖民的歷史記憶，我們仍然害怕去正視它，害怕此殖民經驗的梳理仍盤繞著日本殖民者的幽靈，因此試圖將它從歷史記憶中抹除，但假裝沒看見並不意味著它不存在，在作家創作的筆端，它仍不自覺地流瀉。也許坦然去面對這段歷史記憶所賦予臺灣意識的獨特性，正是這個世代的我們——無須擔憂「忘記自己是誰」的時刻，作為臺灣知識份子責無旁貸的使命。

因此，作為國府來臺，備受壓抑的臺灣日據歷史記憶，在經歷了返祖式的本真性追求後，那是不夠的，必須再回到人民的現實，也正誠如 Fanon 所說的：「希望創造一種

⁵⁶ 李喬於《荒村》〈後記〉中提到：「《荒村》於一九七九年七月起稿，一九八一年二月完成」（頁 523）。



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

本真藝術品的本土知識分子必須認識到，一個民族真實之物首先是其現實⁵⁷。我們也可以嘗試以 Fanon 的質問來詢問我們自己：「在人民正在自己的腳下踩出自己的歷史道路的時代，是否這種真實的確就是現實，是否它已被廢棄，被否認，被質問？⁵⁸」是否在高舉臺灣本土的本真性時，日本殖民統治所造就對日本精神的親合，使它作為臺灣主體性一部分也被揚棄、被否認。在本土前輩論述者所做的無數努力，包含在第一階段的「解殖時代」，二元對立的對抗模式，日本日殖民主義文化與臺灣本土文化是相對立的，以擺脫殖民所加諸我們的文化桎梏，這是必要且重要的階段。然而，從 1949 年臺灣脫離日本殖民統治以來，在社會各階層潛伏著「日本精神」的話語，是須將其視為歷史幽靈抑或正視它作為這段歷史記憶的真實？另一個問題是：將「日本精神」親和的話語，視為臺灣人將脫離不了日本人所施予的意識形態灌輸和心靈的置換術，形成再一次的文化殖民，這樣的論述是否也在複製二元框架，自我（本土本真性）／他者（本土日本性）的二元對立架構，使得這樣的聲音，一直被壓抑，潛伏在日據集體記憶的邊緣。

尤其在上文筆者討論鍾肇政《滄溟行》的法律觀，臺灣意識與對殖民現代性的親和，並不與日本作為一個殖民統治者相違背，而是矛盾地存在鍾老思想中，使他一方面寫抗日，但又顯示出他對所抗之日的親和性。而這也正是我們從鍾肇政／李喬作品中法律意識的探討，更真誠地面對臺灣主體性的多元性，可能的答案之一。

⁵⁷ Fanon，〈論民族文化〉，《世上的不幸者》，選編自《後殖民批評》（北京：北京大學，2001），頁 172。

⁵⁸ 同上註。



引用書目

一、 中文書目

- 王泰升，《臺灣日治時期的法律改革》（臺北：聯經，1999）。
- 李喬，《寒夜三部曲》之第一部：《寒夜》，第二部：《荒村》，第三部：《孤燈》。（臺北：遠景，1981）。
- ，〈我的文學行程與文化思考〉，《臺灣文學造型——李喬文學評論》（高雄：派色文化，1992）
- 林瑞明，〈人間的條件——論鍾肇政的《滄溟行》〉，《臺灣文學的本土觀察》（臺北：允晨文化，1995）
- 高天生，《臺灣小說與小說家》，（臺北：前衛出版社，1985）。
- 陳培豐，〈「同化」の同床異夢：日治時期臺灣的語言政策、近代化與認同〉，（臺北：麥田，2006）
- 湯子炳，《臺灣史綱》，一版二刷（臺北：海峽學術，2004），本書初版次為1946年8月。
- 彭瑞金，〈傳燈者——鍾肇政〉，《中華現代文學大系》（評論卷《壹》）（臺北：九歌出版社，1989）。
- 葉石濤，《臺灣文學史綱》（高雄：春暉，2000），初版為1987年。
- 鍾肇政，《臺灣人三部曲》之一《沈淪》，之二《滄溟行》，之三《插天山之歌》（臺北：遠景，1980）。
- 遠景第二版為1993年。
- ，〈怒濤〉（臺北：草根出版社，1997）
- ，〈鍾肇政全集〉3—4卷《臺灣人三部曲》上、下冊，（桃園市：桃園縣文化局，1999）。
- ，〈鍾肇政全集〉第30卷《演講集》（桃園市：桃園縣文化局，2002）
- ，〈臺灣文學十講〉（臺北：前衛，2000）。

二、 中譯書目

- （日）小林善紀著，賴青松、蕭志強譯，《臺灣論：新傲骨精神》（臺北：前衛，2001）
- Chantal Mouffe，〈葛蘭西的霸權和意識形態論〉《島嶼邊緣》張榮哲譯，1卷1期，1991。
- Max Weber（韋伯），第一篇〈正當性的基礎〉《支配的類型：韋伯選集》Ⅲ，康樂等編譯，二版 三刷，（臺北：遠流，2001），初版為1989年。
- Fanon，〈論民族文化〉，《世上的不幸者》，選編自《後殖民批評》，巴特·穆爾-吉爾伯特（Moore-Gilbert, B.）等編撰，楊乃喬等譯（北京：北京大學，2001）。
- Louis Althusser，〈意識形態和意識形態的國家機器〉，《列寧和哲學》，杜章智（譯）（臺北：遠流，1990）。

三、 論文

- 王淑雯，《大河小說與族群認同——以《臺灣人三部曲》、《寒夜三部曲》、《浪淘沙》為焦點的分析》（臺灣大學社會學研究所碩士論文，1994）。
- 岡崎郁子，〈臺灣文學的香火——李喬〉（上），江上譯，《臺灣文藝》，總號110期，1998。
- 陳培豐，〈重新解析殖民地臺灣的國語「同化」教育政策——以日本的近代思想史為座標〉，《日治時期的語言·文學·「同化」》（成大臺文系，2004）。
- ，〈走向一視同仁的日本民族之「道」——「同化」政策脈絡中皇民文學的界線〉，《日治時期的語



日據時代台灣殖民法律的內化與反思——鍾肇政《滄溟行》與李喬《荒村》的比較研究

言·文學·「同化」》(成大臺文系, 2004)

楊照, 〈歷史大河中的悲情——論臺灣的「大河小說」〉,《文學、社會與歷史想像——戰後文學史散論》(臺北:聯合文學, 1994)。

錢鴻鈞, 〈《滄溟行》與法理抗爭——論鍾肇政的創作意識〉,《大河之歌:鍾肇政文學國際學術會議論文集》,陳萬益主編,清華大學臺灣文研究所編輯(桃園市:桃園縣文化局, 2003)。



Reflection on the Internalization of the Colonial Laws in Japan-Ruled Taiwan: A Comparative Study of Zhong Zhao Zheng's "Cang Ming Xing" and Li Qiao's "Huang Cun"

Chou, li-ching

Abstract

As the anti-Japan texts in the post-war Taiwan under martial law, Zhong Zhao Zheng's "Cang Ming Xing" and Li Qiao's "Huang Cun," both written in the 1970s, are common in voicing the local contestation history under the Japanese rule. Also common is that the peasant movements employed by both texts to showcase the transition from violent resistance to legal contestation are derived from the same context of the Zhong Li Incident. Beyond the common ground, there are, however, stark differences between the two texts, particularly in terms of their perception, proclivity, and attitude toward the Japanese laws. This essay addresses those differences in greater depth. In hopes of providing questions to and multiple interpretations for the Taiwan subjectivity, this essay compares the legal perception in the two texts through the multi-level analysis of the authors' background, generation gap, epoch spirit, and the literary circle's perspective. Starting from the nature of the colonial laws, this essay finds that the implementation of Japanese laws tends to differ in the motherland and colonies. Second, based on the discussions in both texts regarding the gap between legal and colonial modernity, this essay traces further back to the generation gap between the authors, and thereby explores the implications of the gap upon their strategies for anti-colonialism compositions. Finally, this essay centers on the split subjectivity displayed in Zhong's text. With Zhong's generation baptized by the ideology implanted in the Kominka Movement, the descriptive context embedded in Zhong's text unconsciously reveals his affection for the Japanese ethos.

Keywords: Zhong Zhao Zheng , Li Qiao , Legal Contestation ,

Taiwan Subjectivity , Japanese Ethos , Peasant Movements

試析蘭嶼達悟族創生神話的思維

趙元貞*

提 要

達悟族居住在距離臺灣東部約有四十海浬的小島上，是臺灣唯一一支離島的海洋民族。因為接近漢人時間較晚，以及地理隔絕的因素，保留了相當的原始文化。在達悟人的口傳文學中，創生神話所呈現的多元紛雜面貌，一直是眾所皆知的，創生神話可看待成他們理解世界的方式，其中飽含經驗的傳承與豐富的想像。歷來學者辛苦廣搜原住民的神話故事，為我們提供了大量口傳文學異文的資訊，但少有集中探討某一族群的祖先，他們所口耳相傳流布於今的智慧。因此本文筆者擬就付梓的文獻紀錄，探討達悟人關於島嶼、人類生成的創生神話，並且連結實際歷史事實與社會心理，盼能解析其神話情節背後的文化意義。

關鍵詞：蘭嶼、達悟、創生神話、文化意涵

* 國立高雄師範大學國文系研究所碩士生



一、前言

臺灣原住民族群眾多，依行政院原住民委員會所公布，目前核定通過官方認定者，共有十四族之多，分別為阿美族、泰雅族、排灣族、布農族、卑南族、魯凱族、鄒族（或譯曹族）、賽夏族、達悟（或譯雅美）、邵族、噶瑪蘭族、太魯閣族、撒奇萊雅族、以及賽德克等。¹

多元民族加上閩南人、客家人……以及西元 1945 年後遷居來臺的中國大陸各省人民，整個小小寶島可謂融合了來自各方的文化，雖然其中強勢文化會併吞其他相對弱勢的族群，但這並不影響我們在二十一世紀的今天，追尋原住民美麗且神祕的種種遺產。在以上數十餘族的原住民中，達悟人是唯一居住在臺灣本島之外的民族，也是臺灣原住民中唯一的海洋民族，由於地理環境的隔絕，達悟族是臺灣原住民較晚接觸漢人的一支，也因此至今仍保留相當原始的文化。早期達悟族又被稱為雅美族（yami），亦即「北方之人」的意思，此名係西元 1897 年日本人類學家鳥居龍藏赴蘭嶼考察時所命，但是島上居民自稱 ponso no tau，意思是「島上的人」，同時他們稱自己為 tau，即「人」的意思，直到西元 1995 年，旅臺的當地青年才有意識的成立「達悟同鄉會」，正名「雅美」為「達悟」。

馬林諾夫斯基相信，神話乃部落的神聖知識。在達悟族的口傳文學中，依今可見前輩學者所搜集的故事來看，最豐富的可謂創生神話²的部分了，並且，創生神話也是一個族群的祖先從經驗、想像中理解、詮釋世界的痕跡，因此可以看待成一個族群理解他們所見所感的世界的方式。「神話是繫連人與時空中的經緯線，神話所敘述的祖先和神靈事跡，是族人歷史的起點與記憶的搖籃。」³究竟達悟族人是如何理解他們所居所處的天地？並且教導後代子孫生存的道理？在流行於各部落的創生神話中，透露出什麼樣的崇拜、渴望甚或恐懼心理？基於「許多民族的神話常將人類起源、族群起源或部落起源一起敘述，並不容易區分」⁴，故此處所要討論的創生神話，乃包含達悟族人認為的島嶼生成方式、人類及部落起源等，但排除洪水神話之先已有人存在、後遭洪水災害餘生的種族繁衍等故事，而專就「從無至有」的創生神話作討論。

筆者擬透過人類學、心理學的觀點，研究創生神話的功能，所謂功能的研究，乃「以分析傳說神話與該一民族社會的其他文化因素的結構或功能關係為主」⁵，以民間文化、

¹ 依行政院原住民族委員會網頁所公告，於 2008 年 4 月 23 日通過「賽德克族」正名案，臺灣原住民始正式邁入十四族。

http://www.apc.gov.tw/main/docDetail/detail_ethnic.jsp?cateID=A001917&linkSelf=94&linkRoot=8

² 筆者本文所言之「創生神話」，不依傳統學者對於神話的定義，而將有關「創生」的神話、傳說和故事一併納入討論，以求全面了解達悟族如何解釋土地與人類出現的思維意涵。

³ 陳器文：〈臺灣原住民文學之神話思維與美學初探〉，《興大中文學報》（2006 年 1 月），頁 10。

⁴ 鹿億鹿：〈神話與信仰——以臺灣原住民的石生、蛇生、壺生神話為例〉，《2006 民俗暨民間文學學術研討會論文集》（2006 年 7 月），頁 114。

⁵ 李亦園：《臺灣土著民族的社會與文化》（臺北：聯經出版，1992 年 2 月），頁 269。

社會心理等，探討達悟族創生神話的意涵，亦即揣想他們的祖先何以塑造這樣的故事，是否在表面之外蘊藏著更大、更高遠的思想支持著他們？並由此與其他原住民做一連結，探究他們可能因為不同的生命關注，而呈現迥異的思考邏輯，或發自共同的心理因素而企盼塑造的形象。

二、達悟族理解的世界

達悟族的創生神話中，主要可分為島嶼的生成以及人類的來源二種。筆者在閱讀其神話故事後，發覺民間文學的本質——「變與不變」⁶，同樣也表現在達悟族的口傳文學中。不同部落間流傳不盡相同的神話，其大體結構一致，而內容情節則因口傳、區域等因素略異，由於不是每一則達悟族的神話故事皆為讀者所熟知，而一一列舉相似的故事其中稍有變異的，又嫌繁瑣，故本文乃選錄各種創生神話類別中，內容完整、可為代表性者，以便利讀者對文本的閱讀與熟悉、以及相關的文化禁忌甚或深層心理的探討，其餘差變異情節所引申的文化意涵將直接羅列，不再逐篇引錄。

（一）紅頭嶼島的生成

關於蘭嶼最早的文獻記載，確定可推為明朝萬曆年間張燮所著《東西洋考》，其名之為「紅豆嶼」，清康熙年間黃叔璥《臺海使槎錄》中的〈赤嵌筆談〉、〈番俗六考〉則名作「紅頭嶼」，此後如雍正八年陳倫炯《海國聞見錄》、嘉慶年間李元春《臺灣誌略》等，皆稱蘭嶼為紅頭嶼，或許是因岩石在陽光照射下反映出紅土色之故。⁷「蘭嶼」這個名稱，則是晚至西元 1947 年一場國際花卉展中，以當地特產的五葉蝴蝶蘭榮獲冠軍，臺東縣蘭嶼鄉才正式更名為蘭嶼，並沿用至今。關於島嶼的生成，達悟族人自己一套的解釋，大致可分為神造與人造兩種產生的形式。

1. 「神造」的情節與詮釋

劉其偉《蘭嶼部落文化藝術》：

太古的時候，從南方來了一位神人，首先創了小紅頭嶼，然後再創造了紅頭嶼，隨後就回到南方去。⁸

可知此「神」乃自南方而來，且先造有小紅頭嶼、才有紅頭嶼。在所有可發現的神造蘭嶼島資料中，均是記載神人從南方來，毫無例外。何以特別提出是從南方而非北方呢？

⁶ 詳可參閱胡萬川：《民間文學的理論與實際·變與不變——民間文學本質的一個探索》（新竹：清大出版社，2005年6月），頁1-34。

⁷ 參考劉其偉：《蘭嶼部落文化藝術》（臺北：藝術家出版社，2002年4月），頁23-24。達西烏拉彎·畢馬：《臺灣的原住民——達悟族》（臺北：臺原出版社，2002年10月），頁12-20。

⁸ 劉其偉：《蘭嶼部落文化藝術》，頁150。



位置的強調，正可顯示達悟人對不同方位有不同情感。

據記載，達悟人應該是從位於其東南方菲律賓的巴丹島遷居蘭嶼⁹，雖然鳥居龍藏第一時間回報蘭嶼人的存在時，稱他們作「Yami（北方之人）」，但這並不能解釋成他們是以北方為尊的，而恰巧反映出的是，相對於更南的巴丹島而言，蘭嶼人是以北方人自居。關華山指出：「或者就因為這個與南方的歷史淵緣，使雅美人認為自己已身處北方。這個想法很有趣的，促使他們把蘭嶼視為世界觀的重心，卻不是其『中心』……此中心讓給了海。」¹⁰從日本研究者鹿野忠雄請達悟族人一老一少所繪地圖，其中間都是海洋，四圍遍佈群島，即可為證據，同時也表現出海洋民族以海為中心的世界觀。在四面望去皆是汪洋大海的天地中，蘭嶼居民對南方比對北方更有親切感，與南方島嶼互動較頻繁，雖然距離臺灣島僅僅四十餘哩，但達悟族人更常航向南方的海域。

除因祖先的來源之外，對四週環海、以海為生的達悟人來說，南方也是捕捉飛魚的好地方。「每年飛魚群在三月之間由南方抵達，七、八月分離去，復歸南方……」¹¹這是由北太平洋的暖流所流經臺灣島東側、蘭嶼島西南側所帶來給蘭嶼的厚禮。在所有蘭嶼島上的歲時祭儀中，最重要的就屬飛魚祭了，飛魚文化也正是達悟人所獨有的，不僅是一年當中最重要、最隆重的祭典，更有種種出海前、捕捉後食用、甚至盛裝器具等相關的禁忌與儀式，連歲時節令的分段都與飛魚有關，「達悟人將一年分為飛魚汛期、上半年（7月~11月，飛魚捕撈終了季節）和冬季（11月~次年3月）三個季節。」¹²可知其深入日常生活的程度。

浦忠成解釋達悟神話觀念中的空間認知時，總結南方為「最大的意義在於它是飛魚來自的地方，並且與達悟人記憶中具文化血緣親屬的巴丹有關。」¹³筆者在此提出另外二位學者的意見作連結，以求全面了解達悟人對南方的情感。關華山討論達悟人與環境互動所產生的認知時說：

傳統的宇宙觀裡，海與陸地（島嶼）不分軒輊。面向南方的海與垂直向上的方向均可上達天神居地；日初、日落的東、西方則分別被賦予超凡與世俗的含意，以遂行日常的生活。¹⁴

可知南方還是可上達天神居地的一條路線，也是唯一的路線，其神聖可想而知，因此創造了蘭嶼島給達悟人居住的神自南方而來，也就順理成章了。而金關生所述：「在晴朗夜晚由紅頭嶼向南方眺望，可見到小紅嶼左邊水平面上浮起一星座，達悟人稱為

⁹ 詳可參見余光弘、董森永：《臺灣原住民族史：雅美族史篇》（南投：省文獻會，1998年12月），頁91-98。陳美玉纂修：《臺東縣史·雅美族篇》（臺東：東縣府，2001年10月），頁121-128。

¹⁰ 關華山：〈雅美族的生活實質環境與宗教理念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》（1989年第67期），頁150。

¹¹ 浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》（臺北：五南圖書，2007年1月），頁199。

¹² 蔣春發、張昭華：〈探訪臺灣少數民族之二：凌波起舞的達悟族人〉，《民族論壇》（2008年），頁50。

¹³ 浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，頁208。

¹⁴ 關華山：〈雅美族的生活實質環境與宗教理念〉，頁143。



Minamoron 此字亦用以稱達悟人十人坐漁船船首所裝飾星座圖案。」¹⁵因飛魚自南方洋流而匯集蘭嶼西南海岸，所引申出來的飛魚文化，其中有一種「十人大船」¹⁶，其船首的裝飾圖案名稱，又與蘭嶼南方星座名稱相同，此關聯一層扣著一層，看似風馬牛不相及，實則都是一體的——南方、飛魚、船飾、星座、所居住的蘭嶼的生成。

在達悟族的神話中，蘭嶼島除了為南方來的神人所創，另有一說乃「臺灣、綠島、蘭嶼、小蘭嶼、高石臺、巴丹島等等和菲律賓本來是互相連接的一個大島」¹⁷，後來因為當時的人互相殘傷，尤以臺灣和菲律賓人欺負蘭嶼人最為嚴重，所以天神可憐蘭嶼人，才以地震將島嶼分開。此與前所介紹的神造情節大異，可視作二種截然不同的結構。前者南方來的神人神話，包含了達悟族人直觀式的宇宙觀在內；而透過神力以地震的方式，將接連的土地分開，讓被臺灣和菲律賓欺負的蘭嶼人得以孤立而生，弱勢族群的生存經驗法則投射到神話的情節中，不啻為一種教育子孫的勸導，以外來族群的不安好心，提醒本族族人在應對時謹慎之必要，並且將今日生活的安定，歸功於他們所信仰的神靈。

2. 「人造」的情節與詮釋

余光弘、董森永所著《臺灣原住民史：雅美族史篇》：

從前有一個達悟人會造出土地。他創造了蘭嶼島上的山丘、溪流、海岸、沙灘、礁岩、巨石、海溝、水源以及青青草原等等。他為了擴展蘭嶼的土地，計畫開始第二階段的造陸工程，就是將青青草原延伸到小蘭嶼，使小蘭嶼和蘭嶼連接成一大片的土地。當這個連接小蘭嶼和蘭嶼的計畫正要進行時，消息傳到世界各地以及臺灣；不久有一艘臺灣來的船，向漁人村人打聽這位造陸者的消息，村人原本將造陸者隱藏起來，不讓臺灣人知其下落；後來臺灣人連哄帶騙向村人研求說：「我們有一位病人需要立即醫治，四處尋訪名醫都沒有找到，聽說您們這裡有一位創造者，他不但能創造土地也能醫治病人，因此我們特地駕船來到蘭嶼，希望能見到這位創造者，您們不要害怕，我們不會傷害他，也不會虐待他，只想請他到臺灣醫治我們的病人，醫好了，我們就會立即送他回來蘭嶼，並且會贈送很多禮物給您們的。」村人終於心軟答應了，於是將造陸者交給臺灣人，跟隨他們一起上船去臺灣。從此之後造陸者再也沒有回到蘭嶼。¹⁸

此則故事則是先有人而後有島，其中特別提到「漁人村」，流傳亦僅見於漁人村而已。漁人部落有一會造陸者，壯志未酬即被野心勃勃的外來者臺灣人所騙走，可見故事流傳應晚於與臺灣居民交流並吃虧過後，對外來者的奸巧與不守信感到恐懼，並反映出達悟

¹⁵ 尹建中：《臺灣山胞各族傳統傳說故事與傳說文獻編纂研究》（臺北：臺灣大學人類學系，1994年4月），頁357。

¹⁶ 詳可參閱董森永：《雅美族漁人部落歲時祭儀》（南投：省文獻會，1997年1月），頁10-14。

¹⁷ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁15。

¹⁸ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁62-63。



族人原始純真的一面。據清代學者的資料顯示，達悟人最晚在清代已與漢人接觸，有詳細記載者，分別為清中葉綠島的漢人移民、以及由漁人部落登陸的清末辮子軍。¹⁹綠島戰爭使原在綠島放牧的達悟族人，被迫讓出了土地，使生活空間僅限蘭嶼本島，在與漢人的血腥衝突中，雙方都有慘烈的死傷狀況，綠島也從此被漢人佔據直到現在。而清末留著長辮子的軍官帶槍侵犯漁人部落，則更與本則「人造蘭嶼神話」有巧妙關係。辮子軍又偷又搶，愛好和平的達悟族人只能隱忍、毫無反擊能力，直到消息傳到椰油部落，才有椰油的勇士出面與眾人策畫、奮力一戰，最後合力趕走外來者。為了感謝椰油勇士義氣相助，漁人長老還宣布幾項規約：「1.不可冒犯輕侮椰油人；2.山上園地之水果、建材等物被椰油人所取，不予追究；3.兩村合作，共存共榮；4.禮儀款待椰油人。」²⁰被欺負過的陰影會久久留存於心，恐懼不是幾代之內可以遺忘的，或許與清代漢人的不愉快接觸有關，在腦中留下深刻的印象。雖然沒有直接的證據，但人類群體為求生存，「均會加以主觀或客觀的探索，對於有利者及可能造成傷害與災難的因素，預先做出提擇與規避的作為」²¹，因而在此不妨大膽假設：漁人部落在回答島嶼如何產生時，特別將漁人村自己想像有特異能力可造島的人，其為蘭嶼居民擴大空存空間，最後卻被臺灣人騙走，連結到漢人的蠻橫形象也不一定。

（二）達悟族人的起源

達悟族人居住在放射狀地形的蘭嶼，幾個部落都是建立在山麓沿溪之處形成沖積扇緩坡地帶，沿著海岸線圍繞在整座島的周圍。今可見有六個聚落，分別是東岸的椰油（Yayo）、漁人（Iratay）、紅頭（Imorod），西岸的東清（Iranumilek）、野銀（Ivarinu），以及北方的朗島（Iraraley）。他們與菲律賓的巴丹島人有著密切關係，不只往來頻繁，甚至許多學者皆推測達悟族乃從巴丹島遷居而來，²²這是由人種、語言的相同基礎上去認定的。但在人類起源這個議題上，達悟人還是有各種的神話流傳著，最廣為人知的便屬「石生與竹生」了，除此之外還有「神造」說與「移民」說。這三種達悟人起源的神話，乍聽好像南轅北轍，令人懷疑怎麼會並存於一個族群當中？其實多元的起源，正表現出「集體記憶所及者除了『海岸起源說』為主題之外，一些漸漸淡出的『海外起源說』主體與漸漸淡入之『高山起源說』主題也都會同時並存。」²³

1. 「神造」的情節與詮釋

林道生編《原住民神話故事全集（二）》：

¹⁹ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁 99-108。

²⁰ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁 106。

²¹ 浦忠成：《敘事性口傳文學的表述——臺灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》（臺北：里仁書局，2000年8月），頁 161。

²² 如劉其偉、余光弘、關華山、浦忠成等人。

²³ 財團法人原舞者文化藝術基金會編：《海的記憶：臺灣原住民海洋文化與藝術》（臺北：文建會，2005年3月），頁 25。



試析蘭嶼達悟族創生神話的思維

從前，ponso no tou（蘭嶼島）就如同 dziteiwan（小蘭嶼島）一般，是個無人居住的島嶼。有一次，不知從哪裡漂來了幾隻密封的木箱，當木箱擱淺到岸邊的時候，從裡面走出來了天神所創造的人，他們就是 ponso no tou 的始祖。那次木箱擱淺的海灘就是現在的 yayu 海灣的 tebedeh、iwatas、iiyos 及 iraralai（朗島社）的 jichabaw 及 iratai（漁人社）jimasapaw。²⁴

此神話出自椰油社、朗島社與漁人社等處，其始祖的出現屬前所述之「海岸起源說」，是在海灘靠岸然後破木箱而出的。達悟人是一支屬於海洋的民族，他們比起其他臺灣的原住民，是較晚才登陸目前所居的島嶼，其對於先人曾經的漂洋記憶猶自鮮明，因此在族群的集體記憶中，便將人類的誕生歸因於天神的創造與海洋的送達，解釋並傳承了他們與海的關係，表面上是神造達悟人，實際仍具海洋移民的內涵，具有一定的功能意義。

有趣的是所有相關的記載中，天神均是將所創造的人放置木箱、任其漂流，直到抵達蘭嶼的岸邊，才成就了今日的達悟人。而同樣的現象，表現在許多民族的神話中，多是透過葫蘆或箱舟來避水，最有名的即是舊約聖經中的「創世紀」。此實為世界共同的母題——「箱舟漂流型」神話，在創世紀、造人、洪水神話中經常出現，是「隱喻一種宇宙經過破壞之後的重建與回歸」²⁵。為何天神不直接在蘭嶼島上造人，而要透過密封的木箱漂流送到島上，頗讓人好奇。何以多此一舉？可能是因木箱具有包覆、隔離的作用，猶如嬰孩在母親腹中羊水的保護，透過漂洋過海，才成為真正的人——達悟人的祖先，這樣的過程有類於生命禮儀的通過儀式。美國人類學家科塔克（Conrad Phillip Kottak）曾說：

所有的通過儀式都具有三個階段：隔離、中介、整合。在第一階段，人們從群體中退出，開始從某個位置或地位，朝向另一個位置或地位移動。中介階段是最有趣的部分。這是介於兩種狀態的一段時期，中間模糊地帶，人們已離開了某個地方或地位，但還未進入或參與下一個。²⁶

從結構而言，密封的箱子就是一種與外界隔絕的形式，既象徵母體孕育生命的過程，同時又呈現出過渡那種神祕、不確定的風貌。木箱的存在是為強調「中介」的狀態，為給予人調整、喘息的機會，李亦園在〈說儀式〉一文解釋：「生命禮儀協助人順利通過人生的不同階段關口，給予人準備、緩衝的機會，也教導進入階段應有的角色扮演，以及如何與他人相處，這是很有意義的設計。」²⁷並且，最後天神所創造的人一定要從木箱走出，否則達悟人就不會是現在的樣子了，恐怕將還停留在渾沌狀態。此必要性也暗示達悟族從自然到文明的特殊階段，非要箱子擱淺蘭嶼岸邊，才表示整合完成，即將發展

²⁴ 林道生編：《原住民神話故事全集（二）》（臺北：漢藝色研出版社，2002年1月），頁180。

²⁵ 王孝廉：《中國的神話世界——各民族的神話及信仰（上）》（臺北：時報文化出版，1987年6月），頁413。

²⁶ 科塔克（Conrad P. Kottak）著、徐雨村譯：《文化人類學：文化多樣性的探索》（臺北：麥格羅希爾，2006年9月），頁331。

²⁷ 李亦園：《宗教與神話論集》（臺北：立緒文化，2004年10月），頁57。



出自我的一套文化。

2. 「石生」與「竹生」的情節與詮釋

達西烏拉彎·畢馬在《達悟族神話與傳說》記載：

紅頭有一座山名叫 jipaptok，天神將一塊石頭扔到山上，石頭裂開迸出一個男嬰，這個小嬰孩靠喝露水長大成人，然後下山。走到 jimaggigit 時停下休息，聽見背後有腳步聲，看見另一個人朝他走來。他們兩人互相注視，心想：原來還有一個像我的人！另一個人是從裂開的竹子中生出來的，他們兩個男孩從此生活在一起。有一天石生人的右膝腫起來，他用手抓癢，竟從膝蓋生出一個男嬰。竹人左膝也腫起來，後來生出一名女嬰。兩個嬰兒長大後便結為夫婦，他們生下四個瞎眼的孩子，直到第五胎才是正常人。這孩子長大以後和別部落的女孩結婚，生了兩個正常的兒子，從此人口又漸增多。²⁸

此乃「高山起源說」的其中一種類型，據統計，臺灣高山族原住民始祖創生神話中，數量最多的當屬「石生」和「太陽卵生」。²⁹流傳石生神話的族群包括阿美、泰雅、排灣、布農、卑南、魯凱、達悟等；竹生始祖的情節則出現在排灣與卑南的創生神話中；而兼有石生與竹生二者才誕生人類的，僅見於排灣與達悟二族，其中達悟族是以石生及竹生的結合型為代表性的唯一一支。³⁰

既作為達悟族人類創生神話的代表類型，其情節在各部落間變異頗多，如天神所扔的石頭座落地點不一、石生與竹生為同性或異性之別……等，為方便掌握各部落間故事流傳的差異，擬就重要情節，將文本標有特別地理位置者作簡要的歸類，大略統計成如下的表格：

	朗島	椰油	漁人	紅頭	東清	野銀
開端	種類一：天神在山上降下一塊石頭 種類二：竹子莫名誕生出人類 種類三：兩姊妹(或兩女神)在石上灑水	種類一：無交待 種類二：兩姊妹(或兩女神)在	石頭與竹子莫名誕生出人類	種類一：洪水消退後天神將子孫放入石、竹內 種類二：天神將子	天神在山上降下一塊石頭	天神將子孫放在石、竹中投向蘭嶼

²⁸ 達西烏拉彎·畢馬：《達悟族神話與傳說》(臺中：晨星出版社，2003年9月)，頁38-39。

²⁹ 陳國鈞著、婁子匡主編：《臺灣土著始祖傳說》(臺北：東方文化，1974年)，頁119-123。王孝廉：《中國的神話世界——各民族の創世神話及信仰(上)》，頁310-326。

³⁰ 參考陳國鈞著、婁子匡主編：《臺灣土著始祖傳說》，頁114-118。



試析蘭嶼達悟族創生神話的思維

				石上灑水			孫放在石、竹中投向蘭嶼，石落在山頂、竹落在海邊			
石生 人數、性別	1 男	1 男	X	1 男	2 男	1 男	1男	1男	1男	1男
竹生 人數、性別	1 女	1 男	2 女	X	1 女	X	1女	1男	X	1男
石、竹的生 子方式	膝癢而 手抓	無 交待	無 交待	雙 方 結 婚	無 交 待	無 交 待	無交待	兩人的生殖器與自己的膝蓋摩擦而後腫大	種 類 一：石生男雙膝相交 種 類 二：膝莫名腫起 種 類 三：膝癢而手抓	無 交 待
生子的部 位、數目、 性別	石人右 膝生一 男、竹人 左膝生 一女	無 交 待	無 交 待	無 交 待	無 交 待	無 交 待	無交待	石人右膝生一男、左膝生一女，竹人也是	石人右 膝生一 男、左 膝生一 女	石 人 生 一 男，竹 人 生 一 女
結尾	兩個嬰兒長大結為夫婦，但生下的孩子皆是瞎眼，直到五代以後才正常	無 交 待	無 交 待	交 換 伴 侶 才 生 出 正	無 交 待	無 交 待	無交待	嬰兒長大結為夫婦，但生下的孩子皆是瞎眼，之後交換伴侶才生出正	兩個嬰 兒長大 結為夫 婦	無 交 待



			常的後代				
--	--	--	------	--	--	--	--

達悟人想像人類從無生命的石頭與竹子中出現，或許是基於萬物有靈的心態，表現在世界各地的原始初民身上，更是屢見不鮮，此信仰方式據陳器文解釋：

是所有生命即知即行、為保存生命個體與種族利益的一種直覺能力，這使與山海大地有親密接觸並多方依附的原住民，塑模了一套自然生態的倫理價值，一種「尋求與自然秩序和諧相處的信仰」，簡稱為「自然律」，人與無生物、植物、動物可以感通、人與鬼神也相互感通……³¹

神話，誠如神話學大師喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）所言，乃是眾人之夢，閻振瀛進一步總括它亦是「人類心靈的歷史」³²，可視作一個族群集體意識的投射。它從來不曾遠離人類生存的範圍，即使是在科技文明的今天，神話仍富含高度智慧，並非遠古矇昧的遺骸。心理學家卡爾·榮格（Carl G. Jung）甚至認為在現代，那些直覺式理解世界、應對進退而譜出的神話，已轉為潛意識的一部分，「許多夢所呈現的形象和聯想，跟原始的想法、神話和儀式非常類似。」³³將周遭所有事物皆看待成有生命的，是出自一種誠摯與尊重之心，在創生神話中更是代表了生命起始的神聖關鍵，以平凡之心通達宇宙，天人一體共感，萬物同化。

透過以上的表格，可發現紅頭社的創生神話，有自孕婦翻動石頭或珊瑚而使潮水湧出不止、因而引發的洪水神話開始，直到有一天神發現，才降下石生人與竹生人。洪水神話有其特殊的意涵，而且牽涉的層面很廣，雖與蘭嶼最早的人類起源相關，唯本文所設定「由無至有」的創生神話傳說，著重在「石竹生人」的神話流傳變異的研究，故「洪水後再傳人類類型」³⁴的神話不在本文範疇之內，宜另文處理。關於達悟族「石、竹生人」的神話傳說，其開始的情節非常多樣，有天神丟下的、有著莫名其妙就自石竹中誕生的、亦有女性在石上灑水進而由石生出的，如出現在朗島與椰油的神話，以二個姊妹或竹中生出的二女神，撿地上石頭灑水於其上，石頭就變成了男人，此與天神直接下降石人與竹人的故事內涵大不相同，在以石、竹生人為主的創生神話傳說中，是屬於特別的變異類型。而口傳文學的變異性，明顯反映在從石、竹所誕生之人的性別及數字上，

³¹ 陳器文：〈臺灣原住民文學之神話思維與美學初探〉，頁 8。

³² 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著、李子寧譯：《神話的智慧》閻振瀛〈序〉（臺北：立緒文化，1996年 4 月），頁 16。

³³ 卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》（臺北：立緒文化，2005 年 9 月），頁 32。

³⁴ 詳可參閱鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》（臺北：里仁書局），2002 年 8 月，頁 177-252。



如朗島部落就出現一石生男、一竹生女，一石生男、一竹生男，石未生人、二竹生女，以及一石生男、竹未生人等四種版本之多；至於椰油部落則有二石生男、一竹生女，和一石生男、竹未生人等情形。石、竹或均為男，或石為男、竹為女，神話中解釋他們繁衍下一代的方式，不是以手抓膝蓋、就是將生殖器放到雙膝間摩擦，這些關於達悟人所建構的情節，其背後可能的意涵，因是達悟族人類創生的代表型，為求詳盡，將另於第三章作探索。而此創生神話的結局，以朗島部落與紅頭部落是最為詳細的說明了後續發展，石生人與竹生人從膝蓋所生出的嬰兒，長大之後彼此通婚，生下的孩子卻俱為瞎眼，直到透過交換伴侶、並繁衍幾代以後，才生出正常的後代，這可能與族人經驗累積的實際知識有關，為避免近親結婚生下不健康的小孩，對群體之間的性行為作出風俗規範。

3. 「移民」的情節與詮釋

林道生編《原住民神話故事全集（二）》：

從前，有一位菲律賓巴斯可州最接近 ponso no tau（人之島，即蘭嶼島）的伊巴丹（巴丹島）男子，划船來到了 ponso no tau 的 jimoasik 地方，娶了當地的寡婦為妻子。這位妻子留下前夫的兩個孩子，跟新丈夫回到伊巴丹島去過新的家庭生活。在伊巴丹他們又生了兩個孩子。有一年，伊巴丹發生飢荒，他們便又划船回到 ponso no tau，投靠妻子的娘家。可是由於岳父也早已遷居朗島社而沒有收容他們。一家人只好沿著海岸走，為的是要找新居地，他們來到了 ivarinu（今野銀）發現這地方似乎不錯而定居下來。他們的後裔就是今天野銀社的始祖。³⁵

野銀社是蘭嶼現存六個聚落中保存最原始的一支，當地人至今仍以半穴居方式生活，並且較之其他部落有諸多禁忌。此由巴丹島返回娘家的移民者做為部落的始祖，據董森永的解釋，是「先來自紅頭，再徙至朗島，又將女兒嫁往紅頭，女兒守寡後改嫁往巴丹島，再從巴丹島遷回野銀。」³⁶因此野銀有與紅頭部落相似的石竹生人等傳說，「不同之處在石、竹人膝蓋僅各生出一人，石人生男，竹人生女。」³⁷可推知至少這則創生神話是在與菲律賓往來之後，而且還是歷經巴丹島的大飢荒之後。其或由真實事件加以改編而流傳，時代是較晚近的，距離初期自海外移入的記憶未遠，正可看待成「海外起源說」的最佳代表。「巴丹系統在傳說中亦有一席之地，因之與石部、竹部分別為構成達悟人世系的部分（今野銀村 Ivarinu），只是其移入者的角色仍然是清楚的，畢竟他們並非神話敘述中天神所降下的子孫，而是在石部、竹部分布島嶼之後出現的移民者。」³⁸此言誠確。

³⁵ 林道生編：《原住民神話故事全集（二）》，頁 182。

³⁶ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁 39。

³⁷ 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，頁 39。

³⁸ 浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，頁 207。



三、達悟人「石生與竹生」創生神話的解析

天地之大，達悟人何以選擇石、竹投射孕育他們祖先的載體，或可從石生與竹生神話各種複雜變異的情形中，發現一些痕跡。作為達悟族人類起源的代表型，神話內容大多是先交待石的出現，然亦有只出現竹者。而其中由石頭生出的必定為男性，竹則不一，在某些情節裡作男性、在某些部落的流傳中又成為女性。除卻石與竹是蘭嶼普遍可見之物，從其中誕生的人的性別，是否可見出什麼特別的巧妙安排？

(一)「石」、「竹」生人內涵釋義

就世界初民的創生神話中，石、竹的崇拜並不罕見。王孝廉：「不論西方東西，古人由於長時間使用石器為生活上的工具和武器的關係，由此而有石頭崇拜的原始信仰，今天分佈在世界各地的巨石文化的遺跡，在這些仍然矗立在現代的巨石身上，人們可以看到過去的歷史腳印與信仰的痕跡。」³⁹這也許是石頭崇拜的最初始原因。鹿憶鹿：「石生人神話反映石頭崇拜信仰。石頭或有生殖功能，或象徵母親，或有性器象徵，或有靈石崇拜，或有不死象徵，學者的論述言之成理，自成一家。」⁴⁰這段話已涵括了崇拜石頭的各種心理，但各種可能並不能明確分割，其間是環環相扣的。比如因為石的堅硬，用以象徵恒久，而偶爾石頭的造型或其上的裂縫⁴¹，便賦予它性器以及生育等形象，又或者天降隕石引起他們的崇拜，以為它是天界降下來帶有神性之物。初民資源困乏、隨時與自然奮鬥以求生存的危機意識，帶來具有繁衍後代、使生命延續的使命感，其因石的永恒意義，加以生殖功能的附會，自然而然崇拜石的「永久繁盛」，也就不難理解為何世界各地皆有石崇拜的情形，王孝廉提出：「臺灣高山族的石生始祖傳說，是太平洋文化圈中巨石信仰的一環。」⁴²可見石頭在許多民族的原始信仰佔有重要地位。

至於較為複雜的竹生神話，為何從竹誕生出的情形不一，不像石生人均為男性呢？這可以回歸到竹本身的特徵來觀察。竹之中空，或為女性子宮的象徵，空而能孕育生命，如彝族就有「竹筒」生人的神話，發展為奉竹為祖先，因而產生「青彝」的圖騰。⁴³除中空的特色之外，竹子也是堅硬的，造型與石柱異曲同工可用以比喻男性生殖器，這種由女性代表物轉變成男性代表物的現象，依趙國華將世界上關於生殖器象徵物、和人類始祖的神話傳說，區分為十四種類型之說，乃接近其中第二種：「女性生殖器的象徵物轉化為男性生殖器的象徵物，再演為圖騰。」⁴⁴然而在某些保留竹之原始象徵女性意涵

³⁹ 王孝廉：《中國的神話世界——各民族の創世神話及信仰（下）》（臺北：時報文化出版，1987年6月），頁657。

⁴⁰ 鹿憶鹿：〈神話與信仰——以臺灣原住民的石生、蛇生、壺生神話為例〉，頁120。

⁴¹ 浦忠成在談及布農族神話與文化的融攝時，指出「……以及迥異於泥土的石頭，其裂縫或可歸諸於生殖的想像……」浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，頁240。

⁴² 王孝廉：《中國的神話世界——各民族の創世神話及信仰（上）》，頁317。

⁴³ 參考趙國華：《生殖崇拜文化論》（北京：新華書店，1991年12月），頁359。

⁴⁴ 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁360。



的地區，如朗島、椰油、漁人等部落的神話，是將竹生人詮釋為女性，其中又以朗島與椰油的神話原始性最強，也是前面所指出的變異類型，更精確的說，應是較石竹直接誕生達悟人的神話更為早期的一類，其情節是以二姊妹或竹中生出的二女神，撿拾石頭並在其上灑水，才創造了男人。

石與竹因為具有男性或女性的特徵，與生命的起始有隱合之處，因而發展成豐富的人類生成之解釋，並由經驗的累積，教導子孫近親通婚會生出不正常的孩子，所以有「紅頭山上的岩石，不可觸動；竹樹不可亂砍；避免近親通婚」⁴⁵的禁忌，這是出於尊重始祖、延續後代的願望而發。

（二）從生殖崇拜到祖先崇拜

達悟族神話中，「二姊妹或竹中生出的二女神，撿拾石頭並在其上灑水，才創造了男人」，是女性先於男性存在的一種特殊結構，男性由女性所撿的石子溉以泉水才誕生，或為母系社會遺留的痕跡。不禁使人好奇，達悟族的社會組織，究竟是父系或母系？學者深入考證後普遍的意見認為：

達悟族的社會組織，在親族結構的基本觀念上是父系世系群，在居住、土地所有、使用和生產有關的組織也是父系群；但在婚姻禁忌、工作互助、饋贈分配等參與關係的時候，他們也運用雙系血親法則（父系及母系）。⁴⁶

恰好反映出表現在達悟族創生神話多元存在的面貌。至於石、竹祖先其生子方式，大多沒有交待清楚，有說明的也不過是膝蓋癢、手抓後便生出後代，或莫名從交疊便腫起的膝蓋誕生出孩子。但是在紅頭部落的神話中，透露了石人與竹人分別將生殖器放入膝窩磨擦的情節，因為無聊的磨擦，竟然在兩個男人的膝蓋中生出人類，並從此繁衍。乍看荒謬露骨的情節，卻直接顯露了生殖崇拜。試想有任何一男人，能將生殖器放到膝蓋的位置嗎？此距離非人所能達到，乃是達悟族的幻想，如果生殖器放到膝蓋減省為「手抓」或「雙膝相交」，其實還是可見關於交媾的種種意象。達悟人將人類起源、繁衍的神祕神話，隱喻成生殖器象徵物，並藉由此象徵物所誕生出二個不同脈的人類始祖相交，才有今日居住在蘭嶼的達悟人。浦忠成就指出：「石生、竹生的見解，反映出雅美人主要祖先源自兩個並生的系統，這也是殘餘的圖騰形式。」⁴⁷

既然石、竹是作為生殖崇拜而成為達悟族人起源的寄託，在後來的衍變中，有沒有成為代表族群的「圖騰」，就是一個不可避免的議題。李維斯陀認為圖騰即是借自然模型來分別人群的方法，「一個社會中的許多群體之所以選擇不同動植物為代表並加以崇拜，這只是借用自然界明顯不相統屬的種別來分別人類社會的群體」⁴⁸，然後逐漸發展成為外婚制。雖然達悟族人有不可隨便觸動石頭與砍伐竹子的禁忌，但不表示石與竹等

⁴⁵ 劉其偉：《蘭嶼部落文化藝術》，頁 151-152。

⁴⁶ 達西烏拉彎·畢馬：《臺灣的原住民——達悟族》，頁 63。

⁴⁷ 浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，頁 195。

⁴⁸ 李亦園：《宗教與神話論集》，頁 17。



同於一種固定、強烈的象徵符號。趙國華列舉時間、對應關係、起源、目的以及選擇的取向等方向，認為生殖器的象徵不能與圖騰混同，其「原始人類實行生殖器崇拜，采用過許許多多植物、動物、無生物……並非這許許多多女性生殖器的象徵物都演化成了圖騰。即便在某一氏族內情形也是如此。」⁴⁹生殖崇拜是因希望人口繁盛，但成為圖騰後，則為尋求始祖，具有祖先崇拜的意涵，是發出人類起源為何的根本性問題。

關華山指出：「雅美人沒有偶像、圖騰，不是汎神論者，但有些汎靈的想法。」⁵⁰究竟達悟族有沒有圖騰的崇拜，首先要釐清什麼是圖騰？「所謂圖騰，主要有兩方面的涵義：對內，它是一個氏族選擇的想像中的始祖；對外，它是一個氏族用以區分『我』與『非我』的標誌。」⁵¹這只是種粗略的定義，任何想要確實解釋圖騰是什麼的言論都是枉然，各族群對圖騰的態度，往往會因不同的情況而又略有差異，並且，研究者亦常因切入角度不同，產生不盡一致的觀點。儘管如此，圖騰的作用大體上依然具備「先祖」的意義，並因此伴隨著禁忌與保護的意義存在，同時在生活環境中，還有劃分族群的功用。觀察達悟族「石生與竹生」的創生神話，它們的確具備成為圖騰式祖先崇拜的基本條件，有著一些關於石、竹的禁忌，不能任意採集、砍伐、毀損。達悟族人是選擇了石與竹作為他們想像中的始祖無誤，但是並沒有以它作為一種強烈排他的符號，劃分「我」與「非我」，也沒有將其提昇到神聖性的位置，並且，石與竹也不具有主動的保護、庇佑功能，頂多用以祈福而已，然而祈福只能算被動的附予。

根據此論，則達悟族對石、竹的態度，並沒有將其奉作「圖騰」，石、竹崇拜未過渡到祖先崇拜的範疇，最多只算是殘餘、未發展成圖騰的一種詮釋人類起源的神話。因此他們沒有強調自己是石、竹的子孫，只在達悟人的起源上援用了普遍的生殖崇拜物，去解釋自己的存在而已，這是生殖崇拜到祖先崇拜的中斷。表現在祭祖活動時（約為國曆十一月的第一天），也並不特別祭祀石、竹二物，反而是先在海邊備有豐盛祭品，表達對天神的讚美或感謝，然後再用簍子將一份祭品放在自宅屋頂上，這是為祖先和已故親人所獻。這或許可以用以推測達悟人的「海外移民說」，是更符合他們實際的情況。

（三）石與竹的應用及象徵

達悟人雖然尊重石、竹，但並沒有成為嚴重的崇拜情節；作為其人類起源的代表，石、竹在歲時祭儀與居住建築等記載顯示，還是有一定程度的象徵作用。如「在雅美族人的住屋中，除了在內部豎立獨木具有信仰之外，在屋外則豎有數塊橢圓形獨石，土語叫它做『bannaligan』，為『好消息』或『喜訊』之意。」⁵²此獨石的習俗，依劉其偉從民族誌的記錄發現是從巴丹諸島傳過來的，此更可進一步說明蘭嶼達悟族人與菲律賓的關係。石頭在此成為幸運的象徵，並且以立石代表家中成員，一般會放三塊，中間最高的表示家中主人，左邊表示妻子、最小的代表小孩，如果家中有人去世，就把代表他的

⁴⁹ 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁 356。

⁵⁰ 關華山：〈雅美族的生活實質環境與宗教理念〉，頁 147。

⁵¹ 趙國華：《生殖崇拜文化論》，頁 146。

⁵² 劉其偉：《蘭嶼部落文化藝術》，頁 93。



那塊豎立的石頭倒下，因此石頭在此兼具恒久生命的期望之意。另外，約在國曆四月時的捕飛魚儀式中，妻子會為出海的丈夫放小石子祝禱。⁵³飛魚祭是達悟族人一年當中最重要祭典，身為海洋民族，在向天祈求時仍不脫離創生神話來源之一的石子，可見「石」在達悟族人而言，仍然具有相當的意義。

而竹則應用在懷孕等禮俗上，「初嫁少女懷孕三個月後，丈夫須擇吉日上山砍一根細長末端留有葉的竹子。竹子攜帶回家後，即豎立於屋簷下，直到生產取下為止。按孕婦丈夫上山取回之長竹，用以備嬰兒出生時，做為嬰兒搖籃的骨架。」⁵⁴不僅有實際的作用，還可扣合竹最初作為女性子宮的片斷證據，也反映了達悟人竹生神話保留在部族生活中的跡象。

四、結語

居住蘭嶼的達悟族人，對於島的生成與族人起源，自有一套理解的方式，從創生神話所透露的珠絲馬跡，探討其所夾帶的歷史現象與文化意涵，概括它可能的發展原因，會使我們更了解神話之於他們的意義——其中的象徵性表現，都是與文化保持有機的聯繫。

「透過宗教信仰和儀式運作，我們不但回答了現存的問題：即世界是怎麼發生的……同時我們也建立了面對世界的適當態度。」⁵⁵對達悟人而言，世界（土地）是因南方而起的，作為一個族群的集體記憶，這同時也就是對南方的象徵認同，對他們來說別具意義。透過神造的情節，表達與南方的密切關係，雖是以神的子孫為前提，但實際上顯示的是從菲律賓巴丹島漂洋過海的遙遠記憶，並且作為一個海洋民族，達悟人與海相親、憑藉洋流帶來神聖的飛魚及其相關文化的種種。島嶼為人造情節的部分，則是較晚近的說法，與受漢人欺負有關。

在人類的創生神話中，達悟人呈現相當多元的面貌，神造說、石竹生人、移民說分別代表了「海岸起源」、「高山起源」與「海外起源」，有一段文字很能清楚表述三者複雜的關係：

達悟族神話傳說「起源地」跨越了高山、海岸與海外起源說等三種類型的多元性現象比阿美族更為複雜，可能是由於達悟族遷臺的年代也不甚久遠，並且陸陸續續進入的時間先後有序，諸多部落多元並存，致使各個部落集體記憶的多元性有顯著的差異。蘭嶼諸多起源地神話傳說多元並存、鑲嵌複雜的現象，一方面反映出部落間不同文化因素之採借乃至傳播隨時都在進行，另一方面，在神話傳說的

⁵³ 參考董森永：《雅美族漁人部落歲時祭儀》，24-27。

⁵⁴ 達西烏拉彎·畢馬：《臺灣的原住民——達悟族》，頁 208。

⁵⁵ 許維德：〈從「信仰體系」到「世界觀」——雅美人 Anito 布農人 Hanido 的比較分析〉，《人類與文化》（1990 年 8 月），頁 35。



論述缺乏長期互動影響之下，各個部落卻也保留了相對較強勢的絕對論述……⁵⁶

正因如此，連在作為達悟人起源主要的代表型「石、竹生人」中，其情節都還有很大的差異。在神造說中，人一樣是由天神所造，透過密封箱子的順洋漂流而靠岸，從此達悟人就踏在蘭嶼這片土地了。神話的語言不一定就是直接的語言，如果將箱子轉換成一種隔離狀態的象徵，為的是使人脫離某一情境而得以喘息，再藉由海水的載浮載沉，而過渡到另一種生命的開始，似可暗示從自然到文明的特殊階段，並且較之神人直接創造人放置蘭嶼，更有強烈緊密與海洋相依的情結存在。石生人與竹生人則是生殖崇拜的一種表現，但是達悟人對石、竹的崇拜沒有轉化成對圖騰式祖先的崇拜，雖然有不可亂動山中石竹的禁忌，但沒有實際祭祀石竹的行動。移民說則是在石竹生人的神話之後所產生，是蘭嶼東岸野銀部落特存的類型，因為其社的發展是最晚近的，對於其始祖遷移的記憶猶新，並且尚有明確的歷史記載，是一位自紅頭徙至朗島的夫婦，其女兒嫁往紅頭，守寡後又改嫁往巴丹島，再從巴丹島遷回蘭嶼東岸的野銀定居。因此對人類起源的解釋，也就只有野銀部落存在移民的傳說。

一般人常以為神話是初民無知的胡言亂語，是他們假想用以解釋無法說明的種種疑問，卻忽略了經驗法則的深層動機，以及未與大自然割裂分離的宇宙一體觀。那種本能式的象徵，包裝了集體意識的歷史痕跡與信仰、願望，通過文化的、心理的詮解，或可更全面的看待象徵一個族群整體認同最重要的創生神話。達悟人的溫和不喜爭鬥、對海洋的記憶、與生命繁衍的危機，都反映在其創生神話中。

⁵⁶ 財團法人原舞者文化藝術基金會編：《海的記憶：臺灣原住民海洋文化與藝術》，頁 37。



引用書目

一、專書

- 尹建中：《臺灣山胞各族傳統傳說故事與傳說文獻編纂研究》，臺北：臺灣大學人類學系，1994年4月。
- 王孝廉：《中國的神話世界——各民族的創世神話及信仰（上）、（下）》，臺北：時報文化出版，1987年6月。
- 卡爾·榮格（Carl G. Jung）主編，龔卓軍譯：《人及其象徵：榮格思想精華的總結》，臺北：立緒文化，2005年9月。
- 余光弘、董森永：《臺灣原住民史：雅美族史篇》，南投：省文獻會，1998年12月。
- 李亦園：《臺灣土著民族的社會與文化》，臺北：聯經出版，1992年2月。
- 李亦園：《宗教與神話論集》，臺北：立緒文化，2004年10月。
- 林道生編：《原住民神話故事全集（二）》，臺北：漢藝色研出版社，2002年1月。
- 科塔克（Conrad P. Kottak）著、徐兩村譯：《文化人類學：文化多樣性的探索》，臺北：麥格羅希爾，2006年9月。
- 胡萬川：《民間文學的理論與實際》，新竹：清大出版社，2005年6月。
- 浦忠成：《敘事性口傳文學的表述——臺灣原住民特富野部落歷史文化的追溯》，臺北：里仁書局，2000年8月。
- 浦忠成：《被遺忘的聖域：原住民神話、歷史與文學的追溯》，臺北：五南圖書，2007年1月。
- 財團法人原舞者文化藝術基金會編：《海的記憶：臺灣原住民海洋文化與藝術》，臺北：文建會，2005年3月。
- 陳美玉纂修：《臺東縣史·雅美族篇》，臺東：東縣府，2001年10月。
- 陳國鈞著、婁子匡主編：《臺灣土著始祖傳說》，臺北：東方文化，1974年。
- 鹿憶鹿：《洪水神話——以中國南方民族與臺灣原住民為中心》，臺北：里仁書局，2002年8月。
- 喬瑟夫·坎伯（Joseph Campbell）著、李子寧譯：《神話的智慧》，臺北：立緒文化，1996年4月。
- 董森永：《雅美族漁人部落歲時祭儀》，南投：省文獻會，1997年1月。
- 達西烏拉彎·畢馬：《臺灣的原住民——達悟族》，臺北：臺原出版社，2002年10月。
- 達西烏拉彎·畢馬：《達悟族神話與傳說》，臺中：晨星出版社，2003年9月。
- 趙國華：《生殖崇拜文化論》，北京：新華書店，1991年12月。
- 劉其偉：《蘭嶼部落文化藝術》，臺北：藝術家出版社，2002年4月。



二、期刊論文

- 許維德：〈從「信仰體系」到「世界觀」——雅美人 Anito 布農人 Hanido 的比較分析〉，
《人類與文化》，1990 年 8 月，頁 35-46。
- 陳器文：〈臺灣原住民文學之神話思維與美學初探〉，《興大中文學報》，2006 年 1 月，頁
1-25。
- 鹿憶鹿：〈神話與信仰——以臺灣原住民的石生、蛇生、壺生神話為例〉，《2006 民俗暨
民間文學學術研討會論文集》，2006 年 7 月，頁 113-134。
- 劉斌雄：〈雅美族漁人社的始祖傳說〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，1980 年第 50
期，頁 111-169。
- 蔣春發、張昭華：〈探訪臺灣少數民族之二：凌波起舞的達悟族人〉，《民族論壇》，2006
年 4 月，頁 50-51。
- 關華山：〈雅美族的生活實質環境與宗教理念〉，《中央研究院民族學研究所集刊》，1989
年第 67 期，頁 143-175。

The Thoughts Analysis of Lanyu Tau Genesis Myth

Jau, Iuan-jen

Abstract

Tau, lives on an island far from Eastern Taiwan around forty nautical miles, is the only one maritime race of offshore island. Because of the later touches with Han and the geographically isolation, Tau was able to keep their original culture. From literature spoken by Tau , the Genesis myth shows a variety of cultural appearances which has been well-known (by people). The Genesis myth shows the way how they thought and felt about the world. It also contains their ancestors' abundant experiences and imagination. Scholars have been wildly collecting aboriginals' myths. That provide us abundant information of the spoken literature, but they seldom concentrate on any tribe's ancestors and the wisdoms they passed the torch to us. Therefore, I try to analyze the Tau's myth about the island and how human beings being created from nowadays documents. Based on the history fact and social psychology , I try to analyze the culture meaning behind the myth.

Keywords: Lanyu, Tau, Genesis Myth, culture meaning



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》第八期

東吳中文線上學術論文

第 八 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

中華民國九十八年十二月出版

ISSN 2075-0404

Soochow Journal of Chinese literature online

No.8

CONTENTS

December 2009

The Construction of Cheng Xuanying's Twofold Mystery Thoughts: Centered on the First Chapter of Lao Zhi Yi Shu"	Chou, Feng-fu.....1
"Zhang-Zhai theory of poetry"	Hsieh, Nien-hua.....25
Reflection on the Internalization of the Colonial Laws in Japan-Ruled Taiwan: A Comparative Study of Zhong Zhao Zheng's "Cang Ming Xing" and Li Qiao's "Huang Cun"	Chou, li-ching.....39
The Thoughts Analysis of Lanyu Tau Genesis Myth	Jau, Iuan-jen.....59

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China