

ISSN 2075-0404

東吳中文線上學術論文

第五十一期

中華民國一〇九年九月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.51

September 2020



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第五十一期

中華民國一〇九年九月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.51

September 2020

發行人 潘維大
Publisher: Pan, Wei-ta

編輯委員會
Editorial Board

編輯委員：侯淑娟（召集人・東吳大學教授）
EDITORIAL COMMITTEE: Hou, Shu-chuan
連文萍（東吳大學教授）
Lien, Wen-ping
謝靜國（東吳大學助理教授）
Hsieh, Ching-kuo
叢培凱（東吳大學助理教授）
Tsung, Pei-kai

執行編輯：王雅慧助教
EXECUTIVE EDITOR: Wang, Ya-hui

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

第五十一期

中華民國一〇九年九月

目 錄

【博碩士生論文】

- 論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」境界問題
.....嚴浩然.....1
- 「鯤鵬之化」中莊子逍遙境界的詮釋討論
.....謝翰哲.....23
- 無地方性與地方感：論王嘯平海外孤兒形象——以其晚期長
篇小說《南洋悲歌》、《客自南洋來》及《和平歲月》為
例
.....林明發.....43
- 獻給戰爭的軀體——《獵女犯》士兵析論
.....陳可融.....69

論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」 境界問題

嚴浩然*

提 要

在《老子》第四十一章之中，以「上士」、「中士」、「下士」聽到有關「道」之論述所呈現的反應，來說明道體之屬性。對於以上三者的意涵，顯然是修養境界上的差別。在《老子》的辯證邏輯中，分為形而上超越性意義，及形而下的現象界概念，但「上、中、下」境界三分法並非完全與以上的邏輯相合。歷代研究尚未就此問題作系統性詮釋，因此筆者認為以上三者的指涉內容，尚有深入探討的空間。本論文將聚焦於《老子》第四十一章，探討這三者境界上的差別，並且窺探三種境界在《老子》辯證邏輯思維的定位。為了試圖釐清以上三者境界在「形相」之內容及其人格特質，筆者將以《莊子》內篇中的有關「修養境界」及「修養工夫」之描述，作為補充說明之用。冀望能夠藉此論文補充老子《老子》境界論之義理內容。

關鍵詞：《老子》、四十一章、上士、中士、下士、境界

* 國立成功大學中國文學研究所碩士班。



一、緒論

綜觀《老子》，全文大部分都是針對道體、道用及道相三方面以及修養工夫上作討論。反觀在修養境界方面，則比較少觸及到。前人對《老子》第四十一章的解讀，一般都是以三種讀書人聽到有關「道體」的描述後的反應，來說明道體、道用、道相的特徵，可見學界對此章的重點置於「道」的存有內容之中。筆者有意從另一個角度來觀看此章的內容——修養境界。

本研究把焦點置於第四十一章的核心原因，為此章的境界論述與《老子》其他篇章的結構存在具有的差異性。有關境界分野的內容，《老子》呈現了兩種理解世界的方式——「識見」與「觀照」。前者乃透過心知系統，從功用目的，相對關係切入對象，並以某特定狀態方向之形相，讓對象之概念定型，屬於「形而下」的感官及邏輯本位的知識論；後者則是不執著前者的認知作用，擺脫片面概念的特定觀看視角，不帶成見，以生命的真情實感體悟對象，讓對象自然本質向自己呈現其實然面貌，屬於形而上的情意範疇。

假設把以上的內容轉移至生命境界的討論，應該成為二元對立的境界人格特質（正如莊子「小大之辨」的小知與大知的境界象徵），即體悟及取法「道」之聖人及執著於心知與概念的小知之人。可是，在第四十一章的部分，卻出現了「上」、「中」、「下」三個境界層次的分等。「上」與「下」的層次在《老子》文本中並不陌生。「上」的部分，一般泛指超越之形上的本質描述。正如《老子》第八章：「上善若水」¹，《老子》第三十八章：「上德不德，是以有德」²，上述篇章脈絡中，「上」的意涵均是內在自然德性的表現，即老子思想中最高層次的境界表現。³「下」的部分，一般是指執著概念框架的侷限表述。正如〈三十八章〉：「下德不失德，是以無德。」「下」是「有為」、「有以為」的表述，即把形上的內容落實在特定行為概念及預設對象的框架，並且相信片面的概念名目為真理的存在，而因此喪失真正的價值意義。雖然「上」、「下」在《老子》文本中不一定與境界有絕對關係，如第三十一章「上將軍居右」的「上」則只是軍階的標示。但基於第四十一章中「士」與「道」的關連性是非常密切的。因此，筆者選擇以境界分野的角度切入文本。

形上及形下是普遍學界對於道家思想下人之境界的二元認知，即依據牟宗三先生之詮釋系統的看法。許定興曾就此「聖」「凡」二者作出義界：

前者是聖，後者是凡；「聖」是《老子》理想人格，「凡」則是世俗不圓滿生命……生活於二元對立世界中，有比較取捨；尤其主體意識不斷自見、自是、自伐、自矜，形成堅強之自我意識及強固之心靈執著……（聖人）要吾人守住「道」、

¹ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年6月），頁6。

² 同前註，頁32。

³ 從「上」的文字義來見，參照《說文解字·卷一》的解釋：「上，高也。」故筆者推斷上德之上，意思屬於最高境界的實踐。



論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」境界問題

懷抱「道」、依從「道」、實踐「道」，好讓吾人生命由凡入聖；此為《老子》標榜之生命理想。⁴

以上所指的「凡人」活在二元對立世界中，意指執著於知識系統中相對價值的概念思維，即《老子》第二章所列舉的相對價值：「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾。」⁵而「聖人」的內涵則是與「凡人」背反的思維，意思是超越相對價值的侷限而應物，關於這點，可參照楊琇惠的解釋：

在沒有特定的主觀立場之下，最大的好處是，能打破二元對立的僵持，體現一元的境界。進入一元的世界，頭腦開始放下分別，心也因此能展翅飛翔；因為立場沒了，就不會再執著於單一點上，沒有了執著點，就不會再將體力、精力、心力耗費在單一目標上。因此筆者以為「無為」正是讓心自由的第一步。⁶

聖人超越相對價值的「二元」對立之價值判斷，把價值立場提昇至自然層次，即以上所言之「一元世界」。當人不受知識系統的侷限，生命本體的活力及情感浮現，作為人的行為及情感的帶領。

可是，「中士」的位置表面上難以與以上境界概念分法對位，因此，造成理解「中士」的境界內容之困難。由於沒有文獻證據可以直接針對「中士」格義，故對其詮釋空間較大，歷來學者對於「中士」的解讀各有不同之處。為了處理這問題，筆者嘗試回到文本中有關「道」特性的解讀，配合眾多學者的觀點，嘗試辨明「中士」的境界特質。同時，欲了解「中士」在老子思想中的境界定位，則不得不從上士及下士的境界來比照。因此，本研究將先釐清「上士」及「下士」的境界內容，進而探討「中士」在老子思想中的定位有哪些可能。

除了以上兩士的比對，筆者亦會把握「無為」之工夫作為分析的重點。在老子思想之中，境界之差別，完全在於「有為」的視野限制與「無為」心知解構之區分。若人執著於相對世界的片面知識系統，或依據它作為自身行動目的性及價值判斷，即為「不自由」的有為；「無為」即解除心知概念的認知作用，不預設立場及目的，返歸個體的自然生命。這是老子思想的主觀境界分界的標準。若要瞭解「中士」的境界定位，必需以「無為」作為判斷及辨別之依據。

有關《老子》第四十一章的內容，大致上可分為兩部分：第一，是有關上士、中士、下士三種人所指涉的內容；第二是對於「道」本質上的解說。歷代注解者對於後者的討論，在義理上的見解一般大同小異。對於前者的解說，卻有不同的說法。本研究所要探討的核心問題，是此章所提及的三種人，即「上士、中士、下士」所指涉的內容為何。筆者將以三者「聞道」後的反應作出發點，從他們三者反應的異同，窺探三者修養境界上的差別及內涵為何。

⁴ 許宗興：〈《老子》本性論探究〉，《臺北大學中文學報》第 4 期（2008 年 3 月），頁 117-118。

⁵ 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁 2。

⁶ 楊琇惠：〈《老子》「無為」思想於自由意志上之展現〉，《興大中文學報》第 25 期（2009 年 6 月），頁 3。



二、「聞道」的意涵

《老子》第一章中提及，「道可道，非常道」⁷，點明了道是無法以名言概念系統來認知及定義的。意思是，「道」一字只是王弼所言的「稱謂」，而非實際具體的名號指涉。故此，道體、道相及道用三方面是不可能從言語層面上來理解的，正如《老子》第十四章所言：「無狀之狀」、「無物之象」⁸，道是無為相（沒有具體有形的存在）。既然如此，在《老子》第四十一章所言的「聞道」則不可能是「理解」道的意思，因為玄妙之道是不可能以感官經驗或是知識系統來認知的。那麼，「聞道」所指的為何？

前人對「聞」的理解，大多都是以「聽到」作注，意思是從言語的層面來接觸「道」，正如王邦雄的解說：「『聞道』尚在言說的層次」⁹，對此觀點的論述，筆者十分認同。這裡的「聞」應是感官經驗的描述而已，並沒有「直觀」、「體悟」的境界意涵。筆者的推斷，是建基於上、中、下士的反應之不同。假設「聞」有直觀、體悟等意涵，三者的反應不應該有所差別。

而對所聞之「道」的詮釋，賀榮一認為是與政治性、自然性有所關連，他以《老子》第十四章中「執古之有，以御今之有」佐證，得到結論：「所以老子所講的道，乃是用以治民的自然之道。」¹⁰顯然，賀榮一的解釋是從《老子》政治之用及「士」的身份的前設，為此章談論的道立下清晰的定義。筆者認為賀榮一的說法在邏輯上並無不妥，但是把此章所談的「道」訂下政治作用的定義，在哲學討論的層面上未必是一個最好的選擇。如果把此「道」字理解為「治民」的方法，變相是在此句中的「道」便側重於政治作用層的意涵，而非強調其超越性的意義。

陳鼓應認為《老子》第四十一章所言之「道」是：「這裡說『道』可得而『聞』，可見這個不是形上之道。這個可聞之『道』，表現了若『昧』、若『退』、若『黷』、若『谷』、若『辱』、『不足』等等特性。這裡所說的『道』，是就人生的層面上來說的。」¹¹可見陳鼓應把此章「道」定位於「道」在人間世層面上的意義。對於此界定，筆者十分同意。筆者以道的超越性與現象界之間的關係，作為理解「道」的根據。筆者認為依據《老子》第四十一章後段的描述來推斷，認為此『道』的內容是指涉「正言若反」的悖論式邏輯。正如同章對「道」的描述一樣：

故有建言有之：明道若昧，進道若退，夷道若類，上德若谷，大白若辱，廣德若不足，建德若偷，質真若渝，大方無隅，大器晚（據帛書乙本：免，以無作

⁷ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁1。

⁸ 同上註，頁11。

⁹ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010年2月），頁189。

¹⁰ 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁370。

¹¹ 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2017年7月），頁25。



解)成¹²，大音希聲，大象無形，道隱無名。夫唯道善貸且成。¹³

這段文本所紀錄的，正是「道」在言語層面上的形相。所謂悖論式邏輯，即指實存層及作用層的「相反」辯證思維。正如吳怡把這部分的論述聯繫到《老子》第四十章「反者道之動」的思想之中，「這些話都是老子『反者道之動』思想中的這個『反』字，是老子根據前人的思想、人生的經驗、物象的變化所提煉出來的智慧。」¹⁴吳怡視「建言」為老子以生命的真情實感來直觀「道」的律動法則，並以言語來陳述出來，而「反面」意義就是言語陳述的結果。有關這一點，黃登山的說法可稍作補充：「這些道理就是老子『反』的邏輯，他是效法道的反的運動原則來的。」¹⁵這裡提及的運動原則，即是道「對立轉化」、「相反相成」、「返歸循環」的作用。從以上的說法，我們可推斷《老子》第四十一章中提及的聞「道」，是指道體作用的邏輯描述。

那麼，「聞道」在此章中是具有什麼意義？解答這問題之前，先談談在本章中「道」的意涵為何。過往學界對於老子道的性質有不同的詮釋方向，即有偏向「客觀存有型態」的詮釋進路，視老子道為客觀實體義¹⁶；而牟宗三先生則在《中國哲學十九講》，以「主觀體證」的詮釋進路，以人的主觀修養境界，論道「不生之生」的意義生化意涵。筆者認為四十一章中的「道」，宜以牟宗三「境界形態的形上學」作為詮釋。其關鍵原因是本章所呈現的「道」，是為「士所聞之道」。《老子》第四十一章後段所描述的「建言」，過去學者們有不同的理解：王邦雄先生理解為行道之準則；鍾茂基則理解為上德之人的行為表現¹⁷；而吳宏一則理解為道的本質表述。¹⁸筆者認為以上的說法均言之成理，因為老子道本身即有多種意義：實存意義的道、規律性的道及生活準則的道。¹⁹可是，假若以道的純粹本質來看，在本章中即與三士的反應及實踐具有距離感，也難以解釋上士何如實踐「唯恍唯惚」實存之道；假若以上德之人的行為表現作解，則難以疏解「大方無隅，大器晚成，大音希聲，大象無形」之意思。如以「行道之準則」，則能兼備「士」聞道後實踐之可能性，亦可保存道之超越及本質內容的表述。因本研究的重心側重於「士」的實踐及境界內容。因此，筆者認為「行道之準則」的解法較為切合本章的文本脈絡，也較為適合以道的特性作為理解三士境界內容的詮釋進路。談及行道之準則，即

¹² 「大器晚成」可以「大器免成」作解，原因為其他句式均以「無」作表述，目的是突顯道體在現象上背反。筆者認為兩種說法均可成立，惟「免成」與「晚成」的意義不同。若為「大器免成」，則解為天地價值容納空間的無限性；若解為「大器晚成」，則理解為

¹³ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁39。

¹⁴ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁274。

¹⁵ 黃登山：《老子思想研究》（臺北：文史哲出版社，1997年7月），頁103。

¹⁶ 此判斷出於袁保新的分析立論：「當代老學中，傾向於將「道」理解為形上實體之學者，為數頗眾，如錢穆先生，嚴靈峰先生，甚至徐復觀先生、勞思光先生、方東美先生亦有類似的趨向。」見於袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年12月），頁59。

¹⁷ 鍾茂基：《老子的智慧《道德經》解析》（臺東：國立臺東生活美學館，2000年4月），頁170-171。

¹⁸ 吳宏一：《老子新譯》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2017年7月），頁220。

¹⁹ 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版有限公司，1993年3月），頁4。



對應牟宗三所言的「主觀心境的作用」²⁰，亦同時呼上述陳鼓應所言「就人生的層面而言的道」，也類近於趙衛民亦以「聖人之道」理解「建言」的部分。²¹綜合以上分析，筆者依循《老子》的思想性格，推斷士實踐的道，應不是宇宙論意義下的「道」（非參天地之化育的遵照），而是偏向「不生之生」的修養心境。

根據王邦雄的解法，「建言」部分可分為：「道」、「德」、「大」的論述系列²²：

「道」的表述：明道若昧，進道若退，夷道若類(不平)²³

「德」的表述：上德若谷，廣德若不足，建德若偷，質真若渝²⁴

「大」的表述：大白若辱，大方無隅，大器晚(免)成(大器無成)，大音希聲，大象無形，道隱無名

在「道」的表述部分，指出明亮之道看起來不顯眼的昏暗不明；前進之道看起來像在後退；平坦之道看起來高低不平；若以「主觀心境」及行道之準則來看，以上描述則可理解為以「超越」視角觀照世界所看到的視域。而「德」的表述部分，指出最上乘的品德層次²⁵如深谷；廣闊無垠的品德如有所不足；剛健的品德如偷惰，純樸的品德看起來像混濁。以上描述可理解為超越的德性狀態，類近「上德不德，是為有德」的論述。而「大」的表述，最明亮的光芒看起來暗淡；最廣大的方狀形是沒有邊際；最大的器皿是需要長久時間才能完成（或是不求完成）；最響亮的聲音是沒有聲音；最廣大的形象是沒有形狀的；上述高深之道隱於「無名」（沒有一種形下定義可概括之）之場域。依據吳宏一及王邦雄的理解，「大」是道體存在之別稱，因此，這部分表述是形容道體之無限性，指出道是超越、無限的價值存在。這裡所言「道體的存在」，並不是指自然律的創造存有者，而是超越形上價值的內容表述。

至於「聞道」在文本中的義理意義，是在「上士」、「中士」、「下士」三種人的反

²⁰ 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生書局，2020年5月），頁127。

²¹ 趙衛民論述「廣德」為聖人之道：「『常有』的層次亦屬於存有論的知見，『常無』是存有論的回歸運動，所以『常有』是以『常無』為本。唯以常無為本，但為顯出存有發用的廣大，在常有的層次就要盡可能的擴充，人要同於大道，只有『廣德若不足』……由於廣德，使道不限於一特定面孔，而知道必在廣大的德中發明，所以明道似無所見，而平的道也似不平，所以『上德』像空虛的谷才能承載廣德，由於廣德之不自彰顯，也像含垢受辱一樣。這樣大大的盛滿，卻好像空虛，大大的成就好像卻有所匱乏，作用就不會衰窮凋弊。」見於趙衛民：《老子的道》（臺北：幼獅文化事業有限公司，1994年9月），頁166-167。

²² 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010年2月），頁190。

²³ 依據王弼注解：「類，坳也。大夷之道，因物之性，不執平以割物，其平不見，乃更反若類坳也。」亦有《釋文》、《河上公老子注》作「類」解，根據《老子校釋》：「今案：『類』、『類』古通用……不平與平對立，故曰『夷道若類』。夷，平也。『類』則引申為不平之義」。引用朱謙之：《老子校釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985年10月），頁169。

²⁴ 據劉師培推斷，「真」疑為德之正文。見於朱謙之：《老子校釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985年10月），頁171。

²⁵ 參照吳宏一的直譯，「德」是為品德層次。見於吳宏一：《老子新釋》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2017年7月），頁218。



應之中。正如王邦雄所言，「而士分上中下三等，士皆聞道，而以『行』論定士品之高下。」²⁶這意味著在皆可「聞道」的不變因意義底下，「士」高下的分判標準即「士品」。而「士品」的意思為何？傅佩榮認為聞道後的反應，是人「材質」的分別標準。²⁷傅佩榮並沒有詳細說明「材質」的指涉為何，但根據他譯文的語意脈絡，他視上、中、下三種程度是依「材質」而分。筆者認為「材質」並不是恰當的定義，因為「材質」有指涉「本性」可能。在道家思想的義理之中，萬物的德性均是統一的道所生化，均為道的分支，因此沒有「高低」之差別。高低是心知概念所生的意義，不是客體世界本質上的絕對價值意義。而本性則是物自身的自然存在，是形上存在的層面。所以「高低」並不可用作「德性」。正如《老子》〈二章〉所言，「有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾。」²⁸因此，若以「本性」作解，顯然不太恰當。

筆者認為「聞道」後的反應，是強調三種人之間的差異性，這一點是無庸置疑的，但這絕非指涉德性層面，而是指「境界」上的差別。「勤以行道」、「若存若亡」、「大笑之」是三者的差異性，也是決定上、中、下定位的關鍵。筆者所說的「境界」，意即牟宗三所言的「主觀上的心境修養」。正如吳汝鈞對牟宗三所言的境界之解說：

境界是我們所看到的東西的形相，但這形相不是獨立的、客觀的、一成不變的，卻是隨我們的主觀心境的涵養的不同而有所升降，它實在反映出我們的主觀心境的涵養。這便與我們的實踐生活分不開了。²⁹

在這段說明中可見，人的主觀境界的高低之別，固然是影響人對任何事物及知識的觀感及看法，更直接影響我們生活上的行為實踐。筆者依循王邦雄先生的判斷：「依道行之有成與否，而給出物然之評價。『然』是存在的價值，上中下三品的論定，就是對人物一生道行的評價。」³⁰而認為上士、中士、下士的反應之所以不同，是因為他們在「主觀上的心境修養」處於不同的位置。賀榮一的說法可補充筆者的推斷：「當是由於三士內心之『明』不同所致。」³¹在此提及的「明」，是指觀照形而上價值的能力，而此種能力正是與主觀境界有必然的關係，意即我們的主觀境界直接決定我們觀看事物的角度及程度。

三、上士、中士、下士的境界及工夫內容

從上述有關「聞道」在文本中的意義，筆者推斷「聞道」在義理上作用是：表明「上、

²⁶ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010年2月），頁189。

²⁷ 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立諸文化事業有限公司，2003年9月），頁133。

²⁸ 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁2。

²⁹ 吳汝鈞：〈牟宗三先生對老子之道的理解：主觀的實踐境界〉，收入《牟宗三先生與中國哲學之重建》（「鵝湖論文發表會」論文集，1996年12月），頁283。

³⁰ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010年2月），頁189。

³¹ 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁372。



中、下」程度之別，是在於主觀境界的分別。由此得知，「士」的角色意涵，便不是官位階級的指稱。有關「士」之義界，並非單純指涉古代從政之官員。潘君茂探究《老子》第十五章文本的「士」，發現：

《老子》此章開篇即以「微妙玄通，深不可識」勾勒士之內涵，第一章言「玄之又玄，眾妙之門」老子以「玄」字勉強形容道的形象，然而「道隱無名」、「道可道，非常道」，因此才以「玄之又玄」說明道的不可言說，更以妙字體現出道的精微深奧，此妙字更是不可言說之極致，故道為眾妙之門。士者，是善於體道之人。道是精妙深玄，恍惚不可捉摸。體道之士也靜密幽沉，難以測識。³²

以上引文把文獻中的士理解為「體道者」，與「聖人」的形象如出一轍。本研究範圍中，上士、中士及下士的內涵未必與《老子》第十五章判斷完全一樣，但可以確定的是，「士」的內涵與道的交流具關聯性所有。故此，三種「士」的差別，可以從聞道後的反應觀察。筆者嘗試連結文本後半部分（即建言的描述）以及三士的反應表現，推斷並闡釋三者境界上的差別為何。

（一）上士：邁向聖人之途的體道者

上士聞道後的反應是「勤而行之」。意思是上士聽到道後，便努力實踐在生命之中。聞道後「勤而行之」，從語意上看，「聞」以及「行」兩者是具有先後次序性存在，即帶來先聞而後行的意思。可是，依照吳怡的解說，「『上士』就是指第一等的讀書人，他們讀書是為了求道，所以他們特別重視實踐。在次序上，是先聞道，然後再實行。而在實質上，卻是從實踐中，去體驗道，這才是真正的聞道或真正了解道。」³³可見，吳怡認為上士的「知」及「行」並不是分離的兩個行動，而是透過生命的體驗，來感受道的原理及存在。因此，上士在境界上筆者認同吳怡的看法，因為若「道」沒有實踐在生命之中，也只是名詞概念而已，並非實然存在的。正如王邦雄所言：「『聞道』尚在言說的層次，若未勤行實踐，道亦徒託空言而已！」³⁴這表明了「道」只能透過實踐來體悟其原理。因此，上士是能夠掌握天道，並依循其原理，落實在自己的生命之中。若我們參考陳鼓應先生對「聖人」的解說，「道家的『聖人』則體認自然，拓展內在的生命世界，摒棄一切影響身心自由活動的束縛。」³⁵不難發現，上士「勤而行之」的反應是道家思想的成聖道路。³⁶

而上士、聖人與道之間的關係，可從王弼「聖人體無」的理論作解。王弼針以道之

³² 潘君茂：〈近代學者對《老子·第十五章》「士者」之詮釋及其現代意義〉，《東吳中文線上學術論文》第 38 期（2017 年 6 月），頁 77-78。

³³ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005 年 10 月），頁 272。

³⁴ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010，2 月），頁 189。

³⁵ 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2017 年 7 月），頁 56。

³⁶ 許宗興把上士與道家式聖人相提並論：「他理想生命狀態是『聖人』、『太上』、『有道』、『善為道者』、『孔德之人』、『上德』、『善為士者』、『君子』、『大丈夫』、『上士』等。」見於許宗興：〈《老子》本性論探究〉，《臺北大學中文學報》第 4 期（2008 年 3 月），頁 117。



論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」境界問題

玄性類同，詮釋「聖人」理想人格的內容。³⁷道的本體「虛」之特質，在聖人的生命體悟及實踐出來。這論述有助掌握上士理解「正言若反」的道，並落實在生命中的方法。賀榮一認為：「上士知老子所講的治民之自然之道真實無妄，較堅信不疑，衷心服膺。」³⁸這意思是說，在上士的主觀境界之中，他能夠意識到道的自然之道，這意味著上士的理解並不是從名言概念作為對所聞之道的切入點，因為形而上之道是不能以知識系統來明白的。而傅佩榮先生認為上士是「心神領會」來感受「道」。³⁹意思是指上士不以知解理性行動，變相以生命情感體現了「道」體、用、相的玄妙特性。綜合以上兩位學者的看法，上士因循自己的德性直覺而行，並且脫離概念層面上的思考，以真情實感來體驗形而上之道。

接著，從其工夫論的角度來看，究竟上士為何聞道後要「勤而行之」？傅佩榮認為：「上士聞道，心神領會，立即付諸行動，改變人生態度。」⁴⁰從此段的描述中可見，上士的人生態度是有所改變的，可見上士在聞道後發現自己有不足之處而摒棄舊有的態度，並積極地服膺「道」的天理法則。那麼，上士究竟意識到自己那方面不足？筆者從《老子》〈七十一章〉中尋找箇中的原因，「知不知，上；不知知，病。夫唯病病，是以不病。聖人不病，以其病病，是以不病。」⁴¹在這一章的末句提及，「聖人」不會偏執地把自己所知道的視為真理，因為他理解自己的「知」，是有限制的、片面的，非事實的自然本質，而是自己心知系統所呈現的一面而已，這正是上士「勤而行之」之因。上士意識到自己心知系統是具有限性的，因此作出改變，即是傅佩榮所言的「改變人生態度」。

至於上士是如何「行」所聞之道，我們可從「勤而行之」找出線索。因為「道」無形無象無名，本身不可學，賀榮一指出：

於是他就遵照老子所教導的修身返樸的途徑與方法，不聲不響的勤奮去行。塞其兌，閉其門；挫其銳，解其紛；和其光，同其塵，以求玄同於道，好能以自然之道治國。⁴²

上述所提及的「修身返樸的途徑與方法」，簡單來說即是無為的解構工夫，而賀榮一以《老子》第五十六章解釋之。筆者將參考他的觀點，說明上士在行為上如何實踐「無為」的解構工夫：

1. 道隱無名:形上價值隱於無名之中，以超脫心境來掙脫名號概念思考的束縛。
2. 大象無形:因一切存在物的價值根源背後是無形的存在，以無為工夫從萬物之相體悟無形之作用。

³⁷ [晉]陳壽著，[宋]裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2007年5月），頁795。

³⁸ 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁371。

³⁹ 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立諸文化事業有限公司，2003年9月），頁133。

⁴⁰ 同前註，頁133。

⁴¹ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁61。

⁴² 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁371。



3. 明道若昧：返歸本性即能隨機應變，體現道柔弱的彈性（無狀的準備狀態）。
4. 進道若退：在待人處事上持「謙退」的態度，以保存「進」的作用。
5. 大音希聲：解構萬物（「人籟」、「地籟」）的作用層面形下思考，體現「天籟」以無聲層面「生而不有」的價值根源。
6. 夷道若類：以超越的價值標準看待不同個別的存在（不平），齊平不同存在物的存在意義。
7. 大方無隅：沒有成見的束縛，擁有海納不同立場意見的胸襟。
8. 上德若谷：以處於「低」（成就萬物的基礎）及「虛」（提供價值生成的空間）作為最上乘的德行⁴³。
8. 建德若偷：如《莊子·養生主》：「為善無近刑」意義相近，即不自我誇耀其德行之偉大，而貶低其他存在物的價值。
9. 大器晚成：實踐無為工夫需要持之以恆，積極地解除概念偏見的思維角度。（大器免成：開展內心容納不同存在物的胸襟（價值共存的內心空間），必須永遠保持「虛（不盈）」心。）
10. 夫唯道善貸且成：當「不生之生」作用落實後，在成就對象同時，亦體現在其中體現自己的生命價值。
11. 大白若辱：以和緩的姿態來應對萬物，在發生作用的同時，讓事物按照自己的方式存在，而不以自己的意願來干擾存在方式。
12. 廣德若不足：品德的呈現不拘於特定形式，且有源源不絕的實行動力。
13. 質真若渝⁴⁴：即絕學棄智，而返歸自己的本性，以最純樸的「嬰兒」二度和諧的生命狀態來應對萬物。

在本文「聞道的意涵」部分，筆者將「建言」部分歸結在主觀體證的「行道準則」範圍之內，而不偏向以純粹宇宙客觀存有義來理解。故此，「建言」部分不僅是描述超越價值的無限、柔弱、價值空間包容性，更是上士「勤而行之」的價值依據。如此詮釋，即可讓三士的反應與超越之道在文本結構關係上更為密切。

前文已提及，上士透過無為的解構工夫，並且以生命體驗及實踐在人間世之中。因此，筆者以同章中行道之準則，推斷上士的解構工夫內容。經過以上的修養工夫以後，上士的境界狀態為何。以《老子》第十五章的描述最為精準：「古之善為士者，微妙玄

⁴³ 吳怡以「虛」、「低」來解谷之涵意。見於吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁277。

⁴⁴ 筆者認為「渝」混濁之意，是名號概念思維進行之前的混沌狀態，指涉人不以概念形下思維來切割對象，而以最純樸的真情實感體會對象。



論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」境界問題

通，深不可識。」⁴⁵就此，吳怡的解釋最為貼切，「『微』是指思想的精微不可知，『妙』是指心的生化之妙，『玄』是指性的沖虛玄深，『通』是指事理的通達無礙。」⁴⁶意思是上士返歸德性本體後，能夠無心而為，脫離概念系統的桎梏，看到事物本身更多的可能性。在情感發動上，不受外物及感官刺激而引導，而以德性本體的真情實感應對。在個性上，抱持謙退的態度，在處事態度上，保留隨機應變的彈性。以上的描述，也說明了強盛的生命力也是上士的境界特徵之一。因為上士在無為的自我返歸過程之中，本性的直覺力量得以釋放，德性生命能夠與道化合，因此與萬物調和而存在，精神上不會受到傷害，生命力因而得到永恆的完滿。

另外，從「建言」的部分可顯示上士的行為特徵。從賀榮一對上士表相特徵的整理可見，他認為道的表相與上士的表相同。筆者十分同意其說法，上士履行天道而行事，因此他的德性表現與道便如出一轍。玄妙之道的表象特徵：若昧、若退、若頽、若谷、若辱、若不足、若偷、若渝、無隅、晚成、希聲、無形、無名，是為普通相。因此，我們在此可以知道：上士的行為特徵與道相契合，是在現象界不顯眼的。意思是，人是沒法從現象層面來辨別哪些人是上士。

筆者認為《莊子》中對「聖人、至人、神人」可補充上士的境界內容。在〈逍遙遊〉一篇，聖人能夠「乘天地之正，而御六氣之辯」而達致「無己、無功、無名」的境界。從修養工夫角度切入，是指不依賴概念及欲望來成為自己的處世方式，反而以去掉心知對名言、概念及目的性等外在相對性標準的執著，依循自己自然本性而存在。對應上士「勤而行之」的修養工夫：努力去解構對名言概念的執著，這一點即是〈齊物論〉中所說「吾喪我」的意涵，為了讓德性的真我彰顯，必先超越形驅欲望及心知系統的限制。

在修養境界的角度上，聖人能夠體悟道生化萬物的總原則——不生之生，讓其價值存在依據其德性自我成長，因此不帶成見來應對不同存在。上士達到「大方無隅」的視野，即沒有限制性的觀照視角，就如〈逍遙游〉中的「大鵬鳥」一樣，能夠不受心知執著的限制來觀照事物絕對意義，不以某特定等角度片面地「切入」對象。如此，究竟萬物在上士的主觀境界中是如何呈現？答案是「齊物」。這一點吳怡已從「夷道若頽」的解釋中已曾提及⁴⁷，筆者在此再作補充。在上士的主觀境界之中，萬物皆是道的分支，因此在德性上沒有價值高低之分。因為其修養工夫，上士達成「凡無成與毀，復通為一」的地步，意思是清除相對價值差別之心後，解除與萬物之間的對立面，達致「天地與我並生，萬物與我為一」的共融，即是與萬物和諧地存在，成就萬物的同時，亦成就了自己，而「夫唯道善貸且成」正是《老子》第三十五章中「執大象，而天下往⁴⁸」的實踐內容。

綜合以上「上士」的特質，即可對照老子中「聖人」境界位置。如吳怡所言：「『聖

⁴⁵ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁 12。

⁴⁶ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005 年 10 月），頁 99。

⁴⁷ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005 年 10 月），頁 276。

⁴⁸ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁 30。



人』是老子最高思想的境界。」⁴⁹由此可見，聖人乃屬於老子思想中典範境界之人。因為聖人經過無為解構工夫，超脫形下層面思維模式，實踐超越價值觀，並參贊「道」之柔弱特性，順應萬物自然的本質，因時地人制宜應對之。從上士與建言的交流關係之中，可證上士的表相、修養工夫，以至於主觀境界，與道家思想的「聖人」類同。

（二）中士：求知於「道」的人

中士聞道後的反應是「若存若亡」，對此部分的解釋，在王弼《老子注》中並沒有任何線索可尋，意味著在文本中沒有可能找到直接解釋「聞道後，何以若存若亡？」的原因。但筆者認為這並不是我們對此章句視而不見的理由。或許，可以從老莊思想中尋找到箇中的線索，提供「中士」在境界上的可能面貌。在此章，筆者嘗試提供「中士」境界推斷的不同可能性。為免陷入自行臆解的危機，筆者將把「中士」的境界範圍鎖定在「上士」與「下士」之間，並且以老莊思想下的某些境界狀態作為解釋之根據。

我們姑且可參考《河上公老子注》的注解：

中士聞道，治身以長存，治國以太平，欣然而存之，退見財色榮譽，惑於情欲，而復亡之也。⁵⁰

意思是中士聞道後的反應不一致，飄忽不定：他們明白應用「道」之用能夠為他們帶來形軀上或是政治上的實際效果，但一旦受到欲望、名號等外在因素所干擾時，便失去了履行「道」的動力。

現代學者們意見並不一致，大部分的學者都是以「半知半疑」的解說直譯，支持此說法如陳鼓應⁵¹、傅佩榮⁵²、愛新覺羅毓璽⁵³、賀榮一⁵⁴。而對於「若存若亡」的詮釋，吳怡有另一種的解讀，「這是因為他們都是從外面去探索『道』，從理論去分析『道』。」⁵⁵可見，吳怡是從中士理解「道」的態度作切入點。而王邦雄則以「近朱者赤，近墨者黑」的觀點來理解中士「若存若亡」的不確定性，「『若存若亡』，當『或存或亡』解，即有時存有時亡，與上士為友則因勤行而體現道，與下士混同則因『大笑之』而失落道。」⁵⁶王邦雄的解釋是從中士實踐道的過程中不穩定的狀態切入。

雖然以上的解釋均從不同的切入點解釋，但其實他們的意見之中有一定的共識：中士「搖擺不定」的態度，是他與上士的境界定位的絕對差別。實際上，學者們的解釋並沒有衝突之處。相反，他們的解釋可互相補充。筆者嘗試從他們不同的見解中分析，找出中士的境界意涵為何。

⁴⁹ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁14。

⁵⁰ 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁128。

⁵¹ 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2017年7月），頁198。

⁵² 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立諸文化事業有限公司，2003年9月），頁133。

⁵³ 愛新覺羅毓璽口述，吳克、劉昊整理：《毓老師說老子》（成都：天地出版社，2018年2月），頁317-318。

⁵⁴ 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁372。

⁵⁵ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁273。

⁵⁶ 王邦雄：《老子道德經的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010，2月），頁189。



論《老子》中的「上士」、「中士」、「下士」境界問題

首先要解決的問題是：為何「若存若亡」是中士的反應。顯然中士未能達致形上視野的境界。正如上文提及，道的作用是需要用無為的工夫實踐才能真正明白箇中的玄妙意義。中士聞道後，並沒有予以行動作為回應，所以我們可排除中士達致「聖人」境界的可能。假若中士不是以行動來回應道，那麼中士是如何看待所聞之道？回顧上文提及「道」的特質，是「正言若反」的弔詭邏輯。顯然，中士未能如上士般貫徹天道於自己生命的原因，是在理解「正言若反」的邏輯上出現問題，才導致他們迷失其中。

這樣來說，吳怡的說法便足以解釋為何中士會在聞道後落入迷失的困局。吳怡解釋說：

這就像哲學家們的研究真理，有時他們所建立體系的精妙，永遠在跟自設的理論捉迷藏，根本就看不到『道』。事實上，『若存』是指他們從知識概念上去研究『道』，即使他們能證實，也只是知識概念。所以，『若存』，實際上，卻是『若亡』。⁵⁷

筆者認為吳怡的說法言之成理，可以視為中士若存若亡的可能性：以知識概念來辯證「道」的內容，是沒有辦法解釋道的「詭辭」邏輯。因為「正言若反」牽涉到「反知識」邏輯思考的原則，因此依照知識系統的模式去尋找「道」，是不可能的事情。這樣來說，《河上公老子注》的說法則不成立了，因為「治身以長存，治國以太平，欣然而存之」是無為實踐後才能體悟的「道用」。中士並沒有如上士般「勤而行之」，所以沒有明白「長存、太平」玄德的可能。

何謂以知識概念系統來理解「道」的存在？筆者認為在此理解之前，中士的確能夠意識到在形而下的現象界之外，有一種不可明說的力量作為萬物的總原則。筆者的推斷是因中士聞道後並沒有置之不理，而是嘗試理解之，因此這便是中士視野中是道是「若存」的部分。可是，中士沒法脫離概念的相對性思考模式，他們偏執於「論證」道的作用、目的性以及存在等形上問題，或是以概念模式思考來理解道。可是，從邏輯上論證及推理是沒法明白玄妙之道，始終沒法明瞭道的內容，因此這就是「若亡」的部分。

在「若存若亡」的困局之中，中士的境界狀態為何？雖然在同章之中並沒有就此說明，但可從中士理解「道」的方法去推論之。吳怡的推論，是以西方存有論及印度斷滅論的看法為例，說明兩者均從理論模式推論形而上的存在與否，正是中士以概念系統來嘗試證明「道」的存在一樣。即是他們會發現：形而下思考永遠無法證實形上學的內容。吳怡的看法並無不妥，筆者對此再作補充。正如《老子》第四十八章中提及：「為學日益，為道日損。」⁵⁸與《老子》第四十七章：「其出彌遠，其知彌少。」⁵⁹，此兩部分說明了追求學問與體會「道」的途徑是相反的。求知與悟道的兩種方向，前者是心知概念判斷分別的增益；後者則是消解對事物現象的執著性，因此「增益」並不是悟道的方法。中士以學問求道，顯然是與真正悟道的工夫背道而馳，最終只會被片面的知識侷限了他

⁵⁷ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁273。

⁵⁸ 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁41。

⁵⁹ 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁40。



們的眼界。筆者認為《莊子·養生主》中「庖丁解牛」的三階段可補充吳怡的說法，正如第二階段的庖丁：「三年之後，未嘗見全牛也。」⁶⁰這階段，牛在庖丁眼中是關於牛體的知識關鍵，即庖丁以知解理性剖析牛的結構。這視野也許可以作為理解中士的主觀視角面貌，即是以知解概念來應對一切對象。

除了吳怡的解釋以外，筆者從行為角度上提供有關中士的行為特質的另一種可能。筆者以在《老子》第五十章之中所提及的「人之生，動之死地」⁶¹的人作補充說明，此章所指涉的，正是人過份執著於追求「長生」卻致死的後果。這種人顯然意識到「盡天年」的可貴，但依賴外物的形式來追求，結果得到反效果。這種模式可作理解中士的參考。中士聞道後，嘗試理解「道」的作用性，意即「生」的重要性。可是，他們以形而下的概念思考模式來追求，結果不但不能達致「生」的效果，反而因為太執著於追求「求生」，以致違反自然而對生命主體造成傷害。又或者如上述《莊子·養生主》中「以有涯隨無涯」之「殆」，即以有限的生命不斷追索心知分別判斷的無限個片面，令中士生命力陷入疲憊的狀態。吳怡與筆者的推論，均是從道家思想看待知識份子「求學」的態度而推論之可能性。

那麼，道家思想是如何看待「中士」的境界？筆者從《莊子·人間世》中孔子與顏回的對話中作說明。此篇中的顏回為救衛國而進諫，而他的方法受到文本中的孔子指責。顏回提出「以內直而外曲，成而上比」的方法來應對君主，孔子則認為他「太多政法而不諫。」意思是指顏回運用太多的策略及理論的架構，只會陷入固執己見，自以為是的困局之中。在此部分所說明的是：「夫道不欲雜，雜欲多，多則擾，擾則憂，憂而不救。」意思是指求道之心不應執著於心知所生的片面概念。如果以諸多概念限制追求道的話，反而讓我們更陷入知識偏見的困局之中。筆者認為中士的情況與文獻中的顏回有共通之處：他們同樣迷失於理論架構之中，以為自己能夠以諸多外在形式來實踐形上的價值，卻不知道要透過「虛心」的工夫才能返歸自然本性，才是達到完整且永久的目的與效果。換言之，中士以概念追求某些價值，反而得不到自己真正想要的價值。這正是表面上是求道，即「若存」，實際上是違背了道，即「若亡」之意。

因此可見，中士在道家思想中是具有負面意義的，他象徵著表面上積極修養的表相，實質上卻因為對知識系統的執著而迷失方向，更是與自然之道乖離。那麼，中士要如何才能掙脫「若存若亡」的困局？答案是「心齋」，即是不從外在的概念來尋道。反而是破除以「求真求證」的科學態度來辯證道的存在特性，而是要意識心知所認知及感受所觸及的都並不是事物的真實面相。當中士不執著於知識的框架，才能體驗道的可能。

（三）下士：聞道而大笑的蝸與學鳩

下士聞道後的反應，是「大笑之」。學者們皆對下士的反應理解一致，斷定下士是

⁶⁰ [戰國]莊周著，[清]郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：漢京文化，1983年9月），頁119。

⁶¹ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁43。



因為覺得所聞之「道」是「荒誕不經，猶如痴人說夢，難以使人憑信。」⁶²而原因是正如吳怡所說的：

他們只看到有形的器物，只以實利的標準衡量一切。他們非但不知『無』，也不能見『有』，因為他們所見的『有』，都是以自我為中心的片面的『有』。⁶³

這說明了下士的視角只限於有形之物，完全意識不到具體事物以外的一切，同時也對概念邏輯以外的思考予以否定。這證明下士的主觀境界之中，其不存在任何有關形而上層面的超越性意義存在。

在這樣的認知前提之下，當下士聞「道」時的看法為何？其反應是覺得荒謬反常而笑。傅佩榮的說法解釋了為何下士覺得「道」的內容荒謬反常：「下士聞道，認為有違他所見的世俗法則，不禁大加嘲笑。」⁶⁴這說出一個重點：違反既有的思維模式。

在此部分可從兩個方面來觀察：第一，是有關「道」的存在。在下士的思維模式之中，只有感官經驗及知識概念來感受到的，才是真正的存在，否則都是子烏虛有之事。回顧本章有關「道」的存有特性描述：道隱無名、大象無形。「無形、無名」的意思，是指道乃是不受固定形體或名號侷限的超越性存在，同時是一切有形存在物的生化基礎。可是，在下士的認知之中，「無形、無名」就是不存在的事物。因此，當下士聽到「不存在的事物」⁶⁵是世界的總原則的時候，違反他們的認知基礎：有形之物才有作用。因此，在這情況之下，「玄妙」與現象界的「無」是等同的，下士固然認為這是「荒謬」無稽之談。

第二，是有關道的作用層。在下士的認知系統之中，深信自己的看法是絕對的真理，因此所有違反概念思維的一切都是錯誤的。試舉本章「建言」的內容作例：進道若退。在形而上意義來看，這是指「退」是讓我們有「進」的空間，也是讓我們為整體性的「進」而作準備。可是，在下士的思維之中，「進」即「進」，「退」即「退」，這是他們在生活所累積的經驗而形成的概念。進與退，在有形世界是「相反」的價值。下士視之為絕對的真理，而不知形而下的價值都是相對而生的，並不是絕對的意義。因此，當下士聽到道的「相反」作用時，違背了他們在有形世界所獲得的經驗，而覺得這是「反常」的描述。

把「道」視為荒謬與反常的下士，他們的境界狀態是如何？筆者從莊子內篇中多作補充。首先，從他們的視野談起。下士的視野仿如《莊子·逍遙遊》中「惠施」一樣狹窄，文本中的惠施因魏王送贈的「瓠」過大而斷定它「無用」。惠施之所以認為「無用」，是因他對自己過往對「瓠」用途概念上的執著，以致於他看不到其概念相關以外的其他可能性。下士的情況與文本中的惠施相似，同樣是被自己慣有的概念思維侷限了自己的

⁶² 賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁371。

⁶³ 吳怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月），頁273。

⁶⁴ 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立諸文化事業有限公司，2003年9月），頁133。

⁶⁵ 「不存在的事物」出於作者認為下士對道的看法。詳見賀榮一：《道德經註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月），頁377。



視角，因此看不到事物的其他可能性。

接著，下士難以理解「無為」的修養工夫。《莊子·逍遙遊》中「螭與學鳩」可作參考。在文本中，「螭與學鳩」嘲笑「大鵬」：為何需要那麼費勁來奔上九萬里之高？這是諷喻見識淺鄙的「螭與學鳩」不懂大鵬取法於道所需的修養工夫，因此只是「小知」的程度。同樣，下士在僵化的概念知識體系中，只能看到存在物的具體目的，而不明白「無為」的修養工夫是感受「道」的不二法門，這是下士「小知」的部分，這裡所談的「小」，並不是知識程度的多寡，而是與絕對「大道」相對的「小」。

那麼，基於上述的情況，下士的行為表現為如何？我們可從道家思想的義理中看，對心知系統所生的概念執著是道家所認為天下之亂，人與人之間爭執的根本原因。當人視自己的看法為絕對真理的時候，人與人之間便會對片面概念及名號的執著而不和。正如《老子》第二章所言：「天下皆知美之為美，斯惡也。」⁶⁶當人執著於由概念所生的標準時，對立的價值便因此而生，這是天下存在不和諧之始。下士便正是上述爭執的禍端。因為他們對自己片面觀點的偏執，以致於他們不能接受與自己立場及意見不同的人。

四、三種境界的定位及其意義

「上士、中士、下士」三種境界之人，印證著道家思想修養工夫的實踐意義，能夠彰顯人在境界上不同狀態及特質。三者「聞道」後反應的差異性，正反映著他們在價值取向的不同。礙於中士的境界內涵有不同的詮釋，因此在辨別「三士」的區別及境界定位，難以一語而蔽之。筆者嘗試從三者主觀境界上之不同，可依據以上「聞道反應」、「境界視野」、「工夫」等探討其道家思想中的對位，整理如下圖表：

表一

上 士	無為
中 士	有為
下 士	有為

⁶⁶ [魏]王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》，頁2。



表二

上士	體悟的「無」之玄性	承認形而上的價值
中士	意識形而下以外具有總原則存在（未能悟道）	承認形而上的價值
下士	只看見形而下的知識	否認形而上的價值

表一的部分，是三士在境界等級的絕對差別。筆者以有為與無為作為分界，取決於其心境有否契合「道」的可能。筆者在這部分以牟宗三先生「兩層存有論」作補充說明。「上士」的定位，與老子的聖人一樣，因此是屬於「無為」的層次。基於「上士」勤於「損」（解構工夫），達致如同無執之存有心境：

無執之道心就是物自身的存在保證，以無執之道心來道明物自身之然的所以然⁶⁷

說明了「上士」觀照形上本體的直覺能力；「中士」與「下士」皆是無法體證「道」，侷限於形下知識概念層之中，故屬於「有為」層次，兩者執著於現象界的知識框架，無法體證形上的超越作用，即如「執之存有論」的視野內容：

知性、想像，以及感性所發的感觸直覺，此三者俱是識心之型態。識心之執是一執執到底的：從其知性形態之執執起，直執到感性而後止，我們由此成立一現象界的存有論，亦曰執的存有論。⁶⁸

值得注意的是，有為與無為的分別準則，在於視域是否受心知所限，非指道「微向性」及「玄虛性」的體用意義。至於表二，是以補充表一未能充份說明的具體差別，特別是中、下士兩者的部分。雖然兩者同樣受心知的片面性所限，但基於兩者聞道後的反應不同，因此，不可以「有為」一概而論。筆者認為，「下士」的價值意識是否認現象界以外的一切存在，偏向經驗主義的立場。在這境界的認識論中，「言」與「意」是等同的，意味著「下士」不認為形而上價值是存在的。而「中士」雖未能體悟道，但基於「若存若亡」的聞道反應（而非如下士一般絕對否定形上價值的存在而「大笑」），則可推斷「中士」不像「下士」，把形而上的邏輯視作荒謬的矛盾。因此，筆者認為「中士」理應是認同形而上的價值存在，但因受概念思維阻礙因素及相對知識限制，故無法如「上士」一樣，體悟並實踐在生命之中。

⁶⁷ 陳德和：《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年1月），頁22。

⁶⁸ 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年8月），頁7。



五、結語

從以上的分析，可以確定「上士、中士、下士」的區別是在於主觀境界的不同。雖然這一章的重點是借三種人聞道後的反應來說明道「玄之又玄」的屬性，但是此章中所顯示的三種人，是後人理解修養境界的線索。

上士是老子思想中理想人格，他們不受知識概念的侷限，因而以「柔弱」的態度應對一切，待人處事時能夠隨機應變，達致「無為而無不為」的境界。因此，在生命力的角度來看，上士的生命力量是最完滿且強大的。他就如《老子》中的「水」一樣，雖然在表相上是呈現普通相，卻是承擔著生化萬物的重要作用，更甚為萬物存在的基礎，在成就萬物的同時，同時也成就自己。

中士與下士兩者均屬疏離於自然之人，但兩者的情況並不全然相同。中士的問題並不是他沒法感受道的作用，而是錯用方法來尋求。筆者雖然無法直接從文本中找到直解中士的道明，但試圖推敲中士境界的可能意涵。他們明白在有形世界之外，是具有一總體法則存在的。可是，這總體法則是沒有具體的形相。因此，當中士嘗試以知識系統來「證實」道的存在，他們發現人的知識系統是沒有辦法就此獲得實際答案，因為「道可道，非常道」的玄妙特性，不可。最後，他們便會迷失在弔詭的邏輯關係之中；又或者，他們會以形而下的方法追求形而上價值，以致得到反效果。正如吳肇嘉論述「直覺」時所言，「不過這種『真知』儘管高妙，卻不是唾手可得的，它必須憑藉工夫的修養而致，沒有昇進到『真人』的層次，就不可能有真知；並且，這種工夫其實就是道家一貫的『無為』之工夫。」⁶⁹意思是道的存有並不能透過心知來認識，而是需要無為的工夫才能「直觀」，這便解釋了為何中士的境界不如上士的原因。而下士的主觀境界則是完全受限於知識概念框架之中，不論是道的形而上存有意義，抑或是道的「相反」作用，他們都沒法明白。

⁶⁹ 吳肇嘉：〈牟宗三「作用的保存」概念所蘊涵之道家認識觀〉，《耕莘學報》第9期（2011年6月），頁73。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔戰國〕莊周著，〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：漢京文化，1983年9月）。
- 〔魏〕王弼等著、彭曉鈺校對：《老子四種》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年6月）。
- 〔晉〕陳壽著，〔宋〕裴松之注：《三國志》（北京：中華書局，2007年5月）

二、近人論著

(一)專書

- 王邦雄：《老子的現代解讀》（臺北：遠流出版事業有限公司，2010年2月）。
- 朱謙之：《老子校釋》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985年10月）。
- 牟宗三：《中國哲學十九講》（臺北：台灣學生書局，2020年5月）。
- 牟宗三：《現象與物自身》（臺北：學生書局，1975年8月）。
- 吳宏一：《老子新繹》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2017年7月）。
- 吳 怡：《新譯老子解義》（臺北：三民書局，2005年10月）。
- 袁保新：《老子哲學之詮釋與重建》（臺北：文津出版社，1997年12月）。
- 陳鼓應：《老莊新論》（臺北：五南圖書出版公司，1993年3月）。
- 陳鼓應註譯：《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2017年7月）。
- 陳德和：《道家思想的哲學詮釋》（臺北：里仁書局，2005年1月）。
- 傅佩榮：《傅佩榮解讀老子》（臺北：立諸文化事業有限公司，2003年9月）。
- 賀榮一：《《老子》註譯與析解》（臺北：五南圖書出版公司，1985年1月）。
- 黃登山：《老子思想研究》（臺北：文史哲出版社，1997年7月）。
- 愛新覺羅毓璽口述，吳克、劉昊整理：《毓老師說老子》（成都：天地出版社，2018年2月）。
- 趙衛民：《老子的道》（臺北：幼獅文化事業有限公司，1994年9月）。
- 鍾茂基：《老子的智慧《《老子》》解析》（臺東：國立臺東生活美學館，2000年4月）。



(二) 期刊論文

吳肇嘉：〈牟宗三「作用的保存」概念所蘊涵之道家認識觀〉，《耕莘學報》第9期（2011年6月），頁65-77。

許宗興：〈《老子》本性論探究〉，《臺北大學中文學報》第4期（2008年3月），頁103-134。

楊琇惠：〈《老子》「無為」思想於自由意志上之展現〉，《興大中文學報》第25期（2009年6月），頁1-15。

潘君茂：〈近代學者對《老子·第十五章》「士者」之詮釋及其現代意義〉，《東吳中文線上學術論文》第38期（2017年6月），頁75-86。

(三) 論文集論文

吳汝鈞：〈牟宗三先生對老子之道的理解：主觀的實踐境界〉，收入李明輝編：《牟宗三先生與中國哲學之重建》，（臺北：東大圖書公司，1996年12月），頁281-298。

Investigation on the Content of “Upper intellectual” ,
“Middle intellectual” and “Lower intellectual” in
Lao-Zi Chapter 41 in terms of Jing-jie
(Level of Vision)

Yim Ho-yin

Abstract

From chapter 41 in *Lao-zi*, the characteristics of “Tao” is classified into three types of intellectuals, which differentially react to the statement of “Tao”. The intrinsic concept of three intellectuals are representing three different levels of vision. The major differences among the three types of intellectuals are in the context of jing-jie, which means the state of mind. However, the differences within various states, which are upper, middle and lower, are not comparable to the logical system of *Lao-zi*. The distinct logical structure of *Lao-zi* can be divided into two domains. One is the transcendental and metaphysical meaning, while the other one is the physical, or sensational, phenomenal concepts. The former one is not only the general rule of being but also provide the room for “being”. The later one is the concepts that resulting from conceptual thinking by human’s hsin (heart/mind). Therefore, questions like what is the relationship between the above binary opposition and three state of mind is yet to be answered and investigated systematically. In light of that, the above question would be investigated in this research paper for the sake of providing logical answers accordingly. Here, the scope of work and methodology of this paper will be introduced and discussed. The definition of three intellectuals will be first clarified according to their “reactions” as well as



their differences in terms of the state of mind. Moreover, the content of “Jong-zi” would be referred as a supplemental explanation for the three intellectuals since the theoretical system of it is similar to *Lao-zi* (i.e. Daoism). Finally, I through this investigation/research, the theory of jing-jie in Daoism studies could be further enriched and provide better knowledge/understanding to the field.

Keywords: *Lao-zi*, Chapter 41, Upper intellectuals, Middle Intellectuals, Lower intellectuals, Jing-jie

「鯤鵬之化」中莊子逍遙境界的詮釋討論

謝翰哲*

提 要

莊子思想繁富，文字玄妙，書中的寓言多寄托著莊子自身的超越之心，如何「逍遙」此一命題成為了探尋莊子思想的核心，而作為全書首篇的〈逍遙遊〉一文，直以篇名明說了莊子自身的此核心價值，自然成為歷代注莊者著力的對象，在這樣的意識基礎之下，文首「鯤鵬之化」的寓言便有了不可言說的代表性地位，這樣一個北方海中的千里巨鯤，化為垂天大鵬直上雲霄而圖南的寓言故事，奠定了《莊子》內七篇富含超越現實的奇幻色彩，也彰顯莊子的行文手法，透過文字的曖昧性，向世人展示他在經驗世界所感知體驗的「道」。

莊子語言的可多重解讀性，使得「鯤鵬之化」充滿了萬千詮釋方向，雖然歷來注家們各以自身的生命經驗作為基底，開展出各種不同的詮釋方向，但他們所追尋著的都是同樣的「逍遙」核心。然而此處卻產生了一個疑問，若鯤鵬之化的寓言隱含著莊子自身對於生命逍遙境界的追尋，那這個寓言所展現出來的境界，對莊子而言是否就是其心目中欲追尋的逍遙盡頭呢？

鯤鵬之化寓言與其篇名〈逍遙遊〉有著高度關聯，甚至與莊子自身的思想有著密切的連結，篇名「逍遙」一詞散發著超脫世俗枷鎖的氣息，然而其所展現的文句卻並無具體明確地建立一個美好逍遙境界的描寫，反而是永遠不及的意味更加深重，何以有此意涵衝突矛盾之處？成為了本文意欲探詢的目標。

關鍵詞：莊子、鯤鵬、逍遙

* 東吳大學中國文學系碩士生



一、前言

莊子（前 369—前 286）的思想繁富，文字玄妙，書中的寓言多寄托著莊子自身的超越之心，如何「逍遙」此一命題成為了探尋莊子思想的核心，而作為全書首篇的〈逍遙遊〉一文，直以篇名明說了莊子自身的此核心價值，自然成為歷代注莊者著力的對象，在這樣的意識基礎之下，文首「鯤鵬之化」的寓言便有了不可言說的代表性地位，這樣一個北方海中的千里巨鯢，化為垂天大鵬直上雲霄而圖南的寓言故事，奠定了《莊子》內七篇富含超越現實的奇幻色彩，也彰顯莊子的行文手法，透過文字的曖昧性，向世人展示他在經驗世界所感知體驗的「道」。

莊子語言的可多重解讀性，使得「鯤鵬之化」充滿了萬千詮釋方向，雖然歷來注家們各以自身的生命經驗作為基底，開展出各種不同的詮釋方向，但他們所追尋著的都是同樣的「逍遙」核心。然而此處卻產生了一個疑問，若鯤鵬之化的寓言隱含著莊子自身對於生命逍遙境界的追尋，那這個寓言所展現出來，那個「至人、神人、聖人」的境界對莊子而言，是否就是其心目中欲追尋的逍遙盡頭呢？之所以產生這樣的疑問，正是來自於鯤鵬之化故事當中的意象比喻，鯤鵬的巨大被眾多注家認為是一種修養工夫深積之厚的展現，轉化為大鵬怒飛南冥，那此「南冥」是莊子所謂的逍遙至境嗎？何以北冥不是呢？若大鵬尚有所追尋，其心達乎逍遙嗎？後段稱宋榮子「定乎內外之分，辯乎榮辱之境」，卻又言其「猶有未樹」，接著又有一境界更高的列子冷然善也，卻也稱其「猶有所待也」，宋榮子與列子出場的神人描寫，彷彿至於超脫之境，旋即又稱其尤有不足，在相對觀念的比較下似乎永遠都有不足之處，既然如此，莊子的內心精神世界中是否有一個理想且具確的逍遙至境呢？

鯤鵬之化寓言與其篇名〈逍遙遊〉有著高度關聯，甚至與莊子自身的思想有著密切的連結，篇名「逍遙」一詞散發著超脫世俗枷鎖的氣息，然而其所展現的文句卻並無具體明確地建立一個美好逍遙境界的描寫，反而是永遠不及的意味更加深重，何以有此意涵衝突矛盾之處？成為了本文意欲探詢的目標。本文以學界認為「內七篇作為一個整體，出自莊子之手」¹的說法作為基礎進行探討，首先將先確立出「鯤鵬之化」的寓言整體段落，並整理莊子的寓言藝術手法，在此兩點之上梳理前人注家對於鯤鵬二者逍遙意象的解析，接著再針對寓言文句的段落分析與莊子內七篇中的相互連結進行爬梳，以求鯤鵬之化的寓言故事中，莊子自身的逍遙思想，與探詢莊子的內心是否建立了一個可以超脫世俗，真正精神自由的超越境界。

¹ 劉笑敢：《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1993年），頁23。



二、鯤鵬寓言的整理

在開始解構鯤鵬所蘊含的意象之前，有兩個重要的前置工作得先爬梳清晰，一是「鯤鵬之化」寓言在〈逍遙遊〉篇章中的範圍與段落，二是討論「寓言」此一語言表達方式對於莊子其人及其書的意義，至此方可順著莊子使用寓言此一行文手法的思維脈絡深入「鯤鵬」的意象。

（一）範圍的界定

《莊子》的各篇文章中皆包含著數個主題的段落與內容，因此得先為「鯤鵬之化」的寓言界定出一個段落範圍，筆者認為「鯤鵬之化」的內容應自「北冥有魚，其名為鯤」開始，至於「至人無己、神人無功、聖人無名」為終。此段範圍的文字與意象相互牽引，自成一體。段落之後「堯讓天下於許由，曰：日月出矣，而燭火不息」的句子，言說堯欲讓天下於許由，其中治理天下的描述，以及鷦鷯與偃鼠的比喻，顯然都與前者對於逍遙精神的追求，與探討小大之別的用意有所差別，堯與許由的治世聖人形象也與宋榮子及列子的逍遙自在形象有所差異，因此才將「堯讓天下於許由」章句視為一新段落。

再引林紓《莊子淺說》於〈逍遙遊〉中所分隔的段落仔細查看，林紓將此一寓言分成三個段落，其云²：

北冥有魚，其名為鯤。鯤之大，不知其幾千里也。化而為鳥，其名為鵬。鵬之背，不知其幾千里也；怒而飛，其翼若垂天之雲。是鳥也，海運，則將徙於南冥。南冥者，天池也。齊諧者，志怪者也。諧之言曰：鵬之徙於南冥也，水擊三千里，搏扶搖而上者九萬里，去以六月息者也。野馬也，塵埃也，生物之以息相吹也。天之蒼蒼，其正色邪？其遠而無所至極邪？其視下也，亦若是則已矣。且夫水之積也不厚，則負大舟也無力。覆杯水於坳堂之上，則芥為之舟，置杯焉則膠，水淺而舟大也。風之積也不厚，則其負大翼也無力。故九萬里，則風斯在下矣，而後乃今培風。背負青天而莫之夭闕者，而後乃今將圖南。³

此段內容作為第一段，是鯤鵬之化的寓言本體，言說北海有千里之鯤，幻化為垂天巨鵬，積風而起，將徙於南海的變化過程。

蜩與學鳩笑之曰：我決起而飛，槍榆枋，時則不至，而控於地而已矣，奚以之九萬里而南為？適莽蒼者，三滄而反，腹猶果然。適百里者，宿舂糧。適千里者，三月聚糧。之二蟲又何知，小知不及大知，小年不及大年。奚以知其然也，朝菌不知晦朔，蟪蛄不知春秋，此小年也。楚之南有冥靈者，以五百歲為春，五百歲為秋。上古有大椿者，以八千歲為春，八千歲為秋。而彭祖乃今以

² [清]林紓：《莊子淺說》（台北：藝文印書館，1972年），頁6-14。

³ 錢穆：〈逍遙遊〉，《莊子纂箋》（台北：東大圖書公司，2015年），頁1-2。



久特聞，眾人匹之，不亦悲乎。⁴

此段內容為第二段，視為寓言本體思路的延伸，藉由蝸與學鳩看見大鵬圖南，言說自身的生活自適，進而表達對大鵬圖南的不解，兩者的不同思維引發出小大之辯的討論，更以種種事物年壽長短對舉，透過矛盾的激化，進一步挖掘真正的自在實歸何處？雖已脫離寓言故事的本體，然此小大議題的討論，顯然是跟隨著鯤鵬之化的寓言衍生而出，相對於第一段鯤鵬二者都有著同樣千里巨大的形軀，第二段的小大差異顯然是莊子刻意安排所為，也是莊子有意討論的命題。

湯之問棘也是已。窮髮之北，有冥海者，天池也。有魚焉，其廣數千里，未有知其修者，其名為鯨，有鳥焉，其名為鵬，背若泰山，翼若垂天之雲，搏扶搖羊角而上者九萬里，絕雲氣，負青天，然後圖南，且適南冥也。斥鴳笑之曰：彼且奚適也，我騰躍而上，不過數仞而下，翱翔蓬蒿之間，此亦飛之至也。而彼且奚適也，此小大之辯也。故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也，亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世而譽之而不加勸，舉世而非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之竟，斯已矣。彼其於世，未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉。故曰：至人無己，神人無功，聖人無名。⁵

此段內容為第三段，此段也像是莊子對於寓言的作結。開頭處再度連結第一段所述的北海巨鯨與圖南大鵬，且笑之的斥鴳也令人連結第二段的蝸與學鳩，更直接明言「小大之辯」四字，異於第二段陳列種種事物的相異之處以暗喻小大之別的行文手法。最終「知效一官，行比一鄉，何德一君，而徵一國者」一句將畫面從玄虛的幻想故事拉回到現實的人生場景，階梯式的排列，兩相對比，身處何位都有著比上不足而比下有餘的心情感受，如同鵬鳩二者相互對比，嘲笑對方行動毫無意義的同時，卻也不見自身精神囿於感官的限制。最終出現的並非前者以動物為角色的比喻，而是一個個現實的人物，辯乎榮辱的宋榮子已然不同於前者所列的種種世俗凡人，雖已不為世俗所累，然其仍「猶有未樹」，最後出場的列子，「御風而行，泠然善也」的狀態看似已達逍遙之境，然而莊子卻言之「猶有所待者也」，終究不是的生命懸解的逍遙自在。此段將生命境界一階一階的往上堆疊，但若連最終的列子都未能觸及，那篇名的逍遙而遊該是如何的境界？莊子已無再說明，只有最後的一句「至人無己、神人無功、聖人無名」作了總結。但若此句是莊子的逍遙之旨，這樣的境界是能夠達到的嗎？或者說，莊子認為凡殼之軀的人類是能夠達到這樣的逍遙之境嗎？

然回歸段落範圍的討論，筆者認為鯤鵬之化的範圍應此三段，從第一段的鯤鵬之化寓言本體，至第二段牽引出小大之辯，最終第三段的定論結語，不論是命題還是動物人

⁴ 錢 穆：〈逍遙遊〉，《莊子纂箋》，頁 2-3。

⁵ 錢 穆：〈逍遙遊〉，《莊子纂箋》，頁 3-4。



物意象，在文字中皆相互牽引，應視為一「鯤鵬之化」的整體寓言。且最後一段的境界推疊，莊子終未言說其追尋的逍遙精神至境是何畫面，也引發出本文的疑問：於莊子而言，是否真有一生命懸解的逍遙境界？此命題探討仍待本文後續爬梳。

（二）寓言文體的意義

確立完「鯤鵬之化」寓言的範圍與段落，再來得先討論「寓言」此一文學手法於莊子而言的意義，因莊子在闡述自身思想與事理時，多不直述其理，而是採用其他語言技巧，如借聖人之口的「重言」，或描述相關他者的「寓言」，如此迂迴的表達方式也使得莊子異於其他善於論說、理論恢宏的先秦思想家。莊子尤其擅長以「寓言」一體來表達難以言說的「體道」經驗，具體一例便是「鯤鵬之化」的寓言本身，做為《莊子》全書的首篇首章，莊子並無開宗明義的直倡其核心思想，而是以一個超越現實的鯤鵬之化故事做為開展自身理論的起始點，可見「寓言」此一語言表達形式，某種程度上就已經展現了莊子自身的思想特質。

針對「寓言」的解釋，羅賢淑教授梳理出了較完整的定義⁶，區分成了三類，而這三類之間並無相互牴觸，只是分別著眼於文意表現、修辭方法與講述手法等角度的不同。首先是講述手法：宋王元澤《南華真經新傳》認為「寓言」是「託為他人所說以言之」⁷；宋林希逸《莊子膚齋口義》：「寓言者，以己之言借他人之名以言之。」⁸，他們主張莊子的「寓言」是一種講述方法，即作者並非直接地陳述欲言的道理，而是透過他人、他事、他物的說明來類比己欲申論的道理，這樣的論點近於〈寓言〉篇中的解釋。其次是修辭方法：明藏雲山房主人《南華大義解懸參註》以「寓言」為「比喻之言」⁹；清浦起龍《莊子鈔》云：「寓者，喻也。」¹⁰這些注疏家們認為「寓言」是修辭方式中的譬喻。其三是文意表現：唐成玄英《莊子疏》云：「寓，寄也。」¹¹；明陳深《莊子品節》言：「寓言，寄託而言也。」¹²；清王先謙《莊子集釋》謂：「意在此而言寄於彼。」¹³這些注解重視在「寓言」一詞上的含義，認為《莊子》「寓言」的意義是為「寄託之言」，即文字表面有一層文意，內裡又有一層含義。

筆者認為莊子善於使用「寓言」這一語言手法，背後想法正是透過文字本身在解讀上具有的「歧異性」，使得「寓言」被再解讀的過程中，能夠隨著視野角度的不同而產生複數的解釋，進而答到莊子「意在此而言寄於彼」的目的地。然而為何莊子對於自身道理的發明，不同於先秦思想家的暢敘直言，而是透過「寓言」如此具有高度迂迴性的語

⁶ 羅賢淑：《莊子寓言故事研究》（新北：花木蘭文化出版社，2011年），頁10-13。

⁷ 〔宋〕王元澤：《南華真經新傳》（台北：藝文印書館，1972年），頁565。

⁸ 〔宋〕林希逸：《莊子膚齋口義》（台北：藝文印書館，1972年），頁828。

⁹ 〔明〕藏雲山房主人：《南華大義解懸參註》（台北：藝文印書館，1972年），頁805。

¹⁰ 〔清〕浦起龍：《莊子鈔》（台北：藝文印書館，1972年），頁60。

¹¹ 〔清〕郭慶藩：《莊子集釋》（台北：華正書局，1989年），頁947。

¹² 〔明〕陳深：《莊子品節》（台北：藝文印書館，1972年），頁428。

¹³ 〔清〕王先謙：《莊子集釋》（北京：中華書局，1999年），頁263。



言表達形式呈現，筆者認為「寓言」的呈現本身便隱含了莊子對於「道」的態度。在道家思想的脈絡中，莊子向上繼承了老子「道，可道，非常道，名，可名，非常名」¹⁴的對「道」詮釋態度，正因「道」是一形上的抽象概念，如此「先驗」性質使其不能夠藉由形下的感官來經驗體會，這也使得老子與莊子兩人對於傳授形上之「道」經驗的路徑相似，他們認為比起「描述」道的本體，更重視「體會」道的工夫，唯有透過人性中得之於天道的「心」，才能夠把握住同樣形而上的「道」。

郭象正是注意到了莊子這樣的思想特色，因此在注解的過程中提出了「寄言出意」的注解法，認為書中的文字只是一個乘載思想的跳板，對於文本的解讀只是一思辨的過程，並非真理的終點，應該注重文字意欲傳達的思想，而非拘泥在字義上的解釋。如〈養生主〉中的庖丁透過自身解牛的過程來解說養生之道，從一開始的「無非見全牛」到「未嘗見全牛」，終至「以神遇而不以目視」¹⁵的境界，具體的「牛」成為理解抽象「生命」的跳板，而「解牛」的行為與思維則成了對生命和精神涵養的養生詮釋，使得原本抽象的道理有了更明確的指向。如此跳脫漢代解經對於文字注疏的傳統枷鎖，更合於〈外物〉所云：「得魚而忘荃，得意而忘言。」¹⁶重意不重言的思想觀念，可見「寓言」對莊子而言，不單純的只是一個行文上的語言表現手法，透過言說大多數人曾經經驗過的具體事物做為一個媒介，讓他者能夠依此經驗去理解未知事物或是抽象概念，這個方法成為莊子在傳道的過程中，一個能夠傳遞「體道」經驗的途徑方法。

三、歷來鯤鵬之解

莊子的寓言手法一方面是為了透過語言文字的曖昧性，表達「道」本身的不具體性質，另一方面透過人人共有的經驗或認知，來對所描述的抽象道理產生共鳴與理解。「逍遙」在莊學之中無疑是一個重要的概念，而〈逍遙遊〉在篇名之中也已透露自身以「逍遙」作為核心的論述，置於內七篇之首更是表明逍遙概念的重要性，因此篇中開頭的「鯤鵬之化」寓言成為歷來解莊者所注目的焦點，認為其中表達了莊子自身對於「逍遙」概念的最終定論，如晉代郭象對鯤鵬所喻的注解云：

鯤鵬之實，吾所未詳也。夫莊子之大意，在乎逍遙遊放，無為而自得，故極小大之致以明性分之適。¹⁷

郭象雖未能指明鯤鵬二者本身所隱含的寓意，但確立了此寓言的大方向切合著莊子「逍遙」的主軸，然而寓言是藉此喻彼的語言手法，那「鯤」與「鵬」二者在這則寓言當中，本身又代表了什麼呢？與逍遙的連結性又為何？許多解莊者多同意以「鯤鵬」的

¹⁴ 朱謙之：《老子校釋》（台北：華正書局，1986年），頁3。

¹⁵ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁119。

¹⁶ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁944。

¹⁷ [清]郭慶藩：《莊子集釋》，頁3。



具體意象作為莊子對於逍遙境界的一種展現，然而眾多注解各自從自身的角度及觀點來進行注疏，使得寓言之解釋眾多不一，既有以鵬為至境者，或以鯤鵬同為究竟者，或以二者皆未達逍遙之神境者。皆下來將就此三類進行討論，透過歷代解莊者的視野，深入窺探寓言的內裡意涵。

（一）以「鵬」為至境

持此主張的注家們認為：鯤變化為鵬的過程，就是人超越物質自我而達精神境界的過程，且唯有鵬能高飛遠徙，鯤縱使巨大但仍然受限於大海之中，無法如鵬一般的悠遊自在，羅勉道便云：

篇首言鯤化而為鵬，則能高飛遠徙，引喻下文，人化而為聖、為神、為至，則能逍遙遊，初出一化字乍讀未覺其有意，細看始知此字不閒。¹⁸

指出鯤化為鵬的轉生，如同人們透過自我育化的途徑終至成聖，如此成聖境界便是如大鵬高飛的自在逍遙，更點出「化」字的重要性，乍讀只是單純的鯤鵬形體轉變描述，反覆咀嚼之間，方知此字深入脈絡之中。此「化」所示的意涵並非單純形體的轉變，更是從生命根基的全盤重生，如蛹化成蝶一樣的生命重塑，人也是一樣，若無對形體的消弭，如何有透視內裡精神的可能，若無此「化」對生命的再次建構，則鯤無法為鵬，人也難以為聖。羅勉道體認莊子的逍遙是能夠自在於天地之間的，而鵬的翱翔正是描述了一個這樣的畫面。藏雲山房主人也持這樣的論點，其云：

此一段實指出至人、神人、聖人，是〈逍遙遊〉之本旨。前面鵬鳥圖難，三千九萬，皆切實下手工夫節目，彼至人、神人、聖人，豈無自而云然哉？¹⁹

他認為「鵬」的形象實指至人、神人、聖人的美善境界，鵬此處自在翱翔的姿態，真實的切合了〈逍遙遊〉的「逍遙」旨意，而鯤化為鵬，鵬待風積而怒飛，此般種種歷程，實指的便是修養精神的工夫節目。

大鵬的成熟形象是來自於巨鯤的轉化而來，這樣的轉變過程被注家們視為一種「進化」，而進化後的「鵬」自然已達莊子思想中那脫去世俗物累，昇華的逍遙境界，也就是逍遙自在的神人。

（二）以「鯤鵬」同為究竟

然而有一派解莊者則認為鯤之大亦有其神奇之處，幾千里大的巨魚並非尋常所見，轉化之後的「鵬」雖能高飛遠徙，但潛伏於海中的巨「鯤」亦有其逍遙自得之處，方以智便云：

有此鯤化，乃有此海運；有此鵬飛，乃有此風培，形容其大而神，又不可得見

¹⁸ [宋]羅勉道：《南華真經循本》（台北：藝文印書館，1972年），頁10。

¹⁹ [明]藏雲山房主人：《南華大義懸解參註》，頁85。



如此。

方以智以鯤鵬各所依憑的海與風言之，鵬待風積之厚而能怒飛圖南，確實有其修養工夫與非凡俗的超越境界，然鯤如此之巨，亦得有厚水之積方能使其潛伏於北海之中，鵬有其至神造化，鯤亦有其至神造化，二者雖然形態各異，但皆有各自工夫的至「大」之處，自然各自有其境界的「神」處，鯤鵬雖型態與造化不同，但都有各自的逍遙神化，都是一種精神超越的究竟境界。同持此論的林希逸亦云：

此段只是形容胸中廣大之樂，却設此譬喻其意。蓋謂人之所見者小，故有世俗紛紛之爭，若知天的之外有如許世界，自視其身，雖太倉一粒，不足以喻之。²⁰

林希逸將視野聚焦在鯤鵬形軀不同凡俗的「大」，認為此大本身已然是一種境界的展現，人困於世俗紛爭，對於事物的執著使心的空間隨之狹隘，透過巨鯤大鵬那超現實的「大」的展現，衝擊人對於經驗世界的理解，投身追逐的利益在鯤鵬面前都顯得不足為喻。

注家之所以認為鯤鵬二者同為至境，因其著眼於鯤鵬兩者自身之「大」，這樣形體之大的展示，正是一種內心精神的具象比喻，一種精神境界的展現，唯有種種工夫修養累積方能至此「大」，明言此一超越之「大」者，便反向凸顯世俗欲望之「小」，以此明辨小大之別，鯤鵬二者雖形體不同，亦然皆屬逍遙之境。

（三）二者皆未達逍遙之神境

前兩類詮釋，或以鵬為至境，或以鯤鵬同為至境，皆認為此篇寓言必然隱含了莊子對於逍遙至境的呈現與寄託。然而有一派學者認為，莊子自言逍遙應當「無待」於物，然而鯤縱使能厚積其身的巨大，但仍然無法離水而存，鵬雖大亦須待九萬里風與六月一息才能振翅高飛，兩者都仍「有待」於外物，方能有所大成，既然仍須待物，就並非真正的隨時逍遙，而是有所條件的逍遙。王元澤便是持此論點，其云：

夫道無方也，無物也，寂然冥運而無形器之累，惟至人體之而無我，無我則無心，無心則不物於物，而放於自得之場而遊乎混茫之庭，其所以為逍遙也。至於鯤鵬，潛則在於北，飛則徙于南，上以九萬，息以六月，蜩鶯則飛不過榆枋，而不至則控於地，此皆有方有物也。有方有物，則造化之所制，陰陽之所拘，不免形器之累，豈得謂之逍遙乎？²¹

王元澤從「道」的角度切入，道運行萬物，自然不為物所累，若人通達道的逍遙之境，又何需心於旁物呢？然鯤鵬縱使如何修養深積，終究還是一個有具體形象的方中之物，既然生存於世，則受造化所制、陰陽所拘。如同鯤不得離水，而鵬亦須風方能圖南，既然受至於物，精神自然為物所累，又何來逍遙呢？從王元澤的觀點來看，鯤鵬由道創

²⁰ [宋]林希逸：《南華真經口義》（台北：藝文印書館，1972年），頁9。

²¹ [宋]王元澤：《南華真經新傳》（台北：藝文印書館，1972年），頁5-6。



生而落入形下世間的那刻起，就註定為物所累而無法回歸了，這樣的觀點成了一種決定性的宿命論，再多的工夫終不能究境。

王夫之雖亦以鯤鵬的逍遙有所懷疑，然其卻肯定二者的境界所在，其云：

其行也無所圖，其反也無所息，無待也。無待者：不待物以立己，不待事以立功，不待實以立名。小大一致，休于天均，則無不逍遙矣。逍者，嚮於消也，過而忘也。遙者，引而遠也，不局於心知之靈也。……其為魚也大，其為鳥也大，雖化而不改其大，大之量定也。意南溟而後徙，有扶搖而後搏，得天池而後息，非是莫容也。此遊于大者也；遙也，而未能逍也。²²

王夫之認為這個「無待」就是一種圓滿自足的狀態，不須他物的成就來裝飾自身，就能夠自己定義自己的生命價值，定義自己的名、自己的功，至此境界有何不能逍遙。王夫之又為逍遙分別定義，前者「逍」著重在「消」的工夫，如老子所言的「為道日損」，以至無為；後者「遙」者在於「遠」的工夫，不局限於成見，深積厚發的涵養方能成其精神的廣闊，這也就是鯤與鵬之所以「大」的原因，這樣的大的成果在於累積的工夫，故稱鯤鵬二者已是「遙」之境界，可惜縱使有化，終未能消除自身因積習而產生的物累與成見，正是因為闕於見此消除的工夫，故達不得「逍」之境界，因此鯤鵬雖以非凡俗之境，但對於逍遙無待的理想而言，仍是已然登堂卻尚未入室。

歷代解莊者嘗試解讀〈逍遙遊〉主旨時，第一個面臨的意象就是「鯤鵬」的詮釋，因此注家們嘗試將鯤鵬與逍遙境界產生連結，而有了前者分述的三大類解釋，三類說法看似相異，但卻是一種遞進式的相互解答關係：一者，鯤經此「化」而成鵬，此鵬是進化後所達的境界，自然逍遙；二者，然若鵬之大是逍遙狀態的展現，鯤之「大」又何以不是呢？兩者應同兼此至境；三者言但若二者已達逍遙之境，應是無待於物而能逍遙，何以鵬仍須待風積，鯤亦得待水厚，因此鯤鵬仍有所待，有所待便受制於外物，如此豈能逍遙？但若鯤鵬既未達逍遙，何以至於〈逍遙遊〉一篇的開頭呢？顯然單從「鯤鵬之化」的寓言本體段落來看，難以窺透莊子是否展現出了一個精神逍遙自在的境界，因此應以鯤鵬之化的寓言為本，連結起整個內七篇的整體思想，透過脈絡性的連結尋找莊子對於精神自由的積極追尋，以及他心目中的自由境地。

四、鯤鵬與逍遙脈絡的分析

（一）「大」與「化」的意義與內涵

在鯤鵬之化的寓言當中，不論是一開始的巨鯤大鵬的形體描述，還是大椿彭祖的年壽長度，或是一鄉一君一國者的身份比較，三者雖然都是不同層面的追求一個極致目標，但是這個過程的本質其實都是一個對於「大」的追尋，不過是外顯的樣貌不同。由

²² [清]王夫之：《莊子解》（北京：中華書局，2009年），頁75。



此顯現這個「大」的意義是有著核心的價值，劉鳳苞更是抓住了這個「大」的節目，其云：

起手特揭出一大字，乃是通篇眼目。大則能化，鯤化為鵬，引起至人、神人、聖人，皆具大知本領，變化無窮。²³

劉鳳苞認為這個「大」字是〈逍遙遊〉的通篇眼目，此「大」是鯤化為鵬的重要因素，也是人之所以能夠至神成聖的原因。吳峻也是同意此說，其云：

莊子齊小大，而篇中獨貴大。²⁴

吳峻確實把握鯤鵬之「大」的神奇之處，更以莊子「齊物」思想突顯出〈逍遙遊〉一篇貴大的特殊性質，吳峻凸顯出「大」的特殊性的同時也形成了矛盾，「齊物」與「貴大」兩相矛盾的思想，何以能同時並存？這個「大」顯然不是比較意義上的勝出，因為自老子始言「故有無相生，難易相成，長短相形，高下相傾，音聲相和，前後相隨」²⁵建立了一個萬物「相對」的觀念，在形下世界的任何界定都是比較出來的，也就沒有絕對的「大」。因此當人們以彭祖為壽，莊子便道五百歲的冥靈者，再云八千歲的大椿，表達這些人們認為的長壽，再另一時間更加久遠的事物面前都只是短暫的。莊子的鯤鵬形容是一種超乎現實的巨大，這種對現實經驗的突破，顯現此「大」並非以具體形下而言，而是一形上的精神層次，是一個能讓鯤鵬化為無窮巨大可能的核心，那也就是莊子之所以能夠「遊」的主體。

莊子的「遊」是一種超然自由的精神狀態，也是意欲追尋一個不為物累的超越境界，而這樣的形上超越思想是立基在莊子對於現實生活的厭惡，對於人世間矛盾與鬥爭的反動。莊子想要逃離世間的雜染，遊於「無何有之鄉」²⁶，想要隔絕社會中的人際關係，追求「與天為徒」²⁷，這些對生活必須的經營對莊子而言都是一種物累，是對精神的消磨，是「與物相刃相靡」²⁸的確實傷害。

對於莊子而言，遠離外物的傷害是追尋精神自由的必要條件，因此如何面對生活之中必須的與物消磨，成為了莊子要能「遊」之前的重要工夫課題。而這個工夫的具體行為在外篇中，為莊子後學清晰點明出來，也就是「外化而內不化」²⁹的工夫。此「外化」就是莊子對面與物消磨的解決法，面對不斷變動的外物，只要安於變動而隨順處化，就能保持著內心的寧靜，如〈人間世〉所云：「形莫若就，心莫若和。」³⁰外表面對外物順之遷就，內心也同樣的隨意隨和，又如〈大宗師〉所云：「古之真人，不逆寡，不雄成，

²³ [清]劉鳳苞：《南華雪心編》（台北：藝文印書館，1972年），頁8。

²⁴ [清]吳峻：《莊子解》（台北：藝文印書館，1972年），頁1。

²⁵ 朱謙之：《老子校釋》，頁9-10。

²⁶ 錢穆：〈逍遙遊〉，《莊子纂箋》，頁7。

²⁷ 錢穆：〈人間世〉，《莊子纂箋》，頁30。

²⁸ 錢穆：〈齊物論〉，《莊子纂箋》，頁11。

²⁹ 錢穆：〈知北遊〉，《莊子纂箋》，頁184。

³⁰ 錢穆：〈人間世〉，《莊子纂箋》，頁35。



不暮士。」³¹不僅不違逆多數的主流，也不違逆少數個別的聲音，不牴觸，也不強求。這樣徹底的跟隨著外在世界的變動與之應和，是一種對於外在世界的消極態度，甚至喪失了自我意志的存在意義。但是莊子如此徹底的放棄與世界抵抗，就是反向的為了更加徹底的追尋自身精神的超越，他把全副精神都注目在自己的內心世界，莊子如此的捨棄對現實世界的注意，就是為了避免外物對於內心的雜染。生命的各種得失都是命運的決定，「安時而處順」為的就是要能夠「哀樂不能入也」³²，入於何處？就是入於己心，不讓內心受在情緒的干擾，如〈德充符〉所云：「審乎無假，而不與物遷，命物之化，而守其宗也」³³，此「宗」正是最純正的內心精神，莊子意欲維持這內心的寧靜，縱使面對生命的遷化，也不隨之動搖，這樣的境界也就是〈知北遊〉說的「內不化」了，這樣才是真正的不為物所累，精神也才能夠有真實的自在。

這樣的內心精神持續對現實世界開展出「化」的工夫的積累，就能夠使得自己逐漸不為外物所累，亦不為生死所撼，最終能夠成其精神的強大，也就是文本中所喻的「大」。鯤只能受困於水體之中，除外便無法優游，這就是物累，就是限制，但鯤如欲遠徙圖南，那「化」而為鵬便可飛翔，消弭了形體的執著，就有了能夠轉換的可能。消弭對萬物的名相與定義，當能夠到達眾齊之境，那就沒有物我，沒有主客，沒有競爭與對立，當萬物一體，也何不能化？有何不能逍遙？如同〈齊物論〉最終「莊周夢為胡蝶，栩栩然胡蝶也」³⁴，這是莊子自身對於「化」的生命體驗，而「鯤鵬之化」的寓言就是他生命體驗的展現。

（二）現實必然客觀的「命」

齊等萬物消弭差異，進而保存精神使得形體相互轉化成為可能，這樣透過工夫的實踐，而逐步到達超越世俗的解脫之境的路境，是莊子逍遙思維的重要路境，是莊子對於自身精神全副關注而豁顯出來的積極意義的追尋，也是莊子在形上境界的自在之處。然而這樣的全然逍遙，勢必得是建立在完全的形上世界的，然而人類終就並非抽象的概念與意象，而是一個具體而真實存在於經驗世界的個體，所以縱使精神如何超越，仍無解於現實世界中與物相刃相靡的真實處境。也就是說，莊子在精神世界的越加超越，就會反噬般的凸顯出他在現實世界的越加痛苦，而這樣的思維就具體的呈現在莊子的命定之說，不時的出現在各篇章的句子裡，如：

一受其成形，不亡以待盡。與物相刃相靡，其行盡如馳，而莫之能止，不亦悲乎。終身役役而不見其成功，茶然疲役，而不知其所歸，可不哀邪。³⁵

天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣

³¹ 錢穆：〈大宗師〉，《莊子纂箋》，頁48。

³² 錢穆：〈大宗師〉，《莊子纂箋》，頁56。

³³ 錢穆：〈德充符〉，《莊子纂箋》，頁40。

³⁴ 錢穆：〈齊物論〉，《莊子纂箋》，頁23。

³⁵ 錢穆：〈齊物論〉，《莊子纂箋》，頁11。



之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。³⁶

知不可奈何而安之若命，惟有德者能之。遊於羿之彀中，中央者，中地也，然而不中者，命也。³⁷

死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得與，皆物之情也。³⁸

這樣無力的消極感時常出現，從〈齊物論〉中感受到人自出生的那一刻起，就如野馬奔馳一般地與萬物相互消磨，疲憊不堪卻又達不到成功，甚至不知道生命如此勞動所求為何；再到〈人間世〉對於種種人際關係的無法脫離，不論是天生就已決定的親族關係，還是後天產生的君臣關係，都是只要生存於世便逃脫不得的人際關係；再以〈德充符〉強調安於不可解的命，才是真正有德之人，以羿射箭為例，會不會被射中的結果都與人的行為無關，一切早在事情發生之前就已命定確立；再到〈大宗師〉直言死生都是命定，無法控制。

「不可解」、「無所逃」這樣極度消極又壓抑的負面思想，真實的呈現在企圖追求精神超越的莊子身上，看似與莊子的逍遙思維充滿了衝突，實則不然。兩者是同時並存的，因為兩者的思想理論都是架構在莊子真實生活於客觀現實世界的生命經驗，莊子意欲逍遙的思想起點就是源於客觀現實世界的支配，源於那個強烈的無可奈何的現實。莊子打從出生就是這樣對現實失望的人嗎？不可能，這樣對於現實的深刻絕望，畢竟根源於生命與現實的抵抗與衝撞所產生的傷害感受，衝撞的力量越強大，反噬的力量也就越強大。這樣的莊子就像是〈人間世〉篇章中出現的顏回，他向孔子請行於衛，顏回見著衛國的混亂、人民的苦痛，自信自己擁有的才能，擁有建構世界美好藍圖的能力，然而莊子卻借孔子那宏偉而巨大的身軀搖頭了，不僅否定顏回能力的可能性，更否定世界改變的可能性。孔子用生命的經驗看見了未來那個意氣風發的顏回，也會在巨大而無法撼動的現實面前變成一個「色將平之，口將營之，容將形之，心且成之」³⁹的落魄模樣，成為一個被自己的理想逼迫到退無可退的顏回，那個故事中生命充滿刻痕與傷痛的孔子形象是莊子的生命投射，那個意氣風發的顏回，也同樣是莊子的生命投射。

莊子對於現實的深刻感受，就在於「無法改變」的客觀必然性，若此觀點潛伏在莊子的思想之中，並見於各篇文句。那〈逍遙遊〉之中也必然有這樣的痕跡，最明顯的就是注家們對於「鯤鵬仍須憑風依水」，有待於物的這個現象，郭象更直接注云：

是故統小大者，無小無大者也；苟有乎大小，則雖大鵬之與斥鷃，宰官之與御風，同為累物耳。齊死生者，無死無生者也；苟有乎死生，則雖大椿之與蟪蛄，彭祖之與朝菌，均於短折耳。故遊於無小無大者，無窮者也；冥乎不死不生者，無極者也。若夫逍遙而繫於有方，則雖放之使遊而有所窮矣，未能無待

³⁶ 錢穆：〈人世間〉，《莊子纂箋》，頁33。

³⁷ 錢穆：〈德充符〉，《莊子纂箋》，頁42。

³⁸ 錢穆：〈大宗師〉，《莊子纂箋》，頁51。

³⁹ 錢穆：〈人世間〉，《莊子纂箋》，頁29。



也。⁴⁰

在整個寓言之中的所有形象，不論是境界高遠如大鵬者，抑或安於飽食的斥鷃；志向高遠如列子者，抑或耽溺名利的宰官之徒；不論是朝菌還是彭祖，大椿或是螻蛄。倘若真正的自在逍遙是能夠齊大小、無生死，那麼這些人事物只要存在於「有方」之境當中，終究受限於形體的限制；在無極之道的面前，終將有所物累，永遠都不可能「無待」而存。縱使人們自身透過工夫琢磨，使得精神能夠超越世間萬物的雜染，仍然改變不了現實世界的軀體會逐漸衰敗的客觀必然，莊子終究不可能如同「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」⁴¹的仙人一樣，他仍然得要以雙腳行走，為了飢餓而飽食三餐，縱使精神如何超越，他的形下之軀與道塗之人仍無二異，這也是莊子逃無可逃的現實困境。

（三）絕對性逍遙之境的消解

回歸到本文初始所欲求的核心問題，莊子是否構築了一個，人類可以憑一己之力到達，並且能夠讓精神自由自在的逍遙境界呢？筆者認為沒有。回歸寓言文本的第一個段落，巨鯤與大鵬那超乎現實的形軀之「大」，隱含二者對世俗枷鎖的消弭工夫實踐，那是自身精神能量的強大，因此他們都某種程度的能夠解脫世俗的限制，甚至無心於這些限制。然而鯤仍不可離水而存，鵬亦須要待風積而飛，鯤鵬在形下世界當中仍然有各自需要依憑的事物，才能夠達到「逍遙」的狀態，但這樣的依憑就是一種「有待」，是一種有條件的逍遙，然而真正的逍遙是能夠隨時無待的，但若鯤鵬二者都並非逍遙境界的展現，那大鵬怒飛欲達的「南冥」，是逍遙的最終之境嗎？筆者亦不認為，一者，大鵬並未到達南冥，如果大鵬都尚未到達，何論平凡之人呢？再者，若大鵬若終能飛至，亦是憑風而至，有待於風才能到達的境地，亦非真正的無待逍遙。

況且大鵬的特殊意義，在第二段提及被莊子否定，文本中論述「小知不及大知，小年不及大年」這樣的對比思想時，莊子自己下了一句「奚以知其然也」，小不一定不及大，而大也並非真正的大，兩者都只是因為範圍的限制而產生出來的小大之比而已，如王夫之所注云：

蝸與鸞鳩之笑，知之不及也。而適莽倉者，計盡于三月；稱長久者，壽止於彭祖；則所謂大知大年亦有涯矣。故但言小知之「何知」，小年之「可悲」，而不許九萬里之飛、五百歲八千歲之春秋為無涯之遠大，然則「三滄而反，腹猶果然」，亦未嘗不可笑「三月聚糧」之徒勞也。小者笑大，大者悲小，皆未是於逍遙者也。⁴²

蝸與鸞鳩對大鵬的嘲笑是囿於自身生命經驗的限制，因為他們從未有過到遠方的經驗，也從未有過這樣的需求，對大鵬的不解，並非境界的高低，而是經驗的差別。反向

⁴⁰ [清] 郭慶藩：《莊子集釋》，頁 11。

⁴¹ 錢 穆：〈齊物論〉，《莊子纂箋》，頁 20。

⁴² [清] 王夫之：《莊子解》，頁 77。



來說，大鵬對蝸與學鳩的不解，同樣也是自身經驗的差異，「小者笑大，大者悲小」兩者都是困於自身的認知與成見，都不是真正的全然逍遙。在老莊「相對」的思想面前，任何事物都是因於比較而被凸顯出來，沒有絕對性的「大」的存在，竟然如此，不也就沒有絕對性的「逍遙」境界了嗎？

最後一段莊子將視野回歸到人世間，「知效一官，行比一鄉，德合一君而徵一國者」這些世俗追尋名利之人，自然是不合莊子逍遙想像中的人們，莊子稱「其自視也亦若此矣」，那麼已經能夠辨乎榮辱的宋榮子呢？莊子仍言「猶有未樹」，如果這也不足以逍遙，那最後御風而行的列子可能到達了吧？莊子也稱「猶有所待者」。整個第三段理應是最接近莊子逍遙理論在經驗世界中的實踐，莊子明言了「至人無己，神人無功，聖人無名」的美滿境界，但這樣的境界是莊子心目中的逍遙嗎？縱使是莊子心目中的逍遙想要，但這些出場的人物卻都一一被否決，不正代表這是一個難以企及的境界嗎？莊子既無法以明確的語言描述去構築一個逍遙之境，亦無法形容出到達這個境界的人的具體形象。莊子之所以無法具體的構築逍遙之境與神人形象，是否因為莊子自身也從未在現實世界當中達到那樣的境界。所以只能透過想像的方式，描述一個想像的、抽象的、形上的逍遙境界。由此回視文章中所追求的「逍遙境界」，所指稱的並不是一個具體的範圍，或是精神狀態，或是一個境界。對莊子而言，抵抗這個與他自身精神相刃相靡的現實世界的過程本身，就是「逍遙」意義的本身了。

五、結語

「寓言」的表現手法成為了莊學的一大特色，然而為何莊子擅長如此迂迴的表達方式呢？或許正因為莊子並非熱衷作為一個理論的傳道者，他更像是一個生命意義的追尋者，面對生命身處這個在無力抵抗的客觀現實世界中，如何能夠讓精神逍遙一直是個重要的課題，莊子看似豁達超脫，但他也是在這個追求精神自由的旅途中，尋找答案的一員。面對這些生命的困境，比起給出具體解方的肯定句，莊子更常給出疑問，因為疑問會帶來思考，思考是讓精神前進的動力。對於莊子而言，寓言中想要表達的寓意是什麼或許並不重要，重要的是尋找答案的過程，唯有不斷的質疑與思索，才是活著的痕跡。

《莊子》的內七篇是莊子精雕細琢自己生命的痕跡，分為七篇，合則一體，所有的寓言始於〈逍遙遊〉北冥與南冥的鯤鵬之化，終於〈應帝王〉的北海與南海之帝鑿七竅，同樣的北海與南海，串起莊子內七篇的所有思想，然而始於精神超脫的逍遙之化，未何卻終於渾沌的七竅而亡呢？何以終點並非逍遙之境而是復歸死亡呢？莊子所嚮往的逍遙境界中的神人，又是以何種姿態的自在？渾沌在各種後天有為的斧鑿之下失去了氣息，是否隱含了莊子最終無法脫離現實對於精神的限制？不論再怎麼對精神實踐逍遙的工夫，終究都是後天的「有為」，都是一種「有待」，如同渾沌被日鑿一竅的「七孔」，是否正象徵著《莊子》書的內「七篇」呢？



若以此角度回歸到本文命題思考鯤鵬本身的意涵，開頭因風積之厚而圖南的大鵬，象徵著莊子自身歷經此七篇所寓的各種工夫的過程，從一開始〈逍遙遊〉中對於天池所寓逍遙至境的追尋，因而怒飛前往；接著〈齊物論〉中對於小大壽夭等等相對概念的消除，至於〈養生主〉對人生種種節目的大卻大竅動刀慎微，為了能夠遊刃有餘，保身全生，養親盡年；到了〈人間世〉醒悟人終脫離不得現實的有待，無所遁逃於天地之間，既不得逃，就只能「遊」，對於一切不即亦不離，讓距離成為生命的喘息；在〈大宗師〉中為精神找到依靠，以天為宗，以道為師，虛了吾，實了我；在〈德充符〉中識得生命本德，四肢五官的殘缺終不影響生命本真的完整，最後來到了〈應帝王〉，政治意義的帝王確實只有唯一，然而在生命的面前，每個人都是自己的帝王，離去一切外物的規範與束縛，成為自己生命的主宰。

內七篇的終點呈現了亡於七竅斧鑿的混沌，這七竅象徵著後天的人為對於天性本真的傷害，最終剝奪了自己對生命的主宰，讓生命的精神失去的主動的生機，吻合著老莊思想對於後天有為的否定，但渾沌的死亡同時也否定了精神逍遙境界的存在。渾沌的「死亡」看似意味著追求生命自由的否定，但是「死亡」意象在《莊子》書中從來不是代表生命的「終點」，而是一個「中繼」，一個「化」的過程，形軀縱使相轉替換，但核心的生命精神仍然是同一個「氣」，同一個「我」。正如鯤就算轉化為鵬，那大鵬的本質仍是巨鯤，生命的核心並沒有消失，只是以另一種形式被持續推進。

既然「生命」不是以相同的樣貌存在，那麼「逍遙」這件事對莊子來說是否也是一樣呢？他走完了七篇的旅程，終究體悟脫離現實世界的全然精神逍遙是不復存在的，所以他構築的逍遙也死於自己種種工夫所鑿的七竅之中，但此同時，不也開展了逍遙另外的可能。或者我們應該更本質地探討莊子所欲追尋的「逍遙」本身的意義究竟為何？在道家相對論思維的大前提下，絕對性質的逍遙世界是不存在的，任何「逍遙」的狀態都是因為相對於受限制的「不逍遙」狀態而被凸顯出來的，都是暫時性的、相對性的，因此莊子無法建立出一個絕對性的具體逍遙境界。

由此看待莊子視野中的「逍遙」，是不是本來就不是一個靜態的、可以具體描述的境界或是人物形象，而是一個生命動態運作的狀態，是一種生命經驗與感受的展示，莊子的逍遙意義並非追尋「逍遙本身」，而是「追尋逍遙的這個過程」，如同鯤要化成鵬，鵬要遠徙南方，莊子在這持續追尋逍遙的運動過程中，不斷地與自己的生命對話，感受著與世界萬物的磨擦和傷害，同時也感受著心靈與精神渴望的自由與解脫，莊子正是立基著這些真實的生命經驗，開展出獨特的逍遙思維的花朵。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔宋〕王元澤：《南華真經新傳》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔宋〕林希逸：《莊子虞齋口義》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔宋〕羅勉道：《南華真經循本》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔宋〕林希逸：《南華真經口義》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔明〕藏雲山房主人：《南華大義解懸參註》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔明〕陳深：《莊子品節》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔明〕焦竑：《老子翼》，台北：廣文書局，1962年。
- 〔明〕憨山德清：《莊子內篇憨山註》，台北：新文豐出版公司，2010年。
- 〔清〕王夫之：《莊子解》，北京：中華書局，2009年。
- 〔清〕吳峻：《莊子解》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔清〕劉鳳苞：《南華雪心編》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔清〕林紓：《莊子淺說》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔清〕浦起龍：《莊子鈔》，台北：藝文印書館，1972年。
- 〔清〕郭慶藩輯：《莊子集釋》，台北：華正書局，1989年。
- 〔清〕王先謙：《莊子集釋》，北京：中華書局，1999年。

二、近人論著

（一）專書

- 朱謙之：《老子校釋》，台北：華正書局，1986年。
- 蒙培元：《心靈超越與境界》，北京：人民出版社，1998年。
- 徐復觀：《中國人性論史》，台北：商務印書館，1987年。
- 錢穆：《莊子纂箋》，台北：東大圖書公司，2015年。
- 羅賢淑：《莊子寓言故事研究》，新北：花木蘭文化出版社，2011年。
- 蔡璧名：《形如莊子、心如莊子、大情學莊子：從生手到專家之路》，新北：聯經出版公司，2018年。

（二）學位論文

- 鄭媛心：《論莊子以「德」為基礎的超越觀——從〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈德充符〉的寓言故事論起》，新北：輔仁大學哲學系碩士論文，2011年。



溫彥南：《《莊子·逍遙遊》的隱喻學》，新竹：玄奘大學中國語文學系碩士論文，2012年。

簡貴英：《莊子逍遙人生哲學析探》，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2014年。

李霆威：《《莊子·逍遙遊》之義理解析與書寫特質》，台中：中興大學中國文學系所碩士論文，2015年。

連宗慈：《莊子逍遙與人生實踐之研究》，新北：華梵大學東方人文思想研究所碩士論文，2017年。



Analysis of Zhuangzi's Ideological Significance in the Transformation of Xunpeng

Sie Han-jhe

Abstract

Zhuangzi's thoughts are rich, the words are mysterious, and the fables in the book mostly rely on Zhuangzi's transcendence. How to "get away" has become the most important proposition in *Zhuangzi's* thought discussion. As the first article in the book, "Happy Travel", Straightforwardly stated the core value of Zhuangzi with the title, and the parable of the "Peng Peng Zhi Hua" at the head of the text has an unspeakable representative status. Nan's fable story has laid out the seven fantasy stories in Zhuangzi that are rich in transcending reality.

The multiple interpretability of Zhuangzi's language makes "Zhen Penghua" full of interpretations from different directions, but the main axis of interpretation still focuses on the purpose of his article "Happy". However, Dapeng's response to the wind and still pursuing Nanzhao, such awaiting behavior is not like Zhuangzi's impunity, and the latter paragraph is as good as Liezi's, but also needs to be treated. Here, Zhuangzi has not been truly described here. The image of a real person and a person seems to be still inadequate. Even if Zhuangzi feels that he really has a free and easy journey to the realm?

The first paragraph of Zhuangzi's Fable Phantomization Fable is clearly related to the article Xiao Xiaoyou, and even has a close relationship with Zhuang Zi's own thoughts. However, the sentences he displays do not have a specific description of Xiaoyao, but rather "The meaning of "less than" is even more profound. Why this means conflict and contradiction has become the goal of this article. Through this article's combing and analysis of the text, in order to deeply explore Zhuangzi's allegorical allegorical meaning and Zhuangzi's thoughts of carefreeness.

Keywords: Zhuangzi, Kun Peng, Xiaoyao



東吳大學
Soochow University

《中文標竿》

東吳中文線上學術論文

《東吳中文線上學術論文》第五十一期

無地方性與地方感：論王嘯平海外孤兒形 象——以其晚期長篇小說《南洋悲歌》、《客自 南洋來》及《和平歲月》為例

林明發*

提 要

王嘯平（1919-2003）作為作家、劇作家在華文世界疏為人知，及至2013年馬華學者黃錦樹在〈在或不在南方：反思「南洋左翼文學」〉一文中討論王嘯平的自傳小說，人們從而認知意識到王嘯平是中國作家茹志鵲的丈夫、王安憶的父親。本文以王嘯平季年創作小說《南洋悲歌》（1986）、《客自南洋來》（1990）與《和平歲月》（1999）為研究文本，並藉由人文地理學者瑞爾夫（Edward Relph）提出「無地方性」（Placelessness）為概念，分析出生新加坡的王嘯平如何在新加坡與中國之間相互纏繞及糾結。王嘯平小說中刻劃海外孤兒在「異邦」的打壓生活形象及援中抗日時期新馬華人對自我身分的定位；另一方面，北上中國後對現實與夢想中國的差異，浮現更深沉的身分認同與地方感。《和平歲月》王嘯平描繪1989首次回到新加坡的情景與在中國行軍的苦楚，最終在回憶與現實中，王嘯平突顯自己對藝術與革命的熱情，讓一開始「格格不入」的個性一步步地拼湊出完整的中國身分。

關鍵詞：王嘯平、無地方性、地方感、自傳小說

* 國立成功大學中文系博士候選人



一、前言：身世·覺醒·跨境北返

王嘯平（1919-2003）祖籍福建同安，出生於英屬馬來亞海峽殖民地新加坡。¹1940年3月26日隻身遠赴上海投考中法戲劇學校²，時年21歲。王嘯平登陸上海時，學校已停辦，他暫租復興中路（當時稱辣菲特路）。11月，吳天³與王嘯平見面，並勸他投身新四軍，革命同志司徒揚⁴將在上海接應他，不久，王嘯平隨司徒揚投身蘇北新四軍戰地服務團。他在新四軍文工團擔任導演，並以勞軍形式在蘇北各地巡演抗日戲劇，1941年皖南事變後，單位改名為「新四軍一師師部文工團」。1942-1943年冬天，蘇北新四軍

¹ 在18到19世紀，新加坡一直是馬來亞柔佛王國的一部分。1945年日本投降後，英國恢復對馬來亞和新加坡殖民統治，統稱為「英屬馬來亞」。1957年5月9日首席部長東姑阿都拉曼率領敦阿都拉薩、翁毓麟及善丹班組成的代表團，遠赴倫敦談判獨立事宜。1957年8月31日，東姑阿都拉曼在默迪卡廣場宣佈馬西亞政治獨立。196年5月27日馬來亞首相東姑阿都拉曼在新加坡東南亞外國記者聯誼會上倡議由馬來亞、新加坡以及英屬北婆羅洲的北婆、砂拉越和汶萊三個聯邦合組稱馬來西亞，以便在政治和經濟上尋求更密切的合作。事實上，是共黨思想和勢力在東南亞地區蔓延，故此希望藉由合縱連橫之力，削減共黨入侵馬來亞。另一方面，新加坡自知英國不會輕易讓新加坡獨立，除非與馬來亞合併，在這種情況之下，新加坡希望通過與馬來亞和婆羅洲的合併取得獨立。1963年7月9日，馬來亞、新加坡、北婆和砂拉越簽署《馬來西亞協定》，馬來西亞於9月16日正式誕生。1963年9月21日，李光耀主張廢除種族差別待遇，引起馬來人的敏感神經，結果導致新加坡爆發種族衝突，而種族衝突應是新馬分家的主因。廖文輝：《馬來西亞：多元共生的赤道國度》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019年），頁405-410。

² 中法戲劇學校，成立於1938年11月5日，是上海「孤島時期」兩個注重話劇且質量較高的學校之一，又稱上海中法劇藝學校。是兩所機構所組成，即上海劇藝社和中法聯誼會。當時法租界的董事長都是該聯誼會的成員。校長為馮執中，訓導主任于伶，話劇科主任阿英，鄭振鐸、張若英、李健吾、程演生、顧仲彝、李伯龍、朱端鈞、吳仞之、許幸之、吳天、徐渠、黃佐臨、胡導、嚴辜尚、吳曉邦、楊英等先後擔任教師。1939年6月，校長馮執中因被懷疑是漢奸，被暗中刺殺身亡，學校也被查封了。後來，許幸之以中法戲劇學校的學生為基礎，成立了中法劇社和大鐘劇社。邵迎健：《抗日戰爭時期上海話劇人訪談錄》（臺北：威秀資訊，2011年）頁68-72；劉華：〈私立中法劇藝學校新生入學試驗證小考〉，《都會遺蹤》第4期（2015年），頁49-50；編輯部：〈上海私立中法劇藝學校創立〉，《文獻》卷3（1938年），頁648。

³ 吳天（1912-1989）江蘇省揚州市人，1927年加入中國共產主義青年團，1935年赴日本東京，參與東流社、各種戲劇講座會。這期間開始文學和戲劇創作。1936年到馬來亞做抗日救亡，革命戲劇工作，組織和領導當地抗日後援會工作。1938年加入馬來亞共產黨，後來受到馬英政府當局下令通緝，1940年回到上海轉入中國共產黨，做黨的地下工作，並繼續從事革命戲劇活動。北京語言學院編委會：《中國文學家辭典》現代第一分冊（成都：四川人民出版社，1979年），頁285-286。

⁴ 司徒揚，四縱政治部宣教科副科長。大學畢業後曾在上海從事戲劇工作，在文藝上造詣很深，新四軍中流傳頗廣的《四季風車歌》、《打大仗》、《大紅燈》、《黃海漁民曲》均由他填詞。據王嘯平表述，司徒揚是經由南來劇作家吳天所介紹，王嘯平形容司徒揚身體魁梧，滿腮鬍子，像商人或工人，倒是過於文雅；說是知識分子，又似乎太粗獷。王嘯平文章描述：1945年10月15日，江南新四軍遵照國共兩黨的「雙十協定」，北撤時，發生了沉船事故，司徒揚不幸遇難，他當時只有20多歲。王嘯平：〈大江滾滾葬英雄〉，《新四軍中上海兵》（上海：上海文藝出版社，2009年），頁470。；袁錦雲：〈八百英烈鎮江海〉，《檔案建設》（2012年11月），頁30。顧耿中：〈華中抗日根據地救亡歌曲綜論〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第26卷，第1期（2006年2月），頁112-113。王嘯平：〈抗戰期間蘇中敵後話劇工作片斷〉，《雨花》第12期（1957年），頁31。



戰事掃蕩頻繁，部隊流動性大⁵，部隊領導以「精兵簡政」之名留下體力健康的兵力，王嘯平因哮喘病發作，遣回上海休養。他在上海流浪，經濟使他捎信向家人求救，後來遇上太平洋戰爭爆發，上海到新加坡的航線中斷，他再次和新加坡家人失去聯絡。不到三個月，他接到部隊來信，說「反掃蕩」已獲得重大勝利，戰士們想聽歌和看戲，被緊急召回部隊，駐紮於蘇中解放區東臺市。他擔任蘇中軍區政治部前線話劇團員指導員、戲劇主任及副團長，這段時間他結識妻子茹志鵑。1945年日軍投降後，國共內戰爆發，王嘯平加入共產黨，並且在華東第三野軍文工團積極於戲劇活動，擔任業務委員和副隊長。國共內戰結束後，他擔任南京軍區政治部前線話劇團副團長。1950年和茹志鵑結婚，隔年，生下女兒王安諾，1954年，次女王安憶出生。1955年任南京軍區前線話劇團團長。1957年，他因向黨提出「專家治團」，主張領導幹部要加強專業化學習，外行不能領導內行，在思想改造為主流的年代，此舉是犯了大忌，他被開除黨籍、軍籍，並且劃成右派，這期間他調離部隊，到江蘇省電影製片廠擔任製片。1962年劇作家黃佐臨調王嘯平到上海人民藝術劇院任導演；1964年，小兒子王安桅出生。1978年獲得右派平反，恢復黨籍和原有級別，據王安諾說，父親拿到補發工資的一件事，他補交了二十年的黨費⁶，彰顯王嘯平對共產黨的忠誠。1982年王嘯平正式離休後，撰寫自傳性長篇小說，在中國的《新民晚報》連載，前後共出版三本長篇小說，兩本短篇小說、四本劇本及兩本劇場理論。

王嘯平表述自幼性格懦弱、膽怯，對照同世代人，他總是以不同的視角去經驗、或觀看世界。⁷他是家中長孫、長子，先天體質虛弱，家族都很關注他的健康，也很寵愛他，但受寵的快樂時光在10歲前就消逝了。原本豐衣足食的小康之家起了變化，王嘯平的父親因得罪廠主而被撤職。他父親到城裡開了一家小雜貨店，未料父親暴躁的脾氣讓雜貨店收入入不敷出而結束營業，因此，無法讓王嘯平繼續升中學。14歲時，他灰暗色的、陰鬱的、痛苦的歲月開始了，他到陳嘉庚⁸膠品製造廠工作。好讀書的他，對家

⁵ 新四軍在鹽城重建軍部後，即以蘇北為中心，迅速在華中廣大區域展開，組織愛國軍民開展廣泛的敵後游擊戰爭，多次發動對日偽軍的攻勢作戰和防禦性的反掃蕩、反蠶食、反清鄉戰役。1941年新軍部成立的當年，就與日偽軍作戰2167次，斃傷日偽軍25419人，俘虜9387人。1944年3月車橋戰役中，新四軍連奪日偽碉堡53座，殲滅日軍大隊長山澤以下465人，偽軍480人。同年9月，新四軍蘇中軍區討伐陳運泰，擊退日偽軍三次增援，俘敵2000餘人。新四軍重建時總兵力只有9萬餘人，約佔全中國250餘萬軍隊的1/28；武器裝備奇缺，幾乎沒有火砲等重型武器。再加上新四軍處於日偽控制的腹地地區，不時遭受日偽軍強大兵力的圍攻、清剿和掃蕩。倉林忠：〈淺析蘇北抗日根據地在中國革命史中的地位〉，《濮陽職業技術學院學報》第5期（2011年），頁65。

⁶ 王安諾：〈清明節憶父親〉，《新民晚報》B14版，2015年4月5日。

⁷ 王嘯平透露自己在五、六歲時跟隨母親到島嶼進香，島嶼的市集遊客眾多，大家都興高采烈、歡聲笑語，唯獨他心寒膽戰，放聲大哭；在他家附近發生火災，鄰居家人都像是去看「廟會」似的，湊前看熱鬧，而王嘯平卻感覺那一兩里外的火焰會將自己燒傷，揪著母親的衣角，要母親在家裡陪伴他。綜觀王嘯平的表述，足以看出王嘯平表達出自己跟常人不同的想法，說明他悲天憫人的性格氣質將會讓他踏上不一樣的人生道路。王嘯平：〈我二十歲的時候〉，《大江南北》第1期（1987年），頁34。

⁸ 陳嘉庚，著名華人企業家，同時為華人領袖，為中國與東南亞的華僑為國民黨抗清革命、北伐、抗日大多數資金提供者，為中國的抗戰作出了巨大的貢獻。1938年8月10日，他成立「南洋華僑籌賑祖國



人和父親安排的人生規劃並沒有興趣，因為他的上大學的願望早已被家人剝奪。隔年，膠品製造廠結束經營，王嘯平失業在家自學，接觸到中國新興思想的作品集。早在 1921 年開始，國民黨左派人士開始滲透新馬，他們在當地組織夜校、職工會和出版社等，對新馬華人宣揚共產主義思想。1928 年，新加坡華社左翼分子因國共分裂，而組織了南洋共產黨。該黨主要「集中左翼運動的組織與領導，並加強宣傳左翼的政治思想」⁹，左翼政治思想全面滲透東南亞時，王嘯平接觸到魯迅、巴金、茅盾以及蘇聯革命作家的左翼作品。他表示從巴金的小說書寫對舊社會的憎恨，對黑暗勢力的控訴，讓他從原本的孤獨、絕望中重拾希望，他秉持巴金「人必須活，活就必須控訴，必須反抗」的精神，因此開始學習寫作。17 歲，父親介紹王嘯平到親戚經營的「汽車用品機件商行」當小職員，晚上則積極參加各種進步的文化活動。戰事爆發以後，他和朋友朱緒、戴隱郎等人組織「星洲業餘話劇社」，社團裡除了朱緒是當地戲劇家外，其餘會員都是業餘人士。王嘯平在這期間認識了左派地下黨員：吳天、戴英浪、郭曼果等¹⁰，他們開啟王嘯平對共產主義的認識，尤其是吳天影響最深，常受吳天的感化和教導，使他「走上一條比較健康的人生歷程」。¹¹盧溝橋事變發生後，王嘯平積極投身戲劇活動，他因忙於戲劇活動無法專心工作而被公司辭退。失業後，他全心投入馬來亞華僑救亡戲劇活動，隨者抗日運動的民族情緒高漲，王嘯平大量撰稿並且投稿到新加坡各大華文報的副刊以維持生計。¹²

難民總會」，成為抗日救援的總機構，第二年，號召三千八百多名華僑機構工從新加坡出發到中緬邊境，擔任卡車駕駛員和機械工人，負責中國軍事物資的運輸任務。此外，陳嘉庚也領導成立新加坡華僑抗敵動員總會和新加坡華僑義勇軍，投入保衛新加坡的鬥爭中。廖文輝：《馬來西亞：多元共生的赤道國度》，頁 386。

⁹ 李恩涵：《東南亞華人史》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2003 年），頁 447-448。

¹⁰ 戴英浪（1908-1985）馬來西亞雪蘭莪沙戰埠人，1927 年加入馬來亞共產黨，後任馬來亞共產黨執行委員。1932 年到香港粵南中學教書，1935 年 6 月返回新加坡教書，隔年到陳嘉庚創辦的《南洋商報》當副刊編輯，宣傳中國文學革命運動，鼓動華人支持、參加抗日救亡運動。1937 年辭去編輯工作，全心主持馬來亞抗戰後援會的籌備工作，1940 年遭馬英政府逮捕，並驅逐出境。王巨才：《延安文藝檔案：延安美術家 1》第 46 冊（西安：太白文藝出版社，2015 年），頁 223-230。郭曼果（1910-1997），原名郭經俊，海南省萬寧市龍滾舊村人，出生於中醫之家。1927 年 6 月，在上中學時期就加入中國共產黨，從事黨的秘密工作。往後十幾年裡，他在上海、廈門、新加坡和香港等地搞地下黨的工作，曾任馬來亞華僑各界抗戰後援會主要領導。1940 年返回中國，加入新四軍。黃王奇：〈地下尖兵諜海英雄郭曼果〉，《鐵軍僑魂》（北京：中國華僑出版社，2016 年），頁 149-150。

¹¹ 王嘯平：〈為了不該忘卻的紀念——記戲劇家吳天〉《戲劇藝術》第 4 期（1990 年），頁 32。

¹² 1927 年國民黨在上海清黨，1937 年爆發抗日戰爭時，大量的作家文人流亡南洋。在抵達新馬後，他們編報刊，創作或作演出，呼籲海外僑胞的愛國意識。因此報刊雜誌成為知識分子的政治、文化活動的中心。王潤華：〈中國作家對新馬抗戰文學的貢獻〉，《中國現代文學研究叢刊》第 2 期（1988 年），頁 122-133。；荒井茂夫：〈馬來亞華文文學馬華華的心理路程（上）〉，《華文文學》第 1 期（1999 年），頁 53-59。楊松年表示，王嘯平在 1937 年到 1940 年中專心力於戲劇活動，撰稿為生，所以在創作上，戲劇活動上均有顯著性表現。按照楊松年的統計，王嘯平發表超過兩百篇的作品，刊登各個報章副刊或期刊，如：《南洋商報》副刊〈獅聲〉、〈戲劇知識〉、《新國民日報》副刊〈新光〉、〈新園地〉、〈新流〉、〈影與劇〉、〈文藝〉、〈婦女與青年〉、〈新國民文學〉、〈今代婦女〉、〈戲劇長城〉、《星中日報》副刊〈星火〉、〈星河〉、〈星·劇〉、〈電影·戲劇〉、〈星風〉、《星洲日報》副刊〈晨星〉、〈婦女界〉、〈現代戲劇〉《總匯新報》副刊〈世紀風〉、〈文會〉、〈舞



1938年，星洲業餘話劇社組織了一個十六成員的「馬華巡迴劇團」¹³，王嘯平擔任宣傳職務，吳天是駐新加坡辦事處負責人之一，團長是朱緒。劇團的目的在於以戲劇喚起廣大的群眾加入抗戰行列，該團走遍馬來亞 63 個城市、小鎮、村落，巡迴一百四十五場，歷時五個多月，籌得賑款二十餘萬餘捐獻中國。¹⁴巡迴後，王嘯平質疑自己的戲劇工作究竟得到什麼，這說明他對自己的期許是更高的，他不安於現狀，即使出生於商人家庭，但愛好文藝造就他的未來。參與劇社期間，他認識許多革命文藝者，大量地接觸文學與戲劇使王嘯平更加肯定自己熱愛文藝的心，也確立自己未來從事的工作，他說：「從他們言教身教中，認識到要當藝術家，必須把自己的生命和祖國的命運結合在一起。我必須回國去學習，去求索更開闊的前程」。¹⁵

細看王嘯平的人生經歷，他從萬千寵愛的長子孫身分變成讓人使喚的工人；他不滿家庭經濟的窘迫使他寄人籬下，甚至犧牲升學的梦想。社會位階的劇變，讓他清楚察覺社會的殘酷法則。王嘯平個性種倔強倨傲，跟他父親如出一轍。他形容家庭貧困潦倒之際，父親仍是清高孤傲，不願意拉下臉去求助於親朋好友；而他正值青年需要出門謀生，卻找不到工作，他形容這期間使他深刻感受「沒有前途，非常苦悶」¹⁶，社會給予他的是苦澀、痛楚和壓抑，比起家人安排的生活，他更想要追求個人自由。面對個人前程的茫然與不惑，又逢中國抗日戰爭爆發，這種內憂外患的局勢使他徬徨無助。當時南洋移民抗日情緒高漲，海外華人青年更是對中國是充滿著熱愛，也充滿著美麗的憧憬，他說：「有兩根皮鞭長年鞭撻著我的身心，一是生活的極端艱難，一是一個弱國國民在海外所遭的種種恥辱」¹⁷，即便生活極度困難，他更在乎的是海外華人在當地受欺凌的事。在中國失守後，王嘯平認定自己的是「一個沒有國家的奴才」¹⁸，「無國」心理在一次觀賞抗日歌劇《回春之曲》後愈加強烈。故事講述九一八事變後，幾位中國青年到南洋當教員，其中一位教員高維漢和南洋華僑女孩梅娘談戀愛，豈料中日抗戰爆發，中國青年執意回國抗戰的故事。抗日劇的渲染力讓王嘯平瞭解演戲可以喚起海外華人救國的心，從此和話劇結下不解之緣，最終決定走向「祖國」。他認為生活必須經過真實的「實踐」，

臺面〉、《南洋週刊》都見王嘯平的作品。王嘯平的作品以散文最多，其次為小說與論文，詩歌與劇本最少，而 1938 年到 1939 年是創作鼎盛期，1938 年共刊登了 84 篇作品，1939 年高達 99 篇作品。楊松年：〈王嘯平與新馬華文文學〉，《戲劇》第 111 及 113 期（1992 年），頁 31-36。

¹³ 馬華巡迴劇團共有 16 人，以表演救亡話劇喚起廣大民眾的愛國意識，成員為：朱緒、蔡振山、陳燕、王業運、陳少鳴、曾仲賢、王嘯平、韓譽元、陳娟、林麗卿、張碧華、蘇元輝、蘇碧玉、甘荷耕、戴小郎、陳莉。他們於 1938 年 3 月 15 日從新加坡出發，在永平、馬六甲、居鑾、麻坡、野新、加影、芙蓉、吉隆坡、巴生、新古毛、叻思、布先、怡保、士林河、宋溪、美羅、地摩、安頓、打巴、埔地、木歪、十字路、朱毛、巴里文打、北海、檳城等 63 個城市，小鎮、村落巡迴。楊松年：〈王嘯平與新馬華文文學〉，《戲劇》第 111、113 期（1992 年），頁 28。

¹⁴ 王嘯平：〈為了不該忘卻的紀念——記戲劇家吳天〉，頁 34-35。

¹⁵ 王嘯平：〈為了不該忘卻的紀念——記戲劇家吳天〉，頁 35。

¹⁶ 王嘯平：〈愛的折磨與榮耀〉，《世紀》第 1 期（2014 年），頁 5。

¹⁷ 王嘯平：〈我二十歲的時候〉，頁 34。

¹⁸ 王嘯平：〈我二十歲的時候〉，頁 35。



而並不是簡單地喊幾句抗戰口號¹⁹，各種反思與生活經驗驅使他擁抱陌生且遙遠的祖國。

綜上所述，可以清楚知道造成王嘯平日後人生的兩大因素：家庭與民族認同。王嘯平家族都以商業起家，冀望他日後也能追求一份安穩的生活。在父親失業後，王嘯平深刻體驗到資本主義的可怕，但他必須維持家計。職場上的剝削，使他對於自由的嚮往，也是將王嘯平推向覺醒的誘因。另一方面，在社會層面上，他經歷帝國主義的種族霸凌，不滿白人對華人的各種社會位階欺凌，鳩佔鵲巢地剝奪了華人開墾新加坡的汗馬功勞，白人卻坐享其成，使海外華人像孤兒般毫無尊嚴，也失去了自由，與此同時，中國也傳來不幸的音訊。換言之，我們清楚看見王嘯平面臨家與國的困境：他的家庭在異地生活狀態是尋求安穩的日子，豈料卻被資本社會淘汰；而國家卻因殖民者掌控政權，華人受打壓，即便華人艱辛開拓在地，卻在社會階級淪為低下階層。家與國的兩面煎熬，讓王嘯平從噤聲的家庭走向追求精神解放的國家社會階段，他嚮往自由平等的世界。晚年王嘯平以寫作及戲劇為業，離休後書寫三部半自傳體長篇小說《南洋悲歌》（1986）、《客自南洋來》（1990）及《和平歲月》（1999）。王嘯平藉由新加坡愛國華僑方浩瑞開展出南洋青年對中國不同的感情與態度，王嘯平回顧自身經歷的最終篇，反映了王嘯平終其一生的思考：「主」與「客」的認同糾葛。從《南洋悲歌》裡看到方浩瑞對新加坡的無地方性，甚至認定中國才是魂牽夢縈的正確之地；《客自南洋來》中因「歸僑」身分常被貼上固有「外來者」標籤，主人公極盡努力想要成為一份子，但也因為個性使然劃成右派，點出王嘯平的無國籍的特性，小說命題「客」也道明地方與本體的對立關係；《和平歲月》中王嘯平揭發軍旅的理想生活及現實生活的黑暗，在新加坡與中國之間，他如何看待自己的來歷？如何在兩國之間定位自己的身分？然而這一切都圍繞著最大的一個核心主題：「客」與「主」的認同糾葛。因此，本文有意討論王嘯平對地方的認同和歸屬感，同時建構其「孤」的形象。

二、地方錯置的海外孤兒

《南洋悲歌》描述三〇年代末盧溝橋事變爆發後，海外華人發起抗日救亡運動。新加坡作為故事場景，開展出海外僑胞如何熱愛祖國，響應救亡祖國的運動，在南洋辦起了抗日救亡活動，或北返中國加入抗日活動。小說再現殖民時期新加坡華人社會人物生態：紈袴子弟、勞動階層、叛國賊、奸詐商人、知識分子、熱血左翼青年等。小說情節脈絡簡單，主要再現海外熱血青年因「祖國」受日本侵佔，從而喚醒海外華人和中國的民族情感連結；另一方面，左派南來文人的拉力影響，促使華人發起抗日救亡運動，也開啟南洋青少年北返參戰的強烈意志。男主人公方浩瑞和同班同學鄭莉英熱愛文藝，唸書期間是全校矚目的高材生，不料方浩瑞家道中落，父親方文發介紹他到「萬福興汽車

¹⁹ 王嘯平：〈向朋友們告別〉，《馬華新文學大系（七）》（新加坡：星洲世界書局有限公司，1971年），頁499。



無地方性與地方感：論王嘯平海外孤兒形象
——以其晚期長篇小說《南洋悲歌》、《客自南洋來》及《和平歲月》為例

機件用品商行」工作，老闆鄭萬興正是鄭莉英的父親，視財如命、吝嗇、愛謀利、剝削員工的商人，常會以小伎倆賺取盈利，方浩瑞稱他「葛朗台」。²⁰女兒鄭莉英是個思想進步的人，常因思想觀念不同抵抗父親和家人，她和方浩瑞加入「業餘救亡演出劇團」，在劇團裡結識南來文人馬仲達，他是他們倆的精神導師，他組織地下抗日救亡運動，激勵南洋華人的愛國意識。方浩瑞在馬仲達的引薦之下認識蔡海山，他是典型的熱血愛國分子，在港口擔任搬運工人所以知曉跟日本商家買賣交易的華人買家，在抵制日貨全盛時期，買家會暗地與日商交易，一天夜裡蔡海山在熱鬧街區，將華人商賈的耳朵割下，迅速消失人群中，在抗日救亡的氛圍下，蔡海山成為南洋華人的未知名的正勇之士，然而卻引來殖民政府高度關注，開始追查肇事者。因為強調愛國情操，小說刻意安排方浩瑞因極力宣傳反日本心態，被殖民者標籤為煽動國家之間的仇恨為拘捕理由，強制驅逐出境。這種小說情節，放置在當今文學來看往往落入俗套，但還存有的文學價值，其中，最大的吸引力在於一個年僅 20 歲的少年隻身離境的勇氣及對自己身分的辯證過程。無疑，這是王嘯平通過小說方式呈現出自己漂流的經歷，王嘯平借身方浩瑞重返人生現場²¹，經由復返來審思其人生的核心問題：海外孤兒的認同糾結。小說人物看似一心嚮往中國，甚至對中國的忠誠遠比新加坡高，實質上，這些人物流露更多的慌亂及不確定，「流落他鄉」使他們急於尋找足以安身立命的地方，旨在擺脫孤絕的狀態，但步入另一層孤獨之境。

（一）孤獨之境：王嘯平的地方感

新加坡從十八世紀開始是東亞與歐洲之間船隻停泊的重要港口，帶動週邊經濟貿易，也吸引人口移居於此。王嘯平的祖母帶著年幼父親離開中國到新加坡謀生，因新加坡地處太平洋交通樞紐，工業、商業都發達。²²從王嘯平出生到成長的年代，新加坡是英屬殖民地，殖民政府看準新加坡是商業的要塞，致力發展成繁榮商埠，吸引各種族裔到新加坡謀生，其中，華人一直從事勞力工作，篳路藍縷開拓新加坡，十九世紀末，新加坡從一個漁村極速躍升世界七大港口，英殖民政府開始在馬來亞開設採礦業、橡膠業

²⁰ 「葛朗台」（Eugénie Grandet）出自法國作家巴爾扎克的小說《人間喜劇》*La Comédie humaine* 的主要人物。葛朗台愛財如命，苛刻對待每個人，包括自己家人及女兒。

²¹ 黃錦樹認為王嘯平的小說是「自傳與小說」；賴佩暄則考慮小說畢竟不等於自傳實錄，一定具有藝術和情節考量的虛構成分，因此稱之為「半自傳體小說」；王嘯平接受孫愛玲訪問時，表示《南洋悲歌》的主人公是以自己為模特兒，綜合以上見解與小說、散文、資料蒐集與閱讀，筆者肯定方浩瑞的原型是出自王嘯平本人，是王嘯平的真實人生經驗的小說。黃錦樹：〈在或不在南方：反思「南洋左翼文學」〉，《香港文學》第 343 期（2013 年），頁 61-67。；賴佩暄：〈離散與歸返——論王嘯平半自傳體小說中的流動身世與家國情懷〉，《中國現代文學》第 24 期（2013 年），頁 167-186。；孫愛玲：《論歸僑作家小說》（新加坡：雲南園雅舍，1996 年），頁 227。

²² 王嘯平的散文中，並無正面提及其祖母到南洋後的事業，但是似乎有暗示當時南洋有得天獨厚的橡膠土產，橡膠工業，因此，猜測王嘯平的祖母從事與橡膠業有關之工作；而王嘯平的父親就在規模不小的橡膠廠任職。王嘯平：〈覺醒〉，收入於北京大學中國名人叢書編委會編：《腳印》（長春：北方婦女兒童出版社，1990 年），頁 226。



等，招引更多的華工前來工作，形成一波的移民潮。儘管華人為新加坡做出巨大貢獻，他們將新加坡視為暫時生活及賺錢的地方，以中國為自己的國族認同。換言之，從移居者的角度來看，移居地只是暫時生存的地方；地方提供人類生存的意義。人文主義學者瑞爾夫（E. Relph）言：「人類應當生活在世界充滿意義的地方：人類應該擁有及瞭解自己的地方」。²³基本上地方會和人相互定義，瑞爾夫的說法指向於人類應當充分地瞭解地方，這樣可凸顯地方與生活的相互意義。誠如杜雷爾（Lawrence Durrell）指出普魯斯特《追憶似水年華》中的人之所以被感知存在，關鍵在於背後的環境關係。²⁴換句話說，人的存在和地方有著密不可分的關聯。

審視王嘯平的作品，發現他並不正視他與地方的關係，以至刻意在地方上保持距離，然而這樣的說法並不是斷言他對新加坡是無感，而是其背後隱藏的重要原因。移民者到海外尋求美好的生活而遷徙到新境地，原以為生活會安定下來，後來才發現真相並不如預期的美好，進而讓移民者陷入焦慮不安及困頓，促成地方及本體的關係隨著這份惶恐而形成對立關係。流落他鄉的孤立感再度讓流離的華工深陷困頓，尤其是殖民政府以民族高姿態行使政權，而有些華人在資本社會的壓榨下流落街頭行乞，也揭示了華族在新加坡的卑微身分，王嘯平寫道：

在那片燈紅酒綠、花天酒地的飯店酒館、餐廳、遊藝場的十里洋場上，我們一些淪落為乞丐的同胞，沿門求乞，叩頭作揖，甚至跪在外國人面前，作為一個中國人，我感到沉痛和恥辱。²⁵

王嘯平在小說中有華工在南洋遭受欺負的描寫，這些民族的屈辱是他引發他民族意識的癥結點，他不忍看見同胞遭受欺凌，甚至認為在「祖國」失勢後，民族受辱的現象愈加顯著。小說裡的蔡海山失散的兒子小毛，他在小巷子裡被兩個白人孩子及一個當地孩子欺負，疾呼他支那王八蛋。這情節是王嘯平對當地所投射出的真實情感，他表示白種人的孩子就跟殖民主義的爸媽一樣歧視中國人，最常欺負中國孩子，說道：「那幾個紅毛鬼，罵我『臭支那』『小亡國奴』」，²⁶凸顯出海外孤兒在「祖國」失勢後的慘痛遭遇。1939年王嘯平刊登於《新國民日報》的抗戰小說〈碼頭上小天使〉，小說描寫主人公小明的父親因回祖國參加抗日戰爭，死於日本人刀下，留下小明跟母親兩人在南洋生活，平日小明會到碼頭旁撿拾遺落地上的蔬菜充飢，常受附近一帶的小流氓欺負。一天小明顧不得飢餓，到碼頭貨倉覓食卻意外發現匿藏日本貨，在抗日時期日本是華人的敵對方，因此小明為了民族、父親的壯烈犧牲揭發此事，後來成為人人讚賞的天使。小說除了宣導抗日精神外，同時也強調海外孤兒「失父」的鮮明形象，小說寫道「沒有爸爸的人，就

²³ Edward Relph, *place and placelessness* (London: Pion, 1976), pp. 1.

²⁴ 援引自 J. E. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography* (England: Cambridge University Press, 1999), pp. 5.

²⁵ 王嘯平：〈我的懺悔〉，收入於榕樹文學叢刊編輯部：《榕樹文學叢刊》第3集（福建：福建人民出版社，1982年），頁64。

²⁶ 王嘯平：《南洋悲歌》（北京：作家出版社，1986年），頁139。



應該這樣給人欺侮的嗎？……要是爸爸在，人家也不會取笑他是沒有了爸的小王八。」²⁷揭發了海外孤兒的心裡狀態，失去祖國庇護，寄人籬下自然遭受欺侮，然而巧妙的是王嘯平的悲傷故事，竟是為了鋪陳民族的認同感，所以揭發日本貨源是小說的轉捩點，讓小明從受欺凌的孤兒形象轉變成維護民族尊嚴的天使，體現極高的民族情操，進一步說出即便是身處異地，但是對祖國的認同和民族的尊榮是根深柢固，不可動搖的強烈信念。因此，可看出王嘯平的小說是以民族性為主要精神意義，在民族精神為根本的信仰裡，地方會因為民族價值觀替代，以致王嘯平的小說人物都永遠身處在「他者」的狀態裡，在殖民時代裡多了一份民族對自由、對中國的嚮往，所以新加坡對王嘯平而言是缺乏真實性的，因為華人都永續地深處離散的狀態；另一方面，中國的戰事激起南洋華人的民族認同，也讓身處異地的華人重新定義地方與本體，檢視地方與本體的關係。換言之，王嘯平以「失父」為海外孤兒檢視自己跟地方的關係，「失父」也喚醒民族回到祖國的動力，以致王嘯平處在「無地方性」的狀態。

然而最現實的社會狀態往往令王嘯平痛心疾首，他看見自己的同胞們在西方人面前喪失民族的尊嚴，尤其是多元的新加坡港上看見華族乞丐為了銀幣向西方人卑躬屈膝，甚至罔顧生死跳進海裡把西方人丟出的銀幣撈起，使他更想要重拾民族的地位。然而強調新加坡的華工景象，有著相當卑微的形象，他寫道：「一些同胞『跪』在外國人面前，已足使我感到民族尊嚴受到傷損」。²⁸王嘯平隱然指涉華工在當地的不自由，促成奴隸化的現象，然而這些狀況是他不忍直視的景象。總的來說，王嘯平的場景圍繞著民族的打壓及不公現象，讓移民者未能根植當地，也讓他們毫無歸屬感；然而各種顯性或隱形的環境及心理因素，使南來移民者嚴重缺乏認在地同，衍生出原居地與新在地的拉鋸心理，藉由本身經驗來提煉與反思兩地真實感，卻發現新加坡的歸屬感受到挑戰，他說：

他看見葛朗台威嚴的臉色，看到了父親擎著鴉片槍在咒罵他，他又聽到母親在哀叫……他倉惶四顧，上是茫茫的天空，下是滾滾的大海，對岸遠處的建築物，街道人群……一片灰濛濛，都是那麼冷漠，那麼冷酷，聽不到一點同情，得不到一點幫助，他彷彿孤立於這沒有愛的人間。（頁 32）

小說情節多數是來自於王嘯平的真實經驗，上述是闡述家族、社會、國家的體制的使王嘯平孤立無援，尤其在嚴峻環境中，左翼青年展現出擁抱自由的渴望及追求，但身處殖民國家，這種渴求只是水中撈月之事，在文化貧瘠的勞動階層裡會強化無助感，以致有志青年對在地的人、事、物悲觀失望；另一方面，孤兒的形象會隨著失去祖國的庇護下凸顯出其弱勢。

王嘯平的小說多以基層人民為主，圍繞「工」、「商」、「仕」與社會問題結合形成對照。歷史學家王賡武正確指出，海外華人社會和傳統的中國社會的階級結構有天壤之

²⁷ 蕭克（王嘯平）：〈碼頭上小天使〉，《馬華新文學大系（四）》（新加坡：星洲世界書局有限公司，1972年），頁 320。

²⁸ 王嘯平：〈我的懺悔〉，頁 65。



別，它由兩部分組成：即「商」和「工」²⁹；新加坡學者李元瑾指出新加坡華人社會以「商」、「仕」和「工」組成³⁰，他認為移民到南洋後的華人在組成的基本社會階級乃是從事商業、報業或勞力工作，有鑒於新移民多來自農民階層，教育水平不高，或大多數是文盲，使他們不能在政治上被重用，而目不識丁的華工自然就成了勞動基層，遭受西方人和商業雇主的剝削。李恩涵指說新移民的腦海中就只有強烈的家族與鄉土意識，而缺乏國家的觀念，他們將南洋視作棲居之地，只是短暫的棲身之所，一旦有所獲，就會衣錦榮歸。³¹這種說法揭窺華人對「根」的觀念更勝於國家，自然對當地政權、土地沒有太大的認同。換句話說，華人負責為殖民地社會帶來經濟生機及都市建設，在沒有實權的社會結構裡，新移民並無永久性居留意願，一旦徑行直遂，大多數會選擇衣錦還鄉。³²新加坡社會層中，華人扮演仲介與零售商的角色，這些角色逐漸穩固當地的經濟，一旦建立經濟勢力後，華商們就陸續開辦同鄉會館、報社、學校、宗廟等，邁向另一種社會階段。儘管殖民政府依然監控著華人，一方面將華人視作潛在的同盟者，另一方面則將其視作對統治的可能威脅。³³

王嘯平掌握了新加坡的社會結構而藉由小說人物再現南洋華工對地方的焦慮感，焦慮感的癥結點是源自於「尋找」。蔡海山長期尋找失散的家人劉銀花及小毛，每當蔡海山陷入思念哀傷之情時會到青樓去聽同鄉的鄉音，藉由鄉音來撫平和家人失散的傷痛；方文發知道劉銀花的遭遇後也陷入萬分感慨，「懷念起離別三十載的故土，哪天才能歸棹還鄉，把這付（幅）還沒餓死在異鄉的老骨頭，安葬在祖宗墳地裡」。³⁴王嘯平的小說人物是他對自身處境的思考，各個人物的生活切面除了是生活中真實人物的故事外，更多時候情節的安排是為了鋪陳王嘯平北返中國的序幕。小說人物始終以中國人自稱，但從當中隱然讀出移居者的脆弱與不安，這些內心焦慮的狀態歸咎於對中國的陌生感，特別是方浩瑞身上薄弱的中國符號，由於地方關係，他無法體驗中國最直接的社會狀態而中國成了遙遠的符號象徵，因此，他藉由積極抗日活動，試圖緩解自己邊緣身分的焦慮。

小說籠罩著一股民族孤獨感，王嘯平將人物擺放在其所不適的位置，進而加劇地方與本體的對立面，以至移居者在新居地有巨大的隔閡。換言之，尋找是王嘯平的核心主題，為的是呈現出海外華人對民族失根的焦慮現象，在反覆尋找過程中能看見海外華人跟中國形成「母親」與「孤兒」的關係，然而構成這種關係的原因有二：一，殖民政府漠視移居者開埠建城之勞，權利不公使移民者深感疲憊。二，身分屈辱讓移民者喪失民族尊嚴，進而讓他們無法認同當地。上述陳述了海外華人形成海外孤兒的進程，洞見殖

²⁹ 王賡武：《華人集團與國家：東南亞與華人論文集》（新加坡：海涅曼教育出版社，1981年），頁162。

³⁰ 李元瑾：〈新加坡華人身分認同意識轉變〉，《新馬華人：傳統與現代的對話》（新加坡：南洋理工大學，2002年），頁64-66。

³¹ 李恩涵：《南洋華人史》，頁285。

³² 歷史學家王賡武表示，他很早就意識到跟他共同成長的華僑家將在某一天會到中國，其他家庭則處在矛盾之中。因為華僑樂於住在中國之外，擁有相當安穩的生活。王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，《華僑華人歷史研究》第3期（1999年），頁3。

³³ 王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，頁2。

³⁴ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁294。



民國境裡政權對人種不友善導致移民無法與當地產生共振，隨著離散經驗而無限上綱地放大，使移民者永續遊走於國家邊緣，由於他們拒絕和當地發生更多不愉快的經驗，保持距離可以減緩不必要的社會衝突，因此移民者會落入尷尬的社會結構。所以「海外孤兒」的形成可從三個層面構成：第一，終止與原祖國的連結，喪失原祖國的共同社會經驗；第二，移民後對地方感的排斥使得本體落入窘境，讓移民對新在地沒有全然的歸屬感；第三，因外來身分而遭受當地人欺凌，尤其在中國被日本侵佔後愈加明顯。換言之，離散經驗使移民者終止和原祖國的連結，身處陌生的新環境對地方排斥走進中心，拒絕本體與地方有連結，因此，這種孤立無援的境地是王嘯平與多數海外華人的共同經驗。

（二）地方錯置：尋根的肇始

阿格紐（Agnew）指出「地方」（place）是有意義的區位（a meaningful location）有三個基本面向：區位、場所、地方感，然而「地方」不僅有一個位置，地方也可以是物質視覺形式的事物外，地方必須和人類「製造和消費意義的能力有某些關係」，換言之，阿格紐強調「地方感」指「人類對於地方有主觀和情感上的依附」。³⁵多數移民者是為了想追求一份安定生活，遷居異地時，必須面對語言、文化、種族、社會階級等挑戰，這些挑戰會將移民者推向社會邊緣；另一方面，這些移民對面對社會而形成巨大的疏離感。因此，這些移民者會比照原居處的舒適環境，然而真實的疏離感造成移居者痛苦及分裂的可能因素。阿格紐的「地方感」（the sense of place）對大多數的第一代移民來說是苦不堪言的真實經驗，移民必須犧牲或祛除自己的傳統來迎合新在地的生存法則。情感上自然會處於分裂的狀態，原居地的舒適記憶會帶來離散的後患——無法認同在地和自己的新身分。新移民在國家權力上處於邊緣化，然而勞動階級受殖民政府和商人之間的利益剝削，這些外力介入是新加坡華人社會真實經歷的生活，儼然加劇海外華人強烈的離散感，以致他們對新在地的排斥，難以融入社會，更不可能效忠於移居的「新國」，這種狀態常見於移民的第一代。

除了外力影響外，對在地的認同感會伴隨著主體的主觀情感來衡量，南洋尚未獨立前，中國與南洋華人的關係一直處在親密關係，簡單來說，南洋華人效忠國還是中國，而新在地只是經濟與生活的空間，因此，中國像是遠方的母親而海外華人像是在外打拼的孤兒。王嘯平寫道：「我是個海外孤兒，我的心在夢裡常常越過重洋，越過萬里關山，飛到祖國懷抱。醒來的時刻，內心便充滿痛苦。」³⁶，內心的痛苦意指對在地的真實感覺，趨近於一種社會與自我邊緣化後產生與地方疏離感，這種疏離感背後的拉力是源自於南洋華人對中國的想像，回祖國在南洋青年的心理就變成一件非常嚴肅、神聖、莊嚴的事情，由於從未到過中國，地域性上的孤立和遠方中國的地緣政治促使回祖國是一件

³⁵ 援引自 Tim Cresswell 著，王志弘、徐苔玲譯：〈導論：定義地方〉，《地方：記憶、想像與認同》（臺北：群學出版，2006年），頁14-15。

³⁶ 王嘯平：《客自南洋來》（上海：百家出版社，1990年），頁27。



勢在必行的使命，所以南洋青年在抗日戰爭期間，日以繼夜地宣傳、捐獻等，然而中國還只是一個空想的符號，是「那麼親切又是那麼陌生，是那麼靠近又彷彿那麼遙遠」。³⁷

隨著時間的推移，部分華人回到中國生活；另一部分則選擇留在南洋生活，繼續繁衍下一代。三〇年代英國積極發展新加坡，致力將新加坡打造成亞洲與歐洲的運輸要塞，經濟穩定發展使新加坡迅速走入現代化，另一方面，殖民政府在社會基礎上強力滲透英國制度、思想與法規，使多元社會分成多種認同，華人的認同大致上可分為兩種：隨遇而安及尊鱸之思的華人群體，他們各自的狀態是建基在社會的融入認同。換言之，有些華人會接受自己是大英帝國的子民；有些因民族衝突及地緣政治箝制形成格格不入的海外孤兒形象。日本侵略中國相繼發生後，中國知識分子到南洋並開始從媒體上散播愛國主義的精神，然而經由媒體的宣導提升了更多年輕華人子弟加入抗日行列，正如王嘯平說海外青年心懷祖國，「日日夜也為它宣傳，捐獻，工作，但是祖國的真面目他們連見都沒見過一眼」³⁸，王賡武指出真正突出中國認同的事件是日本侵略中國，在 1937 年日本全面入侵中國，導致海外華僑的中華民族主義情緒興起。民族主義在學校及報刊雜誌中迅速傳播；海外華人的經濟具有相當實力，因此華社在抗日救亡的口號下為中國募款，提倡購買國貨，抵制日本貨，一心對抗外敵。³⁹按照王賡武的解釋，可以發現這種群策群力的抗日救國活動讓海外華僑從單一散居者的身分到中國人認同意識逐漸滋長，王賡武強調南洋華人的中國意識滋長的原因是被殖民政府視作潛在的敵人，因為這面臨了對居住地忠誠的問題，他說：「這種背景解釋了為什麼許多人只是將自己看作中國人。他們應該學習中國的語言，像中國人那樣生活，假予機會還應該回國服務，這是自然而然的」。⁴⁰

除了社會，家庭也在某種程度上扮演極其重要角色。王嘯平的家族從中國遷居到新加坡，在某種意義上來說已經意味著和中國終止了關係。移動必須克服環境的巨大挑戰，尤其是棲居地多元複雜的背景，海外華僑急於追尋的民族對「地方」的認同，然而現實中國家不公允制度，讓華人一再失去對在地的歸屬感，殖民政府覬覦華人的勞動力與經濟能力帶動的經濟效應，而華人持續將這個角色扮演得當。海外華人像是「無國籍」的邊緣體，他們不受新在地和中國體制的保護。絕大部分華人移民或是第二代會將中國視作一種遙遠的符號，中國一直抽象的存在，但也只是一種單向的情感投射，現實環境中的疏離感是新移民最大的挑戰。隨著日益增長的民族認同意識，讓他們逐漸地對棲居地無感，紛紛從自己的民族背景作為首要條件及考量。孤獨感裹挾著民族，才使新移民正視自己和「地方」的相互關係，開始將觸角伸向中國，這種海外孤兒的孤獨感，正是王嘯平終其一生所想擺脫的宿命。

王嘯平提到：「一個人的出身是不能由自己來選擇的。我的父母沒有、也不可能得

³⁷ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁 123。

³⁸ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁 123。

³⁹ 王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，頁 3。

⁴⁰ 王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，頁 3。



無地方性與地方感：論王嘯平海外孤兒形象
——以其晚期長篇小說《南洋悲歌》、《客自南洋來》及《和平歲月》為例

到的我同意，便把我這個黃帝後裔誕生海外。我一生到這人間，便見不著祖國的面容」。⁴¹上述句子清楚說明一件事：王嘯平對地方錯置的態度。他意識自己是生長在海外的中國人，在政治環境、種族主義不友善的地方，「地方錯置」衍生出自我對外在事物的否定心態，本體進而延續「錯置」的狀態（不屬於此地），促使「地方」與「自我」相互牴觸、分裂，以致喪失「地方感」。對於當時華人移民的情形，他表示華人辛苦開拓建設新加坡，過著最下層階級的貧困生活，卻常被白種人欺負也得不到法律保護，他說：「跪在地上向這些異國人哭泣求乞的，也是我們中華子孫。海外孤兒在這裡失去了尊嚴，失去了自由」。⁴²社會上常見的奴性使王嘯平對這片土地失去了耐性，因此，小說主人公方浩瑞被羈押上遣返船隻時內心的狀態：「在波濤洶湧的大海上，懸在半空中走鋼索，他詛咒著這個沒有愛的人間……如今，生活道路雖然艱辛，但看見了光輝的前程」。⁴³王嘯平形容新加坡是一個缺乏愛的地方、國境，他強烈控訴生活在關愛貧瘠的新加坡已經成為南洋華人的悲歌。在王嘯平看來「地方錯置」是移民者不愉快的共同經驗，也是導致移民者對地方無感的主要因素；因此「地方錯置」發展出移民者尋找肯認自己的歸屬之地。誠如王嘯平抗拒將殖民地視作自己的歸屬地，他認為西方人以各種手段使地方變質，殖民者把新加坡轉換成資本社會，權勢的滲透性成為當權者的利器，讓民眾成為犧牲者，他說：「資本主義的殘酷剝削，把勞動者磨練出了驚人的本事」。⁴⁴王嘯平不忍民族的屈辱，秉持「人活著必須有自由，不做人的奴隸」⁴⁵的信念，一心想追尋自由的身分，殖民政府的制度和王嘯平的理想國度背道而馳。海外孤兒命運多舛的狀態，王嘯平寫道：「在這遠離故國的異鄉裡，他們都是陌生人，今天同是苦難中的『中國人』，這是誰也擺脫不了，逃避不了，否認不了的共同命運」。⁴⁶質言之，王嘯平不能認同殖民政府的種族歧視，他冀望擺脫一切不公現象且找到理想和自由的國都，因此，小說中孤兒的鮮明形象投射出王嘯平及移民者的心理狀態，隱然道出華人流離失所後遭遇的真實狀態。離散民族的在經歷社會的現實刺激後，會對人生存有很多的不安與不確定性，這種未來的孤獨感將他們推向未來的恐懼與不安，尋根的情懷，然而中國同根同源的美好想像是他們通向理想及自由的精神境界。

三、流動與認同：從島嶼到內陸

《南洋悲歌》後，王嘯平出版《客自南洋來》內容以方浩瑞到中國後所開展的故事。

⁴¹ 王嘯平：〈妹妹篇〉，《散文》第12期（1980年），頁20。

⁴² 王嘯平：〈我二十歲的時候〉，頁35。

⁴³ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁349。

⁴⁴ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁29。

⁴⁵ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁36。

⁴⁶ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁71。



方浩瑞從新加坡走到中國，從島嶼走向內陸，諭示了海外華人對「回祖國」堅定不移的決心。當王嘯平抵達中國時他的心情並非沮喪，反而相當愉悅，甚至幻想著要將祖國的情境拍下再寄給海外父母和情人，認為家人和他一樣會被祖國的美而震懾：「神遊於祖國大地，也會和他一樣吻著祖國大地的泥土」。⁴⁷方浩瑞的由衷之言可洞見其對地方的全心歸屬和展現自由民族的應有姿態，甚至「突然感到自己一生中，在海外作為一個弱國國民，飽受別人歧視的痛苦，一下子得到了解脫」⁴⁸，這些都顯出王嘯平找到本體和地方的共振意義，從語言、文化、民族充斥著巨大的熟識感，這是王嘯平從夢想到現實狀態的歸屬認同，進而感受自己和地方的連結和同一性。

瑞爾夫 (Relph) 指出「地方同一性」(the identity of place) 並非單一由「地方」構成，須經由地理、地景、城市或房屋所形成。地方的本質不僅於這些外在物質，而是在於「內在性」(insideness) 和「外在性」(outsideness) 的經驗。「內在性」是瑞爾夫談論地方的重要核心概念，他有效證明「內在性」是地方與生活結構的核心意義。他解釋說「內在性」是必須要全心歸屬地方，要不斷肯認的過程，愈是深刻感受地方，則會強烈體會本體與地方的同一性；另一方面，人們一旦疏離甚至離開地方，這種地方經驗瑞爾夫稱之為「外在性」，此時，人們深感自己和世界之間的某種生活分裂或分離，如：在新在地依然萌發思鄉之情。⁴⁹「內在性」和「外在性」透過不同的強度組合的拉力，不同的地方賦予各個團體或個人不同的認同，然而人們的經驗會依據對地方不同的感覺、意義、環境和活動而增減。瑞爾夫認為現代社會的「地方真實感 (authentic sense of place) 逐漸被「不真實感態度」(less authentic attitude) 遮蔽，他指出「無地方性」(placelessness) 起因於人們隨意消除地方的獨特性，並且製造出標準化建築景觀，成為商業和交易的據點，這促使人們對地方缺乏興趣和感覺。⁵⁰簡言之，地方結合人們的經驗和精神，其關鍵在於「真實性」(authentic)，由真實經驗衍生對地方的認同；然而地方感的消失，地方就會遭受質疑以及挑戰，這就會造成「無地方性」。

《南洋悲歌》末段寫出方浩瑞準備離開新加坡的心情，他說：「再見！我不幸的同胞們！讓我們在新中國再見！那時真理將戰勝謊言，正義要戰勝專制！我夢想中的祖國啊！」。⁵¹華人背負離鄉背景之苦到異地打拼，異地的各種社會衝突與矛盾讓移民華人的生活形成壓迫之外，還以一種陌生的身分在異地時空游移。這種心態會讓移民難以界定自己的新身分，進而將中國視作自己的國家，這種移動與身分認同的尷尬特質促使本體與地方對峙。另一方面，在異地出生的第二代會從民族的傳統文化系統中建構對原鄉的符號，所以中國就是一種原鄉的符號，而「回國」就是從符號轉換成實際行動，即便從未到過中國，往往這種期待能夠讓他們深信身世流離的海外華人，在回到中國後必定能夠完全融入中國社會。海外華人將期待和行動昇華成是在履行海外孤兒對祖國的責任，

⁴⁷ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 6。

⁴⁸ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 10。

⁴⁹ Edward Relph, *place and placelessness* (London: Pion, 1976), pp. 49.

⁵⁰ Edward Relph, *place and placelessness* (London: Pion, 1976), preface.

⁵¹ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁 350。



引頸期盼的神話夢想進而成為事實。

（一）夢想與現實：地方認同與差異

瑞爾夫指出人們會因地方真實性的喪失衍生出對地方的無感，真實性會隨著地方意義消失而失去原有的意義。從社會空間的角度審思地方與民族的關聯性，民族必須擁有共用文化和公民的意識型態，誠然新加坡華人對公民意識型態，並無相同的理解或抱負，甚至破壞身是共同體的共同價值和傳統。如瑞爾夫提及「地方」必須經由人們用心感受與融入才能獲得在地的認同感，一旦「地方」的屬性遭受挑戰和質疑，會立即中斷兩者間的關係。王嘯平的小說揭櫫南洋華人無所適從的心理狀態，從《南洋悲歌》裡塑造南洋華人愛護祖國心理，並且發動抗日救國運動來捍衛祖國的興亡。由於在地緣上的無感與失望，男主角方浩瑞被殖民政府驅逐出境，然而他並不為此而感到沮喪或懊悔，反而是對未來充滿著激情與希望。

王振科表示《客自南洋來》是王嘯平延續《南洋悲歌》裡未實現的夢想，進而從夢想進階到現實的第二篇自傳體小說，他認為王嘯平始終對中國懷抱著一種美好的夢想，即便被殖民政府驅逐出境也對未來充滿希望，然而「這種『夢想』雖然美好，卻註定不能實現」⁵²，然而所論及的「夢想」不僅是指出回歸祖國的實際動態，也指向了內心嚮往共產主義思想的美好想像。身處新加坡時，王嘯平接觸南來文人所帶來的左翼思想，而共產思想逐漸形構成王嘯平對中國的理想符號，南來文人的文學文化底蘊成了王嘯平的中國榜樣，如郁達夫「對文學青年的熱情和愛護」⁵³，最重要的是從郁達夫身上學到了「如何『看人』和『做人』的啟發」。⁵⁴又或從吳天、戴英浪和郭曼果的影響下開啟對中國共產黨的感情：「對祖國前途和個人的生活道路，有了信心，同時我也看到了曙光」⁵⁵，即使他看見的曙光並不是清晰明亮的，但卻使王嘯平「一直睜著雙眼在尋找它，跟蹤著它」。⁵⁶

南來文人滲透馬來亞各個報業、教育層，報業及學校成為他們鼓吹民族主義思維的宣傳媒體。日本學者荒井茂夫指說南來文人南下後在報刊雜誌裡當任要職，報刊雜誌所刊登的大多數是以中國原鄉為創作背景，「馬華文壇的基調一向是直接反映中國文壇思潮和政治情況」。⁵⁷換句話說，南來文人以宣傳媒體作為宣導的管道，除了激起海外華人的民族主義外，同時也形構成中國社會的現況。馬華學者王潤華指出，吳天是最典型的南來抗日救亡運動的作家，他在新馬居留的兩年半裡除了積極參與救亡戲劇，也留下不

⁵² 枕戈（王振科）：〈從「夢想」到現實——評王嘯平長篇小說《客自南洋來》〉，《華夏》第4期（1991年），頁25。

⁵³ 王嘯平：〈作家與戰士——回憶郁達夫先生〉，《上海文學》第12期（1979年），頁45。

⁵⁴ 王嘯平：〈作家與戰士——回憶郁達夫先生〉，頁46。

⁵⁵ 王嘯平：〈覺醒〉，頁231。

⁵⁶ 王嘯平：〈覺醒〉，頁231。

⁵⁷ 荒井茂夫：〈馬來亞華文文學馬華華的心理路程（上）〉，頁53。



少文學作品，其中他創作的舞台劇均反映新馬抗戰救亡的現實性。⁵⁸這種時空的契合，足以豐富華僑對中國或民族的認同意識及對中國的認同想像。承繼上文所提，南洋移民在外力拉扯或社會邊緣化的情況之下，使民族作為最好的歸依選擇。在異地的弱勢化會讓新移民轉向「民族」的團結實力，然而新移民對「地方」的主觀情感並不再樂觀的，反而造成民族離散的巨大創傷記憶，甚至會有離開棲居地的可能。「地方」的真實經驗，是引發在地認同的最大因素，然而對地方的認同是源自內在與外在經驗所致。面對外力與內心深處的拉鋸戰，將自己視為海外孤兒的華人移民群會在國難當頭時，為祖國奮戰不懈才能夠讓他們完整了作為一個中國人的責任，再加從飽受歧視到解脫的心理，讓移居者在當地找到了一絲的民族認同感，甚至回溯自己的原主國。

王賡武指出抗日戰爭是海外華僑突出中國認同的關鍵，中日戰爭可看出海外僑胞中國意識的面貌⁵⁹；陳麗汶解釋海外華人的認同是隨著政治覺醒才開始出現身分的焦慮與認同，而返回祖國並且效忠祖國是他們實踐其「中國人」身分的必須行動。⁶⁰王嘯平在21歲時就具有實踐中國人身分意識，他表示身為炎黃子孫就必須回到中心生活以實踐一個中國人的應有的責任和承擔，由此才能夠讓本體更加地完整，這是歸僑共有的想法：

生活實踐是更需要的。然而生活實踐並不是只站在台上唱幾條抗戰歌，或是喊幾句漂亮的抗戰口號。這「生活」兩個字，應該指整個現實，是包含各樣各式的，我知道這淺顯的道理，寫作決不能離開生活的實踐……祖國在戰鬥著，我愛祖國，那當然也應該為祖國而戰鬥！⁶¹

王嘯平認為單純地喊口號、辦抗日救亡活動並不能彌補海外華人身分的遺憾，也不能提升異地的社會階位，所以原籍國就成為移民者的想像出口，而作為華人必須回到中國去履行身分責任，除了是地方錯置的遺憾外，更多的是海外移民想經由回到中國來實踐自己的共同民族義務，這個是大部分的移民錯過中國社會發展的過程，回到中國可以說是最直接尋找身分認同的路徑，藉此能夠更接近地瞭解幻想的中國，而中國符號也由幻想轉為真實。海外華人都有著一致的夢想「我是個海外孤兒，我的心在夢裡常常越過重洋，越過萬里關山，飛到祖國懷抱。」⁶²直接表達海外孤兒對與回到中國的渴望，但是往往期望會隨著現實而消逝。

擁抱祖國固然是海外華人所殷切期盼的，然而當王嘯平加入新四軍後，同袍們以「他者」的態度來待他，比方說常給他冠上「南洋客」、「洋秀才」、「洋騷」（洋哨）等標籤，無時無刻提醒王嘯平即時他認同自己是「中國人」，但對當地中國人來說，南洋華僑始終只是個外來身分。另一方面，王嘯平耿直、單純、頑強、坦承而又近乎滑稽的個性，

⁵⁸ 王潤華：〈中國作家對新馬抗戰文學的貢獻〉，頁129-130。

⁵⁹ 王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，頁3-4。

⁶⁰ 陳麗汶：〈狐步舞結束以後：論中國僑歸作家黑嬰的成長小說〉，《中國現代文》第33期（2018年），頁47。

⁶¹ 王嘯平：〈向朋友們告別〉，頁499。

⁶² 王嘯平：《客自南洋來》，頁10。



使他在軍營中格格不入。換言之，王嘯平的南洋個性使他難以融入當地，並且認清夢想跟現實的差異，他說：「這是夢還是現實，一切都來不及細察，他被湧進洪流般的隊伍，這後來奔騰的洪流沖著他，推著他，使他的腳步不由地跟著向前。」⁶³上述句子說出王嘯平從夢想中國與現實中國的不真實感，只因他還沒來得及進入地方的核心就走上行軍的生活，要知道行軍生活是時刻移動的團隊組織，在還未適應環境卻被轉移到下一個根據地。這樣便清楚看見王嘯平的疑慮及不自在，甚至地方感也是被打亂的，然而委身於此他不得不跟著同袍往其他地方前進，這使得每個地方對他而言都是新的陌生地。王振科認為王嘯平描寫個性的主要目的是革命並非要抹殺個人特性，而更顯現出理解並且包容各種個性，但始終保有清晰的思想立場和革命立場，只有這樣才可以「取得共同的事業的成功」。⁶⁴另一方面，王嘯平始終保持一貫的特有性格，然而中國人對南洋華人的刻板印象及不理解，常開「南洋人」的玩笑，這些行為讓王嘯平覺得委屈，甚至認為這是同袍文化上的無知行為，進而看出王嘯平的無奈，擁有文化共同體的同袍竟然將他視為「他者」，明顯地同時因為文化上的認知與差異讓他覺得寂寞空虛。1957年，王嘯平因向黨提出「專家治團」，他因犯了大忌，爾後被開除黨籍、軍籍，劃成右派分子。一心懷抱中國的忠誠黨員遭受如此不堪的冤屈，弔詭的是王嘯平對黨的信仰貫徹始終：

我這個邊要靠到哪年哪月？當他離開異國他鄉，回到日夜思念的祖國，他不會想到現在會坐在這光線陰暗、空氣污濁的稻草棚裡……他心中雖也痛楚，但祖國在向他召喚……如今，他忍不住低低哭泣。⁶⁵

上述陳述王嘯平被「靠邊」期間的內心狀態，從句子中看出王嘯平被劃成右派的心理是掙扎、痛楚、懊悔，尤其在靠邊期間不時地被組織約談、威迫、勸說，讓他懷疑自己的決定：「漂洋過海千里迢迢，尋找這自由的天地，卻連最起碼的自由也失去了。我怕見這個世界，眼不見為淨。」⁶⁶，確定無疑的是，王嘯平從新加坡流離到中國，除了是對新加坡社會的痛心及失望以外，更多的是不想被殖民政府約束，渴求自由才逃離至中國，但如今被劃成右派，他追求自由的世界開始動搖，「連報國的自由也失落了」。⁶⁷另一方面，同袍之間都以「南洋客」稱呼他，甚至把他分割成對立關係：「你這個南洋客，還不知道我們這裡複雜的人事呢。」⁶⁸，體現出即便歸僑再怎麼努力融入當地，還是會因為刻板印象、地緣關係而逐步推向邊陲，背後的原因有著再真實不過的因素，例如南洋華人的文化、身分認同、政治背景皆可被質疑對中國的忠誠度的基準。

處在進退維谷的地步，王嘯平再次選擇擁抱中國，他期待同胞們歡欣鼓舞，而不再

⁶³ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 80。

⁶⁴ 枕戈（王振科）：〈從「夢想」到現實——評王嘯平長篇小說《客自南洋來》〉，頁 26。

⁶⁵ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 80。

⁶⁶ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 90。

⁶⁷ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 81。

⁶⁸ 王嘯平：《客自南洋來》，頁 101。



自卑自棄：「我相信我們祖國有一天會得到民族獨立，我也相信我們祖國終有一天會實現社會主義」。⁶⁹另一方面，由於他隻身北返中國，在中國沒有家人，所幸軍旅生活稍微減緩了王嘯平的孤獨，群體生活竟成了慰藉王嘯平孤獨的方式，但還是不敵千里相思，所以王嘯平以軍旅生活取代了孤獨寂寞的空虛感，他說：

革命隊伍果然是溫暖的大家庭。但把你誕生在世上，骨肉之親撫養你長大的家，是生命裡血液融合著的部分，是靈魂裡刻心鏤骨的烙印。人在歡樂、失意、焦慮、勝利、挫折的時刻，都會想起它。⁷⁰

說明再溫暖的革命大家庭，還是缺少了骨肉之親，誠如瑞爾夫所提「地方」必須經由人們用心感受與融入才能獲得在地的認同感。換言之，地方必須和記憶、情感共存才能形成認同。即便身處革命軍營，還湧現出無地方性，他說：「我那思念的家人啊，你們知道不知道我如失群的孤雁，再一次落難於無依無靠的邊緣。」⁷¹王嘯平內心深處強烈的意念，使他如失群的孤雁的漂流，他無法預測自己的對中國的嚮往及夢想是落得如此的失落下場。然而，他南洋的樂天知命、隨遇而安的性格讓他在短時間內轉換意念：「我還是該回來的，這裡還是值得我重新回來的……」。⁷²王嘯平如信仰般的意念揭櫫了作為一個革命者的精神，即便他在中國社會上被當成外來者，但是他極其簡單的核心價值觀讓他留在中國，他表示他一生最喜悅的事情就是追隨著當的腳步：「我覺得已擁有了世界一切，什麼家，什麼個人生命，一切一切，都不值得我去思念和依戀」⁷³，清楚說明王嘯平的地方性是建立在民族之上的，因為他始終相信黨能夠讓海外孤兒脫離忍辱偷生的日子。足以證明王嘯平的地方感是建立在民族上，至於「地方」往往是跟夢想是有差異的。因此，從王嘯平落腳中國後，他本以為他的夢想就此實現了，但同袍之間的對他身分的標籤、政治正確將他打成右派的，令他在異域中召喚出對原鄉的思念，這也是王嘯平一直耿耿於懷的事情，他掙扎於對中國的「效忠」與對雙親的「孝敬」之間，使他懷有不真實的地方感。

（二）島與內陸：王嘯平的無地方性

王嘯平視新加坡為「第二個故鄉」⁷⁴，從其作品中王嘯平的地方認同是建立在種族的基礎上處處可見的。換句話說，「第二個故鄉」是僑居海外華人的之心理狀態，是因華人為了振興家庭經濟而僑居國外，他們身分認同始終是僑居海外的炎黃子孫，相仿情形之下，王嘯平同是處在僑居的膠著氛圍，難以融入在地。另一方面，身分認同的特點會是建立在民族與語言上，然而海外華僑身處異邦，會更加重視族系的連結，因此，

⁶⁹ 王嘯平：〈我的懺悔〉，頁 65。

⁷⁰ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，《世紀》第 1 期（2014 年），頁 10。

⁷¹ 王嘯平：《南洋悲歌》，頁 174。

⁷² 王嘯平：《南洋悲歌》，頁 125。

⁷³ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，頁 10。

⁷⁴ 王嘯平：〈妹妹篇〉，頁 20。



在異邦世界中「民族」會排除其他條件，將歸屬感視為至要的關鍵；然而，這並不表示王嘯平全然摒棄了在地性（place-based）發展出的獨特性，他趨向於在民族中找到純粹的民族歸屬感，而形成他對中國血脈的想像延續，分殊自我與他者的條件互異，而此時新加坡便有了孕育王嘯平文化及革命使命的啟蒙之地（place）。總的來說，新加坡被嵌入相較柔性的特殊價值，較柔在於這個地方成為集體文化人的凝聚地，新加坡成為有時效性的地域空間，以致人口流動到中國或各地，所以。新加坡成了王嘯平醞釀及蛻變的中心地帶，換言之，是王嘯平建立想像中國的地方。新加坡是王嘯平建構身分與記憶的地方，「第二故鄉」隱然投射出地方象徵與價值：中心之外的邊陲之地，這揭橥「地方」對王嘯平的意義是極為重要的。

瑞爾夫認為地方經驗是具有「內在性」（insideness）及「外在性」（outsideness）等兩種特質，而當人的「內在於一個地方，就是歸屬並認同於它，你越深入內在，地方認同感就愈強烈。」⁷⁵王嘯平並未能深入地方的內在，因為他並沒有完全的歸屬感，他游移於民族的認同，未能深入在地的內在，因為他的歸屬感是屬於中國的，推論他對新加坡的內在性是匱乏的，無法形塑歸屬與認同感，甚至未能和地方建立真實的關係。換句話說，王嘯平未能深入和當地建立真實的關係而沒法讓自己認可新加坡為自己的原鄉。這種關係能在他的《和平歲月》中看出他對兩地之間的地方性。

《和平歲月》敘述在中國流亡四十年的方浩瑞，戰事平定後第一次返鄉探親，小說手法跨越兩地：一邊寫現實中回到新加坡探親訪友的方浩瑞；另一邊揭橥革命戰爭過程的黑暗考驗史，兩個空間皆是王嘯平居住及生活的地方。換句話說，一個充滿了成長的回憶；另一個則是革命激情的回憶，王嘯平以交叉錯位的書寫技巧處理他「現實的回憶」及「回憶的現實」，書題以為是書寫「和平」後的生活，但事實上卻充滿了王嘯平軍旅生活的苦悶經驗及探討兩地離愁後的身分拉鋸。然而各種挑戰並不阻礙王嘯平對黨的信念，反而更竭盡全力忠誠為黨服務，興許王嘯平的革命初衷是他服膺黨的執念。陳麗汶認為多半的歸僑的心境都會隨著時空而接受當時的狀態，她說：「革命和祖國都沒有想像中美好，但主人公已耗盡青春歲月，再無退路」。⁷⁶黃錦樹闡述：「『和平歲月』的標題更加反諷了，寫作的佈局也更像馬共回憶錄。表面指向解放後的三十年，實際上或許更指向主人公之重獲自由」⁷⁷；然而賴佩暄指出《和平歲月》是王嘯平告別漂流生涯，他回到出生的故鄉，告別親朋好友、告別孕育他的故土，如何從一個子民，變成大陸之子。她認為王嘯平新身分的路徑是從海洋開始，所以海洋見證了王嘯平流動的身世，因此海洋同時是一個抽象的歸宿，亦一個精神的寄託，海洋才是他最終的歸宿。⁷⁸若按照賴佩暄的說法，海洋是王嘯平的精神寄託是最終歸宿，這論述有力地指陳王嘯平的無地方性。

王嘯平在境外時以地方錯置示視為人生最大遺憾，源自於那一代人將中國視為根源

⁷⁵ Edward Relph, *place and placelessness*, pp. 74-75.

⁷⁶ 陳麗汶：〈狐步舞結束以後：論中國歸僑作家黑嬰的成長小說〉，頁 48。

⁷⁷ 黃錦樹：〈在或不在南方：反思「南洋左翼文學」〉，頁 63。

⁷⁸ 賴佩暄：〈離散與歸返——論王嘯平半自傳體小說中的流動身世與家國情懷〉，頁 185。



的概念存在著密不可分的隱形連結。在新中國成立後，王嘯平首次回到新加坡，然而父母相繼離世後，家已消失後也終止了回家的動力，王嘯平順勢將所中國視為經驗產生的地方，認為「新中國就是我的家」⁷⁹，隨著父母離世，新加坡亦成為「心中死亡了的世界」。⁸⁰新加坡成為一個虛無符號，可說近乎關係銳減的地方，當他前往父母墓園時，像似遊客般的眼光環視周遭，但這一切都似乎跟他毫無關係，「他並非屬於這個世界的人。這個世界，他一生並沒有為它盡過任何義務，沒有為它流過半滴血汗。它是屬於別人的，與己毫無關聯」。⁸¹雖然王嘯平在新加坡成長，但從未履行國民應有的承擔與責任，也不具有與新加坡社會結構產生的理解及情感，這種無地方性明顯地劃分出王嘯平對新加坡最直接的情感表達。

王嘯平終其一生所都在追尋的歸宿、解放受殖民的自由；然而在境外移入後更能深刻體會革命並不是想像中的那麼簡單，在好幾次在面對社會批判或危及黨信時，王嘯平總會冒出退縮不前的念頭，退縮的念頭裏挾著對新加坡、南洋家人的思念心切，以至在地的各種實況並無法讓他有情感上的依附；反觀新加坡則變成王嘯平遙遠的精神、或希望的象徵，無時無刻地讓怯步的王嘯平向前邁進一小步，因此王嘯平的文章中出現「何處是歸程」的毫無地方感的矛盾心理。誠如阿格紐所言，地方感具有「地方的主觀」和「情感的依附」，從上述兩點來看，地方必須經由人類和場所相互定義的，在過程中投射出本體的記憶和情感，這真實的經驗形塑成場所和個人情感的共振意義，回看王嘯平則是處於矛盾且尷尬的狀態，甚至可以看出從他抵達中國後，並沒有再強調自己的身分認同，或許是王嘯平覺得自己從邊陲走到中心，抑或週遭人事使他無法和地方產出多維的思考及連繫，而摒棄了身分認同的可能。事實上，王嘯平孤身的特質始終沒能從身上祛除，他在軍中未能立即融入在地，以致離鄉背井的線型時間出現斷裂時間，也就是說即便王嘯平堅持擁抱中國，回到文化共同體本身，再多的「他者」標籤他都能夠一一順應，絕處逢生，甚至是對生活沒有強烈的要求，這興許跟南洋個直爽性有關係，他表示「從青少年到老年，永遠生活在革命隊伍裡，生命無悔，人生無悔」⁸²，然而行軍過程裡萌起鄉愁正是賴佩暄所及的：海洋作為王嘯平精神的歸宿。王嘯平遊走在實地經驗與過去經驗的因素，是他無地方性的證據，他表示：「離家漂泊在外的遊子，總盼著有一天，能回到溫暖的家，與父母姐妹共享天倫之樂。」⁸³，然而離散者的鄉愁會逐漸被集體意識替代，尤其是中國革命運動致力於貫徹軍隊的向心力，「革命大家庭的友愛及理想教育之下，那受鄉愁所折磨的痛苦逐漸淡薄」⁸⁴，另一方面，為了穩固軍群之心，牆上寫了很多革命標語，例如：「反對家鄉觀念」及「想家是可恥的」，這些語境的作用近乎福柯（Michael Foucault）式的全景敞視（Panopticon）的精神壓制，時刻監督自己的

⁷⁹ 王嘯平：《和平歲月》（長沙：湖南文藝出版社，1999年），頁6。

⁸⁰ 王嘯平：《和平歲月》，頁22。

⁸¹ 王嘯平：《和平歲月》，頁75。

⁸² 王嘯平：《和平歲月》，頁211。

⁸³ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，頁9。

⁸⁴ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，頁9。



行爲、經神及思維。王嘯平穿上軍裝就必須把生命獻給偉大的理想，因此「不能被鄉愁腐蝕革命意志」。⁸⁵換言之，王嘯平從離散華人的姿態北返中國，豈料到中國還是沒找出自己和地方的相互辯證或肯認的關係，似有若無的鄉愁逐漸地讓王嘯平陷入離鄉背井的寂寞情緒中，在兩地離愁的情況下顯露出他對於地方的不確定性、無地方性、陌生感各種焦慮不安的思考。《和平歲月》內容正是反思土地認同、身分認同、社會階段的黑暗史、生活挑戰與變遷等問題，這也是王嘯平剖析移居中國多年後回顧兩地（新加坡和中國）之間的雙向思考。

「中國」相對與殖民地華人來說是自由國度的符號，王嘯平所追求的「自由」乃是建立在民族的有限條件上：一、相同民族不再需要向外來殖民者卑躬屈膝，二、民族可以得到平等的權益，從而發現王嘯平的夢想是建立在民族平等待遇的層面上，他始終抱著樂觀的心態等待中國富強的一天，讓海外孤兒能夠有厚實的靠山，冀望能夠解放被殖民政府壓榨的南洋華人群。王嘯平曾言：「我當年因同胞挨餓受欺凌而想到投奔革命」⁸⁶，因此，北返中國是王嘯平想要擺脫殖民主義追尋自由及尋思生命價值，在新中國成立後，他感到幸福，因為他的身分由海外孤兒轉換成新中國公民⁸⁷，能夠看出王嘯平在乎的事情不外乎就是民族性，他認為民族屈辱是他不能夠忍受的事情。質言之，海外華人長期受殖民者擺佈、操控、愚弄，這種民族恥辱讓王嘯平思考民族在殖民地的身分地位以及意義，在他的文章內頻頻提及民族的尊嚴的傷痛及憤怒，所以王嘯平只能將希望託付中國，希望中國富強起來，「讓我們不幸的同胞，在新中國的陽光下抬起頭，站起來吧！」。⁸⁸

《和平歲月》可說是王嘯平對於身分轉換及思考的重要小說，小說當中展露他從夢想走向現實的過程以及思考兩地的相互辯證。王嘯平北返中國的動機很簡單，像似小說開頭以前蘇聯歌曲《祖國進行曲》的歌詞反應了他本身內心想擺脫束縛的欲求，包含他多年追求自由的無限希望，因為他認為在世界上最幸福、最可貴的就是自由。但是也因為追尋自由而發生了命運的巨變，其中包括王嘯平在身分肯認的過程中，因文藝思想錯誤而被打成右派，除了讓他陷入精神折磨外，更多時候讓王嘯平覺得辜負南洋的家人和母親的心血，甚至祖母過世時王嘯平未能侍奉左右，在忠孝不能兩全的狀況下，他堅決選擇對國家保有一個忠誠之心，原因在於他對民族屈辱的痛心及在戰事前線無法抽身。隨著新中國成立，原本鼓勵他加入新四軍的馬仲達老師突然淪為黑五類，革命的巨輪讓他沉默不語，甚至還在尋找一個通往肯認的道路，王嘯平以夢境自比現實生活中的尋找與惶恐，這些都指向了對地方的陌生感，他表示：

這天晚上，方浩瑞做了一個夢。迷迷糊糊中走到一個陌生的十字路口，天濛濛

⁸⁵ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，頁 10。

⁸⁶ 王嘯平：〈我的懺悔〉，頁 68。

⁸⁷ 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，頁 10。

⁸⁸ 王嘯平：《和平歲月》，頁 25。



黑，前不見村，後不著店。……他拔腿就向右邊大道奔去。不知經過多少時光，面前出現一片茅屋，他推門而入，問一位老鄉：二十路公共汽車站在哪裡？他只要找到這車站便能識路回家。那老鄉往後一指，方浩瑞順著他指的方向疾步飛奔，忽然腳下變成一條暗道，頭上是泥頂，是戰時的地道。只有他一個人，他急回頭看，有條光柱照過來，他順著光柱爬上去，面前出現了城市街道，汽車行人，高樓大廈。他沿街尋找公共汽車站，只要找到二十路，或者二十六路，他便可以搭車回家，但是就是找不到。他心急地，盲目地向前摸索，忽聽到陣陣的海浪聲，他順著海浪奔去，啊，一片無際的大海，海浪鋪天蓋地奔騰而來，將他捲起，頓時沉入沒頂的黑暗之中。⁸⁹

從夢境中透露的訊息有二：一，迷路象徵王嘯平的真實人生，他無法對新在地有更多的共振，一心找尋回家的路。二，海洋象徵了自己的南洋身分被沒頂於黑暗之中，簡明說出王嘯平的身分認同僅限於生活圈，然而對於社會糾結心理狀態使他處於無垠的焦慮與不安。

莫漢提 (Mohanty) 指出認同是需要經過反覆的定義並重新形塑我們的價值與社群，如此一來才能夠替未來形塑組織與形式⁹⁰，借鏡莫漢提的說法，王嘯平不斷地在實踐及形塑社會價值，從中自我辯證與定位，即便在認同的過程中並不如意，但他倔強倨傲的固著性，使他能夠渡過一次又一次的挑戰，但是小說似乎只談及軍中生活事蹟，故此認為王嘯平得到的肯認僅是部隊裡的認同，以致他對現實社會並沒有極大的共振關係，他將此狀態視為素昧平生的狀態：「這美麗的地方就是他的故鄉，可他卻是故鄉的陌生人，匆匆來去的過客。四週盡是鄉音，卻都是素昧平生」⁹¹，即便自己身在中國，卻得不到翹首以盼的歸屬感，反倒是覺得自己在社會環境中的孤立感，歸咎於對地方的屬性。王嘯平面對社會的複雜性而衍生對應的態度，劃成右派及革命事故讓王嘯平對中國新社會保有些許的危機感：「在我們這個現實中，有時必須講點『聰明』的謊話，才可以得到合法生存的權利，而不合時宜的老實話很可能帶來不幸和災難」⁹²說明王嘯平的無奈是因應社會階段的主流意識，然而他必須迎合時代而取得「合法」的生存權利，這種狀態指向了王嘯平的無地方性。

四、結語

細數王嘯平的人生階段，他出生於新加坡，但新加坡對他而言是一個地方錯置的狀態，他不厭惡新加坡，反倒是覺得新加坡是他的第二故鄉，是因為兄弟父母、親朋好友都居住此地，而啟迪他北返中國的是因為民族的尊嚴備受踐踏、對藝術的執著及對中國

⁸⁹ 王嘯平：《和平歲月》，頁 61。

⁹⁰ 援引史書美：《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述呈現》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013年），頁 42。

⁹¹ 王嘯平：《和平歲月》，頁 42。

⁹² 王嘯平：〈我的懺悔〉，頁 68。



母親的迷戀，即便他與新加坡社會有很多互動，仍舊是無法滿足他為民族發聲的宏志，北返中國除了是對戲劇藝術的追求外，也希望能夠藉由藝術來啟發更多海外孤兒加入愛國的行列。民族認同會隨著社會空間變化而衍生，日本侵略中國確實是誘發海外僑胞的身分認同；另一方面，小說人物的在殖民政府及商業階層壓迫下，迫使青年愈加想獲得自由。因此，大多數的青年男女最大的目標在於「尋找自由」。黃錦樹闡述南洋青年會在殖民者的欺壓下，小說人物常有反殖、熱愛祖國、返中的左翼青年，這是典型人物對於自我的反思與精神追尋。⁹³

王嘯平的無論對新加坡或中國都有格格不入的隔膜，從家人的角度來看王嘯平確實是個可憐的角色，因為他破釜沈舟的決定，讓他切斷跟新加坡的連結，也不能全身心地融合陌生且巨大的人群與社會；軍隊的共同經驗讓喪失雙親的他有感情上的依附，直到結婚生子後才開始有了屬於自己的生活步調。王安憶回憶父親王嘯平與現實生活不合時宜的個性，讓她看見父親如何真實地開拓他的痛苦與感動的經驗，或許對王安憶而言，父親不再是「客」的身分了，父親完全融入中國社會成為新中國人了，但從王嘯平的身世到跨境舉證說明王嘯平的個性很難讓他完全成為中國人，反而是海外孤兒為了民族尊嚴而努力的革命者，然而他在社會或家庭裡始終保持格格不入的個性，也是一個海外孤兒特有的孤苦形象。

⁹³ 黃錦樹：〈在或不在南方：反思「南洋左翼文學」〉，頁 62。



徵引文獻

近人論著

(一) 專書

- Tim Cresswell 著，王志弘、徐苔玲譯：《地方：記憶、想像與認同》，臺北：群學出版，2006年。
- 王巨才：《延安文藝檔案：延安美術家1》第46冊，西安：太白文藝出版社，2015年。
- 王嘯平：《和平歲月》，長沙：湖南文藝出版社，1999年。
- 王嘯平：《南洋悲歌》，北京：作家出版社，1986年。
- 王嘯平：《客自南洋來》，上海：百家出版社，1990年。
- 王賡武：《華人集團與國家：東南亞與華人論文集》，新加坡：海涅曼教育出版社，1981年。
- 北京大學中國名人叢書編委會編：《腳印》，長春：北方婦女兒童出版社，1990年。
- 北京語言學院編委會：《中國文學家辭典》現代第一分冊，成都：四川人民出版社，1979年。
- 史書美：《視覺與認同：跨太平洋華語語系表述呈現》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2013年。
- 李元瑾：《新馬華人：傳統與現代的對話》，新加坡：南洋理工大學，2002年。
- 李恩涵：《東南亞華人史》，臺北：五南圖書出版股份有限公司，2003年。
- 邵迎健：《抗日戰爭時期上海話劇人訪談錄》，臺北：威秀資訊，2011年。
- 孫愛玲：《論歸僑作家小說》，新加坡：雲南園雅舍，1996年。
- 黃王奇：〈地下尖兵諜海英雄郭曼果〉，《鐵軍僑魂》，北京：中國華僑出版社，2016年。
- 廖文輝：《馬來西亞：多元共生的赤道國度》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2019年。
- 榕樹文學叢刊編輯部：《榕樹文學叢刊》第3集，福建：福建人民出版社，1982年。

(二) 期刊論文

- 王潤華：〈中國作家對新馬抗戰文學的貢獻〉，《中國現代文學研究叢刊》第2期，1988年。
- 王賡武著，趙紅英譯：〈單一的華人散居者〉，《華僑華人歷史研究》第3期，1999年。
- 枕戈（王振科）：〈從「夢想」到現實——評王嘯平長篇小說《客自南洋來》〉，《華夏》第4期，1991年。
- 倉林忠：〈淺析蘇北抗日根據地在中國革命史中的地位〉，《濮陽職業技術學院學報》第5期，2011年。



無地方性與地方感：論王嘯平海外孤兒形象
——以其晚期長篇小說《南洋悲歌》、《客自南洋來》及《和平歲月》為例

- 荒井茂夫：〈馬來亞華文文學馬華華的心理路程（上）〉，《華文文學》第1期，1999年。
- 袁錦雲：〈八百英烈鎮江海〉，《檔案建設》，2012年11月。
- 陳麗汶：〈狐步舞結束以後：論中國僑歸作家黑嬰的成長小說〉，《中國現代文》第33期，2018年。
- 黃錦樹：〈在或不在南方：反思「南洋左翼文學」〉，《香港文學》第343期，2013年。
- 楊松年：〈王嘯平與新馬華文文學〉，《戲劇》第111及113期，1992年。
- 劉華：〈私立中法劇藝學校新生入學試驗證小考〉，《都會遺蹤》第4期，2015年。
- 編輯部：〈上海私立中法劇藝學校創立〉，《文獻》卷3，1938年。
- 賴佩暄：〈離散與歸返——論王嘯平半自傳體小說中的流動身世與家國情懷〉，《中國現代文學》第24期，2013年。
- 顧耿中：〈華中抗日根據地救亡歌曲綜論〉，《鹽城師範學院學報（人文社會科學版）》第26卷，第1期，2006年2月。

（三）報刊雜誌

- 王安諾：〈清明節憶父親〉，《新民晚報》B14版，2015年4月5日。
- 王嘯平：〈大江滾滾葬英雄〉，《新四軍中上海兵》，上海：上海文藝出版社，2009年。
- 王嘯平：〈生命中的盛大節日〉，《世紀》第1期，2014年。
- 王嘯平：〈向朋友們告別〉，《馬華新文學大系（七）》，新加坡：星洲世界書局有限公司，1971年。
- 王嘯平：〈作家與戰士——回憶郁達夫先生〉，《上海文學》第12期，1979年。
- 王嘯平：〈我二十歲的時候〉，《大江南北》第1期，1987年。
- 王嘯平：〈抗戰期間蘇中敵後話劇工作片斷〉，《雨花》第12期，1957年。
- 王嘯平：〈妹妹篇〉，《散文》第12期，1980年。
- 王嘯平：〈為了不該忘卻的紀念——記戲劇家吳天〉，《戲劇藝術》第4期，1990年。
- 王嘯平：〈愛的折磨與榮耀〉，《世紀》第1期，2014年。
- 蕭克（王嘯平）：〈碼頭上小天使〉，《馬華新文學大系（四）》，新加坡：星洲世界書局有限公司，1972年。

（四）外文

- Edward Relph, *place and placelessness* (London: Pion, 1976).
- J. E. Malpas, *Place and Experience: A Philosophical Topography* (England: Cambridge University Press, 1999).



Placelessness and Sense of Place: Overseas Orphan Image on Wang Xiao Ping's Novels *Nanyang Elegy*, *Guests come from Nanyang*, and *The Years of Peace*

Lim Beng- huat

Abstract

Wang Xiao Ping (1919-2003) as a writer and playwright, is not well-known in the Sino world, and until 2013, Malaysian Chinese's scholar Ng Kim Chew had discussed Wang's autobiographical novels, and people became aware Wang is the husband of China prominent female writer Ru Zhi Juan and also the father of Wang An Yi. This essay takes Wang's novels *Nanyang Elegy* (1986), *Guests come from Nanyang* (1990), and *The Years of Peace* (1999) as research texts and proposes it by human geographer Edward Relph's "Placelessness" concept, to analyze how Singapore-born Wang intertwined and entangled between Singapore and China. Moreover, Wang's novel depicts the suppressing life of overseas orphans in "foreign countries" and the positioning of the self-identity of Malaya-Chinese during the anti-Japanese period. On the other hand, the differences between reality and dream of China emerge deeper identity and sense of place after back to China. In *The Years of Peace*, Wang depicts his first return to Singapore in 1989 and the suffering of marching in China. Finally, in his memories and reality, Wang highlighted his enthusiasm for art and revolution, to complete his identity from "misfit" to a real Chinese identity.

Keywords: Wang Xiao Ping, Placelessness, Sense of Place, Autobiographical Novels

獻給戰爭的軀體——《獵女犯》士兵析論

陳可融*

提 要

陳千武於二戰期間以台灣特別兵身分參與太平洋戰爭，戰後創作的自傳性小說《獵女犯》中對軍隊生活、台灣特別兵的身分迷惘皆有深入的描寫。本文以歷來較少論及的士兵作為研究對象，在日本軍隊中階級劃分明確，日本兵遵循帝國主義將戰爭視為神聖使命，其戰爭狂熱及天皇崇拜，與台灣志願兵的局外人心態形成矛盾對比。士兵們失去作為個人存在的資格，化為奉獻給戰爭的群體，僅作為軍事工具被使用。但是困守於俘虜島的士兵們，雖是戰爭的參與者，卻始終游離於戰場外，無法消解的力量因而向內發展，軍隊中的暴力及同性情慾，反映出戰爭時期士兵們特殊的心理狀態。而台灣志願兵在戰爭中，對純潔與死亡的觀點與殖民地人民感到屈辱的心理有關。士兵們在未知的戰爭中共同面對的恐懼及苦悶，促使他們陷入各自構築的心靈幻境中，企圖尋求超越的力量，保有人的尊嚴與價值。

關鍵詞：陳千武、《獵女犯》、士兵、戰爭書寫、情慾

*東吳大學中國文學系碩士班



一、前言

陳千武（1922～2012）於太平洋戰爭時期作為台灣特別志願兵跟隨日本軍隊前往南洋作戰，戰後從 1964 年起發表了一系列以戰爭為主題的小說，1984 年出版時名為《獵女犯》，1999 年再版時易名為《活著回來》，本文為把握作者原意，因此以出版時的原名《獵女犯》進行論述。¹

目前學界以陳千武為研究對象之專書，多針對其生平與作品進行論述²，以小說《獵女犯》為研究中心的多集中於期刊³與學位論文。吳慧婷：《記實與虛構：陳千武自傳性小說「臺灣特別志願兵的回憶」系列作品研究》（私立南華大學研究所碩士論文，1994 年 6 月）由紀實與虛構的角度探討陳千武臺灣特別志願兵的回憶「系列作品的真實性。謝惠芳：《論陳千武小說《活著回來》——一部臺灣特別志願兵紀錄《獵女犯》的綜合考察》（私立靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2001 年 6 月）針對書中慰安婦進行深入論述，並採訪陳千武本人。李展平：《太平洋戰事書寫——以陳千武《活著回來》、李喬《孤燈》、東方白《浪淘沙》為論述場域》（國立中興大學臺灣文學研究所碩士論文，2010 年 7 月）探討小說中的歷史元素，並關懷弱勢群體。朱妍凌：《陳千武小說《活著回來》及其相關事例研究》（私立南華大學文學所碩士論文，2012 年，6 月）針對小說中的圖騰、密林與人物進行探論。羅秋英《太平洋戰爭的記憶書寫：以陳千武《活著回來》、陳映真《忠孝公園》、宋澤萊《最後一場戰爭》為例》（中興大學台灣文學與跨文化研究所碩士論文，2012 年）分析陳千武面對的殖民壓力、對戰爭的看法，以及戰後如何在戒嚴壓力下書寫其戰爭記憶。袁婉禎：《記得志願兵：論陳千武的《活著回來》》（國立中央大學中國文學研究所碩士論文，2013 年）著重於日治時期台灣志願兵從軍背景，與殖

¹ 謝惠芳的碩士論文《論陳千武小說《活著回來》——一部臺灣特別志願兵紀錄《獵女犯》的綜合考察》中曾親自請教陳千武小說更名之目的與特殊用意，陳千武先生回答《活著回來》的書名乃再版出版社不願再使用《獵女犯》的名稱所起，自己僅是配合出版社，而非自己取的新書名。

² 蔡秀菊：《文學陳千武》（臺中：晨星出版社），2004 年 3 月。陳素蘭：《陳千武的文學人生》（臺北：時報出版社），2004 年 6 月。羊子喬：《島上詩捕手：陳千武文學評傳》（高雄：春暉出版社），2009 年 5 月。吳櫻：《信鴿：文學·人生·陳千武》（臺中：台中文化局），2010 年 12 月。

³ 相關期刊論文：宋澤萊：〈談陳千武的小說〉《文學界》（5 期，1983 年 1 月）。鍾肇政：〈談日據時期的台灣志願兵——讀陳千武的「獵女犯」〉《文訊》（第 16 期，1985 年 2 月）。李喬：〈「獵女犯」讀後感〉《笠詩刊》（197 期 1985 年 2 月）。周婉窈：〈歷史的記憶與遺忘：「臺籍日本兵」之戰爭經驗的省思〉《當代》（107 期 1995 年 3 月）。趙天儀：〈太平洋戰爭的歷史經驗——論陳千武的詩與小說〉《文學台灣》，19 期（1996 年 4 月）。莊紫蓉：〈探索語言的藝術，追求現代精神——陳千武專訪〉《台灣文藝》第 197 期（2001 年 12 月）。莊嘉玲：〈文學見證的傷痕——談戰後小說中台籍日本兵的戰爭經驗及其意義〉《台灣人文》，第 7 號，（2002 年）。吳亦昕：〈從「南洋」照見自己——論陳千武「台灣特別志願兵的回憶系列小說」〉《新地文學》第 8 期（2009 年 6 月）。陳明台、李敏勇、鄭炯明：〈倖存者的死與再生——陳千武文學討論會〉《新地文學》第 8 期（2009 年 6 月）



民地政策。朱宥勳：《戰後中文小說的「日本化」風格：鍾肇政、陳千武、郭松棻、陳映真、施明正》（清華大學台灣文學研究所碩士論文，2014年）由陳千武的語言、歷史意識為研究中心，認為他的小說受到了日本新感覺派與現代主義影響，並予以在地化，形成一種立足於本土的世界主義精神。

《獵女犯》屬於自傳性的戰爭小說，在閱讀、解析戰爭文學時，應注意到小說的虛構性，松永正義在〈戰爭的記憶〉一文中提到閱讀戰爭文學應採取的角度：

思考這種問題時，往往容易忘記的是戰爭的記憶事實上並不是那件事的記憶，而是戰後過程之中不斷在編成、變形的東西。⁴

若是將戰爭文學全然當作歷史文獻來看，一方面其還原歷史的準確度值得商榷，同時也忽視了文本作為小說的特性。本文將研究重心置於文本分析，並以歷來較少討論的士兵作為研究對象。歷來研究《獵女犯》中的士兵時，多將焦點集中於日本兵暴虐的行徑，與台灣特別兵所受的壓迫上，並進行批判，卻忽略了二者因身分不同面對戰爭的態度差異，及士兵群體的特殊性質，對軍隊生活所產生的情慾與暴力也缺少討論。

本文針對《獵女犯》中的特殊背景，探討戰爭時發生於士兵間的暴力、紀律、情慾問題，以及日本兵與台灣特別兵在戰爭時所建構的各自的幻境。將目光放在軍隊的特殊生態上，探討日本兵的戰爭狂熱及天皇崇拜，與規訓崩毀時所導致的嚴重失落；並分析軍隊中的暴力及情慾發生原因，和其背後隱含的超越意義，台灣志願兵對純潔及死亡的觀點，和局外人的心境。

太平洋戰爭中困守於俘虜島的士兵們，雖是戰爭的參與者，卻始終游離於戰場外，書中對軍隊中的紀律、日本兵與台灣志願兵間的矛盾有深刻描寫；軍營中日本兵與台灣特別兵之間信念與階級的差異，軍隊中的同性情慾，與殖民地人民的矛盾心理均值得探討，戰爭中心靈麻木的士兵們，出現瘋狂、暴力等情狀，戰爭激發人的情感，使之脫離常軌，而士兵們始終追求著超越的力量。

二、《獵女犯》創作及文本背景

陳千武本名陳武雄，1922年5月一日出生於南投縣名間鄉弓鞋鄉，日治期間以春岡子、千衣子等為筆名，50年代起以中文發表詩作，以桓夫為筆名。1942年被徵為「台灣特別志願兵」，1943年參與南太平洋戰爭，戰後一直到1946年才返抵台灣。

本章將以《獵女犯》背景為主軸，論述陳千武的創作背景、文本中的故事背景及士兵們身處的軍隊背景。第一節先簡述作者陳千武寫作的文學背景，及其自身的軍旅經歷對戰後創作《獵女犯》奠定的基礎，並論述文本主要的故事背景。第二節以本文的研究

⁴ 阮美慧編選：《臺灣現當代作家研究資料彙編—陳千武》（臺南：國立台灣文學館，2012年3月），頁256—257。



對象，士兵們所處的軍隊為中心，探究軍隊組成的背景，以便開展下文對士兵群體的研究。

(一)《獵女犯》創作背景

陳千武身為「跨越語言一代」⁵，少年時受日本作家啟蒙：

我被吉川英治樸素、簡潔的文章和耿直、豪爽帶有野性的禪味以及貫徹求真理的故事內容迷惑了，便拼命地蒐集吉川英治的著作來讀。⁶

啟蒙他的日本作家包括吉川英治、里見諄、島崎藤村、川路柳紅、三木露風、堀口大學、柳澤健、生田春月、佐藤春夫、上田敏、橫光利一、川端康成等。1939年第一首日文詩〈夏夜深一時〉，發表於《臺灣新民報·學藝欄》，並在《興南新聞》、《臺灣藝術》等陸續發表詩和小說。在徵調至南太平洋作戰前，著有日文詩集《彷徨的草笛》、《花的詩集》，並和友人賴襄欽自印詩合集《若櫻》。戰後開始學習漢語，1985年始在報紙、詩刊上發表中文詩作，並翻譯詩作、小說。曾主編《詩展望》刊物、創辦笠詩社，其文學生涯涉獵現代詩、小說、文學評論、兒童文學與翻譯。⁷

日本於1942年4月1日實施陸軍特別志願兵令，1943年8月實施海軍特別志願兵令，此後在臺灣實施徵兵制度，陳千武也被徵為特別志願兵，影響其文學生命：

民國31年7月，被徵入特別志願兵訓練所接受軍訓，到了民國32年4月，正式到臺南第四部隊入營不再寫詩，不看文學作品，結束了我的文學少年時⁸。

但少年時的文藝傾向，使他在戰火中將醜惡的現實化為更富有詩意意象。鄉愁與孤獨，驅使少年時的陳千武走入文藝的世界，在多年後同樣驅使他在戰火中進入一種文藝的想像，在建立了精神上的幻境。又促使他在多年後以中文將這段往事化為小說，陳千武回憶太平洋戰爭，曾說：

睡時感到自己還活著，醒時感到自己沒有死去，這種深刻的感覺，一直到今

⁵ 陳千武與巫永福（1913~2008）、吳瀛濤（1916~1971）、林亨泰（1924~）、錦連（1928~）等人，共為跨越日治時代與國民政府來台的兩個時代，有使用日語和中文兩種語言的寫作經歷。

⁶ 陳千武：〈文學少年時〉，阮美慧編選：《臺灣現當代作家研究資料彙·陳千武》，頁187。

⁷ 詩集：《密林詩抄》（1963）、《不眠的眼》（1965）、《野鹿》（1969）、《剖伊詩稿》（1974）、《媽祖的纏足》（1974）、《安全島》（1986）、《愛的書籤詩畫集》（1988）、《寫詩有什麼用》（1990）等。小說：《獵女犯》（1982）；評論集有：《現代詩淺說》（1979）、《童詩的樂趣》（1993）、《臺灣新詩論集》（1997）、《詩走廊散步》（2001）、《詩的呼喚：文學評論集》（2005）等兒童文學集《星星的王子》（1969）、《富春的豐原》（1982）、《臺灣民間故事》（2000）等翻譯方有：《日本現代詩選》、《田村隆一詩文集》、《韓國現代詩選》、《西川滿小說集》等多種；並主編日譯詩集：《華麗島詩集》、《臺灣現代詩》、《續臺灣現代詩集》、《海流》等

⁸ 陳千武：〈文學少年時〉，阮美慧編選：《臺灣現當代作家研究資料彙·陳千武》，頁191。



天，有時會再無端地回想起，我也覺得它仍存在我底世界裡。⁹

陳千武在戰後歷經十二年才再度提筆，小說的寫作出自於對戰爭記憶的回憶，使用的語言與情節並不追求華麗，而是以質樸凝練的文句，傳達苦悶的現實與渴望超越的心靈。

《獵女犯》故事發生於一與世隔絕的俘虜島上，帝汶島（Timor）位於赤道以南，分為西部荷屬西帝汶與東部的葡屬東帝汶，二戰期間，日軍佔領東帝汶，在太平洋戰爭敗退之下，日軍退守帝汶島上，受缺乏物資與疾病之苦，由於缺乏天然資源、不占重要戰略位置，帝汶島宛如天然俘虜島。小說以柔和細膩的筆觸描寫行軍時的大霧、仙境般的樹林、火光與喧聲交錯燦爛的篝火，在戰爭肅殺的背景氛圍中，融入了作者特有的感性，並利用外在景物連結士兵的精神世界。首先，在南洋的俘虜島上封閉的環境：

……每一棟長方形的房舍內部……沒有門扇也沒有窗格子……並列的幾棟房舍外面，曠地滿是雜草、芒茅和石頭，長有很多比人還高的仙人掌。¹⁰

這種居住環境是一種封閉卻不具有隱蔽性的場域，此外還屬於孤獨的絕境，俘虜島使士兵們直接接觸自然本身的野蠻與暴力，士兵們面對的是來自兩方面的暴力，大自然原始的暴力與理性謀略下戰爭的暴力。日本兵進駐的巴奇亞城籠罩在濃霧中：

巴奇亞城是霧的城堡，從軍政野心發動的戰爭，造成朦朧的霧雨，瀰漫在巴奇亞高原。霧的戰爭，霧的軍政，霧的統治，霧的城堡；城堡中並有霧型的小人物，策動著一些非人性的陰謀。¹¹

霧在小說中頻繁出現，作者以「霧」做為戰爭的象徵，顯示出戰爭對其而言具有迷失、隱藏真相的意義，霧型的人物則遊走於戰爭的善惡邊界上。小說中運用細緻的場域書寫將士兵們的心理、情緒與密林、霧雨、城牆等結合，使情景交融，並傳達書中人物矛盾複雜的心理變化。

（二）士兵與軍隊組成的背景

本文以士兵群體為研究中心，軍隊的組成是研究士兵的重要背景，本節將論述文本中的軍隊組成，為後續論述提供脈絡。書中的士兵分為日本兵與台灣兵，在這之下又可細分為日本本島兵、琉球兵、台灣特別兵：

軍隊裡的兵，有學者、經理、工農商、詩人、畫家等，各種職位，各種階級的

⁹ 鄭炯明、李敏勇、拾紅：〈從現實的批判到社會的批判——詩人訪問記〉，《笠》第97期（1980年6月），頁45。

¹⁰ 陳千武：〈戰地新兵〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》（臺中：晨星出版社，1999年），頁74。

¹¹ 陳千武：〈霧〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁102。



人都有。¹²

其中具有明確的階級制度，周婉窈於《台籍日本兵座談會記錄并相關資料》書中提到：

『兵』，廣義來說，就是兵卒的意思。台灣人無論是不是正式軍人，都是日本軍方在戰爭佈局中的小棋子、小卒子。¹³

主角林逸平初入營時被告知能夠申請「士官候補生」軍官學校接受教育後當軍官。但因為屬於殖民地的特別兵因此失去機會，被錄取的士官候補生兩個是日本內地兵名門出身的書獃子。除了軍隊中階級差異的情節，同時也刻劃日本兵與台灣兵面對戰爭時不同的困境。

在描寫戰地新兵時，頭一個出場的是發瘋的日本兵岩田：

天皇陛下萬歲！船要沉落海喲，天皇陛下要沉落海喲！……前進！前進呵，打擊敵人去，……萬歲！萬歲！天皇陛下沉落海了喲……¹⁴

透過瘋人言語道出的是隱藏預言，沉落海的天皇陛下象徵著軍國主義的失敗，無人阻止瘋狂的日本兵，反而保護他，不令其墜入海中，林逸平渴望發瘋，希望擁有這股超越現實與絕望的力量，瘋狂在此時反而具有貼近自由的力量。然而林逸平自知沒有發瘋的權利，「岩田是鹿兒島出生的，正統的日本人」林逸平認為他具有瘋的基本因素，林逸平身為台灣志願兵，被殖民地的複雜身份使他失去發瘋的權利，在戰爭的狂潮中屬於曖昧的被動角色，而身為台灣兵的自己無義務無權力投入了戰爭，因此失去了自主性。

日本兵依循規律及堅定的信念，對軍國主義與聖戰抱持著信心，奉獻生命、自我，得以換取他們身為日本人的尊嚴，這也同時形成日本兵的枷鎖，然而台灣兵卻在為殖民者的奉獻中失去了尊嚴，這是日本兵與台灣特別兵之間最大的差異。

軍營將士兵們從個體變作群體，並且在以聖戰為名的戰爭中成為獻祭的群體，死於戰爭的士兵們在死後靈魂能進入靖國神社，士兵們通過為戰爭犧牲，得到死後神格化的保證，倚仗這個保證將戰爭暴力轉化為神聖，讓士兵們從平平無奇的群體躍升為得以神格化的軀體，脫離平庸，賦予了士兵們超越現實的幻想，但台灣特別兵的靈魂拒絕進入靖國神社，想回到祖先所在之處。信念與奮進動力的不同，促使他們在前進時為自己的行動創造了不同的幻境，以此幻境抵禦不可知的戰爭。

書名《獵女犯》指士兵們在戰爭中以狩獵的手法讓異國女子成為軍營中的慰安婦，另一個層面士兵同樣是戰爭中的被狩獵者：

似乎每個人都有一種覺悟，像滿載著被送去屠宰場的豬那樣，乖乖的坐著，任

¹² 陳千武：《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 18。

¹³ 周婉窈：《台籍日本兵座談會記錄并相關資料》（臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處），頁 4。

¹⁴ 陳千武：〈輸送船〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 31。

車廂的擺動搖晃著。¹⁵

士兵們生活的特徵是，集體性的活在一個非現實的世界中，士兵成為戰爭的工具，而他們面對最嚴峻的考驗是消失的戰場，戰爭本該將士兵們送往一個向外開展的局面，如列維納斯（1906 - 1995）所說的：「戰爭是一外在性而非內在性的領域」¹⁶，但是困守於俘虜島上的失兵失去向外尋求目標的機會，面對消失的戰爭與敵人，向外路途阻斷迫使士兵們逼視內在，發覺在軍國主義教條下隱蔽著的內心恐懼。

三、獻給戰爭的意志

軍隊中的士兵在小說中既是對俘虜的加害者，同時是受戰爭摧殘的一群人，被囚禁於島上，日本兵對戰爭的狂熱，與台灣特等兵渴望逃離戰爭形成強烈對比。本章將以士兵們在戰爭時的精神、意志與心靈為論述中心。第一節以日本兵的戰爭狂熱、天皇崇拜，和台灣兵自我認同的痛苦進行對比，就身分造成的不同意志，與面對戰爭不同的態度分別論述。第二節以小說中屢次出現的「火」為切入點，論述其對士兵們的心靈上的影響與象徵，並透過火的意象說明士兵們徬徨的處境與受到戰爭損害的精神。

（一）戰爭的不同意義

不知我等是狂是愚，唯知一路奔馳。 野中四郎¹⁷

在太平洋戰爭中，投入戰爭的日本兵們對戰爭有著神聖的幻想，戰爭帶來某種狂熱，近似於瘋癲，影響人的情感與判斷。日本學者南原繁¹⁸（1889—1974）在太平洋戰爭開戰之日曾吟詠短歌：

超越人類常識，超越學識而發動，日本與世界戰鬥。¹⁹

短歌中自豪地將日本置於與世界抗衡的位置，自恃擁有超越人類現有侷限的力量，日本人自傲的根源與對天皇的崇拜有關。《獵女犯》中，士兵們每天黎明例行朝向皇居遙拜、海葬戰死士兵時齊唱的〈軍人敢死歌〉中有：「為天皇殉身本所願」之詞。對於日本士兵而言，太平洋戰爭是屬於日本人的聖戰，軍營的紀律、戰爭、日本天皇三者是緊密連結的，視戰爭為神聖的士兵，以一種近似於宗教的偏執心成為紀律的信徒。

學者竹內好²⁰（1910—1977）於太平洋戰爭起始時深受感動，因而寫下〈大東亞戰

¹⁵ 陳千武：〈旗語〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 19。

¹⁶ 劉國英：《法國現象學的蹤跡》（臺北：漫遊者文化，2018 年 12 月），頁 389。

¹⁷ 野中四郎（1903—1936），日本陸軍，二二六事件皇道派核心人物。

¹⁸ 南原繁（1889—1974），日本政治學者，曾任東京帝國大學總長，戰後民主教育改革推手，日本第 16 任日本學士院院長、大日本帝國貴族院議員。

¹⁹ 原文為：「人間の常識を超え学識を超えておこれり日本世界と戦ふ」加藤陽子撰；黃美蓉譯：《日本人為何選擇了戰爭》（臺北：廣場出版，2016 年 11 月），頁 283。



爭與吾等的決議)：

歷史是作出來的，世界在一夕之間變了樣貌。我們親眼見證。在感動地顫抖的同時，守護著像是彩虹般流向的一道光芒之行蹤……十二月八日，宣戰詔書下達之日，日本國民的決心燃燒為一，情緒清爽……現在，我們正是要完成大東亞戰爭之人。²¹

如此認為的日本人並不在少數²²，他們即使認知到日本於戰力上的落差，仍支持開戰，他們認為戰爭中決勝的關鍵不在物質而是「精神」，而這種精神正是通過。傅柯曾說：

規訓是一種能夠用最小的代價把肉體簡化為一種政治力量，同時又成為最大限度有用的力量的統一技巧。²³

太平洋戰爭中，規訓以精神控制的形象出現，進而影響實質的個體，使士兵的肉體失去獨立存在的資格，僅為國家效力。在提倡戰爭是日本人民合而為一的神聖行動時，士兵們背負使命，成為無思想的軀殼，血與肉被冰冷的鋼鐵替換：

鎗是軍人的靈魂，必須誠懇地侍奉。²⁴

書中以鋼鐵、槍等替代士兵的血肉之軀，以軍令、規訓替換他們思想：

士兵們只是戰爭的工具，必須絕對服從命令；只准在其所屬圈內服盡義務，絕不准有思考與批評的行為；這是日本軍隊有如鐵的規則。²⁵

無疑將士兵由自然的人改造成一種為軍事、政治效力的軀體。可以注意到肉體與思維之間的關係，如斯賓諾莎（1632 - 1677）所說「對肉體產生的觀念構築了心靈」²⁶，軍隊中受鍛鍊的是肉體，但真正被改造的是精神，因為肉體與心靈是人思想的一體兩面，軍隊中的紀律將士兵們鍛鍊為一種馴服且更加強壯的特殊肉身，本該具有衝鋒功能的肉體與精神卻必須是柔馴的、服從的。

奉行軍國主義的日本，士兵們夢想著戰死後，靈魂能飛昇進入靖國神社成為神明，

²⁰ 日本文藝評論家、中國文學者，專門研究魯迅、中日關係論和日本文化。著有《魯迅》、《現代中國論》等。

²¹ 加藤陽子撰；黃美蓉譯：《日本人為何選擇了戰爭》，頁 285。原刊於《中國文學》八十號（1942 年 1 月 1 日）

²² 伊藤整〈一九四二年二月五日之日記〉：「這場戰爭快活開朗……與國民平均分享幸福和不幸之情緒，……這真是一場好戰爭，心情愉悅。」加藤陽子撰；黃美蓉譯：《日本人為何選擇了戰爭》，頁 286。

²³ 傅柯撰；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》（臺北：桂冠圖書公司，1992 年），頁 248。

²⁴ 陳千武：〈旗語〉《活著回來一日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 12。

²⁵ 陳千武：〈旗語〉《活著回來一日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 13。

²⁶ 蘇珊·詹姆斯撰；管可穠譯：《激情與行動：十七世紀哲學中的情感》（北京：商務印書館，2007 年，8 月），頁 200。



士兵們對天皇的崇敬促使他們愚勇的面對未知的戰爭，在霧的山谷中，日本兵看見：

像那日本天皇的元祖，天照大神引領著諸神，站在「天高原」底混沌的神話故事圖。²⁷

在漫長的行旅中，日本兵們在濃霧的峽谷中出現了這種日本式的幻想，天皇便是引領他們的神明，是日本主義的精神。此為日本兵自我建構的幻境，他們將天皇視為神道的中心，既是指引他們投入戰爭之人，也是大和民族的象徵，是超越宗教的崇高存在。如此，這場漫無目的的戰爭，便具有神聖的意義，是為了天皇獻身的崇高戰役。

日本兵的行動的根基與意志便來自對聖戰的信心，因此，在小說後半，得知日本戰敗的日本兵，在失去寄託的戰爭幻象時，便失魂落魄，成為暴力的俘虜。日本兵的尋歡作樂與心如死灰的喪氣感是一體兩面，在下級兵反叛的敘述中，出現一種狂歡式的喧鬧場面：

老兵們有人在歌唱，有人在跳舞，也有人放聲大哭著……老炊事兵邊喝酒邊作菜餚，用竹筷穿上燒烤的牛肉或豬肝，炸蝦天婦羅等，特製的大菜出籠了。吃啊，喝啊，唱啊，跳啊……²⁸

如末日狂歡般的風潮在軍隊蔓延，平日遭受欺侮壓迫的下級士兵群起反抗，而往日趾高氣昂的上級軍官甚至默不敢言。整個聖戰成為一場狩獵的輪迴，最後戰敗的日本在狩獵中失勢，由獵手變為獵物，而士兵們身陷國家意志與自我意志間的溝壑，在獻出自己軀體與信念的同時，依舊無法驅散懷疑與恐懼。

小說中上級軍官身份與權利的喪失，也暗示著日本帝國自身地位的喪失，天皇的形象變成駝背、蒼老的：

……天皇悲壯的聲音，滿是皺紋似的，滲透入每個士兵的心肝。瞬間，以嚴格的規律保持鋼鐵搬不動的日本軍隊，有如整座山受到爆炸一樣，坍塌下來。

誇大狂的妄想，夢破了。²⁹

透過神明之衰弱與無用，暗示著戰爭的虛無，信神者謝蜀的死亡，某方面示意了神明於戰爭中是無力的，暗示天神般的日本天皇同樣在戰爭中衰弱，對日本兵來說，戰敗就是毀滅，身為軍人的自己無法為天皇取得勝利，那麼生命便沒有存在的意義。

對台灣特別兵而言，在戰爭中目的與動機都被支配，不信仰日本聖戰的台灣特別兵，行動相對是痛苦窒礙的，林逸平無法發瘋，同時失去了對戰爭合理的寄託與憎惡，因而將自己流放於夢的世界中，他痛苦的根源是他也是集團的嘍囉之一：

做非自己意志的工作，吃、活、愛、死都受到看不見的權力支配著。³⁰

²⁷ 陳千武：〈霧〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 98。

²⁸ 陳千武：〈洩憤〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 241。

²⁹ 陳千武：〈洩憤〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 240。



這裡所指的權力與戰爭息息相關，而理性謀略組織成的戰爭，其行動卻充滿非理性及暴力。他認為在戰爭中：

人的行動全部受魔鬼的力量控制著。³¹

戰爭中支配著人類的力量是權力的專橫，而台灣兵認為日本軍隊是比土人更野蠻的群體。小說中對土人蘇達有極細微的描寫，由他的衣著、健壯的軀體、野性充滿靈魂的眼神等，這是一個雖身為戰爭受害者，甚至是戰爭中地位最低者，卻不受戰爭損害的靈魂。他保有日本軍官與林逸平皆已喪失的自然與人性。

與被規訓束縛的士兵們相比，島上原住民是不受羈絆、野生而自然的生存者：

……不知道他們從哪兒來，到哪兒去，像風一樣飄著，好像沒有固定居住的地方一樣一般，從山岳這邊飄到山岳那邊，自由的流浪著。³²

震驚於這種野蠻的生活方式的同時，士兵們亦受到這種野生魅力的吸引，林逸平注意到，土人與日本兵間相似又極為不同的獸性，土人象徵著自然的、原始的獸性，而日本兵象徵的是軍國主義下更加殘酷的獸性。原住民的天真野蠻對比日本兵的愚蠢蠻橫，二者在林逸平心中都是野蠻的，然而林逸平最後將自己夢的詩抄留在了野蠻天真的蘇達家中，象徵他的美夢寄託於理性之外，回歸自然的渴望。

（二）火的意象與士兵心靈

小說中不斷出現火的意象，透過火的敘述通往士兵們內心世界，火在書中也象徵著自然的暴力對理性的暴力的反撲。由最初的戰火、砲火，到俘虜島上土人們縱情狂歡的篝火、准尉與土人女子交歡時蠟燭上搖晃的火光等，火的意象貫穿整部小說，並往往伴隨著重要劇情出現。

Gaston Bachelard (1884 - 1962) 認為火是現象的第一因素，在《火的精神分析》提到：

由火引起的現象是一切現象中最敏感的現象；是一種必須嚴加注視的現象，³³

第一次引人注目的火是在焚燒平田棺木時：

……松永准尉被包在火焰裏看不見了，……過一會兒，松永准尉才悄悄地從火焰裏，像幽魂般搖晃出來。……准尉的臉部和手套掩不住的手腕，皮膚都被燒焦了……被燒焦的皮膚隨著剝脫下來，臉上露出了血紅的肌肉，流出血液滴下

³⁰ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 196。

³¹ 陳千武：〈獵女犯〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 127。

³² 陳千武：〈戰地新兵〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 74。

³³ 加斯東·巴什拉撰；杜小真譯：《火的精神分析》（湖南：岳麓出版社，2005 年 10 月），頁 62。



來……³⁴

士兵們注視的火，近似古老傳說中進食的火³⁵，以吞食的方式將准尉捲入火焰中，士兵們認為是准尉害死了平田，將之視為復仇之火。火使士兵們直間面對的是自然原始的暴力與憤怒，是人類的尊嚴的殘存，戰爭中人類的尊嚴被軍營中的階級、暴力摧毀。而士兵們的希望與火不可分割：

在霧裡，一群士兵們，常常夢見清淨的百合花一束希望，希望即將到來的和平，並希望愛的團圓的火，使一切模糊昇華。³⁶

而日本兵與台灣兵雖面對同樣的戰爭，其夢想與團圓卻是截然不同的，對日本兵而言，和平並非停止戰爭，唯有在日本戰勝時才是和平之日，才可能達到團圓；而對於台灣志願兵而言戰爭是無益的，他們所面對的是各自心靈所建構的戰爭，並試圖在其中尋找存在的意義。團圓之火隱含著著先淨化才得以團圓的暗喻，士兵們在戰爭中手染鮮血，卻渴望清淨，如 Gaston Bachelard 所說，火具有淨化作用，唯有透過火的力量淨化、昇華，才能達到和平。而火苗同時與士兵的願望相關：

營舍內，士兵們點燃植物做的蠟燭，在搖搖欲熄的火光下，各自尋找孤獨的夢。³⁷

植物蠟主要產自熱帶的棕櫚樹、漆樹、小燭樹、甘蔗等，熱帶密林之中，在植物燃燒的蠟燭燭光下的士兵，藉此點燃自身的幻夢。「如果植物可定義為可燃物質，那動物則是被點燃的物質。³⁸」若能掌握植物與火的親熟關係，便能更深入的分析，發現士兵們事實上生活在尚未燃燒的火之中。訓練營的房舍以椰子葉、檳榔樹幹搭成，屋頂與牆壁均用椰子葉編織，易燃的植物搭建的屋舍是不穩定的，這種不穩定性暗示了士兵們精神的徬徨，而在眾多等待燃燒的植物中，士兵們在等待著戰爭真正的到來與結局，這是屬於白晝的、現實中的火；而到了夜晚，蠟燭的火苗與士兵的意識及孤獨的命運連接了，火苗的特性是被變化吞沒的存在的象徵：

感知到自己是孤獨和完全的火苗，是在存在一變化的悲劇中照亮自己同時毀滅自身的火苗。³⁹

火苗是正在受難的存在。陰沉的囁語來自這種煎熬。一切輕微的痛苦都是人世

³⁴ 陳千武：〈戰地新兵〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 93。

³⁵ 古埃及人認為火是一頭動物，吞食一切剛誕生的與正在成長的東西；波斯人以食品祭祀火神，望其飽餐。

³⁶ 陳千武：〈霧〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 111。

³⁷ 陳千武：〈獵女犯〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 128。

³⁸ 加斯東·巴什拉撰；杜小真譯：《火的精神分析》，頁 160。

³⁹ 加斯東·巴什拉撰；杜小真譯：《火的精神分析》，頁 139。



間痛苦的記號。⁴⁰

戰爭中士兵們的自我意識如火苗般微弱，又具有火一般的毀滅性，火苗是孤獨的，如同面對戰爭的士兵們被動的選擇了命運的方向。士兵們在殘酷的世界中渴求、夢想著，終究走向毀滅的結局，書中最大的悲劇並非士兵的死亡，而是倖存者的精神不可避免地朝向瘋狂、絕望、冷漠與恐懼轉變，小說中出現的火，是報復性焚燒階級的火，火苗招來夢幻，象徵著士兵們被束縛的靈魂，火焰既是紀律的守護者，同時具有懲罰的角色、淨化的功能。火具有雙面的象徵，火是肅穆、狂喜又具有淨化力量的，在小說中，被火焚燒過的便帶有一種潔淨的意涵，更重要的是具有某種消解軍事化規範的作用。火在小說中既是激情的煽動者，也是士兵們幻夢的守護者。並且火的凶險與精神上的凶險息息相關，當精神的凶險朝向肉體過渡時則顯現出暴力與慾望。

四、暴力、情慾及其超越性

陳千武在描述在帝汶島上的軍旅生活時並不避諱對暴力、刑罰與情慾的描寫，書中有大篇幅描寫軍隊中的暴力與同性情慾，軍隊中的暴力與情感的衰竭麻木和無所宣洩有關，羅洛·梅認為：

當內在生活枯竭，感受不再而冷漠增益……暴力之火便驀地延燒成惡魔般的接觸渴望，逼得人要以最直接的方式瘋狂的貼近他人。⁴¹

這種希望對他人產生影響、貼近他人的慾望，在軍隊中以兩方面展現出來，一種是暴力的懲罰，另一種則是性愛，而兩者都通過肉體展現並對心靈造成影響。這種現象發生在軍隊中，令人聯想到士兵們受損的人性與無法抒發的情緒，可以關注到肉體與心靈間的關係，從肉體的承受窺探士兵們心靈的追求。

在帝汶島上囚徒般的士兵面對的是消失的戰場，書中日本軍隊始終不曾真正參與作戰，而空有精力、紀律而無處發洩的士兵們，在軍隊中恪守階級制度，以暴力與近乎酷刑的懲罰作為樂趣。小說中退守俘虜島的士兵們並沒有真正作戰的機會，因此這種經過鍛鍊的力量於政治、軍事上是無用的，作用於封閉的軍隊之中，便化為暴力。

士兵們在軍隊等同在一種變相監獄中，在被馴服、懲罰的過程往返中被塑造為合格的日本兵，在其中始終作用著的是暴力。在正式進入戰地之前，內務的暴力與懲罰往往帶有一種遊戲、羞辱的性質：

擦皮鞋稍有不乾淨，便叫你用舌頭舔，舔到乾淨為止；不然就叫你綁起鞋帶，把一雙靴像掛項鍊那麼吊在脖子，在仿做狗在地板上爬，爬三步喊一聲：「汪！」

⁴⁰ 加斯東·巴什拉撰；杜小真譯：《火的精神分析》，頁 142。

⁴¹ 羅洛·梅撰；彭仁郁譯：《愛與意志》（臺北：立緒文化，2019年8月），頁 26。



汪！」⁴²

或命令士兵模仿野鶯呼喚異性的哀聲，穿梭於床鋪底下。這些懲罰不對肉體造成傷害，而是對精神進行馴服，透過將士兵們動物化，抹殺其尊嚴，進而培養士兵柔順的性格，同時在遊戲中確立階級地位的高低，而進入戰地後，懲罰的模式由玩笑似的羞辱，轉向肉體，如赤腳在滾燙的沙地上奔跑、軍官動輒以鞭子凌虐士兵等，這些暴力與懲罰中帶有某種表演性質，是軍官們鞏固自己地位的遊戲。

在《獵女犯》中，軍隊暴力除了是權力地位的象徵，更重要的是具有一種異於尋常的取樂性質，上級兵藉由虐待、對下等兵施以刑罰獲得樂趣。這種對暴力感到的喜悅究竟從何而來？或許可以認為，之所以在施暴中得到樂趣，是士兵藉由他人的肉體的反應超脫現實生活的壓抑。此時重要的不再是個別的肉體與暴力的種種形式，而是他人的反應，通過施予一得到反應這一互動，施暴的士兵們在精神上取回了主導權。可以注意到，施暴者在暴力行為時不包含厭惡、憤恨等情緒，當這種無惡意卻有強烈需求的暴力，與伴隨而來的喜悅深入意識時，即是個人精神的衰弱及恐懼的象徵。士兵們的日常行動建立於軍隊教條、帝國主義之上，如此一來行動雖符合了對帝國的認同，卻與自我意志疏離，行動的自發性被剝奪，因此必須藉由暴力塑造權威的自我，同時是掌握主動性的自我。

這種以肉體換取意志的形式，除以暴力顯現，在軍營中又以同性的情欲發洩，而士兵們在白天裡受到嚴酷操練的身軀，卻又在夜裡成為相互撫慰的溫情載具。對於在戰爭中失去了作為個人存在資格，僅以軍事力量存在的士兵而言，在殘酷的軍旅生涯中，思想、精神已經僵化、死亡，唯有對性的焦慮依然活躍：

有時候，士兵們會想，被囚在沒有女人團隊裡的男人，如果變成像下等動物那樣，在同一軀體擁有雌雄雙性性器的話，就可以避免不必要的焦躁，而得到無憂無慮的生存啦！⁴³

對雌雄同體的幻想與其說是對女性的渴望，不如說是對自我圓滿的追求，柏拉圖在會飲篇中提到上古時期雌雄同體者是超越二元對立的完美存在，當自身成為雌雄同體的軀體時，情慾與性便成為完全由自己掌握的東西，此處最重要的是對性的自主性。

本文針對士兵們的情慾進行探析，並將範圍限縮於軍營之中、發生於士兵之間的同性情慾。此舉並非蓄意忽略士兵與異性之間的情慾關係，而是希望辨明二者的不同，以往研究者在面對《獵女犯》中的情慾問題時，大多聚焦於林逸平與本田千美子、松澤京子、賴莎琳、卡蘭娜、素珊公主、莞如等人的男女關係上，或以戰場上的慰安婦為研究對象。對發生在軍營中士兵之間的同性情慾缺乏更深入的研究。筆者認為軍營中的同性情慾事實上是窺看士兵們內心的重要線索，特別是同性情慾發生於獵女行動之後，在軍中已經有慰安婦後，同性情慾與異性情慾象徵著需求的不同層次。

⁴² 陳千武：〈戰地新兵〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 76。

⁴³ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 160。



梅洛龐蒂認為：「肉身本質上是一種能夠表情達意的空間。……肉身是我們擁有一個世界的一般手段。」⁴⁴人們藉由肉體的感知認識外界，肉體感知同時影響了精神世界，飢餓、性慾、疲倦、渴睡，種種加於士兵們肉身的力量，肉身成了確認自我存在的唯一的存在依據，認識世界、體驗恐懼，在軍營裡相互慰藉的媒介，軍隊中性成為無傷大雅、放鬆心情之遊戲：

五、六個人一排，坐在浴池邊緣，玩弄自己硬直的象徵，從開始，能耐到最後跳出精液，越耐久又跳得越遠的才算勝利，獲得煙和酒的獎品。⁴⁵

這種共同的性遊戲，喚醒了士兵們在戰爭中僵化的感官與思想。林逸平是松永准尉的專任隨兵，貼身處理雜務，並與准尉同衾，發生任務外的夫妻遊戲。首先應釐清，性取向與性行為之間的不同⁴⁶，在軍隊、監獄、寄宿學校等性別單一的場所，容易出現境遇性性行為（Situational sexual behavior），粗野的松野准尉平時不講英語，唯有自慰一詞羞於以母語表達，用「馬士塔貝頌」⁴⁷表示，刻意用陌生的英語敘述與性相關的詞語，顯示出這種軍隊中的性遊戲，事實上具有超脫日常的意義。

松永准尉與林逸平的同性愛是發生於獵女行動之後，於是在軍中事實上已經有了可以紓解性慾的對象，在有慰安婦的情況下，同性情愛存在的意義雖以性為出發點，卻蘊含更深刻之意義，或許可以解釋為需求的不同層次。林逸平將陌生的異性與面目難辨的戰爭視為一體，因此對異性存在一種渴望又恐懼的心理，在與帝汶島女性一場半推半就的性事後，他在浴間不斷清洗自己的下體，害怕染上性病：

「性」對於目前的林兵長來說，正和「戰爭」一樣，是迷糊不清的東西，是不屬於自己的意欲需求的東西。⁴⁸

在面對同性軀體時卻是截然不同的體會，准尉與林逸平同性愛的過程中，出現一種消解的特徵：

剝開兵階的外殼，在裸露的肌膚接觸裏。兩個大漢互相吸收異質體臭的諧和，沒有假裝的威嚴，僅有共通的慾望，以柔美的動作，達到鬱結的憤怒完全溶化。真正把鬱結的憤怒溶化掉了，殺氣騰騰的士兵癡性，自然就柔軟下來。這樣，誰也會成為聽話的小白狗。⁴⁹

軍營中的同性愛建立於肉體關係，卻達成了心靈上的安慰，透過肉體的接觸得以泯滅彼此的差異與階級。文中提到「鬱結的憤怒」，這樣的憤怒不僅出現在台灣兵身上，

⁴⁴ 劉國英：《法國現象學的蹤跡》，頁 169。

⁴⁵ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 160。

⁴⁶ 現代精神醫學認為性傾向是內在先天的特質，性行為和性身份（sexual identity）較偏向在發展過程中自由意志的選擇，異性性取向的人同樣可以發生同性性行為。

⁴⁷ Masturbation，英語自慰之意。

⁴⁸ 陳千武：〈求生的慾望〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 209。

⁴⁹ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 161。



也出現在軍階較高的日本准尉身上，屬於戰爭的共同體會，正是這樣特殊的憤怒促使士兵們在產生共感的同袍身上消解這種憤怒。肉體關係是權力的消解，在軍中唯有如此才能安慰被紀律與軍事壓抑的心靈，得以抵禦戰爭的殘酷。有研究者認為軍中同性關係是階級壓迫的結果，然而林逸平對軍中同性愛的態度很明確：「確實很需要⁵⁰」、「以狂歡後的熟睡，挽回一天的疲憊⁵¹」。

巴代伊（1897 - 1962）認為性關係本身是一種溝通與衝動⁵²，作用在於破壞參與者在正常生活中的封閉結構，而集體性狂歡具有超越情色的宗教情意義：

狂歡中整個生命被盲目地捲迷失狀態，這正是宗教情感的關鍵時刻……禁忌的退潮讓澎湃的情感得以釋放，讓集體性狂歡中的人們得以無限融合。⁵³

小說裡軍隊普遍存在著的同性愛，根基於共同的暴力之下，筆者認為在嚴酷的軍隊生活中，士兵間發展的同性愛在拯救意義上，同袍身分的意義大於同性身分。之所以在有了慰安所後軍隊中仍然存在同性愛，其目的超出了性需求，顯現出慾望的內在性，承受同樣苦難的士兵在彼此身上尋找共鳴與和諧，此時重要的恰是這種相同性，唯有相同提供了帶入的空間，將自我帶入對方的軀體，透過對對方的安撫達到撫慰自己的效果。這是同性愛在軍營之所以存在，且異於異性情愛的重點。而士兵們集體的性遊戲具有狂歡和踰越的特質，代表著士兵們對戰爭的抗拒。

軍隊中以以肉體的、個人的暴力對抗戰爭的暴力，是一種對超越的渴求：

在戰地，沒有作戰行動的時候，男人們起居在一起，偶爾發生同性愛，發洩青春被咒縛的鬱積，企圖取回慾望的自由……⁵⁴

脫離人的理智、階級與規律，而這種獸性卻並非狂暴的，是對於自由自在的渴望戰爭、軍隊的紀律，造成的是恐懼、憤怒，規律反而導致內在的混亂；而士兵間混亂的性愛，回歸獸性的遊戲中，人的心靈反而得到溫馨、和順的安寧。士兵們通過肉體去貼近他人，源於此時心靈、精神的無用：

……不斷而迫切地冀求對象，依偎人群的習性，才能拯救自己。⁵⁵

當精神麻痺時，唯有肉體成為可溝通的實質，麻木的心靈再也無法達成拯救的功效，唯有求助於肉體，小說中的情慾與暴力事實上具有強烈的悲劇性，兩者皆和士兵們被毀滅的心靈有關，與不可知的未來構成了悲壯命運，情慾與暴力均是求生意志的展現，最終通向的是對自由意志的渴望，而這種自由意志在此時無法通過理性行為獲得。

⁵⁰ 陳千武：〈獵女犯〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 129。

⁵¹ 陳千武：〈獵女犯〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 131。

⁵² 喬治·巴代伊撰；賴守正譯：《情色論》（臺北：聯經出版社，2012 年 5 月），頁 260。

⁵³ 喬治·巴代伊撰；賴守正譯：《情色論》，頁 167。

⁵⁴ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 129。

⁵⁵ 陳千武：〈迷惘的季節〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 160。



五、殖民地特別兵的純潔與死亡

外來殖民者與被殖民者存在一種複雜的關係，雙方在無形中相互影響而顯得相似。林逸平身為被殖民的台灣人，痛恨為日本人作戰，但在戰爭中對俘虜、慰安婦、當地土人來說，他卻是殖民者的一員，這是造成他苦痛的根源之一。在語言、外表、戰爭中的身份都與殖民者相同的情況下，要如何抗衡殖民者對自己的同化，保有身為唐山人的尊嚴，成為林逸平的執念，卻也因此陷入麻木的情緒中。

之所以建立內在的純潔，可以追溯到日本兵對於殖民地特別兵的差別待遇，首先得認知書中純潔的指涉，《獵女犯》書中的純潔具有兩方角度，一邊是軍國主義要求血緣與出生地的純正，日本本島兵、琉球兵、台灣兵身分與待遇皆不同，必須具有身分與出生地的純正性，才能在軍隊謀求出路；其次是徹底為天皇捨身、為聖戰奉獻的思想純潔。對日本軍隊而言，台灣特別兵本身便是不純，他對聖戰的迷惘心態更是思想的不純潔，因此台灣特別兵只能向內尋找自己的純潔，以此抵抗認為自己不純的日本兵，建構殖民地人民獨有的局外人的純潔。

（一）局外人的純潔性

台灣特別兵所面對的是無所適從的身分，在被迫行動的同時，缺乏支持前行的核心理念，無法將聖戰作為信念前行的林逸平認為自己忍耐著待宰羔羊般的悲哀，如何維持自己的純潔性與人的尊嚴成為最大的問題。林逸平以理性斯文武裝自己，企圖與南洋的瘋狂激情與糜爛的肉慾區隔開，純潔在林逸平心目中的意義，是抵抗戰爭，保有生而為人，特別是身為唐山人的尊嚴。局外人的表現，除了殖民地人民的反抗外，最根本的原因是在戰爭中對保有自我精神的強烈渴望，即書中不斷提及的「純潔」，林逸平表現的種種潔癖與其內心相關：

有生以來第一次見到黑人，……有人蹲在自來水邊洗手洗臂腕，拼命地洗也洗不掉黑……⁵⁶

透過凝視他者，反觀自己身為被殖民者洗不去的屈辱；想洗淨撫摸過土人女子肌膚的雙手，害怕染上疾病等表現，林逸平如此害怕他人身上的黑與髒，根源於其精神上的恐慌、不安定，是他始終屬於殖民地的屈辱感。他被迫捲入戰爭中，雖在軍中表現良好卻因台灣人身分受日本士兵歧視，唯有比日本兵更加優秀，更遠離獸性，他才能保有自我價值。他因此不斷提及純潔：

想保持我自己身心的純潔，不要因為出征去參戰而被汙染。⁵⁷

⁵⁶ 陳千武：〈死的預測〉《活著回來一日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 54。

⁵⁷ 陳千武：〈死的預測〉《活著回來一日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 61。



能純潔的死去不是很神聖而崇高的嗎？林逸平只想著不失去詩心的美，求全自我。⁵⁸

林逸平認為慰安所是骯髒的，除了對性病的具體恐懼之外，林逸平更恐懼的是自己經此之後，失去自己超然於外的純潔與理性，就此淪為與日本軍人一般的獸類。日本兵尋歡作樂時他也必須保持自身的純潔與尊嚴，以超脫戰爭的醜惡：

他高喊著：「不要腐蝕自己！」⁵⁹

純潔對他的意義不僅是肉體上的守貞，而是精神上的抵抗，因此在受到老兵欺侮時，他能保持驕傲，卻在與其他士兵發生武力衝突時懊悔不已。

另一方面，日本士兵們也試圖維護他們的純潔，他們稱太平洋戰爭為「聖戰」，因此服從於戰爭、軍隊的規律便是純潔，是正直。在雙方認知的差異上，日本兵與台灣特別兵之間的隔閡難以抹滅，進而使身分特殊的台灣特別兵陷入局外人的境地。

台灣特別兵的純潔要求在於自我意識的捍衛，對獸化的極度恐懼在於自己與獸的界線並不清晰，淪為獸十分容易，因此必須頑強抵抗。

林逸平在書中作為敘述者，卻始終表持冷靜自持的態度，以局外人的眼光觀察戰爭，過去研究者大多認為這種局外人的心態代表殖民地人民對日本的反抗，因為這是屬於日本的戰爭，而非台灣人民的戰爭。筆者想針對這點進行補充，事實上林逸平的局外人心態正是在戰爭受到殘害的心靈表現，企圖以冷漠、麻木、隱藏自我，建構一個幻境以保護自身。

若說日本兵們建立了對聖戰奉獻的幻境，台灣志願兵則建立了自我保護的純潔幻境，在這個幻境中存在的是與現實相反的：純潔、理智、自由。幻境的存在要素便是區隔自我與他人：

我不是，我不是戰敗的日本兵。哦！為甚麼，為甚麼我要跟日本兵一樣，瘋狂起來尋找刺激，麻醉自己？不必，不必，我是局外者，不必迷失自己呵！⁶⁰

唯有置身事外才能生存，林逸平時常有以理性與純潔為傲的想法，看不起日本兵的野蠻，討厭土人的無知，過去學者認為這是一種自我陶醉或自戀寫作手法。筆者認為這是特別兵對於戰爭的恐懼與排斥所產生的，藉由區分自我與他人，得以保有獨立的個人意識，成為軍事工具以外的存在，羅洛·梅曾說：

愛的反面不是恨，而是冷漠。意志的反面亦非優柔寡斷，而是不願涉入重大事件，漠不關心、保持距離。⁶¹

林逸平通過不斷的區分否定，得以將自己曖昧的志願兵身份轉化為戰爭的局外人，

⁵⁸ 陳千武：〈死的預測〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 62。

⁵⁹ 陳千武：〈夜街的誘惑〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 256。

⁶⁰ 陳千武：〈夜街的誘惑〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 256。

⁶¹ 羅洛·梅撰；彭仁郁譯：《愛與意志》，頁 24。



他因此不再是助紂為虐的加害者，亦非被俘虜的受害者，而是在這孤立於其外。同時，這種局外人身分的建構，也說明了他的心靈與精神實際上在戰爭中受到嚴重損害，必須構築出一個精神上的幻境，才得以保有自我。

林逸平身上發生的愛欲，無論是同性或與異性始終是被動的。他冷眼旁觀土人們沈溺情慾、日本兵尋歡作樂，自覺絕不與那些獸類一樣，他思想的中心便是保持純潔，唯有純潔將他與日本兵區隔，使他得以保有自己身為「唐山人」的尊嚴，不被戰爭的狂熱擺佈。然而這樣拒絕與區分的過程，造成的卻是感情的萎縮，林逸平固然在書中以一個溫情富有同情心的形象出現，他同情慰安婦、對待土人溫和、從不仗勢欺人，但值得注意的是，他始終受困於一種強烈的苦悶中，抑制自己的情緒，同時拒絕外在施予他的感情，當陌生的情慾出現時，他感到恐懼。在書中唯一與他心靈相通，出現默契的是荷蘭少女瑪莎：

這個異國的少女雖然不是白癡，但精神有點遲鈍，且十分孤獨寂寞……耽溺於沉思中過日子。⁶²

瑪莎受戰爭影響，精神受創、多年不曾說話，她終日閒蕩於鞦韆上，睜著大眼直楞楞的看人，神情冷淡，眼神不害羞也無敵意。瑪莎就像是林逸平心中麻木、冷漠、孤寂的具象，兩人之間的默契也建立在無對話的狀態下。

（二）遺失的死與生命

當單純的台灣兵賴文欽認為死亡放過了他，林逸平卻認為死亡遺棄了他。陳千武以〈信鴿〉⁶³作為小說的序詩，究竟詩中所指的死意義為何，過去研究者有不同看法⁶⁴。小說中同樣出現密林與死的意象：

事先，我該把我底死隱藏在密林地一隅，像謝蜀把他的死沉藏在海底裏一樣。

⁶² 陳千武：〈默契〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 295。

⁶³ 陳千武〈信鴿〉：「埋設在南洋，我底死，我忘記帶回來。那裡有椰子樹繁茂的島嶼，蜿蜒的海濱，以及，海上，土人操櫓的獨木舟……我瞞過土人的懷疑，穿過並列的椰子樹，深入蒼鬱的密林，終於把我底死隱藏在密林的一隅。於是，在第二次激烈的世界大戰中，我悠然地活著。雖然我任過重機槍手，從這個島嶼轉戰到那個島嶼，沐浴過敵機十五纏的散彈，擔當過敵軍射擊的目標，聽過強敵動態的聲勢，但我仍未曾死去，因我底死早先隱藏在密林的一隅。一直到不義的軍閥投降，我回到了，祖國。我才想起，我底死，我忘記帶回來，埋設在南洋島嶼的那唯一的我底死啊，我想總有一天，一定會像信鴿那樣，帶回一些南方的消息飛來——」

⁶⁴ 對陳千武〈信鴿〉中的死，目前主要有四種看法，李魁賢認為這種超現實意義的死，在哲學上是生的極致，是在克服兩難的存在困境中獲得本質底流的諧和、趙天儀認為是作為台灣志願兵的昨日之我已死，回到光明台灣的今日之我已重生、杜國清認為「我底死」，「我」做為人的尊嚴的意志為了，不讓「我底死」在戰爭中真的死去，「我」才小心將它「隱藏」起來。陳明台認為這是刻意安排的死，顯示作者對不義的軍國的抵抗，以及由此奪回喪失的生，包含主體性的回復等。見於陳明台編：《桓夫詩評論資料選集》（高雄：春暉出版社，1997年），頁 34、148、192。杜國清〈笠與台灣詩人〉，1985年8月《笠》第 128 期。



密林，誰也發現不到埋藏我底死的一神秘的密林。⁶⁵

林逸平在書中直面的死是戰友的死亡，藉由他人的死接近了死亡的本質，在同為台灣兵的謝蜀死後，林逸平選擇將自身的死埋藏在密林，此處的死不是現實中的死，而是他心中對死的意識與認知。死事實上包含著真正的生，被他珍視隱藏在密林中的除了死，還有真正的生命與情感，死是他青春的生命，死神遺棄了他，意味著他失去了真正的愛與情感。

日本兵由生至死都規劃在軍隊和帝國之下，死亡在一定的框架內發生，死後進入靖國神社，死的歸處因此可被預測，因此相對穩定。林逸平的死亡面對的是徹底的無歸處，既無信仰，不願進入日本神社、對國家的認同、自身的存在感到迷茫，因此死亡面對的是徹底的虛無。為守護作為殖民地人民尊嚴，而已經無暇關心自己作為一個人的情感。他所遺失的死，是安寧的、具有休息意義的死。

死的遺失，象徵受創的精神難以解脫，士兵們早已失去作為一個人的正常感知：

現在只有赤裸裸的一個死了感情的身軀，用同樣的草色軍裝包裹著。……如果時間逆轉過來，你那個可愛的靈魂會重新復上你的身軀，你就會恢復原來的一個人。這是我們的期待……⁶⁶

以「往日的靈魂重新附體」此一特殊敘述顯現的是，士兵們集體的心靈死亡，而這種受摧殘的精神狀態，並非僅限於台灣特別兵身上，而是普遍存在於軍隊中的軍官及士兵身上。

在日本軍隊中被形塑、改造、規訓後的肉體是否還能乘載唐山人的靈魂？林逸平在書中是無可奈何而哀傷的，他在保有自我精神的同時，認為自己既不同於日本兵、亦非無知的土人、又與其他台灣志願兵不同，不斷區分他人與自我，最終無法在任何地方認同自己的存在，成為一個情感受損的麻木者：

被殖民的異質分子，未曾志願而被徵來稱為特別志願兵的台灣兵，只能睜開黑眸的疑惑，春天花開也不說話，在腐蝕的鋼鐵的壓抑下，永遠屈膝在下層，在一絲致命的悲哀不轉晴的天候裏，麻木著，終於也不感到悲哀或孤獨了。⁶⁷

林逸平將象徵自由與夢想的夢的詩與日記留在土人蘇達的家中，他將自我的愛與生、死留在了密林中，於是現實中的自我成為僅是存在而失去了情感的軀殼，這是戰爭對人性的傷害，使人在其中不是成為狂熱者，便是成為麻木者。亦是台灣志願兵在自我尋找中畢生面對的困境。

⁶⁵ 陳千武：〈輸送船〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 51。

⁶⁶ 陳千武：〈輸送船〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 37。

⁶⁷ 陳千武：〈獵女犯〉《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》，頁 116。



六、結語

《獵女犯》中詳細描述了太平洋戰爭中的軍隊生活，在這部自傳體小說中，作者曾說具有極大的真實性，反映出戰地士兵的處境與心理。同時作者的詩人身份小說書寫時運用了一種詩意的手法，書中雖壟罩於陰鬱、殘酷的戰爭陰影下，卻處處可見優美的底蘊，並利用自然界的景物暗示人物內心。

首先可注意到在日本兵與台灣兵共同組成的軍隊中，兩者對戰爭抱持截然不同的不同看法，日本兵視太平洋戰爭為聖戰，願意為了天皇光榮赴死，也因此狂熱的戰爭崇拜與恐懼中迷失自我，陷入瘋狂。台灣特別兵則始終處於曖昧的被殖民者身分，認為戰爭是無益的、野蠻的，遭受的差別待遇也使台灣兵更感到孤寂，但面對被俘虜的土著卻發現自己與日本兵同為壓迫者，因此出現矛盾的局外人心態。

以軍隊的組織而言，士兵們脫離了個人被迫成為一種為軍事奉獻的集體，思想、軀體都遵守軍國主義的規訓。然而書中的士兵們身處俘虜島，因此失去了真正的戰場與敵人，軍事訓練將士兵們鍛鍊為適合戰爭的軀體與精神，此時卻無法向外紓解，迫使士兵們回視自己的內心，並在其中發現恐懼與憤怒。

書中不斷出現大自然的野性與軍隊的理性對照的情節，引發人對大自然的暴力和戰爭暴力之間差異的思索，戰爭的暴力基於本應擁有理性人類的訴求及目的，大自然的暴力則是無意識的，但正是以理性的策略為基礎的戰爭帶來了魔鬼般的摧毀力，書中被摧毀的不僅是士兵們的性命，更摧毀了士兵們的思考能力、意識的自主性。

以軍隊對人性的影響而言，軍中出現的暴力、懲罰與情慾，事實上是一體兩面，昭示了被壓抑的心靈渴望尋求抒發的狀態。本文之所以大篇幅分析士兵們肉體、暴力與情慾，是因為筆者認為士兵們在面對喪失的思維自主性及作為「個人」的資格時，依舊試圖尋求超越的力量，追求小部分的自由自主。而在精神麻木失去能力之時，肉體成為自我與他者之間的橋樑，軍隊同性愛中最值得注意的是同袍身分的意義，通過承受相同苦難的他者的身軀達到撫慰自我的想像，軍隊中的暴力行為同樣透過他者的反應與我的行動間的關係，達到刺激精神的效果，士兵們事實上通過肉體挽回僅有的自我意識，企圖超越戰爭施加的束縛。

身為主角的台灣特別兵林逸平猶如陳千武的化身，在身不由己的戰爭中欲保存自我的純潔與崇高性，因曖昧的身分，企圖與日本兵區隔，而構築一個以理智、純潔抵禦外界的幻境。戰爭中人人皆俘虜的處境，獵者與被獵者事實上沒有區別，軍隊的紀律無法統治心靈，當紀律崩毀時便會造成反撲，日本兵與台灣兵共同面對的是，如何在戰爭中自我救贖，在戰爭中士兵處於一種集體的幻境中，讓受挫的心靈在其中棲息，而這幻境又各自不同，日本兵以天皇、軍國主義為中心，構築出崇尚聖戰榮光的幻境，成為戰爭的狂熱信奉者。

書中的士兵群體實際上呈現出受到戰爭損害的共同特徵，試圖在戰爭的凶險，肉體



的凶險，死亡的凶險，自我意志的凶險中前行。《獵女犯》以戰爭文學為基底，除了反戰思想外，其文學核心也是對個人存在價值的追求，是生命及思想自由不願被剝奪的抗爭，並且試圖在戰爭中喚醒自己作為人的尊嚴。



徵引文獻

近人論著

(一)專書

陳千武撰：《活著回來—日治時期臺灣特別志願兵的回憶》（臺中：晨星出版社，1999年）
傅柯撰；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰：監獄的誕生》（臺北：桂冠圖書公司，1992年）

陳明台編：《桓夫詩評論資料選集》（高雄：春暉出版社，1997年）

周婉窈：《台籍日本兵座談會記錄并相關資料》（臺北：中央研究院台灣史研究所籌備處，1997年1月）

加斯東·巴什拉撰；杜小真譯：《火的精神分析》（湖南：岳麓出版社，2005年10月）

蘇珊·詹姆斯撰；管可穠譯：《激情與行動：十七世紀哲學中的情感》（北京：商務印書館，2007年，8月）

阮美慧編：《臺灣現當代作家研究資料彙·陳千武》（臺南：國立台灣文學館，2012年3月）

喬治·巴代伊撰；賴守正譯：《情色論》（臺北：聯經出版社，2012年5月）

加藤陽子撰；黃美蓉譯：《日本人為何選擇了戰爭》（臺北：廣場出版，2016年11月）

劉國英：《法國現象學的蹤跡》（臺北：漫遊者文化，2018年12月）

羅洛·梅撰；彭仁郁譯：《愛與意志》（臺北：立緒文化，2019年8月）

(二)學位論文

謝惠芳：《論陳千武小說《活著回來》——一部臺灣特別志願兵紀錄《獵女犯》的綜合考察》（私立靜宜大學中國文學研究所碩士論文，2001年6月）

(三)期刊論文

林亨泰：〈笠下影——桓夫〉，《笠》第三期（1964年10月）。

桓夫：《不眠的眼》（豐原：笠詩社，1965年）

鄭炯明、李敏勇、拾紅：〈從現實的批判到社會的批判——詩人訪問記〉，《笠》第97期（1980年6月），頁45。

杜國清：〈笠與台灣詩人〉，《笠》第128期（1985年8月）。



The Body Dedicated to War – Analysis of Soldiers in *The Captured Woman Prisoner*

KO-JUNG-CHEN

Abstract

Chen Qian-wu participated in the Pacific War as a Taiwanese Imperial Japan Serviceman during World War II. His autobiographical novel created after the war, *The Captured Woman Prisoner*, provides an in-depth portrayal of the military life and confusion about his identity as a Taiwanese Imperial Japan Serviceman. This paper takes the soldiers, who were little discussed in previous literature, as the research object. In the Japanese army, there were clear-cut class divisions. Adhering to the spirit of imperialism, Japanese soldiers regarded war as their sacred calling. Their fanaticism about war and worship of the Emperor contradicted strikingly with the outsider psychology of Taiwan volunteers. The soldiers were deprived of the right to exist as individuals. They were seen as a group of military tools dedicated to war. However, the soldiers stationed on Captive's Island, though also considered participating members of the war, remained detached from the battlefield. Their irreducible strength developed inward as a result. The violence and homosexuality in the army reflected the special psychological state of the soldiers during the war. On the other hand, Taiwanese volunteers' wartime views on purity and death had to do with the psychology of humiliation experienced among the colonized. The fear and distress facing the soldiers amidst the unknown of war impelled them to fall into their own spiritual illusions, where they attempted to seek the power of transcendence and preserve human dignity and value.

Keywords: Chen Qian-wu, *The Captured Woman Prisoner*, soldier, war writing, lust

東吳中文線上學術論文

第五十一期

編輯者／東吳中文線上學術論文編輯委員會

發行者／東吳大學教務處註冊課務組

臺北市士林區臨溪路 70 號

電話：(02) 2881-9471 轉 6037

中華民國一〇九年九月出版

ISSN 2075-0404

Soochow Journal of Chinese literature online

No.51

CONTENTS

September 2020

Investigation on the Content of "Upper intellectual" , "Middle intellectual" and "Lower intellectual" in <i>Lao-Zi</i> Chapter 41 in terms of Jing-jie (Level of Vision)	Yim, Ho-yin.....1
Analysis of Zhuangzi's Ideological Significance in the Transformation of Xunpeng	Sie, Han-jhe..... 23
Placelessness and Sense of Place: Overseas Orphan Image on Wang Xiao Ping's Novels <i>Nanyang Elegy</i> , <i>Guests come from Nanyang</i> , and <i>The Years of Peace Therapy</i>	Lim, Beng-huat.....43
The Body Dedicated to War - Analysis of Soldiers in <i>The Captured Woman Prisoner</i>	Shen, Meng-lin.....69

Department of Chinese Literature
SOOCHOW UNIVERSITY
TAIPEI TAIWAN
Republic of China