

ISSN 2075-0404

東吳中文線上學術論文

第六十三期

中華民國一一四年六月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.63

June 2025



東吳大學出版

Published by

SOOCHOW UNIVERSITY

第六十三期

中華民國一一四年六月

Soochow Journal of Chinese literature online

No.63

June 2025

發行人 詹乾隆

Publisher: Jan, Chyan-long

編輯委員會

Editorial Board

編輯委員：陳恆嵩（召集人・東吳大學教授）

EDITORIAL COMMITTEE: Chen, Heng-sung

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

第六十三期

中華民國一一四年六月

目 錄

【博碩士生論文】

新學學派莊子學之「道」論

..... 呂依依... 1

死忠之臣，死孝之子——魏學洧孝子形象之建構與書寫

..... 徐 平... 21

摩登·髮型·詩歌——日治時期《詩報》中的女性斷髮與燙髮相關書寫

..... 莊岳璘... 55

新學學派莊子學之「道」論

呂 依 依*

提 要

北宋中期是莊學發展的興盛期及轉折期，彼時的莊學逐漸擺脫了文字訓詁與校勘的研究取向，轉而重視思想義理的深入闡發，以王安石為首的新學學派在其中扮演關鍵角色，大力推動了宋代整體莊學的發展。新學學派雖是北宋儒學群體之一，然而學術風格卻有相當程度的道家色彩。新學成員大都有老莊學的著作，他們藉由「以經注我」的詮釋態度進而翻新儒學，同時透過推闡《老》、《莊》確立了新學「推天道以明人事」的理論架構。本文以「新學學派莊子學之『道』論」作為研究切入點，以王安石、王雱、呂惠卿、陳祥道、林疑獨等人為研究對象，從「以氣言道」和「對偶議題」兩方面分析新學學派莊學詮釋中的道論。新學學派特別強調「道」與「氣」的關係，他們以氣的作用來看待萬物的生成變化，並以氣貫串起形上（道體）和形下（道用），此為其論道最特殊處。由於陰陽二氣的對偶性，因此新學成員在討論道物關係時，經常以「是否對偶」辨別道物差異。萬物皆有偶，惟大道無偶，道物之間「非一非異」，此乃新學學派對道物關係的基本認識。新學學派大量融合三教觀點來詮解《莊子》，不僅體現出學術的開放性和包容性，也說明了新學的思想體系建構是由儒、道兩方面同時展開。

關鍵詞：宋代、新學學派、莊子學、道論

* 國立清華大學中國文學系博士候選人。



一、引言

《莊子》一書的文辭變化多端，哲學思想耐人尋味，自其面世以來，便吸引了眾多研究者對它進行解讀和詮釋。這種詮釋活動隨著時代的更迭，經過歷朝歷代注疏家多重角度的闡發，不斷從中開展出新的變化，漸次形成了一條淵遠流長的「莊子學史」。宋代是繼魏晉之後莊學發展的又一高峰期，彼時上至帝王公卿，下至僧人道士，都掀起一股研究《莊子》的熱潮。由於注疏家身分、學術背景和詮釋策略的多元性，宋代莊學在義理闡發的深度、學說理論的建立、注疏類型的多樣化、對後世的影響等方面，都取得相當突出的成就。就宋代莊子學的總體發展來看，其中最顯著的特徵，便是儒、釋、道三家思想與《莊子》一書的對話和融通。新儒家的性理學與佛教禪宗思想，深深地滲透進莊子學的研究，詮釋者從不同的解讀向度切入莊子思想，由是開闢出更為廣闊的詮釋領域。有宋一代在莊學史上，實具有承先啟後的重要地位；若說宋代為莊學研究上最重要的朝代，亦非誇大之詞。

宋代莊子學的興盛局面始自北宋中期，此時的莊學脫離了北宋初期以文字訓釋和文本校勘為主要的研究取向，轉而重視《莊子》思想義理的闡發，蘇軾¹（1037-1101）和以王安石（1021-1086）為首的新學學派²是這一新局面的開創者。新學在學術史上，雖被歸類為儒學，但其思想血脈中卻含有相當成分的道家因子。³究其原因，應與學派領袖王安石開放包容的學術態度，以及較為駁雜的思想風格有關。王安石曾自述：「某自百家諸子之書，至於《難經》、《素問》、《本草》，諸小說無所不讀，農夫、女工無所不問，然後於經為能知其大體而無疑。」⁴他的政敵司馬光（1019-1086）也說：「光昔者從介甫游，

¹ 蘇軾的莊子學說在後世影響很大，他在《莊子祠堂記》一文中，否定了司馬遷《史記》中說莊子為「詆訾孔子之徒」的權威性說法，提出「莊子蓋助孔子」、「陽擠而陰助」的論點，並對《莊子》書中的若干篇章進行辯偽，從而開啟了後來學者考證、研究《莊子》作者問題的風氣。雖然蘇軾本人及其學派缺乏全文注疏，但蘇軾學說於後世的渲染力恐怕是王安石學派及其他注疏家所難以企及的。當代有關蘇軾莊子學的研究不少，較重要的如：姜聲調：《蘇軾的莊子學》（臺北：國立臺灣師範大學博士論文，1999年）、余中樑：《論蘇軾及其門人的莊子學思想》（上海：華東師範大學碩士論文，2010年）、戴伶娟：《蘇軾詩莊子用典之接受研究》（高雄：國立中山大學博士論文，2015年）。

² 本文所謂的「新學學派」，是指北宋追隨王安石學說之思想流派，包括王雱、呂惠卿、陳祥道、龔原、陸佃、林自等人對王安石思想的繼承和發揮。在學術史上，北宋有「新學」、「蜀學」、「洛學」、「關學」等學術集團，而新學一詞，本義為「新興之學術」。但隨著熙寧變法的展開，神宗為達成「一道德」的政治訴求，命王安石主導修訂《三經新義》，並在熙寧八年（1075）六月頒於學官，由是奠定了「新學」的基礎，也為「新法」提供了求新尚變的理論依據。自此之後，「新學」遂成為宋人指稱王學的專屬詞彙。有關「新學」一詞的考察，可參見熊凱：〈「新學」與「王學」探析——兼與徐規、楊天保兩先生商榷〉，《南昌大學學報》第37卷第3期（2006年5月），頁9-13、29；熊凱：〈王安石「新學」名稱由來考辨〉，《史學月刊》2009年第4期，頁128-130。

³ 盧國龍指出，新學學派的學術建構是從儒、道兩方面同時開展。就其內在的思想聯繫來看，由推闡《老》、《莊》確立了新學「推天道以明人事」的理論思路，而儒家的經義之學則是對這條理論思路的拓展和論證，由是構成新型的儒道互補結構。參見盧國龍：《宋儒微言：多元政治哲學的批判與重建》（上海：上海古籍出版社，2023年），〈新學派中的《老》《莊》之學〉，頁185-207。

⁴ [北宋]王安石撰，侯體健、趙惠俊整理：《臨川先生文集（二）》，卷73，〈答曾子固書〉，收入王水照主



介甫於諸書無不觀，而特好孟子與老子之言。」⁵由此可見新學在汲取思想時不拘一家、兼容並蓄的特點。而王安石不落窠臼的學術精神，除了展現在儒家經典的訓解上，也表現在對《老》、《莊》的哲理闡發上。⁶在新學學派主張變法的政治理念下，道家權時達變的精神，不但有助於儒學翻新，也為新學家「以莊注我」、借體制外的思想傳統發揮道德性命之說和政治思維，開啟一道方便之門。熙豐年間（1068-1085），隨著《三經新義》、《字說》的陸續頒行，王安石學說立於學官，大行於場屋之間，彼時「呂吉甫、王元澤皆致力《莊子》，蓋師介甫緒論，欲以羽翼夫《三經新義》」⁷。得益於新學的官方地位，新學成員的老莊學也得以傳播開來，所謂「自熙寧以來，學者爭言老莊」⁸、「道家之學，翕然一變」⁹的情形，實與新學學派注《老》解《莊》的詮釋活動分不開關係。

新學學派的成員幾乎都有老莊學的著作，¹⁰核心人物王安石除了有《論老子》、《莊周論》的議論專文外，還有《老子注》二卷與《莊子解》四卷（今已亡佚）。王安石長子王雱（1044-1076）有《南華真經新傳》¹¹、《南華真經拾遺》¹²存世，其《老子注》主要見於後人所輯之「崇寧五注」¹³。與王氏父子關係親近的呂惠卿¹⁴（1032-1111）著有《道德真經傳》和《莊子義》。王安石門生陸佃（1042-1102）除《老子注》外，尚有《鵠

編：《王安石全集》第6冊（上海：復旦大學出版社，2016年），頁1314。

⁵〔南宋〕彭耜纂集，劉韶軍點校：《道德真經集註雜說》卷上，收入張繼禹主編：《中華道藏》第11冊（北京：華夏出版社，2004年），頁484。

⁶黃士恆：〈王安石《老子注》的道論與天人關係〉，《清華中文學報》第2期（2008年12月），頁18。

⁷錢穆：《莊子纂箋》（臺北：東大圖書公司，2019年），〈莊子纂箋序目〉，頁7。

⁸〔南宋〕葉夢得：《避暑錄話》（兩江總督采進本，約1573-1620年間），卷上第26段落。

⁹〔元〕薛致玄：《道德真經藏室纂微開題科文疏》，卷1，收入張繼禹主編：《中華道藏》第10冊（北京：華夏出版社，2004年），頁486。

¹⁰詳細可參閱本文之「附錄：新學學派老莊學著作之列表整理」。

¹¹王雱有《南華真經新傳》傳世，但褚伯秀《南華真經義海纂微》中卻記其僅注內篇（所徵引注文僅四條），因而造成王雱是否另外有《莊子內篇注》一書之疑問。簡光明綜合前人見解，並嘗試比較同段落注文，發現確有差異，故判為二書。參見簡光明：〈王雱《南華真經新傳》析論〉，《中國文化月刊》第228期（1999年3月），頁25-28。本文因《莊子內篇注》僅存四條，主要以《南華真經新傳》為討論重點。

¹²關於《南華真經新傳》後面的《南華真經拾遺》是屬於《新傳》的一部分或該與之區分，本文採取嚴靈峰的看法，將之分為二書。參見嚴靈峰：《無求備齋莊子集成》（臺北：藝文印書館，1972年）。

¹³新學學派之老莊學著作，今多不存，或散見於他書所引。南宋彭耜《道德真經集註》以王安石、王雱、陸佃（1042-1102）、劉槩、劉涇等五家老子注，命名為「崇寧五注」。今人嚴靈峰詳加鉤沉，從金朝李霖《道德真經取善集》、南宋彭耜《道德真經集註》、元代劉惟永《道德真經集義》、明代焦竑《老子翼》各書中，輯校而成《老子崇寧五注》一書，收王安石暨其子王雱的《老子注》，並其僚屬陸佃、劉槩、劉涇三家注《老》之殘文。而呂惠卿《道德真經傳》因已完整收入《正統道藏》內，故不在五注之內。參見〔北宋〕王安石等撰，嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》（臺北：成文出版社，1979年）。

¹⁴呂惠卿是熙寧變法的中堅人物，他和王安石的關係介於師友之間，其與王雱共同編撰《三經新義》。後王安石第一次罷相，呂惠卿接任參知政事，堅守變法路線，被時人稱作「護法善神」，史書評其「安石之政，守之益堅」。見〔元〕脫脫等撰：《宋史》（北京：中華書局，1977年），卷471，頁13706。



冠子解》，主要探討黃老刑名的得失問題。¹⁵此外，陳祥道¹⁶（1042-1093）、劉槩（?-?）、林疑獨¹⁷（?-?）等人的《莊子》注解，都有佚文保存在南宋褚伯秀的《南華真經義海纂微》中。當前學界雖已指出新學學派莊子學的整體特徵，但新學人物注《莊》之詮釋脈絡與思想內蘊，仍有可持續關注的空間，而且學界對新學學派內部成員的莊學理論，未曾進行系統性的對照和深入的爬梳。職是之故，本文擬以「新學學派莊子學之『道』論」作為研究的一個起點，從「以氣言道」和「對偶議題」兩方面分析新學學派莊學詮釋中的道論。在文獻資料上，以新學成員的莊學著作為主、老學著作為輔；在研究對象上，擇取王安石、王雱、呂惠卿、陳祥道、林疑獨等五人為討論範圍。劉槩因現存可見之注文質量均有限，故略而不論；林疑獨雖非新學學派正式成員，但受新學影響甚深，故將其一併列入討論。透過分析新學集團對莊子「道論」的闡釋，彼等對於《莊子》文本的閱讀視角和詮釋脈絡，或能勾勒出一個理解的輪廓。

二、以「氣」言「道」

在《莊子》哲學中，「氣」乃最接近「道」、最能體現「道」之內涵的存在，它最完整地具備了道的「虛」、「通」等性質。¹⁸莊子在體「道」修養的主張上，經常是連繫著「氣」而言。而新學學派成員在注解、詮釋《莊子》的過程中，自然也格外重視道與氣之間的關係，以「氣」言「道」為其顯著特色之一。如今雖已不可見王安石的莊學著作，但從其《老子注》的佚文中，可見他對於「道」的瞭解兼顧了體、用兩方面，有時從道的本質上說，有時從道的體現上說。荊公巧妙運用「氣」的概念，來描述隱微深奧的道之體、用，《老子注》云：

道有體有用，體者，元氣之不動；用者，沖氣運行於天地之間。¹⁹

一陰一陽之謂道，而陰陽之中有沖氣，沖氣生於道。道者，天也，萬物之所自

¹⁵ 有關陸佃《鵝冠子解》思想內容之研究，可參閱孫福喜：〈陸佃《鵝冠子解》研究〉，《齊魯學刊》2000年第3期，頁75-79；杜曉：〈陸佃《鵝冠子》注道法政治之價值研究〉，《當代中國價值觀研究》2019年第1期，頁47-53。

¹⁶ 陳祥道為王安石門生，宋英宗治平年間（1064-1067）進士，有《論語全解》、《太常禮書》等著作存世。清代四庫館臣評其「學術本宗信王氏，故往往雜據《莊子》之說以作証佐」，由此大致可說明王、陳之學術聯繫。見〔清〕四庫館臣：〈提要〉，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第196冊（臺北：臺灣商務印書館，1986年），頁64。

¹⁷ 林自，生卒年不詳，字疑獨。學界應是參考《南華真經義海纂微》的稱呼，多以「林疑獨」稱之，本論文從此慣稱。史載林疑獨為蔡卞（1048-1117，蔡京之弟、王安石之婿）黨羽，「競推尊安石而擠元祐，禁戒士人不得習元祐學術」。見〔南宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1995年），卷485，頁11531。

¹⁸ 顏銘俊：〈辨析「氣」概念在《莊子》哲學中的意涵面向〉，《彰化師大國文學誌》第30期（2015年6月），頁126。

¹⁹ 〔清〕容肇祖輯：《王安石老子注輯本》（北京：中華書局，1979年），〈道沖章第四〉，頁8。



生，故為天下母。（〈天下有始章第五十二〉，頁45）

王安石以不動之「元氣」來規範道體，以陰陽相互激盪產生之「沖氣」為道用。元氣和沖氣並非兩種不同的氣，而是同一氣的不同狀態，前者為不作用之本體，後者為運行之作用。換言之，當「氣」處於不動的未分狀態時，即是「元氣」，元氣的性質精純，當其發散為能動之陰陽二氣（沖氣），二氣交感往來，便能化生萬物。由於沖氣「至虛」的特性，故能造就萬物運行不殆、生生不息。王安石借用《易傳》「一陰一陽之謂道」的定義，促使原本對立的陰、陽兩種性質，得以統一於道之本體。他以「氣」串起形上、形下兩個層次，賦予老子之道物質的意義，在一定程度上加強了道的實存性質，避免了道的虛無性，²⁰同時構築出一套兼具本體論和宇宙生成論的思想體系。事實上，「元氣」、「沖氣」這兩個詞彙常見於古籍之中，然而意涵並不統一，首次結合二詞來詮釋「道」者，概屬王安石。

王安石還運用「天五」、「地六」等詞彙，以陰陽五行來解釋天地萬物的生成與變化，²¹試看其對沖氣之性的描述：

沖氣以天一為主，故從水；天地之中也，故從中。又水平而中，不盈而平者，沖也。淵兮似萬物之宗，淵，深也。道之為物，淵深而能萬物不應於物，而物自恃以生，又能供萬物之求，故曰似萬物之宗。²²

上文是在解釋《老子》「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物宗」，王安石認為沖氣之性與水之性相似，具有「水平而中」、「不盈而平」、「淵深」等特性，能夠供養萬物、善利萬物而不爭，這與《老子》中「上善若水」的觀點相合。不過，在《老子》書中找不到類似「氣即道之體」的說法，王安石主張萬物一氣的氣一元論，以氣之未分、已分來描述道之體、用，明顯更接近於漢代元氣論，²³或是道教的道氣論傳統，也呼應了漢代陰陽五行家的宇宙生成圖式。在王安石眼中，不論「道」或天地、萬物都由「氣」構成，其強調元氣為道體，不主張在「元氣之上」有本體，此論述符合「理在氣中」和「理事不二」的思維模式。²⁴

²⁰ 李祥俊：《王安石學術思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2000年），頁312。

²¹ 陰陽五行家把天地人事的一切現象都分為五數，用五行相配，在《漢書·五行志》中提到：「天以一生水，地以二生火，天以三生木，地以四生金，天以五生土。五位皆以五而合，而陰、陽易位，然則水之大數六，火七，木八，金九，土十。」王安石寫有《洪範傳》，係以漢代陰陽家之說為基礎，構築出一種結合五行和自然界的萬物生成規律。天五即《洪範傳》所謂「天五生土」，其曰：「土者，陰陽沖氣之所生也」，所以說在天為天五。在地為地六，地六是水，即《五行志》所謂「水之大數六」。

²² [元]劉惟永：《道德真經集義》（明英宗正統道藏本，約1444-1447年間），卷9，頁9下。

²³ 關於「元氣」概念，如東漢王符云：「上古之世，太素之時，元氣窈冥，未有形兆」即在描述天地判分、萬物生成之前的渾合一氣狀態。見〔東漢〕王符撰，胡楚生集釋：〈本訓〉，《潛夫論集釋》（臺北：鼎文出版社，1979年）。

²⁴ 王安石和理學家以不同進路對「理事關係」提出詮釋。王安石在「理事不二」、「理在氣中」的思維模式下，偏向以「和同」理解看待萬物，主張道物皆由「氣」構成同屬一體，他肯定萬物存在差異的合理性，強調「超越差異而復歸」。理學家則在「理一分殊」、「理在氣先」的論述影響下，採取「別異」理



王安石對「道」的性質的描述，基本上是在繼承老子思想上作發揮，他將「氣」與「陰陽」結合起來說，並賦予「道」一種生生不息的原動力功能。「沖氣」的概念來自《老子》：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。萬物負陰而抱陽，沖氣以為和。」²⁵而「一陰一陽之謂道」一語出自《周易·繫辭傳》，生生之功能由此而出。王安石有意識地結合儒家、道家經典中的概念來描述「道」的內涵，很明顯具有融會各家思想的意圖，他在這樣的基礎上，繼而創立起自家的思想體系。²⁶

王安石政治上的得力副手呂惠卿，其莊學論述也包含氣化之道論。呂惠卿大致承接了王安石對於物質性的「道」的認識，體現出「道氣不離」的觀點。他說：

通天下一氣也，陽極而生陰，陰極而生陽，陰與陽，其本未始有異也。一進一退，一北一南，如環之無端；內之一身，外之萬物，隨之以消息盈虛者，莫非是也。²⁷

呂氏肯定氣作為萬物存在的基礎，從渾沌之氣到陰陽二氣，二氣交互作用而形成天下萬物。這和王安石「元氣」、「沖氣」的說法類似，都是將物質性的「氣」放入宇宙生成的圖式中，強調天地萬物是由於氣聚散變化的結果，表現為一種圓轉不息的運動，充滿著源源不絕的創生力量。而人既是宇宙萬物的一份子，生長和死亡自然也離不開氣的變化，試看呂惠卿對《莊子·知北遊》的闡釋：

人之生也，氣之聚也；其死也，氣之散也；知其氣之聚散而為徒，則何患乎？故萬物一也，特其所美者為神奇，其所惡者為臭腐，二者無他，交相化而已。以是無通天下之為一氣，而聖人之所以貴一也。（卷 7，〈知北遊第二十二〉，頁 395）

呂惠卿著重闡發《莊子》「通天下一氣」之義，認為人的生死、事物形態之美醜皆由物質（氣）的變化所構成。氣聚則生，氣散則死，生與死環環相扣、迭為賓主，一如氣的流轉那樣自然而然，因此沒什麼好憂慮不安的。此處再次突顯了呂氏的氣化宇宙觀，他視「氣」為世間萬物共同而一致的存在基礎，這和王安石「以元氣為體」的道論相呼應。並且，不只人的生命本身，人們心智活動中的感官欲求，呂惠卿認為也取決於陰陽二氣的交互作用，其謂：

萬物生乎天地之間，則受陰陽之氣，而隨四時之運者也。是以欲惡去就，於是

解看待萬物，認為天下共有一個「理」，萬物分殊因「氣」而產生，萬物各受「分理」所規範。相關討論可參考袁承維：〈王安石和司馬光的思維模式比較：以「理事不二」與「理一分殊」為觀照通孔〉（臺北：臺灣大學政治學系博士論文，2017 年）。

²⁵ [清]容肇祖輯：《王安石老子注輯本》，〈道生一章第四十二〉，頁 41。

²⁶ 林素芬：《北宋儒學道論研究：以范仲淹、歐陽修、邵雍、王安石為探討對象》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2005 年），頁 251。

²⁷ [北宋]呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》（北京：中華書局，2009 年），卷 1，〈逍遙遊第一〉，頁 1。



僑起；雌雄片合，於是庸有矣。（卷 8，〈則陽第二十五〉，頁 495）

所謂「欲惡去就」、「雌雄片合」分別指涉情感好惡與情欲活動，呂氏以陰陽二氣來解釋感官和心智活動的本質，說明了他對於「氣」如何影響人的心靈世界的看法，其中似乎帶有「萬法唯識」的色彩。²⁸

呂惠卿不但以氣的作用來看待宇宙萬物之生成，他還進一步透過「心」²⁹與「氣」來討論體道工夫，如《莊子·人間世》云：「若一志，無聽之以耳而聽之以心，無聽之以心而聽之以氣。」呂氏對此闡發道：

无聽之以耳，而聽之以心，則知聽者无聞矣。无聽之以心，而聽之以氣，則知心者无知矣。聽者无聞而止於耳，心者无知而止於符。止於耳則非聞彼者也，止於符則不動而脗合者也。則虛以待物，唯氣而已矣。夫氣豈知吾所以為氣哉？則虛之至者也。唯道集虛，此心齋之所以復乎無心也。（卷 2，〈人間世第四〉，頁 69-70）

按照呂惠卿的詮解，要做心齋的修養工夫，重點在於「無心」，也就是用虛、用氣來待物。氣是流動不定的，其根本特質是虛，故「聽之以氣」即「虛以待物」。從聽之以心到聽之以氣，意味著生命之氣從心知中被釋放、進而融入天地之一氣的過程。³⁰觀諸呂氏對「聽之以氣」的詮釋，可看出他試圖以「氣」的純粹性來統攝「心」的分殊性，強調通過層層消解的修養工夫，達到無心的一氣環轉，以至自然無遣之忘境。³¹

在王安石長子王雱的莊學著作中，也可見有關「道」與「氣」的二重性論述：

天者一氣之所凝，人亦一氣之所聚，莊子達觀而知天具一人，知人具一天，天人大同而無所分別矣。³²

王雱認為天、人皆由氣所凝聚而成，而莊子也是從這一意義上主張天人無所區分，由天人自可推及萬物。具體而言，此「氣」乃指陰陽交感之氣，任何事物都由陰、陽二氣交會而成：

一陰一陽之謂道，道生於陰陽，陰陽分而道著，然獨陰不可成，而獨陽不可生，必在交通然後萬物生成矣。（卷 11，頁 6 上）

²⁸ 有學者指出，呂惠卿之道論兼具唯識學和氣化宇宙論的雙重形態。參見林俊宏：〈呂惠卿《道德真經傳》與《莊子義》中的思想三論〉，《政治學報》第 53 期（2012 年 6 月），頁 67-69。

²⁹ 以心注莊、以心契「道」是呂惠卿頗具特色的解莊方式，這不僅與新學學派其他成員的注莊思路有別，亦不同於宋元莊學以理學注莊的主流。參見黃紅兵：〈呂惠卿的莊學思想及其注莊特色〉，《咸陽師範學院學報》第 25 卷第 3 期（2010 年 5 月），頁 104-108。

³⁰ 王邦雄：《莊子七講——活出生命本身的大用》（臺北：遠流出版社，2018 年），頁 149。

³¹ 相關論述參見林明照：〈無我而無物非我：呂惠卿《莊子義》中的無我論〉，《中國學術年刊》第 35 期（2013 年 9 月），頁 1-32。

³² 〔北宋〕王 雱：《南華真經新傳》（清乾隆欽定四庫全書本，約 1772-1783 年間），卷 5，頁 2 上。



天地陰陽，由道而生也，道先天地陰陽而豈天地陰陽可擬乎？故以天地而比於道，則天地乃形之所大爾；以陰陽而比於道，則陰陽乃氣之所大爾。（卷 14，頁 14 上）

真宰者，至道之妙，宰造化者也。以其自然，故曰真；以其造制，故曰宰。其為物也，不在乎陰陽之內，亦不在乎陰陽之外，可以神會，而不可以象求。故曰若有而不得其朕也。（卷 2，頁 4 下）

王雱相較於其父論「元氣為道體」，他更傾向將「道體」和「氣」（道用）區別開來。上面引文中，王雱指出「道」和「天地陰陽」不同，後者係由道而生，這表達了道、氣之間的劃分，兩者非一非異。王雱又認為虛無之道體落實至「物」或「造化」時，是「不在乎陰陽之內，亦不在乎陰陽之外」，道體既內化於陰陽之氣中，卻又不與陰陽合一，這呈現出道體「不離」、「不雜」的特性。王雱《老子訓傳》中提到：「道兼陰陽，陰陽之微，若無若有，謂之恍惚。」³³也說明了當「道」落實於「物」時，則不偏於有或無任何一端，而是呈現若有若無的恍惚狀態。王雱的這些論述，固然有繼承王安石思想的地方，但他對道、氣之間做出較明顯的區分，不同於其父單純「以氣言道」。王雱的道論似乎與漢代元氣論、傳統道教道氣論關係較遠，反倒與隋唐重玄學有更密切的交涉。³⁴

王安石的弟子陳祥道同樣以「非有非無」來描述道，其《莊子注》³⁵曰：

夫道之在天下，無終無始，非有非無，及散而寓於物，則終始相循，有無相生。……夫道之為物，無而非虛，有而非實，無在無不在，無為無不為，故古之言道者，常處以疑似而不膠於有無，所以遣為言之累也。³⁶

陳氏分別從體、用兩個層面來論道，他指出了道作為宇宙本源的特性，以及道落實於物的表現形式。道作為本體，乃「無終無始，非有非無」，抽象不定且難以捉摸，卻又無所不在、無所不為。當道發散並落實至物，雖然萬物形態各異，本質卻是相同的，皆為道的具體表現形式（即道之用）。陳氏將「陰陽」視為道創生萬物的過程中至關重要的一環，其謂：「道散而為陰陽，陰陽散而為萬物，出陰陽而復於道，則無適而不逍遙，入陰陽而麗於物，則無適而不係累。（卷 1，頁 10 上）」這闡明了陰陽與道、萬物之間的關係，可表示為「體—不動（未分狀態）—道」、「用—運行（已分狀態）—陰陽」的理論模型。

³³ [北宋]王雱撰，尹志華等整理：《老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》，收入王水照主編：《王安石全集》第 9 冊（上海：復旦大學出版社，2017 年），頁 60。

³⁴ 王雱、陳祥道、林疑獨等新學成員的莊學思想，可能受到隋唐重玄學的影響，因而呈現出有別於王安石的二重道論。詳細可參考陳重羽：《宋代莊學中的重玄視域——以陳景元為線索》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2023 年），頁 166-174。

³⁵ 陳祥道的莊學著作，未見於歷代書志記載，僅賴褚伯秀《南華真經義海纂微》、焦竑《莊子翼》收錄。然褚伯秀未載書名，只註明所錄為「藏本」，是故學界多暫稱其莊學著作為《莊子注》。參見嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》（臺北：正中書局，1975 年），第 2 卷，頁 94。

³⁶ [南宋]褚伯秀：《南華真經義海纂微》（明英宗正統道藏本，約 1444-1447 年間），卷 3，頁 23 下。本文所引陳祥道和林疑獨的注文皆出於此。



陳祥道又引老子《道德經》來補充說明陰陽之氣：「陰陽合而為渾沌，渾沌散而為陰陽。以合者善乎散，則其用無方；以散者鑿乎合，則其為易敗。《老子》云『有象、有物、有精』，即渾沌、儻、忽之謂也。（卷 22，頁 4 下-5 上）」言「渾沌」散為陰陽二氣，與漢代「元氣」判為陰陽之宇宙論相近，亦同於王安石以氣言道，都是以氣作為道的體、用兩面。

推崇荊公之學的林疑獨，其《莊子解》亦闡發了類似觀點，林氏指出：「夫道體渾淪，本無彼此，是非既立，各止一隅，此道之所以虧，愛之所以成。（卷 3，頁 14 上）」道體最大的特點是「渾淪」。何謂「渾淪」呢？林疑獨進一步作了說明：「氣、形、質具而未相離，謂之渾淪，此道之極致。」渾淪指天地未分、萬物同一的狀態，乃道之最高境界。那麼，氣、形、質又分別指涉什麼？林氏寫道：

陰陽，言其氣；天地，言其形，氣精而形粗。……至道之精，太易也；至道之極，太極也。陰陽生於太易，天地生於太極。（卷 31，頁 15）

太易者未見氣，太初者氣之始。未見氣為父，則氣者母也。（卷 16，頁 11 下）

太易者，未見氣也。非形非氣，所以能物物，能物物則非物。（卷 69，頁 7 上）

陰陽之氣產生於天地萬物之前，所以氣為精而形為粗。值得注意的是，林氏於陰陽二氣外，另立虛無、未見氣之太易道體，作為萬物共有之本體。所謂「未見氣為父，其氣者母也」，乃因太易、太初皆是道，前者是本體論上的價值根源，後者是宇宙生成論上的初始狀態，故以父母之稱並列。由此可以看出，林疑獨非常強調氣的作用，他指出在生命形成的過程中，氣也是十分關鍵的一環：

精鞠而為物，斯有氣，有氣斯有形，有形斯有生。芒未有象，陽之始也，芴未有數，陰之始也。陰陽之中，各有沖氣，氣變而有形，有以設飾之，形變而有生，有生則有死，死生相隨，如環無端。（卷 56，頁 8 上）

《易》曰：精氣為物，氣之聚也；游魂為變，氣之散也。若死生為一，吾又何患？神奇，人之所好；臭腐，人之所惡。本乎一氣，運轉無窮，聖人貴一，所以明夫自然之道。（卷 66，頁 5）

林氏借用《周易》之說，闡明人的生死實際上是氣的聚散，生死之間環轉不息，倘若能把握這一點，就會明白自然之道了。因此「聖人貴一」，這個「一」就是道。依林疑獨的觀點，不論是天地萬物的化生，還是萬物之靈的人的生死，都是源於氣的變化，同時也都以道為宗本。

以上根據新學學派的莊學著作，分析其「以氣言道」的思想特色。王安石以「元氣」為道體，基本承襲了漢代元氣論及道教道氣論的傳統，也與《易傳》「一陰一陽之謂道」的論述相呼應。新學學派其他成員，他們對王安石思想有接受繼承，也有改變調整的地方，例如王雱區分「道體」與「氣」，林疑獨更以「未見氣」之「太易」論道。值得注意



的是，新學集團之道論雖呈現出濃重的氣化思維，但具體來說，學派成員在論氣的類型和層次上仍存在差異。楊儒賓先生曾提出「先天型」與「後天型」氣學的不同，先天型主張在現實的「氣」之層面外，另有更深層的超越性之「氣」，此氣已提升到和理學的「理」並列的理論高度，可視為本體之作用性。後天型氣學則是一種建立在有限人性論上的自然哲學，他們用氣解釋一切存在的現象，不需要有超越的因素以解釋之。³⁷若按此分類，王安石應屬於後天型的氣論，王雱、林疑獨等人則更接近先天型氣論，這可能是他們對道氣關係之理解、詮釋不盡相同的原因。但楊儒賓先生對氣學的檢證與分類，主要是依循理學史脈絡而提出的觀點，故不一定能夠套用在新學學派的道氣論；且中國傳統氣學的型態與面貌紛異而複雜，是否能用先天型、後天型予以二分，筆者以為尚有商榷空間。不過無論如何，此說法仍然提供了一個角度，讓我們看見新學集團內部的歧異性，並進一步思考新學學派後學在承接王安石思想外，汲取、借鑒其他學派思想資源的可能性。

三、「對偶」議題

如前文所言，新學學派的莊學論述，呈現出「以氣言道」的氣化思維，將陰陽二氣之間的交互作用視為萬物生成的根源。由於陰陽二氣具備對偶性，因此新學成員在論及道物關係時，偏好以「有無對偶」來判別道物差異。王安石有「道立於兩」之說，《洪範傳》寫道：

五行也者，成變化而行鬼神，往來乎天地之間而不窮者也，是故謂之行。……自天一至於天五，五行之生數也。以奇生者成而耦，以耦生者成而奇，其成之者皆五。五者，天數之中也，蓋中者所以成物也。道立於兩，成於三，變於五而天地之數具；其為十也，耦之而已。蓋五行之為物，……皆各有耦，推而散之，無所不通。……性命之理，道德之意，皆在是矣。耦之中又有耦焉，而萬物之變遂至於無窮。³⁸

「道立於兩」即《易經·繫辭傳》所說「一陰一陽之謂道」。³⁹陰、陽是講生成時的兩個

³⁷ 有關楊儒賓對「先天型」與「後天型」氣學的論述，可參考氏著：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第3卷第2期（2006年12月），頁1-39；〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第25卷第1期（2007年6月），頁247-281。

³⁸ 〔北宋〕王安石：《洪範傳》，收入馮芝生、容肇祖等編：《中國哲學史資料選輯—宋元明之部》（臺北：九思叢書，1978年），頁141。

³⁹ 中國哲學討論形上與形下問題，大半都是依據《易傳》中「一陰一陽之謂道」、「形而上者謂之道，形而下者謂之器」，以及《說卦》中「立天之道曰陰與陽」這三句話展開。而陰陽之氣究竟是形而上還是形而下的，宋儒對此頗多爭論，其中以朱熹（1130-1200）指陰陽為形而下、「理先氣後」（理本氣從）的觀點影響最大。不同於朱子，王安石學派面對理氣關係時，基本持「理在氣中」、「理氣不二」的立場，他們認為氣是理之實體，理是氣之條理，二者並不是截然分離的不同存在，而是同一個存在的兩個方



根本原則，陰為攝聚收斂之原則，陽為流轉恒變之原則。⁴⁰「變於五而天地之數具」，乃《易傳》所謂「天數五，地數五，五位相得而各有合」，五個奇數和五個偶數相配生出種種變化。王安石認為五行之序即為道之序，他透過「耦之中又有耦焉」的辯證過程，強調天地萬物的變化發展是在「有對有耦」的規律下進行，唯有聖人能夠超越此規律而「無對於萬物」。⁴¹王安石將天地之數與五行、五神整合在一起的思想，乃是繼承前人基礎之上的一種創新，並非完全是他的一己之見，也不是對前人成果的直接承襲。⁴²

除王安石以外的新學成員，他們在討論「道」的時候，也格外突顯對偶觀念。如王雱《南華真經新傳》云：「夫耦，匹也。物莫不有匹，而惟道神妙而無匹。（卷2，頁1下）」乃是從「是否對偶」來辨析道物關係。道之體無偶，道之用有偶，故道、物之間為「非一非異」。再從道物關係連結至有無關係，王雱透過「有/無」和「微/妙」的類比，對有、無提出進一步的辯證：

道者，萬物之所道也。在體為體，在用為用，無名無迹，而無乎不在。故自有而觀，則足以知其微；自無而觀，則足以知其妙。虛靜寥遠，而無有終始，此道之至妙之理也。（卷11，頁20上）

無非有對，因有有無。於無之中，復有妙有。不窮之用，妙有之功。若夫有物之有，具存形質，非能應於不窮者也，故但為利。利，陰屬也。雖然，此有無之論耳。極而言之，則無不離有，有亦真無，非有非無，乃真妙有也。⁴³

《道德經》的原文為：「常無，欲以觀其妙；常有，欲以觀其微。」王雱在此以《老》解《莊》，並將句式斷成「常無」、「常有」，有別於傳統「無欲」、「有欲」的斷句，故而產生「有/無」、「微/妙」的類比。王雱強調有無並重，主張有無之間乃相反相成、相即相離的關係。從體道境界上來看，「有」之中包含了「無」，「無」之中亦包含著「有」，妙有、真空相資為用，兩者缺一不可。王雱在此處融合了大乘佛教、中觀學以及重玄學的「雙遣」⁴⁴理論，同時以「相即」（雙照）的思維方法來論證有無關係，體現了打破有無界限、

面，理、氣之間為非一非異的關係。相關討論可參考袁承維：〈從王安石「理事關係」觀其思維模式〉，《政治科學論叢》第89期（2021年9月），頁1-38。

⁴⁰ 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》（臺北：文津出版社，1988年），頁409。牟宗三曾對「一陰一陽之謂道」的歷代注文意蘊，進行過很詳細的討論，他認為：「一陰一陽之謂道，其語意當是就道之所資以顯其自己者而說道，並非說陰陽即是道也，甚至亦非說一陰一陽即是道也。故此語非界定語，乃藉顯語。」參見牟宗三：《心體與性體》第一冊（臺北：正中書局，1985年），頁327。

⁴¹ 有關王安石討論對偶和聖人境界，可參見夏長樸：〈王安石思想與道家的關係——以老子為例〉，收入《王安石新學探微》（臺北：大安出版社，2015年），頁141-167。

⁴² 胡金旺：《蘇軾王安石的哲學建構與佛道思想》（北京：中央編譯出版社，2015年），頁133。

⁴³ 〔北宋〕王雱撰，尹志華等整理：《老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》，收入王水照主編：《王安石全集》第9冊，頁37。

⁴⁴ 「雙遣」又稱「雙遮」，是隋唐重玄學家在魏晉玄學的基礎上，吸收佛教中觀學說而創立的。唐代道士成玄英（？~？）如此描述重玄「雙遣」：「深遠之玄，理歸無滯，既不滯有，亦不滯無，二俱不滯，故謂之玄。有欲之人，唯滯於有，無欲之士，又滯於無，故說一玄，以遣雙執，又恐行者滯於此玄，今說又玄，更祛後病，既而非但不滯於滯，亦乃不滯於不滯，此則遣之又遣，故曰玄之又玄。」此中顯



會通儒釋道三教的用心。

不只王雱，呂惠卿同樣以對偶性來區分道與物。呂氏以「有」、「無」為基礎，闡發「形上之道」與「形下之物」的差異：

彼是莫得其偶，謂之道樞。言而類則與不類為偶，言而不類則與類為偶。類與不類，俱不免相與為類，則非莫得其偶者也，與彼三子何以異哉？莊子方且言之，而恐學者之滯於其言也，故先為此說，使之忘言以求之也。（卷 1，〈齊物論第二〉，頁 36）

蓋以道觀之，萬物一體，則物安有貴賤邪？……以功觀之，因其所有而有之，若有東必有西，以其相待而有也，如是則萬物莫不有矣；因其所無而無之，若無東則無西，以其不得其所待則無也，如是則萬物莫不無矣。知東西之相反而相待，而後有則不可以相無，則所謂功者其分定矣，而道非功也，則非有無也。……則為道者，亦兩忘而休乎天均而已矣，惡用而倪貴賤大小哉！（卷 6，〈秋水第十七〉，頁 325-326）

《莊子·秋水篇》原文是在講世間萬物相反相成之關係，並以「有」、「無」言二者互為其根。呂惠卿則以俗、以差、以功、以趣等視角，藉由對比相反之兩端，說明「道非物也」，「道」不需要憑藉兩端相待而成，它是無所待、自本自根的。呂氏指出文字語言皆有對偶，屬於形下之物，因此透過「兩忘」的工夫以「忘言」，方可至「莫得其偶」的大道之境。呂惠卿在這運用「雙遣」的表述形式，討論《莊子》中的相待、對偶議題，呈現出類似重玄學的莊學論述。

陳祥道亦認為道的本體不具對偶性，他寫道：

道無與偶，故所見者獨；合古今為一時，通死生為一貫，則無將無迎，無成無毀。純氣不虧於內，萬物莫撓於外，而色若孺子，不足怪也。彼生之徒則殺生矣，而殺生者不死，彼殺之徒則生生矣，而生生者不生。其為物也，往者無不將，來者無不迎，成者無不毀，毀者無不成，此以撓而成者也。（卷 17，頁 5）

大道無偶，不凝滯或偏執於任何一端，其無將無迎、無成無毀的特性即為「雙遣」。陳祥道將《莊子·大宗師》原文的「無古今」、「不死不生」，詮釋為「合古今」、「通生死」，呈現出「雙照兩端」的概念。換言之，道之無對偶性，可同時用「雙遣」、「雙照」表述。至於在討論有無關係時，陳氏的論述比較混雜，其註曰：

天地雖大，不離乎有體；萬物雖衆，不離乎有用。不離有體，則於空中猶一指

然隱含著佛教中觀「四句」的模式，即第一句為「道是有」，第二句為「道是無」，第三句「道非有非無」，第四句「道非非有無」。簡言之，雙遣理論表述的是「能所雙亡」的絕對否定思維，即主體、客體皆為空，不著相於有形，亦不執著於空。引文見〔唐〕成玄英疏，蒙文通點校：《老子道德經義疏開題》，收入蒙默編：《蒙文通全集（五）—道教甄微》（成都：巴蜀書社，2015年），頁 150。



而已；不離有用，則於天下猶一馬而已。若夫道，則無體而體以之成，無用而用以之備，無在無不在，無爲無不爲，豈一指一馬之謂哉！（卷3，頁5下）

夫道之在天下，無終無始，非有非無，及散而寓於物，則終始相循，有無相生。故自微觀之，則有始也者，有有也者；自妙觀之，極於未始有夫未始有始，未始有夫未始有無，斯爲至矣。《老子》曰：「無名，天地之始。」無者體，始者用也。今先以有始而繼以有無，即用以原其體而已。夫道之爲物，無而非虛，有而非實，無在無不在，無爲無不爲。故古之言道者，常處以疑似，而不膠於有無，所以遣爲言之累也。（卷3，頁23下）

《莊子·齊物論》此段原文為：「有始也者，有未始有始也者，有未始有夫未始有始也者。有有也者，有無也者，有未始有無也者，有未始有夫未始有無也者。」原文分別由「有始」、「有有」兩個面向各自向前推論。陳祥道強調由體、用兩個層面來理解莊子的道論，⁴⁵他認為最初的「有始」、「有有」都是「自微觀之」，是有終始的，尚未觸及大道。當推到極致時，「自妙觀之」，就產生體、用兩條路線：「無終無始，非有非無」為體，即「未始有夫未始有無」；「終始相循，有無相生」為用，即「未始有夫未始有始」。最後，陳祥道指出「道」難以用語言表述，因此不須膠著於有無。從陳氏對體用的論述，可見其具備「形上道體」和「道物不離」的思維意識。

林疑獨也有涉及「道論」和「有無關係」的論述：

有者妙有，常有者也；無者真無，常無者也。舉天下動植之物，生育長養，莫不有功於其間，此可謂之有也；然而功之所有，屬乎造化，自然而已，此可謂之無也。涉有則不見無，冥無則不見有，其相反若東西，而實不可相無，則功分自然而定矣。（卷52，頁11上）

若論道生養萬物的功能，則表現為有；若論造化自然無為的特點，則表現為無。道本身兼具有無兩端，如果只專注於「有」的層面便看不到「無」，反之亦然。林疑獨指出求道者常常偏滯於一端，無法見道之整體，因此觀道要能「雙照有無」。他還藉佛教色空不異的理論進一步闡發此論點：「有非常有，無非常無，故睹有者不見其無，睹無者不見其有。不見無，是溺於色；不見有，是溺於空。二者皆倚於一偏而非全也。（卷32，頁14下）」只見有或只見無，都是偏執，不能見道之全。林氏闡述重點在於「道兼具有無」，而「兼備兩端」正表明道之無偶性。

綜合以上論述，可知新學學派成員抱持「有對偶必為形下」的判定，並普遍運用「雙遣雙照」的表述方式來進行論證。這種表述形式主要源自佛教和重玄學，未見於傳統儒學的經典詮釋中，新學學派則透過此闡釋手法，經由儒、道、佛義理的辯證和統合，將莊學道論中的「對偶」議題顯題化，乃是對宋代莊學詮釋的另一種嘗試，當中亦能反映出新學在立足於儒家根基之外，與道、佛思想的密切互動。

⁴⁵ 詳細可參考尚海燕：《宋代莊學思想研究》（武漢：華中師範大學出版社，2011年），頁107-108。



四、結語

「道」是宋代儒者普遍關注和討論的一個學術議題，在宋代儒學群體中，存在許多不同面向與類型之論道，新學學派之道論為其中不可忽視者之一。北宋時期，王氏新學立於學官，成為最具影響力之學說，其思想具有將佛、道哲學滲入儒學的繁複特色，這種特色自然也表現在學派成員對「道」的闡釋上。本文針對學派內的莊學著作進行初步探討，得知王氏新學集團的道論，表現出明顯的「以氣言道」趨向，他們將物質性的「氣」放入宇宙生成的圖式中，強調氣作為天地萬物存在和變化的基礎。不過，相較於王安石的元氣論，有將道與氣加以等同的意思；其他的新學成員偏向在存有論層次上區分道、氣，將道與氣視為不離而非同一的關係。這說明了新學集團成員對荊公學說並非完全承襲，當中也有變化或調整的部分。另外，新學成員對王安石「道立於兩」之說做出進一步的推展，彼等以「有無對偶」當作辨別形上、形下的標準，並巧妙地運用「雙遣」、「雙照」的表述形式進行辯證，此中可見新學融會道、佛思想以為己用的學術特點。整體來看，新學學派的莊子學，不但包含了最常被論及的「儒學化」特色，在許多地方也展現出鮮明的道、佛詮釋視域，實在值得學界再加發掘。從莊學史視角出發，重新檢視新學學派對三教關係之看法，方能對其學術思想作一整體性的把握，亦可使宋代莊學研究有更精確而深入的成果。

附錄：新學學派老莊學著作之列表整理

新學學派之莊學著作一覽表⁴⁶

編號	作者	著作	方式	卷次	存佚
1.	王安石	莊周論	專論	二篇	存
2.	王安石	莊子解	注解	四卷	佚
3.	王雱	南華真經新傳	注解	二十卷	存
4.	王雱	南華真經拾遺	雜論	一卷	存
5.	呂惠卿	莊子義	注解	十卷	存
6.	陳祥道	莊子注	注解		殘
7.	林疑獨	莊子解	注解		殘
8.	劉槩	莊子外雜篇注	注解		殘

新學學派之老學著作一覽表⁴⁷

編號	作者	著作	方式	卷次	存佚
1.	王安石	論老子	專論	一篇	存
2.	王安石	老子注	注解	二卷	存
3.	王雱	老子注	注解	二卷	存
4.	呂惠卿	道德真經傳	注解	四卷	存
5.	陸佃	老子注	注解		殘
6.	劉槩	老子注	注解		殘
7.	劉涇	老子注	注解		殘

⁴⁶ 本表之製作，參考熊鐵基主編：《中國莊學史》（長沙：湖南人民出版社，2003年），上冊，頁266-267。

⁴⁷ 本表之製作，參考熊鐵基主編：《中國老學史》（福州：福建人民出版社，1995年），頁318-323。



徵引文獻

一、傳統文獻

- 〔東漢〕王符撰，胡楚生集釋：《潛夫論集釋》，臺北：鼎文出版社，1979年。
- 〔唐〕成玄英疏，蒙文通點校：《老子道德經義疏開題》，收入蒙默編：《蒙文通全集（五）——道教甄微》，成都：巴蜀書社，2015年。
- 〔北宋〕王安石：《洪範傳》，收入馮芝生、容肇祖等編：《中國哲學史資料選輯——宋元明之部》，臺北：九思叢書，1978年。
- 〔北宋〕王安石等撰，嚴靈峰輯校：《老子崇寧五注》，臺北：成文出版社，1979年。
- 〔北宋〕王安石撰，侯體健、趙惠俊整理：《臨川先生文集》，收入王水照主編：《王安石全集》第6冊，上海：復旦大學出版社，2016年。
- 〔北宋〕呂惠卿撰，湯君集校：《莊子義集校》，北京：中華書局，2009年。
- 〔北宋〕王雱：《南華真經新傳》，清乾隆欽定四庫全書本，約1772-1783年間。
- 〔北宋〕王雱撰，尹志華等整理：《老子訓傳/南華真經新傳/元澤佚文》，收入王水照主編：《王安石全集》第9冊，上海：復旦大學出版社，2017年。
- 〔南宋〕葉夢得：《避暑錄話》，兩江總督采進本，約1573-1620年間。
- 〔南宋〕李燾撰，上海師範大學古籍整理研究所點校：《續資治通鑑長編》，北京：中華書局，1995年。
- 〔南宋〕彭耜纂集，劉韶軍點校：《道德真經集註雜說》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第11冊，北京：華夏出版社，2004年。
- 〔南宋〕褚伯秀：《南華真經義海纂微》，明英宗正統道藏本，約1444-1447年間。
- 〔元〕劉惟永：《道德真經集義》，明英宗正統道藏本，約1444-1447年間。
- 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年。
- 〔元〕薛致玄：《道德真經藏室纂微開題科文疏》，收入張繼禹主編：《中華道藏》第10冊，北京：華夏出版社，2004年。
- 〔清〕容肇祖輯：《王安石老子注輯本》，北京：中華書局，1979年。
- 〔清〕四庫館臣：〈提要〉，收入《景印文淵閣四庫全書》經部第196冊，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

二、近人論著

- 王邦雄：《莊子七講——活出生命本身的大用》，臺北：遠流出版社，2018 年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1985 年。
- 牟宗三：《周易的自然哲學與道德函義》，臺北：文津出版社，1988 年。
- 李祥俊：《王安石學術思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2000 年。
- 肖海燕：《宋代莊學思想研究》，武漢：華中師範大學出版社，2011 年。
- 杜 曉：〈陸佃《鵝冠子》注道法政治之價值研究〉，《當代中國價值觀研究》2019 年第 1 期，頁 47-53。
- 林素芬：《北宋儒學道論研究：以范仲淹、歐陽修、邵雍、王安石為探討對象》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2005 年。
- 林俊宏：〈呂惠卿《道德真經傳》與《莊子義》中的思想三論〉，《政治學報》第 53 期，2012 年 6 月，頁 63-96。
- 林明照：〈無我而無物非我：呂惠卿《莊子義》中的無我論〉，《中國學術年刊》第 35 期，2013 年 9 月，頁 1-32。
- 胡金旺：《蘇軾王安石的哲學建構與佛道思想》，北京：中央編譯出版社，2015 年。
- 孫福喜：〈陸佃《鵝冠子解》研究〉，《齊魯學刊》2000 年第 3 期，頁 75-79。
- 夏長樸：《王安石新學探微》，臺北：大安出版社，2015 年。
- 袁承維：〈王安石和司馬光的思維模式比較：以「理事不二」與「理一分殊」為觀照通孔〉，臺北：國立臺灣大學政治學系博士論文，2017 年。
- 袁承維：〈從王安石論「理事關係」觀其思維模式〉，《政治科學論叢》第 89 期，2021 年 9 月，頁 1-38。
- 陳重羽：《宋代莊學中的重玄視域——以陳景元為線索》，臺北：國立臺灣大學中國文學系博士論文，2023 年。
- 黃士恆：〈王安石《老子注》的道論與天人關係〉，《清華中文學報》第 2 期，2008 年 12 月，頁 17-44。
- 黃紅兵：〈呂惠卿的莊學思想及其注莊特色〉，《咸陽師範學院學報》第 25 卷第 3 期，2010 年 5 月，頁 104-108。
- 楊儒賓：〈兩種氣學，兩種儒學〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 3 卷第 2 期，2006 年 12



月，頁 1-39。

楊儒賓：〈檢證氣學——理學史脈絡下的觀點〉，《漢學研究》第 25 卷第 1 期，2007 年 6 月，頁 247-281

熊鐵基主編：《中國老學史》，福州：福建人民出版社，1995 年。

熊鐵基主編：《中國莊學史》，長沙：湖南人民出版社，2003 年。

熊 凱：〈「新學」與「王學」探析——兼與徐規、楊天保兩先生商榷〉，《南昌大學學報》第 37 卷第 3 期，2006 年 5 月，頁 9-13、29。

熊 凱：〈王安石「新學」名稱由來考辨〉，《史學月刊》2009 年第 4 期，頁 128-130。

錢 穆：《莊子纂箋》，臺北：東大圖書公司，2019 年。

盧國龍：《宋儒微言：多元政治哲學的批判與重建》，上海：上海古籍出版社，2023 年。

簡光明：〈王雱《南華真經新傳》析論〉，《中國文化月刊》第 228 期，1999 年 3 月，頁 25-50。

顏銘俊：〈辨析「氣」概念在《莊子》哲學中的意涵面向〉，《彰化師大國文學誌》第 30 期，2015 年 6 月，頁 107-147。

嚴靈峰：《無求備齋莊子集成》，臺北：藝文印書館，1972 年。

嚴靈峰：《周秦漢魏諸子知見書目》，臺北：正中書局，1975 年。

The Doctrine of Dao in Zhuang Zi Studies

by the Xin Xue School

Lyu, Yi-Yi

Abstract

In the mid-Northern Song dynasty, Zhuang Zi studies experienced a shift from textual analysis to deeper philosophical exploration. The Xin Xue school, led by Wang Anshi, played a key role in this transformation. Though part of the Confucian tradition, the Xin Xue school was heavily influenced by Daoism. Many members, including Wang Anshi, Wang Pang, and others, wrote on Lao Zi and Zhuang Zi, using a method of interpretation that refreshed Confucian ideas while also building a framework of “expounding heavenly principles to explain human affairs.”

This paper examines the Xin Xue school’s interpretation of Dao in Zhuang Zi studies, focusing on their ideas about the relationship between Dao and Qi (vital energy), and the concept of duality. They saw Qi as the driving force behind the creation and transformation of all things, linking the metaphysical (Dao as principle) with the physical (Dao in function). They often used duality, such as Yin and Yang, to explain the Dao-things relationship, believing that while all things exist in pairs, the Great Dao itself does not. Their approach blended Confucian, Daoist, and Buddhist perspectives, reflecting an inclusive and integrated philosophical outlook.

Keywords: Song Dynasty, Xin Xue school, Zhuang Zi studies, Dao theory



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》第六十三期

死忠之臣，死孝之子—— 魏學洙孝子形象之建構與書寫*

徐 平**

提 要

本文以「東林六君子」之一魏大中之子，魏學洙為考察對象。文章爬梳魏學洙相關之「死孝」論述，勾勒三條各有側重的語脈，一為以奏疏為中心，帶有更強烈外部目的與應用性的操作；一為以魏學洙其人為中心，為其詩文集所作序文，更加著重傳主心志與修為；最後則為後世傳抄之史傳筆記，觀察其如何在轉錄之間作出情節的改動。

魏學洙為明代官方所留意乃始於奏疏，但其詩文集《茅簷集》應為流傳較廣，被作為主要轉錄的材料。在後續傳鈔中，魏學洙死志逐漸產生焦點的轉移，此類調整除可能受輿論口傳影響，亦與編纂者成書目的及性質相關。最終在《四庫全書總目提要》可見對其死因有所反省、補充的言論，除了得見館臣理性思辨的視角外，亦指向帝王對於死事、忠孝旌表標準的思考。

而《茅簷集》序文，作為魏學洙形象建構的重要來源文本，亦折射晚明生死觀、忠孝論述的開展與轉出。晚明思潮下臨生死無怖畏的標準，在魏學洙的例子中，聚焦於「死之所在」——死忠、死孝。同時，魏學洙相關文獻將「死孝」納入性命之學的討論，也逐漸超出俗語「為臣死忠，為子死孝」的用法，反映了晚明思想中以生死學問既為至關、又為工夫之入手處的定位。

關鍵詞：魏學洙、茅簷集、死忠、死孝、了生死

* 本文為修習臺灣大學歷史系「明清文化思想史專題」課程之學期報告改寫，感謝任課教師陳熙遠老師及修課同學不吝指教。撰寫期間亦蒙曹淑娟老師、呂妙芬老師惠予寶貴意見，以及二位匿名審查人提供修改建議，謹此一併致謝。

** 作者為國立臺灣大學中國文學系碩士生。



前言

崇禎初年，思宗清查天啟年間東林魏黨之爭，欽定以魏忠賢、客氏為首的「逆奸之案」。¹隨著魏忠賢自縊，²首逆同謀正法，要求旌表遭受魏黨之冤，甚或慘死詔獄諸臣的聲音漸起，親友、家屬紛紛上奏訟冤。更有大量時事小說、野史筆記、奏疏文集的編輯及出版。³

「東林」以書院起家，後遭誣為「黨」，⁴乃至天啟年間魏黨諸人仿水滸「東林點將錄」，名單並非皆為書院中人，更多為政治立場相近或者有著共通政敵而被納入，創立之初雖以講學、論道為核心，自此則更難與政治意涵脫鉤。「東林」一詞顯然已融攝不同政治、學術觀點，成為一具複合意義、由不同立場建構論述的場域。近年研究亦逐漸鬆動東林為「黨」的預設，而有以歷史書寫の後設觀點考察「東林」論述的歷時性變化者。⁵

除了歷時的變化，不同文學體裁及讀者，亦影響書寫的側重面向。以大眾讀者群的時事小說，或含較高勸善懲惡教化意圖，⁶並融合較高娛樂性、通俗性的情節及思想。相較之下，以「野臣」、「艸莽臣」自居編輯的文集、詔策，⁷則多以保存史料為目的，或者寓含濃厚「昭萬惡」、「頌羣賢」⁸以史為褒貶的編纂精神。

¹ [明]文秉，《先撥志始·欽定逆案》（北京：中華書局，1985年），卷下，頁94-135。

² 《崇禎長編·天啟七年十一月四日》記：「忠賢初六日至阜城縣，聞之即自縊於旅店」，《崇禎長編》（史語所藏鈔本），中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄·附錄》（臺北市：中央研究院歷史語言研究所，1966年），卷3，頁99。

³ 如《警世陰陽夢》、《魏忠賢小說斥奸書》等時事小說、《玉鏡新譚》、《頌天臚筆》等野史筆記，大量匯集天啟黨爭文獻、奏疏、詩文等。

⁴ 清初已有部分學者以學術角度強調東林為書院而非政治結黨者，如孫奇逢《理學宗傳》、黃宗羲《明儒學案》。近人研究可參樊樹志，〈東林非黨論〉，《復旦學報》（社會科學版），期1，2001年，頁56-72。以東林七錄為代表的東林黨名單，通常為共同政敵所製，並非當事人自覺性的結黨，名錄亦超出實際於東林書院論學之人。然學者討論「東林」常不限於學術，而以政治角度觀察被稱東林黨者共同政治思想或理念，因此論述仍常稱以「黨」稱之，如小野和子、林麗月等。見（日）小野和子著，李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》（上海：上海古籍書版社，2013年）；林麗月，《明末東林運動新探》，國立台灣師範大學博士論文（1984年7月），李國祁先生指導。本文「東林」一詞亦不限於書院、學術意涵，而囊括天啟年間遭魏忠賢等人政治迫害、被稱為東林黨諸人。

⁵ 傅范維，《明萬曆至清乾隆「東林」之建構與歷史書寫》，國立台灣師範大學博士論文（2010年8月），朱鴻先生指導。

⁶ 如《警世陰陽夢》：「使見者聞者人人惕勵其良心，則是刻不止為忠賢點化，實野史之醒語也。」[明]長安道人國清，《警世陰陽夢》（上海：上海古籍出版社，1990年，大連圖書館明崇禎元年（1628）刊本），卷前，頁1。

⁷ 《玉鏡新譚》有「野臣曰」；《頌天臚筆》的編者金日升則以「野臣」自稱、亦被稱「艸莽臣」。

⁸ 「昭萬惡」為《玉鏡新譚》作意之一：「第編此帙，以昭萬惡，供世之笑罵云爾。」[明]朱長祚，《玉鏡新譚》（臺北：台灣學生書局，1986年，國立中央圖書館藏明崇禎間刊本，繆沅《登陴紀略》合刊），卷8，頁12-13。「頌羣賢」為結合〈頌天臚筆引〉「惟羣賢正氣獨綸，困宇宙之間……故臣無能頌也，日升不能已于頌也」所言。見[明]朱鷺，〈頌天臚筆引〉，[明]金日升《頌天臚筆》，收入《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，1998年，據明崇禎二年刻本中國歷史博物館配補影印），史部第5冊，卷前，頁306-307，版心葉1-4。



相較明亡後出現「東林誤國」之亡國論述及檢討，⁹崇禎年間的東林書寫偏向以訴冤、彰表乃至教化為目的。以天啟慘死詔獄、逼害自裁的「六君子」或「七君子」為代表的東林士人，¹⁰普遍被作「忠臣」表彰。正如「東林」一詞政治、學術相綰結之意涵，諸君子形象的建構，即使評價偏向正面，其事跡與論述偏重，在不同作者、編輯者、傳鈔者之間，亦可能出現策略性的增減及調整。

本文擬在此基礎上，具體觀察人物的形象及事蹟如何「被書寫」，於不同背景、作意之下，撰述人物的作者有何選材的異同或側重。文章考察對象為魏學洧（1596-1625）相關論述，其為天啟黨禍六君子之一，魏大中（1575-1625）長子。學洧於大中下獄時奔走救父，大中死後不久則哀慟病重，最終殞命，被稱為「魏孝子」，並且帝王允准祔葬配祭。

魏學洧被稱為「死孝」的行舉，本身即隱含儒家倫理的內在張力：孝道是否可以透過死亡表達？論述者將如何處理死孝與「髮膚不可毀傷」之間的衝突，乃至對在世親人的責任與殉父之義的拉鋸？本文即循此倫理困局展開思考，觀察相關文本論述重心及立場。

同時，東林諸君子在晚明「忠」文化有其代表性，忠臣之子魏學洧作為「孝」乃至「死孝」觀念的實踐者，觀察其事蹟與傳略書寫，不僅可作為「東林」相關史料產出及流變的一隅參照，亦折射晚明士大夫對於孝道觀念、孝與忠的關係，乃至生死議題之辯證。以下，本文將綜合討論魏學洧相關傳略、奏疏及文集序跋，嘗試釐清其中「孝」觀念的幾條書寫脈絡，並勾勒相關觀念演變及思想史意義。

一、子孝臣忠萃于一門：目的性的死孝敘述

崇禎帝即位後，陸續清理舊案，漸有官員上表訟冤。天啟七年十一月戶部郎中劉應遇（1568-1631）為楊漣、高攀龍、繆昌期、周順昌、李應昇訟獄死、追贓之苦，呼籲帝王免追未完之贓並釋放家屬；¹¹興縣知縣饒可久（？-1636），訟楊漣之冤，乞改《三朝要典》，¹²開啟廷臣接連為東林君子申冤、請旌的奏疏。魏學洧之名首次為官方所留意，應為崇禎元年三月臧照如（生卒年不詳）上疏，為楊漣左光斗受慘禍、遭誣名者求明旨聖諭，其中提及魏學洧處：

⁹ 傅范維，《明萬曆至清乾隆「東林」之建構與歷史書寫》，頁 60-65。

¹⁰ 六君子指的是因汪文言下詔獄慘死諸人：楊漣、左光斗、魏大中、袁化中、周朝瑞、顧大章；七君子則為因李實誣奏死於獄或者先行自裁者：周起元、周順昌、高攀龍、李應昇、黃尊素、周宗建、繆昌期。《熙朝死節列傳》已以政治事件合稱此六人、七人；《碧血錄》諸序則稱為六君子、七君子。〔明〕吳應箕，《熙朝死節列傳》，《啟禎兩朝剝復錄》（中國國家圖書館藏吳氏樓山堂清初刻本），卷 7，葉 1a；〔清〕黃煜，《碧血錄》（中國國家圖書館藏知不足齋叢書清刻本），卷前諸序。

¹¹ 《崇禎長編·天啟七年十一月十一日》，《明實錄·附錄》，卷 3，頁 115。

¹² 《崇禎長編·天啟七年十一月十八日》，《明實錄·附錄》，卷 3，頁 125。



……乃積日累月，題復無期，其于維風勵世之義云何？若魏大中子，生員魏學洙，因父逮追隨，慘苦萬狀，比父死，竟一慟而絕。高攀龍誣陷投水，逆璫尤加苛繩，伊子高世儒復以父故擬徒，父既蒙優卹，又可累其子乎？¹³

此疏未詳論受害者死狀及故事，疏文主要訴請皇帝早下聖諭優恤諸人，而提及魏學洙時，與高攀龍子高世儒並列，說明蒙冤官員之子亦受牽累，欲為其爭取補償。

在此以後則是瞿式耜（1590-1650）因當時「楊漣既已廕謚祭葬矣，大中、順昌僅蒙贈廕祭葬，而未有謚祠」¹⁴而上〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉。¹⁵此疏較詳細展開楊漣、魏大中、周順昌受害情事，如謂大中獄中情狀：「大中受殊刑未死，獄吏以藁席捲其肢體，倒豎于地，如是三日啟而視之，大中目精猶轂之轉輪，既死，魏賊令獄卒毀其尸，故大中骸骨未全」正如疏文題為「慘中之慘」，文中特意突顯其死狀慘烈。魏學洙即附於後：

初大中下獄也，嚴戒其子學洙曰：「吾當死，子不當死，子死而寡母誰侍？幼弟誰教？」因不令其子至獄門一步。比學洙扶柩而歸，猶未知大中之死狀，至病中忽聞之，一號而慟，再號而絕。嗟夫！子孝臣忠，萃于一門矣。¹⁶

此疏首次拈出「孝」字，然具體孝舉似乎只有學洙「扶柩而歸」，繼而殞命。父子互動當中，謂「吾當死，子不當死」等，均更加著墨父親言語；而學洙「號而絕」，主要用以襯托大中死狀，慘至孝子忽然聞之便悲痛絕命。除魏大中外，疏文亦特別強調楊漣、周順昌等忠臣慘死於獄：

漣死于溽暑，踰四日方奏聞。比領尸骸，手指腫爛欲斷，足之聯于脛絲毫耳。¹⁷

昌因此被刑尤烈。昌已死，踰牆而擲其尸于夾道之中，巡卒撫其屍，以磁鋒割其股，血潰而甦，復荷械至錦衣堂上，昌觸石碎首，血濺几案，罵魏賊不絕，復加重刑，立時殞命。¹⁸

¹³ 《崇禎長編·崇禎元年三月二十五日》，《明實錄·附錄》，卷7，頁376。

¹⁴ 《崇禎長編·崇禎元年六月七日》，《明實錄·附錄》，卷10，頁551。

¹⁵ [明]瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷19，頁6-321-6-323。《頌天臚筆》僅繫崇禎元年，具《崇禎長編》記載為崇禎元年六月7日上。

¹⁶ 瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷19，頁6-321。

¹⁷ 瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷19，頁6-320。

¹⁸ 瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷19，頁6-322。



瞿式耜上奏目的主要欲為諸臣爭取「遠出于尋常旌典萬萬」的「褒卹之恩」，¹⁹是以特書諸臣「死事之奇慘」作為其論述重心。

而瞿氏所謂「子孝臣忠萃于一門」於魏學濂（1608-1644）同年十月所上〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉有了更多發揮，其中描述學洧：

臣兄躑躅赴難，不敢同行，變易姓名，夜趨晝伏，得不死於邏卒手者幾希。

臣兄已扶襯歸矣，兄弟相見，焦府寸裂，臣兄曰：「侍生父往，竟侍死父還，視父死杖下不能救，生不如死。」於是昕夕號咷，水不入口而病，病復哭，每至丙夜，淚盡舌枯。臣以漿進，卻之曰：「父詔獄中，誰夜半而進之漿者？」乃號咷至於死。嗟乎！²⁰

魏學洧孝舉有了獨立而具體的事例，瞿氏只謂大中拒絕其子跟隨，學濂則補充學洧冒生命危險辛苦匿行之舉。而拒絕進漿、旦夕嚎哭，甚至云「父詔獄中，誰夜半而進之漿者？」等語，更突出了學洧以父為念傷心哀慟，著重「視父死杖下不能救」的負疚心理，而非只為突顯父屍死狀慘烈，令人驚駭。

魏學濂疏亦特別著重魏家破碎哀慟，除了學洧悲父致死，亦有云父親被逮時：「舉家驚痛，臣母屢絕屢甦，諸孤訣於水滸，絞腸如輪，恨不得父子兄弟相抱一慟俱斃。」、「嗟乎！甫悲父亡不踰月而兄續，臣血耗神悸，自分死亡而追比復迫，將欲傾家以償而無家也」，²¹提及母親、家人悲痛欲絕，精神不佳。由此可見，學濂雖對其兄「咷至於死」等細節有了更多描述，卻非單單突顯學洧德性，而是與鋪敘家庭慘況密不可分。

父兄皆死，學濂再再描述家中困境：「原數口分糊，親故嫠孤，自計此生保煖，已難再得矣」，因此更加感念崇禎帝翻案及恩恤：「幸遇聖明，於慘死諸臣，恩無不深，於慘死諸臣子孫，憤無不洩。」學濂此疏主要用意為爭取其兄學洧祔祭配祠：「先帝得什死忠之臣，獨先臣得一死孝之子，皇上忠無不卹，孝自當旌。臣烏敢請第先臣兄奉旨祭葬建祠，倘得祔於墓祭配於祠，則臣之私也。」²²

「為臣死忠，為子死孝」本為宋明常語。²³魏學濂利用此語，乃以「死孝之子」與「死忠之臣」作出類推：先帝得忠臣，正如先臣得孝子，而父親既「忠無不卹」，孝子也應受旌表。因此，疏文雖對學洧其人其事多有描寫，但「孝」的具體鋪敘，仍與

¹⁹ 瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷 19，頁 6-323。

²⁰ 〔明〕魏學濂，〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷 20，頁 6-366。

²¹ 魏學濂，〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷 20，頁 6-365-366。

²² 魏學濂，〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷 20，頁 6-366。

²³ 如文天祥，〈沁園春〉「為子死孝，為臣死忠，死又何妨」、《宋史》亦有「王爚論似道既不死忠，又不死孝」、「解氏曰：為臣死忠，以直被貶，分也。速行！」等語，至明代則進入通俗文體如戲曲《香囊記》、小說：《封神演義》。關於死忠、死孝觀念與用語的演進，及兩者如何混用將於後文討論。



「家庭」緊密聯繫，學洵孝行主要作為舉家因忠臣蒙冤被害，造就人倫悲劇的代表事件。而學濂論述「忠」、「孝」之間，首先具體呈現父親死忠如何造成兒女死孝的歷程，最終感謝皇帝死忠→卹忠作為，期望就此導出死孝→旌孝的訴求。崇禎皇帝對於此奏，以「覽奏魏大中慘死狀殊惻朕心，魏學洵殉孝捐軀不愧忠後，祔葬配祭聽從所請，昭朕孝治天下之意」語，²⁴允其所請。

魏學濂在崇禎元年十月初十日上了一血疏鳴冤。²⁵在「家難較諸臣倍慘，聖恩較諸臣亦倍優」的論述基礎上，學濂進一步論「父讐必報」，要求處置阮大鍼、傅樾。此奏將魏學洵與其父之死并為一談，稱：「當償殺兄殺父之冤」、「乞皇上殛臣以謝臣父兄與父兄之讐」，在為乞帝王將阮大鍼、傅樾立正典刑的訴求下，魏學洵之死是否為其殉父、死孝已不再為論述重點，而是將學洵之死依附於魏大中之死，合為殺父兄之冤仇，一齊歸咎於阮、傅等人。

疏文中，魏學濂轉稱自己「不孝不弟」：「既不能殉父兄九原，又不能尋讐於逆焰」，此時學濂論「孝悌」將報父兄之仇與殉父兄之舉並列，雖是反面的論述「不孝不弟」，實則將復仇與殉父死建立同樣的高度，說明二者均為孝悌之舉。魏學濂雖未與其兄學洵一同殉父，然而另一種孝行——「尋讐」，²⁶還有望得帝王應允。魏學濂再度使用以彼喻此的邏輯作為言說策略，此時殉父死之「孝」不再專注表述學洵形象，而用以並列自己欲報父讐、伸父冤之舉，以其兄之死孝的重量，襯照學濂為父伸冤的孝行亦值得重視。由此，我們可以看到奏疏論學洵之死、論「孝」的表達，都與其要求處置先父仇人的訴求緊密扣合。雖然阮大鍼、傅樾未被處死，但崇禎二年欽定逆案，最終將其名列奸黨，處以削籍。²⁷

綜觀以上奏疏對魏學洵之「孝」的鋪寫，已可窺見學洵部分行舉與形象，惟因應用於實際政治場域，「孝」的論述仍服膺上疏者的訴求與動機，側重特定的書寫面向。魏學濂因應奏疏脈絡，微調其兄之死的論述重心，能精準掌握「忠孝一門」的論述，服務於爭取旌表、申冤報讐的主張。

明清易代之際，魏學濂有降李自成爭議，有極力聲討其降闖行為者，²⁸或有婉曲其事，謂其翼護皇嗣隱忍不死者。²⁹魏學濂將其自身詩文整理名為《忠孝實紀》一書，附

²⁴ 《頌天臚筆·頌冤》，卷 20，頁 6-367。

²⁵ 魏學濂，〈奏為恭謝聖恩無涯父讐必報敬拜血疏請伸兩觀之誅以暝九原之目疏〉，《頌天臚筆·頌冤》，卷 20，頁 6-367-369。此疏與〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉均繫於十月初十上、十四日奉旨。《崇禎長編》則將疏文摘要及帝王回覆記均於十月十五日，與十四日奉聖旨大約相符，兩奏應為同日上疏。

²⁶ 復仇可視為儒家倫理中一種廣義的孝舉，見李隆獻，《復仇觀的省察與詮釋：先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》（臺北：國立臺灣大學，2012 年），頁 181-182；蔡保禎，《孝紀》亦有〈復仇孝紀〉一類。

²⁷ 《崇禎長編·崇禎二年正月二十一日》，《明實錄·附錄》，卷 17，頁 986。

²⁸ 當時有嘉興府、嘉善縣聲討魏學濂的公檄，參黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》（新竹：國立清華大學出版社，2005 年），頁 182-195。

²⁹ 相信學濂氣節，僅為「晚死」而非「圖己命」者還有黃宗羲、冒襄、顧瑞徵等，可見黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁 204-206。



刊於魏學洙《茅簷集》之後，內含〈絕命詞〉：「忠孝千古事，於我只家風」、³⁰〈後絕命〉：「死忠死孝家嘗事，我竟不死將誰臣」，³¹於自決之前再再重提忠孝一門之語。

其〈遺令〉更命子孫非甲申以後生者，不得仕宦，再度提及「死忠死孝是我家著衣喫飯事，我唯恐不得死所耳」顯然欲比附其父兄，重述忠孝本為魏家「家風」，間接證成學濂「死雖晚矣」，³²既身為忠孝之後，自然也恪守節操，毋須懷疑。〈遺令〉特別註明刻於四月廿八日，顯然有意宣告學濂於李自成二十九日登極前便已決意自盡死節。

魏學洙的「死孝」形象以奏疏拉開序幕，本就具有較強烈外部動機及目的。首先為冤臣之子作為爭取優卹，後附著於忠臣「慘死」，以子悲慟強調其「慘」，說服帝王諸臣應倍於尋常褒卹。學濂繼承此策略，詳加展開孝子悲痛，擴大為舉家之哀，以此強調大中死忠之「慘」，並為帝王所接受，同意學洙祔祭配祠，學濂亦持續在此基礎上進一步展開報仇、懲戒等政治要求。隨奏請恩卹、旌表而提出之「忠臣孝子萃於一門」、「父死忠、子死孝」舉家忠孝節義的聯結，以及魏學濂比附其兄，以復讐為孝悌，這些「忠孝一門」的論述策略，於明亡也為魏家人所用，側面澄清魏學濂的死節之爭。

二、死得其所：了生死及死孝觀念的轉出

相對於依附於政治性、輿論目的「死孝」之論，在魏學洙為主人公的文集、傳略當中有更加獨立的論述脈絡及開展。本節將由魏學洙《茅簷集》諸序作為主要考察對象，除了留意文本內容與形象建構的來源與材料，本文留意到諸人論述學洙之孝，涉及兩條思想史、觀念史相關主題：了生死及死孝，以下將一并梳理。

《茅簷集》，為魏學洙個人詩文集，舊稱《魏子敬遺集》，³³由錢士升（1575-1652）、錢棨父子作序。³⁴錢士升為魏大中友人，錢棨為大中門人，兼學洙之友。遺集

³⁰ 魏學濂，〈絕命詞〉，《忠孝實紀》，附於魏學洙，《茅簷集》（日本內閣文庫藏豐後佐伯藩主毛利高標獻上本，明刊本），冊4，卷後，葉1。

³¹ 魏學濂，〈後絕命〉，《忠孝實紀》，附於魏學洙，《茅簷集》（同前註版本）冊4，卷後，葉1b-2a。

³² 魏學濂，〈遺令〉，《忠孝實紀》，附於魏學洙，《茅簷集》（同前註版本）冊4，卷後，葉2b-3b。

³³ 筆者所見版本羅列如下：1.《魏子敬遺集》八卷，臺灣國家圖書館藏明崇禎間嘉善錢棨編刊本：9行，行20字，白口，單白魚尾，前有錢士升、錢棨序。2.《魏子敬遺集》八卷，中國國家圖書館藏錢棨明崇禎元年刊本：9行，行20字，花口，單白魚尾，前有錢士升、錢棨、陳梁序。3.《茅簷集》八卷，臺灣國家圖書館藏明崇禎間嘉善魏氏家刊本：9行，行18字，白口，單白魚尾，前有錢士升、曹勳、錢繼章、錢棨序。4.《茅簷集》八卷，附於魏大中《藏密齋集》，上海圖書館藏明崇禎刻本：9行，行18字，白口，單白魚尾，前有錢棨、錢士升、曹勳、錢繼章序。5.《茅簷集》八卷，附魏學濂《忠孝實紀》，日本內閣文庫藏豐後佐伯藩主毛利高標獻上本：9行，行18字，白口，單白魚尾，前有錢士升、錢繼章、錢棨、曹勳序。6.《茅簷集》八卷，清乾隆文淵閣四庫全書鈔浙江巡撫採進本：8行，行21字，花口，單黑魚尾。

³⁴ 錢棨本為士升弟士晉之子，後過繼為父子。見〔明〕錢士升、許重熙，《賜餘堂集十卷年譜一卷》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部冊10，頁519。



於崇禎元年錢氏父子所謀付梓。³⁵此集本為學洙自訂集，由錢棻替其收拾遺文編輯出版，謂「此固後死者之責也，亦忠于子敬之道宜然也」，³⁶可知錢棻編輯精神主要希望忠於好友之志。

諸人為魏學洙為主人公的文集撰序，於學洙死後刊出。³⁷序文相對於奏疏一脈以忠孝一門、要求旌表的論述不同，同樣言及「死孝」，卻不完全圍繞於孝舉，而多有表其修性命之學、年少得道語彙。以撰序諸人當中，與學洙最親近的文集編輯者，錢棻〈序〉為例：

子敬才極高，邃于理學，性至孝，英氣蠶發，辟易千夫。八歲時墮橋足斷，瀕死終不作呻吟聲，惟臥讀陶詩以為樂。當其舞象之年，便解脫生死如此。弱冠與余同研席，風雨短檠，朝昏相對，我兩人蓋歷十年所也，始稱文字交，既而相與訂性命之學，已復以名節相敦勉，其言曰：「天下漸多故矣，死忠死孝便是了生死故。」³⁸

學洙鑽研理學，與錢棻交情亦建立於論文論學——「訂性命之學」。錢棻此序涉及幾個思想史上的關鍵詞：「了生死」、「解脫生死」等，所舉事例：「瀕死終不作呻吟聲」正可作為學洙「解脫生死」的前期鋪墊。此足斷事件，在其父魏大中《自譜》亦曾提及：

洙兒又以赴館過橋為鄉人負布花者所擠，墮橋下，右股斷，更費數十金。是居不一歲，而即買之人賃夏瞻明宅偏數楹以居。洙兒有至性，既斷股，橋鄰負而

³⁵ [明]魏學洙，《魏子敬遺集》/《茅簷集》諸版本差異主要在於卷前序文及合刊書目，分卷及文本大致相同。臺灣國家圖書館藏《魏子敬遺集》卷前僅錄錢氏二序、中國國家圖書館藏（錢棻明崇禎元年刻本），則還有鹽官陳梁於崇禎元年七月望序，此二本除序文外，文本行格相同。以序文數量推測，諸版本以國家圖書館藏《魏子敬遺集》為最早，約為崇禎元年七月或稍早刊刻，中國國家圖書館藏本可能為後續鹽官陳梁參與刊刻版本，刊刻時間亦較早。據陳梁〈序〉：「廓園先生已奉詔全卹，其自撰年譜暨遺文尚未梓，錢子仲芳昆舅先謀梓子敬之遺言」，《魏子敬遺集》早於與魏大中《藏密齋集》，因此與其合刊並改名的《茅簷集》較為晚出。日本內閣藏《茅簷集》為最晚，應初刊於崇禎十七年城陷時，然日本內閣文庫藏本亦記有順治九年事，可能為遞刻本。遞刻本及相關考據可參黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，頁184。臺灣國家圖書館藏《茅簷集》家刊本，則應介於《魏子敬遺集》至二合刊本之間。本文綜合序文完整度及刊刻年份較早為考量，引用文本主要以《茅簷集》（臺灣國家圖書館藏明崇禎間嘉善魏氏家刊本）為底本。

³⁶ [明]錢棻題〈序〉，魏學洙，《茅簷集》卷前。

³⁷ 據陳梁序題於「崇禎元年七月之望」，且作序時錢氏父子應以完成編輯準備付梓，比魏學濂於崇禎元年十月上〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉要早，介於瞿氏言魏家父子「子孝臣忠萃于一門」奏疏之間。此時魏大中已獲恩恤：「廓園先生已奉詔全卹，其自撰年譜暨遺文尚未梓，錢子仲芳昆舅先謀梓子敬之遺言」錢氏父子負責編纂遺集，於學濂上奏替其兄爭取旌表前應已完成編輯。惟錢士升序有「今天子改元，剪除大逆，昭雪孤忠，孔時得贈太常予廕，賜諡，而吾鄉同志又以子敬殉父事具疏上聞」，只云「吾鄉同志」，應非指學濂，而是臧照如上疏一事。緣此，本文將舊本錢士升、錢棻父子、鹽官陳梁序文視為崇禎元年七月以前作，曹勳、錢繼章序則應為崇禎末重刊《茅簷集》時作，晚於舊序。

³⁸ [明]錢棻，〈序〉，[明]魏學洙，《茅簷集》（國家圖書館藏明崇禎間嘉善魏氏家刊本）卷前。



歸予，急叩之曰：「當一意醫母，慎勿又醫我。」既接骨仰臥者數十日，睡中微有呻吟聲，覺則愉愉如無病者，以安父母心也。日看陶詩自娛，病起牀簀間詩紙如屑。³⁹

魏大中講述學洙之事，將其「無呻吟聲」作為安父母心、不願耗費家財醫治己病之孝舉。然而，對於「死孝」的魏學洙，錢棻卻選擇去除「睡中微有呻吟聲」等證明孝心的情形，而只云「瀕死終不作呻吟聲」，側重呈現學洙在面對生命困境時的非凡心志，替傳主「解脫生死」、「了生死」境界鋪排成長過程，證成孝心反而並非其重點。值得注意的是，錢棻言學洙對性命之學、生死的探究及臨死不畏死的態度，正是晚明思想家關注的一大主題。

（一）思想史的回應：了悟生死

明代思想大家王陽明（1472-1528）有：「道無生死，無去來，士鳴則既聞道矣，其生也，奚以喜，其死也，奚以悲」⁴⁰之語，其悟道的過程，正是起於「自計得失榮辱者，惟生死一念，尚覺未化」的自省。⁴¹晚明主張三教合一的思想家焦竑（1541-1620），亦將面對衰老之無聞而生「怖心」作為「情塵未淨」，云：「一旦死生至前，何以抵敵？」⁴²焦竑對生死之學的關注，還可以追溯至李世達（1533-1599），他曾引述：

李漸菴先生曰：「未悟死生，則死生在前不能無怖。臨深履薄，有戰兢之心，皆怖也。心怖於中，斯手足無所措於外。曾子一唯之後，死生了然矣，故啓手啓足，暇豫從容，無異平日，豈以恒化為心哉？其曰『戰戰兢兢，如臨深淵，如履薄冰，而今而後，吾知免夫』者，無怖心也。無怖心者，無生死也。」⁴³

李世達以曾子故事說明「無怖」的心境，即是可以超脫死生，無異生死，此為儒家聖人企及之境界。「死生在前」是否可以不生怖心，顯然是晚明文士的體道的重要判斷標準，既是引人入道的門路，亦是判斷自身修為的關鍵，正如呂妙芬所歸納：「生死不再是個可以被擱置不問的課題，反而是最迫切的人生功課。」⁴⁴

因此，錢棻謂學洙八歲足斷即能「瀕死終不作呻吟聲」，無非是想建構學洙從小意志不凡，臨死生之際不作怖態的勇敢與覺悟，乃至年少便已企及「解脫生死」境界。

³⁹ [明] 魏大中，《自譜》，《藏密齋集二十四卷》（中國社會科學院文學研究所圖書館藏明崇禎刻嘉慶補刻本），《四庫禁燬書叢刊》（北京：北京出版社，1998年）集部冊 45，頁 16-17。

⁴⁰ [明] 楊守仁，〈祭楊士鳴文〉，《王文成公全書》（明隆慶壬申（六年 1572）謝氏應天府刊本）冊 8，卷 25，葉 51b。

⁴¹ 《年譜》，附於《王文成公全書》冊 10，卷 32，葉 13b-14a。王陽明悟道過程詳見曹淑娟，〈王陽明對良知與生死問題的探索〉，《孤光自照：晚明文士的言說與實踐》（天津：天津教育出版社，2012年）。

⁴² [明] 焦竑，〈答管東溟〉，《澹園集》（北京：中華書局，1999年）下冊，卷 5，頁 860。

⁴³ [明] 焦竑，《焦氏筆乘續集·讀論語》，《焦氏筆乘》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷 1，頁 195-196。

⁴⁴ 呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究所集刊》32 期（1999 年 12 月），頁 185。



序文的焦點並不在鋪寫魏學洧如何作為一孝子、又如何「死『孝』」，而更多從理學的關注：性命之修為與體悟上，建立魏學洧「了生死」的得道形象。

足斷不做呻吟，畢竟為學洧少時經歷，無法作為悟道的依據。撰序者還能如何得知傳主是否「悟死生」、面對生死而無怖畏，為已死的好友證成其悟道修為？我們可以首先觀察學洧父輩——東林諸君子的相關書寫獲得提示。針對東林君子之死，敘寫者大多著重於其「慷慨就義」、「從容赴死」的形象。錢士升即讚魏學洧之父大中受逮之日：「處之泰然，神色不動」為「鐵石男子」。⁴⁵

還有如瞿氏題本云：「如漣之貧不言清，勞不言功，從容就死，無怨無尤」；⁴⁶〈周吏部紀事〉則有紀周順昌就逮過程，或云「從容」或云「慨然」，面對生死之際、詔獄之禍，仍能不改其色。⁴⁷更進一步，則是描寫諸公面臨酷刑仍能無怖態，甚至帶著笑意、不減鬥志的身體書寫，如傳為顧大章之弟顧大武所作⁴⁸的《詔獄慘言》云：「詔獄諸公入獄後，意氣皆不減」⁴⁹、「諸君子之左右笑語如友朋」。⁵⁰

正因為牢獄之苦十分慘烈，在「兩足直挺如死蛙不能屈伸」、⁵¹「臀血流離伏地」⁵²的酷殺場景對照下，更襯照諸君子可以不畏刑獄、笑看生死的不容易。諸君子面對死亡的態度，應與其思考生命哲學的經驗相關，除了顧大章修佛之外，高攀龍則為理學大家。高攀龍弟子魏大中正要入獄，其道別之語即為「能生殺人，能殺太虛否？」⁵³是以以身證道，同於太虛「無生死」之境砥礪學生，指其無須畏懼生死，正如無人可殺太虛。而「本無生死，何得視生死為二？」正是高子臨終之言。⁵⁴他亦勉勵劉宗周語：「不可著一分怕死意思以害世教，不可著一分不怕死意思以害世事。」⁵⁵可見，不怖生死的修煉工夫確實存於諸君子的相互期勉當中。

⁴⁵ 錢士升，〈與繆西溪〉，《賜餘堂集十卷年譜一卷》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部冊10，卷6，頁491。

⁴⁶ 《頌天臚筆·訟冤》，卷19，頁6-321。

⁴⁷ [明]張世偉，《周吏部紀事》（美國國會圖書館藏明崇禎間刻本），葉6b-7a。

⁴⁸ 《詔獄慘言》作者署名燕客，借月山房彙鈔本《詔獄慘言》編輯者張海鵬認為燕客應為顧大章弟顧大武。按顧大章傳世文獻有〈獄中口授五條〉，末段云「乙丑九月初八日口授大武弟」，《詔獄慘言》紀諸君子受刑細節，其中有描述「顧公發刑部日謂客曰」內容。除顧大章之外，《詔獄慘言》五君子均於七月底死於詔獄。《明熹宗都察院實錄》九月7日錄賈繼春疏曰：「楊漣等雖追贓身故，而顧大章係同惡之人，即送法司將前後事情逐一研審」。綜合諸文獻，九月初八應即為顧大章「發刑部日」，符合燕客為顧大武的推論，故本文支持此說。見《詔獄慘言》（借月山房彙鈔本第六集）卷末識語，中國野史集成編委會、四川大學圖書館編，《中國野史集成》（成都：巴蜀書社，1993年），冊27，頁430；〈獄中口授五條〉，《頌天臚筆·贈蔭》，卷6，頁5-534；[明]李長春，《明熹宗都察院實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印，《明實錄》臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年）附錄之三，頁1160。

⁴⁹ 《詔獄慘言》，《頌天臚筆》附紀，卷21，葉19a（史6-398）。

⁵⁰ 《詔獄慘言》，《頌天臚筆》附紀，卷21，葉24b（史6-400）。

⁵¹ 《詔獄慘言》，《頌天臚筆》附紀，卷21，葉19b（史6-398）。

⁵² 《詔獄慘言》，《頌天臚筆》附紀，卷21，葉15a（史6-396）。

⁵³ [明]高攀龍，《高子遺書》（臺北：台灣商務印書館，1983年，景印文淵閣四庫全書本）卷5，頁25-26。

⁵⁴ 《高子遺書·臨終與華鳳超》，卷8，頁73。

⁵⁵ 《高子遺書·答劉念臺》，卷8，頁69-70。



然而，學洙是畏怖父親之死、著急營救，乃至於最終悲痛身亡，不同於受詔獄酷刑的六君子，可以從容之態、笑語面對生死威脅作為對死不怖畏的證明，諸人應從何處建立學洙已了性命、生死之道？錢氏父子首先強調的是「志定」，側面建立學洙生死抉擇為深思熟慮：

語云：志士仁人有殺身以成仁，古來忠臣孝子，舍生取義，未有不立志而能引決一時者也。志定則氣不耗，氣不耗則骨堅，彼其焦腑中先已植確乎不拔之根，一遇事變，本念劃然，生死貪怖舉不足入其舍，而後初心快足而無憾。⁵⁶

志定能使人在千鈞一髮之際，確乎其志，即時引決。由「先已植確乎不拔之根」、及「氣不耗則骨堅」可知，此志之「定」可由立志之「早」及「堅」作為確認。正因為志向堅定，「生死貪怖舉不足入其舍」，貪生怖死的念頭難以侵擾，能殺身成仁，不至遇事變時躊躇不前，事後生憾。

那麼，什麼樣的「志」能「殺身以成仁」？錢士升直接稱「父存則不獨死，父死則不獨生」作為「子敬之志也」。⁵⁷其子錢棻作為學洙訂性命之學的好友，提及學洙曾以：「天下漸多故矣，死忠死孝便是了生死」砥勉之，是將「死忠」、「死孝」，作為「了生死」的答案。錢士升綜合死者說法及死因，調學洙早已立定「死孝」之志——以父親存歿定己生死，是以學洙最終殉父而死，正是其實踐生死思考的得道證明。

錢棻還提及：「故余錄浙忠，子敬序之，余歌死事，子敬跋之，凡於貪怖之根，歸全之義，宣闡婁至，聲淚俱惻，粥粥乎若惟恐七尺為已有，而子敬果以孝死矣。」⁵⁸所謂《浙忠》，今不確為何書，但應與其父錢士升作《皇明表忠紀》性質類似。《表忠紀》錄明朝「或死社稷、或死封疆、或死鼓綏、或死黨禍……」⁵⁹等因「忠」獻身者，如《殉難列傳》有方孝孺、皇子澄等。若錢棻本有編輯為國捐生、因忠死難將士之舉，且與學洙有所交流，甚至邀其作跋，學洙會特別崇尚「死忠」、「死孝」者，亦可以想見。

由此，我們看到序文作者的轉出，即是將「了生死」的焦點，以「為何」死、「怎麼」死取代「如何面對」死的問題：

嗚呼，百年鼎鼎同訖于盡，與其病死、羞死、唾罵死，孰若忠死孝死之為不死也？（錢棻）

孔時父子忠孝大節皎然揭日月而行天壤。嗟乎！人患無死所，是父是子死可矣！（錢士升）

⁵⁶ [明] 錢士升，〈序〉，魏學洙，《茅簷集》卷前。

⁵⁷ 此語涉及死殉是否可稱為孝，尤其學洙尚有老母，是否真的拋下家人決意殉父應有疑慮，本文將於下節分析傳主死因。

⁵⁸ [明] 錢棻，〈序〉，魏學洙，《茅簷集》卷前。

⁵⁹ [明] 錢士升，《皇明表忠紀》（哈佛燕京大學圖書館藏明崇禎年刊本），卷前〈凡例〉。



嗟乎！君子對青天而懼，聞雷霆而不驚，履平地而恐，涉波濤而不疑。士生平談名理，不啻懸河，關閩濂洛，若出諸懷，一當變故，鮮不屈折或蹶焉以起，力不勝而斃。百載下浸淫，與艸木腐者同盡爾已夫，孰能於千鋒萬鏃中，諦審其死之所在而赴之也哉？

今師死天而不死雷霆，死地而不死波濤，則死之最正者也。（錢繼章）⁶⁰

序文作者並不細緻區分魏學洙所敬服「死事將吏」、「浙中鐵漢」⁶¹之「忠」與學洙死「孝」之舉是否有別，而將「忠死孝死」並為一談，合為「忠孝大節」。他們將學洙之死，與各式死法：病死／羞死；死所：死於江／死於荒艸相較，說明學洙死得最「正」、死得其「所」。不同於前提諸君子臨死之態，常就「慷慨就義」、「不畏怖」等概念以身體展演、笑語從容加以鋪寫，此處轉換議題，是選擇死之最正、死之所在，以此建立死忠、死孝為最合正道之選擇。

值得注意的是，這樣的策略轉換，正是由魏學洙遺作所提示。以下可看〈短歌跋〉節錄：

墮地而後，刻刻皆死期也，但未測死法耳。死于餓、死于杖、死于縊、死于毒、死于水、死于火、死于刀、死于鏃、死于千鋒萬鏃，人總謂不如死于病。嗟乎！枕席之上淒淚暗滋，苦汗猛迸，嚥喉輪轉，一響而絕，亦安見其愈于烈烈死也哉！丈夫身荷軍國，方以徒死為臣子臯，豈堪更以不死為君父羞。世之豪傑自命者，未及見虜騎，輒踉蹌奔還，抑何其不知慙也。⁶²

此為魏學洙對錢棻弔遼短歌所作跋語，人呱呱墜地以後，隨時有死亡的可能，但難以預測死法。此跋也透露學洙死亡觀，不但以「不死」為軍將之差、連「徒死」都不被肯認。魏學洙既重視為國捐軀的死事之心，亦看重死亡是否為徒然獻身而無益處。此跋最後亂曰：「人生自古誰無死，畱取丹心照汗青」，⁶³亦特別突出戰遼將吏之死值得歌詠。只是，學洙看重的「死法」並不限於死於「餓／杖／縊／毒」等狹義的直接死因。在遇事膽怯、「踉蹌奔還」的貪生怕死之徒對照下，他真正推崇的是願意將生命奉獻於家國征戰的志念。

由此可見，魏學洙對死亡透露著坦然之心，明白人人皆有一死，但更重視將重心擺放於「願意為此獻身」的價值與對象為誰。而魏學洙心中可以「照汗青」、了生死的解答，即為死忠、死孝。

魏學洙與論道師友——唐宜之往來之書信云：

⁶⁰ 魏學洙，《茅簷集》卷前序文，作者見引文括號內說明。

⁶¹ 〈短歌跋〉、〈浙忠錄序〉語，《茅簷集·雜著》，卷4，葉9a、27a。此為學洙為好友錢棻著作撰寫序、跋，原著筆者未見，但可推知〈短歌〉為錢棻弔遼事戰死將吏詩歌、《浙忠錄》則記錄浙中忠臣義士名冊。

⁶² 〈短歌跋〉，魏學洙，《茅簷集·雜著》，卷4，葉27a。

⁶³ 〈短歌跋〉，魏學洙，《茅簷集·雜著》，卷4，葉27b。



死時痛也罷、不痛也罷，輪迴事即不必不信，何必沾沾如此。惟弟亦深以為然，季路問事鬼神，子曰：「未能事人，焉能事鬼」；問死，曰：「未知生焉知死。」子貢問于孔子曰：「死者有知乎、將無知乎？」子曰：「非今之急，後自知之。」此非搪突兩賢語，乃真實理也。⁶⁴

弟近來頗學茹素，殆宛然一唐宜之，然非做夢到西方也，不過愛物而已。吾道畢竟以忠孝為主，天下漸多事矣，死忠死孝便是了生死。⁶⁵

由書信內容可推知，唐時服膺佛家，⁶⁶魏學洙時常與其討論生死之事。相較於關心輪迴、西方極樂等境界，魏學洙明確以儒門為宗：「吾道畢竟以忠孝為主」，贊同孔子面對生死的態度。他明確指出：「死忠死孝便是了生死」，錢棻序言「名節相敦勉，其言曰：『天下漸多故矣，死忠死孝便是了生死故』」可能出於此處，或者魏學洙確實曾與錢棻談及相同言論。

而「死忠死孝」作為與佛門師友信件內容，可推知學洙是在與佛教重生死觀念的脈絡下回應。學洙云死時痛否、輪迴事等議題：「何必沾沾如此」，又引季路問事鬼神一段，顯然並未將思考重點置放於生死哲學，而是如孔子一樣更關注於現世：「未知生焉知死」，思量有生之年，生命應歸向何處。由此來看，魏學洙之論帶有明清之際儒者在闢佛觀念下，看重「忠孝人倫」實踐多過於「了研究生死」的悟道表述傾向。⁶⁷

相較於魏學洙，錢士升則更以「了生死」的面向理解，序云「生死貪怖舉不足入其舍」，是接續著明代思想家看待生死而無怖心的提法，而非儒、佛對立之下，儒者特重忠孝倫理的面向看待。而學洙是否面對生死而無「畏怖」，既難正面以身體書寫做出闡釋，序文作者在生死之學：「人患無死所」的重視下，轉為強調贊其死得其所、死之最正，並認定學洙早已定下心志：「父存則不獨死，父死則不獨生」。⁶⁸由此證成魏學洙之死出自「至性」，就如父親魏大中一般，死後：「浩氣塞宇宙，至行通神明」，⁶⁹達到聖人之靈永垂不朽的境界。⁷⁰

⁶⁴ 〈答唐宜之〉，魏學洙，《茅簷集·書牘》，卷8，葉21a。

⁶⁵ 〈寄唐宜之〉，魏學洙，《茅簷集·書牘》，卷8，葉22。

⁶⁶ 唐宜之即唐時，可由魏大中〈巾馭乘序〉知唐宜之為《巾馭乘》作者唐時。〈巾馭乘序〉，《藏密齋集二十四卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部冊45，頁154。感謝審查人提示。

⁶⁷ 呂妙芬，《成聖與家庭倫理：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》（臺北：聯經出版社，2017年），頁36-37。

⁶⁸ 筆者認為魏學洙對於殉父死，並非出於「父存則不獨死，父死則不獨生」之志，此表述更偏向錢氏欲綜合其對生死悟道的重視、並結合學洙看法的推測。後文將參考其他史料分析學洙死因及心志。

⁶⁹ 本段引文出自〔明〕錢士升，〈序〉，魏學洙，《茅簷集》卷前。

⁷⁰ 呂妙芬曾梳理明清儒者對於聖人個體氣散或者不朽的討論，筆者認為錢士升亦具有聖人精氣神理長存宇宙間的觀點。見《成聖與家庭倫理：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，頁39-68。



（二）死孝觀念的結合與突破

另一項值得關注的是「死孝」一詞的使用，除了前提《茅簷集》與序文指稱了生死、死得其所的選擇外，魏學廉奏疏亦以「先帝得什死忠之臣，獨先臣得一死孝之子」將其兄之孝比附於其父之忠，要求皇帝旌表。這些關於「死孝」的論述，均游離於一般「死孝」觀念用法之外，為觀察以上論法有何特出，本文將結合過去研究成果，對「死孝」，及「死孝」、「死忠」之結合作基本梳理。

據筆者所見資料，「死孝」成為常用複詞可溯至於魏晉，主要強調對待死亡的兩種態度，生孝重禮、而死孝重情。《世說新語》有一條：

王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀苦過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎。」⁷¹

在此，死孝指的是因過於悲痛甚至有損身體的居喪表現。孝原應無死孝、生孝之分，中國傳統本有「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」的觀念，⁷²「毀」既是不孝，「孝」與「毀」本應對立。然而，此時以「死孝」言之，相對於「毀」，已更加中性，而非僅有負面意涵。而至兩宋，「王燾論似道，既不死忠，又不死孝」一例，此時死孝已與居喪、生孝融為一體。隨後，則又漸擴大為「為了父母親之死而死」。

至明清以後之死孝，往往是真死，而非僅是形容枯槁。羅志仲據此歸納：「死孝觀念在中國發展的三階段：『毀不滅性，親喪而以身殉，過矣』，這是先秦、兩漢的觀念；『死孝者，非必以身殉為期』，這是魏、晉到唐、宋的觀念；『而傷慘之至，有不期而殞其生者』，這是明、清兩代的觀念。」⁷³明清以極端行為實踐道德者不在少數，⁷⁴明代編纂孝子傳，亦能見到「死孝」成為孝的一種類型，⁷⁵可知因孝道付出生命，在明代已具有一定的接受度。以《孝紀》為例，便收錄死孝案例如：為救父而溺死的徐鉅、父歿後不食哭死道中的張以中、乞代父坐獄被拒後投河赴死的蔡定等。⁷⁶只是，論者仍然同時思及毀傷的爭議，論贊言「以死傷生，毀而滅性，雖非正教，而哀戚之

⁷¹ 徐震堦，《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989年），頁11。

⁷² 〈開宗明義章〉，〔宋〕邢昺，《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，《十三經注疏》本，1993年），卷1，頁11。

⁷³ 羅志仲，〈「死孝」觀念的演變及意義〉，《文與哲》第11期（2007年12月），頁155。

⁷⁴ 學者研究極端孝行如割股療親、萬里尋親，均觀察到明清時期數量激增狀況。見呂妙芬，〈明清中國萬里尋親的文化實踐〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第78本，第2分（2005年6月）、邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1期（1995年3月）。

⁷⁵ 明代孝子傳如《孝紀》即分十六類，包括祿養、苦行、神助等，其中一類為死孝紀。〔明〕蔡保禎，《孝紀》（北京大學藏刊本，序文作於崇禎17年）。感謝呂妙芬老師提示關注孝子傳類型文本。

⁷⁶ 蔡保禎，《孝紀》冊2，卷12，葉6b-8a、10、11。



至，良足傷也」，⁷⁷紀錄死孝案例在於欣賞孝子的至情、至性，而非認同死亡隕身之舉，因此提及此非「正教」，並不能被全然肯定。

「死孝」的張力不止在於生死之間，還與「死忠」的關係緊密。「王爚論似道既不死忠，又不死孝」這一條《宋史》的資料，已把死忠、死孝兩項合為一談。《宋史》將其列入奸臣傳中，傳文云開慶年間，其於元兵攻城時「密遣宋京詣軍中請稱臣」，暗與元軍議和，表面卻云元軍已肅清：「遂上表以肅清聞」。底下官員如有忤逆則「小忤意輒斥，重則屏棄之，終身不錄」，這些官員包括文天祥、李芾等人，後又有「畏人議己」、「牢籠一時名士」等行徑。並且於襄陽危及之時，仍舊淫樂放縱，至元兵破鄂，拖延動兵，仍想以歲幣議和。⁷⁸種種情事之下，其實「王爚論似道既不死忠，又不死孝」評論的重心，在於對其『死忠』之否定。不死孝，主要指其母喪未滿即復入朝廷，但若賈似道無「不忠」之爭，其不守喪，尚可理解為捨小我以全國事的忠臣行徑。緣此，此處之「不死孝」，應視為加強賈似道無「死忠」之心，連身為人子品行亦不端正的加成表達。

除此以外，還可追溯傳為文天祥（1236-1283）所作〈沁園春〉：

為子死孝，為臣死忠，死又何妨。自光岳氣分，士無全節。君臣義缺，誰負剛腸。罵賊睢陽，愛君許遠，留取聲名萬古香。後來者，無二公之操，百鍊之剛。

人生翕歔云亡，好烈烈轟轟做一場。使當時賣國，甘心降虜，受人唾罵，安得流芳。古廟幽沈，儀容儼雅，枯木寒鴉幾夕陽。郵亭下，有奸雄過此，子細思量。⁷⁹

此作未錄於《文山先生全集》，傳為雙忠廟堂題詞，⁸⁰目前最早只見元代《明儒草堂詩餘》收錄。篇首即稱「為子死孝，為臣死忠」，然綜觀全詞，或稱君臣、賣國、降虜，又繫於文天祥名下，顯然亦偏重表達「死忠」概念，而「死孝」之語則更多用以呈現為子義務，襯照「死忠」亦是為臣責任。

由此可見，元朝以前已有將死孝、死忠結合，且均是以「死忠」概念為核心、「死孝」為附屬。羅志仲進一步舉出明清時期，除了死孝之「死」漸從「危及生命」擴大為「喪生」，⁸¹還有《三國演義》回目：「哭祖廟一王死孝，入西川二士爭功」當中，以「死孝」稱君王而非父親者，即是以「死孝」稱「死忠」。⁸²

⁷⁷ 蔡保禎，《孝紀》冊2，卷12，〈死孝紀〉，葉18b。

⁷⁸ 〔元〕脫脫等撰，楊家駱主編，《宋史·奸臣·賈似道》（臺北：鼎文書局，1980年，底本：元至正本配補明成化本），列傳第二百三十三，頁13779-13787。

⁷⁹ 〔元〕鳳林書院輯，《明儒草堂詩餘》（國家圖書館藏元刊清繆氏藝風堂鈔補本），卷1，葉6。

⁸⁰ 見劉榮平，〈文天祥〈沁園春〉探索〉，《中國韻文學刊》第1期（2003年），頁94。

⁸¹ 羅志仲，〈「死孝」觀念的演變及意義〉，頁155。

⁸² 羅志仲，〈「死孝」觀念的演變及意義〉，頁156。



除了《三國演義》之外，小說《封神演義》、戲曲《香囊記》均有死忠死孝語。《封神演義》中〈周武王鹿臺散財〉一回有武王與散宜生對話：「散宜生啟曰：『以臣死忠，以子死孝，俱是報君父之洪恩，遺芳名于史冊，自是美事。』」此乃回覆武王「損朕許多忠良，未得共享太平，先歸泉壤」之嘆，⁸³可見亦是以「死忠」義為重。

《香囊記》第一齣即有一闕與文天祥〈沁園春〉相似詞作，亦以「為臣死忠，為子死孝，死又何妨。自光嶽氣分，士無全節」開頭，十二齣還有云：「哥哥，自古道：『為臣死忠，為子死孝。』當初不來赴選，也由得我和你，今日既受朝廷之爵，即當致身報國，不必更以家事為慮。」⁸⁴明言「不以家事為慮」，顯然更重「報國」之義。

綜上可知，元明以降「為子死孝，為臣死忠」已漸成慣用語，並且從正史進入到通俗文體當中。而「為子死孝，為臣死忠」并稱時又尤以「死忠」概念為核心，「死孝」為附屬。然而，魏學洙為傳主的諸篇序文則超出用語習慣，將「死孝」提舉出來，不再依附於死忠。

「為子死孝，為臣死忠」往往偏於「死忠」之義，在魏學洙案例中則正好相反。魏學洙具體行止主要為「孝」，然序文作者行文之間，並不只提起「死孝」，而是並提「死忠」，認同學洙死孝，實通於死忠。而忠孝之間可以互推的連結，應源於《孝經》的「移孝作忠」：「言君子之事親能孝者，故資孝為忠，可移孝行以事君也」。⁸⁵

孝道在明代的重要性已為普遍共識。學者或有從仁孝同源的觀點切入，論及明人熱衷證成聖賢為孝子，將孝視為成聖的工夫。⁸⁶無論是強調《孝經》的政教功能，⁸⁷或者帝王透過旌表孝子、宣講聖諭，⁸⁸以及編纂推行孝道經典等作為，⁸⁹都可見忠孝可以互通的觀點已是十分普遍的論述。

然而，忠與孝畢竟有著對象的不同，在具體情境下亦可能產生衝突。儒者漸有辨於有所偏至的道德，程頤：「古人謂忠孝不兩全，恩義有相奪，非至論也。忠孝恩義一理也，不忠則非孝、無恩則無義，並行而不相悖」，⁹⁰朱熹「如為臣則忠，為子卻不能

⁸³ [明]許仲琳撰、鍾惺批評，《封神演義》（哈佛燕京大學圖書館藏康熙乙亥年刊本），冊 20，第九十八回，葉 12b。

⁸⁴ [明]邵璨撰，《繡刻香囊記定本》，收入毛晉編：《六十種曲》（臺北：開明書店，1960年），頁 341、373。

⁸⁵ 《孝經注疏》卷 7，頁 47b。

⁸⁶ 呂妙芬，〈儒門聖賢皆孝子：明清之際理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》新 44 卷第 4 期（2014 年 12 月），頁 629-660。

⁸⁷ 《孝經》在歷代常在政治領域作為教化讀物，見呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》（臺北：聯經出版，2011 年），頁 70-75。

⁸⁸ 旌表孝子順孫相關律令可見李東陽等奉敕撰，申時行等奉敕重修：《大明會典》（哈佛燕京大學藏內府刊本，萬曆 15 年）冊 28，卷 79，〈旌表〉，葉 8a。太祖聖諭六言則有「孝順父母」，《明實錄·太祖》卷 255，〈洪武三十年九月 2 日〉，頁 3677。

⁸⁹ 如《孝慈錄》、《孝順事實》。

⁹⁰ 〈論漢文殺薄昭事〉，[宋]程頤撰，《二程文集》（清康熙張伯行編同治左宗棠增刊本），卷 7，葉 8b。



孝，總是偏比不周遍，只知有君而不知有親」，⁹¹程朱認為忠孝須二者兼備，偏重於一並非周遍之道，明代王守仁亦曾讚「忠孝兩無所愧」的孫中丞。⁹²

作為悟道、了生死的實踐，學洧自我砥礪其死所為「死忠、死孝」，序文作者亦以「死忠死孝便是了生死」稱學洧，顯然欲建立魏學洧所得死生性命之學，並非單單偏比於孝，而可以「移孝作忠」、外推於君。忠孝之間可能的辯證關係，並沒有在序文中呈現，除了因序文重點在證成學洧了悟生死的境界，也可推源於《孝經》移孝作忠、忠孝合一的觀念。

魏學洧雖未致仕宦，確實已心懷國事，可由其詩文窺知。他曾在論伊尹時提及：「性也者通天下者」、「苟所志漠與天下不相關，縱孤詣凌一世乎，不過了一人之事而已。」⁹³魏學洧讀書明理的真正目標，終究朝向家國天下，而非僅在一屋之內。他亦熱衷與友人討論邊疆戰況，亦對治國之道有所論：如〈擬治安策〉因「顧瞻時局不覺忽流涕」，⁹⁴擔憂於米價、門戶之爭等，亦有云「今之世，寬于用法而苛于論人。其寬也，喪師辱國，覲然懷首丘之思；其苛也，薰首縣街之疏，無一人得免。」⁹⁵

魏學洧心繫家國，並且視戰死沙場、為國捐軀為正途。除前提〈短歌跋〉云「丈夫身荷軍國，方以徒死為臣子辜，豈堪更以不死為君父羞」，⁹⁶其〈浙忠詠跋〉亦有「大節當前，視頭顱一蟻子」之語。⁹⁷與魏學洧一齊歌詠浙忠遼將死事的錢家父子，自然知道魏學洧不止身為孝子，更心繫天下，有著治國抱負，因此亦認同魏學洧實踐的孝道，是可以外推於忠的整全之道，

死忠、死孝並稱，於元明兩代常與文天祥聯結，加上在政治場域表達時，通常著眼於「忠」。其弟魏學濂上疏，亦是以因果邏輯關係，將學洧之死孝附於父之死忠，表達一家人皆為忠而死，值得官方旌表優卹。但在學洧自身文集中，則不必有此顧慮，魏學洧的死孝有證成其「了生死」得道境界的獨立意義，死孝不必然須依附於死忠，而更多為說明其死得其所。在明末理學提出的生死議題脈絡下——「死」，亦不再如魏晉作為「孝」的修飾，而轉以「孝」作為「死」的答案。「孝」既為學洧生命歸宿的實

⁹¹ 〈君子周而不比章〉，〔宋〕朱熹，《朱子語類·論語六》，鄭明等校點，《朱子全書》（上海：上海古籍出版，2002年）冊14，頁848。

⁹² 〈祭孫中丞文〉，《王文成公全書》冊8，卷25，頁44b。程朱與陸王於思想史中各有脈絡。東林書院以顧憲成為例，是以宗程朱為主，而錢士升為其弟子，應與程朱之道熟稔。然晚明各思潮會通交流，魏學洧之父魏大中則為高攀龍弟子，錢士升稱高子之學合致知與格物，可見已有融會痕跡。惟本文旨不在辨析學術譜系，姑以程、朱、王三家皆錄為證忠孝合一之道為宋明思想家共通關懷。年譜錄錢士升十一歲從顧憲成學，見《賜餘堂年譜》，《四庫禁毀書叢刊》集部冊10，頁408。錢士升稱高子之學，見頁10-414。

⁹³ 〈志伊尹之所志論〉，魏學洧，《茅簷集·雜著》，卷7，葉1a-2b

⁹⁴ 〈擬治安策〉，魏學洧，《茅簷集·雜著》，卷7，葉17a。

⁹⁵ 〈擬治安策〉，魏學洧，《茅簷集·雜著》，卷7，葉21b-22a。

⁹⁶ 〈短歌跋〉，魏學洧，《茅簷集·雜著》，卷4，葉27a。

⁹⁷ 〈短歌跋〉，魏學洧，《茅簷集·雜著》，卷4，葉28a。



踐，⁹⁸死孝毀傷的爭議被生死哲學的關懷消解；忠孝之間孰先孰後的拉鋸、死孝的魏學洙究竟如何成就了「忠」？序文亦未對此多做說明。在魏學洙「解脫生死」得道形象的籠罩之下，序文作者直接採用孝可以移忠的預設，認可魏學洙所了性命之學，忠孝貫通，合於周遍之理。

三、無益之死？史傳中的魏學洙

魏學洙殉父死的故事透過上疏奏議、建祠旌表，其詩文傳序又於文人之間流傳，雖細節不盡相同，但逐漸定型。本節首先將據四庫館臣之提示，針對幾點重要情節作出比較，並嘗試探索差異的來源與線索。

四庫全書論魏學洙《茅簷集》之《提要》云：

明魏學洙撰。學洙字子敬，嘉善人，給事中大中長子也。大中忤閹被逮，學洙微服變姓名，匿定興鹿善繼家，萬計營救不得。樞歸之後，竟以毀卒，世稱忠臣孝子，萃於一門，事蹟附見明史大中傳。諸書所載，亦大槩相近。然學洙尚有老母，而為無益之死，或頗疑其過中。今觀集中與潘茂莊書曰：追比方始，洙將就浙獄矣；又辭里中父老書曰：目今公差來捉，旦夕將死，家門傾覆，無復可言。然則大中沒後，所謂坐受楊鎬熊廷弼賄三千三百兩者，所司仍追呼於家。學洙積憂積瘁於前，積痛於後，又重以閹黨之威虐，數者交迫，乃無生理，非真徒以一冥不視，蹈滅性之戒。故學洙之孝，在於大中被禍之日，竭力殫心，蹈危履險，出萬死以冀一生。今誦其與人諸書，至性惻怛，足以感天地而動鬼神。而錢士升等作序，惟欲以隕身殉父稱之，遂諱其追逮之事，淺之乎知學洙矣。……⁹⁹

內文提到了值得注意的細節，一是疑學洙家有老母，在此情況下殉父為「無益之死」，不循常理。另外，《提要》引魏學洙文集內容，提及序文「隕身殉父」的論述，可能是序文作者為隱蔽其追逮入獄之事。總而言之，是對序文所提死因與情境有所疑慮。

針對《提要》所述，提示了幾項可以關注的議題：學洙赴死，究竟是有所意識的「殉死」，抑或只為哀傷過度而死？另外，學洙是否意識到自己尚有老母，此時赴死將為「無益之死」？

以上問題在魏學洙個案中有其重要性。透過文集，我們已知魏學洙曾自覺的對死所、死法有著深入思考。除曾歌詠忠烈戰死之士，亦對「徒死為臣子臯」有所思辨，

⁹⁸ 還可以注意的是，錢氏認可「孝」可了生死，呼應了陽明後學有以「孝」涵蓋眾德的傾向。惟只觀序言，筆者未見孝為仁之本相關論述，而見了悟生死的面向更為突出，僅在此補充時代背景，見呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？——論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》第33期（2008年9月），頁139-172。

⁹⁹ 〔清〕永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933年），集部二十五，頁3699。

可見同為付出生命，在學洙觀點中，亦有徒死／有益之死的差別，《提要》所提出的面向，正可作為觀察魏學洙如何落實生死觀的切入。

除此之外，各篇小傳對於學洙死因及「無益之死」的敘寫有所改動，本文認為撰寫者因應文獻傳統、朝廷立場或者自身編纂動機，對於生死、忠孝觀念有著不同側重與思考，並可由魏學洙個案窺見其中差異。本節將首先整理各篇傳文異同，隨後綜合史料考察學洙故事史實，並探究諸文獻編纂者之不同視角及動機。

（一）史料文獻差異

綜覽各篇傳文提及學洙直接死因，無論魏學濂奏疏，錢氏序文，及後續《啟禎野乘》、《啟禎條款》、《明史》，都提及其哀傷不食，最後過身。瞿式耜奏疏則提學洙為「病中」忽聞父親死狀：「病中忽聞之，一號而慟，再號而絕」；魏學濂疏則說明學洙之病與哭泣相關：「哭而病、病復哭」，並被錢氏序文採用。除《啟禎野乘》只云哭泣至于死，《啟禎條款》、《樵李往哲續編》、《明史》均提及其病，與哭泣致死結合：「淚涔涔與血俱盡病劇而死」¹⁰⁰或者：「晨夕號泣，遂病……竟號泣死。」¹⁰¹

各篇記載直接死因大同小異，然有部分細節可以留意，即魏大中與魏學洙臨別時之勸戒內容，以及學洙是否認為自身為「無益之死」。這兩項改動看似細瑣，卻是本文問題意識——死孝倫理性衝突的關鍵回應。以下將以表格呈現諸文差異，其中《樵李往哲續編》為《（雍正）浙江通志》、《（光緒）重修嘉善縣志》中魏學洙傳略的史料來源，《（光緒）重修嘉善縣志》則再參考《啟禎條款》，本表已錄《樵李往哲續編》、《啟禎條款》，不再羅列方志資料。

表一：

書目／文章	魏大中勸戒	學洙反應	學洙直接死因
瞿式耜奏疏 ¹⁰²	初大中之下獄也，嚴戒其子學洙曰：「吾當死，子不當死，子死而寡母誰侍？幼弟誰教？」	無	比學洙扶柩而歸，猶未知大中之死狀，至 <u>病中</u> 忽聞之，一號而慟， <u>再號而絕</u> 。

¹⁰⁰ [清] 劉肅之、卞燦纂修，《嘉善縣纂修啟禎條款·旌表》（中國國家圖書館藏順治七年刊本），卷3上，葉3a-4b。

¹⁰¹ [清] 張廷玉等撰、楊家駱主編《明史》（臺北：鼎文書局，1980年，清武英殿本），列傳第一百三十二，頁6336-6337。

¹⁰² 瞿式耜，〈題為特表忠中之忠清中之清慘中之慘懇特賜殊旌以風頹運并乞優卹冤獄幽冤以回天和疏〉，《頌天臚筆·訟冤》，卷19，頁6-321。



魏學濂奏疏 ¹⁰³	無	兄躑躅赴難，不敢同行，變易姓名，夜趨晝伏……	臣兄曰：「侍生父往竟侍死父還，視父死杖下不能救，生不如死」，於是昕夕號咷，水不入口， <u>哭而病、病復哭</u> ，每至丙夜，淚盡舌枯。臣以漿進，卻之曰：「父詔獄中誰夜半而進之漿者？」乃 <u>號咷至于死</u> 。
錢士升〈序〉 ¹⁰⁴	子敬徒跣攀號，欲隨侍以北，孔時曰：「覆巢有完卵耶？父子俱碎， <u>無爲也</u> 。」	而獄益急，榜掠益毒，子敬度無生理，欲撾登聞鼓上書，自刎闕下，已 <u>念徒死無益</u> ，且萬里孤魂，邈邈誰托？於是匍匐飲血扶襯而歸。	歸而朝夕號咷，未嘗入寢室， <u>哭而病，病復哭</u> ，每至丙夜，淚盡而舌爲枯，家人以漿進，卻之曰：「詔獄中，誰夜半而進之漿者？」竟 <u>號咷至於死</u> 。
《頌天臚筆·卷六贈蔭》 ¹⁰⁵ （序作於崇禎己巳（2年））	轉錄錢氏父子序	略	略
《啟禎野乘·卷五·魏忠節傳附子學洙》 ¹⁰⁶ （序作於崇禎甲申（17年））	公子學洙跣跪攀號，侍公以北曰：「覆巢有完卵耶？父子徒俱碎， <u>無益</u> 」	公子卒微服便姓名，至京欲上緹縈書，不獲則刎闕下， <u>已念徒死無益</u> ，且傷公心，卒乃忍死負公骨歸	每至丙夜淚盡舌枯，家人間以水漿進，卻之曰：「詔獄中誰夜半而進之者？」卒哭 <u>泣至于死</u> 。
《啟禎條款》 ¹⁰⁷	學洙泣血呼號，欲隨侍入都。忠	學洙唯唯，遂易姓名……欲上緹縈代	日夜擁帷孺子泣，家人哀其憊，間進以麤，輒

¹⁰³ 魏學濂，〈奏為恭謝天恩并陳家難仰祈聖鑒疏〉，《頌天臚筆·訟冤》，卷20，頁6-366。

¹⁰⁴ 錢士升，〈序〉，《茅簷集》卷前。

¹⁰⁵ 〈魏孝子傳略〉，〔明〕金日升，《頌天臚筆·贈蔭》，卷6，頁5-511-513。

¹⁰⁶ 〈魏忠節傳附子學洙〉，〔清〕鄒漪，《啟禎野乘》（國家圖書館藏明崇禎甲申梁溪鄒氏原刊清康熙五年補刊凡例本），卷5，葉36b-38a。

¹⁰⁷ 〔清〕劉肅之、卞燦纂修，《嘉善縣纂修啟禎條款》（中國國家圖書館藏順治七年刊本），卷3上，〈旌表〉，葉3a-4b。



清·劉肅之、 卞燦纂修 (序作於順治 七年)	節厲聲曰：「若智 出孔文舉八歲兒 下耶？奈何以完 卵殉覆巢也？」	父死之奏而不可， 未幾聞斃，則思自 盡以殉。相知咸阻 謂不可以多賍 <u>累老 母幼弟</u> ，乃哽咽扶 櫬歸。	搖首揮忬曰：「詔獄中誰 有憐乃公而授之餐 者？」淚涔涔與血俱 盡， <u>病劇而死</u> ，古稱死 孝，於魏長公見之。
《明季北略》 108 (序作於康熙 十年)	及大中被逮，北 門登舟，子大 哭。公曰：「不須 哭。自古云『死 生有命』， <u>為臣死 忠，為子死孝， 亦是分內事</u> ，哭 亦枉然。」竟開 舟去。	子學洵聞死孝語， 遂欲從公北去。改 姓而行。	無
《樵李往哲續 編》 ¹⁰⁹ (序作於康熙 壬戌(21年))	學洵泣血號呼， 欲隨侍入都。忠 節厲聲曰：「若智 出孔文舉八歲兒 下耶？奈何以完 卵殉覆巢也？」	學洵唯唯，遂易姓 名……當是時孝子 欲上緹縈代父之書 而不可，呼天籲地 轉展無策，忽以斃 聞矣，遑遽扶櫬歸 里，見母，慟絕仆 地。	日夜伏草土啼號，家人 間進粥糜，輒搖手揮去 曰：「詔獄中誰有憐乃公 而授之餐者乎？」淚盡 繼以血， <u>遂病劇死</u> 。嗚 呼！古稱死孝，魏長公 無慚矣。
《明史》武英 殿本 ¹¹⁰	大中被逮，學洵 號慟欲隨行。大 中曰：「父子俱 碎， <u>無為也</u> 。」	乃微服間行，刺探 起居。既抵都，邏 卒四布，變姓名匿 旅舍，晝伏夜出， 稱貸以完父贓。	賊未竟，而大中斃，學 洵慟幾絕。扶櫬歸，晨 夕號泣， <u>遂病</u> 。家人以 漿進，輒麾去，曰：「詔 獄中，誰半夜進一漿 者。」竟號泣死。

各條文獻中，《樵李往哲續編》明顯抄自《啟禎條款》，兩者內容相仿，僅有少數字詞刪改。《啟禎野乘》內容則大部分引自錢氏父子序文，除了錢士升之外，多有解脫

¹⁰⁸ 〈周順昌被逮 附魏大中〉，〔清〕計六奇，《明季北略》（清光緒北京琉璃廠半松居士刻本）冊 1，卷 2，葉 39。

¹⁰⁹ 〔清〕項玉筍，《樵李往哲續編》（國家圖書館藏清康熙間退園刊本），〈魏忠節公傳〉，葉 11b-14a。

¹¹⁰ 《明史》列傳第一百三十二，頁 6336-6337。



死生、八歲斷足等故事，可知亦採用錢棻序內容融會而成。《頌天臚筆》則直接轉錄錢氏父子序文，異文極少，表格不再重複贅寫。

關於魏大中臨別告誡之語，文獻約可歸納為兩種版本：一為瞿式耜奏疏言：「吾當死，子不當死，子死而寡母誰侍？幼弟誰教？」，此一語云家中寡母幼弟，於《啟禎條款》則演為他人勸戒學洙勿自盡殉死之語；另一則為錢士升序：「覆巢有完卵耶？父子俱碎，無為也」，《啟禎野乘》、《啟禎條款》、《樵李往哲續編》、《明史》均用此說，唯《啟禎野乘》改「無為」為「無益」，此改動可能據錢士升序，魏學洙思索「已念徒死無益」的內容改寫。至於《明季北略》則自成一脈絡，化用俗語「為臣死忠，為子死孝」作為魏大中之期勉，然而此內容早出的奏疏、文集序均無，應為小說筆法的運用。

而魏學洙對待自身生命的態度，亦隨著文獻傳鈔有所改動。錢士升謂學洙「欲搥登聞鼓上書，自刎闕下」卻思及「徒死無益」。或許可能因其父已死、或思及奉養親屬，總而言之，魏學洙並非抱著殉父心態而死，只是於父親死後大病大哀，最終過世。此說基本上為《啟禎野乘》所繼承，但於《啟禎條款》則改為學洙「思自盡以殉」，而所謂死而「無益」，已非學洙思考內容，而是他人對學洙尋短的勸戒——「相知咸阻謂以多賍累老母幼弟」。這項改動提示了理性思考殉身有無益處，可能改變讀者對魏學洙之「孝」的解讀與評價。

（二）魏學洙死因考察

諸多文獻於傳鈔當中有所偏失，最可信的應以其弟學濂：「還視父死杖下不能救，生不如死」的內容為據。除此之外，還可以參魏大中《自譜》。此年譜由魏大中自述其生平學思歷程與政治行動至天啟五年五十一歲，隨後交由其子魏學洙：「六月十二日，檻車經良鄉，遣奴鴻飛以此譜受洙，誠勿求見」，¹¹¹從此日以後至魏大中身亡，均為其子學洙代為撰寫，應為觀察魏學洙「死孝」較可信的材料。

據《自譜》資料，魏大中與其子學洙離別之時，「懼洙尾舟而行，譴僱小舟先發」，是為避免兒子跟隨不告而別，後又有「誠勿求見」之語。若云魏大中顧及魏學洙安危有所勸勉，是有可能的，但應不會在魏大中出發當日，而可能是於「五月五日，舟過錫山，陳發交攜蒲觴相餞，歡笑竟日」¹¹²的送別日。只是大中是否特別叮嚀魏學洙「吾當死，子不當死」或者「父子俱碎，無為也」等語則不得而知。

而瞿氏奏疏言「比學洙扶柩而歸，猶未知大中之死狀」應是可信的，自魏大中下獄後，學洙未再見過父親，而是急於奔走借貸，¹¹³探獄亦由友人劉啟先代為進出轉達，父死當日則云：「二十六日報先君以巳時亡，然終不知死期與死法也，於乎痛

¹¹¹ 魏大中，《自譜》，《藏密齋集二十四卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部冊 45，頁 25。

¹¹² 魏大中，《自譜》，《藏密齋集二十四卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部冊 45，頁 25。

¹¹³ 魏大中，《自譜》，《藏密齋集二十四卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部冊 45，頁 26。亦可參〔清〕孫奇逢，《乙丙紀事》（世楷堂藏版《昭代叢書》本）。



哉！」《自譜》最終有「無論飯含弗及，併不得憑身一慟也，於乎痛哉！」¹¹⁴是學洙以第一人稱抒發悲慟。

《自譜》並未提及「徒死無益」等語。筆者認為，錢士升說法可能是由《茅簷集》內容化出。文集收錄〈上張心矩年伯書〉，張心矩為魏大中友人，與學洙臨別之時，魏大曾指示學洙可以向其乞援。內文有一段：

……而老父之負罪，實薄抑使一時汙穢，更浮三千三百金之外，洙自度籲呼無路，唯有眼看父死，以自剄謝父已矣。而老父之坐贓適輕罪薄，既足傷仁人之心，贓輕尤可壯義士之膽，唯臺下速圖之。學洙雖孱怯乎，每聞古忠孝節烈事，未嘗不慷慨流涕奮身欲往，而今竟藏首藏尾，曾緹縈之弗如者，誠謂徒死無益，專欲畱頭顱為報恩地也。¹¹⁵

此信提及魏家坐三千三百金，須向父執輩周旋以救大中，此時云「洙自度籲呼無路，唯有眼看父死，以自剄謝父已矣」，表其不願獨活的殉父之心。然此時大中未死，學洙還正在尋求接濟，並未真正放棄救父。學廉云其兄「變易姓名，夜趨晝伏」，應為學洙所謂「竟藏首藏尾」。

而「曾緹縈之弗如者，誠謂徒死無益，專欲畱頭顱為報恩地也」應為錢士升「獄益急，榜掠益毒，子敬度無生理，欲搗登聞鼓上書，自刎闕下，已念徒死無益，且萬里孤魂，邈邈誰托？」所本的內容，唯學洙本無上書之意，而是以此嘆自己不如緹縈。此句應解為：學洙未效法緹縈，並非沒有為父捐軀的心志，而是留著項上人頭，方有繼續報父恩、營救父親的可能，不願徒為無益之死。

綜合以上文獻，我們無法肯定魏大中是否曾勸學洙勿為「無益之死」，但據魏學洙文集及魏大中年譜記載，大中並未期待學洙死孝，並且誠子不可求見，顯然憂其安危。魏學洙對死而有益／無益亦有著分辨的自覺，至少可確定在父親身亡以前，魏學洙應無先行殉父之意。

而《啟禎野乘》：「公子卒微服便姓名，至京欲上緹縈書，不獲則刎闕下，已念徒死無益，且傷公心，卒乃忍死負公骨歸」的內容，與學洙書信所言最相符合。只是，此時「無益」的思考，並非著重於營救父親無所幫助，而是在父死之後。至於《啟禎條款》云：「欲上緹縈代父死之奏而不可，未幾聞斃，則思自盡以殉」，與《野乘》記載相符，但改死而「無益」的思考不再為學洙心念，而為親友相勸之語，勸其勿以多賍累老母幼弟。

這項改動正是四庫館臣留意到的不合理處：「然學洙尚有老母，而為無益之死，或頗疑其過中」，¹¹⁶父親雖已死亡，魏學洙仍有老母幼弟，追贓未停，身為長子，魏學洙為何拋下照看家人之責徒然殉死？在此疑惑下，館臣留意文集細節，提及浙獄情事。

¹¹⁴ 魏大中，《自譜》，《藏密齋集二十四卷》，《四庫禁燬書叢刊》集部冊 45，頁 27。

¹¹⁵ 〈上張心矩年伯書〉，魏學洙，《茅簷集·書牘》，卷 8，葉 11。

¹¹⁶ 〔清〕永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》（上海：商務印書館，1933 年），集部二十五，頁 3699。



〈寄潘茂先書〉確實提及：

追比方始，泚將就浙獄矣，先子生事猶爾爾，先子死，有敢出而援我者乎？縱幼弟躑躅于獄門，老母行哭于道路，義士或有矜卹者顧昔，不能活父，今以自活，泚尤痛之。¹¹⁷

所謂「先子生事猶爾爾」，是指父親坐賄三千三百金以死，魏家家貧，在大中入獄期間周旋借貸，卻常被他人「視我如疫鬼間叩之」，僅有少數人出手相助。此時學泚即將入獄，預想難以湊足金額，恐無人敢出而援之。即使真有「矜卹者顧昔」，學泚仍遺憾父親已死，援金只能用以救出自己。

另還有〈辭里中父老書〉：

先父于七月初三日從獄中寄片紙云：「臨行時百姓許槩縣派賠，萬萬不可，我窮苦一生，並無分銀粒米施及鄰里鄉黨，今日之禍又非為合縣公事，豈可相累。」嗚呼！手書現存，可出共視。泚忍背遺命，而妄受乎？況父老哀憐先父猶念素行耳。至如泚者，侍生父而往、侍死父而歸，庸懦不孝，父老正須箠殺，何愛而欲活之？

目今公差來捉，旦夕將死，家門傾覆，無復可言，所貽破房一所、零田幾畝，求父老勸人買之，苦湊幾兩完納以領老母救子之恩，微產既盡，終須一死。泚自無錫別父後來不得一見，晝夜痛苦只想地下相逢，父老不須悲傷也。但身死之後，兩弟決難自存，父不能葬、母不能養，願父老清明寒食過塚前澆一柸飯，時時以衣食周老母飢寒，是則泚所求耳，醵錢之賜，萬不敢當，謹辭。¹¹⁸

學泚面對可能的詔獄之患，先以前例說明父親不願受鄉邑醵資，以此為父親遺命，辭謝里中父老捐助。末段云「晝夜痛苦只想地下相逢」，固然可解為真心感性之語，但應更多用以表達辭謝里民之志堅。在知道入獄後生死難料、「旦夕將死」的情況下，學泚安慰里中父老，自己本就因父親傷痛不已，能地下相逢，本是學泚心願。同時，亦提及家中老母與幼弟，請父老多照應家人。以此來看，學泚並非不顧及家人一意殉死，而是因仍承擔所司追贓，即將赴獄，料及「微產既盡，終須一死」，才提及與父親「地下相逢」。

在此線索下，四庫館臣所言，「學泚積憂積瘁於前，積痛於後又重以閹黨之威虐，數者交迫，乃無生理，非真徒以一冥不視，蹈滅性之戒」實為中肯。學泚之死應非心念殉父，而是數者交迫的結果。

（三）傳鈔脈絡解讀

¹¹⁷ 〈寄潘茂先書〉，魏學泚，《茅簷集·書牘》，卷8，葉15。

¹¹⁸ 〈辭里中父老書〉，魏學泚，《茅簷集·書牘》，卷8，葉16a-17a。



1、地方史志

由此，我們回顧諸篇傳文內容，可謂《啓禎條款》的內容與魏學洵心志相去較遠。順治年間下旨郡國訪天啓崇禎間事，供編纂《明史》所用，《啓禎條款》即為嘉善縣知縣偕同儒學廩生奉旨纂修。囊括範圍既以本邑為主，與方志纂修有類似性質。筆者認為，《啓禎條款》的編修，有可能受方志旌孝傳統影響。

學者已指出，明清代父母兄弟受死的孝行記載明顯增多，¹¹⁹割股療親等極端孝行在明代亦多有記載。洪武二十七年，禮部議割股、割肝等孝行愚昧，反為「不孝之大」，不再列於旌表之例，然而後朝帝王亦有所軟化，此類孝行仍屢見不鮮，甚至明後期割股數量更比前期要多。¹²⁰

以嘉靖《浙江通志》為例，即有「剝脅取肝」孝媳、¹²¹求父屍而死於江之孝女。¹²²極端孝舉在方志中多有記載，主要為強調傳主道德意志之堅烈，而非理性斟酌其死有益／無益。《啓禎條款》記載孝子除魏學洵外，亦有陳萬言因母病危以砥刃割股和於藥中。¹²³在鄉里之間孝舉趨於激烈、不顧毀傷的傳統下，《啓禎條款》強調學洵至孝之性，轉為描寫其一意殉父，他人相勸乃止的孝子形象。

2、野史小說

而《明季北略》「子學洵聞死孝語，遂欲從公北去，改姓而行」更進一步改為學洵聽父親「自古云『死生有命』，為臣死忠，為子死孝，亦是分內事」後決意死孝而從父親北去，與諸篇脈絡又差異更大，將「死孝」暗示為父親教導下的「分內之事」。

此書為野史性質，其序言云：「筆者每詳於言治，而略於言亂」、「至勝朝軼事、亡國遺聞，則削焉不錄」，作者認為：「天下可亂可亡，而當時行事必不可泯。」¹²⁴綜上可見，作者計六奇以記亂世、遺聞軼事為主，換言之，則非以紀錄史料、詳於考證為目標。此書序於康熙年間，內容提及李自成情事，記載多人「死事」軼聞：

初八戊辰陷商州，商維巡道黃世清死之。自成屠商州。二十四日乙酉陷臨潼，巡撫馮師孔不屈死之。西安陷，按察使黃綱自盡、指揮崔爾遠投頸死、秦府長史章世烱自經死，紳士死者甚眾……¹²⁵

或有夫婦死難、一門盡節等事蹟。計六奇特別立〈殉難文臣〉、〈殉難臣民〉、〈從逆諸臣〉、〈從賊入都諸逆〉，顯然有崇揚死事、為明殉節的立場。

¹¹⁹ 朱嵐，《中國傳統孝道的歷史考察》（臺北：蘭臺出版社，2003年），頁289。

¹²⁰ 邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，頁75-89。

¹²¹ 〔明〕胡宗憲修、薛應旂纂，《浙江通志》72卷（明嘉靖四十年刊本），卷48，葉10b。

¹²² 胡宗憲修、薛應旂纂，《浙江通志》，卷9，葉22a。

¹²³ 《嘉善縣纂修啓禎條款》，卷3上，葉35b。

¹²⁴ 〈自序〉，計六奇，《明季北略》冊1，卷前，葉1。

¹²⁵ 〈李自成入潼關〉，《明季北略》，冊7，卷19，葉33。



在明末大量死亡對照下，記載魏學洙之死孝，為父親「自古云『死生有命』，為臣死忠，為子死孝，亦是分內事」教導後的選擇，顯然呼應於《明季北略》讚揚捨生取義、以生命實踐道德的價值傾向。加上計六奇以記遺聞軼事為目標，在魏家「忠孝一門」等言說流傳下，輿論演為此情節亦頗有可能。尤其《明季北略》並非以細密考證史實為主，顯然記載符合作者價值觀的奇聞軼事才是其編纂目標。

還可注意的是，作者或許於明代覆亡的關心下，特別認同明朝君主的價值傾向。參考明成祖所編《孝順事實》，其中〈卞畛赴難〉是將軍卞壺戰死沙場後，二子卞畛、卞盱亦赴沙場三人殉難的故事。¹²⁶成祖云：「於是父死於前，子死於後，更為君以殺身，既無愧於為臣；子為父而殞命，復不愧於為子。忠孝之道，兼全具美。」成祖認為忠孝均為正道，為君死、為父死，實為人臣、人子所當為——「德莫大於忠孝，而事莫難於殺身」。然而，三人皆死的家庭悲劇，對存活的家人而言，真的可稱「兼全」、「具美」嗎？故事中，卞畛母裴氏云：「父為忠良，汝為孝子，夫何恨乎？」透過遭受人倫悲劇的家人親口說出「夫何恨乎」的情節，遮蓋了死忠、死孝可以進一步討論的空間。以死為孝是否過度、以死為忠是否與家庭人倫有所衝突，這些疑問均被裴氏之語消解，使故事全然服膺於成祖的價值觀。

《明季北略》的敘事模式與〈卞畛赴難〉非常相似，魏學洙故事本然具備的兩重張力：死是否可作為孝？死忠是否造成魏家悲劇、忠孝無法兩全？這些問題同樣透過家庭人員的指導——「為臣死忠，為子死孝，亦是分內事」所化解。由此可見，計六奇的觀點，應非常接近成祖所謂：「唯於君父之難則死之。此所以為忠與孝也。於此而猶愛其身，則非為臣子之道矣」，認為以生命付出作為實踐忠孝倫理為臣子所應當。或許是作者本來觀念，又或者受亡國刺激影響，計六奇在此文本透露著以忠為第一序的價值傾向，藉由家人親口允准的敘事安排，營造出忠孝並無衝突的表象，將「孝」全然收編於「忠」的倫理之下。

3、皇家叢書

至於序文作者，四庫館臣「錢士升等作序，惟欲以隕身殉父稱之，遂諱其追逮之事，淺之乎知學洙矣」¹²⁷的批評是否公允？筆者認為，序文作者未針對牢獄作出鋪寫，應是在理學關注下，特重表達其「解脫生死」、不畏怖的心性修養。加上學洙本有死忠死孝即了生死等語，序文為忠死者之志，選擇性的著墨「死孝」，雖有所偏頗，但不至於完全脫離事實。而追逮之事，序文雖選擇性的「不書寫」，錢棻編輯之時既有言「刪其應酬一二」，¹²⁸但浙獄相關書信仍保留於其文集當中，可見錢棻並不將此視為與「死忠、死孝」相牴觸的事件。

¹²⁶ [明]朱棣，《孝順事實》（中國國家圖書館藏內府明永樂18年刻本），冊1，卷2，葉24b-25。

¹²⁷ 《四庫全書總目提要》，集部二十五，頁3699。

¹²⁸ 錢棻，〈序〉，《茅簷集》卷前。



接續著對於學洧死孝殉父之論的拆解，《提要》進一步提出小結：「學廉頹其家聲，論者不能以大中之故，曲為寬假。然益見學洧之不朽，由所自立，不由於父蔭也。」¹²⁹館臣直言「頹其家聲」，顯然並未受魏家「忠孝萃於一門」求旌表、乃至於模糊學廉死節爭議的言說策略影響。正如魏學廉死節之爭，難以因父親之忠即被掩蓋，館臣認為，魏學洧之孝有其獨立的不朽價值，不須依附於父親。

作為後代蓋棺論定的史論，清代為史者與明代當事人不同。在乾隆帝對明代貳臣有所批判的提示下，¹³⁰論者對死事有著細緻的析辨。尤其明亡以後論史喜談諸死事之難易、先後等，¹³¹館臣面對魏家三人的死亡，選擇理性辨認個人行為，不將忠孝一家混為一談，仍以「頹家聲」稱學廉，並強調學洧之孝：

學洧積憂積瘁於前，積痛於後又重以閹黨之威虐，數者交迫，乃無生理，非真徒以一冥不視，蹈滅性之戒。故學洧之孝，在於大中被禍之日，竭力殫心，蹈危履險，出萬死以冀一生。

相較於方志筆記，官方史書對於道德楷模有著更大話語權及責任。此論仔細辨析學洧之孝並非徒死「滅性」的愚孝，特別指出「竭力殫心，蹈危履險，出萬死以冀一生」的孝舉才是為官方稱頌的。《提要》對魏學洧孝行的思辨，其實正符合乾隆帝對於旌孝原則的思考。《實錄》曾載乾隆對一起沈二姑殉父死事件的立場，沈二姑為壽張縣知縣沈齊義之女，父親沈齊義為白蓮教事最終殉職，官員三寶為其題請旌表。然乾隆回應：

沈二姑聞父死難，即絕食投繯，雖弱質捐生，情殊可憫，然葬祭以禮，乃孝之正道，若皆以死殉父，則其親身後之事，付之何人？是以毀不滅性，禮經重戒，男子尚然，況女生外向，又豈可以輕生教孝乎？¹³²

最後認為，「旌其義則可，旌其孝則不可」，¹³³可見乾隆對於旌表標準有明確界線，他認為隨意殉父死，是將後續責任拋諸腦後，因此不可言「孝」。此處重言「死不滅性」，是連魏晉《世說》所載王戎「死孝」之舉都不認同了。尤其帝王深知官方立場對天下有著教化影響，云「又豈可以輕生『教孝』乎？」對自身影響力有清楚意識。

聖諭回應官員所請，更提及：「所稱忠孝萃於一家之語，殊未允當。」今已不見三寶奏疏全文，但由帝王聖諭可推知，三寶同樣以「忠孝萃於一家」話語為此父女爭取

¹²⁹ [清]永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》，集部二十五，頁3699。

¹³⁰ 辦理四庫全書期間，乾隆已有聖諭指示錢謙益、屈大均等因「以不能死節，覲顏苟活」，為人不足齒而不存其書。《高宗純皇帝實錄》，《清實錄》（北京：中華書局，1986年）卷1021，〈乾隆四十一年十一月16日〉，頁684a。

¹³¹ 可參何冠彪，〈「慷慨」與「從容」難易的比較〉，《生與死：明季士大夫的抉擇》（臺北：聯經出版，1997年），頁140-145。

¹³² 《高宗純皇帝實錄》，《清實錄》，卷1300，〈乾隆四十一年二月21日〉，頁443b。

¹³³ 同前註。



恩卹。然而，不同於崇禎帝的回應，乾隆並不受此論述策略影響，反而細辯其忠其孝是否當真足堪表率。¹³⁴

由此可見，四庫館臣能理性辨析傳主，尤其對學洙之孝有所說明，亦是以符合帝王君國標準的立場採取評價。在乾隆帝的指導下，書目提要不只須服膺作者思想，而更為官方道德立場的具現。在學洙之例中，我們得以窺見清代官方史書的理性及嚴謹，更寓帝王所寄之教化意圖與繩尺。

結語

本文爬梳魏學洙相關之「死孝」論述，勾勒三條各有側重的語脈，一為以奏疏為中心，有更強烈外部目的應用性文體或操作；一為以魏學洙其人為中心，為其詩文集所作序文，更加著重傳主心志與修為；最後則為後世傳抄之史傳筆記，如何在轉錄之間進行情節上的調整與改動。本文用意並非窮盡所有版本差異，而是針對形象建構過程中涉及死孝正當性與倫理張力之段落進行分析，嘗試顯示其中關於死孝觀念的差異與思想脈絡。

雖然魏學洙為明代官方所留意，至後續入祠祔祭的提出乃始於奏疏，但從後續史傳書寫的情況來看，其詩文集《茅簷集》應才是流傳較廣，被作為主要轉錄的材料。在方志、小說的後續傳鈔中，魏學洙之死志逐漸有焦點的轉移及情節更動，或以強調「孝」之至為重，或以「死忠」、「死孝」為忠臣家教，除可能受輿論口傳影響，更與編纂者成書目的及性質相關。這樣的論述也透露了晚明對於極端道德行為的普遍接受，情之至、真，更優先於思辨表達是否過激、過於中。¹³⁵對於「死事」的肯定，在明亡以後應已達成相當程度的共識。

序文作者對魏學洙死孝之舉有所側重，序文也隨之隱去浙獄情事，最終在《四庫全書總目提要》才見到對其死因的反省與補充，除了得見館臣理性思辨的視角，亦與帝王對於忠孝旌表標準的思考有關。相較於明代帝王，乾隆帝已不再一味表彰死事，忠孝一家的論述亦被拆解，更傾向以個體為單位分別視之。

而《茅簷集》序文，除作為魏學洙形象建構的重要來源，亦折射晚明生死觀、忠孝論述的開展與轉出。我們見到東林君子，乃至魏氏父子及其友人對於面對生死的重視，繼承晚明思潮下了生死、無怖畏的標準。而在魏學洙的例子中，論述聚焦於「死

¹³⁴ 除細辯其女之孝，在沈齊義殉職時，乾隆即已下令詳查其死是否值得表彰：「其壽張知縣沈齊義，當賊匪往劫時，能否督率丁役拒擊賊眾？抑或愚懦無能，賊至即窘迫自盡？又或為賊傷戕，并其眷屬亦為賊害？均當查明，分別辦理。」《高宗純皇帝實錄》，《清實錄》，卷 966，〈乾隆三十九年九月 6 日〉，頁 1114a。

¹³⁵ 晚明重「真」往往溯至陽明學對「良知」的重視，並在李贄「童心說」達到高峰，表現在文學創作，則與明人熱衷辨明狂狷／鄉愿相關，參曹淑娟，《晚明性靈小品研究》（臺北：文津出版社，1988 年），頁 115-126。亦有士人以「真」作為中庸的定義，如楊漣以「性失其真」解釋中庸之鮮。楊漣，〈君子依乎中庸〉，《楊忠烈公文集》（北京大學圖書館藏清道光十三年世美堂刻本），《四庫禁燬書叢刊》，集部 13，頁 308-309。



之所在」——死忠、死孝作為生命的歸宿，而非關注生死當下的情態如何慷慨從容。同時，魏學洧相關文獻將「死孝」納入性命之學，也逐漸超出俗語「為臣死忠，為子死孝」的語境，反映了晚明思想中以生死學問既為至關、又為工夫之入手處的定位。¹³⁶了生死作為悟道依據之下，如何忠、如何孝、如何忠孝兩全，都被收攝於解脫死生的境界底下，毋須細緻辨析。在魏學洧個案中，我們看到各條觀念史脈的匯聚與張力。

而東林魏黨之爭作為晚明士人群體重要的政治事件，亦可能影響後續亡國之後文人群體的生死抉擇，乃至遺民史觀中死節／守節、從容赴死／慷慨就義死亡難易的比較與討論。¹³⁷本文嘗試呈現晚明眾聲喧囂之下，話語的形成與建構過程，亦以魏學洧個案作為思想史的切面，提供探索明末論生死、忠孝、乃至「殉」觀念一條可追索的路徑。

¹³⁶ 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究所集刊》32期（1999年12月），頁165-207、〈儒門聖賢皆孝子：明清之際理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》第44卷4期（2014年12月），頁629-660。

¹³⁷ 可參何冠彪〈「慷慨」與「從容」難易的比較〉，《生與死：明季士大夫的抉擇》（臺北：聯經出版，1997年），頁140-145。以及趙園，《明清之際士大夫研究》（北京：北京大學出版社，2006年），第一章第二節，頁23-49。



徵引文獻

一、傳統文獻

〔元〕脫脫等撰，楊家駱主編，《宋史》，臺北：鼎文書局，1980 年，底本：元至正本配補明成化本。

〔元〕鳳林書院輯，《明儒草堂詩餘》，國家圖書館藏元刊清繆氏藝風堂鈔補本。

〔宋〕朱熹，《朱子語類》，鄭明等校點，《朱子全書》冊 14，上海：上海古籍出版，2002 年。

〔宋〕邢昺，《孝經注疏》，臺北：藝文印書館，《十三經注疏》本，1993 年。

〔宋〕程頤撰，《二程文集》，清康熙張伯行編同治左宗棠增刊本。

〔明〕文秉，《先撥志始·欽定逆案》，北京：中華書局，1985 年。

〔明〕朱棣，《孝順事實》，中國國家圖書館藏內府明永樂 18 年刻本。

〔明〕朱長祚，《玉鏡新譚》，臺北：臺灣學生書局，1986 年，底本：國立中央圖書館藏明崇禎間刊本，繆沅《登陴紀略》合刊。

〔明〕吳應箕，《熙朝死節列傳》，《啟禎兩朝剝復錄》，中國國家圖書館藏吳氏樓山堂清初刻本。

〔明〕李長春，《明熹宗都察院實錄》，中央研究院歷史語言研究所校印，《明實錄》附錄之三，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966 年。

〔明〕李東陽等奉敕撰，申時行等奉敕重修：《大明會典》，哈佛燕京大學藏內府刊本，萬曆 15 年。

〔明〕邵璨撰，《繡刻香囊記定本》，收入毛晉編：《六十種曲》，臺北：開明書店，1960 年。

〔明〕金日升，《頌天臚筆》，據明崇禎二年刻本中國歷史博物館配補影印，收入《四庫禁燬書叢刊》史部第 5-6 冊，北京：北京出版社，1998 年。

〔明〕長安道人國清，《警世陰陽夢》，上海：上海古籍出版社，1990 年，底本：大連圖書館明崇禎元年刊本。

〔明〕胡宗憲修、薛應旂纂，《浙江通志》72 卷，明嘉靖四十年刊本。



〔明〕高攀龍，《高子遺書》，臺北：台灣商務印書館，1983 年，景印文淵閣四庫全書本。

〔明〕張世偉，《周吏部紀事》，美國國會圖書館明崇禎間刻本。

〔明〕許仲琳撰、鍾惺批評，《封神演義》，哈佛燕京大學圖書館藏康熙乙亥年刊本。

〔明〕焦竑，《焦氏筆乘》，上海：上海古籍出版社，1986 年。

〔明〕焦竑，《澹園集》，北京：中華書局，1999 年。

〔明〕楊守仁，《王文成公全書》，明隆慶壬申謝氏應天府刊本。

〔明〕楊漣，《楊忠烈公文集》，北京大學圖書館藏清道光十三年世美堂刻本，《四庫禁燬書叢刊》，集部冊 13，北京：北京出版社，1998 年。

〔明〕蔡保禎，《孝紀》，北京大學藏刊本。

〔明〕燕客，《詔獄慘言》，底本：借月山房彙鈔本第六集，中國野史集成編委會、四川大學圖書館編，《中國野史集成》冊 27，成都：巴蜀書社，1993 年。

〔明〕錢士升，《皇明表忠記》，哈佛燕京大學圖書館藏明崇禎年刊本。

〔明〕錢士升、許重熙，《賜餘堂集十卷年譜一卷》，收入《四庫禁燬書叢刊》集部冊 10，底本：中國科學院圖書館藏清乾隆四年錢家刻本。

〔明〕魏大中，《藏密齋集二十四卷》，中國社會科學院文學研究所圖書館藏明崇禎刻嘉慶補刻本，《四庫禁燬書叢刊》集部冊 45，北京：北京出版社，1998 年。

〔明〕魏學洙，《茅簷集》，日本內閣文庫藏豐後佐伯藩主毛利高標獻上本，明刊本。

〔明〕魏學洙，《茅簷集》，國家圖書館藏明崇禎間嘉善魏氏家刊本。

〔明〕魏學洙，《魏子敬遺集》，中國國家圖書館藏錢棻明崇禎元年刻本。

〔清〕計六奇，《明季北略》，清光緒北京琉璃廠半松居士刻本。

〔清〕項玉筍，《樵李往哲續編》，國家圖書館藏清康熙間退圃刊本。

〔清〕黃煜，《碧血錄》，中國國家圖書館藏知不足齋叢書清刻本。

〔清〕永瑤等編撰，《四庫全書總目提要》，上海：商務印書館，1933 年。

〔清〕李魏修、沈翼機纂：《浙江通志》280 卷，雍正年間文淵閣四庫全書本。

〔清〕孫奇逢，《乙丙紀事》，浙江大學藏道光癸巳年鐫世楷堂藏版《昭代叢書》本。

〔清〕張廷玉等撰、楊家駱主編《明史》，臺北：鼎文書局，1980 年，底本：清武英殿本。

〔清〕劉肅之、卞燦纂修，《嘉善縣纂修啓禎條款》，中國國家圖書館藏順治七年刊本。



中央研究院歷史語言研究所校勘，《明實錄》，中央研究院歷史語言研究所藏鈔本，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966年。

《高宗純皇帝實錄》，《清實錄》，北京：中華書局，1986年。

徐震堉，《世說新語校箋》，臺北：文史哲出版社，1989年。

二、近人論著

朱 嵐，《中國傳統孝道的歷史考察》，臺北：蘭臺出版社，2003年。

何冠彪，《生與死：明季士大夫的抉擇》，臺北：聯經出版，1997年。

李隆獻，《復仇觀的省察與詮釋：先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》，臺北：國立臺灣大學，2012年。

呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《近代史研究所集刊》32期，1999年12月，頁165-207。

呂妙芬，《孝治天下：《孝經》與近世中國的政治與文化》，臺北：聯經出版，2011年。

呂妙芬，〈明清中國萬里尋親的文化實踐〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第78本，第2分，2005年6月，頁359-406。

呂妙芬，〈〈西銘〉為《孝經》之正傳？——論晚明仁孝關係的新意涵〉，《中國文哲研究集刊》第33期，2008年9月，頁139-172。

呂妙芬，〈儒門聖賢皆孝子：明清之際理學關於成聖與家庭人倫的論述〉，《清華學報》新44卷第4期，2014年12月，頁629-660。

呂妙芬，《成聖與家庭倫理：宗教對話脈絡下的明清之際儒學》，臺北：聯經出版，2017年。

林麗月，《明末東林運動新探》，國立臺灣師範大學博士論文，1984年7月，李國祁先生指導。

邱仲麟，〈不孝之孝——唐以來割股療親現象的社會史初探〉，《新史學》6：1期，1995年3月，頁49-94。

曹淑娟，《晚明性靈小品研究》，臺北：文津出版社，1988年。

曹淑娟，《孤光自照：晚明文士的言說與實踐》，天津：天津教育出版社，2012年。

傅范維，《明萬曆至清乾隆「東林」之建構與歷史書寫》，國立臺灣師範大學博士論文，2010年8月，朱鴻先生指導。

黃一農，《兩頭蛇：明末清初的第一代天主教徒》，新竹：國立清華大學出版社，2005年。

趙園，《明清之際士大夫研究》，北京：北京大學出版社，2006年。

劉榮平，〈文天祥〈沁園春〉探索〉，《中國韻文學刊》第1期，2003年，頁94-95。

樊樹志，〈東林非黨論〉，《復旦學報》（社會科學版），第1期，2001年，頁56-72。

羅志仲，〈「死孝」觀念的演變及意義〉，《文與哲》第11期，2007年12月，頁143-162。

（日）小野和子著，李慶、張榮湄譯，《明季黨社考》，上海：上海古籍書版社，2013年。



Dedicated Servant, Filial Son : the Construction and Portrayal of Wei Xueyi's Filial Image

Hsu, Ping

Abstract

This paper analyzes discourses in the Ming–Qing Dynasties that construct the Ming intellectual Wei Xueyi 魏學洵 (?-1626) as a filial son. Wei Xueyi is a son of Wei Dajhong 魏大中 (1575-1625), a loyal minister in Late Ming who perished in the party strife during the Tianqi Era, known as one of the representative figures in the Donglin (東林) Movement. Shortly after his father's demise, Wei Xueyi passed away, and his death, believed to be a consequence of the overwhelming grief from his father's passing, was referred to as “Filial Devotion unto Death” (Si Xiao 死孝).

In this study, I analyze how late Ming literati discuss Wei Xueyi's demonstration of filial piety and his portrayal as a model of a death befitting one's life. The paper includes three chapters that show different discourse contexts. Chapter one traces the earliest discussions attributing the representation “Filial Devotion unto Death” (Si Xiao 死孝) to Wei Xueyi. Chapter two analyzes the prefaces of the Moayan Collection 茅簷集, a collection of Xueyi's poems and articles edited and published by his friends Qian and his father. Chapter three shows how the story of Wei Xueyi in the prefaces was transmitted and altered in local chronicles and notes.

In the process of analysis, we observe how discourses place different emphases due to readership and the author's position. Additionally, we gain deeper insights into the perspectives of Ming and Qing intellectuals on death, as well as their reflections on how to appropriately embody loyalty and filial piety.

Keywords: Wei Xueyi, Moayan Collection, Filial Piety, Late Ming Dynasty, Donglin Movement

摩登・髮型・詩歌

——日治時期《詩報》中的女性斷髮與燙髮

相關書寫**

莊 岳 璘*

提 要

日治時期，日本政府視臺灣人之辮髮、纏足及吸鴉片為三大陋習，其中男性的斷髮問題備受今日學界重視，摩登女性的斷髮與燙髮風潮卻鮮少受到關注。《詩報》為日治時期刊行時間最長之古典文學專刊，載有大量女性髮型書寫詩歌，內容集中於斷髮及燙髮的相關描述。本文以《詩報》詩作討論時人對女性斷髮及燙髮的觀點，發現主要有頌美與批評二種角度，前者由摩登美觀、衛生便利、自由平權加以稱頌，後者則由盲從醜陋、禮教淪喪、維護傳統加以反對，這些詩作反映中土傳統文化與西方流行文化的交會實況，更可窺知臺灣漢學界在異族統治下的通變之道——以漢詩書寫新時代，既傳承漢文化，也巧妙迴避政治敏感議題，並吸引追求新潮及擁護古典的讀者閱讀、青睞。

關鍵詞：日治時期、《詩報》、女性、髮型、斷髮、燙髮

** 本文為東吳大學連文萍老師指導之課堂報告，經大幅度修訂而成。由衷感謝文萍老師不厭其煩地指導，在既有的審查意見以外，又無私提供具體而深刻的修改建議，開拓筆者的胸襟與視野，也使論文在修改後能更加豐富、完善。另感謝天籟吟社楊維仁老師，維仁老師 2022 年領導筆者編輯《天籟吟社先賢詩選》，帶筆者認識《詩報》，並為筆者培養詩歌鑑賞的能力。

* 東吳大學中國文學系碩士班四年級學生。



一、前言

頭髮是身體的一部分，欲以何種髮型示人原屬個人自由，然而在特殊的時空背景下，這種自由卻可能被限制，例如臺灣嘗歷經二次「斷髮」政策：其一係清領時期（1683—1895）之「薙髮令」，強制男子剃去額頭之髮，改為滿族髡髮樣式。¹其二係日治時期（1895—1945）之「斷髮運動」，要求男子剪斷垂在腦後的辮髮。²直到日治中後期，臺灣又出現新的斷髮潮流，這次斷髮是女性自發性剪去長髮，或將頭髮燙為捲髮，掀起摩登髮型風潮。

女性斷髮後，樣貌煥然一新，除了被畫家繪上圖紙，或被攝影師收錄底片，³也被騷壇先賢寫入古典詩中，這些詩作刊於《臺灣日日新報》、《風月報》等報刊，⁴特別是《詩報》，尤為發表的重要舞臺，可以一窺詩人對這些新穎題材發表的意見。《詩報》約刊行於昭和五年（1930）10月30日至昭和十九年（1944）9月5日，每半月發行一號，十四年間約刊出319號，係日治時期刊行時間最久之古典文學刊物。⁵

目前學界未有關於女性斷髮、燙髮的專論，僅有部分研究裝扮、美容之論文稍有提

¹ 清康熙二十二年（1683）八月，施琅（1621—1696）率清軍登陸臺灣，鄭克塽（1670—1707）「令屬下人眾剃頭，繳上冊印投誠事」，參見廈門大學臺灣研究所、中國第一歷史檔案館編輯部編：《康熙統一臺灣檔案史料選輯》（福州：福建人民出版社，1983年8月），頁326。「薙髮令」要求「留頭不留髮，留髮不留頭。」參見〔清〕徐珂編：《清稗類鈔》第1冊（北京：中華書局，2010年），頁239。

² 「斷髮運動」於大正四年（1915）達到高潮，相關前行研究中，詳論發展歷程者參見吳文星：〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，收錄於國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會編輯：《認識臺灣歷史論文集》（臺北：國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會，1996年6月），209—256，該文援引史料豐富，並搭配數據。許時嘉：〈殖民政權對臺灣民間自主性的放任與收編——以日治初期斷髮運動為例〉，《新史學》第24卷3期（2013年9月），頁53—94，對斷髮運動之進程及時人之正反論點有詳細考述。探討文人斷髮後的內心感受者參見黃美娥：〈差異／交混、對話／對譯——日治時期臺灣傳統文人的身體經驗與新國民想像（1895—1937）〉，《中國文哲研究集刊》第28期（2006年3月），頁81—119。廖怡超：〈日治初期臺灣「斷髮」運動研究——以《臺灣日日新報》為主要範圍〉（臺中：國立中興大學台灣文學所碩士學位論文，2009年），該文以1900—1916的男性斷髮為研究核心。

³ 斷髮女子之「畫像」見於陳進（1907—1998）1934年所繪之〈合奏〉、1935年所繪之〈悠閒〉、〈手風琴〉，參見國立歷史博物館編輯委員會編輯：《畫粧摩登——陳進作品集》（臺北：國立歷史博物館，2015年8月），頁18、20、57。村上英夫（？—？）1927年所繪之〈基隆燃放水燈圖〉及薛萬棟（1911—1993）1938年所繪之〈遊戲〉及林之助（1917—2008）1940年所繪之〈朝涼〉，參見薛燕玲撰稿：《變異的摩登——從地域觀點呈現殖民的現代性》（臺中：國立臺灣美術館，2005年3月），頁53、55、47。斷髮女子之「照片」參見王佐榮編：《看見李火增：薰風中的漫遊者·臺灣1935—1945》（臺北：蒼壁出版公司，2019年1月），頁7，〈晨間通學〉。

⁴ 《臺灣日日新報》創刊於明治三十一年（1898），是日治時期發行量最大以及刊行時間最長的報紙。《風月報》創刊於昭和十年（1935）5月9日，由臺北大稻埕風月俱樂部發行。

⁵ 參見龍文出版社編輯部整理編印：《詩報——日治時期臺灣傳統文學大成（1930～1944）》（臺北縣：龍文出版社，2007年4月），目前所見最後一號刊於昭和十九年（1944）9月5日，惟因文獻缺乏，暫時無法考定確切停刊時間。



及。⁶本文擬聚焦於《詩報》中有關臺灣女性「斷髮」及「燙髮」的詩歌書寫，⁷探討詩人對潮流現象的描述、審美評價等，並綜述這些描摹女性髮型詩歌的價值。要說明的是，本文以《詩報》為論述文本，主要著眼於三個理由：一為刊載時間，由於《詩報》的刊載內容與時間相連動，故刊載內容富流動性，能快速反映時勢與時潮，也能精準反映地區流行文化。一為刊載內容，《詩報》結合時代現象與古典詩作，所載內容常見以古典詩書寫新時代命題的詩歌，兼有新舊文化交會、融合的特性，足見日治時期臺灣時尚風潮的演變及接受狀況。一為稿件來源，《詩報》的讀者及作者皆為漢文學的接受者，足見日治時期臺灣文藝界人士對新舊文化的接受。其中投稿來源包含詩社擊鉢、主題徵詩與詩人自發性寫作等類型，並以詩社課題、主題徵詩為主，⁸除可見新時代、新美學的歌頌與評價，又因擊鉢、徵詩具競賽性質，亦可見詩人在角力競爭下，詩作觀點出奇出新，或刻意投合詞宗、編者喜好等各種狀況。由此可見，《詩報》為日治時期具代表性的報刊，所載女性斷髮及燙髮的相關詩作，足以連結時代與文化脈動，值得深入探討。

二、《詩報》刊載女性摩登髮型詩作的概貌

女性摩登髮型風行前，臺灣女性普遍蓄髮，造型以梳髻為主流，常見者包含螺絲髻（圖 1）、大頭髻（圖 2）、龍鳳髻等樣式，並以頂股針、佛手簪、長壽簪等飾品加以點綴。⁹傳統社會中，若非出家或表示絕情，女性不會隨意斷髮。此外，斷髮也可能是懲處女性的手段，軟紅（？-？）〈現代之摩登女觀〉云：「古之斷髮者，或因偷漢而彼截，或為皈依而剃度。」¹⁰由此可見，日治時期的女性自發斷髮，實是顛覆傳統的創舉。

⁶ 李姿霓：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》（臺北：中國文化大學美術系碩士論文，2011 年 12 月），該文對東方與西方女性的妝髮演變，有相當詳細的考述與比較，研究主題雖包含臺灣，不過日治時期仍以中國大陸的女性為主要考察對象。王薇涵：《日治時期女性的妝扮與美感》（臺北：國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013 年 9 月），頁 68—71 論及女性斷髮傳入日本及臺灣之時間點及髮型特色。顏儀婷：《日治時期臺灣女性的美容》（臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2014 年 7 月），頁 65—66 論及「摩登女孩」，以為「特徵主要是短髮身穿洋裝」。李珮安：《日治時期台灣古典詩的女體研究》（臺南：國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，2018 年 7 月），其中關於女性斷髮的論述較少，徵引《詩報》作品僅〈斷髮女〉一首及〈燙髮〉二首。

⁷ 斷髮即「剪髮」，又作「毛斷」或「短髮」；而燙髮又稱「電髮」或「熨髮」。

⁸ 《詩報》徵詩形式參見黃燕妮：《日治時期台灣徵詩活動及其文化與社會意涵——以《詩報》（1930—1944）為考察中心》（臺中：國立中興大學台灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2012 年 8 月）。

⁹ 傳統臺灣婦女髮型樣式詳見（日）片岡巖著，陳金田譯：《臺灣風俗誌》（臺北：眾文圖書公司，1987），第 2 集第 4 章〈臺灣人的頭髮〉，頁 87—91。傳統臺灣婦女飾品種類詳見（日）片岡巖著，陳金田譯：《臺灣風俗誌》，第 2 集第 5 章〈臺灣人的裝飾品〉，頁 92—93。

¹⁰ 軟紅：〈現代之摩登女觀〉，《三六九小報》第 442 號（1935 年 5 月 3 日），頁 2。



圖 1 螺絲髻



圖 2 大頭髻

(日)片岡巖：《臺灣風俗志》(臺北：臺灣日日新報社，1921年2月)，頁104。

國立臺灣圖書館：日治時期期刊影像系統，<https://cis2.ntl.edu.tw/webpac/>，2023年10月20日參閱。

嚴格而言，日治時期的臺灣女性也曾因「法規」而被迫斷髮，如《臺灣教育令》針對女學生的服裝儀容有著明確的規範，包含頭髮的長短與樣式，以初等學校為例：「小學生的短髮造型大都是前面瀏海剪齊，清湯掛麵的髮型。甚至有剪到耳上一公分，剃掉下面的頭髮露出頭皮，俗稱西瓜皮頭。」¹¹以中等學校為例：「在髮型方面，女生一年級為『河童頭』；二、三年級則為中分或側分之綁兩旁；高年級者為綁髮辮子或梳髻。」¹²由此可見，女性自入學伊始，直到中學二年級前皆須斷髮，具體斷髮樣貌可參考「花王洗髮精廣告」(圖3)，這是女性一生中少數可能面臨的「強制斷髮」，或許也為斷髮潮流埋下伏筆。

¹¹ 轉引自林佩蓉主編，王俐茹等編撰：《從閨秀到摩登——臺灣女性書寫》(臺南：國立臺灣文學館，2012年9月)，頁56。

¹² 轉引自葉立誠：《臺灣服裝史》(臺北：商鼎數位出版公司，2014年7月)，頁424。



圖 3 花王洗髮精廣告

《臺灣日日新報》第 12570 號，第 7 版，1935 年 3 月 30 日。

漢珍知識網：報紙篇 <https://www.tbmc.com.tw/zh-tw/product/12>，2023 年 10 月 20 日參閱。

考察《詩報》所載歌詠女性髮型的詩歌，罕有以長髮為題者，可能係因長髮為舊日普遍可見的造型，詩人習以為常，因此不會刻意歌詠。然隨著女性斷髮日漸風行，燙髮者亦與日俱增，詩人敏銳地將這些現象加以入詩，從而形成《詩報》的摩登詩歌選題。此類詩歌最早見於創刊次年（1931），至停刊前仍源源不絕地刊出，總數達 135 首之多（參見本文附錄：《詩報》中有關斷髮、燙髮詩歌一覽），足見女性摩登髮型是不容忽視的時代浪潮，深具大眾衝擊性。本節將針對詩題、作家、地域、體裁、時間等刊載概況進行討論。

就詩題而言，可以分為明確以斷髮或燙髮為題的詩歌，以及未以斷髮或燙髮為題的詩歌二類。前者合計 90 首，以「斷髮」為題者便有 55 首，較特別的是〈短髮偶成〉一詩，可由題目推測係作者斷髮後的自詠，〈戲贈旗山慈賢賢妹過我剪髮〉則明著戲贈對象為「慈賢」。其餘如〈斷髮女〉、〈毛斷女〉、〈斷髮美人〉，題目用詞雖略有變化，惟所歌



詠對象皆泛指摩登女性。以電髮為題者則有 35 首，皆不著明歌詠對象，因此可以推測女性斷髮及燙髮在當時並非少數，乃普遍存在於詩人的生活經驗中。

詩題未見斷髮或燙髮，但內容寫到斷髮或燙髮的詩歌至少有 45 首。就詩題觀之，創作題材大多與女性生活息息相關，例如〈少女〉、〈冬閨〉、〈處女帶〉皆屬詠年輕女性者，可以推測接受摩登髮型的女性以少女為主，年齡層偏低。〈洋裝女〉、〈歐風〉、〈時世粧〉皆屬詠女性裝扮者，可以推測摩登文化影響下，服飾、妝容也隨之轉變。〈農婦〉、〈女車掌〉、〈女招待〉、〈賣花女〉皆屬詠女性職業者，並言及髮型變化，可以推測職業婦女對新髮型的接受度較高。此外，〈東墩竹枝詞〉及〈溪洲竹枝〉也有斷髮女性的書寫，與竹枝詞紀錄風土民情的書寫傳統有關，印證摩登髮型在當時別具時代意義，因此值得特別記錄。其中〈溪洲竹枝〉注云：「秋月，琮林閣之名妓，貌僅中姿，應客圓善，所得纏頭嘗供客浪費。」¹³可知所詠對象為妓女，也屬職業婦女的一種。林佩蓉主編《從閨秀到摩登——臺灣女性書寫》載：「1935 年燙髮費用 10 圓，約是普通女性上班族一個月薪水的 1/4 到 1/3。」¹⁴故知燙髮所需費用頗高，必須具備相當的經濟條件，若非職業婦女，恐怕無法負擔如此龐大的費用。

就作家而言，作家有以個人投稿及詩社徵詩二大類，個人投稿較少，皆刊於「詩壇」專欄或不特別區分專欄的版面，如金玉生（？-？）、呂杏洲（？-？）、劉氏環（？-？）等詩人。詩社徵詩較多，實為集體投稿，詩作合併刊載，並以詩社名稱自成專欄，如讀我書社、菱香吟社、蘭齋小集等。個人投稿及詩社徵詩以女性髮型為題別有異同，個人書寫多藉髮型抒懷，詩社徵詩則與潮流更為趨近，要求社員針對髮型、妝容立意書寫，能見較多觀點。

不論個人投稿或詩社徵詩，皆以男性為多數，且燙髮詩歌皆為男性投稿，缺乏女性觀點。較特別的是，有 19 首斷髮詩歌出於女性之筆，其中蔡旨禪（1900—1958）、¹⁵蕭金珠（？-？）、雪如（？-？）、膽桂（？-？）、慈賢（？-？）為個別投稿的女詩人，也有女性詩社——萬花吟社參與斷髮詩歌創作，該社成員名字多見疊字，如王蓁蓁（？-？）、玉翩翩（？-？）、黃鶯鶯（？-？），似為藝旦花名，可以推測是由詩妓組織而成。雖然女性投稿數量遠少於男性，然臺灣女性能作詩者本就不多，連橫（1878—1936）曾感嘆：「臺灣詩學雖盛，而閨秀能詩者尚少。」¹⁶以上 19 首《詩報》所載女詩人的斷髮詩，可見女性對斷髮議題已頗有重視。

就地域而言，寫斷髮詩者分布於臺北州的宜蘭、基隆、桃園、新竹、苗栗，臺中州的臺中、彰化、南投，臺南州的嘉義、臺南，以及高雄州的高雄；寫燙髮詩者則分布於臺北州的臺北、新竹、苗栗，臺中州的臺中、彰化、南投，臺南州的臺南，以及高雄州

¹³ 張觀廷：〈溪洲竹枝〉，《詩報》第 116 號（1935 年 11 月 1 日），頁 14。

¹⁴ 林佩蓉主編，王俐茹等編撰：《從閨秀到摩登——臺灣女性書寫》，頁 132。

¹⁵ 本名岡甘，道號明慧，澎湖女詩人，昭和七年（1932）移居新竹。參見蔡旨禪著，葉連鵬選注：《蔡旨禪集》（臺南：國立臺灣文學館，2012 年 12 月 1 日），頁 13—31。

¹⁶ 連橫：《雅堂文集》（南投：臺灣省文獻委員會，1992 年 3 月），卷 4 〈詩薈餘墨〉，頁 304。



的屏東。可以推測當日臺灣的北、中、南地區皆可見斷髮及燙髮女性身影，惟東部及離島未見相關書寫，可能因《詩報》的東部及離島投稿者相對較少，亦可能與時尚潮流的風行有關。

就體裁而言，近體詩佔大多數，包含七言絕句 123 首、七言律詩 7 首及五言律詩 1 首，另有古體詩 3 首及詞 1 闕。七絕最多，係因詩社以擊鉢、課題類型的同題競詠為主。值得注意的是，擊鉢係即席創作，詩人在時間壓力下，卻不約而同地寫到斷髮及燙髮，可見摩登髮型在當日對人心的衝擊。此外，七絕的寫作形式也帶來內容的侷限，使得相關描摹、評述多是點到為止。

就時間而言，1931—1941 每年皆有斷髮詩歌刊出，燙髮詩歌最早則刊於 1932 年，如〈黃鶯兒·時髦女子·髮〉，但多數是在 1937—1942 年間刊出，可推測臺灣女性的摩登髮型應是從斷髮開始，燙髮則較晚風行。

三、對女性摩登髮型的頌美

《詩報》的詩人對摩登髮型的書寫主要有頌美及批評二種觀點，本節將以摩登美觀、衛生便利、平權自由等角度，探討詩人如何肯定女性的摩登髮型，並嘗試分析摩登髮型興起的原因。

（一）摩登美觀

女性斷髮屬於外貌的改變，直接震撼詩人的視覺與審美，因此頌美觀點中以讚揚斷髮摩登美觀為最多數，甚至以「毛斷」稱之。「毛斷」即「摩登」，係英文 Modern 的音譯，指現代的、時髦的，由於臺灣人大多使用閩南語，因此以閩南語音譯為「毛斷」。¹⁷「毛斷」的字面可解為「頭毛剪斷」，音譯以外亦兼意譯成分。自外來語的翻譯狀況，可以推測女性斷髮正是受到歐美文化影響，具體斷髮樣貌可參考當日婦女雜誌——《臺灣婦人界》的封面圖像（圖 4）。¹⁸

¹⁷ 「當時臺語稱之為『毛斷女孩』（摩登女孩、modern girl、モダンガール），或簡稱『モガ』（發音為 moga，有點類似今日的『潮女』）。」參見國立歷史博物館：〈「摩登女性」這個人設〉，<https://exhibitonline.nmnh.gov.tw/herstory/page04.html> 2023 年 10 月 20 日參閱。

¹⁸ 《臺灣婦人界》創刊於昭和九年（1934），係臺灣唯一婦人家庭雜誌。



圖 4 《臺灣婦人界》封面的斷髮女性

1935 年 1 月號 (1935 年 1 月 10 日) 封面。

國立臺灣圖書館：日治時期期刊影像系統，<https://cis2.ntl.edu.tw/webpac/>，2023 年 10 月 20 日參閱。

日治時期的女性斷髮風潮從何時開始？許文奎（？-？）〈洋裝女〉曾述及：

歐風米雨汎時潮，廿紀偏多斷髮嬌。
帶束纖腰粧更好，秋波一轉欲魂銷。¹⁹

首句「歐風米雨」係工整的句中對，此詩藉滋潤作物的風雨，譬喻歐洲與美國的流行風潮，恰似風雨降臨臺灣。「汎」字點出此風影響之廣，暗示只要活在這個時代，便無法避免受到此風影響。次句承首句「時潮」細說，「時」為二十世紀，「潮」則指女性斷髮盛行，點明臺灣女性斷髮盛行的時間點係十二世紀開始。第三句扣「洋裝」之題，反映時髦女性除了愛好斷髮，從腰肢的豐瘦，到衣著的樣式，都全面跟著西化。末句則以誇飾筆法，藉眼波流轉寫出摩登女性之美。

許文奎的觀點是否正確？考察斷髮此一造型，早在 1900 年便廣受歐洲婦女歡迎。²⁰直到第一次世界大戰(1914—1918)爆發後，斷髮更成為女性的主流髮型。²¹一戰戰後，斷髮造型仍普遍受到女性青睞，甚至一躍成為西方時尚的標誌，直至 1925 年，每天有

¹⁹ 文奎：〈洋裝女〉，《詩報》第 108 號（1935 年 7 月 1 日），頁 9。

²⁰ 參見李姿寬：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》，頁 31-33。

²¹ 參見李姿寬：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》，頁 37。

兩萬美國婦女斷髮，顯見斷髮風潮委實勢不可擋。²²西方首開「斷髮」潮流之先，斷髮之風也隨著國際交流而鋪天蓋地向東方席捲而來。1920年代，中國掀起斷髮風潮，由當時報導便可略窺一二。²³由於日本對西方文化的嚮往及模仿，在明治維新（1860—1880）後持續蓬勃發展，舉凡衣著樣式、建築風格、典章制度等無不受到西方影響。日本本土同樣在1920年前後開始流行女子斷髮，²⁴此風也輾轉傳入殖民地——臺灣。由當日報紙報導即可窺見一斑，如1925年「斷髮洋裝女給」、1926年「女の斷髮大流行」、1927年「斷髮女之流行」，²⁵從以上諸篇報導可知，1925年前後臺灣女性斷髮便已蔚為風潮。1930年代甚至有嚮往時髦的少女因家人反對斷髮，遂選擇輕生的社會事件，故知斷髮風行程度甚鉅，不容小覷。²⁶由此可見，許文奎的「廿紀」基本上是籠統的說法，證明斷髮是新時代女性至關重要的身體特徵。

隨著斷髮風潮逐漸普及，時人對髮長的審美標準逐漸產生變化，醉香生（？-？）曾作〈艷詩十首〉，分別贈予朱青鸞（？-？）、阿士（？-？）、金鳳（？-？）等，其中〈贈阿士〉其二云：「美人毛斷合時宜。」²⁷由詩題的「艷詩」與詩句的「美人」，可以推測阿士是從事特種行業的女性，且作者以「毛斷」為美，並對斷髮符合時宜加以肯定。女性詩人李氏（？-？）〈斷髮女〉亦云：

時髦兒女剪青絲，不復雙髻腦後垂。
可笑偏鄉諸姊妹，共疑還俗未多時。²⁸

首二句點題，說明斷髮即時髦的象徵，相形之下，傳統「雙髻」髮型不合時尚，即不言可喻。末二句則嘲弄保守女性，她們將斷髮誤作尼姑還俗，簡直是孤陋寡聞。此處還可注意「偏鄉」二字，至少有二解：一為「諸姊妹」確實生活在偏鄉，故而較少受到流行文化影響。一為「諸姊妹」不在偏鄉，但思想卻如偏鄉女性般保守。由此可發現時人對摩登文化的風行頗有偏見，認為偏鄉較落伍，不能接受時尚。直書斷髮之美者，見於文

²² 參見（美）羅賓·布萊耶爾著，歐陽昱譯：《頭髮的歷史》（臺北：臺灣商務印書館，2005年5月），〈戰爭、和平，再度爆發戰爭〉，頁162。

²³ 「女子斷髮之流行，在美國幾有普遍之勢力……又此斷髮之風，在民國現方流行，較之美國，國風瞠乎其後，然一倣百效，初僅流行於京滬者，今且浸假而及於內地矣。」參見不著作者：〈美國女子多數斷髮 然其費用徒加多于實際完全無補〉，《臺灣日日新報》第9616號，第4版，1927年2月6日。「民國12年後，青年女性開始時興剪短髮造型，此時期的婦女們不再梳髻，髮型以短髮為多，尤以齊耳式的短直髮最為流行。」參見李姿霓：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》，頁91。

²⁴ 參見王薇涵：《日治時期女性的妝扮與美感》，頁69。

²⁵ 不著作者：〈評判の 斷髮洋裝女給 風の如く姿を消す〉，《臺灣日日新報》第9104號，第5版，1925年9月12日。不著作者：〈女の斷髮大流行〉，《臺灣日日新報》第9480號，第1版，1926年9月23日。不著作者：〈斷髮女之流行〉，《臺灣日日新報》第9580號，第29版，1927年1月1日。

²⁶ 不著作者：〈少女慕斷髮，因父不許，自殺中被救〉，《臺灣日日新報》第10892號，第4版，1930年8月11日。

²⁷ 醉香生：〈贈阿士〉，《詩報》第58號（1933年5月1日），頁13。本名蘇東岳，字雲峰，號太虛逸人，筆名醉香生，臺南善化人。

²⁸ 李氏：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。



曲（？-？）〈斷髮女〉：

世樣文明滿路搖，風流絕色似花飄，
新粧斷髮應時俗，勝過江南二女嬌。²⁹

首句的「文明」並非「蠻荒」的反義詞，「文明」在清末民初多指新穎、現代的事物，所以用「世樣」二字加以定位，「滿」字顯示斷髮風潮影響之廣，「搖」字有兩層寓意，一是描寫斷髮造型的飄逸之美，一是雙關招搖、炫耀，寫出斷髮後的自得意滿，暗寓心理情境。次句以「絕色」、「似花」極力稱賞時髦女性之美。第三句承首句「世樣」一說，寫出「新粧」、「時俗」，並以「斷髮」直接點題。末句承次句敘寫，以三國時期（220—280）的絕世美女——大喬（？-？）、小喬（？-？）代指傳統蓄髮之美，但由「勝過」一詞可知作者以為當日斷髮已然超越傳統蓄髮之美。³⁰

《詩報》中歌詠斷髮女性外貌的詩作尤多，如昔（？-？）〈美人侑觴〉：「長衣短髮美人粧。我非刺史鍾情甚，醉眼看來也斷腸。」³¹由題目觀之，可推測斷髮者是特種職業婦女，其中「長衣短髮」係當句自對，刻意以長襯短，「美人粧」似寫妝容，實則兼寫短髮之美。「刺史」句用劉禹錫（772—842）「司空見慣」典，³²以舊典襯托新美，表達對短髮美人的鍾愛之情。或如林子儀（？-？）〈女招待〉：「花容春似水，短髮自妖嬈。」³³從題目來看，斷髮者同樣為職業婦女，在既有的「花容」以外，「短髮」更成為美感加分的關鍵。此類詩作大多單純歌詠女子的花容月貌，承襲吟詠女色、艷情的宮體詩書寫傳統，³⁴也是新時代審美革新的具體例證。

摩登髮型除了斷髮，還有一種是燙作捲髮，具體樣式可參考《臺灣婦人界》的封面圖像（圖5），該雜誌自創刊以降，超過十號皆以燙髮女性作為封面人物，³⁵從此可以一窺燙髮造型是當時女性嚮往的指標。

²⁹ 文曲：〈斷髮女〉，《詩報》第70號，頁9。

³⁰ 另有一首元勳（？-？）〈斷髮女〉云：「明眸皓齒調新態，情動秋波賽二喬。」雖以為斷髮之美未必「勝過」大喬、小喬，此美卻仍足以與二喬的美貌相抗衡。參見元勳：〈斷髮女〉，《詩報》第70號，頁9。

³¹ 如昔：〈美人侑觴〉，《詩報》第147號（1937年2月19日），頁12。

³² 劉禹錫曾任「江南刺史」，故以此自稱。

³³ 林子儀：〈女招待〉，《詩報》第157號，（1937年7月18日），頁22。

³⁴ 宮體詩敘寫傳統參見胡大雷：《宮體詩研究》（北京：商務印書館，2004年11月），頁3。

³⁵ 《臺灣婦人界》封面為燙髮女性者可見於1934年5月創刊號、1934年7月號、1934年10月號、1934年12月號、1935年2月號、1935年5月號、1936年10月號、第5卷6月號、第5卷7月號、第5卷11月號、第5卷12月號、第6卷5月號。



圖 5 《臺灣婦人界》封面的燙髮女性

第 5 卷 6 月號（1938 年 6 月 1 日）。

國立臺灣圖書館：日治時期期刊影像系統，<https://cis2.ntl.edu.tw/webpac/>，2023 年 10 月 20 日參閱。

日治時期的燙髮者，多為先斷髮再燙髮。概因短髮燙捲所須材料、電力、費用皆少於長髮燙捲，更為經濟實惠，且斷髮後再燙髮更能凸顯波浪效果，甚至可以引發浪漫的聯想，如十一生（?-?）〈電髮女〉：

詩云自古抵情絲，今日情絲只半遺。
情自纏綿絲自縷，情絲電縷繫痴兒。³⁶

首句寫「青絲」象徵「情思」的傳統意涵，兼用諧音雙關，次句轉折，道出斷髮象徵絕情的文化衝突。第三句仿李商隱（813—約 858）筆法，並發揮想像，將捲髮視為情感纏綿的象徵，甚至可用以繫住情郎的心，不僅洗脫斷髮即絕情的刻板印象，也為新造型賦予全新且正向的意義。

隨著燙髮造型進入大眾視野，詩人不僅以斷髮為美，捲髮也成為美麗的象徵，葉甘貞（?-?）〈歸寧〉：

塗脂熨髮喜盈顙，省親椿萱笑口開。
蒲節問安多擾擾，香風拂袖美人回。³⁷

女性出嫁後，回娘家向父母請安稱為歸寧。歸寧時，女子盛裝打扮，以最好的狀態拜見父母，可以彰顯婚姻的幸福與美滿。首句寫歸寧者用心化妝、燙髮，難掩喜悅之情，此

³⁶ 十一生：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。

³⁷ 葉甘貞：〈歸寧〉，《詩報》第 185 號（1938 年 9 月 17 日），頁 14。



情既是源於期待見到父母，也表達對燙髮造型感到相當滿意。末句以「美人」稱讚女兒，揭示以燙髮為美的全新審美。或許在父母眼中，女兒永遠都是最美的，此例多了一層親情的關愛，不免有失客觀，卻反映長輩對於年輕一輩追求時髦的諒解與肯定。許文奎〈電髮女〉：

半截烏雲電綫時，桃花如貌柳如眉。
凝眸最是銷魂處，只在鬢髮幾縷絲。³⁸

首句破題，「半截烏雲」點明當時的燙髮女往往也是斷髮女。末二句再次扣回主題，最讓作者感到癡迷的地方，既非如桃花的容貌，也不是如柳葉的眉毛，而是又短又捲的頭髮，顯見詩人對燙髮的偏愛。

由以上諸例觀之，捲髮彷彿成為美的代名詞，為審美革新開啟新篇章。然而當時多數臺灣女性都沒有出國的機會，何以能快速而精準地掌握歐美流行文化呢？廣告便是流行文化的最佳推手，能主動將流行文化傳播到世界各個角落。當摩登髮型成為時尚的象徵，短髮與捲髮女性自然也成為商品代言的最佳人選。雖然《詩報》所載圖片不多，仍可透過當日的報紙窺見流行文化的傳播軌跡。例如《臺灣日日新報》中女性常用的化妝品（圖 6、圖 7）、脫毛劑（圖 8）廣告，皆可見斷髮及燙髮女性的身影。



圖 6 白粉廣告

《臺灣日日新報》夕刊第 10134 號，第 3 版，1928 年 7 月 4 日。



圖 7 口紅、頬紅廣告

《臺灣日日新報》第 13848 號，第 5 版，1938 年 10 月 7 日。

³⁸ 文奎：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。



圖 8 脫毛劑廣告

《臺灣日日新報》第 12312 號，第 3 版，1934 年 7 月 13 日。

漢珍知識網：報紙篇 <https://www.tbmc.com.tw/zh-tw/product/12>，2023 年 10 月 20 日參閱。

摩登髮型的圖像除了載於當日報紙，雜誌廣告也不乏這類插圖，例如《臺灣婦人界》的胸罩廣告便以斷髮兼燙髮的女性作代言人（圖 9），《文藝台灣》的「旅はクーポン」（日本旅行協會）廣告則以斷髮女作為主視覺（圖 10）。³⁹廣告圖像的摩登形象可供女性模仿，對髮型洋化造成不可忽視的影響。



圖 9 《臺灣婦人界》胸罩廣告

《臺灣婦人界》1935 年 8 月號（1935 年 7 月 10 日），頁 111。



圖 10 《文藝台灣》日本旅行協會廣告

《文藝台灣》華麗島創刊號（1939 年 12 月 1 日），頁 47。

國立臺灣圖書館：日治時期期刊影像系統，<https://cis2.ntl.edu.tw/webpac/>，2023 年 10 月 20 日參閱。

³⁹ 《文藝台灣》創刊於昭和十五年（1940）。



林來福（?-?）〈曉粧〉：「鬢髮已光衣亦換」，⁴⁰摩登文化的影響層面不僅僅體現於女性的髮型轉變，女性衣著亦隨之轉換。具體轉變可見於楊少波（?-?）〈曉粧〉三首之一：

少女平明把鏡排，塗脂熨髮換高鞋。
袷襟我愛摩登式，裝出輕盈態更佳。⁴¹

首二句破題，反映摩登女性的年齡層以少女為主，其髮型及衣著皆相當新潮。末二句寫摩登造型更勝傳統造型，肯定燙髮及洋裝之美。〈曉粧〉三首之三：

曙色纔分玉鏡排，梳來短髮立閒階。
羅衫更把西裝換，裙下高撐跳舞鞋。⁴²

二首詩中出現大量關於服飾的新詞彙，例如高鞋、跳舞鞋、摩登式袷襟、西裝，以服飾烘托女性美的筆法是繼承宮體詩書寫傳統，⁴³然而諸多新詞彙的運用，又別於傳統宮體詩所慣用的陳詞，實與宮體詩同中有異，也可一窺衣著洋化的軌跡。述及衣著改變者尚有黔父（?-?）〈催粧詞〉：「如蓬短髮愛絲絲，素素蠻靴異昔時。」⁴⁴女性由傳統繡花鞋改著樣式新潮的「蠻靴」即為一例。曉庵（?-?）〈女車掌〉：「長裙短髮衣開襟。」⁴⁵及張觀廷（?-?）〈溪洲竹枝〉八首其八：「時妝剪髮短華裾。」⁴⁶皆顯示摩登女性除了短髮更為「清爽」，衣著亦轉趨「清涼」。隨著時代演進，新的妝髮、衣著進入詩人的視野，新的物事及審美也被融入詩歌之中，使之更能彰顯時代特色。

（二）衛生便利

愛美是人的天性，臺灣婦女尤其重視妝髮打理，佐倉孫三（1861—1941）《臺風雜記》載：「婦人修飾面貌，遠超日東。髮，日必梳結之；面，日必粉黛之。」⁴⁷然長髮委實不便清洗，難免形成個人衛生的隱患。隨著日本政府對衛生的提倡，更加易於清洗且利於衛生的短髮便成為女性髮型的新選擇，王蓁蓁〈斷髮女〉：

休將短髮笑如尼，剪斷烏雲別有姿。

⁴⁰ 林來福：〈曉粧〉，《詩報》第161號（1937年9月22日），頁16。

⁴¹ 楊少波：〈曉粧〉，《詩報》第161號，頁16。

⁴² 楊少波：〈曉粧〉，《詩報》第161號，頁16。

⁴³ 「宮體詩派詩人表現的女性美很少是『清水出芙蓉，天然去雕飾』的自然美，大量是憑藉化妝和服飾修飾的人工美。」參見石觀海：《宮體詩派研究》（武漢：武漢大學出版社，2003年8月），頁326。

⁴⁴ 黔父：〈催粧詞〉，《詩報》第102號（1935年4月1日），頁13。

⁴⁵ 曉庵：〈女車掌〉，《詩報》第110號（1935年8月1日），頁9。

⁴⁶ 張觀廷：〈溪洲竹枝〉，《詩報》第116號，頁14。

⁴⁷ （日）佐倉孫三著，國立編譯館主編，林美容編集：《白話圖書臺風雜記：臺日風俗一百年》（臺北：國立編譯館，2007年11月），頁21。



儂愛輕盈梳洗便，淡粧端得合時宜。⁴⁸

前二句肯定斷髮之美，第三句「儂」字表第一人稱，彰顯女子的主體性。由於短髮「輕盈」，因此梳洗更加方便，暗示有助提升個人衛生。慈賢〈答雪如膽桂兩仁姊戲贈〉亦云：「我愛衛生梳洗易，不貪珠翠插盈頭。」⁴⁹同樣認為短髮便於梳洗，並直接將斷髮與個人衛生相互連結。

短髮便於整理，有助於增進生活品質，故成為女性支持斷髮的論點，柳如絲(?-?)〈斷髮女〉：

自由士女斷烏絲，時代文明到處宜。
儂亦變粧新巧飾，忙中省卻畫蛾眉。⁵⁰

首句將「斷髮女」定義為「自由士女」，與受到禮教、男權壓迫的傳統女性形成區隔。《詩經·周南·桃夭》云：「之子于歸，宜其室家。」⁵¹「宜室宜家」本是傳統社會對女子的期待，然作者以為「自由士女」未必只能宜室宜家，而是「到處宜」，顛覆男主外，女主內的傳統觀念，為女權發聲。末二句則道出斷髮後的妝容與髮飾也隨之改變，不但不必再費時梳髻，也省下「畫蛾眉」的時間，更暗示省去傳統禮教的繁文縟節，可與首句的「自由」相互照應。士茂(?-?)〈斷髮女〉亦云：「恐留煩惱數青絲，累却梳妝幾刻遲。」⁵²藉由長髮梳粧費時，暗示短髮梳理省時、便利。丹初(?-?)〈時世粧〉則云：「莫笑佳人多翦髮，梳頭省得費朝朝。」⁵³直接道出斷髮後可省去每日梳頭的時間，更為簡便。

由於捲髮本身就是一種時髦的造型，且同樣容易整理，因此部分詩人也進一步將增進生活便利的髮型由斷髮擴及捲髮，如茂松(?-?)〈燙髮〉：

青絲一剪興偏長，電熨成焦作幾行。
為愛連蜷新熨好，朝朝不用理粧忙。⁵⁴

首句點明燙髮女亦斷髮女，並由次句入題，末二句寫捲髮之好，因燙髮後無須再花費大好晨光梳理、插簪，因此廣受女性歡迎。

在男性斷髮運動之前，鮮見女性斷髮事蹟，雖有「和黛卿女士斷髮書感」一類詩作載於報紙，⁵⁵然王黛卿(?-?)係因皈依佛門而斷髮，實與女性髮型摩登化並無關聯。回

⁴⁸ 王蓁蓁：〈斷髮女〉，《詩報》第49號（1932年12月15日），頁10。

⁴⁹ 慈賢：〈答雪如膽桂兩仁姊戲贈〉，《詩報》第94號（1934年12月1日），頁13。本詩答雪如、膽桂〈戲贈旗山慈賢賢妹過我剪髮〉參見《詩報》第94號，頁13。

⁵⁰ 柳如絲：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。

⁵¹ 〔先秦〕作者未詳，屈萬里註解：《詩經釋義》（臺北：文化大學華岡出版部，1980年9月），頁31。

⁵² 士茂：〈斷髮女〉，《詩報》第6號，頁6。

⁵³ 丹初：〈時世粧〉，《詩報》第172號（1938年3月6日），頁11。

⁵⁴ 茂松：〈燙髮〉，《詩報》第182號（1938年8月4日），頁6。

⁵⁵ 井頭生：〈和黛卿女士斷髮書感韻〉，《臺灣日日新報》第3889號，第1版，1911年3月21日。山人：〈和黛卿女士斷髮書感竝步芳韻〉，《臺灣日日新報》第3916號，第1版，1911年4月19日。



溯男性斷髮的歷程，明治四十四年（1911），黃玉階（1850—1918）與謝汝銓（1871—1953）共同發起「斷髮不改裝會」，並以「辮髮不合時潮、不衛生、不便、且有礙於同化，亟需剪除」為該會之核心價值。⁵⁶直到大正四年（1915）4月下旬，殖民政府為紀念始政二十週年，遂教斷髮政策轉為強制執行。女性斷髮時間在男性全面斷髮之後，且前文詩例多見以「符合時潮、衛生便利」作為支持斷髮的觀點，與「斷髮不改裝會」的核心價值極其相似，由此可以推測男性斷髮運動對女性髮型摩登化存在潛移默化的前導作用。

（三）平權自由

傳統社會中，教育幾乎屬於男性專利。清領時期，罕有女性上學的記載。日治前期，雖有少數女性接受私塾教育，所學以漢學為主，思想仍受禮教約束，難以成就造型摩登、思想前衛的女性。直至大正八年（1919），《臺灣教育令》頒布，確立臺灣學制，更多女性始有接受新式教育的機會，1920年代因此出現「新女性」、「新婦女」、「新女」等詞彙，稱呼接受公學校及小學校教育的女性。⁵⁷當受教權擴及女性，不但有助於女權意識覺醒，也有助於兩性平權發展，並逐步脫離傳統禮教約制。

雖然日本對新文化的接受包括性別意識提升，但影響所及並非全體社會，而是存在階級之分。且無論是日本本土或被殖民的臺灣，父權思想根深蒂固，皆未能被快速顛覆。因此從詩人努力提倡平權觀之，可推測當日平權並未落實，故猶須努力發聲、爭取，而斷髮、燙髮正是「新女性」解放身體、彰顯女權的方式之一，施巧巧（?—?）〈斷髮女〉：

東鄰莫笑欲為尼，頂上猶餘幾寸絲。
今日女權唱平等，梳粧自是舊頭皮。⁵⁸

作者前二句說明斷髮時尚與落髮為尼並不相同，可見當時較為保守者常以「尼姑」嘲弄斷髮者，黃鶯鶯〈斷髮女〉：「儂愛文明歐美態，休將誤認作僧尼。」⁵⁹也有類似的感慨。第三句開始發揚女權、力唱平等，說明斷髮不再是男性的專利，也暗示凡是男性能做的，女生也可以做到。陳麗華（?—?）的〈斷髮女〉同樣凸顯了女權與兩性平權精神：

割愛烏雲萬縷絲，從今剪斷不身羈。
安權平等唱斯日，讓我蛾眉樹一旗。⁶⁰

首二句表面寫斷髮，然長髮本不至於由拘束身體，作者所指的「不身羈」亦暗指剪去傳統禮教的束縛。第三句「安權」一詞雖較為費解，然由安字从女推斷，安權或指女權，抑或是女權之訛字。作者將「斷髮」與「女權」、「平等」加以連結，顯見斷髮就是當代

⁵⁶ 吳文星：〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，《認識臺灣歷史論文集》，頁223。

⁵⁷ 參見洪郁如著；吳佩珍、吳亦昕譯，《近代臺灣女性史：日治時期新女性的誕生》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2017年6月），〈「新女性」的誕生〉，頁166。

⁵⁸ 施巧巧：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。

⁵⁹ 黃鶯鶯：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。

⁶⁰ 陳麗華：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。



彰顯女權、爭取兩性平等的最佳見證。由於詩題係「斷髮女」，故末句「我」字除了可指作者自身，亦可代表全體摩登女性，凸顯女性自主意識覺醒。「樹一旗」則呼應第三句的訴求，彰顯女性可以自成一家，不必屈居於男性之下。

值得注意的是，亦有少數男性詩人肯定斷髮有助平權，如子春（?-?）〈毛斷女〉：

滿清雉髮民多死，今日環球髮盡殲。
夢醒女兒頭腦變，平權氣象兆先占。⁶¹

首二句寫「斷髮」的轉變，以清領時期的男性與日治時期的女性相對比，前者出於被迫，限於清領疆域，後者出於自願，且廣布於全球，對比頗具張力。第三句「夢醒」指女性接受教育後，受到新文化啟蒙，恰如從睡夢中醒來，「頭腦變」則是雙關，表面指頭腦上的髮型轉變，亦暗指頭腦中的思想變得更加先進。末句承「頭腦變」敘寫，期許未來邁入兩性「平權」的新時代。爾竹（?-?）〈斷髮女〉也道出對女權提升的肯定：「先開風氣足吾師，截去青絲鬢壓眉。」⁶²在傳統父權社會中，女性須遵行三從四德，無不屈於男性之下；學子在私塾中，亦多向男性夫子學習，鮮有男性拜女性為師的狀況。然而爾竹卻認為女性斷髮開啟進步的時代風氣，並願意效法斷髮女的精神，甚至以其為師，顯示摩登女性在部分男性心中的地位正逐漸提升。

傳統女性裝扮動機可由豫讓（?-約前 453）所言「士為知己者死，女為悅己者容」⁶³總括之。摩登女性卻以「悅己而容」顛覆此一傳統，如石邊湧（?-?）〈電髮女〉：「自喜尖端流線美，管他背後老人嗤。」⁶⁴「流線」即燙髮後形成的波浪形狀，由「自喜」一詞可見新女性妝扮自己，不再單純是為了討好男人，也顯示新的審美標準正逐步在新的時代建立。「背後」則為雙關，一指身後，猶言嗤笑者只敢躲在暗處竊竊私語，言行不夠光明磊落；一指思想落後、跟不上時潮者，猶言電髮女走在時代的前端，而嗤笑者僅能望其項背，落於其後。「老人」亦為雙關，一指年紀大的長輩，因為不習慣捲髮，故不以燙髮為美；一指思想古板者，猶如固執、跟不上時代的老人。世信（?-?）〈電髮女〉：「髮綫浪花流線美，管他傍看老妪嗤。」⁶⁵亦展現燙髮女子嚮往身體自由、無懼長輩嗤笑、不畏世俗眼光的自信。女詩人蔡旨禪〈短髮偶成〉云：

螺髻今如敝屣投，時髦豈是學風流。
衛生應共光陰惜，況復新潮唱自由。⁶⁶

首句將「螺髻」譬喻為遭人嫌棄的「敝屣」，暗指斷髮纔能符合時潮。「螺髻」係婦女傳

⁶¹ 子春：〈毛斷女〉，《詩報》第 9 號（1931 年 4 月 2 日），頁 9。

⁶² 爾竹：〈斷髮女〉，《詩報》第 6 號，頁 6。此詩「眉」字於韻腳重出。

⁶³ 〔漢〕劉向編訂，錢超塵譯注：《戰國策譯注》（北京：北京山燕出版社，1993 年 7 月），卷 18〈趙一·晉畢陽之孫豫讓〉，頁 445。

⁶⁴ 石邊湧：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號（1940 年 7 月 15 日），頁 9。

⁶⁵ 世信：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。

⁶⁶ 蔡旨禪：〈短髮偶成〉，《詩報》第 62 號（1933 年 7 月 1 日），頁 4。



統髮型，形如螺絲，並將頭髮層層纏繞。當象徵傳統與禮教的「螺髻」被拋棄，就如頭上的束縛終於解放，或許也暗喻傳統禮教不再具有權威性的約束力，並期許新時代的女性都能主動脫離禮教的制約。次句用反詰筆法，道出斷髮不是盲從潮流，從而強調斷髮的正當性。第三句強調斷髮的重要性，其一是「衛生」考量，因短髮不易藏汙納垢，也較長髮容易清洗，加強清潔可以避免產生異味、滋生病蟲；其二「光陰惜」即「惜光陰」的倒裝，古諺云「一日之計在於晨」，傳統婦女每天早上卻必須為了盤髻而浪費許多寶貴的時光。斷髮後，短髮便梳理，便能大幅減少每日梳妝時間，既是出於梳粧簡便的考量，也是珍惜光陰的表現。末句更以「唱自由」作結，揭示新時代的新女性除了外貌——頭髮——須符合時潮，思想、行為也要跟上時代，勇敢追求自由，同時呼應首句被拋棄的「螺髻」，重申禮教衰而自由興的期許。此詩總結摩登髮型符合時宜、衛生便利等觀點，並寫出自身對自由、平權的嚮往，別具代表性。

四、對女性摩登髮型的批評

婦女斷髮或燙髮之舉除與傳統審美相違背，也牴觸臺灣的風俗習慣，片岡巖（1867—1904）於大正十年（1921）出版之《臺灣風俗志》載：

台灣人有一種普遍的觀念，就是認為女子披頭散髮，不但是對他人的一種不禮貌行為，而且是一種極可恥的事……凡是看到有披頭散髮的婦女，那必然不是病人就是瘋人。⁶⁷

日治中期女性的髮型仍受傳統禮俗規範，一旦散髮便會招來「不禮貌」、「可恥」等罵名。女性斷髮後，由於頭髮長度不夠，無法盤髻，便成了變相的「披頭散髮」。當思想較為保守的詩人見到女性斷髮，或甚至將短髮燙捲，自當產生排斥心理。

俗語道「牽一髮而動全身」，女性髮型摩登化以後，從表層的審美觀，到深層的傳統文化皆造成巨大的衝擊。本節將就盲從醜陋、禮教淪喪及維護傳統考察詩人如何批評女性的摩登髮型。

（一）盲從醜陋

女性斷髮、燙髮後，究竟更加傾國傾城，抑或是轉趨不堪入目，皆關乎主觀審美。雖然部分詩人願意接納西洋摩登風潮，詩壇也不乏堅守傳統審美標準者，面對急如洪流的時代趨勢，他們以作詩抒發內心的憤慨及傷感。由於時潮源於西方流行文化，因此部分詩人將摩登髮型視為愛慕虛榮、盲從潮流的表現，如秋陽（？-？）〈斷髮女〉：

虛榮少女趁時潮，也學洋裝剪短髻。

⁶⁷ （日）片岡巖著，陳金田譯：《臺灣風俗誌》，第3集第1章〈臺灣人的善良風俗〉，頁30。

清淡家庭難得意，恐無金屋可藏嬌。⁶⁸

首句將斷髮女性貶斥為崇尚富貴、浮名者，次句承首句「趁時潮」加以發揮，說明係洋人引領這波風潮，且「學洋裝」及「剪短髻」皆為外貌上的模仿，有失內涵。末二句寫少女盲從西方的副作用，即不被男性所喜愛，更反用《漢武故事》中劉徹（前 156—前 87）「金屋藏嬌」典，⁶⁹恐嚇此類女性將難以成家。觀察當日的報紙廣告，除化妝品常以斷髮、燙髮女性為代言人，關乎季節流行趨勢的百貨時裝廣告（圖 11），抑或是代表尖端技術、先進科技的汽車廣告（圖 12），也刻意選用斷髮、燙髮女性代言，彷彿只有摩登的女人才能配得上摩登的服飾與交通工具，這些商品多半價格不菲，由此或可一窺秋陽何以認為摩登女性不過是愛慕虛榮、盲從潮流之輩。



圖 11 阪急百貨時裝廣告

《臺灣日日新報》夕刊第 13397 號，第 3 版，1937 年 7 月 11 日。

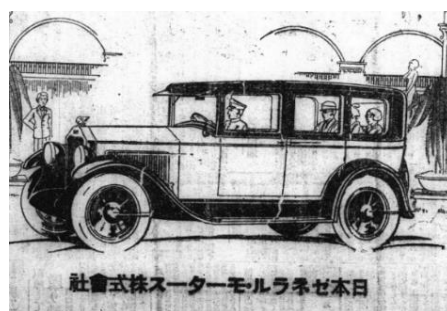


圖 12 別克汽車廣告

《臺灣日日新報》朝刊第 9902 號，第 6 版，1927 年 11 月 19 日。

漢珍知識網：報紙篇 <https://www.tbmc.com.tw/zh-tw/product/12>，2023 年 10 月 20 日參閱。

⁶⁸ 秋陽：〈斷髮女〉，《詩報》第 70 號，頁 9。

⁶⁹ 參見〔東漢〕班固，《漢武故事》卷上（臺北縣：藝文印書館，1968 年，《百部叢書集成》影印〔清〕洪頤煊撰集，孫彤校訂《經典集林》本），卷 15，葉 1 上。



葉文樞（1876—1944）〈燙髮〉對盲從的批評則更為深刻：

美人頭亦有炎涼，為慕歐洲國勢強。
却恨眼睛難化碧，皮毛空解效西方。⁷⁰

「炎涼」本用於形容氣候冷熱變換無常，後比喻人情冷暖，在此巧妙化用「炎涼」一詞，表面寫女性髮長而炎，髮短而涼，實則藉女性頭皮為喻，感嘆世人對傳統文化的態度也有「炎涼」之別，暗示人心不古。次句點出燙髮原因，感嘆列強除了以武力進犯東方，其強勢文化也大舉入侵臺灣，使女性紛紛萌發效仿之心。外貌的洋化究竟是好是壞？作者以「眼睛難化碧」，說明臺灣女性所流淌的終究是東方人的血脈，即使學了洋人的「皮毛」，也難以從根本變成洋人。此詩妙用雙關，除了寫女性無法習得洋人的精髓，最終由「空」字亦點明一切外貌的洋化終將徒勞無功。

流行文化可在短時間內更迭，然而人的審美觀、價值觀卻不是一時半刻可以轉換的，面對摩登髮型普及於生活視野，部分文人撰文加以批評，如軟紅〈現代之摩登女觀〉云：「今之斷髮為省梳掠之時間，斷却煩惱絲，不加膏澤。更施熨盪，迎風而舞，儼若天魔下道場。」⁷¹保守詩人亦以造型醜陋作為批評要點，值得注意的是，不乏女性詩人抱持這樣的想法，如王姍姍（？-？）〈斷髮女〉：

怪底佳人盡好奇，烏雲剪後宛如尼。
傭粧漫道時髦好，斷髮終須蓄髮時。⁷²

首句以「怪底」表達對「斷髮」的不解，並將斷髮女子的心態歸於標新立異。次句更以「宛如尼」譏諷斷髮並不美觀，此說與前文施巧巧、黃鶯鶯等女性詩人的論點正好完全相反。末二句預測斷髮風潮不會長久，待潮流退去，終將回歸「蓄髮」，因此認為斷髮不足追隨、效法。厭惡女性斷髮的男詩人，更往往豪不客氣地在詩中施以嘲諷及謾罵，如耀程（？-？）〈斷髮女〉：

如絲兩鬢綠垂髻，恍似牛山木葉凋。
堪笑新妝時世樣，滿頭短髮任風飄。⁷³

次句用《孟子·告子上》典：「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之……牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。」⁷⁴以誇飾筆法譏諷斷髮女子的頭頂猶如「牛山」一般光禿，與前文「宛如尼」之說異曲同工。第三句持續嘲諷斷髮並不美觀，淪為笑柄。常諦（？-？）也有類似的觀點，且批評的力道更為猛烈：

⁷⁰ 葉文樞：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。本名葉際唐，字文樞，以字行。參見黃旺成、郭輝編纂：《新竹縣志》（臺北：成文出版社，1982年3月），卷9《人物志》，頁42。

⁷¹ 軟紅〈現代之摩登女觀〉，《三六九小報》第442號，頁2。

⁷² 王姍姍：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。

⁷³ 耀程：〈斷髮女〉，《詩報》第70號，頁9。

⁷⁴ 〔先秦〕孟軻等：《孟子》（臺北：三民書局，2016年2月，《新譯四書讀本》本），頁547。



不梳鬆髻學新潮，淡掃蛾眉體態嬌。
一受狂風吹過後，蓬頭散髮欲成妖。⁷⁵

首句以「不梳鬆髻」道出女子擯棄傳統妝髮，而沉迷於追逐新潮的樣式，第二句雖稱讚女子嬌美，卻刻意聚焦於髮型以外的體態描寫。第三句筆鋒一轉，認為斷髮女子被風吹過後，那披頭散髮的模樣就如妖怪一般恐怖。以上二詩皆有風吹短髮的描寫，「風」除了是客觀的天文現象，也雙關流行文化的「風潮」。常諦詩末「成妖」暗示「狂風」亦為「妖風」，更呼應《臺灣風俗志》「披頭散髮的婦女，那必然不是病人就是瘋人」的傳統觀點。

東方女性以直髮為主，天生自然捲較少，故未被列入傳統審美標準。燙髮是捲曲毛髮的新形態，實質進入大眾視野後，由於世人尚不習慣，便容易造成審美的衝擊，例如頭髮燙捲後，更顯蓬鬆，髮量在視覺上有增加的效果，卻也使頭顱產生放大效果，且燙髮後髮質改變，由滑順轉為毛躁，這樣的新造型不免讓部分詩人感到牴觸，故而作詩嘲諷，如黃炳南（1875—1956）〈燙髮〉云：

一染時髦飾異常，纖纖女子作奇粧。
不知尤物成人笑，惟欲鬢鬟縮玉郎。⁷⁶

雖然摩登造型早已普及，然作者猶以「異常」、「奇粧」將燙髮女視為異類，末二句更以為時髦女子早已淪為笑柄，除認為燙髮女性無法受男性青睞，更暗諷燙髮女性都是不守婦德之輩，成天只想用捲髮勾引男人。劉氏環〈電髮〉云：

虛榮女子染歐風，忍把鬢鬟付電工。
髮作雀巢爭炫美，不知人詭與獅同。⁷⁷

此詩亦批評燙髮女子愛慕虛榮，末二句連用譬喻格，諷刺造型如雀巢、獅毛，刻意與禽獸相類比，以醜化燙髮女性的形象，顯見詩人對燙髮的厭惡。

（二）禮教淪喪

摩登髮型象徵新時代的來臨，以及新文化的興起，卻也暗示傳統禮教日趨衰微。由於傳統詩人多受私塾的漢學教育，思想不免較為保守，看到新文化取代傳統禮教，又感於自身無法翻轉時潮，只得將感慨與無奈之情寄託於詩作之中，其中斷髮所剪斷的，除了毛髮，也切斷與前朝以及傳統文化的連結。值得注意的是，感慨禮教淪喪者亦不乏女詩人，如黃花（？-？）〈斷髮女〉：

剪髮無異斷情絲，假髻盤來百不宜。

⁷⁵ 常諦：〈斷髮女〉，《詩報》第70號，頁9。

⁷⁶ 黃炳南：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。黃炳南，幼名丙丁，一名純青，號得月樓主。

⁷⁷ 劉氏環：〈電髮〉，《詩報》第265號（1942年2月6日），頁4。



割愛儂傷諸姊妹，偏忘舉案好齊眉。⁷⁸

首句以斷髮即絕情的傳統觀念批評斷髮者皆無情之輩，次句則批評斷髮後又戴上假髻，虛偽不實，除指斷髮不如蓄髮好，也暗示新潮流不如舊文化好。「割愛」呼應首句，可指割斷原本珍愛的長髮，也雙關割斷與情郎之間的愛意，末句用《後漢書·逸民列傳·梁鴻傳》典：「妻為食具，不敢於鴻前仰視，舉案齊眉。」⁷⁹並以「偏忘」二字感嘆摩登女性內心的禮教觀早已蕩然無存。曉星（?-?）〈斷髮女〉：

潤步街衢態詭嬌，新粧時樣不堪描。

堆雲委地今難見，寶髻羅裙已寂寥。⁸⁰

首句以「詭」字反問斷髮的樣貌是否嬌嬈？次句以「不堪描」回應「態詭嬌」，批評斷髮女實則醜得不堪入目。末二句抒發強烈的感嘆，感嘆長髮、寶髻、羅裙這類傳統髮型、服飾已淡出時尚的舞臺，不再是當時女性所嚮往的裝扮型態，同時暗寄對於傳統文化淪喪的無奈之情。陳魯詹（?-?）〈自由女〉：

短裙燙髮舞纖腰，放肆何疑異性招。

攜手喃喃無束縛，並肩戀戀共逍遙。

歐風漸進侵東土，儒道終難阻逆潮。

閨訓媒言都不管，投機話到婿親挑。⁸¹

前二聯寫摩登女性脫離傳統禮教束縛後的全新形象及言行舉止，不僅過分招搖，其動機也只是為吸引男性注意罷了。頸聯感嘆西方文化入侵臺灣，縱有承傳千載的儒道，亦難以與之相抗衡。末聯批評燙髮女性不再遵從「父母之命，媒妁之言」，反而拋頭露面、自由戀愛，有失傳統婦德，呼應首聯下句之說，卻也反映新女性的生活更加無拘無束、多采多姿。更為激進者如慶盡（?-?）〈毛斷女〉：

朱唇玉頸柳腰纖，時樣新妝色色兼。

高唱自由恬不恥，桑間濮上效鸛鸛。⁸²

前二句描寫摩登女子的外觀，並由「時樣」入題，後二句筆鋒一轉，先是批評女性不守婦道，反而竟日高唱自由，簡直恬不知恥。末句「桑間濮上」典出《禮記·樂記》：「桑間濮上之音，亡國之音也。」⁸³後指淫風流行的地方，以此貶抑斷髮女性，未免有失邏

⁷⁸ 黃花：〈斷髮女〉，《詩報》第49號，頁10。

⁷⁹ 〔南朝宋〕范曄著，楊家駱主編：《新校本後漢書并附編十三種》（臺北，鼎文書局，1987年1月），卷83〈逸民列傳·第73梁鴻傳〉，頁2768。

⁸⁰ 曉星：〈斷髮女〉，《詩報》第70號，頁9。

⁸¹ 陳魯詹：〈自由女〉，《詩報》第206號（1939年8月1日），頁2。本名陳泰山，字魯詹。臺中梧棲港人。

⁸² 慶進：〈毛斷女〉，《詩報》第9號，頁9。

⁸³ 〔漢〕戴聖編：《禮記》（明（1368—1644）刻本），卷11〈樂記〉，葉10上。



輯，卻也彰顯詩人對禮教淪喪的悲憤之情。

燙髮也是詩人借題發揮的素材之一，如月禪（?-?）〈燙髮〉：

時髦韶事到閨房，熨就波形襯淡妝。
觸憶榴花吟小杜，雲鬟燒卻太猖狂。⁸⁴

首二句點題，寫出時髦女性的特色包含燙髮及淡妝。末二句化用杜牧（803—852）〈山石榴〉：「一朵佳人玉釵上，祇疑燒却翠雲鬟」典，⁸⁵杜牧原以石榴之紅，想像為燒卻雲鬟之火。作者則以「燒却」指「燙髮」，並以「太猖狂」作結，可見燙髮之舉在作者眼中根本是胡作非為，也雙關燙髮風潮猛烈、猖狂，難以遏止，盡寓詩人無可奈何之感。

《孝經·開宗明義章》云：「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。」⁸⁶斷髮已然毀傷「髮膚」的「髮」，燙髮又可能傷及「髮膚」的「膚」，自然成為傳統儒家及保守詩人所抨擊的對象。早期的燙髮設備簡陋，僅以木炭加熱熨鐵夾，以製造捲度，不但費時，也相當危險，燙傷案例層出不窮。⁸⁷然潛在的危險仍無法阻擋女性對燙髮的嚮往，男性詩人多以為並不可取，如鏡平（?-?）〈燙髮〉：

尖端閨女展奇粧，竟得盤鴉熨幾行。
竟把頭毛輕試火，回春韻事到徐娘。⁸⁸

首句「閨女」顯示崇尚時髦、新妝者，多是年輕女子。次句入題後，兩句句首「竟」字重出，凸顯作者對時人燙髮之舉感到相當不可思議，第三句又以「輕」字，諷刺女性為了追求時尚卻不知輕重，竟輕易將髮膚置於險境。末句「徐娘」用《南史·梁元帝徐妃傳》「徐娘雖老，猶尚多情」典，⁸⁹借指年長婦女，由此可見燙髮潮流勢不可擋，不僅是年輕少女的專利，許多中年婦女為了讓自己看起來更為年輕，也會透過燙髮「回春」。鏡平的另一首詩提到「頭毛試火可須防」，⁹⁰同樣警示燙髮存在危險性。涵卿（?-?）〈燙髮〉更充滿惡意批判：

時髦女士競新粧，冒險從來有熱腸。
滿頭拳毛獅子似，奄前一吼駭陳常。⁹¹

⁸⁴ 月禪：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。

⁸⁵ 〔唐〕杜牧著，吳在慶校注：《杜牧集繫年校注》第2冊（北京：中華書局，2008年10月），文集卷3，頁426。

⁸⁶ 〔先秦〕作者未詳，胡平生、陳美蘭譯註：《禮記·孝經》（北京：中華書局，2009年6月），〈開宗明義章〉第一，頁221。

⁸⁷ 參見李姿霓：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》，頁32—33。

⁸⁸ 鏡平：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。

⁸⁹ 〔唐〕李延壽著，楊家駱主編：《南史》（臺北：鼎文書局，1985年3月），卷12〈列傳第二·后妃下·梁元帝徐妃傳〉，頁342。

⁹⁰ 鏡平：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。

⁹¹ 涵卿：〈燙髮〉，《詩報》第182號，頁6。



首二句譏諷摩登女性一頭熱的燙髮，實是以身犯險，從來不畏懼可能帶來的傷害。末二句「獅子」一語雙關，既比擬捲髮，也化用蘇軾（1037—1101）〈寄吳德仁兼簡陳季常〉「忽聞河東獅子吼，拄杖落手心茫然」典，⁹²以陳季常（？—？）之妻柳氏（？—？）兇悍形象，將時髦女性醜化為兇惡的悍婦。由諸例可以發現男性詩人對於毀傷髮膚的批判僅聚焦於燙髮，而不見批評斷髮者，概因男性早已經歷斷髮運動，自身也無蓄髮，便不刻意將女性斷髮與毀傷髮膚相連結。

（三）維護傳統

面臨傳統禮教式微的新時代，部分詩人以較為消極的感嘆，表達內心的徬徨與無力感。部分詩人則以較為積極的言辭，力求維護傳統文化，使之不湮沒於時代洪流之中。李芦洲（？—？）〈歐風〉：

東漸潮流舊習乖，洋裝短髮遍嬌娃。
羞看世俗年來下，砥柱誰人肯力排。⁹³

首句感嘆西洋新興文化強勢席捲而來，導致傳統文化式微，次句「遍」字更道出女性改裝斷髮已成常態。第三句批評摩登女性盲目追求西方潮流，導致世風日下，末句則可有二解，一為對盲從之舉表達深深的不理解，並以反詰法，感嘆無人願意出面排除歪風，一為向讀者發起提問，積極尋求願意竭力排除歪風、維護傳統之人。廼舜（？—？）〈電髮女〉：

香閨妝飾愛新奇，墮馬盤鴉不入時。
髮比情根長更好，偏從半截電青絲。⁹⁴

首二句寫新奇的風潮興起，傳統髮型已然不再受到年輕女性青睞。第三句以斷髮即絕情的傳統象徵下筆，道出作者對長髮的嚮往，也是對傳統文化的嚮往。末句「偏」字說明作者對於時人斷髮、燙髮的無奈，也暗示傳統文化如「墮馬、盤鴉」遭到時代揚棄，取而代之者，盡是不如傳統的西方文化。由比較優劣之手法，可見詩人維護傳統的心意。

男女有別是傳統文化相當重視的價值觀，兩性不論在外貌、言語、禮儀都存在明顯區隔。前文論及詩人譏諷髮型摩登者如尼、如獅、如妖，僅是審美層次的批判，當女性因斷髮而使外貌更趨近男性，詩人便以有違傳統價值觀加以質疑，這樣的質疑亦可視為導正歪風、維護傳統的做法，雪如及膽桂二位女性詩人合作〈戲贈旗山慈賢賢妹過我剪髮〉：

妹何立志太超群，忍把青絲斷不存。

⁹² 〔宋〕蘇軾著，張志烈、馬德富、周裕鍇主編：《蘇軾全集校注》第4冊（石家莊：河北人民出版社，2010年），卷25，頁2814。

⁹³ 李芦洲：〈歐風〉，《詩報》第123號（1936年2月15日），頁17。

⁹⁴ 廼舜：〈電髮女〉，《詩報》第228號，頁9。



女扮來時男扮返，歸家人恐分辨難。⁹⁵

二位詩人是較為保守的女性，見到詩友斷髮，便作詩規勸。首句「太超群」既呼應題目「剪髮」，又為次句的「青絲斷不存」埋下伏筆。二位詩人認為長髮才是女性的標誌，短髮則是男性的專利，斷髮後便可能導致其人男女難辨。或許係因顧及友情，此作以「戲贈」為題，並不見太過苛刻的批判。男性詩人士茂〈斷髮女〉亦云：

了卻烏雲數尺絲，居然巾幘混鬚眉。
兒家若不施脂粉，誰認男女是女兒。⁹⁶

首二句寫女性斷髮後，巾幘與鬚眉便的界線便逐漸模糊。末二句則感嘆時髦女性若不化妝，實則難以辨別是男是女。前文雖見士茂肯定女性斷髮利於省時，但對於斷髮後造成的性別混淆仍不免提出質疑。

更有男性詩人以為女性斷髮除造成性別混淆，甚至可能進一步威脅男性地位，如盛長（?—?）〈毛斷女〉：

類男體態稱奇式，愈出新奇興莫厭。
且看他年重幻巧，一朝權重並留髯。⁹⁷

首句「類男」點出兩性外貌的界線逐漸消失，次句則說明女性對於新潮的追求無止無盡。第三句轉寫女性的思維，「幻巧」既指摩登髮型，亦雙關新女性的內心虛偽不實。末句則向男性發出警語，認為未來的女性恐怕不只外貌如同男性，甚至權力也會等同男性，對摩登女性充滿敵意。

五、摩登髮型書寫的複雜性

由於《詩報》所載摩登髮型詩作以詩社課題為主，且大都為同題競詠，此類競賽中，立意明確者往往容易獲得詞宗青睞，因此詩人大多會明確將頌美或批評的立場呈現出來，以助於在競賽中脫穎而出。摩登髮型詩歌除有單純頌美或單純批評二大類，還有一種是兼寫頌美與批評者，如茂松〈燙髮〉：

烏雲剪斷出蘭房，省却梳頭日日忙。
却笑有花簪不得，枉將電熨詡嬌粧。⁹⁸

首句寫燙髮女亦斷髮女，次句肯定摩登髮型有助於提升生活便利。第三句筆鋒一轉，寫

⁹⁵ 雪如、膽桂：〈戲贈旗山慈賢賢妹過我剪髮〉，《詩報》第 94 號，頁 13。

⁹⁶ 士茂：〈斷髮女〉，《詩報》第 6 號，頁 6。

⁹⁷ 盛長：〈毛斷女〉，《詩報》第 9 號，頁 9。

⁹⁸ 茂松：〈燙髮〉，《詩報》第 182 號，頁 6。



摩登女性感嘆斷髮後無法簪花，末句「枉」字又進一步批評燙髮無助於提升美感，「詡」字則嘲諷以燙髮為美不過是說大話罷了，屬於二句頌美，二句批評。莽君（?-?）〈電髮女〉亦屬之：

喜將電氣鬱青絲，妝仿西洋妙入時。
髮似亂蓬顏似玉，效顰遮莫笑東施。⁹⁹

首句入題，次句寫摩登女性模仿西方流行梳妝打扮相當巧妙、入時。然第三句筆鋒一轉，寫女子面容素質雖好，捲髮卻如雜亂的蓬草，不甚美觀，末句以《莊子·天運》「東施效顰」典，¹⁰⁰諷刺摩登女子盲目模仿西方潮流。

同題競詠亦可見刻意投合詞宗喜好的狀況，但由於不確定詞宗對摩登髮型的觀點究竟較為保守，抑或是較為開放，因此少數詩人在投稿多首詩作時，會在不同作品各自呈現頌美與批判的觀點，如石上流（?-?）〈電髮女〉二首之一：

半截鬢髮滿頭披，浪花螺綰髮奇形。
怒時真個河東吼，嚇得兒夫胆欲蠶。¹⁰¹

首句敘斷髮女披頭散髮，暗指時髦女性不守禮教。次句點題，形容燙髮如有浪花或如螺綰者，可見「捲」的程度尚有差別。末二句如前文涵卿詩引用「河東獅吼」語典，醜化時髦女性，由外貌延伸至個性的批評，使之成為外醜內惡的代表，也展現保守詩人無法遏止新文化風行的憤怒。〈電髮女〉二首之二：

巧逐歐風飾樣奇，鬢髮就綰螺絲。
蟠龍雲髻今將廢，省却臨粧費掠時。¹⁰²

同樣的詩題，此詩肯定燙髮造型巧妙、新奇，後二句則稱讚燙髮後可以省去打理妝髮的時間，增添生活便利性。同一位詩人，一詩批判燙髮醜陋，一詩認為燙髮巧妙，並稱讚燙髮省時便利，這種作法猶如雙邊押注，確保其中一種觀點能獲得較好的名次。

還有一些詩人不為博取較佳名次，因此對摩登造型的美醜、優劣皆不見主觀評騭，如振聲（?-?）〈斷髮女〉：

近來風氣已更移，莫認梳頭認畫眉。
儂每悞卿卿悞我，不堪同在鏡中窺。¹⁰³

首句客觀寫斷髮風潮興起，對風氣好壞不見主觀評價。次句自行將「斷髮女」一題限縮

⁹⁹ 莽君：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。

¹⁰⁰ 〔先秦〕莊周著，黃錦鉉注譯：《新譯莊子讀本》（臺北：三民書局，2016 年 1 月），頁 192。

¹⁰¹ 石上流：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。

¹⁰² 石上流：〈電髮女〉，《詩報》第 228 號，頁 9。

¹⁰³ 振聲：〈斷髮女〉，《詩報》第 6 號，頁 6。



為斷髮的意中人，第三句更將作者也帶入詩中，寫成一首自憐情場失意的作品。此外，由於部分詩題本就不是斷髮或燙髮，因此髮型並非詩歌敘寫重點，如周伯達〈有感〉：

我欲留髭卿剪髮，最難消受忘年交。
閨中內則再研磨，往事分明夢裏過。¹⁰⁴

此詩同樣抒發情場失意的傷感，對於女性「剪髮」僅是一筆帶過，亦不見頌揚或批評的立場，但以留髭留情與剪髮斷情，形成巧妙的聯想與對比。由此可見《詩報》中的髮型書寫觀點並不全然是頌美與批評的二元對立，仍可見不同的創意與複雜性。

最後要提到的是，昭和十二年（1937）4月1日起，日本政府廢止報刊中的漢文欄位，當時《詩報》啟示多次公告：「漢文廢弛，詩學銷沉，而《詩報》於風雨飄搖之中，剩此機關，以通聲氣。」¹⁰⁵可見《詩報》成為極少數維持漢文刊行的報刊，更具傳承漢學的責任。在殖民統治下，《詩報》的生存之道除了邀請小松吉久（1867—？）、久保得二（1875—1934）、尾崎秀真（1874—1949）、山本將茂（？—？）、松野綠（1890—？）等多位來自日本的詩人擔任顧問，¹⁰⁶所載內容亦自有克制，以不涉政治自保，如第91號「本報啟示」云：

諸大吟壇中有以「時局問題」為詩題之擊鉢吟錄，或顯然議論政治之佳作投到本報者，無如本報原係「文藝雜誌」，與諸「社會新聞」不能並提，實難從命刊出，即希原諒。¹⁰⁷

摩登髮型詩歌不涉「時局議題」，不屬議論政治，符合《詩報》的立場，甚至可以說這類型詩作有助於《詩報》在查禁漢文的政令下持續刊行，對作者與讀者而言，不論支持或厭惡時尚，都可以在《詩報》這個文學場域寄寓對傳統文化的眷戀，並以創作實踐詩學的傳承。詩人藉由歌詠新時代與新文化的髮型議題，表達頌美或批評等觀點，不僅得到精神上的滿足，也成為支持《詩報》刊行的力量。

六、結語

經由前文的討論，從詩題分析，詩作歌詠的斷髮及燙髮女性多為職業婦女，且年齡

¹⁰⁴ 周伯達：〈有感〉，《詩報》第216號，頁7。原作為七古，共十八句，未免過於冗長，僅節錄其中四句。

¹⁰⁵ 第159、162、163、164、178、179、185、218、219、220、223、224、230、249、250、253、262等號次之頭版皆刊有這一則啟事。

¹⁰⁶ 來自日本的顧問有：小松吉久，日本來臺官員，第5號（1931年2月1日）載推舉小松吉久為顧問。久保得二，臺北帝國大學文政學部東洋文學講座教授，第10號（1931年4月15日）始見於顧問之列。尾崎秀真，曾任《臺灣日日新報》漢文部記者，第193號（1939年1月21日）始見於顧問之列。山本將茂，第239號（1941年1月1日）始見於顧問之列。松野綠，臺灣製糖會社囑託，第239號（1941年1月1日）始見於顧問之列。

¹⁰⁷ 參見《詩報》第97號（1935年1月15日），頁1。



層較為年輕，傳達所謂「新女性」的二代特色。

從作家分析，個人書寫多藉髮型抒懷，未必聚焦於歌詠髮型本身，詩社徵詩則趨近潮流，歌詠髮型、時尚，能見較多觀點。雖然詩作出於男性為主，亦不乏女性為斷髮發聲，可見女性對斷髮的重視。

從地域分析，摩登髮型的相關書寫皆集中於臺灣西半部地區，東部及外島則不見相關詩作，可能與《詩報》投稿者的分布有關，但也呈現流行文化之影響範圍仍然有所限制，摩登女性活動地點當以都會地區為主。

從體裁分析，以近體詩為最多，少見古體，係由於詩社課題慣用律絕，以及報刊篇幅有所侷限。擊鉢競寫有時間限制，不便長篇大論，因此選用七絕為主，此外，詩人在即席創作的情形下，皆不約而同地將斷髮及燙髮寫進有限的篇幅中，顯見摩登髮型在當日別具時代意義。

從時間分析，《詩報》的斷髮詩歌出現於 1931—1942 年間，燙髮詩歌則主要集中於 1937—1942 年間，並在 1938—1940 年間達到高峰，反映日治中後期臺灣女性的摩登髮型文化是從斷髮開始，之後再有燙髮之流行，足以見證西風東漸的演化與軌跡。

從詩作內容分析，主要可以分為頌美及批評二類，頌美者以書寫摩登美觀為最多，用典可見三國二喬及唐代司空見慣美女等，意在以傳統女性美，襯托新時代的女性美，表達對新視覺文化的接受與肯定。用詞則包括香風、花貌、玉臉、秋波、明眸、柳眉、蛾眉、皓齒等，承襲以妝容襯托女性美的宮體詩書寫傳統。此外，新時代的服飾也被詩人寫入詩歌，與新髮型作搭配，如洋裝、西裝、旗袍、高跟鞋、跳舞鞋、蠻靴等，新名詞的運用，也使摩登髮型詩歌有別於傳統宮體詩。詩人亦著力鋪寫女性身材，寫入娉婷、輕巧、束腰、纖腰之美，皆反映當日的審美眼光的日新月異。

頌美者所述及的文明、入時、衛生、簡便觀點，與「斷髮不改裝會」之核心價值近乎相同，女性詩人更著力以女權、平等、自由一類觀點下筆，其中有反用宜室宜家典故者，為新女性發聲，彰顯女性在髮型摩登化的過程中，並非一味承襲男性斷髮運動的價值觀。更反映出女性在新時代的改變，不是只有頭髮長、短、直、捲的變化，還有文明且進步的思想。

批評者表面是批判摩登女性盲從醜陋，淪為笑柄而不自知；或感嘆禮教淪喪，例如批評燙髮毀傷頭皮，不知自愛；或力求維護傳統，例如質疑斷髮的容貌如同男生，缺乏女性特質，藉此維護男女有別的传统價值觀。實則可歸納為透過「四德」加以質疑、批判，其中「婦容」屬爭論焦點，詩人以誇飾筆法諷刺斷髮女性，如三姑六婆的尼姑、牛山濯濯的禿子，抑或是披頭散髮的妖魔鬼怪；對於燙髮造型，則以譬喻法嘲諷，如雀巢、獅毛等等，藉此批評婦容不端莊美觀。

詩人更從婦容借題發揮，延伸出對婦德、婦言及婦功的批判，包括以不遵循閨訓、媒言，嚮往自由戀愛，而斥其如桑間濮上，有違「婦德」，或以恐無金屋藏嬌、不知舉案齊眉，暗諷難以獲得男性青睞及美滿婚姻。或因婦女在家言辭兇悍，如河東獅吼，則有違「婦言」。或以女性盲目追求髮型、衣著時尚，如東施效顰，暗諷女子不事女紅，有違



「婦功」。這些由髮型變化延伸出的「四德」質疑，看似有欠邏輯、敦厚不足，或流於為批評而批評，其實是詩人小題大作的手法，藉此抒發禮教、儒道、傳統文化式微的焦慮與無奈。

《詩報》是詩人發表詩歌的舞臺，在頌美與批評之外，尚有一詩內兼書頌美與批評者、同一人有兩面觀點者、完全不涉及頌美與批評者，可見《詩報》詩作多元豐富的一面。

對《詩報》編刊者而言，詩人以不同觀點交互碰撞，所言均在女性髮型的範疇，不涉及政治敏感議題，是相當適合刊出的題材。對日本政府而言，《詩報》的詩人有創新與保守兩面，創新者秉持時尚的文化觀點，質疑傳統禮教，有利於對臺灣人進行文化與思想的革新。保守者藉髮型書寫，傳承漢詩、漢學，表達對傳統文化的支持，並不至於對殖民政權產生危害。

綜觀《詩報》的髮型書寫，紀錄了女性髮型的轉變及伸張平權的歷程，亦反映中土傳統文化與西方流行文化的交流與抗衡，還可一窺臺灣先民面對時代潮流的推演，有人接受西風東漸，有人盡力維繫漢文化的傳承，也有人秉持中立，寬容看待審美的新價值，都是時代中不可忽視的發聲。



徵引文獻

一、傳統文獻

〔先秦〕作者未詳，屈萬里註解：《詩經釋義》，臺北：文化大學華岡出版部，1980年9月。

〔先秦〕作者未詳，胡平生、陳美蘭譯註：《禮記·孝經》，北京：中華書局，2009年6月。

〔先秦〕孟軻等：《孟子》，臺北：三民書局，2016年2月，《新譯四書讀本》本。

〔先秦〕莊周著，黃錦鉉注譯：《新譯莊子讀本》，臺北：三民書局，2016年1月。

〔漢〕劉向編訂，錢超塵譯注：《戰國策譯注》，北京：北京山燕出版社，1993年7月。

〔漢〕戴聖編：《禮記》，明（1368—1644）刻本。

〔東漢〕班固：《漢武故事》，臺北縣：藝文印書館，1968年，《百部叢書集成》影印《經典集林》本。

〔南朝宋〕范曄著，楊家駱主編：《新校本後漢書并附編十三種》，臺北：鼎文書局，1987年1月。

〔唐〕李延壽著，楊家駱主編：《南史》，臺北：鼎文書局，1985年3月。

〔唐〕杜牧著，吳在慶校注：《杜牧集繫年校注》，北京：中華書局，2008年10月。

〔宋〕蘇軾著，張志烈、馬德富、周裕鍔主編：《蘇軾全集校注》，石家莊：河北人民出版社，2010年。

〔清〕徐珂編：《清稗類鈔》第1冊，北京：中華書局，2010年。

二、近人論著

（一）專書

王佐榮編：《看見李火增：薰風中的漫遊者·臺灣 1935—1945》，臺北：蒼壁出版公司，2019年1月。

石觀海：《宮體詩派研究》，武漢：武漢大學出版社，2003年8月。



吳燕秋、沈佳姍、謝仕淵、劉維瑛、石文誠、黃裕元、陳靜寬：《臺灣女人記事——歷史篇》，臺南：國立臺灣歷史博物館，2015 年 12 月。

吳文星：《日治時期臺灣的社會領導階層》，臺北：五南圖書出版，2008 年 5 月。

李德生、王琪：《摩登考：清末民初中國女性儀容漸變史》，新北：花木蘭文化事業，2022 年 3 月。

林佩蓉主編，王俐茹等編撰：《從閨秀到摩登——臺灣女性書寫》，臺南：國立臺灣文學館，2012 年 9 月。

胡大雷：《宮體詩研究》，北京：商務印書館，2004 年 11 月。

洪郁如著，吳佩珍、吳亦昕譯：《近代臺灣女性史：日治時期新女性的誕生》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2017 年 6 月。

陳柔縉：《台灣摩登老廣告》，臺北：皇冠文化出版，2008 年 9 月。

陳柔縉：《廣告表示：_____。老牌子·時髦貨·推銷術，從日本時代廣告看見台灣的摩登生活》，臺北：麥田出版，2015 年 7 月。

陳柔縉：《台灣西方文明初體驗》，臺北：麥田出版，2011 年 10 月。

張小虹：《時尚現代性》，臺北：聯經出版，2016 年 1 月。

國立歷史博物館編輯委員會編輯：《畫粧摩登——陳進作品集》，臺北：國立歷史博物館，2015 年 8 月。

連橫：《雅堂文集》，南投：臺灣省文獻委員會，1992 年 3 月。

黃美娥：《重層現代性鏡像：日治時代臺灣傳統文人的文化視域與文學想像》，臺北：麥田出版，2004 年。

黃旺成、郭輝編纂：《新竹縣志》，臺北：成文出版社，1982 年 3 月。

葉立誠：《臺灣服裝史》，臺北：商鼎數位出版公司，2014 年 7 月。

廈門大學臺灣研究所、中國第一歷史檔案館編輯部編：《康熙統一臺灣檔案史料選輯》，福州：福建人民出版社，1983 年 8 月。

鄭麗玲：《阮・青春夢：日治時期的摩登新女性》，臺北：玉山社出版事業，2018 年 6 月。

薛燕玲撰稿：《變異的摩登——從地域觀點呈現殖民的現代性》，臺中：國立臺灣美術館，2005 年 3 月。

謝宜安等著，王鈺婷主編：《性別島讀：臺灣性別文學的跨世紀革命暗語》，新北：聯經出版事業，2021 年 10 月。



蔡正元：《臺灣島史記》，香港：中華書局，2019年3月。

蔡旨禪著，葉連鵬選注：《蔡旨禪集》，臺南：國立臺灣文學館，2012年12月1日。

龍文出版社編輯部整理編印：《詩報——日治時期臺灣傳統文學大成（1930～1944）》，臺北縣：龍文出版社，2007年4月。

顧敏耀、薛建蓉、許惠玟：《一線斯文——臺灣日治時期古典文學》，臺南：國立臺灣文學館，2012年11月。

（日）片岡巖：《臺灣風俗志》，臺北：臺灣日日新報社，1921年2月。

（日）片岡巖著，陳金田譯：《臺灣風俗誌》，臺北：眾文圖書公司，1987年。

（日）竹中信子：《植民地台湾の日本女性生活史 昭和篇〔上〕》，東京：田畑書店，2001年。

（日）佐倉孫三著，國立編譯館主編，林美容編集：《白話圖書臺風雜記：臺日風俗一百年》，臺北：國立編譯館，2007年11月。

（美）羅賓·布萊耶爾著，歐陽昱譯：《頭髮的歷史》，臺北：臺灣商務印書館，2005年5月。

（二）期刊論文

王佐榮：〈美人「行」進曲〉，《薰風：臺灣美人 1895—1945》第13期，2020年7月，頁80—89。

王瑩：〈日據時期臺灣社會習俗的演變〉，《呼倫貝爾學院學報》第18卷第5期，2010年10月30日，頁9—13。

吳榮發：〈從剃頭到理髮：日治時期台灣男子的頭頂風光文明進程〉，《雄中學報》第19期，2018年10月，頁19—49。

李躍乾：〈日據時期臺灣社會風俗變革——以斷髮放足為例〉，《求索》2007年2月，2007年2月28日，頁213—215、頁229。

苗延威：〈從「天然足會」到「解纏會」——日治初期台灣的女體政治（1900-1915）〉，《台灣社會研究季刊》第91期，2013年6月1日，頁125—174。

殷揚智、林昭庚：〈日治時期台灣首位領證漢醫——黃玉階〉，《臺灣中醫醫學雜誌》第16卷第2期，2018年9月30日，頁19—34。

許仲林、丁文霞：〈清代民間服飾習俗探究〉，《湖北第二師範學院學報》2016年第33卷



第 12 期，2016 年 12 月，頁 45—50。

許時嘉：〈殖民政權對臺灣民間自主性的放任與收編——以日治初期斷髮運動為例〉，《新史學》第 24 卷 3 期，2013 年 9 月，頁 53—94。

陳龍廷：〈纏足·辮子：日治時代臺灣人身體的知識與監視〉，《古典文獻與民俗藝術集刊》第 2 期，2013 年 10 月，頁 213—236。

黃美娥：〈差異／交混、對話／對譯——日治時期臺灣傳統文人的身體經驗與新國民想像（1895—1937）〉，《中國文哲研究集刊》第 28 期，2006 年 3 月，頁 81—119。

廖振富：〈〈傅錫祺日記〉的發現及其研究價值：以文學與文化議題為討論範圍〉，《臺灣史研究》第 18 卷第 4 期，2011 年 12 月，頁 201—239。

蔡蕙頻：〈從池田敏雄到資深堂的「美人」計〉，《薰風：臺灣美人 1895—1945》第 13 期，2020 年 7 月，頁 36—43。

簡永彬、曾郡秋：〈凝視時代的美人〉，《薰風：臺灣美人 1895—1945》第 13 期，2020 年 7 月，頁 90—97。

顧敏耀：〈台灣日治時期傳統文人對現代性的容受與拮抗——以古典詩作為分析對象〉，《嘉大中文學報》第 3 期，2010 年 3 月，頁 305—344。

（三）論文集論文

吳文星：〈日據時期臺灣的放足斷髮運動〉，《認識臺灣歷史論文集》，臺北：國立臺灣師範大學中等教育輔導委員會，1996 年 6 月，頁 209—256。

（四）學位論文

王俊榮：《臺灣中學生服裝儀容規範轉變之研究》，臺南：國立臺南大學教育學系教育行政碩士學位論文，2019 年。

王湘婷：《日治時期女性圖像分析——以〈臺灣婦人界〉為例》，臺北：國立政治大學廣告學系碩士論文，2011 年 1 月。

王薇涵：《日治時期女性的妝扮與美感》，臺北：國立臺北藝術大學建築與文化資產研究所碩士論文，2013 年 9 月。

李珮安：《日治時期台灣古典詩的女體研究》，臺南：國立成功大學台灣文學研究所碩士論文，2018 年 7 月。



李姿霓：《論廿世紀東西方婦女髮妝藝術之美和差異——以台灣／中國及美國為例》，臺北：中國文化大學美術系碩士論文，2011 年 12 月。

林品君：《日治初期《臺灣慣習記事》中的漢人婦女論述》，臺北：國立臺灣師範大學歷史學系碩士論文，2016 年 8 月。

陳燕蓉：《日治時期廣告中的女性圖像分析——以《臺灣日日新報》為分析場域》，臺北：國立政治大學廣告學系碩士論文，2010 年 1 月。

張少玟：《髮上摩登——探論日治臺灣時尚美學影響下的造型藝術》，高雄：國立高雄師範大學表演藝術碩士學位學程碩士論文，2023 年 2 月。

張世英：《清末民初的變局與身體》，臺北：國立政治大學歷史系博士論文，2006 年 7 月。

游孟臻：《日治時期女性流行寫真之研究》，臺南：國立臺南藝術大學音像藝術管理研究所碩士論文，2008 年 6 月。

曾久晏：《摩登映象－1930 年代臺灣花界女性顯影》，臺北：國立臺灣師範大學美術研究所碩士論文，2010 年。

黃燕妮：《日治時期台灣徵詩活動及其文化與社會意涵——以《詩報》（1930－1944）為考察中心》，臺中：國立中興大學台灣文學與跨國文化研究所碩士論文，2012 年 8 月。

廖怡超：《日治初期臺灣「斷髮」運動研究——以《台灣日日新報》為主要範圍》，臺中：國立中興大學台灣文學所碩士學位論文，2009 年。

鄭秀美：《日治時期臺灣婦女的勞動群相（1895－1937）》，臺南：國立成功大學歷史研究所碩士論文，2007 年 1 月。

鄭涵云：《殖民地臺灣的婦女雜誌《臺灣婦人界》之研究（1934-1939）》，臺北：國立臺灣師範大學臺灣史研究所碩士論文，2017 年。

顏儀婷：《日治時期臺灣女性的美容》，臺北：國立政治大學臺灣史研究所碩士論文，2014 年 7 月。

羅麗珍：《近代中華婦女髮型之研究〈滿清入關至民國 38 年〉》，臺北：中國文化大學生活應用科學研究所碩士論文，2003 年。

（五）電子媒體

國立歷史博物館：〈「摩登女性」這個人設〉

<https://exhibitonline.nmh.gov.tw/herstory/page04.html>，2023 年 10 月 20 日參閱。

國立臺灣圖書館：日治時期期刊影像系統

<https://cis2.ntl.edu.tw/webpac/>，2023 年 10 月 20 日參閱。

漢珍知識網：報紙篇

<https://www.tbmc.com.tw/zh-tw/product/12>，2023 年 10 月 20 日參閱。

繡云文獻：臺灣文獻臺灣詩詞庫

https://hyerm.ntl.edu.tw:3404/fanyunc/fanyuntp_m?@@0.6063834165754831，2024 年 8 月 16 日參閱。



附錄：《詩報》中有關斷髮、燙髮詩歌一覽

以斷髮 或燙髮 為題的 詩歌	未以斷 髮或燙 髮為題 的詩歌	刊載專欄／ 作者	地域	體裁 數量	日期	號 次	頁 碼	備註
斷髮女		彰化初春小 集／爾竹等	彰化	七絕 16 首	1931. 02.17	6	6	
毛斷女		陶社關西支 部／子春等	新竹 關西	七絕 10 首	1931. 04.02	9	9	
斷髮女		萬花吟社／ 黃花等	不詳	七絕 15 首	1932. 12.15	49	10	
	黃 鶯 兒·時 髦 女 子·髮	無專欄／金 玉生	未詳	詞 1 闕	1932. 08.15	41	12	齊根剪，像鵪 鶉……燙成捲 紋，留個竈門
	贈阿市	無專欄／醉 香生	臺南 善化	七絕 1 首	1933. 05.01	58	13	美人毛斷合時宜
短髮偶 成		閨秀詩壇／ 蔡旨禪	新竹	七絕 1 首	1933. 07.01	62	4	
	東墩竹 枝詞	無專欄／愚 泉	彰化 鹿港	七絕 1 首	1933. 07.01	62	15	家家剪髮尚洋風
斷髮女		蘭齋小集／ 曉星等	彰化 員林	七絕 10 首	1933. 11.15	70	9	
斷髮美 人		無專欄／陳 環正	南投 草屯	七絕 1 首	1934. 09.15	89	16	
	農婦	鼓山吟社擊 鉢／景綿	高雄 鼓山	七絕 1 首	1934. 10.15	91	6	長衣短髮愛流行
	無題	無專欄／呂 杏洲	基隆	七古 1 首	1934. 10.15	91	14	短髮輕裝玉比姝
戲贈旗 山慈賢 賢妹過 我剪髮		無專欄／雪 如、膽桂同 作	不詳	七絕 1 首	1934. 12.01	94	13	



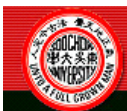
	答雪如 膽桂兩 仁姊戲 贈	無專欄／慈 賢	高雄 旗山	七絕 1 首	1934. 12.01	94	13	文明豈敢趁時 流，悔却多端弗 自由，我愛衛生 梳洗便
	春梅蚋 油	臺南永隆發 徵詩／陳盛 旺	桃園 中壢	七律 1 首	1934. 12.15	95	14	慷慨潮流羞短髮
	催粧詞	北斗楊鶴年 氏新婚記念 徵詩／黔父	新竹	七律 1 首	1935. 04.01	102	13	如蓬短髮愛絲 絲，橐橐蠻靴異 昔時
	洋裝女	淬礪社課題 ／文奎、雲 英、璧如、融 光	彰化 鹿港	七絕 5 首	1935. 07.01	108	9	廿紀偏多斷髮嬌/ 不垂玉珥不垂髻/ 短髮毵毵兩袖飄/ 短髮輕衫分外嬌/ 短髮翩翩黛細描
	次岱江 釣叟先 生無題 瑤韻	無專欄／蕭 郎	嘉義 布袋	七絕 2 首	1935. 07.15	109	10	洋裝毛斷最維新 (二詩皆用此 句)
	女車掌	以文吟社擊 鉢／曉庵	桃園 中壢	七絕 1 首	1935. 08.01	110	9	長裙短髮衣開襟
斷髮美 人		無專欄／蕭 氏金珠	臺中	七絕 1 首	1935. 10.01	114	8	
	溪洲竹 枝	無專欄／張 覲廷	臺南	七絕 1 首	1935. 11.01	116	14	時妝剪髮短華裾
	歐風	仰山吟社擊 鉢／李芦洲	宜蘭	七絕 1 首	1936. 02.15	123	16	洋裝短髮遍嬌娃
	敬次梅 樵先生 枉駕原 玉	菱香吟社／ 柯燈耀	彰化 溪湖	七古 1 首	1936. 03.01	124	13	短髮長衫鬪麗粧
	拔鉄釵	菱香吟社／ 楊仲熙	彰化 溪湖	七絕 1 首	1936. 11.16	141	17	而今斷髮時潮女
	美人侑 觴	栗社課題／ 如昔	苗栗	七律 1 首	1937. 02.19	147	12	長衣短髮美人粧
	秋濤先	慶祝欄／周	新竹	七律	1937.	152	24	枕畔時將短髮飄



	生令郎 文德君 新婚誌 慶	伯達		1 首	05.11			
	女招待	無專欄／林 子儀	未詳	五律 1 首	1937. 07.18	157	22	短髮自妖嬈
	曉粧	櫻社課題／ 楊少波、林 來福	南投 埔里	七絕 3 首	1937. 09.22	161	16	塗脂鬢髮換高鞋/ 梳來短髮立閒階/ 鬢髮已光衣亦換
	冬閨	柏社／葉文 樞	新竹	七絕 1 首	1937. 12.19	167	21	梳罷短髮着狐裘
	時世粧	讀我書社／ 咏秋、錫玄、 丹初、文樞、 華袞	新竹	七絕 6 首	1938. 03.06	172	10	鬢髮短髮任風飄/ 短髮鬢髮態倍嬌/ 莫笑佳人多剪 髮，梳頭省得費 朝朝/ 甘心冒險青絲 燙，不怕頭顱受 電焦/ 剪髮何妨又束腰/ 電髮流行急似潮
	花下美 人	田中蘭社／ 曾炳元	彰化 田中	七絕 1 首	1938. 05.03	176	10	洋裝燙髮入時新
燙髮		聚星詩學研 究會／葉文 樞等	新竹	七絕 17 首	1938. 08.04	182	6	
	歸寧	南洲吟社定 期擊鉢／葉 甘貞	苗栗 竹南	七絕 1 首	1938. 09.17	185	14	塗脂燙髮喜盈腮
	自由女	詩壇／陳魯 詹	臺中	七律 1 首	1939. 08.01	206	2	短裙燙髮舞纖腰
	賣花女	讀我書社／ 紉秋	新竹	七絕 1 首	1939. 11.17	212	10	蓬鬆燙髮復西裝
	有感	詩壇／周伯 達	新竹	七古 1 首	1940. 01.23	216	7	我欲留髭卿剪髮
	處女帶	培文書閣擊	臺北	七絕	1940.	218	14	漫將燙髮棄如螭/



		鉢／林其園、半痴		2首	02.18			更堪燙髮繫烏絲
	少女	詩壇／洪曉峰	新竹	七絕 1首	1940. 06.05	225	4	剪髮時妝絕點瑕
	夏蘭	林邊興亞吟社第四期課題／鄭靜峰	屏東 林邊	七絕 1首	1940. 06.27	226	15	二八佳人燙髮妝
	理髮館	東墩吟社／張德豐	臺中	七絕 1首	1940. 07.06	227	14	任他醜陋無塩貌，理罷猶誇色可餐
電髮女		淬礪吟社／迺舜等	彰化 鹿港	七絕 17首	1940. 07.15	228	9	
	客双溪有感	詩壇／振馨	臺北	七律 1首	1940. 11.02	235	5	村女洋裝電髮新
	美人圖	臺南市詩會課題／張榜山	臺南	七律 1首	1941. 05.06	247	14	絕好歐風披短髮
電髮		詩壇／劉氏環	臺南	七絕 1首	1942. 02.06	265	4	



Modern and Hairstyles and Poetry: The Writings on Women's Haircutting and Perming in Poetry News during the Japanese Colonial Period

Chuang, Yueh-Lin

Abstract

During the Japanese colonial period, the Japanese government regarded the practices of Taiwanese people such as hair braiding, foot binding, and opium smoking as major social vices. Among these, the issue of male hair-cutting has garnered considerable attention in contemporary academic discourse, whereas the trends of modern women cutting and perming their hair have been largely overlooked. Poetry News, the longest-running classical literature magazine during the Japanese occupation, featured a substantial number of poems focused on women's hairstyles, particularly addressing hair cutting and perming. This paper examines the poems in Poetry News to explore contemporary views on women's hair cutting and perming. The findings reveal two main perspectives: one praising these practices for their modern aesthetics, hygienic convenience, and promotion of freedom and equality, and the other condemning them for their blind conformity, perceived ugliness, erosion of traditional values, and threat to social etiquette. These poems reflect the intersection of Chinese traditional culture and Western popular culture, providing insight into the strategies of Taiwan's Sinology scholars under foreign rule. Through the medium of Chinese poetry, they both preserved Chinese culture and cleverly avoided politically sensitive issues, while appealing to readers who were either drawn to modern trends or supportive of classical traditions.

Keyword : Japanese Colonial Period, Poetry News, Women, Hairstyle, Hair cutting, Hair perming

東吳中文線上學術論文

第六十三期

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

中華民國一一四年六月出版

ISSN 2075-0404

Soochow Journal of Chinese literature online

No.63

CONTENTS

June 2025

The Doctrine of Dao in Zhuang Zi Studies by the Xin Xue School

.....Lyu,Yi-yi.... 1

Dedicated Servant, Filial Son :

the Construction and Portrayal of Wei Xueyi's Filial Image

.....Hsu,Ping.... 21

Modern and Hairstyles and Poetry:The Writings on Women's Haircutting and
Perming in Poetry News during the Japanese Colonial Period

.....Chuang,Yueh-lin.... 55

Department of Chinese Literature

SOOCHOW UNIVERSITY

TAIPEI TAIWAN

Republic of China